

郑家栋 ● 主编

新传统主义丛书

海德格尔与 东亚思想

〔德〕莱因哈德·梅依／著
张志强／译

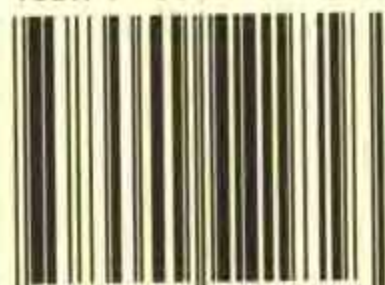
5267



海德格尔与东亚思想



ISBN 7-5004-4181-9



9 787500 441816 >

ISBN 7-5004-4181-9/B·693 定价：18.00元

B575.54
57-57

郑家栋 ● 主编

新传统主义丛书

海德格尔与 东亚思想

[德] 莱因哈德·梅依 / 著
张志强 / 译



20024251

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

图字: 01-2003-0289 号

海德格尔与东亚思想 / (德) 梅依著; 张志强译. — 北京:
中国社会科学出版社, 2003.11

(新传统主义)

书名原文: Heidegger's Hidden Sources: East Asian
Influences on his work

ISBN 7-5004-4181-9

I. 海… II. ①梅…②张… III. ①海德格尔, M.
(1889~1976) - 哲学思想-研究②禅宗-哲学思想-研究-
日本③道家-哲学思想-研究-中国 IV. B516.54②B3

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 101390 号

责任编辑 冯春风

责任校对 杨 柳

封面设计 毛国宣

版式设计 炳 图

出版发行 **中国社会科学出版社**

社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号

电 话 010—84029453

网 址 <http://www.csspw.cn>

经 销 新华书店

印 刷 北京新魏印刷厂

版 次 2003 年 11 月第 1 版

开 本 880×1230 毫米 1/32

印 张 8.5

字 数 180 千字

定 价 18.00 元

邮 编 100720

传 真 010—84017153

装 订 广增装订厂

印 次 2003 年 11 月第 1 次印刷

插 页 2

印 数 1—6000 册

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社发行部联系调换
版权所有 侵权必究

英译者前言

这部书的原著：《来自东方之光：东亚对海德格尔作品的影响》出版于1989年。^①在这部书中，莱因哈德·梅依是以一个哲学家的身份在写作，而事实上他还是一位法学博士。出于这种背景的训练使他的论著具有一种法律程序般的气氛：沉着耐心和兢兢业业地举证出适合于案例的证据。这个案例涉及到马丁·海德格尔的思想及其克服西方形而上学传统的目标，与这个案例适合的证据需要从海德格尔全部作品中来选取，而实际上几乎每一部已经出版的作品连同各种评论者的文献都得到了征引。海德格尔被许多人认为是20世纪最伟大的思想家——这一评价在这个世纪接近尾声之际愈加看似有道理——梅依博士这部论著的任务便关乎这位思想家思想的根源和灵感。通过一系列艰苦的文献分析，这部作品令人信服而中肯地讨论了（迄今未被确认地）海德格尔原创性的主要源泉，这一源泉可以在他对东亚哲学的接触中找到。

海德格尔自己让我们相信他的思想根源仅仅内在于西

^① 原文版是题献给 machara shigenobu 的。

方，与古希腊和犹太—基督教传统中的某几个特别人物有关。在他所讨论的思想家和诗人中，居于显著地位的有阿那克西曼德、赫拉克利特、巴门尼德、索福克勒斯、柏拉图、亚里斯多德、笛卡尔、莱布尼茨、康德、荷尔德林、黑格尔、谢林、尼采和里尔克。从偶尔的评论或脚注中，我们也可以察知海德格尔对诸如托马斯·阿奎那、梅斯特·艾克哈德以及克尔凯郭尔这些宗教或冥契式思想家的崇敬。只有一次（在至今为止公开出版的著作中）在一篇写于 50 年代中期、发表于 1959 年的文献中谈及一位出自亚洲传统的思想家，日本哲学家九鬼周造^①。中国哲学诗人老子则曾分别在此之前几年的一篇讲演和一篇杂志文章中提及两次。莱因哈德指出，海德格尔对东亚思想的兴趣远比提及的这几处深入和重要——也包括其他多处关于“东亚思想”的评论^②。通过证明海德格尔对几种中国和日本哲学文献的德语译本的精通，并揭示出这些译本中的词汇和措辞风格与海德格尔主要思想的许多关键表达之间的相似性——特别是存在（有）与虚无（无）这两个概念的运用，作者说明了这一点。这种平行对应的相似性从意义和数量上来看都远非巧合，而且海德格尔与众多杰出的日本思想家之间密切的关系，也更留给人深刻印象（这一点下文将论及）。

海德格尔对于亚洲思想的讳莫如深，若从德国哲学传统

① 日文和中文姓名是根据东亚顺序排列的：姓在前，名在后——作者著作在西方语言中的引用除外。

② 约有半打文献中的讨论涉及到东亚，参看随后第一章。

来看则更为引人注目。三百年前的莱布尼茨，一生保持对中国的兴趣，在其关于中国哲学和宗教的著作中，曾给予《易经》和儒家特别的关注^①。他的助手和主要的通信对象，克里斯蒂安·伍尔夫，述及中国的伦理教义时也特别强调了孔子^②。歌德对中国文化也有极高的兴趣，在动乱的年代沉浸于其中为他提供了有益的消遣。^③ 康德、李希腾堡（Lichtenberg）和赫尔德，全都写过有关中国思想的论述，威廉·

① 参看哥特弗雷德·威廉·莱布尼茨：《论中国》（*Writings on China*），丹尼尔·库克（Daniel J. Cook）与亨利·小罗斯蒙特（Henry Rosemont, Jr）译，（芝加哥，1994），其中含有《中国近事》前言（Preface to *Novissima Sinica*）（1697/99），《论孔子的民间崇拜》（*On the Civil Cult of Confucius*）（1700），《关于中国礼俗与宗教的评论》（*Remarks on Chinese Rites and Religion*）（1708），以及《关于中国自然神学的谈话》（*Discourse on the Natural Theology of the Chinese*）（1716），还有一篇内容丰富的导论，其中强调了一般未受重视的莱布尼茨关于中国思想的兴趣和知识。亦请参看戴维·门格罗（David E. Mungello）《莱布尼茨与儒家：寻求和谐》（*Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*）（Honolulu, 1977）。

② 克里斯蒂安·伍尔夫（Christian Wolff）“Rede von der Sittenlehre der Chineser”，见“*Gesammelte Werke: Kleine philosophische Schriften*”（Halle 1740），6：17-296；重印于夏瑞春（Adrian Hsia）编“*Deutsche Denker über China*”（“德国思想家论中国”，Frankfurt 1985），42-72（其中也包括莱布尼茨的《中国近事》的前言）。若参考一部优秀的二手文献的选本，请参看秦家懿（Julia Ching）和威拉德·奥克斯托比（Willard G. Oxtoby）编《发现中国：启蒙时期欧洲的解释》（*Discovering China: European Interpretations in the Enlightenment*）（Rochester [NY] 1992）

③ 在一封写于1813年的信中，歌德说：“我已对中国及与其相关的一切做了特别而完全的研究。这就宛如是我为自己保留的一块与世隔绝的珍奇天地，在危急困厄之中，即使是在思想中保留这样一块领地都是非常有益的。”（1813年11月10日致冯·克南贝尔信）（*Goethes Briefe: Hamburger Ausgabe* [1965]，3：245）

冯·洪堡则致力于对中国语言的哲学反思^①。随着欧洲形而上学在德国观念论中达到高峰，其对自身普世化的诉求也不断高涨，黑格尔与谢林正是在这种力量的驱动下转而处理中国哲学的。与其先驱者相比，叔本华与亚洲思想有关的文献则要丰富得多，对于亚洲哲学他有着更好的理解——尤其是印度哲学。像叔本华这样受到亚洲思想影响的西方大思想家是前所未有的。步其精神导师的后尘，尼采（海德格尔出版的关于尼采的论著远多于其他思想家）曾频繁地参酌印度哲学与宗教，而且至少短暂接触过中国和日本文化^②。据此来看，在海德格尔同时代杰出的思想家，诸如马丁·布伯、鲁道夫·奥托、马克斯·舍勒、卡尔·雅斯贝尔斯、卡尔·勒维特那里，培养出对待亚洲思想的兴趣并进而在著作中讨论中国、印度和日本的思想便很自然。在这样一个思想家序列中，海德格尔的讳莫如深就显得颇为突兀，其根据便值得深

① 参看夏瑞春编选的康德、李希滕堡、黑格尔和谢林（以及布伯和雅斯贝尔斯）的文献《德国思想家论中国》（*Deutsche Denker über China*）。亦请参看冯·洪堡（von Humboldt）的论文，“*Lettre à Monsieur Abel Rémusat sur la nature des formes grammaticales en général et sur le génie de la langue chinoise en particulier*”（1825-6），以及“*Über den grammatischen Bau der chinesischen Sprache*”（1826），收于《学术著作全集》卷5：254-324。洪堡在其《论语言：人类语言结构的差异及其对人类心智的影响》（*On Language; The Diversity of Human Language - Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind*），彼得·赫尔斯（Peter Heath）英译，（Cambridge 1988）。

② 关于这一主题，请参看格瑞汉·帕克斯编《尼采与亚洲思想》（*Nietzsche and Asian Thought*）（Chicago, 1991），还有“尼采和东亚思想：影响、冲击和回应”，见凯瑟林·赫津斯与伯恩德·马格奴斯（Kathleen Higgins and Bernd Magnus）编，《尼采的剑桥同伴》（*The Cambridge Companion to Nietzsche*）（Cambridge, 1995），365-83。

入探究。

海德格尔与东亚思想的直接接触至少可以回溯到 1922 年，当时他接触了二十世纪日本哲学（西田几多郎之后）的第二号人物，田边元。在随后的十五年里，他又亲自结识了其他三位日本重要的哲学家（三木清，九鬼周造与西谷启治），并能够与他们在一个复杂的层次上讨论东亚思想文化。然而，直到又一个十五年之后的 1950 年代，海德格尔终于让自己开口谈论了东亚思想，这显然是受到了日本的德国文学教授手冢富雄 1954 年到访问学的激发。梅依博士翻译了手冢关于这次对谈的忠实记录，并将其与海德格尔发表于 1959 年的一个文本加以比较，并指明后者《从一次关于语言的对话而来：在一位日本人和探询者之间》正是由这次访谈所引发（*veranlasst*）的。海德格尔的对话（同年发表的仅有的两篇访谈之一）以前从未根据这篇只有在日本才易于找到的对话者记录研究过。

当阅读这篇收在《东方之光》中译成德文的记录时，我们便马上会认识到，海德格尔这篇文本其实只在一个极单纯的意义上由这次对谈所引发：海德格尔的“对话”更多是对自己个人经验的想象性重构，这些经验包括前此三十年中与众多日本同行的相处和大量通信、对翻译文献的阅读以及其他一些与日本艺术、文化的相遇经历。作为海德格尔讨论东亚思想的惟一例证（至今为止），这一作品非常重要；而且就其在海德格尔方面表现了差不多完全自由的写作而言，它也非常有趣。当海德格尔就其与日本思想的关系最终打破平静时，他所言及的内容与行文时的语气，都值得我们密切地

关注；因而，在下文中将对这篇迄今为止被忽视的文本进行更为仔细地讨论。

论文中随后提及的其他因素中，海德格尔著作在东亚的接受史（*Rezeptions - geschichte*）也值得在此一提，由于西方海德格尔学中的欧洲中心主义，非西方思想世界长期以来对于海德格尔思想意味深远的接受历史在西方却湮没无闻。一个生动然而鲜为人知的事实是，关于海德格尔哲学的第一篇实质性评注（除去几篇简短评论而外）1924年发表于日本。^①第一部关于海德格尔的成书专著是由日本哲学家在1933年写作出版的。^②日文中有着比其他任何语言都更多的关于海德格尔的二手文献^③，这一点虽然查证起来会很繁难，但大概不会错。至少，日本在《存在与时间》的翻译方面居于领先地位：第一个日语译本出现在1939年（早于第一个英语译本二十三年），而且在随后三十年中有不少于五个译本（英语世界却仍然期待着第二个更好的《存在与时间》译本）。

① 田边元：《现象学的新转折：海德格尔的生活现象学》，《思想》1924年10月；重印于《田边元全集》，卷4：17-34。德语译本见哈特穆特·布赫那（Hartmut Buchner）编，《日本和海德格尔》（*Japan und Heidegger*）（Sigmaringen 1989），89-108。下文中涉及到这部关于日本与海德格尔之间关系的极其重要的书时，都略称“JH”。

② 九鬼周造：《海德格尔的哲学》（*The Philosophy of Heidegger*），东京，1933。

③ 部分日文文献的存目，请参看汉斯-马丁·萨斯（Hans - Martin Sass）编：《马丁·海德格尔的参考文献和术语词汇》（*Martin Heidegger: Bibliography and Glossary*），Bowling Green 1982。

一直以来中国都对海德格尔有着相当的兴趣，虽然1949年共党政权上台在海德格尔研究上带来某种倒退。^①然而在过去十多年中又表现出巨大的兴趣：最近中国的《存在与时间》译本第一版在几年内就售出5000册以上。^②印度和韩国也对海德格尔兴趣盎然^③；当我们目睹从德国远播至泰国的对海德格尔哲学的热爱时，必定会激发起探询的心智^④。海德格尔似乎是整个亚洲阅读最多讨论最多的现代哲学家，而且任何一位靠近他的人都具备亚洲哲学所赋予的悟性，这些人都会在一个惊人熟悉的领域中发现自己。难道在海德格尔哲学与亚洲思想之间只是碰巧存在着某种前建构的预定和谐？或是其他因素在起作用？

莱因哈德·梅依比较文献的证据不容置辩地向我们指出，海德格尔“新开端”（正如他自己所言）——这是一条走向超越（或是环绕或是承载）西方形而上学的思之历程——的

① 不久前在北京，我向一位中国著名的海德格尔学者问及中国大学中海德格尔研究的兴衰变迁。当我问他在过去几十年中是否能够继续教授海德格尔时，他回答说“是”，但是，“在解放以后，开始变得有些困难了，教授们只能批判地教授海德格尔。”然而，在日前显然批评可以随意了。

② 以前有多种《存在与时间》的部分译本，但是《存在与时间》的全译本在熊伟教授（1930年代曾在弗莱堡随海德格尔学习）的指导下由陈嘉映和王庆节译出，1987年出版于北京。1990年在台湾出第二版。

③ 关于海德格尔思想在韩国的接受，请参看徐光日（音）（Gwang-il, Seok）：“海德格尔在韩国的接受”，*Die Heidegger - Rezeption in Korea. Mit einem Einblick in die Probleme der Heidegger - Forschung und Interpretation*, (Dissertation, Heinrich Heine University, Dusseldorf, 1990/1.)

④ 大量讨论海德格尔与非西方思想家关系的论文，请参见格瑞汉·帕克斯编《海德格尔与亚洲思想》（*Heidegger and Asian Thought*），Honolulu, 1987，下文简称“HAT”。

主要驱力，来自他一直讳莫如深的非西方根源。作者的处理方式无疑与海德格尔自己运用的方法很协调，这种方法就是在思想家作品中“思其所未思”，而且也符合海德格尔 1924 年关于“柏拉图的智者”的讲义中一句着重强调的名言：“依赖于作者自己表面的说法无论如何都是可疑的。重要地毋宁在于关注那些遮蔽在沉默之中的事物。”^① 这种处理在某种程度上是成功的，不但没有贬抑海德格尔作为思想家的意义，反面使海德格尔在许多方面都更为意味深长。然而，这种方式把海德格尔的成就置入于这样一种视野之中：就他努力从西方形而上学传统中解缚（海德格尔关于尼采的用语）而言——像雅克·德里达这样的评释者争辩说，这种解缚并没有完成——之所以可能这一点，是由于思想家已经侧身于一种传统之中，而这种传统在很大程度上对形而上学一无所知（而且这种传统在发觉形而上学之后会坚决成为反形而上学的）。

既然我们可以看到海德格尔思想曾经受到的东亚哲学传统的影响，那么现代西方思想史中的一章就可能不得不重写。不仅对于我们如何面对“哲学的终结”而来估定海德格尔的成就，以及如何评价他在二十世纪（或二十一世纪）思

① 海德格尔：《全集》，19：46。这句话曾在雅克·塔米尼奥克斯（Jacques Taminiaux）著作《海德格尔与基础本体论问题》（*Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*）中作为题铭而被引用过。这部书讨论了海德格尔对于其早期思想根源的缄默，这些思想根源来自诸如亚里斯多德、黑格尔与尼采等思想家的文本。由米歇尔·艮德里（Michael Gendre）英译（Albany 1991）。

想中的地位，而且，尤其对于比较研究他的哲学而言，这一研究都具有广泛的意义。从此，阅读海德格尔文本将不得不遵循尼采所谓“跨欧洲之眼”^①的教诲来进行。我们看到，最近时期以来致力于海德格尔思想与亚洲传统比较的研究不断涌现。由于海德格尔在某种程度上熟悉中国道家和日本禅宗核心文本的德文翻译，因此与诸如老子、庄子、道元、芭蕉或是西田这样的人物的比较——所有这些是极富启发性的训练——现在必须在稍有不同的方向上加以处理。

译文中随后的索引注释部分复杂一些是必要的。莱因哈德·梅依的大多数讨论都依赖于中国和日本文本的德文译文中的某些段落与海德格尔作品中特定表述之间的细致比较。这些亚洲文本的许多早期译文不完善之处很多，而且在很多地方都不如现存英译本，对此这里不作深究——因为这些译文涉及到海德格尔已经处理过的段落的字面内容。在英语中使这种讨论令人信服当然更为困难，因为众所周知，对海德格尔德语表达的充分哲学性的英译非常困难，而这种困难又由于必须与东亚文献德译本的英语翻译加以排比而更为复杂。由于尽可能完整地保持英译本审美外观的目标受到妨碍，所以我们必须在讨论中改动一些关键的德语术语。无疑，德国读者更欢迎这种做法，然而对于并不精熟德语的读者而言，将很难对文本可读性保持兴趣。

^① 参看尼采致保罗·德伊森（Paul Deussen）（1888年1月3日）信，在信中尼采谈到他的“跨欧洲之眼”让他认识到“印度哲学是惟一与我们欧洲哲学平行发展的哲学”。

《东方之光》中所有关于海德格尔著作本文的参考文献当然都以德文原文为准。梅依博士研究了所有相关版本，但更偏爱《全集》中重印的文本，在《全集》中海德格尔的所有著作（以及讲义手稿）都重新编排发行，附有他自己所做的评释和少量文本注释，并且据称经过了最具权威的编辑校订。由于得到《全集》中海德格尔的作品花费太高，除了少数富有的学者外大多数学者都更为实用地选择克劳斯特曼、纳斯克和尼迈耶出版的早期标准版来完成自己的研究。虽然在《全集》版中都给出了这些文献的页码，但在注释中做有参考文献的标准版便具有更多的便利，尽管需要将相关页码核对《全集》版。

为了区别作者注与译者注，将前者作为脚注而后者作为尾注。海德格尔的著作中已经译成英文的，英文版本将在脚注中注明；德文原版本一般收入于尾注中。英文译文都从海德格尔的德文原文中直接移译而成，许多地方会与现存英译本不同，尚未翻译的著作都将原文保留在脚注当中。在正文中涉及到的二手文献——这些文献大多为德文，也都采取类似的做法。在便于找到海德格尔著作英译本的情况下，其英译本的引文（在必要之处曾有修改）将收录于脚注当中，而德文原文收录于尾注。^①

莱因哈德·梅依讨论的大多数海德格尔文献都出于二战之后，虽然他也引证了一些较早期的重要作品。与西谷启治

^① 中文译文中的海德格尔著作译文均按本书中英译译出，并尽量将现有中文译文附在译文之后，以弥补英文译文之不足。——中译者补注。

(逝世于 1990 年) 的一次对话促使我探询日本哲学对战前海德格尔思想发展的可能影响，就是在这次对话中他提及了自己三十年代与海德格尔的几次交谈。将问题集中于早期并从稍有不同的角度来思考海德格尔，似乎给我带来许多新的思想，这些思想最终补充了梅依博士的结论。他极有风度地同意将我的论文连同《东方之光》的译文与他的著作一同发表。同时，我也非常感谢他对这一翻译计划的无私合作。

缩略语表

英文译文：

- DT Discourse on Thinking
EGT Early Greek Thinking
ID Identity and Difference
IM An Introduction to Metaphysics
PLT Poetry, Language and Thought
QB The Question of Being
QT The Question of Technology
TB On Time and Being
WCT? What is Called Thinking?
WL On the Way to Language
“WM?” “What Is Metaphysics?”
WT? What is a Thing?

德文原著：

- FD Die Frage nach dem Ding
G Gelassenheit
GA Martin Heidegger: Gesamtausgabe
Hw Holzwege
SD Zur Sache des Denkens
“SLT” “Seminar in Le Thor”
SZ Sein und Zeit

US Unterwegs zur Sprache

VA Vorträge und Aufsätze

Wm Wegmarken

其他作品

EMH Erinnerung an Martin Heidegger

HAT Heidegger and Asian Thought

JH Japan und Heidegger

P Petzet, Encounters and Dialogues with Martin Heidegger

PEW Philosophy East and West

目 录

英译者前言	(1)
缩略语表	(12)
导论	(1)
第一章 蛛丝马迹	(4)
第二章 “对话”	(21)
第三章 无, 空与澄明	(40)
第四章 道: 道路与道说	(67)
第五章 自我表白	(85)
第六章 结论	(97)
第七章 手冢富雄, “与海德格尔在 一起的一个小时”(译文)	(109)
附录	
黑森林上空升起的太阳: 海德格尔与 日本的关联	格瑞汉·帕克斯(119)
东西方对话: 海德格尔与老子	奥特·波格勒著(186)
参考文献	(239)
译后记	(251)

导 论

1. 随后的研究是对海德格尔学的大胆贡献。因为它从跨文化视角处理了至今几乎尚未触及的某些关于海德格尔思想隐蔽根源的复杂资料，从而深入了频频为人谈及的海德格尔晚期思想作品的陌生性。同时，这一研究也可以被视为是对比较哲学学科的贡献。

在研究中，首要关注的并不是解释，而是对海德格尔思想中那些根据道家以及禅宗的基本思想而来——在有些地方甚至是直接挪用——的核心观念和关键术语的举证和整理。这种做法是由这里承担的任务所要求的，通常的解释性工作在某程度上已经没入了背景之中。

2. 海德格尔和东亚之间的特殊关系，呈现出为数众多、范围广阔然而分散孤立的迹象，鉴于此，这一研究便在假设他的作品受到过东亚思想影响的前提下展开，而这样的假设迄今为止从未被认可过（参看第一章）。在研究的开端，它在海德格尔的文献，“从一次关于语言的对话而来”，与一篇由知名的日本德国文学专家手冢富雄所做的报告之间进行了比较，这篇报告记述了手冢与海德格尔在 1954 年的对话内

容（第二章和第七章）^①（A Dialogue）。这篇对话提供了一些理解影响问题的有价值的线索。

通过对海德格尔具有代表性的文献所做的不太完整的解释，为了尽量揭示出海德格尔运用自己的指导性原则和关键术语而形成的思想主体，随后两章（第三和第四）对他的自我解释进行了考量。对他的句式结构、措辞以及独创的基本词域（包括补白和华丽辞藻）给予了耐心细致地关注，因为这样才能开启破解并明确其真实意义（和思想）的可能性。在展示思想主体的过程中，使他的思想意义和目标成立的那些更有意义的思想，逐渐被揭示了出来。通过与东亚古典德译本中相关段落的比较，与这种思想相应的思想源泉将逐渐得到澄清。

第五章导向下一章中的结论，努力呈现出海德格尔在指示他的新思路中以自己的方式所做的有关告白。

① 译者按：姓名根据东亚的顺序给出，姓在前名在后，在引用西方语言中出版文献的作者时不依此例。海德格尔文献的原名“Aus einem Gespräch von der Sprache – Zwischen einem Japaner und einem Fragenden”，这里比彼得·赫茨（Peter D. Hertz）英译本译名“一次关于语言的对话”（A Dialogue on Language）做了更贴近字面意思的翻译。前者收于“Unterwegs zur Sprache”（《在通向语言的途中》）（Pfullingen 1959），83–155，后文将其简称为“US”（页码编辑根据全集版的重印版给出，卷12）；后者收于英译本“在通向语言的途中”（On the Way to Language）（纽约，1971年），1–54页中，后文将其简称为“WL”。海德格尔的“从一次对话而来”（From a Conversation）给我们的印象，比“一次对话”更像是直接来源于那次实际对话，而“一次对话”显示出一种更为自由也更有文采的写作风格；关于这一差别的重要性，请参看下文第二章。随后的译者注以字母标识，附于正文之后，简短的说明加括号插补在原文注中。

3. 这一研究的结论指出，海德格尔的作品曾受到东亚思想资源意义深远的影响。进而言之，在某些特例中，海德格尔甚至大规模地、有时几乎是逐字逐句地从德译道家和禅宗经典中挪用了主要观念。暗中对非西方精神的文献挪用，已经进行了如此之久而不为人知，这与我们将来对海德格尔作品的解释所可能具有的广阔内涵相比，似乎极不相称。

第一章 蛛丝马迹

人类的语言在言说之中，而且只在言说之中才适得其所。倘若语言得其所是，那么我们便有机会接近那被遮蔽的根源。^[1]

——马丁·海德格尔

1 关于海德格尔喜好东亚思想，尤其是道家和禅宗的蛛丝马迹，我们从张中元^①、萧师毅^②、手冢富雄^③、汉斯

① 张中元，《反思》(Reflections)，收于纳斯克(G. Neske)编，《回忆海德格尔》(*Erinnerung an Martin Heidegger*) (Pfullingen 1977)，65-70 [本书在下文中缩写为EMH]；《庄子的道家哲学》(*The Philosophy of Taoism according to Chuang Tzu*)，《东西方哲学》(*Philosophy of East and West*) 27 (1977)；409-22。下文中缩写为‘PEW’]。

② 萧师毅，“Wir trafen uns am Holzmarktplatz”，收于EMH，119-29；“海德格尔与我们对道德经的翻译”(*Heidegger and Our Translation of the Tao Te Ching*)，见HAT，93-101。

③ 手冢富雄，《与海德格尔在一起的一小时》(*A Hour with Heidegger*)，《从一次关于语言的对话而来》(*From a Conversation on Language*)，《海德格尔全集》(*Complete works of Heidegger*) 21 (东京，1968；第三版，1975)；参看第七章中这篇论文的译文。我们应该感谢另一位日本学者，西谷启治，他为我们提供了海德格尔对于禅宗兴趣——特别是对大峽秀荣的《禅：日本的生活化佛教》(*Zen: Der lebendige Buddhismus in Japan*) 书的阅读，该书由奥古斯·

A·费舍尔·巴尼柯 (Hans A. Fischer - Barnicol)^①和亨利希·威耶冈德·皮泽特 (Heinrich Wiegand Petzet)^{②[2]}以及许多海德格尔同时代人那里受惠许多。据我们所知,海德格尔与东亚世界的接触,正如皮泽特所说,使他感到自己在被这个世界所吸引,而“这个世界也很乐于接纳他”。(P 166/175f) 海德格尔对东亚的兴趣以及他与东亚世界的接触都是无可争辩的;皮泽特进而指出,海德格尔也熟稔于东亚思想。^③就五十年代出版的著作中的几处段落里直言及的“亚洲语言”、“道”的概念和老子来说,^{④[3]}海德格尔自己也

特·福斯特 (August Faust) 编辑 (Gotha/Stuttgart, 1925) ——的重要信息。亦请参看格瑞汉·帕克斯对此的说明, 见 *HAT* 9f。

① 汉斯·A·费舍尔·巴尼柯 (Hans A. Fischer - Barnicol), “Spiegelungen - Vermittlungen”, 见 *EMH* 87 - 103 页。

② 亨利希·威耶冈德·皮泽特 (Heinrich Wiegand Petzet), 《与海德格尔的相识与对话, 1929 - 1976》(*Encounters and Dialogues with Martin Heidegger, 1929 - 1976*), 由帕维斯·埃马德 (Parvis Emad) 与肯尼斯·马里 (Kenneth Maly) 英译 (Chicago 1993), 73, 166 - 83, 217 (下文中将简单缩写为 “P”, 并附有英德各自版本中的页码); “Die Bremer Freunde”, 见 *EMH* 179 - 90。

③ P169, 18, 59/175 8, 24, 65。

④ 海德格尔, 《存在问题》(*The Question of Being*), 由威廉·克鲁贝克 (William Kluback) 与让·T·威尔德 (Jean T. Wilde) 英译 (New York 1958), 107 页 (下文中简称为 “QB”); 《同一与差异》(*Identity and Difference*), 由琼·斯塔姆鲍 (Joan Stambaugh) (New York 1969) 英译, 36 页 (下文简称 “ID”); 《语言的本质》(*The Nature of Language*), 见 *WL* 57 - 198, 92; “Grundsätze des Denkens” (《思想的原则》), 见 *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie* 6 (心理学和心理疗法年鉴第六卷) (1958) 33 - 41, 40。亦请

把我们的关注引向了他对这些主题的了解上。对此我们都已有了足够的知识。关于老子，至少有两条较少为人所知的材料可供进一步参考。首先，我们从皮泽特那里知道，海德格尔在一封致恩斯特·荣格尔（Ernst Jünger）的信中大量引用了坚·乌伦布鲁克（Jan Ulenbrook）所译《老子》第四十七章的内容（P 182/191）。^①然而皮泽特并没有说明，海德格尔在他所引用的第十四行偏离了乌伦布鲁克的译文，明显掺入己意：他以“见天之全”（seeing the whole of heaven）代替了乌伦布鲁克“见天道”（seeing the way of heaven）的译法，而去掉了“道”这个词。于是，这便部分变成了乌伦布鲁克—海德格尔的译文。其次，1947年10月9日海德格尔致萧师毅的信中也有一个类似的例子（在HAT 102中有翻译）。在信中，海德格尔对萧师毅所译《老子》第十九章进行了释义，萧的译法是这样的：

“谁能处于安然而又能逐渐澄清污浊？”（“孰能浊以静之徐清”——《老子》原句，中译者按）

参看《从一次关于语言的对话而来》（From a Conversation on Language）（在下文第二章和第五章中将要讨论），以及收于威廉·洛维伊特（William Lovitt）英译的《技术的追问及其它论文》（*The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York 1977, 155—82、158）中的《科学与沉思》（Science and Reflection）中的各种评论。

① 《老子：道德经》（Lao Tse: Tao Te King），“Das Buch vom rechten Wege und von der rechten Gesinnung”，由坚·乌伦布鲁克（Jan Ulenbrook）译（Frankfurt 1980），147。

“谁能处于动荡而又能使安息之物逐渐有生气?” (“孰能安以动之徐生”——同上) (EMH 127)^[4]

在海德格尔的要求下，萧师毅为他写下了以上这两行汉字。

“我把八字一句的两行原文写在当时容易买到的上等羊皮纸上；作为一种点缀的策略，我还把本文中没有的‘天道’两字写在了这两行字中间。我对所有文字都仔细做了语源学解释，以便他能够对细节有所领悟。不管怎么说，海德格尔式的译法都再次显示了其思想的深度。” (HAT 100)

在致萧师毅的信中，海德格尔对这两句话做了如下变动：

“谁能处于安然，却又能从之出并经由之，而将某物置于路途之上（动之），以使其逐渐敞开？”^[5]

这一海德格尔做有引用标记的译法，显然是海德格尔与萧师毅（在其汉学造诣的引导之下）合作的结晶，而紧接其后的译法却可以完全归功于海德格尔。他自己是这样写的：

“谁能通过平而静之而将某物带入存在？天道。”^[6]

（在萧师毅的传译之下）引入对话的另外三章《老子》（18章、76章和7章）更加显露出海德格尔对这一文本的熟悉程度。萧师毅也转述了他在论文化与技术的讲义中的说法：

“人们将不得不以新的、远距离的眼光来看待旧事物。例如，我们若试图凭借传统的证明上帝实存的证据——本体论的、宇宙论或是目的论的——来为‘上帝’建基，那便是对‘上帝’的贬低，因为‘上帝’如同‘道’一样，是难以言说的。”（*EMH* 127）

从皮泽特的说明中我们可以找到另外一些蛛丝马迹。举例而言：

在1950年论及我们所接触到的关于《老子》书中“四重性整体”主题的对话结尾，——一位年轻女士对这一对话做出了实质性贡献——客人们……也许对所谓的‘转向’有所察觉，这一转向……在一种可资纪念的思想中最终发生。于是，对许多参与者来说这次与海德格尔的会见便成为某种征兆。（P 73 / 80）

最后，皮泽特又把我们的注意力引向海德格尔的另外两种意涵丰富的评论。在1964年9月与一位来自曼谷的佛教僧侣的谈话中，海德格尔首先谈到，“他自己经常听从老子

的教诲——然而他清楚他只能凭借诸如卫礼贤（理查·威廉，Richard Wilhelm）的德译作为中介。”^① 其次，在听到僧人说“空并不是‘无’，而是完全的他者：圆满。无人能名之。不过，它——作为既无亦有的东西——也是圆满成就的涅槃。”海德格尔这样回答说，“那正是我一生所言说的东西”（P 180/190）显然，类似的话海德格尔在读过铃木大拙的一部著作后也曾说过。^②

我们也从皮泽特那里了解到，海德格尔早在三十年代就已经熟悉一个由马丁·布伯编选的《庄子》德译本。这个版本由因塞尔出版社（Insel Verlag）以《庄子的语录与寓言》为题在1910年出版于莱比锡，这是一卷薄薄的124页篇幅

① P 174/183。除去1911年卫礼贤的《老子》译本以外，海德格尔无疑也很熟悉1870年维克多·冯·斯特劳斯（Victor Von Strauss）的译本（请参见参考文献），因为他在论文《思想原理》（Grundsätze des Denken）中引用过这种版本的《老子》28章译文（尽管这一译文应该来自28章而非18章）。他定然也熟悉萧师毅的意大利文《老子》译本（*Il Tao - te - King di Laotse: Traduzione dal testo critico Cinese*, translated by Paolo Siao Sci - Yi, Bari 1941, 1947），因为萧师毅在1942年曾提供给他这一译本的影印件（参看EMH 121）。（海德格尔显然能够流利地阅读意大利文）。海德格尔与来自曼谷的僧侣摩诃牟尼比丘（Bikkhu Maha Mani）之间的对话是在1964年9月28日巴登-巴登（Baden-Baden）的西南电视台上进行的。在此之前两人之间曾在海德格尔弗莱堡的家中进行过长达数小时的交谈（P 170/179）。

② 威廉·巴雷特（William Barrett），《面向西方的禅》（*Zen for the West*），为铃木大拙《禅佛教》（*Zen Buddhism*, Garden city, NY 1956）一书所做的导论，6：“海德格尔的一位德国友人曾经告诉我，一次他去拜访海德格尔时，发现他正在阅读铃木大拙的一本书，‘如果我正确理解了这个人说的话’，海德格尔评论道，‘那么这正是我在所有著作中尽力言之的东西。’”

的小册子，也是《庄子》的第一个德译本。^① [7] 通过引用和解释一个以“鱼之乐”为名的大约半页篇幅的段落，海德格尔对某些观点作出了响应。^② 三十年后，海德格尔又再一次公开处理了马丁·布伯《庄子》选本中的一个段落，这个有一页长的段落题为“削木为鐻”（钟台，The Chimes - Stand）。^③ 根据张中元的记述，1972年他来弗莱堡造访海德格尔时，海德格尔曾向他出示了这一《庄子》德译本，并且提出一系列问题来讨论。（PEW 27: 419）

从上所知，海德格尔是很欣赏东亚思想并能有所鉴别批评的，其中尤以道家思想为最。他显然并不缺乏相关讯息，因为他能很容易收集到德、英文有关文献。在大约五十多年的时间里，海德格尔接待了众多东亚同行的造访，在与他们

① Reden und Gleichnisse des Tschuang - Tse. 德国人奥斯瓦尔·冯·马丁·布伯（Auswahl von Martin Buber）（Leipzig 1910）。这个由布伯选编的译本初次问世于卫礼贤全译本（1912）发表之前的两年，之后在1918、1920、1921、1922年分别再版过（帕克斯曾错误地把1921年版当作了初版，见HAT 138-9）。布伯为选本所作的后记重印于《马丁·布伯著作集》1：《哲学论集》（Werke 1: Schriften zur Philosophie）（Munich 1962），1021-51，以及夏瑞春（Adrian Hsia）编《德国思想家论中国》（Deutsche Denker über China）（Frankfurt 1985），282-318页（中文译本由陈爱政等译，江苏人民出版社海外中国研究丛书，1997年3月版，185-214页——中译者按）。这个庄子选本的新版本（经过部分修订）问世于苏黎世（1951——布伯作有一篇有趣的前言，大意是说本书自从希特勒时代以来即被忘却），以及法兰克福（1976，1981——附有第一版中被删节的后记中的四章，以及1990）。

② P 18/24。这个段落出自《庄子》第17章。[布伯的《中国故事》的英译本 59。]

③ P 59, 169/65, 178。从标题来判断，这个段落可能仅仅选自布伯版：这个段落出自《庄子》原文的第19章 [中国故事，67]。

的谈话中他显然可以耐心地听取对他提出的那些系统深入问题的回应。^① 萧师毅的记载里特别强调了这种可能性 (EMH 126f)。不过, 不管海德格尔实际上如何熟悉道家思想, 那也仅只是一种臆测而已, 我们还不妨先将这个问题放到一边。^②

2.1 海德格尔的思想所明确展示了的与东亚思想的相似性并非没有意义。我们可以再次引证萧师毅的话来说明这一点: “海德格尔言说的大多数东西都曾在远东思想中有过同样或是类似的说法。”^③ 虽然这些说法逐渐得到了欧洲海德格尔研究者的关注, 但他们却很少给予进一步的讨论。就连日本在六十年里对海德格尔思想的完整广泛接受这一令人惊诧的事实——这一事实应该作为海德格尔与东亚思想之间关系的重要证据——也从未引起他们更多的反响。

与研究海德格尔的大量二手文献相比, 西方语言中比较哲学视野的研究仅仅扮演了一种十分微末的角色, 虽然其中

① 参看 P 166/175ff; 张中元 (PEW 27: 419); 与手冢 (见上文注 4) ——提起这两个人的名字, 只是将其作为众多中国和日本谈话者的代表, 此外, 无法遗漏的还有早期的九鬼周造与后期的萧师毅。

② 这个问题以后大概将引起我们高度重视。现在我们暂且先将这一问题搁置, 因为我们目前的知识是否足以处理这一问题还有疑问。

③ 萧师毅, EMH 120 页。亦请参看 Kah Kyung Cho, *Bewusstsein und Natursein: Phänomenologischer West - Ost - Dialog* (Freiburg/Munich 1987) 88-103。(本书第三章以前曾在“*Natur und Geschichte: Karl Lowith zum 70*”中以“*Gedanken abseits der dichotomischen Welterklärung*”为名发表过, *Geburtstag* [Stuttgart 1967], 74。)对于由 Cho 所挑起的讨论的较早的鸣谢, 参看莱因哈德·梅依“*Frieden und die Aufgabe des Rechts*” (Wiesbaden 1979), 152。

偶尔也会有高品质的研究，如 1987 年由格瑞汉·帕克斯 (Graham Parkes) 所编的《海德格尔与亚洲思想》一书就是一个重要的例证。实际上，海德格尔并非否认自己曾试图展示，在克服形而上学的思想与西方意义上^① 缺乏形而上学^② 的东亚哲学传统之间，存在着的呼应^③ 和一致关系^④。然

① 在对海德格尔与东亚思想之间相应或相似关系进行比较处理的文献当中，值得注意的有以下几种（根据编年顺序）：卡尔·T. 史密斯 (Karl T. Smith)，《海德格尔对老子道的解释》(A Heideggerian Interpretation of the Way of Lao Tzu)，见《清风》(音译，Ching Feng) 10 (1967)：5-19，尤其是 11-15 页；伊利莎白·菲斯特·赫希 (Elisabeth Feist Hirsch)，《马丁·海德格尔与东方》(Martin Heidegger and the East)，见 *PEW* 20 (1970)：247-263；张中元，《道：一种新思路——道德经的翻译及导论与注释》(*Tao: A New Way of Thinking - A Translation of the Tao Te Ching with an Introduction and Commentaries*) (New York 1975)，尤其见 vii-xxviii；辻村公一，“Die Seinsfrage und das absolute Nichts - Erwachen - In memoriam Martin Heidegger”，见 *Transzendenz und Immanenz* (Stuttgart 1977)，289-301，尤其是 293ff，以及“Martin Heidegger im Zeugnis von Kooichi Tsujimura”，见理查·威塞尔 (Richard Wisser) 编“*Martin Heidegger im Gespräch*” (Freiburg / Munich 1970)，27-30，27；成中英《关于语言的本体论与超越本体论基础的评论》(Remark on the Ontological and Transontological Foundations of Language)，见《中国研究杂志》(*Journal of Chinese Studies*) 5 (1978)：335-40，尤其是 337，339；上田闲照“Die zen - buddhistische Erfahrung des Wahr - Schönen”，见 *Erano Jahrbuch* 53 (1984)：197-240，尤其见 209-16；汉斯-彼得·汉普尔 (Hans - Peter Hempel) “Heidegger und Zen” (Frankfurt a. M. 1987)，尤其见 21-5，138ff，160ff。

② 例如，参见《海德格尔的道与中国思想》(Heidegger's Way with Sinitic Thinking)，见 *HAT* 217-44，尤其见 218，231-7。

③ 琼·斯塔姆堡 (Joan Stambaugh) 《海德格尔、道家与形而上学问题》(Heidegger, Taoism and the Question of Metaphysics)，见《中国哲学杂志》(*Journal of Chinese Philosophy* 11)，(1984) 337-52，348，350 (重印于 *HAT* 79-91，88，90)。也请参看 Cho, *Bewusstsein und Natursein*，88-103。

面，虽然一方面他以某种怀疑的态度对待这样的努力^①，而另一方面正如奥特·波格勒（Otto Pöggeler）所说，他“曾向来访者欣然承认自己的思想与道家 and 禅宗传统之间的亲密关系”。（HAT 49）

2.2 若对以上的引证加以思考的话，我们有理由发问，这些与东亚思想之间明显的相似性和对应性是否只是偶然，是否这种相似对应的迹象都经过了海德格尔有意地解释，以此来表达他对接受和整合东亚思想之成果的置若罔闻或矢口否认。特别是在萧师毅披露了两人对《老子》部分章节的合作翻译（这是在海德格尔本人要求之下进行的！）曾对海德格尔发生过影响之后，我们无论如何都不再可能把海德格尔受东亚思想影响的问题继续固执地弃之不顾了。^②

萧师毅曾在两篇内容差不多一致的报告里，以相当篇幅记述了1946年他与海德格尔之间的合作，其中第一个报告仅在海德格尔去世后一年的1977年发表过，在当时曾经引起相当的震惊。^③由于萧师毅的记录容易找到，而且也广为

④ 参看海德格尔致1969年11月17至21日在火奴鲁鲁召开的“海德格尔与东方思想学术会议”参加者信的英译，由W. E. 纳格里（W. E. Nagley）重印于PEW 20（1970）：221。

① 正如前注中所引海德格尔信中的说法：“在这一事业中始终存在着的最大困难，就我所见而言，无论是欧洲还是美国，几乎毫无例外，没有人能够精通东方语言。”请与P176/185相比较。

② 萧师毅，EMH 127；还有HAT 93，98。

③ 这里有意义的是皮泽特的说法，作为海德格尔的密友（他的论及海氏

人知，在此不必浪费篇幅来重述。这两个报告（第二个报告是为帕克斯书所写）让我们清楚地了解到，他们两人所从事的《老子》八章的翻译，对海德格尔“产生了某些影响”（EMH 127）。不过，即使我们只考察论“道”的章节，我们也只能推测其中哪些是他们可能处理过的。^①这个项目上的合作在1946年夏季之后并没有继续。根据费舍尔-巴尼柯（Fischer-Barnicol）的说法，海德格尔曾试图与萧师毅一起完成《老子》的德译，但是在八章之后放弃了。^②据萧师毅所说，他们在翻译上所做的十分彻底的努力是以蒋锡昌编辑并做有评释的本子为底本的^③。海德格尔并没有把这些尝试性译文留给萧师毅，这些译文是否还存世都还是有疑问的。据波格勒说，在海德格尔未发表的遗作中尚未发现这些译文。

的作品，足够清楚地说明了这一点），他甚至只是在海德格尔去世后才知道这一翻译计划的（P 181/191）；请比较费舍尔·巴尼柯的报告（EMH 102）。许多想法指出了这样一个事实，即海德格尔的“老子翻译计划”（大体而言，这似乎符合他与道家思想之间的密切关系）是在严格保密的状态下进行的（参见 Cho, *Bewusstsein und Natursein* 90）。

① 《老子》中的相关章节是1、15、18、25、32、37、40与41章。比较萧师毅，“Laotse und die Technik”，见“*Die Katholischen Missionen*” 75（1956）：72-4。

② 根据费舍尔·巴尼柯的海德格尔报告所传达的讯息（EMH 102）。比较萧师毅的说明：“他用食指指着我，然后微笑着说：‘正是他不想继续下去。’我很尴尬地报之一笑。”（EMH 127）

③ 参见萧师毅，EMH 126f；还有 EMH 125，HAT97。

在这样的语境中，下面张中元所做的评论便值得特别注意：“海德格尔是不仅能从思想上彻底理解而且更能在直觉上把握道家思想的惟一一位西方哲学家。”^①即使有人因为缺乏实质性证据而怀疑张中元的论断，但是事实仍然在于我们不能简单忽略掉影响问题。对这一问题的探询确实更加引人入胜。

与萧师毅一样，不管是帕克斯还是波格勒甚至是赵(Cho, 音)，都并非不理会影响的程度问题，只是他们都无法拿出确切的证据^②。波格勒在论文《东西方对话》中简单考察了海德格尔与东亚思想关系的范围，其中主要参考了皮泽特、萧师毅和费舍尔—巴尼柯的说法。在此之后，他继续讨论了东亚思想（道家与禅宗）与海德格尔后期著作之间所谓的对应平行问题，这些讨论有时十分精详。他得出结论说，海德格尔的立场在于把来自东亚传统的动力融进自己的思想努力之中，从而为东西对话提供了一个决定性刺激(HAT 76)。“海德格尔”，他说道，“在发起西方与远东的

① 张中元：《道：一种新思路》，见《中国哲学杂志》1（1974）：132—52；请比较他在一年后稍有不同但很强烈的表达：“海德格尔不仅从思想上理解了道，而且也在直觉上经验了道的本质。”（《道：一种新思路》）。关于这些议论，我们应该记住的是，张曾经在1972年与海德格尔讨论过《庄子》(PEW 27: 419)，作为一位有能力的对话者，他能够独自形成关于海德格尔的印象。

② 参见 Cho, “*Bewusstsein und Natursein*” 90。也请参看沃尔夫冈·舍马赫 (Wolfgang Schirmacher), “*Gelassenheit bei Schopenhauer und bei Heidegger*”, 见 *Schopenhauer Jahrbuch* 63 (1982): 54—66, 61: “东方思想对叔本华的强烈影响同对海德格尔的影响 (!) 一样，在关于艺术的定义中非常容易辨别出来。”作者曾经参考了杜塞尔多夫大学 (University of Düsseldorf) 硕士、博士候选人豪格尔·克鲁格 (Mr Holger Krüger) 先生的研究，在此表示感谢。

对话上比其它欧洲哲学家做得更多。”(HAT 76)虽然波格勒显然已经顾及到了这种影响的暧昧性,但是帕克斯对此问题却比他更有所保留:“影响问题——东方思想对海德格尔著作的——虽然很有趣,但与观念的自主一贯性相比,只具有次要的意义。”(HAT 2)他更愿意谈论海德格尔思想与道家、禅宗之间的“前建构的和谐”,也更乐意强调“其思想的完整性”(HAT 9)。^[8]在一篇细节上闪烁着诗意光芒的重要文章《论道之思:〈存在与时间〉与老庄》中,帕克斯成功地证明了《存在与时间》中许多道家观念的现身方式。他设定《存在与时间》中的思想出自于海德格尔与中国哲学接触前的时期,正是以此为前提他进一步展开了自己的研究。然而,当他在别处返回到影响问题时,他非常小心地断言了中国和日本哲学对海德格尔后期作品的某种影响^①。关于海德格尔语源学式的和诗意倾向的风格,他承认:“在这些方面,他确实受到了中国语言研究的影响,而且——由于与日本哲学家的多年接触和对日本文化的普遍兴趣——他或许也已经熟悉了道元的思想。”(P440)

2.3 正如我们所看到的,影响问题在迹象逐渐增加之时变得更加紧迫。显然,从多方面来看这都是一个恰逢其时的问题,一个无法再忽视的问题,一个会给海德格尔的解读

^① 格瑞汉·帕克斯:《道元/海德格尔/道元:道元研究评述》(Dōgen/Heidegger/Dōgen: A Review of Dogen Studies), PEW 37 (1987): 437 - 54, 443 (亦请参看附录中的论文)。

带来许多积极成果的问题，也是一个其意义还无法全面估价的问题。然而。我们不得不牢记在心的是，（除奥托·波格勒之外）海德格尔学的学者们至今为止并没有严肃地对待这一问题，而是一直小心地将其排除在问题视野之外，尽管在萧师毅的报告发表之后已经具备了提出这一问题的充足证据。可能首先是海德格尔自己的说法决定性地阻碍了人们对此发生兴趣，而且也阻碍了一种恰当性判断（a sense of its appropriateness）的开展。在《明镜》记者的著名访问中，海德格尔作了这样坦白地陈述：

“我深信，一种转向也已经于现代技术世界所从之出的世界中准备了自身，它不会通过禅宗或其它东方世界观的采用而改变方向。重思（rethinking）需要求助于欧洲传统以及对它的再次拥有。思想只能通过有着同样根源和命运的思想来改变自身。”^①[9]

现在看起来影响问题似乎是一个多余的问题，它好像已经被权威地解决了。关注这些所谓的“意义平行”（只是偶然意义上的），并在此意义上强调其与海德格尔的一致性，

① “只有一个上帝能够救渡我们”（Only a God Can Save Us）（《明镜》记者1966年对马丁·海德格尔的访谈，发表于1976年），由玛利亚·P. 奥特尔（Maria P. Alter）与约翰·D. 卡普托（John D. Caputo）英译，收于理查·沃林（Richard Wolin）编：《关于海德格尔的争议：一个批判性读本》（*The Heidegger Controversy: A Critical Reader*）（Cambridge, Mass. and London 1993），91-116，113。[通常，我的译文直接根据德文原文而来，参看尾注“9”]。

似乎是更为恰当的方式。这种做法也允许我们在适宜之处以适当方式强调海德格尔思想的全球意义。如果说海德格尔曾以一种极有意义的方式,将这些东方世界观建构性地融进自己著作的话,那么他为什么又简单地化解掉它们呢?^[10]对影响问题的严肃思考碰到了无法破解的难题,要求我们必须认真应付这些困难。除了在海德格尔方面对这些问题的不加理睬之外,迄今为止,在已经出版的文献中还没有直接说明海德格尔从东亚思想中获取有意义的刺激和持续灵感——或是他在那里发现了根本上有价值的东西——的事实。但实际上,抛开他的作品而言,他曾经向费舍尔—巴尼柯说起过,虽然他很早就与日本哲学家合作,但事实上他从中国思想中学到了更多的东西(EMH 102)。

3 就目前所见而言,下面谈到的四点有利于我们对影响问题的处理:第一,海德格尔对《老子》《庄子》书中观念的喜爱是可以证明的,其中尤以马丁·布伯版本为最,而且他还有许多能力很强的谈话对手与他一起讨论东亚思想;第二,在他本人的要求之下,与萧师毅一起将《老子》译成德文,从这次合作中他得到许多对东亚思想的有价值的理解;第三,存在于其作品,尤其是后期作品中的与东亚思想的平行对应关系,已经被大量地辨认了出来;第四,海德格尔曾对《老子》第十五章的摘录进行了颇具自己风格的释义和诗意的重写。

在这种情况下,我们无法忽视海德格尔意图凭借重组的方式将东亚思想融进自己作品的可能性。因而影响问题决非多余,而是应该在随后的研究中加以处理的问题。这一研究

并不假定会带来最终和明确的结果；它确实不是要提供一种处理这一问题的较为彻底的立场。只有通过一种对海德格尔（至今还未收集完整的）全部文稿中每一部文献进行注释的跨文化间的集体项目，才有可能带来某种结果。不过，眼下这一研究的目的在于刺激和推动关于此问题的进一步研究。它也会加强比较哲学的研究，并将其带入某种对于今天而言十分必要的基础之中，在这样的基础之中，对非西方思想的重视将是很自然的事情。

注 释

[1] 附加于《东方之光》（*Ex oriente lux*）中的卷首语。“Wenn aber die Sprache des Menschen im Wort ist, dann allein ist sie im Lot. Steht sie im Lot, dann winkt ihr die Gewähr der verborgenen Quellen”（“Winke”，见 GA 13: 33；强调为另加）。

[2] 亨利希·威耶冈德·皮泽特（Heinrich Wiegand Petzet），“Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929–1976”（Frankfurt 1983），尤其是 80，175–91，227。

[3] 马丁·海德格尔，“Zur Seinsfrage”（GA 9），见 *Wegmarken*（Frankfurt a. M. 1967），213–53，252（下文中简称为“Wm”）；*Identität und Differenz*（Pfullingen 1976），25；“Das Wesen der Sprache”（GA 12），见“*Unterwegs zur Sprache*”[“US”]，147–204，187。亦请参看“Wissenschaft und Besinnung”，见 *Vorträge und Aufsätze*（“VA”）（Pfullingen 1954，1967），第一部分，37–62，39。

[4] 萧师毅原译是：“Wer kann das Trübe stillend allmählich klären/ Wer kann die Ruhe bewegend allmählich beleben?”

[5] 海德格尔原来的读法是：“Wer kann still sein und aus der

Stille durch sie auf den Weg bringen (be - wegen) etwas so, dass es zum Erscheinen kommt?"

[6] 原来的读法是：“Wer vermag es, stillend etwas ins Sein zu bringen? / Des Himmels Tao.”

