

20 世纪人类

20

思想家文库

海德格尔 选集

上

Martin Heidegger



生活·读书·新知 上海三联书店

20世纪人类

20

思想家文库

海德格尔 选集

下

Martin Heidegger



生活·讀書·新知 上海三联书店

20 世纪人类

20

思想家文库

海德格尔 选集

上

Martin Heidegger

孙周兴 选编

生活·读书·新知 上海三联书店



20 世纪人类

20

思想家文

海德格尔 选集

下

Martin Heidegger

孙周兴 选编

生活·读书·新知 上海三联书店



海德格尔选集(二十世纪欧美思想家文库)

著 者/海德格尔

选 编/孙周兴

责任编辑/倪为国

装帧设计/宋珍妮

责任制作/钱震华

责任校对/黄建章

出 版/生活·读书·新知上海三联书店

(200020) 中国上海市绍兴路7号

发 行/新华书店上海发行所

生活·读书·新知上海三联书店

制版印刷/商务印书馆上海印刷厂

版 次/1996年9月第一版

印 次/1996年9月第一次印刷

开 本/850×1168 1/32

字 数/1000千字

印 张/43.5

ISBN7-5426-0991-2
B·84 定价 88元(精装)

总 序

百年来，汉语思想学术在西方思想的冲击和中国社会的改制变迁中，甚为遽然，其表征之一是思想与学术的分离：思想流於空疏浮论、学术坠於虚实不侔。

汉语思想学术的原祖孔夫子曾“终日不食，终夜不寝，以思，无益，不如学也”，夫子告诫：“学而不思则罔，思而不学则殆。”学术与思想应在精深与慎笃中相互促动。晚清思想大师（康、章、梁）无不在某一学术领域有精深的造诣和推进；五四新文化运动思想家在“主义”论争中则鼓励了一种浮惑不根的思想学风。

二十世纪的思想学术处境尤为艰难，此不为汉语思想所独然，西语思想同样面临诸多改制难题；然本世纪西语大思想家无不在某一具体的学问领域有切实的推进功夫，慎笃思索的思想家型的学者或学者型的思想家辈出，以实在的学问运思社会和思想的现代困境，其思想学术琼瑶之精固非砒砒所能紊。

二十世纪的西语思想学术形态，当以社会理论及新兴学科为大统；汉语学界过往偏重哲学思想家，疏略政治学思想家、经济学思想家、历史学思想家、语言学思想家和人类学思想家，故对本世纪西语思想学术之把握，终以自蔽。

2 总 序

晚清知识人开创的泰西学典汉译，乃汉语学界百年未竟之业。时值二十世纪末，西学汉译之业尤当注重社会思想在本世纪之铄积寸累。二十世纪的思想学术负有综合谐调之命，改制谕证之累：一者须谐调技术性知识、实证性知识、形而上学知识以及宗教知识之间的紧张；二则须谐调古典知识与现代知识之间的紧张；对汉语学术而言，尚有谐调中国文教传统与西方文教传统之紧张。然而，汉语思想与西语思想之关系，根本上不是民族性竞争关系，而是现代性处境中休戚与共的关系。在这两种语言织体中前行的思想学术均面临根本的现代性难题：社会秩序和人心秩序之正当性的重新论证。因而，创设“二十世纪思想家文库”所系重大。

学安有不百年积之而可一朝有致者？本世纪西方思想学术论著汗牛车，充栋宇。汉语思想学术的未来，将应在汲纳二十世纪泰西学术思想的萃萃大者中胚孕。

策划编辑这套文库，旨在为全面了解二十世纪西语思想学术提供基本而精当的汉译文本。选编者均为研治有年的专家，理应反映汉语学界对二十世纪西语思想学术的认知水平。编、译者盼此渺焉之成绩，益於汉语思想学术之宏远；选题挂漏或汉译舛误之处，亦盼海内有识之士垂察赐教。

是为序。

编 者

1996年10月3日于上海

编者前言

一、德国思想家马丁·海德格尔在二十世纪西方思想景观中的显突地位已经毋庸编者在此多说。在邻近世纪末的时候编译这部《海德格尔选集》，我只为包括“海学”研究和翻译工作在内的中国当代学术的落后深感心情之沉重——我们早就应该有此类《选集》了。

二、海德格尔一生运思逾半个世纪，著述殊为宏富，远非这部百余万言的两卷本《选集》所能囊括。海德格尔全集编委会已拟订出洋洋六十五卷的出版计划，且尚有部分手稿未及编目。自七十年代中期以来，海氏全集的编辑和出版工作进展顺利，每年出版三卷左右。以此速度，全集之竣工已经指日可待。而我国的“海学”翻译和研究事业，只能说还处于起步的阶段。本《选集》仅为研究海氏思想提供一个较为系统的文本。

三、我们在此将海德格尔的42篇文章（论文或著作之部分）收入本《选集》中。所选篇目多为海氏生前发表的论著，即基本上限于海氏全集的第一部分（第1—16卷）。这些篇目应是海德格尔的最重要的文字，是进入海氏思想之门的基本读物。有些重要著作因篇幅过长，我们只能割爱，如《存在与时间》，我们只选收“导论”部分（好在它已有了中文全译本）；《康德和形而上学问题》，我们选译了其中的“导论”和“第一、四章”；又如《形而

2 海德格尔选集

上学导论》，我们只收其“第二、三章”；而被认为海德格尔的最具代表性的著作之一的《哲学文集》（海氏《全集》第65卷，1989年海氏诞辰一百周年之际初版），因时间和精力的缘故，我们终于未能收入，这留待以后重版时修订补充。

四、此项编选工作在一定程度上反映了编者对海德格尔思想的理解。编者按照“主题”把所选文章分为八编。各编之间的比例未必均衡。各编中的各篇文章则是根据创作时间的先后次序排列的。这种分划和编排显然不是严格的，而只可能是相对的，其合理性固然亦可置疑。不待说，若由另一人承担此事，则将编出另一种模样来，至少在选目和次序的安排方面会有很大变化。尽管如此，编者仍相信，基本的篇目还是可以确定的。

五、编者在编选时参考了几个英文版海德格尔著作选集，如《海德格尔基本著作集》（D.F. 克莱尔编，伦敦1978年）和《诗·语言·思》（A. 霍夫斯达特译，纽约1971年）等。但本《选集》的内容显然已远远超出了眼下可见的几个英文选本。

六、文中术语和译名尽可能一致，但亦不能强求统一。最为典型的是后期海德格尔的基本思想词语 Ereignis，在本《选集》的有关文章的不同语境中有十分不同的译法。这一方面基于海氏的“思的事情”本身，另一方面也表明我们的翻译和研究工作尚有待深入。

七、文中的注释分为三类：原注、译（校）者注和编者注。文后附有：海德格尔生平年表、海德格尔著作目录（生前发表的著作）、海德格尔全集目录（中、德文），可供参考。

八、此项译事由国内部分“海学”研究者合作完成。编者承担了其中二十六篇文章的翻译和“附录”的编译，并作了一些统校、编辑工作；其余十六篇文章为其他学者所译。为尊重译者的

劳动,倡导良好的编译风气,本《选集》在目录和文中均标明各篇文章的译者和校者的姓名。希望读者在引用本《选集》的文字时,亦能注明有关文章的译、校者。

九、海德格尔著作之艰涩和奇谲举世闻名。译事本属勉强,可谓“译不可译”。虽经译者和编者的尽心尽力,但译文中错讹之处实为难免。恳请有心的读者不吝赐教,以便促成更可靠、更成熟的译文的出现。

作为编者,我在此首先要感谢北京大学的熊伟教授的大力支持。熊伟先生对中国的“海学”研究具有开创之功。他欣然同意将他的独具风格的几篇重要译文收入本《选集》中。甚至在病重住院期间,熊伟先生仍关心着《选集》编译工作的进展。倘若没有熊伟先生的激励、指导和帮助,本《选集》的工作无疑将极难开展。

在编选过程中,张志扬教授、刘小枫教授、倪梁康教授等友人对编者初拟的编选计划提出了修改意见。我尽可能考虑和采纳了他们的意见。瑞士巴塞尔大学的海因里希·奥特(Heinrich Ott)教授、德国图宾根大学的贡特·费加尔(Günter Figal)教授、德国明斯特大学的路德维希·西普(Ludwig Siep)教授等提供了具体的指导和帮助。他们对选目计划的整体肯定使我增加了一些信心。费加尔教授曾建议编者增加海德格尔前期哲学部分的份量,并且指出了可增收的有关篇目。他的建议终由于时间方面的限制而未能得到采纳。

因编者的约请,倪梁康教授、邓晓芒教授和陈小文、戴晖等友人承接了本《选集》的部分译事。我感谢他们的友情支持。《选集》并且经王炜、刘小枫、陈嘉映、靳希平诸位先生同意,收录了他们已经发表的译文,在此谨表谢意。

4 海德格尔选集

上海三联书店的倪为国先生为本《选集》的出版耗费了大量时间和精力。我妻子方红玫不辞辛劳,为我打印了大部分译稿。我感激的心情在此无以言表。

孙周兴

1994年6月4日记于西子湖畔

补记

交稿前夕,惊悉熊伟教授逝世。谨以此书纪念熊伟先生。

1994年8月1日晚记

·编者引论·

在思想的林中路上

孙周兴

马丁·海德格尔(Martin Heidegger),生于1889年,死于1976年。他的一生,总的说来属于比较典型的学者生涯。自1909年进入弗莱堡大学读书,直至1959年退休,期间除去二十年代在马堡大学执教的五年,海德格尔一直待在弗莱堡大学,差不多长达半个世纪之久。在海氏的生平事迹中,被议论得最多的无疑是他在纳粹德国时期担任弗莱堡大学校长的一段经历(1933—1934年)。虽然只不过是十个月的“短命校长”,但这一事件,多少也影响到了海氏思想的尊严和重量。直至八十年代,这个被称为“海德格尔事件”的事件,仍在国际学术界被广泛地讨论。这是一位思想家的大不幸。海德格尔自己曾有诗云:“有伟大之思者,必有伟大之迷误”。^①看来是有感于他自己的遭遇而发的。

不过,我们也断不能因为海德格尔在政治上的一次愚蠢失误,就否认他的思想的深刻和伟大。海德格尔的本色,毕竟还是一位具有孤独性向的思者。早在1922年担任马堡大学副教授时,海氏就在黑森林深山里筑造了托特瑙堡小屋。这座孤立的木屋,尤其是后期海德格尔远离尘嚣的宁静的思者生活的见证。

^① 海德格尔:《从思的经验而来》,德文版,第81页。

2 海德格尔选集

冷僻而平静的生活孕育出热烈的思想。诚如哥尼斯堡的康德老人的时钟般的生活背后,潜伏着近代哲学的“哥白尼式转向”,机械时代里的海德格尔的隐秘的运思,同样引发了二十世纪西方思想的根本性转变。回顾一下本世纪的西方哲学,若以思想的深刻和影响的持久而论,也许仅有奥地利的维特根斯坦一人可与海德格尔并举。在一定意义上可以说,维氏思想左右了本世纪英美分析哲学之发展方向;而海氏思想则指引着本世纪欧洲大陆人文哲学之演进。^①

海德格尔一生运思逾半个世纪,沉潜往复,硕果累累;海氏思想又以艰涩、奇谲著称于世。作为中文版《海德格尔选集》的“编者引论”,本文不可能具体、细致地描写海氏思想的方方面面,而只能基于编者个人的兴趣重点,提纲契领地勾勒出海氏思想道路的几个基本环节,自然难免挂一漏万了。^②

一、海德格尔前期哲学及其思路之“转向”

世人在追踪海德格尔的思想道路时,首先碰到的自然是他的煌煌巨著《存在与时间》(1927年)。海氏说,他的道路乃是一条“通向存在之邻的道路”,而《存在与时间》这个标题,也许就是

^① 我们饶有趣味地看到,海德格尔和维特根斯坦两人都以德语为母语,且在德语学术语言的改造方面用力甚多;两者在性情上均趋于孤独,皆致力于寂寞运思;两人同在二十年代成就哲学事业,且都在三十年代实行了思想的“转向”。命运似乎更有巧妙的安排:维氏和海氏同年出生(1889年),前者4月26日生,后者9月26日生。而令人遗憾的是,这两位思想大家虽有如此“缘份”,生前却未能有实际的接触和交往。

^② 国内已出版了一些著作描述海德格尔的思想。读者可参看俞宣孟:《现代西方的超越思考——海德格尔的哲学》,上海人民出版社1989年;亦可参看孙周兴:《说不可说之神秘——海德格尔后期思想研究》,上海三联书店1994年。

这条道路上的一个“路标”。^① 半部《存在与时间》，为海氏赢得了“存在主义哲学家”的鼎鼎大名。

《存在与时间》是前期海德格尔（1930年前）的代表作；除此之外，前期海氏也还有其它一些重要著作，如《康德和形而上学问题》（1929年）等，以及多半在海氏身后出版的大量的讲课稿。

在《存在与时间》中，海德格尔对他自己的哲学探索工作做了如下“定性”：“哲学是普遍的现象学存在论；它是从此在的解释学出发的，而此在的解释学作为生存论分析工作把一切哲学发问的主导线索的端点固定在这种发问所从之出且向之归的地方上了”。^② 从这段话中，我们首先可以看出前期海氏哲学的两个基本的思想和方法要素：现象学和解释学。

众所周知，海德格尔师承现象学哲学家胡塞尔，被公认为德国现象学三大家之一。海氏对胡塞尔的现象学作了存在论的改造，而这种改造首先主要表现在方法上的汲取。海氏认为，现象学乃是存在论的方法，这种现象学方法有三个基本环节：“现象学的还原（Reduktion）”、“现象学的建构（Konstruktion）”和“现象学的解构（Destruktion）”。^③ 简约说来，“现象学的还原”使海氏得以“面向事情本身”（即存在本身）；“现象学的建构”在海氏哲学中展开为“此在的解释学”，即此在的生存论分析，构成《存在与时间》已完成部分的主体；而“现象学的解构”——并非德里达之“消解”（Deconstruction）——则呈现为对传统存在论的历史的批判性分析，是海

① 海德格尔：《林中路》，德文版，第207页。

② 海德格尔：《存在与时间》，德文版，第38页。

③ 海德格尔：《现象学的基本问题》，德文版，第29页。

4 海德格尔选集

氏原先计划要在《存在与时间》第二部中完成的工作。这里很显然，海氏是把现象学与解释学（特别是生命哲学家狄尔泰的解释学）结合起来，这种结合既是对现象学的改造，同时亦是对解释学的提升。

所谓“此在的解释学”，海德格尔也称之为“基础存在论”，在《康德和形而上学问题》中亦称之为“此在的形而上学”。海氏明言，乃是要制订一门以“人”这种“此在”(Dasein)为基础的“基础存在论”。这是在人之存在(“此在”)基础上重建“存在论”(“本体论”)的努力。在海氏看来，自希腊以降的西方传统存在论从未找到追问存在问题的正当途径，存在向来被遗忘了。因此需要重提、重解存在问题。存在问题需得从“此在”入问，因为唯有“此在”领悟着存在。“此在”是存在问题的出发点，唯从具有优先地位的“此在”身上，才能逼问出一般存在的意义。从“此在”到一般“存在”，这是前期海德格尔哲学的基本思路。这条思路确实在“存在主义”(确切地应译为“生存主义”)的范畴之内，并且标志着本世纪上半叶西方“存在主义”思潮的一个顶峰。它的基本特征可以说是“极端的主观主义”。后起的法国解构主义思想家德里达指责说，海德格尔从形而上学的高度上把“人”的地位巩固起来了。这种指责不能说没有道理。我们可以认为，海德格尔的原意是要反近代以来的主体形而上学传统，但自身终究也未能跳出这个传统的范围。

对此，海德格尔本人立即有了自觉。《存在与时间》终于未竟而成残篇，这并非偶然，实出于思路的困难。故至三十年代，海德格尔的思想道路发生了一个著名的“转向”(Kehre)。而所谓“转向”，首先当然意味着海氏思想发生了某些显著的变化。研究者一般以1930年为界，把海氏思想划分为前、后两期。甚至也有的学者更进一步，分出“海德格尔I”和“海

德格尔 II”。^①

有许多显明的迹象足以表明海德格尔思想道路的这种“转向”。兹举几例。譬如,虽然海氏后来说他的思想一直围绕着“语言与存在”这个主题,但前期并未充分展开语言问题的讨论,后期则更直接地切中这个主题了。前期那种对此在生存状态的缜密分析,以及一些有关生存情态的术语(如“烦”、“畏”等),在后期是没有的,后期更多的是对诗歌本文的沉思和解析。时间问题是前期的主题,后期则少见讨论了。就形而上学的批判而言,前期以时间问题为引线,集中批判亚里士多德、笛卡尔和康德,后期则主要围绕“存在之真理”问题,重点阐释了柏拉图和尼采。前期的文风和用语虽已属怪癖,但终究还是学院式的(形而上学的),后期则为了摆脱形而上学的语言而发展出一种伽达默尔所谓的“半诗性的特殊语言”。^②等等。

海德格尔实施思想道路之“转向”的动机是什么呢?在1964年作的题为《哲学的终结和思的任务》的著名讲演的开头,海氏明确地说:“自1930年以来,我一再尝试更原始地去构成《存在与时间》的课题。而这就意味着,要对《存在与时间》中的

① 例如《海德格尔:从现象学到思想》一书的作者理查逊。理氏曾为“转向”问题写信求教于海德格尔本人。海氏在回信中如是说:“您对‘海德格尔 I’和‘海德格尔 II’之间所作的区别只有在下面的条件下才能成立,即始终应该注意到,只有从在海德格尔 I 那里思出的东西出发才能最切近地通达在海德格尔 II 那里有待思的东西。但海德格尔 I 又只有包含在海德格尔 II 中,才成为可能的”。(参看海德格尔:《给理查逊的信》,载《海德格尔:从现象学到思想》,英文版,第 XXIII 页)。这话殊可表明海氏对于自己的思想之“转向”的认识:既承认前、后期思想的连续性,又明言其间的变化。

② 伽达默尔:《本文与阐释》,载《对话与解构——伽达默尔与德里达的交锋》,英文版,第 24 页。

问题出发点作一种内在的批判”。^① 前期海氏哲学的“问题出发点”是“此在”。前期海氏的思路突出了“此在的存在”。按海氏的设想,把“此在”这个存在者的存在展开出来(即所谓“极端化”),也就能够赢获作为“绝对超越”的“存在本身”了。由于突出了“此在”这个“存在者之存在”,作为“问之何所问”的“存在本身”倒相形失色了,大有被湮没之虞。

前期海氏在现象学和解释学基础上建立起来的“在世”学说,其意图显然是批判形而上学的“世界观”和主体形而上学的“唯我论”。海氏所使的基本招数是通过“在世”(“在世界之中存在”)现象的原始统一性(亦即此在与世界的根本一体关系)的揭示,来破除主体和客体的“分离观”;实际上就是在存在论上确立“此在的世界”或者“世界的此在”,以存在论上的“存在的人”,来取代知识论上的“知识的人”。但这一“招数”有一个危险,即借此在反主体,不但没有反掉这个主体,倒是从存在论的根基上把这个主体巩固起来了。后期海氏对此亦深有自觉。在《尼采》一书中,海氏回顾说:《存在与时间》所走的道路和所做的努力“违反其意愿而进入了一个危险的境地,即只是重新增强了主体性……”。^②

进一步,为了把此在的存在领悟“极端化”或“激进化”,从而揭示此在的“时间性”(超越性结构),前期海德格尔提出了他的死亡观。在海氏看来,“先行向死存在”是此在返朴归真、实现超越的唯一途径;而“先行向死存在”又有赖于此在的根本情态(“畏”)以及此在的几个生存论性质(“良知”和“决心”等)。我们认为,海氏实际上是把此在置于“边缘处境”中来破解此在之意

① 海德格尔:《面向思的事情》,德文版,第61页。

② 海德格尔:《尼采》第二卷,德文版,第1941页。

义。海氏前期哲学的主体主义(主观主义)倾向因此而达极致。

因此,我们认为,对海氏来说,所谓“转向”归根到底就是要放弃这个优先的、貌似无处不在而实则彻底个体化的、充满悲怆情调的“此在”,这个“此在”太躁动不安,太具有迫切的意欲。它被置于“边缘处境”中,虽能置生死于度外,但难免负荷太重,太不安全可靠。需要有另一个心平气和、泰然处之的“人”,来取代这个亦“畏”亦“烦”的“此在”。这才有“转向”。由这一“转向”,海氏不再急不可待地从此在逼问存在,而是要着眼于存在本身,着眼于存在之真理的“自行发生”来运思,要听命于“存在之真理”的邀请,期待“存在的召唤”了。

海氏思想道路的“转向”问题,关系到我们对海德格尔哲学的总体理解和评价。而且,在海氏看来,所谓“转向”不只涉及到他个人的思路,而是基于思想的事情本身,也是西方思想的“转向”,是西方“存在历史”的“转向”。所以,我们必须联系西方现代思想的发展,特别是联系西方现代哲学从现代主义到后现代主义的转变,从海氏所谓的“存在历史”的维度上来理解他的思想的“转向”。

二、海德格尔的存在历史观

在三、四十年代的动荡不安的岁月里,海德格尔的思想处于激烈的自我批判和修正之中。整个三十年代,我们少见海氏有文字问世。但我们也看到,此间的海德格尔实际上并没有沉默。大量的演讲稿和授课稿,记录了海氏在三十年代所作的各个不同方面的思想“历险”。举其要者,有以下四个方面:

其一,对真理问题的思考。1930年,海德格尔多次以《真理的本质》为题作演讲(此演讲被研究者视为海氏思想之“转向”的

标志);1931年冬季学期和1933年两个学期开设真理问题讲座。其二,阐释诗人荷尔德林的诗歌。1934年冬季学期海氏讲荷尔德林的两首诗(《日耳曼人》和《莱茵河》);1936年发表《荷尔德林和诗的本质》一文(这是海氏三十年代公开发表的唯一的一篇论文)。其三,探早期希腊思想之源。1932年夏季学期海氏讲阿那克西曼德和巴门尼德;1935年夏季学期授《形而上学导论》一课(这个重要的讲课稿于1953年出版)。其四,清理形而上学历史,尤其是对尼采思想的深入阐释。从1930至1936年间,海德格尔对柏拉图、亚里士多德、康德、黑格尔和谢林等大家作了专题讲座;进而在1936至1940年间,海氏共有五个学期专授尼采哲学。^①

以上广泛的工作,是海德格尔对其前期思想作“内在的批判”的最初尝试。它们已经定下了后期海氏思想的基调。而这多重尝试几乎是同时铺开的,并且也是相互贯通的。其中贯穿着海氏思想的一个主旨:解析遗忘“存在”的形而上学的历史,发现并重新唤起非形而上学的“存在之思”。

形而上学史,在海德格尔看来,就是一部“遗忘存在”的历史。“遗忘”即是一种“遮蔽”。海氏说:“作为存在的存在对形而上学来说始终是遮蔽着的”。^②既有“遮蔽”,则历史上必定有存在本身之“无蔽”的时候。海氏认为,早期希腊思想就是原始的“存在之思”,在那里,存在本身是无蔽而彰现着的。今天我们要重新唤起“存在之思”,则首要的事情是“回忆”和“重演”早期的“存在之思”。思想的道路要实施“返回步伐”(der Schritt zurück),要回到源头,回到思想的“第一个开端”去思存在之原

① 海德格尔:《尼采》第二卷,德文版,第194页。

② 海德格尔:《形而上学导论》,德文版,第15页。

始意义。对海氏本人的思想来说,这一“返回”构成了“转向”的一个方面;而对欧洲形而上学传统来说,它构成了一个更为深刻的“转向”:从哲学转向思想。

海德格尔的“存在历史”观,实际上就是他对于西方形而上学历史以及西方文明史的总体观点。若允许我们简单化,那就是这样一幅历史的图景:首先,前苏格拉底的早期希腊是“存在历史”的“第一个开端”,发生了原初的存在之“思”与“诗”(在阿那克西曼德、赫拉克利特、巴门尼德等早期希腊“思想者”和荷马、品达、索福克勒斯等早期“诗人”那里)。之后,“第一个开端”隐失了,进入了形而上学时代,即以“存在之被遗忘状态”为特征的哲学和科学时代,这个时代自柏拉图和亚里士多德以降,至黑格尔而达于“完成”(海氏后来也说,尼采是“最后一个形而上学家”)。最后,我们现代人处身于又一个转折性的时代,是形而上学哲学趋于终结、而非形而上学的“思”和“诗”正在兴起的“转向”的时代。“存在历史”的“另一个开端”正在萌发之中。而荷尔德林等诗人已然为这个新开端的“先行者”了。

在三十年代中期的讲座《形而上学导论》以及此后的其他一些专题论文中,海德格尔对前苏格拉底的早期希腊思想作了大量的深入研讨。我们在此不能细论海氏这方面的思想。总的讲来,海氏认为存在的原始意义集中地体现在希腊思想的 *Physis*、*Aletheia*、*Logos* 这三个基本词语上。据海氏研究,*Physis* 的原始意义乃是“涌现”,即是存在本身的涌现着和逗留着的运作。但后苏格拉底的希腊哲学开始了对这个词语的意义的狭隘化;后世的拉丁语翻译把它译为“自然”,就愈加疏离于此词的原始意义了。

Physis 作为“涌现”,也就是存在者从遮蔽处走出来成其本身,因此这种“涌现”实即“解蔽”,希腊人名之为 *Aletheia*(无蔽、解蔽)。可见,*Aletheia* 说的是存在本身的由“隐”入“显”的运

作,亦无妨称之为“存在之真理”——但并不是后世的“符合论”意义上的真理。

据海德格尔的考证,Logos的原始意义是“聚集”,也是指存在本身的运作。从存在本身的“显隐”一体性考虑,如果说Aletheia是由“隐”入“显”的运作,突出的是“显”,那么,Logos就可以说是存在本身的由“显”入“隐”的运作,突出的是“隐”的方面。不过,Logos和Aletheia根本上是同一的。两者是存在本身的一体两面的运作,虽然各有所重,一方重于“分”(“显”),而另一方重于“合”(“隐”),根本却是一体的。

总之,海氏认为,Physis、Aletheia、Logos都是存在的原始意义。“涌现”、“解蔽”和“聚集”就是存在本身亦显亦隐、亦分亦合的运作。而这样的原始意义却只有在早期希腊思想这个开端那里才绽露出来。在后来的西方形而上学传统中,存在的原始意义是隐失了的、遮蔽了的。Physis成了“自然”(物理),Aletheia成了主客体或知物的“符合一致”意义上的“真理”,Logos成了“逻辑”。

在海德格尔看来,存在的原始意义的失落过程是在希腊哲学中完成的,特别是在柏拉图那里,思想的“第一开端”达到了“终结”,同时也就有了哲学的“开端”。整个西方哲学史,只不过是柏拉图哲学的展开,展开到极致,也就达乎“完成”——“终结”了。海氏对西方哲学的命运所下的结论是:“纵观整个哲学史,柏拉图的思想以有所变化的形态起着决定性作用。形而上学就是柏拉图主义。尼采把他自己的哲学称为颠倒了的柏拉图主义。随着这一已经由马克思完成了的对形而上学的颠倒,哲学达到了最极端的可能性。哲学进入其终结阶段了”。^①

^① 海德格尔:《面向思的事情》,德文版,第63页。

存在历史进入到了“另一个转向”时期：哲学的终结和思想向另一个开端的过渡。海氏对存在历史的“另一个转向”的思考集中体现在他对荷尔德林诗的阐释、对尼采哲学的阐释和对技术之本质的分析，实际上也是对现代人之生存境况的思索。当代思想无法回避的课题，归结起来大致有两项：其一，价值虚无，在西方，即由尼采的话“上帝死了”所判定的“虚无主义”时代的人类精神生活的“无根”状态；其二，技术困境，即由现代技术所造成的人类生存的灾难性现实。海氏从对西方形而上学的批判入手，对虚无主义的本质和技术的本质的问题提出了自己的独到见解，以期在这个“危险”的技术时代里寻求人类的得救之法。

海德格尔对西方哲学文化传统的批判和对当代技术世界的分析，充分显示出一位思想家应有的稳重、冷静和深度。他的具体的观点，我们在此不拟一一细表。这里只还想指出一点：后期海氏把形而上学的基本机制规定为“存在-神-逻辑学”，实际就是挑明了存在论（希腊哲学精神）、神学（犹太-基督教神学）与现代科学三者相结合的西方传统哲学文化的根本内涵。这应是对西方形而上学哲学的一个全面的把握。海氏启示我们，对于现代西方的诸种现象，无论是价值和信仰的危机，还是日益扩张的技术-工业文明及其不妙后果，我们都必须立足于“形而上学”（“存在-神-逻辑学”）这个“根本”来加以分析和透视。

顺便补上一句：海德格尔在他的文本中实践的“思言”一体的思想史考察方法（所谓“词源学探究”），应具有普遍的启示意义，可供我国的思想文化史研究借鉴。诚然，我国的传统学术并不缺词源考证的功夫；但海氏这种打通思路与言路的思法，也还是我们前所未有的，尤可为我国的处于无根和疏异状态中的当代学术思想提供方法上的参照。

三、海德格尔对真理-艺术-技术的沉思

有学者把三、四十年代称为海德格尔思想的“真理时期”，认为海氏这一时期的主要课题是真理问题。这当然也有一定的道理。我们看到，在海氏三十年代展开的各种思想努力中，实际上都贯穿了“真理”问题。1930年海氏多次作《论真理的本质》的演讲。对早期希腊思想的探源和存在历史的探讨也已经探得这个作为“无蔽”(Aletheia)的存在之真理。三十年代海氏对荷尔德林诗的探讨和关于艺术问题的多次演讲(《艺术作品的本源》等篇)，同样突出了“存在之真理”问题。1947年发表的《关于人道主义的书信》等，重点也思了“存在之真理”。

思“存在之真理”，这是后期海德格尔的一贯的主题。这个主题相对地集中在三、四十年代，而且主要是通过诗和艺术的沉思来展开的，进而又落实到对技术之本质的沉思。真理、艺术、技术，这三个仿佛风马牛不相及的课题，在海氏看来却是可以贯通的。无疑，对海氏这一题旨上的运思努力，我们仍要基于他的存在历史观来予以理解。他的思考显然是独辟蹊径的。

在传统学术中，“艺术”与“真理”、“美”与“真”，历来是两个领域的问题，前者属美学，后者归于知识论，两者泾渭分明。海德格尔要在“真理”名下讨论艺术和“美”，这本身已属怪异。不过，海氏所思的“真理”，明言也不是传统的知识论的真理，不是“物”与“知”的“符合一致”，不是“正确性”意义的真理。他所谓“存在之真理”，乃是一种至大的明澈境界，此境界决非人力所为；相反，人只有先已入于此境界中，后能与物对待，后才能“格物致知”，才能有知识论上的真理或者科学的真理。此“境界”，此“存在之真理”，海氏亦称之为“敞开领域”或“存在之澄明”。

诚如我们上文指出的,海氏是在希腊的“无蔽”(Aletheia)意义上思“真理”的,而这种“无蔽”又是“显-隐”一体的发生,即海氏所谓“澄明-遮蔽”的“原始争执”。这种“原始争执”就是存在之真理。存在一方面照亮存在者,使存在者无蔽而显;但另一方面,存在有所澄明之际也总是隐匿自身,这种自行隐匿也表现为对存在者的遮蔽。存在者的澄明与遮蔽,海氏称之为存在者的真理。存在者整体一分为二,“世界”为“显”(“敞开”),“大地”为“隐”(“锁闭”)。所以,存在者之真理就是世界与大地的“争执”。海氏说,只要作为澄明与遮蔽之原始争执的真理发生了,则“大地”就通过“世界”凸现出来,“世界”就建基于“大地”。^①可见,真理的生成实际上就是从“存在之真理”到“存在者之真理”的发生。存在之真理必定要实现出来而成为存在者之真理。真理本质上要把自身建立在存在者之中才成其为真理。

问题在于,“存在之真理”究竟是通过何种方式发生的呢?从人方面讲,亦即人究竟如何“进入”“存在之澄明”境界?这可以说是后期海德格尔思想中的一个核心题目。而此课题之所以要落实于“艺术”或“诗”,乃是因为在海氏看来,“艺术”(“诗”)乃是“存在之真理”之发生的原始性的(本源性的)方式之一,而且是一种根本性的、突出的方式。除艺术之外,海氏认为,“真理把自身建基于由真理开启出来的存在者之中”的根本性的方式,还有建国、牺牲、思想等。^②

落实在艺术作品上,海氏认为作品的“作品存在”就是存在之真理的根本发生方式之一。所以,举例说来,在凡·高的关于一双农鞋的油画中发生着真理,这并不是说他的这幅油画多么

① 海德格尔:《林中路》,德文版,第47页。

② 海德格尔:《林中路》,德文版,第48页。

真实地描摹了现实,而是说,由于这个作品揭示了农鞋的存在,存在者整体(“世界”和“大地”)进入无蔽中了。在这个作品中,无蔽本身关涉存在者整体而发生了。于是,“自行遮蔽着的存在便被澄明了。如此这般形成的澄明之光把它的闪烁光辉嵌入作品中。这种被嵌入作品中的闪烁光辉即是美。美是作为无蔽之真理的一种现身方式”。^①

美是真理(“无蔽”)的现身方式,是真理的显现和发生。这是海德格尔由他的存在之思而得出的独特的“美学观”。在这里,我们切莫以为海氏是在重弹黑格老调。我们知道,黑格尔把“美”界说为“真理的感性显现”。但在黑格尔哲学中,真理乃是“绝对精神(理念)”,艺术作为感性形式只是“绝对精神”向自身回复的较低级的环节,而且,艺术早就在“绝对精神”的辩证的历史发展中被超越了。而海氏的立足于存在之思的真理观和艺术(美)观,则显然与黑格尔完全异趣。

同时,我们不难看出,海德格尔的艺术见解明显地构成了对近代以来的以“浪漫美学”为其标识的主观主义(主体主义)美学传统的反动;而这明显也是海氏对其前期哲学的主体形而上学立场的一个自我修正。在海氏眼里,正如“真”(真理)不是主体的认知活动,“美”也决非主体的体验,决非“天才”的骄横跋扈的创造。因此,把海氏安排在德国“浪漫美学”传统的思想家队伍里,恐怕是一种一厢情愿的做法;那种认为海氏以“浪漫美学”反抗现代技术文明的想法,终究也难免带些轻薄。而在我国,尤其是美学火热之时,海氏往往是被看作“浪漫美学家”的。

实际上,海德格尔从来没有把艺术与技术对立起来,从来没有把艺术和技术视为两个不相容的领域。在指出艺术是存在之

^① 海德格尔:《林中路》,德文版,第43页。

真理的一种根本性的发生方式之后,海氏进而说,科学却不是存在之真理的发生,而无非是对一个已经敞开了的真理领域的“扩建”(Ausbau)。按照海氏的思路,艺术与科学(技术)都是一种“解蔽”(“揭示”)活动,都是创造性的活动,是历史和文化的上升力量,所以,海氏对艺术和科学(技术)的讨论都是联系于“无蔽”(Aletheia)这个课题来展开的。只不过,同为“解蔽”活动,看来也有区别:艺术是一种具有原始性意义的“解蔽”;技术则不是原始性的,而只是对由艺术等原始的揭示活动所敞开的领域的一种“扩建”、一种“再造”。

在我们看来,这正是海德格尔对技术的思考的深刻和高超之处。

四、后期海德格尔语言之思

后期海德格尔的运思实践最能体现“思”与“言”的一体性。在海氏看来,传统形而上学的范畴体系已不能应合现代人的生存境况,当代思想正在突破传统哲学的概念方式。海氏本人以巨大的心力投入思想语言之改造,其努力最集中、最显著地表现在:长期以来,他尝试以“大道”(Ereignis)和“道说”(Sage)等思想的基本词语,来替代“存在”(Sein)和“语言”(Sprache)等西方形而上学的基本范畴。据海氏自识,他的思想的主题是“存在与语言”,而若用非形而上学的词语来表述,就应该是:“大道与道说”。这个主题特别是在五十年代的海氏的语言之思中得到显明的呈现。

Ereignis 和 Sage 是后期海氏思想中最关键、也最费解的两个词语。笔者在一些著译中把 Ereignis 译解为“大道”,引起了学界同行的不少异议。有关翻译上的理由我已在多处说过,这

里可不赘。^① 需要指出的是,海氏的 Ereignis 义域广大,在不同语境里往往有不同的含义,不可固定为单一的意义;而这恰恰也体现出此词的非形而上学性。不过,至少在与其语言之思相关联的语境中(如在《走向语言之途》一书中),我以为特别可以“大道”译之。

在 1953 年与日本学者手冢富雄的一次著名对话中,海氏说:他很久以来就不愿使用“语言”(Sprache)这个词了,而且终于找到了另一个词——“道说”(Sage)。^② 显然,海氏认为,“语言”一词(Sprache、Language 等)在西方哲学传统中已经被用滥了,正如“存在”(Sein)一词已经被形而上学地用滥了一样。在形而上学传统中的西方人仅只把语言了解为人的交流和表达的工具、媒介。海氏深感有必要以一个非形而上学的词语来命名他所思的语言,并且认为可用“道说”(Sage)一词来命名。

海氏说:“道说乃是大道(Ereignis)说话的方式。”^③ 作为“道说”的语言并非“人言”,更准确地讲,并非“人言”所能涵盖。但我们绝不能因此认为,海氏所思的“道说”全然与“人言”无关,是一种完全可以不视其为语言的玄想的东西。实际上,海氏的语言之思恰恰是从“人言”入手的,是曰“人言”思人“道说”的。海氏认为,“道说”才是“人言”的本源,也才是根本意义上的语言。

在海氏看来,传统语言科学和哲学是不能揭示语言(“人言”)的本质的。根本原因在于,传统语言观只把语言视为人的说话(表达)活动,从“说”方面来研究语言,而遗忘了“人言”之所

① 参看孙周兴:《说不可说之神秘——海德格尔后期思想研究》第五章,上海三联书店 1994 年;亦可参看拙译《走向语言之途》之“中译本序”,台湾时报出版公司 1993 年。

② 海德格尔:《走向语言之途》,德文版,第 145 页。

③ 海德格尔:《走向语言之途》,德文版,第 266 页。

从出的那个原始维度。海氏举过“方言”的例子。他说,就连“方言”这样的现象,至今也还没有真正被思考过。语言科学对“方言”作了大量的实证研究,但都还不是对“方言”的本质的思考和揭示。语言科学以精细的研究告诉我们,之所以有不同的“方言”,是由于语言器官(发声器官)有不同程度的差异。这种结论诚然不错,但在海氏看来却未免浅薄了。海氏自己的想法异乎寻常,他说:“方言的差异并不单单而且并不首先在于语言器官的运动方式的不同。在方言中总是不同地说话的是地方,亦即大地(Erde)。口也不只是有机体的肉体身上的一种器官,不如说,肉体 and 口归属于大地的涌动和生长,而我们终有一死的人就成长于这大地的涌动和生长中,我们从大地那里获得了一种稳靠的根基持存状态”。^①

海德格尔在此思入“人言”的更深维度,这一度,可以称之为语言的“大地性”。在此所谓“大地”不是铁板一块的质料,而是生生不息的涌动和生长,是海氏所思的早期希腊思想意义上的Physis(涌现)。人归属于大地,长于斯,死于斯。语言犹如大地开出的花朵,显于斯,隐于斯。人言有声,大地无声。无声中有“大音”,海氏称之为“寂静之音”(Gelaut der Stille),实即无声的“大道”之“道说”。这种语言与大地的原始关系,即“人言”对于“道说”的归属性,早已超出了“形而上学 技术的解释”范围。

语言(“道说”)比人更“强大”。这是海德格尔的一个玄怪主张。在他看来,有一种比“人言”更为广大的语言,是“人言”所从出的本源,就是“大道”之“道说”(Sage)。人归属于“大道”,总是已经在“道说”之中,倾听“道说”而有所“说”。人之所以能听,是因为“大道”已经赋予人以“栖留之所”,人已经在“道说”中了,人

^① 海德格尔:《走向语言之途》,德文版,第205页。

在那里“应答”(antworten)“道说”。“应答”之际,人才有所说,每个被说的词语实际都已是“应答”。

这种“应答”关系,海德格尔也以“用”(Brauch)一说来表述之。他说:“大道”把人之本质释放到那种“用”之中,由这种“用”而来人被“使用”,才得以把无声的道说带入语言的有声表达中。亦即说,人被“大道”所“用”,被“用”于化“无声”为“有声”,化“道说”为“人言”。此即作为“人言”的语言的“生成”了,就是“不可说→可说”的“生成转换”。

海德格尔又把“大道”“用”人来让“道说”生成为“人言”的过程,称为“大道”的“开辟道路”(Be-wegung)。“道说”根本上是通向语言的“道路”,此“道路”也就是“大道”的“成道”。^①

因此,人与语言的关系在海德格尔那里发生了一个根本性的逆转:不是人“用”语言,而是语言“用”人。也可以说,作为“道说”的语言在人那里“开辟道路”,是通过人发声为词的。人之能“说”,是因为人归属于“道说”,顺从“道说”而倾听,从而能够“跟着说”(nachsagen)。语言说,人只是跟着说而已。如果说“人言”是一种“跟着说”,那么“思”便是“跟着思”(nachdenken),是一种“追思”。现在需要的是一种“语言转换”(Wandel der Sprache),即人与语言的关系的转换。人与语言的关系是由人

① 我们知道,汉语中的“道”一词恰恰就有“道路”、“道说”和“道”(作为思想的基本词语)等意义。显然,海氏的以“大道”(Ereignis)之“道说”(Sage)为根本的语言之思对汉语思想中的“道”是有所借鉴的。汉语思想的“道路”、“道说”和“道”在海氏那里呈现为“道路”(Weg)或“开辟道路”(Be-wegung)、“道说”(Sage)和“大道”(Ereignis)。后期海氏关心中国老子思想的事实已属不争。在《同一与差异》中,海氏明言,他的 Ereignis 与希腊的“逻各斯”(Logos)和中国的“道”(Tao)一样是不可翻译的(海德格尔:《同一与差异》,德文版,第29页)。凡此种种,均可支持我们把海氏所思的 Ereignis 译为“大道”,并帮助我们在非形而上学维面上理解海氏的语言之思。

如何归属到“大道”之中的方式决定的。^①人归属于“大道”，响应“大道之说”而有所说。响应“道说”的人之说有两种形式，即：“诗”与“思”。因此，在海氏看来，所谓的“语言转换”就取决于“思”与“诗”这两种方式及其关系了。

海氏所谓的“语言转换”，一方面，就是主张要改变既有的人与语言的关系——对象的、工具性的关系；而另一方面，在更深层的意义上，是指“道说-人言”或“不可说-可说”的“生成转换”。这种“生成转换”的方式即是“诗与思”。而诗人和思想家就处于“不可说-可说”的转换界面上。

我们认为，海德格尔语言思想的关键点就在于他所强调的语言的植根性，语言与大地(Physis)的一体归属感。所谓“静寂之音”，所谓“道说”的“开辟道路”等，都启示着这一度。而对这一度的揭示，不但在“返本归根”这个意义上是启人深思的，而且对一般语言科学和哲学的研究也构成一个挑战：对语言(人言)的对象性研究是否能够揭示出活生生的语言——不只具有形式要素，还具有“肉身要素”的语言？

后期海德格尔的语言思想曲折艰深，启人深思也令人费解。其基本意图是破除传统形而上学的逻辑主义(工具主义、形式主义)的语言观，思入语言的隐蔽的广大背景，道出语言的奥秘。显然，这同时是一种重解人类文化发生之谜的努力，也是一种从根本上为技术时代的人类寻求适恰的生存态度的艰苦尝试。

五、海德格尔对思想的规定

在晚期海德格尔思想中，“思想”或“思”(das Denken)成为

^① 海德格尔：《走向语言之途》，德文版，第267页。

一个重点课题。仅五十年代,海氏以“思想”为主题的著述和演讲报告就有:《筑·居·思》(1952年)、《什么召唤思?》(1954年)、《什么是哲学?》(1956年)、《思想的规律》(1958年)和《泰然任之》(1959年)等等。六十年代又有《面向思的事情》等重要著作面世。可以说,对一种非形而上学的“思”的沉思和探索,是三十年代以后海氏的思想努力的重要部分。

1964年,海德格尔在法国作《哲学的终结与思的任务》的著名演讲,明确地标举与哲学划界的“思想”。在某种意义上,此文可以看作“后现代(主义)思想”的宣言。我们看到,时隔不久的1967年,法国思想家雅各·德里达,直接承继海德格尔的反传统形而上学哲学的思想,推出了《声音与现象》、《论文字学》和《书写与差异》三部著作,由此兴起了“解构主义”运动,乃至整个声势浩大的“后现代主义”思潮。

鉴于海德格尔在二十世纪西方思想发展中所起的承先启后的转向性作用,联系到海氏之后西方思想的总体景观,我们认为,理清海氏对于“思”的思,恐怕不但是“海学”研究的一个重要课题,亦是西方当代的后哲学(后形而上学)思想研究中的一个关键问题。

这里我们要问:海德格尔对后哲学(后形而上学)的“思想”或“思”作了何种规定?

据W·比美尔的看法,海德格尔思想中贯穿了“诗思语言”这样一个“问题圈”。^①此话有理。不过,按我们的认识,海氏思想道路的诸路段还是各有所重的。在三、四十年代,海氏着重围绕“存在之真理”即希腊思想意义上的“无蔽”(Aletheia)讨论诗和艺术,实即探讨了作为Aletheia的存在之澄明和作为

^① 比梅尔:《海德格尔》,德文版,第129页。

Aletheia 的语言(诗);在五十年代,海氏着重探讨了“逻各斯”(Logos)和“思”的问题,亦即讨论作为 Logos 的存在之“聚集”和作为 Logos 的语言(“思”),同时展开对“大道之说”即作为“道说”的语言(“诗-思”合一)的论述。因此,比美尔所谓“问题圈”实为“思之道路”。而海氏对“思想”的最根本的规定正是在“诗思语言”的框架中进行的。

众所周知,海德格尔的“诗”论主要通过诗人荷尔德林的诗作的阐释而展开。诗的本质已由荷尔德林道出:诗乃“存在之创建”。“创建”(Stiften)即“命名”(Nennen)。而“命名”即“令”(Heissen)。诗的“命名”“令”存在者存在。通过“命名”,诗人创建“持存”,道说“神圣”。这是诗的“解蔽性”。“命名”就是“解蔽”。但诗的“道说”(Sagen)和“命名”是响应“神圣”的“召唤”即“存在”意义上的语言而来,因此,根本的“道说”乃是神圣之“道说”,“命名”乃是语言之“命名”,是语言之“令”。诗人受神圣的“暗示”才有所“道说”,按语言之“令”才有所“命名”。在海氏这里,“解蔽”(Aletheia)意义上的诗与语言的归属关系是显然的。海氏是在“存在之真理”即“无蔽”之发生的角度来探讨诗之本质的。

与之相对,海德格尔对“思”的沉思主要是与“逻各斯”这个主题相联系。早期希腊思想意义上的“逻各斯”在海氏看来指示着存在(语言)之“聚集”运作。如果说“无蔽”(Aletheia)标志存在的由“隐”入“显”的运作,则“逻各斯”(Logos)标志的是存在的由“显”入“隐”的运作,两者各有所重。海氏理解的“诗”与“思”分别领有“解蔽”与“逻各斯”之特性,即“显”与“隐”之两面。“大道”之“道说”是 Aletheia 与 Logos 的一体两面的运作;而应合“大道之说”的人之“道说”也有两种方式:“诗”与“思”。诗是“解蔽”,思是“聚集”。诗是揭示、命名、创建、开启,可以说是动态

的；思是掩蔽、庇护、收敛、期待，可以说是静态的。

总之，在海氏看来，“诗”与“思”是“大道”意义上的语言发生为“人言”的两种方式。比较而言，“诗”之道说（“命名”）更为显然，更具开端性和创建性；而“思”之道说更为隐蔽，更有保护性。“诗”是超拔的，“思”是凝重的。“诗”是趋动的，“思”是趋静的。

但如此分述“诗 思”两面有把两者分割开来的危险。实际上，在海德格尔看来，正如各有所重的 *Aletheia* 和 *Logos* 是同一的，同样地，各有所重的“诗”与“思”也是同一的。“思”、“诗”合一。“诗”和“思”是人响应于“道说”的两种方式，是“道（言）成肉身”的原初方式，本根为一，不可分离。“思即是诗，且诗不只是诗歌和歌唱意义上的诗。存在之思是诗的原始方式……。思乃原诗（*Ur-dichtung*）。思的诗性本质保存着存在之真理的运作”。^① 不过，话又说回来，“诗 思合一”也不否定两者各有所重，不否认两者的“区分”。海氏说“诗”与“思”是“同一”（*das Selbe*），而不是“等同”（*das Gleiche*）。“在思与诗之间有一种隐蔽的亲缘关系，因为两者都服务于语言，为语言效力和挥霍自身。但两者之间同时又有一条鸿沟，因为它们居住在遥遥相隔的两座山上”。^②

“诗”与“思”之间的这样一种“关系”，海氏更愿称之为“近邻关系”。所谓“近邻关系”是既亲密又区分的关系。所以“思 诗合一”根本上是一种“亲密的区分”，是分中有合、合中有分。“诗”与“思”的这种“亲密的区分”意义上的关系，乃植根于人与语言（“道说”）的关联。而在技术时代里，“诗”与“思”的本真关系被掩盖、扭曲了，其根本原因也在于，“人言”与“道说”（人与语

① 海德格尔：《林中路》，德文版，第324页。

② 海德格尔：《什么是哲学？》德英对照本，第94页。

言)的关系被颠倒了。海氏认为,我们现在要为一种“语言转换”作一些准备,当务之急是要唤起一种“诗思合一”(“亲密的区分”)的经验:“一切凝神之思就是诗,而一切诗就是思。两者出于道说而相互归属,这种道说已把自身允诺给未被道说者,因为道说乃是作为谢恩的思想。”^① 本真的“诗”与“思”,就是归属于“大道”的人的“谢恩”(Dank)。

这样的一种“思”,显然早已与形而上学的“思维”分划开来了。形而上学的“思维”是“表象性思维”。“表象”(Vorstellen)就是把一切都立为“对象”。在“表象性思维”范围内,一切都是对象性的。海德格尔也称这种“表象性思维”为“计算思维”。表象的、逻辑的、理性的、计算的思维并不“思”。哲学和科学并不“思”,因为“思”是非对象性的。这是海氏的一项基本主张。不“思”的哲学的历史被海氏称为“存在之被遗忘的历史”,它在现代的一个表现就是科技工业的日益扩张。

海德格尔把现代技术的本质称为“座架”(Ge-stell)。“座架的作用就在于:人被座落在此,被一股力量安排着、要求着,这股力量是在技术的本质中显示出来而又是人自己所不能控制的力量”。这种力量把人从地球上“连根拔起”。海氏说,当他看过从月球向地球拍摄的照片之后,他是惊惶失措了。“我们根本不需要原子弹,现在人已经被连根拔起。我们现在只还有纯粹的技术关系”。^② 人类对地球的征服实际上是人类自身根基的沦丧,技术对物的制造实际上是消灭物。

问题是:如何重获人类的“根基持存性”(Bodeständigkeit),

① 海德格尔:《走向语言之途》,德文版,第267页。

② 海德格尔:《只剩下一个上帝能救渡我们》(熊伟译),载《外国哲学资料》,第七辑,第175-178页。

让人类重返本真的“栖居”呢？在海德格尔看，道路也许只有一条，就是“思”的道路。他说：“审慎的思要求我们，不是片面地系挚于一种表象，不是一味地追逐于一种表象取向中”。^①这就要求一种生存态度的转变。照海氏的说法，就是要让技术对象入于我们日常世界而同时又让它们出于我们的日常世界，亦即让它们作为物而栖息于自身。这种对于技术世界的态度，海氏名之为“向着物的泰然任之”(Gelassenheit zu den Dingen)。海氏又说，技术世界的意义遮蔽着自身，这种意义根本上就在那个隐而不显的、但又关涉着我们的领域中，此领域可称为“神秘”(Geheimnis)。因此，为了洞悉技术世界的隐蔽的意义，同样也需要一种态度，即“对于神秘的虚怀敞开”(Offenheit für das Geheimnis)。这两种态度——向着物的泰然任之和对于神秘的虚怀敞开——或能允诺我们一种可能性，让我们以一种完全不同的方式栖居在这个世界中，也就是给予我们一线希望，让我们获得一种新的“根基持存性”。

上述两种态度正是“思”的姿态。海德格尔说，这两种态度“只不过是从一种持续不断的热烈的思中成长起来的”。^②亦即说，“泰然任之”和“虚怀敞开”是“思”所要求的两种基本生存态度。我们理解，海氏所谓的“泰然任之”和“虚怀敞开”也就是从Logos的“聚集”运作方面采说的人对于“大道”的归属和顺应。显然，海氏借此是要提倡非对象性的诗意看护和非知性逻辑的神秘启悟，根本上就是要为技术时代的人类探寻一条生存解救之途。

我们看到，在思想的“林中路”上，思者海德格尔直到晚年执

① 海德格尔：《泰然任之》，德文版，第22页。

② 海德格尔：《泰然任之》，德文版，第25页。

著依然,依然不懈地运思和追问——:“哲学终结之际给思想留下了何种任务”? (1964年)^① “思与言在何种意义上是客观化的,在何种意义上不是客观化的”? (1964年)^②

“问乃思之虔诚”。而在这个“无思”的技术时代里,谁人能解海德格尔之思和问的惊心动魄?

① 海德格尔:《哲学的终结和思的任务》,载《面向思的事情》,德文版,第61页。

② 海德格尔:《现象学与神学》(1928年),此文之“附录”作于1964年,载《路标》,德文版,第70页。

总 目 录

编者引论：在思想的林中路上…………… 孙周兴

第一编 前期存在论哲学

- 时间概念(1924年)(陈小文译,孙周兴校)…………… 7
- 存在与时间(导论,1927年)(陈嘉映、王庆节译,熊伟校)
…………… 27
- 致胡塞尔的信(1927年)(新希平译)…………… 76
- 康德和形而上学问题(导论、第一、四章,1927/28年)
(邓晓芒译,杨祖陶校)…………… 81
- 形而上学是什么?(1928年)(熊伟译)…………… 135
- 论根据的本质(1928年)(孙周兴译)…………… 154

第二编 真理·艺术·诗

- 论真理的本质(1930年)(孙周兴译)…………… 213
- 艺术作品的本源(1935/36年)(孙周兴译)…………… 237
- 荷尔德林和诗的本质(1936年)(孙周兴译)…………… 309

2 海德格尔选集

“如当节日的时候……”(1939/40年)(孙周兴译)	326
关于人道主义的书信(1946年)(熊伟译)	358
诗人何为?(1946年)(孙周兴译)	407
“……人诗意地栖居……”(1951年)(孙周兴译)	463
艺术与空间(1969年)(孙周兴译)	481

第三编 存在历史观和存在问题

形而上学导论(第二、三章,1935年)(熊伟译)	491
阿那克西曼德之箴言(1946年)(孙周兴译)	531
什么是哲学?(1955年)(孙周兴译)	588
面向存在问题(1955年)(倪梁康译)	607
同一律(1957年)(陈小文译,孙周兴校)	646
时间与存在(1962年)(陈小文译)	661
一个关于《时间与存在》的研究班的记录(1962年) (孙周兴译)	688

第四编 神学之维

现象学与神学(1927年)(孙周兴译)	731
尼采的话“上帝死了”(1943年)(孙周兴译)	763
形而上学的存在—神—逻辑学机制(1957年)(孙周兴译)	820

第五编 技术的追问

现代科学、形而上学和数学(1935/36年)(孙周兴译)	847
------------------------------------	-----

世界图象的时代(1938年)(孙周兴译)	885
技术的追问(1950年)(孙周兴译)	924
科学与沉思(1953年)(倪梁康译)	955

第六编 语言之说

语言(1950年)(孙周兴译)	981
从一次关于语言的对话而来(1953/54年)(孙周兴译)	
.....	1005
语言的本质(1957/58年)(孙周兴译)	1061
走向语言之途(1959年)(孙周兴译)	1121

第七编 思的问题

从思的经验而来(1947年)(孙周兴译)	1153
物(1950年)(孙周兴译)	1165
筑·居·思(1951年)(孙周兴译)	1188
什么召唤思?(1952年)(李小兵、刘小枫译)	1205
泰然任之(1955年)(戴晖译,孙周兴校)	1230
哲学的终结和思的任务(1964年)(孙周兴译)	1242
所思(1970年)(孙周兴译)	1262

第八编 自我陈述

给理查森的信(1962年)(王炜译,熊伟校)	1271
我进入现象学之路(1963年)(陈小文译)	1280
“只还有一个上帝能救渡我们”(1966年)(熊伟译) ...	1289

4 海德格尔选集

附 录

附录一：马丁·海德格尔生平年表·····	1321
附录二：马丁·海德格尔著作目录·····	1327
附录三：马丁·海德格尔全集目录(中文)·····	1334
附录四：马丁·海德格尔全集目录(德文)·····	1339



上 卷

上卷目录

第一编 前期存在论哲学

时间概念(1924年)(陈小文译,孙周兴校)	7
存在与时间(导论,1927年)(陈嘉映、王庆节译,熊伟校)	27
致胡塞尔的信(1927年)(靳希平译)	76
康德和形而上学问题(导论、第一、四章,1927/28年) (邓晓芒译,杨祖陶校).....	81
形而上学是什么?(1928年)(熊伟译)	135
论根据的本质(1928年)(孙周兴译)	154

第二编 真理·艺术·诗

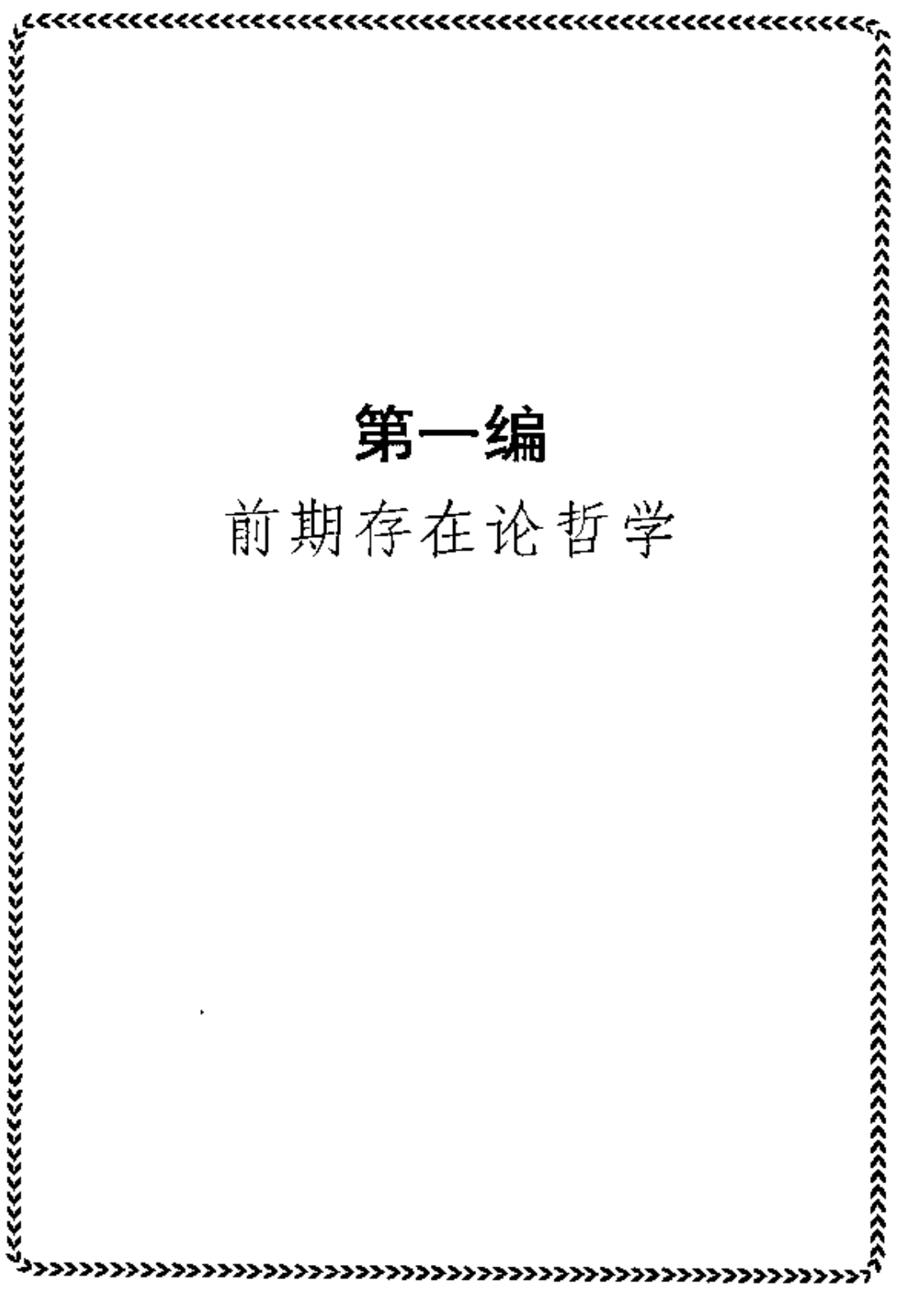
论真理的本质(1930年)(孙周兴译)	213
艺术作品的本源(1935/36年)(孙周兴译)	237
荷尔德林和诗的本质(1936年)(孙周兴译)	309
“如当节日的时候……”(1939/40年)(孙周兴译)	326

4 海德格尔选集

关于人道主义的书信(1946年)(熊伟译)	358
诗人何为?(1946年)(孙周兴译)	407
“……人诗意地栖居……”(1951年)(孙周兴译)	463
艺术与空间(1969年)(孙周兴译)	481

第三编 存在历史观和存在问题

形而上学导论(第二、三章,1935年)(熊伟译)	491
阿那克西曼德之箴言(1946年)(孙周兴译)	531
什么是哲学?(1955年)(孙周兴译)	588
面向存在问题(1955年)(倪梁康译)	607
同一律(1957年)(陈小文译,孙周兴校)	646
时间与存在(1962年)(陈小文译)	661
一个关于《时间与存在》的研究班的记录(1962年) (孙周兴译)	688



第一编

前期存在论哲学

时间概念^{*}

下面是关于时间的一些思索。

什么是时间？

如果时间是从永恒中获得其意义的，那么我们就必须从永恒方面来理解时间。因此，这一探究的出发点和道路就被先行标示出来了：从永恒到时间。假如我们有了上述出发点，也就是说，我们认识并且充分领会到永恒，那么这种提问方式就是顺理成章的。倘若永恒不过是某种空洞的永久存在，即 *aet* 倘若上帝就是永恒，则我们开头所提出的思考时间的方式就必定会处于一种难堪的境地中——只要这种方式不了解上帝，不理解对上帝的追问。如果我们通达上帝的道路是信仰，而且我们体验永恒的方式也不外乎是这种信仰，那么哲学将决不会具有永恒性，而且相应地，我们也决不能在方法上把永恒用作一个可能的角度来讨论时间。哲学决不能消除这种困境。所以，神学家才是当仁不让的时间问题专家；而且，如果我们的记忆不错，神学

* 本文系海德格尔 1924 年 7 月在马堡神学家协会上的演讲，现作为海氏《全集》第 64 卷的“附录”发表。中译文据 1989 年德文版（马克斯·尼迈耶出版社），并参照了 1992 年英译文。从本文中，我们可以看出海氏后来在《存在与时间》（1927 年）中公布的生存论时间观的雏形。——编者

是从几个方面来讨论时间的。

首先,神学讨论作为在上帝面前的存在的人类此在(Da-sein),讨论这种与永恒相关的人类此在的时间性存在。上帝本身是不需要神学的;上帝的存在不是由信仰来论证的。

其次,据说基督教信仰本身是与某种在时间中发生的事情相关联的——正如我们一度听到的,关于时间,人们说:“当时间充满了的时候……”,^①时间才是时间。

哲学家不信仰。如果哲学家来追问时间,那么他就是下决心要根据时间来理解时间,或者说,就是要根据 *àei* 来领会时间了;这个 *àei* 看起来像是永恒,但实际表明,它只不过是一种时间性存在的衍生物。

下面的讨论不是神学的。在神学上——您们自也可以用这种方式去领会之——,对时间的讨论只能意味着:使关于永恒的问题变得更为困难,以正确的方式去准备这个问题,并且真正提出这个问题。但本文也不是哲学的,因为它并不要求提供一个普遍有效的、系统的时间规定;这种规定必须回溯到时间背后,进入它与其它范畴的联系之中。

也许,接下来的思索属于一种前科学(Vorwissenschaft),这种前科学的任务包括:探索哲学和科学,即此在关于他自身和世界的解释性言谈,最终意味着什么。如果我们搞清楚了什么是时钟,那么,那种活跃在物理学中的把捉方式就因此变得生动了,时间借以获得自行显示的机会的那种方式也就栩栩如生了。我们的考察活动于其中的这种前科学乞灵于这样一个也许是专断任性的假设,即:哲学和科学是在概念中活动的。这

^① Galatians 4:4;参看 Mark 1:15;以及 Ephesians 1:9f。——原注

种前科学的可能性在于：每一个研究者都要弄清楚他所理解的和他所不理解的东西。它告诉我们，一项研究何时专注于它的事情，或者，何时靠传统的陈词滥调为生。这种探究仿佛是科学过程中的警察职能，在一些人看来，这是一种虽然无关紧要、但有时又迫切需要的行当。这种探究与哲学的关系仅仅是：跟着跑，以便偶尔翻翻古人的家当，看看他们到底是如何做的。下面的思索只有一点与哲学相同，即：它们都不是神学。

首先要对我们日常所碰到的时间，即自然时间和世界时间，作一个暂先的提示。当前，对什么是时间这个问题的兴趣又被重新唤起了，这是由于物理学研究的进展，即它在对那种把捉和规定的基本原则的沉思方面的进展；这里要实行的把捉和规定就是在一个时空参照系中对自然的测量。这种研究的现状确立在爱因斯坦的相对论中。相对论的几个命题如下：空间本身是虚无的；没有绝对的空间。空间仅仅通过包含在它自身中的物体和能量才存在。（一个古老的亚里士多德命题：）时间也是虚无的。时间只因在它之中发生的事件而存在。没有绝对的时间，也没有绝对的同时性。^①——人们看到了这一理论的破坏性，而忽视了它的积极性，即它恰恰证明了那些与任意的变化相对的、描述自然过程的方程式的恒定性。

时间就是其中发生着事件的东西。^②亚里士多德在论及自然存在物的存在的基本方式（亦即变化、位移和运动）时早就看

① 参看阿尔伯特·爱因斯坦：《广义相对论基础》，载《物理学年刊》，第四十九卷，莱比锡，1916年；亦参看爱因斯坦：《论狭义相对论和广义相对论》，同上，第7期，布伦瑞克，1920年，第90页以下和第95页以下；最后参看爱因斯坦：《相对论四讲》，布伦瑞克，1922年，第2页。——原注

② 参看亚里士多德：《物理学》，第四卷，第11章，219a以下。——原注

到了这一点: ἐπεὶ οὖν οὐ κίνησις ἀνάγκη τῆς κινήσεως τι εἶναι αὐτόν。^①因为时间本身不是运动,所以它必定以某种方式与运动相关。时间首先是在变化的存在者中照面的;变化是在时间中的变化。在这种照面方式中,也即作为变化之物的寓所(Worin),时间是作为什么东西而出现的呢?在这里,时间是在它所是的东西中作为它自身而给出自己的吗?这里开始的对时间的阐释能够保证这样一点,即:时间因此就仿佛提供出那些于其本己的存在中规定着时间的现象么?或者,对这些现象的根据的探究向我们指示了其它某种东西?

时间是如何与物理学家照面的呢?物理学家对时间的把握和规定具有测量的特征。测量指示出多长、何时、从何时到何时。一只时钟显示着时间。时钟是一个物理系统,假如这个物理系统不受外在影响而发生变化,那么在这个系统上就始终重复着相同的时间序列。这种重复是一种循环。每一周期都具有相同的时间延续。时钟给出一种不断重复的相同的延续,人们总是能够回头抓住这些延续。对这种延续的时间段的划分是任意的。时钟测量出时间,因为我们把某个事件的延续期限与时钟上的相同序列相比较,并且由此而在数字上规定其多少。

关于时间,我们从时钟上经验到了什么呢?时间是某种东西,在其中可以任意地固定一个现在点(Jetztpunkt),使得两个不同的时间点总是一个在先一个在后。在此,时间的无论哪个现在点都不优先于其它现在点。作为现在,它可能是比后一个现在点更早的点;作为后一个现在点,它是比更早一个现在点的后一个点。这种时间完全是统一的、均匀的。唯因为时间被构造为均匀的东西,它才是可测量的。于是,时间乃是一种滚动,

① 同上,219a9-10。——原注

这种滚动的阶段处于早与晚的相互关系中。每一种早与晚都可以根据一种现在来确定,而现在本身却是任意的。如果我们带着一个时钟走向某个事件,那么时钟就会使这个事件变得清楚了,但人们更多地是着眼于此事件在“现在”中的展开,而较少考虑到它延续的多少。时钟向来做的初始规定并不是对当前流逝着的时间的长短和多少的报告,而是对现在的当下确定。当我看钟时,我要说的第一件事情是:“现在是9点;半个小时过去了;再过3个小时就是12点。”

我在时钟上看到的这个现在是什么呢?现在——就是我这般作为的时候;现在——譬如这里的灯光熄灭的时候。什么是现在呢?我支配着现在吗?我是现在吗?其它每一个人都是现在吗?倘若这样,则时间就会是我自己,而其它每一个人也都会是时间。而且在我们的相互并存中,我们就会是时间——每个人也没有一个人。我是现在吗,或者只是说着这个现在的东西?用还是没有用一个明确的时钟?现在,在傍晚,在早晨,在夜晚,在今天——这里我们碰到一个时钟,它是人类此在向来已经获得的一个时钟,是一个昼夜交替的自然的时钟。

人类此在在发明怀表和日晷仪之前就已经为自己装备了一个时钟,这是怎么回事?是我支配着时间的存在,并且也在现在中意指我自己吗?我自己就是现在,并且我的此在就是现在吗?或者,它说到底就是在我们身上为自己装配了时钟的时间本身吗?奥古斯丁在其《忏悔录》第十一卷中一直追问着这样一个问题:精神本身是否就是时间?而且奥古斯丁一任问题停留于此。他说:“我的精神啊,我是在你里面度量时间;我测量你,故我测量时间。请不要用这样的问题来阻拦我;这到底是怎么回事?不要用一个错误的问题使我与你失之交臂。不要为那些可能与你相关涉的东西搞昏了头脑,使你走不上自己的道路。”

我再说一次,我是在你里面测量时间。瞬息即逝的照面事物把你带进一种处身状态(Befindlichkeit),当那些事物消失以后,这种处身状态依然存在。我在当前的此在中测量这种处身状态,而不去测量首先使这种处身状态得以产生的瞬息即逝的那些事物。我再重复一次,我在测量时间时,我就是在测量我的自己的处身。”^①

如果此在是指那个存在者,即其存在为作为人类生命的我们所认识的那个存在者,那么,对什么是时间的追问就已经把我们的探究引向了此在。这个存在者在其存在的当下性(Jeweiligkeit)中,^②它是我们每个人所是的存在者,是我们每个人在“我是”(ich bin)这一基本陈述中所是的那个存在者。“我是”这一陈述是关于具有人的此在特征的存在的真正陈述。在其当下性中,这个存在者作为我的存在者而存在。

然而,为了与此在碰面,竟还需要这种过于繁琐的思索吗?指出意识行为即精神过程都在时间中——即使这些行为针对某种本身并非由时间来规定的东西——,这还不够吗?这是一条弯路。但对时间的追问的关键是要获得这样一个答案,即时间性存在的各种方式由之而得领悟的一个答案;而且关键还要使

① 奥古斯丁:《忏悔录》,第十一卷,第27章。——原注。值得注意的是,海德格尔在此对这段话作了自己的独特翻译,主要是其中的 affectio,一般译为“印象”,海氏则译之为“处身状态”(Befindlichkeit)。中译文可参看奥古斯丁:《忏悔录》,周士良译,商务印书馆,1987年,第254—255页。——校注

② 在此把 Jeweiligkeit 译为“当下性”较为勉强。在日常德语中,形容词 jeweilig 意为“当时的、各自的”。在海氏那里,此词既有时间意义,又有“个别性”的意思,即与海氏在《存在与时间》中更常用的“向来我属性”(Jemeinigkeit)相近(注意:两词仅有一个字母之差异)。英译作 specificity。——校注

在时间中存在的东西与本真的时间性之间的可能联系自始就变得一目了然。

迄今为止,人们长期以来所熟悉和讨论的自然时间已经为时间之阐释提供了基地。假如人的存在是在一种突出的意义上在时间中,以至于我们能够从它身上读出什么是时间,那么,我们就必须把这种此在的存在的**基本规定性**刻划出来。实际上,情形恰恰是,得到正确领会的时间性存在就是着眼于其存在的**对此在的基本陈述**。但即使这样,这里也还需要先行对此在本身的某些基本结构作一种指示。

一、此在是被刻划为“**在世界中存在**”(In - der - Welt - sein)的那个存在者。人的生命不是某个主体,不是某个为了进入世界而必须表演出某种技艺的主体。作为“在世界中存在”,此在意味着:在世界之中存在,而这种存在意指与世界打交道;以一种处理、实现、完成,但也沉思、探究以及通过沉思和比较的**规定的方式**逗留于世界近旁。这种“在世界中存在”被刻划为**烦恼**(Besorgen)。

二、作为这种在世界中存在,与此一体地,此在就是**相互并存的存在**(Mit - einander - sein),与他人一道存在:与他人在此拥有这同一个世界,以互为存在(Für - einander - sein)的方式相互照面,相互并存。但是这种此在对他人来说同时也是**现成存在**(Vorhanden sein),也就是说,它也像一块石头在那里存在一样,既没有世界也不为世界烦恼。

三、在世界之中相互并存,即作为相互并存而拥有世界,具有一个别具一格的存在规定。世界之此在的基本方式,即相互在此拥有世界的此在的基本方式,乃是**言说**(Sprechen)。全而看来,言说乃是:在与某个他人一道关于某物进行言说之际自行

说出。人的在世界中存在主要是在言说中发生的。亚里士多德早就知道此点。在其世界中的此在如何言说他与其世界的交道方式,这其中已经一道给出了**此在的自我解释**。它道出,此在向来把自己领会成什么,此在把自己当作什么。在相互言说中,在人们如此这般如此传说的东西中,向来就有在这种对话(Gespräch)中保持自己的那种当前的自我解释。

四、此在是一个把自己规定为“我是”(Ich bin)的存在者。对此在来说,“我是”的**当下性**是构成性的。因此,与此在在世界中存在一样,此在同样原始地也是我的此在。此在**向来是本己的,并且作为本己的、当下的此在而存在**。如果要规定这个存在者的存在特性,那么,我们不能从向来是我的那种当下性中去抽象。Mea res agitur。^①因此,一切基本特性必定汇集在作为**向来是我的当下性的那种当下性**中。

五、只要此在这个存在者是我是的那个存在者同时又是被规定为相互并存的存在者,那么,多半而且平均地,我不是我的此在本身,而是他人;我与他人在一起,他人同样也与他人在一起。在日常状态中,没有人是他自己。他是什么以及他如何是——这都是无人:没有人,但又是所有的人相互在一起。所有的人都不是他自己。这种“无人”——**日常状态**中的我们本身是靠此“无人”生活的——就是“常人”(das “Man”)。常人说,常人听,常人为……而存在,常人烦恼。我的此在的可能性就在这种常人的顽固统治中,而且,从这种平整作用出发,“我在”才是可能的。那个是“我在”之可能性的存在者**本身多半是常人**所是的这个存在者。

六、在其日常的和当下的“在世界中存在”中,如此这般被

① 拉丁文,意为:“我就是与我相关的东西”。——校注

刻划的存在者乃是这样一个存在者：对它来说，**其存在是性命悠关的**。正如同此在关于他自己的言说蕴含于一切关于世界的言说中，一切烦恼着的交道同样也是一种**对此在之存在的烦恼**。我本身在某种程度上就是我与之交道的那个东西，就是我所忙碌的那个东西，就是由我的职业把我系缚于其上的那个东西，而且我的此在也是在这些东西中发生的。**为此在而烦的烦**，向来已经把存在置入烦(Sorge)中了，正如存在是在对此在的占支配地位的解释中被熟悉和领会的一样。

七、在日常此在的平均状态中并不包含任何对自我和自身的反思，但此在却具有本身。此在**处身于自己近旁**。在他平常与之交道的东西那里，此在碰到自己。

八、此在不能被证明为一个存在者，它甚至也不能被指示出来。对此在的原始关联不是沉思，而是“它**存在**”(das“*essein*”)。如同关于自身的言说、自我解释一样，自我经验也只不过是此在一向具有本身的一个确定的、别具一格的方式而已。在平均状态下，对此在的解释是由日常状态来支配的，是由人们以传统方式关于此在和人类生命所发表的意见来支配的，也即是由常人、由传统来支配的。

在指明上述存在特性时，一切都服从于下面这个前提，即：这个存在者本身能够为一种就其存在而对之作出**解释**的研究活动所获得。这个前提是正确的呢，或者是能够加以动摇的？实际上它是能动摇的。但这种困难并非由于我们引证了这样一个事实：对此在的心理学沉思导致了一团模糊。一个比人类认识的有限性还要严重得多的困难必须得到阐明。而且，它必须以这样一种方式来得到阐明，即：我们恰恰在并不回避困境的情况下才获得了可能性，得以去把捉**在其存在的本真状态中的此在**。

此在的本真状态就是构成其最极端的存在可能性的东西。通过这一最极端的可能性,此在原始地得到了规定。作为此在之存在的最极端的可能性,本真状态乃是那种存在规定,在其中,我们前面指出的一切特性才如其所是。此在之把握的困境并不植根于我们的认识能力的有限性、不可靠性和不完美性,而倒是在于我们所要认识的存在者本身上,即在于其存在的一种基本可能性中。

其中我们指出了这样一个规定:此在在当下性中;就此在是他所能是的东西而言,此在向来是我的此在。对于这种存在来说,这一规定是彻底的、构成性的。谁要是一笔勾销了这一规定,谁就失去了他所讨论的课题的对象。

但是,在这个存在者达到其终结之前,它应如何在其存在中被认识呢?说到底,我与我的此在一道,始终还在途中。此在总是某种尚未结束的东西。如果他达到了其终点,它恰恰就不再存在了。在这个终点之前,此在决不真正地是他所能是的东西;而如果它是这个终点,那么它就不再存在。

他人的此在不能替代本真意义上的此在吗?关于那些曾经与我在一起并且已经达到终点的他人的此在的消息是一种坏的消息。首先,这种此在不再存在。他的终点实际上可能是虚无。因此之故,如果我们要把当下性确定为我的当下性,那么,他人的此在就不能替代本真意义上的此在。我决不能以原始的方式,以唯一适当的拥有此在的方式拥有他人的此在;我绝不是他人。

人们愈是不急于在不知不觉中逃离这种困境,人们愈长久地忍受这种困境,也就愈加清楚地看到:在给此在带来这种困难的东西中,此在以其最极端的可能性显示自身。我的此在的终点,我的死亡,不是一种过程联系一下子在那里断裂的某个点,

而是一种可能性,使得此在以这样或那样的方式知道:他本身的最极端的可能性,这种可能性能够抓住他,站立在他面前而占有他。此在在其自身中就具有这样一种可能性,即:与作为他本身的最极端的可能性的他的死亡相遇。这种最极端的存在可能性具有确知地站在面前的特点,而这种确知(Gewissheit)本身是由一种完全的不确定性(Unbestimmtheit)标出其特征的。超出其它每一个对确知性和本真性之陈述的此在之自我解释乃是对此在之死亡的解释,是向终点存在的最本己可能性的不确定的确知性。

这对我们的“什么是时间”这个问题,尤其对“什么是在时间中的此在”这个首要问题,又有什么用处呢?总是在向来我属的当下性中的此在知道他的死亡,即使当他不知道它的时候也如此。什么是“一向具有本己的死亡”呢?那就是此在向他的消逝(das Vorbei),^①向一种确知地和完全不确定地站在面前的他本身的最极端的可能性的先行。作为人类生命的此在原初地是可能之在,是确知而又不确定的消逝之可能性的存在。

在这里,这种可能性的存在始终是这样成为可能性的,即,这种可能性知道死亡,多半在如下意义上知道死亡:我已知道死亡,但是我不去想死亡。我多半是以畏缩的认识方式知道死亡的。作为对此在的解释,这种认识立即就伪装了它的存在的这种可能性。此在本身有逃避他的死亡的可能性。

作为我朝之先行的东西,此种消逝在这种我的向之先行中发现:它是我的消逝。作为这种消逝,它把我的此在揭示为一下子不再在此;我一下子不再在此与这样那样的事情为伴,不再与

① 副词 vorbei 有“过去、消逝”的时间意义,海氏将其名词化为 das Vorbei。英译作 the past。——校注

这样那样的人为伴,不再在人们那里,不再与这些虚荣、这些诡计、这种饶舌为伴。消逝驱散一切隐秘和钻营,消逝把一切事物与自身一起放进了无中。消逝不是我的此在中的某个事件,某个意外事故。它就是**此在的消逝**,不是此在身边的某个东西,不是碰到此在、改变此在的某个事件。这种消逝不是“什么”(Was),而是“如何”(Wie),而且就是我的此在的本真的“如何”。作为我的消逝,我能向这种消逝先行;这种消逝不是“什么”,而地地道道是我的此在的“如何”。

只要向着消逝的先行把这种消逝保持在当下性的“如何”中,此在本身的“如何”就变得清晰可见。向消逝的先行就是此在面向它的最极端的可能性的前行;而且只要这种“向着……前行”是严肃的,此在在这种行进中就被抛回到他本身的“尚在此”(Noch-dasein)中。这就是此在返回到他还是的日常状态中,而且,作为本真的如何,消逝也揭示出在其“如何”中的日常状态,并且在其繁忙和劳碌中把日常状态放回到“如何”中。消逝把一切“什么”、一切烦心和计划带回到“如何”中。

作为“如何”,这种“消逝”(Vorbei-von)毫不留情地把此在带进了他本身的唯一可能性中,让此在完全独立自主。这种消逝能够把在其日常状态的庄严中的此在置人阴森之境(Unheimlichkeit)。只要先行把此在之最极端的可能性保持在他的而前,那么这种先行就是此在之解释的基本实行方式。这种先行把此在置身于其中的基本方而拉到身旁。它同时表明:这种存在者的基本范畴就是“如何”。

康德用我们称之为形式的方式来规定他的伦理学的基本原则,这恐怕不是偶然的。他可能是从一种与此在本身的亲密关系中知道,此在乃是“如何”。而留给当代预言家们的,只是以掩盖这种“如何”的方式来组织此在。

此在本真地在自己近旁,他真实地生存着,只要他把自己保持在这种先行中。这种先行不过是本己的此在的本真的和唯一的将来。在此先行中,此在是他的将来(Zukunft),而且是这样:他在这种将来存在中返回到它的过去(Vergangenheit)和当前(Gegenwart)。在其最极端的存在可能性中被把握的此在就是时间本身,此在不在时间之中。如此这般被刻画的将来存在作为时间性存在的本真的“如何”就是此在的存在方式,在这种存在方式中并且从这种存在方式而来,此在给自己以它的时间。在先行中把我保持在我的消逝(Vorbei)那里,我便具有时间。所有的闲谈,这种闲谈保持于其中的东西,所有的烦躁,所有的劳碌,所有的嘈杂,所有的奔波,都破碎了。“没有时间”的意思是把时间抛到了日常的糟糕的当前之中。将来存在给出时间,构成当前,并且让过去重演在它所度过的存在的“如何”中。

着眼于时间来看,这就是说:时间的**基本现象是将来**。为了看清这一点,而不是把它当作有趣的矛盾来贩卖,当下的此在就必须把自己保持在他的先行中。这就清楚地表明:与时间的原始交道方式不是测量。在先行中返回,这本身就是我恰恰逗留于其中的那种烦恼的“如何”。这种返回决不能变成人们单调地命名的东西、耗尽自身的东西、被用坏了的东西。当下性的特性在于:通过进入到本真的时间的先行,它当下自为地具有所有的时间。时间决不会变长,因为它原始地就没有长度。如果“向着……先行”(Vorlaufen-zu)被理解为消逝的“何时”和“还有多长”这样的追问,它就会自行崩溃。因为对在“还有多长”和“何时”意义上的消逝的询问与在前面所刻画的可能性中的消逝根本不着边。这种追问恰恰局限于尚未消逝,它忙碌的是可能还为我保持的东西。这种追问并没有抓住消逝之确知性的不确定性,而恰恰是想确定这种不确定的时间。这种追问想摆脱在其所是

中的消逝；即不确定和作为不确定的确知。这种追问并不是一种向消逝的先行，不如说，它恰恰组织了一次独特的对消逝的逃避。

先行把消逝把捉为每一个瞬间的本真可能性，把捉为现在确定的东西。将来存在作为当下此在之可能性给出了时间，因为它就是时间本身。因此也就可见，时间的“多少”，即“多长”和“何时”这些问题，只要将来本真地是时间，这些问题对时间来说必然是不适合的。只有当我说：时间本真地没有时间去计算时间，这才是一个适合的陈述。

然而，我们已经把其本身应是时间的此在了解为用时间算计着、甚至用时钟测量着的此在。此在与时钟一起在此，虽然只是最切近的白昼和黑夜的日常时钟。此在算计和追问时间之多少，因此它决不是与本真状态中的时间为伴。如此追问着“何时”和“多少”之际，此在丧失了他的时间。与这种丧失时间的追问在一起的是什么呢？时间归于哪里？恰恰就是此在，就是用时间算计、靠手头的时钟过日子的此在——这种用时间算计的此在不停地说：“我没有时间”。就其本身是时间而言，这种此在因此不就在用时间做事时背叛了自己吗？他丧失了时间而又为此购置时钟！这里不就显露出此在的阴森性么？

对不确定的消逝之“何时”的追问，和一般地对时间之多少的追问，就是对还为我保持着的東西、还作为当前而保持着的東西的追问。把时间带入“多少”之中，这就是说：把它当作当前的现在。对时间之“多少”的追问意味着：投身于对当前的“什么”的烦恼。此在逃避“如何”，并把自己拴在当下当前的“什么”上。此在就是他所烦恼的东西；此在就是他的当前。在世界中照面的一切东西与逗留在现在中的此在照面；因此此在与他向来所是的、但却作为当前而是的时间本身打照面。

但投身于当前的烦恼作为烦(Sorge)依然与一种“尚未”为伍,这种“尚未”首先是在为之而烦中得到完成的。甚至在其烦恼的当前中,此在也是整个时间,而且是这样,即它不脱离将来。这里,将来乃是烦之所系,它不是消逝的本真的将来存在,而是当前本身为自己构成为自己的东西的将来,因为作为本真的将来的消逝决不能变成当前的东西。倘若它是当前的,那它就是无。烦之所系的将来状态乃是得宠于当前的将来状态。而且,投身于当前世界的现在中的此在根本不愿意承认,它已经从本真的将来状态那里溜走了,它会说,它已经在人类发展和文化等等东西而烦中抓住了将来。

作为烦恼着的当前,此在把自己保持在他所烦恼的东西上。他厌倦了“什么”,厌倦了打发日子。对于作为没有时间的当前存在的此在来说,时间突然变得很长了。时间变得空洞了,因为此在在追问时间之“多少”时事先就使时间变长了,而在向消逝的先行中的不断返回是决不会变得无聊的。此在想在本己的当前中不断碰到新的东西。在日常状态中,世界事件(Welt-geschehen)是在时间中、在当前中照面的。日常靠时钟过日子,这就是说:烦恼不停地返回到现在;此即是说,现在,现在到后来,到下一个现在。

被规定为相互共在的此在,同时也意味着:受此在自己给出的占统治地位的解释所引导,受常人(man)的意见所引导,受时尚,受潮流,受所发生的事情所引导:潮流就是无人,时尚就是无人。此在在日常状态中并不是我所是的存在,毋宁说,此在的日常状态是常人所是的那种存在。因此,此在就是常人在其中相互共在的时间,即:“常人”之时间(“Man”-Zeit)。常人所具有的时钟,每一个时钟,都显示着“在世界中相互共在”的时间。

在历史研究中,我们碰到一些具有重大意义的、但还完全没

有弄清楚的现象,诸如时代、时代间的联系等现象,以及与这些现象相联系的现象。时钟向我们显示出现在,但决没有一个时钟显示出将来,或者一向已经显示了过去。一切时间测量意味着把时间带入“多少”中。如果我用时钟来规定某个事件的将来的出现,那么我指的并不是将来,不如说,我所规定的是直到所说的现在为止的我现在要等待的长度。时钟所获得的时间被视为当前的时间。如果我们试图从自然时间上推出什么是时间,那么, *vōn*(现在)就是过去和将来的 *μέτρον*(尺度)。于是,时间就已经被解释为当前,过去被解释为不再当前,将来被解释为不确定的尚未当前;过去是不可回复的,将来是不确定的。

因此,日常状态就自行显露为自然不断在其中照面的那个东西。事件在时间中存在,这并不是说:它们具有时间,而是说:它们穿过当前发生着、在此存在着而照面。这种当前时间(*Gegenwartszeit*)被解释为不断滚动着通过现在的流逝序列;这种前后相继的序列在方向上被说成是单向的和不可逆的。一切发生的事件都是从无尽的将来滚入不可回复的过去。

在这一解释中有双重东西是独特的:其一是不可逆性,其二是现在点(*Jetztpunkt*)的均质化。

不可逆性包含着这种解释尚能从本真的时间中把捉到的东西。这就是从时间作为此在的时间的基本现象的将来状态中剩余下来的东西。这种考察无视于将来而专注于当前,并且出于当前,这种考察追随着飞逝入过去中的时间。对在其不可逆性中的时间的规定植根于这样一个事实,即:时间事先就已经被逆转了。

均质化是把时间等同于空间,等同于纯粹的在场;这是一种把所有的时间从自身中驱赶到当前中去的趋势。时间完全被数学化了,变成了与空间坐标 x 、 y 、 z 并列的坐标 t 。它是不可逆

的。这种不可逆性乃是唯一的特性,在其中时间还以词语呈报出来,在其中时间抵抗着某种彻底的数学化。前和后未必就是早和迟,并不是时间性之方式。例如在数列中,3在4之前,8在7之后。但3并不因此就比4早。数字是没有早或迟的,因为它们根本就不在时间中存在。早和迟乃是一种完全确定的前和后。一旦时间被界定为时钟时间,那就绝无希望达到时间的原始意义了。

但是,时间之所以首先并且多半以此方式被界定,其原因在于此在本身。当下性是根本的。此在只有作为可能的此在才是在其本真状态中的我的此在。此在在此多半是在日常状态中;而日常状态本身作为在将来状态面前易逝的确定的时间性,只有当它与消逝之将来存在的本真的时间相对照时,才能得到理解。此在关于时间的言说是从日常状态出发来谈论的。系执于其当前的此在说:过去就是消逝,它是不可回复的。这是日常之当前的过去,这种日常逗留在它的忙忙碌碌的当前中。因此之故,作为如此这般被规定的当前,此在看不到过去的东西。

对在当前中产生的历史的考察只在历史中看到不可回复的忙忙碌碌:发生过的事情。对发生过的事情的考察是永无穷尽的。它迷失在材料中。因为这种当前的历史和时间性根本就没有得到过去,所以它们只具有另一种当前。只要当前,也即此在,本身不是历史性的此在,则过去就依然对这种当前锁闭着。但只要此在是它的可能性,此在在其本身中就是历史性的此在。在将来存在中,此在是其过去;它在“如何”中返回到它的过去。这种返回的方式之一是良知(Gewissen)。只有“如何”才是可回复的。过去——被经验为本真的历史性的过去——绝对不是消逝。过去乃是我总能一再向之返回的那个东西。

今天的一代人认为,他们已经发现历史,甚至已经不胜历史

的重荷。他们为历史主义而悲伤——*lucus a non lucendo*。某种被称为历史的东西根本不是历史。根据当前来看,由于一切都投身于历史中,所以人们必须重新获得“超历史的东西”(Übergeschichtlichen)。今天的此在已经迷失在当前的伪历史中,这还不够,他也不得不利用他的时间性(即此在)的残余,以便完全从时间、从此在那里偷偷溜走。而且,在通往“超历史性”的这条虚幻道路中,据说人们找到了世界观(Weltanschauung)。(这是构成当前之时间的阴森之境)。

对此在的普遍解释冒着相对主义的危险。但是,对相对主义的畏惧就是对此在的畏惧。作为本真的历史,过去是可以在“如何”中回复的。通达历史的可能性植根于这样的一种可能性,任何一个当下的当前就是按照这种可能性理解将来存在的。这乃是一切解释学的第一原理。这一原理对于此在之存在有所言说,而此在就是历史性本身。只要哲学把历史当作方法的考察对象来分析,哲学就决不能获得历史的根本。历史之谜就在于:何谓历史性地存在。

总而言之,时间就是此在。此在是我的当下性,而且我的当下性在向确知而又不确定的消逝的先行中能够是将来的东西中的当下性。此在始终以一种他的可能的时间性存在的方式存在。此在就是时间,时间是时间性的。(更应该说,)此在不是时间,而是时间性。因此,“时间是时间性的”这一基本陈述乃是本真的规定——它不是一个同语反复,因为时间性的存在意味着不相同的现实性。此在就是他的消逝,就是在向这种消逝先行中的可能性。在这种先行中,我本真地是时间,我具有时间。只要时间向来是我的时间,就会有许多种时间。时间本身是无意义的;时间是时间性的。

如果时间如此这般被领会为此在,那么,“时间是真正的个体化原则(*principium individuationis*)”这种关于时间的传统说法的意思也就相当清楚了。人们多半把它理解成不可逆的演替,理解成当前时间和自然时间。但是时间作为本真的时间在何种程度上是个体化原则,也即此在由以在当下性中存在的那个东西呢?在先行的将来存在中,平均地存在的此在成为他自己;在先行中,此在作为在其唯一的消逝之可能性中的他的唯一的天命(*Schicksal*)的唯一的这次性(*Diesmaligkeit*)就清晰可见了。这种个体化具有这样一种特性,即在特殊生存的虚幻形成意义上不让一种个体化到来;它压制一切放肆行为。它使所有的人都变得相同,由此来实现个体化。在与死的共在中,每个人都被带入每个人都能同样地是的“如何”中;每个人都被带入这样一种可能性中——与之相关,没有人是突出的;每个人都被带入一切“什么”都在其中灰飞烟灭的“如何”中。

最后,让我们检验一下历史性和回复的可能性。亚里斯多德常常惯于在他的著作中强调:最重要的东西是正确的 *παρδεία*,即一事情中的原始保证,它从与一事情本身的亲密性中产生出来,是处理事情的适当方式的保证。为了适合我们的主题的存在特点,我们必须时间性地谈论时间。我们想时间性地回复“什么是时间”这个问题。时间就是“如何”。如果我们追问什么是时间,那么我们不要匆匆忙忙地依恋于一个答案(时间是这个那个),因为这种答案总是意味着一个“什么”。

让我们忽视答案,而是回复问题。此问题发生了什么情况呢?此问题发生了变化。“什么是时间?”这个问题变成了“谁是时间?”这样一个问题。更切近地:我们本身是时间吗?或还更切近地:我就是我的时间吗?这样一来,我便最为切近地走向时

间,而且,如果我正确地理解了我的问题,就会非常严肃地对待之。于是,这种追问就是通达和对待总是属我的时间的最适当的方式。那么,此在就会是:成问题的存在(Fraglichsein)。

陈小文 译 孙周兴 校

存在与时间^{*}

导 论

概述存在^①意义的问题

第一章

存在问题的必要性、结构和优先地位

第一节 突出地重提存在问题的必要性

我们的时代虽把重新肯定“形而上学”当作自己的进步，但

* 《存在与时间》是前期海德格尔的代表作品，1927年首次发表于胡塞尔主编的《哲学与现象学研究年鉴》第八期上，同年出版了单行本，由马克斯·尼迈耶出版社（图宾根）出版；现被辑为海氏《全集》第二卷。中译文据《存在与时间》1979年第十五版译出。这里仅收录此书之“导论”，读者可参看全译本（三联书店，1987年版）。——编者

① “sein”是德语中的系动词，有时也作为名词单独使用。在中文翻译中，很难找到一个与之相应的词。概括起来，“sein”在德文中的基本意义可在中文中找到三个词来表达，即“是”、“在”、“存在”。考虑到国内哲学界关于这一概念的传统译法和译文的通畅，我们取“存在”作为主要译名。另外，在某些地方，我们也酌情将之译为“是”或“在”。——译注

这里所提的问题如今已久被遗忘了。人们认为自己已无须努力来重新展开 γιγαντομαχία περί τῆς οὐσίας〔巨人们关于存在问题的争论〕。然而,这里提出的问题却绝不是什么随随便便的问题。它曾使柏拉图和亚里士多德为之思殚力竭。所以,从那时起,它作为实际探索的专门课题,当然就无人问津了。这两位哲人所赢得的东西,以各式各样的偏离和“润色”一直保持到黑格尔的“逻辑学”之中。曾经以思的至高努力从现象那里争得的东西(虽说是那么零碎那么初级),早已变得微不足道了。

不特如此。根据希腊人对存在的最初阐释,逐渐形成了一个教条,它不仅宣称追问存在的意义是多余的,而且还认可了对这个问题的耽搁。人们说:“存在”是最普遍最空洞的概念。所以它本身就反对任何下定义的企图。而且这个最普遍并因而是不可定义的概念也并不需要任何定义,每个人都不断用到它,并且也已经懂得他一向用它来指什么。于是,那个始终使古代哲学思想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,乃至谁要是仍然追问存在的意义,就会被指责为在方法上有所失误。

在开始这部探索的时候,我们不可能详尽地讨论那些一再散布存在问题为多余的成见。这些成见在古代(希腊罗马)存在论^①中有其根源。然而反过来,如果就范畴的论证是否适当、是否充分来考虑存在论基本概念所产生的基地,则只有以先澄清

① “Ontologie”一词,传统的中文译法为“本体论”。这个词的原意实际为“关于存在的学说”。因为后人将“存在”解释为与“现象”相对的“本体”,这个词自然就以“本体论”一译流传至今。本书中,作者的主要目标之一就是要破“现象”、“本体”之二分,除却对“存在”理解的千年之蔽。因此,译文将“Ontologie”一词改译为“存在论”,与之相应,后文中经常出现的“ontologisch”作为“Ontologie”的形容词形式被译为“存在论上的”。——译注

和解答了存在问题为前提,古代存在论本身才能得到充分的解释。所以,我们愿意把这些成见的讨论限制在一定范围内,只要它能让人明见到重提存在的意义问题的必要性就行了。下面分三个方面来说。

1、“存在”是“最普遍的”概念:τὸ ὄν ἐστὶ καθόλου μάλιστα πάντων^① Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur omnibus, quaecumque quis apprehendit。“无论一个人于存在者处把握到的是什么,这种把握总已经包含了对存在的某种领悟。”^②但“存在”的“普遍性”不是种的普遍性。如果存在者^③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:οὔτε τὸ ὄν λέγεται^④[存在不是种]。存在的“普遍性”超乎一切种的普遍性。按照中世纪存在论的术语,“存在”是一种“transcendens[超越者]”。亚里士多德已经把这个超越的“普遍(者)”的统一性视为**类比的统一性**,以此相对于适用于事实的最高的种概念的多样性。不管亚里士多德多么依附于柏拉图对存在论问题的提法,凭借这一揭示,他还是把存在问题置于全新的基础之上了。诚然,连他也不曾澄明这些范畴之间的联系晦暗处。中世纪的存在论主要依循托马斯主义和司各脱主义的方向对这一问题进行了各种各样的讨论,但是他们没能从根本上弄清这个问题。黑格尔最终把“存在”规定为“无规定性的直接性”并且以这一规定来奠定他的《逻辑学》中所有更进一步的范畴阐述,在这一点

① 亚里士多德:《形而上学》B4 1001a21——原注

② 圣托马斯·阿奎那(Thomas V. A. S.):《神学大全》II^o qu. 94a2——原注

③ “Seiend”和“Sein”(存在)相对,意为存在着的具体东西。与将“Sein”译为“存在”相应,我们把“Seiende”译为“存在者”——译注

④ 亚里士多德:《形而上学》B3. 998b22——原注

上,他与古代存在论保持着相同的眼界,只是亚里士多德提出的与适用于事实的“范畴”的多样性相对的存在统一性问题,倒被他丢掉了。因此人们要是说:“存在”是最普遍的概念,那可并不就等于说:它是最清楚的概念,再也用不着更进一步的讨论了。“存在”这个概念毋宁说是最晦暗的概念了。

2、“存在”这个概念是不可定义的。这是从它的最高普遍性推论出来的。^①这话有道理——既然 *definitio fit per genus Proximun et differentiam specificam* [定义来自最近的种加属差]。确实不能把“存在”理解为存在者, *enti non additur aliqua-natura*:令存在者归属于存在并不能使“存在”得到规定。存在既不能用定义方法从更高的概念导出,又不能由较低的概念来描述。然而,结论难道是说“存在”不再构成任何问题了吗?当然不是。结论倒只能是:“存在”不是某种类似于存在者的东西。所以,用以规定存在者的方式虽然在一定限度内是正当的,但这种方式,亦即传统逻辑的“定义方法”——传统逻辑本身的基础就植于古希腊存在论之中——不适用于存在。存在的不可定义性并不取消存在的意义问题,它倒是要我们正视这个问题。

3、“存在”(是)是自明的概念。在一切认识中、一切陈述中,在对存在者的一切关联行止中,在对自己本身的一切关联行止中,都用得着“存在(是)”。而且这种说法“无需深究”,谁都懂得。谁都懂得“天是蓝的”、“我是快活的”等等。然而这种通常的可理解不过表明了不可理解而已——它挑明了:在对存在者

^① 参见巴斯卡《沉思录》,布鲁施维克辑,巴黎,1912年,第169页:“人无法在试图确定存在[是]的同时不陷入这样一种荒谬之中:无论通过直接地解释还是暗示,人都不得以‘这是’为开始来确定一个词。因此,要确定存在[是],必须说‘这是’并且使用这个在其定义中被确定的词”。——原注

之为存在者的任何行止里面,在对存在者之为存在者的任何存在里面,都先天地有一个谜。我们向来已生活在一种存在之领悟中,而同时,存在的意义却隐藏在晦暗中,这就证明了重提存在的意义问题是完全必要的。

“自明的东西”,而且只有“自明的东西”——“通常理性的秘密判断”(康德语)——应当成为并且应当始终是分析工作的突出课题即“哲学家的事业”。如果确实如此,那么,在哲学的基本概念范围内,尤其涉及到“存在”这个概念时,求助于自明性就实在是一种可疑的方法。

以上对这些成见的考虑同时也就使我们弄清楚了:存在问题不仅尚无答案,而且甚至这个问题本身还是晦暗和茫无头绪的。所以,重提存在问题就意味着:对这一问题的提法要先进行一番充分的研讨。

第二节 存在问题的形式结构

应当提出存在的意义问题。如果这个问题是一个基本问题或者说唯有它才是基本问题,那么就须对这一问题的发问本身作一番适当的透视,所以,我们必须简短地讨论一下任何问题都一般地包含着的东西,以便能使存在问题作为一个与众不同的问题映入眼帘。

任何发问都是一种寻求。任何寻求都有从它所寻求的东西方面而来的事先引导。发问是在“其存在与如是而存在”(Dass-und Sosein)的方面来认识存在者的寻求。这种认识的寻求可以成为一种“探索”,亦即对问题所问的东西加以分析规定的“探索”。发问作为“对……”的发问而具有问之所问〔Gefragtes〕。一切“对……”的发问都以某种方式是“就……”的发问。发问不

仅包含有问题之所问,而且也包含有**被问及的东西** [Befragtes]。在探索性的问题亦即在理论问题中,问题之所问应该得到规定而成为概念。此外,在问题之所问中还有**问之何所问** [Erfragtes],这是真正的意图所在,发问到这里达到了目标。既然发问本身是某种存在者[发问者]的行为,所以发问本身就具有存在的某种本己的特征。发问既可以是“问问而已”,也可以是明确地提出问题。后一种的特点在于:只有当问题的上述各构成环节都已经透彻之后,发问本身才成为透彻的。

存在的意义问题还有**待提出**。所以,我们就必须着眼于上述诸构成环节来讨论存在问题。

作为一种寻求,发问需要一种来自它所寻求的东西方面的事先引导。所以,存在的意义已经以某种方式可供我们利用。我们曾提示过:我们总已经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。我们不知道“存在”说的究竟是什么,然而当我们问道“‘存在’是什么?”时,我们已经栖身在对“是”[“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。但这种通常而模糊的存在之领悟是一种实际情形。

这种存在之领悟不管是怎样地动摇易逝、日趋晦暗,甚至于仅流于单纯字面上的认识,但这种向来已可供利用的存在之领悟的不确定性本身却是一种积极的现象,虽然这种现象还有待廓清。探索存在意义的工作不宜在开端处就来阐发这种现象。只有凭藉成形的存在概念,阐释通常的存在之领悟的工作才能赢得它所必需的指导线索。借助于存在概念以及这一概念本身所包含的明确领会这一概念的诸种方式,我们将能够弄清楚:变得晦暗的或尚未照亮的存在之领悟意指什么?有哪些方

式可能或必然使存在的意义变得晦暗,可能或必然阻碍鲜明地照亮存在的意义?

通常且含混的存在之领悟复又混杂着流传下来的关于存在的理论与意见。这些流传下来的理论作为这占统治地位的领悟的源头,却又始终暗藏不露。——存在问题所寻求的东西并非全然陌生的东西,虽然在最初它的确是根本无法把握的东西。

在这个有待回答的问题中,问之所问是存在——使存在者之被规定为存在者的就是这个存在;无论我们怎样讨论存在者,存在者总已经是在存在已先被领会的基础上才得到领会的。存在者的存在本身不“是”一种存在者。哲学领悟存在问题的第一步在于不 *μῦθου τινὰ διηγείσθαι*,“不叙述历史”^①,也就是说,不要靠把一个存在者引回到它所由来的另一存在者这种方式来规定存在者之为存在者,仿佛存在具有某种可能的存在者的性质似的。所以,存在作为问之所问要求一种本己的展示方式,它这种展示方式本质上有别于对存在者的揭示。据此,问之何所问,亦即存在的意义,也要求一种本己的概念方式,这种概念方式也有别于那些用以规定存在者的含义的概念。

只要问之所问是存在,而存在又总意味着存在者的存在,那么,在存在问题中,被问及的东西恰就是存在者本身。不妨说,就是要从存在者身上来逼问出它的存在来,但若要使存在者能够不经歪曲地给出它的存在性质,就须如存在者本身所是的那样通达它。从被问及的东西着眼来考虑,就会发现存在问题要求我们赢得并事先确保通达存在者的正确方式。不过我们用“存在着”(seiend)一词可称谓很多东西,而且是在种种不同的意义上来称谓的。我们所说的东西,我们意指的东西,我们这样那

① 柏拉图:《智者篇》242c。——原注

样对之有所作为的东西,这一切都是存在着的。我们自己的所是以及我们如何所是,这些也都是:存在着的。在其存在与如是而存在中,在实在、现成性、持存、有效性、此在中,在“有”中,都有着存在。我们应当在哪种存在者身上破解存在的意义?我们应当把哪种存在者作为出发点,好让存在开展出来?出发点是随意的吗?抑或在拟定存在问题的时候,某种确定的存在者就具有优先地位?这种作为范本的存在者是什么?它在何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,依照前此所作的说明,可以知道:要想解决这个问题,就要求把观看存在的方式解说清楚,要求把领会意义和从概念上把握意义的方式解说清楚,要求把正确选择一种存在者作为范本的可能性准备好,把通达这种存在者的天然方式清理出来。观看、领会和理解、选择、通达,这些活动都是发问的构成部分,所以它们本身就是某种特定的存在者的存在样式,也就是我们这些发问者本身向来所是的那种存在者的存在样式。因此,彻底解答存在问题就等于说:就某种存在者——即发问的存在者——的存在,使这种存在者透彻可见。作为某种存在者的存在样式,这个问题的发问本身从本质上就是由问之所问规定的——即由存在规定的。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**^①这个术语来称呼这种存在者。存在的意义问

① “Dasein”是海德格尔在本书中提出的最基本概念之一。它由德语中两个基本词“Da”(此)和“Sein”(存在)拼合而成。在德国古典哲学中,这一概念被用来称谓和存在相对的确定的存在者,曾被译为“定在”,“限有”。在海德格尔的哲学中,“Dasein”用来特指“存在着的人”这样的存在者,与其它的存在者相区别。因此,我们将之译为“此在”,取“存在在此”之意。——译注

题的突出而透彻的提法要求我们事先就某种存在者〔此在〕的存在来对这种存在者加以适当解说。

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才肯提出存在问题,这不是兜圈子又是什么?只有这个问题的答案才能够提供的东西,不是在解答这个问题的时候就被“设为前提”了吗?在原理研究的领域中,人们随时都能轻易地引出论据来指责研究工作陷入了循环论证,但在权衡具体的探索途径时,这种形式上的指责总是徒劳无益的。它丝毫无助于事情的领悟,反而妨碍我们突入探索的园地。

何况,在问题的上述提法中实际上根本没有什么循环。存在者满可以在它的存在中被规定,而同时却不必已经有存在意义的明确概念可供利用。苟非若此,至今就还不可能有存在论的认识,然而实际上确有这种认识却恐怕是无法否认的。迄今为止的一切存在论当然都把“存在”“设为前提”,不过却并没有把存在当作可以利用的**概念**——并没有把存在当作我们正在寻求的那种东西。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。^①这种“设为前提”同假设一个基本命题并由此演绎出一串命题之类的事情毫不相干。存在的意义问题的提出根本不可能有什么“循环论证”,因

^① “Verfassung”在德文中常常被用来指一个国家或一种政治组织的建构方式,也指某种东西的实际状况。在本书中,海德格尔将之引申用来表达某种东西的基本结构形式和本质状态,我们将之译为“机制”。——译注

为就这个问题的回答来说,关键不在于用推导方式进行论证,而在于用展示方式显露根据。

存在的意义问题里面并没有什么“循环论证”,只不过在这里问之所问(存在)明显地“向后关联到或向前关联到”发问活动本身,而发问又是某种存在者的存在样式。存在问题最本己的意义中就包含有发问活动同发问之所问的本质相关性。但这也只是说:具有此在性质的存在者同存在问题本身有一种关联,甚至可能是一种与众不同的关联。然而,这样一来,不是已经摆明了某种确定的存在者具有存在的优先地位吗?不是已经给定了那应当充任存在问题首先问及的东西的、作为范本的存在者吗?前此的讨论还没有摆明此在的优先地位,也还没有断定它可能乃至必然充任本来问及的存在者来起作用。不过,此在具有优先地位这一情况已经初露迹象了。

第三节 存在问题在存在论上的优先地位

以上我们循问题之所以为问题的形式结构为线索,描述出了存在问题的特征,这样,我们就弄清楚了:存在问题是一个独特的问题,要清理出存在问题乃至解决存在问题,我们需要进行一系列基本的考察。但只有对存在问题的作用,意图与动因加以充分界说之后,存在问题的与众不同之处才会呈现出来。

到现在为止,我们是这样说明重提存在问题的必要性的——首先因为这个问题源远流长,但尤其是因为它没有一个确定的答案,甚而至于根本还没有一种令人满意的提法。但人们满可以要求了解:这个问题有什么用?它是否始终只是或根本仅是对最普遍的普遍性所作的一种虚无飘渺的思辨?——抑或它是最富原则性的又是最具体的问题?

存在总是某种存在者的存在。按照种种不同的存在领域,存在者全体可以成为对某些特定事情的区域进行显露和界说的园地。这些事情,诸如历史、自然、空间、生命、此在、语言之类,又可以在相应的科学探索中专题化为对象。科学研究简单粗糙地把这些事情的区域发掘出来并首次固定下来。藉事情的区域的基本结构把这种区域制订出来。这以某种方式已经由对存在领域的前科学的经验与解释完成了,因为事情的区域本身就是以存在领域来划分的。首先是那些如此这般生长出来的“基本概念”保持其为首次具体开展这种区域的指导线索。虽说研究的重心始终在这种实证性之中,但研究所取得的进步却主要靠收集结论或把这些结论堆积到“手册”里面,而主要靠对各个区域的基本状况提出疑问,这些疑问往往是以反其道而行之的方式从那种关于事情的日积月累的熟知中脱颖而出。

真正的科学“运动”是通过修正基本概念的方式发生的,这种修正或多或少是偏激的、并对运动本身不甚了了。一门科学在何种程度上能够承受其基本概念的危机,这一点规定着这门科学的水平。在科学发生这些内在危机的时候,实证探索的发问同问题所及的事情本身的关系发生动摇。当今,在各种不同学科中都有一种倾向醒觉起来,要把研究工作移置到新基础之上。

貌似有最严格构造的最坚实的科学,即**数学**,陷入了“基础”危机。如何赢得和保证那种本原的方式,借以通达应当成为这门科学的对象的东西——围绕着这一问题展开了形式主义与直观主义之争。**物理学**中则有一种倾向,要把自然本身固有的联系如其“自在”的那样提供出来;相对论就生于这种倾向。相对论是为通达自然本身的道路提供条件的理论,所以它试图把一切都规定为相对性,借以保存运动规律的不变性;而且这样一来,就使它和在它之前就有的物质结构问题发生对抗。在生

物学中,对机体和生命曾有过机械论的与活力论的种种规定,现在则有一种倾向醒觉过来,要反过头来深入到这种种规定之后进行追问,要重新规定生命体之为生命体的存在方式。在具有**历史学^①性质的精神科学**〔historische Geisteswissenschaften〕中,透过传统及其流传下来和表现出来的方式,直趋历史现实本身的倾向日益强烈;文献史应当成为问题史。而**神学**正尝试着更原始地解释人向上帝的存在,这种解释是藉信仰本身的意义先行描绘出来的,并且依然留在信仰的意义之内。神学又慢慢地重新领会到路德的见地——神学教条的系统栖止于其上的基础本身并不生自对某个本原的信仰问题,理解这个基础的概念方式对神学问题不仅不够用,而且还遮盖了它、歪曲了它。

一门科学的所有老问题对象都以事情区域为其基础,而基本概念就是这一事情区域借以事先得到领悟(这一领悟引导着一切实证探索)的那些规定。所以,只有同样先行对事情区域本身作一番透彻研究,这些基本概念才能真正获得证明和“根据”。但只要任何一个这样的区域都应该从存在者本身的领域赢得,那么,创造基本概念的先行研究无非就意味着:按存在者的基本存在法相来解释存在者。这种研究必须跑在实证科学前头;它也能够做到这一点。柏拉图和亚里士多德的工作为此提供了证据。这样为科学奠定基础的工作原则上有别于跛足随行的“逻辑”,“逻辑”不过是按照一门科学的偶然状况来探索这门科学的“方法”而已。奠定基础的工作是生产性的逻辑,其意义是:它仿

① 本书中,海德格尔明确区分了“Historie”和“Geschichte”这两个德文中的同义词:“Geschichte”被用来专称实际发生的历史,我们译为“历史”;“Historie”被用来指对实际发生过的历史的记载,反省和研究,我们译为“历史学”。与此相应,“geschichtlich”和“historisch”分别译为“历史上的”和“具有历史学性质的”或“历史学的”。请参见本书第七十三节。——译注

佛先行跳进某一存在领域,率先展开这一领域的存在法相,把赢获的结构交给诸门实证科学,使实证科学能够把这些结构作为透彻明晰的对发问的提示加以利用。于是,例如从哲学上讲首要的事情就不是构造历史学概念的理论,也不是历史学知识的理论,而且也不是历史学对象的历史理论;首要的事情倒是阐释历史上本真的存在者的历史性。同样,康德的纯粹理性批判的积极成果也在于着手清理出那属于某种自然一般的东西,而不在于一种知识“理论”。他的先验逻辑是一种关于自然这一存在领域的先天的事情逻辑。

然而,这样的发问,亦即不偏依任何一种存在论流派与倾向的最广意义上的存在论,其本身还需要指导线索。与实证科学的存在者状态上^①的发问相比,存在论上的发问要更加原始。但若存在论在研究存在者的存在时任存在的一般意义不经讨论,那么存在论发问本身就还是幼稚而浑噩的。存在论的任务在于非演绎地构造各种可能方式的存在谱系,而这一存在论的任务恰恰须对“我们用‘存在’这个词究竟意指什么”先行有所领悟。

所以,存在问题的目标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),而且也在于询问那使先于任何存在者状态上的科学就已经存在的并且奠定了这种科学的基础的存在论本身成为可能的条件。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

^① 在本书中,“ontisch”是作为“ontologisch”(存在论上的)的对立概念提出来的。和“ontologisch”指在存在者的存在层次上的研究相反,“ontisch”系指在存在者层次上的研究,故译为“存在者状态上的”。——译注

系,归根到底它仍然是盲目的,并背离了它最本己的意图。

业经正确领会的存在论研究本身将给予存在问题以存在论上的优先地位,而不止于重新拾起某种可敬的传统或促进某个至今未经透视的问题。但这种事情上、科学上的优先地位并不是唯一的优先地位。

第四节 存在问题在存在者状态上的优先地位

科学一般地可以被规定为通过诸真命题的相互联系而建立起来的整体。这个定义既不完全也不中肯。诸种科学都是人的活动,因而都包含有这种存在者(人)的存在方式。我们用**此在**这个术语来表示这种存在者。科学研究既不是这种存在者唯一可能的存在方式,也不是这种存在者最切近的可能存在方式。此在本身就还有与其他存在者的突出不同之处。现在就应把这种与众不同之处暂先地摆到眼前来。在进行以后的、真正展示内容的分析之前,先须对此进行一番讨论。

此在是一种存在者,但并不仅仅是置于众存在者之中的一种存在者。从存在者状态上来看,这个存在者的与众不同之处在于:这个存在者为它的存在本身而存在。于是乎,此在的这一存在机制中就包含有:这个此在在它的存在中对这个存在具有存在关系。而这复又是说:此在在它的存在中无论以任何一种方式、任何一种表述都领会着自身。这种存在者的情况是:它的存在是随着它的存在并通过它的存在而对它本身开展出来的。对存在的领悟本身就是**此在的存在规定**。此在作为存在者的与众不同之处在于:它存在论地存在。^①

^① 此句“es ist ontologisch”也可译为“它是存在论的”。——译注

在这里,存在论地存在还不是说:造就存在论。因此,如果我们把存在论这个名称保留给对存在者的意义作明确的理论追问的话,那么这里所说的此在的存在论存在就须标识为是先于存在论的存在了。不过这不是简简单单地意味着在存在者状态上存在着(ontisch-seiend),而是说以领会着存在的方式存在着。

此在这样或那样地与之相关的那个存在:总之此在无论如何总要以某种方式与之相关的那个存在,我们称之为生存。^①这个存在者的本质规定不能靠列举与事情相关的“什么”来进行。它的本质毋宁在于:它向来不得不去是作为它本已存在的它的存在,^②所以,此在这个名称就被选来作为纯粹指存在的术语,用来标识这个存在者了。

此在总是从它的生存来领会自己本身:总是从它本身的可能性——是它自身或不是它自身——来领会自己本身。或者是此在自己挑选了这些可能性,或者是它陷入了这些可能性,或者是它本来就已经是在这些可能性中成长起来的。生存只是被当下的此在自己以抓紧或者耽误的方式决定着。生存问题总是只有通过生存活动本身才能弄清楚。以这种方式进行的对生存活动本身的领悟我们称之为生存状态上的领悟。生存问题是此在的一种存在者状态上的“事务”。为此并不需要对生存的存在论结构作理论的透视。追问生存的存在论结构,目的是要解析什么东西组建生存。我们把这些结构的联系叫做生存论状态。对生存论状态的分析所具

① 本书中,“Existenz”特指“人的存在”,我们将之译为“生存”。与此相应,“existenziell”作为“Existenz”的形容词形式译为“生存状态上的”。“Existenzial”和“Existenzialität”分别意指这种生存在根本性结构上的环节和联系,因而译为“生存论环节”或“生存论性质”和“生存论状态”。而其形容词形式“existenzial”则译为“生存论上的”。——译注

② 可参见本书第九节。——译注

有的不是生存状态上的领会的性质,而是**生存论上的**领会的性质。对此在作生存论上的分析的任务,就其可能性与必要性看来,已在此在的存在者状态的法相中先行描绘出来了。

但是只要生存规定着此在,对这个存在者的存在论分析就总需要对生存论状态作一番事先的观察。但是我们把生存论状态领会为生存着的存在者的存在法相。而在这样的存在法相的观念中却也有着一般存在观念。于是对此在进行分析的可能性又系于对追究一般存在的意义问题预先作一番清理。

各种科学都是此在的存在方式,在这些存在方式中此在也对那些本身无须乎是此在的存在者有所作为。此在本质上就是:存在在世界之中。因此这种属于此在的对存在的领悟就同样原始地关涉到对诸如“世界”这样的东西的领会以及对在世界之内可通达的存在者的存在的领会了。由此可见,凡是以不具备此在式的存在特性的存在者为课题的各种存在论都是赖此在自身的存在者状态上的结构为根基并作说明的,而这种此在的存在者状态结构包含着先于存在论的存在之领会的规定性。

因而其它一切存在论所源出的**基础存在论**(Fundamentale-
ntologie)必须在**对此在的生存论分析**中来寻找。

由此可见,同其它一切存在者相比此在具有几层优先地位。第一层是**存在者状态上的**优先地位:这种存在者在它的存在中是通过生存得到规定的。第二层是**存在论上的**优先地位:此在由于以生存为其规定性,故就它本身而言就是“存在论的”。而作为生存之领悟的受托者,此在却又同样原始地包含有对一切非此在式的存在者的存在的领会。因而此在的第三层优先地位就在于它是使一切存在论在存在者暨存在论上(ontisch-
ontologisch)都得以可能的条件。于是此在就摆明它是先于其它一切存在者而从存在论上首须问及的东西了。

而生存论分析归根到底在**生存状态**上有其根苗,也就是说,在**存在者状态**上有其根苗。只有把哲学研究的追问本身就**从生存状态上**理解为生存着的此在的一种存在可能性,才有可能开展出生存的生存论状态,从而也才有可能着手进行有充分根据的一般性的存在论问题的讨论。于是存在问题在存在者状态上的优先地位也就显而易见了。

此在在存在者暨存在论上的优先地位早已被人见到了,无需此在本身在它天生的存在论结构中被人明察,甚至无需形成以此为**目标**的问题。亚里士多德说:ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἔσται^①“[人的]灵魂以某种方式是存在者。”这个构成人的存在的“灵魂”,在它去存在的两种方式即 αἰσθησις[知觉]和 νόησις[直观]之中,从其存在与如是而存在的方面着眼,揭示着一切存在者,亦即总是在一切存在者的存在中揭示一切存在者。这个命题可以一直追溯指回到巴门尼德的存在论论点;后来托马斯对此进行了颇具特色的讨论。托马斯从事的工作是获得**超越者**:存在的性质除超出存在者的一切可能的与事情相关而又可以归类的规定性之外,超出一切 *modus specialis entis*[存在者的种]之外,同时又是任何一个无论是什么的东西都必然具有的。Verum[真理]既然是这样一种**超越的东西**,它也就必须在追究“超越者”亦即存在的性质这一任务的范围之内才能阐明。这要求助于这样一种存在者才能做到:这种存在者的存在方式本身就有与任何一个存在者“与生俱来”的特点。*ens, quod natum est convenire cum omni ente*[这种与一切可能的存在者与生俱来的]与众不同的存在者就是灵魂[anima]^②。此在对

① 《论灵魂》p8, 431 b21, 参见同书 p5, 430 a14 以下。——原注

② 《真理问题》qu, Ia, 1c。参见在《自然的起源》一文中对超越物所进行的在当时看来颇严密的但有所偏离的“演绎”。——原注

其它一切存在者的优先地位在这里显露出来,虽然还未从存在论上加以澄清。显然,这种优先地位同把存在者全体恶劣地加以主观化的做法毫无共同之处。

要阐明存在问题在存在者暨存在论上的与众不同之处,首须提示出此在存在者暨存在论上的优先地位。但是对存在问题的这样一种结构分析(第二节)碰到了这种存在者在问题的提法本身范围内的与众不同的功能。如果追问要变成透彻明晰的追问,此在就得暴露自身为首须从存在论上弄得足够清楚的存在者。现在事情摆明了:对此在的存在论的分析工作本身就构成基础存在论,因而此在所充任的就是原则上首须问及其存在的存在者。

如果任务是阐释存在的意义,那么此在不仅是首须问及的存在者;更进一步,此在还是在其存在中向来已经对这个问题所追问的那一东西有所作为的存在者。于是乎存在的问题不是别的,只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。

第 二 章

弄清存在问题的双重任务; 本探索的方法及构思

第五节 此在的存在论分析——剖析一般 存在的意义得以阐释的境域

当我们标识“提出”存在问题这一任务时,我们曾表明:我们

不仅必须确定充任首先被问及的东西的那种存在者,而且也必须明确占有和保障正确通达这一存在者的方式。我们已经讨论了在存在问题范围之内,何种存在者承担着特殊的角色。然而,应当如何通达这种存在者即此在呢——或者说,如何藉领会解释活动来瞄准这个存在者呢?

上文证明了此在在存在者暨存在论上的优先地位。这种优先地位可能会导致一种错误意见:仿佛这种存在者一定也是既在存在者状态上又在存在论上首先给予的存在者——不仅在这种存在者的“直接”可把握性上是这样,甚至就其存在方式的同样“直接”的给定状态来看也是这样。确实,此在在存在者状态上不仅是切近的,甚或还是最切近的——我们自己甚至一向就是此在。虽然如此,或恰恰因为如此,此在在存在论上又是最远的。此在具有某种存在之领悟,此在向已持身在存在的某种解释状态中行事,虽说这些都属于此在最本己的存在,但这却绝不等于说:我们可以把这种关于此在本身的先于存在论的最切近的存在之解释当作适当的指导线索承接过来,就好像对最本己的存在机制的存在论专题思考一定源出于这种存在之领悟似的。按照此在领有的某种存在方式来说,此在倒具有从某种存在者方面来领会本己存在的倾向,而这种存在者是此在从本质上不断地和最切近地对之有所作为的存在者;也就是说,此在具有从“世界”方面来领会本己存在的倾向。在此在本身之中,因此也就在此在本己的存在之领悟中,有这样一种情况,我们将把这种情况展示为:世界之领悟从存在论上返照到此在的解释之上。

所以,此在特有的存在机制(如果把它领会为属于此在的“范畴”结构)对此在始终蔽而不露,其根据恰恰就是此在在存在者暨存在论上的优先地位。此在在存在者状态上离它自己“最

近”，在存在论上最远，但在前存在论上却并不陌生。

目前我们不过暂先指出了：对这种存在者的阐释面临着独特的困难，这些困难奠基于这一专题对象的存在方式本身，奠基于专题化活动的存在方式本身；这些困难并非由于我们被赋与的认识能力的欠缺，或由于适当的概念方式的似乎不难消除的欠缺。

存在之领悟不仅一般地属于此在，而且它随着此在当时的存在方式本身或成形或毁败，因此，可以对存在之领悟作出多种解释。哲学、心理学、人类学、伦理学、政治学、诗歌、传记与历史记述一直以形形色色的方式和等等不同的规模研究着此在的举止、才能、力量、可能性与盛衰。这种种解释在生存状态上也许都是原始的；但问题却是：它们在生存论上是否也同样曾以原始的方法得出，生存状态上的解释同生存论解释不一定比肩为伍，但也不互相排斥。如果哲学认识的可能性和必然性确实得到了理解，生存状态上的解释就会要求进行生存论分析。唯当我们鲜明地依循存在问题本身制订方向，借以把此在的基本结构充分清理出来，此在分析工作至今所赢得的东西才会得到生存论上的证明。

于是，此在的分析工作必须保持为存在问题中的第一要求。然而，赢得并确保通达此在的主导方式这一问题就因而愈发焦灼。用否定的方式说：不允许把任何随意的存在观念与现实观念纯凭虚构和教条安到这种存在者头上，无论这些观念是多么“不言自明”；同时，也不允许未经存在论考察就把用这类观念先行描绘出来的“范畴”强加于此在。毋宁说，我们所选择那样一种通达此在和解释此在的方式必须能使这种存在者可以在其本身从其本身显示出来。也就是说，这类方式应当像此在**首先与通常**（Zunächst und zumeist）所是的那样显示这个存在者，应当在此在的通常的日常生活中显示这个存在者。我们就日常生活提供出

来的东西不应是某些任意的偶然的结构,而应是本质的结构;无论实际上的此在处于何种存在方式,这些结构都应保持其为规定着此在存在的结构。从此在的日常生活的状况着眼,我们就可以循序渐进,着手准备性地端出这种存在者的存在来。

如此这般加以把捉的此在分析工作始终还是对准解答存在问题这一主导任务来制订方向的。由此也就规定了这一分析工作的界限。它不会打算提供一种完备的此在存在论;如果要使“哲学”人类学这样的东西站到充分的哲学基地上面,此在存在论自然还必须加以扩建。如果意在建立一种可能的人类学及其存在论基础,下面的阐释就还只是提供出了某些“片断”,虽然它们倒不是非本质的。此在的分析不仅是不完备的,而且最初还只是**暂先的**。这一分析仅仅把此在的存在提出来,而不曾阐释存在的意义。这一分析毋宁是要做好准备工作,以便显露借以最原始地解释存在的境域。一旦赢获了这一境域,我们就将要求在更高的和本真的存在论基地上来重复准备性的此在分析工作。

作为我们称为此在的这种存在者的存在之意义,**时间性**^①将被展示出来。我们将把暂先展示的此在诸结构作为时间性的诸样式重新加以阐释;时间性之为此在存在的意义这一证明也由这一解释得到检验。把此在解释为时间性,并不就算为主导问题即一般存在的意义问题提供了答案,但却为赢得这一答案

① “Zeitlichkeit”和“zeitlich”;“Temporalität”和“temporal”是海德格尔用来说明时间的两组概念。在本书中,前一组概念出现次数较频,后一组较少,它们的意义基本相同,稍有区别。海德格尔认为,当我们把时间视为有所领会地把握存在的境域之际,“Zeitlichkeit”即为“Temporalität”。(参见海德格尔:《现象学的基本问题》1975年德文版第389页。)为了便于将这两组概念区分开来,我们将前者译为“时间性”和“时间性的”;后者译为“时间状态”和“时间状态上的”,与此相关,“unzeitlich”译为“非时间的”;“zeitlos”译为“无时间的”;“überzeitlich”译为“超时间的”。——译注

准备好了地基。

我们曾提示,此在包含有一种先于存在论的存在,作为其存在者上的机制,此在以如下方式**存在**:它以存在者的方式领会着存在这样的东西。确立了这一联系,我们就应该指出:在未经明言地领会着和解释着存在这样的东西之际,此在所由出发之域就是**时间**。我们必须把时间摆明为对存在的一切领悟及对存在的每一解释的境域。必须这样本然地理解时间。为了让人能够洞见到这一层,我们须得**源原始地解说时间性之为领会着存在的此在的存在,并从这一时间性出发解说时间之为存在之领悟的境域**。总揽这一任务的同时,就须在这样赢获的时间概念和对时间的通俗领悟之间划清界限。从沉淀在传统时间概念之中的时间解释着眼就可以明白看到这种对时间的通俗领悟;而自亚里士多德直到柏格森,这种传统时间概念不绝如缕。在这里还须弄清楚:传统的时间概念与对时间的通俗领悟正源出于时间性,并且应弄清楚它如何源出于时间性。这样一来,我们就把自主权还给了流俗的时间概念——这同柏格森的论点正相反对,那个论点是:流俗的时间概念所意指的时间乃是空间。

很久以来,“时间”就充任着一种存在论标准或毋宁说一种存在者状态上的标准,借以素朴地区分存在者的种种不同领域。人们把“时间性的”存在者(自然进程与历史事件)和“非时间的”存在者(空间关系与数字关系)划分开来。人们习惯于把道出命题的“时间性的”过程同命题的“无时间的”意义区别开来。再则,人们发现在“时间性的”存在者与“超时间的”永恒者之间有一条“鸿沟”,人们试图为二者搭桥。在这里,“有时间性的”向来说的只是存在“在时间中”的,而这个规定本身当然也够晦暗的。实际情况是:在“在时间中存在”这种意义上,时间充任着区分存在领域的标准。时间如何会具有这种与众不同的存在论功能,

根据什么道理时间这样的东西竟可以充任这种标准？再则，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？这类问题迄今还无人问津，无人探索。在对时间的通俗领悟的境域内，“时间”仿佛“本来”就落得了这种“不言自明的”存在论功能，并把这种“不言自明的”功能保持至今。

与此相反，在解答存在的意义问题的地基上，应该可以显示出：一切存在论问题的中心提法都植根于正确看出了的和正确解说了的时间现象以及它如何植根于这种时间现象。

如果我们确应从时间来理解存在，如果事实上确应着眼于时间才能理解存在的种种不同样式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（而不仅仅是存在“在时间中”的存在者的）“时间”性质由此也就可弄得明白可见了。于是乎“时间性的”就不再可能只等于说“在时间中存在着的”“非时间的东西”与“超时间的东西”就其存在来看也是“时间性的”。而且与“时间性的东西”那样一种“在时间中”的存在者不同，“非时间的东西”与“超时间的东西”并非仅以某种褫夺方式才是“时间性的”；这里的“时间性的”具有积极的意义，诚然这种意义还有待澄清。不过，因为“时间性的”这个词的上述含义已经被前哲学的和哲学的语言用法遮盖了，因为在后面的探索中我们还要把这个词用于另一种含义，所以，我们把出自时间的存在的原始意义的规定性以及存在的诸性质与诸样式的原始意义的规定性称为存在的**时间状态上**的规定性。从而，阐释存在之为存在的基础存在论任务中就包含有清理**存在的时间状态**的工作。只有把时间状态的问题讲解清楚，才可能为存在的意义问题提供具体而微的答复。

因为只有着眼于时间才可能把捉存在，所以，存在问题的答

案不可能在一个孤立的盲目的命题里面。靠着对这个答案以命题形式道出的东西鹦鹉学舌一番并不就是理解了这个回答。若把这个答案当作飘浮无据的结论人云亦云一番,结果也不过认识了某种“立场”,而这种“立场”也许还同迄今为止的处理方式南辕北辙,这更不能说是理解了这个回答。这个答案“新”或不“新”是无关宏旨的,那始终是事情的外在方向。这个答案的积极的东西倒是在于这个答案足够古老,这样才使我们能学着去理解“古人”已经准备好了的种种可能性。按照这个答案的最本己的意义,这个答案为具体的存在论研究提供了指示——在业经开放的境域内,以探索性的发问去开始具体的存在论研究,这也就是这个答案所提供的一切。

如果存在问题的答案正是这样成为研究的主导指示,那么问题就归结为:迄今为止的存在论特有的存在方式,这种存在论的发问、发现和拒绝的天命,它们作为此在式的必然,都从这个答案本身进入我们的洞见,只有这样,我们才能把存在问题的答案充分地提供出来。

第六节 解析存在论历史的任务

一切研究——尤其是在中心的存在问题的包围中活动的研究——都是此在的一种存在者状态上的可能性。此在的存在在时间性中发现其意义。然而时间性也就是历史性之所以可能的条件,而历史性则是此在本身的时间性的存在方式;至于此在是否以及如何是一个“在时间中”的存在者的问题,在此不谈。历史性这个规定发生在人们称为历史(世界历史的历史)的那个东西之前。首须以此在为基础,像“世界历史”这样的东西才有可能,这些东西才历史地成为世界历史的内容;而历史性就意指

这样一种此在的历事的^①存在法相。在它的实际存在中,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。无论是否明显,此在总是它的过去,而这种情形不仅是说,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。大致说来,此在的存在向来是从它的将来方面“演历”的,此在就以它的存在方式“现在正是”它的过去。此在是以它当下去存在的方式,因而也就是随着隶属于它的存在之领悟生长到一个承袭下来的此在解释中去并在这种解释中成长。此在当下就是而且在一定范围之内总是从这种此在解释中来领会自身。这种领悟开展着它的各种可能性并即调整着这些可能性。它自己的过去——而这总是说它的“同代人”的过去——并不是跟在此在后面,而是向来已经走在它的前头。

此在的这种基本的历史性也可能对此在自己还是讳莫如深的。但这种基本的历史性也可能以某种方式被揭示并自行培养。此在可能揭示传统、保持传统并突出地追随传统。传统的揭示以及传统“传下”什么和如何传下的情况的开展,都可能被把握为独立的任务。此在这样就把自身带进历史追问与历史研究的存在方式之中。但是历史学——说得更精确些历史学之为历史学——之所以可能成为进行追问的此在的存在方式,只因为此在基于它的存在就是被历史性规定的。当历史性对此在讳莫如深而且只要当历史性对此在还讳莫如深的时候,此在也就没有可能对历史进行历史学追问与历史学揭示。缺乏历史学并

① 在德文的一般用法中,“geschehen”指某一事情的“发生”。但是,作者这里使用此词的重点则在于从它与“Geschichte”(历史)在词源上同根的角度强调这种“发生”的“历史”意义。按照作者对“历史”的理解,我们将“geschehen”译为“演历”,将其名词形式“Geschehen”译为“历事”。——译注

不是没有此在的历史性的证明；历史学的缺乏，这作为此在存在法相的残缺样式，倒是有此在的历史性的证明。一个时代只是因为它是“历史性的”，才可能是无历史学的。

另一方面，如果此在已经把握了在它之内的可能性——不仅把握了使自己看透自己的存在的可能性，而且把握了追究生存论状态本身的意义亦即先行追究一般存在的意义的可能性，如果在这样的追问中已经放眼于此在的本质的历史性，那么，就不可能不洞见到：对存在的追问——前曾指出过这种追问在存在者暨存在论上的必要性——其本身就是以历史性为特征的。这一追问作为历史的追问，其最本己的存在意义中就包含有一种指示：要去追究这一追问本身的历史，也就是说，要成为历史学的。要好好解答存在问题，就必须听取这一指示，以便使自己在积极地据过去为已有的情况下来充分占有最本己的问题的可能性。存在的意义问题，就它所适用的进行追问的方式看来（也就是说，这个问题就是要在时间性与历史性中把此在先行解说清楚），是由它本身所驱使而把自身作为历史学问题来加以了解的。

在此在的最切近的和通常的存在方式中，此在也当下就历史地存在着；就此在的这种最切近的和通常的存在方式看来，对此在的基本结构作了这些预备性的解释，就将把下述情形挑明了：此在不仅有一种趋向，就是要沉沦到它所在的它的世界去并依这个世界的反光来解释自身，而且与此同时此在也就沉溺于它的或多或少是明白把握了的传统之中。传统就从此在那里把自己的领导，把追问和选择都拿过去了。这种情形尤其是适用于植根于此在的最本己的存在中的那种领悟（即存在论的领悟）以及可以造就这种领悟的境况。

似这般取得统治地位的传统首先与通常都使它所“传下”的东西难于接近，竟至于倒是把这些东西掩盖起来了。传统把承

袭下来的东西当作是不言自明的,并堵塞了通达原始“源头”的道路,而流传下来的许多范畴和概念一部分本来曾是以真切的方式从这些源头汲取出来的。传统甚至根本使这样的渊源被遗忘了。传统使人们以为甚至无须去了解一下是否有必要回溯到渊源处去。传统把此在的历史性连根拔除,竟至于此在还只对哲学活动的五花八门的类型、方向、观点感到兴趣,它靠这种兴趣活动于最疏远最陌生的诸种文化中并试图用这种兴趣来掩藏自己的无根基状态。结果是:此在无论具有多少历史学兴趣以及在文字上进行“实事求是的”阐释的热衷,它仍然领会不了那些唯一能使我们积极地回溯过去(这里指的是有创造力地占有过去)的最基本的条件。

在开头处(第一节)已经显示,存在的意义问题不仅未了结,不仅没有充分提出,而且不论人们对“形而上学”有多少兴趣,它仍被付诸遗忘了。希腊存在论通过形形色色的分流与变种直到今天还规定着哲学的概念方式。这个希腊存在论及其历史就是下述情况的证明,此在是从“世界”方面来领会自己本身并且领会一般存在,而这样成长起来的存在论沉溺于其中的传统让存在论降低为不言自明之事,降低为只不过有待重新制作一番的材料(黑格尔就是这样)。这种无根的希腊存在论在中世纪变成了固定教材。这份教材的系统化并非只是把承袭下来的诸构件凑合成一座建筑了事。在教条式地承受希腊对存在的基本看法的限度内,在这个系统的构造中还是出了不少初拙的工作。希腊存在论的本质部分盖上了经院哲学的印记,通过苏阿列兹(Suarez)的形而上学论辩,过渡到近代的“形而上学”和先验哲学,并且它还规定着黑格尔《逻辑学》的基调和目标。在这个历史过程中,某些别具一格的存在领域曾映入眼帘并在此后主导着问题的提法(笛卡尔的我思,主体,我、精神、人格);但同时,这些东西都与始终把

存在问题耽搁了的情况相适应,没有就它们的存在之为存在及其存在结构被追问过。人们反而把传统存在论的范畴内涵以各种相应的表达法以及完全消极的限制加到这种存在者之上,或者竟为对主体的实体性作存在论阐释之故而乞灵于辩证法。

如果要为存在问题本身而把这个问题自己的历史透视清楚,那么就需要把僵硬化了的传统松动一下,需要把由传统作成的一切遮蔽打破。我们把这个任务了解为:以**存在问题为线索**,把古代存在论传下来的内容**解析**为一些原始经验。那些最初的,以后又起着主导作用的存在规定就是借这些原始经验获得的。

把存在论基本概念的渊源这样指出来,也就是为它们举行它们的“生庚证”的探讨性展览。这样做,却与把存在论的立场恶劣地加以相对化毫无共同之处。这种解析工作也没有要摆脱存在论传统的**消极意义**。这种解析工作倒是要标明存在论传统的各种积极的可能性,而这意思总是说:要标明存在论传统的**限度**;随着历史问题的提法,随着在这些提法中已经草描出来的可能的探讨范围这种情形,那些限度实际上已经给出了。这个分析任务不是否定地对待过去,它的批判针对“今天”,针对存在论历史中占统治地位的处理方式,无论这种处理方式是谈学理的也好,是谈精神历史的也好,是谈问题历史的也好。但这一解析工作并不想把过去埋葬在虚无中,它有**积极的目的**;它的消极作用始终是隐而不露的,是间接的。

解析存在论历史的工作本来是在本质上为存在问题的提法所应有的,而且只有在存在问题的提法范围之内才可能进行。不过本书的目的是要从原则上弄清楚存在问题本身。在本书的探讨工作框架之内,解析存在论历史的工作只能就存在论历史中原则上**有决定意义**的一些处所着手。

按照解析工作的积极倾向,首先就须提出这个问题:在一般

存在论的历史发展过程中,对存在的解释究竟是否以及在何种程度上曾经或至少曾能够同时间现象专题地结合在一起?为此必须探讨的时间状态的问题是否在原则上曾被或至少曾能够被清理出来?曾经向时间性这一度探索了一程的第一个人与唯一的人,或者说,曾经让自己被现象本身所迫而走到这条道路上的第一个人与唯一的人,是康德。只有当时间状态的问题之提法已经确定了的时候,才能成功地引进光线来照亮图型说的晦暗之处。但通过这条途径也就可以显现出:为什么这个区域在其本身的维度及其中心的存在论功能方面对康德不能不始终是禁地。康德本人知道他自己已闯入漆黑一团区域:“我们的知性的这种图型说,在涉及到现象及其纯形式的时候,是潜藏在人们灵魂深处的一种技术,我们任何时候都将很难从自然手中获得破解这种技术的真正机关,把它无所遮蔽地摆到眼前。”^①设若“存在”这个语词有一种可以指明的意义,那么康德在这里望而却步的东西,就必须作为专题从原则上得到洞察。在以下的分析中将在“时间状态”这一名称下摆出来的那些现象恰恰是“通常的理性”的最隐密的判断,康德就是把这些判断的分析规定为“哲学家的事业”。

在以时间状态的问题的提法为线索来完成解析工作的过程中,本书的第二部将试图解释图型说那一章并由此出发去解释康德的时间学说。同时还将显示:为什么康德终究无法窥时间问题的堂奥。有两重因素妨碍了他窥此堂奥:一是存在问题一般地被耽误了,与此相关的是根本没有出现过以此在为专题的存在论,用康德的话说,就是根本没有人对主体之为主体的情况事先作过存在论分析。尽管康德在某些本质方面作出了推进,

① 《纯粹理性批判》第二版第180—181页。——原注

但他却并不曾进行过上面说的那种存在论分析,反而教条式地继承了笛卡尔的立场。另一些因素在于:尽管康德已经把时间现象划归到主体方面,但他对时间的分析仍然还以流传下来的对时间的通俗领悟为准,这就使康德毕竟不能把“先验的时间规定”这一现象在其自身的结构与功能中清理出来。由于传统的这种双重作用,时间和“我思”之间的决定性的联系就仍然还隐藏在一团晦暗之中,这种联系根本就没有成为问题。

康德耽搁了一件本质性的大事:耽搁了此在的存在论,而这耽搁又是由于康德继承了笛卡尔的存在论立场才一并造成的。这次耽搁,就笛卡尔最本己的倾向来说,是决定性的耽搁。笛卡尔发现了“Cogito sum”[“我思故我在”],就认为已为哲学找到了一个新的可靠的基地。但是他在这个“激进的”开端处没有规定清楚的就是这个能思之物的存在方式,说得更准确些,就是“我在”的存在的意义。对存在论历史进行分解回溯的这一工作的第二步就是要把“我思我在”的未曾明言的存在论基础清理出来。这一番解释将不仅会证明笛卡尔不能不耽误存在问题,而且也显示出为什么笛卡尔会认为:既然我思绝对“是确实的”,就可以不管这个存在者的存在的意义问题。

然而就笛卡尔来说,事情还不止限于耽搁了此事因而使 *res cogitans sive mens sive animus* [能思之物,无论其为心智还是精灵] 在存在论上陷入全无规定之境。笛卡尔通过把中世纪的存在论加到由他要立起来作为 *fundamentum inconcussum* [不可动摇的基础] 的那个存在者身上来进行他的“沉思”的基本思考。*res cogitans* [能思之物] 从存在论上被规定为 *ens* [物],而对中世纪的存在论来说,*ens* 的存在之意义被确定地理解为:*ens als ens creatum* [物即受造物]。上帝作为 *ens infinitum* [无限物] 就是 *ens increatum* [非受造物]。最广义的受造就是某种东西被制造

出来,这层意思上的受造乃是古代的存在概念的一个本质的结构环节。这个徒有其表的哲学新开端,拆穿了,却是在培植一个不祥的成见,后世就是从这个成见出发才把以“心灵〔Gemüt〕”为主题的存在论分析耽搁下去的;这一分析原应以存在问题为线索,并同时承袭下来的古代存在论加以批判剖析。

笛卡尔是“依赖”中世纪经院哲学的,而且使用经院哲学的术语,这是任何熟悉中世纪的人都看得出来的。不过,只要中世纪存在论在后世对能思之物的存在论规定或无规定究竟产生了多深远的原则性影响这件事还晦昧不明,“发现”这一事实在哲学上就将一无所获。要对此进行估价,就首须以存在问题为准来指明古代存在论的意义与限度。换句话说,前述的解析到此又面临把时间状态作为问题并据此来解释古代存在论的基地这一任务了。这样一来就挑明了:古代对存在者之存在的解释是以最广义的“世界”或“自然”为准的,而且事实上是从“时间”中来取得对存在的领会的。关于此点的外部证据——诚然也只是外部证据——就是:存在的意义被规定为 *παρουσία*〔在场〕或 *ὄντα*〔在〕,这在存在论时间状态上的含义是“在场”。^①存在者是在其存在中作为“在场”而得到把捉的,这就是说存在者是就一定的时间样式即“现在”而得到领会的。

① 希腊文中,“ὄντα”这一名词是从不规则动词“εἶναι”〔存在〕的一种变化形式而来。尽管柏拉图著作的译者们更喜欢将 *ὄντα* 译为“本质”“实存”或“在”,但在亚里士多德学派的传统中,它则通常被译为“实体”。海德格尔提出,“ὄντα”应该被视为与由其衍生出来的“παρουσία”〔“在某时或某地存在”、“在场”〕同义。他指出,就词源上来看,“παρουσία”与德语中的“Anwesenheit”近乎一致。与前者相似,“Anwesenheit”也是由具有“存在”意义的词根(参见古高地德语“wesan”)加上某地、某时在此的前缀“an”而成。一般说,我们将“Anwesenheit”译为“在场”,而将其分词形式“anwesend”译为“在场的”。——英译注

希腊存在论所提出的问题必须和任何存在论所提出的问题一样从此在本身中觅取线索。此在,也就是说,人的存在,在通俗的“定义”中正如在哲学的“定义”中一样被界定为 ζῶον λόγος ἔχον[会说话的动物],即这样一种生命物,它的存在就本质而言是由能说话来规定的。λέγειν[说](参见第七节 B)是获得在“因…而论”与“就…而论”中相遇的存在者的存在结构的线索。因而在柏拉图时期形成的古代存在论就变成了“辩证法”。随着对存在论的进一步清理,也就是说,随着对 λόγος[逻各斯]的“诠释”的进一步清理,就越来越有可能更彻底地把捉存在问题了。那曾使哲学狼狈不堪的“辩证法”这时变为多余之事了。亚里士多德之所以对辩证法“再没有什么了解了”,那是因为他把辩证法置于一个更彻底的基地上并扬弃了它。λέγειν[说]本身,或者说, νοεῖν——对现成的东西就其纯粹的现成性的单纯知觉,巴门尼德已经取它作为解释存在的线索了——具有使这个东西纯粹“当前化”[Gegenwärtigen]的时间状态上的结构。这个在当前化中并为当前化而显现的存在者,这个被领会为本真存在者的存在者,就由此从现在方面获得了解释,也就是说,这个存在者被理解为在场(ὄντα)了。

然而,当希腊这样形成了对存在的解释之时,人们对在其中起作用的线索仍不鲜明知悉,对时间的基础存在论的功能并不熟悉甚至全无了解,亦未见到这种功能的可能性的深处。相反,人们把时间本身当作与其它存在者并列的一个存在者,未曾明言地、质朴地以时间为准来领悟存在,却又试图从这种存在之领悟的境域上就时间的存在结构来把握时间本身。

以下要从原则上弄清楚存在问题,在这一工作框架内不可能连带从时间状态上详细阐释古代存在论的基础——特别是它在亚里士多德那里达到的在科学上最高和最纯粹的阶段。在此只

能不得已地对亚里士多德论时间的著作^①作一点解释,因为这篇著作可以被选来作为古代存在学说的根基与限度的判别者。

亚里士多德的时间论著是第一部流传至今的对时间这一现象的详细解释。它基本上规定了后世所有的人对时间的看法——包括柏格森的看法。对亚里士多德的时间概念进行分析,同时就可以倒溯回来看清楚康德对时间的看法——这种看法就是在亚里士多德制订出来的结构中打转的;这就是说,康德存在论的根本方向——不管他对问题的新提法与前人有多少不同——依然是希腊式的。

只有在执行解析存在论传统的任务的时候,存在问题的探讨工作才能获得真正的具体化。在执行这个任务的时候,这个具体化的工作就能充分证明追究存在的意义问题是无可逃避的,并且就指明了“重提”这个问题这种说法的意义。

在这一块园地中,“事情本身是深深掩藏着的”,^②在这块园地中的任何探索工作都要防止过高估计自己的成果。因为可能的情况是:随着这样一种追问不断向前驱迫,自有一道更其原始更其浩瀚的境域开展出来,那便是或能求得“存在”是什么这一问题的答案的境域。只有当存在问题重被唤起而一个进行可控制的争论的园地被争取到了的时候,才能认真地而且有积极收获地来谈论这样一些可能性。

第七节 探索工作的现象学方法

我们已把这部探索的专题对象(存在者的存在,或一般存在

① 《物理学》 $\Delta 10$ 、217b29—14、224、a17。——原注

② 康德《纯粹理性批判》第二版第121页。——原注

的意义)粗略地描述了一番;随着这番描述,探索的方法似乎也已经先行描绘出来了。把存在从存在者中崭露出来,解说存在本身,这是存在论的任务。当人们想从历史上流传下来的存在论以及诸如此类的尝试那里讨教的时候,存在论的方法却还始终颇成问题。由于对这部探索来说,存在论这个术语是在形式上很广的含义下使用的,所以,循着存在论历史来澄清存在论方法这样一条道路本身就是走不通的。

而且,我们使用的存在论这一术语,说的也不是某一门确定的和其它诸学科并列相联的哲学学科。我们的任务远非先行给定一门学科,情况倒相反:只有从某些特定问题的事情的必然性出发,从“事情本身”所要求的处理方式出发,才能够形成这样一门学科。

随着存在的意义这一主导问题,探索就站到了一般哲学的基本问题上。处理这一问题的方式是**现象学**的方式。但这部论著却并不因此把自己误归入某种“立场”或某种“流派”。“现象学”这个词本来意味着一个**方法概念**。它不描述哲学研究对象所包纳事情的“什么”,而描述这种研究的“如何”,而一种方法概念愈真切地发生作用,愈广泛地规定着一门科学的基调,它也就愈原始地植根于对事情本身的分析之中,愈远离我们称之为技术手法的東西,虽说即使在這些理論学科中,这类技术手法也很不少。

“现象学”这个名称表达出一条原理;这条原理可以表述为:“走向事情本身!”^①——这句座右铭反对一切飘浮无据的虚构与

① “zu den Sachen selbst!”是本世纪初以埃·胡塞尔(E. Husserl)为代表的哲学现象学提出的一句著名口号。在一定意义上,它针对当时流行的新康德主义的口号:“回到康德去!”[zurück zu Kant!]而提出。这里,我们译为“走向事情本身”。——译注

偶发之见,反对采纳不过貌似经过证明的概念,反对任何伪问题——虽然它们往往一代复一代地大事铺张其为“问题”。人们也许会反对说,这一座右铭原是完全不言自明的,此外,它表达的是无论哪种科学认识都具有的原则。人们看不出为什么要把这种自明性突出标识为某一门研究的名称。事实上,这里关系到的是我们想更切近地加以考察的一种“自明性”,而这种切近考察对阐明这部论著的进程是很重要的。在这里我们将限于阐明现象学的先行概念。

现象学这个词有两个组成部分:现象和逻各斯,二者都可上溯到希腊术语:φαινόμενον[显现者]与 λόγος[逻各斯]。从外形上看,现象学这个名称就像神学、生物学、社会学这些名称可以翻译为神的科学、生命的科学、社会的科学一样,因此现象学似乎就是**现象的科学**。我们应得把这个名称的两个组成部分,即“现象”与“逻各斯”所意指的东西描述出来,把由它们**合成的名字**的意义确定下来;由此我们便可提出现象学的先行概念。据认为,现象学这个词产生于沃尔夫学派;不过,这个词本身的历史在这里无关宏旨。

A. 现象的概念

“现象”这个术语可追溯到希腊词 φαινόμενον; τῆ φαινόμενου 则由动词 φαίνεσθαι 派生而来; φαίνεσθαι 意味着:显示自身(显现)。因此,φαινόμενον 等于说:显示着自身的东西,显现者,公开者。φαίνεσθαι 本身是 φαίνω 的中动态,φαίνω 的意思是:大白于世,置于光明中。φαίνω 的词根是 φα-。φῶς 的词根也是 φα-。它的意思是:光、明,即某某能公开于其中的东西,某某能在其中就其本身显而易见的东西。因此,“现象”一词的意义就可以**确定为:就其自身显示自身者,公开者**,于是 φαινόμενα 即“诸现象”

就是：大白于世间或能够带入光明中的东西的总和；希腊人有时干脆把这种东西同 τὰ ὄντα(存在者)视为一事。按照通达存在者的种种方式，存在者又可以以种种不同的方式从其自身显现。甚至它可能作为它就其本身所不是的东西显现。存在者在这种显现中“看上去就像……一样”。这种显现称为显似。所以，φαινόμενον 即现象这个词在希腊文中也就有下面的含义：看上去像是的东西，“貌似的东西”，“假象”。Ψαινόμενον ἀγαθόν 意指某种看上去像是不错的东西，但“实际上”它却不像它所表现的那样。称为 φαινόμενον 的东西有着两重含义，即作为自现者的“现象”与作为假象的“现象”，而要进一步领悟现象概念，全在于看到这两种含义如何按现象概念的结构相互联系。唯当某种东西就其意义来说根本就是假装显现，也就是说，假装是现象，它才可能作为它所不是的东西显现，它才可能“仅仅看上去像……”。在作为“假象”的 φαινόμενον 的含义中已经共同包含有作为公开者的现象的原始含义。公开者这种含义对假象这种含义具有奠基作用，我们在术语的用法上用“现象”这个名称来指 φαινόμενον 正面的和原始的含义，使之有别于假象这种现象，假象是现象的褫夺性变式。不过首先这两个术语表达出的东西同人们用“现像”乃至“纯粹现像”^①所称谓的东西是风马牛不相及的。

例如说到“病理现像”，它意指身体上出现的某些变改，它们

① 在德语的一般用法中，“Erscheinung”和“Phänomen”是同义词。但海德格尔从语源学角度进行考察，强调指出它们之间的区别。我们仍用“现象”一词来译“Phänomen”，而用“现像”一词来译“Erscheinung”。“现像”意在表明“Erscheinung”通过自身显现呈投出一个不自身显现的他物，即仅是“像”而非“象”；表明它极易和“Phänomen”在意义上混淆起来的性质。同这两个概念一并出现的还有“Schein”，译为“假象”。与上述三个概念相应的三个动词分别译为“显现”(sich zeigen)；“现像为”或“现像出”(erscheinen)；“显似”(scheinen)。——中译注

显现着,并且在这一过程中,它们作为显现的东西“标示着”某种不显现自身的东西。这样的变故的发生和显现同某些现成存在着的失调并行不悖,虽然这些失调本身并不显现。因此,现像作为“某种东西的”现像恰恰不是说,显现自身;而是说通过某种显现的东西呈报出某种不显现的东西。现像是一种不显现。但我们决不可把这个“不”同褫夺性的“不”搅在一起。褫夺性的“不”所规定的是假象结构。而以现像者的那种方式不呈现的东西,也绝不可能{作为假象}显似。一切标示、表现、征候与象征都具有现像的上述基本形式结构,虽然它们自身相互之间还有区别。

虽然“现像”不是并且决不会是一种现象意义上的显现,但现像只有根据某某东西的显现才是可能的。然而这种使现像也一起成为可能的显现却不是现像本身。现像通过某种显现着的东西呈报出来。所以,如果人们说,我们用“现像”这个词是指这样一种东西,在其中有某种本身不是现像的东西现像出来,那这还不是对现象概念进行界说,而是把现象概念**设为前提了**,不过,这一前提仍然是掩蔽着的,因为在这般规定“现像”的时候,人们是在双重意义上使用着“现像”这个词。所谓在其中有某种东西“现像”,意思是说:在其中有某种东西呈报出来,亦即这一东西并不显现。而在“本身并不是‘现像’”这句话里,现像则意味着显现,但这个显现本质上却属于某种东西在其中呈报的那个“何所在”。因此,现象**决不是**现像,虽然任何现像都指向现象。如果人们借“现像”这个尚且含混不清的概念来定义现象,那就完全头足倒置了,建立在这一基础之上的对现象学的“批判”也就显然是一桩妄为之举了。

“现像”这个词本身又可能有双重含义:一会儿作为不显现而是呈报意义上的**现像**,一会儿又是呈报者本身——它在其显现中指点出某种不显现的东西。最后,人们还可能把现像用来

称现象的真切意义,即称作显现。既然人们把这三种不同的情况都标识为“现像”,于是乎混乱就不可避免了。

由于“现像”还可以有另一种含义,于是上述混乱就在根本上加剧了。呈报者在其显现过程中指点着那不公开的东西,如果人们把这种呈报者把握为在那种本身就不公开的东西身上浮现出来的东西,把握为从那种本身就不公开的东西那里辐射出来的东西,而这不公开的东西又被设想为根本不会公开的东西,那么,现像就恰恰等于呈献,或被呈献的东西,但这种被呈献的东西又不构成呈献者的本真存在。这种现像就是“纯粹现像”意义上的现像。被呈献出来的呈报者虽然显现自身,但作为它所呈报的东西的辐射又同时恰恰在其自身始终掩藏着它所呈报的东西。但是,这种掩藏着的不显现又不是假象。康德就是在这种双重性中使用现像这一术语的。在康德看来,现像只是“经验直观的对象”,即在经验直观中显现的东西。但这种显现着的東西(真正原始意义上的现象)同时又是另一种“现像”,即是由隐藏在现象里面的东西的有所呈报的辐射。

对于“通过某种呈现者呈报出来”这一含义下的“现像”来说,现象是起组建作用的;但现象又可能以褫夺方式演变为假象。只要是这样,现像也就可以变为纯粹假象。在某种特定的光照下,某个人可能看上去双颊赤红,而这种显现着的赤红可能呈报着发烧的现成存在,而发烧复又标示着机体失调。

现象——就其自身显示自身——意味着与某种东西的特具一格的照面方式。而**现像**则相反,它意指着存在者本身之中的某种存在着的指引关联;而只有当**指引者**(有所呈报者)就其本身显现着,只有当指引者是“现象”,它才能够完全具有它所可能的功能,现像和假象以各各不同的方式奠基于现象。人们用现象、假象、现像、纯粹现像这些名称来称谓“现象”,唯当我们一开

始就把现象概念领会为“就其自身显现自身”，我们才能够廓清“现象”的上述形形色色混乱状态。

如果在把握现象概念的时候始终不规定所谈的作为现象的是怎样一种存在者，如果根本不管显现者究竟是某种存在者还是存在者的某种存在性质，那么我们所获得的还仅仅是形式上的现象概念。但是如果把存在者领会为显现者，这种显现者可以通过在康德意义上的经验直观来通达，那么，形式上的现象概念就算得到了正确的运用，现象的这种用法只是具备了通俗的现象概念的含义，但还不是现象的现象学上的概念。如果只限于康德对问题的提法，而且，先撇开这种提法与现象学所理解的现象有什么其它不同之处，那么我们就可以这样来描画现象学上所理解的现象——我们说：在现象中，那种向来已经先行于且同行于通俗领会的现象的东西已经显现出来，这种显现虽然不是以专题方式，但它是能够通过专题方式加以显现的，而这种如此这般就其本身显示自身的东西（“直观形式”）就是现象学的现象。因为，康德说空间是秩序的先天所在，而他若声称这是有真凭实据的先天命题，那么，空间与时间显然必须能够这般显现，它们必须能够成为现象。

且不管还能怎样更切近地规定显现者，凡要想对现象学的一般现象概念有所领会，其无法回避的先决条件就是：洞见形式上的现象概念的意义，以及洞见在通俗含义下对这一概念的正确运用的意义。不过，在确定现象学的先行概念之前，还须得界定说 $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ 的含义，这样才能够弄清楚，现象学究竟在何种意义上能够成为“关于”现象的“科学”。

B. 逻各斯的概念

在柏拉图与亚里士多德那里， $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ 这个概念具有多重含

义；而且，这些含义相互抗争，没有一个基本含义在积极地主导它们。事实上这只是假象，只要我们的阐释不能就其本来内涵适当把握 λόγος 的基本含义，这种假象就会持续下去。如果我们说：λόγος 的基本含义是言谈，那么只有先规定了“言谈”这个词本身说的是什么，这种字面上的翻译才有用处。λόγος 这个词的含义的后来历史，特别是后世哲学的形形色色随心所欲的阐释，不断遮蔽着言谈的本真含义。这含义其实是够显而易见的。λόγος 被“翻译”为，也就是说，一向被解释为：理性、判断、概念、定义、根据、关系。但“言谈”怎么竟能变出这么多种样式，竟使 λόγος 得以意味着上列种种，而且还是在科学的语言用法范围之内？即使把 λόγος 的意义领会为陈述，而陈述却又作为“判断”时，这种貌似正当的翻译仍然可能使 λόγος 的基本含义交臂失之；我们若在当今的任何一种“判断理论”的意义上理解判断，那情况就尤其不妙。如果人们把判断领会为一种“联结”或一种选取角度（认可、反对），那么，λόγος 说的就不是判断，无论如何它本来并不等于说判断。

