

[美] 约瑟夫·科克尔曼斯 著

海德格尔的 《存在与时间》

商务印书馆

海德格尔的《存在与时间》

——对作为基本存在论的此在的分析

〔美〕约瑟夫·科克尔曼斯 著

陈小文 李超杰 刘宗坤 译

商 务 印 书 馆

1996年·北京

图书在版编目(CIP)数据

海德格尔的《存在与时间》/(美)科克尔曼斯著;陈小文等译. —北京:商务印书馆,1996

ISBN 7-100-02088-3

I. 海… II. ①科…②陈… III. 海德格尔, M. (1889~1976年)哲学 IV. B516.54

中国版本图书馆 CIP 数据核字(96)第 03072 号

HÄIDÉGÉĚR DE 《CÚNZÀI YŪ SHÍJIĀN》

海德格尔的《存在与时间》

[美]约瑟夫·科克尔曼斯 著

陈小文 李超杰 刘宗坤 译

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

新华书店总店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

ISBN 7-100-02088-3/B·296

1996 年 12 月第 1 版 开本 850×1168 1/32

1996 年 12 月北京第 1 次印刷 字数 297 千

印数 5000 册 印张 12½

定价: 17.40 元

Joseph J. Kockelmans

HEIDEGGER'S "BEING AND TIME"

The Analytic of Dasein as

Fundamental Ontology

Copyright © 1990 by

The Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc.

University Press of America, Inc.

根据现象学高级研究中心和美国大学出版社 1989 年版译出

目 录

前言	(1)
第一章 《存在与时间》:其作者及其缘起	(4)
第二章 存在问题的必要性、结构和优先地位	(49)
第三章 弄清存在问题的双重任务;关于方法的反思	(72)

第一篇 准备性的此在基础分析

第四章 论此在存在的准备性分析性质和任务;作为此 在基本结构的在世界之中存在	(104)
第五章 论世界的存在	(125)
第六章 空间性和空间;在世作为共在	(148)
第七章 “在…之中”之为“在…之中”;此在的 基本结构	(166)
第八章 烦与此在的存在;实在与真理	(188)

第二篇 此在与时间

第九章 死亡、良知与决断	(213)
第十章 此在之本真可能性的整体存在;烦与自身性; 时间性之为烦的意义	(245)
第十一章 时间性与时间	(271)
第十二章 在世的时间性与世界的超越问题	(304)
第十三章 时间性和历史性	(324)
第十四章 时间性以及作为通常时间概念源头的	

时间内状态.....	(345)
结论 论存在论的区分.....	(362)
参考书目.....	(370)
人名对照表.....	(388)
译后记.....	(390)

前 言

1962年我写过一本简短介绍海德格尔哲学的书，该书首先在荷兰出版，其后，1965年，译成英文并作了少量的修改。那本简短入门书的英文译本一直被很多人使用了很多年。该书最终售完了的时候，相当多的人要求我出一个该书的新版本，其中大致保持它的结构和内容。我一直未对该书进行重新修订，因为我相信，那本入门书已经过时了。现在有许多论文和介绍更宜于用作海德格尔思想的初级入门读物。

我在这里所呈现的是对《存在与时间》整本书的一个评注。然而现在的这本书无意于对海德格尔的著作进行逐段注释或评论，而是选取在《存在与时间》中起重要作用的一些基本主题。我首先试图把这些主题放到它们历史的和主题的联系中。然后我尽力使读者熟悉一些名词术语和背景知识，我认为，这些名词术语和背景知识都是对理解海德格尔的本文至为重要的和相当有关的。最后，我试图详细描述海德格尔的立场。

在我的评注里，《存在与时间》里有几节将不进行直接的讨论。篇幅的限制必然造成选择的困难。对于这些没有被直接地讨论的几节，我必定给读者提供其他的对《存在与时间》的评注。然而我相信这本书的内容将给读者呈现海德格尔在他的重要著作中试图发展的基本思想。如果我的努力成功了，我的反思将把读者引向海德格尔自己的本文，很显然，他的本文是其他的本文所不能替代的。

这里将要给出的对《存在与时间》的解释将是严格的存在论的解释。所以我将与任何对该书的非存在论的解释保持距离，有的读

者可能已经看过这些解释，比如人类学的解释。我特别避免对该书进行一种政治上的解释。在新近出现的一些出版物中，对海德格尔与政治的牵连进行了褒贬不一的讨论，受其影响，很多作者已经开始从这种观点批判地对待海德格尔的哲学。他们中的有些人甚至把海德格尔在1919年以后所写的早期著作也包括在这种讨论中。我已经决定与这样的一种讨论保持距离，因为我认为这样的一种讨论与该书的基本意图无关。在这里我感兴趣的是，努力达到对海德格尔第一部伟大著作意义的深刻理解。就该书的存在论内容而言，我认为它很可能是本世纪所写的最伟大的哲学著作，因为该书反复明确声称，此书旨在提供一个基本存在论。该书的作者诚然有其政治观点，但是我感到没有资格对海德格尔在1927年的个人政治观点说三道四。我只能宣称，《存在与时间》这本书，不是政治哲学论文，它也没有暗中试图推进某些政治观念。

该书是一本基本存在论，它试图就现代哲学的很多至关重要的问题作出最重要的贡献。它的作者试图远离任何一种形式的存在-神学。这部书试图制订的基本主题是，意义的整体性内在地是历史的；而且尽管有这一事实，我们还是无须乎担心“相对主义”和“形而上学的”虚无主义。它试图避免那些担心世界的实在性的封闭意识的哲学所犯的错误。它还通过提出一种可称为批判的和先验的（就这些词的深层意义而言）理论，超越了在柏拉图和康德之间发展起来的种种前批判哲学。可以理解，这样的一种立场，必定会发展这样的一种分析，即它不关心意识，而关心人的实在性本身。而且，这样的一种分析不再可能是一种先验逻辑，而必定是一种先验存在论。此外，它再也不能谈论不朽的灵魂或孤立的人的能力，诸如理智、理性、意志和情感。它再也不能由一种知觉理论开始，也不能把自己的出发点放在一种思维实体的先天概念上。它开始于对此在进行一种解释学的和先验的分析。它把人的存在模式

规定为生一存(ek-sistence),即在世界中存在。因此不要指望在此书中寻求一种公开的或隐晦的政治理论,而应期望一种对存在意义的真正问题所进行的准确的阐述;期望下述事实的一种解释,即对我们来说,存在是成问题的,并且应当是成问题的;期望一种对作为此在的人的存在模式的精确规定和表述,而这就意味着对世界、自由、超越、真理等概念的详细分析。最后人们可以期待一种完全源始的时间与历史,时间性与历史性概念。我认为把所有这些重要的存在论观念投射到一种政治背景上不会有什么收益,因为这本书本身看起来既不属于这种背景,也无意于为这种背景做出贡献。

第一章 《存在与时间》： 其作者及其缘起

I 马丁·海德格尔传略

马丁·海德格尔自 1927 年以来已经赢得世界范围的声誉，他是 20 世纪最重要和最有影响的哲学家之一。然而，相当长一段时间内，他的私生活与个性却鲜为人知。海德格尔本人绝少谈及和写出他个人方面的事情，他的亲密朋友和学生们也一直虔诚地尊重他对这些问题的沉默。这种对私生活的沉默部分地可以通过他在 1933 年至 1945 年之间对纳粹运动的态度得到解释。然而，考虑到下述事实，即在 1933 年以前很久，海德格尔就已经对他自己的生活缄默不语了，其它的因素必定也起着重要的作用。其中的因素之一可能是，海德格尔认为在一个思想家的生活中，重要的是他的思想和著作的进程，而不是个人及其私生活。1914 年，海德格尔获得哲学博士学位时，被要求在博士论文上附加一篇自传，他使自己局限在下面这一简短的声明上：

我，马丁·海德格尔，弗里德里希·海德格尔的儿子，1889 年 12 月 26 日生于梅斯基尔希(巴登)，父亲是教堂司事和地窖管理员。母亲乔安娜，出生于肯普夫。他们两人都信天主教。上完家乡的公立学校以后，从 1903 年到 1906 年，我就读于康斯坦茨中学，第三年以后，转入布莱斯高的弗莱堡贝托尔兹中学，1909 年我在此获得毕业证书。直到我这次博士学位答辩为止，我一直在布莱斯高的弗莱堡大学学习。头两年我

听的是哲学和神学课。1911年以后,我主要集中在哲学、数学和自然科学上,最后一学期加了一门历史。^①

弗里德里希·海德格尔(1851—1914)和乔安娜·肯普夫(1858—1927)有三个孩子:马丁,马瑞勒(早夭),和福瑞茨,他比马丁长寿,他常常帮马丁打印他的出版物。

海德格尔总是很自信地讲到他的高中时代。“我在那里获得了可能具有永久价值的一切东西”。^②在那里,他学会了阅读希腊文、拉丁文和法文。在那里,他还发现了阿达尔伯特·史蒂夫特尔(Adalbert Stifter),一个最伟大的奥地利裔德语小说家,以及著名的诗人荷尔德林。1907年,当时为康斯坦茨三一教堂牧师,后任萨克森的迈森的主教,最后担任了弗莱堡的大主教的康拉德·格罗伯尔神父(Father Conrad Gröber),给了海德格尔一本布伦塔诺的书《论存在在亚里士多德那里的多种意义》,后来海德格尔把它描述为“在高中时代窥视希腊哲学的最初向导”。^③海德格尔仔细阅读了这本书,并且最终被这本书带到了将主宰他作为一个哲学家的整个生涯的发展的问题:如果存在(存在者)有多种意义的话,那么在其统一性中存在本身到底意味着什么?

海德格尔起初打算当个牧师,因此高中毕业后,他于1909年进了弗莱堡大主教管区神学院,同时还在弗莱堡的阿尔伯特·路德维希大学注册上过神学和哲学。1911年,他放弃当牧师的念头

① 马丁·海德格尔,《心理主义中的判断学说,一篇对逻辑的批判实证论文》,莱比锡:巴特,1914年。这篇著作重印在《早期著作集》第一卷中,Fr. W. 冯·赫尔曼编,法兰克福:克洛斯特曼,1978年,第59—188页。关于海德格尔生平的更详细资料见托马斯·谢衡编的《海德格尔:人·思想家》,芝加哥:普瑞斯登特出版公司,1981年,第一部分,第1—75页;瓦尔特·比默尔,《马丁·海德格尔:一种带插图的研究》,J. L. 默达译,纽约:哈尔科特·布赖斯·约凡洛维奇,1976年。

② 马丁·海德格尔,《一个回忆》(1957),同上第21页。

③ 马丁·海德格尔,《在通往语言的途中》,普富林根:奈斯克出版社,1960年,第91—92页;P. 赫尔茨英译,纽约:哈普和劳出版社,1977年,第7页。

以后，仍在大学里继续他的学习，但从这时起，他主要集中在哲学、数学、物理学和历史上。早在1912年，他还是个哲学系的学生的时候，就发表了一篇关于认识论的短小文章，题目为：“现代哲学中的实在性问题”，^④在这篇文章中，海德格尔捍卫格塞尔（Geysler），梅塞尔（Messer），和库尔珀（Küpe）的实在论，反对一种拒斥一切形而上学的心理主义形式；但是，在这篇论文中，他还没有表述个人的意见，也没有任何狄尔泰、克尔凯廓尔、尼采影响的痕迹。

在他的博士论文中（论文是在阿图尔·施赖德尔指导下写的）他放弃了传统的观点。而且，在《心理主义中的判断学说》中，他也与布伦塔诺的哲学保持着距离；然而，在这里，他也还没有达到一种真正的个人的立场〔的程度〕*。^⑤

早在1907年，海德格尔似乎已经接触到了胡塞尔的著作。在大学的第一学期，海德格尔开始阅读胡塞尔的《逻辑研究》。鉴于胡塞尔在这本书中引进了一种新的哲学方法，而且毕竟，鉴于胡塞尔是布伦塔诺的学生这些情况，海德格尔希望在这本书中找到一种对由布伦塔诺的论文所激发起来的问题的决定性的帮助。^⑥然而，海德格尔很快与胡塞尔现象学的概念“疏远了”，因为很显然，在1913年出版的《观念》中，胡塞尔已经从某种实在论的形式转向一种先验论。即便在那时，海德格尔必定已经认识到了，尽管胡塞尔所发展的现象学方法可能帮助他表达存在的整个领域，但是，胡塞

④ 马丁·海德格尔，“现代哲学中的实在性问题”，载《年鉴》（福尔达），第25卷（1912年），第352—363页，《早期著作集》，第1卷，第1—15页。

* []中的文字是中译者为保持中文语意完整而加的，下同。——译者

⑤ 参看注释①。

⑥ 马丁·海德格尔，《面向思的事情》，图宾根，尼迈耶尔出版社，1969年，第82页；英文本《论“时间与存在”》，琼·斯坦堡译。纽约：哈普和劳出版社，1972年，第75页。

尔朝先验主观性的转向将会阻碍他达到这一目的。大约在1911年和1913年之间,海德格尔开始认识到,哲学的中心问题既不是意识也不是先验主观性,而是 aletheia。根据海德格尔自己的说法,是维纳·叶格尔(Werner Jaeger)的《亚里士多德的形而上学的历史和起源》一书唤醒了他在《形而上学》(XI,10)中作为无蔽的真理问题的兴趣。^⑦

在弗莱堡大学的这同一时期里,海德格尔还认真研究了毛雷士·布隆代尔的《行动》和拉韦松的著作。^⑧然而卡尔·布奈格(Carl Braig)的影响可能是最重要的。布奈格是图宾根学派的一个天主教神学家,曾在弗莱堡任教。在他的《论存在:本体论概论》这本书中,布奈格给海德格尔提供了大量的传统哲学书籍。此外,这本书把海德格尔引至形而上学的存在—神学结构这种概念上。最后,它还教导海德格尔探索基本哲学概念词源的重要性。在与年青的海德格尔交谈时,布奈格也谈到神学中经院哲学的内在限制,以及由德国唯心主义,尤其是谢林和黑格尔为神学开辟的诸种可能性。^⑨

最后,在弗莱堡大学,海德格尔也发现了克尔凯廓尔,狄尔泰和尼采以及陀斯妥也夫斯基、里尔克和特拉克尔的著作。海德格尔从历史学家魏尔海姆·福格那里似乎也学到了不少东西。^⑩

1911年,海德格尔本想到哥廷根跟随胡塞尔进行研究。经费

⑦ 托马斯·谢衡,“海德格尔的早年:哲学传记片断”,载《海德格尔:人·思想家》,第3—19页,第5页。

⑧ 同上;参见亨利·迪麦海,“布隆代尔和当代哲学”,载《布隆代尔研究》,2卷本(1952年),第一卷;让·吉滕,“对海德格尔的一次访问”,载圆桌会议,第123页,1958年3月,第55页。

⑨ 谢衡,同上书,第16—17页,注④和注⑤;参看卡尔·布奈格,《论存在,本体论概论》,弗莱堡:赫尔德,1896年;《论思想》:赫尔德,1897;《最年轻的基督教的教义》,赫尔德,弗莱堡,1907年。

⑩ 谢衡,同上书,第6页。

问题使这一行动流产。所以他留在弗莱堡在施奈德尔指导下完成了博士论文。然而，他也与新康德学派的亨利希·李凯尔特保持密切的交往。在1911—1913年他参加了李凯尔特的讲座和讨论班。接下来，李凯尔特又向海德格尔介绍艾米尔·拉斯克的著作。^①

1914年8月，海德格尔应征入伍，但是由于健康不良，很快于1914年10月9日退伍。从1915年直到1917年，他在弗莱堡邮局管理部门工作；这种工作使他有充足的时间以继续大学的学习。早在1916年，他出版了第二本书，《邓斯·司各托的范畴和意义学说》^②。这种历史—批判性研究的基础是“思辨语法”(the *Grammatica Speculativa*)。当时人们依然认为此书出自邓斯·司各托，后来格拉布曼(Grabmann)有力地指出，这部著作一定是埃尔福特的托马斯(Thomas of Erfurt)写的。^③1915年海德格尔把这部在李凯尔特指导下所写的著作拿出来作为他的教授资格论文。这本书，连同一次公开讲演“历史科学中的时间概念”，赋予海德格尔在德国大学系统之内讲授哲学的权利。^④

海德格尔立即作为编外讲师开始在弗莱堡讲课。海德格尔的第一门课是在1915年秋天开设的关于巴门尼德的课程。在接下来的两个学期里，他讲授康德、费希特、19世纪的哲学和亚里士多

^① 谢衡，同上书，第6页；参看艾米尔·拉斯克，《判断学说》，载《著作全集》，欧根·赫里格尔编，图宾根：摩尔，1923年；《哲学逻辑和范畴学说》，图宾根：摩尔，1911年。

^② 谢衡，同上书，第6—7页，洛德里克·M.斯特华特，“海德格尔大学教授资格论文中的含义和彻底的主体性”，载约瑟夫·科克尔曼斯编，《海德格尔的“存在与时间”指南》，马里兰州兰哈姆：美国大学出版社，1986年，第1—21页，在这里还讨论了来源。

^③ 洛德里克·斯特华特，见上述引文中的第2页；参见马丁·格拉布曼，“埃尔福特的托马斯和中世纪亚里士多德主义的语言逻辑”，《巴伐利亚科学院会议报告》，慕尼黑，1943年。

^④ 谢衡，参见上引书第6页。

德。1916年4月，胡塞尔接受了弗莱堡的职位。海德格尔立即与他建立了联系，并且与他一起紧密地工作，直到1923年海德格尔去了马堡。1920年，海德格尔成了胡塞尔的正式助手。^⑮

然而，在胡塞尔到达弗莱堡的一年以后，海德格尔应征入伍，先是在西线的步兵部队服役，后来在凡尔登气象部门服役。在海德格尔服役期间，胡塞尔收到了马堡的那托普的一封信，问海德格尔是否可以作特别教授(Professor Extrordinarius)职位的合适人选，这一职位是由格奥尔格·米施(Georg Misch)空缺下来的，他被任命为哥廷根的全职教授了。那托普想使这一职位成为中世纪哲学的讲席，由于海德格尔的论述思辨语法的书，所以他认为海德格尔可能是合适的人选。胡塞尔的答复是，对于这个职位来说，海德格尔过于年青，不成熟；在胡塞尔看来海德格尔关于司各托的书还是本初学者的书，海德格尔还没有机会足以证明他是一个老师。那托普特别感兴趣的是了解海德格尔对天主教的信奉是否会影响这一职位。关于这一问题，胡塞尔告知那托普，海德格尔最近娶了一位名叫艾尔弗雷德·佩特的信仰新教的女人。^⑯

从军队回来以后，海德格尔继续在弗莱堡任教。他开设的课程涉及从圣·保罗和圣·奥古斯丁到亚里士多德的各种主题。所有这些课程都是在现象学方法的帮助下进行的，这一方法尽管源于胡塞尔的概念，却与胡塞尔的概念完全不同。胡塞尔主要集中于理论问题上；海德格尔当时则主要关注于“日常生活”领域。海德格尔抛弃了先验的还原，并且也不需要先验的主体。1925年，海德格尔仔细地描述了他是如何理解胡塞尔自己的现象学概念，以及为什

^⑮ 谢衡，参见上引书第6页。

^⑯ 同上书，第7页。

么他本人宁愿在完全不同的方向发展这种方法。^{①⑦} 后面有一章我们将回到这一点上来。

在这一时期,海德格尔本人的思路所主要关注的已经是决定着一切存在者的存在样式的存在的意义。大约在1919年和1922年之间,海德格尔一定意识到如果一个人想找到研究存在本身的合适的途径,人的现实性,即在日常生活中被理解的人的现实性必须被认为是一种仔细的哲学研究的主题;一种关心人——追问基本存在论问题的存在者——的存在模式的基本存在论,将会为一种真正的存在论开辟道路。进而言之,基本存在论和真正的存在论必须在我们西方哲学传统的为数众多的本文的紧密联系中得到发展;这些本文将会以一种激进的方式被重读,出现在这些本文中的基本词语必定会以这样一种方式进行重新解释,即在本文中尚未被思的东西能够被恢复。^{①⑧}

1922年,海德格尔被任命为马堡大学的特别教授,此时,尼古拉·哈特曼是这里的主要哲学家。在这里,海德格尔还遇到了成为他亲密朋友的鲁道夫·布尔特曼(Rodolf Bultmann),海德格尔曾与他有过合作。在这一年,他还在黑森林的托特瑙堡建造了他的小木屋。每当他空闲的时候,他就到他的小木屋去思考和工作。《存在与时间》的大部分就是在托特瑙堡写就的;他的其他的讲课稿和书籍也是在这儿写的。^{①⑨}

我不知道海德格尔是何时获得《存在与时间》的基本思想的;必定是在1919年与1922年之间的某些时候。《存在与时间》的基

^{①⑦} 同上书,第8页;参看马丁·海德格尔,《时间概念的历史·前言》,西奥多·J.凯塞尔译,布鲁明顿:印第安纳大学出版社,1985年,第27—131页。

^{①⑧} 参看西奥多·J.凯塞尔,“在早期海德格尔中缺失的环节”,载约瑟夫·J.科克尔曼斯编,《解释学的现象学:演讲与论文集》,马里兰州,兰哈姆:美国大学出版社,1988年,第1—40页。

^{①⑨} 谢衡,上引书,第7—12页。

本思想在 1922 年写的关于亚里士多德的一本书的导论中似乎是第一次得到了阐述。这一思想后来反复在一些讲演和讲课中出现，诸如讲演“此在与真一存在”，“时间概念”，尤其是 1925 年的讲课：“时间概念的历史·前言”^{②①}。在下面的一章里，我将回到这些讲演上来。《存在与时间》完成于 1926 年 8 月，1927 年发表在由胡塞尔创办的《哲学与现象学研究年鉴》上。^{②②}

1928 年，胡塞尔退休，经胡塞尔推荐，海德格尔被任命为他的继任人。自 1916 年以来，海德格尔就与胡塞尔进行了紧密的合作。为了发展自己的现象学思想，海德格尔逐渐与胡塞尔分离了。胡塞尔意识到了这一发展，并且对此感到惋惜。但是胡塞尔充分认识到了海德格尔思想的性质，所以，全心地推荐他作为自己的继任人。这时，他们仍在进行紧密的合作，从他们努力合作为《大英百科全书》撰写“现象学”词条和从海德格尔编辑胡塞尔的《关于内在的时间意识的讲演》，就可以清楚地看出。^{②③}

1929 年，海德格尔参加了在莱比锡召开的康德讨论会，针对由恩斯特·卡西尔提出的观点，他对自己对康德的解释，此时，卡西尔被认为是新康德主义的主要哲学家。在这一年，海德格尔还出版了自己的著作《康德和形而上学问题》。1929 年 6 月 24 日，他发表了题为《形而上学是形而上学的现象学》的讲演。同年，出版《论根据的本质》。1930 年，海德格尔作了一个特别讲演《论真理的本质》，在这篇讲演中，第一次表明了他思想的基本转向(Kehre)，即从此在

②① 谢衡，上引书，第 12—15 页；胡塞尔，“缺失的环节”，第 20—39 页。

②② 《哲学和现象学研究年鉴》(哈勒)，第 8 卷(1927 年)，第 i—ix 以及 1—438 页。

②③ 参看瓦尔特·比默尔，“胡塞尔的《大英百科全书》词条和海德格尔在上面的评注”，载弗里德里希·艾里斯顿和彼得·麦科米克编，《胡塞尔，讲解和评价》。洛特·达姆：洛特·达姆大学出版社，1977 年，第 286—303 页；谢衡，引书见上，第 15 页。

的存在论转到试图去思存在本身的真理的发生。^{②③}

1933年，海德格尔犯了个错误，即让自己被劝服接受了大学校长的职务。希特勒在德国掌权以后，民族社会主义的影响遍及各地，包括所有的大学。他们制订了各种严厉的措施以把大学置于纳粹党的影响之下，使用大学宣传纳粹思想。由于海德格尔当时已经被认为是德国的主要哲学家，弗莱堡大学此时考虑到，由于海德格尔的声望，他将是唯一可以与纳粹党摧毁大学精神的企图相抗衡的人。海德格尔的同事就此事与他进行交涉，起先，海德格尔礼貌而坚决地拒绝了这一提议。然而，他的同事们坚持提名，在经过长时间的考虑和从过从甚密的朋友们那里征询以后，海德格尔勉强接受了这一任命，并且加入了纳粹党，因为他知道他不得不加入。海德格尔在他认为是他作为校长的职责与纳粹强加给他的要求之间协调了九个月。当他意识到所有这些问题将毫无结果时，在他任职九个月后，1943年2月他辞去了职务。像所有其他的政府官员一样，海德格尔仍然是一个正式的纳粹党员，直到1945年。^{②④}

海德格尔与纳粹党和与整个纳粹运动的牵连，不断地被讨论了很多年。有的人坚持这样的观点，即海德格尔是一个忠实的希特勒走狗，而另外的一些人则坚持这样的立场，即，海德格尔从不是

^{②③} 马丁·海德格尔，《康德和形而上学问题》(1927)，法兰克福：克洛斯特曼，1951年；英译本，詹姆斯·S.丘吉尔译，布鲁明顿：印第安那大学出版社，1969年。《论根据的本质》(1929)，法兰克福：克洛斯特曼，1929年；英译本，特伦西·马利克译，艾文斯顿：西北大学出版社，1969年。《形而上学是什么》(1929)，法兰克福：克洛斯特曼，1955年；英译本，大卫·法雷尔·克雷尔译，载《马丁·海德格尔，基本著作集》，大卫·法雷尔·克雷尔编，纽约：哈帕和劳，1977年，第95—116页。《论真理的本质》(1930,1941)，法兰克福：克洛斯特曼，1961年；英译本，约翰·萨利斯译，载《基本著作集》第117—141页。

^{②④} 参看约瑟夫·J.科克尔曼斯，《论存在的真理——海德格尔后期哲学反思》。布鲁明顿：印第安那大学出版社，1984年，第262—272页。

一个纳粹分子,仅仅是与纳粹党有短时间的交往,因为他认为这是接受弗莱堡大学校长职务的一个条件。要爬罗剔抉出这件事情的真相是极其困难的。对于那些以海德格尔与此事毫无关系为基础反对对海德格尔的不公正的攻击的人来说,有许多海德格尔在1933年到1945年之间所写的笔记,信件和简短论文〔证明他曾支持过纳粹〕。对于那些坚持海德格尔是希特勒的走狗的人来说,也可以说出许多事实来反对这一意见,毕竟,事实上海德格尔在1934年至1945年被〔纳粹〕认为是不受欢迎的人。然而在我看来,关于这件事,能够作出下面几点结论:

1) 有很多海德格尔所采取的行动无疑是不容宽恕的;这些行动包括一些信件、讲演、短评,以及他从政的决定。

2) 我认为海德格尔是个狂热的民族主义者,也是一个社会主义者(在一定的限度内);人们应该认识到海德格尔具有他那一代的所有德国人事实上都具有的这两种信念。但是这根本推断不出海德格尔同意纳粹党所捍卫的民族社会主义的基本思想。一个重要的事实是海德格尔在很多场合批评和污辱了〔纳粹的〕“哲学”。

3) 尽管有些作者坚持这样的主题,即海德格尔与纳粹运动的关系不过是他的哲学的逻辑结果,我必须说,对这种观点我至今没法找到任何论据。只有很少的本文可以解释为对刚才所提及的观点的证明,但是,这些本文也是极少的,而且它们也考虑了完全不同的解释。我在另外的地方讨论过这样的一些本文,在这里我只准备提及我从前对这一主题评论^⑤。

4) 海德格尔一直被指控为反犹太主义(anti-semitism),对此,我至今无法找到证据。的确,有些行为、言词、信件看起来支持了这一

^⑤ 同上。

指控,但是在我看来,这些行为、言词和论文只有被断章取义时,才会这样。这些行为和本文中的许多东西都是些几乎每个人都能在其中找到他或她所希望找到的东西的东西。

5) 毕竟(如果这一说法是在这一上下文中讲得通的话),必须承认海德格尔是 20 世纪最伟大的哲学家之一。这位生活在极端艰难和复杂环境中的人,像许多伟大的思想家一样,不是一个非常注重实践的人。被认为是海德格尔所有的许多观点事实上是由当时大多数德国人都共同具有的观点。然而这些观点对于那时的德国人来说根本没有今天的许多批评家赋予它们的意义。

我们可以肯定地说,在 30 年代期间,海德格尔逐渐地脱离了纳粹运动。不久他将被禁止参加国际会议,一段时期内,他事实上不能出版任何东西,至少从 1934 年到 1947 年,他几乎没有出版著作,除了他关于荷尔德林的书和两篇论文——一篇是关于柏拉图的,另一篇是关于真理的——之外。

1945 年,法军占领弗莱堡以后,海德格尔被剥夺了大学教授职位。1945 年至 1951 年,他致力于著作,并在校外作了许多讲演。1951 年恢复职位但此后不久即退休,但继续讲课和写作。在那些艰难的岁月里所作的一些讲义是他所曾写的最好的东西。^{②⑥}

1976 年 5 月 26 日,海德格尔逝世于梅斯基尔希。

^{②⑥} 马丁·海德格尔,《德国大学的自我断言》(1934),法兰克福:克洛斯特曼,1983 年,其中包括海德格尔 1945 年的回忆录“校长任职期间:事实与思想”。参看格罗姆·尼柯尔森对它的解释,“海德格尔校长就职讲演的政治学”,载《人与世界》,第 20 期(1987),第 171—187 页;F. 费迪尔的“对海德格尔的攻击”,载《沉思》第 3 期(1961),第 151—159 页;《海德格尔:丑闻剖析》,巴黎:拉封,1988 年。

II 《存在与时间》的起源与发展^{②7}

1. 1916年之后海德格尔思想的基本变化。

27岁时,海德格尔已经使自己成为一个著名的学者。他的两本书和几篇论文已经显示出,他具有坚实的系统哲学知识和从柏拉图到亚里士多德的哲学史知识。在1916至1926年之间,海德格尔的思想发生了急剧的变化;他从一个非常熟悉哲学传统的著名学者,发展成为本世纪最有创造性的思想家之一。在这一发展过程中,下述几个因素起了重要作用:海德格尔对宗教和神学(圣·保罗、圣·奥古斯丁、路德、克尔凯廓尔、奥托、布尔特曼)的关心;对亚里士多德哲学的丰富而又深入的知识;对现象学意义的重新解释;他关于解释学和解释学传统的知识;对从品达和索福克勒斯经由荷尔德林和陀斯妥也夫斯基到格奥尔格、里尔克和特拉克尔的文学的长期关注;对德国唯心主义及其新康德主义的重新解释的深刻洞察;与狄尔泰著作的接触;等等。

在很长的时间里,人们对海德格尔在那些年的思想发展的方式以及在这一发展中什么因素起着重要的作用相对说来知之甚少。海德格尔的大多数讲义的出版和在马尔巴赫(Marbach)的档案为更好地洞察海德格尔的思路提供了可能。凯塞尔已经成功地把海德格尔在1919年至1923年间所作的讲课和研讨课编纂了一份可信的目录。1919年是海德格尔由于第一次世界大战而服役之后返回大学之时。1923年,我们第一次看到稍后将要变成《存在与

^{②7} 下述之事参看西奥多·J.凯塞尔,“海德格尔的早期讲义”,载约瑟夫·J.科克尔曼斯编,《马丁·海德格尔的〈存在与时间〉指南》,第22—39页。“在早期海德格尔中缺失的环节”,参看上面注释^{①8}。

时间》的一份提纲。^⑳

2. “哲学观念与世界观问题。”

1919年,海德格尔讲了一门“哲学观念与世界观问题”的课,在这门课中,海德格尔的注意力集中在1919年他所发现的哲学的“解释学的处境”(hermeneutic situation),并且力图确定探索关于这样的一种哲学的他自己的途径,这种哲学一方面被(狄尔泰)理解为世界观的学说,另一方面被(亚里士多德、康德、胡塞尔)理解为原初的和基本的科学。与此同时,海德格尔还力图与新康德主义,主要是由文德尔班和李凯尔特创立的价值哲学保持联系。就其力图创立价值体系的哲学为我们提供发展人们自己的世界观的科学方法而言,新康德主义者占据着上面所说的两个极端之间的某种中间位置。海德格尔非常清楚地表明:他发现,一种世界观的哲学是完全不可能的。他对胡塞尔的“作为严格科学的哲学”这篇文章的阅读,可能影响了他的这一行动^㉑。真正的哲学与世界观毫无关系。相反,它是一种完全不同于一切其他科学的原初的基本的科学,是一种能为它自己的“基础”辩护的科学。然后,海德格尔试图通过对这一问题的传统解答进行一种历史的和批判的考察来确定哲学的主题。在这部分演讲中,海德格尔显示了他提出恰当问题的偏爱:哲学真的有一个主题吗?它的主题是如何给定的?“有某种东西”(there is something)的真正意思是什么?在这里海德格尔还显示了他对使用无人称句式的偏爱:es wertet(评估),es weltet(支

^⑳ 西奥多·J.凯塞尔,《海德格尔早年的讲义》,第28—29页;《缺失的环节》,第20—27页。

^㉑ 埃德蒙·胡塞尔,“作为严格科学的哲学”,载于彼德·麦考密克和弗雷德里克·埃利斯顿编:《胡塞尔:短论集》,圣母:圣母大学出版社,1981年,第166—197页。胡塞尔的文章由昆廷·劳尔译。

配), es gibt(给予、有),等等。在这方面,海德格尔可能受迈斯特尔·艾克哈特典型的语言用法的影响。在这里,我们还发现亚里士多德的作为无蔽的 aletheia(真理)第一次显示了重要作用,这个词是海德格尔后期思想中所具有的词。但是,在这门课程中最重要的是,海德格尔一再诉诸每个人在其周围世界(Umwelt)能具有的日常生活经验。显然,这是他精心努力以远离这种形式的哲学:这种哲学,正如我们在胡塞尔那里看到的一样,只关心我们生活的理论的和知觉的方面。狄尔泰的生命哲学可能激励海德格尔采取了这一行动。然而,在这一行动中,海德格尔也可能受到过 E. 拉斯克的影响,拉斯克是第一个认识到经验理论化的现象学问题的人,但是他似乎一直未能找到解决这一问题的非理论的方法。^⑩ 凯塞尔用下面这段话描述了海德格尔赋予这一概念的重要性:

理论化使我们的大多数原初经验非指明化、非历史化、非生活化和非世界化。哲学对前理论的东西,不仅是世界的东西,而且是前世界的东西的彻底追问,使原初的科学同时成为一种超理论的科学。哲学必须通过阐述回归——追根溯源到作为科学基础的生活——本文之中去的回归(Rückgriffe)——来反对其他科学将世界非生活化并用概念来代替世界的理论趋势。必须从现象上(phenomenally),也就是说纯直观地看这种前理论的前世界的(pretheoretical preworldly)东西,我们必须学会如何在它们的动力和趋势中从经验上经历这些活生生的经验。总而言之,我们必须去理解生活。因为,生活不是非理性的,它是彻底地可理解的。作为原初经验之经历的现象学的直观是解释学的直观。^⑪

^⑩ 西奥多·J. 凯塞尔,《海德格尔早年的讲义》,第 30 页。

^⑪ 同上书,第 30—31 页。

3. “宗教现象学导论”^{③②}

类似的观念在海德格尔 1919 年和 1920 年所讲授的其他课程中可以找到。1920 年秋天,我们看到一种“新”的因素出现在海德格尔的反思中,即在他所讲授的“宗教解释学导论”(Introduction to the Phenomenology of Religion)课程中。在某种程度上,它是被奥托关于神的书^{③③}所激发的。很清楚,这门课程包括两个部分,一部分是致力于介绍实际的生活经验现象(8 堂课),另一部分是对在圣·保罗致加拉太人(Galatians)和帖撒罗尼迦人(The Thessalonians)的书信中的原始基督教进行现象学解释。在这第二部分中,海德格尔首先解释了在什么意义上,原始的基督教构成了一种实际上的生活经验,然后为了显示出:作为一种实际上的生活经验,基督教是原始的时间性。所以,课程的第一部分包含了对在我们西方传统中一种常常遗忘的非常重要的现象进行一种现象学的分析;在海德格尔看来,早期的基督徒们通过在其此时此地的事实性中的生活即事实上的生活经验来理解这种现象,他们理解得很好,尽管这种理解是非主题性的。在《存在与时间》中,我们将会在此在、在世、生一存的标题下遇到这种现象。

谢衡已经指出在海德格尔对早期基督教的探讨和他对希腊哲学的探讨之间所存在的平行性。在这两种情况中,海德格尔发现了一种以非主题方式被经验到的经验层次,但是在后来的年代里却被掩盖了;这种经验层次只能通过对传统的解构才能重新发现,而这常常看起来好像是“暴力”(violent)。注意到这一点非常重要:在

^{③②} 以下参看托马斯·谢衡,“海德格尔的‘宗教现象学导论’,1920—1921年”,载约瑟夫·J.科克尔曼斯编《指南》,第40—62页。

^{③③} 鲁道夫·奥托,《神圣的观念》,约翰·哈维译。伦敦:牛津大学出版社,1923年版。

这两种情况中,这种经验都是前理论的,而且它是一种超自我(self-exceeding)的经验,是一种超出一个人的日常自我理解而被抽出来的经验。这两种情况可能是不同的,然而它们共同具有的东西是被当作在场和不在场的动态的相互作用的一种运动。这两种经验之间的不同在于,在早期的基督教中,这种运动是按照时间性来理解的,而早期的希腊人则是按照去蔽或真理来解释这种运动的。^{③④}

这门课程是从对哲学是什么和任何人开始行动之前必须追问的前问题(Vorfragen)的反思开始的。在海德格尔看来,从事哲学的真正意思就是总要与这些前问题呆在一起。在这些前问题中生活自身即实际生活经验的极端的可追问性是最基本的问题。正是在这种经验中,才能发现那种哲学得以发展和哲学必须回归的难以捉摸的基础。后来,海德格尔在《存在与时间》中重复了这种观点,但是在这本书中,他用生一存替代了事实上的生活经验,正如我们将会看到的那样。(《存在与时间》,第38页)

谁要是从事实上的生活经验开始哲学思考,谁就马上认识到必须对哲学进行彻底的改革。他将会看到,接下去所需要的就是抛弃一切哲学,这些哲学都是建立在把人作为固定的主体和把存在者作为固定的存在者的在场之间的关系上的;抛弃一切哲学意味着转入到被抛弃到无中的原初的经验之中去,在无中,存在者以一种有意义的方式在场。这种经验就是事件(Ereignis),在场和不在场的运动。海德格尔带着某种犹豫首先把事件称之为事实上的生活经验。^{③⑤}

这一生活经验不能等同于一种纯粹的认识的经验;它是人对

^{③④} 谢衡,上引书,第46页。

^{③⑤} 同上书,第47页。

世界的整个烦恼和搏斗(coming-to-grips)。而且,它不能按照简单的主客关系进行描述。在这种经验中所经验和经历的就是世界,即我们于其中发现自身的意义世界〔周围世界(Umwelt)〕,我们所共享的世界〔共同世界(Mitwelt)〕,以及每个个体自身的世界〔自我世界(Selbstwelt)〕。具有这种经验的人不是一个认识的主体,一个纯自我,而是具有其事实上的生活经验的历史的自我。把世界和自我连结在一起的东西不只是一种意向性的关系,而是这样的事实:每一自我在其本质中都是向世界而在,而这种世界只有在而且通过人的向…存在中存在,敞开和显现。换句话说,把两者维系在一起的不是一种认识的关系,而是一种存在论的关系。^{③⑥}

在事实上的生活经验中所经验到的一切东西有一个共同点,这就是他们都有意义或意蕴。人类经验的每一形式都有烦和烦恼的形式。所以事实上的生活经验关心的是意义和有意义性,而此二者必须通过下述特点取得资格:1)在每种情况中,它必须与一定的态度相符合,2)它总是“沉沦着的”,3)就关系所关涉的东西而言,它是无关紧要的,4)它是自足的。

显然,如果借助于哲学方法即现象学而研究的主题是事实上的生活经验,那么胡塞尔意义上的现象学就必须进行重新解释。一个重要的变化在于转向历史的东西,因为事实上的生活经验本来就是历史性的。所以,对海德格尔的哲学来说,一切首要的东西就是转向原始历史性的东西。这种朝着原初的历史性的东西运动的方法上的意义,可以通过分析“生活经验”这一术语中的经验的意义而显示出来。经验(Erfahrung)可以在所经验的东西这一意义上以及在经验如此被经验的东西的意义上理解。经验的这两边不能分开;它们在人类自我的基本结构中捆绑在一起。这也就意谓

^{③⑥} 谢衡,上引书,第47—48页。

着，“现象”这个词不只是意指所经验的东西，同样意指对所经验的东西的经验样式。^{③7}

经验着与被经验之间的相互作用是海德格尔借助于三种不同但又不可分割的意义要素设计出来的：首先有原初的意义，这种意义是在所经验的东西的内容中所具有的(Gehaltssinn, 内容意义)，其次有关系的意义，它包含在经验行动的原初“如何”(how)之中(Bezugssinn, 关系意义)，最后有这种关系意义在其中所实行和完成的“如何”或方式(Vollzugssinn, 实行的意义)^{③8}。在海德格尔看来，后者就是被称之为“现象”的核心。反过来现象的特征又被它的时间特征所规定。换句话说，现象学必须确定在每一具体生活经验中发生的意义事件的时间性规定的主题。因此，现象学既不能把自己局限在经验所意向的东西上，也不能局限在经验行动中所建立的关系上。海德格尔常常用“如何”这个词来指这一规定。对他来说，一切哲学问题根本说来都是关于“如何”的问题，因此也就是方法问题，假如在亚里士多德的 met-hodos——对某种事情的追求——的意义上理解方法的话。这种 met-hodos 对海德格尔来说如果它与时间性不是一回事的话那也是与时间性有紧密的联系。时间性和历史性的东西发生的方式都是海德格尔新现象学的主题和 met-hodos。^{③9}

谢衡已指出在作为内容的意义、作为关系的意义和作为实行的意义之间的区分中，人们或许可以看到一种后期区分的表达的雏型，即在存在者(在希腊词 on 这个词所表达的一种存在者的意义上)、这种存在者的存在性(在希腊词 ousia 的意义上)、与存在和存在自身的真理发生的事件〔存在自身(das Sein selbst)〕之间的区

^{③7} 谢衡，上引书，第 48—50 页。

^{③8} 谢衡，上引书，第 50—51，参看凯塞尔，“缺失的环节”，第 21—22 页。

^{③9} 谢衡，上引书，第 51 页。

分。传统称之为存在性(ousia, essence)和以不同的变体表现出来的东西显现了一切有意义的在场的东西的在场状态的方式(“如何”);所以它就是关系性的“如何”,尽管这种关系因素通常被遗忘了。“在其所有的形式上,作为一种关系性的现象,回到存在性就是要揭示传统本体论暗含的但大多却已被遗忘了的现象的基础”^{④①}但是很显然,这只是进入现象学的第一步。接下来,人们必须力图在其由时间规定的特点中揭示这种关系的根本的实行。由于时间所固有的否定性(“尚未”[the “not yet”]),对这一关系性之实行的揭示就是回到传统本体论中的无的问题。回到这一领域就是从迄今为止现存的一切哲学那里坚定地返回,“并且进入人从时间上筹划到‘无’中的领域,在这里存在者得以有意义地在场”。^{④②}

接着在课程的第二部分,海德格尔把注意力集中在圣·保罗所写的几封信的现象学解释上;之所以选了加拉太书[The Epistle to the Galatians]*和两卷帖撒罗尼迦书[two Epistles to the Thesalonians]**是因为它们都是最古老的基督教的文献,甚至还在福音书[Gospels]***之前。由于它们是可靠的最古老的文献,它们或许可以揭示基督教生活经验的原初特点。许多当代哲学家都是按照非理性的东西来思考宗教现象。这种观点尤为他后来的同事鲁

④① 谢衡,上引书,第51页。

④② 谢衡,上引书,第52页(小有改动)。

* 加拉太书:《圣经·新约》第一卷。是圣徒保罗写给地址不详的某些基督教会的书信。在这些教会里有人主张犹太化,鼓吹凡皈依基督教者应受割礼并遵守摩西律法。保罗不以此为然,于是他们认为保罗没有资格担任使徒。保罗在这封信中有力地维护自己作为耶稣基督真正门徒的权利,提出自己的出身履历作为证明,指出摩西律法已经过时,恢复犹太教习俗是倒退。——译者

** 帖撒罗尼迦书:并称帖撒罗尼迦前、后书。《圣经·新约》的两卷,是保罗于公元50年自希腊境内哥林多城写给他亲手所建的马其顿基督教会的信(帖撒罗尼迦是马其顿首府)。——译者

*** 福音书:《圣经·新约》的四卷。记叙耶稣基督的生平和受难。即《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》和《约翰福音》。四卷排在《新约》之首。——译者

道夫·奥托所坚持,海德格尔反驳了这种观点,他主张按照事实上的生活经验来探讨这些宗教现象,尤其是要按照这些经验的时间性和历史性来进行探讨。对于海德格尔来说,“历史性的”东西是进入其过去的一种本真的“生存的伸展”(“stretch of existence”),它不是生存拖在自身之后作为一种包袱的过去,而是被历史地经验的一种过去,以便生存在它先于它自身之前就已经筹划的期待的境域(the horizon of expectations)内真正地占有它和它本身。^④ 所以,“历史性的”东西就是通过在历史的关系中实行人们自己的生存而自身具有的东西(the having-of-oneself)。这种烦忙的历史性地实行的自身具有的东西就是人的存在的“如何”。按其基本的历史的意义,对这种经验的实行的“如何”进行现象学的解释,就是对生存现象进行现象学的反思的主要任务。^⑤

所以,在这门课程的第二部分,海德格尔把注意力集中在早期宗教经验的实行上,尤其集中在那种实行的如何(Wie)上;换句话说,就这种处境是被历史地实行的(vollzugsgeschichtliche Situation)而言,他的注意力集中在宗教的处境上。“处境”(situation)这个词在这里必须从现象学上来理解;所以,它既不意指自然的和空间的东西,也不是意义的客观历史联系。“处境”这个词勿宁是后来在《存在与时间》里讨论良心和决断的本文中所阐明的东西即生存在决定的基础上必须接受作为有限的本身的敞开状态的。(《存在与时间》第299页)这里,在海德格尔对圣·保罗的信的反思中,他主要关注的是构成宗教处境的事实的生活经验。同时也关注按照它的时间性来对那种处境经验进行的说明。^⑥

^④ 参看马丁·海德格尔,“评卡尔·雅斯贝尔斯的《世界观的心理学》”,载《路标》,法兰克福:克洛斯特曼,1976年,第31页,被谢衡引用,第61页,注释10。

^⑤ 谢衡,上引书,第51页。

^⑥ 同上书,第53页。

在解释“帖撒罗尼迦前书”中,海德格尔首先指出,在“前书”的前十二节中 *genesthai*(已经变成)和 *mnaomai*(记得)以及 *oida*(我知道)这三个动词的各种形式得到了使用。*genesthai* 指的是圣·保罗和帖撒罗尼迦人存在的基本状态,他们的“已经在变成”[already having become]。这种“已经在变成”不能在已经逝去了的某种过去这种意义上进行理解,而是要理解为对他们的在场的现在起作用的和具有决定性的整个东西。他们的“已经在变成”是他们的在场的存在。

但是,与这种“已经在变成”或者说 *genesthai* 同样原始的还有一个 *eidēnai* 的维度即某种经验的知识。这里所指的知识是对处境的理解,这种处境源于事实的生活经验。我们可以发现,*genesthai* 和 *eidēnai* 这两个要素总是在一起。*Genesthai* 的维度是由圣·保罗在讲到苦难和快乐的时候用情感来加以说明的。谢衡已经正确地注意到,在这些反思中,已经有了《存在与时间》的几个主题的雏形:典型地把过去解释为曾在状态(*Gewesenheit*),领会(*Verstehen*) (知道如何,在某人自己的存在及其世界中知道他的周围道路)这个概念及其与现身情态(*Befindlichkeit*) (情感的倾向)的关系,以及最后,一方面是现身情态与领会之间的关系,另一方面曾在状态与将来状态(*Zukunftigkeit*)之间的关系。^{④⑤}

无论如何,海德格尔从他对 *genesthai* 和 *eidēnai* 二者之间关系的反思中,又引伸出他的第二个基本主题,即原初的基督教经验导致了原初的时间性和源自原初时间性的生活。^{④⑥} 这第二个主题是在“帖撒罗尼迦前书”的第4章和第5章以及“帖撒罗尼迦后书”的

^{④⑤} 谢衡,上引书,第54—55页。

^{④⑥} 同上书,第55页。

第二章中,圣·保罗在关于末世论(eschatology)*的讲道的本文里讨论的。

海德格尔通过提出下面两个问题来探讨这一主题:1)如果圣·保罗与“帖撒罗尼迦书”真的在一种共同的宗教经验中连接在一起,那么,使这种经验成为可能的是什么?2)如果基督教经验真是一种事实的生活经验,那么,在这种事实的生活经验中,上帝是如何在场的?海德格尔是从对“帖撒罗尼迦前书”的第一章第10节里得出关于第一个问题的答案的。这一节是:“你们已经离弃偶像,归向上帝,要服侍那又真又活的上帝,等候他的儿子从天国降临。”在这段文字中,圣·保罗认为,“转向”和“服侍”是从等待 Parousia 这一统一的基督教经验中获得它们的意义的。“parousia”这个词在这里不能从柏拉图和亚里士多德所使用的一般的希腊文的意义上理解;在希腊传统中,这个词的意思是在场状态的存在性(Beingness as presentness)。在圣·保罗这里,这个词有一种严格的末世论意义。然而,“parousia”和“eschaton”这两个词也不能在犹太语的意义上来理解。在圣·保罗的使徒书中,这个词的意思是耶稣在光辉中第二次降临。所以基督与 Parousia 的关系基本上不是等待某种未来的事件。基督教的希望的结构根本不具有一种等待(Erwartung)的特点。在“帖撒罗尼迦前书”第5章中,圣·保罗写道,关于 chronoi 和 kairoi 他无须写信给他们,因为他们已经知道主的日子即将来到,就像夜间的贼一样。**关于 Parousia、chronos(时间,日期)和 kairos(眼下,关键的时刻)在这方面是独一无二的,因为不用参照一个客观的时间就可回答;这个问题被返回来并

* 末世论是基督教神学课题之一,论述人死后的结局和世界末日后的情况。——译者

** 原文为:“兄弟们,论到时候日期,不用写信给你们;因为你们自己明明晓得它的日子来到,就像夜间的贼一样”。——译者

涉及到事实的生活经验。而且关于 Parousia 的态度不是一种等待，而是一种唤醒。这说明在事实的生活经验中的基督教的唤醒状态意味着一种持久的、本质的、必然的不确定性。换句话说，圣·保罗在这里解释的基督教的意义已经从对一种未来事件的期待转向在上帝跟前的在场。在这里，海德格尔谈论的是在不可见的上帝面前的不确定性中实行人的生活关系。所以，这种注意已经从何时转到了如何，从事件的何时转到了生存的如何。圣·保罗保持着这种 Parousia 的急迫，然而现在这种急迫实行着事实的生活经验之如何的特征，即它的本质的不确定性。^{④⑦}

所以，从在隐蔽着的上帝之前对事实的生活经验的实行这一本文开始，海德格尔的思考被引导到原初的时间性上。换言之，事实性的意义看起来好像是时间性，而时间性的意义则是由从人对上帝的基本关系开始来决定的。在每种情况中，人都在未来 (Zukunft) 的不确定性中变成他已经变成的东西。基督徒的生活就是度过这一独一无二的时间性的生活；只有从这一时间性中，才能决定上帝的意义。客观主义的时间概念根本不能在这种上下文中使用。

谢衡认为，我们后来在《存在与时间》中遇到的海德格尔关于时间性和历史性的概念，在 1920—1921 年就已经有了一个大概，而且，这一概念是从他对早期基督教中事实的生活经验的解释中得出的。^{④⑧} 显然，在 1922 年的课程中，海德格尔讨论了许多后来在《存在与时间》中出现的其他主题。例如，他关于决断这一观点的首次表述，据说在这里的“唤醒”中有其根苗。另外，我们也可以找到“先行到死中去”(das Vorlaufen zum Tode) 这一术语，在这里，它

④⑦ 上引书，第 55—58 页。

④⑧ 上引书，第 58 页以下。

是在与《存在与时间》中所发现的完全不同的上下文中讨论的。然而，谢衡又警告我们说，谈论这些联系是危险的，因为在同一时期的其他课程中，很显然，海德格尔的观念常常是由在不同的上下文中所使用的不同的资料“激发”的。^④

现在，我们必须转向海德格尔发展的下一个阶段，即对拟定中的关于亚里士多德的书的导论，不过这本书他最后并没有写完。

4. 关于亚里士多德的书的“导论”^⑤

1922年海德格尔开始认识到，如果他不能出版一本好书，要想在哲学上找到一个好位置，对于他来说，是不容易的。所以，在学院压力的影响下，他上报了一本关于亚里士多德的书，他希望在他刚刚讲授过的关于亚里士多德的两门课的基础上来写作这本书。这一年的10月，他写出了这本书的导论，打算发表在胡塞尔主编的《哲学和现象学研究年鉴》上。这篇导论与这本计划中的书的某些章节一起被送到了马堡，海德格尔打算在这里谋求一个“具有一个正教授的权利和地位的哲学副教授”的职务。这篇导论中所处理的主题构成了通往《存在与时间》的首要的一步。就今天我们所拥有的关于它的本文的材料而言，谢衡和凯塞尔二人已经详细地描述了这篇“导论”的缘起和内容。在这一文献中，人们发现了将要在《存在与时间》中取得中心地位的一些基本的概念，在对基本问题的探索中，已经使用了解释学的现象学这一清楚的表述，基本存在论的发展这一方面与对形而上学的历史的解构的这另一方面之间的区别；人们还发现了“常人”这一概念，沉沦的概念，原初地期待

^④ 上引书，第58—59页。

^⑤ 以下参看西奥多·凯塞尔，《缺失的环节》，第27—38页。在马堡的档案馆里，有一份海德格尔的“导论”的不完全的复印件（22页），其余部分散失了。下面我逐段叙述凯塞尔对这一重要文献内容的重构。

并把握我自己的死的观念,等等。在那里,还清楚地表明,所有这一切都将导致一种新的、“存在论的”通过人类生存的时间性之路。然而,这篇导论基本关注的似乎是方法论上的东西,而不是主题方面的东西。尽管提到了宗教和神学的观念,但海德格尔想要解释的是,在什么意义上,对于他来说,哲学是完全独立于神学的。^{⑤①}

在“导论”中,海德格尔首先陈述了他对亚里士多德的本体论和逻辑学的解释关心的是作为存在学说的存在论历史,以及作为谈论存在诸方法的科学的逻辑的历史。这些解释把解释者的解释处境作为它们可能性的先决条件,所以,我们必须首先充分弄清楚解释所从出的这种解释学的处境。所提到的这种解释学的处境意指一种观点(Blickstand),一种视线(Blickrichtung),以及与之相伴随的视域(Sichtweite)。^{⑤②}

过去在其中依靠解释的方法所占用的处境,总是一种活生生在场的东西。关于哲学探索,即关于哲学的对象和方法的探索,我们所具有的观念,事先决定了我们关于哲学史的态度。所以,在我们的解释学的处境的根基处,存在着关于哲学被认为是什么的问题的决定。对这一问题的回答将以某种方式被抛到哲学历史之中去。

所以我们必须从哲学是什么这一问题开始。哲学研究的主题是我们的事实的生活;它就是在其存在的模式中被追问的人类的此在。所以哲学的追问必须被指向努力去把握事实的生活的基本活动,在其中,生活关心的是在其存在的具体时间化中它的存在。事实生活必须如其实际所是地那样,如其是艰难困苦的那样显现出来;形而上学的传统通常力图把生活描绘成闲情逸致,以安慰和

^{⑤①} 上引书,第39—40页;参看谢衡,《海德格尔的早年》,第11—15页。

^{⑤②} 同上书,第27—28页,及注34。

鼓励人们。哲学必须转向它自己的历史,不是要增加它的知识,而是要取而代之地增加这种知识的问题性,这种问题性要反映生活本身的问题性,相应地,这种生活的问题性来源于这一事实:生活即是磨难。哲学无非就是对事实生活的基本运动的事实化;这就解释了为什么哲学研究必须在它自己的事实化中共同时间化生活本身的存在。^③

然而,海德格尔继续道,在此不可能以一种系统的和完全的方式制订出事实性的基本结构;我们只能在此指明解释学的处境,并且把最重要的构成性的要素带进我们的“先行具有的东西”(forehaving)中。事实生活的基本运动存在于烦,向着某物敞开和朝向于某物,即我们发觉自己存在于其中的具有时间性的特殊世界之中。我们的烦具有打交道的特点,我们所打交道的东西即是世界。这种世界首先显现为周围世界(Umwelt);但是它也显现为共同世界(Mitwelt)和自我世界(Selbstwelt)。我们的烦所全神贯注的世界的特点是由一定的熟悉性和习惯性所规定的;所以它总是由它自己的看的方式指导的,即是由环顾寻视来指导的;环顾寻视总是与用以解释世界的方式相协调一致的。但是,生活运动也因仔细的检查和调查之故而倾向于放弃这种环顾寻视;这就有了先“简单地看一看某物”的形式,但是最后,它可能会发展成为研究和科学。^④

我们烦恼着与世界打交道并不是漠然处之地实现我们对世界的原初的意向性。在这种运动中,对于我们来说还有一种要完全地投身于世界之中的倾向。这种倾向性是事实生活对真正的自我感到厌恶的基本倾向的表述;它具有沉沦(Verfallen)的倾向。沉沦有三个基本的维度:诱惑(temptation),安定(tranquilization)和自我

^③ 同上书,第28页。

^④ 同上书,第29页。

异化(self-alienation)。沉沦既适用于环顾寻视的烦恼,又适用于科学的观察。由于沉沦,每个个体在很大的程度上并不是像他真正所是的那样过着事实的生活;而是通常总生活在作为公众的“他人”的一种特定的平均状态中。事实上正是“常人”在过着每个人的生活。在此在沉漫的世界中,在人们与世界打交道的日常平均状态中,生活遮蔽了自身。当事实生活面临死亡时,人们可以更清楚地看到这一点。^⑤

事实性的存在论结构是由这一事实构成的:在我们的日常烦恼中,我们逃避死亡,在日益迫近的死亡来临之前,饱受磨难和痛苦的煎熬。如果此在有意识地抓住那确定的死亡,那么生活本身就会变得清楚明白。死亡给我们提供对生活的特殊看法。对生活的这种特殊的看法把生活引导到它最本己的现在和过去。所以关于死亡存在的存在论问题,尤其是死亡提供给我们看法就是人的此在的时间性由以展开出来的现象。而且,正是从时间性的意义中,历史的基本意义才得以规定;历史决不能从对事实上是由历史学家所撰写的著作的详细分析中来理解。^⑥

所以,生活的本真存在可以通过反其道而行之地进入到沉沦的运动之中这一迂回的方式来达到。海德格尔把生活的这种存在模式称之为生存(Existenz)。生存总是每一具体事实生活的一种可能性;它是使它的事实性时间化并且在其时间性中实现其整个的发展的一种方式。人们只能间接表明什么是生存,即只能通过使现实的事实性成问题的方式,和在其特殊的动机、倾向、和趋势中解构具体的事实性的方式来表明什么是生存。人们凭籍对他的生存状态上的沉沦的位置的否定来洞察事实的生活,所以人们能够洞

^⑤ 同上书,第29—30页。

^⑥ 同上书,第30页。

察他们的生存状态的可能性。^{⑤7}

到现在为止,应该清楚地看到,哲学再也不能被定义为对多种原理和概念的漫不经心的处理工作。哲学本身是彻头彻尾的讯问和调查研究。它本身是:1)解释趋势的清楚的实际化,这种解释的趋势已经在“从事其存在”(‘goes about its being’)的生活的基本运动中起作用了。^{⑤8} 哲学还必须 2)努力去看事实生活的各种决定性的可能性,并且力图在不带任何世界观的状况下去彻底地和清楚地把握它”。从这里,可以清楚地看到,哲学,由于它采取了怀疑论,而怀疑论是一切彻底追问形式的典型,所以它必须是无神论的。所以,哲学是生活自己的、天生的显露之“如何”;它是在这些方式的基础上对生活意义的解释,这些方式就是事实生活用以时间化自身并因此而言说自身的方式。哲学本身是基本的存在论。正是从这种存在论中,一切区域存在论派生出它们的基础和它们问题的意义。就哲学是事实性的基本存在论而言,它也是生活的事实性用以言说的方式的范畴解释。“存在论和言说都要在事实性中返回到它们原初的统一性,并且被理解为基础研究的发展,这些我们将称之为事实性的现象学的解释学”。^{⑤9} 从环顾寻视地烦恼着与事物打交道和对磨难的更为极端的看法的关注的角度来看,这种研究必须采取具体的解释,这些解释已经在它们的时间化的统一性中的事实生活中起作用了。这种研究还必须在它们的先行具有和前概念中从范畴上把这些具体的解释弄清楚。就其将自己的主题

^{⑤7} 同上书,参见第30—31页。“生存状态上的”(eksistentiell)这个名词指的是那些构成此在存在的基本的构成因素[=生存论上的(eksistential)]的东西在人类个体的生活中得以认识的具体方式。自下而上状态上的东西总是存在者状态上的,而生存论上的东西则总是存在论状态上的。参看威廉·J·理查森:《海德格尔:通过现象学到思想》。海牙:马提乌斯·尼基霍夫,1963年,第49—50页。

^{⑤8} 同上书,第33页。

^{⑤9} 同上书,第32页。

领域视为一个整体,视为由它的整个意向性来规定的一种现象而言,这种研究是现象学上的;所以,这种现象包括关系意义,即作为各种经验内容而具有的意义,作为事实化和时间化而具有的意义。^{⑥⑩}胡塞尔把意向性主要理解为一种认知关系。在这里海德格尔则理解为生活基本占有的烦。现象学是彻底的哲学研究;所以它根本不是仅仅用描述的方式廓清哲学的基本概念的一种预备性科学。^{⑥⑪}

事实性的现象学解释学的观念既包括逻辑学的任务又包括存在论的任务;它首先包括一种形式和质料的客体的学说,即包括一门科学,但是,它同时也是这样的一种学说,这种学说的中心是“心的逻辑”和“前理论和实践之思的逻辑”。我们下一步的任务在于努力理解是什么样的历史研究属于这样的一种解释学,而且为什么亚里士多德在这样的一种研究中要占据一个中心位置。为了解释这一点,海德格尔是以事实生活的经验和哲学研究之间的对比来作为开始的。事实性的观念的意思是,只有人们自己的事实性(即人们自己这一时代和与自己同代的事实性)才是真正的和合适的研究主题。然而,由于它的沉沦,事实生活大多是以非本真方式生活着,在那些流传和传播给它的东西中生活着,为一种平均状态所据有。即便把它带到本真的状态中,也会马上重新沉沦在“常人”的习惯形式中。现在既然哲学只是对事实生活的清楚明白的解释,它的追问方式也要受到事实生活同样倾向的影响。

换言之,事实性的现象学解释学同样要以事实生活已经为它所解释的方式来作为开始;这种解释未经进一步的讨论就被设定为无需清楚地发掘它的起源就认定为自明而天理彰然的东西;所

^{⑥⑩} 所以,关系包括早先所说的:内容意义(Gehaltssinn),关系意义(Bezugssinn),和实行的意义(Vollzugssinn)。

^{⑥⑪} 凯塞尔,上引书,第32—33页。

以,这种解释学也是以非本真的方式开始的。在1923年,哲学依然以非本真的方式在从希腊哲学和基督教对人的看法那里接收过来的观点的基础上起作用。几个世纪以来,西方哲学家已经用不同的方式解释了这些观点,甚至反希腊、反基督教的趋势在这里可能也起到了重要的作用。然而,归根到底,所有这些思想都是这样的情况,即都保持着同样的基本的看的方式和同样一种解释。现象学的解释学必须松开这些一直占统治地位的解释的束缚,揭露它的隐藏的动机和未曾表达的意向,必须借助解构地退回到解释的原初的动机源头的方式来发现它的回乡之路。解释学只有借助于解构来实现这一任务。哲学研究从根本上来讲就是“历史的”研究;然而同样地,哲学研究从根本上也是关于它的历史的批判的研究。哲学与它的历史之间的解构的对抗并不仅仅是要增加事情曾经如何这样的一个例证。“解释勿宁是这样的一种方法,用这种方法,才能面对基本运动中的现在,以便对一个人的过去进行原初的保护,以便保卫人的根本,总而言之,以便存在”。^②

构成事实性的现在境况的复杂而基本的力量可以称之为希腊和基督教对生活的解释,这种解释也包括反希腊、反基督教的意向在内。海德格尔解释了在什么意义上这一点不仅对早期的基督教和中世纪的哲学是正确的,而且对于康德的哲学人类学、德国唯心主义,以及在19世纪德国的唯心主义所激发的反动的运动来说,也都是正确的^③。

借助于对人是一种 *zoion logon echon*(会说话的动物)这一希腊思想的重新解释,海德格尔用一种简单的例子说明了这些基本思想。接着,他申述道,对人类生活进行基督教的解释或许已经显

② 同上书,第34—35页。

③ 同上书,第36页。

示了比亚里士多德的解释更为丰富的生活联系。然而,他又认为,这一点之所以是可能的,是因为在基督教的解释中,人们能够从以宗教信仰为前提的体验中派生出基本的解释。“从哲学的角度来看,必须说后来的一切心理学都完全落后于亚里士多德,当这些心理学进行原初的解释时,从来就没有再达到过亚里士多德所取得的成就。”这就解释了为什么亚里士多德在海德格尔自己的研究中具有一个特殊的地位;显然,这表明,对亚里士多德的心理学的一般解释应该进行彻底而激烈的上面所说的意义上的“解构”。^{⑥4}

如此看来,对亚里士多德来说,原初的存在就是生活。生活就是人的存在。由于生活通常被赋予了更为宽广的意义,所以,海德格尔宁愿说,人类此在的生活样式就是事实性。事实性就是生活事实上生活于其中的世界的存在。事实性既不是世界,也不是生活,而是生活与世界之间的关系。活生生的存在者在此,所以,世界在此。人类此在通过混身于世而生活着。生活(zoe)就是在它的世界中的此一在。关于这个世界,我们只知道当下的周围世界;对其它的部分则一无所知。通过投身于世界,人类此在弄清楚了先前所掩盖的东西。这正是希腊词 aletheia 所意指的过程。亚里士多德下面的三个论点必须从 aletheia (真理)这一概念的前景加以理解:1) aletheia 的初级形式是 aithesis,在这种 aithesis 中,人们接纳和接受世界。2) aletheia 的真正承担者是作为可真可假之判断的 logos。3) aletheia 的最高形式——在其中 aletheia 达到它的 arete——是 techne, episteme, phronesis, sophia 和 nous。^{⑥5}

当代哲学通常是从一种认识论的观点来理解亚里士多德的这些观念和论点的,在这种认识论的观点中,亚里士多德的本真领会

⑥4 同上书,第 36 页。

⑥5 同上书,第 37—38 页。

丧失殆尽。对于亚里士多德来说,理论知识不是认知和存在的优先方式;存在者不是(理论)知识的一种纯粹的相关物。人们首先必须问亚里士多德的认知的基本动机是什么,认知首先在其中碰面的基本范围是什么。海德格尔允诺在论亚里士多德的《形而上学》的第一本书的第一章一开始,他就要借助具体的本文来考察这些问题。在《形而上学》中,亚里士多德本人证明了哲学研究是如何自然地从事实生活的一般投入中产生的。^⑥

1923年,在去马堡之前,海德格尔在弗莱堡开了最后一门课。这门课的名称是“事实性解释学”。在这次课中,海德格尔解释了事实性并不是意指作为某种直接直觉客体的人的存在的样式,而是就其生活在他自己的时间和他当下的“此”(Da)而言的人之存在样式。解释学这个词在这里并不是指像在希腊文化和基督教中那样的注释和评解,也不是施莱尔马赫、贝克和狄尔泰意义上的解释理论,而是指系统地努力去敞开迄今为止一直还遮蔽着的人的事实性。最后,解释学不是理性的、被发明的某种理论的某种描述功能,而是唤醒人朝着他自己和为他自己而生存的一种事情。

接着,海德格尔解释了“历史意识”的意蕴和人们对待“历史意识”应该采取的态度;他还讨论了当今占统治地位的哲学观点。但是在这些讨论之后,他马上又把主要的注意力集中在人类生存的运动世界。为了解释这种复杂的现象,海德格尔要求回到希腊哲学,尤其是回到亚里士多德。然而,为了本真地理解亚里士多德,人们必须首先把整个的哲学传统纳入解构过程。在这门课的最后两堂课中,海德格尔向学生们进述了《存在与时间》的结构草案。《存在与时间》中占优先地位的许多基本术语在这最后的两堂课中都提到了,并且作了简要的讨论:在世界中存在、日常性、现成在手状

^⑥ 同上书,第38页。

态、意义性、好奇、先行具有、“作为”、决断、曾在，等等。^{⑥7}

5. 1924 年的时间讲演^{⑥8}

1924 年 7 月，海德格尔在马堡大学向一些神学家们作了一次讲演。在这次讲演中，他又提到了许多后来在《存在与时间》中将会起重要作用的观点。这些观点都是围绕着关于时间的存在问题来建构的。最后，海德格尔在此对这一论题进行辩护：就此在向来是作为消磨时间的东西而存在而言，此在给出时间，因为它就是时间。海德格尔通过反思看作此在的人的存在模式被详尽地加以展开出来——即使没有充分的解释和证明——这一情况来引出这一论题。作为此在的人的存在模式又被定义为“在世界之中存在”。他在世界中存在的原初样式是烦忙这一存在样式。然而，规定人的特点的存在样式是烦。烦的时间特点和结果在这里得到了提纲挈领的解释。死亡和良心等等问题在这里也提到了。我计划在本书的第十一章比较详细地讨论这一门课的内容。

在讲完这门课以后，海德格尔继续拟订在这门课中简要讨论的基本思想，打算最后完成一本书，这本书可能就是后来出版的《存在与时间》。1925 年，他开了一门题为“时间概念的历史·导论”。^{⑥9} 这门课的讲稿在他死后出版了。现在也有英译本。在这门课中，人们可以清楚地看到，在 1925 年，《存在与时间》正接近完成。《存在与时间》的第一部的第一篇在此可以完整地找到，而第二篇也提纲挈领地得到了讨论。这本书的第二部的部分草稿也已完

^{⑥7} 同上。

^{⑥8} 马丁·海德格尔，“时间概念”(1924)，米切尔·哈尔和马克·B·德·洛内译，载《马丁·海德格尔》，米切尔·哈尔编，巴黎：1983 年，第 27—37 页。

^{⑥9} 马丁·海德格尔，《时间概念的历史·导论》，西奥多·凯塞尔译，布鲁明顿：印第安那大学出版社，1985 年。

成。在海德格尔把第一部分的手稿的大部分送到出版商那里之前，他可能还想再花一年的时间来修订它。此时，海德格尔希望在不久的将来出版这本书的其余部分。然而，由于诸多原因，他后来放弃了这一计划，我们知道，这本书的其余部分的相关章节最后再也没有写过，尽管该书这一部分的某些章节在另外的地方出现过。

III 《存在与时间》的目的和结构；语言特色

1. 《存在与时间》的目的和结构^⑩

《存在与时间》是一部真正富有革新精神的著作，[当它一出版的时候，]人们就立即认识到了这一点。很多人都认为，它最有可能是 20 世纪哲学的最重要的贡献。这部书原本有两个主要的部分，这两个部分下面又分成三个下属部分。然而在 1927 年，这本书是以一种未完成的形式出版的，这部分地是由于时间的压力，部分地是作为诸多困难的结果，在当时海德格尔一直未能解决这些困难。现行的这本书只包含第一部分的第一个下属部分。

在《存在与时间》中，海德格尔试图应用“解释学的现象学”来分析人的存在，并详细说明解释的现象学的意义。海德格尔认为，哲学主要关注的东西应该是关于存在的意义的问题。这个问题应该在存在论中来处理；这样的存在论要由一个基本的存在论来准备，这种基本的存在论必须采取对人的存在进行生存论上的分析的形式，而人的存在要理解为在世界之中存在。尤为重要的是，在这种基本的存在论中，要使用解释学的现象学方法。在《存在与时间》的一开始，作者就非常清楚地阐述了解释学的现象学所要

^⑩ 也可参看 J. 理查森，“通过现象学到存在之思的海德格尔之路”，载托马斯·谢衡编《海德格尔：人·思想家》，第 79—93 页。

理解的东西不同于胡塞尔的先验现象学。他明确地声明在胡塞尔本人所创造的舞台之外用自己的方式发展现象学的观念的权利。另一方面,很显然,海德格尔也看到了在胡塞尔的现象学中为这样一个进一步发展所提供的必不可少的基础。海德格尔不能追随胡塞尔的更为主要的原因在于,胡塞尔的先验还原的思想及其一切意义的最终来源都存在于先验的主体性中,而这个先验的主体性原初是没有世界的。这就解释了为什么海德格尔力图把人的存在设想为在世界中存在。

正如这本书的书名所建议的那样,时间概念在《存在与时间》中占有一个重要的位置。在这本书的简短的前言中,海德格尔就已经表明了存在与时间是如何相关联的。“本书的目的就是要具体地探讨存在的意义问题,而其初步的目标则是把时间阐释为使对存在的任何一种一般性领悟得以可能的境域”。(《存在与时间》,第1页)

该书第一部的第一部分中,海德格尔把他的指导线索看成是这样的事实:人的本质存在于它的生存中;人向之站出来的这个东西就是世界;所以人们也可以说人的本质就是在世界之中存在。而这第一部分的主要任务就是要揭示“在世界之中存在”这一复合表述语的确切意义;但是在这样做的过程中,最终的目的就是要为存在意义的问题准备一个答案。海德格尔通过提出下述情况来为这一对存在问题的探究进行辩护:被视为在世界中存在的人是唯一的能够以他自己的存在样式使自己澄明的存在者。对这一问题的根本回答是这种存在者的存在模式之一,而且它因此从它所追问的东西中接受它的本质特征,即存在本质。“这种存在者,就是我们自己向来所是的存在者,就是除了其它存在的可能性外还能够发问存在的存在者,我们用此在(Dasein)这个术语来称呼这种存在者”。(《存在与时间》,第7页)所以“此在(Dasein)”这一通常不可译的技术性术语,确切地说,指的就是就其从本质上关涉到存在而言的

人。

此在的存在样式的准备性分析只能用来描述这种存在者的本质；它还不能从存在论上解释它的意义。这种准备性的分析仅仅是力图把阐释存在的最原初的方式的地平线展示开来。一旦这一地平线展示开来了，这一准备性的分析就要为一种本真的存在论的解释来加以替换。在这里地平线指的是时间性，它决定着此在的存在意义。这就是为什么在第一部分所展示的人的存在的所有结构要在作为时间性的样式的第二部分中重新加以解释的原因。但是，即使是在把此在解释为时间性的过程中，存在的意义问题还没有得到回答：它只是为后来获得这一问题的答案准备基础。所以《存在与时间》的本意就是为一种存在论(形而上学)提供基础，并且与康德一起，在努力建立形而上学的努力中强调人的有限性。

在《存在与时间》中，海德格尔使用的是现象学的方法。对他来说，现象学(*legein ta phainomena*: 让那显现自身者从其自身被看)就是这样的一种方法：通过这种方法让那主动显现自身者如其所是地显现自身。在《存在与时间》中所要揭示的“事情本身”就是被当作此在的人。所以《存在与时间》力图让此在在其所是及如何是中显现其自身，这种分析具体地表明了此在的本真的自我存在于有限超越的过程中，而这种有限超越的最终意义是时间。

此在的特点就是对存在的领悟，这种领悟的进程是：此在向着存在的方向超越存在者，并且在它的存在中领悟包括它自身在内的一切存在者。在此应该立即强调一下，超越的进程内在地是有限的。因为，首先，此在并不能掌握它自己的起源；它只能发现自己被抛进了多种多样的存在者之中(被抛状态)。其次，被抛进多种多样的存在者之中的此在必须与这些存在者打交道并且因而具有把自己丧失在这些存在者之中的趋势(被抛状态)，从而忘记了它自己的存在论的“天命”。最后，超越的进程是内在地向着此在的终结即

死亡的。在这些样式中显现自身的否定性的根据是海德格尔称之为“罪责”的东西，但是这里的罪责不能从道德的意义上理解。

有限超越的基本结构包括领会(Verstehen)，即此在在其中所由以筹划世界的构成因素，存在论的现身情态(Befindlichkeit)，即此在的被抛，沉沦和世界的非存在所由以展开的构成因素，和逻各斯(言谈)，即此在能够展开和“用语言”表达出所领会的东西和原初的情态的构成因素。就超越从本质上是烦(Sorge)，即存在本身事先就已经在作为寓于世内的有所照面的存在者的存在的世界之中而言，这些构成因素构成了一个统一体。如果把这个统一体视为一个总体，就可以把它理解为走向终结即死亡。最后，赋予此在以领会它的超越及其有限性和“罪责”并因此而称之为达到它自己本身的东西，就是海德格尔称之为良心的呼唤的东西。为了到达它本身，此在必须让它自己被召唤着趋向它本真的自我，即有限超越的进程。此在在其中且由以达到本真性的行动被称之为决断(Entschlossenheit)。

最后，海德格尔表明了就烦的基本构成因素，即生存、被抛和沉沦内在地指的是时间即将来、过去和现在三个出窍状态而言，烦本身是如何被建立在时间上的。通过朝着存在超越存在者，此在实现它本真的自我(Zu-kunft, 将在、将来)，但是这种自我总是已经作为已经被抛的东西而存在(过去)，并且烦忙于存在者，并因此使自己显现和在场(现在)。从时间性的角度来阐释，决断把自己显现为重复(Wiederholung)；它使有限超越的进程显现为历史性的进程。通过一再地找回自我，此在根据它本真的过去让它自己的自我存在。所以正是在这一过程中，此在把它自身的遗产交给它的自我，并因此而发现它的本真的自我。

在《存在与时间》中，海德格尔清楚地证明了他对哲学史的精熟。在1919年到1926年之间，他就已经研究过几个伟大哲学家的

著作。在那些年所讲授的课程中，他就讨论过亚里士多德、圣·奥古斯丁、阿奎那、司各托、埃尔福特的托马斯、笛卡尔、康德、黑格尔、克尔凯廓尔和狄尔泰的大量著作。显然，海德格尔谙熟这些主要作家的基本思想；但是有时候他首先以一种至少可以说是令人迷惑的方式谈论这些思想。很多人都批评过海德格尔，说他缺乏历史感，他似乎把某一些思想说成是过去的那些哲学家所有的，而从他的批评的观点看来，这些哲学家是不可能有些观点的。但是，这些批评家应该认识到，总结哲学史和致力于哲学的和历史的解释和批评并不是海德格尔的意向。在他的“历史”沉思中，他总是力图找出和弄清他当时所从事的重要的问题和主题，并且呈出他自己对这些问题的观点。在他对过去的那些伟大思想家的观点进行反思时，海德格尔关心的不是忠实地和批评地表述他们的观点，而是假定人们已经从事着这种研究。海德格尔的主要问题之一是这些伟大的观点如何能够重复，并且在我们自己实在地思考同样的和相关的问题之内给出一个位置。

2. 海德格尔所使用的德语^①

最后我讲讲海德格尔对德语的使用。很多人发现《存在与时间》极其难读，即使是海德格尔的同胞，也极难把握海德格尔在《存在与时间》中所力图发展的观点。很多德国人甚至认为海德格尔写的是糟糕的、夸夸其谈的德语。他的语言包含了许多个人主义的怪癖和特性，在某种程序上似乎深受地方方言的影响。

海德格尔还喜欢用古体的表述。每当现代语言对他来说似乎不足以确切地表述他的思想时，海德格尔就用一种诗人的方式拼

^① 参看让·阿勒，“《存在与时间》中海德格尔的语言思想”，载约瑟夫·科克尔曼斯编：《论海德格尔和语言》，埃文斯顿：西北大学出版社，1972年，第33—62页。

造一些新词。有些人已经说过，海德格尔常写些歪诗。而且他的这种为了一些全新的观念而创造一些全新的语词和述语的做法常常被称之为自以为是的傲慢。海德格尔甚至常常因为使用这种德语而遭到嘲笑。在30年代，在某些学术圈子里，有人常常模仿海德格尔的语言用法使用诸如“事情事情着”、“世界世界着”、“人人着”等等术语。

然而，如果人们更为仔细地看看这一事情，那么，就很清楚，海德格尔力图创造一种新的哲学术语，这种术语对于他的新思想来说是适当的，这些新思想是他在追随那些在他之前的伟大思想家所使用的步骤时发展的。有时候，海德格尔所使用的德语很有可能不是书面用法；可以肯定，海德格尔的德语不是所写有的最漂亮的德语，他的语词发明有时也的确走得太远。然而，在许多学者看来，海德格尔的确成功地构造了一种哲学术语，这门术语非常适合于充分地表达他那常常是深邃而重要的思想。

海德格尔的语词词源经常是牵强附会的，而且，如果人们从科学的词源学的角度来看，这些词语的词源的确常常是不正确的。海德格尔会是第一个承认和同意这一看法的人。然而，他会提出这样的问题（事实上他在后期著作中也是这么做的）^②，即是否能够致力于并贡献出一门对基本哲学词语进行较好的理解和适应我们自己的思维方式的哲学词源学仍然还是问题。

读者乍一看感到陌生和迷惑的很多术语，是[海德格尔]从亚里士多德所用的典型的希腊语的“字面上的”翻译；尤其是那些形式术语和关系术语；“为…之故”就是亚里士多德的 *hou heneka*，“向着…”就是亚里士多德的 *pros ti*，“由于…”就是亚里士多德的

^② 约瑟夫·J. 科克尔曼斯，“海德格尔论隐喻和形而上学”，载《哲学杂志》，第47期（1985），第415—450页。

kath-ho, 等等。一些基本的名词和动词都是这么来的。海德格尔哲学的另外一些名词术语源于他对德国神秘传统(迈斯特尔·埃克哈特)、德国神学(路德)、康德尤其是黑格爾的知识。最后,那些显然是来源于拉丁语言的术语部分来源于他对奥古斯丁和整个中世纪传统的知识。

事实上,我们可以把《存在与时间》中的技术性的名词和术语分成两大组。一方面,我们可以看到大量的拉丁语词和短语以及从它们派生出来的术语。这些语词通常涉及他思想形式的这一面。属于这一组语词的有“结构”、“样式”、“样态”、“特点”、“构成”、“缺乏”、“组建”、“解构”、“还原”、“否定”、“动机”等等。另一方面有许多派生于希腊语言的词语。这些技术性的术语通常属于海德格尔哲学词汇的核心部分。属于这一组的语词有上面提到的形式的、关系性的术语,而且还有下面的一些术语:无蔽(a-letheia),解决(Austrag, diaphor),存在性(Seiendheit, Wesenheit ousia),存在者(on),范畴,出窍,存在论上的,存在者状态上的等等。此外还有许多技术性的术语和名词属于或派生于日常德语,但是在其它的哲学家的著作中通常碰不到这些技术性的术语,尽管海德格尔显然也使用了大量他的德国前辈所用过的技术性的词语。属于这一组的海德格尔的典型词语有:烦(Sorge)、烦恼(Besorge)、此在(Dasein)、器具或工具(Zeug)、因缘(Bewandtnis)、本体论的现身情态或心境(Befindlichkeit)、筹划(Entwurf)、良心(Gewissen)、到时(Zeitigen)等等。此外,海德格尔还常常构造一些非常复杂的词组以便精确地表达此在存在样式的复杂而又基本的生存论上的特点。

他的那些对人的整体反思的关键性词语,“生存”和“超越”很不好在这一节里来讨论,因为,这些词语原本就属于对我们的拉丁经院哲学来说非常典型的形式化的术语。然而,就这些词语所关涉

的内容而言，“生存”（向着…站出来）和超越（超出…之外）代表着这样的一些关键词，它们概括了海德格尔的作为此在的人的存在模式的思想的整个境域。

有些奇怪的述语，它们似乎是以一种形式词源学形式来进行同语反复，诸如：“Das Ding dingt”，“die Welt weltet”，“die Zeit zeitigt”，就这些词语而言首先应该注意的是形式词源学是德语中非常普遍的用法，诸如这样的一些述语：玩一玩，睡一睡（play a play, sleep a sleep）等等。其次，海德格尔只是在德语的确包含同样词干或词根的名词和动词的时候才使用这样的述语。上面所提到的一些例子中，在德语中的确包含有这样的名词和动词：名词 Ding，动词 dingen（致力于、寻求）；名词 Welt（世界），动词 welten（支配、管理、起作用，walten 的古词）；名词 Zeit（时间），动词 zeitigen（成熟）等等。的确，在这种词源特点中，海德格尔是在直接关涉到它们相对应的名词的意义上使用这些动词的。上面所提到的几个德语句子的意义是：“让构成成为一个物并且让它做各种物所做的事情（即是说寻求合适的世界）”，“让世界存在并且做一个世界所做的事情（即统治出现在它内面的存在者）”，“让或使时间存在”。我总是避免使用类似的英语述语，一个简单的原因就是在很多情况下，英语中没有相应的词源特点，因为，相关的动词或名词正在消失。在英语里，没有“物化”（to thing），“世界化”（to world）和“时间化”（to time）等等词语。人们可以观察到，在使用传统的哲学名词时，海德格尔常常是以一定的随意性来使用它们。当这个词适合他时，他就从一个现存的传统名词中派生出一个新词来；然而，人们应该认识到这一点，这种做法在德语中并非不常见；其他的哲学家也常常这么做。所以海德格尔讲到“eksistential”（生存论上的）和“eksistentiell”（生存状态上的）；除了使用形容词“eksistential”之外，他还使用名词“Eksistential”，用以表达此在存在样式的言谈中所使用

的典型范畴。海德格尔还讲到“存在者状态上的”与“存在论状态上的”相对立。当一种讲法关涉到存在者时，这种讲法就是存在者上的；反之，一种思维方式或讲话方式属于哲学上的“存在论”这一学科，则是存在论上的。

此外，还常常有这样的一些情况，一个标准的名词接受了一种新的意义；eksistence(生存)和 transcendence(超越)即是此例。在这个例子中，海德格尔总的来说依然忠实于这两个已经形成的技术术语的方式。例如，他把“Existenz”描述为“向着…站出来”，“为…敞开”等等，因为“Existenz”这个词可以被看成是属于“Ex-sistere”的。由于认识到了这一术语会产生的混乱，海德格尔后来就使用“Ex-sistenz”这一术语，正是由于这一原因，我也一直使用着这一术语。因此，海德格尔的一些主题或问题是由某些语词的原初部分引伸出来的，他对这些主题或问题的注意也显现在他在一些基本词汇之间加上连词符号这一习惯上，如：“ek-stasis”这种把一些语词分成几个音节的做法增加了这些相关术语的可塑性。

活生生的方言给海德格尔提供了更大的机会，他常常充分利用这一点。他大胆地但也是细心地让自己受德语语言特点的指导，在这一方面，德语语言的特点非常类似希腊语言。然而，首先应该注意到，引人注目的是，他尽量避免习惯性的技术名词。所以，诸如：“灵魂”、“身体”、“精神”、“良心”、“主体”、“理智”、“意志”、“情感”、“感情”、“知觉”、“理解”等等在《存在与时间》中并没有作为技术名词来使用，尽管这些词语可能会在海德格尔在谈到其他思想家的观点的地方偶尔出现一次。

海德格尔有时把两种不同的意义赋予那些在日常用语中被认为是同义的语词。例如，他把畏(Angst)和怕(Furcht)对立起来使用；他用一种与这两个词的一般的公认的意义完全不相符的方式来解释这两个词。

此外,海德格尔常常通过使用适当的前缀和后缀用精细的区分来扩大他的那些精挑细选的词汇。在这种扩大的过程中,他创造一些新的德语词汇;然而,在这种情况下,他以这样的方式创造新词,即他总是遵守德语语言中支配同类情况的规则。

很多次海德格尔引进一些已经废弃不用或被忘却了的名词,例如 Befindlichkeit(现身情态),这个名词在 17 世纪的时候还在使用。我将用存在论的情态或心境来译这个词。有时候,一个基本语词的几个不同意义在同一或相同的上下文中一起出现,用以强调共同的词根;例如:他讲到:das sich überhörende Hinhören,“(舍弃倾听自己本身而转向‘他人’)的倾听从而不能倾听(即真正被说的东西)”。

海德格尔偶尔也把一些新的意义赋予一些现存的语词。德语动词 zeitigen 意为“成熟”或“使成熟”。海德格尔给予这个词以“让时间存在”、“创造时间结构”。他用这种方式给予这些词以比它们在日常语言中所具有的意义更为深远的意义,并且把注意力引向公认意义的词根那里可能甚至必须具有的某些东西上,他遵循德语语言的词语派生的一般规则而进行的语言制造的一个典型的例子就是 Entfernung 这个词。这个词是由否定前缀 ent-,词根 fern(远)和普通词尾 ung 组成。

海德格尔不仅通过合成创造新词,而且他有时候把一个组成部分从一般公认的语词组合中分析开来;例如,他赋予 Zeug(衣服、工具、装备等)器具的意义,而这个词几乎没有这个意义,尽管它在一定的组合词中具有这个意义,例如用来指笔的 Schreibzeug(写字用具)。

然而,在所有这些例子中,海德格尔在改变词义和创造新词时极少践踏过德语语言的语法。当他这样做的时候,例如,从过去分词“gewesen”(已经存在)中来创造现在分词“gewesende”(已在场