[7] 布伯《庄子》的英译可以在马丁·布伯的《中国故事》(Chinese Tales)中找到，由阿列克谢·佩奇(Alex Page)译(New Jersey 1991)，1-107。在由伊瑞尼·埃伯(Irene Eber)所做的意涵丰富的导论中，提到了布伯的一份写于1924年的评论《老子》的打印稿。同一年，卫礼贤进入法兰克福大学哲学系，并在那里创建了中国研究所，随后他便与住在附近的布伯有了接触。

[8] 现在当然我已被劝说相信了提出影响问题的重要性。在我了解到海德格尔(最迟)在1930年就已经熟悉布伯版《庄子》之前，就在《论道之思》(Thoughts on the Way)中对《存在与时间》与古典道家进行了大量比较。影响问题中最令人着迷的部分是海德格尔在写作《存在与时间》之前熟悉《庄子》译文的可能性问题。关于这一问题，请参看下文附录中我的论文。

[9] 《镜明》23(1976)，193-219，214ff；亦收于纳斯克(G. Neske)与克特林(E. Kettering)编，“Antwort: Martin Heidegger im Gespräch”(Pfullingen 1988)，81-114，107。奥尔特(Alter)与卡普托(Caputo)将“durch übernahme von Zen - Buddhismus oder anderen östlichen Welterfahrungen”译作“任何一种运用禅佛教或是其它东方世界观的接管者”——这是一种错译，它将海德格尔议论中并不具备的险恶的帝国主义动机归因于禅佛教或是其它东方经验。对这一奇怪评论的进一步讨论，参见附录论文。

[10] 以“significant”翻译的这一术语是“wegweisend”——字面意思是：“指——路”(way indicating)，强调“道路”的构成(component)，以及在路上的路标(signpost)意涵。

第二章 “对话”

1 海德格尔的“从一次关于语言的对话而来”（副题为“在一位日本人与一位探问者之间”）是作为《在通向语言的途中》六篇文献中的第三篇而发表的，这篇文献是迄今为止发表的海德格尔作品中非常突出的一个例外。^[1]海德格尔不仅在此以对话的形式处理了语言的本质问题（从一种西方视野出发），而且讨论了与东亚思想有关的论题。^①这篇文献决非海德格尔较为容易理解的作品之一。恰恰相反，至今尚缺乏对这篇文献的任何一种全面解释甚至是充分的评价，便可以证实这种困难。格瑞汉·帕克斯是一个颇受欢迎的例外，尽管他只是就由日语词“言葉”（ことば——中译者按）引发的一个重要的跨文化问题做了点简短说明而已（HAT 213-16）。除此之外，在西方语言中只有一些偶然的评论，这些评论都毫不犹豫地把这篇文献归入至今为止已经发表的海德格尔著作中意涵最为深远的作品之列。

这篇文献当然已经由日本著名的德语学者手冢富雄译成

^① 据皮泽特的说法，这篇文献对海德格尔自己来说是非常重要的文献之一。（P 166/175）

了日文。手冢不仅在译文后面附有一篇长长的解释性后记，而且还以“与海德格尔在一起的一小时”为题（以日文）提供了一篇详细的谈话记录。这篇记录在帮助我们理解和解释“对话”内容上极有价值，而且它也为我们了解这篇文献产生的背景，提供了许多重要的参考观点。由于西方大多数海德格尔学的学者们或许还对此一无所知，所以在本书的第七章将提供手冢报告的译文。^①

2.1 根据手冢的报告，海德格尔对日本的兴趣是在与日本哲学家九鬼周造^②的结交中激发起来的，他曾让手冢为他解说芭蕉的一首俳句，而且他也对禅宗很感兴趣。^[2]我们进而获知，海德格尔曾向他询问日语中“语言”这个词的说法，并且在听到手冢的回答后，立刻将解释写在纸上，好像这种解释与他的思想很配合，而且他还在摘记中指出，日语中用以指称“语言”的词意是“物”。然而，手冢对这种解释的响应却是有所保留的沉默。根据海德格尔的要求，对话于是又返回到日本艺术的特殊本质上。

在对话深入的过程中，前半部分大约有一半内容是手冢对海德格尔提问的回答，后半部分则是探问日常日语中“表

① 这一译本的双语版问世于1988年：手冢福雄，“与海德格尔在一起的一小时”（An Hour with Heidegger），日/德文，译自日文，附有莱因哈德·梅依的后记。

② 海德格尔经常提到九鬼周造（1888—1941）。关于九鬼，请参见Hakoishi Masayuki, 《现象学在日本》“Die Phänomenologie in Japan”，见“Zeitschrift für Philosophische Forschung” 37（1983）：229—315, 304。

象”(Appearance)和“本质”(Essence)(或是物[Thing]与物性[Thingness])是如何表达的。他以持续的热情来感谢手冢深奥而富有哲学内涵的回答,并再次将这些内容记在纸上。在最后邀请手冢提问之前,海德格尔发表了一个极有启发性的评论,强调了自己对以上解释的欣赏:“东西方必须这样的深度上进行对话。仅仅反复处理肤浅现象的会见将于事无补。”^①之后不久,海德格尔与手冢之间对话的前半部分便结束了。

2.2 1955年首次发表于日本的手冢报告,在海德格尔与东亚学者的一系列重要对话中极为突出,对我们的研究而言是一份极有价值的文献。它向我们展示了海德格尔对东亚文化的高度评价和浓厚兴趣。

这篇报告中描述的这次对话,是在一个复杂水平上展开的,而且与海德格尔1959年在《在通向语言的途中》里收录的“对话”决非同一个东西。他或许把这篇高度凝练的对话看做一次向精通德语的日本客人提出自己深思熟虑问题的机会。他把手冢答语记录下来,可能是以备今后对自己的文本进行深入阐述之用。中国哲学家萧师毅在回顾与海德格尔的合作时,也曾描述了类似的程序:“海德格尔的提问是本质性的,他总是语如连珠、明察秋毫而又严苛无情,对任何

^① 在日文中为手冢所引用(《与海德格尔在一起的一小时》,164);参见下文62。比较海德格尔,“关于语言的一次对话”(A Dialogue on Language),收于WL 8:“Aus einem Gespräch von der Sprache”,见US 94。[下文中对后一文献的参考将分别根据英译本和德译本的页码。]

他所能想象的、存在于象征性关系的神秘关联之间的意义脉络，他都紧追不放。”（EMH 126）

当我们考察手冢在“对话”译文后所附的解释性后记，^① 并将海德格尔的对话文本与手冢所写的对话报告加以比较时，我们很快便发现，海德格尔通过利用有关的讯息片段和适当的文本摘录，创作（invented）了一篇颇具挑战性的对话。除去海德格尔文本中不多几个段落外，几乎没有什么内容是接近他与手冢实际对话内容的大致重述。因此，这篇“对话”不管怎么说都几无真实性可言。例如，在报告中是海德格尔问起黑泽明电影《罗生门》的文学渊源的；在“对话”中则相反，是由“日本人”引证这部电影的，作为对“探问者”贬损地称之为“正在根源处销蚀事物本质的、人类和地球的欧洲化”的“完美例证”（16/104）。后面对《罗生门》的评论也与实际对话基本没有关系。对于海德格尔文本中其它内容的真实性，我们必须引证别的材料来证实。

2.3 对海德格尔来说，与手冢的对话似乎在很多方面都成为灵感源泉，同时这篇对话也为我们提供了几个典型化海德格尔思想表达的出发点。海德格尔的“对话”，因此是对其思想的一种不同寻常的陈述。

在这种情况下，经过精心选择的“对话”标题，或许可能会诱使我们把这篇“对话”当作一篇基本真实的对话，一

^① 手冢富雄：“评注”，见《海德格尔全书》（日文）21：137-50。

篇在作为恰当代理人的“日本人”和一位探问者——海德格尔自己——之间的对话，并从而在此意义上来处理它。在迄今所能找到的二手文献中，几乎所有人都认为，“从一次关于语言的对话而来——在一位日本人和一位探询者之间”的“日本人”出自其本人，或至少在关键之处与他有关。这些二手研究都以此假定为前提而展开。^① 不管怎样，“对话”中显然没有暗示说，这一文本完全代表着海德格尔的思想，因此其中所有段落都该归之于海德格尔本人。

在由手冢提供的解释之外，西方二手文献中大概只有一个例外，准确无误地接近了事情（几乎无法洞穿）的核心。日本学者 Michiko Yoneda 在她的著作《对话与诗歌》（*Gespräch und Dichtung*）中讨论了这个问题，她直接参考了手冢的解释性后记，坚持认为“对话”只是海德格尔自己的作品。^② 我们一直都在谈论这部令人讶异的作品，这部作

① 波格勒似乎也是从这一假设出发的（HAT 50, 70, 72）。帕克斯在他的论断中更多了点审慎，虽然他假定“两篇对话（另一篇是收于“关于思想的话语”中的“关于一条乡间小路的对话”[“Conversation on a Country Path” in *Discourse on Thinking*, “Feldweggespräch” in *Gelassenheit*])都以实际对话为基础，但都经过了海德格尔相当程度上的重新创作”（HAT 139f）。伊丽莎白·菲斯特·赫希（Elisabeth Feist Hirsch）也持一种相似的观点（PEW 20: 247）。也请参见瓦尔特·乌沙戴尔（Walter Uhsadel）对《在通向语言的途中》（*Unterwegs zur Sprache*）的评论，见“*Theologische Literaturzeitung*” 3（1961）: 217-21, 220。

② Michiko Yoneda, *Gespräch und Dichtung: Ein Auseinandersetzungsversuch der Sprachauffassung Heideggers mit einem japanischen Sagen* (Frankfurt aM/Bern/New York 1984), 91。非常感谢东京的川原教授（Professor Kawahara）提醒我注意此书。

品很恰当地展现了海德格尔的这句名言：“东西方必须在这样的深度上进行对话”。海德格尔这句话是由手冢逐字转述的，后来被转换成一篇虚构的对话。^① 由于许多段落的陌生性，这篇文献给海德格尔的读者和解释者们提出了许多问题，毫无疑问，这正是这篇文献之所以被忽视的原因。

2.4 关于《从一次关于语言的对话而来——在一位日本人和一位探询者之间》的产生过程，海德格尔（像他往常所做的那样）在《在通向语言的途中》的结尾处做了一个说明。这则说明是这样写的：“本文献长期未曾付印，作于1953/54年，系因东京帝国大学的手冢教授的一次来访而作。”（199/269）这则说明显然不完整而且有欠准确——不过这句话的结构后来明显经过了无伤大雅的处理，在这则说明中的一个特别之处，简单地插入了文本题目。然而，经过这样重构的句子为我们间接传达了全部信息，下面就是经过了明确表述的这句话：

这个文本长期未曾付印，以《从一次关于语言的对话而来——在一位日本人和一位探询者之间》为题作于1953/54年，系因东京帝国大学的手冢教授的一次来访而作。^[3]

^① 除去海德格尔在“对话”中极有意味地提及的柏拉图对话外，我们还可以想到大卫·休谟与亚瑟·叔本华的精彩对话录，他们二人以这种形式合理地“包装”了自己关于宗教的思想。

正如我们现在从手冢那里知道的，这次访问并没有发生在1954年3月之前，于是我们可以发问，究竟是什么原因促使事实上知道确切日期的海德格尔，把日期说得如此含糊。不管他的动机可能是什么，就我们目前的研究而言都不重要了。确定无疑的是，海德格尔创作了一篇不同凡响的对话，并且在一个可能很容易导致曾经被给予的一般性论断的标题之下，发表了这个对话。

3 现在让我们扼要地转向“对话”内容。在这篇“准对话”中，海德格尔处理了两个主题：一个是与东亚（日本）艺术的美学和特殊本质问题相关的“粹”的观念；另一个是与日语中指涉语言的词“言葉”相关的语言本质问题。顺便一提的是，这篇文献的大部分内容好象提供给读者一种传记性的自我刻画与广泛的自我解释之间惊人的杂糅，对话中不断回溯过去，关于东亚思想的讨论扮演了一个很有意义的角色。手冢记录与海德格尔创作之间的联结点，在“对话”中只能找到很少几处：一次是在根据色与空以及空与无来描述东亚（日本）艺术和诗歌特性的时候，另一次则与“言葉”有关，在那里，海德格尔把由“言葉”所言涉的内容特性，编排成这篇对话的高潮。在这两种情况下都没有直接采用手冢的解释，而是以他自己的方式将它们重新组织进了自己文本的语境之中。关于电影《罗生门》也有类似的情况。与实际对话不同，在“对话”文本中是海德格尔让“日本人”自己提及这部电影作为参考的。东西对话的论题也被同样置入对话的结构之中，极其精巧地安插进了文本。这一

点可以在下面这个启发我们研究的详细例证中得到说明：

探询者：致力于应合语言本质的思想前景，在其整个广度上来看还是被遮蔽着的。^[4]因此，我还没有看出，我力图思之为语言本质的那个东西，是否也足够适合于东亚语言的本质(8 /93 - 4)——语言的本质对于东亚人和欧洲人来说是否仍然还是完全不同的东西(23 / 113)——无论如何我的关心是显而易见的，虽然还很模糊——如果不是令人迷惑的话(34 - 5 /128)——我也还没有看出，最终，这最终同时也是开端，运思经验是否能够获得语言的本质，这种本质能够使欧洲—西方和东亚的道说以某种方式进入对话，而那源出于惟一源泉的东西就在这种对话中歌唱(8 /94)。——日本人：对我而言，有时它就像是一道光让我依稀觉得两种根本不同的语言的本质源泉是相同的(24 /115)。探询者：……从同一源泉涌现。——日本人：然而，这一源泉对于两个语言世界都同样遮蔽着。——探询者：这正是我想说的意思(8 /94)。(孙周兴译文)

从上可见，这篇“对话”在很大程度上可以被当成独白来读。

至少根据手冢的报告来看，与在实际对话中的情形不同，九鬼伯爵在海德格尔的“对话”中扮演了一个不成比例的重要角色。手冢与海德格尔的对话并非源起于对九鬼的回忆，实际上是海德格尔而非手冢将对话引向这个主题的。海

德格尔热情洋溢地谈到九鬼，这也在“对话”中有所表现。^①在对话开头，海德格尔让“日本人”引出九鬼的论题。在对话过程中的适当语境下，谈话反复回到九鬼；但是每一次都与手冢无关，事实上手冢个人与九鬼并不熟识，正如他自己所言，他仅仅是其著作的读者而已。^{②[5]}至于“粹”这一海德格尔文本中的主要论题，手冢和海德格尔根本没有谈到，这样看来，海德格尔对这个观念的了解，一定另有来源。他是否如实地重构了这一相关主题是一个不同的问题，在处理他对“粹”的解释时，我们还会再回到这一问题。

就对话文本向我们暗示的实际发生内容而言，尤其是关于九鬼伯爵并非不重要的角色来说，仍然有许多需要澄清甚至在必要之处加以纠正的内容。对于我们的研究目标来说，在一般意义上，暂时假定我们正在处理一种虚构与真相之间的混合物，还是理由充分的，因为区分真相与虚构决非易事。^[6]然而这可能正是海德格尔这篇“准对话”的恰当性质，它提供了一则不同寻常的自我解释。

4 现在就这种方式举两个例证，让我们来看看海德格尔是如何以这种方式重新组织（以及修饰）自己关于日本思想特殊本质的知识以及手冢对此的解释，并将它们整合进自

① “对话”(Conversation) 4/89。不过这种说法却反而坚持海德格尔另一种关于九鬼的评论，正如费舍尔—巴尼柯所报道的：“九鬼伯爵想必一定在他去巴黎的途中顺便学习了德语。”(EMH 102)——这一评论并未公正对待九鬼著名的语言能力。

② 手冢富雄，“评注”，141。

己的对话中的。

首先，手冢强调说“由电影《罗生门》传达的关于实在知识的无常性，可能已经激起海德格尔将其作为东亚现象的兴趣。”（62下）手冢的猜度得到了海德格尔自己的证实，在对话文本中，他让“日本人”谈到“那种[危险]，那种受到由欧洲语言精神所赋予的概念丰富性的误导，而把我们[日本人]的生存[此在]贬低为某种无常短暂的主张。”（“就是我们受到欧洲语言精神所具有的丰富概念的诱惑而走岔了路，把我们的此在所要求的东西贬低为某种不确定的和乱七八糟的东西了”[孙周兴译文]）（3/88）在后面段落中谈到：“我们日本人在对话没有确定结论的情况下，或者甚至是以无法定义（*ins Unbestimmbare*）来遮掩搪塞的时候，都不会惊慌失措。”（13/100）

其次，手冢在海德格尔要求下，向他解释日语中“色”（shiki, しき）与“空”的意义：“详细刻画这些词的意义的话，‘色’（shiki, しき）就是‘颜色’和‘着色’（iro, いろ），具有广延和外观；虽然‘空’原本指‘空虚’，或是‘天空’（sora, そら），但它也意指‘敞开’（敞开之世界）。”（见下文）

海德格尔尤其欣赏这一解释。在对话文本中，对手冢的表达进行了如下变形：“我们说‘色’（shiki）即颜色（iro），‘空’即‘空虚’、‘敞开’、‘天空’。我们也说‘无色亦无空’”（14/102）。^[7]几行之后写道：“‘色’虽然指色彩，但它在本质上所意味的东西，要比由感觉所感知的东西更为丰富。‘空’尽管指‘空虚’和‘敞开’，但它意味的恰恰是超感性之外的东西。”（15/102）在对话后面部分，海德格尔让

“日本人”继续说道：“‘远’是在意味着天之空虚的‘空’中显示于我们的‘无边界者’。”（41/137）在显然想以某些理由来强调“无边界者”的最后表述中（正如我们在第三章和第五章将会看到的那样），海德格尔突破了重组释义的限制，而且也模糊了已经刻画好的“色即是空”思想方法（大乘佛教中‘色空’的思想方法）的轮廓。^①与海德格尔和手冢之间的实际对话无关、但却进一步促进了这一“准对话”进程的较前一个段落中，“日本人”与“探询者”之间是这样相互交锋的：“探询者：你的暗示，我只能在远处跟随，但却让我更加不安……——日本人：你是说我们的对话能将那种无法言说之物带到近前吗？——探询者：充足的思想食粮会在此赋予我们。”（15/102-3）

在这两个例子中，我们又遇到了熟悉的变换措辞的释义技巧，这种技巧我们在萧师毅对《老子》15章的翻译以及海德格尔自己随后对它的译文中曾碰到过的。这里与以前有所不同的是文献挪用的性质和范围，而这些我们在别处将会再次看到。在这里，海德格尔从一个不相关的文本中几乎一字不落地将两个段落编排进他的“对话”，然而却无视准确说明出处的惯例。海德格尔不动声色地好像是顺便提及了奥斯卡·本和（Oscar Benl）论能剧的学院论文，把它嵌入已经布置好的上下文中，以“日本人”的口吻创制了这段论述：

^① 参见，例如《般若波罗密多心经》（*Prajñā - pāramitā - hṛdāyā - sūtra*），见《大乘佛教文献》（*Buddhist Mahāyāna Texts*），第二部分，收于F. 马克斯·缪勒（F. Max Müller）编《东方圣书》（*The Sacred Books of The East*）49: 147-9, 153-4。

“以我们的观点看来，这是一篇缜密细致的作品，也是你能读到的最好的研究能剧的论文了。”（17-18/106）然后紧接着便是向空、无问题以及海德格尔克服形而上学努力的精心过渡——一个冗长的（经过了重组的）段落，显然是为了领会他的文本而做的一段重要的自我解释。在这里，对本和的（戏剧化）引用似乎就服务于这一目的，至少到四十页以后为止，本和论文中的两个段落出现在海德格尔的“对话”中而并没有进一步标明出处。

这些证据出自奥斯卡·本和 1952 年的论文《世阿弥与能剧精神：十五世纪深奥的美学作品》。^① 海德格尔在他的“准对话”中以三种方式运用了这篇文献。

首先，本和讨论了曾创作过具有“神秘”（*Geheimnis*）本质和效果的作品在世阿弥（演员、剧作家和批评家：1363-1443。原名结崎三郎元清，室町时代的戏剧家，世阿弥是他的艺名。流传至今的多出称为谣曲的脚本，据说半数以上出自他手——中译者按）。他在一个段落这样说道：

“神秘是可以充分揭示的，而不必让他人怀疑是否拥有神秘。”（本和，192）

海德格尔的说法是：

① 奥斯卡·本和（Oscar Benl），“Seamū Motokiyo und der Geist des Nō-Schauspiels: Geheime kunstkritische schriftten aus dem 15. Jahrhundert”，见 *Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Klasse der Literatur* 1952, No. 5（Wiesbaden 1953）：103-249。

“只有在神秘还不曾暴露为神秘之际，神秘才成其为神秘。”（唯有在连一种神秘在运作着这样一回事情也隐而不露之际，一种神秘才成其为神秘。〔孙周兴译文〕）（50 / 148）^[8]他是让日本人说这几句话的。

第二，本和在后面的文本中逐字逐句引用了一首日本古诗，并在脚注中以罗马字母和汉字同时注明了这位作者的姓名。与这首诗的罗马字母转写后的原文并排，本和给出了自己的字面翻译：

“闻梅香于樱花之中，令樱梅并蒂于柳枝梢头——这正是我所愿。”（本和，202）

海德格尔借日本人之口对这句诗作了这样的转译：

“在我们日本古代诗歌中，有一位无名诗人吟唱了同枝而生的樱花和梅花的融融芳香。”（53 / 153）^[9]

海德格尔说法中令人惊奇的是他借日本人之口提到的那位“无名诗人”，实际上他在本和的脚注中完全知道他的名字——Nakahara Tokinori。^①

① 在他的《对话》H译本注16中（P. 136），手冢——在他与海德格尔的对话中并没有提到这首诗——根据猜测（他并不知道本和的论文）引用了Nakahara Tokinori的诗，为了日本读者的方便，他复述了这首诗的原文。

二者之间的对应关系极其明显，就其内容而言几乎不可能是偶然发生的。无疑海德格尔已经把我们处理的这两个段落稍加修饰巧妙地融进了他这篇“准对话”之中。

第三，海德格尔对“粹”的解释显然受益于本和，然而却是在一个不太恰当的文本里加以运用的。海德格尔对“粹”的解释与九鬼的理解几乎完全不一致。海德格尔的作法与其说是思想家的作为，不如说更像诗人，他让“日本人”说道：“粹是优美（*das Anmutende*）。”（43/140）然后，他又通过引证席勒的“优美和崇高”（*Anmut und Würde*）对这一解释稍作变化，为了把“‘粹’——眼下译作‘优美’——从美学领域，也从主体—客体关系中分离出来。”（44/141）并以一种准诗歌的表达这样表述道：“日本人：‘粹’是光明寂静之大欢喜的吐纳（‘粹’是照亮着的喜悦的寂静之吹拂 [孙周兴译文]）”，‘探问者’又深入阐述道：“那么在字面上你是把欢喜把握为向寂静的隐遁和吸引。”

这种解释与“粹”毫无关系，“粹”反而指“别致”或“优雅”，或者作为形容词意思是“优雅的、别致的、微妙的、机智的、漂亮的、精致的、有品味的”，^① Michiko Yoneda 推测，海德格尔在这里插进了（芭蕉意义上的）“风雅”

① H. Okutsu, "Neues Japanisch - Deutsches Wörterbuch" (Tokyo 1959, 1982), 461. 参见 Hakoishi, 他评论了九鬼《粹的结构》(1930, 1969) 一书中一个很长的段落：“他(九鬼)得出了这样的结论：献媚是向命运的顺从，换句话说，生活之道在于硬折不弯的自由精神：那就是粹。”（“Die Phänomenologie in Japan” 304f）。比较 Yoneda, *Gespräch und Dichtung*, 93f（她评论了海德格尔文本中关于粹的译法的完全不恰当性。）海德格尔对“欢喜”（*rapture, Entzücken*）的语源学解释究竟在何种程度上站得住脚的问题现在可以被抛到一边了。

意味^[10]。不过，我们有理由推测，海德格尔反而是在与席勒“优美与崇高”的关联中运用本和的文本的，文章中本和是在解释日语“幽玄”一词的语境中提到“优美”（Grace）的。^①或许海德格尔对“粹”的“光明寂静之大欢喜的吐纳”解释的灵感就来自于对本和表述的组合。^②

在海德格尔对日语中指称语言的词“言葉”的解释中，我们碰到一个实质性的错误——甚至也可以说是曲解：为了建立起与那句“樱梅同枝”的语义呼应，他把“言葉”中“葉”这个字解释成了“花瓣”（花），以便在对话结尾处与已经提及的段落造成一种特别精致的效果，而同时也做好与自己的个性化表述加以对比的准备。^③在这个例子中，尽管是在本和论文的影响之下，但呈现在我们面前的仍然是一位诗人的而不是哲学家的作品。^④手冢仅仅把这个词的意义解

① 参见本和（Benl），“世阿弥（Seami Motokiyo）”180，221，244（108，178f，180，220）。

② 同上，108，175，232，244。

③ 参见WL 45/US142，还有47/144，48/146，53/153。

④ 参见本和，“世阿弥（Seami Motokiyo）”127ff，232f。也请比较威廉·冯·洪堡（Wilhelm von Humboldt），“Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts [1830 - 1835]”，见 *Wilhelm von Humboldt, Schriften zur Sprachphilosophie*，费里特纳（Flitner）与古耶尔（Giel）编（Darmstadt 1963），3：368 - 756，449；“简单词（the Simple Word）是语言幼芽的高度发展”（*Akademie Ausgabe* 1903 - 36，7：73）[论语言：人类语言结构的差异及其对人类心智发展的影响（*On Language: The Diversity of Human Language - Structure and its Influence on the Mental Development of Mankind*），彼得·赫尔斯（Peter Heath）英译（Cambridge 1988），70]。与（洪堡的）这篇作品在海德格尔《在通向语言的途中》中所扮演的角色相关的这条材料，一般来说不应该被忽略。

释为“树叶”而不是“花瓣”（60下），虽然就创作而言，后一种解释更适合于海德格尔。

5 下文中我们还会再回到海德格尔的“对话”（见第五章）；在这之前让我们再多看一个海德格尔处理东方思想的自由诗意方法的例证。在这个例子中，海德格尔从《老子》那里吸收了一个关键观念，并在一个合适的环节上将其融进了自己的文本——一个他已经在《关于人道主义的通信》中以一种有意义的方式处理过的主题（*topos*）。《老子》四十一章云：“道隐无名”。^①这句话似乎暗示了这种思想，海德格尔在《对话》中作了生动而富有启发的阐述：“我之所以这样做，并不像很多人所认为的那样，是为了否定现象学的重要性，而是为了让我的思想之路保持在无名之中。”（我之所以这样做，并不像很多人所认为的那样，是为了否定现象学的意义，而是为了让我的思想保持在无名之中。[孙周兴译文]）（29/121，cf. 138）在《关于人道主义的书信》（1946年，初版于1947年）中，他同样生动地写道：“如若人还要再度进入存在之近处，他就必须首先学会在无名中生存。”（人类若想再次找到进入存在近前之路的话，那么必须

① [Tao ist verborgen, namenlos]，见维克多·冯·斯特劳斯的译本（Lao - Tse, Tao Te King: Aus dem Chinesischen übersetzt und kommentiert von Victor von Strauss [Leipzig 1870; Zürich 1959]），113；也请比较第1、14、21、25、32、37章。

学会存在于无名之中 [孙周兴译文])^①

注 释

[1] 这篇文献的英译作为首篇被收进了《在通向语言的途中》。

[2] 发表于英语世界的讨论九鬼周造的几种作品之一，是斯蒂芬·莱特 (Stephen Light) 的《九鬼周造与让·保罗·萨特》(Shūuzō Kuki and Jean - Paul Sartre. Carbondale 1987)，其中也收入九鬼周造自己写于遇到海德格尔之前时期的几篇短论。

[3] Der bislang ungedruckte Text entstand aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden 1953/54, veranlasst durch einen Besuch von Prof. Tezuka von der Kaiserlichen Universität Tokio.

[4] 《语言的本质》是对“das Wesen der Sprache”的翻译。Wesen 这个词对于海德格尔而言几乎就是一个艺术性的术语，出了名

① 《关于人道主义的通信》(Letter on Humanism)，见《基本著作集》(Basic Writings)，由戴维·法雷尔·克瑞尔 (David Farrell Krell) 英译 (New York 1997)，193 - 242，199；“Brief über den ‘Humanismus’”，见 WM (Frankfurt a. M. 1967)，145 - 94，150。比较《作为诗人的思想者》(The Thinker as Poet) 中所云：“思之道说只能以无言来安顿自己于其存在之中”(The saying [Sage - way/dao; 参见第 4 章] of thinking would be stilled in its being only by becoming incapable of saying that which must remain unspoken) (《诗、语言、思》[Poetry, Language and Thought, 以后简称“PLT”]，由阿尔伯特·霍福斯塔特 [Albert Hofstadter] 英译，[New York 1971]，1 - 14 - 11；“Aus der Erfahrung des Denkens”收于 GA 13: 75 - 86, 83)。也请比较《关于思的乡间小路之对话》(Conversation on a Country Path about Thinking)，见《关于思的话语》(Discourse on Thinking 后文中简称“DT”)，由约翰·M. 安德森 (John M. Anderson) 与 E. 汉斯·弗鲁因德 (E. Hans Freund) 英译 (New York 1996)，58 - 90，70f；“Zur Erörterung der Gelassenheit”，见 GA 13: 37 - 74，52f (纳斯克版，45f)。

地难译。“Being”或“Essence”是另外两种可能的译法，虽然后者传达了太多本质主义的内涵。这一讨论当然是关于语言之“存在（Being）”的，但是“Nature”（即便其具有的本质主义的内涵）在这一语境当中似乎更恰当一些。

[5] 手冢富雄在他的解释性后记中，否认曾经听过九鬼的讲座，而且暗示说，出现在海德格尔文本中任何关于九鬼的补遗性质的信息，必定得自于其它与海德格尔交谈过的日本人。他继续说：“来自日本的来访者一定是海德格尔的热心读者，熟悉他的思想和表达方式，而这些都与我无关。对我来说，写作这篇文献在一定意义上仅仅出自于海德格尔自己的动机和需要。假使那个日本人真是我，不仅这些特殊的思想观念和术语与我无关，而且文本中某些与特殊观念无关的表达，我也从未说过。”（解说，“Kaisetsu”，140-1）。

[6] 由“invention”和“truth”的翻译“*Dichtung*”和“*Wahrheit*”，暗示了歌德著名的“准自传”（quasi-autobiography）：*Dichtung und Wahrheit*。

[7] 这里有点异常的是海德格尔把由 shiki（色）所指示的日本汉字读作 iro（いろ）的读法。在色空无别的佛教思想语境中，这个字（色）总是读作 shiki 而不是 iro。手冢富雄在向海德格尔做解释的时候，不太可能把这个字读作 iro（虽然他有可能在别的上下文中把它作为多种读法之一而提及），因此，人们必须假定海德格尔错读了这次讨论的笔记，或者是他后来曾接受过别的不了解佛教语境的日本人对这个字的读法。

[8] Benl: “Es genügt nicht, [das Geheimnis] nicht zu offenbaren, man darf die anderen gar nicht ahnen lassen, dass man ein Geheimnis besitzt”。Heidegger: Ein Geheimnis ist erst dann ein Geheimnis, wenn nicht einmal dies zum Vorschein kommt, dass ein Geheimnis waltet”

[9] Benl: “Ein Pflaumenblüte/In eine Kirschblüte/Duften und bei-

de/An einem Weidenzweige/Erbblühen zu lassen – so wünscht’ ich es mir”。Heidegger: “In unserer alten japanischen Dichtung singt ein unbekannter Dichter vom Ineinanderduften der Kirschblüte and Pflaumenblüte am selben Zweig”。

[10] Yoneda, *Gespräch und Dichtung* 94 – 6。在“风雅”的构成中，从字面上看指某种像“清风轻拂般优雅”的东西，“风”意指自然界的动态生命。在协调自己与自然力量之中，人类发现自己具有吟歌舞蹈的自然冲动。Yoneda 也引用了当代日本哲学家辻村公一的说法，大意是说，海德格尔曾为芭蕉“深深地吸引”。

[11] 这个再次由“意义深远的”来翻译的术语是“*wegweisend*”。

第三章 无，空与澄明

1.1 为了进一步考察海德格尔思想与道家观念之间对应关系的假定，我们需要转向在他的著作中一再发现的三个主题。^① 我们最先关心的就是“无”（*das Nichts*）这个概念，它像一条红线一样，意义深远地贯穿于海德格尔的著作，海德格尔对这个概念的运用，完全不同于西方哲学中关于“无”这个主题曾经思及和论及的一切。

我们主要通过海德格尔自己经过深思熟虑后精心选择的表述，来勾勒他的思想线索。从而我们会发现，为了澄清自己的思路，他反复阐明了某些主要观念，而且在他的后期作品中尤其以一种不同寻常的方式，来以此解释他自己的作品。^② 因此，我们更应该密切关注他对这些主要观念的富于

① 就海德格尔的主要观念可以被恰当地理解为沿着一条道路而设置的场地（place），理解为其思想道路上的主题（topoi）而言，在这一语境当中有理由谈论“场所”（topoi）。参见奥特·波格勒（Otto Poggeler），“Sein als Ereignis”，*Zeitschrift für Philosophische Forschung* 13（1959）：597-632。他尤其是在“场所论”（topology）的意义上理解海德格尔后期思想的（630）。亦请参见奥特·波格勒的《马丁·海德格尔的思想道路》（*Martin Heidegger's Path of Thinking*）（Atlantic Highlands 1987），尤其是257，注57。

② 参见弗里德里希·威廉·冯·赫尔曼（Friedrich Wilhelm von Herrmann），*Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*（Meisenheim am Glan 1964），5-9。

个性化的阐述。

我们已经在海德格尔“深入阐发（和回答）‘存在’意义问题”的段落中，碰到了他的主导性观念，这些观念是这样表达的：“存在者的存在自身并不‘是’一个存在。”^①那么，对海德格尔而言它是什么？它是无。海德格尔最终讲道：“无是有的特征（*Kennzeichnung*）。 ”^②或者，更明确地说：“存在：虚无：同一”。^{③[1]}

海德格尔跨过了许多表述步骤才达到这个结论。在这个过程中，他也处理（并回答）了无的问题，而且似乎是对存在问题的颠倒。对他而言，对于已被遗忘并“仍然留待”回答的“存在意义”问题的探询，同时也是对无的探询，而且是对与虚无主义之“无”相对照的无之意义的探询。于是，在这一探询的两个面向中，“真正克服虚无主义”的任务涌现于我们面前。^④运用下面的表述——当我们略去省略符号而连读这些表述的时候，海德格尔毫不含糊的表达了他的

① 《存在与时间》（*Sein und Zeit*，下文简称SZ），1，6。下文中提到的本书是由尼迈耶出版的标准本，这一版本的页码也标在由玛奎里与罗宾逊英译本的页边上，见英译《存在与时间》以及《全集》本（GA 2）。

② “1969年多尔的研讨班”（“Seminar in Le Thor, 1969”，下文简称“SLT”），见 *Vier Seminare*（Frankfurt a. M. 1997）64-109，101。

③ “SLT” 101，99。亦请参见《形而上学是什么？》（*Was ist Metaphysik?* 见GA 9），115，注c，106，注b；《世界图像的时代》（*The Age of the World Picture*），见QT 154；*Martin Heidegger im Gespräch*，理查·魏塞尔（Richard Wisser）编，（Freiburg/Munich 1970），75。

④ 《形而上学导论》（*An Introduction to Metaphysics*，简称“IM”），由拉尔夫·曼海姆（*Ralph Mannheim*）英译，（New Haven/London 1959），203；*Einführung in die Metaphysik*，155。

结论：

“无……将自身揭示为与存在者之存在的共属一体 (zugehörig) ……这种 [存在者] 之无作为存在而运作着 [west] ……并非存在者而 [是] 无被理解为存在自身。”^①

为补充《存在与时间》(21, 35) 中的表述，海德格尔进一步论道：“存在者之存在的本质根源尚未被恰当地思及。”^② 对海德格尔来说，与“并非任何一种存在者” (SZ 4) 的存在相比，我们通过存在者来理解万物，那种“我们能够以任何方式意指”的东西。^③ 至于存在，他这样解释道：“存在之所‘是’不多于无之所‘是’。不过两者是同时给出 (Es gibt) 的。” (QB 97)^[2] 而且后来又建议“最好在这里放弃‘是’这个词”，而简单地表达为：“存在：无”。早在 1935 年海德格尔就曾表达过类似的思想，尽管并不如

① 《形而上学是什么？》(What is Metaphysics?), 见 BW 110/Wm 16-17; 比较 IM 85/64; “Nachwort zu: ‘Was ist Metaphysik?’”, 见 Wm 99-108, 101-2; 《“形而上学是什么？”导论》(Introduction to “What is Metaphysics?”), 见瓦尔特·考夫曼 (Walter Kaufmann) 编《从陀斯妥耶夫斯基到萨特的存在主义》(Existentialism from Dostoevsky to Sartre, New York 1957), 207-21, 221/“Einleitung zu: ‘Was ist Metaphysik?’”, 见 Wm 195-211, 211。

② “Was heisst Denken?” 见 “Vorträge und Aufsätze” (下文简称 VA) (Pfullingen 1954), 2: 3-17, 17。

③ 弗里德里希·威廉·冯·赫尔曼 (Friedrich Wilhelm von Herrmann), “Hermeneutische Phänomenologie des Daseins: Eine Erläuterung von ‘Sein und Zeit’”, Vol. 1 (Frankfurt a. M. 1987), 68。

后来的表述更明晰：“然而存在仍然几乎如同无一样难以捉摸，或者说最终恰好（*ganz*）如同无一样。它〔存在〕的他者只是无。”（IM 35/27, 79/60）

在1969年多尔研究班上，海德格尔在努力澄清他对存在与无之理解的过程中，将一个就其内容而言没有什么不同的新表述，补充到了从1946年以来就一直使用的老表述之上。其中这些我们已经看到的表述能够告诉我们，海德格尔是多么高超地运用他那微妙精致而极富成果的重组释义技巧的。让我们通过几个例子来进一步说明这一点，这也有助于我们更好地理解他的思想。

在对存在的直接探询中，海德格尔在《关于人道主义的通信》中写道：“然而存在——什么是存在？它是它自身。”（BW 210/Wm 162）关于无，是这样表述的：“作为存在的存在”（QB 33；cf. 81f, 89-91）。^[3]在后来一个意在消除误解的解释性评论中，我们可以读到下面的说法：“存在绝对不自为〔的观念〕（*für sich*）直接与黑格尔相对。”（“SLT” 108）海德格尔以此将自己与黑格尔明确地区别开来。^①至于存在于海德格尔与前苏格拉底（尤其是巴门尼德）之间更深入的差异，就如同海德格尔与黑格尔之间的差异一样极端重要。^②

① 海德格尔曾经强调过虚无（无）与存在（有）之间的共属一体性（the belonging together），这种共属一体性并非——与黑格尔所讲的思的概念相对——在（由于）其不确定性直接与性中（而来）的共处。《形而上学是什么？》（“What is Metaphysics?”），见 BW110/Wm 17。亦请参见 IM 85/64。

② 恩斯特·图根达特（Ernst Tugendhat）在这方面区分了黑格尔与海德格

与这里得到明确阐述的上下文相关，海德格尔的立场在西方传统中是非常独特的。这一点在他用于描述“无”的表达中得到了进一步强调，这些表达目的在于将“无”与其他主题相比拟，但又不影响和破坏存在与无的新意涵。他经由细致生动地引证威廉·冯·洪堡来证明自己论证程序的合法性。在多尔讨论班上，他被问及这样一个问题：他用以表达新思想的旧说法，是否能够足以刻画这种新思想——“究竟可能在多大程度上既在形而上学之中又在形而上学之外运用同一个术语？”——海德格尔指出《在通向语言的途中》的最后一页，并重复了在那里曾经引用过的（洪堡）的话：“在同一处所安置不同的意义，以同样的词语传达不同的内容，根据同样的关系法则来指示一个不同的循序渐进的观念顺序。”^①

下面的段落中，海德格尔以“在场”（*Anwesen*）替代“存在”（*Sein*），以“无蔽”（*Unverborgenheit*）替代“无”（*Nichts*）（反之亦然），从而阐明了旧“场所”的新“意义”：

尔用语的不同，而强调了这种意义深远的不同——至于巴门尼德亦然（“Das Sein und Das Nichts”，见 *Durchblicke – Martin Heidegger zum 80. Geburtstag* [Frankfurt a. M. 1970], 132–61, 156–60, 134–46）。海德格尔无疑也想将自己区别于德国中世纪的神秘主义者，而且成功地做到了这一点，虽然他也时不时地对他们做出一些与众不同的响应。

① “SLT”，查阅《在通向语言的途中》结尾，见 WL 136/US 268。冯·洪堡《论语言》87/“Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues”，472（*Akademie – Ausgabe* 7: 93）；翻译时有改动。[也请参见下文脚注 125。]

“谜是……‘存在’。因此之故，‘存在’仍然是临时性的词语。我们会看到，我们的思并不简单盲目地跟随它。让我们先来沉思这一事实：‘存在’原本也被称之为‘在场’，而‘在场’意味着：到来并在无蔽中承受。”^①[4]

“在场仅仅在无蔽已经实行统制之处发生（*ereignet sich*）。”^②

“无……作为缺席（*ab - wesend*）也属于在场（存在）。”（QB 87 /Wm 241）

“在场（*An - wesen*）需要并运用澄明的敞开。”（ID 31 /19）

“‘让在场’意味着：启示（*Entbergen*），带入敞开。在启示中，一种给予在发生，在‘让’在场（*Anwesen - lassen*）中给出在场，或是存在。”（TB 5 /5）

在每一个例子中，海德格尔都在彼此替代，“无”代替

① “逻各斯”（Logos），见《早期希腊思想》（*Early Greek Thinking*），由戴维·法雷尔·克里尔（David Farrel Krell）与法兰克·A·卡普茨（Frank A. Capuzzi）英译（New York 1975），59—78，78。比较《诗人何为？》（*What Are Poets For?*），见 PLT 93；“Was heisst Denken?”，见 VA 2: 16；QB 77；ID 31；《时间与存在》（*Time and Being*），见《论时间与存在》（*On Time and Being*），由琼·斯塔姆堡（Joan Stambaugh）英译（New York 1972），1—24，5；《给理查森的信》（*Brief an Richardson*），见威廉·J·理查森（William J. Richardson），《海德格尔：从现象学到思》（*Heidegger: Through Phenomenology to Thought*，The Hague, 1963/1974），xxi。

② “Was heisst Denken?”，见 VA 2: 16。

“有（存在）”（以及“存在”，“在场”），反之亦然，从而达致一种固定不变的转译：“无”也可称之为“无蔽”、“敞开”与“澄明”。另一个属于这一对应关系序列的术语是“存在”、“无”与“无蔽”意义上的“真理”。在《存在与时间》中，海德格尔写道：“‘存在’与‘真理’是同样原初性的”（SZ 230）；虽然后来他在表述中也把“无”与“有”视为同样原初性的：“把无在原初意义上思作与‘存在’同一。”^①

我们很容易找到这种遍布于海德格尔作品中的鲜明的对应关系，在其作品的筹划中，这些关系代表着本质性因素，往往关涉于他的主要思想，亦即明确无误地组建（正如我们在《存在与时间》中已然看到的）“存在之意义”的“无”的思想。于是，海德格尔在这一观念与他称之为“空无”^②的东西之间作出了清晰的区分，同时也将其区分于无意义的无（*das nichtige Nichts*）。他这样对比道：“这种（真正的）无……是无意义之无（*nichts Nichtiges*）。它属于在场（存在）。存在和无是不能彼此并列的。在一种其本质丰富性尚未为我们所思及的关系当中，两者中的任何一方都只为了对方而运用自身。”（QB97/Wm 247）

① QB 101/Wm 249。亦请参见 QB 99/Wm 248，在那里，海德格尔以典型的方式问道：“它为何是……‘这种无’——也就是关于其本质 [*Wesen*] 的存在——而并未在任何思想中首先被给予？”比较《关于人道主义的通信》，见 BW 219, 223/Wm 169-170, 174。

② 《同一与差异》（*Identity and Difference*），39/28。比较 QB 35/Wm 214。

对海德格尔来说，这些关于“无”的解释，都与迄今为止（自尼采以来）所理解的虚无主义无关；它们的目的反而在于克服虚无主义。这里不可能产生误解，因为早在 1935 年海德格尔就曾陈述过虚无主义对他意味着什么，亦即：“在存在的遗忘中存在者的自我关心。”（IM 203/155）克服（*Überwindung*）——或者如他后来的用法“超越”（*Verwindung*）^①——虚无主义具有如下特性：“把存在问题的探询明确驱迫到无之边缘，并将其〔无〕整合进存在问题。”（IM 203/155）。1963 年，海德格尔在一封致日本同行的信中，再次提供了一个内容丰富的自我解释（如同他在 1955 年致恩斯特·荣格尔的信中所做的那样），在信中他处理了其观念“无”所遭受的误解。他把人的特性刻画成“无的场地守护者”，^② 并将其作为如下澄清的出发点：

“早在 1930 年就被译成日文的那次演讲 [‘形而上学是什么？’（1929）]，与在欧洲流行至今的〔关于无〕的内容的虚无主义误解恰成对照，在你们国家却立刻得到了理解。在那里所谈论的无，指的是与存在者有关然而决非某种存在者的东西，它就‘是’无，但却无疑是

① QB 103, 109/Wm 250, 253。[英译本在这里发生了严重的误解，将 *Verwindung* 译作对“存在之完全遗忘及虚无主义”的重建（restoration）而非超越（getting over）。]

② “形而上学是什么？”（What is Metaphysics?），见 BW 108/Wm 15。[克瑞尔（Krell）将“*Platzhalter des Nichts*”译作“无的代理”（lieutenant of the nothing）。]

决定存在者 (*das Seiende*) 存在的无, 因而它也被称为‘存在’。”^①

海德格尔的对话文本所提供的要点表明, 他以这样一种方式思考 (反复阐明) 的无, 与在西方遭受到的误解相反, 在日本却立刻获得了理解。^② 不过在那里, 为这样的思想所用的非西方资源, 大概从来不会为人所顾及。^③

现在这一点变得更清楚了: 对于海德格尔来说, 其思想的首要论题, 是与存在相应的“无”这一主题 (*topos*)。因此, 关于存在者存在的首要问题, 已经接受了一个答案, 一个在这样的公式中得到最高表达的答案: “存在: 无: 同一”。(“SLT” 101)。这种“无”显然并非无意义之无: 而

① “Briefwechsel mit einem japanischen Kollegen” (1963), 见 *Begegnung: Zeitschrift für Literatur, Bildende Kunst, Musik und Wissenschaft* (1965): 2-7, 6。[也收于“JH”。] 在海德格尔的“准对话” (pseudo-dialogue) 中 (1959) ——参见上文第2章——有一个对应的段落, 在一些部分几乎完全一样, 都与影响问题相关: “I: 空与无为一, 也就是说, 一种我们设法将其思作在场或不在场者之他者的本质性在场 [*jenes Wesende*]。J: 当然, 这也正是当‘形而上学是什么?’的演讲在1930年由一位参加过您的讲座的日本学生将译本带回日本时, 我们很快就能把握的原因。——我们仍然惊诧于欧洲对您在这次演讲中讨论的‘无’在虚无主义意义上的误解。对我们而言, 空 (这是海德格尔的日本人在说) 是您想用‘有’这个词来谈说的东西的最高称谓。(WL 19/US 108-9)。”

② 不管这种争论是简单停留在海德格尔自己的观点之上, 还是返回到由日本人所做的可靠而真实的证明上, 都暂时无关紧要。

③ 对于我们的研究尤其重要的是写于1955年的《存在问题》(*The Question of Being, Zur Seinsfrage*), 大概与“对话”创作于同一时期, 因为就在这篇文献接近结尾处, 海德格尔意味深长地提到了“东亚”语言。(QB 107/Wm 252)

是“存在 (Seyn) 之 (von) 无”,^① 一种本质之无, 一种真正的无。换句话说: “对我们而言, 无甚至也‘从属’于‘存在’”。(IM 85/64)

1.2 在所有古代智慧中, 道家里的东亚思维方式最为突出, 这一点尤其体现在《老子》第二章中, 其大意是讲有无(存在与无之间)相生 [the yu(being) and wu(nothing) mutually produce one another] 的道理。维克多·冯·斯特劳斯对这段的翻译略有疑问, 他的译文是这样的: “存在与非存在彼此产生” (Being and non-being give birth to one another); 卫礼贤(理查·威廉)将其改为: “存在与非存在相互形成” (Being and non-being engender one another)。^② 卫礼贤在注释(注释倾向于不作精确区分)中有时谈到“存在”(Sein), 而现在关涉于《老子》第一章, 谈到“有与非有”(“存在与非存在”), 强调二者的“统一”(128; 42, 83), 冯·斯特劳斯在他对《老子》第二章的注释中, 谈到“二者(有与无)之间一种相互关联的关系”(174)。^{[5][6]} 在强调这里谈的不可能是一种时间顺序、也“并非简单地同时发生”之后, 他继续解释道: “因为一方仅仅通过

① SZ (GA 2) 10, 脚注 a。[这个脚注——尼迈耶版中并没有这个脚注——是这样写的: “Da-sein: als Hineingehaltenheit in das Nichts von Seyn, als Verhältnis gehalten”。] 比较冯·赫尔曼, “Hermeneutische Phänomenologie des Daseins”, 74, 他注释说, 将 Sein 中的 “i” 拼写为 “y”, 表明 “存在……在此是以适合于它的存在 (和支配 [Walten]) 方式被思”。

② 冯·斯特劳斯 (Von Strauss), *Lao - Tse* 58 [1870: 10]; 卫礼贤 (Richard Wilhelm), *Laotse, Tao te king. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben* (Düsseldorf/Cologne 1957, 1972), 42 [Jena 1911, 4]。

另一方存在或将存在,所以诗人说存在与非存在之间相生、相成或相互产生(mutually produce, engender, or give birth to one another)。”(175)

《老子》第四十章进一步深化了这种观念:世上万物生于有,有生于无(“天下万物生于有,有生于无”。帛书《老子》甲乙本顺序,四十章与四十一章互异。——中译者按)。冯·斯特劳斯将其译成:“所有存在者都由存在而生,存在则生于非存在。”^{①[7]}换句话说:“存在于无(am Nichts)中显示自身,反之亦然,二者彼此在对方(am Anderen)之中不断相互表现自己。”^②

① “Alle Wesen entstehen aus dem Sein, /Das Sein entsteht aus dem Nichtsein” (冯·斯特劳斯 [von Strauss], *Lao - Tse* 111; 还有 302f [1870: 186, 187f]). 请比较卫礼贤译《老子》40章。中国有影响的王弼 [226-49] 注中含有下面的解释:“天下之物皆以有为生,有之所始,以无为本,将欲全有,必反于无也。”(《王弼老子注》[*Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi*, 阿瑞恩·拉姆普 [Ariane Rump], Honolulu 1979, 123; 参考陈荣捷这一段的译文。)] 关于老子40章,请比较陈鼓应,《老子:文本,注释与评论》(*Lao Tzu: Text, Notes and Comment*), 瑞特·Y·W·扬格 (Rhett Y. W. Young) 与安乐哲 (Roger T. Ames) 编译 (San Francisco 1977), 书中说:“‘有’(yu) 这个术语不能与巴门尼德的存在 (Being) 概念混淆——对于巴门尼德斯而言,有一个惟一、不变、不动与真实的存在,他将其称之为‘存在’(Being)。对他来说没有‘非存在’(无)”(201-3, 202)。也请比较上文中注16中的评论与引用。

② 请比较爱伦·玛利·陈 (Ellen Marie Chen), 《道德经中从无生有的起源与发展》(*The Origin and Development of Being [有] from Nothing [无] in the Tao Te Ching*), 《国际哲学评论》(*International Philosophical Quarterly*) 13 (1973): 403-17, 412ff; 傅伟勋 (Charles Wei-Hsun Fu), 《创造论释学:道家形上学与海德格尔》(*Creative Hermeneutics: Taoist Metaphysics and Heidegger*), 《中国哲学杂志》(*Journal of Chinese Philosophy*) 3 (1976): 115-43, 131-4; 以及 Cho, “*Bewusstsein und Natursein*”, 181f.

