



Existence
and
Being

存在与在

【德】马丁·海德格尔 著 王作虹 译 黎 鸣 校



Martin Heidegger

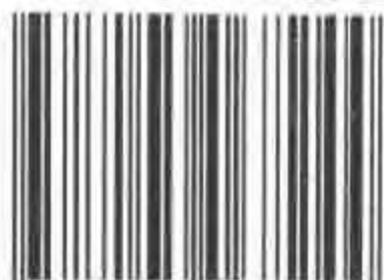


民族出版社
The Ethnic Publishing House

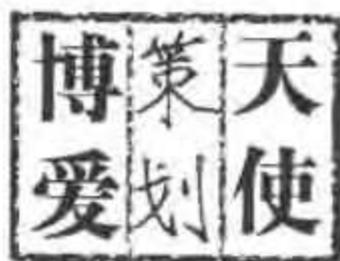


《存在与在》是德国大哲学家海德格尔继《存在与时间》以后，又一部力作。收录了作者的四篇论文，首次以汉语形式出版，将为进一步研究海德格尔的思想奠定了基础。四篇论文是一个有机的整体，两篇讨论形而上学的本质，两篇讨论诗的本质。为了有助于读者深入地阅读和思考，布洛克教授撰写了长篇序言对论文进行概述和解说。

ISEN 7-105-06724-1



9 787105 067244 >



ISBN 7-105-06724-1/B · 287

定价: 16.00 元



Existence
and
Being

存在与在

【德】马丁·海德格尔 著 王作虹 译 黎鸣 校

Martin Heidegger



民族出版社
The Ethnic Publishing House

图书在版编目(CIP)数据

存在与在/(德)海德格尔著. —北京:民族出版社,
2004. 12

ISBN 7-105-06724-1

I. 存... II. 海... III. 海德格尔, M. (1889~197
6) — 哲学思想 IV. B516.54

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 135037 号

存在与在

监 制:钟美珠

责任编辑:龚黔兰

封面设计:任晓强

出版发行:民族出版社

社址:北京市和平里北街 14 号 邮编:100013

电话:010-64212794(总编室)

010-64211734(发行部)

<http://www.e56.com.cn>

印刷:北京通州富达印刷厂

经销:各地新华书店

版次:2005 年 1 月第 1 版 2005 年北京第 1 次印刷

开本:787×1092 毫米 1/16 印张:12 字数:119 千字

定价:16.00 元

该书如有印装质量问题,请与本社发行部联系退换

前 言

从外表看，海德格尔教授身材瘦小，浓黑的头发中夹杂着少许白发。当他从小小的高山滑雪室走出来欢迎我时，着了一套德国斯瓦比亚地区农民的装束，这也是他任弗莱堡大学校长时经常穿在身上的服装。他脚下穿的那双沉重、坚实的滑雪靴（时值夏季）更突现出他与大地的密切关系。海德格尔于1889年生于德国的梅斯克尔希，至今他的兄弟还在那个地区经营农庄。马丁·海德格尔也从没有离开过那个地方。当希特勒1935年召他去柏林时，他谢绝了这一邀请。世界必须自己向他走来，向弗莱堡走来。他在那儿生活着，伴随他的是赫林格拉斯版本的荷尔德林的诗作。他与荷尔德林的这种紧密关系不是偶然的，这种关系是通向理解海德格尔哲学的一个关键。因为，荷尔德林来自于同一个地区，也面临同样的精神问题，而且，荷尔德林对无的终极意义的体验，比任何别的以诗歌形式表达这种意义的作者更为透彻，也更为痛楚。的确，如果以“诗”取代“思”，荷氏与海氏的相似就更加明显了。

在我两次(1946年6月和1947年10月)得以会见海德格尔教授的机会中,我必须先开一小时汽车到黑森林山中的一个叫托罗的小镇,然后弃大路而取上山小道,行至人迹稀少之处。在那儿的一座山顶上,下面是深谷,四周是旷野,在那间小小的滑雪房中,我与这位教授交谈起来。我第二次见他时,他已有六个月未回弗莱堡了。他的生活条件是原始的,书不多,一迭稿笺和信纸就是他与世界的惟一联系。他的整个生活便是在那些白纸中打旋,在白纸上密密麻麻地写满字迹。他似乎别无奢求,只希望安然独处。

周围沉寂的气氛为海德格尔的哲学提供了最合适的背景。我禁不住将此情此景与我在巴黎附近伯尔迪耶夫教授家中和在海德堡的雅斯贝尔斯教授家里时看到的情景相比较。在这三处,外部世界都忠实地反映了主人的内心世界。在伯尔迪耶夫那儿,是一种精神的交流;在雅斯贝尔斯那儿,则是精神的义务;而在海德格尔这里,我感到的是精神的巨大的孤独。

本书中的四篇论文是海德格尔教授交与我的。随着它们的出版,这位被人们谈论不休的哲学家首次出现在英语世界中。正如他向我指出的那样,这四篇论文是互补的,处于有机统一之中。其中有两篇讨论形而上学的本质,另外两篇则讨论诗的本质。用海德格尔自己的话来说,那两篇研究荷尔德林的论文“产生于思想之必然”,用以回答形而上学的文章所提出的问题。

——斯泰芬·西曼斯基

目 录

上篇 导 言

写在前面的话	3
海德格尔生平简介	5
对“四篇论文”的解说	8
对四篇论文的概述	8
论真理之本质	15
论荷尔德林的两篇文章	41
什么是形而上学	63
补 充	75

下篇 海德格尔的四篇论文

追忆诗人之一	85
1. 追忆诗人——再版小序	85
2. 归 家——致亲人	87
追忆诗人之二	92
荷尔德林与诗的本质	112
五个要点	112

论真理的本质	128
传统的真理观	130
相符合的内在可能性	133
正确性之内在可能性的基础	136
自由的本质	138
真理之本质	142
非真理作为分化作用	144
非真理作为谬误	147
真理与哲学的问题	150
一点注解	152
什么是形而上学	153
一个形而上学问题的提出	153
此形而上学问题的发展	157
对此问题的回答	163
补 充	172
编后絮语	亚伯拉罕 184

上 篇 导 言

外部世界都忠实地反映了主人的内心世界。在伯尔迪耶夫那儿，是一种精神的交流；在雅斯贝尔斯那儿，则是精神的义务；而在海德格尔这里，我感到的是精神的巨大的孤独。



写在前面的话

本书收集了德国哲学家马丁·海德格尔的四篇论文,这是他的选集首次用英文出版,我受托为该版写一篇序。我很乐意接受这一工作,因为我相信,他的理论作品,尤其是早期的系统论著《存在与时间》(第1册,1927)代表着一种对哲学研究的有价值的、富于启发性的贡献。这部著作在德国和国外激起了巨大的兴趣,而且看来最终必定会在对哲学感兴趣的说英语的公众中引起同样的兴趣。我的看法是,对哲学思想的这种贡献的评价,能够而且应该与任何政治上的问题截然分开,我指的是在纳粹政权早期海德格尔教授卷入其中的那些政治事件。这几篇论文中有两篇是论述德国杰出的诗人荷尔德林的,其余两篇讨论有关的哲学问题。如果考虑到作者的思想已在别处得到了广泛而热烈的承认,那么,这些论文的出版便显得正合时宜。我还期待着 he 迄今为止出版的主要哲学著作《存在与时间》也能为说英语的读者所拜读。尽管这儿收集的论文只能使读者了解当代这位思想家的著述中的少许几个方面,但我仍然希望,这些论文在大作《存在与时间》被译成英文后将能够为更深刻地研究他的思想奠定基础。

本书的导言极有别于通常的序言或代言,因为这篇导言的内容格外地详尽和丰富。海德格尔的思想,尤其是那两篇哲学主题

的论文,由于运用新术语和观点隐晦而极难读懂。但我们希望,如果以一种更简明的方式把这种思想重述出来,那么,这种解说将为读者提供极大的帮助。就这些论文本身而言,我认为我的任务是强调和解释它们当中的某些基本观点和概念,这样可以方便读者的学习和吸收。批评不是导言的任务。当海德格尔的思想被置于理智知性的讨论时,中肯的、锐敏的、建设性的批评以及产生于误解的、不切要点的批评,自然都会纷至沓来。我的主要目的是解释,我自信对论文的内容有一定理解,至少对其中多数论点有所领悟;所以,我将只提出极少的质疑。首要的任务是正确理解海德格尔的思想。对他作品的判断和有效的批评只是以后的事。因此,我将在这篇幅较大的导言中对四篇论文中的观点进行基本的概述和解说。

——魏尔纳·布洛克

海德格尔生平简介

在综合评述之前,有必要简单地介绍一下这位思想家的生平。

马丁·海德格尔 1889 年出生于黑森林区的梅斯克尔希,信奉罗马天主教,自青年时代起便熟谙托马斯的神学思想,在哲学上最先受温德尔班和里克特的新康德学派的熏陶。这一学派的思想家有两个独特方面。他们分析了研究对象与历史学和同类知识部门以及自然科学中所运用的概念之间在认识论上的区别。他们发现,一切历史研究,其性质都关涉到某种本质上与“价值”相联的“个体性”现象。同时,他们以一种在当时非常新颖的方式对待哲学史,这就是强调西方哲学在不同时期提出的重大而根本的问题,包括从早期希腊时代到他们自己的时代出现过的各种问题。海德格尔首次出版的著作是他的讲师论文,该文研讨了“当斯·斯各特斯(Duns Scotus)关于类别和概念的法则”,表述了这位中古时期的思想家的观点。温德尔班盛赞这位先贤的思想是最犀利、最深刻的思想。这样,海德格尔从一开始就使自己植根于对欧洲哲学传统中一个伟大人物的研究,他后来的所有著作都是根据这一传统构思的。他于 1915 年夏季学期在弗莱堡举办首次讲座,讨论了“历史研究中的时间观”,这次讲演同时预示了他以后更卓越的论著《存在与时间》。

然而,只是在海德格尔密切接触了现象学的创始人、1916—1929年间弗莱堡市的哲学教授埃德蒙·胡塞尔以后,他才真正发展了自己的解释方法,用以阐释过去时代的伟大哲学家的思想和观点,阐释从古希腊到胡塞尔以及当代其他杰出思想家的这一传统所产生的系统性问题。因为,对海德格尔来说,研究哲学传统和研究系统问题是一回事。他认为,自己深受哲学传统的熏陶,理解过去时代伟大哲人的思想,而且感到那好像是自己的思想,过去的先贤正与自己一同进行哲学之思、互相对话;他认为,在这种对话中,他自己的批评也是富于建设性的。所以,他过去、现在都一直确信,只有具有如此素质的他本人而非别人,才能最终以一种独特的方式,一种值得自己的同时代人和将来的人深思的方式来发展哲学问题。

他以富有启发性的讲座的形式首次公开了自己的思想,这些讲座体现了他的许多深刻而全新的考察。仅仅因为这一成就,他即于1923年被指定为马尔堡大学的哲学教授。在此期间,他完成并于1927年出版了他当时最伟大的著作《存在与时间》的第一册。尽管此书还不完整——计划出六册而只出了头两册;尽管它讨论根本性问题的方式极为古怪奇特,运用了一种新的令人费解的哲学语言,^①这部论著仍然立即在哲学界造成了巨大的轰动,其影响甚至扩大到专业哲学家以外的领域。不久,这本书就被认为是哲学研究中的一个里程碑。

1929年,经推举,海德格尔接替了胡塞尔在弗莱堡的哲学讲座,同时,他的著作以其卓越和独创性赢得了更广泛的声誉,无疑,这种

^① 对这种新的哲学语言的采用,也许主要源于他对希腊和中古哲学的精细研究,也是因为他力图找到能适合于他所分析的那些新问题的恰当的术语,这种倾向似乎因为他深信语言包含着智慧而得到强化。我认为这种方式在本质上类似现代德国诗人斯泰劳·格奥尔格和雷纳·玛利亚·里尔克对词语的运用,这两位当代人像海德格尔一样,感到以传统的、广泛接受的语言已不再能表达他们的观念和思想。

发展促使他连续出版了三部篇幅各异的论著。在历史性研究方面的《康德与形而上学问题》一书中,他重新解释了“纯理性批判”(尤其是该书的前半部分),重点突出了想象所具有的超越的能力,认为它是知识的两个分支——直觉与认知的根源;他还把自己的《存在与时间》与康德的著作联系起来,认为自己是试图重新奠定形而上学的根基。在系统性研究方面的《论原因(或根基)的本质》(此论文是为献给胡塞尔 70 寿辰而作)中,他讨论了超越的根本问题,认为在这一领域中可以调查原因的本质;他还分析了“世界”这一概念,分析了超越,并把它作为此在的“世界之在”;在这篇论文中,他还区分了三种不同的“根基”,每一种都植根于超越:1)此在在一切存在之物中的创始;2)根基的获得后边没了;3)“推理”的更为特殊的职能。他将这种“推理”理解为此在有能力和“为什么”这个问题。第三部作品是他的就职讲演,题为《什么是形而上学?》,本英文版中便有此论文。所有这些著作都紧密联系于他那部主要作品(尤其是头两册)中包含的问题,并以贴切的方式阐述这一问题的意蕴和目的。

在 1933 年的国家社会主义政体下,海德格尔教授被选为弗莱堡大学校长,他以此身份发表了有关德国大学状况的讲话。在 1934 年他便辞去了这一职位。

他的论文《荷尔德林与诗的本质》(1936)标志着他哲学思想中的一个新的出发点,因为诗歌领域到当时为止似乎还不属于他所关心的哲学问题,更谈不上在其中占有显著位置。从那时起,他已出版了对荷尔德林的三首诗的阐释,其中两首是颂诗《在喜庆日》(1941)和《追忆》(1942)。第三首是哀诗《归家》(1944);此外,还出版了对《柏拉图的真理信条》的一篇分析文章(1942),这篇论文是颇有分量的系统性论文;同期问世的还有《论真理的本质》(1943)和一篇同样重要的《论‘人文主义’的信》(1947)。从这些更近期的作品中,本书选入了两篇论荷尔德林和那篇论真理本质的论文。

对“四篇论文”的解说

对四篇论文的概述

选入本书的这四篇论文与《存在与时间》在形式上、题材上、讨论方法上和语势上都有很大的不同。

这四篇论文都不长,最初作为公开的讲演与正式的发言,而不是长篇累牍的系统分析性文章,对一个又一个现象依次检验从而一步步澄清一个重大问题。

每一篇论文的主题都具有自我完整性。那两篇哲学论文关涉如下两个根本问题:形而上学的本质和真理的本质;两篇关于德国诗人荷尔德林和讨论诗的本质的论文中,一篇与前两篇哲学论文有相似的基本特征,另一篇则阐释了一首晚近的哀诗,具体指出了像荷尔德林这样的诗人力图向同胞传达的是什么。初看之下,这四篇论文都似乎与《存在与时间》没有什么关联。

作者的处理方法也完全不同于他在那部大作中所采用的方法。在《存在与时间》中,作者用整章的篇幅来分析一个“结构”和次结构的有关方面,澄清一个新现象或争论链环中的一个主要环节。而在这几篇论文中,作者往往只用几句话或至多两三个段落来讨论问题的最重要的方面;常常,在读者毫无准备的状况下,一

个全新的视角在他面前展开,同时,作者只用一两个命题便引入了一系列陌生的、意味深长的概念。这种研究方式不是分析性或论证性的,而是高度凝炼的,尽管具有严格的概念性却主要是言简意赅、规定性质的判断。我们可以确信,在这些大胆的界定后面的思想是与《存在与时间》中表露的思想同样敏锐、同样深刻的。作者的这种研讨方式有如此显然的效果,这并不奇怪;看得出,作者暗暗希望他的读者有足够的分析能力来把握这些高度集中的阐释。

在《存在与时间》中,海德格尔分析的语势表明,作者与读者之间的关系好像是思想家与他的同样内行的读者之间的关系,两者处于同一理论层次上,无论思想家提出多么新奇的问题、无论他采用多特别的手法,他都用不着考虑他的有同样水平的读者理解上是否有困难。在原则上,每一个有哲学修养的读者都应该有能力理解和吸收作者的持续的、有条不紊的逐条论证。这种思想上的对等交流便是他早期论著的格调。而在这四篇论文中的语势却属于孤独的思者,他将自己在长久的沉思冥想中的所思传达给他人,但他把读者能够或打算自己把握和吸收的东西留给了他们自己去思考。我们完全可以说,在更广的意义上,这些论文的语调和讨论方式是更成熟、更富哲学意味的,而另一方面,它们又显得更遥远,不仅远离日常生活,也远离通常意义上的科学与学术活动,但它们却非常接近诗王国,只是,它们在所关心的问题上、在所采用的概念上又与诗领域有明显的区别。

某些批评家似乎认为,海德格尔的观点已发生了很大的改变,这种改变如果不是直接发生于《存在与时间》出版以后,也至少可见于第一篇关于荷尔德林的论文问世以来。我却不这样认为。在我看来,这四篇论文的主题(尤其那两篇哲学论文)都直接地、最密切地联系于《存在与时间》,不过,与其说它们关联于该书的头两册,毋宁说与第三册的联系更密切。

这一点通过两个小小的例子便明显可见。在这些论文中,人被认为是置身于整体中的众在者当中的。在《存在与时间》中作者主要分析了“器具”、由“近者”所感到的烦忧,而只是在第二册的较后面的部分中,作者才指出了如下一种发现的本源;这种发现是指通过烦忧的谨慎而发现存在。然而,认为人被置于整体内的众在者当中,这一观点却有所不同。它不指烦忧,也不指此在与存在之间的本体论区别,而是指人与其他众在者一起、在其他众在者当中的存在,指处于自己的存在中的人或非人,“近者”或“存在者”。因此,这种观点不是此在的观点,而是“在”(Being)的观点。同样,“整体性存在”这一根本概念,甚至在《存在与时间》第二册中也没有也不能得到应有的分析。在这个观点中,正如在那种“在……当中”的概念一样,处于“视野”中的还是在——在这种在中,人只是其他许多类中的一类。“在……当中”与“整体性存在”这两个概念对人的观照方式都比《存在与时间》头两册的方式更离奇即更“偏离中心”(ex-centric),因为,可以说,在“存在与时间”中,此在就位于“中心”。

至于《论真理的本质》一文,海德格尔自己同时指出,这篇论文提出了某种洞见,有助于读者理解对那部大作第三册《时间与存在》的解释,提供了为作出这种解释所必需的“维的领域”。但读者在该篇论文的总结性注解中可以找到一个特别的声明,即:“视野的领域不仅是存在者之真理,还是“在”之真理。在真理之本质这一节里,作者强调“整体中”这一概念,也强调了这一事实:犯错误的广阔领域被认为是由对这种“整体性”的遗忘而开启的;这种强调指出了“在”的更宽广的视野。其实,这篇论文的各个章节都为有洞察力的读者指出了“在”的这一广大领域。

《什么是形而上学?》这篇论文处于同样的视野之中,这不仅从“补充”部分可以得到证实,而且已经从正文本身得到确定:正文

中,无被界定为本质上属于一切存在者之“在”,而不是作为存在之相反。假如无不同于存在,那么,“无”的现象绝不会被用来澄清何为形而上学的问题。作者在《存在与时间》中分析了“恐惧”及其“无”,从而把烦忧解释为此在之在;也分析了“罪过”及其“无效性”,从而把“决心”解释为“真正的”烦忧,并由此进一步解释时间性的本质。但在本篇论述形而上学的文章中,“无”似乎具有更宽广的内容,更远大的外延。

海德格尔并不只探讨哲学问题,也严肃地解说诗,比如荷尔德林的诗作,并认为这种工作是“思想之必然”。这一事实本身便具有澄明性。像荷尔德林这样一个诗人是远离处于“日常状态”中的此在的,《存在与时间》的首册至少主要涉及这一点。海德格尔认为,诗人深思那“圣神”者,正如真正的哲人深思“存在”。尽管诗人与哲人在目的和工种上有重大区别,但荷尔德林的诗作仍然得到了海德格尔的阐释,这一点并不妨碍他把主要的思索投入“在”的问题和“时间与存在”的问题。似乎,以这些问题为参照,我们就能更恰当地研究、理解和吸收这两篇关于诗人的论文。

在《荷尔德林与诗的本质》中,当“贪婪的时间”被撕开而分成过去、现在和将来时,当时间在其“维”中永远地敞开时,这种时刻明显指的就是“论真理之本质”中当第一个思者提出“这一切存在之本质是什么”这个决定性问题的时刻。在本篇诗学论文中,作者指出,只有当时间被命令“站住”时,人才能真正接近变化、接近那一切来去者;只有在这以后,那“永恒持存”者才可见,才可进入文学;只有在这时,才有神灵、世界和“存在”本身,“存在”也同样展开出来,从而,存在之物能变得明显。

在此论文中,“存在与时间”——时间是作为存在的不可缺少的、有制约力的“疆域”——的问题是以尽可能简明的方式来加以讨论的。如果某些读者感到奇怪,怎么在一篇论文中归结为属于

诗人的东西,在另一篇中又主要成了思者的工作,那么,他们最好回顾一下希腊的文学与哲学之间的密切关系,或者更具体一点,回想一下苏格拉底之前的思想家——从泰勒斯和阿那克西曼德到阿那克萨哥拉——是怎样紧密关联于荷马与其他早期诗人的,回想一下柏拉图又是怎样不仅与这些人密切相关,还与古希腊悲剧大师埃斯凯拉斯和索福克利斯有缘。此问题如果不是还有待正确地提出,至少也期待着从学术上的澄清。

在那篇关于《归家》这首哀诗的论文中,《存在与时间》的大主题仍很明显,只是更含蓄。在此,我只想提醒读者注意论文前部分中有关“家神”的评述以及它所关涉的大地、它提供的场所;注意有关“岁神”的讨论以及它所谈到的光明与季节;注意关于“高者”的议论以及此高者的寓所“上苍”——那明澈与极乐之源。海德格尔竭力要我们认识到,“存在”是怎样“敞开出来”以及这种“敞开”是怎样被一个伟大的现代诗人所解释的。而“在整体中”这一术语也可以从诗人心灵对存在之物的观照方式得到澄清,即是说,不是以分隔的精神,而是“在整体中”;以这种观照方式,存在之物也得到了解释。

但是,假如只强调这四篇论文各以其独特的方式运动于“存在”的“疆域”中,则将是错误的、十分片面的。在这些论文中,作者对人类此在的深思也是不可忽视的一个方面。然而,人与在是不能从根本上相分隔的。因为,正如海德格尔最近所说过的,人是“存在”的“监护者”,人寓居于在之近处。否则,他不可能“进入”“此在”——一个惟一能让他进入其中的存在类型。诚然,在“存在与时间”中,此在只是出发点;但是,正是从这一出发点,时间与存在的问题将被展开。

这些论文对人的“在整体中”的状况的分析,将使读者感到一目了然,不会使读者陷在其中而不能作下一步思考。当人已进入

那具有全权决定性的“启明状态”——在此状态中他无论是发现事物还是探讨事物都将还其本来面目——即是说，当“真理”已进入“存在”时，那么，这一时刻正是人类发展过程中革命的“切口”，是真正的文明和人类历史的开端。“诗”确立了人的此在中那“永恒持存者”；而且，在此之上，人本身被认为是“诗性地居住”在大地上。^① 在《什么是形而上学？》一文中，恐惧感被认为这样一种状态：思者真正发现自己暴露于“无”和“超越”之中，而且，在此之上，形而上学被界定为本质上属于“人的本性”的东西、此在中的“根本事件”。在对那首哀诗的阐释中，诗人的此在中的“那儿”，即“故土”和“归家”，被思者设想为具体之物，通过这首诗和在此诗之上，诗人——在“神圣者”和同胞之间处于孤独状态，带着欢乐、哀愁和烦忧的诗人，正是那一个实际的焦点。

这儿还应该简单提一下另一个方面，因为这个方面也关涉海德格尔自己对他的哲学著作的历史位置的意识，也与这四篇论文密切相关。《存在与时间》（第一册）已被界定为一种“超验的本体论”，关于此界定还有不少值得一谈的东西。同时，这种分析取决于对存在的理解，作者带着对存在问题的关照进行这种分析。他力图克服分析中的“主观性”，认为现代哲学自笛卡尔以来已根深蒂固地带上了这种主观性。他的这一意图已包含在此论著和他较晚的论文中。在这一点上，海德格尔首先提出的争论是：人必须被看成是处于存在“之中”——人或非人的存在、“整体中的”存在之中，换言之，属于“整体性存在”，虽然只有人才处于“存一在”的“偏离

^① 这儿，为了证实这一结论，需要分析“想象”力的性质以及这种想象力对诗、对哲学和对人类此在的意义。读者可参考海德格尔对“想象的超越力”的分析，他把此种能力解释为本体论知识的“有构成作用的中心”和“根基”。此分析可见于海氏的《康德与形而上学问题》第119到194页中的“纯理性批判”（第一版）。——原注

中心的”位置,由此位置他能够观照自己和其他在者。的确,海德格尔宣称已扬弃了人的这种“主观性”,宣称自己从一个全然不同的“根基”——“在”之真理——进行哲学研究。如果的确如此,他很可能是高层次中的第一个思想家;他的哲学思想发端于这样一种历史态度,这种态度比起他的前人和多数同时代人已发生了根本的变化;所以,这也无疑大大增加了正确领悟和吸收他的思想时出现的难度。

这儿篇论文中的气氛和“思想轨迹”、它们与《存在与时间》(第一册)的分析方式的区别以及它们与“存在”问题本身的深刻关系,都应该首先作这样一个统观,然后才可以用一种初步的、准备性的方式讨论每一篇当中的某些问题。

论真理之本质

我们最好还是从讨论本书选入的第三篇论文《论真理之本质》来开始我们的介绍性评述。关于荷尔德林的两篇论文对于一个敏感的读者来说更容易从直觉上加以理解。在论形而上学本质的论文中关于“无”的讨论，初看之下因为它的新颖和论证中透露出的才气而会显得更突出。但在我看来，真理的本质问题才包罗万象。它深深植根于欧洲思想的几乎难以发现的开端，隐伏在苏格拉底之前的大哲大贤的言论中，而且，虽然它主要处于伪装之中，却以一种引导性、指教性力量伴随许多世纪以来的哲学传统。因为它的哲学性，它不能不涵盖一切种类的真理的特殊问题，不仅包括科学的和宗教的问题，还包括技术生产、经济计划、政治权术和艺术创造等诸问题。

这是因为，只有当我们考虑到真理的基础深厚的统一性，考虑到它对处于历史传统与目前状态下的所有人类文明的广阔的、包容一切的影响时，真理问题才被看成为一个哲学问题。

所以，海德格尔的《存在与时间》所表现出的新奇的哲学思想和这二十年来他出版的各种著作最强烈地代表了他对哲学的这一中心问题的研究。尤其是在有眼力的哲学家看来，《论真理之本质》一文似乎是四篇论文中最有趣、最给人遐想的，至少，最终会证明是如此。但这篇文章也许是最难理解的论文。它需要读者逐字逐句地慢慢地细读。也许，读者不得不数遍地反复研读，才能把握

和消化作者的思路的主线。这样,全新的哲学语言不再像初看时那么陌生,蛰伏于其中的观点在读者心中也具有了特殊的意义和强度。

考虑到本篇论文的艰深,我们感到,一开始就坦率地指出读者在细读和逐步领悟此文的过程中所必然面临的困难,这将是适宜和有益的。

(a)该论文原本是一篇公开的讲演,写作技巧上表现出高度凝炼。它包含一系列极富阐释性的概念,这些概念既是新颖的,又是对古希腊传统的借鉴。比如,“显明性”和“允让”;作为“敞开”的真理和作为进入此“敞开”的“存一在”,还有“是”、“是如此这般”、“在整体中”、“本质”和“在”。但是,作者对这些概念大多一带而过,常常只用少许几句话来讨论,这样的简略使读者不能从上下文中获得关于它们和它们的根本作用的清晰而分明的观念。简洁性造成的这第一个困难既是因为问题本身的浩大和固有的复杂性,也是因为海德格尔用完全新奇的手法来进行论证,还试图把论证包含在较小的篇幅内。读者越是渗入这思想的浩瀚的世界之中,他越有可能感到惊奇:这一论文居然涵盖了如此广大的与所述问题相关的领域,作者居然已远远深入以前未被思考过的领地。

(b)另一个困难产生于海德格尔对哲学语言的态度。一方面,先前的伟大思想家所铸造并由哲学传统所留传下来的那些概念和术语深深地吸引了他,他也着意重新发掘它们的原初意义。这方面的一个范例便是在本篇论文中他对“表象”和“对象”这两个术语的解释,而另一个更重要、更引入深思的例子便是对真理这一概念的重新解释:他强调,只有“ $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ”这个希腊词(此词派生于另一个意为遮蔽的希腊古词)才表示出它的原初的、最重要的意

义。^① 另一方面,与第一种倾向相关联的是,他经常铸造新的哲学词汇,这些自制的新术语本身就极富表象意义。这方面的例子有:他将真理写作“Ent-bergung”(解蔽、发现、揭示、开启、敞开之意),使这个词在语言结构上对应于“Ver-bergung”(遮蔽、掩盖之意),即对应于一种非真理的重要类型。他对语言所持的这种态度给读者带来理解上的极大的困难。但是,应该强调的是,海德格尔在选择概念,尤其是不得不自己铸造新概念时,他不是武断和任意的,而是在长久的追溯与反思之后才这样做的;而且,正是他所观察的那些现象和问题本身迫使他这样做。

(c)但是,要理解和领会这篇论文中的整个思想倾向,最大的困难,那远胜其简炼和浓缩的方式与新奇的概念带来的困难,当然是哲学上的:作者所洞见、所深思的真理问题的浩瀚而复杂的性质,尤其是他的全新的哲学手段——此手段的基础是他确信真理问题与“存在”之所指难于分割——便是这种困难的主要因素。我们后面还要谈到这方面的情况。正是这种思辨方式,观察事物的视角,在初看之下显得极为新奇、独特、难于把握,事实上,创造性思想家往往都是这样的奇人。最后,语言上的翻译可能显得生硬和牵强,违反惯例,但最终说来这仍然是他的新观念带来的结果。

这儿简单提说了每一个初读这篇论文的读者必然面临的那些困难,但我们预料,一旦有头脑的读者克服了这些麻烦,他会感到,作者对问题的哲学性探讨所表现出的独创性,这种探讨在读者面前打开的巨大眼界,是对读者的丰厚的报偿。读者的注意力会指向海德格尔自己在总结性注解中所作的区分。他所提出的新思想、新概念尽管很重要,却不是他主要关心的东西;他所关切的,毋宁说是他逐步向其靠近的问题的后果,是他的“思维方式”的方向

^① 参见《存在与时间》,德文版,第219页。——原注

和最终指向,而此种定向正启明了他的“思维方式”。作者暗示,这种“思维方式”产生于,而且导致一种“本质体验”,这就是:“只是发源于此在(人可以进入之,但它并不与人类一同生活),一种向在之真理的接近才进入自我准备的阶段”,这对那些带着一种历史意识而生存的人尤其如此。

海德格尔确信,从“作为主体的人的主观性”的立场来探讨哲学问题,现代人常常持这种立场的那样一个历史时代,已经走完了它的行程。他用以探讨真理问题的基础是“此在”,正如《存在与时间》一书中的哲学分析所提到的那样,这种“此在”暗示一种“超越”;如果我没有理解错的话,那么,在本篇论文中,这层意思可见于这一概念,即:“存一在”是进入对众在者的“发现”的那种“启明状态”,而人自己便是众在者之一。在本论文中,思想上的重要的接续取决于“与在的关系的一种改变”,作者似乎认为这种改变根本上属于我们目前的时代,属于他的哲学。他主要想传达给读者的,正是这种“与在的关系的改变”,是这种变化对真理问题的关联;他相信,自从前苏格拉底时代起,这种关联第一次被人充分地把握,而在自柏拉图以来的哲学的整个伟大的历史中,这个问题却一直被遗忘了。

我们只是在对海德格尔的这篇论文作引介,不能详细讨论他引入并加以发展的新概念。那样做将意味着对全文作仓促而草率的评论,写出比论文本身长数倍的文字。所以,我愿意只局限于简述思想的梗概(其重要性上文已有所强调),只偶尔评述他讨论真理问题时所采用的奇特的视角。

在这方面,把本论文划分在五个副标题下可能有助于初读时的理解,尽管读者以后会忘掉这一安排。A. 问题的提出(引言)。B. 出发点:把真理作为思(表象、命题)与物之间的“一致性”的传统理论以及这种理论的更大的历史背景(第一部分)。C. 反思。此反

思沿循超验哲学的线索,但根本上是非主观性、非人类学中心论的。此反思分两个阶段:(a)反思内在可能性;(b)反思内在可能性这一理论的根基;②“显明性”和③自由(指“允让……成为”)是此反思的两个关键术语(第2—4部分)。D.对真理与非真理的本质的新解释。此解释关涉人类及其文明的整个历史时期,包括哲学史、科学与学术史(第四部分作为预备,在5—7部分中充分论述)。E.结论:哲学的任务以及对真理之本质的观察(第8部分)。

本论文意在把对真理之本质的哲学之思再向前推进一个阶段,超出那显然属于主观的探讨方式,此主观方式由笛卡尔创始,其后有康德及其继承者忠实遵循这一方法。这样,本论文的目的便是在哲学之思的整个领域内带来一个根本的变革,而论文通篇都贯穿着此变革的力量。它一开始便分析一个传统的观念:真理是命题性真理;然后,它提出自己的这样一个观点:真理不可分割地维系于处于其历史时代里的人的整个此在之中;真理与如下一种方式密切相关:以此种方式,人发现自己被置于世界上其余众在者当中;真理尤其关联于人与“存在”的独一无二的、亲密的关系。^① 在本论文中,海德格尔用了“思想之路”这一词,似乎他的思想正行走在某一路径上,有明确的方向。然而,对某些读者而言,他的“思想之路”完全可能类似柏拉图自称从山洞中发现的那条“道路”,或者,海德格尔的这一“思想之路”是乘飞机而越过的那种快速、中途不停的直飞航线,人只能对地面上的主要目标取得短暂一瞥,而且这一瞥比鸟瞰还遥远得多。

^① 1947年问世的一篇题为《论“人文主义”的信》的论文,是海德格尔写给让·波弗莱的,其中,海德格尔把人说成在的“牧羊人”、“在的近邻”以及他在自己的哲学之思中的自己的近邻。他还说,人是“正朝着在之近处走去的流浪者”。他认为人类此在的任务是“监护”——也就是关切——在。我摘引这些话只是为了进一步充实上面关于“人与在的独一无二的亲密关系”这一含糊的断言。——原注

海德格尔对真理问题的重视可见于如下一个事实,就我所知,这在他的哲学活动中是很少有的,那就是:他已经在《存在与时间》这本书的一个显著位置(即在“对此在的初步的、基本的分析”的结尾处,德文版第 212—230 页 § 44)更详细地讨论了这个问题。懂德文的读者可能想比较一下两处的说法。两者的过程是相似的,都始于命题性真理,然后,在《存在与时间》中,作者的解释是,真理意为“去发现”和“被发现”,此在既位于真理之中,又位于非真理之中。不用说,在《存在与时间》中对此问题的讨论更紧密联系于在此之前对此在的分析。那种分析与本论文中的分析的不同之处在于,前者引用了哲学家们的大量有价值的语录,比如巴门尼德、赫拉克利特、亚里士多德、托马斯·阿奎那、康德、布朗塔罗和胡塞尔;前者还分析了传统的“真理在于命题,在于命题与事实的一致”这一观念何以产生出来,讨论了这样一个根本问题——我们为什么必须预先假定真理?除此之外,前者却不如随后的论文那样自成一体,而且比后者更粗略。

现在,我准备评述——有时非常的简略——上面五个项目下有可能产生的一系列问题。

A. 引言。论文作者关心的问题不是任何一种特定的真理,而是真理本身。人们可能提出这样一种争议:海德格尔在论文中讨论的只是“知性”的真理。他对此异议可能作如下回答,如果我正确理解了他的话:只有当早期哲学之思的真理已经进入人的生存,深刻改变了这种生存,使它成为“此在”,才可能有充分意义上的真理;真理,它产生于第一个思者的如是问:这一切存在的本质是什么?对人及其文明具有的决定性、革命性意义,远超出人们一般的设想;还有,真理一旦进入存在,便在根本上成为一个不可分割的统一体。