的)用来表示“实际存在于已经存在的过程中”时,他对这种随意性表示了歉意,并且力图表明为什么在他看来在一定的上下文中,这些词汇的使用是不可避免的。

当然,这些评论并不能详尽无遗地论述海德格尔在《存在与时间》中语言使用的独特语言特点。人们也必定会注意到在他的语言使用中偶尔也可以发现一些方言特点,以及他常常用来构造他的语句的奇怪方法。然而所举的这些例子——我是从简·阿勒(Jan Aler)的研究中得到这些例子的——在这里是用来作为海德格尔对语言的技术使用的态度的例子而列举的。

现在,我们必须还要问这样的一个问题:关于语言的哲学使用,海德格尔为什么要采取这样的一种态度?在努力回答这个问题之前,人们必须记住这一点:在《存在与时间》中,海德格尔的最终目的是要建立一种全新的存在论,而他把对作为此在的人的存在样式的分析看成是这样一种存在论的必要条件。他在分析中所遵循的方法是解释学的现象学的方法,这就允许他在这部著作的纯形式的部分录取通常的哲学语词。另一方面,一当涉及到这本书的内容时,在分析此在时,为了与解释学的现象学的要求相一致,这些现象就必须像它们立即自行显现的,因此是其自身所是的那样描述出来。

然而,人类有许多关于几乎每一件事情(包括他们自身)的意见。这些意见经过许多世纪的进程而常常一直在发展,它们还常常深受传统哲学和科学的影响。海德格尔对此在存在样式的分析根本不是关心人们已有的关于事物和人类的意见,而是关心让事物和人类显现,并且使它们如其自身所是的那样显现出来。我们习惯用平常公认的语言表达公认的观点;这种语言并不总是表达那真正所是的东西,通常表达的是关于这些东西所想的東西。如果有人想要清楚地描述像它们自身所是的那样原初地显现自身的東西,那

么事实上,他就不得不发展一种新的术语学。

所以海德格尔的语言特点可以通过下述事实加以解释,至少部分地加以解释,即有必要从现象学上把文化世界还原为当下呈现自身的世界。然而在海德格尔感到被迫逃避公认的语词和技术术语的地方,因而在他被迫发现和创造新的表述语的可能性的地方,他总是力图尽可能地遵守德语语言和习语,或者遵守德语中的另外的地方所使用过的类似的例子的传统做法。他还常常在德语史中搜寻废弃不用和已被遗忘了的语词,这些语词能够表达在解释学的分析中当下显现自己的东西。

在另外的场合,他通过反回到希腊以及有时甚至是拉丁术语或语言的传统做法而努力赋予现存的语词以更原初的意义。其原因就在于古希腊哲学家很少受文化的影响,所以必定比起我们今天的语词来更为切近原初的现象。例如,海德格尔从词源学上把 aletheia 设想为无蔽(a-leth-eia)。后来,他使用这种词源学来证明他自己对生存论上的真理所是的东西,即“作为敞开的东西而存在”,敞开或无蔽状态与之相应的东西的解释。尽管海德格尔并没有宣称,希腊人曾经用这种方式来理解这个词,但是他对这个词的解释看起来是受他的对真理的解释学的现象学分析所支持的。他对 aletheia 一词的解释原本是打算弄清这个名词的“原初”内容,而这种传统做法可以受到保护,特别是,如果人们能够解释这种真理思想是如何不得不导致一般公认解释的必然性的时候,则更是如此。(《存在与时间》,第 44 节)无论希腊人是否曾经这样想过,人们都会说,这个语词的结构都指明了这样的方向,而这个方向正是海德格尔认为重要的一点。

在这些导论性的观察之后,我们必须转向海德格尔本人的《存在与时间》的导论,这个导论致力于概述存在的意义问题。(《存在与时间》,第 1—40 页)

第二章 存在问题的必要性、 结构和优先地位

(《存在与时间》，第1—4节，第1—15页)

I 导论性的反思

对于大多数人——无论是哲学家还是非哲学家——来说，第一次接触《存在与时间》必定引起一种出乎意料的经验，或许甚至还引起一种隔膜感。因为，关于《存在与时间》有某种非常矛盾的东西。一方面，这本书看起来非常像其它的一般的哲学著作；它有些像亚里士多德的《形而上学》、康德的《纯粹理性批判》、黑格尔的《精神现象学》。这本书一开始就宣告了它的目的、描述了它要研究的基本问题、所要使用的方法、按层次提出将要讨论的各种不同的问题，然后开始以一种系统的方式处理这些问题。一般地说来，人们可以说，这本书在一种清楚界定的框架的基础上的确被很好地“构造”和撰写了；它既具层次又具系统。妥当贴切处堪与现存的文学相比美；它简明扼要，在很多方面看起来像一篇严密的哲学论文。然而，这本书也显示出这样的迹象，即它是在一种强制状态下，或许甚至可以说是在一种匆忙状态下——这与学术压力有关——撰写出来的。但是此书的这一方面也是与大多数我们上面所提的古典论著具有共同之处。康德的《纯粹理性批判》是在非常短的时期内写成的，黑格尔的《精神现象学》第一部分已经在付印中，而其写作尚在进行。

但是另一方面，读者也很快认识到，在很多方面，这是一本非

常独特的书。当人们认识到这本书似乎并不是讲人们所熟悉的任何东西,但它处理的似乎还是每个人都应熟悉的某种东西时,人们甚至可能会变得糊涂了。这本书宣称它是在从时间的地平线来处理存在的意义问题。(《存在与时间》,第1页)据说,大多数人都认为他们已经知道存在是什么,以致于这个问题无需重提。然而,海德格尔为再次提出关于存在的意义问题给出了可信的理由。但是,奇怪的是,这本书本身从未处理过关于存在意义这个问题本身。反之,这本书看起来似乎是某种哲学人类学,它试图回答什么是人这样的一个问题。然而,读者很快就被告之,这不是该书的真正目的。提出人的现实性的问题只是为存在的意义问题作准备。而且,就所关涉的人的现实性而言,在关于人的哲学研究中通常所处理的那些共同的主题,没有一个被触及;海德格尔没有谈论身体、性、灵魂、*nous* 或 *logos*、意义、理智、感情、意志、想象;它似乎也没有关涉到心理学、美学、伦理学,或政治学;连宗教问题也从未提到过。勿宁说,这本书是用复杂的技术术语来谈论人的现实性的。这些词语以前从未以这样的方式在这样的书中使用过:此在、生存、超越、现身情态、在熟悉意义上的理解(领会)、“他人”、“自我”、“罪”、“良心”、“死”、“解救”、“世界”等等。但是,也有这样的一些正规的词语,诸如存在、存在论、存在者状态上的、存在论上的、现存在手状态、当下上手状态等等,在以前也从未以这样的方式在这样的书中使用过。对于大多数读者来说,在他们习惯于这些新术语以便能够开始注意用这些词语所说的东西之前,是要花费相当时日的。

很多学者都已经讨论了这本书看起来所源出的源泉:亚里士多德、圣·保罗、圣·奥古斯丁、中世纪哲学、路德、康德、黑格尔、克尔凯廓尔、狄尔泰、胡塞尔等等。然而,这些学者也都不得不承认,这本书以更为原初的而且是前所未用过的方式研究存在问题。

另一方面,也有的人说,海德格尔自称的这种原初性真正说来并不是他的,因为他所谈论的人的现实性以前的其它哲学家已经谈论过。但是无论如何,我们必须承认,这本书是20世纪最杰出和最具创造性的哲学著作之一。

II 一些前提^①

在《存在与时间》中,海德格尔试图在古希腊哲学和现代思想之间建立一种有意义的关系。在这个过程中,他试图从关于哲学的意义和克服其它的哲学这两种立场上来保持基本的观念。在这一“返回”的过程中,亚里士多德和康德似乎是领头的选手。海德格尔想知道如何把亚里士多德对存在意义问题的关注和康德对哲学的科学性以及对方法和基础的联系起来。

在《存在与时间》和这一时期的其它著作中,海德格尔相信,要在存在论中处理的存在的意义问题,是要由研究作为此在的人所特有的存在的样式的基本存在论来进行准备的。在这一时期,他还有这样的一种观点,即现象学必须是存在论的方法,而且现象学完全能够证明存在论的科学性。所以,存在论必须应用现象学的方法

^① 以下,在整本书中,我将使用麦夸里和罗宾逊的《存在与时间》的英文本〔中译者在这里使用的是陈嘉映、王庆节译,熊伟校的《存在与时间》中译本,三联书店1987年12月第1版。所引《存在与时间》的页码见中译本边页码。——译者〕。该英文本由伦敦巴塞尔布莱克威尔出版社1962年首版。然而在某些情况下我将作些小小的改动以便使译文更清楚或修正某些误译。本书所参考的是《存在与时间》德文原版第7版,这一版的页码与第19版是一样的,英译本的边页码所列的就是这一版的页码。以下按一般的作法将 Sein 译为存在(Being),而 Seiendes 则译为存在者(being of entity)。为了反思下面的内容,请参看威廉·里查森,《海德格尔——通过现象学到思想》,第27—40页以下;哥特曼:《理解与解释——马丁·海德格尔哲学中的方法问题》,1974年,第1—126页;舒尔茨·瓦尔特,《马丁·海德格尔哲学的历史地位》,载奥托·珀格勒尔编,《海德格尔》,第95—139页;卡尔·洛维特,《论海德格尔的存在问题》,1969年;莱曼,《论海德格尔思想中的存在问题的起源和意义——对地位规定的探索》,1962年。

法,以便能够成为真正的科学。(《存在与时间》,第31、153、203页)这一观点在《康德和形而上学问题》以及《现象学的基本问题》这两本书中被非常详细地而且是极为系统地阐述了。^②在后期的著作中,海德格尔写道,现象学是科学哲学方法的标志,并且解释说现象学观念的意思是澄清科学哲学观念相同的。^③

在海德格尔看来,在哲学中,不可能发展一种方法以独立于用这一方法揭示的主题。任何真正的方法都是基于事先就以适当的方式对所要揭示的“主题”和这一主题由之发现的领域的基本结构所进行的观察。所以对真正方法的任何沉思恰恰不是一种空洞的技术讨论,而必须给出这种用来当作主题的存在者的存在的信息。(《存在与时间》,第303页)在实证科学中,这种信息是与每一种科学“自由地”设定的先天综合的必然性结伴而行的。(《存在与时间》,第356—364页)在存在论中,这种信息应该来源于这样的一种特殊的综合,即对存在的领会是此在自己存在的结构。(《存在与时间》,第15页以下)这就是为什么在哲学中,处理哲学方法的每一努力本身都包含着一种二难的情况:这种努力既来得太早又来得太迟。严格地说,存在论的方法只能在思想过程达到它的目的和它的主题已经阐述了以后才能得到充分的规定。然而,另一方面,正是这一思想过程需要从方法上加以指导。解决这一二难处境,是每一种明确地关心它的方法的哲学的基本问题之一。无论如何,这一基本问题必须在一开始就要解决,但是,只有到最后,它才能明确地得到解决。所以,在开始的时候,人们只能作些暂时性的和建议性的评论;这些问题一直要反思到哲学反思的结尾。(《存在

^② 马丁·海德格尔,《康德和形而上学问题》(1927年),法兰克福:克洛斯特曼出版社,1951年版;《现象学的基本问题》(1927),F. W. 冯·赫尔曼编,法兰克福:克洛斯特曼出版社,1975年版。

^③ 马丁·海德格尔,《基本问题》,第1—23页,第324—330页。

与时间》，第303页，第15页以下）海德格尔证明了前面所说的这种方法的正确性。他使用的证明方法是，引证一切有限理解（all finite understanding）的解释学的特点和看起来要包含一切存在论问题之研究的解释学的循环。（《存在与时间》，第5—8页，第152页以下，第134页以下，第436页以下）

对方法和方法论的关心是自笛卡尔以来的现代哲学的特点。在原则上演绎的方法是不能弄清任何给定的演绎体系的基本原理的。从这一事实来看，从一开始就有这样的问题，即，是否能发展这样的一种新科学，这种新科学作为原哲学（prima philosophia）能够为某些基本的洞见给出一种终极的基础，然后，我们所有的理论知识都能根据原理和规律从这些洞见中引导出来。

由于所有的理性主义者和经验主义者在这个方向上的尝试都失败了，所以康德在他的《纯粹理性批判》中试图提出一个理论框架，来为哲学和所有其它的科学奠定基础，所以，《纯粹理性批判》并不包含科学体系，而主要关心的是它的方法。^④ 只有当理性能够为它自己发展出这样的一种方法的时候，科学知识的可能性才得到了解释：这种方法将尽其理论的一切努力来指导和约束理性本身。这意味着，所发展的方法必须与在规范的和经验的学科中所应用的方法具有完全不同的性质；所以新的方法既不能是分析的也不能是经验的。康德认为，近代的伟大发现（这个发现是哲学和科学必须学习的一课）是“理性只是在它自己的一个计划之后产生出来的东西之中才有所洞见”。^⑤ 那么，在康德看来所需要的就是先验的逻辑，即对理性投射的成就（the projective achievement）的一种哲学的反思，通过这个反思理性为自己提供

④ 伊曼努尔·康德，《纯粹理性批判》，B. Xii，诺曼·肯普·史密斯译，纽约，圣马丁出版社，1965年。

⑤ 同上书，B. Xiii。

了一个先天的框架，这个框架是我们关于一切客体的理论知识的必要条件。

在这个观点中最具新意的东西并不是指的这一事实：即要有某种先天的东西，而是在于：在关于我们先天知识的问题上，它强调的是方法，这种方法能够单独保证我们一切科学洞见的必要性和普遍性。在康德看来，对“先验”方法的适当应用是唯一能够综合主体和客体之间的鸿沟的东西。这一鸿沟笛卡尔就已经指出来了，而理性主义者和经验主义者一直都没能为它架上桥梁。只有当先验的方法能够指出客体的客观性事先由理性本身所投射的时候，客体的知识才是可能的。总之，这种对客观性的投射就是为什么我们所有的理论知识构成了一种和谐的统一体并能够被发展成为一个体系的原因。^⑥

从费希特到胡塞尔这段时期里，发展出了各种不同形式的先验哲学。它们都共同具有康德的基本关注，并且分享了康德的这种观点：即要有一切先天综合判断的一个最高的原则，这个最高原则对于一切真正知识的系统性来说具有基本的意义。先验哲学的各种形式之间的区别就在于每一作者或作者群用以努力思想先天综合和为先天综合的统一性奠定基础的原则的具体方式之不同。^⑦

从其最早的著作中，可以清楚地看到，海德格尔在1914年到1930年之间，把自己设想为这样的一个人：他严格关注在康德、新康德学派和胡塞尔的哲学中所发现的先验哲学的发展。所以，应该料想到，在《存在与时间》的最初几节，我们会发现，海德格尔试图按照先验哲学的基本问题来系统地表达自己的立场，即使它未用

⑥ 同上书，B，第735—736页。

⑦ 哥特曼，上引书，第14—21页。

那么多的词语来清楚地加以陈述。^⑧

然而,如果我们现在转向《存在与时间》的开头那几节,首先似乎是,海德格尔真正感兴趣的是一个完全不同的问题。他一开始就申明,《存在与时间》所要关心的是关于存在的意义问题,以及把时间解释为对存在的任何一种理解的先验的地平线。(《存在与时间》,第1页,第39页)有几个地方,他清楚地表明,他主要关心的是,以我们用“存在”这一术语真正意指的东西作为前提的存在的各种模式的范畴的多样性。(《存在与时间》,第11页)存在者的存在,一般存在的“物质意义”(《存在与时间》,第27页)、存在及其派生物(《存在与时间》,第35页)。然而,在另外的一些地方,很显然,它基本关心的是存在的各种模式的范畴的多样性的必然性和先天条件。(《存在与时间》,第230页,参看,第212—230页,第436—437页)尽管在后来,比起开头几章所描述的范畴——存在论的问题来,先验的问题在《存在与时间》中并不那么明确,但是毫无疑问的是,先验问题仍然是“关于存在的意义问题”这一表述语最终所指的问题之一。^⑨

众所周知,海德格尔对存在问题的关心是受布伦塔诺研究亚里士多德的著作的历史性的影响^⑩。布伦塔诺认为,亚里士多德把“存在”分为四种不同、但在某种程度上又相关联的方式。在这四种方式中,存在又分为十个范畴,这是最重要的。然而,如果存在能够在多重意义上加以言说的话,那么,到底哪一种意义是具有指导作用的基本的意义呢?存在到底意谓什么呢?^⑪

⑧ 马丁·海德格尔,《心理主义中的判断学说》,《对逻辑的建设性的批评》,载《早期著作集》,第一集,第1—119页;《康德和形而上学问题》,第IV节,第211—255页;《现象学的基本问题》,第122—176页。

⑨ 马丁·海德格尔,《康德和形而上学问题》,第211页以下;《我的现象学之路》,载《论时间与存在》,哈普和劳,1972年,第74—82页;“致理查森的信”,载《海德格尔》,第13—14页。

⑩ F. 沃尔皮,《海德格尔与布伦塔诺》,帕多瓦:色丹出版社,1976年。

⑪ 《论时间与存在》,第74页。“致理查森的信”,见上引书,第10页。

人们可能认识到,海德格尔在《存在与时间》及其同一时期的其它著作中所关心的基本问题对于整个亚里士多德学派的传统来说并不是真正存在的问题。海德格尔认为,这些问题及其可能的解决以近代哲学的先验构架为前提。按照亚里士多德学派的传统,隐含在本体论—范畴问题中的存在问题,原则上可通过一种特定的类比学说解决。海德格尔认为,这种解决在部分上是不充分的。尽管古典的类比理论包含着这个问题的部分解决,至少能说明一个被满足的条件(如果把“存在”分成范畴的任何区分要有意义的话)。然而,“存在”这一术语真正意味着什么这个基本问题仍然没有问及。其次,所有的古典类比理论都不加证明地把“自然存在”当作首要的类推概念,然后从这个首要的类推概念中推演出存在的基本意义来。^⑫ 古典的传统和近代哲学都没有考察把人的存在当作首先的类推概念的可能性。^⑬ 但是最为重要的是,只要先验的问题没有得到满意的解决,那么这整个的问题就没有任何“基础”。所以,海德格尔写道:“任何存在论,如果它未首先充分地澄清存在的意义并把澄清存在的意义理解为自己的基本任务,那么,无论它具有多么丰富多么紧凑的范畴体系,归根到底它仍然是盲目的,并背离了它最本己的意图”。(《存在与时间》,第11页)

勿庸置疑,在《存在与时间》及其相关著作中,海德格尔的确旨在表明:此在的时间性是划分此在自己的存在样式的原则,而且被此在时间化了的时间是把存在的意义分成存在的可能的意义(*possible significations of Being*)的原则(即作为生存的存在,作为现成在手的存在,作为当下上手的存在等等),以便对时间性的三个维度之间的不同的相互作用的描述能够被看作划分存在意义的

⑫ 《现象学的基本问题》,第17—19,67—76,99—112,112—121,154—176页。

⑬ 同上书,第122页。

指导线索。^⑭（《存在与时间》，第 350—366 页）然而，人们也应该认识到，所有这些都构成海德格尔的基本关注。（《存在与时间》，第 230 页）直到《存在与时间》末尾，海德格尔写道：“生存着的此在的存在与非此在式的存在者的存在（例如实现性，它并不具有此在的特点）之间的区分可以非常明晰地现象出来，但这却只是存在论问题讨论的出发点，而不是哲学可藉以安然高枕的东西。（《存在与时间》，第 336—337 页）正是因为这个原因，这本书以指出尚有待于做的工作的一些问题来作为它的结尾：从原初的时间到存在的意义，有路可循吗？时间本身是否公开自己即为存在的先验境域？（《存在与时间》，第 437 页）

构成决定多种多样存在样式的多样性的统一体的东西就是那些有待“批判地”决定的东西。它恰恰不能被假定。应该有某种最终的“基础”，这种最终的“基础”作为区分的同一性能够被当作区分的基础。存在的意义的问题只有当人所面对的存在各种样式被证明了以后才能得到充分的回答。这一点只有在已经放弃了一个天真的理想主义者以及一个教条主义者的立场支持的一种康德意义上的先验境域的时候才有可能。正如《康德和形而上学问题》一书中所清楚地表明的那样，对于随后的问题来说，海德格尔主要关心的是“以一种先验的存在论”代替康德学派和新康德学派的先验逻辑；这就意味着对康德的先验的先天综合概念重新进行一种基本的解释。^⑮

《存在与时间》原本打算把话题渐渐引入到先验问题上，所以，在这本书中，这个问题本身没有清楚地加以处理，以致于关于存在的意义问题在那里一直没有得到回答。然而，在存在这个概念中包

^⑭ 参看奥托·帕格勒尔，“海德格尔的存在拓扑学”，载《人与世界》，第 2 期（1969 年），第 331—357 页，第 337—345 页。

^⑮ 《康德和形而上学问题》，第 45 节。

含着对构成此在自己的存在的存在的一种领会，它已经暗含着对存在的意义这一问题的回答。后期称作“存在本身”的东西在《存在与时间》中只能以世界的形式才找得到，因为，存在本身总是以一种给定的世界的形式中具体地既显现又遮蔽在世界形式中。这一基本的情况表明，为什么海德格尔后来会说，在《存在与时间》中，古典的 *transcendentalia*（先验）概念和一种新的真理概念即“存在的真理”起了重要的作用。^{①⑥}

与此相联系，也应该注意到，先验问题在海德格尔存在论区分概念中起着同样重要的作用。“存在论的区分”这一术语在《存在与时间》本身中找不到，但这一术语所暗示的问题极有可能构成此书基本关心的问题的本质部分。这一点从《现象学的基本问题》和《根据的本质》一书中可以清楚地看到。^{①⑦} 海德格尔有时通过在一个存在者与它的存在之间所作的区别来规定区分的特征。有些作者已经把这一区别的意义解释为对康德在后天和先天之间所作的区别的进一步发展。^{①⑧} 然而，这一解释忽视了海德格尔整个思路的最典型的東西，这就是试图反思先验综合和范畴—存在论上的问题之

^{①⑥} 马丁·海德格尔，《邓斯·司各托的范畴和意义学说》，载《早期著作集》，第131—351页，第344页；《康德和形而上学问题》，第119—129，18—22，69—72页；《何谓物》，W. B. 小巴顿和贝克·多伊奇译，芝加哥：瑞格勒瑞出版社，1967年，第181—184，242—243页；《何谓思》，弗雷德·D. 威克和J. 格伦·格雷译，纽约：哈普和劳，1968年，第242—244页。哥特曼，上引书，第31—41页。M. 布里拉格：《先验哲学和具体的主体性：20世纪认识论史研究》，柏林：德·格鲁格托尔，1965年，第199页。关于“世界”和“存在”之间的关系参看约瑟夫·科克尔曼斯，《科学和哲学中的世界》，米尔瓦克·布鲁斯出版公司，1969年，第69—71页，以及在此所讨论的文学问题。

^{①⑦} 《现象学的基本问题》。第318—324页；《根据的本质》，特伦西·马利克译，艾文斯顿：西北大学出版社，1969年，第66页以下；约瑟夫·J. 科克尔曼斯，“存在论的区分”，载约瑟夫·J. 科克尔曼斯，《论海德格尔和语言》，艾文斯顿：西北大学出版社，1972年，第195—234页；下面的内容也可参见哥特曼的上引书，第41—45页和《康德和形而上学》，第242—247页。

^{①⑧} 阿佩尔，《此在和认识》，第71页（参见哥特曼，上引书，第41页和第342页以及注45）。

乙

乙

间的关系。以存在论的区分作为前题的同一性，首先就是具有同样存在样式的那些存在者的范畴的同一性；然而，这样的同一性把先天综合的先验的同一性预先假定为它的必然条件。在《根据的本质》一书中，海德格尔在区分存在的和存在论的真理概念时，暗示了同一性的这种双重的原则。^{①⑨}

无论如何，范畴的一存在论的区分是一个存在者与它的存在之间的差别，是一个存在者的存在性〔Beingness〕(ousia)与这个存在者本身(on)之间的差别。另一方面，先验的一存在论的区分指的是存在的意义、存在的真理、存在本身(Sinn von Sein, einai)为一方与一个存在者的存在性(die Seiendheit eines Seienden, ousia)为另一方之间的区别。在《存在与时间》的第二节，海德格尔已经谈到他试图通过考察在其存在性(Seiendheit)中的一个存在者(即此在)来考察存在的意义(Sein als Sein)。(《存在与时间》，第5页)^{②⑩}

在海德格尔的思想中，两种差别经常是在某种联合中作出的。那么，基本的观点就是要认识到，意义即是某物的可理解性必须把自己保持在它之内的那种东西，与此相一致，范畴的一存在论的区分被建立在先验的存在论的区分之上。(《存在与时间》，第151页)最后，人们也应注意到，存在性可以正确地称之为一个存在者的“根”，但是，存在本身决不能被思作根据。(《存在与时间》，第152页)^{②⑪}

对在海德格尔关于主题问题和存在论的方法问题的研究中起重要作用的某些前提所进行的这些导言性的反思，尽管在其自身中是不完全的和不足分的，但是足以推动我们在“正确的道路上”去努力达到更好地理解海德格尔通过基本的存在论和“解释学的

^{①⑨} 《根据的本质》，第27—29页，W. J. 理查森引，第174—175页。

^{②⑩} 马丁·海德格尔，《尼采》，两卷，奈斯克出版社，1961年，第1卷，第654页；《形而上学导论》，达布尔代出版社，1959年，第25页。

^{②⑪} 《形而上学导论》，第70页以下。

现象学”所理解的东西。

III 海德格尔哲学的基本问题： 存在的意义问题

海德格尔认为，“每一个思想家只思想一个单一的思想。这一点从本质上把他和科学家区分开来了。科研经常需要一些新的发现和观念，否则，科学会陷入停滞和错误。一个思想家只需要一个单一的思想……”^②。正如我们已经看到的那样，在海德格尔自己的思想中不难发现这样一个核心观点：这就是关于存在的意义和真理的问题。所有存在着的事物中，只有人才体验到一切惊奇之物的惊奇，即体验到有存在者，体验到正是存在才让这些存在者是其事实上所是的东西。^③ 要想描述海德格尔和胡塞尔哲学概念之间的不同，最好的办法或许是把这个句子与在胡塞尔的著作中的一个同样的陈述加以对比。这个陈述就是：“对一切惊奇之物的惊奇就是纯粹的自我，它的纯粹的意识。”^④ 同样的基本差别也可以通过这两位哲学家对哲学史的兴趣来加以表述。在海德格尔那里，哲学史起一种本质的作用，正如我们已经看到的那样，在胡塞尔的现象学中，这种作用极不重要。此外，海德格尔主要针对的是前苏格拉底哲学家、柏拉图和亚里士多德、德国的唯心主义以及尼采；这些思想家胡塞尔提都很少提到；胡塞尔似乎更热衷于休谟、康德和笛卡尔。

在《存在与时间》的第一节，海德格尔含糊地表示，他是自亚里士多德以来的整个哲学史中第一位把关于存在的意义问题作为一

② 《何谓思》，第 50 页（见我的译本，第 20 页）。

③ 《形而上学是什么？》“导言”，第 12 页，《形而上学导论》，第 43—77 页。

④ 埃德蒙德·胡塞尔，《观念》，第 3 卷，第 75 页。

种严肃的甚至作为最基本的哲学问题而提出来的思想家。尽管毫无疑问的是不管怎么样存在本身代表了海德格尔之思的持续不变的课题,但是,还是有许多学者都没有看到这一点。这就是为什么一开始他的思想就遭受了这么多误解的原因之一。这些误解反映在多种不同的标签中,人们正是借助于这些不同的标签试图规定其思想的性质。有些作者把海德格尔的哲学描述为存在主义哲学的一种形式(一个适合萨特哲学的标签),描述为一种生存哲学(像雅斯贝尔斯所维护的那样),描述为舍勒的那种哲学人类学,描述为古典意义的形而上学,或者描述为一种本体论。海德格尔已经反对了所有这些标签,有时候直接从一开始就加以反对,另外只是在1930年以后他的阐述的过程中加以反对。一开始,海德格尔就对此弄得很清楚,他的哲学根本不同于舍勒和雅斯贝尔斯所提出的那些哲学。对于他来说,人的生存既不是首要的,也不是最后的哲学问题。有些人相信海德格尔是一个存在哲学家的部分原因是由于下述事实,即《存在与时间》一直没有完成,在存在者即它的存在的样式与存在本身之间的存在论的区别这个基本的问题没有明确地提出来。海德格尔本人计划使用此在的生存论分析作为研究存在意义问题的一种“入口”;这本书的后面没有出版的部分隐藏着这本书的真正意义。此外,这本书已发表章节的显著性质是造成这一事实的原因,即对此在的生存的分析开始对人的现实性的研究具有巨大的影响。这就再一次加强了这一观点,即《存在与时间》的确打算是一种哲学人类学。

无论如何,海德格尔是以这样的评述来开始导入这本书的,即存在的意义问题一直被遗忘了。正是这样的一个问题为柏拉图和亚里士多德的研究给予了一个刺激;但是对于实际的研究而言,自那时起,作为一个课题,这个问题一直被遗忘了。但是这还不是全部。在希腊最初的对存在的解释的贡献的基础上,一种教条的观点

逐渐发展了起来,它不仅把存在的意义问题宣称为多余的,甚至还认可了对它的完全忽视。因为,这样的存在抵抗每种对它进行定义的企图。于是人们广泛地接受了这样的看法,即这种最普遍的因此是不可定义的概念不需要任何定义,因为每个人都经常使用它并且宣称理解了它意味着什么。在这种情况下,那种始终使希腊哲学家不得安宁的晦蔽物竟变成了具有昭如白日的自明性的东西,乃至今天,谁要是想追问存在的意义,就会被指责为在方法上有所失误。(《存在与时间》,第1—2页)

在《存在与时间》一开始,海德格尔继续说,还不可能去详细地解释长期支持那种认为没有必要追问存在的意义的信念的那些前提和偏见。这些前判断植根于传统的本体论本身,而在存在的意义被弄清楚和被回答以前,是不可能充分解释那种本体论的。(《存在与时间》,第2—3页)海德格尔打算在这本书的第二部中来做这后一件事。然而,到现在为止,这一部从来没有出版。但是,海德格尔在这一部中想说的东西可以从其它的一些出版的著作诸如《康德和形而上学问题》、《形而上学是什么?》、《根据的本质》、《真理的本质》、《形而上学导论》和他死后出版的几部讲稿中加以了解。^②

在《存在与时间》中,海德格尔只是针对这一点来讨论这些前提的,即弄清了恢复存在意义问题的必要性。他认为,这样的前提

^② 参看《对康德〈纯粹理性批判〉的现象学解释》,英格托劳特·戈兰德编,法兰克福:克洛斯特曼,1977年;《从莱布尼茨开始的逻辑形而上学的基本知识》,克劳斯·赫尔德编,法兰克福:克洛斯特曼,1978年版;《德国唯心主义(费希特、黑格尔、谢林)和当代哲学问题》,英格托劳特·戈兰德编,法兰克福:克洛斯特曼,(出版中);《黑格尔的精神现象学》,英格托劳特·戈兰德编,法兰克福:克洛斯特曼,1980年;《亚里士多德:形而上学Ⅹ》,海因里希·胡尼编,法兰克福:克洛斯特曼,1981年;《巴门尼德》,曼弗里德·S.弗林斯编,法兰克福:克洛斯特曼,1982年;《赫拉克利特》,两卷本,曼弗里德·S.弗林斯编,法兰克福:克洛斯特曼,1979年版;《谢林论人的自由的本质的论文》,赫尔德伽德·费克编,尼迈耶尔,1971年,还可以参阅上面提到的关于尼采的著作。

有三种：1)长期以来，存在一直被认为是最普遍的概念。^{②⑥}但是存在的普遍性并不是类的或种的普遍性。“存在”这个词并不是指最高的种；如果存在者在概念上是依照种和属来区分和联系的话，那么，存在却并不是对存在者的最高领域的界定。所以，如果说它是最普遍的概念，这并不意味着它也是一种最清楚的概念，或者，它无需进一步的讨论。海德格尔则认为，勿宁说，它是所有问题中最晦暗的问题，哲学史清楚地显示了这一点。（《存在与时间》，第3页）^{②⑦}

2)人们还一直坚持这样的观点，即存在这个概念是不可定义的。这一点也是从它的最高普遍性推导出来的。^{②⑧}对于每一个真正的定义来说，必须具体说明相关的种和属差；而存在是“最高的种”，而且，在存在之外不可能有属差。换句话说，在我们的哲学传统中，人们坚持认为，存在不可能从最高的概念中推导出来；它也不能用较低的概念加以描述。但是，海德格尔在此问道，这就意味着存在不再是有问题的吗？在他看来，事情完全不是这么回事。我们能够从这些情况中推导出来的唯一事情是，存在不可能有存在者的特点。所以，我们不能把传统逻辑所描述的关于定义的理论应用到存在上。而且存在不可能加以定义这一事实并没有消除关于存在的意义的问题。（《存在与时间》，第4页）

3)最后，人们一般认为，存在是一切概念中的自明的概念。无论什么时候我们去认识事物或判断事物，无论我们何时对存在者有所作为，甚至是对我们自己有所作为，都在某种程度上使用了存在。而这一术语无需进一步考察即可加以理解，正如每个人都理解

^{②⑥} 亚里士多德，《形而上学》，B,4,1001a21；圣·托马斯·阿奎那，《神学大全》，II I,94,4,C。

^{②⑦} 参看约瑟夫·J.科克尔曼斯，《论存在的真理——海德格尔后斯哲学反思》，布鲁明顿：印第安那大学出版社，1984年，第45—72页。

^{②⑧} 参看B.帕斯卡尔，《思想录》，弗莱门农出版社，1913年，第169页。

“天是蓝的”这句话一样。然而，海德格尔争辩说，在我们对存在者每一种方式的作为中，“是”的这种使用都是清楚的，这里有一个先天的问题，甚至说是一个谜。我们已经生活在对存在的某种理解中，而存在的意义却仍然晦暗不明，正是这一事实证明了有必要重提存在的意义这个问题。

海德格尔以这样的观点来总结了这些反思，即通过思考这些偏见，弄清了不仅存在的意义问题没有充分地回答，而且这个问题本身依然没有方向。如果要重新追问存在的问题，我们首先必须努力详细拟定一个充分的提出这个问题的方法。（《存在与时间》，第4页）

IV 存在问题形式结构

应当详细地提出存在意义的问题。如果这个问题是一个基本问题，或者甚至有可能就是基本的问题，那么就必须以适当的方式对这一问题作一番透视。为了达到这一目的，我们首先必须简短地解释一下那些属于任何问题本身的东西以便使存在的意义问题以其独有的特点作为一个非常特殊的问题从一般的视野中显现出来。

任何问题都是一种寻求。任何寻求事先都受所思的东西指引。每一种发问都是就存在者是(it is)这个事实和存在者是什么〔这两个方面〕来对一个存在者所进行的一种领会着的寻求。这种领会着的寻求可以采取一种清楚地探索(an explicit investigation, ein Untersuchen)的形式。探索在这里应该当作这样的一种过程，即，揭露这个问题是一个关于什么的问题并且规定它。任何发问作为一种对某种东西的发问，都有它自己的问之所问(sein Gefragtes)，一切“对…的”发问都以某种形式是“…就…的发问；因此，除了问之所问以外，每一发问都还有被问及的东西(ein Befragtes)。此外，在问

题之所问中还有问之何所问(das Erfragte)。这是问题的真实意图所在,发问到这里达到了它的目的。如果一个人想了解一种电子的能量状态(这即是问之何所问),他必须转而考察某种能谱(spectra)(这即是被问及的东西),而就以…的发问就是电子。

根据我们的情况,所要提出的是关于存在意义的问题。所以,我们必须着眼于上述每一发问的三个同一的结构性因素来讨论存在的意义问题。在这里,发问也是一种寻求,所以它必须事先由所要寻求的东西来指引。因此,存在的意义必须已经以某种方式可供我们利用。我们总是活动在对存在的某种领悟中了。明确提问存在的意义,意求获得存在的概念,这些都是从对存在的某种领悟中生发出来的。我们并不真正知道存在是什么,但是,当我们问道“存在是什么?”时,我们已经处在对“是”(存在)的某种领悟之中了,尽管我们还不能从概念上确定这个“是”意味着什么。我们一直还未认出该从哪一境域出发来把握和确定存在的意义。但是这种对存在的通常而模糊的领悟一直是一个事实。这种存在之领悟不管是怎样地动摇易逝,日趋晦暗,但是它的这种极端的不确定性本身就是一种积极的现象,虽然这种现象还有待廓清。对存在意义的探索不能期望在其一开始的时候就已经给予我们这种廓清。如果我们要想获得我们所需要的阐释通常的存在之领悟的线索,我们首先就必须阐明存在这一初始的概念。凭藉这一初始的概念以及这一初始概念得以清楚理解的诸种方法,我们才能弄清这一晦暗不明的对存在之领悟真正意味着什么,以及哪一种暗晦的存在意义才是可能的甚至是不可避免的。

而且,对存在的这种通常的含混的理解混杂着关于存在的传统的理论和意见,这些传统的理论和意见作为占统治地位的源头,一直深藏不露。我们追问存在时所寻求的东西并不完全是陌生的东西,即使在开始时我们还不能从概念上完全把握住它。

在我们的关于存在的意义的问题中，问之所问就是存在本身；正是这个存在本身把存在者规定为存在者。无论我们怎样详细地讨论存在者，存在者总已经在存在这一方面被领会了。如果我们想要领会存在的意义这一问题，我们在哲学上所迈出的第一步在于不要叙述历史；这就是说，我们不能仅仅通过追溯存在者的根源，追溯到另外的某种存在者的方式来规定存在者本身，仿佛存在具有某种可能的存在者的性质似的。所以，作为问之所问的存在必须在它本己的一种方式中被展示出来；这种方式必须从根本上不同于存在者所由以发现的方式。因此，问之何所问——即存在的意义也就要求一种由以设想的本己的方式；我们必须用这种方式从概念上对之加以规定。但是，这种方式是从根本上不同于存在者所要求的用概念对它们的意指和意义 (signification and meaning) 加以规定的方式。

现在，如果问之所问是存在，而存在指的就是存在者的存在，那么被问及的东西看起来就是存在者本身。也就是说，就它们的存在来追问它们。但是，我们必须使存在者如其本身所是的那样通达它。而我们把很多东西指称为存在者，而且是在不同的意义上来指称的。我们所谈论的每一种东西，我们所考虑的每一种东西，我们以任何一种方式对之有所作为的每一种东西，都是一个存在者，或者是一系列的存在者。我们本身所是的东西也是一个存在者。那么，我们应当在哪一种存在者身上来破解存在的意义呢？当我们追问存在的意义的时候，我们能够选择一系列的存在者还是选择某种特殊的具有优先地位的存在者呢？我们应该选择哪一种存在者作为我们的指导线索？对于这一存在者来说，它在哪种意义上具有优先地位？

如果我们确实应该突出地提出存在问题，并且充分透视这个问题，那么，对我们牢记在心的这种问题的任何一种解决，就要求

我们解释如何去观看存在,存在的意义应该如何去领悟、观看、领会、把握,所有这些行为方式都是这种追问的构成部分,所以,也就是那种特定的存在者即我们这些追问问题的人本身的存在样式。所以,要想充分弄清存在的意义问题,我们就必须使这种存在者,即发问者在他或她的本己的存在样式中透彻可见。这一追问问题本身就是一定的存在者的存在样式;这样的—个存在者就是从问之所问即存在本身来获得它自己的本质特征的。这一存在者就是我们自己向来所是的存在者,就是把追问存在的意义作为本己的存在样式的一种可能性的存在者,从现在起,我们就用此在这个术语来称呼它。所以,如果我们要想清楚而透彻地提出我们的问题,那么,我们就必须首先就其本己的存在样式对我们所提到的这种存在者即此在进行适当的解说。(《存在与时间》,第5—7页)

V 存在问题在存在论上的优先地位

到现在为止,海德格尔继续说,我们已经试图指出,之所以要重新追问并更为详细地提出存在的意义问题,是因为这个问题源远流长,它没有一个确定的答案,甚而至于这一问题本身〔没有一个满意的提法〕。有人可能会问,这个问题有什么用?它仅仅是纯粹的思辨的事情呢还是一切问题中既是最基本又是最具体的问题呢?

存在总是存在者的存在。按照它的不同的领域,存在者全体可以成为科学研究的园地。然而,实际上,每一种科学在其基本概念中都有其危机。当今,在多种不同的学科中到处都有清醒的倾向,要把相关的研究放置在新的基础之上。数学、物理学、生物学、人文科学甚至神学都是如此。这种对不同科学的基础的研究是不同的相关领域的存在论的主要任务。很明显,这些领域的存在论本身依

然是幼稚的和晦暗的，即便是在它们探究到在争议的不同存在者的存在之中去的时候也是如此，因为它们没有讨论存在的一般意义。

所以，存在的意义问题的目的不仅在于询问一种使科学成为可能的先天条件（科学对存在者之为如此这般的存在者进行考察，于是科学一向已经活动在一种存在之领悟中了），而且也在于询问那种使先于任何存在者状态上的科学并且为这种科学提供基础的存在论本身成为可能的先天条件。任何存在论，如果它未首先充分地澄清存在的意义并把澄清存在的意义理解为自己的基本任务，那么，无论它具有多么丰富多么紧凑的范畴体系，归根到底它仍然是盲目的，并背离了它最本己的意图。（《存在与时间》，第8—11页）

在前面的反思中，我们已经说到每一科学都有那种我们自己所是的存在者的存在方式。我们已经用“此在”这个术语来称呼这种存在者。科学研究既不是这种存在者唯一可能的存在方式，也不是此在的最基本最源始的存在方式。此外，此在不只是混迹于其它存在者之中的一个存在者。它之不同于所有其它的存在者就在于，在它的存在中，这个存在对于它来说是一个问题而且是一个任务。这意思就是说，此在在其结构上就有一种与这种存在的关系；然而，这种关系并不只是在我们的知识中并由我们的知识构成的一种关系，而是一种存在的关系（ein Seinsverhältnis）。所以，此在在其存在样式中就有某种领会自身的方式，并且在某种程度上能够领会得更明确。对于这种存在者来说，其特别之处在于，随着它本己的存在样式，并通过它本己的存在样式，那种适合于它的存在向此在本身开展出来。所以，对存在的领悟就是此在存在样式的一个确定的特点。人们可以说，此在本身正是一个前存在论的（pre-ontological）存在者：它正是以这样的一种方式总已经对存在有某种领悟了。

这种适合于此在并规定此在而且此在以一种或另一种方式总是对它有所作为的存在的样式，我们称之为生存。所以马上就会弄清楚，我们关于存在问题的一个可能的答案的彻底的研究，也即是关于每一领域的存在论的可能的答案的彻底的研究，必须以一种基本的存在论作为它的出发点，而这种基本的存在论必须具有此在存在样式的一种生存论分析的形式。

因为，如果解说存在的意义是我们的任务，那么，此在就不仅是被问及的首要的存在者，而且当我们提出问题的时候，它还是在其本己的存在样式中就已经对我们问之所问的东西有所作为。但是在这种情况下，存在的意义问题就不过是把此在本身所包含的存在倾向极端化，把先于存在论的存在领悟极端化罢了。（《存在与时间》，第12—15页）

VI 人对存在的彻底的理解

总结前面的反思，有人可能会说，人总是对存在有某种领悟，即使在他回答存在的意义这个问题之前，也是如此。不管存在本身对我们来说多么的暗晦，在我们与其它存在者的最偶然的相互作用中，这些存在者就充分向我们展开了，以便我们能够体验到它们之所是，关心其所是和如何是，关心它们的真理。我们设法领悟到那种使它们成为其所是的东西，这种东西即是它们的存在。我们所说出每一个句子都包含有一个“存在”（“是”），我们的每一种心境都以这样或那样的方式向我们显露了我们每一个的“是”。不管这种“存在”（“是”）所意味的东西多么的暗晦，我们必须领会，除此之外没有任何意义。

然而，对存在的这种彻底的领悟的原因，即使是无可否认，并不是要借助于任何清楚明白的概念将存在表述出来。存在依然是

前概念的并且多半是不可定义的；所以它不可避免地是含混的。如果有人坚持认为，所有的知识都是概念性的，那么，即便存在者是可知的，但是它们由之是其所是的存在样式，人们领会的存在样式依然是不可知的。最后，对存在的这种前概念的领会是不可发问的，因为自行生发的存在是如此清楚明白，以致于它不呼唤对它本身的任何注意，所以也不提出任何问题。为了开始存在论的探究，含混、不可定义、不可发问的存在之领悟就依然是存在论的探究所接收的一个不可削减的事实。^{②9}

事实上，正是我们对存在的前概念的领悟——即使这个领悟本身是不可发问的——使得存在者的问题得以可能。因为发问就是探究，而每一探究都是由它的最后的术语来极化的（and every search is polarized by its end-term）。人们可能不会问到底什么是存在的意义，除非他已经在想方设法领会这个问题。探究存在问题的任务就可以归结为这一点：什么是如此深地扎根于人们之中的对存在之领悟的本质。^{③0}

在海德格尔看来，正是这种存在之领悟最深远地规定着人的实在性的特点。“人就是以这样的方式混迹于存在者之中的一个存在者，这种方式是：无论是他所不是的存在者还是他自己所是的存在者总已经不断地向他显现出来……”。^{③1}这一事实解释了为什么海德格尔宁愿用一个把它从一切存在者中区分开来的独一无二的特点，即对存在本身的领悟，用此在这个词来称呼追问存在的这个追问者。此在的意思是在存在者之中在场、开放。

在此，必须完全从存在论上来领会此在，而不能从人类学的角度来理解此在。此在之分析首先并不是意味着谈论人的实在性，而

^{②9} 《康德和形而上学问题》，第 204—205 页；《存在与时间》，第 5 页。

^{③0} 《康德和形而上学问题》，第 207 页；《存在与时间》，第 5 页，第 7 页。

^{③1} 《康德和形而上学问题》，第 205 页。

是谈论存在之领悟和存在本身。由于存在者本身是可以显露的，所以要把此在领会为突入存在者全体之中去的东西。“在这种存在之领悟的基础上，人就是通过他的存在在存在者中揭露着的突入所发生的‘此’……”。^{③②} 换言之，此在就是在存在者之中的存在的那个“此”——此在让存在者存在，它揭示存在者，所以它使所有与存在者的遭遇得以可能。所以，与此在对存在者的相关的依赖相关的是，存在者对此在有一种依赖，以便使存在者得以显现。然而，在这种让事物显现的情况中，此在显然并不创造它们；此在只是揭示它们是什么。尽管在《存在与时间》的第一节中，海德格尔没有清楚地陈述此在与存在之间的关系，但是从他同一时期的其它出版物中仍然可以清楚，此在只是存在本身以具体的世界形式自行显现的“场所”，而且，正是作为世界的存在在最后的分析中让存在者如其事实所是地得以显现出来。然而，如果它不是对于人这个此在而言的话，存在就不能让存在者是其所是。

如果正是通过此在突入到存在者之中，这些存在者才得以显现出来，那么，就不难理解此在是如何让存在者存在的(Seinlassen)。在让存在者显现的过程中，此在就把它们从遮蔽中解放出来，并且因此使它们得以自由。在这里重要的或许是，此在并不等同于人，尽管它们之间的关系是非重亲密的。此在是在其内在的有限性中所采取的人的存在论的结构。这种结构将在下面的一章中加以解释。^{③③}

^{③②} 《康德和形而上学问题》，第 206 页。

^{③③} 理查森，上引书。第 44—45 页。

第三章 弄清存在问题的双重任务；关于方法的反思

（《存在与时间》第 5—7 节，第 15—39 页）

I 此在分析旨在揭示一般存在意义得以阐释的境域

海德格尔继续写道，在前面的反思中，我们已经指出了包含在存在问题之仔细规划中的诸任务。我们在那里不仅已表明：我们必须确定何种存在者将充当我们之首要研究对象；我们还表明：必须保证通达这种存在者的正确道路。我们已经指出，在我们关于存在意义问题的探讨中，何种存在者必须具有优先地位。因此，现在我们必须转向下述问题：我们将如何设想此种存在者？我们将如何接近这种存在者并阐释其意义？

我们已经表明：此在无论在存在者状态上还是在存在论状态上都具有优先地位。对某些人来说，这可能意味着：此在一定就是这样一种存在者，它既在存在者状态上又在存在论状态上被首先给予——不仅在它自身可以被直接把握的意义上如此，而且在作为其特征的存在方式同样被直接呈现的意义上也是如此。在存在者状态上，此在对我们是切近的，甚至是最切近的，因为我们每个人都是这样的此在。但正因如此，这种存在者在存在论上离我们最远。的确，它的最本己的存在即在于：它对那存在具有一种领悟。此在总是这样表明自身，即仿佛它的存在已经以某种方式得到阐释。

但这种前存在论之领悟不能被作为一种存在论上的指导线索承接下来,因为这种领悟其存在的方式并不一定就是下述方式,即当人的最本己的存在方式被从存在论上加以考虑时也将出现的那种方式。因为属于此在的那种存在毋宁说是这种存在,在对其自己存在的前存在论的领悟中,它具有如下倾向:根据它不断使自己与之相适应的那个存在者即世界领会自身。在此在自己对其存在的领悟中,世界得以领会的方式在存在论上被反照到此在本身得以领悟的方式中。我们将在适当时候将后一种声称具体化。(《存在与时间》,第15—16页)

因此,虽然就存在问题而言此在在存在者状态上和存在论状态上都处于一种优先地位,但其自己的存在方式、其自己的范畴结构开始仍然是对此在蔽而不露的。这就说明了为什么对这种存在者的彻底的、哲学的阐释将面临特殊的困难,这些困难与我们被赋予的认识能力的局限无关,也与我们缺少设想它的恰当方式无关。毋宁说,这些困难植根于属于这种存在者的存在方式之中。

但是,此在不仅总是已经对其存在有某种领悟,这一领悟还随着此在向来所拥有的那种存在而出现或消失。此在的存在方式已经以多种方式得到阐释,而且,其行为方式、能力、力量、可能性和盛衰也已被不同的科学所研究,如哲学心理学、人类学、伦理学、政治学、诗学、传记文学和“历史学”,其中,每一门科学都是以其自己的方式进行研究的。如果这些方法真的始于体验——就这个词的完全意义而言可称为生存状态,那么,我们还必须提出这样的问题,即对此在存在方式的这些阐释是否与相应的源始生存性一起被进行的呢?因为以总是作为一生存着的此在之真正经验的体验为其出发点,这是一回事;而借助于特有的范畴——比如就生存着的此在而言借助于特有的生存论上的东西——去阐释被如此揭示出来的存在方式则是另一回事。对此在之存在方式的前存在论的

生存论阐释必须成为对作为此在的人之存在方式的生存论分析的主题。只有通过明确地指向存在问题本身从而制订出此在的基本结构,我们对于此在存在方式的存在论阐释才能在生存论上得到证实。(《存在与时间》,第16页)

因此,只要我们关注的是存在问题,对此在存在方式的分析必定依然是我们的首要任务。但是,如何获得进入此在之存在的恰当途径就成为更为迫切的任务。我们既不能武断地建构我们所认为的此在之存在,也不能将这种观念可能设想出来的范畴强加于此在。相反,我们必须选择下面这种进入方式和阐释方式,即这个存在者可以在自身中并从自身中显示自己。(《存在与时间》,第16页;参见第28、34页)但这意味着我们必须首先以最接近、最通常的方式显示它,即在其日常平均状态中显示它。在我们的研究工作中,我们必须集中于那些本质结构,它们在每一个实际此在的任何情况下都可能具有的每一种存在中都保持为规定着此在存在的特征。这样,我们将有可能揭示此在的存在方式,尽管也只是以一种暂时的方式。(《存在与时间》,第16—17页)

应当注意的是,对于此在存在方式的这种分析仍然是完全指向我们的主要任务的,即制订关于存在意义的问题。因此,这里我们既未设想一种完备的此在存在论,也未设想某种哲学人类学。但是,这一研究工作不仅是不完全的,而且还是暂时性的。它只是显示这种存在者的存在方式,然而尚未阐释其意义。毋宁说,这是一种准备性的工作,旨在为阐释此在存在的最源始方式提供一种境域。换句话说,一旦此在准备性的分析工作完成之后,这种分析工作将不得不在一种本真存在论的基础之上加以重复。(《存在与时间》,第17页)

海德格尔接下来写道,在他看来,他称之为此在的那种存在者的存在之意义将在时间性中找到。如果我们能证明情况的确是这

样,那么,我们将在准备性分析工作中发现的所有结构都将被重新解释为时间性的诸方式。这将是《存在与时间》第1部第2篇的任务。通过据时间性设想人的存在模式,通过声称此在是时间,我们仍然没有发现关于存在意义问题本身的答案。但我们无疑以这种方式为获得这一答案提供了基础。(《存在与时间》,第17页)

海德格尔继续写道,我们已经指出,此在具有一种前存在论的存在方式作为其存在者状态上的基本结构。此在以下述方式存在:它是领悟着诸如存在这样的东西的某物。在接下去的反思中我们希望表明:每当此在缄默地领会和阐释某物如存在时,它总是从时间的观点出发进行的。因此,我们必须将时间揭示为一切存在领悟的境域。换句话说,时间必须被源始地展示为一切存在领悟的境域,此外,它还必须根据作为领会着存在的此在之存在方式的时间性得到解释。这意味着:将以这种方式得到的时间概念必须与我们日常的时间概念以及自亚里士多德到柏格森一直坚持的哲学时间概念区分开来。因此,说明通常的时间概念和传统哲学的时间概念如何从源始时间性中发展出来也将是我们的任务。(《存在与时间》,第17—18页)

许多世纪以来,人们一直将时间视为一种标准,用以朴素地区分各种不同的存在者之领域。我们在时间性存在者如自然和历史的实体与非时间性存在者如空间关系、数学关系以及超时间性或永恒实体间作出区分。我们习惯于将命题之无时间意义与我们命题陈述的时间进程加以对照。因此,“在时间中之存在”意义上,时间在西方常作为一种标准,用以区分存在者的各种不同领域。然而,迄今为止似乎还没有人提出这样的问题:为什么时间竟具有这种独特的存在论功能?海德格尔充分意识到了这样的事实:与通常所持的观点相反,他对存在意义问题的处理必须表明“如果得到正确地观看和说明,那么,一切存在论的核心问题都植根于时间现象

中”，必须表明为什么如此。（《存在与时间》，第40页，参见第18页）

但如果存在必须根据时间得以设想，如果存在之各种方式和衍生物必须通过考虑时间因素才能在其各自变形和衍生物中得到理解，那么，存在本身便在其“时间性”特征中得以理解。然而，正如我们已经指出的，那样我们谈论的便是存在，而不是存在者，“时间性的”也不再只意味着“在时间之中”。从这种观点看来，就其存在方式而言，甚至非时间性的和超时间性的存在者也必然是时间性的。但如果这样，存在及其各种方式根据时间源始地决定其意义的方式将被称为存在的时间性规定。因此，阐释存在本身意义的根本存在论任务就意味着：我们制订出存在的时间性，以便关于存在意义的问题在对时间性问题的解说中首次具体地得到回答。（《存在与时间》，第18—19页）

关于存在意义的问题不能借助于某种孤立的陈述得到回答。只有在其全部历史关系中考虑这个问题，对于这个问题的答案才能充分利用古代哲学家已经为我们准备好的诸种可能性。最后，如果对于存在意义问题的回答将为我们提供指导我们自己在基本存在论范围中研究工作的线索，那么，只有我们已经达到了下述洞见，这种回答才可能是恰当的。这种洞见就是：此在所固有的特征已经使过去本体论所特有的独特的存在方式成为必然。（《存在与时间》，第19页）

II 海德格尔对于方法的关注

我们已经看到，从其学术生涯的开始，海德格尔就关注方法论问题。这种兴趣于1909年将他引向了胡塞尔的现象学，而现象学反过来还可能增强了其对方法论的关注。当海德格尔于1909年开始研读胡塞尔的《逻辑研究》时，他曾希望胡塞尔的现象学会有助

于他解决对于布伦塔诺关于亚里士多德的书的研究向他提出的问题：如果在存在中存在的东西具有各种不同的含义(on, ens),那么,就其统一性而言存在本身意味着什么(einai, esse)? 然而,当海德格尔开始意识到,胡塞尔已经偏离了其原初的“实在论”而转向了一种先验唯心论,便清楚地知道,必须非常彻底地重思现象学方法。他还很快清楚地意识到,胡塞尔对先验主体性的关注根本无助于他解决存在问题,相反,它将阻挡通向这个极为重要的问题的道路。在海德格尔看来,人们不应将全部注意力集中于意识、现象学,相反,应当集中于 aletheia(真理),集中于发现“真理”的过程。他对耶格关于亚里士多德思想发展的著作之研究以及后来对亚里士多德著作的研究使他踏上了上述道路。

在第1章中我们已经看到,早在1911年海德格尔就曾计划去哥廷根随胡塞尔学习,但经济方面的困难使他未能成行。对于海德格尔来说,幸运的是胡塞尔自己于1916年迁到了弗莱堡。海德格尔马上与之建立了联系,并开始与之密切合作。然而,在他自己的课程中,几乎从一开始他便开始运用一种显然不同于胡塞尔所发展的现象学概念。在所有这些课程中,海德格尔都运用了现象学方法,即使这些课程是关于巴门尼德、康德、费希特、19世纪哲学思想等内容。第一次世界大战之后,海德格尔恢复了教学,并就圣·保罗、圣·奥古斯丁,特别是亚里士多德进行演讲。在1919—1929年间就上述内容开设的课程中,现象学方法也得到了使用。然而,就我们所知,在1916—1925年间,再也见不到对这一方法的正式评论了。

在其出版的著作中,海德格尔在《存在与时间》中首次提到现象学方法。当他去世前一年《现象学的基本问题》出版时(1975),我们可以看到,海德格尔1927年在这本著作中也已讨论过现象学方法,但是以一种显然不同于《存在与时间》的方法加以讨论的。但这

里最引人注目的是,在《存在与时间》和《现象学的基本问题》这两本著作中,海德格尔都只为我们给出了对于现象学的初步说明。在两本书中,他还承诺为我们提供对于现象学的明确而系统的论述,并声称在每本著作的最后发展出这些论述,然而,在这两本书中,我们都只得到了关于现象学的初步论述,而未见正式的说明。我们不知道《存在与时间》中声称的对于现象学的系统论述会是什么内容。就《形而上学的基本问题》而言,我们至少看到了关于现象学部分及其四个主要章节的标题,因为这些标题已经包含在“课程大纲”之中了。关于现象学的部分被标题为“科学的存在论方法和现象学观念”。这一部分计划分为4章:1)存在论的存在者状态之基础——作为基本存在论的此在分析;2)存在的先天性及其先天知识的可能性和结构;3)现象学方法的基本要素:归纳、建构和解构;4)现象学存在论和哲学的概念。^①需要注意的是,虽然在两本书中被解释的现象学概念彼此极为不同,然而,两者并无矛盾。在《存在与时间》中被描述的方法是基本存在论的方法,这种方法具有分析此在之存在方式的特征;另一方面,在《现象学的基本问题》中被描述的方法是真正的存在论方法。后一种现象学概念后来被海德格尔放弃了。

最后,1979年出版了海德格尔于1925年所作的演讲,那时海德格尔已经深深地陷入《存在与时间》的实际写作,这本书包含了《存在与时间》内容的第一个“提纲”^②。在此书的这一部分之前是一个很长的准备性部分,题为“现象学研究”的意义和任务^③。而在这之前是一个简短的导论,说明了该课程的主题、准备处理的主题以及将要运用的方法。而其对于现象学本身的论述由长长的3章

① 马丁·海德格尔,《现象学的基本问题》,第23—24页。

② 马丁·海德格尔,《时间概念的历史·导论》,第135—320页。

③ 同上书,第13—131页。

组成。在那里,海德格尔首先描述了现象学研究的起源和早期发展,接下去,他讨论了现象学的基本发现即意向性、范畴直观(Kategoriale Anschauung)以及“先天”一词的原初含义。海德格尔接着对现象学的名称作了简要的说明并解释了其基本原则。最后,在第3章他将胡塞尔现象学方法的概念和现象学本身归于一种彻底的批判主义。根据海德格尔的看法,胡塞尔现象学的基本弱点在于这样的事实:意识存在的模式从未被系统地研究过;作为意向对象的存在方式得到了错误的解释;最后,关于存在意义的问题从未被明确地提出和讨论过。^④

在对于海德格尔对方法和方法论之关注的历史方面作了这些简要的、图式性的观察之后,现在我们必须再次转向《存在与时间》。

III 《存在与时间》中关于方法部分的特征

我们已经看到,《存在与时间》始于一篇导言。这与在很多关于形而上学的古典论著中所见到的导言有些类似。书的开头对于将要完成的任务、所要选取的道路以及对于主题的暂时的区分作了简短的描述。该书所要达到的目标是通过将时间解释为存在问题的先验境域,对于存在的意义问题进行批判性反思。(《存在与时间》,第1、39页)因为存在始终是存在者的存在,关于存在意义问题必须通过对于一种特殊存在者之存在方式的仔细研究才能进入。鉴于下述事实,即对于存在的某种领悟已经包含在提出这个问题的这个存在者即此在的存在方式之中了,此在的存在就成了首先必须加以考察的问题了。(《存在与时间》,第5—15页)

^④ 同上书,第90—131页。

就将要选取的道路而言，海德格尔作出了两种建议。一种是对形而上学传统的一种“解构性拯救”；^⑤另一种是“解释学现象学”，这是存在论的方法。如果人们考虑一下关于所要使用的方法的这些提议，很显然，它们也类似于笛卡尔、康德、黑格尔和胡塞尔关于方法问题所作出的提议。对于海德格尔本文的分析显示，这种相似性的确是有意的，尽管人们应当意识到这样的事实，即在每一情况下所作出的具体提议根本不同于上述其他作者在这方面所作的提议，当然，在每种情况下也都有一种重要的一致性因素。

从海德格尔确定存在论的主题和方法的方式中，我们可以看出，他在试图寻找并论证相对于全部哲学传统的一种个人的立场。和自柏拉图以来的西方传统一样，海德格尔同意这样的观点，即存在论是一门科学。和笛卡尔一样，他根据所要采取的方法确定存在论的科学性。^⑥与整个近代传统一样，海德格尔承认，在一门科学中，就这门科学所要研究的“物自身”而言，重要的不是其他思想家已经思过的东西，而是那可以从方法上得到论证的东西。^⑦当说到解构古代本体论传统内容的需要时，海德格尔甚至与笛卡尔、康德和胡塞尔一样，对哲学史持一种否定的评价。^⑧（《存

⑤ 和理查森一样，我将 *Wiederholung* 译为 *re-trieve* 或 *retrieve*。参见理查森，上引书，第 89 页。

⑥ 勒内·笛卡尔，“指导精神之诸规则”，规则 IV，载于《笛卡尔哲学著作》，E. S. 霍尔丹和 G. R. T. 罗斯译，二卷本，纽约：多弗尔出版社，1931 年版，第 1 卷，第 9 页。

⑦ 同上书，规则 III，第 5 页。

⑧ 参见勒内·笛卡尔，“论科学中正确行使理性和寻求真理的方法”，第一部分，上引书，第 85—87 页；《第一哲学沉思集》，沉思 I，上引书，第 144 页以后；伊曼努尔·康德，《未来形而上学导论》，刘易斯·怀特·贝克译，纽约，1950 年版，第 3 页以后；埃德蒙·胡塞尔，“作为严格科学的哲学”，载于胡塞尔，《现象学和哲学的危机》，康坦·劳尔译，纽约，1965 年版，第 71 页以后，《纯粹现象学和现象学哲学的观念》，F. 克斯滕译，海牙，尼基霍夫，1982 年版，第 33—48 页。

在与时间》,第22页)最后,海德格尔深切地意识到了存在论中方法和主题间的密切关系,因而似乎同意这样的观点,即以一种纯工具的方式设想方法是不正确的。这种密切关系似乎意味着:对于直接呈现的东西的解释是以已经暗含在被直接呈现的东西中而又未被明确课题化的东西为中介的。(《存在与时间》,第15、7、152、314页)⑨

然而,海德格尔同时十分清楚地表明,他并不是不加重大修正而分享这些观点的。存在论诚然是一门“科学”,但它是这样一门科学,其科学性与诸形式科学或经验科学毫无共同之处。⑩其次,虽然作为一门科学,存在论的科学性是通过所使用的方法得到规定的,然而,这种方法不可能被设想为演绎(笛卡尔)和描述(胡塞尔)。毋宁说,这种方法应当被设想为先验的和解释学的。⑪而且,哲学家只有在下述情况下才能思:他既明确地处于一种传统中而又对那种传统持一种批判的态度。当然,这种批判的态度不是对那种传统的拒斥,毋宁说是对那种传统中值得一思之物的“解构性还原”。(《存在与时间》,第22页)⑫最后,虽然在存在论中方法和内容是紧密地交织在一起的,虽然对直接呈现之物的中介是以下述情况为前提的,即那引导着说明的东西从在直接呈现之物中已经在场的东西中获得其线索,后者不可能在对于黑格尔之绝对真理的某种期待中被发现,而只能存在于作为一切有限领会中必然先天之综合的有限的“存在真理”中。

如果这些反思是正确的,那么很显然,解构性还原和现象学方

⑨ 参见黑格尔,《精神现象学》,J. 贝利译,伦敦,1964年版导言,第131页以后。

⑩ 马丁·海德格尔,《现象学的基本问题》,第1—4,11—15页。

⑪ 马丁·海德格尔,《康德和形而上学问题》,第211—255页。参见《存在与时间》,第37—38页。

⑫ 参见《现象学的基本问题》,第21—23页。

法便不能被视为彼此独立、互不联系的过程。毋宁说,两个过程内在地是相互从属的。^⑬一方(解释学现象学)若离开了另一方(解构性还原)便不可能达到其目标。正如解释学现象学是那构成了此在领会本身之物的方法上的展开,同样,解构性还原只不过是构成了此在对其本真自我之探寻的还原的方法上之相关物。(《存在与时间》,第 316—323 页)

IV 解构性还原和解释学现象学

在《存在与时间》导论中,海德格尔首先指出,存在论是关于存在问题的,并需要以此在存在之分析的具体形式呈现出来的基本存在论为其铺平道路。接下去,海德格尔转向了进入源始的研究主题即此在的“正确通道”问题。他强调指出,这是一个极为困难的问题,因为此在总是被视为已经可以进入自身然而又有待于领会的某物。因此,我们必须能够说明此在本身为什么以及如何可以被直接把握,虽然此在所具有的那种存在不能被同样直接地呈现,而只能以说明和解释为中介。(《存在与时间》,第 15 页)

此在以这种方式存在:它能够领会其自己的存在;然而,它又有下述倾向,即根据它最切近地向之行事的那些存在者领会其存在。而这就意味着:它的“范畴结构”在某种程度上依然是遮蔽着的。因此,对此在存在的哲学阐释面临着极为独特的困难。而且,此在已经成为哲学和科学研究的主题。这样,便已经有阐释此在的许多途径。所有这些阐释如何能结合到一起,这仍是一个不明的问题

^⑬ 同上书,第 19—23 页。这里,海德格尔借助于下述三个概念规定现象学:还原(从一个存在者转向其存在),建构(将一个预先给予的存在者筹划到其存在和结构上去),解构(根据其由之出的源始源头对流传给我们的概念进行批判性分析)。必须注意的是:在这本不关注基本存在论的著作中,“解解学”一词未被提及。

题。这种复杂性使保证进入此在之存在的正确通道这一问题变得更为紧迫。我们无权独断地诉诸任何建构,无权将随便一种存在之观念用于此在,不管这种观念看起来多么自明;也不能未经真正的存在论考虑而将这种观念规定的任何“范畴”强加于此在。(《存在与时间》,第16页)

1. 解构性还原

根据海德格尔的观点,时间性构成了此在存在之意义。(《存在与时间》,第17页)时间性也是使得作为此在本身所具有的存在之时间模式的历史性成为可能的条件。这里,历史性代表着构成此在之历史本身的存在状态。此在如它已经曾是的那样存在并作为它已经曾是的东西存在。此在是它的过去,这不仅仅是在下述意义上如此,即它作为仍然现成在手的一种属性而拥有其自己的过去;此在特别是由于总是从其将来演历而来的其自己的存在而是其过去。无论在特定的时间此在如何存在、如何设想存在,它已经生长到对自身的传统解释方式之中并在这种方式中成长。此在根据这一传统最为切近地领会自身,并至少在某种程度上不断地领会自身。因此,它自己的过去——包括它的同代人的过去——并不是仅仅跟在此在之后的某物,而是已经走在它前头的某物。(《存在与时间》,第19页;参见第372页)

但是,如果此在自身及其自己的领悟本质上是历史的,那么,对存在意义的探寻也应具有历史性为特征。作为一种历史的探寻从属于存在探寻的存在最本己的意义,指向对于那探寻本身的历史之探寻的必然性。于是,在制订关于存在之意义问题的过程中,人们必须注意这种指示,以便通过积极地据过去为己有使自己充分地拥有这种探寻的可能性。

当哲学家转向哲学自身的历史时,他必须意识到:这种传统构

成了他由之思从而也至少在某种程度上构成了他必须试图逃离的东西。然而,此在倾向于成为其传统的牺牲品。这种传统常常使其不能在探寻或选择中提供对其自己的指导。当一种传统压制了此在自己之思时,这种传统常常遮蔽了它真正试图传达的东西。此在倾向于将传统留传给它的东西作为自明的东西接受下来,而这就阻挡了进入留传下来的范畴、概念和观点由之作出的那些源泉的通道。事实上,此在是如此陷于其自己的传统中,以至于在哲学中它常常将自己的兴趣限于可达到的哲学探寻观点的多样性之中。但是,通过这种兴趣它试图隐藏这样的事实,即它没有自己的立足之地。现今哲学关注于存在问题的状况是这一倾向的最为清楚的证明。

因此,在关于存在意义问题的探寻中,人们必须有自己的立足之地;然而,人们的思想必须仔细地留心其自己的哲学传统。这两种要求在“解构性还原”之中都得到了满足。人们必须“摧毁”传统中不可从哲学上证明的东西,同时保持任何真正的哲学洞见最终由之出的那些源始经验。还原的含义不是抛弃哲学传统,而是为一种传统的诸积极可能性划界,使其保持在其正当的范围之内。《存在与时间》,第20—23页)通过对一个根本问题的还原,我们领会到已久被遮蔽的其源始可能性的展开。通过对这些可能性的详细说明,上述问题得到了变形,从而首次在其本质内容上得到保存。然而,保存一个问题意味着让使这一问题从其根本本质上成为可能的所有那些内在力量自由地存活下来。^{①④}

显然,在这些反思中,海德格尔对于笛卡尔、康德和胡塞尔持一种批判态度,因为这些人对哲学传统持有过于否定性的态度。就

^{①④} 《康德和形而上学问题》,第242—243页;威廉·理查森,上引书,第90—93页。

此而言,海德格爾的態度更接近於黑格爾所採取的態度。在這方面,他唯一未追隨黑格爾的一點在於下述事實,即黑格爾將過去發展起來的各種不同的哲學觀點視為一個有機統一體或體系的諸組成要素,而且,某種形式的必然性對於“整體的生命”是至為重要的。在海德格爾看來,哲學史並未通過黑格爾的辯證法不可動搖的規律的必然性束縛著生活在今天的哲學家。相反,像任何一種其它形式的傳統一樣,哲學傳統拯救並解放著人。對於哲學上重大問題的答案存在於人對在哲學史上已經通向他的東西的本真的回應之中。這樣一種回應同時意味著他一方面願意傾聽已經被說出的東西,另一方面又有勇氣與他所聽到的東西保持距離。這就使得在哲學中對過去的某種批判成為必要。然而,這種批判不應被理解為斷絕與過去的聯繫,也不應被理解為不要哲學史,而應被理解為以變形的方式接受這種過去,使之適應我們生活於其中的這個世界的需要,適應在這個世界中流傳給我們的東西的需要。因此,海德格爾並不否認重思每一種“經驗”、從而傳達並超越這種經驗的必要性。然而,海德格爾的確否認下述一點,即這種工作應從關於絕對的絕對知識的觀點來完成。在他看來,每一種“經驗”都應從存在的觀點得到傳達。正是根據這種有限的觀點,人從其豐富的可能性方面領會其自己的存在,從而他能夠對每一種存在方式進行比較,在每一“經驗”中提供各種可能性的整體從而領會其真正的、有限的意義。而且,正是根據這種有限的觀點,人可以“讓事物從其自身並在其自身中被見出”,因為根據這種觀點,通過將事物籌劃在這種先天的綜合之上,人們可以在其豐富的可能性中顯示它們,以便存在於一種特定“經驗”的具體的給出方式可以在其真實而有限的意義上出現。^⑮

^⑮ 參見科克爾曼斯,《科學和哲學中的世界》,第23頁以後。

显然,海德格尔认为,哲学反思应当是方法性的和批判性的。虽然他拒绝无前提(胡塞尔)和绝对(黑格尔),但他并不拒斥方法和严格。我们哲学反思的首要、最终和永恒的任务从来都不是任我们的前判断被单纯的武断概念所支配,而是通过根据“事情本身”制订出我们的先行概念,使相关的主题成为科学上安全的东西。《存在与时间》,第153页)换句话说,解构性还原受一种解释学现象学的引导,这种现象学总是考虑到对过去思想家的声称和被反思的“事物”进行一番仔细的比较。^⑩我将在第5节中回到还原和现象学的这一关系。

2. 现象学:存在论的方法

根据其最早的出版物(1912—1927年)如《存在与时间》、《现象学的基本问题》、《康德和形而上学问题》所表明的海德格尔自己的思想发展进程,可以清楚地看出,他具有坚实的哲学史知识(柏拉图、亚里士多德、阿奎那、司各脱、苏阿列兹、笛卡尔、莱布尼茨、康德、黑格尔、整个新康德主义传统和胡塞尔)。因此,我们可能期待,就关于存在论方法而言,《存在与时间》第7节包含了参照上面提到的作者确定存在论方法的系统企图。然而,至少初看起来,这种期待并未得到满足。第7节给我们留下了这样的印象,即这一节并未像本书许多其它节那样仔细地被思过。在这里,现象学的概念不是参照黑格尔或胡塞尔得到说明的,而只是借助于对这个复合表达式由之构成的 *phenomenon* 和 *logos* 的某些简要评述。另一方面,海德格尔明确指出,第7节只不过是现象学方法的一种临时规定,后面还要对之作重新考虑和进一步展开。《存在与时间》,第28、34、347页)

^⑩ 《现象学的基本问题》,第19—23页。

然而,更为仔细的考察清楚地表明:上述初步印象是无根据的,《存在与时间》导论包含了在那个研究阶段可能被正当期待的关于存在论方法的一切信息。然而,具有无可置疑重要性的是,对于关于方法的导论性反思的任何评论都仔细地注意到了与所有存在论研究之循环特征一致的一切方法论反思,这些反思存在于本书和同期其它相关著作的很多篇幅中。

在海德格尔看来,“正确方法”的问题在存在论中是一个至为重要的问题。(《存在与时间》,第15—16页)存在论必须通过运用现象学方法处理其主题。“现象学”概念只不过是一个方法论概念:它并不规定存在论主题之特征,只是规定存在论必须处理其主题的方式。现象学的含义可以通过参照下述格言得到说明,即 *Zu den Sachen selbst*(回到事情本身)。因此,海德格尔指出,是胡塞尔首次给出了存在论方法的详细说明。根据海德格尔的解释,胡塞尔的名言“回到事情本身”意味着:存在论避免所有任意的建构、所有人为的偶然的发现、所有貌似有根据的概念以及所有对伪问题的固执。海德格尔承认,对现象学方法的这种初步规定几乎是无关紧要的,因为也许它能够适用于在任何一种科学研究中被采用的任何一种方法。看来海德格尔有意地希望使其对于现象学的评论尽可能地“形式化”,以避免给人留下这样的印象,即“现象学”一词被认为意指哲学中的一种历史的方法。在他看来,从过去的诸方法论概念中寻求帮助是极为危险的。(《存在与时间》,第27页)

在给理查森的信中(1962),海德格尔为我们提供了下述信息。《存在与时间》第7节包含的现象学概念是以通过与胡塞尔的谈话提供给他对现象学方法的直接经验为基础的。在后来发生的思想发展中,希腊思想的两个基本词 *logos*(使…显现)和 *phainesthai*(显现自身)起了十分重要的作用。对亚里士多德著作某些章节的仔细研究使他意识到, *aletheuein* 应当被理解为一种显露的过程,

从而,真理应当被规定为无蔽,存在者的一切自我显现都属于这个无蔽。而且,他也清楚地意识到,以在场的名义出现的存在问题应当被发展为以其时间特征为根据的存在问题。一旦 aletheia 和 ou-sia 以这种方式得到了重新解释,现象学的意义和范围便一目了然了。“回到事情本身”这句格言并不指向意向性意识或先验自我;相反,存在才应当是思想之首要和最终的“事情本身”。胡塞尔已经根据由笛卡尔、康德和费希特确立的模式——这种模式不为思想的历史性留有任何余地——把他的现象学概念发展为一种独特的哲学方法。因此,在《存在与时间》中展开的存在问题不得不与这种哲学方法分道扬镳。然而,这个问题的展开又是基于对胡塞尔最初设想的那种现象学原则的更为忠实的坚持而实现的。海德格尔用下述评论总结了他的上述反思,即这些发展构成了一个纷乱的过程,这个过程当时甚至对他本人都还是费解的。^{①7} 因此,从《存在与时间》以及他后来对于其著作发展过程的反思中,我们可以清楚地看到,海德格尔觉得他应当赞同胡塞尔,特别是包含在《逻辑研究》的胡塞尔原初的现象学概念;^{①8} 然而,另一方面,他也清楚地表明,他必须与在《观念》第1卷中系统发展起来的胡塞尔之先验唯心论保持距离。这样,在《存在与时间》中他才能够写道:“对现象学的初步概念的评论表明:在现象学中,本质的东西不在于它作为一种哲学潮流,才是现实的。可能性高于现实性。只有通过抓住其可能性,我们才能理解现象学。”(《存在与时间》,第38页)如果人们赞同全部人类思想的历史性,而同时坚持这样的观点,即在存在论中一切问题都应根据“事情本身”加以考察,那么,他们马上便会领悟到:甚至对于存在论方法的反思也必然包含解构性还原。

^{①7} “致理查森的信”第X—XVI页。

^{①8} 《存在与时间》,注38;《论时间与存在》,第74—82页。

在此,人们倾向于仔细考察胡塞尔现象学概念和海德格尔现象学概念间的关系,但我最终已决定避开那个方向的任何企图,因为我很清楚,在本章的范围内,根本就不可能正当地处理这样一个无所不包的任务。^{①⑨} 然而,要澄清海德格尔的现象学概念,关注于至少一个问题似乎是十分重要的,这个问题在解释学现象学与先验现象学的比较中占据着中心位置。对胡塞尔来说,先验主观性是普遍的构成性力量。先验主观性实施着构成,同时也是将被如此构成的一切事物的基础。“对于这个单子式自我的现象学说明——即它的为己构成问题——原则上必须包括一切构成的问题。最终,为自我而对自我的构成所作的说明与现象学整体是重合的。”^{②⑩} 如果全部先验存在事实上只不过是自我的生命,存在的构成问题便与自我的自我构成重合。^{②⑪} 一旦构成性主体被彻底领悟了,其它一切事物也便被如此领悟了。

另一方面,海德格尔并不赞同这样的观点:普遍的构成性力量应当存在于人类主体之中;相反,这种力量应当在“存在的真理”中被发现,而此在在这种构成性成就中只起了一种从属的作用。此在是这样一种东西,构成在其中演历。因此,对海德格尔来说,人之领悟的问题最终假定了此在中构成性“存在之真理”的历事。换句话说,存在的意义不是通过先验主观性的构成性自我展露而进入先验主观性的,它必须从在此在之存在中历事的存在之领悟中争得

^{①⑨} 哥特曼,上引书,第45—52,85—92,102—108,123—126,135—153,200—236页及其它各处;参见科克尔曼斯,《胡塞尔现象学初论》,彼茨堡,杜奎斯涅大学出版社,1967年版,第330—334页;路德维希·兰格雷伯,《现象学和形而上学》,汉堡,施奈德尔,1949年版,第83—100页;保尔·利科,《胡塞尔:其现象学分析》,埃文斯顿,西北大学出版社,1967年。“现象学和解释学”,载于《人与世界》,第7期(1974),第223—255页;科克尔曼斯,“世界构成——对胡塞尔先验唯心论的反思”,载于《胡塞尔论集》,第1卷(1971),第11—35页。

^{②⑩} 胡塞尔,《笛卡尔的沉思》,海牙,尼基霍夫,1960年,第68页。

^{②⑪} 保尔·利科,上引书,第113页。

自由从而明显起来。《存在与时间》,第36页)因此,从现象学的观点说明某物,意味着通过对存在的先天把握使该物成为明确可把握的东西,而此在正是通过对存在的先天把握非课题化地领悟存在。存在论探索必须首先指向一个存在者即此在。但然后这些探索必须被从这种存在者移开,追回到这个存在者的存在。现象学方法的这一步被称为现象学还原。然而,从这个存在者移开这件事仍是一个消极的步骤。除此之外,必须采取一个积极的步骤,它具有一种成就的特征。存在不只是像小溪中的卵石一样存在于存在者之中;它必须通过筹划才能进入人们的眼帘。将一个特定的存在者筹划到其存在及其结构上,这是现象学构成的任务。这样一种筹划的前提是,有一种筹划可以从中发生的先验的先天框架。这就是在构成此在存在之特征的存在领悟中以隐蔽方式演历的存在之真理。^②

在胡塞尔看来,存在者的存在是在主体中并由主体设置起来的,先验主体则是自我设置。而在海德格尔看来,存在者的存在实际上是在此在中被设置起来的。“只有当此在存在(就是说,只有存在之领悟在存在者状态上可能),存在才‘有’”。《存在与时间》,第212页)但存在者的存在不是由此在设置的,而是由作为先验先天综合而起作用的存在之真理设置的。^③

3. 现象

到底应如何理解现象学?海德格尔是通过下述评论开始他的说明的,即“现象学”这一术语本身有两个基本的构成要素:“现象”(phenomenon)和逻各斯(logos)。在他看来,一种先行的现象学概念可以这样建立起来,即先标识出“现象学”一词的这两个组成部

^② 《现象学的基本问题》,第20—22页。

^③ 哥特曼,上引书,第45—52页,135—140页,185—203页及其它各处。

分的含义,然后再确立这两部分合起来的“现象学”的意义。(《存在与时间》,第28页)

现象的概念首先从纯形式方面被规定为“显示自身的东西”,即显现。按照人们通达存在者的种种方式,一个存在者可以以多种方式显示自身。而且,它可以作为它自身不是的某物显示自身。那时,它看起来像其它的某物,而不是这个存在者。这种“自我显现”叫作貌似(semblance)。必须注意的是,当现象指“貌似”时,这个词的源始所指(即作为显现的现象)已经作为第二所指据以建立的基础被包含在其中了。(《存在与时间》,第28页)

现象和貌似必须与现像(appearance)区分开来。当我们谈到一种“现像”时,我们谈论的不是显现自身的某物,而是在显现着自身的其它某物中呈报自身的某物。例如:症状、符号、象征等均是现像的例证。在这种情况下,那呈报自己的东西也绝不是一种现象,虽然只有通过某种它物的自我显现、从而通过一种真正意义上的现象、呈报自己的东西才能得以显现。(《存在与时间》,第29—31页)

到此为止,我们只限于规定现象一词的纯形式的意义,并使现象区分于貌似和现象。我们尚未规定哪些实体我们认为是现象;我们也未回答下述问题:即就存在者的存在而言,那显示自身的东西是一个存在者还是一个存在者所具有的某种特征。为了能够回答这个问题,海德格尔在通常的现象概念和现象学的现象概念间作出了区分,而对两者的规定都明确地涉及到康德。在通常的意义上的现象是通过“经验直观”可以为我们所通达的任何一种存在者。而根据康德观点的规定,现象学意义上的现象是作为先于通常意义上的现象并作为总是伴随着它的东西已经在现象中显示自身的东西。虽然它非课题化地显示自身,然而,它可以被课题化地显示自身。可见,现象学的现象是在自身中显示自身的那些存在者,亦即康德的诸直观形式。换句话说,现象学意义上的现象指的是经验

对象得以可能的条件。《存在与时间》，第 31 页）在下面的第 5 节中，我准备从海德格尔自己的观点出发澄清与康德的这些关联。

4. 逻各斯和真理

在关于方法那一节的导论中，海德格尔强调了下述一点：“现象学”(phenomenology)一词中的“logy”指的是关于现象之研究的科学性。《存在与时间》，第 28 页)因此，在关于方法的一篇论文中，现象学的科学性成了主题。因此，人们可以说，现象学并不仅仅指进入存在论主题的方法，而且指澄清存在论主题之规定性的方式。换句话说，现象学概念中包含着两个因素：一个是关于事情将如何被发现的问题，另一个是关于这种发现何时可被视为恰当的，即一种发现何时可被视为真实的问题。所以，我们可以预料，第 7B 节包含着对于真理概念的一种临时性分析。在这个结尾处，海德格尔转向了亚里士多德。根据他的意见，亚里士多德最初将真理设想为在场者的无蔽、去蔽及自身显现。^② 分析表明，现象学的现象概念包含了这样一种真理概念，它不仅显然不同于康德的真理概念，也不同于胡塞尔所发展起来的真理概念。海德格尔主张，古典的符合论的真理定义是一种派生的真理概念，而胡塞尔的观点即真理必须根据完美的亦即必然而充分的证据^③加以定义是不可接受的。《存在与时间》，第 212—230 页)

第 7B 节一开始便指出了这样一个事实：对柏拉图和亚里士多德来说，“logos”一词具有许多不同的含义，而初看起来，没有一种含义看起来是源始的。然而，这个词似乎具有一种基本含义，据此一切其它派生的意义都可以得到理解。人们也许可以说，logos

^② 《存在与时间》，注 32；《论时间与存在》，第 79—80 页；“致理查森的信”，第 X—XII 页。

^③ 胡塞尔，《笛卡尔的沉思》，第 12 页。

的基本含义在于言谈(Rede)。但如果人们不能精确地确定这一表达式的含义并指出这一词的所有其它含义如何源于这一基本含义,那么,这种翻译就仍然是不正当的。(《存在与时间》,第 32 页)

logos 与 legein 相关,而后者意味着揭示人们正在谈论的东西,它与 apophainesthai 同义。logos 使被谈论的某物被见出;它是为那些以某种方式参与言谈的人这样做。而且,logos 正是从被谈论的事情出发使某物被见出。在作为言谈(apophansis)的 logos 中,被说出的东西是从被谈论的东西中引伸出来的,因此,言谈的交流在其所说的东西中揭示了被谈论的东西并使之成为可通达于他人的东西。在这种上下文中,logos 变成了完全具体的东西,于是,作为使某物之被见出,言谈就有了说的性质。(《存在与时间》,第 32—33 页)

而且,因为 logos 是使某物被见出,因此,它便可真可假。但是,至为重要的是必须意识到,在这里,不能在存在者与谈论者间的符合的意义上理解真理。这种真理概念绝不是源始性的。真理的希腊文是 aletheia,它的意思是无蔽。作为 aletheuein 的 logos 之真意味着:人们正在谈论的存在者必须被从其原初的遮蔽状态中带出来。人们必须使之作为无遮蔽的某物被见出(a-lethes),而这意味着这些存在者必须被发现。只是因为作为 apophansis 的 logos 之功能在于通过指出某物而使某物被见出,logos 才能具有一种综合的结构形式。这里,综合(synthesis)不意味着对诸种表象的联结或对诸心理事件的操纵——从这些关系中产生了这样的假问题:即这些联结作为某种内在的东西如何与某种外在的心理东西相符合?综合在这里意味着使某物在与某物的共处中被见出,即使之作为某物被见出。当某物不再呈现仅仅让某物被见出的形式,而是始终折回到它所指向的某种它物,从而使某物作为某物被见出时,它便因此取得了一种综合结构,从而随之承担了遮蔽的可能性。假在就是遮蔽意义上的欺骗,即将某物置于某种它物之前,以便使前者

被见出,从而将后者作为它所不是的某物加以终止。(《存在与时间》,第33—34页)

相对于传统,特别是亚里士多德、康德和胡塞尔,从海德格尔在这里为自己设置宏伟任务的角度看来,第7B节似乎是令人失望的。首先,海德格尔所关心的基本问题到底是什么,这一点尚不十分清楚;其次,这一节似乎表明:存在论中的方法思想从下述事实看来并不是真正必要的,即仅只“让…被见出”似乎就足够了。^{②6}然而,人们应当再次意识到,第7节只包含了临时的现象学概念,一旦此在分析达到了其结论,它在后面还会得到进一步发展。再次,海德格尔在第7B节中到底表明了什麼,这一点应从下面的观点得到理解,即他后来对理论知识的确切功能(《存在与时间》,第59—62页)、对“实在”(《存在与时间》,第200—212页)特别是对展露和真理将要作出的说明。最后,海德格尔明确指出,第7B节中所包含的反思是由对亚里士多德的仔细研究启发出来的。^{②7}

如果我们把所有这些信息汇合在一起,便会看出,第7B节的真正意义在于:就其显示(logos apophantikes)的方式而言,其存在论概念向此在显明的存在者依赖于此在的展露(alethes)。在 apophantic 之逻各斯中表达出来的同一性建立在先天综合(存在的真理)基础之上,而同时又假定了此在之展露所关心的一种区分,这种区分说明了下述事实:所有有限的“使某物被见出”实际上是“使某物作为某物被见出”。恰恰是后者要求方法论的论证,并最为确定地不排除这种论证。^{②8}