λόγος 作为言谈，毋宁说恰恰等于 δηλοῦν：把言谈时“话题”所及的东西公开出来，亚里士多德把言谈的功能更精细地解说为 ἀποφαίνεσθαι^① [合乎语法的言谈]。λόγος 是让人看某种东西 (φαίνεσθαι)，让人看言谈所谈及的东西，而这个看是对言谈者（中间人）来说的，也是对相互交谈的人们来说的。言谈“让人” ἀπο…… [从] 某某东西方面“来看”，让人从话题所及的东西本身方面来看。只要言谈是真切的，那么，在言谈 (ἀπόφανσις) 中，言谈之所谈就当取自言谈之所涉；只有这样，言谈着的传达用所谈

①. 参见《解释篇》第一章至第六章。又，《形而上学》卷 Z4，与《尼各马可伦理学》卷 Z ——原注

的东西才能把所涉的东西公开出来,从而使他人也能够通达所涉的东西。这就是说 λόγος 之为 ἀπόφανσις 的结构。这种“使公开”的意义就是展示出来让人看;当然,并非一切“言谈”都具有这种意义上的“使公开”的样式。譬如请求(εὐχή)也使某种东西公开,但却是以其它的方式来进行的。

在具体的言谈过程中,言谈(让人看)具有说的性质——发声为词。λόγος 就是 φωνή [发声],而且是 φωνή μετὰ φαντασίας——向来已有所视的发声。

λόγος 之为 ἀπόφανσις,其功能在于把某种东西展示出来让人看;只因为如此,λόγος 才具有 σύνθεσις [综合]的结构形式。综合在这里不是说表象的联结或纽结,不是说对某些心理上发生的事情进行操作——从诸如此类的联系方面会产生出这样的“问题”来:这些〔心理上的〕内在的东西是如何同外部物理的东西相符合的? συν 在这里具有纯粹构词法上的含义,它等于说:就某种东西同某种东西共处的情形来让人看,把某种东西作为某种东西来让人看。

再则,唯因 λόγος 是让人来看,所以它才可能是真的或假的。

在这里,问题也完全系于不要沾染“符合”那种意义上的虚构的真理概念。这种观念根本不是 ἀλήθεια [无蔽]这一概念中的本来观念。λόγος 的“真在”亦即 ἀλήθεύειν 说的是:在 λέγειν 这种 ἀποφαίνεσθαι 中,把话题所及的存在者从其掩蔽状态拿出来,让人把它当作无蔽的(ἀληθές)东西来看,也就是说,揭示话题所及的存在者。同样,“假在”即 ψεύδεσθαι 说的是遮蔽这一意义上的欺骗,(以让人来看的方式)把某种东西放到某种东西之前,从而却使这样东西作为它所不是的东西呈现出来。

但正因为“真理”具有这一意义而 λόγος 则是让人来看的一

种确定样式,所以 λόγος 才不可被当作真理的本来“处所”来谈。如今人们习以为常,把真理规定为“本真地”归属于判断的东西,而且还为这个论点援引亚里士多德;然而,不仅这种援引无道理可言,而且这首先是误解了希腊的真理概念。在希腊的意义上,“真”是 αἴσθησις[知觉]对某种东西的素朴感性觉知,它比上面谈到的 λόγος 更其原始,只要一种 αἴσθησις 以它自己的 ἰδία[观念],亦即以天生只有**通过它并且只是为了它才可通达的存在者**为目标,譬如,看以颜色为目标,那么,觉知总是真的。这等于说,看总揭示颜色,听总揭示声音。“真”既只为了不可能产生蒙蔽而进行揭示,而纯粹 νοεῖν[直观]则是素朴地观望着觉知存在者之为存在者这种最简单的存在规定性。纯粹 νοεῖν 是这种最纯粹最原始意义上的“真”。这样一种 νοεῖν 绝不可能进行遮蔽,决不可能是假的,充其量它只能保持其为**不觉知**,即 ἀγνοεῖν;不足以提供质朴的适当的通路。

如果揭示的形式不再是纯粹的让人来看,而是在展示过程中已回溯到另外某种东西,这样也就是让人把某种东西**作为某种东西**来看,那么,这样一种综合结构就承担了蔽的可能性。“判断的真理”却只是这种蒙蔽的反例而已——也就是说,是一种另有**几重根基**的真理现象。实在论与唯心论都以同样的彻底性错失了希腊的真理概念,而人们从希腊的真理概念竟只能悟出这样一种可能性,那就是把诸如“理念学说”之类的东西当作充当为哲学的**知识**。

因为 λόγος 的功能反在于素朴地让人来看某种东西,在于**让人觉知存在者**,所以 λόγος 又能够意味着理性。因为 λόγος 不仅使用在 λέγειν 的含义上,而且也使用在 λεγόμενον(被展示者本身)的含义上;因为这个 λεγόμενον 不是别的。正是 ὑποκείμενον; 在一切因它而谈和就它而谈之际总已经现成摆在那里作为**根据**

的东西；所以 λεγόμενον 这种 λόγος 又等于说根据：ratio。最后 λεγόμενον 这种 λόγος 又可以意味着这样一种东西：它作为某种因它而谈及的东西，乃在它同某种东西的关系中才变得明白可见，即在它的“相关性”中才变得明白可见；所以，λόγος 又具有**关系与相关**的含义。

对“构词法上的言谈”所作的这一番解释大致也就足以弄清楚 λόγος 的本来功能了。

C. 现象学的先行概念

如果我们就眼下的目的来看待刚才我们解释“现象”与“逻各斯”之际所提出来的东西，那么，这两个名称所意指的东西之间的一种内在关联就跳入了眼帘。现象学这个词可以用希腊文表述为 λέγειν τὰ φαινόμενα。λέγειν 则等于说 ἀποφαίνεσθαι。于是，现象学是说：ἀποφαίνεσαι τὰ φαινόμενα：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。这就是取名为现象学的那门研究的形式上的意义。然而，这里表达出来的东西无非就是前而曾表述过的座右铭：“走向事情本身！”

所以，“现象学”这个名称就其意义来看实不同于诸如“神学”之类的名号。那些名称按照有关科学各自包含事情的情况称谓出这些科学的对象。“现象学”这一名称则既不称谓其诸研究的对象，也不描述这些研究包含着哪些实际内容。无论应当在这门科学里论述什么，“现象学”这个词都只不过告诉我们如何展示和处理这种东西。现象“的”科学等于说，以**这样的方法**来把握它的对象——关于这些对象所要讨论的一切都必须以直接展示和直接指示的方式加以描述。“描述性的现象学”具有同样的意义，这个词其实是一种同语反复。在这里，描述并不意味着植物形态学的那样一种处理方法——这个名称还有一种禁忌

性的意义：远避一切不籍指示的规定活动。描述性本身就是 λόγος 特有的意义。只有从被“描写”的东西的“实是”[Sachheit] 出发，也就是说，只有从对与现象相遇的方式加以科学规定的东西的“实是”出发，才能够把描述性本身确立起来。形式的和通俗的现象概念的含义是从形式上表明：凡是如存在者就其本身所显现的那样展示存在者，都可在形式上合理地称为现象学。

那么，形式上的现象概念若要脱其之为形式的而化为现象学的现象概念，应当考虑些什么呢？如何区别现象学的现象概念与通俗的现象概念呢？现象学要“让人来看”的东西是什么？必须在与众不同的意义上称为“现象”的东西是什么？什么东西依其本质就**必然是突出的**展示活动的课题？显然是这样一种东西：它首先并恰恰**不显现**，同首先和通常显现着的东西相对，它隐藏不露；但同时它又从本质上包含在首先和通常显现着的東西中，其情况是：它造就着它的意义与根据。

这个在不同寻常的意义上**隐藏不露**的东西，或复又反过来沦入遮蔽状态的东西，或仅仅“**以伪装方式**”显现的东西，却不是这种那种存在者，而是像前面的考察所指出的，是存在者的存在。存在可以被遮蔽得如此之深远，乃至存在被遗忘了，存在及其意义的问题也无人问津。因此，什么东西发白其最本己的事实内容而以一种与众不同的意义要求成为现象，它就由现象学作为专题对象收进了“掌握”之中。

无论什么东西成为存在论的课题，现象学总是通达这种东西的方式，总是以指示方式来规定这种东西的方式。**存在论只有作为现象学才是可能的**。现象学的现象概念意指这样的显现者：存在者的存在和这种存在的意义，变式和衍化物。而显现并非任意的显现，更不是现像这类事情。存在者的存在决不会是那样一种东西——好像还有什么“不现像的东西”在它背后似

的。

在现象学的现象“背后”，本质上就没有有什么别的东西，但应得成为现象的东西仍可能隐藏不露。恰恰因为现象首先和通常是未给予的，所以才需要现象学。遮蔽状态是“现象”的对应概念。

现象可能有各式各样的掩蔽方式。有时现象还根本**未经揭示**，它可能在这种意义上遮蔽着。关于它的存有，谈不上认识也谈不上不认识。再则，一种现象也可能被**掩埋**。这种情况是：它从前曾被揭示，但复又沦入遮蔽状态。遮蔽状态可以成为完完全全的遮蔽状态；但常规的情况是：从前被揭示的东西还看得见，虽然只是作为假象才看得见。然而，有多少假象，就有多少“存在”。这种作为“伪装”的遮蔽是最经常最危险的遮蔽，因为在这里，欺骗和引入歧途的可能性格外顽固，这一类存在结构虽然可资利用，但是它们的地基是否稳固，这一点还隐绰未彰。也许这些存在结构及其概念可以在某种“体系”的内部要求其权利。而这个体系作为无须乎进一步辩护的、“清清楚楚的”东西，就可以被用作出发点来开始进一步演绎了。

无论把遮蔽把握为掩藏还是掩埋还是伪装，遮蔽本身总又具有两重可能。有偶然的遮蔽，也有必然的遮蔽；后者奠基于被揭示者的存在方式。原始创造的现象学概念与命题，一旦作为传达出来的命题，无不可能蜕化。这种命题会在空洞的领悟中人云亦云，丧失其地基的稳固性，变为飘浮无据的论点。原始的“掌握”会僵化而变得不可掌握；在现象学本身的具体工作中就有这种可能性。这种研究的困难之处恰恰就是要在一种积极的意义上使这种研究对它本身成为批判的。

存在及其结构在现象这一样式中的照面方式，还须从现象学的对象那里**争而后得**。所以，分析的出发点，**通达现象的道**

路,穿越占据着统治地位的掩蔽状态的通道,这些还要求获得本己的方法上的保证。“本原地”、“直觉地”把捉和解说现象,这是同偶然的、“直接的”,不经思索的“观看”的幼稚粗陋相对立的。

我们已经界说了现象学的先行概念;在这一地基上,我们也就能够确定“现象的”[phänomenal]和“现象学的”[phänomenologisch]这两个术语的含义了。以现象的照面方式给予的和可用这种方式解说的,称之为“现象的”;现象的结构这种说法便由此而来。而所有属于展示方式与解说方式的东西,所有造就了这种研究所要求的概念方式的东西,则都叫作“现象学的”。

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。存在者同样须以了然通达它的方式显现出来。于是,通俗的现象概念在现象学上就变得大有干系。必须从“现象学上”保证那典型的存在者作为本真分析工作的出发点,这一在先的任务已经由分析工作的目标先行描绘出来了。

从包含的事实情形来说,现象学是存在者的存在的科学,即存在论。从前面对存在论任务的解说中曾产生出基础存在论的必要性。基础存在论把存在论暨存在者状态上与众不同的存在者即此在作为课题,这样它就把自己带到了关键的问题即一般存在的意义这个问题面前来了。从这种探索本身出发,结果就是:现象学描述的方法上的意义就是解释。此在现象学的 λόγος 具有 ερμηνεύειν[诠释]的性质。通过诠释,存在的本真意义与此在本己存在的基本结构就向居于此在本身的存在之领悟宣告出来。此在的现象学就是诠释学[Hermeneutik]。这是就诠释学这个词的原始含义来说的,据此,诠释学标志着这项解释工作。但只要发现了存在的意义与此在基本结构的意义,也就为进一

步对非此在式的存在者进行种种存在论研究提供了境域。如果确实如此,诠释学就也是另一种意义上的诠释学——整理出一切存在论探索之所以可能的条件。最后,此在比一切其它存在者在存在论上都更为优先,因为它只是在生存的可能性中的存在者;与此相应,诠释学作为此在的存在之解释就具有特殊的第三重的意义:它是生存的生存论状态的分析工作——从哲学上来领会这重意义是首要意义。这种意义下的诠释学作为历史学在存在者状态上之所以可能的条件,在存在论上把此在的历史性构建起来;只要是这样,那么,只可在派生方式上称作“诠释学”的那种东西,亦即历史学性质的精神科学的方法论,就植根于这第三重意义下的诠释学。

作为哲学的基本课题的存在不是存在者的种、但却关涉每一存在者。须在更高处寻求存在的“普遍性”。存在与存在的结构超出一切存在者之外,超出存在者的一切可能的具有存在者方式的规定性之外。**存在地地道道是** *transcedens*[超越]。此在存在的超越性是一种与众不同的超越性,因为最激进的个体化的可能性与必然性就在此在存在的超越性之中,存在这种 *transcedens* 的一切开展都是超越的认识。**现象学的真理(存在的展开状态)乃是** *veritas transcendentalis*[超越的真理]。

存在论与现象学不是两门不同的哲学学科而并列于其它属于哲学的学科。这两个名称从对象与处理方式两个方面描述哲学本身。哲学是普遍的现象学存在论;它是从此在的诠释学出发的,而此在的诠释学作为生存的分析工作则把一切哲学发问的主导线索的端点固定在这种发问所从之出且向之归的地方上了。

现象学是以胡塞尔的《逻辑研究》开山的。下面的探索只有在胡塞尔奠定的地基上才是可能的。对现象学的先行概念的解说表明:在现象学中,本质的东西不在于它作为一种哲学的“流

派”才是现实的。可能性高于现实性。现象学的领悟唯在于把现象学当作可能性来加以掌握。^①

考虑到在下面的分析中遣词造句之笨拙和“有欠优美”，应当为此作一个注解：以讲述方式报道存在者是一回事，而在其存在中把握存在者是另一回事。对后一项任务来说，不仅往往缺乏词汇，而首先是缺乏“语法”。希腊的存在分析就其水平而言是无可比拟的；如果我们可以引这种早期研究为例的话，那么我们可以拿柏拉图《巴曼尼德斯篇》中关于存在论的段落、拿亚里士多德《形而上学》第七卷第四章同修昔底德的某一叙述性段落作一番比较。我们将看到，希腊哲人期待希腊人来理解的表述方式真是闻所未闻。我们的力量本质上较为薄弱，而且如今有待开展的存在领域在存在论上远比希腊人面临的存在领域来得艰难；在这种情况下，概念构造不免更其繁冗，表达也就不免更其生硬。

第八节 本部论著的构思

存在的意义问题是最普遍最空泛的问题。但在这个问题中又有一种可能性，即可能把这个问题本己地、最尖锐地个别化于当下的此在之上。赢获“存在”这一基本概念，草描出这一概念所要求的概念方式及这一方式的种种必然演变，这些工作需要一条具体的指导线索。存在概念的普遍性不反对探索的“特殊性”；这种“特殊性”就是：通过对某种存在者即此在特加阐释这

^① 如果下面的探索能在“事情本身”的开展方面前进几步，那么作者首先应当感谢的是埃·胡塞尔。笔者就学于弗莱堡时期，胡塞尔曾给予笔者以深入地亲自指导并最无保留地把其未发表的研究手稿提供给笔者，使笔者得以熟悉至为多样化的现象学研究领域。——原注

样一条途径突入存在概念。因为我们在此在中将能赢获领悟存在和可能解释存在的境域,但这个存在者本身是“历史的”,所以,对存在者的这一番最本己的存在论澄照就必得成为一种“历史学的”阐释。

于是,存在问题的清理工作就分为两项任务,这部论著也相应地分成两个部分:^①

第一部:依时间性阐释此在,解说时间之为存在问题的超越的境域

第二部:依时间状态问题为指导线索对存在论历史进行现象学解析的纲要

第一部分成三篇

1. 准备性的此在基础分析
2. 此在与时间性
3. 时间与存在

第二部同样分为三篇:

1. 康德的图型说和时间学说——提出时间状态问题的先导。
2. 笛卡尔的“cogito sum”[我思我在]的存在论基础以及在“res cogitans”[能思之物]这一提法中对中世纪存在论的继承。
3. 亚里士多德论时间——古代存在论的现象基础和界限的判别式。

陈嘉映 王庆节 译 熊伟 校

^① 本书最终未能完成预订的写作计划,仅出版了此计划第一部分的第—、第二篇。海德格尔曾在1975年整理出版的《现象学的基本问题》(1927年夏季学期马堡大学讲课稿)导言部分的一个注解中指出,这部手稿可视为《存在与时间》未完的第一部分第三篇的底稿,至于《存在与时间》第二部分的基本内容,按照作者自己在本书德文第七版序言中所说,可参看作者1953年出版的《形而上学导论》。——译注

致胡塞尔的信^{*}

梅斯基尔希, 1927年10月22日

亲爱的父亲般的朋友:

为了那些在弗赖堡渡过的时日我衷心地感谢您和您尊敬的夫人葛梅玲。在那些日子里, 我的确感到像您的孩子一样受到您的接待。

在实地动手工作之后, 问题才暴露出来。单纯的假期谈话的愉快于此并无补益。而这次一切又受到这个重要而紧急的任务的压力。在弗赖堡的最后几天我才看清楚, 您对纯粹心理学的强调在何种程度上为超验主观性问题和超验主观性与纯心理性东西之间的关系问题, 即这些问题的阐明奠定了基础, 或者在何种程度上首先为以明确的确定性提出这类问题奠定了基

* 这是海德格尔 1927 年 10 月 22 日写给胡塞尔的信。当年,《大英百科全书》编辑部约胡塞尔撰写《现象学》条目。胡塞尔请海德格尔与其合作。胡塞尔首先起了一个草稿,在暑期与海氏进行了讨论,后由海氏起草第二稿的引言和第一章。在此过程中海氏发现与其老师胡塞尔的思想分歧,在胡塞尔的草稿上加了许多批判性的脚注,并写信向胡塞尔阐明其看法。海氏把脚注中的看法集中在一起,构成信中附件 I;又对全文的安排和应阐明的问题写了自己的意见,即为此信的附件 II。胡塞尔对海氏的信十分重视,首次清楚地意识到了他与海德格尔的根本分歧。两人的这项合作以失败而告终。中译文据《胡塞尔全集》第九卷译出。——编者

础。对您最近几年的具体研究我不熟悉，这于当前这项工作是不利的，因此这些反驳好像是纯形式的。随信寄去的几张附页中我试图再次将最本质的分歧之点确定下来。这也使我再一次有机会将《存在与时间》中在超验问题上的基本倾向作一勾画。

手稿的第20页—28页比头一个草稿写得简明得多了。其结构是清晰的。在反复检阅中根据文体的需要我对原文进行了压缩和润色。用红笔圈定的眉批涉及与本题有关的具体问题。我把这些问题在此信的附件中做了简短的综合。

附件Ⅱ涉及提到的几个问题的排列问题。

对这篇文章最重要的是以简短的，完全不带个别人观点的评介形式来表达现象学所研究的问题。从根本上讲，事情本身的澄清是表达清楚的前提。所以您的着眼点，亦即文章的着眼点必须限制在其本质内容的清楚表达之内。

实际上，正如我们的谈话中提及的，您不该期望大量发行。在弗赖堡的最后几天里，您曾反复指出，纯心理学实际尚不存在。——现在，最重要的部分已经包含在由朗格里伯打出的那三段手稿之中了。

首先必须将这些研究出版，而且这样做是出于如下两个原因：一、要人们了解这些具体的研究，不致使人们将纯心理学只当作承诺性计划，到处去徒劳地寻找它。二、您自己也会从这种对超验性问题的根本性之阐述中得到乐趣。

我想请您将第二稿作为“研究”的线索。我刚才又把它研读了一遍，认为我上述的判断是正确的。

昨天我从我的夫人那里收到了李希特的信。（附件Ⅲ是此信的节录），我已经给曼克写了信。

在这里我当然没法进行我自己的工作。一门课，两门练习

课,又加上在科隆、波恩的报告,再加上九鬼(kuki)^①的事情,这将是一个十分美好的窘境。

我下周将由这里出发去雅斯贝尔斯处。我要到他那儿去索取些战略性的建议。

我祝您在这篇文章的工作上有一个完美的结束。它作为未来的著作的出版的开端将使您在许多问题上保持清醒。

值此,为了那些美好的时日,我再次对您和您尊敬的夫人葛梅玲表示衷心感谢,并致以忠诚的友谊和敬意。

您的

马丁·海德格尔

1927年10月22日

附件 I 内容上的困难

我们的一致之处在于:您称之为“世界”的那个存在者(Seiende)通过向与其具有同类存在方式(Seinsart)的存在者的回溯,并不可能从它的超验构造方面得到说明。

但并不能因此而认为,打开通向超验物之门者根本就不实际存在(Seiende)。相反应该看到,这里出现的恰恰是这样的问题:什么是世界于其中进行自我构造的存在者的存在类(die Seinsart des Seienden)?这正是《存在与时间》一书研究的核心问题,这即是此在(Dasein)的基础存在论。应该指出,人类的此在的存在类之“所以是”自身恰恰隐含着超验构造的可能性。

^① 九鬼周造(Shuzo Kuki),日本现代哲学家,当时在海德格尔身边求学。——编者

超验的构造是自己的生存(Existenz)之核心的可能性。作为存在者(Seiende)的具体人从来也不曾是“世界中的实在的事实”，因为它从来不是“实物性”(Vorhanden)，而是一种现实的生存(Existenziert)。令人“惊叹”之处正在于，此在的这种状态使所有的肯定东西的超验构造成为可能。

只有在人的具体的整体性基础上，即从根本上将这种人的整体性作为人的存在方式来规定时，人体学(Somatologie)和纯粹心理学的“单方面”的观察才成为可能。

“纯精神的”(存在)根本不是从整个人的存在论基础上成长起来的，即不是以心理学为目的的。相反，它从一开始便起源于笛卡尔始的认识论的思考。

进行构造者并不是虚无，而是某物和存在者(Seiende)——尽管不是实证意义上的存在者。

关于构造者本身的存在方式(Seinsart)自身的问题的提出是不可避免的。

因此存在的问题一般地讲是涉及构造者与被构造者的问题。

附件 II

以下涉及 21 页以下的文章排列问题

在超验问题的表述中的最重要的是阐明，存在者的“不可理解性”意味着什么。

从什么角度出发存在者是不可理解的？这即是说，何种比理解性更重要的要求是可能和必要的？

回溯到什么上之后才能赢得这种理解？

何谓与纯精神不同的绝对自我？

这个绝对自我的存在方式是什么？——在什么意义上它们是不同的自我？

绝对自我在其中被设定起来的那个设置活动本身的特征是什么？在何种程度上这里遇到的不是实证性(被设置性)？

超验问题的普遍性。

附件Ⅲ (略)^①

新希平 译

^① 附件Ⅲ只涉及海德格尔升教授和提工资问题,因而略去不译。——译注

康德和形而上学问题^{*}

(导论、第一章、第四章)

导论：研究的主题及其划分

下面这项研究给自己提出的任务是，将康德的《纯粹理性批判》解释为形而上学的一种奠基，这样来强调，形而上学问题是某种基础存在论的问题。

基础存在论，是指对有限的人类本质所作的那样一种存在论分析，它应当为“属于人的自然本性”的形而上学准备基础。^①基础存在论是为了使形而上学成为可能而必然要求的、人的此在的形而上学。但它与一切人类学、也包括哲学人类学，都仍然

* 本书的主体部分是作者海德格尔 1927 - 1928 年冬季学期的讲座和 1928 年的几次演讲，1929 年由维多里奥·克劳斯特曼出版社（美茵法兰克福）出版，全书分四章；1973 年第四版增补了“附录”，收入“康德的纯粹理性批判与形而上学之奠基的任务”（系作者 1928 年在瑞士达沃斯的三次演讲的概述）和“恩斯特·卡西尔与马丁·海德格尔的达沃斯辩论”（由 O. F. 波尔诺和 J. 里特尔所做的笔记）两文。本书现被辑为海氏《全集》第三卷。中译文据本书 1973 年增补第四版译出。限于篇幅，我们这里只能选译本书之“导论、第一章、第四章”。——编者

① 康德曾说形而上学是人的“自然倾向”，参看《纯粹理性批判》导言 IV。——译注

有根本的区别。阐明一个基础存在论观念,这就意味着:将此在的这一特别标明的存在论分析作为必然要求来阐明,并由此而说明,在何种意图和方式之中,在何种界限之内和哪些条件之下,它提出“什么是人?”这个具体的问题。然而,如果说一种思想只有通过自己的洞察力才显示出自身的话,那么基础存在论的观念也应当通过把《纯粹理性批判》解释为给形而上学奠基,来证明自己和表现自己。

在此必须预先说明所谓“奠基”是什么意思。这个术语的意义在建筑行业中直观地体现出来。形而上学虽然不是什么已完成的大厦,但毕竟是作为“自然的倾向”而现实地存在于一切人心中。^①据此,形而上学的奠基也许可以这样来看:为这种自然的形而上学倾向底下放置一个基础,更确切地说,使一个已经奠立的基础由一个新的基础来置换。但恰好是这种似乎涉及到为一个已完成的大厦奠基的想法,有必要与奠基的观念区分开来。勿宁说,奠基是对建筑计划本身的筹划,要使这个计划一开始就提供出指示,指明这个大厦要建立在什么之上以及如何建立。但是,作为建筑计划的筹划,形而上学的奠基又决不是抽象地建立一个体系及其各个层面,而是对形而上学的内在可能性进行建筑术上的范围界定和标记,也就是说,对其本质进行具体规定。只不过任何本质规定只有在对本质根据的发掘中才能完成。

所以,作为形而上学内在可能性的筹划,奠基的作用必然是使已奠立的基础的承载性成为有效。这种作用是否发生、怎样

^① 《纯粹理性批判》第二版第21页。——第一版(A)和第二版(B)在莱蒙德·施米特1926年版(迈纳哲学丛书)中以完美的形式作了对照。下面将同时引证A版和B版。——原注

发生,这是一个奠基之本源性和广度的标准。

如果对《纯粹理性批判》的以下阐释成功地说明了形而上学根源的本源性,那么这种本源性从本质上看,只有在它也已经进入到使它发源的具体过程之中时,亦即当形而上学的奠基被回复时,才真正地领会。

只要形而上学属于“人的自然本性”并事实上与人同在,它就已经在某种形态中形成起来了。因此形而上学的明确奠基从来也不是从虚无之中发生的,而是在某种传统的力量和无力中产生的,这种传统则是开端的诸种可能性给形而上学预先规定的。但这样一来,凭借与形而上学中所包含的传统的关联,任何奠基在与以前那些奠基的关系中都是同一件任务的变形。正因为如此,对《纯粹理性批判》作为形而上学的一次奠基的以下阐释就必须试图说明四个方面的问题:

- 一、形而上学奠基的开端。
- 二、形而上学奠基的进行。
- 三、形而上学奠基的本源性。
- 四、形而上学奠基的回复。

通过把《纯粹理性批判》解释为形而上学之奠基而阐明一种基础存在论的观念

第一章 形而上学奠基的开端

强调康德一开始就是要为形而上学奠基,这和回答这个问题——为什么对康德来说形而上学之奠基成为了对纯粹理性的批判?——是同等重要的。问题的答案必须从讨论如下三个分支问题来求得:一、什么是康德事先遇到的形而上学概念?二、

什么是这种传统形而上学奠基的开端？三、为什么这种奠基是对纯粹理性的批判？

第一节 传统形而上学概念

康德看待形而上学并不得不在其范围内开始其奠基工作的那个视域,大体上可以用鲍姆加通的定义来标明: *Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens*(形而上学是人类认识之基本原理的第一科学)。^①形而上学是包含人类认识所把握的东西之最基本根据的科学。在“人类认识之基本原理”这一概念中,存在着某种固有的、首先是不可避免的歧义性。 *Ad metaphysicam referuntur ontologia, cosmologia, psychologia et theologia naturalis*(与形而上学相关的有存在论、宇宙论、心理学以及自然神学)。^②形而上学的这一学院派概念之形成和确定下来的动机及历史不是这里要讨论的。我只想对本质的东西作简短的提示,以使这个概念的繁难的内容变得轻松一些,并为我们领悟康德这一奠基的开端的透彻含义作准备。^③

① 鲍姆加登:《形而上学》,1743年第2版,§1。——原注

② 同上,§2。——原注

③ 在H·比歇勒的《论克利斯蒂安·沃尔夫的存在论》(1910年)开辟了道路之后,康德与传统形而上学的关系最近又得到了更深入全面的研究。尤其参看海姆塞特的几篇论文:《批判的唯心主义形成的形而上学动机》,载《康德研究》29卷(1924年)第121页以下;及《在克里斯蒂安·A.克卢修斯那里的形而上学与批判,一篇关于十八世纪纯粹理性批判之存在论前史的论文》(载《哥尼斯堡哲学家协会文集第三卷年鉴》,《精神科学》分类第三册,1926年)。——此外是M.冯特的巨著:《作为形而上学家的康德,对十八世纪德国哲学史的一桩贡献》(1924年)。——着眼于后康德的形而上学史,康德哲学描述出自R.克罗纳:《从康德到黑格尔》两卷,1921年和1924年;关于德国唯心主义的形而上学史也可参看尼古拉·哈特曼:《德国唯心主义哲学》第一部,1923年,第二部,1929年。在此不可能对这些研究作一个批判的考察。不过有一点是值得注意的,即所有这些研究都一开始就坚持认为,《纯粹理性批判》是一种“认识论”,而现在也同时强调形而上学和“形而上学的动机”。——原注

众所周知,首先是纯粹就其编纂技术意义而言的 *μετὰ τὰ φυσικά* (物理学之后)这一术语(作为亚里士多德的那些被编入“物理学”性质的文章之后的论文集的名称),后来转变成了这些编排在后的论文内容的具有哲学解释作用的标志。但这种含义转变并没有人们通常误置于它身上的那种无害性。其实,它强使人们对这些论文的阐释纳入了一个完全规定的方向,并由此裁定将亚里士多德讨论的问题理解为“形而上学”。但这在亚里士多德的《形而上学》中被编纂在一起的东西是否就是“形而上学”,却是必须质疑的。的确,康德本人还想直接赋予这个术语以某种实质性的含义:“至于形而上学这一名称,我们不能相信它是完全偶然产生的,因为它与科学是那么精确地相吻合:因为对于被称之为自然的 *φύσις* 这个词,我们除了通过经验就无法得出自然的概念来,所以跟随在它后而的这门科学就叫作形而上学(由 *μετά* 和 *physica* 转来)。这是这样一门科学,它仿佛是置身于物理学的领域之外,在物理学的彼岸”。^①

这个编纂技术上的术语导致了这种确定的实质性阐释的诱因,甚至它本身也产生于在对 *corpus aristotelicum* (亚里士多德文献)里这样编排的著作进行实质性领悟上的某种困境。正是对于亚里士多德在此力求作为 *πρώτη φιλοσοφία* (第一哲学)、作为本原的哲学、作为首要的哲学思考的东西,人们在后来的学院派哲学(逻辑学、物理学、伦理学)中没有任何学科和任何范畴能够将它们嵌入进来;*μετὰ τὰ φυσικά* 是表示某种根本性的哲学困

① M.海因茨:《康德关于形而上学的三个学期的讲座》,载萨克森皇家科学协会文集第14卷,哲学-历史类,1894年第666页(分卷第186页)——又参看康德:《论形而上学自莱布尼茨和沃尔夫以来的进步》,(全集)(卡西尔编)第八卷,第301页以下。——原注

境的标题。

而这种困境又有它的原因,即在于亚氏这些论文所讨论的那些问题和知识未从本质上得到澄清。就亚里士多德本人对此所发表的看法而言,恰好是在对“第一哲学”的本质规定中表现出某种值得注意的两重性。第一哲学一方面是“作为存在者的存在者(ὄν ἢ ὄν)的知识”,另一方面也是关于存在者的最高领域(τιμιώτατον γένος(最高的种))的知识,存在者由此而得到总体上(καθόλου)的规定。

πρώτη φιλοσοφία(第一哲学)的这种双重性特征既不包含两条有不同根据的相互独立的思路,又不允许一方为了另一方而被削弱及消除,更不能匆忙地将这种表面上的分裂调和在一个统一体之中。该做的勿宁是,将这种表面分裂的诸原因及这两种规定的相关性方式从存在者的“第一哲学”之主导问题中揭示出来。这一任务,比起当上述双重性还未被亚里士多德突现出来,而是自古代哲学发端以来便完全笼罩着存在问题的时候,变得更为迫切了。

但为了确定“形而上学”的本质规定这个问题,可以预先说说的是:形而上学是关于作为存在者的存在者的根本知识和总体知识。然而这个“定义”却只可以被看作这种疑问的提示,亦即这些问题的提示:对于存在者的存在的知识,其本质何在?这种知识在何种范围内必然展开自己为对存在者的总体知识?为什么这种知识又重新集中到对存在知识的知识上来了?这样,“形而上学”就还完全是表明哲学困境的标题。

后亚里士多德的西方形而上学,其形成并不归功于接过和继承了据称是实存着的亚里士多德体系,而要归功于不领会柏拉图和亚里士多德所留下的中心问题的可质疑性和开放性。有两个动机主要规定了形而上学的上述学院概念的形成,并越来

越阻碍了人们有可能重新接受这种本源性的质疑。

其中一个动机,涉及到对形而上学的内容上的划分,并来源于基督教所信仰的对世界的说明。按照这种说明,一切非神性的存在者都是一个被造物:宇宙万有。而在这些被造物中,人又由于一切都取决于他的灵魂得救和永生,而拥有一个卓越的位置。于是,按照这种基督教的世界意识和此在意识,存在者总体便划分为神、自然和人,而其领域随即也就分成了:其对象为 *summum ens*(最高存在者)的神学,宇宙学和心理学。它们构成了形而上学的下属的科目。与这种科目不同,一般形而上学(存在论)把“一般”的存在者(*ens commune*)作为对象。

形成学院的形而上学概念的另一个根本动机则涉及到形而上学的认识方式和方法。由于形而上学把一般存在者和最高存在者作为对象,对于这种对象“每个人都会产生关切”(康德),形而上学就是具有最高荣耀的科学,是“诸科学的女王”。这样一来,就连它的认识方式也必须是最严格并具有绝对约束力的方式。这就要求形而上学有一个相应的知识理想与自己相称。被看作这种知识理想的是“数学”知识。数学是在最高意义上的合理的和先天的知识,因为它脱离了偶然的经验,亦即成了纯粹的理性科学。对一般存在者的知识(一般形而上学)和对其各个主要领域的知识(下属形而上学)就这样成了一种“出自纯理性的科学”。

于是,康德便坚持这种形而上学的意图,他甚至还把这种意图更强化地置于下属的形而上学中,把这种形而上学称为“真正的形而上学”、“最终目的的形而上学”。^①然而,鉴于在这门科学

^① 康德:《论形而上学自莱布尼茨和沃尔夫以来的进步》,同前引,第238页。——原注

中一切尝试的一再“失败”，以及它的不确定性和无效性，一切扩展纯粹理性知识的企图都必须暂时中止，直到对这门科学之内在可能性的探究变得明朗化为止。这就产生出了在某种本质规定的意义上为形而上学奠定基础的任务。康德是怎样着手来划定形而上学的这一本质范围的呢？

第二节 为传统形而上学奠基的开始

形而上学是有关存在者方面的“普遍”以及存在者的主要领域各自的总体性的纯粹合理的知识，在其中，对个别经验每次以特殊的和部分的方式所能提供的东西进行着某种“超越”。通过超越感性，这种知识力图把握超感性的存在者。但“形而上学的进程”“至今还只是在盲目摸索，而最坏的是，只在纯概念之中摸索”。^①形而上学对其所使用的观点缺乏一种负责的证明。是什么东西给了这种形而上学以内在此的可能性，使它成为它所愿意成为的东西呢？

但现在，在划定形而上学的内在可能性界限这个意义上为形而上学奠基，必须首先针对着形而上学的终极目的，即针对着下属的形而上学的本质规定。因为这种下属形而上学是在某种特别意义上对超感性存在者的知识。但对这样一种知识的内在可能性的探讨，发觉自己反过来又要取决于对存在者本身的一般可揭示性的内在可能性的更一般的探讨。现在，为形而上学奠基就是揭示出与存在者的关系的本质，在这种关系中，存在者显示出它本身的样子，以致一切有关它的表述从此以后都成为可证实的。

^① BXV。——原注

那么,属于这样一种对存在者的关系的可能性的是什么呢?有一种“迹象”显示出使这样一种关系成为可能的东西吗?事实上是有的,这就是自然科学家的操作程序。在自然科学家面前“升起了一道光明,他们理解到,理性所洞见到的只是它自己根据自己的构想而产生出来的东西,它必须用自己根据恒常法则作判断的原理在前引路,并迫使自然对理性的提问作出回答,但却不能让自己仿佛仅仅是听凭自然牵着鼻子走”。^①为一般自然“预先构想的计划”首次把据说一切研究性探讨都可与之发生关系的那个存在者的存在机制放在了前面。这一先行的、对存在者的存在的计划被纳入了对自然作出发现的那种科学的基本概念和基本原理之中。因此,凡使得与存在者的关系(存在性的知识)成为可能的东西,都是对存在机制的先行领会,即存在论的知识。

数学性的自然科学对存在性的(ontisch)经验和存在论的(ontologisch)知识之间的这种根本的条件关系提供了一个迹象。但它为形而上学奠基的作用也仅限于此。因为对这一条件关系的暗示也还不是对问题的解决,而只是一个任务和方向,在其中,问题就其彻底的普遍性领会而言,首先还必须去寻找。它是否只有在此才能找到,而且一般说它能否被找到,即是说某种下属的形而上学的观念一般说是否可以放到实证的(科学的)知识概念的量度中来筹划,这恰好是应当先决定的事。

对下属的形而上学的内在可能性的筹划,通过对存在性的知识的可能性的探讨,而被归结到对于使存在性知识成为可能的东西的可能性的探讨。但这是先行的存在领悟的本质的难题,亦即最广义的存在论知识的本质的难题。然而,存在论的这

① BXIII。——原注

个内在可能性难题却包含着对一般形而上学的可能性的探讨。为下属的形而上学奠基的尝试本身就把自己推回到对一般形而上学的本质的探讨。

但是,在这样开始为形而上学奠基的同时,康德使自己直接进入了与亚里士多德和柏拉图的对话。存在论现在第一次从根本上成了难题。这就使传统形而上学大厦遭受到了第一次最深刻的震动。一般形而上学至今在谈论 *ens commune*(一般存在者)的“普遍性”时的那种不确定性和自明性消失了。对奠基的探讨第一次要求澄清普遍化的方式,因而澄清在存在机制的知识中的超越性质。康德本人是否完全做到了对这一难题的澄清,这还是一个次要的问题。我们只要知道他认识到了这个难题的必然性并首先描述了它,就够了。但由此也可看出,存在论最初与为实证科学奠基完全不相干。它的必要性和它所起的作用基于某种“更高的关切”,即人类理性在自己身上所感到的关切。但既然一般形而上学为下属形而上学提供了必要的“准备”,^①那么下属形而上学的本质规定也必须在为一般形而上学奠基时加以改变。

为总体的形而上学奠基,就是揭示存在论的内在可能性。这就是在康德的“哥白尼式革命”这个题目之下总是被人误解的思想的真正意义,即形而上学的(与形而上学这一唯一主题相关的)意义。“人们一向假定我们的一切知识必须符合于对象;可是,通过概念先天地构成有关对象的某物以求扩展我们的知识的一切尝试,在上述假定之下都失败了。因此我们可以试试,如果我们假定对象必须符合于我们的知识,我们在形而上学的课题中是否会有更多的进展。这样做已经更好地与所要求的关于

① 康德:《论……进步》,同前引,第302页。——原注

对象的先天知识的可能性相一致了,这种知识应该在对象被给予我们之前就确定有关对象的某种东西”。^①

康德在此想说的是:并非“一切知识”都是存在性的,而凡是有存在性知识的地方,它都只是由于某种存在论知识才成为可能的。通过哥白尼式革命,知识与存在者“符合”(adaequatio)这种意义上的“旧的”真理概念所受到的冲击是如此少,以致知识正好以这个概念为前提,甚至首先建立起这概念。对于存在者(“诸对象”),存在性的知识只有当这个作为存在者的存在者先已明白地、亦即在其存在机制中被认识了之后,才能去符合它。对于后面这种知识,诸对象,亦即它们在存在性上的可规定性,是必定会符合的。存在者的启明(存在性的真理)涉及到对存在者的存在机制的揭示(存在论的真理);但存在性的知识永远也不会自为地去“符合”对象,因为它若没有存在论的知识,就会连某种去符合什么的可能都不会有。

这也就很清楚:为传统形而上学奠基的工作是从存在论本身的内在可能性问题开始入手的。但是,这一奠基为什么成了“对纯粹理性的批判”呢?

第三节 作为“纯粹理性批判”的形而上学之奠基

康德把存在论的可能性难题表达为这个问题:“先天综合判断如何可能?”对这一提问方式的解释所尽量说明的是:为形而上学奠基是作为对纯粹理性的批判来进行的。对存在论知识的可能性的探讨要求这种知识具有一种暂时性的特征。在这一提问方式中康德按照传统把认识理解为判断。知识的何种方式寓

^① EX VI。——原注

于存在论领会之中呢？的是存在者在其中被认识到的是存在者。然而，凡是在这里被认识到的，都属于存在者，而不管它是被经验到的还是被规定下来的。存在者的这一被认识到的“是什么”在存在论知识中先于一切存在性的经验，虽说正是为着这些存在性经验而被先天地提供出来。康德把提供出存在者的“什么”的内容的知识，确切地说，把揭示出存在者本身的知识，称为“综合的”。这样，对存在论知识的可能性的探讨便成为了先天综合判断的本质的难题。

对于这种有关存在者之存在的含实质内容的判断之合法性根据的审查，不能在经验中进行；因为有关存在者的经验本身总是已经由对存在者的存在论领悟来引导的，这种存在论领悟从特定的方面看应是通过经验可以达到的。因此，存在论知识是按照不遵照经验就能提供的根据(原理)所作出的判断。

然而，康德把我们从先天原理出发进行认识的机能称为“纯粹理性”。^①纯粹理性是“这样一种能力，它包含我们完全先天地认识某物的那些原理”。^②因此，只要在理性中所包含的那些原理构成了某种先天知识的可能性，则对存在论知识之可能性的揭示必定就会成为对纯粹理性本质的澄清。但是为纯粹理性的本质划定范围同时也就是对它的非本质的胡来(Unwesen)进行区别的规定，因而也就是将它局限和限制在其本质的可能性上(批判)。为形而上学奠基作为对存在论的本质的揭示，就是“对纯粹理性的批判”。

① 《判断力批判》第一版前言，1790年，《全集》(卡西尔编)第五卷，第235页。——原注

② A11, B24。——原注

存在论知识,也就是说,先天“综合”,正是“我们的全部批判最终要达到的”。^①对这种综合作进一步的规定,这在确定为形而上学奠基这一主导性难题时已经变得更加迫切了。康德并不是仅仅一般地在多种多样的含义上使用这一术语,^②而恰好是把这些含义都编织在为形而上学奠基的那个提问方式中。这个问题要探讨的是先天综合判断的可能性。既然任何判断本身已经是一个“我联结”,即对主词和谓词的联结;作为判断,即使是分析判断也已经是综合的,哪怕这里主谓词联结的一致性根据仅在主观表象之中;但这样一来,综合判断的“综合”便有了双重意义:一是作为一般判断;二是作为这种情况,即表象的“联结”(综合)的合法性是由判断所及的存在者本身中“得知”的(综合)。

但在这些被弄成了难题的先天综合判断中还涉及到另外一种综合方式。这种综合关于存在者应当告诉我们某种并非由经验从存在者中获得的東西,这就是告诉我们存在者的存在规定,就是先行关涉到存在者,就是告诉我们首先是何种纯粹的“与……相关”(综合)才构成了关涉者(Worauf)和这种视界,在这视界中存在者就其自身而言能通过经验的综合而被经验到。这种先天综合正需要在其可能性中得到澄清。一个涉及到这种综合之本质的研究,康德称之为先验的研究。“凡一切知识,不是探究对象,而是一般地探究我们认识对象的方式,而这种方式又要是先天可能的,这种知识我称之为先验的”。^③可见先验知识不是研究存在者本身,而是研究先行的存在领悟之可能性,这同时

① A14, B28。——原注

② 参看下文第七节。——原注(此节本书未收入。——译者)

③ B25, A11。——原注

也意味着：研究存在者的存在机制。这种存在机制涉及纯粹理性对存在者的超越(超越性)，只有在这时，存在者才能作为可能的对象来使经验得到衡量。

讨论存在论的可能性问题就意味着：对于存在领悟的这种超验可能性即超验性本质加以探讨，从先验哲学上进行研究。因此，康德是为了表明传统存在论的困难而把一般形而上学(存在论)称为“先验哲学”的。^①所以他在提到这个传统存在论时谈及“古代的先验哲学”。^②

然而，对纯粹理性的批判并没有提供出任何先验哲学的“体系”，相反，它是“关于方法的一部引论(Traktat)”。^③但这里所说的并非一种有关操作技术的学说，而是对存在论的“总体轮廓”和“整个内在结构”的完整规定的刻画。在这种形而上学奠基中，在对存在论的内在可能性的这种筹划中，“标出了一个形而上学体系的总体雏形”。^④

因此，当《纯粹理性批判》这部著作被当作“关于经验的理论”、甚至当作实证科学的理论来解释时，它的意图还是被彻底地误解了。《纯粹理性批判》与“认识论”毫无关系。如果有可能承认这种认识论的解释的话，那就必须说：《纯粹理性批判》不是有关存在性的知识(经验)的理论，而是有关存在论知识的理论。但就连这种偏离了对先验感性论和先验分析论的流行解释的理解，也并没有切中本质的东西，这就是：正是存在论被建立为一般形而上学，即建立为全部形而上学的基础部分，并

① A845以下，即B873以下；A247、B303；还参看前引康德：《论……进步》第238、263、301页。——原注

② B113。——原注

③ BX X II——原注

④ BX X III。——原注

且在这里,存在论首次达到了自觉。超验性的问题并没有使形而上学被“认识论”所取代,而是使存在论被追询其内在的可能性。

如果一种知识的真理性属于该知识的本质,那么,先天综合知识的内在可能性这个先验问题就是要探讨存在论的超验性之真理的本质。这就须要规定那“先行于一切经验并使之成为可能的先验真理”^①的本质。“因为凡与此种真理的逻辑相矛盾的知识,无不立刻丧失其一切内容,即丧失它对于一切对象的关系,因而也就丧失一切真理”。^②存在性的真理必须符合存在论的真理。这是重新对“哥白尼式革命”的意义作合法的阐释。这样,康德凭借这一革命,突入了存在论问题的中心。对于本源的存在论真理的可能性之困惑来说,没有什么东西是可以预设的,至少不能以实证科学的真理性这一“事实”为前提。勿宁说,这一奠基必须把先天综合仅仅在自身中追溯到为它奠基的胚芽,这些胚芽使那种综合作为它所是的东西生长出来(在本质上成为可能)。

由于清楚地洞察到为形而上学奠基的这种特点,康德在读到《纯粹理性批判》时说:“这个工作是艰巨的,它要求一个果敢的读者用思想逐步深入到这样一个体系中去,这个体系不根据任何材料,同时也不依靠任何事实,而只根据理性本身,力求从理性的原始萌芽中开展出知识来”。^③

这就产生了一个任务,即指出存在论的这种可能性是怎样逐步从其萌芽中发展出来的。

① A146, B185。——原注

② A62 - 53, B87。——原注

③ 《未来形而上学导论》§ 4。《全集》(卡西尔编)第四卷,第 23 页。——原注

第四章 形而上学奠基的回复

对基础问题的回复,我们领会成揭示出这个基础问题的本源性的、至今隐藏着的诸种可能性,这些可能性的制定使问题起了变化,这才使问题保持在它的内容之中。但保持一个问题指的是:在那些使问题本身基于其本质而成为可能的内在力量之中把问题保留和坚持下来。

对可能之物的回复决不意味着去考虑那种“通常流行的”、“存有已被证明的前景”即能从中“构成某物”的东西。这种可能之物总归只是过于现实的东西,它是每个人在自己所熟悉的行当中加以操纵的。这种意义上的可能之物正好阻碍了某种真正的回复,并因而也阻碍着一般地与历史发生关系。

对形而上学奠基的一个正确领会的回复,却必须预先使自己确信那构成过去的形而上学的、在此也就是康德形而上学的真正成就的东西。同时,还必须能够对在《纯粹理性批判》中作为形而上学奠基的“结论”而寻找的东西中,并从被找到的东西得到规定的方式中加以推断,看看那指导一切回复的、对可能之物的领会将伸展到何种范围,以及它是否足以胜任可回复之物。

A、在人类学中为形而上学奠基

第三十六节 康德的形而上学奠基所奠定的基础及其成果

在对康德奠基工作的具体研究过程中我们已看出,这个奠

基工作最终是如何通向先验想象力即通向存在论综合的、亦即超验性的内在可能性根据的。那么,这一根据或基础的确立,或不如说,将这一基础更本源地解释为时间性,就是康德奠基工作的成果吗?还是他的奠基工作产生了某种另外的成果?无疑,要确立上述这样一个结论,本来不需要这样努力地去特意考察这一奠基工作的内在过程及其步骤,而只须引证先验想象力在先验演绎和先验构架论中的核心作用的相关引文就足够了。但如果这一成果不在于知道是先验想象力构成了基础,那么这一奠基工作应当产生什么别的成果呢?

如果这个奠基工作的成果不在于它的“结论”,那就必须问,这一奠基在其过程本身中对形而上学的建立问题启示了什么。在康德的奠基工作中发生了什么呢?最重要的是:对存在论的内在可能性的证明使自己成为对超验性、亦即对人的主体之主体性的一种揭示。

对形而上学本质的探讨就是对人的“心灵”诸基本能力之统一性的探讨。康德的这一奠基表明:对形而上学的证明就是对人、亦即对人类学的探讨。

然而,对人类学的回溯不是在一开始试图更本源地把握康德的奠基工作时就被排除了吗?^①的确,正如所指出过的,人类学在解释知识及其两个来源上所提供的东西,正是《纯粹理性批判》以某种更为本源性的形态所揭示的。但目前从中只能得出,那个由康德所拟定的人类学只是某种经验的人类学,而不是什么纯粹的、即足以解决先验困惑的人类学。这在今天正好使得为形而上学奠基而建立某种足以达到目的的“哲学人类学”的要

^① 见上文第二十六节,第122页以下。——原注(此节本书未收入。——译者)

求更加迫切了。

对于康德奠基工作的成果在于洞见了人类学和形而上学的必然联系这一点,甚至还可以用康德自己的表述来确凿地证明。康德形而上学奠基的目的是奠立一门“最终的形而上学”,即下属的形而上学,它包括三个部门即宇宙论、心理学和神学。然而形而上学的这样一种奠立却必须在其最内在的本质中把形而上学领会为对纯粹理性的批判,而另一方面则应当把形而上学在其可能性和界限之内理解为“人的自然倾向”。但人类理性的这一最内在的本质却是透过那些永远使理性作为人类的理性为之激动的关切而显示出来的。“吾人理性之一切关切(包括思辨的关切和实践的关切)归结为如下三个问题:

1. 我能知道什么?
2. 我应做什么?
3. 我可希望什么?”^①

但这三个问题就是作为下属的形而上学的真正形而上学之三个部门所归入的三个问题。人的知识所涉及的是最广义的现存事物的自然(宇宙学);做则是人的行动,涉及人的人格和自由(心理学);希望则指向作为天福的不朽,也就是指向与上帝同一(神学)。

这三种本源的关切不是把人规定为自然生物,而是规定为“世界公民”。它们构成“世界公民的意图中”的哲学对象,即构成真正哲学的领域。因此康德在其逻辑学讲义的导言中,在阐述一般哲学的概念时说:“哲学的领域在这种世界公民的含义上可以提出如下问题:

1. 我能知道什么?

^① A804 - 805, B832 - 833。——原注

2. 我应做什么?
3. 我可希望什么?
4. 人是什么?”^①

这里在前引三个问题之后出现了第四个问题。但如果考虑到,理性心理学作为下属的形而上学科目早已讨论了人的问题,那么,这第四个对人的提问不是外加于前三个问题之上而且是多余的吗?

不过,康德并不是简单地把这第四个问题接续于前三个问题之后,相反,他说:“根本说来这一切都可以看作是人类学的问题,因为前三个问题都与最后一个问题相关”。^②

这就是康德本人对其形而上学奠基的真正成果的明确表述。回复到奠基工作这一尝试由此而对自身的任务获得了一个明白的指示。虽然康德只是在一般意义上谈论人类学,但根据以上所讨论的,毫无疑问,只有一种哲学人类学才能接受为真正的哲学、为下属形而上学奠基的工作。那么,回复到康德的奠基工作不是会推进对某种“哲学人类学”的系统制定以作为其真正任务,并必须由此来预先规定哲学人类学的观念吗?

第三十七节 哲学人类学的观念

属于哲学人类学的是什么?什么是一般人类学,人类学又凭什么而成为一种哲学的人类学?人类学是关于人的知识。它包括所有涉及到人的本性、涉及这个肉体 灵魂 精神的生物而能被知悉的东西。但属于人类学领域的还不光是人作为这

^① 《全集》(卡西尔编)第八卷,第343页。——原注

^② 同上,第344页。——原注

个特定的种而与动物、植物相区别的那些现成地可确定的属性,而且还包括他那些隐藏的素质,那些在性格、种族和性别上的差异。而只要人不只是作为自然生物出现,而是行动着、创造着,那么人类学也就不能不试图去把握,什么是人作为行动者“从自身中产生”、能产生和应产生的东西。他的能够和应当最终总是建立于人本身所能占据的基本地位之上的,这个基本地位,我们称之为“世界观”,它的“心理学”包括了全部关于人的知识。

在这里,凡是在人类学中,在对人的生理的、生物学的、心理学的考察中,在性格学、精神分析学、人种学、教育心理学、文化形态学和世界观类型学中所汇合到一起的东西,都不光是内容上无法估计,而且尤其是,按照其提问方式、证明的要求、叙述的意图和传达的形式,最后,按照其指导性的前提,都是根本不同的。只要这一切,以及一般地说全部的存在者,最终都总是能以任何一种方式和人发生关系并因此而可以被归入人类学,那么人类学就会如此的无所不包,而使得它的观念沉没在完全的无规定性中。

人类学在今天当然也早已不再只是一门学科的名称,相反,这个词表示今天人类对自身以及在所有存在者中的地位的一种基本倾向。按照这种基本立场,某物只有当它找到了某种人类学的解释时,才被认识、被领会。人类学要寻求的不只是有关人的真理,在今天它要求决定一般真理可能意味着什么。

没有任何时代像今天这样,关于人有这么多的并且如此杂乱的知识。没有任何时代像今天这样,使关于人的知识以一种如此透彻和引人入胜的方式得到了表达。从来没有任何时代像今天这样有能力将这种知识如此迅速而轻易地提供出来。但也没有任何时代像今天这样对于人是什么知道得更少。没有任何

时代像当代那样使人如此地成了问题。^①

然而,不正是人类学探讨的这种广度和引起的骚动,适合于使某种哲学人类学产生出来,并赋予了它的那些努力以某种特别的力量吗?不正是凭借哲学人类学的观念,我们才获得了这样一个使全部哲学都必须集中于其上的科目?

马克斯·舍勒在多年前就谈到过这种哲学人类学:“就某种理解而言,哲学的一切核心问题都可以归结到这个问题:什么是人,它在存在、世界和上帝的总体中占据何种形而上学的地位和位置”。^②但舍勒正好也敏锐地看出,对人的本质规定的多样性是不能简单地包括在一个共同定义之中的:“人是一个如此宏富多彩和多方面的东西,一切定义都嫌太少,它具有太多的头绪”。^③所以舍勒努力的目的不是只要获得人的一个统一的观念,而是也要使这一任务的那些根本性的困难和纠葛明确起来。^④这种努力在他最后几年中加强了并开始带来了新的成果。

但也许,哲学人类学的根本困难并不在于它的任务是要获得对人这样一个多而存在物的本质规定的系统统一,而在于它的概念本身,这一困难就连最丰富、最纯粹的人类学知识也都不再隐瞒得住了。

究竟凭什么,一般人类学才成为哲学人类学?难道只是取决于哲学人类学的知识与某种经验人类学知识在普遍性程度上的区别?在这里总还可以提出问题:在何种普遍性程度上经验

① 参看马克斯·舍勒:《人在宇宙中的地位》1928年,第13-14页。——原注

② 参看《论人的观念,一些论文和文章》,第1卷,1915年,第319页。——各卷的第二和第三版(1927年)以“价值的崩溃”为题出版(《全集》第三卷,第173页)。——原注

③ 同上第324页(《全集》第三卷,第175页)。——原注

④ 参看《人在宇宙中的地位》。——原注

知识中止而哲学知识开始呢？

可以肯定，一种人类学之所以能被称为哲学的，是因为它的方法是哲学的，例如在对人的本质考察这个意义上。所以这个考察的目的是把我们称为人的这个存在者与植物、动物和其他存在者的领域相区别，并以此来强调这一存在者的特定区域的特有的本质状况。这样，哲学人类学就成了一种人的区域存在论，而它本身仍然是和其他那些与之分享着存在者之共同领域的存在论相并列的。这样领会的哲学人类学成为哲学的中心并不是毫无困难的，尤其是并非以其问题的内在结构为根据的。

但人类学也可以成为哲学的，只要它或是规定哲学的目的为人类学，或是规定哲学的开端为人类学，或是同时规定两者为人类学。如果哲学的目的在于世界观的制定，那么一种人类学就会有必要去界定“人在宇宙中的地位”。并且，如果人被看作这样一个存在者，他在建立某种绝对确定的知识时在次序上是绝对最先给予和最确定的东西，那么这样设计的哲学大厦就必定会把人的主体性带进自己核心的根基之中。这第一个任务与第二个任务是可以结合起来的，双方都能作为人类学的考察而利用人的区域存在论的方法与成果。

但正是从对人类学的哲学性质加以界定的这种多方面的可能性，已经产生了这个观念的不确定性。这种不确定性，当考虑到经验人类学知识的多样性，考虑到这种多样性至少在出发点上构成任何哲学人类学的基础时，就更为加剧了。

尽管哲学人类学的观念虽有其多义性而仍然是自然的和自明的，尽管它总是不可抗拒地一再得到承认，但同样必然的是，哲学中的这种“人本主义”也一再地受到攻击。哲学人类学的观念不只是没有充分地被规定，它在整个哲学中的作用也仍然是不清楚的和未定的。

但这一缺陷的根据就在哲学人类学观念的内部范围之内。因为这一观念本身并不是明确地由哲学的本质而来建立起来的,而是在考虑到最初从外部理解的哲学目的和哲学的可能的出发点时被使用的。所以当人类学体现为哲学的那些核心的难题的一个可能的汇聚之所,呈现出引人注目的外在性和哲学上的可疑性特征时,这一观念的规定便终于结束了。

但是,既然人类学以某种方式在自身中汇集了哲学的一切核心难题,为什么这些问题又可以归结到“什么是人”的问题呢?它们能归结到这一问题,难道仅仅是因为人们突然想到要研究这类问题吗?还是它们必然要被归结为这个问题呢?如果这是必然的,那么其必然性的根据何在呢?例如说,是由于哲学的核心难题都来源于人,不仅在它们都由人所提出来这种意义上,而且因为它们在自己的内涵上都和人有关么?但在何种范围内哲学的一切核心难题都以人的本质为自己的故乡呢?一般说来究竟什么是核心难题,这些难题的核心又在哪里?什么样的哲学研究,它的困惑有这样一个以人的本质为故乡的核心呢?

只要这样一些问题还没有以其内在的系统性被探讨和规定下来,那就连哲学人类学观念的内部边界都不清楚。不经过对这些问题的讨论,内在于哲学之中的哲学人类学的本质、权利和作用就根本没有可以确定的基地。

对某种哲学人类学的尝试总是可以在清楚明白的论证中一再提供出来并坚持这一学科的核心地位,却不从哲学的本质来为之提供根据。哲学人类学的论敌们将总是可以一再援引理由说,人并不属于存在物的中心,相反,和他“并存”的有一个存在物的“汪洋大海”——这就驳倒了哲学人类学的核心地位,认为它一点也不比他们的观点更加哲学一些。

所以,对哲学人类学观念作一种批判的思考不仅会表明这

观念的不确定性和内在局限性,而且首先还会证明,对它的本质进行一种彻底的探讨是完全缺乏基地和确定的范围的。

因此,仅仅因为康德把真正形而上学的三个问题归结为第四个“人是什么”的问题,就将这第四个问题理解为人类学问题,并将形而上学的奠基托付给某种哲学人类学,这也会是过于匆忙了。人类学并不仅仅因为它是人类学,就已经给形而上学提供了根据。

然而,康德奠基工作的真正成果不正是把人的本质的探讨与形而上学之建立这样联系起来吗?那么这种关联不是必须指导那向某种奠基回复的任务吗?

但哲学人类学观念的批判表明,仅仅简单地提出“人是什么”这第四个问题是不够的。相反,这个问题的不确定性暗示着,哪怕在今天,人们最终也还没有取得康德奠基工作的决定性成果。

第三十八节 对人的本质的探讨和康德奠基工作的真正成果

越来越明显的是,只要我们坚持任何一个定义或一条公式化的命题,我们就不会贴近康德奠基工作的真正成果。这样,我们只有比以前更坚定地去探讨在康德奠基工作中发生了什么,而不是探讨康德说了什么,才能够贴近康德的真正的哲学工作。只有发掘出这种实际发生的東西,才是上面曾进行的对《纯粹理性批判》作更为本源性的解释的唯一目的。

但在康德奠基工作的实际过程中真正表明的是什么呢?并非先验想象力是被奠定的基础,也并非这一奠基工作成了对人类理性本质的探讨,而是康德在揭示主体的主体性时,在由他自

己所奠立的基础面前退缩了。

哪怕是这种退缩,难道不也属于成果吗?在这里发生了什么呢?发生了比如说人们本该归咎于康德的不坚定性吗?这种退缩和不彻底只是某种消极的东西吗?绝对不是。勿宁说,它表明康德在他的奠基工作中自己埋葬了他一开始借以提出批判的那个基础。纯粹理性的概念以及某种纯粹的、感性的理性统一都成了问题。对主体的主体性的深入探讨,即“主观演绎”,导致了晦暗不明。康德没有求助于他的人类学并不只是因为人类学是经验性的、不纯粹的,而且还因为在进行奠基时人类学甚至会使对人的探讨方式成为问题。

值得导求的不是对“人是什么”这一问题的回答,而是首先要问,一般说来,在为形而上学奠基时对人的探讨只有怎样才是可能的和必须的。

对人的探讨成了问题,这是一个在康德为形而上学奠基的过程中暴露出来的困惑。这时才显示出:康德在他自己所揭示的基础面前,在先验想象力面前的退缩,就是——为了拯救纯粹理性,亦即为了确立它自己的地基——哲学研究的那种活动,它揭示了这一地基的崩陷,因而揭示了形而上学的无基础的深渊(Abgrund)。

只有从这一成果出发,上而进行的对康德奠基工作的本源解释才获得了它的正当性,以及它的必然性证明。唯一地引导着这一切阐释的努力的,既不是对更本源的东西的空洞的强求,也不是想知道得更多的愿望,而只是要发掘出奠基工作的最内在进程、因而要发现其最根本的困惑这个任务。

但是,既然这一奠基工作例如说并不排除“人是什么”这个问题,却也无法给这个问题一个圆满的回答,而是通过使它成为问题来显示这一问题,那么,康德的这第四个问题,这个下属的

形而上学、因而真正的哲学据说要归结于其上的问题,其情况又如何呢?

我们只有从现在所获得的对奠基成果的领悟出发,把第四个问题作为问题制定下来,并放弃某种匆忙的回答,才能将这一问题按它曾被提出的那样一种意图提出来。

值得探讨的是:为什么那三个问题(1.我能知道什么? 2.我应做什么? 3.我可希望什么?)都与第四个问题“有关”?为什么“这一切都可以看作是人类学的问题”?什么是这三个问题的共同之处,在何种眼光下它们是统一的,也就是说可以被归结为第四个问题?这第四个问题必须如何发问,才能将那三问统一地吸收于自身中并包含它们?

人类理性的最内在的关切在自身中结合了上述三个问题。在这里,人类理性的能够、应当和可以都成了问题。

凡是在一种“能够”成为问题并想在其可能性中为自己划定范围的地方,这种能够本身就已经处于不能够中了。一种全能的本质不需要问:我能怎样,亦即我不能怎样?它不光是不需要如此提问,它按其本质来说根本就不能提出这种问题。但这种不能并不是什么缺陷,而是不为任何缺陷和“不”所动。但谁要这样问:我能怎样?他就以此表示了某种有限性。凡是完全在其最内在的关切中受这个问题所触动的东西,就在其本质的最深处显出了有限性。

凡是在一种“应当”成为问题的地方,那提问的生物便摇摆于“是”和“否”之间,它在为它所不应当的事感到烦恼。这个生物在从根本上对某种应当感到关切时,便有一种“尚未满足”中意识到自身,也就是说,在它看来它一般地说应当怎样这点成了问题。一个自身尚未规定的满足的这种“尚未”表明,一个使自己最内在的关切取决于某种应当的生物,根本上是有限的。

凡是在一种“可以”成为问题的地方,就插进了提问者所已经认可或是仍然拒绝的东西。被问的是这样一种可能对之提出期望和不可能对之提出期望的东西。但一切期望都表明某种匮乏。只要这种需要在人类理性最内在的关切中产生出来,那么它就证明自己是一种本质上有限的需要。

不过,人类理性在这些问题中不仅泄露了其有限性,而且其最内在的关切是指向有限性本身的。对人类理性来说关键在于,不要去排除能够、应当和可以,因而不要去扼杀有限性,相反,恰好要意识到这种有限性,以便在有限性中坚持自身。

因此有限性并不只是简单地外加于人类的纯粹理性之上的,相反,理性的有限性就是有限化(Verendlichung),也就是为了能够成为有限而“操心”(Sorge)。

由此表明:人类理性不只是因为它提出了上述三个问题而成为有限的,相反,正因为它是有限的,它才提出这些问题,就是说,由于它的有限,对它来说它的理性存在取决于有限性本身。由于这三个问题都在探讨同一个东西,即有限性,因此“它们都可以”与第四个问题“相关”:人是什么?

但这三个问题不仅是可以与第四个问题相关,而且它们自己根本说来无非就是这第四个问题,亦即它们按其本质来说必须与第四个问题相关。但这种关系要成为本质上必然的关系,只有当这第四个问题放弃它最初被给予的普遍性和不确定性,并达到在这个问题中据以向人的有限性提问的那种一义性,才有可能。

但作为这样一个问题,它不只是被正当地安排在前三问之后,它还转化为首要的问题,即把其余三问从自身中释放出来的问题。

但由于这一成果,不管对人的探讨有什么规定,且正是通过

这种规定,这个问题的疑难才更加严重了。成为问题的是,对人的怎样一种探讨,才是对一般还能否有某种人类学问题这一问题的探讨。所以,康德奠基工作的成果现在才清楚地体现出来,回复到这一奠基工作的某种更本源的可能性变得明显了。

形而上学的奠基是在对人的有限性的探讨中建立起来的,也就是说,这种有限性现在才能够被讨论。形而上学的奠基是把我们的、亦即有限的知识“分解”(分析)为它的各个要素。康德把这种分析称为“对我们内在本性的研究”。^①但这一研究只有当它本质上所以出的困惑被足够本源地和全面地把握住之后,当由此出发而将“我们”自身的“内在本性”作为人的有限性来讨论之后,才不是任意的、无方向的对人的探讨,而是“对哲学家甚至是一种义务”。^②

“哲学人类学”尽可以再提出关于人的多种多样的本质性知识。它之所以永远不能取得哲学基础学科的权利,只是因为它是人类学。相反,它自身经常包藏有一种危险,即仍然去掩盖对人的探讨一旦想要为形而上学奠基就会成为问题这种必然性。

至于“哲学人类学”——在为形而上学奠基这个问题之外——仍然以特殊方式表明为一项任务,以及如何表明这项任务,这个问题在此无法讨论。

B、人的有限性难题和此在的形而上学

为了说明对人的有限性的探讨在想要为形而上学奠基时的必要性这一基本难题,我们对《纯粹理性批判》进行了上述的解

① A703, B731。——原注

② A703, B731。——原注

释。因此,正是这个有限性,是在阐释的开端一开始就不能不提到、而在阐释的过程中又必须随时提醒的。如果说康德在其奠基工作中毁掉了他原先设立的基础,那么现在就可以说:凡在阐释的开头作为康德的未言明的“前提”而被强调的东西,^①即认识的本质及其有限性,现在都具有了判决性难题的性质。有限性,以及对有限性进行探讨的特点,现在才从根本上对于主体的主体性之先验“分析论”的内在形式作出判决。

第三十九节 人的有限性之可能规定性难题

应当如何探讨人的有限性?一般说来这是一个严重的难题吗?人的有限性不是随时随地显出千姿百态吗?

尽管只消提到人身上的有限的东西并从人的不完善性中随意列举一些就已经足够了。以这种方式我们至多能获得一些关于人是一种有限生物的例证。但我们既不能获悉人的有限性的本质何在,也不知道对于人作为他所是的存在者的这种有限性怎样从根本上加以全面规定。

即使我们有可能成功地将人类的一切不完善性的总和全部合计起来,将它们的共同之处“抽象”出来,我们对有限性的本质也不会有任何理解,因为事先仍然成问题的是:一般地说,人的不完善性是直接令人看出他的有限性,还是这些不完善性其实是他的有限性本质的间接的实际后果,因而只有由这一本质才能理解。如果不可能的事竟然成为了可能,人这样一种被创造的存在竟然得到了合理的证明,那么人作为一个 *ens creatum* (被创造的存在)的标志也只会再次证明他的有限性这个事实,

^① 见前文第二章,第19页以下。——原注(本书未收入。——译者)

但却不会指明这个有限性的本质并把这一本质作为人的存在的基本机制来规定。所以,对人有限性的探讨——对人的本质的最日常的表现的探讨——一般说来应当如何着手,这远不是什么自明的事。迄今为止的研究只是表明了一点:当前对人的有限性的探讨并不是对人的各种特点的随意勘察。相反,这种探讨是在为形而上学奠基的任务中逐渐形成的,这个任务本身把它作为基本问题来要求。因此,为形而上学奠基的困难必然包含着对这一方向的指示,必须在此方向上来推进对人的有限性的探讨。

然而,既然为形而上学奠基这一任务获准作某种更本源的回复,那么通过这一回复,奠基的难题和由此引出的对人的有限性的探讨之间的本质关联也必然会有更清楚、更准确的阐明。

康德为形而上学奠基,是从建立那构成真正形而上学即下属形而上学之基础的东西入手的,也就是从建立一般形而上学入手的。但一般形而上学——作为“存在论”——已经具有了被固定为一门学科的形式,即那种滞留在古代、最终滞留在亚里士多德那里的、作为 *πρώτη φιλοσοφία* (第一哲学) 即真正哲学所研究的难题的形式。但对于 *ὄν ἢ ὄν* 的探讨(对作为存在者的存在者的探讨),在那里还保持在对整个存在者(*θεῖον*(神在))的探讨的某种的确晦暗不明的关联中。

“形而上学”这一称号标志着某种疑问的概念,在其中成问题的不仅是对存在者的探讨的那两种基本方向,同时也有这两种方向的可能的统一。在这里还不算上述两种探讨方向一般说是否详尽阐明了彻底认识存在者的全部困难。

但如果说,对人的有限性的探讨应当通过对形而上学奠基的更加本源的回复而得到规定,那么康德的这一问题本身必然会由于学院形而上学已经固定下来的学科和体系化的导向而被

歪曲,并被置于自身困惑未获规定的境地。这同时就意味着,即使亚里士多德的提问方式也不能作为某种定论而加以接受。

借助于 τί τὸ ὄν(什么是存在者?),虽然提出了存在者的问题来探讨;但是提出一个问题,这还并不说明就抓住并制定了其中所包含的困难。形而上学难题在何种程度上仍然被包藏在 τί τὸ ὄν(什么是存在者?)这一问题中,我们凭这一点可以知道:从这个问题中一开始就完全不能推出,当它应被当作难题来理解时,它本身又是如何包含人的有限性难题的。仅凭表述和重复这个问题更难获得应如何探讨人的有限性的指示。所以,回复到为一般形而上学奠基的难题就不是指重复“作为存在者的存在者是什么?”的探讨。这种回复必须把这个我们简称为“存在问题”的探讨展开为难题。这一展开必须表明,人的有限性这一难题以及由此预先规定下来的那些研究,在何种程度上必然属于对存在问题的解决范围。从根本上说:在存在作为存在(而非作为存在者)与人的有限性之间的本质关联必须得到阐明。

第四十节 本源地把存在问题制定为通往人的有限性难题之路

古代的 φυσιολόγοι(自然学家)^①对一般存在者[对 φύσις(自然)的 λόγος(学问)]的根本探讨,是从无规定性及形而上学最初无所不包的丰富性出发走向两种探讨方向的规定性而形成起来的。这是古代形而上学从发端直到亚里士多德的内在发展。这

^① 参看亚里士多德:《物理学》Γ4, 203b15。康德在《纯粹理性批判》(A845, B873)中还在谈论“纯粹理性的自然学”。——原注(参看韦卓民中译本第 691 页。——译者)

两个探讨方向在亚里士多德看来便构成了真正意义上的哲学研究。

尽管这两个方向的关系仍然是模糊的,但在某种观点之下两者的等级差别毕竟被强调出来了。只要对存在者整体和对其主要领域的探讨已经假定了“什么是作为存在者的存在者”的某种理解,那么对 $\ddot{\text{ov}} \eta \ddot{\text{ov}}$ (作为存在者的存在者)的探讨就必定要排在对存在者整体的探讨之前。一般存在者作为存在者是什么的问题,在对存在者整体进行根本性认识的可能的进程中是排在首位的问题。至于这一优先地位即使在形而上学的有决定意义的自我奠基中是否也归这一问题所有,这是个只有在这里才会被提及的问题。

但那个一般性的问题 $\tau\acute{\iota} \tau\omicron \ddot{\text{ov}}$ (什么是存在者?)并没有到如此无规定的地步,以致它完全不再追问、也拒绝对此提供任何线索:究竟到哪里并且怎样才能去为这一问题寻求任何一种答案?

在“什么是作为存在者的存在者”这一问题中所探讨的是:一般说来,是什么把存在者规定为存在者。我们把这个什么称为存在者的存在,把对它的探讨称为存在问题。存在问题研究的是,什么把存在者规定为一个这样的存在者。这个规定者应当在它的“如何”规定中来认识,应当作为这个那个得到解释、亦即得到概念的把握。但为了能够通过存在来从概念上把握存在者的这个本质规定性,规定者本身就必须足以被人理解,作为**存在的存在**、而不只是作为存在者的存在者就必须预先被把握。所以在 $\tau\acute{\iota} \tau\omicron \ddot{\text{ov}}$ (什么存在者?)这个问题中就包含着这个更本源的问题:**在这个问题中已被预先领会的存在是什么意思?**

既然 $\tau\acute{\iota} \tau\omicron \ddot{\text{ov}}$ (什么是存在者?)的问题已经够难理解的了,那么,这个更加本源、然而也更“抽象”的问题又该怎样让一个具体的困惑产生出来呢?

但要证明存在着这样一个困惑,只须提到某种自古以来在哲学中过分自明地被接受下来的东西就行了。我们对于那显现给我们的存在者,在我们对待它的各种方式中,一度是着眼于它的“是什么”(τι ἔσθαι)来规定和求问的。这个“是什么”,哲学称之为 *essentia*(本质)。它使一个存在者在它所是的东西里面成为可能。因此,那代表一个事实(*realitas*)的事实性的,也就是 *possibilitas*(内在可能性)的这个称号了。对于任何一个存在者是什么的问题,外表形相(*εἶδος*)给出了它的答复。因此,存在者的这个“是什么”就被称为 *ἰδέα*(相,形式)。

这样一来,在任何一个存在者身上都产生出这个问题,或者说,这个问题都总是已经回答了的,即:这个每次都被规定了是什么的存在者是否是存在的,而不是相反,不存在的。因此我们是联系到存在者“是这样”(ὅτι ἔσθαι),即联系到哲学在术语学上通常理解为 *existentia*(现实性)的东西,来规定存在者的。

所以,在任何一个存在者身上都“有”(gibt es)是什么和是这样,*essentia*(本质)和 *existentia*(实存),可能性和现实性。在这里,“存在”每次都是同一个存在吗?如果不是,存在分裂为“是什么”和“是这样”^①又是因为什么呢?有这样一种过分自明地匆忙接受的区别——*essentia*(本质)和 *existentia*(实存)——,就像有狗也有猫一样吗?还是说在这里包含一个难题,它是最终必须提出的,并且显然只有当问到什么是作为存在的存在时才能提出的?

没有对这个问题的制定,要试图对本质的本质性加以“定义”和对现实的现实性加以“解释”不是就没有任何视界了吗?

① “是什么”(Was-sein)和“是这样”(Dass-sein)都是海德格尔用“是”或“存在”(Sein)为基础生造的字。——译注

而这种是什么和是这样之中的存在的上述勾连,这种就其可能性根据和必然性方式而言是晦暗不明的勾连,难道不总是同时纠缠着存在作为真在(Wahr-sein)的含义,纠缠着这种明确地在任何一个言明和未言明的命题的每个“是”(ist)之中——当然也不光是在那里——暴露出来的存在含义吗?①

在“存在”这个有疑问的字眼中所包含的东西不是已经太多、太沉重了吗?是让它长期一直停留在存在问题的无规定性状态,还是必须直接冒险采取某种更为本源的步骤去制定这个问题呢?

“什么是存在”这个问题的答案应当怎样去找,如果连从何处能期望有这个答案都还不清楚的话?预必须问的难道不是:我们一般说要把眼光放在何处,才能由那里出发把存在作为存在规定下来,因而获得这样一个存在概念,从它来理解存在的本质勾连的可能性和必然性?那么,难道我们必须将“什么是作为存在者的存在者”这个“第一哲学”的问题,经过“什么是作为存在的存在”这个问题,而追溯到一个更本源的问题:由何处我们一般说才能理解存在这类东西、连同其中所包含的诸环节和各种关系的全部丰富内容?

既然在形而上学奠基与人的有限性之探讨之间有一种内在的关联,那么现在所达到的对存在问题更本源的制定就会更强有力地把这个问题对有限性难题的本质关系显示出来。

但这种关系暂时一直还是不明确的,尤其是因为人们根本不想去奢望这个被探讨的问题有这样一种关系。这种关系尽可以存在于前述那些康德问题,如“我可希望什么?”等等那里。然而,存在问题哪怕还在其目前发展出来的形态中,作为对一般存

① 参看《论根据的本质》第一章。——原注

在的理解之可能性的探讨,应当怎样具有对人的有限性的本质关系呢?存在问题尽可以在一个符合亚里士多德的形而上学的抽象存在论内部获得某种意义,因而要求某种学术性的、多少有些独到之处的特殊难题的权利;但对人的有限性的本质关系却是不清楚的。

然而,如果存在难题的本源形态迄今为止毕竟是按照亚里士多德的问题得到说明的,那么这并不是说,在那里也就存在着这个难题的根源。相反,真正的哲学研究只有当存在问题属于哲学的最内在的本质,而哲学本身只有作为人的此在的决定作用的可能性才存在时,才能够通往存在问题。

如果对于把握存在这类东西的可能性进行探讨,那么这个“存在”就不是故意被强行逼进一个难题中的,哪怕是为了重新接受哲学传统的某个问题。被探讨的勿宁说是对我们大家作为人已经领会并一直领会着的東西加以把握的可能性。存在问题作为对存在的概念把握的可能性的探讨,自身产生于前概念的存在领悟。所以,对存在概念的可能性的探讨在某个阶段上就再次被逼回到对一般存在领会的本质的探讨。更本源地被激发起来的那种为形而上学奠基的任务,由此就转变成对存在领悟的内在可能性的澄清,把这样理解的存在问题制定下来,便首次对这一问题作出了裁决:存在难题是否、并以何种方式具有与人的有限性的某种内在关系。

第四十一节 存在领悟和人的此在

我们处在与存在者的关系之中,这是很清楚的。在我们提出要设想存在者的观念这一任务之前,我们随时都可以举出任何一个存在者来:这个,是我们所不是的、也不和我们相似的存

在者,这个,是我们自己所是的,而这个,是我们所不是但本身却和我们类似的。存在者是我们所熟知的——但存在呢?使我们感到头晕目眩的,不正是当我们要规定存在时,我们也只应当自己亲自去把握它吗?存在不是和虚无一样的东西吗?事实上,正是黑格尔曾经说过:“所以纯存在和纯无是一个东西”。^①

凭借对存在作为存在的探讨,我们冒险突进到了完全黑暗的边缘。但关键在于,不要过早地回避问题,而要使自己了解到存在领悟的全部特点。因为尽管复盖着存在及其含义的那层黑暗是不可穿透的,但仍可以肯定,我们任何时候、并且于存在者显现的所有领域中,都在领会着存在这样的东西,都在为存在者的是什么是如此而操心,都得知并怀疑着是这样,都在对存在者的真在作出判断和误解。在任何一个命题的表述中,例如“今天是星期五”中,我们都领会着这个“是”,因而领会着像存在这种东西。

在“火!”这一喊声中包含着:“起火了,必须救火,逃命——使自己的存在处于安全中——吧!”^②但即使我们并没有特别说出这个存在者,^③而是对它采取默认的态度,我们也在领会着它的是什么是这样和是真的(真在)之间相互协调的——尽管被掩盖着的——性质。

在“使一个人觉得这样或那样”的任何情绪中,我们的此在(Da-sein)已向我们显露出来了。因此我们领会着存在,但却缺乏存在的概念。对存在的这种前概念的领会通常在任何持久性

① 黑格尔:《逻辑学》,《全集》第三卷,第78-79页。——原注

② 以上三个句子都包含“存在”一词,但中文无法表达。——译注

③ 因为这些都是感叹式和命令式,主语被省略了。——译注

和广度上都是完全未被规定的。我们熟悉特殊的存在方式,如物质的东西、植物、动物、人、数目,但这种被熟悉并不熟悉它本身。不仅如此,而且在其全部广度、持久性和无规定性中前概念地被领会的存在者之存在,却显出完全不容置疑的样子。存在作为存在如此不成问题,以致于看上去好像完全没“有”它这种东西似的。

以如此简明的线条勾画出来的存在领悟在不受干扰和无危险的层面上保持着最纯粹的自明性。但毕竟,假如关于存在的领会没有发生,人就会永远没有能力作为他所是的存在者而存在,哪怕他已具备了多么奇妙的机能。人是一个在存在者中间的存在者,确切地说,在他看来在存在者那里,他所不是的存在者和他自己所是的存在者总是已被同时启明了的。人的这种存在方式,我们称之为生存(Existenz)。只有在存在领悟的基础上生存才是可能的。

人在对待他自己所不是的存在者的那种态度中,已经发现了存在者是这样一种东西,它承载着他,他依赖于它,并且不论他有怎样的文化和技术都永远不能从根本上使他成为它的主人。在领事于他所不是的那种存在者时,他并不能同时从根本上掌握住他当时所是的存在者。

与人的生存同时,在存在者总体中发生了这样一种断裂,此时存在者才按其各自不同的广度,根据不同的清晰度,并以各种不同的可靠程度,在自己本身亦即作为存在者而启明了。生存的优点不仅仅在于,它甚至当其他存在者在自身中尚未把自身作为存在者启明出来时,就已经现存于其他存在者之间了;而且还在于,它在存在者的内部向作为存在者的存在者提供出来,并把自己托付给作为一个存在者的自己。生存起来这一优点在自身中包藏着需要存在领悟这种紧迫性。

人假如根本不能**让存在者作为存在者存在**,他也就没有可能自己作为被抛的存在者而存在了。但为了能让存在者是它所是并像它所是的那样存在,生存着的存在者就必须已经对这个照面者就它是存在者而筹划过了。生存意味着,在托付于如此有依赖性的作为存在者的存在者时,对于作为存在者的存在者的这种依赖性。

生存作为存在方式,本身就是有限性,而作为有限性,它只有基于存在领悟才是可能的。存在这类东西只有当有限性已生存起来时才有,也必定会有。这就启明了存在领悟,它的广度、持久性、无规定性和不成问题性都不为人知晓,却作为人的有限性的最内在的基础而彻头彻尾支配着人的生存。这种存在领悟并不具有一视同仁的普遍性,如人在许多别的特性之外具有的那种大量出现的特性;它的“普遍性”是此在有限性之最内在根据的原始性。只是由于存在领悟是有限之中最有限的东西,它才也能使人的有限本质的所谓“创造性”能力成为可能。并且,只是由于它基于有限性而发生,它才拥有了被标明的广度和持久性,但也有了遮蔽性。

基于存在领悟,人就是这个“此”(Da),它以其存在而使存在者被首次突入而启开,以致于存在者作为存在者能够对它自己显示出来。**比人更原始的是人的此在的有限性。**

对一般形而上学的基本问题即 τί τὸ ὄν(什么是存在者?)的拟定曾被抛回到了那个追溯存在领悟的内在本质的更原始的观念之上,这种存在领悟是首先承负着、推动着和驾驭着对存在概念的明确探讨的。但对形而上学基本难题的这一更原始的把握曾被努力追求,为的是说明奠基难题与对人的有限性之探讨的关联。很明显,我们现在才完全不需要探讨存在领悟与人的有限性的关系了,存在领悟本身就是有限性的最内在的本质,但这

样我们就获得了成为形而上学奠基的困惑之基础的有限性概念。如果说这个奠基立足于“人是什么”这一问题,那么现在,这个问题在最初阶段上的成问题性质就被排除了,也就是说,对人的探讨增加了规定性。

如果人只是**基于人的此在**才是人,那么对于什么是比人更原始的东西的探讨就根本不可能是任何人类学的探讨。一切人类学,哪怕是哲学人类学,都已经把人假定为人了。

形而上学奠基的难题在对人的此在的探讨中,即在对人的最内在的根据、对作为本质生存之有限性的存在领悟的探讨中,找到了它的根。对此在的这一探讨要问的是,如此规定的存在者具有何种本质。就其本质在于生存而言,对此在本质的探讨就是生存论的探讨。但对存在者的存在的任何探讨,尤其是对那种存在者——其存在机制包含着作为存在领悟的有限性——的存在的探讨,都是形而上学。

这样一来,形而上学的基础就奠定在某种此在形而上学之中。一种形而上学奠基至少本身必须是形而上学,即某种卓越的形而上学,这难道有什么值得奇怪的吗?

康德在其哲学研究中对形而上学的可能性难题是十分清醒的,这种清醒,在他以前从未有过,在他以后也不再有了。假如他不是已经想到过这种关联的话,他就未免对自己最内在的愿望领会得太少了。以《纯粹理性批判》的完成直接带给他的那种明晰和冷静,他表述过这个难题。他在1781年给他的朋友和学生马尔库斯·赫茨的信中谈到这部著作说:“这种方式的研究总是困难的,因为它包含了形而上学的形而上学……”。^①

^① 《全集》(卡西尔编)第九卷,第198页。——原注

这句话最终打消了一切想在《纯粹理性批判》中哪怕只是部分地寻找某种“认识论”的企图,但也使任何对形而上学奠基的回复有义务去广泛地理解这种“形而上学的形而上学”,使它能够获得一个具体的地盘,来给奠基的进程提供一条可能的道路。

C、作为基础存在论的此在形而上学

没有任何一种对自己的探讨及其前提尚有待领会的人类学会要求哪怕只是阐明一下形而上学奠基的难题,更不用说去实行这一奠基了。对于形而上学奠基所必然会问的什么是人这个问题,被此在形而上学接过去了。

这一术语在某种好的意义上是一语双关的。此在形而上学不只是关于此在的形而上学,而且是必然要**作为此在**而发生的形而上学。但这就意味着,它永远不能像动物学是关于动物的研究那样,成为“关于”此在的形而上学。**这个此在的形而上学**根本不是什么固定的、准备好了的“工具论”。它任何时候都必须通过改变其观念而在制定形而上学的可能性时重新构成自己。

形而上学命中注定总是要感激隐藏于此在本身中的形而上学过程,借助于这一过程,人才能把日子和时光年复一年、一代又一代地花在形而上学的研究上,或是又把它忘掉。

此在形而上学的内在要求及对之加以规定的困难已由康德的研究充分地作了阐明。但他的最独特的、正确地被领会的成果,恰好在于揭开了对存在论综合之可能性的探讨与对人的有限性之揭示两者之间的复杂关联,也就是说,在于要求人们去思考,一种此在形而上学应当如何具体地实现出来。

第四十二节 基础存在论的观念

形而上学的奠基工作必须在提出它的任务时,在这个任务的开始、进行和达到目标的过程中,唯一地并且越来越密切地由形而上学奠基的基本问题来引导。这一基本问题就是存在领悟的内在可能性难题,这种存在领悟是一切对存在的明确探讨都应能从中生长出来的。由奠基问题引出的此在形而上学应当使此在的存在机制通过这种方式得到揭示,即:这种机制显示为内在而使存在领悟成为可能。

对此在的存在机制的这一揭示便是存在论。只要人们想在其中建立起形而上学的可能性根据——作为形而上学基础的此在的有限性——,这种存在论就是基础存在论。这一称号的内涵包括了在使存在领悟成为可能这一决定性目标方面的人的有限性的难题。

但基础存在论只是此在形而上学的第一阶段。至于此在形而上学整个包括哪些东西,它又是如何每次都历史地植根于实际的此在之中,这些问题在这里不能讨论。目前所要解决的任务只是阐明基础存在论的观念,由它来引出我们前面对《纯粹理性批判》的阐释。此外,我们只是要给基础存在论的特征勾画出一个基本轮廓,以便再次指明对该观念的进程所提出的研究得以推动起来的那个简单的步骤。^①

任何存在者的存在机制,以及在某种卓越意义上的此在的存在机制,只有当这个此在具有筹划的性质时才能够被领会。由于领会——它正好指出了基础存在论——不只是一种认识方

^① 参看《存在与时间》。——原注

式,而首先是一般生存的一个基本契机,所以筹划的明确实施,尤其在存在论的把握中,也必定是构成性的。

但构成性在这里不是指天马行空地构想出某种东西。相反,它是这样一种筹划,在其中必须预先规定下来和加以保证的恰好是以前先行的筹划,以及刚刚冒出的筹划。此在应当在^其有限性中、也就是应当着眼于使存在领悟内在地可能,而被构成起来。任何基础存在论的构成性都是在它的筹划所呈现出来的东西中才成为真实的,也就是在其中它才真正使此在达到自己的启明,并使此在的内在形而上学在此存在。

基础存在论的构成性之所以有其卓越性,是因为它应当把某种东西的内在可能性发掘出来,这种东西恰好作为最熟知的东西而完全支配着一切此在,但却仍然是无规定的、甚至是过分自明的。这种构成可以被领会为在此在本身中生长起来的对此在的攻击,它抓住此在中形而上学的原始事实,质问:最有限的东西在其有限性中虽然是人所熟知的,但却仍然是未被把握的,这里面存在着何种事实?

此在的有限性——存在领悟——**在于遗忘。**

这种遗忘不是什么偶然的和暂时的遗忘,而是必然地和持续地形成起来的。一切以揭示存在领悟的内在可能性为目标的、基础存在论上的构成性,都必须在筹划中把那纳入到筹划里去的東西从遗忘那里拯救出来。

因此,作为形而上学奠基的此在形而上学在基础存在论上的基本行动就是一种“向内再深入”。

但真正的向内深入任何时候都必须深入那已被深入的东西,就是说,必须能够越来越在其最内在的可能性中再次迎接它。联系到基础存在论的展开过程,这便意味着:基础存在论把它主要的努力方向放在使来自存在问题方面的唯一的、持久的

引导作用不折不扣地生效,以便这样把它所承担的此在之生存论分析保持在正确的轨道上。

第四十三节 基础存在论的着手和进程^①

人的此在把人规定为那样的存在者,它存在于存在者中间,与作为存在者的存在者发生关系,并作为这种对存在者的关系,而在自己特有的存在中得到本质上不同于一切其他在此在中显露出来的存在者的另一种规定。

于是,对此在的分析一开始就必须着眼于使人的此在首先正好在人的那样一种存在方式内部得到澄清,这种存在方式按其本质就是要把此在及其存在领悟、亦即把原始的有限性压抑到遗忘中去的。此在的这种——仅从基础存在论上看是——决定性的存在方式,我们称之为日常性。对日常性的分析同时有一种方法上的意图,即一开始就不让对人的此在的阐释落于对人的“体验”和“机能”的人类学—心理学描述的领域中去。这并不是把人类学—心理学的知识宣布为“错误的”。但必须指出,这种知识尽管完全正确,却不足以一开始并持续地把此在的生存难题——即把此在的有限性难题——保持在视线中,而这却是存在问题的那个指导性困惑所要求的。

对日常性的生存论分析不是要描述我们怎样使用刀叉,而是应当指出,在我们与存在者打任何交道时,哪怕这个存在者看起来似乎刚好就只有这个存在者,在它底下也已经有此在的超

^① 对这一节和以下几节的具体领悟需要去仔细读读《存在与时间》。——我不想在此对于迄今已人所共知的批评意见发表看法。这要留待一部专门的论著来做——只要这些各色各样的“反驳”大体是在本问题的范围内提出来的。——原注

越性——即“在世中存在”——作基础了；并指出这是如何发生的。凭借这种超越性，发生了一般存在者的尽管是隐蔽的且通常是未规定的存在**筹划**，即使这个存在者开始多半是未分化的、并且毕竟是在整体中明白显示出来的。但存在和**作为存在者的存在者**之间的区别此时还是隐秘的。人本身是作为一个存在者而在其他存在者之中出现的。

但“在世中存在”最初并不是主体和客体之间的关系，而是预先已经使这样一种关系成为可能的东西，只要超验性使存在者的存在筹划实现出来。于是这一筹划（领会）在生存论分析中首先只在着手这个分析时所开启出来的眼界内才被阐明。这就不那么需要马上把领会一直追踪到超验性的最内在的机制中去，更需要的倒是把它和此在的现身状态及被抛状态的本质上的统一性弄清楚。

一切筹划——因而也包括人的一切“创造性”行动——都是**被抛的**，也就是说，是通过它自己不能支配的、此在对全部已存在的东西的依赖性而被规定的。但被抛状态并不局限于“达到此在”这种隐秘过程，而正好彻底支配着作为此在的此在。在那一隐秘过程中表达的是被作为颓废而强调的东西。这种颓废并不是指那些充其量可以进行否定的和文化批判的评价的人类生活现象，而是指此在最内在的超验有限性的某种与被抛的筹划结合着的特性。

但对人的此在有限性之超验原始结构中的这种统一性加以强调，这是生存论的存在论在分析日常性时所开始的进程的目的，它也只有这个目的。在超越性中，此在表明它自己是需要存在领悟的。由于这种超验需要，人们根本上所“操心”（sorgen）的是一般地说能够有像此在在这样的东西存在。这种需要就是最内在的、承载着此在的那个有限性。

人的此在的这种最内在的需要,其超验结构的统一性得到了“操心”(Sorge)这一名称。这个词本身虽然什么也说明不了,倒是一切都取决于对此在分析用这样的称呼所企图强调的东西的领悟。但如果我们把“操心”这一术语——违背并且不顾那尽管提得很明确的指示,即事情不关乎人的什么存在性的特征——用在“人的生活”的某种世界观 伦理学评价的意义上,而不是用来标志此在自身中的有限超越的**结构上的统一**,那么一切就都会陷入混乱。这样,对于唯一引导此在分析的那个困惑就根本什么也不会明白。

当然,仍然可以考虑:正是出于为形而上学奠基的意图而对有限性的最内在本质的强调,本身就**必须永远是彻底有限的**,永远不能成为绝对的。但由此推出的只是:要完成对有限性的每次重新思考,都不能通过使各种立场相互利用和居间调停,以便仍然还能获得那暗中置入的、“本身真实的”对有限性的绝对知识。勿宁说,这仍然只是对作为有限性的有限性这一困惑的制定。当这种有限性通过某个不断由原始理解的形而上学基本问题所引导的努力而成为可理解的时,其最独特的本质便启明了,只是这种努力**决不能作为唯一可能的努力来要求**。

这就已经很明显,此在形而上学作为形而上学奠基有它自己的真理,这个真理迄今在其本质中还是完全遮蔽着的。一种世界观上的、也就是向来通俗的存在性的意见,更何况神学意见,本身都还根本没有进入——不管它是赞成还是反对——此在形而上学的问题域;因为如康德所说的:“理性的批判……永远不能成为通俗的,但也不必成为通俗的。”^①

因此,如果要展开对有关“操心”的超验阐释、即对有限性的超

① BX X X IV。——原注

验统一性的阐释的批判的话——并且谁想过要否认这种统一的可能性和必要性呢？——那么，首先需要指出的是，此在的超越、因而存在领悟并不是人的最内在的有限性；所以，形而上学奠基完全不具有对此在有限性的这种最内在的关系；最后，形而上学奠基的基本问题并没有被包括在存在领悟的内在可能性这一难题中。

对此在的基础存在论分析有意地试图直接在对超越性即“操心”作统一性阐释之前，就突出强调作为“判决性的基本现身状态”的“畏”，以便这样来提供一个具体的指示，指出生存论分析总是由唤起这种分析的关于存在领悟之可能性的探讨所引导的。畏被看作判决性的基本现身状态并不是为了从世界观上宣告任何一种具体的生存理想，相反，它只有在着眼于存在问题本身时，才具有自己判决性的特性。

畏是这样一种站在虚无面前的基本现身状态。但存在者的存在，只有当此在基于其本质而使自己插身于虚无时，才能完全被领会——而这里面就含有超越之最深刻的有限性。这种插身于虚无之间，并不是什么随心所欲地、偶尔地试图“思维”虚无，而是一次事件(Geschehen)，它为已经存在者之间的一切现身提供基础，并且必须在按照此在的内在可能性对此在作基础存在论分析时得到澄清。

如此领会的、即从基础存在论上领会的“畏”使“操心”从根本上失去了范畴结构的一视同仁，它给“操心”带来了必然为基本生存者所特有的锐气，并由此而把此在的有限性不是规定为现存的特点，而是规定为一切生存者不断发生的、虽然多半是隐秘的战栗。

不过，把操心作为此在的超验的基本机制来强调，这只是基础存在论的最初阶段。为了进向目标的下一步，恰好必须由存在问题以更强硬的不妥协性来起规定和引导的作用。

第四十四节 基础存在论的目标

生存论分析的判决性的下一步骤,是具体澄清作为时间性的操心。既然为形而上学奠基的困惑与人的有限性具有某种内在关系,则有可能看起来是这样:好像强调时间性就是为了把人的有限性具体地规定为某种“暂时性”的本质。当然,“暂时的东西”通常都是被看作有限的东西的。

但是,我们把一切有限存在者(而不单是人)在这种流俗的、在其范围内有其合理性的时间规定理解为“暂时的东西”,这必然会导致这种结果,即对此在作时间性的解释不能在对暂时的东西的流俗的经验范围内来进行。

但时间性也并没有因为现代哲学(柏格森、狄尔泰、齐美尔)力图比以往的哲学更深入地在其生动性中、通过用生动性规定生命的时间特征来“更生动地”把握“生命”,而得到过解释。

勿宁说,如果把此在阐释为时间性是基础存在论的目标,那么基础存在论就必须唯一地只由存在难题本身来说明动机。但这样一来,首先启明的就是对时间进行探讨的基础存在论意义,即唯一地引人《存在与时间》中的那种意义。

在《存在与时间》中为形而上学从基础存在论上的奠基必须领会为回复。出自柏拉图的《智者篇》的那段启明这一考察方式的话并不是用来装门面的,而是暗示在古代形而上学中爆发了关于存在者之存在的巨人之战。在这场战斗中,尽管存在问题当时还是如此一般性地、含混地被提出来,却必定已经弄清了,作为存在的存在在此是以何种方式而被领会的。但只要在这场巨人之战中,存在问题首次被作为存在问题来争夺,还没有以明白的方式被制定为存在领悟的内在可能性难题,那么不论是把

存在作为存在来解释,还是哪怕这种解释本身在此所必须的视界,都不能得到明确的揭示。更为迫切的是,在回复到这一难题时值得倾听那种方式方法,看哲学思维在这场为了存在的最初斗争中是如何仿佛自发似地表述这个存在的。

然而,现有的研究对这场巨人之战的基本活动不能提供任何专门的描述,更谈不上提供阐释了。对明显的事实作一种提示想必就足矣。

古代形而上学把 $\text{o}\nu\tau\omega\varsigma\ \text{o}\nu$ ——即这样存在着的存在者,就像存在者只能如此存在着的那样——规定为 $\text{d}\epsilon\iota\ \text{o}\nu$ (永恒存在),这意味着什么?存在者的存在在这里显然被领会为固定性和持久性。在这一存在领悟中包含着什么样的筹划呢?向时间去筹划;因为哪怕是“永恒性”,例如看作“nunc stans”(持续的现在),也只有完全从时间中才被理解为“持续的”“现在”。

当作为 $\text{o}\upsilon\sigma\iota\alpha, \text{p}\alpha\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ (实体,在场)的真正存在者被领会为这样的意思,它意指在基础中“在场”,直接和永远当下的所有物、“拥有物”时,这又蕴含着什么?

这种筹划透露了:存在就是在场的固定性。

时间诸规定在对存在的自发领悟中不就是这样积累起来的吗?这种直接的存在领悟不是完全保持在某种本源的、但也是自明的**向时间筹划存在**里吗?

这样一来,一切围绕存在的争论不从来都是在时间的视界中进行的吗?

那么,当对于存在者是什么的存在论解释以 $\text{t}\acute{o}\ \tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ (本质的原因)而表述出来时,这还能有什么奇怪的吗?在这个“向来已存在着的什么”^①中,不是包含着持久在场的因素,也就

① 这是海氏对上述希腊文的字面直译。——译注

是将现在也包含在过去的特性中了吗？

但这样一来，如果人们说这个“过去”“当然”与“时间”毫不相干，并以此来片面解释在存在论传统中被看作存在规定之特性的“先天性”，难道就足够了吗？的确，它与流俗的时间领悟所知道的那种时间毫不相干。但这个“过去”难道借此就获得了肯定的规定，并因此而排除了讨厌的时间特性了吗？时间特性不是又作为更尖锐的难题而返回来了吗？

而且，我们在划分存在者时，也就是在把存在者按其存在区分开来时，“自发地”把存在者规定为暂时的、非暂时的和超时间的，这样做难道只是一种多少是侥幸的、任何时候任何地方都曾产生过的习惯么？

但这样自发地和自明地从时间中来领会存在，其根据何在？难道此时也只有这种尝试，以在某种拟定难题的意义上探讨它为什么这样存在、乃至为什么它必须发生吗？

对此，时间的本质给不出任何回答，正如它由亚里士多德以对后世形而上学史有判决意义的方式所展示出来的那样。相反，可以指出，对时间的这一分析正是由某种存在领悟所导致的，这种存在领悟藏身于它的行动中，而把存在作为固定的在场来领会，并因此而从“现在”出发来规定时间的“存在”，也就是说，从在时间中从来并永久在场这种在古代意义上本来就存在的时间特性出发来规定其存在。

于是，时间虽然对亚里士多德来说也被看作某种在“灵魂”中、在“心灵”中发生的事，然而，不但人的灵魂、心灵、精神和意识，其本质规定并非本原地和判决性地从形而上学奠基的困惑中推论出来，而且当下的时间也不是在这一困惑上得到解释的，而在把此在的超验基本结构解释为时间性时，也更不是在某种疑问的意义上理解、来进行的。

当哲学思考“向内深入”到存在向时间作隐秘筹划这一古代和后世形而上学之存在领悟中最内在的过程时,从这里就给回复到形而上学基本问题产生出了一个任务,即要展开由这一困惑所要求的返回到人的有限性的过程,使得时间性在此-在本身中显示为超验的原始结构。

在通往基础存在论的这一目标的道路上,就是说,为了同时突出人的有限性,对良心、罪责和死的生存论阐释就成为必要的了。基于时间性而对历史性所作的超验解释,同时应当给出有关在回复到存在问题时发生的那一过程之存在方式的一个前概念。形而上学不是什么仅仅由人“弄到”一个体系和学说中去的東西,相反,存在领悟、它的筹划和它的被抛,都是在此在本身中发生的。“形而上学”,在与这类东西的实际生存完全同时发生的突人存在者事件那里,它是基本的事件。

在基础存在论中应当形成的此在形而上学并不要求成为一门在现有诸学科框框中的新学科,相反,在它里面显示出一种意愿,要唤起人们去洞见:哲学思考是作为此在的坚决的超越性而发生的。

当此在形而上学的困惑被命名为“存在与时间”的困惑时,则现在就可以由对基础存在论观念的说明中明白看出,这个标题中的“与”字本身包藏着一个核心问题。“存在”以及“时间”都不需要放弃它们向来的含义,但却必须由一个更为本源的解释来建立它们的权利和边界。

第四十五节 基础存在论观念和纯粹理性批判

康德为形而上学奠基,作为对存在者之存在显露出来的内在可能性的第一次坚决的探讨,必然通向时间这个有限超越的

基本规定,而另一方面,此在中的存在领悟仿佛是自发地把存在放到时间上来筹划。但与此同时,他为形而上学奠基也必然经过流俗的时间概念而被逼回到对作为纯粹自我激动(Selbstaffektion)的时间的超验领悟,这种时间本质上是与纯粹统觉一致的,并在这种统一中使某种纯粹的、感性的理性之完整性成为可能。

并不是因为时间作为“直观形式”而起作用,也不是因为《纯粹理性批判》一开始就把时间解释成这种直观形式,而是因为从人的此在有限性这一根据出发的存在领悟必须把自己放到时间上来筹划,这才使时间在和先验想象力的本质统一中获得了《纯粹理性批判》中的核心的形而上学作用。

这一作用本身大大动摇了理性和知性的统治。“逻辑学”被剥夺了它自古以来便形成的在形而上学中的优先地位。它的观念成了问题。

如果超越性的本质建立在纯粹想象力中,或更本源地说,建立在时间中,那么,“先验逻辑”的理念就正好成了不可理解的,尤其是当这个理念还违背康德的本意而被人看作自身独立的和绝对的时,就更不可理解了。

当康德对于存在的基本特性、对于“可能性”(是什么)和“现实性”(康德称之为“实在”(Dasein))^①能够说出:“可能性、实在和必然性,如果人们想要将它们的定义只从纯粹知性中取来的话,就从来还没有人能以另一种方式来解释它们,而只有明显的同语反复。”^②这时他必定已对逻辑在形而上学中的统治地位的这种崩溃有所预见了。

① 作为海德氏的术语,Dasein 在本文中译为“此在”。——译注

② A244, B302。——原注

但是可惜！康德在《纯粹理性批判》第二版中不是又把这种统治地位还给了知性吗？根据这种统治地位，形而上学在黑格尔那里不是以如此前所未有的极端方式成为了“逻辑学”吗？

在德国唯心主义中开始的反对“自在之物”的斗争，除了意味着对康德为之奋斗的东西的日益遗忘，也就是忘记了形而上学的内在可能性和必然性、亦即形而上学的本质基本上是由对有限性难题的更原始的制定和更执着的坚持才被承担和保持的以外，有什么别的意思呢？

因而，当黑格尔把形而上学解释为逻辑学时，什么是从康德的 effort 中形成起来的东西呢？黑格尔是这样说的：“因此，逻辑须要作为纯粹理性的体系，作为纯粹思维的王国来把握。这个王国就是真理，正如真理本身是毫无遮蔽、自在自为的那样。人们因此可以说，这个内容就是上帝的展示，展示出永恒本质中的上帝在创造自然和一个有限的精神以前是怎样的。”^①

难道有比这更具说服力的证据，证明那被归之于人的本性的形而上学、因而“人的本性”自身，其自明性是如何的少吗？

对《纯粹理性批判》的上述基础存在论阐释，我们难道会愿意这样来领会：我们由于拥有了这种阐释就会自以为比那些伟大的先驱们更聪明吗？或是在我们自己的努力中，如果允许一般地作比较的话，难道最终不也有一种对我们不再看见——并且不是偶尔看不见——的东西的哪怕是暗中的逃避吗？

也许，经过我们对《纯粹理性批判》的这种按照基础存在论的阐释，为形而上学奠基的困惑更严重了，尽管这只不过使它在判决性的事情面前驻足不前。这就只剩下一件事，即要借助于提问使这项研究保持开放。

① 黑格尔：《逻辑学》导言，《全集》第三卷，第35-36页。——原注

这项研究的解释范围局限于广义的先验分析论。但在先验分析论之后不是紧跟着有“先验辩证论”吗？尽管这种先验辩证论最初只不过是把有关一般形而上学的本质所获得的洞见批判地用来拒绝传统的下属形而上学，但在先验辩证论这种表面上只是消极的特性中不是也有某种积极的困惑吗？

而如果这种积极的困惑集中于同一问题，该问题虽然是隐藏的和未被制定的，却已引出了迄今为止的一切形而上学困惑，这个问题即此在的有限性难题，那又会怎么样呢？

康德说，传统形而上学的可能性要归因于“先验的幻相”，这是一种必然的幻相。这种先验的非真理就其与先验真理的本源统一而言，不是有必要从此在有限性最内在的本质中得到积极的证明吗？这一有限性本质(Wesen)需要那种幻相的胡来(Unwesen, 非本质)吗？

但这样一来，“先验幻相”问题不是需要从那种建筑术中摆脱出来吗？这种建筑术，康德曾按照他所遵的传统逻辑把这个问题强塞进其中，尤其是当一般逻辑学作为形而上学困惑的可能的根据和导引，由于康德的奠基工作而受到动摇的时候。

一般真理的先验本质是何种本质？这种本质与非真理的胡来(非本质)，特别是在此在有限性的基础上，是如何本源地与人这个被抛入存在者之中的存在者的基本需要、即必须去领会像存在这种东西的需要相结合的？

将人在其最内在的有限性——即他需要“存在论”，亦即需要存在领悟——这一基础上当作“创造性的”、因而当作“无限的”来理解，同时恰好这个无限本质的观念又无比残酷地把某种存在论从自身中驱逐出去：这样做难道是有意义的和正当的吗？

但是，没有某种“事先建立”的无限性，此在的有限性难道能够哪怕只作为问题而展示出来吗？在此在中这种“事先—建立”

一般说是何种方式？如此“建立”起来的无限性意味着什么？

存在问题会从这一切疑问之中以其强大冲力和广阔范围重新透露出来吗？还是我们已经过于成了有组织的笨蛋、忙忙碌碌的笨蛋和敏捷的笨蛋，以致于不能与本质的东西、单纯的东西和永恒的东西交朋友？而只有在这种“友爱”(φιλία(爱))中，才会实现对作为存在者的存在者的关注，并从这种关注中发展出对存在概念(σοφία(智慧))这一哲学基本问题的探讨。

或者，我们哪怕对此也还需要向内深入？——

那么就有亚里士多德的这句话：

Καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν……(《形而上学》, Z1, 1028b2 sqq)。“自古至今(哲学)所常质疑问难又一再没有找到通道的问题是：存在者是什么？”

邓晓芒 译 杨祖陶 校

形而上学是什么？*

“形而上学是什么？”——这个问题令人期待着要大谈形而上学。我们无意于此。我们不要大谈形而上学，而要探讨一个特定的形而上学问题。通过此探讨，看来我们就把自身直接放进形而上学中去了。唯有这样，我们才使形而上学真有可能来作自我介绍。

我们打算先摊出一个形而上学问题，然后试图展开这个问题，最后回答这个问题。

摊出一个形而上学问题

从正常人的了解的观点看来，哲学就是黑格尔所说的“颠倒

* 本文系海德格尔 1929 年 7 月 24 日在弗莱堡大学作的教授就职讲座，同年在波恩的弗里德里希·柯亨出版社出版；自第四版起改在法兰克福（美茵河畔）的维多里奥·克劳斯特曼出版社出版。1967 年收入文集《路标》（此文集后被辑为海氏《全集》第九卷）。中译文据 1960 年版正文译出。译文原载洪谦（主编）：《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆，1982 年，第 342 - 360 页。

译者熊伟先生原来把 Sein 译为“在”，把 das Seiende 译为“在者”，把 Dasein 译为“亲在”，把 Existenz 译为“存在”，现为统一译名起见，分别改译为“存在”、“存在者”、“此在”和“生存”。——编者

了的世界”。因此我们的入手处就很特别，需要作准备性的界说。这是由形而上学问题的双重特性引起的。

首先，每个形而上学问题总是包括形而上学问题的整体。它总是这个整体自身。其次，每个形而上学的问题都只能这样被追问，即：发问者本身包括在问题里面，也就是说，已被摆到问题中去了。由此我们得到下列启发：形而上学的追问，是必须就整体来进行，并且必须从发问者此在的本质的处境中来进行的。我们是在此时此地为我们自身而发问。我们的此在——在研究人员、教师与学生的共同体中——是由科学规定着的。既然科学成了我们的热忱之所在，那末在我们的此在深处究竟发生什么本质情况呢？

各门科学千差万别。它们探讨对象的方式根本不同。这许多支离破碎的学科，在今天只是被各大学科系的技术组织维系在一起，并且只是靠各学科的实际应用目的而保持其意义。反之，各门科学的根株在其本质深处则已经死亡了。

然而，在一切科学中，当我们探索其最根本的旨趣的时候，我们是和存在者本身打交道。恰恰从各门科学的角度来看，决没有一个领域比另一个领域优先，自然既不比历史优先，历史也不比自然优先。决没有一种对象的探讨方式高于另一种。数学知识并不比语言学历史知识更严格。数学只有“精确性”的特点，而这是不能与严格性混为一谈的。向历史要求精确，就会与精神科学的特殊严格性观念相抵触。贯穿在这样支离破碎的各门科学中的那种与世界相关涉的情况，让各门科学各自去寻找存在者本身，为的是要按其内蕴和存在的方式，把存在者造成一种研究对象，一种说明问题的对象。按此观念说来，就是在各门科学中正在完成着一种逼近万物之本的工作。

世界对存在者本身的这种特殊的关涉情况，是由人的生存的

一种自由选定的态度来承担和进行的。人的先于科学的活动和在科学之外的活动固然也和存在者打交道，但科学的出色之处却在于以其特有的方式明确而且唯一地给事情本身作出最初的与最后的断言。在这样追问、这样规定和这样论证的这回事中，就在进行着一种特别的、有限制的、屈从于存在者本身的事，以至于一切都要在存在者身上来显示自身。科学研究与理论的这种职责，逐渐变成在人的整个生存中可能出现的一种特有的、虽然有限制的领导地位的根据。科学对世界的特殊关涉情况，以及人进行这种关涉的态度，自然要在我们看到并掌握这样保持着的那种与世界的关涉情况中所发生的情况时，才被充分理解到。人——众多存在者中的一个存在者——“从事科学研究”。在此“从事”中所发生的事情，就是一个叫做人的存在者进入存在者整体，而且在这一进入时，并通过这一进入，存在者就在其所是的情况以及如何是的情况中动作起来。必须先以这种方式得到这一动作起来的进入的帮助，然后存在者才能达到自身。

这三回事——与世界关涉的情况，态度，进入——在根苗上是完全统一的，而且即在此统一中把此在的一种动人的单纯性和敏锐性带进科学的生存。如果我们明确地为我们占有了如此阐明的那种科学的此在，那我们就不能说：

世界所关涉的就是存在者本身——再无他物。

每个态度赖以选定其方向的，就是存在者本身——别无他物。

进入存在者整体时用以进行科学探讨的，就是存在者本身——此外更无他物。

但是很奇怪——恰恰在研究科学的人确实把握住最本己的东西之处，他谈论的竟是另外的东西。被研究的应该只是存在者——再无物矣；仅是存在者——别无物矣；唯有存在者——此

外更无物矣。

这个无是怎么回事？我们谈得如此自然而然，难道这是偶然的事吗？难道这只是一种谈论方式——再无物矣？

但是我们对这个‘无’^①关心些什么呢？这个‘无’恰恰是被科学否认掉并且当作虚无的东西牺牲掉了。可是，如果我们这样牺牲掉‘无’，我们岂不是恰恰承认了它么？但是如果我们什么都不承认，我们能谈得上一种承认吗？也许这样谈来谈去已经陷入一种空洞的辞句之争。反之，科学现在必须重新郑重而清醒地宣称它只过问存在者。这个‘无’——对科学来说，它怎么能不是一种可厌之事与虚幻之物呢？如果科学是正确的，那末只有一件事情是确定不移的：科学不愿与闻‘无’。归根到底，这就是对‘无’的一种严格的科学理解。我们以不愿与闻‘无’来知‘无’。

科学不愿与闻‘无’。但是也仍然确实存在这样的事实，即：在科学试图道出其自己的本质之处，科学就乞灵于‘无’。科学所抛弃的东西，科学就需要它。在这里暴露出什么样的两面物来了呢？

当我们领悟到我们当下的生存——作为一种由科学规定着的生存——的时候，我们就陷入一种纠纷之中。通过此纠纷，一个问题已经推出来了。这个问题只要求用特别的讲法来道出：‘无’是怎么回事？

问题的展开

把追问‘无’的问题展开，就必定使我们进入这样的境地，从

^① 本文中‘无’和‘不’等词上的单引号为德文原文所没有，中译以此替代。——编者

这个境地里才有可能回答这个问题或者才看到这个问题的回答是不可能的。‘无’被承认了。科学以一种高傲的无所谓的态度对待‘无’，把‘无’当作“不有”的东西牺牲掉了。

然而我们试图追问‘无’。‘无’是什么呢？刚一接触这个问题，就已显示出某种异乎寻常的东西。在这一发问中，我们自始就把‘无’定为某种如此如此“存在着”的东西——作为一个存在者。但‘无’却恰恰与存在者截然不同。追问‘无’——问‘无’是什么以及如何是——就把所问的东西变成了它的反面。这个问题本身就剥夺了它自己的对象。

据此看来，任何对此问题的答案都是自始就不可能的。因为任何答案都必然逃不出这个形式：‘无’“是”如此如此。着眼于‘无’的问题与答案，都同样在自身之内就是蹩扭的。

因此根本不需要科学来驳斥它。一般进行思维时通用的基本规则，必须避免矛盾的原则，一般“逻辑”，都压下这个问题不谈。因为思维在本质上总是思维某物，若竟思维‘无’，那就不能不违反它自己的本质来行事了。

如果前提是：要在这个问题中以“逻辑”为最高准绳，要以知性为手段并通过思维的途径，以求原始地把握‘无’并对‘无’可能暴露的真相作出决断——那么在这样的前提之下，因为我们始终无法把‘无’作成对象，我们就对追问‘无’的问题已经山穷水尽无计可施了。

然而“逻辑”的统治权威碰得吗？在追问‘无’的这个过程中，知性岂不是确实在作主吗？据说我们根本只有靠知性之助才能规定‘无’，并把‘无’定为一个问题，虽然只是一个要把自己本身吞噬掉的问题哩。因为‘无’是对存在者的一切的否定，是根本不存在者。我们在此却是把‘无’置于有‘不’的性质的东西的更高规定之下，亦即置于被否定的更高规定之下了。但按有

统治权威而且简直碰不得的“逻辑”理论讲来,否定是知性的一种特殊活动。我们怎么可以想在追问‘无’的问题中甚至在‘无’是否可以追问的问题中不要知性呢?我们在此所假定的东西竟如此可靠吗?这个‘不’,这个否定性,从而这个否定,都是把‘无’作为一种特别的被否定者而包括着的更高规定吗?仅仅因为有这个‘不’,也就是说,仅仅因为有这个否定,就有‘无’吗?或者事情是恰恰相反呢?只是因为‘无’,才有这个否定与这个‘不’呢?这是还没有决定的,甚至还没有被提出来成为明确的问题。我们主张:‘无’比‘不’与否定更原始。

如果这个命题是正确的,那么作为知性活动的否定之所以可能,便以某种方式依赖于‘无’。从而知性本身便以某种方式依赖于‘无’。那么知性怎么可以想去决定‘无’呢?着眼于‘无’的问题与答案好像很蹩扭的情况,毕竟只是出自游荡不定的知性之盲目固执己见么?

但是,如果我们被追问‘无’的问题在形式上的不可能所迷惑,而不管可能与否都提出这个问题,那么我们至少就不能不满足于对任何问题可能进行追问时所始终要要求的基本的东西。如果‘无’本身要像往常那样被追问,那么它必须事先被给予。我们须能够遇到‘无’。

我们在什么地方寻求‘无’?我们如何发现‘无’?为了发现某物,我们不是必须根本已经知道现有此物吗?当然!一个人当下而且多半只有在已经假定被寻求的东西是现成存在着的时候,这个人才能寻求。但‘无’现在是被寻求的东西。到底有一种不带上述假定的寻求、一种只是纯粹发现而已的寻求吗?

无论这是怎么回事,总之我们认识‘无’,即使只是作为我们日常反复谈论的东西来认识的也罢。这个通常被认为不言自明而黯然失色又不惹人注意地在我们的言谈中反复出现的‘无’,

我们甚至可以干脆给它一个“定义”：

‘无’是对存在者的一切加以充分否定。对‘无’的这个界说难道不是终究指示出我们能唯独遇到‘无’的方向吗？

存在者的一切必须事先被给予，以便将其整个加以否定，然后‘无’本身就会在此否定中呈现出来了。

然而，即使我们撇开否定与‘无’的关系的疑问不谈，我们作为有限的东西怎样去把包罗一切的存在者整体弄成自在的，尤其是使其能为我们所见呢？无论如何我们总能在“观念”中思存在者整体，并在思想中否定以及否定地“思”此一如此设想的东西。循此途径，我们固然获得了设想的‘无’的形式概念，但绝非‘无’本身。不过‘无’是一无所有，而在设想的‘无’与“真正的”‘无’之间不能具有一种区别，如果‘无’还形成完全无区别状态的话。然而“真正的”‘无’本身——这不又是那隐蔽着的一个有所有的‘无’的荒谬概念吗？现在知性的诘难已经是最后一次阻止我们的寻求了。我们的寻求是只有靠‘无’的基本经验才能证明其为合情理的。

我们一定从未绝对掌握到存在者整体本身，我们却确实发现自身是处于以某种方式被揭露在整体中的存在者之中。掌握存在者整体本身与发现自身处于在整体中的存在者之中，二者之间，毕竟存在着一种本质区别。前者在原则上就是不可能的。后者则经常发生在我们的具体存在中。当然，事情看起来是这样：好像我们恰恰在日常活动中总是只附着于这个存在者或那个存在者上，好像我们是在存在者的此一范围或彼一范围中消失了。不论日常事务多么琐屑，它总还把存在者依稀仿佛地保持在“整体”的统一中。甚至当、而且正是当我们不特别留心于外物与我们自身时，存在者就“在整体中”，例如在真正的无聊中侵袭我们了。当我们只靠这本书或那出戏、那件事或这种消遣

来无聊地混着时,真正的无聊就还离得远。当“我真无聊”时,真正的无聊就来临了。这种深刻的无聊,在此在的深渊中如满天沉静的迷雾弥漫周遭,把万物与众生以及与它们一起的我自身都浑入一种麻木不仁的境界中。这种无聊启示出在整体中的存在者。

在整体中的存在者这样被启示出来的时候,还有另一种可能性,即:此启示在一个蒙垂爱的人——非单纯的人格——亲身体验其存在处藏有欢乐。

我在其中“是”如此这般的这样的情绪,使我们——为此情绪所浸透——现身于整体中的存在者之中。情绪的现身状态不仅按各情绪的方式揭露着在整体中的存在者,而且此一揭露同时就是我们的此在的基本遭际,绝非只是一种偶然现象而已。

我们如此称为“感受”的东西,既不是我们的思想行为和意志行为的变幻无常的附带现象,也不单纯是这些行为的起因,更不仅是我们无可奈何地如此这般碰上的现成状态。

然而恰恰是在这些情绪如此这般把我们引到在整体中的存在者之前的时刻,这些情绪却把我们所寻求的‘无’隐藏起来使我们不可得见。我们现在更加不会认为,把靠情绪启示出来的在整体中的存在者否定掉,我们就被引向‘无’了。按理说来,这类情况原来只能在这样一种情绪中才能发生,这种情绪按其最特有的揭露意义看来正启示出‘无’。

在一种情绪中人被引到‘无’本身之前;这样一种情绪在人的此在中出现吗?

在人的此在中出现此情绪是可能的,而且也真的出现——虽然相当罕见——只出现在‘畏’之基本情绪中的若干瞬间。我们并不认为此畏就是屡见不鲜的畏惧,畏惧到底只是太容易出现的恐惧。畏与惧根本不同。我们总是恐惧在这个或那个确定

的方面威胁着我们这个或那个确定的存在者。恐惧到什么的恐惧总是也为某种确定的东西而恐惧。因为恐惧总有其恐惧什么与为什么而恐惧的这种局限性，所以恐惧与懦怯的人是被他现身于其中的东西执着住的。这种人在努力回避此确定的东西时，对其他东西也变得惶惶不安，也就是说，整个就成“昏头没脑的”了。

畏的境界就不再有此迷乱。畏的境界勿宁弥漫着一种独特的宁静。畏固然总是畏……，但却不是畏这个或畏那个。畏……总是与为……而畏合面为一，但却不是为这个或为那个而畏。我们所畏与所为而畏的东西是不确定的，但其不确定并不单纯就是缺乏确定性，而是在本质上不可能加以确定。此其不可能加以确定的情况在人所熟知的一种讲法中表现出来了。

我们说，在畏中，“这真使人茫然失措”。这个“这”与这个“人”是指什么？我们说不出我对什么感到茫然失措。我就是感到整个是这样。万物与我们本身都沉入一种麻木不仁境界。但这不是单纯的全然不见的意思，而是万物在如此这般隐去的同时就显现于我们之前。在畏中，此存在者整体之隐去就萦绕着我们，同时又紧压着我们。周遭竟一无滞碍了。所余以笼罩我们者——当存在者隐去之时——仅此“无”而已。

畏启示着‘无’

我们“飘浮”在畏中。说得更明确些：畏使我们飘浮着，因为畏使存在者整体隐去了。即在此情此景中，我们本身——这些存在着的人们——也在存在者之中随同隐去了。因此归根到底不是“你”和“我”茫然失措，而是“浑然一心”感到如此。经此飘浮的震荡，此在竟无可滞留，于是只还余纯粹的此在在此而已。

畏使我们忘言。因为当存在者整体隐去之时正是‘无’涌来之时，面对此‘无’，任何“有”之说都归于沉寂。我们在畏之茫然

失措境界中往往竟不择语言,只求信口打破此一片空寂,这只是‘无’已当前之明证。当畏已退之时,人本身就直接体验到畏揭示‘无’。在新鲜的回忆中擦亮眼睛一看,我们就不能不说:“原来”我们所曾畏与为之而畏者,竟一无所有。事实是:如此这般曾在者就是‘无’本身。

体会到畏之基本情绪,我们就体会到此在之遭际了;在此在之遭际中,‘无’就可被揭示出来,而且‘无’必须从此在之遭际中才可得而追问。

‘无’是怎么回事呢?

对问题的回答

如果我们注意到追究‘无’的问题实际上终究是被提出来了,那末在我们所要作的回答中当下唯一重要的答案就已经获得了。为作出回答,就要求我们补作把人变成他的此在这一工作,而每一次畏都使此一变化在我们身上出现;要把人变成他的此在,才能把在畏中启示出来的‘无’在其显示自身的情况中把握住。为此同时就须要求明确舍弃‘无’的一切界说,这些界说都不是在真和‘无’打交道的情况中得出来的。

‘无’在畏中显露自身——但却不是作为存在者而显露出来。‘无’也决不会作为对象而被给与。畏并不就是对‘无’的掌握。然而‘无’却是通过畏并在畏中显露出来,虽则又不是这样的情形,仿佛‘无’是处于茫然失措境界中的存在者整体“之旁”,而以与此存在者整体剥离的状态显示出自身来的。我们倒是说过:‘无’在畏中是与存在者整体浑为一体而来露面的。这个“浑然一体”是什么意思呢?

在畏中,存在者整体离形去智同于大通了。在什么意义之

下发生此种情况的？存在者却不是被畏消灭了，以便只让‘无’剩下来。畏恰恰是在完全无能为力的处境中面对着存在者整体，那么上述情况如何会有呢？倒是‘无’本来就要和离形去智同于大通的存在者合在一起并即在此存在者身上显现出来。

在畏中，并不发生消灭整个存在者本身的情况，也不是我们要把存在者整体否定掉，以求如此尽先获得‘无’。姑勿论这样的畏和下明确否定的论断是全不相干的两回事，即使我们要乞灵于这样的否定以期得到‘无’，但任何时候这样办都是为时已晚了。在这样办之前‘无’已经露面了。我们曾说过，‘无’是与离形去智同于大通的存在者“浑为一体”来露面的。

在畏中有一种对……的回避，此回避当然已经不是逃遁，而是一种无动于中的安宁。此对……的回避从‘无’处得到终局。‘无’并不引向自身，而是在本质上就处于拒绝状态的。但这样从自身方面进行的拒绝，却是要指引向低沉着的存在者整体而又使其离形去智。此整个拒绝着的指引向离形去智的存在者整体，就是‘无’在畏中用以萦绕着此在的方式，也就是‘无’的本质：不。此‘不’既非将存在者消灭，亦非从否定中产生。此‘不’也是在消灭与否定中结算不出来的。‘无’自己就不。

此‘不’绝不是随便出现的事，而是拒绝着的指引向离形去智的存在者整体；它即以此方式把这个存在者从其迄今完全隐而不现的陌生状态中启示出来，成为与‘无’相对的全然他物。

在畏之‘无’之明亮的黑夜里，存在者的真相才大白，原来是这样：存在者有——而不无。这个我们在言谈中对此所说的“而不无”却不是事后追加的解释，而根本就是它在事先使存在者之被启示出来成为可能。这个原始的能不的‘无’的本质就在于：它首先把此在带到这样的存在者之前。

只有以‘无’所启示出来的原始境界为根据，人的此在才能

接近并深入存在者。但是只消此在按其本质和不是此在的存在者而只是存在者自身的存在者发生关系,那么这样的此在就已经总是从有所启示的‘无’方面来的。

此在意味着:嵌入‘无’中的境界。

此在将自身嵌入‘无’中时,就总是已经超出存在者整体之外了。此超出存在者之外的境界我们称为超越境界。假使此在在其本质深处都不超越,现在可换句话说,假如此在自始就不将自身嵌入‘无’中,那么,此在根本就不能和存在者打交道,也就根本不能和自己本身打交道。

没有‘无’所启示出来的原始境界,就没有自我存在,就没有自由。

于是追问‘无’的问题的答案就获得了。‘无’既不是一个对象,也根本不是一个存在者。‘无’既不自行出现,也不依傍着它仿佛附着于其上的那个存在者出现。‘无’是使存在者作为存在者对人的此在启示出来所以可能的力量。‘无’并不是在有存在者之后才提供出来的相对概念,而是原始地属于本质本身。在存在者的存在中‘无’之‘不’就发生作用。

但是现在终于不能不来谈谈一种按下太久未及谈到的思想了。如果此在只能在将自身嵌入‘无’中的情况下和存在者打交道,也就是才能生存,如果‘无’原来只是在畏中被启示出来,那么我们岂不是必须经常飘浮在此畏中,然后才能生存吗?但是我们自己岂不是已经承认此种原始的畏是罕见的吗?可是首先须指出,我们大家却都存在着而且都和不是我们自身的存在者以及就是我们自身的存在者打交道——而并没有此畏。此畏岂不是一种任意的捏造,而被说成是与畏息息相关的‘无’岂不是一种夸张吗?

可是又说:此原始的畏只有在罕有的一些时刻中发生,这是

什么意思？这无非是说：我们对‘无’的原始面貌总是当下而且多半蔽而不见的。究竟是怎样蔽而不见的？是这样：我们以一定的方式将自身完全丧失到存在者方面去了。我们在我们的活动中越是将自身转向存在者，我们就越不让这样的存在者隐去，我们就越远离‘无’。但我们也就更加一定的是把我们自己赶到此在的表面上去了。

然而这种对于‘无’的经常的、可是有双关意义的离去，在一定的界限之内却是按照‘无’的最根本的意义离去。它——一起着‘不’的作用的‘无’——把我们恰恰是指向存在者。‘无’毫无间断地‘不’着，而我们凭着我们的日常运用的知识对此事竟无所知。

在我们的此在中，还有什么东西为‘无’所启示出来的经常而广泛的、虽然是走了样的境界作证作得比否定还深刻的呢？但绝不是否定从自己身上把‘不’作为区分与对比的手段加到现成事物身上去，然后仿佛才把现成事物区划开似的。既然否定只有当可否定的东西已现成摆在面前时才能进行否定，那么否定怎么会从自己身上拿出这个‘不’来呢？若不是一切进行这样的工作的思维都已事先见到这个‘不’了，可否定的东西与须加以否定的东西又怎么会作为有‘不’的性质的东西而被见到呢？但是只有当这个‘不’的渊源，即一般的‘无’之‘不’的作用，亦即‘无’本身，已不复蔽而不明的时候，这个‘不’才能够被显示出来。这个‘不’并非由否定而生，而否定倒是植根于由‘无’之‘不’的作用中产生的这个‘不’上的。否定还只不过是进行‘不’的活动的一种方式，也就是说，只不过是事先就以‘无’之‘不’的作用为依据的活动的一种方式。

由此我们便从一切要点上证明了上述命题：‘无’是否定的根源，而不是相反的情况。如果知性的权威在追问‘无’与‘有’的问题的范围之内如此被打倒了，那么在哲学的范围之内“逻

辑”的统治地位的命运也就决定了。“逻辑”的观念本身就在一个更原始的问题的漩涡中消散了。

无论否定——讲明的或没有讲明的——如何经常而多样地贯彻在一切思维中，总之否定决不是为在本质上属于此在的‘无’所启示出来的境界作证的唯一充分有效的见证。因为此在在某些起‘不’的作用的活动中总是被‘无’之‘不’震撼着，但否定既不能说是唯一的、更不能说是主导的起此种‘不’的活动的活动。在思维中进行否定，只不过是要做到得当而已，相形之下，要做到反其道而行时之严酷与要做到有所厌弃时之尖锐，都更深沉得多了。要加以拒绝时之痛苦与要加以禁止时之无情，也更负责得多了。要加以割舍时之辛酸也更沉重得多了。

以上这些都是起‘不’的的作用的活动的一些可能形态，这些可能形态都是一些力量，此在即用这些力量去承担它被抛入的处境，虽则并不能主宰其处境；这些起‘不’的的作用的可能形态或力量，都不是单纯的否定之方式。但此点并不妨碍这些可能形态也可以用‘否’与否定来表达自身。由此才真可窥见否定是如何空疏了。此在为起‘不’的的作用的活动所渗透，此点就确证了‘无’所经常启示出来但自然是暗昧不明的境界，而‘无’则原始地只是由畏揭示出来的。但此中却有这样的情况：此原始的畏在此在中多半是被压制住的。畏就在此，不过他睡着了。畏的呼吸经常使此在浑身震动：为庸碌生活而“唯唯”“否否”的“畏首畏尾”未闻大道之辈震动得最少；身体力行者震动得最早；大勇到了家的此在震动得最可靠。但最可靠的震动只有从此在之为耗尽心血以求保持此在之无上伟大者身上出现。

大勇者的畏绝非愉快的反面，甚至不是轻松地享受安然有所作为的乐趣的反面。畏并不构成这样的对立，而是和雄心壮志的开朗与舒畅相默契的。原始的畏任何时刻都可以在此在中

5
7
E
Z
E
Z
5
4
6
2
2

苏醒。它无需靠非常事件来唤醒。它浸透得非常之深，但可能发作的机缘则微乎其微。它经常如箭在弦，但真正发动而使我们的动荡不安，则是极其稀少之事。

此在凭藉隐而不显的畏，就被嵌入‘无’中，于是人就站到‘无’的地位上来了。我们是这样的有限，以至于我们就是不能靠自己的决心与意志把我们自身原始地带到‘无’之前。在我们的此在中一切都变成有限的了这一情况竟埋藏得这样深，以至于我们的自由把最本己的与最深的有限性奈何不得。

此在凭藉隐而不显的畏嵌入‘无’中的境界就是越过存在者整体的境界：超越境界。

我们追问无的问题是要把形而上学本身展示于我们之前。“形而上学”这个名称源出于希腊文 τὰ μετὰ φυσικά。这个稀奇的名称后来被解释成 μετά——trans——（超出）存在者整体的追问的名称。

形而上学就是超出存在者之上的追问，以求返回来对这样的存在者整体获得理解。

在追问‘无’的问题中，就出现这样一种超出作为存在者整体的存在者之上的情况。因此这个问题就表明即为“形而上学的”问题。我们在本文开始时即曾指出这样的问题的双重特性：首先，每个形而上学问题总是包括形而上学的整体。其次，在每个形而上学问题中，发问的此在总是被包括到问题中去了。

追问无的问题是以怎样的情况来贯穿与笼罩形而上学的整体的呢？

关于‘无’，形而上学自古以来就用一句含义自然很多的话说道：ex nihilo nihil fit，从‘无’生‘无’。虽然在探讨这句话的时候‘无’本身从未真正成为问题，但这句话却从每次着眼于‘无’的机会中把在此中起主导作用的对存在者的基本看法表达

出来了。古代形而上学所讲的‘无’的意思是非有,也就是说,是未成形的质料,此质料不能将自身形成有形的因而即可提供外貌(εἶδος)的存在者。存在着的乃是形成自身的形体,这样的形体显现成形。对‘有’的这种看法的渊源、理由和界限都和‘无’本身一样未经探讨。反之,基督教的教义却否认 *ex nihilo nihil fit* 这句话是真理,并且在上帝之外完全一无所有这一意义之下给‘无’一种改变了的意义:*ex nihilo fit --ens creatum*(从‘无’生被创造的‘有’)。于是‘无’就变成了与真正的‘有’,与 *summum ens*(至上之有),与作为 *ens increatum*(不能被创造的‘有’)的上帝相对的概念。对‘无’的讲法在此也表明了对存在者的基本看法。但对存在者作形而上学的研讨的工作却是和追问‘无’的问题在同一平面上进行的。追问这样的‘有’与‘无’的问题还是听任二者处于此种状态。对此种状态,由于有上帝既从‘无’创造,那就不能不和‘无’打交道这样的困难问题,也就简直管不了了。但是既然又说“绝对者”排除一切虚无状态,那么如果上帝是上帝,他就不能认知‘无’。

这种简略的历史的回顾表明‘无’是真正的存在者的对立概念,也就是说,是对存在者的否定。但若‘无’以任何一种情况成为问题,那就不仅是此种对立关系获得了更明确的规定,而乃是此对立关系才唤起人们提出追问存在者的存在这一真正的形而上学的问题。‘无’已不再是存在者的不确定的对方,而是表明自身是属于存在者的‘存在’的。

“纯粹的‘有’与纯粹的‘无’是一回事。”黑格尔的这句话(《逻辑学》,卷一;见《全集》,第三卷,第78页)是对的。‘有’与‘无’是一回事,但非因为它们二者——从黑格尔所讲的‘思’的概念来看——在其不确定性与直接性中一致,而是因为‘有’本身在本质上是有限的并且只在嵌入‘无’中的存在之超越境界中

显示自身。

如果要追问这样的‘有’的问题是形而上学的包罗一切的问题，那么追问‘无’的问题就表明为这样的问题：它笼罩形而上学整体。但是只消‘无’的问题迫使我们面对否定的起源问题，也就是说，归根到底是迫使我们去对“逻辑”在形而上学中的合法统治地位加以决断，那么追问‘无’的问题同时还贯彻形而上学整体。

于是 *ex nihilo nihil fit* (从‘无’生‘无’) 这句旧话就获得另外一种谈到‘有’的问题本身的意义并成为：*ex nihilo omne ens qua ens fit* (从‘无’生一切作为‘有’的‘有’)。存在者整体在此在之‘无’中才按其最特有的可能性，也就是说，才以有限的方式到达自己本身。追问‘无’的问题如果是一个形而上学的问题，那么它是在怎样的情况下把我们发问的此在包括到它自身之内去了的呢？我们把我们此时此地体会到的此在说成是基本上由科学规定的了。如果我们的已经这样被规定的了此在已经被摆到追问‘无’的问题中去了，那么我们的此在就不能不由这个问题而成为值得追问的了。

科学的此在有其单纯而犀利之处，是由于它以一种特别的方式和存在者打交道，而且只和存在者打交道。科学总想以优越的姿态把‘无’牺牲掉。但是现在在对‘无’追问的过程中弄明白了，这个科学的此在只有当其自始即嵌入‘无’中时才可能有。只有当科学的此在不牺牲‘无’时，科学的此在才能在其所是的情况中了解自身。如果科学不好好地认真对待‘无’，那么科学号称明达与优越都将变成笑话。只是因为‘无’是可以弄明白的，科学才能把存在者本身作为研究对象。只有当科学是从形而上学中生存起来的时，科学才能不断获得新的基本任务，其基本任务不在于积累与整理知识，而在于对自然与历史的真理的

整个空间永远要进行新的开拓工作。

只是因为‘无’在此在的深处可得而见,存在者才能迫使我们陷于十分诧异之境。只有当存在者迫使我们诧异时,存在者才唤起惊奇之感并吸引人惊奇。只有以惊奇之感为根据,也就是说,以‘无’所启示出来的境界为根据,才会提出“为什么?”的问题。只是因为可能提出这样的为什么的问题了,我们才能以一定的方式追问理由并作论证。只是因为我们能够追问与论证,研究家的命运才会落到我们的生存身上。

追问‘无’的问题把我们——发问者——本身摆在问题中。这个问题是一个形而上学的问题。

人的此在只有当其将自身嵌入‘无’中时才能和存在者打交道。超越存在者之上的活动发生在此在的本质中。此超越活动就是形而上学本身。由此可见形而上学属于“人的本性”。形而上学既不是学院哲学的一个部门,也不是任意心血来潮的一块园地。形而上学是此在内心的基本现象。形而上学就是此在本身。因为形而上学的真理寓于此深不可测的底层,所以就是最接近它的紧邻也经常有把它认得大错特错的可能。因此没有任何一门科学的严格性赶得上形而上学的严肃性。哲学绝不能以科学观念的尺度来衡量。

如果已经展开的追问‘无’的问题确实是与我们一同被追问的,那么我就不是从外面把形而上学引到我们之前。我们也不是现在才把我们自身“放”到形而上学中去的。我们根本不能把自身放到形而上学中去,因为,只消我们生存,我们就总是已经处于形而上学中的。Φύσις γάρ, ὧ φίλε, ἐνεστί τις φιλοσοφία τῆ τοῦ αὐτοῦ δυνάμει(人在他的天性中就包含有哲学的成分)(柏拉图:《斐德罗篇》,279a)。只要人生存,哲学活动就以一定方式发生。哲学——我们这样称呼它——就是把形而上学带动起来,

在形而上学中哲学才尽性，并尽其明确的任务。哲学只有通过本己的生存之独特的一跃而入此在整体之各种根本可能形态中才动得起来。为此一跃，关键性的事情是：首先给存在者整体以空间；其次，解脱自身而入‘无’，也就是说，摆脱人人都有而且惯于暗中皈依的偶像；最后，让此飘摇状态飘摇够了，终于一心回到此直逼‘无’本身处的形而上学基本问题中：为什么就是存在者在而‘无’倒不在？^①

熊 伟 译

① 此句原文为：Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? ——
编者

论根据的本质*

第三版前言(1949年)

《论根据的本质》一文作于1928年,是与讲座《形而上学是什么?》同时做的。后者思无(*das Nichts*),前者道出了存在论差异。

无乃是对存在者的不(*das Nicht*),因而是从存在者方面被经验的存在。存在论差异则是存在者与存在之间的不。可是,作为对于存在者的不,存在并非在 *nihil negativum*[否定之无]意义上的一种无,同样地,作为存在者与存在之间的不,存在论差异亦非仅仅是一种高贵理智的构成物(*ens rationis*[理智存在者])。

前一种无的不着的不与后一种差异的不着的不,诚然并非一个东西,但却是同一者(*das Selbe*)——在那个在存在者之存在的现身本质中共属一体的东西意义上是同一者。这个同一者乃是

* 本文系海德格尔1928年为E.胡塞尔七十寿辰纪念文集所作的论文,载《哲学和现象学研究年鉴》(增刊),尼迈耶出版社1929年,第71-110页。同时出版单行本。自1949年第三版始增加了一个“前言”,由克劳斯特曼出版社(美茵法兰克福)出版。后收入海氏文集《路标》。中译文根据《路标》1978年第二版译出。——编者

值得思的东西；我的这两篇蓄意地分开做的文章就试图把这种值得思的东西带到一种规定^①近处，而又不能胜任这种规定。

如若沉思者真的已经开始，终于有所运思地着手探讨这个二十年以来一直期待着的同一事实，那又会如何呢？

亚里士多德把他对 ἀρχή[本原、始基、原因]一词的多重含义的分析概括如下：πασῶν μὲν οὖν κοῖνον τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίνεταί ἢ γινώσκειται[“全部本原的共同点就是存在或生成或认识由之开始之点”]。^②借此，亚里士多德得以显突出我们一般所谓的“根据”(Grund)^③的各个变式，即：什么存在(Was - sein)的根据、如此存在(Dass - sein)的根据，以及真实存在(Wahr - sein)的根据。但除此之外，亚里士多德还试图把捉这些“根据”之为“根据”的一致之处。这些“根据”的 κοῖνον[共性]乃是 τὸ πρῶτον ὅθεν，即第一性的东西、……从何而来。除了对最高“起源”(Anfänge)的这三重划分之外，亚里士多德还把 αἴτιον(即“原因”)四分为：ὑποκείμενον[基质]、τὸ τί ᾗν εἶναι[是其所是]、ἀρχή τῆς μεταβολῆς[变化之始点]和 οὐ ἕνεκα[何所为]；^④

① 此处的“规定”(Bestimmung)一词在1955年第四版中为“沉思”(Besinnung)。——译注

② 参看亚里士多德：《形而上学》，第五卷，第一章，1013a17以下。——原注。此处译文引自中文版的《亚里士多德全集》，第七卷(苗力田译)，中国人民大学出版社(北京)1993年，第110页。另一中译本译为：“所谓‘原’就是事物的所由成，或所从来，或所由以说明的第一点”。见吴寿彭译本，商务印书馆(北京)1991年，第84页。——译注

③ 或译“原因”、“理由”等。——译注

④ 参看亚里士多德：《形而上学》，第五卷，第二章，1013b16以下。——原注。参看中译本(吴寿彭译)，商务印书馆(北京)1991年，第85页。此处所谓的“四因”通常译为：“质料因”、“形式因”、“动力因”和“目的因”。——译注

这种四分在后世的“形而上学”和“逻辑学”历史中始终是指导性的。亚里士多德虽然认识到了 ἀρχαί[本原]的 πάντα τὰ αἴτια[所有原因],但上述划分与其原则之间的内在联系仍然晦暗不明。而且,甚至人们是否能够借助于一种对根据的各个“种类”的“共性”的描绘来发现根据之本质,也还必须受到怀疑,尽管我们不可误以为这是引向了一种对一般根据的原始揭示。仅仅捡起“四因”,亚里士多德也是不放心的;相反地,亚里士多德努力想理解“四因”的联系,论证这四个“因”。不仅是《物理学》第二卷对“四因”的详细分析表明了这一点,而且特别是《形而上学》第一卷第三章至第七章对于“四因”问题的“问题史的”探讨也显明了这一点。亚氏在《形而上学》中做的这种探讨最后提出了以下断言:ὅτι μὲν οὖν ὀρθῶς διάρρισταί περὶ τῶν αἰτιῶν καὶ πόσα καὶ ποῖα, μαρτυρεῖν εἰκάσιν ἡμῖν καὶ οὗτοι πάντες, οὐ δυνάμενοι θεγεῖν ἄλλης αἰτίας, πρὸς δὲ τούτοις ὅτι ζητητέαι αἱ ἀρχαὶ ἢ οὕτως ἅπασαι ἢ τινὰ τρόπον τοιοῦτον, δῆλον[“这样看来,我们在数目上和性质上对原因的分类是正确的,似乎所有这些都给我们提供了证据,因为除了这些之外他们找不出其他原因来。同时也清楚地表明,对本原的探索或是全部这样或是某种诸如此类的方式”]。①前亚里士多德的和后亚里士多德的“根据”问题史,我们在此不得不撇开不谈。不过,鉴于计划中所设定的问题,我们还要作下面的回顾。众所周知,在莱布尼茨那里,根据问题表现为 principium

① 参看亚里士多德:《形而上学》,第一卷,第七章,988b16 以下。——原注。此处译文引用中文版的《亚里士多德全集》,第七卷(苗力田译),中国人民大学出版社(北京)1993年,第46页。另一中译本译为:“那么,所有这些思想家既不能另出新因,这应该证知我们所陈四因为确当而且无可复加了。凡有所询求于事物之原因,宜必并求此四因,或于四因中偏取其某因”。见吴寿彭译本,商务印书馆(北京)1991年,第19页。——译注

rationis sufficientis[充足根据(理由)律]的问题。克鲁休斯(Chr. A. Crusius)在其《关于普遍确定的充足根据律的运用和限度的哲学论文》一文中(1743年)^①,首次专题论述了“根据律”;最后,叔本华在他的《论充足根据律的四重根》(1813年)一文中^②,亦专题论述了“根据律”。但是,如果说根据问题与一般形而上学的核心问题扭在一起了,那么,即便在根据问题并没有在人们熟悉的形态中被论述之际,这个问题也必定是活生生的。因此,表面上看来,康德对“根据律”兴趣并不大,尽管他无论在其哲思的开端^③还是在其哲思的终点^④,都明确地探讨了“根据律”。而且实际上,“根据律”就处于纯粹理性批判的中心地位上。^⑤而谢林的《关于人的自由的本质以及与此相关的对象的哲学探究》(1809年)^⑥,对于根据问题也并非无关紧要。这里,我们指出康德和谢林,就已经提出了这样一个疑问:根据问题是否就是“根据律”的问题,根据问题是否根本上也仅仅是随着“根据律”问题而被提出来的。若答案是肯定的,那么,根据问题首先就需要一种唤醒,而这并不排除:一种对“根据律”的探讨能够引起这种唤醒而且给予最初的指示。但对这个问题的分析就等于赢获并且标示出一个区域,在这个区域范围内根据之本质获得了讨论,而又不要求一蹴而就地把这种本质置于眼前。超越

① 参看克鲁休斯:《哲学和神学小册子》,莱比锡 1750 年,第 152 页以下。——原注

② 参看叔本华:《论充足根据律的四重根》,第二版,1847 年;第三版,弗劳恩斯达特(Jul. Frauenstadt)编,1864 年。——原注

③ 参看康德:《对形而上学认识论基本原理的新解释》,1755 年。——原注

④ 参看康德:《论一种发现,据此发现,一切新的纯粹理性批判将通过一种更老的批判而变得多余》,1790 年。——原注

⑤ 参看本文第二部分。——原注

⑥ 《谢林全集》,第一部分,第七卷,第 333—416 页。——原注

(Transzendenz)被突显为这个区域。这也即说:通过根据问题,超越恰恰才本身更为原始和更为广泛地得到规定。一切本质之揭示作为哲思的揭示,亦即作为一种趋向内在的**有限的**努力,始终也势必要证实那种与一切本质(Wesen)一道推动着人类认识的非本质(Unwesen)。因此,我们下面的讨论就有三个环节:一、根据问题;二、超越之为根据之本质问题的区域;三、论根据的本质。

一、根据问题

“根据律”作为一个“最高原理”,似乎自始就阻止了诸如根据问题之类的东西。但“根据律”就是一个关于根据之为根据的陈述吗?它作为最高定律根本上揭示了根据之本质吗?这个定律的通俗的、简化了的表述是:nihil est sine ratione[没有根据便一无所有]。换一种肯定的说法就是:omne ens habet rationem[任何存在者都有一个根据]。此定律是**关于存在者**的陈述,而且是着眼于诸如“根据”之类的东西所作的陈述。不过,什么是根据之本质,在这个定律中并没有得到规定。对此定律来说,根据之本质被预先假定为一个不言自明的“观念”。但这个“最高的”根据律也还以另一种方式利用了根据的**未经廓清**的本质;因为这一作为“根据”律的定律的特殊定律特性,即这一 principium grande [伟大原理](莱布尼茨语)的原理特性,实际上原始地只能着眼于根据之本质来加以界定。

因此,要是根据之本质能够并且应该超出一种不确定的普遍“观念”之外而成为问题,那么,无论在其设定方式上,还是在由它所设定的“内涵”上,“根据律”都是大可置疑的。

如果根据律同样没有澄清根据之为根据,那么,它实际上就

可以充当一种对根据问题的描述的出发点。当然,即便完全撇开前述的可疑之处不谈,根据律也受到了多重的解说和评价。但对眼下的意图来说,我们显然可以采纳莱布尼茨最早明确地对这个定律所作出的表述和赋予这个定律的作用。然而,恰恰在这里,莱布尼茨究竟是把 principium rationis [根据原理] 看作一个“逻辑学的”原理,还是把它看作一个“形而上学的”原理,抑或是两者,这一点还是有争议的。诚然,只要我们承认,无论是对于“逻辑学”的概念,还是对于“形而上学”的概念,甚至对于两者的“关系”,我们都不具有某种正当的知识,那么,历史上的有关莱布尼茨解释的无休止的争吵就还没有可靠的引线,因而在哲学上是不会有结果的。这些争吵绝不能妨碍我们下文讨论 principium rationis [根据原理] 时对莱布尼茨的引证。我们只需从他的《第一真理》一文中引用一个主要段落:^①

Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti; et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit. Et in identicis quidem connexio illa atque comprehensio

^① 参看库图拉特(Couturat)(编):《莱布尼茨未刊行的残篇集》,1903年,第518页以下。亦参看《形而上学和道德评论》,第十卷(1902年),第2页以下。库图拉特认定莱氏此文具有特殊重要性,因为据说此文为他提供了一个关键证据,证明了他的论点:que la metaphysique de leibniz repose toute entiere sur la logique [“莱布尼茨的形而上学完全依据于逻辑学”]。如果说我们下面的探讨把莱布尼茨这篇论文当作基础,那么,这既不是赞同库图拉特对此文的阐释,也不是赞同他对莱布尼茨的一般见解,也不是赞同他的逻辑概念。毋宁说,莱布尼茨此文最鲜明地反对 principium rationis [根据原理] 起源于逻辑的看法,一般而言就是反对那种问题提法:在莱布尼茨那里具有优先地位的是逻辑学还是形而上学。这样一种问题可能性恰恰通过莱布尼茨而受到了动摇,通过康德而经受了第一次震撼——尽管影响并不深远。——原注

praedicati in subjecto est expressa, in reliquis omnibus implicita, ac per analysin notionum ostendenda, in qua demonstratio a priori sita est.

Hoc autem verum est in omni veritate affirmativa universali aut singulari, necessaria aut contingente, et in denominatione tam intrinseca quam extrinseca. Et latet hic arcanum mirabile a quo natura contingentiae seu essentielle discrimen veritatum necessariarum et contingentium continetur, et difficultas de fatali rerum etiam liberarum necessitate tollitur.

Ex his propter nimiam facilitatem suam non satis consideratis multa consequuntur magni momenti. Statim enim hinc nascitur axioma receptum, nihil esse sine ratione, seu nullum effectum esse absque causa. Alioqui veritas daretur, quae non potest probari a priori, seu quae non resolveretur in identicas, quod est contra naturam veritatis, quae semper vel expresse vel implicite identica est.