B. 第一部分:出发点。这里,海德格尔不仅讨论了目前“流行

的”传统理论；真理在于事物与意义的接近、命题与事实的相符，而且还对此理论追本溯源，探讨了它的基督教神学与现代世俗思想的历史背景，回顾了与上帝、与造物和人的关系，观照了理性与现存事物的世界秩序之间的关系。我认为这一点是值得注意的。作者之所以要参考真理问题的如此复杂的背景，是因为他确信，真理的概念在本质上总是关联于对一切存在之本质所作的解释——在任何时代或历史时期所试图作出的解释。正是在此意义上，他在第 8 部分的开端谈到了“众在者之真理在整体内的保留完好的系统”。换言之，作者对历史背景的参照，正是对那种认为真理立足于命题、是命题与事件或事物的一致理论所作的批驳（即使这种批驳只是暗示性的）。这种参照也表明，海德格尔的显然纯系统的阐释中包含着锐敏的历史意识；这种参照也是为论文后部分将要展开的更广阔的历史视角做了准备工作。

C. 第 2—4 部分：准备性解释。这儿暗示的与康德的超验方法的比较需要两方面的限定。首先，只是思想倾向才能被比较，即是说，能比较的是“一致性”的内在可能性和“正确性”的内在可能性的根基问题，而非思想的具体实施；这种实施与康德的方法相比，则前者是简炼的、暗示的、通向进一步质疑的，而后者是详尽的、充满了严密的推理。其次还有一点是前面已提到过、但怎样强调也不过分的，那便是：海德格尔的解决办法是公然宣称的，而且实际上避免了主观性和“人类学”（从这一术语的哲学意义上说）的局限，而康德却有些局限。只要这种比较严格局限于海德格尔的分析的进行方向，其第一个阶段（第 2 部分）就可被认为类似于康德对时间与空间的形式、对类的分析；其第二阶段（第 3、第 4 部分）则类似康德对超验的直觉、明觉和想象的更隐蔽的作用的分析。同时，假如读者不警惕人这种主体（或任何与此同类的主体形式）的自发行为，这种比较便可能导致非常错误的结果。但海德格尔

没有这种自发的主观行为。甚至黑格尔的哲学(比如他的“逻辑”)在根本上也是主观主义的,但海德格尔哲学没有这种意义上的主观性。我敢于把他与康德进行比较是有两个理由的。没有这种比较,第2—3部分的标题“……的内在可能性”和“……内在可能性的根基”便不能被恰当地理解。不仅如此。许多读者(甚至包括内行的哲学家)还可能完全忽视在这些字数不多而高度浓缩的篇章中隐伏着的反思的深刻性。

C¹. 第2部分:第一阶段。在海德格尔关于“超越”的反思的第一阶段,所思的问题是:以“表象”为基础的某一命题,怎样与“被表象”之物达到一致?他在发展自己观点的同时解释了如下两个哲学术语:“Vorstellen”(表象,让某物站在自己面前、描述之意)和“Gegenstand”(对象、客体,站在自己对面的某物)。所以,“表象”意为“让某物作为对象站在自己对面”。但这里要补充一个重要的概念。如果我在心中如其所是地描述某物,这一物必定已经进入我心中,无论它是一个金币、一颗星星还是一件遥远的往事。海德格尔用如下词语形容这一点:“这个物,尽管它仍留在原地,仍然是它本身,却‘跨过’了一种‘显明状’而走向我们。”此显明状态无论以何种方式产生出来,都不是因为人的任何表象行为,而只是作为它自己的“关系领域”被人接受、与人相关联。人的一切活动、一切计算都行进于这种“显明状”之中。海德格尔认为,人与其他事物或同伴的交往之所以可能,只是因为有一种“显明状”。

如果我们思索一下高等动物在其“环境”中的生存方式与人在其“世界”中的认知、谋划、行动的方式这二者之间的巨大差异,“显明状”这一概念也许会更容易理解。一个哺乳动物或一只鸟可能与它的食物、性伙伴、后代、天敌、环境有明确的关系,它也可能有对它们的某种官能性的知觉。但这些东西对它来说并不是它们本身,而只是欲望的对象、本能的爱抚和恐惧的起因。没有任何动物

生存于“显明状”之中，与它相关的事物对它也绝不是“显明的”。相反，如果一个木匠计划做一张桌子，他懂得木料的性质、工具，知道怎样才能最好地利用木料，认识他的目的，考虑到了桌子的大小和样式等。他在干此活儿时，心中有一幅做好的桌子的图像。他以此图像作为指导，力图使完成后的桌子“一致于”他开始时在心中所有的对桌子的表象。海德格尔断言，这之所以可能，是因为木头、工具、桌子的样式、木匠本人都处于“显明状”之中。在人类早期历史中，人曾经带着对周围事物的实际支配（包括技术、经济和政治上的支配），带着对这些事物的认识而生存、活动于一个巨大的领域内。这个领域似乎在早期就被突然敞开了，而在此敞开以前它曾是被遮蔽着的。“显明性”这一概念似乎指的就是对这被完全开启出来的世界领域的思考，这一思考既是宏大的，又是微小的。为了从性质上弄清广阔领域在其中被“敞开”而不再被“遮蔽”的“显明状”，读者可以参考《存在与时间》的解释中作者对此在的“被开启”状态的几种观点。本论文似乎探讨这一问题：这种“被开启”的此在如何成为可能的？所以，这种“显明性”被认为是人类文明、人类知识和人类的有目的的行为的永恒的、不可缺少的条件。它尤其被认为是命题性真理的永恒的、不可缺少的条件。因为，只有被判断之物“穿越”“显明状”而走向我们时；只有人能够把这些物本身作为他下判断时的指导时，即是说，只有人与物一起处于“显明状”中时，才可能达到物与关于它的判断的接近或一致。

C². 第3、第4两部分：第二阶段。海德格尔对“超越”的反思在第二阶段的问题是：根据正确的命题，人便从自己的态度与行为的“显明性”中取得严格的标准，那么，正确命题的可能性建立在什么根基上呢？建立在“自由”的基础上。这里所说的“自由”是一种特殊意义上的东西，指的就是那种“允让”。这一术语意味着人关切他周围的物并把它们作为它们自身，而且把它们、在它们当中的

他自己和他的同胞都看作“在者”。这种态度和行为初看之下也许并不新奇,但海德格尔强调,这种态度和行为却具有显著的重要性,带来了人类生存中的最关键、最革命的变化。正因为海德格尔如此看重“允让”,他才沿用希腊术语,谈到了“在者”而不是“事物”;也正因为如此,人类的生存,只要人把物看成它们本身才被界定为“此在”(在这儿或那儿)，“在”(sein)也才成为一个有显著意义的现象^①。或者,反言之,正因为海德格尔深受希腊思想的熏陶,一直对“此在”、在者与在进行深思,他才发现他称之为“允让”的那种现象与如上事物的关联。或者,再换言之,他对“允让”的意义的洞见和对“此在”、在者和在的哲学之思,这二者不可分隔、相互所属。

这种“允让”概念不仅密切关联于“显明性”这一概念,还相关于另外两个根本的解释,即:“真理”是对存在的“开一启”;“存一在”是进入此“开一启”的“显一露”。只有根据这两个根本性解释,“允让”(以及“显明”)的意义才能正确理解和阐明。

(a. 真理作为对存在的“开一启”。)为了知道海德格尔何以坚持以希腊概念来重新解释真理,我们最好从两个人人熟悉的英语单词来开始讨论。这两个单词是:发现和揭示。这两个词的铸造似乎依循了原希腊术语的精神。这两个词都有肯定意义。在其形式与内容上,它们是合成词,其词根有肯定的,虽然有与全词相反的意义;除词根外,它们都有否定的前缀。

去“发现”(dis-cover)意为把一个盖子(cover)从某物身上拿开或取走,盖子下面的这个物直到这“取走”的瞬间之前都一直被

^① 参见《论“人文主义”的信》,1947年版第76页:“在——它不是上帝,也不是世界之根基。在比一切存在之物更遥远,但又比任何在者——如一块岩石、一只动物、一件艺术品、一台机器、一个天使或上帝——更邻近于人。在就是那最近者。但这种接近本身又离人非常遥远。”——原注

盖子所遮蔽。无论这个盖子具有何种性质,一旦揭掉它,那个物、事件或规划(如矿石、美国、罪行、地心引力法则)便可被视觉、洞见、运用等所抵达。这个词适宜用于某一被限定在一定范围内的东西、事件或规划,因此它尤其适用于作科学术语。如果我们考虑到两三千年来人类所作的众多的科学发现,便会感到那是在众多的点与诸种面上盖子已被揭开了。但无论我们是否这样感觉,这个词本身传达出一种复杂性,而这种复杂性是不可能从另外某些词,如“真理”上面见到的。

揭示(revelation)这个词的意义与前面已讨论过的发现一词既相似又相异。这里,一层面纱(veil)像前面的盖子(cover)被揭开了。但一般的认为是盖子更紧密地联结于它下面的东西,因此用了表达分隔之意的前缀:dis-;而面纱“veil”本身比盖子更透明,它使它下面的东西显得朦胧不清;人们认为面纱之被揭起比起盖子之被拿开显得更突然,它一消失,下面的东西立即清晰可见,无论这东西是一个物、是生活的一种伟大的观点,还是上帝本身,都是如此。“发现”一词最常用于科学;“揭示”一词特具宗教与神学的意味,尽管它也被用于其他场合。

无论在英语中还是在拉丁语、意大利语、法语或德语中,都找不出其复杂性可比之于“发现”和“揭示”,同时又包含真理的各种可能类型的整个领域的词。只有一个希腊古词是这样一词,这个词就是在哲学上,因而也在任何意义上表示真理的 *ἀλήθεια* 这一术语。但是,当我们思考海德格尔对真理的重新解释时,我们不仅首先必须想到语言上的表达方式,还必须考虑到所包含的哲学意蕴和历史传统;这种历史传统早变得模糊不清,因为古希腊术语 *ἀλήθεια* 被柏拉图认为同一于另一希腊古词 *ἰδέα*,更因为这个词在后希腊传统中被解释为“真理”(veritas),尽管这一点在本论文中并没有专门讨论。

前一个希腊术语意为把物以其所是地“敞开”(或“解蔽”),但这既不是在科学的意义上,也不是在神学的意义上而言的。即是说,它既不指关于众多特定事实或事物的“发现”,也不指上帝的“天启”。一切事物在其本来面目中都处于一种永恒遮蔽的状态中,都蛰伏于一种基本的神秘之中。这种神秘实际上把物掩蔽起来。在这一背景上,一切的“敞开”,即对真理的发现和确立已经发生而且还在发生着;此背景与事物密切相关,不应被遗忘,因为它不可分割地与“真理”本身结在一起。但是,在海德格尔的观点里,作为“敞一开”和“解蔽”的真理,是当第一个思想者在极度的惊诧中问“这一切存在是什么”时才在人类历史上被首次经验到的。只是在那一时刻,处于整体中的万物才从它们原先的、持久的“遮蔽状”中解放出来。在海德格尔看来,这是人类发展过程中最关键、最具革命性的时刻。更深刻、更伟大的意义上的历史和文明由此开始了。这一变化是由“思想”或后来称之为“哲学”的东西促成的。

(b.“存一在”作为一种进入,即进入对“真理”的“开一启”。)如果万物以及人自己都蛰伏于一种持久的神秘中,如果对存在的“开一启”产生于思想之力,即产生于思想者的这一疑问:这一切存在的本质是什么?在此,海德格尔的“存在与时间”这一巨大问题得到了界定,那么,那位思想者处于什么样的状态中,才使他提出了那一个问题,这就值得我们细细思量、精心研究了。

在此,海德格尔以全新的内涵重新引入了“存在”这一概念,此概念在《存在与时间》一书的前两册中占重要位置。本术语的这一概念与它另外两个意义有鲜明的区别;那两个流行于哲学传统、也流行于现时的意义是:a)普通意义上的存在,如“存在着”的东西,即是指某物能被发现在某处而且一直在某处;b)现代意义上的存在,由克尔凯郭尔创始,后由雅斯贝尔斯发展成为一切哲学的根本概念,海德格尔对这一概念的界定是:“人基于他的生理和心理状

况,为了自身而进行的伦理的努力。”显然,这种概念不足以概括克西曼德、巴门尼德斯、赫拉克利特或柏拉图的思维状态——他们在面临“无遮蔽状态”时感到必须提出如下问题:这一切存在的内在本质是什么?另外,这种概念也不足以描述任何真正的思想家的心态。

“存一在”意味着思想家的“外位状态”(ex-position)。这就是说,他被置于“遮蔽”所统治的巨大领域之外;这种遮蔽是对存在的实际事物的遮蔽,掩盖人类生存的遮蔽。他被转移至另一个完全不同的“位置”(position)。正是在这个不同的位置上,而且只是在这个位置上,他才能问出他那最重要、最广泛的问题——那关于整体中的一切在者(人与非人)的问题。他已脱离了与事物和人的—般性日常接触,这种隐退方式类似柏拉图曾经描绘过的一种方式,即:为了领略天空中的阳光,于是打碎“地窟”中的锁链并向上飞去。思想家在这种“外位状态”的孤独中,更邻近“在”、邻近作为“在者”的人与物;而先前他在地窟中时则没有这种近。在此状态中,他思考他的问题。然后,按照柏拉图的比喻,当他又开始下降时,便把他所得到的洞见传达给他的同胞,这一情况在我们着手考虑“允让”与人类的认识行为的“显明性”时将不得不仔细思索。

针对这样一种“外位状态”,“超越”的概念——上升而超过或越过任何存在之物,越过那有可能变成对人类此在而言的“开一启”的东西,不仅在哲学传统中,而且在海德格尔思想中得到了运用^①。但是,“外位”和作为外位的“存在”这两个术语最容易使人联想到如下一个概念:“狂喜”(或极乐),当然,这一联想的条件是:从这个概念中除掉任何虚假的神秘或宗教的色调,而只取如下一个意义,这一意义由柏拉图在布洛底纳斯之前就在其《斐德罗斯

^① 参见“根基的本质”第二部分:“超越——作为对根基的本质的质疑”第10—30页。——原注

篇》第 27 章中描述为人出生之前的灵魂,尤其是哲学家的灵魂离开原位而进入“天堂之境”,在那儿,灵魂看到“存在”、看到一切“非遮蔽者”,包括以其本质而出现的公正、适度和知识。但是,这一比较不应该在读者的理解中造成误解。早期伟大的思想家“离位”而进入对存在的“开一启”,这种离位发生于他们实际的此在中,而不是在他们出生前的某一“天堂之境”里。当我斗胆提到《斐德罗斯篇》(第 24—29 章)中的这一段落时,为的是使读者注意,柏拉图是带着极大的惊诧思索那开启存在的“离位”的;他感到惊诧的是这一事实:事物居然能够作为它们之所是而被观照;这种强烈的惊奇感和领悟这一事实的巨大困难,形成并渗透那种神话的每一细节。

思者“离位”而进入对存在的“开一启”,这种离位诱使他去思考的,不是任何特殊在者的本质,而是处于整体之中的在者的本质,即在世界上的人与非人这类在者的本质。此本质就是那种极端的一致性和广泛的包容性,此一致性和包容性区分了他的反思和疑问。但是,“存一在”作为开启存在的“离位”,这并不局限于哲学家。人们可能意识不到它,但它在本质上紧密联结于人类文明,而且自早期希腊以来特别在西方世界发展起来。只有作为开启存在的“离位”,“允让”和“自由”这两个术语才能被恰当的理解。

(c. 自由作为“允让”。)正如海德格尔所说的,“允让某物成为……”这一短语在通常语言中意为不干涉它、不与它有任何干系。但此处它不是这个意思。在此,它意为人如其所是地关切物本身。前面已强调过,没有任何动物能对物以如其所是的方式加以看待。但任何手艺人或工程师、任何医生或教师、任何科学家都能把他们所关涉的物作为它们本身来看待。他们中的每一种人都能“离开原位”而进入对存在的“开一启”。这就是说,能允让存在之物成为它之所是。比如,一个医生会把前来求治的人看作病员,以特别的方式检查他的身体,查出他害的是什么病,并考虑应该采用什么医

治手段和药物才最可能治好此病。为了使自己的行为有的放矢,他将把病人身上的症状作为自己诊断中的指导,以对某一病情有效的已知药物和治疗手段作为自己的治疗依据。对他来说,病员存在着,那种特定的病存在着,要采用的药物和治疗手段存在着。否则,他就不是医生了。同样的情形可见于人的其他一切活动与一切认知行为。“允让”因而意味着把物作为它的本身对待。对海德格尔观点中的“自由”的正确理解应当是:自由是指人把自身带人那内部的“位置”(这种带人在更多时候是无意识的),而且把他所关涉之物(人和非人)作为它们本身。海德格尔提出,当我们对“真理”进行思索时,便是在这样做。“真理”不局限于知识——科学与哲学方面的东西;毋宁说,生存于历史文明中的每一个人都以自己的方式关涉“真理”。

然而,哲学家们在这种“离位”而开启存在的活动中有特殊的任务与职能。他们反思众在者时是把它们作为整体中的众在者来看待的;他们体验到“被开启”是什么意思,并将它与先前的包罗一切的神秘性相对比。他们认识到“存在”与“在者”都不是任意的、武断的概念,而是最根本的、有阐释性的、文明的概念;他们通过对这两个概念的强调,首先从自己的理论洞见中呈现出一种有意义的、经过深思熟虑的根基,使它服务于人的此在、服务于人类文明的历史未来。由于万物的本来面目一直被遮蔽着,所以,时间之流已吞没了数代人;但哲学家们却像中流砥柱一样奋身而起,他们(其中赫拉克利特是最有意识的)有这一顿悟:到他们的时代为止,人类还生存在浑浑噩噩中,似乎一直处于沉睡和梦幻中。对存在的“开一启”将意味着,人与其他众在者同在一个世界之中,同在整体以内;只有当人学会如其所是地看待物,人所潜在地生存于其中的这个世界才会真正“敞开”,人才能从漫长的遮蔽之中走出而进入人宽广的“显明”。这儿还应该补充一点:当我们在前面对“显明

性”的讨论中说“世界的巨大领域似乎为人一下敞开”时,按照海德格尔的观点,我们是在强调这一事实,即:正是由于人知道了如其所是地看待物,正是由于哲学家洞见到“存在”与“在者”的意蕴,才带来了“显明性”。

就“真理”、人类此在与哲学而言,前面的讨论产生了三种重要的见解。

真理在于对存在的“开启”。因而,它不置身于正确的命题以及它对某事某物的接近中。毋宁这样说:在人允让物是其所是时,真理便是对事物存在于其中的整个“显明状”的关切。所以,真理本质上影响着人类的每一种活动、人的一切行为和态度。不仅如此,真理与一切在者、与存在不可分割。在物被以其真正所是地看待的那一时刻,人便是在“开启”这些物,并由此而接触真理。

把在者的巨大领域敞开出来,把物作为它们本身来看待,这是发生在人类生存中的最大的改变。在那儿,在其他众在者当中,以如上方式体验到自己在那儿,这便是“此在”之所指。术语“存一在”,当它作为一种“离位”时,也暗示这种改变。人以其本性来说还不是“此在”。他只是有可能进入“此在”。但他之进入“此在”,不是在他尽管完成自己的行为却对所作所为一无所知时,而是在他充分认识到与其他众在者同在的意义、认识到真理的意义时。这种真理是三千年以来已向人敞开的第二个更新的领域。人“离位”而进入存在之域——他正在“开一启”此领域,才使文明与历史变成可能,才产生历史人类的一切潜力。在海德格尔观点中,“自由”主要在于这种“离位”而进入对存在的开启。但这种为接近真理而发生的“外位状态”对人及其命运有巨大的支配力,所以,说“自由”是他的存在的一种性质,那就错了。而颠倒过来说却是正确的。正如海德格尔所言:“自由,即存一在的、开一启的此在,占有了人,而且以一种独有的方式占有人,所以,这一自由把人与整体中的存

在的明确关系赐与了人,这种关系使所有的历史成为可能。”这些断言——真理是对存在的“开一启”;对人来说,进入真理就是带来关键的变化,即意味着开创一切历史和文明——似乎将成为哲学家们学术争论的问题。

至于哲学家们(海德格尔乐意的称呼是:思者),他们似乎正是这一巨大改变的真正创始者和担保者。即使手艺人或其他某些人可能远在第一个思者提出那个重大问题之前早已把他们所关涉的事物作为它们本身来看待,但是,他们不仅不认识所作之事,而且,这种对物的新的态度还没有被命名,还没有可靠的根基,还没有被证明。只是早期的希腊思想家们对“在者”和“在”的反思以及在迷惑中发出的疑问才使人与物的新的状态更清晰可见、更容易把握;这种新状态的产生,是由于人与物已从遮蔽中显现出来,进入了“敞开的状态”。还有,人关心的不是任何特定的物,而是整体中的一切在者。这些早期思想家们高度重视“在”的问题,所以才追问何为在者,追问那作为整体中又与“在”本身相联系的在者是什么。由此,他们用鲜明的概念来表现这种人对物的新态度,使它立于有理有据的基础之上。这种新态度的原则在这之前还从未被人理解,思想家们首次为人类界定了“在真理中”的意蕴。

本论文的 2—4 部分只谈到准备性分析。5—7 部分则专门讨论了真理与非真理的本质问题。

D¹. 第 5 部分:对真理之本质的解释。这种解释基于前面的阐述,采用了其中的主要概念,如“显明性”、“允让”、“自由”、“存一在”、“离位”和“开启”。但有一个关键性的短语现在显得格外突出,带有先前不曾如此清楚地强调过的含义。这个短语就是“das Seiende im Ganzen”(处于整体当中的物)。另外还有一个重要概念,作者在《存在与时间》中有所分析,而在本论文中则未提及;那个概念也带根本的性质,它就是“Gestimmtheit”,这是指人、他的

态度和行为在与整体中的物的关系中的“氛围”或“心情”。在前面的部分中,海德格尔讨论了真正的命题与事物之间的接近的内在可能性的基础;他发现此基础就是作为“允让”的“自由”。在此,作者观照了真理之本质问题。因此,作者的阐释集中于这两个方面——“氛围”和“在整体中”,这就很值得注意了。

“整体中的物”暗示着人的此在与形成其背景的自然万物的各种关系,与文明生活中产生和运用的各种器具的关系,与自己的同胞、与使此在得以持续的历史传统的关系;但“整体中的物”也暗示着一事物在他事物当中的多种联系,如在物质、生灵、人和任何高于人的东西这一类在者当中可能存在的系统。“整体中的物”、人类此在与这些物的关系,都由此而变得远比人与在者的接触更为广泛,尽管这种接触与整体中的物及此在与物的关系在根本上是不可分割的。

这种“整体”应该怎样称呼,是称之为“世界”还是“宇宙”或干脆不加命名,这并不重要。一个基督徒因为相信世界是上帝所造,所以不愿说“整体当中的世界”,因为那样使上帝也处于这整体以内了。但如下一点似乎很重要:所谓“整体”不是指存在之物的抽象的总数额,而是指此在的“内—在”以及整体当中的一切物的“内—在”得到了强调。^① 有一点显得更重要,那就是:“真理”被解释为“对整体中的物的敞开”。这意思是,如果的确有真理,它必然即刻与此“在整体中”发生联系。真理不可能没有这种“在整体中”;尽管人的专门知识或特定的支配力会错误地自以为不受此限制,尽管这个“在整体中”与任何具体事物相反,总是“不可计算的”、

^① 读者不仅可以参见《存在与时间》德文版第130—180页对“内—在”的详尽分析,还可参见《什么是形而上学?》中所作的清楚的对比,被对比的双方一方是不能被把握的存在之物的整体,另一方是这事实:我们被放置于在整体内被敞开的事物当中。——原注

“不可理解的”，只要有真理，就有“在整体中”。

黑格尔有一句名言：“真者即整体”^①。这一信念是欧洲哲学传统所固有的，尽管少有人像黑格尔这样公然宣称之，但此信念却可追溯到现代许多思想家的观念上面，也可见于托马斯·阿奎那、亚里士多德、柏拉图和前苏格拉底派。承认问题整体性的系统哲学观便以此信念为本源。

像我们大家一样，海德格尔与这些思者隔着一条深沟。这一深沟的出现，是因为在学问与生存的所有部门中，专门知识已大大发展，它们要求被承认为真理。当今许多人也许还认为这种要求是理所固然的。但海德格尔反对这种倾向，他坚持认为，真理是人类生存离开原位而进入包含这生存的“整体中的”事物的显明状态；他认为，如果我们忽视或怀疑这一关系，我们便是忽视、怀疑我们是以何种方式被置放入其他在者的，便注定会“犯错误”，陷入一种本质的非真理中。

海德格尔对这种“在整体之中”的强调，我认为是尤其值得读者三思的。

人类此在与整体中的事物的关系，是由“氛围”(Gestimmtheit)这一术语来表达的。这个德文单词是无法翻译的。它意为“处于某种气氛中”、“情调”、“心境”等。但海氏专门指出，虽然这个词在字面上意指使人得以调整的那种方式，却不能从心理学的角度加以理解，也不能只考虑纯属个人的生存，比如，不能像第尔德所做的那样；第氏是近年来哲学中第一个强调乐观主义或悲观主义的巨大意义并以此来发展某种“世界观”的人。因为，在海德格尔看来，“氛围”是与存在性的、进入整体中的在者的那种离位紧密联在一起的。而人的此在的“氛围”的职能便显然是将整体中的事物

^① 见黑格尔：《思维的现象学》前言，第16页。——原注

向人敞现出来,个人也许不一定能意识到这一职能。比如,诗人的“气氛”——他的喜中带悲的心境,暴露出了整体中的事物的什么方面,从海德格尔对《归家》一诗的阐释可以略有所知;又比如,从《什么是形而上学》一文中对“无”的讨论,可以见出哲学家心中的恐惧的心态。

人的某种“气氛”或“心情”,如欢乐、恐惧或烦厌,并不把人的此在只联系于一种事物或少许事物。这种心情给此在与整体中的物的关系涂上某种色彩、带来某种情调,还暗暗显示出人的此在是以何种方式被置于整体中的。海德格尔把这种被置于整体中的现象称为“Befindlichkeit”。“在整体中”及其“氛围”是人在整体中的“内一在”的根本特征。如是理解“氛围”这一术语,则它是一个基本的、重要的环节——人与作为在者的所有其他在者的联结之环。这个术语尽管模糊而少具体性,却包罗广泛、高度概括。由于海德格尔认为真理——作为对处于整体当中的事物的开启,使人的此在与整体相关联,他发现这种与整体中的事物的关联蛰伏于一种调整性氛围中,人追求真理的每一特定行为都与此氛围相协调。由于这种“氛围”的存在,人便不仅仅“感受到”或“经验到”自己与整体中的其他众在者的联系。海德格尔认为“感受”或“个人体验”这类概念有词意不当之嫌,故而加以摒弃。但是他的此在本身却植根于这样一种“氛围”中,这种氛围在人获得自由,即能进入对真理的开启时,它敞开整体中的事物。所以,海氏说:“历史性的每一种行为,无论是否有特殊的内涵、无论是否被领悟,都被调整而且通过这一调整被抬升到整体中的一个事物这样一个水平上。”换言之,一旦整体中的事物被带进真理的显明状态中,“氛围”便加强而且显露出人的此在与这些事物的联系。正如海德格尔所说的那样,这个“在整体中”现象本身既不可计算又不可理解,但是,正是这个“在整体中”在调整着万物。

“在整体中”和那模糊地显示出它的“氛围”这二者像是两个概念的路标,海德格尔正是朝着这两个路标迈进,对真理本质总是进行着自己的探索。

D². 第6—7部分:对非真理之本质的解释。非真理问题与真理问题不可分割。无论是在流行的命题性真理的理论中,还是在海氏对此所作的哲学之思中,二者都相互紧密关联。但流行的理论与海氏的理论各自得出的对问题的界定却全然不同。

在流行的理论中,非真理是真理命题的反面。在非真理中,所作的判断是错误的,而且因为明显的理由在“表象”与事物之间没有一致性。对这种流行的理论而言,不真的命题正是与真的命题相对立的、恰恰是其反面的东西。

在海德格尔的观点中,非真理问题更带有根本的性质、更具有广泛的影响,因为,它关涉人的整个此在和整体中的事物;它与真理问题有密切关系,这是因为,“在整体中”现象既敞开又同时遮蔽事物;非真理问题包含两个不同的方面:一是遮蔽具有的还未被确定的真理,即那既先于、又久于一切开启和敞开的秘密性;另一个方面是人的一个巨大的领域——犯错误。

如果真理只是当人开始把物作为他们之所是而对待之时伴随着人的这种对敞明状的进入而产生出来,那么,包含有这一未被确定之真理的历史时刻一定是经过了漫长的时期才终于到达的。正如它的希腊词的否定前缀 $\acute{\alpha}$ 所表明的,真理是一种巨大的侵犯——侵入那现在被命名为“存在”的领域,但此存在在被侵犯之前并不被人认识为“存在”。人通过“侵犯”行为——“开启”或“敞开”——已经强行进入一种神秘,这种神秘不仅先于这种“开—启”(即真理),还无视一切“开—启”而与之共在。“允让”不仅使整体中的众多事物以其本来面目进入“显明状”(由此,知识被获得、被积累、实际活动得以进行);“允让”还保存整体中的事物原有的遮

蔽状。海德格尔强调,此神秘性并不关涉具体的某物,只有一种神秘才渗透了人的整个此在和一切存在之物,正如只有一种真理的“显明性”才使存在之物站立出来。

根据海德格尔的观点,这就是“非真理”(即未被确定的、不完整的真理)的合理的、本质的性质。主要是在这一意义上(但不只是在此意义上),海德格尔才在《存在与时间》中宣称,“此在在真理和非真理上具有同等的原初性”。

要恰当地对这第一种非真理从概念上加以界定,无论说成在真理之前的遮蔽,还是说成与真理同时的固执,都是极为困难的。因为,在真理之前并无本质可言,也谈不上“普遍的”与“特定的”有何区别,谈不上可能性与现实性、原因和结果、推理和结论、根基与根基上部之间的区分。海德格尔在前面的调查中可以考察某一正确命题的“可能性”之“基础”。他能够正面地界定“自由”之本质和“真理”之本质的某些根本特征。但对那先于并渗透真理的神秘性,却是无可能进行这种考察和界定的。如果硬要这样做,神秘性将被谬误地驱迫着去把握真理、运用真理和区分真理。因为,正如海德格尔意味深长而又不无准确地说过的那样,遮蔽具有的“非本质”是“先本质之本质”。第6部分中的第2段因概念的强度和深度而显得卓越有特色,它以一种似乎自相矛盾的方式界定了此神秘的独特性,因为,任何别的方式都界定不出这种独特性。

如果我没有搞错,在第5和6部分以及前面部分中,作者的解释最大限度地接近了他在总结注释中所称之为“在之真理”的东西,同时也暗示了它的神秘的遮蔽状态。不过,“在”的概念本身却是在第7部分末尾和最后一部分中才特别指出的。

“自由”——作为对存在之物的“允让”,在人对真理的追求中会产生如下的危险,那就是:像人们忘记“在整体中”是不可计

算、不可理解的一样,自由与“开启”或“敞开”的关系、与此在的根本遮蔽状、与整体中的存在之物的根本遮蔽状的关系,很可能被遗忘。许多对真理之本质问题至关重要的东西被人遗忘,这种情况不仅可见于人类此在及其三千年来的文明史,不仅可见于科技和学术的历史,甚至还可见于哲学的历史。在此之前,存在之真理,整体中的存在之物的真理首次从遮蔽中显现出来,尽管某些重要特色仍被那种传统忠实地护卫着。然而,只有我们记住真理问题的整个复杂性,包括记住从属于此复杂性的非真理,才有希望打碎这一遗忘状态,这也正是海德格尔在本论文中竭力想做到的。

这种遗忘使我们走向非真理的巨大领域——犯错误。诚然,人通常在活动中使自己与存在之物本身相联系,但他更倾向于把自己局限在那可实现、可控制与可把握的东西中。这样,他倾向于把自己或自己能加以计算的某物作为一切事物的尺度。他会固执地认为他所采取的态度是正确的,而他对处于整体中的众在者当中的自己的此在及其神秘性的遗忘,又鼓励他去这样认为。带着这种固执,他开始在犯错误这一领域中运动,并表现出多种犯错误的模式。

与先于真理、又随同真理的那种“神秘”相反,犯错误的领域被界定为真理之原初本质的“根本对立物”。判断与认识的错误在这方面实际上只是最表面的犯错误的方式,对这第二种非真理的界定是足够清楚和深刻的,不再需要任何解说了。

因此,“神秘”与“错误”是非真理的两大形式,它们与真理——对人、对整体中的事物的开启或揭示共存。两者都处于此在以内、处于此在之真理内,又从这两方面危及此在。海德格尔说,“神秘性有统治力,错误行为有压迫力,而人在其此在的存一在中受制于这二者。海德格尔希望有思想的读者能真正领悟的,正是人类此

在的这三个实体：神秘、真理与谬误。”

E. 第 8 部分：结论。在结论部分的头几句中，海氏界定了他的观点和最核心的法则。“在对在的思索中，人为存在而获得解放，这种作为一切历史之基础的解放得到了词语的表达”。哲学的这一开端被称为一种“世界一时刻”，即，此时刻不仅对人的生存，而且对世界都是决定性的，因为，真理由此而产生。不过，真理不只关涉人，也关涉其他一切事物。正是对“存在之思”的这种高度评价在论文中得到了论述。

“整体中的事物具有的真理的被良好保存的系统”究竟是何意思，这已在第一部分中简要提到，那里面提到了中古哲学中以及早期现代哲学中存在过这样的系统。

海德格尔在本论文中以及在《什么是形而上学》一文的开篇中表达了这样一种观点：真纯的哲学与“常识”现在本质上是相互对立的。只有根据哲学与整体中的存在本身具有的原初真理的关系，才能领悟和界定哲学的本质。“常识”依附于事实，即依附于那可以在实际上触摸到、显然在那儿的东西，却阻碍对事实作更深的追溯与进一步的质疑。

海德格尔特别比较了他对真理问题和康德对真理问题的看法之间的区别。他认为，康德“以其形而上学立场”（其基础是主观性）带来过欧洲形而上学的根本变化。从海氏对康德的如下断言的质疑，可见出他与康德及其继承者之间的差异；康德的这一断言是：“哲学应当证明它有遵循自己规则的诚实性。”海德格尔自己也暗示，哲学受真理的引导而遵守那些法则，而这种真理属于那遵从哲学规则的事物。

换言之，哲学服从并服务于在之真理。这一非主观性、根本上的非人类学中心论的观点，在第 2 部分前半部分的论述中便可看出其踪迹了。那一论述是：因为人的行为具有“显明性”，所以他让

自己的判断和命题都受对象以及对象中包含的标准的指导。

本论文中最切中要点之处,也许可以用以下三个主要命题来进行概括:

(1)真理首先不是置于一个概念或命题以及此命题与某一事物的关系。自希腊哲学开始以来,真理就是一个包罗万象、对人类此在和欧洲文明有重大影响的现象。

(2)真理不可分割地联系于,且实际上一致于对存在的哲学之思。这种对存在的思索并不首先是“知性”的,也不只是局限于“知性”。毋宁说,这种哲学之思引人、带来人对自己的生存、对宇宙万物的一种全新的态度,由于此态度,人能够以一种“客观的”方式认识自己和万物,并在意识到自己“在整体中”的位置后创建出历史和文明的世界。

(3)与这种包罗万象的意义上的真理共存的,是先于真理又持续伴随真理的神秘性以及多种犯错误的方式,它们各自对应于不同的真理类别。

作者使本论文尽可能“靠近存在”。此论文把存在作为目标而向着它迈进,第7和第8部分末尾以及结论的注释中都清楚显示了这一点。但关于存在的真理作者并没有仓促地作出过早的判断。当读者读到海德格尔对荷尔德林的《归家》一诗的解释、读到诗人与那还未被命名的神交谈时,读者就会回想到作者“对存在的靠近”,就会承认,由于这个问题具有令人困惑的、多种多样的意义,自己还没有把握住这个问题。

就海德格尔整个著述活动而言,本论文占有独特的位置,至少在目前是如此。正如前面已经指出的,《存在与时间》在第二册完成后便中断了。在“有关‘人文主义’的信”(1947)中,海德格尔指出,在这部大作的第一卷的第三册中,全部思想都必须修改过,所以这第三册还不能问世,因为他的思想找不到能恰当表