^{②6} 参见汉斯·阿尔伯特,《关于批判理性的论文》,图宾根,1968年版,第145页;参见哥特曼,上引书,第93页。

^{②7} 亚里士多德,《解释篇》,C. 1—6;《形而上学》,Z;《尼各马科伦理学》,Z。

^{②8} 哥特曼,上引书,第113—114页,参见第107—114页。

5. 准备性的现象学概念

从对“现象”和“逻各斯”二词的解释中可以看出,在此二词所意指的事物间有一种内在关联。作为 *legein* (= *apophainesthai*) *ta phainomena*, “现象学”意味着:让人从显现的东西本身那里,如它从其本身所显现的那样来看它。这就是现象学一词的形式上的意义,它和从前曾表述过的下述座右铭表达的意义相同,即“回到事情本身”。(《存在与时间》,第 34—35 页)

但是,现象学准备“让我们看”的是什么呢? 我们已经看到,如果我们想要能够从纯形式的现象概念走向现象学概念,那么,上述问题便必须得到回答。于是,就其存在而言,必须在与众不同的意义上称为“现象”的东西是什么? 每当我们试图公开地展示某物时便必然地成为主题的东西是什么? 显然,它是这样一种东西:它首先并在很大程度上不显示自身,同首先并在很大程度上显现着的東西相对,它隐藏不露。然而,它同时又必须是这样一种东西:它属于那以这种方式显现自身的東西,并且,它必须本质上就属于这种東西,从而构成这种東西的意义和根据。

哲学的历史向我们表明,这个在一种特殊的意义上隐藏不露的东西,这个不断地沦为遮蔽状态的东西,不是这个或那个存在者、这种或那种存在者,而是这些存在者的存在。存在甚至可以如此严实地被遮蔽,以至存在被遗忘了,再也没有关于存在及其究极意义的问题被提出。换句话说,那在一种与众不同的意义上根据作为一个事情的最本己内容要求成为现象的东西,恰恰是现象学哲学试图作为自己的研究主题的东西。但如果现象学是此在通达存在论主题的方式,那么很显然,现象学之作为显示自身的现象概念必然指向存在者的存在,指向存在的意义、变形及其派生物。(《存在与时间》,第 35、230 页)

要使现象学成为可能的和必然的,某物必须是显明的,而与显明之物内在地联系在一起的他物则必须仍是遮蔽着的。显明之物本质上既包含着作为无蔽的真理,也包含着直接性。这样,作为现象的存在者意味着作为直接无蔽的存在者。根据下述事实,即每一存在者依此在的研究方式(《存在与时间》,第 28 页)都可以以不同的方式显示自身,“显示自身”始终必然包含某种中介,因为对于事物的研究方式似乎构成了那将作为显明之物显示自身的东西。因此,现象学意味着对于现象真理之直接性的方法论上的中介。

这里,海德格尔是从这样一种信念出发的,即在事物出现于我们面前之前,它们显然已经“存在”了。基本的问题不是是否有“实在”之事物。“实在”之事物显然是有的,因为若不是这样根本就不会有什么东西出现于我们面前。相反,基本问题是与必须被满足的若干必要条件相联系的,只有满足了这些条件,事物才能如其所是地显现于我们,我们才能提出这些事物的现象到底意味着什么的问题。当存在者向我们显现时,它们总是作为这个或那个存在者显现的。它们可以以很多方式向我们显现;而它们事实上如何向我们显现依赖于在每种情况下我们所具有的进入它们的通道。(《存在与时间》,第 28 页)分析到最后,一个存在者将如何向我们显现的问题依赖于该存在者向来由之出的一种先天综合。所有“作为…让被见出”都假定了某种先天综合。(《存在与时间》,第 34 页)当一个存在者以其“真正的”存在方式向我们显现时,当它“以其所真是的方式”向我们显现时,它便是从先验的先天综合的角度向我们显现的,这就构成了存在的意义或真理。因此,“显示自身”这一表达式在存在论中既可被有意义地应用于存在者也可被同样应用于其存在。于是,现在我们可以更恰当地确定现象概念:在其日常意义上,现象一词不是一个存在者,而是一个存在者的自身显现;而现象学意义上的现象一词不是一个存在者的存在,而是该存在者根据存在之真理

的自我显现。此在与存在者之关系的直接性是以存在的真理为中介的；一个存在者要向此在显示自身，必须有一个先验的先天境域，此境域构成了存在的真理。换句话说，存在者的自我显现是以存在的真理为先决条件的。一个存在者的自身显现事实上是在先天综合的基础上被带到自身显现的。当且仅当有一个先天境域——存在者在此境域中可以作为它所真是的东西显现自身——才有存在者的自身显现（通常意义上的现象）。这种存在者的自身显现恰恰是每一种方法论中介必须假定的直接性。由这种方法所中介的东西便是现象学意义上的现象。然而，只有当具有一种先验的存在论综合即存在的真理时，才可能有对于现象的说明（现象学）。因此，很显然，现象学只有作为存在论才是可能的。^{②⑨}

海德格尔对所有这些内涵都有所暗示，因为当他在严格的意义上定义现象一词时，他没有用 das Sich-selbst-zeigende（自身显现的东西），而是 das Sich-an-ihm-selbst-zeigende（就其自身显现的东西）。这个“an”表明，在自身显现的东西中间有某种区别。正是现象直接性中的这种区别要求通过方法之研究带来某种中介。^{③⑩} 这种区分将既为通常意义上的现象也为现象学意义上的现象所决定。通常意义上的现象即存在者、自身显现；然而，它却以这种方式显明自身：包含在显示中的“活动”不是存在者本身的活动。它在一种先天综合的框架内显示自身，它作为某物显示自身。显示活动是相对于它而完成的；它甚至构成了相对于它而完成其显示活动的存在者的“自身”。这是通过由此在而完成的存在的“筹划”而发生的；在那种情况下，存在者是作为从对存在的先天领悟的观点出发的存在者得以“说明”的。另一方面，先天结构即一个存在者的存在，

^{②⑨} 海德格尔，《康德和形而上学问题》，第 46—47 页；哥特曼，上引书，第 93—107 页。

^{③⑩} 哥特曼，上引书，第 99—101 页。

也不是从它们自身显示自身的；然而，它们是作为给存在者提供基础的东西而在奠基过程中显示自身的。一个存在者的存在也是相对于自身而显明自身的，就是说，其显示活动的直接性是以存在者和存在之真理为中介的。因此，通常意义和现象学意义上的现象的直接性都不排除而是恰恰需要中介性的方法论说明；它也不假定关于存在意义或真理的问题必须被预先解决。^①

因此，海德格尔同意黑格尔的观点，即事物本身的必然的直接性不是排除而是恰恰需要方法的使用。然而，这种中介不是通过作为意识的主体之反思发生的，而是通过此在发生的，对此在的存在而言，某种存在领悟是构成性的。反思也不是由对绝对真理的期望引导的，而只是由作为真理之历史过程的存在所引导的。

6. 解释学现象学

关于存在者自身显现之可能性条件，亦即关于存在之真理的存在论问题要求：对于方法的反思不仅局限于限定研究存在意义的方式（存在论）；它还必须说明如何在其与世界中的事物之关系中研究此在。因此，一本关于存在论方法的著作要求在先验的基础上展开对此在的导论性分析。海德格尔说“因为现象学所领会的现象总只是构成存在的东西，而存在又向来是存在者的存在，所以，若意在显露存在，则先须以正确的方式提出存在者本身”。（《存在与时间》，第 37 页）

就现象学的主题而言，人们的确可以说现象学是关于存在者之存在的科学。正是在此意义上，现象学可被称为存在论。然而，在说明存在论任务的过程中，我们已经指出了一种基本存在论的必要性，这种存在论将以对此在进行生存分析的形式出现。基本存

^① 同上书，第 101 页。

在论必须为我们关于存在意义问题的研究做好准备。因此，现象学首先关涉的便是此在的存在。这种存在现在被遮蔽着，过去却曾显露过；它已经被遗忘了；现在它又显露了，但却是以一种被歪曲的形式，以至于人的此在现在似乎并不是它实际上所是的样子。恰恰因为存在未被见到，现象学才是必要的。此在若如其所是、如其何所是地自愿地显示自身，它就必须服从于现象学分析，以便在完全的意义上将此在的存在摆出来。这样一种“摆出”必然采取解释的方式。正因如此，现象学本质上就是解释学的。（《存在与时间》，第 37 页）

“解释学”一词从历史上看似乎源于《圣经》解释。后来，它被运用于对历史文献和艺术作品意义的解释。就海德格尔这里对这个词的使用而言，它不再指向文献和人之艺术活动的产物，而指向人自身的存在。但解释诸如人的存在这样的非符号事实意味着什么？解释集中于事物的意义。它假定了被解释之物具有意义，而且这种意义不是直接明了的。此在很显然具有意义，而且这种意义是可以被解释的。因为作为生存，此在本质上就与其自身的存在相连，并视这种存在为总是对己生死攸关的东西。根据下述事实，即此在作为生存指向超越自身的诸种可能性，此在有能力进行解释。但此在之存在也要求解释，因为正如存在具有被遗忘的倾向，人之存在也具有退化的倾向。

在下述三重不同的意义上，此在现象学更是解释学。它是解释学的，首先因为（如我们刚已看到的）在这种特殊情况下现象学只能是解释。它是解释学还因为通过揭示存在的意义和此在的基本结构，任何一种存在论探究所依赖的诸条件被制定出来了。最后，此在因其生存相对于所有其它存在者具有一种存在论上的优先地位，而解释学作为对此在存在的解释也具有对此在生存之生存性进行分析的独特意义。从哲学的角度看，后者是最原初的意义。

(《存在与时间》，第37—38页)

通过借助于解释学概念说明现象学方法，海德格尔又一次使对他的声称的任何解释变得非常困难。解释学具有一个相对较长的复杂历史，而海德格尔实际上并未将自己的种种努力与这种历史相连。^②而且，解释学常常被视为人文科学所特有的方法，而这里它却指基本存在论的方法。然而，人们应当再次注意到，在第7节中海德格尔只提出了初步的存在论方法概念。这里关于解释学的言论必须从他对领会(《存在与时间》，第142—160页)、时间性(《存在与时间》，第301页)和所有这些都对所谓解释学循环所具有的意义角度得到理解。(《存在与时间》，第7、152、311、436—437页)在领会海德格尔的解释学之确切含义的努力中，人们必须将处理解释学问题的所有著作作为关于说明的方法的理论放在括弧里。^③

海德格尔首先指出，解释学意味着解释的工作。(《存在与时间》，第148—153页)解释(Auslegung)决定了现象学“描述”的方法论意义。我们已经看到，现象学意义上的现象就在于存在者的存在，而这个现象只有通过一种方法论的中介才能显示自身。因此，解释是一种方法论程序，通过它存在者的存在以及此在的基本结构才能为此在的领会所通达。(《存在与时间》，第37页)解释最终关注于存在的意义，因此，解释学的任务就是一种存在论性质的任务。然而，存在的意义必须为此在的理解所知。虽然此在是以其对存在的领悟为特征的，然而存在的意义对它仍是遮蔽着的。这一事实说明了对于存在论而言一种方法的可能性和必要性。此在的存在领悟并不排斥方法上的中介，而是使之既可能又必要。正因如此，海德格尔才可以说，作为对此在存在的阐释，解释学具有对生存之生存性进行分

^② 参见 E. 帕尔默，《解释学》，埃文斯顿，1969年。

^③ 马丁·海德格尔，《在通往语言的途中》，纽约，1971年版，第29—31页。

析的独特意义。（《存在与时间》，第 38、436 页）

解释学规定了由下述事实所决定的那种方法的特征，即将由它探究的事情总是已经作为这种方法之应用的条件存在了，以至于对于“事情本身”的询问与通过这种方法研究事物之可能性的条件的询问是相巧合的。这就将我们带到了解释学的第二个特征：它在下述意义上成为了一种“解释学”，即制订出任何一种存在论研究之所以可能的诸条件。（《存在与时间》，第 37 页）

由此可见，解释学是存在论本身的方法论的基本概念。因为关于存在意义的问题指向作为先天条件的先验综合的关于存在物的全部知识，所以，关于存在意义的研究方法也是由这种研究的主题本身所决定的。由于在此在之源始的存在领悟中，研究主题总是已经在“此”的，所以，研究的方法必然具有解释的形式，在这种形式中，此在之构成性要素就由此在并为此在而得到理解。《存在与时间》中出现的解释构成了一种人之解释学—先验询问的形式。^{②4}

现象学方法的解释学特征与哲学方法本身的先验概念密切相连。只有通过下述事实，存在论所追寻的存在之意义才是可以认识的，这个事实就是：作为一种条件，它自身必须在下述过程中作为先天综合起作用，即一个具有此在存在模式的存在者构建了不具有那种存在模式的那些存在者。因此，只有作为在此在之理解中发生的对于存在者的有效构成中起构成作用的东西，存在才成为在方法论上可通达的东西。海德格尔用一种规整性的先天概念取代了绝对的先天概念。存在的意义或真理不是某种绝对之物，似乎从中可以导出存在者的存在；存在的意义也不是一种普遍的演绎或建构原则，只是解释的普遍境域。

^{②4} 马丁·海德格尔，《尼采》，第 2 卷，第 415 页；参见哥特曼，上引书，第 114—118 页。

海德格尔之所以用“解释学”这一表达来规定规整的先天概念,是由于在下述二者间似乎存在的一种相似性,即试图发现本文意义之人的努力和关切存在意义问题的哲学家的努力之间的相似性。然而,作为解释学的现象学方法的规定性实际上是从被研究的主题本身中引伸出来的。存在论是先验的,因为它以一种基本存在论方式将存在问题设想为构成此在存在的存在之非课题化领悟的意义问题。只有基于这种先天的存在领悟,存在才能被课题化地加以领悟。因此,为使存在问题明了可见,必须首先发展出一种对此在之生存性的分析,这种分析必然具有解释学的形式。在此在之存在领悟中在“此”的存在本身必须从这个此在中得到解释。因此,作为事实性解释学的此在分析就构成了先验存在论的一个“方法论”的组成部分或要素。但这意味着解释学现象学实际上“奠基于”存在论,而不是相反。^⑤

^⑤ 《存在与时间》,注 72。哥特曼,上引书,第 118—122 页。

第一篇

准备性的此在基础分析

(《存在与时间》，第 41—230 页)

在《存在与时间》的导论中已经解释了在追问存在的意义时，首先被问及的东西是具有此在存在特点样式的存在者。现在，人这一存在者可以在不同的学科中以不同的方式加以考察；所以，我们首先必须解释，至少在总体上必须说明，对此在进行生存论上的分析的特殊特点，并且将这一特殊的特点与其它的各种关涉到人类的研究区分开来。这将是我们的首要任务。其次，我们必须转向对我们想要弄清的此在之基本结构，即它的在世界之中的存在的一系列反思。这种结构是些“先天”的东西；而且，这种结构也不是被连接在一起的，而是总是而且不断地是作为一个整体而被给予的。然而，在这一个整体中，各种不同的构成因素可以分开来。当我们努力把这些因素作为现象突出出来是，我们在思想上必须不断地保持这个整体。所以，在解释这整个的结构即在世界之中存在之后，我们将转而分析下面这些作为对象的一些项目：在其世界性中的世界，作为共在和自我存在的在世界之中存在，以及在之中本身的结构因素。我们将通过显示此在的生存论上的意义是烦这一点来总结这些预备性的反思。(《存在与时间》，第 41 页)

第四章 论此在存在的准备性分析 性质和任务；作为此在基本 结构的在世界之中存在

（《存在与时间》，第9—13节，第41—62页）

I 概说此在存在样式的 准备性分析的任务

在前面几章，我们已经努力解释了在《存在与时间》中所处理的主题和它在处理这一主题时所使用的方法。现在，我们必须转向此在存在样式的生存论上的分析，正如我们前面所表明的，我们将分两个阶段来讨论它；首先，是对此在存在的准备性分析（《存在与时间》，第12—44节），接着是对此在存在的时间性解释（《存在与时间》，第45—83节）。

在我们开始我们的分析之前，首先，有必要较为详细地弄清楚此在所意指的是什么以及其存在的样式是如何得到理解的。然而，在我们转向这一问题之前，首先最好是简要地指出在这一此在存在的准备性分析中，我们的任务准确地说是什。在致力于规定这一任务之前，海德格尔是以对这种准备性分析的主题作一简短的反思作为开始的。

他告诉我们，前面的反思已经表明，我们自己就是要被分析的存在者。每个人的存在向来都是“我的”。换言之，正是在他们的存在中，这些存在者与他们自己的存在相关联，并且对他们自己的存在有所作为；他们被交付给了他们自己的存在样式。对于每一个

这样的存在者来说，其基本的问题是它自己的存在。（《存在与时间》，第41—42页）以这种方式来确定此在存在样式的特点导致了这样两个洞见：1)这种存在者即此在的存在样式就在于它的去在。就我们所谈论的这一点而言，存在者之所是(Wassein, essentia)必须通过它自己的生存(existentia)来理解。海德格尔认识到“生存”(existentia)这一名词在此所引起的含混性。一般地说来，existentia指的是实实在在存在的行为，当下存在的行为，在此处的生存论上的分析中，这一名词是就其字面意义而言被当作站出去的行为；因此，我们总是用能够明确表达这一概念的一种方式书写它，我们将用海德格尔在其后期著作中建议我们所做的那样，将它写成“生存”(eksistence)，而不是“实存”(existence)。

所以我们能够说此在的“本质”就在于它的“生存”，在于它朝着…绽出，正如我们在后面将会看到的一样，在于它的超越性。然而人们可以赋予此在的所有这些特点并不能被如此地理解，好像它们是当下存在的一些性质，属于那些当下存在的其它的实体。这些特点在此在的一切情况中都是它去存在的可能的的方式。这种存在者的整个所是，它的所有如此这般的存在，都是原初的存在。换言之，不能以自然的或者人为的事物来想象此在。稍后海德格尔会用这种建议来解释这一点，即事物是用概念来规定的，而此在的存在样式则是在生存论的帮助下被表达出来的。（《存在与时间》，第42页）2)对于这个存在者来说，在其自己的存在中是一个问题的那个存在，向来都是我的。如果某人要向此在讲话，他必须使用“你”或“我”。而且，每一此在向来都必须决定向来我属的方式。因此，对其自己的存在是个问题的那种存在，对作为它的最本己的可能性的它自己的存在有所作为。事实上，此在向来是它的可能性，并且具有它自己的可能性，但是它决不能把这种可能性当作一种性质或者当下存在的某种东西而占有。因为，从本质上来讲此在向来都

是它自己的可能性,所以它总是能够选择它自己和赢得自己,或者说它能够丧失自己;换言之,此在既是本真的(就它是它自己的真正自我这个意义而言)又是非本真的;但是无论是本真性还是非本真性都植根于此在的我属性。在这里要注意到,非本真并不是一种低层次的存在,也不是一种较少的存在。即使是从其最丰富的具体性来理解,此在的特点一直都可能是由非本真性来规定的。(《存在与时间》,第42—43页)

上面清楚描述的此在的两个基本特点表明,在我们的分析中,我们关心的是一种非常特殊的领域,在这个领域中,此在并不具有仅仅是世内现存在手的存在者之特点的这种存在的模式,展现此在这种存在者的正确的方式根本上就不是明显的;要决定它的展现采取什么样的方式,这本身就是此在存在论分析的基本部分。(《存在与时间》,第43页)

所以此在向来都是自己规定自己。在把它自己规定为一个存在者时,此在必须总是根据它是它自己的某种可能性和在它自己的存在中它也以某种方式进行理解的可能性来自己决定自己的。这就构成了此在生存论结构的形式意义。所以,如果我们要想从存在论上来解释这种存在者的存在,其存在样式的问题就必须从其生存的生存论上来展开。然而这并非意味着,此在是要按照生存的某种特别具体的可能观念来构成。首先,在我们的分析中,决不能从某种特殊的和确定的生存之观点来解释此在;相反,此在必须根据它切近地且绝大幅度地拥有的没有任何区别的特点来加以揭示;所以必须在日常性中,在平均的日常性中揭示此在。这种平均的日常性组成了从存在者的角度来讲最切近此在的东西。然而在阐释此在的存在样式中,它却一再被忽视了。所以在存在者状态上是最切近、最熟悉的东西,在存在论上都是最远和最不为人所知的东西,因为它的存在论的意义总是被忽视了。要正确地揭示它,可

能是一种困难的任务。(《存在与时间》，第43—44页)

人们也应该认识到，如果从其平均的日常性开始分析此在的存在样式，那么就能发现此在的形式的存在论上的结构，当此在处在本真的样式中的时候，这种存在论上的结构对于此在的存在来说同样是构成性的。所以，将要从此在的平均日常性中开始发现的这种结构，从其结构上来讲，与稍后将要从此在的本真存在开始发现的那些结构是不可能有什么不同的。

此在的存在样式借以明确、由此在的分析所引起的这些基本概念，是通过考虑此在生存的基本结构而获得的。海德格尔还继续说，由于此在的存在特征是通过此在生存的生存论而被规定的，所以我们把这些概念叫做生存论上的概念，以区别于事物的存在样式借以表述出来的范畴。(《存在与时间》，第44页)

从这些反思中，可以弄清楚对此在的存在分析是根本不同于人类学、心理学、生物学，甚而至于神学的分析的。但是，海德格尔补充说，所有这些学科都没有对属于我们自己所是的这样一些存在者的存在的样式给出明确的、从存在论上讲是充分的回答。我们正是基于这一点上把人文科学和存在论分析区别开来的，这并不意味着对这些学科所作的积极工作作出的评判。(《存在与时间》，第45—50页)最后，在平均的日常性上对此在的存在的解释并不等同于对此在的某种原始阶段的描述，以为通过这种阶段，人们可以从经验上熟悉“人类学”这种科学。从这一事实来看，在这里所要作的生存论的分析是要与科学地描述原初的此在区别开来，这一点也就清楚了。

II · 生存、超越和世界

在其生存论的分析中，海德格尔已经引进了一些技术性的术

语,很多人对这些术语可能都不熟悉。对于有些人来说,与这些新术语进行斗争最终变得非常重要,以致于对于他们来说,理解《存在与时间》似乎变成了对海德格尔借以解释其观点的基本范畴和生存论上的概念的了解。对于与存在者本身有直接关系的任何东西而言,我们已经遭遇到了“存在者上的”这个词。如果只注重存在者,注重事物,人们就说从方法论上来讲它的研究是存在者上的研究。另一方面,如果注重于这些存在者或者事物的意义和存在,人们就说,它是存在论上的研究。

如果我们要谈论作为此在的人的特点的存在的样式,那么我们必须借助于生存论上的概念来进行,而不能借助于我用以谈论存在者、谈论事物的存在样式的那些基本概念的那种范畴来进行。

在这里要提到很多其他的技术性的术语。我们在介绍这些术语时将对之加以讨论。然而,在进入《存在与时间》的下一节之前,通过导论的方式来说说关于“生存”、“超越”和“世界”等术语的意义,看起来是重要的。

海德格尔已经把作为人的特点的存在的样式等同于他的生存的生存论。此在被说成是这样的东西:它的本质、它的存在样式就是它的生存。这一表述表明,此在不得不使它自己成为它将要是的东西。此在必须通过朝着世界方向,并且最终也是存在方向超越它首先总在关涉的存在者来完成这一点。所以,说此在的本质就是它的生存就是相当于说人的本质是超越。既然超越的意思是朝着世界的方向上超出存在者之外,那么,说作为此在的人的本质是超越也就相当于说人的本质就是在世界之中存在。在我们转向系统地解释在世界之中存在的意思之前,让我们首先把注意集中在超越和世界上。

在前面的章节里,我们已经看到,对存在领会着的理解最深刻地把人标示为此在。这种领会着的理解并不只是某种理论知识,而

是本质上包括对存在的某种领会的此在的存在方式本身。作为彻底理解存在的此在具有这样的一些情况：在它自己的存在中，也就是说通过它的是其所是，此在就是要关心存在。所以，这种对存在的理解构成了此在存在论上的结构。这种对存在的理解既包括对它自己的存在的理解，也包括对所有其它存在者的存在的理解。所以，作为一个存在者，此在比其它的存在者享有某种优先性。正是此在存在的这种方式被称之为生存。所以只有在对存在的领会的基础上，生存才是可能的。对于海德格尔来说，生存意味着存在于与那种我们适才所称之为领会的存在的关系之中。领会构成生存的内在可能性。而生存则构成此在的内在可能性。人的生存又被称作超越。^①正是超越这一概念最终决定着这一研究的先验特征。下面让我们简单地看一看为什么是这么一回事。

在《存在与时间》以及相关的著作中，海德格尔把注意力主要集中在这样的超越活动上：此在向着存在的方向超越存在者。超越在这里被解释成与自由和真理紧密相关的东西。在《真理的本质》和《根据的本质》中，这些关系得到了详细的展开。

超越意味着超出(Transcendence means surpassing)。^②执行超出这一行动并在超出的条件下所保持的东西就叫做超验的东西(transcendent)。作为一种发生的事情，超出是存在者所特有的。从形式上讲，人们可以把超越解释成从某种事情延伸到某种事情的一种关系。超出意味着超出朝着它发生的某种东西；这种东西通常地、但又是适当地称作超验的东西。从常识上讲，超越指的是空间上发生的事情。

但是，超越也可以理解成人的此在的基本特点，理解成在一切

①：《康德和形而上学问题》，第204—208页(英译本第233—348页)；参看理查森的《海德格尔》，第33—37页。

②：《根据的本质》，第35页。

行为发生之前的此在的基本结构特征。如果要为我们所是的存在者，即我们在此理解成此在的存在者挑选“主体”这一个名称，那么，超越指的就是主体的本质，它的主观性的基本结构。成为一个主体就意味着在超越中并作为一个超越着的东西成为一个存在者。但或许最好不要引进主体这一概念，超越不能用主客关系加以定义。超验的此在既不超出在延伸到主体之前并强迫主体保持在自身之中(内在性)的那一种边界，也不超出主客分离的鸿沟。甚至，客体化的实体也不是那种超越向之发生的东西。所要超出的东西就是存在者本身，即能够向此在去蔽的每一个存在者，甚至更确切地说，作为此在本身所生存的那种存在者。

在超出中，此在首先达到的是它本身所是的那种存在者；此在所达到的东西就是它本身。所以超越构成了自我。但是，很显然，超越也接触到不是此在本身的那种存在者。在这里，重要的是要注意到，无论此在超越的是哪种存在者，但是它决不能超越各种客体随意聚集的集合体。被超越的任何东西，都总是作为整体而被超越的。超出总是在总体上发生的。与此在在此这一事实相联系的是超越在此。

但是，如果它不是超越向之发生的一种存在者或某些存在者，那么，这种被朝向的东西是如何被定义的呢？此在向之超越存在者的那种东西就是世界，所以我们现在能够把超越定义为在世界中存在。世界构成了超越的统一性的结构；世界这个概念被称之为先验的东西(transcendental)，恰恰因为它是超越结构的一部分。所以，我们使用“先验”这个词来标示本质上属于超越的各种东西和其内在的可能性归因于超越的各种东西。同理，我们把对超越的解释称之为先验的研究(transcendental investigation)。一种哲学把先验只看作一个立足点，甚至是作为一个认识论上的立足点，是不能给予我们关于什么是“先验”这个名词的意义以一个真正的线索

的。但是，这并不是想否认，尤其是康德，认为“先验”是本体论的内在可能性的一个问题，尽管对于他来说，这个名词也有一种批判的意义。康德认为，先验与没有非法地“超出”经验之外的这样一种知识的“可能性”（就使某种东西得以可能这个意义而言）有关系，即先验与不是“超验”的，而是经验本身（nicht “transzendent”, sondern Erfahrung selbst）的这种知识的可能性有关系，^③ 所以先验给我们提供了一种限制性的然而也是积极的非超验知识的本质的界定（定义）。所谓非超验的知识即人所通达的关于存在者的知识。如果超越的本质能够得到彻底而又普遍的解释，那么就有必要更为原初地弄清存在论的观念。

我们把超越定义为此在世界之中存在。在这一表述中，“世界”一词不能从存在者状态上理解为所有存在者的整体，而应该从存在论上理解为存在在今天具体地向我们展示出来的意义整体。^④ 所以让我们现在看一看，海德格尔在 1927 年是如何理解世界这一概念的。

在《根据的本质》^⑤ 这篇论文中，海德格尔讨论了“世界”这一概念的几种意义。他认为，“世界”是哲学上的一个基本的概念。在如此情形下，世界的通俗的意义不是本质的初始的意义。这些基本词汇的本质意义通常还隐埋着，如果要用概念把它们表达出来，那么这么做是很困难的。

然而，“世界”的部分本质已经在前苏格拉底哲学家那里显现出来了。对于这些哲学家来说，希腊语的 kosmos 指的并不是任何特殊的存在者，也不是指一切存在者的总和，而是指存在者在其整体中是如何存在的。赫拉克利特提到了 kosmos 的另外一个本质性

③ 同上书，第 41 页。

④ 同上书，第 35—45 页。

⑤ 同上书，第 47—48 页。

的特征,他利用人类的实际生存的基本方式来理解世界。^⑥ 这些论述已经揭示了几点重要的事情:1)世界指的是存在者的存在之如何,而不是指被当作统一体的存在者本身之如何。2)这种如何规定着被当作一个整体的存在者;归根到底,世界是作为界限和尺度的每一种如何的可能性。3)在其整体中的这种如何从一定的意义上来讲是首要的。4)这种在其总体中的首要的如何本身与此在有关。所以,严格地讲,世界属于人的此在,尽管它包容了所有的存在者(包括此在在内)在其整体之中。^⑦

在基督教时代,“kosmos”这个词开始指称人的生存的一种基本类型。在圣·保罗的《圣经·新约》中,kosmos houtos 主要并不是指“世界”的状况,而是人的状况和境况,是人关于 kosmos 的立场的特征和对善的东西的评价的特征。早期基督教认为,kosmos 是在一种使上帝与之疏远的思维方式之如何中人的此在的样式。圣·保罗有时把世界的智慧和上帝的智慧对立起来加以谈论。世界,即圣·保罗所指的世界,指的是专注于生存的一种特殊的历史形式的人的此在,这种生存的特殊的历史形式与那种已经开始的生存的形式是对立的。圣·保罗经常使用 kosmos 这个词,他认为,这个词仅仅代表疏离于神的人的此在的基本形式;有时它甚至正好指的是人本身的存在的特点。有时它指的是未作任何进一步区分的人类整体。^⑧

早期基督教世界概念的影响,在中世纪的哲学和神学中留下了它的痕迹。在圣·奥古斯丁那里,世界“mundus”有时指造物整

^⑥ 参看 H·迪尔斯,《前苏格拉底哲学家著作残篇》,柏林:德·格鲁伊特,1954年;《梅利索斯》残篇 7,和《巴门尼德》残篇 2。

^⑦ 《根据的本质》,第 47—51 页。

^⑧ 同上书,第 51—53 页。

体；但是它也常常用来指在世界中享乐的那些人，即不敬神的人。^⑨与之相反的那些正直的人不称之为世界，因为他们是真正与上帝相联系的人。世界这个词还能够直接从《约翰福音》的第一章中找出来。^⑩阿奎那也常常把 mundus 作为 universe(世界、宇宙、万物)或造物整体的同义词来使用；然而，他也用它来指世俗的思考存在之物的方式。^⑪

在沃尔夫和沃尔夫学派的形而上学传统中，“世界”被规定为一些现实存在的有限事物的系列，这些系列不是其它的某些事物的一部分。在这里，世界等同于一切造物意义上的现存在手的一切事物的总和。这意味着，除非人们接受上帝存在的证明，否则就不能完满地理解世界这一概念。无论如何，在世界这一概念中，世界很明显是与上帝和任何其它的个体存在者或事物群相对立的。^⑫

正如我们在沃尔夫学派的形而上学中所发现的那样，在世界这一构想中，对世界这一概念的充分理解既是沃尔夫学派的本体论的前提，又是该学派自然神论的前提。康德在其为形而上学的任何可接受的形式奠基的努力中，他不得不改变这种世界概念，即使在其人类学中康德坚持沃尔夫学派的世界概念，然而它并没有该学派的典型的基督教的内涵。在其 1770 年的学位论文中，康德写道，“作为一种结束，世界从本质上讲与‘综合’相关”。“正如在处理一个复杂的实体时那样，分析只能以非整体的部分作为结束，即以简单的实体作为结束，而综合只能以非部分的整体作为结束，即以

⑨ 圣·奥古斯丁，《全集》(米涅编)，1842 年，第 IV 卷。

⑩ 《约翰福音》，第一章，第 10 节。

⑪ 圣·托马斯·阿奎那，《神学大全》，II II，187，2，ad3。《根据的本质》，第 53—57 页。

⑫ 鲍姆加登，《形而上学》(1743)，第 354 节，第 87 页。

世界作为结束”^⑬。后来，他对此又作了补充：世界的部分就是实体（它的物质），这些部分必须加以协调（它的形式），这些部分必须构成一个连接各个部分的绝对的整体。至于绝对整体这一概念，在康德那里观察到，这一整体似乎是一种容易理解的概念，尤其是从否定的角度来阐述它时。如果更仔细地看一看这一点，人们就会看到，它使哲学家面临着一个严重的问题。康德对这个问题思考了很长一段时间，并且在后来的《纯粹理性批判》中，他还解释了为什么说从几个观点来看世界整体是成问题的原因：1)用“世界”这个名词所表示的整体是与什么东西相联系的？2)用这个概念所表示的东西是什么？3)这样的—一个整体所提出的表象具有什么样的特点？什么是世界概念的概念结构？在他回答这些问题时，康德完全改变了世界的问题。^⑭ 康德一直把在世界概念中所表示的整体性当作现成的有限事物的整体性。但是，康德不再在与上帝的创造行为的联系中来定义有限性。反之，他通过指出下面这一点来解释一切事物的有限性，即，就这些事物是有限知识的可能对象而言，它们才是事物；它们是这样—种知识的对象：这种知识必须让事物作为已经现成的东西给出它们自己；它们在人的感觉知觉（有限的直觉）中给出自己，并因此只作为现象即“在现象中的东西”而在场。如果同样的东西被理解成一种绝对的和创造性直觉的对象，康德就把它称作“自在的事物”。因为现象的统一必然依赖于—种事实上偶然的给定性（a factually contingent givenness），对于我们来说这种统一就总是有条件的并且一般说来是不完全的。然而，我们能把现象的多样性想成完全的，但是，这样一来我们就向我们呈现出—种其内容和现实性—般说来都不能直觉的那种集合体。所以，真正

^⑬ 伊曼努尔·康德，*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*，第一节和第二节。（卡西尔版，1912年，第Ⅱ卷）

^⑭ 《根据的本质》，第61—65页。

说来,世界的概念不是人的知性的概念,而是一个理性的观念。世界是超验的。世界这一概念是这样的一个理性的观念,在这个理性的观念中,能够为有限知识所理解的对象的整体可以先天地被呈现出来。那么,“世界”这一概念就只是指所有可能的现象的整体或集合体,即所有可以经验的客体的集合体。^⑮

从上面所说的关于世界的观点一直到康德的世界概念,我们已经弄清楚了在哪种意义上,康德真正改变了这一概念。海德格尔以这样的方式解释康德的这一改变,这就是:它可以同时回答早先所提出的三个问题:1)不再在所有(有限)事物本身的意义上来对待世界这一概念,而是要在作为现象的所有事物的集合体这一存在论上的(=先验的)意义上来加以对待。2)在世界这一概念中所展现出来的东西不是一种等同于实体的东西,而是一种从属于不断地达到无条件的综合的条件东西;这第二个主题是从这一事实中产生的:康德把每一个理性的先验的观念定义为“一种有条件地给定的各种条件的总体的概念,……,所以,一般说来,理性的一个纯粹观念能够通过无条件的概念来解释——若就后者包含有条件的综合的根据而言。”^⑯ 3)世界这一概念不要被规定成未从概念上加以规定的理性的表象,而是要规定为一种观念,即一种纯粹的综合的理性概念;换言之,它不是一种知性概念。^⑰

作为一种观念,世界这一概念是一种无条件的总体的表象。这种总体与有限知识的唯一可能的对象的现象相关联。所以作为观念的世界是超验的。它以这样的一种方式超出那些现象,即,在它们的总体中,它反过来直接关涉到这些现象。在康德那里,超越

^⑮ 伊曼努尔·康德,《纯粹理性批判》,B,第391页;《什么叫做:在思中确定方向?》(1786),载《著作集》(卡西尔版,1912,)第N卷,第355页。《根据的本质》,第69页。

^⑯ 《纯粹理性批判》,B,第390页。

^⑰ 《纯粹理性批判》,B,第367页,第379页,第384页,第860页各处。

总是指超出经验。作为这样的超越，它一直具有两种意义：首先，它只能超越在经验范围之内所给定的东西，也就是说超越现象的集合体；在这个意义上世界是超验的。但是超越也可以意味着走出被认为有限知识范围的一切现象之外，并且表现一切事物可能的整体性——只要这些事物是造物主的原初的直观 (*intuitus originarius*) 的对象。所以，在康德这里，“世界”这一概念构成了人类知识的极限；它指谓在其总体性中的有限的人类知识。最后，它甚至指人的存在样式的有限性的总体。^⑱

除了这种宇宙论的世界概念以外，康德还在他的历史社会之内的人的存在这个意义上来使用世界。^⑲ 在其实用的人类学著作中，他谈到了“知道世界的各种方法”，“拥有世界和象拥有世界那样行动”，等等。在他看来，这两个术语指的是人的生存；然而第一种人只能知道世界的各种方法，只能理解游戏，而后一种人则已经玩了游戏。在这里，世界是日常此在的“游戏”和此在本身的代名词。在此，康德也谈到世俗的智慧（世故）(*worldly wisdom*) 以对立个人的智慧，还谈到世界的智慧以对立学派的智慧，最后他还提到与世界概念相一致的哲学，对立学者意义上的哲学。前者关注的是“理想的教师” (*ideal teacher*)，这教师试图与我们之中具有神性的人取得联系。在这些情形中，世界的概念就是那种必然引起每个人兴趣的东西的概念。^⑳ 所以，世界在这里是人类此在存在样式的代名词。世界在这里指的是与作为总体的存在者有关系的人类。

^⑱ 《纯粹理性批判》，B，第 434、446—448 页，第 600 页注；参看《根据的本质》，第 69—75 页。

^⑲ 伊曼努尔·康德，《实用人类学》（1800 年，第二版），（卡西尔版，第八卷，第 3 页）。

^⑳ 《根据的本质》，第 75—79 页。

海德格尔以这样的观察来总结这些回顾性的历史性的反思：他认为，无论是把世界表述为一切自然物的总体的代名词（世界的自然概念）还是表述为人的集体的名称（世界的个人性的概念）都是错误的。从存在论上看，世界的本质性意义是：它必须把目标指向在此在与被置于存在者整体中的存在者之关系中来解释人类此在。世界看起来是属于规定此在本身之特征的一些相互关系的一种结构；这种结构被称之为“在世界之中存在”。这一概念得在下面的文章中解释。^①

III 在世界之中人的存在

海德格尔原本打算把《存在与时间》分为两大部分。在第一部分，解释人的存在样式，在这一解释中，关键放在此在的时间性上。他还想在这一部分指出，时间将被思作为关于存在意义问题的先验的境域。然后，在第一部分所获得的洞见的基础上，第二部分批判地考察存在论的历史。在此，海德格尔希望把注意力特别集中在康德、笛卡尔和亚里士多德的哲学上。

然而，事实上，他只发表了对人的存在样式的解释。关于存在的意义的问题和关于存在与时间的关系的问题一直没有回答。同样，海德格尔计划在第二部分讨论的存在论历史的问题也没有下文。在《存在与时间》之后发表的一些著作中，海德格尔返回到他原本打算在《存在与时间》中考察的各种问题。在这些问题之中，存在论的区别、存在的意义问题和对康德哲学的批判性回顾必须特别提及。

稍后，我们将回到这个问题，即为什么《存在与时间》第一部的

^① 同上书，第79—85页。

最后一部分和第二部从未出版？眼下，我们将把我们限制在《存在与时间》第一部中所见到的对人的存在样式的解释本身。再次强调这一点是很重要的，即必须从严格的存在论的观点来阅读这些思考。所以下面的内容将完全与哲学人类学无关。下面的反思的唯一目的是为回答关于存在的意义问题作准备。（《存在与时间》，第 39—40 页）

正如我们所看到的那样，海德格尔用“生存”这一技术性的术语来表示规定人所特有的存在样式。这个术语的意思是“站出来”（ek-sistere）。它标示着人的这样的特点，即为了认识自己本身，人必须“走出”自身，并转向世界。事实上，人原本就指向了世界，所以，他的存在的每一显现就是把他自己与世界相联系起来的一种方式。人原本就是“意向性的”、自我超越着的存在。只有通过他对世界的精熟了解，作为此在的人才能成为自身。所以他的存在的样式就是在世界之中存在。

因为这种在世界之中存在是当我们观看此在的时候所遇到的第一个和基本的特征，所以，对人的此在的分析就不得不从解释在世界之中存在开始。然后，我们必须从这种第一位的和基本的关系出发去理解人的此在的所有其它特点。（《存在与时间》，第 52—53 页）“在世界之中存在”这一术语指的是一种单一的、源始的现象，这一现象包括大量众多的构成的、结构性的因素。对人的在世界之中存在的这些结构性因素的全面研究将允许我们去弄清适合于此在的存在样式的本真意义。这些因素是：1)“在…之中存在”；2)在世界之中存在的存在者的存在；3)这种存在者于其中存在的世界。正如我们马上将要看到的那样，对第一条因素的详细分析将把我们引导到第二条和第三条上。（《存在与时间》，第 53 页）

介词“在…之中”通常表明包容在它的容器之中的一种关系；例如，椅子在房间中，房间在屋中。显然，此在并不是以与火柴梗在

火柴盒之中这样的方式在世界之中。至于火柴,介词“在…之中”仅仅表明两个或多个存在者之间的空间关系;但是,在“在世界之中存在”这个术语中,介词“在…之中”指的是人的存在只能通过此在对世界的本质关系来理解。没有组织化和结构化的不同于人的东西(我们称之为“世界”),此在就既不能存在,也不能领会。所以,当我们说,此在意味着在世界之中存在时,这一陈述并不仅仅表示一种实际的境况,而是表示关于此在自己的存在本身的样式的某种东西,没有这种与其它存在着的的东西的本质关系,这一切就不可能存在。(《存在与时间》,第53—54页)

所以,介词“在…之中”在这里不是指一种空间关系,而是表示一种与…的熟悉性,以及一种与…存在。在这种情形中,“在…之中”和“与…”表示的是,此在与某事相熟悉,在习惯某物,在精通某事,并且把这些东西放在心中。当然,这并不是说,此在没有一定的空间性。此在肯定有这样的一种空间性,而且在后面我们还要谈到它。眼下,我们只想谈,海德格尔继续说,“在…之中存在”和“与…存在”这些术语一定要在上面所表明的意义上加以理解。(《存在与时间》,第54—56页)

此在的在…之中存在能够采取多种不同的形式,所有这些形式都可以从现象学上加以分析。然而,所有这些样式看起来都是在…之中存在的基本形式的具体方式。海德格尔称之为烦忙(Besorgen)。像在…之中存在和在世界之中存在一样,这种烦忙于…的存在也是生存论上的东西,即此在所特有的存在样式的基本结构的一种基本的和构造性的因素。(《存在与时间》,第57页)所以,此在与世界的这种先验的关系就首要地和源始地呈现出烦忙于…的存在形式。由于这一原因,详细地研究源始的烦忙对于从整体上解释作为此在的人自己的存在样式就是一种合适的向导。

IV 作为在…之中的一个奠基性的样式的 原初的、理论知识的烦忙

我们已经看到，在复合术语“在世界之中存在”中，“在…之中”这个词具有“与…熟悉”、“习惯于…”的意思。所以，此在是与世界熟悉的，而且这种寓于世界中的存在具体地和事实上意味着，此在通常被同化在世界之中（沉沦）。此在的事实性的存在样式就是，它的在世界之中存在总已经把自己散布（dispersed itself）到，或者甚至是把自己解体（split itself up）到在…之中存在的一定方式中。下面的例子可以清楚地表明，这些方式是多种多样的：打交道、产生、参加、照护、完成、显现、交谈、考虑、讨论，决定等等。所有这些在…之中存在的方式都有烦忙（Besorgen）作为它们的存在共同性。（《存在与时间》，第56—57页）所以，所有这些具体的在…之中存在的形式一般地都可以标识为烦忙的形式。

古典哲学几乎是毫无例外地假定，从理论上认知世界就是此在烦忙的原初的基本的样式；而此在本身根据它自己的事实性也具有这样的观点：即认识世界是它自己的在世界之中存在的基本样式。无论是在古典哲学中还是在此在日常的领会中都从来没有清楚地解释，此在的存在论的结构，即它的在世界之中存在。这就是为什么很多人都根据这样的关系，即一种存在者（世界）和另一种存在者（灵魂或精神）之间存在的关系来想象知识，这两种存在者都按照它们自己的存在样式被理解成仅仅是现成的东西。所以，在每一种知识形而上学中，都以一种主客的对立作为前提。因为，在知识中，还有什么东西比起“主体”与“客体”之间的关系更明显的呢？所以，在世界之中存在包含着的现象通常地唯一地是由这样的一个单一的范例来代表的：从理论上认知世界。因为认知在此已

经被给予了优先地位,所以,我们对此在样式的领会被导入了歧途。这就是为什么我们现在必须指出真正说来认知世界就是此在在…之中存在的一个派生的样式的原因。(《存在与时间》,第 57—59 页)

在传统的认识论中,有一个首先给定的存在者,它被称之为“自然”;这种存在者是作为熟知的东西而被首先给定的。在这种存在者中并找不到认知本身。认知只属于那些认知的存在者。但是,甚至在那些存在者之中,即人类中,认识并不是现成的东西,像肉体的特性那样可以从外部加以确证。那么,由于认知属于这些存在者,它必定就在这些存在者的内面。但是,如果认知从最切近的角度来讲真的是在内面,那么马上就产生了关于主客之间的关系的問題。那么这样一来,又会产生这样的问题:这种认知的主题是如何从它内在的“领域”走入到“其它的外在的”东西之中的呢?根本说来认知是如何有一个对象的呢?人们必须如何思考客体本身以便主体最终认知它而无需冒跃到另一个领域之险?但是在这种研究所采取的大量的各式各样的方法中,属于这种认知主体的这种存在的问题依然完全未被回答,尽管每一次它的认知都被考察了,它的存在方式都已经不言而喻地包括在它的主题中。当然,我们有时相信,我们的确没有把主体的“在…之内”及其“内在领域”思作为一种“盒子”。但是当人们询问最切近地包括在其中的这种“在…之内”或内在性的积极意义时,却又哑口无言。不管这种内在的领域可能会被怎样地解释,如果人们不再问认知是如何使它的方式从它那里“出来”并且达到“超越”的,那么显然,描述这样一个谜一样的认知将依然是个问题,除非人们事先弄清其如何存在以及它是什么。

以这种研究,即便人们临时抱佛脚把认知的现象当作他们的课题,也即是说认为这种认知是在世界之中存在的此在的存在样式,并且从存在者的角度把这种认知奠定在这种存在状态上,人们

依然不清楚那已经默然暗含的东西。

如果我们现在询问在关于认知的现象上的研究中自行显示的东西的问题,那么,我们必须记住,认知事先植根于一种已经寓于世界中的存在中,从本质上讲它是对此在的存在具有构建作用的东西。首先,这种已经寓于…中的存在恰恰不是目不转睛地凝视某种纯粹现成的东西。作为烦恼的在世沉迷于它所烦恼的世界。如果认知只有作为通过观察现成的东西而决定现成的东西的性质的的一种方式才是可能的,那么在我们烦恼着与世界打交道中首先必定有一种缺失(a deficiency)。当烦恼从任何一种生产、操作等活动中抽身而退的时候,它就把自己推到了那种现在唯一保留的在…之中的样式中,即寓于…逗留和栖居于…之中的样式中。这种朝着世界存在的方式是这样的方式,在世界内照面的存在者只还在其纯粹外观中来照面。在这种存在方式的基础上而且正是作为这种存在方式的一个样式,清楚地观望我们所照面的东西才是可能的。以这种方式观望某种东西就是以一种确定的方式采取一个方向朝向某种东西。它事先从所照面的存在者中取得一个观望点。这样的观望就进入了寓于世内存在者的自动地栖居的样式。在这种作为阻止任何操纵和利用的栖居中,就完成了对现成在手的东西的知觉。当人们致力于某种事物并讨论此事物本身时,知觉就完成了。这种知觉就是广义的解释,即借助于命题来完成的规定和表达。但是在所有这些情况中,认识活动不可以被设想成一种过程,通过这种过程,主体给自己提供某种事物的表象,这些表象作为如此被明确居有的东西而始终保留在…之内(inside),并且关于这些表象就可能提出这样的问题,即它们是如何与现实的实在性相符合的。

当此在使自己指向某种事物并抓住此一事物时,它并不是首先要以某种方式从它首先被囊括于其中的内在范围中出去,而是

说,此在原初的存在方式就是:它总是“在…之外”,寓于它所遭遇的存在者之中,寓于已经被发现的世界的存在者之中。而且,对被认知的东西的领悟也不是出去抓猎物而后再带着自己的猎物返回到意识的内在密室的一种过程。即使是在领悟、收藏和保存中,认知的此在作为此在依然在…之外。在认知过程中,此在对在其自身中已经被揭示了的世界来说取得了一种新的存在地位。这种新的存在可能性能自动地发展;它可以成为在不同的科学中有待完成的任务。但是一个主体与一个世界的一种交往首先并不是由认知创造出来的,也不是从世界作用于主体的某种方式中产生出来的。认识世界是植根于在世的此在的存在的一种模式。(《存在与时间》,第59—62页)

在这一节,海德格尔真正完成了两个不同但又密切相关的对人的正确领会极其重要的东西。首先,他试图表明,从理论上对世界的认知是人在世的一种派生模式。如果认知世界是我们在世的一种特殊样式,那么就很容易表明,主客体的对立不是我们的直接经验的一种基本的事实。这种对立仅仅发生在反思的水平上。而且,如果主客体的对立不是基本的事实,就容易表明,康德和笛卡尔所与之作斗争的著名的认识论问题真正说来是一个伪问题。

但是除了这第一个主题之外,也就是说,除了理论上认知世界只是此在烦忙于世界的一个特殊样式之外,海德格尔还试图表明,在人原初地烦忙于世界中,发现了一种完全不同于我们通常称之为知识的“知识”,即不同于理论的和科学的知识的“知识”。海德格尔表明,我们对世界的烦忙着的认知与我们对世界的理论知识之间的区别不仅在于人对世界的探讨的观点而且在于世界本身的观点。他详细地分析了此在的日常烦忙的世界与在科学中作为基础的派生的世界之间的不可否认地存在着的差别。源始的世界在此在本身中有其中心,而且与我们个人的环境(周围世界)源始地相

一致,就我们在世界中烦恼着与各种事物和我们的同伴打交道中所体验到的世界而言,就是如此。海德格尔令人信服地表明,在我们的世界中所发现的事物原初地不仅是作为物理客体仅仅是现成在手地(Vorhanden)躺在那里而被给定的,而且是作为有用的东西或某种用具,作为在一种“实践”的世界中涉及到可能的应用的用具,因而是“当下上手的東西”(Zuhanden)而被给予的。这样种类的一些东西内在地相互关联,并且形成了意义上相互关联的体系。世界和事物在这里非常紧密地联系在一起,但是世界本身并不是一种事物,也不是各种事物的总和,而是所有的用具通过其本身的结构所指向的意义的总体。我们称之为世界的东西是一切相互关联的体系的总体,在这个总体内,每种东西都能够作为具有确定意义的东西显现给人。(《存在与时间,第63—88页)至于“世界”这一概念,我们得转到下一章来讨论。

第五章 论世界的存在

(《存在与时间》，第 14—18 节，第 63—88 页)

I 对世界及其存在的导论性考察^①

上一章我们暂时已经表明了海德格尔通过世界所领会的东西和他的世界概念是如何与我们西方哲学传统中所辩护的那些东西相关的。在此，我们必须跟随海德格尔自己的努力去解释我们在《存在与时间》中所看到的世界是什么。在德文版中，这一章的标题是“世界的世界性”(Die Weltlichkeit der Welt)。如果翻译甚至要表达出海德格尔心中所想的東西，那么翻译这一标题是非常困难的。对这一标题的直译是：世界的世界性。然而，“世界性”(worldliness)这一术语的意思是世俗地存在，即献身于世俗的事务而忽视宗教的责任或精神需要的条件。因为海德格尔根本不可能提倡“对世界的爱及其快乐”，所以《存在与时间》的英译者麦夸里和罗宾森放弃了“worldliness”这一翻译。而代之以“worldhood”这一翻译。“worldhood”是现在已废弃不用的一个词。然而这个词有利于表达海德格尔所意指的意义，即一个世界的状态或条件。人们可能会说，一个世界在其世界性中可能会改变。理查森正确地建议，按照这个词在

^① 关于海德格尔的世界概念，参看威廉·理查森的《海德格尔》，第 52—58 页；瓦尔特·比默尔，《海德格尔的世界概念》，卢汶：劳维拉尔特，1955 年；费尔兰德·康托理尔，《海德格尔的世界与存在》，蒙特利尔：蒙特利尔大学出版社，1971 年；欧根·芬克，《存在、真理、世界·对现象概念问题的事先追问》，海牙：尼基霍夫出版社，1958 年；欧冈·维塔，“存在、世界和领会——海德格尔述评”，载《形而上学评论》，第 5 期(1951—1952 年)，第 157—172 页。

海德格尔哲学中的意义和作用将其译成世界的存在(the Being of the world),^② 在从根本上避免误解的地方我将使用“世界的存在”;然而我也使用“世界性(worldhood)一词,在这里它总是具有标示世界存在模式的意义。

当海德格尔写《存在与时间》的这一节时,他完全意识到这样的一种情况,即人们可以用几种方式把他们引导到一种存在论的世界概念上。在《存在与时间》中,他选择了以烦恼这一概念为其出发点的这样一条路径。有的人已经基于这样的理由批评了海德格尔通达世界这一问题的路径,即他用木匠或鞋匠的思想处理基本问题。海德格尔的父亲从某种程度上来讲是一个木匠,这一事实可能与海德格尔有时所举的例子有一定的关系。然而,从上下文来看,显然这些例子的目的是显示世界之为世界的本性(the nature of world as such)。从上一章所讨论的海德格尔努力返回到世界的意义来看,也很显然,他的确主要关心的是世界之为世界的存在的发现。

的确,在《存在与时间》中,海德格尔是以评论这一点作为他的开始的,即,要想回答世界真正是什么,这是非常困难的。我们可以通过列举在世界中的一切事物来获取初步的但也是非常浅显的答案。然而,毫无疑问,如果一个人想通过设想世界刚好是世界中一切存在者的总和这种方式来回答世界真正说来是什么,那是决计不会成功的。

当然,人们也可以区分不同的存在者的领域,确定它们之中的哪一个是最基本的领域,然后再试图解释它的特性,通过这样的方式更系统地研究这一问题。然而,这种研究方法也不会洞悉世界存在的样式,即使人们使用社会科学搜集起来的数据也无济于事。因

^② 同上书,第52页。

为,众所周知,事物的根本特征是从世界中来的,而不是世界来源于事物。(《存在与时间》,第63—64页)

如果世界不能理解成事物的特征,因为事物是以世界为前提的,那么是不是可以通过把世界当作此在自己存在的样式的一种特征来发现世界在它自己的存在中是什么呢?(《存在与时间》,第64页)当然,这一问题并不立即消除所有的困难,因为这一观点的转换产生了一整套新的问题:世界最终不是不属于此在等级的那种存在者的一种规定吗?但是,在这种情况下,这种存在者又是如何能够被规定为世界之内的一种存在者呢?世界或许不过是此在存在的一种生存论上的东西?但是,它遵循每一此在都有其自己的世界这一观点吗?世界不能变成仅仅是主观上的某种东西吗?如何能够一直有我们大家所居住的一个共同世界?而且,如果我们提出了关于这个世界的问题,我们心中有一个什么样的世界?世界既不是共同的世界,又不是主观的世界,而是世界之为世界的世界性,人是如何遇到这种世界性的呢?

在这些提示性的问题中,海德格尔的目的是开始设想一个更为具体的形式。在这里,真正的问题是世界的世界存在,世界的世界性,即构成世界之为世界的东西,而不管它是否是我的世界还是你的世界,甚或我们的世界。这些问题也表明世界不能被当作事物的总和,而应该视为此在存在样式的另一种结构因素。对于海德格尔来说,“世界”这个词在这里有存在论—生存论上的意义:它说的是关于其本质是生存的一种存在者的存在样式的某种东西。

我们已经看到,“存在者状态上的”(ontic)与“存在论上的”(ontological)之间的区别是源于存在者和存在之间的区分。一个人可以把一个存在者看作是第一眼看到它时它所显现出来的东西;那么,这个人就是站在存在者状态的立足点上;这种立足点是与物(on, res)、存在者相关联的。但是,一个人也可以试图领会存在者

的存在样式,即那种使一个存在者是其所是的东西,它的基本的、构造性的结构。在这种情况下,这个人就不是停留在这种存在者当即所给予的状态上,而是试图去领会这个存在者本身,即这个存在者所本有的存在样式,简言之,就是它的存在。这种看的方式属于存在论上的等级。但是,正如我们已经看到的那样,记住这一点也是重要的:除了存在者和每一种存在者的存在[ousia,存在性(beingness)]以外,仍然还有所提到的存在本身。要为关于存在本身的意义问题准备一个答案,就必须分析此在的存在样式。必须弄清楚此在的存在性,以便存在之为存在的意义问题能够以一种意义的方式加以追问。

无论如何,通过说明“世界”这个词具有一种存在论—生存论上的意义,海德格尔想要表明,他并不打算把他的研究局限在仅仅描述人类日常称之为“世界”的东西上,勿宁说,他要发现世界的本质性的结构。他还要表明这个结构是建立在人的生存上的,建立在以此在的人作为其特性的存在的样式上的。“‘世界’在存在论上绝非那种在本质上并不是此在的存在者的规定,而是此在本身的一种性质”。(《存在与时间》,第64页)“世界性”本身是一种存在论上的概念,因为它表现的是构成在世界之中存在的一种要素的一种结构,它本身决定此在的生存。如果我们从这一观点询问世界,那么我们就得以一种存在论—生存论的方式来思考它,以便“世界”这个词也具有有一种存在论—生存论上的意义。(《存在与时间》,第64页)

海德格尔用这种方式表明他要我们寻找一个解决关于世界的存在这个问题的方向。在他努力解释和证实他的观点时,海德格尔通过精确地界定“世界”这个词能够设想的不同意义的方式来作为开始。

1. 作为一个存在者状态上的概念,“世界”指的是在宇宙之内能够现存的存在者的总体。

2. 作为一个存在论上的概念,“世界”能够指被当作各种存在者总体的世界的存在。“世界”还可以以一种派生的方式在这种意义上加以应用,即指包括一个特殊的存在者集团在内的一种特殊的领域;例如,数学家的“世界”或物理学家的“世界”。

3. “世界”也可以指此在具体生活的“处所”,即我的或你的个人世界,或我们的共同世界。在这里,“世界”这个术语又是在一种存在者状态的意义上被对待的,因为它指的是作为存在者的此在并且设想不费吹灰之力就可以弄清楚此在存在的内在结构,在这种情况下,海德格尔谈论的是前存在论的、具体的生存状态上的“世界”的意义。在此应该回想起此在作为生存着的存在者,必须以某种方式关涉到它自己的存在,而且还具有关于它自己的存在的某些知识。对于生存着的此在来说具有本质性的这种知识尚不清楚,也无主题,正是由于这种原因,海德格尔称之为前存在论的领会。此外,作为生存着的存在者的此在是“在世界之中存在”的;但是因为这种“在世界之中存在”在此只被当作一种具体的事实,所以这种对此在的自己存在的领会,因而还有这种对世界的领会是一种前存在论的存在状态上的领会。如果人们已经在此按照它的本质结构来领会此在,而恰恰没有把它领会为一个具体的事实,那么,这种领会就被称之为生存论上的领会而不是具体的生存状态上的领会。

4. 从其存在论—生存论意义上来看,“世界”意味着世界的存在,即世界性,它是现在追问的主题。(《存在与时间》,第65页)这种意义是存在论上的意义,因为它明确地、主题性地针对世界的存在,这种意义又是生存论上的,因为它被领会为“在世界之中存在”的此在的自己存在的一种结构性因素。与海德格尔称之为“世俗”的此在相反,海德格尔把世内的存在者称之为“属于世界的”东西(weltzugehörig)。所以“世内的”和“属于世界的”这两个术语指的

是与人相区别的在世界之中的现存事物的特点。(《存在与时间》，第64—65页)

任何仔细研究过哲学史的人，任何把注意力集中在世界这个问题的人，都会注意到过这一点，即世界从来没有被领会为此在自己存在的一种结构性因素。在前一章已经表述过的对这一历史的简要概述最清楚地表明了这一点。之所以没有这样的世界概念，其原因就在于此在本身从来就没有被看作“在世界之中存在”的东西。当世界这个问题从根本上加以考虑的时候，它通常被局限在在世界之内的某种存在者集团，比如说，自然；然而，即便是自然本身也从未被清楚地揭示出来。自然作为被物理学研究的对象，被当作其它领域的存在者的基础。与自然这一领域相对立，这些其它的领域被称之为价值领域。稍后，我们希望解释作为一切其它的存在者领域的基础的自然这一概念只能通过此在关于世界的源始观点的一种变化中产生出来，即世界是从它的世界性中产生出来的。无论如何，这一点应该是非常清楚的，即作为被世界之内的存在者的某种集团所占有的存在的某些结构的范畴性集合体的自然是不能解释世界的世界性的。(《存在与时间》，第65—66页)

II 世内存在者的存在样式

在为世界特有的存在模式问题给出一个积极的答案之前，我们首先必须谈一谈世内的具有存在者特点的存在之样式。按照海德格尔的看法，我们的日常生存是为烦忙(concern)所规定的，即由我们烦忙着与世内的存在者打交道所规定的。在这些打交道的活动和先行占有中，此在源始地并不只是对知识感兴趣而是对行动感兴趣，对操作事物并把它们投入使用感兴趣。我们的理论知识只是这种源始地烦忙的在世的一种派生样式。(《存在与时间》，第

59—62 页)稍后的一章中我们将讨论从烦恼到理论知识的这一转变。

眼下我们暂时把我们局限在当此在烦恼地先行占有作为事物的存在者时,世内的存在者是如何精确地呈现给此在的这一问题。基于这一目的,我们必须详细地分析和描述我们自己烦恼着与世内的存在者所打的交道。要精确地描述烦恼这一现象是非常困难的,因为我们日常生活中已经形成的各种偏见制造了许多障碍。(《存在与时间》,第 67 页)

而且,人们也可能会反对说,这样的一种分析可能是浪费时间,因为显然它处理的是每一个人都已经知道的那些事情,有什么东西还会比认识我们的日常烦恼中所处理的事情更为琐碎的呢?然而,这种反对认可的是这样一种观点,即我们已经知道真正使一个事物成为一个事物的东西。事物的物性(thinghood)真正地存在于什么之中呢?有人认为,它存在于事物的实在性或质料性之中,这种实在性或质料性然后又可以通过广延加以进一步的解释。对于另外的一些人来说,事物就是价值的客体。然而,我们在日常的烦恼着先行占有的那些事物显然并不是作为物质客体或价值客体而出现在我们面前的。从这两种观点的每一种观点出发都会使我们忽视事物的典型性特征。

关于这一问题,希腊人的思想比起我们的思想来更为根本,因为希腊人更接近源始地显现给人的那些东西。古希腊人在谈到 pragmata(物)时指的是人们在其 praxis(实践)中与之所打交道的东西,即人们对事物的烦恼着的先行占有。按照古希腊人的这些思想,海德格尔把我们在日常的烦恼中所碰到的每一种东西都称之为器具、用具(Zeug)。正是在这种意义上,人们仍然在谈论着钓鱼的、工作的、游戏的器具或用具。它们指的是为了钓鱼、工作、游戏而使用的东西。所以从现在起以任何方式具有一种“为了…”作用

的每一种东西都将被称之为是一件用具。现在的问题是：用具的特点是什么？构成用具之为用具的存在样式是什么？使用具成为用具的东西是什么？

一件工具决不是通过自身而被发现作为工具的，它总是在与其它的用具的关系中被发现的。构成多种多样用途的用具的统一性是什么？每一单独的用具都是某种“为了…”的东西，它“服务于…”。这种“服务于…”的各种不同形式都具有“为了…”的特点，这种“为了…”就是用具的意义。所以各种不同的用具都是通过它们的“为了…”相联系的；这种“为了…”赋予多种多样用途的用具以统一性。（《存在与时间》，第68页）“服务于…”必然包括对另外的东西的一种关系和委任。

为了使我们的分析更进一步，我们必须首先考虑一种具体的用具的多样性，并且特别注意相互关联的总体。海德格尔以一个房间为例来阐明这一点。每一件在房间里的用具本身都是通过它与其它的用具之间的关系来规定的。而且，人们并不是首先遇到一件单独的用具然后再将它们相加以便从中构成作为一个统一体的房间，人们首先遇到的是房子本身。只有在这个总体中，并且通过这个总体，各种单独的事物才能接收其各自的意义。我们关于房子的知识不必是清楚的、理论性的知识，因为“房子”这一名词所表明的东西的一定的前知识(preknowledge)就足以理解在房子中现存的东西。（《存在与时间》，第68—69页）因此，一件特殊的用具并不显现自身，而且，没有它所属的用具的多样性，也不能领会它；这种多样性必须事先揭示。

“知道”和“理解”这两个名词在这里指的是仍然完全直接地关涉到我们烦忙着先行占有的那样一种知识。例如，人们可以正确地使用一把锤子，而不必清楚地理解这件用具之存在的适当样式。在我们的日常生活中，我们在理论上并不知道作为“被简单地给予

的”和“仅仅是在那里的”的锤子，但是我们却知道如何使用它。通过在一定的用具的多样性之内正确地使用锤子，此在以一种最合适的方式占有着它，因为锤子并不是放在那里用来看的，而是用来锤东西的。通过使用锤子，在它日常的烦忙着先行占有事物中，此在不得不屈服于对于这件用具来说具有组建作用的那种委任，即它的“为了…”。

通过使用锤子，此在揭示了锤子的可操作性(Handlichkeit)；这一术语表示的是锤子与手(manus, 手)的关系。一件用具是一种上手的(zuhanden)东西；它具有“上手性”：“用具所具有的那种存在——在这种存在中，用具以它自己的方式呈现自身——我们称之为‘上手状态’”。(《存在与时间》，第69页)每一件用具都是“为了…”而被使用的，这一事实给予用具以其自己的存在，其自己的特征，其自己的“本身”(in itself, An-sich)。

通过阐明我们关于用具和各种材料的日常知识不是理论知识——稍后它还会以某种方式转变成实践知识，我们并不打算申述我们日常烦忙着先行占有世内的存在者并不意味着对用具具有某种观点和看法。相反，我们烦忙着的先行占有真正说来包含有立即揭示每一件用具的基本委任即它与“为了…”的一种特殊关系的用具的一定看法。我们烦忙着对事物的先行占有依据在它的“服务于…”，它的“有益于…”，它的有用性中显现自身这样的一种关系来使用着一件用具。海德格尔把此在在关涉用具时所具有的这种看的方式称之为“环顾寻视”(Umsicht)。“环顾寻视”是对规定那些围绕着我们身旁的那些事物之特性的存在样式的全面的看，这种看帮助我们来制造或使用甚或去认识一件工作。正是在这种环顾寻视中，事物的“为了…”被揭示出来。(《存在与时间》，第69页)

在我们处理对一件用具的这种分析之前，有几点重要的看法似乎是重要的。首先，在这种分析中，正如在其它的很多分析中—

样,海德格尔经常使用如下的表述式:“为了…”、“因…之故”、“朝向…”、“凭籍…”、“从…”。正如我们已经看到的那样,这些或类似这些的表述式是海德格尔在他反思亚里士多德的《物理学》和《形而上学》时发明创造的。^③ 这些术语都是对诸如 *pros ti …*、*kath' o*、*to ek tinos*、*hou heneka* 等等希腊术语的“创造性”的翻译。其次,人们也应该注意到海德格尔并没有在这里去费劲地定义物的物性,但却努力地去定义规定一件用具之特性的存在样式。毫无疑问,我们在日常的烦恼中所碰到的是作为一件件用具的事物;这就解释了为什么海德格尔这位力图发展一种存在论—生存论的世界概念的人要把注意力集中在一件件用具上;他这样做的原因就是,除非是在一种用具的联系中、在一组关系中、在某种“世界”中,否则,要理解一件件用具是不可能的。^④

无论如何,用具本身的特性、它的“上手状态”,在我们日常烦恼着与事物打交道中并不是清楚明白的。此在在它的烦恼中原初地并不占有用具本身,而是占有用用具去做的一件工作。现在要做的工作就是使此在进入上面所提到的指引总体中;工作本身首先在场。(《存在与时间》,第70页)就其也是“预定给…”和“服务于…”而言,这项工作——对它的认识早就开始筹划了——其本身也具有一件用具所具有的特性。

在一项工作中,我们不仅要揭示出它的“何所为…”,它的“有用性”的一种组建性的指引,而且要揭示对此在所使用的材料的指引,揭示对“…物”的指引。桌子是由木头或铁制作的,作为这样的桌子它指引到“自然”。所以自然原始地是在作为制作这件工作的

③ 参看本书第一章第3节2上。

④ 关于海德格尔后期哲学中“事物”这个术语的意义以及事物与世界之间的关系,参看约瑟夫·J.科克尔曼斯著《海德格尔论艺术和艺术作品》,海牙:尼基霍夫出版社,1985年版,第112—117,122—124,184,199页各处。

质料而在这件工作中发现的；自然总是在指引总体中被共同揭示的。（《存在与时间》，第70页）

当然，稍后自然也能够作为一种特殊研究的课题，但是，自然源初地是在我们日常烦忙着先行占有的事物中，即在自然与用具的必然联系中显现出来的。田野、森林、山脉，所有这些东西首先都具有我们日常烦忙的用具的功能：田地是为小麦、蔬菜而存在的，森林是为木料而存在的，山是为葡萄而存在的。最后，每一件用具以及每一种工作也都是为生存着的此在指引到此在本身，用具和工件都是为我、为我们、为所有的人而存在的。（《存在与时间》，第70页）

这些思考中的重点就是，在我们日常烦忙着的打交道中，事物首先并不是显现为一种纯粹的世界材料，也就是说首先并不是显现为随后以某种方式接收某种“形式”的“未加工的存在者”（raw beings）。事物原初地显现为“上手的東西”。这种“上手的東西”的标志就是当我们新遇到某种东西时，我们总是立即问它何所为。我们总是把我们放到一种立即向我们揭示工具和质料的基本指引的前景中。在我们的日常生活中，我们首先是在我们烦忙着先行占有中与事物相关联的。当然，我们后来可以改变我们的观点。通过把它们从对于用具的存在样式来说具有组建作用的指引中抽象出来，而将事物只是看作“纯粹在那里”的东西。但是，在这种情况下，我们必须首先改变我们对待事物的原初态度。世内存在者“上手状态”的原初特性并不是哲学的杜撰，而是表明了规定用具之为用具之特性且适合用具本身的存在。（《存在与时间》，第71—72页）

III 周围世界的世界特性；指引与标志

人们可能会问，所有这些东西与世界的存在样式问题到底具有什么样的关系？首先，海德格尔继续道，应该清楚世界本身不可

能是世内的一种存在者。相反正是世界才使得世内的所有存在者本身得以可能,因为这些存在者必须总是以世界为其前提。(《存在与时间》,第72页)

到底什么是世界特有的存在样式?在何种意义上人们能够说有一个世界?如果此在从根本上讲在本质上就是“在世界中存在”,并且总有一种对他自己的存在的清楚明白的领会,那么看来很自然,此在也必然具有对世界的某种领会。因此,通过分析作为在世界中存在的此在与世内存在者的关系,就必然可以领会我们日常烦恼着与事物打交道发生于其中的世界的某种东西。

这样的一种分析要求我们首先把这些存在者的内在于世界的特性阐明得更精确些。在此,传统的那些概念是不充分的,因为它们把事物当作简单给予的东西。它们的不足之处就在于,它们抛弃了前提条件,而给出的是不以任何事物为前提的现象。简单地被给予的事物不是原初被给予的,而是没有人能够以这种形式直接碰到的一种推理的和抽象的存在者。事实上,一件用具,经过抽象,就被推理成理论知识的一种客体。当然,这种知识也是在世界中存在的一种方式,但是它不是我们的原初方式。我们在世界存在的原初方式是我们在日常的烦恼中与一件件用具所打的交道。(《存在与时间》,第72页)

当用具的等级被打乱的时候,在世界之中的事物的内在于世界的特性就显现得最清楚。这种情况至少以三种不同的方式发生:

1. 首先,一件用具可能会变得没有用,因为它不再有益于原先打算用它所服务的东西。我们是在我们烦恼着先行占有它本身并且通过领会立即与我们的烦恼相联系的那种东西时而首先意识到这一点的。已经变得没有用的东西,例如破损的锤子,引起了注意,它的纯粹存在于此(Being-there)现在就变得惹人注目了。(《存在与是间》,第73页)它已经丧失了它的用具性特征,要求修理和替换,

以便它或某种另外的东西能够再次上手。

2. 当一件用具应该在那里,而它又没有出现在那里时,在那里的那一件件东西就变得突出了。通过某件用具的不在场,其它的用具也变得没有用了;它们不再是上手的東西,而是作为纯粹给予的东西出现在那里并只是存在在那里。

3. 也可能会发生这样的情况,一件缺失的用具突然重新出现在那里,并通过它的在场而要求此在生产出某种工件。如果此在因为已经在忙于某种其它的事情而在此刻不能去做这一件事情,那么这件用具对于此在来说就变成了碍手碍脚使人窘迫的东西。

在所有这些情况中,一种存在者——严格地说,是应该上手的存在者,现在就是作为纯粹给予的东西和纯粹存在于此的东西显现给我们。在这种时刻,此在才清楚地意识到上手东西的特殊特性:这就是作为没有用的东西,它是引人注目的;通过另外的某种东西的不在场,它是突出的;在其没有被使用的时刻呈现自身时,它是碍手碍脚的,只有在这种更为原初的上手状态中,它才能被思考为“纯粹给予的东西。”(《存在与时间》,第73—74页)

正如我们在上面已经看到的那样,适合于我们在日常烦恼中所与之打交道的用具的存在样式必须通过指引(reference)加以规定。然而,在我们更切近的考察下,情况看起来是这样的,即我们的烦恼并不是原初地就指向这种指引的特性;它使用它,但没有清楚地把它作为目标。这种指引的特性只有在特殊情况中才显现出来。这种指引特征是在我们日常烦恼的先行占有事物时被认识的,但是,用具的存在论结构只有在反思的思想中才能清楚明白地领会得到。没有清楚明白地体验的东西都可以弄清楚。在这种阐释中,世界的世界性最终必然会显现出来。(《存在与时间》,第75页)

只有当一件没有用的用具开始显现为纯粹地被给予的东西的时候,也就是说,在用具被剥夺了它的世界特性的时刻,用具的世

界特性才清楚地显现出来。这一事实表明,世界不可能是事物的总和。一般说来,人们可能会申述,对于此在的世界来说起构造作用的指引不可能被一个一直沉迷于它的烦恼着的先行占有事物的此在以主题的方式加以清楚地领会。如果人们想要遇到作为“自在”的上手的东西,那么这种东西恰恰不具有突出性和显著性。这种无突出性和无显著性对于上手东西的积极的方面来说是一种消极的表述语。构成作为自在的用具的东西是这样的一种事实,即它是日常上手的,但是它不是作为纯粹给予的存在者从“自在”的存在者的指引整体中显现出来的。(《存在与时间》,第75—76页)

然而,如果世界能在烦恼中显现,那么它就必定能以这样或那样的方式事前为此在所揭示。因为如果此在与上手东西的相遇要成为可能,那么世界必定就已经被揭示出来了。所以世界清楚地显现为此在已经存在于其间的处所,而且是此在后来也能明白地返回其间的处所。就用具已经属于此在的世界而言,此在不可能遇到除用具以外的东西,因为如果不与这种世界性的结构交织在一起,上手的东西就是无意义的。因此,环顾寻视着烦恼的此在是在一个用具指引的总体中起作用的,这种环顾寻视的烦恼是以对世界的一定的熟悉为前提的,这种熟悉性是如何可能的?世内存在者的世界性特性如何能由这种熟悉性加以解释?(《存在与时间》,第76页)为了回答这些问题,在这一点上就有必要更为详细地研究那种指引现象(the phenomenon of reference)。

正如我们在上面已经看到的那样,任何一件用具只有在一个指引的总体内才具有意义,而且这一点也变得很清楚——至少在某种程度上是清楚的,即在这种指引总体与世界之间必定有一种关系。因此,必定有一条从指引现象到世界的世界性的道路。为了能够更为清楚地显现用具所本有的指引特性,人们最好是从这里开始,即通过反思在同一时间具有两种不同的指引的一件用具,比

如说标志(sign)开始。(《存在与时间》,第76—77页)

“标志”一词可以指称许多种类的事物,但是,首先显现为一件用具,这些用具作为用具具有这样的一种特殊的特性,那就是显示(indicating)。在我们的日常生活中,我们在交通标志、邮电标志、边界标志、水上的浮标、信号、旗语等诸如此类的东西中看得到这样的标志。显现或显示能够被规定为一种指引,而指引本身——如果尽可能从形式上加以采用的话——也是一种关系。但是关系在这里不能被想像成各种指引的总类,这些指引作为标志、偶像、象征、表述、意指等等而各各不同。一种关系就是由可以从任何一种具体的联系作为其出发点的一种形式过程所构成的某种形式的东西。每一种指引都是一种关系,但不是每一种关系都是一种指引;每一种显示都是一种指引,但不是每一种指引都是一种显示;最后每一种显示都是一种关系,但是不是每一种关系都是一种显示。如果我们认识到这一点,那么我们会清楚地认识到关系所具有的一般的形式特性。情况既然如此,那么显然如果我们想要通过把它们规定为关系这种方式来考察作为指引、标志甚或意指这样的现象,那就会一无所获。人们可能会问这样的问题:因为关系具有一般的形式上的特点,那么在指引现象中关系是否就不具有其存在论的根基。(《存在与时间》,第77页)

因此,即使把现在的分析局限于把标志解释成不同于指引现象的东西,就像我们分析一件用具时所建议的那样,那么,甚至在这样的限制中,我们都不能正确地考察各种可能的标志的全部多样性。因为在它们之中有索引、数字、阅读指示物、预警信号、症候、指引到过去的某种东西的标志、标示某种事物的标志、识别事物的标志以及所有具有不同的显示方式的东西,只要是作为一个标志就行,不管它为什么样的东西服务。甚至从这些标志中,我们还必须区分痕迹、残留物、纪念碑、文件、物证、意指、现像、表达、象征等

等。显然，我们不难根据这些现象的关系特性把它们形式化。但是最后以这种方式所发现的东西什么也没有说，〔其内容之空洞〕比起那种不费吹灰之力的形式内容表来有过之而无不及。正是因为这个原因，海德格尔说，我们仅限于分析和描述这样的标志，从我们的普通语言的观点来看，这种标志是从一种本真的而且原初的方式而言的标志，以便我们的注意力不要集中在它的指引结构本身上，因为正如我们已经看到的那样，这种指引结构是标志与每种用具所共同具有的东西，而是把我们的注意力集中在标志本身的指引结构的特性上。（《存在与时间》，第 77—78 页）

因此，海德格尔继续说道，让我们以转向标为例，这种转向标是公共汽车或轿车用来在十字路口指示它所要走的方向的标志。这种标志是一种用具，它不仅仅在司机烦忙于驾驶时是上手的，而且对于那些不与司机同行的人来说也是上手的，这些人通过闪避到正确的一边或停下来这种方式使用着这种用具。所以，这个标志在交通用具和交通管理的用具联络整体中都是世内上手的。这个标志是用来指示的用具，作为用具，它是由指引来组建的。它具有每种用具所具有的“为…”的特性；但是除此之外，它还具有它自己的明确的效用。它是用来指示的。标志所具有的这种指示的特性又可以被规定为一种指引到…。但是，这种指引不同于作为用具的标志的存在论结构。（《存在与时间》，第 78 页）

毋宁说，被视为显示的这种指引是建立在用具的存在论结构上的，所以也是建立在“对…有效”的基础上的。这种“对…有效”是用具之为用具的特性。但是一种东西也可以是有有效用的，尽管它不是一个标志，作为用具的锤子就有一定的效用性，但是这种效用性并没有使锤子成为一个标志。显示——作为一种指引形式——是这样的一种方式，通过这种方式，一个有效用的事物的何所用就变得具体了；显示把一种用具规定为为这种具体的“何所用”而服务

的东西。另一方面，我们在“对…的效用性”中所拥有的那种指引是用具之为用具的一种特性。以“显示”的形式来使一种有效用的东西之“何所用”变得具体，这对于用具之为用具的机制来说是一种偶然的事情。在这个例子中，效用性的指引与显示之指引之间的不同就大致显示出来了。这两种指引根本不是碰巧合在一起，而是只有当它们被统一起来了，一种确定的用具的具体性才显现出来。可以肯定，从用具之为用具的一种构造性特性来看显示大致上是不同于指引的；但是，同样可以肯定，标志是以一种完全不同的方式关涉到这样的一种存在，这种存在就是在周围世界中都可以上手的任何一种用具之整体的特性。所以，我们可以归纳如下：在我们烦恼着的打交道中，用作显示的用具是在一种非常特殊的方式上使用的。这种特殊方式的意义和根源必须在下面加以阐明。（《存在与时间》，第78—79页）

一个标志在显示。这句话到底意味着什么？在回答这个问题时，人们必定把注意力集中在人所打的一种典型的交道，即占有用作显示的用具上，并且看看关于那种用具的上手特性，这一问题能给我们什么样的启示。与一个标志比如〔汽车的〕转向信号打交道这样一种占有方式，一定不包括瞪视着标志〔这一行为〕，也不包括清清楚楚地把它辨认为一个“显示着的東西”。当我们把我们的目光转向这个信号所显示的方向，并且把我们的注意力集中在所显示的领域中被发现的现成的某种东西时，从本真的意义上讲，我们对这样的一个标志是视而不见的。毋宁说，这个标志似乎立即把它自己赋予给了作为烦恼着与事物打交道之特性的人的周围世界，强迫它把当下周围世界所包含的东西带进明确的寻视。这样的一种寻视显然并不把捉标志的上手性，而是把一种定向带进周围世界之中。（《存在与时间》，第79页）

但是如果这种标志以如下的方式使某种周围世界通达我们，

即我们烦恼着的打交道取得了一种定向,那么很显然,标志就不是处在与恰恰是具体的一种其它的事物或某种其它的事物之间的一种指示关系中。毋宁说,它是一件用具,这种用具把某种用具整体明确地收入我们的环顾寻视的范围之内。换句话说,标志指示两种事物:首先是人们生活于其间和人们的烦恼所置身的周围世界,其次是人们关涉某种事物的典型方式。(《存在与时间》,第79—80页;参看第66页)

因此,无论如何,标志是一件件的用具,这种用具除了指引到一种可能的用具整体之外,它还显示某种事物。这种显示是建立在用具的结构,即用具之为用具的“何所为”之上的,这种显示使它的效用性之“何所用”得以具体化。而且,标志的显示,正如上手的每种事物的用具性特性一样,是在一种用具性的整体,即在一种指引的联系整体中起作用的。最后,一个标志并不仅仅是与其他的用具一起上手的,而恰恰是它的上手性使周围世界在每一具体的情况中对环顾寻视变得更为清楚明白地可通达的。所以一个标志是存在者状态上的某种事物,它是上手的,而且除了它是一件用具以外,它还清楚地显示作为整体而上手的那种东西的存在论上的结构,即某些整体或“世界”的结构,总而言之就是“那个”世界(“the world”)。(《存在与时间》,第80—83页)

所以,显然指引结构本身根本说来是一种必然的特性,但是它还不足以构成标志之为标志的特性,因为这种结构是每一种用具的特性。一个标志的突出特性在于,它通过这种一般的指引结构显示某种事物,在一种具体的指引关系中指向某种东西;在显示某种具体的东西时,标志也指向这种指引整体,最后甚至指向世界,或者至少指向某一世界。这种指示和指向的最后意义在于,它通过指出某一方面、显示一个定向、使区别成为可能、使一个结构成为可以理解等等方式,使某一周围世界或指引整体为环顾寻视所通达。

IV 因缘与意蕴;世界的存在

上手的東西总是把自己显现为世内的一个存在者,显现为属于世界的一个存在者。所以,那种决定上手东西之为上手、决定上手东西之上手状态的东西在某种程度上与世界和世界性具有一种关系。而且,正如我们所看到的那样,无论我们什么时候与什么东西打照面,世界本身都已经被事先揭示出来了。作为这样的一种事先被揭示出来的东西,世界先于世内的个体存在者之揭示。

现在的一个问题就是,世界是如何能使上手的東西作为上手的東西来照面的?(《存在与时间》,第 83 页)我们已经揭示了两种指引模式:用具的效用性和材料的有用性。效用性的“何所为”与有用性的“为什么”总是决定着那些可能的方式,通过这些方式,适合于任何用具本身的基本的指引能够变成具体的指引。这些具体化通常被称之为特性(properties);例如,我们说,箭头具有能够显示某种东西的特性,一个石头具有人们能够用之建造房物的特性,然而下面的说法却是不正确的:纯粹被给予的存在者具有特性;但是上手的東西具有占有性和合用性。一件用具的占有性决定了它的特性;所以一个用于锤东西的锤子的合用性决定了锤头和锤柄的形式和重量。

我们还必须区分效用性和占有性;效用性是用具的占有性所必须的条件。锤子的指引或指向决定着它的占有性和合用性,而锤子的合用性决定着它的特性。一件东西“合用于...”,因为作为上手的東西,它是由它的效用性之“为...”所决定的。所以效用性和合用性是作为必要条件和具体的实现而相互联系在一起。适合于上手之物的存在样式是由一种指引结构决定其特点的;它本身具有

“关系到…”的特征。例如，锤子从本质上关系到并关涉到锤子的活动。这种“关系”不是上手之物的次要的、偶然的特征，而是从根本上规定它的存在样式。海德格尔把这种“从本质上关系到…”称之为“因缘”(Bewandtnis)。(《存在与时间》，第 83—84 页)

这种因缘包括：因某种东西而缘和与某种东西的结缘。通过它的因缘，人们能够充分地规定合乎上手之物的存在样式。(《存在与时间》，第 84 页) 因缘指的是因之而结缘的东西，即某些用具或材料；因缘也指某种东西的结缘，即用某种用具或材料所做的工作。锤子因锤打而结缘，锤打因制造家具而结缘，家具因藏书而结缘，书籍因阅读而结缘，等等。一件用具的“何所为”最终是由所有这些部分的因缘整体所决定的。因为不可能有一个无穷的因缘系列，所以必定有一个最后的“何所为”，这种“何所为”本身不再因任何事物而结缘。这个最后的“何所为”只能是此在本身。此在就是最后的“何所为”，在它那里，包括在因缘里的所有的指引都找得到它们的最后归宿。烦恼中的此在把世内的具有一定因缘的存在者揭示出来。

海德格尔把这种形式的此在对世内存在者的揭示称之为 *Be-wendenlassen*，即“让结缘”，或简称为“让结”，这种“让结”使与存在者的照面得以可能，并允许与存在者打照面。为了使世内的存在者能够上手，此在必须首先揭示在一个给定的因缘整体之内的存在者的因缘。此在并不是用这种方式产生用具的存在样式和事实性，而是揭示用具的存在样式和事实性；所以，“让结…”是与作为上手的存在者打照面的必要条件。(《存在与时间》，第 84 页)

这种“让结”能够在不同的领域发生；每一次都出现一种特殊的世内存在者的因缘。科学中结缘的存在者其因缘的类完全不同于在日常烦恼的让结缘中所碰到的存在者。无论如何，存在者决不是首次被揭示的“原生的存在者”(raw beings)，或“纯粹的事物”；存在者原初地是作为具有一定因缘的存在者而显现自身的，一旦

这种因缘为此在的“让结”所揭示，存在者就只能因这种因缘而显现自身。（《存在与时间》，第 85 页）

因此，合乎上手之物的存在样式就是它的“因…缘…”。如果要想揭示这样的一个存在者，就必须事先揭示适合于多种多样的世内存在者的因缘总体。用具就是世内存在者的一部分。正是这种因缘综合体的事先发现才使存在者的世界特性得以彰明。但这并非全部：必然导致发现最后的“何所为”的因缘综合体之发现最终是奠定在此在的基本筹划上的；在这种“为之结缘和向之结缘”（das Woraufhin）中，此在揭示它的世界。这种基本筹划敞开了此在揭示其世界的领域。这种基本筹划敞开了此在揭示用具的构建性指引的领域，并因此揭示世内的存在者，把它们本身解放出来。（《存在与时间》，第 86 页）

此在本身必须通过在此在自己的存在样式本身中对存在具有一定的领会这一方式来从本质上规定其特性。另一方面，此在本质上就是在世界之中存在的。但是在这种情况下，它总是已经对世界具有一定的领会了。正如上面所思考的那样，这种对世界的领会现在能够作如下的解释：此在在其指引模式中事先领会自身的所在就是它事先已经让存在者照面的东西。一种指引自身的领会行为的“所在”（Wherein）就是在属于它们的因缘的那种存在中人们让存在者碰到的“为结缘”的东西；这种“所在”就是世界的现象。而此在向之指定和指引的“何所向”的结构，就是构成世界的世界性的东西。（《存在与时间》，第 86 页）