存在与无之间的这种对应关系是东亚关于道的教义的基本洞见。这种观点为大乘佛教传统中的禅宗所接受，与出自早期佛教的类似洞见相融会，而有了深入发展。从大峡秀荣编译的两篇禅宗文献中我们可以很清楚地看到这一点，海德格尔极有可能——几乎是确定无疑——非常了解这两篇文献，并很感谢这两篇文献加深和丰富了他在这个领域中的知识。^① 这两篇文献之一的《信心铭》中，我们可以读到这样一个段落：“有即是无，无即是有。”（70）而在另一篇文献《证道歌》中则有这样的句子：“无即有，有即无之完成。”（“若实无生无不生”）（73；cf84）。^[8]

最后，被视为从东西方视野出发从事比较哲学的先驱西田几多郎写于1939年的一篇文献中，我们发现了这样一个易于记忆的公式性表达：“有即无，无即有。”^② 在西田的文章以德文发表十五年之后，手冢富雄深入阐明了在较早前曾提及的禅宗思想方法，^③以响应海德格尔提出的尖锐问题，

① 大峡秀荣，《禅：日本的生活化佛教》（*Zen: Der Lebendige Buddhismus in Japan*），奥古斯特·福斯特（August Faust）编（Gotha/Stuttgart 1925）。参见上文第一章注4。[该书有一篇由鲁道夫·奥托（Rudolf Otto）所写的前言，他的作品对于海德格尔而言在这样的语境中一定具有不容忽视的作用。]

② 西田几多郎，“Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkt aus gesehen”（《从形而上学出发来看东方与西方的古代文化形式》）（*Oriental occidental forms of culture in antiquity, seen from the metaphysical standpoint*），*Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften* 19（Berlin 1939）：12。在西田关于时间的思想与海德格尔在《存在与时间》中所做的阐发之间的比较研究，将是一项有价值的课题。

③ 手冢运用（下文61f）了这一著名的表达，这一来自《般若心经》的表达在现在的日本几乎已经成为一句成语，而其也明显具有道家言外之意的意

而海德格尔似乎在他的“对话”中熟练运用了这种方法。^①[9]

1.3 让我们列举几种相关的文献引用。首先，

……此只能通过彼……（《老子》二章，冯·斯特劳
斯注释）。

它（存在）的他者直接便是无。（海德格尔，
IM79 /60）

存在与无是不能彼此并列的。两者中任何一方都只
为了对方而运用自身……（QB 97 /Wm247）。^[10]

第二：

有即是无，无即是有。^②

味。在这一语境中，我们必须牢记中国道家在接受和翻译印度佛教中的重要中介作用。

请在此脉络中比较西谷启治的著名作品，《宗教与无》（*Religion and Nothingness*），坚·范·巴拉吉特（Jan Van Bragt）（Berkeley/London 1982），97，107，还有汉斯·瓦尔登菲尔斯（Hans Waldenfels），《绝对无：一种佛耶对话的基础》（*Absolute Nothingness: Foundations for a Buddhist - Christian Dialogue*），詹姆斯·W·黑斯格（James W. Heisig）英译（New York 1980），这是一部著名的比较宗教著作，处理了我们现在讨论的论题，以及西田几多郎与海德格尔思想的关系（77-9）。

① 参见《对话》，见 WL 19/US 108（还有上文注 69）与之相关的 14 ·

“作为‘存在’的无”（海德格尔，“WM?” [GA9] 106，注 b）。

“无与有同一。”（“WM?” [GA 9] 115，注 c）。

“存在：无：同一”（“SLT” 101）。^[11]

以这种方式列举的段落当然尚需在上下文中加以理解，但这些段落几乎不容置疑地保留于海德格尔对于“无”（“存在”）的非西方式理解之中，而且根据这种理解，他想使自己的早期著作能够得到同样清楚的理解，因此他很感激道家和禅宗的思想方法。^①那么，我们有理由推测，海德格尔是在上面提到的文献帮助之下，（有时是逐字逐句地）详细阐述了这种对应关系，他很熟悉这些文献，并把它们整合进

15/102，41/137；也请比较上文 2. 4。

② 大峽秀荣英译《信心铭》（70）；比较西田几多郎，“Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen” 12。

③ 马丁·布伯在对《庄子》的编辑中提示了一条线索，人们可以认为海德格尔通过“无”（非存在，*Nichtsein*）来克服西方传统智慧的做法，与老子在中国的意义相同。（布伯版，《中国故事》87/92。[下文中提到布伯版《庄子》时将分别列出英译与德文本的页码]。）由于海德格尔有时偶尔引述布伯版《庄子》中的段落，我们便可以假定他熟悉这些段落。

海德格尔也很熟悉的谢林，也曾概括过《老子》对道的理解：“生活的大艺术和大智慧，恰恰在于维持无与有同时为一的纯粹能力。《道德经》全书通过结合各种意义丰富的表达，来展现非存在（Non-Being）的巨大而不可超越的力量（*des nicht Seyenden*）。”（谢林，[F. W. J. von Schelling]，“*Philosophie der Mythologie, in Ausgewählte Schriften*”）[Frankfurt a. M. 1985]，6/2：576。这一引用决非与我们的研究无关。

了自己的著作。

2.1 就海德格尔在几种不同文献中处理过的关于“物”之问题性的理解和表述而言，一种类似的局面似乎已经出现。通过文献比较发现，海德格尔在《存在与时间》中描述“存在”的句式与在1935—1936年所做的“物的讲座”中对物的描述句式之间，存在一种相似性。^①在西方哲学传统中，物（在狭义上）总是被理解为所有非人的实体。^②海德格尔自己提供了一个（宽泛的）描述，他写道：“在哲学语汇中，物自身和显现物，无论以何种方式存在的万物，都被称之为一种物。”^{③[12]}

那个尖锐导向物的存在之阐明的真正问题，原本是在题为《形而上学基本问题》的1935/6年冬季学期的弗莱堡讲座中提出的，这个讲座1962年以《物的追问——康德先验原理学说》（英文题目为：《物是什么？》）为名发表。据海德

① 参见《存在与时间》（SZ）6与《物是什么？》[*What is a Thing? WT?*]，W. B. 巴顿与维拉·德伊奇英译（B. Barton and Vera Deutsch, Chicago 1967），8-10，cf. 47/*Die Frage nach dem Ding* [FD]（Tübingen 1962），6-7，cf. 36。[在本文中进一步引用时将使用缩写‘WT?’，并分别标明英译本和德文原本的页码。]1950年所做以“物”为名的演讲在下部分中将要讨论（2.2）。

② 比较冯·赫尔曼（von Herrmann）著：《此在的解释学现象学》“*Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*” 67。

③ 《艺术品的起源》（*The Origin of the Work of Art*），见 PLT 21。比较 WT? 5-7，在那里海德格尔区分出宽、狭、最宽三种不同意义；还有《语言的本质》（*The Nature of Language*），见 WL 62。

格尔来看，作为“整个时代的任务”^①，恰当的答案必须从“内在于与诸存在者之关系中的不断变化的基本立场”的语境中来寻求（和理解）。这对海德格尔而言就意味着放弃那个自柏拉图、亚里斯多德以及随后的所有思想家——也可以说是全部西方哲学传统——都曾充分思考过的“物之存在（*Wesen*）”的理念。^②

海德格尔无疑以自己的阐说从一个不为人所熟悉的视野尝试一种新的开端，只有在西方哲学思考之外，人们才能找到一个恰当的出发点。“物的问题在其根源处又一次变成了运动（*Bewegung*）。”（*WT?* 48/36）他的（非西方的）答案几乎逐字逐句地对应着下面的表达：

物物者非物。（《庄子》22章）^③

而海德格尔自己的表述是这样的：

物的物性……自身不可能再是物。（*WT?* 9/7, cf. 36）。

这可以与《存在与时间》中的著名格言相比：

① *WT?* 50/38 [译文有所修正]；也请参见 51/39f。

② “物”（“The Thing”），见 *PLT* 168/ ‘Das Ding’，见 *VA* 2: 40；比较《艺术品的本源》（*The Origin of the Work of Art*），见 *PLT* 32, 39/*Hw* 21, 28。

③ 卫礼贤《庄子》（*Dschung Dsi*, [Chuang Tzu]）译文。“*Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*”（*Jena* 1912），167；（*Düsseldorf/Cologne* 1972），233f。

存在者的存在自身不可能是一个存在者。(SZ 6)^[13]

在这两个例子中，海德格尔的答案（同上文所强调的联系一致）与他关于虚无的说法（或是空：参看下章）^①之间有一种平行关系，正如“物的讲座”中的说法：“[物之]物性（*Dingheit*）必定是某种无条件（*Unbedingtes*）的东西。”（WT? 9/7）如果我们始终内在于上面的引文而思索这种观念的话，那么运用《庄子》不可能得出不同的结论。^②^[14]

现在已经很清楚，海德格尔对子“物的问题性”的阐明，实质上对应于上面 1.3 节所提出的内容。同样清楚的是，在那里海德格尔已经为他的新开端寻找到了出发点。

2.2 东亚思想方式的影响，在另一个类似的文脉中也可以看到：这就是 1950 年“物”的讲座。《老子》11 章中一个段落（“埴埴以为器，当其无，有器之用”——中译者

① 在《艺术品的本源》（1935, 1936）中，海德格尔意味深长地评论：“物之物性特别难于达于言词，而且很少达于过言词，它是通过上面所指示的解释史而得到证明的。这一历史与西方思想的命运是一致的，这种命运正是西方（！）思想迄今为止关于存在者之存在的思想的命运。”（PLT 32/Hw21）别不多谈。

② 比较布伯版《庄子》译文第 22 章（75/76），以及由汉斯·O.H. 斯坦格（Hans O. H. Stange）改订过的《庄子》。《Dichtung und Weisheit》（Leipzig 1936），69：“首先使物为物的东西自身并不能为一物划界。”根据字面翻译是：“物物者无界。”——这正是“无”或“空”。

接)，卫礼贤的译文是：“水罐由其中的空无构成。”（51）冯·斯特劳斯的译文则是：“容器（*Gefäss*）的用途与它的非存在一致。”（68；cf204-6）。^[15]“物”的讲座第一部分，在几个段落中处理了这一论点。海德格尔谈到了水壶，他说：“水壶是用作容器（*Gefäss*）之物。”^①又说：“然而，物之物性（*Dinghafte*）并不在其存在中构成一种被表象的客体，而且它也根本不能根据客体的客观性而被决定。”（PLT167/VA2：39）。

物之物性的问题早在（1935和1936年）与“物”的讲座课程有关的“艺术品的本源”中就已经提出。^②在后而这个讲座中，海德格尔继续了开始于1930年代中期的对老子第11章的阐说，他的重组释义有如下文：“容器的物性不管怎样都并不在于制作它的材料，而在于它所包含（*fasst*）的空（*Leere*）之中。”^③这种说法让我们想起“对话”中提到的“空与无同”的说法。（WL19/US 108）

如果说在《存在与时间》的页边注中海德格尔就曾论及了“存在〔*Seyn*〕之无”的主题（SZ〔GA〕10a）的话，那么他谈到的“存在之空……从不会为存在者的丰富性所填

① “物”（The Thing），见 PLT，168/VA 2：40。

② 《艺术品的起源》，见 PLT20-2/Hw 11-12。

③ “物”，见 PLT 169/VA 2：41。比较《老子》第11章，尤其是冯·斯特劳斯（von Strauss）的评释（205）。也请参看 Cho 对这一论题的讨论，他非常慎重然而清晰地澄清了这一问题点：“海德格尔对容器之‘空’的描述，不论是主旨选择还是措辞上，都似乎是对《老子》第11章中词句的模仿。”（*Bewusstsein und Natursein*，302；还有92）类似的判断请参见帕克斯《论道之思》（*Thoughts on the Way*）（HAT 120f，142f）。

满”，就因而似乎在类似的语境中，建立起了《存在与时间》与其后期哲学之间的关联。^① 当他（1969年）再次谈到存在时，他给出了明确易解和结论性的说法：“存在从未被作为存在而为希腊哲人们思及甚或是带人疑问。”（SLT105）于是，夸大一点说^②，对海德格尔而言，只有在相关于重返存在者之存在问题的原初设立时，回归希腊思想才是有意义的；也仅当作为无与有为一的存在，经由诗意之思（与海德格尔所谓的“言说”并驾齐驱的方式）从而被带上道路之时。无论如何我们都必须为海德格尔早在1935年就已经认定了的情况做好准备：“关于无的真正讨论仍然难得一见。”（IM26/20）至少在西方，迄今为止依然如此。

3 现在让我们转向海德格尔常常在他的文本中处理的另一个主题（*topos*），而且他显然在这里这种为阐明其思想而明确阐述的语境中运用了这一主题。从《存在与时间》

① 《克服形而上学》（*Overcoming Metaphysics*），见《哲学的终结》（*The End of Philosophy*），琼·斯塔姆堡（Joan Stambaugh）（New York 1973），107 [“Überwindung der Metaphysik” 见 VA 1: 87]。在本书末尾参考书目中，海德格尔就《克服形而上学》这样说道：“这篇文献给出了1936到1946年间克服形而上学（比较 QB 100f/250ff）的框架（VA 1: 119）。”这篇文献可以分成28个段落，构成早期作品向晚期过渡的桥梁，可以将其理解为“一条思化、诗化、建设/培养之道”[*dichtenden Bauens*]。（见这篇文献的结尾，110/91页。）

② 海德格尔1963年向他的日本同行小岛（Kojima Takehiko），解释自己时说：“回溯并不意味着思想向过去时代的逃逸，而首先是对西方哲学开端的再次激活。”（“Briefwechsel mit einem japanischen Kollegen”，6/JH 224）。海德格尔在1965年发表了这封信，正是他在与《明镜》记者会见中提出三条著名建议后一年。（参见上文，1. 2. 3）

起，他在适当的语境中运用“澄明”（清，*clearing*，*Lichtung*）这个词来阐说有与无。一部由六篇相关文献组成的文选，将有助于澄清他对这一关键词的运用。其目的显然在于提供一条在与古代中国思想中“无”这个词的关系中扮演了一种角色的材料，但是在象形文字的星座中，这条材料的意义今天甚至还几乎无法思量。

就《存在与时间》而言，留下一个悬而未决的问题：当海德格尔在书中页边空白处加这个注——“解蔽（*Aletheia*）—敞开（*Openness*）—澄明（*clearing*），光（*light*），闪耀（*shining*）”^①——时，是否是在提供一种解释或是再诠释。这一评注可能表明，他后来正是在一种与众不同的意义上，在解蔽、敞开以及开放的意义上，使用“澄明”（*clearing*）这个词的。与《存在与时间》相比，论艺术品的论文进一步明确了这一疑点。在那篇文章里，海德格尔提出了下面这一个对他后来的许多阐述十分有意义（*wegweisend*）的表达：“在作为整体的存在者中间，有（*west*）一个开放的场所。有一种澄明。这种澄明，从存在者方面来思的话，多于存在者之存在（*seiender*）。……在澄明自身之中环绕着‘无’（*Nothing*）……存在大全（*alles Seiende*）。”（*PLT* 53/41）。^②

海德格尔在后来的论文中说：“自我—遮蔽的存在 [是]

① SZ (GA 2), 177a; 比较 SZ 350, 170。也请参见“论真理的本质”，见 BW 140；以及“Der Weg zur Sprache”，见 GA 12: 234a, b [英译本缺注，“在通向语言的途中”，见 WL]。

被照亮 (illuminated, *gelichtet*)” (PLT 56/44)。反过来这等于说, 解蔽着的无是被无化的。在后来的文本中, 特别是从 1943 年开始的文本中, 我们发现了现在容易理解的表达, “澄明的闪耀 (那就是: 无的闪耀) 同时是一种在其自身中的自我一遮蔽——而且是在最为隐秘深邃的意义上。”^①

海德格尔在他最后的文本 (1964) 之一中最终这样说道: “然而哲学知晓澄明之无。哲学当然谈论理性之光, 却从未留意于存在之澄明。”这种说法或许令人惊讶, 然而对于我们来说仍然是可以理解的, 而且也与他的其它说法很配合。^②[18]

① “去蔽” (Aletheia), 见《早期希腊思想》 (*Early Greek Thinking*), 123. [VA 3: 77–8]。海德格尔对同义反复的运用, 大约在 1946 年后非常频繁, 起初常常令人困惑, 这一点可以举《关于人道主义的书信》中一个例子来澄清。他写道: “澄明自身即是存在” (BW 211/Wm 163); 几段之后, 又说道: “与真正的敞开一起自我—投置于敞开之中的, 正是存在本身。” (214/165)。在此之后又接着说, 澄明自身就是自我投置于敞开 (空、无) 之中。也请比较 BW 228–9/Wm 180。在这篇文献中, 正如海德格尔自己所说, 他重新开启了那条发端于 1936 年的思路, 那条“在形而上学的语言中仍然被如此有意讲说着”的思路, 而把“另一种语言”丢弃在背景之中 (见重印本全集中对这篇论文题目的脚注, GA 9: 313)。如何从背景中重拾“另一种语言”, 是由结束这封书信的那个段落所宣示的任务: “就其所是而言, 这种思想除了是对有的纪念之思外, 也是对无的纪念之思。它从属于存在, 因其被存在投入于对真理的保存之中并要求这种保存, 所以它思想着存在。这样的思不结果实, 也不发挥作用。其满足于在其所是的存在 (*Wesen*)” (BW 236/Wm 188)。海德格尔是在尝试与萧师毅合作翻译《老子》几周之后给巴黎的让·波伏特 (Jean Beaufret) 写这封信的, 并在做了一些扩充之后于 1947 年发表。

② 《哲学的终结与思的任务》 (*The End of Philosophy and the Task of Thinking*), 见 BW 386。比较上文 1. 1 部分中关于“存在之无” (Nothing of Being, *Nichts von Seyn*) 的讨论。

海德格尔是如何达致澄明与无之间显豁无疑的同一关系的呢？在西方哲学传统中我们无法找到这种同一关系。人们当然可能想到中世纪“光的形而上学”，不过，在那里几乎很难找到充分的相关点。但是在中国语言的领域中，事情显得有所不同。在对中文单字“无（無）”的解释中，我们发现了一种关于“澄明”与“无”之间同一关系的涵义丰富的出发点：“无”指的是原本覆盖着繁茂植被的场地，但现在为了有一片开阔地，一片澄明，树都被砍伐光了。“无”因而意味着“在那有‘无’之处”，一处原本有树的场地。^① 莱昂·威耶格（León Wieger）在他的著作《中国文字》中曾给出一种与此一致的解释，而这部书从1915年起已经发行过许多版：

一群林中伐木的樵客，伐木后留下一片开阔地。其远古的字型，表示树已经不见踪影。因而……（这个字）是表示消失、缺陷、短缺（want）与否定等意义的抽象概念。^②

① 参见诸桥辙次（Morohashi Tetsuji）：《大汉和词典》（*Chinese - Japanese dictionary*），13卷（东京1986），条目号码：19113，连同49188，15783，15514。当然，海德格尔不太可能摘自这里，尽管这部不朽之作出版于1955年。

② 耶稣会士（SJ）列昂·威耶格尔（León Wieger）：《汉字，其起源、字源、历史、分类及意义：一个从中国文献出发的深入研究》（*Chinese Characters. Their Origin, Etymology, History, Classification and Signification: A Thorough Study from Chinese Documents*），耶稣会士（SJ）L. 达沃罗特（L. Davrou）英译；重印本（New York 1956），36。

海德格尔写于 1960 年代的一个段落中可以读到如下与此呼应的语句：

澄明 (*lichten*) 某物意味着：使某物变亮，变得自由和敞开；正像在林中开辟出一块无树的空地那样。澄明就是最后所归结的空间的敞开。”^①

与上文所描述的统一化相应，这意味着海德格尔可能再次在一种扩展了的意义上，运用“澄明”这个词以代替“无”，并将其嵌进自己文本中的适当之处。但是在《哲学的终结》一文中，他运用了另一个词，尽管这个词具有相应的意义，而且与上文所引用的论艺术品的论文 (PLT53/41) 中的段落意义很协调：“‘澄明’是对所有在场与不在场的敞开 [无]。” (BW384/SD72) 随后的阐说通过重组释义，强调了这一已经提出的主题。因而，“存在的澄明”与“存在 (Seyn) 之无”意思相同。^②

① 《哲学的终结》(The End of Philosophy)，见 BW 384/SD 72。[在此需要提及的是，这一英译本中用敞开 (“to open”) 来译澄明 (“*lichten*”，“to clear”)。]

② 《哲学的终结》，见 BW 386/SD 73；《存在与时间》(SZ) 10a。由海德格尔自己提出的在“无”的意义上运用的“澄明” (clear) 这个词，有助于我们理解随后的段落，这些段落以很少的变化概括了相似的主题：“澄明 (*Lichten*) 不仅比照亮 (illuminating) 意义丰富，也比揭示 (uncovering) 的意义更丰富。‘澄明’是冥想—聚集带进敞开，这种在场 (存在) 的赠予 (*Gewähren*)。” [去蔽 (“*Aletheia*”)，见 EGT 118/VA 3: 72。] 还有：“澄明 (无) 不仅是对在场者 (存在者) 的照亮，而且它也聚集与遮掩在场者进入在场 (存在)。” (去蔽 “*Aletheia*”，120/74)。

我们很难忽视存在于海德格尔所引段落与威耶格之间的相似性。^① 不过，在这种情况下，对于海德格尔是否实际引用过威耶格的文本来阐明其无与澄明的同一化概念，仍然留有疑问。威耶格的著作（像马丁·布伯和卫礼贤这些人一样——这两位神学家与那个时代或较早时代的许多神学家一样，他们对东亚思想的介绍是我们应该感谢的。）在1915年后的神学院（其数量多于哲学系）中决不可能找不到，这样海德格尔是可能见过这部书的副本的。纵使如此，我们也必须牢记，他很可能仅仅根据自己与东亚思想（而且也部分根据他的东亚对话者的解释）的接触，连同理解德语词 *Lichtung* 的所有可能方式，来同化并阐述“无”与“澄明”，并使其发挥作用（例如，人们想到了 *Waldblösse* [林中透光的小路]）。因而，在这种情况下，我们不得不把海德格尔与威耶格说法的相似性仅仅看做是偶然。

注 释

[1] 这个再次由“意义深远的”来翻译的术语是“*wegweisend*”。

。 [2] 有疑问的短语出现在海德格尔1976年版（GA）“形而上学

① 比较迈克尔·海姆（Michael Heim），《比较哲学：海德格尔与老子》（*A Philosophy of Comparison: Heidegger and Laozi*），见《中国哲学杂志》（*The Journal of Chinese Philosophy*）11（1984）：307-35，316（以及有关其它文献与文脉的参考）；以及张中元，见EMH 68。（张中元将“*Lichtung*”译作“明”，得到了海德格尔的首肯。不过这里确实出现了一种误解，因为“明”只抓住了“*Lichtung*”的一个附带的侧面，与海德格尔将其与“无”的比较较少关系。）

是什么?” (Was ist Metaphysik?) 的笔记当中, 而不是出现在由戴维·克里尔 (David Krell) 收于 *BW* 中的英译本中。第一个读作: “*Nichts und Sein das Selbe*”, 第二个读作: “*Nichts als ‘Sein’*”。“Die Zeit des Weltbildes”, 见 *Hw* 104。在 “*Martin Heidegger im Gespräch*” 中, 海德格尔问道: “存在者为什么具有优先性? 为什么是‘无’而不是思与存在同一?”

[3] “Zur Seinsfrage”, 247: “Das Sein ‘ist’ so wenig wie das Nichts. Aber *Es gibt beides*”。

[4] “Zur Seinsfrage” (Vorwort), 见 *Wm* 213; 也请参见 239f, 242–244。

[5] “逻各斯” (Logos), 见 *VA* 3: 3–25, 25。比较 “Wozu Dichter?” 收于 *Hw* 250; “Zur Seinsfrage”, 见 *Wm* 236; *ID* 19; “Zeit und Sein”, 见 “Zur Sache des Denkens”, 5。

[6] 卫礼贤, 《老子》 (*Laotse*, 1911) 89, 4, 45; 冯·斯特劳斯, 《老子》 (*Lao – Tse*, 1870) 12。

[7] 《形而上学是什么?》 (What Is Metaphysics?) 英译本的一个注释 [(R. F. C. Hull 与 Alan Crick 英译), 收于沃纳·布鲁克 (Werner Brock 英译) 编, 《生存与存在》 (*Existence and Being*, Chicago 1949)], 提示读者查阅《老子》40章。在这个段落最后, 是以这样一句话结束的: “[此在 (Dasein)] 总是像生存一样, 从已经被解蔽的无中显现。” (*BW* 105/*Wm* 12), 注释中这样写道: “比较《道德经》XL: ‘天下万物生于有, 有生于无’。”

[8] 《信心铭》是由禅宗三祖僧粲 (寂于606) 所作的一首诗。《证道歌》是永嘉玄觉 (665–713) 的一首诗作, 永嘉玄觉是六祖慧能南宗禅的禅师。

[9] 海德格尔思想中与大乘佛教观念接近的“无”的概念的另一个面相, 是在《形而上学是什么?》中强调的“无与有 [存在者全

体]的统一”(the unity of das Nichts and das Seiende im Ganzen):“无渴望与存在者全体相遇”(Das Nichts begegnet in der Angst in eins mit dem Seienden im Ganzen)(BW 104/Wm 10; 强调为后加);以及“当其作为一种整体隐退之际,无宁愿运用存在者并在存在者中,公开自己”。(Vielmehr bekundet sich das Nichts *eigens mit und an* dem Seienden als einem entgleitenden im Ganzen)(BW 104/Wm 11; 强调为后加)。提请读者记住的是,海德格尔专门提到的这篇文献,正是那篇当它首次在日本发表之际便立即被理解的文献。

[10] 冯·斯特劳斯:“……*das eine durch das andere erst ist*……”
海德格尔:“Das Andere zu ihm [dem Sein] ist nur das Nichts”……
“Sein und Nichts gibt es nicht nebeneinander. Eines verwendet sich für das Andere……”。

[11] 《信心铭》:“*Sein ist nichts anderes als Nichts, /Nichts ist nichts anderes als Sein*”。海德格尔:“Nichts als ‘Sein’”; “Nichts und Sein das Selbe”; “Sein: Nichts: Selbes”。

[12] “Der Ursprung des Kunstwerkes”, 见 Hw10-11。比较 FD 4-6; 还有 “Das Wesen der Sprache”, 见 US 164。

[13] 《庄子》:“……*Was den Dingen ihre Dinglichkeit gibt, ist nicht selbst ein Ding*”。海德格尔:“[Die] Dingheit des Dinges……kann selbst nicht wieder ein Ding sein.” “Das Sein des Seienden ‘ist’ nicht selbst ein Seiendes..”

[14] 布伯的译文:“Das, was die Dinge dazu macht, was sie sind, ist nicht in den Dingen beschränkt”(使物成其为物的东西并不在物之内)。

[15] 卫礼贤,《老子》(Laotse, 1911) 13; 冯·斯特劳斯,《老子》(Lao - Tse, 1870) 51, 52。

[16] 这个注释 (Alētheia - Offenheit - Lichtung, Licht, Leucht-

en) 是加注于“Lichtung”这个术语首次出现之处，即《存在与时间》(SZ) 133 页开头附近。“Vom Wesen der Wahrheit”，见 Wm96-7。最后提及的两个脚注（见全集版）是加注于提到柏拉图“*Lehre von der Wahrheit*”的那句话的地方，见 WL 115/US 245；它们是这样的：“植根于诸如此类对澄明的遮蔽（遗忘）之中……”与“对（真理）的提出可以有所不同：未被思及的（作为澄明的）‘解蔽’（*Alētheia*）成为真理，在正确地意义上成为惟一的发展。”

[17] 海德格尔在《关于人道主义的通信》中曾说过这样一句话，响应了这种措辞，并拉紧了澄明与存在之间的关系：“无疑，存在是比任何存在者更多的‘存在者’（*seiender*）”（BW 237/Wm 189）。

[18] “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”，见“Zur Seinsfrage”，73。英译本以“敞开”（opening）代替“澄明”（clearing）来译“*Lichtung*”。

第四章 道：道路与道说

1 现在让我们来探究一下海德格尔受道家思想影响问题中的另一个关键词，也就是他所说的“道说”（言，Sage）这个概念。^①有两篇文献特别提示了这种关联，一篇是“语言的本质（*Wesen*）”（1957，1958），另一篇是“在通向语言的途中”（1959），这两篇都属于所谓的海德格尔后期哲学。^②在那篇较早前的演讲中（参看 GA12：260），海德格尔提到“道”（*dao*）这个词五次，并且以“一切皆道路”（*Alles ist Weg*）这句话来为一个最具内涵的段落作结（WL92/US198）。第二篇文献发表和出版较迟一些，可以理解为前一篇文献的一种有价值地扩展。而且，令细心读者吃惊的是，这两篇文献间接相关而且彼此说明，因而更易于理解。

如同前面的章节一样，我们设法持留于海德格尔自己的文献之内，来解释其思想轮廓，这样以便于对解答由这两篇晚期文献所提出的谜一样的问题有所贡献。在此，我们必须再次期待海德格尔微妙的重组释义技巧见于表达，而且也期

① 见 WL 57 - 108, 111 - 36/US 157 - 216, 239 - 68。

待我们不得不去处理一系列被掩盖了的关于内部文本语境的暗示。通过了解这些因素（参看第2章和3章），我们将能够更容易地追随他的思想过程，并在必要之处参考其它文献来完善其意义。

最终，仅仅经由一种对这两篇文献全面细致的注释，我们就可以获致一种较为深入的领会，并对所获致的洞见进行深入阐述，不过这里我们就不做这样的尝试了。我们的研究主要集中于回答开始时提出的影响问题上，而且因此，我们将不得不忍受解释中的缝隙。

正如在较早前曾提及的，海德格尔在这些文献里的讨论中，沉思了“道说”这个主题，在《在通向语言的途中》中这个主题对他来说变成了一个关键术语。他把语言的本质，“语言的本质整体”（*das Sprachwesen im Ganzen*），称之为“道说”（WL123/US253）。不过，“语言的独特面相（*Sprachwesen*）”是“在道路中被遮蔽（*verbirgt sich*）的”（126/257）。在随后几页中还有这种说法的倒过来的表述：“在属于语言本质的道路之中，语言的独特面相被遮蔽。”（129/260-1）

在那篇较早的文献（《论语言的本质》。《语言的本质》由三次演讲组成，《论语言的本质》是其中之一——中译者按）中，一个仅仅由于其内容面令人吃惊的评论，在这里发挥了一种关键作用。特别应该注意海德格尔在三个段落中确非偶然地一再运用的短语“被遮蔽”：“或许在‘道路’这个词中遮蔽着道（*dao*）这个运思道说的一切神秘的神秘，如果我们让这些名称回复在其自身之中未被说出的状态，而且

我们有能力行使这种“让”的话。”(92/198; 强调为后加)[也许在“道路”即“道”这个词中隐藏着运思之道说的一切神秘的神秘, 如果我们让这一名称回复到它的未被说出状态之中而且能够这样做的话——孙周兴译文, 见《在通向语言的途中》165页, 商务印书馆版]。^[2]然后, 海德格尔再次强调地谈到了“思量道说的所有神秘中的神秘”。这句话确实足够清晰。然后, 他以“一切皆是道”这句话结束了这个段落。

在这一上下文中, 另一个非常重要的用语(*topos*)“大道”(Appropriation, *Ereignis*), 扮演了重要的角色, 后边我们将回到这个问题。^[3]现在足以断言, 海德格尔的这些表述意在将“道路”(道)与“道说”(言)等同起来——这一点在一系列表述中都有所表现。例如, “在作为道说的语言中, 掌控着某种像道路一样的东西”(126/256)。或者: “道路……作为道说就是作为道说的语言”(126/257)。简单来说, 这仅仅意味着与“一切皆是道路”的一致: 道路是道说, 反之亦然, 道说就是道路。在后面我们还将遇到类似的同一化关系。

在第二个演讲(《语言的本质》)的开头, 海德格尔建议思考道路(74/178)。然后, 他把对他来说始终发挥重要作用的动词“思”(*denken*)和“诗化”(*dichten*), 转换成了“道说”这个词(83f/188f)。^[4]于是: “道说对于写作和思想来说是同样的因素。”(84/189); 它与真正的语言存在相关(76/180)。对于海德格尔来说, 通过思与诗之间复杂的共鸣和具有决定性意义的亲缘关系, 他达到了另一个重要的用语

(*topos*)——即“切近”(Nearness, *Nähe*)。在下面的表达中,他把这个用语与“道说”加以联结:“将思与诗彼此带到近前的切近,我们称之为道说”(93/199-200)。然后,通过以这种方式而做的建基准备,他简洁地将“切近”与“道说”等同起来。最后,经过详细地阐明,他这样说道:“从容的思考让人们明白,切近与道说作为语言的本质性因素(*das Wesende*),在何种程度上是同一的。”(107/214)。以这种方式海德格尔逐步达到了这一公式:“道=道说=切近”。运用后面这个概念,他明确地将(他自己)的诗与思,同道(*dao*)的切近联系了起来。

根据上面已经提及的更进一步的表述,海德格尔还实现了“道路”与“道说”之间的另一重同一。他是通过引证关键词“大道”(Appropriation)并且反过来强调这个词(根据他的解说)的古老含意而实现这一点的:“在道说之显示中的活动者是居有(*Eignen*)”(127/258)。^[5]这意味着,居有驱迫自身于道说的显示之中;然后,通过这两种思想的进一步驱动,这种居有成为“成道”(Ereignen)。

在一长段以这一关键词为核心的解释中,我们将更为完全地深入“大道居有”(Appropriation)这个词的意义。而就目前而言,这样两个陈述——“道是居有(*ereignend*)”与“居有是道说(*sagend*)”(131/263)——将足以再次显示海德格尔如何将“道路”与“道说”等同起来的。瓦尔特·乌沙戴尔(Walter Uhsadel)早在1961年便就这种同一

关系发表过评论。^①

2 虽然从东亚的角度来看，“道路”与“道说”的同一，或者说“道说”与“道路”的相关性，诚然并非一种日常事物，而能为所有人心领神会，但它也决非仅是任意建立的关系。海德格尔在这一上下文中多次提到的中文“道”(*dao*)这个词(92/198)，根据词典中的词义可以将其把握为动词“说”，在某些语境中这样翻译是恰当的。^{②[6]}《老子》首章对此提供了一个极好的例证，这一章中讨论了[道(*dao*)与言]的关系，海德格尔确实熟悉这一章的内容以及卫礼贤在译文(1911)中对它的解释。^{③[7]}

海德格尔对《老子》之名的写法——他总是将其转写成

① “此书充满了这种奇异的同一性表达。其目的显然是通过运用语源学与这些种类的定义(由乌沙戴尔所引证的)，来达致这种最重要的语言现象与道的观念的同一关系。”(瓦尔特·乌沙戴尔[Walter Uhasdel]，[US中的]“评论”，219c)

② 参见鲁登伯格/斯坦格(Rudenberg/Stange)：《中德词典》(*Chinesisch-Deutsches Wörterbuch*)，汉堡(Hamburg)：1924，1963，No. 6062。关于作为“言”的“道”，请进一步参考诸桥辙次：《大汉和词典》，No. 39010，II. 1。[还有翟理斯(H. A. Giles)，《汉英词典》(*A Chinese-English Dictionary*，1892，1972)，No. 10. 780；以及《马修斯汉英词典》[*Mathew's Chinese-English Dictionary* (1931，1972)]，No. 6136d]。

③ 卫礼贤：《老子：道德经》，25 [1911，XY]。在海德格尔关于这一论题的思想当中，其它种类的文献关系是否是有效的，仍然需要进一步细致地解读。请比较约纳斯·洛赫曼(Johannas Lohmann)：“Der Sophismus des Kung-Sun Lung (zur ontologischen Amphibolie des Chinesischen)”，*Lexis* 2 (1949)：3-11，6。这位作者是海德格尔的对话者之一，在中文方面造诣很深，他也提醒大家注意，“道”这个词具有“言”与“道路”两种意义。

“Laotse”，很显然出自卫礼贤或萧师毅，而萧师毅似乎沿袭了卫礼贤的罗马字母拼写。^① 所有其它传世的《老子》译本，都使用了不同的罗马字母拼写。萧师毅必定在 1946 年与海德格尔合作译解《老子》的过程中，深入阐述过卫礼贤的译文。

最后，显然值得思索的是海德格尔对布伯版《庄子》的学习。完全在道（*dao*）同道路和道说关系的迹象之外（这里有很多），有太多各种各样的语义对应和共鸣。^② 为了证明这些对应关系，我们将逐字逐句引证布伯后记中的三个段落和译文中的两个段落。

“‘道’（*dao*）这个词意味着道路，路途；然而因为它也有言说（*Rede*）的意义，有时它也被译成‘逻各斯’（*logos*）。在《老子》及其后学中，在其总是在隐喻的意义上逐步展开之处，它与这些意义中的第一种意义发生联系。不过，其语言氛围实际上与赫拉克利特的逻各斯所处的语言氛围相关。”（100）

道（*dao*）并不意味着任何一种世界解释，而是指植根于真实生活统一性中的存在的整全意义（*Sinn des Seins*），这种意义只有在那种统一性中才能经验，而且

① 萧师毅：“Laotse und die Technik”，72-4。

② 参见布伯：《庄子》（*Tschuang · Tse*）“后记”（*Afterword*），923/‘*Nachwort*’，100。

恰恰是这种统一被视为绝对者 (*the Absolute*)。如果有人试图从真实生活的统一性移目他处，去凝视承载其下的东西，那么便会除了不可知外一无所获，对此除了其不可知外，我们便不能再多所言及。(101)

道 (*dao*) 显现……为原初的不可分性……作为支持万物的‘山谷精神’ (*spirit of the valley*) 而显现。(105-6)

当他提出下面的表述时，海德格尔难道没有以一种与此相应的意义回复到这一点上吗？

道 (*dao*) 于是为使万物行进而铺设的道路 (*der alles be-wëgende Weg*)，从其出发我们能够首先思考什么是真正的理性、精神、意义、逻各斯——从他们自身的存在出发——意图诉说的。也许在‘道路’这个词中遮蔽着道 (*dao*)，这个运思道说的一切神秘的神秘，如果我们让这些名称回复在其自身之中未被说出的状态，并且我们也能够行使这种让的话……方法……只是巨大暗河的支流 (*effluents*)，只是为使万物行进并将万物催迫上路的那条道路的支流。一切皆是道路。”(92 / 198) (“但‘道’或许就是产生一切道路的道路，我们由之而来出发去思理性、精神、意义、逻各斯等根本上也即凭它们的本质所要道说的东西。也许在道路 (*Way*) 即道 (*dao*) 这个词中隐藏着运思之道说的一切神秘的神秘，如果我们让这一名称回复到它的未被说出

状态之中而且能够这样做的话。也许方法在今天的统治地位的谜一般的力量也还是、并且经常是来自这样一个事实，即方法尽管有其效力，但其实只不过是一条巨大的暗河的分流，是为一切开辟道路，为一切绘制轨道的那条道路的分流。一切皆道路。”（孙周兴译文《在通向语言的途中》165页，商务印书馆1997年5月版。）

现在让我们通过引证两段布伯版《庄子》的译文来加强我们的观点。首先：“完美之道（dao）的存在（*Wesen*）被深深隐藏；其边际消失在幽冥（dark）之中。”（43）第二：“道（dao）是完美的。道也是原初的言词（archetypal Word）（也就是道说）”（76）。请比较一下海德格尔附在《全集》中《在通向语言的途中》结尾附近的自注（“词语——出声的道说”）。^[8]

细心的读者大概能毫无困难地确定一系列进一步的相似之处，尤其是将布伯版中的这些段落以及其它内容，与海德格尔雄辩（*wortgewandten*）而修辞丰富的阐明并列对勘的话。^①

因此，海德格尔对“道路”与“道说”的等同，因而最有可能在德译和注释中关于道（*dao*）的教义文献中有其根

① 请参见例如《在通向语言的途中》（*The Way to Language*, WL 84/US 189, 86f/192f, 91-4/197-200）与《语言的本质》（*The Nature of Language*, 122-3/253, 130/261）。

源。以此为前提，与上文第三章中提供的思考一起，他对“语言的本质”和“在通向语言的途中”的进一步阐明——当然连同他自己的说明性解释，变得更容易理解和重构。以这种方式，它们的谜一样的本质在很大程度上便可能解决^①——至少通过恰当的置换而接近解决，而并不会在此遗漏作者或“传信者”所意图传达的讯息（《对话》54/155）。因而我们可能发现海德格尔在他写作论语言的文章几年之前所做预言性评论的真实意义：“道说的多义性（*Mehrdeutigkeit*）决非仅仅由一种任意的意义堆积所构成。它存在于一种游戏当中，它的展开越丰富，它在一种隐蔽的律令之中的存留也越严肃。”^②

3.1 在对道家思想的两个主题“无”与“道”（*dao*），以及对后一个概念在“道路”与“道说”之间的暧昧性——这种暧昧性曾经刺激了海德格尔的思想——的处理中，他通过运用重新编制短语进行文本挪用的程序，显然在

① 即使是对乌沙戴尔来说，海德格尔的这些文献最终仍然象谜一样难解。在他的虽然挑剔但却客观的评论中，乌沙戴尔指出，海德格尔对语言的独白性质的理解“与圣经的语言观正好相反”，因为《圣经》视语言为对话性的。海德格尔从未将语言视为人与人之间交流的手段，也从未通过语言打开“一种人神对话的视野”。于是，他“像是在谈论一种造物一样谈论语言，也像是在谈论语言的作品或是工具一样谈论人”；从神学上讲，海德格尔对语言的谈论是对“语言的神格化”。乌沙戴尔以这句话来结束他的评论：“我们需要提到一种最后的关怀：那就是哲学也许会在将来的某一天作为神学出现，作为给予自尼采以来的基督信仰一种深刻地冲击——到那时哲学或许为时已晚。”（221）

② QB 105/Wm 251。也请比较 WCT? (118f) 中关于游戏和词语游戏的决非多余的阐述 [Was heisst Denken? 83]。

一个意味深长的层次上昭然若揭。

海德格尔把“没有存在”（“no Being”。根据原文中上下文意，似应译为“没有本质”——中译者按）的道说，与一种“世界的澄明与遮蔽中的自由”或是与一种世界的澄明与遮蔽中的延伸关联起来。^①他于是含蓄地（根据道家教义的精神）将“道路”（道，*dao*）与地带（*Gegend*）联系起来，这种地带作为自由着的“澄明[无]，在其中被照亮者与被遮蔽者自身（存在）一起达于敞开（*das Freie*，无）”（91/197）。关于在第三章中讨论的同一关系——尤其伴随“存在：无：同一”这个表达的所有并存的同一性关系，诸如澄明、敞开（*das Offene*）、敞开性（*das Freie*）与无之间，以及隐蔽、被遮蔽和遗忘与存在之间的关系——所有可能的进一步的同一关系（包括它们的适当结合），都可以在道（道路/道说）、无和有的模型上获得理解，尤其在海德格尔的意义上：他必定已经根据这样的公式深入阐述了这些关系。那么，言或是道说（*Sage*，*dao*），自然没有“存在”（“本质”，同上——中译者按）。

我们现在能够看到，如果我们不想失去贯穿于他的文本之中的意义线索的话，那么在海德格尔式的同一化语境中，词语转化重组的语境中，我们必须时刻准备着应付一种意义相似词汇的编制运用。因为，正如海德格尔所说，“一切皆是道路”（WL92/US198）——一个他在两篇论语言的论文

^① 《语言的本质》（*The Nature of Language*），见 WL 87/US 192；93/2000；也请比较 107/214。

中以多种变化建立起来的观念。例如，“开辟道路”（*alles Bewegende*）或是“在道路的开辟中言说”（*be - wägt*）。^①

3.2 现在让我们逐字逐句地思考一个最可能代表一种对《老子》25章四句结论（“人法地，地法天，天法道，道法自然”——中译者按）所做的重组编制释义的长段落，特别是其中最后一行。在冯·斯特劳斯译文中它们是这样的：“人的尺度（*Richtmass*）是大地，/大地的尺度是天，/天的尺度是道，/道（*dao*）的尺度是它自身。”^② 卫礼贤是这样翻译最后一行的：“意义（*der SINN*）肯定（*richtet sich*）自身”。^③ 在下面由海德格尔所做的释义中，这句话有助于我们对“居有”（*Ereignis*）这个词给予特别关注，因为它被证明是一个非常重要的关键词，大概在一个与道与有关的特殊意义上，而且在海德格尔的重组释义中，它正好配合“道

① 《语言的本质》，见 WL 95/US 201；也请比较 95/201，99/206，107/215。

② 冯·斯特劳斯（*von Strauss*），《老子》89 [1870，126]。注释中写道：“正如人一样，天和地任何情况下都在其他事物或是较高的事物上有着决定性的根据，而道则自我决定，‘自然而然’（*so of itself*），作为其绝对自由的一种表达。” [259；1870，132]。比较布伯，《庄子》105，注6，在那里引用了冯·斯特劳斯的最后一行译文。布伯以这样一种概括开始了一种尝试，他说道：“道自身是无可知无可识的，‘真正的道并不自我解释’。”比较《语言的本质》中论道的部分（92/198）。当然，我们也必须考虑到海德格尔与萧师毅之间尝试翻译《老子》中这些章节的长达数周的合作，那几章《老子》中涉及到了老子道的全面理解。

③ 卫礼贤，《老子》65 [1911的译文是：‘意义将自己作为了模型’（*hat sich selber zum Vorbild*）。(27)]。

法自然”[“道的尺度是它自身”]:“道,通过居有着一需用着的开辟道路(*die er - eignend - brauchende Bewegung*)”。^①对前述几行《老子》译文的释义中,海德格尔强调了“居有”这个词:

“有所带来的居有(*Eignen*)使作为道示的道说在其显示中活动,此种居有可谓成道(*Ereignen*)。它给出澄明的敞开之境。在场者能够入于澄明而持存,不在场者能够出于澄明而逃逸并在隐匿中保持其存留。成道通过道说(*Way /dao*)给出的东西,决不是某个原因的作用,决不是某个根据的结果。有所带来的居有,亦即成道,比任何作用、制作和建基都更具有允诺作用。成道者乃大道(*das Ereignis*)本身——此外无它。从道说之显示来看,我们既不可把大道表象为一个事件,也不可把它表象为一种发生,而只能在道说之显示中把它经验为允诺者。我们不可能把大道归结为其它什么东西,不可能根据其它什么东西来解释大道。成道决不是其它什么东西的结果,但成果(*die [sic.] Ergebnis*)——它的有所端呈的给予才允诺着诸如某种‘有’

① 《在通向语言的途中》(*The Way to Language*), WS 130/US 26。完整的句子是这样的:就像我们最初所意谓的“走向语言之途”,它并非无效,而仅仅通过真实的道路成为可能而必要的,通过居有着一需用着的开辟道路而成为可能而必要的。为了进一步澄清还需深入解说吗?也许,为了比较的目的,在道说的意义上关于道(*dao*)的释义是这样的:“静默的存在应于居有中显示的道说之寂静的无声和谐。”(131/262)。这是一种多么令人惊奇(而且成功)的从诗意的沉思者而来的措辞转换呵! [*des nachdichtenden Denkers*]!

之类的东西——也还为‘存在’所需要，以便存在作为在场进入其本己之中。

大道聚集道说之剖面，并把它展开为多样显示的构造(Gefüge)。大道是不显眼的东西中最不显眼的，是质朴的东西中最质朴的，是切近的东西中最切近的，是遥远的东西中最遥远的，我们终有一死的人终身栖留于其中。

对这个在道说(dao)中运作的大道，我们只能这样来命名：它——大道(Ereignis)——成其本身(eignet)。”(孙周兴译文，见《在通向语言的途中》220-221页。)^①

通过利用道的教义，特别以《老子》相关篇章为例，“大道”对海德格尔来说很自然“不是那些凌驾于我们之上的规范意义上的律令”。^② 以其详细的重组释义，刚刚引用的这个段落足够清晰地谈到了《道德经》中的语句，尤其是25章最后一行。^③

① 《在通向语言的途中》，见 WL 127-8/US 258-9。

② 《在通向语言的途中》，见 WL 128/US 259。在这一段落中，海德格尔对一种关于中文“法”这个词的明显误解的参考似乎是适当地——就其在德译《老子》25章中有时译作“law”(Gesetz)而言，尽管将其译作“准则”(take as a measure, 冯·斯特劳斯)，或是“遵从”(conform to)、“循例”(follow [the example of])，在这种情况下更为恰当的。于是我们将这一段落这样翻译：“道依循自己的先例”(Dao follow its own example)，或是“道依循自己与自己的一致”。(Dao follows itself of its own accord)

③ 这个段落可能也反映了海德格尔在翻译上的精微独特的努力(在萧师毅的指导之下，再加上他在文本解释上的造诣)。参看萧师毅，见 EMH 126f。

在两篇论语言文章的行文中，证实了一系列与道（*dao*）的教义的准确无误的响应，对这些教义的整理和解释，将会留供以后更为细致地注释之用。在至今为止对我们而言最为典型的重组释义（给出的另一个例子）中，海德格尔特别运用了以《老子》25章为参照的表述：“作为为世界开辟道路（*Welt - bewëgende*）之道说（*dao*）的语言，是一切法则中的法则（*Verhältnis*）。”^① 还有，“作为自我持居留用着的大道，是一切法则中的法则。”^② 这种循环以此而封闭。大道即是它自身，自然而然（自然），“除此之外无他”^③，道就是道。^④

根据这里已经大致勾勒的主题，现在我们很容易理解海德格尔最初所做的宣称：“语言的本质（*Wesen*）不可能是任何类似语言之物。”（“对话”，24/114）根据道家观念以及类似海德格尔式的断言——大意是说，存在者的存在不可能是实存之物，而且物的本质不可能是具有物性之物——这一点也易于理解。（参看上文 3. 2. 1）

① 《语言的本质》（*The Nature of Language*），见 WL 107/US 215。

② 《在通向语言的途中》，见 WL 135/US 267。

③ 对尼采《强力意志》中以同一种用语——“除此之外无他”（“and nothing besides”）做结的 1067 片段的解释，非常有趣。海德格尔（显然依循尼采的用例）不仅在此，而且也在《关于人道主义的通信》中，以一种强烈的口吻运用了这一用语：在《通信》中是指“存在”（BW 236/Wm 188），在这篇论文中是指“语言”。（PLT 190/US 12）

④ 根据最近出版的以“居有”（*Appropriation, Vom Ereignis*）为题的《哲学文稿》（*Beiträge zur Philosophie*, 1989, GA 65），对我们现在暂时拖延的对海德格尔的关键术语“居有”进行深入细致的解释而言，很有帮助。

3.3 海德格尔从道家资源处引申而来的假设，在这里可能再次由一个他自己解释自己思想的深入评论加以证实。在1969年多尔（Le Thor）的研讨班上，与他刚刚提出的思想相配合，他明确谈到：“人们根本上不再只有一种希腊的方式运思大道居有”（“SLT” 104）。于是，他显然概括了他的存在解释（参看第三章），进而明确论道：存在为大道所居有（“SLT” 103）。

这些并非仅是海德格尔立场的后期说法。^① 关于语言的存在，早在他与萧师毅合作之后几年的1951年，他便说过：“语言就是道说”，紧接着他又陈述道：“甚至〔希腊人〕自己都从未思及这种语言的存在（*Wesen*），甚至赫拉克利特也是如此。”^② 不过，如果说海德格尔根本不再以希腊方式运思他的大道居有观念的话——而且不仅是在此处这一大道居

① 比较“逻各斯”（*Logos*），见 EGT 78/VA 3: 25。

② 《逻各斯》，见 EGT 77/VA 3: 25。比较《对话》，WL 39f/US 134f；“Briefwechsel mit einem japanischen Kollegen” 6 [JH, 224]。顺便我们可以深入讨论一下海德格尔在《关于人道主义的通信》一文的几个场合中首次运用的措辞：“语言是存在的家”。在那篇“准对话”中，他说道：“早些时候我曾经十分笨拙地把语言称为存在之家”（WL 5/US 90 [还有 21-2/111-12, 24/115, 26/117]）。这一措辞与威廉·冯·洪堡（Wilhelm von Humboldt）的一种说法惊人的相似：“语言……是内在存在（*Seyn*）的机制（*organ*），这即是存在自身。”（论语言 [On Language], 21/383 [7: 14]）。海德格尔经常在自己的思想中利用洪堡对语言的洞见，而且频繁地加以逐字逐句地引用，这一点已广为人知（参见《在通向语言的途中》，见 WL 136/US 268 [在一页之后又一次提到了作为“存在之家”的“语言”]；“SLT” 87f）。比较上文 2. 4 注 48，与 3. 1. 1 注 62。问题在于：海德格尔为什么不是在这样的语境之中，也不是在许多别的语境之中提炼出这样的措辞？海德格尔偶尔也会把其它意思加进‘同样的家’（*Gehäuse*, [冯·洪堡语]）中吗？他从而会只肯定洪堡根据自己关于语

有的事例中，那么他是在以一种纯粹的海德格尔方式——或是某种中国方式运思吗？

3.4 有鉴于他对许多非西方思想用语（或关键术语）的处理，海德格尔对诗意表达的偏爱，很可能从很早以前开始——在《存在与时间》之前很久，便从阅读引人入胜和意味深长的马丁·布伯版《庄子》（1910）中，当然还连同其它著作，以及从那些学识渊博的谈话对手给予的助益之中，接受了灵感和激发。这样的激发很可能促使他转向了诸如此类的表达，例如：“静默的存在应和于居有中显示的道说之沉静的无声和谐。”^①换言之，静默的存在与道（*dao*）相应。

简单排列在这里的措辞和其它用语——诸如“泰然任之”、“简朴”、“弃绝”、“遮蔽”、“四重性整体”以及“无名”（参看2.5），还有在技术批判语境中的“无界”、“无

言及其相互关系上的广博知识所肯定的东西吗？在这样的语境中要求我们注意这个问题和其它类似的问题。感谢梯里曼·博切（Tilman Borsche）下面的观察：“如果不是细致地处理过洪堡的问题，海德格尔不会向自己以及整个哲学传统提出‘从逻辑中解放语法的任务’，通过对洪堡的研究，海德格尔显然感到这里所用的这个特殊语汇很恰当。”……洪堡自己确认并加以实现的任务几乎无法拒绝——当然是在他自己的哲学视野之内（*Sprachansichten* [Stuttgart 1981], 232, 注21）。也请比较 Cho, “*Bewusstsein und Natursein*”, 260。洪堡和海德格尔的论题自然需要一种具有多种前景的彻底研究。

① 《在通向语言的途中》，见 WL 131/US 262。比较 135/266, 122, 252；《语言的本质》，108/215；《对话》，52-3/152。

用”以及“座架”^① (*Gestell*)——都能够或多或少地直接追溯到马丁·布伯版的《庄子》(包括布伯的后记)。在其思想道路之上,它们都不会逃过海德格尔的视线。

注 释

[1] 正如海德格尔自己所说,德语“*Sage*”与挪威语“*saga*”有关:“说,*sagan*,意味着展现出来:使之呈现,闪现着并遮掩着释放出所谓世界的外观。”(WL 93/US 200)。为了提醒注意这种诗意表达的内涵,把这个词译为英语中没有的表达“*Saying*”。

[2] 原文是这样的:“Vielleicht verbirgt sich im Wort ‘Weg’, Tao, das Geheimnis aller Geheimnisse des denkenden Sagens”。比较卫礼贤在《老子》首章结尾处描述“有与无在道中为一”的译文:“Diese Einheit ist das Grosse Geheimnis. /Und des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis: /das ist die Pforte der Offenbarwerdung aller Kräfte”(1911, 3); “In seiner Einheit heisst es das Geheimnis. /Des Geheimnisses noch tieferes Geheimnis/ist das Tor, durch das alle Wunder hervortreten”(1957, 41)。

[3] 我们有许多理由相信,与德语术语的词源学和海德格尔对其的一般运用有关,“eventuation”(发生)将是比习惯上的“appropriation”(居有)对“*Ereignis*”的更好的译语。不过,因为这种译法能更好地传达下文3.2部分中一长段海德格尔引文中的*ereigne*与*eignen*之间的游戏关系,所以我们就仍然使用这种译法,同时将其第一个字母大写,以区别于这个词的惯用法。

[4] 海德格尔对“*denken*”(思)与“*dichten*”(创作)之间游

① 参见《园丁》中“凿隧而入井”的故事(布伯,《庄子》48/48·50)。

戏关系的处理，是可以用一种更精致的译法来传达的。动词 *dichten* 意思是以语言为中介的创作，而且还有浓缩的涵义——因为 *dicht* 这个词有厚、密之意；不过，当保留 *duchten* 口头意思的时候，它似乎更带出了与 *Dichtung*（诗）的关联。诗化（Poetizing）应该被简单地作为“作诗”或是“写作文学作品”的简略说法。

[5] “*Das Regende im Zeigen der Sage ist das Eignen*”（原文为斜体）。

[6] Rüdenburg/Stange, *Chinesisch - Deutsches Wörterbuch* (Hamburg 1924, 1963), 476, no. 6062; 还有诸桥辙次《大汉和词典》(*Dai kan - wa jiten*), no. 39010, II. 1。

[7] 卫礼贤导论那页的一个脚注这样写道：“在中文圣经译文中，‘*logos*’ 几乎总是译成‘道’。”在后面几行，他又写道：“‘道’这个词作为动词来用的时候，指的是‘讲话’ [*reden*] 或是‘说’ [*sagen*] ……”。

[8] “Wort - die verlautende Sage” (“Der Weg zur Sprache”, GA 12: 253)。这个注释是加注“语词的起源” (The Origin of the word/ “In der ereignisartigen Herkunft des Wortes”) 这个短语的 (US 265)。

第五章 自我表白

“世界只知道美好的劳作，而不知其根源，也不明其发源的条件，这固然很好；从源泉的知识那里流向艺术家的灵感，常常令人困惑和惊诧，从而抹杀了精彩内容的效果。”

——托马斯·曼，《威尼斯之死》（1912）

1 上述处理海德格尔文本的经验表明，我们有可能尝试对其中一种文本进行检验，以了解其中是否可能含有经过掩饰的自我表白迹象。就其向我们大致提供了一篇便于查找的海德格尔文本的隐蔽意义而言，我们也必须紧记在心的是，海德格尔的自我解释既可能是掩盖，也可能是澄清或再阐释，根据这种自我解释，其真意仅仅（部分地）有所暗示，或则是完全隐匿不言。^①因此，明智的做法是转向海德

^① 海德格尔略显武断的谜一般难解和深奥的说法——即使我们理解他在思想深度上所做的努力——都是极其令人困扰和不快的，这些都自然给我们的研究带来更多的麻烦，因为这些说法易于招致反对意见（海德格尔事先或许甚至估计到了这种情况）。一方面，举例而言，海德格尔（以一种自传式的口吻）写道：“[在1910~1914年间那令人激动的年头之后]由于后来发生的在已经

格尔的那篇“准对话”（第2章中有讨论），在这篇对话中，以一种非常生动的方式，给予东亚一种谈话对手的“角色”；有鉴于上文已经提出的（见第2-4章）内容，密切注意那些特别向我们传达了海德格尔“讯息”的段落，也将是可取的，即使这些段落几乎无法辨识——而这样最终不会出错。

海德格尔自己也曾谈及一种“表白”，他以他的“日本人”之口这样说道：“就我能够跟随的您所说的而言，我感到了一种与我们思想的深深隐蔽着的亲缘关系，恰恰因为您的思想道路及其语言是如此完全不同。”（“就我力所能及的理解而言，我感到您所说的与我们的思想有一种深深地隐蔽着的亲缘关系，原因恰恰就在于您的思想道路及其语言是如此完全不同。”——孙周兴译文。中译者按）^①海德格尔随之在虚构的对话中以探问者的角色继续尖锐地指出：“您的表白以一种我能够掌握的方式使我激动，只是由于我们持续于我们的对话，我才能掌握这种方式。”（“您的表白以某种方式使我激动；只是因为我们保持在对话中，我才能掌握这种方式。”——同上。）这段话前后（而且尤其是文章中相接的两页）的内容在精心挑选的段落里构成了海德格尔的表白。

做出选择的思想道路上的得与失，因而开始逃避那种仅仅能够命名并不归属于一的自我描画。这一点对于万物而言，本质上都是如此。”（*Frühe Schriften* [Frankfurt a. M. 1972]，前言，xi [GA 1: 57]；强调为后加）。另一方面，他说道：“大约有少许处于公众世界之外的人，会不知疲倦地工作，以支撑一种关心存在的思考，鉴于此，本书的目的在于建立一种将这种思想传递到一种较远未来的可能性”（“SLT” 90）。