达这种“修改”的词语，而传统的形而上学的语言又帮不了忙。作者还说，“论真理之本质”一文就是意在提出对这种修改的某种洞见。这儿，显然只是在这儿而不是在那部大作的已出版的头两册中，思想的努力才进入了“维的领域”，在此领域内，整个的“存在与时间”都被体验、被思考了。它从“对存在的遗忘”这一基本体验中产生出来。

论荷尔德林的两篇文章

整个 19 世纪, F·荷尔德林(1770—1843)^①都只被人们认识为一个孤独、略有遁世倾向的诗人, 带有理想主义与哀伤的气质, 爱写颂词和哀诗。他诗中对希腊韵律的采用被认为是达到了无与伦比的高峰。他还以自由体写了赞美诗, 写出过一本完整的小说《赫比利思》。但他的悲剧《埃特纳山上的思庇道克利斯》的片断以及他的晚期诗作(尤其是许多赞美诗)则鲜为人知, 它们的价值也未被人们认识到。W·狄尔泰于 1867 年出版了一篇论文, 介绍他的全部作品的富于洞察力的观点, 但此论文没有得到多大响应, 也没有对当时的公众产生多大的影响。

人们发现荷尔德林作为一种精神, 一个诗人的伟大地位, 广大的读者对他的承认, 这可以说只是 20 世纪的事, 特别是在第一次世界大战前的十年。狄尔泰的论文于 1905 年又重新发表, 这一次得到了理解并取得了成功。从 1913 年开始, 出现了荷尔德林作品的更新、更权威的集子, 并由年轻的学者 N·V·赫林拉斯写了有价值的论文作为其序言。赫林拉斯死于第一次世界大战, 他是杰出的德国诗人斯泰芬·格奥尔格的朋友和追随者, 海德格尔的《荷尔德林与诗的本质》正是对这位年轻学者的纪念。

斯泰芬·格奥尔格在一篇不太知名的短文中, 赞美荷尔德林

^① 他的文学创作时期局限于 18 世纪 90 年代和 19 世纪头几年间。——原注

是德国民族的“伟大的洞察者”，认为以他的后期诗作（只是在那时才开始引起公众的注目）无愧是一代新的诗风的创始人，是“语言的革新者，因而也是灵魂的革新者”；是“德国未来的柱石”；最后，还是呼唤新的上帝的人。记住这最后一点有助于理解海德格尔的讨论。荷尔德林、陀斯妥耶夫斯基、克尔凯郭尔和尼采（除尼采外，其余三者的伟大都只在最近才发现）是文学与思想领域的四颗璨灿的明星，在第一次大战爆发出炫眼的光芒。

在海德格尔看来，荷尔德林的诗是“没有庙宇的祭坛”或“吊在露天里的钟”，最轻微的错误的敲击都会使它发出不谐之音。海德格尔认为，尽管迄今为止已有许多关于这些诗的解释，但我们今天没有一个人知道这些诗是什么，它们实际上有何意指。在海德格尔看来，荷尔德林是一位不属于过去，却属于现在，更属于将来的诗人。从所有过去和最近的伟大人物——如荷马、索福克利斯、维尔吉尔、但丁、莎士比亚、歌德和里尔克中，海德格尔作为哲学家，只选出了荷尔德林这位诗人并对之进行细致的思想研讨，尽管二人生活在——这里借用海德格尔最爱引用的荷氏的赞美诗《帕特莫斯》中的一句话——“相隔最遥远的山上，却又相互紧紧毗邻”。作为思者的一方把宣告“存在”作为己任，而诗人则担负着命名“神圣”者的使命。可以说，如果克尔凯郭尔对正在发展其哲学观的雅斯贝尔斯和海德格尔曾起到了激励和支持的作用，那么，荷尔德林对已进入其思想领域的海德格尔也起了同样的作用。

由一个真正的思想家来真正地欣赏一个伟大的诗人并解释其作品，这是少有的现象，即使自康德和席勒以来，文学与哲学的关系在德国比在许多其他国家一直更为密切。所以，我们的第一个问题是荷尔德林身上有什么东西如此吸引了海德格尔？为了回答这一问题，应该强调如下三点：

（1）在海德格尔的观点中，荷尔德林有别于所有较早的伟大诗

人,因为他是“抒写诗之本质的诗人”,即是说,他在自己的诗作中深思了诗的本质,注定要将此本质表达于词语。荷尔德林的这种深刻的沉思冥想在他和这位哲人之间搭起了一座桥梁。这样,海德格尔通过对精心选出的荷氏的诗作和散文的评论,提出自己对诗之本质的解释;他一方面以所选文字为讨论的依据,但同时又是在进行对自己观点的阐释。

(2)荷尔德林作为诗人,感到自己完全孤独无伴,是“神灵”和民众之间的使者。从他的诗可以看出,诗人以其本质是负有使命的人,他的使命便是把他在与神灵的思想交流中所获得的东西转交给民众。因此,荷尔德林其人其诗才激起海德格尔重新解释诗与文学的本质的热情。迄今为止,人们一直认为,诗人像其他真正的艺术家一样,所要表达的东西只是“美”,尽管这一看法近年来已越来越变得含糊不清。但海德格尔持不同的观点。他确信诗人的使命便是去“命名”他发现为“神圣”的东西,无论“神圣者”与“美”之间是何种关系。

要最终验证由荷尔德林所激发、由海德格尔所提出的关于诗之本质的这一新概念的真理性的真理性,却不能要求于这些论文。那样将意味着需要以此标准来重新检验最伟大的文学作品,包括荷马、维尔吉尔、但丁,包括埃斯凯拉斯、索福克利斯和莎士比亚的悲剧,还有歌德的诗歌和《浮士德》等散文作品。认为诗人应该命名那“神圣者”,这种新的观点严格说来是康德的超验的方法论的一种观点。^① 所以,它需要调查恰当的材料,鼓舞和指导学术性解释工作,从而显示出它的有效性或局限性。以抽象手段,或只运用于对荷氏的诗作的讨论,是谈不上对这种观点进行探讨、接受、拒斥的,也无从判断它可能具有的深远意义。然而,即使伟大诗歌与文学

^① 参见“纯理性批判”,B. 862——原注

作品的某些(甚至是重要的)性质在运用此原则后仍然未被澄清,但是,提出如下问题,似乎是诗人和作家的份内的、有鞭策性的工作。这问题就是:他究竟在实际上发现什么是“神圣的”,值得转告他的同胞?因为一个作家的作品中是否包含这样一个启示而且以之作为主题,那是衡量他的高低,决定他是否应受到文化界认真看待的一个尺度。

一个时期以来,人们对诗歌和文学的看法一直在变化着。这一变化伴随着社会的变化,伴随着制约看法的“思维的”、“精神的”生活上的变化。由此而产生如下问题:使诗歌和文学密切关联于人的东西是什么?何时,以及为何有此关联?在德国,自从尼采以来,已不止一个思想家和文学史家提出了这些问题。海德格尔的回答虽然初看可能显得片面,而且至今可能还显得片面,却为最高水准的诗歌和文学指出了—个重要的方向。他对诗人使命的解释,在精神的基础深受怀疑的时代,似乎不但有(在德国范围内)荷尔德林的诗歌与文学作品的支持,还得到近年来两名最杰出的德国诗人——斯泰芬·格奥尔格和R·M·里尔克的支持。虽然格奥尔格早期写过许多美丽的诗歌,但他一直不满意自己的创作,直到在《生活的挂毯》中,他才发现诗的伟大精神使命。他在一系列诗中,通过天使与诗人之间持续的对话,表现了这种使命。只是在经历了一种神性的、绝对约束性的体验,即体验了他认为“神圣”的东西(这些东西形成他后来作品的中心)以后,他才上升到自己思想的最高峰。里尔克的最伟大的诗作包含在从《时光之书》到晚期“哀诗”和“十四行诗”的作品中。《时光之书》是他真正创作的开始,在此诗作中他专注于一件事:以自己的经验和思想来“命名”上帝。在他的哀诗中,他力图窥见人的生存之本质,并在比人强有力的“天使”面前暴露人的脆弱性;在十四行诗中,他举出诗人应该仿效的榜样——欧非修斯(Orpheus),认为此人以他的歌吟而占有广

阔的领域,既属于生者,又属于死者,虽然在后一范围内不如在前一范围内那样显示出振奋的力量。

(3)除了荷尔德林的深思——这种深思使他成为在其作品中表达诗之本质的诗人,除了在命名他认为“神圣”的东西时表现出的巨大的专注和热烈——这种热烈远胜于许多别的现代诗人,荷尔德林还有第三个重要方面使他与众不同,因而海德格尔感到自己与诗人有密切的亲缘关系。

虽然荷尔德林的兴趣集中于希腊的人性和文明,因而主要致力于希腊神话的发掘(他只在创作的末期才写了少量关于基督的赞美诗)但是他已具有这样一种意识:人能够,也应该相信“众神”,诗人要去“命名”和赞美其本质与威力的“众神”在他自己的时代实际已不复存在,即是说,人即使以自己的高度升扬的思维,也不能渗入“众神”的本质,尽管它们一直在着,仍然带着永恒的伟大。从这一角度便能最恰当地看出荷尔德林诗作的奇特与深刻。他的创作标志着历史的转折点。海德格尔认为他开创了一个新纪元,即“旧神”已逝而“新神”还未至的纪元。这正是我们的时代所属的纪元。为了这个纪元,当尼采谈到,在他的时代,在文化知识者当中越来越少有基督的信徒时,他重新造了一个难以忘却的词:“上帝已死”,^①用以象征新的精神局面。在这种背景下,尼采奋力,但几乎徒劳地发展建设性哲学思想。为了这个纪元,海德格尔采用荷尔德林诗的一个词,使用了更谨慎的说法:“上帝不在”。意思是:上帝把迄今为人所知的他的在场、他的存在自我扣留而不给与,尽管事实上他一直在那儿。

在海德格尔论哀诗《归家》的论文中有一段特别深刻的文字,

^① 这一短语曾被用于表达不同意义,界定在耶稣出现前罗马世界里的一种特定的思想状态。此短语也可见于黑格尔的“思维的现象学”。尼采显然不知道它先前的含义——原注

那是他受如下诗句的激励所致：“神圣的名字是空缺的。”这段文字指出一种严重的局限，用“悲剧性”一词来形容这种局限也嫌太轻。此局限不仅可见于这个纪元，也可见于作为诗人的荷尔德林。虽然荷尔德林宣称他常常与“上帝”交谈，他却不能“命名”他，不能通过对他的“命名”而使他出现在他的存在和光辉之中，出现在人的思维之中。海德格尔也这样说道：诚然，荷尔德林的诗使“神圣者显现出来”，但“上帝仍在远处”。荷尔德林的时代与我们自己的时代都是上帝“仍在远处”的时代。所以，这无异于使他和我们处于同一时代。按照海德格尔的观点，这种势不可挡的、极不安定的形势产生出两种谬误的方法：人们可能以机诈的方式试图制造出一个“神”来填充那难以忍受的虚空，这儿，海德格尔似乎在反对某种信条，如纳粹主义；或者，人们可能满足于用传统方式接受上帝，但不关心他们自己是否真正信仰上帝，回避对自己的灵魂、思想和宣称的信仰作任何审视。在这两种谬误方式中，人们要回避的都是“上帝的自我扣而不与”的实际存在，而这种上帝的“不在”，人们必须忍受到目前的灾难时代的结束。仅仅这种“无神状态”的存在不应该引起人的恐惧。荷尔德林认为，需要把自己的烦恼集中于其上的“那件必要的事”，就是坚持置身于“上帝的自我留存”的最邻近处，直到从这种接近中得到那可以带着敬意，令人信服地“命名”那高者的词。荷尔德林的这种态度在海德格尔看来便是世人应大力仿效的范例。这是因为，海德格尔在青年时代就不能因为圣·托马斯的证明而使自己确信上帝的存在，所以，他也有一种一直存在的意识，这就是他借用荷尔德林的话所说的“上帝的自我留存”。

这样，荷尔德林在海德格尔看来，正如在斯泰芬·格奥尔格看来一样，就是“那呼唤新的上帝的人”，但仅止“呼唤”而已，而未能让上帝出现。迄今为止还没有人做到这一点。

不过，关于荷尔德林与海德格尔两人“从相隔最远的山上”进

行的对话,还要再说几句。尽管两人的职业不同,我们都不能忽视他们之间在态度上的相似。正如荷尔德林奋力“命名”那“神圣”者,试图渗透它而抵达上帝本身的存在一样,海德格尔也竭力描述人类此在的根本的不变的特征和它的时间性,从而以新的方式唤起对“在”的寻求。我们从《论真理之本质》一文中知道,海德格尔确信,从人可以进入其中的此在中,一种“对在之真理的接近便进行着自我准备”,这种接近既不同于、又类似于荷尔德林的“接近”——与“仍在远处的上帝”的邻近。当我们注意到两人在态度和追求上的相似以及由此而产生的亲缘关系时,海德格尔对待真理之本质问题的观点和对“什么是形而上学”这一问题的看法便显得更明确了。

在此预先讨论的三个方面的统一性,有助于解释荷尔德林其人其诗对海德格尔的特殊的吸引力。

在一个序言的注释中,海德格尔清楚地声明,他对荷尔德林诗作的“评论”并不自认为是对文学史或美学的贡献。他解释说,这些评论产生于一种“思想之必然”。

这一性质值得读者铭记在心。这些论文有自己的风格,它们植根于有独创性的思者与伟大而孤独的诗人之间的“对话”。读者常常会感到前荷尔德林的幻觉似的词语与海德格尔的思想融为了一体。当然,一旦思者试图抓住和固定哀诗《归家》的神话,诗的超凡脱俗的气氛便不可避免地破坏了。不过,思者的阐释极大地弥补了这种短暂的损失,因为这种阐释使读者注意到诗的思想深度,手法的高明和许多细节,而如果没有这种阐释,这些特色很可能不被察觉。最主要的是,思者对诗中的每一个字都认真关照,这种严肃的态度是可嘉的,有利于将来对荷尔德林的解释,也有助于对所有的诗歌和文学的总的评价。这是因为,海德格尔在其论述中表现出的敬意来自于他的这一洞见,即:真正的诗是人类的巨大

财富，“神圣之物”的容器。这种态度是正确的，作者还试图将它扩展到此书以外的场合。相反，读者禁不住感到，在某些地方（尤其在“诗之本质”一文中），似乎是荷尔德林的词语和气氛把海德格尔引向比他可能去的更远之处。但当我们力图对诗之本质作严格而系统的阐释时，我们认识到，让这伟大的诗人和他的权威时隐时现地一直相随而行，对问题的阐明是大有裨益的。

如果试图在这两人的二元的统一中分析出什么是荷尔德林的，什么是海德格尔的，那就显得无聊而且无理了。不过，通过反复阅读，我们感到有时是诗人，有时又是哲人站在自己面前。比如，对论“诗之本质”一文而言，我们可能在开始时把它作为荷尔德林对那五个关键段落的意义的解释；如果到后来我们完全忽视了这一点。那么，论文中某种精髓之物便丧失了。同时，该论文中又包含海德格尔哲学中的许多根本思想和观念。只举少数几个例子便可证明：人在其他在者中所具有的“显明状态”便是《论真理之本质》一文中所述的特征；语言的本质是交谈，这一观念便是人类此在的根本性存在主义观念；人生存在“世界”中具有“历史性”；在时间的意义发生变化之时，某种持存之物，“众神”与“存在”被发现了。简言之，读者在某一阅读阶段总免不了感觉到海德格尔观念又占主要地位了。但是，作者的解释完全受所选的关键段落的指导，论述中所指出的东西都明显地以这些段落为参照，所选的其它段落也可能引出能说明诗文的还未被触及的不同方面，所以，读者又感到诗人与思想者之间的这一钟摆又回到了平衡位置。

论哀诗《归家》的论文稍有与此不太相同的情况，这是一篇解释性文章。海德格尔在评述那次讲话的重新发表（用于庆祝这位诗人的逝世百周年纪念）时指出，解释者最后的也是最困难的一步，便是在完成己任后与自己的评述一同消隐掉，这样，诗才能站出来而且因它本身的缘故而被阅读和欣赏。因此，这儿站在前面

的又是荷尔德林。可是,当我们更仔细地研读所作的解释时,思者的个性和观点又无处不在了。海德格尔思考着烦忧——每个人的此在之在,因而也是诗人的烦忧。思考着诗人的欢乐,他的内在本质和基本“氛围”,他正是通过这种氛围起而欢迎那“神圣者”,思考着他的忧伤的,这忧伤产生于他不能为上帝“命名”,产生于他在自己同胞中的孤独。读者感到思者也同样有诗人那种神秘的观点,即对大地和光明,对上帝这位高者的观照。无疑,海德格尔与诗人同样强烈地感受到对故土的正当的热爱;这故土难以企及,它隐藏着、保存着传统的珍宝,包含着对家乡斯瓦比亚的一往深情。荷尔德林面对“上帝不在”的那种态度很类似于海德格尔。这样,对该诗文的解释,尽管无疑首先服务于诗人,却不能不看作是在某一范围内界定了作者自己的思想。诗人与哲人之间的坚实的二元一体性是不能分解的。

为了公正,应该有一个保留。此保留关涉《荷尔德林与诗的本质》一文。该论文包含一系列意义深远又(某些读者会认为)过分大胆的命题。如,语言的本质须经过诗之本质去理解。又如,诗是历史性民族的原初语言。这是18世纪德国思想家哈曼(Hamann)所持的观点,哈曼这一观点通过其弟子赫尔德,其后又通过对年轻的歌德的影响,促成了德国抒情诗在近代的复活。但这一观点现在即使不是完全也是大半受到了学者们的批驳。在该文中,此观点之被提出,显然首先旨在支持荷尔德林的一个最富包容性的观点,即关于诗对整个类生存的巨大大意义的观点。但作者除了在阐述中暗示了一系列哲学争论以外,可惜完全没有提出具体证实。看来要使这一观点被人接受,不仅需要表述有关理论和赞同此理论的争认,还需要详尽分析大量有可能属于语言的早期阶段的词语。人们一定希望,即使不由海德格尔,也应该由他这一派的人在将来作出这种分析。就目前而言,最好不要仓促地对这一些以及

与之类似的命题作任何判断。

荷尔德林与诗的本质

我觉得该论文自有其独特的美,这不仅由于作者仔细选择了五个关键段落,也由于它由此而具有奇特的篇章结构。文章一开始就言简意赅、朴实无华地宣称,诗是“人的一切活动中最真纯者”,随后作出引人深思、包罗万象的反思,认为尽管人的所有其它活动都是“值得赞美的”,人在大地上的实际的栖居——他的此在才是“诗性的”。这里,我不打算像前面讨论真理问题那样紧跟海德格尔的阐述(每个读者都会很快认识到思想的接续在这些论文的每一篇中都有密切关系),而是准备集中于如下两个主要问题:那为诗提供材料的语言的本质是什么?诗的本质又是什么?

(关于语言的本质)本序言在前面的概述中已经指出,海德格尔认为“言说”——语言的运用是使人类此在能成其为此在的几个根本特征之一。通德语的读者可以细读《存在与时间》(德文版第34章,160—166页)一书中有关这一方面的短小但却重要的那部分。

作者有一个有趣的、发人深省的、需要评说的观点,是与如下问题联在一起的:语言何以是人的“占有物”。海德格尔认为通常的界定(语言是交流的手段)没有表达出它的本质。在他看来,这种传统界定只说出了语言本质的产物。比这重要得多的是:语言本身使人能够站立于一切存在的“显明状”之中。人在此显明性中把物作为整体内的无限宽阔的领域中的在者本身并与它们相遭际。这种“显明性”及其对此在、对文明和真理的重大作用,前面已经讨论过了。如果没有对存在之物的词语的运用,海德格尔认识到这种“显明”是不可能产生的。诚然,语言服务于交流和传达的

目的,但是,其实际的功能似乎是命名任何存在之物(人或非人),说出此存在物的性质。因为语言带来“显明”,人才能在“世界”上生存。由此而出现这句话:“只是有了语言,才有了世界”。这儿所指的“世界”是人类此在的世界,作者在《存在与时间》一书中已有分析,这意思就是海德格尔如下所说的“决议与工作的变动不居的领域,事实与责任的领域,也是任性与噪音的领域,败坏与困惑的领域”,即是说,是存在所有的真与非真的方式。因此,海德格尔得出推论:“只是有了世界,才有了历史。”这样,语言就是人生存于世界上,生存于传统的历史气氛中的本质的先决条件。根据这一根本的事实,语言是“对人类最大潜力加以支配的事件。”较之于这一事实,海德格尔认为通过语言进行的交流只不过是它的附带的、随后产生的特征。他一直强调,在本文中也照样强调,语言的实际生命在于交谈,一大堆词语和语法规则只是语言的“前景”。在此,海德格尔主要关心的是人与他周围的事物的关系。这是语言使人具有、而且被人不断强化的关系,是巨大的变化以此种方式在人的存在中造成的关系。

本文所讨论的另一方面是在交谈中的语言的现实性,或者,更准确言之,是如上提及的作为交谈的语言。交谈暗示着既有言说又有倾听,它意为:一个人与另一个人谈某事,而这一谈有助于使交谈的双方更加接近。

依海德格尔看来,语言只是作为交谈才是本质的。他遵循荷尔德林的一首诗的关键诗节,不仅思那其一生犹如一场漫长的交谈的个人所完成的多次交谈,还思那人类的作为几千年来的一场交谈的多种语言。这样,他的“语言是交谈”的看法便是清晰可解的了。

所以,他接下来的问题便是:人从何时投入这场交谈的?它是怎样开始的?当一个人与另一个人讨论某事时,两人考虑的是同

一件事,要赞同或反对的是同一件事。这种与同一事物的相关性就是任何交流中的本质性东西。正是在这儿,海德格尔引入了“时间”的根本概念,后来又引入“存在”这一概念,这是他的哲学的两个主要概念。这一段论述对研究海氏观点尤其重要,因为有关“存在”的大作的第三大册还没有出版。

在交谈成为可能,能自我确立之前,人一定已经体验过某种“存留而持续”之物。海德格尔指出,这正是在“时间”以它的过去、现在和将来等“维度”向人自我敞开时发生的。直到那一时刻,人类的生存,有如其他物种的生存,处于一种意识不能集中于任何事物的流动状态中。只是当目前被经验为目前、某种持存之物的存在被认识,而且在此背景下发生的一切变化都能被观察到时,词语,从而那一场交谈才得以发生。把时间经验为过去、现在和将来,把此体验作为对事物的体验和词语表达的不可缺少的条件——这是海德格尔提交讨论的一个观点。

在这一场巨大而不终结的“交谈中”,被人经验为存在的众神、世上的事物已被命名。海德格尔紧紧扣住关键的段落,但同时又表达出自己的观点,从而把对“众神”的命名与对存在之物的称呼分隔开来。但是,由于海德格尔对“存在”的观点在这一点上很类似于他对众神的观点,所以,如下一点值得强调并应牢牢记住:只有当“众神”实际上向人言说,表现出他们的存在与威力之时,众神才被命名。海德格尔远远不同意现时代许多人的这样一个看法,即“众神”只是人的想象。他认为他们是“真实的”,即是具有自己类型的存在。他们与世上万物的区别在于:由于人类的弱点,他们只能为少数人而非全体所见。不过,如果说是对某种持存之物的体验才带来了语言和言说,那么,正是“众神”而不是通常的生存之物才在人的此在中开创了语言。

由此,海德格尔为他对诗之本质的讨论奠定了基础。(关于诗

之本质)在此,作者讨论了诗人在众神与民众之间的位置,诗人因其作品而与这二者紧密相关;讨论了这“贫乏”的时代的双重缺乏:已逝神灵的不再和将至神灵的还未,这贫乏的时代由荷尔德林的诗作历史地引入。但在进行如是讨论之前,海德格尔指出诗从一开始就承担着的伟大使命。这使命就是,通过词语并在词语中确立那对人的此在而言是持存的、有意义的东西。海德格尔认为是诗人,而不是哲学家或宗教创始人使人认识了那单纯之理,那判断一切事物的尺度,以及“存在”——物的出现的基础本身。根据他的看法,正是诗人命名了众神以及它们标志的东西,从而使人在历史上首次认识到他在世界中的位置,他与神灵前面和周围的事物的关系,这样,诗人借助于精心选择的词语,坚定地确立人类此在的根基、尺度和标准。

在《什么是形而上学》一文的“补充”部分中,作者根本地区分了由“起意志的意志”指导其计算的科学和作为对“存在之声”的自由应答的哲学。在本论文中关涉此在的整体问题时,他也作了类似的区分,但强调的是那“诗性的”东西。人的劳作与生产的多数成果应被看作是正当的所获,他“应该”占有它。但是,于此之外,他在其生存中寓居于大地上,“邻近神灵的在场,与事物的本质的近相遭际”。而这一“诗性”的天赋不是人自己的可以引为骄傲的“长处”,而是更高存在物的“赐与”,应首先归功于诗人作出的忠诚的应答。

因此,海德格尔比人们寻常所做的更加重视诗。在他看来,诗不是此在的附属的装饰,也不是文化的诸神现象之一,甚至也不是如斯宾格勒曾经说过的某种文明的“灵魂”的表现。他的解释是,诗是“历史的根基”,以它的词语和意象指导与激励人。

在本篇论文中,海德格尔为我们打开了一个新的视角。几乎可以说,这篇讨论荷尔德林与诗之本质的讲演的完美程度,使我们

不能再要求他些什么了。但是,其观点是如此新颖,如此富于挑战性,以致于读者不只一次地希望作者的解释能更详尽一些。诗是怎样联系于魔法、神话和宗教,联系于早期的规则、法令和政治生活,尤其联系于哲学的,这些问题,作者都没有触及。还有,该论文中谈到了与语言本质相关的方面,提出语言之本质应从诗之本质加以理解——即是加以解释。这一提法本身便如此一反常规,以致于我们迫切希望作者能作更清楚的说明。

尽管如此,海德格尔的这第一篇关于荷尔德林与诗学问题的论文就其思想观点而言是极有新意、极有教益的。在哲人的身旁还站着诗人,提醒世人(人在其每日的劳作和奋争中成为无情驱进着的时间的奴仆)什么是真正伟大和重要的,至少暂时唤起他的一种宁静感,一种对持存之物的专注。这种提醒常常是独创性思想家的哲学的决定性特征,他认为这种精神的或知的活动正是自己的本分。在中世纪,这一工作是由宗教与神学完成的。在现代早期,则主要是由数学和物理学来完成的。在谢林看来,承担这种任务的是诗和艺术,但他后来又认为是神话和宗教。在黑格尔看来,是宗教和艺术。在叔本华看来,是艺术和道德。在19世纪后半叶,则是普遍的科学和学术研究。从《什么是形而上学》一文中可看出,虽然海德格尔感到自己与科学、学术活动有密切联系,但他只把诗人与诗作为自己的知友。他的这一选择产生于他的主题思想——“存在”具有的超越性。科学与学术研究不能达到这一高度。宗教虽然能够达到,但在海德格尔看来,它在本质上就是可疑的,而且,无论其代表人物认识与否,宗教在现在已陷入危机。在艺术范畴内,只有诗与文学借助词语之力。在此领域中,海德格尔从伟大的代表人物中发现了一种呼唤与追求,它类似于在本真的哲学中的呼唤与追求。人们禁不住要想到希腊,那里有荷马和赫西俄德以及早期抒情诗人,他们之后有伟大的前苏格拉底派,有埃

斯克拉斯和索福克利斯的悲剧,其后还有苏格拉底、柏拉图和亚里士多德的哲学。海德格尔正是观照了这种崇高的关联,才认为诗人的使命是命名,是把史前时代的时间的混沌之流中所发生的事情带人已知领域。只是当“众神”与万物本身被诗人引入视野与“交谈”中时,哲学家才提出关于“存在”的问题。

追忆诗人、对荷氏的哀诗《归家》的解释

以抽象的议论不能说明诗人的成就。这种成就只可能从诗文中被发现,也只能忠实地通过逐字逐句、从一个意象到又一个意象的评述,才能指出这种成就之所在。幸运的是,与海德格尔于1936年为讲座而写的有关诗的本质的论文同时收集在本集子中的,还有一篇写于1943年的论荷尔德林的一首伟大诗歌的论文。对这一篇解释的研讨,能证实很多重要的问题,它们包括:诗人关心的“神圣”是什么意思?诗人“命名”那只由此命名而被带人已知领域的“神圣”者,这“神圣”有何意指?诗人专注于“单纯”之物,专注于那被“存在”本身所敞开的东西,专注于人类此在的标准,这种专注又是何意?康德有一句名言:“没有直觉的概念是空洞的;没有概念的直觉是盲目的。”这句话仍然正确。因而,读者应该将两篇论文同时思考,在读一篇的时候,更应想到另一篇中有何暗指。比如,如果理解了前一论文中提到的诗人对比人强有力者的应答所包含的严肃而发人深省的意义,那么,本论文关于众神或“天使”的“命名”所讨论的东西便能得到更充分的领悟。

海德格尔在其解释中提到的一个例子,这里可以首先举出,用以说明在何种意义上诗人使我们面对事物的真正现实。荷尔德林描绘了他从阿尔卑斯山出发上路,渡过康斯顿斯湖回故乡的情形,认为对他来说阿尔卑斯山是“上界的神圣的城堡”!他说:“在湖水

浩渺的远处,在风帆下有欢乐的涟漪荡漾。”海德格尔评论道:如果我们从地理或交通角度去看待康斯顿斯湖,我们就说此湖位于阿尔卑斯山和多瑙河上游之间,莱茵河流经其间。海德格尔指出,这里的前提是:有大自然本身,地球上有阿尔卑斯山、多瑙河上游、莱茵河与这个湖;于是有我们一般体验的“湖光山色”的东西;其次,与这两方面相分隔的,还有诗人的特殊的体验,这种体验使湖光山色染上了“神秘的”色彩。这种前提是常识,合乎理性,与我们实际的生活态度密切相关,但这种前提使我们事实上降低、毁掉了诗人要传达给我们的东西。我们应该认识到,我们因为习惯和实用的需要而完全习以为常的这种理性的框架,向我们遮蔽了真实的现实,遮蔽了事物本身。当诗人谈到“湖水浩渺”和“风帆下快乐的涟漪荡漾”时,他是在说那实际存在之物;当我们由此而以地理角度来思考康斯顿斯湖时,我们已跨出诗的王国,只把这个湖当作日常的“装饰”(如海德格尔在论“诗之本质”一文中所称呼的),我们是在拒斥诗人的洞见,而没有认识到,我们已经又一次面对事物本身。

我一开始就从该论文中选出这一简单例子是有原因的。这是由于,这里干扰我们欣然接受事物本身的东西,即我们日常生活中的根深蒂固的思维习惯,随着诗中呈现出宏大而奇特的景观而更有可能起干扰作用。只要我们不把日常生活中我们一贯坚持的那些概念看作是我们的“洞穴”生活(柏拉图语)的结果,是由于我们受实际考虑的束缚造成的,那么,我们就不能真正地听取和理解诗人所希望传达出来的真谛。

不过,在某种程度上也是由于上一世纪发展起来并得到流行推广的科学与理性思维,才使我们自认为对物质、对有机体与人所知甚多,越来越少思考那高于人的力量。这里,我们也必须扬弃自己学来的那些偏见和假定。否则,诗人显现的图像对我们就只是

无稽之谈。

本诗呈现的事物的总的气氛是海德格尔在解释开始不久后就强调过的,就是“欢乐”(该词在第二行以及在随后诗行中多次意味深长地出现)和“澄明”。作者认为这种快乐的证明不是发源于诗人的“心情”,而是事物本身的特征。这样一种证明气氛明显可见于民众、群山的树木,它“欢呼”归家途中的诗人。诗人深深地感受到它,它弥漫一切但毫不冒昧,似乎来自高于人的力量。所以,荷尔德林“命名”了“家神”与“岁神”。大地——无限广袤的大地把家给与了人,把历史给与了民众;带有季节变化的光明;赐与人的生存的时间;这三者都被诗人欢呼为有证明作用的“天使”。

“天使”这一术语应照字面意义加以理解。提醒人意识到高于人的力量,这是诗人的权力和使命。这在任何时候都是必要的,但尤其在科学与理性思想(在其自身范围内是合理的)倾向于把人与高于人的事物分隔开来时。“天使”是什么,它可能是什么,人们越来越不清楚。希腊人深切感到“战争”或“爱情”是高于人的力量,它们随时都可以攫住自己;“谨慎”和视觉的治疗力量也是高于人的力。这样,希腊人“命名”了阿雷斯、阿芙罗代、雅典娜和阿波罗。如果说希腊人认为这些是“众神”,那么,他们认识了一种力,一种甚至高于众神的力,所有人都向之屈服的力:命运。这种情况根本上类似“上帝”下面的“天使”。任何时候,每当人的灵魂和精神向高于人、强于人的事物敞开时,人似乎首先看到足以深刻影响他的整个“存在”的那些力(他可能称之为“神”、“天使”或真正的上帝)、看到在这些力之外一种深不可测、难于理解的更强大的力,那些力在它之下发挥威力或成为它的使者。

正如海德格尔正确地~~从诗人其它诗作(如《流浪者》)推断出的~~结论一样,荷尔德林通过把大地和光明“命名”为“天使”便赋予此概念一种新的、具体的意义。当然,我们应向它们的澄明之力敞开

自己,观看它们随时产生了什么结果。

但在命名“岁神”与“家神”之前,荷尔德林谈到了上帝本身。他居于天堂高处,比光明更高处。海德格尔以充分的理由提出一个看法,即:上帝的居所是极乐之域、是“澄明”本身,拿他自己的术语来说,是明澈、庄严与欢乐的三位一体。由此三位一体发出澄明作用,此作用甚至给予忧伤者带来慰藉之力。虽然上帝本身的性质在这“贫乏”的时代、“上帝自我存留”的时代还不被认识,但他的居所被认为就是“上苍”。

作者认为,荷尔德林在诗中有两处与上帝有密切的交流,诗人向这“伟大的天父”言说,向他求教;于是,作者得出如下与诗之本质紧密相关的观点:“诗人所沉思与歌吟的,主要关涉天使,关涉上帝”。

还有一点应当强调。我们能感受到“欢乐”的总的气氛,而且诗人的“归家”状态唤出了“神圣”者,即上帝与天使。海德格尔解释说,所谓“归家”,是“回返到本源之近处”。我理解的“本源”包括多种事物:我们自己的出身和童年;自己先辈生活的地方、它的习俗和传统;我们有过的伟大而持久的经验,以及我们的故土的每一片土地上浸润的天使和上帝(它们在场或在近处)的真正伟大性。正是这种与自己的“本源”的邻近,才必然地、正确地激发起我们的忠诚和献身。这样,如果经过长时间的离家不在,游子终于归家,那么,“欢乐”的感觉便由此而产生并得到加强。他更强烈、更清楚地感到,故乡的土地、森林、河流、草滩、城镇、村庄、阳光、生活方式和风俗民情中包藏着多少珍宝。“珍宝”已在那儿,可表现为令人景仰的地方和设施,它通过几代人而聚积起来,尤其聚积“在神圣的宁静之下”,它以同样持久的力量指向更近与更远的将来。这样的“珍宝”是不能被诗人用词语表达的。它就在那儿,为老老少少“保存着”,给他们以力量和气魄,只要他们意识到它。像荷尔德林

这样真正的诗人是意识到了它的存在的,而且以别人所没有的强烈和深刻程度意识到它,这就是何以他本质上最孤独;这种意识在他离家一段时期后又归家,重新看到故土那一切他所珍爱之物后变得更加鲜明、锐敏了。正是现在,在这种归家的心情中,荷尔德林才在其诗中呼唤出阿尔卑斯山脉,在他刚刚离开的“上界的神圣的城堡”;呼唤出他孤独中与之有过多次数交谈的高居天庭的上帝,使上帝得到众多事物的欢呼,这众多的事物有城市、河流、山峰、树木、花园、飞鸟、过路的同胞,它们以自己的谦和的“欢乐”来欢迎上帝。

海德格尔问:那使得诗人成其为诗人的东西是什么?是什么东西允许并驱迫他去思那天使和上帝,去比别人更深切地意识到故土上的“珍宝”?那使他不同于其他凡人的东西是什么?是他自己的纯真而不衰减的“欢乐”。我认为,海德格尔在此作了深刻的观察,值得读者去细细玩味和思索。