〔“因此，谓词 或结论常常内在于主词中，或者在前提中；而且一般真理的本性或者陈述的诸概念之间的联结恰恰就在于此，正如亚里士多德已经看到的。在同一性中，谓词在主词中的那种联结和那种蕴涵乃是明显的，在其它情况下则是隐含的，而且必须通过一种对概念的分析而得到显明，表明其中含有先天性的证明。

这在每一个肯定真理(真理陈述)中的确是真实的，无论它是普遍的还是个别的真理，无论它是必然的还是偶然的真理，并且在内在的或外在的名称中也是真实的。这里隐藏着一个惊人的奥秘，它包含着偶然性之本性或者必然真理与偶然真理的本质区别，而且也消除了那种关于命运般的必然性甚至在自由的现实事物也存在的困难。

上述事实由于过于简单而很少得到思索。从这些事实中可以得出许多十分重要的结论。在这里立即就可以得出这样一个已经普遍接受的公理：没有根据便一无所有，或者，没有原因就没有结果。否则的话，就会有那种不能先天证明的真理，或者那种拒不化解为同一性的真理——这是与真理的本性相矛盾的，因为真理始终或明或暗地是同一的”。]

在这里，与他对“**第一真理**”的描述相一致，莱布尼茨按其特有的方式规定了真理首先和一般地是什么，而且意在显明 principium rationis[根据原理]从 natura veritatis[真理之本性]中的“诞生”。恰恰怀着这种企图，莱布尼茨并且认为必需表明：诸如“真理”、“同一性”之类的概念所具有的表面上的不言自明性阻止了一种对这类概念的廓清，这种廓清原足以阐明 principium rationis[根据原理]和其它公理的起源。但对我们眼下的考察来说，问题不在于对 principium rationis [根据原理]的推导，而是对根据问题的分析。上引这段文字在何种意义上能够为此提供一条引线呢？

这个 principium rationis[根据原理]持存着，因为倘若没有它的持存，存在者就会是必定无根据地存在的东西。对莱布尼茨来说，这就意味着：倘若有真实的东西没有消解于同一性之中，那么，就有必定与一般真理之“本性”相违背的真理。但由于这是不可能的，而且真理持存着，所以，principium rationis[根据原理]也就有其持存，因为它源出于真理之本质。而真理的本质就在于主词与谓词的 connexio(σμπλοκή)[联结]。可见莱布尼茨自始就明确地(尽管并非合理地)援引了亚里士多德，把真理把捉为陈述(命题)之真理。莱氏把 nexus [联系]规定为谓词 (P) inesse[“内在”]于主词(S)中，但又把这种 inesse[“内在”]规定为 idem esse[“同一存在”]。在这里，作为命题真理之本质的

同一性显然并不表示某物与其自身的空洞的同一性,而是在共属一体的原始统一意义上的统一性。照此看来,真理也就意味着一致性(Einstimmigkeit),后者本身仅仅是与那种在作为统一者的同一性中自行显示出来的东西的符合一致(Über-einstimmung)。“真理”,即真实的陈述,按它的本性来看,就涉及到它能够据以成为一致性的那个东西。在任何一种真理中的有所分解的联结,向来总是“根据……”(auf Grund von…),亦即作为自行“建基的”联结。因此,在真理中包含着一种与诸如“根据”之类的东西的合乎本质的关联。但这样一来,真理问题势必就进入了根据问题的“近处”。可见,我们愈是原始地抓住了真理之本质,根据问题就必定变得愈加纠缠不休。

然则除了把真理之本质界定为陈述的特性外,我们还能提出更为原始的东西吗?至少有这样一种洞识:这种真理之本质的规定——不论它如何具体地得到了把握——依然是一种派生的规定,虽然它是无可避免的。^① nexus[联系]与存在者的符合一致及其相应的一致性本身,并不首先使存在者变得可通达。相反,这个存在者作为一个谓词性规定的可能对象,必定在这种述谓(Prädikation)之前并且对此述谓来说已经是可敞开的了。述谓要成为可能的,就必须能够定居于一种并不具有谓词性特征的敞开(Offenbarmachen)中。命题真理植根于一种更为原始的真理(即无蔽状态)中,植根于存在者之前谓词性的可敞开状态中,后者可被称为存在者状态上的真理(ontische Wahrheit)。按照存在者的不同种类和区域,它的可能的可敞开状态以及解

① 参看马丁·海德格尔,《存在与时间》,第一部,1927年(《哲学与现象学研究年鉴》,第八卷),第44节,第212-230页;关于陈述(Aussage)的讨论,参看第33节,第154页以下。——页码与单行本页码一致。——原注

释性规定的相应方式的特征也随之变化。因此,举例说来,关于现成事物(例如物质性事物)的真理作为**被揭示状态**(Entdecktheit),特别地区别于关于我们本身所是的存在者的真理,即生存着的此在的**展开状态**(Erschlossenheit)。^①但不管这两种存在者状态上的真理的区分如何多样化,对一切前谓词性的可敞开状态来说,上面讲的那种敞开原初地决不具有某种纯粹表象(直观)的特性,本身并不在“感性的”(ästhetische)考察中。对作为直观的前谓词性真理的描绘之所以往往自行引起,是因为存在者状态上的真理和所谓本真的真理首先被规定为命题真理,即“**表象之联结**”(Vorstellung - verbinding)。进而,与后者相比更为简单的东西乃是一种没有联结的、质朴的表象。这种表象诚然对存在者——当然它势必总是已经可敞开的——之对象化来说具有自己的作用。但存在者状态上的可敞开者本身却出现于那种合乎情态的和冲动性的在存在者中间的处身(Sichbefinden)中,^②出现于那些共同被建基于此的合乎欲求和有意愿的对存在者的行为中。不过,即便是这些行为——它们既不作为前谓词性的行为也不作为谓词性的行为自行展开出来——,如果它们的可敞开者并没有始终已经先行被一种关于存在者之存在(存在状态:什么存在和如何存在)的领悟(Verständnis)所照亮和引导,那么它们也不能使存在者凭其自身而变得可通达的。**唯存在之被揭示状态才使存在者之可敞开状态成为可能**。这种被揭示状态作为关于存在的真理,被称为**存在论上的真理**(ontologische Wahrheit)。当然,“存在论”(Ontologie)和“存在论的”

① 参看海德格尔:《存在与时间》,第60节,第295页以下。——原注

② 关于“处身状态”(Befindlichkeit)的讨论,参看海德格尔:《存在与时间》,第29节,第134页以下。——原注

(ontologisch)这两个术语是多义的,而且,这恰恰使得存在论的独特问题自行遮蔽起来。ὄν[存在]的 λόγος[逻各斯]意味着:把存在者称呼(λέγειν)为存在者;但这同时也意味着:存在者之被称呼为何种东西(λεγόμενον)。不过,把某物称呼为什么,这还未必就意味着:就其本质来把握如此这般被称呼的东西。存在之领悟(十分宽泛意义上的 λόγος[逻各斯])先行揭示着并且引导着一切对存在者的行为;存在之领悟既不是一种对存在之为存在的把握(最狭隘意义上的 λόγος[逻各斯] = “存在论上的”概念)。因此,我们把这种尚未获得把握的存在之领悟称为前存在论的,或者亦可在较广泛的意义上称之为存在论的。存在之把握的前提是:存在之领悟已经自行形成,并且特别地把在其中被领会的、一般地被筹划的、并且以某种方式被揭示的存在当作课题和问题。在前存在论的存在之领悟与存在之把握的明确疑难之间,有着多重层次。举例说来,一个典型的层次就是对存在者之存在机制的筹划(Entwurf),通过这种筹划同时也把一个特定的领域(自然、历史)标划为科学认识之可能的对象化的领域。对一般自然之存在(什么存在和如何存在)的先行规定凝固为有关科学的“基本概念”。在这些概念中,诸如空间、位置、时间、运动、质量、力、速度之类便得到了界定,但时间、运动之本质依然没有成为独特的问题。在这里,对现成存在者的存在领悟被带向某个概念,只不过对时间、位置等等的概念性规定,即定义,按开端和作用范围来看,是唯一地通过在有关科学中针对存在者的基本问题提法来调节的。今日科学的基本概念并不就包含着有关存在者之存在的“本真的”存在论概念,后者也是不可能仅仅通过一种对前者的“适当的”扩展而赢获的。毋宁说,原始的存在论概念必须先于一切科学的基本概念的定义而被赢获,以至于首先从它们出发,人们才能估计:在何种有所限制的、一向

从某个特定的角度来界定的方式中,科学的基本概念切中了那种在纯粹存在论概念中可把握的存在。诸科学的“事实”(Faktum),亦即必然被包含在诸科学以及任何对存在者的行为中的存在之领域方面的实际持存物(Bestand),既不是先天性(das Apriori)的论证机关,也不是对这种先天性的认识的源泉,不如说,它只是对诸如历史或者自然的原始存在状态的一种可能的有所引发的指示,这种指示本身还必须受到不断的批判,而这种批判已经在一切对存在者之存在的追问的原则性疑难问题中取得了它的基准点。

同时,更广义的存在论上的真理的可能层次和变式显露出那种作为一切存在者状态上的真理之基础的原始的真理的丰富性。^①但存在之无蔽状态始终是存在者之存在的真理,不论存在者是现实的还是不现实的。反过来讲,在存在者之无蔽状态中,也一向已经包含着一种存在者之存在的无蔽状态。存在者状态上的真理与存在论上的真理各各不同地涉及到在其存在中的存在者与存在者之存在。根据它们与存在和存在者之区分(即存在论差异)的关联,它们本质上是共属一体的。如此必然地在存

① 如若人们今天把“存在论”和“存在论的”两词用作表示愚痴的标语和名称,那么,这两个术语就是十分肤浅地并且在错认了任何问题的情况下被使用的。人们专心于一种错误的意见,认为存在论作为存在者之存在的问题意味着那种相对于“唯心论的”“态度”的“实在论的”(质朴的或批判的)“态度”。存在论的问题与“实在论”毫不相干,以至于恰恰是康德能够在其先验的问题提法中并且凭着这种问题提法,完成了自柏拉图和亚里士多德以来走向对存在论问题之明确奠基的第一个决定性步骤。通过对“外部世界之实在性”的赞成,人们尚未以存在论为定向。从流行的哲学的含义来看,“存在论的”(ontologisch)却并不意指——而且在其中显示出极度的混乱——那种倒是必须在存在者状态上被命名的东西,也即一种让存在者凭其自身成其所是和如何是的态度。但由此尚未提出任何存在问题,更遑论获得了一种存在论之可能性的基础。——原注

在者状态上和存在论上分开的真理之本质,只有与这种区分的出现相一致才是可能的。如若此在(Dasein)的别具一格之处就在于它领悟着存在而与存在者相对待,那么,这种能够区分(das Unterscheidenkönnen)——在其中存在论差异才变成实际的——就必定已经把它的本己的可能性植根于此在之本质的根基中了。存在论差异的这一根据,我们先行称之为此在的**超越**(Transzendenz)。

如果我们把一切对于存在者的行为都标识为意向行为,那么,意向性(Intentionalität)就只有**根据超越**才是可能的,但它既不与这种超越相同一,根本也不是反过来本身就成为使超越可能的东西。^①

直到现在,我们所做的只是要在少数几个本质性的步骤中显明一点:我们必须比传统对陈述之特性意义上的真理的标画所允许做的更为原始地去寻求真理之本质。但如果根据之本质与真理之本质有着一种更为内在的关联,那么,根据**问题**也就只能定居于真理之本质获得其内在可能性之处,亦即在超越之本质中。于是,根据之本质问题就变成了**超越问题**。

如果说真理、根据、超越的这种相互扭合乃是一种原始地统一的扭合,那么,那些相应的问题的相互联结也势必往往在“根据”问题——而且即便这是在一种对根据律的明确探讨的形式中——更断然地被把握之处得以显露出来。

上面从莱布尼茨那里引来的那段话就已经透露出“根据”问题与存在问题之间的亲缘关系。Verum esse [真实存在]表示 inesse qua idem esse [作为同一存在的内在]。但 Verum esse

^① 参看海德格尔:《存在与时间》,第69节、第364页以下,此外可参看第363页注。——原注

(即**真实存在**)对莱布尼茨来说同时也意味着：“在真理中”**存在**，^①即绝对 *esse* [存在]。于是，一般存在之理念就是通过 *i-nesse qua idem esse* [作为同一存在的内在]而被解释的。使一个 *ens* [存在者] 成为一个 *ens* [存在者] 的，乃是“同一性”，即得到正确理解的统一性，后者作为简单的统一性原始地起统一作用并且同时在这种统一作用中个别化。原始地（先行的）简单地个别化着的统一过程构成存在者之为存在者的本质；但是，这个统一过程却是在单子论上被理解的 *subjectum* [一般主体] 之“主体性”（即实体之实体性）的本质。因此，莱布尼茨从命题之真理的本质中推导出 *principium rationis* [根据原理] 的做法表明，这种推导是以一个完全确定的关于一般存在的理念为根据的，唯有在这个理念的光照下，那种“演绎”才是可能的。“根据”与“存在”之间的联系更显示在康德的形而上学中。诚然，在康德的“批判”著作中，人们通常看不到一种对“根据律”的明确的论述；除非人们可以把对第二个类比的证明看作对这一几乎不可思议的缺陷的补偿。不过，康德实际上非常清楚地探讨了根据律，而且是在他的《纯粹理性批判》的一个醒目段落（此段落的标题为“一切综合判断的最高原理”）中探讨了根据律。这一“原理”分析了：**究竟什么东西**——在康德的存在论问题提法的范围内和层面上——**属于存在者之存在**，即在经验中可通达的存在者之存在。康德对先验的真理作了一个实在的定义，也就是说，他通过时间、想象力与“我思”的统一性规定了先验真理的内在可能性。^②对莱布尼茨的充足根据律，康德说，它是“对那些有待在形而上学中

① 这里的“in Wahrheit”sein, 或译为：“事实上”存在。——译注

② 参看海德格尔：《康德和形而上学问题》，1929年。——原译

进行的探究的一个值得注意的说明”；^①这话反过来也适合于他自己的一切综合认识的最高原理，因为其中也**蕴含着**存在、真理与根据之本质联系的问题。于是，一个由此方可派生出来的问题就是关于先验逻辑与形式逻辑之起源关系的问题，亦即这样一种一般区分的合法性问题。

对莱布尼茨从真理之本质中得出根据律的推导过程的简短描述，应能说明根据问题与存在论真理之内在可能性问题的联系，说到底也就是根据问题与**更为原始的、因而内涵广泛的关于超越之本质的问题的联系**。因此，**超越**乃是根据问题必得在其中出现的那个**区域**。我们现在就要来揭示这一区域的主要特征。

二、超越之为根据之本质问题的区域

我们先要来说明一下术语，以调整“超越”(Transzendenz)一词的用法，并且为我们对此词所意指的现象的规定作一准备。超越意味着超逾(Überstieg)。实行这种超逾、在这种超逾中逗留着的**东西**，是超越的(超越着的)。这种超逾作为发生事件(Geschehen)为存在者所有。在形式上，我们可以把这种超逾把握为一种“关系”，一种“从”某物“到”某物延续的“关系”(Beziehung)。于是，超逾就包含着它所要实现的**东西**，这种东西往往不确切地被称为“超越者”(das Transzendente)了。而且最后，在超逾中一向有**某种东西被超逾了**。这些环节是从这个

^① 参看康德：《论一种发现，据此发现，一切新的纯粹理性批判将通过一种更老的批判而变得多余》，1790年，对莱布尼茨先生的形而上学的三个主要特性的最后考察。亦可参看《关于形而上学之进步的获奖作品》之第一部分。——原注

术语首先意指的一个“空间性的”发生事件中得知的。

在有待廓清和证实的术语含义上,我们以“超越”意指人之**此在**所特有的东西,而且并非作为一种在其它情形下也可能、偶尔在实行中被设定的行为方式,而是作为先于一切行为而发生的**这个存在者的基本机制**。诚然,人之**此在**作为“空间上”生存着的**此在**,除其它可能性外也具有达到对某种空间性的限制或鸿沟的空间性“超逾”的可能性。但是,超越乃是这样一种超逾,这种超逾使得诸如一般生存(Existenz)之类的东西成为可能,因此也使一种在空间中的“自行”运动成为可能。

如若人们选用“主体”(Subjekt)这个名称来表示我们自身向来所是并且作为“**此在**”(Dasein)来理解的那个存在者,那么,这就是说:超越标志着主体的本质,乃是主体性的基本结构。主体决不事先作为“主体”而生存,尔后才——如果根本上有客体现成存在的话——进行超越;相反,主体之**存在**(Subjektsein)意味着:这个存在者在超越中并且作为超越而存在。超越问题决不能这样来探讨,即:去寻求一种决断,决定主体是否能够具有超越;毋宁说,对超越之领悟就已经是对下面这回事情的决断:我们究竟是否掌握了诸如“主体性”之类的东西,或者只是仿佛估计到了一个准主体(Rumpfsubjekt)。

无疑,首先通过把超越的特性刻画为“主体性”的基本结构,并不能为对此在的这一机制的探究赢获多少东西。相反地,由于现在说到底主体概念的明确的或者多半不明确的开端特别地被拒绝了,超越也不再能被规定为“主体-客体之关系”。但这样一来,超越性的**此在**(一个已然同义反复的表达)既没有超逾一种位于主体之前的、并且首先把主体趋迫到内部持留(Inbleiben)(即内在)中的“限制”,也没有超逾一条把主体与客体分开的“鸿沟”。不过,客体——被对象化的存在者——也不是

超逾所要达到的**东西**。被超逾的**东西**,恰恰唯一地就是**存在者本身**,而且就是能够对此在**无蔽地存在和变易的任何存在者**,因而也**恰恰就是那个存在者**——“它自身”(es selbst)即作为那个存在者而生存。

在超逾中,此在首先面临着它所是的那个存在者,面临着作为它“自身”的它。超越建构着自身性(Selbstheit)。但另一方面,又决非首先仅仅是这种自身性,而是超逾,才向来一体地也涉及到此在“自身”所**不是的存在者**;更确切地讲,在超逾中并且通过超逾,才能在存在者范围内区分并且决断:谁是和如何是一个“自身”(Selbst),以及什么不是一个“自身”。不过,只要此在作为自身而生存——而且仅仅就此而言——,那么,它“自身”就能够对存在者有所作为,而这个存在者先必须已经被超逾。虽然此在在存在者中间存在并且为存在者所包围,但它作为生存着的此在始终已经超逾了自然。

然而,在这里,总是在某个寓于存在者的此在中被超逾的东西,并非简单地聚集在一起了,不如说,尽管存在者可能具体地得到了规定和分划,但存在者自始就已经在一个整体中被超逾了。同时,这个整体本身也许始终未被认识到,即使它总是——由于眼下所不能探讨的种种原因——从存在者而来并且多半根据一个咄咄逼人的存在者区域而得到了解说,因而至少是已经被认识了。

超逾发生于整体性之中,而且决不只是偶尔发生偶尔又不发生,根本不**只是而且不首先是作为对客体的理论把捉而发生的**。毋宁说,随着此之在(Da-sein)的事实,超逾才在此存在。

但是,如若存在者并不是这种逾越(Überschritt)所要实现的**何所往**,那么,这种“何所往”(Woraufhin)必须如何被规定,一般而言就是如何被寻求呢?我们把此在本身进行超越的**何所**

往称为世界,现在并且把超越规定为“在世界之中存在”(In der - Welt - sein)。世界乃是超越的统一结构;作为超越所包含的东西,世界概念被叫作一个**先验**的概念。以这一术语,我们命名的是一切本质上属于超越并从超越中获得其内在可能性的东西。而且只是因此之故,对超越的揭示和解释才堪称一种“先验的”探讨。然而,“先验的”(transzendental)意味着什么,这是不能从一种哲学中得知的——人们把“先验的东西”(das Transzendente)指定为这种哲学的“立足点”,甚至是“认识论的”“立足点”。这并不排除这样一个断言:恰恰就是康德把“先验的东西”看作一般存在论的内在可能性的问题,尽管对于康德来说,“先验的东西”依然保持着一种本质上“批判性的”意义。在康德那里,先验的东西涉及到那种认识的“可能性”(使可能者),这种认识并没有错误地“飞越”经验,亦即并不是“超越的”,相反地,它就是经验本身。先验的东西因此给出对非超越的、亦即对人本身来说可能的存在者状态上的认识的本质界定(定义),这种本质界定(定义)虽然是有限制的,但由此却同时也是积极的。可是,随着一种对超越之本质的彻底的和普遍的把握,势必同时亦有一种对存在论以及形而上学之理念的更为原始的制订。

“在世界之中存在”这个表达标志着超越。这个表达所命名的乃是一个“实情”(Sachverhalt),而且是一个被认为容易看清的“实情”。但这一表达的意思却取决于,世界概念是在一种前哲学的通俗的意义上还是在先验的意义上被看待的。对“在世界之中存在”这一说法的双重意义的探讨可以说明这一点。

被把握为“在世界之中存在”的超越,是人之此在所具有的。但说到底,这乃是人们可以道出的最陈腐的和最空洞的东西:此在也出现在其它存在者中间,因而作为这种此在是可发现的。进而,超越意味着:归属到其余已经现成的东西中,或者说,归属

到那个能够不断地进入不可忽视的东西之中而变得丰富起来的
存在者中。于是,世界就是表示一切存在者的名称,也即表示全
体——作为超出某种集中之外不再进一步对“一切”起规定作用
的统一体——的名称。如若人们在“在世界之中存在”这个说法
中根据的是这种世界概念,那么,无疑就必须把“超越”宣判给任
何一个作为现成者的存在者。现成者,亦即在其它事物中间出
现的东西,“在世界之中存在”(ist in der Welt)。如若“先验的”
无非表示“归属于其余的存在者”,那么,就显然不可能把作为别
具一格的本质机制的超越宣判给人之此在。那么,“人之此在的
本质包含着在世界之中存在”这个命题甚至显然就是错误的了。
因为,像人之此在这样的存在者实际地生存着,这并非本质上必
然的事情。它其实也可能不存在。

但另一方面,如若理由并且唯一地把“在世界之中存在”
宣判给此在,而且判之为此在的本质机制,那么,这一表达就不
能具有前面所指出的意义。而这样一来,世界也就意味着某种
不同于直接现成存在者之全体的东西了。

把“在世界之中存在”宣判为此在的基本机制,这意味着:关
于此在的本质(它作为此在的最本己的内在的可能性)陈述些什
么。在这里,此在**是否**以及**何种**此在恰恰实际地生存,这一点恰
恰不能被视为证明机关。“在世界之中存在”的说法并不是一个
对此在之实际出现的断言,根本就不是一个存在者状态上的陈
述。它涉及到一个一般地规定着此在的本质事态,因而具有一个
存在论论题的特性。由此可见,此在之所以是一种“在世界之
中存在”,并非因为并且仅仅因为它实际地生存着,而是相反,它
之所以**只能**作为生存着的此在而**存在**,亦即作为此在而存在,**乃
是因为**它的本质机制包含于“在世界之中存在”中。

实际的此在存在于一个世界中(出现于其它存在者中

间)——这个命题显露为一个无所道说的同语反复。此在之本质包含着它在世界之中存在(必然也出现在其它存在者“旁边”)这回事——这一陈述表明自身是错误的。此在之为此在的本质就包含着“在世界之中存在”,这一论题蕴含着超越之问题。

这个论题是原始的和简单的。从中得出的并非对它的揭示过程的简单性,尽管“在世界之中存在”向来只能在一种按不同程度透明的筹划中才被带入一种领悟之中,即被带入一种先行期备着的、并且一再(当然总是相对地)要抽象地结束的领悟之中。

凭着前面对“在世界之中存在”的特性描绘,此在之超越首先仅仅是从拒绝方面得到规定的。超越包含着作为超逾之发生的何所往的世界。世界被理解为什么,如何规定此在与世界的“关联”,亦即“在世界之中存在”应如何被把握为原始地统一的此在机制,对于这些积极的问题,我们在这里只在指导性的根据问题所要求的方向和界限中来加以探讨。出于这个意图,我们就要尝试一种对世界现象的阐释,这种阐释应能有助于我们揭示超越之为超越。

为了了解这个先验的世界现象,我们先要对在世界概念之历史中显突出来的主要含义作一种特性刻画,这种刻画当然势必是挂一漏万的。在这样一些基本的概念中,通俗的含义多半不是原始的和本质性的含义。原始的和本质性的含义总是被掩盖起来,并且难得达到概念上的把握。

早在古代哲学的那些决定性的开端中,就已经显示出某种本质性的东西。^① *Κόσμος*[世界、宇宙]并不是指这样那样的蜂拥

^① 参看莱因哈特(K. Reinhardt):《巴门尼德和希腊哲学史》,1916年,第174-175页,以及第216页注。——原注

着和逼进着的存在者本身,也不是指这一切存在者的总和,而倒是意味着“状态”(Zustand),亦即存在者**整体**于其中存在的**如何**(das Wie)。因此,Κόσμος οὗτος[这个世界]并不标志着这一个与另一个存在者区域分划开来的存在者区域,而是标志着存在者的这一个世界,区别于**这同一个存在者的另一个世界**,也即是κατὰ κόσμον[世界]的 εἶναι[存在]本身。^①作为这种“如何整体”(Wie im Ganzen),世界已然是任何可能的对存在者之分解的基础;这种分解并不消灭世界,相反,它始终**需要**世界。ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ[在这个世界中]^②存在的东西,并不只是在堆积过程中才构成了这个世界,而是普遍地和先行地由世界所支配的。赫拉克利特认识到了 Κόσμος[世界]的一个更广大的本质特征,他说:ὁ Ἡράκλειτος φησὶ τοῖς ἐγρηγόροσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεται。清醒者有一个世界,而且因而有一个共同的世界,相反地,每一个沉睡者都专心于他自己的世界。^③在这里,世界被带入与人之此在的实际生存的基本方式的关系之中了。在苏醒者那里,存在者显示于一种普遍一致的、通常可以为每个人所通达的如何(Wie)中。而在沉睡中,存在者之世界乃是一个唯一地向当下各个此在具体化的世界。

我们从上面的简短说明中已可见出多重东西:一、世界所指

① 参看第尔斯(Diels):《前苏格拉底残篇》;麦里梭残篇第七;巴门尼德残篇第二。——原注

② 参看第尔斯:《前苏格拉底残篇》,阿那克萨哥拉残篇第八。——原注

③ 参看第尔斯:《前苏格拉底残篇》,赫拉克利特残篇第八十九。——原注。此残篇一般译作:“清醒的人们有一个共同的世界,可是在睡梦中人们却离开这个共同的世界,各自走进自己的世界”。参看《西方哲学原著选读》,上卷,商务印书馆(北京)1986年,第25页。——译注

的与其说是存在者本身,还不如说是存在者之**存在**的一种**如何**(Wie)。二、这种如何规定着存在者**整体**。它根本上乃是作为界限和尺度的任何一种一般如何(Wie überhaupt)的可能性。三、这一如何整体在一定程度上是**先行的**。四、这一先行的如何整体本身**相关于人之此在**。因此,世界恰恰归属于人之此在,虽然世界涵括一切存在者,也一并整个地涵括着此在。

这一诚然尚不明确的并且更多地逐渐明朗起来的对 κόσμος [世界]的领悟,可以十分确定地集中到上述含义中,而同样无可争辩地,这个词语往往只命着在这样一种如何中被经验的存在者本身。

但绝非偶然地,在与全新的存在者状态上的生存领悟(它在基督教中爆发出来)的联系中, κόσμος [世界]与人之此在以及一般世界概念的关系尖锐化、明确化了。这种关系是十分原始地被经验的,以至于 κόσμος [世界]现在直接被用作一个表示人之此在的某个特定的基本方式的名称。在保罗那里(参看《新约》,哥林多书和加拉太书), κόσμος ο ὕτος [这个世界]并不仅仅而且并不首先意味着“宇宙”的状态,而倒是意指人的状态和状况,人对宇宙的态度方式,人对财富的评价方式。Κόσμος [世界]乃是在一种背弃了上帝的信念(即 ἡ σοφία τοῦ κόσμου [世界智慧])的方式(Wie)中的人之存在。Κόσμος οὗτος [这个世界]意指在某种特定的“历史性的”生存中的人之此在,而这种“历史性的”生存区别于另一种已经中断了的生存(αἰών ὁ μέλλων [来世])。

特别经常地——首要地是在与对观福音书的作者(Synoptiker)^①的关系中——,而且同时也在十分关键的意义上,约翰

① “对观福音书”即马太、马可以及路加三福音书。——译注

福音^①使用了 κόσμος[世界]这一概念。在那里,世界标志的是疏远上帝的人之此在的基本形态,完全是人之存在的特性。因此,世界也就是一个区域性的名称,表示所有的人,没有智人与愚人、义人与罪人、犹太人与异教徒的区别。这一完全人类学上的世界概念的中心含义表达在:它充当了与上帝之子耶稣相对立的概念,上帝之子这个概念被理解为生命(ζωή)、真理(ἀλήθεια)、光(φῶς)。

进而,这一始于新约全书的对 κόσμος[世界]的意义烙印显而易见地表现在诸如奥古斯丁和托马斯·阿奎那那里。照奥古斯丁看来, mundus[世界]一方面意味着受造物之整体。但 mundus[世界]往往同样也表示 mundi habitatores[世界居民]。这个术语又具有 dilectores mundi[世界之爱]、impii[非虔敬]、carnales[肉身]的特殊的生存状态上的意义。Mundus non dicuntur iusti, quia licet carne in eo habitent, corde cum deo sunt [“世界并不意味着公正的法官,因为如果后者也居于肉身中,那么他们的心灵实际上就与上帝同在”]。^②奥古斯丁既从保罗那里又从约翰福音中获得了这一世界概念,此概念后来共同规定了西方的精神史。下面这段从讨论约翰福音的论文中引来的文字也许可以为此提供一个证据。对于约翰福音(序言)第一章第十句所讲的 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος οὐκ ᾔγνω, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω[“它(逻各斯)在世界中,而且世界是由它造成的,世界却并不认识它”],奥古斯丁给出了一种关于 mundus

① 关于这段引自约翰福音的文字,可以参看鲍尔(W. Bauer)关于 κόσμος[世界]的附录说明,见《约翰福音》(利茨曼新约手册之六),第二版(完全改写本),1925年,第18页。有关神学上的阐释,可参看施拉特尔(A. Schlatter)所作的别具一格的解释:《新约的神学》,第二部分,1910年,第114页以下。——原注

② 参看奥古斯丁:《文集》,米涅(Migne)编,第四卷,1842年。——原注

[世界]的解释,他在此解释中证实, mundus [世界]在“ mundus per ipsum factus est”[“世界由自身造成”]和“ mundus eum non cognovit”[“世界并不认识它”]中的两次使用乃是一种**双重的**用法。在前一种含义中, mundus[世界]所表示的,无非就是 ens creatum[受造物]。在后一种含义中, mundus[世界]指的是作为 amare mundum [爱世界]的 habitare corde in mundo [心灵在世界中居住],它就等于 non cognoscere Deum[不认识上帝]。有关的这段文字如下:

Quid est, mundus factus est per ipsum? Coelum, terra, mare et omnia quae in eis sunt, mundus dicitur. Iterum alia significatione, dilectores mundi mundus dicitur. Mundus per ipsum factus est, et mundus eum non cognovit. Num enim coeli non cognoverunt Creatorem suum, aut angeli non cognoverunt Creatorem suum, aut non cognoverunt Creatorem suum sidera, quem confitentur daemonia? Omnia undique testimonia perhibuerunt. Sed qui non cognoverunt? Qui amando mundum dicti sunt mundus. Amando enim habitamus corde; amando autem, hoc appellari meruerunt quod ille, ubi habitabant. Quomodo dicimus, mala est illa domus, aut, bona est illa domus, non in illa quam dicimus malam, parietes accusamus, aut in illa, quam dicimus bonam, parietes laudamus, sed malam domum; inhabitantes malos, et bonam domum; inhabitantes bonos. Sic et mundum, qui inhabitant amando mundum. Qui sunt? Qui diligunt mundum, ipsi enim corde habitant in mundo. Nam qui non diligunt mundum, carne versantur in mundo, sed corde inhabitant coelum.

〔“世界是由它造成的,这是什么意思呢?天、地、海以及其中的一切,被称为世界。而在另一种意义上,那些爱世界者也被

称为世界。世界是由它造成,但世界却并不认识它。难道真的诸天、诸天使、诸星辰都不认识连那魔鬼都承认的自己的造物主么?万物到处都呈现出证据(表明它的存在)。但究竟谁不认识它呢?是那些因为爱世界而被称为世界的。因为通过爱,我们以心灵居住在我们所爱的东西那里。所以,那些爱世界者居住之处,他们理当受到这样的称呼。其实,我们也说,那房屋是坏的或者好的,借此我们并不是指房屋是好的或者坏的,而是指房屋的居住者是好的或者坏的。而且,我们也用世界来称呼那些由于爱世界而居住在世界中的。他们是谁呢?恰恰就是那些爱世界者,因为他们以心灵居住在世界中。而那些不爱世界者,虽然以肉体逗留在世界中,但却以心灵居住在天上”。]①

世界因此就意味着:存在者整体,而且是作为决定性的如何(Wie)的存在者整体,人之此在是按照这种如何与存在者相对待的。托马斯·阿奎那同样也是这样,一方面,他把 mundus[世界]用作与 universum[宇宙]、universitas creaturarum[受造的宇宙]有相同含义的词语,而另一方面,他也在 saeculum(世俗的信念)意义上使用之, quod mundi nomine amatores mundi significantur[“因为世界这个词指的是世界爱好者”]。Mundanus[世界的](即 saecularis[世俗的])乃是 spiritualis[精神的]的对立概念。②

在这里,我们不拟探讨莱布尼茨的世界概念,而只想提一下

① 参看奥古斯丁:《约翰福音释义》,II,第一章,n.11,第三卷,1393年。——原注

② 例如可参看托马斯·阿奎那:《神学大全》II 2. qu. CL XXXVIII, a2, ad3; dupliciter aliquis potest esse in saeculo: uno modo per praesentiam corporalem, alio modo per mentis affectum[“人能够双重地存在于时代中:一种方式是以身体在场,另一种方式是以心灵情人”]。——原注

学院形而上学对世界的规定。鲍姆嘉通(Baumgarten)^①做了下面这样一个定义: *mundus* (*universum, πᾶν*) *est series* (*multitudo, totum*) *actualium finitorum, quae non est pars alterius* [“世界(宇宙)乃是实际的有限事物的系列(多样性), 不是一个它者的部分”]。这里, 世界被等同于现成者之全体, 而且是在 **ens creatum** [受造物] 意义上的现成者之全体。而这就是说: 对世界概念的理解依赖于对上帝之证明的本质和可能性的领悟。这在克鲁休斯那里变得尤为明显, 后者对世界概念作了如下定义: “世界就是有限事物的这样一种实在的联结, 这种联结本身又不是它借助于一种实在的联结而所属的另一种联结的一部分”。^② 因此就把世界与上帝本身对立起来了。但是, 世界也区别于一个“个别造物”, 同样地也区别于“几个同时存在的造物”, 它们“根本就不处于任何联结中”, 而且说到底, 世界也区别于这样一个有关造物的总体, “它只是另一个总体的一部分, 并且与另一个总体处于实在的联结中”。^③

在本质性的规定方面归属于这样一个世界的东西, 必定可以从一个双重的源泉中推导出来。在任何一个世界中, 一方面必定现成存在着“从事物的普遍本质中产生出来的东西”。另一方面, 必定有那一切“在对某些造物的设定中可以根据上帝之本质特性而被认作必然的”东西。^④ 因此之故, 甚至形而上学整

① 参看鲍姆嘉通:《形而上学》, 第二版, 1743年, 第354节, 第87页。——原注

② 参看克鲁休斯:《略论必然的理性真理何以对立于一偶然的真理》, 莱比锡1745年, 第350节, 第657页。——原注

③ 参看克鲁休斯:《略论必然的理性真理何以对立于一偶然的真理》, 第349节, 第654页以下。——原注

④ 参看克鲁休斯:《略论必然的理性真理何以对立于一偶然的真理》, 第348节, 第653页以下。——原注

体中的“世界学说”也被排列在存在论(关于一般事物之本质以及普遍差异的学说)和“理论的自然神学”之后。据此看来,世界就是一个区域性的名称,表示被创造的存在者之全体的最高的联结统一体。

因此,如果世界概念充当着形而上学的一个基本概念(作为一门特殊形而上学学科的理性宇宙论的一个基本概念),而康德的纯粹理性批判则是对形而上学整体的一种奠基,^①那么,在这里,世界概念问题必定相应于形而上学理念的转变而获得一种变化了的形态。但对此就需要一种诚然仅仅是扼要的说明,更何况在康德的人类学中,除了“世界”的“宇宙论的”含义之外,又有生存状态上的含义显露出来——当然它并不带有特殊的基督教色彩。

早在1770年《教授就职论文》中,康德就对 *mundus* [世界] 概念作了引导性的描绘,局部看来,这种描绘还完全是在传统的存在者状态上的形而上学的轨道中进行的。^②而早在这篇论文中,康德就已触及到了世界概念中的一个困难,此困难后来在《纯粹理性批判》中激化和扩展为一个主要问题。康德在《论文》中对世界概念的探讨始于一个形式的规定,即对他所理解的“世界”的规定:世界根本上作为“*terminus*”[“界定”]是与“综合”(Synthesis)相联系的: *In composito substantiali, quemadmodum Analysis non terminatur nisi parte quae non est totum, h. e. Simpliciter, ita synthesis non nisi toto quod non est pars, i. e. Mondo* [在某个实体性的复合物那里,分析只是通过某个并非整体的部

① 关于此点,可参看海德格尔:《康德和形而上学问题》,1929年。——原注

② 参看康德:《论感觉界和理智界的形式和原则》,第一章,“论一般世界概念”(De notione mundi generatum),第1-2节。——原注

分(亦即通过一个**简单的本质**)来完成的,类似地——这对我们来说是至关重要的——综合只是通过某个并非部分的整体(亦即**世界**)来完成的”。在第二节中,康德描写了那些对世界概念之定义来说根本性的“要素”:一、**Materia**(in sensu transcendentali)h. e. **partes**, quae hic sumuntur esse **substantiae** [“它的质料(在先验意义上)也就是它的组成部分,在此被视为**实体**”]。二、**Forma**, quae consistit in substantia - rum **coordinatione**, non subordinatione [“它的形式,在于实体的**并列关系**,而不在于实体的隶属关系”]。三、**Universitas**, quae est omnitudo compartium absoluta [“它的**整体性**,就是共属一体的各体部分的绝对总体”]。关于这第三个要素,康德作了以下说明: Totalitas haec absoluta, quanquam conceptus quotidiani et facile obvii speciem prae se ferat, praesertim cum negative enuntiatur, sicuti fit in definitione, tamen penitus perpensa crucem figere philosopho videtur [“尽管,这个绝对的总体性具有一个日常的和显而易见的可理解的自为概念的外表,尤其是当它否定地被表达出来的时候,犹如在定义中所发生的那样,但是,若更进一步加以考虑,这个绝对总体性毋宁就表明自身乃是哲学家的一个十字架”]。

在后来的十年里,这个沉重的“十字架”压迫着康德;因为在《纯粹理性批判》中,恰恰是这一“universitas mundi” [“世界整体”]成了问题,而且是在多重角度上成了问题。需要澄清的是:一、在“世界”这个名称下被表象的总体性与什么相联系?或者说,它只能与什么相联系?二、据此看来,在世界概念中被表象的是什么?三、这一关于这样一种总体性的表象具有何种特性?亦即说,世界**概念**本身的概念结构是何种结构?康德对这些他自己没有如此明确地提出的问题的回答导致了对世界问题的一种完全的改变。诚然,对康德的世界概念来说也还保持着这样一点:

在其中被表象的总体性是与**有限的**现成事物相联系的。不过,这一对世界概念之内涵来说本质性的与有限性的关联却含有一种全新的意义。现成事物的有限性之得到规定,并非借助于一种存在者状态上的对事物的通过上帝的被创造存在的证明;不如说,这种有限性之得到解释,其着眼点乃是,事物是以及在何种程度上是一种有限认识的可能对象,亦即一种必定让事物作为已经现成的事物首先**给出**自己的有限认识的可能对象。这种在其可通达性方面依赖于一种有所接受的承认(有限的直观)的存在者本身,康德称之为“现象”,亦即“现象中的事物”。但是,被理解为一种绝对的、也即创造性的直观的可能对象的**这同一个存在者**,康德却称之为“自在之物”(Dinge an sich)。对现象之联系的统一体,亦即在有限认识中可通达的存在者之存在机制,康德是用存在论的原理即先天综合认识的体系来加以规定的。在这些先天“综合”原理中被表象的实事内容,它们的在古代的以及恰恰由康德所确定的实事性(Sachheit)意义上的“实在性”(Realität),可以独立于经验地、直观地从客体中,亦即从必然与客体一道先天地被直观的东西中,向“时间”这种纯粹直观呈现出来。它们的**实在性**是一种客观的、从客体方面可呈现的实在性。但**现象之统一性**,由于它必然依赖于一种实际上偶然的被给予(Gegebenwerden),故在任何时候都是**有条件的**,而且原则上是不完整的。若现象之多样性的这种统一性被表象为完整的统一性,那么就产生了对一个总体的表象,而这个总体的内涵(实在性)原则上并不能在某个形象亦即某种可直观的东西中得到筹划。这种表象乃是“超越的”(transzendent)。但只要这种对某个完整性的表象依然是先天必然的,那么,它尽管是超越的,但却依然具有**先验的实在性**。对这种特性的表象,康德称之为“理念”(Ideen)。它们“包含着某种完整性,任何一种可能的经验认识都达不到这种完整

性,而理性在此寻求接近经验上可能的统一性,而不是在任何时候都完全达到这种统一性,就此而言,理性仅仅具有一种系统的统一性”。^①“但我所理解的一个体系乃是在某个理念支配下的多样认识的统一性。这个理念乃是关于某个整体之形式的理性概念”。^②在理念中被表象的统一性和整体性,因为“决不能在形象中得到筹划”,^③故也决不能直接与可直观者相联系。因此,它作为更高的统一性始终仅仅涉及到知性之综合的统一性。但这些理念“并不是任意地被虚构出来的,而是由理性本身的本性发出的,因而势必联系于整个知性之应用”。^④作为纯粹的理性概念,这些理念并非源出于那种始终还与被给予物相联系的知性之反思,而是源出于推论性的理性的纯粹方法。康德因而把理念称为“被推论的”概念,不同于知性的“被反思的”概念。^⑤但在推论中,理性的目标却是获得那种对于各种条件无条件的东西。因此,作为关于总体性的纯粹理性概念的理念乃是关于无条件者的表象。“也即说,先验的理性概念无非是关于对某个给定的有条件者的条件之总体性的概念。因为只有无条件者才使条件之总体性成为可能,而且反过来讲,条件之总体性在任何时候本身都是无条件的,故一个纯粹的一般理性概念能够通过无条件者之概念——只要它包含着有条件者之综合的一个根据——而得到说明”。^⑥

① 参看康德:《纯粹理性批判》,A568, B596。——原注

② 参看康德:《纯粹理性批判》,A832, B860。——原注

③ 参看康德:《纯粹理性批判》,A328, B384。——原注

④ 参看康德:《纯粹理性批判》,A327, B384。——原注

⑤ 参看康德:《纯粹理性批判》,A310, B367;此外亦参看 A333, B390。——原注

⑥ 参看康德:《纯粹理性批判》,A322, B379。把“理念”当作一个特定的“表象方式”列入表象之“等级阶梯”中,此点亦可参看《纯粹理性批判》,A320, B376 - 377。——原注

作为对某个存在者领域的无条件的整体性的表象,理念乃是必然的表象。只要表象与某物的三重关系是可能的,即与主体的关系,与客体的关系——与客体的关系又是双重的,既在有限的方式中(现象)又在绝对的方式中(自在之物)——,那么,就会形成三个理念等级,它们可与传统的 *Metaphysica specialis*[特殊形而上学]的三学科相对应。据此看来,世界概念就是那种理念,在其中,在有限认识中可通达的客体的绝对总体性先天地被表象出来。因此,世界无非是指“一切现象之总体”,^①或“一切可能经验的对象之总体”。^②“我把一切先验的理念,只要它们关涉到现象之综合中的绝对总体性,称为世界概念”。^③可是,由于有限认识所能达到的存在者可以在存在论上得到考察,既可以在其什么存在(即 *essentia*[本质])方面得到考察,也可以在其“定在”(Dasein)(即 *existentia*[实存])方面得到考察,或者在康德对这一区分的表述中得到考察——康德依此区分也划分了先验分析的范畴和原理,分为“数学的”和“动力学的”^④——,因

① 参看康德:《纯粹理性批判》,A334, B391。——原注

② 参看康德:《何谓在思想中定向?》,1786年,见《康德全集》(卡西尔编),第四卷,第355页。——原注

③ 参看康德:《纯粹理性批判》,A407-408, B434。——原注

④ “在把纯粹知性概念运用到可能经验上时,它们之综合的使用或者是**数学的**,或者是**动力学的**:因为它们仅仅有时面向**直观**,有时面向**一般现象之定在**”(康德:《纯粹理性批判》,A160, B199)。——关于相应的对“原理”的区分,康德说:“但是,人们也许会注意到,我在此所记住的,并不是一种情形下的数学的原理,同样也不是另一种情形下的一般动力学(物理学)的原理,而只是与内感官相关的纯粹知性的原理(并无其中给定的表象的差异),由于后者,前者才全部获得了它们的可能性。因此,我对它们的命名,更多地是鉴于运用,而不是由于它们的内容的缘故……”(康德:《纯粹理性批判》,A162, B302)。恰恰是关涉一个更彻底的世界概念和存在者整体的问题,康德区分了数学的崇高与动力学的崇高。参看康德:《判断力批判》,特别是第28节。——原注

此,就得出一种对世界概念的划分,即把世界概念划分为数学的和动力学的。数学的世界概念乃是“比较狭隘意义上的”世界概念,不同于动力学的世界概念,后者也被康德称为“超越的自然概念”。^①不过,康德又认为,把这些理念“总体上”称为世界概念,是“完全合适的”,“因为我们所理解的世界乃是一切现象之总体,而我们的理念也仅仅是以现象中间的无条件者为目标,部分地也因为世界这个词语在先验知性中意味着实存事物之总体的绝对总体性,而且我们只把我们的注意力针对综合之完整性(虽然真正说来仅仅在向诸条件的回归中)”。^②

在上述评论中,不仅康德的世界概念与传统形而上学的世界概念的联系昭然若揭了,而且在纯粹理性批判中完成的转变,亦即对世界概念的更为原始的存在论阐释亦已昭然。现在,在对上面三个问题的简短解答中,我们可以把这种对世界概念的更为原始的存在论阐释描述如下:一、世界概念并不是自在之物的一种存在者状态上的联结,而是作为现象的物的一个先验的(存在论上的)总体。二、在世界概念中得到表达的不是实体的一种“并列关系”(Koordination),而恰恰是一种隶属关系(Subordination),而且是综合的各种条件的“向无条件者上升的序列”。三、世界概念不是一个在其概念方式上无规定的“合理性的”表象,相反地,它被规定为理念,亦即被规定为纯粹综合的理性概念,并且与知性概念区别开来。

而且这样一来,mundus[世界]这个概念也就失去了它先前所分得的 universitas[整体性](即全体性)之特性,后者留给了一个更高的先验理念之等级。世界概念本身包含着一种对这种

① 参看康德:《纯粹理性批判》,A419以下,B446以下。——原注

② 同上。——原注

先验理念之等级的指示,康德称之为“先验的理想”(transzendente Ideal)。^①

在这里,我们不得不放弃对康德的思辩形而上学的这个极点的阐释。为了使世界概念的本质特性,即有限性,更为清晰地显露出来,我们只需提及一点。

作为理念,世界概念乃是关于一个**无条件的**总体性的表象。但它并不表象绝对地和“真正地”无条件者,因为在世界概念中得到思考的总体性依然与现象相联系,即与**有限认识的可能对象**相联系。作为理念的世界诚然是超越的,它**超逾**现象,而且,它作为**现象之总体性**恰恰又**反过来**与现象相联系。而在康德的**经验之超逾**意义上的超越,却是有双重含义的。它一方面是说:**在经验范围内逾越在经验中被给予者本身**,即现象的杂多性。这适合于“世界”这个表象。而另一方面,超越也意味着:**走出**作为一般有限认识的现象,并且把一切物的可能整体表象为 *intuitus originarius* [原初直观]的“对象”。在这种超越中形成了先验的理想,与此相对,世界呈现为一种**限制**(Einschränkung),而且成了在其总体性中的有限的人类认识的称号。世界概念仿佛就处于“经验之可能性”与“先验理想”之间,并且因而在实质上意味着**人类本质的有限性之总体性**。

由此便开启出一道眼光,让我们得以洞察到可能的第二位的、特定生存状态上的含义,即康德的世界概念所具有的生存状态上的含义(除了它的“宇宙论的含义”之外)。

“在世界中,人能够把文化上的一切进步使用到其上的最重要的对象,就是人,因为人就是他自己的最终目的。所以,根据人的类(Spezies)把人作为具有天赋理性的地球生物来认识,这

^① 参看康德:《纯粹理性批判》,A572, B600注。——原注

是特别值得称之为**世界知识**(Weltkenntnis)的,尽管他只不过是地球上的创造物的一个部分而已”。^①关于人的知识,而且恰恰着眼于“人作为自由行动的生物由自身作出的东西,或者能够 and 应该作出的东西”,也就是说,恰恰不是在“生理学”角度中的关于人的知识,在此被称为**世界之知识**。世界知识等于实用的人类学(Anthropologie)(即人类学说)。“这样一种被视为……**世界知识**的人类学,如果它包含的是关于世界上各种不同国度和气候条件下的动物、植物、矿物之类的事物的广泛知识,那么,它就还不能真正地被称为**实用的**;相反地,只有当它包含着对作为**世界公民**的人的认识时,它才能真正地被称为**实用的人类学**”。^②

“世界”恰恰意味着在历史性的共在(Miteinander)中的人的生存,而并不意味着人作为物种在宇宙中的出现——这一点特别可以从康德为澄清这一生存状态上的世界概念所用的措辞中清晰地看出,康德说:“认识世界”和“拥有世界”。虽然这两个表达都以人之生存为目标,但它们还是意指着不同的东西的,“因为前者(即认识世界)仅仅是**理解**他所旁观到的游戏,后者却是**参与了这一游戏**”。^③在这里,世界这个名称表示的是日常此在的“游戏”(Spiel),表示日常此在本身。

① 参看康德:《实用人类学》,1800年,第2版,前言。见《康德全集》(卡西尔编),第八卷,第3页。——原注

② 参看康德:《实用人类学》,第4页。——原注

③ 参看康德:《实用人类学》。“一个世界中的人乃是生命之伟大游戏的参与者”。“所谓**世界人**(Weltmann),就是说他知道与其他人的关系,以及这种关系如何在人类生活中发生”。“**拥有世界**,意味着具有准则,仿效伟大的典范。这是法兰西的产物。人通过品行、伦理、交际等等达到目的”。见康德的人类学讲座。参看《康德的主要哲学讲座。据新发现的格拉夫·海因里希对多纳-洪特拉克恩所作的听课笔记》,科瓦列夫斯基(A. Kowalewski)编,1924年,第71页。——原注

与此相应,康德也把“世界智慧”与“私人智慧”区分开来。“前者乃是一个人对他人施加影响以便为自己的意图而使用他人的熟巧”。^①此外,“如果一种历史使人智慧,也就是教导世人如何能够比前世更好地或者至少是同样好地关心自己的利益,那么,这种历史就实用地得到了把握”。^②

康德把这种在“生命经验”和生存领悟意义上的“世界知识”与“学院知识”区别开来。^③以这种区分为指导线索,康德进而阐发了按照“学院概念”的哲学概念与按照“世界概念”的哲学概念。^④在经院哲学意义上的哲学保持为单纯的“理性艺人”(Vernunftkünstler)的事业。而按照世界概念的哲学则是“理想中的导师”(Lehrer im Ideal)的深深关切的事情,也就是那个以“我们中的神性的人”为目标的人的深深关切的事情。^⑤“在这里,世界概念意味着关涉到人人都必然感兴趣的東西的概念”。^⑥

综上所述,世界乃是表示在其本质核心中的人之此在的标志。这一世界概念完全吻合于奥古斯丁的生存状态上的世界概念,只不过在这里,对“世俗”此在——即 *amatores mundi* [世界爱好者]——所作的特定基督教的评价被取消了,世界积极地意味着在生活游戏中的“共同参与者”。

① 参看康德:《道德形而上学的基础》,《康德全集》(卡西尔编)第四卷,第273页注。——原注

② 参看康德:《道德形而上学的基础》,《康德全集》(卡西尔编)第四卷,第274页注。——原注

③ 参看上引的康德人类学讲座,第72页。——原注

④ 参看康德:《纯粹理性批判》,A839, B867-868。亦参看《逻辑学》,雅旭(G. B. Jäsche)编,导论、第二部分。——原注

⑤ 参看康德:《纯粹理性批判》,A569, B597。——原注

⑥ 参看康德:《纯粹理性批判》,A840, B868注。——原注

上文最后从康德那里引用的世界概念的生存状态上的含义,此后就显示在后继时代里出现的“世界观”这个术语中了。^①而诸如“世界中的人”(Mann von Welt)、“高尚的世界”(vornehme Welt)之类的新创词语,也显示出世界概念的某种类似的含义。即使在这里,“世界”也不是一个纯粹区域性的名称,即标示与自然物之全体不同的人之共同体的名称;相反地,世界恰恰是指与存在者整体相关联的人,亦即说,“高尚的世界”也包含着诸如旅店和赛马饲养场之类。

所以,无论是把“世界”这个表达用作表示自然物之全体的称号(自然的世界概念),还是把它用作表示人类共同体的名称(人格性的世界概念),都是同样荒谬的。^②相反地, κόσμος、

① 我们在此不能拟定、更不能解答以下问题:一、在何种程度上诸如“世界观”之类必然属于作为在世的此在的本质?二、鉴于此在之超越,我们必须以何种方式来界定一般世界观之本质,并就其内在的可能性而予以论证?三、按其先验的特征,世界观与哲学的关系如何?——原注

② 如若人们甚至把用物、器具的联系与世界等同起来,把“在世界之中存在”解释为与用物的交道,那么,无疑地,一种对作为“此在的基本机制”意义上的“在世界之中存在”的超越的领悟就是毫无希望的。

恰恰相反,“周围世界的”存在者的存在论结构——只要这种存在者作为器具被揭示出来——对一种有关世界现象的最初描绘来说具有优先性,即过渡到对此现象的分析并且为先验的世界问题作好准备。这说到底也是周围世界分析的唯一意图,这种意图在《存在与时间》第14-24节的布局和结构中得到了过分清晰的显明;而从整体上并且就主导性的目标来看,周围世界的分析只还有次要的意义。

但如若在如此定向的此在分析中,表面看来自然付诸阙如——不仅作为自然科学之对象的自然,而且在某种原始意义上的自然(参看《存在与时间》,第65页以下)——,那么,这是有原因的。决定性的原因是,自然既不能在周围世界范围内找到,根本上也并非原初地作为我们对之有所作为的某个东西而出现。自然原始地是在此在中可敞开的,因为此在作为现身的、有情态的此在在存在者中间生存。但只消现身情态(被抛状态)属于此在之本质并且在烦(Sorge)的完整概念的统一下中表达出来,那么就只有在这里才能为自然问题赢获基础。——原注

mundus, 即世界, 它的已经多少清晰地显突出来的含义所具有的在形而上学上本质性的东西乃在于: 它指的是关于**与存在者整体相关联**的人之此在的解释。但由于我们在这里不能探讨的种种原因, 世界概念之形成首先碰到的是它据以标识存在者整体之如何 (das Wie) 的那种意义, 而且, 存在者整体与此在的**关联**首先只是不确定地被理解的。世界属于一个**关联性的**、标志着此在之为此在的结构, 这种结构被称为“在世界之中存在”。这种对世界概念的使用——历史学上的说明应能显明这一点——很少是任意的, 以至于我们可以说, 恰恰是这种使用试图把一种往往已经熟悉的、但在存在论上没有一致地得到把捉的此在现象提升到某个问题的明确性和尖锐性中去。

人之此在——这个处身于存在者中间、对存在者有所作为的存在者——在此生存着, 使得存在者始终在整体上是可敞开的。在这里, 这种整体性必定没有特别地被把握, 它与此在的归属性可能被掩盖起来了, 这一整体的幅度亦是可变的。这种整体性已经被理解了, 而同时, 甚至连具有特殊的联系、区域和层面的可敞开的存在者整体也没有特别地被把捉, 甚或“完整地”被探究。但是, 对这种整体性的向来先行掌握着和涵括着的理解却是向世界的超逾 (Überstieg zur Welt)。于是就需要尝试一种对世界现象的更为具体的解释。而要做这种解释, 我们就需要解答以下两个问题: 一、已经得到描绘的整体性的基本特征是何种特征? 二、在何种意义上, 这种对世界的特性刻画使一种对此在与世界的关联之本质的揭示成为可能, 亦即使一种对“在世界之中存在”(超越)的内在可能性的揭示成为可能?

作为**整体性**的世界不“是”(ist)任何一个存在者, 而是

那种东西，此在由这种东西而来**为自身给出意谓**（sich zu bedeuten gibt），意谓它能够与何种存在者相对待并且如何与之相对待。此在由“它的”世界而来为“自身”给出意谓，这意思是说：在这种由世界而来走向自身（Auf - es - zukommen aus der Welt）中，此在显示为一个自身（Selbst），即一个已然被交付给此在而去存在的存在者。在这个存在者的存在中，**事关宏旨的是它的能够存在**（Seinkönnen）。此在如此这般地存在，即：它为它自身之故而生存。但是，如果世界是在向世界的超逾之中才首先使自身性（Selbstheit）到时（zeitigt）的，那么，世界便表明自身为此在为之之故而生存的东西。世界具有“为……之故”（das Umwillen von...）的基本特征，而且这是在一种原始意义上讲的，即是说，世界先行确定着任何一种实际地自行规定的为你之故、为他之故、为此之故等等的内在可能性。但是，此在生存的为何之故（Worumwillen），乃是此在自身。世界属于自身性（Selbstheit）；世界本质上是与此在相关联的。

在我们着手追问这种关联的本质，并且从作为原初的世界特性的为之故（Umwillen）出发来解释“在世界之中存在”之前，需要防止几个对上文所述的内容的明显的误解。

我们说：**此在为它自身之故而生存**。这话并不包含任何对当下实际的人的某种盲目自负所作的自私的和存在者状态上的目的设定。因而，指出许多人为他人牺牲并且根本上人不仅仅自为地孤单地生存，而是在共同体中生存，这决不能“反驳”上面这句话。上面这句话既不是一种唯我论的对此在的孤立，也不是一种自私自利的对此在的提升。恰恰相反，它给出了人能够**或“自私地”或“无私地”**对待“自身”这样一事情的可能性条件。唯因为此在之为此在是通过自身性而被规定的，一个我自

身(Ich - selbst)才能与一个你自身(Du - selbst)相对待。自身性(Selbstheit)乃是自我性(Ichheit)之可能性的前提,而自我性始终只在你(Du)中展开自己。但自身性决不与你相关联,相反,它——因为它首先使所有这一切成为可能——对我之存在和你之存在是中立的,尤其对“性别”是中立的。一种对人之此在的存在论分析工作的一切本质命题自始就以这种中立性对待这个存在者。

那么,如何来规定此在与世界的关联呢?世界不是一个存在者,世界应当归属于此在,因此之故,这种关联显然不能被看作作为这一个存在者的此在与作为另一个存在者的世界的关系。要不然,世界不就被纳入此在(主体)之中并且被说明为某种纯粹“主观的东西”了么?而实际上,首先只有揭示了超越,我们才有可能去规定何谓“主体”、何谓“主观的”。说到底,世界概念必须这样来得到把握,即:世界虽然是主观的,但恰恰因此而不是作为存在者而落入某个“主观的”主体的内在领域之内。而另一方面,由于同样的原因,世界也不是纯粹客观的,如果“客观的”意味着:归属于存在着的客体。

作为某个此在的为何之故的当下整体性,世界通过这个此在本身而被带到这个此在本身面前。这种把世界带到自身面前(Vor - sich - selbst - bringen),乃是对此在之可能性的原始筹划,只要此在应当能够置身于存在者中间而与存在者相对待。但世界之筹划,就如同它并未特别地抓住被筹划者一样,同样也始终是被筹划的世界对存在者的**笼罩**(Überwurf)。这种先行的笼罩才使得存在者之为存在者自行敞开出来。此在之存在于其中自行到时的这种筹划着的笼罩事件,就是“在世界之中存在”。“此在超越着”(Das Dasein transzendiert)就是说:此在在其存在之本质中**形成着世界**(Weltbildend),而且是在多重意义上“形成

着”，即它让世界发生，与世界一道表现出某种原始的景象（形象），这种景象并没有特别地被掌握，但恰恰充当着一切可敞开的存在者的模型（Vor-bild），而当下此在本身就归属于一切可敞开的存在者中。

存在者，诸如最广义的自然，倘若没有机会进入一个世界，就绝不能成为可敞开的。因此我们谈论可能的和偶然的存在者之世界进入（Welteingang）。世界进入并不是在那个正在进入的存在者那里的过程，而是“随”这个存在者一道“发生”的某种东西。而且，这种发生就是作为生存者而超越着的此在的生存。唯当在存在者之整体性中存在者以此在之到时（Zeitigung）的方式变得“更具存在特性”，那才是存在者之世界进入的时刻。而且唯当这种原始历史（Urgeschichte）即超越发生时，亦即具有“在世界之中存在”之特性的存在者侵入存在者之中时，才有存在者自行敞开的可能性。^①

前面对超越的揭示已能让我们理解，如若只有在超越中，存在者之为存在者才能获得光照，那么，超越就是一个别具一格的区域，即一个适合于涉及到存在者之为存在者（亦即在其存在中的存在者）的一切问题之形成的区域。我们在超越之区域中分析指导性的根据问题，并因而在某个特定方面把超越问题尖锐化之前，我们应当通过一种历史学上的重新回忆进一步熟悉一下此在之超越。

在柏拉图所谓的 ἐπέκεινα τῆς οὐσίας [超出实体之外] 中专

① 通过对作为在世界中存在的此在的存在论阐释，对一种向着上帝的可能存在既没有作肯定的决定，也没有作否定的决定，但通过对超越的揭示，恰恰赢获了关于此在的充分概念；而顾及这个概念，我们现在就可能追问：此在对上帝的关系在存在论上处于何种情况中。——原注

门道出了超越。^①但是，可以把 ἀγαθόν [善] 解释为此在之超越吗？只要匆匆浏览一下柏拉图探讨 ἀγαθόν [善] 的问题的那个语境，我们就必定能够打消这种疑虑了。在《理想国》中，ἀγαθόν [善] 的问题只不过是那个关于此在之生存的举足轻重的基本可能性的中心的和具体的问题的极端化。尽管一种根据此在的形而上学的基本机制对此在的存在论筹划的任务并没有明确地被提出来，甚至没有明确地形成，但实际上，在对“太阳”的不断适应过程中所实行的三重对 ἀγαθόν [善] 的特性刻划，就要求着真理、理解和存在之可能性的问题——亦即在对现象的概括中，要求着关于存在之理解的真理之可能性的原始统一的根据的问题。但这种理解——作为对存在的揭示着的筹划——却是人类生存的原始行动，一切置身于存在者中间的生存活动都必定已经植根于其中了。于是，ἀγαθόν [善] 就是那种 ἐξέτις [拥有] (Mächtigkeit, 即强大、有力)，它掌握着真理、理解之可能性，甚至掌握着存在，而且同时把所有这三者都掌握在统一性中。

并非偶然地，ἀγαθόν [善] 在内容上是不确定的，以至于一切在这个角度所作的定义和解说都是必定要失败的。理性主义的说明与“非理性主义的”向“神秘”的逃遁一样，都是不起作用的。对 ἀγαθόν [善] 的揭示必须符合柏拉图自己给出的提示，遵循对真理、理解与存在的联系的本质阐释的任务。对这种联系的内在可能性的逆溯追问“不得不”明确地实行超逾，即那种在任何此在本身中必然地、但多半隐蔽地发生着的超逾。ἀγαθόν [善] 之本质就在于对作为 οὐδ' ἐνεκα [目的因] 的它本身的掌握——作为为……之故 (das Umwillen von……)，它乃是可能性之为可能

① 参看柏拉图：《理想国》，第六卷，509B。——原注

性的源泉。而且,因为可能性高于现实性,故根本上, ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἔξις [善之拥有],即可能性之本质源泉,乃是 μεζζόνως τιμητέον [更为可敬得多的]。^①

可是,恰恰在这里,为之故(das Umwille)与此在的关联成了问题。只不过,这一问题并未大白于天下。毋宁说,按照传统的学说,理念始终寓于一个 ὑπερουράνιος τόπος [超凡的地方];要紧的只是保证理念作为客体中最客观的东西,存在者中的存在者,而同时,作为原初的世界特性的为之故并没有显示出来,因而作为此在之超越的 ἐπέκεινα [彼岸]的原始内容并没有产生作用。相反地,后来也产生了一种在柏拉图的“进行重新回忆的”“心灵的自我对话”中已经先行构成的倾向,即把理念把捉为“主体”所独有的东西。这两种努力表明,世界既被端到了此在面前(彼岸),同时又在此在中构成自身。理念问题的历史显示出,超越如何始终已经显露出来,但同时又如何在可能解释的本身不充分地被建基和被规定的两极之间来回摆动。理念被看作是比客体更客观的,同时又被看作是比主体更主观的。正如一个别具一格的始终存在者的区域取代了未被重新认识的世界现象,同样地,与世界的**关联**也在某种对于这个存在者的特定态度意义上被解说为 νοεῖν,即 intuitus [直观],被解说为不再被中介化的知觉,即“理性”。“先验的理想”与 intuitus originarius [原初直观]同行。

在上面这种对原始的超越问题的依然被遮蔽着的历史的匆匆回忆中,必定会形成这样一种洞见:超越不能通过一种向客观物的逃遁而获得揭示和把捉,而唯一地只能通过一种要不断地更新的对主体之主体性的存在论阐释而得揭示和把捉;这种

① 参看柏拉图:《理想国》,第六卷,509A。——原注

阐释与“主观主义”相违抗，同样也必定不能与“客观主义”亦步亦趋。^①

三、论根据的本质

我们前面对“根据律”的探讨已经把根据问题引入超越之区域中(第一部分)。而通过一种对世界概念的分析,超越已被规定为此在的“在世界之中存在”了(第二部分)。我们眼下要做的事情乃是根据此在之超越来揭示根据之本质。

① 在此也许可以作一提示,迄今为止关于“存在与时间”之探究的出版物和任务无非是一种对超越的具体的和揭示性的筹划(参看第12-83节;特别是第69节)。这也就是使唯一地起指导作用的意图成为可能,也即在**整个第一部的标题中**清楚地显明出来的“**赢获存在问题的先验境域**”的意图。一切具体的阐释,尤其是对时间的阐释,唯有在**使存在问题成为可能**的定向中才能得到运用。这种阐释与现代“辩证神学”毫无干系,正如同它与中世纪经院哲学并无干系。

如若在这里此在被阐释为存在者,即能够把诸如存在问题之类的东西作为归属于其生存的问题提出来的存在者,那么这并不意味着,这个能够作为此在本真地和非本真地生存的存在者是在一切其余存在者中间的“本真的”一般存在者,以至于一切其余存在者只不过是它的一种阴影而已。其实恰恰相反,在超越之揭示中应能**赢获那个境域**,在此境域中存在概念——甚至多被援引的“自然的”存在概念——才能**作为概念**在哲学上得到论证。但在此在之超越中并且根据此在之超越而对存在的存在论阐释实际上并不意味着从作为此在的存在者中把非此在式的存在者之全体推导出来。

而且进一步,与这种误解相联系,有人指责我的《存在与时间》有一个“人类中心论的(anthropozentrische)立场”。只消人们放弃在对《存在与时间》的问题阐发的开端、**整个过程**和**目标**的深思中去把握,恰恰是通过对此在之超越的强调,“人”如何进入“中心”,以至于他在存在者之整体中的不之状态(Nichtigkeit)才首先能够而且必定成为**问题**,那么,这一眼下过于匆忙地流布的议案就是无所道说的。一个“人类中心论的立场”恰恰**唯一地竭尽全力**去指明:处于“中心”的此在之本质是**绽出的**,亦即“**离心的**”(exzentrisch),而因此之故,甚至那种违反哲学活动(作为一种本质上**有限的生存可能性**)的任何意义的所谓无立场状态,也还是一种幻想而已。这种“人类中心论的立场”究竟隐含着何种危险呢?关于这一点,可参看我在《存在与时间》第一部(第316-438页)中对作为时间性的绽出的和境域性的时间的阐释。——原注

在何种意义上,诸如一般根据这种东西的内在可能性包含在超越之中呢?世界对此在表现为为它之故——而这也就是为某个同样原始地存在的存在者之故——的当下整体性:寓于……现成者而存在、与……他者之此在共在,以及向……它自身而存在。唯当此在在为之故中超逾“自身”,此在才能够以此方式向着作为它本身的它而存在。而这种有缘故的超逾(*der umwillentliche Überstieg*)只发生在某种“意志”(Wille)之中,这种“意志”本身向它自身的可能性筹划自身。因而这种意志——它本质上向此在高抛它的为之故,因而向此在先抛它的为之故——不可能是某种特定的意愿,一种区别于另一种行为(例如表象、判断、喜悦)的“意志行为”。一切行为皆植根于超越。但那种“意志”应能作为超逾并且在超逾中“构成”为之故(*das Umwillein*)本身。而按其本质而言在筹划之际先抛出诸如一般的为之故之类,并且绝不使之作为偶然的功效同时产生出来的那个东西,就是我们所谓的自由(Freiheit)。向世界的超逾乃是自由本身。因此,超越并非冲向作为诸如一个自在地现成的价值和目标之类的东西的为之故,倒不如说,自由——而且作为自由——把自身呈递给这种为之故。在这种超越着的向为之故的自身呈递中,发生着人之此在,以至于人在其生存之本质中承当自身,亦即能够成为一个自由的自身。但在这里,自由同时也揭示自身为使一般责任和约束性成为可能的东西。唯自由才能够让一个世界对此在起支配作用并且让一个世界世界化。世界决不存在,而是世界化(*Welt ist nie, sondern weltet*)。^①

最后,在上述根据超越而赢获的对自由的解释中,包含着—

① “世界世界化”(Welt weltet)是海德格尔的一个特殊表达,类似于他所谓的“存在存在(是)”(Sein ist)和“无不”(Nichts nichtet)等。——译注

种对自由之本质的更为原始的描绘,它比那种把自由规定为自发性(Spontaneität)亦即一种因果性的做法更为原始。这种自发(Von-selbst-anfangen)^①仅仅给出一种对自由的否定性的刻划,即:此外在背后没有任何决定性的原因。但是,这种描绘首先忽略了这样一个事实:它在存在论上无差异地谈论“开端”(Anfangen)和“发生”(Geschehen),而没有明确地根据如此这般存在者即此在的特殊存在方式,把原因存在(Ursachesein)的特性刻划出来。因此,如若自发性(“从自身发端”)可以被用来刻划“主体”的本质特性,那么,首先就要求两点:一、就一种可能的适当的对“自发”(von selbst)的理解而言,自身性必须已经在存在论上得到了澄清;二、这同一种对自身性的澄清必须提供出对某个自身的发生特征的先行描画,以便能够规定“开端”的运动方式。而这种已然成为一切自发性之基础的自身的自身性却包含在超越之中。自由就是筹划着和高抛着让世界起支配作用(das entwerfend-überwerfende Waltenlassen von Welt)。唯由于这种自由构成超越,它在生存着的此在中才能显示为因果性的一种别具一格的方式。而对作为“因果性”的自由的解释却首先已经活动于某种特定的关于根据的领悟之中了。不过,作为超越的自由不只是根据的某种特有“方式”,而是一般根据的本源。自由乃是向根据的自由(Freiheit zum Grunde)

这种自由与根据的原始关系,我们称之为**建基**(Gründen)。这种关系在建基之际给出自由并且取得根据。而这种植根于超越的建基却散发在多样的方式中。其中有三种方式:一、作为创建(Stiften)的建基;二、作为基础之取得(Boden-nehmen)的建基;三、作为论证(Begründen)的建基。如果说这三种建基方式

① 或译为“从自身发端”。——译注

归属于超越,那么,“创建”、“基础之取得”之类的名称显然不可能具有某种通俗的存在者状态上的含义,而必须具有某种**先验的**(transzendente)含义。但在何种意义上,此在之超越(Transzendieren)乃是上述方式的建基呢?

我们有意把“创建”(Stiften)引为上述诸方式中的“第一种”方式。仿佛是它让其余两种方式从它自身中产生出来似的。其实不然。它甚至既不是首先已熟悉的建基,也不是首先已被认识了建基。但是,恰恰这种创建具有一种优先地位,这种优先地位显示在:即便前面对超越的揭示也不能避开这种创建。这种“第一性的”建基无非是**对为之故的筹划**(der Entwurf des Umwillen)。如若这种自由的让世界起支配作用被规定为超越,而作为建基的世界筹划也必然地包含着其它建基方式,那么,我们从中就可得知,无论是超越还是自由迄今都还没有获得完全的规定。诚然,在此在的世界筹划中始终包含着它在超逾中并且通过超逾而回到存在者这样一事情。在先抛中被筹划的为之故返回到在这种世界境域中可揭示的存在者之整体那里。不论在何种显突的等级和何种明确性程度中,这个存在者整体总是包含着:作为此在的存在者和非此在式的存在者。但是,在世界筹划中,非此在式的存在者凭其本身却还不是可敞开的。要不是筹划着的此在**作为筹划者**也已然置身于非此在式的存在者**中间**而存在,则后者就必定还被遮蔽着。不过,这种“在……中间”(Inmitten von)并不表示在其它存在者中出现,也并不表示在**与其它存在者相对待**之际特别地**指向**这种存在者。毋宁说,这种“在……中间”归属于超越。这个超逾着的、因而自行提高着的**东西**,本身必须**处身**于存在者之中。此在作为处身性的此在为存在者所占取,以至于它归属于存在者而为存在者所**贯穿并协调**。**超越就是世界筹划,而且筹划者也已经为它所超逾的**

存在者协调地贯穿并且支配了。随着这种归属于超越的为存在者所占取的状态(Ein-genommenheit vom Seienden),此在就在存在者那里取得了基础,贏获了“根据”。这“第二种”建基并不是在“第一种”建基之后产生的,而是与后者“同时的”。这并不是说,它们是在同一个现在时刻里现成的,而是说,世界的筹划和为存在者所占取的状态,作为建基方式向来就归属于一种时间性(Zeitlichkeit),因为它们共同构成了时间性之到时过程(Zeitigung)。然而,正如将来“在”时间“之中”领先,但只要时间亦即曾在和当前也在特殊的时间统一体之中自行到时,则将来就自行到时(sich zeitigen),同样地,源自超越的各种建基方式也显示出这种联系。而之所以有这种对应,乃是因为超越植根于时间之本质中,亦即植根于时间的绽出的和境域性的机制(ekstatisch-horizontale Verfassung)中。^①

此在不可能作为存在者而已经为存在者所贯通,因而(举例说来)为存在者所包围、被存在者夺去并完全为存在者所动摇;要不是随着这种为存在者所占取的状态同时出现了一种世界之开启(Aufbruch von Welt),而且哪怕只是出现了一种世界黎明(Weltdämmer),存在者在此根本上就还缺乏运作空间。抽象地讲,被揭示的世界在此也许很少是透明的,甚至根本就不是透明的,世界甚至也许被解说为一个在其它存在者中间的存在者,一种关于此在之超越的明确的知识可能付诸阙如,引起世界之筹划的此在之自由也许几乎还不是清醒的——此在其实仅仅作为“在世界之中存在”而已然为存在者所占取了。此在仅仅作为在存在者中间自行建基着的此在而建基(创建)世界。

^① 在眼下的考察中,我们一概而且有意地把对超越的时间性阐释撇在一边。——原注

不过,在作为对它自身之可能性的筹划的有所创建的建基中,却包含着这样一回事情,即:此在一向在其中超溢(überschwingt)自身。对可能性之筹划按其本质而言总是比已然落在筹划者身上的所有物更为丰富一些。但此在之所以拥有这样一种所有物,乃是因为此在作为筹划着的此在处身于存在者中间。这样一来,此在的某些其它的可能性就已经被取消了——而且仅仅是通过它自身的实际性(Faktizität)而被取消了。不过,恰恰是这种包含于为存在者所占取的状态中的此在的“能够在世界之中存在”(In - der - Welt - sein - können)的某些可能性的抽离(Entzug),才把世界筹划的“现实地”可把握的可能性作为它的世界端呈给此在。这种抽离恰恰使那种剩下的被筹划的先抛(Vorwurf)的约束性获得了在此在之生存领域中运作的力量。相应于建基的两种方式,超越同时既超溢着又抽离着(überschwingend - entziehend)。当下超溢着的世界筹划只有在抽离中才变得有力量,才成为所有物,这一点同时也是此在之自由的有限性的一个先验的证据。而在此根本上昭示出一般自由的有限本质了么?

为了解释自由的多样建基,首先重要的是要认识到我们前面所讨论的各种建基方式的统一性,也即在超溢和抽离的这种先验的相互协奏中显露出来的统一性。

但是,此在是一个存在者,它不仅处身于存在者中间,而且也对存在者有所作为,从而也对它自身有所作为。我们首先甚至多半就把这种对存在者的行为(Verhalten)与超越等量齐观了。如若这也是一种对超越之本质的错认的话,那么,实际上,意向性行为的先验可能性就必定成了问题。而且,如果根本上意向性是此在之生存的一种别具一格的机制,那么,在一种对超越的揭示中,我们就不能忽略这种意向性。

我们在此未能显明的事情是,世界筹划(Weltentwurf)虽然使对存在者之存在的先行领悟成为可能,但它本身并非此在与存在者的关联。再者,被占取状态,即让此在处身于存在者中间(而且决不是在没有世界之揭示的情况下)、为存在者所贯通和协调的被占取状态,并不是一种对于存在者的行为。但是,也许这两者——在它们的已经得到描绘的统一性中——乃是意向性的先验的可能性条件,而且,它们同时作为建基之方式使第三种建基方式共同到时(mitzeitigen),亦即使作为论证的建基共同到时。在论证中,此在之超越获得了就存在者本身使存在者敞开出来的可能性,亦即存在者状态上的真理的可能性。

在这里,“论证”(Begründen)不应在对存在者状态上的和理论上的命题的证明(Beweisen)这种狭隘的和派生的意义上被看待,而是应当在一种根本性的原始含义中被看待。据此看来,论证的意思就无非是:使一般的“为什么问题”(Warumfrage)成为可能。所以,对论证的本己的原始地建基着的特征加以透视,意思就是把“为什么”(das Warum)本身的先验本源揭示出来。也就是说,所寻求的绝不是在此在中“为什么问题”实际地开启出来这样一回事情的动因,相反地,所要追问的乃是一般“为什么”的先验可能性。因而,只要超越已经由前面讨论的两种建基方式所规定了,那么,超越本身就还必须得到追问。创建着的建基作为世界筹划而端出生存之可能性。生存始终意味着:处身于存在者中间而对存在者——对非此在式的存在者、对此在自身及其相类的存在者——有所作为,而且,在这种处身性的行为中,重要的是此在本身的能够存在(Seinkönnen)。在世界筹划中,一种可能的东西的超溢已经被给予了,着眼于此而且在那种为在处身状态(Befindlichkeit)中簇拥着的存在者(现实事物)所贯通的状态(Durchwaltetsein)中,“为什么”得以产生出来。

但由于我们首先引述的两个建基方式在超越中是**共属一体**的,所以,“为什么”的产生乃是一种先验必然的产生。随着它的本源,“为什么”也已经多样化了。其基本形式有:为什么如此而非别样?为什么是此而非彼?为什么**根本上有某物而非一无所有**?可是,在这种无论以何种方式表达出来的“为什么”中,却已经包含着一种对什么存在(Was-sein)、如何存在(Wie-sein)和一般存在(无)的先行领悟(尽管是一种先于概念的领悟)。这种存在之领悟才使“为什么”成为可能。而这就是说,它已经包含着对于一切追问的最初的和最终的原始答案(Urantwort)。存在之领悟作为最先行的绝对答案(Antwort schlechthin)而给出最初的和最终的论证。在其中,超越之为超越是论证着的(begründend)。由于存在和存在机制在其中得到揭示,故先验的论证就是**存在论上的真理**。

这种论证乃是一切对存在者的行为的“基础”,而且,唯有在存在之领悟的光亮中,存在者才能凭其本身(亦即作为它所是以及如何是的存在者)变成可敞开的。但是,由于存在者的一切敞开(存在者状态上的真理)自始就先验地为前面所描绘的**论证**所贯通和支配,所以,一切存在者状态上的揭示和展开在其方式中必定是“论证着的”,亦即它必须**证明自己**。在证明中,实现着一种**对存在者的引证**(Anführung des Seienden),即那种总是为有关存在者的什么存在和如何存在以及相应的**揭示方式(真理)**所要求的对存在者的引证,这个存在者进而显示为(举例说来)一种已经敞开的存在者之联系的“原因”或者“运动根据”(动因)。因为此在之超越作为筹划着的和处身性的超越在构成存在之领悟之际进行论证,而且因为**这种建基在超越之统一性中是与前述两种建基同样原始的**,亦即源出于此在之有限自由,故此在才能在**其实际的证明和辩护中摆脱“根据”,抑制对“根据”的要求**,

颠倒和掩盖“根据”。按照论证的、因而也是证明的这一起源,在此在中就还要听凭自由来决定:证明被推进到多远,以及它根本上是否被理解为真正的论证,亦即对其先验可能性的揭示。尽管在超越中存在总是被揭示了,但存在为此却并不需要存在论上的和概念性的把握。因此,说到底,超越之为超越可能始终被遮蔽着,并且只在一种“间接的”解释中才能够被了解。但即使如此,超越也已经被揭示了,因为它恰恰让存在者在“在世界之中存在”的基本机制中开启出来了,在其中才昭示出超越的自身揭示。但特别地,当建基在其三重性中被带向源起(Entspringen)时,超越就揭示自身为建基之本源。因此,根据就意味着:可能性、基础、证明。超越的被三分化的建基原始地统一着,才获得那个整体,即向来有一个此在能够生存于其中的整体。以这三重方式,自由就是向着根据的自由。作为建基的超越之发生乃是一个突破空间(Einbruchspielraum)的自行构成,即在存在者整体中间的实际此在的当下实际的自行保持(Sichhalten)的突破空间的自行构成。

据此看来,我们是把传统的四根据(四因)限制为三根据(三因),或者是把建基的三个方式等同于亚里士多德所谓的 $\pi\rho\acute{o}\tau\omicron\nu\ \acute{o}\theta\epsilon\nu$ [第一由来]的三个变式了么?我们不可作如此肤浅的比较;因为“四根据”的最初显突过程的特性乃是:在那里,在先验的根据与特殊存在者状态上的原因之间尚未有原则性的区分。前者仅仅是比后者“更普遍的东西”。先验根据的原始性以及它们的特殊的根据特征,还依然蒙蔽在关于“第一性的”和“最高的”开端的特性刻划中。因此它们也缺乏统一性。这种统一性只在于三重建基的先验本源的相同原始性中。通过对某个应借助于“抽象”而得出的普遍种类的追问,根据“的”本质甚至没有被寻求,更遑论被发现了。根据之本质乃是建基的先验地源起

的三重分散(*Streuung*),即分散入世界筹划、在存在者中的被占取状态和对存在者的存在论论证之中。

而且唯因此,对根据之本质的最早的追问就已经表明自身是与一种对存在和真理之本质的揭示的任务交织在一起的。

然而,难道我们不是始终还要问:为什么这三种共属一体的对超越的规定环节要以“建基”这一相同的名称来标识呢?莫非在这里只还有一种人为强制的和轻率的词面上的共性?或者,建基的三个方式实际上还在某一个方面——尽管这个方面向来又是不同的——是同一的么?对于这一问题,事实上必须作肯定的回答。但对这种含义的揭示——着眼于这种含义,三个不可分的建基方式才统一地、而又分散地相符合——却不能在眼下所作的考察的“层而”上来进行。我们只需暗示性地作一下提示:创建、基础之取得以及辩护,向来以它们的方式源起于那种对持存状态和持存物的烦(*Sorge der Beständigkeit und des Bestandes*),而烦本身又只有作为时间性才是可能的。

在对这一问题区域的蓄意背离中,确切地说是在对探究的起点的回顾中,现在我们应当简短地探讨一下:通过所尝试的对根据之“本质”的揭示,是否为“根据律”问题赢获了某种东西,以及为“根据律”问题赢获了什么。这个定律说的是:一切存在者皆有其根据。前面的讨论首先揭示出:为何如此。由于存在“本来”就作为先行被领悟的存在而原始地论证着,故任何存在者为存在者以其方式呈报出“根据”,不管这些“根据”是否特别被把捉和适当地被规定。因为“根据”乃是一般存在的一个先验的本质特征,故根据律适合于存在者。但存在之本质中包含着根据,因为在作为筹划着世界而处身的建基的超越中,只有存在(而不是存在者)。

于是,关于根据律,我们已清楚地看到,这一原理的“诞生

地”既不在陈述的本质中,也不在陈述真理中,而是在存在论上的真理中,亦即在超越本身中。自由是根据律的本源;因为作为存在论上的真理而自行构成的论证就建基于自由中,建基于超溢和抽离(Überschwung und Entzug)的统一性中。

从这一本源而来,我们不仅就其内在的可能性理解了这个定律,而且我们也得以洞察到它的表述的值得注意的和迄今尚未被揭示的东西,而后者诚然是被抑制在通俗的公式中了。恰恰在莱布尼茨那里,我们可见到对这个定律的特性的说明,它们表达出这个定律的内涵的一个表面看来无关紧要的要素。概括地汇集起来,莱布尼茨做了以下几种说明:ratio est cur hoc potius existit quam aliud[“根据是为什么宁可此物存在而非别物”];ratio est cur sic potius existit quam aliter[“根据是为什么宁可这样存在而非别样”];ratio est cur aliquid potius existit quam nihil[“根据是为什么宁可某物存在而非一无所有”]。这个“cur”[“为什么”]在此表达为“cur potius quam”[“为什么宁可”]。即便在这里,第一性的问题也不是:这些总是实际地在存在者状态上的行为中被提出来的问题,以何种途径并且借助于何种手段才能够得到决断。需要说明的倒是:何以根本上这个“cur”[“为什么”]能够与“potius quam”[“宁可”]结伴。

任何一种证明都必须在某个可能的东西的范围内活动,因为它作为对存在者的意向性行为就其可能性而言已经服从于一种明确的或者不明确的(存在论上的)论证。这种论证按其本质而言必然始终端出可能的东西的决定性领域——在那里可能性特征按照有待揭示的存在者的存在机制而发生变化——,因为论证着的存在(存在机制)作为此在的先验约束性而植根于此在的自由中。在有限自由之建基中的根据之本质的这一本源的反光(Widerschein),显示在那些根据律公式的“potius quam”[“宁

可”]中。但对“根据”与“宁可”(eher als)之间的具体的先验联系的揭示,又突现为对一般存在之理念(什么存在、如何存在、某物、无以及不之状态)的说明。

按其传统的形式和作用来看,根据律总是已经附着于一种表面化了,这种表面化必然随自身进行一种最初的对一切“原则性的东西”的揭示。因为即便是把定律说明为一个“原理”,^①并且把它与诸如同一律和矛盾律编排在一起、甚至从同一律和矛盾律中把它推导出来,这也并没有通向本源,而是相当于切断了全部进一步的追问。此外,在这里我们要注意的,甚至同一律和矛盾律不仅**也是先验的定律**,而且引回到更为原始的东西上,后者并不具有定律特性,而倒是归属于超越之为超越(即时间性)的发生。

而且这样一来,甚至根据律也与根据之本质一道推动着它的非本质,并且在已得到认可的原理形态中抑制着一个首先使它本身松动的难题。只不过,这种“非本质”绝不成为个别哲学家的所谓的“表面性”的负担,因而也不能通过一种所谓更彻底的“继续行进”(Weiterkommen)而得到克服。根据具有它的非本质(Un-wesen),因为它源起于有限的自由。这种有限的自由本身并不能回避如此这般源出于它的东西。超越着源起的根据返回到自由本身,而且自由**作为本源**本身变成为“根据”。**自由乃是根据之根据**(Die Freiheit ist der Grund des Grundes)。这当然不是在一种形式的、无限的“迭代”(Iteration)意义上来讲的。自由之根据存在(Grund-sein)并不具有——但人们总是喜欢那样认为——建基方式之一的特征,而是被规定为建基之先

^① 注意这里的“原理”(Grundsatz)与前句的“原则性的东西”(Grundsatzliches)的字面联系。——译注

验分散的有所建基的统一性。但作为**这种**根据,自由乃是此在之**深渊**(Ab-grund)。情形并非仿佛具体的自由的行为是毫无根据的(grundlos),相反地,自由在其本质中作为超越把作为能够存在的此在置入可能性之中,而这种可能性就是在它的有限选择面前、亦即在其命运中暴露出来的可能性。

然而,此在必须在那种筹划着世界的对存在者的超逾中超逾自身,以便能够从这种超拔中首先把**自身**领悟为深渊。而且,此在的这种深渊状态(Abgründigkeit)又不是什么向某种辩证法或者心理学的分析敞开出来的东西。在有所建基的超越中的深渊之开启(Aufbrechen),毋宁说是一种原始运动(Urbewegung),这种原始运动与我们本身一道实行着自由,并且因而“给予我们领悟”,亦即作为原始的世界内容端呈给我们,这种世界内容——它愈是原始地被建基,此在之心灵便愈是简单——在行动中切中它的自身性。根据之非本质因而仅仅在实际的生存中“被克服”,但决没有被消除。

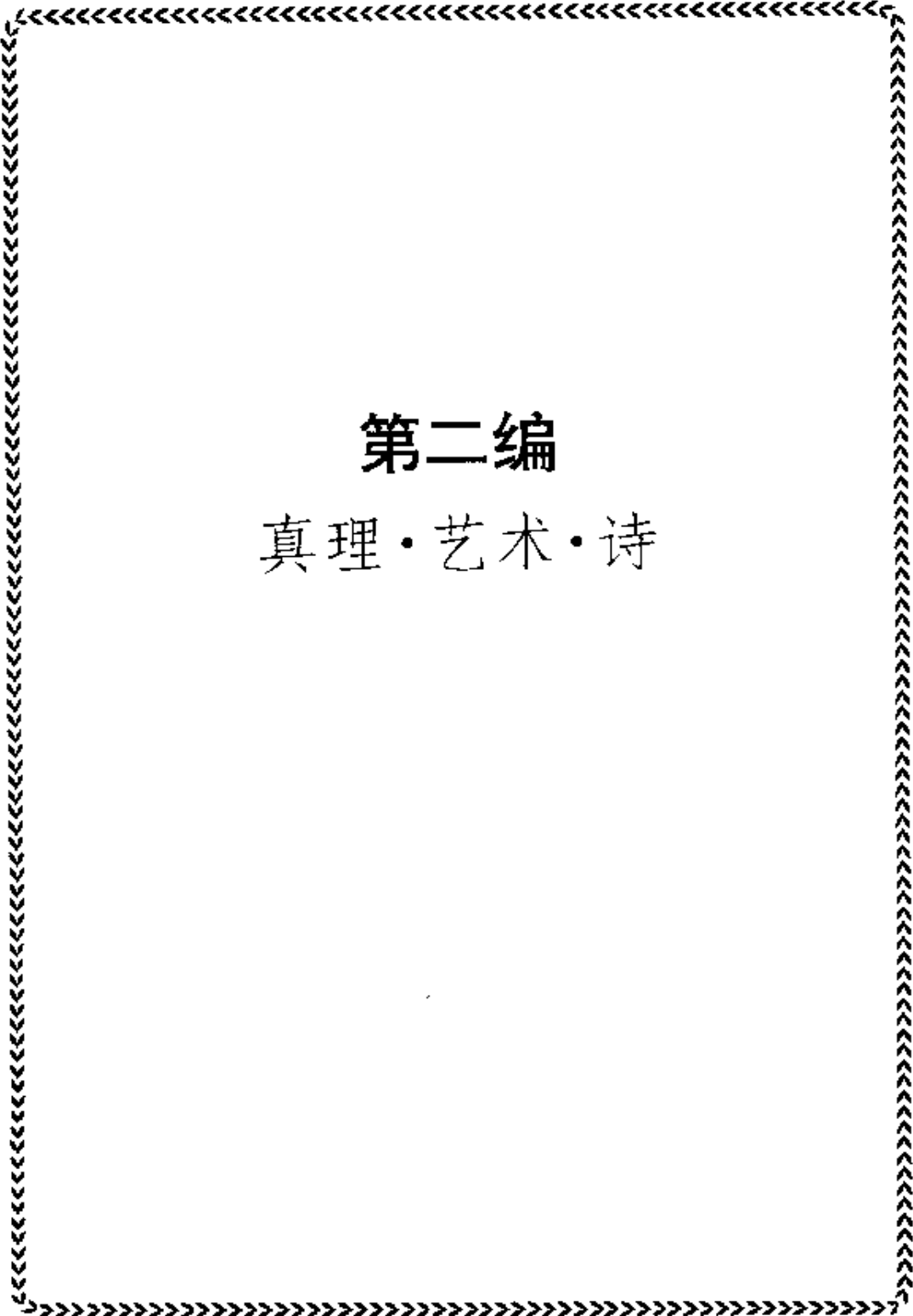
可是,如果超越在向着根据的自由意义上首先并且最终被理解为深渊,那么,所谓此在的在存在者中并且从存在者方面的**被占取状态**的本质也因此而尖锐化了。此在——虽然处身于存在者中并且为存在者所贯通——**作为自由的能够存在**(Seinkönnen)而**被抛入**存在者之中。此在按其可能性而言是一种**自身**(ein Selbst),而且后者实际地向来相应于它的自由,这一**实情**并不处于这种自由本身的权力中。但这样一种无能(被抛状态)并非只是存在者对此在的攻击的结果,不如说,它把此在之存在规定为这样一种存在。因此,一切世界筹划皆为**被抛的**筹划。由此在的存在机制对此在之**有限性的本质**的澄清必须先行于一切对人之有限的“本性”的“不言自明的”设定,先行于一切对唯从有限性中得出的特性的描述,尤其也先行于一切对这

些特性的存在者状态上的起源的过于匆忙的“说明”。

但此在之有限性的本质却是在作为向着根据的自由的超越之中揭示出自身的。

而且这样一来,人作为生存着的超越超溢入诸种可能性中,人就是一种**遥远之生物**(ein Wesen der Ferne)。唯通过人在其向一切存在者的超越中形成的原始的遥远,向事物的真正切近(Nähe)才在其中进入上升。而且,唯有入于遥远的能听(das Hörenkönnen in die Ferne)才使作为自身的此在到时而唤醒对共同此在(Mitdasein)的应答,而在与共同此在的共在(Mitsein)中,此在才能牺牲自我性(Ichheit),从而赢获作为本真的自身(Selbst)的此在本身。

孙周兴 译



第二编

真理·艺术·诗

论真理的本质^{*}

这里要说的是真理的本质。真理的本质之问并不关心真理是否总归是实际生活经验的真理呢,还是经济运算的真理,是技术考虑的真理呢,还是政治睿智的真理,特别地,是科学研究的真理呢,还是艺术造型的真理,甚或,是深入沉思的真理呢,抑或宗教信仰的真理。这种本质之问撇开所有这一切,而观入那唯一的東西,那标识出任何一般“真理”之为真理的东西。

然则凭着这个本质之问,我们难道没有遁入那窒息一切思想的普遍性之空洞中去么?此种追问的浮夸性难道不是彰明了所有哲学的无根么?而一种有根的、转向现实的思想,必须首先并且开门见山地坚决要求去建立那种在今天给予我们尺度和标准的现实真理,以防止意见和评判的混淆。面对现实的需要,这个无视于一切现实的关于真理的本质的(抽象的)问题又有何用?这种本质之问难道不是我们所能问的最不着边际、最干巴

* 《论真理的本质》初版于1943年,由维多里奥·克劳斯特曼出版社(美茵法兰克福)出版。该文系一个公开演讲的文本,经过多次审查、考订而成。这个公开演讲是在1930年做的,以同一标题在各地作过多次(1930年秋季和冬季在不莱梅、马堡和弗莱堡,1932年夏季在德雷斯登)。1949年第二版出版时增补了末节注解(即第九节)的第一段。1976年出第六版。中译文依据《路标》(即海德格尔《全集》第九卷),美茵法兰克福,1978年第二版。——编者

巴的问题么？

无人能逃避上述顾虑的明显的确凿性。无人能轻易忽视这一顾虑的逼人的严肃性。但谁在这一顾虑中说话呢？是“健全的”理智——它固执于显而易见的利益需求而竭力反对关于存在者之本质的知识，即长期以来被称为“哲学”的那种根本知识。

普通的理智自有其必然性：它以其特有的武器来维护它的权利。这就是诉诸于它的要求和思虑的“不言自明性”。而哲学从来就不能驳倒普通的理智，因为后者对于哲学的语言置若罔闻。哲学甚至不能奢望去驳倒普通的理智，因为后者对于那种被哲学置于本质洞察面前的东西熟视无睹。

再者，只消我们臆想自己对那些生活经验、行为、研究、造型和信仰的林林总总的真理感到确信，则我们本身也还持留在普通的理智的明白可解性中。我们自己就助长了那种以“不言自明性”反对任何置疑要求的拒斥态度。

因此，即便我们必得追问真理，我们也需要回答这样一个问题：我们今天立身于何处？我们要知道我们今天的情形如何。我们要寻求那个应当在人的历史中并为这种历史而给人设立起来的目标。我们要现实的“真理”。可见，还是真理！

但在寻求现实的“真理”之际，我们当也已经知道真理究竟意味着什么，或者，我们只是“凭感受”并且“大体上”知道真理？可是，这种约莫含糊的“知道”和对之漠不关心的态度，难道不是比那种对真理的本质的纯粹无知更加苍白么？

一、流俗的真理概念

那么，人们通常所理解的真理是什么？“真理”，这是一个崇高的、同时却已经被用滥了的、几近晦暗不明的字眼，它意指那

个使真实成其为真实的东西。什么是真实呢？例如，我们说：“我们一起完成这项任务，是真实的快乐”。意思是说：这是一种纯粹的、现实的快乐。真实即现实。据此，我们也谈论不同于假金的真金。假金其实并不就是它表面上看起来的那样。它只是一种“假象”(Schein)，因而是非现实的、非现实被看作现实的反面。但假金却也是某种现实的东西。因此我们更明白地说：现实的金是真正的金。但两者都是“现实的”，真正的金并不亚于流通的非真正的金。可见，真金之真实并不能由它的现实性来保证。于是又要重提这样一个问题：这里何谓真正的和真实的？真正的金是那种现实的东西，其现实性符合于我们“本来”就事先并且总是以金所意指的东西。相反，当我们以为是假金时，我们就说：“这是某种不相符的东西。”^①反之，对“适得其所”的东西，我们就说：这是名符其实的。事情是相符的。

然而，我们不仅把现实的快乐，真正的金和所有此类存在者称为真实的，而且首先也把我们关于存在者的陈述称为真实的或虚假的，而存在者本身按其方式可以是真正或非真正的，在其现实性中可以是这样或者那样。当一个陈述所指所说与它所陈述的事情相符合时，该陈述便是真实的。在此我们也说：这是名符其实的。但现在相符的不是事情，而是命题。

真实的东西，无论是真实的事情还是真实的命题，就是相符、一致的东西。这里，真实和真理就意味着符合(Stimmen)，而且是双重意义上的符合：一方面是事情与人们对之所作的先行意谓的符合；另一方面是陈述的意思与事情的符合。

传统的真理定义表明了符合的这一双重特性：veritas est

① 此句原文为“Hier stimmt etwas nicht”，可意译作“这儿有点不对头”。——译注

adaequatio rei et intellectus。其意可以是：真理是物与知的符合。但也可以说：真理是知与物的符合。诚然，人们往往喜欢把上述定义表达为如下公式：veritas est adaequatio intellectus ad rem（真理是知与物的符合）。在这样理解的真理，即命题真理，只有在事情真理（Sachwahrheit）的基础上，也即在 adaequatio rei ad intellectum（物与知的符合）的基础上，才是可能的。真理的两个本质概念始终就意指一种“以……为取向”，因此它们所思的就是作为**正确性**（Richtigkeit）的真理。

尽管如此，前者却并非对后者的单纯颠倒。毋宁说，在两种情况下，知（intellectus）与物（res）被作了不同的思考。为了认清这一点，我们必须追溯通常的真理概念的流俗公式的最切近的（中世纪的）起源。作为物与知的符合的真理并不就是后来的、唯基于人的主体性才有可能的康德的先验思想，即“对象符合于我们的知识”，而是指基督教神学的信仰，即认为：从物的所是和物是否存在来看，物之所以存在，只是因为它们作为受造物（ens creatum）符合于在 intellectus divinus 即上帝之精神中预先设定的观念，因而在观念上是正当的（正确的），并且在此意义上看来是“真实的”。就连人类理智也是一种受造物。作为上帝赋予人的一种能力，它必须满足上帝的观念。但理智之所以在观念上是正当的，乃由于它在其命题中实现所思与必然相应于观念的物的符合。如果一切存在者都是“受造的”，那么人类知识之真理的可能性就基于这样一事情：物与命题同样是符合观念的，因而根据上帝创世计划的统一性而彼此吻合。作为物（受造物）与知（上帝）的符合的真理保证了作为知（人类的）与物（创造的）的符合的真理。本质上，真理无非是指协同（convenientia），也即作为受造物的存在者与创造主的符合一致，一种根据创世秩序之规定的“符合”。

但这种秩序在摆脱了创世观念之后,同样也能一般地和不
确定地作为世界秩序被表象出来。神学上所构想的创世秩序为
世界理性(Weltvernunft)对一切对象的可计划性所取代。世界
理性为自身立法,从而也要求其程序(这被看作“合逻辑的”)具
有直接的明白可解性。命题真理的本质在于陈述的正确性,这
一点用不着特别的证明。即便是在人们以一种引人注目的徒劳
努力去解释这种正确性如何发生时,人们也是把这种正确性先
行设定为真理的本质了。同样,事情真理也总是意味着现成事
物与其“合理性的”本质概念的符合。这就形成一种假象:仿佛
这一对真理之本质的规定是无赖于对一切存在者之存在的本质
的阐释的——这种阐释总是包含着对作为知识的承担者和实行
者的人的本质的阐释。于是,有关真理之本质的公式(*veritas
est adaequatio intellectus et rei*)就获得了它的任何人都可以立即
洞明的普遍有效性。这一真理概念的不言自明性在其本质根据
中来看几乎未曾得到关注;而在这种自明性的支配下,人们也就
承认下面这回事情是同样不言自明的:真理具有它的对立面,并
且有非真理。命题的非真理(不正确性)就是陈述与事情的不一
致。事情的非真理(非真正性)就是存在者与其本质的不符合。
无论如何,非真理总是被把握为不符合。此种不符合落在真理
之本质之外。因此,在把捉真理的纯粹本质之际,就可以把作为
真理的这样一个对立面的非真理撇在一边了。

然而,归根到底我们还需要对真理的本质作一种特殊的揭
示么?真理的纯粹本质不是已经在那个不为任何理论所扰乱并
且由其自明性所确保的普遍有效的概念中得到充分体现了吗?
再者,如果我们把那种将命题真理归结为事情真理的做法看作
它最初所显示出来的东西,看作一种神学解释,如果我们此外还
纯粹地保持哲学的本质界定,以防止神学的混杂,并且把真理概

念限于命题真理,那么,我们立即就遇到了一种古老的——尽管不是最古老的——思想传统,依这个传统来看,真理就是陈述(λόγος)与事情(πρᾶγμα)的符合一致(ὁμοίωσις)。假如我们知道陈述与事情的符合一致的意思,那么,这里,有关陈述还有什么值得追问的呢?我们知道这种符合一致的意思吗?

二、符合的内在可能性

我们在不同的意义上谈到符合。例如,看到桌子上的两个五分硬币,我们便说:它们彼此是符合一致的。两者由于外观上的一致而相符合。所以它们有着共同的外观,而且就此而言,它们是相同的。进一步,譬如当我们就其中的一枚硬币说:这枚硬币是圆的,这时候,我们也谈到了符合。这里,是陈述与物相符合。其中的关系并不是物与物之间的,而是陈述与物之间的。但物与陈述又在何处符合一致呢?从外观上看,这两个相关的东西明显是不同的嘛!硬币是由金属做成的,而陈述根本就没有物质。硬币是圆形的,而陈述根本就没有空间特性。人们可以用硬币购买东西,而一个关于硬币的陈述从来就不是货币。但尽管有这样那样的不同,上述陈述作为一个真实的陈述却与硬币相符合。而且,根据流俗的真理概念,这种符合乃是一种适合——完全不同的陈述如何可能与硬币适合呢?或许它必得成为硬币并且以此完全取消自己。这是陈述决不可能做到的。一旦做到这一点,则陈述也就不可能成为与物相一致的陈述了。在相称中,陈述必须保持其所是,甚至首先要成其所是。那么,陈述的全然不同于任何一物的本质何在呢?陈述如何能够通过守住其本质而与一个它者——物——适合呢?

这里,适合的意思不可能是不同的物之间的物性上的同化。

毋宁说,适合的本质取决于在陈述与物之间起作用的那种关系的特性。只消这种“关系”还是不确定的,在其本质上还是未曾得到论究的,那么,所有关于此种适合的可能性和不可能性争执,关于此种适合的特性和程度的争执,就都会沦于空洞。但关于硬币的陈述把“自身”系于这一物,因为它把这一物表象(vorstellt)出来,并且就这个被表象的东西说,这一被表象的东西在其主要方面处于何种情况中。有所表象的陈述就象对一个如其所是的被表象之物那样来说其所说。这个“像……那样”(so-wie)涉及到表象及其所表象的东西。这里,在不考虑所有那些“心理学的”和“意识理论的”先行之见的情况下,表象(Vorstellen)意味着让物对立而为对象,作为如此这般被摆置者,对立者必须横贯一个敞开的对立领域(ein offenes Entgegen),而同时自身又必须保持为一物并且自行显示为一个持留的东西。横贯对立领域的物的这一显现实行于敞开之境中,此敞开之境的敞开状态首先并不是由表象创造出来的,而是一向只作为一个关联领域而为后者所关涉和接受。表象性陈述与物的关系乃是那种**关系(Verhältnis)**的实行,此种**关系**原始地并且向来作为一种行为(Verhalten)表现出来。但一切行为的特征在于,它持留于敞开之境而总是系于一个可敞开者之为可敞开者。如此这般的可敞开者,而且只有在此严格意义上的可敞开者,在早先的西方思想中被经验为“在场者”,并且长期以来被称为“存在者”。

行为向存在者保持开放。所有开放的关联都是行为。依照存在者的种类和行为的方式,人的开放姿态各各不同。任何作业和动作,所有行动和筹谋,都处于敞开领域之中,在其中,存在者作为所是和如何是的存在者,才能适得其所并且成为可道说的。而只有当存在者本身向表象性陈述呈现自身,以至于后者服从于指令而**如其所是地道**说存在者之际,上述情形才会发生。

由于陈述遵从这样一个指令,它才指向存在者。如此这般指引着的道说便是正确的(真实的)。这样被道说的东西便是正确的东西(真实的东西)。

行为的开放状态赋予陈述以正确性;因为只有通过行为的开放状态,可敞开者才能成为表象性适合的标准。开放的行为本身必须让自己来充当这种尺度。这意味着:它必须担当起对一切表象之标准的先行确定。这归于行为的开放状态。但如果只有通过行为的这种开放状态,陈述的正确性(真理)才是可能的,那么,首先使正确性得以成为可能的那个东西就必然具有更为原始的权利而被看作真理的本质。

由此,习惯上独一地把真理当作陈述的唯一本质位置而指派给它的做法,也就失效了。真理原始地并非寓居于命题之中。但与此同时也生发出一个问题,即开放的和先行确定标准的行为的内在可能性的根据的问题,唯这种可能性才赋予命题之正确性以那种根本上实现了真理之本质的外观。

三、正确性之可能性的根据

表象性陈述从哪里获得指令,去指向对象并且依照正确性与对象符合一致?何以这种符合一致也一并决定着真理的本质?而先行确定一种定向,指示一种符合一致,诸如此类的事情是如何发生的?只有这样来发生,即这种先行确定已经自行开放而入于敞开之境,已经为一个由敞开之境而来运作着的结合当下各种表象的可敞开者自行开放出来了。这种为结合着的定向(Richte)的自行开放,只有作为向敞开之境的可敞开者的自由存在(Freisein)才是可能的。此种自由存在指示着迄今未曾得到把捉的自由之本质。作为正确性之内在可能性,行为的开

放状态植根于自由。真理的本质乃是自由(Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit)。

但是这个关于正确性之本质的命题不是以一种不言自明替换了另一种不言自明么?为了能够完成一个行为,由此也能够完成表象性陈述的行为,乃至与“真理”符合或不符合的行为,行为者当然必须是自由的。然而前面那个命题实际并不意味着,作出陈述,通报和接受陈述,是一种无拘无束的行为;相反,这个命题倒是说:自由乃是真理之本质本身。在此,“本质”被理解为那种首先并且一般地被当作已知的东西的内在可能性的根据。但在自由这个概念中,我们所思的却并不是真理,更不是真理的本质。所以,“真理(陈述之正确性)的本质是自由”这个命题就必然是令人诧异的。

把真理之本质设定在自由中——这难道不就是把真理委诸于人的随心所欲吗?人们把真理交付给人这个“摇摆不定的芦苇”的任意性——难道还能有比这更为彻底的对真理的葬送吗?在前面的探讨中总是一再硬充健全判断的东西,现在只是更清晰了些:真理在此被压制到人类主体的主体性那里。尽管这个主体也能获得一种客观性,但这种客观性也还与主体性一起,是人性的并且受人的支配。

错误和伪装,谎言和欺骗,幻觉和假象,简言之,形形色色的非真理,人们当然把它们归咎于人。但非真理确实也是真理的反面,因此,非真理作为真理的非本质,便理所当然地被排除在真理的纯粹本质的问题范围之外了。非真理的这种人性起源,确实只是根据对立去证明那种“超出”人而起支配作用的“自在的”真理之本质。形而上学把这种真理看作不朽的和永恒的,是决不能建立在人之本质的易逝性和脆弱性之上的。那么,真理之本质如何还能在人的自由中找到其持存和根据呢?

对上面这个“真理的本质是自由”的命题的拒斥态度依靠的是一些先入之见,其中最为顽固不化的是:自由是人的特性。自由的本质毋需进一步的置疑,也不容进一步的置疑。人是什么,尽人皆知的嘛!

四、自由的本质

然而,对作为正确性的真理与自由的本质联系的说明却动摇着上面所说的先入之见;当然,前提是我们准备好作一种思想的转变。关于真理与自由的本质联系的思索趋使我们去探讨人之本质的问题,着眼点是保证让我们获得对人(此在)的被遮蔽的本质根据的经验的那个方面,并且是这样,即这种经验事先把我们置于原始地本质现身着的真理领域之中。但由此而来也显示出:自由之所以是正确性之内在可能性的根据,只是因为它是从独一无二的根本性的真理之原始本质那里获得其本己的本质的。起初,自由已经被规定为对于敞开之境的可敞开者来说的自由了。应当如何来思自由的这一本质呢?一个正确的表象性陈述与之相称的那个可敞开者,是始终在开放行为中敞开的存在者。向着敞开之境的可敞开者的自由让存在者成其所是。于是,自由便自行揭示为让存在者存在(das Seinlassen von Seien-dem)。

通常地,譬如当我们放弃一件已经安排好的事情时,我们就会说到这个让存在。“我们听其自然吧”^①,意思就是我们不再碰它,不再干预它。在这里,让某物存在含有放任、放弃、冷漠、

① 此句原文为“Wir lassen etwas sein”,也可直译作“我们让某物存在吧!”——译注

乃至疏忽等消极意义。

但这里必要的“让存在者存在”一词却并没有疏忽和冷漠的意思,而倒是相反。“让存在”乃是让参与到存在者那里。当然,我们也不能仅仅把它理解为对当下照面的或寻找到的存在者的单纯推动、保管、照料和安排。让存在——即让存在者成其所是——意味着:参与到敞开之境及其敞开状态中,每个仿佛与之俱来的存在者就置身于这种敞开状态中。西方思想开端时就把这一敞开之境把握为 τὸ ἀληθεῖα,即无蔽者。如果我们把 ἀληθεια 译成“无蔽”,而不是译成“真理”,那么,这种翻译不仅更加“合乎字面”,而且包含着一种指示,即要重新思考通常的正确性意义上的真理概念,并予以追思,深入到存在者之被解蔽状态和解蔽过程的那个尚未被把握的东西那里。参与到存在者之解蔽状态中,这并不是丧失于这一状态中,而是自行展开而成为一种在存在者面前的引退,以便使这个存在者以其所是和如何是的方式公开自身,并且使表象性适合从中取得标准。作为这种让存在,它向存在者本身展开自身,并把一切行为置入敞开之境中。让存在,即自由,本身就是展开着的,是绽出的(ek-sistent)。着眼于真理的本质,自由的本质显示自身为进入存在者之被解蔽状态的展开。

自由并不是通常的理智喜欢任其借此名义四处流传的东西,即那种偶尔出现的在选择中或偏向于此或偏向于彼的任意。自由并不是对行为的可为和不可为不加约束。当然,自由也不只是对必需之物和必然之物(从而无论何种存在者)的准备。先于这一切(“消极的”和“积极的”自由),自由乃是参与到存在者本身的解蔽过程中去。被解蔽状态本身被保存于绽出的参与之中,由于这种参与,敞开之境的敞开状态,即这个“此”(Da)才是其所是。

在此之在(Da-sein)中,人才具有他由之得以生存的本质根据,而这个本质根据长期以来未曾被探究过。在这里,“生存”(Existenz)并不意味着一个存在者的出现和“现存”(现成存在)意义上的实存(existentia)。但“生存”在此也不是“在生存状态上”意指人在身-心机制的基础上构造出来的为其自身道德努力。绽出之生存(Ek-sistenz)植根于作为自由的真理,乃是那种进入存在者本身的被解蔽状态之中的展开。历史性的人的绽出之生存还没有得到把握,甚至还需要一种本质建基;历史性的人的绽出之生存唯开端于那样一个时刻,那时候,最初的思想家追问着,凭着“什么是存在者”这个问题而投身到存在者之无蔽状态中。在这个问题中,无蔽状态才首次得到了经验。存在者整体自行揭示了 φύσις,即“自然”;但“自然”在此还不是意指存在者的一个特殊领域,而是指存在者之为存在者整体,而且是在涌现着的在场(das aufgehende Anwesen)这个意义上来说的。唯当存在者本身被合乎本己地推入其无蔽状态并且被保存于其中,唯当人们从存在者之为存在者的追问出发把握了这种保存,这时候,历史才得开始。对存在者整体的原初解蔽,对存在者之为存在者的追问,和西方历史的开始,这三者乃是一回事;它们同时在一个“时代”里出现,这个“时代”本身才无可度量地为一切尺度开启了敞开之境。

然而,如果绽出的此之在——作为让存在者存在——解放了人而让人获得其“自由”,因为它才为人提供出选择的可能性(存在者),向人托出必然之物(存在者),那么,人的任性愿望就并不占有自由。人并不把自由“占有”为特性,情形恰恰相反:是自由,即绽出的、解蔽着的此之在占有有人,如此原始地占有着人,以至于唯有自由才允诺给人类那种与作为存在者的存在者整体的关联,而这种关联才首先创建并标志着一切历史。唯有绽出

的人才是历史性的人。“自然”是无历史的。

如此这般来理解的作为让存在者存在的自由是存在者之解蔽意义上的真理的本质的实现和实行。“真理”并不是正确命题的标志,并不是由人类“主体”对一个“客体”所说出的、并且在某个地方——我们不知道在哪个领域中——“有效”的命题的标志;不如说,“真理”乃是存在者之解蔽,通过这种解蔽,一种敞开状态才成其本质(west)。一切人类行为和姿态都在它的敞开之境中展开。因此,人乃以绽出之生存(Ek-sistenz)的方式存在。

由于每一种人类行为各各以其方式保持开放,并且与它所对待的东西相协调,所以,让存在之行为状态,即自由,必然已经赋予它以一种内在指引的禀赋,即指引表象去符合于当下存在者。于是,所谓人绽出地生存(ek-sistieren)就意味着:一个历史性人类的本质可能性的历史对人来说被保存于存在者整体之解蔽中了。历史的罕见而质朴的决断就源出于真理的原始本质的现身方式中。

但由于真理在本质上乃是自由,所以历史性的人在让存在者存在中也可能让存在者不成其为它所是和如何是的存在者。这样,存在者便被遮盖和伪装了。假象(der Schein)占了上风。于此,真理的非本质突现出来了。不过,因为绽出的自由作为真理的本质并不是人固有的特性,倒是人只有作为这种自由的所有物才绽出地生存出来,并因而才能有历史,所以即便真理的非本质也并不是事后来源于人的纯然无能和疏忽。毋宁说,非真理必然源出于真理的本质。只是因为真理和非真理在本质上并不是互不相干的,而是共属一体的,一个真实的命题才能成为一个相应地非真实的命题的对立面。于是乎,真理之本质的问题才达到了问之所问的原始领域之中,其时,基于对真理的全部本质的先行洞识,这个问题也已经把对于非真理之沉思摄入本质

揭示中了。对真理之非本质的探讨并非事后补遗,而是充分地发动对真理之本质的追问的关键一步。但我们应如何来把握真理之本质中的非本质呢?如果说陈述的正确性并没有囊括真理的本质,那么,非真理也是不能与判断的不正确性相等同的。

五、真理的本质

真理的本质揭示自身为自由。自由乃是绽出的、解蔽着的让存在者存在。任何一种开放行为皆游弋于“让存在者存在”之中,并每每对此一或彼一存在者有所作为。作为参与到存在者整体本身的解蔽中去这样一回事,自由乃已经使一切行为协调于存在者整体。然而我们却不能把此种协调状态(调谐)把捉为“体验”和“情感”,因为这样做,我们只不过是使之丧失了本质,并且从那种东西(“生命”和“灵魂”)出发对之作出解释而已——这种东西确实只能维持自己的本质权利的假象,只要它本身包含着对协调状态的伪装和误解。协调状态,即一种入于存在者整体的绽出的展开状态,之所以是能够被“体验”和“感受”的,只是因为“体验的人”一向已经被嵌入一种揭示着存在者整体的协调状态中了,而并没有去猜测调谐之本质为何。历史性的入的每一种行为,无论它是否被强调,无论它是否被理解,都是被调谐了的,并且通过这种调谐而被推入存在者整体之中了。存在者整体的敞开状态并不就是我们才熟悉的存在者之总和。情形倒是相反:存在者不为人所熟悉的地方,存在者没有或还只是粗略地被科学所认识的地方,存在者整体的敞开状态能够更为本质地运作;而比较而言,在熟知的和随时可知的东西成为大量的,并且由于技术无限度地推进对物的统治地位而使存在者不再能够抵抗人们的卖力的认识活动的地方,存在者整体的敞

开状态倒是少见运作的。正是在这种无所不知和唯知独尊的平庸无奇中,存在者之敞开状态被敕平为表面的虚无,那种甚至不止于无关紧要而只还被遗忘的东西的虚无。

调谐着的让存在者存在贯通一切于存在者中游弋的开放行为,并且先行于存在者。人的行为乃完全由存在者整体之可敞开状态来调谐。但在日常计算和动作的视野里来看,这一“整体”似乎是不可计算的、不可把握的。从当下可敞开的存在者那里——无论这种存在者是自然中的存在者还是历史中的存在者——我们是捉不到这个“整体”的。尽管不断地调谐一切,但它却依然是未曾确定的东西、不可确定的东西,从而,它大抵也是最流行的东西、最不假思索的东西。然而这个调谐者并非一无所有,而是存在者整体之遮蔽。让存在总是在个别行为中让存在者存在,对存在者有所动作,并因之解蔽着存在者;正是因为这样,让存在才遮蔽着存在者整体。让存在自身本也是一种遮蔽。在此之在的绽出的自由中,发生着存在者整体之遮蔽,存在着(ist)遮蔽状态。

六、作为遮蔽的非真理

遮蔽状态拒绝给无蔽(ἀλήθεια)以解蔽,并且还不允许无蔽成为 δέρισις(剥夺),而是为无蔽保持着它的固有的最本己的东西。于是,从作为解蔽状态的真理方面来看,遮蔽状态就是非解蔽状态,从而就是对真理之本质来说最本己的和根本性的非真理(Un-wahrheit)。存在者整体的遮蔽状态决不是事后才出现的,并不是由于我们对存在者始终只有零碎的知识的原因。存在者整体之遮蔽状态,即根本性的非真理,比此一或彼一存在者的任何一种可敞开状态更为古老。它也比让存在本身更为占

老,这种让存在在解蔽之际已然保持遮蔽了,并且向遮蔽过程有所动作了。是什么把让存在保存于这种与遮蔽过程的关联中的呢?无非是对被遮蔽者整体之遮蔽,对存在者本身之遮蔽而已——也就是神秘(Geheimnis)罢。并不是关于这个或那个东西的个别的神秘,而只是这一个,即归根到底统摄着人的此之在的这种神秘本身(被遮蔽者之遮蔽)。

让存在——即让存在者整体存在——是解蔽着又遮蔽着的,其中发生着这样一事情:遮蔽显示为首先被遮蔽者。绽出的此之在保存着最初的和最广大的非解蔽状态,即根本性的非真理。真理的根本性的非本质乃是神秘。这里,非本质还并不意味着是低于在一般之物(κοινόν, γένος)及其可能性和根据这种意义上的本质的。这里所说的非本质乃是先行成其本质的本质。但“非本质”首先大抵是指那种已经脱落了的本质的畸变。不过,在上述任何一种意义上,非本质一向以其方式保持为本质性的,从来不会成为毫不相干意义上的非本质性的东西。而如此这般来谈论非本质和非真理,已经远远违背了常识之见,看起来好像是在搬弄煞费苦心构想出来的“佯谬”。这种印象是难以消除的,所以我们似乎应当放弃这种矛盾的谈论;但它只是对于通常的意见来说是矛盾的。而对有识之士来说,真理的原初的非本质(即非真理)中的“非”(Un-),却指示着那尚未被经验的存在之真理(而不只是存在者之真理)的领域。

作为让存在者存在,自在自身中就是断然下了决心的姿态,即没有自行锁闭起来的姿态。一切行为都植根于此种姿态中,并且从中获得指引而去向于存在者及其解蔽。但这一向着遮蔽的姿态却同时自行遮蔽,因为它一任神秘之被遗忘状态占了上风,并且消隐于这种被遗忘状态中了。尽管人不断地在其行为中对存在者有所作为,但他也往往总是对待了此——或彼——

存在者及其当下可敞开状态而已。就是在最极端的情形中,他也还是固执于方便可达的和可控制的东西。而且,当他着手拓宽、改变、重新获得和确保在其所作所为的各各不同领域中的存在者之可敞开状态时,他也还是从方便可达的意图和需要范围内取得其行为的指令的。

然而,滞留于方便可达的东西,这本身就是不让被遮蔽者之遮蔽运作起来。诚然,在通行的东西中也有令人困惑的、未曾解释的、未曾确定的、大可置疑的东西。但这些自身确实的问题只不过是通行之物的通行的过渡和中转站,因而不是本质性的。当存在者整体的遮蔽状态仅仅被附带地看作一个偶尔呈报出来的界限时,作为基本事件的遮蔽便沦于遗忘了。

不过,此在的被遗忘的神秘并没有被遗忘状态所消除;毋宁说,这种被遗忘状态倒是赋予被遗忘者的表面的消隐以一种本己的现身当前。神秘在被遗忘状态中并且为这种被遗忘状态而自行拒绝,由此,它便让在其通行之物中的历史性的人寓于他所作成的东西。这样一来,人类就得以根据总是最新的需要和意图来充实他的“世界”,以他的打算和计划来充满他的“世界”。于是,在遗忘存在者整体之际,人便从上述的他的打算和计划中取得其尺度。他固守其尺度,并且不断地为自己配备以新的尺度,却还没有考虑尺度之采纳的根据和尺度之给出的本质。尽管向一些新的尺度和目标前进了,但在其尺度的本质之真正性(Wesens - Echtheit)这回事情上,人却茫然出了差错。他愈是独一地把自己当作主体,当作一切存在者的尺度,他就愈加弄错了。人类猖獗的忘性固执于用那种对他而言总是方便可得之通行之物来确保他自己。这种固执在那种姿态中有它所不得而知的依靠;作为这种姿态,此在不仅绽出地生存(ek-sistiert),而且也固执地持存(insistiert),即顽固地守住那仿佛从自身而来自在

地敞开的存在者所提供出来的东西。

绽出的此在是固执的。即便在固执的生存中也有神秘在运作；只不过，此时神秘是作为被遗忘的、从而成为“非本质性的”真理的本质来运作的。

七、作为迷误的非真理

人固执地孜孜于一向最切近可达的存在者。但只有作为已经绽出的人，人才能固执，因为他毕竟把存在者之为存在者当作标准了。但在他采纳标准时，人类却背离了神秘。那种固执地朝向方便可达之物，与这种绽出地背离神秘，这两者是共属一体的。它们是一而二二而一的事情。而这种朝向和背离却又与此在中的来回往复的固有转向亦步亦趋。人离开神秘而奔向方便可达的东西，匆匆的离开一个通行之物，赶向最切近的通行之物而与神秘失之交臂——这一番折腾就是**误入歧途**。

人彷徨歧途。人并不是才刚刚误入歧途。人总是在迷误中彷徨歧途，因为他在绽出之际也固执，从而已经在迷误中了。人误入其中的迷误决不是仿佛只在人身边伸展的东西，犹如一条人偶尔失足于其中的小沟；毋宁说，迷误乃属于历史性的人被纳入其中的此之在的内在机制。迷误乃是那种转向的运作领域，在这种转向中，固执的绽出之生存(Ek-sistenz)总是随机应变地重新遗忘自己，重新出了差错。对被遮蔽的存在者整体的遮蔽支配着当下存在者的解蔽过程，此种解蔽过程作为对遮蔽之被遗忘状态而成为迷误。

迷误是原初的真理之本质的本质性的反本质(Gegenwesen)。迷误公开自身为本质性真理的每一个对立面的敞开领域。迷误(Irre)乃**错误**(Irrtum)的敞开之所和根据。所谓错误，

并非一个个别的差错,而是那种其中错综交织了所有迷误方式的历史的领地(即统治地位)。

按其开放状态和它与存在者整体的关联,每一种行为都各是迷误的方式。错误的范围很广,从日常的做错、看错、算错,到本质性态度和决断中的迷失和迷路,都是错误。但通常地,甚至依照哲学的学说,人们所认为的错误,乃是判断的不正确性和知识的虚假性,它只不过是迷误的一种,而且是最为肤浅的一种迷误而已。一个历史性的人类必然误入迷误之中、从而其行程有迷误的;这种迷误本质上是与此在的敞开状态相适合的。迷误通过使人迷失道路而彻底支配着人。但使人迷失道路的迷误同时也一道提供出一种可能性,这是一种人能够从绽出之生存中获得的可能性,那就是:人通过经验迷误本身,并且在此之在的神秘那里不出差错,人就可能不让自己误入歧途。

由于人的固执的生存行于迷误之中,由于引人误入歧途的迷误总是以某种方式咄咄逼人并且由于这种逼迫控制了神秘——而且是一种被遗忘的神秘,所以人在其此在的绽出之生存中就**尤其**屈服于神秘的支配和迷误的逼迫了。他便处在受统一者和它者的**强制的困境**中了。完整的、包含着其最本己的非本质的真理之本质,凭这种不断的来回往复的转向,而把此在保持在困境之中。此在就是入于困境的转向。从人的此之在而来,并且唯从人的此之在而来,才出现了对必然性的解蔽,相应地也就出现了那种入于不可回避之物中的可能的移置。

对存在者本身之解蔽同时也就是对存在者整体之遮蔽。在这个解蔽和遮蔽的同时中,就有迷误在运作。对被遮蔽者之遮蔽与迷误一道归属于真理的原初本质。从此在的固执的绽出之生存来理解,自由乃是(在表象之正确性意义上的)真理的本质,而这仅仅是因为自由本身源起于真理的原始本质,源起于在迷

误中的神秘之运作。让存在者存在实行于保持开放的行为。但让作为如此这般的整体的存在者存在,这回事情却只有当它在其原初的本质中偶尔被接纳时才会合乎本质地发生。于是,朝向神秘的有决心的展开便在进入迷误本身之途中了。如此,真理之本质的问题便得到了更为原始的追问。如此,真理之本质与本质之真理的交织关系的根据便显露出来了。观入那从迷误而来的神秘,这乃是一种独一无二的追问,即追问存在者之为存在者整体为何。这种追问思考存在者之存在的问题——该问题根本上是令人误入歧途的,因而在其多义性方面是尚未得到掌握的。源起于这样一种追问的存在之思,自柏拉图以来就被理解为“哲学”,后又被冠以“形而上学”之名。

八、真理问题与哲学

把人向着绽出之生存解放出来,这对于历史具有奠基作用。这种对人的解放在存在之思中达乎词语;不过,词语并不只是意见的“表达”,不如说,它一向已经是存在者整体之真理的得到完好保存的构造。至于有多少人能听到这词语,乃是无关紧要的事情。而正是那些能听者决定了人在历史中的位置。而在哲学发端的同一个世界瞬间里,也就开始了普通理智的**鲜明突出的统治地位(智者派)**。

普通理智要求可敞开的存在者的无可置疑性,并且把任何一种运思的追问说成是对健全理智的攻击,是健全理智的不幸迷惑。

然而,健全的、在其自己的范围内十分正当的理智对哲学的评判却并没有切中哲学的本质,后者只有根据与作为存在者整体的存在者的原始真理的关联才能得到规定。但由于真理的完

全本质包含着非本质,并且是首先作为遮蔽而运作的,所以探究这种真理的哲学本身就是分裂性的。哲学之思想乃是柔和的泰然任之,它并不拒绝存在者整体的遮蔽状态。哲学之思想尤其是严格性的展开状态,它并不冲破遮蔽,而是把它的完好无损的本质逼入把握活动的敞开领域中,从而把它逼入其本己的真理之中。

在其让存在——让存在者作为如此这般的存在者整体而存在——的柔和的严格性和严格的柔和性中,哲学遂成为一种追问;这种追问并不唯一地持守于存在者,但也不允许任何外部强加的命令。思想的这种最内在的困境已经为康德所猜度;因为康德在谈到哲学时说:“这里,我们看到哲学实际上被置于一个糟糕的立足点上了,它应该是牢固的,虽然无论是天上还是地上都没有它赖以立足的地方。在此,哲学应当证明它的纯正性,作为它的法则的自我维持者,而不是作为那个向哲学诉说某种移植过来的意义或者谁也不知道的监护本性的人的代言人……”(《道德形而上学的基础》,康德文集,学院版,第四卷,第425页)。

康德的著作引发了西方形而上学的最后一次转向。在他上述对哲学之本质的解说中,康德洞察到一个领域,按照他的形而上学立场,他是在主体性中,而且只有从这个主体性而来,才能把握这个领域,并且必定要把它理解为它自身的法则的自我维护者。尽管如此,这一对哲学之规定性的本质洞见已经足以推翻任何对哲学之思想的贬损,其中最无助的一种贬损是声称:作为一种“文化”的“表达”(斯宾格勒)和一个富有创造性的人类的装饰品,哲学也还是有其价值的。

然而,哲学是否实现了它的原初的决定性的本质而成为“其法则的自我维护者”,或者哲学是否由其法则一向所属的那个东

西的真理来维护本身并获得支撑,这取决于那种开端性,在这种开端性中,真理的原始本质对运思之追问来说成为本质性的。

我们眼下所报告的尝试使真理之本质的问题超越了流俗的本质概念中习惯界定的范围,并且有助于我们去思索,真理之本质的问题是否同时和首先必定是本质之真理的问题。但在“本质”这个概念中,哲学思考的是存在。我们把陈述之正确性的内在可能性追溯到作为其“根据”的“让存在”的绽出的自由,同时我们先行指出这个根据的本质开端就在于遮蔽和迷误之中。这一番工作意在表明,真理的本质并非某种“抽象的”普遍性所具有的空洞的“一般之物”,而是那种独一无二的历史所具有的自行遮蔽着的唯一的東西;这种独一无二的历史乃是我们称之为存在而长期以来习惯于仅仅把它当作存在者整体来思考的那个东西的“意义”的解蔽的历史。

九、注 解

真理之本质的问题起于本质之真理的问题。在前一个问题中,我们首先是在“所是”(quidditas)或实在(realitas)的意义上来理解本质的,而把真理理解为知识的一个特性。在本质之真理的问题中,本质一词作动词解;在这个还停留在形而上学表象范围内的词语中,我们思的是存在(Sein)——作为存在与存在者之间运作着的差异的那个存在。^①真理意味着作为存在之基本特征的有所澄明的庇护。真理之本质的问题的答案在于下面这

^① 第九节的第一段是1949年增写的,在这里,海德格尔用德语古体字“Sein”来表示“存在”(Sein),体现了海氏力图摆脱传统形而上学之概念方式的用心。——译注

个命题：**真理的本质是本质的真理**。依我们的解释，人们不难看出，这个命题不只是颠倒了一下词序而已，并不是要唤起某种背谬的假象。本质之真理是这个命题的主语——倘若我们毕竟还可以使用一下主语这个糟糕的语法范畴的话。有所澄明的庇护是知识与存在者的符合，其中这个“是”(ist)亦即“让成其本质”(lässt *wesen*)。这个命题不是辩证的。它根本就不是陈述意义上的命题。对真理之本质的问题的回答乃是对存在历史范围内的一个转向的道说。因为存在包含着有所澄明的庇护，所以存在原初地显现于遮蔽着的隐匿之光亮中。这种澄明的名称就是**无蔽**(ἀλήθεια)。

按原先的计划，“真理的本质”这个演讲还要续以第二个演讲，即“本质的真理”。后面这个演讲由于种种原因而未能做成；眼下，我在《关于人道主义的书信》中已经把个中原因挑明了。

意义的问题(参看《存在与时间》，1927年)，亦即筹划领域的问题(《存在与时间》，第151页)，亦即敞开状态的问题，亦即存在之真理(而不止于存在者之真理)的问题——这是一个关键问题，而我们蓄意地未予展开。表面看来，我们的思仍停留在形而上学的轨道上；但在其关键的步骤上，也就是从作为正确性的真理到绽出的自由，从绽出的自由到作为遮蔽和迷误的真理，思想在这些步骤上却实行了一个问题的转变，这个转变乃属于对形而上学的克服。我们的演讲所尝试的思想实现在本质性的经验中，它经验到，唯从人能够进入其中的那个此之在而来，历史性的人才得以邻近于存在之真理。于是，一切人类学和作为主体的人的主体性被遗弃了——《存在与时间》就已经做到了这一点，存在之真理被当作一种已经转变了的历史性的基本立场的根据来寻求了；不止于此，演讲的进程就是要从这另一个根据(此之在)出发来运思。追问的过程本就是思想之道路。这种思

想并不提供出观念和概念,而是作为与存在之关联的转变来经验和检验自身。

孙周兴 译

艺术作品的本源^{*}

本源一词在这里指的是,一件东西从何而来,通过什么它是其所是并且如其所是。使某物是什么以及如何是的那个东西,我们称之为某件东西的本质。某件东西的本源乃是这东西的本质之源。对艺术作品的本源的追问就是追问艺术作品的本质之源。按通常的理解,艺术作品来自艺术家的活动,通过艺术家的活动而产生。但艺术家又是通过什么成其为艺术家的?艺术家从何而来?使艺术家成为艺术家的是作品,因为一部作品给作者带来了声誉,这就是说,唯作品才使作者以一位艺术的主人身份出现。艺术家是作品的本源。作品是艺术家的本源。两者相辅相成,彼此不可或缺。但任何一方都不能全部包含了另一方。无论就它们本身还是就两者的关系来说,艺术家和作品都通过一个第一位的第三者而存在。这个第三者才使艺术家和艺术作品获得各自的名称。那就是艺术。

正如艺术家以某种方式必然地成为作品的本源而作品成为

* 本文系海德格尔 1935—1936 年间在弗莱堡、苏黎世和美茵法兰克福等地做的多次演讲。1950 年收入《林中路》,由维多里奥·克劳斯特曼出版社出版。本文“附录”作于 1956 年,收入 1960 年的本文单行本。中译文据《林中路》1980 年第六版译出。——编者

艺术家的本源,同样地,艺术以另一种方式确凿无疑地成为艺术家和作品的本源。但艺术竟能成为一种本源吗?哪里和如何有艺术呢?艺术,它还不过是一个词,没有任何现实事物与之对应。它可以被看作一个集合观念,我们把仅从艺术而来才是现实的东西,即作品和艺术家,置于这个集合观念之中。即使艺术这个词所标示的意义超过了一个集合观念,艺术这个词的意思恐怕也只能在作品和艺术家的现实性的基础上存在。或者事情恰恰相反?唯当艺术存在而且是作为作品和艺术家的本源而存在之际,才有作品和艺术家吗?

无论怎样决断,艺术作品的本源问题都势必成为艺术之本质的问题。但由于艺术究竟是否存在和如何存在的问题必然还是悬而未决的,因此,我们将尝试在艺术无可置疑地起现实作用的地方寻找艺术的本质。艺术在艺术作品中成就本质。但什么和如何是一件艺术作品呢?

什么是艺术?这应从作品那里获得答案。什么是作品,我们只能从艺术的本质那里获知。任何人都能觉察到,我们这是在绕圈子。通常的理智要求我们避免这种循环,因为它与逻辑相抵触。人们认为,艺术是什么,可以从我们对现有的艺术作品的比较考察中获知。而如果我们事先并不知道艺术是什么,我们又如何确认我们的这种考察是以艺术作品为基础的?但是,与通过对现有艺术作品的特性的收集一样,我们从更高级的概念作推演,也是同样得不到艺术的本质的;因为这种推演事先也已经有了那样一些规定性,这些规定性必然足以把我们事先就认为是艺术作品的东西呈现给我们。可见,从现有作品中收集特性和从基本原理中作出推演,在此同样都是不可能的;在哪里这样做了,也是一种自欺欺人。

因此我们必得安于绕圈子。这并非权宜之计,亦非缺憾。

走上这条道路,乃思之力量,保持在这条道路上,乃思之节日——假设思是一种行业的话。不仅从作品到艺术和从艺术到作品的主要步骤是一种循环,而且我们所尝试的每一个具体的步骤,也都在这种循环之中兜圈子。

为了找到艺术的本质,找到在作品中真正起支配作用的东西,我们还是来探究一下现实的作品,追问一番:作品是什么,它如何成其为作品。

每个人都熟悉艺术作品。人们在公共场所,在教堂和住宅里,可以见到建筑和雕塑作品。不同时代和不同民族的艺术作品被人收集起来展览。如果我们从这些作品的未经触及的现实性角度去观赏它们,同时又不自欺欺人的话,就必将看到,这些作品就是自然现存的东西,与物的自然现存并无二致。一幅画挂在墙上,就像一支猎枪或一顶帽子挂在墙上。一幅油画,比如说凡·高(van Gogh)那幅描绘一双农鞋的油画吧,就从一个画展周游到另一个画展。人们运送作品,就像从鲁尔区运出煤炭,从黑森林运出木材一样。战役中的士兵把荷尔德林的赞美诗与清洁用具一起放在背包里,贝多芬的四重奏被存放在出版社的仓库里,就像地窖里的马铃薯一样。

所有艺术作品都具有这种物因素(das Dinghafte)。要是它们没有这种物因素会成为什么呢?但是,我们或许不满于这种颇为粗俗和肤浅的艺术见解。虽然发货人或博物馆里的清洁女工可能按这种关于艺术作品的观念行事,我们却必须把艺术作品看作人们体验和欣赏的东西。不过,即使享誉甚高的审美体验也摆脱不了艺术作品的物因素。在建筑品中有石质的东西,在木刻中有木质的东西,在绘画中有色彩的东西,在语言作品中有话音,在音乐作品中有声响。在艺术作品中,物因素是如此稳固,以至我们毋宁反过来说:建筑品存在于石头里,木刻

存在于木头里,油画在色彩里存在,语言作品在话音里存在,音乐作品在音响里存在。这是当然的罗——人们会这样附和。肯定会。然而,在艺术作品中这种不言自明的物因素究竟是什么呢?

对这种物因素的追问很可能是多余的,也许还会造成混乱,因为艺术作品远不只是物因素。它还是某种别的什么。这种别的什么就是使艺术家成其为艺术家的东西。当然,艺术作品是一种制作的物,但是它所道出的远非仅限于纯然的物本身(ἄλλο ἀγορεύει)。作品还把别的东西公诸于世,它把这个别的东西敞开出来。所以作品乃是比喻。在艺术作品中,制作物与这别的东西结合在一起。“结合”一词在希腊文中叫 συμβάλλειν。所以作品乃是符号。^①

比喻和符号给出一个概念框架,长期以来人们都是在这一视角中去描绘艺术作品的。但在作品中唯一的使这别的东西敞开出来,并把这别的东西结合起来的的东西,仍然是艺术作品的物因素。看起来,艺术作品中的这种物因素仿佛是一个地基,那别的东西和本真的东西就筑居于其上。而且,艺术家以他的手工活所真正地制造出来的不就是艺术作品中的这种物因素吗?

我们的意图是找到艺术作品的直接的和全部的现实性;因为只有这样,我们才能在其中找到真实的艺术。所以我们首先必须弄清作品的物因素。为此,我们必须相当清晰地认识物究竟是什么。只有这样,我们才能说,艺术作品是否是一件物,那别的东西正是附着于这物之上的;也只有这样,我们才能决断,这作品是否基本上就不是物,而是那别的什么。

① “符号”(Symbol)亦可译作“象征”。——译注

物 与 作 品

物之为物,究竟是什么呢?当我们这样发问时,我们要弄清楚物之存在,亦即物之物性(die Dingheit)。这就是说,要了解物之物因素。为此,我们必须来看看那一切存在者所属的领域,长期以来,我们把它称为物的领域。

路边的石头是一件物,田野上的泥块是一件物。瓦罐是一件物,路旁的水井是一件物。但罐中的牛奶和井中的水又是什么呢?如果把天上的白云,田间的蓟草,秋风中的落叶,森林上空的苍鹰都称为物的话,那么,牛奶和水当然也不例外。所有这一切事实上都必须称为物,哪怕是那些不像上面所述的东西那样显示自身的东西,也即不显现出来的东西,人们也以物命名之。这种本身并不显现出来的物,即一种“自在之物”,如果按康德的看法,乃是世界整体,这种物甚至是上帝本身。在哲学语言中,自在之物和显现之物,或干脆说一切存在者,统统被叫做物。

如今,飞机和电话成了与我们最接近的物了,但是当我们谈到最终的物时,我们想到的却是完全不同的东西。最终的物乃是死亡和审判。物这一字眼在这里大体上是指任何一种非无的东西。在此意义上,艺术作品也是一种物,因为它毕竟是某种存在者。然而这种物的概念至少在眼下对我们毫无帮助。因为我们意图把具有物之存在方式的存在者与具有作品之存在方式的存在者划分开来。此外,把上帝称为一物,也颇使我们过意不去。同样地,对田地上的农夫,锅炉前的火夫,课堂里的教师以物相称,也颇令我们踌躇。人可不是物。不错,我们把一位因过于年少,无力应付自己所面临的事务的小姑娘称为小东西。但这仅仅是因为,在这里,人的存在在某种意义上已经丧失,只好

去寻求那构成物之物因素的东西了。我们甚至不敢贸然把森林旷野里的鹿,草木丛中的甲虫和草叶称为物。我们宁可把一把锄头、一只鞋、一把斧子、一座钟称为物。但即使是这些东西也不是纯然的物。能纯然称得上物的只有石头、土块、木头,自然界中无生命的东西和用具。自然物和用具就是我们通常所说的物。

这样,我们就从一切皆物(物 = res = ens = 存在者),甚至最高的和最终的东西都是一物这一最广的范围,回到纯然的物这一狭小圈子里来了。“纯然”一词在此是指纯粹物,直接是物,仅此而已。可是“纯然”一词也几乎带有贬义,指那些仅只是物的东西。纯然物即本真的物,这物是连用具也排除在外的。那么,这种本真的物的物因素又在哪儿呢?物的物性只有从它们那里才能得到确定。这一确定才使我们能够描绘物因素本身。有了这番准备以后,我们才能描绘那几乎可以触摸的作品的现实性,才能描绘其中所包含着的那别的什么。

一个众所周知的事实是:自古以来,只要存在者究竟是什么的问题一提出来,在其物性中的物就作为赋予尺度的存在者一再地突现出来。由此我们必然就在传统对存在者的解释中与物之物性的定义相遇了。所以,我们只需查证落实这种关于物的既有认识就行了,无需对物的物因素去作乏味的探究。物是什么,对这一问题的答案我们是再熟悉不过的了,我们从不认为它们有任何值得怀疑之处。

对物之物性的解释贯穿了西方思想的全过程,这些解释早已成为不言自明的东西,在今天的日常生活中广为应用。这些解释概括起来有三种。

例如,一块花岗岩石是一纯然物。它坚硬、沉重、有长度、硕大、不规则、粗糙、有色、部分黯淡、部分光亮。我们能发觉这块

岩石的所有这些特征——我们把它们作为认识它的标记。而这些标记意味着这块岩石本身具有的东西、它们就是岩石的属性。该物具有这些属性。物？当我们现在说物时，我们想的是什么呢？显然，物决不仅仅是若干特征的集合，也不是那些特征的集合赖以出现的属性的总和。人人都自以为知道，物是那个把诸属性聚集起来的東西。于是人们大谈物的内核。据说，希腊人已经把它称为根据(τὸ ὑποκείμενον)了。在他们看来，物的内核当然是作为根基并永远置于眼前的东西。而物的特征则被叫做 τὰ συμβεβηκότα，^①即，总是随时随地与内核一起出现和产生的东西。

这些称呼不是随随便便的名称。它们道出了如今已隐而不显的东西，这就是希腊人关于在场状态(Anwesenheit)意义上的存在者之存在的基本经验。而正是根据这些规定，对物之物性的决定性解释从此以后才得以确立，使西方对存在者之存在的解释得以确定下来。这一解释始于罗马—拉丁思想对希腊词语的吸取：ὕποκείμενον 成了一般主体(subiectum)；ὀπόστασις 成了实体(substantia)；συμβεβηκός 成了属性(accidens)。从希腊名称向拉丁语的这种翻译绝不是一件毫无后果的事情——确实，直到今天，也还有人认为它是无后果的。毋宁说，在似乎是字面上的、因而具有保存作用的翻译背后，隐藏着希腊经验向另一种思维方式的转渡。^②罗马思想接受了希腊的词语，却没有继承相应的同样原始的由这些词语所道说出来的经验，即没有继承希腊

① 后世以“属性”(accidens)译此希腊词语，见下文。——译注

② 德语动词 *übersetzen* 作为可分动词，有“摆渡、渡河”之意；作为不可分动词，有“翻译、改写”之意。海德格尔在此突出该词的前一含义，我们权译之为“转渡”。“翻译”不止是字面改写，而是思想的“转渡”。——译注

人的话。^①西方思想的无根基状态即始于这种转渡。

按流行的意见,把物之物性规定为具有诸属性的实体,似乎与我们关于物的素朴观点相吻合。毫不奇怪,流行的对物的态度,也即对物的称呼和关于物的谈论,也是以这种关于物的通常观点为尺度的。简单陈述句由主语和谓语构成,主语一词是希腊文 ὑποκειμενον(根据)一词的拉丁文翻译,既为翻译,也就有了转义;谓语所陈述的则是物之特性。谁敢撼动物与命题,命题结构与物的结构之间的这种简单明了的基本关系呢?然而,我们却必须追问:简单陈述句的结构(主语与谓语的联结)是物的结构(实体与属性的统一)的映像吗?或者,如此这般展现出来的物的结构竟是按命题框架被设计出来的吗?

人把他在陈述中把握物的方式转嫁到物自身的结构上去——还有什么比这更容易理解的呢?不过,在发表这个似乎是批判性的、但却十分草率的意见之前,我们首先还必须弄明白,如果物还是不可见的,那么这种把命题结构转嫁到物上的做法是如何可能的。谁是第一位和决定性的,是命题结构呢还是物的结构?这个问题直到眼下还没有得到解决。甚至,以此形态出现的问题究竟是否可以解决,也还是令人起疑的。

根本上说来,既不是命题结构给出了勾画物之结构的标准,物之结构也不能在命题结构中简单地得到反映。就其本性和其可能的交互关系而言,命题结构和物的结构两者具有一个共同的更为原始的根源。总之,对物之物性的第一种解释,即认为物是其特征的载体,不管它多么流行,还是没有像它自己所标榜的

^① 在海德格尔看来,罗马—拉丁思想对希腊思想的“翻译”只是字面上对希腊之词语(复数的 Wörter)的接受,而没有真正吸收希腊思想的内涵,希腊的“话”(单数的 Wort)。——译注

那样朴素自然。让我们觉得朴素自然的,兴许仅只是一种长久的习惯所习以为常的东西,这种习惯却遗忘了它赖以产生的异乎寻常的东西。然而,正是这种异乎寻常的东西一度作为令人诧异的东西震惊了人们,并使思想惊讶不已。

对流行的物之解释的信赖只是表面看来是凿凿有据的。此外,这种物的概念(物是它的特征的载体)不仅适合于纯然的和本真的物,而且适合于任何存在者。因而,这种物的概念也从来不能帮助人们把物性的存在者与非物性的存在者区分开来。但在所有这些思考之前,在物之领域内的清醒的逗留已经告诉我们,这种物之概念没有切中物之物因素,没有切中物的根本要素和自足特性。偶而,我们甚至有这样的感觉,即:也许长期以来物之物因素已经遭受了强暴,并且思想参与了这种强暴;因为人们坚决拒绝思想而不是努力使思想更具思之品性。但是,在规定物之本质时,如果只有思想才有权言说,一种依然如此肯定的感觉应该是什么呢?不过,也许我们在这里和在类似情形下称之为感觉或情绪的东西,是更理智的,亦即更具有知觉作用的,因而比一切理智更向存在敞开,这全部理智(Vernunft)此间成了理性(ratio),被理性地误解了。^①在这里,对非理性的垂涎,作为未经思想的理性的怪胎,帮了古怪的忙。诚然,流行的物之概念在任何时候都适合于任何物,但它把握不了本质地现身的物,而倒是扰乱了它。

这种扰乱或能避免吗?如何避免呢?大概只有这样:我们给予物仿佛一个自由的区域,以便它直接地显示它的物因素。

^① 德文的 Vernunft 与拉丁文的 ratio 通常是对译的两个词语,海德格尔在这里却对两词作了区分。我们权译 Vernunft 为“理智”,而译 ratio 为“理性”。——译注

首先我们必须排除所有会在对物的理解和陈述中挤身到物与我们之间的东西,唯有这样,我们才能沉浸于物的无伪装的在场(Anwesen)。但是这种与物的直接遭遇,既不需要我们去索求,也不需要我们去安排。它早就发生着。在视觉、听觉和触觉中,在对色彩、声响、粗糙、坚硬的感觉中,物——完全在字面上说——逼迫我们。物是 αἰσθητόν,即,在感性的感官中通过感觉可以感知的东西。由此,后来那个物的概念就变得流行了,按这个概念,物无非是感官上被给予的多样性之统一体。至于这个统一体是被理解为全体,还是整体或形式,都丝毫没有改变这个物的概念的决定性特征。

于是,这一物之物性的解释,如同前一个解释一样,也是正确的和可证实的。这就足以令人怀疑它的真实性了。如果我们再考虑到我们所寻求的物之物因素,那么这一物的概念就又使我们无所适从了。我们从未首先并且根本地在物的显现中感觉到一种感觉的涌逼,例如乐音和噪音的涌逼——正如这种物之概念所断言的;不如说,我们听到狂风在烟囱上呼啸,我们听到三马达的飞机,我们听到与鹰牌汽车迥然不同的奔驰汽车。物本身要比所有感觉更切近于我们。我们在屋子里听到敲门,但我们从未听到听觉的感觉,或者哪怕是纯然的嘈杂声。为了听到一种纯然的嘈杂声,我们必须远离物来听,使我们的耳朵离开物,也即抽象地听^①。

① 人与物之间首先是一种“存在关系”(人总是已经寓于物而存在),尔后才是——一种“认识关系”(人通过感觉去把握事物),故海德格尔说,人首先“听”汽车,而不是首先听“汽车的声音”。汽车比我们所感觉的汽车声更切近于我们。这种超出“知识关系”的存在论层面上的思考,在《存在与时间》中即已成型。特别可参看海德格尔:《存在与时间》,中文版(陈嘉映、王庆节译),三联书店1987年,第163—164页。——译注

在我们眼下所说的物的概念中,并无多么强烈的对物的扰乱,倒是有一种过分的企图,要使物以一种最大可能的直接性接近我们。但只要我们把在感觉上感知的东西当作物的物因素赋予给物,那么物就决不会满足上述企图。对物的第一种解释仿佛使我们与物保持着距离,而且把物挪得老远;而第二种解释则过于使我们为物所纠缠了。在这两种解释中,物都消失不见了。因此,确实需要避免这两种解释的夸大。物本身必须保持在它的自持(Insichruhen)中,物应该置于它的本己的坚固性中。这似乎是第三种解释所为,而这第三种解释与上面所说的两种解释同样地古老。

给物以持久性和坚固性的东西,同样也是引起物的感性涌迫方式的东西,即色彩、声响、硬度、大小、是物的质料。把物规定为质料(ύλη),同时也就已经设定了形式(μορφή)。物的持久性,即物的坚固性,在于质料与形式的结合。物是具有形式的质料。这种物的解释要求直接观察,凭这种观察,物就通过其外观(εἶδος)关涉于我们。有了质料与形式的综合,人们终于寻获了一个物的概念,它对自然物和用具物都是很适合的。

这个物的概念使我们能够回答艺术作品中的物因素问题。作品中的物因素显然就是构成作品的质料。质料是艺术家创造活动的基底和领域。但我们本可以立即就得出这个明了的众所周知的观点。我们为什么要在其它流行的物的概念上兜圈子呢?那是因为,我们对这个物的概念,即把物当作具有形式的质料的概念,也有怀疑。

可是,在我们活动于其中的领域内,质料—形式这对概念不是常用的吗?确然。质料与形式的区分,而且以各各不同的变式,绝对是所有艺术理论和美学的概念图式。但这一无可争辩的事实却并不能证明形式与质料的区分是有充足的根据的,也

不证明这种区分原始地属于艺术和艺术作品的领域。再者,这对概念的使用范围长期以来已经远远地越出了美学领域。形式与内容是无论什么都可以归入其中的笼统概念。甚至,即使人们把形式称做理性而把质料归于非理性,把理性当作逻辑而把非理性当作非逻辑,甚或把主体—客体关系与形式—质料这对概念结合在一起,这种表象(Vorstellen)仍具有一种无物能抵抗得了的概念机制。

然而,如果质料与形式的区分的情形就是如此,我们又应该怎样借助于这种区分,去把握与别的存在者相区别的纯然物的特殊领域呢?或许,只消我们取消这些概念的扩张和空洞化,按质料与形式来进行的这种标画就能重新赢获它的规定性力量。确实如此;但这却是有条件的,其条件是:我们必须知道,它是在存在者的何种领域中实现其真正规定性力量的。说这一领域乃是纯然物的领域,这到眼下为止还只是一个假定而已。指出这一概念结构在美学中的大量运用,这更能带来这样一种想法,即认为:质料与形式是艺术作品之本质的原生的规定性,并且只有从此出发才反过来被转嫁到物上去。质料—形式结构的本源在哪里呢?在物之物因素中呢,还是在艺术作品的作品因素之中?

自持的花岗岩石块是一种质料,它具有一种尽管笨拙但却确定的形式。形式在这里意指诸质料部分的空间位置分布和排列,此种分布和排列带来一个特殊的轮廓,也即一个块状的轮廓。但是,罐、斧、鞋等,也是处于某种形式中的质料。在这里,作为轮廓的形式并非一种质料分布的结果。相反地,倒是形式规定了质料的安排。不止于此,形式甚至先行规定了质料的种类和选择:罐要有不渗透性,斧要有足够的硬度,鞋要坚固同时具有柔韧性。此外,在这里起支配作用的形式与质料的交织首

先就从罐、斧和鞋的用途方面被处置好了。这种有用性(Dienstlichkeit)从来不是事后才被指派和加给罐、斧、鞋这类存在者的,但它也不是作为某种目的而四处漂浮于存在者之上的什么东西。

有用性是一种基本特征,由于这种基本特征,这个存在者便凝视我们,亦即闪现于我们面前,并因而现身在场,从而成为这种存在者。不光是赋形活动,而且随着赋形活动而先行给定的质料选择,因而还有质料与形式的结构的统治地位,都建基于这种有用性之中。服从有用性的存在者,总是制作过程的产品。这种产品被制作为用于什么的器具(Zeug)。因而,作为存在者的规定性,质料和形式就寓身于器具的本质之中,器具这一名称指的是为使用 and 需要所特别制造出来的东西。质料和形式绝不是纯然物的物性的原始规定性。

器具,比如鞋具吧,作为完成了的器具,也像纯然物那样,是自持的;但它并不像花岗岩石块那样,具有那种自身构形特性(Eigenwüchsige)。另一方面,器具也显示出一种与艺术作品的亲缘关系,因为器具也出自人的手工。而艺术作品由于其自足的在场却又堪与自身构形的不受任何压迫的纯然物相比较。尽管如此,我们并不把作品归入纯然物一类。我们周围的用具物毫无例外地是最切近和本真的物。所以器具既是物,因为它被有用性所规定,但又不止是物;器具同时又是艺术作品,但又要逊色于艺术作品,因为它没有艺术作品的自足性。假如允许作一种计算性的排列的话,我们可以说,器具在物与作品之间有一种独特的中间地位。

然而,质料—形式结构,由于它首先规定了器具的存在,就很容易被看作任何存在者的直接可理解的状态,因为在这里从事制作的人本身已经参与进来了,也即参与了一个器具进入其

存在的方式。由于器具拥有一个介于纯然物和作品之间的中间地位,因而人们很自然地想到,借助于器具存在(质料—形式结构)也可以掌握非器具性的存在者,即物和作品,甚至一切存在者。

但把质料—形式结构视为任何一个存在者的这种状态的倾向,还受到了一种特殊的推动,这就是:事先根据一种信仰,即圣经的信仰,把存在者整体表象为受造物,在这里也就是被制作出来的东西。虽然这种信仰的哲学能使我们确信上帝的全部创造作用完全不同于工匠的活动,但如果同时甚或先行就根据托马斯主义哲学对于圣经解释的信仰的先行规定,从质料(materia)和形式(forma)的统一方面来思考受造物(ens creatum),那么,这种信仰就是从一种哲学那里得到解释的,而这种哲学的真理乃基于存在者的一种无蔽状态,后者不同于信仰所相信的世界。

建基于信仰的创造观念,虽然现在可能丧失了它在认识存在者整体这回事上的主导力量,但是一度付诸实行的、从一种外来哲学中移植过来的对一切存在者的神学解释,亦即根据质料和形式的世界观,却仍然保持着它的力量。这是在中世纪到近代的过渡期发生的事情。近代形而上学也建基于具有中世纪特征的形式—质料结构之上,只是这个结构本身在字面上还要回溯到外观(εἶδος)和物质(ὕλη)的已被掩埋的本质那里,因此,按质料和形式来解释物,不论这种解释仍旧是中世纪的还是成为康德先验论的,总之它成了流行的自明的解释了。但正因为如此,它便与上述的另外两种物之物性的解释毫无二致,也是对物之物存在(Dingsein)的扰乱。

光是由于我们把本真的物称为纯然物,就已经泄露了实情。“纯然”毕竟意味着对有用性和制作特性的排除。纯然物是一种器具,尽管是被剥夺了其器具存在的器具。物之存在就在于此

后尚留剩下来的东西。但是这种剩余没有在其存在特性方面得到专门规定。物之物因素是否在排除所有器具因素的过程中有朝一日显露出来,这还是一个疑问。因此,物之解释的第三种方式,亦即以质料—形式结构为线索的解释方式,也终于表现为对物的一种扰乱。

这三种对物性的规定方式把物理解为特性的载体,感觉多样性的统一体和具有形式的质料。在关于存在者之真理的历史进程中,这三种解释也有互相重合的时候,不过这一点我们现在暂且按下不表。在这种重合中,它们各自的固有的东西更加扩张,结果也成为对物、器具和作品的规定方式。于是,从此产生出一种思维方式,我们不仅根据这种思维方式专门去思考物、器具和作品,而且也根据这种思维方式去思考一般意义上的一切存在者。这种久已流行的思维方式抢先于有关存在者的一切直接经验,这种先入之见阻碍着对当下存在者之存在的沉思。结果,流行的关于物的概念就阻碍了人们去发现物之物因素、器具之器具因素,当然也就阻碍了人们对作品之作品因素的探究。

这一事实证明了我们了解这些关于物的概念的必要性,这一方面是为了思考一下物的概念之由来和对它的漫无边际的推断,另一方面也是为了思考一下物的概念的自明性的外观。而当我们铤而走险,企图澄清或用文字表达出物之物因素,器具之器具因素,作品之作品因素时,这种必要性就愈加突出。不过,为了达到这一目的,有一点是必要的,那就是:对上述思维方式带来的一切先入之见和武断定论保持一定的距离。例如,让物在其物的存在中不受干扰,在自身中憩息。还有什么比使存在者保持原样更容易的吗?或者,它是否也许是最困难的事情——尤其是当让存在者保持原样这一意图与为了省事而接受一种未经验证的存在概念这类马虎态度截然对立的时候?我们应

该回转存在者那里,从存在者之存在的角度去思考存在者本身;但与此同时,通过这种思考又使存在者保持原样。

看来,对这种思维的运用的最大阻力在于对物之物性的规定。因为前面说的那些尝试之所以失败,难道原因不正在此吗?朴实无华的物最为顽强地躲避思想。或者,这种纯然物的自持性,这种在憩息于自身之中使自己归于无的性质,是否恰恰就是物的本质呢?难道物的本质中的这种排它的东西和关闭的东西就不能为力图思考物的思想所接受吗?果真如此,我们就不应该勉强去探寻物之物因素了。

物之物性极难道说,可道说的情形极为罕见。关于这一点,前面所挑明的对物的解释的历史已提供了无可怀疑的佐证。这一历史也就是命运(Schicksal)。西方思想至今仍在此命运的支配下去思考存在者之存在。不过,我们在明确这一点的同时,也在此历史中发现了一种暗示。在解释物的过程中,这种解释要求具有特殊的支配地位,并以质料和形式概念为主导引线——这难道是偶然的吗?对物的这种规定来源于对器具之器具存在的解释。器具这种存在者以一种特殊的方式靠近人的表象,因为它是通过我们人自己的制作而进入存在的。与此同时,这种以其存在而显得亲熟的存在者即器具就在物与作品之间占取了一个特别的中间地位。我们将顺着这一暗示首先找出器具之器具因素。也许,这对我们认识物之物因素和作品之作品因素不无启发。我们只是要避免过早地使物和作品成为器具的变种。这样一来,在器具的存在方式中,本质历史性的差异也有可能出现。但我们姑且撇开这点不管。

然而,哪条道路是通往器具之器具因素的呢?我们应如何去了解,器具事实上是什么呢?现在必需的步骤必须绝对避免任何传统解释的武断定论那一类的作法。对此,如果我们不用

某种哲学理论,而径直去描绘一个器具,那就最为保险了。

我们姑且选一个普通的器具——以一双农鞋作为例子。为了描绘这样一件有用的器具,我们甚至用不着展示实物,对它是人人皆知的。但由于在这里事关直接描绘,因此最好还是为大家的直观认识提供点方便。要做到这一点,一个图象的展示足矣。为此我们选择凡·高的一幅著名油画来作例子。凡·高不止一次地画过这种鞋。但鞋有什么好看的?谁不知道鞋是何模样?倘是木鞋或树皮鞋,鞋必定有被麻线和钉子连在一起的牛皮鞋底和鞋帮。这种器具用来裹脚。鞋或用于田间劳动,或用于翩翩起舞,根据不同的有用性,它们的质料和形式也不同。

上面这些话无疑是对的,却只是常识的重复。器具的器具存在就在其有用性中,可是这有用性本身的情形又怎样呢?我们已经用有用性来把捉器具之器具因素了吗?为了做到这一点,难道我们能不从其用途上去考察有用的器具吗?田间的农妇穿着鞋,只有在这里,鞋才存在。农妇在劳动时对鞋想得越少,看得越少,对它们的意识越模糊,它们的存在也就益发真实。农妇站着或走动时都穿着这双鞋。农鞋就这样实际地发挥其用途。我们正是在使用器具的过程中实际地遇上了器具之器具因素。

与此相反,要是我们只是一般地把一双农鞋设置为对象,或只是在图象中观照这双摆在那里的空空的无人使用的鞋,我们就永远不会了解真正的器具之器具因素。从凡·高的画上,我们甚至无法辨认这双鞋是放在什么地方的。除了一个不确定的空间外,这双农鞋的用处和所属只能归于无。鞋子上甚至连地里的土块或田陌上的泥浆也没有粘带一点,这些东西本可以多少为我们暗示它们的用途的。只是一双农鞋,再无别的。然

而——从鞋具磨损的内部那黑洞洞的敞口中,凝聚着劳动步履的艰辛。这硬梆梆、沉甸甸的破旧农鞋里,聚积着那寒风陡峭中迈动在一望无际的永远单调的田垅上的步履的坚韧和滞缓。鞋皮上粘着湿润而肥沃的泥土。暮色降临,这双鞋底在田野小径上踽踽而行。在这鞋具里,回响着大地无声的召唤,显示着大地对成熟的谷物的宁静的馈赠,表征着大地在冬闲的荒芜田野里朦胧的冬冥。这器具浸透着对面包的稳靠性的无怨无艾的焦虑,以及那战胜了贫困的无言的喜悦,隐含着分娩阵痛时的哆嗦,死亡逼近时的战栗。这器具属于**大地**,它在农妇的**世界**里得到保存。正是由于这种保存的归属关系,器具本身才得以出现而自持,保持着原样。

然而,我们也许只有在这幅画中才会注意到所有这一切。而农妇只是穿这双鞋面已。要是这种径直穿着真的这么简单就好了。夜阑人静,农妇在滞重而又健康的疲惫中脱下它;朝霞初泛,她又把手伸向它;在节日里才把它置于一旁。这一切对农妇来说是太寻常了,她从不留心,从不思量。虽说器具的器具存在就在其有用性之中,但有用性本身又植根于器具之本质存在的充实之中。我们称之为可靠性(Verlässlichkeit)。凭借可靠性,这器具把农妇置入大地的无声的召唤之中,凭借可靠性,农妇才把握了她的世界。世界和**大地**为她而存在,为伴随着她的存在方式的一切而存在,但只是在器具中存在。我们说“只是”,在这里还不够贴切,因为器具的可靠性才给这单朴的世界带来安全,保证了大地无限延展的自由。

器具之器具存在即可靠性,它按照物的不同方式和范围把一切物聚于一体。不过,器具的有用性只不过是可靠性的本质后果。有用性在可靠性中漂浮。要是没有可靠性便无有用性。具体的器具会用旧用废,但与此同时,使用本身也变成无用,遂

渐损耗,变得寻常无殊。因此,器具的存在逐渐消耗,最后成为纯然的器具。器具存在的消耗过程也就是可靠性的消失过程。也正是由于这一消失过程,有用物才获得了它们那种百无聊赖的死皮赖脸的惯常性,不过,这一过程也是对器具存在的原始本质的又一证明。器具的磨损的惯常性作为器具的唯一的、表面上看来为其所特有的存在方式突现出来。现在,人们所能见到的只有枯燥无味的有用性。它给人一种印象,即器具的本源在于纯然的制作中,制作过程才赋予某一质料以形式。然而,在真正的器具存在中,器具远不只是如此。质料与形式以及二者的区别自有更深的本源。

自持的器具的宁静就在可靠性之中。只有在可靠性之中,我们才发现器具的真实存在。但是我们对自己首先所探寻的东西。即物之物因素,仍然茫然无知。对我们真正的、唯一的探索目的,即艺术作品的作品因素,就更是一无所知了。

或者,是否我们眼下在无意间,可说是顺带地,已经对作品的作品存在有了一鳞半爪的了解呢?