海德格尔的“所在”这一术语，在这里不要在一种空间的意义上加以理解。这一术语在这里仅仅表明“与…”和“向…开敞”（the being-with and the being-open-to），这种“与…”和“向…开敞”都是此在的本质。通过保留在指引（这些指引属于“所在”）之内，此在揭示了世内存在者的因缘，即存在者的上手状态。此在通过抓住作为

它自己行动的先天条件和基础的指引,学习着去领会它自己的生存,就此而言,此在通过保留在指引之内同时还揭示了此在的作为能在的存在。因此之故,人们也可以谈论所有指引的指引特征。所有这些指引都是属于作为“意指”(Bedeutung)的“在哪里”(where-in)。如果一切意指关系的总体被称之为“总体意义”,那么这一术语就适用于显示世界的世界性,即此在生存于其间的那个“在哪里”的本质结构。(《存在与时间》,第 87 页)。

所有这些都使我们对此在的“在世界中存在”有一个较好的理解。此在本身对指引关系起作用,指引关系规定适合于世界的特性。在此在对指引关系的熟悉性中,对于揭示世内存在者的可能性来说,此在是存在者状态上的条件。作为上手状态的存在者,这些存在者总是在那种世界中照面的,并因此能够使自己作为自在的东西而知名。(《存在与时间》,第 87 页)此在用这种方式被定义为:与它自己的存在在一起,一种从本质上被共同揭示出来的上手东西的联系。就此在是其所是而言,此在总是已经使自己指引到一个它所照面的世界,这种对…的指引,对…的依赖,这样的世界,本质上属于此在自己的存在。然而,此在所熟悉的指引本身的联系包括这样的一种存在论状态上的条件,即使此在的领会能够弄清意义和意指的条件。与此相应,意义和意指形成了语词和语言的基础。(《存在与时间》,第 87 页)随后我们将拿出一章来讨论语言。

因此,最后我们可以说,在世界的世界性这一标题之下,海德格尔考察了与派生的科学的世界相对立的在此在日常状态中的此在的世界。世界的中心在此在本身之中,而且,就周围世界是在我们生活的经验中所体验的而言,世界原初地是与我们自己的周围世界相吻合的。海德格尔深刻地指出,这个世界之内的东西是如何地不是作为物理客体(这些物理客体是作为明显地现成在手的东·西而单纯地出现的)而被给予的,而是作为有用的东西或一件件的

用具(Zeug)而给定的,这些有用的东西和一件件用具指的是能够在我们的“实践”世界之内加以应用的东西,所以,它们都是上手的(Zuhanden)。这种类型的东西彼此之间相互关联,从而构成各种指引体系,而且只有在这些指引体系之内这些东西的意义才能显现出来。

海德格尔对周围世界中的事物的考察表明事物是如何紧密地关涉世界的,以及事物和世界又是如何紧密地与作为此在的人相关联。海德格尔还指出,世界并不是一种物,也不是各种事物的总和,而是一个先天的意义总体,各种不同的用具通过它们的结构,它们的“何所为”都指向这个先天的意义总体。从最严格的最原初的意义上来讲,我们称之为“世界”的东西,就是各种相互指引的体系的总和,每一种东西都要由作为此在的人放进这个相互指引的体系之中,以便它能够作为具有确定意义的东西而向人显现出来。此在首先是通过它的烦忙(在一种历史的共同体的联系之内)建立起这个世界,然后生活在、栖居在这个世界之中。

第六章 空间性和空间； 在世作为共在

（《存在与时间》，第 22—27 节，第 101—130 页）

在这一章里，我想讨论海德格尔在不同的场合中所讨论的两个问题。此在的空间性的问题是与世界这一概念的联系中提出来的，尤其是与我们的周围世界的“周围性”一起提出来的。论共同此在这一节致力于这样一个问题：它是在与世界的概念无关的情况下被处理的，并且似乎是为下一章的第二部分即此在之“此”的日常存在作准备。不过在这一章里我把这些问题放在一起只是因为“美学的”原因；这两个问题能够放在一起在一章里加以简短地讨论是为了使这本书的章节的篇幅上有一个较好的平衡。考虑到这一事实，即这两个问题在此是按照它们在《存在与时间》中出现的顺序而出场的，读者在追随海德格尔的思路时，就不会碰到不可逾越的门槛。

在解释作为在世界之中存在的此在所特有的“在…之中”的结构时，已经指出了不要在一种空间的意义上来领会这个“在…之中”。然而，此在显然占有一定的空间性。在前面的反思中，〔对下面的两个问题〕也没有着重强调哪一个，〔这两个问题是〕我们每个人都是与他人一起共在这个世界上和世界因此是我们的共同世界。解释我们的共在和我们的共同此在，对于更好地理解日常烦恼中的此在是“谁”这个问题来说是必不可少的。但是，在转向这些问题之前，让我们首先把注意力集中在空间性和空间上。在这里，为

了把我们的注意力集中在“空间”本身上,我们将首先讨论世内存在者的空间性问题。(《存在与时间》,第102页)

第一节 空间性和空间^①

I 世内存在者的空间性

如果空间以某种方式属于世界,那么世内的存在者就必定具有空间性。这一点我们在分析世内存在者的存在论结构时就已经清楚地确证了。在上手的事物之中,有些事物是切近地上手的;甚至,“切近”这一概念也包含有“上手”这一术语的意义。当然,这一“切近性”在每一具体的情况中都是不同的,而且,作为事先应该弄清楚的东西,这一“切近性”不能用尺码或者从“纯粹”的空间中派生出来的东西来加以测量。

用具的切近性是由我们对它的使用来调节的。我们通常使用的事物比起其它的我们很少需要的东西来更切近我们。此在在它烦忙着与事物打交道中按照它在生活中所具有的重要性给予每件用具以适当的空间。每件用具在我们的日常烦忙的用具联系的总体内都有其空间。所以用具的切近性原初地都是由一种组织来规定的,这种组织的次序原则在此在的活动中。

以这种方式提出的空间与几何空间没有关系,关于几何空间的问题我们随后再谈。我们在这里所说的意义上的空间的各种不同的位置,并不都具有同样重要的意义,它们的等级是由就所要做的工作而言的各种用具所具有的必要性的程度来决定的。

^① 参看乔治·F. 色夫勒:“海德格尔的空间哲学”,载《今日哲学》,第17期(1973年)第246—254页;Ch. H. 塞伯特:“论海德格尔思想中的存在和空间”,哲学博士论文,芝加哥:德保罗大学,1972年。

因此，“空间”在这里指的是位置。这种位置是此在给予一件用具的，这件用具在所要做的工作的因缘的作用下而处在一定的用具联系之中。所以，在一定空间中的各种不同的位置都是以与一定用具联系中的各种用具相同的方式联系起来的。（《存在与时间》，第102—103页）这就意味着，这里所涉及的空间既不是同一种类的（因为有一种优先的 topos〔空间〕）也不是各向同性的（isotropic）（因为有一个优先的方向）；这种空间也不是等量的。

的确，在此在能够指定位置之前，必须揭示一定的场所（Gegend），各种位置将在预期的联系中出现在这个场所中。通常，这样的场所被说成是各种位置的总和；然而，情况看来似乎是这样的：毋宁说，场所是委任各种位置的必要条件。人们应该记住这一点，一个位置决不是一个孤立的点，一种自足的东西；一个位置必须意味着与其它的那些位置的联系。彼此之间的远隔、定向以及相互关联的地方总是以相关的场所为其前提条件的。（《存在与时间》，第103页）

一定场所之内的各种位置的既定等级决定着此在世界的典型特征，海德格尔称之为“周围性”（das Umhaft）。正如我们已经看到的那样，诸位置的等级本身是依赖于每件用具的功能和因缘的。每件用具在这种等级中都有其位置。因此，诸种位置是不能从纯粹的距离来推论的，因为纯距离是不包括一切等级形式的，也不考虑空间的世界特性。由此可以推出，空间是不能孤立于、独立于占有空间的存在者而加以领会的。反之，空间是从这些存在者中获得其意义的。此在首先并不是揭示空间本身，而是揭示各种位置；这就是说，在我们日常烦忙于世内的存在者时，空间是以各种不同位置的形式而给出的，这些位置是各种不同的用具在一定的用具整体中所占据的。

所以，此在揭示的是“纯粹在此”的事物的位置，但是此在把这

些位置指定给那些上手的事物。我用这种方式揭示天空中太阳的位置,但是我在需要书写的用具总体之内把一个位置指定给钢笔。此在只有在它自己的行动中才与场所相会;然而,这一场所的揭示是与每件用具都对此在有意义这样的指引联系的揭示相联系的。(《存在与时间》,第 103—104 页)

正如在上手事物中的情况一样,此在在其日常的烦恼中熟悉场所、工作范围,而无需清楚地把握这些场所和范围本身。只有烦恼的缺失模式才能使此在清楚地意识到场所;例如,只有当一件用具看起来不在场时,此在才能意识到这一件用具的位置本身。(《存在与时间》,第 103—104 页)

II 此在的空间性

人们通常认为,首先有一个空空如也的空间,然后再以某种方式随后填满这一空间。然而,按照海德格尔的观点,世界性是各种用具之间的指引关系的基础,与此相应,这些指引关系是各种不同位置的基础。在所有这些情况中,此在起了一种空间化的作用;此在使位置和各种空间得以存在。因为我们已经按照它所占有的位置确定了上手事物的空间性,所以,就产生了这样的一个问题:我们应该如何描述此在自己的空间性。这两种空间性的不同与它们所归属的这两种存在者所特有的存在样式之不同难道不是一样的吗?无论如何,此在在空间中的存在必须按照把此在与它们熟悉的上手事物统一在一起的那些关系来思考。此在自己本身的“在…之中存在”的空间性必须由去—远 (removing distances, Entfernung),即带到近旁 (bring-close) 的各种活动来确定,还由定向 (giving directions, Ausrichtung),即“使位于…” (situating) 的各种活动来确定。(《存在与时间》,第 104—105 页)

首先,在一切行得通的地方,此在都使距离和远隔(farness)消失。我们甚至可以说,此在在本质上就是消除距离的;它把存在者带到近旁,以便这些存在者变成上手的。在这样做的时候,此在清楚地揭示出距离,因为,只要此在把存在者带到近处,距离就出现在此在面前。一个点是不能远隔另一个点的,因为一个点不能跨越距离,点不能使自己变大或变小,点不能带到近处。距离只是把自己显现给此在的“带到近旁”这一活动。在日常生活中,这种“带到近旁”总是一个环顾寻视着、烦恼着与事物打交道的问题。通过把存在者带到近旁,此在要使这些事物本身具有合用性,并因此而保持它们的合用性。推而广之,不同形式的理论知识也具有带到近旁的某些东西。(《存在与时间》,第105—106页)

因此,在此在那里,本质上有一种求近的趋势;各种速度纪录、收音机、电视、飞机、太空旅行都可以看到这一点。但是,这种“带到近旁”本身还不能使此在意识到空间。在日常生活中,“遥远”绝不能理解成纯粹的距离;烦恼着的此在的一切判断涉及的都是此在烦恼着与世内的存在者所打的交道,而且更多地烦恼于所经历过的估计,诸如一掷之距,而不是精确的科学测量。甚至当此在使用科学测量和观察的时候,它也只是通过它日常烦恼着与事物打交道的方式来理解这些测量和观察的。例如,对此在来说,一个小时原初地并不是60分钟所持续的时间,而是所需完成的这样或那样的工作的时间。

即使此在的估计与科学的估计不相吻合,也不应该因此说它是错的或是主观的。例如,即使三里路的距离对一个病人来说要比对一个健康的人来说远10倍,病人也不必然错,因为病人甚至需要用10倍于健康人的精力才走得完这段距离。这样形式的主观性与胡思乱想无关;把此在的世界与作为唯一实在的世界的“世界本身”对立起来是没有意义的。此在在它烦恼着与事物打交道之中所

揭示的世界是“实在的”世界：“此在在它的日常烦恼中环顾寻视着‘把…带到一起’，这种‘把…带到一起’的活动揭示出了‘真实的世界’，即作为生存着的此在总已存在于它的近旁的存在者。”（《存在与时间》，第106页）

本质上就在世的此在的空间性不能将此在的空间性与科学上的空间相提并论；也不能把此在烦恼生活〔所领会的距离〕与客观的测量相比较；此在的空间性和它所领会的距离只能通过此在烦恼着与事物打交道中的活动来确定，只能通过创造它们的那种指导意向（the directing intention）来确定。此在的“把…带到近旁”并不是指把一件东西放到我的身边，而是说把一件东西放在上手事物的范围之内，也即是说使这件事物本身成为上手的。“把…带到近旁”并不是朝着我们的身体这个方向而言，而是朝向我们日常烦恼的中心。说我们的身体占据的一个空间类似于其它的“物质实体”所占据的空间，这样的一种断言甚至都是错误的。我们自己身体这个空间也应该只是通过“带到近旁”的这些活动来领会。（《存在与时间》，第107页）

当此在谈论“这里”（here）的时候，它并不是指一个空间点，而是它当下所占据的“在那里”（where-at）的一块地方。此在不是自身所带到近旁的一个存在者；它总已经在“此”（Da），在一件需要做的工作的近旁。此在的“这里”只是一切“此”的中心。正是因为这一原因，此在从不按照几何学的要求从一个点运动到另一个点；此在只能改变它的“这里”。同样地，此在不能跨越一定的距离，因为，这些距离都不是固定的，而恰恰是从此在向来烦恼活动着的位置那里突显出来的。此在也不能消灭这些距离；它所能做的就是改变这些距离。（《存在与时间》，第107—108页）

作为在世界之中存在的此在“把…带到近旁”，与此同时它还“使…处于”。此在具有方向性的特点。（《存在与时间》，第108页）无论此

在什么时候“把…带到近旁”都有一定的“使…处于”包含在一个场所之中,这种“使…处于”使此在随后能够使用的方向和场所得以清楚明白地显现出来。此在通过它的生存“把…带到近旁”,并且使场所处于…,此在在这样做的时候是由它的环顾寻视来指导的。从根本上来讲,无论是“把…带到近旁”,还是“使…位于”都是以此在的在世本身为基础的。(《存在与时间》,第108—110页)

在我们探讨世界的时候,我们已经得出了这样的结论:作为在世界之中存在的此在已经揭示出了一个世界。这种揭示使在一定的指引联系中的存在者得以自由:此在通过在为一个因缘总体所给出的指引联系之内揭示出存在者而使存在者存在(Bewendenlassen)。在这方面此在是以环顾寻视来指导的,这一环顾寻视的指导则是以作为世界的世界性之意义的总体的知识为前提。我们还已看到,只有此在本身空间化了,存在者才能获得自己的空间性。通过建立一种指引联系,此在揭示出空间性,即在指引联系之内并通过在场所之内的这种联系揭示出一件用具的位置。这一场所就是这一联系所处的场所。上手的东西不是首先就是一种空间性的东西,而是它已经具有一种位置,这一位置是通过它自己的因缘而为其规定的。

这里还没有几何空间的问题,只有属于用具总体之内的一种用具的位置问题。此在给予自己和用具一个位置,它指定位置,为上手的东西制造空间,揭示每一存在者所本有的位置,即使一个空间规定总是世内存在者的总体特性所具有的。此在的空间化活动是一种生存论上的活动。由于这一基本特性,此在才能在空间中安顿下来,它才能指定存在者一个位置,并且如果有必要的话,又再改变这种位置。(《存在与时间》,第111页)

所以,在海德格尔看来,空间既不是主观的东西,也不是空间中的世界。但是有人可能会问,既不把空间想像成主观的(康德),

也不把空间想像成客观的(德谟克利特),这可能吗?海德格尔认为,看来应该有第三种可能性:“就空间是对此在具有建构作用的在世界之中存在所揭示的而言,毋宁说,空间是在世界‘之中’的。”(《存在与时间》,第111页)空间既不是主观的也不是客观的;毋宁说此在具有空间化的作用。因为此在既不是一种纯粹的自我,也不是一个纯粹的主体,传统的主观主义就被彻底地超越了。然而,由于此在本身具有空间化的作用,而此在的存在样式是揭示空间的基础,只有在此在与事物打照面之中,一种揭示才是可能的,那么在这种意义上,空间就是一种先天的因素。

严格地说,空间性从未被真正地设想,但是空间性依然是与上手之物,因之也与此在烦恼着与事物打交道相紧密联系的。空间原初地只能通过烦恼的此在加以揭示,而且空间一直是与各种用具的空间性即位置相联系而为空间的。正是由于这一揭示,由于这种空间性的在场,此在才能发展一种纯空间的理论科学,即几何学。

海德格尔并没有宣称他的这些回答完全解决了空间问题,他只是想清楚地显示出在此在的日常烦恼结构中的空间的功能。他看起来是在用一种正确的方法通达这一问题,因为空间原初地是在我们的日常的生活中显现的;并且只有从这一原初的显现开始,我们才能获得关于空间本身的知识。前面的分析已经使我们了解到空间原初地是如何与我们照面的,但是空间本身的存在论意义这个基本问题尚未解决。^②

科学是肯定解决不了这个基本问题的,因为科学的空间是从

^② 在后期著作中,海德格尔经常回到空间这一概念,尤其是在它与时间和存在的关系中。海德格尔:“筑·居·思”,载《诗,语言,思》,阿尔伯特·霍夫斯塔特译,纽约:哈普和劳,1971年,第143—161页;《在通往语言的途中》,皮特·D.赫尔茨译,哈普和劳,1971年,第101—108页;《论时间与存在》,第14—24页。

空间与世界的各种关系中抽象出来的。那些在世界中都具有它们自己的作用和它们自己的特性的位置都在科学的眼光中被剥夺了全部的个体性。通过这一方式,空间性丧失了它的典型的因缘特性。在科学中,此在烦恼地生活于其间的世界变成了一个科学的世界,变成了与经验科学相互关联的“自然”,因此,上手的东西最终就被变成了纯粹在此的具有广延的存在者。所以,科学的同种类的和各向同性的空间(the homegeneous and isotropic space)使上手之物的周围世界丧失了它的世界性。

然而,在我们的时代,我们受科学的影响是如此的强烈,以致于我们难以理解此在对空间的原初态度。在此,海德格尔的主要目的就是努力使我们理解这一原初的态度。(《存在与时间》,第110—113页)

第二节 作为“共在”的 在世界中存在

I “共在”与“共同此在”

前面一章仅仅提出了一个“在世界中存在”的原初观念。在分析世界的世界性和空间性时,“在世界之中存在”的整个现象也经常包括在我们的考虑中;但是“在世界中存在”的构造性结构并不像“世界”本身这一现象那样特别地突出。对世界的存在论的解释首先是因为日常生活中的此在不仅是在世界中,而且以一种非常特别的方式与世界相联系。因为这一原因,也就有必要对空间性和空间作一些考察。然而现在我们必须把注意力放在“在世界之中存在”的其它的构造性结构上。这些构造性的结构中的两种结构可表

示为“共在”(Mitsein)和“共同此在”(Mitdasein, Dasein with others),这两种结构恰如“在世界中存在”本身一样都是原初的结构。在考察完这些结构之后,我们将回答日常的即烦恼生活着的此在是“谁”这样一个问题。(《存在与时间》,第113—114页)

关于“共在”,他人也像用具一样原初地呈现在此在面前:在我们与世内的存在者打交道的时候,他人的在场是同时被揭示出来的,因为他人也与这些用具相关联。一所房子是属于某人的,它是由某人居住的,并由某人所建造。所以,认为此在首先打照面的是用具,只是在此后,通过抽象和反思才与他人打照面,这是很荒谬的。在前面的分析中我们没有明确地提到他人,但是他人总是清楚地显现出来;没有与他人的关系,世界是不可能得到领会的。正如“在世界之中存在”一样,我们的生存已经是一个与他人一起的共同存在。(《存在与时间》,第116页)

这种“共在”到底是什么?它使什么东西从根本上得以可能?首先,人们可能会倾向于把“共在”解释为两个简单地给予的存在者的共同在场,就像两个弹子在一个口袋中能够构成一个共同在场一样。然而,使“共在”得以可能的东西并不是两个存在者的空间上的接近,而是它们之间的相互关系。不能有相互关系的地方便不会有“共在”。换言之,“共在”是此在所特有的。

“共”这个词表示一种共有:如果我想与某人共在一起,那么在我与他之间必定有一个确定的共有的东西。我们共同所具有的东西把我们约束在一起。有时候甚至共同性被设想为好像它具有一个空间范围,以便最切近我的人与我“共”在一起。当然,这是一种错误的想法,因为它把看事物的方式转送给了此在。共在一起的事物常常的确构成了一个统一体,但是这种统一体与共有无关。真正的共有与空间无关;例如,同一个飞机中的乘客彼此常常是陌生的,而一个远在非洲的朋友我却感到非常亲近。

另一种关于“共在”的观点认为共在一起存在的基础是一种共性(a common nature)。这一点可能是对的,但是人们得设法清楚地阐明这种共性的“性”(nature)的意思是什么。为了弄清楚“共在”的不同特征,最好可能是从具体的例子开始。然而,在这样做之前,就有必要把我们的注意力放在萨特对海德格尔的研究批判上。

萨特曾经严厉地反对海德格尔的思路^③,而他的批判看起来对正确理解海德格尔的意图非常有用。^④萨特认为,在思考这样的一些主题时,一个人是决不能从存在论的层面跳到存在者状态的层面上的;所以,他决不可能用具体的例子确证一个一般的理论。

但是,萨特的反对是源于这样的事实,即他错误地理解了海德格尔赋予“存在论状态上的”和“存在者状态上的”这两个术语的意义。存在论的层面是不能与存在者的层面割裂开来的,但是,确切地说,存在论的层面也就是包含有存在者的层面的本质结构在内的层面,这一点萨特错误地等同于具体的东西。海德格尔本人从不谈论具体,因为它使人马上想到抽象;在此,具体和抽象之间的命题对立既是没有意义的又是错误的。“存在论的”和“存在者的”之间无论如何没有命题的对立。在这个意义上,海德格尔说“此在作为存在者状态上的东西,其与众不同之处就在于它存在论地存在”。(《存在与时间》,第12页)

如果人们像区分具体和抽象、永恒和超越那样把“存在者上的”和“存在论上的”东西割裂开来,那么,海德格尔的这一申言就变得没有意义了。对于海德格尔来说,使事物和此在的存在得以理

^③ 让-保罗·萨特,《存在与虚无——一篇关于现象学的论文》,黑兹尔·E. 巴恩斯译。纽约:哲学图书馆,1956年,第224—250页。

^④ 参看瓦尔特·比默尔,《海德格尔的世界概念》,卢汶:劳维拉尔特,1950年,第67—74页。

解的东西就是存在论上的东西。在对一个存在者进行存在论上的理解时,人们努力要抓住的就是使这个存在者得以成为这个存在者的本质结构。只要这种理解还不清楚明了,它就被称之为前存在论上的;确切地说,存在论的理解是以存在论为基础的,在一种彻底的方式上,这就产生了存在的意义问题。考虑到存在是与存在者紧密地相联系的,“存在论上的”东西从根本上来讲属于“存在者上的”东西这一点就清楚了。(《存在与时间》,第13页)

在对生存状态进行存在论的考察时,人们想要弄清楚存在者状态上的生存所具有的特征。此在的基本结构并不是由人建构的抽象结构,而是在每一具体的此在中呈现出来的真实的结构。海德格尔总是从存在者状态上的东西开始入手的;存在论只是表明什么东西包括在存在者状态上的东西中,就像这些东西包括在使存在论得以可能的根本中一样。然而,萨特把它们割裂开来,以致他的抽象与具体之间的命题对立依然未脱传统形而上学的窠臼。

其次,萨特认为,黑格尔与胡塞尔之间以及黑格尔与海德格尔之间在这一点上的不同就在于,黑格尔把“共在”表示为一种对立,而对胡塞尔和海德格尔来说,共在原初地意味着一种休戚与共(a solidarity)。^⑤海德格尔还不想谈论人的“共在”的不同类型,而是想谈论使爱与恨、休戚与共与漠然处之得以可能的各种条件。从这种意义上来讲,萨特的上述看法是不正确的。〔此在〕与他人的每一种关系都是以已经“共在”为条件的。对于海德格尔而言,“共在”不必然意味着和睦相处,而是说,人从他生存的第一刻起,就生活在一定的敞开状态中,在这种敞开状态中,他人早已就在近旁了。正是由于这种对他人的基本的敞开状态,才可能有“共在”的各种不同类型。

⑤ 《存在与虚无》,第245—247页。

现在让我们通过一个取自日常生活中的例子,努力具体地领会“共在”。如果两个人都欣赏一幅画,并且都同样地为这幅画所打动,这种情感的和谐使他们心心相应,它发展为他们之间的一个纽带,从而形成一个共同体的基础。确切地说,在这里出现了什么样的情况?一个人与另一个人在一起,他们在看一幅画。一个人进入了被另一个人正在揭示出来的领域;这个存在者在这个领域中既向这个人显现出来,又向另一个人显现出来。所以,这个人就与另一个人一起共同享有了在他的世界中向他敞开出来的东西,从而就与另一个人一起共同享有世界本身。

这种对一个世界的共同享有就是构成他们的共同存在的东西。因为他们共同享有一个世界,所以他们拥有某种共同的东西,也即是说这个世界。在这种共同拥有一个世界的基础上,才能按照不同的“共在”的模式构成一个共同体,包括爱与恨、休戚与共和漠然处之。

正如我们上面已经指出的那样,日常生活中的“上手”之物总是与他人相关联的,正如关联着它的制造者和使用者一样。因为这个原因,所以决没有任何完全孤立的此在。一当此在揭示世界的时候,他也就揭示了与他一起共同存在的他人,他人也以同样的方式向其他的存在者敞开,而且就其享有共同的世界而言,他人因此也进入了与此在的相互关系中。

“据此看来,此在的世界是对一种存在者开放的;这种存在者不仅根本和用具与物有别,而且按其作为此在本身存在这样一种存在方式,它是以在世的存在方式‘在’世界‘之中’的,而同时它又在这个世界中以在世界之内的方式来照面。这个存在者既不是在手的,也不是上手的,而是如那开放着的此在一样,它也在此,它共同在此。”(《存在与时间》,第118页)“由于这种有共同性的在世之故,世界向来总是我和他人共同享有的世界。此在的世界是共同世界。

‘在…之中’就是与他人共同存在。他人的在世界之内的自在存在就是共同此在。”在这里，海德格尔用两个不同的词语提到“共在”：共在(Mitsein)，即我的共在，和“共同此在”(Mitdasein)，即他人对我和其它的人“敞开”(此)[Da]状态。如果从我的立场上看，他人的存在方式就是我和他人的共同“此在”。我之所以能把作为共同生存的他人揭示出来，是因为我自己就是“共在”，即我与他人共享我对事物和世界的敞开状态。

尽管“共在”以共性为前提，但是共同生存之所以是可能的，只是因为这种共性应用到这样的存在者上，这种存在者通过它们的性质向各种自行显现给它的东西敞开，因此，这种存在者都能够共享它们所共有的世界。

笛卡尔以来的近代哲学的基本错误，在海德格尔看来，就在于它过于狭隘地理解了人这个“主体”。近代哲学以纯主体作为开端，然后再给予这个主体一个世界；然后又把这个主体与其它的主题联系起来。这样一种对世界和人的同类主体所进行的外科手术式的构造是臆造的、无意义的。由于一心唯恐会把任何事物设定为主体的本质的前提，所以现代哲学未能在此在的复杂性中领会此在，也就是说未能把此在领会为已经在世界中存在的一个存在者，未能把此在领会为向其它的事物和具有此在模式的其它存在者开放的一个存在者，未能领会为共同存在的存在者。海德格尔的目的就是要避免这种基本的错误。正因为如此，所以他没有把人与世界分开，或者把世界设想为事物的总和，而是从在世界中存在开始，并试图从这里达到对世界的更为深入的认识。

海德格尔把人们对另一个人的有所作为的行动标识为“烦神”(solicitude, Fürsorge)。烦神也表示此在的生存状态上的特点，并且包括人们对另一个人的有所作为的行动的一切模式。所以它所包含的意义要比“挂念”(solicitude)这个词语所表达的意义要多得

多。无视某人,反对某人,憎恶某人——这些都是烦神的可能的形式。

正如我们已经看到的那样,此在通过它的日常烦恼关涉到上手之物,这种烦恼自己的对事物的观看称之为“环顾”寻视。关于他人,海德格尔则说是“烦恼”和“顾视”(Rücksicht, attention)。“顾视”这个词也具有极广泛的意义,以致于它也能表示更多的“注视”(regard)的原定性的模式。

“共在”把他人的生存向我们展开出来。对他人生存的这种展开也是意蕴(Bedeutsamkeit)的共同构成因素:他人的这种先行以共在组建起来的展开也参与构成意蕴,也就是说,也参与构成世界性。(《存在与时间》,第123页)正是由于这种原因,我们不能首先把物质世界孤立起来,随后把一个主体的世界加到它的上面;他人的生存是与我们日常烦恼中所照面的用具的共同在场。世界性的世界结构是这样的:他人并不是作为世内其他存在者近旁的“自由飘浮的主体”(free-floating subjects)在世界中在场的,而是以它自己的存在在世界中显现出来,这一显现是通过世界中的上手事物而完成的。此在原初地与他人共在一起;因此,像舍勒和胡塞尔所做的那样使他人的构造依赖于移情作用,这是错误的。

有人可能会反对说,海德格尔的“共在”观没有为“独在”(Being along)的现象留下更多的余地。海德格尔的回答是,“独在”从本质上讲是一个人本身与他人的一种分离,因此没有对他人的一定的理解是不可能的。分离和孤立是以他人的生存为前提的,因此“独在”只有在一种事先“共在”的基础上才是可能的。(《存在与时间》,第121页)

II 日常烦恼中的此在是“谁”

在对“共在”作了这样一些评论之后，我们现在必须努力找到我们开始的问题的答案：谁是日常烦恼中的此在？这个问题似乎非常简单：当然是我自己。此在必须有“自我性”(Selfhood)。但是“我自己”到底是什么？这种自我性是什么？在日常语言中，“自我”指的是一个真实的存在者，尽管它经历过许多变化，但是一直仍然是它本身。然而，我们已经一再强调了此在不是事物中的一件事物，它的存在甚至都不是一次性给定的。此在也缺乏诸如赋予给“单纯在此”的事物那样的永久性特征。那么到底应该如何去理解自我性呢？此外，人们也必须记住这一点：“在它的日常烦恼中”这个术语也是这个问题的应予深思的一部分。我想成为的“我自己”是否能够不是我在日常生活中的“我自己”？“我”会丧失自我吗？日常生活中的我不总是已丧失的自我的“我”吗？（《存在与时间》，第114—115页）

在我们考察“共在”时就弄清楚了，此在在它的日常烦恼中绝对而又坚定地依赖于他人。（《存在与时间》，第126页）如果我追问我真正从属的我自己，追问我确实依赖的我自己，那么这一问题就得不到回答。在日常生活中我们的生存似乎必然是受外力支配的，但是我又不能具体地表明谁决定这一无自决权状态。在早晨，我不得不准时到达车站；我不得不准时上学或工作；在夜晚我不得不睡觉，而在白天我不得不工作，如果我要想事业有成的话。当然，我可以从这些“义务”中抽身而退，但是这一抽身只是使我立即与其它的羁绊束缚在一起，这些羁绊是内在于我此后还要实现的我的存在的那些其它的可能性之中的。我无可避免地依赖的那种难以名状的暴君是一种中性的无人称的主体，这就是“常人”(das Man)。在

我的日常生活中,我不得不屈从于这一无人称的“常人”的专政。这个“常人”就是我们日常生存的主体,它在我生活的每时每刻、各种场合主宰我所要做和我所要成为的东西。在我的日常生活中,这个“我”完全淹没在“常人”中。

“常人”培植着作为各种事物标准的平衡状态。常人只有一个标准,这个标准在每一可想像的场合为每个人、每一事物所使用。如果有人偏离了这一标准,他就会遭到谴责,并用各种可能的方式要求他就范。整个地拉平,甚至详细到最细微处,就是它的理想。不允许任何人保有私人秘密,因为每个人不得不向每个人敞开,并且与其它的所有的人打成一片。因为“常人”不容忍在任何事情上对他的权威性有任何的批评,所以个人的责任感被抛之每个人的脑后。无论我面对什么样的决断,“常人”都早已规定了在这种情况下应该做什么。因为“常人”对每件事情负责,所以没有人具有任何真正的责任感。在这种奴役的扼制下,任何实现自我的欲望都是不可能的;与此相交换,“常人”给每个人以安全、宁静、保障。在常人的专政之下,每个人都是另外的某个人,没有人是他自己。事实上,“常人”就是每个此在在在日常生活中都已经陷进去了的那种“无人”。(《存在与时间》,第128页)

一个人只要以这种方式生活,这个人自己的此在的自我和他人的自我就尚未找到或者说丧失殆尽。他们以非本真的方式在此,并且未能和自己站在一起。

然而,这些评论不应加以误解。这里所说的关于“常人”的情况具有一种非常真实的意义。“以这种方式去存在并不意味着此在的实际性有所减少,正如人作为‘无此人’并不等于无一样。恰恰相反,在这种存在方式中,假若‘实在’被领会为此在式的存在的话,此在就是 *ens realissimum* (实在之物)。”(《存在与时间》,第128页)这里的目的也不是要把此在降低到一个“仅仅在此”的事物。“常人”是

此在本有的存在样式,尽管确切地说在这个样式中此在不是它自己。“常人”与“一般的主体”或有时在社会学中所使用的意义上的“集体主体”(collective subject)也没有关系。“常人是一种生存论环节并作为源始现象而属于此在之积极状态。”(《存在与时间》,第129页)注意到这一点也是重要的:对“常人”的这些思考并没有直接的伦理学的特性。(《存在与时间》,第175—176页)

日常此在的自我就是“常人”的自我。必须小心地把这种自我与人的本真的自我区别开来。作为“常人自我”在它的日常的与事物烦忙着打交道中此在已经是“分散的”。这种“分散”决定着“主体”的特性,这种主体沉溺于烦忙中,并且丧失在它的直接的周围事物的世界中。如果此在在它的日常生活中熟悉作为一种“常人自我”的自我,这同时也就意味着“常人”从本质上决定着对世界和“在世”的第一解释。

因此,上面所揭示出来的关于世界和世内存在者的每种事情,以及关于此在和共同此在而弄清楚了了的每种事情都是以在其原初的存在样式、“常人自我”的方式中的此在之领会为前提的。(《存在与时间》,第129页)

第七章 “在…之中”之为“在…之中”；此在的基本结构

（《存在与时间》，第 28—38 页，第 130—180 页）

I 此在的展开状态^①

从一开始，此在的生存论分析就一直是由“在世界之中”来指导的。分析的目的曾经是想通过现象学的方法弄清楚此在存在的一元的原初的结构，通过它，此在的可能性，此在的存在样式就可以加以规定。直到现在，这一分析一直把重点放在名叫“世界”的结构方面，并且试图回答日常生活中的此在是“谁”的问题。在本书开头的时候，我们曾经以导论的形式谈到“在…之中”。

现在我们要考察“在…之中”本身的结构因素。这一考察的结果将在我们已经说过的问题上投上全新的光亮。同时我们希望有一次机会重新强调此在存在的结构的统一性。因为这种统一性有可能易于被区别的必要性弄得晦暗不明。（《存在与时间》，第 130—131 页）我们应当记住这一点，即此在存在的不同的结构因素都是不能削减的、同等源始的，尽管它们是〔先后〕一个接一个地被考察和廓清的。（《存在与时间》，第 131 页）

在我们进一步解释“在世”所本有的“在…之中”时，我们从已

^① 对此在的敞开状态及其三个生存论的组成部分的解释参看威廉·J. 理查森《海德格尔》一书，第 58—71 页。

经揭示出来的“在…之中”的情况开始。这些揭示出来的东西主要地是以否定的陈述表达出来的。现在我们必须试图以肯定的术语来描述“在…之中”。在这肯定的描述中,重点将放在此在的“此”(Da)上,即放在此在对世界的敞开状态上。正如我们在上面已经表明的那样,这种“此”与一种空间性的彼与此无关,因为这样的空间性表示只与世内的存在者有关。空间性的“此”和“彼”只有通过这一“此”(Da)才是可能的,即只有当一个存在者——这个存在者作为此在已经展开了空间性——生存着的时候,空间性的“此”与“彼”才是可能的。此在的自己的存在是由敞开性来标示的。德语的小品词 Da(此)指的是这种本质上的敞开状态。正是由于这一敞开状态,这种存在者(此在)就与世界的‘在此’(Being there)一起,自为地在‘此’”。(《存在与时间》,第 132 页)

人这个存在者的这一生存论—存在论的结构,也即是说以去成为它自己的“此”(=敞开状态)的这一方式而存在的人的这一结构,也可以由人是一种 *Lumen naturale*(自然之光)这一说法来表示。此在本身就是“已经照亮的”东西;作为在世界中存在的东西,此在自身是以这种方式处在澄明状态的;即它本身即是一个“澄明之所”。“纯粹在场”的东西和遮蔽在黑暗中的东西都只有通过自身处在“澄明”状态的那种存在者才能弄得清楚。

现在,我们必须追问此在之“此”,即它的敞开状态是如何构成的。在此我们也将揭示我们将不得不一个接一个地研究的那些构成因素,尽管这些构成因素形成了一个不可分裂的统一体。海德格尔用下述语词来表示这些因素:“我们将在‘领会’和‘现身’中看到组建去在成‘此’的两种同等原始的方式,……‘存在论上的现身’和‘领会’是同等原始地由言谈来标识的”。我们现在必须看一看是些什么样的东西要由“现身”(Befindlichkeit)、“领会”(Verstehen)和言谈(Rede)这些术语来加以领会。

II 存在论的现身

在这种生存论—存在论的讨论中，“现身”所意指的东西从存在者状态上看是某种非常熟悉的东西，即我们的心境。海德格尔小心地避免“情绪”和“情感”这样的词语，因为在他看来，这些术语是借助于“心灵”与“精神”之间的不可接受的对立来谈论的。而且，使用“情绪”和“情感”这些术语易于产生这样的印象，即情绪和情感以及与它们相联系的心灵被看作仅仅是从属于精神或理性(ratio)之绝对性的第二位的因素。用这种方式，人们不能把注意力集中在情绪和情感所具有的对于正确地领会人自己的存在的重要性上。除此之外，人们通常忽视解释“精神”、“心灵”和“生活”所意味的东西，以致于一切都含混不清。最后，这样的一种思考把人当作“主体”与世界分割开来。

同样，将情绪与情感视为某种纯“主观的”东西，这种东西存在于人的内心中，因此与外在于人的事物相对应，它只可能是“主观的”东西，这种看法也是不正确的。因为，通过这一做法，人们又会忽视人和其它存在者之间的基本关系。

因此，“现身情态”(affective disposition)这一术语应该被当作指的是此在的特性，通过这一特性，此在关于它自己的在事物中的处境似乎总是以一种方式或另一种方式被照亮了，此在自然地是向这些事物敞开的。因为这一基本的现身情态，人们认识到他自己在世界中的处境：“历史性的人的每一行动方式，无论是强迫的还是非强迫的，都是与一种现身情态相‘合调’的，并通过这一‘调子’而向存在者总体中的存在者提出来的”^②。不能否认，情感性的或

^② 《论真理的本质》，第18页。

存在论的现身都是我们人类所本有的原初的东西。

要说清楚“现身”的存在论结构所包含的东西是困难的，因为所有与人的“心灵框架”(frame of mind)相联系的我们的主题知识总是不足。毫无疑问，现身传达给我们关于我们自己的存在样式与作为整体的他人的关系的某些情况；但是要确定一个人为什么会以一种确定的方式而现身，或者处在“合调”状态，以及要确定关于我们自己和他人，这种现身情态告诉了我们什么，这是非常困难的。“原初的现身情态”告知人们他在世界中的事物之中的处境。(《存在与时间》，第 134 页)。包含在这一“洞见”之中的是必须加以小心区分的各种不同的因素。

首先，在他的现身中，人意识到他自己的存在，意识到他存在这一事实。人不是要去存在，也不是已经自由地选择了去存在，而是人存在。对于人来说，他的存在似乎是一种“被抛的”存在；人似乎是被抛到事物之中的。在现身中，人不仅意识到他存在这一事实，而且意识到他不得不存在这一事实，这就是，他自己不得不把他的存在作为一个任务来加以认识。(《存在与时间》，第 135 页)

其次，人处在这种或那种现身中这一事实依赖于他总是与世界中的事物相联系的指引模式。现身情态是关于人的自我认识的一种不明言的、连续的“判断”。因此人能够通过现身这一原初的方式向自己展示出来，而不是通过理论的反思来向自己展示出来。然而，如果人生一存是作为在世的東西而生存的，那么，现身也必须不仅向他展示他自己的作为“被抛”的存在，而且也向他展示他人和事物的存在。(《存在与时间》，第 137 页)

前面曾提到这一点：日常烦恼中的人遭遇的是世内的存在者，这些存在者是从世界之地平线中产生的事物，而这个世界被视为一个指引总体。只有当世界事先已经被揭示为世界时，上述情况才是可能的。确切地说，因为世界被事先给予人了，所以人才能够遭

遇世界本身之内的存在者。世界的这种事先的展示是由人的现身构成的；人向世界中的其它的东西敞开这一事实是以最原初的方式通过他的“在此”这种基本的原初的“情感”给予人的。（《存在与时间》，第 137—138 页）

III 原初的领会

人总是处“在一种现身情态中”。但是人不只是具有这样一种生存论的可能性，他的存在样式同样原初地是由他的“领会”决定的，这种领会不应被思作一种具体的认知模式，确切地说是要思作为使一切具体的认知模式得以可能的东西。在“原初的实践”（original praxis）这种层面上，这种原初的领会总是已经呈现在现身情态中，与此相应，所有的领会都与现身情态联系在一起。

这种原初的领会与这样或那样的具体的事物或情境没有多大的关系，它关系的是作为在世的人所具有的存在样式。在原初的领会中，人所具有的存在样式把自己显现为一种“能在”。然而，人并不是通过一种外在的方式具有其能在的某种现成的东西。他本身原初地就是一种“能在”。这种能在——对人来说它是至关重要的——关涉到他烦忙于他人他物的各种不同的方式，也关涉到他烦忙于世界的各种不同方式。但是，在所有这些情况中，人关于他自己和为自己之故总是以一种或另一种方式认识他自己的能在。（《存在与时间》，第 143 页）

海德格尔认为，Verstehen（领会）这个词与 Vor—stehen 这个词有亲缘关系，其意思是 prae—stare，即站在一个事物的前面以便统治它。能把握住某种东西是“能在”的一种形式。在这种原初的领会中，这种“去存在的力量”不是一种有限的力量，而是此在能生存的基本可能性。此在总是能在成什么；此在就是它自己的可能

性。(《存在与时间》,第 143 页)

在这里重要的是要注意到,要在生存论的可能性和逻辑上的可能性之间作一个清楚的区分。逻辑的可能性指的不过是尚未存在的东西的能在;这种逻辑上的可能,不如实际上的可能和必然的可能重要。另一方面,生存论的可能性是此在最原初、最极端、最积极的存在论的特性。(《存在与时间》,第 143—144 页)这种基本的可能性与烦忙着与事物打交道的不同模式有关,与烦神的不同模式有关,而在同时,它又构成了此在本身的认识。

此在本质上是一种能在并不意味着,此在实际上不是“现实的”,而只是意味着,当此在事实上生存着的时候,它总是一定的可能性,并因此而排除其它的可能性。在选择某一特殊的可能性时,此在不得不放弃其它的可能性。正是在这种意义上,此在从本质上是一种能在。这种能力是与此在自己的存在一起赋予此在的。此在被抛进了这种能力之中,并且作为这样的东西,此在“彻头彻尾地是一种被抛的可能性。”(《存在与时间》,第 144 页)通过原初的领会,这些可能性对此在变得清楚明白了,以便此在能够担当起这些可能性并实现这些可能性。

原初的领会总是对作为整体的人的在世的领会。这就是为什么人的“现身情态”的领会不仅揭示了作为能在的人本身,而且揭示了作为指引总体的世界。通过把世界向人揭示开来这一活动,人的原初的领会也把在他自己的可能性中遭遇世内存在者的可能性交给了他。原初地上手的東西(Zuhanden)现在在它的“备用性”、它的“有用性”等等情况中被揭示出来了。

因此,原初的领会总是进入到可能性的领域;它不断地努力去揭示各种可能性,因为它本身具有一种“筹划”的生存论结构。在他的原初的领会中,人自身“为了…之故”向他自己的终极之处筹划;但是这种自我筹划同时必然暗含着——而且同样原初地是——

种世界的筹划。(《存在与时间》,第145页)在他的原初的领会中,人向着他自己的存在开放自身和解放自身,同时,他也向着世界敞开和解放自身,因此之故,原初的领会从本质上包含着一定的观点——对事物、同类的人、作为整体的世界,而且显然还有人自己的存在样式的“看”。在人的看法是关于“用具”、同类的人、他本身或作为整体的世界的这种程度上,这种“看”才在每一种情况中以不同的样式出现。(《存在与时间》,第146—147页)

所以,原初的领会——这种领会总是与现身情态紧密地联系在一起——总是具有一种阐释思想的特性,在这种阐释的思想中,人把自己揭示为不同样式的能在,这些不同的样式对于他来说都是可能的。这种阐释的思想同样原初地是朝向他人的。这种思想本身在领会中尚未清楚地表述出来。然而,它可以延着这个方向通过解释(Auslegung)得到发展。在这种解释中,并且通过这种解释,领会领会着占有已经被解释所领会的东西。在解释中,领会并没有变成某种其它的东西;在解释中,领会成为自身。对已经领会的东西人们并没有获得更多的信息。毋宁说,解释是在领会中被筹划的各种可能性的发展。(《存在与时间》,第148页)

这里所意指的东西或许可以由人们在日常烦恼着与事物打交道中所采取的出发点得到最好的解释。在“原初的实践”所能采取的每一具体形式中,人与世内事物的烦恼着的打交道暗含着对这些事物和作为在世的人本身的一种原初的领会,即暗含着对起先没有被清楚地说出来的东西的领会。然而,这种领会形式可以加以进一步的解释,以便上手的东西清楚地进入领会它的“看”中。在这种情况下,人烦恼着与事物打交道所具有的“环顾寻视”通过拆解因而解释它们而揭示世内的事物。最后,一切准备、安排、修改和改善都是以如下方式起作用的:寻视地上到手头的东西在它的备用性中,也就是说在它的“为了…”中被剖析、被拆解,因而被解释。因

此在这种“为了…”的方式中已经被剖析了的·东西就接收了“某某东西作为某某东西”的结构。关于这种特殊的上手之物可能会是什么·这样的·一个·寻·视·上·的·问·题·，·寻·视·上·的·解·释·的·回·答·是·：·它·是·为·了·如·此·如·此·的·一·个·目·的·。·我·们·不·能·通·过·明·确·地·指·出·一·个·事·物·是·为·了·什·么·来·简·单·地·指·谓·那·个·事·物·；·所·指·谓·的·东·西·被·领·会·为·我·们·要·把·那·个·特·殊·的·事·物·认·作·为·的·东·西·。·这·种·“·作·为·”·构·成·了·每·一·被·领·会·之·物·的·明·晰·性·的·结·构·，·它·就·是·我·们·称·之·为·解·释·的·构·建·性·因·素·。·如·果·我·们·同·周·围·世·界·的·上·手·事·物·打·交·道·中·来·寻·视·地·解·释·它·，·我·们·就·“·看·到·”·作·为·例·如·一·个·铁·锤·、·一·张·桌·子·、·一·扇·门·、·一·辆·轿·车·、·一·座·桥·等·东·西·的·上·手·事·物·。·然·而·，·被·如·此·地·解·释·的·东·西·无·需·必·然·以·一·种·清·楚·的·陈·述·(Aussage)·加·以·分·解·。·任·何·对·上·手·事·物·的·纯·粹·先·于·陈·述·的·使·用·，·因·而·是·对·上·手·事·物·的·“·看·”·，·其·本·身·已·经·就·是·某·种·领·会·和·解·释·的·东·西·。·借·助·“·某某·东·西·作·为·某某·东·西·”·这·一·指·导·线·索·，·在·解·释·中·和·在·把·世·内·的·每·一·件·事·物·带·到·近·处·这·种·行·为·中·，·我·们·就·会·在·对·所·领·会·的·东·西·进·行·任·何·清·楚·的·陈·述·之·前·将·它·清·楚·地·凸·现·出·来·。·所·以·这·种·“·作·为·”·首·先·并·不·是·出·现·在·清·楚·的·陈·述·中·的·，·它·只·是·在·陈·述·中·得·到·表·达·和·陈·述·。·陈·述·之·所·以·是·可·能·的·只·是·因·为·道·出·的·东·西·本·身·已·经·在·人·的·操·纵·中·。(《存在与时间》，第149—150)

如果我们只有已经领会和解释了世内上手事物才能觉察它们，如果所有的知觉都让我们环顾寻视地与某物作为某物·打·照·面·，·这·是·不·是·意·味·着·首·先·经·验·到·的·是·纯·粹·现·成·在·手·的·事·物·；·而·后·才·被·解·释·为·一·扇·门·、·一·所·房·子·等·等·的·东·西·呢·？·情·况·显·然·不·是·这·样·。·人·的·解·释·并·不·是·把·一·个·意·义·扔·到·现·成·在·手·的·某·个·“·赤·裸·”·的·事·物·上·，·人·的·解·释·也·不·把·一·个·价·值·放·在·这·个·事·物·上·面·。·原·初·的·领·会·是·人·们·烦·忙·着·与·事·物·打·交·道·所·具·有·的·本·性·。·在·原·初·的·领·会·中·，·如·其·本·身·所·照·面·的·世·内·事·物·已·经·具·有·一·种·指·引·作·用·，·这·种·指·引·作·用·暗·含·在·人·对·世·界·的·共·同·领·会·中·，·因·此·能·够·为·解·释·所·阐·发·。·在·我·们·原·初·的·领·会

中,上手之物总已经从一种指引总体中得到了领会,这种指引总体我们称之为“世界”;上手之物和世界之间的这种关系不需要在一个主题式的解释中加以清楚地把握,尽管这样一个解释显然——至少在原则上——总是可能的。如果这样的一个主题式的解释发生了,那么它也总是植根于原初的领会的。在这种意义上,人们可以说,我们对世内的事物的“拥有”、“看”以及在说明中所发现的关于它们的概念,都是建立在一种更早的拥有、更早的看和前概念基础之上的,它们都是我们原初的领会所具有的特性。(《存在与时间》,第148—149,150—151页)海德格尔给这些事态起了一个名字叫“解释学的情境”(hermeneutic situation)。

无论如何,在原初的领会所具有的筹划中,事物得以展开它的可能性。这种可能性的特性向来是与所领会之物的存在样式相符合的。世内的事物必然是在世界上进行筹划的,也就是说,是在意义的指引整体即作为在世的人之烦恼在事先就已经与之维系在一起的指引总体的基础上得以筹划的。当世内的事物和人所具有的存在模式被揭示出来、被领会了的时候,我们就说,它们具有意义。但是严格地说,所领会的东西不是意义而是事物本身。意义是某物的可领悟性的栖身之所。所以,意义就是在领会的展开活动中可以阐发的东西。我们的领会所阐发的东西中必然包含某种东西,意义这个概念就包括着这种东西的形式构架。意义是一种筹划的“何所向”,这个“何所向”可以由我们的原初领会来构成,从这种“何所向”出发,作为这样或那样的东西的每一件东西都变得可以领会。所以意义就是展开状态的意向性的互相关联,这种展开状态必然属于我们原初的领会。在世的展开状态可以由在这种展开状态中可以加以揭示的东西来“充满”,就此而言,只有人所特有的存在样式才“有”意义。所以,只有在人与世内的事物之间的对话中,才有意义这样的问题。因为,意义是人所特有的敞开性的展开,人

的原初的领会总是关联着他的作为整体的在世；换言之，在世界的每一领会中，人的生存就是共同领会，反过来也是一样。（《存在与时间》，第 151—153）

IV 逻各斯(言谈)；语言和言语^③

此在展开状态的第三个组成因素海德格尔称之为言谈(Rede)。言谈与领会和现身情态是同等基本的因素。言谈之所以是此在存在的生存论的组成部分，是因为此在能够表达它所领会的东西。德文 Rede 从字面意义上来讲就是言谈；它也意指语言和交谈。然而从海德格尔的申述来看，显然他在这里指的并不是言语行为，也不是作为言说的语言，而是使言说的语言得以可能的此在存在的存在论的组成部分。（《存在与时间》，第 160—161 页）理查森认为，可以用“articulateness”〔勾连，用声言表达〕来翻译 Rede 一词；在这种情况下，人们就可以把言说的语言译为“articulation”。理查森本人则宁愿把这个词译为 logos，这个建议首先是由约瑟夫·默勒尔(Joseph Möller)在他的《生存哲学与天主教神学》(*Existenzialphilosophie und katholische Theologie*)^④一书中提出来的。理查森把 Rede 一词译为 logos 的理由是：logos 这个词在海德格尔之思的整个演进中担当着越来越重要的作用；这个词后来还要被理解为用来指使…显现或让…被看的过程。^⑤在接下来的讨论中，我将按照理查森的建议办。*

我们已经看到，所有的解释都是植根于我们“原初实践”的原

③ 威廉·理查森：《海德格尔》，第 66—70 页。

④ 巴登·巴登：艺术与科学出版社，1952 年，第 57 页。

⑤ 理查森，同上引书，第 66 页以下。

* 我们在这里仍采用《存在与时间》中文版的译法，将其译为“言谈”，个别地方也译为“逻各斯”。——译者

初领会。在这种解释中所清楚表达的东西，以及因此作为可清楚表达的东西而在原初的领会中被事先描绘出来的东西，就是我们称之为“意义”的东西。就陈述——它是解释活动的一种衍生模式——也是植根于我们原初的领会而言，陈述也具有意义；但是不能把这种意义定义为与陈述行为一起“在”陈述“之中”发现的东西。（《存在与时间》，第 153—154 页）

可以从不同的方向上对陈述行为进行明确的分析。可能性之一就是在于陈述行为中“作为”这一结构是如何模式化的，这种“作为”对领会和解释具有构成作用；这样一来，人们就能够把解释和领会带进一种全新的光亮之中。如果陈述行为从这一观点得到了考虑，事情就会很快变得清楚明了：人们必须把三种意义赋予陈述行为；这三种意义是相互联系的，并且都来自这一名称标出的现象。

陈述首先意味着“指出”、“显示”。在这里，我们遵循着作为 *apophansis*〔合乎语法的言谈〕的逻各斯的原始意义，这就是：让人从事物本身来看事物。在“这把锤子太重了”这一陈述中，所揭示的东西不是一种意义而是把自己显现为上手之物的事物。即使这一事物不在伸手可得或目力所及的近处，人们的“指出”所指的还是事物本身而不是事物的表象。所以所指出的东西既不是一种“单纯”被表象的事物，也不是进行陈述的人的心理状态。

陈述也意味着“归因于”（*attributing*）。在每一陈述中，“谓语”归因于“主语”；主语是由谓语规定的。然而，所陈述的东西不是谓语而是事物本身——用上面所举的例子来说，就是锤子。另一方面，规定的东西是在“太重”中发现的。在陈述的第二种意义上（即对被规定的东西的陈述，对事物、锤子的陈述）所显现的东西比起从陈述的第一种意义上（即对太重的锤子的陈述）所显现出来的东西来，从内涵上来讲要狭窄些。这就是为什么每一“归因于”本身必

然要以一种“指出”作为前提条件的原因,也正因为如此,陈述的第二种意义在陈述的第一种意义中有其基础。所以表述“归因于”的各种因素,即主语和谓语只能从这种“指出”中产生。“规定”首先并不是一种揭示活动,但是作为“指出”的一种样式,规定把我们的“看”限制在显现自身的东西上面;通过对我们的“看”进行明确的限制,那种已经被显现出来的东西(锤子)可以在它的被规定活动中进行清楚地显现。在第一个例子中,面对已经显现出来的东西(太重的锤子)规定必须先退回一步,以便能够让已经显现出来的东西在它的进一步的规定的规定性中被看到。所以,主语和谓语以及“归因于”的设置,完全是严格意义上的“apophantic”。(《存在与时间》,第 154—155 页)

最后,陈述意味着“传达”(communicating)。作为传达的陈述直接与第一和第二种意义上的陈述相关联。它的意思是让某人与我们一起看我们已经以规定的方式指出的东西。让某人与我们一起看的意思是与他人分享在其规定性中已被指出了的事情。这样一来,我们就是在通过把一种东西放在世界中而分享这个东西所具有的存在样式的可理解性,在这个世界中,已经被指出来的东西能够在其中打照面。所以任何被表达的东西必须像传达一样作为一种相互关联而属于陈述;因为,作为某种被传达的东西,在陈述中已经被显示出来的东西就是某种他人能够与作出这一陈述的人相分享的东西,即使这种已经被指出的东西和已被规定的东西并不是在伸手可得和目力所及的近处。一旦某物被表达出来了,人们就可以在进一步的传告中宣示出来;但是在这种情况下,已经被显示出来的东西可能会被重新遮蔽起来,尽管这样,人们仍然在思想中拥有这个事物本身,而不会随声附和地去断言某种“普遍有效的意义”。(《存在与时间》,第 155—156 页)

总而言之,我们可以得出这样的结论:陈述是有所传达有所规

定的指出。有人可能会基于以下的理由对这种观点加以反对，即陈述非常有可能不是解释的一种派生的模式。而且是什么东西在解释中必须去替换解释以变成陈述，也尚未弄清楚。为了解决这些困难，就有必要作下述考察。

陈述是解释的一种派生模式这一结论显然是来自这一事实：解释原初地并不是在一种理论的、谓语判断中发生的，而是在“原初的实践”中与事物烦恼着打交道时就已经在场了的。那么剩下来的唯一问题就是要通过陈述源于我们烦恼的解释这一点来确证〔陈述的〕变异。在我们“原初的实践”中，一个被意向的事物——例如一把锤子——首先是作为工具而上手的。如果这个事物变成了上述意义上的陈述的对象，那么与这个陈述一起，具有意向性的瞄准特性的变异必然首先被展现出来。在我们的“实践”成果中，我们原初地用以烦恼的上手之物现在变成了我们将要陈述某物的东西。对于上述情况而言，其必要条件是，我们意向性地以上手之物瞄准现成之物。通过这一全新的“看”的方式，恰恰是首先上手的东西就作为上手的东西被掩盖起来。揭示事物之现成在手的揭示活动同时也是一种掩盖它的上手性的掩盖活动。在这种揭示事物之现成在手的揭示活动中，作为现成在手的東西而被照面的事物就如此这般作为现成在手的東西而得到了规定。当此之时，我们才能够通达“性质”或类似的东西，这些东西显然是从现成在手的東西本身中抽取出来的。换言之，我们已经在解释中遇到过的那种“作为”结构在陈述中经历了典型的变异。“作为”的功能就是去占有所领会的东西。“作为”不再关涉“原初的实践”在其中发生的指引的总体。“作为”可能会起进一步的阐发作用。就此而言，“作为”就与构成世界的指引总体隔绝开来并且被向后推进到与纯粹现成的东西相类似的领域中。所以，陈述所特有的“作为”其功能只是有所规定地让人看现成在手的東西。寻视解释的原始“作为”被平整为规

定现成性的“作为”，而这一平整活动正是陈述所特有的说明活动(specifying)。只有用这种方式，纯粹地“看”的“指出”才得以可能。

应该注意的是，我们烦恼着对上手之物的领会(在其中解释似乎一直是完全含而不露的)与和它完全对立的東西，即对纯粹现成在手的東西的纯理论性的陈述(在其中，解释得到了清楚的阐明)之间，有许多中间形式；对这些中间形式的详细分析对于语言哲学来说是非常重要的。尽管在此时我们不会处理这些中间形式，但是有一件事情我们必须加以注意，因为它立即关涉到我们这一研究的主要课题。(《存在与时间》，第 157—158 页)

在前面的讨论中，我们已经多次申述过，现身情态和原始的领会都是作为在世的人所特有的那种存在模式的基本的生存论上的东西。也曾说到原始的领会本身就已经包含了解释的可能性，也就是说包含了清楚地阐述着占有所领会的东西的可能性。从这个词的严格意义上来讲的称之为陈述的东西是在作为解释的一种派生模式的先行分析中出现的。只有在我们处理陈述的第三种意义即传达或表达这个地方，我们才能碰到言语和语言。语言在那里之所以被提到了，是因为语言也通过心境和原初的领会最终植根于作为在世的人本有的存在模式所特有的基本的敞开状态中。然而，在那些分析中，我们还没有清楚地处理言谈地表达的逻各斯(Rede) [discursively articulating logos (Rede)]，马上我们就会看到，这一点是语言的存在论暨生存论上的基础。(《存在与时间》，第 159—160)

从生存论状态上看言谈地表达的逻各斯是与存在论上的现身情态和原初的领会一样原始的东西。它的基本功能就是要言谈地表达某某东西的可领会性。只有当这种可领会性被清楚地表达的时候，具有占有作用的解释才能够发生，以便言谈的逻各斯最终构成解释和陈述的基础。在解释中能够被表达的东西是意义。确切地说，情况似乎应当是这样的：人们应当说意义就是能够在言谈中

并且通过言谈而能够被表达的东西。而且，在言谈地表达本身中被表达出来的东西可以被称之为意义总体，即在各种不同的特殊意味中可以被揭示为一个整体的东西。由于意味被看成是意义总体的表达，所以意味总具有意义。（《存在与时间》，第 161 页）

然而，逻各斯是对暗含在人们与世内的事物烦恼着的打交道中的一切事物之可领悟性的言谈的表达，如果逻各斯是展开状态的一种原初的生存论上的东西，它本身是由在世原初地构成的，那么逻各斯也必须本质上具有一种特殊的世俗的存在样式。这种存在样式包含着这样的事实：可领悟之物的意义总体可以在逻各斯中并通过逻各斯被放到言词中。正是在逻各斯中，言词被赋予了意味；所以这一点立即变得清楚了：意味是赋予给“言词之物”的这种观点必定是不可接受的。（《存在与时间》，第 161 页）

逻各斯的被陈述状态就是语言。如果语言有其世界式的存在，那么，言词的总体和从言词中系统地建立起来的其它语言的结构总体——一旦这个总体被构成了——就是人们作为一种世内的实在而打照面的某种东西，即对于任何想说话的人来说是上手的某种东西。的确，语言也可以被设想为一切现存在手的言词之物的总体，这些言词之物(wordthings)可以收集在一个词典中，它们的用法可以用语法和句法加以描述。然而，从生存论的角度来看，语言是逻各斯的“被陈述状态”，因为作为由逻各斯所表达出来的这些被揭示状态的东西，它具有有一种完全交付给世界的在世的在存在样式。

所以，言谈的逻各斯就是以“意味”的方式对人的在世以及从根本上包含在人的在世之中的各种事物的可领悟性的表达。在世从根本上来讲就是杂然共在。通过言谈的逻各斯，这种杂然共在具有这样的一些形式：请求、警告、协商、拒绝、发言、商议、允诺，以某人的名义讲话，等等。然而，言说总是言谈的逻各斯的相互之间就

某事进行的陈述。这种言谈并不必然具有一种进行规定的断言；一个命令和一个愿望也可能是逻各斯的主题。不管具体形式怎么样，逻各斯总具有一种意向性的结构，因为它构成了人之在世的展开。在所有的言说形式中，都有“被谈及的东西”本身，这种“被谈及的东西”就是语言交流的东西。（《存在与时间》，第161—162页）

这里有必要重复一下，在这一章中，传达现象（the phenomenon of communication）要在一种非常广的意义上来加以理解。传达，就它是清楚的陈述而言——例如，给予信息，只不过是这个词的原初意义的一个特殊的交流例子。在被陈述的传达中，我们对共在的理解就可以清楚地表达出来。所以传达决不是像传递经验、意见、或者是从我们主体的内心到另一个主体的内心的愿望的东西。我们与他人的共在在我们的现身和领会中就已经从根本上揭示出来了。只不过只有在言谈的逻各斯中，我们与他人的共在才能被清楚地表达出来。在言谈中，我们的共在以一种适当的方式被清楚地分享了。

在言谈的逻各斯中，我们在世的可理解性——这种可理解性总是与一种现身情态联系在一起——在意味中被清楚地表达了出来。这种表达的构成因素就是：我们所言说的东西、通过言说接收言说的形态和形成的东西、交流、倾吐。然而，这些构成因素都不是凭经验在每种语言中所发现的一些特性。勿宁说，言谈的这些根本性的特性植根于原初的领会和现身以及使诸如语言之类的东西得以可能的行动中。更有可能的是，在许多实际的语言形式中，这些因素的某些因素依然晦暗不明，不为人所知。并非所有这些因素都会接收语言表达，这一事实仅仅表明，在具体的事例中，我们处理的总是诸多可能性中的一种。（《存在与时间》，第162—163页）

为了弄清楚语言的本质，人们在很大的程度上一直局限于一个或某个构成因素。这就是为什么人们常常把语言标示为“表达”、

“符号形式”、“断言”或“体验之倾吐”。显然,即使把这些不同的特性都加在一起,在领会语言概念的路上,我们也一无所获。语言概念只有通过作为在世的人的存在样式这一特性的精确的分析才能获得。(《存在与时间》,第163页)

我们还要解释一下领会和言谈之间的关系。为了规定这一关系,海德格尔指出,作为此在存在的一种生存论组成部分,言谈指的是让领会所筹划的东西被看到的能力。正是通过言谈,意义整体才得以形成言词。(《存在与时间》,第161页)作为意义整体的世界,是由“领会”这一生存论的组成部分所筹划的;“言谈”这一生存论的组成部分是通过在生存论的情境中让各种意义被看这种方式而将意义整体清楚地表达出来的能力;这一点是通过构成语言的各种具体表述来做到的。

在海德格尔看来,我们也可以通过考虑言谈的两种可能模式,即沉默和听或倾听,来解释这一关系。沉默是言谈的一种基本能力。如果两个人在相互交谈,沉默的那个人常常能使对方得以领会。谈话过多的那个人常常是少有所说。反之,在适当的时候保持沉默的那个人常常能够传达他不得不说的东西。所以沉默可能是在进行真正的揭示。(《存在与时间》,第164—165页)

海德格尔把听分为两种类型。第一种类型是对他人倾听。我们已经看到,此在的存在本来就是与他人一起的共在。作为此在存在的一种生存论的组成部分,共在就是在生存状态上与他人所打的一切的交道的生存论上的条件。所以,没有共在,一切对话和交往都不会成为可能。但是,这也就意味着,在此在的领会中并通过此在的领会的世界的展开状态,与其说是在此在中完成的,不如说是在共在即在此在与他人的共在中完成的。作为让被看的能力的言谈,具有与领会同样的共同特点,这就是:只有与他人一起能完成的一种让被看,所以,这种让被看总具有传达的形式。当此在通

过对他人的倾听而“让”与他人一起分享的那种筹划“被看”的时候,这种倾听也是言谈的一种模式。(《存在与时间》,第163页)

第二种类型的倾听出现在此在倾听它自己的时候。有时候,有这样的一种此在的让被看:此在好像是在倾听藏在自身之内的一个朋友的声音,并把关于它自己本身的某些事情告诉这个朋友。这种倾听形式也是言谈的一种。在这种情况下的倾听构成了原初的本真的方式,此在就是用这种方式向它最本己的能在开放。(《存在与时间》,第163页)随后,我们会看到当此在试图达到最后超越的整体性时,^⑥这种倾听形式是如何能发展为一种对良心的呼唤的倾听的。

V 此在的“沉沦”

我们已经提到过,海德格尔认为,在世从根本上规定着此在的特性。在世是这样的一个结构,它能够呈现两种不同的基本模式,一种是本真的模式,另一种是非本真的模式。我们也指出过,上述关于世界之世界性以及关于“在…之中”的论述,描述了在此在烦恼着与世内的存在者打交道的过程中那种自身立即向此在显现出来的东西。换句话说,我们是在此在的非本真状态中思考此在的。在前面几页,我们已经考察了此在的敞开状态的基本结构,这种基本结构对处在两种存在方式中的此在来说都是根本的。现在,我们要清楚地描述当此在已经沉沦到存在的非本真形式之中的时候,敞开状态的三种生存论上的组成部分是如何自行展开的。

海德格尔喜欢将此在的非本真存在称为“沉沦”(Verfallen)。在解释这一名词时,他说它“并不表示任何消极的评价,而是意味

^⑥ 同上书,第66—70页。

着：此在首先与通常寓于(bei)它所烦恼的‘世界’……。此在首先总已从它自身脱落、即从本真的能自己存在脱落而沉沦于‘世界’。”(《存在与时间》，第 175 页)。“世界”被打上了引号表明在这里与世界的世界性没有关系，只是与在我们的指引总体之内打交道的东西有关，即与我们在日常的烦恼中所打交道的世内存在者和“公众”通常将其等同于世界的那些世内存在者有关。

“沉沦”包括两个方面：1. 此在凭借世内的存在者来领会它自己的存在，并因此把自己想像为一个具有一定性质的实体；2. 在这里在场的世界是每个人的世界，是“公众”的世界。世内的存在者——人们总认为是这些存在者构成了世界——被“公众”通常领会这些存在者的方式粗俗地领会了。此在沉浸于其中的这个世界不是一个私人的世界，正如对这个世界的领会也不是一种私人形式的领会一样。“杂然共在是靠闲谈，好奇与两可来引导的，而沉沦于‘世界’就意指混迹在这种杂然共在之中”。(《存在与时间》，第 175 页)海德格尔认为，闲谈、好奇和两可是在非本真存在中此在的展开状态所具有的三个构成因素。

在非本真的存在中，此在丧失了它原初的去存在的力量，同样也认识不到它本真的自己。“沉沦”不是一种不去存在的形式，从存在状态上来讲，它像本真的生存一样真实。但是，此在在此是在一种非本真的方式中认识自己的，以致于它丧失了它应该努力获取的存在的典型形式。每一个此在只有通过非本真存在的方式才能达到本真的存在，在它达到了本真的存在以后，也总是还有将要返回非本真状态的一种真正的可能性。此在后来由于丧失了它自己的存在方式而“沉沦”，它“沉沦”于作为世内在者的整体的世界。

通过把自己混同于这个世界，此在的存在变得像“世界”本身一样是非私人的。在这种“沉沦”中，此在丧失的是它的本真性，而不是它的存在本身；只是它的存在方式变得不同。“此在从它本身

跌入它本身中,跌入非本真的日常生活的无根基状态与虚无中。但这一跌仍然通过公众解释事情的讲法〔通过“公众”〕而对它是蔽而不见的,其实情是这样:这一跌被解释为‘上升’与‘具体生活’”。(《存在与时间》,第 178 页)

然而,此在并没有意识到它的沉沦,确切地说,他们把这种沉沦当成是向“具体”生活形式的上升。公众的意见加强了它的这一观点,并且为了维护沉沦而反对动荡不定。然而生活中的伟大问题很可能就是从这种动荡不定中产生的。在此在在其沉沦的条件下获得一个动荡不定不安的机会之前,“公众”已经有了现成的答案。以这种方式所产生的安定(Beruhigung)也是此在非本真性的特性。

然而,矛盾的是,总有某种旋涡和动荡不定主宰着此在。此在想向这种动荡不定投降,因为对于它所具有的这种表面上的安定它并不真的感到满足。它想要有安全感,但是它也想要“生活”;它想沉溺于一切自行呈现的东西,以便忘记它的空虚。尽管他沉溺于一切事物之中,但是它还想认识它自己,并且想在永恒动荡不定的幻想中发现它本真的自己。但是真正说来,所有这些只不过是努力地欺骗自己。它依然茫然于它的本真存在:它一直没有理解到领会本身就是能在,而能在必须在人最本己的此在中单独自由地进行。

通过培养这种动荡不定,此在变得越来越疏离自身,这种越来越疏离自身的诱惑,也是处在非本真状态中的此在的特点。它感到了空洞闲谈的吸引力。在闲谈中,人们言之无物地谈论一切事情。它感到了好奇的吸引力,在好奇中,人们对每一种事情都发生了兴趣而又不用真正去接触任何事情。通过这种方式,此在日益沉浸于两可和怀疑的氛围中,最终在这种两可和怀疑的气氛中,通过一切交谈和提问,无人能进一步知道事实上所发生的事情是什么。(《存在与时间》,第 167—175 页)

严格地讲,这种闲谈和好奇通常通过两可的方式而导致此在的“沉沦”。因为这是一条阻力最小的路径。然而,典型的沉沦是此在为“公众”所特有的那种轻松的存在(the easy kind of Being)所诱惑。这种轻松的存在方式一方面是由安定来标示的,但另一方面是由具有吸引力的“旋涡”(Wirbel)的疏离所标示的,即由沉浸于非本真状态所决定的。(《存在与时间》,第178—179页)

VI 最后的反思

尽管海德格尔的存在论的现身和领会的思想在读者中获得了非常积极的反响,但是,另一方面,他的语言观却受到了很多人的批评。科尔克尔(Kelkel)曾经详细地讨论了这种批评,并且认为,在海德格尔的思想中的确有一个矛盾,海德格尔本人可能认识到了这一点,并想加以解决。在《存在与时间》中,海德格尔把逻各斯描述为内在的合乎语法的言谈的东西;此在的逻各斯独立于语言的词语之意义结构而让某物被看,逻各斯在如此地让某物被看时,必须使用语言;此在的逻各斯还独立于在逻辑和语义系统的基础上致力于言谈的社团,正是这些逻辑和语义系统构成了语言。然而在另一方面,《存在与时间》作为一个整体又假定一切言语最终都依赖于“存在的语言”。所以,一方面,海德格尔维护这样的观点:只有在意义已经是在语言中构成的这一程度上,言谈才能产生意义;然而,在另一方面,语言被描述为纯粹是此在的逻各斯的陈述,即就是说,“对于意义来说,言词是自然增长的,”(《存在与时间》,第161页)当言词自然增长的时候,意义总体就被放到言词之中;在意义总体被放到言词之中以后,语言被说成是意义的总体,在这个意义整体中,逻各斯有一个它自己的世界的存在。换句话说,在《存在与时间》中,当谈到逻各斯的时候,海德格尔一直坚持一个意义总体,这

种意义总体本身以及视为本身的东西处在语言领域之外,因此是永恒的、不变的。在《存在与时间》中,海德格尔只是部分地完成了他努力要克服的为先验哲学所维护的意义概念。当海德格尔后来认识到这种不一致时,他就放弃了此在“具有”语言的思想,并且表明此在仅仅是“语言言说”的处所。^⑦

然而,人们不应该夸大这种批评。的确,在《通往语言的途中》中,海德格尔已经系统地致力于提供一种充分的语言思想,并且把语言的本质“定义”为存在的语言;在该书中,海德格尔也的确试图想透这种非常独特的语言观的一切本质的含义。然而,这并没有改变这一事实,即,在《存在与时间》中所提供的对语言的研究包含着极为有价值的思想。人们应该记住,在此书中展开的语言观的某些缺点是与在这里所研究的此在的逻各斯的有限篇幅相联系的。换句话说,海德格尔并不打算展开一个“论述彻底的”逻各斯理论。而且,在1927年,海德格尔已经意识到这一事实,即关于语言的存在,可以问很多的问题,而《存在与时间》并没有给我们一个答案。
(《存在与时间》,第166页)

^⑦ 参看阿伦·L. 科尔克尔,《存在的传奇,海德格尔的语言与诗歌》(1980),第329—336页和在此处的文学讨论。并参看约瑟夫·J. 科克尔曼斯,《论存在的真理:海德格尔后期哲学反思》,布鲁明顿:印第安那大学出版社,1984年,第145—147页。

第八章 烦与此在的存在； 实在与真理

(《存在与时间》，第 39—44 节，第 180—273 页)

I 畏与烦^①

此在之存在方式的生存论分析要揭示并详细考察此在本身存在的结构要素。同时这一分析还必须着重于所有这些结构要素在根基上的统一。我们业已对于这些结构要素一一做了描述，现在我们必须考察所有这些要素如何构成一个单一的整体，亦即此在整体结构的源始整体性。(《存在与时间》，第 180 页)

前面几章还阐明了，此在既能够以非本真的方式存在，也能够以本真的方式存在。由于迄今为止，我们只是通过对于此在之非本真存在的分析勾勒出了它的基本结构要素，所以，现在我们还必须回答这两个问题：本真存在的确切含义是什么？此在如何成为本真的？根据海德格尔前面的分析，他认为，通过对畏(Angst)这一现象的细致分析可以回答第二个问题；而对于烦的细致研究则能回答第一个问题。由于在下面几章中将有一章专门探讨畏的现象，因

^① 参见威廉·理查森，《海德格尔》，第 72—74, 79—80, 84, 196—199 页；D. F. 特威迪，《克尔凯廓尔和海德格尔思想中畏的意义》，波士顿：豪顿·米弗特林出版公司，1954 年；斯蒂芬·斯特拉瑟，《海德格尔哲学中畏的概念》，见《现代学者》，1957—1958 年版，第 35 卷，第 1—20 页；A. 席尔瓦—塔罗卡，《畏的逻辑》，因斯布鲁克：泰罗利亚出版社，1953 年。

此,在这里,我们将仅限于研究对回答以上两个问题起关键作用的东西。

按照海德格尔的观点,畏的现象最适合于说明此在之结构要素的统一。“畏的整个现象就把此在显示为实际生存着在世的存在。这一存在者的诸基础存在论性质就是生存论状态、实际性与沉沦。”(《存在与时间》,第191页)生存论状态、实际性与沉沦等术语在前面几章已经得到了充分的解释。实际性是描述被抛现象的专门术语;生存论状态则表示,此在通过源始领会向其可能性筹划自身。这种自我筹划同时也是对于世间诸存在者的揭示。

海德格尔相信,畏是由这种生存论所“导致”的;畏将此在置于其源始的能在面前。畏在世界之内使诸存在者消失,正如它使此在的诸同类存在者变得互不相关一样。“畏剥夺了此在沉沦着从‘世界’以及从公众讲法方面来领会自身的可能性。畏把此在抛回此在所为而畏者处去,即抛回此在的本真的能在世那儿去”。(《存在与时间》,第187页)在畏中,此在体验到其自身存在的虚无性;它认识到生存的代价,同时它也领会到生存的危险性。

II 烦^②

此在本质上即能在这一事实在存在论上异常重要。此在具有这样的能力:它总是“先行于自身”。这并不意味着,此在作为能在必然包含与它所不是的存在者的关系;但是,这却意味着,此在的存在指向其自身所是的能在。(《存在与时间》,第192页)此在在其存在中总是先行于自身。(《存在与时间》,第191页)所以,此在是由其能在本质地阐明的。在这个意义上,此在总是先行于其当下所是,如果首

② 参见威廉·理查森,《海德格尔》,第71—76,82,85—87页。

先没有先行这种能力的存在,此在甚至不能认识它自身。我们在谈论源始领会时,已经遇到这种先行的特征。因为领会本质上是一种筹划。确切地讲,因为此在拥有筹划的存在论结构,所以,它能总是先行于其当下的存在,而且,此在永远不会停止先行于它自身。

每一个当下的行为以及每一次当下的选择都与一定的能在相关,而且它们都不过是某种可能性的实现。这种不得不先行于自身的特征恰恰能与此在之在世状态的整体结构融为一体。此在通过在世以及与之相关的必然性而总是先行于自身。这种“先行存在”即筹划,构成海德格尔所谓的“生存”。所以,在这个意义上,生存意味着,此在按照其能在先行于自身。此在能够实现其诸种可能性,恰恰是因为它与世界相关。换言之,生存预设了实际性。生存总是实际的。“生存论状态在本质上是由实际性规定的。”(《存在与时间》,第192页)

被抛在世的此在总是发现自身消散在其所现身和所烦恼的世界之中。海德格尔非常简要地指出这一点。他说,此在的存在意味着“先行于自身已经在(世)的存在就是寓于(世内照面的存在者)的存在。”(《存在与时间》,第192页)此在必然先行于自身,同时顾及被抛入世所强加的局限,以及此在实际上总是沉湎于已经在世之物,这一切就构成海德格尔所谓的“烦”(Sorge)。所以,烦是以下几点必然结果:

1. 生存论状态,或者,此在总是向其能在超越自身;
2. 实际性,或者,被抛;
3. “沉沦”,即总是不得不“寓于”在世之存在者的必然性。

烦是这三种结构要素的统一,它与我们通常所讲的“烦”联系极少。它不是一种精神状态,而是此在之存在的基本结构。因为此在之存在即烦(Sorge),所以它与世间存在者相处便是烦恼(Besorge),与其同类存在者的关系便是烦神(Fürsorge)。

为此在本真的生存论上的可能性所需的自由存在之可能性的生存论存在论条件,就存在于生存,即向能在先行于自身之中。(《存在与时间》,第 193 页)此在通过向其可能性超越自身,而使自己在当下能够自由存在。所以,生存论状态就是自由。这种源始的自由存在总是最终包含此在本真的能存在。

因此,烦不是此在对其他具有此在特征的存在者,甚至对世间诸存在者的各种行为方式的结果。毋宁说,烦是指先天地使此在的一切实际行为方式成为可能的基本结构的统一。“烦作为源始的结构整体性在生存论上先天地处于此在的任何实际‘行为’与‘状况’‘之前’,也就是说,总是已经处于其中了。”(《存在与时间》,第 193 页)海德格尔进一步解释说,此在的这个“意义”并不是要借助于烦来把此在降低到仅仅属于对实践性追求的洞察,因为确切地讲,烦不仅是实践性追求的基础,它还是一切理论的基础。“‘理论’与‘实践’都是一种存在者的存在可能性,这种存在者的存在必然被规定为烦。”(《存在与时间》,第 193 页)

海德格尔总结了他对于烦的思考,他认为,将烦定义为“先行于自身的一已经在…之中的一作为寓于…的”存在,这已经很清楚,这一现象本身仍需结构上得到说明。所以,我们必须不停地追问,直到最终达到一个更为源始的现象,这一现象将为我们提供烦的多样性结构的统一性与整体性的存在论根据。后面我们将会看到,这种思考将会把我们引向良知、死亡和时间性。海德格尔在此在经常将自己解释为烦的前存在论方式中,在古老的 cura[烦]寓言中,在塞涅卡、赫尔德等人的著作中,看到了此在之存在作为烦的证据。(《存在与时间》,第 197—200 页)

III 此在与实在：既非唯物论也非唯心论

按照海德格尔的看法，在古典形而上学中，存在的领悟单方面地指向世间存在者的存在方式。而且，人们过分专注于在手状态的东西，甚至将存在者等同于物(res)。因而，存在获得了实在(这一术语源于 res 一词)的意义。由于人们从同样的角度思考此在，所以，此在与其他一切存在者一样也被看作仅仅是处于在手状态的一个实在物。(《存在与时间》，第 201 页)这样一来，实在概念在古典形而上学所关注的存在论问题中获得了优先于其他一切概念的特殊地位。

继而，这种优先性对古典形而上学造成了几个严重的后果。首先，此在的存在方式无法被正确地领会。因而，存在问题被迫走上一条错误的道路，因为古典形而上学没有从一个源始地被给予的现象出发。

另外，在实在问题中，下面几个问题搅和在一起，因而被混淆了：1. 那些被臆想为超越意识的存在者是否的确是实在的呢？2. 我们能充分地证实“外在世界”的实在性吗？3. 存在者就其是实在的而言，在何种程度上能够被人所知？4. 这种所谓“实在”的存在，其深层含义是什么？

从存在论的观点看，上面最后一个问题无疑最为重要。然而，这一问题却从未得到明晰的阐述，因为它总是与外在世界问题纠缠在一起。这一切尽管不能令人满意，却是完全可以理解的。因为对实在的分析和描述显然只有当此在获得了通往实在的正确道路时才是可能的。现在，按照通常被接受的观点，哲学长久以来一直坚持，只有毫无例外地借助于意识“之中”所产生的理论知识，实在才能被领会。所以，就实在独立于意识及其自身这一特色而言，实

在的意义问题必然与实在是否能够独立于意识以及意识是否能够超越自身并以“自身”的方式去认识实在世界的问题联系在一起。所以,在数个世纪中,对实在进行充分的存在论分析的可能性一直取决于被认为是超越自身的东西(即意识)在其存在方式中被澄清的程度。在这种努力之下,意识被非常武断地理解为“思维实体”,所以,对于意识的根本阐明就被等同于对于意识的知识的根本阐明。(《存在与时间》,第 202 页)

在认识问题中,自笛卡尔以降的传统形而上学总是将主体与客体分开。然而,不难理解,任何人如果采纳了这种观点,必然迟早会以这样或那样的方式遇到笛卡尔的认识论难题。因为,任何人如果将世界想象为独立于人的东西,就必然会将他抛回他自身。如果他谈论关于世界的知识,就必然将这种知识解释为发生在意识“之内”的一个特殊过程。人们越是独断地坚持知识实际上在意识“之内”,而且绝没有与世俗存在者类似的存在,那么对主体与客体关系问题的澄清就变得愈加合理也愈加紧迫。因为只有如此,下述问题才能产生:即认识主体如何能够走出其内在领域而进入一个“外在于”它的领域?人们如何在不跌入那样一个领域的情况下,思考并进而认识客体?但是,正如我们业已看到的那样,在这方面数量繁多的各种理论中,无论是理性主义还是经验主义都完全没有提出认识主体,即意识或心灵的存在方式的特征问题。不但如此,人们还遇到另一个问题,即如何证明这个“内在于”人的过程能提供可靠的“外在世界”的知识。结果,这个世界的存在没有得到任何确证就被简单地假定了。

另一方面,如果认识被看作在世的方式,那么它就不必一定被解释为主体产生保存在他自身“之中”的“外在”“事物之表象”的过程了。因此,这些“表象”如何符合实在的问题也就变成了一个毫无意义的问题了。(《存在与时间》,第 62 页)而且,世界是否真的存在以及

它的实在性是否可以证明等诸如此类的问题,同样也像其存在方式为在世的此在所提出的那些问题一样变得毫无意义了。除了此在之外,还有谁能够提出并试图回答这类问题呢? (《存在与时间》,第202—203页)

在康德“对唯心论的反驳”中,明显地表现出对于想要证明的东西与实际证明的东西以及用来进行证明的方法的混淆。在康德看来,对于外在事物的存在仍没能提出一个令人信服的证明,这是哲学的耻辱。但是,对海德格尔而言,寻求这种证明的所有尝试,其基本错误在于,它们将人假定为在本源上是“非在世的”,因此,人必须在哲学思考中或通过哲学思考,设法使他自己确信世界的存在。由此,在世就成了以意见、理智、信仰、或某种“已有的知识”为基础的东西,然而,确切地讲,所有知识都是在世基础上的此在的存在方式。

所以,像是否有一个“外在世界”这样的实在问题,就显示出是一个不可能的问题。这并不是因为它的结果会导致无法克服的困难,而是因为在这一问题中被思考的存在者本身排除了这样一个难题。人们不必一定要证明有一个而且为什么有一个“外在世界”,然而人们必须解释为什么作为在世的此在为了证明“外在世界”的存在却首先要在认识论上掩盖它。海德格尔觉得,可以在此在的沉沦中发现对这一问题的解释,因为在沉沦中,此在对存在的最初领会转向了已有的存在者。(《存在与时间》,第203—206页)

就不以任何方式否认世间存在者的存在这一点而论,海德格尔的观点是与唯物论一致的。但是,就唯物论认为世界的实在性能够而且必须已经得到证明而论,海德格尔的观点却与之不同。大体上讲,海德格尔甚至在一定程度上较为喜欢唯心论。因为唯心论清楚地认识到存在不能通过存在者得到解释。然而,尽管存在不能通过存在者得到解释,我们仍然有义务研究意识的存在,即 *res cogi-*

tans(思执)的存在方式问题。只是由于存在“在意识之中”，即存在是可以被此在领悟的，此在才能够领会并构想存在的独立性，它的“在自己之中”以及它的实在性等诸如此类的特征。

如果唯心论意味着，认识到存在不能通过存在者得到领悟和解释，而且它对于任何存在者都是“先验的”，那么唯心论就提供了以真正的哲学方法设定存在问题的唯一可能性。但是如果是这样的话，那么亚里士多德与康德一样都是唯心论者。然而，从另一方面讲，如果唯心论意味着将一切存在都变成主体或意识，那么唯心论则只是与最肤浅的唯物论者同样的幼稚。（《存在与时间》，第206—208页）

由此，我们就得出以下结论，即无论怎样处理关于实在的问题，它都要作为存在论问题，而不仅仅是一个认识论问题，包含在此在的生存论状态分析中。如果“实在”这一术语表示世间存在者，即现成的 res(很难再赋予它其他意义)的存在，那么在对所谓“认识”的此在之存在方式的分析方面，这意味着，只有当作为在世结构的本质的世界现象属于此在的基本构成时，世内的存在者才能在存在论上被领会。继而，在世就在存在论上与此在之存在方式的结构整体联系在一起，这一整体就被标示为烦的特征。

这种思考勾画出了对“实在”进行分析而必须澄清的基础和视界。（《存在与时间》，第208—209页）“实在”作为一个存在论概念是指世内的存在者。它被用来表示存在以及“纯粹上手状态”和“在手状态”作为实在的方式而起作用的途径。无论人们如何想象“自然”的存在方式，所有世内存在者的存在方式在存在论上都是建立在世界的世界性之中，因而也是建立在在世本身的现象之中的。

因此，实在在世内存在者的存在方式中不具有优先性，实在是一种甚至不适于标示世界与此在之特征的存在方式。在存在论根基上的诸存在者相互联系的层次上，以及在任何可能的细致入微