天使——大地和光明——上帝(上苍中的伟大天父)就是在那儿,无论人认识与否。但是,即使它们产生欢乐、给与成果和福祉,它们自身却不能靠近人,在无帮助的状况下不能把它们的存在传达给人并为人服务。由于诗人的内心的“欢乐”,由于诗人把自己向它们“敞开”,所以,正是诗人与它们相遭际,而且,在吟唱它们之时,使自己升扬而进入离它们最近之处,这正如海德格尔所说,诗人是在原初的意义上“归家”的。“欢乐”不是诗人稟赋的副产物,也不是完成一首诗后的结果。“欢乐”正是他的本质。在写诗时,这种本质上属于他的“欢乐”升华而成为现实。

写诗并不产生诗人的欢乐,欢乐本身就是“欢乐”,是接近了“本原”而带来的澄明作用,这种观点值得注意。但我重申一句:这不是说,诗人的“欢乐”就是他的意象之源。高于人的力量存在着,它们对宇宙起着“澄明作用”,而无论诗人是否起而对它们加以赞

颂和“命名”。但诗人向它们敞开自己的心灵，又富有能完成这样少有的敞开的“欢乐”，这是他能够“命名”“神圣”者的两个条件。

海德格尔在《存在与时间》中已经指出，“烦忧”就是人的“存在”，无论他有何地位与职业。当诗人在选择恰当的词语时，烦忧也是他的烦忧。一个所选的字眼太高或太低、太大或太小、或稍有欠妥，则伤害了自己的职业。但这样的烦忧绝不会诱使诗人去吟唱赞美诗或哀诗。某种更强有力、更肯定的东西促使他呼唤“神圣”者。海德格尔提到诗人的“欢乐”时便暗示了这一点。

诗人在与其“本源”的接近中具有的澄明作用以及他在以正确方式“命名神圣者”时所带有的烦忧，正是真正的诗人所占有的工具。但是，在一首“哀诗”中，“神圣”者是在哀伤的气氛中被命名的，此时诗人的欢乐与澄明作用全然不起作用。一首哀诗以其本质是一首“忧伤”之歌。那么我们要问：引起这“忧伤”的是什么东西？

在荷尔德林的某些哀诗中，忧伤之原因鲜明地表现出来：在《蒙朗哀叹犹奥蒂玛》中，有与他的情人的分别，正如在更早的一首诗中他承认的一样，通过这种爱情，他和犹奥蒂玛“在只有神灵知道的状态中已创造了他俩的秘密世界”。在《爱琴海》中，是雅典和希腊、它们的全部荣耀的复灭；在《秋颂》中，是秋日的告别、夜与死亡的邻近；而在《面色和酒》（海德格尔在《荷尔德林与诗之本质》一文结尾处引了该诗一大节）中，则是我们时代神灵的远遁。事实上，在荷尔德林的伟大哀诗中，只有《归家》的忧伤的原因不明显。

然而，忧伤却无形地、悄悄地笼罩着这首命名“神圣者”的诗。甚至当它谈到“欢乐”时，也因为沉静和压抑而使欢乐变成了澄明。在荷诗中经常可见的一种静穆贯穿整首《归家》。事实上，尤其是在末尾处，我们能感受到一种渴求最大限度接近上帝的沉静，而这种沉静又是诗人无可奈何地接受下来的。正是诗人在上界与民众

之间的孤独状,才激起这深沉的悲哀、决定着诗的情调和特征。诗人想赞颂“他许久未提及的”上帝,关心自己的诗歌是否不能表达他表达出的东西,他与他深爱的同胞的遥远的亲族关系,甚至还有天使的恳请和呼唤,所有这一切都隐含哀愁,这种哀愁并不直接言说,而是进入他对“神圣”者的“欢乐的”命名和思考之中。

在我看来。海德格尔的解释的卓越之处在于,从一开始——从第一个段落起,他便将诗的“哀调”置于考虑之中,而只是接近文章末尾才特别讨论它,但也是试探性地怀着谨慎和敬畏来讨论。他正确地提到关于索福克利斯的美丽的警句。这位伟大的古希腊悲剧大师通过悲剧表现出极乐,而他,荷尔德林,在他的赞美诗中,都无意中毫无掩饰地体现出纯真的哀愁,孤独的崇拜中的哀愁。

如果我们回顾一下海德格尔关于荷尔德林的那些论文,它们最明显的特征便是诗人的高扬的态度和使命。许多读者可能会感到海德格尔不恰当地抬高和强调了这一点,这是因为,海德格尔没有考虑像荷尔德林这样的诗人从希腊神话思想中取得了多少帮助,没有考虑在“天使”或“上帝”观念后面的隐而不露的宗教传统,没有考虑德国的伟大而激动人的精神和知识生活,尤其是荷尔德林尽管孤独却仍然属于其中的那个时期。海德格尔的思想中没有这些考虑。无论他的观点与叔本华有多大不同(后者显然对他毫无影响),两人之中却有这一相似处,即:他们都认为诗人是凭借自己的力量而站出来(海氏还认为只有诗人如此),而且诗人超过除哲学家以外的其余人可达的限度以外去透视那实际上相关于海德格尔称之为“神圣”者的东西。这种对诗之本质的解释就我所知是没有先例的。由于它的挑战性,由于它显然有片面性,它不能不引出争议和批评。但是,由于这种解释具有极大的激发力,它可能促使学者和读者去深思荷尔德林及其时代的伟大诗歌与文学作品,去证实在何种程度上海德格尔的观点包含着本质的真理。

除了这一主要方面,我认为很值得注意的是:在海德格尔的观点中,“神圣”者召唤诗人去完成其使命,因此,“神圣”是与人和物同样的“现实”,而且是比人和物更大的“现实”。这样,对诗人的本质所持的看法就发生了重大改变,诗人不再被认为是“创造性的”,即创造出他自己的想象世界,而被认为是对高于人的力量作出应答的使者。作为18世纪遗产的对“天才者”的崇拜被扬弃了,作者只是仍然强调了诗人的特殊的地位。还有一个事实有助于理解海德格尔的解释:上世纪流行而当今也占主导地位的那种主观主义和“人文主义”论证方式不仅在论荷尔德林的论文中看不到,而且在海德格尔的其它以哲学为主题的文章中也看不到。海氏宣扬的是人在一切存在之中“敞开出来”,伴随着他下面的万物和上面的高于他的力。

什么是形而上学

本篇论文是所收集的四篇中最先发表的。当海德格尔被指定为自己的导师胡塞尔的继承者而升任哲学教授时，作了这篇就职讲演。在这种场合下，人们往往期待就任者宣告他的理论原则，而本论文就正是这样一种宣告。这篇文章讨论“无”的问题，认为这是一个形而上学问题。此讲演的对象是科学家和学者们，这些人因其研究的主题之故，都把“无”排除于自己的思考之外。

海德格尔为了讨论形而上学的本质而选择的问题是很令人吃惊和引人深思的。有心的读者首先想到的问题是：作者的主要目的一直都是重新唤起人们注意存在问题的严肃性、相关性和急迫性，那么，他为什么要讨论这显然古怪的、难解的、非比寻常的“无”，并选择这个概念来阐述“什么是形而上学”的问题。

当我们谈到“存在”时，我们在自己的思想中很少真正领悟包含于其中的问题。“存在”并不同于任何特定的在者，比如一颗星、大地、一株植物、一个动物或人的存在。它存在于一切存在者之中；尽管我们生存在这一切存在之中，我们实际上总是只考虑到某种具体的存在，而很少上升到“存在”本身这一超越的概念。在形而上学（如果的确有形而上学的话）中，我们的思想不仅超出（即超越）日常生活的领域，也超出了科学与学术的对象。根据黑格尔在“思维的现象学”中所说的，形而上学从常识的观点看是“头倒立在地上的世界”。海德格尔指出，如果真正理解了“无”的问题，那么，

我们能发现它是与“存在”问题密不可分地联系在一起。而且实际上的情形是,只有当我们面对了“无”的问题,我们才上升到“存在”这一问题本身。因此,海德格尔在讨论“无”的问题时告诉我们,我们真正思索“存在”的时候少得可怜。为了激发这种思索,把这种思索指引向这一思维领域中惟一正确的方向,他着手分析问题,而他的许多读者开初时并不觉得那些是问题。

如果这样一个读者谙熟哲学与形而上学的历史,那么,在接近本论文的结尾处时,他会陷入沉思。在该论文中,海德格尔清楚地暗示(可惜只是暗示)，“无”的概念对解释希腊形而上学和基督教信条中的一切东西具有重大的意义。在这两类最大的欧洲形而上学流派中,“无”的要领与本质存在紧密相联,并从对万物之本质所作的解释中获得自己的特征和性质,无论物被认为是有形的物质还是由“无”而创造出的东西。如果不对“存在”的问题进行哲学分析,那么,“无”的问题就仍然得不到说明。如果是这样,那么,海德格尔指出的“无”就只是存在之物的对立面,这是一个含混的概念。但是,一旦我们有意识地面对“存在”这一形而上学问题,就会发现“无”完全属于“存在”——对万物都具有根本性的“存在”。所以,黑格尔断言,“纯粹的存在与纯粹的无是一回事”。

我一开始就要求读者注意海德格尔对历史所作的简短贴切、含意深刻的参照,因为,由于我们自上世纪以来一直生活在科学与学术研究居统治地位的气氛和传统中,而且科学与技术一直只在自己的领域内发展,却无视根本的形而上学问题。所以,对我们来说,曾经由孔德的实证哲学观点和密尔的归纳推理所开创的那种思想倾向——“存在”的问题和“无”的问题就显得很陌生了。我们因此不关心,也不知道“无”在形而上学思想领域中所占的地位。

简言之,海德格尔提出“无”的问题以解释“什么是形而上学”,这种做法我认为是一种迹象(更是又一个证据)证实了如下事实:

他真正在思考“存在”，感到他的使命和责任就是再次唤起同时代人对这一最伟大的哲学概念的反思，而且让人们看到这一概念的对立面——“无”的概念。一个思想家，只有当他认为“存在”问题与别的事物有实际关联时，才会担当起这使命。他的读者只要把握住了“无”这个问题的形而上学内容，即是说，领悟了这一问题是对“存在”问题的设想和发展作准备，那么，他们当中绝无任何人会认为海德格尔有“虚无主义”态度。

那么，海德格尔以何种方式阐释“无”的问题？在他充分讨论“无”是怎样被“给与”我们时（见就职讲座第2部分），他既有一个否定的，也有一个肯定的回答。

“无”可被思为——实际上也常被思为一种特定的否定模式，它产生于否定，产生于“非”这一语言的表达方式，因而，它属于形式“逻辑”的领域。海德格尔强调指出，只要我们在纯知性的、抽象的思想领域中寻找“无”，就不能见到它的本真的、根本的性质。在他看来，“无”不是逻辑性否定的派生物，相反，否定的逻辑形式，可见，可认识的各种“非”却是在实际的、根本的体验中的“无”的结果和较遥远的派生物。

这种否定的回答与肯定的回答之间的差异具有重大意义，也有力解释了《存在与时间》的第一册为什么关心对人类此在的本质的解释。存在整体从来不能在其绝对的意义上被领悟。海德格尔承认这在原则上是不可能的。^① 但与此不可能性相反的，却是这一事实：我们人被置于整体内的大量的众在者当中。的确，这正是

^① 因此，由于过去时代的形而上学以此为目的，所以海德格尔不赞同。这是值得注意的一点，正如在他于本讲演发表十四年后增加的“补充”中所声明的（我认为这一声明有道理），他对“什么是形而上学”的整个解释产生于这样一种思维方式；这种方式也进入了对形而上学的克服，因为它反思了一切形而上学的基础，反思了此基础的不可理解性。——原注

我们的根本性的位置,而且它在我们一生中持续地自我重复。这种被置于整体内的众在者当中的事实便打开了形而上学的领域。我们潜在地面对那已蛰伏于我们实际的此在中的形而上学,无论我们中许多人是怎样地对此毫无所知。

有一个术语需要说一说,在“整体内”,因为,如果没有此术语,则不能理解海德格尔解释的“无”是怎样与人真正相遭际的这一观点。这个“在‘整体’内”实际上是海德格尔在随后的论述和分析中的一根轴心。

许多读者可能乐意接受这一说法,人被置于大量众在者当中,但他们可能看不到,可能拒绝承认这大量众在者是在整体内才被遇到的。这一点补充不是与总是不相关或任意的,也不是抽象思维的产物,而是可证实的经验的表述。海德格尔自己就提到过在日常生活中经验到的“整体”的“一无性”,即使与我们相遭际的是事物本身。它们占据了我们的全部注意力,以致于我们可能认为,存在的只是这些事物。任何一种经验,无论是关于某个风景,还是关于友人或我们自己的职业活动,都具有这一广阔的领域,在其中,我们与特定的事物与人相遇,各种行为得以完成;而且,从很早开始,“世界”或“宇宙”的名字就被用来代表这一领域;这一领域产生出一种我们熟悉的、但通常未加以注意的统一的气氛。这种特定的“氛围”从前面已进行的讨论可知,是在个体身上唤起的,这种“氛围”正是因为个体被置于在整体内的各种众在者当中造成的结果。海德格尔明确提到“厌烦”这种心情,说我们感到厌烦并非因为有某种特别使人厌烦的东西,而是因为我们处于“整体”的影响力之下。在这样一种心境中,事物、他人、自己,都汇聚在一种“氛围”中。但是,这个“整体”通常滞留于背景中,处于我们经验范围的最远处;只是在这样的时刻,这个“整体”才变得更有份量,更显明和突出;只是这时,作者称之为“那整体中的存在”才在个人经验

中自我显示出来。海德格尔提出引起我们注意的另一种与厌烦不相同的例子,即亲爱者的存在或在场激起的欢乐。他提出,在这种欢乐中,“在整体内”也同样可能显露出来。他用这些例子是想指出“氛围”的多种多样,在这些“氛围”中,“那在整体中的存在”能真正被体验到;这些例子也旨在通过对比从而为另一个完全不同、更为基本的体验——“无”作准备。我认为应该指出的是,在我看来,海德格尔并没有把“在整体内”这一概念的意义讲清楚,也许,顺带提说的方式不可能做到这一点,那需要详尽的现象学描述。但即使如此,这一概念也是一个本真的、重要的概念。没有这一概念,关于“超越”的思想,比如对“无”的认识或对“存在”的观照,都将是不可能的。还有,作者暗示出的强调——事物的“整体”不仅不可理解,而且还未被体验过,事物只是被体验为“在整体中”,换言之,内在才是通向为我们敞开的整体的惟一途径——这一强调在我看来也是很正确的,是用一种措辞恰当的哲学观作出的界定。也许,我还应补充一句,把厌烦描述为暴露出“整体中的存在”的“氛围”,比起只在例子中简单提说到欢乐更使我满意,即使我自认为能够想象后者也同样有显露作用。

这种“氛围”在被我们从根本上理解后,便把我们引向“整体中的存在”,使我们真正感到它的力量。海德格尔关于对“无”的真正的、原初的、正确的体验的疑问如果不是否定的逻辑形式的纯粹派生物,那么它就是这样一个疑问:有没有这样一种“氛围”,它使个体面对“无”因而向个体敞开它的本质?海德格尔的回答是:“恐

惧”就是这样一种根本的“氛围”，尽管人们可能极少有些体验。^①作者把“恐惧”界定为有敞开性质的“无”，他的描述是如此全面、清晰和深刻，所以，不再需要我们作进一步的评述。

海德格尔在指出“无”是人在“恐惧”的状态中的实际体验（克尔凯郭尔似乎是作出这一发现的惟一先驱者）以后，只提出了这样一个问题：对无的体验（人文的科学的）的意义是什么？用什么方式才能表明，在恐惧状态中对“无”的体验先于任何否定的逻辑形式、先于任何语义上的“非”的形式。（第三部分）

为了说明人文的，尤其是形而上学的意义，海德格尔不再像前面（第二部分末尾处）那样只注重作为“无”的敞开的“恐惧”，而是注重“无”这一现象本身。这一思想的转折点值得读者留意，否则读者会漏掉论文中某种基本的东西。无论“无”的本质和职能可能是什么，作者讨论“无”这一现象时，似乎把它作为一种物，一种几乎是客观的东西，虽然他公然声明它不是存在之物，不是一个“对象”。如果我没有把随后的解释理解错的话，那么，“恐惧”可以在某种方式上比拟为一种官能的感知作用，这种感知作用使我们能感知某一对象；或可比拟为那思索存在的心灵。在此，被强调的是

① 大家可能还记得起，在《存在与时间》中，“恐惧”与“害怕”有别，它不是一种对特定事物的惧怕，而是对某种广泛而整体的东西即对“生存于世上”的畏惧。但是，据海德格尔分析，这种恐惧也暗示着个人想真正地“生存于世上”的强烈渴望。因此，过分强调此现象的“否定”方面是错误的。而且，在分析了“恐惧”之后并以此分析为基础，便是对“烦忧”的分析，而烦忧被解释为人类此在之“在”。《存在与时间》中关于人类此在的结构所作的讨论，在任职讲演中也同样被提到，同时还谈到了形而上学的本质问题。在此，通过体验“恐惧”而达到对“无”的认识，先于并准备了对“存在”的思索。另外，在《存在与时间》中，一方面分析了个体的“朝向死亡”的生存，另一方面也讨论了由此而产生的意愿和由此而获得的本真的生存。如果要从海德格尔对所谓“否定的”体验的强调和分析中作出什么一般的推断，那么，我认为就是他洞见到这一事实：这样的体验产生的结果不是以任何别的方式所能取得的。——原注

可与对象或与“存在”(即“无”)相比较之物。如果我们这里稍有夸张,那么可以认为,“恐惧”在此只不过是那使“无”出现的東西。不过海德格尔又正确地指出,恐惧不是对“无”的一种“畏惧”。换言之,从这时起,海德格尔实际上把“无”作为一种形而上学现象,作为奇特而难解的,但又极端重要的“实体”——如果我们暂时不恰当地、形而上学地借用“实体”这一术语的话。假如他不这样做,他就不是在探讨形而上学问题了。“无”居于我们通常称之为事物的终极“现实”的东西。它不是使物看起来不像其真正所是的那种思维或某种特别的“感觉”或“情绪”(恐惧)。像在《存在与时间》和《论真理之本质》中一样,海德格尔在此也试图克服那种对哲学问题的“人类学”的和“主观”的探讨方式,那种方式自洛克、休谟和康德以来一直流行并占主导地位。作者在本部分中表现出独到的、大胆的思想,我的任务只是尽可能帮助读者理解这种思想。

那么,海德格尔所见到的这种“无”的现象是什么?在我们的恐惧中,“无”不是作为某种孤离、与世上其它事物脱离^①的某种东西,而是作为与这些事物一致的某种东西而与人相遭际的。作者首先强调的本质特征是:在恐惧中,事物似乎在消遁、沉没,对事物的控制也不知何故显得松弛和减弱了。这被认为是“无”发挥的职能。这种“无”“一致于”世上万物,不过,由于它的职能的缘故,事物发生了变化。第二个被强调的本质特征被描述为一种退却(从物中退出)但眼光和思想却像着了迷一样仍然盯住物。这更表明了对人的作用力,但也被认为是由“无”强加于人的一种态度。对此特征的界定比对上一个特征的更详细。作者认为,“无”主要不是吸引而是拒斥,因此引起个体的退却。但当我们认为“无”发放

^① 我这里用人们更熟悉的表达方式,是为了读者理解上的方便,虽然海德格尔自己所用的术语“整体中的众在者”或“整体中的存在”更加准确。——原注

出拒斥力而且此拒斥力在恐惧中被体验到时,个体的注意力便集中于世界上的事物,这些事物正在消逝或沉没;事物似乎是,“无”在拒斥个体时,指向了世上万物,促使个体去把握它们,尽管在恐惧状态下这是不可能的。作者得出结论:“无”的本质就是通过恐惧以他所描述的方式去压迫个体的此在,压迫的手段包括:既拒斥又强化退却,使世上万物消逝,但同时又使处于无力状的人去专注于这世上万物。被由此而唤起的不仅是个体的“感觉”(那样看总是等于错误地忽视问题)实际上,他的整个此在,即他与人与物的实际关系,甚至与自己的关系,都受到深刻影响。海德格尔称之为:“无”在起作用,正在发挥其职能。他为此而铸造了新术语“nichten”(朝向无)和“Nichtung”(无性)。这是解释“无”的第一步。应该一提的是,在做如是描述时,海德格尔把这种职能与另外两种看来相似实则不同的现象——消灭与否定作了对比。这两者显然不影响对“恐惧”的体验。

作者解释的第二个步骤超出(至少我这样认为)迄今为止所作的微妙的现象学的描述,它极为重视被公认为少有的对恐惧的体验和“无”的职能。它以如下事实为出发点,那种使个体把注意力集中指向他所能伸及之处以外的事物的“无”,使个体充分感受到“无”的奇特的性质,而且,海德格尔还暗示:使个体更果断地转向存在之物;同时,只是在现在,个体才开始发现存在之物的真正本质和根本的“他者性质”,当然是与“无”相比较而言。换言之,由于人被“无”的吞噬力威胁而陷入不安,他便以一种完全不同于先前的精神和态度来看待世上万物。在“无”的令人恐怖、令人敬畏的背景下,世上万物开始作为实际之所是而突现出来。个体以这种对“无”的体验,便有力量去把握现实本身。迄今为止,恐惧的“氛围”即使有其特性,也似乎只是许多恐惧中的一种。无论“无”发挥何种作用,它与人的此在的关系问题还没有被提到。作者现在就

是在做这一工作了。海德格尔的意见是：“无”以及人对它的体验，是世上万物成为自身，被看作为它们本身的不可缺少的先决条件。显然，海德格尔这一观点如果被理解了，还很可能引起争议。为了支持他的观点，可以参考早期神话，如古希腊关于坦泰神族和奥林比亚众神之前的时代中的混乱；也可参照早期的哲学和创始说之始。在此，问题只是注意海德格尔解释所显示出的深义和独创性。

论文随后给出了较可信的理由，解释这种体验何以关联于人的此在。当人处于“无”的影响之下（“无”由于与包围人的世上万物难分难解而显示出自己）时，人便超越了万物。如果正确理解的话，这种“无”就是“超越”存在之物。人在恐惧中与“无”的接触具有超越性质。以上这两点不能轻视。因为，我们必须超越，而且当我们在本真地思那“存在”时便是在超越。这样，正如海德格尔指出的，“无”在其形而上学意义上似乎不是任何存在之物的相反概念，而在更根本的意义上是属于“存在”的，是存在的本质和根基。

在作者最后几段的论述中，我主要是通过解说而重述他在第3部分中的第一个要点。但我觉得这一点似乎需要特别仔细的研究。读者一旦把握住了其中的观点，而自己又仔细加以思索，那么，后面的要点（至少就实际理解而言）不会有多大困难。所以，我打算只选择少许几个问题来进行初步的讨论。

那些认为运用于理性思维中的否定是一切“非”之本源的人，也许有兴趣看到实际生活中的其他特定行为方式，如反对他人、厌恶他人的行为；拒斥、禁止、扬弃等。据海德格尔解释，在这一切方式中，“无”都以某种方式在发挥作用，尽管他不像在恐惧体验中那么纯粹和本真。以词的形式公然说出的否定可以被附丽于这一切行为之上，但并不为这些行为方式所需要。作者提到这种行为方式而不是提到恐惧体验和理性否定，我认为这是除对“恐惧”和“无”本身的分析外的又一个有力的论证，它更证实了“无”主要是

在生存中而不是在逻辑思维中与人遭际。如果我没有搞错的话,批评家将不得不分析人的行为方式,证明没有任何“否定的”力(海德格尔则可能说成没有“无”的职能)在这些方式中起作用,依我看,这是很难证明和断定的。或者,他们必须证明,运用于理性与逻辑思维中的“否定”是一种完全属于它自身的现象,以致于其他形式的“无”,比如在恐惧中被体验或表现于特定的行为方式中的“无”,不仅是根本相异的类型(我相信我这一推理会得到海氏认可),而且,“否定”也与这些其他形式的“无”毫无相似之处,一点也不取决于其他形式的“无”。因此,海德格尔的分析又提出了一个有趣的问题。

至于“否定”本身,由于海德格尔认为它是“无”的一种职能,所以,他的结论是:(a)“非”不可能“派生于”否定。要否定某物,某物则必须先被“给出”。某种具有“非”性质的事物只能在我们一心预设有些“非”存在时才能被观照。由此,否定被认为是“取决于”某种“被给与”的“非”,而不是相反。(b)在这种使否定基于“非”的论述之后,作者又对“非”进行追溯,从“无”的职能“回返到”“非”的本源,于是,“非”从而“否定”,就被解释为这一追溯在思想领域的表现。显然,通过这种讨论方式,那种权威的、自主的“逻辑”观受到了严重挑战。

在本部分中最后一个要点里,作者用“无”来清楚地解释“形而上学”的本质。在此,他给出了“形而上学”的定义。“形而上学是超越存在之物而发出的质疑,以便为了理解的目的而重新获得如其所是的、整体中的存在之物。”

由此,我们可以充分看到如下两个事物的含义。其一是这样一种界定,即:在恐惧中,当我们接触“无”时,我们“超越”了物的领域;其二是这样一种特征,即:人与“无”面对时,会带着更大的兴趣转向世上万物,想发现它们实际之所是。我们与众在者(人与非

人)都“在整体以内”或“在宇宙当中”,要认识这一点,只有在思维中超越物的领域。否则,像“世界”、“宇宙”、“整体”这类概念便只会是传统遗留下来的无生命的、不可理解的词汇。海德格尔强调,为了研究和领悟某种事物本身,调查其本质,就需要一种“超越”。否则,科学与技术只会堕落为知识的累积和分类,而不能被看做是科学家、学者们在认识和证明自己由自然和历史展开的巨大真理领域的发现和调查。

清楚地指出被正确理解的“形而上学”对一切人具有的意义,尤其是对现今认为“形而上学”无用的大部分科学家与学者具有的意义,这是海德格尔论文中极有价值的贡献。

在作者的观点中,有两个主要标准证明某一问题属于形而上学范畴:(a)某一个问题的包含、渗透了整个形而上学领域;(b)那提出疑问、又为自己想出答案的思者——他既是作者又是读者——本人在其存在中被质疑。

海德格尔是参照了“无”的问题来讨论这两个方面的。他一开始就引用希腊神话、基督教信条、黑格尔的“逻辑”,旨在证明“无”如果不被明确地看作一个问题,则被作为那实际存在之物的形而上学的相反概念。但这些引用同时也旨在证明,如果把“无”看作一个问题,那么它属于一切存在之物的“在”。作者提到那条古老的形而上学命题:无来自无。作者还为基督教创世说给出不同的翻版:从无而创世。他大胆提出对自己的观点的新解释,为了有益于人对存在的一切认知而鲜明地界定了关于“无”的形而上学体验。人只是通过超越入“无”才接近事物本身,只是这样,事物才真正进入自身。

至于第二个方面,作者强调了对“无”的体验对科学家与学者具有的重要性。通过与“无”接触,存在之物的奇特性将被深刻地、以新的方式感受到。只有当此奇特性足够强烈时,才能真正激起

人的惊奇,这种惊奇促使我们去追究根由,去提出争议,去开始研讨,好像只有我们人最先这样干。

海德格尔在其任职讲演中提请读者注意“形而上学”对人类生存的意义。他提出,形而上学绝不是哲学的一个专门分支,而是“在此在中、作为此在的根本事件”。这里,他没有对此定义作解释。但只要读者记起《论真理之本质》一文中所作的解释,便能回忆起人类历史上最关键的时刻便是那一个思者面对物的浩瀚领域而自问“这一切存在的本质是什么”的时候。由此,人与众在者进入敞开状态,人的视野大大扩展,知识、技术、行动、文明、历史都获得它们的根基;人的生存,本来只是大地上众多物种之一种,而且与每一事物一同深深陷于不可知的黑暗的神秘中,现在都改变成为“此在”。海德格尔作出这种界定正是为了指明由独立的、独创的思者引导的这种发展在后来时代中的重现(过去曾有过持续的重现,现在和将来也必然会有这种重现,除非知识大厦成为空中楼阁,人类忘却文明的根基)。正是因为“形而上学”以其全部结果已大大改变了人的生存——由传统完成的改变,作者才大胆提出,只要我们本真地存在着,我们就已经而且总是在“形而上学”领域内站立或移动。

海德格尔用以巧妙地结束对“无”的探讨的方式,是重提一个过去的问题,那是年老的莱布尼兹在自己最后一部论著《自然的原理与理性的恩典》中提出的问题:“为什么总是有存在,为何不是无?”

补 充

这篇《补充》是多年后问世的，它不像是论证，而更像是一种反思，读者在研读了最后一章后，会觉得该篇补充可看做是作者的这样一种表白：真正的哲学，或海德格尔自己为对比科学中的“精确”与“计算”的思维方式而提出的“本质之思”，是一种为了对“存在”作出应答而表现的感恩行为，一种自愿的奉献。

它是对“存在”的应答。读了“荷尔德林与诗的本质”一文，读者会记起，诗人对神灵的“命名”不被解释为一种自发想象行为，却被解释为“应答”神灵对人的言说，应答神灵对人的要求。同样，作者深信，“存在”虽然在某一伟大历史时刻被某一思者发现和敞开，却不是思想的产物。这在人进入自身开始思索“存在”时，“存在”及其“真理”就已存在了。本质之思，即真正的哲学，思那“存在”，是“存在的事件”本身。如果不把“存在”认识为持恒于时间之始终的巨大实体，人在其短暂的生存中来去匆匆，那么，思者对存在的宣告，诗人对“神圣”的命名，《补充》一文所作的反思以及对科学与哲学两种本质的相反界定，这一切都将是不可理解的。

在这《补充》的开章中，海德格尔要读者注意，我们的时代就“形而上学”之本质而言是一个过渡时期。形而上学之思运动着，而且禁不住“于在之真理的领域内”一直运动着。“在之真理”对形而上学之思而言是未知的、未建立起来的根基，思之洞察力超不出此根基。一切存在之物——人和非人，已从，而且还将“存在”产

生。但比此更基本、更先一步的，是“存在”本身植根于它的“真理”之中。“存在”与“真理”二者不可分割。“在之真理”既是，又表现为“真理之在”。假如果真如此，则必然提出一个问题：在自己基础上的形而上学是什么？这正是海氏任职讲演想解决的问题。他的这种提问本身就是含糊不清的。这种疑问行形而上学之思，又思于形而上学之外。作者似乎想说明，这就意味着这一问题不再行形而上学之思了。由于形而上学之思把在者的实体引至具有包容性的概念的水准，所以，它与“存在”本身相遭际。但它其实不能把“在之真理”作为真理并把握之，即使它运动在这真理之领域内。这就解释了为什么“什么是形而上学”还仍然是个问题。

在《补充》的头一部分里，作者的反思很有深度，这种深度在他的任职讲演中却不多见。这是成熟的反思，它提出“什么是形而上学”这一问题而思那被人所试图的东西。以它的沉思，它更接近“真理之本质”一文的后面部分，而不类似任职讲演具有的那种魄力、直接性与相对的清晰度。

任职讲演把科学与学术研究作为出发点，并在结束时讨论了形而上学对科学与学术活动的意义。海德格尔正确地强调了，形而上学的质疑勿需此种起点。在《论真理之本质》一文中，他一开始就提到了多种类型的真理，它们都离不开形而上学。作者说，由于形而上学的普遍意义，他所提到的任何生存形式都可能成为起点。

于是，海德格尔开始讨论科学的本质，即准确意义上的科学，如物理与化学。他这里提到了“起意志的意志”，认为它是一切存在具有的特征。我得承认，自己还不理解这一说法。从上下文看，我猜想，他也许是这种意思：现代欧洲及其现代科学有这一特征，即“起意志的意志”。如果的确是这个意思，那将是对现代欧洲生活的一种有趣的解释，远比其他许多解释深刻。它将意味着，欧洲

人意在使个体的“意志”成为他的此在的“本质”，这一意义中包含着理论上与实践中的、个人的与社会的一切责任。使我们似乎可以如是理解的，是作者补充的一句，即它的原初的，当今还流行的形式是“强力意志”。但作者这样附带一提而过，使我们不清楚作者是否认为这一倾向只表现于政治生活还是有更广泛的表现形式。

至于科学，海德格尔提出，它是对某一存在领域的一种“计算性对象化”。这种“计算性对象化”被“起意志的意志”强加于现代科学，作为加强这种意志的支配力的条件。这种“对象化”（从数学角度看待物质）虽然关注自身范围内的进展，却不分析自己的前提，但它却常常被人误认为是“存在”本身。作者后来比较科学计算与形而上学时又回到这个问题上。^①

首先，他讨论了两种反对意见。（1）他对“无”的看法暗示着“虚无主义”；（2）他坚持把“恐惧”作为基本的“氛围”是对勇气力量的忽视。海德格尔对后一反对意见的回答已无需再评述了，而他对前一异议的回答包含着深刻的提示，这种提示比讲演稿中的还更清晰。他的提示是：“无”完全属于“存在”本身。

海德格尔正确地指出，无论科学家们在何处寻找存在之物，他们都找不到“存在”，因为他们的目标只是对存在之物作出解释，而且“存在”并不可见于事物的现存性质。“存在”不能被“对象化”，既不能在思想中形成，也不能像一台机器那样被制造出来。它与一切存在者形成绝对的对比，有根本的区别。它与存在之物的差异，有如“无”与存在之物的差异。有关“无”的体验中有一特征在讲演中只略有提及，而在此处却得到了明确的强调。这就是：在“无”中，由于无与整体中的物紧密联结，我们经验到一种“浩大”，

^① 有关科学与“对象化”问题，可参见《存在与时间》中“此在与时间性”一章中的论述。——原注

这使每一事物都得以存在。海德格尔指出,这好像是“存在”本身(尽管当时人们还不认识其本质)在一种真正恐惧的状态中正把“无”变化成为人。因此,人们一直不能断定,作为形而上学现象的“无”是否真正具有某些人初看它时所感到的那种“否定”性质。人自己并不熟悉这一问题。

然而,在这篇《补充》中,除了对形而上学的“模糊性”有所介绍外,最有价值的贡献似乎在如下一个部分中——该部分讨论哲学与形而上学的“本质之思”,讨论前还简单地提出了科学中运用的“逻辑”问题和“精确”思维问题。

海德格尔强调,“逻辑”在一般的意义上,在德国哲学家 W·狄尔泰的追随者们所一致同意的意义上,指这样一种思维方式:它源于希腊以及希腊人对“存在”的特殊体验,在希腊人认为它是可见之形,一种特殊的客体。所以,在我们把物作为“客体”(如在科学中)加以研究时,这种思维方式特别适用。但可能的情况却是,在研究人类生存、个体和群体、文学艺术与宗教信仰等活动中,别的思维模式与这传统的“逻辑”或当今的“运筹学”一样可行。确切地说,在形而上学中,被思考的现象和问题并不是、也绝不可能是“对象”(object),即不是科研与涉及人类生存的学术行为的“对象”。只举一例便可说明这样做的不可能:如果某一形而上学问题被现实地、严肃地对待,那么,思者的整个存在必然卷入其中。虽然他能超越在者的领域,但他却不能站在自己的存在以外,不能超越“存在”本身,所以他根本不能在一种“客观的”超脱状中观察问题。这就比不上他观察世上万物(包括人类生存的具体方面)时那么“客观”了。

所以,海德格尔在任职讲演中也提出判定“形而上学”问题的第二个标准:提出疑问的思者本人被卷入这一疑问之中,而且实际上正受到质疑。由于我们处于“整体以内”,由于形而上学产生于

我们的存在——在其他众在者当中的存在，我们不可能人为地把自己从这决定一切的位置上拉开，不可能以旁观者的眼光打量“存在”或“无”，好像自己置身于一种完全想象性的“外部”，这个“外部”远远有别于我们可能体验过或没有体验过的“无”。换言之，有一种合理的思维方法，它关涉形而上学现象和问题，不同于“逻辑”、“运筹学”与“精确”思考，但条件是“逻辑”只包含传统的形式“逻辑”、“逻辑”的现代变种“运筹学”等，而不是人类思维的一切有可能的、各种各样的方式。海德格尔提出了这一看法，但并不是所有人都会同意这一看法的，虽然许多人赞同他的其它许多观点。