我们已经寻获了器具的器具存在。然而,是如何寻获的呢?不是通过对一双鞋的实物的描绘和解释,不是通过对制鞋工序的讲述,也不是通过对张三李四实际使用鞋具的观察,而只是通过对凡·高的一幅画的观赏。这幅画道出了一切。走近这幅作品,我们就突然进入了另一个天地,其况味全然不同于我们惯常的存在。

艺术作品使我们懂得了真正的鞋具是什么。要是认为我们的描绘是一种主观活动,事先勾勒好了一切,然后再把它置于画上,那就是糟糕的自欺欺人。要说这里有什么值得起疑的地方,我们只能说,我们站在作品面前体验得太过肤浅,对自己体验的表达太过粗陋,太过简单了。但首要的是,这部作品并不像最初

使人感觉到的那样,仅只为了使人更好地目睹器具是什么。倒不如说,通过这幅作品,也只有在这幅作品中,器具的器具存在才专门露出了真相。

在这里发生了什么?在这作品中有什么东西在发挥作用呢?凡·高的油画揭开了这器具即一双农鞋真正是什么。这个存在者进入它的存在之无蔽之中。希腊人称存在者之无蔽为 *ἀλήθεια*。我们称之为真理,但对这字眼少有足够的思索。在作品中,要是存在者是什么和存在者如何是被开启出来,作品的真理也就出现了。

在艺术作品中,存在者的真理已被设置于其中了。这里说的“设置”(Setzen)是指被置放到显要位置上。一个存在者,一双农鞋,在作品中走进了它的存在的光亮里。存在者之存在进入其显现的恒定中了。

那么,艺术的本质就应该是:“存在者的真理自行设置入作品”(das Sich - ins - Werk - Setzen der Wahrheit des Seienden)。可是迄今为止,人们却一直认为艺术是与美的东西或美有关的,而与真理毫不相干。产生这类作品的艺术,亦被称为美的艺术,以便与生产器具的手工艺区别开来。在美的艺术中,艺术本身无所谓美,它之所以得到此名是因为它产生美。相反,真理倒是属于逻辑的,而美留给了美学。

可是,艺术即真理自行设置入作品这一命题是否会使已经过时的观点,即那种认为艺术是现实的模仿和反映的观点,卷土重来呢?当然,对现存性事物的再现要求那种与存在者的符合一致,要求去摹仿存在者;在中世纪,人们称之为符合(*adaequatio*);亚里士多德早已说过肖似(*ὁμοίωσις*)。长期以来,与存在者的符合一致被当作真理的本质。但我们是否认为凡·高的画描绘了一双现存的农鞋,而且是因为把它描绘得维妙维肖,才使其

成为艺术作品的呢？我们是否认为这幅画把现实事物描摹下来，把现实事物转置到艺术家生产的一个产品中去呢？绝对不是。

艺术作品决不是对那些时时现存手边的个别存在者的再现，恰恰相反，它是对物的普遍本质的再现。但这普遍本质何在，又如何在这呢？艺术作品又如何与其符合一致呢？一座希腊神庙竟与何物的何种本质相符合呢？谁敢断言神庙的理念在这建筑作品中得到表现是不可能的呢？只要它是一件艺术作品，在这件艺术作品中，真理就已设置入其中了。想一想荷尔德林的赞美诗《莱茵河》吧。诗人事先得到了什么，他如何得到的，使他能在诗中将它再现出来？要是荷尔德林的这首赞美诗或其它类似的诗作仍不能说明现实与艺术作品之间的描摹关系，那么，另一部作品，即迈耶尔(C. F. Meyer)的《罗马喷泉》一诗，似可以最好地证明那种认为作品描摹现实的观点。

罗马喷泉

水柱升腾又倾注
 盈盈充满大理石圆盘，
 渐渐消隐又流溢
 落入第二层圆盘；
 第二层圆盘充盈而给予，
 更有第三层圆盘拂扬涌流，
 层层圆盘，同时接纳又奉献
 激流不止又泰然伫息

这首诗既不是对实际现存的喷泉的诗意描画，也不是对罗

马喷泉的普遍本质的再现。但是,真理却已设置入作品中去了。什么样的真理在作品中发生呢?真理当真能发生并历史性地存在吗?而人们却说,真理乃是某种无时间的和超时间的东西。

我们寻求艺术作品的现实性,是为了实际地找到包孕于作品中的艺术。我们已经指出,物性的根基是作品最直接的现实。但若要把握这种物性因素,传统的物的概念毫无助益;因为它自己都不曾把握物因素的本质。流行的物的概念把物规定为具有形式的质料,这根本就不是出自物的本质,而是出于器具的本质。我们也已经表明,长期以来,在对存在者的解释中,器具存在一直占据着十分重要的优先地位。器具存在的这种人们过去未曾予以思考的优先地位启示我们,要在避开流行解释的同时重新追问器具因素。

我们曾通过一件作品告诉自己,器具是什么。与此同时,在作品中发挥作用的东西也几乎不露痕迹地显现出来,这就是存在者在其存在中的开启,亦即真理之生发(Geschehnis)^①。然而,如果作品的现实性只能通过作品中附着于作品的东西来规定的话,那么,如何解释我们在艺术作品的现实性中寻获现实的艺术作品这一意图呢?一旦我们首先把作品的现实性猜断为那物性的根基,我们就误入歧途了。现在,我们站在我们的思考的显著的成果面前——如果我们还可以称它为成果的话。有两点已经明朗了:

第一,流行的物的概念不足以用来把握作品的物性因素。

① 名词 Geschehnis 在日常德语中意味“事件、事变”,其动词形式 geschehen 意味“发生、出现”。海德格尔在此强调“存在之真理”的动词性生成和发展。我们以“生发”译 Geschehnis;而动词 geschehen 和动名词 Geschehen 则译为“发生”。——译注

第二,我们意图根据流行的物的概念将其把握为作品的最切近的现实性的那个东西,即物性的根基,并不以此方式归属于作品。

如果我们在作品中寻求物的根基,实际上也就不自觉地把这作品当作了器具,并在这器具上准予建立一座包含着艺术成分的上层建筑。但作品并不是器具,并不是被配置上审美价值的器具。作品丝毫不是这种东西。相同之处仅仅在于,作品与器具一样,只有当其不再内含和需要自身特有的器具特征,不再需要有用性和制作过程时,才是一纯然物。

我们对作品的追问总是摇摆不定,这是由于我们过去从未探究过作品,所探究的只是半物半器的东西。当然,这并不是才由我们想出来的追问。它是美学的追问态度。美学对艺术作品的认识自始就把艺术置于对一切存在者的传统解释的统辖之下。不过,动摇这种传统的追问态度还不是最为要紧的。至关要紧的是,我们应该擦亮眼睛,看到这样一回事情,即:只有当我们去思考存在者之存在之际,作品之作品因素、器具之器具因素和物之物因素才会接近我们。为此,我们必须拆除自以为是的障碍,把流行的伪装概念踢到一边。也正因此,本文才绕了一个大圈子。不过,这一大圈已经使我们上了路,顺此道路我们就能确定作品的物因素。作品中的物因素不容否定,但如果这种物因素属于作品之作品存在,那就只能从作品之作品因素出发去思考它。所以,走向对作品的物性现实性的规定之路,就不是从物到作品,而是从作品到物。

艺术作品以自己的方式开启存在者之存在。这种开启,也即解蔽(Entbergen),亦即存在者之真理,是在作品中发生的。在艺术作品中,存在者之真理自行设置入作品。艺术就是自行设置入作品的真理。那么,这种不时作为艺术而发生出来的真

理本身又是什么呢？这种“自行设置入作品”(Sich - ins - Werk - Setzen)又是什么呢？

作品与真理

艺术作品的本源是艺术。但艺术是什么呢？在艺术作品中，艺术是现实的。因此我们首先要寻求作品的现实性。这种现实性何在？凡艺术作品都显示出物因素，虽然方式各不相同。依靠通常惯用的物的概念来解释作品的物之特性早已宣告失败。这不光是因为这些物的概念不能解释物因素，而且由于它追问作品的物性根基，把作品逼入了一种先入之见，阻断了我们达到作品之作品存在的通路。只要作品的纯粹自立没有清楚地显明出来，作品的物因素就根本无法揭示。

然而，作品自身是可以通达的吗？若要这成为可能，也许有必要使作品从它自身以外的东西的所有关系中解脱出来，从而使作品只为了自身并根据自身而存在。而艺术家的独到匠心的意旨也正在于此。作品要通过艺术家进入自身而纯粹自立。正是在伟大的艺术中(本文只谈论这种艺术)，艺术家与作品相比才是无足轻重的，他就像一条为了作品的产生而在创作中自我消亡的通道。

作品本身就那样摆和挂在陈列馆和展览厅中。然而，作品在那里自在地就是它们本身所是吗？或者，它们在那里倒不如说是艺术行业的对象？作品乃是为了满足公众和个人的艺术享受的。官方机构负责照料和保护作品。鉴赏家和批评家也忙碌于作品。艺术交易操劳于市场。艺术史研究把作品当作科学的对象。然而，在所有这些繁忙折腾中，我们能遇到作品本身吗？

在慕尼黑博物馆里的《阿吉纳》(Ägineten)群雕，索福克勒

斯的《安提戈涅》(Antigone)的最佳校勘本,作为其所是的作品已经脱离了它们自身的本质空间。不管这些作品的名望和感染力还是多么巨大,不管它们被保护得多么完好,人们对它们的解释是多么准确,它们被移置到一个博物馆里,它们也就远离了其自身的世界。但即使我们努力中止和避免这种对作品的移置,例如在原地探访波寒冬神庙,在原处探访班贝克大教堂,现存作品的世界也已经颓落了。

世界之抽离和世界之颓落再也不可逆转。作品不再是原先曾是的作品。虽然作品本身是我们在那里所遇见的,但它们本身乃是曾在之物(die Gewesenen)。作为曾在之物,作品在承传和保存的范围内面对我们。从此以后,作品就一味地只是这种对象。它们面对我们,虽然还是先前自立的结果,但不再是这种自立本身了。这种自立已经从作品那里逃逸了。所有艺术行业,哪怕它被抬高到极致,哪怕它的一切活动都以作品本身为轴心,它始终只能达到作品的对象存在。但这种对象存在并不构成作品之作品存在。

然而,如果作品处于任何一种关系之外,那它还是作品吗?作品处于关系之中,这难道不是作品的本性吗?当然是的;只是还要追问:作品处于何种关系之中。

一件作品何所属?作品之为作品,唯属于作品本身开启出来的领域。因为作品的作品存在在这种开启中成其本质,而且仅只在这种开启中成其本质(Wesen)。①我们曾说,真理之生发在作品中起作用。对凡·高的油画的揭示试图道出这种真理的

① 后期海德格尔常把名词“本质”(Wesen)作动词化处理,以动词 *wesen* 来表示存在(以及真理、语言等)的现身、出场、运作。我们译之为“成其本质”,亦可作“现身”或“本质化”。——译注

生发。有鉴于此,才出现了什么是真理和真理如何可能发生这样的问题。

现在,我们在对作品的观照中来追问真理问题。但为了使我们对处于问题中的东西更熟悉些,有必要重新澄清作品中的真理的生发。针对这种意图,我们有意选择了一部不属于表现性艺术的作品。

一件建筑作品不描摹什么,比如一座希腊神庙。它单朴地置身于巨岩满布的岩谷中。这个建筑作品包含着神的形象,并在这种隐蔽状态中,通过敞开的圆柱式门厅让神的形象进入神圣的领域。贯通这座神庙,神在神庙中在场。神的这种现身在场是在自身中对一个神圣领域的扩展和勾勒。但神庙及其领域却并非飘浮于不确定性中。正是神庙作品才嵌合那些道路和关联的统一体,同时使这个统一体聚集于自身周围;在这些道路和关联中,诞生和死亡,灾祸和福祉,胜利和耻辱,忍耐和堕落——从人类存在那里获得了人类命运的形态。这些敞开的关联所作用的范围,正是这个历史性民族的世界。出自这个世界并在这个世界中,这个民族才回归到它自身,从而实现它的使命。

这个建筑作品阒然无声地屹立于岩地上。作品的这一屹立道出了岩石那种笨拙而无所促迫的承受的奥秘。建筑作品阒然无声地承受着席卷而来的猛烈风暴,因此才证明了风暴本身的强力。岩石的璀璨光芒看来只是太阳的恩赐,然而它却使得白昼的光明、天空的辽阔、夜的幽暗显露出来。神庙的坚固的耸立使得不可见的大气空间昭然可睹了。作品的坚固性遥遥面对海潮的波涛起伏,由于它的泰然宁静才显出了海潮的凶猛。树木和草地,兀鹰和公牛,蛇和蟋蟀才进入它们突出鲜明的形象中,从而显示为它们所是的东西。希腊人很早就把这种露面、涌现

本身和整体叫做 $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 。^① $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 同时也照亮了人赖以筑居的东西。我们称之为大地(Erde)。在这里,大地一词所说的,既与关于堆积在那里的质料体的观念相去甚远,也与关于一个行星的宇宙观念格格不入。大地是一切涌现者的返身隐匿之所,并且是作为这样一种涌现把一切涌现者返身隐匿起来。在涌现者中,大地现身而为庇护者(das Bergende)。

神庙作品阒然无声地开启着世界。同时把这世界重又置回到大地之中。如此这般,大地本身才作为家园般的基地而露面。但是人和动物、植物和物,从来就不是作为恒定不变的对象,不是现成的和熟悉的,从而可以附带地把对神庙来说适宜的周遭表现出来。此神庙有朝一日也成为现身在场的东西。如果我们反过来思考一切,我们倒是更切近于所是的真相;当然,这是有前提的,即我们要事先看到一切如何不同地转向我们,纯然为颠倒而颠倒,是不会有有什么结果的。

神庙在其阒然无声的矗立中才赋予物以外貌,才赋予人类以关于他们自身的展望。只要这个作品是作品,只要神还没有从这个作品那里逃逸,那么这种视界就总是敞开的。^②神的雕像的情形亦然,这种雕像往往被奉献给竞赛中的胜利者。它并非人们为了更容易认识神的形象而制作的肖像;它是一部作品,这部作品使得神本身现身在场,因而就是(ist)神本身。相同的情形也适合于语言作品。在悲剧中并不表演和展示什么,而是进行着新神反抗旧神的斗争。由于语言作品产生于民众的言语,

① $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 通译为“自然”,而依海德格尔之见, $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 是生成性的,本意应解作“出现”、“涌现”(aufgehen)等。——译注

② 注意此处“外貌”(Gesicht)、“展望”(Aussicht)和“视界”(Sicht)之间的字面的和意义的联系。——译注

因而它不是谈论这种斗争,而是改换着民众的言说,从而使得每个本质性的词语都从事着这种斗争并作出决断:什么是神圣,什么是凡俗;什么是伟大,什么是渺小;什么是勇敢,什么是怯懦;什么是高贵,什么是粗俗;什么是主人,什么是奴隶(参看赫拉克利特:残篇第五十三)。

那么,作品之作品存在何在呢?在对刚才十分粗略地揭示出来的东西的不断展望中,我们首先对作品的两个本质特征该是较为明晰了。这里,我们是从早就为人们所熟悉了的作品存在的表面特征出发的,亦即是从作品存在的物因素出发的;我们通常对付作品的态度就是以物因素为立足点的。

要是一件作品被安放在博物馆或展览厅里,我们会说,作品被建立(aufstellen)了。但是,这种建立与一件建筑作品的建造意义上的建立,与一座雕像的树立意义上的建立,与节日庆典中悲剧的表演意义上的建立,是大相径庭的。这种建立乃是奉献和赞美意义上的树立。这里的“建立”不再意味着纯然的设置。在建立作品时,神圣(das Heilige)作为神圣开启出来,神被召唤入其现身在场的敞开之中;在此意义上,奉献就是神圣之献祭(heiligen)。赞美属于奉献,它是对神的尊严和光辉的颂扬。尊严和光辉并非神之外和神之后的特性,不如说,神就在尊严中,在光辉中现身在场。我们所谓的世界,在神之光辉的反照中发出光芒,亦即光亮起来。树立(Er-richten)意味着:把在指引尺度意义上的公正性开启出来;而作为指引尺度,是本质性因素给出了指引。但为什么作品的建立是一种奉献着一赞美着的树立呢?因为作品在其作品存在中要求如此。作品是如何要求这样一种建立的呢?因为作品本身在其作品存在中就是有所建立的。而作品之为作品建立什么呢?作品在自身中突现着,开启出一个世界,并且在运作中永远守持这个世界。

作品存在就是建立一个世界。但这个世界是什么呢？其实，当我们谈论神庙时，我们已经说明了这个问题。只有在我们这里所走的道路上，世界之本质才得以显示出来。甚至这种显示也局限于对那种起初会把我们对世界之本质的洞察引入迷途的东西的防止中。

世界并非现存的可数或不可数的、熟悉或不熟悉的物的纯然聚合。但世界也不是加上了我们对这些物之总和的表象的想象框架。世界**世界化**，^①它比我们自认为十分亲近的那些可把握的东西和可攫住的东西的存在更加完整。世界决不是立身于我们面前能让我们细细打量的对象。只要诞生与死亡、祝福与亵渎不断地使我们进入存在，世界就始终是非对象性的东西，而我们人始终归属于它。在此，我们的历史的本质性的决断才发生，我们采纳它，离弃它，误解它，重新追问它，因为世界世界化。一块石头是无世界的。植物和动物同样也没有世界；它们不过是一种环境中的掩蔽了的杂群，它们与这环境相依为命。与此相反，农妇却有一个世界，因为她居留于存在者之敞开领域中。她的器具在其可靠性中给予这世界一个自身的必然性和亲近。由于一个世界敞开出来，所有的物都有了自己的快慢、远近、大小。在世界化中，广袤(Geräumigkeit)聚集起来；由此广袤而来，诸神决定着自己的赏罚。甚至那诸神离去的厄运也是世界世界化的方式。

因为一件作品是作品，它就为那种广袤设置空间。在这里，“为……设置空间”(einräumen)特别地意味着：开放敞开领域之

① “世界世界化”(Welt weltet)是海德格尔的一个独特表述，相类的表述还有“存在是”(Sein ist)、“无不”(Nichts nichtet)、“时间时间化”(Zeit zeitigt)和“空间空间化”(Raum raumt)等。——译注

自由并且在其结构中设置这种自由。这种设置出于上面所说的树立。作品之为作品建立一个世界。作品张开了世界之敞开领域。但是,建立一个世界仅只是这里要说的作品之作品存在的本质特性之一。至于另一个与此相关的本质特性,我们将用同样的方式从作品的显突因素那里探个明白。

一件作品从这种或那种作品材料那里,诸如从石头、木料、铁块、颜料、语言、声音等那里,被创作出来,我们也说,它由此被制造(herstellen)出来。然而,正如作品要求一种在奉献着一赞美着的树立意义上的建立——因为作品的作品存在就在于建立一个世界,同样地,制造也是必不可少的,因为作品的作品存在本身就具有制造的特性。作品之为作品,本质上是有所制造的。但作品制造什么呢?关于这一点,只有当我们追究了作品的表面的、通常所谓的制造,我们才会有所了解。

作品存在即建立一个世界。倘在此种规定的视界内来思考,那么,在作品中哪些本质是人们一向称为作品材料的东西?器具由有用性和适用性所决定,它选取适用的质料并由这种质料组成。石头被用来制作器具,比如制作一把石斧。石头于是消失在有用性中。质料愈是优良愈是适宜,它也就愈无抵抗地消失在器具的器具存在中。而与此相反,神庙作品由于建立一个世界,它并没有使质料消失,倒是才使质料出现,而且使它出现在作品的世界的敞开领域之中:岩石能够承载和持守,并因而才成其为岩石;金属闪烁,颜料发光,声音朗朗可听,词语得以言说。所有这一切得以出现,都是由于作品把自身置回到石头的硕大和沉重、木头的坚硬和韧性、金属的刚硬和光泽、颜料的明暗、声音的音调和词语的命名力量之中。

作品回归之处,作品在这种自身回归中让其出现的东西,我们曾称之为大地。大地是涌现着一庇护着的东西。大地是无所

促迫的无碍无累、不屈不挠的东西。立于大地之上并在大地之中,历史性的人类建立了他们在世界之中的栖居。由于建立一个世界,作品制造大地。在这里,我们应该从这个词的严格意义上来思制造。^①作品把大地本身挪入一个世界的敞开领域中,并使之保持于其中。作品让大地成为大地(Das Werk lässt die Erde eine Erde sein)。

作品把自身置回到大地中,大地被制造出来。但为什么这种制造必须这样发生呢?什么是大地——恰恰以这种方式达到无蔽领域的大地呢?石头负荷并显示其沉重。这种沉重向我们压来,它同时却拒绝我们向它穿透。要是我们砸碎石头而试图穿透它,石头的碎块却决不会显示出任何内在的和被开启的东西。石头很快就又隐回到其碎块的负荷和硕大的同样的阴沉之趣中去了。要是我们把石头放在天平上,以这种不同的方式来力图把捉它,那么,我们只不过是把石头的沉重带入重量计算之中而已。这种对石头的规定或许是很准确的,但只是数字而已,而负荷却从我们这里逃之夭夭了。色彩闪烁发光而且唯求闪烁。要是我们自作聪明地加以测定,把色彩分解为波长数据,那色彩早就杳无踪迹了。只有当它尚未被揭示、未被解释之际,它才显示自身。因此,大地让任何对它的穿透在它本身那里破灭了。大地使任何纯粹计算式的胡搅蛮缠彻底幻灭了。虽然这种胡搅蛮缠以科学技术对自然的对象化的形态给自己罩上统治和进步的假象,但是,这种支配始终是意欲的昏晕无能。只有当大地作为本质上不可展开的东西被保持和保护之际——大地退遁于任何展开状态,亦即保持永远的锁闭——大地才敞开地澄亮

① 显然,海德格尔这里所谓“制造”(Herstellen)不是指对象性的对事物的加工制作。——译注

了,才作为大地本身而显现出来。大地上的万物,亦即大地整体本身,汇聚于一种交响齐奏之中。但这种汇聚并非消逝。在这里流动的是自身持守的河流,这河流的界线的设置,把每个在场者都限制在其在场中。因此,在任何一个自行锁闭的物中,有着相同的自不相识(Sich - nicht - Kennen)。大地的本质是自行锁闭。制造大地就是把作为自行锁闭者的大地带入敞开领域之中。

这种对大地的制造由作品来完成,因为作品把自身置回到大地中。但大地的自行锁闭非单一的、僵固的遮盖,而是自身展开到其质朴的方式和形态的无限丰富性中。虽然雕塑家使用石头的方式,仿佛与泥瓦匠与石头打交道并无二致。但是雕塑家并不消耗石头;除非出现败作时,才可以在某种程度上说他消耗了石头。虽然画家也使用颜料,但他的使用并不是消耗颜料,倒是使颜料得以闪耀发光。虽然诗人也使用词语,但不像通常讲话和书写的人们那样必须消耗词语,倒不如说,词语经由诗人的使用,才成为并保持为词语。

在作品中根本就没有作品质料的痕迹。甚至,在对器具的本质规定中,通过把器具标识为在其器具性本质之中的质料,这样做是否就切中了器具的构成因素,这一点也还是值得置疑的。

建立一个世界和制造大地,乃是作品之作品存在的两个基本特征。当然,它们是休戚相关的,处于作品存在的统一体中。当我们思考作品的自立,力图道出那种自身持守(Aufsich-beruhen)的紧密一体的宁静时,我们就是在寻找这个统一体。

可是,凭上述两个基本特征,即使有某种说服力,我们却毋宁说是在作品中指明一种发生(Geschehen),而绝不是一种宁静;因为宁静不是与运动对立的东西又是什么呢?但它决不是排除了自身运动的那种对立,而是包含着自身运动的对立。唯

有动荡不安的东西才能宁静下来。宁静的方式随运动的方式而定。在物体的单纯位移运动中,宁静无疑只是运动的极限情形。要是宁静包含着运动,那么就会有一种宁静,它是运动的内在聚合,也就是最高的动荡状态——假设这种运动方式要求这种宁静的话。而自持的作品就具有这种宁静。因此,当我们成功地在整体上把握了作品存在中的发生的运动状态,我们就切近于这种宁静了。我们要问:建立一个世界和制造大地在作品本身中显示出何种关系?

世界是在一个历史性民族的命运中单朴而本质性的决断的宽阔道路的自行公开的敞开状态(*Offenheit*)。大地是那永远自行锁闭者和如此这般的庇护者的无所促迫的涌现。世界和大地本质上彼此有别,但却相依为命。世界建基于大地,大地穿过世界而涌现出来。但是世界与大地的关系绝不会萎缩成互不相干的对立之物的空洞的统一体。世界立身于大地;在这种立身中,世界力图超升于大地。世界不能容忍任何锁闭,因为它是自行公开的东西。但大地是庇护者,它总是倾向于把世界摄入它自身并扣留在它自身之中。

世界与大地的对立是一种争执(*Streit*)。但由于我们老是把这种争执的本质与分歧、争辩混为一谈,并因此只把它看作紊乱和破坏,所以我们轻而易举地歪曲了这种争执的本质。然而,在本质性的争执中,争执者双方相互进入其本质的自我确立中。但本质之自我确立从来不是固执于某种偶然情形,而是投入本已存在之渊源的遮蔽了的原始性中。在争执中,一方超出自身包含着另一方。争执于是总是愈演愈烈,愈来愈成为争执本身。争执愈强烈地独自夸张自身,争执者也就愈加不屈不挠地纵身于质朴的恰如其份的亲密性(*Innigkeit*)之中。大地离不开世界之敞开领域,因为大地本身是在其自行锁闭的被解放的涌动中

显现的。而世界不能飘然飞离大地,因为世界是一切根本性命运的具有决定作用的境地和道路,它把自身建基于一个坚固的基础之上。

由于作品建立一个世界并制造大地,故作品就是这种争执的诱因。但是争执的发生并不是为了使作品把争执消除和平息在一种空泛的一致性中,而是为了使争执保持为一种争执。作品建立一个世界并制造大地,同时就完成了这种争执。作品之作品存在就在于世界与大地的争执的实现过程中。因为争执在亲密性之单朴性中达到其极致,所以在争执的实现过程中就出现了作品的统一体。争执的实现过程是作品运动状态的不断自行夸大的聚集。因而在争执的亲密性中,自持的作品的宁静就有了它的本质。

只有在作品的这种宁静中,我们才能看到,什么在作品中发挥作用。迄今为止,认为在艺术作品中真理被设置入作品的看法始终还是一个先入为主式的断言。真理究竟怎样在作品之作品存在中发生呢?也即:在世界与大地的争执的实现过程中,真理究竟是怎样发生的呢?什么是真理呢?

我们关于真理之本质的知识是那样微乎其微,愚钝不堪。这已经由一种漫不经心的态度所证明了;我们正是凭着这种漫不经心而肆意沉缅于对这个基本词语的使用。对于真理这个词,人们通常是指这个真理和那个真理,它意味着:某种真实的东西。这类东西据说是在某个命题中被表达出来的知识。但是,我们不光称一个命题是真的,我们也把一件东西叫做真的,譬如,与假金相区别的真金。在这里,“真的”(wahr)意指与真正的、实在的黄金一样多。而这里对于“实在”(das Wirkliche)的谈论意指什么呢?在我们看来,“实在”就是实际存在着的東西(das in Wahrheit Seiende),即在真理中的存在者。真实就是

与实在相符；而实在就是处于真理之中。这一循环又闭合了。

何谓“在真理之中”？真理是真实之本质。我们说“本质”，我们思考的是什么呢？本质通常被看作是真实的万物所共同拥有的特征。本质出现在类概念和普遍概念中，类概念和普遍概念表象出一个对杂多同样有效的“一”（das Eine）。但是，这种同样有效的本质（在 *essentia* 意义上的本质性）却不过是非本质性的本质。那么，某物的本质性的本质何在？大概它只在于在真理中的存在者的所是之中。一件东西的真正本质由它的真实存在所决定，由每个存在者的真理所决定。可是，我们现在要寻找的并不是本质的真理，而是真理的本质。这因此表现为一种荒谬的纠缠。这种纠缠仅只是一种奇怪现象吗？甚或，它只是概念游戏的空洞的诡辩？或者——竟是一个深渊么？

真理意指真实之本质。这里，我们要通过回忆一个希腊词语来思真理。‘*Ἀλήθεια*’即是存在者之无蔽状态。但这就是一种对真理之本质的规定吗？我们难道不是仅只做了一种词语用法的改变，也即用无蔽代替真理，以此标明一件事情吗？当然，只要我们不知道究竟要发生什么，才能迫使真理之本质必得在“无蔽”一词中道出，那么，我们确实只是变换了一个名称而已。

这需要革新希腊哲学吗？绝对不是，哪怕这种不可能的革新竟成为可能，对我们也毫无助益；因为自其发端之日起，希腊哲学的掩蔽的历史就没有保持与 *ἀλήθεια* 一词中赫然闪现的真理之本质相一致，同时必然把关于真理之本质的知识和言说越来越置入对真理的一个派生本质的探讨中。作为无蔽（*ἀλήθεια*）的真理之本质在希腊思想中未曾得到思考，在后继时代的哲学中就更是理所当然地不受理会了，对思而言，无蔽乃希腊式此在中遮蔽最深的东西，但同时也是早就开始规定着一切在场者之在场的东西。

但为什么我们就不能停留在千百年来我们已十分熟悉的真理之本质那里就算了呢？长期以来，一直到今天，真理便意味着知识与事实的符合一致。然而要使认识以及构成并且表达知识的命题能够符合于事实，以便因此使事实事先能约束命题，事实本身却还必须显示出自身来。而要是事实本身不能出于遮蔽状态，要是事实本身并没有处于无蔽领域之中，它又怎样能显示自身呢？命题之为真，乃由于命题符合于无蔽之物，亦即与真实相一致。命题的真理始终是正确性(Richtigkeit)，而且始终仅仅是正确性。自笛卡尔以降，真理的批判性概念以作为确定性(Gewissenheit)的真理为出发点，但也只不过是那种把真理规定为正确性的真理概念的变形。我们对这种真理的本质十分熟悉，它亦即表象(Vorstellen)的正确性，完全与作为存在者之无蔽状态的真理一起沉浮。

如果我们在这里和在别处把真理把握为无蔽，我们并非仅仅是在对古希腊词语更准确的翻译中寻找避难之所。我们实际上是在思索流行的、因而也被滥用的那个在正确性意义上的真理之本质的基础是什么；这种真理的本质是未曾被经验和未曾被思考过的东西。偶而我们只得承认，为了证明和理解某个陈述的正确性(真理)，我们自然要追溯到已经显而易见的东西那里。这种前提实在是无法避免的。只要我们这样来谈论和相信，那么我们就始终只是把真理理解为正确性，它却还需要一个前提，而这个前提就是我们自己刚才所做的——一天知道如何又是为何。

但是，并不是我们把存在者之无蔽设为前提，而是存在者之无蔽(即存在)把我们置入这样一种本质之中，以至于我们在我们的表象中总是已经被投入无蔽之中并与这种无蔽亦步亦趋。不仅知识自身所指向的东西必须已经以某种方式是无蔽的，而

且这一“指向某物”(Sichrichten nach etwas)的活动发生于其中的整个领域,以及相应地那种使命与事实的符合公开化的东西,也必须已经作为整体发生于无蔽之中了。^①倘若不是存在者之无蔽已经把我们置入一种光亮领域——而一切存在者在这种光亮中站立起来,又从这种光亮那里撤回自身——那么,我们凭我们所有正确的观念,就可能一事无成,我们甚至也不能先行假定,我们所指向的东西已经显而易见了。

然而这是怎么回事呢?真理作为这种无蔽是如何发生的呢?这里我们却首先必须更清晰地说明这种无蔽究竟是什么。

物存在,人存在;礼物和祭品存在;动物和植物存在;器具和作品存在。存在者处于存在之中。一种注定在神性和反神性之间的被掩蔽的厄运贯通存在。存在者的许多东西并非人所能掌握,只有少量为人所认识。所认识的也始终是一个大概,所掌握的也始终不可靠。一如存在者太易于显现出来,它从来就不是我们的制作,更不是我们的表象。要是我们思考一个统一的整体,那么看来好像我们就把握了一切存在者,尽管只是粗糙有余的把握。

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

唯当存在者站进和出离这种澄明的光亮领域之际,存在者

^① 此句中的“指向某物”(Sichrichten nach etwas)也可译为“与某物符合一致”,与“正确性”(Richtigkeit)有着字面和意义的联系。——译注

才能作为存在者而存在。唯 这种澄明才允诺并且保证我们人通达非人的存在者,走向我们本身所是的存在者。由于这种澄明,存在者才在确定的和不确定的程度上是无蔽的。就连存在者的遮蔽也只有 在光亮的区间内才有可能。我们遭到的每一存在者都遵从在场的这种异乎寻常的对立,因为存在者同时总是把自己抑制在一种遮蔽状态中。存在者站入其中的澄明,同时也是一种遮蔽。但遮蔽以双重方式在存在者中间起着决定作用。

要是我们关于存在者还只能说“它存在”,那么,存在者就拒绝我们,直至那个“一”和我们最容易切中的看起来最微不足道的东西。作为拒绝的遮蔽不只是知识的一向的界限,而是光亮领域之澄明的开端。但遮蔽也同时存在于光亮领域之中,当然是以另一种方式。存在者蜂拥而动,彼此遮盖,相互掩饰,少量隔阻大量,个别掩盖全体。在这里,遮蔽并非简单的拒绝,而是:存在者虽然显现出来,但它显现的不是自身而是它物。

这种遮蔽是一种伪装(Verstellen)。倘存在者并不伪装存在者,那么我们又怎么会在存在者那里看错和搞错,我们又怎么会误入歧途,晕头转向,尤其是如此狂妄自大呢?存在者能够以假象迷惑,这就决定了我们会有差错误会,而非相反。

遮蔽可能是一种拒绝,或者只是一种伪装。遮蔽究竟是拒绝呢,抑或伪装,对此我们简直无从确定,遮蔽遮蔽和伪装自身。这就是说:存在者中间的敞开的处所,亦即澄明,决非一个有永远拉开的帷幕的固定舞台,好让存在者在这个舞台上演它的好戏。恰恰相反,澄明唯作为这种双重的遮蔽才发生出来,存在者之无蔽从来不是一种纯然现存的状态,而是一种生发(Geschehnis)。无蔽(即真理)既非存在者意义上的事物的一个特征,也不是命题的一个特征。

我们相信我们在存在者的切近周围中是游刃有余的。存在者是熟悉的、可靠的、亲切的。但具有拒绝和伪装双重形式的持久的遮蔽仍然穿过澄明。亲切根本上并不亲切,而倒是阴森的(un-geheuer)。真理的本质,亦即无蔽,由一种否定而得到彻底贯彻。但这种否定并非匮乏和缺憾,仿佛真理是摆脱了所有遮蔽之物的纯粹无蔽似的;倘若果真能如此,那么真理就不再是真理本身了。这种以双重遮蔽方式的否定属于作为无蔽的真理之本质。真理在本质上即是非真理(Un-Wahrheit)。为了以一种也许令人吃惊的尖刻来说明,我们可以说,这种以遮蔽方式的否定属于作为澄明的无蔽。相反,真理的本质就是非真理。但此命题却不能说成:真理根本上是谬误。同样地,说“真理从来不是它自身,辩证地看,真理也总是其对立面”,这种话也没有说出什么来。

只要遮蔽着的否定(Verweigern)作为拒绝(Versagen)首先把永久的渊源归于一切澄明,而作为伪装的否定却把难以取消的严重迷误归于一切澄明,那么,真理就作为它本身而成其本质。那种在真理之本质中处于澄明与遮蔽之间的对抗(Gegenwendige),在真理的本质中可以用遮蔽着的否定来称呼它。这是原始的争执的对立。就其本身而言,真理之本质即是原始争执(Urstreit),那个敞开的中心就是在这一原始争执中被争得的;而存在者站到这个敞开中心中去,或离开这个中心把自身置回到自身中去。

这种敞开领域(das Offene)发生于存在者中间。它展示了一个我们已经提到的本质特征。世界和大地属于敞开领域,但是世界并非直接就是与澄明相应的敞开领域,大地也不是与遮蔽相应的锁闭。毋宁说,世界是所有决断与之相顺应的基本指引的道路的澄明。但任何决断都是以某个没有掌握的、遮蔽的、

迷乱的东西为基础的；否则它就决不是决断。大地并非直接就是锁闭，而是作为自行锁闭者而展开。按其自身各自的本质而言，世界与大地总是有争执的，是好争执的。唯有这样的世界和大地才能进入澄明与遮蔽的争执之中。

只要真理作为澄明与遮蔽的原始争执而发生，大地就一味地通过世界而凸现，世界就一味地建基于大地。但真理如何发生呢？我们回答说：真理以几种根本性的方式发生。真理发生的方式之一就是作品的存在。作品建立着世界并制造着大地，作品因之是那种争执的实现过程，在这种争执中，存在者整体之无蔽亦即真理被争得了。

在神庙的矗立中发生着真理。这并不是说，在这里某种东西被正确地表现和描绘出来了，而是说，存在者整体被带入无蔽并保持于无蔽之中。保持(halten)原本意味着守护(hüten)。在凡·高的油画中发生着真理。这并不是说，在此画中某种现存之物被正确地临摹出来，而是说，在鞋具的器具存在的敞开中，存在者整体，亦即在冲突中的世界和大地，进入无蔽状态之中。

在作品中发挥作用的是真理，而不只是一种真实。刻划农鞋的油画，描写罗马喷泉的诗作，不光是显示——如果它们总是有所显示的话——这种个别存在者是什么，而是使得无蔽本身在与存在者整体的关涉中发生出来。鞋具愈单朴、愈根本地在其本质中出现，喷泉愈不假修饰愈纯粹地以其本质出现，则伴随它们的所有存在者就愈直接愈有力地变得更具有存在者特性。于是，自行遮蔽着的存在便被澄亮了。如此这般形成的光亮，把它的闪耀嵌入作品之中。这种被嵌入作品之中的闪耀(Scheinen)就是美。美是作为无蔽的真理的一种现身方式(Schönheit ist eine Weise, wie Wahrheit als Unverborgenheit west)。

现在,虽然我们从几个方面对真理之本质有了较清晰的把握,因而在作品中在起作用的东西该是比较清楚了,但是,眼下显然可见的作品之作品存在依然还没有告诉我们任何关于作品的最切近、最突出的现实性和作品中的物因素。甚至看来几乎是,在我们追求尽可能纯粹地把握作品自身的自立时,我们完全忽略了一件事情,即作品始终是作品——宁可说是一个被创造的东西。要是有什么东西能把作品之为作品突出标明出来的话,那么它只能是作品的被创作存在(Geschaffensein)。因为作品是被创作的,而创作需要一种它籍以创造的媒介物,那种物因素也就进入了作品之中。这是无可争辩的。不过,悬而未决的问题还是:作品存在如何属于作品?对此问题的澄清要求弄清下面两点:

一、何谓区别于制造和被制造存在的被创作存在和创作?

二、唯从作品本身的内在本质出发才能确定,被创作存在如何属于作品和它在多大程度上决定了作品的作品存在。作品的这种内在本质是什么呢?

在这里,创作始终被认为是关涉于作品的。作品的本质就是真理的发生。我们自始就从它与作为存在者之无蔽的真理的本质的关系出发,来规定创作的本质。被创作存在之属于作品,只有在一种更其原始的对真理之本质的澄清中才能得到揭示。这就又回到了对真理及其本质的追问上来了。

倘“在作品中真理起着作用”这一命题不该是一个纯粹的论断的话,那么我们就必须再次予以追问。

于是,我们现在必须更彻底地发问:一种与诸如某个作品之类的东西的牵连(ein Zug),如何处于真理之本质中?为了能成为真理,能够被设置入作品中的真理,或者在一定条件下甚至必须被设置入作品中的真理,到底具有何种本质?但我们曾把“真

理之设置入作品”规定为艺术的本质。因此,最终提出的问题就是:

什么是能够作为艺术而发生,甚或必须作为艺术而发生的真理?何以有艺术呢?①

真理与艺术

艺术是艺术作品和艺术家的本源。本源即存在者之存在现身于其中的本质来源。什么是艺术?我们在现实的作品中寻找艺术之本质。作品之现实性是由在作品中发挥作用的東西,即真理的发生,来规定的。我们把此种真理之生发(Geschehnis)思为世界与大地之间的争执的实现。在这种争执的被聚合起来的动荡不安(Bewegnis)中有宁静。作品的自持就建基于此。

真理之生发在作品中发挥作用。但这样发挥作用的东西却在作品中,因而在这里就已经先行把现实的作品设定为那种发生的载体。对现存作品的物因素的追问又迫在眉睫了。于是,下面这一点终于清楚了:无论我们多么热诚地追问作品的自立,如果我们不领会艺术作品是一个制成品,就不会找到它的现实性。其实这种见解简直近在咫尺;因为作品一词告诉我们被制成的是什么。作品的作品因素,就在于它的由艺术家所赋予的被创作存在之中。我们直到现在才提到这个最显而易见的普遍的对作品的规定,也许显得有些奇怪吧。

然而,作品的被创作存在只有在创作过程中才能为我们所把握。在这一事实的强迫下,我们不得不深入领会艺术家的活

① 这里加着重号的“有”(es gibt)的含义比较特别,含“给出”、“呈现”之意。——译注

动,以便达到艺术作品的本源。完全根据作品自身来描述作品的作品存在,这种做法业已证明是行不通的。

如果我们现在撇开作品不管,而去追踪创作的本质,那么,我们无非是想坚持我们起初关于农鞋的油画,继之关于希腊神庙所说出的看法。

我们把创作思为生产(Hervorbringen)。但器具的制作也是一种生产。手工业却无疑不创作作品——这是一个奇特的语言游戏;^①哪怕我们有必要把手工艺产品和工厂制品区别开来,手工业也不创作作品。但是创作的生产又如何与制作方式的生产区别开来呢?按照字面,我们是多么轻而易举地区分作品创作和器具制作,而要按它们各自的基本特征探究生产的两种方式,又是多么举步维艰。依最切近的印象,我们在陶匠和雕塑家的活动中,在木工和画家的活动中,发现了相同的行为。作品创作本身需要手工艺行动。伟大的艺术家最为推崇手工艺才能了。他们首先要求出于娴技熟巧的细心照料的才能。最重要的是,他们努力追求手工艺中那种永葆青春的训练有素。人们已充分看到,对艺术作品有良好领悟的希腊人用同一个词 τέχνη 来表示技艺和艺术,并用同一个名称 τεχνίτης 来称呼手工技艺家和艺术家。

因此,看来最好是从创作的手工艺方面来确定创作的本质。但上面提到的希腊人的语言用法以及它们对事情的经验却迫使我们深思。不管我们多么普遍、多么清楚地指出希腊人常用相同的词 τέχνη 来称呼技艺和艺术,这种指示依然是肤浅的和有失偏颇的;因为 τέχνη 并非指技艺也非指艺术,也不是指我

① 在德文中,“手工艺”(das Handwerk)一词由“手”(Hand)和“作品”(Werk)合成,而“手工艺”实际上并不创作“作品”——是为“语言游戏”。——译注

们今天所谓的技术,根本上,它从来不是指某种实践活动。

τέχνη这个词毋宁说是知道(Wissen)的一种方式。知道就是已经看到(gesehen haben),而这是在“看”的广义上说的,意思就是对在场者之为这样一个在场者的觉知(vernehmen)。对希腊思想来说,知道的本质在于 ἀλήθεια,亦即存在者之解蔽。它承担和引导任何对存在者的行为。由于知道使在场者之为这样一个在场者出于遮蔽状态,而特地把它带人其外观(Aussehen)的无蔽状态中,因此,τέχνη作为希腊人所经验的知道就是存在者之生产;τέχνη从来不是指制作活动。

艺术家之为一个 τεχνίτης,并非因为他也是一个工匠,而是因为,无论是作品的制造(Herstellen),还是器具的制造,都是在生产(Hervorbringen)中发生的,这种生产自始就使得存在者以其外观而出现于其在场中。但这一切都发生在自然而然地展开的存在者中间,也即是在涌现(φύσις)中间发生的。把艺术称为 τέχνη,这绝不是说对艺术家的活动应从手工技艺方面来了解。在作品制作中看来好像手工制作的東西却有着不同的特性。艺术家的活动由创作之本质来决定和完成,并且也始终被扣留在创作之本质中。

如果不能以手工艺为引线去思考创作的本质,那么我们应依什么线索去思考创作的本质呢?莫非除了根据那被创作的东西即作品外,还有别的办法吗?尽管作品实际上是在创作中完成的,它的现实性也因此取决于这一活动,但创作的本质却是由作品的本质决定的。尽管作品的被创作存在与创作有关,但被创作存在和创作都得根据作品的存在来规定。至此,我们为什么起初只是详尽地分析作品,直到最后才来看这个被创作存在,也就毫不奇怪了。如果被创作存在在本质上属于作品,一如从作品一词中即可听出被创作存在,那么,我们就必须进一步更为本质

性地去领会,究竟什么东西可以被规定为作品的作品存在。

根据我们已获得的对作品的本质界定,在作品中真理之生发起着作用;由于这种考虑,我们就可以把创作规定为:让……入于被生产者而出现(*das Hervorgehenlassen in ein Hervorgebrachtes*)。作品之成为作品,是真理之生成和发生的一种方式。一切全然在于真理的本质中。但什么是真理?什么是必定在这样一种被创作的东西中发生的真理呢?真理何以出于其本质的基础而牵连于一作品?我们能从上面所揭示的真理之本质来理解这一点吗?

真理是非真理,因为在遮蔽意义上的尚未被解蔽的东西的渊源范围就属于真理。在作为真理的非一遮蔽中,同时活动着另一个双重禁阻(*Verwehren*)的“非”。^①真理之为真理,现身于澄明与双重遮蔽的对立中。真理是原始争执,在其中,敞开领域一向以某种方式被争得了,于是显示自身和退隐自身的一切存在者站入敞开领域之中或出于敞开领域而固守自身。无论何时何地发生这种争执,争执者,即澄明与遮蔽,由此而分道扬镳。因此就争得了争执领地的敞开领域。这种敞开领域的敞开性也即真理;当并且只要真理把自身设立在它的敞开领域中,真理才是它所是,亦即是**这种**敞开性。因此在这种敞开领域中始终必定有存在者存在,好让敞开性获得栖身之所和坚定性。由于敞开性占据着敞开领域,因此敞开性开放并维持着敞开领域。在这里,设置和占据都是从 *θεσις* 的希腊意义出发得到思考的,后者意味:在无敌领域中的一种建立(*Aufstellen*)。

由于指出敞开性自行设立于敞开领域之中,思就触及了一

① 这个“非”,即“无敌”(Un-verborgenheit, 非一遮蔽)中的“非”(Un-),应作动词解。——译注

个我们在此还不能予以说明的区域。所要指出的只是,如果存在者之无蔽状态的本质以某种方式属于存在本身(参看《存在与时间》第44节),那么,存在从其本质而来让敞开性亦即此之澄明(Lichtung des Da)的领地得以出现,并引导这个领地成为任何存在者以各自方式展开于其中的领地。

真理之发生无非是真理在通过真理本身而公开自身的争执和领地中设立自身。由于真理是澄明与遮蔽的对抗,因此真理包涵着此处所谓的设立(Einrichtung)。但是,真理并非事先在某个不可预料之处自在地现存着,然后再在某个地方把自身安置在存在者中的东西。这是绝无可能的,因为是存在者的敞开性才提供出某个地方的可能性和一个被在场者所充满的场所的可能性。敞开性之澄明和在敞开中的设立是共属一体的。它们是真理之发生的同一个本质。真理之发生以其形形色色的方式是历史性的。

真理把自身设立于由真理开启出来的存在者之中的一种根本性方式,就是真理的自行设置入作品。真理现身运作的另一种方式是建立国家的活动。真理获得闪耀的又一种方式是邻近于那种并非某个存在者而是最具存在者特性的东西。真理设立自身的再一种方式是本质性的牺牲。真理生成的又一种方式是思想者的追问,这种作为存在之思的追问命名着大可追问的存在。相反,科学却决不是真理的原始发生,科学无非是一个已经敞开的真理领域的扩建(Ausbau),而且是用把握和论证在此领域内显现为可能和必然的正确之物来扩建的。^①当而且只要科

^① 海德格尔在此罗列了真理发生的几种原始方式:艺术、建国、牺牲(宗教)和思想等;科学则不是真理的原始的发生方式,而是一种“扩建”(Ausbau),是对已经敞开的领域的“扩建”。——译注

学超出正确性之外而达到一种真理,也即达到对存在者之为存在者的彻底揭示,它便成为哲学了。

由于真理的本质在于把自身设立于存在者之中从而成其为真理,所以在真理之本质中包含着那种与作品的牵连(Zug zum Werk),后者乃是真理本身得以在存在者中间存在的一种突出可能性。

真理之进入作品的设立是这样一个存在者的生产,这个存在者先前还不曾在,此后也不再重复。生产过程把这种存在者如此这般地置入敞开领域之中,从而被生产的东西才照亮了它出现于其中的敞开领域的敞开性。当生产过程特地带来存在者之敞开性亦即真理之际,被生产者就是作品。这种生产就是创作。作为这种带来,创作毋宁说是在与无蔽之关联范围内的一种接收和获取。^①那么,被创作存在何在?我们可以用两个本质性的规定来加以说明。

真理把自身设立在作品中。真理唯作为在世界与大地的对抗中的澄明与遮蔽之间的争执而现身。真理作为这种世界与大地的争执被置入作品中。这种争执不会在一个特地被生产出来的存在者中被解除,也不会单纯地得到安顿,而是由于这个存在者而被开启出来。因此,这个存在者自身必须具备争执的本质特性。在争执中,世界与大地的统一性被争得了。由于一个世界开启出来,世界就对一个历史性的入类提出胜利与失败、祝祷与亵渎、主人与奴隶的决断。涌现着的世界使得尚未决断的东西和无度的东西显露出来,从而开启出尺度和决断的隐蔽的必然

^① 此处译为“生产”的德语 Her-vor-bringen 含义较广,不是技术制造;其字面含义为“带出来”。故海德格尔说作为“生产”的创作是一种“带来”(Bringen)。——译注

性。

另一方面,当一个世界开启出来,大地也耸然突现。大地显示自身为万物的载体,入于其法则中被庇护并且持久地自行锁闭着的東西。世界要求它的决断和尺度,并让存在者进入它的道路的敞开领域之中。大地力求承载着又凸现着保持自行锁闭,并力求把万物交付给它的法则。争执并非作为一纯然裂缝之撕裂的裂隙(Riss),而是争执者相互归属的亲密性。这种裂隙把对抗者一道撕扯到它们的出自统一基础的统一体的渊源之中。争执之裂隙乃是基本图样,是描绘存在者之澄明的涌现的基本特征的剖面图。这种裂隙并不是让对抗者相互破裂开来,它倒是把尺度和界限的对抗带入共同的轮廓之中。^①

只有当争执在一个有待生产的存在者中被开启出来,亦即这种存在者本身被带入裂隙之中,作为争执的真理才得以设立于这种存在者中。裂隙乃是剖面图和基本图样、裂口和轮廓的统一牵联(Gezüge)。真理在存在者中设立自身,而且这样一来,存在者本身就占据了真理的敞开领域。但是,唯当那被生产者即裂隙把自身交付给在敞开领域中凸现的自行锁闭者,这种占据才能发生。这裂隙必须把自身置回到石头吸引的沉重,木头缄默的坚固,色彩幽深的热烈之中。大地把裂隙收回到自身之中,裂隙于是才进入敞开领域而被制造,从而被置入亦即设置入那作为自行锁闭者和保护者入于敞开领域而凸现的东西之中。

争执被带入裂隙,因而被置回到大地之中并且被固定起来,这种争执乃是形态(Gestalt)。作品的被创作存在意味着:真理

^① Riss 一词有“裂隙、裂口、平面图、图样”等意思,我们译之为“裂隙”;此处出现的 Grundriss、Auf-riss、Umriss 等均以 Riss 为词干,几不可译解。我们权译 Grundriss 为“基本图样”,译 Auf-riss 为“剖面”,译 Umriss 为“轮廓”。——译注

之被固定于形态中。形态乃是构造(Gefüge),裂隙作为这个构造而自行嵌合。被嵌合的裂隙乃是真理之闪耀的嵌合(Fuge)。这里所谓的形态,始终必须根据那种摆置(Stellen)和座架(Ge-stell)来理解;作品作为这种摆置和座架而现身,因为作品建立自身和制造自身。^①

在作品创作中,作为裂隙的争执必定被置回到大地中,而大地本身必定作为自行锁闭者被生产和使用。但这种使用并不是把大地当作一种材料来加以消耗或者肆意滥用,而不如说,是把大地解放出来,使之成为大地本身。这种对大地的使用乃是对大地的劳作,虽然看起来这种劳作如同工匠利用材料,因而给人这样一种假象,似乎作品创作也是手工技艺活动。其实决非如此。但作品创作始终是在真理固定于形态中的同时对大地的一种使用。与之相反,器具的制作却决非直接是对真理之发生的获取。当质料被做成器具形状以备使用时,器具的生产就完成了。器具的完成意味着器具已经超出了它本身,并将在有用性中消耗殆尽。

作品的被创作的作品存在却并非如此。这一点从我们下面就要谈到的第二个特点来看,就一目了然了。

器具的完成状态与作品的被创作存在有一点是相同的,那就是它们都包含有某种生产出来的东西。但与其它一切生产不同,由于艺术作品是被创作的,所以被创作存在也就成了被创作的作品的一部分。但是,难道其它的生产品和其它的形成品就不是这样吗?任何生产品,只要它是被制成的,就肯定会被赋予

^① “座架”(Ge-stell)是后期海德格尔的一个基本词语,在日常德语中无此词。海氏把技术的本质思为“座架”,意指技术对人类的一种神秘的支配、控制力量。——译注

某些被生产存在。确实如此。不过,在艺术作品中,被创作存在也被寓于创作品中,这样的被创作存在也就以独特的方式从创作品中,从如此这般的生产品中突现出来。如若果真如此,那我们就必然能发现和体验到作品中的被创作存在。

从作品中浮现出来的被创作存在并不能表明这作品一定出自名家大师之手。创作品是否能被当作大师的杰作,其创作者是否因此而为众目所望,这并不是问题的关键。关键并非要查清姓名不详的作者。毋宁说,关键在于,这一单纯的“存在事实”(factum est)是由作品将它带进敞开领域之中的;也就是说,在这里,存在者之无蔽发生了,而这种发生还是第一次;换言之,这样的作品存在了,的的确确地存在着了。作品作为这种作品所造成的冲击,以及这种不显眼的冲力的连续性,便构成了作品的自持的稳固性。正是在艺术家和这作品问世的过程、条件都尚无人知晓的时候,这一冲力,被创作存在的这个“此一”(Dass),^①就已从作品中最纯粹地出现了。

诚然,“此一”被制造也属于任何备用的、处于使用中的器具。但这“此一”在器具那里并未出现,它消失于有用性中了。一件器具越是凑手,它的“此一”就越难辨出。结果,在它的器具存在中,器具就越发把自己闭死了。比如,一把榔头就是如此。一般说来,在每个现存手边的东西上我们都可以发现这一点;但是,即便注意到这一点,人们也很快就忘掉,因为这太寻常了。不过,还有什么比存在者存在这回事情更为寻常的呢?在艺术作品中情形就不同了,它作为这件作品而**存在**,这乃是非同寻常的事情。它的被创作存在这一发生事件(Ereignis)并非简单地

① Dass在德语中是从句引导词,独立用为“Dass”,实难以译成中文;我们权译之为“此一”。——译注

在作品中得到反映；毋宁说，作品把这一事件——即作品作为这件作品而存在——在自身面前投射出来，并且已经不断地在自身周围投射了这一事件。作品自己敞开得越根本，那唯一性，即作品存在着，的确确实存在着这一事实的唯一性，也就愈加明朗。归入敞开领域的冲力愈根本，作品也就愈令人感到意外，也愈孤独。这种“唯一性”(dass es sei)的浮现就孕育于作品的生产之中。

对作品的被创作存在的追问应把我们带到了作品的作品因素以及作品的现实性的近处。被创作存在显示自身为：通过裂隙进入形态的争执之被固定存在。在这里，被创作存在本身以特有的方式被寓于作品中，而作为那个“此一”的无声的冲力进入敞开领域中。但作品的现实性并非仅仅限于被创作存在。不过，正是对作品的被创作存在的本质的考察，使得我们现在有可能迈出一步，去达到我们前面所道出的一切的目标。

作品越是孤独地被固定于形态中而立足于自身，愈纯粹地显得解脱了与人的所有关联，那么，冲力，这种作品存在的这个“此一”，也就愈单朴地进入敞开之中，阴森惊人的东西就愈加本质性地被冲开，而以往显得亲切的东西就愈加本质性地被冲翻。然而，这形形色色的冲撞却不具有什么暴力的意味；因为作品本身愈是纯粹地进入存在者的由它自身开启出来的敞开性中，作品就愈容易把我们移入这种敞开性中，并同时把我们移出寻常平庸。服从于这种移挪过程意味着：改变我们与世界和大地的关联，然后抑制我们的一般流行的行为和评价，认识和观看，以便逗留于在作品中发生的真理那里。唯这种逗留的抑制状态才让被创作的东西成为所是之作品。这种“让作品成为作品”，我们称之为作品之保藏(Bewahrung)。唯有这种保藏，作品在其被创作存在中才表现为现实的，现在来说也即：作品式地在场着

的。

如果作品没有被创作便无法存在,因而本质上需要创作者,同样地,如果没有保藏者,被创作的东西也将不能存在。

然而,如果作品没有寻找保藏者,没有直接寻找保藏者从而使保藏者相应于在作品中发生着的真理,那么这并不意味着,没有保藏者作品也能成为作品。只要作品是一件作品,它就总是与保藏者相关涉,甚至在(也正是在)它只是等待保藏者,恳求和期冀它们进入其真理之中的时候。甚至作品可能落入其中的被遗忘状态也不是一无所有;它仍然是一种保藏。它乞灵于作品。作品之保藏意味着:置身于在作品中发生的存在者之敞开性中。可是,保藏的这种“置身于其中”(Inständigkeit)乃是一种知道(Wissen)。知道却并不在于对某物的单纯认识和表象。谁真正地知道存在者,他也就知道他在存在者中间意愿什么。

这里所谓的意愿(Wollen)既非运用一种知道,也不事先决定一种知道;它是根据《存在与时间》所思的基本经验被理解的。保持着意愿的知道和保持着知道的意愿,乃是生存着的人类绽出地进入存在之无蔽状态。在《存在与时间》中思考的决心(Entschlossenheit)并非主体的深思的行动,而是此在摆脱存在者的困囿向着存在之敞开性的开启。然而在生存中,人并非出于一内在而到达一外在,不如说,生存之本质乃是悬欠着(ausstehend)置身于存在者之澄明的本质性分离中。在先已说明的创作中也好,在现在所谓的意愿中也好,我们都没有设想一个以自身为目的来争取的主体的活动和行为。

意愿乃是生存着的自我超越的冷静的决心,这种自我超越委身于那种被设置入作品中的存在者之敞开性。这样,那种“置身于其中”也被带入法则中。作品之保藏作为知道,乃是冷静地置身于在作品中发生着的真理的阴森惊人的东西中。

这种知道作为意愿在作品之真理中找到了自己的家园,并且只有这样,它才是一种知道;它没有剥夺作品的自立性,并没有把作品强行拉入纯然体验的领域,并不把作品贬低为一个体验的激发者的角色。作品之保藏并不是把人孤立于其私人体验,而是把人推入与在作品中发生着的真理的归属关系中,从而把相互共同存在确立为出自与无蔽状态之关联的此之在(Da-sein)的历史性悬欠(Ausstehen)。再者,在保藏意义上的知道与那种鉴赏家对作品的形式、品质和魅力的鉴赏力相去甚远。作为已经看到(Gesehen-haben),知道乃是一种决心,是置身于那种已经被作品嵌入裂隙的争执中去。

作品本身,也只有作品本身,才能赋予和先行确定作品的适宜的保藏方式。保藏发生在不同等级的知道中,这种知道具有各不相同的作用范围、稳固性和清晰度。如若作品仅仅被提供给艺术享受,这也还没有证明作品之为作品处于保藏中。

一旦那种进入阴森惊人的东西中的冲力在流行和鉴赏中被截获了,则艺术行业就开始围着作品团团转了。就连作品的小心谨慎的流传,力求重新获得作品的科学探讨,都不再达到作品自身的存在,而仅只是一种对它的回忆而已。但这种回忆也能给作品提供一席之地,从中构成作品的历史。相反,作品最本己的现实性,只有当作品在通过它自身而发生的真理中得到保藏之际才起作用。

作品的现实性的基本特征是由作品存在的本质来规定的。现在我们可以重新捡起我们的主导问题:那个保证作品的直接现实性的作品之物因素的情形究竟如何呢?情形是,我们现在不再追问作品的物因素的问题了;因为只要我们作那种追问,我们即刻而且事先就确定无疑地把作品当作一个现存对象了。以此方式,我们从未能从作品出发来追问,而是从我们出发来追

问。而这个作为出发点的我们并没有让作品作为一个作品而存在,而是把作品看成能够在我们心灵中引发此种或彼种状态的对象。

然而,在被当作对象的作品中,那个看来像是流行的物的概念意义上的物因素的东西,从作品方面来了解,实际上就是作品的大地因素(*das Erdhafte*)。大地进入作品而凸现,因为作品作为其中有真理起作用的作品而现身;而且因为真理唯通过把自身设立在某个存在者之中而现身。但是,在本质上自行锁闭的大地那里,敞开领域的敞开性得到了它的最大的抵抗,并因此获得它的永久的立足之所,而形态必然被固定于其中。

那么,我们对物之物因素的追问是多余的吗?绝对不是。作品因素固然不能根据物因素来得到规定,但是对作品之作品因素的认识,却能把我们对物之物因素的追问引入正轨。这并非无关紧要,只要我们回想起那些陈旧的思维方式如何扰乱物之物因素,如何使它成了对存在者整体的武断解释,就会明白这一点的。这种对存在者整体的武断解释不仅无助于对器具和作品的本质的把握,而且也使我们对其原始本质茫然无知。

要规定物之物性,无论是对特性之载体的考察,还是对其统一给予的感觉之多样性的分析,都无济于事。至于考虑那种被自为地表象出来的、从器具因素中得知的质料-形式结构,就更不用说了。为了求得一种对物之物因素的正确而有份量的认识,我们必然看到物对大地的归属感。大地的本质就是它那无所迫促的仪态和自行锁闭,但大地仅仅是在嵌入一个世界之际,在它与世界的对抗中,才将自己揭示出来。大地与世界的争执在作品的形态中固定下来,并通过这一形态才得以敞开出来。我们只有通过作品本身才能经验器具之器具因素。这一点不仅适用于器具,而且也适用于物之物因素。我们绝对无法直接认

识物之物因素；即使可能认识，那也是不确定的认识，也需要作品的帮助。这一事实本身间接地证明了，在作品的作品存在中，真理之发生也即存在者之开启在起作用。

但是，如果作品无可争辩地把物因素置入敞开领域之中，那么就作品方面来说，作品不是必须已经——而且在它被创作之前并为了这种被创作——被带入一种与大地中的万物的关联，与自然的关联中了吗？这正是我们最后要回答的一个问题。阿尔布雷希特·丢勒(Albrecht Dürer)想必是知道这一点的，他说了如下著名的话：“千真万确，艺术存在于自然中，因此谁能把它从中取出，谁就拥有了艺术”。“取出”在这里意味着画出裂隙，用画笔在绘画板上把裂隙描绘出来。^①但是，我们同时要提出相反的问题：如果裂隙并没有作为裂隙，也就是说，如果裂隙并没有事先作为尺度与无度的争执而被创作的构思带入敞开领域中，那么，裂隙何以能够被描绘出来呢？诚然，在自然中隐藏着裂隙、尺度、界限以及与此相联系的可能生产(Hervorbringenkönnen)，亦即艺术。但同样确凿无疑的是，这种隐藏于自然中的艺术唯有通过作品才能显露出来，因为它原始地隐藏在作品之中。

对作品的现实性的这一番刻意寻求乃是要提供出一个基地，使得我们能在现实作品中发现艺术和艺术之本质。关于艺术之本质的追问，认识艺术的道路，应当重新被置于某个基础之上。如同任何真正的回答，对这个问题的回答只是一系列追问步骤的最后一步的最终结果。任何回答只要是植根于追问的回答，就始终能够保持回答的力量。

从作品的作品存在来看，作品的现实性不仅更加明晰，而且

① 动词“取出”(reissen)与“裂隙”(Riss)有字面的和意义的联系，含“勾画裂隙”之意。——译注

根本上也更加丰富了。保藏者与创作者一样,同样本质性地属于作品的被创作存在。但作品使创作者的本质成为可能,作品由于其本质也需要保藏者。如果说艺术是作品的本源,那就意味着:艺术使作品的本质上共属一体的东西,即创作者和保藏者,源出于作品的本质。但艺术本身是什么呢?我们正当地称之为本源的艺术是什么呢?

真理之生发在作品中起作用,而且是以作品的方式起作用。因此,艺术的本质先行就被规定为真理之自行设置入作品。但我们自知,这一规定具有一种蓄意的模棱两可。它一方面说:艺术是自身建立的真理固定于形态中,这种固定是在作为存在者之无蔽状态的生产的创作中发生的。而另一方面,设置入作品也意味着:作品存在进入运动和进入发生中。这也就是保藏。于是,艺术就是:对作品中的真理的创作性保藏。**因此,艺术就是真理的生成和发生**(ein Werden und Geschehen der Wahrheit)。那么,难道真理源出于无?的确如此,如果无(Nichts)意指对存在者的纯粹的不(Nicht),而存在者则被看作是那个惯常的现存事物,后者进而通过作品的立身实存(das Dastehen)而显露为仅仅被设想为真的存在者,并被作品的立身实存所撼动。从现存事物和惯常事物那里是从来看不到真理的。毋宁说,只有通过对在被抛状态(Geworfenheit)中到达的敞开性的筹划,敞开领域之开启和存在者之澄明才发生出来。

作为存在者之澄明和遮蔽,真理乃通过诗意创造而发生。^①凡艺术都是让存在者本身之真理到达而发生;一切艺术本质上都是诗(Dichtung)。艺术作品和艺术家都以艺术为基础;艺术之本质乃真理之自行设置入作品。由于艺术的诗意创造本质,

① “诗意创造”(dichten),或可译为“作诗”。——译注

艺术就在存在者中间打开了一方敞开之地,在此敞开之地的敞开性中,一切存在遂有迥然不同之仪态。凭籍那种被置入作品中的、对自行向我们投射的存在者之无蔽状态的筹划(Entwurf),一切惯常之物和过往之物通过作品而成为非存在者(das Unseiende)。这种非存在者已经丧失了那种赋予并保持作为尺度的存在的能力。在此令人奇怪的是,作品根本上不是通过因果关系对以往存在者发生影响。作品的作用(Wirkung)并不在于某种制造因果的活动;它在于存在者之无蔽状态(亦即存在)的一种源于作品而发生的转变。

然而,诗并非对任意什么东西的异想天开的虚构,并非对非现实领域的单纯表象和幻想的悠荡飘浮。作为澄明着的筹划,诗在无蔽状态那里展开的东西和先行抛入形态之裂隙中的东西,是让无蔽发生的敞开领域,并且是这样,即现在,敞开领域才在存在者中间使存在者发光和鸣响。在对作品之本质和作品与存在者之真理的生发的关系的本质性洞察中,出现了这样一个疑问:根据幻想和想象力来思考诗之本质——同时也即筹划之本质——是否已经绰绰有余了。

诗的本质,现在已得到了宽泛的、但并非因此而模糊的了解,在此它无疑是大可追问的东西。我们眼下应该对之加以思考了。

如果说一切艺术本质上皆是诗,那么建筑艺术、绘画艺术、音乐艺术都势必归结为诗歌(Poesie)了。^①这纯粹是独断嘛!当然,只要我们认为,上面所说的各类艺术都是语言艺术的变种——如果我们可以用语言艺术这个容易误解的名称来规定诗歌

^① 海德格尔这里区分了诗(Dichtung)与诗歌(Poesie),前者联系于动词“作诗”(dichten),后者则是体裁分类意义上的与散文相对的文学样式。——译注

的话——那就是独断。其实,诗歌仅只是真理之澄明着的筹划的一种方式,也即只是宽泛意义上的诗意创造(Dichten)的一种方式;虽然语言作品,即狭义的诗(Dichtung),在整个艺术领域中是占有突出地位的。

为了认识这一点,只需要有一个正确的语言概念即可。流行的观点把语言当作一种传达。语言用于会谈和约会,一般讲来就是用于互相理解。但语言不只是、而且并非首先是对要传达的东西的声音表达和文字表达。语言并非只是把或明或暗如此这般的意义转运到词语和句子中去,不如说,唯语言才使存在者作为存在者进入敞开领域之中。在没有语言的地方,比如,在石头、植物和动物的存在中,便没有存在者的任何敞开性,因而也没有不存在者和虚空的任何敞开性。

由于语言首度命名存在者,这种命名才把存在者带向词语而显现出来。这一命名(Nennen)指派(ernennen)存在者,使之源于其存在而达于其存在。这样一种道说(Sagen)乃澄明之筹划,它宣告出存在者作为什么东西进入敞开领域。筹划是一种投射的触发,作为这种投射(Wurf),无蔽把自身遣发到存在者本身之中。而筹划着的宣告(Ansagen)即刻成为对一切阴沉的纷乱的拒绝(Absage);在这种纷乱中存在者蔽而不显,逃之夭夭了。

筹划着的道说就是诗:世界和大地的道说(die Sage),世界和大地之争执的领地的道说,因而也是诸神的所有远远近近的场所的道说。^①诗乃是存在者之无蔽的道说。始终逗留

^① 后期海德格尔以“道说”(Sage)一词指称他所思的非形而上学意义上的语言。所谓“道说”乃是“存在”——亦作“大道”(Ereignis)——的运作和发生。作为“道说”的语言乃是“寂静之音”,无声之“大音”。海氏也以动词 Sagen 标示合乎 Sage 的本真的人言(即“诗”与“思”)。我们也译 Sagen 为“道说”。参看海德格尔:《走向语言之途》,中文版(孙周兴译),台湾时报 1993 年。——译注

着的真正语言是那种道说（das Sagen）之生发，在其中，一个民族的世界历史性地展开出来，而大地作为锁闭者得到了保存。筹划着的道说在对可道说的东西的准备中同时把不可道说的东西带给世界。在这样一种道说中，一个历史性民族的本质的概念，亦即它对世界历史的归属性的概念，先行被赋形了。

在这里，诗是在一种宽广意义上，同时也在与语言和词语的紧密的本质统一性中被理解的，从而，必定有这样一个问题：艺术，而且是包括从建筑到诗歌的所有样式的艺术，是否就囊括了诗之本质？

语言本身就是根本意义上的诗。但由于语言是存在者之为存在者对人来说向来首先在其中得以完全展开出来的那种生发，所以，诗歌——即狭义上的诗——在根本意义上才是最原始的诗。语言是诗，不是因为语言是原始诗歌（Urpoesie）；不如说，诗歌在语言中发生，因为语言保存着诗的原始本质。相反地，建筑和绘画总是已经、而且始终仅只发生在道说和命名的敞开领域之中。它们为这种敞开所贯穿和引导，所以，它们始终是真理把自身建立于作品中的本己道路和方式。它们是在存在者之澄明范围内的各有特色的诗意创作，而存在者之澄明早已不知不觉地在语言中发生了。

作为真理之自行设置入作品，艺术就是诗。不光作品的创作是诗意的，作品的保藏同样也是诗意的，只是有其独特的方式罢了。因为只有当我们本身摆脱了我们的惯常性而进入作品所开启出来的东西之中，从而使得我们的本质置身于存在者之真理中时，一个作品才是一个现实的作品。

艺术的本质是诗。而诗的本质是真理之创建（Stiftung）。在这里，我们所理解的“创建”有三重意义：即作为赠予的创建，

作为建基的创建和作为开端的创建。^①但是,创建唯有在保藏中才是现实的。因此,保藏的样式吻合于创建的诸样式。对于艺术的这种本质构造,我们眼下只能用寥寥数语的勾勒来加以揭示,甚至这种勾勒也只是前面我们对作品之本质的规定所提供的初步线索。

真理之设置入作品冲开了阴森惊人的东西,同时冲倒了寻常的和我们认为寻常的东西。在作品中开启自身的真理决不可能从过往之物那里得到证明并推导出来。过往之物在其特有的现实性中被作品所驳倒。因此艺术所创建的东西,决不能由现存之物和可供使用之物来抵销和弥补。创建是一种充溢,一种赠予。

真理的诗意创作的筹划把自身作为形态而置入作品中,这种筹划也决不是通过进入虚空和不确定的东西中来实现的。毋宁说,在作品中,真理被投向即将到来的保藏者,亦即被投向一个历史性的入类。但这个被投射的东西,从来不是一个任意僭越的要求。真正诗意创作的筹划是对历史性的此在已经被抛入其中的那个东西的开启。那个东西就是大地。对于一个历史性的民族来说就是他的大地,是自行锁闭着的基础;这个历史性的民族随着一切已然存在的东西——尽管还遮蔽着自身——而立身于这一基础上。但它也是他的世界,这个世界由于此在与存在之无蔽状态的关联而起着支配作用。因此,在筹划中人与之俱来的那一切,必须从其锁闭的基础中引出并且特别地被置入这个基础之中。这样,基础才被建立为具有承受力的基础。

由于是这样一种引出(Holen),所有创作(Schaffen)便是一

① 在此作为“创建”(Stiften)的三重意义的“赠予”(Schenken)、“建基”(Gründen)和“开端”(Anfangen)都是动词性的。——译注

种汲取(犹如从井泉中汲水)。毫无疑问,现代主观主义直接曲解了创造(das Schöpferische),把创造看作是骄横跋扈的主体的天才活动。真理的创建不光是在自由赠予意义上的创建,同时也是在铺设基础的建基意义上的创建。从它决不从流行和惯常的东西那里获得其赠品这个方面来说,诗意创作的筹划乃来源于无(Nichts)。但从另一方面看,这种筹划也决非来源于无,因为由它所投射的东西只是历史性此在本身的隐秘的使命。

赠予和建基本身就拥有我们所谓的开端的直接特性。但开端的这一直接特性,出于直接性的跳跃的奇特性,不是排除而是包括了这样一点,即开端久已悄然地准备着自身。真正的开端作为跳跃始终是一种领先,^①在此领先中,凡一切后来的东西都已经被越过了,哪怕是作为一种被掩蔽的东西。开端已经隐蔽地包含了终结。可是,真正的开端决不具有原始之物的草创特性。原始之物总是无将来的,因为它没有赠予着和建基着的跳跃和领先。它不能继续从自身中释放出什么,因为它只包含了把它囿缚于其中的那个东西,此外无它。

相反,开端总是包含着阴森惊人之物亦即与亲切之物的争执的未曾展开的全部丰富性。作为诗的艺术是第三种意义上的创建,即真理之争执的引发意义上的创建;作为诗的艺术乃是作为开端的创建。每当存在者整体作为存在者本身要求那种进入敞开性的建基时,艺术就作为创建而进入其历史性本质之中。在西方,这种作为创建的艺术最早发生在古希腊。那时,后来被叫做存在的东西被决定性地设置入作品中了。进而,如此这般被开启出来的存在者整体被变换成了上帝的造物意义上的存在者。这是在中世纪发生的事情。这种存在者在近代之初和近代

① 注意“跳跃”(Sprung)与“领先”(Vorsprung)之间的字面联系。——译注

之进程中又被转换了。存在者变成了可以通过计算来控制 and 识破的对象。上述种种转换都展现出一个新的和本质性的世界。每一次转换都必然通过真理之固定于形态中,固定于存在者本身中而建立了存在者的敞开性。每一次转换都发生了存在者之无蔽状态。无蔽状态自行设置入作品中,而艺术完成这种设置。

每当艺术发生,亦即有一个开端存在之际,就有一种冲力进入历史中,历史才开始或者重又开始。在这里,历史并非意指无论何种和无论多么重大的事件的时间上的顺序。历史乃是一个民族进入其被赋予的使命中而同时进入其捐献之中。历史就是这样一个进入过程。

艺术是真理之自行设置入作品。在这个命题中隐含着一种根本性的模棱两可,据此看来,真理同时既是设置行为的主体又是设置行为的客体。但主体和客体在这里是不恰当的名称,它们阻碍着我们去思考这种模棱两可的本质。这种思考的任务超出了本文的范围。艺术是历史性的,历史性的艺术是对作品中的真理的创造性保藏。艺术发生为诗。诗乃赠予、建基、开端三重意义上的创建。作为创建的艺术本质上是历史性的。这不光是说:艺术拥有外在意义上的历史,它在时代的变迁中与其它许多事物一起出现,同时变化、消失,给历史学提供变化多端的景象。真正说来,艺术为历史建基;艺术乃是根本性意义上的历史。

艺术让真理脱颍而出。作为创建着的保藏,艺术是使存在者之真理在作品中一跃而出的源泉。使某物凭一跃而源出,在出自本质渊源的创建着的跳跃中把某物带入存在之中,这就是本源(Ursprung)一词的意思。

艺术作品的本源,同时也就是创作者和保藏者的本源,也就是一个民族的历史性此在的本源,乃是艺术。之所以如此,是因

为艺术在其本质中就是一个本源：是真理进入存在的突出方式，亦即真理历史性地生成的突出方式。

我们追问艺术的本质。为什么要做这样的追问呢？我们做这样的追问，目的是为了能够更本真地追问：艺术在我们的历史性此在中是不是一个本源，是否并且在何种条件下，艺术能够是而且必须是一个本源。

这样一种沉思不能勉强艺术及其生成，但是，这种沉思性的知道(das besinnliche Wissen)却是暂先的，因而也是必不可少的对艺术之生成的准备。唯有这种知道为艺术准备了空间，为创造者提供了道路，为保藏者准备了地盘。

在这种只能缓慢地增长的知道中将作出决断：艺术是否能成为一个本源因而必然是一种领先，或者艺术是否始终是一个附庸从而只能作为一种流行的文化现象而伴生。

我们在我们的此在中历史性地存在于本源之近旁吗？我们是否知道亦即留意到本源之本质呢？或者，在我们对待艺术的态度中，我们依然只还是因袭成规，照搬过去形成的知识而已？

对于这种或此或彼的抉择及其决断，这里有一块可靠的指示牌。诗人荷尔德林道出了这块指示牌；这位诗人的作品依然摆在德国人面前，构成一种考验。荷尔德林诗云：

Schwer verlässt

Was nahe dem Ursprung wohnt, den Ort.

依于本源而居者

终难离弃原位。

——《漫游》，载《荷尔德林全集》第四卷
(海林格拉特编)，第167页

后 记

本文的思考关涉到艺术之谜,这个谜就是艺术本身。这里绝没有想要解开这个谜。我们的任务在于认识这个谜。

几乎是从人们开始专门考察艺术和艺术家的那个时代起,此种考察就被称为美学的考察。美学把艺术作品当作一个对象,而且把它当作 *aisthēsis* 的对象,即广义上的感性知觉的对象。现在人们把这种知觉称为体验。人体验艺术的方式,被认为是能说明艺术之本质的。无论对艺术享受还是对艺术创作来说,体验都是决定性的源泉。一切皆体验。但也许体验却是艺术终结于其中的因素。这种终结发生得如此缓慢,以至于它需要经历数个世纪之久。

诚然,人们谈论着不朽的艺术作品和作为一种永恒价值的艺术。但此类谈论用的是那种语言,这种语言并不认真对待一切本质性的东西,因为它担心“认真对待”最终意味着:思(*denken*)。在今天,又有何种畏惧更大于这种对思的畏惧呢?此类关于不朽的作品和艺术的永恒价值的谈论具有某种内容和实质吗?或者,此类谈论只不过是在伟大的艺术及其本质已经远离了人类的时代里出现的一些肤浅的陈词滥调?

黑格尔的《美学》是西方历史上关于艺术之本质的最全面的沉思,因为那是根据形而上学而做的沉思。在《美学》中有这样几个命题:

对我们来说,艺术不再是真理由以使自己获得其实存的最高样式了。^①

^① 黑格尔:《全集》,第十卷,第一册,第134页。参看黑格尔:《美学》,中文版(朱光潜译),商务印书馆1982年,第一卷,第131页。——译注

我们诚然可以希望艺术还将会蒸蒸日上,并使自身完善起来,但是艺术形式已不再是精神的最高需要了。^①

从这一切方面看,就它的最高的职能来说,艺术对于我们现代人已经是过去的事了。^②

尽管我们可以确认,自从黑格尔于 1828 年—1829 年冬季在柏林大学作最后一次美学讲座以来,我们已经看到了许多新的艺术作品和新的艺术思潮;但是,我们不能借此来回避黑格尔在上述命题中所下的判词。黑格尔决不想否认可能还会出现新的艺术作品和艺术思潮。然而,问题依然是:艺术仍然是对我们的历史性此在来说决定性的真理的一种基本的和必然的发生方式吗?或者,艺术压根儿不再是这种方式了?但如果艺术不再是这种方式了,那么问题是:何以会怎样呢?黑格尔的判词尚未获得裁决;因为在黑格尔的判词背后,潜伏着自古希腊以降的西方思想,这种思想相应于一种已经发生了的存在者之真理。如果要对黑格尔的判词作出裁决,那么这种裁决乃是出于这种存在者之真理并对这种真理作出裁决。在此之前,黑格尔的判词就依然有效。但因此就有必要提出下面的问题:此判词所说的真理是否最终的真理?如果它是最终的真理又会怎样?

这种问题时而相当清晰,时而只是隐隐约约地与我们相关涉;只有当我们事先对艺术之本质有了深思熟虑,我们才能探问

① 黑格尔:《全集》,第十卷,第一册,第 135 页。参看黑格尔:《美学》,中文版(朱光潜译),商务印书馆 1982 年,第一卷,第 132 页。——译注

② 黑格尔:《全集》,第十卷,第一册,第 16 页。参看黑格尔:《美学》,中文版(朱光潜译),商务印书馆 1982 年,第一卷,第 15 页。——译注

这种问题。我们力图通过提出艺术作品的本源问题而迈出几步。关键在于洞察作品的作品特性。在这里,“本源”一词的意思是从真理的本质方面来思考的。

我们所说的真理与人们在这个名称下所了解的东西大相径庭;人们把“真理”当作一种特性委诸于认识和科学,从而把它与美和善区别开来,善和美则被视为表示非理论活动的价值的名称。

真理是存在者之为存在者的无蔽状态。真理是存在之真理。美与真理并非比肩而立的。当真理自行设置入作品,它便显现出来。这种显现(Erscheinen)——作为在作品中的真理的这一存在并且作为作品——就是美。因此,美属于真理的自行发生(Sichereignen)。美不仅仅与趣味相关,不只是趣味的对象。美依据于形式,而这无非是因为,形式(forma)一度从作为存在者之存在状态的存在那里获得了照亮。那时,存在发生为外观(εἶδος)。相(ιδέα)适合于形式(μορφή)。^① σύνολον,即形式(μορφή)和质料(ύλη)的统一整体,亦即活动(ἔργον),以实现(ἐνέργεια)之方式存在。这种在场的方式后来成了现实之物(ens actus)的现实性(actualitas);现实性成了事实性(Wirklichkeit);事实性成了对象性(Gegenständlichkeit);对象性成了体验(Erlebnis)。对于由西方决定的世界来说,存在者成了现实之物;在存在者作为现实之物而存在的方式中,隐蔽着美和真理的一种奇特的合流。西方艺术的本质的历史相应于真理之本质的转换。假定形而上学关于艺术的概念获得了艺术的本质,那么,我们就决不能根据被看作自为的美来理解艺术,同样也不能从体

① “相”(ιδέα)在国内通译为“理念”,译之为“相”似更合海德格尔的理解。——译注

验出发来理解艺术。

附 录

在第 50 页^①和第 58 页上,细心的读者会感到一个根本性的困难,它起于一个印象,仿佛“真理之固定”(Feststellen der Wahrheit)与“让真理之到达发生”(Geschehenlassen der Ankunft der Wahrheit)这两种说法是从不能协调一致的。因为,在“固定”中含有一种封锁到达亦即阻挡到达的意愿;而在“让发生”中却表现出一种顺应,因而也似乎显示出一种具有开放性的非意愿。

如果我们从贯穿本文全篇的意义上,亦即首先从“设置入作品”这个指导性规定所含的意义上,来理解这种“固定”,那么,上面这个困难就涣然冰释了。与“摆置”(stellen)和“设置”(setzen)密切相关还有“置放”(legen)。这三个词的意思在拉丁语中还是由 ponere 一个词来表达的。

我们必须在 *θεσις* 的意义上思考“摆置”。所以在第 47 页上,我们说:“在这里,设置和占据都是从 *θεσις* 的希腊意义出发来思考的,后者意味:在无蔽领域中的一种建立(Aufstellen)”。希腊语中的“设置”,意思就是作为让出现的摆置,比如让一尊雕像摆置下来;意思就是置放,安放祭品。摆置和置放有“带入无蔽领域,带入在场者之中,亦即让……呈现”的意义。设置和摆置在此绝不意味着:与现代概念中的挑衅性的自我(也即自我主体)对置起来。雕像的立身(Stehen)(也即面对着我们的闪耀的在场)不同于客体意义上的对象的站立。“立身”(参看第 20 页)

① 此“附录”作于 1956 年。其中标明的页码系《林中路》原版页码。——译注

乃是闪耀(Scheinen)的恒定。相反,在康德辩证法和德国唯心主义那里,正题、反题、合题指的是在意识之主观性领域内的一种摆置。相应地,黑格尔——从他的立场出发乃是正当地——是在对象的直接设置这种意义上来阐释希腊词语 *θεσις* 的。这种设置对黑格尔来说还是不真实的,因为它还没有经过反题和合题这两个中介。(现在可参看拙文《黑格尔与希腊人》,载《路标》,1967年)

然而,如果我们在论述艺术作品的论文中把 *θεσις* 的希腊意义保持在眼界中,即把它视为“在其显现和在场中让呈现出来”,那么,“固定”中的“固”(fest)就决没有“刻板、静止和可靠”的意义。

这个“固”的意思是:“勾勒轮廓”(umrissen)、“允许进入界限中”(πέρας)、“带入轮廓中”(第49,50页)。希腊语意义上的界限并非封锁,而是作为被生产的东西本身使在场者显现出来。界限有所开放而入于无蔽领域;凭籍在希腊的光亮中的无蔽领域的轮廓,山峦于其凸现和宁静中立身。具有巩固作用的界限是宁静的东西——也即在动荡状态之全幅中的宁静者——所有这一切適切于希腊文的活动(ἔργον)意义上的作品。这种作品的“存在”是实现(ἐνέργεια),后者与现代的“活力”(Energien)概念相比较,于自身中聚集了无限多的运动。

因此,只要正确地理解了真理之“固定”,它就绝不会与“让发生”相冲突。因为一方面,这个“让”不是什么消极状态,而是在 *θεσις* 意义上的最高的能动(参看拙著《演讲与论文集》,1954年,第49页),是一种“活动”和“意愿”。本文则把它规定为“生存着的人类绽出地进入存在之无蔽状态”(第53页)。另一方面,“让真理发生”中的“发生”是在澄明与遮蔽中的运动,确切地说,乃是在两者之统一中的起作用的运动,也即自行遮蔽——由

此又产生一切自行澄亮——的澄明的运动。这种“运动”甚至要求一种生产意义上的固定；这里，我们是在本文第 49 页所说的意义上来理解“带来”的，在那里我们曾说，创作的（创造的）生产“毋宁说是在与无蔽之关联范围内的一种接收和获取”。

根据前面的阐释，我们在第 50 页中所用的“座架”（Ge-stell）一词的含义就得到了规定：它是生产之聚集，是让显露出来而进入作为轮廓（πέρας）的裂隙中的聚集。通过如此这般被理解的“座架”，就澄清了作为形态的 μορφή 的希腊意义。实际上，我们后来把它当作现代技术之本质的明确的主导词语来使用的“座架”，是根据这里所说的“座架”来理解的（而不是根据书架、蒙太奇来理解的）。本文所说的“座架”是更根本性的，因为它是存在历史性的。作为现代技术之本质的座架源出于希腊人所经验的“让呈现”，亦即逻各斯（λόγος），源出于希腊语中的创作（ποίησις）和设置（θεσις）。在座架之摆置中，现在也即说，在使万物进入保障的促逼（Herausfordern）中，道出了 ratio reddenda 即说明理性（λόγον διδόναι）的要求；而无疑地，今天这种在座架中的要求承接了无条件的统治地位，表象（Vor-stellen）由希腊的知觉而聚集为保障和固定（Sicher- und Fest-Stellen）了。

在倾听《艺术作品的本源》中的固定和座架等词之际，我们一方面必须放弃设置和座架的现代意义，但另一方面，我们同时要看到，决定着现代的作为座架的存在乃源出于西方的存在之命运，它并不是哲学家凭空臆想出来的。而是被委诸于思想者的思想了——这个事实及其情形，也是我们不可忽视的（参看《演讲与论文集》，第 28 页和 49 页）。

在第 47 页中，我们以简单的措词给出了关于“设立”和“真理在存在者中自行设立”的规定。要说明这种规定也是很困难的。这里，我们又必须避免在现代意义上以技术报告的方式把

“设立”(einrichten)理解为“组织”和完成。毋宁说,“设立”令我们想到第48页上所说的“真理与作品之牵连”,即真理本身以作品方式存在着,在存在者中间成为存在着的(第48页)。

如果我们考虑到,作为存在者之无蔽状态的真理如何仅只表示存在者本身的在场,亦即**存在**(参看第58页),那么,关于真理(即存在)在存在者中的自行设立的谈论就触及了存在论差异的问题(参看拙著《同一与差异》,1957年,第37页以下)。因此之故,我们小心翼翼地说(《艺术作品的本源》,第47页):“由于指出敞开性自行设立于敞开领域之中,思就触及了一个我们在此还不能予以说明的区域”。《艺术作品的本源》全文,有意识地、但未予挑明地活动在对存在之本质的追问的道路上。只有从**存在问题**出发,对**艺术是什么**这个问题的沉思才得到了完全的和决定性的规定。我们既不能把艺术看作一个文化成就的领域,也不能把它看作一个精神现象。艺术归属于**本有(Ereignis)**,而“存在的意义”(参看《存在与时间》)唯从本有而来才能得到规定。^①艺术是什么的问题,是本文中未给出答案的诸种问题之一。其中仿佛给出了这样一个答案,而其实乃是对追问

① 后期海德格尔以一个非形而上学的词语 Ereignis 来取代形而上学的“存在”范畴。该词有“成其本身”、“居有自身”之意,可考虑译为“本有”。又鉴于海氏的解说,以及他对中国老子之“道”的思想的汲取(海氏认为他所思的 Ereignis 可与希腊的逻各斯和中国的道并举,并解释 Ereignis 的基本含义为“道说”、“道路”、“法则”等),我们也考虑译之为“大道”。可参看《走向语言之途》、《同一与差异》等著作;有关 Ereignis 之中译的说明,可参看《走向语言之途》中文版(台湾时报1993年)之“中译本序”。

值得指出,本文之“附录”作于1956年,其时海氏的 Ereignis 之思已趋明确;而在本书其它语境中出现的 Ereignis 则较为平常,我们只能视不同的上下文而译之为“事件”或“居有事件”等。另外,此词既为“非形而上学的”词语,其义便不可固定。——译注

的指示(参看本文“后记”的第一句话)。

第 57 页和第 63 页上的两个**重要线索**就是这种指示。在这两个地方谈到一种“模棱两可”。第 63 页上,在把艺术规定为“真理之自行设置入作品”时,指明了一种“根本的模棱两可”。根据这种规定,真理一会儿是“主体”,一会儿又是“客体”。^①这两种描述都是“不恰当的”。如果真理是“主体”。那么“真理之设置入作品”这个规定意味着:“真理之自行设置入作品”(参见第 58 页,第 21 页)。这样,艺术就是从本有(Ereignis)方面得到思考的。然而,存在乃是对人的劝说或允诺(Zuspruch),没有人便无存在。因此,艺术同时也被规定为真理之设置入作品,此刻的真理便是“客体”,而艺术就是人的创作和保藏。

在人类与艺术的关系内出现了真理之设置入作品中的另一个模棱两可,这就是第 57 页上面所谓的创作和保藏的模棱两可。按第 57 页和第 43 页上的说法,艺术作品和艺术家“同时”基于艺术的现身本质中。在“真理之设置入作品”这一标题中——其中始终未曾规定但可规定的是,谁或者什么以何种方式“设置”——隐含着存在和人之本质的关联。这种关联甚至在本文中也未被不适宜地思考了——这乃是一个咄咄逼人的难题,自《存在与时间》以来我就看清了这个难题,继之在各种著作中对它作了一些表述(参看最近出版的《面向存在问题》和本文第 47 页:“所要指出的只是,……”)。

然后,在这里起决定作用的问题集中到探讨的根本位置上,我们在那里浮光掠影地提到了语言的本质和诗的本质;而所有这一切又只是在存在与道说(Sein und Sage)的共属关系方面来

^① 此处“主体”(Subjekt)和“客体”(Objekt)两词或可译为“主词”和“宾词”。——译注

考虑的。

一个从外部很自然地与本文不期而遇的读者,首先并且一味地,势必不是从有待思的东西的缄默无声的源泉领域出发来设想和解说事情真相。这乃是一个不可避免的困境。而对于作者本人来说,深感迫切困难的是,要在道路的不同阶段上始终以恰到好处的语言来说话。

孙周兴 译

荷尔德林和诗的本质^{*}

【纪念阵亡于 1916 年 12 月 14 日的诺伯特·封·海林格拉特】^①

五个中心诗句

1. 作诗乃是最清白无邪的事情。(Ⅲ, 377)
2. 因此人之秉有语言,
乃最危险的财富……
人借语言见证其本质……(Ⅳ, 246)
3. 人之体验也多。
自吾人是一种对话,
且能彼此倾听,
天神多得命名。(Ⅳ, 343)
4. 而诗人创建持存。(Ⅳ, 63)

* 本文系作者 1936 年 4 月 2 日在罗马的演说, 同年刊于《内在王国》杂志; 1937 年在慕尼黑出单行本; 1951 年收入作者《荷尔德林诗的阐释》一书, 由维多里奥·克劳斯特曼出版社(美茵法兰克福)出版。中译文据该书 1981 年第五版(增补版)。《荷尔德林诗的阐释》现被辑为海德格尔《全集》第四卷。——编者

① 诺伯特·封·海林格拉特(N. v. Hellingrath)在本世纪初整理、出版了诗人荷尔德林的遗稿, 功不可没。——译注

5. 充满劳绩,然而人诗意地,
栖居在这片大地上。(VI,25)

为了揭示诗的本质,我们为什么要选择**荷尔德林**的作品?为什么不选荷马或索福克勒斯,不选维吉尔或但丁,不选莎士比亚或歌德呢?按说,在这些诗人的作品中,同样也体现出诗的本质,甚至比在荷尔德林的过早地骤然中断了的创作活动中更为丰富地体现出来了。

也许是这样。但我们只选荷尔德林。然而在唯一的一个诗人的作品那里我们竟能读解出诗的普遍的本质吗?普遍意味着有广泛的适合性。但我们唯有在一种比较考察中才能获得这种普遍。为此目的,就需要罗列出诗和诗的种类的最大可能的多样丰富性。而荷尔德林的诗无非是这许多诗和诗的种类中的一种而已。这样的话,荷尔德林的诗就绝对不足以单独地充当规定诗之本质的尺规。因此我们的计划一开始就出了差错。的确如此——只要我们把“诗的本质”理解为纠集于某个普遍概念中的东西,然后认为这个普遍概念乃是千篇一律地适合于所有诗歌的,那么情形就会是这样。不过,这个普遍,这个如此这般毫无二致的适合于一切特殊的普遍,始终是那种无关紧要的东西,是那种“本质”,它决不可能成为本质性的因素。但我们恰恰是在求索本质的这一本质性因素,它迫使我们去作出决断:从今以后,我们是否和如何严肃地对待诗,我们是否和如何具有了前提条件而得以置身于诗的权力范围中。

我们之所以选择了荷尔德林,并不是因为他的作品作为林林总总的诗歌作品中的一种,体现了诗的普遍的本质,而仅只是因为荷尔德林的诗蕴含着诗意的规定性而特别地诗化(dichten)了诗的本质。在我们看来,荷尔德林在一种别具一格的意义上

乃是**诗人的诗人**(*der Dichter des Dichters*)。所以,我们把他置于决断的关口上。

但是——作关于诗人的诗(*über Dichter dichten*),这难道不是标志着一种误入歧途的自我反映同时承认了在世界之丰富性方面的匮乏吗?作关于诗人的诗,这难道不是一种束手无策的虚张声势,某种事后的东西,一个终结吗?

下面的内容将给出答案。无疑,我们借以赢获答案的道路乃是一条权宜之路。或许必须在一个统一的进程中来解释荷尔德林的具体诗作;但我们在此不可能如此作为。我们仅只来思考诗人关于诗的五个中心诗句。这五个中心诗句的确定次序及其内在联系将会把诗的本质性的本质端到我们眼前。

—

在1799年1月致诗人母亲的一封信中,荷尔德林提到作诗乃是“最清白无邪的事情”(Ⅲ,377)。何以作诗(*Dichten*)是“最清白无邪的”呢?作诗显现于**游戏**的朴素形态之中。作诗自由地创造它的形象世界,并且沉缅于被构想之物的领域之中。从而这种游戏逸离于决断的严肃性;而在任何时候,决断总是这样或那样地是有罪的。所以作诗是完全无害的。同时作诗也是无作用的;因为它不过是一种道说和谈话而已。作诗压根儿不是那种径直参与现实并改变现实的活动。诗宛若一个梦,而不是任何现实,是一种词语游戏(*Spiel in Worten*),而不是什么严肃行为。诗是无害的、无作用的。还有什么比单纯的语言更无危险的呢?诚然,我们通过把诗理解为“最清白无邪的事情”,还没有把握到诗的本质。但或许借此获得了一个暗示,指示我们必须到何处去求索诗的本质。诗在语言的领域中并且出于语言的

“质料”来创造它的作品。荷尔德林关于语言说了些什么呢？我们且来听听诗人的第二个诗句。

二

在与上面所引的那封信同一个时期(1800年)写的一个残篇草稿中,荷尔德林如是说:

而人居于蓬屋茅舍,粗布裹体,自惭形秽,但是更真挚地,也更细心地,人保藏着精神,一如女巫保持神圣的火焰;此乃人的理智。因此之故,人肆意地命令,完成更高的权能,以抵御类似诸神之物;因此之故,人之兼有语言,乃最危险的财富。人借语言而创造、毁灭、沉沦以及向永生之物返还,向主宰和母亲返还,人借此见证其本质,受惠于语言,领教于语言,语言之最神圣的东西,守护一切的爱(IV,246)。

语言既是“最清白无邪的事情”的领域,又是“最危险的财富”。这两者如何合在一起了?我们先压下这个问题,而来沉思以下三个先行的问题:一、语言是谁的财富?二、何以语言乃最危险的财富?三、在何种意义上语言竟是一种财富?

我们首先要注意这句关于语言的诗句的出处:是在一首诗的草稿中,这首诗要道说与自然界的别的生灵相区别的人是谁;所指出的别的生灵有玫瑰、天鹅、林中小鹿(IV,300和385)。所以在把植物与动物作了比较之后,上面这个残篇就以“而人居于蓬屋茅舍”开始了。

人是谁呢?是必须见证他之所是的那个东西。见证一方面

意味着一种证明；但同时也意味着：为证明过程中的被证明者担保。人之成为他之所是，恰恰在于他对本己的此在的见证。这种见证在此的意思并不是-一种事后追加的无关痛痒的对人之存在的表达，它本就参与构成人之此在。但人见证什么呢？见证人与大地的归属关系。这种归属关系也在于：人是万物中的继承者和学习者。但这两者处于冲突之中。使冲突中的事物保持分离而同时又把它们结合起来的東西，荷尔德林称之为“亲密性”(Innigkeit)。由于创造一个世界和世界的升起，同样由于毁灭一个世界和世界的没落，对这种亲密性的归属关系就得到了见证。人之存在的见证以及人之存在的本真的实行，乃是由于决断的自由。决断抓获了必然性，自身进入一个最高要求的约束性中。入于存在者整体的归属关系的见证存在(Zeugesein)发生为历史。但为了历史成为可能，语言就被赋予给人。语言乃人的一个财富。

然而，何以语言是“最危险的财富”呢？语言是一切危险的危险，因为语言才创造了一种危险的可能性。危险乃存在者对存在的威胁。而人唯凭藉语言才根本上遭受到一个可敞开之物(Offenbaren)，它作为存在者驱迫和激励着在其此在中的人，作为非存在者迷惑着在其此在中的人，并使人感到失望。唯语言才创造了存在之被威胁和存在之迷误的可敞开的处所，从而才创造了存在之遗失(Seinsverlust)的可能性，这就是——危险，但语言不光是危险之危险，在语言自身中也必然为其本身隐藏着一个持续的危险。语言的使命是在作品中揭示和保存存在者之为存在者。在语言中，最纯洁的东西和最晦蔽的东西，以及混乱的和粗俗平庸的东西，都同样达乎词语。的确，为了便于得到理解而成为所有的人的共同的财富，甚至本质性的词语也不得不成为平凡粗俗的。有鉴于此，荷尔德林在另一个残篇中写道：

“你向神圣诉说,但你们全都忘了,初生儿往往不是隶属于诸神的终有一死的人。唯当胎儿变得更平凡粗俗些,更习以为常些,它才真正成为终有一死的人”(IV, 238)。

纯洁的也罢,粗俗的也罢,一概是被道说出来的东西。因此词语之为词语决不直接地为它是否是一个本质性的词语抑或一个幻觉提供保证。相反,一个本质性的词语所具有的质朴性看起来无异于一个非本质性的词语。而且从另一方面来看,以其盛装给出本质性因素的假象的东西,无非是一种悬空阔谈,人云亦云。这样,语言必然不断地进入一种为它自身所见证的假象中,从而危及它的最本真的东西,即真正的道说(Sagen)。

但这种最危险的财富在何种意义上是人的一种“财富”呢?语言乃人的所有物。人支配语言,用以传达经验、决定和情绪。语言被用作理解的工具。作为适用于理解的工具,语言乃是一种“财富”。只不过,语言之本质并不只是在于成为理解的工具。凭这一规定性全然没有触及语言的真正本质,这一规定无非是语言之本质所导出的一个结果而已。语言不只是人所拥有的许多工具中的一种工具;唯语言才提供出一种置身于存在者之敞开状态中间的可能性。唯有语言之处,才有世界。这话说的是:唯有语言之处,才有永远变化的关于决断和劳作、关于活动和责任的领域,也才有关于专断和喧嚣、沉沦和混乱的领域。唯有世界处,才有历史。语言在一更其原始的意义上来说是一财富。语言担保了人作为历史性的人而存在的可能性。语言不是一个可支配的工具,而是那种拥有人之存在的最高可能性的居有事件(Ereignis)。为了理解诗的活动领域从而真正理解诗本身,我们必须首先已经确信于这种语言的本质。那么语言是如何发生的?要为这个问题寻获答案,我们就要来思考荷尔德林的第三个诗句。

三

我们在一首未完成的诗的一个长而且乱的草稿中碰到了这个诗句,这首诗开头是:“你永不相信的和解者……”(IV, 162ff和 339ff):

人之体验也多。
自吾人是一种对话，
且能彼此倾听
天神多得命名。(IV, 343)

我们先从这几个诗行中挑出直接相关于我们上面讨论的内容的一句:“自吾人是一种对话……”。我们——人——是一种对话。人之存在建基于语言;而语言根本上唯发生于对话中。可是,对话不仅仅是语言如何实行的方式,毋宁说,只有作为对话,语言才是本质性的。我们通常所谓的“语言”,即词汇和词语结合规则的总体,无非是语言的一个表层而已。那么什么叫“对话”?显然是彼此谈论某物。这时,说(Sprechen)乃是彼此通达的中介。不过,荷尔德林却说:“自吾人是一种对话,且能彼此倾听”。能听不光是彼此谈论的一个结果,相反倒是彼此谈论的前提。然而即使是能听,在自身中就又已经以语词的可能性为归依了,能听需要词语的可能性。能说和能听同样地原始。我们是一种对话,这同时始终意味着:我们是一种对话。但一种对话的单一性并不在于:在本质性的词语中,一和同一总是可敞开的,我们对此获得了一致,我们据此而成为统一的,因而根本上是我们本身。我们的此在承荷着对话及其统一性。

但是荷尔德林并没有径直说：我们是一种对话，而是说：“自吾人是一种对话……”。在人之语言能力出现和运作之处，依然还不是立即就有了语言的本质性事件——对话。自何时起吾人是一种对话呢？哪里有一种对话，就必然有本质性词语被关联于一和同一。倘没有这种关联，也就不可能有争执式对话。但是，一和同一唯在一个持存和持续者的光照中才能昭然若揭。而当持守和当前闪现之际，持续状态和持存才达乎显露。而这发生于瞬间中，发生于时间在其延伸中开启自身的瞬间。自从人进入某个持存者的当前之后，他就能遭受到可变之物、未来之物和过去之物；因为唯有可持守者才是可变的。只有从“撕扯着的时间”（reissende Zeit）入于当前、过去和未来而撕裂以来，才有统一于某个持存者的可能性。自时间是它“所是的时间”以来，我们是一种对话。自从时间出现并达乎持存，我们就历史性地**存在**。两者——对话存在和历史性存在——是同样古老的，是一体的，是同一个东西。

自吾人是一种对话——人便有许多体验，诸神便多得命名。自从语言真正地发生为对话，诸神便发话了，于是就显现出一个世界。但又必须看到：诸神的出现和世界的显现并不单单是语言之发生的一个结果，它们与语言之发生是同时的。而且情形乃是，吾人本身所是的本真的对话就存在于诸神的命名和世界的词语生成（Wort-Werden）之中。

然而，唯当诸神本身与我们招呼并使我们置于它们的要求之下的时候，诸神才能达乎词语。命名诸神的词语，始终是对这种要求的回答。这种回答每每源出于一种天命的责任（Verantwortung eines Schicksals）。由于诸神把我们的此在带向语言，我们才挪置人决断的领域，去决断我们是否应答着诸神，或者我们是否拒弃着诸神。

由此而来,我们才能充分地度量“自吾人是一种对话……”这诗句的意思。自从诸神把吾人带入对话,自从时间成其为它所是的时间,吾人此在的根据就是一种对话。据此,认为语言乃人类此在的最高事件这个命题就获得了解释和论证。

但很快就出现这样一个疑问:我们所是的这种对话是如何开始的呢?谁来实行那种对诸神的命名?谁在有所撕扯的时间中把捉到一个持存者并使之在词语中达乎呈现?荷尔德林以诗人的可靠的单朴性告诉我们这个问题的答案。让我们来听听第四个诗句。

四

这个诗句构成《追忆》一诗的结尾:“而诗人创建持存”(IV, 63)。凭藉这个诗句,就有一道光线进入我们关于诗之本质的问题之中了。诗乃一种创建,这种创建通过词语并在词语中实现。如此这般被创建者为何?持存者也。但持存者竟能被创建么?难道它不是总是已经现存的东西吗?决非如此。恰恰是这个持存者必须反抗撕扯而达乎恒久;单朴之物必须从混乱中争得,尺度必须对无度之物先行设置起来。包涵着和统摄着存在者整体的东西必须进入敞开之境。存在必须被开启出来,以便存在者得到显现。但恰恰这个持存者是短暂易逝的。“一切神圣飞快消逝,但并非徒劳”(IV, 163)。而保持神圣之物,“乃是诗人的忧心和天职”(IV, 145)。诗人命名诸神,命名一切在其所是中的事物。这种命名并不在于,仅仅给一个事先已经熟知的东西装配上一个名字,而是由于诗人说本质性的词语,存在者才由于这种命名而被指说为它所是的东西。存在者因之作为存在者而被知晓。诗乃存在之词语性创建(worthafte Stiftung)。持存之物因

此决非过去之物所能涵盖。单朴之物决不能从混乱物中抓取出来。尺度并不在无度之物中。我们决非在深渊(Abgrund)中寻找基础(Grund)。存在从来不是某个存在者。但由于存在和物之本质决不能被计算出来和从现存事物那里推演出来,所以物之存在和本质必须自由地被创造、设立和捐赠出来。这种自由的捐赠就是创建。

然而,由于诸神原始地被命名,物之本质达乎词语,而物借此才得闪亮起来,所以人的此在才被带入一种固定的关联之中,才被置设到一个基础那里。诗人的道说不光是在自由的捐赠意义上的创建,而同时也是人类此在向其基础的牢固的建基意义上的创设。如果我们理解了这一诗的本质,即理解到诗乃是存在之词语性创建,那们我们就多少能够猜度到荷尔德林那个诗句的真理;而诗人说这个诗句的时候,早已被卷入了精神错乱之黑夜的胁威中了。

五

我们在一首长而非凡的诗中看到这**第五个诗句**。这首诗的开头是:

教堂的金属尖顶,
在可爱的兰色中闪烁。(VI, 24ff)。

在这首诗里,荷尔德林写下了第五个中心诗句(V, 32f):

充满劳绩,然而人诗意地,
栖居在这片大地上。

人的所作所为,是人自己的劳神费力的成果和报偿。“然而”——荷尔德林以坚定的对立语调说道——所有这些并没有触着人在这片大地上栖居的本质,所有这些都未探入人类此在的根据。人类此在在其根基处就是“诗意的”。但现在我们所理解的诗乃是对诸神和物之本质的有所创建的命名。“诗意地栖居”意味:置身于诸神的当前之中,受到物之本质切近的震颤。此在在其根基上诗意地存在——这同时表示:此在作为被创建(被建基)的此在,绝不是劳绩,而是一种捐赠。

诗不只是此在的一种附带装饰,不只是一种短时的热情甚或一种激情和消遣。诗是历史的孕育基础,因而也不只是一种文化现象,更不是一个“文化灵魂”的单纯“表达”。

我们的此在根本上乃是诗意的,这话终究也不可能意味着,此在根本上仅只是一种无害的游戏。但荷尔德林不是在我们最初所引的诗句中把诗称为“最清白无邪的事情”吗?这又如何与我们现在所阐发的诗之本质相合拍呢?于是我们返回到了我们起初对之置之不理的问题那里。我们现在要来回答这个问题,试图借此也概略地把诗和诗人的本质带到了我们心灵的眼睛面前。

首先我们已经得出:诗的活动领域是语言。因此诗的本质必得从语言之本质那里获得理解。然后我们清晰地看到:诗乃是对存在和万物之本质的创建性命名——绝不是任意的道说,而是那种让万物进入敞开的道说,我们进而就在日常语言中谈论和处理所有这些事物。所以诗从来不是把语言当作一种现成的材料来接受,相反,诗本身才使语言成为可能。诗乃是一个历史性民族的原语言(Ursprache)。这样就不得不反过来要从诗的本质那里来理解语言的本质。

人类此在的根据乃是作为语言之本真发生的对话。但原语言乃是作为存在之创建的诗。而语言却是“最危险的财富”。这

样,诗就是最危险的活动——同时是“最清白无邪的事情”。

实际上——唯当我们把这两个规定合为一体来思考之际,我们才理解了诗的全部本质。

但诗是最危险的活动吗?在启程作最后一次法国漫游前不久致一位友人的信中,荷尔德林写道:“噢,朋友!世界展现在我眼前,其明亮和庄严胜于往常!无论它怎样发生我都乐意,哪怕我在夏日,古老的神圣天父用镇静的手从红云中撼动赐福的雷霆。因为在我从上帝那里看到的一切中,这个名称最合我意。从前我能欢呼关于我们的周身遭际的一个新的真理、一个好的观点;现在我耽心,我最终力不能胜任,就像古老的坦泰鲁斯(Tantalus),他从诸神那里获得的远远超过他能消化的”(V, 321)。

诗人遭受到神的闪现。那首我们视之为诗之本质中最纯粹的诗的诗歌道说了这一点,这首诗歌的开头是:

如当节日的时候,一个行走的农夫
望着早晨的田野……(IV, 151ff)

诗的最后一节写道:

而我们诗人!当以裸赤的头颅,
迎承神的狂暴雷霆,
用自己的手去抓住天父的光芒,
抓住天父本身,把民众庇护
在歌中,让他们享获天国的赠礼。

而在一年后,当荷尔德林因患神经病而回到母亲家里时,他

写信给同一个朋友,回忆他在法国逗留期间的情景:

“强大的元素,天国的火和人类的宁静,人类在自然中的生命以及他们的局限和自足,始终占领了我的心灵;而且,就像人们喜欢跟从英雄,也许我可以这样说,阿波罗征服了我……”(V, 327)。

太大的光亮把诗人置入黑暗之中。还需要更多的证据来说明诗人的创造是最危险的创造吗?诗人最本己的命运道出了一切。荷尔德林的《恩披多克勒》(Empedokles)中的一个诗句在此听来宛若一种先知先觉:

……诸多时代消逝
必然有谁谈论灵魂(Ⅲ,154)

然而:诗是“最清白无邪的事情”。荷尔德林在他的一封信中这样写道,不光是为了顾惜母亲,而是因为他知道,这一无害的外观属于诗的本质,就像山谷属于山脉;因为,如果诗人不是“被抛出”(《恩披多克勒》Ⅲ,191)日常习惯并且用其事业的无危害性的外表来预防这种日常习惯的话,诗人又如何去从事和保持这一最危险的活动呢?

诗看起来就像一种游戏而实则不然。游戏虽然把人们带到一起,但在其中每个人恰恰都把自身忘记了。相反地,在诗中,人被聚集到他的此在的根据之上。人在其中达乎安静;当然不是达乎无所作为、空无心思的假宁静,而是达乎那种无限的宁静,在这种宁静中一切力量和关联都是活跃的(参见荷尔德林1799年1月1日致兄长的信,Ⅲ,368f)。

诗给人非现实和梦幻的假象,似乎诗与我们在其中十分亲切熟稔的触手可及的喧嚣现实是相对立的。实则不然。相反

地,诗人所道说的和采纳的,乃是现实的东西。《恩披多克勒》中的潘多亚(Panthea)由于对其女友的明晰认识而招认了这一点(Ⅲ,78):

……成为他本身,这就是生活
我们别的,都只是对生活的梦幻。

所以诗的本质貌似浮动于其外观的固有假象上而实则凿凿可定。而确实地,诗本身本质上就是创建——创建意味着:牢固的建基。

虽然任何创建都脱不了是一种自由的赠礼,而且荷尔德林听说:“成为自由,诗人就像燕子”(Ⅳ,168)。但这种自由并不是毫无约束的肆意妄为和玩固执拗的一己愿望,而是最高的必然性。

诗之为存在之创建,有双重的约束。唯通过观照这一最内在的法则,我们才能完全把捉到诗之本质。

作诗乃是对诸神的原始命名。然而唯当诸神本身为我们带来语言之际,诗意的词语才具有它的命名力量。那么,诸神怎样说话?

……自古以来
诸神之语言乃暗示(Ⅳ,135)

诗人之道说是对这种暗示的截获,以便把这些暗示进一步暗示给诗人的民众。这种对暗示的截获是一种接受但同时也是一咱新的给予:因为诗人在“最初的名称”中也已经看到被完成者,并且把这一他所观看到的东西勇敢地置入他的词语中,以便把尚未实现的东西(noch - nicht - Erfüllte)先行道说出来。所以

……大胆的灵魂,宛若鹰隼
穿越狂风暴雨
向他的后来者
预言诸神的消息(IV,135)

存在之创建维系于诸神的暗示。而同时,诗意的词语只是对“民族之音”的解释。于是荷尔德林命名了道说(die Sagen),在道说中一个民族记挂着他与存在者整体的归属关系。但是这种声音常常沉寂下来,常常在自身中变得虚弱不堪。这种声音竟也不能自发地道说本真(Eigentliche),相反,它需要那种它所解释的东西,荷氏的一首题为《民族之音》的诗歌有两个版本流传于世。主要是最后一节诗有所不同,但不同的两个版本的末节是相互补充的。在第一个版本中最后一节诗是这样的:

此乃由于它的虔诚,民族之声太可爱
我才关注天国的宁静的声音
但为了诸神和人类之故
这种声音并非始终安于宁静!(IV,141)

第二个版本中相应的末段如下:

……而且或许道说为妙
因为道说之于至高无上者
乃一种回忆
但也需要一种道说
去解释神圣(IV,144)

这样,诗的本质就被嵌入到诸神之暗示和民族之音的相互追求的法则中了。诗人本身处于诸神与民族之间。诗人是被抛出在外者——出于那个“之间”(Zwischen),即诸神和人类之间。但唯有并首先在这个“之间”中才能决定,人是谁和人在何处定居其此在。“人诗意地栖居在这片大地上”。

不断地并且愈来愈确实地,出于飞扬涌现的丰富形象并且愈来愈质朴地,荷尔德林把他的诗意词语奉献给这一中间领域。这促使我们认为,荷尔德林乃是诗人的诗人。

现在我们还认为,荷尔德林是由于缺乏世界丰富性而卷入一种空洞的过分张扬的自我吹嘘中了吗?抑或我们认识到,荷氏这位诗人出于一种过度的涌迫而诗意地思人存在之根基和中心处?荷尔德林在那首后期诗歌《在可爱的兰色中闪烁……》关于俄狄浦斯(Oedipus)说的诗句,正適切于荷氏本人:

俄狄浦斯王有一目
即或许已太多(VI, 36)

荷尔德林诗意地表达了诗之本质——但并非在永恒有效的概念意义上来表达的。这一诗之本质属于某一特定时代。但并非是一味地相应于这个已经存在的时代。相反,由于荷尔德林重新创建了诗之本质,他因此才规定了一个新时代。这是诸神逃遁和上帝到来的时代。这是一个**贫困**的时代,因为它处于一个双重的匮乏和不(Nicht)之中:在逃遁的诸神之不再(Nicht-mehr)和到来的上帝之尚未(Nochnicht)之中。

历史地看来,荷尔德林所创建的诗之本质在最高尺度之中,因为它先行占有了一个历史性的时代。而作为历史性的本质,它乃是唯一本质性的本质。

这个时代是贫困的时代,因此这个时代的诗人是过于丰富了——是如此地丰富,以至于诗人往往倦于对曾在者之思想和对到来者之期侯,只是想沉睡于这种似是而非的空虚之中。然而诗人坚持在这黑夜的虚无之中。由于诗人如此这般地在对他的规定性的最高具体化中保持于他自身,所以诗人具有代表性地因而真正地为他的民族谋求真理。那首题为《面包和酒》的哀歌的第七节昭示出这一点(IV, 123f)。在这节诗中,诗人诗意地道说了我们在此只能对之作思想上的剖析的东西。

可是朋友! 吾人来得太迟。虽然诸神尚存,
却超拔于顶端云霄而在另一世界中。
诸神无休无止地在那里运作,似乎很少关注
吾人生存与否。天国多么垂顾吾人。
因为一个脆弱的容器并非总能把它们装盛,
只是偶尔,人承受全部神性。
于是对诸神的梦幻即是生活。但是迷乱
犹如假寐,困顿和黑夜多么强大,
直至英雄在铁制的摇篮里茁壮成长,
迷乱赋予心灵之力,就像往常它之赋予天国。
诸神隆隆达乎天界。这期间我常常觉得
沉睡更佳,就像这样没有同伴的沉睡,
这样去期侯,我又能做什么说什么
我全然不知,而在贫困时代里诗人何为?
但是你说,他们就像酒神的神圣祭司,
在神圣的黑夜里迁徙,浪迹四方。

“如当节日的时候……”^{*}

如当节日的时候，一个行走的农夫
望着早晨的田野，昨夜风雨，
从灼热的黑夜迸发出清冷的闪电，
遥遥地还隆响着雷霆，
河水复又落入河岸，
大地郁郁葱葱，青翠欲滴，
天空令人喜乐的雨水
洒落在葡萄树上，
小树林沐浴在宁静的阳光下：

同样地，诗人们处于适宜气候中
自然的轻柔怀抱培育诗人们，
强大圣美的自然，它无所不在，令人惊叹，
但决非任何主宰。
因此当自然在年岁中偶有沉睡模样

* 本文系海德格尔在1939年和1940年所作的多次重复演讲，1941年由尼迈耶出版社出单行本。1951年收入文集《荷尔德林诗的阐释》，由克劳斯特曼出版社出版（现被辑为海氏《全集》第四卷）。中译文据《荷尔德林诗的阐释》（1981年第五版）译出。——编者

在天空、在植物或在民众中，
诗人们也黯然神伤，
他们显得孤独，却总在预感。
因为在预感中自然本身也安然。
但现在正破晓！我期候着，
看到了神圣之到达，神圣乃我的词语。
因为自然本身其老更甚于季节
并且逾越东、西方的诸神，
自然现在随武器之音苏醒，
而从天穹高处直抵幽幽深渊
循牢不可破的法则，一如既往地
自然源出于神圣的混沌，
重新感受澎湃激情，那创造一切者。

就像一束火在男人眼里闪烁，
当他筹谋高处：于是
重新在世界的名称、行为那里
一束火燃烧在诗人心灵。
从前发生的，却几乎没有感受，
但现在才昭然，
诸神之伟力微笑着为我们
建造田地，以他们著称的奴役形象，
那平整一切者。

你询问它吗？它的灵魂飘扬在歌中，
当歌声为白昼的太阳和温暖的大地唤醒，
空气中的气流，

和其它出现在时间深处的东西
更充满预示,更清晰可闻地
使我们漫步于天空和大地之间,在诸民族中间。
思想的共同灵魂存在,
寂静地终结于诗人之心灵。

诗人的心灵悚然震惊,
被神圣的火焰点燃,
久已知道的无限物在回忆中颤动,
果实在爱情中诞生,那诸神和人类的作品
歌唱蔚为大观,见证着诸神和人类。
所以正如诗人们所说,因为他们显然
渴望看到神,神的闪电击中了塞墨勒的家园
产生了致命的灰烬,
暴风雨的果实,神圣的巴克斯。^①

现在大地之子毫无危险地
畅饮天国之火。
而我们诗人!当以裸赤的头颅
迎承神的狂暴雷霆,
用自己的手去抓住天父之光芒
抓住天父本身,把民众庇护
在歌中,让他们享获天国的赠礼,
因为我们唯有问心无愧

^① 巴克斯(Bacchus)为古希腊神话中的酒神,前句的塞墨勒(Semele)为巴克斯之母。——译注

宛若儿童,我们的双手纯洁无邪。

天父的光芒,纯洁的光芒
并没有烤焦永恒心脏,
虽受深深撼动,却还同情于神的痛苦,
永恒心脏坚如磐石。

此诗作于1800年。一百一十年之后它才为德国人所知。诺伯特·封·海林格拉特首次从荷尔德林的手稿中整理出这首诗。并于1910年将它公诸于世。自那以后,时间又过去了近三十年。在这几十年间,现代的世界历史开始了明显的动荡。世界历史的进程促使人们去决断正在征服地球整体的人类的已经变得无条件的统治地位的未来特征。但荷尔德林的诗歌还有待于解说。

我们在此据以为基础的文本,按原稿重又作了校检,乃是依据下面所做的一种解释的努力。

此诗原无标题。全诗共分七节。除第五、七节外,每节皆为九行。第五节没有第九行。第七节据海林格拉特的版本共有十二行。齐克尔纳格版则把一个更早的草稿中的残篇添列为第八节。

第一节铺陈在节日的早晨一个农夫逗留在外面田野上。这里没有劳作。神对人是切近的。农夫想看看在暴风雨过后果实庄稼的长势;来自炎热黑夜的暴风雨威胁了庄稼。还有,远方隐隐作响的雷霆仍让人心有余悸。但是没有洪水危及田地。大地苍翠欲滴。葡萄树欢欣于天国雨露的恩赐。树林沐浴在宁静的阳光中。农夫知道气候对他的财产的不断威胁,但到处都发现令人欢喜的安宁。他于是满怀信心地期望着田地和葡萄树的未

来馈赠。果实和人被保护在一种恩惠中,这种恩惠运作于天地间并且允诺一个持存的东西。

这就是第一节所说的,它几乎是描绘了一幅图画。第一节的最后一句诗却以一个冒号结束。这表明第一节向着第二节开放自身。第二节开头的“同样地”呼应着第一节开头的“如当……”。“如当……的时候:同样地……”(Wie wenn…; So…)指示着一个比较句式,它就像一个括号,把开头一节和第二节甚或所有下面诸节都包含于一体中了。

正如一个行走的农夫因为他的世界的安然无恙而感到高兴,徜徉在广阔田野上,“同样地,他们处于适宜气候中”——诗人们。而何种恩惠赐予给诗人们,让他们觉察到恩惠之物呢?那就是那种恩惠,

自然的轻柔怀抱培育诗人们,
强大圣美的自然,它无所不在,令人惊叹,
但决非任何主宰。

这三句诗的内在运动去向“自然”一词,并于其中展开。荷尔德林在此仍用“自然”所命名的东西,贯穿了全诗的基调直至结束。自然“培育”诗人。熟巧和学问只能“提供”某种东西。但仅从自身而来,它们一无所能。某个其它东西的培育必定不同于人类对人类劳作活动的热情。自然“无所不在,令人惊叹地”“培育”。自然在一切现实之物中在场。自然现身活动在人类劳作和民族命运中,在日月星辰和诸神之中,但也在岩石、植物和动物中,也在河流和气候之中。自然之无所不在“令人惊叹”。它决非在现实范围中的某个地方,可以作为某个具体的现实事物而为我们所找到。自然之无所不在也决不是把具体个别现实

事物集拢在一起的结果。就连现实事物整体充其量也无非是无所不在的自然的结果。自然本身不能从现实事物那里得到什么说明。甚至用某个现实事物来解释无所不在的自然也属不能。它在不知不觉中已经出现,阻止着任何对它的特殊驱迫。如果说人类的活动进行着这种驱迫或者神性的运作为此而被订造(bestellt),那么,它们只不过是毁坏令人惊叹之物的单朴性。对令人惊叹的自然不能施以任何制造活动,自然却以其在场状态贯穿了万物。所以自然“在轻柔怀抱中”培育。无所不在的自然不知道纯然现实事物的重力的片面性,这种纯然现实事物有时一味地捆绑人类,有时一味地推拒人类,有时干脆把人类丢下不管,但总是把人类抛弃在所有偶然事物的强制性中。但自然的“轻柔怀抱”却也并非指向某种虚弱的无能。“无所不在”即是“强大”。但如果自然是在一切之中首先现身的东西,那么它是从哪里获得力量的?自然并非在某某地方还有它的力量之封地。它是力量源泉本身。力量之本质由自然之无所不在而得规定,荷尔德林称之为“强大圣美的自然”。自然之所以强大,因为它是圣美的。那么自然可与一个神或一个女神相比拟吗?如果是这样的话,则“自然”,在万物中,也在“诸神”中现身存在的自然,就还是要以“神性”为尺度,就不再是“自然”了。自然之所以是“美的”,是因为它是“无所不在,令人惊叹”的。自然之当前现身的整全性并非意指对现实事物的数量上完全的囊括,相反,乃是意指着自然对现实事物的贯通方式,这种贯通按其特性而言似乎相对地(gegenwendig)是排除自身的。自然之无所不在保持着至高的天空和至深的深渊的相互最极端的对立。这样,相互保持并存者(Zueinander-sich-Haltende)在其难以驾驭的特性中保持着相互分裂。唯这样,对立者才能进入它的它者状态(Anderheit)的最极端的尖锐性之中。以此种方式达乎“极端”

而显现者乃是最高显现者。如此这般显现者乃是迷惑者。但同时,对立被无所不在的自然挪置入它们的共属一体的统一体之中。这个统一体并非使难以驾驭之物消解于呆板无力的平衡,而是把它置回到那种宁静之中,此宁静作为来自争执之火的寂静的光辉来照射,在其中,一方把另一方摆置入显现之中。这一无所不在的统一体乃是出神者。无所不在的自然有所迷惑有所出神。这同时的迷惑(Berückung)和出神(Entrückung)却是美的本质。美让对立者在对立者中,让其相互并存于其统一体中,因而从或许是差异者的纯正性(Gediegenheit)那里让一切在一切中现身在场。美乃是无所不在的现身(Die Schönheit ist die Allgegenwart)。再者,自然之被叫做“圣美的”(göttlichschön),是因为神或女神最容易在其显现中唤起迷惑和出神的外观。但实际上它们并不能胜任纯洁之美;因为它们特殊的显现始终为一外观,原因在于,单纯的迷惑(“显灵”)看来就像出神,而单纯的出神(在神秘的专心中)就像迷惑。但神却能达到美的最高外观,从而最切近于无所不在的自然的纯粹显现。

强大而又圣美、令人惊叹而又无所不在的自然拥抱着诗人。诗人们被吸摄入自然之拥抱中。这种吸摄把诗人置入其本质的基本特征中。这样的一种置入就是培育。这种培育铸就了诗人的命运:

因此当自然在年岁中偶有沉睡模样
在天空、在植物或在民众中,
诗人们也黯然神伤,
他们显得孤独,却总在预感。

沉睡是消失,即不在场的一种方式。但是,如果说“自然”没

有在天、地中,在大地的生长发育中,在民族及其历史中在场,它又如何能够达乎不在场的外观呢?无所不在的自然似乎“在年岁中偶有”沉睡。“年岁”在此同时意味着“季节”的年岁和“民族的年岁”即时代。自然似乎沉睡却又没有沉睡。自然是清醒的,但它是以悲哀的方式清醒的。这种悲哀退隐于万物而进入对一(das Eine)的怀念。但悲哀的回忆切近于那种东西,这种东西攫取了悲哀并似乎是遥远的。悲哀并不沉缅于对纯然失落之物的神往。它让不在场者总是重又到来。因此看来也似乎只是这样,悲哀的诗人被局限于悲哀的细节并被囚禁于其中。诗人们并不“孤独”。实际上,“他们总在预感”。预感先行思入遥远,这种遥远并非自身去远,而是在到来之中。但由于到来者本身还居于其原初状态,滞留于其原初状态,所以对到来者的预感同时乃是一种先行思考和一种逆溯思考。所以,有所预感的诗人保持在与“自然”的归属关系中:

因为在预感中自然本身也安然。

自然安然不动。自然之宁静绝不意味着运动之停止。宁静乃是向现身于一切运动中的开端及其到达的自行聚集。因此在有所预感之际,连自然也安然不动。由于自然先行思入其到来,所以,自然寓于自身而存在。自然之到达乃是无所不在之现身在场(Anwesenheit),因而乃是“无所不在者”之本质。

唯由于预感者存在,也才有归属自然和应合自然的东西存在。与令人惊叹的无所不在者、强大者、圣美者相应合的,乃是“诗人”。荷尔德林指的是何种诗人呢?是那些处于适宜气候中的诗人。唯这些诗人保持在与有所预感的宁静的自然的应合关系(Entsprechung)中。基于这种应合,诗人之本质得到了重新

裁定。“诗人”压根儿不是所有的诗人，也不是无规定的任意什么诗人。“诗人”是未来者，其本质要根据他们与“自然”之本质的相应来衡量。而这一久已熟知的、在这当儿充满歧义地被滥用的“自然”一词在此指的是什么，必得从这首独一无二的诗歌那里得到专门的规定。

“自然”一词往往出现在我们习以为常的关于“自然和艺术”、“自然和精神”、“自然和历史”、“自然和超自然”、“自然和非自然”等等之类的区分中。在此，“自然”不外乎意味着存在者的一个特殊领域。但如果我们意图把这首诗中所谓的“自然”与“精神”“同一”起来——在荷尔德林的同时代的朋友谢林所思考的“同一”意义上——，那也并没有曲解“自然”。甚至，直到这首赞美诗为止，荷尔德林本人还在《希培里翁》(Hyperion)和《恩披多克勒》(Empedokles)的第一个草稿中用“自然”一词所说的东西，也远远不是现在所谓的“令人惊叹的无所不在者”。同时，着眼于这个词所要指说的到达者，“自然”现在也变成一个不相称的词了。至于“自然”依然还被允许作为这首诗的主导词语，这要归咎于一种其渊源十分深远的道说力量(Sagekraft)的后来的摇摆变动。

自然，即 natura，希腊文叫 φύσις。这个词乃是西方思想发端处的那些思想家的基本词语。但是就在人们拿拉丁文 natura (自然)来翻译希腊文 φύσις 那当儿，就很快把后来的一些因素转嫁到原初的意思上了，就已经用疏离陌生的东西取代了为开端所独有的东西了。

φύσις, φύεις, 意指生长。但希腊人是如何理解生长的？希腊人没有把生长理解为量的增加，也没有把它理解为“发展”，以及一种“变易”的相继。φύσις 乃是出现和涌现，是自行开启，它有所出现同时又回到出现过程中，并因此在一向赋予某个在场

者以在场的那个东西中自行锁闭。被思为基本词语的 $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, 意味着进入敞开领域 (Offene) 的涌现, 进入那种澄明之澄照 (Lichten der Lichtung), 入于这种澄照, 根本上某物才显现出来, 才展示在其轮廓中, 才以其“外观” ($\epsilon\lambda\delta\omicron\varsigma, \iota\delta\epsilon\alpha$) 显示自身并因此才能作为此物和彼物而现身在场。Φύσις 是涌现着的进入自身的返回, 它指说的是那种逗留于如此这般成其本质的作为敞开领域的涌现的东西的现身在场 (Anwesenung)。但敞开领域之澄明在光线之透视的通行中, 即在“光”中, 才变得最纯粹地可感知。Φύσις 是澄明之澄照的出现, 因而是光的发源地和场所。“光”之闪现归属于火, 就是火。火既是光线又是灼热。光线照明, 才赋予一切显现以敞开领域, 才赋予一切显现以可感知性。灼热闪耀, 在灼热中点燃了一切涌现者而使之达乎显现。所以作为有所发光有所灼烧的“光”, 火就是敞开领域, 它先就已经现身在场于一切在敞开领域范围内涌现和消失的东西之中。Φύσις 是在万物中当前现身的东西。但如果“自然”是 $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, 那么自然作为“无所不在的”自然岂不同时必定是灼烧一切者? 所以荷尔德林在这首诗中也把“自然”称为“创造一切者”和“平整一切者”。

荷尔德林的“自然”一词, 在这首诗中按 $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 这个原初的基本词语所隐含的真理, 诗化了它的本质。但是荷尔德林也还没有认识到 $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 这个原初的基本词语的内涵, 即使在今天, 此词的内涵也还几乎没有被衡度出来。荷尔德林同时也不是想凭他所谓的“自然”来单纯地重新复活古代希腊人所经验到的东西。在“自然”一词中, 荷尔德林诗意地表达了另一个东西, 这另一个东西或许与曾经借 $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 得到命名的那个东西有着某种隐含关联。

自然, 以“轻柔怀抱”把万物包含在其敞开和澄明中的自然,

偶尔似乎是沉睡了。于是光亮就悲哀地退回到自身中。自行锁闭的悲哀是不可穿透的,并且显现为黑暗,但这种悲哀并非纯然的和任意的昏暗,而是一种有所预感的宁静。黑暗乃黑夜。黑夜乃是对白昼的宁静预感。

但现在正破晓!我期侯着,
看到了神圣之到达,神圣乃我的词语。

诗之第三节开头的惊呼道出有所灼烧的光线的涌现。破晓乃从前有所预感的宁静的自然的到达。破晓乃是到达中的自然本身。“但现在正破晓!”这个惊呼听来就像自然的一个呼声。唯呼声召唤某个到达者。诗人的词语乃是对那些总是预感着的诗人们所期侯和观看的东西的纯粹召唤。诗意的命名道出被召唤者本身出于其本质而必然要求诗人去道说的东西。所以荷尔德林不得不把自然命名为“神圣”。在稍后创作的赞美诗《多瑙河之源》中,荷尔德林写道:

我们命名你,神圣迫使我们
把你命名为自然!重新把你命名,
就像婴孩出自沐浴
从你那里升起一切神圣造物。

但恰恰在这些诗句上,诗人在用铅笔修改时,很快加上了删去的标记,对此,海林格拉特(IV,第377页以下)作了一个附注,指出:荷尔德林从现在起不再对“自然”这一名称满意了。但是,“自然”这个名称作为诗意的基本词语,在赞美诗《如当节日的时候……》就已经被消除了。这种消除乃是更原初地开始道

说的结果和标志。

荷尔德林把破晓称为在万物中现身的澄明的照亮。但有所照亮的光的苏醒乃是一切事件中最寂静的事件。然而由于它被命名出来,甚至它本身就要求命名,所以“自然”的苏醒进入到诗意词语的声音中。在词语中揭示出被命名者的本质。因为词语通过命名本质之物而把本质从非本质那里分离出来。而由于词语把它们分离开来,词语就决定了本质与非本质的冲突。词语是武器。所以,荷尔德林在同一首赞美诗《多瑙河之源》中说“词语的武器”是保存神圣的“圣物”。

因为破晓者,即轻柔地拥抱的令人惊叹的无所不在者,现在成了唯一地要道说的东西并且在词语中存在的东西,所以自然“现在随武器之音苏醒……”。但是为何“神圣”必然是诗人的词语呢?这是因为“处于适宜气候中”的诗人只能命名他有所预感地倾听到的东西,即:自然。由于自然苏醒了,所以它把它本己的本质揭示为神圣。

因为自然本身其老更甚于季节
超越东、西方的诸神,
自然现在随武器之音苏醒,……

自然更老于那些被分配给人、民族和物的季节(Zeiten)。但自然不更老于“时间”(die Zeit)吗?自然如何也能比“时间”更老呢?只要自然“其老更甚于季节”,那么无疑地,自然就比“季节”“更老”,也即更早,比大地之子所考虑的“季节”更有时间形态,恰恰也更有时间性。“自然”是最老的时间,但绝不是物理学上所说的“超时间”,更不是基督教所认为的“永恒”。自然比“季节”更有时间性,因为作为令人惊叹的无所不在者,自然先就赋

予一切现实事物以澄明,唯进入澄明之敞开领域中万物才能显现,才能显现为现实事物之所是。自然先行于一切现实事物,先行于一切作用,也先行于诸神。因为自然“其老更甚于季节”,也“超越东、西方的诸神”。自然并非超于“这些”诸神上的某个东西,并非在诸神“之上”的某个特殊的现实领域。自然是超越“这些”诸神。“强大的”自然“比诸神”更能胜任别样东西:在作为澄明之自然中万物才能当前现身。荷尔德林把自然称为神圣,因为自然“其老更甚于季节并且超越诸神”。于是“神圣性”绝不是某个固定的神所秉有的特性。神圣之为神圣的,并非因为它是神性的;相反地,神是神性的,因为它的方式是“神圣的”;^①所以荷尔德林在这节诗中也把“混沌”称为“神圣的”。神圣乃是自然之本质。自然作为破晓者揭示着它的在苏醒中的本质。

而从天穹高处直抵幽幽深渊
 循牢不可破的法则,一如既往地
 自然源出于神圣的混沌,
 重新感受澎湃激情,那创造一切者。

这个接着上句的“苏醒”的“而”并没有进而导向在苏醒之外甚或才作为苏醒之结果而出现的其它东西。这个“而”引出对苏醒的自然之所是的本质的揭示。在苏醒中自然达乎本身。重新感受澎湃激情,乃是“那创造一切者”。现在无所不在的自然被叫做“创造一切者”。光让万物涌现在其显现和闪亮中,所有现实事

^① 注意在此句中的“神圣”(das Heilige)、“神圣的”(heilig)与“神”(das Göttliche)、“神性的”(göttlich)之间的区别与联系。“神圣”为至高的“直接者”;而“神”为“间接者”,它源出于“神圣”。——译注

自然把一切现实事物嵌合入其本质之形态中。由于“灵魂”在现实中显现而灵魂因素反照在灵魂因素中,所以大全(All)的基本形态展示开来。为此必有不灭者和能死者的出现和照面,两者以各自方式与现实相关涉。只有当自然先于一切提供出敞开领域,而在此敞开领域中不灭者和能死者以及任何每一个物才能出现和照面,这时候,一切个别化的现实事物在它所有的关联中才是可能的。敞开领域促成一切现实事物之间的关联。一切现实事物唯起于这种中间促成,因而乃是被促成的东西。这样的间接者唯根据间接性而存在。^①所以间接性必然存在于万物中。但敞开领域本身,给万物以共同并存的领域的那个敞开领域,并非来自任何中间促成。敞开领域本身是直接者。因此,没有间接者,无论它是神抑或人,能够直接地达到直接者。由于观入大全的这一本质深处,荷尔德林基于他的思想认识到了品达的一个残篇的意义(施罗德编, n. 169):

νόμος ὁ πάντων βασιλεύς
 θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων
 ἄγει δικαίων τὸ βραχέστατον
 ὑπεριάτα Χειρὶ……

荷尔德林的译文如下(V, 第 276 页):

法则,万物之王,
 能死者和不灭者之王;

① “间接者”(das Mittelbare)与上句的“中间促成”(Vermittlung, 或译“中介作用”)有字面联系。——译注

用至高无上的手
施行最公正的权力
平稳因而强大。

荷尔德林用“至高者”一词给这个残篇作标题。对此他从自己的沉思出发说道：

“真正看来，直接者对能死者和不灭者来说都是不可能的；神按其本性必区分不同的世界，因为天国的财富为了它自身的缘故必然是神圣的，没有杂质的。人作为认识者也必须区分不同的世界，因为知识唯通过对立才是可能的。所以直接者，严肃地看来，对于能死者来说是不可能的，同样对不灭者来说也是不可能的。而严格的间接性乃是法则”。

在万物中先行当前现身者把一切个别之物聚集到一种在场状态之中，并促成万物显现出来。直接的无所不在的当前现身乃是一切被促成者亦即间接者的中间人(Mittlerin)。直接者本身决非一个间接者。相反，直接者严格看来倒是中间促成过程，亦即间接者的间接性，因为是直接者使间接者在其本质中成为可能。“自然”乃促成一切的间接性，是“法则”。因为自然乃是先于万物的原初的东西，乃原始地不可动摇的东西，所以它是“牢不可破的法则”。由于自然苏醒而成为本身，于是自然按其本质——“循牢不可破的法则”——而得以源出。

可是，自然却“源出于神圣的混沌”。“混沌”与“法则”如何合在一起了？对我们来说，“混沌”倒是意味着无法则和混乱。荷尔德林自己也说：“它植根于贮备丰富的神圣的荒原”（《泰

坦》, IV, 第 208 页); 他讨论了“神圣的荒原”(IV, 第 250 页, 第 341 页), 也谈到“笨拙的荒原”(IV, 第 216 页)和“亘古的混乱”(《莱茵颂》, IV, 第 180 页)。但 $\chi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$ 首先意味着裂开的深渊, 张裂的鸿沟, 吞噬一切的先行自行开启的敞开领域。鸿沟决不会支撑某个被区分和被建基的东西。而因此之故, 混沌对一切仅仅认识间接者的经验来说似乎是无差异的东西, 从而似乎是纯然的混乱。但这种意义上的“混沌”仅只是“混沌”的非本质。从“自然”(φύσις)方面来思考, 混沌始终是那种张裂, 出自此张裂, 敞开领域才开启自身, 从而才赋予任何差异之物以其限定的在场。因此之故, 荷尔德林把“混沌”和“混乱”称为“神圣的”。混沌乃神圣本身。没有任何现实之物先行于这种张裂, 相反地始终只是进入此张裂。无论何时, 任何显现者都已经被此张裂所超过。自然“一如既往”先于一切, 超越一切。自然在一双重意义上乃是过往者(das Einstige)。自然是先于一切的最老者和晚于一切的最新者。由于自然的苏醒, 它的到达就作为最未来者(das Künftigste)来自最老的曾在之物, 而此最老的曾在之物决不过于老化, 因为它无论何时都是最新者。

永远过往者乃是神圣; 因为它作为原初之物在自身中始终是未受损伤的和“美妙的”(heil)。但原始的美妙凭它的无所不在而赋予任何现实之物以其栖留的美妙。然而, 美妙和赋予美妙者作为直接者于自身中锁闭着一切丰富性和所有构造形态, 从而对于任何个体来说恰恰是不可预感的, 无论此个体是一个神还是一个人。神圣作为不可预感者, 把间接者的出于其意图的任何直接趋迫都抛入徒劳。神圣把一切经验置于其惯常之外, 从而不再给予其立足之地。如此这般惊骇着(ent-setzend), 神圣乃是惊人的东西(Entsetzliche)本身。但它的惊骇可怕始终掩藏在轻柔拥抱的温柔中。但因为轻柔的拥抱培育着未来的诗

人,所以诗人们作为被包含者知道神圣。诗人们的知道乃是预感。预感涉及到达者和出现者,也即破晓。“但现在正破晓!”当神圣本身到达之际,现在又有什么?

就像一束火在男人眼里闪烁,
当他筹谋高远:于是
重新在世界的名称、行为那里
一束火燃烧在诗人心灵。

就像沉思的男人的高远筹谋映照在他的眼光里,当神圣到达之际揭示自身,在“诗人心灵里”也射出一道光线。一道光亮向着那些诗人展现,这些诗人被神圣所拥抱而归属于神圣。因为诗人们与预感着的自然同悲,所以诗人们也必然在自然之苏醒之际进入光中,他们本身也必然是一道光亮。于是那些诗人本身敞开地处于敞开领域中,而敞开领域“从天穹高处直抵幽幽深渊”澄明自身。敞开领域之敞开状态顺应于我们所谓的“一个世界”。正因为这个缘故,对这些诗人来说,世界的名称和行为进入一道光中;因为诗人不是无世界的。虽然诗人按其本质归属于神圣,而一切现实之物之现实性,也即对“灵魂”的思考,本质上是“灵魂的”。但诗人们却同时也始终被嵌入、被囚禁在现实之中。

诗人们也必然是世界的
是灵魂的诗人。

(《唯一者》,第一稿)

于是,世界的名称和行为就可能成为一个诱因,涌现出来的

光亮在那里点燃。一个诱因纯粹只是“世界性的”“感觉”、“效果”和“结果”；因为一个世界因素从未自发地作用而使神圣到达。也只有那些已然看到到达者之到达的人们才能够把世界中的某物解释为到达者的名称，鉴定为到达者的行为。而尤其是，世界的名称和行为从来不是真正进入敞开领域的东西。进入敞开状态因而也进入人类感知领域的，唯有并且“现在才有”“从前发生的，但几乎没有感受的东西……”。“从前”在此意味着先行于一切往常现实之物的那个最老的时间，无疑这个最老的时间从前只有在某个最初的闪现中才成为可感知的：“自然”(φύσις)的原初第一次的涌现，自那以后“自然”在万物中当前现身，但此后也进入颠倒甚至遗忘中。然而，这个原初的东西如何在现在“重新”开始的苏醒和变得熟悉之前起作用呢？

诸神之伟力微笑着为我们
建造田地，以他们著称的奴役形象，
那平整一切者。

“无所不在的”和“创造一切的”自然现在被称为“平整一切的”自然。虽然这个词说的是诸神的伟力。而这一伟力也是诸神籍以胜任其作为、并因而成为其本身所是的东西。但伟力并非出自诸神，相反是诸神凭借这些伟力，这些“平整”一切，把一切，包括诸神，保持在“生命”中的伟力。自然“先行”“微笑着”为人类建造“田地”。“田地”一词在这里对第一节诗作了倏然而过的暗示，它表示着人类于其上生活和籍以生活的一切。神圣之美妙(Heil)以前“微笑着”于万物中当前现身，毫不费劲，轻快欢乐，因而不受人“几乎没有感受”那里所发生的事情的影响。人类只是在急于可抓住事物当中，来利用这一为圣美

的自然提供出来的东西,并因此把无所不在者贬低到奴役形态中。但是,“自然”“微笑着”在原初的泰然任之(Gelassenheit)中泰然容忍了这种作法和一切结果,并听任人类对神圣的错误认识。由于这种对“自然”的错误认识,任何事物只还是作成的东西;而它实际上却往往只作成它所是的东西。然而任何事物,包括任何人,仅只按照出于自身成其本质的自然(即神圣)在这个事物中当前现身的“方式”而“存在”。

然而,如果只有诗人们才被无所不在的自然轻柔地拥抱,那么,“民族”又如何处于神圣的当前现身之中呢?如果火只是锁闭在诗人心中,“大地之子”又如何能够经验那“平整一切的伟力”?甚至连诗人本身也决不能够通过本己的沉思通达神圣,甚或完全获得神圣之本质,也决不能通过追问趋迫到自身那里。

你询问它吗? 它的灵魂飘扬在歌中,……

唯有在“歌唱”中,“灵魂”才顺应于神圣的可思议的构造。但灵魂并非飘扬在任何“唱”中。只有在歌中才有灵魂的飘扬。^①

当歌声为白昼的太阳和温暖的大地唤醒,……

在原稿中明摆着是“唤醒”,并不像以往那些版本那样读作“生长”^②。歌必然来自“从天穹高处直抵幽幽深渊”的自然的苏

① 此句中权译为“歌唱”、“唱”和“歌”的德文原文分别是“Gesang”、“Sang”和“Lied”。——译注

② “苏醒”(entwacht)和“生长”(entwächst)两词在字形上极为相近。——译注

醒。当歌随着“苏醒的热情激励”一起苏醒时，神圣之到达的气息就在歌中飘扬。现在异乎寻常的是歌的本源。歌之苏醒发生在“气流”中，“气流”“……游动在天空和大地之间，在诸民族中间”。从前似乎有自然沉睡于其中的那整个领域的动荡是必需的。大全的这一动荡源出于“在时间深处出现的”震动。苏醒回溯入于最老的时间，由之而来一切到达者已经获得准备。所以，大全的震动对“我们来说……也是充满预示的”——也即对共同苏醒的诗人们来说是充满预示的。原初的财富赋予诗人的词语大量几乎不可道说的含义。因此“一种失败的重负”就落在诗人肩膀上。而正因为这个缘故，对诗人来说可以有“许多保存”（《……成熟了……》，IV，第 71 页），有“许多可说”（IV，第 219 页，第 221 页），“因为还有某些东西可以吟唱”（《多瑙河之源》，IV，第 161 页）。但由于震动来自苏醒的自然的的最老的深处，而诗人又被自然轻柔地拥抱，所以热情激励对诗人来说也必然更有在场特性，因而也“更清晰可闻”。

思想的共司灵魂存在，
寂静地终结于诗人心灵。

荷尔德林有意在“存在”(sind)之后加了一个逗号。就像雕刻家不易察觉的一凿便赋予雕像以不同的印记，这个逗号在“存在”一词中有独特的份量。“苏醒的自然”、“热情激励”就在当前。自然之当前现身的方式乃是到达。神圣把万物集合并保持在其“牢不可破的法则”的完好无损的直接性中。“灵魂”思想着贯通并安置万物，纷争着万物而始终喜爱万物。灵魂之为“灵魂”永远是“共同灵魂”。贯彻并支配一切并把万物保持在统一体中的灵魂的热情激励又以何种方式当前现身呢？“寂静地终

结于诗人心灵”。它之“终结”并不是说它消失了和停止了。相反地：热情激励被允纳和保持，而且是“寂静地”。震动被平静和保藏下来而获得平息。神圣的惊骇者居于“诗人”心灵的温柔中。神圣寂静地当前现身而为到达者。因此神圣也决非作为某个当前(Gegenwart)而被表象和把捉。在这首诗歌的其它各处，荷尔德林多次谈论诗人们(V, 10/11, 16/17; 31, 56)。在此却指这一个诗人，即说“我期候着，看到了神圣之到达”的这位诗人。词语的确信源自诗人的知道：“思想的共同灵魂存在，寂静地终结于诗人心灵。”

按数量来看，第五节诗少一行诗。所以想必也要补上一个中间思想，以便清晰地过渡到下面一节诗。

现在，天正破晓，“这位”诗人也苏醒了。完全被苏醒的热情激励所贯通，现在一个“思想者”被委任为唯一的诗人。确实为了让歌的词语能够成就，必然要有一个诗人存在。这一位诗人把神圣之平静下来的震动保持在其沉默的寂静之中。因为真正的词语的声音只有从寂静中才能源出，所以现在一切都准备好了：

诗人的心灵悚然震惊，
被神圣的火焰点燃，
久已知道的无限物在回忆中颤动，
果实在爱情中诞生，那诸神和人类的作品
歌唱蔚为大观，见证着诸神和人类。

这些诗句的品达式构造贯穿着一个思想：因为神圣被寂静地保存在诗人的心灵中，所以歌唱——现在也即仅只道说神圣的词语——才在诗人心灵中蔚为大观。但这一蔚为大观并不单

单在于一支歌的成功,而在于:“它”,即诗人的心灵走运,因为它在作品的创作中没有失败。“歌唱蔚为大观”这个强调的诗句的意思是说:一个本质性的失败的威胁得到了克服。然而这里一个失败从何威胁而来?除了由于不能获得成功之外又能从何而来呢?对歌的诞生来说,成功,也即那种喜悦,乃是必然的。因为即便诗人的心灵寂静地保存到达者之现身于自身中,诗人却也决不能够从自身而来直接地去命名神圣。寂静地蕴藏在诗人心灵里的光照之火焰需要燃烧。还是从神圣本身那里发射出来的一束光线就足以点燃火焰。这样,一个趋近于神圣但始终还居于神圣之下的较高者,即一个神,必然要在诗人心灵里投下点燃的闪电。借此,神就担当起那个“超越于”它的神圣,并把神圣聚集入一种尖锐状态,把它带入唯一的光线的这一闪中,通过这一闪,神被“指派”给人,从而对人有所馈赠。

因为无论是人类还是诸神都不能自力地完成与神圣的直接关系,所以人类才需要诸神,神性才需要终有一死的人:

……天神之力并非万能,
正是终有一死者更早达乎深渊。
(《回忆》)

只有这样,即诸神必然成为诸神而人必然成为人,同时决不可能孤立地存在,于是才有它们之间的爱情。可是,通过这种爱情的中间人作用,它们恰恰不是自身归属,而是归属于神圣,此一神圣对它们来说乃“严格的间接性”,即“法则”。但现在神圣的光芒突然击中了诗人。转眼之间神性的全幅使诗人喜悦。这样被击后,诗人才胆敢一味地跟随这一幸福并醉心于一种对神的占有。但这或许是一种不幸,因为这意味着诗人本质的丧失;原因

在于,诗人的本质并不在于对神的接受,而在于被神圣所拥抱。

不过,诗人现在处于适宜气候中,以至于他熟悉了先行在一切有限物中在场的东西,即“无限物”。而且由于无所不在的自然“其老更甚于季节”,所以也才有与它们的“很久以来”的归属关系。如果说现在神圣的光芒击中了诗人,那么他并非被撕扯入光芒的火焰中,而是被特殊地转向神圣。虽然诗人的心灵“颤动着”并因此在自身中得以唤醒被平静了的震动;但它是为回忆所颤动,毋宁说,是为对先行发生的东西的期待所颤动;这先行发生的事情就是神圣的自行开启。颤动打破了沉默之宁静。词语生成。如此这般产生的词语作品才能显现出神与人的一体关系。歌给予神人一体关系的基础以证据,歌见证着神圣。“唯有现在”,即当思想的共同灵魂先行开放之际,诗人的心灵才成功地歌唱。但并非总是在一件作品成功之际也就有幸福。

所以正如诗人们所说,因为他们显然
渴望看到神,神的闪电击中了塞墨勒的家园
产生了致命的灰烬,
暴风雨的果实,神圣的巴克斯。

想按人类的方式观看神,这种渴望把塞墨勒撕扯到被释放出来的闪电的唯一火焰中去了。接受者遗忘了神圣。虽然产生了果实,即巴克斯,这个“葡萄”之神,它

为天空和大地精华所育,
当从幽暗的土地中升起
高高的太阳浸润了它,……

(《恩披多克勒》的最后手稿)

但是,果实并不是为产生者——在果实的形成中焚为灰烬的产生者——而被产生出来的。塞墨勒的命运从这个对立中表明,唯有神圣的现身当前保证了歌唱的真正成功。对欧里庇德斯(《巴克斯》)和奥维德(《变形记》, III, 第 293 页)所描写的塞墨勒的命运的回忆仅仅是作为反面被插入诗歌中的。所以下面第七节诗的开头也没有与第六节诗的结尾衔接起来,而是接过了第六节诗中间的话题:

现在大地之子毫无危险地
畅饮天国之火。
而我们诗人! 当以裸赤的头颅,
迎承神的狂暴雷霆,

虽然这一“畅饮”令人想起酒神,但它意指的是对其它果实的采纳,人对飘扬在成功的歌中的灵魂的审听。人类在歌中审听到的,乃是苏醒的热情激励,亦即燃烧的火光:“天国之火”。这个后来在一些赞美诗中(《莱茵颂》, V, 第 100 页;《泰坦》, V, 第 271 页)又出现了的词语,并不是指闪电,而是指那种“火”,它在歌唱诞生之前“现在在诗人心灵中点燃”,即神圣。这种火被叫作“天国的”,是因为它通过一种“神性”来促成。“现在”即破晓时分,“现在”即“自然随武器之音苏醒”之际,“现在”即“从前发生的事情昭然”之际,“现在”,神圣对大地之子来说已失去了危险性。不提供任何支撑的混沌的震动,挫败任何趋迫的直接者的恐怖,神圣通过得到保护的诗人人们的寂静而被转变到间接的具有中介作用的词语的温柔中去了。

由于歌唱是因为神圣之到达才蔚为大观的,所以“大地之子”和“诗人”同时被投入一种新的本质方式中,但结果是,大

地之子的本质方式和诗人们的本质方式比从前更决定性地分道扬镳了。现在大地之子径直得到了无危险之物(“从而畅饮……”),而未来的诗人们(“但我们理当……”)则被置入了最极端的危险中。现在他们必须站在神圣本身更有期备、更原初地开启自身的地点。诗人们必须听任直接者具有其直接性,但同时把它的中介作用接受为唯一的东西。因此,保持与更高的中间人的关系,乃是诗人们的尊严和义务。现在正是破晓时分,“失败的重负”并没有减缓,而是提升为几乎不可承受的东西了。即使直接者是决不能直接审听到的,也需要“用自己的双手去抓住”具有中介作用的光线,并自身固守在涌现着的原初之物的“狂风暴雨”中。由于认识到这一使命,诗人们便结为一体。“我们诗人”——是那些独一无二的未来者,作为他们中的第一个诗人,荷尔德林本人先行道说了要说的一切。这些诗人们能够胜任其使命,因为他们的手的抓取和伸张被“纯洁的心脏”所左右。“心脏”意味着诗人们最本己的本质得以聚敛于其中的那个东西,即进入神之拥抱的归属关系的寂静。“纯洁的”对荷尔德林来说始终与“原始的”有同样意思,意指坚决保持在原初规定性中。这种“纯洁”在儿童那里才有。“纯洁的心脏”在此没有“道德上的”意思。这个词命名了与“无所不在的”自然的关系方式和应合(Entsprechung)方式。如果诗人们内在于强大美丽的“自然”的当前现身中,那么也就获得了坚持本真和在法则中测度自身的可能性。诗人们的手是“无邪的”。他们至高的果断,即诗意的道说,看来就像“最清白无邪的造物”。

从内容上看,第62句诗结束了第七节;而按照为这些诗节所选择的诗行数量来看也是这样。在海林格拉特版和齐克尔纳格版中第62句诗的结尾“手”之后所加的句号,其实在原稿中是没有的。第63行开始的一种思想返回到对神圣的道说并引向这首

诗的完成。因此在眼前的文本中,在荷尔德林那里没有标点符号的第62行结尾处加上了一个逗号。第七节涉及两重意思:通过某个“神性”促成的歌的赠礼由诗人传递给大地之子了;但诗人们本身却迎着“神的狂暴雷霆”。然而这首诗整体上并没有以对大地之子和诗人们的命名而告终。因为这首诗真正地从而在完成之际要说的东西,本就在蕴含一切的第三节诗中道出:

现在正破晓!我期候着,
看到了神圣之到达,神圣乃我的词语。

这首诗的结束语必定要回到神圣那里。关于诗人们和歌的赠礼,此诗也有所道说,而且只是因为神圣乃震动一切的恐怖(Schrecknis)和直接者。所以,大地之子在无危险的歌唱的赠礼中需要神圣的中介作用。但恰恰是这一点,即,神圣通过神和诗人们而兼有某种中介作用并在歌唱中诞生,威胁着神圣的本质而使之颠倒为它的反面。直接者因此成为间接者。因为歌唱只有随神圣之苏醒而苏醒,所以甚至间接者也源自直接者本身。这一歌唱之本源,即自然随之苏醒的“武器之音”,从而就是深入到神圣之本己的本质深处的震动。由于神圣成为词语,神圣之最内在的本质就动摇了。法则受到威胁。神圣便有成为不牢固之虞。不过——

天父的光芒,纯洁的光芒
并没有烤焦永恒心脏,
虽受深深撼动,却还同情于神的痛苦,
永恒心脏坚如磐石。

“永恒心脏”一词,在荷尔德林的全部诗作中是独一无二的。

这个词的意蕴也只有在这首独一无二的诗歌中才得以道出。

神圣在其本源中乃是“牢不可破的法则”，是那种“严格的间接性”，一切现实事物的一切关系即在这种间接性中得以促成。因为万物被聚集入完好无损者的当前现身之中，所以万物唯在于这种完好无损者中：

万物亲密地存在。

一个后期的草稿这样开头(IV, 第 381 页)。万物的存在只是由于万物从无所不在者的亲密性那里显现出来。神圣乃是这种亲密性本身，即——“心脏”。

但是，神圣，“超越诸神”和人类的神圣，“其老更甚于季节”。过往者，先行于一切的第一者和晚出于一切的最后者，乃先于万物的涌现者和包含一切于自身中的东西：原初之物和作为原初之物而持存者。它的持存(Bleiben)乃永恒者之永恒。神圣乃过往的亲密性，乃是“永恒的心脏”。但神圣的这种持存却受到了源自其本身并随着它的到达所要求的歌唱之词语的中介作用(Vermittlung)的威胁。然而，不光是人类的词语，更早更凶猛的倒是，被发送到词语的点燃和见证作用中的天父的“神圣光芒”，有剥夺神圣的直接性的危险和通过投入到间接物中而受到本质毁灭之虞。因为即使在“天父之光芒”中，神圣也已经外化为间接物，更何况不灭者之于神圣只有间接关系。但是

天父的光芒，纯洁的光芒
并没有烤焦它(永恒心脏)……

这里的“它”即永恒心脏。“烤焦”(Versengen)在此按“纵火

“抢劫”这一惯用语来看意同消灭；荷尔德林起初没有用“并没有烤焦它”，而是写作“并没有杀害”。在最后一节诗的内侧空白处，荷尔德林以粗糙激动的笔法写下了下面的评注：

这个领域/更高，高于/
人类的领域/此乃神。

诗人想在这句话中扣压下来的暗示在此当是说：更高的领域，即神圣的光芒，甚至更深刻地以其本质之丧失来威胁神圣。但即便这一领域也只是“更高的”，而非“最高的”领域。也就是说，源出于本源的东西并不能够与本源抗衡。因而“永恒的心脏”虽然受到“深深撼动”，但依然坚如磐石。无疑地，撼动的根据在于那种深处，由此深处而来神圣才“同情神的痛苦”。作为闪电顺应于神圣的光芒的神何以有痛苦呢？光芒在明确的补充中被叫作“纯洁的光芒”，这是由于它内含着与神圣之归属关系的坚定性；因为“天国的财富为其自身之故必定是神圣的”（关于品达的残篇《至高者》，V，第276页）。这种迫切的归属关系，不是纯粹的忍耐，而是痛苦。但荷尔德林是如何思考痛苦的本质的，这在那首题为《唯一者》的赞美诗的后期文稿的附加改动那里得到了揭示；这首赞美诗要说的就是，基督的神恰恰不是唯一者。在那里（IV，第379页），荷尔德林提到一片荒野：

……充满幻觉的荒野，
保持在清白无邪的真理之中
乃一种痛苦。

因为过往的亲密性，亦即保持在完好无损的“法则”中，乃是

一种痛苦,所以出于其本质开端的永恒心脏是有痛苦的。它因此也分享“神的痛苦”。通过神圣委身于光芒的坚定性,即一种痛苦,神圣却照射自身而保持在其本质之真理中并因此有原初的痛苦。但因为这一源自开端和痛苦并非所遭受的忍耐,而是聚一切于自身中的亲密性,所以与神的同情也不具有怜悯和体恤的方式。痛苦乃是坚定地保持在开端中(das Festbleiben im Anfang)。对开端来说,涌现和委身决不是损失和终结,而始终只是更庄丽的开端,是更原初的亲密性。坚定地保持的神圣有待道说。但神圣的持存决不意味着某个现存事物的空洞的持续,而是开端的到达。对这种先行于过往者的开端而言,不可能设想有更原初的东西了。作为到达的保持乃是开端的无法忆及的原初性。

而诗人创建持存。

(《追忆》)

从多重角度上看,这首诗是未完成的。尤其是结尾的构造,始终还是不确定的,对荷尔德林本人来说或许曾经已经确然。但所有的完成在此都只是那种富余的结果,这种富余源出于诗歌之最内在开端并且要求确凿的结束语。任何描绘这节诗的构造的努力都只须力求唤醒人们去倾听这首诗歌的“这个诗句”:

现在正破晓! 我期侯着,
看到了神圣之到达,神圣乃我的词语。

“现在”——何时是这一“现在”? 是诗人写这首诗歌时的1800年左右光景么?“现在”确实是明确地指荷尔德林本人说“现在正破晓!”的那个时间点。诚然,这个“现在”指的就是荷尔德林

的时代而非其它。但荷尔德林的时代无非就是由他的诗句表达出基调的时代。在严格意义上,荷尔德林的时代确实就是他的时代。但这一他的时代恰恰不是在这个时候只是同时的普遍的同时代人的时代。这个“现在”指的是神圣的到达。这一到达才给出了“时代”,这个时代是历史向自己提出本质性决断的时代。这样的“时代”决不能给出说明(“注明日期”),也不是用年岁数量和世纪阶段能测定的。“历史数量”无非只是人类的计算活动赖以排列和贯串事件的附带的纽带。各种事件始终只占有着历史的表层,而考查(ιστορεῖν)就只能达到这种表层。但是,“历史学上的东西”(Historische)决非历史(Geschichte)本身。历史是罕有而难得的。唯当真理之本质原初地被裁定下来之际,历史才存在。

“其老更甚于季节”并“超越诸神”的神圣在其到达中建立着另一种历史的另一种开端。神圣原初地先行裁定人类和诸神,决定它们是否存在,谁是它们,它们如何存在和何时存在。到达者在其到达中通过呼声而被道说。随这首诗开始,荷尔德林的话现在成了召唤着的话。荷尔德林的话现在乃是“赞美诗”(Hymnos),一种全新的独一无二意义上的“赞美诗”。一般我们习惯于把希腊词 ὕμνειν 译为“赞美”和“赞颂”。这时我们很容易意指一种醉心词藻的赞美和歌颂。但现在诗意的词语是创建着的道说(das stiftende Sagen)。这种歌唱的词语不再是一种“对”某物的“赞美”,既不是“对诗人的赞美”,却也不是“对”自然的赞美,而是神圣“的”赞美。神圣赠送词语,并且自身进入词语之中。词语乃是神圣的居有事件(Ereignis des Heiligen)。^①荷尔德

^① 或译：“词语乃是神圣之发生”。“居有事件”或“发生”(Ereignis)一词是后期海德格尔思想的基本词语；在《走向语言之途》的几个篇目中，我们也以“大道”译之。——译注

林的诗作于是就是原初的召唤,它被到达者本身所召唤,到达者并且只有到达者才作为神圣来道说。赞美的词语于是“必然是神圣的”;而因为必然是“神圣的”,也就是“神圣的冷静的”。荷氏的一个作于1800年的题为《德国之歌》的残篇就道出了这一点:

……于是它在深深的阴影中,
当头上的榆树沙沙作响,
在凉风嗖嗖的小溪旁,德国诗人
畅饮神圣的清冷的溪水,
远远地倾听寂静天籁
他歌唱心灵之歌。

(残篇 n.10, IV, 第 244 页)

“深深的阴影”在“天国之火”的过大的光亮面前挽救了诗意词语。“凉风嗖嗖的小溪”在“天国之火”过强的火焰面前保护了诗意词语。清冷之物的凉快和阴影适合于神圣。这种清冷并不否定热情激励。清冷乃是那种对神圣的期备态度的随时都具有的基本情调。

荷尔德林的话道说着神圣,并因此命名着原初决断的唯一时间,此原初决断适合于诸神和人类的未来历史的本质构造。

荷尔德林的这种话依然未被倾听,它保存在德国人的西方语言之中。

孙周兴 译

关于人道主义的书信^{*}

我们对行动的本质还深思熟虑得远不够坚决。人们只知道行动是一种作用在起作用。人们是按其功利去评价其现实性。但行动的本质是完成。完成就是：把一种东西展开出它的本质的丰富内容来，把它的本质的丰富内容带出来，*producere*（完成）。因此真正说来只有已经存在的东西才可完成。然而首先“存在”的东西就是存在。思完成存在对人的本质的关系。思并不制造与影响此关系。思只是把此关系作为存在交付给它自己的东西向存在供奉出来。此一供奉的内幕就是，存在在思中形成语言。语言是存在的家。人以语言之家为家。思的人们与创作的人们是这个家的看家人。只要这些看家人通过他们的说使

* 此作是作者1946年秋与巴黎让·波弗勒通信的正文。作者为发表此文曾重审一遍，并在若干处加以扩充。1947年收入《柏拉图的真理学说》一书，在伯尔尼出版。1949年以单篇印行（法兰克福）。后收入海氏文集《路标》。译文系根据海德格尔：《关于人道主义的书信》，法兰克福1949年版译出。中译文原载《现代外国资产阶级哲学资料选辑·存在主义哲学》，商务印书馆1963年，第87—134页。

译者熊伟先生原把此文标题译为《论人道主义》，现改为《关于人道主义的书信》。文中基本词语，如 *Sein*，熊先生译为“在”，现改为“存在”，（少数语境下未改动）；*Seiendes*，熊先生译为“在者”，现改为“存在者”；*Dasein*，熊先生译为“亲在”，现改为“此在”；*Existenz*，熊先生译为“存在”，现改为“生存”。凡此类改动并无否定意思，只为本《选集》的译名的力求统一故。——编者

存在之可发乎外的情况形诸语言并保持在语言中,他们的看家本事就是完成存在之可发乎外的情况。思并不是由于有作用是由它发出的或由于它被应用了才变成动作的。当思思维着的时候,思就行动着。可以料想此一行动是最简单的行动,同时又是最高的行动,因为此一行动关乎存在对人的关系。但一切作为都基于存在而归于存在者。反之思让自己被存在取为说出存在的真理之资。思完成此一让。思是 l'engagement par l'Être pour l'Être(通过存在为存在的任务)。我不知道在语法上是不是可能把这二者(“par” et “pour”,“通过”与“为”)在一回事中说出来,也就是通过:penser, c'est l'engagement de l'Être(思,这就是存在的任务)。这里的“de l'……”这一第二格的形式应表达出,这个第二格同时又是主词又是宾词的第二格。在此“主词”和“宾词”都是形而上学中的不合式的名称,形而上学在西方的“逻辑”和“文法”的形态中过早地霸占了语言的解释。我们对隐藏在此一过程中的东西只是在今天才能觉察。把语言从文法中解放出来成为一个更原始的本质结构,这是思和创作的事情。思不仅是在当今情势的现实的的东西的意义之下的为存在者与通过存在者的 l'engagement dans l'action(动作中的任务)。思是通过存在的真理与为存在的真理的 l'engagement(任务)。这段历史从未过去,这段历史永在当前。存在的历史承担着并规定着 condition et situation humaine(人类的任何条件与情势)。为使我们现在才学着纯粹地去掌握思的上述本质而这同时也就是说去完成思的上述本质起见,我们必须把自己从对思所作的技术的解释中解放出来。将思作技术的解释这回事可以回溯到柏拉图与亚里士多德,在他们那里,思本身就是一种 τέχνη(技术),就是为做与作服务而进行考虑的手续。但这考虑在此已经是从 πράξις(实践)和 ποίησις(创造)的角度来看的。因此如果就思看

思,思就不是“实践的”。把思称为 *θεωρία*(理论)与把认识规定为“理论的”行为,都已经是在对思下了这种“技术的”定义的范围以内发生的事情。这个定义是一个反动的企图,要把思也挽救到一种还独立的状态中来与行动和做作相对立。从那里起,“哲学”经常处于窘境,无法在“诸科学”面前为它自己的存在自圆其说。哲学认为,为要做到这一点,最稳当的办法就是哲学把自己本身提高到一门科学的等级上来。但这种努力却是以思的本质作代价。哲学陷入一种恐惧中,害怕如果它不是一门科学的话就会丧失威望与效用。人们把哲学不是一门科学算做一个缺点,而这缺点又被人们拿去与非科学性混为一谈了。作为思的基本成分的存在,在思的这个技术的定义中被牺牲了。“逻辑”就是从诡辩派与柏拉图开始的对此一讲法的认可。人们按照一种对思并不合式的量度来判断思。这样的判断无异于按照鱼能够在岸上干地生活多久来评价鱼的本质与能力。思登在干地上已经很久了,太久了。能够把使思回复其基本成分的努力称作“反理性主义”吗?