的生存论分析的层次上,实在都可以向回追溯到烦的现象。

实在在存在论上植根于此在的存在,这一论断并不意味着只有当此在生存并且仅仅在此在生存时,世内存在者才是其所是。当然,只有此在存在,即存在的领悟在存在者状态上是可能的时候,才“有”(gibt es)存在。如果没有此在的生存,那么既不会“有”独立性,也不会有“在自身之中”。在这种情况下,此类表述既非可以理解又非不可理解,因为世内存在者既不能被揭示也不能被遮蔽。换言之,人们既不能说它们是什么,也不能说它们不是什么。

因此,存在之依赖于(不是世内存在者之依赖于)此在对存在的领会,或者说实在之依赖于(不是实在的存在者之依赖于)烦,意在表示,只有在存在为此在所领会时,存在者作为存在者才是可以通达的。但是现在,由于事实上存在着具有此在之存在方式的存在者,所以,存在之被领会为存在者就是可能的。(《存在与时间》,第 208—209 页)

IV 论真理^③

在海德格尔看来,人们可以按照各自的出发点,通过不同的途径来探求什么是真理这一根本问题。人们可以从不止一个角度出发达到真理,这种观点可能导致一些重要发现,海德格尔将这些探讨中最重要的部分纳入《存在与时间》之中。他从对此在之存在方

^③ 参见威廉·理查森,《海德格尔》,第 211—254 页;W. 布雷特施赖德,《存在与真理:海德格尔思想中存在与真理的一致性》,梅森海姆:海因,1965 年;亨利·比拉尔特,“海德格尔论生存与真理”,载《形而上学与道德杂志》,第 56 期(1950),第 35—87 页;J. 博弗尔特,“马丁·海德格尔和真理问题”,载于 F. 埃利斯頓编:《海德格尔的生存论分析》,海牙:牟顿出版社,第 197—217 页;C. F. 哥特曼,《论海德格尔的真理问题》,载《康德研究》,第 65 期,第 186—200 页;E. 图根哈特,《海德格尔的真理观》,见 O. 帕格勒尔编:《海德格尔:对其著作意义的看法》,1969 年,第 286—97 页;《胡塞尔与海德格尔的真理概念》,1967 年。

式的分析所揭示的东西出发,得出了这样的结论:真理之现象恰恰就是构成此在作为此在的东西。对此在作为在世与生存的现象学分析必然要引向真理的本质。在这种真理的本质中,此在之存在方式找到了根本的解释。

海德格尔在《论真理的本质》中,以更为简单的方式得出了类似的结论。在此,他明确地从传统的真理意义出发,这一定义在《存在与时间》(第214页)中曾经作为理智与事物的符合(*adaequatio intellectus et res*)而被简要地论述过。他在提出如何确切地理解这种符合之后,便试图决定这种符合最终是如何内在地可能的。最后,他试图为这种可能性提供一个决定性基础。

在最后几种著作中,海德格尔试图从存在之“澄明”的历史(*die Lichtungsgeschichte des Seins*)^④ 即从历史进程中,真理在科学、艺术、技术以及哲学等领域中所引向的本质出发,来澄清真理的本质。

1927年,海德格尔的真理观中仍然包含没有解决的问题,就此而言,《存在与时间》中对真理的思考可以通过两种完全不同的途径得到阐释,人们可以从《存在与时间》本文得出这样的结论,即海德格尔认为真理的最后根基存在于此在的生存之中。然而,如果借助于对《论人道主义的信》^⑤ 的理解来阅读同一个文本,则显示出存在本身就是真理的最终基础,尽管这种观点在《存在与时间》以及《论真理的本质》第一版中还未明确地提出来。^⑥

④ 马丁·海德格尔,《同一与差异》(1957),第47页;英文版:琼·施坦堡译,1969年,第51页。

⑤ 马丁·海德格尔,《柏拉图的真理学说·附论人道主义的信》(1947);《论人道主义的信》,英文版,F. A. 卡蒲兹和J. G. 格雷译,见大卫·法雷尔·克雷尔编:《海德格尔基本著作选》,第193—242页。

⑥ 至少在海德格尔1930年发表的演说中是这样。第一版出版于1943年,但总结性注释的第一段是在1949年加上去的。参见威廉·理查森,《海德格尔》,第212页的注释。

在海德格尔看来,自巴门尼德之后,哲学一直试图将真理与存在紧密地联系起来。亚里士多德也不在寻求真理与研究存在之间做什么区别。《存在与时间》,第 213 页)然而传统上归于亚里士多德名下的著名真理观念,却似乎是由伊萨克·伊基莱利首先明确地表述出来的。它可以用下面两个论题表述出来:1. 真理的处所是判断;2. 真理的本质在于判断与对象或事物的符合。在海德格尔看来,这一真理观一直保持到现在,没有遇到重大的反驳。不但中世纪经院哲学采取了这种观点,而且笛卡尔和康德也坚持这种观点,尽管他们对它有所保留和修正。《存在与时间》,第 212—214 页)

胡塞尔也从未怀疑过古典的真理定义;他把它作为正确的东西来接受,尽管他对其作出了不同的阐释,但是他也许甚至没有明确认识到这一点。在胡塞尔的著作中,古典真理定义的意义与功能是与其在古典哲学中的意义与功能不同的,这可以从如下的事实中得到证明:在真理问题上,胡塞尔不区别理性认识与感性认识,也不认为真理的真正 locus(处所)只在于判断。当然,胡塞尔接受在判断中也可以遇到真理;但是,在他看来,这种判断植根于一种前表述的体验。在这种体验中,感性认识与理性认识的差别已被超越,而且真理问题已经以源始的方式宣告了自己的存在。在胡塞尔看来,在前表述层次上的真理问题更加复杂,因为在本质上与真理观念相关的“在场”与“证据”两个观念,并不是在意义上独一无二的。尽管如此,他仍然坚持在这一层次上的古典真理定义,其意义已与亚里士多德所赋予的不同。^⑦

在这个问题上,海德格尔大致赞同胡塞尔的主要见解。但是,他又认为,胡塞尔把自己限制在一种真理的理论之中,尽管应当再

^⑦ 埃德蒙特·胡塞尔,《逻辑研究》,第二卷,J.N. 芬德莱译,1970年,第二卷,第 36—39 节。

提出一种存在论来作为这一理论的基础。在《论真理的本质》中,海德格尔说,真理的关键问题不在于哪些事物、哪些判断、或哪些行为事实上是真实的,严格地讲,甚至不在于人们必须区别哪一类真理这样的问题。他断言,根本的任务是规定作为真理的真理。^⑧无疑,真理的不同层次问题,如其永恒性,必然性,绝对性,自律性等也很重要,它们必须在一个连贯统一的真理理论中得到论述。但是,在真理作为真理的存在论学说提供根基之前,这一切都是不可能的。

海德格尔从人们赋予真理观念的不同表现方式总结出,古典的真理定义无疑是有意义的。真理即事物与理智相“符合”。如果有人讲真的金子,他的意思是说某一块金属真正是金子,即它与我们已形成的真金观念相符(*adaequatio rei ad intellectum*,事物符合于理智)。另一方面,当一个判断符合被判断的事物(*adaequatio intellectus ad rem*,理智符合于事物)时,^⑨我们也称这一判断是真的。所以,海德格尔不反对经院哲学本体论上和逻辑学上(或认识论上)的真理观念。按照经院哲学,一切知识必须与事物和谐一致,而分析到最后,这些事物又必须与上帝创造它们时所具有的关于它们的观念和谐一致。所以,逻辑学上的真理必须与本体论上的真理联系起来。然而,人们应该记住,在这两种情况下,存在着两种不同的理智,而且严格地说也存在着两种不同的事物。^⑩

后来,对于神圣理智的参照被取消了,但是在不同情况下,经院哲学的观念却以其最初的形式保留下来了。康德和黑格尔也将

^⑧ 马丁·海德格尔,《论真理的本质》,1970年;英文版,约翰·萨利斯译,见D.F. 克雷尔编:《海德格尔基本著作选》,第117—144页。以下用《基本著作选》代指这部著作,加注德文原版页码,并在括弧中注出英文版页码。

^⑨ 参见圣·托马斯·阿奎那,《神学大全》,I,16,1,C;《论真理》,I,1。

^⑩ 参见J.J. 科克尔曼斯,“作为存在之基本规定的真在”,见于他所编辑的《马丁·海德格尔〈存在与时间〉指南》(1986),第145—160页。

逻辑学上的真理解释为理智符合于事物,而将本体论上的真理解释为事物符合于理智。按照康德的观点,对象的真理是由先验主体构成的,而我们的经验知识都是由对象所支配的。在黑格尔那里,真理的这两个方面成为不可分的,其中一个只是另一个的抽象阶段。符合的观念仍然继续规定着真理的本质。^①

如果像人们通常所做的那样将意识想象为与表象同一,那么正如认识论史所表明的,真理问题将变得无法解决。胡塞尔正确地论证了,只有在人们把意识看作是意向性的时候,古典的真理定义才是有意义的。但是,胡塞尔走得还不够远。因为,在最终的分析中,如果不包含对存在者之存在的阐释,那么以任何方式对真理的阐述都是不可能的。如果人们没有确切说明,理智(Dasein)和事物(res)本身是什么,那么任何真理理论都仍然是空洞的,当然没有基本的根基。^②而且,古典的真理观念在非真理与谬误问题上包含一系列模棱两可的主张,而这类问题必须搞清楚并得到证明。所以,显然古典的真理理论甚至就胡塞尔对其做出修正而言,仍然需要一个真理的存在论作为基础。^③这种存在论最好是从古典的真理概念出发提出来。

这种观点所根据的“符合”的观念是什么呢?对于这个问题的解释将立即把我们引向这种观点所依据的存在论前提。这个问题中的符合显然是一个类比观念。比如,我们讲两个银币相同或相互符合;另一方面,在真判断中,我符合于我所判断的对象。在前一种情况下,两个对象根据它们分有一个相同的形式而相符合。在后一种情况下,不存在两个物质性对象问题,而是有一个物质性对象和一个关于它的陈述。在此,人们怎么能讲符合呢?就判断在基础方

① 《基本著作选》,第5—8页(第118—121页)。

② 同上书,第8—9页(第121页)。

③ 同上书,第9页(第121—122页)。

面再现了对象如其所是的样子而言,人们可以说在一块银币中,判断是指“它自身”。^⑭

但是,细致的研究表明,这种形式的呈现与借助标记或形象的再现(repraesentatio)无关,呈现意味着一个人将一事物如其所是的样子置于某人面前(appraesentatio)。在判断中,我意向并瞄准我之外的他者。在意向中,在其被“趋向”以及在其被“趋向”的形式方面,这个他者被我呈现于我自己的面前,并且发现它自身正在我面前,于是它就被构造成了一个对象。并不是在所有情况下这种对象化都相同的,而是它根据不同种类的判断而有所变化。但是,我们现在不需要关心这一点。

任何一个涉及实在事物并再现这一事物实际所是的判断和陈述,都导致一种特殊形式的人类活动。这种活动标示出此在之存在方式的特征,并将此在之存在方式与其他任何存在者的存在方式区别开来。这种活动以意向性的方式和先验的方式在本质上与实在相联。但是,如果实在的事物不是首先被呈现于人的面前,如果人不是首先将实在事物置于自己面前,而且,如果他不让它呈现于面前,那么人们就不能赋予实在之物以意义。但这预设了:人对事物、对自身都是敞开的,或者说,人即此在,在世,生存。由此观之,再现作为任何形式的有限性认识所假定的本质要素是根本没有意义的。我们看到,海德格尔在此显然已回到胡塞尔的意向性观念,但是他却对其做出了不同类型的阐释。^⑮所以,海德格尔按照胡塞尔的阐释接受了古典真理定义中正确的东西。但是,海德格尔断言,这种真理观必然包含对人之存在方式的某种观察。他力图首先澄清这种“观察”(《存在与时间》,第212—220页),然后继续将注意力集

^⑭ 《基本著作选》,第10—11页(第12—24页)。

^⑮ 同上书,第11—12页(第124—125页)。

中于这一问题的其他方面。(《存在与时间》，第 220—227 页)

在海德格尔看来，在而且只有在一个判断或表述显出并揭示出事物的本来面目时，它才是真的。一个真判断揭示出事物本身之所是，它要求并使事物在无蔽状态中为人所见(apophansis)。在证明过程中，事物在同一性中显示它自身；证明显示出当下立即显示其自身的事物确实如其在判断或表述中被揭示的那样。

这暗示出真在即是揭示着的存在；如果判断能达到揭示和去蔽的程度，它就是真的。初看上去，这种观念显得奇怪甚至武断，然而，如果仔细察看，它却不像看起来那么武断。赫拉克利特已经提出过这种观点，而且真理的希腊词，即 a-letheia 也暗示出这种观点。用无蔽状态或无遮蔽状态“翻译”a-letheia 就不会倾向于神秘主义的词汇，而且哲学思考必须努力保护最基本和最基础词汇的言说力量；它必须力争去说事物事实上如何，就像赫拉克利特所说的，phrazon hopos echei。而且，在这种情况下，哲学家的任务不是避开传统，而是找回传统，并且以源始的方式利用传统。(《存在与时间》，第 219 页)

但是，不仅如此，揭示状态与展开状态不仅是陈述的特征，它们首先完全是此在的特征；此在即 lumen naturale(自然之光)。(《存在与时间》，第 133 页；参照第 220—221 页)陈述的揭示状态在我作为此在的揭示状态中是有生存论和存在论的基础。揭示与展开是作为此在的存在方式。此在可以通过许多方式展开，如环顾寻视，理论考察，以及科学抽象等方式。事物在这些存在的不同方式中被揭示和被展开。所以，此在作为展开在源初意义上是真的。事物就其被展开而言在从属意义上也是真的。世间存在者的被揭示状态(Entdecktheit)植根于在此在之此中世界的被揭示状态。所以，世界的展开状态(Erschlossenheit)是与作为存在论向度、领会以及 logos 的此在自身之“存在于…之中”的内在展开相联系的。此在自身的

展开状态是真理的最源始现象。其他任何事物，在其被此在展开的意义上都是真的。只有此在自身是在“真理之中”。（《存在与时间》，第221页）

从生存论的观点看，此在之在真理中意味颇多。首先，它意味着展开状态在本质上属于此在之存在方式；因为此在处于展开状态，存在者就能够被展开。所以，从这一概念的全部意义上讲，此在即自然之光。然而，由于此在被抛，所以这种展开状态固有地是实际性的，这意味着展开始终是我的展开。不但如此，筹划属于此在之存在方式；此在可以本真地或非本真地筹划自身。此在对世内存在者的筹划也是如此。最终，此在丧失于沉沦之中，所以此在同样能够在不真之中；存在者被伪装，并以假象的形式呈现出来。（《存在与时间》，第221—222页）

所以，在本质上，此在必须明确占有已被揭示的东西，必须反对假象和伪装，并反复确保其被揭示状态。因而，被揭示状态必须总是通过劫夺从存在者那里夺取。存在者被从晦蔽状态带入无蔽状态的敞开之中。此在为一被抛的筹划这个事实也解释了为什么此在同样处于真理和不真之中。

最后，人们应当从中看到，我们所陈述的真理起源于此在的展开状态。换言之，我们陈述的真理是作为此在之展开的真理的衍生性变体。所以，一致或符合的现象在性质上也是衍生性的。（《存在与时间》，第223页）这一论题与前面提到的那个论题是平行的，大意是说，阐释学上的作为总是先于句法上的作为，只有后者才需要对真理的结构作理论上的阐明。（《存在与时间》，第223—224页）但是，现在我们回到海德格尔将真理与自由联系起来的方式。

海德格尔说，如果我们的判断真的指向它们力图对其有所说的东西，那么人们就不得不问，为什么我们的判断，还有我们的整个认识，能够而且必须接受实在的东西作为它们的标准。为什么人

们“乐意”按照自己认识行动以及全部活动中的存在者来从根本上调整自己？为什么人们要使自己适合于存在者以便从中得到实体以及他所知和所为的标准？

严格地说，人们实际上不能以这种方式提出问题。因为，我们面临这样的事实，即人确实服从实在之物，而且存在者的确构成支配人的认识和行为的标准。所以，最好是问，在何种条件下，这种态度才是可能的。答案就是，因为人是自由的，所以这种态度才是可能的。因为，如果我们的行为根据存在者来调整自己，而且我们的行为与存在者的本来面目相遇，那么，这些“如其所是的存在者”就必然成为支配面对它们敞开的存在者，即此在的标准。保持其所是的事物便以其本来面目呈现自身，而且这呈现是在“敞开”的范围之内。这种“敞开”的敞开状态不是被此在的再现所创造的，而是仅仅被它作为一个可能的指引体系来接受的。对海德格尔来说，这种“敞开”就是作为必然的地平线的世界，在其范围之内，每一具体存在者都能真正被人所揭示。^{①⑥}

人本质上源始地与这种总是业已被给予的“敞开”、世界联系在一起，而且可以说，这种基本联系是在每一具体行为中实现的。^{①⑦}人在这种实现中完全将其自身与作为在场和显现的被体验的存在者联系起来。“所以，在严格意义上造成显现的东西早已在西方思想中被体验为‘在场者’(ousia)，而且久已被称作存在。”^{①⑧}

因为人向其自身和作为“敞开”的世界敞开，而且因为人最终源始地向作为无蔽状态的存在敞开，所以人能够使特殊事物显现为特殊事物，即如其所是地显现。判断及随之而来的陈述必然受以此方式显现的存在者的支配。所以，显然判断和陈述都不可能是真

①⑥ 《基本著作选》，第 11 页(第 123 页)。

①⑦ 同上书，第 11 页(第 123—124 页)。

①⑧ 同上。

理的源初 locus[场所]。真理的本质性 locus 存在于存在者以如其所是的样子被展开的源始联系中。此在的敞开状态是这种源始联系的必要条件。这种敞开状态必须被认为是自由的固有特征,所以我们可以得出如下结论:“真理的本质即自由”。^{①⑨}

尽管已作了如是的解释,这一论断看起来仍然是一种奇谈怪论。当然人们可以说,人为了采取一定的行动,就必须是自由的;因而他必须自由地做出一个具有代表性的陈述,表明他是同意还是不同意一种“真理”。但是,上面提出的论断是说自由是真理的本质。在这里,本质是指任何被接受者和一般被承认者的内在可能性的基础。但是,在自由的观念中,人们很少考虑真理,甚至更少考虑真理的本质。而且把自由作为真理的本质,似乎是将真理留给了人的自由行为。将自由屈从于人的自由选择,这种做法通过将真理建立在人的主体的主体性上而从根本上削弱了真理。

然而,诸如此类的以及其他类似的反对意见却来自于与海德格尔真正想说的东西相背的臆想。这种混淆的原因在于这样一个事实,即反对者固执地坚持与自由的本质有关的某些偏见。他们认为,自由首先是人的一种特征,自由的本质是直接自明的,而且每个人都会直接知道人是什么。在这里,我们将对这些偏见中的一个进行较为详细的考察。^{②⑩}

“自由”一词通常用来指选择的可能性,即“在我们的选择中,是这样做还是那样做的随意选取的能力。”^{②⑪} 尽管我们无法否认,在选择中可以发现自由,但是自由的本质却不在于此。在本质上,自由意味着必然性和某种自主权的缺席。自由源始地意味着使人从“自然”的束缚中解放自身的存在方式。然而,自由的这一否定方

①⑨ 《基本著作选》,第12页(第125页)。

②⑩ 同上书,第12—13页(125—126页)。

②⑪ 同上书,第15页,(第128页)。

面也包含着肯定的一面,在我逃脱实际性束缚的力量中,我的根本性敞开的肯定的可能性同样源始地展开自身。而且,由于这种敞开,我可以使自己在与世内存在者的关联中指向世界以及自己的可能性。这种自由在源始意义上不是人的活动的特征。但是,作为在世,此在即敞开,它超越了必然的存在者,而且具有超越与筹划的肯定的可能性。所以,在源始的意义上,自由是指人的存在。^②

要解释真理与自由之间的关系,我们必须回到古典的真理定义,它将被赋予一个存在论的基础。我们已经看到真理的 locus 在源始意义上不在判断之中,而是在此在的生存本身之中。^③判断与实在的一致是在晦蔽状态中获得的。为了这一目的,需要某种光,这就是自身为敞开的此在的生存之光。“只要此在作为展开的此在开展着,揭示着,那么它本质上就是真的。”(《存在与时间》,第 221 页)如果人拥有其本质,他就是敞开,就是他自己的光。但是,在同等源始的意义上,他对其他存在者也是敞开和光。作为生存,此在是自然之光,即 *Lumen naturale*。源始地展开的此在,作为生存同等源始地展开着,并由此而产生意义。(《存在与时间》,第 133 页)

判断的真理将真理预设为存在者的无蔽状态,以及作为对事物有所揭示的人类生存的真理,这二者都预设了人的根本性敞开。所以,判断的真理预设了人“在真理之中”。(《存在与时间》,第 221 页)“原本就真的,亦即进行揭示的,乃是此在。”(《存在与时间》,第 220 页)此在的任务在于“将存在者从其晦蔽状态中引出,并在其无蔽状态(其被揭示状态)中让人看见它们。”(《存在与时间》,第 218 页)

也可以用同样的方式来思考判断的不真。判断的不真预设了人的不真,即人生存的无根状态。(《存在与时间》,第 220 页)这种无根状

^② 《基本著作选》,第 15—16 页(第 128—129 页)。

^③ 同上书,第 6—9 页(第 118—122 页)。

态意味着人不再处于作为无蔽状态的真理之中,而是处于假象(Schein)之中。在这里,实在不再保持完全的晦蔽;尽管在一定程度上,它被展开,但是他被以这样或那样的方式歪曲了。所以,不真的判断只是说明了此在处于假象之中。(《存在与时间》,第222页)

因而在最源始的意义上,真理一词是指此在之存在方式的生存论状态。所以,我们必须得出这样的结论:“此在由展开状态加以规定,从而,此在本质上在真理中,展开状态是此在的一种本质的存在方式。唯当此在存在,才‘有’(es gibt)真理。唯当此在存在,存在者才是被揭示被展开的。”(《存在与时间》,第226页)是否可以从中引出,一切真理都是主观性的呢?如果将“主观的”这一观念理解为,由于存在自身的本质方式,一切真理都与此在的存在有关,那么对这个问题无疑必须作出肯定的回答。但是,如果“主观的”是用来指“任主观之意的”,那么答案就必须是否定的,因为“揭示活动……把揭示着的此在带到存在者本身面前来。”(《存在与时间》,第227页)揭示活动瞄准如其所是的存在者,每一个判断和陈述同样瞄准这些如其所是的存在者。意指的存在者如它于其自身所是的那样显示出来,即它显示出“它在它的自我同一性中存在着,一如它在陈述中所展示,所揭示的那样存在着。”(《存在与时间》,第218页)作为生存,此在展开实在自身;它使存在者以如其所是的样子成为其自身。

“使成为”有时意味着一个人想放弃某种东西,但是在目前这种语境中,它的意义恰恰相反。在这里,“使成为”是指使存在者成为其真正所是。它也暗示出,一个人希望与存在者发生关系,不是为了保护、培养或者保存它们,而只是真正使其成为其所是。这种“使成为”将事物从晦蔽状态中取出,揭示它们并使它们分享存在的真理。^②为了揭示存在者而“与存在者发生关系”,但并不沉湎于

^② 《基本著作选》,第14—15页(第126—128页)。

存在者。相反，它恰恰要展示自身，来为存在者制造空间，以便存在者能以如其所是的样子而且恰恰以其所是的样子展开自身，继而，我们的判断和陈述能在存在者中发现它们的标准。

如果真理和自由只是此在之存在方式的表现，那么显然真理的本质恰恰存在于作为敞开的自由之中。“如果从真理之本质的观念来看，自由的本质就显示为将存在者‘带入’无蔽状态。”^{②⑤}由此，同样显而易见的是，真理的 locus 不在于判断，而在于使判断和陈述成为可能的东西，即在于源始领会以及现身情态。^{②⑥}

按照海德格尔本人的观点，关于真理的这些论述，决没有穷尽这个丰富而又重要的论题。在他看来，就分析而言，对这个重要问题甚至不可能提出一种明确的解决。只有在存在论的基本问题，即存在本身的意义问题被讨论之后，这种解决才成为可能。然而，如果人们牢记在存在之真理的“发生”中，存在本身占有一个特殊的位置，那么，在这里围绕真理所讲的一切就足以使人理解海德格尔在基础存在论上的观点了。

②⑤ 《基本著作选》，第 15 页（第 128 页）。

②⑥ 同上书，第 18—19 页（第 130—133 页）。

第二篇

此在与时间性

(《存在与时间》，第 45—83 节，第 231—437 页)

在海德格尔看来，对于此在之存在方式的准备性分析到此已经结束。现在我们必须从头开始，从作为我们对存在之领会的先验视界的时间角度来阐释迄今为止所揭示的现象。这将会把我们引到一个新的阐释性思考的立场，并以此“重复”我们在另一种色调中业已看到的東西。这会包括术语方面的重大变化，而且还要涉及前面章节中没有讨论过的问题。

在以前的分析中，此在被认为是在其日常生活之中。在与世间存在者的日常烦恼中，此在处于沉沦状态；而且，此在以“常人”的方式在沉沦中与自己照面。这个“常人”即此在的非本真自我。现在我们必须提出这样一个问题，即此在如何达到真正的本真自我。此在不必要为了达到本真状态而从世间存在者那里退却，相反，它必须学会采取一种完全不同的态度来对待其存在者状态上的纠缠不清。“本真的生存并不是任何飘浮在沉沦着的日常生活上空的东西，它在生存论上只是掌握沉沦着的日常生活的某种变式。”(《存在与时间》，第 179 页)海德格尔对于此在寻找本真状态这一问题的解答只有集中于这样一个问题方能得到解释，即此在之存在的各种结构要素如何能一起被带入一种统一的整体性之中。

我们业已看到，此在之存在的结构要素统一于烦。烦是借助于对畏的分析而被揭示的。在畏中，人们不从某种世内存在者，以及

或在此或在彼的某种特定的将临的和危险的事物那里退却。在畏中,此在畏惧无,而威胁此在者乃在无何有之乡。(《存在与时间》,第186页)此在畏惧无,但是,这无并不是虚无。这无完全植根于世界之中。(《存在与时间》,第187页)在极少降临的畏的现象中,在此在的日常烦恼中占据此在的世间存在者突然变得毫无意义。此时,在此在的存在论性质中,世间存在者所处的黑暗视界与此在本身相遇,而且构成此在之生存论向度的东西被展开了。不但如此,此在之所畏者乃显现为其自身。“畏把此在带到它的‘为…’的自由存在(propensio in)之前,带到它的存在的本真状态之前,而这种本真状态乃是此在总已所是的可能性。”(《存在与时间》,第188页)于是,畏将此在带到其自身面前,作为存在者,它必须作为超越的历事而在世。换言之,畏乃是领会之性质,借助于此,此在在统一性中向其自身展开。(《存在与时间》,第188页)

畏所展示的统一体是三种要素的综合。畏首先将此在展开为必须在世的存在者以及能在(Seinkönnen):它是一种能向着存在超越存在者的潜能。此在总是在先行中先于其自身。然后,畏还要在此在之被抛入世中将其展开。所以,此在乃是一个过程,它总是已经开始,却仍有待于实现。最后,畏在此在对世界的依靠中将其展开。所以,正如我们已经看到的那样,畏将此在之存在展示为在“先行于自身已经在(世),并寓于(世内照面的存在者)”意义上的烦。(《存在与时间》,第192页)正是在烦的现象中,此在之有限性与超越性达到了调和。^①

但是,此在之存在的整体性是什么状况呢?证明了此在之存在的统一性显然不等于证明了其整体性。此在之存在是在时间上展开的筹划。在海德格尔论及烦的地方,他业已对此在的开端有过某

^① 参见威廉·理查森,《海德格尔》,第71—74页。

种否定性的言论：此在被抛，因而它不是自己的创造者；它自身所是乃是被交付的。另一方面，此在作为一个有待于实现的过程，也拥有一个仍需来临而尚未来临的未来。关于这个过程的终结至今仍未言及。只有当对此在之终结的思考被补充上之后，我们才能揭示这个完整的过程，并进而展示其有限性的完整状态。^②通过集中论述死亡问题来关注此在的整体性这个焦点，是海德格尔现在为自己准备的首要任务。

一旦这个任务得以完成，海德格尔就会转向本真状态问题。在这里，我们将遇到一个十分特殊的困难，即只有在生存状态的情况下，人才能是本真的。所以，必须在两个层次上思考本真状态问题。海德格尔不得不把本真状态描述为生存状态的潜在性，以及使本真状态成为可能的生存论结构。海德格尔决定以颠倒的次序来解决这两个问题：首先他考察了本真状态的存在论向度，在此他论述了此在之本真的向死存在。而生存状态的潜在性则通过对良知、罪以及决断的分析而被展开。^③

所以，接着海德格尔将提出一个在《存在与时间》第一部中已提出的对此在之存在方式的描述的存在论阐释。在他看来（《存在与时间》，第232页），只有在存在论阐释能解决所有基本假设，即解决整个解释学处境时，这种存在论阐释在科学意义上才是可以接受的。在第二篇中，海德格尔要检验三个基本假设。在他看来，存在论意义上烦的可能性的条件，即是此在之存在的时间性和历史性。所以，只有在能够证明时间对于此在之存在是建构性的条件下，人们才能坚持此在之存在可以被描述为烦。这是第一篇中所做的第一个基本假设。然而，在我们能证明对于此在之存在都是建构性的时

② 参见威廉·理查森，《海德格尔》，第74—75页。

③ 同上书，第77页。

间性和历史性是烦之可能性的条件之前,其他两个前提必须得到解释(Auslegen)并从存在论上得到“证明”。第一个假设即此在之存在的确是一个整体;另外一个假设涉及此在是否以及如何能是本真的问题。在讨论这些重要问题时,海德格尔在某种程度上受到了黑格尔、克尔凯廓尔、狄尔泰、布隆代尔以及其他一些哲学家的观点的启发。

第九章 死亡、良知与决断

(《存在与时间》，第 46—60 节，第 231—301 页)

I 导论

在《存在与时间》第一篇中，海德格尔提出了一个对此在之存在的准备性基础分析。在那一篇中，下述重要问题得到了讨论：作为在世的此在之存在，世界之世界性，共在，“常人”，寓在及其三个基本生存论上的组成部分，以及作为此在之本真存在的烦。第二篇一开始，海德格尔首先简要考察了前面分析的结果，以及第二篇的任务，亦即将要提出对此在之存在确定的源始的和生存论上的分析。所以，第 45 节就是要解决我们业已发现以及我们仍在寻找的问题。(《存在与时间》，第 231 页)

我们已经看到，此在的基本状态乃是在世，其整个结构都集中于展开(Entschlossenheit)。作为一个结构整体的在世之整体性显然存在于烦中。通过展开烦的现象，我们就可以了解此在之生存的具体结构，以及它与此在之实际性和沉沦的同等源始的联系。

我们仍在寻找的是下述两个问题的答案，即存在意义的问题，以及如何从根本上解决这个问题。现在，展示存在在其中能够被领会的视界就等于澄清领会存在的可能性。而且，正如我们业已看到的那样，这种领会恰恰属于此在的结构，所以，要理解存在问题，我们就必须源始地在其存在中阐释此在。(《存在与时间》，第 231 页)

但是，说此在之存在即烦，是否意味着人们对此在之存在已做出了源始性的阐释呢？一个真正的存在论阐释必须澄清并明确解

释学处境，即包含在阐释的先行具有、先行视见和先行掌握中的诸前提的整体性。在第一篇中，我们在一定程度上业已做过这项工作。但是，阐释为了保证其源始性还必须明确保证此在之存在的整体性得到了解释，并且证明此在的整个结构要素的确构成一个统一体。（《存在与时间》，第 231—232 页）

海德格尔很快就得出这样的结论，他说不能认为前面对此在之存在的分析具有源始性。因为我们的先行具有一向是只包括此在之存在的非本真的日常方式；而且我们总是将此在之存在显示为一个不完整的存在者。所以，现在就出现了将此在作为整体置入我们的先行具有中这一任务。所以，我们必须首先提出这一存在者成为整体的潜在性问题。因为，只要此在存在，就始终具有某种此在所能是和所将是的东西仍然悬欠着。但终结本身就属于这种悬欠；而此在作为在世的终结就是死亡。这一终结始终规定着此在能成为整体的可能性。没有任何死亡概念对于我们当前的目标来说是充分的；我们所需要的是一个生存论上的死亡概念。但是对于人来说，死亡就具有此在本身的特征。所以死亡只是生存状态的向死存在，每个人都承受自己的死亡。通过以此方式来思考此在的死亡，整个生存着的此在允许其自身被带入到我们的生存论先有之中。（《存在与时间》，第 233—234 页）

但是，难道此在也能作为一个整体本真地存在吗？此在的本真状态是在与生存以及本真的生存的关联中被规定的。我们可以从对良知的存在论阐释中为此获得一个标准。良知像死亡一样要求一个真正的生存论阐释。这种阐释将显示此在在其愿有良知中拥有其本真的能在。这也是一种生存状态的可能性，它必须始终借助于此在自身的向死亡存在而获得其生存状态上的明确性。（《存在与时间》，第 234 页）

一旦我们能证明此在具有成为整体存在的本真潜在性，我们

的生存论分析就会由此而获得关于此在之源始性存在结构的保障。这种潜在性在那里作为烦的样式而显明；而作为烦的此在之生存论状态的源始性存在论基础乃是时间性。所以，对此在之存在的生存论状态的时间性分析必须得到具体的证明。（《存在与时间》，第234页）这将使我们认识到，此在固有地是历史性的，所以它能够而且必须发展历史科学。（《存在与时间》，第234—255页）

II 此在之可能性的整体； 存在与向死亡存在^①

1. 如何在存在论上规定此在的整体存在

在海德格尔看来，我们必须首先尝试将整体的此在带入我们的先有之中。但是，这似乎与烦的存在论意义相矛盾。烦的第一要求即此在先行于自身。只要此在存在，直至其终结，都对它自己的能在有所作为。甚至对那些在生存状态上已放弃了一切希望，现在“对一切都做了准备的”存在，也是如此。先行于自身作为烦的建构性结构，告诉我们，在此在中总是具有某种仍在到来的、悬欠的东西，以及某种仍需要在一个人自身的能在中安身的东西。只要此在如此存在，它就永不可能达到整体状态。其原因不在于我们认识能

^① 已有诸多文献论及海德格尔的死亡概念以及他对此在生存论分析的功能，但大多为日文写成并出现于日本。另外，无论在东方还是西方都有很多文章，对海德格尔的死亡概念与其他哲学家或思想家的死亡概念进行比较。本文只限于那些有助于我们理解《存在与时间》中死亡概念及其功能的文献。威廉·J. 理查森，《海德格尔》，第75—80页，第83页，第286—287页；T. 魏斯，《马丁·海德格尔〈存在与时间〉中向死亡之畏与向死亡之自由》，1947年；G. J. 格雷，《马丁·海德格尔：论先行于自己之死亡》，见《人物》，第46期（1965），第439—458页；雨果·M. 雨加乔，《论海德格尔哲学中的死亡问题》，1976年；B. E. 奥玛欧尼，《马丁·海德格尔对死亡的生存论分析》，见《哲学研究》，第18期（1969），第58—75页；詹姆斯·N. 但斯克，《存在、人、死亡——解答海德格尔》（1970）。

力的缺陷,而恰恰在于这个存在者的存在。但是,既然如此,那么试图在存在论上作为整体来领会此在之存在岂不就是毫无希望了吗?如果我们将此在想象为某种单纯现成的东西,这样一来先行于它的东西就尚未成为现成的,而且如果我们在生物学的意义上使用死亡一词,那么我们会认为那是毫无希望的。但是,正如我们不久将看到的那样,这并不是我们解决问题的方式。(《存在与时间》,第235—237页)

当此在在死亡中达到其自身的完整性时,它也就丧失了其死亡中的“此”之在。通过向不再为此在的过渡,它不再具有体验任何事情,继而体验其自身死亡的可能性。这一事实使他人的死亡如此扣人心弦。此在之所以能具有对死亡的某些体验,是因为其存在与生俱来地是与他人共在。然而,我们将会看到,对他人之死的反思不会把我们引向自己的目标,因为他人的终结不能作为我的此在整体性分析的替代主题。在他人的弥留之际,我们只能体验到存在那种不平常的现象,我们可以将这一现象定义为,一个具有此在之存在样式的存在者向不再为此在的演变:作为此在的存在者的终结是这同一存在者作为单纯现成的东西的开端。(《存在与时间》,第238页)

海德格尔解释说,死去的显然不仅仅是一个物或一件用具,留在世上的人在某种程度上仍然“与”他或她“同在”。但是,死者的本真的临死到头恰恰是我们所永远无法体验到的。“死亡诚然绽露为一种丧失,但却更甚于遗留下来的人经验到的那种丧失。在遭受损失之际,存在的损失却不能作为临终者所‘遭受’的那一种存在的损失而得以通达。”(《存在与时间》,第239页)我们想知道的是,死者作为属于他的存在的能在,其临终的存在论意义是什么。但是,我们却没有通达到此的道路,尽管我们可以在一定程度上将自己想象为与另外许多事情有关的另一个人的角色。(《存在与时间》,第239页)

所以,我们永远不可能将他人的临终从他那里取走而变成自己的。在弥留之际,我们能证明,“我属性”与“生存”在存在论上组建着死亡。临终不仅是一个事件,而且是一个有待领会的现象。这意味着我们必须为这个现象建立一个纯粹生存论上的概念。(《存在与时间》,第239—241页)

海德格尔看到,在这种研究的框架内,从存在论上对终结与整体性(Ganzheit)特征的标示只能是暂时性的;要完成这项工作,仅仅提供一般终结与一般整体性的形式结构是远远不够的。在一个脚注中(《存在与时间》,第244页),海德格尔解释说,尽管 holos 和 pan,整体与总数的区别,自柏拉图和亚里士多德以来就早已为人们所熟知,但是,对本篇所采取的范畴差异类别的系统研究却似乎无人知晓。对此,我们必须首先提出一个关于一般存在的清晰观点。(《存在与时间》,第241页)

大多数对整体性和终结的特征的标示是完全不充分的。我们必须力争发展这些作为生存论环节的概念。因为,否则的话,要发展一种对死亡的存在论阐释是不可能的。(《存在与时间》,第241—242页)而且,完整性、整体性和终结的生存论概念不能借助于推论产生,它们产生于此在之存在方式本身。

我们关于死亡所讨论的初步结果可以通过三个论题得到说明:1. 只要此在存在,一种始终悬欠的尚未就属于它。2. 向来尚未到头的存在者的临终到头具有不再为此在形式的性质。3. 临终到头包含着一种在任何情况下具体此在都不能由其他此在代替的存在样式。(《存在与时间》,第242页)现在让我们来解释并证明这些论题。

海德格尔通过在此在的“悬欠”特征,即其永远悬欠着的尚未与正在成熟的果实、雨的停止以及月亮在下弦时逐渐消失的尚未之间进行比较,来开始他的解释。此在终结于死亡。所以,我们必须追问,作为此在之终结的死亡的本真意义是什么。人们会说,在

死亡中,此在只不过走到尽头罢了。如果我们用“走到尽头”来表示“终结”一词,并以此来指“完满”(果实)、“停止”(雨)、“消失”(月亮在下弦时)等,那么,我们就会将此在阐释为一个仅仅在手的或现成的存在者。但是,如果这么做,我们就完全误解了此在。(《存在与时间》,第244—245页)此在之存在方式是由生存及其绽出的能在来标示其特征的。由于绽出的能在,此在成为自身的潜在。此在始终是其所是,所以此在也始终是其尚未所是,即其终结。由于此在的潜在性在生存论方式中与生俱来地包括其终结,所以,此在之死亡决不能被描述为到了尽头(zu-Ende-Sein),而必须被描述为此在之向死亡存在(Sein zum Ende)。后一种表述表明了终结和死亡总是贯穿此在的整个生存。所以,海德格尔说,“死亡是一种此在刚一存在就承担起来的去存在的方式……”(《存在与时间》,第245页)“刚一降生,人就老得足以去死。”^②

但是,在向终结存在的意义上的此在之终结,必须在存在论上从此在自身的存在方式中得到说明,(《存在与时间》,第245页)这并不能直接把我们引向目的地。因为,迄今为止,我们仅仅证明了,如果我们将尚未作为仍在悬欠的东西,那么,此在始终所是的尚未就会拒绝阐释。对正在研究的这一现象的积极性特征标示工作,只有在其明确地指向此在自身的存在样式即烦的现象时,才能成功。(《存在与时间》,第246页)

2. 对死亡的生存论分析与其他对死亡的可能性阐释的比较,对死亡之生存论结构的初步描绘

现在我们必须把对死亡的生存论分析与对此现象的其他可能

^② 见“波希米亚的耕夫”,《存在与时间》,第245页引用了这句话。有关注释参见理查森,《海德格尔》,第75页。

的阐释区别开来。我们首先通过阐明生存论阐释所无法追问的东西来做这项工作。首先,我们必须排除对于生命和死亡的任何生物学和生理学规定;这些规定并不是毫无意义的,但是,它们与我们目前的工作不相干,因为它们在性质上是存在者状态上的。(《存在与时间》,第 246 页)其次,我们必须排除任何对死亡的医学解释,即使这种解释有可能是存在论上的。在对生命与死亡的存在者状态的探究中,有一种存在论上的探究。而我们在此所感兴趣的是按照此在之存在论对死亡所做的存在论上的领会。此在如同其他任何有生命的事物一样会消亡;但是,如果临终状态代表了此在于其中走向其死亡的存在方式,那么,这样的此在就永远不会消亡。

再次,我们必须排除对死亡传记学的、人种学的和心理学的阐释。就这种阐释单纯解释了体验 Ableben(活到尽头,逝去)的条件而论,在这种临终状态的类型学中,临终概念总是业已被预设为前提。而且,临终心理学告诉我们“临终”之人的某些“生活”。心理学研究能告诉我们,有关临终这一事实的某些东西,以及一个人处理这一事实的方式。(《存在与时间》,第 247 页)

最后,我们的分析无意决定是否人死后仍有另一种可能的存在形式这类问题。只有当死亡在其完全的存在论本质中被构想之后,才能有意义地提出这一性质的问题。这也同样适用于对死亡的形而上学思考,死亡如何以及何时“来到世间”,以及死亡具有何种意义等问题。这些问题预设了对属于死亡的存在性质的领会,作为整体的存在者的存在论,尤其是对一般否定和恶的存在论澄清等前提。但是,这些观念在此尚未得到论述。(《存在与时间》,第 248 页)

海德格尔在总结了这些思考之后写道,我们可以说,在方法论上,对死亡的生存论分析先于死亡和临终的生物学问题、心理学问题、神正论问题以及神学问题。然而,若从存在者状态的观点看,对死亡的生存论分析则显然是形式的和空洞的。我们决不应该忘记,

对死亡概念的生存论规定必须保持不与任何生存状态上的承诺为伍。(《存在与时间》，第 248—249 页)

现在，我们必须尝试对死亡的生存论和存在论结构进行初步的描绘。为了达到这一目的，我们必须把死亡现象阐释为向终结存在，而且我们必须借助于此在的基本结构烦来做这项工作。我们曾经将烦规定为先行于自身、已经在世以及寓于我们在世间所照面的存在者之中。(第 41 节)所以，烦包括生存(先于自身)、实际性(已在…之中)和沉沦(寓于事物)。现在，如果死亡确实属于此在之存在，那么死亡(=向终结存在)就必须被规定为具有这些特征。

此在之终结的尚未在生存论上表现某种东西，此在向这种东西有所作为。死亡是某种尚未现成在手的東西，不是在终极意义上仍就悬欠的东西，而是某种总立于此在之前的东西；死亡即为悬临的某种东西。其悬临不同于一阵暴风雨或一个朋友的悬临。更确切地讲，在遭遇死亡时，此在便在其最本己的能中立于自身面前。此在之死是不再能存在的可能性。这种最本己的无所关联的可能性同时也是一种极端的可能性。(《存在与时间》，第 249—250 页)

第三，此在作为能在无法超出死亡的可能性。死亡乃是此在之绝对不可能性的可能性。换言之，死亡绽露为最本己的、无所关联的和不能被超出的可能性。死亡作为这种可能性，是一种与众不同的悬临。此在不是在事后偶然地获得其自身的死亡，而是此在作为被抛入这种可能性的此在而生存。这种被抛入死亡的状态展示为畏。人们所畏者乃是此在之能在本身。这不应与临终的畏惧混为一谈。

3. 对死亡的日常概念与生存论概念的比较

大多数人生活着，却似乎不知道在本质上属于此在之被抛状态的向终结存在。但是，只要此在生存，它就在死着，不过首先和通

常是以沉沦的方式死着。下面我们必须集中探讨这些问题的含义。
(《存在与时间》,第 251—252 页)

在前面诸节中,我们看到日常状态的自我乃是“常人”,它在闲谈中表现自己。这种闲谈可以解释日常此在为自己阐释向死亡存在的方式。“常人”如何对死亡有所作为?死亡是一个始终都在降临的不幸事件。死亡是降临于世间的诸事物之一;每天都有很多人死去;有一天我们也会死去;然而在当下,死亡却与我们不相干。其次,有人死,说明死亡是某种在当下尚未现成在手的不确定的东西。它没有现实的威胁。“有人死”并不意味着我死,此处的“有人”其实是无此人;临终便属于无此人。死亡只是一个“常人”所遭遇的公众事件。我们有时把死亡作为实际上发生在他人身上的事件来与死亡照面,我们不把死亡作为自身最本己的可能性。而且在有人临终时,我们还劝其相信,他们会逃脱死亡,并且返回到安定的日常生活中来。(《存在与时间》,第 252—253 页)所以,死亡实际上只不过是我们将不久将永远遗忘的一种社会性不适。(《存在与时间》,第 253—254 页)

第三,日常生活和“常人”不允许我们在面对死亡时具有畏的勇气。在现实中,这种漠然使此在异化于其最本己的无所关联的能在。我们在此照面的沉沦的典型特征便是诱惑、安定和异化。此在以此方式逃脱死亡。然而,甚至在日常状态中,死亡也始终是一个此在的事件,即使其样式为一种针对其生存的最极端可能性而无动于衷的漠然也罢。(《存在与时间》,第 254—255 页)

在我们初步的生存论概述中,向终结存在被规定为:1. 向其最本己的能在存在;2. 它是无所关联的;3. 它是不能超越的。一个存在者如果具有生存的存在样式以及作为针对这种可能性之能在而有所关联的存在样式,那么它就会把自身带到生存的绝对不可能性面前。

这种向死亡存在的特征标示似乎是空洞的。除了这种存在论的特征标示,我们还提出了向死亡存在的日常类型的阐释。在我们对死亡的日常领会中,最具特色的便是,我们千方百计地避开死亡、逃脱死亡、绝对回避死亡。这种逃避其实掩盖了死亡的真正意义。海德格尔更乐于走相反的道路:他从我们的日常领会开始,然后设法在一个充分的生存论死亡概念中结束,这一概念是通过对日常的向死亡存在的补充性阐释来获得的。(《存在与时间》,第255页)

在对死亡的日常领会中,我们遵从于“常人”所言和所思的死亡。我们只是关注,“人总有一天会死”。在“总有一天,但暂时尚未”这种说法中,日常状态承认了死亡的事实是确定无疑的,但并不是举足轻重的,因为它尚未迫近。谁都不怀疑人会死,死亡是确定无疑的,但是这一确定无疑的事实却无论如何都不是直接相关的。这种面对死亡的逃避式晦蔽状态不能本真地确知死亡,尽管它显然在某种程度上确知而且一直确知着死亡。那么,我们将如何描述这种对死亡的确知呢?

确知某事物意味着确信它是真的,并将其作为真的事物。我们业已看到,对于一事物而言,真理是指无蔽状态,而这最终是以此在的展开状态为基础的。(第44节)作为被展开的和正在展开的存在者,此在本质上在真理之中。但是,确知同等源始地属于真理。真理与确知都具有双重意义:此在是展开的,也是确知的;另一方面,事物是真的,就等于说是确知的。在此在方面,确知的一种样式被称为确信;在这种情况下,此在唯有通过对被揭示事物(真的存在者)本身的见证来规定它向这一事物的有所领会的存在。此在对某一物持以为真是否合适,就要按照此在所隶属的真理要求来衡量了。或者说,这种要求从那种有待展开的事物的存在中得到验证。所以,真理的种类以及确知的种类因存在者所遵循的方式和被展开的方式而有所不同。在此,我们只是对此在的确知死亡感兴趣。

注意,海德格尔将确知建立在客观事实,即被揭示的事物的基础上,像真理一样,确知也可以因被揭示事物的种类和揭示方式的不同而有所不同。(《存在与时间》,第 255—257 页)

由于一般而言此在在其日常状态中掩藏了其存在最本己的可能性,即死亡,所以,作为实际的此在处于不真之中。与此相当的确知是持以为真的不适当方式。“常人”说确知死亡将临,然而人们遗忘了此在本身必须始终确知其最本己的无所关联的能在。确知死亡是经验性的而不是在逻辑上自明的。此在在其日常状态中确知死亡;但它不是在本真的意义上确知其自身的死亡。“常人”讲人要死去,但不是在当下就死。死亡被推延给以后的事情。“常人”掩盖了死亡的确知中独特的东西,即死亡每时每刻都是可能的。

现在,我们可以规定一个完全生存论和存在论的死亡概念:
“死亡作为此在的终结乃是此在最本己的、无所关联的、确知的、而作为其本身则不确定的、超不过的可能性。死亡作为此在的终结存在在这一存在者向其终结的存在之中。”(《存在与时间》,第 258—259 页)
这会帮助我们弄清此在在其中能够成为一个整体的此在之存在的方式。因为,现在我们业已看到,从先行于自身的烦的结构那里所接受的“尚未”,并不妨碍我们领会此在的整体存在;烦的这些特征首先使这种向终结存在成为可能。现在我们必须查证,在何种程度上此在能保持在一种本真的向终结存在之中。(《存在与时间》,第 259—260 页)

4. 本真的向死亡存在的生存论筹划

海德格尔继续讲道,我们业已看到,此在是由展开状态(Erschlossenheit)以及本身也具有存在论倾向的领会所构成的。本真的向死亡存在不能避开其最本己的无所关联的可能性。现在我们必须问及那些在此在中构成死亡之领会的条目:1. 向死亡存在

是此在本身向一种与众不同的可能性的存在。然而不能把这种可能性看作可以被某种现实化进程所取消的可能性。可能的死亡不是某种上手的可能的事情。我们也不是借向死亡存在去指停留在死亡的可能性的终结处；当我们只考虑死亡并沉思这种可能性何时以及如何能变成现实时，这就是我们有所作为的方式。（《存在与时间》，第 261 页）

2. 此在通过期待而对其可能性中某种可能的东西有所作为。当我们期待某种事情时，我们不仅将眼光从其可能性转移到它可能的实现上去，而且甚至于等待这种实现。但是，向死亡存在包含我们向自己作为先行可能性的死亡有所作为。“向死亡这种可能性存在的最近的近处对一个现实的东西说来则是要多远就有多远。”（《存在与时间》，第 262 页）这种可能性越是澄明地被领会着，这种领会就会越纯粹地深入这种可能性之中，这就是“生存之根本不可能的可能性。”（《存在与时间》，第 262 页）死亡作为可能性不给此在任何可实现的東西，不给此在任何它作为现实所能是的东西。这就是以任何方式向任何事情有所作为的不可能之可能性。这种可能性在其先行之中变得越来越大；它展现为一种无限大的可能性。向死亡存在作为可能性的先行；使这种可能性首先成为可能。（《存在与时间》，第 262 页）

3. 向死亡存在是对存在样式为先行的存在者之能在的先行。在这种能在的先行性揭示中，此在展现为最极端的可能性，即本真生存的可能性。而且，死亡是此在最本己的可能性及其最本己的能在，在这种能在中此在自身的存在正是问题的关键所在。在这种与众不同的可能性中，此在的本己自我脱离了“常人的自我。”（《存在与时间》，第 263 页）

4. 这种最本己的可能性是无所关联的。先行(Vorlaufen)允许此在领会到其能在只能被此在所接受，在这种能在中，此在自身的

存在的的确是问题的关键所在。死亡将此在作为个别的此在来向它提出要求。死亡之无所关联将此在个别化为其自身。只有当此在是由它自己来使它做到这一点时,此在才能够本真地成为它自身。“当此在作为烦恼寓于…的存在与共…而烦恼的存在主要是把自身筹划到它的最本己的能在上去。而不是筹划到常人自己的可能性上去的时候,”(《存在与时间》,第 263 页)此在才本真地成其为自身。

5. 我们业已看到,最本己的无所关联的可能性是不可逾越的(unüberhohlbar)。这种先行不像非本真的向死亡存在那样,它无法避免死亡不可逾越这一事实。先行恰恰能使自己自由地接受这一点。而且,作为无所关联的可能性,死亡被个别化了,但是只通过这样的方式,即作为不可逾越的可能性,死亡使作为共在的此在具有某些对他者之能在的领会。先行也包括了以生存状态的方式事先获得此在之整体的可能性。(《存在与时间》,第 264 页)

6. 最本己的无所关联而不可逾越的可能性,也是确知的。确知这种可能性的方式是由相应于这种可能性的作为展开状态的真理来规定的。确信死亡之为真显示了一种确知。这种确知要比与我们在世内照面的存在者,甚至纯粹形式的对象更加源始。(《存在与时间》,第 264—265 页)其原因在于确信死亡为真要求此在处于其生存最完全的本真状态中。(《存在与时间》,第 265 页)

7. 最本己的、无所关联的、不可逾越而又确知的可能性,从其确知性来看是不确定的。向死亡存在本质上是畏。所以,畏作为基本现身情态属于此在的自我领会。畏是真正能将对自己全然持续的威胁保持在敞开状态的现身情态,这一威胁来自此在最本己的个别化存在。在这种基本现身情态中,此在发现自己在其生存之可能的不可能状态的“无”之前。(《存在与时间》,第 265—266 页)

所以,我们可以通过对前述分析作出概括来得出以下结论:“先行向此在揭露出丧失在‘常人自己’中的情况,并把此在带到主

要不依靠烦神而是去作为此在自己存在的可能性之前,而这个自己却就在热情的、解脱了常人的幻想的、实际的、确知它自己而又畏着的向死亡的自由之中。”(《存在与时间》,第 266 页)

此处所描绘的由先行界定的生存论筹划显明了本真生存状态的向死亡存在的存在论可能性。此外,此在之作为整体的本真能在也浮现出来,但仍然只是作为存在论的可能性浮现出来。在我们的描述中,尚未提出一个具有此在可以遵从的特殊内容的生存理想;我们也没有从外面强加这一理想。尽管如此,从生存状态的观点看,这种在生存论上可能的向死亡存在仍然是一种想入非非的奢望。整体存在的本真可能性是毫无意义的,即使它能被证明是可能的。只要存在者状态上的能在还没有在此在自身中表明出来,它就是毫无意义的。换言之,下面的问题仍然存在:即此在可曾实际地将自身抛入这种向死亡存在么?此在是否要求一个由死亡先行规定的本真能在呢?(《存在与时间》,第 266 页)

在我们回答这些问题之前,必须首先追问究竟在多大程度上此在为其生存之可能的本真状态做证(bezeugt),以至于这种本真状态不仅在生存状态上是可能的,而且是由它自己要求的。所以,只要良知问题尚未提出,此在之本真的整体存在问题就仍然悬而未决。将其归纳为一个正式问题就是:迄今只作为存在论的可能性被筹划的死亡之先行,是否与真正被良知所确证的本真能在具有本质的联系呢?^③(《存在与时间》,第 266—267 页)

③ 参见《存在与时间》,第 60 节。

、 III 一种本真能在的此在式 见证和决断状态^④

1. 走向良知的生存论存在论基础

海德格尔继续其沉思,他声言现在必须提出这样一个问题:一个本真生存状态的可能性如何能够被见证和证实。我们在此所寻求的是此在的本真能在,它的确能够在其生存状态的可能性中被此在本身所见证。我们在何处能找到这种见证呢?在这种见证中,本真能在自身的存在必须提出来供我们领会。

在第25节中,此在之谁的问题是由自身一词来回答的。在那里,此在之自身被纯粹从形式上规定为一种生存方式。但是,我自己首先并非是我的此在之谁,一般而言,常人才是此在之谁。所以,本真的自我存在采取了常人的生存状态的变式。现在,我们必须从生存论上规定这种变式,并追问这种变式之可能性的存在论条件是什么?(《存在与时间》,第267页)

随着此在丧失于常人之中,与其最为切近的实际性能在总已被常人决定好了:各种任务、规则、标准以及所有被期望的烦忙在世与烦神在世的样式。“常人”继续阻碍此在把握这些可能性。“常人”悄悄地推卸了此在明确选择这些可能性的责任,它甚至把推卸的方式都隐藏起来。所以,此在就无所选择,被“无名氏”牵着鼻子走,直至陷入非本真状态中。只有此在明确地把自己带回到自身时,这一过程才能被扭转过来。而且,当此在将自身从常人中带回时,常人自己就转变为一种生存方式,并由此而变成一种本真的自

^④ 本节内容参见威廉·理查森,《海德格尔》,第50—51页,第77—84页,第237页,第238页,各处;M. 吉尔文,“本真状态与罪责”,见F. 埃利斯頓编《海德格尔的生存论分析》,第233—246页。

身存在。现在，它必须通过作出自由选择，来为其无所选择做出补偿。但是，由于此在丧失于“常人”中，所以它首先必须找到自己。借助于其“抽象”的可能性，此在显然已经成为自己存在的潜能；然而它需要见证这种潜能。海德格尔说，在下面的阐释中我们将指出，这种潜能是被此在在其对自己的日常阐释中所熟知的“良知的声音”所见证的。^⑤

对于良知问题尚有争议，而关于良知作为此在生存的高级法官则有各种不同的估价。我们或许倾向于排除这一现象；但是，我们在良知中遇到了此在的源始现象，对此我们在这里只打算提供基础存在论上的生存论阐释作为我们的主要目标。我们不涉足任何对良知宗教的、神学的或伦理学的阐释。显然在此我们也不涉及“生物学”的阐释，因为那意味着这一问题的消解。在此，海德格尔决定首先追随良知回到其生存论基础和结构，然后使其显现为此在的现象。在做这一工作时，我们既不能夸大分析的结果，也不能轻视其价值。（《存在与时间》，第 269 页）这里的主要问题在于证明，整体存在的本真可能性并不是由我们的分析所诠释的，但是良知的确为这种能在和必在（Seinkönnen, Seinsollen）提供见证和验证。（《存在与时间》，第 269 页）

良知给予我们某种东西去领会；它有所展开，因此它将被带回到此在的展开状态。现在，此在的展开状态是由现身、领会、沉沦和 logos 组成的。如果我们分析良知现象，就会看到它是一种呼唤，而呼唤是 logos，言谈或话语的样式。呼唤具有诉诸于此在并将此在向其最本己的能自己存在召唤的性质。所以，良知将此在召唤到其最本己的罪责存在那里，因为良知不再显现出它之必须所是。

^⑤ 这一主题出现于 1924 年 7 月在马堡发表的一次演讲中，参见《存在与时间》，第 268 页。

我们对良知现象的生存论阐释奠定了阐释良知总是业已领会的流俗方式的存在论基础。这就是生存论阐释将面临的情形批判，在这种情形中，良知获得流俗的阐释。只有这样，我们才能显示见证此在之本真能在的程度。与良知的呼唤相应的是一种可能的听。所以，对于召唤的领会展现为我们的愿有良知。在这种现象中，存在着我们称之为决断状态(Entschlossenheit)的生存状态选择活动，即选择一种自身存在的种类或样式的选择活动。(《存在与时间》，第269—270页)现在，我们必须揭示良知的生存论存在论基础。

良知给予我们某种东西去领会，所以它属于展开状态的领域。通过展开，此在处于其本已在此的可能性之中。此在与世界一起为它本身在此。此在首先和通常是作为能在生存，这种能在始终业已沉湎于确定的可能性之中，因为它是一个被抛的存在者，其被抛状态被它具有一定现身情态的存在或多或少清楚地展开了。此在以此获知其自身所能，这里所指的只是要么它向自身的可能性筹划自己，要么它如此沉湎于“常人”之中以至于它只能看到“常人”提供的诸种可能性。此在能倾听他人这一事实在生存论上使提供这种可能性成为可能；此在毕竟是作为与他人共在才有所领会。但是，在丧失于“常人”的闲谈中时，此在就不再能听到它自己。如果此在能从这种沉沦状态的迷失中被带回，它就首先必须能够作为某种不再听到自己的东西找到它自己。良知的呼唤必须打断倾听“常人”的言谈，要做到这一点，良知的呼唤就应该是清楚明白的。以此方式呼唤而给予我们有所领会的东西就是良知。(《存在与时间》，第271页)

接着，海德格尔指出，为什么他不赋予良知以康德正义法庭的特征，而宁可将其作为供人领会的声音。而且，海德格尔还指出，我们在此仅仅为分析良知的生存论结构勾划出了现象上的境域。我们并非拿良知和一种呼唤相比较，而是借助于构成此在的展开状

态将良知理解为一种言谈或语言。（《存在与时间》，第 271—272 页注释）

2. 良知与罪责

现在我们要转向良知作为呼唤的特征。在任何言谈中，都有某种被谈论的东西；言谈提供关于某件事情的消息。在“正常的”言谈中，所言借助于一种语言学性质的音声可以通达他人的共同所在；正常的言谈即是传达。但是，在良知的呼唤中，所谈论和所召唤的是什么呢？就后者而言，所召唤的显然是此在自身。呼唤在此在自身的领会中作为其平均的日常形式而达到此在。所以，呼唤对烦恼着共在的“常人自己”有所言。那么，此在被召唤向何处呢？向其本己的自身。而且，由于只有“常人自身”的那个自身被召唤，所以“常人”就崩坍了。它被跨越，被驱入无意义之中。但是，那个被召唤夺去栖所和遮蔽的自身却通过呼声被带回到它自身。换言之，没有两个自身；只有一个栖居于“常人自身”中的遮蔽的自身，此时“常人自身”作为本真的自身必须凸显出来。（《存在与时间》，第 273 页）

所以，“常人自身”被召唤时，它便被呼唤向本真的自身；但是，在这一过程中，后者却无法变成被判断的对象。呼声跨越所有存在状态上的和心理学上的东西，只召唤那个自身；而那个本真的自身也无非是作为在世。（《存在与时间》，第 273 页）

然而，我们如何规定呼声中所谈及的东西呢？良知向召唤所及的自身呼唤了什么？严格地讲是无。它甚至无意开创一种在自身中的对话。无物被呼向召唤所及的自身；反倒是这个自身向它自身被唤起，亦即向其最本己的能在被唤起。所以，良知的呼唤无需任何声音，良知只是而且总是在沉默中，在保持沉默的样式中言谈。但是，这显然不会赋予它一种“神秘莫测”的声音的不确定性。尽管呼声在每一具体此在中根据其自身领会的可能性会获得不同的阐释，但是呼声所展开的东西是明了一义的。而且，呼唤所采取的指

向是无可怀疑的。呼唤前不要求我们去探究或寻找一个特殊的标志，它也不需要一个特殊的标志。当呼声没有被本真地领会时，或者当它被“常人自身”拉向一个错误方向时，呼声就会被“曲解”。良知的呼声是一种在其自身之中向“常人自身”的召唤，它向其自身能本真地存在召唤自身，因而，它向此在之可能性呼唤此在。现在我们必须转向这样一个问题，即是谁发出这种呼唤？（《存在与时间》，第 274 页）

我们业已看到，良知将此在自身从丧失于“常人”的状态中唤起。召唤所及的自身在其“什么”中仍然是不确定的和空洞的。呼声越过与事物和人有关的它通常所是的那个自我。然而，这个自我业已被触及，发出呼声者也保持在明显的不确定状态。呼唤者并不宣布自身为呼唤者，也不给此在留下任何暗示。但是他并不伪装自己，他只是不想为人所知。使·自·己·被·拉·到·让·人·谈·论·的·地·步·是·与·他·的·存·在·方·式·相·违·的。呼唤者显现出不确定性以及它不可能使自己更为确定这两个事实，在肯定方面对呼唤者来说是清楚明白的。这些事实告诉我们，呼唤者只想呼唤此在，他不让自己被哄骗。他只想作为呼唤者被倾听。但是，如果是这样的话，那么不回答呼唤者为“谁”和“什么”的问题是否合适呢？从生存状态上讲是肯定的。但是，如果要对呼唤和回答的实际性作存在论分析，那么答案就必然是否定的了。（《存在与时间》，第 275 页）

此在在良知的呼声中呼唤自己。此在既是呼唤者又是被呼唤者。但是，我们自己从未打算过呼唤，从未准备过而且从未自愿去进行过呼唤。所以，呼唤既来自于我，也来自于我之外。人们会说，在这种情况下，分析到最后，呼唤者肯定是上帝。或者人们会致力于在生物学意义上解释整个现象。但是，这两种阐释都过于草率地跨越了这一现象。生物学解释将整个现象仅仅作为某种现成在手的东西，所以忽视了真正的关键所在。在海德格尔看来，神学解释

或许是正确的,但即便如此,它也预先假设了他试图在此展开的一种阐释作为前提条件。(《存在与时间》,第 275—276 页)但是,问题依然如故,如果呼唤不是由我明确做出的,而是由一个“它”做出的,那么这是否就证明了我们在其他的存在者中寻求呼唤者是正确的呢?答案是否定的。人们要理解这一点,就必须记住此在不是飘浮无据的自我筹划,此在是被抛的。此在被抛入生存。它作为被迫如其所是和如其能是的存在者而生存。最初的现身情态“或多或少明确地、本真地把此在带到其‘它存在并作为它所是的存在者而不得不以能在方式存在’面前来。”(《存在与时间》,第 276 页)

通常此在从被抛状态逃到“常人自身”所称的自由中去获得轻松。畏将此在置于世界的无面前;面对无,此在对其最本己的能在有所畏。发现自己处于无家可归状态的深渊的此在是良知之呼声的呼唤者。这说明了为什么呼唤者不能通过任何世间事物得到规定。呼唤者是处于无家可归状态(Unheimlichkeit)的此在:它是原始的,作为不在家者——在世界的无中赤条条的“它存在”——被抛在世。日常的“常人自身”与他的呼唤者并不熟悉,他发出的似乎是来自异乡的声音。(《存在与时间》,第 276 页)

不仅如此,呼唤者并不报道事件;呼声在保持沉默的无家可归样式中有所言。它并不将我邀至“常人”的公共闲谈中,而是将我从这种闲谈中呼唤回我生存论上能在的缄默(Verschwiegenheit)之中。(《存在与时间》,第 277 页)

因而,我们可以作出如下结论,即良知显现为烦的呼唤:呼唤者是在被抛状态,已经在…之中而对其能在有所畏的此在。被呼唤者也正是这同一个向其最本己的能在即先行于自身被唤起的此在。此在沉沦于“常人”之中,已经存在于并寓于烦忙的世界中。现在此在被呼声从沉沦状态中呼唤出来。良知的呼唤——即良知本身——在此在在其存在根基上即烦这一事实中具有其存在论的可

能性。《《存在与时间》,第 277—278 页)所以,在这里不需要诉诸那种非此在性质的力量。没有什么与这种阐释相背,相反,一切所知的现象都与这种阐释一致。《《存在与时间》,第 278 页)

然而,人们会提出这样的反对意见,即良知的真正呼唤者是某种客观的权威,它对每个人都是普遍合法的,是一种普遍良知,世界良知。所以,上面的阐释是过于主观的。海德格尔对这种反对意见的答复是,公众良知只不过是“常人”的社会性声音。另一种反对意见则认为,谈论一个我们对其没有“自然”经验的呼唤者是一种奇谈怪论。而且,仅仅召唤而不警告或责斥的良知不是真正的良知。海德格尔对这种反对意见的答复是,我们不是提供一个包括生存状态和存在者状态在内的对良知的全面阐释。迄今为止,我们只是致力于将作为此在现象的良知追溯至这一存在者的存在论构成上。这使我们为把良知领会为此在之本己能在的见证做好了准备。简言之,我们迄今为止所阐述的并非是关于良知全部可说的,而只不过是在诸如伦理学、神学等对良知的论述中所必须在存在论上预设为前提的东西。而且,只有当我们清晰地描绘了真正与呼声相应的听的性质时,良知所见证的东西才会得到规定。现在我们继续进行以下的分析。《《存在与时间》,第 278—280 页)

我们如何领会良知的召唤?又如何领会罪责呢?要理解人们在领会良知的召唤中所听到的东西,我们就必须重新回到召唤本身。对“常人自己”的召唤向一个人的能在唤起最本己的自身。在此,我们不关心从存在者状态的观点看事物是什么样子,而是关注那些属于生存状态上能在之可能性的生存论条件的东西。《《存在与时间》,第 280 页)我们业已看到从生存论的观点看,呼声没有说出任何可以谈论的东西,它没有提供任何事件的信息。呼声只是指向此在之能在。但是,只有当我们把呼声领会为在唤向前中唤回之时,我们才能完全把呼声的性质规定为展开。《《存在与时间》,第 280 页)然

而,呼声提供给我们的领会是什么呢?

人们通常说,良知的呼声告诉一个人有罪责、可能有罪责、或无罪责。显然,有罪责存在的生存论概念仍然是很含糊的。但是,追问罪责的意义以及由谁来决定一个人是否有罪责却是合法的。我们要领会罪责在存在论上和生存论上有什么意义,就必须从此在对它的日常阐释开始。现在,我们来描述,在日常生活中罪责意味着什么。(《存在与时间》,第 281 页)

有罪责存在首先意味着负债,罪责与人的烦恼活动有关。(《存在与时间》,第 281—282 页)有罪责存在还意味着有责于某事,在这种情况下,一个人不欠任何人任何东西却可能是有罪责的。再次,有罪责存在意味着欠他人某种东西。我们可以纯粹在形式上把这一方面规定为:是某一他人此在中的缺欠的根据,在这种情形中,作为根据的存在借助于其所根据的东西而将自己规定为“有所缺欠”。在这种意义上,即在损害某种道德要求的意义上,有罪责存在也是一种属于此在的存在。

海德格尔在此认为,道德罪责的概念在存在论上几乎未被澄清,以至于应得惩罚甚至负债的观念占据了统治地位。但是,这样做又把罪责推回到对权益要求加以结算找补这类烦恼活动的领域中去了。(《存在与时间》,第 282—283 页)

我们只有从存在论上和生存论上对待有罪责存在,并且从此在自身的存在方式来把握罪责观念,才能澄清并非必然牵涉负债和违法的有罪责存在现象。(《存在与时间》,第 283 页)要做到这一点,就必须纯粹在形式上规定这一概念,这样一来,我们烦恼着与他人的杂然共在以及一切与法律和责任的联系将在我们考虑的范围之外。罪责在这里将被规定为缺欠。(《存在与时间》,第 283 页)

所以,在罪责观念中,我们发现了固有的不(the not)。有罪责存在意味着,作为一种由“不”规定的存在之根据性的存在,也就是

说是虚无的根据。“不”的观念预先排除了与现成事物的任何牵扯。这样，我们将不再注意任何以这样或那样方式与缺乏有联系的“不”。有罪责存在不是首先起因于一种负债状态，相反，只有在更为源始的有罪责存在基础上负债才会成为可能。现在，我们必须揭示这个“不”。

此在之存在即烦；烦包括被抛（实际性）、筹划（生存）和沉沦。此在被抛入它的“此”，并非出自它自己的意愿。（《存在与时间》，第 284 页）此在选择了一种规定的能在，它将自身赋予这种能在，但却不是作为它自身。尽管此在不曾自己设置根据，但它却寄身于这种根据的份量之中。此在向它被抛入的各种可能性筹划自身。自身不得不为它本身设置根据，但它决不可能控制这根据。此在作为被抛生存着，它始终落在其诸种可能性之后。此在决不在这种根据之前生存，而只是出自这种根据。对此在来说，作为根据的存在决不意味着控制最本己的存在。“不”属于被抛的生存论构成。此在作为根据是其自身的不之状态。这种不之状态是指构成此在之存在的“不”。此在从其根据那里脱身，不是通过它自身，而是趋就它自身。此在自身不是其存在的根据。（《存在与时间》，第 284—285 页）

此在始终处于一种可能性之中；这意味着它不处于其他可能性中。的确，此在在生存论上是自由的，但是，任何选择都排除其他可能性。此在承担了未选择其他可能性且不能选择其他可能性这回事。所以，被抛和筹划的结构中都存在着不之状态。这种不之状态是在沉沦中非本真此在之可能性的根据。所以，否定状态和不之状态自始至终贯穿于烦本身。生存论上的不之状态决不具有缺失的性质，即与一个理想相比较而缺乏某种东西。此在之存在已经作为筹划而为不；它先于它所筹划的任何东西而为不。“不”不是偶尔发现的东西，也不是此在作出额外努力就能排除的东西。（《存在与时间》，第 285 页）

事实上,人们对于辩证法已有诸多论述,而且大部分是中肯而重要的。但是,即便如此,仍没有人对“不性”的根源作存在论上的研究,甚或在此之前去寻求“不”和“不性”问题产生的条件。这种结果假定了,必须首先提出存在的意义问题。

所以,缺失或缺欠的概念对于罪责现象的存在论阐释是不充分的。从作为善的缺失的罪恶问题出发,我们将一无所获。(《存在与时间》,第 286 页)现在,我们再回到罪责问题。

其存在为烦的一切存在者都背负着实际的罪责。但更为重要的是,它们在存在的根基上便是有罪责的。它们通过接受作为被抛的存在天生地负有罪责。它们因为接受作为包含被抛与沉沦的有限超越而负有罪责。这种本质上的有罪责存在同等源始地是道德上善或恶之可能性的存在论条件。只有作为有限超越的存在者才能是善的或恶的。所以,源始的有罪责存在不能被道德所规定,因为道德业已预先把它作为前提。(《存在与时间》,第 286 页)

现在形成了两个问题:1. 何种经验能为这种源始的有罪责存在作证? 2. 是否只有在明确意识到罪责时,罪恶才存在? 对此,海德格尔回答说有罪责存在比任何关于它的明确认识都更加源始。良知是可能的,只是由于此在在其存在的根基上是有罪责的,而且它作为被抛和沉沦的此在封闭自己。呼唤乃是烦的呼唤;有罪责存在构成了我们称之为烦的存在样式。无家可归状态把此在带到其未经伪装的且属于其最本己能在之可能性的不之状态面前。因为此在作为烦,其存在是问题的关键所在,所以,此在从其无家可归状态向其本真的能在唤起自身。而且这种召唤通过唤向前而唤回;它将此在唤向前生存着承受它所是的被抛存在者的可能性;它将此在唤回到被抛状态,这种被抛状态是此在不得不采纳到其生存中来的不的基础。在这种向前和往回的呼唤中,此在被呼唤着从迷失于“常人”的状态中带回到它本身来。这意味着此在是有罪责的。

但是,呼唤并不是一种认知,它也不要求这种认知。我们必须存在存在论上阐释这种呼唤。此在也不需要首先通过失败和遗漏背负罪责;此在必须是本真地有罪责,即在其所是的方式上有罪责。当此在使自己被唤向它的本真能在并向这种可能性筹划自己时,它对呼声就成为自由的,它就选择了它自己。(《存在与时间》,第 287—288 页)

此在在作出正确选择时,使其最本己的有罪责存在成为可能,而这种有罪责存在对“常人自己”则保持封闭。世俗的日常意见只知道满足于各种规矩和公共规范,它们可以被轻易地操纵,而失败也能使它们满足。日常意见罗列这些规矩规范所受的冲撞并企求得到补偿。日常意见吵吵嚷嚷议论“犯错误”,为的是避免承认它业已遗漏了其最本己的有罪责存在。但是,在良知的召唤中,“常人自己”被唤向本真自身最本己的有罪责存在。对于此在来说,领会这种呼声就意味着它不得不选择;而被选择的却不是良知。因为良知是不能被选择的;被选择的是“有良知,即对最本己的有罪责存在的自由存在。”“领会召唤就等于说‘愿有良知’。”(《存在与时间》,第 288 页)这并不必然意味着一个人愿意具有“善的良知”,而是指一个人做好了被召唤的准备。“愿有良知……是实际上之所以可能变成有罪责这件事的最源始的生存状态上的前提。”在对呼声的领会中,此在令其最本己的自身在它所选的能在方面采取行动。只有这样,它才能是负责的。但是,即使如此,此在在其流俗意义上仍然是无良知的。善或不善都是以这种存在论生存论选择为前提的。(《存在与时间》,第 288 页)

我们业已讲过,呼声不提供任何消息;它也不只是批评性的;但是它是积极的,因为它将此在最源始的能在展现为有罪责存在。(《存在与时间》,第 288 页)现在必须明确指出,我们的存在论阐释与人们熟知的对良知的日常阐释是不矛盾的。(《存在与时间》,第 289 页)

3. 良知的生存论阐释与日常的良知概念

良知在存在论上就是将此在向其最本己的能有罪责存在唤起的呼声；与这种呼声相应，愿有良知是作为这种呼声能被领会的方式出现的。如果没有某种调和，这两句规定要与良知的日常阐释协调一致就是不可能的。因为这种阐释在其日常形式中执着地坚持“常人”所知的东西。（《存在与时间》，第 289 页）

但是，海德格尔问道，存在论阐释非得与流俗阐释取得一致吗？从日常观点来看，此在是否对我们所致力于解释的东西有所领会呢？我们可以轻易做出两个论断：1. 对良知的日常阐释不能作为我们存在论分析的“客观性”的最终标准；2. 但是，我们的存在论阐释也不能完全不顾日常的阐释，以及建立其上的心理学、人类学和神学阐释。如果存在论阐释无意中发现了良知的本质，那么借助于此，对良知的日常阐释就必定变得可以理解了。现在，从对良知的日常阐释中可以提出对存在论阐释的四种反对意见。这四种反对意见必须在此得到讨论。

首先，有人说对良知的存在论阐释不涉及诸如善的、恶的、谴责的和警告的等良知现象的基本形式。的确，众所周知，在一切良知理论中，“恶”或“恶的良知”都具有优先地位。良知原本是指向否定的和恶的：你是有罪责的！而且良知的经验只有在恶行有所表现之后才会发现。只要人们从非存在论的立场看待事物，只要行为、良知和罪责被领会为现成的东西，海德格尔就不否认上面这些说法。他断言，呼声真正具有烦的性质，即具有烦的特征的存在方式。在呼声中，此在先行于它自身，而它同时反过来指向它的被抛状态。如果人们假定，此在只是一连串互为联系的体验，一条水流，那么把良知的声音作为随“事实之后”到来的某种东西以及唤回的某种东西就是不可能的。声音的确要唤回，但是却越过具体的行为而回到总是业已被抛的有罪责存在；而这比任何具体的负债

“更早”。本真存在状态的有罪责存在总是跟随着呼声。所以，前后相继的体验的顺序不提供生存活动的现象结构。（《存在与时间》，第290—291页）

如果“恶的良知”的特征标示不能达到源始现象，那么“善的良知”的特征标示对此更无济于事。其原因在于善的良知必须从对善的决断中流溢出来；但是，谁愿意声言自己是善的，而不被责为极端的伪善呢？某些具有善的良知的人将不得不说：我是善良的！（《存在与时间》，第291页）舍勒曾试图论证，善的良知其实是恶的良知的缺失。恶的良知被流俗视为善的良知的衍生形式，在这种公众的臆想中，舍勒的观点也于事无补。换言之，在日常决断的层次上，把握良知与我们照面的真正问题是很困难的。（《存在与时间》，第292页）

现在让我们来看第二种反对意见。有人会说，我们对良知的日常体验对被唤向有罪责存在一无所知。这一点必须得到承认。但是，日常体验对良知呼声的全部境域无所言。我们不否认，良知的存在状态阐释和日常阐释对这类事情一无所知。但是，这对我们前面的分析所揭示的许多生存论要素来说却是真实的。想一想对沉沦的日常的和存在论的阐释吧。不但如此，每一种非生存论的和非存在论的阐释都有其自身的存在论前提。这对于康德的阐释来说是真的，他预设了道德律令现象作为前提；同样，这对于预设价值概念为前提的现代价值理论来说也是真的。所以，人们应该提出这样一个问题，即这些预设的前提是否像前面分析所揭示的存在论构成那样具有良好的基础呢？（《存在与时间》，第292—293页）

第三种意见声言，良知的呼声总是将其自身联系于某个确定的行为。这也失去了效力。我们并不否认，在日常体验中，良知经常联系于我们所采取或应当采取的具体行为，问题只在于这方面的描述是否在存在论上涵盖了良知的整个领域。（《存在与时间》，第293

页)

最后,第四种反对意见认为,良知在本质上具有一种批评的性质。但是,这种意见也是毫无结果的,因为它假定良知在其呼声中联系于罪责。如果这不是真的,那么这种反对意见也就失去了效力。我的存在论分析业已阐明,良知根本不提供任何实践性的指令;它只是向生存以及此在最本己的能在唤起此在。如果此在在其生存中不是本真的,那么追问其行为的价值就没有多少意义。所以,舍勒批判纯形式的伦理学,赞同一种唯物的价值伦理学,仍然没有触及问题的核心。(《存在与时间》,第 294 页)

此处最重要的发现在于:在日常生活中我们从此在借以在沉沦中阐释自己之际的局限性出发来阐释良知的呼唤。这种阐释虽然清楚明白,且并不武断,但却决不是本质的和最终的。一种对沉沦的令人满意的生存论阐释一旦提出来,对良知的生存论阐释就变成可以理解的了。此处需要作一个最后注释以避免误解。对良知呼声之意义的生存论阐释业已表明,对良知的日常阐释在生存论上不是源始的,而且,生存论阐释并不包含任何对处于这种体验中的此在在生存状态上的道德品质的判断。一种不充分的生存论阐释并不会损害某个人的生存。同样,在生存论上对良知的恰当阐释并不保证人们在生存状态中真正领会了呼声。不过,如果生存论阐释没有与我们的生存状态的体验割裂,那么,在生存论上更为源始的阐释就会为一种更为源始的生存状态上的领会展开各种可能性。(《存在与时间》,第 294—295 页)

4. 在良知中得以见证的本真能在的生存论结构

现在,让我们来看最后一个问题。海德格尔要求,对良知的生存论阐释应当为此在的最本己能在提供见证。(《存在与时间》,第 295 页)良知不是通过使确定的东西为人所知来提供见证,而是通过向

有罪责存在呼唤和唤起此在来提供见证。召唤的领会本身便是此在之存在的样式。对呼声的本真领会被称为“愿有良知”。这等于说，在其罪责存在中出于自己的意愿而使最本己的自身对它自身有所行动。现在必须展开这种愿有良知的生存论结构。这是揭示在此在自身中展开的此在之生存的本真状态的唯一途径。（《存在与时间》，第 295 页）

愿有良知是此在被展开的方式。展开状态包含领会、现身情态和言谈。1. 生存论方式的领会包含着，始终向能在世这样一种最本己的实际可能性筹划自身。但这种能在世只被这种可能性中的生存活动所领会。2. 与领会相应的现身情态是畏。所以，愿有良知真正成为畏之准备。3. 至于言谈，听到呼声人们就必须放弃反对言谈。自身被呼声从闲谈中带回；属于愿有良知的有所关联的言谈样式就是缄默和保持沉默。所以，尽管良知的言谈从不付诸声音，但是保持沉默者却有所言。从“常人”的观点看，据说人们既听不到也领会不了这种呼声。但是，“常人”只不过是利用这种解释来掩盖对呼声的听而不闻罢了。

海德格尔对这些反思做了总结，他称缄默的、时刻准备畏的、向最本己有罪责存在的自身筹划为决心。（《存在与时间》，第 296—297 页）所以，决心乃是此在之展开状态的一种突出样式，这一样式在第 44 节中被阐释为源始的真理，而在这里真理不是被作为判断的性质，而是被当做生存的性质。在对“此在在真理中”这一命题的存在论澄清中，我们曾指出，此在的源始展开即是生存的真理；我们还曾指出，为了规定此在的性质，重要的是对此在的本真状态做出分析。在决心中，我们达到了此在真正本真的因而也是最源始的真理。每当“此”被展开，其整个在世，即世界、在之中、存在者所是的自身等就同等源始地被展开了。而且，随着世界被展开，世内存在者也被揭示；上手事物和现成在手的事物也是如此。因为，如果要

展开当下因缘的整体性,就需要先行领会意蕴。现在,对因缘整体性的任何揭示都复归到“为何之故”,而把意蕴领会为当下世界的展开状态就建立在这种对“为何之故”的领会之上。我们不论做什么,总是为此在寻求可能性,而这一为其存在而存在的存在者总是业已向着这些可能性筹划自身了。既已被抛入其自身的“此”,任何此在实际上都从属于一个特定的世界,即它的世界。同时,此在的实际性筹划被其烦恼着丧失于“常人”的境况引导着。此在可以召唤这种丧失境况,而且这种召唤可以借助于良心得到领会。但是,在这种情况下,本真的展开状态同样源始地改变着世界被揭示的样式以及与他人共同此在被揭示的样式。所以,上手的世界在内容上并未变成另一个世界,他人的圈子并未被更新。但是,领会着烦恼着向上手事物的存在和烦神着其他人的存在现在都在其最本己的能自身存在方面被赋予了特定的性质。(《存在与时间》,第 297—298 页)换言之,决心作为本真的自身存在并不把此在从其世界解脱。此在在世而且保持在世。但是,由于自身选择了能在这种“为何之故”,因而决心的此在解放了自身,自由地面对其世界。而且,此在向其自身的决心也使得与它共在的他人有可能处于他们最本己的能在之中。所以,此在是决心着的,它可以变成他人的“良知”。只有借助于在决心中本真地自身存在,人们才能本真地相互共在。(《存在与时间》,第 298 页)

决心在本质上总是某种实际此在在特定时刻的决心。它只是作为决定而生存。所以,决定恰恰是当下实际可能的有所展开的筹划。因而,决心就不是人们仅此一次而实现的某种东西。具有能在特征的不确定状态便属于决心,而此在就是被实际上抛入这种能在的。所以,只有在特定的决定中,决心才能把握住自己。

而且,在任何具体的决定中,此在同样源始地处于真和不真之中,在第 44 节我们业已看到这一点。因为,决心意味着使某人自身

在任何情况下被呼唤出丧失于“常人”的境地。(《存在与时间》,第 298 页)我们仍不够强调,在决心中,此在的关键问题即是其最本己的能在,这种能在作为被抛者只能向特定的实际可能性筹划自身。但是,这意味着,任何可能的决心着的此在的生存论属性包含一个处境。

“处境”这一术语常常有空间的含义。此在的“此”甚至也包含这种含义:在世具有其自身的空间性。然而,由于“此”的空间性植根于展开状态,所以处境的根基在于决心。我们所讲的处境并不是由人们可能照面的环境和偶然事件的现成混合所规定的;而是只通过决心并只在决心之中得到规定。对“常人”来说,处境本质上是某种封闭的东西。另一方面,决心把“此”的存在带到其自身处境的生存之中。这意味着,当良知的呼声把我们唤向能在时,它不是将某种空洞的生存理想或某种抽象的图式摆在我们面前,而是把我们向前唤入处境之中。当我们正确地领会了良知的呼声所具有的生存论的肯定性质时,它就证明了,把呼声的倾向局限于我们过去业已蒙受的或者我们现在所面临的疚责是不正确的。当我们将对召唤的领会在生存论上被阐释为决心时,良知便被揭示为此在使其自身的实际生存成为可能的存在样式。

(《存在与时间》,第 299—300 页)

所以,不能把决心混淆于一种空洞的 habitus[习惯]或一种不确定的随意动机。而且,决心也不是先对一种处境有所知,然后再置身于其中。作为决定,此在业已在行动着;但是这一术语不应被理解为指所谓理论与实践之间的区别。决心只是在烦中所烦的并作为烦而可能的本真状态——烦本身的本真状态。(《存在与时间》,第 300—301 页)

在此我们必须做出两个结论。建立一种描述实际生存状态可

能性的生存论人类学是可能的。^⑥ 其次,现在我们主张对前面一直寻找的那种可能性,即把此在作为整体存在的本真可能性在存在论上的意义做出规定。我们下面思考的任务就是对此进行展开。

^⑥ 舍勒和雅斯贝尔斯都这么做。

第十章 此在之本真可能性的整体存在； 烦与自身性；时间性之为烦的意义

（《存在与时间》，第 61—66 节，第 301—333 页）

I 先行决心作为此在之整体能在具有 生存状态上的本真状态^①

海德格尔说，在前面的思考中我们已经以生存论的方式在此在方面筹划本真的整体能在。我的分析业已证明，本真的向死亡存在即先行。而且，我们已经在生存状态的见证中，展示出此在的本真能在，并且在生存论上将其阐释为决心。现在必须提出的问题是，先行与决心这两种现象如何能被带到一起。本真整体能在的存在论筹划难道没有把我们引向远离决心这一现象的此在向度吗？死亡和采取行动的“具体处境”有什么共同之处呢？如果把这两个方面强行凑到一起，我们就会以一种非现象学的结构而告终。海德格尔看到了解决这一问题的可能性：我们将在生存状态的可能性中所见证的决心作为出发点，然后可以提出这样一个问题：决心在其向存在最本己的生存状态倾向中是否指出作为最本己的本真可能性的先行解决？所以，海德格尔说，他要借助于这样一些提示性

^① 下面的内容参见威廉·理查森，《海德格尔》，第 50—51 页，第 77—84 页，第 90 页，第 97—103 页，第 188—191 页等处。

的问题来寻求解决的方向：如果只有在决心向先行于任何实际的此在之能在的最极端可能性筹划自身时，它在与自身意义的一致中才将自身带入本真状态的话，情况会怎样呢？如果在死亡之先行中，作为此在之本真真理的决心业已达到属于它的本真的确定性的话，情况会怎样呢？（《存在与时间》，第 301—302 页）