他为了界定运用于科学的“精确”思维，便讨论了它的一个主要特征：“可计算性”。在他看来，计算有一重要职能：将那被如此思考之物置于人的更有力的控制之下，任人支配。读者在此会记起《补充》开头部分中的这一断言：在现代欧洲，“起意志的意志”正在发挥作用，这一巨大趋势正表现在“科学”中。我认为，他还正确地强调了，一切计算，无论它有多么浩大的应用领域，根本上说都是一种“整体”，一种特定的“统一体”，它总隶属于那更浩大的“不可计算”领域，隶属于“存在”，在这一无边的领域内，计算活动以自己特有的方式把它能合理探讨之物“对象化”。但是，与此相异的却是，哲学之思与形而上学之思（海氏用的术语则是“本质之思”）却因其本质之故而游离于“计算”领域之外；他正是在这一背景上界定了此种“本质之思”；他以一种个人信仰表白的方式对之作出界定。

只有人才能意识到那强大的、令人敬畏的实在，即“存在”。这一术语涵盖一切又超越一切在者。“存在”要求人把自己、自己的思维和生存全部贡献给它，而它的宗教“副本”（上帝）也做不到这一点。为了对此要求作出应答，思者无偿地把自己的生存像祭品一样奉献给对“在之真理”的维护。因为在一切在者之中，只有人

能成为此真理的“守护者”。由于“存在”在，万物因而在。这使思者激起强烈的感恩冲动，感激“存在”赐与的恩典。海德格尔指出，这种感恩冲动先于一切哲学之思，表达于概念性语言。此冲动就是思者的人性应答，用以回应那无声的“存在之音的词语”，思者全神贯注地聆听这词语。哲学著作中把思想用概念性词语表述出来，这只是“存在”后一步的、作为结果的表现。思者通过思而响应“存在”、响应它的真理和尊严，便离开了一切个体在者而自我献身于对“在之真理”的维护。不如此，“在”之真理与“真理”之在便不可能在历史性人类中找到自己的位置，而它是应当也必须得到这一位置的。只有当我们以整个身心、以自由献身的精神来进行哲学之思、服从“存在之在”，不企求存在之物的支持时，这种哲学之思才可能成功地（尽管机会不多）在别人身上激起同样的思想。

在此，又出现了前面提到过的“思者”与“诗人”之间的比较。海德格尔提出，除了诗人，只有哲人能如此强烈而严肃地关注对词语的正确选择。哲人力图找到这样的词，从它能听到在之真理。只有当他热切地护卫他的词语，长久思那支配深思而又不能以言词表述的事物，直到它们变得明澈可见时，他才能以本真的方式言说，才能以难忘的词语传达出他的意蕴。“恐惧”，在惊惧与敬畏的意义上，为人打开了“无”的深渊，是无言之沉默。因为，正如海德格尔在任职讲演中关于这一问题的权威性论证时所说的，“无”以它向存在之物显示出的“他者性质”，正是“对存在的遮蔽”。

本序言不能奢求探讨更多的问题，下面收集的海德格尔的四篇论文也只能算是对当代杰出的德国思想家的论著的一种介绍，他们至多不过指出了作者的论著具有的奇特性与关联性。作者对许多问题都采取全新的方法加以探讨，这必然意味着这种探讨在开初或好一个期间内都具有挑战性质。说英语的读者生长在与这位思者迥然不同的传统中，所以，他们将不得不自己决定应该作出

上篇 导言

怎样的反应。在这个科学与技术活动居统治地位的时代,富有教养和知识的公众一看到哲学之思往往便退避三舍,那些有幸仍然在世的思想家们的思想也少有像海德格尔的思想这样值得重视、研究和认真讨论的。在德国,另外只有一个著名的、高水平的思想家——卡尔·雅斯贝尔斯,可以和海德格尔齐名。

下 篇

海德格尔的四篇论文

论文《追忆诗人》的思想，会有大量关于领会荷尔德林的哀诗《归家》的暗示。《荷尔德林与诗的本质》较之同时发表的另外两篇文章《论真理的本质》和《形而上学是什么》所要求回答的问题，要显得更单纯更平易。

上述四篇文章对于美学的意义而言没有要求深究文学的历史，而是仅从思想的必要性上考虑。

荷尔德林诗歌的引用参见由罗伯特·冯·贺林格拉特编辑的本子（普罗皮勒恩出版社，柏林，1914）。

追忆诗人之一

追忆诗人——再版小序

即使我们很想再次对《追忆诗人》这篇文章庆贺一番,我们也不能这么做。再说,只有一种方法能发起对那位诗人的思考,而且我们必须总是以这样一种独有的方法去重新思考这位诗人。这种方法就是试图思考诗歌创作所包含的东西。这样的一种追忆行为产生于思想与写诗两者之间的对话,尽管在开初这一场对话与它谈及的事物并未被提到。

诗歌写作所包含的东西被保存在诗中。为了把“追忆诗人”付诸实践,且先让我们听一听哀诗《归家》。诗人在进入他的诗境后所写的一切诗都是归家之诗。如果我们打算以传统的“哀诗”(悲伤之歌)和“颂诗”(赞美之歌)来描述这些诗,那么,我们必须知道那歌吟悲伤的忧愁之本质,必须知道在本诗中被唤起的神圣之物的本质。《归家》一诗既歌吟了忧伤,又歌吟了神圣,还歌吟了二者之间的对话。《归家》一诗“思”那诗人在其诗境中所唤起者——“神圣”,“思”那能使诗人说出他必须说出之物的方式。由于这一缘故——只是由于这一个缘故,如下讲话才使我们注意荷尔德林的最后一首哀诗。诗的精髓在第42行,该行提到了乡亲。

“神圣的感激微笑着把流浪者带给谁”——关于这一点，本篇讲话没有作解释。

然而，尽管我们用了“哀诗”和“颂诗”这些名称，直至今日我们还是不知道荷尔德林的这些诗写了些什么。这些诗像没有庙宇的祭坛，它保存着诗作中所包含之物。在“非诗性语言”(IV. 257)的喧吵中，这些诗像吊在露天的钟，它敲响时因为一层薄雪复身而略微走调。也许正是因为这一缘故，荷尔德林才在他后来的诗中讲过，言说尽管听起来像散文，却以一种稀有的方式显出其诗性。

晚餐的时辰，
钟声敲响，
但钟声走调，
因为有碎物——
如一层薄雪——覆盖。

也许，对该诗的每一种解释，都像是钟体上的一层薄雪。但无论解释能否成立，如下一点一直有效：为了使那被纯粹地写入该诗之中的东西更清楚地显现出来，解释必须做到每次不但解开自身，还分理出它所试图的东西。每一种解释的最后的但也是最困难的一步，便是在面对该诗的纯粹的存在时与自己的解说一同消失。那样，这首诗便自行站出来、自行放出光芒并启明其它诗歌。所以，当我们下一次读那些诗时，我们感到我们已一直以这种方式理解了它们。我们能有这种感觉，那是不错的。

归 家——致亲人

阿尔卑斯山的夜沉静而明亮，
云块像是在描写欢乐，并笼罩着山谷之夜。
从那儿，喧哗的山风开始怒号，
透过枞树丛的光线忽明忽暗，因欢乐而战栗的万物逐渐显
出生机，
虽然还幼嫩，却已很强壮，在山崖下欢庆着生之搏斗，
沸腾着，跳动着，永不停息，
黎明中显露出更多的生灵。
那儿，岁月悠长，神圣的昼与夜混沌难分，
但雄鹰在计量时间，
它飞越山顶，冲入云霄，呼唤时光。
山谷中的村庄也无畏地注视它熟知的上苍，
它从谷底凝望着群峰。
像闪电，古老的瀑布一泻而下，
并预感到自身的不断壮大。
瀑底升起一片紫气，
四周是水声的回响，
这瀑布像奇特的工场，日夜运转将礼物呈现。

* * *

同时，银白的雪峰静静地高踞云端，皑皑积雪上充盈着玫瑰色彩。

然而，在光明之上的更高处，

赐福的上帝沉浸在神圣的光芒中。

他幽居独处，容光焕发，

这神灵决定赐与生命，

与我们一道创造快乐，像他平时常作的那样，

每当他思那芸芸众生，尽管他也犹疑不决，

却仍然赐与城乡最纯真的乐，

让柔和的细雨滋润大地，形成云，形成你，

可爱的微风，温柔的春季，

并缓慢的使忧者变得欢乐。

同时，创造之神更换着季节，温暖着

垂暮之人死寂的心，使他们焕发生之活力，

创造之神如其所爱地照亮整个山谷。

现在，新的生命开始了，

他富有魅力，具有一种内在的精神，

使万物重新得到欢乐与勇气。

* * *

我尽情与他交谈，因为诗人所思所吟，

只对天使和他有价值；

出于对故土的爱，我不停地祈祷，

但愿这精神不期而来。
我的祈祷也是为了你，
那在故土为烦忧所困的人，
神圣的感激带着微笑为你带回离乡者——
那些乡亲！湖水像摇篮一般，
船夫镇静地坐着，庆幸一路顺风。
浩渺的湖水在船帆下掀起欢乐的涟漪，
在晨曦中露出了城镇，
有船来自苍翠的阿尔卑斯山脚，停泊在港湾里。
这儿的湖岸洋溢着温暖，山谷亲切地敞开，
有美丽的山道，一派青绿，
花园毗邻，枝头上绽放出花苞。
鸟儿为漂泊者唱着欢迎之歌。
一切都显得亲切、熟悉，甚至那纷至沓来的招呼，
也像是朋友的致意，一张张脸充满友爱。

* * *

到了，这就是故土，家乡之土！
你所寻求者已近，且已奔跑着来欢迎你。
他终于作为儿子，站在
湖浪拍岸的村口，吟唱着。
这漂泊者在寻找故乡中可爱的事物。
这是故土的好客的大门，
诱使人去到那希望的远方，
那里是神奇所在，有圣泉涌流，
莱茵河从高处无畏地冲向平原，

欢腾的山谷隐约可见，
在明亮的群山中，游子去到卡因，
或者，在另一个时候，去到浩渺的湖边，但我最受你的诱惑，
罩有神光的故土之门！
归家去，那儿有我熟悉的缀满鲜花的道路，
去看看那儿的乡间，看看尼卡的美丽的山谷，
还有树林，青翠而神圣的树；
橡树快乐地伴着沉静的白桦和山毛榉，
山林中有一个最令我神往的地方。

* * *

那儿，他们将欢迎我的归来。呵，这是故乡与母亲的呼唤。
你深深触动并唤起我心中的无数记忆。
但亲人们还是那样呵！还是欢乐，还沐着阳光，
呵，亲人！你们可显得比过去更光彩！
是啊，真是一如既往，还是那么繁荣富庶！
而住在这里并爱这土地的人还是忠贞不渝。
但在这神圣的宁静之下的最美好者——发现，
却仍被遮蔽着，老幼皆不可见。
我在说蠢话，那是欢乐。
不过，当我们来日里凝望这充满生机的田野时，
在满树鲜花下，在春的节日中，
我要和你们再谈起这个话题的，亲人！
我深悉伟大的天父，我好久未提说他了，
是他使高原得以季节更换，
他统管这绵绵群山，

下篇 海德格尔的四篇论文

还会赐与我们神圣的礼物，
发出更响亮的歌声，送来更吉祥的精灵。
呵，别再犹疑，来吧，保存之神——岁神！
还有你，家神，也来吧！进入这生命的脉搏，
使这一切享受欢乐与神圣！
使一切变得高尚、年轻！这样，每时每刻，
一切人都沐浴着乐者之光并感受这欢悦，
正如此时恋人相互和解，这是应当的。
当我们祝福一日三餐时，当我们每日休憩时，
我应当怎样表示感激之情？
我那时可否为高者命名？但神灵不喜爱欠妥的名字，
我们的欢乐还不足以把握住他。
我们须时常保持沉默，神圣的名字是空缺的。
心在跳，可词语还是隐而不现。
乐曲不断鸣响，也许还使走近的天神欢乐。
这就做好了准备，无需烦忧在心——
这进入乐的烦。
无论歌者乐意与否，都得在心灵上承受这烦，
但他者却不。

追忆诗人之二

“给与凡人的,是很少的知识,
大量的欢乐……”

根据诗的题目可知,荷尔德林的这首诗谈的是归家。这使我们想起回到故土、重见乡邻的情景。该诗描述了“从林阴的阿尔卑斯山”到宁多镇的一段湖上的航程。在1801年春季,作为家庭教师的荷尔德林从康斯坦兹附近的霍卜退尔镇经波顿希尔回到斯瓦比亚的老家。所以,“归家”一诗可能描述一次欢乐的返家。然而,以“烦忧”为主调的最末一节,一点也不暗示那种无忧无虑的欢乐的归家。全诗最后一个词是一个生硬的“不”。描写阿尔卑斯山脉的第一节很鲜明有力,它本身就是一组雄伟的诗文的山脉。这首诗毫无归家之乐。那非家的“奇特的工场”的“回声”在“四周回响”。显然,这一诗节所指的“归家”绝不仅只是回到了自己的出生之地。因为,到达海岸时所见的情景也是够奇特的:

“一切都显得亲切熟悉,甚至那纷至沓来的招呼,
也像是朋友的欢迎,一张张脸都充满友爱。”

在家中,所看见的人与物都因为熟悉而令人愉悦。但它们实际上并非如此。它们把最本质的一面关闭着。因此,“家”立即给归家者这一暗示:

“你所寻求者已近,且已奔跑着来欢迎你。”

归来者虽已到达,但仍然没有归家。因此,家是“难于企及的、闭门不纳的”(《航程》IV. 170)。这样,到达者还得继续寻找他的家。只是他所寻求者已奔赴前来欢迎他。他所寻求者已近,但还未被发现——如果“发现”意为把被发现者作为自己的东西接受下来,从而占有它并寓居于其中。

“但在这神圣的宁静之下的最美好者——发现,却被遮蔽着,老幼皆不可见。”

荷尔德林在该诗的第二版本中作了一点改动,不再是“……最美好者——发现”,而是“……一切属于德国的珍宝,却仍被遮蔽着”。诗人把家的核心本质揭示出来,而且已将它给与那些栖居在自己出生的土地上的人,作为他们自己的东西。家的核心本质是神意,或我们现在所称呼的:历史。然而,在神意中,这本质还未被完全给出。它还被滞留着。因此,那惟一顺应神意的东西、恰当的东西,还是没有找到。于是,那已被给出、同时又被保留之物,就被称作被遮蔽者。在这被遮蔽者的下面,发现正在向我们走近,但仍需我们去寻找它。何以如此?因为那些“被对故土的烦忧所困”的人还没有作好接受此发现的准备,还没有准备好去接受家的核心本质,把“那一切属于德国”的东西作为自己占有之物。所以,归家实际上只在于:同胞在家之仍被遮蔽的本质成为归家者;在这之

前,归家甚至意指“亲人”在家中学会使自己成为归家者。要做到这一点,有必要彻底了解家中什么是最美好、最本质的东西。但是,假如对我们而言有着寻求者,而家的被寻求的本质又自动向寻求者显示出来,那么,我们又怎么才能找到这最美好、最本质的东西呢?

“你所寻求者已近,且已奔跑着前来欢迎你。”

家中的一切诚挚、友爱、光明,都在归家者到达故土时一齐汇聚为友谊的迹象。

这是

“诱使人去到那希望的远方,

……

但是(更对诗人具有诱惑力的是)

归家去,那儿有我熟悉的缀满鲜花的道路,

去看看那儿的乡间,看看尼卡的美丽的山谷,

还有树林,青翠而神圣的树,橡树

快乐地伴着沉静的白桦和山毛榉,

山林中有一个最令我神往的地方。”

对一切人与物欢迎寻求者时表现出的这种沉静,我们将如何命名呢?要命名这种即将到家时对归家者发出的欢迎,我们必须使用那个照亮了整首“归家”的词:“乐者”。在第二节中,随处可见“乐者”和“欢乐”这类字眼,末节中也几乎是这样。在其余几节中则少有这种词。只是在第四节中,当诗人实际描绘“乐者”的情况时,这个词才没有出现。在诗的开端,诗人提说乐者时立即将他与

写诗联系起来：

“阿尔卑斯山的夜沉静而明亮，
云块像是在描写欢乐，并笼罩着山谷之夜。”

欢乐便是被诗所包含的东西。乐者是协调地置于诗中之乐。所以，它既是使乐，又是被乐。它本身还能再次使他者欢乐。从而，乐者同时是乐之来源。“阿尔卑斯山那边的”云块在高空悬浮，映衬着“银色的山峰”。它把自己向天庭之光敞开出来，同时又“笼罩着山谷”。云块以其清晰与明亮而可见。云块在写诗。由于它凝望之处也正是它自己被凝望之处，所以，它所写之诗不是无效的思索与发明。去写诗，就是去发现。要做到这一点，云块必须伸及超越它的另外某物。诗并不源于云块。诗出现在云块之上，其表现形式就是残留的云块所映衬出的东西。云块残留时显示出的清晰和光明，使这残留状明澈化了。云块被明澈化为明澈者。云块所写的东西——“乐者”，便是明澈者。我们也把这称作“被空间性规定之物”（我们现在和以后运用此词时都是在严格的意义上而言的）。被空间性规定之物在其空间性内被解放、被明澈化、被结合。惟有这明澈者，即被空间性规定之物，能使每一事物各得其所。乐者在发挥明澈作用的明澈者中有自己的本质存在。明澈者首先重新自我显示于那带来乐的东西之中。当明澈作用使每一事物清晰时，明澈者使每一事物回到自己本质所属的存在位置上，这样，每一事物都能够沐浴着明澈之辉，这明澈光辉像适宜于自己的存在的沉静之光。那带来乐的东西向归家的诗人闪耀。

“……橡树

快乐地伴着沉静的白桦和山毛榉，

山林中有一个最令我神往的地方。”

那熟悉的事物以及它们相互之间的淳朴关系具有的柔和的魅力已近。那不如树木和山林明显,因而最容易被忽视被遗忘,但又越来越近的东 西,是明澈本身,在这种明澈中,人与物首次出现。明澈者带着不引人注意的形象滞留 着。它毫无所求,不是客体,但同时也不是“无”。但在乐者中(这乐者首先欢迎诗人),已经有着那具有澄明作用的东西发出的致意。那些宣告由明澈者发出的致意的事物就是使者,“天使”。正因为这个缘故,当诗人在欢迎家中的乐者时,他才在“归家”一诗中召唤出“家神”和“岁神”。

“家”这儿意指一种空间或场所,它为人提供这样一种居所,在此居所中,人能够成为“在家的”,从而能完成自己的命运。这一场所是由 洁无瑕疵的大地给与的。大地把一切人庇护在它的历史性场所之中。大地将“家”明澈化。如是发挥着明澈作用的大地便是第一个“家神”。

“岁”为我们称为季节的那些时间提供居所。在不同的季节呈现出的如火的光明与如冰的黑暗的“混合作用”下,万物盛衰荣枯。“岁”的季节通过明澈度的变化给人这样一个时间,这个时间是专为人在“家”中的历史性旅程而被给与的。“岁”通过光的明暗作用而发出致意,这有明澈作用的光便是第一个“岁神”。

大地与光明,即“家神”与“岁神”,都被称作“保存者”,因为它们通过致意而显露出明澈者,在明澈者的清澈之中,人与物的本质得到安全的保存。这被安全保存之物在其本质上是“家的”。使者送来明澈者发出的致意,这明澈者将万物保持在家的状态中。给与这种“在家的状态”,这就是家之本质。这种给与已近——即是说,已在乐者中,而明澈者正首次出现在此乐者中。

可是,那已经邻近之物,仍然是被寻求之物。由于乐者只是在

被诗歌所描写时才靠近,所以,明澈者的使者——天使,只出现在有人写诗时。这就解释了“归家”一诗中何以有如下诗行:

“……因为诗人所思所吟
只对天使和他有价值。”

诗歌“只对天使”有价值,因为它们作为明澈者的使臣,首先“靠近”,也“对他”有价值。这儿的“和”字实际意为“对他,而不是对任何人与物”。

他是谁?如果写诗“对他”才最有价值,如果诗讲述乐者,那么,他寓居于极乐之中。但这极乐是什么?它在何方?

那“描写欢乐”的云块提供了线索。云块悬浮在阿尔卑斯群峰之间,笼罩着山谷;光明发出的明澈之辉渗入那未照亮的深处。这就是何以年轻的万物“在山崖下欢庆生之搏斗”,“因欢乐而战慄”的缘故。但那云块——“天庭上的高山”(IV.71),在群峰之间梦见乐者。云块在写诗时向上指出了明澈者。

“同时,银白的雪峰静静地高踞云端,皑皑积雪上
充盈着玫瑰色彩,
然而,在光明之上,居住着纯洁的、
赐福的上帝,他沉浸在神圣的光芒中。”

在阿尔卑斯山中,高者不断自我超越,直至到达极高。这山脉是大地最远处的使节,它的群峰上升进入光明,去会见“岁神”。所以,它们是“时间之峰”。但在这光明之上,明澈者首先自我澄明而成为纯粹的明澈作用。没有这种明澈作用,光也不会有亮度。在“光明之上”的极高便是光流本身。这纯粹的光流为每一“空间”和

“时间性空间”提供一个未被占用的场所，我们借用德语中的一个古词称此光流为明澈者。同时，它又是每一清晰的事物存留于其光明中的那种澄明状态，是每一高扬的事物借助其力量而得以坚定存留的高越状态，是每一被解放的事物活跃于其中的欢乐状态。明澈者保存万物于沉静与完整之中。明澈者在根本上是具有治愈力的。它就是神圣者。对诗人来说，“极高”和“神圣”是一回事，就是明澈者。作为一切欢乐之源，明澈者是极乐。在此，发生着纯粹的明澈作用。在此，“高者”寓居于“极高”之中，这高者就是它自己之所是，享有“神圣的光芒”，即它是乐者。如果此乐者是一个人，他可能“与我们一同创造欢乐”。由于他的本质是明澈作用，所以，他“喜欢”去“敞开”和“启明”。通过清晰的明澈者，他把事物在产生乐的事物中敞开出来；通过欢乐的明澈者，他启明人的精神，使人的天性能够向在其领域内的本真之物（如村镇和房舍）敞开；通过高扬的明澈者，他首先让幽暗的深处一下敞开而接受明澈之辉。没有这光明，那深处会是什么样的黑暗呵！

甚至“悲者”也被“乐者”变得欢乐起来，尽管这一变化是逐渐完成的。“乐者”并不带走悲，而是改变它，同时让“悲者”猜测，这悲忧本身产生于“过去的乐”。乐者是一切创造欢乐的事物之“父”。他寓居于明澈之中，现在首次允让自己取这一居所的称号作自己的名字。高者被称为“天庭”。飘荡的“空气”，与清澄的“光明”，还有随同它们而繁茂的“大地”，是“三位一体”，在此三位一体中，明澈者变得明澈，它送出乐者并向乐者中的人致意。

但明澈者是怎样从它的高处抵达人的呢？乐者与明澈作用的欢乐的使者，天庭之父与家神——大地和岁神——光明，这些东西本身都是无成就可言的。如果没有一个人首先（因而单独）出来歌吟着欢迎乐者而且成为乐者的一部分，那么，以上三者虽然对每一欢乐之物来说是寓居于明澈之境的最可爱者，但在明澈作用之中

必然耗尽它们自己。这就是何以在哀诗《流浪者》(这一诗名显示出与后来的哀诗“归家”的联系)中有如下诗行的缘故:

“于是,我独自一人。但您,
云天之上的故土之父!
伟大的天庭!还有您们,
大地和光明!你们三位一体,统治着、爱着。

永恒的神灵!把我维系于您们的纽带
永不断裂,
我从您们那儿出发,也曾与您们相伴而游,
现在,我更富有经验,把乐者为您们带回。”

大地和光明,家神与岁神,在此被称作“旅程”、“神灵”。甚至在哀诗“归家”的初版中,荷尔德林还写的是“年岁之神灵”和“房舍之神灵”。同样,在“归家”最后一节的初版(I.94)中,他写的不是“没有乐者”,而是“没有神灵”。是不是在随后的诗文中,众神灵(gods)已降格而仅仅成为使者意义上的神(angels)?或者,是不是作为使者的神也就是神灵本身?否。这是因为,在随后的版本中,用“angel”(天使、神)这一名称,才可以使先前被称为“gods”(众神,神灵)的东西的本质得到更纯粹的表达。众神灵是明澈者,在其明澈作用中宣布从澄明之境发出的欢迎。这澄明之境是欢迎的本源,也就是与天使一样的东西。神灵的核心本质就存在于这本源中。诗人不轻易用“神灵”一词而只用“神”,这更清楚地显示出神灵的特殊性质,表明它们是神性的使节,明澈者通过它们发出欢呼。

返家的流浪者对神灵的本质已经有了更多体验,即是说,对乐

者之本质有了更多体验。

“你所寻求者已近，且已奔跑着前来欢迎你。”

诗人更清楚地看见了那明澈者。乐者在诗人快到家时欢迎他，他把乐者看作从极乐而变成明澈的东西，这东西只来自极乐并留存于近处。但是，如果现在“诗人所思所吟”对“他”（高处的天父）比对任何人与物都更有价值，那么，寻求极乐的诗人是否就必须居住在乐者所居之处——即根据“莱茵颂诗”的首节有如下背景的地方吗？这一节诗写道：

“阿尔卑斯山脉上绵延的小路，
在我看来是神灵所筑，
那天庭的城堡，
带着古老的信仰，但在彼处，
许多仍被秘密决定之物
抵达于人类……”

但现在，“归家”明显地使诗人远离“阿尔卑斯群山”，帮助他渡湖而去到他的出生之地的彼岸。“在阿尔卑斯山下”的航程，对极乐的接近，都被完全放弃了，为的是归家。必然地，更为奇怪的是，在送走诗人的水域之上，在运载诗人的船帆之下，出现了乐者：

“浩渺的湖水在船帆下掀起
欢乐的涟漪。”

乐者在诗人告别“天庭的城堡”时绽放出鲜花。波赖希也被称

下篇 海德格尔的四篇论文

作“斯瓦比亚海”，如果我们从地理或商业角度看这个地方，或者把它与家相联系，那么，这个地方指的就是位于阿尔卑斯山与多瑙河上游之间的那一个湖，朝气蓬勃的莱茵河水也流经此湖。但这种思索方式仍然是非诗性的。我们还要这样非诗性地思索多久呢？认为首先有某部分自然领域自我存在，有风景自我存在，然后，在“诗性体验”的帮助下，这一风景带上神话色彩——这种想象还要持续多久呢？不把实际之物体验为实际之物，这种情况还要持续多久呢？德国人还要在多长的时间内继续忽视荷尔德林在“帕特莫斯颂诗”首节中暗示的东西呢？那一节有如下诗行：

“神虽近，却难于把握。
但在有危险之处，
拯救者也更强壮有力。
在幽暗中寓居着
雄鹰；无畏地，
阿尔卑斯之子越过深渊，
跨过轻轻悬空而飞架的桥梁。
所以，四周聚集的是
时间之群峰，
亲爱者相互毗邻而居，
在相隔遥远的山上。
呵，赐与我们纯洁的水，
赐与我们风帆，使我们能
高贵地跨越，然后回返。”

诗人必须“跨越”而去到“阿尔卑斯山脉”，但“高贵地”一词暗示他出于对故土的忠诚将返回故土，那儿，按照“归家”中的用词，

被寻求者就“在近处”。所以，对极乐的近（这意味着对一切乐者之源的近）并不是“在阿尔卑斯山下”。因此，在这种对乐者之源的近中，必定有某种神秘。于是，远离阿尔卑斯的斯瓦比亚故土一定就是这近之处所。这是的确的，颂诗“航程”的首节就如此宣称。荷尔德林于1802年出版了这首颂诗和哀诗《归家》，两首诗都刊载于一套历书上。这首颂诗多谜。它一开始就召唤故土。诗人有意地给了故土一个古老的德国名字：“瑞维恩”。他用此名字唤起那最古老、最本质的有关家的东西；虽然这种东西还藏而不露，但早已被准备停当。

颂诗“航程”是这样开始的：

“至福的瑞维恩，我的母亲，
 你像你的更壮阔的兄弟
 龙巴尔达一样，
 有上百条溪流贯穿你！
 你到处是草木繁茂、鲜花似锦，
 你有大片深绿的、野生的树丛，
 瑞士的阿尔卑斯山脉雄踞四周，
 你居住在家中的炉火旁，听到了
 纯洁的手是怎样在近处，
 从银钵（这是用于祭献的器皿）
 倾倒入泉涌之流，
 那时，温暖的阳光照射着冰晶和雪峰，
 强烈的光芒融化了冰雪，
 使大地泛滥着纯洁之水。
 因此，忠诚就是你的内在。
 那寓居于本源之近处者，

凡离开此地时都会感到遗憾。
你的孩子们,那些城镇,
无论在这宽不见彼岸的湖上,
还是在尼卡的牧场上,或在莱茵河上,
都感到:除此之外,
没有更好的居所。”

母亲——瑞维恩,寓居在家中炉火的近旁。壁炉注视着炉火的自我持存的闪耀,这炉火熊熊燃烧时将空气与光明敞开给明澈者。炉火的四周是工厂,它铸造那被秘密决定的东西。“家中的壁炉”,即母亲般大地之炉,正是明澈作用之源,它的光明首次流泻到大地上。瑞维恩就居住在此源之近旁。我们两次提到了这一事实:它居住在近处。这是靠近火炉与本源之处。瑞维恩这一母性之声指向故土之本质。正是在这本源之近处,才发现了对极乐的近。故土的最核心、最美好的东西完全只在于它正是在此本源之近处。所以,对此本源的忠诚也是故土所固有的特征。这就是为什么任何不得不离开此近处的人都感到遗憾的原因。不过,假如故土的核心本质在于与极乐的邻近,那么,归家何所指?

归家是回返到与此本源相近之处。

但这样一种回返的条件是:作为流浪者,归家之人在以前、在很长的时间内都把航程的重负担当起来,而且已进入此本源,这样,他可在那儿体验那被寻求者的本质可能是什么,而且能够作为更有经验的寻求者回返故土。

“你所寻求者已近,且已奔跑着前来欢迎你。”

现在,这支配性的接近使近成为近,但同时仍让它被寻求,因

而又不近。否则,我们会把近作为两处之间的最短距离。现在相反的是,近的本质似乎在于把近带至近处,但同时又让它在一定距离之外。对本源之近是一种神秘。

但是,如果归家意为在此本源之近处成为在家的,那么,是否这种回返主要在于(也许长期都将是如此)认识这一神秘,或甚至在于首先学会怎样去认识这一神秘?但通过揭示或分析,我们从不能认识神秘,我们只是在小心地把神秘作为神秘而加以护卫时才认识它。但不认识这一近之神秘,又怎么能小心地护卫之呢?为了这种知识,必须总是有人首次归家、述说神秘:

“但在这神圣宁静之下的最美好者——发现,却被
遮蔽着,老幼皆不可见。”

“最美好的东西”——故土的核心本质——“那属于德国的一切”,被遮蔽着。与本源之邻近保存着某种东西。它保存着极乐。它为后来者保存着极乐,但这种近并不拿走极乐,它只使极乐在这种被保存状态中出现。在近之本质中,悄悄地进行着保存的过程。与极乐的邻近保存了近本身,这一事实正是近包含的神秘性。诗人知道,当他把发现称为“被保存者”时,他是在讲述通常的理解所不可达到的东西。说某物既在近处又同时在远处,这无异于违背一般思维的根本规律——矛盾法则,或者等于在说空洞无物的话,或者就是随意胡言。所以,诗人在提说了保存性的近之神秘后不得不回到这一句话:

“我在说蠢话。”

但他毕竟在言说。诗人必须言说,因为

“那是欢乐。”

这是对某物的任意的乐,还是一种特别的乐?它之所以是乐,是因为在此乐中达到了对一切乐的本质的领悟。什么是乐?乐的原初本质是这样一个过程,即:在本源之近处成为在家的。因为,在此近中,明澈作用被欢迎而来到近处,明澈者也自我显露。诗人以回到本源之近处这一行为未完成归家。诗人以讲述对近的邻近中的神秘而进入此近处。他以描写极乐来讲述此神秘。写诗根本上说不是诗人的快乐之源,毋宁说,写诗就是乐,是明澈作用,因为正是通过写诗才完成归家。哀诗《归家》不是一首关于回家的诗;应该说,被作为所写之诗的哀诗本身才是实际的归家——只要它的启示通过德国人的语言像钟声一样发出,它就是不断发生着的归家。写诗意味着存在于那种乐之中,此乐以言词保存那包含在对极乐之邻近中的神秘。乐是诗人之乐,正如他在第100行中说的:“我们的欢乐”。写作之乐是一种了知,即知道这一事实:在每一奔跑着来欢迎诗人的欢乐之物中,极乐发出致意,但同时它又自我保留。为了一直确保这种对极乐的保存性的近,诗性的词语必须小心谨慎,保证那从乐者发出的欢迎(此欢迎也是自我保存)不致于太急躁,不失却方向。所以,由于必须小心(care)护卫对极乐的自我保存性的近,烦忧(care)从而进入了乐者。

因此,诗人之乐实际上是歌者之忧,他的歌吟把极乐作为被保存者而加以护卫,并在保存性的近中把被寻求者带到近处。

但是,如果烦忧已进入了乐者,那么,诗人怎么才能讲述极乐呢?荷尔德林在写哀诗“归家”和颂诗“航程”时,在一篇“警句集”中提出了应该怎样吟唱极乐之歌。即是说,应该怎样吟唱那被保存者,因而也是“德意志之歌”。这篇集子的题目是“索福克利斯”,有如下句子:

“许多人徒劳地试图带着欢乐来讲述极乐。现在，极乐终于向我自我宣告，而且是在这种悲伤中自我宣告的。”

现在我们懂得了，当诗人归家返回故土（与本源相邻近而又具有保存性的地方）时，他为什么必须翻译“索福克利的悲剧”。那与抑郁只有一沟之隔的悲伤，便是为极乐而明澈化的乐——只要此悲伤还自我保存，还犹疑不前。因为，如果悲伤的具有深远意义的内在之光不是暗暗地发源于对极乐而言的乐，那么，它又可能发源于什么呢？

肯定地说，荷尔德林与索福克利的诗性对话（这表现在他的“翻译”和“注释”中）的确构成了某种诗性归家，但它并不包含整个归家。因为这一缘故，荷尔德林全力以赴投身于其中的对“索福克利的悲剧”的翻译，以如下宣告为结束（V, 91）：

“如果有时间，我也希望歌唱我们的亲王的父母，
歌唱他们的王座，歌唱我们神圣故土的天使。”

引文中“也”这个胆小的词在此意为“实际上”。因为，对现在和以后来说，这歌曲“主要对天使和对他”有价值。那栖居在神圣的明澈者之中的高者比别的一切人和物更快地靠近那保存性的近，在此近处，诗人的难得的欢乐变成了在家的状态。但是

“我们的欢乐还不足以把握住他。”

“把握”意为去命名高者本身。去诗性地命名意为：使高者出现在词语中，而不仅是讲述他的居所——明澈者、神圣者，即不仅

仅参照他的居所来为他命名。但是,要命名高者本身,仅有悲伤的欢乐还不够,即使这欢乐游动于与高者相邻近的恰当的位置上。

肯定地说,“神圣者”有时能够被命名,所用的词语可以发源于明澈作用。但这些“神圣的”词并不是真正在发挥命名作用的“名字”:

“……神圣的名字是空缺的。”

那居住在神圣之中者究竟是谁?讲述了他,他就自行显现出来——这种命名的词还未找到。这就是为什么诗性的“歌吟”因为没有真正的命名之词,所以还仍然是一首无字之歌——“琴音”的缘故。当然,弹琴者的歌吟的确一直在追随高者。歌者的“心灵”的确凝望着明澈者,但歌者并未看到高者本身。歌者是盲者。在“盲歌者”一诗中,荷尔德林用取自索福克利斯的一个词语作首节中的诗句。他在诗文中说道(IV,58):

“追随他,我的琴音!我的歌吟
与他同在,而且,正如泉水追随溪流,
他的思所到之处,我也必须跟随而去,
在流浪之途上追寻那确实者。”

“琴音”这个词是表达困惑的歌者的犹疑不定的歌吟的试验性名称。

“但琴音为每一时辰发出声响,
或者还使那靠近的神圣者欢悦。
这使……能够实现。”