您的信中各问题都宜面谈才易澄清。在笔谈中,思易丧失其灵活性。特别是思所固有的它的领域的多度性在笔谈中极难发挥。与一切科学有别,思的严格处不仅在于概念之人为的,也就是说,技术的理论的严密性。思的严格处在于,说总纯粹地保持在存在的基本成分中并让说的形形色色的各度中的简单的东西贯串全局。另一方面,笔谈迫人作深思熟虑的语言上的表达亦非无益。今拟只谈所提各问中的一题。对此题加以商讨,或亦有助于对其他各题之体会。

您问:Comment redonner un sens au mot “Humanisme”(如何回复“人道主义”这个词的意义)?提出此问题的时候有一目的,就是要坚持“人道主义”之说。我今问,是否有此必要?是不

是提出一切这一类名称的灾难还不够明显呢？人们固然久已不信什么“主义”了。但是公众意见的市场总需求新的“主义”。人们又总是愿意供此需求。就是像“逻辑”、“伦理学”、“物理学”这些名称，也是在一旦原始的思完结时才出现的。希腊人在他们的伟大时代中都是没有这些名称而有所思的。希腊人甚至没有把思称为“哲学”。如果思偏离其基本成分，思便完结。基本成分就是思从其中出发才能成其为思的东西。基本成分是真正有能力的东西：能力。基本成分主持思并即使思归其本质。率直讲来，思就是存在的思。此处的“的”有双重意义。思是存在的，因为思由存在发生，是属于存在的。思同时是存在的思，因为思属于存在，是听从存在的。思是听从存在而又属于存在的东西的时候，就是按照它的本质来历而存在的东西。思存在——这意思是说：存在已听命地主宰其本质了。在一件“事”或一个“人”的本质中主宰一件“事”或一个“人”，这就叫做：爱一件“事”或一个“人”；喜欢一件“事”或一个“人”。这种喜欢的意思，想得更原始些，就是：赋予本质。这样的喜欢就是能力的真正的本质，能力的这种真正的本质不仅能作出这件事或那件事，而且能让一个东西在它的来历中“成其本质”，也就是说让它存在。这种喜欢的能力，就是一个东西“赖”之而真正能存在的能力。这种能力是真正的“可能的东西”，是其本质基于喜欢的那种东西。存在由此种喜欢而能思。存在使思成为可能。作为有能力的喜欢者，存在就是“可能的东西”。作为基本成分的存在，就是喜欢着的能力的“寂静的力量”，也就是可能的东西的“寂静的力量”。我的“可能的”与“可能性”这些字眼自然只是在“逻辑”与“形而上学”的统治之下被设想得与“现实性”有别，这就是说，是从对存在的一定的——形而上学的——解释来设想的，这种解释把存在解释为 *actus*（现实）与 *potentia*（潜能），而人们又把这种区

别和 *existentia*(存在)与 *essentia*(本质)的区别等同起来。当我论及“可能的东西的寂静的力量”的时候,我的意思不是指一种只是意想不到的 *possibilitas*(可能性)的 *possibile*(可能的东西),不是指一种潜能,一种作为一种存在的现实的本质的潜能,而是指存在本身,这个存在本身能喜欢着地担当思,亦即是担当人的本质,而这也就是说担当人对存在的关系。能一事一物,在这里的意思是说:把一事一物保持于其本质中,保留于其基本成分中。

当思从它的基本成分中偏离因而完结的时候,思就靠下述办法来弥补损失:思就作为 *τεχνη*(技术),作为教育的工具因而就是作为教育活动而以后又作为文化活动来使自己有效用。哲学就逐渐变成一种从最高原因来进行说明的技术。人们不再思了,人们却从事于“哲学了”。在从事于此的竞赛中哲学就公开地献身为一种……主义并力图取胜。这样的名称的统治地位并不是偶然的。这样的名称的统治地位是来自独特的公众的专政,而尤其在新时代是如此。然而所谓“私人生存”不是已为本质的、亦即自由的为人。“私人生存”只是撇撇扭扭地成为对公众事物的否定了。“私人生存”仍然是依赖于公众事物的摒弃公众事物者并且只靠从公众事物中抽身回来养活自身。于是“私人生存”就违反了自己的意愿而确证了为公众之役的情况。但这种为公众之役的情况本身却是形而上学地有条件的(因为是从主观性的统治中产生的)设施与委任,是存在者的公开状态施于把一切事物无条件地对象化这回事中去的形而上学地有条件的设施与委任。因此语言就为各种交通途径的媒介之役了,把一切事物对象化这回事就是在这些交通途径之上展开的,而把一切事物对象化的情形就是一切事物对一切人都是在忽视任何界限的情况之下同形式地可接近。于是语言就陷入公众的专政之下了。公众的专政预先就断定,什么是可以理解的以及什么

必须作为不可理解的被抛弃掉。在《存在与时间》(1927)第 27 节与第 35 节中关于“普通人”所讲的东西决不只是对社会学的一种附带的贡献。这个“普通人”的意思也决不只是与人格的自己的存在相对立的伦理生存地被了解的对立物。关于“普通人”这个词所讲的东西倒包含一层意思就是：从追究存在的真理的问题想过来，就须指出这个词从一开始就有从属于存在的关系。这个关系在表现为公众意见的主观性的统治之下是隐而不显的。然而如果思确认为存在的真理值得一思了，那么细想语言的本质这回事也就不得不获得另一种地位了。细想语言的本质也就不能再只是语言哲学了。只是因此《存在与时间》(第 34 节)才有意指出语言的本质度并触及这个单纯问题：语言究竟是以存在的什么样的方式而作为语言的？语言到处迅速地被荒疏，这就在一切语言应用中损害了美学的与道德的责任。不仅如此，语言之愈来愈利害地被荒疏还是由于人的本质之被戕害。只注意保养语言的应用，还不证明我们已免除这种本质的危险。只注意保养语言的应用，在今天也许毋宁说明我们还完全看不见而且不能看见这危险，因为我们从来还没有注意过这危险。近来常被论及而已为时过晚地被论及的语言的堕落，却不是一件事情之出现的缘由，而是这件事情之出现的后果，这件事情是：语言在新时代的主观性的形而上学的统治之下几乎是无可遏止地脱出它的基本成分了。语言还向我们拒不承认它的本质：它是存在的真理之家。语言倒委身于我们的意愿与驱策——任我们作为对存在者进行统治的工具使用。存在者本身显现为因果之网中的现实的东西。我们与存在者作为现实的东西遭遇，遭遇时计算着行动着，但也科学地遭遇着，以诸多说明与论证来进行哲学活动地遭遇着。虽有诸多说明与论证，但也断言有不可说明者。如是我云，我们便自认为面对着神秘境界。仿

佛这个神秘境界是这样构成的似的：好像存在的真理根本就听人归结为诸多原因与说明理由，或者，其意思就是说，归结为其真理是不可捉摸的。

但若人要再度进入存在的近旁，那么他必须先学会在无名中生存。他必须以同样的方式既认识公众的诱惑又认识私人的东西之无力。人必须先让存在又对自身说话，然后人才能说；让存在又对自身说话时有一种危险即：人在此种要求之下就无甚可说或罕有可说了。只有这样，言词才能再获得它的本质的有价值之处，而人才能再获得他要居住在存在的真理中的住处。

但在对人提出的这种要求中，在使人愿应此要求的试图中，不是已在为人而努力了么？“烦”的方向不是为使人又回复其本质又是为什么呢？这意思不是说人(homo)要变成合人性的(humanus, 人道的)又是说什么呢？所以人道仍然就是这样的思所关切的事情；因为这就是人道主义：想想烦烦人是合人性的而不是不合人性的，不是“inhuman(不人道的)”，这就是说，不是在他的本质之外的。入的人性究竟何在？入的人性就在人的本质之内。

但人的本质从哪里来以及如何来规定呢？马克思主张要认识并承认“合人性的人”。他在“社会”中发现了合人性的人。在马克思看来，“社会的”人就是“自然的”人。在“社会”里，人的“自然本性”，这就是说“自然需要”(食、衣、繁殖、经济生活)的整体都同样地得到保证。基督徒是从对神性划的界限中来看人的人性，homo的Humanitas。从耶稣救世史的意义看来，基督徒是作为“上帝之子”的人，而作为“上帝之子”，就要在基督那里听取并承担天父的要求。只要“世界”从理论的精神的意义想来总是通到彼岸的暂时的过道的話，人就不是这个世界的。

在罗马共和国时代，Humanitas(人性或人道)第一次在它的

名称之下被着重地深思与追求着。人道的人与野蛮的人相对立。在此,罗马人用“吞并”从希腊人接受下来的 παιδεία(教化)的办法提高了罗马道德,而人道的人就是指这些罗马人。希腊人是指晚期希腊人,其教化是在各哲学家学派中被传习着。希腊人的教化是指艺术与科学中的教化。这样了解的 παιδεία(教化)就被译为“humanitas(人性或人道)”。罗马人的真正的罗马特点就在于这样的人性或人道中。我们在罗马碰到了第一个人道主义。因此第一个人道主义在本质上仍然是一种特殊的罗马现象,此种特殊的罗马现象是从罗马人与晚期希腊人的教化的相遇中产生出来的。14与15世纪在意大利的所谓文艺复兴是罗马文教的复兴。因为这取决于罗马特点,所以问题就在于人性或人道,因而就在于希腊教化。通常总是就希腊晚期形态来看希腊人,而对晚期希腊形态本身又总是用罗马意义的看法。文艺复兴中的罗马人也是和野蛮人相对立的。但此时认为中世纪经院哲学的野蛮就是不合人性的或不人道的东西。因此历史地来了解的人道主义总包括对人性或人道的研究,而这样的研究又以一定方式回溯到古代于是又总是变成希腊的复兴。这种情形在德国18世纪的人道主义中通过温克尔曼、歌德与席勒的著作表现出来了。反之,荷尔德林不属于“人道主义”之内,而这是因为他对人的本质的式样想得比这种“人道主义”所能想的更原始些。

但人们如果一般地把人道主义了解为努力使人为自己的人性或人道而成为自由的以及在自己的人性或人道中发现自己的尊严,那么人道主义就随人们对“自由”与人的“自然本性”的看法之不同而不同了。同样的情形,实现人道主义的途径也不同了。马克思的人道主义不需要回溯到古代,萨特把存在主义理解成的人道主义也不需要回溯到古代。在上述广义之下,只

要按照基督教义看来一切都是为了人的灵魂得救(*salus aeterna*)而人类历史是在救世史的框子之内显露出来的话,那么基督教也是一种人道主义。无论人道主义的种类随目标与根据,随实现它的方式与手段,随它的理论的形式之不同而如何不同,总之这一切种类的人道主义在一点上是一致的,即:人道的人的人性或人道,总是从一种已经确定了的对自然、对历史、对世界、对世界根据,也就是说对存在者整体的讲法的角度来规定的。

任何一种人道主义要不是奠基于一种形而上学中,就是其本身即为一种形而上学的根据。对人的本质的任何一种规定,如果已经是对存在的真理不加追问而即以存在者的定义作为前提的话,无论对此种情形有知抑或无知,总之任何这样的对人的本质的规定都是形而上学的。因此如果从人的本质是如何被规定的方式上着眼,那么一切形而上学的独特之处都表现在形而上学是“人道主义的”。据此看来任何人道主义总是形而上学的。人道主义在规定人的人性时既不追问存在对人的本质的关系。人道主义甚至还阻止这种追问,因为人道主义由于源出于形而上学之故既不知道这个问题也不了解这个问题。倒过来看,对存在的真理进行追问,这是在形而上学中被遗忘了而且被形而上学遗忘了的问题,这个问题必须追问而且有它自己的方式来追问;要让大家明白这一点,只能通过就在形而上学的统治之下提出“什么是形而上学?”这一问题的办法。在开头的时候甚至对“存在”的任何一种追问以及对存在的真理的任何一种追问都不得不作为“形而上学的”追问来入手。

第一个人道主义,即罗马的人道主义,以及自罗马以来直到现代成长起来的一切种类的人道主义,都把人的最一般的“本质”认为当然的以作前提。人被看成 *animal rationale*(理性的生物)。此一规定不仅是希腊文 *ἔφρον λόγον ἔχον* 的拉丁文译文,而

且是一个形而上学的定义。对人的本质的此一规定并不是错误的。但此一规定是被形而上学所决定的。不仅此一规定的界限,连此一规定的本质来历,却都在《存在与时间》中被指明是成问题的了。此成问题之处首须作为思所须思的东西来听凭思去琢磨,却绝对不是陷人空洞的怀疑癖的消磨中了。

形而上学诚然是把存在者在其存在中摆出来了并即如此去思存在者的存在。但形而上学不思二者之别,^①形而上学不追问存在本身的真理。因而形而上学也从来不问人的本质是以什么方式属于存在的真理。形而上学不仅迄今没有提出这个问题。这个问题对作为形而上学的形而上学说来是不可接近的。存在还等待着人将会认为它本身是值得思的呢。无论人们在着眼于人的本质规定时是如何规定生物的理性的,无论是规定为“原理的能力”也好,规定为“范畴的能力”或其他的東西也好,总之理性的本质无论在何时何处都是基于下述情况:在对存在者在它的存在中进行任何一种了解时,存在本身都已经是澄明的了而且都已在存在的真理中出现了。同样的情形在谈“animal”, ζῷον(生物)的时候,已经注定要先谈“生命”了,而谈“生命”又必须以谈作为 ζῷη(生命)与 ψῦας(生)的存在者为基础,有生命的东西就是在这样的存在者范围之内显现出来的。但除此之外而且归根到底仍须先于其他一切来问一下,人的本质是最初而且先于一切决定着一切的,究竟这样的人的本质是不是根本就在于生物性这一度之中呢?如果我们把人而且只要我们把人当作在其他生物之中的一种生物来和植物、禽兽及神划清界限的话,是不是我们就根本走在通向人的本质的正确道路上呢?

^① 参看《论根据的本质》,1929年版第8页;此外参看《康德和形而上学问题》,1929年版第225页;还有《存在与时间》,第230页。——原注

人们可以这样办,人们可以以这样的方式把人列于存在者的范围之内作为在其他存在者之中的一个存在者。人们在这样办的时候还总能关于人说出正确的东西来。但人们也必须明白,在这样办的时候人就终归仍然落入生物性的本质范围之内,即使人们不把人和禽兽等同起来而是把人说成有特殊的差异,也仍然如此。人们在原则上总是想着生物的人,即使生命力被假定为精神或思而精神或思以后又被假定为主体、为人格、为精神,仍然是想着生物的人。这样的假定就是形而上学的方式。但用这种办法人的本质就被注意得太少了,就不是就人的本质的来历着想的,这个人的本质的来历在历史的人类看来总仍然是本质的将来。形而上学想人是从生物性方面想过来而不是想到人的人性或人道方面去。

形而上学划地自限,绝不过问简单的本质情况,即:人在人的本质中被存在要求着,而人只有在这种人的本质中才成其为本质。人只有从此种要求中才“已经”发现他的本质是居于何处。人只有从此种居住中才“有了”“语言”来作为家,而这个家就为人的本质保持着出窍状态。我把处于存在的澄明状态中呼叫人的生存。只是人才适于以这种方式去存在。如此领会的生存不仅是理性的可能性的根据,而且这种生存就是人的本质在其中保持其规定的来源的东西。

生存只有就人的本质才说得上,这就是说,只有就人之“存在”的方式才说得上;因为就我们所知看来,只有人堕入了生存之天命。因此生存也绝不可以被设想为其他各种生物中的特殊的一种,这样说的时候是先认定,人是命定要思他的存在的本质而不仅是报告关于他的情状与活动的自然故事与历史故事的。所以连我们从与“禽兽”的比较中认为属于生物性的人的东西本身也是基于生存的本质的。人的身体和禽兽的机体比较起来是

一种本质上不同的东西。人们用灵魂来抵制人的肉体,用精神来抵制灵魂,用生存来抵制精神,并比迄今为止更加响亮地为对精神作很高的评价作宣传,然后还是让一切复归于生活的体验,同时又用警告语气断言思会凭其死板概念破坏生活之流而存在的思会使生存变为畸形——用上述这些办法还并不能克服生物主义的迷乱。生理学和生理化学可以用自然科学的方法把人作为有机体来进行研究,这件事情并不足以证明人的本质在于此种“有机体”中,也就是说,在于此种可以由科学来说明的肉体中。不能这样看,也和不能认为自然的本质是从原子能中推出来的一样。事情倒可能是这样:在自然面向着人用技术来掌握它的这一方面的时候,自然恰恰是隐蔽了它的本质。和人的本质并不在于是生物的有机体的情形一样,这种对人的本质的不充分的规定也不能靠把人用不朽的灵魂或用理性能力或用人格装备起来的办法加以消除与补救。在这种做法的任何一种中,本质都被忽略了,而且就是根据于此种形而上学的计划而被忽略的。

人是什么?人所是的这个什么,也就是说,用流传下来的形而上学的语言来说的人的“本质”,就是人的生存。但这样来想的生存和流传下来的 *existentia* 这个概念并不是一回事,这个 *existentia* 的意思是指现实性,有别于 *essentia*,意即可能性。在《存在与时间》(第 42 页)中用着重符号写得有这句话:“此在的‘本质’在于它的生存”,但在这里并不是在谈 *existentia* 与 *essentia* 的对立,因为存在的这两个形而上学的规定根本还没有成为问题,更不用说二者的关系了。这句话和一般对 *Dasein*(此在)这个词的讲法的关系更少,因为这个词在 18 世纪已发展成相当于“对象”这个词的称呼,而这个称呼却是要表达现实的东西的现实性的形而上学的概念。这句话的意思倒是说:人是这样成

其本质的：人“此”在，也就是说，人是存在的澄明。这个此“在”，而且只有这个此在，才有生存的基本特质，这就是说，才有出窍地立于存在的真理之中的基本特质。人的出窍的本质在于生存，而此生存仍和形而上学地设想的 *existentia* 有别。中世纪哲学把这个 *existentia* 理解为 *actualitas*（现实性）。康德把 *existentia* 设想为在经验的客观性的意义之下的现实性。黑格尔把 *existentia* 规定为绝对主观性的自知的理念。尼采把 *existentis* 了解为相同的东西之永恒复返。这些只是从表面看来有不同的对 *existentia* 的各种讲法都是把它讲成现实性，是否通过这些讲法的 *existentia*，石头的存在或者甚至作为动植物的存在来了解的生命就当然都被充分地思过了呢，这就至今仍然是未经涉猎的问题。在任何一种上述的讲法中，生物就是生物，生物完全没有从它们的这样的存在中来处于存在的真理中而在这样的处中保持住它们的存在的本质的东西。大概在一切存在着的存在者中，我们最难思的就是 *Lebe - Wesen*，^①因为这个 *Lebe - Wesen* 一方面是以一定的方式和我们最切近，而另一方面同时又被一个鸿沟和我们的生存的本质隔开了。反之，看样子人们似乎想认为，神性的东西的本质离我们还比生的本质的令人惊异的东西离我们要近一些，这是说在一种本质的远方中要近一些，虽然这种本质的远方作为远方和我们的生存的本质要比我们和禽兽之间的有着其深难测的鸿沟的肉体上的亲近关系更要亲密些。这样的一些考虑向流行的因而总还是急躁的把人说成是理性的生物的说法中投进了罕有的光明。因为植物和动物诚然总是被绑在它们的环境中的，但却从来不是自由地被摆进存在的澄明

① 这个德文字本来的写法是 *Lebewesen*，意为“生物”，海德格尔故意写为 *Lebe - Wesen*，意即“生的本质”了，但他在此是用双关之义。——译注

中去的,而只有存在的澄明才是“世界”,所以植物和动物是没有语言的。但却不是它们因为语言与它们总是无缘之故而无世界地挂在它们的环境中。生的本质的一切似谜的东西却都在“环境”这个词中挤在一起。语言在其本质深处并不是一个有机体的吐白,也不是一个生物的表述。因此语言绝不能从字形性质方面来适合其本质地加以思维,也许连从意义性质方面都不能适合其本质地加以思维。语言是存在本身的又澄明着又隐蔽着的到来。

就其出窍状态想来,生存既不在内容方面也不在形式方面和 *existentia* 是一回事。生存在内容方面的意思是站出来站到存在的真理中去。反之, *existentia* 的意思是现实性,和作为理念的单纯的可能性有别。生存是称呼人在真理的天命中所是的东西的规定的。*existentia* 仍然是一种东西在自己的理念中出现的时候所是的东西的实现了的情况的名称。“人生存”这句话并不是人是否现实地存在这一问题的解答,而是追究人的“本质”的问题的解答。我们常常把追究人的“本质”的问题自始即提得不对头,无论我们问人是什么还是问人是谁,总之不对头。因为在这个谁或这个什么中我们已经眺望着一个人格的东西或眺望着一个对象了。然而人格的东西之失误而又遮蔽存在的历史的生存之本质的东西,并不逊于对象性的东西。因此经过熟虑之后在所引的《存在与时间》(第 52 页)中的这句话中写“本质”一词时加上了引用号。这是表示,现在“本质”既不是由潜能,也不是由现实,而是由此在的出窍状态来规定了。人作为生存的人就忍受着此在,他把这个此作为存在的澄明取人“烦”中,但此在本身是作为“被抛者”而成其本质的。存在是天命善于投的,此在就是在作为天命善于投者的存在之抛中成其本质的。

但若有人想把关于人的生存的本质的这句话解释为好像是

把基督教神学关于上帝所讲的一种思想(上帝是自己存在)还俗来移用于人,那么这将是迷乱到极点的想法了;因为生存既不是本质的实现,生存甚至也不促成与设定本质的东西。如果把在《存在与时间》中所谓的“谋划”了解为意想的设定,那就是把此所谓“谋划”看成是主观方面的成就,那就不是像“存在的领会”只能在对“在世”进行“生存状态的分析”的范围之内来被思,也就是作为对存在的澄明的出窍的关系来被思的情形一样来思此所谓“谋划”了。要把这另一种离开了主观方面的思后补地与附带地加以充分实行,自然是由于在发表《存在与时间》的时候把第一部第三篇“时间与存在”扣下未发表(参看《存在与时间》第39页)而困难了。在此整个事情倒转过来了。成为问题的一篇扣下未发表,因为在此一倒转的充分的说中的思并不中用,而乞灵于形而上学的语言也无济于事。《论真理的本质》这篇讲演是在1930年想出并宣告过,但在1943年才付印的。这篇讲演对从“存在与时间”倒转为“时间与存在”的思给予一定的注视。此一倒转并不是改变了《存在与时间》的观点,而是要在此一倒转中所试图进行的思才能够达到此一度中足以经验到《存在与时间》而且是从忘在的基本经验来经验到《存在与时间》的处所。

反之,萨特却这样说出存在主义的基本命题:存在先于本质。他这样说的时候却取了在形而上学的意义之下的 *existentia* 与 *essentia* 两词,而形而上学却自柏拉图以来就说: *essentia* 先于 *existentia*。萨特把这个命题倒转过来了。但是把一个形而上学的命题倒转过来仍然还是一个形而上学的命题。作为这个命题,它就和形而上学一起固执于对存在的真理的遗忘之中。因为无论哲学把 *essentia* 与 *existentia* 的关系如何规定,在与中世纪争论的意义之下来规定也好,在莱布尼茨的意义之下来规定也好,或在其他意义之下来规定也好,总之首先还是须问,在

之中的这种区别,即 *esse essentiae* 与 *esse existentiae* 的区别,究竟是从什么样的存在的天命达到思面前的呢? 还需深思的是,为什么追究存在的天命的问题从来没有被追问过而且为什么这个问题从来没有能够被想到过呢? 或者是不是 *essentia* 与 *existentia* 的区别的这种现况并不算把存在遗忘了的标志呢? 我们可以臆断,这种天命并不是单纯地基于人类思维之延误,更不消说不是基于早期的西方思维之低能。其本质来历是隐蔽着的 *essentia*(本质性)与 *existentia*(现实性)的区别贯串着西方历史的天命与全由欧洲规定的历史的天命。

萨特论 *existentia* 对 *essentia* 的优先地位的主要命题还为把“存在主义”这个名字作为适合于此种哲学的名称作了申辩。但“存在主义”的主要命题和《存在与时间》中的那个命题毫无共同之处;至于在《存在与时间》中一句关于 *essentia* 与 *existentia* 的关系的话都还完全不能说出那就不必提了,因为在那里还在准备先行的东西。按照已说出的看来,这件事进行得十分笨拙。今天才还要说的或许可能推动人的本质去思维着地注意贯彻整个人的本质的存在的真理的这一度。然而这件事也总之只可能在尊重存在与看重人所生存着地忍受的此在的情况下出现,却不是因人而出现;并不是因人而出现这件事,因而文明与文化都通过人的创造而行世了。

然而为使我们今天的人进入存在的真理这一度之中以期能够深思它起见,我们不得不首先弄清楚人的存在是如何进行的以及存在是如何要求人的。如果我们恍然大悟人生存的时候就是人存在的话,那么我们就体会到这样的本质的经验了。如果我们姑且用流传下来的语言来说这层意思的话,那就是说:人的生存就是他的实体。因此在《存在与时间》中常常出现这句话:“人的‘实体’就是生存”(第 117 页,第 212 页,第 314 页)。然而

从存在的历史的意义着想，“实体”已经是 *οὐσία*（本质）这个词的隐蔽的译名，这个词是指称在场者的在场而多半同时由于谜一般的双关意义而是指在场者本身的。“实体”的意义在《存在与时间》中在实行“现象学的分解”处已经出现（参看第 25 页）；如果我们在此种意义之下来想“实体”这个形而上学的名字，那么“人的‘实体’就是生存”这句话的意思不外是说：人如何在他自己的本质中在场而为存在的方式，就是出窍地立于存在的真理中。人的这种本质规定并不认为作为理性的生物、作为“人格”、作为精神的灵魂的肉体的东西的人之人道主义的定义是错的，这些定义并不白费。倒是唯一的思想是：对人的本质的一切最高度的人道主义的规定都还不知人的本真的尊严。在此种意义之下，《存在与时间》中的思就是反对人道主义的。但此所谓反对的意思并不是说，《存在与时间》中的思投到人道的东西的反对方面去了而赞成非人道的东西了，维护非人道了且贬低人的尊严了。那思反人道主义，是因为那人道主义把人的人道放得不够高。当然人的本质主权决不在于：人是存在者的实体，作为存在者的“主体”，以便作为存在的掌权者让存在者的存在着的存在在被称誉得已经太喧嚣了的“客观性”中化为乌有。

人却是被存在本身“抛”入存在的真理之中的，人这样地生存着看护存在的真理，以便存在者作为它所是的存在者在存在的光明中现象。至于存在者是否现象以及如何现象，上帝与诸神、历史与自然是否进入存在的澄明中以及如何进入存在的澄明中，是否在场与不在场以及如何在场与不在场，这些都不是人决定的了。存在者的到来是基于存在的天命。但就人来说，仍然有这个问题：人是否发现适应于存在的天命的他的本质中的熟练的东西？因为人须作为生存着的人来按照存在的天命看护存在的真理。人是存在的看护者。在《存在与时间》中，当出窍

的生存被理会为“烦”的时候,其所思就完全是指此意(参看第44节a段,第226页以下)。

说存在吧——存在是什么?存在就是存在本身。要知此点,要说此点,都是将来的思不能不学的事。“存在”——这不是上帝,不是世界根基。存在还是一切存在者,虽然存在离人比离任何存在者都更远,无论这任何存在者是一座岩石也好,是一只兽也好,是一件艺术品也好,是一架机器也好,是一个天使也好,是上帝也好。存在是最近的东西。然而此近处对于人仍然是最远的。人当下总是已经而且只执着于存在者。但若思把存在者作为存在者摆出来,思便确是指存在了。然而真实情况却是总只把存在者作为存在者来思而恰恰不是而且从来不把存在作为存在来思。“存在的问题”总仍然是追究存在者的问题。存在的问题还完全不是这个迷惑人的名称所指的东西:追究存在的问题。就是在哲学像在笛卡尔和康德那里变成“批判的”了的地方,哲学也是总附和形而上学的想法的时尚。哲学从存在者出发思到存在者身上去,在过道中看了存在一眼。其实在存在的光明中已摆着从存在者出来的任何出口与回到存在者的任何归路。

但在形而上学所知的存在的澄明或者只是对在场者在“外观”(ὄρα)中看一眼,或者是批判地认为是从主观方面进行范畴的意象时看过去所看到的東西。这就是说:作为澄明本身的存在的真理对形而上学仍然是蔽而不明的。然而此其蔽并不是形而上学的缺点,倒是它对它自己扣留不给却保留下来的它自己的财富中的财宝。但澄明本身就是存在。澄明在存在的天命范围之内才赋与形而上学以面貌,在场者就是由此面貌来接触到对在场者在场的人,于是人本身才能在了解(νοεῖν)中触及存在。^①面貌才吸

① 亚里士多德:《形而上学》,10。——原注

引注视。如果了解在作为确实的主体的思执的知觉中变成了向自身面前摆明的话,面貌就一任自己被注视了。

然而,假定我们根本可以直接了当地这样来发问的话,存在对生存又是怎样的关系呢?只消存在把在生存状态的本质,也就是出窍状态的本质中的生存把持在自己身上并聚集到自身上来作为在存在者之中的存在的真理的处所,那么存在本身就是关系。因为人作为生存着的人来到这个关系中停留,而存在就作为这个关系打发自身,同时人就出窍地承受这个存在,也就是烦着来承受这个存在,所以人暂时忽略了最近的东西而把自身执着于次近的东西之上。人甚至还以为这就是最近的东西。然而比最近的东西更近而同时又比由通俗的思维想来是最远的东西更远的,就是这近处本身:存在的真理。

将存在的真理付诸遗忘而有利于未在本质中加以深思的存在者之充塞,这就是在《存在与时间》中所谓的“沉沦”的意义。这个词的意思并不是指人的一种从“道德哲学”的意义来了解而同时是还俗了的罪孽情况,而是指称一种在存在对人的本质的关系的范围之内的人对存在的本质关系的。据此,为奏序曲而用的“本真性”与“非本真性”两个名称的意思就不是指一种道德的生存的区别,不是指一种“人类学的”区别,而是指人的本质对存在的真理的一种最须加以思的,因为迄今仍对哲学隐面不显的“出窍的”关系。但这个关系如其现在所是的这样,并非基于生存,倒是生存的本质是在生存状态的出窍状态上出自存在的真理的本质。

思在《存在与时间》中第一次企图把自身说出来,这个思所想达到的唯一的東西是一点简单的东西。作为此种简单的东西的存在仍然是十分神秘的,是一种不勉强的料理活动的单纯的近处。此种近处是作为语言本身来成其本质。但只要我们

在情况很好的时候把语言作为有声形象(活字体),音调韵律与意义的统一体,那么语言就不仅是语言。我们把有声形象与活字体想作文字躯体,把音调与韵律想作语言的灵魂,而把有意义的东西想作语言的精神。人的本质常被设想为理性的生物,也就是被设想为躯体、灵魂、精神三者的统一体,而我们平常就是从对人的这种本质的适应来想语言。然而就和在生物的人的人道中生存始终是被掩蔽着的而且由于生存之故存在的真理对人的关系也始终是被掩蔽着的一样,对语言下的形而上学的生物的定义也掩盖着语言的存在的历史的本质。从语言的这种存在的历史的本质看来,语言就是存在的家,就是由存在来安置并由存在来装配妥当的家。因此现在的任务是要来从对存在的适应中去思语言的本质,而且是要把语言的本质作为人的本质的此种适应,也就是作为人的本质的居家情况去思一番。

但人不仅是一种在其他才能之外还有语言的生物。勿宁说语言是存在的家,人居于其中生存着,同时人看护着存在的真理而又属于存在的真理。

所以在把人的人性规定为生存的时候,事情要归结为:人并非本质性的东西,而作为生存的出窍状态的这一度的存在才是本质性的东西。然而这一度并不是众所周知的空间性的东西。倒是一切空间性的东西与一切时空都是在此一度中成其本质,而存在本身就是作为此一度而存在的。

思注意于这些简单的关系。思为这些关系在久已流传下来的形而上学的语言及其文法当中去寻找合式的字眼。假定一个名称确乎总有点内容的话,是不是此种思还可称为人道主义呢?只要人道主义形而上学地思的话,那就肯定不可称为人道主义。如果人道主义就是存在主义而且主张萨特说的这句话:“严格说

来我们在一个其上只有人的平面上”，^①那就肯定不可称为人道主义。其实若从《存在与时间》想过来，那就不该那样说而应这样说：严格说来我们在一个其上主要有存在的平面上。但 le plan(平面)是从那里来的而且是什么呢？L'Être et le plan(存在与平面)是一回事。在《存在与时间》(第 212 页)中有意而且小心地写道：il y a l'Être：“es gibt”das Sein(“有”在)。用 il y a 去译“es gibt”是不准确的。因为在此“有”者就是存在本身。这个“有”却是指称那有着而又维持着自己的真理的存在的本质的。这个和存在的本质本身一起有出来的东西就是存在本身。

同时却要用“有”这个字，以求暂时避免这样的讲法：“存在是”；因为通常是用“是”这个字来谈存在着的東西。我们把这样的东西称为存在者。但存在恰恰不“是”“存在者”。如果不加进一步的限制而即用“是”来谈存在，那么存在就太容易被按照众所周知的存在者的样式设想为一个“存在者”了，这个存在者就是作为原因起作用与作为结果接受作用的那种存在者。虽然巴门尼德在思的早期就已说道：ἔστιν γὰρ εἶναι“存在就是存在”。在这句话中隐藏着对一切思说来都是最初的秘密。也许“是”这个字以恰当的方式只能用来谈存在，所以一切存在者其实都不而且从来不“是”。但因为思才刚要争取能就存在的真理来谈存在，而不是从存在者来把存在解释得像一个存在者一样，所以还必须让思便于细心地去想想：存在是否是以及如何是。

巴门尼德讲的 ἔστιν γὰρ εἶναι(存在就是存在)今天还未被深思。哲学的进步如何，就此即可探测。如果哲学重视自己的本质，那么哲学根本就没有进步。哲学在原地踏步，以求老是思同一的东西。以为从这原地进了步，这是一个错觉，这个错觉跟随

① 萨特：《存在主义是一种人道主义》，第 36 页。——原注

着思,亦犹思自身投的影子跟随着它一样。因为存在还未被深思,所以在《存在与时间》中谈存在时也说:“有”。然而关于这个*il y a*(有)却不可以简直漫无边际的胡思乱想。这个“有”作为存在的天命主宰着。它的历史在各重要思想家的笔下形成语言。因此思到存在的真理中去的思作为思是有历史性的。没有一种“系统的”思;也没有一种过去的各种意见的历史来为这种系统的思作图说。但也没有像黑格尔所认为的可以把思的规律作成历史的规律而同时又把历史消失在这个体系中的这样一种只是体系的东西。想得更原始一些,却有存在的历史,而思就作为思念这个历史的思,由这个历史本身所产生的思来归属于这个历史之中。这种思念和对已过之事的意义之下的历史所作的事后回溯的想象有本质上的不同。历史并不是首先作为发生而发生。而发生并不是逝去。历史之发生是作为出自存在的存在的真理的天命而成其本质的。^①当存在有了时,存在就来到天命中。但从有天命的意义着想,这意义却是说:存在有了而又不有。黑格尔把历史看成“精神”的发展史,他对此种历史所作的规定诚然不是不真的。黑格尔对历史所作的规定也不是一部分对,一部分错。形而上学作为体系是第一次通过黑格尔才把它的绝对地被思过的本质形诸语言;正如此种形而上学是真的一样,黑格尔对历史的规定亦如此真。绝对的形而上学连同它的由马克思与尼采所作的倒转一起都归属于存在的真理的历史之中。源出自此种历史的东西,是用各种反驳都抵制不了的,简直是取消不了的。这种东西只有加以接受,它的真理是更原始地复归于存在本身之中的,并且是摆脱了完全属于人的意见的范

① 参看关于荷尔德林的赞美诗《如当节日的时候……》的讲演,1941年版,第31页——原注

雨的。在本质性的思的园地中,一切的反驳都是蠢事。思想家之间的争论都是事情本身的“爱的争论”。这种争论使它们互相帮助着进入简单的对同一个东西的从属状态中,而他们就是从这同一个东西中在存在的天命中发现合适的东西。

假定人在将来能够思存在的真理,那么他就是从生存出发来思。人生存着处于存在的天命中,人的生存作为生存是有历史性的,但却不是因为更不是只因为某些事情和人以及人间事物一起在时间之流中发生之故才是有历史性的。因为主要事情是要思此在的生存,所以在《存在与时间》中,对思极为重要的事情就是要体会此在的历史性。

但在《存在与时间》(第 212 页)中“有”这个字形诸语言之处不是已写着“只有当此在还在的时候,才有存在”了吗?正是。这意思是说:只有当存在的澄明还出现的时候,存在才移转到人身上去。但这个此,这个澄明作为存在本身的真理而出现,这件事本身就是存在本身的天命。这就是澄明的天命。这句话的意思却不是说:在流传下来的 *existentia* 这个字的意义之下的人的此在(在新时代被设想为我思之现实性)是倒产生出存在来的那个存在者。这句话并不是说,存在是人的产物。在《存在与时间》的序论(第 38 页)中有一句简单而明确甚至是用着重符号印出来的话:“存在是绝对超绝的。”从任何或近或远的东西方面来看,空间近处的开扩情况总超过此或近或远的东西;和此种情形一样,存在在本质上也比一切存在者都更深远,因为存在就是澄明本身。然而按照在还占统治地位的形而上学中暂时还不可避免的倾向看来存在是从存在者方面来被设想的。只有从这样的角度来看,存在才在一种超过中并即作为此种超过表现出来。

“存在是绝对超绝的”这句有序论作用的规定把存在的本质一向如何对人恬然澄明的方式总括在一句简单的话中,从存在

者的光亮中来对存在的本质所作倒回去看的规定,对预先想着的对追究存在的真理的问题之发动说来,仍然是免不掉的。于是思就证明了它的老练的本质。它决不会妄图从头开始并把一切先行的哲学都说是说错的。然而把存在作为简单的超绝者来加以规定,这样的对存在的规定是否已指存在的真理的简单本质,这个问题,而且只有这个问题还首先是对一种力图思存在的真理的思才会发生的问题。因此第230页也说,从“意义”,也就是从存在的真理,才可领会存在如何存在。存在在出窍的谋划中对人恬然澄明。然而此谋划并不创造存在。

再说这个谋划在本质上却是抛的谋划。在谋划中的抛者不是人,而是把人打发到作为他的本质的此在的生存中去的那个存在本身。这个天命就作为存在的澄明而出现,而存在就作为存在的澄明而在。存在的澄明维持着通存在的近处。人作为生存着的人就居住在这近处中,在“此”的澄明中,而人在今天却并不是已经能特别体会并承担此种居住了。此在的“此”就作为存在“的”近处而在,这个存在“的”近处,在关于荷尔德林的挽歌《还乡》的演说中是从《存在与时间》方面来设想,从歌者的诗歌中听来,并从遗忘存在的经验中被称为“家乡”的。这个词在此是在一种本质的意义之下被思想的,不是爱国主义的意义,不是民族主义的意义,而是存在的历史的意义。但在此称家乡的本质,同时还有一个目的,就是要从存在的历史的本质来思新时代的人的无家可归的状态。尼采最后体会到无家可归的味道。尼采在形而上学的范围之内不能找到摆脱无家可归的痛苦的其他出路,只有把形而上学倒转过来。但这却是无出路状态之完成。然而当荷尔德林吟咏“还乡”的时候,他所关心的是,他的“同胞们”在“还乡”中找到本质。他绝不在他的民族的利己主义中找这本质。他倒是从归属到西方的天命中去的关系来看此本质

但西方也不从区域上被想为西方以区别于东方,不仅被想为欧洲,而且是以世界史的意义从通向根源近处来设想的。我们几乎还没有开始思那些十分神秘的对东方的关系,这些关系在荷尔德林的诗歌中已变成文字了。^①“德国的”不是对世界说,以便世界靠德国的本质来恢复健康,“德国的”是对德国人说,以便德国人从命定的归属于各民族的关系中与各民族一同变成有世界历史意义的。^②这个有历史意义的居住的家乡就是通向存在的近处。

在这近处如果做得到的话就要断定:上帝与诸神是否以及如何不出头,黑夜是否以及如何停留,神圣者的白昼是否以及如何破晓,在神圣者的开端中上帝与诸神的出现是否以及如何能重新开始。但只有神圣者才是神性的本质空间,而神性本身又只为诸神及上帝维持这一度;这个神圣者只有当存在本身在此以前并已有长期准备而已经恬然澄明且已被在其真理中认知了的时候才出现。只有这样才能从存在中开始克服无家可归的痛苦,在此无家可归状态中,不仅人们,而且连人的本质都惶然迷惘。

须如此来思的无家可归的状态实基于存在者之离弃存在。无家可归状态是忘在的标志。由于忘在,存在的真理总未被深思。忘在间接地表现为总是只考察与处理存在者。然而因为人不能不在意象中有存在,所以人也把存在只认为是存在者的“最普通的东西”因而是概括的东西,或认为是无限的存在者之一种创造,或认为是一个有限的主体的滥造品。自亘古以来,

① 参看《伊斯特尔河》以及《漫游》第3章等处。——原注

② 参看题荷尔德林的诗《思念》,图宾根纪念册,1943年版第322页。——原注

“存在”同时就为“存在者”而存,反过来“存在者”亦同时为“存在”而存,两者如在一种罕见而又未被深思的交替作用中旋转。

存在是打发真理的天命,作为此种天命的存在,仍蔽而不显。但世界天命在吟咏中有所透露,不过并非作为存在的历史显露出来。荷尔德林的有世界历史性的思在《思念》一诗中形于文字了,荷尔德林的这种思因而在本质上比歌德的单纯的世界一家思想更源远些因而更流长些。据此同一理由,荷尔德林对希腊文化的关系是在本质上和人道主义不同的东西。因此对荷尔德林曾有所知的青年德意志派在看到死的时候所思过的与所生活过的都是别的,而不是公众认为是德国意见的东西。

无家可归状态变成了世界命运。因此有必要从存在的历史的意义去思此天命。马克思在基本而重要的意义上从黑格尔那里作为人的异化来认识到的东西,和它的根子一起又复归为新时代的人的无家可归状态了。这种无家可归状态是从存在的天命中在形而上学的形态中产生,靠形而上学巩固起来,同时又被形而上学作为无家可归状态掩盖起来。因为马克思在体会到异化的时候深入到历史的本质性的一度中去了,所以马克思主义关于历史的观点比其余的历史学优越。但因为胡塞尔没有,据我看来萨特也没有在存在中认识到历史事物的本质性,所以现象学没有、存在主义也没有达到这样的一度中,在此一度中才有可能有资格和马克思主义交谈。

对此当然也有必需做的事情就是,人们要从关于唯物主义的纯朴的想法以及从会打中唯物主义的公正的反驳中解放出来。唯物主义的本质不在于一切只是素材这一主张中,而是在于一种形而上学的规定中,按照此规定讲来一切存在者都显现为劳动的材料。劳动的新时代的形而上学的本质在黑格尔的《精神现象学》中已预先被思为无条件的制造之自己安排自己的

过程,这就是通过作为主观性来体会的人来把现实的东西对象化的过程。唯物主义的本质隐藏在技术的本质中;关于技术,固然已写出很多东西,但却被思得很少。技术在其本质中实为一种付诸遗忘的存在的真理之存在的历史的天命。技术不仅从名字上说来可回溯到希腊人说的 τέχνη,而且从本质的历史的意义说来也源出于 τέχνη,后一个 τέχνη 被理解为 ἀληθεύειν 的一种方式,这就是使存在者显露出来的方式。技术在形而上学的历史中作为真理的一种形态滥竽充数。形而上学的历史本身是存在的历史的特别不同的一段与迄今唯一可以一目了然的一段。人们可以以各种不同的方式来对待共产主义的学说及其论据,但从存在的历史的意义看来,确定不移的是,一种对有世界历史意义的东西的基本经验在共产主义中自行道出来了。谁若把“共产主义”认为只是“党”或只是“世界观”,他就是像那些把“美国制度”只认为而且还加以贬谪地认为是一种特殊生活方式的人一样以同样的方式想得太短浅了。迄今为止的欧洲越来越清楚地被迫堕入的危险大概就在于,首先是欧洲的思想——曾经是它的伟大处——在逐渐展开的世界天命的本质进程中落后了,虽然世界天命在其本质来历的各基本点上都还是被欧洲规定着的。没有一种形而上学,无论它是唯心主义的也罢,是唯物主义的也罢,是基督教的也罢,今天就其本质看来而决不是只就其力图展开自身的各种努力看来还能够追上这个天命,这意思是说:还能够思着赶上这个天命而且把现在在存在的充实的意义之下还存在着的东西聚积起来。

面临入的这种有本质意义的无家可归状态,存在的历史的思会看出人的未来的天命就在于,人要找到存在的真理中去而且要走到找存在的真理的路上去。任何民族主义从形而上学的意义看来都是一种人类主义,而作为人类主义就都是主观主义。

民族主义不是被单纯的国际主义克服了,而只是扩充了并被提高为体系了。民族主义决不赖此就被提到人道主义上来并被消除,正像个人主义决不靠没有历史意义的集体主义被提到人道上来并被消除一样。集体主义就是在整体状态中的人的主观性。集体主义完成了人的主观性的无条件的自己主张。这种无条件的自己主张是撤不回去的。由于是进行半面的思维的关系,连要充分地体会一下这种无条件的自己主张都是不行的。到处都是脱出了存在的真理的人作为理性的生物围绕着自己本身转圈子。

但人的本质在于,人比单纯的被设想为理性的生物的人更多一些。“更多一些”在此不能这样用加法来了解,仿佛流传下来的人的定义依然是基本规定,然后只消再加上生存的内容体会一下此种扩充就行了。这个“更多一些”的意思是:更原始些因而在本质上更本质性些。但在此出现了谜一般的事情:人在被抛人的境界中。这意思是说:人作为存在之生存着的反抛,那就比理性的生物更多一些;而作为存在之生存着的反抛的人与从主观性来理解自身的人相比,又恰恰更少一些。人不是存在者的主人。人是存在的看护者。在这种“更少一些”中人并无亏损,而是有所获,因为人在此“更少一些”中是进到存在的真理中去了。他获得了这种看护者的有本质意义的赤贫,而这种看护者的尊严就在于被存在本身召唤到存在的真理的真处中去。此种召唤是作为抛来到的,而此在的被抛人的境界就是从此一抛中产生的。人在其存在的历史的本质中就是这样一个存在者,这个存在者的存在作为生存的情况是:这个存在居住在存在的近处。人是存在的邻居。

但是,大概您早已想这样回问我了,这样的思岂不恰恰是恩人道的人的人道吗?这样的思岂不是在任何形而上学都没有这

样思过而且总不能这样去思的一种决定性的意思中去思这种人道吗？这岂不是最充分的意义之下的“人道主义”吗？的确是。这就是从通向存在的近处来思人之所以为人的这种人道主义。但这同时就是这样的人道主义，在这种人道主义中，不是人，而是人的历史性的本质在其出自存在的真理的出身中在演这场戏。但那岂不是人的生存在这场戏中又起又伏吗？正是如此。

在《存在与时间》中(第38页)谈到哲学的一切追问都要“回到生存中去”。但生存在此并不是我思之现实性。生存也不只是许多共同而又相互作用并即如此回到自己身上来的主体之现实性。“Eksistenz(生存)”和一切 *existentia* 与“*existence*”都根本不同，它是出窍状态的居于存在的近处。生存是看护者，这就是为存在而烦的烦。因为在这种思中要思一个简单的东西，所以作为哲学而流传下来的想法觉得很难办。但困难之处不在于要沉湎于一种特别的深义并形成复杂的概念，而在于其隐藏在往后退的步子中，要往后退步去让思深入一个老问题并让哲学中习以为常的意见不起作用。

从各方面说来人们都认为《存在与时间》中的尝试已经陷入死胡同了。我们就让这些入去保持这种意见吧。在《存在与时间》这部书的探讨中力图跨出几步的那个思，直到今天还没有超出《存在与时间》的范围。但这个思也许在此期间勿宁是有些深入堂奥了。然而只要哲学只从事于经常堵塞深入思之堂奥，亦即深入存在的真理的可能性的话，那么哲学就靠得住绝无在此堂奥的坚实处碰得头破血流的危险。因此谈论此失败的“哲学思想”和一种正在失败的思想之间被一条鸿沟隔断了。如果一个人幸而有了这种正在失败的思想，那倒不会出什么不幸事故。这个人倒会得到从存在而归于思的这份唯一的礼物。

但这也是需要说清楚的：思之堂奥并不是靠发动一番谈论“存在的真理”与“存在的历史”的空谈就可得而深入的。一切都只系于存在的真理形诸语言而思进入语言。此时语言也许要求简直不要卤莽地说，宁可适当地无言。然而我们今天的人中有谁会去想象，他要去思的一切尝试是要走在无言的狭路上才算走得内行呢？如果这样走下去，我们的思也许可能指向存在的真理，而且是指向即为有待于思的东西的存在的真理。从而存在的真理就会摆脱简单的臆测与意见而有待于罕有的手笔来表达了。真有内容的深奥事情，即使不是垂诸永久的，哪怕是在最迟的时刻来到也还不晚。

究竟存在的真理的范围是不是一条死胡同还是自由在其中保持其本质的自由的东西，任何人在自己去尝试一番走这条已经指出的路，或者更妙的是去尝试开辟一条更好的路，也就是适合于这个问题的路之后，都可以去判断。在《存在与时间》的倒数第二页（第437页）中写着这些话：“关于对存在（这就是说，不是存在者，也不是人的存在）的解释的**论战**不能调停，因为这个**论战根本还没有展开**。这个论战到底不能脱颖而出，倒是展开论战还需要装备。本书正是在为此事作准备中。”这些话在二十年后的今天还适用。在未来的岁月里，我们也作为漫游者自走我们的通向存在的邻居的道路。您提的问题有助于弄清楚这条道路。

您问：Comment redonner un sens au mot “Humanisme”？（“如何回复人道主义这个词的意义？”）您的问题不仅以您想坚持“人道主义”这个词为前提，而且您的问题也包含一种承认，就是承认这个词已经丧失其意义了。

这个词之所以已经丧失其意义，是由于我们明见了人道主义的本质是形而上学的，而现在这意思是说，只要形而上学坚持

忘在的话,形而上学就不仅不提追究存在的真理的问题,而且堵塞这个问题。但正是引向此种明见并指出人道主义的值得追问的本质的这个思,同时带领了我们去更原始地思人的本质。在看到人道的人的这种更有本质性的人道的时候,就有可能回复人道主义这个词的有历史性的意义,这个有历史性的意义比它的从历史上计算起来的最古老的意义还更古老。这个回复不可这样来了解,仿佛“人道主义”这个词根本没有意义而只是一个空喊一声的东西。这个词中的“人道”是指人道,指人的本质。“主义”是指人的本质要被认为主要的。“人道主义”这个词作为词是有此种意义的。回复它的意义,这意思只能是:再规定这个词的意义。这首先要更原始地体会人的本质;其次却要求指出这个本质在怎样的情形之下以它的方式变成命定的。人的本质基于生存。事情主要在于此生存,这就是说,从存在本身方面来生存,而此时存在就在作为生存着的人的人们中为看护存在的真理而实现到存在的真理本身中去。假若我们决心坚持“人道主义”这个词的话,那么现在“人道主义”的意思就是:人的本质是为存在的真理而有重要意义的,所以,事情因此恰恰不是视仅仅是人的人而定。我们正这样思一个稀罕种类的“人道主义”。这个词成为一个文不对题的名称。

这种“人道主义”虽然完全没有主张非人道的东西,但所说的却是反对迄今为止的一切人道主义的,我们还要把这种“人道主义”称为“人道主义”吗?而这样做,只是为了靠参加进去一起用这个名称的办法在那些窒死在形而上学的主观主义中与沉溺在对存在的遗忘中的占统治地位的思潮中一起游泳么?或者是要思来尝试用公开反抗“人道主义”的办法引起冲突,而这冲突就可能使得人们对人道的人道及其论据都惊愕迷惘起来么?所以如果不是这个有世界历史意义的时刻已经自行挤到此

境的话,还可能有一种觉悟苏醒过来,这种觉悟不仅思及人,而且思及人的“自然本性”,不仅思及自然本性,而且更原始些还思及那一度,在此一度中,从存在本身方面来规定的人的本质才有在家之感。存在与时间的基本成分中的思的道路一向遭受曲解,我们岂不应该宁可再以一些时间来忍受一下这些无法躲避的曲解并让这些曲解慢慢自行消磨殆尽么?这些曲解都是人们当然要把所读的东西或只是读后所认为的东西倒回去解为人们在读之前已经自认为知道的东西。所有这些曲解都表示同样的建筑与同样的根基。

因为谈到了反对“人道主义”,人们就恐怕要防护非人道的东西并美化野蛮的残酷现象了。因为还有什么比否定人道主义的人惟有肯定非人道“更合逻辑些”呢?

因为谈到了反对“逻辑”,人们就认为势必要求否认思的严格性并使冲动与感情的任意性占据统治地位以代之,因而一呼而出把“反理性主义”作为真的东西了。因为还有什么比谁反对合逻辑的东西就要防护不合逻辑的东西“更合逻辑些”呢?

因为谈到了反对“价值”,人们就对一种据说是敢于蔑视人类至善的哲学谈虎色变。因为还有什么比一种否认价值的思必然要认一切都无价值“更合逻辑些”呢?

因为说了人的存在在于“在世”,人们就觉得人被贬低为一个全然是现世的东西,因而哲学也沉沦于实证主义中了。因为还有什么比谁主张人的存在的在世性就只承认尘世的而否认彼岸的并否认一切“超绝的”“更合逻辑些”呢?

因为提到尼采讲“上帝之死”的话,人们就将此举说成是无神论。因为还有什么比知道“上帝之死”的人就是不要上帝的人“更合逻辑些”呢?

因为在上述一切中到处谈到反对人类认为崇高与神圣的东

西,这种哲学就是在教一种不负责而又有破坏性的“虚无主义”了。因为还有什么比谁如此到处否认真的存在者谁就站在无的一边并即把单纯的无宜说为现实性的意义“更合逻辑些”呢?

在此发生的是什么事呢?人们听见谈到“人道主义”,谈到“逻辑”,谈到“价值”,谈到“世界”,谈到“上帝”。人们听见谈到反对这些东西的话。人们知道上述的东西并且把这些东西认为是肯定的东西。凡是说来反对上述的东西而在听说时又未经过严格的深思的,都立即被人们认为是对上述的东西的否定并被认为是正在分解的意义之下的“否定的东西”。在《存在与时间》中某个地方就着重地谈到“现象学的分解”,人们用常被称引的逻辑与理性来认为,凡是非肯定的东西就是否定的而且就从事于反对理性,因而活该被加以下流的污名。人们是这样地满脑子被“逻辑”塞死,以致把一切与普通意见之迟钝相违的东西都立即算成可恶的反面东西。人们把一切不肯停留在众所周知与众人喜爱的肯定的东西上面的东西都投入全然否定的深坑,这种全然否定否定一切,因而归结于无中而且终成虚无主义。人们就从这个逻辑的途径让一切都在人们自己依靠逻辑来发明的一种虚无主义中没落。

但思面对着通常被认为如何如何的东西提出来的这种“反对”究竟是必然地指向全然否定与否定的东西么?这种情形只有当人们事先就把所认为的东西定为“肯定的东西”并从这个肯定的东西来对可能反对这个东西的领域实行绝对而又否定地决断的时候才会发生,而且在这时候这种情形当然就不可避免与无可改易了,这就是说,不会对别的东西进行自由的眺望了。在对反对的领域实行绝对而又否定地决断这样的做法中,包藏着一种拒绝的意思,即拒绝把事先被认为是“肯定的东西”连同其正面与反面一起拿出来加以一番深思,而这种事先被认为“肯定

的东西”还自信已被救入那种拒绝的意思中去了。人们用不断称引逻辑的东西来唤起一种印象,似乎人们恰恰在深入思,而实际人们却已与思绝缘了。

与“人道主义”的对立绝不包含防护非入道的东西之意,而是打开了另外一些眼界,这个道理大概在某些点上已比前更清楚些了。

“逻辑”把思了解为在自己的存在中让自己来在概念的共通内容中进行意象的存在者的意象。但深入存在本身的深思是怎样的情况,而这就是说,思存在的真理的思是怎样的情况呢?这种思才抓住了 λογος(逻各斯)的原始本质,而这种原始的本质在柏拉图与“逻辑”的创立者亚里士多德那里已经被埋没而丧失了。反对着“逻辑”来思,这意思并不是说,要为不逻辑的东西而较量身手,而只是说:要追思逻各斯及其在思的早期已经出现过的本质,只是说:这才是开始为准备进行这样的追思而努力。如果所有的还如此纷然杂陈的各种逻辑体系自己事先就脱离了那怕只是才来追问逻各斯的本质这一任务,而且甚至还不知道它们在干什么,那么这些逻辑体系又会给我们什么呢?假若我们要回敬几句责难的话(自然这样的回敬是不会有用处的),那么我们可以说的就更正确得多:如果“逻辑”相信可以躲掉对逻各斯以及以基于逻各斯的理性的本质进行深思的工作的话,那么在为此种“逻辑”进行的防护工作中就是即为对理性的否认的反理性主义正在未被认知地而又无可争议地占着统治地位。

反对“价值”的思并不主张人们认为是“价值”的一切东西——“文化”、“艺术”、“科学”、“人的尊严”、“世界”与“上帝”——都是无价值的。倒是现在终于需要来明见正是把一种东西标明为“价值”这回事从如此被评价值的东西身上把它的尊严剥夺了。这意思是说:通过把一种东西评为价值这回事,被评价值的

东西只被容许作为为评价人而设的对象。但一种东西在其存在中所是的情形,并不罄于它是对象这回事中,如果这种对象性有价值的性质的话,那就完全没有罄于此中。一切评价之事,即便是积极地评价,也是一种主观化。一切评价都不让存在者:存在,而是评价行为只让存在者作它的行为的对象。要证明价值的客观性的这种特别的努力并不知道它自己在做什么。如果人们再把“上帝”宣告为“最高价值”,那么这是贬低上帝的本质。在评价行为中的思在此与在别处都是在相形之下能设想到的最大的褻渎神明之事。因此,反对价值的思,其意思并不是说要为存在者的无价值与虚无而鸣鼓,而是说:反对把存在者主观化为单纯对象而要把存在的真理的澄明带到思的面前。

把“在世”指出来作为人道的人的人道的基本特点,这并非主张人只是基督教所了解的意义之下的一个“有世界性的”东西,既不信上帝而又完全与“超绝者”割断联系。人们根据这句话所想的却是可以更明白地被称为超绝者的东西。超绝者是超感性的存在者。超感性的存在者被人们认为是一切存在者的第一原因这一意义之下的最高存在者。上帝被设想为这个第一原因。在“在世”这个名称中的“世”却绝不意味着尘世的存在者以别于天国的存在者,也不意味着“世俗的东西”以别于“教会的东西”。“世”在“在世”这个规定中的意思根本不是一个存在者,也不是一个存在者的范围,,而是存在的敞开状态。只要人是生存着的人的话,人就存在而且就是人。这个人站到存在的敞开状态中去,而存在就作为此种敞开状态自己存在,这个存在又作为抛己为自己把人的本质抛到“烦”中去了。人就这样子被抛而处“在”存在的敞开状态中。“世”就是存在的澄明,人就是从其被抛的本质来处于其中。“在世”指称展望着恬然澄明的度时的生存的本质,而生存就从此度来成其本质。从生存方面想过来,

“世”就以一定的方式在生存的范围之内而且就生存说来恰恰是彼岸的东西。人从来没有首先在世界的此岸是人而作为一个“主体”，无论这个主体是被认为“我”也罢或者作为“我们”也罢。这个人也从来没有才是而且只是主体，这个主体固然总是同时也和客体有关系，但这个人从来没有才是而且只是其本质寄于主客关系中的这样的主体。人倒是先行于在其本质中生存到存在的敞开状态中去，而这样敞开的东西才照明了这个“之间”，在此“之间”中主对客的“关系”才能“存在”。

人的本质基于在世，这句话也不包含任何根据足以决定：人在神学形而上学的意义之下是不是一个只是此岸的东西，或者人是不是一个彼岸的东西。

因此有了对人的本质的生存状态的规定，还没有决定任何关于“上帝存在”或其“不存在”的东西，也没有决定任何关于诸神之可能或不可能问题的东西。因而如果有人硬说从人的本质对存在的真理的关系来讲人的本质就是无神论，那就不仅是太急躁，而且已是在这种做法中犯错误了。但这种随意的归类也还是在读书读得细心的时候免得掉的。人们没有注意自1929年以来就在《论根据的本质》这部著作（第28页，注1）中有下面的话：“由于对此在之为在世作了存在论的解释，关于上帝的可能存在问题既没有肯定地决定也没有否定地决定，但通过超绝性的照明，确是最先获得了**此在的充足概念**，考虑到这个概念然后可以来问，此在的对上帝的关系从存在论的意义看来是处于什么状态。”如果人们现在也还以流行的方式把这段话想得太浅的话，人们将宣称：这种哲学决定既不同意也不反对上帝的存在。这种哲学停留在无可无不可中。这种哲学对宗教问题是漠不关心的。这样的一种无差别主义却属于虚无主义。

但所引的这段话教的是无差别主义么？究竟为什么在这段

话中是个别的字而不是随便一些字用着重符号印出来呢？只是为了指明，从追究存在的真理的问题来思的思，问得比形而上学所能问的更原始些。神圣者的本质只有从存在的真理才思得到。神性的本质只有从神圣者的本质才可以思。在神性的本质的照耀下才能思能说“上帝”这个词要指称什么。或者我们不必当我们作为人，也就是作为生存的东西应当可以体会上帝对人的关系的时候才能仔细地懂与听所有这些话么？如果人偏不首先思入那个问题只有在其中才能被追问的此一度中去的话，究竟当今世界历史的人要怎样才能够哪怕只是严肃而严格地问一下上帝是临近了还是离去了呢？但此一度就是神圣者的度，而如果存在的敞开的东西没有被照亮而且在存在的澄明中临近人的话，那么此一神圣者的度甚至只作为度就仍是封闭着的。大概当今世界时代的独异之处就在于此美妙之度在封闭状态中。大概这就是现在唯一的不妙。

在指出这一点的时候，把存在的真理作为有待于思的东西来加以深入指明的思却绝没有已经决定赞成有神论的意思。这种思不能是有神论的，正像不能是无神论的一样。但这种情形之出现不是由于无可无不可的态度，而是由于尊重为作为思的思而设立的界限，此界限正是由自行归于思的有待于思的东西设立的，由存在的真理设立的。只要思安于其任务的话，它就在当今世界天命的时刻把人指向他的历史性的逗留之原始的度中去。当思如此这般说存在的真理的时候，思已信赖比一切价值与任何存在者更重要的东西了。当思往更高处升去，超过了形而上学并把形而上学了结到随便什么地方去了的时候，思并没有克服形而上学，而是当思回降到最近的东西的近处的时候才克服形而上学。特别是在人已跨入主观性中去了的地方，此种下降比此种上升更为困难与更加危险。此种下降引入人道的入

的生存的赤贫状态中。人在生存中就离开了形而上学的生物的人的范围。要统治这个范围,这就是人们称为生物主义的东西可以为所欲为与进行蒙蔽的间接而需追溯很远的理由。思存在的真理,这同时就叫做:思人道的人的人道。主要的事是人道,要从存在的真理着想,却不要形而上学意义之下的人道主义。

但若就存在的思说来,人道是如此有本质意义的需要看到的東西,那么“存在论”岂不是必须由“伦理学”来加以补充么?那么您在“我已自长期以来就企图要做的事就是要确定存在论与一种可能的伦理学的关系”这句话中说出来的您的努力岂不是十分重要吗?

在《存在与时间》出版之后,一位青年朋友立即问我:“您何时写一部伦理学?”在人的本质被如此有本质意义地来想着,亦即只从追究存在的真理的问题来想着的地方,但人却没有被提高为存在者的中心,——在这种地方,就不得不发生对责任感的指示的要求与对规诫的要求,这些规诫就是说明有从生存到存在的体会的人应当如何合乎天命地老练地生活的规诫。当人的摆明的彷徨无计状态增涨到不可测量的深度的情况并不亚于人的隐藏的彷徨无计状态的时候,要有一种伦理学的愿望就更加急迫地要求满足了。现在完全被摆布到群众活动中去了的技术的人大体只有靠他的计划与行动中的与技术相适应的聚集与秩序才能保持在可靠的固定状态中,在这种地方,就必须用尽一切心机去注意用伦理学来加以约束之事了。

谁配忽视此种灾难情况呢?即使当前现存的这些约束把人的本质只是如此聊以济急地保持在今天的状态中,难道我们不当保护与保证这些现存的约束么?当然应当。但此种灾难就免除了思该当想到仍然需要加以深思的那个东西的责任,免除了思该当想到仍然作为存在而对一切存在者都是事先的保证与

真理的那个东西的责任么？当存在隐藏在长期的被遗忘状态中并在当今世界历史时刻通过一切存在者的震动而透露出消息来之后，难道思还能使自己免除思存在的责任吗？

在我们试图准确地规定“存在论”与“伦理学”之间的关系之前，我们必须问，“存在论”与“伦理学”本身是什么？思作为思须在思一切之前先思存在的真理；现在有必要仔细想一想，在“存在论”与“伦理学”这两个名称中可以举出的东西是否还与交托给这样的思的东西相适合与相接近呢？

如果“存在论”与“伦理学”二者连同出自各种学科的一切思都靠不住了因而我们的思还要更合学科要求一些的话，那么追究上述两种哲学学科之间的关系的问题又是怎样的情况呢？

“伦理学”是和“逻辑”与“物理学”一道第一次在柏拉图学派中成长起来的。这些学科产生的时代是一个把思变成“哲学”，把哲学却又变成知识而知识本身又变成学院及学院活动中的事情的时代。在出现如此了解的哲学的过程中，知识产生了，思却消失了。在这个时代以前的思想家们既不知有“逻辑”，亦不知有“伦理学”，亦不知有“物理学”。然而他们的思既非不合逻辑的，也非不道德的。他们曾在后世一切“物理学”都未能再达到的深程度中思 φύσις(物理)。梭佛克勒斯的悲剧对话中包藏的 ἠθος(伦理)，如果配得上来作这种比较的话，就比亚里士多德关于“伦理学”的讲演更加深远。赫拉克利特的只由三个字组成的一句话说出这样简单的深义来，伦理的本质从此简单的深义中就直接表露无遗了。

赫拉克利特的这句话原文是(残篇 119): ἠθος ἀνθρώπου δαίμων。人们一般往往译为：“人的德性就是他的守护神。”这种译法是现代的想法，却不是希腊的想法。ἠθος的意思是居留、住所。这个字是指称人住于其中的敞开的范围的。他的居留的敞

开的东西让来归于人的本质而又在来到时居留于其近处的东西表现出来。人的居留包含并保卫人在其本质中所从属的东西之到来。这就是赫拉克利特的话中的 *δαίμων*, 神。这句话是说: 只要人是人的话, 人就住在神的近处。赫拉克利特的这句话和亚里士多德报告的一段历史^①相合。这段历史是: “人们叙述着赫拉克利特的一句话, 这句话是他向一些想来接近他的外来人说的。他们迎面而来看见他正在烘炉旁烤火。他们大惊停步, 而其所以如此, 主要是因为他还鼓励他们这些踌躇不前的人们并用这句话叫他们进来: ‘这里诸神也在场’”。

这段叙述固然本身就说得很明白, 然而有些东西要提出来说说。

这一堆外来的访客在他们好奇地闯到这位思想家这里来的时候乍一看他的居留情况就失望而手足无措了。他们相信必定是在这样一些情况中碰到这位思想家, 这些情况一反人们普通的生活情况而带有许多例外的, 罕有的因而令人激动的特点。这一堆人希望通过对这位思想家的访问获得一些至少在一定时期内成为谈资的事物。这些想访问这些思想家的外来人期待着也许恰恰在他沉入深思中正思着的时刻看见他。这些访问者想“体验”这回事, 并不是为了为思所照, 而只是为了他们据此可以说已经看到并听到过一个人说话, 关于这个人, 人们又只能说, 他是一个思想家。

这些好奇的人们没有达到目的, 却发现赫拉克利特在烘炉旁边。这是一个很平常而不耸动视听的处所。当然此地是烤面包的。但赫拉克利特在烘炉旁边甚至连面包也没有烤。他停留在这里只是为了烤火。于是他在这个平常之至的处所把他的生

^① 《论灵魂》, 第5章, 第645a页, 第17行。——原注

活的全部平凡情况都暴露出来了。一眼看到一个冷得发抖的思想家实在没有什么趣味。这些好奇的人们在看到这幅令人失望的景象的时候也立即丧失了再去接近他的兴趣。他们在此要干什么呢？一个人冷得发抖并站在炉子旁边，这种平常而毫无引诱力的景况任何人任何时候都可以在家自己找到。他们要找到一个思想家这里来干什么呢？这些访问者准备走开。赫拉克利特从这些人的面孔中察觉到失望了的好奇心。他认识到，在人群中，只消所期待的哄动事件没有出现这一点已经足够使刚才来到的人们立刻又抢着往回跑了。因此他鼓励他们。他特意邀请他们进来，用的是这句话：“这里诸神也在场。”

这句话把这个思想家的居留(*ἦθος*)和他的行为放在另一种眼光之下了。这些访问者是否立即懂了以及他们根本是否懂了这句话然后以另外的这种眼光去另外地看到了一切，这段故事就没有叙述了。但这段历史之所以被叙述下来而且还流传给我们今天的人，是由于这段历史所报告的东西是从这个思想家的气氛中产生出来而且是标志着此种气氛的。“这里”，在烘炉旁边，在这个普通的地方，任何事物与任何环境，任何行动与思想都是熟悉的，习见的，也就是妥当的，“也就是在此”在妥当的范围之内，情况是“诸神在场”。

赫拉克利特自己说：*ἦθος ἀνθρώπου δαίμων* “居留对人说来就是为神的在场而敞开的东西。”

如果按照 *ἦθος* 这个字的基本意思讲来伦理学这个名字是讲：伦理学深思人的居留，那么把存在的真理作为一个生存着的人的原始的基本成分来思的那个思本身已经是原始的伦理学。但这个思也不是因为它是存在论才是伦理学。因为存在论总是只在存在者的存在中思存在者。然而只要存在的真理没有被思，一切存在论就都仍旧没有根基。因此在《存在与时间》中力

图思入存在的真理中去的那个思自称为基本存在论。基本存在论追溯到对存在的真理进行的思所从出的本质根据中去。此种思由于另一种追问之发动已从形而上学(也连康德的形而上学)的“存在论”中被取出来了。但无论是先验的存在论也罢,或是先于批判时期的存在论也罢,总之“存在论”之所以要经过批判,并不是因为它思存在者的存在并且还强逼存在去迁就概念,而是因为它不思存在的真理且即见识不到有一种比概念的东西还更严格的思。力图思入存在的真理中的那个思,在第一次穿越险阻的苦难中,只使完全不同的一度中很少的东西形成语言。这种语言还自己使自己失真了,因为这种语言还没有得心应手地做到坚持现象学的眼光的重要帮助并让那不合式的要搞“科学”与“研究”的目的束之高阁。然而为了使思在现存哲学范围之内进行的尝试为人所知同时为人所了解,暂时只能从现存事物的地平线以及从应用那些就思看来还流行的名称这一办法来形诸语言。

在此期间我又已见到,正是这些名称不得不直接而又无可避免地引入迷误。因为这些名称以及和它们附和在一起的那些概念语言已被读者们不是从现在才有待于思的事情出发重新想过,而是这种事情被读者们从坚持其习惯上的意思的这些名称出发来设想了。思追问存在的真理,同时又从存在方面来规定人的本质居留而且把人的本质居留规定到存在方面去;这个思,既不是伦理学也不是存在论。因此追究二者彼此间的关系的问题在这个范围之内没有提出的余地。然而从更加原始的意义着想,您的问题还保持着意义而且有相当大的分量。

不能不问;如果深思着存在的真理的思从生存对存在的从属关系来把人道的本质规定为生存的话,那么这个思仍然只是对存在与对人的一种理论的意象呢,还是从这样的知识中同时

就有德行生活的指示可得而取并即可交付生活应用呢？

答案是：这个思既不是理论的也不是实践的。这种思发生于有此区别之前。这个思只要是这种思的话，就是对存在而非对此外任何物的思念。这种思属于存在，因为它被存在抛入存在的真理的真的境界中而且为此境界而被存在起用的；这个思所思的是存在。这样的思没有结果。它没有作用。当它在的时候，它就使它的本质满足了。但当它说它的事情的时候，它就在。从历史意义讲来，属于思的事情的总是只有一种传说，即符合于其为思的事情的传说。思的事情的充实的约束力在本质上比各种科学的效力更高，因为此种约束力更自由些。因为此种约束力让存在去存在。

思从事于存在的家之建立，存在的家起存在的组合的作用，存在的组合总是按照天命把人的本质处理到在存在的真理中的居住中去。这个居住就是“在世”的本质。^①《存在与时间》指出“在中”就是“居住”，这并不是在字义上变戏法。在1936年对于荷尔德林的“劳苦功高，‘然而有诗意地居住’在这个地球上的人”这句话所作的讲演中所指出的并不是一种对把自身从科学中救渡到诗歌中去的思的润色。谈到存在的家，这并不是作形象的引伸而把“家”引伸到存在上去，而是从按照事情来被思过的存在的本质出发，我们终有一天将会先来思“家”和“居住”是什么。

然而思从来不创造存在的家。思把有历史性的生存，亦即人道的人的人道带到美妙事物上升的范围中去。

和美妙事物一道在存在的澄明中出现的更有恶劣事物。恶劣事物的本质不在于单纯的人类行为之恶劣中，而在于牢骚之

^① 参看《存在与时间》，第54页。——原注

乖张中。然而美妙的与牢骚的两者都只有因存在本身就是有争执的东西才会在存在中成为本质。在存在中就隐藏着不的本质来历。凡能不的东西,都自行澄明为有所不的东西。这个有所不的东西可以在“否”中被接谈到。这个“不”绝不是从否定之说否中产生的。“否”不应把自身误解为对主观性的设定力量的固执已见的坚持,而应仍然是一个让生存存在起来的“否”;每一个这样的“否”都回答着已澄明的不的要求。一切否都只是对不的肯定。任何肯定都基于承认。承认让所承认者到达自身。人们认为,不是在存在者本身中怎么也找不到的。只要人们把不作为一种存在者,作为一种在存在者身上的存在的状态去找的话这就说对了。但这样地去找时,人们就找不到不。存在也不是可以在存在者身上判明的存在的状态。然而存在比任何存在者都更在一些。因为这个不是在存在者本身中成其本质,所以我们绝不能在存在者身上把这个不作为一种存在者来察觉到。指出此事之不可能,这却还是绝不证明不乃源出于说否的说。只有当人们把存在者认为是主观性的客观的东西的时候,这种证明才似乎是可接受的。此时人们从此一抉择而推断任何不都因其从来不是作为一种客观的东西出现,故不能不是一种主体动作的产物。然而究竟是说否的说才把这个不作为单纯的所思来设定的呢,还是这个不才要求把这个“否”作为在让存在者去存在的这回事中有待于说的东西说出来呢?这就当然绝不能通过对已经被认定为主观性的思作主观反省这一过程来加以判定。在这样的反省中,人们还完全没有达到对事情很合式的问题的提法所需的那一度。此时仍然需要问,假定思属于生存,那么是否一切“是”与“否”都已经是生存入存在的真理中去的呢?如果是这样,那么,“是”与“否”本身已经是属于存在的了。作为从属的东西,“是”与“否”就绝不能倒来设定它们自身所从属的东西。

只要人的此在被设想为我思的我的主观性的话,这个不就是在存在本身中而绝不是人的此在中成其本质。在人作为主体而实行在拒绝的意义之下的不的时候,生存就根本不,而是此在才不,此时的此在是作为人生存于其中的本质而本身就属于存在的本质的。存在不——作为存在来不。因此不就在黑格尔与谢林的绝对唯心主义中作为在存在的本质中的否定的否定性出现。但这个不在他两人的绝对唯心主义中是在绝对现实性的意义之下被思为无条件的意志,这个意志意愿着自己本身,而且是作为知的意志与爱的意志来意愿自己本身的。在这个意志中,存在还作为权力的意志隐藏着。然而绝对主观性的否定性何以是“辩证的”否定性以及这个不何以通过辩证法固然是形于外了但同时却被掩盖在本质中了,在此却不能加以讨论。

在存在中的能不者就是我称叫无的那个东西的本质。因为思思存在,所以思就是思无。

存在才促使美妙事物在恩宠中上升并促使牢骚趋于不妙之境。

只有当人生存入存在的真理中去并从属于存在的时候,来自存在本身的那些指示之分发才会来到,而这些指示必须成为人所需的律令与规则。指示的分发是指希腊文的 $\nu\epsilon\mu\epsilon\iota\nu$ 。这个字的名词形态 $\nu\omicron\mu\nu\varsigma$ 的意思不仅是律令,而且更原始地是隐藏在存在的打发活动中的指示的分发。只有这种指示的分发能够把人调配到存在中去。只有这样的配置才能够担带与约束。此外一切律令始终不过是人类理性的滥造之品。比一切订定规则的工作都更重要的事情是,人找到居留到存在的真理中去的处所。这个居留才容许有可维护的东西的经验。存在的真理赠送一切行为的支点。“支点”在我们的语言中的意思是“守护”。存在就是这种守护;存在的真理使生存在语言中住家,而这种守护就如

此这般地把在自己的生存的本质中的人守护到存在的真理中去。因此语言特别是存在的家而且是人的本质的住家之所。只因为语言是人的本质的住家之所,历史上的人类与人们就可以在他们的语言中并不在家,以致他们把语言变成了他们的阴谋之窝。

但存在的思对理论的与实践的行为又处于什么样的关系中呢?存在的思超过一切思考,因为存在的思所关心的是光明,而希腊文的理论这个字本有看的意思的这种看在此种光明中才能停留与活动。当思把自己说存在的说放到语言中去作为放在生存的住家之所的时候,思注视着存在的澄明。所以思是一种行为。但却是一种同时超过一切实践的行为。思突出于行动与制造之上,并不是靠一种功劳的伟大性也不是靠一种作用的成果来突出的,而是靠它的毫无成就的完成工作之渺小来突出的。

思在其说中只把存在的没有说的话形诸语言。

在此用的“形诸语言”的讲法现在要完全照着字面来掌握。存在恬然澄明地来到语言。存在总是在来到语言的途中。这个来到的东西把生存着的思从它那方面在它的说中形诸语言。于是这个语言本身被举入存在的澄明中,于是语言才以那种十分神秘而却完全支配着我们的方式**存在**。当如此充实了本质的语言有历史性地存在着的时候,存在就被保持到思念中去了。生存一面思一面就住着存在的家。在这一切中,事情是这样,仿佛通过思着的说,什么事也没有发生似的。

刚才在我们面前却已出现过一个思的这种朴实的行为的例子。当我们特意思着“形诸语言”这个说明语言的讲法,只思着这个而不思其他任何东西的时候,当我们把此所思作为将来总有待于思的东西保持在说的注意中的时候,我们已把存在的某

种成为本质的东西形诸语言了。

在存在的思身上的使人惊异的东西是简单的东西。恰恰是这个东西使我们不与思接触。因为我们寻找在“哲学”的名义下有其世界历史性的威望的这个思,是在未习以为常的东西的形态中去找,而这种未习以为常的东西是只有得道者才能接触到的。我们是按照科学认识的方式以及科学认识的研究活动的方式来设想这种思的。我们是就实践的十分动人而又极其成功的成就来衡量行为的。但思的行为既不是理论的也不是实践的,也是个是这两种活动方式的结合。

存在的思由于其简单的本质而使自身难于被我们认知了。然而如果我们和这个简单东西的未习以为常的东西娴熟了,那么立即就有另外一种急迫之情侵袭我们。疑心又会生起,这种存在的思会陷入任意作为之境吧;因为这种思是不能执着在存在者身上的。这种思从什么地方取得它的尺度呢?它的行为的规律是什么呢?

在此不能不听一听您的信中的第三个问题: *Comment sauver l'element d'aventure que comporte toute recherche sans faire de la philosophie une simple aventuriere?* (如何保全容许一切探寻的冒险的因素而又不至于使哲学成为简单的冒险?)只在路过的时候才在现在来提到诗的创作。诗的创作和思一样以同一方式面对着同一问题,但亚里士多德在他的诗学中讲的一句几乎未被深思过的话仍然还适用,他说作诗比存在者的探究更真。

但思不仅作为探寻与深问入未被思者中时是一种冒险。思在其本质中作为存在的思是存在所需要的。思和作为到达者的存在发生关系。思被联系到存在的到达中去,被联系到作为到达的存在中去了。存在已把自身送达思中。存在作为思的天命

而存在。但天命是自有历史性的。天命的历史已在思想家们的说中形成语言了。

存在的到达总是持续着的,而在存在的到达的持续中总是等待着人的,把这样的存在的到达时时形诸语言,这就是思的唯一的事情。因此重要的思想家们总是说同一事情。但这却不叫做:同样的东西。当然他们只对让自己去追思他们的思的人说此同一事情。当思有历史性地思念着而又注意存在的天命的时候,思已把自身联系到命定的东西上去了。逃到同样的东西中去是不危险的。敢于分歧,以求说同一事情,这是危险。模棱两可威胁着,还有赤裸裸的决裂。

把存在作为真理的天命来说,而要说得适合天命,这是思的第一规律,此第一规律并非逻辑的诸规则,逻辑的诸规则要从存在的规律才能变成规则。注意思着的说之适合天命的东西,这就不仅包括这件事:我们每一次都要深思要说存在的什么以及如何说存在。同样重要的是仍然要细思,是否可以这样说有待于思的东西,在什么情况下可以说,在存在的历史的什么时刻可以说,在什么对话里可以说,从什么需要可以说。前一封信提到的那三样东西,从存在的历史的思之适合天命的情况中的规律看来,是确定要相属相需的:悟的严格,说的细心,字的节约。

现在是人们切忌把哲学估计过高因而对哲学要求过高的时候了。在现在的世界灾难中必需的是:少谈些哲学,多注意去思;少写些文章,多保护文字。

将来的思不再是哲学了,因为将来的思思得比形而上学更原始些,形而上学这个名称说的是同样的东西。将来的思也不会再像黑格尔所要求的那样放弃“爱智”这个名称而自身变成绝对的知这样形态的智慧。这个思正下降到它的前行的本质的赤

贫状态中去。这个思正凝聚语言以成简单的说。语言是存在的语言,正如云是天上的云一样。这个思正以它的说把不显眼的沟犁到语言中去。这些沟比农夫用缓慢的步子犁在地里的那些沟还更不显眼。

熊 伟 译

诗人何为？

“……在贫困时代里诗人何为？”荷尔德林在哀歌《面包和酒》中如是问。我们今天几乎不能领会这个问题了。我们又怎么会想到去把捉荷尔德林所给出的答案呢？

“……在贫困时代里诗人何为？”“时代”一词在此指的是我们自己还置身于其中的时代。对于荷尔德林的历史经验来说，随着基督的出现和殉道，神的日子就日薄西山了。夜晚到来。自从赫拉克勒斯(Herakles)、狄奥尼索斯(Dionysos)和耶稣基督(Christus)这个“三位一体”弃世而去，世界时代的夜晚便趋向于黑夜。世界黑夜弥漫着它的黑暗。上帝之离去，“上帝之缺席”，决定了世界时代。当然，为荷尔德林所经验到的上帝之缺席，并不否认在个人那里和在教会中还有基督教的上帝关系继续存在；荷氏甚至也没有轻蔑地看待这种上帝关系。上帝之缺席意味着，不再有上帝显明确实地把人和物聚集在它周围，并且由于这种聚集，把世界历史和人在其中的栖留嵌合为一体。但在上帝之缺席这回事情上还预示着更为恶劣的东西。不光诸神和上

* 本文是海德格尔1946年为纪念诗人R. M. 里尔克逝世二十周年在一个极小的圈子里作的演讲，1950年收入《林中路》，由维多里奥·克劳斯特曼出版社出版。中译文见《林中路》1980年第六版译出。——编者。

帝逃遁了,而且神性之光辉也已经在世界历史中黯然熄灭。世界黑夜的时代是贫困的时代,因为它一味地变得更加贫困。它已经变得如此贫困,以至于它不再能察觉到上帝之缺席本身了。

由于上帝之缺席,世界便失去了它赖以建立的基础。“深渊”(Abgrund)一词原本意指地基和基础,是某物顺势下降而落入其中的最深的基地。但在下文中,我们将把这个“Ab-”看作基础的完全缺失。^①基础乃是某种植根和站立的地基。丧失了基础的世界时代悬于深渊中。假定竟还有一种转变为这个贫困时代敞开着,那么这种转变也只有当世界从基础升起而发生转向之际才能到来——现在明确地说,也即只有当世界从深渊而来发生转向之际才能到来。在世界黑夜的时代里,人们必须经历并且承受世界之深渊。但为此就必需有入于深渊的人们。

世界时代之转变的发生,并非由于什么时候有某个新上帝杀将出来,或者,有一个老上帝重新自埋伏处冲出来。如若人没有事先为它准备好一个居留之所,上帝重降之际又该何所往呢?如若神性之光辉没有事先在万物中开始闪耀,上帝又如何能有一种合乎神之方式的居留呢?

“曾经在此”的诸神唯在“适当时代”里才“返回”;这就是说,唯当时代已经借助于人在正确的地点以正确的方式发生了转变,诸神才可能“返回”。因此,在哀歌《面包和酒》稍后写的未竟的赞美诗《回忆》(海林格拉特版本,第四卷,第225页)中,荷尔德林写道:

……天神之力并非万能

^① 德文中的“深渊”(Abgrund)一词由前缀 Ab-和名词 Grund(基础)构成。前缀 Ab-表示“除去、减少、取消”等。——译注

正是终有一死者更早达乎深渊
于是转变与之相伴
时代久远矣，而真实自行发生。

世界黑夜的贫困时代久矣。既已久长必会达到夜半。夜到夜半也即最大的时代贫困。于是，这贫困时代甚至连自身的贫困也体会不到。这种无能为力便是时代最彻底的贫困，贫困者的贫困由此沉入暗冥之中。贫困完全沉入了暗冥，因为，贫困只是一味地渴求把自身掩盖起来。然而，我们理当把世界黑夜看作一种在悲观主义和乐观主义这边发生的命运。也许世界黑夜现在正趋向其夜半。也许世界时代现在正成为完全的贫困时代。但也许并没有、尚未、总还尚未如此；尽管有不可度测的困境，尽管有一切煎熬痛苦，尽管有这种无名的痛苦，尽管有不断滋长的不安，尽管有持续扩张的种种混乱。这时代久而久之了，因为甚至那种被看作是转变之基础的惊恐，只要还没有伴随出现人的转向，它便无所作为。但是人的转向是在他们探入本己的本质之际才发生的。这一本质在于，终有一死的人比天神之物更早地达乎深渊。当我们思人的本质时，人依然更接近于不在场(Abwesen)，因为他们被在场(Anwesen)所关涉。此处所谓在场，自古以来被称作存在(Sein)。然则在场同时也遮蔽自身，所以在场本身即不在场。荷尔德林在赞美诗《泰坦》(第四卷，第210页)中把“深渊”称为“体察一切的”。在终有一死的人中间，谁必得比其他人更早地并且完全不同地入乎深渊，谁就能经验到那深渊所注明的标志。对诗人来而言，这就是远逝的诸神的踪迹。从荷尔德林的经验来看，是狄奥尼索斯这位酒神把这一踪迹带给处于其世界黑夜之黑暗中的失去了上帝的众生。因为酒神用葡萄及其果实同时保存了作为人和神的婚宴之所的大地

和天空之间的本质性的共济并存。无论在哪里,都只有在这一婚宴之所的范围内,还可能为失去上帝的人留存着远逝的诸神的踪迹。

……在贫困时代里诗人何为?

荷尔德林不无惶惑地借他在哀歌中提到的诗友海因茨(Heinze)之口回答道:

但是你说,他们就像酒神的神圣祭司,
在神圣的黑夜里迁徙,浪迹四方。

作为终有一死者,诗人庄严地吟唱着酒神,追踪着远逝的诸神的踪迹,盘桓在诸神的踪迹那里,从而为其终有一死的同类追寻那通达转向的道路。然而,诸神唯在天穹之中才是诸神,天穹(Äther)乃诸神之神性。这种天穹的要素是神圣(das Heilige),在其中才还有神性(die Gottheit)。①对于远逝的诸神之到达而言,即对于神圣而言,天穹之要素乃是远逝的诸神之踪迹。但谁能追寻这种踪迹呢?踪迹往往隐而不显,往往是那几乎不可预料的指示之遗留。在贫困时代里作为诗人意味着:吟唱着去摸索远逝诸神之踪迹。因此诗人能在世界黑夜的时代里道说神圣。因此,用荷尔德林的话来说,世界黑夜就是神圣之夜。

① 后期海德格尔提出了“天、地、神、人”之“四重整体”的“世界游戏”(Weltspiel)说,这里的“天穹”(Äther)即指“四方”中的一方。又,海氏所思的“神圣”(das Heilige)是高于“神性”(Gottheit)的,是超出“诸神”(Götter, Göttliche)的,当然也是超出基督教的“上帝”(Gott)的。——译注

在如此这般的世界时代里，真正的诗人的本质还在于，诗人总体和诗人之天职出于时代的贫困而首先成为诗人的诗意追问。因此之故，“贫困时代的诗人”必须特别地诗化(dichten)诗的本质。做到这一点，就可以说诗人总体顺应了世界时代的命运。我们旁的人必须学会倾听**这些**诗人的道说，假使我们并不想仅仅出于存在者，通过分割存在者来计算时代，从而在这个时代里蒙混过关的话——这个时代由于隐藏着存在而遮蔽着存在。

世界黑夜愈是趋近夜半，贫困就愈是隐匿其本质，愈是占据了更绝对的统治。不光是神圣作为通往神性的踪迹消失了，甚至那些导向这一消失了的踪迹的踪迹也几乎消失殆尽。这些踪迹愈是消失殆尽，则个别的终有一死的人就愈加不能达乎深渊，去摸索那里的暗示和指引。那么，愈加严格的事情乃是，每个人只要走到他在指定给他的道路上所能达到的那么远，他便到达最远的地方了。提出“在贫困时代里诗人何为”这个问题的那首哀歌的第三节，道出了支配贫困时代的诗人的法则：

有一件事坚定不移：
无论是在正午还是夜到夜半，
永远有一个尺度适用众生，
而每个人也被各各指定，
我们每个人走向和到达
我们所能到达之所。

1802年12月2日，荷尔德林在给波林多夫(Boehlendorf)的信中写道：“萦绕在我的窗口的哲学之光，眼下就是我的欢乐，但愿我能够保持它，一如既往！”

诗人思入那由存在之澄明所决定的处所。作为自我完成的

西方形而上学之领域、存在之澄明已达乎其印记。荷尔德林的运思之诗也一起给这一诗性的思之领域打上了烙印。荷尔德林的作诗活动如此亲密地居于这一处所之中,在他那个时代里任何别的诗人都不能与之一较轩轻。荷尔德林所到达的处所乃是存在的敞开状态(Offenheit des Seins);这个敞开状态本身属于存在之命运,并且从存在之命运而来才为诗人所思。

然而,这一存在的敞开状态在业已完成了的形而上学范围内也许同时就是存在的最极端的被遗忘状态。但如果这种被遗忘状态竟是时代之贫困的贫困性的隐含本质,那又如何呢?那样的话,我们当然无暇审美地逃遁到荷尔德林的诗歌中去了。那样的话,我们当然无暇根据诗人的形象来制作一个人造的神话了。那样的话,我们也就无机可乘,把他的诗滥用为一种哲学的丰富源泉了。相反,冷静地运思,在他的诗所道说的东西中去经验那未曾说出的东西,这将是而且就是唯一的急迫之事。此乃存在之历史的轨道。如若我们达乎这一轨道,那么它就将把思带人一种与诗的对话之中。这是一种存在历史上的对话。文学史研究势必会认为这种对话对它所认定的事实作了非科学的歪曲。哲学会把这种对话看作一条堕入幻想的迷惘之中的邪路。然而命运无视于这一切,而伸展着它的轨道。

我们今天在这一轨道上遇到了一位现代诗人吗?我们遇到一位现在往往匆匆忙忙地被硬拉入思之近旁,却又被极其浅薄的哲学掩盖着的诗人了吗?还是让我们以恰当严格性,更清晰地来追问这个问题吧。

里尔克(R·M·Rilke)是一位贫困时代的诗人吗?他的诗与这时代的贫困有着何种关系?他的诗达乎深渊有多深?假如这位诗人走向他能达到的地方,那么,他去往何处?

里尔克的那首有效诗歌浓缩在精心汇集的薄薄的两卷《杜

《依诺哀歌》和《致奥尔弗斯十四行诗》之中。^①走向这首诗歌的漫长道路本身乃是诗意地追问的道路。里尔克在途中渐渐清晰地体会到时代的贫困。时代之所以贫困不光是因为上帝之死，而是因为，终有一死的人甚至连他们本身的终有一死也不能认识和承受了。终有一死的人还没有居有他们的本质。死亡遁入谜团之中。痛苦的秘密被掩蔽起来了。人们还没有学会爱情。但终有一死的人存在着。只要语言在，他们就存在。歌声依然栖留在他们的贫困的大地之上。歌者的词语依然持有神圣的踪迹。《致奥尔弗斯十四行诗》中的一首歌（第一部，第19首）道说了这一切：

尽管世界急速变化
如同云形之飘忽
但完美万物
归本于原初

歌声飘扬于变化之上
更遥远更自由
还有你的序曲歌唱不息
带着七弦琴的上帝

没有认清痛苦
也没有学会爱情

^① 海德格尔认为每个伟大的诗人都只有一首“独一无二的诗歌”，故在此说里尔克的“那首有效的诗歌”。此说特别可参看海德格尔《走向语言之途》中的《诗歌中的语言》一文。——译注

死亡的趋使
还不曾揭开帷幕
唯有大地上歌声如风
在颂扬,在欢呼

这当儿,甚至连神圣的踪迹也变得不能辨认了。未曾决断的事情依然是,我们是否还把神圣经验为导向诸神之神性的踪迹,或者,我们是否还只是遇到了那导向神圣的踪迹。尚未明了的事情依然是,导向踪迹的踪迹会是什么。至于这样一种踪迹如何向我们显示出来,也还是一个疑问。

时代之所以贫困乃由于它缺乏痛苦、死亡和爱情之本质的无蔽。这种贫困本身之贫困是由于痛苦、死亡和爱情所共属的那个本质领域自行隐匿了。只要它们所共属一体的领域是存在之深渊,那么就有遮蔽。但是歌唱依然。歌唱命名着大地。歌唱本身是什么呢?终有一死的人如何能够歌唱?歌唱从何而来?歌唱在何种程度上达乎深渊?

为了揣度里尔克是否和在何种意义上是一位贫困时代的诗人,从而也为了洞晓诗人究竟何为,我们试图找出通往深渊的小径上的一些标志。我们把里尔克的主要诗作中的一些基本词语当作标志。这些基本词语只有在它们被说出的那个领域的语境中才能得到理解。此领域就是存在者之真理。自从尼采完成了西方形而上学以来,这个领域获得了展开。里尔克以他自己的方式,诗意地经验并承受了那种由形而上学之完成而形成的存在者之无蔽状态。我们要来看看,存在者之为存在者整体如何向里尔克显示自身。为了把这一领域收入眼帘,我们将留心考察里尔克的一首诗,这首诗比较晚出,但仍属于里尔克顶峰时期的诗篇。

我们不准解释那些哀歌和十四行诗；因为它们由之得以言说的那个领域，在其形而上学的机制和统一性上，还没有充分地根据形而上学的本质而获得深思。作这种深思是困难的。原因有二：首先是因为里尔克的诗在存在历史之轨道中还没有达到荷尔德林的位置和起点。其二是因为我们对形而上学之本质几乎一无所知，并且我们也没有精通于存在之道说（Sagen des Seins）。

我们不但准备解释那些哀歌和十四行诗，而且，我们也无权作这种解释，因为我们只能缓缓地揭示、通达和深思诗与思在其中进行对话的那个本质领域。今天谁能妄称他已经同诗与思的本质一并安居于家中，并且还有足够的力量把两者的本质带入最极端的争执之中，从而来建立它们的和谐呢？

我们下面要阐释的这首诗是里尔克生前没有公开发表的。它刊载于1934年出版的《诗集》第118页和1935年出版的《后期诗》第90页上。这首诗没有标题，是里尔克在1924年6月写的。1924年8月15日，里尔克在慕佐写信给克拉拉·里尔克（Clara Rilke）夫人，信中写道：“但我尚未在**所有**方面变得如此拖沓和懒散；何其幸运，还是在我六月份离开之前，巴龙·卢修斯（Baron Lucius）就收到了精美的《马尔特札记》。他的感谢信早已准备寄给你了。我也给你附上即兴诗几行。这几行诗，是我为他写在精致的皮面精装本第一卷上的”。

据《慕佐书简》编辑者做的说明（第404页），里尔克这里所提到的即兴诗就是下面这首诗：

自然一任万物
听其阴沉之趣的冒险摆布
绝无特殊遮掩在土地和树枝中，

于是吾人存在的原始基础
 也不再喜好吾人；它使吾人冒险
 不过吾人，更甚于动植物
 即**随**此冒险而行，意愿随行
 有时喜好冒险，甚于生命本身
 秉气勇毅（决非出于贪营私利）……
 此处，超越一切保护，
 这为吾人创造安全——正是在此
 在纯粹之力的重力的统辖之所；
 最终，庇护吾人的乃吾人之无保护性
 而且，当吾人看出它之逼近时，吾人将其改变
 入于敞开者之中，从而在一最广之轨道中
 吾人为法则所触动而将其肯定

里尔克称这首诗为“即兴诗。”但它的意外之旨却为我们开启了一个新视界，在那里我们得以更清晰地思里尔克的诗。我们必然是在这一世界瞬间(Weltaugenblick)中才学会，作诗无疑也是一件运思的事情。我们且把这首诗看作一番诗意的冥思。

诗的结构很简单。启承转合亦很清楚。它分成四个部分：第1—5行；第6—10行；第10—12行；第12—16行。第4行的“于是吾人……”对应于开头第一句的“自然……”。第6行的“不过”承接上面的那个“吾人”。这个“不过”有所限定，却是用对照方式来限定的。这种对照由第5—10行刻划出来。第10—12行道出这种对照的结果。第12—16行道出这种对照的真正旨趣。

通过开头的“自然……于是吾人”，人的存在便进入诗的主题。这一番比较把人的存在突出在芸芸众生中，也即把人的存

在与动植物生命体区别开来了。在《杜依诺哀歌》第八首的开头也作了同样的比较,在那里,里尔克把芸芸众生称为“造物”。

所谓比较,就是用相同的東西来衡量不同的事物,从而揭示出差异。在这里,不同的事物,一方面是植物和动物,另一方面是人;就它们在同··(Selbe)中达到一致而言,它们是相同的(gleich)。这种同一就是它们作为存在者所具有的与它们的基础的关系。芸芸众生的基础乃是自然。人的基础与植物和动物的基础不光是相同的。这个基础在人那里和动植物那里是同一的。此乃自然,乃“完满的自然”(《致奥尔弗斯十四行诗》第二部,第八首)。

我们在这里必须在宽广的和根本的意义上来思自然,也即在莱布尼茨所使用的大写的 *Natura* 一词的意义上来思自然。它意味存在者之存在。存在作为原始作用力(*vis primitiv activa*)成其本质。这是一种开端性的、集万物于自身的力量,它在如此这般聚集之际使每一存在者归于本身而开放出来。存在者之存在乃是意志。这个意志是自行集中的使每一存在者(*ens*)成其本身的聚集。每一存在者作为存在者乃在意志之中。存在者是有意志的存在者。这意思是说,存在者并非首先和仅仅作作为被意愿的东西存在,相反,就存在者存在而言,它本身便以意志之方式存在。只是作为有意志的东西,存在者才是在意志中具有自己的方式的意愿者。^①

里尔克所谓的“自然”并不对立于历史。首先,它并不是指自然科学的对象领域。“自然”也并非对立于艺术。“自然”乃是历史、艺术和狭义的自然的基础。在这里所说的“自然”一词中,

^① 在此注意“被意求的东西”(Gewilltes)、“意愿者”(Wollende)和“意志”(Wille)的字面和意义联系。——译注

还回响着早期的希腊词语 $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 的意义,也与我们译为生命的 $\zeta\omega\eta$ 相当。但在早期思想中,生命的本质并不是在生物学上被表象的,而是作为 $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 的涌现者(das Aufgehende)。里尔克这首诗的第9行也把“自然”称作“生命”。在这里,“自然”,也即生命,指的是存在者整体意义上的存在。在1885—1886年的一个笔记中,尼采曾写道(《强力意志》第582段):“存在——除‘生命’而外,我们对之没有别的任何观念。某种死亡的东西又如何能‘存在’呢?”

就自然是我们人本身这个存在者的基础而言,里尔克称自然为原始基础(Urgrund)。这表明,人比其它存在者更深地进入到存在者的基础中。自古以来,人们就把存在者的基础称为存在。无论在人那里,还是在植物和动物那里,建基的存在者与被建基的存在者的关系是相同的。原因在于,存在总是“一任”存在者“听冒险摆布”。存在让存在者放纵于冒险(das Wagnis)中。这一抛掷着的放纵乃是真正的大胆冒险。存在者之存在就是这种与存在者的抛掷关系。当下存在者都是所冒险者(das Gewagte)。① 存在是绝对冒险(Dsa Sein ist dsa Wagnis schlechthin)。存在冒我们人类之险。存在冒生物之险。② 存在者存在,因为它是始终所冒险者。但是存在者总是被冒险而人于存在,也即入于一种大胆冒险。因此之故,存在者本身就是冒险着的,它一任自己听冒险摆布。存在者存在,因为它随自身放纵于其中的冒险而行。存在者之存在是冒险。这种冒险基于意

① “所冒险者”(das Gewagte)或译为“被冒险者”、“所冒之险”。存在是“冒险”,而存在者是受存在这种“冒险”摆布的东西,也即“被(所)冒险者”,或可以说,是被存在拿来冒险的东西。——译注

② 或译“存在使我们人类冒险。存在使生物冒险”。——译注

志中；自莱布尼茨以降，意志日益清晰地表明自身是在形而上学中被揭示出来的存在者之存在。这里我们思考的意志，并不是对心理学上所谓的意愿(Wollen)的抽象概括。毋宁说，在形而上学上了解的人的意愿始终只是作为存在者之存在的意志(Wille)的被意求的对立面。里尔克把自然表象为冒险，就此而言，他是形而上学地根据意志的本质来思考自然的。这一意志的本质依然蔽而不显，无论是在求强力的意志中还是在作为冒险的意志中。意志是作为求意志的意志而成其本质的。

里尔克的这首诗根本没有直接道说存在者的基础，也即没有直接道说作为绝对冒险的存在。但如果作为冒险的存在乃是抛掷关系，并因此甚至把所冒险者扣留于抛掷中，那么，这首诗就是通过谈论所冒险者而间接地告诉我们有关冒险的东西。

自然使生物冒险，“绝无特殊遮掩”。同样，我们人类作为所冒险者“不再喜好”使我们冒险的那种冒险(dsa Wagnis)。这两者意味着：冒险包含着抛掷入于危险中这回事情。冒险(wagen)乃是投入游戏。^①赫拉克利特把存在思为世界时间(Weltzeit)，把世界时间思考为儿童的游戏(《残篇》第五十二)：A ἰ ὧν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεῶν παιδὸς ἢ βασιληῆ(世界时间是儿童的游戏，是游戏的跳棋；王权乃儿童的游戏)。倘若那被抛掷者保持在危险之外，那么它就没有冒什么险。而如果存在者已经被保护，那它就在危险之外了。在德语中，“保护(Schutz)、“射手”(Schütze)和动词“保护”(schützen)属于动词“发射”(schiessen)一类，犹如“弓形物”(Buck)、“弯腰”(bücken)属于动词“弯曲”(biegen)。“发射”意味着“推、插、伸”(schieben)，如插

① 这里的“投入游戏”是德文 auf das Spiel setzen 的字面直译；在日常德语中，此短语意味“拿某事冒险，孤注一掷。”——译注

上一个门门,屋顶伸出墙外。在乡下,我们还说:农妇“把……推入”(schießt ein),她把成形了的生面团推入炉灶中烘烤。保护(Schutz)乃是被推出来和被推到前面的东西。它阻止那种危险去伤害甚至攻击受威胁的东西。被保护者委身于保护者。我们的更古老、更丰富的语言曾用 verlaubt, verlobt 这样的词语,意即“喜好”(geliebt)。相反,未被保护者则是不再“喜好的”(lieb)。就它们根本上都是存在者即所冒险者而言,植物、动物和人有一致之处,即,它们都没有被特别保护。但是因为在它们的存在中它们是彼此相异的,所以在他们的无保护性方面也是有某种差异的。

然而,作为所冒险者,那些不被保护者却没有被抛弃。如若它们被抛弃了,那么它们就会像受到保护那样没有冒什么险。如若它们仅只被消灭了,那么它们就不再在天平中。在中世纪,“天平”(Wage)一词还差不多是“危险”的意思。那是某物在其中能够这样或那样出现的位置。因此,那个以这样或那样倾斜的方式移动的仪器被称为“天平”。它游戏并渐趋平衡。在“危险”的含义上,并作为这种仪器的名称,Wage 一词源出于 wägen、wegen,后者的意思是“上路”,也即“行走”、“处于活动中”。所谓 Be-wägen,就是“使上路并因而带入活动中”,即:“摇摆”(wiegen)。某物摇摆,这可说是因为它能够使天平这样或那样地进入运动游戏。摇摆的东西具有重量。“衡量”(wagen)意味着:“带入游戏活动中,放到天平上去,放纵于危险之中”。由此看来,所冒险者当然是无保护的;但由于它置于天平上,所以被扣留在冒险之中。它是被支撑的。从其基础方面看,它始终隐蔽于基础中,作为存在者的所冒险者是一个被意求者(ein Gewilltes);它被扣留于意志之中,本身始终在意志的方式中,并且自我冒险。所冒险者因此是无忧烦的,是无忧无虑的(sine

cura, securum), 也即是安全的。只是就所冒险者安全地居于冒险之中, 它才能追随冒险, 也即进入所冒险者的无保护之中。所冒险者的无保护性不仅没有排除在其基础中的安全存在, 而是必然包括这种安全存在。所冒险者随此冒险而行。

把一切存在者保持在天平中的存在, 因此总是将存在者引向自身, 引向作为中心的自身。作为冒险的存在把作为所冒险者的一切存在者保持在这种牵引之中。但是, 这一有所吸引的牵引的中心同时也从一切存在者那里退隐。以这种方式, 这个中心一任存在者听冒险摆布, 而存在者就是作为这种冒险而被冒险的。在这种有所聚集的放纵中, 隐藏着形而上学的、根据存在来思考的意志的本质。存在者的吸引着的、对一切起中介作用的中心, 即冒险, 乃是一种能力, 它赋予所冒险者一种重量, 也即一种重力。冒险是重力。里尔克后期的一首诗的标题就叫《重力》。这首诗道说了重力(《后期诗》第 156 页):

重 力

中心, 你怎样从万物中引出自身
甚至从飞翔之物中复得自己:
中心, 万物之中最强大者!
站立的人们: 如同酒水穿透了渴望
重力穿透了他。
但是从沉睡者那里,
如同从低垂的云那里,
降下丰厚的重量之雨。

这首诗中所说的重力乃是存在者整体的中心, 与我们通常

听说的物理学的重力是大相径庭的。因此,里尔克才把它称为“闻所未闻的中心”(《致奥尔弗斯十四行诗》第二部,第28首)。它是一个基础,作为“中介”(Mit),它保持存在者相互调节,并在冒险之游戏中聚集一切。这个闻所未闻的中心乃是在存在之世界游戏中的“永恒的游戏者”。把存在当作冒险来咏唱的一首诗(第11,12行)也把起中介作用的牵引称为“纯粹之力的重力”。纯粹的重力、一切大胆冒险的闻所未闻的中心、存在之游戏中的永恒游戏者,就是冒险。

由于冒险抛掷所冒险者,它就同时把所冒险者置于天平中。冒险放纵所冒险者,而且实际上,它放纵被抛掷者,使之进入某种趋向中心的吸引(Zug zur Mitte)中,而非进入别处。所冒险者被授予这种趋向中心的吸引。在这种吸引中,冒险总是时时把所冒险者导入自身。从某处引出、获得某物,使某物出现——就是我们所谓:“牵引某物”。这是“牵引”(Bezug)一词的原始含义。我们还在谈论商品收购、薪水收入和电流配给,其中都有这个 Bezug。^①作为冒险的吸引,引入并涉及一切存在者,并使它们保持于趋向自身的吸引中;此吸引乃是绝对牵引。“牵引”一词是里尔克主要诗作中的一个基本词语,而且往往以下面的组合出现,如:“纯粹的牵引”、“整体的牵引”、“现实的牵引”、“最清晰的牵引”、“其它的牵引”(也即,同一牵引的另一面)。

假如我们仅仅从“关系”(Beziehung)一词出发来把捉“牵引”(Bezug),并且在“联系”(Relation)的意义上来把握“关系”,那么,我们就只是半通不通地——在此情形中也即根本就没有——理解里尔克的牵引一词。假如我们把这种“关系”看作是自

^① 德文的 Bezug 日常含义是“得到、购进、联系、关系”等,海德格尔在此强调其“引得”之意,故我们权译之为“牵引”。——译注

我与对象的“自身关涉”的话，我们就在误解中更掺入了另一些东西。“自身关涉于”(sich beziehen auf)这一含义在语言历史上是较晚出现的含义。里尔克的牵引一词虽然也在这一含义上使用，但它首先并不指这一含义，而只是在其原始含义的基础上使用的。如果我们把牵引看作单纯的联系，那么“整体的牵引”这个词是完全不可思议的。纯粹之力的重力、闻所未闻的中心、纯粹的牵引、整体牵引、完满的自然、生命、冒险——它们是同一的。

上面列举的所有名称都是命名存在者之为存在者整体的。形而上学的通常说法也称之为“存在”。里尔克的这首诗则把自然思为冒险。“冒险”一词在这里既指大胆冒险的基础，也指所冒险者整体。这种歧义既非偶然，也不足以让人对此大惊小怪。形而上学的语言明显是以这种歧义说话的。

任何一个所冒险者，作为如此这般的存在者，得以进入存在者整体之中，并居留于这个整体之基础中。当下如此这般的存在者，乃根据一种引力而存在，由此种引力，它才被保持于整体的牵引的吸引之中。在牵引范围内的引力的方式乃是那种与作为纯粹重力的中心的关系的方式。因此，当我们说，所冒险者总是以何种方式被引入趋向中心的吸引之中时，自然就得到了表达。根据那种方式，所冒险者就始终处于存在者整体之中。

里尔克喜欢用“敞开者”(das Offene)一词来命名那种整体牵引，即，每一存在者作为所冒险者始终被交托于其中的那种整体牵引。“敞开者”一词是里尔克诗中的又一个基本词语。用里尔克的语言来说，“敞开”意指那个没有锁闭的东西。它没有锁闭，因为它没有设立界限。它没有设立界限，是因为它本身摆脱了所有界限。敞开者乃是那一切没有界限的东西的伟大整体。它让进入纯粹牵引中被冒险的芸芸众生作为被吸引者而吸引，

以至于它们继续多样地相互吸引,而没有碰到任何界限。如此这般被吸引地吸引着之际,它们便融入无界限的东西之中,融入无限的东西之中。它们并非化为空洞的虚无,而是进入敞开者整体之中而兑现自己。

里尔克以“敞开者”这个词所指说的东西,绝对不是由存在者之无蔽状态意义上的敞开状态(Offenheit)来规定的;这种敞开状态让存在者作为这样一个存在者而在场。假若我们想在无蔽状态和无蔽领域的意义上来解释里尔克所说的敞开者,那么,可以说:里尔克所经验的敞开者,恰恰就是被锁闭者,是未被照亮的东西,它在无界限的东西中继续吸引,以至于它不能遇到什么异乎寻常的东西,根本上也不能遇到任何东西。某物照面之处,即产生界限。哪里有限制,被限制者就在哪里退回到自身那里,从而专注于自身。这种限制扭曲、关闭了与敞开者的关系,并使这种关系本身成为一种扭曲的关系。在无界限的东西中的限制,是在入的表象中被建立起来的。对置的对立(das gegenstehende Gegenüber)并没有让人直接处于敞开者之中。它以某种方式把人从世界中消除,并把人置于世界面前——在这里,“世界”意指存在者整体。相反地,世界性的东西(das Weltische)乃是敞开者本身,是非对象性的东西的整体。但是,即便是“敞开者”这一名称,也如同“冒险”一词一样,作为形而上学的概念是有歧义的。它既指纯粹牵引的无界限的牵引之整体,也指那种在普遍地起支配作用的摆脱限制意义上的敞开性。

敞开者允许进入。但这种“允许进入”(Einlassen)却并非意味着:准许……进入和通达那被锁闭者,仿佛那遮蔽者能够自行解蔽而作为无蔽者显现出来似的。“允许进入”意味着:引入和嵌入到那纯粹牵引之吸引的未被照亮的整体中去。作为敞开者的存在的方式,“允许进入”具有那种以纯粹之力的重力的方式

“把……包括吸引在内”(Einbeziehen)的特征。所冒险者愈少被阻止进入纯粹的牵引之中,它就越是属于敞开者的伟大整体中。因此之故,里尔克把直接进入这一伟大整体中被冒险、并在其中自行衡量的芸芸众生,命名为“伟大的寻常之物”(《后期诗》,第22页)。人不属于这里所说的芸芸众生。《杜伊诺哀歌》之八就是咏唱万物和人对于敞开者的这一不同关系的诗篇。这一不同在于意识的等级不同。按这个方面来区分存在者,这对从莱布尼茨以来的近代形而上学来讲,乃是司空见惯的事情。

里尔克以“敞开者”一词所思考的东西,可以从他在生命的最后一年里所写的一封信中找出证据;这封信是他1926年2月25日写给一位向他询问第八首哀歌的俄国读者的(参看M·贝茨(Betz):《里尔克在法国。回忆录·书信·文稿》,1938年,第289页)。里尔克写道:“对于我试图在哀歌中提出来的‘敞开者’这个概念,你必须作如是理解,即,动物的意识程度把动物投入世界,但动物没有每时每刻把自身置于世界的对立位置(我们人却正是这样做的)。动物在世界中存在;我们人则站在世界面前,而这依靠的是我们的意识所作的特有的转折和强化”。里尔克继续写道:“因此,我所说的‘敞开者’,并不是指天空、空气和空间;对观察者和判断者而言,它们也还是‘对象’,因此是‘不透明的’(opaque)和关闭的。动物、花朵,也许就是这一切,无须为自己辩解;它在自身之前和自身之上就具有那种不可描述的敞开的自由(offene Freiheit)——这在我们人这里也有等价的东西(极度短暂),但或许只是在爱情的最初瞬间,那时,人在他人身上,在所爱的人身上,在向上帝的提升中,看到了他自己的广度”。

植物和动物被允许进入敞开者之中。它们是“在世界之中”。这个“在……之中”意味着:未被照亮地被包括、吸引入纯粹牵引的牵连之中。与敞开者的关系——如果在这里竟还谈得

上一种“与”的话——是一种无意识的关系,即那个仅仅争求着和吸引着的人于存在者整体中的支撑过程(Verstrebung)的无意识的关系。随着意识的提高,——意识的本质对于现代形而上学来说就是表象——,对象之站立和对立状态也提高了。意识越是提高,有意识的生命也就越是被排除出世界。因此之故,按里尔克信中的话来说,人是“在世界面前。”人没有被允许进入敞开者之中。人相对世界而立。人没有直接栖居于整体牵引的吸引和牵引之风中。上面这一段信可以帮助我们更好地领悟“敞开者”,尤其是因为,里尔克在信中明确地否认人们从天空和空间的被开启者的意义上去思考“敞开者”。不过,只有我们关于在本质上更原始的存在之澄明(Lichtung des Seins)意义上的敞开者的思想,才真正超出了里尔克的诗的范围;而里尔克的诗依然笼罩在尼采式的调和的形而上学的阴影中。

凡是直接归属到敞开者中去的東西,总是被敞开者接收入中心之吸引的牵引中去的。因此,在所有的所冒险者中,总是那种所冒险者最能归属到敞开者中去,这种所冒险者是按自己的本质而被收取的,因而它在这种被收取状态中绝不追求可能与它对立的任何东西。凡是如此这般成其本质的东西,就“在阴沉之趣中。”

“自然一任万物
听其阴沉之趣 的冒险摆布……”

“阴沉”在此的意思是“镇静”:不要冲破那无界限的继续吸引的牵连;这种无界限的继续吸引是不会被扰攘不宁的来回吸引扰乱不宁的,而有意识的表象却正是作为此种扰攘不宁的来回吸引而忙乱着。“阴沉”的意思还有如阴沉的音调,是指其根

甚深而有承担者的特性的东西。“阴沉”的意思并不是指阴郁沉闷的消极意义。里尔克并不是把阴沉之趣思为低贱的东西。阴沉之趣确证了自然之伟大的寻常之物归属于纯粹牵引之整体中。因此，里尔克能够在一首后期诗中说：“花之存在于吾人乃伟大”（《后期诗》第89页；参看《十四行诗》，第二部，第十四首）。上面所引的信中那段话是从意识方面去看出人和生物对敞开者的关系之不同，并从此看法中去思人与生物；与此情形一样，这首诗也是着眼于人和万物对冒险的关系之不同（第5行以下）去写“万物”与“吾人”的。

“……不过吾人
更甚于动植物
·即**随**此冒险而行，……”

人更甚于动植物即随此冒险而行——这首先可以意味着，人比那些万物还更无阻拦地被允许进入敞开者中。即使这个“随”（mit）字没有被加上着重号写出来，这个“甚”（mehr）也必然是这个意思。强调这个“随”字，并不意指无阻拦的随行提升了，而是指：随冒险而行是特别为人而设想的，而且是作为在人的高位中被提高的东西来设想的。冒险及其所冒险者，自然、存在者整体、世界，都是为人而摆出来的，都是从摆脱限制的牵引之镇静了的东西中摆出来的。但是，如此这般被摆置的东西摆置到哪里去，并且是通过什么来摆置的呢？自然通过人的表象（Vorstellen）而被带到人面前来。人把世界作为对象整体摆到自身面前并把自身摆到世界面前去；人把世界摆置到自己身上来并对自己制造自然。这种制造（Herstellen），我们须得从其广大的和多样的本质上来思考。人在自然不足以应付人的表象之处，

就订造(bestellen)自然。人在缺乏新事物之处,就制造新事物。人在事物搅乱他之处,就改造(umstellen)事物。人在事物使他偏离他的意图之处,就调整(verstellen)事物。人在要夸东西可供购买或利用之际,就把东西摆出来(ausstellen)。在要把自己的本事摆出来并为自己的行业作宣传之际,人就摆出来。在如此多样的制造中,世界便被带向站立并被带入站立位置中。敞开者变成对象,并因此转到人的本质上去了。人把世界当作对象,在世界的对面把自身摆出来,并把自身树立为有意来进行这一切制造的人。^①

把某物带到自身面前来,而在带的时候,这种被带到面前来的东西作为事先被表象的东西在任何方面都规定着制造的一切方式;这样地把某物带到自身面前来,就是我们称为意愿(das Wollen)的这种行为的基本特征。这里所谓的意愿就是制造,而且是在有意贯彻对象化的意图的意义上的制造。植物和动物毫无意愿,因为他们被镇静在情趣之中,绝不把敞开者作为对象摆到自身面前来。它们不能把冒险作为一种被表象的东西而随之而行。因为它们被允许进入敞开者中,所以,纯粹牵引也绝非它们本身之外的对象性的其它东西。反之,人“随”冒险而行,因为人是上述意义上的有意愿的东西。

“……不过吾人
更甚于动植物
即**随**此冒险而行,意愿随行……”

① 注意在这段话中的“表象”(Vorstellen)、“制造”(Herstellen)、“订造”(bestellen)、“改造”(umstellen)、“调整”(verstellen)和“摆出来”(ausstellen)等动词,均以“摆(置)”(-stellen)为词根。——译注

这里所谓的意愿就是贯彻，这种贯彻的意图已经把世界作为可制造的对象之整体设定起来了。这种意愿规定着现代人的本质，而现代人起先却对此种本质的深远作用毫无所知；究竟这种意愿是从什么样的作为存在者之存在的意志中发出来的，这是现代人迄今尚未能够知道的。现代人在这种意愿中把自身作为这样一种人摆出来，这种人在对一切存在者的一切关系之中，因而也在对他自身的一切关系之中，都作为贯彻自身意图的制造者而站立起来了，而且把此种起立建立为无条件的统治。世界是作为对立的持存(Bestand)显现出来的，这种对立的持存整体听凭贯彻自身意图的制造者的摆布与处理，并因此处于他的命令之下了。意愿在自身中就具有命令的特性；因为有意的贯彻就是一种方式，在此方式中，制造活动的状况和世界的对象特性会合成一个无条件的因而是完满的统一体了。在此会合中，意志的命令性质就透露出来了。凭这一透露，在现代形而上学的历程中，那作为存在者之存在的早就成其本质的意志的久久隐蔽着的本质就显露出来了。

与此相适应，人的意愿也只能是这样地以贯彻意图的方式，即，人的意愿事先就把一切（虽尚不能遍览一切）逼人它的领域之内。一切都自始且不可遏止地要变成这种意愿的贯彻意图的制造的材料。地球及其大气都变成原料。人变成被用于高级目的的人的材料。把世界有意地制造出来的这种无条件的贯彻意图的活动，被无条件地设置到人的命令的状态中去，这是从技术的隐蔽本质中出现的过程。这种情形只是到了现代才开始作为存在者整体之真理的命运展现出来，虽然存在者整体之真理的零星现象与尝试一向始终散见于文化和文明的广泛领域之内。

现代科学和极权国家都是技术之本质的必然结果，同时也是技术的随从。在为组织世界公众意见与人们的日常想法而准

备的各种手段和形式中,也有同样的情形。不仅生命体在培育和利用中从技术上被对象化了,而且,原子物理学对各种生命体的现象的进攻也在大量进行中。归根到底,这是要把生命的本质交付给技术制造去处理。今天,人们极其严肃认真地在原子物理学的各种成就和状况中寻找证明人的自由和建立新价值学说的各种可能性,这正是技术观念占了统治地位的标志。而在技术观念的统治展开来的时候,个体的个人看法和意见的领域早被弃之不顾了。甚至当人们在可以说较不重要的地区还试图凭藉过去的价值观念来掌握技术,而在进行这种努力时已经运用了技术手段,而所运用的技术手段已非仅存外貌而已,甚至在这种时候,技术之本质的威力还是表现出来了。因为利用机器和机器生产都根本上并不就是技术本身,而只是把技术的本质在技术的原料对象中设置起来的过程中适合于技术的一种手段。甚至,人变成主体而世界变成客体这回事情也是自行设置着的技术之本质的结果,而不是倒过来的情形。

当里尔克体会到作为完满自然的非对象性的东西的敞开者的时候,有意愿的人的世界就必定与此相反地并且以相应的方式作为对象性的东西显露于里尔克面前。反过来,洞察那美妙的存在者整体的一瞥倒可从正在升起的技术现象那里获得一种暗示,指示出一些范围的内幕,从这些范围中也许可能出现一些更深远地形成起来的克服技术的办法。

技术生产的不伦不类的产物涌现于纯粹牵引的敞开者面前。旧日成长的事物迅速消逝。这些事物一经对象化之后就不再能够显示自身的特色了。里尔克在1925年11月13日的一封信中写道:

“对我们祖父母而言,一所‘房子’,一口‘井’,一座

他们熟悉的塔，甚至他们自己的衣服，他们的大衣，都还是无限宝贵，无限可亲的；几乎每一事物，都还是他们在其中发现人性的东西和加进人性的东西的容器。现在到处蜂拥而来的美国货，空乏而无味，是似是而非的东西，是**生命的冒牌货**……一座美国人所理解的房子，一个美国苹果或一棵美国葡萄树，都与我们祖先的希望和沉思所寄的房子、果实、葡萄**毫无**共同之处……”。

（《慕佐书简》，第335页以下）

但是就欧洲而论，至少在尼采完成形而上学之际，一个在其中作为求意志的意志的存在开始占统治地位的世界的本质值得追问的许多方面，无疑都是先已想到的；而美国的东西已经只是欧洲的东西的被意求的现代本质对欧洲的集中反击而已。并不是美国的东西现在才威胁我们现代人，而是技术的未被体会到的本质早已威胁我们的祖先及其事物了。里尔克的沉思给人启发之处，并不在于他还企图挽救我们祖先的事物。我们必须更有所先行思考，去认识在物之物性中值得追问的东西是什么。里尔克也在更早些时候（1912年3月1日）自杜伊诺写道：“世界在收敛，因为事物也在收敛，事物日益将其存在置入金钱的震动之中，并且在此发展出一种精神性，此精神性现在已经超过了其可捉摸的实在性。在我现在正在涉猎的时代（里尔克指的是十四世纪），金钱还是金子，还是金属，是美好的东西，是一切东西中最贴手、最可理解的东西”（《书信》，1907—1914年，第213页以下）。差不多更早十年，他就在《时辰书》第二部，即《朝圣书》（1901年）中，发表了预见甚远的诗句（《全集》第二卷，第254页）：

“世界诸王皆老矣，
将无人继位。
诸子早已夭折，
诸女已经憔悴，
破烂王冠委暴力。
众人捣之以易钱，
趋时世界主人
熔之以铸机器，
隆隆作响效命人欲
然机器并不送幸福。
金属有乡愁。曾蒙
钱币和齿轮教识渺渺生趣，
今欲离之而去。
欲离工厂和金库，
复返被开发之山脉，
山脉纳之将门封闭”。

技术统治之对象事物愈来愈快、愈来愈无所顾忌、愈来愈完满地推行于全球，取代了昔日可见的世事所约定俗成的一切。技术的统治不仅把一切存在者设立为生产过程中可制造的东西，而且通过市场把生产的产品提供出来。人之人性和物之物性，都在贯彻意图的制造范围内分化为一个在市场上可计算出来的市场价值。这个市场不仅作为世界市场遍布全球，而且作为求意志的意志在存在的本质中进行买卖，并因此把一切存在者带人一种计算行为之中，这种计算行为在并不需要数字的地方，统治得最为顽强。

里尔克的诗把人思为一种已冒险而深入一种意愿中的东

西,把人思为一种在求意志的意志中为意志所寄但并不自知这一点的东西。人如此这般地意愿着,就能随冒险而行,此时他就把自己作为贯彻意图者置于其一切所作所为之前。因此,人比植物和动物更加冒险。与此相应,人处于危险中的情形也与动植物不同。

在万物(动植物)中,也无任何物被特别保护,虽然它们被允许进入敞开者中且安然于敞开者中。反之,人作为自身意愿者,不仅不受存在者整体特别保护,而且人是无保护的(第13行)。人作为表象者和制造者处于被伪装过的敞开者面前。因此,人本身及其事物都面临着一种日益增长的危险,就是要变成单纯的材料以及变成对象化的功能。贯彻意图的规划又更扩大了危险的范围,人有在无条件的制造这回事情上失掉他自己的危险。落在人的本质上的威胁是从这种本质本身中增长起来的。然而人的本质基于存在对人的关联。因此,人由于他的自身意愿而在一种本质性的意义上被威胁着,也就是说,人需要保护,但又由于同一个本性而同时是无保护的。

这种“吾人之无保护性”(第12—13行)始终与动植物的不被特别保护不同,正如动植物的“阴沉之趣”不同于人的以自身为意愿的情形。这种区别乃一种无限的区别,因为从阴沉之趣不能过渡到贯彻意图的对象化。但这种贯彻意图活动不仅把人置于“保护之外”,而且,世界对象化的贯彻还日益坚决地甚至把保护的可能性都消灭了。当人把世界作为对象,用技术加以建设之际,人就把自己通向敞开者的本来已经封闭的道路,蓄意地而且完完全全地堵塞了。贯彻意图的人,不管他作为个别的人是否知道和愿意知道这一点,总之就是技术的活动家。这种人不仅处于敞开者之外而在敞开者面前,而且由于把世界对象化之故,他更加远离了“纯粹牵引”。人与纯粹牵引告别了。技术

时代的人在这种告别中对立于敞开者。这种告别不是“向……告别”，而是一种“反对……告别”。^①

存在者的闻所未闻的中心作为纯粹牵引把一切纯粹之力集中于自身，在一切对象性中总是要远离这种纯粹牵引的，而技术就是以远离此种纯粹牵引为前提的一种无条件的设置，一种在人的贯彻意图过程中无条件的无保护存在之无条件的设置。技术的生产就是这种告别的组织。在刚才所概述的意义上的“告别”(Abschied)一词，乃是里尔克主要诗作中的另一个基本词语。

人们大谈特谈的具有特别杀伤威力的原子弹，并不是致命的东西。早已用死而且是用人的本质之死来威胁着人的，乃是在有意在一切中贯彻意图之意义上的单纯意愿的无条件的东西。在人的本质中威胁着人的，是认为依靠对自然能源的和平解放、改造、储藏和控制，就能使人人都觉得做人是可以忍受的而且是完全幸福的这种出自意志的意见。但这种和平事业中的和平，只不过是那种有意只放在自身上的贯彻意图之天翻地覆的忙乱毫不被搅乱地继续扰攘不休而已。在人的本质中威胁着人的，是这样一种观念：贯彻制造的工作可以没有危险地冒险进行，只要此外还有别的兴趣，也许是一种信仰的兴趣仍然起作用的话。仿佛还可以在·一座偏旁建筑中，为人受技术意愿摆布而与存在者整体发生的那种本质关系安设一个特别的居留之所似的，仿佛这个居留之所可能比时常逃向自欺的出路有更多的办法似的，而逃向希腊诸神也就属于这种自欺的范围之内。在人的本质中威胁着人的，是这种意见：技术的制造使世界井然有

^① “向……告别”(Abschied von…)或可译“从……而来告别”，是非对象性的态度；“反(对)……告别”(Abschied gegen…)则标识人的对象性态度。——译注

序,其实恰恰是这种井然有序把任何秩序(ordo)都拉平为制造的千篇一律,从而自始就把一个可能出现秩序和可能从存在而来的承认的领域破坏了。

并非意愿的总体性才是危险,而是在只准许作为意志的世界范围之内以贯彻意图的形态出现的意愿本身才是危险。这种从此种意志中而来被意求的意愿已经决定执行无条件的命令了。这种意愿一经这样决定就已经听凭总体的组织摆布了。但首先是技术本身阻碍了对技术之本质的任何体会。因为当技术充分展开的时候,技术就在诸门科学中发展出一种知识(Wissen),这种知识始终无法达到技术的本质领域,更不用说追溯技术的本质来源了。

技术之本质只是缓慢地进入白昼。这个白昼就是变成了单纯技术的白昼的世界黑夜。这个白昼是最短的白昼。一个唯一的无尽头的冬天就用这个白昼来进行威胁。现在不仅入失却了保护,而且整个存在者的未受伤害的东西也仍在黑暗之中。美妙事情隐匿自己。世界变得不美妙了。这样一来,不仅神圣作为通向神性的踪迹仍遮蔽着,而且甚至连通向神圣(das Heilige)的踪迹,即美妙事情(das Heile),也似乎灭绝了。^①除非还有一些终有一死的人能够看到不妙事情(das Heillose)作为不妙事情正在进行威胁。他们极须看清何种危险正落到人身上。这个危险就在于这样一种威胁,它在人对存在本身的关系中威胁着人的本质,而不是在偶然的危难中威胁着人的本质。这种危险才确实是危险。这种危险对一切存在者都是危险而隐藏在深渊之中。必须是较早达乎深渊的终有一死的人,才能看见并且指出

① 注意这里的“神圣”(das Heilige)与“美妙事情”(das Heile)之间的字面和意义联系。——译注

这种危险。

“但哪里有危险，

哪里也有救”。

(Wo aber die Gefahr ist, wächst

Das Rettende auch.)

(荷尔德林:《全集》第四卷,第190页)

也许任何不是从危险所在之处而来的其它的拯救都还无救。用无论多么好的补救方法来进行的任何拯救,对于本质上遭受危害的人,从其命运的长远处看来,都是一种不耐久的假象。拯救必须从终有一死的人的本质攸关之处而来。是那些较早达乎贫困的深渊的终有一死者么?那么,终有一死的人中的这些佼佼者就会是最大胆冒险者。人的本质已比动植物冒险更甚,而这些佼佼者就会比这些贯彻意图的人的本质冒险更甚。

里尔克的诗第6行以下说:

不过吾人,更甚于动植物,

即**随**此冒险而行,意愿随行……

紧接着,里尔克说:

有时喜好冒险,甚于生命本身

秉气勇毅(决非出于贪营私利)……

人不仅是在本质上比动植物冒险更甚。人甚至有时大胆冒险更甚于“生命本身”。“生命”在此意味着:在其存在中的存在

者，即自然。人有时比冒险更大胆冒险，比存在者的存在更具存在特性。但是，存在乃是存在者的基础。凡比基础更加冒险者，就冒险入于一切基础破碎之处，即进入深渊。但如果人是意愿随行而随冒险而行的冒险者，那么，有时冒险更甚的人们也必须是意愿更甚。然而，有对这种意愿的超出有意的贯彻意图活动的无条件东西之外的提高吗？没有。那么，那些有时冒险更甚的人们，唯当他们的意愿在本质上不同时，才能意愿更甚。那样的话，意愿与意愿就不会马上同一。那出于意愿之本质而意愿更甚者，遵从意志更甚于遵从存在者之存在。他们更快地回应着那显示为意志的存在，他们意愿更甚，在于他们更具有意志。谁是那冒险更甚的更具有意志者呢？里尔克的诗看来没有对此问题以明确的回答。

诚然，第8—11行诗否定地并且约略谈到了那冒险更甚者。那冒险更甚者并非出于私利和为个体本己之故而冒险。他既非试图获得好处，也非沉溺于自私自利。尽管他们冒险更甚，但他们也不夸张任何显著功绩。因为他们冒险更甚只是凭这么一点点，即他们“……秉气勇毅……”。他们在冒险方面的“更”就有如游丝般难察的气息那样微少。从这种揭示中不难得出谁是冒险更甚者。

然而，诗的第10—12行道出了这种敢于超出存在者之存在的大胆冒险所带来的东西：

“……超越一切保护，
 这为吾人创造安全——正是在此
 在纯粹之力的重力统辖之所……”

如同一切万物，我们也只是在存在之冒险中被冒险的存在

者。但由于我们作为有意愿的东西随冒险而行,我们就更加冒险,从而更早地面临危险。当人自身固执于有意的贯彻意图活动,并且通过无条件的对象化把自身置于反敞开者的告别中之际,他本身就助长了自己的无保护性。

但是,冒险更甚的大胆冒险为我们创造了一种安全。当然,这事情的发生并非由于这种大胆冒险在无保护者周围树立起保护防线;因为倘这样的话,就只是在缺少保护的地方建立起一个保护者而已。为此又需要一种制造。这种制造唯有在对象化中才可能。然而对象化却把我们锁闭起来而与敞开者对立。这种冒险更甚的大胆冒险没有制造出任何保护。但它为我们创造了一种安全。“安全的”(securus, sine cura)意味着:无忧烦的。在这里,忧烦具有凭借无条件的制造之有意的贯彻意图活动的特性。唯当我们没有完全彻底地把我们的本质设立于制造和订造的区域,可利用者和可保护者的区域之际,我们才无这种忧烦而存在。唯当我们既不计算无保护者,也不计算在意愿中树立起来的保护之际,我们才安全地存在。唯在超出那远离敞开者的对象化,“超出保护之外”,超出那反纯粹牵引的告别,才有一种安全存在。纯粹牵引乃是一切吸引的闻所未闻的中心,这种吸引把万物吸入无界限之中,而且是为一中心吸引万物。这一中心乃是纯粹之力的重力起作用的“处所”。安全存在乃是在整体牵引之吸引中的隐蔽的安居。

冒险更甚的大胆冒险,比任何贯彻意图活动更有意愿,因为它是有意志的,为我们“创造”了在敞开者中的安全存在。“创造”意味着:汲取(schöpfen)。“从源泉中汲取”意思就是:接受喷涌出来的东西并把所接受的东西带出来。有意志之意愿的冒险更甚的大胆冒险并不制作任何东西。它接受并给出所接受者。它通过展开所接受者的全部丰富性而把所接受者带出来。冒

险更甚的大胆冒险完成着,但它并不制造。只有一种冒险更甚的大胆冒险——就其是有意志的而言——才能在接受中完成。

第 12- -16 行诗界定了那冒险更甚的大胆冒险之所在,这种冒险更甚的大胆冒险大胆进入对保护的超出,并在那里把我们带入安全存在。这种安全存在绝不消除无保护性,后者乃是凭借于有意的贯彻意图活动而被设立起来的。当人的本质完全献身于对存在者的对象化之际,人在存在者中间就是无保护的。如此这般地不受保护,人依然总是以缺乏的方式相关于保护,并因此处于保护之内。相反,安全存在超出任何与保护的关系之外,即“超出保护”之外。

相应地,看来仿佛是安全存在和我们对安全存在的获得这回事要求一种大胆冒险,一种放弃任何与保护和无保护性的关系的大胆冒险。但也只是仿佛如此而已。实际上,如果我们从整体牵引的被锁闭的东西方面来思考,那么,我们最终就体会到,是什么最后——这也即:事先——把我们从无保护的贯彻意图的忧烦中解放出来(第 12 行以下):

“……最终,庇护吾人的
乃吾人之无保护性……”

如若只有敞开者才提供庇护状态,而无保护性却处于持续不断的反敞开者的告别之中,那么,无保护性将如何庇护我们呢?唯有当那种反敞开者的告别被颠倒过来,从而使无保护性转向敞开者并进入敞开者中,无保护性才能庇护我们。因此,无保护性颠倒过来,就是庇护者。“庇护”(bergen)在此一方面意味着:对那种告别的颠倒实行着庇护;另一方面,无保护性本身以某种方式允许一种安全。那庇护我们的,

“乃吾人之无保护性，
而且，当吾人看出它之逼近时，吾人将其改变
入于敞开者之中……”

这里的“而且”过渡到一种说明，它告诉我们，这个异乎寻常的事情，即，我们的无保护性超出保护之外允诺我们一种安全存在这个事情，以何种方式是可能的。当然，无保护性从来都不是由于我们总是在它逼近我们时改变它而来庇护我们的。无保护性之庇护我们，只是因为我们已经改变了它。里尔克说：“吾人将其改变入于敞开者之中”。在已经改变这回事中，含着改变的一种特别方式。在我们已经把它改变之际，无保护性自始就作为整体在其本质上被改变了。这种改变的特别之处在于，我们已经看到了向我们逼近的无保护性。唯这种已经看到才看到危险。它看到，无保护性本身拿丧失对敞开者的归属感这回事来威胁我们。在这种已经看到中必定有已经改变这回事的根据。于是无保护性被改变而“入于敞开者之中”。由于已经看到了本质的危险，我们必定已经完成了对那种反敞开者的告别的颠倒。这是因为：敞开者本身必定已经以那种我们得以把它转向无保护性的方式转向我们了。

“从而在一最宽广之轨道中
吾人为法则所触动而将其肯定”。

什么是最宽广之轨道？或许里尔克想的是敞开者，而且是根据一个特定方面来思考的。最宽广之轨道包括着全部存在者。环行(das Umkreisen)把所有存在者围成一体，而且是这

样,即,在具有统一作用的一之中,环行就是存在者之存在。但何谓“存在着”(seiend)? 诚然,诗人以“自然”、“生命”、“敞开者”、“整体牵引”等名称来命名存在者整体,甚至按形而上学的语言习惯把这一圆满的存在者整体命名为“存在”(das Sein)。但我们却经验不到存在的本质是什么。可是,当里尔克把存在命名为敢冒一切之险的冒险时,他难道于存在之本质无所道说么? 确实! 据此,我们也曾试图回过头去思考这种被命名的东西如何进入到存在者之存在的现代本质中,进入到求意志的意志之中。不过现在,当我们试图把这样被命名的东西思考为整体存在者,把环行思考为存在者之存在时,关于最宽广之轨道的谈论却根本没有告诉我们任何明确的东西。

作为思想者,我们理当记得,最早人们就是着眼于环行来思考存在者之存在的。但如果我们不是已经追问和经验到存在者之存在原初是如何发生的,那么我们对存在的这种球形特性的思考难免太草率马虎,始终只是表面化的。存在者整体(ἕντα)的存在(ἔόν)被称为'Εν,即具统一作用的一(das einende Eine)。但是,这个作为存在的基本特征的环行的一是什么呢? 何谓存在? ἔόν,即存在着(seiend),意味着:在场着(anwesend),而且是在无蔽领域中在场着。但在在场中遮蔽着对那种让在场者作为这样一个在场者成其本质的无蔽状态的显示。而真正在场着的只是在场本身;在场本身处处作为自身处于它本己的中心之中,并且作为这个中心,在场就是球体。球形特性并不在于无所不包的循环,而在于那个照亮着庇护在场者的解蔽着的中心。一的球形特性和这个一本身具有解蔽着的照亮之特征,在此照亮范围内,在场者才能在场。因此之故,巴门尼德(残篇第八,第42行)把 ἔόν,在场者之在场,命名为圆满的球体(εὐκυκλος σφαῖρη)。这个圆满的球体被看作是在解蔽着和照亮着的一的

意义上的存在者之存在。这个普遍地如此这般起作用的统一者促使我们把它称为照亮着的球壳；它作为解蔽着的球壳恰恰没有无所不包，而是本身照亮着释放到在场之中。对这一存在之球体及其球形特性，我们决不可以对象性地加以表象。那么，它是非对象性的么？非也。这样说无非是遁入空话而已。我们必须根据在解蔽着的在场意义上的原初存在之本质来思考这一球形特性。

里尔克关于最宽广之轨道的话语指的是存在的这一球形特性吗？我们不仅毫无依据对之作肯定的回答，而且，把存在者之存在标画为冒险（意志），这完全对之作了一个否定的回答。但是里尔克本人有一次也谈到“存在之球体”，而且是在直接关涉到对“最宽广之轨道”这个说法的解释的语境中来谈论的。里尔克在1923年三王来朝节（1月6号）的一封信（参看《孤岛文学年鉴》）（Inselalmanach），1938年第109页）中写道：“如同月亮一样，生活确实有不断规避我们的一面，但这并不是生活的对立面，而是对它的完满性和丰富性的充实，是对现实的美妙而圆满的空间和**存在之球体**的充实”。尽管我们不应强行把这种比喻关系套到对象性地加以描述的天体上去，但依然明显的是，里尔克在此并非从照亮着和统一着的在场意义上的存在方面来思考球体，而是根据全面丰富性意义上的存在者来思考的。这里所谓的“存在之球体”，也即存在者整体的球体，乃是敞开者，是无限地相互充溢并因此相互作用的纯粹之力的被锁闭者。最宽广之轨道乃是吸引的整体牵引之整体性。这个最宽广的圆周相当于最强大的中心，纯粹之力的“闻所未闻的中心。”

把无保护性改变而入于敞开者之中，这说的是在最宽广之轨道中“肯定”无保护性。只有在轨道整体在各个方面不仅是完满的而且是均等的，并且本身已摆在我们面前，因而就是实在

(Positum)——唯在这种地方,上述这种肯定才是可能的。唯有
一种肯定而决非一种否定才能适应它。即便是生命的规避我们的
诸方面,只要它们存在,就必须肯定地予以看待。在上文已提及
的 1925 年 11 月 13 日的信中,里尔克有这样的话:“死亡乃生
命的一面,它规避我们,被我们所遮蔽”(《慕佐书简》,第 332
页)。死亡和死者的领域是存在者整体的另一面。这一领域是
“另一种牵引”,也即敞开者之整体牵引的另一面。在存在者之
球体的最宽广轨道中存在着这样一些领域和位置,它们作为离
开我们的东西看起来是某种否定的东西,但如果我们深入思考,
看到一切都在存在者之最宽广的轨道之内的话,那么它们就不
是某种否定的东西了。

从敞开者方面来看,无保护性作为反纯粹牵引的告别,似乎
也是某种否定的东西。对象化的告别性的贯彻意图活动所到之
处都意愿所制造的对象持续因素,并且仅仅把这种持续因素
当作存在者和肯定的东西。技术对象化的贯彻意图活动是对死
亡的持久否定。通过这种否定,死亡本身成为某种否定的东西,
成为绝对非持续的东西和虚无的东西。但是,当我们改变无保
护性而入于敞开者之中时,我们便把它改变而入于存在者之最
宽广轨道中——在此轨道范围内我们只能肯定无保护性。转变
入于敞开者之中,这乃是放弃对存在者的否定性读解。但与死
亡相比,还有什么更具存在者特性的呢?——按现代的说法,还
有什么更确定的呢?在上面引用过的 1923 年 1 月 6 日的信中,
里尔克说,关键是“不带否定意味地来读解‘死亡’这个词语”。

当我们把无保护性本身改变而入于敞开者之中,我们就在
其本质上(即作为反整体牵引的告别)把它朝向最宽广的轨道。
这里留给我们的只是肯定如此这般颠倒过来的东西。但这种肯
定并不是把一种否定颠倒为一种肯定,而是把肯定的东西认作

已经摆在眼前的东西和在场的东西。这样做,是由于我们使在最宽广之轨道中颠倒过来的无保护性归属到“法则触及吾人之处”。里尔克没有说“一个法则”。他也并非意指一个规则。他想的是“触及吾人”的东西。吾人是谁人?吾人是那意愿者,是以有意的贯彻意图的方式把世界设立为对象的意愿者。当我们从最宽广之轨道那里被触及时,此触及关涉到我们的本质。“触及”意味着:带入运动中。我们的本质被带入运动中。在触及中,意愿受到动摇,以至于只有意愿的本质才显现出来并且进入运动之中。于是乎,意愿才是一种有意志的意愿。

然而,那从最宽广之轨道而来触及我们的是什么呢?在我们自己对世界进行对象化的日常意愿中,什么东西把我们锁闭起来并禁止我们呢?那是另一种牵引——死亡。死亡乃是触及终有一死的人的本质的东西;死亡因而把终有一死的人投入通往生命之另一面的途中,从而把他们设入纯粹牵引的整体之中。死亡由此把终有一死者聚集入于已经被设定的东西的整体之中,入于整体牵引之实在(Positum)中。作为这种设定(Setzen)的聚集,死亡就是法则(Ge-setz),正如山脉乃是使群山进入它们的形态之整体的聚集一样。^①法则触及我们之处,乃是最宽广之轨道范围内的这样一个地方——我们能够进入其中,肯定地使颠倒过来的无保护性进入存在者整体之中。这样改变过来的无保护性最终庇护我们超出于保护之外而进入敞开者之中。但这种改变如何可能呢?对那种告别性的反敞开者的背离的颠倒,以何种方式才能进行?也许仅仅是这样:这种颠倒首先使我们

^① “山脉”(Gebirg)把“群山”(Berge)聚集起来,类似地,死亡这种“法则”(Ge-setz)把“设定”(Setzen)活动聚集起来。海氏在此从字面上强调了前缀“Ge-”的“聚集”之义。——译注

转向最宽广之轨道,并使我们本身在我们的本质中朝向和进入这个轨道。安全存在的领域首先必须已经向我们显明,它作为颠倒之可能地带必定事先是可以通达的。但是,给我们带来一种安全存在的东西,以及随之而来的一般安全性之维度,乃是那种有时比生命本身冒险更甚的大胆冒险。

不过,这种冒险更甚的大胆冒险并不是间或对我们的无保护性忙碌一番。它并非试图改变对世界的对象化的这种或那种方式。毋宁说,它转变无保护性本身。冒险更甚的大胆冒险根本上是把无保护性带入它自己的领域中。

如果无保护性在于以有意的贯彻意图活动为基础的对象化之中,那么无保护性的本质又是什么呢?世界的对象领域在表象着的制造中变成**持续的**。这种表象有所呈现(*präsentieren*)。但呈现出来在场的东西(*das Präsen*)是在一种具有计算方式的表象中呈现在场的。这种表象不知道任何直观的东西。物之外观的可直观因素消失了,即,提供给直接的感性直观的形象消失了。技术的计算性制造是一种“无形象的活动”(《杜伊诺哀歌》,第九首)。有意的贯彻意图活动在其筹划中,把对一味被计算的产物的计划置于直观形象之前。当世界进入由思想杜撰出来的产物的对象领域时,世界就被摆置到非感性的东西和不可见的东西中去了。这种持续的东西的在场归功于一种摆置(*Stellen*),这种摆置的活动属于思维体(*res cogitans*),也即意识。对象之对象性领域处于意识之中。对象领域中的不可见的东西归属于意识内在性的内在领域之中。

但是,如果无保护性是反敞开者的告别,而告别乃是植根于对象化的,此对象化归属于计算性意识的不可见东西和内在东西之中,那么,无保护性的本质范围就是意识的不可见东西和内在东西了。

不过,既然无保护性之被颠倒而入于敞开者之中的过程自始关涉到无保护性的本质,则这种对无保护性的颠倒就是一种对意识的颠倒,而且是在意识范围之内的颠倒。不可见东西和内在东西的范围规定了无保护性的本质,但也规定了把无保护性改变而入于最宽广的轨道的方式。因此,那本质上内在的东西和不可见的东西,必须转向那样一种东西去寻获它本身,这种东西自身只能是不可见东西中最不可见的东西和内在东西中最内在的东西。在现代形而上学中,不可见的内在东西的范围被规定为计算对象的在场(Präsenz)领域。笛卡尔把这一内在范围称为我思(ego cogito)的意识。

几乎与笛卡尔同时,帕斯卡尔发现了相对于计算理性之逻辑的心灵之逻辑。心灵世界的内在东西和不可见东西,不仅比计算理性的内在东西更内在,因而也更不可见,而且,它也比仅仅可制造的对象领域伸展得更为深广。在心灵的不可见的最内在深处,人才切近于为他所爱者:祖先、死者、儿童、后人。这一切都属于最宽广之轨道,这个轨道现在显示自身为整个美妙的牵引的在场范围。虽然这种在场与那种计算性制造的习惯意识一样,也是一种内在性的在场,但是,非习惯意识的内在东西保持着一个内心世界,在此内心世界中,万物对我们来说超出了计算的数字性,并且能挣脱这种束缚而充溢地流入敞开者的无界限的整体之中。这种超出计数的流溢,就其在场方面说,乃源出于心灵的内在东西和不可见东西。《杜伊诺哀歌》吟唱人如何归属于敞开者,其第九首最后一句话就说:“实存超出数字,源于吾人内心”。

存在者之最宽广轨道在心灵的内在空间中在场。世界整体在这里以其全部的吸引面进入同样本质性的在场中。对此,里尔克用形而上学的语言“实存”(Dasein)来表达。世界的整体在

场乃是这个最广义的“世界实存”(weltisches Dasein)。这是表示敞开者的一个不同的名称,其不同是由于不同的命名方式,这种命名现在是就那种表象着和制造着的反敞开者的告别已经从计算意识的内在性倒转为心灵之内在空间而言,来思考敞开者。因此,适合于世界实存的心灵的内在空间也被叫做“世界的内在领域”(Weltinnenraum)。“世界的”意指存在者整体。

里尔克在1924年8月11日寄自慕佐的一封信中写道:

“不管‘外部世界’多么广大,所有恒星间的距离也无法与**我们内心之深层维度**相比拟,这种深不可测甚至连宇宙的广袤性也难以与之相匹敌。因此,如果死者和后人都必需有一个居留之所,那么,还有**何种**庇护之所比这想象的空间更合适、更宜人呢?在我看来,似乎我们的习惯意识越来越局促于一座金字塔的顶尖上,而这金字塔的基础却在我们心中(并且以某种方式在我们底下)如此充分地扩展着,以至于我们越是深远地看到我们自己有能力进入这个基础,我们就越是普遍地显得进入了那些东西中,它们独立于时空,它们是尘世的,在最广义的理解上,就是**世界实存的东西**”。

相反地,世界之对象领域仍然在表象中被计算,这种表象把时间和空间当作计算的量,并对时间的本质和对空间的本质同样一无所知。即便是里尔克,也没有对世界内在空间的空间性作更深的思考,甚至也没有追问,给予世界之在场以居留之所的世界内在空间究竟是否随着这种在场而建基于一种时间性;这种时间性的本质性的时间与本质性的空间一起构成了那种时-空的原始统一体,而存在本身就是作为这种时-空成其本质的。

然而,里尔克试图在现代形而上学的球形特性的范围内,也即在作为内在的和不可见的在场领域的主体性领域的范围内,去理解由人的自身贯彻意图的本质建立起来的无保护性,认为这种无保护性本身作为颠倒了的无保护性,庇护着我们进入最宽广之世界内在空间的最内在和最不可见的东西之中。无保护性本身有所庇护。因为,作为内在和不可见的东西,它给予其本质以一个暗示,即关于反敞开者的告别的一种颠倒的暗示。这种颠倒指向内在东西之更内在的东西。对意识的颠倒因而就是一种内在回忆,即,使表象之对象的内在性进入心灵空间内的在场之中的内在回忆(Er-innerung)。^①

只要人一味地献身于有意的贯彻意图活动,那么,就不光人本身是无保护的,而且物也是无保护的,因为物已成了对象。虽然这里也有-一种使物入于内在的东西和不可见的东西之中的转换,但是这种转换是用被计算的对象的在思想上杜撰出来的产物来取代物的衰弱。这些对象为了使用的目的而被制造出来。对象愈是快速地被使用,就愈是有必要更急速和更轻便地去取代它们。那在对象性的物的在场中持存的东西(das Bleibende),并非物在它们自身特有的世界之中的自待(das Insichberuhen)。作为单纯的利用的对象,被制造的物中的持续的东西乃是替代品(Ersatz)。

正如在对象性居有优势地位的情况下,我们熟悉的物的消失归因于我们的无保护性,同样地,我们的本质的安全存在也要求把物从单纯的对象性中拯救出来。这种拯救乃在于:让物能够在整体牵引的最宽广之轨道范围内居于自身之中,也即能够无限制地居于相互之中。也许连对我们的无保护的改变也必须

^① 以字面直译,“内在回忆”(Er-innerung)可作“使内在化”。——译注

开始进入处于世界内在空间之内的世界实存(Dasein)之中；这样做所凭借的是，我们把对象性的物的易逝的、因而短暂的因素，从一味制造着的意识的内在领域和不可见领域，转变而入于心灵空间的真正内在领域中，并使它在那里不可见地产生出来。因此，里尔克在 1925 年 11 月 13 日的信(《慕佐书简》第 335 页)中写道：

“……我们的任务是使这一短暂易逝的大地如此深刻、如此痛苦和如此热情地依存于我们自身，从而使它的本质重新在我们身上‘不可见地’产生。**我们是不可见者的蜜蜂。** Nous butinons eperdument le miel du visible, pour l’accumuler dans la grande ruche d’or de l’Invisible”。(我们不息地采集可见者的蜂蜜，将它储入不可见者的一只巨大的金色蜂箱之中。)

内在回忆把我们的唯求贯彻意图的本质及其对象转变入心灵空间之最内在的不可见领域中。在这里，一切都是内向的；不仅一切都始终转向了意识的这种真正内在领域，而且在这种内在领域内，每一物都毫无限制地转向我们而进入另一物之中。世界内在空间的内向性(das Inwendige)为我们清除了对敞开者的限制。唯有我们如此这般内向地(inwendig)——即从心里(par coeur)——持有的东西，才是我们真正外向地(auswendig)知道的，^①在这一内向领域中，我们才是自由的，才超出了与那

① 这里取自译。在日常德语中, etwas inwendig und auswendig wissen 有“清楚地知道某事”之意。注意“内向的”、“外向的”与动词 wenden(转向、转变)的字面联系。——译注

些仅仅在表面上具有保护作用的、在我们周围被摆置的对象的
关系之外。在世界内在空间的内向领域中,有一种超出保护之
外的安全存在。

可是,我们总是要问:那种使意识的业已内在的对象进入心
灵的最内在领域中的内在回忆是如何可能发生的?内在回忆关
涉到内在的东西和不可见的东西。因为无论是被回忆者,还是
被回忆者之所向,都具有这种本质。内在回忆乃是颠倒那种告
别而达于敞开者的最宽广之轨道中。而在终有一死的人中间,
谁能够作这种颠倒着的回忆呢?