存在论阐释所给定的课题是具有此在之存在方式的存在者。所以，阐释的每一个步骤都由生存的观念所指引。至于先行与决心之间的联系，无非意味着我们要将这些生存论现象向着在它的本身那里草描出来的生存状态上的可能性作筹划，再从生存论上对这些可能性刨根究底。（《存在与时间》，第 302—303 页）“我们曾把决心标示为期求自己去畏的缄默无言的自身筹划：向着最本己的罪责存在的自身筹划。”（《存在与时间》，第 305 页）有罪责存在属于此在之存在。此在本质上是具有罪责的，而不仅仅是在某些情况下才有罪责。愿有良知为这种有罪责存在而下决心。既然如此，那么向这种有罪责存在筹划自身就属于决心的意义。所以，只有当决心被领会为某种永恒的东西时，才能本真地实现从生存状态上接受这种决心中的罪责。但是，只有当此在向自身展开它的能在并恰恰将其展开到头时，这种领会才成为可能。然而，在生存论上，此在存在到头就等于说向终结存在。作为所领会的向终结存在，亦即作为死亡之先行，决心本真地成为它所能是的东西。所以，决心与先行不仅是有一种联系，好像与一种它本身之外的东西有联系似的。决心把本真的向死亡存在隐含在本身之中，作为其本己本真性在生存状态上的可能法式。现在，必须在现象上说明这种联系。（《存在与时间》，第 305 页）

我们曾把决心界定为“使自身被唤至其最本己的有罪责存在”。有罪责存在属于此在本身的存在，对于此在来说，这是能在的一种形式。说此在持久地有罪责就等于说此在始终处于这一存在

之中,而不管它是以本真的还是非本真的方式生存着。有罪责存在并非只是某种持久的现成事物滞留不去的某种属性,而是本真地或非本真地以有罪责方式存在的生存状态上的可能性。有罪责存在只在当下实际的能在样式中存在。由于有罪责存在属于此在之存在,所以此在的存在样式必须被理解为能有罪责存在。决心向能有罪责存在筹划自身并因此而其中领会自身。如果决心源始地是其倾向于所是的东西,那么它就本真地处于能有罪责存在之中。这样一来,向着其自身能在的源始的此在之存在就绽露为向死亡存在。先行将这种可能性展示为可能性。这意味着决心只有作为先行的决心才能成为向着此在最本己能在的源始存在。只有当决心有资格作为向死亡存在时,它才能够领会能有罪责存在的这个“能”。(《存在与时间》,第306页)

当此在是有决心的此在时,它就在其生存中本真地接受这样一个事实,即此在是其不之状态的具有不性的基础。我们已经看到,如果从生存论上讲,死亡即是生存之不可能性的可能性,亦即此在绝对的不之状态。死亡并非是在此在到头之际才附加到此在身上的;此在作为烦就是被抛,因而也就是其自身之死具有不性的根据。这种源始地统治着整个此在之存在的不之状态在其本真的向死亡存在中绽露给此在。但是,这里的意思是说,只有在作为整体的此在之存在的基础上,先行才能使有罪责存在显而易见。所以,烦同等源始地隐含着死亡和罪责。只有先行的决心才能本真地整体地亦即源始地领会此在的能有罪责存在。(《存在与时间》,第306页)

当良知的呼声得到正确的领会时,此在失落于“常人”中这一事实就会展现出来。决心把此在带回到其最本己的自身能在。所以,当此在将向死亡存在领会为其最本己的可能性时,此在之能在就成为本真的和通体透彻的。而且良知的呼声在本质上将此在个

别化为其最本己的能在,并将此在向死亡先行展示为有所旁涉的可能性。“先行着的决心让能有罪责作为最本己的无所旁涉的可能性整体地击中良知。”(《存在与时间》,第307页)另外,在先行中当决心把死亡的可能性带入其能在时,死亡的本真生存就不再被逾越了。最后,决心的现象把此在带到生存的源始真理面前,一旦下了决心,此在当下的实际性能在就绽露在此在面前,其情形是:此在既是这一绽露本身又是这一被绽露的存在。真理包含有与它本身相应的持以为真以及一种具有确定形式的确知状态。所以,生存的源始真理要求一种同等源始的确知存在,在这种确知存在中,此在处于决心所展开的东西之中。此在的决心向自身提供当下实际的处境并把自己带入这一处境。处境是无法事先加以算计的,只有在一种自由的、事先无所规定但事后可以被规定的决心中,处境才得以展开。

这种状况使我们有必要提出这样一个问题:属于这种决心的确知状态意味着什么呢?这种确知状态必须处于决心所展开的东西之中。这就是说,确知状态不能像某些确定的和最终的东西那样僵固在处境之上,这种确知状态必须明确,决心按照其展开的意义必须对当下的实际可能性始终保持着敞开和自由。所以,决心的确知状态意味着,此在为它被收回的可能性以及实际必然的可能性而保持自由。但是,决心中的这种持以为真,作为生存的真理却绝不是让此在回落到无决心中去。相反,这种决心为自身被回收而保持自由的持以为真才是下决心找回自身的本真决心。属于决心的持以为真,按照其意义,倾向于为此在的整体能在保持自由。这种持久的确知状态能够确保下决心,只有如此,它才能与能真正完全确知的可能性联系起来:此在在其死亡中必然绝对地“收回”一切。因为决心持久地确知死亡并先行于死亡,所以决心就获得了本真的和完全的确知状态。(《存在与时间》,第308页)

但是,此在也同样源始地处于不真之中。先行的决心同时给予此在被封闭的源始确知状态。在决心中,此在为其持久的失落于“常人”的无决心状态而保持敞开。作为本质上与其存在的根据相联系的此在持久的可能性,无决心状态被一道确知。决心对它本身是透彻的,它领会到,只有在适合于当下处境的决定中,此在之能在的不确定性才能得到规定。但是,如果这种知要与本真的决心相应,那么它自身就必须源自于一种本真的展开。这种此在之能在的不确定性在决定中变成确知的,而且在此在的向死亡存在中第一次显明出来。“先行活动把此在带到一种可能性面前:这种可能性持久地是确知的;但是就可能性何时变为不可能而言,这种可能性却时时刻刻保持其为不确定的。这种可能性公开出:这一存在者被抛入了它的‘极限处境’的不确定性之中;此在因而对这种‘极限处境’下决心而赢得其本真的整体能在。”(《存在与时间》,第308页)死亡的不确定性源始地被畏所展开。畏将此在带到“无”的面前,这个“无”揭示了此在在其根据中得到规定的不之状态;而这种根据本身则是作为被抛入死亡的状态而存在。(《存在与时间》,第309页)决心只有作为先行的决心,才能本真地在整体上成为它所能是的东西。

这些反思对先行本身提出了新的见解。因为我们已经证明了先行不仅仅是一种存在论上的筹划,所以它当然不是我们的分析硬加到此在头上的一种虚构的可能性,毋宁说先行显现为一种在此在中得到见证的生存状态上能在的样式;如果此在本真地将自身领会为决定,那么此在就为自己期求这种样式。“先行并非作为某种浮游无据的行为而存在,它必须被理解为决心的本真状态的可能性,这种决心从生存状态上得到见证……”(《存在与时间》,第309页)本真地想到死就等于在生存状态上达乎透彻地愿有良知。现在,如果本真的决心趋向于被先行规定的样式,如果先行造就了此在本真的整体能在,那么在从生存状态上得到见证的决心中,就有

一种属于此在的本真的整体能在也一道得到见证。“整体能在的问题是一个实际的生存状态的问题。此在作为下了决心的此在对这个问题加以回答。”（《存在与时间》，第 309 页）

海德格尔用一个概括了这个问题的实质的重要观点对上面这些反思做了总结。先行的决心并非是一条由此在创造出来用以“克服”死亡的逃路；毋宁说，先行的决心是追随着良知呼声的领会，这一领会允许死亡获得掌握此在之生存权力的可能性，以及把一切逃遁式的自身遮蔽彻底摧毁的可能性。另一方面，被规定为向死亡存在的愿有良知也并不意味着某种遁世隐匿；毋宁说它把此在无所欺幻地带入行动的决心。先行的决心源自于此在诸实际的基本可能性的清醒领会。清醒的畏将此在带到其个别化的能在面前，并坦然乐对这种可能性。（《存在与时间》，第 310 页）

在这一节的末尾，海德格尔提出这样一个问题，即对此在之生存的整个存在论阐释难道不是被一种本真生存的确定的存在状态上的方式所引导的吗？海德格尔并不否认这一点。哲学绝不可能否认它的种种前提；但是也不能一味地承认这些前提。哲学必须理解其诸种前提，并且逐渐深入地展开它们以及那些使它们成为前提的东西。这就必须转向某些方法上的思考。（《存在与时间》，第 310 页）

II 为阐释烦的存在意义所获得的解释学 处境与一般生存论分析工作的方法性质

在《存在与时间》第 45 节，海德格尔解释说，“解释学处境”这一概念是指阐释所涉及的所有前提的整体。哲学研究的任务就在于澄清这些前提，在所研究问题的基本经历中并借助于这种基本经历来保障这些前提。这即是说，人们首先从现象上标画出被选为

研究对象的特征,并由此将其带入先行具有的范围。在此后的全部研究步骤中,人们必须被某种先行视见所引导。先行具有和先行视见将为我们勾画出构想这一主题的相关方法,即先行掌握。(《存在与时间》,第310—311页)

在第63节中,海德格尔认为,在对先行决心的解释中,他已经使此在在本真性与整体性方面清晰可见。先前并不足以阐释烦的存在意义的解释学处境,现在终于获得了它所需要的源始性:此在业已被置于先行具有之中,而且是在其本真的整体能在方面被置于先行具有之中。作为先行视见引导我们的生存观念从此在最本己能在的澄清中获得了它的规定性。现在,此在之存在的结构业已被具体地整理出来了,其特殊的存在论性质已如此显明,以至于通过一种恰如其分的描述来帮助我们从概念上整理出生存论性质,此在的生存论状态就不仅会被把握而且会被先行构想出来。(《存在与时间》,第311页)

对此在的分析证明了《存在与时间》第5节中所表述的一个命题,即我们向来所是的存在者在存在论上是离我们最远的。其原因在于烦本身:我们对世间存在者的沉迷从存在状态上遮蔽了此在之存在的本真样式,结果使得指向这一存在者的存在论无法具有其适当的基地。这就说明了,为什么对此在之源始存在的揭示必须反向于沉沦着的存在状态的存在论阐释倾向而从此在那里夺取。(《存在与时间》,第311页)我们已经看到,要切实领会此在之存在的固有结构是很困难的,因为此在之有所烦恼的常识已完全控制了此在之能在。“所以,如果有一种存在论阐释以现象展示的源始性为目标,此在的存在方式就要求这种阐释针对其本己的遮蔽倾向而为自己攻占这一存在者的存在。”(《存在与时间》,第311页)所以,生存论分析对于日常阐释的要求与满足以及自明性持久地具有施暴的性质。这种性质在此在之非存在的存在论那里格外突出,但同时却

也属于任何一种阐释。这是因为在阐释中形成的领会具有筹划活动的结构,而这种结构必然有其前提。(《存在与时间》,第 312 页)

海德格尔承认,他自己对此在之存在的解释依赖于某些前提,但是又立即证明这些假定是合理的,但是,存在论阐释仍然会遇到其他一些困难。要揭示此在之存在的生存论结构就必须一再从存在状态的领会出发。一旦生存论分析得以完成,我们就会以生存的观念而告终,这一观念的确为我们草描出了此在之领会的形式结构,但是这从生存状态的观点看是不具约束力的。最后,我们始终面临这样一个事实,即我们的研究所力图揭示的在某种程度上总是此在通过某种前存在论领会业已知道的。但是,这意味着人们在某种程度上业已知道了他经过研究要寻找的东西。阐释岂不是必然在一个解释学圈子里循环吗?(《存在与时间》,第 314 页)海德格尔接受了这一点,但是又立即解释说,解释学循环在此在的领会中是一个本质要素,因为它反映了此在的存在样式。我们看到,在海德格尔看来,循环是任何诸如此类的人类领会行为的结构要素。解释学循环是任何对现象的阐释性领会所固有的要素,因为只有在领会者对一种现象以及它显现于其中的语境拥有先行理解时,对这一现象的阐释性解释才是可能的。通过从这一视界阐释这种新的现象,可以实现对这一现象的领会,继而这又将改变并且深化源初的视界,由此而达到阐释。在这里,海德格尔把施莱尔马赫就文本阐释的条件问题所提出的观点运用于人的领会行为,尤其是运用于人的哲学领会行为。^②在《存在与时间》开篇的几页中,海德格尔业已将解释学循环作为哲学思考的本质因素提了出来。在那里他说

^② 参见汉斯-乔治·伽达默尔,“论理解的循环”(1959),载于根特·奈斯克出版社编:《马丁·海德格尔七十寿辰纪念文集》,1959年版;艾拉斯莫·舍费尔,《海德格尔的语言:思想的后逻辑形式和语法特性》,见 J. J. 科克尔曼斯编,《海德格尔与语言》,第 281—287 页。

明,希望能整理出存在的意义问题,但是要做到这一点,只有首先给存在者,即此在从其存在的样式上做出恰当的解释。在做出这种说明之后,他接着讲:“然而,这样一种大胆的行为不是显然陷入了一种循环吗?必须首先就存在者的存在来规定存在者,然后又要根据此在这种存在者来提出存在问题,这不是兜圈子又是什么?”(《存在与时间》,第7—8页)海德格尔首先提出,像他所描绘的那样在对其基本问题的明确表述中根本不存在循环。因为没有存在意义的明确概念可供利用,人们照样可以规定事物的存在特征的样式。因为,如果不是这样的话,就不可能有任何存在论知识。然而,现在却存在这种知识,这一事实是不容否认的。在一切存在论中,“存在”显然都被预设为前提,但并不是作为一个可供利用的概念。

“存在之被‘设为前提’具有先行着眼于存在的性质,也就是说,一旦着眼于存在,给定的存在者就在它的存在中得到了暂先的勾连。这种起引导作用的着眼方式生自通常的存在之领悟。我们自己就活动在这种通常的存在之领悟之中,而且它归根到底属于此在本身的本质机制。”(《存在与时间》,第8页)

在《存在与时间》中,海德格尔曾在好几处回到解释学循环所导致的这类问题。我们已经指出,在海德格尔看来,任何真正的领会活动都意味着阐释,而且除非是在某种“设为前提”的基础上,阐释就是不可能的。我们看到,这些构成解释学处境的前提特征被“先行具有”、“先行视见”、和“先行掌握”等专门术语标示出来。任何试图领会人类现象的人,必然将意义的整体或者将按照他的看法这一现象可以在其中显出意义的“世界”预设为前提(先行具有)。其次,他假设了一种观点,确认被领会的即被阐释的(先行视见)。最后,他试图借助于概念清晰地描述出对现象的领会,而这些概念或者出自于现象本身,或者是从外面强加到现象上去的。无论在哪种情况下,阐释性领会都已经决定了确切的构想方式(先行掌

握)。(《存在与时间》,第 149—151 页)在海德格尔看来,重要的一点在于,这种阐释从来都不是对现成事物无前提的理解。阐释并不“构成”事物和现象的意义,这是事实;但是,事物的意义从我们的先行具有、先行视见和先行掌握中获得其结构和表现,这也是事实。(《存在与时间》,第 151—152 页,第 231—232 页)

哲学思考的基本特征之一就是,尽管它本身也要服从于解释学处境,但它却把自己的任务想象为:为始终构成解释学处境的前提的整体提供基础,并且澄清这一基础。但是,如果真是这样的话,那么哲学本身显然又将面临这样的循环。人们可以证明,运用一种循环阐释意味着他们预设了存在的观念作为前提,遂使此在之存在得到阐释,由此又可以从中获得存在的观念。海德格尔并不否认,他在分析中预设了对此在之存在以及对存在本身的某些领会作为前提;但是他否认这个过程意味着假定一个或多个命题,并且从这些命题中进一步推演出关于此在之存在以及存在本身的命题。相反,“这种设为前提具有领会筹划的性质”,这种筹划使这样一种阐释成为可能,即让“有待阐释者恰才第一次使它自己成言,俾使有待阐释者从它自身出发来决定:它作为这一个存在者提供出来的存在机制,是不是它在筹划的形式提示中所向之展开的那样?”换言之,在存在论分析中,人们无法避免逻辑循环和循环论证,原因很简单,那就是这种分析根本不是借助于逻辑规则来进行论证。而且此在是源始地由烦构成的,但是此在向来业已先行于自身。它始终业已向确定的可能性筹划自身。在这种生存论筹划中,此在以前存在论的方式一道筹划其自身的存在样式以及存在本身。另外,海德格尔继续说,我们之所以反对循环,不仅仅是由于逻辑的原因,而且还由于循环有背于我们通常对“领会某事物”的含义的理解。但是他继续写道:

“说领会的‘循环’这话表达出两重忽视:1. 领会本身构成

了此在存在的一种基本方式；2. 这一存在是作为烦组建起来的。否认这循环，秘而不宣或竟至要加以克服，到头来都等于在加重这种忽视。努力的目标倒必须是源始地整体地跳入这个‘圈子’，以便在此在分析之初就为自己保障一种能尽收循环式此在存在的眼光。”（《存在与时间》，第315页）

如果在此在的存在论中，我们从一个无世界的“我”出发，以便为这个“我”提供一个对象以及一种无存在论根基的与这对象的关系，那么我们不是预设的太多，而是预设的太少（胡塞尔）。如果我们制造出一个“生命”问题，而后只是偶尔顾及到死，这种眼光就过于短浅（狄尔泰）。如果“首先”我们把自己局限于“理论主体”，以便事后在补上的一部“伦理学”中“按其实践方面”来补足这个主体，那么我们拿来作为课题的对象就被人为地教条地割裂了（康德）。在海德格尔看来，这或许足以澄清对此在源始分析中解释学处境的生存论意义了。（《存在与时间》，第315—316页）

依我看，海德格尔在这些段落中不仅证明了，解释学循环对一切存在论研究都是本质的，而且还证明了，这种循环不一定必然导致相对主义。存在论以澄清这种相对主义为己任并为始终构成解释学处境的前提的总体提供根基。

III 烦与自身性

1. 对要研究的问题的明确表述

在进行了这些方法论思考之后，海德格尔转而借助于烦的存在意义所包含的那种特殊形式的展开而回过头来阐释《存在与时间》第一篇所揭示的此在之存在的基本结构。烦被规定为生存论状态、实际性和沉沦三者的和谐统一；通过这种统一，此在之结构整体的整体性就能够得到规定。烦的结构本身就可以表现为这样一

个生存论公式：先行于自身已经在世的存在——作为寓于世内所照面的存在者的存在。在前面的思考中，我们还指出了死亡、良知、罪责等现象与烦的现象之间的密切关系。在此之下，结构整体（此在之存在）的整体性得到了更为丰富的说明。结果是，这种整体性统一的生存论问题就变得更加紧迫和可疑。（《存在与时间》，第 317 页）

如何理解这种统一性呢？此在如何作为统一性生存于上面提到过的其存在的诸多方式和诸多可能性之中呢？显然，此在只能以这样的方式生存，即它自身在其本质的可能性中是这种存在，所以我一向是这一存在者。“我”似乎拢集了此在之存在结构整体的整体性。在这一存在者的存在论中，“我”和“自身”总是被理解为实体和起承担作用的根据。在前面的论述中，我们曾遇到过“此在为谁”的问题，并且已经在“常人”的非本真自身与本真自身之间做出了区分。然而，即便如此，自身性本身的存在论构成问题仍未得到解决。

现在，我们必须下功夫理解自身性的存在论构成，而这样做就必须从生存论上去理解自身性。这意味着，我们不能借助于在处理世间存在者时所用的那些范畴去理解自身性。

为了澄清自身的生存论状态，海德格尔将此在对自身的日常阐释作为其“自然而然”的出发点。在说“我”时，此在围绕自身表现自身。这一存在者利用“我”使自身为人所见，而且“我”这一表现方式被认为是绝对单纯的。它是一个单纯的事物，不是任何它物的属性。它本身也不是宾词，而总是主词。在说“我”之际所说的始终是作为同一个贯彻始终的东西而被遇到。单纯性，实体性和人格性这些性质源自于某种真实的前现象学经验。但是，问题依然是，能否借助于上述范畴来从存在论上阐释我们在存在状态上所经验到的东西。康德认为，当然可以这么做。海德格尔则认为，自身不能以这种方式从存在论上得到规定。为了说明这一

点，他简要地论述了康德的自我概念。（《存在与时间》，第318页）由于《存在与时间》就康德的自我观念所做的论述甚为简单，所以，在下面两节中，我将运用《现象学的基本问题》和《康德与形而上学问题》在自我问题上的某些观点。这两本书和《存在与时间》都作于同一个时期。

2. 海德格尔对康德的自我概念所作的现象学批判

康德在其批判哲学中，对三种自我概念做了细致的区分：心理学的或经验的概念，先验的概念，以及道德的概念。在此，海德格尔首先只限于批判地分析康德的道德自我概念，然后力图转向康德的先验自我概念。

康德把道德自我规定为以自身为目的而生存的事物(res)。尽管我们无法否认，人的存在的基本特征见于它为自身之目的这一事实，但是，这样一来，人的存在仍未得到充分的解释，这也是事实。这里未得到回答的问题是：着眼于人作为他自身的目的这一事实，如何确切无误地领会人的存在？康德没有也不可能提出这一问题，其原因在于，他和整个古典传统一样，假定存在在用于人时和在用于物时具有相同的意义。存在即现成的存在。康德的问题与笛卡尔的问题一样，主要出在：人们如何理解作为一种现成事物的主体，即 *res cogitans* 与作为另一种现成事物的客体即 *res extensa* 之间的区别？

显然，人们会说，康德是通过将 *res cogitans* 作为我思来规定它的存在的。所以，我们现在必须提出这样一个问题，即康德是如何从先验自我的观点来理解人的存在的？康德是否真的在对先验自我的阐释中规定了主体的存在方式呢？回答依然是否定的。确切地讲，康德是想证明主体存在的方式不能借助于范畴得到解释以及为什么会这样的原因。对于先验自我，人们只能说它存在着并

且行动着。在论述纯粹理性的二律背反一章中，康德详细地阐明了这一观念，并证明了为什么传统意义上的哲学人类学（或心理学）是完全不可能的。通过将知性概念运用于被视为我思的自我，人们不能合法地把自我的存在看作是一个精神性的不灭的实体。康德对这种观点提出了两个基本原因。

首先，起初被视为统觉之综合统一的自我不能进一步被它的必要条件所规定。而且，先验自我是一切经验的必要条件，它不能成为经验事实。范畴是综合统一的形式，它们只能运用于某种多样性。自我作为运用范畴和综合的条件，是一种非多样性。所以，人们只能说，先验自我是一种行动。在海德格尔看来，康德在否认自我的存在可以借助于范畴来规定时，他显然是正确的，因为范畴必须运用于规定自然事物。但是，康德的错误在于，他相信出于同样的原因，自我的存在也不能借助于那些我们用来规定自然事物存在以外的“范畴”来规定。^③

现在我们必须提出这样一类问题，即为什么康德没能完全在存在论上运用“我思”？为什么康德又回到“主体”，即思维之物？必须提出这类问题的原因仍然在于，康德完全认识到自我不仅是一个“我思”，而且是“我思某物”。因为，他曾反复强调这样一个观点：自我与它自身的表象相联系，没有表象就没有自我。这些表象是“经验的”，由自我“伴随着”它们自我所“依附”的现象。

但是，为什么康德从未解释何种存在要归属于这种“依附”和“伴随”？为什么他继续模棱两可地把它们的存在样式阐释为持久的现成存在？另外，为什么康德没有认识到“我思某物”尚未明确到足以作为存在论反思的出发点呢？为什么他对于这个“某物”不加规定？如果人们把这个某物理解为世间存在者，那么显然世界就暗

③ 《现象学的基本问题》，第140—142页。

含于其中。但是,同样显而易见的是,这一世界现象共同规定自我存在的样式。所以,在说“我”之际,我始终把我在这一存在者看作“我在世界中”。另一方面,康德未看到世界现象;与此一致,他使表象与“我思”的先验内容处于分离状态。结果是,自我又一次被迫成为一个孤立的主体,它仅仅以一种在存在论上非常不确定的方式伴随我们的表象。^④(《存在与时间》,第202—208页)

为什么康德没有看到“我思某物”中的这些存在论含义呢?在海德格尔看来,对这一问题的回答应部分地归咎于康德坚持这样一种传统观点:即从理论上认识世界是人们对世界有所烦恼的根本的和基本的方式,认识应被理解为两个实体之间的关系,即自然和精神或意识之间的关系,所以,在任何认识论中,主客体对立都是被预先设定的。康德不加批判地坚持这一传统观念,他专注于一种封闭的意识,以及在与此有关的传统中发展起来的整个认识论难题。(《存在与时间》,第59—62页)

海德格尔证明,为了解决整个难题,人们必须首先表明,在理论上认识世界只不过是此在在世的变式。如果在理论上认识世界只是我们在世的一种特殊方式,那么就很容易表明,主客体对立并不是我们直接经验的基本事实。这种对立只不过是明晰的反思的结果。而且,如果主客体对立不是基本的,那么我们就容易表明,笛卡尔所反对的认识论问题其实是一个虚假的问题。(《存在与时间》,第206—207页)

但是,在这一论题,即在理论上认识世界只是此在对世界有所烦恼的一种特殊方式之外,人们还必须表明,在人对世界的源始烦恼中,可以发现一种“认识”,它与我们通常所讲的“认识”即理论的和科学的认识大不相同。这就是海德格尔不仅从人接触世界的视

^④ 理查森,《海德格尔》,第97—103页。

点而且从世界本身的角度表明了,烦恼着认识世界和在理论上认识世界之间有所差别的原因。他详细地分析了此在所烦恼的世界和科学推导的世界之间无可辩驳的差别。源始世界的核心居于此在本身之中,所以,此在本身能够而且必须被界定为在世。但是,这里的世界不能被领会为是指某一事物或者所有事物的总和;毋宁说,世界是意蕴的整体,所有存在者由于人的烦恼而由其结构指明这意蕴。在此所谓世界即是所有双向参照系统的整体性,在这些系统中,任何事物都能够向此在显现出具有规定性意蕴。(《存在与时间》,第63—88页)

最后,海德格尔在下面的论题中概括了他对康德试图规定主体之主体性的看法:

a. 康德能够指出 *personalitas moralis*[道德人格]的某些本质的存在论上的规定,但是,他未能确切说明以自身为目的的道德主体的基础和源始的存在方式这一基本问题。

b. 康德正确地证明了,自然范畴不能运用于我们对先验主体性的存在状态的认识。然而,他的论述并未证明,先验自我的存在论知识在原理上是不可能的。

c. 康德未能解释,道德主体和先验主体(理论自我和实践自我)之间在存在论上的关联,以及这二者的统一与心理主体的联系。最终,他未能在存在论上解释对人类主体的这些特征标示的整体性。

d. 康德主张,可以在存在者自由的“我行”[*I act*]中发现自我的特殊性质,这一存在者以其自身为目的,即以人类理智的自发性为目的。康德以同样的方式运用理智和以自身为目的两个概念。它们并不是自我或人格的属性;毋宁说,主体就是理智和以自身为目的。

e. 理智,即人格,从自然事物中区分出来就是与物质实体不

同的精神实体。在存在论上将自我领会和阐释为仅仅是在当下的某种事物是不可能的,这一观点在存在者状态上的论述中是不明确的。^⑤

但是,虽然海德格尔做了这些批评,他仍然坚持认为,在传统哲学中,康德比其他任何哲学家都更深入地洞察到了人格的存在论结构。但是,他未能明确无误地陈述人的存在方式这个问题。康德之所以未能解决这一问题,可以说是因为,他未加任何深入的反思和批判就接受了这样一个基本的形而上学观念,按照这一观念,存在首先是指 Hergestelltheit,即当下存在。^⑥

3. 自身作为超越,自身与主体

从前面的论述中,我们已经看到,康德试图借助于主体概念来描述自身的特征是行不通的。康德认识到这样一个事实,即在对自身的日常阐释中,人们把自身设想为单纯性、实体性和人格性。这些存在状态上的特征的确来自于一种真实的前现象学经验,而且它们充分地描述了常人存在者状态上的经验。康德还正确地认识到,这些特征不能被用于对自身之自身性的存在论阐释。

但是,康德试图借助于理论认识的主体概念来描述自身的特征,这同样是令人无法接受的。主体概念并不是指此在自身所具有的任何源始体验。主体概念源于反思,即此在对其理论认识的反思。但是,理论认识只是此在之存在的推理方式。而且,主体概念所表达的并不是自身的存在,而仅仅是它的自身意识。所以,自身的意识必须由自身的存在从存在论上加以阐释,而不是相反。如果有人试图借自身的意识来阐释自身的存在,就像所有唯心主义哲

⑤ 《现象学的基本问题》,第146—147页。

⑥ 同上,第147—154页。

学普遍所做的那样,那么整个存在论问题就被歪曲了。^⑦

另一方面,正如此在之分析所显示的那样,如果此在之存在被领会为在世,其本质存在于生存之中,那么自身的自身性则被领会为超越,即在决心中作为展开的本真生存。正是在此意义上,海德格尔断言,自身即此在在决心基础上在本真的未来中将要走向的那个自身。我们将对此做如下解释:

首先,我们必须说明,在海德格尔看来,自身的自身性可以在超越中找到。^⑧在基础存在论中,“超越”这一术语是指此在富有特征的独特的东西。所以,这一术语不是指一种行为,而是指此在之存在的基本构成性契机,而它恰恰先于一切实际行为。如果我们选择“主体”这一术语用来指我们所皆是的存在者,那么,超越就是指主体的存在,即人的主体性的基本本体论结构。成为主体意味着处于超越之中并且作为超越。

如果超越指的是人的主体性的基本结构,那么显然就不可能再借助于主客体关系来规定超越,被超越的是存在者的整体,但是它们却不是此在所超越的对象。

如果存在者不是被超越的存在者,那么就必须提出这样一个问题,即如何规定超越的对象?此在所超越的始终是世界。这就是超越被界定为在世的原因。世界是超越之一元结构的构成要素。当此在作为向世界存在而超越任何存在者,包括它本身所是的那个存在者时,此在就会走向它真正所是的那个存在者,即那个作为它自身的存在者。所以,超越构成了此在的自身性。

作为此在之存在的组成部分,“世界”在这里是指意蕴的整体,借助于此,此在赋予自身领会那些它能向其行动以及如何向其行

⑦ 《康德与形而上学问题》,第156—157页。

⑧ 下面的内容参见《理性的本质》,第35—105页各处;另外参见本书第四章,第2节。

动的存在者的能力(世界的超验概念)。此在赋予“自身”从“它的”世界领会存在的能力。通过从存在者转向世界,此在把它自己确定为自身,即其存在包含着能与与必在的存在者。此在以此方式生存,即它为自身生存。但是,因为世界是自身性在超越中首先要超越的世界,所以,世界也属于此在为自己生存的那个世界。

但是,我们如何界定此在与世界之间的确切关系呢?显然,我们不能将这种关系设想成作为一种存在者的此在与作为另一种存在者的世界之间的关系。一向作为此在之整体的世界被此在本身带到此在本身面前。这种“将世界带到此在本身面前”即是此在之可能性的源始筹划,此在借助于此将它自己联系于来自诸存在者之中的存在者。世界的筹划总是一种放弃;它将世界弃之于存在者。这倒允许存在者以其本来面目显现自身。这种筹划着将世界弃之于存在者并在其中此在之存在确定自身的事件,被称为在世。所以,“此在超越”意指此在之存在的本质构成世界;它使世界发生并通过世界向自身提供一种最初的景象(Bild),虽然这一景象不能被清晰地把握,但是它仍然担当着包括此在在内的所有显现的存在者的样本(Vorbild)。如果不能找到进入世界的机会,那么存在者以至作为整体的整个自然就无法显明。除了这种我们称之为超越、发生,即“在世”性质的存在者闯入存在者领域的源始事件之外,绝无其他存在者可以显明自身。

我们已经看到,世界向此在展现为“为此在”的现实整体性。这就是为什么只有当此在超越了作为面向世界的存在者的“它自身”时,此在才能面向作为它自身的自身。这种超越只能发生于向其可能性筹划自身(决心)的“意志”之中。这种意志不是对事物有所意愿的特殊行为;它必须是作为超越并在超越中构成“为…”的“意志”。抛向前并筹划着构成“为…”的即是我们所称的自由。向世界超越存在者即自由本身。

现在我们必须转向这样一个问题,即在海德格尔看来,自身如何联系于作为理论认识主体的自我。这一问题的答案可以从海德格尔对康德《纯粹理性批判》第一版先验想象意义的阐释中获得。^⑨

在《康德与形而上学的问题》中,海德格尔指出,康德的先验想象不仅仅是认识主体。想象必须创立一个地平线,在这个地平线中两个存在者(认知者与被认知者)能够照面,并且相互对立而成为主体和客体。所以,先验想象使主客体对立成为可能。地平线包含着认识主体向作为客体的被认识的存在者的自我定位。所以,地平线使认知者成为主体,它构成了主体的主体性。另一方面,这一地平线使被认知者能够展现在认知者对面,即成为客体。通过这种方式,地平线又构成了客体的客体性。换言之,由先验想象创立的超越地平线,同时使主体成为主体,客体成为客体。所以,使主体和客体各成其所是的超越,介于二者之间,在存在论上先行于二者,并且使二者的联系有可能发生。先验想象不能被称为主体,因为它是超越的核心,即世界的特殊筹划的核心,确切地说,主客体对立便是由此而起。但是,先验想象确凿无疑的是人之自我的核心。因为最能从根本上表明认知者的自我具有有限性特征的主要就是其超越性,而不是其主体性。^⑩自我(等于超越)与主体(等于意识)之间的关系在此被确认为由我之“我思”表现的先验想象(等于超越的核心)与先验统觉(等于意识的先验统一)之间的关系。

海德格尔赞同康德哲学中自我作为意识的统一体不能与它所伴随的过程(等于超越)分开,而且我作为主体的本质恰恰存在于纯粹的自我意识之中。意识(等于主体性)与超越(等于自身性)以

^⑨ 参见《康德与形而上学问题》,第131—138页各处。

^⑩ 同上,第153—166页。

如下的方式联系起来。在向着被认知者的表象的自身定位中,自身便由这种定位所支持;在这种定位中,自身被具体化,自身的自我就必然向它自己显明。就自我只是“我思”中的自我而言,纯思与纯自我的本质就存在于纯粹的自我意识之中。不过,意识与主体性在存在论上从属于认知者向着被认知的存在者的定位,因此也从属于超越,即意识借此显明自己的自身。所以,自身首先是超越;自身首先不是作为理论认识主体的自我。^① 所以,现在我们必须回到《存在与时间》第 64 节。

IV 超越与时间性

在海德格尔看来,显然此在只能在存在者本质的可能性中以其自身的方式生存;我始终是这种存在者。所以,似乎正是“我”组成了结构整体的整体性,这一整体的结构要素要由此在之存在的分析来阐明。在传统形而上学中,“我”与“自身”一开始就被设定为这种整体性的基础,即作为实体或主体。但是,对海德格尔来说,此在之存在的统一性与整体性的基础不能在自我或主体中找到,而只能在烦中找到。不仅如此,传统上自身性的存在论组成问题仍悬而未决,其中对自身性的存在论描述妨碍我们运用任何范畴。(《存在与时间》,第 317—318 页)但是,在海德格尔看来,如果自身属于此在的本质属性,而此在的本质又可以在其生存中找到,那么我性[I-hood]和自身性就必须在生存论上加以理解。这就是把自身之存在阐释为有限超越的原因。此在之存在被界定为烦,而烦本身之中业已包含着自身的现象,其中此在的烦又暗含着烦其自身。对这一现

^① 同上,第 156—158 页;《存在与时间》,第 318—322 页;哥特曼,前引书,第 68—85 页;理查森,前所书,第 154—158 页。

象,我们必须再一次做出努力,更加细致入微地在烦与自身性之间建立联系。我们将借助于把此在之存在阐释为时间性来做这项工作。(《存在与时间》,第 322 页,参见第 191—196 页)

要说明本真自身的超越性质,我们就必须摆脱此在对自身的日常阐释。此在说“我”之际,它是在表现其自身之事。此“我”始终只代表我;此“我”不是他物的属性,也不是宾词,而是“绝对”主体,在说“我”之际所表现出的东西始终作为同一个贯彻始终的东西而被照面,我们确切无误地用单纯性、实体性和人格性来表述“我”的性质。的确,这些表现源自于自身真实的前现象学经验;但是,在存在状态上经验到的东西却不能借助于这些范畴在存在论上得到阐释。(《存在与时间》,第 318 页)

在说“我”之际,此在表现它自己;因为此在即在世,所以它将自己表现为在世。然而,在日常的说“我”中,此在却没有明确地将自己视为在世。尽管在说“我”之际,此在所指的存在者就是它自己始终所是的存在者,但是,日常的自身阐释却倾向于从所烦恼的世界方面来领会自己。这种逃遁式说“我”的动因在于此在之沉沦。此在逃避自身而遁入“常人”中去。在这种情况下,“我”所说出的首先和通常并不是我本真所是的那个自身。所以,“我”所意指的此在的现象内涵始终被忽视。如何在存在论上表述在此被忽视的东西的特征呢?(《存在与时间》,第 321—322 页)

此在即在世。因而此在始终先于自己。所以,人们在此说“我”所意指的存在者,即为着它所是的存在者的存在的那个存在者。烦借“我”说出自己,即使首先和通常是烦恼活动的逃遁式的言“我”。如果存在论构成不被引回到某种我之实体,也不被引回到某种主体,而相反地,说“我”的日常方式必须从存在论上被理解为本真能在,那么我们还不能得出这样的命题,即自身是烦的持久现成的根据。在生存论上,自身性只是源于本真的能自身存在,即作为

烦的此在之存在的本真性。所以，自身的持久性以及被臆想的 Subjectum (hupokeimenon) [主体] 的持久性必须借助于烦而被廓清。在自身的存在论阐释中，“自身的持久性”意指此在获得了某个确定的位置。持久性含有坚定稳固之意，它是非自身持久性的本真对应物，而非自身持久性则表现出非决断决心的特征。所以，生存论上的自身持久性仅仅意味着先行决心，而决心自己的存在论结构则展现为自身之自身性的生存论状态。

在沉默着期求畏的决心的源始个别化中，此在即本真的自身。本真的自身存在作为沉默的自身存在恰恰不“我呀”、“我呀”的说个不停。决心生存之缄默所揭示的自身，就是回答“我”的存在这一问题的源始现象上的根据所在。只有从现象学上依循本真的能自身存在的存在意义来导引此在，我们才能够讨论在存在论上能否将实体性、单纯性以及人格性判定为自身性的性质。（《存在与时间》，第 322—323 页）

我们已经看到，本真此在认识到自己根本的有限性是借助于先行死亡以及包括了先行死亡的先行筹划。这样一来，此在就作为它自己的存在，或曰作为最本己的“人格”的生存，来接受它自身的存在，所以，此在现在真正来到自身。但是，如果我们在源始意义上理解“将来”这一术语，即在此在作为生存的特殊可能性使自己走向它自身就是 Zu-kunft，走向和将来的源始现象这一意义上理解“将来”这一术语，那么，这种来到自身便是“将来”（Zu-Kunft）的含义。（《存在与时间》，第 323—325 页）

但是，此在的时间性不仅延伸到未来，而且还具有“曾在”的性质。此在只能在其已经所是之际才能向死亡筹划自己。此在为了实现其最本己的存在，便不得不与它自己的死亡和被抛状态一起接受已然如此的实际性。如果死亡与此在之已然如此无关，那么死亡就不是此在自己的死亡。本真地将来的此在同样本真地等于“曾

在”(gewesen)。先行于最极端的和最本己的可能性也就是有所领会地回到最本己的“曾在”。(《存在与时间》，第 325—326 页)

所以，海德格尔断言，只有借助于将来，才能达到对此在的本真领会。此在作为先行的能存在不断地来到它自身。就此，此在在其能在之中不断地接管自身并假定已然如此的自身。此在重新获得了自身，而且这种寻回自身达到了此在之本真的过去，即作为曾在的已然如此的自身。(《存在与时间》，第 326—329 页)如果此在无法寻回自身，那么就会得到以遗忘真正自身为特征的非本真过去。^⑫

至此，我们已经看到，此在的来到即是来到已然如此的作为曾在的自身；从另一方面讲，只有将来不断来临，此在才能是曾在。现在我们必须转向时间的且近性，即当前。当前的真正意义包括“当前化”(gegenwärtigen)。此在作为时间化，使事物成为当前；这就是当前源始地显现给此在的本质含义。先行决心以如下的方式展开此的实际处境，即行动中的生存谨小慎微地烦忙于周围世界中实际在手的東西。只有通过将存在者当前化，下决心寓于处境中的上手事物的存在以及有所行动地让周围世界在场的东西前来照面才是可能的。(《存在与时间》，第 326—327 页)但是，当前事物的当前化，预先假定了作为此在之可能性的将来以及返回曾在。所以借助于此在对自身存在的领会，此在能够领会作为整体的人类处境；同时，在世的的存在者能在其属世状态中向此在显现自己。所以，海德格尔所说的“当前化”预设了曾在和将来。当前是时间另外两方面的结果。曾在以如下的方式源自将来，即业已处于曾在过程中的将来从自身那里释放当前。时间性的确切含义就是在曾在过程中当前化的将来这种结构整体的统一性。唯有当此在被表述为真有时间性特征之际，它才能实现其本真的存在。所以，时间性展现为本真的

^⑫ 参见理查森上引著作，第 89—90 页。

烦的意义。(《存在与时间》，第 326 页)

但是，必须注意的是，尽管海德格尔所描述的当前与此在找到自己的具体处境协调一致，但是，他所描述的当前却不是本真的当前。因为与决心相伴的先行本真的将来属于另一种当前，根据这种当前，决心“在瞬间”(im Augenblick)展开这种处境。在决心中，当前不但被从最切近的烦忙事物的迷乱中带回，而且还被将来和曾在所获取。这种被保护在本真时间之中并因而是本真的它本身的当前，被称之为眼下(Augenblick)。(《存在与时间》，第 337—338 页及注)

的确，在海德格尔看来，前面的反思已经显示了时间使生存、事实性和沉沦的统一性得以可能；所以，正是时间原初地构成了烦这一结构的整体性。应该注意的是在这里，烦的三个组成部分不是被连接在一起的，正如时间不是由未来、曾在、当前而放在一起的一样。事实上，时间根本不是一种存在者；人们不能说时间是；而毋宁说时间使自身时间化；它使它自身的样式之时间化得以可能。这些样式相应地又使此在存在的不同样式得以可能，尤其是使本真的和非本真的生存的基本样式得以可能。(《存在与时间》，第 328 页)

上面所呈现出来的未来，曾在和当前的特征表明，时间性是源始的自在自为的“出离自身”。(《存在与时间》，第 329 页)未来，曾在和当前是时间的三种绽出。(《存在与时间》，第 329 页)在这些绽出中，未来占有优先的地位；未来是源始的和本真的时间的原初现象。(《存在与时间》，第 329 页)

最后，在这里应该强调一下，源始的时间与生俱来就是有终结的。因为我们已经看到，烦就是向死亡存在。如果此在本真地与它的死亡相关联，那么它的先行的决断，作为本真的向死亡存在，即是向着将要被规定为此在之最本己的不能性之可能性而存在。在这种向它的终结存在的过程中，此在是以这样的方式生存的，即它本真地是作为这样的一种存在者的整体，这种存在者只有当它被

抛进死亡中的时候,它能够存在。所以,此在不是这样的一种存在者,只有当它停止呼吸时,它才具有终结性;此在不断地终结地生存着(eksists finitely)。此在的本真的未来是由构成先行决断之意义的时间来时间化的;所以它与生俱来地将自身揭示为有终结的。源始的时间与生俱来便是有终结的这一声言,并不排除这样的可能性:尽管作为此在的我不再在此,但是时间依然在继续。(《存在与时间》,第 330 页)

海德格尔以下述这些陈述来作为对上述这些反思的总结:作为使时间时间化的时间是源始的时间。时间本身使从本质上对烦之结构的建构得以可能。时间从本质上是绽出的。时间源初地是从未来来使自身时间化的。源始的时间与生俱来即是有终结的。(《存在与时间》,第 331 页)

第十一章 时间性和时间^①

(《存在与时间》,第 67 至 68 节,第 334 至 350 页)

I 导论

根据海德格尔自己的看法,《存在与时间》及同期其它著作中发展起来的时间哲学根本不同于所有古典的时间理论,也不同于克尔凯廓尔、柏格森和胡塞尔所发展的时间理论。海德格尔的时间概念也远远超出了日常生活和各门科学中所使用的时间概念。然而,海德格尔确信,他提出的新时间概念既为传统哲学对时间的理解提供了基础,也为我们对时间的日常的和科学的理解提供了基础。

在海德格尔看来,在亚里士多德和柏格森之间发展起来的一切时间理论虽然有重大差别,但却有两个共同特征:1. 时间现象应该在一种自然哲学中进行研究。2. 时间应从现在的时刻得到理解;就是说,时间的三个维度(过去、现在、将来)分别被视为一个不再

① 以下参见马里恩·海因茨,《时间性和到时》,阿姆斯特丹,1982年;理查森,《海德格尔》,第40、85—89、117—118、133—134、141—147、173—174、243—244页及其它各处。赫尔曼,“此在的时间性和存在的时间——海德格尔时间分析的基本原则”,载于《哲学观点》,第4卷(1972),第198—210页;马里恩·海因茨,“海德格尔早期著作中的时间概念”,载于科克尔曼斯编:《马丁·海德格尔的〈存在与时间〉指南》,第183—207页;格罗姆·尼柯尔森,“《存在与时间》中绽出的时间性”,同上书,第208—226页;同时参见马丁·海德格尔,《时间概念的历史》,第305—320页;《现象学的基本问题》,第227—318页;查尔斯·M. 谢奥韦尔,《海德格尔、康德和时间》,布鲁明顿,1971年;亨利·德克勒韦,《海德格尔和康德》,海牙,1970年版,第69—177页;K. 迪森:“客观和主观时间——对康德时间理论及其在当代的批判性接受之研究”,载于《康德研究》第71卷,第1—34页。

存在的现在、一个事实上存在的现在和一个尚未存在的现在。时间自身只不过是这些现在时刻的相继。在日常生活和科学中,我们也把时间视为现在时刻的相继,它是一条从未来达于现在并消逝进过去的由现在时刻组成的流。^②

海德格尔没有说这些时间概念是错的,所以,他的时间概念无意取代它们。他只是说,他自己的时间概念为其它时间概念提供了正当基础。在这样做的过程中,他的分析为其它时间概念提供了根据,但同时也为其设定了界限。

在时间理论的历史中,海德格尔赋予康德一个非常特殊的地位,声称康德在一定程度上预见了他自己的理论。在海德格尔自己对《纯粹理性批判》所作的解释中,时间对康德来说本质上是自我感觉;时间构成了主体的基本结构,而且,通过提出境域性的图式,时间同时也使一切对象的客观性成为可能。然而,正像我们将看到的,他自己的观点和康德观点之间的区分仍然是基本的。

在《现象学的基本问题》(1927)中,海德格尔为我们提供了对亚里士多德、奥古斯丁、康德和柏格森的时间概念的仔细分析。^③在《存在与时间》^④中考察黑格尔时间概念时,我们也可以发现这些历史性分析。^⑤在这种上下文中,具有特别重要意义的是海德格尔的《康德和形而上学问题》。^⑥换句话说,人们从一开始就应意识到,在发展其自己的时间观的过程中,海德格尔完全熟悉过去的哲学家已经显示给我们的关于时间问题的种种选择。海德格尔保持

② 参见马丁·海德格尔,《存在与时间》,第426页;“历史科学中的时间概念”(1916),载于赫尔曼编:《早期著作集》,法兰克福,1978年版,第413—433页;《逻辑——对真理的追问》,法兰克福,1976年版,第234—251页。

③ 《现象学的基本问题》,第229—256页。

④ 《存在与时间》,第6节,第67页以后。

⑤ 《存在与时间》,第82节。

⑥ 《康德和形而上学问题》,第9节,第19—23、32—35页及其它各处。

了(亚里士多德、奥古斯丁、康德和黑格尔)最重要时间理论的基本因素。值得注意的是,所有这些作者对时间都表现出了某种程度的困惑,特别是对时间的“实在性”的困惑。例如,在《物理学》第4章第10节,亚里士多德写道:“但关于时间究竟是什么以及它从属于哪个范畴,先前思想家留传给我们的任何东西都没有显示给我们,刚刚完成的思考也未能显示这一点”。^⑦ 在《物理学》第4章第14节,亚里士多德继续写道:“如果除了人的灵魂和灵魂的理性(nous)之外没有任何东西是可以进行计数的,那么,如果没有灵魂,就没有时间。除非时间[以这种或那种方式]仍是某种存在者,比如,如果没有人的灵魂运动也能存在,而[构成我们时间概念]的前和后已经包含在运动中。就其已经是可计数的而言,前和后本身就构成了时间”。^⑧ 从上下文中我们可以清楚地看到,亚里士多德感到他不能解决时间之谜。

在奥古斯丁那里我们可以发现同样的含糊和不确定性。他的分析最终以下述问题而告结束:也许时间是某种“distentia in anima”,即灵魂中的某种扩张,某种伸展?^⑨

至于康德,也很显然,对他来说时间不是某种仅仅自行存在的东西,甚至也不是某种本质上即存在于物中的东西。在他看来,时间不是源于任何经验的一个经验概念。毋宁说,时间是作为一切直观之根据的一种必然的表象。时间固然是“实在”的,但只是作为将我自己表象为对象的实在方式,时间是内感觉的形式。^⑩

黑格尔在其《自然哲学》中也谈到了时间,因而,他依然停留在亚里士多德发端的传统之内。和空间一样,时间首先被定义为“抽

⑦ 亚里士多德,《物理学》,第4章,第10节,218a33—218b2。

⑧ 同上书,第4章,第14节,223a25—29。

⑨ 圣·奥古斯丁,《忏悔录》,第11章第26节。

⑩ 康德,《纯粹理性批判》,B46—59。

象的彼此外在”。^①在黑格尔那里，空间和时间本质上是同一的；在他看来，时间是空间的真理。^②如果空间被辩证地思考为它本质上之所是，空间的存在便将自身显示为时间。黑格尔将空间定义为外在于自身的自然存在之无中介的漠不相关。^③空间是若干点的抽象增多，这些点可以从空间中分化出来。空间不源于这些点，也不被这些点所阻断。虽然空间由可以分化的点来区分，但空间本身依然是无差别的。只要一个点在空间中区分出任何物，那么，这个点就是对空间的否定；然而，作为这种否定它自己仍在空间中，可见，这个点并未将自身从空间中提升出来。空间是许多点的彼此外在，而它自己是没有任何差别的，因此，空间本身不是一个点；毋宁说，它是一种间隔，但这种间隔本身又是无，即它是完全的连续性。间隔本身是对连续空间的否定。^④这一观念构成了黑格尔下述陈述的基础，在这一陈述中，他设想了空间的本质，即将空间设想为时间。“这种作为点使自身与空间相关联，并作为线和面在空间内部发展出自己的各个规定性的否定性，也同样在自己之外存在的领域中是自为的；不过，它同时在空间中也把它的各个规定性设定在自己之外存在的领域中，因而它就对于寂然不动的彼此并列的东西表现为漠不相干的。否定性这样被自为地设定起来，就是时间。”^⑤这就说明了为什么黑格尔后来可以将时间定义为否定之否定，因为时间是对间隔的否定，而间隔本身又是对空间的否定。在对这些观念的说明中，黑格尔和亚里士多德一样坚持现在时刻的优先地位，这个时刻与空间中的点相平行。这意味着：时间的存在

① 黑格尔，《哲学全书》，古斯塔夫·埃米尔·米勒译，纽约，哲学图书馆，1959年版，第254节以后。海德格尔在《存在与时间》第82节和《逻辑——对真理的追问》第20节第251—262页讨论了黑格尔的观点。

② 黑格尔，上引书，第257节，附录。

③④ 同上书，第254节。

⑤ 同上书，第257节，海德格尔作了微小的改动。

是“现在”。但每一个“现在”或是一个不复存在的“现在”，或是一个尚未存在的“现在”。而这就意味着：时间是这样一种存在者，它因其存在而不存在，因其不存在而存在。时间是被直观的变易。^{①⑥}

柏格森的意见是：亚里士多德和包括黑格尔在内的整个传统都把时间归结为空间。柏格森严厉地批评了这种观点，并在此错误批评的基础上确立了他自己的观点。^{①⑦}对海德格尔来说，表明下一点并不困难：柏格森误解了亚里士多德，而且，柏格森在瞬时和绵延之间所作的区分并未深入到问题的核心。

如果我们将海德格尔自己的观点和刚刚提到的那些作者的观点比较一下，我们就会清楚地看到，他的观点更接近康德的观点，而不是任何其他作者的观点。情况之所以如此，有几方面的原因。首先，海德格尔和康德一样未在一种自然哲学中处理时间，而是在一部旨在为形而上学或存在论提供基础的著作中处理时间。这样，他没有直接地把时间与空间中的运动联系起来。其次，他没有从“现在时刻”的角度研究时间的存在。再次，和康德（在某种程度上也包括奥古斯丁）一样，海德格尔试图说明：到底在何种意义上时间和人的存在是彼此密切相关的。根据海德格尔的时间概念，此在使其自己的存在时间化并因此构成了时间。这样看来，海德格尔可能受到了胡塞尔的影响，因为胡塞尔是从对诸如旋律等本质上属于时间对象的分析开始其对时间之分析的。^{①⑧}在海德格尔看来，作为此在的人源始地、内在地即是时间性存在者。

在转向对海德格尔自己的时间观之起源的仔细分析之前，让我们通过海德格尔 1925 年所作的演讲澄清刚才的论点，这时海德

^{①⑥} 同上书，第 257 节和 259 节。《存在与时间》第 82 节。

^{①⑦} 《现象学的基本问题》，第 231—232 页。

^{①⑧} 参见埃德蒙·胡塞尔，《内在时间意识的现象学》，鲁道夫·贝姆编，海牙，1966 年；J. S. 丘奇尔英译本，印第安那大学出版社，1964 年版，第 7 节以后。

格尔已经处于写作《存在与时间》第一稿的过程中。在那里他写道：它自身的不断的前行——这从本质上说内在于此在之向死存在——只不过是自己的将在的存在。换句话说，对一个人而言，去存在就意味着成为，存在是变易。这意味着：此在总是向其自身而来(Zu-Kunft)，在此意义上，其存在方式就是将来。另一方面，负罪和愿有良知是此在曾在(Gewesensein)或过去之存在的恰当方式。就其已经被曾在之物打开而言，将来的诸可能性构成了此在之真正的和唯一的现在。因此，此在真正能在其中成为其自己之全体和整体的存在就是时间。^{①⑨}然而，海德格尔在这个地方继续写道：这不意味着时间真的是什么，因为时间不是什么。人们可以说：“有时间”，但这不能解释为时间是一个物，一个存在的存在者。毋宁说，此在使时间时间化，使时间存在，让时间存在；更确切地说，此在将其自己的存在时间化为时间。因此，时间不是作为事件发生于其中的一种框架而外在于人的。然而，时间既不是作为一种钟表在我意识中流动的某物，也不是一种内部运动。相反，时间构成了烦的存在，构成了先于自身的具有，这种具有是基于作为被抛和遗失而发现自己的一种具有。我们在日常生活中遭遇到的时间是“常人”的时间性，这时，时间变成了变化的量度，这种量度使得在“常人”层次上的社会相互作用成为可能。牛顿和近代物理学的科学的时间观就源于日常时间观。现在，注意到下述事实已经显得十分重要：严格说来，自然界中的运动如月球和其它星球的运动——这种运动是通过指定每一物体的每一瞬间在时间上的位置和点在空间一时间上被确定的——并不真正“在时间中”流动，因为就其本身而言，它们是“在时间之外”的，是无时间的。只有当它们的存在者在科学研究中显露为“纯自然”时，我们才在时间“中”遭遇它们。但

^{①⑨} 《时间概念的历史》，第 319—320 页。

是,如果我们不在与人的关系中设想这些存在者,那么,它们自身就是无时间的。只有作为此在的人存在,才有时间。^② 我们还会在后面回到这些观点上来。

在进到下一节之前,对海德格尔的术语及其可能的英译作一简短的评论似乎是必要的。在下面几节中,海德格尔使用了下述表达方式:“zeitlich”、“Zeitlichkeit”、“zeitigen”、“Zeitigung”、“temporal”和“Temporalität”。麦夸里和鲁滨逊已经建议将之分别译为“temporal”、“temporality”、“to temporalize”、“temporalization”、“Temporal”和“Temporality”。我已经决定采用这些建议,虽然我觉得大写字母的作用有些不妥和武断。

“zeitigen”这个德语词的意思是使…成熟、长成、生产;但它也可以指成熟。“Zeitigung”则是 zeitigen 的名词形式。正像我们马上将要看到的那样,虽然在某些情况下意指这些含义,但海德格尔通常是在“使时间存在”、“让时间存在”的意义上使用这些术语的。“to temporalize”这个英语词通常指“to secularize”(使…世俗化),使某种神圣之物在性质上变为世俗之物;当然,这个动词也可以指“使某物时间化”。如果“to temporalize”这个动词在后一种意义上被理解,不包含任何宗教内涵,那么,用它翻译海德格尔的“zeitigen”似乎是一个恰当的选择。海德格尔使用“temporal”和“Temporalität”——二者均源于拉丁文——表达纯形式的结构,其次,它们主要用于讨论历史问题的地方(参见第6节)。然而,这两个词也被用来指作为对存在理解之境域以及作为对存在一切理解的可能性之条件的时间。就我所知,在《存在与时间》中,这种情况

^② 参见赖纳·A. 巴斯特和海因里希·P. 德尔福斯,《马丁·海德格尔〈存在与时间〉研究手册》,斯图加特,1979年。然而,在《现象学的基本问题》中,在时间性本身被作为一个主题从而构成一切存在领悟得以可能的条件处,海德格尔就用“Temporalität”指“temporality”。

只出现了一次,即在海德格尔提出本书之计划的那一节。在那里,这个词只是用来描述《存在与时间》并未刊出的那一部分。(《存在与时间》,第39—40页)于是,在我们实际见到的《存在与时间》中,“temporal”和“Temporalität”几乎只被用于海德格尔关注于“本体论历史的衰亡”的那些上下文中。^①我已经决定在我的注释中不强调这两个词之间的区分,因为有这两个词出现的上下文将帮助读者确定一个词是在形式的意义上还是在存在论的意义上被使用。

II 海德格尔的时间概念的起源

我们已经知道,海德格尔于1907年收到了一本布伦塔诺的著作《论亚里士多德哲学中的存在的多种含义》。这本书使他遭遇到存在的问题以及存在能够具有多种含义的可能性之条件的问题。大约在1919年至1924年之间,海德格尔具有了下述观念:时间一定是这种可能性的条件。1924年,海德格尔应邀在神学院发表演讲,他选择了下述内容作为这一演讲的主题:时间概念。就我们现在所知,这是海德格尔首次展开他关于此在、存在和时间相互关系的观点。^②

海德格尔一开始便声明:他不准备在根据有限性或无限性确定时间方面作出努力,因为这是神学家的典型的研究方法。作为不信仰任何宗教从而也不是信徒的哲学家将不得不从时间自身的角度研究时间。然而,如果人们理解的哲学是这样一种努力,即提供一个系统的、普遍有效的时间概念的定义,那么,这种研究也不是

^① 参见《现象学的基本问题》,第228、324—330页。还参见马里恩·海因茨,《马丁·海德格尔早期著作中的Zeitlichkeit和Temporalität》,维茨堡,1982年。

^② 参见马丁·海德格尔,“论时间概念”(1924),米歇尔·哈尔译,载于米歇尔·哈尔,《马丁·海德格尔》,巴黎,1983年版,第27—37页。

哲学的。现在的研究既不是通常意义上的科学研究，也不是通常意义上的哲学研究。这些反思与通常被称为哲学的东西毫无共同之处，只有一点是共同的：它们不是神学的。^{②③}

首先，在这里对日常的时间概念、对自然时间和宇宙时间进行一番简略的考察似乎是合情合理的。近代物理学以一种新的方式再次使我们提出了什么是时间的问题，这种情况主要是由相对论造成的。海德格尔附带指出：相对论的意义常常遭到误解。在海德格尔看来，相对论实际上旨在确立下述一点：即相对于人为的种种变化，基本方程式的不变性。这里，运动与时间之间的密切关系得到了强调。在亚里士多德那里我们已经发现了这一关系：虽然时间不是运动，然而，它必定是与运动密切相连的东西。^{②④} 这一时间概念使得用运动作为时间的量度成为可能。各种钟表就是应从这一角度得到理解：某种周期性的“同质”的运动被用来度量时间。钟表并不真正度量间隔，而只是以一种持久的方式固定下现在的时刻。

在一系列简短的问题中，海德格尔从一种通过客观的测量得到的时间转向了与我相关、与我正从事或必须从事的事情相关的时间。这就将他引导到了关于现在和时间的一些问题，从而也引导到了这样一种认识，即我们似乎现身于时间，现身于时间的存在。这继而将他引向了奥古斯丁，因为奥古斯丁在《忏悔录》中达到了一种同样的认识：我的灵魂，我在你中测量时间。不要问我为什么，也不要让你丰富的情感打扰我。我的灵魂，只有在你之中，我测量时间跨度。过往的事物在你那里留下印象；事物往来，这种情感永存；我测量的正是这个现在的现身。^{②⑤}

于是，什么是时间的问题引导我们去思考此在。这里，此在指

②③ 同上书，第 27—28 页。

②④ 亚里士多德，《物理学》，第 4 章，第 11 节，219a2—10。

②⑤ 圣·奥古斯丁，《忏悔录》，第 11 章，第 27 节。

处于其存在中的人类现实。此在是这样一个存在者：在每一种情况中我都是我自己，而且始终是我自己。人们对下面一点持怀疑态度，即为了达到人们本来能够直接诉诸的洞见，是否真有必要兜一个复杂的大圈子。可能我们未像胡塞尔一样说，一切意识行为都是处于时间中的心理过程，虽然这些行为与非时间对象相关。在海德格尔看来，为了显示有很多不同方式的时间存在者，为了以一种更为清晰的方式显示在时间中的存在者与时间性自身的差别，兜一个圈子是必要的。到此为止，我们已经利用了属于对自然时间之日常理解的种种洞见。如果现在情况是这样，即此在以一种非常特殊和优越的方式存在于时间中，以至于时间是什么要源于此在的存在方式，那么，很显然，此在存在方式的基本特征就应首先得到说明。^{②⑥} 海德格尔列出了一些这样的特征，但并未提供任何“证据”和“根据”。

1. 此在被定义为在世；此在烦恼着与世界打交道。人思考、追问、反思、行动、工作，一句话，他对世界有所烦恼(Besorgen)。

2. 作为在世，此在与他人共在，与他人一起参加到此(da)中去，参加到世界中，此在以互利之存在者的方式与他人共在。

3. 言谈是与他人共同在世的优越方式。此在与他人就某物进行言谈。

4. 每一此在都根据其“我在”确定其自身。对此在而言，Jeweiligkeit(向来性)是基本性的；对于每一个此在的存在而言，它是如此基本以至于在每一种情况中它都作为实际的消磨而在场。

5. 在大部分情况中，我处于这样一种状态：我并不是现实中我自己的自身，而是与“常人”或“他人”同一。人们谈论，人们行动，人们担心，……。

^{②⑥} 《论时间概念》，第29—30页。

6. 人的基本存在方式是烦,即 Sorge。

7. 虽然此在之日常存在方式的平庸并不包含对“我”和“自身”的任何反思,但此在具有其自身;它具有关于其自身的某种现身情态。

8. 这里,我们对于此在的谈论不能被证实,甚至不能被显示,人们必须意识到,此在与自身的首要关系不是通过反思建立起来的,而是成为其自身。^{②⑦}

这些特征意味着:此在是这样的存在者,其存在方式可以通过进一步说明而通达。但是,这种提议是可动摇的。这里的问题不是我们有限理解力的界限问题,毋宁说,它是此在自身存在的典型问题。如果从其极端的可能性得到定义,那么,此在便以一种源始的方式从存在论上得到了规定。正是从这种可能性的限定出发,上面提到的所有特定的存在论特征才会必然地出现。现在的问题是,在达到其最后终点之前,人们何以能规定此在。在那一时刻到来之前,此在始终在途中。在其已经达到那一点之前,此在永远不能在严格的意义上是其所能是,它事实上只是其尚未所是。

人们可能以为,通过向曾与我们共在但现已去世的他人学习我们便可能避免这种困难。然而,从他人之死中获得的洞见并不能照亮处于我们自己之存在方式中的我们。他人的在一此并不能取代严格意义上的此在。此在的终点就是其死;这种死便是其自己的极端可能性。这种死是确定的、始终在逼近的,然而,又始终具有一种完全不确定的特征。在严格的确定性和真理性上超过任何其它证明的对此在之解释是这样一种解释,它把此在与其死亡联系起来,因为死是此在向一其一终点一存在的最恰当之可能性的不确

②⑦ 同上书,第 30—31 页。

定的确定性。^{②⑧}

但这对于我们的问题,即什么是时间、什么是时间中的此一在意味着什么呢?它意味着:死在每一种情况下始终不间断地是属我的。此在对于自己的死有所知,甚至当他根本不想对其有所知时亦是如此。拥有作为自己的死这意味着什么?它意味着此在对其自己的完结(vorbei)的一种先行,前提是这种先行对此在而言是一种既确定又完全不确定的逼近中的极端可能性。就其是人的生命(menschliches Leben)而言,此在源始地是一种可能性的存在者,一种既确定又不确定的已完成的可能性的存在者。作为这种可能性,此在对其死有所知,这种知通常表现为下述形式:“我对其有所知,但我宁肯不思之。”此在对于自己的死所具有的知识是一种趋于退避的知识。这种知识作为对此在的一种解释,总是倾向于遮蔽其存在的这种可能性。此在甚至有逃避其自己的死的可能性。这种知识传达了它不再是此在的可能性。这样一种认识将我日常烦恼中的一切均归于不之状态和虚无之中。完结(being-done-with)不是一个事件,而是我的此在中的一种偶然性。这个问题的确是关于其完结(being-done-with)的问题,而不是关于在特定地点产生、打扰并改变它的某物的问题。这种完结不是一个什么(what),而是一个如何(how);事实上,它是我之此的本真的如何(das eigentliche Wie meines da)。我可以先行的这种完结不是关于我的此在的某种东西,只是而且纯粹是此在的如何。只要对此在之完结的这种先行始终作为一种消磨(Jeweilig)存在于每一情况中,此在本身便会在其形式中显露。对这种完结(Vorbeisein)的先行是此在与其极端可能性的基本冲突。只要与…的这种抗争(Auflaufen gegen)是严肃的,此在便在此进程中被抛回到自己的仍一在一此

②⑧ 同上书,第31页。

状态中。此在通常生活于一种“沉沦”状态，然而，它也意识到其基本的“完结”，所以，甚至在其日常状态中，此在也发现自己处于一种神秘的状态。^{②⑨}

这种先行为此在保存了其极端可能性，就此而言，这种先行是对此在解释的根本性实现。这种先行具有这样一种基本观点，即此在据这种先行设置了自身。同时，这种先行也显示了这个存在者的基本范畴是它的如何(Wie)。这样看来，康德的下述作法就是可以理解的了，即他把其伦理学的基本原理规定为纯形式的东西。立足于对人的实在的一种直接知识，康德一定已经知道，其基本的存在方式是他的如何。当此在使自身保持在这种先行之中时，他就是本真意义上自为的，并真正是生存的(existent)。这种先行只不过是为本真意义上之此在所特有的本真的将来。在此先行中，此在以下述方式是其将来，即它在这种先行的中心便可回到其过去和现在。因此，从其存在之最极端的可能性的角度来看，此在就是时间本身：因此，此在不仅仅是在时间中。^{③⑩}就此在的将在(Zukünftigsein)是其时间性存在的恰当方式而言，这样理解的将在就是此在存在的方式。正是在将在中并从将在中，此在赋予自身其时间维度，其时间(seine Zeit)。通过使我自己保持在这种先行中并靠近我的“完结”，我便拥有时间。当某人说他没有时间时，这意味着他将时间筹划进了日常烦恼的错误的当前。向将来存在给出了时间，建构了现在，并以其被重新经历的方式使过去重复自身。^{③⑪}

从时间自身的角度来看这意味着：将来是时间的基本现象。而且，同样显而易见的是，我们与时间的首要关系不是将其视为一种量度。时间永远不能变长，因为时间本身没有长度。最后，像在什

②⑨ 同上书，第 31—32 页。

③⑩ 同上书，第 32 页。

③⑪ 同上书，第 32—33 页。

么时间、何时等字眼也不是谈论时间的本真方式。作为消磨存在于此在可能性之中的向将来存在“赋予”了时间，因为它本身就是时间，^{③②} 与量度和日期有关的问题以及关于时间量的诸问题必然是属于日常时间概念的第二位问题。

显然，在我们的日常生活中，我们确实测量时间并运用时间来表达日期和特定的时刻。我们也计算时间花费，并测量运动和其它间隔。这种处理时间的方式也属于日常处理时间现象的方式。^{③③}

接下去，海德格尔简要地概括了我们日常生活中处理时间的非本真方式，在那里，我们测量间隔，测量运动并利用运动测量时间，表示可达到的时间量，用时间确定日期和时刻……。正是在这个范围内，人们声称没有时间（从事……）。日常此在主要处于现在。在我的日常烦恼中，我通常处于“常人”或“他人”的状态；于是我的时间就是“常人”的时间（Die “Man”-Zeit）。在这种上下文中，海德格尔也提到了自然科学的客观时间。这种时间是不可逆转的和同质的。这种科学的时间概念已经变成我们日常时间概念的一部分。这说明，在我们的日常生活中，过去被视为确定的过去，已经一去不复返；现在居于支配地位，将来要从现在并根据现在得到理解。这也说明了我们的科学界对于历史和传统之兴趣的缺乏。^{③④}

如果此在正确地理解自己，那么，他便会知道他自己本质上就是时间性的和历史性的；他也会理解到，他自己是面向将来的存在。作为向将来的存在，此在是其过去。此在在“如何”中回到自身。这种向过去回归的方式就是良知（Gewissen）。只有“如何”可以被重复（wiederholen）。

在其日常生活中，此在对此毫无觉知，相反，他生活于一种客

③② 同上书，第 33 页。

③③ 同上。

③④ 同上书，第 33—34 页。

观的时间中。他不理解历史并倾向于陷于虚无主义。对于相对主义和虚无主义的恐惧实际上是对此在本身的恐惧。被视为真实历史的过去可以在“如何”中得以再现和重复。进入历史的可能性建立于这样一种可能性，即一个现在知道始终是面向未来的。在下述意义上，即它自己就是其可能性，此在对此有所知。现在知道始终是面向将来的，这是一切解释学的第一条原理。它对于作为历史性(Geschichtlichkeit)本身的此在之存在方式有所泄露。^⑤

简言之，时间就是此在(原文如此)，此在就是把我视为在每一种情况中的消磨(Jeweiligkeit)。后者只有在向将来的存在中，在对已经过去、已经完成、既确定又不确定之物的先行中才是如此。存在始终处于其可能之为时间性的状态之中。此在就是时间(原文如此)。时间本身就是时间性的，本身就具有时间之真正的时间性。这并不意味着一种重言式，只要时间和时间性的存在恰恰指向一种并不同一的实在。此在是自己的过去，这种过去已不复存在；此在之可能性则存在于对这种已过去的先行之中。在这种先行中，我真正地是时间并具有时间。时间总是我的时间，就此而言，存在着许多时间。时间本身没有任何意义。时间是真正的个体性原则。正是在先行的向将来存在中，陷入其日常生活中的此在才成为其自身；正是在这种先行中，此在在其独特命运的“眼下”的特征之下、在其独特的曾在的可能性中使自己显而易见。这种个体性原则并不以自我主义或幻觉的方式使个体彼此分开；它恰恰使每一个此在感到自己不可能是唯一的；它使每一个体与每一个另外的个体彼此相同。通过与死的联系，每个人都发现自己被带到如何之中；每个人都可以根据一种可能性以同样的方式成为这种如何，而在这种可能性中，任何人都不能高于他人。

^⑤ 同上书，第34—35页。

在作为此在的人的历史性中,从而在此在的存在中,包含着恢复和重复的可能性。在这一点上,亚里士多德已经强调了 paideia [教育,训练]的重要性,所谓 paideia,就是将人从缺乏教育的状态引导到受到良好教育的状态。海德格尔继续写道,就我们谈论的主题而言,我们必须暂时重新学着去思考和谈论时间。那么,什么是时间?这里的问题不是时间是什么,毋宁说时间如何存在。时间是此在自己存在的“如何”。因此,关于时间是什么的问题,人们决不应该说时间是此或是彼,因为如果那样人们关注的是一个“什么”,一个 quid(什么,谁)。如果我们关注于时间的如何,人们便会意识到,“什么是时间?”的问题便变成了“时间是谁?”。我们真的是时间吗?我是时间吗?我是我自己的时间吗?如果人们思考这些问题,人们便会理解为什么此在真的意味着“成问题”。^{③⑥}

III 《存在与时间》中的时间性和时间

在这些导论性的反思之后,现在我们必须转向这个问题:海德格尔在《存在与时间》中是如何设想时间的。正像这本书的标题显示的那样,时间概念在这本书中占据了优先地位。在本书的简短前言中,海德格尔已经提出了其关于存在和时间何以应相互联系的观点。“本书的目的就是要具体地探讨存在意义的问题,而其初步目标则是把时间阐释为使对存在的任何一种一般性领悟得以可能的境域。”(《存在与时间》,第1页)在本书第一部的标题中,海德格尔又回到了这一关系,这个标题是“依时间性阐释此在,解说时间之为存在意义问题的先验境域”。(《存在与时间》,第42页)

本书的第一部由两个主要部分组成:第一篇是对此在的准备

^{③⑥} 同上书,第35—36页。

性分析,第二篇是关于此在和时间性的关系。正像我们已经看到的,在第一篇中,海德格尔以下述事实为其指导性线索:人的本质就在于其生存;人驶向其生存就是“世界”;正因如此,作为此在的人的存在可以被描述为“世界中的存在”。第一部第一篇的主要任务就是揭示这一复合表达语的确切意义,但在此过程中,最终目标仍然是为关于存在的意义问题准备答案。海德格尔指出,作为在世界中之存在的人是唯一能在其自己的存在方式中使自己透明的存在者。这样,他就为进入存在问题的这一方法提供了根据。对这一问题的发问本身就是此存在者的存在方式之一,而且,在这种发问中此存在者从其所询问对象即存在中获得了其基本特征。“这种存在者,就是我们自己向来所是的存在者,就是除了其它存在的可能性外还能够发问存在的存在者,我们用此在这个术语来称呼这种存在者。”(《存在与时间》,第7页)

对此在之存在的准备性分析只能用来描述这种存在者的存在;它不能阐释其意义。作为一个准备性步骤,这种分析只是试图为阐释存在的最源始方式推开一个境域。一旦达到了这一境域,对此在的准备性分析将在一个更高而且是真正存在论的层次上得到重复。海德格尔在此重复道,这种境域将在被视为此在存在之意义的时间性中找到。正因如此,在次一级的层次上,在第一篇中被暂时展现的此在的一切结构必须被重新阐释为时间性的各种方式。但是,在将此在如此阐释为时间性的时候,关于存在意义的问题尚未得到回答。这里,只是为后来获得这种答案奠定了基础。(《存在与时间》,第17页)

如果此在真的具有一种对于存在的前存在论的理解,如果时间性真的是此在存在的意义,那么,人们便能表明,每当此在未经明言地领会和阐释存在之际,此在总是以时间为其着眼点。因此,我们必须把时间摆明为对存在的一切领悟的境域,而且,这种境域

本身将根据作为领会着存在的此在的存在的时间性得以显示。显然,在这种上下文中,我们的前哲学的时间概念无助于事,自亚里士多德至柏格森时代存留于哲学中的时间概念亦然。这种传统的时间概念和通常领会时间的方式均源于被视为此在存在之意义的时间性。(《存在与时间》,第17-18页)

通常,我们将时间设想为无数“现在”的无限相继,通过这种相继,“未到的现在”(将来)经过“眼下的现在”立刻成为“过去的现在”。这样,将来是由尚未到来的“现在”构成的;过去是由曾经存在但已不复存在的“现在”构成;现在则是此时此刻存在的“现在”。在此观点基础之上,我们可以在时间性存在者和非时间性存在者间作出一种区分。于是,“时间性的”意味着“在时间中”。这样,“在时间中”意义上的时间便成了区分存在的不同领域的标准。没有人曾问起过时间何以能具有这种与众不同的存在论功能的问题;也不曾有人问起过在这样素朴地从存在论上运用时间的时候,是否表达出了一种可能与这种运用相关的本真的存在论上的东西。这里,我们必须问及这些问题,而且很显然,如果确应根据时间理解存在,如果确应着眼于时间才能理解存在的种种不同的样式化过程及其种种衍生物的衍化过程,那么,存在本身的时间性质也就变得明白可见了。但在这种情况中,“时间性的”就不再意味着“在时间中的”。自此观点视之,甚至非时间性的东西和超时间性的东西就其存在来看也是“时间性的”,这一点不仅仅在否定的意义上是如此,在肯定的意义上也是如此。正是存在的这种时间性必须在存在论中加以探讨,因为存在论的任务就是阐释存在本身。(《存在与时间》,第18-19页)

时间性也是历史性之所以可能的条件,而历史性则是此在本身所具有的时间性的存在。在这里,历史性代表这样一种存在状态,即它构成了此在的发生(geschehen)本身。此在一向如它已曾

是的那样存在并作为它已曾是的“东西”存在。此在是它的过去，这不仅仅是说它的过去仿佛“在后面”推着它，它还伴有过去的东西作为有时在它身上还起作用的现成属性。此在以其自己的存在方式是其过去，而大致说来，此在自己的存在总是发生于它的将来。此在是在阐释性地领会自身的传统方式中成长的。它自己的过去包括他那一代人的过去，不是仅仅跟随在此在之后的某物，而是某种已经走在它前头的东西。但是，如果此在本身以及其自我领悟内在地就是历史的，那么，对存在本身的追问便也是以历史性为特征的。因此，通过处理存在意义的问题，通过在其时间性和历史性中说明此在，上述问题本身将自己带到了这样一点：它将自身领会为历史的(historisch)。(《存在与时间》，第19—21页)

上述评论只是描述了通过对人之存在的分析将达到什么结果，在做了这些初步评论之后，海德格尔并未回到时间性和时间问题，直到第一篇的最后一章。这一章致力于作为此在之真正存在的烦。为了试图说明“世界之中的存在”这一复合表述语的含义，海德格尔首先集中于世界的存在论结构；(《存在与时间》，第63—113页)然后，他试图回答日常状态中的此在为谁的问题；(《存在与时间》，第113—130页)；最后，他进而说明了“Being-in-as-such”(在之中本身)。(《存在与时间》，第130—180页)；在这最后一个问题的导言中，海德格尔明确重申，那个在本质上由其在世界之中的存在构成的存在者，其自身在每一种情况下都是自己的“此”(Da)。当人们说到在人之中的Lumen natural(自然之光)时，人们指的就是人的生存论—存在论结构：它以是它的此的方式存在，这首先意味着，此在在其本己的存在中就携带着不被掩藏的特征；因为这种“此”，此在才具有其澄明的特征；由于这种根本性的澄明，此在才与世界的在此(Da-Sein)一起为自己在“此”存在。在此在澄明的生存论建构中，可以区分出三个同样具有构成性的要素，即源始的领会、存在论上的现

身状态和言谈(Rede)。《存在与时间》,第 133—134 页)

在通过描述其基本的构成性要素说明“在世界之中的存在”这一复合表述语的意义之后,海德格尔开始说明此在存在的统一性;如何以一种生存论—存在论方式定义我们已经指出的那个结构性整体的统一性和全体性?《存在与时间》,第 181 页)海德格尔首先试图通过指出下面一点来回答这一问题,即烦(Sorge)是将此在存在的多种要素结合进一种统一性的统一性因素,因为此在之存在恰恰是这样,即它牵挂着它自己的存在。海德格尔以对畏(Angst)的描述性阐释为其出发点,因此,他能够表明下面一点,即此在是这样一种存在者:它具有超越诸存在者直逼存在的无限潜能。但是,如果此在具有生存的现身特征,那么,它便总是先于自身。然而,此在的生存本质上是由被抛共同决定的。此在仿佛是一个不是其自己源泉的过程,它总是已经开始了,然而又仍有待于达到。最后,此在就其实质而言是依赖于世界的,因而它总是沉沦于“世”,沉沦于其日常烦恼的世俗事务之中,并因而陷入“常人”公共地阐释事物的方式之中。生存性和被抛、沉沦一起说明了为什么此在的存在本身应被理解为烦。《存在与时间》,第 184—196 页)

为了能够显示此在存在之整体,海德格尔转向了此在的最后一个范畴:死。他将死描述为入之存在的一种真正的但也是终极的可能性。在这种可能性中,才有人自己的在世界之中的存在本身。正是这种可能性才是一个至关重要的问题。死向人显示了其进一步之不可能性的可能性。换句话说,死是这样一种可能性,它使此在存在的潜能成为完全有限的东西,人完完全全并且不可挽救地是有限的,因为它自己的死是那样一种根本性的可能性:它从一开始就在人生上面打上了自己的印记,从而是此在从其开始生存就必须承担的一种存在方式。《存在与时间》,第 235—246 页)

在其沉沦状态中,此在试图忘却死之本真含义,因此,现在的

问题便成了这样：人们将如何通达对死之意义的本真的解释，从而通达真正的本真性。在海德格尔看来，这一点可以通过下述方式得以显示：即根据一种生存论—存在论的死亡观阐释烦之基本要素：生存、实际性（等于被抛）和沉沦。

已经达到本真存在的此在知道：死对于其一切可能性都是基本性的；其生存的终极可能性就是放弃自身。（《存在与时间》，第 263—264 页）如果此在真正意识到这一点，那么，它就不再躲闪其死亡的确定性，而是将其作为自身有限性的构成要素接受下来，从而使自己自由地面对死。（《存在与时间》，第 264—265 页）值此之际，即此在将死领会为其终极的可能性，领会为使其自己的存在不可能的那种可能性；此在通过倾听良知的呼声将这最终的可能性作为其自己的可能性接受下来，（《存在与时间》，第 270—289 页）此在便开始成为对自己透明的东西，仿佛它就在自身之中，在其自己的自身之中。因为死不只是以一种与个人无关的方式显示给此在，它作为这种个人的此在对之提出要求。通过倾听良知的呼声，通过真正在“罪责”中领会死的真正意义，通过将死作为其自己的死接受下来，此在在决心中摆脱非本真状态。（《存在与时间》，第 295—301 页）

很显然，如果所有这些都是真实的，那么，人的存在最终必定内在地就是时间的和时间性的，必定构成了此在之生存性的源始的生存论基础。（《存在与时间》，第 301—316 页）本真的人为什么而行动？他通过先行于死，通过将死预先包括在每一种筹划之中意识到其极端的有限性。通过在其一切筹划中先行于死，此在将其存在恰恰作为其自己的存在接受下来，作为其本己的“个人”的生存接受下来，以至于此在真的来到自身。（《存在与时间》，第 316—323 页）但是，如果从其源始意义上理解将来，这种来到自身就是“将来”所意指的东西。这种在此在不得不承受的与众不同的可能性中之让自身来到自身，就是 Zu-kunft，即朝向将来的源始现象。（《存在与时间》，第 325

页)

但是,此在的时间性不仅仅延伸到将来;它也具有“曾在”的特征。只有当它在已经存在的情况下,此在才能向其自己的死筹划自身。为了意识到其最本己的存在,此在必须与其自己的死一起,也接受它已经所是的被抛、实际性。如果与此在已经所是的东西没有关系,死就不可能是它自己的死。此在不仅本真地是将来的,而且也本真地是“曾在”(Gewesen)的。先行于一个人的终极的和最本己的可能性就是有所领悟地回到一个人最本己的“曾在”。(《存在与时间》,第 325—326 页)

至此,我们已经看到,此在的来到是向已经作为曾经存在的自我的来到;另一方面,只有当将来不断来到时,此在才是其所曾是。现在,我们必须转向时间的近处即当前。在海德格尔看来,当前的真正意义就在于“使…在场”(Gegenwärtigen)。作为使…时间化,此在使事物在场。这是源始地显示给此在的当前的基本意义。先行的决心这样开展着此(Da)的当下处境:生存在其行动中可能烦忙于实际处境中实际上手的東西。就是说,只有使这种存在者在场,让周围世界在场的东西来照面才是可能的。(《存在与时间》,第 326 页)

使在场的东西在场,一方面假定了作为对此在诸可能性的先行的将来,另一方面假定了对曾在之物的回归。因此,根据此在对其自己存在的领悟,此在能够领悟人的处境之全体。同时,世俗存在者可以在其对一个世界的从属中向此在表明自身。因此,海德格尔所说的“使…在场”假定了“曾在”和“将来”。当前是时间另外两个绽出的结果。“曾在”以这种方式源于“将来”:已经曾是的将来从自身中释放出当前。时间性所意指的恰恰就是这种结构性整体的统一性,这种在曾在的过程中使…在场的将来。只有当此在以时间性为特征时,它才能实现其本真的存在。因此,这里时间性将自身

显示为本真的烦的意义。(《存在与时间》，第 326—327 页)

由此可见，只有通过使自身时间化，此在才能实现其全部统一性。这种“成为时间的”东西同时包括将来、曾在和现在。时间的这三个“阶段”既相互包含又相互排斥。正因如此，海德格尔将之称为源始时间的“绽出”。现在，我们必须探讨将时间的这些绽出与烦的结构要素联结起来的诸关系的实质。在海德格尔看来，烦一定是以生存(不得不先行于自身)、实际性或被抛(已经在世)和沉沦(专注于世俗事务)为特征的。

作为基本的能在(Seinkönnen)，此在总是先行于自身，先行于它现在之所是。正因如此，它的领悟具有筹划的特征。就是因为此在具有筹划的存在论结构[Verstehen(领会)]，它才始终能先行于其实际存在。然而，作为先行于自身的存在者，此在总是已经在一个世界中，总是必然地包含于一个世界中。因此，如果不是首先已经被“抛”进世界之中，此在便不能超越自身。这意味着：作为先行于自身的存在，生存始终包含着实际性。最后，存在于已经被抛入的世界之中的此在总是发现自己在哪里为直接在那里出现的东西所吞并，并总是有所烦恼地处理这些东西(沉沦)。但是，现在此在之本质上的时间性和烦之间的关系将马上显示出来。海德格尔将这种关系表述如下：“‘先行于自身’奠基在将来中。‘已经在…中’本来就表示曾在。‘寓于…而存在’在当前化之际成为可能”。(《存在与时间》，第 327 页)

IV 关于展开状态(Erschlossenheit)

本身的时间性

接下去，海德格尔转向了对此在展开状态之基本结构的时间的解释，这种展开状态构成了此在之“此”的存在。这些结构在《存

在与时间》第一节的准备性分析中得到了说明。在那里,此在存在的方式被分析为这样一种方式,即它在此在的日常状态中表明自身。在那里被发现的此在“在之中”基本结构是:领悟、存在论的现身和言谈(Rede),而日常“在之中”作为整体而言的源始方式则被描述为烦恼。^{③7}最后,烦恼被表明内在地便与沉沦相连。^{③8}这样,海德格尔便可以理解地声称:对日常此在的时间上的阐释必须始于展开状态从中构成自身的那些基本结构:领悟、存在论的现身、沉沦和言谈。^{③9}(《存在与时间》,第334—335页)为了为这些反思提供其适当的根据,我们将在每一种情况中都始于对本真展开状态之每一时刻的时间性的简要描述,这一点我们在前面一节已有所讨论。^{④0}

1. 领悟的时间性^{④1}

在第31节我们已经看到,领悟是此在之“在之中”的一个基本要素。这里的领悟不是一种具体的领悟或知,相反,它是此在在“此”的存在。其方式是:基于这种领悟,每一此在都可以在其生存中发展出看和知的各种不同的可能性。如果在严格的存在论意义上理解这个词,那么,它意味着以筹划方式出现的存在。在这种存在中,此在向着一种能在筹划自己,而这种能在构成了此在为之生存的那个“为了…”。于是,在领悟中,人们自己的能在被这样展开,即每一此在都有所领悟地知道它能何为。当一个此在在一种存在论的可能性中有所筹划地领悟自身时,将来便构成了这种理解的基础,而且,它是作为脱出了此在当时生存的当下可能性的“来到

^{③7} 《存在与时间》,第13、28—34节。

^{③8} 同上书,第38节,第176页。

^{③9} 关于与时间性诸要素和烦之要素间表面上不一致相关的诸问题,参见马里恩·海因茨,“论时间概念”,第191—194页。

^{④0} 《存在与时间》,第65节。

^{④1} 参见格罗姆·尼柯尔森,“《存在与时间》中绽出的时间性”,见注①。

自身”(Zu-kunft)出现的。因此,领悟的筹划基本上是将来的。《存在与时间》,第336页)因为此在既可本真地筹划其自己的自身,也可非本真地进行筹划,所以,有必要在本真的将来和非本真的将来间作出区分。