① 《对话》，见 WL 40-1/US 136（强调为后加）。

海德格尔承认在东亚思想与他自己的思想尝试之间存在着一种“深深隐蔽着的亲缘关系”。但是，除了偶然的暗示以外，他并不准备进一步阐明这种亲缘关系的内容或范围。沉默是需要的（WL 50/US 148），可以理解的，因为正是沉默把道路（道）留在隐匿和无名之中（与《老子》41章一致）。因此，海德格尔也把他的思想道路留在了无名之中（29/121；cf. 42/138），而且既不屈服于“求知的欲求”（wanting to know, *Wissenwollen*），也不顺从于“解释的贪欲”（131/100）。因为，根据《庄子》，“完美之道的本质被深深隐藏（*tief verborgen*）；其边际消失在幽冥之中”，而且“对知识的热狂是有害的”。^① 他相信，当与他的谈话对手“日本人”之间的对话，将真实意义置于不确定性之中，甚至是躲避进模棱两可状态之中时，对话并不使人烦扰（13/100）。海德格尔所保持的沉默，可以理解为是对道的教义精神的响应，并内在于道的教义精神之中，且不管海德格尔经由沉默所理解的是什么；而且这种遵循古代“知者不言”

① 布伯，《庄子》，42/43——海德格尔对此非常熟悉。当然，这决非一个说明海德格尔熟练地引用（布伯版）《庄子》中的措辞来赋予自己思想道路以特征的孤证。而且，他甚至还遮遮掩掩地（间接地，或许是出于某种理由，而且是很有特色地）参考了布伯的《我与你》（*I and Thou*, Leipzig 1923），他这样意味深长地写道：“甚至是得到过更多讨论的‘我一你’经验也都属于主体性的形而上学领域。”（WL 36/US 130）。在这种情况下，海德格尔在自己与布伯思想之间所做的区分是否根本上有效的问题，我们将先抛置一边。在这一语境中，由费舍尔—巴尼柯亲自做出的评论十分有趣：“当我向他（海德格尔）提到布伯的时候，他几乎毫无反应，好像他不过只听说过这个名字而已。我无法想像……他曾读过此人的任何文字”（EMH 93）。

(《老子》56章；cf. 73, 81)的教诲而来的沉默，将至少是他的“讯息”的一部分，尤其是关涉于其无名思路的“讯息”。进而言之，“对于沉默的沉默”，对海德格尔来说，将必定是“本真的道说……而且[将]保持关于语言的真实对话的不变前奏。”(53/152)

不过，海德格尔仅仅在对他和自己的秘密适宜时才保持沉默；否则他决不会沉默，反而有时沉湎于对沉默的谈论，这些谈论在这里非常适合于他的表演——正如这些谈话经常进行的那样。对他来说，重要的是暗示，而不是就自己设定的问题给出直接的容易理解的答案。他的关心在对话形式中“提出”了间接的、重新编制过的、而且几乎无法测知的答案。在《关于人道主义的书信》中，他甚至问道，我们是否应该不再简单地忍受长期以来对他的作品的无法避免的误读(BW225/Wm176)。促使他沉默的，据说是不断成长的关于无法触及之物的洞见，这种无法触及之物为道说(dao)的神秘所遮蔽(WL50/US148)。换言之，作为某种被思及的东西，海德格尔提供了“进入幽深晦暗之处的门径，在那里有着原初抑制性力量的源泉”。^①在此，保持沉默是当前的律令。

2 海德格尔思想的尝试(Denkversuch)(19/109)显

^① 布伯，《庄子》，43/44。[那里也暗示了《老子》首章的最后一句，这句话被复制在了《东方之光》(Ex oriente lux)的封面上，这句话谈到了作为“所有神秘之门”的深邃黑色(“玄之又玄，众妙之门”——中译者按)。]

然早在1920年就已经开始，以演讲“直觉与表达的现象学”(GA12: 86)^[2]为标志——那是一个非常早期的演讲，海德格尔在他的准对话中抱怨说这篇演讲不仅题目不正确，而且其在日本的手稿也是可疑的（手稿流传到日本事实上相当不可能，因为在1920年的夏季学期几乎不可能有任何日本人参加他的演讲）。^[3]据海德格尔说，整个演讲保持着暗示性；他确实只是持续追随一种微弱的踪迹（*Wegspur*）——一种“道”（*dao*）的踪迹而已（41/137）。

在缺乏进一步明确迹象的情况下，重构海德格尔重新编制的由道来定向的思想尝试，异乎寻常的困难。他建议“关注那些将思想引入其根源地带的踪迹”（37/131）；他发现了这样的踪迹，并强调了这些踪迹，仅仅因为这些踪迹并非出自他自己，而且也很少被觉察（现在海德格尔增添了诗意），“就像由风传送的远处呼唤的回声”。

在这一生动的评论之前有几句话，海德格尔让他的虚构的谈话者谈起了同样生动的事情，其大意是他（海德格尔）曾向他的日本同行田边元提出的问题：何以日本人自己不去沉思他们自己的思想所具有的“令人敬畏的开端”——在当时的上下文中，这种开端意味着古代道家的教诲，也指那些形成部分禅宗思想的根源。海德格尔于是证明自己是熟悉东亚思想史的。

在任何情况下，据说对他而言始终重要的是使“完全的他者”变得显露可见。（34-5/128）；在他一生当中，他总

是在言说无的圆满 (P180/190)。^① 在另外一些场合中 (特别是在 1950 年代, 这样一个与中国同行萧师毅尝试翻译《老子》之后的高产期), 通过回到一种思想传统的开端, 作为他刚刚提出的思想的明确展开, 海德格尔在《荷尔德林的大地与天空》中的一个长段落里写道:

自行转变的东西 (在欧洲) 能够这样实现这种转变, 只能感谢其开端的得到储备的伟大性。因此, 世界当前的状况能够接受一种本质性 (*wesenhaft*) 的转变——甚或只是对这种转变的准备——仅仅从它自己的开端, 从那种通过其命运 (*geschicklich*) 决定我们时代的开端。这就是伟大的开端。当然并不存在向这个开端的返回。作为迎候着我们的东西, 当前只在它向渺小之物 (*zum Geringen*) 的到达中成为伟大的开端。但是这个渺小之物不再能够在它的西方式的孤立中保持不变。它向少数几个其它伟大开端敞开, 而其它少数几个伟大开端以其本己之物归属于无限关系之开端的同一者, 大地就在其中被扣留。”

(“自行转变的东西只能根据其开端的储备下来的伟大性做到这种转变。因此, 当前的世界状况只能从其开

① 参见久松真一的小部头著作, “*Die Fülle des Nichts: Vom Wesen des Zen. Eine systematische Erläuterung*”, 由 Takashi Hirata 与约纳·费舍尔 (Johanna Fischer, Pflingen 1980) 德译。久松真一 (1889 - 1980), 是日本宗教哲学领域中的领袖人物之一, 尝试从一种东亚和跨文化的视野来阐明禅宗对无的理解的特殊本质。这是对于比较哲学的一个意义重大的贡献, 在此只能简单提及。

端那里接受一种本质性的转变，或者哪怕是这种转变的准备，而开端命运般地规定着我们的时代。这就是伟大的开端。然而，并不存在任何一种向这个开端的返回。作为迎候着我们的东西，当前只有在它向渺小之物的到达中才成为伟大的开端。但这个渺小之物也不再能在它西方式的个别化过程中保持不变。它向其它少数几个伟大开端开启出自身，而其它少数几个伟大开端以其本己之物归属于那种无限关系之开端的同一者，大地就被扣留于其中。”）（孙周兴译文，《荷尔德林诗的阐释》220页，商务印书馆2000年版）^①

3 作为几个为数不多的伟大开端之一，在中国或者在更大范围的东亚文化中，海德格尔发现了对他而言的“完全他者”，他写道，正是这种完全他者逐渐转变他的思想，并以这种方式使他不断前行（42/138）；因为没有谁能够完全从流行的思想氛围中脱拔而出，尤其是在这种思想道路已经行进了如此之久的時候（36/130）。于是，海德格尔完成了从形而上学立场的转向。这种转向极富特色，经过了重新组织，而且隐而无名（42/138——“道隐而无名”，《老子》41章）。

在稍后一个语境稍微不同的段落中；海德格尔再次雄辩

^① “Hölderlins Erde und Himmel”，见“Hölderlin - Jahrbuch” 11（1958·60）：36（强调为后加）。（也收于海德格尔“*Erklärungen zu Hölderlins Dichtung*”〔第四扩大版。Frankfurt a. M. 1971〕，177。）

地沉默了，然而这却很可能最终将我们带到了谜底的近前：“如果我……现在能够回答，那么封闭‘道’的幽冥将会散尽（*gelichtet*）。”（49/147-8）。“道”（*dao*）的秘密将会泄露，而其后果将是无法估量的。“但是也许”，在另一个场合，海德格尔几乎就像要最终泄露他的秘密似地明确陈述道：

这些问题的答案（存在的思考从那里接受了指引），在将来仅仅会出自这些使自己与众不同的思想尝试，正如我所做的那样自由任意（大多出自《老子》18、19、38、57章的精神）……在此，一切都是‘道路’（*cf.* WL 92 /US 198），一种考验如其所听的应和之道路。‘道路’总处于出错（*Irrweg - or Holzweg*，林中路）的危险之中（*Weg*，这里没有用冠词，或许代表“道”）。走这样的道路要求练习行走，而练习需要技艺。^①

（这些问题的答案恰恰可以从一些思想尝试中获得，这些思想尝试与我的思想尝试一样，看起来好像是无法无天的任意之举。……在这里，一切都是有所考验地倾听着应合的道路。道路总是有变成歧途的危险。行这样一些道路，要求做行走方面的练习。练习需要手艺。孙周兴译文，《海德格尔选集》下卷 1187 页）

① “物”的讲座《后记》：“给青年学生的一封信”（1950），见 *PLT* 185-6/VA 2: 58-9。

需要牢记在心的是完全他者，海德格尔根据《庄子》的精神把自己描述为“无界的跨界者”，同时也把自己说成是“讯息的传递者”。^① “无界的跨界者”^{②[4]}——指对“无”、“空”、“澄明”以及“敞开”的跨越者^③——只运思这独一无二的思：“存在：无：同一”。^④ 根据海德格尔的思想，思想者只需要一种独一无二的思想，将这种“一”思为“同一者”，并以恰当的方式谈论这种“同一”，对于思来说，“同一者”的无界（*das Grenzenlose*）才是最明确的界限。^⑤

在这种氛围中，人们会期待在“表白”中就“道说”的论题有所言说。与此相应，海德格尔也留下了仅仅洞察“道说（*Saying, dao*）之本质（*Wesen*）”的经过编制的暗示，正是思最初出发走上“道路”的道说，把我们从形而上学的再现带回对讯息暗示的关注，他（与他的虚构对话者）意愿

① [*Grenzgänger des Grenzenlosen*] 《对话》（“Conversation”），见 WL 41/US 137。参见布伯，《庄子》76/76（22章）；收于斯坦格版（Stange edition），69页。

② [*Botengänger der Botschaft*] 《对话》（“Conversation”），见 WL 40, 41, 48/US 136, 137, 146, 等等。

③ 《对话》（“Conversation”），见 WL 19, 20, 41, 46/US 108, 110, 137, 144。

④ “SLT” 101。参见上文 3. 1. 1 的讨论。

⑤ WCT?, 50/20。比较“从思想的经验而来”（*From the Experience of Thinking*），见 PLT 4/“*Aus der Erfahrung des Denkens*”，GA 13: 76；“*Vorbemerkung*”（序文），见 *Wm*，GA 9: ix。[在 *Vorbemerkung*（序文）中，海德格尔刻画了那种把思的事情规定为一种要求，根据这种要求的做法，人住居于对同一者之同一性的持续寻求之中。]

成为特殊传信人而传递这样的讯息 (47-8/145-6)。然而, 这条道路正如他让我们牢记的, 是一条漫长的道路。不过 (我们能够根据另一个段落来补充说明), 诗意之思将不得不返回到在一定意义上它曾经始终所在但尚未修造 (*baute*) 完好的位置; 然而, 诗意之思将不得不满足于铺设 (*bauen*) 那条将我们带回到克服形而上学的位置上的道路。^① 必须补充说明的是, 以这种方式, 思将奉献自己于一条非凡之路的修造 (*Wegebau*), 为此目的, 修造者有时将不得不退回到曾经放弃的基址位置, 甚至回到比那更远的地方 (21/110)。

这正是海德格尔脱离形而上学立场所发生的原委, 在这个生动的短语“远离所有其所是” (54/154) 中, 这一点得到了最终的明确表达。与此同时, 海德格尔在与道家、禅宗教诲保持共鸣的努力中, 运用了“朴素的道说”, 而且是以像“物的物化” (*das Ding dingt*) 的那样的方式,^② 让“语言说” (*die Sprache spricht*)。作为结果, 人们必须将关注转

① QB 103-5/Wm 251。比较《对话》, 在那里, 思想的转换就像一次漫游 (*Wanderung*), 为了另一个位置而离开一个位置, 然后《对话》也将要求探讨 (*Erörterung*); 一个位置是形而上学, 而另一个位置我们 (海德格尔与对话者) 且任其无名。 (WL 42/US 138)。

② 参见上文 3. 2. 1。请比较《语言》 (“*Language*”), 见 PLT 190f, 197f, 199-200/US 12f, 19f, 22。就海德格尔而言, 这篇文献可能提供了进一步的资料, 正如他在后来所说的, “已经投机于某种短暂之物” (《对话》, 49/147); 这或许是这一演讲中惟一真实的东西, 因为“打印本部分再现了 [这篇演讲] 第二版的本质性阐释。” (US, 收于 GA 12: 259), 而这种阐释对我们来说是较少丰富性的。也请比较《转向》 (*The Turning*), 见 QT 43, 49 [“*Die Kehre*”, 42, 46]。

向“完全的他者”。根据海德格尔，这种注视是希腊的方式，但是所看到的将不再是希腊的，而且也不再可能是希腊的(39/135)。然而，至于它究竟是什么，对于海德格尔来说，对此也没有直接的答案。答案似乎是多余的，因为对于细心的读者来说，现在理解了他这种关于“深深隐蔽着的亲缘关系”的戏剧化表白究竟意味着什么(41/136)。而且就此而言，我们发现自己又回到了解释那篇至今很少为人问津的著名“准对话”的出发点上。如果真是这样的话，那么人们不可能从海德格尔那里期待比这种表白更多的东西。

注 释

[1] “*Weite*”是后期海德格尔偏爱的一个词：在《泰然任之》(*Gelassenheit*)中，“领域”(*Gegnet*)指的是作为“*die freie Weite*”(自由着的远)与作为“*Weile*(片刻逗留)与*Weite*(远)的同时”，并且当物前行之际，它们“在向共属一体的远(*Weite*)的片刻逗留(*Weile*)的回归中安顿。”(*DT* 66 7/*G* 39-41；亦请参见 75-6/52)。

[2] 这次演讲的文本发表于全集 59 (GA 59, Frankfurt a. M. 1993)。

[3] 这次讲座的德文标题是可疑的：“*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*”。海德格尔让他的“日本人”提起这个传到日本的讲座和手稿，并大致估计其时期为“1921年”，并且说：“如果我没记错的话，这个讲座的题目是‘表达与现象’[*Expression and Appearance*] (*Ausdruck und Erscheinung*, *WL* 6/*US* 91)。探询者响应说：“这肯定是那个讲座的题目”。在后来的交谈中，探询者向他的对话者说：“《表达与现象》这个讲座是相当有争议的（而不是《表达与

意义 [*Bedeutung*]》)” (34/128)。也请参见关于表达与现象这个主题的进一步讨论。

根据辻村公一（在纪念海德格尔六十寿辰的演讲中）的说法，第一个随海德格尔学习的日本人山内得立，就是在 1921 年去德国的 (JH 159-65, 159)。

[4] 布伯版中相关的段落正是讨论“物物者”之后出现的：“Tao ist die Schranke des Schrankenlosigkeit, die Schrankenlosen des Beschränkten.”（道是无限者的限制，是有限者的无限性）斯坦格 (Stange) 则是：“Aber die Grenze des Unbegrenzten ist eben Unbegrenztheit der Grenzen.”

第六章 结 论

1. 1 前述研究已经说明，海德格尔的著作在迄今还未被承认的范围内受到了东亚思想资源的影响。而且很有可能，在许多情况下，许多出自道家古典以及禅宗文献中的核心观念，都与海德格尔的著作关系密切，对此海德格尔并没有加以解释。

例 1

在排比相关文献段落时已经说明（参看 3. 2. 1），为了以非西方的方式明确阐述“无”的主题（*topos*），海德格尔几乎是逐字逐句地采用了卫礼贤（理查·威廉）《庄子》译文 22 章的措辞——大意是说物的物性自身不可能是物。

例 2

较早前的表述“存在者的存在自身不‘是’一种存在者”（SZ 6），显然已经预示了根据句子结构和意义而来的“物”的措辞。利用维克多·冯·斯特劳斯对《老子》第二章的注释——以及在大峡秀荣的《信心铭》译文中的相应措辞——然后，海德格尔在进一步澄清自己的“新”思想中写道：“存在与无是不能彼此并列的。两者中任何一方都只为了对方而运用自身。”以及：“无与有同一。”（参看 3. 1. 3

中的列举。)

例 3

关于“无”的主题，海德格尔明确地将其表述为同义的“空”，这次利用的是卫礼贤《老子》11 章的译文：容器的物性存在于空之中。(参看 3. 2. 2 中的讨论)

例 4 和例 5

在他的准对话“从一次关于语言的对话而来”中，海德格尔几乎是逐字逐句地从奥斯卡·本和论能剧的论文中采用了两种表述，不过这种采用都经过了很好地润饰。(参看 2. 4) 虽然这两个例证并没有影响海德格尔东亚起源的主要观念，但是它们无疑提供了关于他的作风的进一步证据，他以这种风格，在不加说明来源的情况下，将外来思想方式整合进自己的文本之中。

例 6

在道路与道说意义上对道 (*dao*) 的观念的利用，正如由卫礼贤和马丁·布伯所表达的那样，海德格尔明确表述了存在于道路与道说之间的对应关系。(参看 4. 2)

在这些例证之外，我们或许还能再引证一些进一步的事例(尤其请看 4. 3. 4)。另一个明显对应的事例指出，海德格尔根据《老子》25 章作结的比喻模式，构思了他的关键观念“居有”。(参看 4. 3. 2-3)

如果把这些例证结合起来考虑，那么它们将表明，特别通过利用上文中提及的冯·斯特劳斯、卫礼贤的文献，以及更重要地从马丁·布伯的《庄子》，海德格尔很可能早从 1920 年代起就已经开始思考和阐述自己开辟道路的思想，

而甚至没有对这些思想来源给以习惯性的说明。他后来对东亚思想方式的挪用，经过重新编制的表述而发挥作用，大概是通过与中国和日本学者的对话，得到了不小程度的推进，尽管这些对话者还不为人知（参看第一、二和七章）。正如只是在他死后才为人所知的那样，他与萧师毅在 1946 年夏季的合作，在这方面发挥了重要作用（参看 1. 2. 2）。与萧师毅记录相关，这一点也可以经由 1947 年 10 月 9 日海德格尔致萧师毅的信而得到证实，在信中海德格尔表达了尽快恢复他们之间对话的愿望。（参看 1. 1）。

1. 2 关于这些对应关系仅仅是虚构的假设，我们可以根据这些关系的性质和数量，加以反驳。（第二一四章）；尤其在 1950 年代之后，在海德格尔的文献中这些关系出现的越来越多，而这个时期恰好紧接着他与萧师毅合作翻译《老子》的时期。这些对应关系的性质和数量表明一种对东亚思想方式的有意挪用。海德格尔不大可能仅仅碰巧以这样一种平行的风格，在上文所引证的段落中思考和写作，而他对东亚思想的兴趣是无可争议的，他能够欣赏这些思想，而且他甚至承认对我们提到的大多数相关文献都很熟悉。当然对于其它大量段落来说都同样真实，正如我们所看到的，海德格尔在这些段落中以一种类似的东亚方式思考。

仅仅根据海德格尔的“表白”（参看上文第 5 章），“巧合”的假设也值得反驳。通过重新组织表述的方式，他毫不含糊地谈到了存在于自己与东亚思想之间的一种“深深隐藏着的亲缘关系”。换言之，他谈到了建基于自己对东亚思想

某些本质特征的采用之上的关联，以易于理解的理由来看，他是倾向于揭示这种关联的。

与此相对照，出自“《明镜》杂志中的访谈”（参看 1. 2. 3）的段落，却必定被解释为一种战术上必要的掩饰策略，这种策略被证明对于保守他的秘密是必要的（参看 5. 4）。^① 海德格尔致其日本同行小岛（Kojima Takehiko）的信中，也有支持这一解释的说法，这封信写于 1963 年 8 月 18 日，发表于《明镜》周刊（参看 3. 2. 2）访谈的前一年。在那封信中，海德格尔很明确地表示，即使是再次以一种重新编制的方式，已经决定其思想道路的：“最重要的不是对西方哲学开端的再次激活。”^②——虽然西方的人们乐于采取其反面。

2.1 就海德格尔的作品曾受到过东亚思想根源影响的问题，并非仅仅顺便思及的边缘论题。在论及“无”的场合（3. 1 和 3. 2），这大概是——牢记“无与有同一”这一措辞——一个重要的观念，思想家所需要的“惟一者”（WCT 50/20）；那么，这一对于西方思想来说的新观念，海德格尔将其归功于对《老子》和《庄子》书中道（dao）的教诲的洞察。对于海德格尔而言，“无”并非只是那种无意义的无，虚无主义的无：它是“存在（*Sein*）之无”，圆满

① 比较 Cho, *Bewusstsein und Natursein* 16 中对这一段的不同解释 [他采用了海德格尔自己在表面上所做的与禅宗无关的声言]。

② “Briefwechsel mit einem japanischen Kollegen”, 6 [JH, 224]。

(参看 1. 1)。他一直在自己的文本中追寻这种思想，对于这种“同一”的重复和变形，在他文章的行文中非常显著。^① 为了达成一种完整的结论性阐明，他最终发展出这种“简单”的表述：“存在：无：同一”（“SLT” 101）。相应的道家 and 禅宗气息的释义，经过或多或少的重新编制，遍布于海德格尔至今为止已经出版的作品中。

因此，一般来讲，为了更好地领悟海德格尔的作品，在“存在：无：同一”这一表述中，“同一”构成了一个十分关键的词，一个以隐蔽的方式将上文讨论过的所有证明集中把握的概念，一种与道家教诲暗中相应的思想，为了在此看到海德格尔思想从东亚根源中进行地有意义地取用，读者们必须首先对道路与道说的同一进行艰苦地说明（参看上文第 4 章）。

2.2.1 前述的研究不仅显示了海德格尔已经挪用的东西，而且也展现了他究竟如何对所采用的思想方法进行解释，并以这样一种几乎不留下任何东亚根源痕迹的方式，将它们整合进自己的文本之中的。在研究开端之处，我们指出了一种有价值的文献，现在看来具有相当的重要性。因为它向我们明确说明，海德格尔究竟是如何对《老子》15 章中一个段落的德译以一种其文本最终远离译文措辞的方式进行解释的，这段译文中道家思想的主要观念（*major topoi*），

^① 关于海德格尔在西方被误解的正是这种思想（参见上文 3. 1. 1 尤其是在注 69 中引用的段落 [WL 19/US 108-9]）。

经过他的改编（和措辞），作为他自己思想中对应的关键术语而得到了表达。

这篇文献就是 1947 年 10 月 9 日海德格尔致萧师毅的信，这封信是在四十年后由于《海德格尔与亚洲思想》一书的出版而曝光的。在这封短信中，海德格尔选取了萧师毅所译《老子》的一个段落，作为他自己两个译文的基础，这个段落萧师毅曾经在几年前几年的合作中逐字逐句地讲解过（参看 1. 1）。第一个译本似乎来自较早前他们之间的合作译本，而且放弃了萧师毅感到不便的“置换”（参看 EMH126）^[1]；第二个译本几乎与萧师毅没有什么关系，而更多地停留在“像由风传送的远处呼唤的回声”那样的背景之中（“对话”，37/131）。文献比勘向老练的解释者揭示了海德格尔在此推进的方式及其目的所在（后来关注这些段落的讨论在上文中的 pp. 2f 中有所引证）。

这个短语的衍生表述“天之道”，在一个构思宽广的解释语境中是可以接受的，^① 但不是在它之前的问题场合[“谁能够通过宁而静之（*stillend*）而将某物带入存在？”]。因为在这里，海德格尔在提到“宁静”（*stillend*，不动，运动静止的意义）这个词时，似乎超越了原始文献，而是暗指“存在”——断定其与“无”（Nothing）同义，而且是在“无与有同一”的意义上（参看 3. 1. 3）。结果是无通过无化（*nichtend*）而将存在者“带入存在”——这是道家中只

① 这正是萧师毅理解那篇与他为海德格尔用原文书写的诗句相关的海德格尔附录的方式（参见 HAT 100）。

有“道”(*dao*)所能为的事。^{①[2]}这一点解释了海德格尔附加到这个问题上的答案(参考了萧师毅的书法)。他的第一种译文现在可以很好地用作第二个译本的基础。第二种译文代表了一种极富创造性和说服力的“重写”,这种“重写”受到了“无”、“有”(存在)与“道”(道路/道说)之间关系(上文讨论过)的影响,在海德格尔的术语学中,早在1920年代和1930年代就已经从道家学说中取用这些关键词,而且最终,在与萧师毅合作翻译《老子》中处理道的观念的章节之后,广泛地为他后来的思考提供了条件——而这种袭取最主要地集中在1950年代。^{②[3]}

人们可以看到,海德格尔以这种方式写下动词“动”时(*be-wegen*, 用来表示“道”,“道路”,虽然《老子》文本中的中文“动”这个词,并不为此提供任何“语源学”保证。)向我们表明,“中文文献的多重意义”,如何能够“在

① 比较《形而上学是什么?》的后记:“‘存在’(*Aufrag*)作为无声的寂静之音 [*Stimme der Stille*]”(GA 9: 306, 注 f)。[经验“存在”的可能性不是在面对“向深渊之恐怖发出的无声召唤”(Wm 102)时的退缩中实现的,这个注释正是在这一语境中加注于“无声”(soundless)这个词上的。]

② 在海德格尔的《对“泰然任之”的探讨》(*Discussion of Gelassenheit*) (《从一次关于思的田间小路上的对话而来》, *Conversation on a Country Path about Thinking*。德文原本以《从一次关于思的田间小路上的对话而来》为《对“泰然任之”的探讨》的副题——中译者按。)——这篇文献发表于1959年,推测写于1944/5年——中,《老子》各章发挥的作用,可以通过一个小段落(DT 70/GA 13: 51)来作为例证,通过这个段落我们了解到,大概在与萧师毅合作之前,海德格尔就曾摘引过卫礼贤译《老子》15章(*Laotse*, 134),或是斯特劳斯的译文(*Lao-tse*, 74, 230f)。在致萧师毅的信中,后面的译文是对新(与更深入)的袭用努力的简单表述。

西方语言中加以思考并明晰化”（甚至是在海德格尔超越原始文献运用自己独特措辞和解释当中）。我们前面的研究（上文第4章）尝试澄清了“动”（*be - wegen*）这个词流入海德格尔论语言的文本的方式（如在 *wegen* 的“e”上加两点符而成 *wëgen*，以及其他一些联结方式）^①。

2.2.2 在这一语境中，海德格尔经常重复的思与诗的联系，获得了一种特殊的意义，古典道家中的大师都是思想家兼诗人，而庄子是他们中最伟大的，海德格尔从他那里接受了许多影响。海德格尔很可能不仅把荷尔德林、里尔克、格奥尔格以及特拉克尔之外，而且也把庄子，当作了衡量自己的偶像——对他来说，只有很少几位西方人物发挥了类似的作用。对于与思想家海德格尔相对的诗入海德格尔，我们不可能期待看到他对潜在于他的美文之中的材料加以引用的习惯，因为对这些人的知识，正如托马斯·曼非常恰当的议论，将“常常令人困惑和惊诧，从而抹杀了精彩内容的效果”。只要海德格尔自己不要求别人将自己理解为严肃的思想家并以此来对待他，那么一切都会相安无事！但是，思与诗之间如此紧密地在他那里纠缠着，以至于很难将两者彼此分开。^②

① 参见《语言的本质》（*The Nature of Language*）与《在通向语言的途中》（*The Way to Language*）两文的第三部分；新造词语“*wëgen*”出现在后一篇文章中（WL 129/US 261f）。

② 参见《诗人何为？》（*What Are Poets For?*），见 PLT99-100/HW 256；《作为诗人的思想家》（*The Thinker as Poet*），见 PLT12/GA13:84。比较卡

这是因为思，正如海德格尔所宣称的，必须诗化自己以响应存在之谜。^①

因此，令人惊奇的是，难道人们必须承认——对于一种迷宫般高深莫测而且热衷于生造变化多端修辞的思想（换言之，这些都掩盖了他对道家学说的尚未承认的利用）——正如瓦尔特·比美尔所说^②，我们仍然未能与海德格尔进行适当的对话，因为一直没有可以与他在同一层次上平等交流的伙伴，而我们自己已经确实为这种思想所迷惑？

2.3 这种在东亚影响下的思化与诗化，再一次把（后尼采）形而上学的克服作为了主要任务。这种形而上学的基本特征在海德格尔看来就是“本体－神－逻辑学”（onto-theo-logic）（ID59/50）。这种思想很早前开始便从某处接受了（暗中）指引，^③这一点现在并不难推测。^④正是从古代

尔·洛维特（Karl Löwith），“*Denker in dürftiger Zeit*”（Göttinge 1953, 1965），11 [在那里，洛维特写道：“海德格尔究竟是诗的思化还是思的诗化，基本上难以判断，在一定程度上，他是对一种若断若连的思想的诗化地浓缩”]。

① 《阿那克西曼德箴言》（The Anaximander Fragment），见 EGT 58/Htw 343；比较《逻各斯》（“Logos”），见 EGT 78/VA 3: 25。

② 参见瓦尔特·比美尔（Walter Biemel），“Dichtung und Sprache bei Heidegger”，见《人与世界》（*Man and World*）2/4（1969）：487-514, 490；还有他的《海德格尔》（*Heidegger*，Hamburg 1973），129。

③ 参见《给青年学生的一封信》（A Letter to a Young Student），见 PLT 185/VA 2: 58（在那里海德格尔议论道，他觉得很奇怪，人们应该问“他的思想是从哪里接受其指引的〔*Weisung*〕”）。

中国思想那里接受了这种影响——因为形而上学这种思想形态在中国从来没有发展。^①存在既非得益于亚里斯多德逻辑^{②[4]}，也不接受包含主客二分的本体论，而且最重要的是，存在不以任何神学为前提，古代中国思想完全远离对“永恒真理”的断言，根据海德格尔的说法，这种对“永恒真理”的断言，属于基督教神学的残留，而仍然未能从哲学困境中恰当地彻底根除”（SZ 229）。关于这一论题，比海德格尔自己的说法更到位的说法应该是，他的思想（在东亚思想的影响之下，更为一贯的）既不是“有神论”也不是“无神论”。

于是，作为自己讯息的“传讯者”（参看 5.3），行进于道路上的海德格尔劝告说，停留于^③西方伟大开端处的空白，正在逐渐为“圆满无”^[5]的教诲所充满。

④ 这种思想不是来源于前苏格拉底的希腊思想，也并非出自西方（神学）神秘主义思想，更非得自尼采的诗意之思，甚至也并非海德格尔作为其新的诗化思想的本质性动力的荷尔德林诗。如果没有他们对他们的持续尝试性的真实诠释的话，那么人们几乎可以不必认为，他简单提到的这些西方思想家和诗人，曾经提供给他进一步的帮助，通过与他们之间所谓的对话，逐步促成了他的意涵丰富的著作。

① 参见中村元，《东方人的思维模式：印度—中国—西藏—日本》（*Ways of Thinking of Eastern Peoples: India—China—Tibet—Japan*, Honolulu 1964, 1971），243—6；李约瑟（Joseph Needham），《中国科学技术史》（*Science and Civilization in China*）卷2：科学思想史（*History of Scientific Thought*, Cambridge 1956, 1975），37。

② 萧师毅曾经在这一点上指导过海德格尔；参见 EMH 128。

③ 《关于人道主义的书信》，见 BW 230/Wm 182。

这也可能正是海德格尔向我们传达的终极告白（参看 5.2）。

3 如果人们同意比美尔的断言，认为一种解释必须开放文本，而能够将思想家思想中隐藏的以及作为其根据的东西展示出来，^① 那么目前这一研究也可能被看做是对海德格尔阐释的一个小小贡献。不过，目前还无法充分估量其对未来恰当的海德格尔解释将会产生的后果。

为了从“海德格尔的事例”中获得一种新的视野，身处西方的我们，如同对待自己的传统一样，必须彻底献身于非西方思想，而相当重要的原因正是因为海德格尔已经以他自己特殊的方式，向我们示范了跨文化思考的必要性。

感谢歌德为世界文学的发生所做的贡献，在一百五十年后，这样一个领域已经坚实地建立了起来；然而，与此相比，“世界哲学”却仍然很遥远。不过，卡尔·雅斯贝尔斯正视了这一“不可避免的时代任务”。^② 对此，海德格尔也以独特的方式做出了贡献。

注 释

[1] 萧师毅在文中写道，他非常矛盾地概括了随后夏季里与海德格尔之间的合作。一方面，“经过了海德格尔之手的《老子》肯定会在哲学圈子里引起轰动……另一方面，在合作中我稍稍觉得有些不

① 瓦尔特·比美尔（Walter Biemel），《海德格尔》（*Heidegger*），129。

② 汉斯·萨奈尔（Hans Saner），《雅斯贝尔斯》（*Jaspers*，Reinbek bei Hamburg 1970），105（cf. 103--10）。

安，或许海德格尔的解释可能远远超出了忠实翻译的要求。”（*EMH* 126）

[2] 卫礼贤的译文使这个问题——“谁”是“古之善为上者”？——的答案变得清晰。

[3] 卫礼贤对上文讨论过的《老子》15章中此句的译文是这样的：“Wer kann (wie sie) das Trübe durch Stille allmählich klären? / Wer kann (wie sie) die Ruhe durch Dauer allmählich erzeugen?”（在那里“sie”指的是“古之善为上者”。）在 *Gelassenheit* 《泰然性之》中，这个讨论在这一点上转向“宁静是所有运动的基座和规则”（*DT* 67/*G* 41；*GA* 13: 51）。

[4] 萧师毅写道：“老子无的概念，以及他对任何理性主义的反感，都与海德格尔的思想相呼应。”（*EMH* 127）。他继续写道，当他说“中国（老子）的时代并不知晓亚里斯多德的逻辑”之后，海德格尔很自发地响应说：“感谢上帝，中国人不了解逻辑”（*EMH* 128）。

[5] 作者在这里运用了海德格尔在《荷尔德林的大地与天空》中的一种措辞，在写到“*das Ausgresparte des Grossen*”时——伟大中的断裂、或是缝隙——谈到了欧洲传统的“伟大开端的持留”[*dem gesparten Grossen seines Anfangs*]。

第七章 手冢富雄，“与海德格尔在一起的一个小时”^①

(译文)^[1]

1954年3月末，我在弗莱堡访问了海德格尔教授，在那次访问中我聆听了他关于当今时代基督教对于欧洲文化意义的看法。我在1955年1月底的《东京新闻》的专栏中首次撰文报道了我与海德格尔关于这一论题的讨论。我对当今日本的心理、精神状况非常关注，这一论题常常一再进入我的思考之中，因此我就以这一问题为主题向海德格尔教授请教。^[2]然而，在我们谈话的第一部分中，海德格尔问及许多

① 日文原文的文本与手冢富雄翻译的《从一次关于语言的对话而来》(From a Conversation on Language)一起发表于《海德格尔全书》(日文)[卷21, 第三版, 159-66](Tokyo: Risō, 1975)。作者手冢富雄，东京大学德国文学教授，日本学士院院士。主要著作有《现代德国诗人：西欧精神的探寻，关于[斯特凡]格奥尔格与里尔克的研究》(Modern German Poets, In Search of the Spirit of Western Europe, Studies on [Stefan] George and Rilke)，他也翻译了许多著作，诸如海德格尔的《荷尔德林诗的解释》(Explanations of Hölderlin's Poetry)以及《诗人何为?》；《歌德诗集》(Goethe's Collected Poems)；卡洛沙(Carossa), "The Year of Beautiful Deceptions", 黑塞(Hesse), "Siddhartha"; 尼采,《查拉图斯特拉如是说》(Thus Spoke Zarathustra)。(莱因哈德·梅依感谢克劳斯·缪勒[Klaus Müller]与Shigenobu Machara帮忙搜集他的译本。)

关于日本人的思想方法以及日本艺术的问题，并且让我就这些问题发表看法。因为我经常被问及这场对话实际进行的情况，所以我愿意在此写下几行文字来加以说明。

海德格尔对于日本的兴趣似乎是由已故的九鬼周造初次激发起来的，他总是很欣赏地谈起他。来自京都的内垣先生（Uchigaki Keiichi）在我之前不久曾来弗莱堡访问过海德格尔，海德格尔曾向他索要一张九鬼在京都的墓冢照片。内垣（Uchigaki）先生于是让家人寄了几张照片送给他，海德格尔当时曾向我展示了这些照片。整个墓冢经过了精心设计，是我所见过的最雅致的墓冢之一：天然的墓顶石，优美的碑文墓志，四周郁郁葱葱。这个墓冢综合了自然和人工之美，精练地传达了日本感性的广泛意涵。

对话很自然地延伸到了与日本有关的话题。海德格尔提到了铃木大拙，并且说禅宗敞开了一个广阔的世界，他对禅宗思想很感兴趣。一般来说，西方的学者和思想家常常会提及铃木大拙。

我对海德格尔作品的阅读关心的主要是他对诗歌的讨论。我认为，在海德格尔看来，对人类生存而言最本质性的东西集中在语言上，因而他设法根据语言纯粹而有力之涌现的例证来理解人的生存及其劳作（正如在最优秀的诗歌中发生的情形）。于是，他希望能通过我而对日本语言有所了解——这种了解并不仅仅涉及于日语，而关涉于语言自身。

高于云雀，

呵，跨越山峰之处！

一片寂然。^[3]

海德格尔曾经读过芭蕉这首俳句的德译，留下了深刻印象，于是他让我为他以罗马字母的拼音转写和日语假名分别抄写这首俳句，并逐字讲解。然后，他照着拉丁字母转写出的诗句自言自语般地轻轻读出。他这样表达自己的感觉说，在这样一种简单的表现中，他感受到一个广阔的世界，简单之物并非缺乏内容。

然后他问道：“在日语中应该有一个称呼语言的词：这个词的原初意义是什么？”

我回答道：“你所问的这个词，在日语中叫做 *kotoba* (ことば，‘言葉’)。因为我不是这个领域的专家，因而我不能提供精确地说明，但是我认为‘言’（音 *koto*，こと）与‘事柄’（音 *kotogara*，ことがら，意指事件 [event] 或事务 [affair, Sache]）中的 *koto* (こと，意指事物) 相关。ba (‘葉’，ば) 是 ha (‘葉’，は) 的转声，具有‘多’或‘密’的意义，正如树上茂密的枝叶 (は)。如果这是正确的，那么作为言的 *koto* 与作为事的 *koto* 就是一枚硬币的两面：事物生成语言 (*kotoba*)。‘言葉’ (*kotoba*) 这个词就植根于这种观念当中。”

这种解释似乎非常适合海德格尔的想法。他在一张纸上做了笔记，然后说道：“真有趣！手冢先生，在日语中称呼‘语言’的词竟然可能意味着‘事’ (*Ding*)。”

或许这里有一种因素，将这个词强加进一种预想的观念

之中，但我并不抵触这种解释。“也许人们会那样说”，我答道，“但在我看来，它可能意味着事（*Ding*）和实事（*Sache*）。”

“难道不是那样吗？您读过我的论文《物》吗？在论文中我谈到了一些与此论题有关的内容。如果您读过它，那么我想听听您对它的印象。”

然后，对话便转向了日本艺术特殊本质的话题。虽然这不是我的研究领域，但无疑我还是让海德格尔了解了我对这个问题的感想——尤其是因为远离了日本。“日本人与众不同的特征以及与其相应的日本艺术的特征，在于其审美感性。日本人在思辩、抽象思维和构思方面并不擅长，也缺乏动力。人们在所有事务中的作为，很显然都具体地以特定感觉和感情为基础。日本艺术并不满足于对感觉印象的简单再生产，而是随着艺术感程度的加深，倾向于把由感觉所把握的内容逐渐设想出一种象征性格。于是，甚至在表达最精微的事物时，经常以各种方式将这些事物与空间性相关联。简而言之，即便是那些无意义之物（*mono*，もの）或事（*ko-to*，こと），也可能通过被置换进广阔的空间之中，来增强其意义。我认为可以说在这方面日本艺术有一种超越于其感官特征之上的精神性。他们在经由感官来争取精神性。我认为这就是或多或少赋予日本艺术以特性的东西。人们诚然可以间或找到一种自觉地与此相反的看法，但是一般来讲，这种特性似乎还是有效的。”

作为对此的响应，海德格尔再次引入了一些他所偏爱的艺术术语。“手冢先生，难道人们也会说这种所谓的精神特

性在本质上是形而上学的吗？”在短暂沉思之后，我赞同了这种说法，虽然我觉得应该就日本人对于形而上学的理解加以补充说明。海德格尔显然对这样的回答很满意，他接着说道：“柏拉图的思想也是某种以感觉为中介的形而上学；不过区分成了（感觉与超感觉——中译者按）两个层次。但是，在日本的情况下，我感觉二者之间更多地是统一在一起的……”

海德格尔对日本语言的兴趣也在与这个问题的关联中有所展现。“在日语中哪些词习惯上用来表达‘表象’（appearance, *Erscheinung*）和‘本质’（essence, *Wesen*）这两个概念？我并不需要学术上的术语。人们能否在用于日常言说的语词中表达这些观念？”

这些都是难以回答的问题。在从记忆中搜寻了一遍适当的语词之后，我说道：“确切地说，人们不可能把这些词当作日常词汇：他们原本都是佛教里的术语，而被自觉运用于思考。但是我相信日本人足够熟悉这些词汇，因为长期广泛地运用，已经使它们达到了日常词汇的水平。我认为在‘色’（*shiki*, しき）和‘空’（*ku*, くう）这两个概念中，‘色’对应着‘表象’，而‘空’一般来讲则对应着‘本质’。进而言之，在佛教和日本的思想方式中，两者具有一种紧密的关系，两者一方而彼此对立，而同时又可以他们将他们构想为“一”或“同一”的关系。在哲学思考的情形之外，可以说这个问题已经以一种平静而自然的方式被吸纳进了普通人的经验之中。这正是这些术语可以用来回答您的问题的缘故。‘一与同一’的概念就是所谓‘色即是空’和‘空即是色’

的思考方式，是一种深植于我们意识之中的观念。如果细致刻画这些词的意涵的话，“色”是颜色和着色的意思，而且具有广延，是表象；虽然‘空’原本意谓着空无，或是天空，但也意谓着‘敞开’（敞开的世界）。一方面，它是空无，虽然这并没有简单否定的意义，但意指的是所有存在者存在的原初方式，意指一种作为理想需要为之奋斗的条件。佛教教义对此觉悟最深。就日本艺术是象征性的而言，那么它最终会把这种“空”象征化；当此发生之时，它被视作极致的圆满。准确地说，在色即是空之处，表象开始接近本质。这一本质的先兆于是被指向空无和无限，这是我们传统的思考和感觉方式。教授先生，您前边提到了日本艺术的形而上学性格；但我相信那正是这样一种形而上学性格。在我看来，日本艺术在某种意义上最终是一种空间的艺术——这是它的优长之处也是它的局限。”

在整个回答过程中，海德格尔表现出极大的兴趣，并再次做了摘记。他表达了阅读日本文学的愿望，如果必要的话英译本亦可。当他询问黑泽明电影《罗生门》的文学基础时，我告诉他这个电影改编自日本现代作家芥川龙之介的作品，而且人们也可以从中辨识出勃郎宁（Browning）故事原型的影响。我问他对《罗生门》的印象时，老教授强调地回答说：“非常有趣。”我感觉到，由这部电影所传达的我们对于现实的知识不确定性，作为一种东亚现象已经激发起了海德格尔的兴趣。当然，还有另一个问题，那就是我们是否能够把这部作品当作这种东亚特性的一件纯粹范例。

简要而言，在与海德格尔谈话的前半部分，我所说的

多数内容都是针对海德格尔一系列敏锐提问的响应，从他提问的方式中，我能够感受到他的兴趣方向。当我提到把“敞开”（the open）作为对“空”的一种可能译语时，我已经预感到这个译语非常投合他这位荷尔德林与里尔克诠释者的口味。他确实非常喜欢！“东方和西方”，他说道，“必须在这种深层次上进行对话。仅仅反复处理一些表面现象的会见于事无补。”然后，他向我展示了几本书，其中包括他最新的论文集，我非常荣幸地接受了他论特拉克尔（Trakl）的文集。当他问起我对于共产党中国与苏联之间未来关系的看法时，他正是在碰触这个世界的表面现象。

他似乎注意到他让我讲得太多，“从现在起，”他说道，“请问您想问的问题。”由于我是一位德国文学的研究者，我问起他对德国当前研究状况的看法。他特别提到了苏黎世的艾米尔·斯泰格尔（Emil Staiger），说他在文学理论中扮演了一种核心角色。他很欣赏斯泰格尔的解释方法论，但他又说这种方法的追随者未免太多。

我很想听听他对“诗人何为？”（收于日译本《贫困时代的诗人》中）一文看法。这篇文章的标题借自荷尔德林的一行诗，文章中写道，里尔克与荷尔德林作为诗人的相似性在于，他们在贫困的时代里承担起一项使命，海德格尔就此深入阐述了自己的思想。但是对我这样的德国诗歌研究者而言，更感兴趣的是他对里尔克的看法而不是他自己的思想。荷尔德林确实是“贫困时代的诗人”，这一点显然并不仅仅来自于他诗歌中的思想，而是更多地出自其诗歌中悲哀痛苦的情调。由于我与海德格尔都是荷尔德林诗的爱好者，对此

不可能有什么不同的看法。这并非全任一己之见的任意武断：只要在任何时候提起他的诗，我们都能证实这一点。不过在我看来，里尔克在这点上是否如此则很成问题。为了被视为一位“贫困时代的诗人”，诗人对他的时代以及生活于这个时代的人民，必须培养一种根深蒂固的爱，而他似乎又被剥夺了这种爱。里尔克则在这个关节点上颇为不同。存在一种在他的诗歌中片面把握这种观念并将其当作“爱的诗人”的危险。虽然海德格尔恰恰试图在荷尔德林的风格意义上，把里尔克当作“贫困时代的诗人”和“爱的诗人”，但在结论处他却默然了，他并没有明确地表述自己的想法，而是这样写道：“如果里尔克是一位贫困时代的诗人的话。”^[4]我问他，“海德格尔教授，您写下‘如果’这个词有什么特别的理由吗？”他起身取下收有这篇文章的《林中路》，打开这本书中我有疑问的段落，问道：“您指的是哪一段？”然后，他回答说：“您问的很好。我回避了明确地判断，而是让问题敞开出来。您难道在别处没有遇到过类似的情况吗？”

这种防卫性的问难使我兴奋，我继续直接表述了我对里尔克的看法。就荷尔德林和里尔克而言，我们绝不可能以同样方式来看待他们，这主要是因为他们各自爱的品质不同。我们能以“责任感”这个词来代替“爱”。即使当荷尔德林翱翔在天界之际，他仍然在心中保留着对他人的责任感，这也正是他最终精神失常的原因。但是，在里尔克那里能够找到这种责任感吗？

海德格尔颌首道：“我同意您的看法。对于里尔克还有很多工作要做。”正如在荷尔德林诗中所颂扬的，无人怀疑

诗人存在之道的意义，就像海德格尔对荷尔德林诗的赞美那样，也无人怀疑海德格尔在对待里尔克时讨论这种存在之道的热情，这些都意味着这次对话是在一种友好气氛中进行的。虽然我决心更仔细地阅读“诗人何为？”，但同时我也醉心于海德格尔的回答。我们两人都需要单纯地处理真正的诗歌，并理解它们。我们丝毫不会怀疑，真正的诗歌都与时代密切接触，承担着时代的使命，而正是诗人与时代相联系这一点，正在逐渐为人所忽视。

这就是我与海德格尔对话的前半部分。之后，我返回到了自己原来的问题，请他谈谈关于现代欧洲文明与基督教关系的看法。

注 释

[1] 在“东方之光”的德文原版中，手冢的日文文本发表在左边书页上，莱因哈德·梅依的译文在右边书页上。现在这个译本是根据梅依博士的德文译本，然后又对英译本进行了修订，在某些地方参照了日文原文。感谢 Setsuko Aihara 在参照日文原文时给予我的帮助。我也参考了《日本与海德格尔》（JH, 173-9）中埃马尔·威迈耶（Elmar Weinmayr）的译文。梅依博士告诉我，还有 Yoshiko Oshima 的第三个译本，收于弗罗瑞安·维奇（Florian Vetsch），“*Martin Heidegger's Anfang der interkulturellen Auseinandersetzung*”（Würzburg 1992）。

[2] 发表于《东京新闻》上的手冢关于海德格尔的报告，是他在对《对话》的译文进行“解说”之后重印的（pp. 151-3）。基督教在欧洲为日常生活提供了一种“无意识的、精神的基础”，手冢记述了他对此留下的深刻印象。虽然他实际上并没有使用虚无主义这个

术语，但他还是谈及了战后日本人的虚无主义，因为在“日本人的生活中没有与欧洲基督教对应的精神支持”。他以这样一种陈述结束了这个关于海德格尔的报告：“我们日本人目前正陷入一种极大的困惑当中。”（手冢关于海德格尔的报告由埃马尔·威迈耶 [Elmar Weinmayr] 译成了德文，见 *JH* 179-80。）

[3] 原文是：

Hibari yori

Ue ni yasurau

Toge kana.