诚然,里尔克在诗中说,我们的本质的安全存在之所以被带
向我们,是由于人“有时喜好冒险……,甚于生命本身,秉气勇毅
……”。

但这些冒险更甚者所冒何险?看来,诗没有给出答案。因
此,我们试图在运思之际直面这首诗;同时,我们要另外引用一
些诗作,从中求得援助。

我们要问:那比生命本身即比冒险本身或存在者之存在本
身冒险更甚的冒险者,还能冒何种险?无论在何种情形下,无论
在哪一方面,所冒险者必以这样一种方式存在,即,就它是一个
存在者而言,它关涉到每一个存在者。具有这种方式的乃是存
在(*das Sein*),而且,这个存在不是其它方式中的任何一种特殊
方式,而是存在者之为存在者的方式。

如果存在是存在者的无与伦比的东西,那么,存在还能被什
么超过呢?只能被它自身,只能被它本己的东西,而且是以它特
别地进入其本己之中的方式。那么,存在就是绝对超出自身的
无与伦比的东西了,即,绝对超越者(*transcendens schlechthin*)。
但是这种超越并非越过去和转向另一东西,而是回归到它本身,
并且归入其真理的本质之中。存在本身穿越这一回归,并且存

在本身就是这一回归的维度。

当我们思这一点之际，我们便在存在本身中体会到：在存在中有一个为存在所固有的“更甚”(mehr)，因而有这样一种可能性，即，在存在被思为冒险之处，那冒险更甚者也能比存在本身冒险更甚——只要我们惯常是从存在者方面来表象存在的。存在作为存在本身穿越它自己的区域，此区域之被标划(τέμνειν, tempus)，乃由于存在是在词语中成其本质的。语言是存在之区域——存在之圣殿(templum)；^①也即说，语言是存在之家(Haus des Seins)。语言的本质既非意味所能穷尽，语言也决不是某种符号和密码。因为语言是存在之家，所以我们是不断地穿行于这个家中而通达存在者的。当我们走向一口井，当我们穿行于森林中，我们总是已经穿过“井”这个词语，穿过“森林”这个词语，哪怕我们并没有说出这些词语，并没有想到语言方面的因素。从存在之圣殿(Tempel)方面来思考，我们能够猜断，那些有时冒险更甚于存在者之存在的冒险者所冒何险。他们冒存在之区域的险。他们冒语言之险。一切存在者，无论是意识的对象还是心灵的物，无论是自身贯彻意图的人还是冒险更甚的人，或所有的生物，都以各自的方式作为存在者存在于语言之区域中。因此之故，无论何处，唯有在这一区域中，从对象及其表象的领域到心灵空间之最内在领域的回归才是可完成的。

就里尔克的诗而言，存在者之存在是在形而上学上被规定为世界性的在场的，这种在场始终关涉于意识中的表现(Repräsentation)，不论此种意识是具有计算着的表象的内在性特性，还是具有那种进入心灵可通达的敞开者之中的内在转向的特性。

① 拉丁文 templum 一词有“界限、划界、场所、圣殿”等义。——译注

整个在场范围是在道说(Sagen)中现身的。制造活动的对象事物处于理性的计算性命题和原理的陈述之中。此理性从命题到命题不断延续。自身贯彻意图的无保护性领域被理性统治着。理性不仅为其道说,为作为说明性谓词的逻各斯(λόγος),建立了一个独特的规则系统,而且理性的逻辑本身就是对在对对象领域中的进行的有意的贯彻意图活动的统治的组织化。在对对象性表象的颠倒中,心灵的逻辑吻合于内在回忆之道说。这两个领域都被形而上学所规定,其中都是由逻辑起着支配作用。因为内在回忆大抵是要出于无保护性本身并且超出保护之外而创造一种安全存在。这种庇护关涉人,关涉人这种具有语言的生物。人具有语言。在被形而上学烙印了的存在范围内,人以这样一种方式拥有语言,即,人自始而且一味地只把语言当作一种所有物,从而把它当作人的表象和行为的依据。正因此,作为推理工具的道说,逻各斯(λόγος)就需要逻辑来加以组织。唯在形而上学中才有逻辑。

但是,当人在创造一种安全之际被整个世界内在空间所触及时,人本身就在其本质上被触及了,这是因为,作为自我意愿者的人已经是道说者了。然而,就一种安全存在的创造出于那冒险更甚者而言,那冒险更甚者必定是带着语言而冒创造之险的。冒险更甚者冒道说之险。但是,如果这一冒险的区域,即语言,以无与伦比的方式属于存在,超出存在和在存在之外不可能有其它方式,那么,那道说者必须道说的东西应该向何处被道说呢?这些道说者的道说关涉到对意识的回忆着的颠倒,此种颠倒改变我们的无保护性入于世界内在空间的不可见领域。他们的道说因为关涉着颠倒,所以不光是出于两个领域来说,而且出于这两个领域的统一性来说——就此两者的统一性已经作为救渡的一体化(die rettende Einigung)发生出来而言。因此,在存

在者之整体被思为纯粹牵引的敞开者之际，那回忆着的颠倒必定是一种道说；这种道说向一个生灵道说它要道说的，那个生灵已经在存在者之整体中安全地存在，因为他已经完成了对被表象的可见物向心灵中不可见领域的转换。这个生灵被吸入存在之球的这一面和另一面的纯粹牵引之中。对这个生灵来说，几乎不再有牵引之间的界限和差异；这个生灵掌握了最宽广之轨道的闻所未闻的中心，并且让这一中心显现出来。在里尔克的《杜伊诺哀歌》中，这个生灵乃是天使。“天使”这个名字是里尔克诗中的又一基本词语。这个名字与“敞开者”、“牵引”、“告别”、“自然”一样，也是一个基本词语，因为在这个名字中所说出的东西，乃是从存在方面来思考的存在者整体。在1925年11月13日的一封信中，里尔克写道：

“《哀歌》中的天使乃是这样一种造物，在他身上，我们所做的把可见领域转化入不可见领域的工作看来已经完成了……。《哀歌》中的天使是这样一种生灵，它保证我们在不可见领域中去认识现实的更高秩序。”

（《慕佐书简》，第337页）

唯有根据一种对主体性之本质的更原始的阐明，我们才能表明：在现代形而上学之完成过程中，与这样一种生灵的关系如何属于存在者之存在，以及里尔克的天使和尼采的查拉图斯特拉形象，如何在内容上尽管有诸多差异，但在形而上学上却是同一个东西。

里尔克的这首诗把存在者之存在，亦即自然，思为冒险。任何存在者皆进入一种冒险而有所冒险。作为所冒险者，任何存在者都处于天平之上(auf der Wage)。这一天平乃是存在时时

衡量存在者的方式,也即存在把存在者保持在衡度(Wagen)的运动中的方式。任何所冒险者都处于危险中。存在者的领域,可以按它们对天平的关系的种类来加以区分。着眼于天平方面,天使的本质也必定可得到明确的说明——假如它在整个领域中乃是高级的存在者的话。

动植物在“其阴沉之趋的冒险”中被无忧烦地保持到敞开者之中。动植物的形体并没有使它们迷惘混乱。这些生物为它们的本能所衡度而进入敞开者之中。虽然它们也始终遭受到危险,但并非在它们的本质上遭受到危险。动植物如此这般处于天平之上,以至于这个天平始终处于一种安全存在的宁静之中。动植物冒险入于其中的天平,还没有到达那个本质性的、因而持久的非镇静领域(das Ungestillten)。即使是天使在其中冒险的天平,也仍然外在于那个非镇静领域;但这并非因为天使尚未属于非镇静领域,而是因为天使不再属于非镇静领域。根据天使之无形体的本质,可能的迷乱就由于可见的感性因素而转化为不可见的东西。由于在世界内在空间范围内的那两个领域得到平衡的统一体的已镇静的宁静,天使才成其本质。

与之相反,人作为有意的贯彻意图者,已冒险而进入无保护性之中。在如此这般冒险的人的手中,危险的天平本质上是非镇静的。以自身为意愿的人处处把物和人当作对象事物来计算。被计算的东西成了商品。万物不断地被改换入新的秩序中。反纯粹牵引的告别在不断衡量着的天平的非镇静中建立自身。在对世界的对象化中,告别违背自身的意图而推动了那种反复无常的事情。如此这般进入无保护者而冒险,人就活动于“商业”和“交换”的媒介中。贯彻意图的人靠投入他的意愿这种赌注为生。人根本上是在金钱和通用价值的变化中拿他的本质冒险。作为这种持久的交易者和中介者,人就是“商人”。他不

断地衡量和度量,却不知道物的真正重量。他也从不知道他本身的真正重量和优势。里尔克《后期诗》中的一首诗(第21页以下)这样说道:

“呵,有谁知道他自身中的优势!
是温存? 是畏惧?
是目光? 是声音? 还是书本?”

但同时,由于人把无保护性本身转变入于敞开者之中,并把它转换入不可见者的心灵空间中,所以人能外在于保护,创造“一种安全存在”。这种情况一旦发生,则无保护性的非镇静的东西就转向那种地方,在那里,有一个生灵在世界内在空间的平衡了的统一性中显现出来;这个生灵使那个统一体的统一方式显露出来,并因此把存在表现出来。于是,危险的天平就出于计算性意愿的领域而转向天使。在里尔克晚年,有四句诗显然是为着手筹划一首较长的诗而写的。眼下我们无需对这四句诗说更多的话。这四句诗是这样的(《全集》,第三卷,第438页):

“当天平挣脱商人之手
移交给那个天使
天使使用空间的均衡
给它抚慰,给它安全……”

均衡的空间乃是世界内在空间,因为它给予世界性的敞开者整体以空间。因此,它就允诺此一牵引和彼一牵引,使它们的具有统一作用的统一体显现出来。这个统一体作为存在的美好球体,包围了存在者的一切纯粹之力,因为它绕遍一切生灵,无

限地解放它们。当天平移交时,这种事情就出现了。天平何时移交呢?谁使天平从商人那里移交给天使呢?倘这样一种移交根本上实现了,那么,它就是在天平的区域中发生的。天平的要素乃是冒险,是存在者之存在。我们曾专门将存在之区域思为语言。

当代人的习惯生活,乃是交换者在无保护的市场上进行贯彻意图活动的寻常生活。相反,把天平移交给天使的过程却非同寻常。它甚至是在这样一种意义上非同寻常,即,它不光是任何规则的例外,而且它着眼于人的本质,把人置于保护和无保护的规则之外。正因为如此,这种移交只是“有时”发生而已。“有时”一词在此绝不意味着偶然和任意。“有时”的意思倒是:罕见地,在一正确时间、在唯一的场合以唯一的方式。天平从商人那里转向天使,也即对告别的颠倒,是作为进入世界内在空间的内在回忆来发生的,在那时,那些“有时冒险更甚者……,秉气勇毅……”。

因为这些冒险更甚者随存在本身大胆冒险,并因而自身大胆冒险进入存在之区域,即语言之中,所以他们便是道说者。不过,难道不正是人才按其本质具有语言,而且不断地随语言大胆冒险吗?确实!那么,甚至在惯常方式中的意愿者也已经是在计算着的制造中冒道说之险了。当然罗!但这样一来,冒险更甚者却不可能仅只是道说者而已。冒险更甚者的道说(das Sagen)必须特别地道说(die Sage)之险。只有当他们是道说更甚者之际,冒险更甚者才成其所是。

如果我们在表象着和制造着的对存在者的关系中同时采取陈述的态度,那么,这样一种道说就不是所意愿的东西。陈述始

前“道说”(das Sagen)为动名词,后“道说”(die Sage)为名词。——译注

终是途径和手段。与此相区别，有一种道说(Sagen)真正进入道说(Sage)之中，但却没有对语言进行反思——这种反思甚至也要把语言当作一个对象。进入道说(Sage)之中，乃是一种道说(Sagen)的标志，这种道说跟随那有待道说的东西，目的只是为了去道说此种东西。如此看来，那有待道说的东西理当是那种本质上属于语言之区域的东西。在形而上学上看来，这种东西乃是存在者整体。存在者整体的整体性乃是纯粹牵引的完好无损，乃是敞开者的美妙，因为它为人设置空间。这事情发生在世界内在空间中。当人在颠倒着的内在回忆中转向心灵空间时，这个世界内在空间便触及于人。冒险更甚者把无保护性的不妙的东西转变入世界实存的美妙之中。美妙的世界实存就是有待道说的东西。在道说中，这种有待道说的东西自身朝向了人。冒险更甚者乃是那些具有歌者之方式的道说更甚者。他们的吟唱(Singen)背离了一切有意的贯彻意图活动。这不是什么欲望意义上的意愿。他们的歌唱(Gesang)不谋求任何被制造的东西。在歌唱中，世界内在空间为自己设置空间。这些歌者的歌唱既非任何招徕张扬，亦非任何手艺行业。

那些冒险更甚者的道说更甚的道说乃是歌唱。但是——

“歌唱即实存”。

(Gesang ist Dasein)

《致奥尔弗斯十四行诗》第三首的第一部分如是说。这里，“实存”(Dasein)一词是在“在场”(Anwesen)这一传统意义上作为“存在”(Sein)的同义词来使用的。吟唱，真正去道说世界实存，是从整体的纯粹牵引的美妙方面去道说，而且只是道说这种美妙。吟唱意味着：归属到存在者本身的区域中去。这一区域

作为语言之本质乃是存在本身。唱歌(den Gesang singen)意味着:在在场者本身中在场——歌唱即实存。

但是,道说更甚的道说也只是有时发生,因为只有冒险更甚者才能作这般道说。因为这种道说始终是艰难的。其艰难在于:去完成实存。其艰难不仅在于难以构成语言作品,而且也在于,难以从对事物的一味贪婪的观看的言说作品,从视觉作品,转向“心灵的作品”。歌唱是艰难的,因为吟唱不再可以是招徕张扬,而必须是实存。对于无限地栖留于敞开者中的奥尔弗斯神来说,歌唱唾手可得,但对于我们人来却并非轻巧之事。因此之故,上面所说的那首十四行的第二节问道:

“但我们何时**存在**?”

这诗句的重音放在“存在”上,而没有放在“我们”上。我们无疑也是一个存在者,而且就此而言,我们在场着,这是不成问题的。但是依然值得追问的是:何时我们如此这般存在,以至我们的存在就是歌唱,而且此种歌之吟唱并非四处轰响,而倒真正地是一种吟唱,它的实现并不等于最终收获,而是在唱出之际已经毁灭自身,从而唯有那被吟唱者本身才成其本质。当人要比存在者本身冒险更甚的冒险者时,人才是如此这般的道说更甚者。据里尔克的诗,这些冒险更甚者乃是“秉气勇毅……”。我们引用的那首十四行诗的结尾写道:

“在真理中吟唱,乃另一种气息。
此气息无所为。它是神灵,是风”。

赫尔德尔在《人类历史哲学之观念》一书中写道:“我们口中

的一种气息变成世界的图画，变成我们思想的类型和进入另一个灵魂的情感的类型。在一丝流动的空气中，寄托着人性的一切，那在大地上的人所曾思考过和意欲过的一切，做过和将做的一切；因为，要不是这种神圣的气息已经在我们周围吹拂，要不是它已经像魔音一般回旋于我们的唇际，我们所有的人恐怕还在森林中游荡”。（《全集》，苏弗安编，第十三卷，第140页以下）

那冒险更甚者所凭籍的气息，并非仅仅而且并非首先意指一种因为稍纵即逝而几乎不能觉察的区别尺度，而倒是直接意味着词语和语言之本质。那些秉一气息而大胆冒险者，是随语言而大胆冒险。他们是道说更甚的道说者。因为那些冒险更甚者所秉的这一种气息，不仅仅是一般道说，不如说，这一种气息是与其它的人类道说完全不同的另一种气息，另一种道说。这另一种气息，不再追求这种或那种对象事物，它是一种无所求的气息。歌者之道说道说着世界实存的美妙整体，此世界实存在心灵的世界内在空间中无形地为自己设置空间。这歌唱甚至并不首先追随那有待道说的东西。歌唱乃是入于纯粹牵引之整体的归属(Gehören)。吟唱是由完满自然之闻所未闻的中心的风的吸引来引发的。歌唱本身乃是——“风”！

因此，里尔克的这首诗毕竟诗意地道明了，谁是那种冒险更甚于生命本身的冒险者。他们是“秉气勇毅……”的人。在诗中，“秉气勇毅”这句诗后面加了六个点。这六个点道出默然不表的東西。

冒险更甚者是诗人，而诗人的歌唱把我们的无保护性转变入敞开者之中。因为他们颠倒了反敞开者的告别，并且把它的不妙东西回忆入美妙整体之中，所以，他们在不妙(das Unheile)中吟唱着美妙(das Heile)。回忆着的颠倒已经超过了反敞开者的告别。这种回忆着的颠倒乃在“一切告别之前”，并且在心灵

的世界内在空间中战胜了一切对象事物。颠倒着的内在回忆乃是大胆冒险,它出于人的本质而自行冒险,因为人具有语言而且是道说者。

但是,现代人却被称为意愿者。冒险更甚者意愿更甚,因为他们是以一种与世界对象化的有意的贯彻意图活动不同的方式意愿着。他们的意愿决不意愿后一种方式。倘意愿依然只是贯彻意图,他们就无所意愿。在此意义上,他们无所意愿,因为他们更有意志。他们更快地响应于意志;而意志作为冒险本身,把一切纯粹之力吸引到自身那里——作为敞开者的纯粹整体牵引的自身那里。冒险更甚者的意愿乃是道说更甚者的意志(das Willige);道说更甚者是决断的,不再在反意志——作为存在而意愿着存在者的意志——的告别中锁闭起来。^①冒险更甚者的有意志的本质道说更甚地去道说(用《杜伊诺哀歌》第九首的话讲):

大地,你所意愿的难道不是——
 不可见地在我们心中苏醒?
 你的梦想,难道不是想有朝一日成为不可见的?
 大地! 不可见的!
 要不是这种再生,
 你急切的召唤又是什么?
 大地,亲爱的大地! 我要!

在世界内在空间的不可见的东西中,作为其世界性统一体

① “决断的”(entschlossen)或可译为“展开的”;注意它与“锁闭的”(verschlossen)的词根联系。——译注

的天使显现出来了；在这里，世界性存在者的美妙成为可见的。唯有在美妙事情的最宽广之轨道中，神圣才能显现出来。作为冒险更甚者，诗人在走向神圣之踪迹的途中，因为他们能体会不妙之为不妙。他们在大地之上歌唱着神圣。他们的歌唱赞美着存在之球的完好无损。

不妙之为不妙引我们追踪美妙事情。美妙事情召唤着招呼神圣。神圣联结着神性。神性将神引近。^①

冒险更甚者在不妙事情中体会着无保护性。他们为终有一死的人带来消逝的诸神的踪迹，即，消逝在世界黑夜之黑暗中的诸神的踪迹。作为美妙事情的歌者，冒险更甚者乃是“贫困时代的诗人”。

这种诗人的标志在于：诗的本质对他们来说是大可追问的，因为他们诗意地追踪着他们必须道说的东西。在对美妙事情的追踪中，里尔克得以达到诗人的问题：何时才有本质性的歌唱？这个问题并不在诗人道路的开端处，而是在里尔克的道说达到诗人总体的诗人天职之际——这个诗人总体应合着后继的世界时代。这个世界时代既非一种沉沦，亦非一种没落。作为命运（Geschick），这个世界时代基于存在中，并且要求着人类。

荷尔德林是贫困时代的诗人的先行者。因此之故，这个世界时代的任何诗人都超不过荷尔德林。但先行者并没有消失于未来；不如说，他出于未来而到达，而且，唯有在他的词语之到达中，未来才现身在场。到达（die Ankunft）越是纯粹地发生，持存（das Bleiben）便越是本质性地现身。到来者越是在先行道说

^① 中译未能显明“不妙(事情)”(Unheil)、“美妙(事情)”(Heile)与“神圣”(das Heilige)诸词语之间的联系；在此并可注意“神圣”(das Heilige)、“神性”(das Gottliche)和“神”(der Gott)之间的“秩序”关系。——译注

(die Vorsage)中隐藏自己,到达就越是纯粹。因此,那种看法——即认为,唯当有朝一日“全世界”都听到他的诗歌时,荷尔德林的时代才会到来——恐怕是错误的。在这种畸形的看法中,荷尔德林的时代是永远不会到来的;因为,正是世界时代自身的贫困给世界时代提供了力量,凭这种力量,它——不知其所为地——阻碍荷尔德林的诗成为合乎时代的诗。

先行者是不可超越的,同样地,他也不会消逝;因为他的诗始终保持为一个曾在的东西(ein Gewesenes)。到达的本质因素把自身聚集起来,返回到命运之中。以此方式永不陷入消逝过程中的东西,自始就克服了任何消逝性。那一味地消逝的东西甚至在它消逝之前就是无命运的东西。相反地,曾在的东西则是有命运的。在被认为是永恒的东西中,无非是隐匿着一个被悬置起来的消逝者,它被悬置在一种停滞的现在的虚空之中。

如果里尔克是“贫困时代的诗人”,那么,也只有他的诗才能回答这样的问题:诗人何为?诗人的歌唱正在走向何方?在世界黑夜的命运中,诗人何所归依?世界黑夜的命运决定着:在里尔克的诗中,什么东西保持为命运性的。

孙周兴 译

“……人诗意地栖居……”^{*}

此诗句引自荷尔德林后期一首以独特方式流传下来的诗歌。诗的开头曰：“教堂的金属尖顶，在可爱的蓝色中闪烁……”（斯图加特第二版，第一卷，第372页以下；海林格拉特版，第六卷，第24页以下）。倘我们要得体地倾听“……人诗意地栖居……”这个诗句，我们就必须审慎地将它回复到这首诗歌中。因此，我们要思量此诗句。我们要澄清此诗句即刻就会唤起的种种疑虑。因为否则的话，我们就不会有开放的期备姿态，去追踪此诗句从而应答此诗句。

“……人诗意地栖居……”。说诗人偶尔诗意地栖居，似还勉强可听。但这里说的是“人”，即每个人都总是诗意地栖居，这是怎么回事呢？难道一切栖居不是与诗意格格不入的吗？我们的栖居为住房短缺所困挠。即便不是这样，我们今天的栖居也由于劳作而备受折磨，由于趋功逐利而不得安宁，由于娱乐和消遣活动而迷迷惑惑。而如果说在今天的栖居中，人们也还为诗意留下了空间，省下了一些时间的话，那么，顶多也就是

^{*} 本文系海德格尔1951年所作的演讲，首次发表于1954年。同年收入《演讲与论文集》，由纳斯克（弗林根）出版社出版（后被辑为海氏《全集》第七卷）。中译文据《演讲与论文集》，1978年第四版译出。——编者

从事某种艺术性的活动,或是书面文艺,或是音视文艺。诗歌或者被当作玩物丧志的矫情和不着边际的空想而遭否弃,被当作遁世的梦幻而遭否定;或者,人们就把诗看作文学的一部分。文学的功效是按当下的现实性之尺度而被估价的。现实本身由形成公共文明意见的组织所制作和控制。这个组织的工作人员之一,既是推动者又是被推动者,乃是文学行业。这样,诗就只能表现为文学。甚至当人们在教育上和科学上考察诗的时候,它也还是文学史的对象。西方的诗被冠以“欧洲文学”这样一个总名称。

但是,如若诗的唯一的存在方式自始就在文学中,那么,又如何能说人之栖居是以诗意为基础的呢?“人诗意地栖居”这个诗句毕竟也只是出于某个诗人之口,而且正如我们所知的,这还是一个应付不了生活的诗人。^①诗人的特性就是对现实熟视无睹。诗人们无所作为,而只是梦想而已。他们所做的就是耽于想象。仅有想象被制作出来。“制作”在希腊文中叫 ποιησις。人之栖居可以被认为是诗歌(Poesie)和诗歌的(poetisch)吗?确实,此点却只能假定:谁远离于现实而不愿看到,今天的历史性的和社会性的人——社会学家称之为集体——的生活处于何种状况中。

然而,在我们如此粗略地宣布栖居与作诗(Dichten)的不相容之前,最好还是冷静地关注一下诗人的诗句。此诗句说的是人之栖居。它并非描绘今天的栖居状况。它首先并没有断言,栖居意味着占用住宅。它也没有说,诗意完全表现在诗人想象力的非现实的游戏。如此,经过深思熟虑,谁还胆敢无所顾虑地从某个大可置疑的高度宣称栖居与诗意是格格不入的呢?也

① 这里显然是指荷尔德林后期的精神错乱。——译注

许两者是相容的。进一步讲,也许两者是相互包含的,也即说,栖居是以诗意为根基的。如果我们真的作此猜断,那么,我们就必得从本质上去思栖居和作诗。如果我们并不回避此种要求,我们就要从栖居方面来思考人们一般所谓的人之生存。而这样一来,我们势必要放弃通常关于栖居的观念。根据通常之见,栖居只不过是人的许多行为方式中的一种。我们在城里工作,在城外栖居。我们在旅行时一会儿住在此地,一会儿住在彼地。这样来看的栖居始终只是住所的占用而已。

当荷尔德林谈到栖居时,他看到的是人类此在(Dasein)的基本特征。而他却从与这种在本质上得到理解的栖居的关系中看到了“诗意”。

当然,这并不意味着:诗意只是栖居的装饰品和附加物。栖居的诗意也不仅意味着:诗意以某种方式出现在所有的栖居中。此诗句倒是说:“……人诗意地栖居……”,也即说,作诗才首先让一种栖居成为栖居。作诗是本真的让栖居(Wohnenlassen)。但我们何以达到一种栖居呢?通过筑造(Bauen)。作诗,作为让栖居,乃是一种筑造。

于是,我们面临着 一个双重的要求:一方面,我们要根据栖居之本质来思人们所谓的人之生存;另一方面,我们又要把作诗的本质思为让栖居,一种筑造,甚至也许是**这种**突出的筑造。如果我们按这里所指出的角度来寻求诗的本质,我们便可达到栖居之本质。

但我们人从何处获得关于栖居和作诗之本质的消息呢?一般而言,人从何处取得要求,得以进入某个事情的本质中?人只能在他由以接受此要求之处取得此要求。人从语言之劝说(Zuspruch)中接受此要求。无疑,只有当并且只要人已然关注着语言的特有本质,此事才会发生。但围绕着整个地球,却喧嚣

着一种放纵无羁而又油腔滑调的关于言语成果的说、写、播。人的所作所为俨然是语言的构成者和主宰,而实际上,语言才是人的主人。一旦这种支配关系颠倒过来,人便想出一些奇怪的诡计。语言成为表达的工具。作为表达,语言得以降落为单纯的印刷工具。甚至在这样一种对语言的利用中人们也还坚持说的谨慎。这固然是好事。但仅只这样,决不能帮助我们摆脱那种对语言与人之间的真实的支配关系的颠倒。因为真正地讲来,是语言说。人只是在他倾听语言之劝说从而应合于语言之际才说。在我们人可以从自身而来一道付诸言说的所有劝说中,语言乃是最高的、处处都是第一位的劝说。语言首先并且最终地把我们唤向某个事情的本质。但这不是说,语言,在任何一种任意地被把捉的词义上的语言,已经直接而确定地向我们提供了事情的透明本质,犹如为我们提供一个方便可用的对象事物一样。而人得以本真地倾听语言之劝说的那种应合,乃是在作诗之要素中说话的道说(Sagen)。一位诗人愈是诗意,他的道说便愈是自由,也即对于未被猜度的东西愈是开放、愈是有所期备,他便愈纯粹地任其所说听凭于不断进取的倾听,其所说便愈是疏远于单纯的陈述——对于这种陈述,人们只是着眼于其正确性或不正确性来加以讨论的。

“……人诗意地栖居……”

诗人如是说。如果我们把荷尔德林的这个诗句置回到它所属的那首诗中,我们便可更清晰地倾听此诗句。首先,我们来倾听两行诗;我们已经把上面这个诗句从这两行诗中分离开来。这两行如下:

“充满劳绩，但人诗意地，
栖居在这片大地上。”

诗行的基调回响于“诗意的”一词上。此词在两个方面得到了强调，即：它前面的词句和它后面的词句。

它前面的词句是：“充满劳绩，然而……”。听来就仿佛是，接着的“诗意的”一词给人的充满劳绩的栖居带来一种限制。但事情恰好相反。限制是由“充满劳绩”这个短语道出的；对此，我们必须加上一个“虽然”来加以思考。人虽然在其栖居时作出多样劳绩。因为人培育大地上的生长物，保护在他周围成长的东西。培育和保护(*colere, cultura*)乃是一种筑造。但是，人不仅培养自发地展开生长的事物，而且也在建造(*aedificare*)意义上筑造，因为他建立那种不能通过生长而形成和持存的东西。这种意义上的筑造之物不仅是建筑物，而且包括手工的和由人的劳作而得的一切作品。然而，这种多样筑造的劳绩决没有充满栖居之本质。相反，一旦种种劳绩仅只为自身之故而被追逐和赢取，它们甚至禁阻着栖居的本质。这也就是说，劳绩正是由其丰富性而处处把栖居逼入所谓的筑造的限制中。筑造遵循着栖居需要的实现。农民培育生长物，建筑物和作品的建造，以及工具的制造——这种意义上的筑造，已经是栖居的一个本质结果，但不是栖居的原因甚或基础。栖居之基础必定出现在另一种筑造中。诚然，人们通常而且往往唯一地从事的、因而只是熟悉的筑造，把丰富的劳绩带入栖居之中。但是，只有当人已经以另一种方式筑造了，并且正在筑造和有意去筑造时，人才能够栖居。

“(虽然)充满劳绩，然而人诗意地栖居……”。下文接着是：“在这片大地上”。人们会认为这个补充是多余的；因为栖居说到底就是：人在大地上逗留，在“这片大地上”逗留，而每个终有

·死的人都知道自己委身于大地。

但当荷尔德林自己胆敢说终有一死的人的栖居是诗意的栖居时,立即就唤起一种假象,仿佛“诗意的”栖居把人从大地那里拉了出来。因为“诗意”如果被看作诗歌方面的东西,其实是属于幻想领域的。诗意的栖居幻想般地飞翔于现实上空。诗人专门说,诗意的栖居乃是栖居“在这片大地上”,以此来对付上面这种担忧。于是,荷尔德林不仅使“诗意”免受一种浅显的误解,而且,通过加上“在这片大地上”,他特别地指示出作诗的本质。作诗并不飞越和超出大地,以便离弃大地、悬浮于大地之上。毋宁说,作诗首先把人带向大地,使人归属于大地,从而使人进入栖居之中。

“充满劳绩,然而人诗意地,
栖居在这片大地上。”

现在我们知道人如何诗意地栖居了吗?我们还不知道。我们甚至落入了一种危险,大有可能从我们出发把某种外来的东西强加给荷尔德林的诗意词语。因为,荷尔德林虽然道出了人的栖居和人的劳绩,但他并没有像我们前面所做的那样,把栖居与筑造联系起来。他并没有说筑造,既没有在保护、培育和建造意义上说到筑造,也没有完全把作诗看作一种特有的筑造方式。因此,荷尔德林并没有像我们的思想那样来言说诗意的栖居。但尽管如此,我们是在思荷尔德林所诗的那同一个东西。^①

无疑,这里要紧的是关注本质性的东西。这就需要做一个

① 此句中的“思”与“诗”都是动词。中文的“诗”一般不作动词用,在此也无妨尝试一个语文改造。——译注

简短的插话。只有当诗与思明确地保持在它们的本质的区分之中,诗与思才相遇而同一。同一(das selbe)决不等于相同(das gleiche),也不等于纯粹同一性的空洞一体。相同总是转向无区别,致使一切都在其中达到一致。相反地,同一则是从区分的聚集而来,是有区别的东西的共属一体。唯当我们思考区分之际,我们才能说同一。在区分的实现(Austrag)中,同一的聚集着的本质才显露出来。同一驱除每一种始终仅仅想把有区别的东西调和为相同的热情。同一把区分聚集为一种原始统一性。相反,相同则使之消散于千篇一律的单调统一体中。在一首题为《万恶之源》的箴言诗中,荷尔德林诗云:

“一体地存在乃是神性和善良;在人中间
究竟何来这种渴望:但求唯一存在。”

(斯图加特第一版,第一卷,第305页)

当我们沉思荷尔德林关于人的诗意栖居所做的诗意创作之际,我们猜度到一条道路;在此道路上,我们通过不同的思想成果而得以接近诗人所诗的统一者(das Selbe)。

但荷尔德林就人的诗意栖居道说了什么呢?对此问题,我们可通过倾听上述那首诗的第24—38行来寻求答案。因为,我们开始时解说过的那两行诗就是从中引来的。荷尔德林诗云:

“如果生活纯属劳累,
人还能举目仰望说:
我也甘于存在?是的!
只要善良,这种纯真,尚与人心同在,
人就不无欣喜

以神性度量自身。
神莫测而不可知？
神如苍天昭然显明？
我宁愿信奉后者。
神本是人之尺度。
充满劳绩，然而人诗意地，
栖居在这片大地上。我要说
星光璀璨的夜之阴影
也难与人的纯洁相匹。
人乃神性之形象。
大地上可有尺度？
绝无。”

从这些诗句中，我们仅作几点思考，而且，我们的唯一目的是要更清晰地倾听荷尔德林在把人之栖居称为“诗意的”栖居时所表达的意思。上面朗读过的开头几行诗（第 24—26 行）即给我们一个暗示。它们采用了完全确信地予以肯定回答的提问形式。这一提问婉转表达出我们已经解说过的诗句的直接意蕴：“充满劳绩，然而人诗意地，栖居在这片大地上。”荷尔德林问道：

“如果生活纯属劳累，
人还能举目仰望说：
我也甘于存在？是的！”

唯在一味劳累的区域内，人才力求“劳绩”。人在那里为自己争取到丰富的“劳绩”。但同时，人也得以在此区域内，从此区域而来，通过此区域，去仰望天空。这种仰望向上直抵天空，而

根基还留在大地上。这种仰望贯通天空与大地之间。这一“之间”(das Zwischen)被分配给人,构成人的栖居之所。我们现在把这种被分配的贯通——天空与大地的“之间”由此贯通而敞开——称为维度(die Dimension)。此维度之出现并非由于天空与大地的相互转向。毋宁说,转向本身居于维度之中。维度亦非通常所见的空间的延展;因为一切空间因素作为被设置的空間的东西,本身就需要维度,也即需要它得以进入其中的那个东西。

维度之本质乃是那个“之间”——即直抵天空的向上与归于大地的向下——的被照亮的、从而可贯通的分配。我们且任维度之本质保持无名。据荷尔德林的诗句,人以天空度量自身而得以贯通此尺度。人并非偶尔进行这种贯通,而是在这样一种贯通中人才根本上成为人。因此之故,人虽然能够阻碍、缩短和歪曲这种贯通,但他不能逃避这种贯通。人之为人,总是已经以某种天空之物来度量自身。就连魔鬼也来自天空。所以,接着的诗行(第28—29行)说:“人……以神性度量自身。”神性乃是人借以度量他在大地之上、天空之下的栖居的“尺度”。唯当人以此方式测度他的栖居,他才能够按其本质而存在。人之栖居基于对天空与大地所共属的那个维度的仰望着的测度。

测度(Vermessung)不只测度大地(γη),因而决不是简单的几何学。测度也并非测度自为的天空(οὐρανός)。测度并非科学。测度测定那个“之间”,即把天空与大地两者相互带来的那个“之间”。这种测度有其自身的尺度(μέτρον),因此有其自身的格律。

人就他所归属的那个维度来测度他的本质。这种测度把栖居带入其轮廓中。对维度的测度乃是人的栖居赖以持续的保证要素。测度乃是栖居之诗意因素。作诗即是度量(Messen)。但

何谓度量？如果我们把作诗思为测度，我们显然就不可把这种作诗安置于一个关于度量和尺度的任意观念中。

也许作诗是一种别具一格的度量。更有甚者，也许我们必须以另一种声调把“作诗是度量”这句话说成“作诗是度量”。在其本质之基础中的一切度量皆在作诗中发生。因此之故，我们要注意度量的基本行为。度量的基本行为就在于：人一般地首先采取他当下借以进行度量活动的尺度。在作诗中发生着尺度之采取。作诗乃是“采取尺度”(Mass-Nahme)——从这个词的严格意义上来加以理解；通过“采取尺度”，人才为他的本质之幅度接受尺度。人作为终有一死者成其本质。人之所以被称为终有一死者，是因为人能够赴死。能够赴死意味着：能够承担作为死亡的死亡。唯有人赴死——而且只要人在这片地上逗留，只要人栖居，他就不断地赴死。但人之栖居基于诗意。荷尔德林在人之本质的测度借以实现的“采取尺度”中看到了“诗意”的本质。

然而，我们将怎样证明荷尔德林是把作诗的本质思为“采取尺度”了？我们在此毋需证明什么。一切证明都不外乎是依据前提的事后追加的做法。根据被设定的前提，一切均可得证明。但我们只能注意少数几点。我们只要关心诗人自己的诗句便足矣。因为在接着的诗行中，荷尔德林首先真正追问的只是尺度。此尺度乃是人借以度量自身的神性。第29行开始做这种追问：“神莫测而不可知？”显然不是的。因为，倘神是不可知的，那么它作为不可知的东西如何能成为尺度呢？但是，这里要聆听和牢记的是，神之为神对荷尔德林来说是不可知的，而且**作为这种不可知的东西**，神恰恰是诗人的尺度。因此，使荷尔德林大感震惊的还有这样一个激烈的问题：那在本质上保持不可知的东西如何能成为尺度呢？因为人借以度量自身的这种东西无论如何

必须公布出自己,必须显现出来。而如果它显现出来了,那它就是可知的。可是,神是不可知的,却又是尺度。不仅如此,而且保持不可知的神也必须通过显示自身为它所是的神而作为始终不可知的东西显现出来。不光神本身是神秘的,神之**显明**(Offenbarkeit)也是神秘的,因此之故,诗人随即提出下一个问题:“神如苍天昭然显明?”荷尔德林答曰:“我宁愿信奉后者”。

于是,我们现在要问,诗人为何愿做此猜断?接着的诗句给出了答案。诗句简明扼要:“神本是人之尺度。”人之度量的尺度是什么?是神?不是!是天空?不是!是天空的显明?也不是!此尺度在于保持不可知的神**作为神**如何通过天空而显明的方式。神通过天空的显现乃在于一种揭露,它让我们看到自行遮蔽的东西;但这并不是由于它力求把遮蔽者从其遮蔽状态中撕扯出来,而只是由于它守护着在其自行遮蔽中的遮蔽者。所以,不可知的神作为不可知的东西通过天空之显明而显现出来。这种显现(Erscheinen)乃是人借以度量自身的尺度。

对于终有一死的人的通常观念来说,这似乎是一个令人困惑的奇怪的尺度;对于无所不晓的陈腐的日常意见来说,它看来是格格不入的。因为日常的观念和意见往往声称自己就是一切思想和反思的准则。

这个对通常的观念来说——特别地也对一切纯粹科学的观念来说——奇怪的尺度绝不是一根凿凿在握的尺棍;但只要我们不是用双手去抓握,而是受那种与这里所采取的尺度相应的姿态的引导,这个奇怪的尺度实际上比尺棍更容易掌握。这是在一种采取(Nehmen)中发生的;这种采取决不是夺取自在的尺度,而是在保持倾听的专心觉知(Vernehmen)中取得尺度。

然而,为什么这种在我们今人看来如此怪异的尺度被允诺给人并且通过作诗的“采取尺度”而向人公布出来了?这是因为

唯有这种尺度测定着人之本质。因为人是通过贯通“在大地上”与“在天空下”而栖居的。这一“在……上”与“在……下”是共属一体的。它们的交合乃是贯通；只要人作为尘世的人而存在，他就时时穿行于这种贯通。在一个残篇中(斯图加特第二版，第一卷，第334页)，荷尔德林说：

“亲爱的！永远地，
大地运行，天空保持。”

因为人在经受维度之际存在，所以人之本质始终必须得到测度。为此就需要一个尺度，它同时一体地关涉整个维度。洞察这一尺度，把它当作尺度来加以测定并且把它当作尺度来加以采取，这对诗人来说就意味着：作诗。作诗就是这种“采取尺度”，而且是为人之栖居而“采取尺度”。所以，紧接着“神本是人的尺度”一句，在诗中有了这样几行：“充满劳绩，然而人诗意地，栖居在这片大地上。”

现在我们知道荷尔德林所说的“诗意”了吗？既知道又不知道。说知道，是因为我们接受了一个指示，知道要在何种角度上去思考作诗，也即要把作诗当作一种别具一格的度量来思考。说不知道，是因为作为对那个奇怪的尺度的测定，作诗变得愈加神秘兮兮了。所以，要是我们准备在诗的本质领域中逗留一番，作诗就势必还是神秘兮兮的。

但当荷尔德林把作诗思考为一种度量时，还是令人诧异的。只要我们仅仅在**我们常见的**的意义上来看度量，那么此种诧异就是**有理由的**。在**我们常见的**的意义上，借助于已知的东西(即标尺和尺码)，某个未知之物被检测而成为**可知的**，并从而被限定在一个随时一目了然的数目和秩序之中。这种度量可以随所用仪

器的种类发生变化。但谁能担保这种常见的度量方式已经切中量度的本质呢？难道就因为它是常见的吗？当我们听到尺度一词，我们立即就会想到数字，并把尺度和数字两者看作某种数量上的东西。可是，尺度之本质与数字的本质一样，并不是一种量。诚然，我们能用数字计算，但并非用数字的本质来计算。如果说荷尔德林洞察到作为一种度量的作诗，并且首要地把作诗本身当作“采取尺度”来贯彻，那么，为了对作诗进行思考，我们就必须一再来思索在作诗中被采取的尺度；我们就必须关注这种采取的方式，这种采取并不依赖某种抓取，根本就不在于某种把握，而在于让那种已被分配的东西(das Zu-Gemessene)到来。作诗的尺度是什么呢？是神性；也就是神吗？谁是神呢？也许对人来说，这个问题太难了，也过于突兀了。因此，让我们先问问关于神可说些什么。让我们首先只问：什么是神？

好在有几行荷尔德林的诗句保存了下来。这几行诗对我们大有帮助。在事实上和时间上看，这几行诗属于《在可爱的蓝色中闪烁……》一诗的范围。这几行诗如下(斯图加特第二版，第一卷，第210页)：

“什么是神？不知道，
但他的丰富特性
就是他的天空的面貌。
因为闪电是神的愤怒。
某物愈是不可见，
就愈是归于疏异者……”

对神来说疏异的东西，即天空的景象，却是人所熟悉的东西。这种东西是什么呢？就是天空间的一切，因而也就是在天

空下、大地上的万物；这一切闪烁和开放、鸣响和喷香、上升和到来，但也消逝和没落、也哀鸣和沉默、也苍白和黯淡。那不可知者归于这一切为人所熟悉而为神所疏异的东西，才得以在其中作为不可知者而受到保护。但是，诗人召唤着天空景象的所有光辉及其运行轨道和气流的一切声响，把这一切召唤入歌唱词语之中，并使所召唤的东西在其中闪光和鸣响。不过，诗人之为诗人，并不是去描写天空和大地的单纯显现。诗人在天空景象中召唤那种东西，后者在自行揭露中恰恰让自行遮蔽着的東西显现出来，而且是让它**作为**自行遮蔽着的東西显现出来。在种种熟悉的现象中，诗人召唤那种疏异的东西——不可见者为了保持其不可知而归于这种疏异的东西。

唯当诗人采取尺度之际，他才作诗。盖由于诗人如此这般道说着天空之景象，即，诗人顺应作为疏异者的天空之现象，也即不可知的神“归于”其中的那个疏异者。我们所常见的表示某物之景象和外观的名称是“形象”(Bild)。“形象”的本质乃是：让人看某物。相反，映象和模像已然是真正的形象的变种。真正的形象作为景象让人看不可见者，并因而使不可见者进入某个它所疏异的东西之中而构形。因为作诗采取那种神秘的尺度，也即以天空之面貌为尺度，所以它便以“形象”说话。因此之故，诗意的形象乃是一种别具一格的想象，不是单纯的幻想和幻觉，而是构成形象(Ein-Bildungen)，^①即在熟悉者的面貌中的疏异的东西的可见的内涵。形象的诗意道说把天空现象的光辉和声响与疏异者的幽暗和沉默聚集于一体。通过这种景象，神令人惊异。在此惊异中，神昭示其不断的邻近。因此，荷尔德林在

① 海德格尔以 Ein-Bildung 表示诗的“想象”(Einbildung)乃是“形象”(Bild)之构成。——译注

“充满荣绩，但人诗意地，栖居在这片大地上”，这几行诗后接着写道：

“……我要说
星光璀璨的夜之阴影
也难与人的纯洁相匹。
人乃神性之形象。”

“……夜之阴影”——夜本身就是阴影，是那种决不会漆黑一团的幽暗，因为这种幽暗作为阴影始终与光明相亲切，为光明所投射。作诗所采取的尺度作为疏异者——那不可见者就在其中保护着它的本质——归于天空景象中熟悉的东西。因此，此尺度具有天空的本质特性。但天空并非纯然是光明。高空的光芒本身就是其庇护万物的浩瀚的幽暗。天空的可爱蓝色乃是幽深的色彩。天空的光芒乃是庇护一切可昭示者的日出日落的朦胧。此天空乃是尺度。因此，诗人必得问：

“大地上可有尺度？”

而且诗人必得答曰：“绝无。”为何？因为当我们说“在大地上”时，我们所命名的东西只是就人栖居于大地并且在栖居中让大地成为大地而言才存在。

但是，只有当作诗实现而成其本质，而且其实现方式的本质是我们所猜度的，就是作为一切度量的“采取尺度”，这时候，栖居才会发生。这种“采取尺度”本身乃是本真的测度，而不是用那种为制作图纸而准备的标尺所做的单纯测量。作诗因此也不是建筑物的建立意义上的建筑。但作为对栖居之维度的本真测

定,作诗乃是原初性的筑造。作诗首先让人之栖居进入其本质之中。作诗乃是原始的让栖居(das ursprüngliche Wohnen-lassen)。

人栖居,是因为人筑造——这话现在获得了其本真的意义。人栖居并非由于,人作为筑造者仅仅通过培育生长物同时建立建筑物而确立了他在大地上天空下的逗留。只有当人已然在作诗的“采取尺度”意义上进行筑造,人才能够从事上面这种筑造。本真的筑造之发生,乃是由于作诗者存在,即那些为建筑设计、为栖居的建筑结构采取尺度的作诗者存在。

荷尔德林在1804年3月12日从尼尔廷根写信给他的朋友塞肯多夫(Leo v. Seckendorf),信中写道:“我现在特别关心寓言、诗歌上的历史观和天堂的建筑设计,尤其是与希腊民族不同的我们民族的东西。”(海林格拉特版,第五卷,第333页)

“……人诗意地栖居……”

作诗建造着栖居之本质。作诗与栖居非但并不相互排斥。毋宁说,作诗与栖居相互要求着共属一体。“人诗意地栖居”。是我们诗意地栖居吗?也许我们完全非诗意地栖居着。如果是这样,岂不是表明诗人的这个诗句是谎言,是不真实的吗?不。诗人的这个诗句的真理性以极为不可名状的方式得到了证明。因为,一种栖居之所以能够是非诗意的,只是由于栖居本质上是诗意的。人必须本质上是一个明眼人,他才可能是盲者。一块木头是决不会失明的。而如果人成了盲者,那么总还有这样一个问题:他的失明是否起于某种缺陷和损失,或者是由于某种富余和过度。在沉思一切度量的尺度的那首诗中,荷尔德林说(第75—76行):“俄狄普斯王有一目或已太多”。所以,情形也许

是,我们的非诗意的栖居,我们的栖居无能于采取尺度,乃起于狂热度量 and 计算的一种奇怪的过度。

无论在何种情形下,只有当我们知道了诗意,我们才能经验到我们的非诗意栖居,以及我们何以非诗意地栖居。只有当我们保持着对诗意的关注,我们方可期待,非诗意栖居的一个转折是否和何时在我们这里出现。只有当我们严肃地对待诗意,我们才向自己证明,我们的所作所为如何和在何种程度上能够对这一转折作出贡献。

作诗乃是人之栖居的基本能力。但人之能够作诗,始终只是按照这样一个尺度,即,人的本质如何归本于那种本身喜好人、因而需要人之本质的东西。依照这种归本(Vereignung)的尺度,作诗或是本真的或是非本真的。

因此之故,本真的作诗也并非随时都能发生的。本真的作诗何时存在,能存在多久?在上面所引的诗行(第26—29行)中,荷尔德林对此有所道说。我们蓄意地一直对这几行诗未做解说。这几行诗是:

“……只要善良,这种纯真,尚与人心同在,
人就不无欣喜
以神性度量自身……。”

“善良”——什么是“善良”呢?一个无关紧要的词语,而荷尔德却以大写的形容词“纯真”来加以命名。“善良”——如果我们取其词面含义,这个词就是荷尔德林对希腊文的 *χάρις* 一词的精彩翻译。索福克勒斯在《爱亚斯》(Aias)(第522行)中说到这个 *χάρις*:

χάρις χάριν γὰρ ἔστιν ἢ τίκτουά ἀει.

“此乃善良，总是唤起善良。”

“只要善良，这种纯真，尚与人心同在……”。荷尔德林在此用他喜欢用的说法“与人心同在”(am Herzen)，而不说“在心灵中”(im Herzen)。“与人心同在”，也即：达到人之栖居本质那里，作为尺度之要求达到心灵那里，从而使得心灵转向尺度。

只要这种善良之到达持续着，人就不无欣喜，以神性度量自身。这种度量一旦发生，人便根据诗意之本质而作诗。这种诗意一旦发生，人便人性地栖居在这片大地上，“人的生活”——恰如荷尔德林在其最后的诗歌中所说的那样——就是一种“栖居生活”。(斯图加特第二版，第一卷，第312页)

远 景

当人的栖居生活通向远方，
在那里，在那遥远的地方，葡萄季节闪闪发光，
那也是夏日空旷的田野，
森林显现，带着幽深的形象。
自然充满着时光的形象，
自然栖留，而时光飞速滑行，
这一切都来自完美；于是，高空的光芒
照耀人类，如同树旁花朵锦绣。

孙周兴 译

艺术与空间*

倘我们深入反省，即可发现在语言中蕴涵着丰富的智慧。也许并非人自己承荷一切，而是在语言以及在俗语中，实际就有丰富的智慧。

——利希藤贝格

空间看来乃是某种很强大又很难把捉的东西。

——亚里士多德

(《物理学》第四章)

我们对于艺术、空间以及两者之交互游戏的评论，总还是追问而已，即便评论以断言形式发言。这里的评论自限于造型艺术，并且更限于其中的雕塑艺术。

雕塑形象是物体。其由各色材料组成的部件，被塑造为多

* 《艺术与空间》写于1969年。其时，海德格尔已至耄耋之年。本文最初(1969年)曾以手稿形式印行一百五十份。中译文据海德格尔：《从思的经验而来》(全集第十三卷)，维多里奥·克劳斯特曼出版社(美茵法兰克福)，1983年版。

这篇速写式的谈艺文章堪称奇特。海德格尔之思艺术，乃着眼于“解蔽—遮蔽”二重性的存在之真理(Aletheia)观，这在其《艺术作品的本源》一文中多有描写，可以参观。——编者

样形态。此种形象塑造(Gestalten)实现于界面构成,即内外界面的确定。在此即有空间进入游戏。空间为雕塑形象所占有,遂造就为自成一体、透孔和空洞的形体。凡此种种,众所周知又玄秘难解。

雕塑体有所体现。它体现空间么?雕塑攫取和掌握空间么?雕塑因此与科学技术对空间的征服相合么?

作为艺术,雕塑诚然是对艺术空间的一种探索。艺术与科学技术出于不同的意图,以不同的方式来考察和处理空间。

然而空间——它还是同一个空间么,它不就是那个自伽利略和牛顿以降才获得最初规定性的空间么?空间——是那种均匀的、在任何位置和任何方向上都是等价的、又是感官所不能觉知的间隔(Auseinander)么?

空间——是眼下以日益增长的幅度愈来愈顽固地促逼现代人去获得其最终可支配性的那个空间么?

就现代造型艺术自视为一种对空间的探究而言,它不也随着上面这种促逼(Herausforderung)亦步亦趋么?现代造型艺术不是借此以其合乎时代的特性证明了自己么?

然则物理技术所筹谋的空间,不论它如何广泛地起决定性作用,能够被视为唯一真实的空间吗?与之相比较,一切具有别种构造的空间,诸如艺术空间、日常行动和交往的空间,只不过是某个客观宇宙空间的由主观决定的形式和变种吗?

但如果客观世界空间(Weltraum)之客观性必然与意识之主

观性相关,而这种相关对那些先于现代欧洲的时代来说又是格格不入的,那么情形又如何呢?

尽管我们承认过去的不同时代的空间经验各不相同,但我们籍此就获得一种对空间特性的洞见了吗?凭这种承认,空间之为空间是什么这个问题甚至还没有获得追问呢,更遑论得到解答了。悬而未决的问题是,空间以何种方式**存在(ist)**,以及空间究竟是否能够具有一种存在(Sein)。

空间——它是一个原始现象(Urphänomenen)吗?照歌德的话来说,人们一旦觉察到这些原始现象,便会感到某种恐惧。空间是这样一种原始现象吗?因为在空间背后,看来更没有什么东西可以用以解释空间了。在空间面前,我们亦没有任何回避的出路。空间所固有的特性必定从其本身而来显示自身。还让人说得空间的特性吗?

鉴于此种追问的困境,我们便必得如实坦白:

只消我们没有经验到空间的固有特性,则关于某个艺术空间的谈论就也还是晦暗不明的。空间在艺术作品中的运作方式,首先还是悬而未决的。

雕塑形象得以在其中如某个现成对象那样出现的那个空间,雕塑形体所包涵的那个空间,在形体之间作为空虚(Leere)存在的空间——这样三个在其交互游戏之统一中的空间,难道始终只不过是某个物理技术空间的衍生物吗?即使计算性测量不能干预艺术形象之塑造,事情也还是如此吗?

一旦我们承认,艺术是真理之置入作品中(das Ins-Werk-

Bringen der Wahrheit), 而真理意味存在之无蔽(die Unverborgenheit des Seins), 那么, 在造型艺术作品中, 难道不是必然也有真实的空间, 即揭示其最本己因素的东西, 成为决定性的吗?

但我们如何能够找到空间的固有特性? 困惑中只有一座小桥, 一座无疑是狭窄的而又是摇摆不定的小桥。我们尝试倾听语言。在空间一词中, 语言说到什么? 其中说到空间化(Räumen)。空间化意味: 开垦、拓荒。

空间化为人的安家和栖居带来自由(das Freie)和敞开(das Offene)之境。

就其本己来看, 空间化乃是开放诸位置(Orten), 在那里, 栖居着的人的命运回归到家园之美妙中, 或回归到无家可归的不妙之境中, 甚至回归到对有家和无家的妙与不妙的冷漠状态中。空间化乃是开放诸位置, 在那里上帝显现出来, 诸神(Götter)从那里逃之夭夭, 神性(Göttlichen)之显现在那里踌躇久矣。

空间化产生出那一向为栖居所备的地方(Ortschaft)。世俗空间始终是那些往往远远落后的神圣空间的私有化(Privation)。

空间化乃诸位置之开放(Freigabe von Orten)。

在空间化中有一种发生(Geschehen)同时表露自身又遮蔽自身。空间化的这一特性太易于被忽视了。而且, 即便此种特性已被看出, 它始终也还是难以确定的, 首先是因为, 物理技术的空间被视为任何对空间因素的标画都要先行遵循的空间。

空间化如何发生? 它不就是设置空间(Einräumen)吗? 并

且这种设置空间不是又有容纳(Zulassen)和安置(Einrichten)双重方式吗?

一方面,这种设置空间有所允许,它让敞开之境运作起来,而敞开之境还容纳在场之物的显现——人的栖居就委诸在场之物了。

另一方面,设置空间向物提供可能性,使物得以依其各自的何所向(Wohin)并从这种何所向而来相互归属。

在双重的设置空间中发生着诸位置之允诺(die Gewährnis von Orten)。此种发生的特性便是这样一种允诺。但如果位置的固有特性要依有所开放的设置空间为引线来加以规定的话,那么位置是什么呢?

位置(Ort)总是开启某个地带(Gegend),因为位置把物聚集到它们的共属一体之中。

在位置中起作用的乃聚集(Versammeln),即那种使物入于其地带的开放着的庇护(Bergen)。

那么地带(Gegend)呢?这个词的更古老形式是“Gegnet”。它表示自由的辽阔(die freie Weite)。由这种自由的辽阔,敞开之境得以保持,让一切物涌现而入于其在本身中的居留。而这也就是说:持留、使物入于其相互归属的聚集。

这里突出的问题是,诸位置首先并且仅仅是设置空间(Einräumen)的结果和后果吗?或者,这种设置空间是从聚集着的诸位置之运作中获得其固有特征吗?倘果真如此,则我们就必得在地方(Ortschaft)之建立过程中寻求空间化的固有特性,必得把地方思为诸位置的共同游戏。

我们必得留意,这种游戏(Spiel)是以及如何是从地带之自由的辽阔而来得以逐入物之共属一体的。

我们必得学会识别,物本身就是诸位置,而且并不仅仅归属于某一个位置。

在此情况下,我们就必需长期地忍受某种令人诧异的情形:位置并不以物理技术空间的方式处于先行给定的空间中。物理技术的空间唯从某个地带的诸位置之运作而来才展开自身。

艺术与空间的交互游戏必得从关于位置和地带的经验来加以思考。

作为雕塑的艺术,并非任何对空间的占有。

雕塑并非任何对空间的探究。

雕塑乃对诸位置的体现;诸位置开启一个地带并且持留之,把一种自由之境(ein Freies)聚集在自身周围;此种自由之境允诺各个物以一种栖留,允诺在物中间的人以一种栖居。

如若情形竟是这样,那么,从总是体现着某个位置的雕塑形象之形体中将形成什么呢?也许它将不再界定彼此相对的诸空间——在其中,诸界面缠绕着一个与外部相对的内部。以形体(Volumen)一词所表示的东西必定要失去其名称,而此种名称的含义仅仅像现代自然科学技术一般古老。

雕塑表现所具有的那些寻求着诸位置并且形成着诸位置的

特性,首先就还是无名的。

那么,从空间之空虚(*Leere*)中又形成什么呢?空虚往往只显现为某种缺乏。于是,人们便认为,空虚就是缺乏对空穴和间隙的充满。

然而也许空虚恰恰就与位置之固有特性休戚相关,因之并非缺乏,而是一种产生(*Hervorbringen*)。

这里,语言又能给我们一个暗示。动词“倒空”(*leeren*)的意思就是“采集”(*lesen*),即原始意义上的在位置中运作的聚集。

倒空杯子意味:把杯子这个容器聚集入它的空出状态中。

把采来的果子腾入篮子里意味:为果子提供这个位置。

空虚并非一无所有。它也不是缺乏。在雕塑表现中有空虚在游戏,其游戏方式是寻索着-筹谋着创建诸位置(*suchenden-twerfendes Stiften von Orten*)。

诚然,前面的评论没有多么深入,没有深入到以足够的清晰把作为一种造型艺术的雕塑的固有特性显示出来的地步。雕塑即有所休现地把诸位置带入作品中,凭诸位置,雕塑便是一种对人的可能栖居之地带的开启,对围绕着人、关涉着人的物的可能栖留之地带的开启。

雕塑:在其创建着诸位置的作品中体现存在之真理。

凭一种对雕塑艺术之固有特性的小心考察即可猜度,作为存在之无蔽的真理并非必然依赖于体现(*Verkörperung*)。

歌德说：“并非总是非得把真实体现出来；如果真实富于灵气地四处弥漫，并且产生出符合一致的效果，如果真实宛若钟声庄严而亲切地播扬在空气中，这就够了。”

孙周兴 译



第三编

存在历史观和存在问题

形而上学导论^{*}

(第二、三章)

第二章

追溯“存在”这个词的语法和语态

如果我们觉得存在只还是一个空洞的词并且只还有一种摇晃的含义,那么我们必须来试一下,至少还把此一套关涉中所剩残余完全摸清楚。因此我们首先问:

1. “存在”——按照此词的字形看来——究竟是什么样的一个词?

2. 关于此词的原始含义的语言的知识告诉我们什么?

为要经过吸取教训而把这回事表达出来:我们追问“在”这个词的 1. 语法和 2. 语源。^①

* 《形而上学导论》是海德格尔 1935 年夏季学期在弗莱堡大学作的讲座稿,1953 年由马克斯·尼迈耶出版社出版。中译文据 1976 年审订第五版译出。限于篇幅,这里只收该书第二、三章。译者熊伟先生原把德文的 Sein 译为“在”,现为统一译名起见,改为“存在”。——编者

① 读此章现在可参阅:Ernst Fraenkel,“存在及其诸方式”,载于《Lexis》(语言哲学,语言史与概念研究论文集)Johannes Lehmann 主编,第 II 卷(1949),第 149 页以下。——原注。

词的语法并不只是而且并不首先是研究这些词的字面形态与语音形态。词的语法把在此出现的形式因素作为指点引向词语的可能含义之一定方向与方向差别,从而也引向已勾画出来的可能进入一个命题,进入一个更深远的谈说结构的一定方向与方向差别。这些词:他去,我们会去,他们已经去过了,去!正去着,去——都是同一个词按照一定的含义方向的变化。我们从语言学的名称知道这些词是:直陈现在式-虚拟过去式-完成式-命令式-分词-不定式。但是这些东西老早就只是指示人们去机械地剖析语言和订立规章的技术手段罢了。恰恰在人们作出来对语言有了原始的关涉之处,人们就感到只不过是些机械结构的语法形式中的死东西。语言和语言思考都已陷入这些僵死的形式中,就像陷入一架钢网中一样。语法中的那些形式概念和名称已经在学校中的毫无精神内容而枯燥的语言学中,使我们觉得是一些空洞、完全未被理解与不可理解的框框套套了。

如果学生们不学这些,而是从他们的老师学到一些日耳曼的古老与早期历史,这无疑是对的。但是要为学校把精神世界从内心方面来从根本上加以改造,这就是说,要给学校创造一个精神的面非一个科学的气氛,如果做不到这一点,那么这一切立即陷入一片荒漠中。面在此的第一件事是对语言的关系的现实革命。但要做到这一点,我们就必须使教师们革命化,为此大学又必须自我改造并理解自己的任务,而不是靠一些无关宏要的事情来自我夸耀。我们已经根本不再想到,所有我们大家老早就知道够了的东西可能是另一回事,那些语法形式不是自从开天辟地就如一个绝对者把语言剖析成这个样子并规范着语言,那些形式倒是从希腊拉丁语言的一套完全一定的规划里产生出来的。这一切又是由于下述情况而出现的,即由于语言也

是一点儿存在者,它亦如别的存在者可以一定的方式被弄到手并被划定界限。在这样做的时候,显然在其执行并采取法效果的作法中,一切都取决于在此起主导作用的对存在的基本看法。

对语言的本质的规定,连对语言的本质的追问,都已经总是按照关于存在者的本质,以及关于掌握本质的已变成占统治地位的先入之见,来调整自身的。但是本质和存在,都在语言中说话。指出此联系,现在很重要,因为我们为“存在”这个词进行捉摸。如果我们在此从语法上标出这个词时,是用流传下来的语法及其形式——这暂时是无法避免的——那么恰恰在此一情况中,就不能不有原则性的保留,即这些语法形式对我们所追求的事情是不够用的。怎么会是这样,将在我们就一个根本的语法形式来进行考察时,得到证实。

此一证明却随即就突破这个假象,仿佛事情还是关于改善语法似的。事情却是关于从根本上摆明存在的本质,而且是从其就本质说来是和语言的本质纠缠在一起的情况看来摆明的。此事将在下文加以思考,以期我们不至于把语言的与语法的考察误解成一车荒漠与旁逸斜出的游戏。我们追问“存在”这个词的 1. 语法, 2. 语源。

1. “存在”这个词的语法

按照词的形状看来,“存在”这个词到底是什么样的一个词呀?“存在”——与此相应:去,下落,做梦等等。这些语言形象形成得就像这些词一样;面包,家屋,草,事物。尽管相像,我们从前一堆词中马上就注意到这个差别:我们很容易把这一堆名词回溯到时间动词(Verben)去,下落……上去,而此事看来,后一堆名词是做不到的。固然对“家屋”有“家居”这个形式;“他家居于林中”。但是,“去”(名词)和“去”(动词)之间的含义上的语

法关系和“家屋”和“家居”之间的语法关系是有差别的。另一方面有些词的造形和前一堆动名词(‘去’、‘飞行’)完全一致却有如“面包”、‘家屋’一样的词性和含义,例如“大使请吃一顿饭”;“他死于不治之症”。这里我们完全不再注意对一个动词的从属关系了。由此动词变出一个名词、一个名字来,而且是通过时间动词的一定形式的途径变出来的,这个形式用拉丁文称为 *modus infinitivus*(不定式)。

我们在所用的“存在”这个词中也找到同样的关系。这个名词(*das Sein*)追溯到这个不定式“*sein*(在)”,而这个不定式有些德文变形 *du bist*(你在), *er ist*(他在), *wir waren*(我们曾在), *ihr seid gewesen*(你们在过了)。“存在”(*das Sein*)是从动词(*sein*)变成的名词。因此人们说:“存在”这个词是一个动名词。定出这个语法形式之后,“存在”这个词的语言标志就得出来了。我们在此费心叙述出来的全是一些熟知而不言自明的事。可是我们特别要而且更小心地说:这都是些陈腐滥用的语言语法区分;因为这些都根本完全不是“不言自明的”。所以我们必须把在此成为问题的一些语法形式放在眼里(动词,名词,动词的名词化,不定式,分词)。

我们容易看出:在创立“存在”这个名词形的时候,“存在”这个不定式是有决定性的先行形式。这个动词形式被变为一个名词形式。由此看来,动词,不定式,名词就是我们的“存在”这个词赖以规定自身的词性的三个语法形式。于是目前就须得从其含义上去领会这三个语法形式。在上述三种形式中,动词和名词属于在西方语法产生时首先被认识到的形式,但也在今天还作为一般词组与语言的基本形式起作用。因而我们就从追问名词和动词的本质的问题,陷入追问语言的本质的问题之中。因为究竟词的原始形式是名词呢还是动词这个问题,与究竟哪一

个是说与语言的原始性质这个问题,其实是同一问题。按语言的起源看来,后一问题同时包含前一问题。我们暂时还不能直接进行探讨此事。我们必须走一条应变的路。我们先只追究形式造动名词时的过渡阶段的那个语法形式,即追究不定式(去,来,下落,唱,希望,存在等等)。

什么东西叫不定式?下述全名的简化的名称:modus infinitivus,无界说的,不确定的方式,这就是说,在一个动词展示其含义内容与方向的样式中是无界说的,不确定的。

这个拉丁文名称和其他语词一样,是由希腊语法学家搞出来的。在此我们又碰上有时在讨论 *physis* 这个词时提到的翻译过程。在此就不深入去谈在希腊人中出现语法学的细节,被罗马人接过去的细节,又流传给中世纪与近代的细节。此时为整个西方精神之创立与成形起基本作用的情况还没有出现。直至为此考虑还没有任何够劲儿的提问,如此考虑有朝一日是躲也躲不掉的,尽管此一整个过程就今天人的兴趣看来是无关宏要的。

西方语法学之形成是从希腊人对希腊语言的思考中浮出来的,这件事将其整体含义传给了整个过程。因为此一语言是(从思之可能性上看来)与德国语言并立为最强有力同时最富精神的语言。

有件事实犹待首先加以思考:词的基本形式之标准区别(名字与动词, *Nomen* 与 *Verbum*),在希腊文形态中即 *onoma* 与 *rhēma* 之标准区别,是通过与对存在的见解和解释的最直接与最内在的联系才整理出来并第一次站起来。而此对存在的见解和解释以后对整个西方都同样成为标准化的了。上述词的基本形态之标准区别与对存在的见解和解释两种情况之内在结合,是我们完全可以完整无缺而且十分清楚地从柏拉图的《智者篇》

的叙述中见到的。固然 *onoma* 与 *rhēma* 这两个名称是在柏拉图以前已为人熟知了。但就在那时,以至柏拉图之时,这两个名称也还被理解为全部词的应用上的名称。*Onoma* 意指语言上的名称以区别于所称的人或事,同时也意指一个词之被说出,此意到后来就在语法学上被定为 *rhēma* 了。而 *rhēma* 又意指讲话,说;*rhetor* 就是讲话者,演说者。这个讲话者、演说者就不仅用了动词,而且用了这 *onomata* 的较狭义意即名词。

此二名称自原始时起就有同样广的控制范围这一事实,对我们后来指出的事情是重要的。我们指出的事是:在语言科学中讨论得很多的问题,到底是名词还是动词才是词的原始形式这个问题并不是真问题。这个假问题是在已经形成的语法学的视野中才成长起来的,而不是从见到了语言本身之还根本没从语法上剖析入微过的本质得出来的。

onoma 和 *rhema* 这两个在开始对一切讲话都起标明作用的名称,后来变得越来越狭义,并即变成全部词中两个主要词类的名称。柏拉图在上述对话篇(261 e sqq)中对此区别第一次作了解释及说明理由。柏拉图在此是从一般标明词的性能着手。*onoma* 的广义是 *dēlōma tēi phonēi peri tēn ousian*;存在者的存在通过宣告的途径而在关涉范围及其周围敞开表明出来。

Pragma 和 *praxis* 就在存在者周围显出区别。前者是事情,是我们要做的事情,是随时有关的事情。后者是行动与最广义的作为,此广义也包括 *poiēsis*(诗歌创作,创作)。这些词都有一种双重属性(*ditton genos*)。此双重情况是 *dēlōma pragmatos* (*onoma*),事情的展开,和 *dēlōma praxeōs*(*rhema*),作为的展开。凡出现一回 *plegma*, 一回 *symplokē*(二者纠结铸造在一起)之处,这就是 *logos elachistos te kai prōtos*,最短而(又同时)是最先的(本真的)说。但是亚里士多德才在陈述命题的意义上对 *lo-*

gos作出了较明白的形而上学的解释。他把 *onoma* 作为 *sēmantikon aneu chronon* (不带时间的符号)与 *rhēma* 作为 *prossemainon chronon*(带着时间的符号, *de interpretatione* c.2-4)^①加以区别。对 *logos* (逻各斯)的本质的这些看法对后来形成逻辑学与语法学都起典范与标准作用了。尽管此学后来降为学校普设课程了,此学的对象本身一直保持在一个标准的含义中。希腊文与拉丁文语法学教科书在西方一直是学校教科书超过一千年之久。大家知道,在此时代中一切其他学科均显得弱小。

我们现在追问拉丁文称为 *infinitivus*(不定式)的词形。这个拉丁文词的前面两字母 *in* 已经表达出否定意义,而此 *modus in finitivus*(不定式)已经指点着一个 *modus finitus*(定式)了,亦即对动词的意指有所限定的方式。那么希腊文对此一区分的示范又是什么情况呢?罗马语法学家用 *modus* 这个死板的字眼来表达的东西,希腊人称为 *enklisis*,亦即偏向一边。这一个词和希腊人的另一个语法词形一起摆动在同一个含义方向之中。这另一个词从其拉丁文的译名来看就对我们更熟悉一些:*ptōsis, casus* (格),意即在名词在变的意义上的情况。但初始时 *ptōsis* 是表示基本词形之变的任何样式(偏向,变格),并不只是名词之变,而且也包括动词之变。是在更明白地制定出这些词形的区别来以后,才用各别的名称去标明其各别所属的变化。名词的变化叫做 *ptōsis* (*casus* 格);动词的变化叫做 *enklisis*(*declinatio*, 动词变格)。

怎么恰恰是 *ptōsis* 和 *enklisis* 这两个名称在考察语言及其变化时获得采用呢?语言显然也是一种存在的事物,也成为在

① 参阅《解释篇》中译本,1957年三联版,第56页。——译注

其他存在者之中的一种存在者。因此在对语言得出见解并加以规定时,对希腊人到底是怎样把存在者在其存在中来加以领会的,就不能不加以考虑了。只有由此出发我们才能理解像 *modus* 和 *casus* 这些名称,而这些名称正是我们认为早已摸透而毫无新义的了。

希腊人对存在的看法其实已经完全肤浅化了而且此其肤浅还未被人们看出来,甚至直到今天还成为占统治地位的西方的看法,并且不仅是在哲学说中如此,且已熟习于日常生活中。因此既然我们在此课中不断回顾此希腊人对存在的看法,我们就要靠追溯希腊人对语言的考察来标明此看法之最初的基本特点。

这条路是有意选出来的。这条路要用语法学的一个例子来指明,西方对语言的标准经验、看法和解释都是从一种对存在的完全确定的领会中形成起来的,还要指明怎么会如此。

ptōsis(名词的格)和 *enklisis*(动词变格)这两个名的意思是下落,倾斜和偏向。在这层意思中就有一种从正直的直立的偏向。但是这个正直的直立,它直向上而成此立,出现而立,常住而立,希腊人就把它领会为存在。如此这般出现而立的东西,将常住而立,且从自身自由地搏入其 *peras*(边界)的必然性中。这个边界根本不是什么从外界才加给存在者的东西。这个边界更加不是一种受起坏作用的限制这一意义上的匮乏。这个从边界那儿来自行抑制的住留,这个自有、常住者即留于其中,这就是存在者的存在,倒是这个存在者的存在才使存在者成为一个这样的与非存在者有别的存在者。据此则出现而立,意指:自获其界,设界。因此存在者的一个根本特性就是 *to telos*,这不是目标之意,不是目的之意,而乃是完之意。“完”在此绝不可从否定意义来理解,彷彿什么东西因此完而再也不行了,没用了,行不

通了。此完是完成意义上的完。界和完二者就是存在者赖以开始去存在的那回事。从这个地方来,就可以理解亚里士多德为存在而用的这个最高名称,entelecheia,完满现实。后世的哲学以至生物学从“隐特来希”(entelechy)这个名称作出来的事情(参考莱布尼兹)都表明从希腊哲学的整个衰落。这个把自身放入且充实其满界并即如此而立者就成形,morphe这个希腊人所理解的形之本质是从正在生起的把自身放入满界这回事中得出来的。

但从考察方面看来,这个自立于此者就变成自身亮相者,它就把自身亮于像外观所显的事物中。希腊人把一件事物的外观称为 eidos 或 idea。最初在 eidos 这个词中也晃动着我所说的话时也有的意思:这事物有个面貌,它能让人看见,它呆着。这事物“停着”。它安处于现象中,这就是说,它安处于其本质之表现中。希腊人毫无问题是在其中体会到存在的意义的那个事物,希腊人将其称为 ousia,更饱满一些称为 parousia 的那个事物,而今所有数得出来的存在之诸规定都植根于其中并即赖其结合在一起。习以为常的无思想性把此词译为“Substanz”(实体)从而丝毫未得其义理。我们为 parousia 这个希腊字找到正适合表达其意的德文字 Anwesen(在场)。我们就这样命名了一个把农民庄园与宫廷庄园都锁闭在内的园场。还在亚里士多德时期 ousia 这个希腊字就同时用于此意中而又用于哲学的基本语词的含义中。有点东西在场。它自立并如此亮相。它存在。“存在”归根到底是为希腊人说出了在场之境。

但是希腊哲学就没有再回溯到存在之此一根基中去,亦即此根基所隐藏之物中去。希腊哲学停留于在场者本身当前,而只求用已举出的诸规定去考察在场者。

从上述这些想来,现在我们就已先行领会了希腊人对存在

的这种解释,这种解释我们最初在解释形而上学的名字时就已提到过,也就是获悉存在就是 *physis* (自然);我们也说过,后世的诸“自然”概念必须都保持隔离状态。*Physis* 是指卓然自立这回事,是指停留在自身中展开自身这回事。在这样起的作用中,静与动就从原始的统一中又闭又开又隐又显了。这样起的作用就是在思中尚未被宰制而正在起主宰作用的在场,在此在场中在场者就作为存在者而起本质作用了。但这样起的作用是从有蔽境界中才破门而出的,这就是说,当这样起的作用把自身作为一个世界来争取时,希腊文的 *alēthea* (无蔽境界,俗译为“真理”)就出现了。通过世界,存在者才存在起来。

赫拉克利特说(残篇 S3): πόλεμος πάντων μὲν πατήρ
 ἐστί, πάντων δὲ βασιλεὺς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ
 ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίηρε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

战争是万物(在场者)之父,也是万物之王。它使一些人成为神,使一些人成为人,使一些人成为奴隶,使一些人成为自由人。^①

这里所称的 *polemos* 是一种先于一切神与人而起主宰作用的抗争,绝不是按人的方式的战争。赫拉克科特所称的这种斗争才首先让起本质作用的东西在对抗中对立起来,让地位与身分与品级都摆出来在场。在这样的对立中,鸿沟、差距、宽度与裂缝都展开了。世界就是这样对立出来的。(这个对立之根本既不拆开统一,又不破坏统一。它形成这个统一,就是采集 *logos*)。 *Polemos* 和 *logos* 就是一回事。

① 参阅《西方哲学原著选读》上卷,1981年商务版,第27页。——译注

这里所指的斗争是原始的斗争；因为是此斗争才首先让众斗争者作为斗争者出现。这个斗争并不单纯是现成的东西相冲击。这个斗争才筹划了并发展了所未闻者，和一向所未说者与所未思者。然后这个斗争还由创造家，诗人，思想家，政治家承担起来。这些行家匪着这起主宰作用的力量推上其事业，并即将由此展开的世界灌入此事业中。主宰作用，*physis*，就凭这些事业而存在场者身上完成了。现在存在者才作为存在者存在起来。如此成为世界就是本真的历史。这样的斗争不仅让存在者出现，而且唯独这样的斗争也把存在者保持于其常住中。凡此斗争中断之处，存在者并不消失，但世界转身而去。存在者不再被保持着（这就是说，作为存在者持续着）。存在者此时只是被碰上的东西罢了，是存底。已完成者就不再是触界者（这就是说，具其形态者），而只还是完事者，作为完事者而对任何人都可供使用者，现成者，其中不复有世界之可言——倒是人在此时用此可供使用者在其中插手管事恣行。存在者成为对象，或许是考察的对象（景象，图象），或许是制作的对象，成为制作品或小算盘。对原始地起世界作用者，此 *physis*，此时降为摹本与摹仿的样本。自然此时成为一个特殊范围以区别于艺术以及一切可以制造与可以设计之物。此起主宰作用者之威力之原始的卓然自立，此 *phainesthai*，即是一个世界的显圣这样伟大意义上的现象，此时变成现成事物之可得而见之事了。那只眼，那种看，即曾原始地观入主宰作用中才深察出筹划来的眼与看，就此洞察而创制出事业来的眼与看，此时变成单纯的观看与细看与呆看了。这个景象只还是光学外观的了。（叔本华的“世界之眼”——纯粹认识……）

固然永远还有存在者。存在者的杂拌物比以前越来越热闹和漫衍；但是存在却离之而去。存在者被当作无休止千变万化

的忙碌万端的“对象”并即由此被保持于其常住的假象中。当创造家们从整个众生中消退而只还被容忍作为怪物,作为装饰品,作为不懂生活的孤僻人时,当本真的斗争中断而只留影子于人在现成事物范围之内争论不休的阴谋诡计活动中时,衰退即已开始。因为即使一个时代还想努力只保持其此在之流传下来的水平与高品位,水平已经下降了。这样的水平只是在任何时候都被创造性地超越时才能保持。

在希腊人的思想中,“存在”的意思是说:双重意义上的常住:

1. 作为出现着的自立(physis),
2. 作为这样的自立却“常住”,这就是说停留着,逗留(ousia)。

据此想来,不存在就是:从这样出现的常住中走出来:existasthai——“实存(名词)”,“实存(动词)”的意义在希腊人思想中恰恰是:不存在。人们是在无思想性与自鸣得意中才把“实存”这个词(或名词或动词)用来作存在的标记的;这样的无思想性与自鸣得意再次表明对存在及其原始有力而确定的义理茫然不察。

ptōsis (名词的格), enklisis (动词变格)的意思是下落、偏向,也就无非是:从所立之常住中走出而偏离它。我们提这个问题,为什么当时考察语言的时候恰恰用上这两个名称。ptōsisenklisis 这两个词的含义假定了一个正直而立的设想于自身中。我们曾说:希腊人也把语言领会为某种存在者,从而是在其对存在的理解的意义上来领会的。常住者是存在着并如此这般展示着自身者,现象者。这个现象者主要是对看表现自身。希腊人在相当广义上是从视觉来考察语言,也就是从写出来的东西方面来看。说出来的东西就来居停于此中。语言在,这就

是说,语言居停于词的文字图象中,居停于字形中,居停于字母中, grammata 中。所以语法就表象出存在着的语言。反之语言通过谈话之流却逝入不持久者中去了。因而语言学就以语法方式表达出来,一直延续到我们的时代。当时希腊也懂得语言的声调性格,即懂得 phone。他们就建立了修辞学和诗学。(然而此二者都没有从自身引出相应的对语言的本质规定)。

标准的对语言的考察仍然是语法的考察。语法的考察才从诸多词及其形态中找出基本姿态之偏离,变异这样的东西。名词的基本形态是主格单数:例如 ho kyklos, 圆圈。动词的基本形态是第一人称单数现在直陈式:例如 lego, 我说。反之不定式是一种特殊的动词式,是一种 enklisis。这是什么样式?这种样式现在就得来规定。最好用一个例来作规定。上述的 lego 的一种形式是 lexa into,“他们(有关的男人们)也许会被说到并被提到”——例如作为叛变者。更准确些说这种变异有如下述:此形式表达出来的是另一人称(第三人称),另一数(不是单数而乃多数),另一语态(被动态而非主动态),另一时间(过去而非现在),另一狭义的式(不是直陈式而乃希冀式)。在 lexa into 这一词中所称者并不被指为现成的,而只是被设想为如果可能的话是存在起来的。

上述这一切把变出来的词形一起表达出来,并让其随即一起加以体会。都是另一样附带表达出来,附带成立,附带让其得见,这其中正是 enklisis(动词变格)卖弄其本事的处所。这其中恰恰本立此词之义偏向一边去了。因此这个 enklisis 叫做 enklisis paremphatikos。此后一个标明其义的希腊文原字 parem-phaino(附带表明)真是从希腊人对作为常住者的存在者的基本关系中说出来的。

这个词在柏拉图对话篇(《蒂迈欧篇》50c)中就处于一个重

要联系中。在此被追问的是变化者的变化之本质。变的意思是：出来存在。柏拉图区分出三回事：1. to gignomenon，变者；2. to en hoi gignetai，变者在其中变起者，即中介，变者进入其中成形，又从其中出来变成，成立，3. to hōthen aphomoioiomenon，变者从其中取得适应的标准者；因为一切变成某种东西的变者，都是预先把它将变成的东西取为榜样。

为要弄明白 paremphaino 的含义，我们须注意上述 2. 条所指的。某种东西在其中变着的東西，就是指我们称为“空间”的那个东西。希腊人没有词来指称“空间”。这不是偶然的；因为希腊人不是从 extensio（广延）方面来体会空间性的东西，而是从处所（topos）作为 chōra 来体会的，这个 chōra 既不意指处所也不意指空间，却是通过立于此者被接收、被占领的。处所属于事物本身。各别的事物各有各的处所。变者就被摆到此处所“空间”中去又从其中摆出来。但为要使此事成为可能，“空间”就必须绝不沾染他无论会从何处才能收受来的任何外观的方式。因为倘若“空间”竟和随便一个压到它身上来的外观方式相像的话，它就会在接收有些是相反的有些是全然别样的东西的形象时，把它须把原象显现出来这回事搞得乱七八糟，因为它这样做时就是要把它自己的外观附带表现出来嘛。

ἀμορφου ὄν εκείνων ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι ποθεν. ὁμοιον γὰρ ὄν τῶν ἐπεισιόντων τινὶ τὰ τῆς ἐναντίας τὰ τε τῆς παράπαν ἀλλῆς φύσεως ὅπῃ ἐλθοι εχόμενον κακῶς ἂν ἀφομοιοῖ τὴν αὐτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν.

变着的诸事物被摆进其中的这个东西，恰恰就不容许显现出一种自己的景象和一种自己的外观来。〔所引《蒂迈欧篇》的段落就是想不仅讲明白 paremphainon 与 on 二者之间，也就是附着着现象与即为常住的存在二者之间的相属关系，而且也指

明,从柏拉图哲学以来,也就是说在把存在解释为 idea(理念)的过程中,把几乎未被掌握的处所 (topos)以及 chora 的本质改变为用范围大小来规定的“空间”这回事已在进行中了。chora 不是也可以意指:从任何殊相脱离者,并即以此方式恰好包涵他物且即为它“腾出地方”的回避者吗?]现在我们回到已提过的 lexainto 这个词形上来。由此词就出现这回事:此词把一种 poikilia (叙述)从含义的方向表现出来。因此它叫做 enklisis parem-phatikos, 偏离,此偏离在附带表现:人称,数,时间,语态,式。这回事又是以此一回事为根基:只消此词让象现出 (deloun)时,此词就作为这样的词而存在。如果我在 lexainto 之旁还提出 legein 这个不定式形式,那么我们在此面对着 lego 这个基本形式又见到一个变化形式, enklisis(动词变格),但却是在其中并不表现出人称,数,式来的这样一个变化形式。在此 enklisis 以及按其含义有所表现都显出一点不足之处。因此这一词形叫做 enklisis a - parem-phatikos(不附带表现的偏离——变格)。这个否定名称是与拉丁文的 infinitivus(不定式)这个名称符合一致的。不定式这个形式的含义就不是限制而且钉死在上述按照人称,数等等的见地中。拉丁文用 in - finitivus 来译 a - parem-phatikos 的此一翻译值得重视。希腊文原字是把立于自身或倾斜自身者的情况都放入景象并使其表现,此情况却消失了。只剩下限制出来的形式上的印象起规定作用。

当然有而且恰恰在希腊文中也有被动态与中动态的不定式以及现在式,完成式与未来式的不定式,于是不定式就至少表现出动态与时间之别来了。此情况引起过各种关于不定式的争论,我们在此就不追究这些争论了。只有一点须得从这里去弄清楚一些。Legoin, 说,这个不定式形式可以这样来被理解,即我们用它时不再想到动态与时间,而只想到这个动词笼统意指

什么与表现什么。这样看来原始希腊文把事实情况标明得特别好。在拉丁文名称的意义之下,不定式就是这样一个词形,这个词形把在此词形中所意指的东西一切确定的意义关联仿佛都割断了。此词形的意义是从一切特殊关联中抽出来的(抽象)。在此一抽象中,不定式只给出人们靠此词来笼统设想的东西。因此人们在今天的语法学中说:不定式是“抽象的动词概念”。人们只是笼统而一般地领会所意指的东西。人们单独称此一一般所意指者。在我们的语言中不定式意指动词的指称形式。在此不定式的词形与含义方式中有一缺点,有一过失。不定式不再把动词此外还摆出来的情况表现出来了。

其实不定式在语言的词形出现的时间序列中也是一个较晚的与最晚的结果。此点从令我们来讨论其可追问之处的这个希腊词形的不定式身上就可看出来。“存在”的希腊文叫做 *einai*。我们知道,一种标准化了的语言总是从多种方言的原始地方性与历史性的说法中演化出来的。所以荷马的语言就是各种方言的混合物。这些方言保持着较早期的语言形式。在不定式的形成过程中,希腊文方言的解体情况最源远流长,也正因此语言研究就把不定式的各种情况定为主要标志,“以便把各种方言加以区分与分类”(参看 Wackernagel, 关于句法的教程 I, 第 257 页以下)。

存在,在雅典一带的阿提卡方言中叫做 *einai*,在阿卡狄亚地方的方言中叫做 *enai*,在勒斯波斯岛方言中叫做 *emmenai*,在公元前 7~5 世纪的多里方言中叫做 *emen*。存在在拉丁文中叫做 *esse*,在古意大利翁斯基方言中叫做 *ezum*,在古意大利岛翁布林方言中叫做 *erom*。在希腊拉丁两种语文中 *modi finiti*(定式)都已经固定下来而且共同了,而 *enklisis aparemphatikos*(不附带表现的变格)却还保留其方言特点而又变动着。我们注意

到这些情况即已指出不定式在语言的整个范围内都有一种突出的意义。仍然还有一个问题未决：所提到的不定式形式的持续不变性究竟是从哪里来的？是从它是表现一种抽象而晚成的动词形式而来吗？还是从它是作为一切动词变化的基础而来的呢？另一方面提醒一下在不定式词形面前要留神当心也是合适的，因为从语法学上看来，恰是这一词式把动词的意义交代得最少。

就算是我们重视我们常用以谈“存在”的这一词形了，然而我们对如此谈论的这一词形还简直没有充分搞清楚。我们说“这个存在”。我们这样说，是把这个冠词摆在抽象中不定式之前而改造成一个名词：to einai。这个冠词本来是一个指示代名词。这个冠词的意思是说，被指到的东西仿佛自己站着与存在着。此起指示作用与指出作用的称谓在语言中一直有着突出的贡献。如果我们只说“存在”，那么所指称者仍然就已够不确定的了。然而通过把不定式改造成动名词，那已居于不定式的空空如也仿佛还落实了，“存在”就被说成是一个实实在在的对象了。这个动名词“存在”就主张，这个所指称者现在自己就“存在”了。“这个存在”自身现在就变成正“存在”着的这样一个东西了，其实却显然只有存在者存在着，但并非还有这个存在也存在着。假使这个存在本身果真就是在存在者身上的某种东西的话，那么我们就得找到它嘛，尤其是我们若在个别事物中不能确定地把握到它的各种特殊状态，那么这个在存在者身上的存在者之存在也要迎面来见我们嘛。

如果这个词形已经投靠了一种空空如也而且又投靠对此空空如也的似是而非的落实，我们还能对这个存在是一个这样空的词感到惊奇吗？“这个存在”这个词向我们发出警告。我们切不可被引诱进入一个动名词的最空的形式中。我们也不可沉溺

在不定式“存在”的抽象中。如果我们想从根本上由语言方面来吃透“存在”，我们就得一眼钉住：我在，你在，他、她、它在，我们在等等，我曾在，我们曾在，我们在过了等等。但即使如此，我们在此对“存在”是什么及其本质何在的了解亦丝毫未更加清楚。刚刚相反！我们就来试试吧！

我们说：“我在”。任何人都只能把此所指的存在从自身来说：我的存在。这个存在存于何处与藏身何处？看来势须我们最先来把这个存在投入光明，因为没有任何别的存在者像就是我们自身的这个存在者和我们靠得这样近。所有其他存在者都不是我们自身。如果我们自身不存在的，所有其他存在者还“存在”而且已经“存在”。看来我们对任何其他存在者都不能像对我们自身的这个存在者这样近地存在着。其实我们连这样的说法都不能说：我们近靠着就是我们自身的这个存在者存在着，因为我们就是这个存在者本身嘛。然而话在此却须这么说：每个人对自己本身都是最远的，就像这个我对在“你在”中的这个你一样远。

但今天流行的是这个我们。现在是“我们时代”取代了我时代。我们存在。在这句话中我们称呼的是什么样的存在呢？我们也说：窗户存在，石头存在。我们——存在。在这个说法中，就是判明一个我的多数之现成的存在这一回事吗？提到“我曾在”与“我们曾在”，提到在过去中的存在又是怎么回事呢？这回事是对我们一走了之了吗？或者是曾在的这个我们现在存在呢？我们不是恰恰只变成我们的现在存在吗？

对“存在”之确定的动词形式的考察带来了对于存在的澄清的反面结果。此一考察简直引至一种新的困难之前。我们可以把“说”这个不定式与“我说”这个基本形式拿来和“存在”这个不定式与“我存在”这个基本形式比较一下。在此“sein(存在)”和

“bin(我现在存在)”表现为按照词干而有区别的两个词。而过去形式中的“war(曾在)”与“gewesen(存在过了)”又和上两词有区别。现在我们就处于要追问“存在”这个词的各有区别的词干这个问题之前。

2. “存在”这个词的词源学

首先要来报导一下,关于“存在”这个动词的各种变化中出现的各种词干语言研究知道了什么。现在关于这方面的知识绝非定论;倒不是因为还有新事实出来立论,而是因为犹有待于迄今所知者须用新眼光和更真的追问法来普查一遍。“存在”这个动词之全部变化复杂情况是由三种各别的词干来规定的。

首先将指称的两个词干是印度日耳曼语的而且也出现在希腊语与拉丁语的“存在”这个词中。

(1) 这个词的最古老的本来的词干是“es”,梵文的“asus”,生活,生者,由其自身来立于自身中又走又停者;本真常住者。在梵文中此处还包括动词变形 *esmi, esi, esti, asmi*。与此相应的希腊文是 *eimi* 和 *einai*,拉丁文是 *seum* 和 *esse*。通通归属一起是:*sunt*,我们存在和存在。仍然值得注意的是,在所有的印度日耳曼系语言中自始这个“它存在”(est, est……)就贯彻始终。

(2) 另一个印度日耳曼语的词干是 *bhu, bheu*。也属此干的希腊语是 *phuo*,起来,起作用,由其自身来站立并停留。这个 *bhu* 迄今一直被按照通用的外形的看法用 *physis* 和 *phyein* 来解释为自然与“生”。这种较原始的解释是从与希腊哲学的开端的分歧中得出来的,这个“生”也就从这种较原始的解释中表明为升起,这个升起又是从在场与现象来加以定义的。后来人们把 *phy* - 这个根摆到与 *pha - phainesthai*(见光)中去。于是 *physis*

就会是升起在光明中者, *phyein* 就是照亮, 亮相因而就是现象了。(参阅比较语言研究杂志, 第 59 卷。)

同一词干在拉丁文中是完成式 *fui, fuo*; 同一词干在我们德语中是“*bin*(我在)”, “*bist*(你在)”, 我们“*birn*(在)”, 你们“*birt*(在)”(后两词形在 14 世纪时消失了)。和保持至今的“*bin*”和“*bist*”一起保持得较久的是命令式“*bis*”(“*bis mein Weib, sei mein Weib*[做我的老婆, 当我的老婆]”)。

(3) 第三种词干只在“*scin*”这个日耳曼语动词的变形范围中出现: *wes*; 印度语是: *vasami*; 日耳曼语是: *wesan, wohnen* (居), *verweilen* (停), *sich aufhalten*(留); 属于 *ves* 的变化的还有: *pestia, Fasti, Vesta, vestibulum*。由此构成德语中的: “*gewesen*(存在过了)”; 还有: *was*(什么), *war*(曾在), *es west, wesen*(存在)。“*wesend*(存在着)”这个现在分词还保存在 *anwesend*(在场), *abwesend*(不在场)中。名词“*Wesen*”原本并不意指是什么这回事, *quidditas*, 而是意指持续为当今, 在与不在场。这个“*sens*”在拉丁语的 *prae-sens* 与 *ab-sens* 中都已消失了。“*Dii consentes*(崇高的诸神)”是意指一起在场的诸神吗?

我们从这三种词干中取得三种一眼看清的确定含义: 生, 升起, 停留。语言科学查明此点。语言科学还查明了, 这些起初的含义今天已消失了; 只有一个“抽象的”含义的“存在”还保存下来了。在此却出现一个决定性的问题: 所举的三词干的情况在何处并如何取得一致? 是什么承担并指引了这个存在的传说? 我们说存在的说植根于何处——按其一切语言上的变化看来? 这个说与这个对存在的领会, 这二者是一回事吗? 或不是呢? 存在和存在者的区分是怎样在存在的传说中起作用的? 尽管所提到的语言科学中查明诸情况是这样有价值的, 却不能有了这些情况就算了呀。因为按这些查明情况才不得不开始追问。

我们须提出一连串的问题：

(1) 在构成“存在”这个词的当时是玩了什么样的“抽象”的把戏？

(2) 在此事中，根本谈得上抽象吗？

(3) 就算到底还剩下得有一点抽象的含义又是怎样的呢？

(4) 在此出现的情况是：各种不同的含义，也就同时是各种不同的经验，汇合成为一个动词的，而且不是任何一个动词的语形变化成份。能够把此一情况解释为：人们说着话，而在上述情况出现时却丧失了一点东西吗？单纯通过丧失就不会出现任何东西，至少不会出现原始各种不同的东西混合在其含义的统一中这样的东西。

(5) 什么样的主导基本含义能够已经指导了在此出现的混合呢？

(6) 什么样的主导含义始终保持在如此混合而致模糊不清的情况中？

(7) 在此也对其他一些词进行语源学研究，恰恰是“存在”这个词的内部成词历史，岂不一定是从通常把此词和上述其他任何词等同起来的过程中得出来的吗？特别是如果我们细想一下，这些词干含义(生, 升起, 居)岂不已经是把可说的内容邻近范围内的随便一些细节称呼出来并称说来揭露出来的吗？

(8) 存在的意义由我们看来只是由逻辑语法的指点而是“抽象的”，因而是引伸出来的，这样的存在的意义能够是自身完满而原始的吗？

(9) 语言之此一从足够原始的情况中把握来的本质有法子显示一下吗？

为什么根本是存在者存在而倒不是无存在？我们问的这个
问题就是形而上学的根本问题。在这个根本问题中已经飘荡着
这个前伏问题：关于存在有些什么情况？

我们讲“存在”，“这个存在”一词时意指什么？我们来试图
作答时立即陷入困境。我们把握到把握不到的东西中去了。可
是我们不在继续被存在者纠缠着，和存在者有关，一直知道我们
自身就“是存在者”。

“这个存在”在我们看来只还是一个字音，一个用滥的名称
罢了。如果给我们留下的已经只还剩这一点东西，那么我们至
少必须试着把握一下此保有的这最后一点东西吧。因此我们
问：关于“这个存在”一词有些什么情况呢？

我们从两条途径来解答这个问题，就是引向这个词的语法
学和引向这个词的语源学这两条途径。我们把对“这个存在”一
词的两层探讨的结果总结一下。

(1) 对此词形作语法学的考虑的结果是：在不定式中此词
的几种确定含义都失效了，变成模糊含义了。此不定式变成名
词就更加强而使此模糊含义成为笃定的了。此词变成一个名
字，指称某种不确定的内容。

(2) 对此词含义作语源学的考虑的结果是：我们很久以来
以至今天还用“这个存在”一名来指称的，按照含义是由三种不
同的词于含义来互相调整着的一个含糊含义。三种词干含义中
一种也不能单独而且起确定作用地垄断此一名字的含义。这种
含糊含义与那种模糊含义碰在一起。我们本来是从下述事实开
始想问题的：“存在”这个词是空的而且是飘浮不定的含义；现在
将上述两种考虑结合在一起，我们就为此一事实找到充分的解
释。

第三章 追问存在的本质问题

我们已经着手考虑“存在”这个词,以求摸透此中谈到的事实从而把此事实摆到其所归属的地方去。我们不愿像对待有狗有猫那样的事实一样去不加思索地承受此一事实。我们要对此一事实本身采取一种态度。我们要这样做时冒着下述危险:此一“要做之意”给人顽固不化的印象,等于来到遁世嫉俗的空寂之境,把不相干与不现实的事认为现实而仍然悬在咬文嚼字的半天空。我们要摸透此事实。我们尝试的结果是判明语言在语言发展过程中形成“不定式”,例如“存在”(sein),而语言又随时间之推移将不定式用成此词之一个模糊而不定的含义了。存在(ist)就是一例。我们倒没有摸透此事实,却附带或随即把语言史之另一事实摆出来了。

如果我们现在就语言史的这些事实又来估计并追问,为什么这些事实是如此,这些事实是怎样的,那么我们也许还可引为解释的根据的东西却变得不是更明亮了,而是更昏暗了。关于“存在”一词是其现在的情况一样的情况,此一事实在其无可抗拒地成为事实时简直僵硬无比。然而这回事老早就是这样了没啥稀奇。哲学中通行的办法也就是从此情况出发,所以辟头就说:“在”这个词有最空的因而是统括一切的含义。从此词身上想到的内容,即概念,因而就是最高的类概念,即 *genus*(类)。人们固然可如古代存在论所说,硬指出这个“*ens in genere*(普通的东西)”,但同样无疑在此中再找不到任何内容。要想把形而上学之决定性问题系到此一空的词“存在”身上去,这就叫做将一

切抛入迷惘。在此只剩下一种可能性,就是承认上述词义空空的事实并即自谋出路。看来我们现在对此就乐得像此事实已由语言史从历史线索上解释清楚了,索性心安理得算了。

那么离开“存在”这个词的空题目吧!可是又到什么地方去?回答并不难。我们充其量会吃惊一下,我们居然在“存在”这个词处耽搁得这么长久与这么费事。离开“存在”这个空而普通的词并奔向存在者自身的个别领域之特殊情况去吧!要于此事马上就有很多玩意儿供我们调遣。随手抓到的事物,时时刻刻在我们手边的一切器具,工具,车辆等等。如果这件特殊的存在者对我们嫌太平常了,配起《形而上学》来不优美,不够味儿,我们就可以去找我们周围的大自然,陆地,海洋,山脉,河流,森林;还可以去找这些个别景物中的:树,鸟与虫,杂草与石头。如果我们的目标是浩大的存在者,那么地球就在我们身边。同样的情况像眼前的山峰存在着,山后升起了月亮或一颗行星都存在着。在一条热闹的街上存在着拥挤的人群。存在着我们自己。存在着日本人。存在着巴赫的追逸曲。存在着施特拉斯堡的大教堂。存在着荷尔德林的赞美诗。存在着罪犯。存在着精神病院的精神病患者。

存在者到处都是而且随你高兴怎么找总有存在者。毫无疑问。然而我们到底是从哪里知道,我们这样有把握地指指数数的一切,总是存在者呢?此一追问听起来有点笨头笨脑;因为我们硬是可以毫无欺诈地向每一个正常人摆明这个存在者存在嘛。当然。〔在此也并非必需要我们去用“存在者”这个流通的语言所不用的词。〕现在我们也不想到去怀疑,到底一切这样的在者是不是存在,因为我们要是怀疑的话,也是由下述据说是科学的论断引起的:我们所经验者只是我们的感觉,而我们又摆不脱上述一切始终与之有关涉的我们的肉体。当然我们深愿把我

们的看法写在先:这样的一些考虑,居然轻而易举地享有一个最高的批判的与熟虑的声誉,其实整个是非批判的。

而今我们就让存在者如此这般,既像它日常在我们面前这样,又像它在伟大的时刻簇拥而上冲锋陷阵,激扬奋发与萎靡消沉那样。我们让一切存在者如其所是地存在。但是,如果我们听其自然不加苦思冥想地把我们保持在我们的历史的此在的长流中,如果我们一直让存在者存在成所是的在者,那么我们在此一切情况中已经必须知道:“是”与“存在”,这是怎么回事?

但是,如果我们不能预先把存在与不存在划分清楚,我们又该怎样来断定一个估计随便在什么地方与随便在什么时候的存在者不存在呢?我们该怎样来作为此有决定作用的划分?如果我们并不笃定而确定地知道在此被划分的不存在与存在二者本身意指什么的话?如果我们连“存在”与“不存在”都从未领会过,我们怎么还会有朝一日领会存在者是一个存在者呢?

但是我们经常碰到存在者。我们从存在者的如此存在与别样存在去划分存在者,对存在与不存在作出判断。由此我们知道得一清二楚,“存在”是怎么回事。有的主张说这个词是空的与不确定的,这个主张看来只是一种肤浅的讲法和一个错误。

我们通过这样的考虑就陷入一个前后非常冲突的处境。最初我们已经断言:“存在”这个词告诉我们的毫无确定内容。我们毫未唠叨什么,而是当时即发现而且现在也还发现:“存在”有一种浮动而不确定的含义。但是另一方面现在进行过的考察却说服我们承认,我们把“存在”清楚而准确地和不存在划分开来。

为要使我们在此安然,我们必须注意下列情况:固然可以有疑问:是否某个地方与某个时候有一个个别的存在者,或者这个存在者根本不存在。我们可能对下述情况自己都糊里糊涂:例如那里那扇正是一个存在者的窗户在关着,或者这样一扇窗户

根本不存在。可是那怕只可以为有根本只是疑问一下这回事，存在与不存在的确定的分别就必须浮现在眼前。存在是否和不存在有区别，我们在此情况中并不怀疑。

可见“存在”这个词在其含义上是不确定的，而我们理解它却是确定的。“存在”表明自身是一个最高度确定的完全不确定者。按照普通逻辑在此就出现一个明明白白的矛盾。但是自相矛盾的东西是不能有的。没有四方形的圆。然而却是有那个矛盾：这个在是确定的完全不确定者。在此，如果我们毫不愚弄自己而在一天许多事务忙忙停停之中有一瞬间注意一下，我们就见到自身处于这个矛盾当中。我们的此一处境是这样地现实，没有其他我们无论称为什么东西有这样现实，比狗和猫，汽车和报纸更现实。

在我们心目中存在是一个空洞的词，此一事实突然一下子获得了完全不同的面貌。我们最终却变成不像以前所主张的此词是空的了。如果我们更加深切地去想一想这个词，那么事情终于摆清楚：此词的含义经过一切模糊、混杂与一般化的折腾之后，我们还是把它意指某种确定者。此一确定者是这样的确定而且别无他例，以至于我们甚至必须说：

这种随便任何一个存在者都对它有份儿的存在，这个由此而散落熟悉的事物中的存在，却是世间所有最唯一无双的事物。

其他的一切别的事物，所有的存在者与任何一个存在者，即使它是唯一的时候，还是可以和其他事物比较的。通过进行比较的多种可能性，此一事物就越来越可加以确定了。此一事物就根据此一可加以确定的情况而处于一个多种多样的不确定状态中。反之，这个存在却不能和任何其他事物相比较。别的事物对它都只是无。此在就没有什么可以比较。如果这个存在如此这般形成最唯一无双与最确定的，那么，“存在”这个词也就可

以不始终是空的了。这个词在真实情况中也从未空过。我们很容易通过一次比较就信服此点。如果我们接受到“存在”这个词,或者是作为声音听到的,或者是作为文字看到的,总之都马上觉得和“abrakadabra”这句胡话的声音序列与字母序列完全不一样。这句胡话固然也是一个声调,但是,我们在此要说不知所云,此声调是毫无意义,即使它作为符咒有其意义也不相干。反之“存在”在这样的方式中不是毫无意义。“存在”在被写出来与被看到时不是毫无意义,马上就与“kzomil”完全不一样。此一字形固然也是一个字母序列,但却是我们读它时什么也想不出来的这样一个字母序列。根本就没有一个空词,而只有一个用滥了的仍然还填得满满的词。“存在”这个名称保留它的称呼力量。那个指示:“离开‘存在’这个空词而走向特殊的存在者!”不只是一个性急的指示而且是一个最高度成问题的指示。我们还来把一切都就一个例子斟酌一番,当然这个例子和我们围绕我们的问题所举的每一个例子一样,从来展示不出其有效范围内的整个事实情况因而一直担负着一大堆保留。

我们为举例说明而不提“存在”这个一般概念而提“树”这个一般表象。如果我们要把树的本质是什么说一说而且划定范围,我们就离开一般表象而转向一些树的特殊品种和这些品种的个别实例。此一作法是这样地不言而喻,差不多我们都不好意思把它单提一下了。然而事情并不这样简单。究竟我们怎么会发现这许多特殊例子,这些个别的树就是树,就是树这样的东西呢?究竟我们怎么会把这样的东西,把一些树作为这样的东西,哪怕只是能够找找呢?除非是我们对一颗树到底是什么的表象早已心中有数了。倘若“树”这个一般表象真是这样完全不确定而且含糊不清,以至于我们在寻找与发现中竟得不到任何可靠的指示的话,那就可能出现这样的情况:我们竟凑凑合合把

汽车或兔子作为确定的特殊者当作树的例子了。我们为要进一步确定“树”的本质多样性而必须把此特殊范围踏行一遍,如果这也是对的话,那么下述情况却至少是同样的:只有当我们越是原始地设想与知道“树”的一般本质,在此也就是“植物”本质,而这就是说“生物”与“生命”本质,摸清楚此其本质多样性的工作才得开始、才得提高。如果在此工作中对树的情况正待展开的知识我们还心中无数,而此正待展开的知识从自身中与其从其本质渊源中都还没有明白可见地确定清楚,那么我们可以成千上万遍地找遍所有树,——一切还停留在一种性急的大胆妄为状态中,在此状态中我们面对一片树木而看不见树。

可能有人恰恰就用事情关涉到“存在”的一般含义来回答说,既然“存在”的一般含义就是最一般的了,那么由它出发,设想就不可能再升到更高级了。如果我们要克服词之空,那么在最高的与最一般的概念处指出在它“之下”的内容,不仅是值得考虑的,而且是唯一的出路。

勿论此一想法显得如何有份量,总之此一想法是不真的。现提出两条理由:

1. 存在的一般性是不是类(genus)的一般性这样的一般性,这根本就是成问题的。亚里士多德已经觉察到此成问题的情况。由此看来,到底个别的存在者是不是总能成为这个存在的例子,就像橡树成为“一般的树”的例子那样,始终成问题。存在的诸方式(存在作为自然,存在作为历史)是不是表现为“存在”这个类的“品种”,这是成问题的。

2. “存在”这个词诚然是一个一般的名而且好像是许多词中的一个词。但是此一好像是的情况迷惑了人了。这个名及其所指称者是唯一无双的。因此任何通过例子来直观此名之举到底都不对头,而恰恰在鉴于下述情况时不对头:每一个例子在

此一情况中都表明得一点也不太多,而永远是太少了。如果上文已经提请注意此一必要性:我们必须预先已经知道“树”是什么,然后才能找出与发现个别树种的特殊件就是这样的树,那么此一必要性就存在说来更加是决定性的了。我们已经领会“存在”这个词,此一必要性是最高的与无可比拟的必要性。因此从关涉到一切存在者的“存在”的“一般性”中得不出这样的结论:我们要尽可能快地摆脱这个一般性而转向特殊件,倒是要得出相反的结论:我们坚持在此一般性上并把此一名称之唯一无双情况确知在心。

“存在”这个词由我们从含义上看来仍然是一层不确定的薄雾,与此事实相对的另一事实是:我们另一方面领会着“存在”而且把它对比“不存在”有把握地区别开来,这后一事实不仅是另外的第二个事实,而且两个事实合而为一。这个合一同时却对我们根本已经失去事实的性格了。我们绝不会在许多别的现成事物中遇见这个合一也是现成的。绝不会有那样的事,可是我们感到,在我们迄今只抓到的像是一个事实的东西中,有点事情发生了。这个事情是以一种方式出现的,这种方式是从其他一切“事件”的系列中掉落出来的这样一种独特方式。

可是在我们进一步努力去把在上述事实中发生的事情的真实情况摸索出来之前,我们再一次而且是最后一次试着把它作为某种已知的和无所谓的东西来对待。我们假定,这一事实根本没有。假定:根本没有“存在”的不确定的含义而且我们也不领会这个含义是什么意思。那就会是什么情况呢?那就会是在我们的语言中少了一个名字和一个动词而已吗?不是这回事。那就根本没有任何语言了。那就根本没有存在者在词语中作为这样一个存在者展示出来这回事了,根本没有存在者会被提到与论到这回事了。因为说存在者是这样一个存在者,这回事就

把下述这回事包含在本身之内：预先把存在者领会为存在者，也就是领会为它的存在。假若：我们根本不会去领会这个存在，假若：“存在”这个词连那种浮动的含义都根本不会有，那么恰恰就连任何一个唯一的词都根本不会有了。那么我们本身根本就绝不会是说着话者了。那么我们根本就绝不会是我们现在正是的我们了。因为，是人，这就是说：是一个说着话者。人是一个是与否的说话者，只因为人归根到底是一个说话者，是唯一的说话者。这是人的荣誉同时又是人的需要。此一需要才把人和石头，植物，动物区别开来，而且也 and 诸神区别开来。假若我们长了千手千眼，千耳以至千类其他感官，假若我们的本质不是植于语言的力量中的话，那么一切存在者都会是和我们鸿沟永隔：我们本身就是的存在者就和我们鸿沟永隔，不亚于我们本身不是的存在者和我们更是鸿沟永隔。

从对迄今所述的回顾中就展现出下述情况：当我们首先把存在在我们心中只是一个有浮动含义的空词这回事（目前是无名之事）定为一个事实时，我们已把这回事降低而把它本来的级别撤消了。反之就我们的此在说来：我们领会了那怕是不确定的存在这回事就有了最高的级别，这是因为一股力量显示在此一级别中，而我们的此在的本质可能性根本就植根于此一力量中。这回事并不是许多事实中的一个事实，而是按其级别拥有最高荣誉的这样一回事，当然为此还须懂得我们的此在总是历史性的，决不会停留在随便是什么都无所谓的状态。直至即使我们的此在竟然停留在一个随便是什么都无所谓的存在者状态了，我们也还必须领会这个存在。若没有领会这个存在，我们就连对我们的此在说一声否都做不到。

只有当我们把对存在的领会的此一优先地位评定在它的级别中的时候，我们才证实了它的级别。我们能够以什么方式评

定此一级别,把此级别保持在其尊严地位上呢?这不是随我们高兴的事。

因为对存在的领会首先而且多半是浮动在一种不确定的含义中,却又可靠而确定地停留在此一知识中,因为对存在的领会因而各次处于其级别中时都是晦而不明,隐而不显的!这就必须使其澄明照亮,摆脱隐蔽之境。怎样才能做到这一步?惟有待我们对原只被当作一个事实的对存在的领会加以追问,将这个存在作为问题提出始可。

追问就是对我们的此在从最高级别将其保持在力量中的事物加以尊重的真的与对的唯一方式。因此我们对存在的这种领会法,尤其是这个存在本身,就是一切追问中最值得追问者。我们越是直接而坚决地保持在最值得追问者处,我们追问得就越真,当然此时这个存在对我们说来就是完全不确定的却又是最高度确定的所领会者。

我们领会“存在”这个词从而也领会它的一切诡异,不过外表看来此一领会好像始终是不确定似的。我们领会这样一个玩意儿,在此领会中随便它怎样向我们敞开出来的这样一个玩意儿,我们就说:它有一种意义。只消这个存在是被领会了,这个存在就有一种意义。把这个存在作为最值得追问者来经验并理解,专为此个存在来追问,这就不折不扣地叫做追问存在的意义。

在《存在与时间》的讨论中,追问存在的意义的问题第一次在哲学史上被特地作为问题提出来并发展了。在那里也把意义是指什么(就是指存在的敞开状态,而不只是指作为存在者这样的东西的敞开状态,参看《存在与时间》第 32, 44, 65 节)详细地讲出并加以论证了。

为什么我们不可以把现在所指称的再称为一个事实?如此称为事实何以从一开始就已是引入迷误的?因为我们领会存在

这回事,在我们的此在中,不止和我们有如此这般长着的耳垂这回事差不多一样也出现着。除此而外,随便一种其他形象都还可能来一同造就这个听觉器官嘛。我们领会存在这回事不仅是现实的,而且是必然的。不使存在如此敞开,我们根本不可能成为“人”。我们存在,这回事固然不是绝对必然的。根本就有这种可能性:人根本不存在。确实有过一个时期,在此时期中人未曾在。但严格讲来,我们不能说:有过一时期,在此时期中人不曾在。在任何时间人都曾在而且现在而且将在,因为时间只有在人存在的情况下才成其为时间。没有一种时间是人不曾在其中的;所以如此,不是因为人是从永恒而来又存在人一切永恒中去,而是因为时间不是永恒而且时间只有作为人的历史的此在才成其为一个时间。但是如果人处于此在中,那么人能在此的一个必需条件就是:人领会存在。只要人领会存在是必需的,那么,人也就是历史地现实的。于是我们领会存在,然而不是像乍看起来好像是的那样只从浮动着的词义去领会。我们领会着此不确定的含义是在那样一种确定性中来领会的,那种确定性倒是明确地划定着自己的范围,而且不是事后才划的,而是作为在不知情的情况下,从根本上支配着我们的这样一种确定性来划定范围的。为了表明此点,我们又从“存在”这个词出发。在此却须回想到,我们是按照开端时所提的形而上学主导问题来使用这个词的,而且使用得这样遥远,以至于这个词只有在无处才找到它的边界。任何不是绝对地无的事物都存在,甚至无在我们处也“属于”“存在”。

我们已经在此以前的考虑中完成一个决定性的步骤。在一门讲课中,一切都依赖于这类和这些步骤。在我开的课中随便向我提出的一些问题一再暴露出,听课的人多半是按照相反的方向去听而且总是执著在一些细节上。固然在一些学科的讲课

中这种联贯也是最重要的。但就各学科说来这种联贯是直接由总是随便怎么样出现为各学科的对象来规定的。反之就哲学说来不仅没有什么现成对象,哲学根本没有对象。哲学是一种境遇,这种境遇任何时候都必须(在其所领有的敞开境界中)全新地获致它的存在。只有在这种遭遇中哲学的真理才敞开出来。于是在此对一些步骤的吃透与共举就是在遭遇中起决定性作用的事了。

我们已经举行了什么样的步骤?什么样的步骤需要我们总要做了又做?

我们已经把下述情况作为眼下的一种事实列举过:“存在”这个词有一种浮动的含义,几乎像是一个空洞的词。更仔细地探讨一下此一事实就已看出:词义的浮动找到了它的解释 1. 于不定式固有的模糊不清中;2. 于所有三种原始的动词词干所汇集成的模糊不清中。

我们就把经过如此解释的事实标记作为形而上学中所有流传下来的追问“存在”的问题之无可动摇的出发点。形而上学从存在者出发又归结到存在者上去。形而上学不是从存在出发进入存在的敞开境界之可问处去。因为“存在”的含义与概念都有最高的普遍性,“形-而上-学”(Meta-physik)作为起较近的规定作用的“形学”(Physik)就再也高不上去了。于是它只有这条路可走:撇开普遍者而归附特殊的存在者。这样一来,“存在”的概念之空洞也被填满了,也就是由存在者来填满的。然而“撇开存在而归附特殊存在者”这条指示却表现出:这条指示嘲弄了它自己还不晓得是怎么回事。

因为只有当我们而且要看我们怎样已经开头就从存在的本质领会着存在的时候,那个多方提到的特殊存在者才能作为这样一个存在者敞开在我们面前。

这个本质已经澄明了。但这个本质还停留在未加疑问的境地中。

现在我们来回顾开头提出的问题：“存在”只是一个空洞的词吗？或者存在和追问存在的问题是西方思想史的宿命吗？

存在只是一桩蒸发着的实在之最后一缕烟云吗？面对此蒸发着的实在所余唯一可行之事，就是让它充分蒸发为一无可无不可之景吗？或者存在是最可问者吗？

这样追问着，我们就完成着关于一桩无可无不可的事实的有决定性的步骤，完成着关于“存在”这个词之臆想的含义空洞的有决定性的步骤，而指向最可问的境遇，即存在必然敞开于我们的领会中了。

形而上学所茫然依据的似是无可动摇的单纯事实，却动摇了。

迄今我们已经试图在追问存在的问题中着重去按照词形和含义把握这个词。现在摆明了：追问存在的问题根本不是语法学与语源学的事情。如果我们现在虽然又是从这个词出发，这个词却必须有在此是和语言打交道而根本成为一种独特的情况。

语言，词，通常都被认为有经历时事后顺便表达经历之用的。只消在这些经历中有些事物和情况被经历到，语言也就间接地表达出，仿佛像已经历的存在者的再现一样。例如“钟”这个词就容许有熟知的三种区分：1. 从可听到与可看到的词形着眼；2. 从当事人当前所想到的内容的含义着眼；3. 从事物着眼：一架钟，这架个别的钟。在此区分中第(1)项是第(2)项的标记而第(2)项是第(3)项的指点。那么我们大概也可以就“存在”这个词来区分词形，词义和事物三者。很容易看出：只要我们只停

留在词形及其含义二者处时,我们从事追问存在的问题就还没有达到事物。如果我们竟想认为,只消通过对词与词义的探讨就已把握到事物与事物的本质,在此就是把握到存在,那么这会是一个明明白白的错误。我们切不可迷溺于此种错误;因为我们的做法就会等于这样行事:根本不进行必要的物理实验,而只用从语法上去讨论一下“原子”和“以太”这些词的办法,去研究与确定以太和物质的运动过程与原子流。

不管“存在”这个词也许是有一重不确定的含义也罢,或者也有-一种确定的含义也罢,或者看起来有点二者兼而有之也罢,总之要做的事情是,超出照含义行事的范围,走向事物本身。但是“存在”是一个像钟、房子以及随便什么-一个存在者一样的事物吗?我们已经常常碰钉子而且碰得够受了:存在根本不是存在者,也根本不是存在者的组成部分。对面那座大厦的存在并不也是一点东西,并不像房顶与地下室有相同的风格。所以没有什么东西和“存在”这个词及其含义相对应。

但我们不能由此得出结论:存在只存在于词及其含义中。词义作为含义却造不出存在的本质来。如果要这样认为,那就等于说,存在者的存在,例如上述大厦,存在于词义中。要这样认为,就会显然又不对题了。我们倒是在“存在”这个词中,在其含义中,通过这个含义,指认着存在本身;不过如果我们把东西(Sache)理解为随便一种存在者的话,那么存在本身就什么东西都不是。

由此得出结论:就“存在”这个词及其几种变异的情况看来,就属于这个词范围之内的一切情况看来,到底是这个词与含义是更原始的与其所指的事物同根相连,但是也有反过来的情况。这个存在本身是在一种完全不同而且更加根本的意义上和这个词血肉相连,任何一个在者都没有此情况。

“存在”这个词在其每一变异形中对其所指说的存在本身发生的关系,根本不同于语言中其他一切名词和动词对其所指说的存在者发生的关系。

由此就可返回去得出结论:关于“存在”这个词的已经完成的探讨,和其他关于随便什么物件用词语进行的长篇大论比起来都根本是另一回事。如果在此就“存在”这个词的情况看来,在词,含义与在本身之间存在着一种原始独特的联系,即仿佛缺少存在本身这个东西,那么另一方面我们却不可以认为,只消标出词义就已经可以把存在本身的本质好像靠咬文嚼字就得出来了。

存在的问题按照进行追问的情况看来始终是和这个词紧密相连的,这是独特情况。对此独特情况经过前述一番考虑之后,我们又抓起我们追问的进程来了。在此需要指明:我们对存在的领会,而且是在怎样的情况下有一种独特的确定性而且是从存在那方面来有它的恰如其份的指示。如果我们现在着手一试说存在,因为我们总觉而且归根到底是要以一定方式来着手的,那么我们就试着去注意在此说中所说的存在本身。我们选用一种简单而常用而且几乎是信口随便的说,这样说时存在就被说成一个词形,这个词形又是这样的层出不穷,以至于我们几乎不会注意这回事了。

我们说:“上帝存在”。“地球存在”。“大厅中在讲演”。“这个男人是(ist)从斯瓦本区来的”。“这个杯子是(ist)银做的”。“农夫在种地”。“这本书是(ist)我的”。“死在等着他”。“左舷外在闪红光”。“俄国在闹饥荒”。“敌人在退却”。“葡萄根瘤蚜在葡萄园肆虐”。“狗在花园里”。“群峰在入静”。

每一例中这个“存在”(ist)的意思都不一样。我们可以很容易地证明这一点,特别是如果我们照现实出现的情况来说这个

“存在”(ist),也就是说,随时从一定的境况,一定的作用,一定的情绪来说,而不是作为单纯句子与语法学中已成为陈词滥调的例句来说。

“上帝存在”;这就是说,现实当前。“地球存在”;这就是说,我们经历了而且认为地球是持续现存的。“大厅中在讲演”;这就是说,讲演正进行。“这个男人是从斯瓦本区来的”;这就是说,他出生在那儿。“这个杯子是银做的”;这就是说,它产自……。“农夫在种地”;这就是说,他一心种地,他呆在那儿。“这本书是我的”;这就是说,它属于我。“死在等着他”;这就是说,垂死。“左舷外在闪红光”;这就是说,代表左边,要左转弯。“狗在花园里”;这就是说,狗闲荡于该处。“群峰在入静”;这就是说…??? 这个“存在(ist)”在这首诗中叫做:静现身,静现存,静进行,静呆着吗?这一切在此都不合式呀。而这一切却是这同一个简单的“存在(ist)”。或者这句诗的意思是说:静支配着群峰,就像在学校的一个班上静支配着一样?也不对。又或许是:静停留于群峰或者弥漫于群峰?这样说已不太离巷谱,但这样改写也不中肯。

“群峰在入静”^①;这个“存在(ist)”简直无法改写而且却只是这个“存在(ist)”,是歌德在伊尔门瑙近郊基克尔汗山上小屋里窗户柱子上用炭黑笔随兴写到那儿几行诗中去的(参看 1831

① 这首诗的全文是: Über allen Gipfeln
Ist Ruh
In allen Wipfeln
Spürest du
Kaum emen Hauch
Die Vöglein schweigen im Walde
Warte unr, balde
Ruhest du auch

群峰
一片沉寂,
树梢
微风叙述。
林中
栖鸟缄默。
稍待
你也安息。
(钱春绮 译)

年9月4日致策尔特尔信)。稀罕的是,我们在此为改写而踌躇犹豫,是后还是只有罢手,并不是因为此一领会太麻烦太困难,而是因为这句诗说得这样简单,比我们不断在日常生活的谈说中不假思索脱口而出的那个常说的“存在(ist)”还要简单而单纯。勿论用一些例子来作的解说搞得怎么样,所演出的对“存在(ist)”之说清楚地表明了一件事:在这个“存在(ist)”中,这个存在以一种纷然杂陈的方式向我们敞开了。那个一碰就提出来的主张:存在是一个空洞的词,又重新而且更加恳切地表明是不真。

但是——人们现在会如此反问——这个“存在(ist)”当然是以一种纷然杂陈的方式来备用嘛。可是这绝不是“存在(ist)”本身中的事,而仅仅是取决于各种说法的形形色色的事情内涵的事;这些说法从内容上分别点出各种不同的存在者:上帝,地球,杯子,农夫,书,饥荒,群峰在入静。只因为这个“存在(ist)”始终是自在地不确定的而且在其含义中是空的,它才可以备如此纷然杂陈之用而且“随遇而安”地充实自身与确定自身。因此所引用的确定含义之形形色色是证明了所要指明的事情的反面。这些形形色色只是下述情况之最鲜明的证明:这个存在必须是不确定的,以便存在得可以确定起来。

这是要讲什么问题呀?我们而今达到了一个有决定性的问

1783年9月6日,34岁的歌德到此游山,即兴在所住的小屋中写下了这首著名的小诗。三十年后,1813年8月29日,歌德又游此山,见小屋壁上的诗文犹在,只是年深日久,字迹斑驳,便依其笔迹重描加深。又过了十八年(1831年8月27日),82岁高龄的歌德重游旧地,看到壁上题诗依旧,而自己已垂垂老矣,四十八年过去,弹指一挥间,不禁感慨万分,自言自语地说:“稍待,你也安息。”回来后,歌德即将此事写信告诉策尔特尔,不料竟成讱语。翌年,即1832年3月22日,诗人溘然长逝。舒伯特、李斯特、列维·斯特劳斯都曾为此诗谱过曲。——译注

题的范围:是由于一些话所讲的事情随便赋予这个存在的内容而把这个“存在(ist)”变成一个形形色色之堆了吗?还是这个“存在(ist)”在自身中就包藏着多样货色,根本是这多样货色的皱纹才使我们体会到形形色色的存在者如其所存在的情况吗?这个问题现在只提出。我们还装备得不足以进一步展开这个问题。目前我们否认了而且只想指出的是下述情况:这个“存在(ist)”在说话中表达出丰富含义的形形色色来。我们总是以丰富含义之一种含义来说这个“存在(ist)”,而在这样做时我们却没有,勿论是在事前还是事后,还特地判定“存在(ist)”的一个特殊解说或者简直特地考虑这个存在。这个“存在(ist)”干脆是在说话中意思一会儿是这样一会儿是这样向我们扑来。然而诸含义之形形色色却毫无随心所欲之处。现在我们要来摸清楚这一点。

我们按次序把那些由改写而出现的诸多含义列举出来。这个常被说成“是(ist)”的“存在”有这些含义:“现实当前”,“经常现存”,“正进行”,“出生”,“产”,“呆”,“属于”,“垂”,“代表”,“现身”,“支配着”,“上任”,“露面”。要挑出一个共同的含义来作为普遍的类概念而将各种样式的“存在(ist)”之诸方式都列入这个概念之下,这仍然是困难的,也许甚至是不可能的,因为本质上就各不相干嘛。然而有一股统一的确定的气贯穿这一切。这股气把对“存在”的领会指向一个确定的视野,这一番理解都是从这个视野来满足心愿的。“存在”的意义就是以当今与在场,坚持与持久,停留与出现这个圈子来划出自己的界限。

这一切指向我们当初标出希腊对这个存在的经验与解说时所碰到的情况的方向。如果我们坚持通用的对不定式的解释,那么“存在”这个词就是从指引此一理解的视野之统一性与确定性来获得意义的。简而言之:我们照此办法就是从不定式来理

解“存在”这个动名词,而这个不定式本身又始终是指着这个“ist”及其所摆出来的形形色色。这个确定的单独动词形“ist”,直陈式现在时单数第三人称,在此有一种优先地位。我们领会“存在”时不是眼望着“du bist(你在)”,“ihr seid(你们在)”,“ich bin(我在)”,或者“sie waren(他们曾在)”来领会的,虽然后面这几项也完全和这个“存在(ist)”一样是十足的“存在”的动词变异形态。我们把“存在”算作“ist”的不定式。反过来说我们也不是随随便便,几乎是不这样是不可能的,从“ist”那儿来说明“存在”这个不定式。

这样一来,这个“存在”就有了那种已经指出的要回顾到希腊人对存在的本质的讲法的含义,而这就是一种确定性,这种确定性不是从随便什么地方派给我们的,而是自古以来就支配着我们的历史的此在的。我们本来是在争取把“存在”的词义确定地讲明为它所是的情况,此一争取现在一下子就变成要对我们的隐蔽着的历史进行一番思考了。这个存在怎么样呀?这个问题现在就不得不保藏在存在的历史中,以便让这个问题展开并保持它自身的历史广度。在此情况下我们就把自身又保持在说在这回事上。

熊 伟 译

阿那克西曼德之箴言^{*}

此箴言乃西方思想的最古老之箴言。相传,阿那克西曼德生活在公元前七世纪末至六世纪中叶的萨摩斯岛上。

根据通行的文本,此箴言如是说:

ἔξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς
ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ
τίσιν ἀλλήλοισ τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοσ χρόνου τάξιν.

“万物由它产生,也必复归于它,都是按照必然性;因为按照时间的程序,它们必受到惩罚并且为其不正义而受审判”。(尼采:《全集》第十卷,第26页)。

这个译文是青年尼采在1873年为他的题为《希腊悲剧时代的哲学》的论文所作的笔记中翻译的。这篇论文在三十年之后的1903年才公开出版,当时尼采已经去世了。该论文的蓝本是一个讲座,即尼采在上个世纪七十年代初多次在巴塞尔所作的

—— — — — —
^{*} 本文作于1946年,1950年收入《林中路》,由维多里奥·克劳斯特曼出版社(美茵法兰克福)出版,中译文据《林中路》1980年第六版译出 ——编者。

一个讲座,其标题为:《前柏拉图哲学家与残篇选释》。

在尼采关于前柏拉图哲学家的论文首次公诸于世的同一年、即1903年,海尔曼·第尔斯(Hermann Diels)出版了《前苏格拉底残篇》一书。第尔斯的著作按当时经典语文学方法来编纂,在校勘上更为可靠,并附有译文。该著作题献给威廉姆·狄尔泰(Wilhelm Dilthey)。第尔斯对阿那克西曼德的箴言作如下翻译:

“但万物由它产生,毁灭后又复归于它,这都是按照必然性;因为它们按照固定的时间为其不正义受到惩罚并相互补偿”。

尼采的译文和第尔斯的译文起于不同的动机和意图。但这两个译文仍然很难相互区别开来。第尔斯的译文有几处在字面上更严格些。但只要一个译文仅只是按字面直译的,那么,它就未必是忠实的。只有当译文的词语是话语,^①是从事情(Sache)本身的语言而来说话的,译文才是忠实的。

比两个译文的共同一致性更为重要的,乃是在这两个译文中所蕴含的对阿那克西曼德的理解。尼采把阿那克西曼德列于前柏拉图哲学家之中,第尔斯则把他视为一个前苏格拉底哲学家。两个名称说的是同一回事情。对早期思想家的解说和判断有一个不曾道破的标准尺度,那就是柏拉图和亚里士多德的哲学。这两位哲学家被视为具有继往开来之决定性作用的希腊哲学家。此种看法通过基督教神学而固定为一种普遍的、直到今

① “词语”(Wörter)、“话语”(Worte)在德文中为(das Wort)的两个不同的复数形式。——译注

天都没有动摇过的信念。诚然,在此期间,人们对柏拉图和亚里士多德之前的哲学家所做的语文学和历史学研究已经相当深入了;但即使在那里,柏拉图和亚里士多德的观念和概念——经过了现代转换之后——也依然是阐释工作的指导线索。甚至当人们响应古典考古学和文学史研究,试图在早期思想中找出上古因素时,情形也是一样。古典的和古典主义观念风行一时。人们谈论上古逻辑学,却无视于一个事实,即:唯有在柏拉图和亚里士多德的学院活动那里,才有一门逻辑学。

如若我们不是先行看清,那个在从一种语言到另一种语言的翻译中被转渡的事情(Sache)的情形如何,那么,单纯地撇开那些晚出的观念,就会一无所获。但在此,事情乃是思想的事情。在极其谨慎地对待语文学上得到澄清的语言的同时,我们在翻译中首先必须对这个事情有所思考。因此之故,要翻译阿那克西曼德这位早期思想家的箴言,只有思想家才能帮助我们。而当我们寻找这样一种帮助时,我们实际是在做徒劳无功的寻求。

诚然,青年尼采以他自己的方式获得了与前柏拉图哲学家们的个性的活生生的关系;但他对那些文本的解释却完全是传统式的,尽管并没有完全流于表皮。在思想上了解了思想史的唯一的一位西方思想家,乃是黑格尔。可是,恰恰黑格尔对阿那克西曼德之箴言不置一词。此外,黑格尔同样也持有那种关于柏拉图和亚里士多德哲学的古典品格的流行信念。甚至,正是由于黑格尔把早期思想家理解为前亚里士多德哲学家,他才为下面这种意见提供了根据,这种意见认为,早期思想家乃是前柏拉图和前苏格拉底的哲学家。

在他关于希腊哲学史的演讲中,当他论及最早期的哲学知识的来源时,黑格尔说道:“亚里士多德是最丰富的源泉。他明

确而缜密地研究了那些古代哲学家,尤其是在他的《形而上学》开篇处(当然在别处也常常地)按历史顺序讨论了这些古代哲学家。他是如此深思熟虑,富有教益;我们满可以信赖他。要研究希腊哲学,最好的做法就是去读亚氏的《形而上学》第一卷”。(黑格尔:《全集》第十三卷,第189页)。

黑格尔在此向他的十九世纪初期的听众所提的建议,在亚里士多德时代,早已由亚氏的弟子和逍遥学派的第一位后继领袖泰奥弗拉斯托(Theophrast)做过了。泰奥弗拉斯托死于公元前286年左右。他撰写的一部著作题为《自然学说》(Φυσικῶν δόξαι),即,“那些讨论自然存在者(φύσει ὄντα)的人们的意见”。亚里士多德也把他们称为自然学家(φυσιολόγοι),指的是那些探讨自然万物的早期思想家。自然(Φύσις)意指天、地、植物、动物,在某种程度上也意指人。这个词表示着一个特殊的存在者领域,该领域在亚里士多德以及柏拉图学派那里,一般是与气质(ἦθος)和逻各斯(λόγος)相区别的。在那里,自然(Φύσις)不再具有存在者之总体(das All des Seienden)这一宽广含义。在物理学亦即关于自然存在者(φύσει ὄντα)之存在论的专题考察的开始处,亚里士多德把这种在 φύσει ὄντα 意义上的存在者与技术存在者(τέχνη ὄντα)区划开来。前者是在其自行涌现中自己产生出来的东西,后者则是通过人的表象活动和制造活动而产生的东西。

当黑格尔说亚里士多德是如此深思熟虑,富有教益时,他的意思是说:亚里士多德在历史的视界中并且以他的物理学为尺度,来看待那些早期思想家。这对我们来说意味着:黑格尔把前柏拉图和前苏格拉底的哲学家理解为前亚里士多德学者。随后,由此而来,一个双重的看法就固定为关于亚里士多德和柏拉图之前的哲学的普遍观点了:一、当早期思想家追问存在者的第

一开端时,他们首先并且常常只是把自然当作他们的表象的对象。二、与后来在柏拉图和亚里士多德学派那里,在斯多葛学派和医生学派那里发展的自然知识相比,早期思想家关于自然的陈述还是粗糙的和不完全的。

泰奥弗拉斯托的《自然学说》(Φυσικῶν δόξαι)成了希腊化时代的哲学史教本的主要来源。这些教本同时规定了人们对当时还保存下来的早期希腊思想家的原著的解释,并且构成了哲学后来的史料编目学的传统。不仅是这一传统的内容,而且包括这一传统的风格,共同塑造了后来的、直至黑格尔以后的思想家与思想史的关系。

公元530年左右,新柏拉图主义者辛普里丘(Simplikios)撰写了一部篇幅浩大的对亚里士多德《物理学》的注释。在这部注释著作中,辛普里丘收入了阿那克西曼德之箴言的原文,从而使此箴言为西方世界所接受。他是从泰奥弗拉斯托的《自然学说》一书中转录这一箴言的。从阿那克西曼德道出这句箴言以来——我们不知道他是在哪里,怎样和对谁说的——到辛普里丘把这个箴言收入他的注释著作中,之间已经过去一千多年了。而从辛普里丘的记录到现在,又有一千五百年的时间过去了。

阿那克西曼德的这个箴言,从这二千五百年的年代学和历史学距离来看,还能对我们道说些什么吗?凭何种权威它可以有所言说?只是因为它是最古老的箴言吗?古代的和古老的事物本身并不具有任何重要性。再者,此箴言虽说是流传下来的最古老的一个箴言,但我们并不知道它是否也是西方思想中按其本性而言最早的箴言。假如我们首先根据早期箴言所言说的东西来思考西方的本质,我们便能够对此作出猜断。

但是,早先(die Frühe)具有何种要求在呼吁着我们——我们这些或许是哲学的最后的末代子孙?我们是那种现在正在急

速地走向其终结的历史的末代子孙吗？——这个终结(das Ende)结束了一切并把一切带入一种越来越空虚荒疏的千篇一律的秩序之中。或者,在此箴言的年代学和历史学的疏远过程中,竟隐藏着它的将向后世道出的未曾言说者的历史性趋近?

根本上,我们是处于整个地球的最巨大的变化的前夜中,处于地球悬于其中的那个历史范围之时代的前夜之中吗?我们正面临着那个走向另一个拂晓的黑夜之傍晚吗?^①为了进入地球的这个傍晚(Abend)的历史疆域之中,我们才刚刚启程吗?此傍晚的疆域才刚刚兴起吗?此傍晚之疆域(Abend-Land)越过西方和东方,并且超越欧洲,才成为即将到来的、却又更开端性地被命运发送出来的历史的处所吗?^②在一种通过我们向世界黑夜(Weltnacht)的过渡才出现的意义上,我们今人已然是西方的(abendlandisch)吗?所有仅只以历史学方式算计出来的历史哲学可以为我们作出什么样的历史说明——如若它们只是凭着对历史学上提供出来的材料的概观来向我们炫耀,如若它们向来不是从历史的本质出发来思考它们的说明理由的基础,向来不是从存在本身方面来思考这种历史的本质?我们是我们所是的末代子孙吗?但我们同时却也是一个完全不同的世界时代——这个世界时代已经抛弃了我们今天关于历史的种种历史学观念——的早先(die Frühe)的早产儿吗?

斯宾格勒(Spengler)从对尼采哲学的太过毛糙的理解出发,得出了西方的没落的结论;他这里所谓西方乃指西方的历史世

① “拂晓”(die Frühe)或可译为“早先”。注意此句中的“黑夜”(Nacht)与“傍晚”(Abend)之分别。——译注

② 德文 Abend-Land 由 Abend(傍晚)Land(土地、疆域)连结而成,故译为“傍晚之疆域”。又,日常德语中有 Abendland(西方)一词。——译注

界。尼采本人在他于 1880 年发表的著作《漫游者及其阴影》(第 125 个格言)中写道：“当诸民族的欧洲已成为一种暗冥的遗忘，而欧洲却还在三十本十分古老的、永不过时的书籍中生活之际，人类的一个高级状态才是可能的……”(《全集》第三卷)。

一切历史学都是根据它们被当代所规定的关于过去的图景来计算未来。历史学是对未来的不断摧毁，是对那种与命运之到达的历史性关联的不断摧毁。^①在今天，历史主义不仅没有被克服，而且它正在进入它的扩张和稳固的阶段。通过无线广播和已然落伍跛行的报刊对世界舆论的技术组织化，乃是历史主义的真正的统治形式。

然而，我们竟还能以不同于历史学方式的别的方式，来表现和描述一个世界时代的早先吗？也许对我们来说，历史学依然是回想历史的一个必要手段。但这绝不意味着历史学本身能够在历史范围内构成那种在严格意义上充分的与历史的关联 (Bezug zur Geschichte)。

决定着阿那克西曼德之箴言的古代，乃属于傍晚之疆域 (Abend-Land) 的早期的早先 (die Frühe)。但如果这个早先的东西超出了一切晚近的东西，甚至根本上最早先的东西竟最远地超过了最晚近的东西，则情形又如何呢？那样的话，命运之早先的往昔 (Einst) 就会作为往昔而走向终极 (ἔσχατον)，亦即走向与迄今一直被掩蔽了的存在之命运的分离。存在者之存在聚集自身 (λέγεσθαι, λόγος) 入于存在之命运的终极之中。以往的存在之本质一直湮没于它的依然被掩蔽了的真理之中。存在之历史聚

① 德文 Historie 意味“历史学”或“(历史学上的)历史”，可说是被记录下来的“历史”，是“显”出的“历史”，而非本真的历史；本真的、真实发生的历史是 Geschichte，是亦“显”亦“隐”的，与“命运”相关联的。——译注

集自身入于这种分离。入于这种分离的聚集,作为对以往的存在之本质的极端情形(ἔσχατον)的聚集(λόγος),乃是存在之末世论(die Eschatologie des Seins)。存在本身作为命运性的存在,本来就是末世论的。

但我们并不把“存在之末世论”这个称号中的“末世论”一词理解为一门神学或哲学学科的名称。我们是在相当的意义上来思考存在之末世论的,亦即,我们是在存在历史性地思考精神现象学这一意义上,来思考存在之末世论的。精神现象学本身构成存在之末世论的一个阶段,因为作为无条件的求意志之意志的绝对主体性,存在聚集自身入于它以往的、为形而上学所烙印的本质的终极之中。

如果我们从存在之末世论方面来思考,那么有朝一日,我们就不得不在未来的往昔之物(das Einstige)中期待早先的往昔之物,并且在眼下必须学会,由之而来思考这种往昔之物。

如果我们一旦能够倾听这个箴言,那么,它就不再作为一个在历史学意义上早已过去的意见向我们说话了。这样,它也就不能把我们引诱到一个徒劳无功的意图中去,该意图就是:要在历史学上亦即在语文学—心理学上清算出,在从前米利都地方的一个名叫阿那克西曼德的人那里,作为他的世界观而实际地存在过的东西是什么。但假如我们一旦倾听到这个箴言之所说,那么,是什么东西驱使我们力图去翻译此箴言呢?我们如何通达箴言之所说,以使我们的翻译免去任意之虞?

我们系缚于箴言的语言。我们系缚于我们自己的母语。就此两者而言,我们根本上乃是系缚于语言和对语言之本质的经验。较之于一切语文学和历史学事实的尺度——这些事实唯从此尺度中才获得了它们的事实性——,后面这种来自语言方面的约束力范围更广、更为严格,但也更不显著。只消我们没有经

验到这种约束力,那么,任何一种对箴言的翻译都必然表现为纯粹的任意独断。但即便当我们系缚于箴言之所说时,不仅翻译,而且这种系缚,也仍旧保持着强行占有之印象。仿佛我们这里要倾听和道说的东西,是必然要忍受暴力的。

思想之箴言唯有在思想与箴言之所说的对话中才能得到翻译。而思想乃是作诗,^①而且,作诗并不是在诗歌和歌唱意义上的一种诗。存在之思乃是作诗的原始方式。在思中,语言才首先达乎语言,也即才首先进入其本质。思道说着存在之真理的口授(das Diktat)。思乃是原始的口授(dictare),^②思是原诗(Urdichtung);它先于一切诗歌,却也先于艺术的诗意因素,因为艺术是在语言之领域内进入作品的。无论是在这一宽广的意义上,还是在诗歌的狭窄意义上,一切作诗在其根本处都是运思。思的诗性本质(Das dichtende Wesen des Denkens)保存着存在之真理的运作。由于它运思着作诗,因而那种想让思想的最古老之箴言道说出来的翻译,必然表现为暴力性的。

我们试图来翻译阿那克西曼德之箴言。这就要求我们把一个以希腊文道说出来的东西翻译到我们的德语中去。为此,我们的思想在翻译之前就必需转渡到那个以希腊文道说出来的东西那里。^③运思着转渡到那在箴言中达乎其语言的东西那里,这乃是跳越一个鸿沟。此鸿沟绝不仅仅是二千五百年之久的年代学-历史学的距离。此鸿沟更宽更深。首先是因为我们濒临其

① “思想”(Denken)也简译为“思”,“作诗”(Dichten)也简译为“诗”。在海德格尔那里,“思”(思想)与“诗”(作诗)是本真的“道说”(Sagen)的两个方式,两者之间有“近邻关系”——“亲密的区分”的关系。——译注

② 德语的 das Diktat 和拉丁文的 dictare 有“口授、口述、命令”等义。——译注

③ 德文中 Übersetzen 一词作为可分动词,意为“转渡、摆渡”等;作为不可分动词,意为“翻译、改写”等。——译注

边缘而立,此鸿沟才如此难以跳越。我们是如此紧临此鸿沟,以至于我们得不到足够的助跑来作此种间距的跳越;我们因此容易作太短的跳越——如果在缺乏一个充分坚固的基地的情况下竟还允许起跳的话。

什么东西在此箴言中达乎语言呢?这个问题还是模棱两可的,因而是不能确切的。它可能问的是箴言对之有所道说的那个东西。它也可能意指这一箴言所道说出来的东西本身。

在字面上作严格的翻译,此箴言就是:

“Aus welchem aber das Entstehen ist den Dingen, auch das Entgehen zu diesem entsteht nach dem Notwendigen; sie geben nämlich Recht und Busse einander für die Ungerechtigkeit nach der Zeit Anordnung”。

“但万物的产生由它而来,又根据必然性形成复归于它的毁灭;因为它们根据时间程序为不正义而赋予正义并且相互惩罚”。

根据流行之见,这句话说的是万物的产生和消失。它描绘了这个过程的特性。产生和消失返归于它们所从出的地方。万物生生灭灭。万物生生灭灭之际,在自然的保持不变的财政收支中,显示出一种交换经济方式。当然,建造和毁灭过程的交换只是大体上被确定为自然事件的普遍特征。因此,还没有根据万物的确定的质量关系,在其运动方式上精确地把万物的变化表象出来。更没有某个运动规律的相应的公式。这种在后世的进步时代所做的评价是足够宽容的,目的是为了不对这一原初的自然研究加以指摘。人们甚至顺理成章地发现,一种刚刚开

始的自然考察就是根据人类生活中常见的事件来描述万物过程。因此之故,阿那克西曼德的这句话才谈到万物中的正义和不正义、惩罚和补偿、赔偿和清还。道德的和法律的概念搀合在关于自然的图景之中。所以,泰奥弗拉斯托就已经批评了阿那克西曼德,指出后者是 ποιητικωτέροις ούτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων, 亦即认为,后者是用十分诗意的名称来道说他所探讨的事情的。泰奥弗拉斯托指的是“正义”(δικη)、“补偿”(τίσις)、“不正义”(ἀδικία)和“惩罚”(διδόναι δικην)等词语。

现在首先要搞清楚此箴言所道说的是什么。只有这样,我们才能确定,箴言对它所道说的东西说了些什么。

从语法上看,此箴言由两个句子组成。第一个句子开头说: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστί τοῖς οὔσι……。此句谈的是 ὄντα; 在字面上翻译, τὰ ὄντα 的意思是“存在者”(das Seiende)。这个中性名词的复数是 τὰ πολλά, 即,存在者之多样性意义上的“多”。但 τὰ ὄντα 并非意指一种任意的或无界限的多样性,而是指 τὰ πάντα, 即,存在者之总体。故 τὰ ὄντα 意味着多样性存在者整体。第二个句子的开头说: διδόναι γὰρ αὐτὰ……。这个 αὐτὰ 又承接第一句中的 τοῖς οὔσι。

此箴言谈论多样性存在者整体。但是,存在者不仅包括物。而且物也不只是自然物。人、人所制造的物、受人的所作所为影响而致的状态和事态,也属于存在者。魔鬼的和神性的物也是存在者。所有这些东西不仅也是存在者,而且比纯粹之物更具有存在者特性。亚里士多德—泰奥弗拉斯托的假设认为,存在者(τὰ ὄντα)是 φύσει ὄντα, 即狭义的自然物;此假设是完全没有根据的。此假设对我们的翻译来讲是失效了。但即使用“万物”(die Dinge)来翻译 τὰ ὄντα, 也还没有切中在此箴言中达乎语言的事情。

然而,如果这个认为箴言所做的乃是对自然物的陈述的假设失效了,那么,以下断言的全部基础也就崩塌了,此断言主张:必须严格地按照自然科学方式表象出来的东西,也还能在道德上和法律上得到说明。这个假设认为箴言所追求的是一种科学知识,即关于被界定了的自然领域的科学知识。而随着这个假设的废除,则以下假定也就失效了,此假定相信:在那个时代,道德和法律方面的事情是根据伦理学和法学等专门学科而得到思考的。对这样一些界限的否定决不是要主张,早期的人们是不知道法和道德的。但如果说这一在专业(诸如物理学、伦理学、法哲学、生物学、心理学等)视界中为我们所习见的主张在此不具有任何位置,那么,在没有专业界限的地方,也就不存在任何超越界限的可能性,不存在从这个领域到那个领域的不当的观念移植的可能性。而在没有出现专业界限之处,也并非必然地只有无界限的不确定的东西和变动不居的东西横行称霸。也许正好相反,那纯粹地被思考的事情的本己构造,由于摆脱了任何专门化,倒是能够达乎语言了。

“正义”(δικη)、“不正义”(ἀδικία)和“补偿”(τίσις)等,这些词语一概没有任何专业上界定的含义,而是具有宽广的含义的。“宽广”在此并不意味着:被扩大了、被弄平了的、变稀薄了的;而是意指:范围广的、丰富的、隐含着先行被思考的东西。恰恰因此之故,这几个词语才适合于把在其统一体之本质中的多样性整体形诸语言而表达出来。为了实现这一点,无疑地,思想必须完全据其本身去觉知(vernehmen)多样性之统一整体及其独有的特性。

这种让多样性存在者一体地进入本质洞察中的方式,可以是一切其它的方式,唯独不是那种原始蒙昧的和神人同形同性论的表象方式(anthropomorphen Vorstellen)。

为了我们竟能在所有翻译之前转渡到在此箴言中达乎语言的东西那里,我们必须有意识地抛弃所有不当的先入之见:其一是认为此箴言关乎自然哲学;其次是相信在此箴言中不切实际地掺杂了道德因素和法律因素;再者是认定在此箴言中有那种从自然、道德、法律等特殊领域而来的高度专门化的观念在起作用;最后是坚信在其中还有一种原始蒙昧的体验起着支配作用,此种体验不加批判地、以神入同形同性论的观点来解释世界,所以它乞灵于诗意的表达——以上种种,皆为不当的先入之见也。

不过,只消我们没有在聆听之际得以进入那在箴言中达乎语言的东西中,那么,甚至这种对我们前面专门考虑过的那些不当的假设的抛弃,也还是不够的。唯出于这样一种倾听,与早期希腊思想的对话才能如愿以偿。对话(Zwiesprache)之会话(Gespräch)谈论同一东西,而且是出于与同一东西的归属性来说话的,这一点,乃是对话的属性。据其原文来看,此箴言谈论存在者(ὄντα)。它道出了存在者所包含的东西和存在者之所是的情形。通过道出存在者之存在,此箴言谈论了存在者。存在作为存在者之存在而达乎语言。

在西方哲学之完成的极点处,有这样一句话:“**赋予生成以存在之特性——这乃是最高的强力意志**”。尼采在他的一个题为《**要点重述**》的笔记中这样写道。根据手稿的风格特性,我们必须把这个笔记的写作年份定在1885年左右,当时,尼采已经完成了《查拉图斯特拉如是说》,还在计划他的系统的形而上学代表作。尼采在此所思的“存在”,乃是“相同者的永恒轮回”。所谓“相同者的永恒轮回”,是一种持续方式,强力意志本身即在其中意愿自身,并保证它自己的在场为生成之存在(das Sein des Werdens)。在形而上学之完成的极端处,存在者之存在得以如是达乎言辞。

早期西方思想的早期箴言和晚期西方思想的晚期箴言都表达了同一者(das Selbe),但它们并非道说相同者(das Gleiche)。然而,哪儿能够根据不相同的东西来谈论同一者,那么在那里,晚期与早期的一种运思的对话的基本前提就已经由本身来满足了。

或者,这只是看来如此而已吗?在这一假象后面,隐藏着一道在我们的思想的语言与希腊哲学的语言之间的鸿沟吗?无论如何,只要 τὰ ὄντα 意味着“存在者”,而 εἶναι 无非是指“存在”,我们就能够越过任何鸿沟;尽管有时代的种种差异,我们仍与早期思想家一道在同一者之领域中。这个同一者保证我们,用“存在者”(das Seiende)和“存在”(sein)来翻译 τὰ ὄντα 和 εἶναι。或者,为了表明这一翻译的颠扑不破的正确性,我们才必须摆出希腊哲学家的详尽的文本吗?所有对希腊哲学的解释都已经建基于这一翻译上。每一部词典都为我们给出了有关这几个词的最为丰富的信息:εἶναι 意指“存在”(Sein), ἔστιν 意指“是”(ist), ὄν 意指“存在着”(seiend), τὰ ὄντα 意指“存在者”(das Seiende)。

实际情形如此。我们也无意去怀疑这一点。我们不想问,用“存在着”(seiend)翻译 ὄν,用“存在”(sein)翻译 εἶναι 是否正确。我们只是要问,在这一正确的翻译中,我们是否也正确地思想了。我们只是要问,在这一最常见的翻译中,究竟是否还有某种东西已经被思考了。

让我们做一番检验。让我们检验一下自己和他人。于是即可表明:在这一正确的翻译中,一切都还在飘浮不定的和不准确的含义中纠缠着。于是即可显明:常见的翻译往往带有匆忙的粗略性,而这种粗略性根本上不能被视为一种缺陷,它甚至也没有妨碍学术探究和描述。或许人们花了大力气,去挖掘希腊人在诸如神(θεός)、灵魂(ψυχή)、生命(ζωή)、天命(τύχη)、恩典(χάρις)、逻

各斯(λόγος)、自然(φύσις)和相(ιδέα)、技术(τέχνη)和实现(ἐνέργεια)等词语中真正表达出来的东西。然而,我们并没有认识到,只要此种努力以及类似的努力没有充分澄清这一所有领域的领域,即,没有充分揭示出在其希腊本质中的存在着(ὄν)和存在(εἶναι),那么,它们就难免落入空洞和漫无边际之中。但我们所说的作为领域的 εἶναι,全然也不是按种类(γένος)和共性(κοινόν)的逻辑说明方式表象出来的普遍性和大全者意义上的领域。这种以表象性概念方式来进行的总括(concipere),自始就被当作存在本身之思的唯一可能的方式;甚至当人们遁入概念辩证法或神秘象征的非概念性之中时,上面这种方式也还是为人们所承认的。尤其是,人们完全遗忘了,概念的霸权和把思想解释为一种概念性把握(Begreifen)的做法,已经而且仅仅建基于未曾被经验的、因而未曾被思的 ὄν 和 εἶναι 的本质之上。

我们往往不假思索地把词语 ὄν 和 εἶναι 释为存在者和存在,就是以我们母语中的相当的、但未经思的词语的意思来解释这两个希腊词语。准确地看来,我们甚至也不是用一种含义来解释这些希腊词语。我们直截了当地根据一种粗略的认识接受了这些词语,而此种粗略的认识已经把它自己的语言所具有的通常的解悟性赋予这些词语了。除了一种仓促的意义的自鸣不凡的疏忽之外,我们没有把什么东西加给这些希腊词语。此种仓促的意见往往会陷于窘境,譬如,当我们在修昔底德(Thukydides)的历史著作中读到 εἶναι 和 ἔστυν,在索福克勒斯那里读到 ἦν 和 ἔσται 时,就会有此窘境。

但是,如果说 τὰ ὄντα, ὄν 和 εἶναι 是思想的基本词语,并且不只是某一种任意的思想的基本词语,而是作为整个西方思想的关键词语而在语言中发声的,那么,情形又如何呢?果如其然,则一种对翻译上的语言用法的考查就揭示了下述实情:

我们本身在我们自己的语言的词语“存在着”(seiend)和“存在”(sein)中所思考的东西,是不清晰的和没有获得根据的;

我们一向所持的意见是否切中了希腊人在 $\ddot{\upsilon}\nu$ 和 $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ 两个词语中谈论的东西,这也是不清晰的和没有获得根据的。

究竟 $\ddot{\upsilon}\nu$ 和 $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ 在希腊思想中道说什么,是不清晰的和没有获得根据的;

在这种情况下,我们往往也不能作出考查,看看我们的思想是否和在何种程度上符合于希腊人的思想。

这些简单的关系完全是令人迷惘的、未经思考的。而在这些关系之内和在这些关系之上,飘荡、蔓延着一种漫无边际的关于存在的闲谈(Seinsgerede)。此种闲谈与那种把 $\ddot{\upsilon}\nu$ 和 $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ 翻译为“存在着”(seiend)和“存在”(sein)的做法的形式上的正确性相联盟,持续不断地隐瞒了上述纷乱不清的情况。但在这种纷乱不清中迷路的不仅是我们今天的人们。在这种纷乱不清中着了魔的,乃是几千年来从希腊哲学流传下来的观念和表达。这种纷乱的原因既不在于语文学的纯粹疏忽,也不在于历史学研究的不足。这种纷乱来自那种关系之深渊(Abgrund)——存在已经居有了西方人的本质而使之入于此深渊中。所以,我们通过某种定义而赋予词语 $\ddot{\upsilon}\nu$ 和 $\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ (即“存在着”和“存在”)以一个更准确的含义,是不能消除这种纷乱的。恰恰相反,不懈地关注这种纷乱,并以其顽强的力量去促成一种解决——这样的尝试有朝一日会成为一种诱因,唤起另一个存在之天命(Geschick des Seins)。为此种诱发所作的准备已然十分急迫,为的是在依然持续着的那种纷乱之范围内推动一种与早期思想的对话。

如果说我们是如此执著地坚持要以希腊方式思希腊思想,那么,我们这样做绝不是要在某些方面更适恰地塑造出作为一

个消失了的人群的希腊人整体的历史画像。我们寻求希腊的东西(das Griechische),既不是为希腊人的缘故,也不是为了完善科学,甚至也不只是为了达到一种更清晰的对话;相反,我们唯独着眼于此种对话想表达出来的东西——如果这东西是从自身而来达乎语言的话。这东西就是那个同一者(das Selbe),它必然地以不同方式关涉到希腊人和我们自己。正是它把思想的早先(die Frühe)带入西方的命运之中。^①依照这种命运,希腊人才成为历史性意义上的希腊人。^②

以我们的讲法,“希腊的”(griechisch)并不是指一个民族的或国家的特性,也决不意味着一种文化的和人类学的特性。“希腊的”乃是命运之早先,存在本身作为此种命运在存在者中自行显明,并且要求着人的本质;而人的本质历史性地展开为命运性的东西,被保存于“存在”中,被“存在”释放出来,但决不与存在分离开来。

希腊、基督教、现代、全球和上述意义上的西方——对于这一切,我们都是根据存在的一个基本特征来加以思考的;作为在遮蔽(Ἀθήνη)中的无蔽(Ἄλθητα),存在更容易遮蔽这一基本特征,而不是揭示这一基本特征。但这一对它的本质和本质来源的遮蔽乃是存在原初的自行澄明的特征,虽然这样一来,思想恰恰并不追随存在。存在者本身并没有进入这种存在之光中。存在者的无蔽,即那种被允诺给存在者的光亮,晦蔽着存在之光(Licht des Seins)。

① “西方的命运”(das Geschick des Abend-Ländischen)或译“傍晚之疆域的命运”。——译注

② 注意“命运”(Geschick)与“历史性的”(Geschichtlich)两词之间的字面联系。只有在“历史性的”意义上才谈得上“命运”。——译注

存在隐匿自身,因为存在自行解蔽而入于存在者之中。

如此这般,有所显明之际,存在以迷途(die Irre)来迷惑存在者。存在者被居有而进入迷途之中;在此迷途中,存在者簇拥着存在,使存在走投无路,并从而创建着错误之领地(这是在侯爵领地或诗人领地的意义上说的)。①错误乃是历史的本质空间。在错误中,历史性的本质因素迷失于类似于存在的东西(Seinesgleichen)中。因此之故,那种历史性地出现的东西就必然被曲解。贯穿这种曲解,命运等待着从它的种子里生长出来的东西。命运把它所关涉的东西带入命运性的和非命运性的东西(das Geschickliche und Ungeschickliche)的可能性中。命运着力于命运(Geschick versucht sich an Geschick)。人之看错自身,相应于存在之澄明的自身遮蔽。

倘没有迷途,也就没有任何命运与命运的关系,也就没有历史。年代学的距离和因果的排列虽属于历史学,但却并非历史。②如若我们历史性地存在,那么,我们既不在一种与希腊的东西的大距离中,也不在一种与希腊的东西的小距离中。不如说,我们在迷途中走向希腊的东西。

存在隐匿自身,因为存在自行解蔽而入于存在者之中。

如此这般地,存在便随其真理而抑制自身。这种自行抑制乃是存在之解蔽的早期方式。这种自行抑制的早期标志乃是无蔽('Αλήθεια)。由于它带来存在者之非遮蔽状态(Un-Verborgenheit),它才引发存在之遮蔽状态(Verborgenheit)。而遮蔽却

① 这里译为“错误之领地”的 der Irrtum 一词由 die Irre(迷途、迷误)加后缀-tum 构成,类似于“侯爵领地”(Fürstentum)和“诗人领地”(Dichtertum)两词的构成。——译注

② 注意 Historie(历史学、历史学上的历史)与 Geschichte(历史、真实发生的历史)的区分。——译注

保持在自行抑制之拒绝(Verweigern)的特性中。

我们可以把这种随其本质之真理的显明着的自行抑制称为存在之悬搁(ἐποχή)。这个词是从斯多噶派哲学家的语言用法中借来的;但它在此却不同于胡塞尔的用法,并不是指在对象化过程中对设定的意识行为的中止方法。存在之悬搁(Epoche)属于存在本身。这里,我们是根据对存在之遗忘状态的经验来思这种悬搁的。

真正的世界历史在存在之命运中。存在之命运的时代本质来自存在之悬搁。^①每每当存在在其命运中自行抑制之际,世界便突兀而出乎意表地发生了。世界历史的任何悬搁都是迷途之悬搁。存在之时代本质归属于存在之被遮蔽了的时间特性,并且标志着在存在中被思考的“时间”之本质。人们一向在“时间”这个名称中表象出来的东西,只不过是—种虚幻时间的空洞,而这种虚幻时间乃是从被看作对象的存在者那里获得的。

然而,对我们来说,此之在(Da-sein)的绽出特性乃是首先可得经验的与存在之时代特性的应合。存在之时代本质(das epochale Wesen)居有着此之在的绽出本质(das ekstatische Wesen)。人之生存(Ek-sistenz)忍受着绽出因素(das Ekstatische),因而保持着存在的时代因素;而存在之本质包含着这个“此”(Da),从而包含着此之在。^②

从时代上思考,存在之悬搁的开端就蕴含在我们所谓的希

① 此句中的“时代本质”原文为 das epochale Wesen,“存在之悬搁”原文为 die Epoche des Seins。中译未能显明“时代的”(epochal)与“悬搁”(Epoche)之间的字面联系。——译注

② “生存”(Ek-sistenz)即“绽出”(Ekstase),即进入(归属于)存在之本质中。后期海德格尔把生存的人进入存在的澄明境界称为“此之在”(Da-sein),亦称“存在之澄明”。——译注

腊因素中。这一本身要在时代上思考的开端(der Beginn),乃是在存在中由存在而来的命运的早先(die Frühe)。

重要的并不是我们关于过去所想象和描绘的一切,重要的倒是我们思念命运性的东西的方式。要是没有思想,我们竟能有这种思念吗?而要是出现了思想,我们就会放弃一种目光短浅的意义的诸种要求,并且向命运之要求开放我们自己。那么,在阿那克西曼德的早期箴言中,有这种命运的要求在说话吗?