天庭的使者从还被保存的发现带来欢迎,为了这些使者而欢乐地准备去恰当地靠近近本身——这就是决定归家诗人的使命的东西。神圣者真地出现了。但神灵还在远处。这属于被保存之发现的¹时代,就是缺少神灵的时代。神灵的这一“空缺”解释了“神圣的名字的空缺”。然而,因为在被保存中得到的发现同时又在近处,所以,还未至之神灵便在天庭的近处发出致意。因此,“神的空缺”还不是没有。乡民们也可能不会试图以机诈来为自己造出一个神从而强行消除所设想的这种缺少。但他们也不会只呼唤熟悉的神而使自己安心。的确,用这种方法可以忽视神的未到。但假如近不取决于这种未到,因而具有保持性,那么,发现则不可能以它处于近处的方式靠近。于是,对诗人的烦忧而言,只有一种可能性:他必须毫不畏惧无神的现状,自我保存在神的空缺的近处,并在那准备停当的与此空缺的接近中作长久的期待,直到从与神的空缺相邻之处获得能命名高者的第一个词。

在刊有哀诗“归家”与颂诗“航程”的那一期历书上,荷尔德林还出版了一首题为“诗人之使命”的诗。该诗以如下诗节(IV. 147)告终:

“但无畏者在上帝面前还是孤独一人，
这是他必然的处境。保护他的是单纯，
他不需要武器，不需要机诈，
直到上帝的空缺对他有所帮助。

诗人的使命是归家,由此,故土首次被作为与本源邻近之地。护卫对极乐的靠近所包含的神秘,并在此护卫过程中又展开这种神秘——这就是归家的烦忧。因此,诗以如下几行告终:

“无论歌者愿意与否，
他都得在心灵上承受这烦，
但他者却不。”

这里，与此生硬的“不”相关的那个“他者”是谁？这首诗在题目下有一献辞：“至亲人”。但为什么“归家”要首先讲给那些一直在故土的乡亲呢？归家的诗人受到了乡亲的及时的欢迎。他们似乎是亲人，但还不是，即是说，他们对这位诗人而言还不是亲人。但是，假如末尾提到的他者才会首先成为诗人的亲人，那么，诗人为什么把那些他者排除在歌者的烦忧之外？

那个直截了当的“不”的确使“他者”免除了对诗性言语的烦忧，但绝不免除他们倾听在《归家》一诗中“诗人所思所吟”的烦忧。

那个“不”是对故土的其他人的神秘召唤，要求他们成为倾听者，这样，他们才能首次学会认识故土之本质。“他者”必须首先学会思考那保存性的近具有的神秘性。这种思考首先产生有条不紊的谨慎者，他们不轻率地对待被保存者和发现（此发现正如诗中所说被护卫着）。从这些谨慎者将产生出迟缓者，他们富有长期坚忍的精神，这种精神再次学会怎样保持那还在继续的神的空缺。谨慎者与迟缓者首次成为烦忧者。因为他们想到了诗中所写之物，所以他们伴随着歌者的烦忧被引向保存性的近所包含的神秘。通过这一个向着同一对象的转动，带着烦忧的听者与言说者的烦忧发生关联，“他者”成为诗人的“亲人”。

那么，假设那些住在故土上的人还不是回到了家中、回到了家之特殊本质中的人；假设归家的诗性本质的典型特征是向乐者之本源敞开（不包括偶尔占有家中之物和享有家的生活）——假设以上两种情况都成立，那么，故土的女儿们难道不是诗人最近的亲人

吗？这些儿女们虽然离故土，却仍然凝望着这朝着他们闪耀的家，把生命慷慨地贡献于那仍被保存着的发现。他们的牺牲遮蔽着对故土的至亲者发出的诗性呼唤，即使那被保存的发现还仍然被保存着。

如果那些“满怀对故土的关切的人”被改变成充满烦忧的人，那么情况就仍将是如上所述。于是，与诗人的亲近关系产生出来了。于是产生了归家。但这种归家却是德意志民族的历史性存在的未来。

这是一个属于写与思的民族。现在，首先必须有思者，写作者的词语才能被听到。只是烦忧者的思索（它指向保存性的近写出的神秘）才称得上“对诗人的追忆”。在此追忆中，有一种首次性开端，此开端在一定时候变成与归家诗人的一种深远的亲近关系。

但是，如果通过追忆，“他者”变成了亲人，那么，他们又怎么没有被转向诗人呢？结束《归家》一诗的那个生硬的“不”还是否适用于他们呢？适用。但不仅如此。如果“他者”成为亲人，他们也将是另一意义上的“他者”。

这些“他者”在倾听、思索从而试图正确解释和保存被言说之词时，他们是在帮助诗人。这种帮助对应于那保存性的近的本质，在此本质中极乐来到近处。正如发出致意的天使必须出力相助才能使明澈者在明澈作用中作用于人一样，在人众中，必须有某人首先在面对欢迎的天使时带着诗性而感到乐，才能自己独自一人首先遮蔽那种欢迎于他的词语中。

但是，由于词语一旦说出，便脱离了为烦忧所困的诗人的庇护，所以，这第一个人不可能轻易地在全部真理的意义上牢牢把握住那被保存的发现，或把握住保存性的近所包含的被言说的知识。因此，诗人转向他者，以便使他们的追忆有助于理解诗的词语。结果，在此理解过程中，每个参与者都可能以一种适宜于自己的方式

实现归家。

因为这种庇护(在此庇护中,被言说之词必须为诗人和他的亲人存留着)的缘故,吟唱“归家”的歌者同时在《诗人的使命》这首诗中提到诗人与“他者”之间的另外一种关系。在这首诗中,荷尔德林以如下诗行谈到了诗人,谈到了诗人对保存性的近所包含的神秘性的了知:

……但诗人独自一人不能保存之,
所以他愉快地加入了他者,
这样,他们会知道怎样相助。

荷尔德林与诗的本质

五个要点

1. 写诗：“人所从事的活动中之最纯真者。”(Ⅲ,377)
2. “于是语言,这一危险的占有物,被给与了人……以便人能确证他的所是……”(Ⅳ,246)
3. “人已学会很多东西。
自从我们是交谈,
自从我们能彼此倾听,
不少的神灵已被命名。”(Ⅳ,343)
4. “凡留存者,皆为诗人所确立。”(Ⅳ,63)
5. “人有丰厚的禀赋,但他诗性地居住在这世界上”(Ⅳ,25)

何以选用荷尔德林的作品来说明诗的本质?何以不是荷马或者索福克勒斯,不是维吉尔或者但丁,不是莎士比亚或者歌德?与荷尔德林相比,这些诗人的作品也同样体现了诗的本质,甚至还更丰富。而前者尽管不乏创造性才能,但却结束得太早太快。^①

^① 荷尔德林创作生涯很短,从开始创作到精神失常只有十余年——译者注。

尽管如此,我们还是选中了荷尔德林,而且只选中了他,然而,一般说来,能否把从某一位诗人作品中觉得的东西作为诗的普遍本质呢?带普遍性的东西(即对众多事物都适用者)只可通过比较的程序而获得。为此,人们就需要一个标本,这个标本要包容不同类别的诗以及诗的各种差异。从这个观点看,则荷尔德林的诗与许多其他诗人并无二致,单靠他的诗还不足以作为决定诗的本质的标准。这样,一开始我们的意图就失败了。只要我们把“诗的本质”理解为普遍概念中所蕴含的东西(它总能适用于每一首诗),我们的意图自然就会失败。这种能适用于每一首诗的普遍概念是一种无关痛痒的东西,它使本质永远不成其为本质。

但是,我们寻求的正是这种本质中深藏的东西。它迫使我们决定:是否应严肃地对待诗;而如果真的是的话,我们又得决定,对于这种必须讨论的诗,我们是否应该怎样以及在何种程度上提出那些必要的前提。

荷尔德林之被选中,并非其作品对诗的普遍本质有所认识,而仅仅在于:他受诗人使命的驱遣,直写诗的本质。在我们看来,在一种卓绝的意义上,荷尔德林是写诗之本质的诗人。正是这个缘由迫使我们选中了他。

然而,写诗之本质这是不是一种反常的自恋同时也是想象失当的供认呢?写诗之本质,那是不是一种没有出路的,愚蠢的吹嘘呢?

下面就会作答。诚然,我们获得答案的途径是便利的。在此,我们不可能一一列举和解释荷尔德林的诗,就像本该做的那样。我们只摘引他的有关诗的主题的五个要点。这些要点的先后顺序及其内在联系当使我们看出诗的本质。

一

1799年1月,荷尔德林在一封给他母亲的信中称写诗为“人所从事的活动中之最纯真者”。诗究竟在何种程度上可以称为“最纯真者”呢?诗看来像是一种朴素的游戏。它无拘无束地创造一个意象的世界并沉溺于其中。这游戏因此就避免了那些严肃认真的谋划,而这些谋划总会以某种方式孳生罪恶。故诗是一种完全无害的东西。同时,诗也没有实际效益,因为它仅仅停留在言说之中。它与行动毫不相关,行动直接把握现实并改变现实。诗像做梦,而非真实,诗是语言的游戏,而非严肃的行动。诗之于人,既无危害也无效益。有什么能比单纯的言谈于人更加无害呢?当我们把诗视为“人所从事的活动中之最纯真者”时,实际上还未领悟到它的本质。然而这至少为我们指出了领悟的方向。诗是在语言之中且以语言为“筑料”来创作的。荷尔德林是怎样看待语言的呢?让我们来看诗人的第二个要点。

二

在上面所引书信同时的一篇残稿中,诗人有这样一段话:

“但是人住进了茅屋,披上了遮羞布,这以后,他更富于信仰的热情,更专注于观察神灵,就像祭司观察圣火。这就是人的理解。由此,他被赋与一种专断,而且,像神一样,他还被赋与去统治,去完成大业的更大权力。因而,语言,这个人的占有物中最危险的东西,也给与了他,以便他能在创造与破坏中,在死亡与复活中,在回到女人身边和母亲怀中的时候,确证他的所是——确证他已从您那儿继承和学得了您最神圣的东西,即普渡众生的爱。”(IV, 246)

语言,这个“人所从事的活动中之最纯真者”,是“最危险的占有物”。怎么才能把这两个说法协调起来呢?让我们暂且把这个疑问搁开,先考虑以下三个最基本的问题:1.语言是谁的占有物?2.何种程度上它是占有物中最危险的一种?3.在何种意义上它真正是一种占有物?

首先我们注意到关于语言的这段话出现的场合:一首诗的草稿中。这诗要描写人是谁。诗稿在将人与自然的其它生灵作对比时提到了玫瑰、天鹅,林中的鹿。这样,在区分了动物和植物后,诗稿就说:“但是人住在茅屋里。”

那么,人究竟是谁?人就是他必须确证他所是的存在物。去确证也就是去宣告,但同时去确证又意味着在所作的宣告中对被宣告的东西作出担保。正是在确证自身存在中,人是他的所是。这里,所谓“确证”并非指人类存在的额外的和辅助的表现,正是此确证过程才使人的存在显露出来。人须确证什么呢?他必须确证自己属于这个世界。这种隶属关系体现在如下事实中:人是所有事物的继承者,又从所有事物索取知识。但所有的事物总是处于对立冲突中。那种使事物相互对立又能将它们维系在一起的东西,被荷尔德林称呼为“亲合力”(intimacy)。人在创新与毁坏世界的过程中,他才确证自己属此“亲合力”。人在自由谋划的过程中,他才确证自身的存在并由此达到本质的完美。这种谋划的自由能把握必然,又同时受制于人的崇高使命。人是众在者之一,见证到这一点便形成历史。为了使历史成为可能,语言就被赋予了人。语言是人的一种占有物。

但是,在何种程度上语言是“最危险的占有物”呢?它是险中之险,因为它最先造成危险的可能性。危险来自存在,又对存在造成威胁。正是通过语言这种手段,人才将自己暴露在某种明显的事物面前,这种事物作为存在物时,则给人的存在以烦恼和愤懑,

不作为存在物时,则给人带来欺蒙和失望。正是语言最先造成了威胁和模糊存在的明显状况,也就是成了失去存在的可能性,即造成了危险。语言不仅是险中之险,语言还隐藏着对语言自身的持续的危险。语言在其使用中有这一任务:使存在物显露出来并固定下去。在存在物中,最纯与最深藏者,以及复杂与普通者,都能用词来表现。甚至最重要的词,如果要使它被人理解和使用,也须使其变得普通平常。因而,荷尔德林在诗稿的另一处说:“您与神对过话,但您却忘记了,最精奥的东西首先属于神,而不是给凡人的。待到它变得普通平常后,它才属于凡人。”(IV. 238)纯洁与普通的东西都只是说说而已,作为词,它们并不担保自己是否重要。相反,一个重要的词常因其简易而像是一个无足轻重的词。另一方面,某些貌似重要的词实际上只是拾人余唾。因此,语言应该不断地呈现出一种自我确证的形象,但这样一来又危害了它最主要的特征,即真正所指(genuine saying)。

然而,在何种意义上这种最危险的东西才是人的一种占有物?语言是人自己的财富,凭借它,人就可以传达他的体验、意志和心物。^①但是语言的本质并不仅仅在于它是传达信息的手段。这种看法并未触及语言真正的本质,只是指出了本质的一种效果。语言并不仅仅是人所拥有的许多工具中的一种,相反,正是语言才使人得以从诸存在物中突现出来。只是有语言的地方才有人的世界。所谓人的世界,即指由意志与创造、行动与责任构成的变动不居的疆域,当然其中也有专断和骚动,腐败和混乱。只是当人的世界占主导地位时才有历史。语言是人的一种占有物,这是从更根本的意义上说的。从人能历史性地存在这一点上讲,语言是好的,即它能提供一种保证。语言不是任人支配的工具,而是一项决定

^① 英文 possession 相当于德文的“gut”又含有“一个好事物”之意,如像英文的 goods。——英译原注。

人类存在的最高可能性的活动。我们必须首先明瞭语言的这一本质,才能真正理解诗的活动领域,并由此而理解诗本身。语言怎样变成它实际所是的东西呢?为了找到这个问题的答案,让我们来考察荷尔德林的第三个要点。

三

这一要点我们是在他的一首未完成的长诗的手稿中见到的。这首诗开头如下:

人已学会很多东西。
自从我们进行交谈,
自从我们能彼此倾听,
不少的神灵已被命名。

让我们从中选出与我们一直谈论的问题有直接关系的句子:“自从我们进行交谈。”我们人类进行交谈。语言是人的存在的基础。但这只在交谈中才变为事实。然而,交谈并不仅是使语言发生效力的手段,相反,只有作为交谈,语言才是本质性的。我们通常所指的语言,即一大堆单词和句法规则,都只是语言的门槛。那么,“交谈”是指什么呢?简单地说,就是与某人谈某事。而这一谈就使人相互接近。荷尔德林说:“自从我们进行交谈,自从我们能彼此倾听”。能彼此倾听,这并不是相互说话的结果,相反,却是它的前提。甚至这种倾听的能力本身也是与词可能具有的意义相适应并要加以利用的。说的能力与听的能力都同等重要。我们是“交谈”——而这就意味着:我们能彼此倾听。我们进行“交谈”,同

时也总是意味着：我们是一场交谈。^①而交谈的统一性是指：在重要的词里，总有一种我们对之持同一看法的明显不移的东西，在此基础上我们才达到统一，因而在本质上成为我们自己，我们的存在就是以交谈及其统一性为支撑的。

但是，荷尔德林并不简单地说：我们进行交谈。而是说：“自从我们进行交谈……”即使人类的语言能力的确存在且得以发挥出来，要使语言即交谈真正实现，^②那仅靠这种能力本身还远不够。从何时起我们就是交谈呢？既然要有一场交谈，那么，最重要最关键的那个词的意义就必须总是不断地与某一确定不移的东西相关联。没有这种关联，争论是绝对不可能的。但那种确定不移的东西只能在某种永恒事物的光辉中显现。然而，只有当那些一直存在的东西开始显露时，永恒性才会出现。但这发生于时间破晓并扩展的时刻。在人把自己置于某种永恒事物面前以后，他才能使自己显露于变动不居的事物；因为持存的东西才是可爱的。只是在“贪婪的时间”(ravenous time)被划分成过去、现在、将来之后，才有可能取得对某种永恒事物的一致看法。自从时间之为时间以来，我们就是一场交谈。自从时间诞生起，我们就历史性地存在了。作为一场交谈的存在与人的历史性的存在，这二者不仅悠久而且同一。

自从我们进行交谈——人学会了很多东西并已为不少神灵命名。自从语言作为交谈成为一种现实，神灵才获得了名称，人的世

① 英译文是 We are a single conversation。“single”在此似有两方面含义：一、此交谈仅为人这一在者所有，因而是一种独一无二的现象。二、据海德格尔对荷诗的引用，海德格尔不仅把单个人一生中的所活看作是一场交谈，而且把数千年来人类用不同语种进行的语言活动看作是一场交谈——译者注。

② 在海德格尔看来，语言只有作为交谈才是重要的，此处的“语言即交谈”是从本质上说的。——译者注

界才出现了。这里要强调一下,神灵的存在^①,世界的出现,并不是语言现实化的产物,而是两者同步。在此前提下为神灵命名,把世界变为词语,才构成真正的交谈,这交谈便是我们自己。

但要为神灵命名,只有把我们自己作为交谈对象并对自己提出要求。用来为神灵命名的词总是为了应答这种要求。这种应答常产生于对人的命运的责任感。正是在神灵把我们的存在交给语言的过程中,我们才进入了谋划领域,能够决定去屈从于神灵还是维护自身的独立。

至此,我们就能完全地理解下面这句话的含义了:“自从我们进行交谈……”自从神灵把我们引入交谈,自从时间成其为时间,我们存在的基础就已是交谈。语言是人类存在的至关紧要者,这一命题通过上面的论述获得了充实的含义和基础。

接下的问题是:我们所是的这场交谈是如何开始的?谁完成了这些对神灵的命名?谁从“贪婪的时间”中把握住了那种永恒的东西并用词来将其浇铸成型?荷尔德林以其诗人的单纯道出了这一点,让我们来看他的第四个要点。

四

诗人的第四个要点总结了题为《回忆》的诗并说:

^① 海德格尔并不认为神灵只是人类想象的产物,而把神灵的存在看作是“真实的”,所谓真实是指确实存在着一些远比人类伟大的力量。当诗人的心灵向这些超人的力量敞开时,他就把这些于人最亲近,然而却对人的存在有举足轻重影响的力量加以暴露,这就是诗人为神灵命名。如希腊人深知战争、爱情、智慧、光明等等的力量远胜于人,于是就通过诗人将它们命名为战神(阿瑞斯),爱神(阿芙洛狄特),智慧神(雅典娜),日神(阿波罗)等等。而当这样做时,人也就同时在确立着自己的历史性的存在。——译者注

“凡留存者，皆为诗人所确立。”

这一要点使我们认清了诗的本质。这是一种创造性活动，它离不开词并且以词为筑料。那么，诗用这种方式创建了什么？创建了永恒。永恒能被创建吗？它不是一直就已存在吗？否。永恒也须使之固定，才不至于消逝；单一须从复杂中获得；和谐须从混乱中确立。决定整个存在物的东西必须变得明显。存在必须打开，在者才能显露。但这种永恒正是短暂。“因而，神圣之物转瞬即逝，但其消逝决非徒然。”（IV. 163）使转瞬即逝者永恒留存，“这一任务被托付给了诗人。”（IV. 145）诗人给神灵及众在者命名。这种命名并非仅为已知的事物附加上一个名称，而是：当诗人说出那个最重要的词时，在者的所是便由此而实现出来。这样，在者就作为存在而被认识。诗就是以词为手段来确立存在的。如此说来，存在从来不是从短暂中取出。单一从来不能从复杂中挑取。和谐也不存在于混乱之中。在无基础的地方也发现不了基础。存在从来就不是已然的。但是，因为事物的存在与本质从来无法确知，也不能从当下的呈现中取得，它们须自由地被创造，摆出和给予。这种自由的给予就是创建。

当神灵最初被命名以及事物的本质获得名称从而能首次显露出来时，人的存在就被引入一种确定的关系之中，并且获得了基础。诗人的谈话就是创建，这不仅从自由给予的意义上讲是如此，而且从人的存在获得了坚实基础这个意义上讲也是如此。

如果我们把诗的本质理解为以词为手段对存在的确立，那么我们就能够略窥荷尔德林那句话的真义所在。

五

第五个要点我们是在那首又长又怪诞的诗中看到的。诗是这样开头的：

“教堂的尖塔映衬着蓝天，
金属屋顶更加瑰丽璀璨。”(VI, 24ff)

荷尔德林在此说：

“人有丰厚禀赋，但他诗性地居住在这世界上。”

人所从事、所追求的通过自己的努力而获得。“但”——荷尔德林出于对举而使用此字意在说明：所有这些都与人在世的本质无关，也远不能构成人的存在的基础，从根本上说，人的存在是“诗性的”。我们现在认识到，诗就是为神灵命名的最初仪典，是为事物的本质命名的最初仪典。“诗性地居住”意为：置身于神灵面前，涉步于事物本质之中。存在就其最根本的性质来说是“诗性的”，这同时也就意味着：只要存在被创建，它就不是一种补偿，而是赐予。

诗不仅仅是存在的饰物，不仅仅是稍纵即逝的热情或空无。而是一种旨趣，一种娱乐。诗是历史的基础，因而它并非文明的外观，更绝非“有教养者”的“表现”。

说我们的存在在根本上是诗意的，这也并不意味着它真的只是无害的游戏。可是，荷尔德林自己不是在前面所引的第一个要点中称诗为“人所从事的活动中之最纯真者”吗？他这个说法与我们此时披露的诗的本质如何才能协调呢？这使我们不得不回到前面暂时搁在一边的问题上去。在着手回答这一问题的同时，我们

将试图对诗和诗人的本质作一番总结,使之了然于心。

首先,诗的活动领地似乎就是语言。因此,要理解诗的本质必须理解语言的本质。这样一来就很清楚:诗是为存在及万物命名的最初仪典——诗不仅仅是话语,还有某种特殊的东西。我们用日常语言讨论和处理的一切,都由这特殊的东西带出而得以显露。所以,诗从来不把语言当做方便的原料,相反,正是诗最先使语言成为可能。诗是历史性民族的原始语言。因此,事情正好相反,要理解语言的本质必须理解诗的本质。

人的存在的基础是交谈,在交谈中语言才真正成为现实。原始的语言就是诗,存在通过它而被确立。但语言却是“最危险的占有物”。因此写诗是最危险的工作,同时又是“人所从事的活动中之最纯真者”。

事实上,只有当我们把这两个界定合而为一,我们才会充分领悟诗的本质。

不过,写诗真的就是最危险的活动吗?荷尔德林最后一次动身赴法国前写了一封信给朋友。他在信中说:“呵,朋友!展示在我眼前的世界比过去光明,也更严肃。这个世界向前运行的方式使我快活不已。夏天,‘古代的圣父平静地从玫瑰般的云块中将赐福的闪电摇动时,我欣喜不已’。因为,从我能窥到上帝的一切迹象中,这个迹象对我来说是最好的。每当我获得一个新的真理时,每当我能更好地洞察我的周遭时,我都乐不可支。而现在我却害怕了,怕的是到头来我也会落得坦塔罗斯的下场:^①神灵给予他的多得他消受不了。”

诗人置身于神圣的闪电之中。他在一首诗中谈到这一点,那是一首我们应看作是关于诗之本质的诗。诗的开头是:

^① 坦塔罗斯是希腊神话中的人物,他因自己虚荣的灵魂受不了天上的福祉而泄漏神灵的秘密,从而被打入地狱受罚——译者注

节日里,一个农夫常在清晨
就出去凝望他的田地……(IV,151ff)

这首诗的最末一节如下:

可是,在上帝的风暴中,
诗人们,我们又不容辞,
要巍然而立,并用自己的手,
抓住那带着父爱的闪电,
然后,将它裹在诗歌中间,
作为神圣的礼品转交给民众。

一年以后,荷尔德林因患精神病而回到母亲身边,那时他又给那个朋友去了信,回忆他在法国时的感受:

“大自然的威力,天堂的火焰和人们的安宁,他们在自然中的生活,他们的局限和满足,是我每时每刻都想到的东西,而且正像人们认为英雄所经历的那样,我可以真诚地说,我已被阿波罗击中。”(V,327)极度的光明把诗人驱进了黑暗之中。难道需要去找别的例子来证明诗人的“活动”包含着极大的危险吗?诗人自己的命运就说明了一切。荷尔德林的题为《恩庇道克利斯》(Empedocles)的诗中有两句听起来就像是诗人命运的预兆:

诗人,作为神意的传达者,
你须得早早辞别人世。(III.154)

然而,诗是“人所从事的活动中之最纯真者”,荷尔德林在信中

也写出了这个意思。这不仅是要安慰他的母亲,还因为他知道这纯真确属诗的本质,正像山谷属于山一样。因为,如果诗人不从日常生活中被抛出来并从他活动的无害性中取得庇护,那他怎么能从事自己的“最危险的工作”并使之存留下来呢?

诗表面看来像游戏,然而却不是。游戏诚然能将人集合起来,但在游戏中游戏者却遗忘了自身。而在诗中,人却在自己存在的基础上重新聚合起来。在诗中,人进入一种静的状态,但并不是思维毫无活动,而是处于人的各种潜能和谐运动的那样一种无限的状态。

诗从跃动、喧嚣不已的现实中召唤出幻境和梦,而我们早已习惯了这种现实。可是,恰好相反,诗人所相信的和所言谈的才是真实的。所以,潘希亚在以朋友的坦率谈到《恩庇道克利斯》(Ⅲ. 78)时说:

……他应该是存在的,这一点真实如生命,而我们其余的人才是生命之梦。

所以,从外观上看。诗仿佛不是真实的,而本质上却是真实的。实际上,诗本身就是一种自我确定,即一种具有坚实基础的活动。

每一命名都是一种自由的馈赠,荷尔德林也曾与闻:“让诗人像燕子一样地自由”。(Ⅳ. 168)然而这种自由不是毫无约束的任性,不是变化无常的欲望,而是最高的必然性。

诗作为确立存在的活动要受双重的制约。我们在考虑所有的法则时,必须首先把握住整个的本质。

写诗根本说来是为神灵命名。但只有当神灵将我们引向语言时,诗的用语才获得了命名的威力。神灵是如何说的呢?

“……远古以来就向我们显示出的各种迹象就是神灵的言。”(Ⅳ. 135)

所谓诗人的话,就是将这些迹象截取来转交给他的民众。这

种截取就是得,同时也是给。因为,“在最初的迹象里”诗人已经捕捉到完整的信息,而且大胆地用自己的语言将一瞥所见呈现出来,以便预言还未完成的事物。所以:

……勇敢的精神,像暴风中的雄鹰,
尾随神灵的脚步,
一边飞翔,一边预言。(IV.135。)

神灵的迹象决定了存在的确立。同时,诗的词语只是对“民众之声”的解说。荷尔德林就是这样说的。在这些说法里,民众没有忘记这种解释关涉众生。但这种“民众之声”常常微弱下来,以致于一般说来它本身无力说出什么是本质,而需要解释者。题为“民众之声”的诗在我们手中有两种版本。值得注意的是结尾那几节在两种版本中是不同的,但这种区别刚好使它们互为补充。第一种结尾如下:

民众之声是如此虔诚,
尽管它早已幽微;
但出于对神灵的爱,
我要尊重这声音。
然而,为了神灵和人,
我更愿这声音宏亮高扬。(IV.141)

第二个版本是这样的:

真言即是善,因为它
启示了神灵的存在,

但真言也需要加以解释。(IV. 141)

这样,诗的本质作为中介,就把神灵的迹象与民众的心声紧紧联系起来,而这两方面的诸法则原是既相互排斥又相互吸引的。诗人自己就置身于神灵与民众之间。他被抛出去,抛到“之间”里去,即神灵与民众之间,人是谁,他在何处确立其存在,这只有也首次在“之间”里得到解决。“人诗性地居住在这世界上”。

荷尔德林不停地,越发坚定地时时使他感到的丰富的意象中,日益简捷地把诗的语言贡献给这个“之间”。而这就使我们不得不承认他是写诗人之本质的诗人。

至此,我们能不能还认为荷尔德林由于想像不当而陷入空洞、夸张的自恋中呢?或者,我们就必须承认,诗人因为有极为强大的内驱力,而以他的诗意之思进入了存在之中。在荷尔德林后期的一首诗中(即“在蓝天里,教堂的尖塔……”),诗人关于俄狄浦斯所说的话也正好适用于他自己:

对俄狄浦斯王来说,
也许一只眼都太多。(VI. 26)

荷尔德林写的是关于诗的本质的诗,但并不意味着诗的本质这一概念可以脱离时间而存在,它要受特定时间的制约。不过,诗的本质并非只须顺应时间,像顺应一种已然的东西似的。实际上,荷尔德林在确立诗的本质时,首先确定了新的时间。这是属于需要的时间,因为这时间掩藏在双重“不”下面:一是已去的神灵的“不再”;二是将至的神灵的“还不”。

荷尔德林确立的诗之本质,从最高程度上说,是历史性的,因为它预示了历史性时间;而作为历史性本质,诗的本质就是惟一

的真正的本质。

时间是贫穷的,所以这时间的诗人是富有的;诗人太富有了,以致常常怡然沉入思中。思那已去者,盼那将至者,同时也常常欣然沉溺在这显然的虚空之中。但在这夜的“空无”中,他没失去自己的地基。当诗人这样子然置身于自己使命的崇高的孤独时,他是在铸造真理,牺牲自己,以报民众。他的挽歌《面色和酒》(IV. 123)的第七节写到了这一点。这儿通过思辩才能分析的东西,在那里面被诗意地表达出来:

但是,朋友! 我们来得太晚。
在我们头上的另一世界里,
神灵们还活着,这是真的。
他们永恒地、专注地工作着,
似乎很少注意我们的生存。
人这个浅浅地器皿难纳圣思,
只是偶尔地承受其丰美的馈赠。
生命就是神灵的梦。但疯狂,
有如打盹,强化着需要和夜晚,
直到那些心灵像神一样伟大的
英雄从铁摇篮中成长。
他们在雷鸣中到来,但我想,
他们与其在孤独中期待,
还不如沉入梦境。
在这属于需要的时代,诗人使命何在?
我不知,也说不出什么。
但您昭示:诗人像酒神的祭司,
在神圣之夜四处奔走,传播真理。

论真理的本质

我们的话题是真理的本质，关于真理的性质的问题并不关涉它是实际经验的真理还是经济性计算的真理；是技术方面的考虑还是政治活动中的精明；或者，更具体一点，是科学研究的真理还是艺术的真理；是深思熟虑的真理还是宗教信仰的真理。这个本质问题不关心这一切，而只专注于一件事，即那作为一切真理的标志的东西。

然而，像我们这样来质问真理的性质，不是冒有一种危险——使自己陷于那窒息一切思想的陈词烂调的虚空之中吗？这样一个问题的冒昧性不正暴露了一切哲学的毫无根基吗？所有激进的思想、所有指向现实的思想，必须首先毫不含糊地确立实实在在的真理，使它给我们提供一个衡量标准以澄清流行的观点与计算造成的混乱。面对这个实际需要，抽象地调查真理之本质有什么意义呢？这种调查注定背离一切实际情况。真理的本质问题难道不是我们可能提出的所有问题中最非本质的、非义务的问题？

没有人能无视这些考虑具有的明显的说服力。没有人能简单地否认它们的严肃性。但这些考虑表达了一种什么东西？它们表达了“健全的”常识。这种常识可见于那明显有用之物，但它反对对存在的本质的一切了知——这种本质的知识一直被称为“哲

学”。

常识自有其必要性,它在自己特有的得心应手的武器上获得了公认,即是说,它所作的申明和考虑有显而易见的性质。不过,哲学从不可能驳倒常识,因为常识根本不运用哲学的语言。哲学甚至根本不能有此念头,因为常识对哲学的寻根究底的目光所注视的东西是视而不见的。

不仅如此,我们自己也严守常识的谨慎,所以当我们处在各种关于经验、行为、研究、艺术和信仰的“真理”中时,便自以为很安全了。我们自己也支持以常识来批驳一切可疑之物。

因此,如果我们必须追问真理,就必须回答这样一个问题:“我们此刻站在何处?”我们想知道我们的位置是怎样的。我们需要一个目标,此目标位于人的历史中,又为了人的历史而被置于人的前面。我们要求真实的“真理”。于是我们呼唤真理的到来。

但在呼唤真实的“真理”的行为中,我们一定已经知道真理实际上意味着什么。或者,我们只是通过“感受”和“一般的”方式才认识真理的。然而,这种含糊的“认识”,以及对此含糊性的忽视,不是比直截了当地不知道真理之本质更糟糕吗?

传统的真理观

我们通常认为的“真理”是什么意思？这个被抬高、被滥用、几乎被穷尽的词意为：那使某种本真之物成为真理者。何为“某种本真之物”？比如，我们说：“为完成此项任务而携手合作，这真是一种乐事。”我们意在指出那是一种纯粹的、真实的快乐。本真者则是真实者。同理，我们说“真的钱币”以区别假的。假的钱币实际上不是它外表所像的那种东西。那只是一种“像”，因而不是真实的。这不真实者代表真实者之对立面。但伪造的钱币也是某种真实存在之物。因此我们更精确地说，“真实的钱币是真正的(genuine)钱币。”然而进入流通的伪币与真正的钱币两者都是“真实”的。所以，真正钱币的纯真性不能由其实存性加以证明。那个问题又回来了：“真正的”与“本真的”在此何所指？真正的钱币是这样一种真实之物，它的实存性符合我们说“钱币”一词时通常预先实际上的所指。相反，当我们怀疑有假时，我们说，“这里面有点不对头。”另一方面，在我们说到某种是“其应当所是”之物时，我们说：“对。”此物是对的。

我们不仅将“真”称为一种真实存在之物(真正的钱币或这一类实际情况)，还主要把我们的关涉那本身是真或假的实存状态的判断称为“真”或“假”。当某一判断所意指的东西符合它所谈到的东西时，这一判断便是真。我们此时会说：“那是对的”，虽然现在不再是那物而是此命题才是对的了。

于是,那本真者,无论是本真之物还是本真之命题,是那正确者、符合者。在此,本真和真理意为符合,而且是双重意义上的符合。首先,某物与预先构想出的关于它的观念相符合;其次,某一判断所意指者与物本身符合。

这种符合性的两个方面在传统的真理定义中明显地表现出来。这一传统的界定是:真理是物向感知的接近,但这句话的拉丁原文也可意为:真理是感知向物(对象)的接近。然而,如此理解的真理(即命题性真理)只在客观的真理的基础上才有可能。有关真理本质的这两种概念都常常暗示“以某种东西校正自己”的意思,因而它们将真理看成“正确性”(Yightness)。

尽管如此,前一个定义并不就是后一个定义的颠倒。毋宁说,每次谈到感知与物时,人们所想到的东西并不相同。为了进一步理解这一点,我们必须对传统真理观的通用定义进行追溯,回顾它的中古的本源。真理(Veritas)作为 *adaequatio rei ad intellectum* 并不暗示后来出现的、超验的康德式概念(此概念只可能是建立在人的主观性的基础上的,认为“对象(客体)遵从我们的感知”)而是代表了基督教神学信念,即认为物只是物,因为,作为造物,它们符合在上帝心中预先构想的某种观念,从而遵从此观念(因而是正确的)并在这一意义上是“本真的”。人的感知同样是一种造物,作为上帝赐与人的一种能力,这种感知必须满足主的愿望。但知性要符合思想,其命题则必须使思接近物,而反过来物也必须符合思。人类知识之所以可能成为本真(假定一切在者是“被造之物”)其基础在于,物与命题在同样程度上都一致于思,从而达到在神圣的造物计划的统一中的相互一致。真理在本质上总是意味着:作为造物的“存在”本身与造物主的一致,与创世之秩序的命定的一致。

但这种秩序从创世观中脱身而出后,也可以被一般地、不确定地看作为世界一秩序。在世俗理性的帮助下,对物进行筹划的可能

性取代了神学所设想的创世秩序,这本身就是一条法则,而且它断言自己能被当即领悟(就是我们所说的“合乎逻辑的”)。因此,勿需要多证明,我们便可以认为,命题性真理的本质在于命题的正确性。甚至当我们试图解释(这种试图显然很不成功)怎样能获得正确性时,我们已经在把正确性作为真理之本质而加以阐述。同样,客观的真理总是暗示着所讨论的对象与关于它的本质的或“理性的”观念一致。于是给人一种错误的印象,以为这种对真理本质的界定独立于对所有存在者的本质的解释之外,与它们的在无关。这种解释通常包含一种相应的解释,即把人的本质的天性解释为知性的载体和完成者。这样,前面那个对真理本质的定义获得众所周知的普遍效用。这种真理观中的主要部分还未被感知。在这一真理观的不言而自明的性质的支配下,我们认为真理有对立面,有非真理这样一种东西,那也是同样的自明之理了。命题性非真理(非正确性)是判断与物的不一致。客观的非真理(非本真性)是存在与其本质的不一致。在这两种情形中,非真理都可被理解为不能符合。这种符合之失败不属于真理之本质。因为这个缘故,作为真理对立面的非真理在我们必须抓牢真理之纯粹本质时是勿需考虑的。

可是,真的需要专门揭示真理之本质吗?广为接受的真理观不接受理论的侵害,只以其不言而自明的性质来自我证实,难道在这种真理观中真理之纯粹本质不已很恰当地表达出来了吗?如果在此基础之上,我们将被归结为客观真理的命题性真理当成初看它时所像的东西——神学的解释;如果我们清除掉哲学定义中的一切神学的混杂并把真理观局限于命题性真理,那么,我们立即面对一种古老的(即使不是最古老的)思想传统,根据这种传统,真理就是某一判断与某一特定的物之间的相似或相符合。既然我们知道了“某一判断与某一物之间的相似或相符合”是何意思,那个还留下的问题又不是什么呢?我们知道吗?