埃马尔·威迈耶 [Elmar Weinmayr] 在他的译者注释中指出，“寂然”的无名主体可能既是诗人头顶上将要攀登的山峰，也可能是已经爬上山峰并端坐其上的诗人自己——已经通过他的努力而拥有了这种寂然 (*JH* 174)。

[4] 这个句子出现在海德格尔文章结束部分的开头 (*PLT* 142, *Hw* 295)。

附 录

黑森林上空升起的太阳

——海德格尔与日本的关联

格瑞汉·帕克斯^①

海德格尔关于存在、无、澄明以及语言、道路与道说之间复杂关系的主要思想，曾经得益于他对德译道家和禅宗文献的阅读，而他与萧师毅合作选译《老子》部分章节一事尤其影响深远。对于这些，莱因哈德·梅依已经在细致的文献比较基础上做了深入探讨。由于海德格尔对他熟知东方思想这一点讳莫如深，所以很难确定他究竟是在什么时候开始这方面阅读的。不过，仍然可能勾勒出海德格尔成长的思想氛围，在这个氛围之中，他对东方思想的熟悉是很早就开始了的，迄今为止作为

^① 感谢西华盛顿大学的 Michiko Yusa 教授就本文倒数第二稿提供的许多有益评论。文中的一些材料曾以一个论战性的题目在较早前发表过，题目是：“海德格尔和日本哲学：他了解多少、且在何时了解的日本哲学？”（Heidegger and Japanese Philosophy: How Much Did He Know, and When Did He Know It?），收于克里斯多芬·马坎（Christopher Macann）编《海德格尔：批判性的评价》（Heidegger: Critical Assessments, London 1992），卷四：337-406——这一努力已经为眼前这篇文章所替代。

这种熟悉的第一个坚强例证,是由皮泽特的一个报告提供的,这个报告记述了1930年代海德格尔对布伯版《庄子》的讨教,这一事件表明他事先是熟悉这篇文献的^①。由于海德格尔对自己思想的来源一贯保持缄默,或许这一发现并不令人惊诧。^②最近已经有一些处理海德格尔早期思想发展的优秀传记作品出现在英语世界的二手作品文献当中,但是这些学术研究仍然无视欧洲之外的源泉与影响。^③在海德格尔哲学发展当中有一个对我而言似乎很有意义、莱因哈德·梅依虽提及却未详细说明的现象,那就是他在1920年代与几位日本现代哲学中最优秀的头脑之间的交往,这些交往曾令他受益匪浅。现在这篇论文,作为对上面讨论海德格尔隐蔽的思想根源的补充,其目的在于为那些不熟悉日本思想的读者勾勒出一些相关的背景,特别是在这一语境之中考察一些重要人物的意义,这些

① 除了由莱因哈德·梅依在上文1.1中提到的海德格尔对《庄子》的参阅之外,海德格尔还曾经在1962年7月发表的一次公开演讲中全文引用了《庄子》首章中“大而无用”之树的故事,这次演讲在其身后出版。参见“überlieferte Sprache und technische Sprache”(《传统性语言与工具性语言》,“Traditional Language and Technical Language”),由赫尔曼·海德格尔(Hermann Heidegger)编(Erker 1989),7-8。海德格尔使用了卞礼贤的译本,并也提到了《庄子》四章中两个关于“大而无用”树的更深入的情节。有趣的是,在演讲中海德格尔引用了威廉·冯·洪堡《论语言》中的一个段落来说明后者。

② 例如参见雅克·塔米尼克斯(Jacques Taminiaux)《海德格尔和基础本体论计划》(*Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*),迈克尔·甘得里(Michael Gendre, Albany 1991)英译。

③ 参见西奥多·克塞尔的不朽之作《海德格尔“存在与时间”的来源》(*The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley 1993),以及西奥多·克塞尔(Theodore Kisiel)与约翰·范·布仁(John Van Buren)编《从开端处阅读海德格尔》(*Reading Heidegger from the Start*, Albany 1994)。

人物分别是：田边元，西田几多郎，九鬼周造。

如果可能的话，允许我做一点自我说明：在了解到海德格尔熟悉布伯版《庄子》之前，我曾写过一篇论文概述了《存在与时间》中的道家主题，并且暗示了存在于海德格尔与道家思想之间的某种“前建立的和谐”。^① 莱因哈德已经指出，布伯版首次出版是在1910年，而我们所知为海德格尔熟悉的其他文献也大致可以确定在这个时期前后：冯·斯特劳斯的《老子》在1870年，卫礼贤的《老子》在1911年。现在看来，海德格尔在写作《存在与时间》期间与道家思想之间的（至少是部分的）平行关系，很可能便是得自于他在这个时期对《庄子》的熟读。而且，正如我在下面所提示的，他对禅宗文献的了解也可能是在这个时期。

有两个更为一般的想法可能会支持这种看法，即海德格尔很可能在其哲学生涯的早期就受到过东亚思想的影响。首先，随着1927年《存在与时间》的出版，他发动了自尼采以来对西方形而上学传统的最有力的“解构”——这是发生在他对一种极其异质而复杂的哲学传统逐渐熟悉之后几年的事，而这种传统的全部历史都是非形而上学的。其次，东亚哲学圈子中对海德格尔思想的巨大热情，以及他的后期思想所具有的如此多的与东亚思想的亲合性（其中有些是他自己承认的），这些都暗示了某种先在的和谐。由于莱因哈德所得出的结论，会迫使我们接受这种可能性，即这种和谐很可能是由海

^① 《论道之思：“存在与时间”与“老庄”》(Thoughts on the Way: Being and Time via Lao-Chuang)，见 HAT，105-44。

德格尔方面某些不动声色地挪用造成的。鉴于前面的正文主要强调了中文著作,下面我将集中讨论日本思想家。

1921年,33岁的贵族子弟,九鬼周造,前往欧洲研究哲学。其父九鬼男爵,当时是东京帝国博物馆馆长。具有非凡敏感才智的九鬼,在德国和法国生活了八年。1922年到1923年,他在海德堡从亨利希·李凯尔特研习新康德主义。在掌握了深入学习的适当手段之后,九鬼曾请求李凯尔特私下指导他研读康德的第一《批判》。^①后来,他又去了巴黎,在那里他拜会了柏格森(品味优雅是九鬼个性中的一个突出面相)。无论如何,他都是一位具有精致美感的思想家,他成长在一个由日本精英分子组成的环境之中,在一种优雅卓越的氛围中长大:年轻时代他曾得益于著名艺术批评家和学者冈仓觉三的精心指导。^②在巴黎时期,九鬼写出了他最有名的作品《粹的构造》的草稿;在1927年离开法国之后,他去了弗莱堡从胡塞尔研习现象学——在胡塞尔家中,他遇到了年轻讲师马丁·海德格尔。

另一位值得提及的日本哲学家是山内得立,他在1921年去欧洲留学,他是后来几位从日本前往弗莱堡“朝圣”的杰出

① 参见《九鬼周造全书》(日文版,东京1952),《补编》卷,291。从这里我们知道,1922年10月九鬼曾经参加了李凯尔特的讲座课程《从康德到尼采:当代问题的历史性导论》(From Kant to Nietzsche: Historical Introduction to Contemporary Problems)以及两个关于康德的课程。随后的夏季学期,他又参加了李凯尔特举办的两个课程:“认识论和形而上学导论”(Introduction to Epistemology and Metaphysics)和“艺术哲学”(Philosophy of Art)。

② 参见Tada Michitaro,“解释”(Commentary),见《粹的构造》(东京1979),22。

思想家中的第一位,他先从胡塞尔,后随海德格尔学习。^①与海德格尔同龄的山内是一位研究领域很广的学者,他是最先介绍现象学到日本的学者之一,后来他又在京都大学正式发起了古希腊哲学研究。^②在京都大学,他有一位既是师长又是同事的哲学前辈,西田几多郎(1870-1945)。西田出版于1911年的划时代著作《善的研究》被誉为现代日本哲学思想的开山之作。后来在1930年代,山内成为少数几位有足够能力挑战西田令人生畏的哲学体系的思想家。^③

随后几年中有两位注定会成为现代日本哲学重要人物的访问者来到了德国,他们是田边元和三木清。他们两位都是“大师”西田的年轻同事。三木先到海德堡从李凯尔特学习,在1923年海德格尔到马堡任教之后又到马堡从海德格尔研习。^④

① 在1922年夏季学期小型研讨班的参加者名单上,山内与其他四位日本学者同卡尔·洛维特(Karl Löwith)一起列名其上,卡尔·洛维特后来也成为海德格尔的学生(卡尔·舒曼[Karl Schuhmann],《胡塞尔编年:思想与生活》(*Husserl - Chronik, Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag 1977, 259)。山内得立被海德格尔后来的一位学生——辻村公——在海德格尔六十寿辰颂寿纪念演讲中,当作从海德格尔学习的第一位日本学生(重印于 JH 159-65)。

② 这一文献有两个英译本:《善的研究》(*A Study of Good*),瓦尔多·维吉利摩译(Valdo Viglielmo, 东京 1960),与《对善的探寻》(*An Inquiry into the Good*),阿部正雄与克里斯多芬·伊夫斯(Christopher Ives)译。这样说也许是公正的,即西田几多郎是二十世纪前半期未受过海德格尔影响的仅有的日本哲学家(这也许部分因为他比海德格尔年长二十岁)。

③ 参见西谷启治的《西田几多郎》(Yamamoto Seisaku 与詹姆斯·赫斯哥[James W. Heisig]译, Berkeley 1991, 198-205)中对山内得立批判的讨论。

④ 关于三木清与海德格尔关系的简短说明,可以在汤浅泰雄的《现代日本哲学与海德格尔》(*Modern Japanese Philosophy and Heidegger*)中找到,见 HAT 155-74, 159-65。

田边元则是先在柏林从奥依斯·里尔 (Alois Riehl), 但不久转到弗莱堡从胡塞尔学习。在弗莱堡他经介绍认识了海德格尔, 虽然海德格尔比他小四岁, 却给他留下了深刻印象。人们常常听说海德格尔曾有几位随他学习过多年的“中国和日本的学生”, 然而事实上田边和三木在认识海德格尔时都不仅仅是学生。田边已经发表了两部重要的科学哲学和数学哲学的著作 (1915 年和 1918 年)。而比海德格尔大一岁的九鬼也曾用了六年的时间同当时最伟大的头脑学习哲学。

日本的研究者总是以大手笔来刻画所谓京都哲学与西方哲学传统主流之间的主要差异, 与倾向于在探寻存在本质之上建立生命哲学的欧洲思想不同, 东亚哲学家则更倾向于强调死亡与虚无的主题。这一概括提供的初步定位决不会使人误解, 尤其因为使海德格尔的《存在与时间》成为这样一部革命性著作的东西, 正是处于这部著作核心位置的“虚无” (*das Nichts*), 以及在书中得到发展的死亡的“生存性概念”——这些都被证实在海德格尔后来对“存在问题”的探寻之中发挥了至关重要的作用。于是, 一个非常有趣的问题便是, 到首次接触京都学派的思想为止, 海德格尔已经在何种程度上发展了自己关于虚无与死亡的思想。

田边元与死亡哲学

田边元被广泛地认定为现代日本哲学中的第二号人物

(仅次于西田)，也被奉为京都学派的“奠基者”。^① 他与海德格尔之间的关系，无论在私人方面还是哲学方面，都比三木清更密切和持久，然而在 1933 年的事件发生之后，他也曾尖锐地批评了自己这位良师益友。^② 田边元去弗莱堡从胡塞尔学习，部分是由于西田对现象学的兴趣。^③ 但是，他对由海德格尔所把握的新转向的热情，促使他参加了这位年轻思想家在 1923 年夏季学期举办的讲座，这个讲座的题目是：“存在论：实际性的解释学”。反过来可以说，海德格尔也充

① 参见詹姆斯·赫斯哥 [James W. Heisig], 《前言》(Foreword), 见田边元《作为忏悔道的哲学》(*Philosophy as Metanoetics*, Berkeley 1986), Takeuchi Yoshinori 与瓦尔多·维吉利摩 (Valdo Viglielmo)、詹姆斯·赫斯哥 (James W. Heisig) 英译;《忏悔道としての哲学》, 收于《田边元全书》9:3-269 (东京 1972)。这是迄今为止田边元惟一一部在英语世界出版的著作, 不过关于田边元思想的一些有益讨论可以在 Taitetsu Unno 与詹姆斯·赫斯哥 (James W. Heisig) 编著的《田边元的宗教哲学: 纯粹理性律令》(*The Religious Philosophy of Tanabe Hajime: The Metanoetic Imperative*, Berkeley 1990) 中找到。

② 1933 年 9 月, 田边元曾就海德格尔的就职演说 (*Rektoratsrede*) 《德国大学的自我肯定》(*The Self-Assertion of the German University*) 写了一篇评论, 其中他温和地批评了海德格尔“拥护德国学术的种族意味”的态度。这篇文章以《危机的哲学还是哲学的危机》(“*Philosophy of Crisis or Crisis of Philosophy?*”) 分三期连载于同年 10 月的《朝日新闻》。该文的德译见 JH 139-45, 由艾尔马·威迈尔 (Elmar Weinmayr) 译。

③ 舒曼 (Karl Schuhmann) 在《胡塞尔编年》(*Husserl - Chronik*) 中的一个注释这样写道: “1923 年夏季学期, 田边元参加了胡塞尔的研讨班” (“SS [summer semester] 1923; Hasime [sic.] Tanabe nimmt an H [usserl]'s Seminar teil” [p. 269]). Michiko Yusa 曾经让我注意到一封西田几多郎写给胡塞尔的措辞诚恳的信 (1925 年 22 日), 信中西田透露出了山内得立与田边元的消息。参见卡尔·舒曼 (Karl Schuhmann) 编, 《爱德蒙·胡塞尔书信集》(*Edmund Husserl Briefwechsel*) 卷六 (Dordrecht 1994), 307。卷四中含有六封 1922 年到 1925 年间田边元写给胡塞尔的信 (pp. 509-16)。

分有机会对这位来自日本的访学者留有印象，他曾愉快地接受田边的请求，私下里单独辅导他学习德国哲学。^① 在随后几十年里，两人之间保持着真诚的交往，而且在田边元（在缺席的情况下）接受弗莱堡大学的名誉博士学位之际，海德格尔赠给他一册自己的有限版《与海贝尔的对话》（“*Gespräch mit Hebel*”）和一张近照以示祝贺。^②

关于田边元与海德格尔之间哲学交流性质的评价，由于后者对自己的日本同僚及其思想几乎完全保持沉默而遇到障碍。尽管田边元在自己整个生涯中都不断参考海德格尔的著作，但他是一个不善言辞的人，而且他的大多数信件都已丢失或损毁。不过，通过田边元对海德格尔的参考，来逐渐接近并进而重构二者之间的哲学关联，显然是可能的——首先应该探讨的就是死亡的主题以及虚无的观念。

1924年，田边元返回日本之后，发表了一篇名为《现象学中的新转向：海德格尔的生活现象学》的论文，在各语种之中这是头一篇关于海德格尔思想的实质性评论。^③这篇

① 詹姆斯·赫斯哥（James W. Heisig），《前言》，《作为忏悔道的哲学》xi；这一点在1992年6月与Yoshinori Takeuchi教授的谈话中得到了证实。

② 参见JH 181-8。汤浅泰雄（见HAT）只是简短地讨论了田边元，而且他认为海德格尔对田边元的影响相对来说不大的论断，淡化了这种情况。辻村公一宣称，田边元直到1962年去世，终生维持着与海德格尔思想的对话（JH 159）。这种说法似乎很接近实际情况。请参看，例如，在《作为忏悔道的哲学》中对海德格尔的参考，以及大桥良介对海德格尔影响田边元的讨论，见JH 25-6。

③ 《现象学的新转向：海德格尔的生活现象学》（“Die neue Wende in der Phänomenologie — Heideggers Phänomenologie des Lebens”），约翰·劳伯（Joha-

论文还有一个特殊价值，那就是在这篇论文的结论部分给我们提供了海德格尔 1923 年演讲结尾处的思想。（在《全集》中收录的手稿，据编者说缺了最后一两页：“在思想行进当中突然中断。”）^①《全集》中的手稿缺失的部分——却在田边元文章中讨论海德格尔生活现象学的结论处一目了然——是对“面向死亡”在自我理解的获得中所发挥作用的说明。

“正如生并不仅仅是一段〔时间〕而已，死也并非只是这样一段时间的终结或中断。毋宁说死是立于此在面前的某种无法避免的东西。人们甚至可以说正是在这种方式上生是向死而生，在对死的操心中筹办死，正是在这种操心中，生展示了自己的存在方式。如果试图逃离立于面前的无法躲避的死，并在对因缘世界（the world of relations）的操心中掩盖或忘却死，那么便意味着在直面生当中逃避生——这意味着生命存在的终极可能性变成了一种存在的不可能性。在此基础上，把握此在的本真性存在是绝对不可能的。因为以此在操心死——此在虽意图逃避却无法逃避的死亡——的方式，传达了它的正确存在方式，人们反而必须强调死的必然性，而只有在生自愿向必然之死敞开自己之处，存在才

nnes Laube) 德译，见 JH 89-108。田边元的论文首次发表于 1924 年 10 月的《思想》杂志上，并重印于《田边元全书》，4：17-34。

① GA 63：114。

会真正向自己显现。”(JH 107-8)

这是一个有趣的巧合，海德格尔关于死亡主题的第一段文字的惟一根据，竟然是保存了六十五年之久的这段田边元的记录。除此之外，他只在1989年发表的1922年10月所作的“亚里斯多德导论”中，第一次论及了关于死亡的思想。^①从迄今为止出版的作品来判断的话，并没有证据可以说明在“亚里斯多德导论”之前，海德格尔曾经在生存论或存在论的层次上处理过死亡和虚无的观念。虽然在1923年夏季学期的讲座中粗略涉及了诸如“人与畏”(das Man and Angst)这样的论题，但是并没有讨论死亡或虚无。^②海德格尔论及死亡观念的第二篇公开发表的作品(1923年冬季讲座之后)，是他于1924年7月在马堡所做的关于“时间的概念”的讲座。^③

比较一下田边元对1923年讲座的记录与更早一些的“亚里

① “Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles”(对亚里斯多德的现象学解释)，见汉斯-乌利希·莱辛(Hans-Ulrich Lessing)编，《狄尔泰年鉴》(Dilthey-Jahrbuch) 6 (1989): 235-74；由迈克尔·鲍尔(Michael Baur)英译，“Phenomenological Interpretation with respect to Aristotle”，见《人与世界》(Man and World) 25 (1992): 355-93。

② GA 63: 31-2。

③ 马丁·海德格尔，《时间的概念》(The Concept of Time)，威廉·麦克奈尔(William McNeill)英译(Oxford 1992)，11-13和21。也请参看1925年的“Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs”(时间概念的课堂笔记)(GA 20: 403)，在那篇文献中，世界之“无”通过“畏”(Angst)这一启示性现象而与死亡之绝对无相关，这种方式是《存在与时间》(§§ 49, 53, 57, 68b)中完整表达的雏形。

斯多德导论”中的相关段落，将是一件饶有趣味的事情：

“正如实际生活……并非一个过程（*Vorgang*），因而死亡也并非闯入并切断这一过程、作为终结生活的东西。死亡是立于实际生活之前的某种无法避免的东西。……对于死亡的无忧无虑在对实际生活的操心（*Besorgnisse*）之中达于极致。但是，在这种对死亡的回避中很少能把握到本真生活，却反而恰好成为逃避生活或者说本真性存在的借口。……在对死亡必然性的拥有中（在对死亡必然性的把握中），生活自身才是真实可见的。”^①

田边元 1923 年记录的内容（甚至风格）与这段话非常相似。区别于后者之处，似乎是关于“情愿向必然之死〔开放〕自己”的说法，这种说法预示了后来海德格尔关于死亡的开放性说法，实际上这种开放性也正是日本武士道的特征所在。所谓武士道，是指一种受佛教影响的生存样式，一种讲求如何赴死的“死亡之道”。

海德格尔很显然在与田边元结识之际，就已经处理过作为生存性概念的死亡，而这个概念在《存在与时间》中发挥了非常重要的作用；但是，他与这些来自东亚的深刻而富有

^① “*Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*”（关于亚里斯多德的现象学解释），244；“现象学解释”（*Phenomenological Interpretations*），365 页（英译文有改动）。

热情的思想家之间的相遇，很可能刺激他沿着一条与他曾走过的道路有些不同的路线，来发展自己关于死亡的思想。有几种情况倾向于加强这一假设，为了有所回溯最重要的在于需要有所前瞻。

对于海德格尔在与《存在与时间》中对死亡主题完全成熟的处理有关的引用资料的思考——狄尔泰、齐美尔和雅斯贝尔斯（SZ 249 注 1）——揭示了许多熟悉的因素，但是这些因素却不同于这部著作中处理死亡与虚无的复杂结构，而这一结构有力地激发了本真时间性的生存论分析。海德格尔特别强调了雅斯贝尔斯提出的作为“边缘处境”（*Grenzsituation*）的死亡概念的恰切性，对于这个论题他早在 1921 年的一篇论文里就曾加以讨论，而这篇论文正是为雅斯贝尔斯出版于 1919 年冲破藩篱的著作《世界观心理学》而作的书评。^① 在一篇关于雅斯贝尔斯所处理的整体性中的理解性生活的讨论中，海德格尔做了这样的引用和解释：

“‘人与其死亡的关系不同于他与其他所有无常性之间的关系，只有作为整体的世界的非存在才是一个可以相提并论的观念。’‘只有某人自身的存在或是作为整体的世界的解体，对于人类来说才是全然不可避免的东

① “Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*”（评雅斯贝尔斯的《世界观心理学》），收于 Wm, GA 9: 1-44。在《存在与时间》中关于死亡问题的精彩讨论，据说得益于格奥尔格·齐美尔（Georg Simmel），参见戴维·克瑞尔（David Farrell Krell），《恶的人生：海德格尔与生命哲学》第二章（*Daimon Life: Heidegger and Life Philosophy*, Bloomington 1992）。

西。’‘只有在死亡已经作为一种边缘处境进入经验之际 (*in das Erleben……getreten ist*), 才有与死亡的经验性关系, 当然这也只有在有限的意识尚未失落之处, 而且也不能把这种经验混同于对于死亡的知识。’”^①

海德格尔克制着不去讨论雅斯贝尔斯的这些段落, 然而对整体性的操心, 一种与死亡的经验性关系, 以及“进入经验”的死亡观念, 都着重出现在死亡的生存性概念之中, 这些概念后来在《存在与时间》中得到了深入阐发。这些出自雅斯贝尔斯书中的段落, 海德格尔在《存在与时间》249页的脚注中的确给予了特别的关注。^②

海德格尔在“评论”(Anmerkungen)中的引用, 中止在《世界观的心理学》第三版的262页;就在下一页中雅斯贝尔斯开始讨论佛教面对死亡的态度, 他指出, 佛教是“无常性经验的古典例证”, 这种经验作为核心经验影响了对待生活的整个态度 (*Lebensgesinnung*) (263)。通过对印度马鸣 (Ashvagoshā) 的引用, 雅斯贝尔斯对佛教面对死亡的态度给出了彻底虚无主义和悲观主义的说明——这一说明显然受到了(不太可靠的)叔本华和尼采所作解释的影响。据说, 佛教由于世界的无

① “Anmerkungen zu Karl Jaspers” (对雅斯贝尔斯的评注), GA 9: 25-6。(这篇文章中在引用雅斯贝尔斯的第二句话中有一处小小的印刷错误, 在海德格尔的文本中是“Zugrundegehen des einen Wesens”, 而在原文中是“des eigenen Wesens”, 是“其本已存在”之意。)

② 在脚注中, 海德格尔反而强调了《世界观心理学》第三版259-70页的内容, 尽管在《评世界观心理学》中的引文很自然是出自第一版。本文对这篇文献的参考引用将以第三版为准。

常本性(transitoriness)而弃绝世界：“死亡只有在无常万物被作为无分别的对象来经验时才能被克服。”(264-5)。他们所欲求的是绝对死亡，这种死亡只能在摆脱死与再生之轮回的解脱中找到：“佛教中的死与无常性促动了面向虚无寂灭的永恒统治的动力。”尽管这种态度可能只是某些早期(小乘)佛教学派的特征，不过正如我们将会看到的那样，它只是后来大乘佛教对待死亡态度的一个反面而已。

在为海德格尔七十寿辰的颂寿纪念文集所写的文章中(50年代后期)，田边元回顾性地说明了自己对海德格尔死亡观念的热情发现。^①文章的开始，他对西方哲学传统中对待生命哲学的一般倾向，与更多地以“死亡定向”的进路为特征的东亚哲学之间作了比较。就内在于佛教传统中的哲学家而言，“对死亡的神秘莫测的不可避免性、以及生的短暂无常与脆弱虚妄的思考，已经渗入我们的骨髓。”(“Todesdialektik”[死亡辩证法]，93-4)因此，田边元继续说道，他总是不满于自己的西方哲学研究——而在去弗莱堡之后这种想法改变了。接着，他回忆了自己第一次参加海德格尔讲座时留下的深刻印象：“在他的思考中，一种对死亡的沉思已经变成了哲学的中心问题，并且作为基础支撑着他的哲学思想。我不禁觉得自己已经找到了一条我一直在寻求的哲学之路。”

这种把“死亡的沉思”作为海德格尔思想核心的说法，

① 田边元，“Todesdialektik”(《死亡辩证法》)，收于“*Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag: Festschrift*”(《海德格尔七十寿辰颂寿纪念文集》)(Pfullingen 1959)，93-133。

并非暗示说海德格尔到此时已经发展出了一种完整的“死亡哲学”，也并不说明田边元自己一直与这一论题毫无关系。因为在去德国之前，田边元就已经在科学和数学领域里取得了很大的学术成就，所以与海德格尔的相遇似乎帮助他把自己的学术努力与个人生存的一种更深层次联系了起来。这种更深层次促使田边元用了一生的时光潜心于宗教哲学：在他的学生时代，基督教就紧紧地抓住了他，他的后半生学术生涯都大部分贡献给了宗教哲学，并在基督教与日本佛教之间做了许多比较工作。有理由设想，在他遇到海德格尔时，[田边元]“一直所寻求的哲学”已经包含了死亡的问题，而且当他发现海德格尔正在把自己的一系列生存性关怀放入他的“生活现象学”中加以处理时，他意识到这样的论题是既可以在哲学的层次上又可以在个人层次上加以处理的。^①

奥特·波格勒（Otto Pöggeler）已经向我们说明，海德格尔早期对奥古斯丁、路德和克尔凯郭尔的处理，与他在《存在与时间》中发展出来的生存分析之间存在着相关性，这些思想家的观念无疑影响了他的畏、死亡和虚无概念。^② 约翰·范·布仁（John Van Buren）在一篇内容丰富的讨论海德格尔早期“原始基督教”研究的论文中，为我们提供了更

① 根据日本学家沃尔弗雷·瑙曼（Wolfram Naumann）的说法，海德格尔与田边元之间“彼此将对方视为思想交往的伙伴”（“Japan als Gegenstand der Forschung”〔对作为论题的日本之研究〕，见 *Einsichten, Forschung an der Ludwig-Maximilians-Universität München* [1995], 1: 32-5, 34）。

② 奥托·波格勒《马丁·海德格尔的思想道路》（Martin Heidegger's Path of Thinking），丹尼尔·马格萨克（Daniel Magurshak）与西格蒙德·巴伯（Sigmund Barber）英译（Atlantic Highlands 1987），第二章。

多的细节。^① 在奥古斯丁那里也有一种海德格尔“*Vorlaufen in Den Tod*”（“先行于死亡之中”，SZ，53节）观念的明显预示，路德也曾反复运用过，在这一提法中，奥古斯丁把“此生的时间”描绘成“奔向死亡的过程”（*cursus ad mortem*；*lauf in den Tod*）。^② 有趣的是，海德格尔很勉强地草率承认了克尔凯郭尔对“畏”概念的发展。^③ 鉴于田边元早年对宗教问题的兴趣，海德格尔在田边元到达前不久对基督教中“真实生活经验”的被延迟的关心，极有可能使两

① 约翰·范·布仁（John Van Buren），《马丁·海德格尔与马丁·路德》（Martin Heidegger, Martin Luther），收于基塞尔（Kisiel）与范·布仁（Van Buren）编，《从开端处阅读海德格尔》（*Reading Heidegger from the Start*），159—74。

② 奥古斯丁（Augustine），上帝之城（*De civitate dei*），13. 10. 参见约翰·克鲁泽（Johann Kreuzer）在“*Pulchritudo. Vom Erkennen Gottes bei Augustine*”（Munich 1995, 176ff）中对这一观点在参校海德格尔的前提下所做的细致阐述。约翰·范·布仁注释说，在海德格尔1921年底第一篇讨论亚里斯多德的讲义（GA 61: 182）中含有引自路德《关于起源的评论》的一段话，在那里他把生命称之为一种持续的“*cursus ad mortem*”（“面向死亡的快跑”）（《马丁·海德格尔与马丁·路德》[Martin Heidegger, Martin Luther]，171）。

③ 海德格尔此在分析中死亡的作用，实际上在早先的现象学中就可以找到先声——黑格尔在《精神现象学》中就曾对自我意识实现自由中死亡的作用做过说明。在《精神现象学》序言中我们读到精神生命的完全自我实现，只有通过拒绝回避死亡的“巨大而可怕的否定性力量”：“它只有在它发现自己处于一种绝对的分裂（*Dismemberment, Zerrissenheit*）之中时，它才能达到真理。”精神生命必须允许自己与自然生命之间的分裂，以便于“承受死亡和在死亡中保存自己”（黑格尔《精神现象学》[*Phänomenologie des Geistes*, Hamburg 1952]，29—30；米勒英译[A. V. Miller, Oxford 1977]，17 [§ 32]，译文有改动）。也请参见后面在“绝对自由与恐惧”（*Absolute Freedom and Terror*）中的讨论，在那里，在绝对自由中的自我否定性，通过“无意义的死亡，这种纯粹否定性的恐惧”而发生转向——但是，在那里，这种否定性作为“普遍意

位思想家相互激发起各自对死亡主题的哲学兴趣。^①此外，因为海德格尔曾经处理过雅斯贝尔斯作为“边缘处境”的死亡观念，并读到过他对佛教面对死亡态度的讨论，因此这一主题有可能在他与田边元的交谈中浮现出来。如果是这样的话，田边元也可能向他解释过大乘佛教对待死亡的态度，与小乘佛教相比，这种态度是积极的，并讲求对生命的提升——正如他们对无的理解绝非虚无主义一样。

直到二十年之后，田边元才最终对“死亡哲学”进行了深入阐述，这一思想是他与海德格尔思想的相遇激发而成的，阐发这一哲学的著作就是被人们推为大作的《作为忏悔道的哲学》(*Philosophy as Metanoetics*) (1946年)。^②在频繁讨论海德格尔的过程中，他批评海德格尔的死亡和虚无概念

志”很可能转化为其对立面：“无意义的死亡，自我的无法实现的否定性，在内在概念中转变为绝对的积极性”。在主人与奴隶之间的斗争中，每一方都可以仅仅通过与死亡的约定而实现自我意识的自由。对奴隶意识达到自我意识的说明，生动地预示了一些《存在与时间》中的相关用语：“因为意识并非是对此或对彼的‘畏’[anxiety, *Angst*]，也不是对这样或那样一个时刻的‘畏’，而是对整个存在的‘畏’；因为它感觉到了死亡这个绝对控制者的恐惧。因此，它屈从于一种内在的解体，为一种笼罩其存在的颤栗所袭，在其内部保持平衡的一切都已经被摇动。”(B. I. V. A)

① 海德格尔在其讲座课程“走进宗教现象学”(Einführung in die Phänomenologie der Religion, Freiburg, winter semester 1920-1)中讨论使徒保罗(Apostle Paul)的书信时运用了这一短语；波格勒曾经引用过这个段落，见《马丁·海德格尔的思想道路》(*Martin Heidegger's Path of Thinking*)第二章。

② 尽管《作为忏悔道的哲学》并未在1946年前出版，但其手稿在1944年即已完成。

不够根本。由于海德格尔提出坚决面对死亡只是一条向“圣贤和英雄”的开放之道，所以田边元暗示指出，海德格尔对一种导向本真性生存的恰当面对死亡之道的说明，具有一种精英主义的品质（85）。海德格尔的概念“完全是从生的立场解释死，从存在的立场解释无。”在展开他的关于“作为死者而生”的“积极”思想时，田边元承认“海德格尔的立场有点类似于禅宗话头”，诸如“死而后已！”（“Die to yourself once and for all!”）以及“无他，大死而已！”（“Above all else, the Great Death!”）（161-2）。田边元自己的立场建立在由新佛教（净土真宗——中译者按）发展而出的“他力”概念之上，这一概念保证了众生也可以解脱，这种立场可以概括为“死与生的辨证”，在这种辨证关系中，“死并非跟随于生之后，而是已经内在于生自身之中，生因而潜藏于死之中并以之为媒介。”（164）这里不是评述田边元关于死亡立场的场合，这一立场在他的书中用去了大部分篇幅加以表述：这足以说明，对海德格尔的批评值得严肃对待，而且田边元在这里和其他著作中对死亡问题的处理告诉我们，这一问题随着其思想的成熟而日益重要，而在海德格尔思想中则相反，越来越销声匿迹。

田边元在后来出版的著作《实存、爱与实践》（“*Existenz, Love, and Praxis*”）（1947）中，继续发展了他的关于“死亡的神秘莫测的不可避免性与生命的无常脆弱性”的思想，在这部著作中，他建议哲学转向苏格拉底作为“死亡实践”的修养概念。他继续把这一观念与出自基督教传统和

武士“死亡之道”思想的类似理解连接起来。^① 甚至在后来的论文《死亡的象征》(Memento Mori) (1958) 中, 尝试更为细致地融通佛教与基督教关于死亡主题的思想, 其中“生死一如”的观念——永恒的死与再生内在于生命的每一瞬间——成为论述的核心要点。^② 田边元对这一思想的表达之一, 惊人地类似于海德格尔在《诗人何为?》(借自里尔克的诗句) 一文中的一种措辞。在处理死亡如何在没有导向虚无主义和自杀的情况下而能与生命整合为一体的问题时, 田边元写道:

“我们被驱迫入生命的自我矛盾之中的理由, 是由于我们已经不再反省对生命直接快乐的追求, 作为结果, 我们已经丧失了生总是为死相随的自我感知, 我们已经不明白, 何时这两个方面才会颠倒过来, 死现身于前而生被驱迫在后。违背‘不遗忘死亡’禁令的结果只能是逐渐遗忘死亡。”^③

① 《田边元全书》, 9: 397ff, 特别是其中的 474 页。参见詹姆斯·赫斯格 (James Heisig), 《非我之我》(Self That is Not a Self), 收于 Unno 与赫斯格编, 《田边元的宗教哲学》(*The Religious Philosophy of Tanabe Hajime*) 288 页 (其中有一处把田边元一个段落的页码错印成 190ff)。赫斯格在这里提到了海德格尔的影响, 但是暗示说“海德格尔未能将 [死亡实践与] 耶稣的故事和禅宗的武士理想关联起来”。根据本卷当中包含的思考, 人们或许愿意认为, 海德格尔曾经最终做过这样的工作。

② 这篇论文的英文译本由瓦尔多·维吉利摩 (Valdo Vaghielmo) 译, 见《日本哲学研究》(*Philosophical Studies of Japan*) 卷一 (1959): 1-12。

③ 田边元, “死亡的象征” (Memento Mori), 3。海德格尔从里尔克“慕佐书简” (“Muzot”) 中的一封信里引用了一个段落, 其中强调了《杜依诺

在这里，最后一个相关的思考是一个一般来说不为西方海德格尔学者们所知的事实，田边元在为1959年的海德格尔纪念文集所写的文章，只是他几年前出版的题为“生的存在论或死的辩证法？”（*Ontology of life or dialectics of death?*）的专论第二部分的翻译——该书原版上有一个令人鼓舞的副题“对海德格尔存在论的论辩性处理”（*A polemical engagement with Heideggerian ontology*）。^①大桥良介已经指出，专论的前半部分包含了一些对海德格尔“生命存在论”的尖锐批评，所以很明智地没有在纪念文集中翻译。^②田边元的论辩太长而且也太复杂，不能在此复述，但是他的“论辩性处理”的主旨，仍然继续了他对西方哲学过分定位于生而忽视死的习惯性批评。他论辩说，海德格尔对死的理解，并不足够根本，而且不能达到他（田边元）自己的“死亡辩证法”的深度，这种“死亡辩证法”是建立在晚期佛教生死交融的理解之上，经由他的准海德格尔式的辩证法而在当前得到了深入阐发。

哀歌》（“*Duino Elegies*”）是与对肯定生死的本质统一相关的：“死是生的一面，为我们所厌恶的一面，并且也是未由我们所阐明的一面：我们必须尽力设法达到对我们此在的最大限度的知觉，它安居于家舍里无法分割的两个领域之中，彼此无穷无尽地相互滋养……”（莱纳·玛利亚·里尔克 [Rainer Maria Rilke], *Briefe* [Frankfurt, 1950], 896）。海德格尔仅仅引用了这句话的第一部分——这一点很奇怪，因为第二部分似乎为随后的注释提供了更恰当的根据：“死亡与死者的领域属于存在者整体中的另一面。”（“诗人何为？”，见 *PLT* 124/*Hw* 279）。

① 《田边元全书》，13：525-80。

西田哲学和无的场所

在去弗莱堡留学几年前，田边元已经是西田几多郎在京都大学的后辈同事。虽然西田非常了解德国思想——特别是神秘主义传统、德国观念论和新康德主义——但是他的哲学却经验地建立在禅宗实践之上，而且越来越转向佛教“无”的概念，这一哲学在他 1911 年的大著中就已经开始深入阐发。^①田边元也将“绝对无”的观念作为他思想成熟阶段发展起来的宗教哲学的核心——虽然他对这种观念的不同理解，成为后来他与西田之间哲学分歧的主要争辩点。^②

在《善的研究》中题为“作为惟一实在的意识现象”（第六章。中译本题为“意识现象是惟一实在”——中译者按）一章的结论部分，西田指出——通过对比因果律作用

（接上页注）大桥良介，“Die frühe Heidegger-Rezeption in Japan”（日本对海德格尔的接受），见 JH23-37，26。大桥确实正确地指出，田边元 1924 年论海德格尔的论文，如果从田边元后来论死亡主题的作品来看，可以被视为他从“反面”接受海德格尔的第一步。

① 参见汉斯·瓦尔登费尔（Hans Waldenfels），《绝对无》（*Absolute Nothingness*），由赫斯哥英译（J. W. Heisig），New York 1980，37-9。西田大约从 1896 年开始到 1908 年前后，有规律地实践禅修。虽然在这一时期的后面几年，他写作了《善的研究》手稿的大部分，但是到 1911 年这部书出版之际他显然已经放弃了正式的坐禅，这时他已经在这种方法指导之下完成了自己的哲学。西田哲学事业的特质，在于努力创作出一种西方哲学意义上的新的禅宗哲学，这种特质可能有些过分简单，但它却并不会完全使人误解。（参见上文，3. 1. 2）

② 参见西谷启治，《西田几多郎》第 9 章，“西田和田边的哲学”。

下的自然界中的情况——在意识中无能生有。在处理作为实在基础的“神”的概念一章中，他追随库萨的尼古拉的“否定”（*via negativa*）和作为整体否定的神的观念而指出：“从这一立场看来，神就是绝对无。”（第七章）他接着说道：“正因为他能够是无，所以他无所不在，无处不发挥作用。”（“只因为它经常是无的，所以它又是无处不有、无处不活动的。”——《善的研究》中译本 75 页，何倩译，商务版。）^①在稍后引述库萨的尼古拉和约可伯·伯墨（Jacob Boehme）的上下文中，西田写道：

“与有相分的无不是真正的无；与一切相分的一不是真正的一；与差别相分的平等不是真正的平等。同样，如果没有神便没有世界，如果没有世界便没有神。”^②

（“离开了有的无就不是真正的无，离开了一切的一就不是真正的一，离开了差别的平等就不是真正的平等。没有神就没有世界，同样，没有世界就没有神。”——《善的研究》中译本 143 页，同上。）

在后来大约十年里，在对创造意志本性的深入分析中，西田一直设法解决这样一个问题，即在意识中有如何生于

① 西田几多郎：《善的研究》，第 14 章（赫斯哥在《绝对无》中的译文，40-1）。

② 同上书第 31 章（赫斯哥译文，41）。西田对神的理解是以佛教“无”的观念为条件的，与海德格尔的理解很相契。

无。在《自觉中的直觉和反思》一书的讨论中，他强调创造了意志与无之间的紧密关系，他在书中更多地引用了西方的思想资源（诸如伯墨、伪狄奥尼索斯 [Pseudo-Dionysius]、费希特和柏格森），而对东方思想则引用较少。

“意志从创造性的无而来并回复创造性的无……似乎是与因果律截然对立的。然而，在我们的实际经验里不断发生的事实中，无中生有是最直接和无可怀疑的……在我们洞察到无中生有的创造性行为的直接性之际——不容有任何逻辑和科学的解释覆盖其上——我们便发现了绝对的自由意志。……如果说思想是如此创造自然实在的，那么思想自身便是由意志的直接、绝对的创造过程所创造。在那些表面上的固定的认识活动之下，有不断地为无所生。”^①

① 西田几多郎，《自觉中的直观和反省》（*Intuition and Reflection in Self-Consciousness*），瓦尔多·H. 维吉利摩（Valdo H. Vigliemo）与 Takeuchi Yoshinori, Joseph S. O' Leary 英译（Albany 1987），140-1；是对收于《西田几多郎全集》（东京 1978）第二卷中的《自觉における直观と反省》的译文。（海德格尔对这部著作的关注如果不是归因于田边元，那就是九鬼周造，他在马堡短暂逗留期间曾经在一次演讲中简短地提到了这部著作：参见“*Propos on Japan*”，“关于日本的谈话”，收于斯蒂芬·莱特 [Stephen Light]，《九鬼周造与让·保尔·萨特》[*Shūzō Kuki and Jean-Paul Sartre*]，Carbondale 1987，72，其中也含有九鬼在遇到海德格尔之前一个时期中的一些论文译文）。在前面部分中，西田引用了马克斯·斯蒂纳（Max Stirner）的《惟一者及其所有物》（*The Ego and its own*），并且补充道：“没有一个概念可以把握自我，也没有一种性质可以穷尽自我，它出自于并且也会最终投身于创造性的绝对无之中。”（134 页）。在斯蒂纳与晚期佛教无的观念之间显著的相似性的讨论，见西谷启治，《虚无主义的自我克服》（*The Self - Overcoming of Nihilism*），由格瑞汉·

后来，在同一部书中他再次谈到了“无中生有”，这种说法也许间接引用了《老子》：

“在直接经验的层次上，因果性思考没有自己的位置；有生于无……

如同我们的意志，仅当其存在时它是无，仅当其是无时它存在，这个世界甚至超越了存在与无的范畴……因为在这里有生于无。”（157-166）

如果我们假定西田很了解中国古典，而且尤其喜爱《老子》和《庄子》，那么这种精通就可以说明他为什么运用无中生有这样的措辞，甚至是在根据西方哲学概念进行解释的上下文脉之中加以运用。^①

在1920年出版的著作《意识的问题》中，西田进一步发展了他的作为“绝对意志”的自我的思想，在书中他写道，真正的自我“存在于有与无的连接处”，意志的世界

帕克斯（Graham Parkes）与 Aihara Setsuko 的译文（Albany 1990）第6章。

① 关于西田对《老子》和《庄子》的熟悉，参见洛塔尔·克瑙茨（Lothar Knauth），《生命是悲剧性的——西田几多郎日记》（Life is Tragic - The Diary of Nishida Kitaro），见“Monumenta Nipponica”20（1967）：335-8；349，参阅从1897年底起的全部内容。关于西田青年时代的完整叙述，参见瓦尔多·亨伯特·维吉利摩（Valdo Humbert Vighemo），“西田几多郎：年轻时代”（Nishida Kitaro: The Early Years），见唐纳德·H. 席沃里（Donald H. Shively）编，《日本文化中的传统与现代化》（Tradition and Modernization in Japanese Culture）（1971）。

“从无中现身又回复到无之中。”^①但是在后来几年里发表的论文中——这些论文以《从行动到直观》为题最终出版于1927年——西田深入阐发了作为实在源泉 (*the fons et origo of all reality*) 的“无的场所”的核心观念。这些论文展开了“真正无”的观念——这些论文中最早的写于田边元在弗莱堡从海德格尔学习的时期——这种“无”与有无关，而是包容存在和非存在的领域或行动（在这里明显可以看到费希特行动直观思想的影响）。意志的深层根据再次被作为“创造无”而提及，但是更经常地被说成“绝对无”。^②

研究海德格尔的学者不假思索地假定，《存在与时间》中提出的对于无的革命性理解，出自于海德格尔对西方存在论历史的创造性“解构”。海德格尔在中期和晚期发展出的同存在与澄明主题 (*the topoi of Sein and Lichtung*) 相对的无的主题 (*the topos of Nichts*)，在措辞之间存在着非同寻常的相似性，这一点莱因哈德·梅依已经向我们做了展示；然而，更不寻常的是海德格尔早期表述与西田思想之间的相似性。^③虽然能够确定这一问题的文献似乎还未发现，但是我

① 《西田几多郎全书》，3：133，141。非常感谢我的同事瓦尔多·维吉利摩 (Valdo Vigiemo) 向我展示的《从动者到见者》(《動くものから見るもの》) 中的这篇文章和其他文章的译文手稿，这些译文都是由他和戴维·迪沃茨 (David Dilworth) 所翻译的。

② 例如参见《西田几多郎全书》，4：155，207，213，218，224·5，38ff.

③ 关于西田哲学与海德格尔思想之间富有洞见的比较，见艾尔玛·维迈尔 (Elmar Weinmayr)，"Denken im Übergang - Kitarō Nishida und Martin Heidegger" (对西田几多郎与马丁·海德格尔之间关系的思考)，收于 JH39 61。虽然维迈尔并不关心影响问题（尽管他曾经就此写过“彼此之间直接影响的可能性

们仍然可以设想这种可能性,即海德格尔是了解并受到过由西田在1920年代发展出的“无的观念”影响的——而且这种思想以“绝对无”的形式占据了京都学派哲学的核心位置。

在田边元来到弗莱堡后,胡塞尔马上便对他的哲学才能留下深刻印象,并对田边所谈及的西田的哲学思想(在日本这种哲学以“西田哲学”而闻名)激发起兴趣。下边是田边元一位年轻的同事 Aihara Shinsaku 的记录:

“当田边教授谈到西田哲学时,胡塞尔请他就这一主题做一些详细的演讲。田边在胡塞尔家中连续就西田哲学发表了一系列演讲……在演讲过程中胡塞尔不断提问。田边的演讲获得了很大成功,而且一位著名的[德国]哲学家给西田写信说,田边的陈述极其精彩(ausgezeichnet)。”^①

看来似乎可以被排除了”这样的话),但他所指出的相似性仍然是令人震惊的。在文章开头部分,他列举了这样两段话,第一段话选自海德格尔1930年代中期的尼采讲座,第二段话选自西田1924年的一篇论文:

“我们认为一个实体是可以通过作为主体的我对一个客体的表象而达到。好像在此之前并没有必要让‘敞开’居于主导,但是只有在这些‘敞开’之中的事物……才能够相对于主体而被作为客体来把握!”(《尼采》[Nietzsche]2:138)

“为了使意识和客体能够彼此相关,必定有某种包容两者在其中的东西。必定有某种像场所一样的东西,在其中两者能够彼此相关。”(《西田几多郎全书》,4:211)。

①Aihara Shinsaku,《关于田边元先生》(田边先生について),见《田边哲学》(东京1951),264。

听者不能指望找到一位比田边元更合格的演讲者，因为田边在此前十年一直紧紧跟随西田思想的发展。他也一丝不苟地为演讲和陈述做了准备。关于他在胡塞尔家中所做的演讲，田边元以前的学生之一 Takeuchi Yoshinori 曾说：“如果说他在京都仅仅为我们这些学生整夜备课的话，那么你们可以想像，在有伟大的胡塞尔在场的场合下，他为这样一次演讲必定做了怎样的准备。”海德格尔当然也会在这样的演讲中出席，虽然不一定每次都参加。^① 田边元另一位杰出的学生辻村公一讲述道，如果不是精心挑选的听者数学家恩斯特·泽姆勒（Ernst Zermelo）插入话题，第一次会议几乎不可能离开主题范围。^② 泽姆勒显然被田边元在数学哲学方面的才能所打动，以致于在陈述的前半部分就开始提一些关于这个领域的问题，而且又结束了晚上余下的讨论而转向了集合论。

在田边元演讲的直接记录没有流传的情况下，我们只能推测其内容。由于西田已经从 1911 年起就发展了自己关于“无”的思想，而且田边元在当时是他的导师思想最好的解释者，所以田边的演讲一定会处理西田无的概念（尤其因为“无”的观念不久后也成了田边自己思想的核心）。

在所有已经出版的作品中，海德格尔只有一次提到了田

① 1992 年 6 月在 Yokkaichi 的 Takeuchi 教授家的谈话。

② 1992 年 6 月在京都与辻村公一教授的谈话。恩斯特·费尔南多·泽姆勒（Ernst Friedrich Ferdinand Zermelo [1871-1953]），胡塞尔的友人，曾在公理集合理论领域（axiomatic set theory）做出杰出贡献。这一领域也是田边元一生学术生涯中非常感兴趣的课题。

边元，在《从一次关于语言的对话而来》中，他让“日本人”说道：

“日本人：田边教授经常回到您曾经向他提及的那个问题：为什么我们日本人不去沉思我们自己思想的令人敬畏的开端，反而沉湎于追逐欧洲哲学中的那些新玩意。”^①

（田边元教授常常谈起您曾经向他提过的一个问题：何以我们日本人不去沉思我们自己思想所具有的令人敬畏的开端，而总是愈来愈婆奇，去追逐时下最新的欧洲哲学思潮。——孙周兴译文，《海德格尔选集》下 1040 页，三联版。）

日本思想的“令人敬畏的开端”中，包括出自古典道家和禅宗传统的哲学观念，对此海德格尔在撰写这篇对话时就已经相当了解。（在下一部分会更多地谈到这个问题）。到那时为止，海德格尔也已经知道，虽然京都学派的思想们阅读并写作了关于黑格尔、克尔凯郭尔、尼采以及他自己著作的大量作品，但是他们中大多数，之后又都回到了对东亚传统的哲学之根的研究之中。

究竟在何种程度上来自西田哲学的影响滋养了海德格尔无的概念的发展，这一点是难以确定的，这不仅是由于结论性

^① WL 37/US 131。探问者在较早前曾说过（3/87），他经常与九鬼周造讨论这一问题。

证据的缺乏,也是因为由京都学派思想家们所发展的无的概念,在西方传统中也有自己的根源。在诸如梅斯特·爱克哈特、库萨的尼古拉、约可伯·伯墨这些思想家中,都可以找到关于“无”的观念的相关预示,对于这些思想家海德格尔当时都与西田一样的熟悉,^①此外,在黑格尔、谢林的观念论中也可以发现与无有关的思想。在比较思想史上使这一主题变得更为复杂、而且也更为有趣的,是自十八世纪末进入西方传统、特别是德国哲学的关于无的亚洲思想谱系。在《形而上学是什么?》的结尾处,海德格尔以赞成的口气——虽然不是没有条件的——引用了黑格尔在《逻辑学》卷一(*Science of Logic*)中的著名论断:“纯有与纯无同一。”在当前语境中提及这一点是有意义的:黑格尔所遵循的这个等式是直接来自佛教思想中借鉴而来的,对此海德格尔不可能忽视不见:“在东方思想系统中,而且尤其在佛教中,无,或空(*das Leere*),是绝对原理。”在谢林思想中,我们发现了另外一种对亚洲“无”的观念的涉及,海德格尔曾就谢林在1928年开过一个研讨班(九鬼周造也参加了这个研讨班)。在《神话哲学》(*The Philosophy of Mythology*)中,谢林就《老子》无的观念这样写道:

“生命的伟大艺术或智慧,是在这种纯粹潜能的实现中形成的,这种纯粹潜能正是无,而同时也是大全。整部

^① 黑格尔:“*Wissenschaft der Logik*, Book I, Section I, Chapter I”《逻辑学》第一册,第一部分,第一章,C. Werden, 1. “Einheit des Seins und Nichts”和 Anmerkung 1.

《道德经》通过大量极富创造力的比喻，向我们展示了无的伟大而不可逾越的力量。”^①

一个与无的观念有关的更为直接的先驱(尽管一般都不曾论及)是马克斯·舍勒，海德格尔在1920年代的讲座以及《存在与时间》中常常提到他。在他1917年的论文“论哲学的本质”(Vom Wesen der Philosophie)中，舍勒提出了作为哲学活动基本标准的洞见：“有有，准确地说，无无”(在这里，“无”这个词……意味着绝对无……)。^② 在一个关于“无无”的气氛如何促进了哲学好奇的讨论之后，舍勒继续说道：“不管是谁，如果没能以这种方式窥测到绝对无的深渊的话，那他也将完全忽视这一洞见内容的不同寻常的积极本质：有有而无无。”这个段落对于了解海德格尔1920年代晚期和1930年代中期关于这个主题的作品的人们来说一定很熟悉。

在讨论宗教的论文“宗教问题”(1920年)中，舍勒又回到了绝对无的主题：

“对无的信仰与不信仰极其不同。正如无的思想对我们的灵魂发挥的强有力的情感冲击所证实的那样，对无的信仰是一种高度积极的精神状态。绝对无完全不同于仅仅作为现象的每一种相对无。绝对无是全然一体的

① 引自莱因哈德·梅依，上文，3. 1. 3。

② 马克斯·舍勒(Max Scheler), "Vom Wesen der Philosophie" (《哲学的本质》), 收于 "Vom Ewigen im Menschen", "Gesammelte Werke" (《著作全集》) (Bern 1954) 5:93。

统一性和单纯性 (in one, in utter unity and simplicity) 中的存在之物 (not-being-something) 与非实存 (not-existing)。”^①

在关于这一观点的脚注中，舍勒说道，这种统一性把绝对无区别于佛教的涅槃观念，他把涅槃观念仅仅理（误）解成“从现实世界中的解脱和救赎”。尽管舍勒的工作比海德格尔更具有明确的宗教色彩，但是他后来在关于面对绝对无中的“形而上学的畏” (metaphysical *Angst*) 和“宗教性的颤栗” (religious *Schauer*) 的相同段落中的说法，非常惊人地预示了几年后海德格尔的表述。再者，如同前边提及的雅斯贝尔斯的情况，如果涅槃主题（正如舍勒所讨论的）曾经出现在海德格尔与田边元（或者是与后来的九鬼）的谈话中的话，那么任何一种对涅槃或无的消极或拒世意义上的误解，都会得到纠正。

奥特·波格勒记述了海德格尔与他的谈话，这个谈话让他很吃惊，海德格尔说正是日本人将一些他以前从未产生过的想法引进了关于无的讨论之中——这是一种非常有趣的说法，虽然还不清楚这种引进发生在他思想道路上的哪个关键点上。^② 这里还有一个更为关键的问题，那就是海德格尔在哪个关键点上曾经读过大峽秀荣与福斯特 (Faust) 所编的《禅

① 马克斯·舍勒：“Probleme der Religion”（《宗教问题》），收于“*Vom Ewigen im Menschen*” 263-4.