命运之要求是否向着我们的本质说话,对此我们没有把握。依然大可追问的是,存在之闪耀(Blick)——这也就是说,存在之闪电(Blitz)(赫拉克利特·残篇第六十四)——是否进入我们与存在之真理的关联中;或者,是否只还有一场早就消退了的雷雨的微弱闪光,把它的暗淡光亮带入我们关于曾在者(das Gewesene)的知识之中。

阿氏之箴言向我们谈论了在其存在中的存在者(ὄντα)吗?我们颖悟到它之所说,即存在者之存在(εἶναι)了吗?竟还有一线光亮穿透迷途之纷乱,告诉我们 ὄντα 和 εἶναι 在希腊文中所道说的东西吗?唯有在这道光亮的明亮中,我们还能转渡到箴言之所说那里,从而得以在一种思想之对话中翻译此箴言。也许,贯穿于词语 ὄντα 和 εἶναι(即“存在者”和“存在”)的用法中的纷乱,很少是因为语言不能把一切充分道说出来,而毋宁更多地是因为我们没有足够清晰地思考事情。莱辛曾说过:“语言能够表达我们清晰地思考的一切”。所以,对我们来说要紧的是去留心一个适当的时机,此时机将允许我们清晰地去思考箴言所表达的事情。

我们想在阿那克西曼德之箴言那里去发现我们所寻求的时机。而在此情形中,我们总还缺乏翻译的道路所要求的那种细心。

因为一方面,在解释箴言之前,而且并非首先凭借于箴言,我们必需转渡(über-setzen)到箴言之所说由之得以达乎语言的那个东西上去,即,转渡到 τὰ ὄντα 上去。这个词指的是箴言之所云,而不只是指箴言所表达出来的东西。箴言之所云在它的表达之前就已经是希腊语言在其日常低级和高级的用法中所说出的东西了。因此,我们必须事先在箴言之外寻找让我们往那里转渡的时机,以便借机去经验 τὰ ὄντα 在希腊思想中所道说的东西。另一方面,由于我们还完全没有界定箴言的原文,所以我们也不得不首先停留在箴言之外。最终(在事情本身看,此最终也即首先),这种划界受制于一种知识,即,关于那种区别于后期的流行观念的、在早期诉诸语言的原文中被思的和可思的东西的知识。

上面所引用和翻译的文本取自辛普里丘的《物理学》注释,通常被当作是阿那克西曼德的箴言。然而,这部注释并没有十分清晰地引证此箴言,还不足以可靠地确定,阿那克西曼德之箴言始于何处止于何处。即使在今天,希腊语的出色行家所接受的箴言文本也还是本文开头所引用的那个样子。

不过,早就有一位功勋卓著的希腊哲学著名专家约翰·布纳特(John Burnet),这位牛津柏拉图版本的编纂者,在他的《希腊哲学的开端》一书中提出了异议,怀疑这个来自辛普里丘的引文的已经被普遍接受的开头。与第尔斯的意见相左,布纳特写道(参看上书,第2版,1908年,德译本1913年,第43页,注4):“第尔斯……使实际引文从 ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις……等词语开始。这种做法是与把引文与文本交织在一起的希腊语用法相违背的。一位希腊文作家直接从直接引文开始,这是十分罕见的。此外,更为可靠的是,我们不要把产生(γένεσις)和消灭(φθορά)这两个柏拉图专用的术语归到阿那克西曼德名下”。

根据这一怀疑,布纳特断定,阿那克西曼德的话仅从 *κατὰ τὸ χρεῶν* 开始。布纳特关于希腊语引文所说的一般性意见,支持了他对这些词语前面的词语的删除。相反,他对产生 (*γένεσις*) 和消灭 (*φθορά*) 这两个词语的术语用法的怀疑在此却是不可靠的。认为 *γένεσις* 和 *φθορά* 在柏拉图和亚里士多德那里是固定的概念词语,进而成了学院词语,这样一种看法是切合实际的。但另一方面, *γένεσις* 和 *φθορά* 乃是荷马就已知道了的古老词语。阿那克西曼德必定没有把它们当作概念词语来使用。他根本还不能这样来使用这两个词语,因为概念语言对他说来必然还是格格不入的东西。因为,概念语言只有基于对作为相 (*ιδέα*) 的存在的解释才是可能的;从此以后,这种概念语言当然也是不可避免的了。

不过,根据结构和声调来看,在 *κατὰ τὸ χρεῶν* 之前的整个句子与其说是上古的,远不如说是亚里士多德的。在一般采用的文本的结尾“*κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*”上,也显示出同样的后期特色。谁同意删去布纳特所怀疑的那段文字,他也就不能坚持通常所采用的结尾一段。这样一来,阿那克西曼德的原话就只剩如下的文字了:

… *κατὰ τὸ χρεῶν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας.*

“……根据必然性,因为它们为其不正义而相互惩罚并且相互补偿”。

这些话也足以成为一种凭据,让泰奥弗拉斯特看到阿那克西曼德是诗意十足的方式说话的。几年前,我又一次认真思考了整个在我的一些讲座中经常要论及的问题;自那以后,我倾向

于仅仅把上面这些文字当作直接的、真正的阿那克西曼德的文字；当然这是有前提的，其前提是：我们并没有简单地把前面的文本排除掉，而是根据他的思想的严格性和道说力量，把它确定为阿那克西曼德之思想的间接证据。这就要求我们，恰恰要像希腊的思考方式那样去理解 γένεσις 和 φθορά 这些词语，不管它们是前概念性的词语还是柏拉图—亚里士多德的概念词语。

据此，γένεσις 就绝不意味着现代人所设想的发展意义上的发生(das Genetische)；φθορά 并非意指发展的对立现象，并非意指例如退化、萎缩和凋谢等。相反，我们必须根据 φύσις，并且在 φύσις 范围内，来思考 γένεσις 和 φθορά，把它们思为自行澄明着的涌现和消隐的方式。或许我们可以用产生(Entstehen)来翻译 γένεσις；但在这里，我们同时必须把产生思为逃脱(Ent-gehen)，它使任何产生者逃脱遮蔽者并使其处于无蔽者中而出现(hervor-gehen)。或许我们可以用消失(Vergehen)来翻译 φθορά；但我们同时必须把消失思为行进(Gehen)，它从无蔽者那里重又产生(ent-stehen)，入于遮蔽者而离去和脱离。

也许阿那克西曼德谈论了 γένεσις 和 φθορά。他是否是以流传下来的句子的形式来谈论的，此点尚可置疑，虽然诸如 γένεσις ἔστιν(我想如是读解之)和 φθορά γίνεται——即“产生是”和“消失产生”^①——这样的矛盾的句子结构又是为一种古老语言而说话的。γένεσις 是入于无蔽者之中而出现和到达。φθορά 意味着：作为从无蔽者而来的已经到达者入于遮蔽者而离开和脱离。“入于……的出现”(Das Hervor in…)和“去向……的离开”(Hinweg zu…) 在遮蔽者和无蔽者之间的无蔽状态中成其本质。

① 这里的两个句子“产生是”(Ent-stehen ist)和“消失产生”(Vergehen ent-steht)确乎自相矛盾。——译注

它们关涉到已经到达者的到达和离去。

阿那克西曼德必定就 γένεσις 和 φθορά 所命名的东西谈论了一些什么。至于他是否同时专门命名了存在者(τὰ ὄντα),或许还是悬而未决的;尽管并没有什么证据可以否认此点。第二句中的 αὐτά,从它所道出的东西的广度来看,并且根据第二句与 κατὰ τὸ χρεών 的反向关系来看,不外乎是指出了那种以前概念的方式被经验到的存在者整体,即 τὰ πολλά, τὰ πάντα,“存在者”。对于 τὰ ὄντα,我们总还是这样来说的,而从来没有澄清在希腊思想中 ὄν 和 εἶναι 命名着什么。不过,在此期间,我们已经获得了一个更为自由的领域,得以来尝试这种澄清了。

我们是从人们通常所采纳的箴言文本出发的。在对它所作的暂时考察中,我们已经排除了那些决定着对箴言文本的阐释的通常假定。同时,我们已经从文本所表达出来的东西那里,从 γένεσις 和 φθορά 那里,获得了一个暗示。这个箴言谈论的是那种东西,它出现之际在无蔽者中到达,已经到达这里之后又脱离无蔽者而离去。

然而,如此这般的到达(Ankunft)和离去(Abgang)中有其本质的东西,我们宁可称之为生成者和消失者,也即短暂的东西,而并不称之为存在者;因为,我们久已习惯于把存在与生成对立起来,仿佛生成乃一种无(Nichts),仿佛生成甚至并不属于长期以来仅仅被人们理解为单纯持存的存在。但是,如果生成**存在着**,那么,我们就必须如此这般从根本上来思存在:存在不仅在某种空洞的概念性意思包涵着生成,而且,存在以合乎存在的方式在本质上承担和创造着生成(γένεσις-φθορά)。

因此之故,现在毋需探讨的是,我们是否并且有何理由把生成者设想为短暂的东西,需要讨论的是,当希腊人在 ὄντα 领域中把出现和离去经验为到达的基本特征时,他们思存在的何种

本质。

当希腊人道说存在者(τὰ ὄντα)之际,什么东西达乎他们的语言?在阿那克西曼德之箴言之外,何处还有一种护送,可以把我们将渡到那里去?由于我们所追问的这个词语及其所有变式,即 ἔστιν, ἦν, ἔσται, εἶναι,^①无所不在地充斥于语言之中(而且是在一种思想把这个词语专门遴选为它的基本词语之前),因此,就有必要察觉一个时机——从它的实情、时间和范围来看,这个时机处于哲学之外,在任何方面都先行于思想之道说。

在荷马那里,我们察觉到这个时机。通过荷马,我们拥有了一个段落,它绝不是一个单纯的段落,不是一个词典式地包含着词语的段落。毋宁说,它是这样一个段落,它把 ὄντα 所命名的东西诗意地表达出来。由于词汇上的一切言语(λέξις)都是以所说(λεγόμενον)之所思为前提的,因此我们放弃了一种对出处的空洞堆积,这些出处在此类情形中常常仅只表明,它们中的任何一个都没有得到过深思。借助于这一人们乐意使用的方法,人们期望通过把一个未经澄清的段落与另一个同样未经澄清的段落堆积在一起,就会突然产生一种澄清。

我所解释的段落在《伊利亚特》(Ilias)第一章的开头,第68—72行诗。假如我们借助于诗人而能让自己摆渡(überholen)到所道说的事情的河岸那里的话,这个段落就会给我们一个时机,让我们转渡(übersetzen)到希腊人用 ὄντα 所命名的东西那里。

对于下面的提示,我们需要作一个语言历史上的先行说明。

① 这四个希腊词语均与表示“存在(是)”的希腊文系动词 εἶμι(相当于英文的 be, 德文的 sein)相关。ἔστιν 是 εἶμι 的主动语态现在陈述式单数第三人称,相当于英文的 it is; ἦν 是其过去式; ἔσται 是其分词; εἶναι 是其不定式。——译注

此先行说明并不要求去击中甚或解决眼下所面临的语言科学问题。在柏拉图和亚里士多德那里,我们遇到的 ὄν 和 ὄντα 两个词语乃是概念词语。后来的名称“ontisch”(存在者状态的)和“Ontologisch”(存在论状态的)就是据此而构成的。但是,从语言上看来, ὄν 和 ὄντα 大致是 ἐόν 和 ἐόντα 这两个原始词语的经过某种锤炼之后的形式。只是在这些原始词语中,词里行间还回响着我们就 ἔσται 和 εἶναι 所道出的东西。 ἐόν 和 ἐόντα 中的 ϵ 乃是在 ἔσται ——即, *est*, *esse* 和“ist”(是)——中的词根 ἐσ 的 ϵ 。反之, ὄν 和 ὄντα 看来好像是无词根的分词词尾,似乎它们本来并且专门来指示我们在那种被后来的语法学家解释为 μετοχή 即动词分词(Paricipium)的词语形式中要思考的东西:亦即那种同时具有词语的动词含义和名词含义的词语形式。

因此, ὄν 说的乃是“一个存在者存在”意义上的“存在着”(seiend);而同时, ὄν 也指称一个存在着的**存在者**(Seiendes)。在 ὄν 的分词含义的分裂中,隐含着“存在着”和“存在者”之间的区别。初看起来,如此这般描述出来的东西好像是一种语法上的吹毛求疵,实际上却正是存在之谜。 ὄν 这个分词词语正适合于表示在形而上学中作为先验的和超越的超越者(Transzendenz)而显露出来的东西。

上古的语言,从而也包括巴门尼德和赫拉克利特,始终是使用 ἐόν 和 ἐόντα 这两个词的。

可是, ἐόν ,即“存在着”(seiend),不仅是动名词 ἐόντα (“存在者”)的单数;而且,不如说, ἐόν 指示着绝对单数(das schlechthin Singulare),它在其单数中唯一地是在一切数之前的唯一具有统一作用的 ἐ (das einzig einende Eine)。

我们不妨带些夸张、但也带着同样的真理性的份量断言:西方的命运就系于对 ἐόν 一词的翻译,假如这种翻译是基于那种

转渡,即,那种向在 εὖν 中达乎言辞的东西的真理的转渡。^①

荷马就这个词向我们说了些什么呢?我们知道在史诗《伊利亚特》开头阿该亚人兵临特洛亚城的情景。九天以来,阿波罗带来的瘟疫肆虐于希腊人的兵营中。在聚集军队时,阿喀琉斯(Achillens)要求先知卡尔卡斯(Kalchas)卜测神的愤怒。

…τοῖσι δ' ἀνέστη
 Κάλχας Θεστορίδης αἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος
 ὅς ἤδη τὰ τ' ἐόντά τα τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα
 καὶ νῆεσσ' ἠγήσατ' Ἀχαιῶν Ἴλιον εἴσω
 ἦν διὰ μαντοσύνην, τὴν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων

福斯(Voss)的译文如下:

“……重又站起
 卡尔卡斯,塞斯陀的儿子,最远视的鸟瞰者
 他知道什么是,什么将是或者曾经是,
 他也被引到特洛亚城前的阿该亚船队面前,
 通过预言的灵魂,太阳神阿波罗赏给他的灵魂”。

荷马在让卡尔卡斯说话之前,就把他描绘成一个先知。谁属于先知行列,他就是这样一个人,即,ὅς ἤδη……(“他已经知道了……”); ἤδη 是完成式 οἶδεν 的过去完成时,即“他已经看到”的过去完成时。唯当一个人已经看到之际,他才真正地看。看

① 此句中的“翻译”(Übersetzung)的对应动词是不可分动词 übersetzen,而“转渡”(Übersetzung)的对应动词是可分动词 über - setzen。——译注

(Sehen)乃是“已经看到”(Gesehenhaben)。被看见的东西已经到达,并始终在他面前。一个先知总是已经看到了。因为事先已经有所看到,他才预见。他根据过去看见未来。如果诗人要把先知的看描述为“已经看到”,那么他就必须把“先知已经看到了”这回事情以过去完成时道说出来,即,ἤδη,他过去就已经看到了。先知事先看到了什么?显然只是那种在贯穿其视野的澄明光照之中在场的东西。这种看所看到的東西只能是在无蔽者中在场的东西。但什么东西在场?诗人指出一个三重的东西:既是 τὰ τ' ἐόντα,即存在着的東西,又是 τὰ τ' ἐσσόμενα,即将来存在的東西,又是 πρό τ' ἐόντα,即过去存在过的東西。

我们从诗人的这段话中得出的第一点乃是:τὰ ἐόντα 是与 τὰ ἐσσόμενα 和 πρό ἐόντα 相区别的。据此看来,τὰ ἐόντα 指的是当前事物意义上的存在者。当我们后人谈论“当前的”时,我们或者意指现在事物,并把它设想为某种时间内事物(Innerzeitiges)。现在(das Jetzt)被当作时间过程中的一个阶段。或者,我们把“当前的”与对象事物联系起来。对象事物作为客观物则被联系于具有表象作用的主体。然而,当我们把“当前的”这个词用于对 ἐόντα 的更切近的规定时,我们还是坚持从 ἐόντα 的本质方面来理解“当前的”,而不是相反。但 ἐόντα 也是过去的東西和将来的東西。此两者乃是在场者的一种方式,也即非当前地在场的東西的一种方式。希腊人把当前在场的東西也明白地命名为 τὰ παρεόντα; παρά 意指“寓于……”(bei),也即伴随着进入无蔽状态之中。“当前的”(gegenwärtig)一词中的“gegen”(反对)并非意指与某个主体的对立(Gegenüber),而是指无蔽状态之敞开地带(die offene Gegend),伴随着到来的東西进入其中并在其中逗留。因此,“当前的”作为 ἐόντα 的特性,其意思无非是:已经到达而在无蔽状态之地带内逗留。那首先得到言说,从而得到强调

言说的 *έόντα*, 因此特别地与 *προέόντα* 和 *έσσόμενα* 区别开来了; 对希腊人来说, 它指的是在场者——在上面已有所解释的意义上入于无蔽状态之地带内的逗留而已经到达的在场者。这种已经到达状态 (*Angekommenheit*) 乃是真正的到达 (*Ankunft*), 是真正在场的东西的在场。连过去的东西和将来的东西也是在场者, 也即在于无蔽状态之地带之外的在场者。非当前在场的东西乃是不在场者 (*das Abwesende*)。作为不在场者, 它本质上依然关联于当前在场者, 因为它或者入于无蔽状态之地带而出现或者出于无蔽状态之地带而离去。连不在场者也是在场者, 而且作为出于无蔽状态的不在场者, 它入于无蔽状态而在场着。即使过去的东西和未来的东西也是 *έόντα*。因此, *έόν* 就意味着: 入于无蔽状态而在场。

从以上关于 *έόντα* 的解释可知, 即便在希腊经验中, 在场者也是有歧义的, 而且必然是有歧义的。一方面, *τά έόντα* 意指当前在场者, 而另一方面, 它也意指所有的在场者: 当前的和非当前的现身事物 (*das Wesende*)。但是, 我们决不可以按照我们的概念性意见的习惯, 把广义的在场者设想为关于一种有别于特殊的在场者 (即当前在场者) 的在场者的普遍概念; 因为事实上, 它恰恰就是当前在场者和在当前在场者中起支配作用的无蔽状态, 而这种无蔽状态贯穿于作为非当前在场者的不在场者的本质。

先知面临着在场者及其无蔽状态, 此无蔽状态同时已经照亮了不在场者本身的遮蔽状态。先知看, 因为他已经看到了作为在场者的一切东西; 并且 (*καί*), 只是因此之故, *νήεσσ' ήγήσατ'*, 他才能把阿该亚人的船队护送到特洛亚城前。他之所以能够这样做, 是因为他具有神所赋予他的 *μαντοσύνη*。先知 (即 *ό μάντις*) 乃是 *μαινόμενος*, 即疯狂者。但疯狂的本质在何处? 疯狂者在自身之外。他已离开。我们要问: 往何处而离开? 从

何处离开？从眼前现成事物的单纯涌逼那里离开，从仅只当前在场的东西那里离开，去往不在场者那里而离开，因而同时也去往当前在场者，因为当前在场者始终仅只是某种在离开过程中到达的东西。先知入于以任何方式在场的东西的在场的某个区域之中，从而在自身之外。因此之故，先知能够从那种入于这个区域的“离开”过程而来，又回到正好在场的东西那里，譬如肆虐的瘟疫。先知的“离开之存在”(weg-Sein)的疯狂并不需要他狂叫一气，疯颠地翻动白眼，扭曲四肢。看的疯狂者可以与身体上的镇静的毫不显眼的安宁结伴而行。

对于先知来说，一切在场者和不在场者都被聚集和保持于一种在场中。我们德文的一个古老词语“war”意味着“庇护”(Hut)。我们在“察觉”(wahrnehmen)，也即“保持”(in die Wahrnehmen)中，在“发觉”(gewahren)和“保存”(verwahren)中，还可以看出这一点。“保护”(das Wahren)必须被思为澄明着一聚集着的庇护(Bergen)。在场保护在场者——当前和非当前的在场者——入于无蔽状态中。先知是从在场者的保护(die Wahr)方面来道说的。先知乃是预言者(Wahr-Sager)。^①

这里，我们是在澄明着一庇护着的聚集意义上来思考“保护”(die Wahr)的；它本身就显露为迄今为止一直被掩蔽了的在场的基本特征，也即存在的基本特征。终有一天，我们将学会，从保护(Wahr)方面来思我们所使用的真理一词，并且体会到，真理(Wahrheit)乃是存在之保护(Wahrnis des Seins)，而作为在场的存在就归属于这种保护。作为存在之庇护(Hut des

^① “预言者”(Wahr-Sager)直译为“真实道说者”；而从海德格尔这里对 Wahr 等词语的解释来看，更应译为“保护的道说者”。中译无法在字面上体现海氏的一语双关的原意。——译注。

Seins), 保护(Wahrnis)乃是牧人的本色;这个牧人与一种田园般的放牧和自然神秘主义毫不相干,他只能成为存在的牧人,因为他始终乃是无(Nichts)的看守人。存在的牧人和无的看守人是同一回事。人只有在此之在(Da-sein)的展开状态(Entschlossenheit)中才能成为此两者。

先知就是已经看到了在场中的在场者之大全的那个人;按拉丁语来讲,就是 vidit;用德语来说,就是 er steht im Wissen(他处于知道之中)。“已经看到”乃是知道的本质。在“已经看到”中始终已经起作用的东西不同于视觉过程的实行。在“已经看到”中,与在场者的关系已经退回到任何一种感官和非感官的把握方式之背后。由此,“已经看到”便关联于自行澄明的在场。看(Sehen)并非取决于眼睛,而是取决于存在之澄明。置于存在之澄明中的迫切性(Inständigkeit)乃是人类全部感官的构造。作为“已经看到”,看的本质就是知道。这种知道保持着视野(Sicht)。知道始终挂念着在场。知道乃是存在之回忆(Gedächtnis des Seins)。因此之故,回忆(Mνημοσύνη)是缪斯之母。知道并不是现代意义上的科学。知道乃是对存在之保护的运思着的保持(Wissen ist das denkende Gewahren der Wahrnis des Seins)

荷马的诗句把我们转渡到哪里去了?到 εόντα 那里。希腊人把存在者经验为当前的和非当前的在场者,人于无蔽状态而在场的在场者。我们用来翻译 ὄν 的词语“存在着”(seiend)现在不再是麻木愚钝的了;作为对 εἶναι 的翻译的“存在”(sein)一词,以及 εἶναι 这个希腊词语本身,不再是被人们草率地使用的假名,也即关于某种不确定的普遍性的任意而模糊的观念的假名。

同时也已显明,作为在场者之在场的存在本身就是真理,假定我们是把真理之本质当作澄明着—庇护着的聚集来思考的;

假定我们摆脱了后起的、在今天已然不言自明的形而上学的先入之见(它认为真理乃是存在者或存在的一个特性)。存在,用现在所思考的词语来说,即作为在场的 εἶναι,以隐而不显的方式,乃是真理的一个特性;这里所说的真理当然不是作为知识的一个特征的真理,无论它是神性的还是人性的,这里所说的真理也绝不是某种性质意义上的特性。进一步得到了澄清的是:τὰ ἐόντα 一词两义,既指当前在场者,也指非当前在场者;从前者方面来理解,后者就是不在场者。但是,当前在场者并不像一块被切割的东西那样处于不在场者之间。如若在场者预先处于视野之中,则一切都共同现身而成其本质:甲带着乙、乙使丙运行。在无蔽状态中当前在场者逗留于作为敞开地带的无蔽状态中。当前地入于地带而逗留者(das Weilige)进入地带而出于遮蔽状态,并于无蔽状态中到达。但逗留着到达的乃是(ist)在场者,因为在场者也已经离开无蔽状态而走向遮蔽状态。当前在场者总是逗留着。它逗留在到来和离去(Hervorkunft und Hinweggang)之中。逗留乃是从“来”(Kunft)向“去”(Gang)的过渡。在场者乃是始终逗留者(das Je-weilige)。在过渡中逗留着,在场者还在到来(Herkunft)中逗留,并已经在去往(Hingang)中逗留。当下在场者,即当前在场者,出于不在场而现身成其本质。这一点恰恰必然是就真正在场者来说的,尽管我们通常的表象方式喜欢把真正在场者与一切不在场分划得泾渭分明。

Τὰ ἐόντα 指的就是,始终逗留者的统一多样性。任何如此这般入于无蔽状态而在场的东西,总是以其方式,向着其它每个在场者而在场。

最后,我们从荷马这段诗中还引出一句:τὰ ἐόντα,即所谓的存在者,根本就不是指自然事物。在眼前的情形中,诗人拿 ἐόντα 一词指的是阿该亚人在特洛亚城前的情景、神之愤怒、瘟

疫之肆虐、丧葬之火、王侯们的束手无策，等等。在荷马的语言中，Τὰ ἔόντα 决不是一个哲学上的概念词语，而是一个业经思考并且在思考之际被道说出来的词语。这个词语不但不是指自然事物，而且根本上也不是指与人类表象纯然对峙的对象。人也属于 ἔόντα；人是那样一个在场者，他在揭示着一颗悟着并因而聚集着之际，让在场者作为一个在场者在无蔽状态中成其本质。如果说在对卡尔卡斯的诗意描绘中，在场者是在与先知的看的关系中被思考的，那么，这就意味着，——以希腊方式来思考——，先知作为“已经看到”的人乃是这样一个在场者，他在一种突出的意义上归属于在场者整体。但这并不意味着，在场者只不过是客体，完全依赖于先知的主体性。

Τὰ ἔόντα，当前在场者和非当前在场者，乃是在阿那克西曼德之箴言中得到特别表达的东西的毫不起眼的名字。这个词语所命名的东西作为尚未被说出的东西，在思想中没有被说出，但被归于一切思想。这一词语所命名的，乃是从此以后占有着全部西方思想的东西，且不论这东西是否被说出来了。

但是，在阿那克西曼德之后又过去了几十年，εἶν(在场着)和 εἶναι(在场)才通过巴门尼德而成为西方思想的未曾被说出的基本词语。而这个事情的发生并不是由于，巴门尼德从陈述命题及其系词出发对存在者作了“逻辑的”解释——这乃是今天还在四处流行的错误意见。实际上，在希腊思想中，就连亚里士多德也没有走得那么远，后者是根据 κατηγορία 来思考存在者之存在的。亚里士多德把存在者看作那种对于陈述来说已经现成的东西，也即看作无所遮蔽地当下逗留的在场者。亚里士多德根本就用不着根据陈述命题的主词来说明 ὑποκείμενον(即实体)，因为实体的本质，即希腊文的 οὐσία(在场、存在)的本质，在 παρουσία(在场)意义上已经是显然的了。但甚至亚里士多德也

不是根据命题对象的对象性来思考在场者之在场性的,而是把它思为实现(ἐνέργεια),而后者却与中世纪经院哲学的纯粹现实(actus purus)之现实性(actualitas)鸿沟相隔。

然而,巴门尼德的 ἔστιν 却并非指作为命题之系词的“是”(ist)。它命名的是 ἐόν, 即在场者之在场。ἔστιν 应合于存在之纯粹要求,这种应合还在有第一存在(αἰσία)和第二存在,实在(existentia)和本质(essentia)的区分之前。但在这里,ἐόν 是从 ἐόντα 之无蔽状态的蔽而不显的丰富性方面被思考的,此丰富性乃是早期希腊人所熟稔的,他们用不着、也不必从所有方面去经验这种本质丰富性。

从关于以先概念方式被道出的 ἐόντα 之 ἐόν 的运思经验而来,早期思想道出它的基本词语:Φύσις(涌现)和 Λόγος(逻各斯),Μοῖρα(命运)和 Ἔρις(斗争), Ἀλήθεια(无蔽)和 Ἔν(一)。^①唯通过必须回溯到基本词语领域之内而得思考的 Ἔν(一), ἐόν 和 εἶναι 才成为适合于在场者的被说出的基本词语。唯从作为 Ἔν 的存在之命运而来,经过一系列本质的变革,现代思想才进入了实体之单子论的时期,这种单子论在精神现象学中达到了完成。

并不是巴门尼德对存在作了逻辑的解释。恰恰相反,源于形而上学并且同时支配了形而上学的逻辑,使得存在的隐含于早期基本词语中的本质丰富性始终被掩蔽着。这样,存在才得以上升到最空洞和最普遍的概念的不幸地位上去了。

但是,自早期思想以来,“存在”就是指澄明着-遮蔽着的聚集意义上的在场者之在场,而逻各斯(Λόγος)就是作为这种聚集

^① 此句的六个希腊词语被海德格尔看作早期希腊思想的“基本词语”。其中的 Φύσις 通译为“自然”,而海氏思之为存在之“涌现”;Λόγος 不是后世的“逻辑”,而是存在之“聚集”;通译为“真理”的 Ἀλήθεια,海氏解之为“无蔽、解蔽”。——译注

而被思考和命名的。Λόγος (λέγειν、读、聚集) 是从无蔽 (ἄλληθεια) 方面, 即从解蔽着的庇护 (das entbergende Bergen) 方面, 被经验的。在 ἄλληθεια 的分裂的本质中隐藏着斗争 (Ἔρις) 和命运 (Μοῖρα) 的被思及的本质, 而在 Ἔρις 和 Μοῖρα 两个名称中, 涌现 (Φύσις) 同时也获得了命名。

在这些从在场之经验方面得到思考的基本词语的语言范围内, 阿那克西曼德之箴言中的一些词语 δίκη, τίσις 和 ἀδικία 等说话了。

在这些词语中说话的存在之要求 (Anspruch des Seins) 规定着哲学, 使哲学进入其本质。哲学并非源起于神话。哲学只不过是思中产生, 在思中产生。但思乃是存在之思。思不产生——只消存在现身而成其本质, 思便存在。而思之沉沦为科学和信仰, 乃是存在的恶劣的命运。

在存在之命运的早期, 存在者 (即 τὰ εἶντα) 达乎语言。从如此这般到来的东西的被抑制的丰富性来看, 阿那克西曼德之箴言把什么东西带入言辞中了? 根据大约可认为是真正的文本, 此箴言如是说:

… κατὰ τὸ χρεῶν δίδοναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν
ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας.

通常的译文如下:

“……根据必然性; 因为它们为其不正义而相互惩罚和相互补偿”。

箴言现在也还是由两个句子组成的; 第一个句子只保留下

来最后几个词。让我们着手来解说第二个句子。

αὐτά 与前一句话中所命名的东西有关。它所意指的只能是: τὰ ὄντα, 即在场者整体, 也即入于无蔽状态的当前的和非当前的在场者。至于这个在场者整体是否也明确地被冠之以 εἶναι 这个词, 按文本的不可靠性来看, 这还是悬而未决的。αὐτά 指的是一切在场者, 以始终逗留者的方式现身的一切在场者: 诸神和人、神庙和城市、大海和国家、鹰和蛇、树和灌木、风和光、岩石和沙土、昼和夜。在场者在统一性的在场中共属一体, 因为每个在场者在其逗留中与其它在场者一起逗留着而在场。这个“多”(πολλά)并非各不相同的对象的排列, 仿佛在这些对象后面还有某种东西把这些对象涵括为一个整体似的。毋宁说, 在在场本身中起支配作用的乃是一种被遮蔽的聚集的并存逗留(Zueinander-Weilen)。因此之故, 当赫拉克利特在在场中洞察到聚集着-统一着并且遮蔽着的本质之际, 他把“Εν(即存在者之存在)称为逻各斯(Λόγος)。

但是, 在此之前, 阿那克西曼德是如何首先经验到总是相互并存地逗留并进入无蔽状态而到达的在场者之全体的? 根本上是什么普遍地贯穿着在场者? 箴言的最后一个词语说的就是这个。我们必须着手来翻译这个词。这个词指出了在场者的基本特征: ἡ ἀδικία。人们在字面上用“不正义”来翻译这个词。但这一字面的翻译就是忠实可信的吗? 也就是说: 所译的这个词是专注于箴言所表达的东西的吗? αὐτά, 也即始终逗留着入于无蔽状态的在场者整体, 已经在我们眼前了吗?

何以始终逗留着的在场者就在不正义之中呢? 在在场者那里, 什么是不正义的? 难道在场者的正义不就是始终逗留着、持续着, 从而实现它的在场吗?

ἀδικία 一词首先说的是: δίκη 缺席不在。人们习惯于用“正

义”来翻译 *δικη* 一词。在对此箴言的种种翻译中,甚至有用“惩罚”来译这个词的。如果我们撇开我们的法学-伦理的观念,如果我们坚持在箴言所说的东西那里,那么, *ἀδικία* 说的就是:它运作之处,事情不对头。这意思是:某物出于裂隙之外。^①但这是就何而言的?是就始终逗留的在场者而言的。但是在在场者中,哪里有裂隙呢?何处有哪怕仅只一条裂隙(*die Fuge*)?在场者如何能够是无裂隙的,即 *ἀδικον*,也即是出于裂隙之外的?

箴言说得明白,在场者在 *ἀδικία* 中,也即是出于裂隙的。但这并不意味着,在场者不再在场。但它也不仅是说,在场者偶然地,抑或从它的某一特性方面,出于裂隙。箴言说的是:在场者作为它所是的在场者出于裂隙。在场本身必然包涵着裂隙连同出于裂隙的可能性。在场者乃是始终逗留者。逗留(*Weile*)作为进入离开(*Weggang*)的过渡性到达而成其本质。逗留在到来和离去之间成其本质。在这一双重的不在场之间,一切始终逗留者的在场成其本质。始终逗留者(*das Je-Weilige*)被嵌入这一“之间”(Zwischen)中。这一“之间”乃是裂隙,而逗留者一向循此裂隙从来源而来向离开而去被嵌入其中了。逗留者的在场向前移动进入来源的“来”(Her),并且向前移动进入离开的“往”(Hin)之中。在场按两个方向被嵌入不在场之中。在场在这种裂隙中成其本质。在场者从到来中出现,在离去中消失;而且,就在场者逗留着而言,其产生和消失两者是同时的。逗留在裂隙中成其本质。

然而,这样一来,始终逗留者就恰恰是在其在场的裂隙中,

^① 在日常德语中,“*etwas ist aus den Fugen*”这个短语的意思是“某物四分五裂,紊乱,乱了套”。我们这里据字面直译,以强调海德格尔所思的“裂隙”(die Fug)。——译注

而绝不是——我们现在可以说——在非裂隙(die Un-Fuge)中,不是在 ἀδικία 中。但阿氏之箴言却说它在非裂隙中。此箴言出于一种本质经验来说话,即认为 ἀδικία 乃是 εἶντα 的基本特征。

始终逗留者在裂隙中成为逗留着的東西,这种裂隙把在场嵌入双重的不在场中。不过,作为在场者,始终逗留者——恰恰是它并且只有它——能够同时在其逗留之际自行持留。已经到达的东西甚至能坚持其逗留,仅仅是为了由此保持更久的在场——持存意义上的在场。始终逗留者坚持于它的在场。如此这般地,它出离于其过渡性的逗留。它在坚持(Beharren)的固有意义中展开自身。它不再牵挂其它在场者。它固执于持续的持存性,仿佛这种固执就是持留。

在逗留之裂隙中成其本质之际,在场者出自裂隙,并作为始终逗留者在非裂隙之中。一切始终逗留者都处于非裂隙中。ἀδικία 属于在场者之在场,属于 εἶντα 之 εἶν。于是乎,处于非裂隙之中,或许就是一切在场者的本质。所以,在思想的早期箴言中,就显露出了希腊的存在经验的悲观主义因素——即使不说是虚无主义因素的话。

可是,阿氏之箴言说“在场者的本质在于非裂隙”了吗?答曰:它既如是说了,又没有如是说。虽然此箴言把非裂隙称为在场者的基本特征,但这只是为了去道说:

δεδῶναι γὰρ αὐτὰ δίκην... τῆς ἀδικίας.

“它们必受到惩罚”,尼采如是译之;“它们受到惩罚”,第尔斯译道,“为其不正义”。但实际上,在箴言中哪儿也没有谈到“受到”,同样也没有谈到“惩罚”,没有谈到某物是受到惩处的,甚或必须按照那些把报仇看作公正的人们的意见而受到报复。

不过,根据已经被思及的始终逗留者的本质,漫不经心地道出的“物的不正义”已被澄清为逗留中的非裂隙。非裂隙就在于,始终逗留者寻求坚持于一味持存意义上的逗留。从逗留之裂隙方面来看,作为坚持的逗留乃是进入单纯持续的起立(Aufstand)。在使在场者入于无蔽状态之地带而逗留的在场本身中,持存过程起而立之。通过逗留的这一起立,始终逗留者坚持于单纯的持存状态。于是,在场者就是在没有逗留之裂隙和反对逗留之裂隙的情况下成其本质的。阿氏之箴言并没有说,始终逗留的在场者自失于非裂隙之中。此箴言说,从非裂隙方面来看,始终逗留者 *διδόναι δίκην*, 即给出裂隙。

在此何谓“给出”? 在非裂隙中成其本质的始终逗留者如何能够给出裂隙? 它能给出它所没有的东西吗? 如果它给出,那么,它难道恰恰不是使裂隙消失吗? 始终逗留的在场者往何处又如何给出裂隙呢? 我们必须更清晰地进行追问,也即必须从事情而来进行追问。

在场者之为在场者如何给出它的在场的裂隙? 这里所谓“给出”(Geben)只能基于在场之方式中。“给出”不仅是“使……离开而给出”(Weggeben)。更原始地,“给出”是“允许”或“添加”(Zugeben)意义上的“给出”。这种给出把某物所固有的东西归属于另一物。归属于在场者的东西乃是那种把它嵌入到来和离开之中的逗留之裂隙。在裂隙中,始终逗留者保持其逗留。所以,它并没有力求进入单纯坚持的非裂隙中而消失。裂隙归属于始终逗留者,而始终逗留者又归属于裂隙。裂隙乃是嵌合。^①

^① “裂隙”(die Fuge)与“嵌合”(der Fug)两个德文词语表面上仅有阴、阳性之差。——译注

从作为在场的存在来看, Δίκη 乃是嵌缝着-接合着的嵌合。'Αδικία 即非裂隙就是非嵌合。^①只是,我们现在还有必要从其全部语言力量出发对这个大写的词语作宏大的思考。

始终逗留着的在场者在场,因为它逗留,逗留产生和消失,逗留经受从到来向离开的过渡的裂隙。这种一向逗留着的过渡之经受乃是在场者的嵌合的持存状态。它恰恰并不固守于单纯坚持。它并不落入非裂隙中。它使非嵌合消失。逗留于其逗留之所之际,始终逗留者让嵌合归属于它的作为在场的本质。διδόναι 指的就是这一“让归属”(Gehörlassen)。

当下在场者之在场并不在自为的 ἀδικία 之中,并不在非嵌合中,而是在 διδόναι δίκην... τῆς ἀδικίας 之中,在于:在场者一向让嵌合归属。当前在场者并没有被切割开来而游移于非当前在场者之间。当前在场者之为当前的,是因为它让自身归属于非当前的在场者中:

διδόναι... αὐτὰ δίκην... τῆς ἀδικίας,

——它们,这些相同之物,(在克服)非嵌合中让嵌合归属。

这里所表达出来的对在其存在中的存在者的经验并不是悲观主义的,也不是虚无主义的;它也不是乐观主义的。它始终是悲剧性的。这诚然是一个骄傲自大的词语。不过,对悲剧性的本质来说,也许当我们不是在心理学上和美学上来解释它,而只是通过思考 διδόναι δίκην... τῆς ἀδικίας 来思索它的本质方式,即存在者之存在时,我们才能发现它的踪迹。

^① “非裂隙”(die Un-Fuge)和“非嵌合”(der Un-Fug)以及“裂隙”和“嵌合”,标明“在场-不在场”的差异运动。——译注

始终逗留着的在场者(即 τὰ ἔόντα)在场,因为它让接合着的嵌合归属。裂隙之嵌合归属于谁,归属何处?始终逗留着的在场者何时给出嵌合?以何种方式给出?箴言对此没有直接说明,至少就我们眼下对此箴言的词语所作的思考来看是这样。但是,倘我们注意一下尚未翻译的那些词语,那么,此箴言似乎明白地说出了,διδόναι 所指的是谁或什么:

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις

始终逗留着的在场者让嵌合相互(ἀλλήλοις)归属。人们往往这样来阅读这段文字。倘若人们要更清晰地来表象 ἀλλήλοις, 并像第尔斯那样专门把它命名出来,——而尼采甚至在译文中忽略了它——,人们就要把 ἀλλήλοις 与 δίκην 和 τίσιν 联系起来。但在我看来,ἀλλήλοις 与 διδόναι δίκην καὶ τίσιν 的直接关系在语言上并非必然的,更重要地,在实情上也是没有根据的。所以,我们只有从实情出发来才能追问,ἀλλήλοις 是否也直接关系到 δίκην, 是否它并非相反地倒是仅只关系到紧位于它前面的 τίσιν。对此问题的决断同时也取决于我们如何翻译位于 δίκην 和 τίσιν 之间的 καί。但后者则取决于 τίσις 在此所说的意思。

人们往往用“惩处”(Busse)来翻译 τίσις。所以容易把 διδόναι 解说为“受到”(bezahlen)。始终逗留着的在场者受到惩处,它清偿这一惩处而受到惩罚(δίκη)。法庭是完备的。它并不缺乏什么,甚至也并非没有非正义——尽管无疑地,对这种非正义,没有人真正知道它的内容。

诚然,τίσις 可以有惩处的意思,但它必然不是惩处,因为借此并没有道出此词的本质性的和原始的含义。因为,τίσις 乃是“重视”(Schätzen)。重视某物意味着:关注它,从而使受重视者

在其所是中得到满足。重视的本质结果乃是“满足”，在善事中可以是善行，关涉到恶事时则是惩处。不过，如若我们不是已经像对待 *ἀδικία* 和 *δικη* 那样，从箴言所表达的事情本身来思考的话，那么，一种对词语的单纯解释就没有把我们带到箴言的词语的事情那里。

根据阿氏的箴言，*αὐτά (τὰ ἔόντα)*，即始终逗留着在场者，处于非嵌合之中。由于它们逗留着，它们便持留着。它们固守着。因为，在从到来向离去的过渡中，它们踌躇不定地贯穿着逗留之所。它们固守着，也即它们抑制着自身。就始终逗留者逗留着固守而言，它们固守之际也倾向于在这种固守中坚持，并且甚至坚持于这种固守。它们坚持于不断的延续而没有牵挂于 *δικη*，即逗留之嵌合。

但这样一来，每个逗留者也就已经对着其它逗留者展开自身。任何一个都不去关心其它逗留者的逗留着的在场。始终逗留者毫无顾忌地相互反对，任何一个都出自在逗留着的在场本身中起支配作用并由这种在场引起的坚持之渴望。因此之故，始终逗留者并不消解于单纯的毫无顾忌。这种毫无顾忌本身把始终逗留者趋迫到坚持之中，以至于它们还是作为在场者在场。在场者整体并没有消解于一味无顾忌地个别化的东西中，并没有消散于非持存之物中。相反地，阿氏之箴言在此如是说：

διδόναι...τίσιν ἀλλήλοις

它们，即始终逗留者，让一方归属于另一方：即相互顾视。我们用“顾视”(Rücksicht)来翻译 *τίσιν*，或许更好地切中了关注和重视的本质性含义。这种翻译是从事情出发的，也即是从始终逗留者的在场出发来思考的。但“顾视”这个词对我们来说过

于直露地指说着人类的特性,而 *τίσις* 则是中性的,因为更为本质性地,它是就一切在场者来说的: *ἀντά* (*τὰ ἔόντα*)。我们的“顾视”一词不仅缺乏必要的广度,而且首先是没有份量,难以在箴言范围内作为 *τίσις* 的对译词而与作为嵌合的 *δικη* 相吻合。

这里,我们的语言中有一个古老的词语,十分典型地,我们今人又仅仅识得其否定性形态,实际上只是在贬义形式中识得这个词,就像“非嵌合”一词一样。在我们的习惯上,“非嵌合”(Unfug)一词充其量仅只是表示一种无礼的和低级的行为,以粗俗的方式作出的事情。

与此类似地,我们在使用 *ruchlos* 一词时也把其意思理解为“堕落的”和“可鄙的”,即:无顾虑(*ohne Ruch*)。根本上我们不再知道,*Ruch* 的含义是什么。在中古高地德语中,“*ruoche*”一词指的是谨慎、忧虑。忧虑就是牵挂于某物如何保持在其本质中。从始终逗留者出发并且联系于在场来看,这一牵挂就是 *τίσις*,亦即牵系(*Ruch*)。^①我们的“*geruhen*”一词归属于牵系(*Ruch*),而与宁静(*Ruhe*)毫无干系;*geruhen* 意味着:重视某物,同意某物而允许某物成其本身。我们对“顾视”一词所作的说明——即认为此词指的是人类关系——也适合于 *ruoche*。但是,我们要利用词语的已经失落了的含义,重新把它纳入一种本质性的幅度之中,并且相应于作为嵌合的 *δικη*,来谈论作为牵系的 *τίσις*。

因为始终逗留者并没有完全消散于向单纯坚持的持续而展开这样一个过程的无限制的执拗中,从而得以在相同的渴望中出于当前在场者而相互排挤,它们就让嵌合归属,即 *δεδόναι*

① 日常德语中无 *Ruch* 一词,英译本译作 *reck*,我们据海德格尔的解释,译为“牵系”。——译注

δίκτην。

就始终逗留者给出嵌合而言,它们因此也就已经一体地,在相互关系中,总是让牵系(Ruch)归属,让一方归属于另一方,διδόναι...καὶ τίσιν ἀλλήλοις。唯当我们预先已经把 τὰ εἶντα 思为在场者,并把在场者思为始终逗留者之整体之际,我们才得以思及 ἀλλήλους 在箴言中所指说的东西,即:在无蔽状态之敞开地带范围内每一个逗留者去向另一个逗留者而在场。只要我们没有思 τὰ εἶντα,那么,ἀλλήλους 就始终是一个表示在模糊的多样性范围内的某种不确定的交互关系的名称。我们越是严格地在 ἀλλήλοις 中思考始终逗留者的多样性,ἀλλήλοις 与 τίσις 的必然关系就越是显明。这种关系越是显明地凸现出来,我们就愈加清晰地认识到,διδόναι...τίσιν ἀλλήλοις,即:一方给予另一方以牵系,根本上乃是作为在场者的始终逗留者的逗留方式,也就是 διδόναι δίκτην,给出嵌合的方式。在 δίκτην 与 τίσιν 之间的 καί,绝不是一个空洞的、只具有连接作用的“与”(und)。它意指一个本质性的过程。如果在场者给出嵌合,那么,这个过程就发生了;在场者作为始终逗留者相互给予牵系。非嵌合之克服根本上是通过牵系之让归属而进行的。这就是说:作为非牵系(Un-Ruch)之非嵌合的本质性过程,无牵系之物处于 ἀδικία 之中。

διδόναι...αὐτὰ δίκτην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας

它们让嵌合相互归属,因而(在克服)非嵌合中让牵系相互归属。^①

① 这是海德格尔的德译文,译文如下:gehören lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen(im Verwinden)des Un-Fugs。——译注

这一让归属(Gehörenlassen),正如 *καί* 一词所说的,是一种双重的让归属,因为 *έόντα* 的本质得到了双重的规定。始终逗留者出于到来和离开之间的裂隙而在场。它们在一种双重的不在场的“之间”(Zwischen)中在场。始终逗留者时时依照其逗留而在场。它们作为当前在场者而在场。着眼于它们的逗留来看,它们给予牵系,而且是使一个逗留者牵系于另一个。但在场者让裂隙之嵌合归属于谁呢?

我们眼下所解说的阿氏之箴言的第二个句子对此问题没有作出回答。但这个句子给我们一个暗示;因为我们还忽视了一个词:*δεδόναί γάρ αὐτὰ*…,“因为它们让归属……”。*γάρ*,即“因为”,导出一种论证。无论如何,第二个句子是要解释在前面一句中说出的东西如何如其所说的那样。

此箴言中已经译出的第二句子说的是什么?它说 *έόντα*,说在场者,说作为始终逗留者的在场者被释放到无牵系的非嵌合之中,以及作为如此这般的在场者,它如何通过让嵌合归属并让牵系一方归属于另一方来克服非嵌合。这种让归属乃是始终逗留者持留并因而作为在场者而在场的方式。箴言的第二个句子命名着在其在场方式中的在场者。箴言道说在场者,道出在场者之在场。它把在场者之在场置入思想之光亮(*die Helle des Gedachten*)中。这第二个句子给出关于在场者之在场的解释。

因此,第一个句子必然是命名在场本身的,而且是就在场规定着在场者本身而言来命名的;因为只有这样,并且只有在此意义上,第二个句子才能反过来,在通过 *γάρ* 这个词表达出来的与第一个句子的逆向关系中,从在场者方面来解释在场。在与在场者的关系中,在场始终是在场者据以成其本质的那种东西。第一个句子命名着在场:“根据……”。第一个句子中只有最后三个词保留下来了:

…κατὰ τὸ χρεῶν

人们把它译为：“根据必然性”。我们暂且不译 τὸ χρεῶν。但即使这样，我们也已经可以从前面得到了解释的第二个句子和从它与第一句的逆向关系的特性出发，对 τὸ χρεῶν 作出两种思考：其一，它命名在场者之在场；其二，如果它思考的是在场者之在场，那么，无论如何，在 χρεῶν 中已经思考了在场与在场者的关系；或者，它表明，存在与存在者的关系只能来自存在，只能基于存在之本质。

在 τὸ χρεῶν 前面还加了一个 κατὰ。κατὰ 意味着：从上而下，从上而来。κατὰ 反过来指向某种东西，从这种高处的东西而来，一个低处的东西在它下面并作为它的后果而出现。κατὰ 所指说的那个东西本身具有一个落差(Gefälle)，它和其它东西都循此落差而在如此这般的情形中。

但是，要是不在在场的后果和在场的落差中，那么在何种落差和在谁的后果中在场者才能成其为在场者？始终逗留着的在场者 κατὰ τὸ χρεῶν 而逗留着。不论我们如何思考 τὸ χρεῶν，这词语乃是表示我们前面已经思考过的 εἶντα 的 εἶν 的最早的名称；τὸ χρεῶν 乃是思想借以把存在者之存在表达出来的一个最古老的名称。

始终逗留着的在场者在场，因为它们克服了无牵系的非嵌合，即克服了作为一种根本可能性(Mögen)而在逗留本身中起支配作用的 ἀδικία。在场者之在场乃是这样一种克服。这种克服的实行乃是由于始终逗留者让嵌合归属，从而让相互牵系。嵌合归属于谁？这个问题的答案现在已经有了。嵌合归属于那种东西，循着这种东西，在场才成其本质，也即克服(Verwin-

dung)才成其本质。嵌合乃是 κατὰ τὸ χρεών。在此, χρεών 之本质得到了澄亮,尽管还只是一种很遥远的、模糊的澄亮。如若它作为在场之本质从根本上关涉于在场者,那么,在这种关系中必然有这样一回事,即:τὸ χρεών 把嵌合接合起来,从而也把牵系接合起来。χρεών 有所接合,在场者循着 χρεών 而让嵌合和牵系归属。χρεών 使在场者获得这种接合(Verfügen),并因此赋予在场者以其到达方式,作为始终逗留者之逗留的到达方式。

在场者通过克服非嵌合(Un-Fug)中的“非”(Un-)(即 ἀδικία 中的 ἀ-)而在场。ἀδικία 中的这个 ἀπό 吻合于 χρεών 的 κατὰ。在第二个句子中具有启承作用的 γάρ 拉开一条从一端到另一端的弧线。

到此为止,我们所尝试的只是按与之具有反向联系的箴言的第二个句子,来思考 τὸ χρεών 命名的东西,而没有追问这个词语本身。τὸ χρεών 一词意味着什么呢?我们最后才来解释这段箴言文字中的第一个词,是因为按事情来看,这个词乃是第一位的。在何种事情中呢?在在场者之在场的东西中。但存在之事情乃是存在者之存在(das Sein des Seienden)。

这一神秘多义的第二格的语法形式^①指示着一种发生,在场者的一个出自在场的来源。但是,凭着在场和在场者这两者的本质,这一来源的本质始终还是蔽而不显的。不待于此,而且甚至连在场和在场者的关系也始终未经思考。从早期起,在场和在场者就似乎是各各自为的某物。不知不觉地,在场本身成了一个在场者。从在场者方面来表象,在场就成了超出一切在场者,从而成为至高的在场者了。只要在场得到命名,在场者

① 指上句中的“存在者之存在”(das Sein des Seienden)中的定冠词第二格“之(的)”(des)。——译注

就已经被表象出来了。根本上,在场本身就没有与在场者区分开来。它仅仅被看作在场者的最普遍的和至高的东西,从而被看作这样一个在场者。在场之本质,以及与之相随的在场与在场者的差异,始终被遗忘了。**存在之被遗忘状态乃是存在与存在者之差异的被遗忘状态**(Die Seinsvergessenheit ist die Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden)。

然而,这种差异的被遗忘状态绝非思想之健忘的结果。存在之被遗忘状态属于由这种被遗忘状态本身所掩盖起来的存在之本质。它如此本质性地归属于存在之命运,以至于实际情形是:这种命运的早期就是作为对在场中的在场者的揭示而发端的。这就是说:存在之历史始于存在之被遗忘状态,因为存在——随其本质,随其与存在者的差异一道——抑制着自身。差异脱落了。它始终被遗忘了。唯差异双方,即在场者与在场,才自行解蔽,但并非**作为(als)**有差异的东西自行解蔽。相反地,就连差异的早期踪迹也被磨灭了,因为在场如同一个在场者那样显现出来,并且在一个至高的在场者那里找到了它的渊源。

存在之命运始于差异之被遗忘状态,并得以在差异中完成自身;但差异之被遗忘状态并非一种缺乏,而是一个最丰富和最广大的事件(Ereignis)——在其中,西方的世界历史得到了裁决。它乃是形而上学的事件。现在**存在(ist)**的事物就处于存在之被遗忘状态的早已先行在前的命运的阴影之中。

可是,唯当存在与存在者之差异已经随着在场者之在场揭示自身,从而已经留下了一条踪迹,而这条踪迹始终被保护在存在所达到的语言中——这时,存在与存在者之差异作为一种被遗忘的差异才能进入一种经验之中。这样来思考,我们就可以猜度:与其说在后期的存在之词语中,倒不如说在早期的存在之词语中,差异更多地澄明了自身;但无论何时,差异都没有作为

这样一种差异而被命名出来。因此,差异之澄明也并不能意味着差异显现为差异。相反地,在在场本身中倒可能显示出与在场者的关系,而且情形是:在场**作为这种关系**而达乎词语。

存在的早期词语,即 τὸ χρεών, 命名着这样一种关系。不过,如若我们竟认为,只要我们作足够的词源学分析,来分析 χρεών 一词的含义,我们就能切中差异并深入到差异之本质背后,这乃是一种自欺。也许,唯当我们把未经思考的东西——存在之被遗忘状态——历史地经验为有待思的东西,并且从存在之命运而来最持久地思考了久已得到经验的东西,早期的词语才可能在后来的追忆(Andenken)中发声。

人们通常把 χρεών 一词译为“必然性”。人们借此来意指强制性,不可逃避的必然。但当我们完全固执于这种派生的含义时,我们便误入歧途了。χρεών 是从 χράω, χράομαι 中派生而来的。其意思是 ἡ χεῖρ, 即手; χράω 的意思是:我处置某物,把手伸向某物,关涉某物并帮助它。所以, χράω 也意味着:交到手上,交付以及交给,把某物托付给某人。但这种交给具有这样一种特性,即,它把托付保持在手中,并且随此托付保持着被托付之物。

因此,原始地看,分词 χρεών 根本就没有指说什么强制和必然。但首先地并且从整体上看,这个词语同样也并不意味着一种认可和命令。

此外,如果我们注意到,我们必须在阿那克西曼德之箴言范围内来思考这个词语,那么,此词语就只能命名在在场者之在场中的本质因素,因而只能命名那种以第二格十分模糊地暗示出来的关系。于是, τὸ χρεών 就是在场之交付(das Einhängigen des Anwesens),这种交付把在场交给在场者,因而恰恰把在场者作为这样一个在场者保持在手中,也即保护在在场之中。

在在场本身之本质中起支配作用的与在场者的关系,乃是一种唯一的关系。它完全不可与其它任何一种关系相提并论。它属于存在本身之唯一性。所以,为了命名存在之本质因素,语言必须寻找一个唯一的词语。由此唯一的词语,我们便能测度,任何一个向着存在道出的词语是如何冒险的。不过,这种冒险并非根本不可能,因为存在以最为不同的方式说话,始终都贯穿于一切语言。困难并不在于,在思想中寻找存在之词语,而倒是在于,把已经寻找到的词语纯粹地保留于本真的思想之中。

阿那克西曼德说:τὸ χρᾶών。我们冒险做一翻译。此翻译听来令人诧异,且目前还容易引起误解:τὸ χρᾶών,我们译之为“用”。^①

凭此翻译,我们过高地指望这个希腊词语具有一种含义,这种含义既没有与词语本身相疏离,也没有与这个词语在箴言中所命名的事情相背悖。但这种翻译仍然是一种苛求。即使我们已经考虑到,一切在思想领域内做的翻译都脱不了是这样一种苛求,我们的这种翻译也还没有失去此种特性,

何以 τὸ χρᾶών 是“用”(der Brauch)呢?如果我们更清晰地来思考我们语言中的这个词语,那么这一翻译的令人诧异的特性就会得到缓和。习惯上,我们把“brauchen”的意思理解为利用和在利用权限范围内的需要。利用过程中所需要的东西就成了通常的事物。被用的东西在用中(in Brauch)。但这里,作为 τὸ χρᾶών 的对译词的“der Brauch”,并不是在这些惯用的和派生的含义中得到思考的。毋宁说,我们要遵循其词根含义:brauchen 乃是 bruchen,拉丁语叫 frui,我们德语叫 fruchten(结

^① 阿氏箴言中的 τὸ χρᾶών 通译为“必然性”,而海德格尔以德文 der Brauch 译之;我们中译为“用”,似可与中国思想中的“体一用”之“用”互论。——译注

果实、起作用)和 Frucht(果实、结果)。我们大胆地以“geniessen”(享有)来译之;但 niessen 意味着:对一事情感到高兴,从而使用它。只是在派生含义中,“geniessen”才单纯地意指吃喝和贪食。奥古斯丁说:“要是并非手头拥有某种特别受珍视的东西,那么当我们说 frui 时又是指什么意思呢?”(Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere, quod diligis?)【《论教会品行》,载《文集》第一卷, c. 3;参看:《论基督教学说》,载《文集》第一卷, c. 2-4。】这里,上述的作为 frui 的 brauchen 的基本含义便被切中了。frui 含有 praesto habere 之意;praesto, praesitum, 在希腊语中叫 ὑποκείμενον, 即在无蔽领域中已经摆在眼前的东西,也即 ὄντα(始终逗留着的在场者)。据此看来,“brauchen”的意思就是:让某个在场者作为在场者而在场;frui, bruchen, brauchen 和 Brauch 就意味着:把某物交给其本己的本质,并且把作为这样一个在场者的某物保持在具有保护作用的手中。

在对 τὸ χρῆσιν 的翻译中,“用”(der Brauch)被思为存在本身的本质因素, bruchen, frui, 现在不再只是说人的享受行为,也不是联系于无论何种存在者——哪怕它是至高的存在者,即作为人之极乐(beatitudo hominis)的神性享有(fruitio Dei)——来说的;毋宁说,“用”现在指的是存在本身的现身方式,即存在本身作为与在场者的关系——关涉和牵连在场者本身——而成其本质的方式:τὸ χρῆσιν。

“用”把在场者交到它的在场中,也即交到它的逗留中去。“用”给予在场者以其逗留的份额。逗留者的每每被给予的逗留基于裂隙中,此裂隙把在双重的不在场(到达和离开)之间的在场者在过渡中接合起来。逗留之裂隙限制和界定着在场者本身。始终逗留着的在场者(即 τὰ ἔόντα)在界线(πέρας)内成其本

质。

作为裂隙之份额的给予，“用”乃是发送着的接合（das zuschickende Fügen），即：嵌合的接合作用，以及相随地，还有牵系的嵌合作用。“用”交付嵌合和牵系，其交付方式是：它先行保留着被交付者，把被交付者聚集到自身那里，并把它作为在场者庇护入在场之中。

但接合着嵌合、限制在场者的“用”交出界线，所以，作为 τὸ χρεών，“用”同时也是 τὸ ἄπειρον，即无界限者，^①因为它是在把逗留之界限赋予给始终逗留着的在场者之际成其本质的。

据辛普里丘在其对亚里士多德《物理学》所做的注释的流传文字记载，阿那克西曼德曾说过，在场者在无界限者中有其本质来源：ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον。无界限者乃是没有通过嵌合和牵系而接合起来的東西，不是在场者，而是：“用”（τὸ χρεών）。

“用”在接合嵌合和牵系之际纵身于逗留，并赋予每个在场者以其逗留。但这样一来，在场者也进入了一个持续的危險之中，即，它出于逗留着的固守而僵化于单纯坚持。因此，“用”本身始终同时也是那种使在场者进入非嵌合（Un-Fug）的交付过程。“用”嵌合这一“非”（Un-）。

因此之故，始终逗留着的在场者只能就其让嵌合、从而也让牵系归属于“用”而言才能在场。在场者根据“用”（κατὰ τὸ χρεών）而在场。“用”乃是使在场者入于其时时逗留的在场之中的接合着、保持着的聚集。

我们以“用”来翻译 τὸ χρεών，并非基于一种词源学—词汇学方面的考虑。“用”一词的选择起于一种先行的对思想的转渡

^① “无界限(者)”(τὸ ἄπειρον)或译“无定形”、“阿派朗”等。一般的哲学史教本视之为阿那克西曼德的基本“哲学概念”。——译注

(Übersetzen), 这种思想试图进入存在之被遗忘状态的命运性开端之中来思在存在之本质中的差异。在对存在之被遗忘状态的经验中,“用”(der Brauch)一词被强加给思想。关于在“用”一词中真正还有待思的东西,也许 τὸ χρεῶν 指示出一条踪迹;而此踪迹很快就在存在之命运——它世界历史地展开为西方形而上学——中消匿了。

阿那克西曼德之箴言在思考在场着的在场者之际解说了 τὸ χρεῶν 所命名的东西。在此箴言中得到思考的 χρεῶν, 乃是对希腊人在命运(Mοῖρα)的名义下经验为份额之发送的那个东西的首要的和最高的运思解释。命运(Mοῖρα)涵盖了诸神和人类。Τὸ Χρεῶν, 即“用”, 乃是使在场者每每进入一种在无敌领域中的逗留的交付。

Τὸ Χρεῶν 于自身中隐含着那种澄明着又庇护着的聚集的尚未突现出来的本质。“用”是聚集, 即逻各斯(ὁ Λόγος)。根据这样来思考的 Λόγος 的本质, 存在之本质被规定为统一着的一, 即 ἓν。巴门尼德思了这个相同的“-”(ἓν)。他明确地把这个统一者的统一性思为命运(Mοῖρα)(残篇第八, 第 37 行)。从存在之本质经验方面得到思考的命运(Mοῖρα)相应于赫拉克利特的逻各斯(Λόγος)。而在阿那克西曼德的“用”(Χρεῶν)中, 命运(Mοῖρα)和逻各斯(Λόγος)的本质先行得到了思考。

追索各个思想家之间的依赖性和相互影响, 这乃是思想的一种误解。每个思想家都是依赖的——都依赖于存在之劝说(Zuspruch des Sein)。这种依赖性的广度决定着思想摆脱令人迷惑的影响的自由。依赖性愈是广大, 思想的自由就愈是富有, 从而思想的危险也就愈强大; 此危险即是: 思想错失了以往之所思, 但依然——甚至也许只有这样——去思同一东西。

无疑, 我们后人必须已经在追忆中预先对阿那克西曼德之

箴言有所思考了,方能去追思巴门尼德和赫拉克利特的思想。这样一来,我们就可以消除一种曲解,按此曲解,人们认为巴门尼德的哲学是关于存在的学说,而赫拉克利特的哲学是关于生成的学说。

然而,为了思考阿那克西曼德之箴言,我们有必要首先——但也总是一再地——实行一个简单的步骤,经由这一步骤,我们得以转渡到那个往往未被说出的词语(即 $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$, $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$, $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$)所道说的东西那里。这个词语说的是:入于无蔽状态而在场。其中还隐含着:**在场本身一道带来无蔽状态**(Anwesen selbst bringt Un-verborgenheit mit)。无蔽状态本身就是在场。两者是同一的(*das Selbe*),但不是相同的(*das Gleiche*)。

在场者是在无蔽状态中当前和非当前地现身在场的东西。与存在之本质所固有的无蔽($\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$)一道,遮蔽($\lambda\eta\theta\eta$)也还完全未经思考,从而,“当前的”和“非当前的”,也即敞开地带之领域,也还始终未经思考。在此敞开地带范围内,每个在场者到达,始终逗留者的相互并存的在场展开自身并限制自身。

因为存在者乃是以始终逗留者的方式的在场者,所以,入于无蔽状态而到达了的存在者能够在无蔽状态中逗留而显现出来。显现乃是在场的本质结果,并且具有在场的特性。始终还就其在场方面来思考,唯有显现者才显示出一种外貌和外观。只有一种思想,一种先行在入于无蔽状态而在场的意义上思考了存在的思想,才能把在场者之在场思为相($\iota\delta\epsilon\alpha$)。但始终逗留着的在场者同时也作为入于无蔽状态而被带出来的东西(*das Hervor-Gebrachte*)而逗留。它之被带来,因为它从自身而来涌现之际把自身带出来。它之被带来,是因为它被人类制造出来。就这两方面来看,那入于无蔽状态而到达的东西在某种程度上就是一个工具($\acute{\epsilon}\rho\gamma\omicron\nu$),希腊人思之为:一个被带出来的东西。

着眼于这种根据在场状态来思考的工具(ἔργον)特性,就可以把在场者之在场经验为在被带出状态中成其本质的东西。被带出状态就是在场者之在场。存在者之存在是实现(ἐνέργεια)。

亚里士多德思之为在场(即 εἶν)的基本特征的实现(ἐνέργεια),柏拉图思之为在场的基本特征的相(ἰδέα),赫拉克利特思之为在场的基本特征的逻各斯(Λόγος),巴门尼德思之为在场的基本特征的命运(Mοῖρα),阿那克西曼德思之为在场的本质因素的“用”(Χρῆσιν),等等,命名的都是同一者。在此同一者的蔽而不显的丰富性中,具有统一作用的一的统一性(die Einheit des einenden Einen),即“一”(ἓν),为每一个思想家以各自的方式思考了。

可是,很快到了存在的一个时代,在其中,人们用 actualitas 来翻译实现(ἐνέργεια)。希腊思想于是被掩埋起来,直到我们今天,它只还以罗马的特征显现出来。现实性(actualitas)变成事实性(Wirklichkeit)。事实性变成客观性(Objektivität)。但即使客观性本身也还需要在场之特性,才能保持在其本质之中,也即保持在其对象性之中。这一在场(Anwesen)之特性乃是在表象之表现(Repräsentation)中的“在场”(Präsenz)。在作为实现(ἐνέργεια)的存在之命运中,决定性的转折就在于这种向现实性(actualitas)的过渡。

仅仅一种翻译就可以导致这种过渡吗?诚然,也许我们要学会在翻译中可能发生的事情。历史性的语言的真正的命运性遭遇乃是一个寂静的居有事件(Ereignis)。而在这种居有事件中,存在之命运在说话。西方转渡到何种语言之中?①

我们现在来尝试翻译阿那克西曼德之箴言:

① 此句中的“西方”(Abend-Land)或可译为“傍晚之疆域(土地)”——译注

… κατὰ τὸ χρεῶν' δίδουαι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίειν ἀλλήλους τῆς ἀδικίας.

“……entlang dem Brauch; gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-Fugs”。

“……根据用;因为它们(在克服)非嵌合中让嵌合从而也让牵系相互归属”。

我们既不能科学地证明这种翻译,我们也不可以凭任何一种权威而一味地相信这种翻译。科学的证明过于局限。而相信在思中无任何位置。这种翻译只能在箴言之思中得到思考。但思(Denken)乃是在思想者的历史性对话中的存在之真理的作诗(Dichten)。

因此之故,只要我们仅只以历史学的和语文学的方式来翻译此箴言,则此箴言就决不会有所反响。异乎寻常地,只有当我们通过思考当前的世界命运的纷乱状况的原因而抛弃了我们自己对惯常之表象的要求,这时,此箴言才能有所反响。

人类正在贪婪地征服整个地球及其大气层,以强力方式僭取自然的隐蔽的支配作用,并使历史进程屈服于一种对于地球的统治过程的计划和安排。这样的蠢蠢欲动的人无能于径直去道说:什么是(was ist);无能于去道说:这是什么——某物存在(was dies ist, dass ein Ding ist)。^①

存在者整体乃是一种唯一的征服意志的单一对象。存在之质朴性被掩埋于一种独一无二的被遗忘状态之中了。

① 或译:什么是“某物存在”。——译注

何种终有一死的人能够探测这种纷乱状态的深渊？人们满可以对此种深渊视而不见。人们满可以设立一个又一个幻象。而此深渊并不消失。

种种自然理论和历史学说并没有解除此种纷乱状态。它们倒是把一切弄得混乱不堪而使之成为不可知的东西了，因为它们本身就是乞灵于那种笼罩于存在者与存在的差异之上的纷乱的。

那么，究竟还有救吗？当而且唯当有危险时，才有救。而当存在本身入于其终极，并且那种从存在本身而来的被遗忘状态倒转过来时，才有危险。

但如果存在于其本质中**需要使用**(braucht)人之本质呢？如果人之本质乃基于存在之真理的思之中呢？那又如何？

那么，思(das Denken)就必须在存在之谜上去作诗。思才把思想的早先(die Frühe des Gedachten)带到有待思的东西的近邻。

孙周兴 译

什么是哲学？^{*}

此问题使我们触及一个十分宽广的、也即开阔的论题。由于此论题范围宽广，它便是不确定的。由于它是不确定的，我们就能以各种殊为不同的观点来对它进行探讨。其间，我们总是会切中某种正确的东西。但由于在探讨这样一个范围宽广的论题时，一切可能的观点相互交织在一起，故我们的讨论就会有缺乏适当的结合的危险。

因此之故，我们必须努力把问题规定得更准确些。以这种方式，我们把讨论带入某个确定的方向之中。由此，讨论便被带上一条道路。我说：带上一条道路。借此我们承认，此道路诚然不是唯一的道路。这条我在下面要指出的道路是否确实是一条能够使我们提出问题和解决问题的道路，这一点甚至必定还是悬而未决的。

如果我们假定，我们可以找到一条更准确地规定问题的道路，那么立刻就会出现一种针对我们的讨论的论题的重大异议。当我们问“什么是哲学？”之际，^①我们是关于(über)哲学来谈论。

* 本文系海德格尔 1955 年 8 月在法国诺曼底作的演讲，1956 年由德国纳斯克出版社(弗林根)出版。中译文据德-英对照本，纽黑汶，1958 年。译者在翻译时参考了俞声希先生的译文(载《现代外国哲学》，第七辑)。——编者

^① 按字面和海德格尔的原意，问句“什么是哲学？”(Was ist das——die Philosophie?) 更应译作“这是什么——哲学？”海氏在下文中强调，“这是什么？”的问题方式和“哲学”这个主题都是“希腊的”。故本文标题依德文原文亦更应译作《这是什么——哲学？》。——译注

以此方式来追问，我们显然是站在哲学之上，也即在哲学之外。但我们的问题的目标乃是进入哲学中，逗留于哲学中，以哲学的方式来活动，也即“进行哲学思考”（philosophieren）。因此，我们的讨论的道路不仅必须具有一个清晰的方向，而且这一方向还必须保证我们在哲学范围内活动，而不是在哲学之外围着哲学转。

可见，我们的讨论的道路必须具有某种方式和方向，即：哲学所探讨的东西是与我们本身相关涉的，触动着（nous touche）我们的，而且是在我们的本质深处触动我们的。

但哲学岂不由此成了感受、情绪、情感方面的一个事情么？

“以精美的情感作出糟糕的文学”。^①安德烈·纪德的这句话不仅适用于文学，还更适用于哲学。情感，即使最精美的情感，在哲学中也是没有地位的。人们说，情感是某种非理性的东西。相反，哲学不仅是某种理性的东西，而且是理性的真正指导。这样说时，我们已经不知不觉地对哲学是什么作出了裁决。我们已经过于匆忙地给我们的问题以一个答案。人人都认为哲学是理性的事情这个说法是正确的。但也许这个说法也还是对“什么是哲学？”这个问题的仓促的和草率的回答。因为我们可以马上对此答案提出新的问题。什么是理性？理性是什么，在何处、通过谁来决定？理性本身已经成了哲学之王吗？如果说“是”，那么是凭何种权力？如果说“不是”，那么理性又是从何处获得其使命和角色的呢？如果被当作理性的东西只是通过哲学并且在哲学史整体范围内才首先得以确定，那么预先宣布哲学是理性的事情，就不是什么好办法。然而，一旦我们对那种把哲学的特征刻划为理性行为的做法产生怀疑时，也就同样可以怀疑，哲学是否属于非理性的领域。因为不论谁想把哲学规定为非理性

① 安德烈·纪德：《陀斯妥也夫斯基》，巴黎，1923年，第247页。——原注

的,他都是把理性当作划界的尺度,而且,他又把理性假定为不言自明的东西了。

另一方面,如果我们指出另一种可能性,即:哲学所涉及的东西是与我们人的本质相关的,并且是触动着(*be - ruhr*t)我们的,那么情形就可能是:这种激动与我们通常所谓的感情和情绪——简言之,即非理性的东西——是毫无干系的。

从上面所述,我们首先只得出一点:如果我们胆敢在“什么是哲学?”这个标题下开始讨论,那就需要一种更高的谨慎。

首先,我们试图把问题带上一条方向清晰的道路上去,这样,我们才能免于在任意的和偶然的哲学观念中兜圈子。但我们应该如何去发现一条我们能借以可靠地规定我们的问题的道路呢?

我现在想指出的这条道路就在我们眼前。而且,只是因为它是最切近的一条道路,我们才难以发现它。但即使我们已经发现了它,我们也总还是笨拙地在这条路上行进。我们问:什么是哲学?我们往往已经道出了“哲学”这个词。但是如果我们现在不再把“哲学”当作一个用滥了的名称来使用,而是从其源起处来倾听“哲学”这个词,那它就是:*φιλοσοφία*。“哲学”一词现在说的是希腊语。这个希腊词语作为希腊词语乃是一条道路。这条道路一方面就在我们眼前,因为这个词语长期以来就已经先行向我们说话了。另一方面,这条道路又已在我们后面,因为我们总是已经听和说了这个词语。因此,希腊词语 *φιλοσοφία* 是一条我们行进于其上的道路。但我们对这条道路还只有十分模糊的认识,尽管我们能够拥有并且能够讲出一大篇关于希腊哲学的历史知识。

φιλοσοφία 这个词告诉我们,哲学是某种最初决定着希腊人的生存的东西。不止于此——*φιλοσοφία* 也决定着我们西方-欧

洲历史的最内在的基本特征。常听到的“西方-欧洲哲学”的说法事实上是同义反复。为何？因为“哲学”本质上就是希腊的；“希腊的”在此意味：哲学在其本质的起源中就首先占用了希腊人，而且仅仅占用了希腊人，从而才得以展开自己。

不过，在其现代-欧洲的时代，原始希腊的哲学之本质受到基督教观念的引导和支配。这些观念的支配地位是以中世纪为中介的。但我们仍不能说，哲学因此就变成基督教的，即变成对启示和教会之权威的信仰的事情了。哲学本质上是希腊的，这话无非是说：西方和欧洲，而且只有西方和欧洲，在其最内在的历史过程中原始地是“哲学的”。这一点为诸科学的兴起和统治地位所证实了。因为诸科学就来自最内在的西方-欧洲的历史过程，即来自哲学的历史过程，所以它们今天才能对全球的人类历史打上一种特殊印记。

让我们来考虑一下，这个被人们描绘成“原子时代”的人类历史的时期是什么意思。为科学所发现和释放出来的原子能被当作那种决定历史进程的力量。确实，要不是哲学已经先行于诸科学，那就根本不可能有诸科学。但哲学乃是：*ἡ φιλοσοφία*。这个希腊词把我们的讨论系于一种历史传统。因为这种传统是独一无二的，所以它也是清晰的。这个由希腊名称 *φιλοσοφία* 所命名的、并且以 *φιλοσοφία* 这个历史性词语向我们标明出来的传统，向我们开放出一条我们借以追问“什么是哲学？”的道路的方向。传统并不把我们交付给一去不复返的过去之物的束缚。交付，即 *delivrer*，是一种解放，就是进入与曾在者 (*das Gewesene*) 的对话的自由中。如果我们真正倾听“哲学”这个词，并且深思所倾听的东西，那么这个名称就会把我们召唤入哲学的希腊起源的历史中去。*Φιλοσοφία* 这个词仿佛就站在我们自己的历史的生庚证明上；我们甚至可以说，它站在被称为的原子时代的当

代世界历史的时代的生庚证明上。因此之故,唯当我们参与到一种与希腊人的思想的对话之际,我们才能来追问“什么是哲学?”这个问题。

但不光我们所要问的什么,即哲学,按其起源来看是希腊的,而且我们如何追问的方式也是希腊的;就连我们今天的提问的方式也是希腊的。

我们问:这是什么?这在希腊文中就是:τί ἐστιν。但某物是什么这个问题是多义的。我们可以问:远处那个东西是什么?我们得到回答:一棵树。此答案就是我们给一个我们并不确切地认识的事物以一个名称。

但我们还可以进一步问:我们称之为“树”的东西是什么?随着现在所提的问题,我们已经接近于希腊的 τί ἐστιν(这是什么?)了。这是由苏格拉底、柏拉图、亚里士多德所发展出来的问题形式。例如,他们问:这是什么——美?这是什么——知识?这是什么——自然?这是什么——运动?

然而我们必须注意,在刚刚指出的问题中,不仅是要寻求对自然、运动或美的一个更准确的界定,而同时也是要解释:这个“什么”意味着什么,这个 τί(什么)必须在何种意义上来理解。人们把这个“什么”的意思称为 quid est, τί quid, 即:实质(quidditas)、所是(Washeit)。但在哲学的不同时期,对实质有不同的规定。例如,柏拉图的哲学就是对这个 τί(什么)的意思的一种特殊阐释。那就是所谓 ἰδέα(相)。当我们追问 τί、追问 quid 时,我们便意指这个“理念”(Idea),这绝不是不言自明的事情。亚里士多德对 τί 作了不同于柏拉图的解释。康德对 τί 作了另一种解释,而黑格尔又有另一种解释。一向以 τί、quid、“什么”为引线索被追问的东西每每都重新被规定。每当我们联系于哲学来问“这是什么?”时,我们便在追问一个原始地希腊的问题。

让我们牢牢记住：无论是我们的问题的论题——“哲学”，还是我们问“这是什么？”的提问方式，两者按其起源来看都是希腊的。我们本身归属于这个源头，即便我们绝口不提“哲学”这个词。一旦我们不仅在字面上把“这是什么——哲学？”这个问题表达出来，而且沉思此问题的意义，我们就被专门召唤回这个源头之中了，为此源头并且由此源头而被索回了。【“哲学是什么？”这个问题并不是一个以一种对自身的认识为目标的问题（哲学的哲学）。此问题也不是一个致力于认识所谓“哲学”的起源和发展的历史学问题。此问题是一个历史性的问题，也即一个命运性的问题。^①更进一步说：它不是“一个”历史性的问题，它就是西方-欧洲的此在(Dasein)的这个历史性的问题。】

如果我们进入到“什么是哲学？”这个问题的整个原始意义中，则我们的追问通过其历史性起源就已经找到了一个指向历史性的未来的方向。我们已经找到了一条道路。问题本身就是一条道路。此道路从希腊人的此在一直延伸至我们这里——即使不说超越于我们。如果我们执着于这个问题，我们就是行进在一条方向清晰的道路上。但我们并没有因此而得保证，我们直接就能以正确的方式走上这条道路。我们甚至不能立即决定我们今天处身于这条道路的哪一位置上。长期以来，人们往往把某物是什么这样一个问题当作关于本质的问题。向来只有当被问及本质的那个东西已经变得模糊不清，同时，人与这个被问及的东西的关系已经变得不确定或者甚至已经被动摇，这时候，关于本质的问题才觉醒。

我们的讨论的问题涉及哲学的本质。如果此问题出于某种

^① 在此应注意“历史学的”(historisch)和“历史性的”(geschichtlich)两词，后者才是真实发生的“历史”，从而才是“命运性的”(geschicklich)。——译注

需要,而不是仅仅为了进行谈话而保留的一个虚假问题,那么哲学之为哲学就必定对我们来说变成了一个大可追问的问题了。确实如此吗?如果确是如此,那么,在何种程度上哲学对我们来说成了大可追问的问题?显然,只有当我们已经获得了一种对哲学的洞察,我们才能说明这一点。而为洞察哲学,就需要我们事先知道哲学是什么。于是,我们便奇怪地被逐入一个圈子之中。哲学本身看来就是这个圈子。就算我们不能立刻跳出这个圈子,我们却还可以考察一下这个圈子。那么,我们的眼光应转向何方? Φιλοσοφία 这个希腊词为我们指明了方向。

这里须得作一种原则性的说明。如果我们现在和往后要倾听希腊语,那么我们就进入了一个别具一格的领域之中。渐渐地我们的思想就会明白,希腊语并不是像我们所熟悉的欧洲语言这样的一种单纯的语言。希腊语,而且只有希腊语,才是逻各斯(λόγος)。在下面的讨论中,我们还将不得不进一步论及此点。开始时,我们只须指出:在希腊语中,其中所道说的东西以一种别具一格的方式同时就是它所命名的东西。如果我们希腊地倾听一个希腊词语,我们就领会它的 λέγειν,即它的直接陈述。它所陈述的东西是摆在我们眼前的东西。通过希腊地被倾听的词语,我们便寓于眼前的事情本身,而并非首先寓于某个纯粹的语词含义。

希腊词 φιλοσοφία 源于 φιλόσοφος 一词。后者就像 φιλάργυρος (热爱银子), φιλότιμος (热爱荣誉) 一样,原先是个形容词。φιλόσοφος 这个词大约是由赫拉克利特所创造的。这就是说,在赫拉克利特那里还没有 φιλοσοφία (哲学) 一词。一个 ἀνὴρ φιλόσοφος 不是一个“哲学的”人。希腊语的形容词 φιλόσοφος 所说的完全不同于形容词“哲学的”。一个 ἀνὴρ φιλόσοφος 就是那个 ὅς φιλεῖ τὸ σοφόν, 即热爱 σοφόν 的人;这里,在赫拉克利特意义

上, φιλεῖν, 即热爱, 意味着: ὁμολογεῖν, 以逻各斯的方式去说话, 即响应于逻各斯。这种响应就是与 σοφόν 相协调。协调就是 ἁρμονία。一物与另一物相互结合起来, 因其相互依赖而原始地相互结合起来——这种协调就是赫拉克利特所说的 φιλεῖν, 即“热爱”的特征。

这个 ἀνὴρ φιλόσοφον 热爱着 σοφόν。赫拉克利特这个词的意思很难翻译。但我们可以根据赫拉克利特自己的解释来解说之。据此, σοφόν 说的是: Ἐν Πάντα, 即“一(是)一切”。这里, “一切”意指: Πάντα τὰ ὄντα, 即存在者之整体、总体。Ἐν, 即一, 意指: 一、唯一、统一切者。但一切存在者都是在存在中统一的。这个 σοφόν 是说: 一切存在者在存在中。更明确地说: 存在是 (ist) 存在者。在此, “是”当作及物动词来使用, 其意如同“聚集” (versammelt)。存在把一切存在者聚集起来, 使存在者成为存在者。存在是聚集——即 Λόγος(逻各斯)。^①

一切存在者在存在中。这样的话, 即使还不算不堪入耳, 听来也不免太过浅薄了。因为没有人需要为存在者归属于存在这回事操心。尽人皆知存在者是存在着的东西。对存在者来说, 除了存在着, 它还有什么别的东西吗? 然而, 正是存在者被聚集于存在中, 存在者出现在存在的显现中这回事, 使希腊人惊讶不已。希腊人最早而且也唯有希腊人才惊讶于此。存在者在存在中——这对希腊人来说是最可惊讶的事情。

然而, 甚至希腊人也必得去挽救和保护对这种最可惊讶的事情的惊讶状态, 以防智者的知性的攻击; 智者的知性总是为一切备下了人人都能立即理解的说明, 并且把这种说明放到市场上去兜售。对最可惊讶的事情——存在中的存在者——的拯救

^① 参看拙著:《演讲与论文集》, 1954年, 第207-229页。——原注

是由一些以最可惊讶的事情,即 σοφόν 为出发点的人来完成的。通过拯救活动,这些人就成了追求 σοφόν 的人,并通过他们自己的追求,在其他那里唤醒了 对 σοφόν 的思慕,并使这种思慕保持着生气。于是,热爱 σοφόν,即上面已经指出的与 σοφόν 的协调,即 ἀρμονία,就成了一种 ὄρεξις(思慕),一种对 σοφόν 的欲求。这个 σοφόν——在存在中的存在者——现在特别受到追求。由于热爱不再是一种与 σοφόν 的原始的协调,而是一种对 σοφόν 的特别的欲求,所以,热爱 σοφόν 就成了“φιλοσοφία”(哲学)。哲学的欲求便由厄洛斯^①来规定了。

现在,对 σοφόν,对 Ἐν Πάντα【一(是)一切】,对存在中的存在者的渴求,就成了这样一个问题:就存在者存在而言,存在者是什么?现在,思想才成为“哲学”了。赫拉克利特和巴门尼德还不是哲学家。为什么不是呢?因为他们是更伟大的思想者。这里,“更伟大”并不是对一种成就的估价,而是显明着思想的另一度。赫拉克利特和巴门尼德之所以“更伟大”,是因为他们依然与 Λόγος(逻各斯)相契合,亦即与 Ἐν Πάντα【一(是)一切】相契合。走向“哲学”一步,经过诡辩论的酝酿,最早是由苏格拉底和柏拉图完成的。进而,几乎在赫拉克利特之后两个世纪,亚里士多德把这一步表达为:“καὶ σὴ καὶ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ αἰεὶ ζητούμενον καὶ αἰεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ οὐν;”(《形而上学》Z1, 1028 b2 sqq)译文如下:“自古至今(哲学)所常质疑问难又一再没有找到通道的问题是:存在者是什么?(τί τὸ οὐν)”。

哲学就存在者存在,去探索存在者是什么。哲学行进在通向存在者之存在的途中,也即着眼于存在而通达存在者。亚里士多德在我们上面所引的这段话之后作了一个补充解说: τοῦτο

① 厄洛斯(Eros)为希腊爱神。——译注

ἔστι τίς ἡ οὐσία；译文如下：“这（即 τί τὸ ὄν）意味着：什么是存在者之存在状态？”存在者之存在就在于这种存在状态（Seiendheit）。而这种存在状态，即 οὐσία（在场），柏拉图称之为 ἰδέα（相），亚里士多德称之为 ἐνέργεια（现实）。

眼下我们还不必更确切地探讨亚里士多德所说的 ἐνέργεια 是什么意思，以及 οὐσία（在场）在什么程度上能由 ἐνέργεια 来规定。这里重要的只是一点：我们要注意亚里士多德是如何从其本质上来界定哲学的。在《形而上学》第一卷（A2, 982b 9sq）中，亚氏说：哲学是关于第一原理和原因的抽象认识。人们通常把 ἐπιστήμη 译为“科学”。这是一种误解，因为我们太易于让关于“科学”的现代观念渗透于其中了。即便我们在费希特、谢林、黑格尔所指的哲学意义上来理解“科学”，把 ἐπιστήμη 译成“科学”的做法也是错误的。ἐπιστήμη 一词源于分词 ἐπιστάμενος（知其然的人）。后者被用来称呼那些胜任、擅长某事的人（在 apparence 即有能力意义上的胜任）。哲学乃是 ἐπιστήμη τις，一种胜任，θεωρητική，即能够 θεωρεῖν（思辨），也即注视着某种东西并且将注视中所窥见的东西收入眼帘并保持眼帘中。因此，哲学就是 ἐπιστήμη θεωρητική（思辨的认识）。但什么是被哲学收入眼帘中的东西呢？

亚里士多德把这种东西称为 πρῶται ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι。人们译之为：“第一原理和原因”，即存在者的第一原理和原因。第一原理和原因因此构成了存在者之存在。在两千五百年后的今天，我们也许可以来考虑一下：存在者之存在与诸如“原理”和“原因”之类的东西究竟有什么相干？

存在在何种意义上被思考，诸如“原理”和“原因”之类的东西才适合于烙印并且接受存在者之存在呢？

但我们现在要关注一下另一些东西。上面所引的亚里士多

德的话告诉我们,从柏拉图以降一直被称为“哲学”的东西在哪个方向上行进。这句话给出了一个关于什么是哲学的答复。哲学是一种能力,它能够把存在者收入眼帘,也即能够就存在者存在来洞察存在者是什么。

“什么是哲学?”这个问题给予我们的讨论以丰富的不安和激动,并为讨论指明了路向;而亚里士多德早已对之作了回答。如此,我们的讨论就不再是必要的了。尚未起步,就已结束。人们马上反驳说,亚里士多德关于哲学是什么的说法决不能是对我们的问题的唯一答案。充其量,它也不过是许多答案中的一种而已。诚然,借助于亚里士多德对哲学的特性的描绘,我们能够来设想和解释亚里士多德和柏拉图以前的思想和亚里士多德之后的哲学。但是,人们很容易指出,在后来的两千多年中,哲学本身以及哲学表达它自己的本质的方式,发生了多样的变化。谁会否认这一点呢?但同时我们也不可忽略以下事实:恰恰是因为贯串在这个过程中的变化,才使从亚里士多德直到尼采的哲学保持着同一。因为变化是同一中的联系的保证。

我们这么说,决不是主张亚里士多德的哲学定义是绝对有效的。即便在希腊思想的历史的范围内,它也仅仅是对希腊思想及其使命的一种特定解释。无论如何,亚里士多德对哲学的特征的描绘不能转嫁到赫拉克利特和巴门尼德的思想上去;相反,亚里士多德的哲学定义确然是早期思想及其结论的一种自由的结果。我说“一种自由的结果”,因为我们根本不可能看出各个哲学和哲学时代是在辩证运动的必然性意义上相继产生出来的。

对我们在讨论中探讨“什么是哲学?”这个问题的尝试来说,可以从上面所说的内容中得出什么结论呢?首先一点:我们不能仅仅固执于亚里士多德的定义。由此我们得出第二点:我们

必须了解前前后后的哲学定义。然后呢？然后通过比较、抽象，我们推知一切定义的共性是什么。然后呢？然后我们就获得了适用于一切哲学的一个空洞公式。再后呢？于是我们就尽可能远地离开了我们问题的答案。何以至此？因为在这样推进时，我们只是在历史学上收集现成的定义，并且将它们归入一个一般公式中。所有这一切实际上也可以凭着伟大的博学并且借助于正确的论断来做。这样做，我们根本用不着通过沉思哲学的本质而进入哲学中。以此方式，我们获得了多样的、彻底的、甚至也是有用的知识，认识到人们是如何表象在历史过程中的哲学的。但在这条道路上，我们决不能获得一个对“什么是哲学？”这个问题的真正的、也即合法的答案。此答案只能是一个哲学化的答案，一个作为应答 (Ant - wort) 而在自身中哲学化 (philosophieren) 的答案。但我们应如何理解这句话呢？一个答案，特别是作为一种应答的答案，如何才能哲学化呢？让我暂时用一些提示来揭示之。这里所指的事情将一再使我们的讨论感到不安。它甚至是决定我们的讨论是否能成为真正哲学的讨论的试金石。这完全不是我们所掌握得了的。

对“什么是哲学？”这个问题的答案何时才是一个哲学化的答案呢？我们何时才哲学化呢？显然，唯当我们进入与哲学家的对话之时。这也包括：我们始终与他们深入讨论他们所说的东西。这种对始终作为同一而特别为哲学家们所关注的东西的深入讨论，乃是一种言说，是在 *διαλέγεσθαι* 意义上的 *λέγειν*，即作为对话的言说。是否对话必须是一种辩证法并且何时是一种辩证法，我们姑且不论。

确定的描写哲学家们的意见是一回事；与他们深入讨论他们道说的东西，即他们之何所道说，则完全是另一码事。

因此，假如哲学家为存在者之存在所招呼，才就存在者存在

而去道说存在者是什么,那么,我们与哲学家的讨论也就必定是由存在者之存在所唤起的。我们本身必定通过我们的思想而与哲学向之行进的那个东西相遇。我们的言说必须响应于那个召唤了哲学家们的东西。如果这种响应(Ent-sprechen)为我们所成功,那么我们便在真正意义上应答着“什么是哲学?”这个问题。真正说来,德文中的 antworten(回答)一词意同 entsprechen(响应)。对我们的问题的回答并非全在于一个陈述,后者通过对我们在“哲学”这个概念那里所设想的东西而对问题作出答复。回答不是一个有所答复的陈述,而毋宁说是响应,这种响应应合于存在者之存在。的确,我们立即就想知道,究竟是什么构成了响应意义上的回答的特征,但一切首先取决于,我们要在提出关于这种特征的理论之前进入这种响应中。

对“什么是哲学?”这个问题的回答就在于:我们响应于哲学向之行进的那个东西。而且,这个东西就是存在者之存在。在这种响应中,我们自始就倾听着哲学已经向我们劝说的那个东西了;这里,哲学就是希腊文意义上的 φιλοσοφία。因此,只有当我们保持与哲学传统传递(亦即释放)给我们的那个东西的对话时,我们才进入与响应,也即获得对我们的问题的回答。我们找到对“什么是哲学?”这个问题的答案,并不是通过关于哲学定义的历史学陈述,而是通过与作为存在者之存在而传递给我们的东西的对话。

通向我们的问题的回答的这条道路不是与历史的断裂,不是抛弃历史,而是对传承下来的东西的居有和转换。这种对历史的居有就是我们所谓“解构”(Destruktion)的意思。“解构”一词的意义在《存在与时间》(第六节)中已得清楚的描写。解构的意思并不是摧毁,而是清除、肃清和撇开那些关于哲学史的纯粹历史学上的陈述。解构意味:开启我们的耳朵,净心倾听在传统

中作为存在者之存在向我们劝说的东西。通过倾听这种劝说(Zuspruch),我们便得以响应了。

但在我们说这番话时,不免生发疑虑。要问:我们必须首先致力于达到一种与存在者之存在的响应吗?难道我们人不是始终已经在这种响应中了吗?而且,不仅事实如此,从人的本质而来不就如此吗?这种响应不就是我们的本质的基本特征吗?

确然。但如果是这样,我们就不再能说我们首先要达到这种响应。不过,我们还是可以这样说。因为尽管我们总是随时随地与存在者之存在相应合,但却很少去注意存在的劝说。对存在者之存在的响应固然始终是我们的居所,但它只是偶而才成为一种特别地为我们所接受的、自行展开着的状态。唯当此事发生,我们才真正响应于向着存在者之存在行进的那种哲学所关注的东西。哲学就是响应于存在者之存在;但只有并且仅当这种响应已经真正实现,并因而在自行展开,并且扩建着这种展开时,哲学才是这种响应。这种响应以不同方式发生,依存在之劝说如何说话,依这种劝说被倾听与否,依被听到的东西是被道说了呢抑或被保持着沉默。我们的讨论能够给出一些时机,对之加以深思。

现在我只想说说这场讨论的序言。我想把前面所阐发的东西引回到我们在联系安德烈·纪德所谓的“精美的情感”时所触及的东西那里。*φιλοσοφία* 是真正实行了的响应,这种响应由于关注着存在者之存在的劝说而说话。这种响应倾听着劝说的声音。作为存在之声音向我们劝说的东西规定着我们的响应。于是,“响应”便意味着:从存在者之存在而来被规定,即 *être disposé*。Dis - posé 的字面意思是:被分解、被澄清,并由此而被置人与存在者的关联中。存在者之为存在者规定着言说,其方式是:道说(Sagen)合辙(协调)于存在者之存在。响应必然地和

始终就是一种合辙的响应,而并非仅仅偶然地和间或是一种合辙的响应。它在一种合辙状态(Gestimmtheit)中存在。而且,唯在这种合辙状态的基础上,这种响应的道说才获得它的精确性、它的音调(Be-stimmtheit)。

作为合辙的和定音的响应,响应在本质上乃在一种调音中。通过这种调音,我们的行为向来或这样或那样地被安排。如此理解的这种调音不是那种仅仅与响应相伴随的偶然涌现出来的感情的音乐。如果我们把哲学的特征描绘为合辙的响应,那么我们决不是想把思想交付给情感状态的偶然变化和波动。毋宁说,问题只是要指出:道说的一切精确性都建基于一种响应的倾向;我所谓响应,就是符合,注意那种劝说。

但首先,指出本质性的响应之合辙状态,这并不只是一个现代的发明。希腊思想家柏拉图和亚里士多德早就注意到,哲学和哲学活动属于人的那个向度,即我们称之为调音(在合辙状态和定音状态意义上)的那个向度。

柏拉图说(《泰阿泰德篇》155d):“惊讶,这尤其是哲学家的一种 πάθος(情绪)。除此之外,哲学没有别的开端”。“这地地道道是哲学家的 πάθος,即惊讶,因为除此之外哲学没有别的决定性的起点”。

作为 πάθος,惊讶乃是哲学的 ἀρχή(开端)。我们必须全面地理解 ἀρχή 这个希腊词。它是指某物从何而来开始了。但这种“从何而来”并不是在开始时被抛在后面了,而是这个 ἀρχή(开端)成为 ἀρχεῖν 这个动词所说的东西了,即成为占支配地位的东西了。惊讶的 πάθος(情绪)并非简单地停在哲学的发端处,就像诸如一个外科医生的洗手是在手术之前一样。惊讶承荷着哲学,贯通并支配着哲学。

亚里士多德也说了同样的话(《形而上学》A2, 982 b12sq):

“因为古今的人们都是通过惊讶而开始哲学活动的”。“通过惊讶,人们现在也像在其开始时一样进入了哲学活动的决定性开端中”(达到了哲学活动由以发端并且完全决定着哲学活动过程的那个开端)。

如果我们以为柏拉图和亚里士多德只是在这里把惊讶确定为哲学活动的原因,那是十分肤浅的,而且首要地是非希腊地来思考了。倘若他们持这种意见,那就意味着:曾经一度,人们惊讶于存在者,惊讶于存在者存在这回事情以及存在是什么。受这种惊讶的驱动,他们才开始了哲学活动。而一旦哲学发展起来,作为动力的惊讶就成为多余的了,因而消失了。它之所以能消失,是因为它只不过是—种推动力。然而,惊讶是 ἀρχή——它贯通于哲学的每一个步骤中。惊讶乃是 πάθος。我们通常把 πάθος 译为情绪、情绪的迸发。但 πάθος 却是与 πάσχειν 即遭受、承受、承荷、共生和得到规定等意思联系在一起的。即使在这样的情形中,如我们把 πάθος 译作我们所谓的合辙和音调意义上的定音,也还是冒险的。但我们必须冒这种翻译的险,因为只有这种翻译才能使我们避免从现代心理学意义上去理解 πάθος。只有当我们把 πάθος 理解为合辙时,我们也才能对 θαυμάζειν 即惊讶作进一步的描述。我们在惊讶中约束着自己(être en arrêt)。我们仿佛从存在者那里退回来——从存在者存在并且如是存在而不是别样存在这回事情那里退回来。惊讶也不全在于从存在者之存在那里退回来;相反,作为这种退却和自我约束,惊讶同时好像被拉向和系执于它所退出的地方。因此,惊讶就是—种倾向(Disposition),在此倾向中并且为了这种倾向,存在者之存在自行开启出来。惊讶是一种调音,在其中,希腊哲学家获得了与存在者之存在的响应。

有—种完全不同的调音,这种调音规定了思想,使之以全新

的方式去提出那个传统的问题——就存在者存在而言存在者究竟是什么——,并因此开始了哲学的一个新时代。笛卡尔在其《沉思》中不仅仅问,并且不首先问 $\tau\acute{\iota}\ \tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu$ ——就存在者存在而言,存在者是什么?笛卡尔是问:那个在确定之物(ens certum)意义上真实存在着的存在者是什么?此间,对笛卡尔来说,certitudo 的本质发生了变化。因为在中世纪,certitudo 并不是指确定性,而是指在其所是中的那个存在者的固定界限。这里 certitudo 还与 essentia 同义。另一方面,对笛卡尔来说,那真实存在的东西是以另一种方式来衡量的。对他来说,怀疑就成了一种调音,在其中回响着那种对 ens certum 即在确定性中存在的东西的合辙。certitudo 于是就成了那种对 ens qua ens(存在者之为存在者)的确定,这种确定是从我思对于人的自我的无可怀疑性而得出的。这样,自我就成了别具一格的 sub - jectum(主体),人的本质因而也首次进入了自我性意义上的主体性的领域。从这种对 certitudo 的合辙中,笛卡尔的言说就获得了一种清楚明白的感觉(clare et distincte percipere)的规定。怀疑的调音就是对确定性的肯定的承认。从此,确定性就成了真理的决定性形式。对在任何时候都可获得的认识的绝对确定性的信念的调音就是一种 πάθος, 从而是近代哲学的 ἀρχή(开端)。

但近代哲学的 τέλος 即完成——如果我们可以这样说的话——又在何处呢?这一终结是由另一种调音来规定的吗?我们应到哪里去寻找近代哲学的完成呢?在黑格尔那里,还是只在谢林后期哲学那里呢?马克思和尼采的情形又如何呢?他们已经越出了近代哲学的轨道吗?如果没有,我们应如何来确定他们的地位?

看起来,似乎我们只是提出了一些历史学上的问题。但实际上,我们是在考虑哲学的未来本质。我们试图倾听存在之声

音。这种声音把今天的思想带入何种调音中去了？此问题是不能明白地回答的。也许有一种基本的调音在起作用。但它对我们来说还是隐而不现的。这或许是一个标志，表明我们今天的思想还没有找到它的清晰的道路。我们所碰到的不过是思想的各种调音。一方面是怀疑和失望，另一方面是对那些未经检验的原则的盲目醉心，这两方面相互对立着。怕和畏交织着希望和信心。所到之处，看来思想似乎按照它的推理的表象和计算特性而完全摆脱了任何一种调音。但是，就连计算之周密，计划之实际而清醒，也是一种合辙的标志。不止于此；甚至摆脱了一切情绪影响的理性，作为理性，也还合辙于那种对它的各种原理和规则的逻辑—数学上的明彻性的信念。

哲学就是那种特别被接受并且自行展开着的响应，对存在者之存在的劝说的响应。唯当经验到了哲学如何以及以何种方式成为哲学，我们才认识和知道哲学是什么。哲学以响应方式存在，响应乃是与存在者之存在的声音相协调。

此响应乃一种言说。^①它效力于语言。这意思对我们今人来说很难理解；因为我们流行的语言观念已经历了一些奇怪的变化。由于这些变化，语言显现为一种表达的工具。据此看来，人们认为正确的说法是：语言效力于思想，而不是：作为响应的思想效力于语言。但首要地，今天的语言观念与希腊的语言经验已相去甚远。语言的本质向希腊人敞开为逻各斯(λόγος)。但何谓 λόγος 和 λέγειν？通过对 λόγος 的多样解释。我们现在才开始慢慢地对它的原初的希腊本质有了一些隐约的观解。不过，我们既不能重新返回到这种语言的本质那里，也不能简单

^① 在此应注意“响应”(Ent-sprechen)与“言说”(Sprechen)的字面和意义联系。——译注

地接受这种语言的本质。相反地,也许我们必须与作为 λόγος 的语言的希腊经验进入一种对话中。为何? 因为如果没有一种对于语言的充分沉思,我们就决不能真正知道:作为那种被标识出来的响应的哲学是什么,作为一种别具一格的语言方式的哲学是什么。

然而,因为诗——如果我们把它与思比较一番——是以一种完全不同的别具一格的方式来为语言效力的,所以我们这场思索哲学的讨论必然导致对思与诗的关系的探讨。在思与诗两者之间有一种隐秘的亲缘关系,因为这两者都效力于语言,为语言尽力而挥霍自己。但思与诗之间同时也有一道鸿沟,因为它们“居住在遥遥相隔的两座山上”。

眼下,人们蛮可以提出要求,把我们的讨论限制在哲学问题上。不过,唯当在讨论中表明了一点,即哲学并不像我们现在所解释的那样是一种把存在者之存在的劝说带向语言的响应,这时候,上面这种限制才是可能的,甚至是必然的。

换言之,我们的讨论并没有对自己提出任务:制定一个固定的纲领。但它愿努力为所有参与进来的人们准备一种专心——在此专心中,被我们命名为存在者之存在的那个东西招呼着我们。而这当儿,在命名存在者之存在时,我们想起亚里士多德早已说过的话:

“存在之为存在多样地显现出来”。^①

Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς.

孙周兴 译

① 参看拙著:《存在与时间》,第7节B。——原注

面向存在问题*

前 言

这篇文章最初是为恩斯特·荣格尔纪念文集^①(1955年)而做,这里对它未做改动,只是(在第25、26页)增加了几行而已。有所变动的是标题。原先它叫做:“论‘线’”。这里的新标题应当表明:对虚无主义之本质的思考起源于对存在之为存在的探讨。哲学按其传统将存在问题理解为关于存在者之为存在者的问题。存在问题就是形而上学问题。对这个问题的回答总是要依据对存在的释义,这种释义始终被视为是无疑的并且为形而上学提供了根据与基础。形而上学并不回溯到它自己的根据上去。《什么是形而上学?》一书的“引论”便是对这个

* 本文最初以《论“线”》为标题发表于《友好往来——恩斯特·荣格尔六十诞辰纪念文集》上,1955年由维多里奥·克劳斯特曼出版社(美茵法兰克福)出版。1956年出单行本,改题为《面向存在问题》。后收入《路标》(美茵法兰克福1967年)。中译文据《路标》1978年第二版译出。——编者

① 恩斯特·荣格尔(Ernst Juenger, 1895—?),德国作家。一般认为,他带有强烈的民族主义倾向。在第二次世界大战前后,他与A.希特勒、C.施密特一起被称为“新民族主义的无可争议的精神领袖”。其代表作除本文所及之外还有:《枪林弹雨》(1920)、《冒险的心》(1927)、《战争与战士》(1930)、《在大理石危岩上》(1939)、《世界国家》(1960)等等。——译注

回溯所做的解释,这个引论从此书的第五版(1949年)起便附加在《什么是形而上学?》这个演讲之前。(第七版,1955年,第7—23页。)

论 “线”

亲爱的荣格尔先生!

我对您 60 寿辰的祝辞采用了您在同样场合惠赠于我的一篇文章的标题,只是略有更动而已。您的文章“论线”在此期间已经作为单篇论文发表,在几处做了扩充。它不仅仅是一份对局势的描述,而且是一份对线之纵横交错状况的“局势评论”。线也被称之为“零度子午线”(第 29 页)。您谈到(第 22 页和 31 页)“零点”。零的意思在于虚无,也就是在于空乏。当一切趋向于虚无时,虚无主义便是主宰者。它在零度子午线那里趋近于自身的完成。您通过对尼采的解释而将虚无主义理解为这样一个过程:**“最崇高的价值在丧失着自身的价值”**(尼采,《强力意志》,2,写于 1887 年)。

零度线作为子午线有其自己的区域。完成的虚无主义的领域构成了两个时代的分界线。标志出这个领域的线是临界线。这条线决定了,虚无主义运动究竟是葬身于无效虚无(nichtiges Nichts)之中,还是过渡到一个“新的存在朝向”的领域之中(第 32 页)。因此,虚无主义的运动从其自身来看必定具有各种不同的可能性并且就其本质而言是多义的。

您的局势评论在探讨一些信号,这些信号表明了我們是否以及在何种程度上横穿过线并且因此而步出虚无主义的区域之外。您的文章的标题“论线”(Über die Linie)中的“论”字(über)也正意味着“超”线,意味着“trans”、“μετά”。与此相反,我在下

面的说明则只在“de”、“περί”的意义上使用“über”一词。^①这些说明仅仅“论”及线本身,论及正在完成的虚无主义的区域。只要我们考虑一下线这个形象用语便可以看出,线活动于一个空间之中,这个空间本身是受一个场所(Ort)规定的。场所在进行聚集。聚集将被聚集之物隐藏到它们的本质之中。从线的场所中,虚无主义的本质得以产生并得到完成。

我的这封信想对线的这一场所作出前思,并借此而对线进行探讨。您所做的以“超线”(trans lineam)为题的局势评论和我所做的以“论线”(de linea)为题的探讨是互属的。前者包含着后者。后者依赖于前者。我并没有因此而告诉您一些特别的东西。您知道,要想对有关虚无主义运动的人的局势以及在这个运动之内的人的局势作出评论,就需要一种可以提得出的本质规定。然而许多人并不知道这一点。这一无知使人们在评论我们的局势时陷入茫然。它使人们对虚无主义作出轻率的判断,使人们看不见“这个所有来客中最可怕的客人”之来临(尼采,《强力意志》,关于计划,WWXV,第141页)。它被称之为“最可怕的”(unheimlichst),因为它作为对意志的绝对意志所意图的正是无家性本身(Heimatlosigkeit als solche)。^②因此,要想将它赶出门外是无济于事的,因为它早已无形地在家中徘徊了。应当看到这个来客并且看透这个来客才是。您自己写道(第11页):“要想对虚无主义作出确切的定义,这就好比要想使癌症的起因变得可见。它并不意味着治愈病症,但却肯定意味着治愈

① 德文中的“über”一词具有“关于……”和“超出……”两种含义。海德格尔在后面用的两个词则分别为拉丁文和希腊文中单义的“超出”以及“关于”。——译注

② 德文中的“unheimlich”一词原义是“非家的”、“非寻常的”。海德格尔在这里加入此原义,于是可以引出后面的“heimatlos”,即“无家的”。——译注

的前提,只要人们还在一起做着这种努力。因为这里事关一个远远跨越出历史的过程。”

因此,如果可以将“超线”这个引言比喻为人类为治愈所做的可能努力,那么从对“论线”的探讨中便可以获得“对虚无主义的一个确切定义”。尽管您强调,虚无主义并不能等同于疾病,也不能等同于混乱和邪恶。虚无主义本身并不像癌症起因那样是一种有病的东西。就虚无主义的本质而言,它是无望的和无可救药的。您的文章的风格可以说是一种医生的风格,这从文章的“预诊”、“诊断”、“治疗”三分结构中便可以看出。尼采年青时曾将哲学家称之为“文化医生”(WWX,第225页)。但现在所关系到的不再仅仅是文化。您说得有理:“整个世界都处在危险之中”,“这里所关系到的是整个地球”(第28页)。能够得到治愈的只是恶果和这个地球运动的有害的伴随现象。这样,我们就更加需要对起因,即对虚无主义的本质有所了解和认识。我们也就更需要思,如果对本质的充分经验是在相应的思中发生的话。然而,随着直接有效的治愈可能性的减少,思的能力也在以相同的程度缩小。虚无主义的本质既不是可治愈的,也不是不可治愈的。它是无治之物(das Heil - lose),但却作为无治之物而独特地指明完好之物(das Heile)。如果思接近了虚无主义的本质领域,那么思就必然会变得更为暂时并因此而变成另一种样子。

对线的探讨是否能够提供“对虚无主义的确切定义”,它甚至是否被允许追求这样一种定义,一个暂时的思者会对此产生疑问。对线的探讨必须做其他的尝试。这里所陈述的这种对定义的放弃似乎是在牺牲思的严格。但是,这种放弃也有可能将思导向一种努力,它使我们认识到,什么才是思的合乎实事的严格。这种思永远不允许自己高居于理性的法官席上,作出高高

在上的决断。理性根本不是公正的法官。它肆无忌惮地将所有那些与它不相符的东西都看作是臆造之物,并且还将他们排挤到由它自己划定的非理性主义的泥潭之中。理性以及对它的想象只是思的一种,它决不是通过自身而得到规定,而是通过那种以理性的方式进行着思并因此被称之为思的东西而得到规定。理性的统治是作为对所有秩序的理性化、作为规范化、作为平均化而在欧洲虚无主义发展的过程中建立起来的,这是思,同样,与此相属的还有向非理性主义遁逃的企图,这也是思。

然而,最令人担忧的是这样一个过程,即:理性主义和非理性主义以同样的方式纠缠在一起,它们不仅无法从这个过程中脱身出来,而且也不想从这个过程中脱身出来。因此,人们否认这样一种可能性的存在,即:思能够达到一个指令,这个指令执着地置身于理性和非理性的非此即彼范围之外。这样一种思正在进行之中,它是通过历史探讨的方式、通过沉思的和说明的方式在摸索性的尝试中进行的。

我的探讨想与您展示的医生的局势评论相交遇。您直观并且超越出线之外;我首先只观察由您描绘的线。这两者可以互助,从而使经验得以广博和清晰。这两者可以互助,唤起“精神的充足力量”(第28页),使之能够穿越线。

为了能够看到在其完成时期的虚无主义,我们必须深究它的行为活动。尔后,如果对此行为的描述作为描述本身参与行为,那么这种描述就会尤为有力。但这样一来,描述也会面临着一个极端的危险并且同时也面临着一个极为巨大的责任(Verantwortung)。谁坚持以这种方式来参与,他的责任就必须汇集在这样一种回答(Antwort)之中,这种回答产生于一种在虚无主义的最大可能的可问性范围之内的不懈的提问中,并且作为对这种可问性的对应(Entsprechung)而被采纳和被传播。

您的著作《工人》(1932年)描述了在第一次世界大战之后时期的欧洲虚无主义。它是由您的论文《总动员》发展而来。《工人》属于“积极的虚无主义”时期(尼采)。这部著作的行为曾经在于——并且在功能有所改变的情况下,它的行为现在仍然在于——它从工人的形象中阐明了所有现实之物的“总的工作特征”。因而,开始时只是欧洲性的虚无主义现在显示出它的全球性趋势。同时,一种能够揭示出自在现实之物的自在描述是不存在的。每一个描述都是这样:它越是深刻敏锐,也就越坚定地以其特有的方式进入到一个特定的视域之中。看的方式与视域——您称之为“光学”——屈从于人的观念,这种观念是从对整体存在者之基本经验中产生出来的。但是,在您之前已经进行着一种由人永远无法作出的澄明(Lichtung),即对什么“是”存在者的澄明。承载着并且贯穿在您的观念和阐述中的基本经验是在第一次世界大战的物质战役中形成的。而整体存在者却是在尼采以价值论形式解释的权力意志形而上学的光与影中展示给您的。

1939年至1940年冬季,我在一个大学教师的小范围内对《工人》做了探讨。人们惊异地发现,在几年前就有了这样一本目光敏锐的著作,但人们却没有能够去尝试一下,以《工人》的光学去观察一下当下并且作出全球性的思考。人们感到,即使对世界史进行普遍历史的考察也还是不够的。人们当时热衷于阅读《大理石危岩(Marmorklippen)》^①,但我觉得,这种阅读不具有足够广阔的,即全球性的视域。但人们并不感到惊异的是,对《工人》进行探讨的企图受到监视并且最终受到禁止。因为权力意志的本质就在于,它不让它所强占(be-mächtigt)的现实之物

① 即荣格写于1939年的作品:《在大理石危岩上》。——译注

在它本身所是的那个现实中得到显现。

请您允许我在这里重复一段我在上述探讨之全图中所做的笔记。这样做的原因在于我希望可以在这封信中对一些事情说得更清楚一些和更自由一些。这段笔记是这样的：

“恩斯特·荣格勒的《工人》之所以重要，是因为它以一种与施本格勒(O. Spengler)不同的方式作出了所有尼采文献至今为止无法作出的东西，即：它提供了一种对存在者的经验，并且是在尼采所做的存在者就是强力意志的设想之光中提供了这种经验。当然，尼采的形而上学绝没有因此而思想上得到理解；甚至连通向这门形而上学的道路也还不存在；恰恰相反，这门形而上学没有在真正的意义上成为可问的，而是变得自明并且显得多余起来。”

您可以看到，在这个关键性的问题上所做的思考显然不是在《工人》中所实施的描述任务范围内进行的。今天，所有的人都看到并陈说着您的描述所展示的和第一次表述出来的东西。此外，《工人》一书的描述还给我的《技术的追问》一文带来持续的推动。这里应当对您的描述做一附注：它们不仅仅是对一个已知的现实的陈述，而且使人们能够达到一个新的“现实”，在这里，这个现实所指的“不是新的思想或一个新的体系……”(《工人》，前言)。

您的言说之硕果至今也仍然——又怎么会不是这样——聚集在这个被理解了的“描述”之中。但引导着这个描述的光学和视域却不再受到或还没有受到与当时相符的规定。因为您现在已经不再参与那种积极的虚无主义的活动，早在《工人》一书中，这种活动就已根据尼采的意义被思作是在一个克服的方向上所作的努力。但不再参与绝不意味着：置身于虚无主义之外，尤其是当虚无主义的本质不是虚无主义之事实，这个本质的历史较

之于虚无主义本身要更年迈,并且始终比虚无主义的不同形式所具有的、可以历史地加以确定的各个阶段要更年青。因此,您的《工人》和随后产生的、更向前跃进了——大步的论文“论痛苦”也不属于虚无主义运动的分支活动。恰恰相反,我觉得,这两篇著述是**恒久的**,因为,只要它们所说的是我们这个世纪的语言,那么从它们那里就能够重新引发起那种根本还没有进行过的、对虚无主义之**本质**的分析。

在我写下这些的同时,我回想起我们在前一个十年末^①所做的一次谈话。在一条林中路上漫步时,我们在一个伐木小道(Holzweg)的分叉处停下。当时我鼓动您将《工人》不加修改再次出版。您对是否采纳此建议犹豫不决,其理由与此书的内容有关,但更多地是与它再版的时机适当与否有关。我们关于《工人》的谈话中断了。我自己当时也未专心致志地对我建议的理由作出充分的表述。在此期间,时机已经更为成熟,可以对此做些言说。

一方面,虚无主义运动以各种形态不可抑止地遍及全球、吞噬万物,这一点已经日趋明显。任何明察者今天都不想否认:具有最不相同和最为隐蔽形态的虚无主义是人类的一个“正常状态”(参阅:尼采,《强力意志》,23)。对此的最好证明就是那些仅仅以反应(再-活动:re-aktiv)的方式来反对虚无主义的尝试,这些尝试不是去深入分析虚无主义的本质,而是对现今已有的东西进行修修补补。它们在遁逃中寻找拯救,也就是逃避去看到人的形而上学位置的可问性。人们在哪里表现出放弃所有形而上学,并用逻辑斯谛、社会学和心理学来取而代之的迹象,这种遁逃也就在那里涌现出来。在这里率先冲出的知识意志及其

① 即四十年代末。——译注

可控制的总体组织表明了强力意志的增强,它与尼采所标志的积极虚无主义是完全不同的。

另一方面,您自己的创作与追求现在正在思考,如何帮助人们从完成的虚无主义的领域中脱身出来,同时您又可以不放弃《工人》从尼采的形而上学出发而开辟的视角所具有的基本轮廓。

您写到(“论线”,第36页):“《总动员》进入了一个在历史上最具威胁性的时期。德国人显然已经不再是此威胁性的主体,由此而产生出一个危险,即德国人被理解为是此威胁性的客体。”您现在仍然将,并且是正确地将《总动员》看作是现实的一个突出特征。但这个现实对您来说现在已不再受到“总动员的意志(重点号为我所加)”(《工人》,第148页)的规定,并且,这个意志也不应再被思作是那种论证着一切的“意义给予”(Sinnggebung)的唯一源泉。因而您写道(“论线”第30页):“毫无疑问,我们的存在(Bestand)(根据第31页,这是指‘人、作品和机构’)作为整体是在临界线上方运动。危险与安全因此而发生改变。”在线的领域内,虚无主义接近于它的完成。只有当“人类存在”(Bestand)的整体步出完成的虚无主义领域,这个存在才能穿越这条临界线。

据此,对线的探讨必须探问:虚无主义的完成何在?答案似乎近在咫尺。当虚无主义把握了所有存在时,当虚无主义已经无处不在时,当无物可以声称自己是例外时,当虚无主义已经成为正常状态时,虚无主义便已得到完成。然而,在正常状态中得到**实现**的只是完成而已。正常状态是完成的一个结果。完成是指对虚无主义所有本质可能性的聚集,它们作为整体和个体始终是难以看穿的。虚无主义的本质可能性只能被思索,倘若我们回思虚无主义的本质。我之所以说“回”,这是因为虚无主义

的本质存在于个别的虚无主义现象之前,并且因此而存在于它们之先,并且将这些现象聚集在完成之中。虚无主义的完成却并不是它的完结。随着虚无主义的完成,它的终极阶段才刚刚开始。这个阶段的范围有可能异常广泛,因为一个正常状态以及对此状态的固定主宰着这个范围的始终。所以,完成达到终止的那条零度线最终还是根本不可见。

那么穿越这条线的前景又是如何呢?人类的存在是已经在进行着超线(trans lineam)的过渡,还是才刚刚踏上线的广阔前沿区?但也许我们也正在被一种不可避免的幻像所迷惑。也许零度线正以一种全球性灾难的形式突然出现在我们面前。这时谁还会去穿越它呢?而灾难又能够做些什么呢?两次世界大战既没有阻止虚无主义运动,也没有使它偏离自己的方向。您关于总动员所说的(第36页),恰恰证实了这一点。现在,临界线的情况如何呢?无论如何,对临界线之场所的探讨可以引起这样的沉思:我们是否能够,并且在何种程度上能够想到穿越这条线。

即使在与您的通信交谈中对论线(de linea)进行言说,就已经会涉及到一个特殊的困难。这个困难的原因在于,您在超线的超越过程中,也就是在线的这边和那边的空间中,所说的是相同的语言。看起来,通过对线的穿越,虚无主义的立场似乎已经以某种方式被取消了,但它的语言还始终存在着。我在这里所说的语言不是指那种单纯表达手段,它们可以像伪装那样卸下和替换,同时却对那些被表达的东西无所妨碍。在语言中首先显现出来的,是我们在运用关键词语时好像只有在事后才能陈述出来的东西,并且是在这样一些表达中陈述出来的东西,这些表达被我们看作是可以随意被放弃和替代的东西。在我看来,《工人》中的语言便具有这种表达的主要特征,它首先显示在这

部作品的副标题中。这个副标题叫做：“主宰与形相”(Herrschaft und Gestalt)。它标志出这部作品的基本轮廓。您首先是在当时的形相心理学^①的意义上理解“形相”，即把它看作是“一个大于其各部分之总和的整体”。人们会想，这个形相的标志始终还在通过“大于”和“总和”而依赖于相加的表象，并且使那些有形相之物本身变得不确定。但您给予形相以神圣的尊严，并且由此而合理地将它脱离出“单纯观念”。

这里谈到“观念”。如今人们是在感知(perceptio)的意义上，在主体表象的意义上理解“观念”。另一方面，对您来说，只能在一种看中获得形相。这是一种被希腊人称之为 *ιδεῖν* 的看。柏拉图用这个词来表示一种不是观注感性可感知到的变化之物，而是观注不变之物、观注存在、观注观念的观察。您也将形相称之为“静的存在”。形相不是现在所理解的“观念”，因而也不是在康德意义上的一种对理性的调节性表象。对于希腊思维来说，静的存在始终区别于(有异于)可变的存在者。当人们将目光从存在者转向存在时，存在与存在者之间的这种差异便显现为超越，即显现为元一物理的东西(das Meta-Physische)。这仅仅是一种区分，而不是绝对的分离，因为在场者(存在者)就是在在场(存在)中被产生(*her-vor-gebracht*)的，但它又不是在一种有效的因果性的意义上被引起的(*verursacht*)。提取者常常被柏拉图看作是印证者(参阅：《泰阿泰德》，192a, 194b)。您也将形相与形相所“构形”(gestaltet)者的关系看作是印章与印证的关系。诚然，您现在也将印证理解为一种对无意义之物的赋予“意义”。形相是“意义给予的源泉”(《工人》，第148页)。

这种对形相、观念和存在之互属性的历史指明并非想对您

① 即完形心理学或格式塔心理学·Gestaltpsychologie。——译注

的著作做历史性的清算,而是想表明,您的著作始终以形而上学为家。根据形而上学,一切存在者,变化的和运动的、机动的和被动员的,都是从一个“静的存在”出发而被表象的,甚至在黑格尔和尼采那里也是如此,“存在”(现实之物的现实性)被思作是纯粹的生成和绝对的可动性。形相是“形而上学的强力”(《工人》,第113、124、146页)。

从另一方面来看,在《工人》中的形而上学观区别于柏拉图的形而上学观,甚至区别于近代的形而上学观,尼采是近代形而上学观中的一个例外。意义给予的源泉、事先到场并且印证一切的强力,它们就是那个作为某一种人类之形相的形相:“工人的形相”。形相奠基于一种人类的本质构架中,这个构架作为主体类(Subiectum)是所有存在者的基础。单个人的自我性(Ichheit)、利己性的主体并不构成那个在近代形而上学的完成中产生出来并通过形而上学思想而被展示的最外在的主体性,而是一个人种(属)的前构的形相性到场。

在工人的形相以及在这形相的主宰中,人之本质的主观的主体性已经不再可见,更不用说人之本质的主观主义的主体性了。对工人形相的形而上学的看符合于在强力意志形而上学的范围内对查拉图斯特拉本质形相的设想。在这种主体类(存在者的存在)的客观主体性之显现中隐藏着一些东西,它们被认为是人的形相,而不是一个个别的人,这些东西是什么呢?

将人的本质的主体性(不是主观性)说成是任何一个主体类的客观性的基础,这种说法从所有方面来看都是悖谬的和虚假的。这种假象的原因在于,我们几乎还未开始探问,在近代形而上学范围内,被查拉图斯特拉视为形相的那种思维为什么是必然的,并且以何种方式是必然的。对此常做的回答是:尼采的思维已经不幸地陷入到诗作之中。这种回答本身就是对思维问题

的放弃。我们在这里甚至无须回思到康德对范畴之先验演绎上去就可以看到,只要我们将形相看作是意义给予之源泉,那样这里的问题就在于将存在者之存在的合法化。如果有人说,人作为存在者之存在的创始者在一个世俗化了的世界中取代了上帝的位置,那么这种解释也实在过于粗糙了。自然,人的本质也参与其中,这是毫无疑问的。但人的本质(动词的)、“在人中的此在”(参阅:《康德和形而上学问题》,第一版,1929年,第43节)是非人的。要想使人的本质的观念能够达到这样一种地位,具有这种地位的东西是所有在场者的基础,是在存在者中才得以“再现”出来,并因此而使存在者“合法化”的在场,那么我们首先必须在一个决定性的奠基者的意义上来想象人。但决定性是对何而言的决定性?是对存在者在存在之中的保证而言的决定性。如果问题在于保证存在者在存在之中,那么“存在”是在什么意义上显现?在随时随地可确定之物的意义上,即在随时随地可想象之物的意义上。笛卡尔在理解存在的同时发现,主体类的主体性是在有限的人的我思之中,人的形而上学形相显现为意义给予的源泉,这种显现是将人的本质设定为决定性的主体类的最终结果。据此,奠基于所谓超越(Transzendenz)之中的形而上学的内在形式发生了变化。超越在形而上学的范围之内由于本质的原因而是多义的。如果不注意这种多义性,一种无可救药的混乱便会滋生,它可以被视为是今天流行的形而上学观的标志。

超越首先是在存在者和存在之间的那种从存在者出发向**存在过渡**的关系。但超越同时也是那种从可变的**存在者**导向**静止的存在者**的关系。最后,与对“至高无上者”(Excellenz)这个称号的使用相符,超越还意味着那个**最高的存在者本身**,这个最高的存在者也被称作“存在”,它与前两个含义合在一起,就形成了

一个奇特的混合物。

我为何要指明这些今天被人们过于粗糙地对待、即在其差异性和互属性方面没有受到透彻思考的区别,以此来使您厌倦呢?为的是从这里出发来表明,如果在形而上学的元—物理事物、在超越的这个差异性领域中,人的本质的**形相**作为意义给予的源泉,那么这些形而上学的元—物理事物、这种超越就会发生什么样的变化。超越,即在多种意义上被理解的超越,回复到相应的回越(Reszendenz)之中,并且消失在这个回越之中。这种形式的回升是通过形相而发生的,其发生的方式在于,它的到场再现出自身,在其印证的被印证者中重又成为在场的。工人形相的在场是强力。到场的再现是他的作为“新型的和特殊的强力意志”(《工人》,第70页)的主宰。

您在“工作”中将这种新型之物和特殊之物经验和认识为现实之物的现实性总特征。这样,形而上学观便在强力意志之光中更为决断地从生物学—人类学的区域中转出来,这个区域曾经过于强烈地扰乱了尼采的道路,下面的引文可以作为例证:“哪些人可以在此时证明自己是**最强者**? (在相同者的永恒回归说传布之时)……——那些能够**确定其强力**的人和那些带着自信的骄傲再现出人**所能达到的力量**的人(《强力意志》,55,结尾处)。“主宰”(《工人》,第192页)“在今天只能是工人形相的再现,它具有全球性的有效性。”在最高意义上的和在贯穿于所有动员之中的意义上“工作”是“工人形相的再现”(同上书,第202页)。“但是,工人形相开始穿透世界的方式方法就是总的工作特征”(同上书,第99页)。此后还有一句几乎与此同义:“技术就是工人形相动员世界的方式方法。”

直接随后便是这样一个主张:“为了具有一种与技术的现实关系,人们必须不仅仅是技术者”(同上书,第149页)。我只能

这样来理解这句话：您所说的“现实”关系是指真实关系。那种与技术之本质相符合的东西才是真实性的。这种本质关系永远无法通过直接的技术成就，即通过各种特别的工作特征来达到。它建立在与总的工作特征的关系的基础上。但如此理解的工作与在强力意志意义上的存在是同一的（同上书，第86页）。

可以得出什么样的对技术的本质规定呢？技术是“工人形相的象征”（同上书，第72页）。技术“作为通过工人形相而对世界之动员”（同上书，第154页）显然建立在那种回转的基础上，即超越向工人形相之回越的回转，由此，工人形相的到场便在对强力的再现中展开自身。因此您能够写道（同上）：“技术……一如那个毁灭一切信仰者，是迄今为止出现过的最绝断的反基督力量。”

您的著作《工人》已经通过它的副标题“主宰与形相”而在先展示出那些全部显示出来的强力意志的新形而上学所具有的基本特征，因为这个强力意志现在已经整个地作为工作而到处在场。在初读这部著作时就曾有一些问题在触动着我，并且直到今天我仍然必须将它们提出来：工人形相从何处得到对自身的规定？如果不是工作的本质贯穿在这个形相中，那么它是通过什么而成为工人形相的？这个形相是从工作的本质中获得其人类的到场的吗？您赋予形相及其主宰以崇高的地位，在这个崇高地位上的工作与工人的意义是从何而来的呢？这个意义是否产生于：工作在这里被思为强力意志的印证？这种划分是否甚至就产生于技术的本质之中，此技术乃是“通过工人形相对世界的动员”？最后，如此定义的技术本质是否还指明了一个更本原的领域？

人们会过于轻易地指出，在您对总的工作特征和工人形相的论述中，有一个循环缠绕着规定者（工作）和被规定者（工人）

的相互关系。我并不把这个循环看作是非逻辑思维的证明,而是将它视为一个符号:在这里始终要思考整体的圆,当然是在这样一种思考中,对于这种思考来说,一种以无矛盾性为尺度的“逻辑学”永远不能成为标准。

如果我这样来理解在前面提出的那些问题,就像我不久前在慕尼黑所做演讲(《技术的追问》)之后而向您提问的那样,那么这些问题就会获得更尖锐的可问性。如果技术是那种通过工人形相而对世界的动员,那么这种动员是通过这个特别人类的强力意志之印证的到场而发生的。在到场与再现中显露出在西方思维中作为存在展现出来的东西的基本特征,“存在”,早自希腊,晚至我们这个世纪,都意味着:在场(Anwesen)。任何一种到场和体现都来源于在场性的事件(Ereignis)。但“强力意志”作为现实之物的现实性则是存在者之“存在”的一种显示方式。工人形相从“工作”中获得意义,这个“工作”是与“存在”同一的。这里仍然需要思考,“存在”的本质自身是否是以及在何种程度上是与人的本质的联系(参阅:《何谓思?》,第73、74页)。形而上学地被理解的“工作”与“工人”之间的关系必定建立在这种联系之中。我觉得,下列问题几乎是无法绕开的:

我们是否还能够更本原地根据其本质起源来思考作为形相的工人形相,思考作为“埃多斯”(εἶδος)的柏拉图“相”(ιδέα)?如果不能,那么是哪些原因阻碍着我们做此思考,并且要求我们放弃这种思考而简单地将形相和相看作是为我的最终之物和自在的最先之物?如果能够,那么对相和形相之本质起源的探问可以通过什么途径来进行?通俗地说,形相的本质是否产生于我称之为构架(Ge-Stell)之物的那个起源领域?相的本质起源是否因此也属于这个领域,即这个与它相近的形相本质产生于其中的那个领域?或者,构架只是一个人种的形相的功能而已?

如果确是如此,那么存在的本质,尤其是存在者的存在,都是一个人类观念的创造物。欧洲思维执此意见的那个时代还在我们身上投下最后的阴影。

对形相和构架的这些探问最初始终是些古怪的考虑。它们不会被人们强烈地感受到,甚至它们本身还在暂时性状态中挣扎。就是在这封信中,这些问题也不是作为那些在《工人》中必然会被提出的问题而被提出的。要求《工人》提出这些问题,这就意味着对《工人》之风格的误识。《工人》的职责在于:根据其总的工作特征来解释现实,并且,这种解释本身分有这种特征,并显露出在这个时代中的一个作家所具有的特殊工作特征。因此,在此书结尾处的“概要”中有这样的话:“**请注意**,所有这些概念(形相、类型、有机构成、总的)都是为了便于理解才存在于此。我们的目的并不在于这些概念。它们是把握某个在任何概念的彼岸存在着、并且不顾所有概念而存在着的特定现实的工作尺度,一旦这些概念被用过之后,我们就可以忘掉它们或把它们搁在一边;读者可以**看透**这些描述,就像透视一个光学系统一样。”

在这段时间里,我每次在读您的著述时都关注着这个“**请注意**”,并且每次我都问自己,概念、语词含义,并且最主要是语言,对您来说是否只能是一个“光学系统”,与这些系统相对是否存在着一个自在现实,这些系统就像被拧接在这个现实上的仪器一样,可以重新被卸下并且可以用其他的仪器来替换它们。“工作尺度”的意义是否就已经在于,它一同规定了现实、规定了所有现实之物的总的工作特征,就像它本身已经受到这个特征的规定一样?诚然,概念(Begriff)是为了理解(Begreifen)而存在于此的。唯有近代对现实之物的表象、那种首先有理解活动于其中的对象化,始终是并且处处是一种对现实之物的进攻(Angriff),因为现实之物被要求在表象性把握的视域中显露出自

身。这种要求在近、现代的理解范围内所造成的后果在于,被理解的现实不可忽视地、但起初仍然长时间未被注意地过渡为反进攻,现代科学虽有康德却仍然对此反进攻突然感到惊异不已,并且不得不通过自己在科学过程之内的诸多发现来使自己了解,这种惊异是一种可靠的认识。

当然,从康德对物理自然的先验解释中永远无法直接推导出海森堡的不确定关系。但对这种关系的想象如果不首先回溯到主-客体关系的先验领域中去,那么对这种关系的想象,即对这种关系的思考也是不可能的。只有在回溯到主-客体关系的先验领域之后,才会开始探问对存在者之对象化的本质起源,也就是说,探问“理解”(Be-greifen)的本质。

然而,在您那里和在我这里一样,问题并不仅仅在于一门科学的概念,而是在于像形相、主宰、再现、强力、意志、价值、保证这样一些基词,在于到场(在场)和虚无,后者作为缺席(Absenz)而给到场造成中断(“无化”),却从不毁灭到场。虚无在“无化”时,反而更多地证实自己是一种突出的到场,它将自己作为到场本身遮蔽起来。在上述基词中起作用的是—种与科学陈述不同的言说。尽管形而上学观也有其自己的概念,但这些概念不仅在普遍性程度上有异于科学概念。康德首先最明确地看到了这一点(《纯粹理性批判》,A843, B871)。形而上学的概念在本质上是另一种概念,因为它们所理解的东西以及这理解本身在—种本原的意义上保持不变。因此,在思维基词的领域中,这些问题尤为至关重要,人们是遗忘它们,还是不加检验地继续使用它们,尤其是在我们应当迈出区域的地方,这区域是指您所说的“概念”在其中言说关键之物的那个区域,也就是完成的虚无主义的区域。

您的文章“论线”论及作为“基本力量”的虚无主义(第 60

页);它探问未来的“基本价值”(第31页);它又谈到“形相”,也谈到“工人形相”(第41页)。这已经不再是唯一“蕴含着宁静”(同上)的形相,如果我没有看错的话。相反,您说(第10页),虚无主义的力量领域是这样一种领域,在这里“缺乏人的丰富显现、”或者,工人形相还是那种“新的”形相,在其中隐藏着丰富的显现?就是在被穿越的线的领域中,关键也在于“保证”。就是现在,痛苦仍然是试金石。“形而上学之物”也在新的领域中起作用。“痛苦”这个基词所陈说的含义就是您在“论痛苦”的论文中所划定的那个含义,就是那个使“工人的”位置得以向前大大推进的含义?形而上学之物在线的彼岸也保持着与它在《工人》所具有的同样的意义,即“合形相之物”的意义吗?或者,对一个人种本质的形相的再现,作为对现实之物的合法化的唯一形式,会不复存在,现在取而代之的是向一个不是人种、而是神种的“超越”(Transzendenz)和至高无上者(Excellenz)的“超越”?在所有形而上学中起作用的神学之物是否得以显露? (“论线”,第32、39、41页)。如果您在您的著作“沙漏书”(1954年)第106页说:“形相在痛苦中经受考验”,那么在我看来,您还保持着您的思想的基本构架,然而却在一种变化了的、但尚未得到特别说明的意义上陈说“痛苦”和“形相”这两个基词。或者是我弄错了?

现在是探讨您的论文“论痛苦”以及澄清“工作”与“痛苦”之间的内在联系的时候了。这个联系指明了形而上学的关系,它们从您的著作《工人》的形而上学位置出发展示给您。为了能够更清楚地描画承载着“工作”与“痛苦”之联系的那些关系,最为必要的是对黑格尔的形而上学基本特征、对《精神现象学》和《逻辑学》的集合统一进行透彻的思考。这个基本特征就是作为对现实的“无限力量”、即对“生存概念”的“绝对否定”。在否定之

否定的同一的(不是相同的)相属性中,工作与痛苦展示出它们的最内在的形而上学相近性。这个指明已经足以说明,这里需要一些什么样的详尽解释才能与实事相符合。如果有人甚至敢于对作为存在者之基本特征的“工作”与“痛苦”之间的关系作出回归到黑格尔《逻辑学》的透彻思考,那么希腊文中的痛苦一词,即 $\alpha\lambda\gamma\omicron\varsigma$ 才能够为我们所陈说。 $\alpha\lambda\gamma\omicron\varsigma$ 很可能与 $\delta\lambda\epsilon\gamma\omega$ 相近,它作为 $\alpha\lambda\gamma\omicron\varsigma$ 的强化动词意味着密切的集聚。这样,痛苦就意味着最密切的集聚者。黑格尔的“概念”这个概念以及对概念的正确理解的“努力”所言说的就是这种痛苦,只是绝对主体性形而上学的基地有了变化而已。您通过其他的途径被引入到工作与痛苦的形而上学关系中,这极好地证明了,您以自己的形而上学观的方式试图倾听从那些关系中发出的声音。

构画出对线之穿越的思的平面图是以怎样的语言来言说的呢?强力意志的形而上学语言、形相的和价值的语言应当被拯救,让它渡过临界线?怎样才能救渡呢,如果形而上学的语言和形而上学本身,无论它是活着的还是死了的上帝的形而上学,就作为形而上学而构成了那种阻碍向线之过渡,即阻碍对虚无主义之克服的栅栏?如果情况如此,那么对线之穿越是否就不一定会成为言说的变化,并且不会要求与语言的本质改变关系?您自身与语言的关系是否也在要求对科学概念语言作出另一种标识?如果人们常常将这种语言想象成唯名论,那么人们就仍然还缠绕在对语言本质的逻辑-语法的理解之中。

我将所有这些都以问题的形式提出;因为就我看来,今日之思只能对这些问题所做之呼唤进行不懈的思考,此外别无其他的能力。也许有一天,虚无主义的本质会通过其他的途径在更明亮的光线中得到更清晰的展示。在此之前,我只能满足于这样一个猜测:我们只有事先开辟一条通向对存在本质之探讨的

道路,以此方式来沉思虚无主义的本质。只有在这条道路上,对虚无之探问才能得到探讨。如果由于形而上学观阻止人们思考对存在本质的探问,因而对存在本质的探问不放弃形而上学的语言,那么这种探问就会逐渐衰死。

对追思存在本质之言说的改变与对新旧术语的更换有不同的要求,这可以说是明白无疑的。进行这种改变言说的努力有可能还会长时期地劳而无效,但这并不是放弃这种努力的充分理由。今天的人们尤其趋向于按照计算和计划的速度来估价思之悠闲,前者通过经济成就向每个人论证了它们的技术发明的合理性。对思的这种估价以一些思所不知的标准来苛求于思。同时,人们对思提出傲慢的要求,即要求它知道谜底并提供拯治。与此相反,您指出,有必要动用所有完好的力量源泉并使每一个救助都发挥效用,以便能“在虚无主义的漩涡中”得以立足,您的这一见解应当得到全力的支持。

但我们并不能因此而小视对虚无主义本质的探讨,仅出于以下的原因便不能小视:虚无主义极力想伪装自己的本质,并以此来逃避那种的分析。只有这种分析才能帮助人们开辟并扩大一个自由的领域,一个在其中可以经验到您称之为“存在的新朝向”的东西(“论线”,第32页)的领域。

您写道:“穿越线的那个瞬间给存在带来新的朝向,真实之物随之而开始闪烁”。

这个命题易读但却难思。我首先要问,是否恰恰相反,存在的新朝向才带来了穿越线的瞬间。这个问题似乎颠倒了您的那个命题。但单纯的颠倒每一次都是棘手的事情。它所提供的答案仍然缠绕在它所颠倒的问题之中。您的命题说,“真实的东西”,即真实之物,也就是存在之物开始闪烁,因为存在有了新的朝向。因此我们现在更合适地是要问,“存在”是否是某种自为

之物,并且它是否此外也常常朝向人。也许这种朝向本身以隐蔽的方式就是那种我们尴尬地和不肯定地称之为“存在”的东西。只是这种朝向并不以一种奇特的方式发生在虚无主义的主宰之下,这种奇特的方式是指:“存在”进行回避并逃入到缺席之中?但回避和逃脱并不是虚无。它们甚至更紧逼地压迫人,拽开他,吸住他的所求所为,并且最终将他吸入到那个逃遁的涡旋之中,以至于人以为,他所遭遇的只有他自己而已。然而,他的自己实际上无非只是一种在您所说的总的工作特征的主宰中对他的生存(超越存在:Ek-sistenz)的消耗。

自然,只要我们仔细关注对存在的朝向与回避,我们就可以发现,它们不表象自身,就好像它们只是不时地和短暂地接触到人一样。人之本质不如说是在于,它在不同的时候这样或那样地在朝向和回避中滞留和安居。如果我们在言说“存在”时撇开人之本质的在场,并且因此而误以为,这个本质本身一同构成了“存在”,那么我们始终对“存在本身”言说得**太少**。如果我们在言说“存在”时将人设定为自为的,并且然后才将此被设定之物置人与“存在”的关系之中,那么我们始终也对人言说得**太少**。但是,如果我们以为存在是包罗万象的,同时将人仅仅看作是其他存在者(植物、动物)之中的一个特殊存在者,并且将这两者置于关系之中,那么我们对存在也就言说得**太多了**;因为在人之本质中已经包含着关系,这个关系是指与那个通过关联、通过通常意义的关联而被定义为“存在”、并由此而从其所谓的“自在和自为”中获取出来的东西的关系。对“存在”之言说将表象从一个窘境驱赶到另一个窘境,而这种尴尬的源泉究竟何在却无从展示。

然而,如果我们不是故意地将早已所思之物,即主-客体关系置之度外,那么一切就似乎会立即达到最佳状态。这个关系

表明,每一个主体(人)都包含着-一个客体(存在),反之亦然。当然,只要这个整体——关系、主体、客体——不是已经建立在我们完全不充分地想象为存在和人之间关系的那种东西的本质之中。主体性和客体性已经建立在一种“存在”与“人之本质”的特殊显露性的基础上。这种显露性根据对这两者之为主体和客体的区分来确定表象。这种区分此后便被视作绝对的区分,并将思引入绝径。一种想从主-客体关系出发来指称“存在”的“存在”设定没有考虑到,它已经忽略了可疑之物。所以,关于“朝向存在”的言说始终是一种权宜之计,并且完全是可疑的,因此存在就建立在朝向之中,以至于这种朝向永远不可能走向“存在”。

在场(“存在”)作为在场常常是人之本质的在场,只要在场总是呼唤人之本质的指令。人之本质本质上是倾听着的,因为它属于呼唤的指令、属于在场(An-wesen)。那么这个始终同一之物、这个呼唤与倾听的互属关系就是“存在”吗?我说什么呢?如果我们试图透彻地想象“存在”,想象它如何支配命运,即将它想象为在场,想象我们通过什么途径才能符合它的命运本质,那么“存在”也就不再存在了。这样,我们就必须像对待“人”这个名称一样,坚定地放弃“存在”这个个体化的和分离性的词。对这两者关系的探问表明自身是不充分的,因为它从未达到那个它想探问的领域。在这种情况下,我们实际上甚至无法说,“存在”和“人”在它们互属的意义上“是”同一个东西;因为,如果我们这么说,那么我们就始终还让它们是自为的。

但我为什么在一封关于完成的虚无主义之本质的信中要提到这些复杂而抽象的事情呢?一方面是为了说明,言说“存在”决非比言说虚无更为容易;但另一方面也是为了再次表明,在这里,一切都无法回避地关系到正确的言说,关系到 Λόγος(言语),那种源于形而上学的逻辑学和辩证法永远没有能力经验到它的

本质。

我们的言说无法与存在相符,并且因此而始终是那种被人们过于草率地怀疑为“神秘主义”的东西,这里的原因是否在于“存在”——“存在”一词现在暂时指称那个可疑的、互属地包含着存在和人之本质的同一之物——?或者,我们的言说还未做陈说,因为它还不能适应与“存在”之本质的符合,这里的原因是否在于我们的言说?在穿越线的瞬间,即在跨越完成的虚无主义的临界区域的瞬间,言说者是否自己可以随意决定用哪一种基词的语言来陈说?如果这种语言可以普遍被理解,这是否就够了?或者在这里还有其他的规律和标准在起作用,它们与虚无主义的全球性完成的世界史瞬间以及与对虚无主义之本质分析一样,都是独一无二的?

这些问题对我们来说几乎还没有开始变得如此可问,以至于我们在这些问题中能够获得居家之感,并且不再想离开它们,哪怕我们面临这样的危险,即不得不放弃在形而上学观念意义上的思之固有习性,并且被指责为蔑视所有健康的理性。

这些问题在迈步“越线”的过程中还会显现出特别的尖锐性;因为这种迈步是在虚无的领域中活动,随着虚无主义的完成,或者至少随着对虚无主义的克服,虚无也消失了吗?或许,只有当无效的虚无之假象不再出现,取而代之的是已与“存在”相似至合(*ins Sein verwandt*)的虚无之本质,人们才能达到对虚无的克服。

这个本质从何而来?我们应当在何处寻找它?虚无的场所何在?如果我们寻找这个场所,并且探讨线之本质,那么我们并非是不加思考地提出如此之多的问题。但这并不是您所要求的那种尝试,即:这不是“对虚无主义的一个确切定义”?看起来,思似乎是在一个神秘的圈子中持续地围绕着同一个东西被牵来

举去,或者说被要来要去,同时却无法接近这个同一之物。但也许这个圈子是一个隐蔽的螺旋。也许这螺旋在此期间已经缩小。这就意味着:我们接近虚无主义的方式方法在发生变化。对合理地被要求的“确切定义”所具有的仁慈之证实在于,我们放弃定义的意愿,因为这种意愿必须在陈述句中得到确定,而思会衰死在这些陈述句中。但是,只要我们学会注意到,在陈述句的形式中不可能伸手可及地包含着、因而也无法提供出那种关于虚无、关于存在、关于虚无主义及其本质、关于本质(名词的)之本质(动词的)答复,那么这还是一个微少的收获,因为它只是一个否定性的收获。

之所以这还是一个收获,只是因为 we 经验到,“确切定义”的对象,即虚无主义的本质,给我们指明了一个要求另一种言说的区域。如果朝向属于“存在”,以至于“存在”就建立在朝向之中,那么“存在”就在朝向中消溶了。这个朝向现在成为可疑之物,回到其本质之中并在其中展示出来的存在,从此以后就被思作这种可疑之物。与此相应,对此领域的思的前观只能以下列方式来写“存在”:存~~在~~。这个打叉的涂划首先只是在做抵御,也就是抵御那种几乎无法消除的习惯,即:将“存在”想象为一个自为的、只是时而走向人的对立面。根据这种想象产生出一种假象,似乎人已经被从“存在”中排除出去。然而人不仅没有被排除出去,也就是说,人不仅被纳入到“存在”中去,而且,“存在”需要人的本质,它依赖于对自为假象的放弃,因此它是另一种本质,不同于那种对包含主-客体-关系的总体之想象所要觉知的本质。

诚然,这个打叉符号根据以上所述并不是一个单纯否定性的涂划符号。毋宁说这个符号指出了分为四等分的四块区域,以及它们在打叉场所的聚集(参阅:《演讲与论文集》,1954年,

第 145—204 页)。

在场本身朝向人之本质,朝向在此本质中才得以完成,只要人之本质在回想此朝向。人在其本质中是对存在之记忆,但是对~~存在~~的记忆。这是指:人之本质同属于思在对存在的打叉涂划中根据开始的指令所要求的东西。在场建立在朝向之中,朝向本身将人之本质移入到它之中,以至于人之本质为了朝向而耗费自身。

虚无的写法和思法也必须与~~存在~~一样。这是因为,在虚无中包含着那个在进行回想的人之本质,它不仅仅只是附加物。如果虚无因此而在虚无主义中以一种特殊的方式成为主宰,那么人就不仅仅是被虚无主义所涉及,而且还根本性地参与了虚无主义。这样,整个人的“存在”也就不处在线的此岸的某一处,以便能够穿越线,并且在线的彼岸安居于存在旁。人之本质本身属于虚无主义的本质,并且因此而属于虚无主义的完成阶段。人作为这样一种被用到~~存在~~之中去的本质构成了~~存在~~的区域,并且也就同时构成了虚无的区域。人不仅处在线的临界区中,他本身就是这个临界区,并且因此就是这条线,但他并不自为地(für sich)、并且尤其不自因地(durch sich)是这个临界区。无论如何,被思作完成的虚无主义之区域符号的线并不是一种在人面前可超越的东西。但这样一来,超线的可能性以及穿越线的可能性也就不复存在。

我们对“线”思考得愈多,这个直接明了的图像消失得也就愈多,而由它所点燃的那些思想却并不因此而丧失其意义。在“论线”的著述中,您提供了对虚无主义场所的描述,并且在被描述的、通过线之图像被标识的场所方面,您提供了对人的处境和运动可能性的评判。人们当然需要有一门关于虚无主义、关于它的过程和对它的克服的地形测量学。但在这门地形测量学之

前必然还要有一门地志学,这就是对那个场所的探讨:这个场所聚集着存在与虚无之本质、规定着虚无主义之本质,并且因此而使标识着可能克服虚无主义之方式的那些途径得以认识。

虚无主义游戏于存在和虚无之间,并在那里展开其本质,那么存在与虚无属于何方呢?在“论线”的著述中(第22—24页),您将虚无主义思潮的一个主要标志称之为“还原”：“剩余(der Überflus)胜利了:人感到自己不仅在经济方面,而且还在许多方面是被剥削者。”但您又合理地补充说:“这并不排除这样一种可能性:它(还原)在很大程度上是与变动不居的力量发展以及突破力相结合的”,就像损耗(der Schwund)也“不仅仅是损耗”一样(第23页)。

这无非就是说:在存在者整体之中所发生的充盈和本原日趋减少的运动不仅为强力意志的生长所伴随,而且还受这种生长所规定。强力意志是意欲自身的意志(Wille, der sich will)。作为这种意志、并且在此意志的秩序显现出来的东西,就是从存在者出发而被想象的那些东西,它们事先便已形成,并且以多种方式在起作用;存在者在越超,而且在此超越的范围内反过来作用于存在者,无论这种作用是以存在者为根据,还是以存在者为原因。那个在存在者之中可确定的还原建立在一种对存在的生产的基础上,也就是建立在强力意志在绝对的为意志之意志(Wille zum Willen)中所得到的展开的基础上。损耗、缺席是从一种到场出发并且通过这种到场而得到规定的。到场先于所有损耗者,超越它们。所以,在存在者损耗处,不仅损耗者在自为地起着作用,而且在此之前还有一个他物在以决定性的方式在起作用。到处都是那个向存在者回溯的超出、那个“绝对的超越”(《存在与时间》,第7节)、“那个存在者的存在”。超出就是形而上学本身,这个名字现在在这里不是指哲学的一种学说或

学科,而是指,“有”(es gibt)那种超越(《存在与时间》,第43节及以后)。它被给与,因为它被带到了它的统治之路上。作为超越而展示出来的那些东西所具有的丰富和险峻,就叫作形而上学的命运。

据此命运,人之想象本身也成为形而上学的想象。人对存在者的想象尽管可以按其顺序历史地展示为一种发生。但这种发生不是存在的历史,相反,存在作为超越的命运在起作用。“有”以及如何“有”(es gibt)存在者的存在,这就是在上述意义上的形而上学(Meta-Physik)。

即使我们是在完全非在场的意义上意指虚无,虚无也作为一种在场的可能性而不在场地属于在场。如果虚无因此而在虚无主义中起作用,如果虚无的本质属于存在,但存在却是超越的命运,那么形而上学的本质便展示为虚无主义的本质场所。只有当我们经验到,形而上学的本质就是超越的命运,我们才能作出此种言说。

那么对虚无主义之克服又基于何处呢?基于形而上学的消失。这是一个令人反感的想法。人们试图避开它。因而很少有人想去平息它。然而,如果我们注意到,虚无主义的本质并不因为这种想法的缘故而是虚无主义的东西,并且形而上学的古老尊严并不因为这种想法的缘故而受到损害,如果在形而上学的自身的本质中就隐含着虚无主义,那么对此想法的采纳便只会遇到较少的抵抗。

因此,人们应当在形而上学展开其最外在的可能性并将自身聚集于这种可能性之中的地方以及寻找那个临界线的区域,即寻找完成的虚无主义的场所。这种展开和聚集所发生的地方,也就是为意志之意志仅仅在其持续的普遍单一的可预定性中意欲所有在场者的地方,这里的意欲是指:要求、提出。作为

对此提出的绝对聚集,存在并没有衰退。它在一种独一无二的可怕性中显示出来。在损耗和还原中仅仅表现出过去在场之物,为意志的意志尚未把握住它,它还留在精神意志中以及留在精神意志的总体运动中,这也是黑格尔思维的活动范围。

过去在场者的损耗不是在场的消失。也许在场在进行逃避。这种逃避对于受虚无主义影响的想象来说始终是含而不露的。看起来就好像在场者已满足于自身持续的意义。只要言谈有所涉及,这种持续性和在此持续性中所提出的东西,即在场者的在场便显现出来,它们显现为一种对扫视的思的发现,这种思不再能够在纯“存在”面前看到存在者、看到那个被误人为唯一的“现实”。

在虚无主义的完成阶段上,看起来似乎没有那种像存在者的存在一样的东西,似乎存在无所事事(在无效虚无的意义上)。存在以一种奇特的方式未到位(*ausbleiben*)。它遮蔽自己。它滞留在一种遮蔽性中,这遮蔽性又遮蔽着自身。然而,被希腊人经验到的被遗忘性(*Vergessenheit*)的本质便是建立在这种遮蔽性之中。这种被遗忘性最终并不是否定性的东西,这也就是说,它从其本质的一开始就不是否定性的东西,而有可能是一种作为遮蔽(*Verbergung*)的掩护(*Bergen*),它对尚未被去蔽之物(*noch Unentborgenes*)加以保藏。对于流行的观点来说,遗忘很容易给人造成丧失、匮乏、尴尬的印象。我们习惯于将遗忘和健忘性(*Vergesslichkeit*)仅仅看作是一种放弃,这种放弃常常作为一种自为地被想象的人的状态而被人们遭遇到。我们始终还远离对被遗忘性的本质的定义。但只要我们看到了被遗忘性的本质所具有的范围,我们自己就很容易陷入到一个危险之中,即:将遗忘仅仅理解为一种人的所做所为。

人们对“存在的被遗忘性”也有多种想象,形象地说,存在被

想象为一把由于哲学教授的健忘性而丢在某处的伞。

然而被遗忘性作为一种看起来与存在相分离的东西不仅侵袭着存在的本质。它属于存在的实事本身,作为存在的命运而起作用。合理地被思考的被遗忘性、对尚未被去蔽的存在本质(动词的)的遮蔽,它们掩护着尚未被发掘的宝藏,并且是对一个只期待着合适寻找的发掘物的允诺。为了对此种寻找作出猜测,人们不需要具备先知的才能,也不需要具有公布者的姿态,而只需要那种已经操练了几十年的对在西方形而上学思维中显露出来的曾在者(das Gewesenen)的关注。这个曾在者处于在场者的无蔽性的符号之中。无蔽性以在场的遮蔽性为基础。这种为无蔽性(Ἀλήθεια)提供基础的遮蔽性应当得到纪念。纪念是对那个曾在者的纪念,这个曾在者并没有消逝,因为它在所有那些提供了存在事件的延续中都始终是永恒之物。

对形而上学的征服(Verwindung)就是对存在之被遗忘性的征服。这种征服朝向形而上学的本质。它用这个本质本身所要求的東西来缠绕这本质,因为这本质在呼唤那个将它提取到其真理旷野里去的领域。因此,为了与对形而上学的征服相适应,思必须事先说明形而上学的本质。在这样一种尝试看来,对形而上学之征服首先是一种克服,它只是将唯形而上学观置之身后,而后伴送思进入形而上学的被征服的本质之旷野。然而,在征服中,看起来已被驱逐的形而上学的恒久本质又作为形而上学的已然合适的本质回到自身。

这里所发生的事情并不仅仅是对形而上学的修复。此外,那种只能像一个人捡起掉落的苹果那样来接受传统的修复也是不存在的。任何修复都是对形而上学的解释。如果今天有人以为,他更清楚地看穿了形而上学问题的整个方式和整个历史,那么,当他如此自负地在畅亮的空间里运动时,他有一天应当思考

一下,他从何处才能得到那束使他能看得更清楚的光。最大的怪诞在于,人们宣告说,我的思之尝试是对形而上学的摧毁,同时,人们借助于这些尝试而纠缠于那些从所谓摧毁中获得的——我并不说:那些归功于(verdanken)所谓摧毁的——各种思路和想象。这里不需要致谢(Dank),但却需要沉思(Besinnung)。然而,无沉思状态(Besinnungslosigkeit)却早已开始,它可以追溯到人们对在《存在与时间》(1927年)被探讨的“解构”所做的肤浅误释,这种“解构”所要求的仅仅在于,在对流行和空乏观点的拆除过程中重新赢回对形而上学的原本存在经验。

但为了拯救形而上学的本质,凡人这一部分(Anteil der Sterblichen)在此拯救中应当满足于先提出这样一个问题:“什么是形而上学?”尽管会有过于烦琐和一再重复的危险,我仍想利用这封信的机会,对那个问题的意义和范围再次作一陈述。为什么呢?因为您的要求也在于,以您的方式参与对虚无主义的克服。但这种克服是在对形而上学的征服的范围内发生的。我们带着这个问题进入此范围:“什么是形而上学?”如果我们深思熟虑地提出这一问题,那么这个问题就包含着这样一个猜测,即:这个问题所特有的提问方式由于此问题本身而陷入动摇之中“什么是……”表明了人们常用的探问“本质”的方式。然而,如果问题在于,将形而上学当作对存在者的超越来探讨,那么,那个区分所区分的东西便立刻随着超越的“存在”而成为可疑,形而上学的学说自古以来就是在这个区分中活动,它们也正是从这种区分中获得其语言的基本轮廓。这个区分就是对本质和生存的区分,对什么在(Was - sein)和这个在(Dass - sein)的区分。

“什么是形而上学”这个问题首先轻信地运用这一区分。然而很快便表明,对存在超越存在者的沉思是一个击中心脏的问

题,思并不死于此次打击,而是因此打击而改变了生活。当我探讨“什么是形而上学”的问题时——这发生在您的“总动员”论文发表的前一年——,我事先并没有去追求对学院哲学这门学科的定义。我更多地是就形而上学的定义来探讨一个将另一些东西思考为存在者的问题,根据这个定义,在形而上学中,对存在者的超越是朝向存在者本身的。但这个问题的提出也并非出于偶然,并且这个问题也并非问得不确定。

在经历了四分之一个世纪之后,也许是指出一个事实的时候了,人们至今对此事实仍然熟视无睹,就好像这是一种外在的状况。“什么是形而上学?”这个问题是在一个哲学就职讲座中面对所有到会的师生而被探讨的。因此它是在所有科学的圈子中被提出并且面向所有科学作言说的。但这是如何进行的呢?提出和言说这个问题的动机并不在于狂妄地想改进所有其他科学的工作,或者甚至贬低这些工作。

科学的表象总是以存在者为目标,并且是以及存在者的各种不同区域为目标。人们以往不得不从这种对存在者的表象出发,并且根据这种表象而屈从于一种与科学相近的意见。科学以为,这种对存在者的表象穷尽了可研究和可探问之物的整个领域,除了存在者之外,“别无他物”。对形而上学本质的探问试图接受科学的这种意见并且似乎在参与这一意见。然而,每个深思者也必须知道,对形而上学本质的探问只能看到形而上学(Meta-Physik)突出标志:这就是超越:存在者的**存在**。科学表象仅仅熟悉存在者,在这种表象的视域中,那些根本不是存在者的东西(即存在)就只能表现为虚无。因此,就职讲座探问“这个虚无”。它并非随意地、不确定地探问“这个”虚无。它问道:所有那些其他的東西、那些不是存在者的东西,它们与各种存在者如何相处?在此表明,人的此在是“被放在”(hineingehalten)“这

个“虚无、这个与存在者完全不同的东西”之中”的。换言之，这意味着并且只能意味着：“人是虚无的占位者(Platzhalter des Nichts)”。这句话是说：人把场所空给那些与存在者完全不同的东西，以至于在这种空敞性中可以有某种类似于在场(Anwesen)(存在)的东西。这个不是存在者、并且可以说是给予了存在者的虚无，它并不是一个无效的无物(nichts Nichtiges)。它属于在场。存在与虚无并非相互并列地有(es gibt)。它们可以在一种相似性中相互支持，我们几乎还未考虑到这种相似性的丰富本质。只要我们仍然放弃探问：在这里进行着“给予”(gibt)的“它”(es)是什么^①？它在什么样的给予中给予？那个通过对此给予(Gabe)的保藏而交付给此给予的东西在何种程度上属于这个“有(es gibt)存在和虚无”？那么我们就仍然没有考虑这种相似性。我们轻率地说：有。存在与虚无“是”一样地少。但两者皆有(Es gibt beides)。

列奥纳多·达·芬奇写道：“虚无没有中心，它的边界就是虚无。”——“在那些可以在我们之中找到的大事情中，虚无的存在是最大的事情”(《日记与笔记》，由特奥多尔译自意大利文并出版，1940年，第4—5页)。这位伟人的话语不能也不应证明什么；但它指明了这样的问题：以何种方式有(es gibt)存在，以何种方式有(es gibt)虚无？这种给予(Geben)从何而来，走向我们？只要我们作为人之本质而在，我们就在何种程度已经被赠给(vergeben)这种给予？

由于“什么是形而上学？”的讲座根据当时的情况有意做了限制，只是从超越的角度，也就是从存在者的存在的角度探问了

^① 德文中的“es gibt…”是一固定词组，通常表示有什么，但原义是：“它给予……”。海德格尔在两种意义上使用此词组。——译注

虚无,即探问了那个首先对科学的存在者表象而言的虚无,因此人们抓住这个讲座中的虚无不放,把它看作是虚无主义的证据。在经过较长时间之后,现在终于可以被允许提出这个问题了:在何处、在哪一句话、哪一个措辞中曾有过这样的话:在讲座中所说的虚无(Nichts)就是在无效虚无(nichtiges Nichts)意义上的虚无,并且它作为这种虚无是所有表象和生存的最初的和最终的目的?