海德格尔将本真的将来称为先行(Vorlaufen)。这样,此在作为其本己的能在使自身来到自身;然而,如果那样,此在之将来必然不从现在而从一个非本真的将来赢得自身。如果人们希望谈论将来,而又不在本真之将来和非本真之将来间作出区分,那么,人们应当使用“先于自身”这种表达方式。因此,此在始终先于自身,但它又极少以先行的方式先于自身。

非本真的领悟在此在在其日常事务所烦恼的事情之上筹划自身。因此,潜能让此在在其偶然的有所烦恼的共在中来到自身。这样,此在就不是主要在其本己的非相对的能在中来到自身,相反,它根据那产生或否定其所烦恼对象的东西期待着它的将来。于是,此在就从其对自身的烦恼中来到自身。因此,非本真的将来具有期备的特征。只因实际性此在根据它所烦恼的东西期备着它自己的能在,它才能也期备任何东西并等待它。虽然将来本真地将自身时间化为先行,期备建立在植根于等待中的将来之中。

虽然领悟主要是将来的,然而,在其时间化中,它内在地是时间的。因此,领悟同样源始地是由曾在和现在决定的。这里,我们也必须再次区分本真的和非本真的曾在和现在。在其日常烦恼中,此在根据能在领悟自身:这种能在从作为其烦恼对象的任何东西的可能的成功和失败中来到此在。相应于非本真的将来,也有一种寓于烦恼之事的特殊的共在。共在的方式就是非本真的现在,当一前(Gege-wart)。另一方面,相应于与本真的决心并列的先行,我们具有一种本真的当前,此在的决心据此当前展开当下处境。在决心中,当前不仅从此在烦恼之涣散中被拉回来,而且还被“保持在”本

真的将来和曾在中。这种本真的当前被称为眼下(Augenblick),即毅然然而然的绽出。通过这种绽出,此在被带到了作为烦忙之可能的对象在处境中被照面的种种可能性和情况之中,然而,这种绽出必须被保持在本真的决心中。人们不应根据属于时间内之时间的“现在”,即某物从中出现、存在和消亡的“现在”来理解眼下。在本真的现在中,不可能出现任何东西。毋宁说,“眼下”作为一本真的期备首次使我们与那能作为上手事物或现成在手事物存在“在时间中”的东西照面。(《存在与时间》,第 338—339 页)

为了与本真的当前区分开,非本真的当前被称为当前化。这种以当前化形式出现的非本真的当前,只有根据从时间上对沉沦于所烦忙的世界这种境况加以阐释才能得到说明。不久我们将转回到这个问题。另一方面,本真的当前根据本真的将来使自身时间化。(《存在与时间》,第 338 页)

与作为使…当前化的期备使自身时间化的非本真领悟相应,有一种以“曾在”形式出现的非本真的过去。另一方面,先行决心之本真的来到自身同时又是回到其最本己的自我。这种绽出使此在能够下决心把它已是的存在者承接下来。这样,在先行中,此在复又把自己领向前去领入最本己的能在。如果此在之“曾在”是本真的,海德格尔称其为重演(Wiederholung)。但如果此在非本真地向那些可以从其烦忙对象中汲取出来、是它使之当前化的诸种可能性中筹划自身,那么,这只有根据下述事实才是可能的,即此在已经在其最本己的被抛能在中遗忘了自己。这种遗忘是此在“曾在”的一种绽出样式,它具有这样的性质,即在其最本己的“曾在”面前退走。因此,“忘却”是一种非本真的“曾在”。只有在这样一种忘却的基础之上,某物才能得以保持和记忆。

正如期待只有在期备的基础之上才是可能的,记忆也只有在遗忘的基础上才可能,而不是相反。注意到下面一点是十分重要

的,即有所遗忘、有所当前化的期备是一种本己的绽出统一性,非本真的领会就其时间性来看就是按照这一统一性将自身时间化的。这些绽出样式的统一性封闭着本真的能在并从而是犹豫不决之所以可能的条件。(《存在与时间》,第 339 页)

2. 存在论现身的时间性

在《存在与时间》的第 28 节,海德格尔已经表明:领会始终与现身并行。现身状态把此在带到它的被抛状态面前,其情形是:这种被抛状态不是作为它本身得到认识,而是在“觉得如何如何”之中被间接展开的,虽然更为源始。被抛意味着在这种或那种现身中出现。因此,现身建立在被抛状态的基础之上。现在,我们必须努力显示现身状态的时间建制。只有此在的存在按其意义来说始终作为曾在,才可能在生存论上把此在带到其被抛的事实面前。曾在不是那将此在带到其自身所是的被抛存在者面前的东西。然而,曾在的绽出是使它首次有可能在一种现身中发现自己的东西。

领会主要奠基在将来中,而存在论的现身则主要在曾在中使自身时间化。这意味着:现身和情绪的基本生存论特征在于将某人带回到某物。不是“带回到”这回事首先产生出曾在,而是说,在任何一种现身中,某种曾在在生存论分析面前变得显而易见。因此,我们必须证明:除非基于时间性,诸种存在论现身在它们所“意味”的东西中就不可能。这里,我们将局限于怕和畏这两种现身情态。

怕是一种非本真的存在论的现身情态。我们必须提出这样的问题:在何种程度上使怕成为可能的生存论意义在于曾在之物?初看起来,我们可能认为,怕的基本意义就是将来,因为怕已经根据一种 *malum futurum*(将来的恶事)得以规定;怕是对某种正在来临的邪恶之物的期待。而且,怕不仅将自身与将来的某物相连,这种自我关联本身在源始的意义上就是将来的。海德格尔承认这是

对的。非本真的期备属于怕的生存论建制。然而，海德格尔声称，在怕中，期备让威胁者回到一个人实际烦恼着的能在。只有当所回到东西已经以绽出方式敞开着，威胁者才能被期备从而回到我自己所是的存在者，只有这样，此在才能被威胁。当我的在世本身受到威胁时，我便烦恼于上手事物，而且，作为我自己的实际能在这样做。面对这种潜能和可能性，此在在迷乱中退去：这种自我遗忘构成了怕的生存论一时间性意义。这种迷乱迫使此在退回到其被抛状态，其方式是使这种被抛状态恰恰被封闭起来。因此，迷乱奠基于遗忘。当此在在下了决心的、本真的实际能在之前遗忘和退去的时候，它附着于先前已由寻视揭示开来的诸种自救的可能性。当烦恼着的此在惧怕的时候，它从一种切近可能性跳到另一种切近可能性，因为它遗忘自己从而不掌握任何确定的可能性。一切可能的可能性，包括那些事实上不可能的可能性，在此均展现自身。害怕的人不会停留从而仔细地选择一种可能性；在其迷乱之中，他使首先进入脑海之中的事物当前化。当一个人已经遗忘了自己的自我从而使一堆飘游不定的可能性当前化时，这个人便使得构成怕的现身性质或存在的那种迷乱成为可能。从生存论上使惧怕成为可能的特殊的绽出统一性是从上述描述的那种自我遗忘中使自身当前化的。作为一种曾在状态，这种遗忘在其自己的时间化中改变着它的现在和将来。怕的时间性是一种期待着并使…当前化的遗忘。

现在，我们必须转向畏的时间性。《存在与时间》第29节表明，在畏中，此在是面对自身而畏的。畏是面对世界之“无”而畏的。在人自己的自我面前有所畏既没有期待的性质，也没有任何一种期备的性质，因为畏的对象已经在此，即此在自身。那么，畏岂不是由某种将来构成的吗？当然是。然而，这不是期备着的非本真的将来。

畏展开了世界的虚无性，而这一无所意蕴则显露出烦恼之事

的虚无性。对这一不可能性的显露意味着人们让一种本真能在的可能性出场。这一显露的时间意义是什么？有所畏的此在是为其赤裸的自我而畏，而这种自我即作为已被抛入无家可归状态的某物。畏把此在带回到纯粹的个别化的被抛状态。（《存在与时间》，第 343 页）这一带回既不是一种躲避的遗忘，也不是一种回忆。但是，畏本身也并不意味着此在已经通过重演把其生存承接到其决定之中。毋宁说，畏把此在带回到作为某种可能被重演之事的被抛状态。它也以这种方式显露出一种本真能在的可能性，这种能在是这样一种能力，即在重演中必回到其自己的“此”，而且作为“向它而来”的将来的某物。因此，曾在的性质构成了畏的存在论现身；这一特征的特有的生存论方式在于“将此在带到可重演性面前”。（《存在与时间》，第 343 页）

在怕中，此在处于迷乱状态，并使自身在它无论如何未得掌握的“世间的”诸可能之间徘徊。与这种未经把持的当前相对，在此在把自己带回到最本己的被抛状态中时，畏之当前则被把持住了。但尽管畏之当前被把持住了，它却并不具有那在决定中使自己时间化的眼下（Augenblick）即本真的当前的性质。畏为一种可能的决定将此在带入现身或情绪之中。在畏面前，此在为那本真的时刻做好了准备。

必须注意的是，畏的时间性是与众不同的，因为它源始地奠基在曾在之中，将来和现在只有从这种曾在之中才能使自身时间化。而且，在畏中，此在被一路带到其赤裸裸的无家可归状态并为之而沉迷。这种沉迷把此在从其“世间的”诸可能性之中带回来，但更重要的是，它同时给予此在一种本真的能在的可能性。

最后，这里还必须注意的是，怕与我们在我们日常生活世界烦恼的诸存在者共在；而另一方面，畏则作为被抛向死的存在从在世本身中升起。从时间性上来领会，畏之从此在在世中的这一升起意

味着：畏的将来和现在是从一种源始的曾在中使自身时间化的，它们从而以这种方式将我们带回到重演的可能性。真正的畏只能从一种下了决心的此在中升起。

虽然怕与畏作为两种存在论现身方式都主要奠基于曾在，但就其自己的时间性而言，它们有其各自不同的源泉。这种源头可以从烦的时间性中找到。畏源于决心的将来，而怕则源于失去了的现在。

关于各种现身方式或情绪的时间性的命题也适用于诸如厌倦、希望、欢乐、热情、愉快之类的情绪。海德格尔以希望和厌倦为例简要地指出了这一点。（《存在与时间》，第 345—346 页）

3. 沉沦的时间性

从前面诸节中，我们可以得出这样的结论：沉沦的生存论意义既不在将来（领会）中，也不在过去（现身）中，而是在当前中。对沉沦现象的分析是通过对闲谈、好奇和两可的解释进行的。在对沉沦的时间性分析中，海德格尔采取了同样的路线，只不过他决定局限于好奇现象，因为沉沦特有的时间性可以在那里最为容易地见到。

在《存在与时间》第 36 节，海德格尔解释道，好奇是此在之存在烦忙于一种能看的特有倾向。在好奇中，此在就其外观而让上手与在手诸存在者就其本身“亲身”照面。这种“让它们这样照面”奠基于一种当前。这种当前从总体上为我们提供了诸存在者能在其内亲身在场的绽出境域。然而，好奇并不是使在手事物当前化从而延留于它并对之加以领会。好奇只是为了看，为了已经看过，而试图去看。因为好奇是一种拘囚于其自身的当前化，好奇的当前具有一种有其相应的将来和曾在的绽出的统一性。

好奇意味着对新东西的渴望，因此，它是某种向尚未见到的东

西的行进,但这种行进却是以下述方式完成的:这种使…当前化设法从期备抽身。于是,好奇完全以非本真的方式而是将来的。它不仅不期备一种可能性,相反,它在其渴望中欲求这种作为现实某物的可能性。因此,好奇是由一种未被把持的当前化构成的,但在当前化中,它不断地设法从它仍被“把持”的期备中脱身。当前既源于也从它所从属的期备中跑开。在好奇中跳开的当前化如此漠然地投身于它所好奇之事,以至于它刚看到一眼新东西便已转向于一更新的东西了。这样“既源于又逃离”对某种确定的掌握住了的可能性之期备的当前化,从存在论上使此在有可能不延留于相关之事。而正如我们已看到的,这种不延留是好奇所独有的。然而,人们必须注意:当前化并非逃离于期备,并使自身远离期备。相反,这种逃离是期备自身的一种绽出的变形,即期备总是直接跟着不断寻求某种新东西的当前化跳离。换句话说,在这种情况下,期备仿佛放弃了自身。以直接跳离的当前化形式出现的期备之变形是涣散之所以可能的条件。

好奇是为当前而当前化的。它将自己拘囚于自己本身;它四处涣散而从无所延留。这种形式的当前是眼下(Augenblick)这种本真当前的对立面。如果此在从未有所延留,它便到处存在而又无一处存在。另一方面,在本真的当前中,它将生存带进生存论处境并展开此在的本真的“此”。(《存在与时间》,第347页)

当前愈非本真,当前化愈转向它自身,它就愈加在一种确定的能在面前逃离并将之关闭;但如果那样,将来就愈不能回到被抛的存在。在当前跳开的过程中,此在也有增长地遗忘。好奇总是被下一个东西所抓住并总是已经遗忘了上一个,这一事实不是源于好奇的结果,相反,它是好奇自身的存在论条件。(《存在与时间》,第348页)

4. 言谈的时间性

此在的展开状态是由领会、现身情态和沉沦构成的,而这种展开状态在言谈中得以相连。这表明:言谈(Logos)并非主要地在三种绽出样式之某一种中使自身时间化。然而,言谈实际上大多是在语言中表达自己的,而说又首先是通过谈论我们烦恼着的事物,以向我们周围的日常世界谈论的方式进行,这又说明了为什么在言谈中当前化具有一种占优势的构成作用。

然而,动词的时态和语言的所有其它时间现象并不源于下述事实:言谈也在于“时间中”被照面的时间进程和事件中表达自身;它们的基础也不在于下述事实:说在一种心理时间中进行。言谈就其本身而言是时间性的,因为一切“关于什么”、“对什么”、“向什么”言谈都奠基于时间性的绽出的统一性中。

在海德格尔看来,关于言谈、语言和语言的其它时间现象可以提出的存在论问题不可能借助于通常的、传统的时间观念被提出,而语言学则需要求助于这种观念。只有在存在与真理如何在原则上相互连结的问题解决之后,才能展开对言谈之时间性构成的真正的哲学分析,以及对我们的语言模式之时间特征的阐释。而且,这个问题只有从时间性之或然性的角度才能得到解决。那样,人们也就可以界说“是”(is)的存在论意义了,从而也可以澄清“含义”实际上是如何产生的。海德格尔本来希望在《存在与时间》第三部分的第二章处理这些问题。然而,这部分内容从未出版。(《存在与时间》,第349页)

5. 结论

我们已经看到,领会主要奠基于将来;现身主要在曾在中使自身时间化;而沉沦的时间性根源则主要在当前。然而,领会也总是处于曾在过程之中的当前。同样,此在之现身也是作为当前化的将

来使自身时间化的。而当前则从因曾在才得以可能的将来跳开。海德格尔得出结论说,这样,我们可以看到:“时间性在每一种绽出样式中都作为一个整体使自身时间化;而这意味着:生存、事实性与沉沦的结构整体之全体即烦之结构的统一,奠基于时间化总是已充分使自身时间化的绽出的统一性之中。”(《存在与时间》,第 350 页)

从上面的分析中,我们也可以清楚地看到:时间化并不是指诸绽出样式的彼此相随。因此,将来不比作为曾在的过去来得晚;曾在也不比当前来得早。时间性作为既是当前又是曾在的将来使自身时间化。(《存在与时间》,第 350 页)

最后,海德格尔向我们显示,“此”以及此在的两种基本生存状态上的可能性即本真和非本真的展开,均建立在时间性之上。但展开状态同样源始地涉及作为整体的在世界之中的存在;既包括“在之中”又包括世界。与此相关的诸问题将在下一章加以讨论。(《存在与时间》,第 350 页)

第十二章 在世的时间性与世界的超越问题

(《存在与时间》,第 69—71 节,第 350—372 页)

I 导论

时间的三种绽出即将来、曾在与当前的统一性已经被表明为此在存在之可能性的条件。具有此在之存在方式的存在者是澄明的,以至于它可以作为一种自然之光(Lumen naturale)立足于世。(《存在与时间》,第 133 页)此存在者借以澄明的东西,即,使它既向自身“敞开”又为自身“照亮”的东西似乎存在于烦之中。海德格尔说,在烦中我们已经发现了此在之“此”的充分的展开状态;而且,在对此在的存在进行任何时间性阐释之前,我们已经首先这样做了。然而,正如我们已经看到的,只有当我们从其生存论可能性之基础的角度询问烦,我们才在完全的意义上发现了此在这个澄明的存在者的光亮。我们已经看到,绽出的时间性首先是一切此在生存论结构的可能的统一性。正是这种绽出的时间性源始地使此在之“此”得以澄明。

在《存在与时间》第一节中,此在之在世界之中的存在主要是从其日常在世方式的角度,即从其烦忙,从此在烦忙的寓于上手事物的存在的角度得以阐释的。现在,既然已从存在论上阐释了烦并把烦引回到了其生存论根据即时间性,烦忙便能根据烦和时间性得到明确地理解。(《存在与时间》,第 350—351 页)

海德格尔继续写道,我们将试图通过下述方式完成这一工作,

即首先集中于有所寻视地处理上手事物的烦的时间性；接下去，我们将探讨理论知识的生存论—时间性可能性。我们对寻视着以及理论地烦忙着寓于世内上手事物与在手事物的存在所具有的时间性进行阐释，这一工作同时表明，这个时间性如何也是寓于世内存在者的一般存在奠基于其中的在世之所以可能的条件。让我们先转向寻视烦忙的时间性。（《存在与时间》，第 351—352 页）

II 寻视烦忙的时间性

海德格尔指出，我们必须向我们自己提出的第一个问题是：我们如何获得正确的着眼点用以分析烦忙的时间性？在我们烦忙着寓于世的存在中，我们与我们的周围世界中对我们在场的东西打交道。作为“寓于…的存在”的例证，我们已经选取了下述现象：对上手事物的使用、操作和制造，以及它们无所区别的和不充分的方式，就像我们在我们日常生活中所遭遇到的那样。看起来，我们所为之烦忙的上手事物并不是我们烦忙的原因。寓于上手事物的存在不可能在存在者状态上根据上手事物本身得到说明。同样，也不可能从此在的“寓于…的存在”中推演出上手事物。最后，作为从属于此在的一种存在方式，作为我们所为之烦忙的存在方式，作为世内上手事物，烦也不仅仅共同现成存在。虽然如此，此二者间却存在某种关联。因此，我们必然面临这样的问题：烦忙将如何与上手事物相连？通过对一件件用具的分析，我们已经为如何回答这一问题部分地作好了准备。（《存在与时间》，第 352 页）

这里，海德格尔再次强调，此在之烦忙的打交道从未逗留于任何一件孤立的个别的用具之上。在我们与一件用具打交道的过程中，始终有某种用具的前后关系。这表明：在回答我们刚刚提出的问题时，我们必须把我们的研究指向某种用具的全体之上。正如我

们已看到的,任何一件用具不仅与某物相连,也与此在相连。用具所独有的存在方式是因缘(Bewandtnis)。这意味着,某物随同一件特定的用具与某种它物结缘。上手事物的因缘的关联性质(即其“与…”,“在…之中”)表明:一件孤立的用具本身是不能存在的。上手事物从属于某物。只有在我们的打交道中我们已经领会了某物与某物结缘的含义,我们与事物之有所烦恼的打交道才可以使上手事物有所寻视地被照面。烦恼以寻视方式有所揭示地寓于…而存在,这种存在使某物结缘,即有所领会地对因缘作筹划。如果的确如此,则我们可以得出下述结论:

“如果结缘构成了烦恼的生存论结构而烦恼作为寓于…的存在属于烦的本质机制,如果烦却又奠基在时间性中,那么就必须在时间性的某种到时样式中寻找结缘之所以可能的生存论条件。”(《存在与时间》,第 353 页)

使某物结缘包含在与一件用具之每一次打交道之中。我们使用用具结缘于其中的东西具有“向…”(toward-which)的性质,唯着眼于此,用具才是可用的,或至少是可以被这样使用的。对这种“向…”的领会具有期备的时间性特征。但在对“向…”的期备中,烦恼同时可以自行回到它所结缘的事物。对被结缘之物的期备(非本真的将来)连同对如此结缘之物的保持(非本真的过去)在其绽出统一性中使用用具所特有的有所操作的当前化(非本真的当前)成为可能。

对“向…”的期备既等同于对工作“目的”的考察,也不意味着悬临的把有待制作的工作完成这回事的预期。它根本不具有专题把握某物的性质。对所结缘之物的居持也不意味着那个事物被从专题上牢牢抓住了。使某物结缘倒毋宁是在有所期备的居持的统一性中组建起来的,其方式是:由此发源的当前化使标志烦恼活动特征的混迹于其用具世界这回事成为可能。(《存在与时间》,第 353—354

页)

对于构成结缘的时间性来说,有一种特有的遗忘也是本质性的。为了能“失落于”用具世界,为了能“现实地”去工作并有所烦恼地与某物打交道,自我必须遗忘自身。

有所期备有所居持的当前化构成了熟悉;此在作为相互共在由于熟悉而在公共周围世界中“认出”自己。我们从生存论上把使某物结缘领会为“让它们存在”。在这样的基础之上,寻视便可以照面到作为它所是的存在者的上手事物。因此,通过集中于环视着让照面的诸种样式即触目、紧迫和顽梗,我们就能进一步弄清烦恼的时间性。下面就让我们简要地说明一下这是为什么以及如何是这样。(《存在与时间》,第 354 页)

我们已经看到,一件用具可以变成不可用的东西;对于它原来所意指的东西,它不灵了。在我们有所烦恼地打交道本身之中,我们意识到了这一点。在因缘的关联中,变成不可用的事物引人注目,而其纯粹在场变得触目了。这在存在论上意味着什么?有所期备有所居持的当前化现在混迹在因缘关联中,同样源始地期备着“向…”的当前化和已经变得不可用的用具一起被牢牢地抓住了。其方式是:“向…”和“为了…”现在明确地首次照面了。但只有通过下述方式,即有所期备地持留于其与之结缘的东西,当前化本身才可能与任何不适用的东西相遇。说当前化被持留住了,就是说:它在与有所居持的期备的统一中越来越留在自己本身之中。这样,它便构成了“反顾”、“检查”、和“问题的排除”。因此,我们可以得出结论:

“在打交道之际无论使用具联系中的什么东西成为可通达的,结缘之为结缘,总必奠基在有所期备有所居持的当前化的绽出统一性之中。”(《存在与时间》,第 355 页)

有时,当一件应该在场的用具看起来若有所失的时候,在场的

其它诸件用具便开始变得紧迫起来。失去某物决不是不当前化；而是一种不充分当前，其意义是人们已经预期或总已经任意支配的东西不在场。如果在寻视的结缘中人们不从头就期备着所烦恼之对象；如果这种期备并非在与一种当前化的统一中使自身时间化，那么，此在永远不能发现某种东西失去了。（《存在与时间》，第 355 页）另一方面，当人们通过期备使某种上手事物当前化之时，由于某种东西而吃惊这一可能性基于下述事实：不期备某种其它的东西，这种东西处于这样一种可能的关联之中，即与人们所期备的东西结缘。

如果一件本来应该在那儿的用具丧失了，如果它由于这种丧失而不可能继续手边的工作，那么，烦恼就服从它。但服从于某物是有所寻视地让照面所特有的一种行为方式。在这种发现的基础之上，烦恼便可以遇到不便、扰乱、危险或以某种方式这样那样起阻碍作用的某物。人们发现：服从于某物的时间性结构在于一种有所期备地当前化的非居持。（《存在与时间》，第 356 页）

最后，也可能出现这种情况：一件曾丧失的用具又突然出现了，并通过它的在场使此在专注于一件工作。如果后者因此在已经烦恼于其它的某物而变得不可能，那件用具就会变成扰乱性顽梗的东西。于是，此在便会吃惊，而且，正如我们所看到的，这基于此在对下述某物的不期备，即它与此在实际上所期备的东西处于另一种因缘关联之中。

因此，只有当在烦恼的绽出的时间性基础上某种起阻碍作用的事物得到揭示，实际此在才能在其委弃于一个“世界”而它又从不可能是一个“世界”之主人的情况下领会自己。即使局限于处理日常需要的范围之内，烦恼也从不是一种纯粹的当前化，而是从一种有所期备的居持中发源的。此在就基于这种居持或可能作为这种基础本身而生存在一个世界中。（《存在与时间》，第 356 页）

由上面的反思可知，作为我们日常烦恼之特征的时间性，只是

沉沦的时间性的一种稍稍的变形。而且,总的看来,焦点首先是在当前。这种时间化在此在对事物的理论烦恼中以及在各门科学中也可以发现。但在我们能够把注意力转向我们对世内事物理论研究所特有的时间性之前,我们必须首先集中于这样的问题:关于“世界”的理论态度如何从此在对上手事物的寻视烦恼中产生出来? (《存在与时间》,第 356 页)

III 从“烦恼地打交道”到理论的态度^①

在第三章我们已经看到,在海德格尔看来,理论知识是此在在世的一种特殊方式;但这种理论知识不是此在存在的首要的和占优势的方式。相反,此在之首要的存在方式在于此在对世内存在者的烦恼(Besorgen)。这些存在者首先是作为人们所烦恼的用具或用具的零件而在那儿被照面的。然而,内在于我们对世内存在者之有效烦恼中的那种知识,在本质上不是理论的。因此,它也不是一种科学知识。人们也许可以说,这种知识是前科学的。而且,这种知识显然也是前哲学的从而是前存在论的,虽然我们对世内存在者之有效烦恼已经包含了对其存在方式的某种领悟。世界的世界性和用具所特有的存在方式依然隐藏在那种知识之中。在我们对世内存在者的烦恼中,我们对存在的把握依然是非专题性的和前存在论的。也正因如此,我们对用具存在方式的领悟以及对此在自己存在模式的领悟依然是非专题性的和前存在论的。^②

这里所说对于此在是真实的,不管它是否实际上烦恼于各门科学。现在,我们必须试图达到对下述问题的更好的领悟:我们的

^① 关于海德格尔的科学观,见海德格尔,《对康德〈纯粹理性批判〉的现象学阐释》,法兰克福,1977年版,第 11—39 页。

^② 同上书,第 23—24 页。

科学活动——就其作为此在生存的一种可能的存在方式而言——如何与此在对世内存在者的前科学烦恼相连，以及前者如何源于后者。^③

因此，我们必须转向这样的问题：此在之烦恼于事到底是如何变成以一种纯理论的方式对于事物的一种看。开始，人们可能倾向于认为，这种情况之所以发生，只是由于从任何一种烦恼于事中抽身出来，即由于从每一种形式的实践中抽身出来。那样，理论态度的源头从本质上看将在于一切实践的消失。对于那些认为实际烦恼是此在存在之首要和占优势的方式的人来说，理论似乎是从某种匮乏中产生其存在论可能性。人们也许可以说，对那些人来说，当实践消失时，理论依然存在。

上述观点必定是错的，这一点几乎没有必要显示。因为首先，每一种实践都时时包含了一种纯观看，另一方面，在很多情况下，不可能有没有实践的理论。这一点看看体现在当代科学中复杂测量仪用的使用中的技术观点就足够了。而且，对世内存在者的实际处理需要最终变成深思熟虑的某种寻视、领悟和环视。恰恰是对作为用具的事物的这种“观看”发生了变化，理论的态度才会出现。

因此，理论的态度并不在于对实践的放弃，而是在于对被我们的烦恼视为用具的世内事物的重看，在于将它们视为并筹划为“只在那儿”。因此，对于世界的科学的观看方式是由此在之态度的一种转变造成的，这种转变从根本上改变了先前被接受的世界观。由此在在其源始世界框架内处理的事物现在呈现出了一种不同的特征。它们失去了在其源始世界中的位置，而后只在一个与此在无关并且是没有限制的地方出现。（《存在与时间》，第153—160, 356—362页）“观看”是理论态度的特征，它始终包含着对于在场事物的一种新观点

^③ 同上书，第25页，参见第23—25页。

和新态度。前面所理解的这种态度使这样被照面的存在者之某种特有的方面成为我们注意的中心。

因此,理论认识是一种“持留”,它包含着对作为某物的某物的一种知觉,一种言谈,一种讨论。一句话,包含着最宽泛意义上的一种解释。在这种解释的基础之上,知觉变成了规定。于是,以这种方式被知觉的东西可以得到表达并保存在命题中。

知觉也是在世的一种方式,无需把它解释为下述程序:一个主体产生出对某物的若干“表象”;然后,这些表象被贮藏于“内”,并会产生它们是否以及如何与现实“一致”的问题。在其转向某物从而把握某物的过程中,此在并不是像从其壳中出来一样先从一个“内部领域”出来;相反,根据其存在自身的基本方式,它总是“外在于”一个属于一个已被发现的世界的已被照面的存在者。因此,当其滞留于有待理论地认识的存在者并试图规定它们时,此在并非离开了一个“内在领域”。而是说,此在的“依寓于对象的在外存在”就是作为理论地和认识地在世的此在本身。

同样,当一个人已经出发去“收集”知识之后,对被认识的东西的知觉就不是向装有战利品的意识之“密室”的回归。甚至在知觉、持留和保存之中,认识着的此在依然是作为此在而在外。甚至当我纯粹地知道、想象或记住存在者相互关联的方式时,我同我在原初意义上知觉它们时一样:在世界中寓于外部存在者处。

通过以一种理论的方式进行认识,此在对已经在其基本的存在方式本身中被揭示的世界取得了一种新的“存在状态”。这种新的可能的力量可以自动地发展起来,并可能作为科学支配我们的在世。然而,主体与世界的交往既不是由理论知识重新创造出来的,也不是从世界对主体的作用中产生出来的。理论知识是此在之基于在世本身的一种方式。(《存在与时间》,第62页)

上述评论也包含了对此在何以可能通过理论认识生存的生存

论条件这一问题的回答。然而，为了揭示从源始的实践到理论和科学这一转变的时间性意义，现在我们必须明确地对这一问题进行反思。正因如此，我们还必须回到我们先前对作为我们日常处理世内存在者之特征的寻视的讨论。

像已经被显示的那样，理论的起源不能仅仅通过下述声明得到说明：即理论是实践被放弃时遗留下来的东西。理论的起源之所以不能以这种方式得到说明，原因之一即是下述事实：实践本身始终包含着对世内存在者的一种观看方式，海德格尔称之为寻视。在他看来，恰恰是因为当有理论问题时对世内存在者的这种“看”本身发生了变化，理论才会产生。

寻视关注的是存在于特定的用具整体之中的指引关系。它本身受对这一整体的某种“概观”的引导。这种概观的主要特征是：它展开了我们的烦忙于事所处的一系列复杂的因缘之中。换句话说，这种概观从究极的意义上是此在试图实现的可能力量的一种功能。（《存在与时间》，第359页）通过阐释此在借“深思熟虑”看到了什么，此在概观性的寻视将世内存在者带进其兴趣领域。（《存在与时间》，第359页）

这种深思熟虑借以发生的格式可以通过“如果…那么”这样的条件关系得到显示。例如，如果要做成这个，那么，首先必须做成那个；如果我想建一所房子，那么，我必须首先购买砖头。通过这种寻视性深思熟虑，此在清醒地意识到了其在世界中的处境。因此，寻视性深思熟虑并不旨在确立事物的特征，而是在于为此在提供其在此在为自己定向的可能性。寻视性深思熟虑将事物更近地带到我们面前，它是一种“当前化”的方式。这种寻视性“当前化”具有几种基础。

首先，它假定了某种用具关联的持留，即一种过去的时间化，即把过去带回来。在其寻视性深思熟虑中，此在总是已经与它在其

对世内存在者的烦恼中已经发现的用具和材料的一种复合共处了。

其次，此在期待着它所趋向的某种可能性的实现。因此，此在做什么、实现什么以及从事什么，所有这些都是由一种“趋向于…”决定的，并指向一种趋向的可能性。因此，寻视性深思熟虑的典型的“当前化”局限于下述范围：即将在一种持留的“趋向于…”之中发现的东西带到更近处。

第三，海德格尔继续写道，做某事所需的用具和材料必定已经是被知道的。但这种知同样必然包含一种持留和一种“趋向于…”：之所以是一种“趋向于…”，是因为只有从将由之盖成的房子的角度才能把握作为砖头本身；之所以是一种“持留”，是因为只有通过回到过去的事件，我才能将砖头与我想盖的房子联系起来。

在寻视性领悟中被筹划的东西之所以能在一种“当前化”中被带到更近处，其条件在于时间化的统一性之中，即在于当前之植根于将来和“曾在”的方式之中。（《存在与时间》，第360页）

所有这些对于从源始的实践到理论和科学的转变所具有的意义也许通过一个例证可以得到最好的显示。当我说到我现在正在使用的一把锤子，说它对于我太重的时候，我想说的是：对锤子的操作需要我付出太大的努力。这时，我就将锤子视为我在某个用具整体中所使用的一种工具。然而，我也可能说，锤子有三磅重。在这种情况下，我不再在这个特殊的用具整体中某个确定作用的功能方面考虑这把锤子，而是作为隶属于引力定律的一个物质性事物来考虑它。与第一句话相比，第二句话包含了一种观点上的转变：锤子已经离开其从中被操作和设想的那个全体；现在，它只被视为“只是在那儿”的一个物质性事物。

从第二种观点看来，说锤子是重的或轻的便不再具有任何意义；现在，唯一有意义的陈述是精确地表达了锤子有多重的陈述。

这种观点上的转变既不是因为我们事实上已经停止使用锤子，也不是因为我们对锤子的这种可能的操作进行了抽象。这两个方面被以一种纯粹否定的方式未加考虑，唯一重要的一点是，我们已经采取了对于锤子的一种全新的态度。根据这一态度，我们形成了关于锤子的一种新观点。接下去，这种观点又会导致一种全新类型的领悟，在这种领悟中，锤子只被视为一个“只是在那儿”的物质性事物。

因此，在我们对作为存在者的存在者的领悟中就有一种变化，因为世内存在者现在与它们的世界分离了；它们不再在与周围世界整体的关系中被设想。当我们说锤子 3 英磅的时候，我们不仅没有考虑其可能的用处，而且没有考虑它相对于某个用具整体的位置。其实际的和可能的位置已经无关紧要，因为锤子已经不在时空世界之内了。我们也可以反过来说，它的位置已经变成一个时一空点，一个“世界点”，这个点与其它这样的点没有任何差别。（《存在与时间》，第 362 页）

这样，世界就被剥夺了其空间规定性，存在者的时间性方面也被取消了，因为现在我已不再基于一种实际的处境从其用处的观点考虑锤子。这种程序的优点是，从现在开始，我能够精确地描述和决定“在那儿存在”的结构要素。现在，我们必须回到这样的问题：所有这些对于我们达到对现代科学本质的更好理解之努力有何关系？

当代科学的一个重要特征也许可以从下述事实中见出，各门科学使相应的存在者只在这样一种客观性中才能出现，这种客观性是由各种不同的科学的客观化建立和保持的。（《存在与时间》，第 155—156 页）这一点需要更加详细地加以说明。正如我们已经看到的，在海德格尔看来，意义的源始根源并不在知的关系中，而在一种存在关系中。知只是我们在世的一种特殊的、派生的形式。这种在世

的特征是：此在将自身局限于对世界的“观看”之中，而不是完全地投身于和参与到世界之中。

这种沉思性的“观看”始终包含着此在对世内存在者的一种特殊态度，因此，以这种方式被照面的存在者始终是从一种特殊的观点被观看的。这些存在者的哪个方面将在其理论态度中显示给此在，这取决于此在对它们将采取什么样的态度。通过使那个方面成为一种批判的和方法论的询问的对象，理论的此在为·一门特殊的经验科学奠定了基础。

因此，通过其对在此的事物的态度，科学的人便将世内存在者的领域确定为其研究对象的领域。这一发现以及一个得到很好界定的领域的精确划分是每一项科学研究的第一步。每门科学的“对象”都代表了一个得到很好界定的领域，这一断言是显而易见的，因为“对象”先天地规定了可能的问题应当出现的方式。在这一领域中出现的每一种新现象都会得到研究，只要它适合现在谈论的标准的科学之对象整体。^④ 现在的问题是，这一发现以及这样一个对象领域的划分是如何发生的。

IV 课题化；课题化是客观化

海德格尔认为，在向着世界的每一种理论的和科学的定向中，科学经验本身已经包含了一种特殊的课题化，在这种课题化中，知识对象被视为、构建为、筹划为其主题。（《存在与时间》，第 363 页）在这种筹划中，某个存在者领域被标画出来；对这一领域的研究被赋予其特殊的方法论上的方向；概念的和推论的说明之结构获得了其

^④ 马丁·海德格尔，《林中路》，法兰克福，1963 年版，第 71—76 页；《讲演与论文集》，普富林根，1954 年版，第 55—59 页。

方向；一种特有的语言也被建构起来。

课题化构成了上述源始筹划、一个特定的对象领域的标画、研究这一领域的方法特征以及适用于这一研究领域的概念结构和语言表达的方向。课题化的目的是以下述方式解放世俗存在者或一组特殊的存在者，即使它们能够成为一种纯理论发现的对象，从而可以被“客观地”加以研究。因此，课题化就是客观化。

海德格尔要求，每一门科学都是“客观的”，都坚持“事实”；但他拒绝承认，这些事实可以被完全地“非人性化”（科学主义），或者应当被完全地与世界分离（唯心论）。这种拒绝的理由是，科学的主体也是一个世界之中的存在，从而总是至少部分地参与到世界之中。（《存在与时间》，第59—62,364页）

为了澄清他的观点，海德格尔区分了我们日常烦恼中世内存在者的“可以作为用具通达的存在”和当我们采取科学态度时其“纯粹在手存在”。他论证道，正如我们的日常烦恼先于我们的科学的“观看”，“作为用具可通达的存在者”也先于“纯粹在手存在”。

在我们能够在一种限定性、抽象性思考中就一个特殊方面设想某物之前，我们必然已经在我们刚刚还完全投入的一种无所不包的关系中充分地与此物照面了。

因此，理论科学家立场上的转变有一种抽象性、限制性功能，根据这种功能，源始地被给予的东西以下述方式分裂了：某一个方面可能被鲜明地照亮了。所以，每一门科学，甚至在其科学经验中，都植根于形式方面的先天特征之中，一组事物就是在这种形式方面之下被分别加以考虑的。

其它的一切都依赖于这个形式的方面，如科学研究的基础、方法、语言、推论类型、可理解性的模式、真理和必然性的典型概念。因此，在每一门科学的根基处，我们都发现一种世内存在者的“当前化”。这种“当前化”不同于我们的日常烦恼，因为它只致力于以

一种“客观”方式,即作为理论观察的纯材料、作为“纯粹在此”展开诸存在者。(《存在与时间》,第153—160,356—364页)

一门科学的究极的物质对象是被知觉到的真实事物。科学的任务就是把这样被知觉到的东西描述为“纯粹在手事物”,即从存在者状态上的客观化的观点进行描述。因此,科学本身不仅是抽象的,而且,其恰当的对象也必然始终是某种抽象之物。因为作为“纯粹在此”的现实只是一种第二级意向性的对应物,这种意向性的基础和根源在于作为我们生存本身的我们的源始意向之中。如果我们在科学中谈论作为对象的现实本身,那么,从一开始我们就是根据这样一种维度设想它:这种维度实际上只包含在知觉中,而现实并不完全与这种维度相合。

与被知觉的现实相比,客观现实是一种阐释和说明,但同时也是一种贫乏。科学使源始知觉的一个客观方面变得明了,但在这样做的过程中,它便偏离了完全意义上的真实存在者,为的只是发现和说明它们的某些方面。因为这些方面的确是实在的诸方面,科学便依然是实在之物的理论知识。因此,对实在之纯客观方面的阐释和说明导致一种真正属于这些存在者的特有意义,但只是从其“纯粹在手存在”的角度。只有通过一种方法以及与其特有对象相应的认知过程才能展开这一意义。(《存在与时间》,第364—366页)

一门科学的发生在于一个存在者领域的客观化中,即在对相关存在者存在方式之概念的把握的形成和结构性发展之中。在此过程中,一门特定科学的基本概念得以展开并被联结起来,而基本概念的联结也总是勾勒出特定学科及其领域的根据和基础。现在,通过客观化过程以这种方式勾勒出的领域可以成为研究的主题。接下去,被客观化的整体可以在不同的方向得到研究,并被确立和规定为研究的对象。因此,课题化总是在相应的客观化形式基础之上发展起来。

可以说,我们在这里试图描述的整个过程通常是以一种“朴素”的方式发生的,以至于研究者们常常不能清楚地意识到在他们眼皮底下发生了什么。然而,客观化构成了一门特定科学产生中的基本过程,而且这一过程只不过是将成为一门特定科学中科学研究主题的相应存在者之基本存在方式的领悟的形成和联结,这一点可以通过对现代数学的产生过程的描述明确地显示出来。^⑤

对于数学物理学的发展具有决定意义的东西既不在于它对“事实”观察的高度重视,也不在于它在确定自然过程和事件的特征中对数学的运用,而在于自然本身被数学地加以筹划的方式。在这种筹划中,不断在手的某物即物质性存在者以下述方式被预先发现:某种境域被打开了,在这种境域中,只有那些可以从量上被规定的东西才是更为相关的(如质量、运动、力、地点、时间等)。只有根据以这种方式被筹划的自然物,其它任何东西诸如一个事实才能被发现,才能称得上是一个将根据这种筹划得到调整的实验。事实性科学的基础之所以是可能的,是因为早期科学家领悟到:在原则上没有“单纯的事实”。(《存在与时间》,第363—364页)

而且,在对自然的数学的筹划中,起决定作用的主要不是数学本身,而是这样一种事实:这种筹划展开了某种先天之物。因此,数学物理学之例证特征不在于它的精确性,也不在于它在主体间是有效的,对每一个人都适用的。相反,它在于这样的事实:它视为自己主题的存在者被发现始终与对它们的存在一结构的先前筹划相一致。当对于一种存在方式之这种领悟的基本概念已经详细地制订出来时,关于其方法的线索、关于其设想事物方式的结构、真理以及属于真理的确定性的可能性、事物得以建立和证实的方式、它对于任何人都有约束力的方式以及它得以交流的方式,所有这一

^⑤ 《对康德〈纯粹理性批判〉的现象学阐释》,第27—29页。

切都可以得到确定。恰恰是所有这些项目之整体构成了一门科学的完整的生存论意义。（《存在与时间》，第 363 页）课题化的目标是解放我们在世内照面的存在者，其方式是：它们能把自己向着纯揭示活动“对抛”并从而成为对象。因此，课题化就是客观化。课题化不是首先设置这些存在者；而是去解放我们在世内照面的存在者，其方式是：此在可以客观地询问和确定它们的特征。

此在对存在样式的客观化亦即此在对寓于世内现成在手的东西之样式的客观化具有独特的当前化的性质。这种当前化与寻视烦恼的当前不同，因为属于科学的那种揭示活动只期备现成事物的揭示。对于揭示活动的这种期备，其生存状态上的基础存在于此在的一种决心之中。通过这种决心，此在向着在真理之中的能在“客观地”筹划自己。（《存在与时间》，第 363 页）

显然，科学之课题化的可能性条件将在此在的下述能力中被找到：即超越由它所课题化并进行筹划的存在者。在下一节中，将简要地讨论对这些存在者及对世界的超越的时间性问题。

V 超越世界的时间性问题； 此在之空间性的时间性

我们已经把此在的存在定义为烦并且发现烦的存在论意义是时间性。我们也已看到，时间性构成了此在在此的展开状态。现在，在这个“此”的展开状态中，世界与它一起被展开了。但这意味着：就其全部意义而言，世界必然同样植根于时间性中。世界之所以可能的生存论时间性条件在于时间性作为绽出的统一性具有一种境域这样的东西。因为绽出不仅仅是向…放浪。毋宁说每一种绽出都包含有放浪的“何所向”。让我们把绽出的这一何所向称为“境域性图式”。于是，此在借以从将来来到自己的那一图式就是“为它自

己之故”。此在在其被抛中向它自己展开，它借以这样展开的图式被视为被抛状态之“被抛到什么面前”，亦即委弃之委弃于什么。这标识着曾在状态的境域性图式。最后，当前的境域图式由“为了…”得到规定。（《存在与时间》，第 354—365 页）

将来、当前和曾在的境域性图式的统一性奠基于时间性的绽出统一性之中。整体时间性的境域规定着每一实际生存着的存在者实际上向何处展开。随着实际的在此，在将来的境域中就有一种能在得到筹划，在曾在状态的境域中就有已经存在得到展开，在当前的境域中就有所烦忙之事得到揭示。这些绽出图式的境域统一性使诸种“为了…”的关联与“为其之故”源始地联系在一起，以至于根据时间性绽出的统一性的境域构成，便总是有一个被展开的世界属于此在。就像当前在时间性到时的统一性中发源于将来与曾在一样的，一种当前的境域也与将来和曾在的境域同样源始地使自身时间化。因此，只要此在时间化，就有一个世界存在。此在就其自己的存在而时间化，在此过程中，作为时间性的此在由于其时间性的绽出境域的构成本质上就存在于一个世界之中。所以，世界既不像一件用具那样是现成在手的，也不像一个事物那样是上手的，而是在时间性中时间化的。世界随着诸绽出样式的“出离自己”而在此。如果没有此在生存，也就没有世界在此。（《存在与时间》，第 365 页）

在一切形式的烦忙中，在一切客观化中，世界总是已经被设为前提，因为只有作为在世的诸方式，所有那些形式才是可能的。世界奠基在绽出的时间性的境域统一之中，于是世界是超验的。在任何世内实体可以被照面之前，世界已经以绽出方式被展开了。时间性以绽出方式处身在其诸绽出样式的境域中，并且使自身时间化之际由这些绽出回到在“此”被照面的实体之上。因此，规定着世界结构的全部意蕴并非种种形式组成的网络，由一个无世界的主体

罩上某种质料。毋宁说,此在以绽出方式在“此”的统一性中领会着自己及其世界,它从这些境域回到在这些境域中被照面的实体。在领悟中回到这些实体就是通过使它们当前化而让它们被照面这回事的生存论意义。(《存在与时间》,第 366 页)

最后,在此在的空间性和其时间性之间有一种关系。此在必须被考虑为时间的,但同样“也”必须被考虑为空间性的。海德格尔说,在澄清这一关系时,我们的意向不可能通过指出下述一点而说明此在的“时—空”特征:即此在是一个“既在空间中又在时间中”的存在者。而且,因为时间性就是烦之存在的意义,把时间性“归结”为空间性将是不可能的。另一方面,证明只有通过时间性,空间性在生存论上才是可能的,这不等于从时间中演绎出空间。我们必须着手做的是:揭示使作为此在之特征的空间性得以可能性的时间条件,对世内空间的揭示就建立在那种空间性之上。当我们说此在是空间性的时候,我们并不是想说此在是空间中的一个上手事物。此在本身并不填充空间,毋宁说此在摄入(按“摄入”的字面意义)空间。在此在生存的过程中,它就已经为自己占得了一个活动空间。此在以下述方式规定着其自己的位置或处所,它从已经为自己占得了的空间回到它占据的空间。(《存在与时间》,第 367—368 页)

当此在为自己取得空间时,它是通过定向和去远(通过使距离消失)来实现的。这是如何基于此在的时间性而可能的呢?让我们给出我们日常烦恼的一个例证。当此在为自己及其烦恼的事物取得空间时,它必须首先发现这样一个领域,在此领域中此在可以为上述谈论的事物赋予场所。在这样做的时候,它必然将这些事物带近前来并确定它们相对于此在以及它们彼此之间的位置。因此,此在具有定向和去远的特征。然而,所有这些都假定了一个已被展开的世界的境域。但如果是这样,如果沉沦状态对于此在是基本的状

态,那么,同样显而易见的是,只有基于其绽出一境域的时间性,此在才能闯入空间。因为世界不现成存在在时间中;然而空间却只有在一个世界中才得以揭示。(《存在与时间》,第368—369页)

VI 此在日常状态的时间性意义

海德格尔通过对于此在日常状态时间性意义问题的一些简短观察对这一分析作出了结论。人们首先应当注意到,从存在论观点看来,此在日常状态的存在论意义依然是晦暗不明的。其次,目前我们对此在之时间性给出的解释是否足以规定日常状态的生存论意义,这一点仍是可疑的。

“日常状态”这一表达意指此在“每天”处身于其中的那种去生存的方式。这里的“每天”不意指一个人一生所有日子的总和。然而,虽然“每天”这个表达在此不意味着一种时间性意义,但在这一表达中仍包含着某种时间性意味。“日常状态”这一表达首要地意指生存的某种确定的“如何”,那种统治此在终生的如何。在谈论此在日常状态时,海德格尔经常使用“首先与通常”这样的表达。“首先”这个词意味着:此在借以在公众的“相互共在”中“公开地”存在的方式,即使此在其实恰恰在生存状态上“克服”了日常状态。“通常”意味着:此在借以常规地向人人显现的方式。(《存在与时间》,第370页)

因此,日常状态意指“如何”,此在据此“如何”而生活,不管在其一切方式中还是只在其某些方式中从生存状态上有此意指。与习惯于事物被完成的方式并行的舒适即属于此“如何”,尽管这将意味着有时必须完成困难的和不快的事情。这就说明了为什么“明天将来临的事情(这是日常烦恼一直期备之事)是‘永久的昨天之事’”。(《存在与时间》,第371页)

然而,此在日常状态的这些特征并不只是规定此在存在的某些方面;对于此在来说日常状态是或多或少地为各个“个别的”此在所熟悉的一种方式;此在在生存状态上可以每天掌握起日常,但任何人都不能完全抹灭日常。然而,在存在者状态上人所周知的东西,却隐藏着一种生存论存在论谜团,甚至在我们的现在分析中也不能解决这个谜团。迄此为止,我们常常这样看待此在,仿佛它是在某些处境中的静止不动的某物;我们并未充分强调下述事实:此在沿“时间性”伸展自己。当我们集中于此在处理时间、计算时间并从历法上调整这种计算时,当我们已经达到对此在之日常“历事”的更好领悟的时候,我们将逼近这个谜团的解决。然而,因为“日常状态”一词最终只不过意指时间性,而时间性使此在的存在成为可能,所以,只有存在自身的意义及其可能的变形被揭示出来之后,才能给出日常状态的恰当的时间性规定。(《存在与时间》,第 371—372 页)

第十三章 时间性和历史性

(《存在与时间》,第 72—77 节,第 372—397 页)

I 导论^①

海德格尔继续写道,至此为止,生存论分析完全指向这样的目标:即为关于存在意义的问题发现一个可能的答案。我们已经知道,要回答这个问题,人们必须首先集中于此在对存在的领悟,因为此在的领悟既是存在借以向我们通达的现象,同时也构成了此在自身的存在方式。在我们的研究过程中,我们已经发现,此在的存在就在于烦,而时间性是烦的可能性的源始条件。时间性似乎是此在之本真能整体存在的条件。我们对此在之本真能整体存在的生存论分析已经表明:死、罪责与良知间同样源始的联系是植根在烦之中的。

然而,现在我们仍然必须提出这样的问题:我们是否真的已经把此在存在的整体,特别是关于其本真的整体存在带进了我们生

^① 以下参见迈克尔·艾伦·吉莱斯皮,《黑格尔、海德格尔和历史基础》,芝加哥,1984年;克里斯托弗·芬斯克,《海德格尔、思想和历史性》,伊萨卡,1986年;沃尔夫冈·米勒-劳特,《马丁·海德格尔论可能性和现实性》,柏林,1968年;弗里多林·维珀林格,《真理与历史性:对于真理本质问题的研究》,弗莱堡,1961年;威廉·理查森,《海德格尔》,第90—91、237—238、279—280页及其它各处;阿里翁·L.凯尔克尔,“作为目的论和末世学的历史:胡塞尔和海德格尔”,载于《胡塞尔论集》,第9卷(1979),第381—411页;伯纳德·E.罗林,“海德格尔《存在与时间》中的历史哲学”,载于《现代学人》,第49卷(1971—1972),第97—112页;托马斯·E.雷恩,“海德格尔的历史哲学”,载于《英国现象学会杂志》,第3期(1972),第111—125页;大卫·库森斯·霍伊,“《存在与时间》中的历史、历史性和历史学”,载于《海德格尔和现代哲学:批判文集》,迈克尔·默里编,纽黑文,1978年版,第329—353页。

存论分析的先行具有？这个问题或许会借助于向终结存在找到了答案。但死只是此在的一个“终结”，另一个“终结”是其开端、其出生。看起来只有处于生和死“之间”的存在者表现出我们这里正在寻求的此在整体。所以，看起来我们迄今所进行的全部分析仍然是片面的。我们只集中在了以向前生存的方式存在的此在；我们似乎已经将所有曾在状态丢在了身后。而且，我们以前不仅忽视了此在向其开端的存在，而且忽视了此在在生与死之间伸展自己的方式。这样，看起来至此我们在对此在存在的分析中完全忽视了其生命的整体和联系。但如果是这样，则我们必须提出这样的问题：在前面几章中展开的我们的时间概念是否应当被收回？或者也许此在的生命联系可以在时间性中找到其存在论基础？（《存在与时间》，第 372—373 页）

人们可能认为，描述此在生死之间的生命联系是相当容易的事情。这种“生命联系”是由在时间中此在的体验序列构成的。但如果人们对这一提议以及它所依赖的存在论前提进行反思，那么，就将发现，在这个体验序列中，只有总是在眼下或实际现在中现成在手的体验才是真正现实的；而所有其它体验或者不再是“现实的”，或者尚不是“现实的”。此在仿佛跨越被赋予它的生和死两个界限间的时间跨度，其方式是：它向来只在现在是“现实的”，仿佛跳跃它的“时间”的“现在”序列。被以这种方式说成为时间性的此在，尽管经历了这些体验的不断变化，自身始终保持在某种特定的自我同一性之中。然而很显然，在这种观看此在联系的方式中，我们已经设定了在时间中现成在手的某物。（《存在与时间》，第 373 页）

前面的反思显示的是，根据我们日常的和普通的对此在、时间性和时间之领悟，根本不可能解释此在的生命联系。此在并不是作为种种相继来临而后逝去的体验的此刻的总和生存，也不是用其此刻的诸阶段去填充一个生命框架。“此在的本己存在方式

被预先组建为伸展,而它便是以这种方式伸展自己的。”(《存在与时间》,第 374 页)在此在的存在中已经有着处于生和死间的“之间”。而且,下述情况根本是不可能的,即此在只在某一时间点上现实的,而除此之外则被它的生和死的不现实围绕着。从生存论上领会,生从来不是在不再现成这一意义上的过去之事;同样,死也不具有这样的存在方式:它仍是未完成的、尚不现成在手的,只是一种来临。“实际此在以出生的方式生存着,而且也已在向死存在的意义上以出生的方式死亡着。只要此在实际生存着,两个‘终端’及它们的‘之间’就存在着,而且它们以根据此在之作为烦的存在所唯一可能的方式存在着。”作为烦,此在就是向来存在于生和死之间的那个“之间”。(《存在与时间》,第 373—374 页)

如果我们探讨此在生命联系,即其在此在时间性构成境域内的伸展的存在论阐释,我们就会看到,烦的构成性整体在时间性中有其可能的统一性根据。这里,我们必须再一次注意到:生存的活动不能被等同于或比作某种现成事物的运动。相反,这种活动必须根据此在伸展自己的方式得以规定。现在看来,“此在从中被伸展以及伸展自己所特有的活动”就构成了海德格尔所说的历事(historizing)。于是,此在联系的问题便成了此在历事的存在论问题。对于历事结构及其诸生存论时间性的可能条件的揭示意味着获得对历史性[Geschichtlichkeit]的存在论领悟。在对此在之历事所特有的运动的分析中,我们将再次被引导到早些时候被触及的问题,即自我的常驻性问题。(《存在与时间》,第 374—375 页)

但如果历史性的问题将我们引回到这些源头,即引回到此在的时间性和时间,那么,历史问题得以研究的场所就是存在论,而不像席美尔和李凯尔特所提议的那样是作为历史科学的历史性。我们也不得不处理历史何以能成为历史学之对象的问题。(《存在与时间》,第 375 页)

在这些准备性反思之后,海德格尔决定以下述方式前进。首先,他将谈论人们通常设想历史的方式;然后,他将试图表明历史性何以能从生存论上加以解释。在下一节中,海德格尔将试图说明此在的历史性和世界历史之间的关系。在海德格尔看来,我们可以使历史“进程”成为“历史学”的主题,这一事实是之所以可能在精神科学中,在使用解释和批判方法的关于人的科学中建设历史世界的前提。对作为科学的历史学的生存论阐释旨在证明:历史学源于此在的历史性。正是在这种上下文中,海德格尔强调了下述一点。“在对此在历史性的分析中,我们将试图显示:这一存在者并非因为‘处在历史中’而是‘时间性’的,相反,只因为它在其存在的根据处是时间性的,所以它才历史性地生存着并能够历史性地生存。”(《存在与时间》,第 376 页)海德格尔最后决定用对狄尔泰和约克伯爵的工作在这方面的的重要性的一些观察结束上述反思。(《存在与时间》,第 377 页)

II 通常的历史领悟与此在的历史

海德格尔通过描述“历史”和“历史的”这两种述语在对此在存在的日常阐释中是如何被理解的来开始他的分析,这种分析将导致对历史(Geschichte)本质的洞见。在日常阐释中,这两个词是以几种方式被使用的。

“历史”这个术语既可以指现实的历史进程即“历史现实”,也可以指关于这种现实的科学,所以,这个术语本质上就是暧昧的。眼下,我们将只集中于“历史现实”意义上的历史,在下面一节中,我们将转向历史学,即作为过程的历史的“科学”。

在“历史现实”意义上的“历史”也有几重含义。其中,首要的一种含义是:历史就是过去的东西。而这又可以表现为下述两种形

式：“过去”可以指不再现成在手的东西；它还可以指虽然过去但依然有影响的東西。于是，过去的东西被理解为与当前——在实际“现在”的意义上——相连。

有时我们说的“历史”并不主要指过去，而是出自这种过去的东西。因此，有历史的事物处于某种变易过程的关联之中。有历史的东西在当前规定将来，就此意义而言，它有时可以“造就”历史。这时，“历史”意味着一种贯穿过去、现在与将来的事件和作用的关联。时间的诸绽出方式在这里应从日常的观点得到理解。

有时“历史”意味着“在时间中”变化的那些存在者的整体、人类的演变和天命、人群以及与“自然”相区别的人类“文化”。这里，人们心中想的是自然的对立面。正是在这一意义上，人们谈论自然与历史间的区别。

最后，“历史”还常常意味着所有流传给我们并从而被当作“历史的”东西的总体。这一整体既包括我们从历史角度认识的一切，也包括作为自明的东西流传给我们但我们并不知道其历史渊源的一切。（《存在与时间》，第 378—379 页）

海德格尔得出结论说，如果我们通观上述四种含义，我们就会看到，“历史是生存着的此在所特有的在时间中发生的历史事；在格外强调的意义上被当作历史的则是：在相互共在中‘过去的’而却又‘流传下来的’和继续起作用的历史事。”（《时间与时间》，第 379 页）

这四种含义是彼此联系的，因为它们都关涉到作为“事件”主体的人。但应如何规定这些事件的历史事？这种历史事是不是一一相续的诸过程？是不是种种事件永远变化着的出现与消失？在何种意义上历史的历史事属于此在？是否此在先只实际“现成”存在而只是偶尔“进入历史”？是否通过与事件和环境相连此在才成为历史的？或者此在的存在恰恰是通过历史事首先建构起来，以至于只因为此在就其存在来说就是历史的，所以事件、环境与天命等在存在论

上才是可能的？为什么在“在时间中”历事的此在之“时间性”特征中，过去的作用得到了特别的强调？（《存在与时间》，第 279 页）

如果历史属于此在的存在，而这种存在本身又奠基于时间性，那么，简单的办法就是从历史事物的那些显然具有时间性意义的性质开始进行对历史性的生存论分析。于是，通过更仔细地确定过去在历史概念中的显著地位，我们将能为讲解历史性的基本构成做好准备。

例如，在博物馆里保存着的“古董”（家具、用具等）属于过去的时间，然而它们在当前还现成存在。当它尚未成为过去时，这种用具在何种程度上是历史的？只是因为它已经成为历史学兴趣的对象它才是历史的吗？看起来只因为这种用具本身已经在某种程度上是历史的，它才能成为历史学的对象。但那样我们又必须重提这个问题：既然它尚未过去，我们有什么权利将此物称为历史的？或许这些事物于自身中就具有某种过去的东西，尽管它们今天仍现成存在？但这些现成的东西现在还是它们曾是的东西吗？这些事物显然有了变化。它们可能已经在时间进程中变得朽脆甚而蛀蚀了。然而，那使这些事物成为历史事物的过去特有的特征不可能在这一流逝中。那么，在这些用具身上是什么过去了呢？什么东西过去曾存在而现在不再存在？它们现在还是用具，但却不被使用了。但如果它们今天还在被使用，那它们就仍不是历史的吗？不论它们是否现在被使用，它们肯定不再是它们所曾是的样子。那么什么“过去”了呢？看来无非是那个世界。就是在那个世界中，它们曾属于一种用具关联、作为上手事物被照面，并为有所烦忙地在世界中存在的此在所使用。那世界不再存在了。但先前曾处于那个世界之中的东西仍现成地在我们的世界中。正是在这个意义上我们可以说，现在仍然现成在手的某物可以属于过去。当我们说一个世界不再存在时，我们想说的是，生存着的此在作为在世界之中的存在

实际存在着,而世界只有以这种生存着的此在的方式存在。(《存在与时间》,第 380 页)

所以,上面提到的古董曾属于此在的世界,而它们的历史性质就奠基于此在非本真的过去。但如果这是全部的真理,那么,只有过去的此在才是历史的,而不是现在在当前存在的此在。但是,如果我们把“过去”规定为“现在不再现成或不再上手”,那么,此在会是过去的吗?此在从来不可能在那个意义上是过去的,因为就其本身而言,它从来不可能是现成在手的。如果此在存在,它就生存着。一个不再生存的此在不是严格的存在论意义上的过去;毋宁说,它作为曾在此而存在。但即使现在我们还必须重提这样的问题:是否此在只在曾在此的意义上才是曾在的某物,抑或它作为当前化的将来的此在就是曾在的,亦即在其时间性的到时中就是曾在?

不管怎么说,下面一点是显而易见的,只是由于它们属于世界,属于历史,既现成又成为过去的用具才是历史的。而且,世界具有一种历史的存在方式,因为它是此在的存在论规定性。现在还有一个问题:为什么历史事物主要地是由过去,或者更恰当地说,是由此在之曾在特征决定的?在回答这个问题之前,看来有必要进行一些其它的观察。

海德格尔宣称:首要地具有历史性的是此在。我们在世内照面的东西如用具和自然实体在次一级意义上是历史的。此在以外的其它存在者由于属于世界而是历史的。这些存在者被称为世界历史事物。(《存在与时间》,第 381 页)

下面我们将表明:通常的世界历史概念源于我们向这种次级的历史事物制订方向。还须注意:世界历史存在者不是首先通过一种历史客观化获得其历史特征,毋宁说,它作为那以世内照面的方式是其自身所是的存在者而具有历史性。

通过上述反思,下面两件事变得十分明了:1. 看来此在首要地

是历史的；2. 历史事物一般的时间性特征主要不是建立在世内事物的“在时间中存在”之上的。对于此在这样的存在者来说，源于“现在与今天”的时间性距离不具有任何首要的构成意义。之所以如此，不是因为它们不在时间中，而是因为它们以这种源始方式在时间性中生存，以至于没有任何现成的东西可以以那种方式是时间性的。

人们会说，没有人否认人类此在是历史的首要主体。然而，人们应当注意到：“此在是历史的”这一命题不仅意味着人作为一个存在者状态上的事实是历史的，所以，我们仍然必须提出这样的问题：历史性在什么程度上、基于什么存在论条件作为一种基本的构成状态而属于此在的存在？（《存在与时间》，第 381—382 页）

III 此在历史性的基本构成

此在实际上具有其历史，它之所以能够具有这种历史，是因为它的存在是由历史性构成的。我们现在必须通过下述方法论证这一命题，即将存在论的历史问题视为生存论问题。我们已经看到，此在之存在必须被规定为烦；烦奠基于时间性之中；因此，必须在时间性的范围内寻求赋予此在典型的历史特征的那种历事。对此在的历史性阐释被证明为只不过是这种时间性的更为具体的表达。（《存在与时间》，第 382 页）海德格尔提醒读者，时间性和先行的决心之间的关系在前面几节中已得到揭示。（《存在与时间》，第 60—62 节）但问题始终是这样：此在的先行决心在何种程度上包含了此在的本真的历事？

决心曾被描述为向着本己的罪责存在的一种自身筹划。当决心发展成为先行决心时，它就变成本真的。在先行的决心中，此在着眼于其本真的能在领会自己。此在这样做的方式是：集中于死以

便在其被抛状态中将自己所是的存在者承担下来,并作为一个整体承担下来。人们应当意识到,此在实际在“此”的下了决心的承担意味着这种决定发生于一种具体的处境中。现在,我们的生存论分析原则上不能显示在任何一个特殊情况中每一此在实际上决定做什么。这种分析甚至不能谈论对生存之实际可能性的生存论筹划。然而,在这种分析中,人们可以提出这样的问题:此在实际上向之筹划自己的诸种可能性一般说来能从何处汲取?人们也许认为,它们可能源于死,因为先行的筹划向其死筹划此在。但情况不可能是这样。海德格尔接下去提议,这些可能性可能源于此在对自我之被抛于世的承担?在我们能够回答这一问题之前,我们必须再次集中于作为烦之基本构成要素的被抛的基本结构。

我们已经看到,此在作为被抛已经被委托给其自身及其能在,但它却是作为在世的的存在被委托的。它作为被抛生存于一个世界,而且与他人实际地生存于此,首先并且通常地它在此失落在“常人”中。它在此通过诸生存可能性领会自己,这些可能性在今天阐释此在的平均方式中被共同地接受下来。本真的生存状态上的领会不是要从流传下来的阐释此在的方式中脱出自身,相反,在此在之决心中,诸种可能性总是从下述这种方式的解释中被把握的,即既反抗那一解释,然而又赞同那种解释。(《存在与时间》,第 383 页)

此在从中回到自身的决心展开了本真生存的实际可能性,而且,它是根据其被抛的决心承担下来的遗产展开这些可能性的。在此在下决心回到其被抛状态过程中,隐藏着把已经流传下来的诸可能性承传给自己。但此在并不是只作为如此流传给它的可能性来承担它们,而是作为此在自己的可能性承担下来。如果任何“好”东西都是一份遗产,而“好”的性质就在于使本真生存成为可能,那么,恰恰在此在的决心中遗产的承传构成了自身。此在愈本真地通过期待死,通过据其最本己的独特可能性明确地领会自己

而作决定,它就愈明确地发现和选择其生存的可能性,也就愈少偶然性。因为对死之期待排除了一切“临时的”可能性。只有实现了自由地为死存在,才能直接把目标给予此在并使生存面临其有限性。一旦此在把握了其生存的有限性,它便从那些无穷无尽、形形色色的最近便的可能性中抽回身来,并将自己带到其命运的单纯性之中。注意,“命运”一词在这里不应被理解为 *Geschick*(天命),也不应被理解为由一种不可征服、不可避免的力量主宰的状态,而应被理解为 *Schicksal*。因此,此在之源始历事(*Geschehen*)必须以刚才表明的方式加以规定。在本真的决心中,此在通过它继承下来、然而又是选择出来的可能性把自己承传给自己,并自由地面向死亡。(《存在与时间》,第 384 页)

此在之所以能够被命运的打击击中,只是因为此在在其存在的深处就是上述意义下的命运。作为靠命运在其决心中生存并在世的东西,此在在此展现为既对幸运的环境开放,也对残酷的偶然性开放。然而,命运并不是事件和环境发生冲突的结果。甚至没有决心的人也受这些事件和环境的驱使,虽然在上述意义上他没有任何命运。

如果此在通过期待死并自由地面对死而下决心,那么,它既在其超越(即其有限自由的力量)中,也在其无力(即对已做选择这一状态的放弃)中领会自身。这样,它便能逐渐对已经如此展开了的处境的种种偶然性有一种清楚的看法。但如果此在作为在世界之中的存在,本质上作为与他人共在而生存,那么,其历事就是一种共同历事并被规定为其天命(*Geschick*)。因此,天命指共同体的历事、民族的历事。天命不是由诸多个人的命运构成的。此在在它的“同代人”中并与它的“同代人”一道有其具有命运性质的天命;这一天命构成了此在的完整的本真历事。(《存在与时间》,第 384—385 页)

由上述可知,一个以命运方式生存的存在者必然是这样一种

存在者：其存在方式是烦；烦假定了时间性并包含了死、罪责、良知、自由和有限性。只有其存在方式是烦的存在者才能在其存在和生存的深处是历史的。

“只有这样一种存在者，它就其存在来说本质上是将来的，因而能够自由地面对死而让自己以撞碎在死上的方式反抛回其实际的此之上，亦即，作为将来的存在者就同样源始地是曾在的，只有这样一种存在者能够在把继承下来的可能性承传给自己本身之际承担起本己的被抛状态并在眼下为‘它的时代’存在。只有那同时既是有终的又是本真的时间性才使命运这样的东西亦即使本真的历史性成为可能”。（《存在与时间》，第 385 页）

此在无需明确知道它在决心中向之筹划自己的诸可能性之渊源。然而，只有从此在时间性的观点出发，我们才能明确领会此在借以筹划自身的生存状态上的能在何以源于此在传统地被理解的方式。于是，回到自身并将自身承传给自己的决心似乎是对已经流传给我们的一种生存的可能性的重演（Wiederholung）。这里的“重演”就是明确的承传，亦即回到曾在此的此在的种种可能性中去。对一种曾在的生存可能性的本真之重演，在生存论上植根于先行的决心之中。只有在决心中，人们才首次做出选择，这种选择使人自由地面对忠诚地追随可重演之事的争斗。重演不是试图再次实现曾在此的东西。对可能的东西的重演，并不是把“过去”的某物重新带回来，也不是把“当前”反过来联结于已被越过之事。毋宁说，重演是对曾在此的生存可能性的回应。这种回应和回答始终是在本真的当前作出的。而这种回应本身同时就是对那在“今天”还作为“过去”起作用的东西的反对。重演既不使自身沉迷于过去之事，也不致力于某种进步。（《存在与时间》，第 385—386 页）

因此，重演是一种决心的方式，通过它此在作为命运明确地生

存。但如果命运构成了此在的源始历史性,那么,历史既不从过去之事中也不从我们的“今天”及其与过去的关联中获得其本质意义,而是从源于此在将来的生存的本真历史中获得这种意义。作为此在的一种存在方式,历史如此本质地扎根在将来中,以至于死把先行的生存抛回到其实际被抛状态上去,而这样一来曾在状态就在历史事物领域中被赋予其独特的优先地位。本真的向死存在,即时间性的有限性,是此在历史性的隐藏着根据。此在不是在重演中才变为历史性的,而是因为它是时间性的和历史性的,所以它才能以重演的方式在其历史中把自己承担过来。为做到这一点还不需要什么历史学。(《存在与时间》,第 386 页)

决心意味着此在通过先行至本真当前的“此”将自己承传给自己。正是这种承传海德格尔称之为命运。这种承传也是海德格尔称为天命的东西即此在在他人共在中的历史根据。在重演中,有命运性质的天命可以作为与流传给我们的遗产明确相关的东西得到揭示。此在通过重演首次使其自己的历史清楚明了。此在的历史本身在生存论上植根于这样的事实:作为时间性的存在者,此在是以绽出方式敞开的。我们将属于此在历史的展开状态变为我们自己的状态,其方式亦然。现在,海德格尔决定将至此被称为历史性的东西称为“本真的历史性”。

在海德格尔看来,现在我们面临下述问题:如果本真历史的历史主要存在于曾在中,这种历史何以能构成此在自生至死的整体“关联”?海德格尔开始怀疑这个问题是否得到了恰当的表述。是不是此在的非本真历史性引导了我们询问生命“关联”的方式?是不是这种非本真的历史性阻挡了我们进入本真历史性及其自己独特的“关联”方式的道路?这个问题将在下面得到研究,在那里我们必须转向此在之非本真的历史性。(《存在与时间》,第 387 页)

IV 此在的历史性和世界历史； 非本真的和本真的历史性

此在通常是根据它在其环境世界中照面的东西和它有所寻视地烦恼的东西来领会自己的。这一领会不仅是对伴随着此在的一切行为的对自身的一种认知(康德)。这里的领会意味着此在向其在世的当下可能性筹划自己。领会作为“常识”构成了常人的非本真生存。当我们在公共世界相互共在之际，我们在我们的日常烦恼中并非只照面用具与工作，而是也照面随之给出的东西。这包括了所有这些从中发生的世界。然而，在所有这些被照面的东西中，注意的中心在于正在进行的东西、已经完成的东西和将会出现的东西。这种领悟也许看起来是显而易见的，然而，从存在论上看它决不是自明的。但如果那样，为什么不应根据此在所烦恼之事和所体验之事来规定此在的关联呢？用具和工作以及此在居留于其间的一切不也都属于历史吗？也许历史的历史只是个别主体中的体验流之彼此孤立的流出？（《存在与时间》，第 387—388 页）

必须指出的是，历史既不是客体改变中的运动联系也不是主体所具有的飘移不定的体验序列。那么，历史的历史也许属于主客体相互联结的方式？根据此在历史性的命题，人们不应当声称一个无世界的主体是历史性的，而应当说具有历史性的是作为在世生存着的存在者。历史的历史是在世的历史，此在的历史性本质上就是世界的历史性，而世界根据我们之绽出境域的时间性而属于时间性的时间化。作为实际生存的东西，此在与在世内已被揭示的一切照面。因此，上手事物与现成事物总是已随着此在历史性的在世之生存被收入世界的历史。用具和工作有其“命运”；建筑和机构则有其历史。就其与人的烦恼有关而言，甚至自然也是历史的。这些

世内存在者就其本身而言就是历史的，它们的历史并不是某种仅仅伴随着人类“灵魂”之“内在”历史的外在之物。海德格尔把这些存在者称为“世界历史事物”。这一表达首先意味着其与此在生存本质上的生存统一之中的世界历史；但就世内存在者总是随实际生存着的世界得到揭示而言，“世界历史”同时意指在上手事物与现成事物世界之内的“历史”。这里没有必要给出进一步的细节，虽然注意到下述一点是十分重要的：因为世界的超越具有一种时间性基础，世界历史事物总是已经在生存着的在世的历事中“客观”地在此了，而并不曾从历史学上加以把握。所以，世界历史事物不是由历史学构成的。

因为实际此在沉沦着专注于所烦恼之事，所以它首先从世界历史上来领会它的历史。而且又因为通常的存在领悟不加进一步区分地把“存在”领会为现成性，世界历史事物的存在是在来临、短时间在场而后又消失的现成事物的意义上得到解释和经验的。而最后又因为一般存在的意义干脆就被当作自明的东西，所以追问世界历史事物之存在与一般历史的运动的问题在此就成为没有根基的问题了。（《存在与时间》，第 388—389 页）

日常此在涣散在每天经历的多种事物之中，它被其种种事务所驱使。如它想来到它自身，它必须首先试图从已经由历史的涣散与无联系中扰集自己。正是从这种观点中才产生了此在如何建立联系的问题。此在将如何领悟它从中与世内存在者照面的一切体验的联系？一旦关于这种联系问题的源头明了了，那么，下述问题马上就清楚了，即如果我们意在对此在之历史的全体进行源始的生存论阐释，这种源头就是不合适的。如果以一种恰当的方式从存在论上提出这种联系的问题，那么，它就不会追问此在如何赢得联系的这种统一，以便能事后把已经产生结果和正在产生结果的一一相续的体验联系起来。而是追问此在在其自身的何种存在方式

中迷失了自身,而结果竟仿佛不得不只在事后才从涣散中拢集自己,不得不为自己设想出一种“拢集”也包含于其中的统一。我们已经看到,此在之迷失于“常人”和世界历史事物原因在于此在面对死的逃遁。然而,向死存在是此在之烦的基本的构成要素。我们也已经看到,先行的决心把这种向死的存在带进本真的生存。这种决心的历事是對此在先行承传给自己的诸可能性这份遗产的重演。这种重演被称为本真的历史性。也许生存的整体在这种历史性中以一种源治的、未失落的、而它本身又无需联系的方式伸展?自我的决心与涣散的不持立相对,它本身就是被展开的持立状态;在这种展开的持立状态中,此在作为命运始终把生与死及其“之间”都“合并”在其生存中,其情形是:此在在这样一种持立状态中于本真的当前就为其当时实际处境中的世界历史事物存在。在这样以命运方式对种种曾在的可能性进行重演时,此在以时间性绽出方式把自己“直接地”带回到在它以前已经存在的东西。但当此在的遗产被这样承传给自身时,此在的生就“从死的可能性回来之际被收进其生存”。(《存在与时间》,第 390—391 页)

决心构成了生存对其自我的忠诚(Treue)。这种忠诚同时是对可重演的种种生存可能性的可能的敬畏。如果人们假定只有当决断的行动“持续”时,决心作为“体验”才是现实的,那就在存在论上误解了决心。在决心中有着生存状态上的持立状态,这种持立状态按其本质就已期待了一切可能的、可能由它发源的本真的眼下。决心作为命运就是根据处境的需要放弃某种特定决定的自由。但生存的持立状态并不因此中断,倒恰恰是在本真的眼下得以保持。(《存在与时间》,第 391 页)

另一方面,在非本真的历史性中,命运被源始地延展的方式已被隐藏起来。此在与常人自身的不持立状态一起,把它的“今天”当前化。在期备下一个新东西之际,它已经忘记了旧的东西。盲目不

见种种可能性的“常人”不能重演曾在之事。常人只保持着被遗留下来的现实之事、曾在的世界历史事物以及关于这些东西的现成报导。迷失于使“今天”当前化活动的常人根据非本真的当前领会非本真的过去。

现在,我们必须从此在历史性的观点出发,转向对于历史学这门科学的存在论发生作一番可能的筹划。(《存在与时间》,第392页)

V 历史学在此在历史性中的生存论源头

像一切其它科学一样,历史学实际上时时都依赖于占统治地位的世界观。而且,如果此在的存在方式原则上是历史性的,那么,像一切其它科学一样,历史学始终并依然在此在自己的历事的控制之下。然而,必须注意的是,在一种特殊的意义上,比如在显然不同于自然科学的意义上,此在的历史性是历史学的一个必要前提。因为历史学是关于此在历史的科学,因此,它必须假定一个具有源始历史性的存在者作为其可能的主题。然而,不仅仅为了科学地通达历史学对象,历史才必须存在;而且,也不仅仅历史学知识本身作为此在可能表明自己的历事方式是具有历史性的。因为这些否定性评论尚未将我们引到这里至关重要的问题的根源;因为就其本身而言,它们尚未向我们显示此在的历史性为什么以及如何是历史学的渊源。为了完成这些任务,我们必须表明,历史学的存在论结构是这样的结构,即就本身而言,历史在历史学上的展开植根于此在自身的历史性之中,即历史学的观念必须根据此在的历史性从存在论上得到筹划。(《存在与时间》,第392—393页)

为了揭示历史学的观念,我们不能求助于在今天的诸历史学科中事物实际被处理的那种方式。因为没有一种先天的担保来保证以这种方式揭示的历史观念将按照其源始的和本真的可能性恰

当地代表着历史学。相反，人们只能基于对作为历史学本身之特征的课题化的澄清，才能揭示这一观念。显然，作为科学的历史学的观念意味着：历史学为自己制定的独特任务在于对历史性存在者的揭示。然而，我们必须意识到，只是就它们已被筹划为历史性的，这些存在者才是历史性的。这一点对于真正领悟历史学的观点是至关重要的。为了说明这一点，我们必须暂时停留于作为历史学特征的课题化。

在上一章中我们已经看到，一切科学都首先是通过根本的课题化建立起来。在这种课题化中，先于科学已然熟知的东西在此在本身之中，即在展开的在世的在存在之中，向其特有的存在方式筹划。随着这种筹划，划定了要被研究的存在者的领域。而且，这种课题化的筹划预先描划了进入这些存在者的方法论上的通道，以及科学地阐释这些存在者的概念结构。如果我们现在像通常那样假定历史学的任务就是展开“过去”，那么，只有当过去总是已被展开的情况下，对于历史的历史学的课题化才是可能的。因为如果通往过去的道路不是敞开的就不可能从历史学上回到过去。（《存在与时间》，第 393 页）

在对此在存在的分析中，我们曾表明：只要此在的存在本质上是历史性的，只要此在存在根据其绽出境域的时间性而在其曾在状态中是敞开的，那么，通过历史学对过去进行课题化的工作一般说来就有了一条道路。而且，因为前面也已表明，此在且只有此在源始地是历史性的，所以，历史学课题化提供出来作为可能的研究对象的东西就必得具有曾在此的此在的存在方式，即曾在此的此在、曾在此的此在世界以及在那个世界中发生作用的一切存在者。（《存在与时间》，第 393—394 页）

后者可能作为属于曾在此的世界的东西仍存在于我们今天的世界之中。因此，仍然现成的遗物、纪念碑和报导，都是揭示那个曾

在此的此在的可能的材料。这些东西可以变成历史学的材料,因为根据其自己的存在方式,它们有一种世界历史特征。所以,只有当它们事先已经就其世内状态得以领会时,它们才能够变成这样的材料。由此我们便可理解为什么已经以这种方式被筹划为曾在此的世界可以通过对我们“从过去”收到的世界历史材料的阐释而被赋予其确定的、清楚的特征。(《存在与时间》,第394页)

我们之回到过去并不源于对这些材料的搜集、选择和批判的确证,因为这些活动必然假定了历史学家自己的存在方式的历史性。因此,正是从此在自身的历史性中,我们必须试图规定历史学的主题准确地、真正地是什么。换句话说,历史学的源始课题的工作必须根据曾在此之物的本真历史性,即根据作为这种展开方式的重演(Wiederholung)进行。在这种重演中,曾在此的此在可以就其曾在的本真可能性得到理解,于是,当人们作出下述声称时,即作为科学的历史学的生存论基础将在此在的历史性中被找到,这实际上意味着:当历史学家将历史学的对象视为其首要主题时,他正在向着其最本己的存在可能性筹划着曾在此的此在。(《存在与时间》,第394页)

这一点对于我们正确领会作为科学的历史学的科学性具有最为重要的意义。人们常说,历史学试图依时间顺序领会“诸事实”,即个别的历史事件;另一些哲学家则认为,历史主要涉及支配这些事实的规律。这些观点都是错误的,而且指出这一点并不困难。历史学的课题既不是仅只发生过一次之事,也非飘游于这些事实之上的普遍的东西。历史学的真正课题是已实际生存的可能性,因为人们在此必须意识到,此在的事实性恰恰是通过它自己下了决心向某种选择出的能在筹划自己而构成的。事实上曾在此的东西就是生存状态上的可能性,而命运(就个人而言)、天命(就一个社会而言)和世界历史(对于众多的世间事物而言)实际上已在这种可

能性中得到规定。于是,因为生存总是只作为实际被抛于一个世界——只有那时世界才能是它的世界——而存在,历史学越具体地只根据其诸种可能性领悟此在的曾在此,它就将越深入地揭示可能之事的静默的“力量”。(《存在与时间》,第 394 页)

人们常常认为,历史学应关注于一次性曾在事物之中的普遍的东西,而这又常常被解释为:历史学的任务将是以前某种超时间性的方式显示曾在此的东西。然而,由前面的反思中我们可以清楚地看到,这也不可能是历史学的任务。历史学不是被动地描述或单纯地重复过去的事件,而是重演曾在此的事物。其方式是:在这种重演中,可能的事物的“力量”击中历史学家的实际生存,即在其将来特征中来到这种实际生存。因为此在的历史性不源于当前,即不源于只在今天是现实的东西,仿佛要从此出发向过去摸索似的。“只有一个在曾在过程中同样源始的将来的存在者,才能通过把它继承的诸种可能性承传给它自己,而承担它自己的被抛并暂时地为‘它的’时间而存在”。(《存在与时间》,第 437 页)就是说,历史学的展开必须根据将来使自身时间化。应该把什么“挑选”出来作为历史学的可能对象,这在此在历史性的生存状态上的实际选择中已经安排好了,而真正的历史学就源于此在的历史性,并且只有在此在的历史性中才存在。(《存在与时间》,第 395 页)

因此,在历史学中,通过诉诸标准和准则的普遍有效性,并不能决定客观性。如果历史学的研究首要地是根据它是否能把包含在它课题中的存在者无所遮蔽地在其存在的源始性中迎面带向领会得到规定,那么,历史学就是客观的。历史学显然必须从“事实”中制订它的方向。但人们在此必须意识到,历史学的中心课题是在一个特定世界中曾在此的生存可能性。(《存在与时间》,第 345 页)

这里还必须注意的是,每一个特定的世界都是由大量值得历史学研究的存在者和事件构成的。因此,这种研究实际上可以有很

多分支,分别把用具和技术的历史、劳动史、文化史、“精神史”和观念史作为其基本课题。这样,历史作为承传给历史学家的历史同时又总是在一种解释和明确表达中被提及的,而这种表达总是有其自己的历史。结果历史学通常只有通过以这种被表达的方式承传给自己的历史才能逼近曾在此的东西。正是这种复杂性说明了为什么我们在历史学中可以区分出各种不同的、相对独立的分支,以及为什么每一具体的历史学研究总是可以在不同程度上靠近其本真的课题。(《存在与时间》,第 395—396 页)

但不管历史学是否集中于为一个时代所特有的典型的世界观、集中于这个世界中的一个相对独立的领域或者只集中于“源始”源头的批判性翻版,实际的研究本身必须有助于历史学家及其同代人的本真的历史性。只有此在历史性本身的三重特征被物化时,历史学才是本真的。因为此在作为将来的此在本真地生存在下了决心把选择出的可能性开展出来这一活动中。既然在历史学中下了决心回到自身,此在便通过重演向人类生存的诸种可能性开放。而且,因为此在处于曾在的过程之中(als Gewesendes),它已经被委托给了它自己的被抛状态。当以重演的方式占有可能事物之际,同时也就勾划出了怀着敬意保存曾在此的生存的可能性。最后,此在是以这种方式使自身时间化的,即将来和曾在在本真的当前中统一起来。这种当前以一种本真的方式展开了今天的情况。但如果历史学根据对被掌握的生存可能性的领悟阐释今天的情况,而这种领悟又以将来的方式重演曾在此的事物,那么,本真的历史学就变成了这样一种活动,即非本真的当前被剥夺了它在“常人”的公众性中始终具有的非本真性质。因此,本真的历史学必然是对非本真当前的批判。(《存在与时间》,第 396—397 页)结果是,本真的历史学永远不能超越解释学处境。本真的历史学本质上就是解释学的,因为历史的课题化只不过是解释学处境的形成。一旦历史地生存

着的此在作出了自己的决定,这种解释学处境便向着重演地开展
曾在此的此在这一活动敞开自身。(《存在与时间》,第 397 页)

第十四章 时间性以及作为通常 时间概念源头的时间内状态

(《存在与时间》，第 78—83 节，第 404—437 页)

I 前面对于时间的反思仍是不充分的

在前面的反思中发展出了这样的论点，即时间性构成了此在的存在。为了证明这一论点，我们已经表明：作为属于生存之存在的存在论结构，历史性归根到底是时间性。在对此在历史性的生存论分析中，我们至此尚未注意到这样的“事实”：一切历事都是“在时间中”进行的。事实上，在其日常领悟中，此在把一切历史都只认知为“在时间内”发生的事情。如果对此在的生存论分析是要就其事实性从存在论上透视此在，那么，对于历史的实际的、存在者一时间上的解释也必须被明确地发展起来。考虑到下述事实，即一切自然事件和进程也是由时间决定的，这一点就显得愈发必要。而且更为重要的是，甚至在对历史事件和自然事件的任何科学的烦忙之前，就有了这样的事实：此在“计算时间”并根据时间调整自己。最后，我们还可以表明：过去发展起来的哲学的时间概念是建立在源始时间概念之上的。因此，我们必须对被称为“时间内状态”的东西以及我们的通常时间概念进行一番系统的研究。此外，我们还必须表明：二者何以与在哲学史中发展起来的哲学的时间概念一起发源于本真的时间性。(《存在与时间》，第 404—405 页)

在海德格尔看来，时间性既是通常的也是传统哲学的时间概念的源头这一论点是非常重要的。海德格尔希望以这种方式表明：

时间性的确构成了源始的时间现象。在《存在与时间》第 65 节中，海德格尔曾把时间性描述为烦的存在论意义，并把时间性定义为自在自为的源始出离自己本身。他写道：

“通常领悟所通达的‘时间’的种种特性之一恰恰就在于：时间被当作一种纯粹的、无始无终的现在序列，而在这种作为现在序列的时间中，源始时间性的绽出性质被救平了。而救平绽出性质这件事本身，按其生存论意义来看，却又奠基在某一种确定的可能的到时之中，时间性依照这种到时而作为非本真的时间性使上面提到的‘时间’到时。因而，如果表明，此在的知性所通达的‘时间’不是源始的，而毋宁是源自本真的时间性的，那么，…把现已剖析的时间性称为‘源始的时间’就是合情合理的了。”（《存在与时间》，第 329 页）

而且，前面对时间性和烦的意义以及时间性和历史性之间关系所作的反思主要集中于我们在已经实现了本真性的此在那里所照面到的时间性。通常的时间概念构成了此在非本真地领悟时间性的方式。

在海德格尔看来，时间性之为通常时间概念的源头这一论点之所以是正确的，另一个原因是这样一种事实：我们有可能在其时间性意义中说明作为日常状态特征的生存方式，而我们的生存论分析正是以这种生存方式为其出发点的。最后，下面的反思还必须表明：通常的时间概念具有其自身的合法性和意义。因此，时间性不是唯一合法的时间概念，虽然它是源始的时间概念。然而，海德格尔还将试图表明：通常的时间概念源于被救平的源始时间。（《存在与时间》，第 405 页）