② 来自奥特·波格勒的私人通信，1991年9月。

宗：日本的生活化佛教》(*Zen: Der Lebendige Buddhismus in Japan*)(1925年)。^① 因为福斯特 1922 年曾经随海德格尔在弗莱堡学习过,所以海德格尔很可能在 1925 年该书出版后读到过这部附有广泛注释和简短解说的禅宗文献选集——这正好是在写作《存在与时间》之前。^② 直接与前述无的讨论有关的问题,由于大峽秀荣的含有一个关于大乘佛教发展的内容广泛的概括性介绍,已经完全澄清了大乘佛教的涅槃和空的概念绝非具有虚无主义或拒世倾向。(他举出诸如龙树、荣西、道元、芭蕉和白隐等关键人物为例加以说明。)圆满的或极成的空观念(“无一物”[むいちもつ], vollendetes Nichts)一再出现在这部禅宗文献的译文选中——正如白隐禅师在写到觉悟自性者时所说:“自性无不同于圆满无性,而是超拔于思维游戏之上而已。”^③ 大峽秀荣提供了大量对于圆满极成无的解

① “*Zen: Der lebendige Buddhismus in Japan, Ausgewählte Stücke des Zen-Textes, übersetzt und eingeleitet von Schuej Ōhasama, herausgegeben von August Faust, mit einem Geleitwort von Rudolf Otto*”(Gotha/Stuttgart 1925)。参见上文 3.1.2。关于西谷启治在报告中提到的,海德格尔曾经从弗莱堡大学图书馆中找到这本书并发现它“很有趣”这件事,请参见我为 HAT 所写的导论(p. 10)。

② 在谈到来海德堡从李凯尔特(Heinrich Rickert)学习的许多日本学者时,赫尔曼·格洛克纳(Hermann Glockner)提到,奥古斯特·弗斯特在他逗留弗莱堡期间(1922),由于对海德格尔课程的热情,而不得已成为一位较早的起事者(*Heidelberger Bilderbuch. Erinnerungen von Hermann Glockner*[Bonn 1969], 197)。格洛克纳也为我们描绘了一幅大峽秀荣的有趣画面(227-43),也给出一个九鬼与李凯尔特学习的简短说明(232)。

③ “*Zen: Der lebendige Buddhismus in Japan*”(《禅宗：日本的生活化佛教》), 63。这首偈子出自白隐,被作为大峽秀荣前言的题名,这首偈子预示了海德格尔后来在谈论存在时将其称之为“近”(nearness)或“切近”(das Nächste):“悲叹那些在远方寻求的人们/而无视近在咫尺之物[nahe]!”p. xiv

释,而且海德格尔也可能受到他对《般若经》中二十种空解释的启发。^①

关于海德格尔这一时期与日本的关系,还有最后一件事情值得提及,这件事情如果发生,很有可能已经改变了海德格尔写作《存在与时间》之前的思想过程。在1924年六月致雅斯贝尔斯的一封信中,海德格尔谈及他曾接到一封通过一位日本同事(三木清——海德格尔因为某些原因没有提到他的名字)的推荐而由日本发出的正式邀请。^②这份邀请是一份由东京一所研究欧洲文化的机构提供的三年工作位置。海德格尔只需要每周举办一个讲座或研讨班,而且要合作编辑一份研究机构的季刊。给他的财政支持非常慷慨,包括了全家人的旅行费用。“这件事情的好处是:拓宽我的视野,一个安定的工作机会,以及回来后可以修建一所住宅的足够的资金。不过,我不能确定,我是否需要这样一次旅行,或者是否应该接受这样的邀请。”^③

① 大峽秀荣区别了最圆满的无与“空无、抽象的无”之间的不同,这一点预示了海德格尔从1920年代晚期和1930年代早期在著作中的讨论:“最圆满的无并不能通过抽象的否定而发现,但却能够通过对具体有的聚集来实现。因而它不是空,而是彻底的圆满。它是绝对,是立于所有部分之上的整体,立于所有对立面之上的完美,立于所有因果联系之上的自由(*Freiheit*)。它是最高的真理(*Wahrheit*)自身”(p134-5)。它也是‘第二十一空’——‘最圆满的非无之无’(148-9)。

② 参见三木1924年6月的信,收于《三木清全书》,19:277-8。非常感谢 Michiko Yusa 为我提供了这一参考。

③ 马丁·海德格尔/卡尔·雅斯贝尔斯:《书信集》(*Briefwechsel*),1920-1963,由瓦尔特·比美尔(Walter Biemel)和汉斯·萨奈尔(Hans Saner)编(Frankfurt 1990),48。

最后，海德格尔向雅斯贝尔斯征求意见，他是否应该接受这样一份邀请，如果不接受的话，是否可以提请雅斯贝尔斯代替他。不幸的是，雅斯贝尔斯的答复没有幸存下来。不过，《存在与时间》很可能在东京写成这一点，不论如何都是无法想象的。

九鬼周造与东亚之光

九鬼曾在 1923 年与三木清一同参加李凯尔特在海德堡开办的研讨班，在那之后他花了三年时间在巴黎研读法国哲学。为了从弗莱堡的胡塞尔学习，他于 1927 年春天回到了德国。^① 然而，与海德格尔在胡塞尔家中见面之后，这位年轻的哲学家深深打动了她，后来，为了能够继续听他的课，九鬼随海德格尔去了马堡。^② 显然九鬼已经非常了解海德格尔的哲学，因为在一年前于巴黎完成的《粹的本质》第一稿中，他就提到了海德格尔。^③ 1933 年他发表的《海德格尔的哲学》一书，

① 《胡塞尔年谱》(*Husserl - Chronik*) 中 1927 年 10 月 12 日条中这样记载着：“[在胡塞尔家中]的这个晚上非常美好，莅临的都是哲学家……其中最有趣的夫妇是：九鬼伉俪。”罗曼·英伽登(Roman Ingarden)当时在场，他曾记述说“海德格尔从马堡来此做了一次短暂的访问”(325)。在此之后，九鬼赴巴黎，就是那时他结识了年轻的让-保尔·萨特；参见莱特《九鬼周造与让-保尔·萨特》(*Shūzo Kuki and Jean-Paul Sartre*)。

② 《九鬼周造全书》，293。九鬼在弗莱堡参加了海德格尔论康德第一批判的课程，以及论谢林关于人类自由本质的论文的研究班；在马堡他旁听了海德格尔论莱布尼茨的课程与论亚里斯多德《物理学》的研究班。

③ 参见大桥良介，收于 JH29。

是所有语种当中最先出版的研究海德格尔思想的专著。

在1920年代访问海德格尔的日本思想家当中，九鬼似乎给人留下的印象最为强烈。^① 莱因哈德·梅依在讨论中已经指出了九鬼所发挥的重要作用，而且他在海德格尔论语言的《对话》中所占据的思想分量之大，与作为这篇对话基础的实际对话内容相比也不成比例。不过，“探问者”公开的陈述——“九鬼伯爵永远在我的记忆中”——听起来像是作者情感的真实表达。考虑到九鬼为人所称道的“克里斯玛”气质，对话中“探问者”的评论听起来似乎是真实的：“[他与九鬼的]谈话是在我的家里自然而然展开的，九鬼伯爵偶尔也带他的夫人一道来，他夫人往往着一套华丽的和服。东亚世界因此而愈加熠熠生辉”（WL4/US 89）。鉴于海德格尔对话中自由创造的成分太多，所以从九鬼这方面重构原始对话的内容可能会更有效果。^②

海德格尔的“探问者”说，这篇对话关涉到九鬼“粹”的观念，更宽泛地说，关涉于“东亚艺术和诗歌的本质”。事实上，九鬼早在去弗莱堡前一年就已经在巴黎完成了这部关于“粹”的大作的第一稿，题目就是《粹的本质》。这篇作品令人惊诧的是其方法论明显出自海德格尔的解释学，而

① 斯蒂芬·莱特（Stephen Light）曾经引用过一份报告，这份报告的大意是说，1957年海德格尔曾经向辻村公一表达了为筹备中的一部九鬼著作的德译本写序的愿望（KS 31，注16。）——这是一个意味深长的愿望，因为到那时为止，海德格尔还从未给人写过序。

② 人们总是希望能够获得这样的证据——例如这一时期九鬼夫妇的日记，以及致日本友人的书信——不幸的是，根据Konan大学负责存放九鬼档案的机构的说法，这些都已经散佚而无从获得。

这部书的写作却在《存在与时间》发表之前。（在这部书最后一版[1930年]第一章的注释中，提及了《存在与时间》37f中海德格尔讨论作为解释学的此在现象学的讲稿。）大桥良介已经解决了这一困惑，他指出，在巴黎手稿的注释中曾提到田边元1924年的论文（上文曾提及的）“现象学的新转折”。^①可以想象，由于这篇论及这个观念的论文作者，曾经采用了在刚刚出版的《存在与时间》中提要勾玄而成的解释学方法，所以海德格尔对“粹”的观念的困惑不解，可能已经由于这种惊喜而有所缓解。

在“粹”的结构中，九鬼区分出了“粹”的观念中的三种“要素”，他把这三种要素看做东亚文化、特别是日本文化的存在特性。^②然而，他继续指出，法语中的“coquetterie”如果补充上“别致”(chic)、“优美”(elegance)和“优雅精致”(refinement)这些义项，就差不多捕捉到了“粹”的三种要素中的第一种(IK 11-12)。“卖弄风情”(coquetry)与男女之

① 大桥良介，“Heidegger und Graf Kuki: Zu Sprache und Kunst in Japan als Problem der Moderne”，见甘德尔(H. H. Gander)编，*Von Heidegger her: Messkircher Vorträge* 1989 (Frankfurt a. M. 1991)，93-104，96。大桥也指出了海德格尔“对话”中九鬼形象的三处错误：与九鬼的华族爵位相当的西方爵位应该是男爵(Baron)而不是伯爵(Count)；当“对话”中的“日本人”说西田是九鬼的老师，实际上九鬼去的是东京大学而非京都大学，直到1935年他都没有成为西田的同事；当海德格尔的“日本人”说，九鬼在京都所做的论“日本艺术和诗歌的美学”演讲曾出过书，也不是实际情况。

② “‘粹’因而可能被设想成一种在东方文化中，或者更狭义地说，在大和[日本古代]人民中，对于实存特有方式的不同寻常的自我表达。”（《九鬼周造全书》，1：1-86，12）。在提到《粹的构造》时，将以IK的缩略语形式来表示，并附以这一版的页码。

间酝酿中的若即若离的性吸引有关,它可以被定义为“一种二元的态度,在这种态度中统一的自我把异性安置为自己的对立面,在自己与异性之间构成一种可能的关系”(IK17)。第一种要素的范例可以在18世纪东京吉原(Yoshiwara)娱乐区里艺妓与她的主顾之间的关系中看到,因此,人们发现在海德格尔的“对话”中并没有提及“粹”的这一核心面相并不令人惊奇。的确,很难想象会有哪种氛围比日本江户时代的“浮世”(floating world;浮华世界)更远离海德格尔的圈子。这一要素中惟一可能吸引他的地方,可能是九鬼对作为体现性结合可能性的“卖弄风情”的强调,以及他所列举的例证;如果这种性结合的可能性得到允诺面变成一种现实性,那么这种相互吸引的状态就被破坏了。^①

“卖弄风情”似乎可以升华而成的另外两种要素,正是武士道和佛教“断念”(諦め,断念、达观之意——中译者按)的理想。九鬼写道:“在‘粹’中,武士道的理想依然活泼泼留存着。”(IK19);而且他虽然把这种理想阐释成与艺妓凛然的高傲有关的第一种要素的升华,但是,就我们的目的而言,重要的是说明武士道的著名格言:“武士之道即死亡之道”。这里最基本的观念是武士为了主人牺牲自己生命的意愿,在武士对待战斗的态度中具体化的其更为生存性的面向,则被一般化到其行为的其余方面:只有通过从整体

^① “这种作为可能性的粹的瞬间,据说就像是在性的完全合一中的自然忘我,以及借此获得的紧张感的放松。”(IK 17)。然而,九鬼强调的是关于性的可能性保持,海德格尔则强调的是死亡(SZ § 53)。

上根除掉自我保存的动机，积极地拥抱死亡，武士才可能在其最高形式上战斗。^①

虽然“粹”的这一面向在海德格尔“对话”中没有提及，但是很有可能他在与九鬼的实际谈话中把武士道理想作为了话题。在马堡的日子过后，九鬼回到法国，1928年8月，他在法国庞蒂格涅（Pontigny）的一个讨论会上以“Propos sur le temps”（“面向时间的谈话”）为题发表了两个演讲。^② 由于这些演讲肯定是在马堡作的准备，他很可能与海德格尔一起讨论过这些演讲内容——尤其是题为“日本艺术中对无限的表达”的第二讲，正好处理了海德格尔的“探问者”后来以“东亚艺术和诗歌的本质”而提及的内容。在第一讲“时间的概念和东方时间中的循环”里，九鬼主要处理了印度和佛教的时间性观念，但他也讨论了武士道。在谈话开始之处提到了海德格尔《存在与时间》中的论点：“‘原始的时间现象’是未来……向前而在（being - ahead - of - itself, *Sich - vorweg - sein*）”。^③ 也许是从与田边元的对话

① 关于这句格言的简短讨论，请参见我的“日本人的思想方式”（*Japanese Ways of Thinking*）一文中的“剑道”（*The Way of the Sword*）部分，收于罗伯特·所罗门（Robert Solomon）编，《从非洲到禅宗：世界哲学导论》（*From Africa to Zen: An Introduction to World Philosophy*）（Savage, Md. 1992），25-53。

② 这些演讲的文本曾于1928年在巴黎汇编成书，“*Propos sur le temps*”（“面向时间的谈话”）；英文版在KS 43-67页可以找到。

③ 莱特（Light），《九鬼周造与让-保尔·萨特》（*Shūzō Kuki and Jean - Paul Sartre*），43。在第一篇讲话的开端，九鬼提到了海德格尔的时间性理论，这是海德格尔思想在法国的最早介绍之一——此后，关于海德格尔思想的讨论变成一个大产业。

中，海德格尔可能对武士道已有所了解，但是，如果我们假定“死亡之道”是出现在与九鬼的对话中的话，那么双方必定都会为其与《存在与时间》中死亡的生存性概念之间的平行关系而惊诧。这种“向前趋向”以占有死亡的观念特征，读起来特别像是禅宗剑道入门手册中的段落：

“当此在由于先行而让死在其自身之中变得强有力之际，自由面对死的此在就在自己有终限的自由所固有的超强力量中领会自己，……并对展开了的处境一目了然。……只有这样一种存在者，它就其存在来说本质上是将来的，因而能够自由面对死而让自己以撞碎在死上的方式反抛回其实际的此（处境）之上……并在眼下为‘它的时代’存在”。（《存在与时间》中译本452页，陈嘉映、王庆节译，三联书店版。）^①

欧洲较早的武士道理解的来源之一，是九鬼的导师冈仓

① 海德格尔，《存在与时间》（SZ）384-5。与禅宗思想之间的相似性，使田边对海德格尔的批判集中在其强调“自力”（self-power）而忽视“他力”（other-power）之上。海德格尔关于面对死亡时的真实反应的精心阐述，具有一种显著的特征：人们在这种处境中感受到尖锐的“无力感”（powerlessness, *ohnmacht*），“自我”（*Man selbst*）经由面对死亡而破碎化了自身，于是人们能够让“真实自我”（*authentic self*）——某种确定的他者（*definitely something Other*）——“通过人自己来发生作用”（*in-sich-handeln-lassen*）。海德格尔写道，在理解良知的召唤中，此在“让最本己的自我通过它来发生作用”（SZ 288），后来又在同样语境中讲到“让最本己的自我通过它来发生作用”（SZ 295）。这些思想与禅宗思想具有明显的相似性，禅宗讲求在一个人完全面对死亡的时候，“大我”、“无心”或是“真我”就会通过人的身体而发生运作。

觉三的著作《特别与日本艺术有关的东方理想》，该书1903年的英文版把许多日本文化的根本原则介绍到了西方。九鬼的第二篇演讲《谈话》中公开提到了冈仓，他根本不可能在与海德格尔关于日本艺术的谈话中不介绍自己导师的著作。^① 海德格尔后来在读《禅：日本的生活化佛教》（*Zen: Der lebendige Buddhismus in Japan*）时当然会遇到冈仓的名字，编者在该书前言中提到了冈仓的《东方的理想》（*Die Ideale des Ostens*）（莱比锡，1923年），将其誉之为关于日本文化史的精彩介绍（p. xi）

亨利希·皮泽特在海德格尔是否了解亚洲思想的讨论中也引用了冈仓。显然海德格尔对中国和日本艺术格外有兴趣，当皮泽特为一次禅宗绘画展写作一篇评论时，海德格尔“将〔他的〕关注转向了文献，这些文献涉及到的似乎都是对他很重要的主题。”^② 假定冈仓的作品是海德格尔认为重要的文献之一的話，那么关于道家和日本的禅宗艺术，诸如能剧、俳句等等（到他写作与日本来访者的对话时，必定已经非常熟悉这些艺术形式了），他可能已经从它们当中学到很多。不管怎样，九鬼曾向他介绍了许多这方面的知识，因

① 顺便提一下的是，一位当代日本哲学家宣称，“在-世-存在”（*In - der - Welt - sein* 以连字符相连）这一术语的最早使用，并不是从《存在与时间》开始的，而是在1919年出版的冈仓觉三（Okakura）的《茶书》（*The Book of Tea*）德译本首次使用的（Imamichi Tomonobu, *Betrachtungen über das Eine* [东京1968]，154）。冈仓是在涉及到道家时使用这个术语的，在那里他运用了这样一个短语：“在世存在的艺术”（the art of being in the world）（参见《茶书》中《道家与禅宗》章）。

② 皮泽特，168-70/177-9。

为这些知识非常鲜明地出现在了关于日本艺术的谈话之中。^①

让我们再回到“粹”的观念：简要而言，第三个要素与佛教的“断念”有关。九鬼曾就构成粹的背景的两个面向这样写道：

“佛教世界观把无常不永的现象视为分别界，而把空和涅槃视为无分别界，它是一种宣讲断除恶念与超然沉思命运的宗教观。”（IK 21）

九鬼“粹”的观念，很可能是海德格尔把空（*Leere*）的观念引入对话的借口——尽管与能剧这种作为“粹”的例证远离江户时代氛围的艺术形式有关。如果我们回忆一下手冢在“与海德格尔在一起的一小时”的记录中，只在开头简短提到了九鬼，而根本没有谈到“粹”的观念，那么“对话”很可能确是“一种表白”，在其中，海德格尔最终承认，他是熟悉差不多三十年前九鬼向他介绍过的日本思想的。^② 如果“粹”不是他与

① 在《对话》中与日本人进行的关于能剧中意涵丰富的姿势的讨论——在文中日本人示范了一种姿势，这一姿势唤起人们对山景的想像（WL 18/US 107）——呼应了九鬼“*Propos*”（“谈话”）中关于日本戏剧的说法：“手遮住眼睛会让人联想起一道山景”（KS 75——这句话九鬼实际上引自一位法国人的注释：阿尔伯特·梅本 [Albert Maybon]： *Le théâtre japonais* [Paris 1925]）。

② 参见 Michiko Yoneda, “*Gespräch und Dichtung*”（“对话与诗歌”），88–96，其中叙述了手冢的说法，即他并不认识九鬼本人，也没有参加过他的讲座，而且他也不熟悉海德格尔的作品——所以他不太可能在这次访问中发表很多看法。

手冢对话的主题的话,那么由于九鬼的著作没有德文译本,为了回想起九鬼说过的内容,海德格尔将不得不设法致思于往事——这无疑解释了为什么“对话”中“粹”的解说,与九鬼自己的观念表述几乎毫无关系的原因。

由于莱因哈德·梅依已经详细讨论了这篇文献,作为东亚对海德格尔思想影响的一种同时发生的揭示与遮蔽,这篇文献将足以举证一种支持将其视为“一种表白”的更深入的想法。“探问者”在“对话”中某处向“日本人”说道,他的来访之所以特别受欢迎,是因为他将德语文献(其中包括海德格尔论荷尔德林的文章)译成日文的经验,将带给他(“日本人”)“一种对于我在大约三十年前向你的同胞们所提问题的敏锐听觉。”(WL 8/US 94。强调为后加)在下面的谈论中,“探问者”加上了这样一句掩饰的话:“不过,我认为我本人在此期间学会了一些东西,能够让我比几十年前更好地提问了。”让我们简单回顾一下这篇写于海德格尔与田边元、三木和九鬼相识后三十年的对话,其中含有海德格尔至今为止所有公开出版作品中惟一涉及日本思想的内容。

庞蒂格涅会议的第二篇谈话中,九鬼从《道德经》中引用了不少于九章的内容,而且也提到了道家的另一部重要经典《庄子》;在另一篇谈话的结论部分,他差不多同时提到了禅宗、佛教空的观念和《易经》中的阴阳概念,以及西田的哲学(KS 72,97)。正如莱因哈德的考察,(差不多完整的)德译本道家经典从1870年起就已经问世。^① 海德格尔甚至在与九

① 参见莱因哈德·梅依上文,1.1和3.2.1。

鬼对话之前就肯定已经熟悉这些文献；不过即使是九鬼第一次把道家思想介绍给他，海德格尔也可以毫不费力地在马堡的大学图书馆和书店里找到这些相关文献的德文版。

另外一个使马堡的氛围更有益于东亚思想研究的因素，是在那里出现的一个由鲁道夫·奥特（Rudolf Otto）组织的活动小组，奥特是一位以研究神秘主义和神秘（the numinous）观念而著名的学者，1923年海德格尔参加了这个小组。海德格尔长期以来都对梅斯特·爱克哈特（Meister Eckhart）的作品很感兴趣，因此他一定读过奥特发表于1925年的比较爱克哈特思想与东方神秘主义的文章。^① 奥特在《东西方神秘主义》一书中对这一主题又作了扩展性讨论，这部书的德文第一版是在下一年出版的。也是在1925年，奥特为大峡秀荣与福斯特的禅宗选集写了一篇序言，其中他谈到了作为武士道规范基础的禅宗（PP. IV—V）。在序言开头，他提到了自己较早前对禅宗的讨论，这个讨论以发表在《东方佛教》中的文献为基础，而《东方佛教》是世纪之交创办于京都的一份令人尊敬的杂志。在那篇较早的论文中奥特指出，日本的哲学家们都把爱克哈特看做与禅宗最为相近的西方思想家（今天他们仍然如此认为）。^②

① 鲁道夫·奥托（Rudolf Otto），“Meister Eckeharts Mystik im Unterschiede von östlicher Mystik”（梅斯特·爱克哈特的神秘主义与东方神秘主义的不同），*Zeitschrift für Theologie und Kirche* [1925]，325—50与418—36。在他1916年的“*Habilitationsschrift*”（“授课资格演讲”）的一个脚注中，海德格尔表示了一种对爱克哈特的神秘主义写一篇哲学评价的意愿（*Frühe Schriften*，344）。

② 鲁道夫·奥托（Rudolf Otto），“Der östliche Buddhist”（东方佛教），*Die Christliche Welt*（基督教世界）1925，978—82。

在编选者前言中,奥古斯特·福斯特做了一个非常有意义的评论,其中描绘了在着手将禅宗文献译成西文的极其艰苦工作之前,他和大塚所做的准备工作。他记述说,他们也一起阅读了一些西方哲学文献,其中至少包括了亨利希·李凯尔特^①的著作,而他们运用于翻译中的哲学术语,部分来自艾米尔·拉斯克(Emil Lask)。李凯尔特曾经是海德格尔在弗莱堡的老师(1916年前),而且是他授课资格论文(*Habilitationsschrift*)的题献者,虽然海德格尔承认拉斯克的著作在当时对他的影响最大。^①这是一个奇异的巧合——这些来自中国和日本禅宗的外国文献,通过他的导师们的习惯用语应该很容易为海德格尔接受。

到1927年为止,海德格尔已经与20世纪日本最伟大的三位思想家进行过哲学对话,这些思想家的强大影响覆盖了广阔的领域:科学和宗教哲学(田边元),社会和政治思想(三木清),形而上学与美学(九鬼周造)。别人也向他介绍过西田哲学,而且他也有充分的机会了解佛教空的观念、爱克哈特与禅宗之间的亲合性、以及道家思想的基本观念。

“中间时期”的征兆

我们可以把海德格尔在1927-1928年间与九鬼周造相识之后,与日本哲学家之间交往的故事可以作一个相当简要

^① 在“*Frühe Schriften*”(《早期论文集》)前言中,海德格尔写道:“在李凯尔特(Rickert)开的研究班上,我熟悉了艾米尔·拉斯克(Emil Lask)的作品,拉斯克折衷于李凯尔特与胡塞尔之间,并且关注古希腊思想家。”

地概述。1930年是非常重要的一年，不仅因为可以确知海德格尔在这一年已经熟悉布伯版《庄子》，而且也因为海德格尔作品首次译成日文也是在这一年。（这是日本创下的另一个“第一”）《形而上学是什么？》日本版在原版发行后一年问世，译者汤浅（Yuasa Seinosuke）1926年到德国，直到1930年代后期才离开。在海德堡随雅斯贝尔斯学习一年，1929年汤浅去了弗莱堡随海德格尔学习。根据莱因哈德·梅依在上文第三章中的讨论，海德格尔到此时期已经有许多机会从日本同行那里了解东亚空的概念，因此《形而上学是什么？》日译本为日本读者很快理解——正如海德格尔后来提到的——该不会让人吃惊。^① 海德格尔曾与其通信的那位哲学家，小岛（Kojima Takehiko），曾在京都随西田和田边学习，1955年曾在海德格尔家乡麦斯克尔希的家中访问过他。^②

① 颇具讽刺意味的是，当海德格尔抗议（弥漫于欧洲的）关于他的无的观念的虚无主义式的误解之际，田边元却最终在同样层次上对海德格尔进行了类似批判。约那·劳伯（Johannes Lauhe）注释说，在田边元的1948年版《形而上学是什么？》复本中，含有田边手写的旁注，这些连篇的旁注更为激烈地批评了海德格尔的“无”的概念，而且仅仅是在否定存在的、虚无主义式的“无”的意义上批评了海德格尔。参见瑙曼（Naumann），“Japan als Gegenstand der Forschung”（以日本为对象的探究），34。

② 小岛在1963年给海德格尔写过一封长信，后来与海德格尔长长的回信一起，以日语和德语的“公开信”形式发表。小岛是以海德格尔《泰然任之》（Gelassenheit）一文纲要在日本报纸上的发表为由头，说道：“这篇文章几乎就像是为我们而写，尊敬的教授，就像是直接对我们日本人演说的一样。”（JH 216）有鉴于文章中对禅宗和道家思想的暗示，这种印象并没有理由使人惊诧；参见上面正文3.1.1中对小岛信的引用摘录和讨论。

他的作品日译本问世的消息，以及它们在日本这样一个文化如此隔膜的国家受到的热烈反响，都很可能鼓起海德格尔对东亚思想的兴趣。道家和禅宗经典高度诗意的形式，连同其内容，似乎都给海德格尔留下了深刻印象。假使借用一位明代作家的比喻（冈仓曾经引用过）来说明的话，译文就像是一件锦缎的背面——所有的丝线都还是原样，但却丧失了正面的色彩或设计的微妙之处——尽管如此，这些文本（尤其是老子和庄子）是如此富有诗意，以至于原文的美还是能够透过译文传达出来。海德格尔与这些经典的相遇，似乎的确给他的思想带来了双重影响：一是他在文章行文风格上，从《存在与时间》的那种坚决果毅的功能性语言，一变成《论真理的本质》（1930）中诗意的召唤，二是他开始发展出其思想成熟时期的主要论题之一——关注哲学思想与诗之间的密切关系。^①

在1935年夏季关于形而上学的演讲中，海德格尔谈到，与哲学和思想同样层次的惟一事情，就是诗歌（*Dichtung*）。他继续说道，他们虽然彼此不同，但是在哲学家之外惟一能够谈论无的只有诗人。海德格尔作为一位思想家——诗人芭蕉（海德格尔从他的作品中发展出一种敏锐的趣味）的评释者，

① 大约也就是在这一时期，1930年代中期，海德格尔把他的注意力转向了荷尔德林的诗——他是几位将激励其哲学思考的诗人中的第一位。后来，在《关于人道主义的通信》中，他写道（尽管隐约暗示了的是“近东”而非“远东”）：“我们还几乎尚未开始思考荷尔德林诗中所表达的与东方的神秘关系。”（*Wm* 169）。关于海德格尔由于同道家的接触而发生的对诗歌的兴趣，参见奥特·波格勒的讨论（*HAT* 62-8）。

从其笔下流出这样的声言：“在诗人作诗以及思想家运思中，总有许多空间敞开出来，在其中不管什么——一棵树、一座山、一所房屋、一声鸟啼——都完全不再平凡和普通。”^①

海德格尔《形而上学导论》中含有一个可能是首次发表的涉及日本人的参考书目，但他们只是简单出现在存在者例证的列表之中。不过，当书中行文至一种“探询存在者根据”的哲学讨论时，并没有提及海德格尔在那时已经很熟悉的东亚传统：只有以希腊语或德语——“这些与思想的可能性有关的最有力量 and 最具精神性的语言”^②——为媒介来思想的思想家，才据信有能力探询那种根据。

随后一年（1936年）完成的《艺术品的本源》，构成了海德格尔关于艺术主题的第一次然而却是最长的沉思，并且也预示了其思想方向的进一步转变。刺激他处理这一主题的根源，很可能正是他与九鬼在1927年和1928年关于艺术的对话；不管怎么说，这部作品在所有中期作品中，最充分地显示了东亚思想对他的影响。说明这一点的简便方式（或许是相当随便的），就是建议大家去读一读我的“论道之思”一文——这篇文章部分可以看做是关于海德格尔1935/6年

① 《形而上学导论》，26/20。海德格尔对芭蕉的强烈兴趣是由手冢高雄证明了的(JH 265)。也请参见 Yoneda 在一个海德格尔式的语境中对芭蕉的讨论，“*Gespräch und Dichtung*”（“对话与诗歌”），186 - 225。

② 《形而上学导论》，76，38，57/58，29，43。关于这一主题的进一步讨论，参见我的论文，《从民族主义到游牧主义：对哲学语言的惊诧》（From Nationalism to Nomadism: Wondering about the Language of Philosophy），收于艾略特·多伊奇（Eliot Deutsch）编，《文化与现代性：东方与西方》（*Culture and Modernity: East and West*）（Honolulu 1991），455 - 67。

的文本与道家哲学观念之间共鸣关系的附带说明——这篇文章可以作为道家对 1930 年代中期海德格尔思想影响的目录。^① 假设海德格尔读过卫礼贤的《易经》译本（出版于 1923 年），那么举例而言，我们可以看到他的真理观念，既是表示着世界（*Welt*）与大地（*Erde*）之间的相互作用的敞开（*riss*），又是一种对道的观念采用，同时也是乾坤（与阴阳紧密相关）循环力量的共同根源。^②

鉴于海德格尔曾接触过西田的思想（经田边元，或许也经九鬼的介绍），《艺术作品的本源》中一个晦涩而核心的段落变得清晰起来。在对一种由世界和大地的斗争而产生出的作为无蔽的真理进行讨论的过程中，海德格尔更多地说到“澄明”（*Lichtung*），在《存在与时间》中闪耀着的澄明曾等同于“此在”（*Dasein*），而在这里则似乎与存在和无的意义同样广阔。

“立于存在中的存在者（*Das Seiende steht im Sein*）

① 格瑞汉·帕克斯，“论道之思：《存在与时间》与老庄”（*Thoughts on the Way: Being and Time via Lao-Chuang*），收于 HAT 105-44，尤其是其中的结尾部分。那篇论文的注 9 需要修订：正如莱因哈德·梅依所指出的，《庄子》布伯版首次出版是在 1910 年，而不是 1921 年，这样到写作 1930 年代中期的著作时为止，海德格尔就有足够的时间来发现并吸收消化其中的思想。

② 参见“论道之思”中的图表和对话，见 HAT 137。比较卫礼贤，《易经：变化之书》（*I Ging: Das Buch der Wandlungen*）（Düsseldorf 1970），14-16, 25, 30, 272-6。假定海德格尔读过《易经》殊无必要：他可以通过与九鬼的谈话，或是通过阅读其他道家经典以及译者或编者的评释，逐渐积累起关于诸如阴阳观念的充分理解。

.....

然而，在诸存在者之上——不是远离而是在其一旁——有某种不同的东西在发生着。在存在者中间整体上有一种敞开的空间。一种澄明就在那里。从存在者的观点来看，与诸存在者相比它是更具存在性的存在者（*seiender als das Seiende*）。在敞开中间因而并非由存在者所环绕，而是为中心闪耀着的澄明自身环绕着——就像我们几乎无法知觉的‘无’一样——存在着的一切。”（*PLT 53 /Hw 41*）

（存在者处于存在之中……）

然而，超出存在者之外，但不是离开存在者，而是在存在者之前，在那里还发生着另一回事情。在存在者整体中间有一个敞开的处所。一种澄明 [*Lichtung*] 在焉。从存在者方面来思考，此种澄明比存在者更具存在特性。因此，这个敞开的中心并非由存在者包围着，不如说，这个光亮中心本身就像我们所不认识的无 [*Nichts*] 一样，围绕一切存在者而运行。——孙周兴译文，《海德格尔选集》上，273页，三联版。）

在此补充到道家观念中的是某种类似于禅宗“无”的观念（无或空）的东西——空，与无有别，但形式上并非完全不同。海德格尔的澄明（*Lichtung*）可以被视作西田“无的场所”的德国版本。^①早在20年代中期，西田就开始运用一

① 艾尔玛·维迈尔（Elmar Weinmayr）指的是将西田“绝对无的场所”观

种醒目的比喻来表达绝对无的场所 (*topos*) 之道, 为其他所有人类行为和思想领域提供背景和勾勒轮廓, 在这种场所之道中, 一种外观的轮廓虽然完全, 但从外部仍然不可见。^①

海德格尔与西田关系是一个令人着迷的问题, 需要进一步的探究。铃木大拙叙述自己与海德格尔 1953 年的对话时说, 他曾问及海德格尔对西田哲学的看法; 海德格尔的回答是: “西田是西方式的。”^②人们都想知道这种非同凡响的评价所依据的标准。西田有四篇论文在那个时期已经在德国发表, 其中有三篇译文相当晦涩; 不过, 海德格尔的判断也可能得自与日本访问者的谈话。他对西田的沉默与对田边元的沉默是相互应和的: 虽然他从未与西田有过个人接触, 但是西田的甥女, 高桥富美曾在三十年代后期从海德格尔学习

念解释为“生灭之所”(the place of arising and perishing) 的那个关于“敞开的中心”(offene Mitte) 的段落(JH 44)。这一“场所”观念——西田在 1920 年代中期曾做过充分说明——的确让人回想起海德格尔的澄明, “所有存在者立于其中并且又从中抽身而去”的境界(PLT 52/Hw 41)。

① 西田运用了动词“裹付ける”(挂上衣里, “to be lined”), 就如同在《从动者到见者》的一个段落中, 他把“无”表述为“存在的内里”(the inner lining of being, 《西田几多郎全书》, 4: 227)。亦请参见罗伯特·岑京格尔(Robert Schinzinger) 翻译的《西田几多郎: 可理解性与无的哲学》(Kitano Nishida: *Intelligibility and the Philosophy of Nothingness*) (Honolulu 1966) 中词汇表里的“lining”词条, 本书中还含有一篇西田 1928 年的论文《睿智的世界》(The Intelligible World), 在那篇文章中这一术语又再次出现。

② 铃木大拙, “Erinnerung an einen Besuch bei Martin Heidegger” (回忆对海德格尔的一次访问), 见 JH 169-72。

过，西田的女婿，金子武藏在六十年代访问过他。^① 让我们再回到《艺术作品的本源》，海德格尔在1956年补充的《附录》中就这篇文章的来源给我们留下一个高深莫测的暗示。（《林中路》新版——其中在后记之后含有一篇附录——的编辑者评论说，“海德格尔反复强调了对话中‘附录’的重要性”。）^② 《附录》主要涉及到对显然存在于“真理的建构”（艺术作品中）与“让真理的发生到来”之间矛盾的解决，而且强调了“放弃（*Lassen*）不是某种被动性”——正像道家中的‘无为’一样——“而是一种最高层次的行动”。最后一个段落包含了一个著名的评论：

“它留下了一个无法回避的困难，那些很自然地从外部遭遇此文的读者，一开始而且会在很长一段时期，并不能从其要被思及的隐秘根源处来思考和解释它的内容。[*nicht aus dem verschwiegenen Quellbereich des Zudenkenden*]”

人们想知道，为什么这种要被思及的根源应该如此隐秘——真希望只是因为“源泉”（*Quelle*）这个术语，这个海德格尔在讨论东西方思想之间对话的可能基础之后不久而运

① 出自1995年11月 Michiko Yusa 的个人通信。高桥富美是西田发表于1939年柏林普鲁士科学院学报上的文章译者，这篇文章在上面正文3. 1. 2中莱因哈德·梅依曾经提到过。

② GA, 5: 70-4; 编者注, 377。感谢豪格尔·克鲁格（Holger Krüger）（Düsseldorf/Essen）对出自（附录）中的这段引文的引证。

用的术语本身。^①

在 1935 到 1936 年这段高产时期之后，另一位来自日本的访问者到达了，他就是西田的学生，对尼采极感兴趣的西谷启治。西谷在德国呆到了 1938 年，在弗莱堡参加了多次海德格尔的研讨班，并在海德格尔的家中与他进行了多次正式的谈话。^② 西谷讲述了 1938 年当他将铃木大拙的《论禅宗》第一卷赠给海德格尔时，如何发现海德格尔已经读过此书，并特别热切地希望与他讨论这部书的情况。^③ 在 1989 年京都的谈话中，西谷教授回忆起海德格尔如何“固定地邀请”他周末午后到自己的家里一起讨论禅宗的情形。海德格尔显然对禅宗古典文献所具有的显著的比喻特征十分感兴趣。他可能已经从大峽秀荣和福斯特的文选中找到了精彩的例证，这部译文集选自《无门关》和《碧岩录》，其中充满了原汁原味的禅宗比喻。西谷也同意其他东亚对话者的说法，他们指出，当谈及亚洲思想时，海德格尔始终是一位充满热情和富有洞察力的探问者。^④ 在海德格尔去世之际所写

① WL 8, 24/US 94, 115, 在随后的段落中将会得到讨论。

② 两部含有讨论海德格尔内容的西谷启治作品已经有英译本：《宗教与无》（*Religion and Nothingness*），由坚·范·巴拉吉特（Jan Van Bragt）译（Berkeley 1982），以及《虚无主义的自我克服》（*The Self-Overcoming of Nihilism*），由格瑞汉·帕克斯与 Setsuko Aihara 译。后一篇文献用了一整章讨论海德格尔的思想，虽然——大约写于《宗教与无》之前十二年——其中的海德格尔理解相对而言还不透彻。

③ 参见我为 HAT 所写的导论，9-10。

④ 在“Aus einem Gespräch von der Sprache”（“从一次关于语言的对话而来”）日译本的附录中，手冢富雄回忆起 1954 年他与海德格尔谈话期间，后者是如何将谈话围绕着他曾读过的一首德译的芭蕉俳句而展开的：“他问我这首

的一篇短文中，西谷作了如下富有深意的评论：

“关于形而上学，海德格尔试图深入一步来探询存在于其下的东西。显然，这种努力与东方的智慧，诸如《老子》、《庄子》和禅宗，直接发生了关联。为此，海德格尔经常向我探问与禅宗有关的问题。”^①

雅斯贝尔斯曾对海德格尔的中期著作做过一次有趣的回应，让我们就以对这一回应的评论来作结。作为海德格尔长期的朋友，雅斯贝尔斯在这个故事中是一位重要人物，他对亚洲思想的崇敬与后者的隐讳一样是公开的事实。他在1949年8月6日从圣莫里茨（St Moritz）就海德格尔寄赠最近出版的三部作品回信致谢之际，正是他在1949年夏季学期开讲“尼采的国度”（Nietzsche country）课程之时：这三部作品是新版的附有前言和导论的《形而上学是什么？》，以及第二版《真理的本质》和《关于人道主义的通信》。^②雅斯贝尔斯写道：

俳句的日文原文，并且就由语言和艺术所呈现的日本思想特质，提出了许多颖悟睿智的问题。在我相当不恰当的解释中，似乎有各种各样的思想一个接一个出现在这位杰出思想家头脑之中。他急切地记着笔记。”（JH 179）

① 西谷启治，“对近代文明的追问”（近代文明に深い問返），《读卖新闻》1976年5月27日；艾尔玛·维迈尔（Elmar Weinmayr）将其译作“Ein tiefes Gefühl für die Krise der modernen Zivilisation”，收于JH 193-4。

② 《马丁·海德格尔/卡尔·雅斯贝尔斯：书信集》（Martin Heidegger/Karl Jaspers: Briefwechsel），178，280。

“许多问题启发了我。我仍然没能设法把握住整个事情的核心。对亚洲观念的思考会有所帮助，对此我已经琢磨了多年，知道自己缺乏一种具有穿透力的理解力，然而也发现自己受到来自这一方向上的激发。你的‘存在’，‘存在的澄明’，以及你将我们与存在的关系反转成存在与我们，存在自身的持留者的关系——在这里，我似乎已经觉察到亚洲的种种。根据你在《存在与时间》中的解释，你所面向的那种根本上已经为你所完成的东西的突进，总是非凡的。”

非常有趣的是，根据莱因哈德·梅依对存在和澄明主题 (*topoi*) 的讨论，雅斯贝尔斯 (自从他在 1919 年将佛教理解成“虚无主义”和“悲观主义”以来，其对亚洲思想的理解当然已经变得更具“洞察力”) 想必发觉海德格尔对这些主题 (*topoi*) 的讨论，可以使人联想到“亚洲的种种”。毫不奇怪，海德格尔想必也会拒绝接受这种暗示。

“你关于亚洲观念的说法令人兴奋 (*aufregend*): 一位在 1943-44 年学年参加我的关于赫拉克利特和巴门尼德斯讲座的中国人 [保罗·萧，即萧师毅——中译者按]，也发现了与东方思想的共鸣。在我遇到不熟悉的语言之处，我会保持审慎 (*skeptisch*)；当这位中国人——他自己就是一位基督教神学家和哲学家——与我一起翻译了一些《老子》的篇章之后，这种审慎更加剧

了。通过探问，我了解到这种语言是一种多么不同的语言；于是，我放弃了进一步了解的努力。不过，在那里有某种令人兴奋的东西，在我看来是对于未来十分本质的东西……这种共鸣已经假定存在一种相当不同的根源：自从1910年以来，我一直与学问、生活的导师艾克哈特（Eckhardt）相伴；这一点与重新开始的通过巴门尼德斯的‘*to gar auto noein estin te kai einai*’（‘因为颖悟〔思想〕和存在是同一’）来思考的努力；这个持续不断的‘*auto*’（‘同一’）问题，既非颖悟〔思想〕（*noein*）也非存在（*einai*）；在希腊人那里主客体关系的缺失似乎带给我——伴随我自己的思想——某种转向（*Umkehrung*），而且是某种非常不同而重要的转向。”^①

显然，这个段落的第二部分，海德格尔发现的令他“兴奋”的东西，是探询亚洲语言和观念本性的前景，而不是他的朋友所发现的存在于他和亚洲思想之间的共鸣。（虽然我们也许可以引申这种兴奋〔*aufregend*〕的意义，将其作为一种暗示，表明海德格尔已经觉察到雅斯贝尔斯对他与令人苦恼的亚洲思想之间的关系所产生的联想。）

虽然海德格尔关于梅斯特·艾克哈特和希腊人的观点经常被采用，不过，他关于不赞成继续与萧师毅进行翻译计划

① 值得说明的是海德格尔在讨论术语“*Skeptisch*”（*skepsis*, *skeptomai*）的希腊语词根的段落中，就“东方思想”所做的怀疑主义式的表达。在这个段落中，他指出“*Skeptisch*”的希腊语词根与“细察”（*examine closely*）有关。在这个意义上，他似乎承认自己对中文这种不熟悉的语言进行过“细察”。

的说明、以及断然拒绝雅斯贝尔斯发现的他与亚洲思想之间的共鸣的种种表现当中，仍然有某种缺乏诚意的东西。如果我们假定在二十年前他就已经熟悉道家思想（正是在他赠予雅斯贝尔斯的前两部书的写作期间），而早在十年前他就已经通过西谷启治的指导十分熟悉禅宗思想的话，那么海德格尔断然拒绝任何“与东方思想之间的共鸣”的说法，很耐人寻味。

雅斯贝尔斯实际上在随后的回信中提到了《老子》；但是因为这种引申并没有得到进一步的评论，因此敏感地放弃了这个话题。

对于东西方对话的矛盾态度

海德格尔最终承认他曾从来自日本的思想家们的接触中学到许多，已经是在事实发生三十年之后，莱因哈德·梅依对这篇具有表白性质的供认文献进行了细读，发现了这一最终供认。^① 鉴于海德格尔与东亚思想家接触的重要性，也鉴于他熟悉出自亚洲传统的哲学文献的事实，以及他就这些文献常常向中国、日本的对话者们探问的敏锐度，那么他在已经出版的作品中对东亚观念的参考，的确相当少。正如可以预见的，在这种氛围之下，传达给人们的是相当多的模棱两

^① 虽然这部分中出自海德格尔的大多数段落，曾经在上面正文中由莱因哈德·梅依讨论过，但是在这篇附论中则以不同的眼光进行了审视。关于作为“表白”（confession）的“对话”（Conversation），参见上面正文第5章。

可的说法。也正像我们在上文（第一章，注7）中所指出的，除了“对话”之外，在前两年中已出版的文献里只能找到三个例证。

在《同一律》（“Der Satz der Identität”）里对术语“大道居有（*Ereignis*）”的讨论（1957）中，海德格尔写道，这个词“比希腊词 *logos* 和中文中的‘道’更难翻译”。^① 当时，这篇文章的读者中很少有人会知道海德格尔是根据这种经验来发言的——他在十年前曾经用了一个夏天的时间，与萧师毅一起翻译《老子》中含有“道”这个词的篇章。^② 1958年海德格尔完成了论文《语言的本质》（*Das Wesen der Sprache*），莱因哈特·梅依向我们说明了其中两个论“道”——《老子》诗意之思中的关键词（WL 92/US 198）——的段落，是如何清晰地展现了海德格尔在作品前前后后对关键词“道路”（*Weg*）的频繁使用的。最后，出版于同年一份期刊上的论文《思的原理》（“*Grundsätze des Denkens*”）一文——未被收入后来编辑的任何一版海德格尔著作集中——从《老子》中引用了这句话：“知其白而守其黑”（Whoever knows his brightness veil himself in his dark-

① “*Identität und Differenz*”（《同一与差异》）（Pfullingen 1957），25；*Identity and Difference*（New York 1969），36。

② 萧师毅：“海德格尔与我们对道德经的翻译”（Heidegger and Our Translation of the *Tao Te Ching*），收于 HAT 93-104。这篇翻译作品在海德格尔生前一直秘而未宣；参见上面正文，1. 2. 2 注 23。这个秘密可以说明这一事实——究竟有多少海德格尔的遗作还被保存着还是一个未知数——他与萧师毅合作的没有写作记录的夏季作品已经被发现。

ness)^① 如果厌倦的读者将此视为一种对海德格尔对待东方之光态度的讽刺性评论的话,那么那些较少挖苦的观察者,仍然不得不将海德格尔对道家和日本思想的提及,有些不情愿地看成有意义的事情。

好像在补充了这些有限承认之后,海德格尔允许自己偶尔去讨论一下东西方哲学传统之间对话的可能性。鉴于他对自己的思想中挪用了多少东亚思想一事讳莫如深,因此,发觉他对跨文化哲学对话的议题犹疑不定,并不令人吃惊。

在1953年的论文《科学与沉思》中,海德格尔强调,每一种对当下处境的沉思,必须经由“一种与希腊思想家们及其语言的对话”而植根于“我们的历史性此在”之中——并且悲叹这样一种对话尚未开始。^② 然后他几乎是顺便补充道:“[这种对话]几乎还尚未准备妥当,而只是为我们与东亚世界之间不可避免的对话保留了前提。”尽管存在着这种公认的不可避免性,但是“对话”中的“探问者”仍然就这样一种对话的可能性表示了怀疑,其根据是,如果说语言是存在的家的话,那么,“我们欧洲人大概居住于一所与东亚人不同的房舍之中。”(WL 5/US 90)

“我还没有看到,是否我正在作为语言的本性来思考的东西,也足够适合于东亚语言的本性——是否在最后,也同

① 参见莱因哈德·梅依上面正文,1. 1。

② 《演讲与论文集》(Vorträge und Aufsätze) (Pfullingen 1967), I, 39; 《科学与沉思》(Science and Reflection), 收于《技术的追问及其他论文》(The question concerning technology and Other Essays) (New York 1977), 由威廉·洛维特(William Lovitt)译,158。

样是开端，由一种语言的本质所达到的思的经验，也将确保西方言说和东亚的言说能够进入对话，在这样一种方式中，有某种歌唱的东西从惟一的根源处涌现出来 [*Quelle*]。” (WL 8/US 94)

在对话的后半部分，探问者似乎更加确信，“对于东亚人和欧洲人来说，语言的本质 (*Sprachwesen*) 仍然极为不同。” (WL 23/US 94) 然而，日本访问者的态度则显然更为乐观。在谈到他翻译海德格尔论赫尔德林的《还乡》 (*Heimkunft*) 和克莱斯特 (Kleist) 的一些诗篇的经验时说：

在翻译期间，我常常觉得自己仿佛是在不同的语言本质之间穿来穿去，而偶尔有一道光亮相向我闪耀，让我预感到，根本不同的语言的本质源泉 (*Wesensquell*) 是同一的。(孙周兴译文，《海德格尔选集》下卷 1028 页，三联版。)^①

由于对话中的“日本人”至少代表着百分之九十的海德格尔，我们便可能理解，这种态度差异实际上真实表现了作者的矛盾心理，而并非是一种客观报道中的断裂，或者是一

① WL 24/US, 115。关于海德格尔哲学与日本思想关系的高水平讨论，要特别留意他的形而上学和技术概念、跨文化理解的问题、以及关于日语与印欧语系之间的互译性的考虑等等这些问题，请参见艾尔玛·维迈尔 (Elmar Weinmayr) 著，*“Entstellung: Die Metaphysik im Denken Martin Heideggers, mit einem Blick nach Japan”* (曲解：马丁·海德格尔思想中的形而上学，从日本而来的观察) (Munich 1991), 271 - 312。

种对戏剧化对话写作能力的突然运用。

在《面向存在问题》（*Zur Seinsfrage*）（1955）里讨论“行星式思考”（“planetary thinking”）可能性的上下文中，海德格尔论道，培养行星式思考所需要的相遇，对于任何一方来说都还不能胜任：“平等掌握欧洲和东亚语言，最重要的在于掌握他们彼此对话可能的领域。他们中的任何一方都不能独自敞开这样一个领域，并为这样一个领域奠基。”（QB 107/Wm 252）关于这样一个领域如何可能开始被敞开，海德格尔在1959年的论文《荷尔德林的大地与天空》的一个段落中曾给出了一个暗示，在那里，海德格尔以一种预言西方思想伟大开端的口吻说道：

当然，不可能有向开端的返回。当前作为某种期待降临于我们的东西，伟大的开端变成渺小之物。但是这种渺小之物不再孤立地保留在西方。它向其他少数几个伟大开端敞开自己，这些开端以其本己之物归属于无限关系之开端的同一者，大地便被纳入其中。”^①

（“然而，并不存在任何一种向这个开端的返回。作为迎候着我们的东西，当前只有在它向渺小之物的到达中才成为伟大的开端。但这个渺小之物也不再能在它西方式的个别化过程中保持不变。它向其他少数几个伟大

^① “Holderlins Erde und Himmel” （《荷尔德林的大地与天空》），*“Holderlin - Jahrbuch”*（荷尔德林年鉴）11（1958-60），36；在上面正文5.2中曾引用过。

开端开启出自身，而其他少数几个伟大开端以其本己之物归属于那种无限关系之开端的同一者，大地就被扣留于其中。”——孙周兴译文，《荷尔德林诗的阐释》，220页，商务印书版。）

这里所预期的敞开，无论其位于何处，必定至少是向东亚思想之伟大开端的敞开。

前文曾引述过的 1963 年致小岛 (Kojima Takehiko) Kojima 的信中，更多地谈到了开端，在那里海德格尔提到了“回溯”(the step back, *der Schritt zurück*) 的必要性，如果人类试图逃脱实证主义的支配——正如在“摆置”(das Stellen) 倾向中看到的例证——并且找到进入本己之中的方法的话：

回溯并非意味着一种思入过去年代的跳跃，而且更不是西方哲学开端的复活。……回溯是一种出轨，从预定 (*Bestellen*) 了进步与倒退发生的轨迹中脱离而出。”(JH 224)

放弃和离开这条道路，才能够将我们带回到前述那些“其他伟大的开端”中的任何一个——因而，放弃和离开是 *reculer pour mieux sauter* 的原初例证。

在这封信里紧接着的一个段落中，海德格尔谈到了日本对《形而上学是什么？》中“无”的讨论的即刻理解——这暗示了跳脱出进步与后退之间的对立（这一点可能通过我们向其他伟大开端的敞开而实现），很可能将我们带人作为空

的无的领域。这一猜度为这封信末尾处的评论所证实，在那里，他向我们指示了一种与“仍然隐蔽着的‘摆置’力量之神秘”在沉思中和解的可能性：

“这种仍然隐蔽着的‘摆置’力量之神秘……到今天已不再为西欧哲学所完成，但是也不能没有它——除非其得到重新居有的传统被带上一条恰当的道路。”
(JH 226)

这又意味着，对西方哲学传统的重新居有，将需要初步走出这一传统，而这种走出，最好经由一种缺乏形而上学观念的传统来实现，而现代西方世界观正是从这种形而上学观念中生长出来的。

对这一猜度的证实，似乎出自一种海德格尔在两年后的1966年与《明镜》杂志记者的会见中的评论，在那次会见中，他暗示了这种可能性：“将来有一天，一种‘思想’的一些古老传统将在俄国和中国醒来，帮助人们可能建立起一种与技术世界的自由关系。”^①然而，与东亚传统进行对话的提倡者们将会失望，因为海德格尔在后面改变了观点（一页后），似乎构成了一种较少助益的“退步”（*Schritt zurück*）。他在回答关于他早期所宣称的由荷尔德林和尼采

^① “Nur noch ein Gott kann uns retten”（《只还有一个上帝能救渡我们》），*“Der Spiegel”*（《明镜》杂志）30/23（1976年5月），重印于G. 纳斯克（G. Neske）编，“Antwort: Martin Heidegger im Gespräch”（《回答：对话中的海德格尔》）（Pfullingen 1988），106。

将“疑问号置于德国人的使命之前”的质询时说：

“我深信，现代技术世界是在世界上什么地方出现的，一种转变也只能从这个地方准备出来。我深信，这个转变不能通过接受禅宗佛教或其他东方世界观来发生。思想的转变需要求助于欧洲传统及其革新。思想只有通过具有同一渊源和使命的思想来改变。”（熊伟译文，《海德格尔选集》下卷，1313页，三联版）

作为一种对将东方智慧当作西方思想简单替代物的拒斥，这段话显然是无法辩驳的。然而，海德格尔先后对这一主题发表的系列观点，似乎恰恰是经由一种“出轨”，以及向“其他伟大开端”的敞开——而且在其历史的这一关节点上，欧洲思想需要从其他根源注入活力——才可能发生的一种对于欧洲传统的“重新居有”。心理学倾向的解释学需要问及的是，究竟是什么情结促使海德格尔提起禅宗的话题，而且是以一种具有欧洲中心孤立主义味道的口吻，拒绝承认其相关性的方式提起这一话题，而他在四十年里出版的著作中则从未提及这一话题。对欧洲传统单方面重新居有的说法，考虑到以前种种关于这种重新居有不可行的声称——以及与包括东亚思想在内的他者之间相互接近的希求——听起来多少有点空洞。

这惟一一次对禅宗的提及，让我们想起由海德格尔一位德国朋友提到的例证，这个经常为人忽视的轶闻是由威廉·巴雷特（William Barrett）讲述的：“海德格尔的一位德国朋

友告诉我，一天他去拜访海德格尔时发现，他正在阅读铃木大拙的一本书。‘如果我对这个人的理解是正确的话’，海德格尔说道，‘那么这正是我设法在我所有书中要表达的。’”^①这本书可能正是铃木大拙《论禅宗》的第一卷，其中包含了几种关于佛教无的观念的讨论，以及许多对梅斯特·爱克哈特（Meister Eckhart）的引用，这本书也正是西谷启治在1938年时准备赠送给他却发现他已经拥有了一部的那本书。不管怎么说，根据他对大峡秀荣和弗斯特所编文集内容的熟悉来看，海德格尔的说法具有一种新的意味。

海德格尔对国内听众的说法与对日本人的说法之间很可能有所不同，对此的猜测可以从他1968年所写的一段话中得到证实，在这段话中，他似乎对于在文化之间敞开一个思想对话空间的可能性又是乐观的。在为日本人翻译的他的演讲《对思的实事之规定的追问》（*Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*）所写的前言中说：

“通过对澄明的思考以及对它的充分刻画，我们到达了一个领域，在这个领域中，或许可能将一种被改造过的欧洲思想带入一种与东亚‘思想’的富有成果的交锋之中。这样的交锋可能有助于完成这样一种使命，即

① 铃木大拙，《禅佛教》（*Zen Buddhism*），威廉·巴雷特（William Barrett）编（New York 1956），xi-xii。人们很少会忽视这篇报告，虽然根据皮泽特的说法（在上面正文1.1曾提及），这篇报告纯粹是杜撰，这篇报告的大意是说，海德格尔曾经在回应泰国僧人的以“无”为“圆满”的说法时说：“这正是我整个一生中一直讲说的内容”（P 180/190）。

从对人类此在的极端技术性的化约与操纵的威胁之下，挽救人的本性。”^①

如果假定这一使命以及海德格尔与日本人之间长达四十年对话的重要性的话，人们愿意读到那些围绕另一种思想的复杂议论（“doves feet”，正如它们在德国的称呼），不是将其作为第二流思想的陈述，而是作为对手承认其差异。

在编辑《海德格尔与亚洲思想》一书时，我有幸访问到了伽达默尔教授。我问他，海德格尔在长时期熟悉道家思想并对其充满热情的情况下，为什么很少在出版的作品中提及道家。他回答说，海德格尔那代学者的学问品格，不愿意对自己不能以原始语言阅读的相关文本随便发表哲学议论。考虑到前述的说明，这种回答似乎并不坦率。（类似的情况却并没有阻止从莱布尼茨到尼采这样的先驱对亚洲思想发表有趣的观点。）当然，把海德格尔的沉默理解为他的思想谦虚，源自于他对自己是否真的理解那些以他所不熟悉的语言表达的不同传统中的观念时的不确信。然而另一方面，他有许多机会——实际上他也显然毫不迟疑地抓住了这些机会——就东亚传统中的基本哲学观念，向恰恰是这个世纪最前沿的日本思想家们进行了探问。

无论如何，这一论题需要深入研究，并要密切关注任何相关证据。然而，有鉴于海德格尔对其翻译《老子》一事成功地保守了秘密，所以从他的遗作中很少能够期望得到什么

^① 《讲座禅》8（东京 1968），321；重印于 JH 230-1。

实质性的东西。虽然在尼采的情况下，我们可以从他在巴塞尔大学和叔尔波方坦（Schulpforta）的图书馆里的借书记录中确定他所借的书，然而具有讽刺意味的是，在弗莱堡和马堡的大学图书馆里调查海德格尔的借书记录，却遭到了断然拒绝（“Keinerlei Unterlagen!”）——这些相关记录仍然存在。相关研究在日本也为这一事实所阻碍：属于相关人物的信笺和日记极少被保存下来。另外，存在于海德格尔思想与来自日本传统观念之间的共鸣——在日本这种共鸣经常得到谈论——很可能部分归因于相互影响，然而对于这种提法，日本学者似乎有些奇怪地缺乏自信。或许是由于海德格尔在日本哲学万神殿中拥有的最高神地位，所以他们难于想象，海德格尔的部分思想力量来自于他们自己的哲学资源较少的本土传统。

这篇论文并非意图拒绝承认海德格尔曾经创造出了 20 世纪最深奥复杂、也最具影响力的哲学：问题在于其哲学的来源是否像作者让我们相信的那样，完全出自希腊一条顿传统。甚至在这一研究阶段中，这样的结论都是不可避免的：海德格尔很少慷慨地承认自己从东亚传统中到底学到多少。^①

① 汉斯·A·费舍尔-巴尼柯尔（Hans A. Fischer-Barnicot）回顾说，有一次，海德格尔在谈及自己从很早起就与日本哲学家一起工作之后，对他说过他“无疑从中国人那里学到的更多”的话（参见上面正文，1. 2. 3）。这是一个很有说服力的说法：就与海德格尔接触的中国访问者而言，其中没有人能够作为哲学家，与田边元、三木清或是西谷启治相比肩，我们或许应该把海德格尔所指的中国人，理解为他曾读过的其著作译成德文的那些中国的古典思想家们。

然而在这里最为重要的是，对于如何阅读海德格尔文献的提示——尤其当越来越多的比较研究正在展开的情况下，而且是在完全西方语境之中展开之际。海德格尔可能从另一种非形而上学传统的哲学中吸收了相当多的营养，这种可能性至少会促使我们采取一种不同角度，来审视海德格尔所谓克服或推翻西方形而上学传统的宣称——不过也许只是证实这些宣称而已。