■ 相符合的内在可能性

我们所说的“相符合”有不同的意义。比如,看到桌上放有两枚金币,我们就说它们相互一致,很相像。两者在外貌的同一上相符或一致,两者有这一共同点,因此在这点上相像。还有,当我们说起这两枚钱币中的一个时,我们谈到符合性:这钱币是圆形的。在此,所作的判断“符合”特定的物。现在已不是物与物的关系,而是判断与物之间的关系。但既然参照物在外形上显然不同,那么,判断与物在什么东西上相符合呢?钱币是金属制的。判断无论怎样也不是物质。钱币是圆的。判断是绝对无所谓空间的。你可用钱币购物。关于此钱币的判断绝不可能成为法币。但尽管二者有如此的悬殊,上述判断却一致于且真正代表了那钱币。而且,根据广泛接受的真理观,这种一致被认为是一种近似。某种完全不同之物(如那判断)是怎么近似那钱币的呢?除非它变成钱币,以那一种外形呈现自身。但判断根本做不到这一点。在它能做到这一点时,判断——作为判断,则不再能与物相符合。在任何近似中判断都必须留存,的确,它首先必须成为它之所是。判断的性质完全不同于任何其它事物。那么,这一性质是什么?判断怎么能够通过对自己的性质的强调而接近另外某种东西、接近物?

“接近或近似”在此不可能意为两个不同类的事物的物质性相似。接近之本质更取决于判断与物之间的关系。只要这一关系还难以确定,只要它的性质还深不可测,一切关于此接近的可能与不

可能,类型与程度的讨论都是无的放矢。

关于钱币的判断与钱币发生关联的方式是前者对后者的表象,是再现了所表象之物的内在和外形以及它彼时的重要特性。此描述性判断对被描述之物有其发言权,它陈述出此物是如此这般。这个如此这般很适用于描述以及所描述者。如果我们不考虑所有的“心理学的”和“意识理论的”先入之见,那么,此处的“表象”意味着让某物作为对象而处于我们的对立面。这被置于对立位置的某物必须跨过空间而朝向我们,但同时又作为物坚守其位,自我显示为持恒之物。物在朝向我们运动时的这种作为持恒之物的显示,是在敞开中、在显露的领域内完成的,此显露性并不是最先由描述所创造的,而只是自行进入描述并被描述所接受,以作为关系的范围。描述性判断与物之间的关系完成了这样一种状态。这种状态初始时作为行为而开始振动,现在还继续振动着。但一切行为都有如下特征,即:尽管它们发生于敞开之中,它们总是必须与某种显示为如此这般的東西相关联。只是在很狭窄的意义上,那因此而得以显示之物在早期西方思想方式中被体现为“那在场之物”并从而一直被称作为“存在”。

一切行为对存在而言都是“显明”(overt)的,而一切“显明的”关系都是行为。人的“显明性”因存在具有的性质和行为的不同模式而变化。所有的劳作和尽责,所有的交易和算计,都在敞开中自我持续,这敞开便是指显明的领域,在此领域中存在能够专门站定其位置,以作为它之所是,从而能够表现出来。只有当存在以描述性判断再现自己时,这种情形才发生,这样,判断屈从于一种指令,此指令责成它去表达那是如此这般的東西或是其自身的東西。通过服从此指令,判断用存在来纠正自身以达到正确。以此方式来指导自己,判断就是正确的(真)。那被如此陈述之物就是正确的。

判断的正确性来自于行为的显明性,因为只有通过此显明性,

显示出的某物才能成为寓于描述性判断中的近似性所采纳的标准。显明的行为必须把此标准用于它自身。这意味着：它必须首先成为一切描述的某种标准。这已暗含于行为的显明性中了。但如果判断的正确性(真理性)只因为行为的显明性才变得可能，那么，必然的结论是，那首先使正确性成为可能的某物必然应首先被看作是真理之本质。

这样一来，那种传统的观念只把真理归结为判断，认为判断是其惟一的本质的本源便垮台了。真理之本源不在命题之中。同时还有这样一个问题：显明的行为在何种基础上才内在地可能要求一种标准——一种可能性(只有此可能性才赋予命题的正确性，使之足以获得真理之本质)?

正确性之内在可能性的基础

描述判断是从哪儿得到指令,去根据对象作自我纠正从而达到正确的?这种与正确性的一致为什么同时又决定了真理之本质?还有,在实际中又怎么会有这种对预定的标准的接近,或者那种要求一致性的指令?这只是因为这种要求已取得了自由,向处在这种敞开状态中的显示性把自己敞开出来,此显示性对一切表象都起着约束作用。这种为了服从某一有约束力的标准而争取由己的情况,只是当它作为揭示某种已经显明之物的自由时才有可能。以此方式争得的自由便指向迄今未被领悟的自由之本质。行为使正确性成为可能,从这一意义上说的显明性正是以自由为基础的。真理之本质是自由。

但是,这种关于正确性之本质的命题难道不是仅仅以一种自明之理取代另一种吗?为了能够将某一行动,从而包括描述性判断,将符合与不符合变为“真理”,行动主体当然必须是自由的。即使如此,我们的命题绝不暗示自愿的行动参与了判断的作出,或参与了对判断的传达和采用。该命题说的是:自由正是真理之本质。“本质”在此被理解为任何首先被接受,被普遍承认为“已知”的东西的内在可能性的基础。在我们通常的自由观中,我们没有想到真理,更不用说想到它的本质。真理(判断的正确性)之本质是自由,这一命题因而一定显得奇怪了。

但是,将真理变为自由,这难道不是听任真理受人的反复无常

的摆布？将真理置于那种变化不定的任性之中，则比一切都更根本地破坏了直理。在我们一直进行的这种解释中，有种东西反复进入了我们的判断，现在，这种东西变得更为明显了，那就是：真理被置于人这一主体的主观水准之上。即使这主体能获得某种客观性，此主体仍然在其客观性中带有人性，而且受制于人的支配。

诚然，欺诈与伪善、谎言与蒙骗、舞弊与虚饰，简而言之，一切形成的非真理都被归咎于人之本性。但非真理是真理的对立面，由于此缘故，非真理作为对真理的否定，是真理的“非本质”(dis-essence)，此非本质与对真理的纯本质的调查领域保持有一段间隔。非真理的这种人性本源通过对照而证实了“如此这般”的真理之本质，这种本质支配人，形而上学将此本质看作某种不可消亡、永恒持存之物，某种绝不可能基于人类的短暂性和脆弱性的东西。那么，真理之本质怎么可能在人的自由中享有稳固的基础呢？

对真理的本质是自由这一命题的反对，其根源在于偏见，此偏见中最顽固者提出如下异议：自由是人的一种资产，自由之本质既不需要也不允许对它有所质疑。至于说人，我们都知道他之所是。

自由的本质

然而,指出了作为正确性的真理与自由之间的本质联系,以上先入之见便被粉碎了(当然,条件是我们同意改变自己的思想方式)。对真理与自由之间的自然的亲缘关系的思考,诱使我们去追溯这一问题,即探究人性的如下一个方面:由我们的经验所证明的在人的本性和存在中的一种隐藏的根基。这样,我们预先被带入真理的原初的、生动的领域。但在此,有一点也很清楚,那就是:自由之所以是正确性的内在可能性之基础,只是因为正确性是从自由的更早起源获得本质的,这更早的起源是:独一无二的本质性的真理。

自由最早被界定为揭示某种已经显明之物的自由。我们应该怎样来思考被如此设想的自由之本质?那明显者(正确的描述性判断便接近此明显性)就是所有时候都显然“在着”而且有某种明显的行为形式的东西。揭示某种显明之物的自由使那存在者在此揭示的时刻成为它之所是。自由自我展现为对存在者的“让……成为”。

我们通常谈到“让……成为”这种现象,比如,当我们放弃已经计划好的工作时就是这样。“我们让……成为”意味着:不再动之,不再干预之。“让……成为”在此处有否定意味,表示不管某物,摒弃某物,暗含冷漠与忽视之意。

但我们此时运用的这个术语——“让存在成为”却不指冷漠与

忽视,而恰恰是它的相反。让某物成为……,这实际上是与之发生干系,这不能只理解为追溯、保存、培养和筹划某种偶然碰上或发现的实际事物。让存在者成为它之所是,这就意味着参与某种显明之物,参与它的显明性,在此参与中,每一存在之物各享其位,而此参与又包容了此显明性。西方的思想界一开始就把这种显明性看作是无遮蔽的。如果我们把希腊原文“αληθεια”译为“无遮蔽状”或“敞开状”,而不译作真理,这种翻译不仅更接近原文字面意思,还需要我们从命题的正确性的意义上修正我们通常的真理观,追溯真理的那还未被领悟的性质:存在具有的敞开性和启明性。对存在具有的敞开性的参与行为并不就此而止,而是发展成为在存在前面的一种退却,从而存在能够自我敞开,显示出它之所是,而在判断中代表了此存在的那种接近便可将它作为一种标准。以这种方式,“让……成为”向存在本身显露出自己,将一切行为带入敞开之中。“让……成为”即自由,其本身便是“存一在”和“显一露”。

自由之本质,从真理之本质这一观点看,现在自我显示为进入存在之敞开性质的“阐明”。

自由不是常识所满足于在其名称下发生的那种东西,即不是我们任意做什么的那种能力,想选择某一方法的那种可能。自由不是放纵我们做什么或不做什么。另一方面,自由也不仅是欣然去作某种必不可少之事(即现实意义上的事),在这一切(“否定的”和“肯定的”自由)之上,自由是参与,参与到存在本身的敞开之中,这种敞开本身在那存一在的参与中得到保证,而通过此参与,那显明之物的显明性便是它之所是。

在这种此在中,为人类保存着长久未被测定的、本质的基础,在此基础之上人才得以存在。“存在”在此处并不表明“发生”和“在”,即某一存在物之在场。“存在地”说,“存在”也不意指人对自身进行的道德深思——此深思产生于他的心理——生理状况。以

作为自由的真理为基础的存一在,不折不扣地是进入那是如此这般之物的开启性质的“阐明”。历史性人的存一在还未被测定,甚至还未意识到需要对其本质作更深的测度;这种存一在开始于这样一个时刻,第一个扪心自问那存在之敞明性的思者提出了这样一个问题:何为存在?带着这个疑问,非遮蔽状和敞开状便首次被体验到。那整体性存在(what-is-in-totality)自我显露为“自然”,但这不是指存在的特定领域,而是如此这般的整体性存在,是正在展开的在场。只是当存在被特地升扬到它自己的敞明能力之中并被保存在那儿时;只是当此保存被看作是对存在本身的寻求时,历史才开始。对整体性存在的首次敞开,对那如此这般的存在的寻求,西方世界历史的开创——这几者都是同一事物,具有共时性,这一时间本身虽然不可测度,却把显明者向每一种尺度敞开。

但是,如果被理解为“对存在的让允”的此在为了人的这样一种自由,即在实际可能性之间作出选择,又将实际的必然性强加于他,而使人解放出来,那么,自由便不受制于人的意愿。人并不像占有资产那样占有自由,而将此反过来才是真理:自由或存一在,或有敞明性的此在,它们占有人,而且以独特的方式占有着人,以致于只有自由将那种与整体性存在的关系赋予人,而此关系是他的历史的基础和特色。只有存在的人是历史性人。“自然”没有历史。

如此被理解为对存在的让允的自由,从真理是存在的无遮蔽和敞明状态的意义上,完成了真理的本质。“真理”不是人这个主体针对某一“对象”作出某种正确命题,然后(在什么范围内我们不得而知)便将此命题作为“真”;真理是对存在的启明,通过这种启明,某种“显明”之物显现出来。人的一切行为都是进入这种显明性的显露活动。由此,人真正处于他的存一在之中。

因为人的一切行为模式都各以其方式而显明,并总是关联于

它们所必须关联者,所以,自由必定已经给人一种内在的指令——使他的观念在任何时刻都接近存在。人存一在着,这意为:在整体性存在的敞明中,历史性人得到了给与他的历史及其一切可能性。真理的原初本质的作用方式导致历史中的少见而单纯的决策。

但因为真理在其本质上是自由的,所以,虽然历史性人允让物的成为,他却不能真正让存在成为它只所是,即它自身。于是,存在被遮蔽、被曲扭了。欺幻产生出来了。对真理的本质否定,即它的“非本质”,便出现了。但是,因为作为真理本质的存在的自由不是人的资产(毋宁说,人只是作为这一自由手中的资产而生存,所以才能享有历史),所以,真理的非本质不能简单地只在事后才产生于人的无能和疏忽。相反,非真理必定派生于真理之本质。只是因为真理和非真理在本质上并非相异,一个真的命题才能如此鲜明地对比于相应的不真的命题。当我们已经获得对真理之本质的初步认识后,我们将对非真理的考虑纳入对“本质”的揭示。在此时,我们对真理本质的寻求只深入调查的初始领域。对真理的非本质的考察并不是填补随后的空白,它是恰当地提出真理本质问题的决定性一步。然而,我们怎么把真理的非本质看作它的本质的部分?如果真理之本质并不完全表现于判断的正确,那么,非真理也不能被等同于判断的错误。

真理之本质

真理之本质已自我揭示为自由。这是对存在的存在性、揭示性的“让允”。每一显明的行为模式都带着此“让允”而振动,并使自己与这一种或那一种实际相关联。自由意味着参与对整体性存在的敞开,在此意义上,自由从开始就使一切行为与此整体性存在相协调。但这种协调或“气氛”绝不能被理解为“经验”和“感觉”,因为,如果这样理解的话,它的本质会立即被剥夺,只能用诸如“生命”、“灵魂”一类东西来解释,而这些东西如果包含有对那一协调的歪曲和误解,就会看起来像是存在于它们自己的本质中。这种进入整体性存在的气氛只能被“体验到”或“感受到”,因为“体验者”在对此气氛的性质毫无所知的情况下,正在参与一种开启了整体性存在的协调。历史性人的整个行为,无论被强调与否,无论被理解与否,都被协调着,而且通过此协调被扬升到整体性存在的层次。

整体性存在的显明特征并不同于一已知实际的总额。相反,正是在实际上鲜为人知或几乎不为科学所知之处,整体性存在的显明特征才能更本质的发挥作用;而相比之下,那已知和可知者已不可能考察,也不能抗拒知的行为,因为对物的技术性控制似乎有无限的范围。正是因为知的这种扩散和标准化,这种了知一切的渴望,才致使存在之显明特征陷入冷漠的虚空之中,或者还更糟,完全被湮灭掉。

“让……成为”是一种决定性原则，它贯穿并预示它使其与之协调共振的一切显明的行为。人的行为协调于整体性存在的显明性。但这种“整体性”在我们日常计算与活动的视野内表现为某种不可计算、不可领悟的东西。不能用那明显存在者的尺度来理解此整体性，无论此明显存在者是自然之一部分还是历史之一部分。虽然这种整体性不停地确定着一切物，它却仍然是某种不确定，也不可确定的东西。因而，此整体性一般被混同于那易于处理、易于思考之物。同时，这种确定因素并不是区区小事，这是存在被遮蔽于整体之中。恰恰因为“让……成为”总是让每一事物处于它的正确的关系中，从而总是敞开着每一事物，所以这种“让……成为”即将存在遮蔽在整体性中，“让物成为……”又同时是一种遮蔽。在此在的存在性自由中，存在被分化在整体性中，这当中便有着遮蔽。

非真理作为分化作用

遮蔽拒绝将启明带给自然,但又还没有把自然作为剥夺或损失看待。毋宁说,遮蔽将自然的属性作为自己的特定属性。那么,如果把真理看作启明,则遮蔽是非启明,从而是真理之本质所特有的非真理。存在在整体性中的遮蔽并不是我们通常对存在的零星了知的后果。这一遮蔽,或曰真正的非真理,是先于对现实的敞开的。它甚至先于对存在的“让允”,这种“让存在成为……”通过敞开、遮蔽了,从而确立了分化作用。那使“让允”与分化作用以这种方式相关联的东西是什么?正是被分化者在整体性中的分化,那如此这般的存在(即神秘之物)的分化。我们不是指关涉这种物或那种物的孤立的神秘性,而是这一事实:绝对的神秘性,神秘的本身(被分化者的分化)渗透了人的整个此在。

让允事物处于整体之中(一个既敞开又遮蔽的过程)使分化显得像是被分化的第一个事物。只要此在存在着,它就肯定着第一个也是最极端的非敞明,真正的非真理。真理的真正的“非本质”,这就是神秘。在此,非本质不应被当作某种被归结为“本质”并与“本质”相对比的东西,这儿的本质指的是普遍的、共同的东西、非本质的可能性以及此可能性的基础。非本质在这儿意为“先一”本质,即某种先于本质之物,但首先它意为那已被归结为本质的性质之丧失(*de-naturing*)。不过,问题在于,在所有这些含义中,非本质对本质而言仍然是重要的,而且绝不会成为不重要的东西,即不

会成为对本质漠不关心的东西。但是,这样来讨论非本质和非真理,会使通常的观念感到不可捉摸,觉得这是牵强附会的自相矛盾的说法。因为很难避免这一印象,所以我们避免作这样的讨论。其实,这种讨论只是在流行的思想模式看来才是自相矛盾的。对那些知情者来说,真理最初的非本质的这个“非一”,以及非真理的这又一个“非一”都指向在之真理的未被探索的区域,而不仅仅是存在者。

被理解为对存在的允让的自由,在本质上是敞开的决定所包含的关系,而非自身之内的封锁和关闭。一切行为都以此关系为基础,而且从这种关系得到一种指令:去朝向存在,去敞开此存在。然而这种与敞开的密切关系却自我遮蔽着,所以它主要造成对神秘性的持续的遗忘,结果,这种关系消失在这种健忘之中。虽然人在任何时候都与存在相关联,但他几乎总是只承认存在的这一种或那一种特定的表现。他还仍然处于他所能接触和控制的区域内,即使结局如何他还不得而知。当他着手在自己各种活动领域中扩大存在之表现,竭力改变之、重新占有之、确立之时,他仍然是在从自己的实际谋划和需要取得指令。

但这种固着于实际领域之中的现象,其本身就是一种不愿意让被分化者的分化享有支配权的表现。即使在实际世界中,也有奥秘,有未澄清的问题,悬而未决或值得怀疑的东西。但这些问题虽然很自信,却只是我们穿过那实际领域时所必经的路径和供休憩的营地,所以并不重要。每当我们只是顺带地承让存在在整体中的分化(即把它看作偶尔越界的疆域)时,作为此在的基本现象的分化便湮没在遗忘中。

但此在的被遗忘的神秘并不因被遗忘而排除掉了,相反,遗忘使被遗忘者表面的消失获得一种它自己的在场。只要那神秘者否认自身而服务于健忘,它便让历史性人在实际的领域内依靠自己

的潜力。人类被这样遗弃之后便从碰巧最顺手的无论何种意图和需要中创建出自己的“世界”，并以自己的筹划和安排充实这个世界。人从这些东西中找寻到他的尺度，因为他已遗忘了整体性存在。他坚持这些尺度，还不断给自己提供新的尺度，而从不想一想自己为何采取此尺度以及此测度有何性质。尽管人面向新的尺度和目标，他却误解他们的质的本真性。他越是只将自己作为一切事物的尺度，他的这种误解越严重。

人带着这种无尺度的、傲慢的忘却，依附于自我这一肯定之物，依附于任何碰巧可立即得手之物。他不知道这种执着是从如下情况得到支持的：人的此在不仅存在，同时也坚持着，即是说，固执地依附于那似乎自我敞开的实际事件所呈现给他的东西。

作为存在物，此在是内在物。但这神秘也寓于内在之存在中，虽然神秘在此是真理的被遗忘的本质，而此本质现在变成了“无本质”。

非真理作为谬误

人在固执之时便被转向存在的最易为他得手的部分。但他只是在已经存在之时才固执,将存在作为他的尺度。然而,在他所作的测度中,他又被转向背离神秘的方向。前一种固执的、朝着实际的、可得手之物的转向,和这一种存在的、背离神秘之物的转向,两者同时进行。它们是一回事。然而,这种来回运动遵循此在具有的特殊节奏。人从神秘转向实际,从一种实际转向另一种实际,却总是不能达到神秘。人的这种漂忽不定就是犯错误。

人犯错误。他不仅陷入错误里,还生存在错误中,这是因为,通过存一在,他固执着,于是他已经处于错误中。他生存于其中的那种错误不是某种像流动在身旁的沟渠,他偶尔失脚踏入其中的东西。不是的,错误是此在的内在结构的一部分,历史性人被包容在这部分里面。错误是存在的可变模式的一种场所,在此场所内,固执的存一在不停地转动着,永远忘却和误解自身。那遮蔽在整体中的存在的分化通过对存在的随时敞开而获得强度,而这种敞开由于是对分化的忘却,故导致错误。

错误是真理之原初本质的反一本质。它作为针对本质真理的一切反作用的明显活动场所而向外展开。错误是敞开的根基、过失的基础。过失不仅是孤立的错误,它是错误的所有复杂方式的整个历史,整个王国。

一切的行为模式,根据它们的显明性和与整体性存在的对应

关系,都各以自己的方式犯着错误。其范围从最普通的错误,如漏失、差迟等到本应该采取重要的态度和作出重大决定时却走错路子、迷失方向的情况。我们通常理解的“错”,以及按照哲学的教导,那种某一判断的错误和感知的错误,都只是一种,而且是最肤浅的犯错误的方式。历史性人不得不穿行于其中的错误,那使他的路途变得无常的错误,在本质上一致于存在具有的显明性。错误把人引向歧途而完全支配了人。但是,通过这种同一的错乱,错误又参与了人的一种可能性,即不让他被引向歧途,却让他自己来体验错误,从而不忽略此在的神秘。

正因为人的固执的存一在导致错误,因为错误总是以某种方式具有压迫性,而且此压迫性使它能够支配神秘(虽然这神秘已被遗忘)。所以,人在其此在中是格外受制于神秘、受制于他自己的创痛的。在这二者之间,人生存在一种极端的强制之中。真理的整个本质(其中已包容了它的“非本质”)使此在不停地各处转动,但最后总是转入不幸之中。实际上,此在是朝向不幸的转动,朝向贫乏的转动。只是从人的此在才产生出对必要性的开启,由此,产生出一种可能性,即将这一必要性转变为某种必需之物,某种不可避免之物。

把那如此这般而是者敞开,也就是在把存在遮蔽于整体之中。在这敞开与遮蔽的共时性中,错误在行使支配权。被分化者的分化,还有错误,都同属于真理之原初本质。自由(此在的固执的存在)是真理之本质,这只是因为自由本身发源于真理的原初本质,发源于神秘在错误中的权威。对存在的允让完成于显明而公开的关系的领域中,但允让那如此这般而存在者处于整体中,这却是完成于与此领域之本质的一致中,此时,那在整体中的如此这般而存在者被认为处于其原初本质之中。于是,那神秘的“公开的解决”便全然通向错误之途了。然后,关于真理之本质的问题又被更深

刻、更独特地提了出来,所以,真理之本质何以与本质之真理紧密相联的理由也就被揭示出来了。从错误中望出去而直视神秘,这种质疑提出的是存在的惟一的问题:那在整体中如此这般而是者,究竟是什么?这个问题思索那本质上令人困惑的,我们还未把握的(因为其众多的方面)关涉存在之在的问题。对在的思索是所有这种疑问的本源,从柏拉图时代开始,这种思索就被看作是“哲学”,后来取得了“形而上学”这一称号。

真理与哲学的问题

在这种对在的思索中,人的存在的自由(这种自由是所有历史的基础)被言语表达出来。这不应该理解为一种“看法”的表达;毋宁说,在这个词是整体性存在的真理具有的保存良好的结构。有多少人能领悟这一个词并无紧要。那些领悟了该词的人决定着人在历史中的位置。但就在哲学诞生出来的那一时刻,也就开始了常识诡辩对人的特有的支配。

诡辩求助于非问题性的、明显的事物,将一切知性的质疑都说成是对常识的攻击,说成是对常识的易受攻击部位的进攻。

常识在自己的领域内是完全有理的,但健全的常识把哲学看作什么东西,这并不影响哲学的本质,此本质完全取决于它与整体中的具体存在所包含的原初真理的关系,但因为真理的全部本质也包括它的“非本质”,而且这种本质主要起分化的职能,它又被认为是对此真理的追寻的哲学,所以,它便有着两重性。哲学的深思有柔和的镇定和尊严,它不否认存在在整体中的分化。同时,哲学的深思又具有强硬的“敞开的决心”,此决心虽然不粉碎那种分化现象,却迫使分化之本质完整无缺地进入敞开状态,进入我们的理解,从而显露出它自己的真理。

哲学带着柔和的强硬和强硬的柔和让那如此这般而是者处于整体之中,这样,哲学变成一种质疑,这种质疑不仅紧抓存在不放,而且还否认任何外部的权威。康德对这种思索的核心有所了解,

所以他这样谈到哲学：“我们现在看到的哲学的确处于可疑的状况中，但哲学的这个位置被认为是坚固的，虽然它在天上地下都全然无所依附，无所支撑。哲学在这个位置上必须证明它的诚挚，表明它严守自己的法则，而不仅仅预言积习或某位自然监护者向它暗示的法则。”

带着对哲学的本质的这一解释，康德的研究开了西方形而上学领域之先河。他把目光投向一个他只能主观地加以理解的领域，而且就把此领域理解成对它自己的法则的严守，因为康德的形而上学植根于主观性中。尽管如此，他对哲学之职能的洞见至今仍是十分广阔的，足以抵制对哲学之思的一切桎梏，其中最糟的一种桎梏便是让哲学只把自己断言为对“文化”的某种“表现”（斯宾格勒用语），或使哲学自认为是创造性人类的一个装饰。

无论哲学是否在完成它作为“自己法则的监护者”的决定性职能，也无论它是否主要不有赖于（而是自行维护）那种其法则是永恒法则的真理，这些问题的决定都应根据这样一个本源：在这个本源中，真理的原初本质成为哲学考察的最主要的东西。

本论文使真理本质问题超出了我们的根本观念的常规界线，帮助我们考虑这一真理的本质问题是否同时必然也是本质的真理问题。然而，哲学认为“本质”是存在。我们对判断的“正确性”的内在可能性的追溯一直达到作为那一判断之基础的存在的自由，即对物的让允的自由。我们提出，这一基础的本质核心可见于分化与错误。所以，我们可能已经说明了，真理之本质不是某些“抽象”的老生常谈的空洞、“泛泛”的性质，而是某种在历史上独一无二的东西，那就是：对“在”的“意义”的揭示包含的自我分化，而我们一直习惯于只把这种在思为“整体性存在”。

一点注解

前面对真理之本质的考察首先于 1930 年在布列门、马尔堡和弗莱堡三个地方以及于 1932 年在德雷斯頓举行的公开讲座上宣讲过,其中涉及对本质的真理的思考的某些片断又被选出来反复修订,但保留了原来的顺序、结构和基本态度。

涉及“意义”的关键问题,即是说,投射的范围、显明的特征、真理、在(而不仅仅“存在”),都被有意地放置而未加发挥。文章的思路总的说来遵循形而上学的路线,但同时,就其关键步骤而言,指那些由作为正确性的真理导向存在的自由,又由存在的自由导向作为分化和错误的非真理的步骤,它又带来考察方向上的一种改变,这种改变属于对形而上学的征服。

本讲演中包含的认识上的精华在于这一本质体验,即:此在,作为我们有权进入之物,只有经由它才能使历史性人接近在之真理。我们不仅扬弃了每一种“人类学”与每一种主观性(人是一种主体),像我们在“存在与时间”中已做的那样,不仅追溯了在的真理,指出它是对历史的一种全新的态度的“基础”,还在本讲演中试图从这另一个“基础”——此在的角度进行思考。那些问题的顺序本身就是一种思维模式,它不提供概念,而是自我感受与证明为一种与在的关系的新模式。

什么是形而上学

“什么是形而上学？”这个问题使人以为我们要讨论形而上学。这并不是我们的意图。毋宁说，我们要讨论一个确定的形而上学问题，这样，我们才能直接进入形而上学。只有以这种方式，我们才能使形而上学真正有可能为它自己说话。

我们的研讨开始于提出一个形而上学的问题，继而是这个问题的展开，最后对该问题作出回答。

■ 一个形而上学问题的提出

从合符常识的观点来看，黑格尔眼中的哲学是“头着地的世界”。因此，我们任务的特殊性要求作出某种基本的界定。这是由形而上学的问题所具有的双重性决定的。

首先，每一形而上学的疑问总是包含了形而上学问题的整个领域。在每一种情形中，疑问本身便是整个领域。其次，每一形而

上学的疑问只能以如下方式被提出,即:提问者正是通过质疑而卷入该疑问之中。

由此,我们得出如下要点:形而上学的疑问必须作为整体而提出,而且必须总是基于存在具有的根本形势之上,正是这存在提出了疑问。我们此时此地独立地提出疑问。我们的存在(由科学家、教师和学生组成的一个群体)是受科学统治的。既然科学成为了我们的热情,那么,在我们存在之根基中,正发生着什么重要的东西呢?

科学的各领域大相径庭。它们各自的方法论是根本不同的。学派的这种分裂的多样性,在当今只是由大学及其各科各系等技术性组织来维系着的,并被它们的实用的目的作为意义的一种单位。然而,这已使得科学在其最本质的根基上萎缩了。

但是,只要我们追溯所有这些科学的专门意图,我们在这些科学中就是与存在相关联的。正是从科学的观点上说,没有哪一种领域高于别的领域。自然并不胜过历史,反之亦然。没有哪一种方法论优于另外的方法论。数学知识并不比语言学或历史学知识更严密。它只不过具有“精确”这一特性,而这一特性不能等同于严密性。要求历史也具有精确性,便是对人文科学的严密观的歪曲。贯穿于所有这类科学的那种世界关系,驱迫着这些科学去寻求存在本身,从而根据此存在的本质和形式把它作为调查和基本界定的对象。从理想上说,科学所要完成的,是对一切物的本质的接近。

我们人类的存在所自由选择的态度,维护、指导着这种与存在本身的世界关系。诚然,人类的前科学、超科学活动也与存在相关。但科学的特殊之处在于,只有它以一种特定的方式公然承认对象本身的权威性。在这种客观的质疑、界定和论证中,有着某种对存在的有限的屈从,从而使它自我显露。科学理论采取的这种

屈从态度成为了一种可能性的基础,这种可能性就是:科学获得了自己在人的存在这整个领域中的——虽然是有限的——领导地位。当然,只有在我们看到而且理解了这种世界关系中正在发生着的东西时,科学包含的世界关系,以及造成此关系的人的态度才能被充分地理解。人——众多实体中的一种“追逐着”科学。在这一“追逐中”,所发生的事情至少是一种被称为“人”的特定实体侵入了存在之整体,通过这一侵入,存在便表现出它的所是,以及怎样是其所是。这种具有显露性的侵入发生方式,帮助了存在成为它自己。

这种三重进程——世界关系、态度和入侵是一种根本的统一体,它将此在(Dasein)的某种带启发性的单纯与强度引入科学性存在。如果我们现在明确地占有了这种科学性此在,我们必然说:

世界关系所参照的东西是存在,而不是其它什么。

使每一种态度得以成型的東西是存在,而不是别的任何东西。

使科学解释取得“入侵”效果的东西是存在,除此之外别无其它。

但是,正当科学的人确保了自己的占有物时,他却应该提到某种别的东西,这难道不引人注目吗?要进行调查的正是存在,只是存在,仅此而已。除此之外,便是无(nothing)。

但“无”又是什么?我们这样说时显得如此自然,这只是偶然的吗?这是不是只是一种言讲的方式问题而非别的什么?

但为什么要关心这种无呢?“无”是被科学绝对拒斥的,是被当作无效(das Nichtige)而加以摒弃的。但是,如果我们以这种方式摒弃无,我们不正是在用此行动表明实际上承认了它?不过,当

我们承认无时，能说是在承认吗？也许，这样问来问去，已经使我们堕入了空洞的文字游戏。

另一方面，科学不得不维护它的冷静和严肃，宣称它关心的只是存在。无——对科学而言，除了是一种恐怖、一种幻影而外，又能是什么呢？如果科学是正确的，那么，有一点很清楚：科学根本不想了解无。不过这毕竟是对无的严谨的科学态度。我们通过希望不去了解无而了解了它。

科学不希望了解有关无的东西。但即使如此，事实仍然明摆着，即：正是在科学试图用词语表达其本质时，它要求无的帮助。它求助于它摒弃的东西。这是一种什么样的痴呆症呢？

对我们在科学所统治下的短暂的存在进行思考，已使我们投入了激烈的争论。在这一争论过程中，一个问题产生了。这个问题只需要这样特定的提问方式：无倒底是什么样？

■ 此形而上学问题的发展

对无的调查进一步发展,必然导致一种两可的状态:或者是对这个问题有可能作出回答;或者是显然不可能有回答。“无”被承认了。通过采取一种优越的冷漠态度,科学把无作为不存在而摒弃之。

尽管如此,我们仍将尽力检验无。无是什么?一着手处理这一问题,我们便看到某种出自于通常事物的东西。这样提问时,我们将无解释为某种反正是存在的东西——解释为一种实体。要问无是何物以及为什么是那种物,这一问便使被问的东西变成了它的反面。疑问自己剥夺了自己的对象。

所以,对此疑问的回答从一开始就是不可能的。因为,这种回答必然表现为如下形式,即认为无“是”这,“是”那或“是”别的什么。就无而言,问与答都同样毫无意义了。

由此,甚至连科学对无的摒弃也是多余的。人们通常引用的基本思想规则,即要避免矛盾的观念和通常的“逻辑”,都排除了这一疑问。因为,所谓思,本质上说是在思考某物;它在思考无的时候,将被迫违反自己的本性而行动。

每当我们试图将无当作一个主体时,我们老是受到挫败。因为这个缘故,我们对无的调查已走到某个尽头——我们总是假定,在此调查中,“逻辑”是最高的裁判,理智是可行的手段,思想则是去独到地领悟无、领悟无可能给予的启示的途径。

但是,人们可能问:能对“逻辑”规律加以质疑吗?难道理性不正是对无作调查时的指导?事实上,只是在理性的帮助下,我们才能首先界定无,从而把它作为一个问题来讨论,尽管它是一个只耗尽自身的问题。因为,无便是对存在整体的否定,是绝对不存在者。但这样做时我们把无引入否定性的更高类属,因而就是引入了那被否定者。但根据“逻辑”的权威的,不可质疑的教导,否定便是一种特定的理性行为。那么,在我们对无的调查中,在我们检查这样的调查是否可能时,我们又怎么能消除理性?这种调查真的对我们所作的解释有如此的把握吗?非(Not),亦即被否定状态,从而也就是否定本身,是否实际上代表那更高级的类属,而在此类属下,无表现为一种被否定的特殊东西?是否只是因为非(即否定)存在着,所以无“存在”着?或者,是否应该把二者颠倒过来?是否因为无存在着,所以否定——非——存在着?这还没有定论。的确,还没有人明确地提出这一问题。我们断定:“无”比非和否定更具本源性。

如果这一论点是正确的,那么,否定作为一种理性行为的可能性,因而也是理性本身,就多少取决于无了。那么理性又怎么能试图决定这一问题呢?有关无的此问题和它的回答具有的显然荒谬的性质难道不可能只取决于思维的盲目和固执?