II 此在对时间的日常烦恼^①

我们已经看到,此在是这样一种存在,对于它恰恰其存在还是一个问题。作为本质上先行于自身的存在者,此在已经在转向对自身的任何考虑之前向其能在筹划自身了。在这种筹划中,它把自身显露为被抛的东西,显露为遗托给世界并烦恼着沉沦于世的东西。^② 作为在沉沦地被抛的筹划的统一性中生存的东西,亦即作为烦,这个存在者已经被展示为“此”。它作为与他人共在的存在者存在于世界中,并以一种平均的领悟和阐释的方式在此持守自身。

· 在· 世· 的· 存· 在· 总· 已· 表· 达· 了· 自· 己·, 而· 它· 作· 为· 寓· 于· 世· 内· 照· 面· 的· 存· 在· 者· 之· 中· 的· 存· 在· 者· 总· 是· 在· 向· 其· 烦· 忙· 的· 对· 象· 言· 谈· 之· 际· 表· 达· 自· 己·。 这· 种· 寻· 视· 性· 常· 识· 的· 烦· 忙· 植· 根· 于· 时· 间· 性· 之· 中·。^③ 在· 这· 种· 情· 况· 中·, 时· 间· 性· 具· 有· 期· 备· 着·、 居· 持· 着· 的· 当· 前· 化· 的· 方· 式·。 这· 种· 烦· 忙· 是· 一· 种· 有· 所· 烦· 忙· 的· 计· 划·、 防· 患· 和· 警· 惕·, 一· 句· 话·, 是· 一· 种· 结· 算·。 因· 为· 烦· 忙· 于· 某· 事· 总· 是· 必· 须· 发· 生· 于· “那· 时·”, 其· 它· 的· 某· 物· 必· 须· “事· 先·” 被· 照· 料·; 而· 且·, “先· 前·” 错· 失· 之· 事·, “现· 在·” 应· 被· 补· 上·。 在· 烦· 忙· 中·, “先· 前·” 和· 尚· 未· 到· 来· 的· “那· 时·” 在· 此· 是· 通· 过· 着· 眼· 于· “现· 在·” 而· 被· 领· 悟· 的·。 在· 烦· 忙· 中·, 当· 前· 作· 为· 一· 种· 当· 前· 化· 具· 有· 一· 种· 独· 特· 的· 意· 义·, 虽· 然· 它· 总· 是· 在· 与· 期· 备· 和· 居· 持· 的· 统· 一· 性· 中· 时· 间· 化· 的·。 环· 绕· 着· “先· 前·” 的· 境· 域· 是· “早· 先·”; “那· 时·” 的· 境· 域· 是· “后· 来·”; 现· 在· 的· 境· 域· 是· “今· 天·”。 (《存在与时间》, 第 406—407 页)

我们在此称之为“现在”、“那时”和“先前”的东西总是通过指引行动、过程和事件得以决定的,因此,它们具有一种指引结构。海

① 参见马里恩·海因茨,《海德格尔早期著作中的时间概念》,载于《马丁·海德格尔的〈存在与时间〉指南》,第 198—202 页。

② 《存在与时间》,第 41、64、65 节。

③ 同上书,第 68、71 节。

德格尔把这种结构称为可定期性。以日历和钟表为先决条件的精确的可定期性建立在这种关系结构之上。这种被称为可定期性的结构本身建立在日常时间概念之上，而日常时间概念又建立在此在的时间性之上。^④ 当此在在其日常烦恼中对之进行领悟时，“那时”、“先前”和“现在”本质上是与时间相连的。“现在”、“那时”和“先前”的这种可定期性结构表明：这三种绽出状态本身是时间。而且，它们在究极的意义上源于时间性。（《存在与时间》，第 407 页）

“现在”、“那时”和“先前”使我们能够以一种源始的方式分配和指示时间，因为得到解释的时间已经根据在此在之此的展开状态中被照面的世内存在者而被赋予了一种定期：“现在，新学期开始了”，“现在铃声响了”，等等。所以，它们使指示时间成为可能。然而，“现在”、“那时”和“先前”不仅能使我们指示一个时刻，也能帮助我们指示一个时间跨度，作为被这样指示的此刻的境域。我们也可以谈论从“现在”到“那时”，从而指示两个现在时刻“之间”的时间跨度。（《存在与时间》，第 408—409 页）

日常的时间概念以这种方式反映自己，即此在在其非本真状态中发现在时间“中”并“有”时间。一个人可能通过迷失于其烦恼对象而失去自己的时间，也可能发现自己没有时间或没剩下时间。这里应当注意的是，正像非本真的此在总是失去时间并且从来没有时间，本真生存的时间性是这样的时间性，生存在其决心中从不失去时间，并始终“有时间”。因为就其当前而言，决心的时间性具有眼下（Augenblick）的性质。当这种本真的时刻本真地使处境当前化时，这种当前化保持在处于曾在过程中的将来中。但实际被抛的此在之所以能够获得或丧失时间，只是因为时间已经被赋予了它；而这又是以下述情况为前提的：此在的时间性是绽出的、

④ 同上书，第 68、71 节。

伸展了的时间性,而且“此”的展开状态又是建立在这种时间性之上的。(《存在与时间》,第410页)

因此此在以与他人共在的方式生存,所以,它在一种公共而平均的可理解性中滞留。这就使得几个人有可能分有一个“现在”,而这又使公共的可定期性成为可能。无论如何,作为日常烦恼根据其烦恼的世界领会自身并获得时间的存在者,此在并不把这一时间认知为自己的时间,而是有所烦恼地利用“所有”的时间,即“常人”所计算的时间。(《存在与时间》,第411页)

III 我们所烦恼的时间与时间内状态

前面我们已经看到,此在在其日常烦恼中如何烦恼于时间以及在这种解释性的烦恼中时间如何面对在世的此在使自己公共化。但我们尚未表明和说明时间自身是如何“存在”的。在我们能够考虑时间能否被视为存在者的问题之前,在我们能够确定公共时间是否只是主观或客观现实的东西之前,我们必须首先试图更仔细地确定其现象性质。(《存在与时间》,第411页)

在此在的烦恼中,时间变得公共化了。在日常烦恼中,此在根据公共时间引导自己。因此,公共时间必然是每个人都能遇到的一种东西。我们基于一种客观的测量,通过天文的和历法的时间计算,在我们对时间的计算中遇到时间。这种时间计算不是偶然的;它在此在的基本状态即烦中,在此在的被抛和沉沦中有其生存论—存在论上的必然性。事实上,正是因为有此在的被抛,才有公共的时间。然而,人们也应注意到,从生存论—存在论的观点看来,在时间计算中具有决定作用的东西不在于时间的量化,而必须更为源始地根据计算着时间的此在的时间性得到设想。(《存在与时间》,第412页)

公共时间看来是世内上手事物与现成事物“在其中”照面的那种“时间”。正是因为这个原因，海德格尔把不具有此在特征的存在者称为时间内的存在者。对时间内状态的生存论—存在论阐释将使我们更好地洞见公共时间的本质。（《存在与时间》，第412页）

因此，海德格尔接下去描述了人作为此在何以借助于自然地被给予的日和夜在其对事物的日常烦恼中体验时间。“于是，当太阳升起的时候，就是…的时间了”。这里，太阳便是源始地定期时间。根据这种定期，产生了最自然的时间尺度——日。正是在此在烦恼的上下文中，钟表才具有其意义和功能。而且，公共时间本质上具有世界的特征。因此，公共时间就是充分意义上的“世界时间”。世界时间是这样一种时间，世内存在者凭借它得以照面。（《存在与时间》，第419页）

如果客观时间指的是时间具有世内现成在手之物的那种存在方式，那么，现成在手事物“在其中”运动或静止的时间就不是客观的。但如果我们把主观时间领会为具有现成在手事物的存在方式，然而却发生于一个主体中，那么这种时间也同样不是主观的。世界时间比任何可能的对象都更客观，因为它作为世内存在者之所以可能的条件已经随着世界的展开以绽出境域的方式“客观化”了。人们在物理事物那里和在心理事物那里一样，都是直接地与世界时间照面。康德认为时间属于心理事物，这显然是一个错误。然而，世界时间又比任何可能的对象都“更主观”，因为它首先使实际生存着的自我以及我们称之为烦的存在方式成为可能。（《存在与时间》，第419页）

时间既不在主体中也不在客体中现成存在；既不内在，也不外在；它比任何主观性和客观性都更早，它是“先天”的，因为它是这个“更早”之所以可能的条件。那么，世界时间有任何存在吗？如果没有，它只是一种幻象吗？也许它比任何其它存在者都更具有存在

性？下面我们必须对这些问题给出回答。但无论这些问题将怎样得到回答，我们必须首先领悟到：是作为绽出境域的时间性使得那构成上手事物与在手事物的时间内性质的世界时间时间化。（《存在与时间》，第 420 页）但如果那样，这些存在者本身就永不能在严格意义上被称为“时间性的”，因为在那种意义上，只有此在是时间性的。（《存在与时间》，第 420 页）

IV 时间内状态与通常时间概念的发生

此在通过使用钟表，根据时间调整自己。钟表使用的生存论一时间性意义表明为钟表的周行指针的当前化，因为通过当前化方式追随指针的位置，人们计数着位置。正如我们已经看到的，这种当前化在有所期备的居持的绽出统一性中时间化。但居持于“先前”，并通过使其当前化居持“先前”意味着：在说“现在”的时候，此在对先前的境域，即不再现在的境域敞开着。另一方面，通过使其当前化而期备“那时”意味着：在说“现在”的时候，此在对后来的境域，即对“尚未现在”的境域敞开着。因此，时间就是在这种当前化中表明自身的东西。但如果那样，我们便可以将“通常”时间定义如下：

“追随周行的指针这一活动有所当前化，有所计数，而时间就是在这—活动中时间化的所计之数；其情形是这样：居持与期备是依照早先与晚后而在境域中敞开的，而当前化则在与这样的居持与期备的绽出统一中时间化。”（《存在与时间》，第 421 页）

但这实际上不过是对亚里士多德“时间”定义的生存论—存在论解释，“时间即是计算在早先与晚后的境域中照面的运动时所得之数。”（《物理学》IV，II，219biff）在作出后一种声称时，海德格尔

试图表明下述两点：1. 有可能从此在分析的角度对亚里士多德的时间概念提出解释；2. 亚里士多德称为时间的东西是从时间内状态角度看到的时间。

在我们迄今为止的传统中，亚里士多德的时间定义一直得到了保留。人们过去一直专注于海德格尔所说的“现在时间”，在这种时间中，人们所计数的是“现在这里，现在这里，现在这里等等”。海德格尔将以这种方式从使用钟表的角度看到的世界时间称为现在时间。在这种时间概念中，时间显明自身为一个“现在”序列、现在相继、现在之流。（《存在与时间》，第 422 页）在胡塞尔的反思中，这种概念仍然保留着。

在海德格尔看来，现在我们必须提出这样的问题：在对我们所烦恼的世界时间的解释中包含着什么？他认为，如果我们参照世界时间的完整的本质结构并将之与通常的时间领悟所认知的东西进行比较，我们便会发现这个问题的答案。可定期性曾被表明为我们所烦恼的时间的第一个本质要素。正如我们已经看到的，这种可定期性植根于时间性的本质构成之中。我们曾看到，“现在”本质上是“我不得不对之烦恼”的“现在”。在烦恼中被领悟的可定期的“现在”总是这样：它或者是适当的，或者是不适当的。意蕴是“现在”结构的本质要素。正因如此，我们所烦恼的时间被称为世界时间，因为世界被显明为整体意蕴。另一方面，在通常的时间概念中，我们既找不到可定期性，也找不到意蕴。当时间被描述为一个纯粹的现在序列时，这两种结构都不能显露出来。当这两种结构被遮蔽时，“现在”的可定期性和意蕴植根于其中的时间性的绽出境域的构成却被救平了。（《存在与时间》，第 422 页）

当上述两种结构被遮蔽时，现在时刻只作为这样的存在者出现：即当人们有所烦恼地测量时间时可以被计数。于是，现在时刻就在对上手事物和在手事物的烦恼中一道被领悟了。换句话说，现

在，“现在”是在对引导我们烦恼的存在之领悟的境域中被观看的。因此，诸“现在”在某种意义上是共同现成存在的：即在我们的烦恼中，我们既与事物照面，也与现在时刻照面。诸现在被认为与事物一样现成存在。于是，人们就说“现在”过去了：所有过去了的“现在”之总体就构成了过去。诸现在据说也将来临。尚未来临的诸“现在”之总体构成了将来。在此过程中，通常的时间概念或作为现在时间的世界时间从未触及诸如世界、意蕴和可定期性这些东西可以被通达的那种境域。

海德格尔接下去说道，这种作为现在时刻之序列的时间概念在柏拉图那里也可以见到。柏拉图写道：“但他决定制造一种关于永恒的运动着的影像；在他安排好天空的同时，制造了一种关于那个永恒的永恒的影像。这种永恒是持驻于一的永恒。我们将时间的名称给予了这个影像。”^⑤

根据下述事实：即在通常的时间概念中，“现在”序列是连续不断、没有间隔的，时间被认为是连续的。人们可以随心所欲地对时间进行分割，而剩下来的始终是一个现在。但如果时间被认为是一连续体，世界时间的特有结构必定依然是遮蔽着的。世界时间不仅作为与可定期性相连的东西表明自身，而且表明自身为是可跨越的。在此，切不可根据在人们对时间的烦恼中已经公共化的时间性绽出统一性的境域上之延展来领会时间的被跨越性。相反，在每一个“现在”中，不管这个现在多么短暂，总是已有另一个“现在”，这个事实必须从一个更早的“现在”的角度来领悟，每一个“现在”也是从那更早的现在中产生的。因此，它必须根据时间性之绽出的延展来理解，这种时间性外在于作为现成存在事物之特征的连续性，而它本身又构成了我们通达任何连续之物的可能性的条件。（《存在

⑤ 柏拉图，《蒂迈欧篇》，37D。

与时间》，第 423—424 页）

“时间是无限的”这一通常解释时间的命题最为清楚地表明，世界时间以及时间性之整体是如何被救平的。如果时间只不过是一个“现在时刻”的序列，那么，在作为序列的时间中原则上既没有开始也没有结束。于是，我们就可以说，时间在两边都是无限的。海德格尔认为，这一命题之所以可能，其根据就在于向着一种现成的现在时刻进程的飘浮不定的“自在”制定方向。在这种定向中，完整的“现在”现象就其可定期性、世界性、跨度、意义以及其此在式的位置而言全被遮蔽着。如果人们试图从现成存在和非现成存在的观点反复思考“现在”序列，那么，时间的尽头便永远不可能被发现。在这种反复思考时间的方式中，人们必定总是思考更多的时间。于是，从这一事实中，人们得出结论：时间是无限的。（《存在与时间》，第 424 页）

在海德格尔看来，对世界时间的这种救平植根于人的沉沦中。在沉沦状态中，此在已经迷失于自己所烦恼的东西中。而在这种迷失中，此在在本真的生存面前逃遁了。后者曾被显示为先行的决心。这是一种同时遮蔽着的逃遁，因为在这种有所烦恼的逃遁中，我们也发现了一种面对死的逃遁，即避开终结。此在在其沉沦中发现自己处于“常人”之中。这些常人从来不死，并总是拥有更多的时间。

然而，尽管在日常时间概念中，世界时间从中时间化的时间性被救平了，但这并不意味着它在那里已被完全关闭了。在我们日常谈论时间和时间性时，我们经常使用“时间过去了”这样的表达。当我们反思这种表达时，上述情况就变得显而易见了。另一方面，“时间升起了”这种陈述却极少被作出。这里很显然，当此在谈到时间的流逝时，它所领悟的时间比它要承认的时间更多。这种谈论时间的方式表达了我们都已具有的一种经验：时间是不能被停下来的，

尽管我们常常愿意这样做。在后一种情况中，我们的经验包含了对“诸眼下”的一种非本真的期备。在这种期备中，当这些时刻滑过时，它们便已经被遗忘了。当非本真生存当前化时，它便遗忘了。对这种非本真生存的期备是对时间流逝之通常经验所以可能的条件。（《存在与时间》，第 425 页）

在下述时间概念中，即时间只是一个自行流逝的纯现在时刻的序列，源始时间仍然显露出来，尽管存在着上述救平和遮蔽。这一点在下述事实中也可以见出：在对时间的通常阐释中，时间之流被规定为不可逆转的。然而，如果视为“诸现在”的序列，时间应该是可逆转的，没有任何理由说它是不可逆转的。不可逆转性的根据在于公共时间源于时间性，而时间性的时间化首要地是将来的并有所绽出地“走”向其终结，其方式是：它已经向其终结“存在”了。（《存在与时间》，第 426 页）

海德格尔以下述评论对这些反思作了总结：将时间视为无限的、不可逆转的、流逝的“现在”序列这种日常的、通常的时间解释，源于沉沦状态此在的时间性之中。因此，通常的时间概念有其自然的判别根据。它属于此在之平均存在，属于在那里居支配地位的存在之领悟。这种概念不是“错”的，然而，它既没有传达出“正确”的时间概念，也不能被称为源始的时间概念。（《存在与时间》，第 426 页）

这样，在这些反思中我们已经表明：通常的时间概念可以从此在生存的时间性的角度得到理解。相反的情况是不可能的：即本真的时间性不能从通常时间概念的角度得到理解。这就是我们将时间性称为源始时间的理由。（《存在与时间》，第 426 页）绽出的、境域的时间性首先是根据将来时间化的；通常的时间概念则首先指向现在和非本真的当前。不可能从现在时刻的角度阐释本真的当前，而这个时刻在通常的时间概念中处于核心地位。本真的将来和过去亦

然。(《存在与时间》，第426—427页)

最后，虽然在通常时间概念中人们只关注于世界时间，然而，在这种概念中同样得到强调的是：必然有与灵魂或精神的某种独特关系。在一些大哲学家的著作中，我们也可以看到同样的信念。海德格尔分别引用了亚里士多德和圣·奥古斯丁的一个简短的陈述。亚里士多德写道：“但如果说除了灵魂与灵魂之意念外就没有任何东西自然地有计数禀赋，那么，如果没有灵魂，时间就是不可能的。”^⑥ 圣·奥古斯丁有同样的说法，“所以，在我看来，时间无非是一种广延；但我不知它是何种事物的广延。而它若不是灵魂自身的广延，那倒令人惊异了。”^⑦ 同样的观点即在时间和精神间有一种关系在黑格尔那里也可以找到。(《存在与时间》，第427—428页)

V 《存在与时间》中时间概念的内在局限^⑧

根据海德格尔自己的看法，《存在与时间》(1927)旨在建立一种“基本存在论”，从而为一种“真正的存在论”铺平道路，其主要任务将集中于关于存在之意义的问题。另一方面，基本存在论实际上是对作为在世界之中存在的此在存在之分析，这种分析是根据解释学现象学展开的。在本书的第一部分，海德格尔根据烦设想此在，而在第二部分，烦被理解为时间性。所有这一切都是为了给下述更基本的问题准备答案：即存在自身意义的时间特征。

在《存在与时间》最后一节，海德格尔写道：

“前面诸项考察的任务是：在生存论存在论上着眼于本真

⑥ 亚里士多德，《物理学》，第4章，14节，223a25。

⑦ 圣·奥古斯丁，《忏悔录》，第11章，26节。

⑧ 见奥托·帕格勒尔，《马丁·海德格尔的思想道路》，普富林根，1963年版，第63—66页。马里恩·海因茨，《时间性和到时》，第164—217页。

生存活动与非本真生存活动的可能性从这两种生存活动的根据处出发而对实际此在的源始整体加以阐释。时间性公开自己为这一根据从而为烦的存在意义。……不过此在的存在机制的提出仍只是一条道路,目标是解答一般存在问题”。(《存在与时间》,第 436 页)

换句话说,一旦时间性被揭示为此在存在的意义,还必须迈出关键性的一步,即从这种时间性引向为存在的意义所独有的时间性。在《存在与时间》中,这最后一步没有迈出。海德格尔以一种未完成的形式出版了此书,并在本书最后的几句话中指向了在他看来有待完成的工作。“此在整体性的生存论—存在论机制根据于时间性。因此,必定是绽出的时间性本身的一种源始到时方式使对一般存在的绽出的筹划成为可能。如何对时间性的这一到时样式加以阐释?从源始时间到存在的意义,有路可循吗?时间本身是否公开自己即为存在的境域?”(《存在与时间》,第 437 页)

因为 1927 年以一种未完成的形式出版了《存在与时间》,海德格尔承认,他没有完全完成他为自己提出的任务。他所面临的基本问题是:一旦此在之时间性在其三种绽出样式的统一中得到把握,此在的这种时间性何以能被阐释为存在领悟的时间性?后者又如何与存在的意义和存在本身的时间特征相连?最初,海德格尔认为他已经发现了通往回答这一问题的道路,但他几乎马上就表明:这条道路偏离了他真正想实现的目标,即显示时间是存在问题的先验境域。(《存在与时间》,第 39 页)因为基于《存在与时间》中的分析,作为沿存在方向对诸存在者之克服意义上的“超越”的含义恰恰仍是不清楚的。此外,还存在下述问题:即作为关于存在问题之先验境域的此在的时间性和时间二者的确切关系如何?这里,“先验”一词的确切含义是什么?很显然,“先验”一词不意味着由意识构成的经验对象的客观性(康德、胡塞尔),而是指从此在之此的角

度看到的存在规定的筹划领域。^⑨但甚至在这种假定中,作为存在问题之先验境域的此在的时间性和时间二者的确切关系仍是不清楚的,因为此在的存在领悟如何与存在意义相连还不明确。海德格尔说,意义是某物的可领悟性从中表明自身的东西。《存在与时间》,第151页)于是,存在的意义就是存在的可领悟性从中表明自身的东西。但时间性(Temporalität)如何能成为存在的意义?而且,存在的可领悟性和此在的存在领悟二者的确切关系是什么?在本书第二部分的导言中,海德格尔论证道:“把借以理解一般存在这样的东西的境域开放出来,也就是把一般存在之领悟的可能性加以澄清,而存在之领悟本身就属于我们称之为此在的这种存在者的构成”。《存在与时间》,第231页)但“也就是”的确切含义是什么?如果人们从字面上理解这一陈述,它意味着此在对于存在的意义有一种绝对的优先性,那么,相对主义似乎就成了这一研究的最终结果。海德格尔看到了这一危险,他花了若干年时间才找到了一条路,它既避免了这一危险又不被迫诉诸于一个“哲学家的上帝”,不管这种“上帝”以何种具体形式出现。

在《存在与时间》中,还有一些其它问题未得到最终回答,如现象学观念、存在论和科学的关系、时间和空间的关系、对言谈的进一步规定、语言和存在的关系、存在论的区分、存在和真理的关系等。^⑩但这里我们不准备集中于这些问题,让我们再次将注意力转向关于作为存在问题先验境域的此在时间性和时间的关系问题。但这一次让我们从一个稍微不同的角度看看这一问题。

在《存在与时间》中,海德格尔被下述观点所引导:在存在论传统中,存在主要被理解为作为连续在场的现成在场。《存在与时间》,

^⑨ 海德格尔,《论时间与存在》,第27页。

^⑩ 《存在与时间》,第100—101,160—161,230,333,349—350,357,359—361,371—372,406,436—437页。

第 19—27, 200—212 页)从而是从一个时间维度即当前来理解的。海德格尔希望将被片面强调的“连续的在场”带回到丰富的、多维度的时间,以便试图从被源始体验到的时间即时间性的角度领悟存在的意义。在其实现这一目标的努力中,他又为第二个基本观念所引导,即相对于其存在来说,每一个存在者都可以多种方式显明自身,以至于人们必须提出这样的问题:渗透于其所有多种多样意义的存在之无所不包的、简单的和统一的规定是什么?但这一问题又会导致其它问题:存在意味着什么?在何种程度上(为什么、何以)存在者的存在以各种不同的方式展开?这些不同的方式何以能被带进一种可把握的和谐之中?存在本身(不仅仅是作为存在者的存在者)从何处获得其究极的规定?^①

在《存在与时间》之阐释性分析中,海德格尔研究了这些存在方式中的某些方式,因此,在本书的最后,他开始考虑这样的问题:是否有一种基本的存在意义,通过将时间视为(领悟为时间性)一种指导性线索,从这一基本存在意义中导出所有其它的存在意义。根据下述事实即人的领悟本质上是历史的,我们必然提出进一步的问题:人对存在意义的领悟是否本质上也是历史的?或者,对存在的领悟在某种意义上也许具有“超越时间性”的特征?在《存在与时间》中,海德格尔未能恰当地回答第一个问题,因为他一直未能找到第二个问题的满意答案。因为经过仔细考虑之后,他在《存在与时间》中提出的历史性概念似乎是晦暗不明的。在《存在与时间》中,历史性首先被描述为时间的真正时间化,描述为此在诸存在方式间区分的原则,但后来历史性被说成是一切存在论领悟必须从中显明自身的中介。(《存在与时间》,第 19—39, 372—377 页)看来不可能同时为这两种论点做辩护。即使有一种位置可以为二者辩护,但

^① “海德格尔致理查森的信”,载于威廉·理查森,《海德格尔》,第 x 页。

在什么意义上存在自身的意义是受历史性影响的,这一点仍然是不清楚的。

在《存在与时间》出版后的十年中,海德格尔首先更为仔细地考察了存在的各种不同含义在存在的基本意义中是如何分化的,以及时间性如何是这些区分的原则。这样,他部分地排除了源始的晦暗不明。在此过程中,他可以保持其下述源始观点:存在的意义是存在之一切含义植根于其中、一切存在之领悟从中滋生的“根据”。然而,另一方面,存在的意义又不能根据一个永恒的标准的存在者(“哲学家的上帝”)来领悟。相反,它必须被设想为一个无底的、无基础的“根据”。基于下述事实,即存在以自己的方式历事,一种存在领悟以我们实际发现的方式出现,没有人能指出一个根据,因为每一个奠基过程已经假定了存在的意义。当存在的意义让存在的一种特定含义成为标准含义时,它就把其它含义甚至包括它自身作为多种多样的可能的其它含义之根据“无根据地”排除了。正是在这种意义上,存在同时显示着又遮蔽着自身;也是在这种意义上,存在的意义被称为“真理”,即无蔽,其历事是并且依然是一个谜,其“发生”是历史性的,当然这种历史性不能基于我们通常称为历史的东西来领悟。

而且,作为存在的真理之建筑结构的世界是那以多种方式分层的有机结构,这种结构是根据时间借以时间化的方式建立起来的。时间自身的这种时间化是历史的,从而,存在之真理的有机结构的分层也是历史的,并可以在不同的时代作出区分。在每一时代,我们都作为存在真理的建筑结构在世界中发现意义的多种有机的和系统化的“层次”。所有这些意义都指向若干基本形式的“经验”,它们之间有一种张力,我们很难看出它们何以能都属于经验。海德格尔的主要兴趣在于说明,在一个特定的时代(特别是我们自己的时代)所有这些“层次”如何能共属于一个整体即世界;说明对

于这个特殊的时代来说,在这个作为存在真理之建筑结构的世界中,存在的进程何以已经被探寻;说明存在何以能以这些特殊的、不同的方式与我们照面而不是相反;说明在这个世界中存在自身何以同时既显示自身又遮蔽自身。^⑫

^⑫ 奥托·帕格勒尔,“海德格尔的存在拓扑学”,载于《人与世界》,第二卷(1969),第331—357页,第337—345页。

结论 论存在论的区分

时间性和时间是《存在与时间》中讨论的最后问题。这本书以对于作为我们通常时间概念之源泉的时间性的反思而结束。这是一本未完成的著作。在本书的最后一节,海德格尔再次说明了他在写作本书过程中为自己制订的主要任务是什么以及至此完成了什么。本书的目标是制订出一般存在的问题,而它所完成的是一种此在解释学。这种解释学作为对此在生存的分析,把一切哲学发问的主导线索固定在这种发问所从之出且向之归的那一点上了。(《存在与时间》,第38,436页)对此在存在的分析已经表明:必须在生存着的此在存在和世内存在者之存在之间作出一种明确的区分。这样一种觉识是重要的,但它仍只是探讨真正的存在论问题即关于存在意义和存在与存在者之间区分问题的出发点。(《存在与时间》,第436—437页)我将用下述简短的评论结束本书:海德格尔在1927年对存在和存在者间的区分以及这种区分在存在论中的功能所作的设想。

我们在第2章第2节中已经看到,在《存在与时间》中,“存在论的区分”一词并未出现,海德格尔在这本著作中也未使用任何其它术语来指称他所认为的“存在论区分”所意指的东西。诚然,海德格尔使用了“*der ontologische Unterschied*”,但这一表达在那里被用来指(在…之中)和“在…之内”(Inwendigkeit)之间的区分。(《存在与时间》,第56页)海德格尔也常常谈论存在的各种不同方式间的区分,这些方式在《存在与时间》中都有所讨论。(《存在与时间》,第92,132,436,437页)最后,海德格尔谈到了实体的存在者状态和存在论上的

意义。(《存在与时间》,第94页)虽然从亚里士多德形而上学中借用的这一表达指的就是后来被称为存在论区分的东西,然而,这里并未规定存在论区分就是思想的真正事情。

尽管在《存在与时间》中存在论区分未得到明确讨论,然而,我们必须根据下述事实对《存在与时间》作些简短的说明,即海德格尔关于存在论区分的观点必须被放到其基本问题的一般观点之中。

海德格尔在《存在与时间》中所主要关注的是,通过试图指示人的存在论结构——这种结构是人陷入形而上学沉思之自然倾向的根源——为形而上学奠基。因为从历史上看,形而上学既关注于作为存在者的存在者,从而也关注于存在,而人无论从哪个角度来看都是有限的,所以,主要的问题是如何说明存在和有限的关系。海德格尔的研究表明:存在和有限在人的存在领悟中是相互关联的,而这种领悟本质上是有限的。正因如此,有限的存在领悟之究极意义必须首先在基本存在论中从现象学上得以显示。在这种显示的过程中,似乎人之有限的存在领悟在其面向存在而对存在者的超越中,即在作为人之历事过程的对存在的敞开状态中得到体现。

在第2章中我们也已经看到,从现象学的观点看来,超越的过程就是人的“在世界之中的存在”。这里,世界表示此在所筹划的一个境域,此在在此境域中栖息并与其他存在者照面;“在…之中的存在”意味着,在它之中,这个世界被照亮了,只要此在根据其领悟的生存揭示存在者的存在,世界(或存在)和此在(存在的澄明)间的这种关系是如此密切,以至于只有此在是“在此存在”。^①(《存在与

^① 以下参见前面第2章,第2节。还参见理查森,《海德格尔》,第103—104页;约翰·D·卡普托,“基本存在论和存在论区分”,载于《天主教哲学学会会议录》,第51卷(1977),第28—35页;沃尔夫冈·马克斯,“从此在局部存在论角度看存在论区分”,载于《对海德格尔的反思》,乌特·古佐尼编,希尔德斯海默,1980年版,第176—197页。

时间》，第 212 页）

“存在论区分”这一术语首次在海德格尔已出版的著作中出现是在《理性的本质》(1929)中，在《康德和形而上学问题》(1929)中也曾被提到，然而，在 1927 年题为“现象学的基本问题”的演讲课中，海德格尔已经明确使用了这一术语。因此，现在让我们首先考察一下在从关于现象学的演讲课开始的这些著作中，海德格尔是如何引入存在论区分的。

在这个演讲课的最后一节中，海德格尔描述了人有能力发展起来的两类科学，即实证科学和哲学。在这种上下文中，海德格尔写道，很显然，对于人而言，对存在者的任何适应都意味着对存在的某种领悟。另一方面，如果不植根于对存在者的一种适应中，就不可能有对存在的任何领悟。而且，我们的存在领悟和我们对于存在者的适应并不是偶然地事后才结合在一起，它们总是已经潜存在人的生存本身之中。因它们受时间性之绽出的、境域的构成所召唤，它们才得以展开。因此，在它们的相互从属之中，时间性使它们成为可能。

只要我们对于存在者的适应和我们的存在领悟二者的这种相互从属不是根据时间性被设想的，哲学研究便依然面临两种危险，在迄今为止的漫长历史中，它一再陷入这两种危险之中。哲学或者将存在者状态上的一切都分解为存在论上的东西(黑格尔)，而对存在论自己的可能性之根据没有任何真正的洞见；或者将存在论上的东西归结为存在者状态上的东西，而对每一个存在者状态上的解释本身已经包含的诸存在论前提没有任何领悟(实证主义)。这种双重不确定性以这种或那种形式充斥了迄今为止我们的西方哲学传统；它也不断地妨碍着一种真正存在论方法的发展，或者它至少过早地歪曲了在各处事实上进行的对于存在论方法的任何真

正的研究。^②

在这一段中,海德格尔说明了对于哲学的整体而言存在和存在者间之区分的重要性。这里,他使用了他在前几页所说明的一些观念。在那里,作为对前面论点的一种总结,他写道,时间性是此在之超越可能性的条件,从而也是一种奠基于超越的意向性之可能性的条件。时间性因其绽出的特征而使一种存在者即此在的存在成为可能,这个此在作为一个自我,既与其他自我打交道,也与存在者打交道。因此,时间性使此在对于存在者的适应本身成为可能,不管这种适应是对它自身的适应、对其他自我的适应,还是对现成的存在者的适应。时间性“首先”使存在的领悟成为可能,所以,只有根据这一存在领悟,此在才能使自身适应其自己、适应作为存在者的他人、适应所有其它的存在者。时间性构成了此在的基本结构;存在之领悟作为此在生存的一种基本规定而从属于此在。因为时间性构成了此在的本质,因为时间完完全全地构成了源始的自我筹划,存在总是已经被揭示了,以至于在每一个实际此在中,存在者不是被揭示了就是被显露了。随着时间之绽出样式的时间化,相应的境域图式总是以下述方式得以筹划:此在对某物的适应总是将此物作为一个存在者来理解,从而在其存在中领悟它。^③但是,尽管它理解的是那个存在者的存在,对一个存在者的这种适应并不是必须在被如此理解的那个存在者的存在和此在使自己与之适应的那个具体存在者之间作出明确区分。存在和存在者间的区分更不是必须从概念上加以理解。相反,存在本身开始通常是作为存在者被处理并通过存在者的规定加以说明的。在古代哲学的初期(泰勒士)我们可以清楚地看到这一点。在整个西方哲学传统

② 《现象学的基本问题》,第 327—328 页。

③ 同上书,第 318 页。

中,在关于作为存在的存在(on heí on)的问题中,存在始终被处理为一个存在者,然而,尽管它总是被不适当地加以解释,存在在那里始终被作为一个问题。

此在似乎对存在有所认知;在对存在者的适应过程中,它领悟着存在。因此,存在和存在者间的区分始终存在于那里,或者潜存于此在及其生存中,或者明显地存在在那里。区分既然在“那里”,它便因此具有此在存在本身的方式。这种区分属于生存。去生存意味着从事这一区分。换句话说,存在和存在者间的区分在时间性的时间化中被时间化了。正因为存在和存在者间的区分总是已经在此在时间性的基础上并连同其时间性时间化的,正因为它是如此被揭示的,所以它才能被明确地认识到、明确地被质询、明确地被研究从而被概念地加以把握。存在者和存在的区分是前存在论的;它潜存于此在的生存中,没有一个明确的存在概念。这样,这种区分便可以成为一种被明确领悟的区分,而这种领悟可能以不同的方式发生。因为当存在和存在者间的区分变得明朗以后,被区分开的两个词将相互形成对照,以便使存在成为概念性理解或逻各斯的一种可能的主题。

“正因如此,我们将在存在和存在者间明确作出的区分称为存在论区分。因为这种区分奠基于此在之生存,存在论区分的这种明确实现和展开便是此在的一种基本适应。在这种适应中,存在论或哲学将自身构成为一门科学。”^④

在谈到不同科学被构成的方式时,海德格尔再次强调,在对存在者的每一领悟中,存在实际上已经被揭示。存在总是以某种方式被给予的^⑤。

④ 同上书,第318—320页。

⑤ 同上书,第321页。

“与此在的事实性生存一起，存在者总是已经被揭示或给予了。在对伴随着存在者的存在的领悟中，存在也已经被揭示或给予了。存在者和存在被揭示出来了，虽然它们尚未区分开并具有同样的源始性。存在始终是存在者的存在，而作为存在的存在者也始终存在。”^⑥

正像我们前面已经提到的，两年以后这个问题又出现在《康德和形而上学问题》中。海德格尔在那里指出，此在分析必须以下述工作为其目标：即表明对存在者的一切适应如何必须以作为在世界之中之存在的此在超越为前提。随着这一超越，对存在者本身存在的筹划也实现了（*der... Entwurf des Seins des Seienden überhaupt*）。通过这一筹划，存在者的存在开始只以一种未经表达的方式显示出来，以至于存在和存在者的区分本身依然是隐而未显的（*der Unterscheid von Sein und Seiendem*）。^⑦

同一年，海德格尔出版了《论根据的本质》。在这本著作中，海德格尔试图表明：根据的问题从根本上说来是一个真理的问题，而且，因为真理首先存在于此在的超越中，所以，上述问题同样也是一个超越的问题。^⑧ 为了说明这一观点，海德格尔首先论证道，只有这样的存在者才能够进入存在的意义，即其本质就是面向存在超越存在者。而且，人们应当进一步意识到，作为符合论的命题真理概念是以另一种真理概念为前提的：符合论之真理假定了被判断的存在者在一种先行揭示活动的基础上已经显明了。因此，命题真理假定了一种存在者状态上的真理。而只有在此在对存在者之存在者状态上的烦恼的领域中，这种存在者状态上的真理才能显明自身。为了使存在者在此在之存在者状态的适应中显明自身，此

⑥ 同上书，第 320—321 页。

⑦ 《康德和形而上学问题》，第 243—244 页。

⑧ 《理性的本质》，第 11—12 页。

在自身必须对其存在从而对这些存在之存在有一种先行把握。因此,此在之把握中的存在之去蔽首先使存在者的显现本身成为可能。这种存在之去蔽本身就是存在的真理,即存在论的真理。^⑨

这样,人对存在把握的基本形式即那从一开始就引导着对事物的任何一种形式之烦恼的东西,既不是对存在本身的一种明确把握,也不是对被把握之物的概念性理解。因此,它被称为一种“前存在论的”存在领悟。为了从概念上领会存在,此在的研究工作必须把这种前存在论的存在领悟作为其研究主题。这就是存在论的任务。在前存在论的存在领悟和明确的存在论之存在理解间,还有其它形式的领悟存在。这些领悟形式以及与之相应的那些存在论真理,揭示了作为每一种存在者状态上真理之基础的那源始真理的深度。因为在任何一种存在者的去蔽中,都存在着对其存在的先行去蔽。因为存在者状态上和存在论上的真理都是就其存在即就存在者的存在关心存在者的,所以,存在者状态上和存在论上的真理因其与存在和存在者间区分即存在论区分的关系而在本质上相互从属。

因此,只有在这种区分中,真理的本质和存在者状态上与存在论上真理间之基本区分才是可能的。然而,如果人的特征是通过领会事物的存在对其采取行动,那么,在存在者和存在间作出区分的能力一定在此在自己存在的根据中有其自己可能性的根基。存在论区分的根据即是此在之超越^⑩。

如果我们试图综观这些因素,也许我们能够通过下述命题表达海德格尔最初关于存在论区分的概念:1. 在《存在与时间》和《论根据的本质》之间写作的著作和演讲中,存在问题是根据存在论区

⑨ 同上书,第12—21页。

⑩ 同上书,第21—27页。

分表达出来的,但存在和真理的同一作为一种去蔽过程得到了保持。2. 只是由于此在区分存在和存在者的能力,才出现了存在论区分,而这种能力存在于此在的超越中。3. 此在向之超越存在者的最终界限不是存在者的存在者性(Seiendheit),毋宁说是作为存在和存在者间区分之出现的存在本身^①。

为了领会第三个命题的含义,有必要再进行一些反思。在我看来,毫无疑问,在《存在与时间》及相关著作和演讲中,海德格尔至少部分地试图表明:此在的时间性是此在自己诸存在方式相互区分的原则;被此在时间化的时间也是将存在意义划分为存在之可能含义(生存、上手、在手)的原则。因此,时间性之三重向度以其不同形态而发生的相互作用可以被视为区分存在诸不同含义的指导线索。^② 然而,同样显而易见的是,所有这些都未构成海德格尔的基本关注点。在《存在与时间》的结尾处,海德格尔明确地说,存在之各种不同方式间的区分只是真正的存在论问题的出发点。这个问题就是关于存在意义的问题,以及源始时间事实上是否作为存在之先验境域而表明自身的问题。(《存在与时间》,第 436—437 页)

^① 同上书,第 27—29 页。参见理查森,《海德格尔》,第 174—175、103—104、163—164 页;科克尔曼斯,《论海德格尔和语言》,第 204—210 页。

^② 《存在与时间》,第 350—366 页。奥托·帕格勒尔,“海德格尔的存在拓扑学”,载于《人与世界》,第 2 卷(1969),第 331—357 页。

参 考 书 目

本书目只列出了在本书中实际引用的出版物。更全的书目参见汉斯—马丁·萨斯的《马丁·海德格尔：书目和术语》，鲍林格林，哲学文献中心，1982年版。

I 本书引用的海德格尔原著

"Anmerkungen zu Karl Jaspers *Psychologie der Weltanschauungen*," in *Wegmarken*. Frankfurt: Klostermann, 1976, pp. 1—44. "评卡尔·雅斯贝尔斯的《世界观心理学》", 载于《路标》, 法兰克福: 克洛斯特曼出版社, 1976年, 第1—44页。

"A Recollection," in Thomas Sheehan, ed., *Heidegger. The Man and the Thinker*. Chicago: Precedent Publishing, Inc., 1981, pp. 21—22. "一个回忆", 载于托马斯·谢衡编:《海德格尔:人·思想家》, 芝加哥: 普瑞斯登特出版公司, 1981年, 第21—22页。

Aristotles: Metaphysik IX, ed. Heinrich Hüni. Frankfurt: Klostermann, 1981. 《亚里士多德:形而上学 IX》, 海因里希·胡尼编, 法兰克福: 克洛斯特曼出版社, 1981年。

Basic Writings, ed. David Farrell Krell. New York: Harper and Row, 1977. 《基本著作集》, 大卫·法雷尔·克雷尔编, 纽约: 哈普和劳出版社, 1977年。

"Building Dwelling Thinking," in *Poetry, Language, Thought*, trans. Albert Hofstadter. New York: Harper and Row, 1971, pp. 143—61. "筑·居·思", 载于《诗·语言·思》, 阿尔伯特·霍夫施塔特译, 纽约: 哈普和劳出版社, 1971年, 第143—161页。

"Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie," in *Jahrbuch* (Fulda), 25(1912), 353—363; also in *Frühe Schriften*, pp. 1—15. "现代哲学中的实在性问题", 载于《年鉴》(福尔达), 第25卷(1912年), 第353—363页。还

载于《早期著作集》，第1—15页。

Der deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart, ed. Ingtraut Görland. Frankfurt: Klostermann, (to appear). 《德国唯心主义(费希特、黑格尔、谢林)和当代哲学问题》，英格托劳特·戈兰德编，法兰克福：克洛斯特曼出版社。(待出)

Die Frage nach dem Ding. Tübingen: Niemeyer, 1962; *What Is A Thing?* trans. W. B. Barton, Jr. and Vera Deutsch. Chicago: Regnery, 1967. 《追问物》，图宾根，1962年；《何为物？》，W. B. 小巴顿和贝克·多伊奇译，芝加哥：瑞格勒瑞出版社，1967年。

Die Grundprobleme der phänomenologie (1927), ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1975; *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. Albert Hofstadter. Bloomington: Indiana University Press, 1982. 《现象学的基本问题》(1927), F.-W. 赫尔曼编，法兰克福：克洛斯特曼出版社，1975年；《现象学的基本问题》，阿尔伯特·霍夫施塔特译，布鲁明顿：印第安那出版社，1982年。

Die Kategorien — und Bedeutungslehre des Duns Scotus, in *Frühe Schriften*, pp. 131—353. 《邓斯·司各托的范畴和意义学说》，载于《早期著作集》，第131—353页。

Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch — positiver Beitrag zur Logik. Leipzig: Barth, 1914; also in *Frühe Schriften*, pp. 59—188. 《心理主义中的判断学说》，莱比锡：巴特出版社，1914年；还载于《早期著作集》，第59—188页。

Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (1934). Frankfurt: Klostermann, 1983. 《德国大学的自我断言》(1934)，法兰克福：克洛斯特曼出版社，1983年。

Einführung in die Metaphysik. Tübingen: Niemeyer, 1958; *An Introduction to Metaphysics*, trans. Ralph Manheim. Garden City: Doubleday and Company, 1959. 《形而上学导论》，图宾根：尼迈耶尔出版社，1958年。《形而上学导论》，拉尔夫·曼海姆译，加登城：达布尔代出版公司，1959年。

Frühe Schriften, ed. F. W. von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1978. 《早期著作集》，F. W. 冯·赫尔曼编，法兰克福：克洛斯特曼出版社，1978年。

Hegels Phänomenologie des Geistes, ed. Ingtraut Gorland. Frankfurt: Klostermann, 1980. 《黑格尔的精神现象学》, 英格托劳特·戈兰德编, 法兰克福: 克洛斯特曼出版社, 1980年。

Heraklit, 2 vols, ed. Manfred S. Frings. Frankfurt: Klostermann, 1979. 《赫拉克利特》, 2卷本, 曼弗里德·S. 弗林斯编, 法兰克福: 克洛斯特曼出版社, 1979年。

Identität und Differenz. Pfullingen: Neske, 1957; *Identity and Difference*, trans. Joan Stambaugh. New York: Harper & Row, 1969. 《同一与差别》, 普弗林根, 1957年。《同一与差别》, 琼·斯坦堡译, 纽约: 哈普和劳出版社, 1969年。

Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt: Klostermann, 1951; *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. James S. Churchill. Blomington: Indiana University Press, 1969. 《康德和形而上学问题》, 法兰克福: 克洛斯特曼出版社, 1951年。《康德和形而上学问题》, 詹姆士·S. 丘奇尔译, 布鲁明顿: 印第安那大学出版社, 1969年。

"Le concept de temps (1924)," trans. Michel Haar and Marc B. de Launey, in *Martin Heidegger*, ed. Michel Haar. Paris: Editions de l'Herne, 1983, pp. 27—37. “时间概念”(1924), 米切尔·哈尔和马克·B. 德洛内译, 载于《马丁·海德格尔》, 米切尔·哈尔编, 巴黎, 1983年, 第27—37页。

Letter to Richardson, in William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, pp. vii—xxiii. “致理查森的信”, 载于威廉·J. 理查森: 《海德格尔: 通过现象学到思想》, vii—xxiii。

Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, ed. Klaus Held. Frankfurt: Klostermann, 1978; *The Metaphysical Foundations of Logic*, trans. Michael Heim. Bloomington: Indiana University Press, 1984. 《从莱布尼茨出发论逻辑的形而上学的基本知识》, 克劳斯·赫尔德编, 法兰克福: 克洛斯特曼出版社, 1978年。《逻辑的形而上学基础》, 迈克尔·海姆译, 布鲁明顿, 1984年。

Nietzsche, 2 vols. Pfullingen: Neske, 1961; *Nietzsche*, trans. David Farrell Krell, 4 vols. New York: Harper & Row, 1979—1987. 《尼采》, 2卷本, 普弗林根, 1961年。《尼采》, 大卫·法雷尔·克雷尔译, 4卷本, 纽约: 哈普和劳出版社, 1979—1987年。

Parmenides, ed. Manfred S. Frings. Frankfurt: Klostermann, 1981. 《巴门尼德》, 曼弗里德·S. 弗林斯编, 法兰克福: 克洛斯特曼出版社, 1981年。

Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt: Klostermann, 1977. 《对康德〈纯粹理性批判〉的现象学解释》, 法兰克福: 克洛斯特曼出版社, 1977年。

Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus." Bern: Frank Verlag, 1947; "Letter on Humanism," trans. Frank A. Capuzzo and J. Glenn Gray, in *Basic Writings*, pp. 193—242. 《柏拉图的真理学说——附关于人道主义的信》, 波恩, 1947年。“关于人道主义的信”, 弗兰克·A. 卡普兹和 J. 格伦·格雷译, 载于《基本著作》, 第 193—242 页。

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, ed. Petra Jaeger. Frankfurt: Klostermann, 1979; *History of the Concept of Time. Prolegomena*, trans. Theodore J. Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1985. 《时间概念的历史导论》, 彼德拉·耶格编, 法兰克福: 克洛斯特曼出版社, 1979年。《时间概念的历史》, 西奥多·J. 凯塞尔译, 布鲁明顿: 印第安娜大学出版社, 1985年。

Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809), ed. Hildegard Feick. Tübingen: Niemeyer, 1971; *Schelling's Treatise on the Essence of Human Freedom*, trans. Joan Stambaugh. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1985. 《谢林论人类自由本质的论文》, 赫尔德加德·费克编, 图宾根: 尼迈耶尔出版社, 1971年。《谢林论人类自由本质的论文》, 琼·斯坦堡译, 俄亥俄州, 雅典城: 俄亥俄大学出版社, 1985年。

Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer, 1963¹⁰; *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson; SCM Press, 1962. 《存在与时间》, 图宾根, 1963年。《存在与时间》, 约翰·麦夸里和爱德华·鲁宾逊译, 伦敦: SCM 出版社, 1962年。

Unterwegs zur Sprache. Pfullingen: Neske, 1960. *On the Way to Language*, trans. P. Hertz. New York: Harper and Row, 1971. 《在通往语言的途中》, 普富林根: 奈斯克出版社, 1960年。《在通往语言的途中》, P. 赫尔茨译, 纽约: 哈普和劳出版社, 1971年。

Vom Wesen der Wahrheit (1930, 1941). Frankfurt: Klostermann, 1961; "On the Essence of Truth," trans. John Sallis, in *Basic Writings*, pp. 117—141.

《论真理的本质》(1930—1941), 法兰克福: 克洛斯特曼出版社, 1961年。《论真理的本质》, 约翰·萨利斯译, 载于《基本著作集》, 第117—141页。

Vom Wesen des Grundes. Frankfurt: Klostermann, 1929; *The Essence of Reasons*, trans. Terence Malick. Evanston: Northwestern University Press, 1969. 《论根据的本质》, 法兰克福: 克洛斯特曼出版社, 1929年。《根据的本质》, 特伦西·马利克译, 艾文斯顿: 西北大学出版社, 1969年。

Was heisst Denken? Tübingen: Niemeyer, 1961; *What Is Called Thinking?* trans. Fred D. Wieck and J. Glenn Glenn Gray. New York: Harper & Row, 1968. 《何谓思?》, 图宾根, 1961年。《何谓思?》, 弗雷德·D. 威克和J. 格伦·格雷译, 纽约: 哈普和劳出版社, 1968年。

Was ist Metaphysik? Frankfurt: Klostermann, 1955; "What is Metaphysics," trans. David Farrell Krell, in *Martin Heidegger, Basic Writings*, pp. 95. 112. 《形而上学是什么?》, 法兰克福: 克洛斯特曼出版社, 1955年。《形而上学是什么?》, 大卫·法雷尔·克雷尔译, 载于《马丁·海德格尔: 基本著作集》, 第95—112页。

Zur Sache des Denkens. Tübingen: Niemeyer, 1969; *On Time and Being*, trans. Joan Stambaugh. New York: Harper and Row, 1972. 《面向思的事情》, 图宾根: 尼迈耶尔出版社, 1969年。《论时间与存在》, 琼·斯坦堡译, 纽约: 哈普和劳出版社, 1972年。

II 本书引用的二手资料

Albert, Hans. *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen: Mohr, 1968. 汉斯·阿尔伯特: 《关于批判理性的论文》, 图宾根: 摩尔出版社, 1968年。

Aler, Jan. "Heidegger's Conception of Language in *Being and Time*," in Joseph J. Kockelmans, ed., *On Heidegger and Language*. Evanston: Northwestern University Press, 1972, pp. 33—62. 让·阿勒: “《存在与时间》中海德格尔的语言思想”, 载于约瑟夫·J. 科克尔曼斯编: 《论海德格尔和语言》, 埃文斯顿: 西北大学出版社, 1972年, 第33—62页。

Aristotelis, *Opera*, Academia Regia Borussica. Berlin, 1831—1870; vols. I and II, *Aristoteles Graece*, ed. I. Bekker. Berlin, 1931. 亚里士多德: 《全集》, 柏林, 1831—1870年。

Aristotle, *Metaphysics*, ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1958. 亚里士多德:《形而上学》, W. D. 罗斯编, 牛津: 克纳伦敦出版社, 1958年。

Aristotle, *Physics*, ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1960. 亚里士多德:《物理学》, W. D. 罗斯编, 牛津: 克纳伦敦出版社, 1960年。

Augustine, St. *Confessions*, trans. Rex Warner. New York: The New American Library, 1963. 圣·奥古斯丁:《忏悔录》, 雷克斯·沃纳译, 纽约: 新美国图书馆, 1963年。

Augustine, st. *Opera*, ed. Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, Vols. 32—47. Paris, Migne 1841—1849, vol. 32. 《圣·奥古斯丁全集》, 巴黎: 米涅出版社, 1841—1849年。

Baumgarten, Alexander Gottlob. *Metaphysica*. Halae Magdeburgicae (Halle), 1739. 亚历山大·哥特洛布·鲍姆加登:《形而上学》, 哈勒·马格德布基(哈勒), 1739年。

Bast, Rainer A., *Der Wissenschaftsbegriff Martin Heideggers*. Stuttgart: Frommann—Holzboog, 1986. 赖纳·A. 巴斯特:《马丁·海德格尔的科学观》, 斯图加特: 弗洛曼—霍尔茨布格出版社, 1986年。

Beaufret, J. "Martin Heidegger and the Problem of Truth," in Frederick Elliston, ed. *Heidegger's Existential Analytic*. The Hague: Mouton, 1978, pp. 197—217. J. 博弗尔特:“马丁·海德格尔和真理问题”, 载于弗雷德里克·埃利斯顿编:《海德格尔的生存论分析》, 海牙: 牟顿出版社, 1978年, 第197—217页。

Biemel, Walter. "Husserl's *Encyclopaedia Britannica* Article and Heidegger's Remarks Thereon," in Frederick Elliston and Peter McCormick, eds. in *Husserl. Expositions and Appraisals*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977. pp. 286—303. 瓦尔特·比默尔:“胡塞尔的不列颠大百科全书词条和海德格尔在上面的评注”, 载于弗雷德里希·艾利斯顿和彼德·麦科米克编,《胡塞尔:讲解与评价》, 洛特·达姆:洛特·达姆出版社, 1977年, 第286—303页。

Biemel, Walter. *Le concept du monde chez Heidegger*. Louvain: Nauwelaerts, 1950. 瓦尔特·比默尔:《海德格尔的世界概念》, 卢汶: 劳维拉尔特出版社, 1950年。

Biemel, Walter. *Martin Heidegger: An Illustrated Study*, trans. J. L.

Mehta. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich, 1976. 瓦尔特·比默尔:《马丁·海德格尔:一种带插图的研究》,J. L. 默达译,纽约:哈尔科特·布赖斯·约凡洛维奇出版社,1976年。

Birault, Henri. "Existence et vérité d'après Heidegger", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56(1950), 35—97. 亨利·比拉尔特:“海德格尔论生存与真理”,载于《形而上学与道德杂志》,第56卷(1950年),第35—87页。

Blaisdell, Ch. , "Heidegger's Structure of Time and Temporality," in *Dialogue*, 18(1975—76), 44—53. Ch. 布莱斯德尔:“海德格尔时间和时间性之结构”,载于《对话》,第18卷(1975—1976),第44—53页。

Braig, Karl. *Das Dogma des jüngsten Christentums*. Herder: Freiburg, 1907. 卡尔·布赖特:《早期基督教的教条》,赫尔德:弗莱堡出版社,1907年。

Braig, Karl. *Vom Denken*. Herder: Freiburg, 1897. 卡尔·布奈格:《论思想》,赫尔德:弗莱堡出版社,1897年。

Braig, Karl. *Vom Sein. Abriss der Ontologie*. Freiburg: Herder, 1896. 卡尔·布奈格:《论存在:本体论概论》,弗莱堡:赫尔德出版社,1896年。

Brelage, M. *Transzendentalphilosophie und konkrete Subjektivität. Eine Studie zur Geschichte der Erkenntnistheorie im 20. Jahrhundert*. Berlin: de Gruyter, 1965. M. 布里拉格:《先验哲学和具体主体性:20世纪认识论史研究》,柏林:德·格鲁格托尔出版社,1965年。

Bretschneider, W. *Sein und Wahrheit. über die Zusammengehörigkeit von Sein und Wahrheit im Denken Martin Heideggers*. Meisenheim: Hain, 1965. W. 布雷特施奈德:《存在与真理:海德格尔思想中存在与真理的一致性》,梅森海姆:海因出版社,1965年。

Camele, Anthony. "Time in Merleau-Ponty and Heidegger", in *Philosophy Today*, 19(1975), 256—268. 安东尼·卡梅尔:“梅劳-庞蒂和海德格尔论时间”,载于《今日哲学》,第19卷(1975),第256—268页。

Caputo, John D. "Fundamental Ontology and the Ontological Difference" in *Proceedings of the Catholic Philosophical Association*, 51(1977), 28—35. 约翰·D.卡普托:“基本存在论与存在论区分”,载于《天主教哲学学会会议录》,第51卷(1977),第28—35页。

Caputo, John K. "Time and Being in Heidegger", in *The Modern School-*

man, 50 (1973), 325—349. 约翰·D. 卡普托：“海德格尔的时间与存在”，载于《现代学人》，第 50 卷 (1973)，第 325—349 页。

Couturier, Fernand. *Monde et être chez Heidegger*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal 1971. 费尔兰德·康托理尔：《海德格尔的世界与生存》，蒙特利尔：蒙特利尔大学出版社，1971 年。

Demske, James N. *Being, Man, and Death. A Key to Heidegger*. Lexington: University of Kentucky Press, 1970. 詹姆斯·N. 戴姆斯克：《存在·人和死：海德格尔入门》，列克星敦：肯塔基大学出版社，1970 年。

Descartes, René. *The Philosophical Works of Descartes*, 2 vols, trans. E. S. Haldane and G. R. T. Ross. New York: Dover Publications, 1931. R. 笛卡尔：《笛卡尔哲学著作》，2 卷本，E. S. 霍尔丹和 G. R. T. 罗斯译，纽约：多弗尔出版社，1931 年。

Diels, H. *Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: de Gruyter, 1954. H. 迪尔斯：《前苏格拉底哲学家著作残篇》，柏林：德·格鲁伊特出版社，1954 年。

Duméry, Henri. "Blondel et la philosophie contemporaine," in *Etudes Blondeliennes*, 2 (1952), n. 1. 亨利·迪梅海：“布隆代尔和当代哲学”，载于《布隆代尔研究》，2 卷本 (1952 年) 第一卷。

K. Düsing. "Objektive und Subjektive Zeit. Untersuchungen zur Kants Zeittheorie und zu ihrer modernen kritischen Rezeption," in *Kantstudien*, 71 (1980), 1—34. K. 迪森：“客观和主观时间：对康德时间理论及其在当代批判性接受之研究”，载于《康德研究》，第 71 卷 (1980)，第 1—34 页。

Fédier, F. *Heidegger: Anatomie d'un Scandale*. Paris: Robert Laffont, 1988. F. 费迪尔：“海德格尔：丑闻的剖析”，巴黎：罗伯特·拉封出版社，1988 年。

Fink, Eugen. *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*. The Hague: Nijhoff, 1958. 欧根·芬克：《存在·真现·世界：对现象概念问题的事先追问》，海牙：尼基霍夫出版社，1958 年。

Fürstenau, F. *Heidegger. Das Gefüge seines Denkens*. Frankfurt: Klostermann, 1958. F. 菲尔斯特瑙：《海德格尔：其思想的结构》，法兰克福：克洛斯特曼出版社，1958 年。

Fynsk, Christopher. *Heidegger, Thought and Historicity*. Ithaca: Cornell University Press, 1986. 克里斯托弗·芬斯克：《海德格尔：思想和历史性》，伊

萨卡:康赖尔大学出版社,1986年。

Gadamer, Hans-Georg. "Vom Zirkel des Verstehens," in Gunther Neske, ed., *Martin Heidegger zum siebzigsten Geburtstag*. Pfullingen: Neske, 1959. 汉斯-乔治·伽达默尔:“理解的循环”,载于京特·奈斯克出版社编:《海德格尔70岁诞辰》,普弗林根:奈斯克出版社,1959年。

Gelven, Michael A. *A Commentary on Heidegger's "Being and Time."* New York: Harper and Row, 1970. 迈克尔·A. 格尔文:《海德格尔〈存在与时间〉评论》,纽约:哈普和劳出版社,1970年。

Gelven, Michael A. "Authenticity and Guilt," in Frederick Elliston, ed., *Heidegger's Existential Analytic*, pp. 233—246. 迈克尔·A. 格尔文:“本真性和罪责”,载于弗雷德里克·埃利斯顿编:《海德格尔的生存分析》,第233—246页。

Gethmann, C. F. *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*. Bonn: Bouvier, 1974. 卡尔·弗里德里希·哥特曼:《理解和解释:海德格尔哲学中的方法问题》,波恩:波弗尔出版社,1974年。

Gethmann, Carl Friedrich. "Zur Heideggers Wahrheitsfrage," in *Kantstudien*, 65, (1974), 186—200. 卡尔·弗里德里希·哥特曼:“论海德格尔的真理问题”,载于《康德研究》,65卷(1974),第186—200页。

Gillespie, Michael Allen. *Hegel, Heidegger, and the Ground of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1984. 迈克尔·A. 吉莱斯皮:《黑格尔,海德格尔和历史基础》,芝加哥:芝加哥大学出版社,1984年。

Grabman, Martin. "Thomas von Erfurt und die Sprachlogik des mittelalterlichen Aristotelismus," in *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Munich, 1943. 马丁·格拉布曼:“埃尔福特的托马斯和中世纪亚里士多德主义的语言逻辑”,载于《巴伐利亚科学院会议报告》,慕尼黑,1943年。

Gray, Glenn J. "Martin Heidegger: On Anticipating My Own Death," in *The Personalist*, 46 (1965), 439—58. 格伦·J. 格雷:“马丁·海德格尔:论先行于我自己的死”,载于《个人人格主义者》,第46卷(1965),第439—458页。

Guillon, Jean. "Visite a Heidegger," in *La Table Ronde*, 123, March, 1958. 让·吉滕:“对海德格尔的一次访问”,载于《圆桌会议》,1958年3月,

第 123 页。

Gupta, R. W. "What is Heidegger's Notion of Time?" in *Revue Internationale de Philosophie*, 14(1960), 163—193. R. W. 克普塔：“什么是海德格的时间概念？”载于《国际哲学评论》，第 14 卷(1960)，第 163—193 页。

Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Mind*, trans. J. Baillie. London: Allen & Unwin, 1964. G. W. F. 黑格尔：《精神现象学》，J. 贝利译，伦敦：阿伦和安文出版社，1964 年。

Heinz, Marion. "The Concept of Time in Heidegger's Early Works", in Joseph J. Kockelmans, ed., *A Companion to Heidegger's "Being and Time"*, pp. 183—207. 马里恩·海因茨：“海德格尔早期著作中的时间概念”，载于约瑟夫·J. 科克尔曼斯编：《海德格尔的〈存在与时间〉指南》，第 183—207 页。

Heinz, Marion, *Zeitlichkeit und Temporalität*. Amsterdam: Rodopi, 1982. 马里恩·海因茨：《时间性和到时》，阿姆斯特丹：洛多皮出版社，1982 年。

Herrmann, F. W. von. *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*. Meisenheim: Hain, 1964. F. W. 赫尔曼：《海德格尔的自我阐释》，迈森海姆：海因出版社，1969 年。

Herrmann, F. W. von. *Zeitlichkeit des Daseins und Zeit des Seins. Grundsätzliches zu Heideggers Zeit-Analysen*. Frankfurt: Klostermann, 1972. F. W. 赫尔曼：《此在时间性和存在的时间：海德格尔时间分析的基本原则》，法兰克福：克洛斯特曼出版社，1972 年。

Hoy, David Couzens. "History, Historicity, and Historiography in 'Being and Time'", in *Heidegger and Modern Philosophy. Critical Essays*, ed., Michael Murray. New Haven: Yale University Press, 1978, 329—353. 大卫·C. 霍伊：“《存在与时间》中的历史、历史性和历史学”，载于迈克尔·默里编：《海德格尔和现代哲学：批判文集》，纽黑文：耶鲁大学出版社，1978 年，第 329—353 页。

Husserl, Edmund. *Cartesian Meditations*, trans. Dorion Cairns. The Hague: Nijhoff, 1960. 埃德蒙·胡塞尔：《笛卡尔的沉思》，多里翁·凯恩斯译，海牙：尼基霍夫出版社，1960 年。

Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, trans. F. Kersten. The Hague: Nijhoff: 尼基霍夫，1982. 埃德蒙·胡塞尔：《纯粹现象学和现象学哲学的观念》，F. 克斯滕

译,海牙:尼基霍夫出版社,1982年。

Husserl, Edmund. *Logical Investigations*, 2 vols, trans. J. N. Findlay. New York: Humanities Press, 1970. 埃德蒙·胡塞尔:《逻辑研究》,2卷本,J. N. 芬德莱译,纽约:人文出版社,1970年。

Husserl, Edmund. *Ideen*, 3 vols. The Hague: Nijhoff, 1950—1952. 埃德蒙·胡塞尔:《观念》,3卷本,海牙:尼基霍夫出版社,1950—1952年。

Husserl, Edmund. "Philosophy as Rigorous Science," in Peter McCormick and Frederick Elliston, eds., *Husserl: Shorter Works*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981, pp. 166—97; also in *Edmund Husserl: phenomenology and the Crisis of Philosophy*, ed., Quentin Lauer. New York: Harper and Row, 1965. 埃德蒙·胡塞尔:“作为严格科学的哲学”,载于彼德·麦考密克和弗雷德里克·埃利斯顿编:《胡塞尔:短论集》,圣母:圣母出版社,1981年,第166—197页。还载于昆廷·劳尔编:《埃德蒙·胡塞尔:现象学和哲学的危机》,纽约:哈普和劳出版社,1965年。

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press, 1965. 伊曼努尔·康德:《纯粹理性批判》,诺曼·肯普·史密斯译,纽约:圣·马丁出版社,1965年。

Kant, Immanuel, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, trans. Lewis White Beck. Indianapolis: The Bobbs-Merrill Company, Inc, 1950. 伊曼努尔·康德:《未来形而上学导论》,刘易斯·怀特·贝克译,印第安纳波利斯:巴布斯·默瑞里出版公司,1950年。

Kant, Immanuel. *Werke*, ed. Ernst Cassirer, 11 vols. Berlin: B. Cassirer, 1912—1923, vols. 2, 3, 5, and 8. 伊曼努尔·康德:《著作集》,恩斯特·卡西尔编,11卷本,柏林:B. 卡西尔出版社,1912—1923年,第2、3、5、8卷。

Keldel, Arion L. "History as Teleology and Eschatology: Husserl and Heidegger," in *Analecta Husserliana*, 9(1979), 381—411. 阿里翁·L. 凯尔克尔:“作为目的论和末世学的历史:胡塞尔和海德格尔”,载于《胡塞尔论集》,第9卷(1979),第381—411页。

Kelkel, Arion L. *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*. Paris: Vrin. 1980. 阿里翁·L. 凯尔克尔:《生存的传说:海德格尔论语言和诗》,巴黎,维林出版社,1980年。

King, Magda. *Heidegger's Philosophy: A Guide to his Basic Thought*. New

York:Delta,1964. 马格达·金:《海德格尔哲学:其基本思想引论》,纽约:德尔塔出版社,1964年。

Kisiel, Theodore, J. "Heidegger's Early Lecture Courses," in Joseph J. Kockelmans, ed., *A Companion to Martin Heidegger's Being and Time*, pp. 22—39. 西奥多·J·凯塞尔:“海德格尔的早期讲义”,载于约瑟夫·J·科克尔曼斯编:《马丁·海德格尔的〈存在与时间〉指南》,第22—39页。

Kisiel, Theodore, J. "The Missing Link in the Early Heidegger", in Joseph J. Kockelmans, ed., *Hermeneutic Phenomenology: Lectures and Essays*, pp. 1—40. 西奥多·J·凯塞尔:“在早期海德格尔中缺失的环节”,载于约瑟夫·J·科克尔曼斯编:《解释学现象学:演讲与论文集》,马里兰州,兰海姆:美国大学出版社,第1—40页。

Kockelmans, Joseph J. *A First Introduction to Husserl's Phenomenology*. Pittsburgh:Duquesne University Press,1967. 约瑟夫·J·科克尔曼斯:《胡塞尔现象学初论》,彼茨堡:杜奎斯涅大学出版社,1967年。

Kockelmans, Joseph J. ed., *Hermeneutic Phenomenology: Lectures and Essays*. Lanham, MD:University Press of America,1988. 约瑟夫·J·科克尔曼斯编:《解释学现象学:演讲与论文集》,兰海姆,马里兰州:美国大学出版社,1988年。

Kockelmans, Joseph J. ed., *A Companion to Martin Heidegger's "Being and Time"*. Lanham, MD:University Press of America,1986. 约瑟夫·J·科克尔曼斯编:《海德格尔的〈存在与时间〉指南》,兰海姆,马里兰州:美国大学出版社,1986年。

Kockelmans, Joseph J. "Being-True as the Basic Determination of Being," in Joseph J. Kockelmans, *A Companion to Martin Heidegger's "Being and Time"*. Lanham, MD:University Press of America,1986, pp. 145—160. 约瑟夫·J·科克尔曼斯:“作为存在基本规定的真在”,载于科克尔曼斯编:《海德格尔的〈存在与时间〉指南》,兰海姆,马里兰州:美国大学出版社,1986年,第145—160页。

Kockelmans, Joseph J. *Heidegger on Art and Art Works*. The Hague: Nijhoff, 1985. 约瑟夫·J·科克尔曼斯:《海德格尔论艺术和艺术作品》,海牙:尼基霍夫出版社,1985年。

Kockelmans, Joseph J. "Heidegger on Metaphor and Metaphysics," in *Ti-*

ijdschrift voor Filosofie, 47(1985), 415—450. 约瑟夫·J.科克尔曼斯：“海德格尔论隐喻和形而上学”，载于《哲学杂志》，第47期(1985)，第415—450页。

Kockelmans Joseph J. ed., *On Heidegger and Language*. Evanston: Northwestern University Press, 1972. 约瑟夫·J.科克尔曼斯编：《论海德格尔和语言》，埃文斯顿：西北大学出版社，1972年。

Kockelmans, Joseph J. *On the Truth of Being. Reflections on Heidegger's Later Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 1984. 约瑟夫·J.科克尔曼斯：《论存在的真理：海德格尔后期哲学反思》，布鲁明顿：印第安那大学出版社，1984年。

Kockelmans, Joseph J. *The World in Science and Philosophy*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1969. 约瑟夫·J.科克尔曼斯：《科学和哲学的世界》，米尔威克：布鲁斯出版公司。1969年。

Kockelmans, Joseph J. "World-Constitution. Reflections on Husserl's Transcendental Idealism," in *Analecta Husserliana*, 1(1971), 11—35. 约瑟夫·J.科克尔曼斯：“世界构成：对胡塞尔先验唯心论的反思”，载于《胡塞尔论集》，第1卷(1971)，第11—35页。

Landgrebe, Ludwig. *Phänomenologie und Metaphysik*. Hamburg: Schröder, 1949. 路德维希·兰格雷伯：《现象学和形而上学》，汉堡：施奈德尔出版社，1949年。

Lask, Emil. *Die Lehre vom Urteil*, in *Gesammelte Schriften*, ed. Eugen Herrigel. Tübingen: Mohr, 1923. 艾米尔·拉斯克：“判断学说”，载于《全集》，欧根·赫里格尔编，图宾根：摩尔出版社，1923年。

Lask, Emil. *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. Tübingen: Mohr, 1911. 埃米尔·拉斯克：《哲学逻辑和范畴学说》，图宾根：摩尔出版社，1911年。

Lehmann, K. "Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger," in *Philosophisches Jahrbuch*, 74(1966—67), 126—153; also in Otto Pöggeler, ed., *Heidegger*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1969, pp. 140—68. K.莱曼：“青年海德格尔的基督教历史经验和存在论问题”，载于《哲学年鉴》，第74卷(1966—1967)，第126—153页。还载于奥托·珀格勒编：《海德格尔》，科恩：克本奥尔和威茨出版社，1969年，第140—168页。

Lehmann, K. "Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912—1916)," in *Philosophisches Jahrbuch*, 71 (1963—64), 331—57. K. 莱曼:“马丁·海德格尔第1卷(1912—1916)中的形而上学、先验哲学和现象学”,载于《哲学年鉴》,第71卷(1963—1964年),第331—357页。

Lehmann, K. *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Versuch einer Ortsbestimmung*. Dissertation, Gregoriana, Rome, 1962. K. 莱曼:《马丁·海德格尔思想中存在问题的起源及其意义:定位之尝试》,博士论文,罗马,1962年。

Lowith, Karl. *Zu Heideggers Seinsfrage*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1969. 卡尔·勒维特:《论海德格尔的存在问题》,载于《海德堡科学院会议录》,1969年。

Macquarrie, John. *Heidegger*. London: Lutterworth, 1968. 约翰·麦夸里:《海德格尔》,伦敦:劳特华斯出版社,1968年。

Marx, Wolfgang. "Die ontologische Differenz in der Perspektive der regionalen Ontologie des Daseins", in *Nachdenken über Heidegger*, ed. Ute Guzzoni. Hildesheim: Gerstenberg Verlag, 1980, pp. 176—97. 沃尔夫冈·马克斯:“从此在局部存在论角度看存在论区分”,载于《海德格尔反思》,乌特·古佐尼编,希尔德斯海姆:哥斯藤伯格出版社,1980年,第176—197页。

Mehta, J. L. *The Philosophy of Martin Heidegger*. New York: Harper and Row, 1971. J. L. 梅达:《马丁·海德格尔的哲学》,纽约:哈普和劳出版社,1971年。

Möller, Joseph. *Existenzialphilosophie und katholische Theologie*. Baden Baden: Verlag für Kunst und Wissenschaft, 1952. 约瑟夫·米勒:《存在哲学和天主教神学》,巴登—巴登:艺术与科学出版社,1952年。

Müller-Lauter, Wolfgang, *Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger*. Berlin: de Gruyter, 1986. 沃尔夫冈·米勒—劳特:《马丁·海德格尔论可能性和现实性》,柏林:德·格鲁依特出版社,1968年。

Nicholson, Graeme. "The Politics of Heidegger's Rectoral Address," in *Man and World*, 20 (1987) 171—87. 格罗姆·尼柯尔森:“海德格尔校长就职讲演的政治学”,载于《人与世界》,第20期(1987),第171—187页。

O'Mahony, B. E. "Martin Heidegger's Existential Analysis of Death," in

Philosophical Studies, 18(1969), 58—75. B. E. 奥马奥尼：“马丁·海德格尔对死亡的生存分析”，载于《哲学研究》，第 18 卷(1969)，第 58—75 页。

Otto, Rudolph. *The Idea of the Holy*, trans. John Harvey, London: Oxford University Press, 1923. 鲁道夫·奥托：《神圣者的观念》，约翰·哈维译，伦敦：牛津大学出版社，1923 年。

Palmer, E. *Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press, 1969. E. 帕尔默：《解释学》，埃文斯顿：西北大学出版社，1969 年。

Pascal, Blaise. *Pensées et Opuscules*. Paris: Flammarion, 1913. 布莱兹·帕斯卡尔：《思想和著作》，巴黎：弗拉芒出版社，1913 年。

Plato, Timaeus, in *The Collected Dialogues*, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns. Princeton: Princeton University Press, 1982, pp. 1151—1211. 柏拉图：“蒂迈欧篇”，载于《对话集》，伊迪丝·汉密尔顿和亨廷顿·凯恩斯编，普林斯顿：普林斯顿出版社，1982 年，第 1151—1211 页。

Pöggeler, Otto. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske, 1963. 奥托·珀格勒尔：《马丁·海德格尔的思想道路》，普弗林根：赖斯克出版社，1963 年。

Pöggeler, Otto. "Heideggers Topologie des Seins," in *Man and World*, 2 (1969), 331—57. 奥托·珀格勒尔：“海德格尔的存在拓扑学”，载于《人与世界》，第 2 卷(1969)，第 331—357 页。

Pöggeler, Otto. "The Interpretation of Time and Hermeneutical Philosophy," in *Delo*, 23(1977), 85—109. 奥托·珀格勒尔：“对时间和现象学哲学的阐释”，载于《Delo》，第 23 卷(1977)，第 85—109 页。

Richardson, William J. *Heidegger. From Phenomenology to Thought*. The Hague: Nijhoff, 1963. 威廉·理查森：《海德格尔：通过现象学到思想》，海牙：马提尔斯·尼基霍夫出版社，1963 年。

Ricoeur, Paul. "Phénoménologie et herméneutique," in *Man and World*, 7 (1974), 235—55. 保尔·利科：“现象学和解释学”，载于《人与世界》，第 7 卷(1974)，第 235—255 页。

Ricoeur, Paul. *Husserl: An Analysis of his Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1967. 保尔·利科：《胡塞尔：其现象学分析》，埃文斯顿：西北大学出版社，1967 年。

Rollin, Bernard E. "Heidegger's Philosophy of History in *Being and*

Time", in *The Modern Schoolman*, 49 (1971—1972), 97—112. 伯纳德·E. 罗林：“海德格尔《存在与时间》中的历史哲学”，载于《现代学人》，第 49 卷（1971—1972），第 97—112 页。

Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness. An Essay in Phenomenological Ontology*, trans. Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library, 1956. 让-保罗·萨特：《存在与虚无》，黑兹尔·E. 巴恩斯译，纽约：哲学图书馆，1956 年。

Schöfer, Erasmus. "Heidegger's Language: Metalogical Forms of Thought and Grammatical Specialties," in Joseph J. Kockelmans, ed. *On Heidegger and Language*. Evanston: Northwestern University Press, 1972, pp. 281—301. 伊拉斯谟·舍弗：“海德格尔的语言：元逻辑的思想形式和语法特性”，载于约瑟夫·J. 科克尔曼斯编：《论海德格尔和语言》，埃文斯顿：西北大学出版社，1972 年，第 281—301 页。

Schultz, Walter. "Über den Philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers," in Otto Pöggeler, ed., *Heidegger*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1969, 95—139. 瓦尔特·舒尔茨：“马丁·海德格尔的哲学史地位”，载于奥托·珀格勒编：《海德格尔》，科恩：克本奥尔出版社，1969 年，第 95—139 页。

Sefler, George F. "Heidegger's Philosophy of Space," in *Philosophy Today*, 17 (1973), 246—54. 乔治·F. 色夫勒：“海德格尔的空间哲学”，载于《今日哲学》，第 17 卷（1973），第 246—254 页。

Seibert, Ch. H. "On Being and Space in Heidegger's Thinking", Phil. Diss. Chicago: Depaul University, 1972. Ch. H. 塞伯特：“论海德格尔思想中的存在和空间”，哲学博士论文，芝加哥：德保罗大学出版社，1972 年。

Sheehan, Thomas J. "Heidegger's Early Years: Fragments for a Philosophical Bibliography," in Th. Sheehan, ed. *Heidegger. The Man and the Thinker*, pp. 3—19. 托马斯·J. 谢衡：“海德格尔早年：哲学传记片断”，载于托马斯·J. 谢衡编：《海德格尔：其人和其思想家》，第 3—19 页。

Sheehan, Thomas J. "Heidegger's 'Introduction to Phenomenology of Religion', 1920—21", in Joseph J. Kockelmans, ed. *A Companion to Martin Heidegger's "Being and Time"*, pp. 40—62. 托马斯·J. 谢衡：“海德格尔的‘宗教现象学导论’，1920—1921”，载于约瑟夫·J. 科克尔曼斯编：《马丁·海德格尔的〈存在与时间〉指南》，第 40—62 页。

Sheehan, Thomas, ed. *Heidegger. The Man and the Thinker*. Chicago: Precedent Publishing, Inc, 1981. 托马斯·J. 谢衡编:《海德格尔:其人和其思想家》,芝加哥:普里斯登特出版社,1981年。

Sherover, Charles. *Heidegger, Kant and Time*. Bloomington: Indiana University Prss, 1971. 查尔斯·谢奥韦尔:《海德格尔、康德和时间》,布鲁明顿:印第安那大学出版社,1971年。

Siva-Tarouca, A. *Die Logik der Angst*. Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 1953. A. 席尔瓦-塔罗卡:《畏的逻辑》,因斯布鲁克:泰罗利亚出版社,1953年。

Stewart, Roderick M. "Signification and Radical Subjectivity in Heidegger's Habilitationsschrift", in Joseph J. Kockelmans, ed., *A Companion to Martin Heidegger's "Being and Time"*, pp. 1—21. 洛德里克·M. 斯特华特:“海德格尔大学授课资格论文中的含义和彻底主体性”,载于约瑟夫·J. 科克尔曼斯编:《马丁·海德格尔的〈存在与时间〉指南》,第1—21页。

Strasser, Stephen. "The Concept of dread in the Philosophy of Heidegger", in *The Modern Schoolman*, 35 (1957—58), 1—20. 斯蒂芬·斯特拉瑟:“海德格尔哲学中畏的概念”,载于《现代学者》,第35卷(1957—1958),第1—20页。

Thomas Aquinas, St. *De Veritate, in Quaestiones Disputatae*, ed. R. Spiazzi, 2 vols. Torino: Marietti, 1949. 圣·托马斯·阿奎那:《反异教大全》,R. 斯皮亚齐编,都灵:马里提出版社,1949年。

Thomas Aquinas, St. *Summa Theologiae. in Opera Omnia* (Leonine edition), vols. IV—XII. Rome: Garroni, 1896—1906. 圣·托马斯·阿奎那:《神学大全》,载于《全集》,第4—12卷,罗马,嘉罗里出版社,1896—1906年。

Tugendhat, E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: de Gruyter, 1967. E. 图根哈特:《胡塞尔和海德格尔的真理概念》,柏林:德·格魯依特出版社,1967年。

Tugendhat, E. "Heidegger's Idee von Wahrheit," in Otto Pöggeler, ed., *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1969, pp. 286—97. E. 图根哈特:“海德格尔的真理观”,载于奥托·珀格勒尔编:《海德格尔:对其著作意义的看法》,科恩,1969年,第286—297页。

Tweedy, Donald F. *The Significance of dread in the Thought of*

Kierkegaard and Heidegger. Boston: Houghton Mifflin Company, 1954. 唐纳德·F. 特威迪:《克尔凯戈尔和海德格尔思想中的畏的意义》,波士顿:豪顿米弗特林出版公司,1954年。

Ugazio, Ugo M. *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*. Milano: Murisia, 1976. 乌戈·乌格托:《海德格尔的死亡哲学问题》,米兰诺:莫里西亚出版社,1976年。

Vietta, Eugon. "Being, World, and Understanding. A Commentary on Heidegger", in *The Review of Metaphysics*, 5 (1951-52), pp. 157-72. 欧冈·维塔:“存在、世界和领会:海德格尔述评”,载于《形而上学评论》,第5期(1951-1952),第157-172页。

Volpi, F. *Heidegger e Brentano*. Padova: Cedam, 1976. F. 沃尔皮:《海德格尔与布伦塔诺》,帕多瓦,色丹出版社,1976年。

Weiss, Th. *Angst vor dem Tode und Freiheit zum Tode in M. Heideggers "Sein und Zeit"*. Innsbruck: Rauch, 1947. 托马斯·魏斯:《马丁·海德格尔〈存在与时间〉中向死之畏与向死之自由》,因斯布鲁克:劳荷出版社,1947年。

Wiplinger, Fr. *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit*. Freiburg: Alber, 1961. Fr. 维珀林格:《真理与历史性:关于真理本质问题的探讨》,弗莱堡:阿尔伯特出版社,1961年。

Wren, Thomas E. "Heidegger's Philosophy of History," in *The Journal of the British Society for Phenomenology*, 3 (1972), 111-25. 托马斯·E. 雷恩:“海德格尔的历史哲学”,载于《英国现象学会杂志》,第3卷(1972),第111-125页。

人名对照表

- Aler, Jan 阿勒, 贾恩
Aristotle 亚里士多德
Augustine, Saint 奥古斯丁, 圣
Bergson, Henn 柏格森, 亨利
Blondel, Maurice 布隆代尔, 莫里斯
Boeckh, August 伯克, 奥古斯特
Braig, Carl 布赖格, 卡尔
Brentano, Franz 布伦塔诺, 弗朗茨
Bultmann, Rudolf 布尔特曼, 鲁道夫
Cassirer Ernst 卡西尔, 恩斯特
Democritus 德谟克利特
Descartes Rene 笛卡尔, 勒内
Dilthey, Wilhelm 狄尔泰, 威廉
Dostoevsky, Fedor 陀思妥耶夫斯
基, 费多尔
Duns Scotus, John 邓斯·司各特,
约翰
Eckhart Meister 埃克哈特, 迈斯特
Fichte Gottlob 费希特, 哥特洛布
George, Stephen 乔治, 斯蒂芬
Geyser, Joseph 盖泽尔, 约瑟夫
Grabmann, Martin 格拉布曼, 马丁
Hartman, Nicolai 哈特曼, 尼古拉
Hegel, Georg 黑格尔, 乔治
Heraclitus 赫拉克利特
Herder, Johann 赫尔德, 约翰
Hölderlin, Friedrich 荷尔德林, 弗里
德里希
Hume, David 休谟, 大卫
Husserl, Edmund 胡塞尔, 埃德蒙德
Isaac Israeli 伊萨克, 伊斯拉埃利
Jaeger, Werner 耶格, 维尔纳
Jaspers, Karl 雅斯贝尔斯, 卡尔
John, Saint 约翰, 圣
Kant, Immanuel 康德, 伊曼努尔
Kelkel, Arion 凯尔克尔, 阿里翁
Kierkegaard, Søren 克尔凯廓尔, 索
伦
Kisiel, Theodore 凯塞尔, 西奥多
Külpe, Oswald 库尔珀, 奥斯瓦尔德
Lask, Emil 拉斯克, 埃米尔
Leibniz, Gottfried 莱布尼茨, 哥特弗
里德
Luther, Martin 路德, 马丁
Macquarrie, John 麦夸里, 约翰
Messer, August 梅瑟, 奥古斯特
Mish, Georg 米施, 乔治
Möller, Joseph 米勒, 约瑟夫
Natorp, Paul 那托普, 保罗
Newton, Isaac 牛顿, 伊萨克
Nietzsche, Friedrich 尼采, 弗里德里
希
Otto, Rudolf 奥托, 鲁道夫
Parmenides 巴门尼德
Paul, Saint 保罗, 圣
Pindar 品达
Plato 柏拉图
Pre-Socratics 前苏格拉底
Ravaisson, Felix 拉韦松, 费利克斯
Richardson, William 理查森, 威廉

Rickert, Heinrich 李凯尔特,亨利希
Rilke, Rainer 里尔克,赖纳
Robinson, Edward 鲁宾逊,爱德华
Sartre, Jean-Paul 萨特,让-保罗
Scheler, Max 舍勒,马克斯
Schelling, Friedrich 谢林,弗里德里希
Schleiermacher, Friedrich 施莱尔马赫,弗里德里希
Schneider, Arthur 施奈德,亚瑟
Seneca 塞涅卡
Sheehan, Thomas 谢衡,托马斯
Simmel, George 席美尔,乔治
Sophocles 索福克勒斯
Stifter, Adalbert 施蒂夫特,阿德尔

伯特
Suarez, Francis 苏阿列兹,弗兰西斯
Thales 泰勒士
Thomas Aquinas, Saint 托马斯·阿奎那,圣
Thomas of Erfurt 埃尔福特的托马斯
Trakl, Georg 特拉克尔,乔治
Vöge, Wilhelm 弗格,威廉
Windelband, Wilhelm 文德尔班,威廉
Wolff, Christian 沃尔夫,克里斯蒂安
Jorck von Wartenburg, Paul Graf 约克·冯·瓦腾堡,保罗·格拉夫

译 后 记

海德格尔的《存在与时间》思想深邃,语言奇谲,至为难懂。为此,我们翻译美国著名学者科克尔曼斯教授的这本《海德格尔的〈存在与时间〉》,希望能为读者更好地理解海德格尔的这本“奇书”以些许帮助。本书中的关键词一应依循《存在与时间》中文版(三联书店,1987年版,陈嘉映、王庆节译,熊伟校)的译法,书中的直接引文也按照作者直接引用英文版《存在与时间》的作法,均直接引用中文版《存在与时间》,个别的关键词和个别的引文,由于作者的独到领会对英文版的翻译有所改动,我们则按作者的理解来翻译,而不直接引用中文版,以示对作者的尊重。

本书的翻译由陈小文、李超杰、刘宗坤共同完成,具体分工如下:

陈小文:前言、第一、二、四、五、六、七章、人名对照表。

李超杰:第三、十一、十二、十三、十四章、结论、参考书目。

刘宗坤:第八、九、十章。

译完之后,又进行互校。由于我们水平有限,错误之处在所难免,诚请读者不吝赐教。

本书的翻译得到了陈嘉映先生的支持,特此致谢。美国现象学高级研究中心主席 Lester Embree 先生免费授予中文翻译版权,在此谨表谢忱。熊伟先生在逝世前非常关注此书的翻译,在此,我们谨表示深切的怀念和深深的敬意。

译者

1996. 8.

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

书名 = 海德格尔的《存在与时间》——对作为基本存在论的此在的分析

作者 =

页数 = 3 9 0

S S 号 = 0

出版日期 =

封面
书名
版权
目录
正文