在缺乏可靠文献的情况下（信笺、手稿等等），那些冒险将海德格尔的哲学当作完全内在于西方自身谱系的学者们，很可能坚持把存在于海德格尔思想与其日本同行之间的相似性，仅仅视为巧合。以这种观点看来，那么现在这篇论文就可能只是对思想史上许多著名的巧合之一的研究而已，而思想史上相似的思想模式，是由不同的思想家在缺乏任何沟通的前提下，各自自发发展的结果。但是，作为对本书正文中莱因哈特·梅依引证的补充，这篇论文召唤我们，在千禧年即将来临之际，以进入我们视野的“行星式思考”，来重新定位海德格尔所在位置。

东西方对话：海德格尔与老子

奥特·波格勒

伯恩哈德·威尔特(Bernhard Welte)在一篇报道中记述了1976年1月14日晚上海德格尔邀请他到家中做客的情景。海德格尔征询这位他的麦斯基尔希镇同乡和神学家,是否愿意为他在家乡举行的葬礼致辞(葬礼就举行在这次会见之后不久的5月28日)。由于威尔特当时正在开关于梅斯特·爱克哈特(Meister Eckhart)的课程,于是这位思想家便成了那次谈话的主题,而且海德格尔审慎地将话锋集中于这位神秘主义者曾经谈论过的“超然遁世”(detachment, *Abgeschiedenheit*)问题上。^① 海德格尔在青年时代不仅处理过经院哲学中的范畴学说、逻辑与语言问题,而且还曾允诺写一部关于神秘主义的著作。当二十年代他在爱克哈特的“*Opus tripartitum*”[《三章集》]上下工夫的时候,他是如此充满热情,以至于他的学生们常常期待他会写出一部论爱克哈特的书来。^② 不过,海德格尔在1931年夏季

① 比较威尔特(Welte)的报告,收于君特·纳斯克(Günther Neske)的《回忆海德格尔》(*Erinnerung an Martin Heidegger*)(Pfullingen 1977),p.249ff.。

② 关于海德格尔对爱克哈特的兴趣,参见汉斯-格奥尔格·伽达默尔,《海德格尔的道路》(*Heideggers Wege*)(Tübingen 1983),p.131。

学期的“亚里斯多德的《形而上学》”课上曾经指出,爱克哈特实际上是中世纪惟一一位解决了这些问题的人,他在“*analogia entis*”[存在之类比]教义中对这些问题的解答有些过分草率,但是他在第一个观点之后放弃了自己的想法,这种想法认为“存在”是一个有限的谓词,不能用来表述“上帝”(上帝恰恰“是”可理解的[*intelligere*],知识的敞开性。)^① 在写于1947年的短文《田间小路》(*Der Feldweg*)中,海德格尔曾把对自己青年时代以及在梅斯基尔希镇的家乡生活回忆,与“爱克哈特这位阅读与生活的大师”这样一句话连缀在一起,意在说明,神,唯有神,存在于田间小路旁那些事事物物的“无言”之言中。

1979年威尔特出版了一部论爱克哈特的著作,其中谈到了他与海德格尔之间的最后交谈,那次谈话差不多就在海德格尔临终前不久,是一次探究爱克哈特的谈话。^② 从海德格尔那里,威尔特以这样一种方式重新思考了形而上学传统:可理解性(*intelligere*),神秘地想象,以“存在”为敞开性,以及诸如此类的形而上学和神秘主义,以及这些传统

① 海德格尔1931年夏季演讲发表于《亚里斯多德:形而上学1-3章》(*Aristoteles, Metaphysik 1-3*)(Frankfurt 1931);尤其参见p.46f。后来关于爱克哈特的讨论曾有争议。K.阿尔伯特(K. Albert),《爱克哈特的存在命题:对*Opus tripartitum*(《三章集》)形而上学的研究》(*Meister Eckhart's These vom Sein: Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum*)(1976)处理了爱克哈特后期作品:存在是神。R.因巴赫(R. Imbach),“神是可理解的”(“*Deus est intelligere*”)(1976)是以早期的“问题”(Questions)为基础的:神是知。不过,存在和知在神那里是一回事。

② 伯恩哈德·威尔特:《梅斯特·爱克哈特:通向存在之思的思》(*Meister Eckhart: Gedanken zu seinen Gedanken*)(Freiburg, Basel, Wien, 1979)。

与海德格尔的新思想之间所达致的一种天衣无缝的结合。这种结合也是为西方神秘主义与东亚思想所共同预设的，因而也可以说是两种非常不同的宗教传统的结合。西谷启治从一种受禅宗影响的哲学视野出发，在他的大作《宗教是什么？》（《宗教与无》）中向欧美读者们清楚地解释了，海德格尔究竟是如何使东西方思想之间的一次新的相遇成为可能的。^①西谷为海德格尔从时间经验出发的决定性问题清理了道路，这个问题是：在时间中不仅悬临着虚无的深渊，而且在过去与未来的维度中也有一种无限的深度，出于这种深度，每一个体都可能彼此消融自身于对方的整体之中。在地中海欧洲传统中有一种片面甚而错误地理解这种融合的双重方式：出自伊朗和犹太的历史惟一性是得到认可的，而且在克尔凯郭尔之后，人格化的与历史化的历史，反对一种神秘的永恒复归以及科学的机械论。另一方面，人们在尼采及其永恒复归的意志中发现了一种态度：不再进一步对自己之所是抱有幻想。克尔凯郭尔的一神论或是他对这种一神论的实存主义改造，与尼采的无神论一起，同样留下了走上错误道路的决定性尝试；与此对照的是，爱克哈特经由“泰然任之”（*Gelassenheit*）与“超然遁世”的方式，因而也通过“我”的死亡，将引领我们从“神”（*God*）走向神性（*Godhead*）的“绝对无”（*absolute nothingness*）。“他是在人格‘神’的

① 西谷启治：《宗教是什么？》（*Was Ist Religion?*），p. 124f.（Frankfurt, 1982）；《宗教与无》（*Religion and Nothingness*）（Berkeley, Los Angeles, London, 1982），尤其参见 p. 64f。

基础中保存神性之无的，他立足于‘另一边’来发展他的思想，超越‘一神论’与‘无神论’，其立场在于将灵魂的独立性反转过来建基于一种神的存在本质惟一性当中。”爱克哈特正是从反面支持了海德格尔将我们领出西方形而上学传统及其难题的努力；而且就对话中的进行交流的东西方思想而言，西方与东方同样能够找到回归自身的道路。

海德格尔在他的讲演《什么召唤思？》中发现了西方传统中我们上面所提到的两种错误道路的极端样态：一方面努力重新为人类意志寻求保护，通过悔改来重投于上帝的意志之中；另一方面，作为向时间报复的意志，其“所是”将恰好悖论性地意愿同一者的永恒复归。^①在这两种情况下，人都无法在时间中恰当地找到自己——正如由召唤思来思想的召唤所宣称的那样。如果海德格尔在讨论爱克哈特思想中的“泰然任之”时想要找到更有价值的内容的话，那么他仍将在其中发现这样的思想：“彻底清除罪孽深重的自我中心，放弃个人意志而顺从神意。”这是否说明爱克哈特因此也代表了上文提及的西方传统中的错误路向之一呢？这样一种批评很适合于爱克哈特的“论教育学”（*Reden der Unterweisung*），有时他也仍然运用传统的宗教语言，把“泰然任之”和“为神所有”的超然带到他的听众和读者面前；但这种评论却忽略了那位让神以神性的目的而存在、也因而经验了以神性生命存在的人的内

① 马丁·海德格尔：《什么召唤思？》（*Was Heisst Denken?*）（Tubingen 1954）p. 44；“*What is Called Thinking?*”（New York 1968）。以及《泰然任之》（*Gelassenheit*）（Pfullingen 1959）p. 36；《关于思的言说》（*Discourse on Thinking*）（New York 1969），p. 63。

心闪光的爱克哈特。梅斯特·爱克哈特非常“新柏拉图主义方式”地将物以神性的目的抛在一边；他可能以这种特殊的方式实现了一种与形而上学传统相协调的本体－神学(onto-theology)，这种神学从作为最高存在的神那里赢回了其本质。不过，对于爱克哈特来说最为决定性的是他最后的“神秘”经验，正是这种神秘经验使他最终抛开了新柏拉图主义和神秘主义道路。不过海德格尔似乎需要从真正的开端处以非常不同的方式来接近这条思想道路：在对无条件性(Unbedingtheit)的弃绝中，神性应该在关于物与劳作的无言之言中有所呈现(正如爱克哈特自己曾经在训诫“*Misit dominus manum suam*”[“主伸出他的手”]中所要求的那样)。我们能够预先假定无作为神秘之无就是纯粹的光吗？更确切地说，难道光是与黑暗同时从开端处给予我们的，但却是以这样一种方式，在关于每一种物的语言之中，有某种尚未明言的，自我克制的东西，正是以这种东西为中心，物自己才将我们带进超然，将我们从对物的控制中解放出来？可能正是远东的冥想促使海德格尔采取了这样一条从“物”出发的不同寻常的超然决断之路。

与此同时有许多证据可以证明，海德格尔很乐意承认他的思想与那些具有道家 and 禅宗传统背景的访问者之间的密切关系。在夏威夷大学召开的以“海德格尔与东方思想”为题的纪念海德格尔八十寿辰的研讨会上，这种密切关系得到了特别的阐明。^①事实上，从五十年代以来就有人寻求对这种

① “海德格尔与东方思想”会议论文集由《东西方哲学》20, No. 3 (July 1970) 发表。

密切关系的表达，他们曾把这种关系描述为海德格尔“将审美感情与本体论经验或是前本体论经验的同一化”。他们假定海德格尔在运用冥想式的思维中已经努力使自己从“表象性思维”中解脱了出来，已经从“一种分析性方式转变为一种直接的、直观的方式。”不过如果人们想起那些与此相反的语境的话——在那些语境当中，“审美”这个词总是在海德格尔那里处于中心位置，那么人们必须处理那些从短暂访问的对话中以某种怀疑主义方式出现的指证。在哲学对话中，海德格尔总是推进得很慢，在采用了暂时性的定位与习惯性表述之后，才开始面对真正的问题，然后再取代开始时的表述方式；英国人的语言中仍然有一些海德格尔几乎无法理解的东西，对此他总是有些缺乏敬意。无论如何我们几乎不需要那些仓促来访者的证词，因为有相当数量的日本哲学家曾经随海德格尔一起学习，并将他们的一生都用来阐释他们所学得的哲学宣言。^①

西田曾经搭建起一座通向德国观念论的桥梁；虽然谢林处于这座桥梁的最前沿，但由于黑格尔对冥想的支持，也有一种对他的特别强调。由于田边元努力的结果，他在弗莱堡学习之后，首先于1924年在日本发表了论《海德格尔的生活现象学》的文章，并将其作为“现象学的新转向”。九鬼

① 关于海德格尔的“美学”观，参见张中元的论述，收于《回忆海德格尔》，p. 65f。如果说中国和日本的艺术特别展示了一种宁静之美以及在此意义上的“美学”的话，那么人们不过发现了一种来自佛教美学的距离化；可以参见 Yoshinori Takeuchi, “Probleme der Versenkung im Ur-Buddhismus” (Leiden 1972), p. 89f。

伯爵曾向他的日本同事讲解《存在与时间》，后来西谷启治参加过海德格尔论尼采的讲座。不过西谷要比田边元更为坚持基本经验的终极直接性。而且，一篇由当代禅师解说的中国禅宗公案“牛与牛群”也进入了海德格尔式的语言之中，这篇文献由辻村公一与哈穆特·布希那（Hartmut Buchner）合译于1958年。在麦斯基尔希镇的海德格尔八十寿辰纪念会上，辻村公一发表了《海德格尔思想与日本哲学》的文章。他试图展现一种受禅宗影响的哲学探究，如何能够从海德格尔那里学到更好地反思当代处境的方式——对于我们而言，这种处境便是指当前时代技术所具有的优势地位。

在《在通向语言的途中》，海德格尔已经收录了一篇写于1953和1954年间的他与日本来访者的对话。在这篇对话中，海德格尔无疑是从一种为禅宗或是冥想所型塑的哲学出发推进自己思考的；更确切地说，他总是不断地追问自己和他人，是否在他的演讲《形而上学是什么？》对无的谈论中，以及在来自不同传统的日本哲学家们那里，有某种非常不同的东西尚未被思及。在以《从一次关于语言的对话而来》为题的作品中，海德格尔尝试反观自己的思想道路，那条将存在与语言最终结合在一起的道路，试图重新找回他自己对日本语言中原初语词的关注（对这些词汇的翻译当然必须加以考订）。进而言之，海德格尔自己从很早期就开始了与日本学者们的合作，“不过他从中国人那里学到的更多。”1946年他与一位中国学者合作翻译《老子》德文本，但最后仅完

成全文八十一章中的八章。^① 在他对西方传统的“摧廓”之中，海德格尔并未去中止希腊风格的分析方法和亚里斯多德的系统化方法，甚至还有后来的神秘主义；他宁愿去关注那些处于开端处的早期思想家们，这些思想家不断地型塑了而且或许也不断地改变了思想关怀的方向。他难道不正是在与远东的对话中而不得不同样返回到那些传统的开端处，例如，就像我们能在老子那里，或是在以老子之名命名的文本中所进行的诠释那样？

在《存在与时间》中海德格尔唤回了他所谓的现象学本体论的逻各斯，它是既普遍又根本的，并且以“解释学”和“解释学的”为特征。这种哲学探究试图返回到作为存在之敞开性的“此在”，而这种哲学探究活动也正从中产生；这种哲学将被整合进当下的历史处境当中，并且应该通过这种处境达到一种被揭示的根源，并因而在一种新的未来方向中改变这种处境。这样一种哲学活动，必须了解并历史地观照希腊哲学开端，认识到这种开端是所有开端中绝无仅有的思想开端，而且或许也是以一种片面和歪曲的方式揭示了这种思想的根源。举例而言，正是在这样一种心境当中，格奥尔

① 关于海德格尔对中国的偏爱以及他对《老子》的翻译，参见汉斯·费舍尔-巴尼柯尔和萧师毅收于《回忆海德格尔》中的文章，pp. 102 和 122f。海德格尔对《老子》的翻译在《遗著》(Nachlass)中尚未被确定(参见萧师毅收于这卷中的文章)。海因里希·威耶冈德·皮泽特(Heinrich Wiegand Petzet)在“*Auf einen Stern zugehen: Begegnungen mit Martin Heidegger 1929 - 76*”(Frankfurt 1983) p. 191 中，曾就海德格尔赠于恩斯特·荣格尔的《道德经》四十七章加以翻译；皮泽特推断，海德格尔的译文事实上是坚·乌伦布鲁克(Jan Ulenbrook)的译文。

格·米施 (Georg Misch) ——在他能够于环球旅行过程中反思自己的哲学观念之后——在他的哲学教科书《进入哲学之路》(1926 和 1950) 中, 将赫拉克利特 (Heraclitus) 的逻各斯与其他原初性概念, 诸如印度的“梵” (Brahman) 和中国的“道”, 区别开来。当海德格尔将他的存在与时间的问题置换为作为瞬间时刻之场所 (*Augenblicks - Stätte*) 的真理的“大道发生” (*Ereignis*) 时, 他把时间设想为“时间—游戏—空间” (*Zeitspielraum*), 因而正是作为一种运动的“大道发生”, 在道的行进中, 让物安置于一种沉寂与静默之中, 而逻各斯作为语言便首先从“大道发生”中发生。于是, 在《在通向语言的途中》中, 他能够援引《老子》说: “或许在道这个词中存在有某种需要揭示的东西, 所有充满思之言说的神秘的神秘, 只有我们让这个名字回复到它尚未被言的状态, 才能够完成这种‘让’……一切是道。”^① 1957 的演讲《同一性原理》中他把自己关于“大道发生” (居有事件) 的说法用于希腊逻各斯与中国的“道”之上, 作为思的无法传译的引导词。^②

对于海德格尔来说,《老子》并不是作为一种历史上的普遍中立而无关痛痒的沉思而具有重大意义的, 而内在于具体特定语境发生意义的。当 1945 年国家社会主义运动最终在对世界霸权的争夺中崩溃落败之际, 海德格尔不得不面对这

① 参见海德格尔,《在通向语言的途中》(*Unterwegs zur Sprache*) (Pfullingen 1959), p. 198; “On the Way to Language” (New York 1971), p. 92。

② 《同一与差异》(*Identität und Differenz*) (Pfullingen 1957) p. 25。 “Identity and Difference” (New York 1969) p. 36。

事实：直到 1933 年为止，他都将自己置于与那场运动的真正目标有关的所谓新“突破”的幻觉之中，而任其摆布。1945 年 12 月，在去纳粹化行动的过程当中——期间海德格尔接受了“二十三个问题的讯问”——海德格尔经历了一次精神崩溃，并不得不住了三个星期的疗养院。^① 写于山顶小木屋的那本小书《从思的经验而来》（*Aus der Erfahrung des Denkens*），与枝叶繁茂的杉树和动人的牛铃声了无关系，反而以一种大病之后疗伤慰痛的姿态，试图通过对于季节和天时的单纯经验，来恢复元气，重新反思自己的任务（正如日本哲学家的解释所确认的那样）。^② 与写于困境中的这部文集有关的是海德格尔在翻译《老子》上所做的努力。海德格尔的中国同事援引《孟子》中的名言“天之降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨”，来宽慰反复无常的政治加之于海德格尔身上的痛苦，现在看来并不令人诧异。虽然对《老子》的翻译并未完成，但这种使西方思想的开端面对东方传统伟大的开端之一的努力，在一种批判性的位置上改变了海德格尔的语言，并赋予他的思想一个崭新的方向。如果说海德格尔曾经喜爱过布莱希特（Brecht）《老子》诗的话，那或许是因为他自己在当时就像老子那样隐遁山林，以远离时代的方式来拒斥自己的时代；不过即使如此，他也仍然强烈地影响了自己的时代。

① 《回忆》，p. 124（萧师毅文）；皮泽特，p. 25（在去纳粹化过程中），和 p. 227（论布莱希特）。

② 《作为诗人的思想家》（*The Thinker as Poet*），收于海德格尔《诗，语言，思》（*Poetry, Language, Thought*），由阿尔伯特·霍夫斯塔特（Albert Hofstadter）英译（New York 1975）。

I

19 和 20 世纪的欧洲人建设了各种各样通向东方传统的桥梁。海德格尔对道家思想的发现便始于很早。在 1930 年不来梅《论真理的本质》演讲中，他开辟出一条崭新的思想路向，而且随后的讨论也都纠缠于这一问题：“是否一个人可以将自己置于他者的立场之上？”这正是交互主体性问题，这一问题很可能使对话性思想直接以海德格尔自己为批判的靶子。令其他参与者颇为惊奇的是，海德格尔当场在屋主人出示的布伯版《庄子》中找到一段格言，大声读起了其中“鱼之乐”的故事（《庄子》17 章）。在这个故事中，庄子感叹溪中鱼跃的乐趣，他的同伴则问他，他不是鱼又怎能知道鱼的快乐（“子非鱼安知鱼之乐”）。庄子回答他的同伴则说，你又不是我，又怎么知道我不知道鱼的乐趣（“子非我，安知我不知鱼之乐”）。结论则是说，我们是由于在水边漫游的乐趣而知晓鱼的乐趣的。这最后的命题平息了所有关于站在他者立场上换位思考问题的不恰当地反思。海德格尔可以自如地引用《存在与时间》中的一个恰切解释，因为无可否认在那里他给出了解答这一问题仅有的一些提示。^①

这次谈话主要谈及的是共在（*Mitsein*）问题，即我们在其中以不分彼此的方式获得对某事物一致理解的“共在”

① 关于不来梅的讨论，参见皮泽特，p. 24；亦请参见《存在与时间》（*Sein und Zeit*），p. 122, 188, 263f., 384。

问题。海德格尔谈到了大写的人 (*das Man*)，不过他的分析是从在分工中迷失自我的例证出发的，并没有顾及到由种族的本性所引发的共同体这样的情况。这种“非本真”的共在模式是在“对他者的预期关怀” (*vorausspringende Fürsorge*) 中被突破的，在这种“预期的关怀”中，此在为了找到通向本真自我的道路，而相助处于危难中的同伴 (*fellow Dasein*)。一种他者在此出现，这种他者不让自己经由中介而成为被包装压缩、随意处置的“我们”。“畏”本质上是面对死亡的焦虑，这种焦虑将此在个别化为 *solus ipse* (唯我，独自存在的自我)；在面对死亡的“非相关性” (*Unbezüglichkeit*) 中，所有“与他者共在的存在” (*being-with-others*) 都停止了运作，然而确切地说，允许此在去理解他者存在的可能性 (*the possibilities-of-being*)，正是“向死而在” (*being-toward-death*) 的“无法超越的可能性” (*unsurpassable possibility*)。于是，对于同样的“存在之如何”，我们拥有了一种对他者的理解，这种理解可能是不充分的，但却无法拒绝。庄子能够通过他的漫游之乐来分享水中鱼之乐。在“参与”和“斗争”中，命运能够从人群共同体中释放出来，而这种共同体则能在不同世代之上建构自己。尽管在“伦理”维度中他者是对我负责的他者，而且也在这样的维度中，将自己“虚构”地限制为属己与属于乡土的存在，但是这种维度被救世主的和平诉求打破^①。对于这

^① 关于海德格尔的“伦理”批判，参见伊曼纽尔·列维纳斯 (Emmanuel Levinas), “*Die Spur Des Anderen*” (Freiburg/München 1983) p. 108f.。

种其伦理维度为救世主所打破的他者，人们可能仍然会发现，我们并没有充分地描述与他们的关系。海德格尔确乎有些轻率地宣称，在建立与他者关系方面我们还做得不够。这一点是从那种内在于特定传统的方式简单观察到的——也就是说，正如在友谊中，朋友们最终是让彼此内在于对方之中，以便存在于每一个“现成世界”之中，而不是像“邻人之爱”（love of the neighbor, *Nächstenliebe*）那样，在其中人是依赖于他者的（尼采在《查拉图斯特拉如是说》中的《论邻人之爱》章中曾以略显唐突好战的方式讨论过这一问题）。

海德格尔特别将《庄子》中的故事与共在问题联系起来。但是道家中的这个故事难道确实具有将自然万物——例如人与鱼——贯穿起来的普遍同情共感的深远意义吗？《存在与时间》指出，包容我们的自然，也就是在“某种具有浪漫意味的自然概念上”的自然，并不是作为“现成在手”或是“准备上手”的“一物之自然”（nature as a thing），因此也不是我们科学地或技术地加以支配的自然（SZ 65, 211）。不过，在1929-30年冬季学期的讲演中，海德格尔向我们展示了人面临深渊时与其他的生命相互隔离的状况；根据《给哲学的馈赠》（Contributions to Philosophy），自然仅在与包容于其中的我们相呼应当中，才能同我们相遇。^① 因此，

① 参见海德格尔1929-1930年的演讲《形而上学的基础概念》（*Die Grundbegriffe der Metaphysik*）（Frankfurt 1983），p. 261f。《哲学文稿》（*Beiträge zur Philosophie*）是海德格尔1936-38年间的尚未编辑整理的作品；关于“文稿”中生命的问题化，参见拙著《海德格尔的思想道路》（*Der Denkweg Martin Heideggers*）（Pfullingen 1983），p. 257。

海德格尔也不把人视为经由一种普遍的同情共感而与万物相关的存在；他也没有回归自然、实现与自然原初一体的诉求。维尔纳·海森堡（Werner Heisenberg）在演讲《当代物理学的自然观》中为我们讲述了《庄子》中“凿隧而入井”的故事：老园丁拒绝使用掘在地面上的水井，因为这些地面上的水井都是用机械掘凿而成的，而那些运用机械的人必然会机械地办事（“有机械者必有机事”），而机械办事的人则必然会有“机心”（“有机事者必有机心”），有“机心”者则必然丧失与道的一体和谐（“机心存于心中……道之所不载也”）。海森堡认为，当代的危机在于这一事实：在这个科学—技术的世界中，我们照面的他者总是我们自己，而与我们相遇的“物”，也不过是被我们整编进由我们所构造的世界之中的“东西”而已。^①

海德格尔在论文《技术的追问》中纠正了这一论题：在技术世界中我们所遭遇到的，确切地说不再是我们自己，也并非和技术世界所带来的挑战。克服挑战的结果应该是在其限度之内容忍对“物”的技术利用，并将其作为一个历史性任务和诸多可能性之一来接受。我们并不能简单地回到那个完好无损的自然；即使是原子能也是某种自然之物：如果太阳中的原子能活动停止片刻，那么所有地球上的生命必将毁灭。《庄子》中拒绝凿井的老园丁，将机械视为无生命的僵

① 关于海德格尔对海森堡的批评，请参见《演讲与论文集》（*Vorträge und Aufsätze*）（Pfullingen 1954），p. 35；“技术的追问”（*On the Question of Technology*），收于《技术的追问及其他论文》（*On the Question of Technology and Other Essays*）（New York 1967），由威廉·洛维特（William Lovitt）英译。

死之物，但是海德格尔则从一种不同的历史境遇出发，并不将其视如死物。海德格尔举了风车的例子，半自动的风车被精心设计以配合风力，而它与自然之间却是和谐无间的，并非简单地“构造之”以用之于开发。海德格尔公开承认自己与诗人约翰·彼得·海贝尔（Johnna Peter Hebel）之间的同盟军关系，他们在呼唤一种由哥白尼的世界观所象征的自然向“自然的自然性”的回归。^① 这种自然性无疑被视为某种历史性的东西：自然的世界，日常的生活世界，并非基础性的，毋宁说是一种历史性的易变的产品，它可以与其他条件相配合，将我们引向与自然的一种新的相遇。如果说歌德曾谓海贝尔是试图乡土化大千宇宙的话，那么海德格尔则在对过去历史时代田园生活的观照中，呼唤一种新的在世存在的劳作与栖居样式，无可否认这种样式在将来必定与过去时代的样式迥然不同。不管怎样，绝不能允许将对自然的科学—技术式的说明，“吹捧为解开世界之谜的绝无仅有的钥匙”。西谷启治的确在海德格尔的基础上迈进了一步，他在科学与技术的爆发以及虚无主义的兴起中，而不是从个人立场出发进行的论辩中，看到了在机械化和自动化中发现一种内在意义的任务。不过，海德格尔完全不是通过（推测地）早期自然（*physis*）经验，将对原初希腊根基的重获与远东传统联系起来，以创造出一种将人视为自然一部分的新人观（正如卡尔·洛维特所提示的那样）。

① 海贝尔（Hebel）演讲，重印于《从思的经验而来》（*Aus der Erfahrung des Denkens* 1910-76）（Frankfurt 1983）p. 133ff.，尤其参见 144ff.

海德格尔与荷尔德林为伴，而且因此也从与古希腊的对话中，或者说从与古希腊划清界限的思想当中，尝试落实一种不同的未来图景。不过与荷尔德林相比，他不仅将古希腊与东方加以区别，而且更将西方的根源与道家所代表的东方世界的根源联系起来。有例证可以说明，海德格尔在不来梅和慕尼黑能够看到由艾米尔·佩里托里斯（Emil Preetorius）收集的中国、日本和朝鲜的艺术。他也是画家比塞尔（Bissier）的学生时代的朋友，这位画家从远东吸取了许多营养，并且试图与美国画家托贝（Tobey）建立联系，托贝曾设法建立起与东亚传统的关联。他对能剧与禅宗画表现出特殊的兴趣。正因此，在1960年不来梅以“影像与词语”（Image and Word）为题的演讲中，他才能够特别强调道家艺术概念的重要性。

这篇谈话的导论集中讨论了五篇文献：“一段出自奥古斯丁《忏悔录》的引文（《忏悔录》X，7和8），赫拉克利特残篇112，《庄子》19章‘削木为鐻’的故事，保罗·克里（Paul Klee）的耶拿（Jena）演讲‘论现代艺术’，还有海德格尔自己的两句诗，‘*Nur Gebild wahrt Gesicht / Doch Gesicht ruht im Gedicht*’（惟有影像守卫着表情/然而表情却依赖诗歌）。”奥古斯丁的那段引文列在文章起首处，因为这是对欧洲哲学宗教传统的总结。奥古斯丁告诫我们，不要只是去看、听和品味，而要在内部发生转变；这一告诫在这个段落中得到了最为集中的表达：据说彼特拉克（Petrarch）在攀登温托克斯山（Mount Ventoux）时读到了这段话，这段话给予了他关于世界丰富性的一种新发现的证据。在伴有

期望的记忆中，万物呈现于思当中；不过它们的存在与时间有关（记忆与期望），而且存在与时间的问题分解了古希腊存在与思之间的关联。奥古斯丁在心灵中寻找着语词，那些后来被当作神秘言词来把握的语词（X，3）；因此可以说，正是他引入了关于存在与语词而不是存在与时间的谈论。

关于存在——这种存在以其真理性属于时间或是大道发生（*Ereignis*）——与语词之间的关联，是海德格尔在赫拉克利特残篇 112 中看到的说法。海德格尔相信，他已经在“*phusis*”（自然）这个词中把握到了赫拉克利特的核心概念，这个词可以理解为“作为出现着的自立”（*das aufgehende Walten*）。于是，他举残篇 112 为例说，天才的智慧存在于对真理和无蔽的言说与制作之中，而且也来自于倾听不断发生的自我显现（*phusis*，自然）。他在《形而上学导论》中也听出了“存在”（*Being*）这个词的词根是“*bhu*”，这个词根被认为与 *phusis* 有关，而且也与 *fui* 与 *bin* 有关。^①

当海德格尔把这一思想作为他引自《庄子》故事的讲话第三部分的动机时，他假定不来梅的人们尚未遗忘，这座古老的汉萨同盟城市在十九世纪末不仅成为德国第二大贸易城市，而且还吸收了大量东亚艺术，其中便有精致简约的道家智慧。从对“削木为鐻”故事的选择中我们可以看出，海德格尔看来

① 参见皮泽特，pp. 65, 175f.。关于赫拉克利特残篇 112，参见海德格尔和芬克（Fink），《赫拉克利特》（*Heraklit*）（Frankfurt 1979），p. 248；亦请参见《形而上学导论》（*Einführung in die Metaphysik*）（Tübingen 1953），p. 54f；《形而上学导论》（*An Introduction to Metaphysics*）（New Haven and London 1977）p. 70f.，

很可能确信,这种他希望通过通过对道家的引用来推动的思想,就是“美学”。但是,在《在通向语言的途中》与日本来访者进行的对话中已经警告过,不要将东亚的艺术和世界经验置于“美学”范畴之下。据海德格尔看来,欧洲传统中的“美学”,在感觉中发现了非感觉或超感觉之物;但是,为了有利于远与静的相互交融经验,这种方法应该放弃。这种通过暗示和姿势而实现的交融,吸引同时也持留着一种距离,因而也传达了一种“讯息”:语言从静默中赢得了自己的说。

早在1934年夏季学期的演讲中,海德格尔就以一种突然转移偏离阐述主题的方式,追问逻辑,并且深入阐发了从赫拉克利特那里引发出来的语言问题。存在与逻各斯或者存在与语言的问题,在后来论荷尔德林的演讲与《艺术作品的起源》中,作为存在的真理性问题有着更为具体地构思。存在的真理性——还有诸神之上的神圣——必须带进语言,并成为作品。例如,为了阐说艺术作品究竟是什么,海德格尔化解了传统的形式与质料(内容)图式。狄尔泰已经设法克服了这种西方艺术哲学中的基本区分,并且探询一种发自质料的形式,以及总是已经被赋予形式的质料。与“解释学”观念相应,海德格尔在《存在与时间》中将理解(*Verstehen*)设想为总是理解着的现身和现身情态(*Befindlichkeit*),而且是在至少首先推进了被现身的理解言述或“言谈”(*Rede*)的意义上。他能够通过《庄子》中“削木为鐻”的故事,把这个主题引进不来梅的讨论:经过长期的斋戒和集中意念的沉思,木工能够在森林中找到那棵天生可做钟鐻的树,正是以这种方式,质料和形式才能够在完美的

艺术作品中得到实现。

在不来梅的研究班上，海德格尔想在突破宗教一形而上学传统观念、回归他从西方赫拉克利特和远东道家那里发现的开端之外，有更进一步的开展。他试图以将我们的时代带进一种新开端的方式，追寻原初思想的踪迹。因此，他把注意力转向了画家保罗·克利（Paul Klee）于1924年6月所发表的讲演，这篇演讲是克利对自己在鲍豪斯（Bauhaus）从教经验的总结。我们这个世纪的画家们，在对自己的表达和建构的抽象中，已经明确表述了那些构成现代艺术的元素；克利也设法理论地把握这些元素。他在演讲中命名了线条和线条运动的尺度，也命名了明暗色调的比重以及色彩值。画家能够将这些元素与某种日常熟悉之物——例如一株植物或一颗星星——联系起来，结合进一种建构当中。如果画家能够进一步整合这些内容——诸如垂直或水平的布局，或是游泳中躯体的姿态——那么，然后他便能够将它们组织成复杂的整体，以代替基本的建构。在画作中，画家并不描绘可见之物（也不追随传统肖像学的要求）；他反而会在可见之物的范围之内寻求进入所有可能世界的锁钥。到五十年代末，为了能够在技术时代谈论艺术，海德格尔在克利的反思影响之下，试图为他在《林中路》中论艺术作品的文章写一段结束语。^① 然而，如果说这不是微末冷僻的艺术，那么，创造

^① 参见《从思的经验而来》，p. 155ff.，尤其是180。皮泽特也曾记述过（p. 154ff），海德格尔试图在《艺术作品的起源》中加上一个论克利的“第二部分”。

出这样一种捕风捉影、飘忽不定的“抒情调子”的画家，如何能够在我们与技术时代艺术的任务之间建立起相关性？确切地说，这是由于克利并不反对原子物理学、宇宙论和艺术的革命理论上的科学—技术进步，却反而把它们整合进了现代艺术的开放性之中的缘故！

海德格尔常在谈话中说，克利的画作远比他的理论反思更具启发性。这种理论非常强烈地为新康德主义的立场所型塑（而且其展开也过分片面地从形式出发，同样的方式我们也可以在康纳德·费尔德勒 [Conrad Fiedler] 那里发现）。当克利将自己的画以“诗意的”为题时，他提醒我们想到了其艺术的另外的——决定性的——根源：在其艺术的诗歌元素中，有限—宿命者或是命定者被接受，在其中一种有限的敞开性将自己从庇护着的遮蔽中释放出来，而且在一条通向完美的路途上，这种敞开性指向一种内在意义。由于艺术已经在其结构性元素的构成中整合进了技术进步，所以艺术也可能从内部限制这些进步：对每一种公式化表达的有限性和被限定性的暗示，都抑制着科学技术方法的不加约束地扩散。表象性的和开发式的科学技术的“构形”（座架，Enframing，*Ge - Stell*），将万物制造成客体对象和纯粹的资源，只有在天、地、人与神圣的四重性整体的交互作用中，这种“构形”作用才能被克服。只有将构形和四重性整体结合在一起，才可以指涉世界。1960年夏季学期，在以《语言与故乡》（*Sprache und Heimat*）为题的海贝尔讲演的结论部分，海德格尔亲自阐明了引自他的《木屋手记》（cabin booklet）中关于外观、图像和诗的两段联语：“唯有诗意的

言说才将四重性的外观带入敞亮之中。诗意的言说首先使人栖居于大地之上，天空之下，神圣之前。诗意的言说首先为一种本土的场所展示着守护与劳作，庇护与圣洁 [*Hut und Hege, den Hort und die Huld*]，这样的场所可能作为栖居的人们大地旅行的安息之所。”

海德格尔从东亚传统中引进了刺激他自己进行反思觉悟之努力的动力。在十年之久的时期里，他观察到日本学生如何从他的思想中寻找重新安排自己思想传统的力量。他考虑到在欧洲和东亚之间进行对话的必要性，虽然这种对话难以进行；他并不想忽视持留在每一次相遇中的异质性因素。在与学生之间长达一生的对话以及与来访者进行的短暂会见之中，存在着一个差异的世界；无疑，对这样一种访问的描绘，可能会向我们提供一些想法，来说明海德格尔寻求这种相遇的原因，以及他是如何看待存在于传统之间的差异和问题的共同性的。现存一种详细的访问记录，是由来自曼谷的佛教僧侣摩诃牟尼（Maha Mani）比丘对海德格尔的访问记录。这位出生在泰国的农民之子，不仅是他的寺院的光彩，而且还是一位大学教授，而且他也不鄙视为电台工作。令人惊讶的是，他被允许在电视镜头前与海德格尔会见；但是更有意义的是，在这之前于扎赫林根（Zähringen）海德格尔的住所进行的几小时谈话。人们可能会问，会见的宗旨是否会由于比丘与“这位”德国哲学家对话的愿望而被歪曲，因为哲学从未允许自己成为一种偶像。海德格尔后来才知道，

这位比丘兼哲学教授也为美国电视公司工作。^①

海德格尔在对话中说，他一生的作品都是在将我们所有生命，从囚禁他们的牢狱中解救出来，这个牢狱就是从柏拉图以来两千多年的压倒性权力，这种权力通过由哲学体系和教义、忏悔性的约定和宗教教派以及教育体制所型塑的预设，曲解了每一次对话。“我们有太多的文化！”不仅德国人，而且一般而言所有欧洲人，与现实和他们自身之间，都缺乏共享的、意义明确而单纯的关系。西方世界中的这种巨大匮乏，是各种领域陷入迷思的缘故，而且这也正是寻求转向亚洲的理由。三十年代初，海德格尔已经不再满足于在现象学基础之上进行一种学院哲学的建构；党派和教会也无法为公共生活提供结构性的安顿。于是，在1933年，海德格尔呼吁一种来自大学的革命，并且呼吁一种对于从荷尔德林而来的必要而长久之转变的反思。在纳粹灾难之后，他呼唤一种“新思想”，并从至今仍然在亚洲至关重要的精神性那里，去寻求接受一种刺激推动。人们或许会问，这种逃离当代意义追寻之喧嚣的巴别塔的思乡远行，究竟在何种程度上发挥了作用；不过，海德格尔至少在他对于“新思想”的细致描绘中，也对东西道路之不同加以了分梳。

海德格尔在处理存在问题时，朴实和凝练始终是其思想的基调：印度一日耳曼语言是由“is”的言说而为人所知，所以存在论题在西方哲学中成为首要的和基础性的问题。尤其是1929年弗莱堡的就职演讲“形而上学是什么？”中，海

^① 参见皮泽特，p. 175ff。尤其是183，185，188-190。

德格尔将“存在”思为与存在者相对照的无。虚无主义的决断通过 1944-46 年的存在史告诉我们，真正的虚无主义之无，是可以克服的无，而且作为神秘，它彻底以存在之真理为条件。如果允诺真理进入语言的逻各斯，如赫拉克利特所刻画的那样，是一种作为人必须聚集自身而实现的凝聚的话，那么，这种“新思想”便接近了沉思的而且也是神秘主义的境地，这种境地为了有利于真理的敞开，将导致对“我”与意志的取消。当然，还留有一种“与佛教教义的区别”：西方是根据只有人拥有对于存在的“意识”关系这样一种与存在呼应的能力，以及拥有语言的能力，从而将人同动植物区别开来的——所有这些都决定并调适人成为此在。与此同时，这种“此在”被视为某种有限之物，这种有限之物将驱迫人去进行“不断更新的努力”。在这方面，历史——准确地说，是对正在变形误用中的传统的突破——是具有决定性意义的。（可以对照那位比丘的说法：“我们对历史一无所知。只有正在消逝的世界。”）出自于此在有限性及其历史的后果，就是我们无法径直跳脱出一种有限格局的处境。

难道这种新思想不会超越于哲学之上，而进入一种宗教维度吗？海德格尔与那位比丘的对话陷入难局的关节点，正是在谈到“神圣”的时候。海德格尔曾对鲁道夫·奥特（Rudolf Otto）的宗教现象学哲学很感兴趣，奥特的著作以《论神圣》（*Das Heilige*）为题发表于 1917 年。但是在 1920-21 年冬季学期，海德格尔读到了《宗教现象学导论》后，他纠正了奥特的思想景象：宗教并不是对非理性的系统表

达，并非是在非理性中使神圣来临，而是将实际生活历史性地导向其根源。在这种方式中，关于真实性的形式上的指示性生存解释学，在涉及到信仰的存在维度的同时，也能支持一种神学的科学性地位。不过，在海德格尔离开马堡而且同时也将他的朋友鲁道夫·布尔特曼（Rudolf Bultmann）的关怀扔在脑后之后，他开始以一种新的方式谈论“神圣”：存在或存在的真理性，不仅可能是一种中立的结构敞开，而且也能够拯救此在，并因此通过无法触及的作为神圣的神秘来显示自己。海德格尔决定放弃使用“宗教”（religion）这个词来表示神圣经验，因为这个词出自拉丁语，而且意指对一种固定启示的权威性约束的回归（“binding back”）。即使是在与那位比丘的对话中，关于宗教的说法，也仅仅作为一种临时性的理解而使用：人们几乎无法摆脱先知和圣徒来直接思考关于神圣的说法。即使关于神圣的说法能够向我们表明宗教维度究竟之所指，这样的说法确切地说也仍然含有其自身的困难。

那位泰国比丘仅仅把宗教理解为“奠基者的教诲”。海德格尔激情洋溢地回应他的这一刻画：“对他来说，我掌握住了决定性的惟一者：追随奠基者的教诲。只有惟一者——体系、教义和教条都是不重要的。宗教仅仅是效法。”青年海德格尔已经改造了现象学哲学的方法，将实践和宗教的真理与理论的“真理”相提并论：他曾经把《效法基督》（*The Imitation of Christ*）一书拿给颇感惊讶的卡尔·洛维特（Karl Löwith）看，这是一本将传统宗教性重新熔铸进实践生活的著作。如果爱克哈特对于海德格尔来说不仅是一位书

本上的导师而且也是生活导师的话，那么，这是因为后者需要以他自己的思想来指导人们生活，指导人们进入实践的领域和宗教的维度。他不仅曾与友人布尔特曼一起阅读福音书；而且在三十年代，荷尔德林的圣歌对于他的重要性也不亚于自一世纪始就已经将“神圣”带入语言的福音书。然而，在一个所有认知、行为和创造都被卷入对世界支配的争夺之中的时代，荷尔德林的语词尚能为人倾听吗？哲学家不能预设哪种既有的神学是真理，但是却必须追问一种宗教的维度是否以及能以何种方式属于未来的生活。于是，海德格尔在与来自曼谷的比丘的对话中强调指出，一种新的思想方式是必要的，因为人的问题不可能从宗教的立场来提出，不过在西方，人与世界整体性的关系仍然迷惑不清。如果说宗教是一种对人的“约束”，那么在当前，这一点已经在一种仅仅寻求自我肯定的教义和立场的混乱认识中消失殆尽。思还能指导人进入一种与生活的宗教维度之间的单纯约束性关系吗？

即使是海德格尔也难于使关于神圣的说法明白易懂：他从“拯救”的方向开始努力，而且建设了一条通向“和谐”观念的桥梁。^① 他说，在西方和德国不是没有苦难，但是没

① 自从柏拉图以来，理性通过“和谐”使世界成为一件艺术品；施莱尔马赫（Schleiermacher）的《宗教讲话》（*Reden über die Religion*）也将和谐归之于宇宙以及宗教灵媒，但是却将古代的和谐概念分解成直觉和宗教情感。海德格尔很可能是借用了从禅宗著作中翻译过来的思想，将和谐理解为“精神的优雅”和“静默”；参见，例如铃木大拙，《禅宗和日本文化》（*Zen and Japanese Culture*）（Princeton 1970）。

有人能够理解他——再重复的表达：“若没有神圣（Holy），我们将无法碰触神性（Divine）。若无法碰触神性，我们将无法经验神（God）。”比丘向海德格尔承诺，他会在泰国找到他自己的理解。难道在远东，关于神圣的谈论也无法保持陌生性吗？西谷启治写道（5 页），有“很少几位学者”曾经将“神圣”的观念用之于宗教维度。然而，这并不只是少数几位学者（首先是鲁道夫·奥特的后继者中）的问题，而且也是海德格尔自己的方法问题。这种方法允许自身与远东传统发生关联吗？据《碧岩录》第一章，禅宗初祖菩提达摩曾被梁武帝问及“真谛”的原初意义时答道：“廓然无圣”。在海德格尔那里这一暗示性说法也能找到一种对应的表述，那就是他在 1929 年论根据的本质（*Vom Wesen des Grundes*）的论文中对人的刻画：作为一种远景中的本质存在者（*ein Wesen der Ferne*），不可能避免自己向偶像的逃遁。达摩对梁武帝另一个问题“对联者谁？”的回答是：“不识。”海德格尔也从我们彼此不相识的前提出发展开推论，而且这确实是由于我们必须再次追问，一种宗教维度究竟会以何种方式从属于我们的生活。或许从老子和道家传统的视野出发，可以澄清二战后海德格尔究竟如何让自己关心无、远和神圣问题的。^①

海德格尔 1949 年 12 月的不来梅演讲《观入在者》，是以“物”的演讲起首的，后来又在 1950 年 6 月重讲于慕尼

① 关于“宗教维度”，请参见拙著：《海德格尔与解释学哲学》（*Heidegger und die hermeneutische Philosophie*）（Freiburg/München 1983），p. 353ff.

黑。这一对“物”的坚决彻底的执著，难道不会排除掉“物”与“无”之间的“神秘”关系吗？水罐是作为例证而提出的。水罐是一件新石器时代的精致发明：把石头在火中烧裂，然后用熟黏土将其捏合在一起成为一种器具，可用以烧开水，并可将根茎食物“魔术”般地变成可食用之物。从最早发明的水罐到希腊花瓶，再到现代手艺人制作的罐器，经历了一个漫长的过程。正如海德格尔在《林中路》（“诗人何为？” / “Wozu Dichter?”）里论里尔克的文章中重新讲述的那样，里尔克反对那些“成熟”（*gewachsen*）之物，诸如房屋、井、大衣，将其视为自美国泛滥而来的技术无个性（*faceless*）的“制品”，“虚假之物，生活的圈套”。然后，海德格尔向我们说明，水罐之为水罐的重要性，并不在于其以一种水罐的“形式”（*form*）抽离出来的“存在”（*Being*），而是为其所包含的“空”，正是这种“空”的作用才使得所有形式成为可用。正因其有空和无，水罐才可以作为注水或注酒的容器。水和酒对于生活而言是必需品；祭祀中的狂饮可以将世界转化为神界。大地与天空共属一体，正是天空从大地里引诱出了葡萄酒汁；易朽的人正是从神圣和神性的维度来理解自身。一个“物”，水罐只是其中之一，将大地和天空、神性和人一起聚集进它们的四重性整体之中（*Ding*这个词的古语 *thing* 的词根让我们想起聚集）。这一从“空”出发而非从其“存在”出发的水罐观，可以在《老子》11章中得到支持，在那里，从水罐所含之空的运用中我们看到了水罐的有用性：“故有之以为利，无之以为用”。海德格尔后来论座架、危险和转向的一些演讲中告诉我们，西方是如

何在追寻事物的“存在”中，以逐利为由将其自身一步步带进了危险之中，这种危险来自于坚持以科学方式把握对象，技术化的生产，乃至对人与神的日用化。“存在”之路证明是一条错误的道路，不过，海德格尔的目的也不仅仅在于以无和空来反对“存在”。他反而在不来梅演讲中谈到，当物让世界来到近前并承受之的时候，当世界在物中发生之际，存在与无一同隐遁进了“世界化”（*Welten*）之中，而且人将弃绝对“无条件者”（*das Unbedingte*）的意愿。

海德格尔在他的基本词汇“大道发生”（*Ereignis*）与诸如道和逻各斯之间做了比较，他经常评论说，在我们“方法”这个词中，仍然残留有对“道”的回声，然而对方法的固执和绝对化，歪曲了后来对“道”的理解，从而也歪曲了为大道发生而进行的自我聚集。逻辑的发展一方面将自己镶嵌进了道与逻各斯之间，而另一方面则将自己置于道与大道发生的事件之间。为了判定逻辑所在的恰当位置，海德格尔在一系列研究当中，阐发了“思的基本律则”（*Grundsätze des Denkens*）。以此为名的文稿出现于为 V. E. 冯·格伯萨坦尔（V. E. von Gebssattel）[他曾经在海德格尔接受去纳粹化审查中经历精神崩溃之后，照顾过海德格尔] 所编的纪念文集中。在这篇论文结尾部分，海德格尔引用了《老子》28 章中的话：“知其白，守其黑”（“洞若观火之人会将自己遮蔽于黑暗之中”——海氏原译）。《老子》的这种说法，与一种“人人尽知但却少有人能实行”的真理相关：“为了在白昼望见星辰，易朽之人的思想必须让自己沉入黑暗深井”。当海德格尔将一颗星镌刻进他的墓碑的时候，

这向我们说明，他并没有在瞬间冲动的意义上提及“星星”：虽然自柏拉图以来，太阳就一直是神圣理性的象征，在阳光普照之中驱散黑暗、化育万物，但是星星的升起则只为了处于黑暗及其神秘深度之中的我们。不过，海德格尔在《老子》中追索到了一条最为古老的思想道路，这条思想道路可用以引导那些支配我们历史的东西，回溯到其隐蔽的根源。对此人们需要一种明确阐述，这种阐述将带来的似乎是再一次对其道路的深信不疑。海德格尔便努力于此种关于“思之律则”^①。

海德格尔谈论的是“思之律则”，而非矛盾律或是排中律，这当然令人称奇。后面这些原则寻求的是使思维进行有效恰当地演绎推理。然而，思的问题不仅仅是一个有效推理的问题，根据传统定义理论，思也与 *calculemus* [被计算] 和 *distinguamus* [被区别] 问题，以及 *ars iudicandi* 和 *ars inveniendi*——而且或许还与有效的推理悖论——一同是有意义的。在对思之律则的谈论中，海德格尔显然遵循的是德国观念论的传统，而德国观念论又反过来可以被视为是对王港（Port Royal）逻辑的坚持，这种逻辑当然承诺了一种 *art de penser* [思维法]。观念论传统认为自己能够经由冒然借用数学符号来达到一种形式化，尽管“等于”符号，举例而言，混同了存在于一种述语判断和同一论断之间的不同。虽

① 参见海德格尔《思想原理》（*Grundsätze des Denkens*），收于《心理学与心理疗法年鉴》第六卷（*Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie*）（1958），pp. 33-41。

然对于康德而言，逻辑学本质上已经在亚里斯多德那里达到了顶点，但是不管康德和黑格尔的看法，根据海德格尔在《形而上学导论》的论断，逻辑学已经“在其本质和原初形式上取得了不只是个别的进步”。（188页）。“惟一可能的进步仍然在于将逻辑学〔亦即作为存在阐释的决定性视野〕从其根基处分离开来”（“惟一可能的跨步只还有这一步，把逻辑学〔亦即作为阐释在之标准视线〕从其根本处来进行根本改造。”——熊伟译文，见《形而上学导论》中译本188页〔中文译者按〕）。事实上，逻辑学在观念论的时代已经处于衰落之中，但是，就其接受了以“等于”符号来实现的形式化，并寻求一种对同一律、矛盾律和排中律（在其他出版作品中还有充足理由律）的系统化而言，海德格尔也紧随于这一衰落期之后。因为在这里，数理逻辑并未受到重视，而数理逻辑在最近的进展中已经告诉我们，矛盾律可能以二值逻辑为前提，但却不以排中律为前提。

与黑格尔进行对比，人们可能会注意到，在黑格尔那里，思终结于辩证法之中，而且黑格尔将矛盾称之为“所有运动和生命之根”。海德格尔从诺瓦利斯那里引用了一个相似的概念，并引证了一行出自“*In lieblicher Bläue*”（“迷人的蓝色”）诗作中的诗句，作为一个自我同一的“矛盾”例子，而这首诗是题献给荷尔德林的，这行诗是：“生即死，死亦即生”。令人惊奇的是，他并未追问，这种生死一如观是否在事实上断言了一种根据二值逻辑的规则可以避免的矛盾。可以断言的是，黑格尔（众所周知，他将“方法”安置为他的《逻辑学》的目的，并将其绝对化）以他的思的辩证

概念，为技术对世界的支配铺平了道路。正是以这种方式，一条存在于这种辩证法与青年马克思之间的线索被标划了出来。马克思正是将世界史看做是人类在其中自我创生并赢得其本质的劳动。当然还有一些方面是我们在此未曾顾及到的，比如，黑格尔自己曾将他的辩证法与牛顿物理学对立起来；现代物理学以其“方法论”性格也不可能与这种辩证法统一起来；而且马克思后来也调整了其早期著作中的对于未来的过分期待。在黑格尔旁边站立着他青年时代的朋友荷尔德林，据海德格尔的说法，荷尔德林在他的诗作《思念》（Andenken）中提供了另一种选择。在这首以海德格尔看来有点前后矛盾的诗中，荷尔德林把酒说成是玻璃杯中的“暗光”。海德格尔把《老子》中关于这种方法的诗句作为荷尔德林这首诗的附录：“知其白，守其黑”。不过，“暗光”也可以与原子弹爆炸相对照，原子弹爆炸的亮度“超过了一千颗太阳”。

对海德格尔的这些举证意义何在呢？玻璃杯中波尔多红葡萄酒的“暗光”，指涉了太阳从大地中牵引出葡萄藤蔓的南方景致；荷尔德林在北方家乡便可享受到酒中蕴藏的天地之精华。酒是“暗”，因其出自天地一体的神秘；酒是“光”，因其为物，是天地剖分而敞开的生命之可能性。作为狄奥尼索斯的馈赠，酒也指涉了诗人，荷尔德林将诗人与更新转化生命的狄奥尼索斯游行联系了起来。正是“诗意”使人住居于大地之上，因为它从自我遮蔽的神秘当中——从这种对世界之神秘的展现以及道的当下所是当中，将世界显现为天命一有限的敞开。生活于这样一个世界的人，自身即是

一束必须遮蔽自己于神秘暗夜之中的亮光。《老子》28章中谈到了雌雄、黑白、荣辱结合为一的一体性。另一方面，在原子爆炸的情况下，人通过有意操纵技术将能量从大地之中牵引而出，却未能以感恩的心情，将它们有意义地整合进一个生活世界的有限敞开之中。亮光，作为弥漫于世界的科学技术，在其不加约束地释放之中，本身就是自我毁灭。不过，海德格尔将荷尔德林后期的诗作与《老子》教诲的结合，并不意味着向一种前现代和前技术世界的回归；他其实是想把我们处身的当代世界带上一条生息之路。真正的问题在于，技术进步能否以这种使词与物的结合重新可能、并使人“诗意地”栖居的方式，来发现自身的局限性。

海德格尔探询了存在与时间，以及存在的真理：既是作为动态的（*Bewegung*）的、行进（*Unterwegs*）中的道的存在真理，又是作为特殊场所（*jeweiligen Ort*）的存在真理。时间，作为完成了的时间—游戏—空间以及真实与神圣的瞬间—场所，在其流动中赢得了接受自身的潜能，然后再弃绝自身。于是，时间摆进了永恒，而永恒目前已不再是 *aeternitas* [永恒] 或 *sempiternitas* [不朽]，永恒回归或永恒意志，而是植根于宁静之中的迁流变化。海德格尔曾将摘自《老子》15章中的两句话写在研究室的墙上以为装饰，因为这两句话刻画了那些洞达像湍急的溪流那样混沌的原初自然的圣人们：“孰能浊以静之，徐清；孰能安以动之，徐生”（只有承载了行进中的道的他，才能澄清生命湍急的溪流而人于宁静，才能通过“动”来成就“静”——海氏原译）。

II

海德格尔翻译《老子》的努力，构成了他思想道路上的一个重要步骤。在《存在与时间》出版后不久，他就放弃了现象学哲学，因为这种新哲学的奠基，对他而言不过又成了一次哲学传统的“学院”变化而已。海德格尔现在开始经由存在历史寻求回归形而上学传统的根基，而且还想寻求一位在原初艺术和诗歌中承担起廓清任务的同伴。他们之间所共同承担的任务，是将自己置身于这样一个世界，在这个世界之中，弥漫于世间的权力斗争和支配世界的倾向将普遍施之于物的技术方法收编于自己旗下。

在论荷尔德林的第一个演讲中，海德格尔探问了诗人究竟如何把诸如莱茵河这样的乡土化为可栖居之所的，第二和第三个演讲则重点强调了《泰坦圣歌》(Titan Hymns)时期的草稿。海德格尔在阅读荷尔德林《伊斯特尔圣歌》(Ister Hymns)时想起了自己那狭长的家乡(上多瑙河流域)。伊斯特尔河总是在途中；而且它总是既动且静：它构成了一处在其中漫游的场所。在日月映照之中，它也将天庭印在“心里”，并且以其包容万有的虚空而将天地合而为一。对此，诗人都是难以言表的。而且在战后，人们已经不再以斯特凡·乔治(Stefan George)在一战之后再现荷尔德林的方式而将其视为：德国未来文化的基石，以及“新神”的报信者。荷尔德林反而是在特拉克尔(Trakl)中找到了对其后期残篇和作为“疯狂诗人”的响应。特拉克尔在战前宣称，

他已经将人视为被召向毁灭的存在；在这种超然静观当中，神圣之“蓝”将显现自身。特拉克尔所讲的“疯狂”是“以别种方式感知”，并使一种转化成为可能。海德格尔在1962年的演讲《时间与存在》中提出了自己新思想的引导性问题，在前言中，他提到了海森堡的新物理学，特拉克尔的诗“死亡七颂”以及保罗·克利逝世那年创作的《入牖的圣灵》和《死亡与火》两幅画作，将它们作为同等困难的考验相提并论。^① 克利的《死亡与火》（画在粗黄麻布上）在发着红光的夜色背景中描绘了一副蓝白色的骷髅。这位现代画家的意象强烈地促使人想起佛教修行时观想的骷髅。之所以能够将克利与海森堡比肩并列在一起，正是因为这位画家开辟了一条艺术道路，这条道路不仅归属于技术时代，而且更为这一时代的放纵安设了一些新的限制。

在老子目睹了自己国家无法挽回的衰落之际，他弃周之守藏史之职而出函谷关。当海德格尔处理《老子》思想的时候，他也把那些保存西方传统的文献置之一旁。向形而上学根源的回归，也是一条向他自己的根源回溯的道路，不过，这种根源被认为已经抛弃了本质—思维，从而又被理解为一种前给定的准一本质性的开端。如果说荷尔德林是根据索福

① 参见海德格尔：《面向思的事情》（*Zur Sache des Denkens*）（Tubingen 1969），p. 105f.。参见西谷启治，105，西谷提供了一个与艾略特《荒原》（*The Waste Land*）的比较，在《荒原》那首诗中描绘了死者漂过伦敦桥的景象。关于海德格尔对克利的兴趣，请参见拙著《艺术之后的问题：从黑格尔到海德格尔》（*Die Frage nach der Kunst: von Hegel zu Heidegger*）（Freiburg/München 1984）。

克罗斯 (Sophokles) 来定位自己的诗歌的话, 那么索福克罗斯对他来说就像是一座遥远的山岭, 无法企及, 但却总能为他指引方向。不过, 在荷尔德林与海德格尔那里看到的诗与思的希腊开端, 是另一种经过寻求之后的开端。当海德格尔与东亚传统开始对话的时候, 通向根源的道路可以区分出许多可能的方向。即使是海德格尔自己重建并转化西方思想道路的思路, 最终也是以多种方式来谈论的。不过这里的问题在于, 赫拉克利特与老子对他而言, 是否不仅仅是一种经过了他自己重述之后的建构。海德格尔在赫拉克利特那里发现的思想, 难道确实是从前赫拉克利特于小亚细亚海岸之真实所思吗? 1934—1935 年冬季学期的荷尔德林演讲, 为我们追溯了一条从“赫拉克利特的原初思想”力量到“以爱克哈特为标志的德国哲学的开端”, 然后再到荷尔德林、黑格尔和尼采的思想道路。^①但是, 海德格尔难道没有曲解赫拉克利特思想中的诗性与神秘性因素、爱克哈特的语词—神秘主义以及荷尔德林将诗和神秘与哲学扭结到一起的努力吗? 赫拉克利特从很早期开始便被置于一种生成哲学家的角色当中; 因而尼采才能够把为我们唤起阿波罗神的狄奥尼索斯根基的任务委之于赫拉克利特。在夺回悲剧与神话的古代根源性基础的努力中, 尼采把赫拉克利特的“aion”解释成好像正是在他之后, 世界过程才将人与神置于游戏之中一样。当海德格尔谈到“不问如何” (“without why”, “*ein Spiel*”

① 海德格尔:《荷尔德林的圣歌“德意志”与“莱茵河”》(*Hölderlin's Hymne "Germanien" und "Der Rhein"*) (Frankfurt, 1980), p. 133.