然而,如果我们不接受这种无不可调查论,仍然坚持正面审视之,那么,我们至少必须满足那种对绝对充分的调查而言仍然是根本的要求。如果这样仍然要对无进行调查,那么,很自然,无必须预先被“给予”我们。我们必须有能力与之遭际。

我们在何处寻找无?我们将在哪儿找到无?为了找到某物,难道我们不需要事先知道它在那儿吗?我们的确有此需要?首先,只有我们已经假定存在着去寻找的东西,我们才能去寻找。但是,我们在此寻找的东西是无。那么,是否有一种不需要预先假定

的追寻？是否有这种由纯粹的发现所补充的追寻？

尽管如此，我们的确知道“无”，即使只是将它当作每日挂在口边的术语。这种平常而普通的无，我们完全认为是理所当然的，也随便脱口而出。这里，姑且下一个临时的定义：

无是对存在整体的完全的否定。

难道无的这一性质不正指出了应从何种方向来看待无吗？

存在整体必须事先被给定，才能受制于否定，而无正注定要出现于此否定中。

但是，除了否定与无之间的关系的这种可疑性而外，作为有限存在的我们又怎样使存在整体以其整体性而可被把握，更不用说为我们所把握呢？我们在关键时能够把存在整体思为一种“观念”（idea），然后又把我们如此想象的东西加以否定，并认为它是被否定的。以这种方式，我们达到一种想象的无的形式上的概念，但绝不是无本身。但无就是没有，在这想象的无与“真正的”无之间，如果无代表着区别的完全缺乏则不可能有区别存在。但是，“真正的”无，这不又是关于一种存在着的无的隐伏的、荒谬的观念吗？理性的反对意见再一次、最后一次试图阻止我们的追寻，而此追寻的合理性只有通过对无的追寻才能证实。

正如我们肯定永远不能绝对地领悟存在整体一样，以下一点也是同样肯定的：我们发现自己置身于存在之中，而且此存在是在整体中显露出来的。最后，在领悟存在整体与发现自己置身于存在整体之中这两种行为之间，有着一种本质的区别。前者是绝对不可能的；后者则一直处于存在过程中。

所以，很自然，事情似乎是，在我们的日常活动中，我们总是执着于这种或那种事实，似乎我们矢落于存在的这种或那种领域。无论每口的活动有多零碎，它仍然（即使以一种隐晦的方式）把存在维系在“整体”的统一之中。甚至是正当我们没有沉浸入事物或

我们自身时,这种“整体性”便与我们遭际,比如我们处于真正的厌烦中时。当这本书或那场戏、这种活动或那种懈怠只使我们厌烦,当“我们感到厌烦”时,便是真正的厌烦。这种深刻的厌烦像雾一样四处飘忽不定,出现在存在这一深渊中,以奇特的冷漠把一切物、一切人、厌烦者本人聚合在一起。这种厌烦暴露了整体中的存在。

还有一种如此暴露的可能性,那便是我们所爱者之存在而不仅仅是他本人之在场使我们感到的欢乐。

因为这些使我们产生这样或那样(如厌烦、快乐等)的情绪状态的缘故,我们发现我们置身于存在整体之中,被存在整体淹没。我们感受到的那种情感状态不仅揭示出存在整体,而且这种揭示同时也远非仅仅的偶发事件,它是我们的此在的根本现象。

我们的“感情”不仅是我们的思维或意志行为的短暂的伴随物,不仅是这种行为的原因,也不是仅仅“在那儿”的一种状态,即在其中我们获得某种对自己的了解的状态。

然而,正是当我们的情感使我们当面与存在本身相遭际时,这种情感掩盖了我们寻找的无。我们现在已不认为,仅仅否定由此情感揭示出的存在整体便真正能把我们引向无。只有如下一种情感状态能促使这种情况的发生,即:一种格外富于暗示和开启性的情感,它能展现无本身。

在人的存在中,是否有过这种情感,通过它,我们与无本身直接遭际?

可能有的,而且实际上的确有,尽管少见而且短暂,比如在恐惧这种主要情感之中。我们所说的“恐惧”并不是“焦虑”,焦虑是常见的,与神经质有亲缘关系,是很容易发生于我们身上的一种情感。恐惧也与怕有绝对的区别。我们总是怕这种或那种确定之物,它们以这种或那种确定的方式威胁着我们。怕某事一般就是

对某事的惧怕。由于怕有这一限定性——“对……的怕”，害怕者，或神经质者，总是受制于他所怕之物，或受制于他所怕的而又处于其中的那种状态。在他试图将自己从某物某事中挽救出来时，他不能确定与其它事物的关系；事实上，他一般“失去了他的方位”。

在恐惧中则没有这种迷失状。更恰当地说，恐惧弥漫着一种特殊的宁静。虽然恐惧也常是惧怕某事某物，但决不是对这或对那的恐惧。“恐惧”常常是一种恐怖感，但不是关于某一具体事物的恐怖感。我们之所恐惧之物的这种不确定性，并不是因为界定的缺乏。它代表那种本质的不可能性，即不可能确定所惧为何。如下一个人人熟悉的例子突现出这种不可确定性。

在恐惧中，人感到某种令人毛骨悚然之物。这“物”是什么，它是谁？我们说不出是什么东西给人那种恐怖感。人就是普遍地感受到它，一切物，还有我们，都陷入一种冷漠之中。但这不是指一切物简单地消失了；毋宁说，每一物正是通过远离我们而去朝向我们而来的。

存在整体的这种隐退，这种在我们周围的带着恐怖的萦绕，便是压迫我们的东西。我们没有可以抓住的任何东西。惟一剩下来而且在存在远遁之时控制了我们的东西，便是“无”。

恐惧显露出无。

在恐惧中我们处于悬而不定的状态。或者，更准确地说，是恐惧将我们置于悬虑之中，因为它使存在整体离开我们而溜掉。因此，我们作为存在中的在者也随着这存在本身离开我们自身而远遁。基于这个理由，有那种恐惧感的不是“你”或“我”而是“某人”。在这种悬而不定、无所依附的恐惧中，纯粹的此在便是惟一的存留者。

恐惧的打击使我们哑口无言。由于存在整体隐遁而去，从而将无逼至前台，所有的确认都在无的面前受挫而失败。当我们陷

人恐惧感中时,我们常常试图以混乱无序的话语来打破空洞的沉寂。这一事实只证明了无的存在。在我们已经从恐惧中恢复过来以后,我们自己便确认恐惧开启了无。随后,当我们的体验还在记忆中很鲜明时,我们便有了明晰的观察。在此观察中,我们必须说,我们所怕的实际上就是无。的确,正是无本身,才存在于那儿。

带着这种恐惧的关键情感,我们终于达到了自己的此在中的这一阶段,即对无的开启。达到这一步,因而也是我们调查的出发点。

无倒底是什么?

对此问题的回答

如果我们真正做到了随时也不离开无这个问题,那么,那个对我们的目的来说惟一重要的回答已经找到了。这就需要把人改变成他的此在——这一改变总是由恐惧而实现的,从而,我们才可能领悟显露于恐惧中的无,才可能理解它如何显露于恐惧中。同时,我们最后还必须讨论无的那些没有作为我们的调查结果而出现的特性。

“无”在恐惧中被显露出来,但并不作为某种存在的东西。也不能把无看作一个对象。恐惧并不是对无的畏惧。诚然,无是在恐惧中,又通过恐惧被显露的,但并不是说当我们有那种“悚然”感觉时无便似乎超然脱离存在整体了。我们毋宁说:在恐惧中,无的作用似乎一致于存在整体。我们说“一致于”是什么意思呢?

在恐惧中,存在整体变成不合理之物。何以如此?存在并未被恐惧消灭,所以也谈不上无的被留存。既然恐惧在面对存在整体时变得毫无力量,存在又怎么会被消灭呢?真正发生的事是:无显示出自己本质上属于存在,而存在正消逝于整体中。

在恐惧中,存在整体并没有被消灭;同样我们也不能为了达到无而否定存在整体。这不仅因为否定性断言的明确特征绝不是恐惧的属性,还因为这种意在说明无的否定使我们老是赶不上无。因为,无先于否定。如前所述,无在存在消逝于整体中时是“一致于”存在的。

在恐惧中,有着一种从某物的隐退,虽然这种退却还不是逃离。比如,有一种入迷般的平静。这种从某物的退却在无中有自己的本源。无没有吸引作用,它的本性便是拒斥。这种发自某物自身的拒斥基本上是一种“逐入”行为,即有意识地、逐渐地归结为消失着的存在整体。这种朝向消失着的存在整体的总的归结,正是无用以围绕我们的形式,是无的本质:消除(nihilation)。消除不是消灭存在,也不发源于否定。消除是完全不能用消灭或否定等术语来解释的。无消除自身。

消除不是一种偶然事件。但是,如果认为它是把事物归属于消逝的存在整体,则它显露出存在整体的迄今未敞开的奇特性,这与无形成对照。

只是在恐惧的无具有的明晰的夜色中,存在才显露出它所有的独特的显明性质。它就是存在,而不是无。这个“不是无”不是一种事后的解释,而是一种预设,只有这种预设才使开启存在成为可能。无作为独特的消除,其本质在于:只有它使此在在面对存在本身。

只有在无的这种独特的明显性的基础上,我们人类的此在才能朝向并进入存在。但只要此在自然地与存在相关联,即既作为它之所不是者、又作为它之所是者,那么,此在便作为显然的东西发端于无。

此在意味着被投射入无。

在投射入无之时,此在已经超越了存在整体。这种“超越”存在的状况我们称之为超然存在(Transcendence)。假如此在的本质基础不是超然存在的(即是说,不是从一开始就被投射入无),那么,它绝不能与存在发生关联,因而不可能有自我关系。

没有无的这种独特而明显的特性,便没有自我,没有自由。

这里,我们找到了那个关于无的问题的回答。无既不是一个

对象,也不是任何存在之物。无的发生,既不靠它自身,也不超然于存在之外,像某种附属物。那使得存在的开启对人的存在来说变为可能的东西,便是无。无不仅提供与存在相对立的概念,也是本质的原初组成。正是在存在中,无的消除性才得以发生。

但是我们现在必须说出一种早已存在许久的怀疑。如果只是通过“投射入无”我们的此在才与存在相关联,换言之,才有其存在;如果无只是最先通过恐惧才变得明显,那么,我们是不是就必须持续地处于恐惧的忐忑不安之中,才能的确存在着?但是,我们自己不是已经认为这种初始的恐惧是少有的吗?然而,我们首先存在着,并与我们是、又不是的那些现状相关联,而没有这种恐惧。因此,这种恐惧难道不是一种武断的发明,被归结在它名下的无难道不是一种任意的夸张?

可是,当我们说这种初始的恐惧少有发生时,又是指什么呢?我们指的只是:就我们而言,而且一般说来,无总是被人们从其初始状态中扭曲出来的。何以如此?这是因为,我们以这种或那种方式完全失落在存在之中。我们越是转向存在,便越不让他溜走,同时我们也就更加背离无。但更为肯定的是:我们将自己插入存在的敞开的表面而进入内层。

然而,这种对无的背离(它即使是含糊的,也具有永恒性)在某种限度内却是与无的本质意义相一致的。无在其虚无意义上,将我们归属于存在。无不停地发挥虚无作用(nihilates),而我们实际上还不知道发生了什么事,至少,以我们的日常知识不可能知道发生了什么事。

除了否定作用(negation),还有什么别的东西能提供更有力的证据,证实在我们的存在中的无具有的那种永恒、深远,然而却永远虚假的公开性质?否定作用被认为是属于人的思想的天性的东西。但否定作用以任何想像手段也不能从自身中产生出来并将

不置于被给定事物中以作为区分、对比这些事物的方式。的确,既然否定作用只能在有某种可被否定的东西存在时才否定着,那么,否定作用又怎么能从自身中产生不出来呢?但是,除非所有这类思想都在寻找不,否则,被否定和应被否定的事物又怎么能被看成是某种否定性的事物呢?但是,不的本源是无的否定作用,因而也就是无本身;只有当此本源从隐蔽中被抽取而出时,不才能自我显示出来。不并不通过否定作用而进入存在,而否定作用却是基于不的,这种不来自于无的否定作用。否定作用也不仅是一种否定性的行为模式,即是说,一种首先基于无的否定作用的行为。

在此,我们已在所有主要点上证明了以上论点,即:无是否定作用之源,而不能反过来。如果说,在对无和存在进行调查的领域中,这种论点打破了理性的权威,那么,哲学中“逻辑”规则的命运也被决定了。在一种更为初始的质疑中,“逻辑”观解体了。

否定作用(明显的或隐蔽的)无论怎样经常地、以多种形式地渗透到一切思想中,它自身却不能成为一种彻底有效的见证,证明无是此在(Dasein)的本质部分。因为,否定作用既不能被认为是惟一的,也不能被看作是主要的虚无模式,而由于无的这种虚无作用,此在中渗透着这种模式。比理性的否定作用的适当性更为深不可测的,是公然的反对中包含的尖锐性与厌恶中包含的暴力;更富责任性的,是拒绝中所包含的痛苦,是禁令中包含的无情;更具压迫性的,是放弃中包含的无奈。

这些可能的虚无性的行为模式还不仅仅是否定作用的模式。通过这些行为模式,我们的此在即使不支配,也会容忍着这一事实:我们正被投进世界。但这并不妨碍这些模式通过否定作用而自我表现出来。的确,只是在这以后,否定作用的空洞的扩展才真正被揭示出来。通过虚无性的模式,此在的无处不在的特性指出了无的永恒的、虚假的明显性,而这种明显性只有恐惧才原原本本

地加以揭示。这儿,我们知道了,何以原初的恐惧总是被压抑在此在之中。恐惧就在那儿,但在沉睡中。全部的此在都带有恐惧的气息,这种气息在胆怯的在者身上最微弱;在忙忙碌碌的人众的“是的、是的”和“不,不是”声中几乎难以见到;但在谨慎者、智勇者中,这种气息最强烈,这种冲动最明显。但这最后一种气息或冲动的发生,只是为了它为之而自我消耗的那种东西,它自我消耗旨在捍卫此在的至上的宏伟。

智勇者所感到的恐惧不能与平静生活中的愉悦或舒适相对比。这种恐惧位于所有这类对比之外,与创造性渴求具有的明澈和温柔秘密地结盟。

原初的恐惧能在任何时刻从此在中被唤醒过来。它不需要任何奇特事件来唤醒。它的活动的深度对应于它的可能的原因的肤浅。它总是处于边沿上,只在很少的时候才作出飞跃,把我们一同带入悬而不定的状态中。

正因为我们的此在是在这种隐伏的恐惧的基础上投入无之中的,人才成为处于无之中的人。我们是如此的有限,所以,凭我们自己的决心和意愿,是不能首先使自己面对无的。终极化(finalization)深不见底地洞穿人存在,以致使我们的自由具有的特殊而深邃的结局(finality)未能实现。

这种在隐伏的恐惧的基础上的向无的投射和进入,便是对存在整体的攻克,便是:超越。

正如我们前面所说,我们对无的考察使我们直接抵达形而上学。形而上学(metaphysics)这一名词来自于希腊文:μετά τὰ φυσικά。这一奇特的字眼后来被释为超越了(μετά——trans, beyond, 超;越过之意)存在整体的一种考察。

在我们对无的追寻中,有一种与上面类似的对存在的超越(going beyond),而此存在被思为在整体。所以,这种超越也被证

明是一个“形而上学的”问题。我们在开头说过，这种问题具有双重性：每一形而上学问题都包含了整个形而上学，而在每一个问题中，提出问题的存在者自身又困于这一质疑之中。

关于无的疑问在何种程度上跨越并弥漫整个形而上学领域？

从古代以来，形而上学已经在无这一论题上自我表现出来，这可见于一个高度含混的命题：无来自无(ex nihilo nihil fit)。即使该命题从未把无本身作为真正的问题，但它却很清楚地从关于无的主要概念中引出了关于存在的压倒一切的、根本的观念。

古典的形而上学将无看作是不在(Not-being)，即是说，无形式之物，它无力使自己有形而成为在(being)，因此不能呈现出表象。有存在之物是自我创造的产物，而且如其所是地呈现出一种形象，即某种可见之物。这一本体论的本源、规律和局限却与无本身一样，很少被讨论。

另一方面，基督教的信条否认上面那一命题，同时歪曲无的含义，结果使无现在意指一切“存在”的绝对空缺，而只有上帝例外地在场。于是形成了：被创造出的存在产生于无。“无”现在变成了那真正地、本真地存在着的东西的对立的概念。在此，对无的解释也指向存在的根本观念。但是，对存在的形而上学的讨论，却与对无的考察别无二致。在两者中，关涉存在(Being)和无的问题都没有被提出。因此，如果上帝“从无而创造”，他首先必须能将自己与无联系起来，而我们也不必为这一难事感到忧虑了。但是，如果上帝就是上帝，那么他不可能知道无，因为有这一断言，即：“绝对者”是将一切空无排除在自身之外的。

这种粗略的历史陈迹把无显示为那真正存在之物的对立概念，即认为它是对存在的否定。但是，一旦把无看成一个问题，这种对比不仅更明确，还引出了关涉在者之在的真正的形而上学问题。无不再是在的模糊的对立面；无现在自我显示为存在的组合

部分。

“纯粹的在·与纯粹的无·因而是一回事。”黑格尔的这一命题(《逻辑的科学》,P71)是正确的。无·与在·形影不离,但不是因为这两者(从黑格尔的思想观看)在非确定、非直即性上相同,而是因为在本·身在本质上就是有限的,只是在被投入无·时显露为对此在(Dasein)的超越。

如果这样提出的在·的问题是形而上学的包容一切的问题,那么,无·的问题也证明是这样·一个跨越整个形而上学领域的问题。但同时,无·的问题弥漫了整个形而上学领域,只是因为它迫使我们面对否定之本源的问题,即是说,迫使我们确定在形而上学中“逻辑”规则的合理性。

这样古老的命题(无·产生于无·)将获得一个不同的意义,此意义适合于在·这个问题,于是成了:每一在者,只要它还是在者,就产生于无·。只是在此在的无·性(Nothingness)中,存在整体才能依据其特殊的可能性(即以·一种有限的方式)保持自身的性质。那么,假如对无·的考察的确是一个形而上学的问题,此考察又在何种程度上包括了·我们自己的处于探究中的此在·?

我们已说过,我们此时此地所体验的此在·是受科学统治的。如果将这样的此在·投入有关无·的这一·问题之中,那么,必然地,我们的此在·本身必定已被这一问题所质疑。

科学的此在·具有的单纯性和强烈性在于:它以·一种特殊的方式与在者而且只与在者相关联。科学更愿意怀着一种优越感对无·不屑一顾。但是,在现在这一有关无·的问题中,有一点很明显,那就是:科学的此在·只是一开始就被投入无·之时才是可能的。只有当科学不放弃无·时,它才能自我协调。如果科学不能认真对待无·,科学的所谓冷静和优越便显得荒诞了。只是因为无·是如此明显,科学才能将存在变成一种调查对象。只有当科学以形而上学为出

发点时,它才能总是不断地完成它的基本任务,这种任务不在于知识的积累和分类,而在于对真理的整个领域(无论是在自然里还是在历史中)的永恒地发现。

只是因为无显露于我们的此在的基础中,存在的陌生性才可能向我们展现出来。只有当存在的陌生性强使我们去注意它时,才唤起我们的好奇。只是因为有此好奇(即无的启示),我们口中才问出这个“为什么”来。只是因为有这个“为什么”,我们才能够以一种明确的方式寻求理性和证据。只是因为我们能够提问和证明,我们才注定要成为这一生存中的考察者。

对无的考察使我们——考察者自己受到质疑。这种考察是形而上学的。

人的此在只有投入无才能与存在发生关联,超越存在正是此在的本质。但这一超越本身就是形而上学。这就是何以形而上学属于人的本性的缘故。形而上学既不是哲学研究的一个分支,也不是偶然的念头。形而上学是此在的基本现象,是此在本身。由于形而上学的真理是如此深不可测,所以总是隐伏着犯大错误的危险。因此,没有哪一种学派能够希望自己在严肃认真方面能与形而上学匹敌。用科学观念这一尺度是绝不能测度哲学的。

一旦我们提示出的这个关于无的本质的问题真正在我们自己当中被提出,我们便不是在从外部将形而上学引进来。我们也不是在把自己“运送”进形而上学之中。我们是完全无能力将自己运送进形而上学的,因为,只要我们存在,我们就已经在那儿了。只要人存在着,便会有某种哲学行为。正如我们所称呼的,哲学是对形而上学的启动;在形而上学中,哲学泰然自若地完成其显然的使命。哲学以其全部存在而飞跃(只有它能这样)进入作为整体的存在的根本可能性时,才是被发动起来了。为了这一飞跃,如下事情具有关键的重要性:首先,为存在整体留下空间;其次,让某人自己

下篇 海德格尔的四篇论文

进入无,即是说,使自己摆脱我们大家都有的偶像,那种我们习惯于奉承的东西。最后,放任这一“悬而不定”状的扩展,这样它才会不断回转到形而上学的根本问题上,而这一问题是从无本身抽取而出的。

为什么总是有存在,为何不是无?

丨 补 充

形而上学这个词无论多么抽象、多么接近思维,我们大多数人还是像逃离瘟疫一样躲避这个词。——黑格尔(1770—1831),《著作X V II》第400页。

“什么是形而上学”这个问题仍然是个问题。对那些对这个问题穷追不舍的人来说,如下的补充更象是前言。“什么是形而上学”问出了一个超出了形而上学的问题。这个问题产生于这样一种思想方式,这种思想方式已进入对形而上学的克服。这个问题是过渡阶段的本质,这些过渡阶段在某种限度内被迫使用它们竭力要克服的东西所特有的语言。我们调查形而上学本质时所处的特定条件,不应使我们产生错误的看法,即认为这一问题必定会以科学作为它的出发点。现代科学以其对存在的极不相同的看待方式,已渗入到真理的基本特性之中;根据这一真理特性,每一存在之物都带有“起意志的意志”这一特色,其原型是“争取强力的意志。”“意志”被设想为存在具有的“是”(is-ness)这一基本特性,这是存在或实存(Real)之等同,这样,实存之现实被赋予主动权力,能产生一种普遍性的对象化。现代科学既不服务于最初托付于它的目的,也不在自身之内寻求真理。它是通过周密计算而将存在对象化的一种方法;作为这样一种方法,它实则是由“起意志的意志”所强加于我们的一种状态,通过此状态,起意志的意志确保了自己的优越地位。但因为对存在的对象化终结于对存在的规定和

捍卫,从而使存在本身有可能进一步发展,这种对象化便陷入存在中而难以解脱,但还把这看作就是在(Being)。这样,每一种与存在的关系都表明一种对在的了知,但同时也显示它自己不能将这种知识的真理加以确证。这个真理只是关于存在的真理。形而上学就是这一真理的历史。形而上学构思出存在的“是”的性质,形而上学想到了在,但却未能反思在之真理,反思这一真理的特定的思想模式。形而上学在在之真理领域的各处游戈,这一真理仍然是未知的、深不可测的基础。但是,假设存在不仅来自于在,而在本身也以更原初的方式安然置身于它自己的真理之中,而且在之真理是真理之在具有的职能,那么,我们必然要问,形而上学在它自己的根基上究竟是什么?这样的问题必定以形而上学方式进行思考,同时又以形而上学的根基的标准进行思考,即是说,它不再是形而上学的了。所有这类问题在其本质意义上都必定是模棱两可的。

所以,任何试图理解如上讲演的思路的努力,都必然遇到阻碍。但这是好事。这会使我们的提问变得更纯真。一切公正对待论题的疑问自身就是通向回答的桥梁。本质的回答总是在我们的追问中的最后一个步骤。然而,没有先前的第一步之后的许多步,是走不出这最后一步的。本质的回答从提问的内向性中取得动力,又是一种责任的刚刚开头,带着这种责任,提问的行为伴着新的独创性而产生出来。所以,甚至最纯真的疑问也从来不会因为找到了回答而消解。

阻碍理解本讲演的思路的,有两种类型的障碍。第一类产生于隐伏在这种思想领域中的那些谜。其余一类来自于思想上的无能和思想的懒惰。在大脑的思考领域中,甚至稍纵即逝的暗示有时也能起作用,尽管真正的帮助只来自于经仔细推敲而想出的东西。在盲目争论的狂热中冒出的大错,也可能结出果实。只是,必

须经过反思,在冷静的气氛和耐心的思索中重新对待每一事物。

我们的这篇讲演稿容易造成的疑虑和误解可划为如下三种,有人说:

1. 这篇讲演把“无”作为形而上学惟一的主题。但既然无只是无效的,这种思想只导致一种看法,即每一事物都是无,所以生或死都不值得了。“虚无主义”归根结底是一门“无的哲学”。

2. 讲演制造了一种孤立的、甚至是病态的气氛——恐惧,使这种气氛成为主导的气氛。但由于恐惧只是神经症患者和怯懦者的心态,这种思想方法贬低了智勇者的坚毅。“恐惧的哲学”使行动的意志瘫痪下来。

3. 讲演宣称自己反“逻辑”。但由于理性包含了一切研讨和分类的标准,这种思想方法将一切对真理的判断置于一种偶然的气氛中。“纯感性的哲学”只危害“精确的”思想和行动的确切。

只要重新思考一下我们的讲演,便能找到正确对待以上看法的态度。这种正确态度能够表明,支配恐惧的整个性质的无是否会因为空洞地否定了存在而被耗尽;或者,它能表明,那在任何时候任何地方都不存在者是否会自我显露为不同于一切在者的东西。无论科学在哪里对存在进行调查,它不可能发现在者。它所遭遇到的总是存在。但在不是存在现存的性质,而且在也不像存在那样能被客观地观察和确定。这个不是存在的纯粹的“他者”便是不在(das Nicht-seiende)。然而,这种“无”发挥着在的职能。不过,如果就此止步,简单地以为无仅仅是无效者,等于非存在,那么,我们便是操之过急。我们不应该受制于这种轻率而空洞的小聪明,丢弃无及其所有的神秘而复杂的意义,相反地,却应该作好准备做一件事:通过无而体验那将存在赋与每一在者的东西的浩大。那就是在本身。在的深不可测、隐而不显的本质是由无在本质性恐惧中向我们昭示的。没有这个在,每一者将仍然处于非在

状态中。但这并不是一种无效的无，因为我们认定，在的一个真理便是：在可以没有存在者，但存在者不可能没有在。

只要我们不因为恐惧(即纯粹因为胆小)而闭耳不听那调整我们以克服对深渊的恐怖感的无声的声音，那么，把在体验为有时不同于每一在者的作法，就使在在恐惧中降临于我们。如果在这种本质的恐惧中我们偏离了讲演的思路，那是很自然的。如果我们切断恐惧(它被认为由那种声音所带来的气氛)与无的关系，那么，恐惧便成为一种孤立的感觉，而我们则能在心理学类型的著名各分类中分析此感觉并将它与别的感觉相比较。运用“上”与“下”的简单区分，我们能将各种“气氛”归类：那升扬者与那下降者。但是，对于这些“类别”的多种多样以及次一级的分类而言，这种对某类感觉与某类相反的感觉的孜孜寻觅，并不能得出什么结果。对人的类学研究总是不可能理解这一讲演的思路的，因为，这种讲演虽然也注意了在之声音，却超越它而思，进入一种由此声音促成的协调——这种协调支配了本质的人，这样，他才会_在无中体验到在。

作好面对恐惧的准备，便是承认物的内向性，完成那惟一深深触动人的最高的要求。在一切在者中，只有人在与在之声音相遭际时才体验到那一切妙中之妙，即：存在者的确在着。所以，在其本质上被召唤到在之真理处的在者，总是在某种本质上达到协调的。敢于面对本质恐惧的那种勇气担保了一切可能性中之最神秘的可能性：对在的体验。因为，就在本质的恐惧旁边，在深渊的恐怖中，寓居着敬畏(awe)。敬畏澄清和包容人的这一区域：在此区域中，人在持存之中永在。

另一方面，对恐惧的畏惧又可能发展到使人误解恐惧之本质中的单纯关系。假如勇气不能在对本质恐惧的体验中找到持续的支撑，那么，这一切勇气有何用处呢？随着我们为了人而将此本质

恐惧以及其中的关系归结为在,我们也贬低了勇气的本质。勇气能够容忍无,勇气在恐怖的深渊中了知在的一片未触动之领域,这是一块“开阔地”,每一在者在这儿都回复为它之所是、之所能够是。我们的讲演既不是提出一种“恐惧的哲学”,也不试图给人一种“英勇的”哲学假象。它的惟一的思想只是这样一个事物,这个事物一开始就使西方思想意识到它是一个非思考不可的东西——存在。但存在并不是思维的产物。更有可能的是:本质的思维正是存在的发生。

由于这个缘故,那还未被阐明的问题现在又在我们面前咄咄逼人了,这个问题就是:当这种思想只遵循那种其形式和规则构成“逻辑”的思维方式时,它是否遵从了自己的真理法则?我们为什么要把这个词放在引号当中?那是为了表明,“逻辑”只是对思之本质的一种解释,而且这种解释正如其名称所表示的,是基于对在的体验的,比如希腊思想中所获得的体验。反“逻辑”的敌意(其逻辑的变种可见于“运筹学”)产生于对如下思想方式的了知,这种思想的本源不是对存在这一客观对象的观察,而是对在之真理的体验。如果严格性的本质是指知识竭其所能地保持与存在包含的本质特征的接触,那么,“精确的”思想从不是最严格的思想。“精确”只把思想束缚于对存在的计算这一件事情。

一切的计算都使可计算者以某一总数“出现”,以便将此数额用于下一步运算。对计算说来,重要的只是那可被计算者。任何特定之物都只成为此计算所“加上”的东西,任何计算都确保着下一步计算的进展。这一过程持续地使用数字,其本身也是一种持续的自我消耗。在存在之物的帮助之下,计算之“出现”便被当作是对存在之物的在的解释。计算预先把每一在者作为计量单位,又在计算过程中挥霍掉这些单位。这种对存在的消耗暴露了计算行为的消耗性。只是因为数字能无限地增值

(无论向大或小哪种方向发展),计算具有的消耗性才得以隐伏在它的“产物”之下,并使计算性思维显得有“生产活力”;因而,计算的首要本质(而不仅是它的结果)是以某种能被安排、被挥霍的东西的形式来确认存在。计算性思索迫使自己去以每一事物的逻辑程序来把握每一事物。它根本不考虑,在计算中,每一可计算之物在呈现出数额和产物之前已经是一个整体,这种整体的一致性属于那不可计算之列,这种不可计算性自有其神秘之处,通常是计算所不能抓牢在握的。然而,那种无论何时何地,在开初都对计算要求紧闭其大门,而且尽管如此仍然总是更加接近人(在其谜一般的不可知性中,它比任何存在之物,比人所能安排和筹划的任何东西更接近人)的东西,有时能使本质的人接触到一种其真理任何“逻辑”也不能把握的思想;一种思想,如果它不仅不计算,还绝对取决于存在,则可被称作本质的思想。它不是以存在来计算存在,而是为了存在的要求,因为,人将自己的历史性存在托付于一种单纯的、惟一的必然性,此必然性的约束与其说规定、不如说创造了这样一种需要,此需要是在牺牲的自由中完成的。这个需要就是:全力保存在之真理,无论人和一切在者可能发生什么事。从所有的限制中解放出来后,这种牺牲(由于它诞生于自由之深渊)便是我们人为了尊重存在而保存在之真理时所付出的代价。存在赋予人的天性以恩惠(Grace),为的是使人在与存在的关系中担负起对存在的监护;而在那种牺牲中,却表现了一种隐而不露的感激之情,只有这种感激才对那种恩惠表达出敬意。原初感情是存在之恩惠的回声,在这种恩惠中,此感激为自己整理出一个空间并引出那惟一的事件,即:存在者的确在着。这一回声便是人对在之声的声音所提出的问题作出的回答。这种通过牺牲而作出的无言的回答是人的词语之本源,此本源便是语言作为词语中之词语的表达的

语言的来由。如果在历史性人的心中不是偶尔有这种感激,他永不可能获得那种思维,因为我们认定,在一切怀疑和记忆(它们最初思那存在之思)中,必定有思想(Denken)。但是,如果在之恩惠不为人(他与此恩惠有显明的关系)保存那种壮丽的贫困——那使牺牲的自由得以自我隐藏的珍宝的贫困,那么,人又怎么能获得这种原初的感激呢?在通向保存在之恩惠的路途中,牺牲是一种向一切在者的告别。我们在存在之中的所作所为,能够为牺牲作出准备、为牺牲服务,但不能在存在之中完成这种牺牲。它的完成来自于那种内向性,从这种内向性,历史性人通过他的行为(本质之思也是一种行为)将他替自己赢得的此在贡献于对在之尊严的保存。这种内向性便是镇静,它使人不受干扰地暗地里欣然接受一切牺牲具有的别离性质。牺牲植根于这样一种事件的本质中,通过这种事件在为了在之真理而支配人。因此,那种牺牲不容忍任何计算,因为计算总是依便利或不便利来错误地计算牺牲行为,却无视牺牲目的是高还是低。这样的计算歪曲了牺牲的本质。对目的的寻求遮盖了敬畏的澄明,这种澄明正是准备欣然面对恐惧的那种牺牲精神,它使自己成为那不可毁灭者的同类。

存在之思不企图在存在之物中寻求支持。本质的思维留意到那不可计算者的迹象,并从中看到了那难以避免之物的不可预见的到来。这样的思便注意到了在之真理,从而帮助真理之在为自己在人的历史中获得一席之地。这种帮助并不造成结果,因为它不需要结果。这种内向性虽然无能力进行这种思维,或者只具有关于此种思维的理论知识,但是,只要这种内向性自我激发而闪耀,那么,本质之思便作为存在的单纯内向性而起帮助作用。

我们的思想服从于在之声音,寻找那能表现在之真理的词。只是当历史性人的语言诞生于这个词时,此语言才有本真之声。

但如果它有本真之声,那么,对暗泉的无声之音的验证,便总是诱惑着此语言。存在之思护卫着这个词,完成它的职能,即关照语言的运用。从这被长久护卫的无言状态中,通过对如此清理出来的领域的仔细澄明,发出了思者的声音。与此有类似本源的,是诗人的命名。但只要有差异,类似也只是类似而已;既然如此,既然诗与思在它们对词的关切中极为相似,那么,诗与思同时在其本质上又是相对立的两个极。思者言说出存在。诗人命名神圣者。

我们可能对哲学与诗之间的关系有所了知,但我们对诗人与思者之间的对话则一无所知;这二者“在相隔最远的山上毗邻而居”。

无言状态的一个本质表现就是恐惧,这里指无的深渊将我们投入其中的那种恐怖。被设想为存在以外的纯粹的“他者”的无,是对在的遮蔽。通过在,存在中所发生的一切都从永恒持存而获得完美。

希腊黎明期的最末一位诗人的最后一首诗——索福克利斯的《俄底浦斯在卡洛罗斯》的收尾诗行远超出我们的理解力而回返到那古人的已被掩盖的历史中。这些诗行标志着他们进入了在之未知的真理:

但是,现在停止吧,永不再发出哀叹:

因为那一切都是命定。

编后絮语

黎鸣先生是我国当代著名哲学家,翻译著作多部,专著多部,尤其是《中国人为什么这么“愚蠢”》、《西方哲学死了》和“问天命”系列《命运的诅咒》、《道德的沦陷》、《悲剧的源流》几部书,在中国思想界引起巨大反响。

本书是整理黎先生翻译和校订“黎鸣译校”学术译著系列的第一部书,紧接着还要推出《美国人性生活方式史话》、《东亚的崛起》、《自然科学与人类价值观》、《资本主义文化矛盾》、《意识形态与乌托帮》等多部外国思想名著,希望引起广大读者关注。

亚伯拉罕

2005年元旦于北京

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 存在与在

作者 =

页数 = 1 8 1

S S 号 = 0

出版日期 =

封面
书名
版权
前言
目录
正文