‘ohne Warum’”)的游戏时，他与尼采和爱克哈特的关联非常显然；不过，他在这里谈论的是真正的赫拉克利特吗？在此必须同样被问及的是，海德格尔从老子那里引证的是否仅仅是为他自己所需的东西。我们也可以进一步追问，为什么是赫拉克利特和老子而不是以赛亚和孔子？为什么这里谈论的仅仅是自赫拉克利特和老子以来的两千五百年，这段人类历史上最为接近我们的时刻，而非具有多样传统的人类全部历史？

关于一种生命的生存哲学，青年海德格尔坚持认为，正是这种哲学才有可能通过解释学的重述，表述动态生命以及具有个性化决断色彩的生存的不可言说性。这种表达在后期著作中越来越演变为一种意象—语词的结构。海德格尔不再说“超越视域”，而代之以与地共属一体的“天”、或是四重性整体和澄明、道和场所、存在之牧羊人和死亡之邻人这样的表述。意象具有易于辨识的意义维度，意义虽然也可以通过显白的表述来表达，不过那样也许无法穷尽意义的内涵。于是，海德格尔在语词“ding”中听出了古语“thing”的意味（而且这样便引出了语源学作用的问题）。Ereignis 这个词最终不再意指一种事件，而是通过赫尔德的写法，变成了Er-äugnis，成为使存在和人相互居有的“同一性”（identity），而且也正是在此意义上才使得每种事物都成其为自身。在论荷尔德林诗的文章中已经出现了一种对引导性基本词汇的集中提炼。（荷尔德林思想沿着这条思想道路随着海德格尔的解释而展开，甚至是在荷尔德林思想与海德格尔不相一致的情况下，也仍然如此，例如在探究同义词领域的意义上

引入一种新的科学方法的时候。)当海德格尔通过在特拉克尔诗中发现的响应来阅读后期荷尔德林时,对传统意义结构的分解便占据了主导地位——这部分是里姆勃德(Rimbaud)影响特拉克尔的结果。翻译《老子》的努力,将海德格尔从一种拼音语言引向了一种象形表意的语言传统,在这一传统中每个词都会用一个字符来表示。现在不仅特殊的意象—语词得到了强调(道,空和天、静、水罐和物),而且对个别语词的提炼也进一步加强了。毕竟不容忽视的是,海德格尔在晚年将自己一大部分(或许是最大部分)精力投注于捕捉语词和创作那些很少发表的“诗歌”。集中思想进入一种对素朴简单之物的冥想,并在一首诗中牢牢地把握住这种冥想,这一点在东亚传统中更为易于理解,而根据费希特和洪堡的十四行诗则很难体会。中国和日本的这类诗歌都有一种固定的格律形式;不过,这种传统对海德格尔却没有发挥什么作用。

为了发展这种意图唤醒反思的新言说方式,海德格尔难道放弃了哲学以及与之相伴随的学问领域?早在1941-42冬季的荷尔德林演讲中,他便把“一种作为固定装置的科学”与对“心灵真实”的倾听对置起来^①。从另一种非科学的思想出发,“在面对所有“革命”都已经在无根基人性放纵力量的盲目无助中,逐渐背离其初衷的情况下,将继续推进一种“转化”,“因为这种简单转向的革命在折身向后中,逐渐为现状所

^① 海德格尔,《荷尔德林的圣歌“思念”》(*Hölderlins Hymne "Andenken"*) (Frankfurt 1982), pp. 93, 108。

纠缠”。二战之后的1946年，海德格尔与精神病学家麦达德·鲍斯[Medard Boss](他曾与鲍斯一起在后来的十七年中指导了由青年医生参加的佐力孔[Zollikon]研究班)。后来他曾提到了作为这次接触动机的他的愿望，是想通过医生和临床医生之间的协调，让自己的工作“突破学院哲学的狭窄性而扩展其边界，为大多数承受苦难的人们提供福祉。”翻译《老子》的努力难道将所有学术标准都弃之不顾了吗？海德格尔“读解”并“转译”这种书面语言的字形，却并不理解这些词的言说意义。但是，我们难道不必首先理解在海德格尔讲读之际真正发生的事情吗？海德格尔需要一种语言，在这种语言之中，意义单一明确的概念以及概念之间条理分明的关联，并不居于首要地位，反而是具有多样维度和意义丰富性的意象更为重要。泰国和尚给海德格尔留下了深刻印象，因为他并不列举谈话要点，也不用一种线性的、推论式和分析性的方式来展开论述：“欧洲人坚持运用这样的方式来言说：‘首先’，‘然后’，‘第三’诸如此类。但是在这里却没有‘逻辑过程’；而是每件事物都各具要领。”穿越各种意义维度，每一个词语都与其他词语相连结；向更深维度的突破，转化了思并将其带上一条大路。^①

海德格尔论文《物》的最后一句话这样说道：“唯从世界中扭结自身者，终成一物”（译者按：Gering一词，孙周兴据英译本的“conjoin”译作结合，帕克斯的英译则译作“wrest”，姑且译作“扭结”）。这句话为了压韵可以分成两

^① 《回忆海德格尔》，p. 31(Boss)；皮泽特，p. 184。

行；海德格尔很可能把这些词用作记号，比方说作为来客登记册的目录来使用。如果想理解 *Gering* 这个词，就必须在与所有意义维度的关联中来思考它，海德格尔正是通过这些意义维度在演讲中反复周旋并在这个词上费尽苦心。在 *Gering* 这个词中，应该也含有从四重性的“四重化”(fouring)中“挣脱而出”(struggle emergence, *Sichherausringen*)的意味，因而它也具有一种向前流动(a flowing forth, *Herausrinnen*)的意涵。天地神人的“扭结”(Gering)形成一种圆环(ring,正是这种圆环让时间摆进了永恒，在尼采那里，“永恒”中蕴涵着另一种形而上学的思想形式)。“扭结”(Gering)进一步包含了四重化统一体的“圆环”，这也就是说，微末柔顺的“物”，屈服于这种统一体，从属于这一“圆环”(Ringe)，并且映照居于其上的这一统一体。“微末弱小”(the small)也正是简单素朴(the simple)；在此意义上，“贫乏”若从神秘主义者的角度看来，则可以根据荷尔德林路线所提示于我们的方式，重新加以思考：“甚至于只有回到微末弱小，伟大的开端才可能到来”。^①

历史的终结处，也可能正是发生历史转变之时。海德格尔便置身于他在古希腊和远东老于那里为西方找到的开端之中。在古希腊，诗人和思想者分道扬镳。哲学的兴起本来与荷马那些彼此关涉的故事有关，这些故事关系涉及一种“第三者的比较关系”(tertium comparationis)。于是，思作为一种言说(sprechen)，能与逻各斯(logos)相呼应，正是

^① 参见皮泽特，p.80；海德格尔，《荷尔德林诗的阐释》(*Erläuterungen zu Holderlin's Dichtung*)(Frankfurt 1971；第四，经过扩展)，p.171。

逻各斯建立起了一物与他物的关系，因而也将万物乃至其对立面，与那惟一者关联起来（通过后来被阐释为存在之类比的类比方法）。巴门尼德斯会向女神求助，而海德格尔在1942-43年冬季的演讲中也认为，他能够向大家阐明，思的逻各斯首先并不与神话对立，反而与神话共属一体。希腊人不再运用象形文字而采用拼音文字来书写，那么对他们而言，不得不用字母构成的词汇，就变成任何人都可以运用的习惯性符号，那么，在合乎语法的精心阐述的语言中，区别那些结论就是一个简短的步骤，这种语言能够充分满足逻辑律则并保证使推理有效。然而，“推理”，以及从中发展出来的辩证法，能够确保“真理”吗？

1973年在扎赫林根（Zähringen）研究班上，海德格尔强调指出，赫拉克利特迈出了“朝向辩证法的第一步”（实际也就是朝向黑格尔辩证法的第一步，这种辩证法超越了存在之类比）；但是辩证法自身尚有许多问题值得追问，并不能解决派属于它的任务，巴门尼德在这个意义上比赫拉克利特思考地更为深入和本质。不过，海德格尔说到巴门尼德时指出，人们不可能在巴门尼德身上发现他已经寻找了四十年的东西：作为所有解蔽中的心灵中心的遮蔽。（海德格尔在1972-73年间所写的一篇论文中表达了这种观点。）难道在希腊人的思想中就没有一点蛛丝马迹，可以演变为海德格尔思想中自我遮蔽着的澄明这样的论题？1969年多尔（Thor）研究班上，海德格尔曾经论及，希腊人虽然有很多伟大的诗歌，但却从未思索过语言的“诗意”。他援引了马拉美（Mallarmé）关于“伟大的荷马转轨”（great Homeric aberration）

tion) 的值得深思的说法。^① 而从另一方面来看, 对于海德格尔来说, 品达 (Pindar)、索福克罗斯还有荷尔德林、特拉克尔与克利才向我们显示了什么是诗意。然而, 当他把荷尔德林关于“暗光”的说法与老子的表达关联起来的时候, 他也就相对化了西方传统及其转轨的戏剧。难道就没有一种从像使用水罐那样简单朴素和微不足道中产生的思想, 将我们带上经验新开端的道路吗? 难道就没有一种与爱克哈特的神秘主义有所不同的思想, 去意求一种摆脱哲学和神学的无条件者, 而这样做的目的, 是为了承担起通过神而实现的向神之为神的突破, 并且吁求对物的单纯朴素的处置, 以及将圣经中的马大 (Martha) 与沉思中的马大加以区别吗?

在重要演讲“在通向语言的途中”里, 海德格尔将自己视为正“走在通向语言的途中”, 他摆脱了西方哲学和科学处理语言的努力。他终结了亚里斯多德从符号的观点看待语言的传统; 声音是对精神 (*das Seelische*) 的表达, 而书写则是用以标记声音的符号; 在精神的运动中, 于其存在中为思所把握的“物”, 向我们展示出来。海德格尔在赫拉克利特那里发现的自然 (*phusis*) 与逻各斯之间的关系, 还有道与水罐之间的关系, 这两者都在最为广泛的意义上, 支持将语言视为物的自我显现, 其出自于神秘同时又将自己遮蔽于自身。作为时间的超越视域的存在意义, 作为大道发生之时空游戏的存在真理,

① 参见海德格尔“维尔研究班” (*Vier Seminare*) (Frankfurt 1977), pp. 74, 133, 138。当然海德格尔提出的逻辑与辩证法的选择, 并不是惟一的也不是最恰当的: 我自己注意到了 *Topik* 的传统: 请参见 *Topik und Philosophie*, 收于“*Topik*”, 由 D. Breuer 和 H. Schanze 编 (München 1981), pp. 95–123。

作为行进中的场所的自我遮蔽着的澄明：对于海德格尔来说，所有这些都内在于仅仅微露端倪的另一种开端的单纯素朴性之中。在与日本客人的谈话中，海德格尔谈到自己的思想总是只跟随“道路上的踪迹（*Wegspur*）”；这些踪迹无疑会引导思进入根源领域。于是我们可以说，阿那克西曼德残篇不仅是西方思想最古老的言说，而且也是一种踪迹。如果说思与道路上的踪迹相关的话，那么海德格尔曾经称之为“解构”的东西便得到了进一步的运用。在论里尔克的文章中他援引了荷尔德林，这位诗人在名为《面包与美酒》（*Brot und Wein*）的诗中谈到了“已经消失的上帝踪迹”：存在成为神圣的踪迹，而神圣则成为神之为神的神性之踪迹。谈论存在的思想家已经为我们准备好了诗意的道路，以便于诗人持留于神的轨辙之上，以及“建立起人与引向转折之路的踪迹的关联”。将存在者引向一种生存决断的正式宣告也包含在这种踪迹之中，不过这种宣告却将这种决断（例如信仰的决断）持留于自身之外。^①

踪迹是缺席者微露端倪的在场现身。在海德格尔看来，存在之踪迹是出声的表达和劝慰（*counsel, Zuspruch*），但并非以一种自说自话和在场中的自我封闭方式进行，而是一种向尚未言说者隐遁的方式。关于存在和神圣的言词都是一种“暗示”，在暗示中正在离去之物再一次在隐遁之中出场现身。

① 《在通向语言的途中》，pp. 131 - 137；英译本，pp. 37, 41。《林中路》（*Holzwege*）（Frankfurt 1950），pp. 150f., 340；《早期希腊思想》（*Early Greek Thinking*），由戴维·克里尔（David Krell）和弗兰克·卡普兹（Frank Capuzzi）英译（New York 1975），p. 54。

存在是注目(*Blick*),也是对作为一种闪现(*Einblitz*),而且首先是作为令人炫目之物以及在任何情况下都作为“暗光”的存在者的洞见(*Einblick*)。澄明不再从光的意义上来理解,而是从茂密森林中一小片清理后的敞开空地的意义上来理解。难道注目和表情(*Gesicht*)不必在形象和形式中被处理,而或许是在书写和题刻中得到处理吗?海德格尔显然是在差不多本原的意义上言说和写作的:“语言中的词汇是在言说中出声并得到回声,在书写的形象中闪耀和澄明的。出声和书写当然是某种可感之物(*Shinnliches*),不过正是在感知之中一种意义发出了声响并因而显现出来。”^①《关于人道主义的书信》结尾处说到了把不显眼的沟犁到语言中去的思,不过这些沟比农夫用缓慢的步子犁在地里的那些沟还更不显眼(参考熊伟译文)。这显然并不是将诗与言和农业活动加以比较的例证;而是在使住居于大地之上成为可能的农业活动,与从共同基础出发获得理解的语言之间进行的比较。同样,在与诗人的关联中——正是诗人使我们诗意地住居于此——荷尔德林发现了滋养整个地区的莱茵河。难道词和形象没有因此成为物的自我呈现意义上的语言,以及构成在世存在的关系吗?海德格尔在《什么召唤思?》的演讲中,以荷尔德林后期的圣歌《摩涅莫绪涅》(*Mnemosyne*)中的一句话作为开端:“我们正是

① 参见《从思的经验而来》,pp. 150, 209。在将结构主义动机与对“差异”的强调和出自列维纳斯的时间中的“死亡之点”联结起来这一点上,雅克·德里达接受了海德格尔的暗示。但是德里达谈论声音的方式与海德格尔有很大不同,因为德里达是从这样的前提做出推论的,即我们听到的只是我们自己的声音,这样便将自己封闭在“在场”之中。

这没有意义的指号……”。

将我们带上道路的行走 (going)，将物带人运用之中的双手 (hand)，离别之人挥手示意的手势 (gesture)，将自己作为不再固执之物而表达的言语 (voice)，让形象和书写的内容达于我们的注目 (look)：所有这些都指向在世存在，人于其中从未远离于物，世间万物于其中也总是内在于一种语境当中的指号 (sign)。行走、双手、暗示、言语、注目或者是道家和古希腊传统，究竟在何种程度上能够用作一种指导性线索，这种线索究竟能够具体提供什么，以及宣称的和被宣称的所有线索如何共属一体，对于这些问题，海德格尔并未继续以现象学的方式加以澄清。这是一个突入根源性维度的问题，这种根源性维度避免和超越了对我们所属的历史传统的歪曲和纠缠。胡塞尔的现象学以认识论批判为开端，仍然不过是对柏拉图—笛卡儿传统的变化而已；不过海德格尔 1973 年扎赫林根演讲，则在胡塞尔对范畴直观的分析中，看到了一种“从判断定置” (its fixation to judgement) 中解救存在的努力。胡塞尔和巴门尼德所指向的观看和命名，是作为一种“多余的思” (tautological thinking) 的观看和命名，作为一种“琐碎事物的现象学” (phenomenology of the inconspicuous)，这种思是一种“让自身通过注目而被看到”的建基活动。^①

如果说具有这种崭新大胆“思想”的海德格尔，将自己与哲学分离开来的话，那么仍然存在一个问题，那就是他是

① 参见“维尔研究班”，pp. 115, 137。

否追随了一种其道路尚未被恰当采用的传统。海德格尔的言说和命名活动难道没有继续停留于寻求理念静观的柏拉图传统之中吗？在海德格尔那里被沉思的东西，作为自我显现的形象，当然不再与现实的复制相分离，也不与可以进一步设想的作为对复制之复制的画作相分离。不过，现代柏拉图主义已经使“内在形式”的观念在艺术哲学中取得了丰硕果实。但是，据海德格尔看来，沉思应该将人置于道路之上，在其上，形象及其相互关联的无法企及的深度，创造出一种转化。在虚无主义灾难之后让自身作为大道居有而被经验的自我同一性，并没有将与作为观念的存在共属一体的观看带入思想，反而将思设置为一种任务。在这种方式中，听和倾听似乎在海德格尔那里赢得了优先性。论阿那克西曼德的文章谈到了存在的“宣示”：在宣示中被听到的东西，以及被听从的东西，却在书写中终结了。然而，在海德格尔那里，宣示中的言词并不能——如圣经传统那样——达致创造的权能；“创造性”（*Schöpferische*）只在从源泉中汲取（*Schöpfen*）的意义上才可以接受，这种源泉的内容仍然无法被触及。^① 当在与日本客人的对话中采用了告知、传信和使命等原初意义上的解释活动时，来自宗教传统（海德格尔自己所提到的那些宗教传统）的影响便值得我们思索。

海德格尔的思想道路以各种腔调反映了各种各样通达现象的传统和方法。与此相应，他对语词的运用也一再变化：

^① 《林中路》，pp. 303, 340。

《存在与时间》无疑强调了此在的“历史性”，三十年代的作品则强调了“存在的历史”（*Seins - Geschichte*），并在此意义上根据其悲剧性质给予命运和宿命（*Geschick und Schicksal*）以显著地位。但是后来，存在的命运不再从历史性和宿命的立场，而是从将自身抛入某物的“抛掷”（*sending*），以及仅仅在持留自身（*withholding itself*）和向自身的持留（*holding to itself*）中给予的方面，被思及。历史和命运因而成为 *Ge - Schichte*，由于其结构的多元维度性质，历史使我们可能去突破那被遮蔽的深度。确切地说，正是与老子的相遇，允许我们去谈论那些通向这些深度的方式以及那些遗忘“根源”的方式。以这种方式，思的道路可能变成一条具有多元可能性的道路。在所有遮蔽中发生的遮蔽，作为“神秘”是“澄明中的心灵宁静”和“平静的场所”，对于这样的观念，海德格尔仍然继续坚持；而且只有从这种宁静经验而来，诸如作为“观念的存在”或是“作为力量”的存在决断（*determinations of Being*），才能够赢得其强制力。难道人们不是必须以其他方式来传播这种思想吗？作为新思想核心的这种宁静经验，是可以仅仅从建立于外部的、因而也是建立于各种或许无法比较的方式之上的多种出发点出发，而最终可以获得的吗？^①

与此相反，海德格尔甚至是有些片面地发展了像是一种新的中国偏见似的东西：他并没有像莱布尼茨那样，寻求一种出自中文表意语言的普遍特征，具有这种特征的语言能够

① 参见《面向思的事情》，pp. 8f., 75。

以其意义明确的概念提供顺畅的推理和计算；他反而得到了一种对于意象的言语和书写，其中的主导性意象彼此之间敞开地交织其多种意义维度或“力场”（force fields）。中国小说《金瓶梅》的题目，据其上下文来判断，指的是“金瓶中的梅花”或是“富贵人家的美人”。对于思来说决定性的事情是，能够突破表面意义，达到能将我们带上道路或是带我们上路前行的深度。然而，海德格尔为了在与古代中国思想的基本“农业”谱系之间取得更多的协调一致，他必须从更为精致的传统——诸如禅宗——中突出自身。诸如禅定冥想和武术这样的禅宗修行形式，是以其超越经验的无法传达性而为人所知的：这种“艺术”的传承是一种非传承的传承，禅师最终仅仅以这种方式来指导其门徒修行，根据这种方式，觉悟的经验突然降临于他们。与此相反，海德格尔的思想似乎更为强烈地强调了传达的可能性，通过对某种稍稍有些肤浅、甚至有些歪曲和危言耸听内容的说明，在一种特殊情势和环境之下，将听众带入一种正确的位置。思也可以决定逗留于一种过渡性处境的暂时性当中，目的并不是为了给疑问和倾听强加一个答案并因而产生一种歪曲。

如果说海德格尔在“诗意”中发现了思、诗和艺术之根的话，那么他也似乎想从诗歌写作中构思一种根源性的 *poiësis*（〔诗学〕）。谢林正是在这个意义上于《先验唯心论体系》结论部分，试图将所有知识、行为和生产的模式，通过一种“新的神话学”，带回到“诗的海洋”。对我们来说，这种希望对于今天的我们来说很难接受，因为虽然我们赋予诗歌和艺术以独立自主的地位，但是我们仍然在其中看到了

一些特别之处，这些特别之处并不能被当作科学和技术的根源，而从前荷马的诗歌却在此意义上成为了思和诗的根源。海德格尔说明了这种存在之踪迹表述自身的方式，以这种方式他发现了自己所在的位置，这个位置导致了早该被避免的东西——早熟的价值评估和辩论术。

海德格尔在消除西方思想中理论首要性的愿望中，并未追问“观看”的特殊贡献是什么。如果人们说眼睛是主人而耳朵是奴隶的话，那么，这显然表明了“批判性的”思想究竟如何将自身首先理解为一种观看的。毕达哥拉斯学派说，物是数字，亦即那些其结构是以抽象的数学关系来把握的形式。对于海德格尔来说，计算相反是一种无法带来一个结构的外部装配。不仅这是数学误解带来的后果，而且语言和书写也太多从意象整体的视野出发加以观照。人们甚至能够历史地和源起地表明，意象和图式决不是书写和语言的单一根源；连同意象和图式一起，我们可以列举许多（例如鸟鸣甚至也是一种传达信号）这样的根源，诸如脚印、楔、楔形文字中的纽结以及结绳记事等等抽象的踪迹。当海德格尔在对道的追随与方法的把握之间进行对比之际，他没有认识到，在方法的抽象中，方法对真实的把握仅限于其被限定了的面相。在他谈论普遍的技术时代，并从摆置世界的技术观中看到了形而上学的延续时，很显然，科学技术取得的壮观成就——原子能和航天飞行——并未唤醒人对自身局限性的自

觉。^① 座架和四重整体之间的对抗，不恰当地绝对化了我们
在世行为的方法论和技术化倾向，其目的在于树立一种与众
不同的诗性之思。于是，在 1967 年 4 月的雅典演讲《艺术
品的起源和思的决断》中，海德格尔对比了“工业社会”的
“控制论”世界观与艺术的诗性本质的不同，指出艺术的诗
性本质以一种劝导和启发的方式指引我们认识到了自身的局
限。这个演讲的结论部分提到了品达，品达曾这样描述“词
语”的意义：它使生命“从远处进入时间而非行事
(deeds)——当且仅当语言以其对优美的热爱，而从沉思的
心灵中喷涌而出之时。”^②

1976 年海德格尔将《关于人道主义的书信》一书的法
译本题献给雷恩·查尔 (René Char)，题辞这样写道：“我们
所热爱的普罗旺斯，难道正是连接早期巴门尼德斯思想和荷
尔德林诗歌的神秘不可见的桥梁吗？”普罗旺斯
(Provence)，是海德格尔经常造访的城市，在塞尚的画作
中，而且也经由塞尚的画作，与他如此紧密地接近：在他生
命的最后十年中，海德格尔将他的思想所追随的道路越来越
多地与塞尚孤独的道路联系起来。二十年代，梵高的书信打

① 奥斯卡·贝克尔 (Oskar Becker) 在他的著作中深入阐述了从海德格尔
的出发点而来的这种距离化：请参见拙著《解释学与现象学》(*Hermeneutische
und phänomenologische Phänomenologie*)，收于《海德格尔：对其著作的解释立场》
(*Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*)，波格勒编 (Köln/Beilin
1969)，pp. 321–357。

② 参见重印的海德格尔雅典演讲，《远与近》(*Distanz und Nahe*)，收于
《致瓦尔特·比美尔书信集》(*Festschrift für Walter Biemel*)，P. 雅格尔 (P.
Jaeger) 与 R. 路德 (R. Lütke) 编 (Würzburg 1983)，p. 11–22。

开了进入艺术家画作的空间；现在，正是里尔克论塞尚的书信，为我们准备好了对于法国画家在其艺术中大胆进行的突破所做的理解。海德格尔在纪念里尔克逝世二十周年时曾发表过一篇演讲，后来收录在了《林中路》中。1974年11月，他曾给一些熟人朋友读过里尔克论塞尚作品的一段话：“画作不再有任何偏爱，也没有倾向性和特别的挑剔，其最小的组成部分是根据一种无穷变化的意识标准加以检验的结果，画作坚定地将诸物结合成色彩，在这样一个超越色彩的色彩世界中，他们开始了一种不受以前记忆左右的新生存。”通过里尔克，海德格尔强调了塞尚的无偏爱，没有诸如“美”“丑”或是“恐怖”等先在的价值评价，这种无偏爱聚精会神于“物”。1970年题献给里恩·查尔（René Char）的诗歌《塞尚》，追问了是否在画家晚期作品中，将我们“引上诗与思共属一体的道路”还尚未被揭示出来的问题。在画家的“领悟”中，“在场的两重性和在场者结合成一个统一体……但同时也被歪曲和改造成一种神秘的同一性。”被意求的大道居有，现在突然作为存在与思的同一性将本体论差异缠绕进自身当中，在其中在场者把自己作为在场者或是在其在场中加以显示，并且成为一种“物”，当然是在这个词的特殊意义上。艺术的诗性之“思”，将物封闭进了距离和不可接近性之中，于是蒙田·圣·维克托利亚（Montagne Sainte Victorie）能够成为（正如海德格尔所加于其上的）“圣山”（the Holy mountain）。雅典演讲在希腊那里发现了同样的过程：从真理、世界和神圣在根本上发生的神秘当中，“以一种令人惊诧同时也是有限的方式”，作为神话和艺

术，环绕希腊出现了一座山峰、一个岛屿、一片海滩、一棵橄榄树。^①

海德格尔从塞尚那里迂回而行，继续着他以老子为开端的漫游。这种远行——就像老子的传奇那样——难道是为时代和环境的堕落所驱迫吗？难道这不也是一种对罪责的逃避？漫游者已经通过他自己的行动卷进了这种罪责的天罗地网之中，而且他也无法容忍这种罪责，故而选择了逃避？必须从属于我们时代思想的经验和动机，不是被不公平地弃之不顾了吗？罪责和罪恶的经验对于梅斯特·爱克哈特、尼采、老子和禅宗来说都变成了第二阶序、次等重要的事情。有人曾向海德格尔指出《道德经》18章中一段话，作为老子难以理解的教义之一：“大道废，有仁义”（大道堕落子无用，便有人心和正义）。不过，与海德格尔最为接近的是这句格言：对于他来说，人道主义对人性的坚持已经偏离了派属于他的任务，由于人类中心主义而阻断了对道的追随；“正当”（*gerecht*）这个词，正如尼采所说，可能非常轻易地直接意指“复仇”（*gerücht*）。当保罗·策兰（Paul Celan）在1967年访问海德格尔时，他在托特瑙堡小木屋的来客留言簿上写道：“在小木屋留言簿里，望着井星（木屋近旁泉眼边的木刻小星星，象征着他们之间永恒的联系），心里带着走来之语的希望”[译者按：此句翻译参照靳希平《海德格尔传》565页译文]。策兰的诗《托特瑙堡》也言及了这种希望：

① 参见“维尔研究班”，p. 149；皮泽特，p. 105f；《从思的经验而来》，p. 223；《远与近》，p. 14。

策兰期待于海德格尔的无疑是，对走来之语的希望已经宽减了横隔于这位 1933 年弗莱堡大学的校长和这位德国—犹太诗人之间的、导致彼此疏离的罪疚。海德格尔曾讲述过品达的话，“从沉思心灵的深度之中”，策兰则从犹太神秘主义传统出发又重新陈说了一番；出于种族灭绝和迫害的经验，这种传统将自身置于罪恶的对立面，而去寻找“正义”。^①

西方神秘主义不是一个单一的整体而有着多元传统——例如梅斯特·爱克哈特的神秘和犹太神秘主义。神秘主义传统、形而上学和海德格尔通向塞尚的道路，不仅彼此相互封闭而且相互之间的疏离深不可测。在远东，老子也不是孔子；毕竟人们不必很快地预见一种东西方的会通交融。只有在其追随于各种生命舞台之上展示的经验之时，哲学才能够精心阐述伟大传统的世界经验。在此我们也不能预见一种基本经验的简单融合，例如在“审美”和“伦理”领域中的融合。在开启西方与远东之间对话上，海德格尔比其他任何欧洲哲学家都做得更多，不过他仅仅是在将远东传统整合进他的当代出发点——也就是整合进促动其思想的必然性之中的方式，把这种伟大传统的目的纳入自己的道路。今天，一种相对统一的世界文明正在被建设当中，这意味着对幸存人性的保护，虽然这样的保护不可能是人类最首要和最终的任

① 参见皮泽特，p. 122；《回忆》p. 122f；也请参见我的演讲《海德格尔思想与策兰诗中的神秘因素》（*Mystische Element im Denken Heideggers und im Dichten Celans*），收于“*Zeitwende*”53（1982），pp. 65–92；也请参见《没有上帝的神秘？》（*Mystik ohne Gott?*），W. 伯墨（W. Böhme）编（Karlsruhe 1982），pp. 32–59。

务；在这种处境当中，在不同文明之间展开对话正在成为一条诫命。海德格尔为这样的对话已经提供了一种有意义的启发推动；不过他所致力于的任务尚未完成，作为一项没有终结的事业，这一任务正在传递给我们。

参考文献

Edition numbers are indicated in superscript preceding the year of publication.

1 HEIDEGGERS TEXTS

'Aus der Erfahrung des Denken' (1947). In *Gesamtausgabe* (GA), vol. 13 Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1983, pp. 75-86.

'Aus einem Gespräch von der Sprache' (1953/4). In *Unterwegs zur Sprache* (US), Pfullingen: Günther Neske, 1959,¹ 1975, pp. 83-155. Also in GA, vol. 12 (1985) pp. 79-146.

'Aletheia' (1943). In *Vorträge und Aufsätze* (VA), Part I. Pfullingen: Günther Neske, 1953,³ 1967, pp. 53-78.

'Brief an Herrn Hsiao' (9 Oct. 1947). In *Heidegger and Asian Thought*. Edited by Graham Parkes. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987, p. 102.

'Brief an W. J. Richardson' (1962). In William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963,³ 1974, pp. ix-xxiii

'Brief über den "Humanismus"' (1946). Bern: Francke 1947,³ 1975, pp. 53-119. In *Wegmarken* (Wm). Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1967, pp. 145-94. Also in GA, vol. 9 (1976), pp. 313-64.

'Briefwechsel mit einem japanischen Kollegen' (1963). In *Begeg-*

nung. Zeitschrift für Literatur, Bildende Kunst, Musik und Wissenschaft. 1965, pp. 2-7.

‘Das Ding’ (1950). In *VA*, Part II. Pfullingen: Günther Neske, 1954,³ 1967, pp. 37-55.

‘Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens’ (1964, 1966). In *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer, 1969,² 1976, pp. 61-80.

‘Das Wesen der Sprache’ (1957/8). In *Unterwegs zur Sprache (US)*, Pfullingen: Günther Neske, 1959,⁵ 1975, pp. 157-216. Also in *GA*, vol. 12 (1985), pp. 147-204.

‘Der Spruch des Anaximander’ (1946). In *Holzwege (Hw)*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann,⁵ 1972, pp. 296-343. Also in *GA*, vol. 5 (1977), pp. 321-373.

‘Der Ursprung des Kunstwerkes’ (1935/6). In *Hw*, pp. 7-68. Also in *GA*, vol. 5, pp. 1-74.

‘Der Weg zur Sprache’ (1959). In *US*. Pfullingen: Günther Neske, 1959,⁵ 1975, pp. 239-68. Also in *GA*, vol. 12 (1985), pp. 227-57.

Die Fragen nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (1935/6). Tübingen: Max Niemeyer, 1962. Also in *GA*, vol. 41 (1984).

‘Die Kehre’ (1949). In *Die Technik und die Kehre*. Pfullingen: Günther Neske, 1962, pp. 37-47.

‘Die Sprache’ (1950, 1951, 1959). In *US*. Pfullingen: Günther Neske, 1959,⁵ 1975, pp. 9-33. Also in *GA*, vol. 12 (1985), pp. 7-30.

‘Die Zeit des Weltbildes’ (1938). In *Hw*, pp. 69-104. Also in

GA, vol. 5 (1977), pp. 75 - 113.

Einführung in die Metaphysik (1935). Tübingen: Max Niemeyer, 1953,³ 1966. Also in GA, vol. 40 (1983).

'Einleitung zu "Was ist metaphysik?"' (1949). In *Wm*, pp. 195 - 212. Also in GA, vol. 9 (1976), pp. 365 - 83.

'Grundsätze des Denkens' (1958). In *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie* 6, 1958, pp. 33 - 41.

'Hölderlins Erde und Himmel' (1959). In *Hölderlin-Jahrbuch* 11, 1958 - 60, pp. 17 - 39.

Identität und Differenz (1957). Pfullingen: Günther Neske,⁵ 1976.

'Logos' (1951). In VA, Part III. Pfullingen: Günther Neske, 1954,³ 1967, pp. 3 - 25.

'Martin Heidegger in Gespräch' (The television interview, 1969). In *Martin Heidegger im Gespräch*. Edited by Richard Wisser. Freiburg/Munich: 1970, pp. 67 - 77.

'Nachwort. Ein Brief and einen jungen Studenten' (1950). In VA, Part II. Pfullingen: Günther Neske, 1954,³ 1967, pp. 56 - 9.

'Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"' (1943). In *Wm*, pp. 99 - 108. Also in GA, vol. 9 (1976), pp. 303 - 12.

Sein und Zeit (1927). Tübingen: Max Niemeyer,¹¹ 1967. Also in GA, vol. 2 (1977).

'Seminar in Le Thor' (1969). In *Seminare*. GA, vol. 15 (1986), pp. 326 - 71.

'Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger' (1966). *Der Spiegel*. No. 23, 1976, pp. 193 - 219. Also in *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Edited by G. Neske and E. Kettering. Pfullingen: Günther

Neske, 1988, pp. 81 - 114.

'Überwindung der Metaphysik' (1936 - 46) / (1951). In VA, Part I. Pfullingen: Günther Neske, 1954,³ 1967, pp. 63 - 91.

'Vom Wesen der Wahrheit' (1930/43,² 1949). In Wm, pp. 73 - 98, Also in GA, vol. 9 (1976), pp. 177 - 202.

'Vorbemerkung' (1967). In Wm. GA, vol. 9 (1976), pp. ix - x.

'Vorwort zu ersten Ausgabe der "Frühen Schriften"' (1972). In GA, vol. 1 (1978), pp. 55 - 7.

Was heisst Denken? (1951/2, 1952), Tübingen: Günther Neske, 1954,⁴ 1984.

'Was heisst Denken?' (1952). In VA, Part II. Pfullingen: Günther Neske, 1954,³ 1967, pp. 3 - 17.

'Was ist Metaphysik?' (1929). In Wm. GA, vol. 9 (1976), pp. 103 - 22.

'Wissenschaft und Besinnung' (1953). In VA, Part I. Pfullingen: Günther Neske, 1954,³ 1967, pp. 37 - 62.

'Wozu Dichter?' (1946). In Hw. GA, vol. 5 (1977), pp. 269 - 320.

'Zeit und Sein' (1962). In *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer, 1969,² 1976, pp. 1 - 25.

'Zur Erörterung der Gelassenheit' (1944/5). In *Aus der Erfahrung des Denkens*. GA, vol. 13 (1983), pp. 37 - 74.

'Zur Seinsfrage' (1955, 1956). In Wm, pp. 213 - 54, Also in GA, vol. 9 (1976), pp. 385 - 426.

2 HEIDEGGER'S TEXTS IN ENGLISH TRANSLATION

Basic Writings, Edited by David Farrell Krell. New York: Harper

& Row, 1977.

Being and Time. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row, 1962.

Discourse on Thinking. Translated by John M. Anderson and E. Hans Freund. New York: Harper Torchbooks, 1966.

Early Greek Thinking. Translated by David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi. New York: Harper & Row, 1975.

Identity and Difference. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row, 1969.

An Introduction to Metaphysics. Translated by Ralph Mannheim. New Haven: Yale University Press, 1959.

On the Way to Language. Translated by Peter D. Hertz. New York: Harper & Row, 1971.

'Only a God Can Save Us'. *Der Spiegel*'s interview with Martin Heidegger (1966). Translated by Maria P. Alter and John D. Caputo. In *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*. Edited by Richard Wolin. Cambridge/London: MIT Press, 1993.

Poetry, Language and Thought. Translated by Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, 1971.

The Question Concerning Technology and Other Essays. Translated by William Lovitt. New York: Harper & Row, 1977.

'Preface' (by Heidegger) to: William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963.

Time and Being. Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row, 1972.

What is a Thing? Translated by W. B. Barton, Jr and Vera

Deutsch, with an analysis by Eugene T. Gendlin. Chicago: H. Regnery Co., 1968.

What is Called Thinking? Translated by J. Glenn Gray. New York: Harper & Row, 1968.

3 EAST ASIAN TEXTS (SOURCE TEXTS IN GERMAN TRANSLATION)

Zhuangzi (Chuang Tzu)

Reden und Gleichnisse des Tschuang-Tse. Edited and translated by Martin Buber. Leipzig: 1910.

Dschuang Dsi [Chuang Tzu]. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland. Translated with commentary by Richard Wilhelm [Jena: 1912]. Düsseldorf/Cologne: 1972.

Tschuang-Tse. Dichtung und Weisheit. Aus dem chinesischen Urtext übersetzt von Hans O. H. Stange. Leipzig: 1936.

Laozi (Lao Tzu)

Lao-Tse, Tao Te King. Translated with commentary by Victor von Strauss [Leipzig: 1870]. Zürich: 1959.

Laotse: Tao te king. Das Buch des Alten vom Sinn und Leben. Translated with a commentary by Richard Wilhelm [Jena: 1911]. Düsseldorf/Cologne: 1957, 1972.

Lao Tse: Tao Te King. Das Buch vom rechten Wege und von der rechten Gesinnung. Translated with introduction and commentary by Jan Ulenbrook. Frankfurt a. M.: 1980.

Zen Buddhism

Zen. Der lebendige Buddhismus in Japan. Texts selected and translated by Schuej Ōhasama [Ōhazama Shūei]. Edited by August Faust, with preface by Rudolf Otto. Gotha/Stuttgart: 1925.

4 SECONDARY LITERATURE

Monographs (including dictionaries)

Biemel, Walter. *Heidegger*. Reinbek bei Hamburg: 1973.

Borsche, Tilman. *Sprachansichten: Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Willhelm von Humboldts*. Stuttgart: 1981.

Chang Chung-yuan. *Tao: A New Way of Thinking. A Translation of the Tao Te Ching with an Introduction and Commentaries*. New York: 1975.

Ch' en Ku-Ying. *Lao Tzu. Text, Notes and Comments*. Translated and adapted by Rhett Y. W. Young and Roger T. Ames. San Francisco: 1977.

Cho, Kah Kyung. *Bewusstsein und Natursein: Phänomenologischer West-Ost-Diwan*. Freiburg/Munich: 1987.

Hempel, Hans-Peter. *Heidegger und Zen*. Frankfurt a. M.: 1987.

Herrmann, Friedrich Wilhelm von. *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Meisenheim aG: 1964.

—— *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von 'Sein und Zeit'*, vol. 1. Frankfurt a. M.: 1987.

Hisamatsu, Hōseki Shin' ichi. *Die Fülle des Nichts. Vom Wesen des Zen. Eine systematische Erläuterung*. Translated by Takashi Hirata and Johanna Fischer. Pfullingen:² 1980.

Hsia, Adrian (ed.). *Deutsche Denker über China*. Frankfurt a. M.: 1985.

Humboldt, Wilhelm von. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Men-*

schengeschlechts [1830 – 1835]. In *Wilhelm von Humboldt, Schriften zur Sprachphilosophie*, vol. III. Edited by Flitner/Giel. Darmstadt: 1963, pp. 368 – 756. (Akademie Edition: vol. VII, pp. 1 – 344.)

Löwith, Karl. *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit*. Göttingen: 1953,²1965.

Morohashi, Tetsuji. *Dai kan-wa jiten* [Chinese-Japanese dictionary] 13 vols. Tokyo: 1986.

Nakamura, Hajime. *Ways of Thinking of Eastern Peoples: India-China-Tibet-Japan*. Honolulu: 1964,⁵1971.

Needham, Joseph. *Science and Civilization in China*, vol. 2. Cambridge: 1956,⁴1975.

Nishitani Keiji. *Was ist Religion?* Frankfurt a. M.: 1982.

Okutsu, H. *Neues Japanisch-Deutsches Wörterbuch*. Tokyo: 1959, 1982.

Parkes, Graham (ed.). *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: 1987.

Petzet, Heinrich Wiegand. *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929 – 1976*. Frankfurt a. M.: 1983.

Pöggeler, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen: 1963, 1983.

Rüdenberg/Stange. *Chinesisch-Deutsches Wörterbuch*. Hamburg: 1924,³1963.

Saner, Hans. *Jaspers*. Reinbek bei Hamburg: 1970.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Philosophie der Mythologie* (1842). In *Ausgewählte Schriften* vol. 6, Part 2. Frankfurt a. M.: 1985.

Waldenfels, Hans. *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*. Freiburg: 1976,³1980.

Wang Pi. *Commentary on the Lao Tzu*. Translated by Ariane Rump. Honolulu: 1979.

Wieger, León, S. J. *Chinese Characters. Their Origin, Etymology, History, Classification and Signification. A Thorough Study from Chinese Documents* (1915). Translated by L. Davrout, S. J. Reprint. New York: 1965.

Yoneda, Michiko. *Gespräch und Dichtung. Ein Auseinandersetzungsversuch der Sprachauffassung Heideggers mit einem japanischen Sagen*. Frankfurt a. M. /Berne/New York: 1984.

Articles

Barrett, William. Zen for the West. Introduction to D. T. Suzuki, *Zen Buddhism*. Garden City, NY: 1956, pp. vii – xx.

Benl, Oscar. Seami Motokivo und der Geist des Nō-Schauspiels: Geheime kunst-kritische Schriften aus dem 15. Jahrhundert. In *Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Klasse der Literatur*, Jahrgang 1952, no. 5. Wiesbaden: 1953, pp. 103 – 249.

Biemel, Walter. Dichtung und Sprache bei Heidegger. *Man and World*. Vol. 2, no. 4, 1969, pp. 487 – 514.

Chang Chung-yuan. Reflections. In *Erinnerung an Martin Heidegger (EMH)*. Edited by Günther Neske. Pfullingen: 1977, pp. 65 – 70.

——Tao: A New Way of Thinking. In *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 1, 1974, pp. 137 – 52.

——The Philosophy of Taoism according to Chuang Tzu. *Philosophy*

East and West. vol. 27, 1977, pp. 409 – 22.

Chen, Ellen Marie. 'The Origin and Development of Being (Yu) from Non-Being (Wu) in the *Tao Te Ching*'. In *International Philosophical Quarterly*. Vol. 13, 1973, pp. 403 – 17.

Cheng Chung-Ying. 'Remarks on the Ontological and Transontological Foundations of Language'. In *Journal of Chinese Studies*. Vol. 5, 1978, pp. 335 – 40.

Fischer-Barnicol, Hans A. Spiegelungen-Vermittlungen. In *EMH*, pp. 87 – 103.

Fu, Charles Wei-Hsun. Creative Hermeneutics: Taoist Metaphysics and Heidegger. In *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 3, 1976, pp. 115 – 43.

Hakoishi, Masayuki. Die Phänomenologie in Japan. In *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. Vol. 37, 1983, pp. 299 – 315.

Heim, Michael. 'A Philosophy of Comparison: Heidegger and Lao Tzu'. In *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 11, 1984, pp. 307 – 35.

Hirsch, Elisabeth Feist. Martin Heidegger and the East. In *Philosophy East and West*. Vol. 20, 1970, pp. 247 – 63.

Hsiao, Paul Shih-yi. Heidegger and Our Translation of the *Tao Te Ching*. In *HAT*, pp. 93 – 101.

——Laotse und die Technik. In *Die Katholischen Missionen*. Vol. 75, 1956, pp. 72 – 4.

——Wir trafen uns am Holzmarktplatz. In *EMH*, pp. 119 – 29.

Jung, Hwa Yol. 'Heideggers Way with Sinitic Thinking'. In *HAT*, pp. 217 – 44.

Lohmann, Johannes. Der Sophismus des Kung-Sun Lung (zur ontol-

ogischen Amphibolie des Chinesischen). In *Lexis* 2, 1949, pp. 3–11.

Nagley, Winfield E. Introduction to the Symposium and Reading of a Letter from Martin Heidegger. In *PEW*. Vol. 20, 1970, p. 221.

Nishida, Kitarō. Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkt aus gesehen. In *Abhandlungen der preussischen Akademie der Wissenschaften*. Vol. 19, Berlin: 1939.

Parkes, Graham. Afterwords-Language. In *HAT*, pp. 213–16.

——Dōgen/Heidegger/Dogen: A Review of Dōgen Studies. In *PEW*. Vol. 37, 1987, pp. 437–54.

——Thoughts on the Way: *Being and Time via Lao-Chuang*. In *HAT*, pp. 105–44.

——Introduction. In *HAT*, pp. 1–14.

Petzet, Heinrich Wiegand. Die Bremer Freunde. In *EMH*, pp. 179–90.

Pöggeler, Otto. Sein als Ereignis In *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. Vol. 13, 1959, pp. 597–632.

——West-East Dialogue: Heidegger and Lao-tzu. In *HAT* by Graham Parkes, pp. 47–48.

Prajñā-pāramitā-hṛdaya-sūtra. In *Buddhist Mahāyāna Texts*, Part II. In *The Sacred Books of the East*. Edited by F. Max Müller. Vol. 49, pp. 147–9, 153–4.

Schirmacher, Wolfgang. Gelassenheit bei Schopenhauer und bei Heidegger. In *Schopenhauer Jahrbuch*. Vol. 63, 1982, pp. 54–66.

Smith, Carl T. 'A Heideggerian Interpretation of the Way of Lao Tzu'. In *Ching Feng*. Vol. 10, 1967, pp. 5–19.

Stambaugh, Joan. 'Heidegger, Taoism and the Question of meta-

physics'. In *Journal of Chinese Philosophy*. Vol. 11, 1984, pp. 337 - 52.

Tezuka Tomio. 'Haideggā to no ichi jikan' ('An Hour with Heidegger'). In *Kotoba ni tsuite no taiwa* ('From a Conversation on Language'). *Haideggā zenshu* Vol. 21. Tokyo: 1968,³1975, pp. 159 - 66.

—— 'Kaisetsu'. *Haideggā zenshū*. Vol. 21. Tokyo: 1969,³, 1975, pp. 137 - 50.

Tsujimura Kōichi. 'Die Seinsfrage und das absolute Nichts-Erwachen. In memo-riam Martin Heidegger' In *Transzendenz und Immanenz*. Stuttgart: 1977, pp. 289 - 301.

—— 'Martin Heidegger im Zeugnis von Kōichi Tsujimura'. In *Martin Heidegger im Gespräch*. Edited by Richard Wisser. Freiburg/Munich/: 1970, pp. 27 - 30.

Tugendhat, Ernst. 'Das Sein und das Nichts'. In *Durchblicke-Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Frankfurt a. M.: 1970, pp. 132 - 61.

Ueda, Shizuteru. 'Die zen-buddhistische Erfahrung des Wahr-Schönen'. In *Erano Jahrbuch*. Vol. 53, 1984, pp. 197 - 240.

Uhsadel, Walter. 'Rezension: Heidegger, Martin: *Unterwegs zur Sprache*'. In *Theologische Literaturzeitung*. Vol. 3, 1961, pp. 217 - 21.

译后记

海德格尔对于我们究竟意味着什么？对于这样一个问题的回答，实际上依赖于我们将海德格尔重新组合进自己当下复杂语境的方式，而且也依赖于我们对海德格尔曾经具有的在我们语言世界里的不同面貌的回溯。在此意义上，“比较哲学”将不再是“哲学”系统之间的相互印证或相互竞争，而是藉着“哲学”的方式，以“哲学”为透镜，对导致不同系统的“历史性”差异加以“透视”。在此，“差异”中的历史性，而非会通中的“同一”，才是真正具有分析性价值的。因此，这次翻译对我来说是不仅是一次学习的经验，更是一次重要的对于哲学的历史性经历。在这个过程中，中国和日本“现代”和“哲学”，不断通过海德格尔的根源之思进入我自己的思考，成为观察中国现代思想史的一个着力点。

对于一位非西方哲学专业的译者来说，翻译这部书似乎是勉为其难。然而这种难度对于我们这些治中国学问的人来说，却似乎是必要的承担。因为，正如“现代性”一般，“西方”已成为我们不可回避的宿命。对“中国”学问的研究便不可能回避对西学的了解，因为“西方”早已内在于我们自己内部。不过这种内在的有机性，却仍然有待于我们研

究者的自觉。为了克服这种“难度”，本文在翻译当中尽量参考了已有多多种海德格尔著作原文的翻译，特别是孙周兴、陈嘉映等先生的精彩译文。由于本书中涉及到的海氏著作原文的引文都是英文译文，所以在参考能够找到的该段引文已有中文译文的前提下，我都尽量将其重新译成中文，而没有径用已有的译文，而是将已有的中文译文附在相应段落之后，因为书中英译文所处不同文脉的限制，在段落和文句截取安排上都有许多与中译不同之处，而且在译语的选择和斟酌上英译与中译也有所不同，为尊重本书原著的行文，所以做了如此处理。在此谨向孙周兴、陈嘉映等先生表示感谢，他们翻译海德格尔的愿力和成果，嘉惠后学，功德无量。另外，书中涉及到的拉丁文、希腊文以及梵文的词汇，都曾向友人高山杉君请教，在此表示谢意。此外，还需说明的是书中日本人名汉字还译问题，由于这一工作众所周知的难度，我除尽量将知名人物设法还原外，尚有几处无法还译，故而径直将其英文转写发音保留，敬请读者原谅。

本文的翻译是在郑家栋先生的提议和敦促下进行的，没有他的努力和关心本书也不可能问世，在此谨向郑先生深致谢意。附录中奥特·波格勒的《东西方对话：海德格尔与老子》一文选自本书英译者帕克斯先生所编《海德格尔与亚洲思想》一书，其英译者亦为帕克斯本人，由于其内容与书中主题密切相关，且问世较早，故收录于此，以充实书中内容。

译者

记于 2003 年 9 月 15 日

封面	页
书名	页
版权	页
前言	
目录	
正文	