就职讲座以这样一个问题结束:“为什么存在者在(ist)而虚无却不在?”在这里有意与习惯相悖地将“虚无”做了大写。诚然,这里的发问原本由莱布尼茨所提出并为谢林所接受。这两位思想者都将这个问题理解为对所有存在者的最高根据和最初存在原因的探问。今日修复形而上学之企图乐于接受这个问题。

但“什么是形而上学?”的讲座是根据其穿过不同领域的不同途径在一种变化了的意义上来思此问题的。现在的提问是:存在者总是处于领先地位,而被思考的不是存在者的无(das Nicht),不是“这个虚无”,即存在的本质,原因何在?如果有人将这个讲座透彻地思考为由《存在与时间》导出之路的一部分,那么他就只可能是在上述意义上理解这个问题。这种尝试起先是一种令人不解的苛求。所以,这个变化了的问题在“引论”中得到了明确的说明(第20页以下),这个“引论”被放在《什么是形而上学?》的第五版(1949年)之前。

做此指明的目的何在?它应当说明,思(Denken)是如何艰难、踌躇地参与一种沉思(Besinnung),这种沉思是对您在“论线”的著述中也要求达到的东西的追思(nachsinnen):虚无主义的本质。

“什么是形而上学?”这个问题只想达到一个目标:使科学能

够对此作出思考：它们必定会并且因此随时随地会接触到完全不同于存在者的，接触到存在者中的虚无。它们已经不知不觉地处在与存在的关系之中。它们只有从各指其能的存在真理那里获得光，然后才能看到和观察到被它们所表象的存在者**本身**。“什么是形而上学？”的探问，即从这个问题引出的思不是科学。现在对思来说，超越本身，即存在者的**存在**就其本质而言成为可疑的，但永远不会因此而成为无用的和无效的。在这里，这个看似空乏的语词“存在”始终是在这样一些定义中被思，这些定义从自然(φύσις)到语词(Λόγος)直至强力意志，它们都相互引证，并且处处展示出一个总的特征，这个特征被试图称之为“在场”(《存在与时间》，第6节)。只是因为“什么是形而上学？”这个问题从一开始便在对超越、对存在者的**存在**运思，它才能运思于存在者的无、运思于**那个**虚无。虚无与存在原初是同一个东西。

当然，如果有人从未对形而上学之探问的主要方向、它的道路的出发点、它的发展机遇、它所面对的科学圈子作出严肃的、相关的考虑，他就会得出这样的答案：在这个就职讲座中所提出的是一门(在消极虚无主义意义上的)虚无哲学。

对“什么是形而上学？”这一问题的看似尚无法删除的误释以及对它位置的误识只有一小部分是对思之厌恶的结果。它的起源隐藏得要更深。它们属于那些能够阐明我们历史进程的现象：我们连同所有这些组成都还在虚无主义的区域之内活动，当然，前提在于，虚无主义的本质建立在存在之被遗忘性的基础上。

那么，穿越线的情况又如何呢？这种穿越会将我们带出完成的虚无主义的区域吗？穿越线的企图始终还沉醉在一种观念中，这种观念属于存在之被遗忘性的主宰领域。因此，穿越也还在用形而上学的概念(形相、价值、超越)进行言说。

线之图像能够充分地说明完成的虚无主义的区域吗？区域之图像是否更好一些？

这里会产生怀疑：这些图像是否适合于用来说明对虚无主义的克服，即对存在之被遗忘性的征服。然而，每一个图像或许都受到这种怀疑。可以说，它们无法动用图像的昭示力量，无法动用它们的原本的和直接的当下。这样一些思考只是表明，我们在思之言说中多么生疏，对思之言说的本质了解得多么微少。

虚无主义的本质最终在强力意志的主宰中得到完成，这个本质建立在存在之被遗忘性的基础上。如果我们忘记了存在的被遗忘性，在这里这是指，如果我们对存在的被遗忘性无动于衷，那么我们似乎就与存在之被遗忘的状况最相符合了。但这样一来，我们就不会注意到，被遗忘性作为存在的被遮蔽性意味着什么。如果我们注意到了这一点，那么我们会经历到这个令人惊愕的必然性：我们不是要去克服虚无主义，而是必须进入到它的本质中去。进入它的本质是我们渡过虚无主义的所要迈出的第一步。这种进入具有一种回归的方向和方式。回归当然不是指返回到过去的时代，然后企图以一种人为的形式来重温这些时代。回归在这里是指朝向那个场所的方向（存在之被遗忘性），形而上学就是在这个场所中获得并保持了它的起源。

根据这个起源，形而上学被禁止去经验它作为形而上学的本质；因为在形而上学观点看来，存在者的存在是为了超越而展示自身，并且是在超越之内展示自身。当存在以这种方式显现时，形而上学观点自己便会来占有存在。毫不奇怪，形而上学观反对这样的思想：它是在存在的被遗忘性中活动。

尽管如此，充分的和持续的沉思可以获得这样的明察：形而上学按其本质永远不会允许人定居于那个场所，即定居于存在之被遗忘性的本质之中。因此思与诗必须回到它以某种方式一

直存在过的、但可以说是从未建筑过的地方。但我们只有通过建筑才能居住在那个场所。这种建筑几乎已经不能对上帝之家的设施和凡人的居室作出思索。它必须满足于在**路途**上建筑，这条路途回归到形而上学之征服的场所，并因此而能够穿越过对虚无主义之克服的命运。

谁敢于做这些言说，甚至是在公开的著述中，他就非常了解，人们是如何仓促、轻率地将这些意欲引起沉思的言说或是仅仅当做含混的窃窃私语而加以排斥，或是当作蛮横的宣言布告而加以拒绝。尽管如此，不断的学习者必须要想到，对纪念着的思的言说进行更原本、更仔细的检验。总有一天，他会做到，将这个言说作为最高的礼物和最大的危险、作为罕见的成功和失败存放在神秘之中。

在这里我们发现，所有这类言说为什么要继续做这种笨拙的努力。这些言说始终渗透了语词及其用法的多义性。言说多义性的原因绝不仅仅在于那些随意出现的含义的堆砌。它的原因在于一种游戏，这种游戏展开得愈是丰富，它就愈严格地被束缚在一个隐蔽的规则中。多义性正是通过这个规则而在平衡中游戏，我们极少经验到这种平衡的动摇。因此，言说始终受到最高的规律的束缚。这个最高的规律是一种释放到永不停息的变化所具有的处处游戏的构架中去的自由。那些语词，如“像花儿形成”（荷尔德林：“面包和酒”），是荒芜的花园，在这里，生长与栽培出于一种不可思议的亲密性而相互配称。您不会感到惊奇，对虚无主义本质的探讨必定处处要接触到那个被我们笨拙地称之为思之言说的东西，它是启发性的和值得思的东西。这种言说不是对思的表述，而就是思本身，是思的步履和思的歌唱。

这封信想说什么？它试图将“论线”这个标题，也就是将所

有那些在您的和我的意义上书写的以及在书写的言说中可以证明的东西,提升到一个更高的多义性中去。这种多义性可以使人们经验到,对虚无主义之克服在何种程度上需要进入到虚无主义的本质中去,这种克服的意愿要借助于何种进入(Einkehr)才能完成。对形而上学的征服将思唤入到一个更起始的指令中。

您对超线的局势评论和我对论线的探讨是相互依照的。它们都始终收到指令:不放弃在一段尽管很短的路途上练习全球性思的努力。这里不需要先知的才能和神情就可以思考到,全球性建筑将会面临着一些遭遇,遭遇者今天还根本无法应付它们。这种情况适用于欧洲语言,以同样的方式适用于东亚语言,它首先适用于它们的可能的双语领域。这两种语言中的任何一种都无法从自身出发开辟和创立这个领域。

今天的每一个人都在尼采的光与影中作出“赞成他”或“反对他”的思与诗。尼采听到了一个指令,它要求人们准备接管对地球的统治。他看到了并理解了为此统治而燃起的战火(XIV, 第320页, XVI, 第337页, XII, 第208页)。这不是战争(Krieg),而是 Πόλεμος^①,它才使神与人、自由人与奴隶以其各自的方式显现出来,并引出一场对存在~~的~~的分解(分析:Aus-einander-setzung)。与它相比,世界大战永远是浅显的。世界大战在装备上愈是技术化,它们的决定能力也就愈小。

尼采听到了那个对全球统治之本质进行沉思的指令。他听从了这个呼唤,从而踏上一条对他来说简朴的形而上学思之路,并且在途中摔倒。至少对于历史性考察来说是如此。但也许他

① Πόλεμος是古希腊文和古希腊意义上的战争。德文的“Krieg”(战争)带有“攫取”的意思。——译注

并没有摔倒,而是达到了他的思所能达到的那个境界。

尼采之思留下的是沉重与困惑,这一点更严格地并且与以往不同地提醒我们,他对虚无主义本质的探问具有多么漫长的起源。这个问题对我们来说并没有变得容易起来。因此,它必须限制在一个较为暂时性的目标上:思考那些古老而威严的语词,它们的言说将虚无主义的本质领域和对它的征服指示给我们。还有比这种纪念更为努力的对我们的命运的拯救以及对在命运中的传统的拯救吗?我不知道。但在一些人看来,这似乎是一种颠覆,这些人始终把传统的东西看作是无起源的。素朴的显现之物也被他们当作是绝对有效之物。他们要求这显现之物在一个被夸大的体系中显现出来。与此相反,如果思考只能是对思的语言用法进行关注,那么它就毫无用处。但有时它会服务于那些为被思者所需要的东西。

很快就会表明,这封信所阐述的内容是无法被人们理解的。

但它想要培养沉思与探讨的方式,对此,这封信可以用歌德的一句话来结束:

“如果有人将语词和表达视之为神圣的证明,不只是将它们当作像硬币或纸钱一样的东西,用它们用来进行快速的、短暂的交往,而是能够在精神的行为与变化之中将它们作为真正的等价物来进行交流,那么,人们就不能为此而抱怨他,如果他提醒人们注意,传统的表达会带来有害的影响,会使观点阴郁,会使概念扭曲,并会使所有学科误入歧途。”

我衷心地问候您。

倪梁康 译

同 一 律*

按照一种流行的公式,同一律就是: $A = A$,这一定律被认为是最高的思维规则。我们试图对这一定律思索一番。因为,通过这一定律,我们能够体验到什么是同一性。

如果为某事情所呼求的思致力于这一事情,那么这思就会在途中发生变化。因此,在接下来的演讲中,就有必要注意道路,而较少地注意内容。演讲的进程禁止我们过多地停留在内容上。

在人们惯于描述同一律的公式 $A = A$ 这里,到底说出了些什么?这个公式指称着 A 与 A 的等同性。一种等同至少包含两方。一个 A 等于另一个 A 。同一律就想说出这一点么?显然不是。同一东西,即拉丁语的 *idem*,在希腊文中就是 $\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ 。翻译为我们的德语, $\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$ 就是同一(*das Selbe*)。如果一个人总是说着同一的东西,例如说:植物是植物,那么,他就是在同语反复。为要某物是同一的,向来有一个就足够了。不像在等同性那里要求它的两方。

公式 $A = A$ 讲的就是等同性。它不是把 A 称为同一的。因

* 本文系海德格尔 1957 年 6 月 27 日作的演讲,同年收入《同一与差异》一书,由纳斯克出版社(弗林根)出版;此书现被辑为海氏《全集》第十一卷。中译文据《同一与差异》第二版译出。——编者

此,这一流行的关于同一律的公式恰恰掩盖了这个定律所要说的东西:A是A,即每个A本身都是同一的。

在我们以这种方式改写“同一”的时候,不禁想起了柏拉图借以使人了解“同一”的一个古词。此古词的意思又回溯到一个更古的词。柏拉图在《智者篇》254d中谈到 *στάσις* 和 *κίνησις*,谈到静止和突变。柏拉图在这段话中让一个陌生人说: *οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τῶν μὲν δυοῖν ἕτερόν ἐστιν, αὐτὸ δ' εαυτῷ ταῦτόν*。

“的确,它们两个中的每一个都是另一个,但本身对它自己来说都是同一个”。柏拉图不只是说:“每一个本身都是同一个”,而是说:“每一个本身对它自己来说都是同一个”。

这个第三格 *ἑαυτῷ* 意味着:每一个东西本身被交还给它自己,每一个本身都是同一个——即对它本身与它自己而言。在这里,我们德语与希腊语具有同样的便利,来说明同一与这同一个词,但却是在其各种不同形态的复合词的接合处来说明这同一个词。

因此,表示同一律“A是A”的更适当的公式不只是说:每一个A本身都是同一的,它毋宁是说:每一个A本身都是与它自己同一的。在同一性中有一种“与”(mit)的关系,也就是说有一种中介、一种关联、一种综合:在一个统一性中的统一。

由此看来,同一性经由西方思想的历史显现在统一性的特征中。但这种统一性决不是单调的空洞,在其自身中没有任何关系、只是万古不变地固守于一种千篇一律的东西的空洞。然而,直到这种与它自己同一的东西的关系——在同一性中起着支配作用、早已暗示着的关系——作为这种中介明确而有影响地出现为止,甚至直到为这种中介的显现在同一性内部找到一个住所为止,西方思想需要两千多年的时间。因为,只有思辨唯心主义哲学,从莱布尼兹和康德的准备,经过费希特、谢林和黑

格尔,才为在自身中综合的同一性的本质建立起一个住所。这一点在此还不能详论。只需要记住一点:从思辨唯心主义时代起,思想就不准把同一性的统一性表象为纯粹的千篇一律,也不准忽视在统一性中起作用的中介。如果发生了这样的情况,那就只是抽象地表象同一性。

即便在修正后的“A是A”这一公式中也只有抽象的同一性显露出来。到此地步了吗?关于同一性,这同一律又说出了些什么?没有,至少它没有直接说出点什么。毋宁说,这个定律只是假定,何谓同一以及它归属何处。我们如何才能真正获悉这种假定的情况呢?我们只有认真地倾听它的基本音调,沉思它,而不只是轻率地对“A是A”这一公式乱说一通,这时,同一律才把这种假定交付给我们。它真正说的是:A是A。我们听到了什么?在这个“是”(ist)中,这一定律说出每一存在者如何是,也即:它本身与它本身是同一个。同一律讲的是存在者的存在。这一定律之所以被看作思想的一个规则,只是因为它是存在的一个规则。后者即是:同一性,即与它自己的统一性,属于每一存在者本身。

从其基本音调来听,同一律所说出的东西正是整个西方-欧洲思想所思的东西,这就是:同一性的统一性构成了存在者之存在中的一个基本特征。无论我们在何处和如何对待哪一类型的存在者,我们都感到自己已被同一性所呼求(angesprochen)。倘若这一呼求(Anspruch)^①不说话,那么存在者就决不能在其存

^① Anspruch一词在德语里的原意是“要求、权利、资格”,几乎与前面的ansprechen(招呼、请求、满意)的意义不相干。但在这里,海德格尔把它当作ansprechen的名词使用,强调它与sprechen之间的关系。因此,我们译作“呼求”。——译注。

在中显现。因而也就不会有科学了。因为对于科学来说,如果不首先一向确保了其对象的同一性,它就不能成为它所是的东西。通过这种保证,研究才确保它的工作的可能性。但关于对象的同一性的主导概念决不为科学带来立等可取的成果。因此,根本说来科学知识的成功和成果基于某种无用的东西上。不管科学听没听这种呼求,也不管它把所听到的东西当作耳边风还是由此而惊愕,对象的同一性的呼求依然在说话。

同一性的呼求从存在者之存在而来说话。但在存在者之存在在西方思想中最早地而且特别地形诸语言的地方,即在巴门尼德那里,在一种几乎过度的意义上说出了 τὸ αὐτό,即同一。巴门尼德有一句话说:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι。

“因为颖悟(思想)和存在是同一”。^①

在这里,不同的东西——思想和存在,被思为同一东西。这说的是什么呢?说的是某种完全不同于我们通常认作形而上学学说的东西,后者认为:同一性属于存在。巴门尼德则说:存在归属于某种同一性。在此何谓同一性?在巴门尼德的这句话中,τὸ αὐτό 即同一这个词说的是什么呢?对这一问题,巴门尼德没有给我们答案。他把我们引到了一个无可回避的谜面前。我们必须承认,在同一律形成之前很久,早期的思就说出了同一性本身,而且是在一句格言中规定:思想和存在归属于同一,并且从

^① 通译为“思维与存在是同一的”,我们在此译为“颖悟”的 Vernehmen 一词,是海氏对巴门尼德的 νοεῖν 的翻译。海氏认为巴门尼德是前苏格拉底的“思者”,他的“颖悟”(思)不是哲学之思维。——校注

此同一而来共属一体。

我们现在不知不觉地已经解释了 τὸ αὐτό, 即同一。我们把同一性解释为共属性。显然, 人们很容易在后来所思的、众所周知的同一意义上来表象这一共属性。在这里可能会有什么东西阻碍我们呢? 无非是在巴门尼德那里读到的这句话本身。因为, 他说了不同的东西, 即: 存在——与思想——归属于同一。存在从一种同一性方面被规定为这种同一性的特征。相反, 后来在形而上学中所思的同一性则被表象为存在中的一个特征。这就是说, 我们不能企图从这种在形而上学上被表象的同一性出发去规定巴门尼德所指称的那个东西。

在巴门尼德的句子中所说的思想和存在的同一性, 比起由形而上学根据存在而规定为存在之特征的同一性来, 渊源更远。

巴门尼德句子中的主导词 τὸ αὐτό, 即同一, 仍然晦暗不明。我们且让它晦黯不明。但我们同时要从这个句子那里——这个主导词即在此句子的开头处——获得一个暗示。

此间我们已经把思想和存在的同一性规定为二者的共属性。这可能比较匆忙。我们必须克服这种匆忙。只要我们不把上面所指出的共属性当作最终的、甚至唯一的对思想与存在之同一性的标准解释, 我们就能做到这一点。

如果我们按照习惯来思这种共属, 那么这一词的重音所表明的东西, 即“属”(Gehören)的意义, 只能从“共”(Zusammen)亦即从“共”的统一性那里得到规定。在这种情况下, “属”的意思如同: 被归入、被归整到一种共的秩序中去, 被设立在一种多样的统一性中, 通过一种决定性的综合的统一中心的中介作用, 统排到系统的统一性中去。哲学把这种共属表象为相联和联系, 表象为一方与另一方的必然联系。

可是, 共属也可以被思为共属。这就是说, “共”现在是从

“属”中得到规定的。当然,在此还须追问:“属”的意思是什么,它本己的共又是如何从它那里规定自身的。这个问题的答案比我们想象的要近些,但也不是就在我们手边。如果我们现在通过这种提示注意到了这种可能性,即不再从共的统一性中来表象属,而是从属那里来体验这种共,那就足够了。但是,对这种可能性的提示难道不是一种装成某些东西、而在可核查的事态(Sachverhalten)中却没有任何根据的空洞的文字游戏吗?

在我们没有更深刻地观察和让事情言说之前,情况看来就是如此。

对在**共属**意义上的共属的思想起于对我们上面所说的事态的考察。当然,由于它的素朴性,要想把它保持在视野中是很困难的。可是,只要我们注意到下面这一情况,即:在把共属解释为**共属**之际,我们就已经怀有(按照巴门尼德的暗示)对思想以及存在的意向,也就是对在同一中相互共属的东西的意向,那么,这一事态就会立即为我们所熟悉。

如果我们把思想理解成人的标志,我们就会意识到一种有关人和存在的**共属**。我们很快就看到我们被逼到了这样一个问题面前:何谓存在?人是谁,或者说,人是什么?任何人都容易看到,如果不对这个问题作出充分的回答,我们就没有了一个基地,即我们借以澄清关于人和存在之**共属**的某种可靠的東西的一个基地。但是,只要我们以这种方式进行追问,我们就会执着地力图把人与存在的**共属**表象为一种归列(Zuordnung),并且既从人又从存在出发来设立和解释这一归列。在此,关于人和存在的传统概念构成了人和存在两者的归列的立足点。

如果我们——不是一味地去表象人和存在两者的共同排列,以便设定两者的统一性——注意一下,在这一共同中首先是否以及如何有一种相属在活动,那又会如何呢?甚至有这样一

种可能性,即,在传统的对人和存在的本质规定中,人们就已经看到了人和存在的共属,尽管只是从远处看到的。那又怎样呢?

显然,人是某种存在者。作为存在者,他像石头、树木、雄鹰一样属于存在整体。在这里,“属于”的意思还是:被归列入存在中。但是人的突出之处就在于,作为思维动物,他向存在敞开并被摆到存在面前,与存在相关联并因此与存在相呼应(entspricht)。^①人本来就是这种呼应的关联,并且只是这种呼应的关联。“只”词在这里不是表示限制,而是表示一种过度。在人那里有一种对存在的归属,这种归属倾听着存在,因为它被转让给存在了。

那么存在呢?让我们按照它的原初意义把它思为在场。存在使人在场,这既不是附带的情况也不是例外加进的情形。存在成其本质并持续着,只是由于存在通过它的呼求关涉(an-geht)到人。因为只有为存在而敞开的人才让存在作为在场而到来。这种在场(An-wesen)需要一种澄明的敞开领域,并因此通过这种需要而被转让给入之本质。这决不是说,存在首先并且只是任由人来摆布,而是说:

人和存在相互转让。它们相互归属。从这种尚未得到切近的思考的相互归属中,人和存在才首先接受了那些本质规定,以这些本质规定,人和存在通过哲学而在形而上学上被把握。

只要我们仅仅在排列和中介作用——不论是以辩证法还是没有辩证法——中来表象这一切,我们就会固执地错误对待这种起统治作用的人和存在的共属。那么,我们也始终只找到那

① 像 ansprechen 一样,海德格尔使用 entsprechen 这个词的时候也着重强调其中的 sprechen(言说)的意义。entsprechen 一词在《走向语言之途》等书中大量使用,几乎成为海氏后期的一个基本词语,在此译作“呼应”或“应和”。——译注

些联结,这些联结要么是从人那里,要么是从存在那里被联结起来,而且把人和存在的共属描述为交织。

我们尚未投宿到共属之中。但如何才能达到这样一种投宿呢?①那就需要我们自行脱离表象性思维的态度。这种自行脱离是一种跳越(Sprung)意义上的跳跃(Satz)。②它跳离,也就是说从把人作为理性动物的流行观念中跳出来;理性动物在现代变成了对于其客体而言的主体。这一跳离同时也从存在那里跳出了。但存在从西方思想的早期就被解释为一切存在者之为存在者植根于其中的基础。

如果跳离是从基础(Grund)中跳出来,那么它跳到什么地方去呢?难道是跳入一种深渊(Abgrund)中么?只消我们仅仅表象这一跳越,而且在形而上学思维的眼界中来表象之,那么回答就是肯定的。只要我们跳,并且放纵自己,那么回答就是否定的。跳往何处?跳到我们已经被允许进入的地方,即:对存在的归属之中。但是,存在本身归属于我们,因为只有在我们这里存在才能作为存在而成其本质,也即在场。

所以,为了专门体验人和存在的共属,就必需有一种跳越。这种跳越就是在没有桥梁的情况下突然投宿到那种归属中去,这种归属首先就得交付人和存在的一种并存,从而交付二者的态势。跳越就是突然进入某一领域,从这一领域那里,人和存在总已经到达它们的本质中,因为它们二者是从一种端呈

① Einkehr 一词在哲学中通常是在“沉思、内省”这一意义上使用的,而在这里它被用作动词 einkehren(投宿)的名词;但尽管如此,Einkehr 仍有“沉思、内省”的意思。我们应多度地、诗意地理解这一词语。——译注

② Satz 一词有“定律、原理、跳跃、沉积物”等意义。在本文中,海氏利用此词的多重意义作思路的转变。顺便指出,海氏非常重视“跳越”(Sprung)一词,在《形而上学导论》、《哲学文集》等书中都有发挥。——译注

(Zureichung)而来相互转让的。向这种转让的领域的进入才首先协调(stimmt)和协定(bei-stimmt)思的经验。

如此罕见的跳越也许能使我们洞察到：我们在我们本来就已存在的地方停留得还不够。我们在何处存在？在存在和人的何种态势中？

今天，为了洞察人与存在从中得以相互关涉的态势，我们不再像多年以前那样需要烦琐的指示——至少看起来是如此。人们可能会认为，为了经验今天在技术世界中存在如何向我们在场，指出原子时代这个词就足够了。但是，莫非我们可以不加考虑地把技术世界与存在放在一起吗？显然不可。即使我们把原子能、人的计算性规划和自动化所联结在一起的这个世界设想为一个整体，也仍然不可。为什么这样一种对技术世界的指示——即便它能对技术世界作如此详细的描述——决不会已经把存在和人的态势带入眼帘呢？因为，就所论及的技术世界整体首先是从人出发被解释为人的制作品而言，任何对处境的分析都显得过于简单了。在最广义上并且按其多样的显现来看，技术被视为人所筹划出来的规划，这种规划最终逼人作出决断：他是想成为其规划的奴仆呢，还是想依然作为其规划的主人。

通过这一关于技术世界整体的观念，人们把一切限制在人的身上，并且——充其量——得以要求一门技术世界的伦理学。囿于这种观念，人们就强化了这样的一种意见，即技术仅仅是人的一种事情。人们便不理会在技术之本质中说话的存在之呼求。

让我们最终摆脱一味技术的、也即从人及其机械方面来设想技术的东西吧！让我们把注意力放在一种呼求上吧！在这个时代里，不仅人，而且所有存在者，自然和历史，就其存在而言都处于这种呼求之中。

我们指的是何种呼求？我们的整个此在感到自己处处——时而游戏地，时而压抑地，时而被追逐，时而被推动——受到逼索，^①转而致力于对一切的规划和计算。在这种逼索中什么在说话？它仅仅起于人自己造成的一种情绪吗？或者，存在者自身在这里已经与我们相关涉，而且是存在者自身把我们招呼到它的可规划性和可计算性上吗？进而，甚至存在也臣服于这种逼索，让存在者在可计算性的视野中显现出来吗？的确如此。而且不仅仅如此。像存在一样，人也在同一尺度中被逼索，也即被摆置(*gestellt*)，去保证与他相关涉的存在者作为他的计划和计算的持存物(*Bestand*)，并且把这种订造(*Bestellen*)驱逐到不可测度的东西之中。

逼索使人与存在相互投递(*zu - stellen*)，使得它们相互摆置。表示这一逼索之聚集的名称乃是座架(*Ge - Stell*)。^②人们已经不满于这种词语用法。但我们不说“摆置”(*stellen*)而说“放置”(*setzen*)，这时我们并不觉得我们使用“规律”(*Ge - setz*)一词有什么不妥。那么，如果对实际情况的洞察要求“座架”一词，我们为什么就不使用这个词呢？

在其中并且从之而来技术世界中的人与存在得以相互关涉的那个东西乃以座架方式发出呼求。在这种人与存在的相互摆

① *herausfordern* 在德文中意为“引起、惹起、挑起、挑动、挑战”等，但海氏在此强调的是 *fordern*(要求、需要、使唤)之意，因此，我们译为“逼索”。可参看海氏《技术的追问》一文，载《演讲与论文集》。——译注

② *Ge - Stell* 是海德格尔自造的一个词，日常德语中有 *Gestell* 一词，其义为“支架、物架”等。但海氏将其分写成 *Ge - Stell*，其目的是表示它有动词 *stellen*(摆置)的过去分词的意义，同时 *Ge*-这一前缀又有“集合”等义。我们权译之为“座架”。海氏以此词思技术的本质。上文中一系列用 *stellen* 作词根的词语均应联系“座架”来该解。参看海氏《技术的追问》等文。——译注

置中,我们听到那种决定着我们的时代的态势的呼求。座架到处与我们直接关涉。座架——假如我们现在还可以如是说的话——比所有的原子能和所有的机械本质更具存在特性(seiender),比组织、信息和自动化的力量更具存在特性。因为我们不再在那种表象的视界中碰到座架所意味的东西,这种表象让我们把存在者之存在思考为在场——座架不再像某种在场者那样关涉到我们——,所以它首先是令人奇怪的。座架之所以是令人奇怪的,首先是因为它不是最终的东西,而是使我们轻易地得到那种本来就贯穿于存在和人的态势的东西。

人和存在以相互逼索的方式的共属使我们惊奇地了解到:人归本于存在以及如何归本于存在,而存在奉献给人之本质以及如何奉献给人之本质。在座架中有一种罕见的归本(Vereignen)和奉献(Zueignen)起支配作用。现在要紧的是纯朴地经验人和存在在其中得以被相互拥有的这种居有(Eignen),即投宿到我们所谓的本有(Ereignis)^①之中。“本有”一词源于扩展了的语言。“居有”(Eignen)的原初的意义是:er-augen,即看见,在观看中唤起自己,获得。从我们所指出的事情来思,“本有”一词现在应作为为思服务的主导词语来说话。作为如此这般被思考的主导词语,“本有”就像希腊的逻各斯(λογος)和中文的“道”一样是不可译的。“本有”一词在这里的意思不再是我们通常所谓的事情、事件。这个词现在被用作单数。它所命名的东西只是在单数中发生——不,甚至不再在单

^① Ereignis 一词的原义是“事件、要事”,但海德氏在这里比较特殊地使用这个词,主要强调事情本身所固有(eignen)的东西的显现,因此我们在此将 Ereignis 译作“本有”。此词是后期海德格尔思想的主导词语,特别可参看《面向思的事情》、《哲学文集》等书。——译注

个数中发生,而是独一无二的。我们在座架中作为现代技术世界中存在和人的态势来经验的东西,乃是所谓的本有(Er-eignis)的一个前奏。然而本有未必就固执于其前奏中。因为在本有中呼求着一种可能性,即,它把座架的纯粹支配作用克服到原初的居有中去。这样一种从本有而来进入本有之中的对座架的克服或许就产生了一种本有性的(ereignishaft)——也就是说决非单单由人能制作的——对技术世界的逆转,即从其统治地位到服务地位的逆转,这是在人由以更本真地达到本有之中的那个领域范围内发生的。

这条道路通往何处了?已经达到这样一点,即我们的思应当投宿到我们以严格的词语意义命名的本有这种朴素的东西中去。看起来,似乎我们现在已经陷入了一种危险,即我们的思过于漠然地定向于某个冷僻的普遍之物;而实际上,凭着 we 想以本有一词命名的东西,只有我们已经居留于其中的那个近处(Nahen)的最切近的东西向我们说话。因为,比起那个使我们接近于我们之所属——在其中我们就是归属者——的东西,即本有,还能有什么更切近于我们呢?

本有乃是于自身中回荡着的领域,通过这一领域,人和存在丧失了形而上学曾经赋予给它们的那些规定性,从而在它们的本质中相互通达,获得它们的本质的东西。

思作为本有(Er-eignis)的本有(Ereignis),这意味着:从事这一于自身中回荡的领域的建筑的建造工作。思从语言中获得用于这个在自身中动荡的建筑的建造工具。因为语言是在本有的动荡着的建筑中最温柔的、但也是最脆弱的压抑一切的振荡。只要我们的本质归本于语言,那么我们就居住在本有中。

我们现在已经到达了某个路段,在这里,一个虽然粗糙但不可避免的问题冒了出来:本有与同一性有什么关系?回答是:毫

无关系。相反,同一性与本有有许多关系,如果不说有一切关系的话。怎样有关呢?我们要退后几步,退到曾走过的路上来作出回答。

本有使人和存在归本于它们的根本的共同(Zusammen)中。在座架中,我们看到了本有的第一次逼人的闪光。座架构成现代技术世界的本质。在座架上,我们看到了一种人和存在的共属,在其中,让归属(Gehörenlassen)才首先规定着共同的特性及其统一性。伴随着对一种共属——在其中属优先于共——的追问,我们通过巴门尼德句子得出了:“因为思想和存在是同一”。对这种同一的意义的追问就是对同一性的本质的追问。形而上学学说把同一性表象为存在的一个基本特征。现在我们看到:存在与思想一道归属于一种同一性,这种同一性的本质源于那种让共属。我们把这种让共属叫做本有。同一性的本质就是本有的一个所有物(Eigentum)。

如果在把我们的思指引到同一性的本质来源处的尝试中有某种站得住脚的东西,那么我们这个演讲的题目又会发生什么变化呢?“同一律”这个标题的意义就似乎已经发生了变化。

这一定律最初表现为一个基本定律的形式,后者把同一性假定为存在亦即存在者之基础的一个特征。这一在陈述意义上的定律(Satz)中途变成了一个具有跳越(Sprung)特性的跳跃(Satz);这种跳越摆脱了作为存在者之基础的存在,并因而跳入深渊(Abgrund)中。但是,这深渊既不是空洞的虚无,也不是幽暗的迷乱,而是本有。在本有中回荡着那个作为语言而言说的东西的本质;而语言,一度被我命名为存在之家。^①现在,同一律说的是:同一性的本质所要求的一种跳越,因为,如果人和存在

① 参看海德格尔:《关于人道主义的书信》。——译注

的共属应当进入本有的本质之光中的话,同一性的本质就需要这种跳越。

从作为一个关于同一性的陈述的定律,到作为进入同一性的本质来源处的跳越的跳跃,思在途中发生了变化。所以,面对当前来看,思超脱人的境况而看到那种从二者相互居有的东西即本有而来的人和存在的态势。

假如我们面临着这样的可能性:座架,亦即那种使人和存在进入对可计算的东西的计算之中的相互逼索,作为本有向我们说出自己,而本有才首先使人和存在进入它们的本真状态中,那么,就有可能敞开一条道路,在此道路上,人得以更原初地去经验存在者,去经验现代技术世界整体,自然和历史,而首先是去经验它们的存在。

很久以来人们以十分严肃的负责态度对原子时代的世界的沉思只是力求——但也只是作为目标安慰自己——推进对原子能的和平利用,同样长久地,我们的思也一直半途而废。由于这种半途而废,在其形而上学的统治地位中的技术世界得到了进一步的和格外的保证。

可是,哪里已经确定了,自然本身必定永远是现代物理学的自然,而历史也必定只是历史学的对象呢?诚然,我们既不能把现代技术世界当作魔鬼的作品而抛弃,也不可毁掉技术世界——除非技术世界自己毁掉自己。

但是,我们更不可沉缅于这样一种意见,即认为技术世界的一个特性是完全禁止一种离开技术世界的跳离。这种意见把它所着迷的实际看作唯一的现实。这种意见确实是幻想的,而不是一种先思。所谓先思(Vordenken)就是面对面地去看那种作为人和存在的同一性之本质的召唤而来到我们面前的东西。

为了真正把握诸如在同一性范围内的中介作用这样一种简

单的关系,思竟需要两千多年时间。在此我们还能认为,运思着的向同一性的本质来源的投宿可以在一天中办到么?正是由于这种投宿要求一种跳跃,所以它就需要时间,这时间是思的时间,而不是那种今天到处毁坏着我们的思的计算的时间。今天,计算机在一秒钟里计算上千次关系。尽管它们有技术上的用处,但却是无实质的。

无论我们试图思什么和如何思,我们都是传统的运作空间中思。当传统把我们释放出来,使我们从追思(Nachdenken)而来进入一种不再是规划的先思(Vordenken)之中时,传统便起着支配作用。

只有当我们在运思之际把注意力转向那已经被思的东西,我们才被利用,为那有待于思的东西尽力。

陈小文 译 孙周兴 校

时间与存在^{*}

下面的演讲要求——简短的前言。

如果现在让我们看保罗·克勒(Paul Klee)在他逝世的那一年创作的两幅画的原件,一幅是水彩画《入牖的圣灵》,一幅是画在粗黄麻布上的胶画《死亡与火》,我们可能会长时间地逗留在这两幅画前,并且放弃任何立即理解的要求。

如果现在有可能向我们朗诵格奥尔格·特拉克尔(Georg Trakl)的诗歌《死亡七颂》,而且甚至是由诗人本人来朗诵,那么我们可能会反复聆听它,并且放弃任何立即理解的要求。

如果现在魏尔纳·海森堡(Werner Heisenberg)向我们描述在通向由他所探索的宇宙公式的道路上,其理论物理学思想的一个片断,那么,最多或许可能有两三个听众能够跟上他的步伐,而我们其余的这些人就会不声不响地放弃任何立即理解的

* 本文系海德格尔 1962 年在弗莱堡大学的一个研究班上所作的演讲。德文初版与法文译本一道收入让·波弗勒纪念文集《孜孜于思》中,1968 年在巴黎出版。1969 年收入《面向思的事情》一书(后被辑为海氏《全集》第 14 卷),由马克斯·尼迈耶出版社(图宾根)出版。中译文据《面向思的事情》1976 年版译出。

海德格尔本人在书后的一则“说明”中指出:“时间与存在”曾是他的《存在与时间》第一部的未完成的第二篇的标题,时隔 35 年后作演讲《时间与存在》,而其内容已不再能够与《存在与时间》相衔接了。——编者

要求。

可不要把这些东西与被称之为哲学的思相提并论。因为哲学应该提供“处世本领”，如果它根本不提供“幸福生活指南”的话。但是，这样的一种思今天可能处在需要对它进行一种远离任何实用的生活世故的沉思的境地。因此，必需这样的一种思，这种思必须思考连同前面所说的绘画、诗歌和数学—物理理论从中获得其规定的那种东西。那么，在这里我们就得放弃任何立即理解的要求。但是我们还得倾听，因为必须对那无可回避、但又先行的东西思索一番。

如果大多数听众对我们的演讲感到反感，这并不使人感到意外，也并不使人感到惊奇。是不是有些人在通过这一演讲在现在或将来进入进一步的深思，那就不得而知了。有必要来陈说这样的一种企图，即企图不顾从存在者中寻求存在的根据的做法而思存在。不顾存在者而思存在(Sein ohne das Seiende zu denken)的企图是必要的。因为否则，在我看来，就不再能够合乎本己地把今天那些围绕着地球而存在的东西的存在带进我们的视野，更不用说充分规定人与那种一直被叫做“存在”的东西的关系了。

对于倾听，有必要给出一小小的提示，这便是，无须乎去聆听一系列的陈述句子，而是要跟着指示的进程(Gang des Zeigens)走。

* * *

有什么理由把时间与存在放在一起命名呢？从早期的西方—欧洲的思想直到今天，存在指的都是诸如在场(Anwesen)这样的东西。从在场、在场状态中讲出了当前(Gegenwart)。按照流行的观点，当前与过去和将来一起构成了时间的特征。存在

通过时间而被规定为在场状态。这种情况已经足以把一种持续不断的骚动带进思中。一旦我们开始深思何以有这种通过时间的对存在的规定,这一骚动就会增强。

何以有存在的这种规定性呢?这就要问:在存在中,为什么,以何种方式,并且从哪里讲出了诸如时间这样的东西?任何借助于对时间和存在的流行而不确切的描述来充分地思索存在与时间的关系的企图,都会很快陷入一种未经深思的关系的一种剪不断理还乱的境地。

当我们说:任何事物都有它的时间时,我们就在命名时间。这意思是:任何当下存在的东西,任何存在者,都在一定的时间来和去,而且在分配给它的时间内停留一段时间。凡物都有其时间。

但存在是一个物吗?存在像一个当下的存在者那样处在时间之中吗?存在根本就存在吗?如果它存在,那我们就必定毫无疑问地承认它是某种存在者,并且因此而在其它的存在者本身中发现它。教室在(ist)。教室在(ist)亮着。我们立即不加思索地承认亮着的教室是某种存在者。但在整个教室中,我们哪里找得到这个“存在”(ist)?在物中,我们哪儿都找不到存在。凡物都有其时间。但是存在不是物,存在也不在时间中。可是,存在仍然通过时间,通过时间性的东西,而被规定为在场,规定为当前。

在时间中存在并如此这般通过时间而得到规定的东西,人们称之为时间性的东西(das Zeitliche)。当一个人死了并且被从此岸,从这里或那里的存在者那里夺走了时,我们就说,他与世长辞了。^①时间性的东西就意味着过去了的东西,即那些在时

^① “他与世长逝了”按字面直译为:“他为时间性的东西祝福”。——译注

间之流中消逝的东西。我们的语言说得更为准确：是与时间一起消逝的东西。因为时间本身就在流逝。但是当时间一直在流逝的时候，时间就作为时间而留存(Bleiben)。留存意味着：不消逝，也就是说在场。因此，时间是被一种存在(ein Sein)规定的。那么，存在应该如何由时间来规定呢？从时间流逝的持续不断性中说出了存在。但我们无论如何找不到像物一样的作为某种存在者的时间。

存在不是物，因此它就不是时间性的东西，然而它还是被时间规定为在场状态。

时间不是物，因此它不是存在者，但是它永恒地处在它的流逝中，它自身并不像那些处在时间中的存在者那样是某种时间性的东西。

存在与时间交互规定，但却是以这样的方式进行规定的：即不能将前者——存在——称为时间性的东西，也不能将后者——时间——称为存在者。在思考这些东西时，我们是在各种矛盾的陈述中东奔西突。

[对于这种情况，哲学知道一条出路。人们让矛盾存在，甚至使其尖锐化，并且试图把自相矛盾的、从而破裂的东西共同编排在一个无所不包的统一体中。人们把这种方法叫做辩证法。假如关于存在和关于时间的相互矛盾的陈述通过一个包罗万象的统一体而被置于一致中，那么这当然会是一条出路，也就是说，是一条道路，一条逃避事情和实情(Sachverhalt)的道路。因为它既不致力于存在本身，不致力于时间本身，也不致力于它们二者的关系。在此尤其排斥了这样的问题：存在与时间的关系是否是把它们两者合在一起而产生的一种关系？或者存在与时间是否命名了一种实情，从这一实情中才不仅产生了存在而且产生了时间？]

然而,我们应当如何实事求是地致力于通过上述“存在与时间”、“时间与存在”的名称而命名的实情呢?

答曰:以这样的方式,即,小心地深思这里所说的事情。小心地,这意思首先是说,不要鲁莽地用未经考察的描述侵袭事情,而是谨慎地深思事情。

但是,我们可以把存在当作事情吗?我们可以把时间当作事情吗?如果事情意味着某种存在者的话,那么它们都不是事情。“事情”,“一个事情”,这个词现在对我们来说应该指的是:就其中隐蔽着某种不可忽视的东西而言,它是在一种决定性的意义上所关涉的东西。存在——一个事情,也许是思的**根本事情**(die Sache des Denkens)。

时间——一个事情,也许是思的**根本事情**。只要在作为在场状态的存在中说出了诸如时间这样的东西。存在与时间,时间与存在,就叫做两种事情的关系,即**实情**,这一实情同时保持两种事情,并忍受着它们的关系。^①假如思依然有意地去坚持它的事情,对这种事情的深思就交付给思了。

存在——一个事情,但不是存在者。

时间——一个事情,但不是时间性的东西。

关于存在者,我们说:它存在。就“存在”这种事情和“时间”这种事情而言,我们必须慎重。我们不说:存在存在(Sein ist),时间存在,而是说:有存在(Es gibt Sein)和有时间。我们首先只是用这一语词改变了用语,我们说“有”(es gibt),而不说“它存在”(es ist)。

为了超越语言表达而返回到事情那里,我们必须指出,如何

^① 注意这里的“关系”(Verhältnis)、“实情”(Sachverhalt)与动词“保持”(halten)、“忍受”(aushalten)的词根联系。——译注

去体验和观看这一“有”(Es gibt)。^①通达此地的一条合适的道路就是,我们阐释在“有”中所给出的东西,阐释“存在”——有(它给出)——所说的东西;“时间”——有(它给出)——所说的东西。^②在先行洞察之时,我们还在另外一种意义上变得小心谨慎,我们试图考虑这个给出存在与时间的“它”。我们试图把这个“它”和及其给出(Geben)带入眼帘,并大写这个“它”(Es)。^③

为了在其本性中思存在本身,我们首先得深思存在。

为了在其本性中思时间本身,我们进而得深思时间。

因此就必须指出:存在是如何有(给出)的,时间是如何有(给出)的。在这种给出中弄清楚,应该如何去规定那种作为关系首先相互保存存在与时间二者、并且产生(er-gibt)这二者的那种给出。

任何存在者都通过存在而被标识为存在者。存在说的是在场。着眼于在场者来看,在场显现为让在场(Anwesenlassen)。但现在必须本真地思这种让在场,思在场如何被允许。让在场在带入无蔽状态之中后显现出自己的本性。在场意味着:解蔽(Entbergen),带入敞开(das Offene)之中。在解蔽中嬉戏着一种给出,也即在让-在场(Anwesen-lassen)中给出了在场亦即存在的那种给出。

(本真地思存在这种事情,这要求我们的沉思紧跟着在让在场中显示的指示。这一指示在让在场中指出了解蔽。但是,从

① 在此语境中,日常德文的无人称句 es gibt(相当于英文中的 there be)被作了特殊的使用。我们译之为“有”,也可译为“它给出”;在译文常作:有(它给出)。——译注

② 这两个短句的原文为:was “Sein” besagt, das —Es gibt; was “Zeit” besagt, die —Es gibt。殊为难译难解。——译注

③ 中文用带引号的“它”来表示 Es 的大写。——译注

这种解蔽中说出了·一种给出,一种有。)

然而,上述的给出对我们来说依然晦暗不明,就像这里所说的有(Es gibt)中的“它”(Es)一样。

只要像在所有的形而上学中那样,存在只是从存在者出发,并且为了存在者而作为存在者的基础被探究和解释,那么,要本真地反思存在本身,就要求我们撇开这样的存在而不顾。本真地思存在要求放弃作为存在者之基础的存在,以有利于那种在解蔽中被遮蔽起来的嬉戏着的给出(Geben),即有利于有(Es gibt)。作为这种有的赠礼(die Gabe),存在属于给出。作为赠礼,存在并没有从给出中排除出去。存在、在场被改变了。作为让在场,存在属于解蔽,始终作为解蔽的赠礼被保存于给出中。存在不存在(ist)。作为在场之解蔽的存在有。

只要我们更明确地深思这里所说的给出,这种“有存在”就会更加清楚地显现出来。只要人们把存在看作是所有空洞概念中的最空洞者,就不能确定地命名存在,同时也就会把存在的本性搞错。只要我们注意到它的丰富变化,我们就能更明确地深思给出。那种把存在视为纯粹抽象的观点不但还没有在原则上被放弃,而且还得到了加强。当作为纯粹抽象的存在被扬弃在绝对精神的现实性的绝对具体中的时候,就是如此。这一观点就是在近代最具强力的思想,即在黑格尔的思辨辩证法中完成并在他的《逻辑学》中得到描述的。

由于我们思在场意义上的存在,沉思存在的丰富变化的企图就获得了首要的同时又具有指导性的线索。

(我所说的思不是单纯的那种老调重弹,仿佛把存在解释为在场是一种不言自明的事情似的。)

但是,我们是从哪里得到把存在标识为在场的权利的呢?这个问题提得太迟了。因为存在的这个特点早已自行决定,无

需我们协助甚或操劳。因此,我们已被约束在这种作为在场的存在的标识之中。从把存在解蔽为一种可说的也即可思的东西开始,这种标识就有其约束力。从西方思想的开端希腊时起,所有关于“存在”和“是”的说都保持在对那种约束着思想的、把存在规定为在场的规定性的思念(Andenken)之中。这也指那种引导着最现代的技术和工业的思想;当然,这还只是在一种特定的意义上而言的。因为现代技术已经超出整个地球之外而建立起自己的扩张和统治,就不只是人造卫星及其副产品围绕着我们星球转,而是在可计算的持存物(Bestand)意义上的作为在场的存在以一种相同的方式要求着地球上的一切居民。欧洲大陆以外的地球居民根本就不知道这一点或者根本不会和不能知道这一存在规定的来源。(至少,那些忙碌的发达者显然喜欢这样的一种知。今天,这些发达者把所谓的不发达者挤进了那种从现代技术的本性中发出的存在之呼声所波及的范围之中。)

但是,我们决不只是,并且首先不是在思念早期的、由希腊人完成的对存在之解蔽的描述中来获知作为在场的存在的。我们是在任何单纯的、毫无偏见的对存在者的现成状态(Vorhandenheit)和上手状态(Zuhandenheit)的沉思中获知在场的。上手状态和现成状态都是在场的方式。只要我们考虑到,不在场还是且正是由一种偶尔被提高到莽苍之境(das Unheimliche)的在场而规定的,那么在场的范围就最急切地向我们显示出来了。

然而,我们也还能在历史学上确定在场的全部变化;我们指出,在场显现在'Εν,即起统一作用的唯一的一,显现为 λόγος,即保存着一切的采集,显现为 ιδέα(相), οὐσία(在场), ἐνέργεια(实现), substantia(实体), actualitas(现实), perceptio(知觉), Monade(单子),显现为对象性,显现为在理性、爱、精神、强力意志意义上的自行确定的确定性,显现为在相同者的永恒轮回中的求

意志的意志。在历史学上可确定的东西能够在历史(Geschichte)的内部找到。^①存在的丰富变化的展开乍看起来像一种存在的历史。但存在并不是像一个国家或一个民族那样具有历史。显然,存在之历史的历史特点是从且只能从存在如何发生中得到规定的,按照上面的解释,这就是说是从如何有存在的方式中得到规定的。

在存在的解蔽之始,就思了存在,εἶναι, εἶν,但没有思“有”(Es gibt)。巴门尼德不说“有”,而是说:ἔστι γὰρ εἶναι,存在就是存在(Es ist nämlich sein)。

几年前(1947年),在《关于人道主义的书信》中,我已经注意到上面那句巴门尼德的格言(第32页):“巴门尼德讲的ἔστι γὰρ εἶναι今天还未被深思。”^②这话一度指明:我们不能草率地把某种浅显易见的解释强加给上述巴门尼德的“存在就是存在”。这样的解释难以通达巴门尼德的思想。我们关于它存在(es sei)所说的任何东西在此都被看作某种存在者。但是存在并不是存在者。因此,在巴门尼德的格言中所强调的ἔστι——它所命名的存在,不能被看作存在者。虽然按照字面翻译,这一被强调的ἔστι说的是“它存在”(es ist),但是这种强调是从ἔστι中听出那样一种东西,即希腊人当时在所强调的ἔστι中已经思得的东西,和我们能够用“它能”(Es vermag)所改写的东西。因此,这种“能”的意义当时和后来都未被思过,就像未被思过的能存在的“它”(das Es, das Sein vermag)那样。能存在就叫做:产

① 注意“历史学”或“历史学的历史”(Historie)与作为真实的发生史的“历史”(Geschichte)的区别。——译注

② 指法兰克福1947年版单行本页码。参看《存在主义哲学》中文版,商务印书馆1963年,第107页。——译注

生并给出存在。在这个 εἶναι 中遮蔽着有(它给出)(das Es gibt)。

在西方思想之初,存在就被思了,但是,“有”本身并未被思。“有”为了它所给出的赠礼而恬然不居所成。这一赠礼后来只是在存在者方面被思为存在,并且被置入一个概念中。

然而,一种只是给出它的赠礼的给出,在此却克制自己,恬然不居所成。我们把这种给出称为遣送(Schicken)。按照给出的这一如此有待于思的意义来看,这一有(它给出)(es gibt)的存在就是被遣送者(Geschickte),存在的任何变化都是按照这种方式被遣送的。存在之历史的历史性的东西就是从一种遣送的天命(das Geschickhafte eines Schickens)中自行规定的,而不是从一种不确定的所谓事件(Geschehen)中得到规定的。

存在的历史就叫做存在的天命(Geschick von Sein)。在存在的天命的遣送中,不管是遣送还是遣送着的“它”,都随着其自身的宣示而抑制着自己。抑制自己在希腊文中叫做 ἐποχή,因此便有存在之天命的时代(Epochen)的说法。时代在这里的意思不是指在发生史中的时间段,而是遣送的基本特征,就是那种有利于理解赠礼的当下自行抑制,即那种为了有利于着眼于探究存在者根基的存在的理解的当下的自行抑制。这种在存在的天命之中的时代的结果既不是偶然的,也不能被算作是必然的。但如此在天命中得体的东西(das Schickliche)宣示了在时代的共属性中适得其所的东西。这种时代在其结果中掩盖了自身,以至于作为在场状态的存在的原初遣送以不同的方式越来越被遮蔽了。

只有这种遮蔽的消除——这意思是说“解构”(Destruktion)——努力使思先行地洞察到那些后来展示为存在-天命的东西中去。由于人们到处把存在-天命仅只看作历史,把历史仅

只看作事件,所以人们徒劳地试图从《存在与时间》中述说的此在(而不是存在)的历史性的东西中来说明这种事件。反之,从《存在与时间》出发去先行思考后期关于存在-天命的思想的唯一可行的道路就是对《存在与时间》中关于存在者之存在的存在论学说的解构所叙说的东西进行透彻的思考。

当柏拉图把存在看作 *ιδέα*(相)和相的 *κοινωνία*(分有),亚里斯多德把它看作 *ἐνέργεια*(实现),康德把它描述为设定,黑格尔把它看作绝对观念,尼采把它看作强力意志时,这一切都不是偶然提出来的学说,而是存在的话语,这种话语是对在遮蔽着自身的遣送中,在“有存在”中所作的劝说(*Zuspruch*)的回答。由于总是扣留在恬然不居所成的遣送中,存在与其时代的整个变化一起为思而解蔽。思一直系缚于存在-天命的时代的流传中,即使当且恰恰当我们洞察到,存在自身向来如何且从何处接受其本己的规定,即从有存在中接受其本己的规定时,也是这样。给出显现为遣送。

但是应该如何去思这个给出存在的“它”?关于《存在与时间》的编排体例,我作过一个指导性的附注:存在作为在场状态,即作为一种尚未规定的意义上的当前,是由一种时间特性,因而通过时间而得到规定的。由此就可以猜测到,给出存在的“它”、把存在规定为在场和让在场的“它”,能在这一“时间与存在”的标题中叫做“时间”的东西中找出来。

我们就遵循这一猜测并且深思时间。像存在一样,时间以同样的方式通过日常的概念为我们所熟知。但是一旦我们开始去阐释时间的本性,它还会以同样的方式为我们所不熟知。我们刚才深思存在时,就已经得知,存在的本性即存在的归属之所和存在扣留之处,在有(它给出)中并且在作为遣送的这种给出中显现出来了。存在的本性不是具有存在性质的东西。如果我

们本真地深思存在,那么事情本身就以某种方式从存在那里出来引导我们,我们就能深思作为赠礼的存在的天命。只要我們注意到这一点,我们就能把握住这些情况:即时间的本性不再借助于通常所描述的时间的流俗的特点而得到规定。但把时间和存在摆在一起包括了这样的指示:着眼于关于存在所言说的东西来探讨时间的本性。存在就叫做:在场,让在场:在场状态。例如我们在某处读到这样的报道:“许多客人在场共庆佳节”,这句话还可以说成:许多客人“在那里”(Im Beisein)或者“在当前”(im Gegenwart)。

当前——当我们为它本身命名时,我们就已经思及过去与未来,思及与现在(Jetzt)相区别的早先与晚后。从现在出发来理解的当前就已经完全不同于客人在场意义上的当前。我们从不谈,并且也不能说:“许多客人在现在(im Jetzt)共庆佳节。”

然而,如果我们从现在出发去标示时间,我们就把当前理解为现在,以区别于过去的不再现在和将来的尚未现在。但是当前同时说的是在场状态,可我们还不习惯于着眼于在场状态的意义上的当前来规定时间的特性。毋宁说,时间——当前、过去和未来的统一体——是从现在得到描述的。亚里斯多德已经说过,任何具有时间的东西也就是说存在并活动着的东西都是当下的现在。过去和将来都是一种 $\mu\eta\ \delta\upsilon\ \tau\epsilon$, 即某种非存在者。它虽说不是纯粹的无,而是缺少某种东西的在场者,这种缺少是通过“不再”现在和“尚未”现在来命名的。由此可见,时间显现为现在的前后相继,每一个现在,在还来不及命名的时候就已经消失在刚才(das Soeben)之中,并业已由立即(das Sogleich)接踵而至。对如此被表象的时间,康德说:“它只有一个维度”(《纯粹理性批判》A31, B47)。当人们测量和计算时间时,指的就是在这种现在系列中作为前后相继被认识到的时间。当我们把钟表或

计时器拿在手上,看指针的位置而断定“现在是20点50分”时,在我们面前似乎就有了直接而清楚的时间。我们说“现在”并意指时间。但是我们在指给我们时间的钟表那里找不到时间,无论是在钟表面上还是在钟表器具之中都找不到。同样我们也不能在现代技术的计时器中找到时间。我们不由得得出一个断言:技术性越强,也就是说计时的测量效果越精确,越详细,我们就越没有机会首先对时间的本己因素进行沉思。

但是,时间在哪里?时间到底存在吗?时间有它的栖居之地吗?很显然,时间并不是无。因此,我们依然小心地说:有时间。通过先行洞察在场状态即当前意义上的时间,我们还要更小心并仔细地注意到那些作为时间显现给我们的东西。但是,在场状态意义上的当前与现在意义上的当前是如此完全不同,以至于作为在场状态上的当前不能以任何方式从作为现在的当前那里得到规定。反过来倒似乎是可能的(参看《存在与时间》第81节)。如果情况是这样的话,那么作为在场状态上的当前与所有属于这一当前的东西就可以叫做本真的时间,尽管它根本不具有通常从可计算的现在系列的前后相继意义上描述的时间特性。

但是迄今为止,我们还没有更清楚地表明在在场状态意义上的当前所说的东西。以统一方式作为在场和让在场即解蔽的存在是由在场状态来规定的。当我们说在场的时候,我们想到的是什么事情呢?存在并活动(Wesen)就叫做持存(Währen)。但当我们在这一把持存理解为纯粹的持续,并且以惯常的时间观念为指导把持续了解为从一种现在到接着的另一个现在的时间区段时,那我们就太匆忙了。在场(An-wesen)这一说法还要求:把持续获知为逗留(das Weilen)和栖留(Verweilen)。在场与我们相关涉,当前就叫做:面向我们——人——而停留。

我们是谁？我们仍然得小心地进行回答，因为情况可能是，那些作为人而突现出来的东西恰恰是从我们在这里要思的东西中得到规定的。这要思的东西是：被在场状态关涉的人，从这种关涉自身而来以其方式向着所有在场者和不在场者而在场着的人。

人就站在在场状态的关涉中，这种站法是这样的，即由于他能获知那在让在场中显现的东西，所以他把在场、有接受为赠礼。假如人不是从“有在场状态”而来的赠礼的永恒的接受者，在赠礼中获得的東西达不到人，那么在这种赠礼缺失时，存在就不仅是依然遮蔽着，也不仅是依然锁闭着，而是人被排斥在“有存在”的范围之外了，这样，人便不是人了。

乍看起来，好像我们由于谈到了人而离开了能够沉思时间本性的道路。在某种程度上是可以这么说。但是对于那种被叫做时间并应该从作为在场状态的当前那里本真地显现的事情来说，我们比我们所意想的更加接近于它。

在场状态说的是：关涉人、通达人、达到人的永恒的栖留。但是从有在场状态来看，这种包含着作为在场的当前的达到着的通达是从哪里来的呢？诚然，人总是被一种当下在场着的东西关涉着，而在此人又没有本真地注意到在场本身。但是不在场也同样常常地，亦即始终地与我们相关涉。偶尔有这样的情况，即有许多东西不再以我们从在当前意义上的在场中所认识的方式存在并活动着的。然而这种不再现在的东西仍然在其不在场中直接地存在并活动着，也就是说按照与我们相关涉的曾在(Gewesen)的方式活动着，这种曾在并不像纯粹的去(Vergangene)那样从以往的现在中消逝了。毋宁说，曾在还存在并活动着，但却是以其本己的方式活动着。在场在曾在中被达到。

但是，不在场也在尚未当前的意义上按照走向我们这个意

义上的在场的方式与我们相关涉。“走向我们”(Auf-uns-Zukommen)这个说法眼下已成了套话。人们听到过这样的说法：“将来已经开始了”，其实情况并不是如此，因为只要不在场作为尚未当前的在场总是已经以某种方式与我们相关涉，也就是说就像曾在那样直接地存在并活动着，将来就决不会才开始。在将来(Zu-Kunft)中，在“走向我们”中，在场被达到了。

如果我们更小心地注意上面所说的东西，那么在不在场——无论是曾在，还是将来——中，我们就会发现一种在场和关涉的方式，这一方式决不是在直接当前意义上的在场可以涵盖的。因此，还得注意：没有哪一种在场必然是当前——这是一件不可思议的事情。但我们还在当前中发现了这样的在场，即通达到我们的关涉(das uns erreichende Angehen)。在当前中，在场被达到了。

我们应该如何规定这种在当前、曾在、将来中嬉戏着的在场的达到呢？这种达到乃是在于它通达我们呢，还是因为它在自身中就是一种达到才通达我们？后一说法是对头的。到来(Ankommen)，作为尚未当前，同时达到和产生不再当前，即曾在，反过来，曾在又把自己递给(zureichen)将来。曾在和将来二者的交替关系不仅达到同时也产生了当前。我们说“同时”，并以此把一种时间的特征赋予给将来、曾在和当前的“相互达到”(Sich-einander-Reichen)，即它们本己的统一性。

如果我们必须命名这里所指出的达到的统一性，并且恰恰要把它命名为“时间”，那么这种先行的做法显然是不符合事实的。因为时间本身并不是时间性的东西，正如它不是某种存在者一样。因此我们不能说：将来、曾在和当前“同时”是现成的东西，但是它们的相互达到还是共属一体的。它们的具有统一作用的统一性只能从它们的本性中得到规定，只能从他们相互达

到中得到规定。但它们相互达到什么呢？

无非是它们本身，而这就是说：达到它里面的在场。根据这一在场就弄清楚了那些我们称之为时-空(Zeit-Raum)的东西。但是我们用“时间”一词并不是指现在系列的前后相继。因此，时-空所说的就不再是我们所谓的可以计算的时间的现在的两个点之间的距离。例如当我们说在50年的时期(Zeitraum)中发生了这样和那样的事情时，我们指的就是这样的距离。时空现在被命名为敞开，这一敞开是在将来、曾在和当前的相互达到中自行澄明的。这种敞开且只有这种敞开，把它的可能的扩张安置到为我们所熟知的空间中。这种澄明着的将来、曾在和当前的相互达到本身就是前空间的(vor-raumlich)，所以它能够安置空间，也就是说它给出空间。

在两个时间点之间的测距意义上的习惯所理解的时期，是时间计算的结果。通过时间计算，那种被描述为线和参数并因此是一维的时间就在数量上被测量出来了。如此所思的作为现在系列前后相继的时间的维度是从三维空间的观念中移植来的。

然而，本真时间的时-空的本性在所有时间计算和依赖于时间计算的东西之前，就已在澄明着的将来之中了，处在曾在和当前的相互达到之中了。因此那些我们很容易张冠李戴地命名的维度和测度是本真的时间所独有的东西，且只为本真的时间所独有。这一情况就在上面所标示的澄明着的达到中。作为这样的达到的将来、曾在以及它们之间的相互关系就获得了敞开的澄明(Lichtung des Offenen)。从这样的三重达到来看，就弄清了作为三维的本真的时间。维度——应该重复一下——在这里不仅被思为可能测量的区域，而且被思为通达(das Hindurch-langen)，被思为澄明着的到达。只有后者才允许人们表象和界

定测量区域。

但是,本真时间的三维统一性,即各自本己地在场的达到的三个相互嬉戏的方式,从哪里得到规定呢?我们已经听到:不仅是在尚未当前的到来中,而且在不再当前的曾在中,甚至在当前本身中,总是嬉戏着一种关涉和安置,也就是说在场。我们不能把这种如此有待于思的在场指派给那种时间的三维中的一维,即不能轻易地指派给当前这一维。勿宁说,三维时间的统一性存在于那种各维之间的相互传送(Zuspiel)之中,这种传送把自己指明为本真的在时间的本性中嬉戏着的达到,仿佛就是第四维——不仅仿佛是,而且从事情而来就是如此。

本真的时间就是四维的。

然而我们在计数上称之为第四的东西,按事情说来乃是第一的东西,也即是说是规定着一切的到达。它在将来、曾在和当前中产生出它们当下所有的在场。它使它们澄明着分开,并因此把它们相互保持在切近(Nähe)处。三维就在这切近处相互接近。因此我们把那第一的、原初的、按字面意义来说是开始的达到——在这种达到中存在着本真时间的统一性——命名为一种接近着的切近(die nähernde Nähe),用一个康德还在使用的很早就有的词来说,就是“近”(Nähe)。但是“近”通过它们的去远(entfernen)而使将来、曾在和当前相互接近。因为近为了拒绝它的作为当前的到来而使曾在敞开。这种切近的接近在到来中把将来扣留,从而使来自将来的到来敞开。这种接近着的切近具有拒绝和扣留的特点。它首先把曾在、将来和当前相互达到的方式保持在它们的统一性中。

时间不存在。时间有。这种给出时间的给出是从拒绝着-扣留着的切近中得到规定的。这种切近保持着时-空的敞开,并且持留着那些在曾在中被拒绝的东西,在将来中被扣留的东西。

我们把这种给出本真时间的给出称为澄明着-遮蔽着的达到。只要达到本身是一种给出,那么一种给出的给出就遮蔽在本真的时间中。

但是哪里有时间和空间呢?无论这个问题乍看起来是多么急切,我们也不需要用这种方式来追问一个何处(einem Wo),追问一个时间的处所。因为本真的时间本身,它的由接近的切近所决定的三重达到的领域,是先于空间的地方(Ortschaft),通过这一地方,才有一个可能的处所。

诚然,无论什么时候深思时间,哲学自始就问到时间属于何处。在这里人们特别把被计算为现在系列的前后相继的时间收入眼帘。人们很清楚,要是没有 ψυχῆ(灵魂),没有 animus(心灵),没有灵魂,没有意识,没有精神,就不可能有我们用以计算的可计数的时间。没有人就没有时间。然而这里所说的“没有就没有”是什么意思?人是时间的给予者还是它的接受者?如果他是时间的接受者,他又是如何接受时间的呢?人首先是人,然后才偶然地接受时间和取得与时间的关系的吗?本真的时间就是从当前、过去和将来而来的、统一着其三重澄明着到达的在场的切近。它已经如此这般地通达了人本身,以至只有当人站在三维的达到之内,并且忍受那个规定着此种达到的拒绝着-扣留着的切近,人才能是人。时间不是人的制作品,人也不是时间的制作品。在这里没有制作,只有上述澄明时-空的达到意义上的给出。

然而,一旦我们承认,其中有时间的那种给出方式要求上述标识,我们就总是面临着这个神秘的“它”,即我们在“有时间”和“有存在”中命名的“它”。这样就会出现一种危险,即我们以“它”的命名任意地设定一种不确定的力量。这种力量应该完成所有存在和时间的给出。但只要我们把这种给出的规定性保持

在面前,即只要我们试图指出这一规定性,也就是说从对作为在场状态的存在和对作为一种多重在场的澄明之达到领域的时间的先行洞察中给出这些规定,我们就能避免不确定性和任意。在“有存在”中的给出显现为遣送和在其时代的变化中的在场状态的天命。

在“有时间”中的给出显现为四维领域的澄明着的达到。

只要在作为在场的存在中显现了诸如时间之类的东西,那就加强了上面所作出的猜测,就会发现本真的时间,即敞开的四维达到,就是给出了存在即在场的“它”。如果我们注意到,不在场总是把自己表现为一种在场的方式,那么这种猜测似乎就得到了完全的证实。这样,那种给出所有在场并使之进入敞开状态中的澄明着的到达方式,就在那个通过对当前的拒绝而让不再当前者在场的曾在中自行显现出来了,就在那种通过对当前的扣留而让尚未当前者在场的“走向我们”(Auf-uns-Zukommen)中自行显现出来了。

因此,本真的时间显现为我们在“有存在”这句话中所命名的那个“它”。于其中有存在的那个天命就植根于时间的达到中。通过这一指示,作为给出存在的这个“它”的时间就显现出来了吗?——绝对没有。因为时间本身依然是这种有(Es gibt)的赠礼(Gabe),这种有的给出保持着在其中得以达到在场状态的那个领域。因此在很大程度上,这种“它”依然是不确定的、神秘的,我们自己也始终无计可施。在这种情况下,最好还是从上面已经标示的给出中来规定这个给出的“它”。这一给出显现为存在的遣送,显现为澄明着的达到意义上的时间。

【或者,我们现在之所以无计可施,是因为我们被语言,更准确地说,被语言的语法解释带进了迷误之中吗?由于这一迷误,我们紧盯着这个应该给出但其本身恰恰没有的“它”。当我们说

“有存在”、“有时间”时,我们就说出了—个句子。按照语法,一个句子由主语和谓语组成。句子的主语不必是“我”或人称意义上的主词。所以语法和逻辑把这种带“它”的句式称为无人称句式或无主句。在其他印欧语系中,在希腊和拉丁语中,是没有这个“它”的,至少没有特定的词和发音结构。但这并不等于说,这个“它”的意思没有被思过,例如,拉丁语的 *pluit*,即(德语的) *es regnet*(下雨了),希腊语的 *χρή*,即(德语的) *es tut not*(有必要)。

然而这个“它”是什么意思?尽管语言学和语言哲学已经就此进行了大量的沉思,但是还没有找到一个可行的解释。这个“它”所意指的范围从无关紧要之事伸展到非凡之物。在“有存在”、“有时间”这样的句子中所说的“它”可能指某种非常突出的东西,在此我们无法加以深究。因此我们满足于做—种基本的解释。

按照语法-逻辑的解释,被陈述的东西是主语, *ὑποκείμενον*,即已经摆在面前的东西,以某种方式在场的东西。说明主语的谓语显现为与在场者一起已经在场的东西, *συμβεβηκός*,即 *accidens*(偶性);如“教室在亮着”—句中,“教室”是主语,“在亮着”是谓语。在“有存在”的“它”中说出了那种存在并活动着的—种在场,也就是说,以—定的方式说出了一—种存在。如果我们把这个存在放在这个“它”的位置上,那么“有存在”这个句子就变成了这样的句子:存在给出存在。这样,我们又被抛回到演讲—开始时所说的困境中:存在存在。然而同时间—样,存在并不存在。因此,我们现在放弃这样的企图:即似乎要单独地用这个“它”本身来规定这个“它”。但我们要看到:无论如何,在初步可供使用的解释中,这个“它”意指—种不在场的在场。

鉴于“有存在”、“有时间”—说法与关于存在者的陈述无关,而这—句子结构仅仅着眼于这样的陈述来看是通过希腊-罗

马语法学家促成的,所以我们同时注意到这样的可能性:与所有的迹象相反,在“有存在”,“有时间”这样的说法中,并不涉及那种总是固定于主谓关系的句子结构中的陈述。然而此外我们应该如何把上述“有存在”,“有时间”句子中所说的“它”放进眼帘呢?干脆,我们从属于“它”的给出的特点出发去思“它”,即从作为天命的给出,作为澄明着的到达的给出出发去思“它”,而就天命植根于澄明着的到达而言,这两者又是共属一体的。】

在存在的天命的遣送中,在时间的达到中,一种奉献(Zueignen),一种转让(Übereignen),即作为在场的存在和作为敞开的领域的时间的奉献和转让,就在其本己中显现出来。规定存在与时间两者入于其本己之中即入于其共属一体之中的那个东西,我们称之为本有(Ereignis)。^①这个词所命名的东西,我们只能从下面这一情况中思索,即从那些在对作为天命的存在和在对作为达到的时间的先行洞察(Vor-sicht)中显现出来的东西中思索,存在与时间就属于这样的东西。前面,我们已经把此二者,即存在与时间,称为事情。它们二者之间的这个“与”就把它们的相互关系放进一种未被规定的情况中了。

现在则表明,让此两种事情相互归属的东西,不仅把此两种事情带进他们的本性中,而且使它们持留和保持在它们的相互共属中的那个东西,即此两种事情的行止,实情(der Sach-Verhalt),就是本有。这种实情并不是事后作为增加的关系而添补到存在与时间上的。这种实情首先使存在与时间籍其关系入于

^① “本有”(Ereignis)是后期海德格尔思想中的一个基本词语,也是本文的
思考重点。以海氏的意见,此词已超出形而上学的概念方式,不是一个形而上学的“范畴”。我们权译之为“本有”,其动词形式 Ereignen 译为“居有”;与之相关的
Übereignen译为“转让”,Vereignen译为“归本”,Enteignis译为“归隐”。——译注

它们的本己之中而居有,也就是说通过自行遮蔽在天命和澄明的达到中的居有而成其本身。因此,在“有存在”、“有时间”中,那个给出的“它”就显现为本有。这种陈述是对的,但同时也是不对的,也即它对我们遮蔽了事情;因为当我们试图思作为在场状态本身时,我们已经不知不觉地把它描述为某种在场者了。但是当我们提出并且回答“什么是本有?”这一早该提出的简单问题时,或许我们因此一下子就免除了所有困难,所有烦冗的、看起来是没有结果的探讨。

在这里我们可以插入一个问题:这里的“回答”(beantworten)和“答案”(Antwort)是什么意思?回答的意思是,这种说是与在这里要思索的实情即本有相符合的说。然而当实情禁止我们以一种陈述的方式说它时,我们必须放弃在被提出的问题中所期待的陈述。而这种情况意味着:我们承认无能去思在此要实事求是地去思的东西。或者最好不只是放弃回答,而是先就放弃问题?那种具有令人信服资格、而并非强行提出来的“什么是本有?”这个问题情形如何?在此,我们问的是“什么是(Was-sein)”,问的是本质,问的是本有如何存在并活动,也就是说如何在场。

用“什么是本有?”这一看起来无害的问题,我们要求打听本有之存在的信息。但是如果存在本身把自己指明为那属于本有的、并从本有中取得在场状态之规定性的东西,那么我们便随着前面所提及的问题一起又折回到那首先要求对之作出规定的东西那里了,即回到从时间中产生的存在那里了。这种规定就从对给出的“它”的先行洞见中,在对那些相互作用的给出方式即遣送和达到的洞察中显现出来。存在的遣送就植根于进入时空之敞开领域中的多重在场的澄明着-遮蔽着的达到中。但是这种达到又与遣送一起植根于居有(das Ereignen)之中。这种

居有也就是本有之本性,决定着在此所谓的“植根”的意义。

现在所说的东西允许甚至以某种方式逼使我们说:如何不能思本有。我们能不再以通常的语义来表象“本有”(Ereignis)这个词所指称的东西。因为人们通常是在“事情(Vorkommnis)或“事件”(Geschehnis)的意义上理解 Ereignis 的,而不是根据那种作为澄明地保存着的达到和遣送的本性(das Eignen)来理解本有的。

我们新近听到人们宣告,在欧洲经济共同体内达成的一致是一个具有世界历史意义的欧洲事件(Ereignis)。如果“Ereignis”这个词陷入了一种解释存在的语境中,如果我们只是照通常的意义聆听这个词,那么就简直是硬逼着我们去谈论存在的事件了。因为,如果没有存在,存在者就不能作为这样的一个存在者存在。因此,存在就能够被冒充为最高的东西,被冒充为最具一切意义的事件。

但是,这篇演讲的唯一目的就在于,把作为本有的存在本身带入眼帘。不过,我们用“本有”(Ereignis)这个词所说的完全是另外的东西。因此,就必须思那尚未出现的、因其多重意义而总是令人挠头的“作为本有的存在”中的这个“作为”。假如我们为了阐释存在与时间而放弃 Ereignis 一词的习惯意义,并且代之以遵循那种在在场的遣送和时空的澄明着的达到中所显露出来的意义,那么,关于“作为本有的存在”的说法就依然得不到规定。

“作为本有的存在”——哲学很早就从存在者出发把存在思作 εἶδω(相), ἐνέργεια(实现), actualitas(现实)和意志,而现在,我们能够把它思为本有。根据这一理解,本有就意味着一种被改变了的存在解释。这样的一种解释,假如它是有道理的话,那就意味着一种形而上学的继续。在这种情况下,“作为”就意味着:

作为存在的一种特点的本有隶属于那种构成被固定的主导概念的存在。然而,假如我们像我们所尝试过的那样,思在天命中所具有的在场和让在场意义上的存在,而从其自身这方面来说天命就植根于本真时间的澄明着-遮蔽着的达到中,那么,存在就属于居有。这种给出及其赠礼就是从这种居有中获得它们的规定。因此,存在有可能是本有的一种特点,而本有却不可能是存在的一种特点。

逃避到这样的一种倒转可能太简单了。这种逃避没有思到实事。本有不是包罗万象的可以把存在与时间纳入其中的最高概念。逻辑规则关系在这里说明不了什么。因为只要我们反思存在本身并且跟随着它的本性,它就能显现为被时间的达到所保存着的在场之天命的赠礼。在场的赠礼就是居有的本性,存在消失在本有之中。于是在“作为本有的存在”这一短语中的“作为”的意思就是:存在,在居有中被遣送的让在场,在居有中达到的时间。存在与时间为本有所居有。本有本身呢?关于本有我们还能说出更多的东西吗?

在本演讲的途中已经思了许多事情,但并未特意地说,即在遣送之给出中有自行抑制,亦即在曾在和到来的达到中嬉戏着当前的拒绝和当前的扣留。上面所说的这些东西:抑制、拒绝、扣留,显示了一种恬然不居的境界,简言之,就是隐逸(Entzug)。但是,只要由隐逸规定的给出的方式,即遣送和达到植根于居有,隐逸就必定属于本有的本性。要解释这一点,不再是本演讲的事情。

【我们只能十分简略地、按照演讲这种不充分的方式指出本有的本性。

在存在的天命中,遣送已经被标识为一种给出。在这里给出着的東西自行抑制着本身,并且在抑制中从遮蔽中隐逸。

在本真的时间和时间-空间中,曾在的达到,即不再当前的达到,不再当前的拒绝显现了出来。它还在未来的达到,即尚未当前的达到,尚未当前的扣留中显现了出来。拒绝和扣留呈报了诸如在遣送中抑制的特点:即自行隐逸。

只要存在的天命植根于时间的达到中,而达到与天命植根于本有中,那么居有的本性就自行宣示了出来,即居有使那最本真的东西从无边的无蔽中隐逸而去。从居有出发来思,就叫做:就上述意义而言,本有自行归隐。这种归隐(Enteignis)隶属于本有本身。通过这一归隐,本有本身不是放弃本身,而是保留它的本性。

一旦我们足够清楚地思考了上述之所说,我们会洞悉本有的另一个本性。在作为在场的存在中,那种关涉到我们人类的关涉就显现了出来。这种关涉达到了这样的程度,以致于我们在这种关涉的审听和承接中已经获得了人之存在的特性。但是这种对在场的关涉的承接植根于在达到领域中的岿然屹立。这种作为达到领域的四维的本真时间就为我们所达到。

只要在居有中存在着存在和时间,居有就具有这样的一种标准,即把人本身带到它的本真之境,只要人站在本真的时间中,他就能审听存在。通过这一居有,人就被归属到本有之中。

这种归属植根于那种突出本有的归本(Vereignung)。通过归本,人就被允许进入本有之中。这种情况就在于:我们决不能把本有带到我们面前,本有既不是站在面前的东西,也不是包罗万象的东西。因此,表象的-论证性的思维就如同仅仅是吐白着的说,都是与本有不符的。】

既然时间和存在只能作为本有的赠礼而从本有中加以思索,空间与本有的关系也就必定相应地来加以思索。当然,要想成功地做到这一点,我们首先得从已经充分思过的位置(Ort)的

本性中洞察空间的来源。(参看《筑、居、思》，1951年，载《演讲与论文集》1954年版，第145页以下)。

在《存在与时间》的第七十节中，我试图把此在的空间性归结为时间性，这种企图是站不住脚的。

在本有中所说的东西虽然在通过存在本身和时间本身的透视中，在对存在的天命和时空的到达的洞察中变得可见了，但是我们通过这条道路达到了某种不同于一种纯粹的思想产物的东西吗？从这种怀疑的圈套中说出了这样的意见：本有必须“是”某种存在者。但是本有既不**存在**(ist)，也还有(es gibt)。这个“存在”和那个“有”说的是一回事，意思都是对实事的颠倒，就仿佛我们要从溪流中引出泉水一样。

还有些什么可说的呢？只能说：本有居有(Das Ereignis ereignet)。我们这是从同一种东西出发就同一种东西谈论同一种东西。看样子这什么也没有说。只要我们把所说的东西作为纯粹的句子来听，并且通过逻辑对它进行审查，那么它就什么也没有说。但是，如果我们不断地把这种所说接受为沉思的支点，并因此考虑到，这同一种东西不是什么新东西，而是西方思想中老之又老的东西，即自行遮蔽在 $\Lambda - \lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ 这一名称之中的最古老的东西，情况又怎么样呢？从由一切思之主导动机的开端而先行说出的东西中讲出了一种约束各种思的约束性，倘若各种思都服从有待于思的东西的命令的话。

要紧的是，在透视本真的时间中，从本有处思到存在的本己境界中去，而无须顾及存在与存在者之间的关系。

不顾及存在者而思存在，这就是：不顾及形而上学而思存在。但是，这样的一种“顾及”即使在克服形而上学这样一种意图中也还居于统治地位。因此必须放弃这种克服，并且对形而上学不加过问。

如果说还需要一种克服,那么这种克服就得关涉到这样的一种思,这种思必须投身到本有之中去,以便从“它”(Es)出发就“它”而说“它”。

这就要不断地克服那种易于使这样的一种说变得不充分的障碍。

以演讲的方式来说本有也是这种障碍中的一种,因为演讲一直只是用陈述句来言说的。

陈小文 译

一个关于《时间与存在》 的研究班的记录^{*}

讨论伊始,主持者先作了一番交代,可以有助于大家更好地领会《时间与存在》这个演讲,从而为研究班的讨论做准备,并先行指明讨论的意图。这一番交代已经触及有关的问题和论题,它们有的在接着的座谈中得到了明确的表达,有的更为隐蔽地规定了本研究班的进行。

这个研究班由于它所讨论的内容的缘故而表现为一种尝试。它与海德格尔在其教书生涯中所搞的其它研究班的讨论是有本质的区别的;更直白地说来,不同处在于,这次研究班所依据的不是一个形而上学的文本,而是海德格尔自己的一个文本。在这种谈论演讲所道说的事情的尝试中,显示出一种比演讲本身更为厉害的大胆冒险。演讲本身的风险在于,它以陈述句来述说与这种道说方式根本就格格不入的东西。可是必得注意,现在要紧的不是单纯的陈述,而是一种由问先行期备好了的答,此种答力求适应于所涉及的事态;在所有这一切——陈述,问和

* 这是一次有关演讲《时间与存在》的研究班的记录,由阿弗莱社·库佐尼博士记录。该研究班是1962年9月在托特瑙堡举办的六次座谈。记录稿经海德格尔本人审定、补充,后收入《面向思的事情》,1969年由尼迈耶(图宾根)出版社出版。中译文据1976年第二版。《面向思的事情》现被辑为海氏《全集》第十四卷。——编者

答——那里，一个先决条件是对事情本身的经验(die Erfahrung der Sache selbst)。

如是看来，本次研究班的尝试性特色便是双重的：一方面，它有所指引，意图指出一种由其本身而来拒绝委身于传达性陈述的事情；另一方面，它又必得用力，从一种经验而来在参加讨论的人们那里先行期备对所道说的东西的本已经验，即对那种不能大白于天下的东西的经验。于是乎，根本说来，这个研究班的大胆冒险就在于，它尝试去述说某种不能按知识的方式加以传达，但也不能凭一味的追问来加以传达，而倒是必须已经被经验到了的东西，——此种有所述说的尝试的意图就在于期备这种经验。

这个研究班的目的如下：综观海德格尔的整个演讲报告，该报告的宏旨大义，以及该报告与海氏思想之大体的联系。此外还提出以下任务：弄清当今时代的哲学的情势；在这个时代中绽露出海德格尔的思想，另一方面我们又可以用哲学的式微来标记这个时代的特征。这种式微本身显示出一个多样的面貌。倘若我们把哲学了解为形而上学，则所谓哲学的式微就表现在，思想的事情不再是形而上学的事情了——在这同时，形而上学本身兴许还要继续存留下去。显然，哲学的替代现象，哲学的可能的出路就将是：其一，对传统的哲学本文的单纯阐释，对形而上学做一些修修补补的工作；其二，哲学被逐入逻辑学(逻辑斯谛)，心理学和社会学之中，简言之，被逐入人类学之中。

参加本研究班的必要前提是对于形而上学之历史的知识 and 经验，因为在讨论会上，我们不可能明确地论及各种历史性的关联和个别的形而上学立场。黑格尔是一个例外，在会上得到了深入的探讨；而这是由于以下值得注意的事实情况，即人们总是——再地并且以迥然不同的方式把海德格尔的思想与黑格尔的思

想相提并论。尽管按实情来看,黑格尔在某种程度上比任何其它形而上学立场都要远离于海德格尔的意旨,但在两个立场之间看出一种同一性并因此认为两者可以相提并论,这几乎是不可避免的。何以这么讲?把(作为“对象”的)存在抽象地展开为(作为“概念”的)存在,这说明什么呢?在此展开过程中如何贯彻着作为“在场状态”(Anwesenheit)的“存在?为什么作为思辨辩证法的“思想”是与存在相符合的?所以,回顾黑格尔对“存在”的探讨,以澄清海德格尔本己的道路并理解海氏的思想,就必然要与黑格尔划清界线,而这种划清界线并不是简单地否认两者之间的相似性,而是力求揭示相似假象的根据所在。

在对这个研究班的特性,目的和参加者必备的形而上学知识等作了上述初步说明之后,便转入对海氏的演讲本身的讨论了。

标明这个演讲的思路,即可揭示它在海德格尔的整个运思努力中的地位了。

这个题为《时间与存在》的演讲首先追问存在的本己因素,进而追问时间的本己因素。于是便表明,存在以及时间都不存在(nicht sind)。如此这般,便得以过渡到“有”(Es gibt)。①对这个“有”的解说首先着眼于给予(das Geben),继之着眼于给出的“它”(das Es)。这个“它”被解释为本有(das Ereignis)。简言之,这个演讲从“存在与时间”谈起,过渡到“时间与存在”的本己因素,再谈到给出的“它”,由此而谈到本有。

① 这里译为“有”的并不是作为哲学范畴的“有”或“存在”(Sein),而是日常德语中的“Es gibt”,其中的“Es”为第三人称单数,在此作所谓“形式主语”,“geben”意为“给出”,“给予”等,因此,“Es gibt”可以直译为“它给出”。海氏在下文中对之作了大量的讨论,由此思及“本有”。——译注

我们或许可以凭着应有的谨慎小心地说,这个演讲就是重演了海德格尔的从《存在与时间》到后来的本有之说的思想的运动和转变。那么,在这种运动过程中发生了什么事情呢?在海德格尔的思想中发生的问和答的转变的情况又如何呢?

《存在与时间》致力于根据时间的先验境域作一种存在阐释。这里,“先验的”(transzendental)意味何?它并不是指在意识中被构造的经验对象的对象性,而是指根据此之在(Da-sein)的澄明而被洞见到的存在(亦即在场本身)之规定的筹划领域。在《时间与存在》这个演讲中,迄今未被思的,蕴含在作为在场的存在中的时间之意义,被回复到一种更为原始的关系中了。说到一种更为原始的东西,在此容易造成误解。但即便我们首先一任如何理解这种更为原始(亦即这种更为原始如何不可理解)这样一回事之不确定,也还有如下情况,即海氏的思想——不仅是演讲本身中的思想,而且是海德格尔的整个道路中的思想——是具有回行的特征的。这就是返回步伐(der Schritt zurück)。值得注意的还是这个标题的多义性。在“返回”一说中,大有必要探讨一下返回何处和如何返回。

但这样一来,我们便得以提问:这种构成海氏思想之运动方式的回行,是否和如何联系于下面这回事,即本有不仅作为遣送(Schicken)是隐匿,而毋宁说,本有之为本有就是隐匿(der Entzug)。

在《存在与时间》的疑难问题中,已经显示出此种隐匿特征了吗?为了看清这一点,我们就必须着手探讨这部著作的简明意图,或者说,必须着手探讨在存在之意义问题中时间所具有的意蕴。《存在与时间》中被认为是存在之意义的时间,在那里决不是问题的答案,问题的最终依据,相反,它本身还是对一个问题命名。“时间”这个名称乃是后来所谓“存在之真理”的先行

名称。

时间阐释的初始目标是此在之时间性的到时(Zeitigung)特征,也即那种绽出(das Ekstatische),这种绽出本身就包含着一个对存在之为存在的真理,澄明和无蔽的暗示——而这一实际情况在《存在与时间》的已经出版部分是没有明白地指出来的(参阅《存在与时间》第28节)。如此看来,尽管在《存在与时间》中对时间的阐释仅限于此在之时间性,并且绝口不提存在的时间特征(而相反地,《时间与存在》这个演讲则蓄意放过了人对于存在之澄明的作用不提),但在那里,通过对无蔽(ἀλήθεια)和在场的暗示,时间还是自始就脱离了通常的理解,而包含了一种全新的意义。

如是看来,无论是《时间与存在》还是《存在与时间》,关键都在于避免或许蕴含在“时间”这个标题中而且首先也确实蕴含在其中的那种狭隘性;这在《时间与存在》这个演讲中已经明白地做了,而在《存在与时间》中,则更多地处于运动和未曾道出的定向过程中。但即使是在《存在与时间》中,时间也已然是关联于无蔽(ἀλήθεια)并且从希腊的在场(ούσία)方面被思考的。

如若被认为是存在之先验境域的时间的情形就如上述,那么我们当如何来标识那种引导着《存在与时间》的研究的基本经验呢?在其中就已经可以彰明一种隐匿特征吗?那种力图在《存在与时间》中首次道出自身,而以先验的问题方式必然在某种程度上还说着形而上学的语言的经验的经验就是:尽管在整个形而上学中存在者之存在已经被思考和被把捉了,从而存在者之真理也得到了揭示,但在存在之一切显示中的存在之真理本身从未达乎语言而表达出来,而是被遗忘了。因此,《存在与时间》的基本经验乃是存在之被遗忘状态。但在这里,所谓被遗忘状态也是在希腊意义上说的,意味:被遮蔽状态和自行遮蔽。

存在之被遗忘状态显示为不思存在之真理；它容易被解释和被误解为迄今为止的思想的一个耽搁，至少是被解释和误解为某种通过明确地承接和实行了存在之意义亦即存在之真理的问题就可以划上一个句号的事情。海德格尔的思想——并且《存在与时间》尤其如此——被认为是提供和揭示了一个基础，即一切形而上学赖以立身而又不能达到的那个基础，而且这样一来，以往的存在之被遗忘状态便被扬弃和清除了。然而，对正当的理解来说要紧的是看清：上面所谓迄今为止不思存在之真理，并不是什么耽搁，而倒是应当思之为存在之自行遮蔽的结果。存在之遮蔽作为其独有体现而归属于存在之澄明。构成形而上学之本质并且成为《存在与时间》之动因的存在之被遗忘状态，归属于存在本身之本质。因此，对于一种思存在的思想来说，便端出这样一项任务，即：要如此这般地思存在，以至于这种思想根本上也涵盖了存在之被遗忘状态。

于是，一方面，以《存在与时间》为发端的思想乃是从存在之被遗忘状态中苏醒过来，而这种苏醒必然被理解为一种对从来未曾被思的东西的回忆；但另一方面，作为这样一种苏醒，这种思想决不是对存在之被遗忘状态的清除，而是置身到存在之被遗忘状态之中并且立身于其中。因此，这种趋向存在之被遗忘状态而从中醒来的苏醒乃是入于本有之中而不醒（das Entwachen in das Ereignis）^①。在思存在本身亦即思本有的思想中，存在之被遗忘状态作为这样一种状态才是可经验的。

这种思想的特征一再被标识为“返回步伐”。人们首先会把

^① 这里的“不醒”（Entwachen）或者可译为“失醒”。所谓“入于本有而不醒”应该联系于海德格尔所说的“隐匿”（Entzug）和“归隐”（Enteignis，或译“失本”）来领会，“醒”与“不醒”对应于“本有”的“显”（解蔽）与“隐”（聚集）之两重性。——译注

所谓“返回步伐”理解为一种“离开……”和一种“去往……”。于是,海德格尔的思想就是那种离开存在者之敞开状态而去往在可敞开的存在者中保持遮蔽的敞开状态本身的运动。然而在“返回步伐”这个名目中还另有所思。返回步伐乃回到那才要到达的东西面前,并赢获与这种东西的距离。这种对距离的赢获乃是一种失远(Ent - Fernung),是对有待思的东西的自行趋近的开放(die Freigabe des Sichnahern des zu Denkenden)。

在返回步伐中,敞开状态本身作为有待思的东西闪现出来。但它向何处闪现呢?也即说,从返回步伐方面来看,此种返回步伐引向何处?这个“何所向”不可确定。它只有在返回步伐之实行中才能得到规定,而这也就是说,它是从那种对在返回步伐中达乎闪现的东西的应合过程中产生出来的。

鉴于这种“何所向”的不确定性,便显示出一个根本的困难。仅仅是对于知识而言才有这种不确定,以至于闪现之位置自行规定而对于知识依然是遮蔽着的——是这样吗?反过来说,如果不光是对知识而言有这种不确定性,而就是“何所向”本身之存在方式的不确定性,那么,我们就要提出以下问题,即:我们如何能够思索这样一种看来不能仅仅根据我们的尚未知之困境来理解的不确定性?

倘要获得一种澄清,我们就可以说——尽管此种表达是不合适的——:“何所向”之位置的实情(das Dass)是确定的,但这个位置如何存在,这对知识来说却还是遮蔽着的;而且必然还悬而未决的是,此位置之存在方式是否已经确定(但也还不是可知的),或者,它是否本身要在步伐之实行中,也即在所谓的入于本有而不醒中才产生出来。

于是就要重新尝试把演讲的基本意图和动向刻画出来,而这样做又导致了对《存在与时间》的沉思。

从形而上学的思维方式来看,演讲的整个思路,也即从本有方面来规定存在,就可以被解释为向根据,向本原回复。这样的话,本有与存在之关系便是先天与后天的关系了,而这里所谓的先天还不只是在近代哲学中占有支配地位的知识而对于知识而言的先天。于是乎,个中症结就是一种奠基关系,从黑格尔的立场来看,更可以将这种奠基关系规定为把存在取消和扬弃到本有中。

此种解释也由于那个被用于标识《存在与时间》的意图和思路的称号“基础存在论”(Fundamentalontologie)而变得显然;这个称号立即被抛弃了,而且恰恰就是为了对付此种误解才抛弃的。在此必得注意的决定性的事情是,基础存在论与《存在与时间》所准备的唯一的存在之意义问题的关系。根据《存在与时间》来说,基础存在论乃是此在之存在论分析。“因而其它一切存在论所源出的**基础存在论**,必须在**对此在的生存论分析**中来寻找”(《存在与时间》第13页)。据此看来,似乎基础存在论乃是那种还付诸阙如而要立足于此才建造起来的存在论本身的基础。也就是说,如果事关存在之意义问题,而意义乃是被筹划的意义,筹划是在理解中并且作为理解而发生的,存在理解构成了此在的基本特征,那么,对此在之理解境域的制订就是对那种看来只能建造在基础存在论之上的存在论的一切制订工作的条件。于是,基础存在论与未能进一步公诸于众的对存在之意义的揭示的关系,就大约类似于基础神学与神学体系之间的关系了。

然而实情并非如此。尽管无可否认,《存在与时间》本身还没有清晰地把此点道出。毋宁说,《存在与时间》致力于以此在之时间性为通路,在作为时间状态的存在之阐释中来寻找一个时间概念,寻找“存在”之为在场由之而来才自行给出的“时间”

的本己因素。而这就表明,基础存在论所说的基础不承受任何上层建筑。而倒是要在揭示了存在之意义之后,更原始地并且以完全不同的方式来重演整个此在之分析。

这样,正因为基础存在论之基础并非可以在其上建造什么的基础,并非不可动摇的基础(*fundamentum inconcussum*),而毋宁是一个可动摇的基础(*fundamentum concussum*),正因为对此在之分析的恢复已然共属于《存在与时间》之探讨,而“基础”一词却与此种分析的暂先性质相违悖,所以就把“基础存在论”这个称号抛弃了。

在第一次会议结束时,还讨论了几个段落,要搞懂这几个段落不容易,但对于理解海氏的演讲来说又是必不可少的。

在演讲的引言部分末尾(参阅上文第2页),以“当务之急乃是,对一种尝试有所道说,……”开始的这段话就端出了一些困难。

首先,其中有这样一句:“不带存在者而思存在(*Sein ohne das Seiende zu denken*)——这样一种尝试是必然的,因为在我看来,此外就不再有什么可能性,合乎本己地把今天环绕地球的存在者的存在带入眼帘”。在这个句子中就含着一个大矛盾。此矛盾的必然性和可能性没有获得进一步的揭示;演讲中只是指出,它是与那个以“今天的……存在者的存在”这个短语所思及的座架(*Ge-stell*)的歧义性联系在一起的。再者,作为本有的先行显现,座架乃是使此种尝试成为必然的那个东西。可见,正如人们可以从演讲稿中得知的那样,对当今现实的理解的必然性并不是此种尝试的真正动机。

深入的问题是:“今天环绕地球的存在者的存在”这个表述是否意味着把普遍性的存在问题狭隘化了,使它局限于所谓沧海一粟的地球这个小小的星球上了;这种狭隘化是否发源于一

种人类学的旨趣。会上没有深入讨论此问题。也没有澄清,这个构成现代技术之本质的座架如何可能是一个表示普遍存在的名称——就我们所知,座架只是关于在地球上发生的事情的座架。

之后,会上解说了“不带存在者而思存在”这个短语。这个短语与第25页上所说的“不顾存在与存在者的关系”一样,都是缩写的表述,原话是:“不顾那种根据存在者来论证存在的做法而思存在”。可见,“不带存在者而思存在”并不表示,与存在者的关联对存在来说是无关紧要的,因此可以撇开这种关联不谈了;它毋宁是表示,勿以形而上学的方式来思存在。所谓根据存在者来论证存在,尽管首先是指形而上学的神学机制,但并不尽然是指这种神学机制,后者也就意味着,作为自因(*causa sui*)的最高存在者(*summum ens*)为一切存在者之为存在者提供基础论证(参阅:莱布尼茨所谓的24个形而上学论题,见海德格尔《尼采》第二卷,第454页以下)。首先被思及的是存在论差异的形而上学特征;根据存在论差异,存在就是为存在者之故而被思考和把握的,以至于存在处于存在者之统辖之下而又无损于它的根据存在特性。

演讲引言部分之后的开头几句话也同样端出了某些困难。

劈头就说:“从西方-欧洲思想的早期直到今天,存在的意思便与在场相同”。这话是怎么回事?是说存在的意思唯一地或者至少以这样一种优先性与在场相同,以至于它的其它规定性都可以忽略不计了?唯独在演讲中表现出来的作为在场的存在之规定,仅仅是出于这个旨在共同思考存在与时间的演讲的意图吗?或者,在存在的全部规定性中,在场具有一种不受演讲之意图影响的“实际的”优先地位吗?首要地,作为根据的存在之规定的情形如何?

在场,在场状态,贯通在一切形而上学的存在概念中,贯通在一切存在规定中。即便是作为已经摆在眼前的东西的根据,作为奠基者的根据,就其本身来考察,也通向栖留,即持存,通向时间,即当前。不仅在希腊的存在规定中,而且譬如还在康德的“断言”中,在黑格尔的作为正题、反题和合题之运动(在此也还是设定)的辩证法中,都有当前(Gegenwart)在说话,都呈现出一种在场的优先地位(参阅海德格尔:《尼采》第二卷,第399页以下;进一步参阅《路标》(1967年),第273页以下:“康德的存在论题”一文)。

上述启发性的提示表明了一种参与所有对存在的烙印而起着决定作用的在场的优先地位。至于这种决定作用的方式如何,从中自行呈示的在场的优先地位具有何种意义,这类问题还是未曾思的。那就是说,在《时间与存在》这个演讲中,在场的优先地位还是一个断言,而作为这样一个断言,它却是思想的一个问题和任务——也即要思索:是否、从何而来并且在何种意义上,有在场的优先地位?

所以,演讲的第一段接着上文所引的句子之后继续说:“从在场,从在场性,显露出当前”。这话是多义的。一方面,它可以这样来理解:作为现存(Präsens)的在场是着眼于审问者,着眼于审问者的表现(repraesentatio)而被思的。于是当前就是在场的一个结果规定(Folgebestimmung),而可以称之为在场与审问的人的关系。另一方面,它可以这样来理解:十分普遍地,从在场显露出时间,而究竟如何和以何种方式显露出来,却还是悬而未决的。“存在通过时间而被规定为在场状态”。这第二方面的意思在演讲中已经表出。但对问题的阐明的多义性和困难在于这样一个事情,即开头这些句子并不是要推出结论,而是要对论域作初步的扫描。这就容易引起误解。而要消除这些误解,只

有靠我们对整个演讲的论题作持续的观解了。

第二个课时一开始,先就讨论会开头的一般性说明作了某些补充。

a) 存在和思想的关系与存在问题的共属一体性。

尽管存在和思想的关系——或者,存在和人的关系——在演讲中没有得到明确的探讨,但是必须牢记,它基本上包含在存在问题的每一步骤中。同时也必须注意思想的双重作用。根本上归属于存在之敞开状态的思想,首先乃是被看作人之特征的思想。从《存在与时间》来看,可以把它称为**领悟着**的思想。另一方面,思想乃是解释着的思想,也即说,是思存在和思想的关系与一般存在问题的思想。

在此有待思索的是,第一种意义上的思想是否能够先行划定解释着的思想的特性,也即是否能够划定“哲学的”思想之与存在问题的归属方式。依然可疑的是,解释究竟是否能够成为思想的特征,如果思想要真正地承担起存在问题的话。于是,事关宏旨的是,思想要为有待思的东西开放并且保持这种开放,以便从有待思的东西而来去获得其规定性。

b) 先行性。

思想在沉缅于本有之际才从本有那里获得其规定性,这一点在前面对返回步伐的探讨中已可见出;与此紧密相关的是思想的一个更进一步的特性,它对于存在问题的实行来说共同起着决定作用。这个特性就是**先行性**(Vorläufigkeit)。它超出了其最切近的含义——即这种思想始终只是预备性的——而具有更为深刻的意义,即这种思想总是先行的,而且是以返回步伐的方式先行。这样来看,对先行性的强调就并非起于无论哪一种

做作的谦逊,相反,它具有严格的实际的意义,其意义相关于思想和有待思的东西的有限性。返回步伐之实行愈是合乎实情,先行的道说就愈是具有应合的特性。

c) 入于本有的若干道路。

在较早的一些著作中已经谈到了本有:

1. 在关于人道主义的书信中,已经谈到本有,但只还以一种蓄意的含糊来谈的。

2. 较为清晰的对本有的谈论在1949年搞的四个演讲中,这四个演讲冠有一个共同的标题,即《观入在者》(Einblick in das, was ist)。各个演讲的标题为《物》,《座架》,《危险》和《转向》。除了第一个和第二个外,其余两个尚未发表。(参阅《演讲与论文集》,1954年,第163页以下“物”一文)

3. 在有关技术的演讲中,该演讲并不纯粹是上面提到的《座架》这个演讲的另一个版本。(参阅同上书,第13页以下:《技术的追问》;进一步可参阅小册子系列之一:《技术与转向》,1962年)

4. 最为清晰的本有之论在有关同一性的演讲中,即在《同一与差异》(1957年,第11页以下)中。

对以上文本的回忆意在唤起一种关于迄今为止所指示出来的进入本有的道路的差异性和一体性的思索。

进而,关键的,对于演讲之进程和方式来说颇为重要的第5页上的一段话,是深入的沉思的对象。所涉及的就是从“存在意味在场……”到“……给出在场亦即存在的那种给出”这段话。

首先解说了“标画”一词(“一切存在者由存在者才被标画为这样一个存在者……”),选用这个词是十分谨慎的,为的是命名

存在对存在者的震动。标画(Zeichen)与显示(Zeigen)相近,指示着轮廓,形态——仿佛是那种存在者本身所特有的什么-形态(Was-Gestalt)。从存在者方面来看,存在乃是有所显示,有所显明而又不显示自身的东西。

眼下讨论的这段话继续道:“着眼于在场者来看,在场自行显示为让在场者在场。

但现在要紧的是,合乎本己地思这种让在场,只要在场被允许了。”

关键是这个“但现在”,它使后面这句话与前面那个句子形成鲜明的对照,并且表明开始引入新的东西了。

在具有对照作用的“但现在”中显明出来的这种差异何所关涉呢?那就是一种在让在场中,并且也即首要地在这一“让”(Lassen)中的差异。区分开来的两部分是:

1. 让在场:让**在场**(Anwesenlassen):在场者。

2. 让在场:让**在场**(Anwesenlassen)(亦即朝向本有)而被思。^①

在第一种情形中,作为让在场的在场关涉于存在者即在场者。因此其中所指的是作为形而上学之基础的存在与存在者的差异和存在与存在者的关系。这里的“让”是根据原本的词义来理解的,意味:放弃、放走、让……离去,也即释放到敞开之境中(freigeben ins Offene)。让在场所“让”出来的在场者由此才作为一个自为的在场者,被准允而进入共同在场者的敞开之境中。在此未曾道说并且大可置疑的还是,从何面来并且如何有

^① 这里的两个“让在场”各有所强调,前者强调“在场”,突出表明“本有”如何“居有”而成就在场者,实际即表明“本有”从无到有的“显”出;后者强调“让”,就是突出表明“本有”本身的亦显亦隐的运作。——译注

“敞开之境”？

然则，如若要合乎本己地来思让在场，那么被这一“让”所切中的就不再是在场者，而是在场本身。据此，这个词接着也可以写成：让-在场(das Anwesen - Lassen)。这里的让意思是：允许、给出、端呈、发送、让-归属(gehören - lassen)。在这一“让”中并且通过这一“让”，在场便被允许而入于它所归属之所。

由此可见，决定性的双重意义就包含在这一“让”中，相应地也包含在在场中。由那个“但现在”而形成相互对照的两部分并不是无联系的，两者的关系是不无麻烦的。从形式上说来，在相对的两部分之间有着一种限定关系：**唯当有在场之“让”，在场者之让在场才是可能的。**但是应当如何合乎本己地思这种关系，如何从本有方面来规定这里所说的差异，此类问题只是点到为止了。主要的困难在于，从本有方面而来，我们必得为思想免去存在论差异。反之，从本有方面而来，这种关系却自行显示为世界与物的关系——它首先只还以某种方式被把握为存在与存在者的关系，而同时却丧失了它的固有特性。

第二天搞的第三个课时的讨论开始先作了一些提示。听或者读这个演讲时遇到的困难以某种特有的方式与所谈的事情的质朴性结伴而行。因此至为重要的是获得一道质朴的观解眼光。

演讲中多次出现了“事情”，“思想的事情”这样的表达。根据其古老的词义(事情就是诉讼案件，争论事件)，这个表达就意味着争执事件，有争议的东西，所关涉的东西。因此对于尚未规定的思想来说，事情乃是思想由之而获得规定的有待思的东西(das zu Denkende)。

这里可以凭适当的谨慎和必需的保留，借用荷尔德林 1802 年秋天写给波勒多夫(Böhlendorff)的一封信中的一段话，来说

明上面多次被触及的海德格尔思想的先行性。荷氏写道：

“亲爱的朋友！我想，我们对我们的时代之外的诗人将无所评论，而一般歌唱方式将取得另一种特性，……”

这个课时的探讨主要围绕“有”(Es gibt)这个表达进行。在海氏的演讲中，这个表达乃是一个以决定性的方式活动的词语。会上力图搞清楚它的通常的语言用法。

光是“有”在通常的语言用法中的出现方式，就撇下其表示单纯的现成存在和出现的理论上的，普遍的和苍白的意义，而指向某种丰富的关联。例如，如果人们说：小溪中有鳟鱼，那么，这话并不是确定了鳟鱼的单纯“存在”。从前，并且一致地，人们用这个句子道出小溪的突出标志；小溪被描述为鳟鱼溪，从而是一条特殊的小溪，也即一条人们能够从中钓到鱼的小溪。可见，在“有”的直接用法中就已然包含了与人的关联。

这种关联通常就是可动用性，就是与人这方面的一种可能的占有的关联，这个有并非单纯的现成；它倒是与人相关的。由于带有与人的关联，在直接的语言用法中的“有”就比单纯的“存在”(sein)和“是”(ist)更清晰地指说着存在。但即便这个“是”也并非总是仅仅具有一种理论上的苍白的意义，即并非仅仅表示对某种纯粹的现成状态的确定。这一情况显示在诗歌语言中。特拉克尔(Trakl)诗云：

“这是一盏在风中熄灭的灯。

这是一把被午后的醉鬼遗弃的山野酒壶。

这是一座被烧焦了的葡萄园，黑漆漆布满蛛蜘网。

“这是一间被他们刷成乳白色的房间。”

这些诗句出现在《诗篇》(Psalm)一诗的第一节中。另外一首题为《来自深渊》(De profundis)的诗与上面这首有着同样的旋律。特拉克尔在其中唱道：

“这是一片收割后的田野，经受了一场黑色骤雨。

这是一棵孤独地伫立的棕色大树。

这是一股围绕着空空的木屋的尖厉的风。

这夜晚多么悲哀。

……

……

这是一盏在我的口中熄灭的灯。”

兰波(Rimbaud)在《彩画集》(Les Illuminations)的一个片段中也唱道：

林中有一只鸟，它的歌声使你停步而脸红。

有一座自鸣钟，它不敲响。

有一块沼地，其中有一窝白兽。

有一座大教堂在坠落，而一个湖在升腾。

有一辆小车被弃在矮林中，或是饰着饰带，沿着水流中的小路而去。

有一群戏装小演员，望得见他们在穿过林边的路上。

最后，有人在追捕你，当人们感到饥渴之时。

Au bois il y a un oiseau, son chant vous arrête et
vous fait rougir.

Il y a une horloge qui ne sonne pas.

Il y a une fondrière avec un nid de bêtes blanches.

Il y a une cathédrale qui descend et un lac qui
monte.

Il y a une petite voiture abandonnée dans le taillis,
ou qui descend le sentier en courant,
enrubannée.

Il y a une troupe de petits comédiens en costumes,
aperçus sur la route à travers la lisière du bois.

Il y a enfin, quand l'on a faim et soif, quelqu'un
qui vous chasse.

法文中的“有”(Il y a)【可与南德方言中的“有”(es hat)相比较】相当于德文中的“有”(Es gibt),但前者的使用范围更为宽广。对兰波诗中的这个“有”(Il y a)的合乎实情的翻译或许是德文中的“这是”(Es ist),无论我们是否可以猜想特拉克尔知道兰波的上边这首诗。

诗人里尔克和伯恩(Benn)也使用这个“这是”(Es ist)。诗歌语言中的“这是”的情况大体上已得到了揭示。首先可以说,它与“有”(Es gibt)一样,也并非对某物的现成存在的确定。但与通常的“有”相区别,它并非指说那个有着的东西的可动性,它所指说的有着的东西恰恰是不可动用的,是那个作为某种阴森的东西即异常神奇的东西的关涉者(das Angehende)。因此,凭这个“这是”,也就连带着指出了那种与人的关联,而且比在通常的“有”那里要清晰得多。

至于这个“这是”的意思,我们只能根据本有来思考。因此,这个“这是”的意思也是悬而未决的,恰如诗歌中的“这是”(Es ist)和思想上的“有”(Es gibt)之间的关系是悬而未决的那样。

对在“有”(它给出)中的它(das Es)所作的语法上的一些探讨,对这些语法上被称为无人称句或无主语句的句子的探讨,以及对那种在今天看来不言自明的作为主语和谓语关系的句子解释所具有的形而上学-希腊的基础的简要回忆,暗示出一种可能性:即不把那种关于“有存在”和“有时间”的说法当作陈述句来理解。

会上紧接着探讨了两个针对海氏的演讲提出来的问题。问题之一有关存在历史的可能的终结;另一个问题涉及到与本有相应的道说方式。

关于问题一。如果本有并不是存在历史上的一个新的存在印记,而是相反,存在归属于本有并且被取回到本有中(无论是以何种方式),那么,对于在本有中的思想来说,也即对于投入到本有中的思想来说——只要这样一来,植根于命运的存在不再是特别有待思的东西——存在历史就达乎终结了。如此,思想便置身并直面于那个发送出时代性存在的不同形态的东西那里了。但这个东西,即作为本有的发送者,本身乃是无历史的,更恰当地说,是无命运的。

形而上学是存在之印记的历史,从本有方面来看,也就是发送者为了在发送中发送出当下的让在场者在场而自行隐匿的历史。形而上学就是存在之被遗忘状态,也就是那个给出存在的东西的遮蔽和隐匿的历史。因此,思想向本有的投入与所谓这种隐匿的历史的终结有着相同的意味。存在之被遗忘状态与所谓进入本有而不醒“亦步亦趋”。

然而,作为限界而属于形而上学的遮蔽必然为本有本身所

固有。这意味着,那种以存在之被遗忘状态为形态而标志着形而上学的特征的隐匿,在此自行显示为遮蔽本身之维度。不过,在此这种遮蔽并不遮蔽自身,这样一回事情倒是随着思想的聚精会神而被遮蔽着。

也就是说,随着思想向本有的投入,本有所具有遮蔽方式才到来了。本有(Ereignis)在其自身中就是归隐(Entcignis)——在这个词中,早期希腊的遮蔽意义上 λήθη 像本有那样(creignishaft)被采纳进去了。

因此,本有的无命运性并不是说本有没有任何“动荡”。这种无命运性毋宁意味着,本有最本己的动荡方式——就是在隐匿中的馈赠——首先向思想才显示为有待思的东西。但这也就是说,对投入到本有中的思想来说,存在历史作为有待思的东西而达乎终结了,尽管形而上学还能够留存,也是无关紧要的。

关于问题二。与刚才所说相关的是两个问题中的另一个问题,亦即:在本有中的思想领受了什么有待思的东西?相应地,道说的得当方式为何?这里追问的不只是道说(Sagen)的形式——因为一种以陈述句说出的说(Sprechen)与有待道说的东西是格格不入的——,粗略讲来,而是要追问道说的内容。^①海氏在演讲中有话(第24页):“还有什么可说呢?只能说,本有居有(das Ereignis ereignet)”。这话首先只是拒绝性的,表明本有何不可思。转向正面来看,问题却可以这样来提:本有居有什么而成其为有(Was ereignet das Ereignis)?为本有所居有的东西

^① 海德格尔区分了两种“说”:应合于“本有”的“道说”(Sagen)和一般的人言之“说”(Sprechen)。海氏也把“本有”的展开称为“道说”(Sage),构想出他的玄怪的大语言观。这方面的思想特别可以参观他的《走向语言之途》一书。——译注

是什么(Was ist das vom Ereignis Ereignete)? 以及,思本有的思想是对为本有所居有的东西的思索吗?

凡此种种,在演讲本身中无所道出。这个演讲大抵只是通向本有的一条道路而已。但海德格尔的其它一些著作已经对此类问题有所思了。

譬如有关同一性的演讲,如果从其后面部分来看,就道出了本有居有什么而成其为有,也即本有把什么带入本己之中并且把它保持在本有中——那就是道出了存在与人的共属一体关系。进而,在这种共属一体中,共属一体者就不再是存在和人,而是——作为被居有的东西——在世界之四重整体(Geviert)中的终有一死者(Sterblichen)。^①演讲《荷尔德林的大地和天空》(载《荷尔德林年鉴》,1960年,第17页以下)和演讲《物》各各谈到被居有的东西,谈到四重整体。就作为道说(Sage)的语言而说的一切(《走向语言之途》,1959年),也不外乎作此种谈论。

因此,在海德格尔的思想中,也已经对于为本有所居有的东西有所道说了,尽管只还是以一种暂时的、先行暗示的方式来说的。因为这种思想首先只能去期备那种向本有的投入。可见,所谓对于本有只能说“本有居有”,这并非排除,而恰恰是涵括了对在本有本身中的有待思的东西的全部丰富性的思考。更何况关涉到人、物、诸神、大地和天空,也即关涉到被居有者,总还有待思索这样一回事,即本有(Ereignis)本质上包含着归隐(Enteignis)。而后者含着这样一个问题:向何处归隐?这个问题的方向和意义在会上没有进一步讨论。

① 所谓“四重整体”,即“天、地、神、人”四方的整体,这四方构成一种相互居有和相互映射的“世界游戏”。这是后期海德格尔的一个基本思想,显然也是与他的“本有”之说联系在一起的。——译注

第四次会议开始,一个更为宽泛的问题重新把大家引向对演讲的意图的沉思。

海氏在关于人道主义的书信(克劳斯特曼版,第23页)中讲到:“因为在此给出的它,就是存在本身”。有理由认为,这个直白的陈述与《时间与存在》这个演讲并不一致;在后者那里,思作为本有的存在的意图导致了本有的突出和存在的消失。存在的消失不仅与关于人道主义的书信中的这一段落难以协调,而且与《时间与存在》这个演讲中的一个段落(第22页)也不合拍,在这个段落中,海氏说,演讲的唯一意图乃是“把作为本有的存在本身带入眼帘”。

对此,海氏说,首先,在关于人道主义的书信的那个有关段落中,并且几乎是普遍地,“存在本身”这个名称已经命名着本有了。(构成本有之本质结构的那些关联和联系,海氏在1936年到1938年间就已经拟订好了。)^①再者,关键恰恰是要看清:正是由于把作为本有的存在收入眼帘,存在之为存在才消失了。由此可见,在上面两句话之间是没有什么矛盾的。两者以不同的明确性命名着相同的事情。

同样也不能说,演讲《时间与存在》的标题是与存在之消失相矛盾的。这个标题想要指示出《存在与时间》的思想的进程。它并不表示,必须紧紧抓住“存在”和“时间”不放,并且必须重又在这个演讲结尾处把两者表达出来。

毋宁说,必须这样来思本有,即:既不能把它当作存在来把

^① 海德格尔早在1936年至1938年间写成《哲学文集(论本有)》之手稿,已经对“本有”(Ereignis)作了系统的探讨。但此手稿在海氏生前一直没有公开出版。迟至1989年,即海氏一百周年诞辰,这部十分重要的著作才得以整理出版,被编为海德格尔全集第六十五卷。——译注

握,也不能把它当作时间来把握。它仿佛是一个“中性的如此”(neutrale tantum),是“存在和时间”这个标题中的中性的“和”。但这并不排除:在本有中还得体地一并思了发送和端呈,以至于就连存在和时间也以某种方式持留着。

会上回忆了《存在与时间》的几个段落,其中已经使用了“有”(Es gibt)这个词,但并没有直接就本有方面来思之。这些段落今天看来是一些半生不熟的尝试,——即尝试制订出存在问题,尝试为存在问题指示适当的方向,这些尝试依然还是不充分的。因此眼下重要的是在这些尝试中看出那些指向存在问题并且由之而得规定的论题和主旨。要不然,人们就太容易在《存在与时间》的探讨中看到一些单独的论文,进而把它们看作不充分的而搁置一旁。所以,举例说来,人们仅只在那些从制订此在之时间性的意图中产生出来的界限中,并且根据由此意图而来的主旨,来探究死亡问题。

今天已经很难设想那些阻碍了存在问题的追问及其发端和贯彻的诸种困难的大小。在当时的新康德主义的范围内,一种哲学倘要作为哲学而获得支持,就必得满足那种作康德式的、批判的、先验的思考的要求。存在论乃是一个被唾弃的名称。胡塞尔本人在《逻辑研究》中——尤其是在第六研究中——已经切近于本真的存在问题,但在当时的哲学氛围中也不能将其贯彻到底;他受那托普的影响而实行了向先验现象学的转向,这种先验现象学在《观念》一书中达到了它的最初的顶峰。但这样一来,他也就放弃了现象学的原则。(以新康德主义为形态的)哲学向现象学的这种侵入的结果是,舍勒尔以及其他一些人与胡塞尔分道扬镳了;在此可能有这样一个悬而未决的问题,即:这种分裂是否并且如何遵循着“面向思想的事情”这个原则。

摆出上面种种,目的是为了澄清有关演讲的先行方式这个

可能的问题。我们可以把此种先行标识为现象学的,只要我们把现象学理解为哲学的一个特殊方式和特殊思潮,而是把它理解为在任何一种哲学中起支配作用的某个东西。这个东西最好以“面向事情本身”这句著名的格言来加以命名。正是在此意义上,胡塞尔的研究与新康德主义的先行方式形成鲜明对照,表现为某种新的和空前地激动人心的东西——狄尔泰早在1905年首先就看到了这一点。而且也正是在此意义上,我们可以说,海德格尔保持了真正的现象学。实际上,倘若不坚持现象学的基本态度,存在问题就是不可能的。

胡塞尔向新康德主义的问题方式的转向首先表现在那篇重要的,而在今天很少得到关注的论文《作为严格科学的哲学》(载《逻各斯》1910/1911,第1期)中;这一转向以及胡塞尔对一切与历史的生动关联的忽视,导致了他与狄尔泰之间的决裂。在此联系背景中,除了指出其它许多因素外,海氏还指出,胡塞尔在其区域存在论的观念框架内把《存在与时间》了解为有关历史的区域存在论了。

第四次会议主要讨论了一个问题,它关系到前面已经引用过的第5页上的那段重要的话(从“存在意味在场……”到“给出在场亦即存在的那种给出”)。这个问题针对存在和时间与本有的关系,并且要追问,在那段话所指出的概念——在场、让在场、解蔽、给出和本有——中,是否有一种等级递进关系,一种原始性的不断增大。在所讨论的这段话中,这种从在场到让在场等等,直到本有的运动,是否就是对一个越来越原始的根据的追溯。

如若事情无关乎一个越来越原始的东西,那么就出现了一个问题,即在上述概念之间究竟有何种区别和关系。这些概念并不构成一个等级关系,而是一条回归道路上的几个停靠站

——这条回归道路通过暂先的东西而向本有开放。

接着的讨论本质上关系到规定之意义,即在形而上学范围内在场对在场者的规定方式的意义。借此当能突出地表明,在场到居有(Ereignen)的回归具有何种特性——这种回归太容易被误解为对一个越来越原始的根据的准备。

在场者之在场——即让在场者在场——在亚里士多德那里被解释为创作(ποίησις)。这个后来被重新解释为创造(creatio)的创作(ποίησις),以一种极简朴的线索来说,导向一个作为对象之先验意识的设定。因此显而易见,形而上学中的让在场的基本特征乃是在其多样形态中的产生(das Hervorbringen)。与此相对,有理由认为,尽管在柏拉图的后期著作中——主要在《法律篇》(Nomoi)中——奴斯(νοῦς)的诗意创作(poietisch)特性已经愈来愈突现出来了,但在场与在场者之间的规定关系在他那里还没有被理解为创作(ποίησις)。在“美的东西是美的,在于它的美性”(τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλά)中,只是道出了在场(παρουσία),即美性(καλόν)在美的东西(καλά)那里的出场,而没有从在场者方面给予这种出场以诗意创作的意义。而这就表明,在柏拉图那里,规定依然还是未曾思的。因为柏拉图根本就没有讨论这种本真的在场(παρουσία)是什么,根本就没有明言这个有关存在者整体(ὄντα)的在场(παρουσία)提供什么。这一缺口并不通过以下事实而得填补,即柏拉图力图在光之隐喻中来把握在场与在场者的关联——也就是说,并不是把它把捉为创作(ποίησις)、创造等,而是把它把捉为光——,尽管从中无疑给出了一种与海德格尔的亲近关系。因为海德格尔所思的让在场乃是一种带入敞开之境(ein ins - Offene - Bringen),虽然在我们所讨论的海氏演讲报告的那个段落中,让在场的意思是中性的,是并且必然是反对所有创造、构造等等的方式的。如是看来,其中的希腊因素,

即光和显现,也就昭然若揭了。但有待追问的是,对光的隐喻式的提示想道出而还不能道出什么。

让在场与无蔽(ἀλήθεια)的关联使得整个关于存在者之存在的问题脱离了康德式的有关对象之构造的问题方式,尽管回过头来看,海氏在论康德的著作中对想象力的强调表明,我们还要根据无蔽的东西(ἀληθεύειν)来理解康德的立场。

在这一点上,会上讨论了这样一个问题:假如解蔽是自为的,也即说,假如解蔽并非反过来要在内容上得到规定,那么把在场与在场者的关联把握为解蔽,是否就万事大吉了?如果这种解蔽就在于创作(ποίησις),创造和作用的所有方式中,那么我们如何能够排除这些样式并且纯粹自为地保持解蔽本身呢?倘这种解蔽并不是反过来从内容上得到规定的,那么这种解蔽究竟意味着什么呢?有关此点,会上对两种解蔽作了重要的区分,即譬如归属于创作(ποίησις)的解蔽和海德格尔所见的解蔽。前一种解蔽关系到相(εἶδος)——这个相就是在创作(ποίησις)中被突出和揭示的东西;而海德格尔所思的解蔽则关系到整个存在者。由此而来会上还论述了在它存在(Dass-sein)和什么存在(Was-sein)中的区分,这种区分的来源还是模糊不清的,还是未曾思的。(参阅海德格尔:《尼采》第二卷,第399页以下)

至于包含在问题中的思索的意图,海氏却说,尽管在所讨论的那一段话中,解蔽仅只被确定为一个基本特征,借此而使让在场中的在场获得了作用的特性,但那种从内容上被规定的解蔽的不同样式还是有待思索的。借助于从在场到让在场和从让在场到解蔽的步伐,并没有澄清存在者的不同领域的在场特性问题。去规定不同事物领域的解蔽状态,这依然是思想的一项任务。

包含在从在场到让在场的步伐中的运动方式,同样也显示

在从让在场到解蔽,从解蔽到给出的过渡中。思想总是实行返回步伐。因此这种思想的先行方式可以在与一种否定神学的方法的类比中见出。这也表现在以下情形中,即那些在语言中给定的存在者状态上的模式全部被制作并且摧毁了。引人注目的例子是诸如“端呈”(reichen)、“发送”(schicken)、“扣留”(vorenthalten)、“居有”(ereignen)等动词的用法;这些动词根本上不仅作为动词(Zeitwörter)而表明某种时态,而且还表明一种对于非时间性的东西而言的被说出的时间意义。

第五次会议以让·波弗勒(Jean Beaufret)的一个专题报告开场。波弗勒的报告为探讨人们一再断言的海德格尔的思想与黑格尔的思想之间的类似性打下了基础。报告人报道了法国人是如何看这种类似性的。

在海德格尔与黑格尔之间有着一种亲近和惊人的类似性,这首先据说是无可否认的。所以在法国,人们普遍地认为,海德格尔的思想是黑格尔哲学的一个翻版,无非是有所深化和发展了,其情形犹如莱布尼茨对笛卡尔哲学的恢复或黑格尔对康德哲学的恢复。如果完全从这一角度来看海德格尔的思想,那么我们就必然可以在海德格尔思想的各个方面和黑格尔哲学的各个方面之间找到清晰的对应,凭着这些对应,我们仿佛就可以建立一张相似性对照表,从而断定,海德格尔所说与黑格尔大致不差。但所有这些看法都做了一个假定,假定有一种海德格尔的哲学。如果情形并非如此,那么任何比较都失去了可比较性的基地;而在这里,比较的不可能性并不等于无关联性。

在报告的第二部分,波弗勒提到海德格尔思想在法国所遭遇的几个最粗暴的误解。在黑格尔《逻辑学》中,作为直接性的存在是以作为存在之真理的本质为中介的。这条从存在到本质和从本质到概念的道路,这条通向那种一开始就被引为直接性

的存在的真理的道路,与《存在与时间》中所阐发的存在问题是相同的道路吗?或者,两者无论如何是可比较的吗?我们在何处能够确定两者的根本差别?

从黑格尔的角度看,我们可以说:《存在与时间》还停留在存在在那里,并没有把存在展开为“概念”——(这个断言表面上遵循着黑格尔的术语:存在—本质—概念)。反过来,从《存在与时间》的角度看黑格尔的思想,就立即可以提出这样一个问题:何以黑格尔要把存在设定为无规定的直接性,并且自始就把存在置入与规定和中介化的关系中呢?(参阅海德格尔:《路标》,1967年,第255页以下,“黑格尔和希腊人”一文)

后面这个问题引来了一段说明黑格尔的否定性的起源这个未曾澄清的问题的题外话。黑格尔逻辑学的“否定性”建基于绝对意识之结构中吗?抑或相反?抽象的反思是黑格尔所谓的包含在存在中的否定性的根据吗?抑或这种否定性倒是意识之绝对性的基础之一?如果我们注意到,黑格尔在《精神现象学》中与最初的二元论者合作,后来(从《逻辑学》开始)才与之取得一致,而且如果我们考虑到黑格尔在早期著作中制订出来的生命概念,那么,看起来,否定之否定性是不可能回溯到意识之反思结构那里的,尽管另一方面很可能,在意识那里的现代开端大大地有助于否定性之展开。毋宁说,否定倒是可能与分裂状态的思想联系在一起,也就是(实际地看来)回到赫拉克利特(*διαπέρον*,即分裂)那里。

起于存在之规定的区分被确定在以下两点中:

1. 在黑格尔那里规定着在其真理中的存在的那个东西,对黑格尔哲学来说是不成其为问题的;而且这乃是因为存在与思想的同一性对黑格尔来说实际上是一种等量齐观。所以在黑格尔那里并没有出现**存在问题**,而且也不可能出现。

2. 从海德氏这个表明存在在本有中本有被居有这样一事情的演讲出发,人们或许可以努力把本有当作终极的和至高的东西而与黑格尔的绝对相提并论。然而透过这一同-一的假象,我们却必得问:在黑格尔那里,人之与绝对的关系如何?还有:人与本有的关系是何种关系呢?这里就会显示出一种不可逾越的区分。只要在黑格尔看来,人是绝对的自行实现之所,那么,绝对就导致了对人的有限性的扬弃。与之相反,在海德格尔那里,有限性——而且不仅是人的有限性,还有本有本身的有限性——恰恰是被揭示的。

关于黑格尔的讨论促使大家重新去触及这样一个问题:向本有的投入是否意味着存在历史的终结?这其中的情形似乎类似于黑格尔,但这种类似性应当根据原则性的差异的背景来看待。认为只有在一种对存在和思想的真正的认同占上风的地方——诸如在黑格尔那里就有这种情形——,才能够谈论一种历史的终结,此种论点是否正当有理,还是悬而未决的。无论如何,海德格尔意义上的存在历史的终结,完全是另一回事情。诚然,本有庇护着解蔽之可能性,此类可能性并不是思想能构成的,而且在此意义上我们无疑也不能说,随着思想向本有的投入,诸种发送便被“阻挡”了。但有待思索的还是:是否在这种投入之后还能谈论存在,从而谈论存在历史,如果存在历史被理解为本有在其中自行遮蔽的诸种发送的历史的话。

在稍前一次会议中讲到存在者状态上的模式,譬如作为时间中的存在者状态过程的端呈、给予,等等;现在又重新捉住了这个话题。由于我们不可在技术意义上把这里的模式理解为以缩小的尺度对某物的复制或设计,所以也就不能直接把一种思入模式的思想标识为技术性的思想。毋宁说,模式乃是那种必然被思想当作自然的前提来加以排斥的东西,如此也就是说,模

式既是思想所排斥的对象又是这种排斥的凭靠。思想使用模式的必然性连系于语言。思想的语言只能从自然语言而来。但自然语言根本上乃是历史性的和形而上学的。可见在自然语言中就已经先行确定了一种被解释状态(Ausgelegttheit)——以自我解悟的方式。由此看来,对思想来说就只有这样一种可能性:就是去寻求模式,目的是把它们制作好,从而实行向思辩的过渡。会上举出几个例子,以说明那些根据模式来思考的实情:

1. 黑格尔的抽象命题,是黑格尔依照日常命题的模式阐发出来的,而且,日常命题充当着抽象命题的有待制作的模式;

2. 奴斯(νοῦς)的运动方式,正如柏拉图的《法律篇》(Nomoi)所讨论的那样,就是依循生命体的自我运动的模式的。

至于模式之为模式是什么以及应如何理解模式对于思想的作用,我们只能根据一种对语言的本质解释来思考。

于是,进一步的讨论涉及到语言,更确切地说,是涉及到那种在自然语言与思想语言之间的关系。有关存在者状态上的模式的谈论假定了这样一点,即语言原则上是具有存在者状态上的特性的,以至于思想——它只有通过词语才能表明它在存在论上想说的东西——处于不得不在此使用存在者状态上的模式的地步中了。

然而,即便我们撇开这样一回事情,即:语言不仅是存在者状态上的,而且自始就是存在者状态—存在论上的(ontisch-ontologisch),——即便如此,我们还是可以设问:是否能够有一种思想语言,这种思想语言恰恰显明着形而上学语言的限界,从而才说出语言的单朴。但我们对此却不能谈论。关键在于这样一种道说成功与否。最后,至于自然语言,也并非只有它才是形而上学的。不如说,我们对日常语言的阐释才是形而上学的,是系于希腊存在论的。而人与语言的关系的转换或许类似于人与

存在的关系的转变。

会议结束时朗诵了海德格尔的一封信,这封信将作为马上就要出版的理查森(Richardson)的《海德格尔:从现象学到存在思想的道路》一书的前言公诸于世。该信主要回答了两个问题,也即:决定海氏思想的最初动因的问题和转向问题;它揭示了为我们所讨论的文本奠定基础的那些联系——我们所讨论的这个文本走了一条从《存在与时间》到《时间与存在》进而到本有的道路。

第六次也是最后一次会议首先探究了大家提出的几个问题。如果要谈论存在的丰富变化,这几个问题就涉及到“变化”、“转换”这个词的意义。变化、转换曾经是在形而上学范围内就形而上学而说的。这个词便意味着那些变化多端的形态,存在在其中时代-历史性地显示自身。问题是:时代的次序通过什么而得规定?这一开放的序列从何而来规定自身?何以序列恰恰就是这一序列呢?在此容易让人想起黑格尔的“思想”历史。在黑格尔看来,历史中起支配作用的是必然性,而这种必然性同时也是自由。对黑格尔来说,在作为精神之本质的辩证进程中,并且通过这一辩证进程,必然和自由是一体的。与之相反,在海德格尔那里,就谈不上历史的某个为何之故(ein Warum)了。只能说如是实情(das Dass)——存在历史如此这般的实情。所以在《根据律》这个演讲中,海氏引用了歌德的格言:

如何?何时?何地?——诸神依然沉默!

你恪守**理由**(Weil),而不问**为何之故**(Warum?)。

在上面所说的演讲中,理由(das Weil)是持存(das Wahren),是自行坚持为命运者。在如是实情(Dass)范围内并

且在它的意义上,思想也能够确定诸如次序中的必然性之类的东西,诸如一个法则和逻辑之类的东西。因此可以说,存在历史乃是不断增大的存在之被遗忘状态的历史。在时代性的存在变化与隐匿之间,可以见出一种关系,但这种关系并不是一种因果关系。不妨说,人们愈是疏远于西方思想的早先,愈是疏远于无蔽(ἀλήθεια),这种无蔽愈是沦于遗忘状态,那么,知识、意识就愈加清晰地显露出来,从而存在就愈加清晰地自行隐匿。而且,存在的这种隐匿还是遮蔽着的。在赫拉克利特的隐藏(κρύπτεσθαι)中首次也是最后一次道出了隐匿之所是。无蔽(ἀλήθεια)之为无蔽的退隐开放出存在从实现(ἐνέργεια)到实在(actualitas)等等的转变。

与这一着眼于形而上学来说的转变的意义有着明显不同的是另一种转变,就是在所谓存在被转换——即被转换入本有中——这个说法中的转变。这里的关键并不是——一种可与形而上学的存在形态相比较的,并且与这些存在形态——作为一种新的存在形态——相随的存在表征。不如说,后一种转变倒是指,存在——连同它的时代性的公开——被扣留在命运中,但又作为命运而被回撤到本有之中。

在时代性的存在形态和入于本有的存在转换之间,便有**座架(Ge-stell)**。这个座架仿佛是一个中转站,它呈现出双重的景象,可以说是一个守护门户的两面神。就是说,它仿佛还可以被理解为求意志的意志(Willen zum Willen)的一种继续,因此可以被理解为一个最极端的存在显形。但同时,它也是本有本身的一个先行形式。

在研究班的讨论过程中一再谈到经验(das Erfahren)。譬如其中说到:人于本有而不醒这回事情必须被经验,而不能被证明。会上提出的最后几个问题中的一个问题是有关这种经验的

意义的。这个问题在下述情形中见出某种矛盾：虽然思想应该是对实情本身的经验，但另一方面，思想只是对经验的期备而已。因此——有这样的结论——思想（从而也是本次研究班本身所尝试的思想）还不是经验。那么这种经验是什么呢？它是对思想的黜免吗？

然而实际上，我们不能以两者择一的方式把思想和经验相互对立起来。在研究班上做的事情，还是一种尝试而已——尝试对思想作一种期备，也就是对经验作一种期备。但只要经验并非神秘的东西，并非装点门面的行径，而是向着在本有中的逗留投入进去，那么，这种期备就是在运思之际发生的。所以，入于本有而不醒这回事情虽然还是必须被经验的，但作为这样一回事情，它恰恰首先必然地维系于那种唤醒，那种走向存在之被遗忘状态而从中醒来的唤醒。也就是说，它首先还是一个能够并且必须被显示出来的事件(Geschehnis)。

说思想在期备阶段中，这并不意味着经验别具本质，不同于期备性的思想本身。期备性的思想的限界在别的地方。首先在于：也许形而上学处于其历史的终结状态中，致使另一种思想根本就不能显露出来——但依然存在(ist)。于是思想的情形——它作为暂时的思想先行观入本有，并且只能指示，也即只能给予指引，此种指引当使得那个入于本有之处所投入的方向成为可能——便如同荷尔德林的诗歌，后者之遭湮没达一个世纪之久，但依然存在。另一方面，期备性的思想的限界还在于：对思想的期备只能在某个特殊的方面来做。这种期备以各不相同的方式也实行于其中也发生着一种思想和言说的诗歌、艺术等等之中。

最后——并且似乎也为了再度从另一个侧面更一致地倾听在研究班期间得到详细讨论的内容——会上朗读了演讲系列

《观入在者》中的《转向》一篇。之后,人们还提出了几个问题。这几个问题得到了简要的回答。

《转向》中所说的世界之拒绝是与《存在与时间》中所说的当前之拒绝和扣留相联系的。因为即便在本有这回事上也能谈论拒绝和扣留,只要这种谈论切中时间之给出方式。于是,尽管对本有的探讨乃是向存在和时间的告别的处所,但在某种程度上,这个告别的处所依然是本有之赠予(die Gabe des Ereignisses)。

海德格尔关于存在之有限性的谈论最早是在其康德论著中。但在研究班期间所挑明的本有、存在和四重整体的有限性却与前者有所区别,因为现在不再根据与无限性的关联来思有限性,而是思之为在其本身中的有限性:有限性、终结、限界、本己——就是人于本己的被庇护存在。在此向度上——也即根据本有本身,从本己所有(Eigentum)概念而来——来思有限性这个新概念。

“但被告表示拒绝。人总得在那里,他说,如果人受到起诉的话,但对自己的起诉,就是人能做的最大的颠倒了”。(汉斯·艾里希·诺萨克:《不可能的听证》)。

〈主题索引〉

- 第 27 页: 一般的提示:研究班所冒之险。
- 第 28 页: 研究班的目的和前提。
- 第 28/29 页: 解析黑格尔的任务。
- 第 29 页: 演讲的思路。
- 第 30 页: 返回步伐。回行和隐匿。《存在与时间》中的隐匿特性。

- 第 30/31 页：《存在与时间》中的时间的含义；指明存在之澄明。
- 第 31/32 页：《存在与时间》的基本经验：存在之被遗忘状态。
- 第 32 页：从存在之被遗忘状态中唤醒：入于本有而不醒。返回步伐。敞开性之闪现。
- 第 32/33 页：返回步伐之何所向的不确定。
- 第 33 页：本有：不是先天的。
- 第 33/34 页：基本存在论。
- 第 34 页：基本存在论与存在之意义问题的关系。重演此在分析的必然性。
- 第 35 页：演讲之引论结尾处一段话的难题；短语：不顾存在者而思存在。
- 第 36/37 页：在场在所有存在规定中的优先地位。
- 第 37 页：在场与当前。
- 第 37/38 页：“存在与思想”的关系和存在问题
- 第 38 页：思想的先行性。
- 第 38/39 页：进入本有的若干道路。演讲的关键段落：以“存在意味在场……”开头的那段话；一个术语：“标画”。
- 第 39/40 页：让在场中的区分。决定性的区分在于这一“让”。
- 第 41 页：几个提示：事情的质朴性。“事情”这个表达。“有(给出)”。日常语言用法。
- 第 42/43 页：特拉克尔诗中的“这是”(Es ist)和兰波诗中的“这是”(Il y a)。
- 第 43 页：“这是”和“有”。这个“它”。

- 第 43/44 页：存在历史之终结。
- 第 44/45 页：遮蔽之为归属于本有的遮蔽。归隐。本有的无历史性。与本有相应的道说方式问题。
- 第 45 页：本有与被居有者(成其为有者)。
- 第 45/46 页：海德格尔不同著作中的被居有者。归隐之何所向。
- 第 46 页：“存在本身”与本有。
- 第 46/47 页：《存在与时间》这个标题和存在之消失。《存在与时间》中的“有”。
- 第 47 页：当时的哲学情境和存在问题。
- 第 47/48 页：胡塞尔向先验现象学的转向。作为本真的现象学的海德格尔之先行。
- 第 48/49 页：在场、让在场、解蔽等等之间的关系是否一个递进等级？
- 第 49 页：形而上学中的在场与在场者的规定关系的特性。创作(ποίησις)。柏拉图的光之隐喻。
- 第 49/50 页：让在场之为带入敞开之境。无蔽(ἀλήθεια)。解蔽之内容上的规定性问题。
- 第 51 页：返回步伐。波弗勒的专题报告。海德格尔和黑格尔的近(和远)。
- 第 52 页：黑格尔的存在和海德格尔的存在。
- 第 52 页：关于黑格尔之否定性的题外话。
- 第 53 页：绝对者与本有。
- 第 54 页：黑格尔的历史之终结和存在历史之终结。存在者状态上的模式。
- 第 54/55 页：模式与语言。自然语言与思想语言。语言的质朴性。

第 55/56 页：何谓“存在之转变”？形而上学中的存在之时代性形态的开放序列。作为存在之被遗忘状态的历史的存在历史。隐匿。

第 56/57 页：存在之丰富变化和存在向本有的转换。座架。

第 57 页：经验与思想的关系。

第 57/58 页：思想作为入于本有之处所的指引。《转向》。世界之拒绝和当前之扣留。本有的有限性。

第 58 页：诺萨克：“被起诉”。

孙周兴 译



下 卷

下卷目录

第四编 神学之维

现象学与神学(1927年)(孙周兴译)	731
尼采的话“上帝死了”(1943年)(孙周兴译)	763
形而上学的存在—神—逻辑学机制(1957年)(孙周兴译)	820

第五编 技术的追问

现代科学、形而上学和数学(1935/36年)(孙周兴译)	847
世界图象的时代(1938年)(孙周兴译)	885
技术的追问(1950年)(孙周兴译)	924
科学与沉思(1953年)(倪梁康译)	955

第六编 语言之说

语言(1950年)(孙周兴译)	981
-----------------------	-----

从一次关于语言的对话而来(1953/54年)(孙周兴译)	1005
语言的本质(1957/58年)(孙周兴译)	1061
走向语言之途(1959年)(孙周兴译)	1121

第七编 思 的 问 题

从思的经验而来(1947年)(孙周兴译)	1153
物(1950年)(孙周兴译)	1165
筑·居·思(1951年)(孙周兴译)	1188
什么召唤思?(1952年)(李小兵、刘小枫译)	1205
泰然任之(1955年)(戴晖译,孙周兴校)	1230
哲学的终结和思的任务(1964年)(孙周兴译)	1242
所思(1970年)(孙周兴译)	1262

第八编 自 我 陈 述

给理查森的信(1962年)(王炜译,熊伟校)	1271
我进入现象学之路(1963年)(陈小文译)	1280
“只还有一个上帝能救渡我们”(1966年)(熊伟译)	1289

附 录

附录一: 马丁·海德格尔生平年表	1321
附录二: 马丁·海德格尔著作目录	1327
附录三: 马丁·海德格尔全集目录(中文)	1334
附录四: 马丁·海德格尔全集目录(德文)	1339



第四编

神学之维

现象学与神学*

前 言^①

摆在读者面前的这本小书包括一个演讲和一封书信。

演讲《现象学与神学》是1927年3月9日在图宾根做的；1928年2月14日在马堡重做了一次。这里公诸于世的文本是马堡演讲的第二部分的内容，题为《神学的实证性及其与现象学的关系》；我在演讲后随即对文本作了考订，并作了补充说明。有关在此具有指导作用的现象学概念及其与实证科学的关系，我在《存在与时间》导论中（1927年，第7节，第27页以下）已有所介绍。

1964年3月11日的书信对一次关于《今日神学中一种非

* 本文系海德格尔1927年在图宾根做的演讲，1928年在马堡重做。作为“附录”的1964年3月11日的书信是为1964年4月9日至11日在美国德鲁大学举办的神学对话而做的。两文首次发于《哲学档案》第32卷上（1969年）。1970年以《现象学与神学》为书名出单行本，由克劳斯特曼出版社（美茵法兰克福）出版，书前有一献辞：“献给鲁道夫·布尔特曼，纪念1923年-1928年马堡岁月的友情”。此单行本后收入海氏文集《路标》（现被辑为《全集》第9卷），由克劳斯特曼出版社出版。中译文据《路标》1978年第二版译出。——编者

① 这是海德格尔于1970年为《现象学与神学》单行本所写的“前言”。——译注

客观化的思与言的问题》的神学对话的主要观点作了若干提示。此次对话是在美国麦迪逊(Madison)的德鲁(Drew)大学举办的,时间是1964年4月9日至11日。

这里发表的两个文本首次刊于《哲学档案》第32卷(1969年),第356页以下,同时以法译本面世。

本书也许能够促使人们重新去思索基督教义以及基督教神学的种种可疑问题,而另一方面,也促使人们重新去思考哲学的可疑问题,尤其是文中所阐释的问题。

在将近一百年前的1873年,有两位友人同时出版了两本著作:一是弗里德里希·尼采的《不合时宜的考察》之“第一部分”,其中道出了“美好的荷尔德林”;二是弗兰茨·奥维贝克(Franz Overbeck)的“小书”《论我们时代的神学的基督教义》,这位作者把弃世的末日期待确定为原始基督教的基本特征。

即使在今天这个已经变化了的世界里,这两本著作也还是不合时宜的,而这就是说,它们对无数计算者中间的少数思想者来说是重要的,指示着那种执著,那种对不可通达的东西的道说着、追问着、构成着的执著。

对这两本著作的更为宽泛的问题域的探讨,可参看海德格尔《林中路》(1950年,第193页以下)中的《尼采的话“上帝死了”》一文;进一步可参看海德格尔《尼采》第二卷,第7-232页(《欧洲虚无主义》)和第233-296页(《对虚无主义的存在历史之规定》)。后面这两个文本已于1967年单独出版了研究版。

1970年8月27日记于弗莱堡

关于神学与哲学之关系,流俗的观点往往以信仰与知识,启示与理性的矛盾形式为定向。人们认为,哲学是远离启示的、无信仰的世界解释和生活解释;反之,神学则是合乎信仰的世界观和生活观的表达,在我们这里,就是基督教的世界观和生活观的表达。这样来看,哲学与神学便表达了两种世界观立场的张力和斗争。这一关系并不是由科学论证裁定的,而是由世界观的确信和宣布的方式、规模和力量决定的。

我们自始就要对此关系问题作不同的理解,而且把它理解为**两门科学的关系问题**。

但这个问题需要有进一步的规定。这里并不是要对两门历史上现成的科学的实际状况做一个比较;事实上,就两者方向上的分歧而言,两门科学中的任何一门的整体状况,在今天都是难以描写的了。通过一种有关实际关系的比较,是不能获得任何一种**原则性的洞见的**,是不能洞察基督教神学与哲学的相互关系的。

所以,要为原则性的问题讨论准备一个基地,就需要对两门科学的观念作一种理想的建构!根据两门科学本身所具有的可能性,我们就能裁定它们的可能的相互关系。

不过,这样一种问题提法是有前提的,其前提是对一般科学的观念的确定和对这种观念的原则上可能的变种的标画。(对这个必定表现为我们的讨论的引子的问题,我们在此不能深究)。仅仅作为指导线索,我们给出下面这个关于科学的形式定义:科学乃是为被揭示状态本身(Enthülltheit)之故对某个向来自足的存在者领域或者存在领域的论证揭示(begründende Enthüllung)。按其对象的事实特征和存在方式,每个对象领域都具有某种独特的可能的揭示、证明、论证的方式,以及如此这般形成的知识的概念构造的方式。倘若把科学理解为此在的一

种可能性,那么,根据这种一般科学的观念就可以表明:科学必然具有两种基本可能性,即,关于存在者的科学(存在者状态上的科学)和关于存在的科学(存在论上的科学,亦即哲学)。存在者状态上的科学向来把某个现成的存在者当作课题,这个现成的存在者总是已经以某种方式在科学的揭示之前被揭示出来了。关于某个现成存在者的科学,即关于某个实在(Positum)的科学,我们称之为实证科学。它的特征在于:对那个被它当作课题的东西的对象化的方向直指存在者,而成为那种已经实存着的前科学的对这一存在者的态度的继续推进。与之相反,关于存在的科学,即存在论,原则上需要调整那种以存在者为标的的目光:从存在者转向存在;而恰恰在那里,存在者还被保持在目光中——当然,这是对一种已经改弦易辙的态度来说的。关于这种调整的方法特征,我在此不拟深究。在现实的或可能的关于存在者的科学的区域内,亦即在实证科学的区域内,按照一门科学籍以定向于某个存在者领域的当下联系来看,各门具体的实证科学之间只存在着某种相对的区别。相反地,每一门实证科学与哲学的区别就不是相对的,而是**绝对的**。于是,我们的论点就是:**神学是一门实证科学,作为这样一门实证科学,神学便与哲学绝对地区分开来。**

而且我们因此就要问:既然神学与哲学有着这种绝对的区分,那么它又是如何跟哲学发生关系的呢?从这个论点我们立即可以得知,作为实证科学的神学原则上更接近于化学和数学,而不是更接近于哲学。这样,我们便以最极端的形式表述了神学与哲学的关系,而且,我们这种表述是违背流俗之见的;流俗之见认为,这两门科学中的每一门在某种程度上都以同一个领域——即人类生活和世界——为课题,只不过,每一门各以某种特定的把握方式为指导:神学根据**信仰**的原则,哲学根据**理性的**

原则。按照我们的论点,我们说:神学是一门实证科学,作为这样一门实证科学,神学便与哲学绝对地区分开来。由此,我们的探讨的任务就是:把作为实证科学的神学描绘出来,并且根据这种对特征的刻划,来澄清神学与哲学——与神学有着绝对区别的哲学——的可能关系。

顺便说明一下,我是在基督教神学意义上来理解神学的,而这并不是说,只有基督教神学。至于一般神学是否一门科学,这个问题诚然是一个最关键的问题,但在此我们应把这个问题压下不论。这可不是因为我们想回避这个问题,而只是由于,明智地看来,如果我们没有预先在某个特定范围内廓清神学的观念的话,神学是否一门科学的问题根本就不可能提出来。

在转向真正的探讨之前,我还要阐发一下下面的思索的布局。与我们的论点相应,本文关注的是一门实证科学,而且显然是一门独特的实证科学。所以,我们就需要作一简短的解说,说明一般科学的实证性是由什么东西构成的。

科学的实证性包括以下内容:

(一) 一般地,一个已经以某种方式被揭示出来的存在者在某个范围内是现成的,成为理论的对象化和探究活动的可能课题。

(二) 这个现成的实在(Positum)在某种特定的前科学的与存在者的通达和交道方式中是可发现的;在此交道方式中,这一领域的特殊的实际特性(Sachhaltigkeit)和有关存在者的存在方式已经显示出来,也即说,已经在所有理论把握面前显示出来,尽管是不明确地和未经意识地被揭示出来的。

(三) 科学的实证性还包括这样一点:就连这种前科学的对现成存在者(自然、历史、经济、空间、数量)的行为,也已经受一

神尽管还是非概念性的存在领悟的照亮和引导了。于是,按照存在者的实际特性,按照存在者的存在方式,按照有关存在者的前科学的被揭示状态的方式以及这种被揭示状态对于现成的东西的归属关系的方式,实证性也能相应地变化。

问题是:神学的实证性是何种实证性呢?显然,在我们能够规定神学与哲学的关系之前,我们先须回答此问题。然而,仅凭对神学之实证性的特性的刻划,神学作为科学还没有得到充分的澄清;这样,我们就还不具有关于作为科学的神学的完整概念,而只是具有作为实证科学的神学的特性。不如说,只要那种按照问题方向、探究方式和概念性来进行的课题制定应与当下实在相符合,那么,关键就是在以神学的特殊实证性为定向的同时,把神学的特殊的科学特征描绘出来,把神学的特殊的科学性描绘出来。也就是说,只有对神学的实证性的特性刻划和对神学的科学性的特性刻划,才把这门作为实证科学的学科带到我们近旁,从而为描绘神学与哲学的可能关系提供一个基础。所以,我们的考察工作就有三个部分的内容:

- 一、神学的实证性;
- 二、神学的科学性;
- 三、作为这种实证科学的神学与哲学的可能关系。

一、神学的实证性

实证科学是对某个现成摆着的和已经以某种方式被揭示出来的存在者的论证揭示。问题是:对神学来说,什么是现成摆着的?人们会说:对基督教神学来说,现成摆着的东西乃是作为一个历史性事件的基督教,这是由宗教史和精神史所证明了的,同样在当代,作为普遍的世界历史性现象,基督教在其建制、祭礼、

社团和团体中也是显而易见的。基督教——这就是现成摆着的实在,也即说,神学是关于这个现成摆着的实在的科学。显然,这是一个对神学的错误规定,因为神学本身乃是基督教的一部分。神学本身是某种世界历史地(weltgeschichtlich)、在历史学的历史上(historisch)普遍地显示出来的东西,它处于与基督教本身之整体的内在联系中。因此,很明显,神学不可能是关于作为一个世界历史性事件的基督教的科学,不如说,神学乃是这样一门科学,它本身属于这种基督教历史,为这种历史所拥有,又规定着这种历史本身。神学这门自身属于基督教历史的科学,不就像每一门历史学学科一样,本身就是一个历史性现象,而且它总是表现着本身历史性地变化着的历史的自我意识么?这样的话,我们就有可能把神学描绘为在其世界历史性现象中的基督教的自我意识了。可是,神学不仅属于基督教,因为基督教作为历史性的基督教处于与文化普遍现象的联系之中;不如说,神学是关于那种首先使得诸如基督教这样一个世界历史性事件的存在成为可能的东西的认识。神学是关于那种首先使基督教成为一个原始的历史性事件的东西的概念性知识,是一种关于我们一般所谓的基督教义的认识。于是我们断言:**对神学来说,现成摆着的东西(即实在)乃是基督教义(Christlichkeit)**。而且,基督教义决定着作为关于基督教义的实证科学的神学的可能形式。这里的问题是:基督教义究竟意味着什么?

我们把一种信仰称为基督教的。对于信仰的本质,我们可以在形式上作以下界定:信仰是人类此在(Dasein)的一种方式,按其本质上包含于这种生存方式的特有标志来讲,这种生存方式并非从此在中而且并非通过此在而自愿地到时(zeitigen),而是从那个在这种生存方式中并随着这种生存方式而启示出来的东西而来,从信仰所信的东西而来到时的。原初地对于信仰并

且唯对于信仰来说可启示的东西,以及作为启示而首先使信仰到时的存在者,对“基督教的”信仰来说就是基督,即十字架上的上帝。如此这般由基督决定的信仰与十字架的关系是一种基督教的关系。但是,十字架上的受难(Kreuzigung)及其全部内涵乃是一个历史性事件(Geschehnis),而且,这一事件本身在其特殊的历史性中唯对于信仰来说才以文字表达出来。关于这一事实,只能在信仰中“被意识到”。按其特殊的“牺牲”特征,如此这般可启示的东西具有特定的针对向来实际地、历史性地生存着的人类——不论是同时的还是不同时的单个的人,或者作为信徒的这些个体的社团——的传达方向。作为传达,这种启示决不是宣布出关于现实的或者过去的或者刚刚出现的事情的知识;不如说,这种传达使人们成为那种事件(Geschehen)的“参与者”,此种事件就是启示,就是在启示中公布出来的东西本身。^①但这种唯在生存中实现的参与,本身始终仅仅作为信仰而由信仰所给定。而在这种对十字架上的受难事件的“参与”和“分有”中,整个生存便作为基督教的、也即与十字架相关的生存而被置于上帝面前,并且,被这种启示所关涉的生存本身便在其遗忘上帝的状态中自行成为敞然显明的。而且这样一来,按其意义来看——我始终只讨论一种理想的观念构造——被置于上帝面前也就是生存被转置于那种在信仰上被把捉的上帝之仁慈中。也就是说,信仰始终只在信仰上来理解自己。譬如,根据一种对内在体验的理论审察,信仰者决不知道他的特殊的生存;毋宁说,他只能“相信”这种生存可能性是那样一种可能性;有关的此在自己不能掌握这种可能性,在这种可能性中,此在成了奴仆,被

^① 海氏强调 Geschehen 一词的动词意义,意即“发生、发生的事情”等,故我们译为“事件”已属勉强。——译注

带到上帝面前,从而获得了再生。所以,信仰的真正的生存论上的意义便是:信仰=再生(Glaube=Wiedergeburt)。而且,再生并非在某种性质的突发赋予意义上的再生,毋宁说,再生乃是在与启示事件一道兴起的历史中的实际的、有信仰的此在的历史性生存的样式——在那种已经按照启示的意义而被设定了一个确定的最极端的终点的历史中,把自己提供给信仰并且因而在信仰状态中发生的启示事件仅仅向信仰才揭示自身。路德有言:“信仰乃是自囚于我们看不到的东西中”(参看《路德选集》,第46卷,第287页)。可是,信仰并非某种东西,得救事件(Heilsgeschehen)并非只在信仰这种东西中才作为某个事情(Vorkommnis)而成为敞然显明的,也就是在某种程度上成为一种经过不同方式修正的认识方式;不如说,信仰作为启示之居有过程本身一道构成基督教的事件,也即生存方式,那种规定着在其作为一种特殊的历史性的基督教义中的实际此在的生存方式。信仰乃是在与十字架上的受难者一道启示出来的、也即发生着的历史中的以信仰方式领悟着的生存(Existieren)。

这一存在者为信仰所揭示,而且信仰本身归属于这一以信仰方式被揭示的存在者的这一发生联系中。这一存在者之整体构成神学所发现的实证性。假定神学竟是从信仰中并且为信仰而被托付给信仰本身的,科学竟是自由地实行的、以概念进行揭示的对象化,那么,神学就是在那种对信仰和与信仰一道被揭示出来的东西(在此也即“启示的东西”)的课题制订中构造自己的。大可注意的是,信仰不仅是那个被神学对象化的实在的揭示着的预先规定的方式,而且信仰本身也沦为课题了。不止于此!就神学被托付给信仰而言,神学只能在信仰本身中才具有它本身的充分动机。如若信仰基本上与一种概念性解释背道,那么,神学就是一种与它的对象(即信仰)恰恰完全不相适合的

把握。神学缺乏一个本质环节,而没有这个本质环节,神学自始就决不可能成为科学。所以,神学的必然性决不能从一个纯粹合理性地被筹划出来的科学体系中推演出来。更有甚者,信仰的主题不仅是对一门解释基督教义的科学的深入把握;信仰作为再生同时也是那种历史,对于这种历史的发生事件(Geschehen),神学本身也作出了它自己的贡献;而且,只有作为信仰(作为已得到特性刻划的历史性事件)的这种成分,神学才具有其意义和其合法性。

我们试图对上述联系作一解说,借此来表明,通过神学的特殊的实证性,也即通过那种在信仰之为信仰中被揭示的基督教的事件,信仰之科学的科学性是如何得到先行标识的。

二、神学的科学性

神学乃是信仰的科学。

这话有下面几重意思:

(一) 神学是关于在信仰中被揭示的东西的科学,亦即关于信仰所信的东西的科学。信仰所信的东西在此并不是我们仅仅对之表示赞同的一种关于事实和事情的命题的联系;这些事实和事情虽然在理论上是并不显明的,但在某种程度上恰恰是这种赞同能够居而有之的。

(二) 与此一致,神学乃是关于信仰行为本身的科学,是关于信仰状态(Gläubigkeit)的科学;此种信仰状态向来只有作为被启示出来的信仰状态才是它按其内在可能性而言一般地所能够是的东西。这就是说,作为信仰行为,信仰本身被信仰,本身也是信仰所信的东西的一部分。

(三) 再者,神学是信仰的科学,这并不仅仅因为神学使信

仰及其所信的东西成为对象,而是因为神学本身就源起于信仰。神学乃是信仰根据自身来加以说明和辩护的科学。

(四) 最后,神学是信仰的科学,因为神学不仅以信仰为对象并且从信仰中获得理由,而且是由于,对信仰本身的对象化按照在此被对象化的东西来看唯一地具有一个目的,就是要为信仰状态本身之形成出一份力。——从形式上看,作为与十字架上的受难者的生存关系,信仰乃是历史性此在的一种方式,即人类生存的一种方式,而且是在那种首先在信仰中并且只为信仰而揭示自身的历史中的历史性存在(Geschichtlich - Sein)的一种方式。所以,按其最内在之核心看,作为一门关于信仰(一种自身历史性的存在方式)的科学,神学就是一门**历史学的科学**;而且按照包含在信仰中的独特的历史性——“启示事件”——来讲,就是一门特有的历史学的科学。^①

作为对信仰性生存的概念性自我阐释,也即作为历史学上的认识,神学的唯一目标是在信仰状态中可启示的、并且由信仰状态本身在其界限内勾勒出来的基督教事件的透明性。也就是说,这门历史学科学的目标乃是具体化的基督教生存本身,决不是一个自在地有效的神学命题系统,即关于在某个同样也现存的存在领域内的普遍事态的神学命题的系统。信仰性生存的这一透明性,作为生存领悟,始终只能与生存活动本身发生关系。每个神学命题和概念,按其内容而**并非**仅仅事后根据所谓的实践“应用”,本身都是深入到信徒中的个体的信仰性生存而说话的。神学之对象具有特殊的实际特性,它要求相应的神学认识决不能表现为一种关于无论何种事态的自由漂浮的知识。同样

^① 注意这里的“历史性的”(geschichtlich)与“历史学的”(historisch)两词的区别。——译注

地,神学的透明性和对信仰的概念阐释既不能在其合法性方面论证和确保这种信仰,也不能以某种方式使信仰的接受和保持变得轻松起来。神学只能使信仰变得沉重,也就是把信仰带到近处,而信仰状态恰恰不是通过它——作为科学的神学——而能获得的,相反,唯一只有通过信仰才能被赢获。因此,神学能够使那种包含于作为“被赠与的”生存方式的信仰状态中的严肃性进入良知(Gewissen)之中。神学“能够”这样做,也就是说,神学有能力做到此点,而且仅仅是可能的。

可见,与被神学客观化的实证性相应,神学乃是一门历史学科学。以这个论点,我们似乎否认了一种系统神学以及一种实践神学的可能性和必然性。但必得注意,我们并没有说,只有一种排除了“系统”神学或“实践”神学的“历史学神学”。我们的论点毋宁是说:神学一般地作为科学乃是历史学的,不论它能分解为何种科学。说到底,正是根据这一说法我们可以理解,神学为什么并且如何不是其它,而是按照其课题的特殊统一性而原始地分解为一门系统学科、一门历史学学科(狭义上的)和一门实践学科。确实,如果人们仅仅掌握某门科学的实际上偶然被先行给定的分划,并简单地接受技术上的分工,以便事后从外部把不同的学科联合起来,进而构成一个“普遍的”概念,那么,人们是不能由此获得对某门科学的哲学理解的。毋宁说,关键是要深入到实际现成的分划背后去追问和了解,这种分划是否和为什么是由相关科学的本质所要求的,在何种程度上实际的组织符合于那种由其实证性所决定的科学观念。

就神学而论,我们却看到:由于神学是对基督教生存的概念性阐释,所以一切概念按其内容来看都具有一种与基督教事件本身的本质性关联。把握这种基督教事件的实际内容及其特殊的存在方式,而且唯一地如其在信仰中为信仰而表达自己的那

样来把握,这乃是系统神学的任务。只要信仰状态以文字表达出来,则这种系统神学按其本质来讲就是**新教神学**。换言之,神学之为系统神学,并不是由于神学把信仰内涵之整体割裂为一系列段落,进而又把它们编排到一个系统的框架中,然后来证明这个系统的有效性。神学并非通过制造一个系统而成为系统的神学,恰恰相反,是通过**避免**制造一个系统,也就是说,神学唯一地试图把基督教事件本身的内在整体(σύστημα)毫无遮盖地揭示出来,也即把进行概念领悟的信仰者带入启示之历史中。神学越是历史学的,越是直接地把信仰的历史性带向词语和概念而表达出来,它就越是“系统的”,就越少成为某个系统的奴隶。有关这一任务及其方法论要求的知识所具有的原始性,乃是一种系统神学的科学水平的标准。神学越是直接地使它对象化的存在者的存在方式和特殊的实际特性的概念联系预先确定下来,这种系统神学的任务就会更可靠更纯粹地得到完成。神学愈是明确地放弃对某种哲学及其系统的应用,具有其特殊的科学性的神学就愈加具有**哲学性**。

另一方面,上面所说的意义上的神学愈是系统的,则**狭义的历史学神学**(作为解经学、教会历史学和教义历史学)的**必然性**就因此愈加直接地获得了根据。如果这些学科应是真正的神学而不是普遍的世俗的历史学科学的特殊领域,那么,它们就必须由获得真正理解的系统神学来先行规定它们的对象。

然而,作为一个历史性事件的基督教事件的自我阐释却包含着这样一事情,即,它总是重新实行着对它自己的历史性以及在这种历史性中形成的信仰性此在之可能性的领悟的居有。但由于神学作为系统神学以及历史学学科,原初地以那种在其基督教义和历史性中的基督教事件为对象,而这种基督教事件却把自己规定为信仰者的生存方式,而生存活动却是行为,即

praxis, 所以, 神学按其本质来看就具有一门实践科学的特性。作为关于上帝对进行着信仰活动的人的行为的科学, 神学“本性上”就是布道术的(*homiletisch*)。而且, 唯因此才具有一种可能性, 即, 神学本身在其实际的组织中把自己构成为实践神学, 构成为布道术和传教术, 而这绝不是因为, 从那些偶然的需要中出现一种要求, 要把那些自在的理论命题也推向一种实践应用。只有当神学是历史学的 实践的, 它才是系统的。只有当神学是系统的 实践的, 它才是历史学的。只有当神学是系统的 历史学的, 它才是实践的。

所有这些特性本质上在自身中间就是连系在一起的。今日神学中的争论要能成为一种处于富有成果的交流中的真正的争辩, 那就只有在作为科学的神学的问题被归结为那个中心的、源起于作为实证科学的神学观念的问题之际, 也即这样一个中心问题: 神学的系统的、历史学的和实践的诸学科的特殊统一性和必然多样性的根据为何?

我们可以通过表明神学不是什么, 来简短地解说前面粗略地勾划出来的神学的特征。

按字面理解, 神之学(*Theo-logie*)就是关于神的科学。但绝不是说, 神是神学探讨的对象, 犹如动物是生物学的课题。神学不是关于神的抽象知识。同样地, 当我们扩大课题, 说神学的对象乃是一般的神与一般的人的关系, 或反过来说, 是人与神的关系, 这时, 我们也没有切中神学的概念; 那样的话, 神学就会是宗教哲学或宗教历史学, 简言之, 就会是宗教科学了。进一步讲, 神学也不是宗教心理学意义上的关于人及其宗教状况和体验的科学, 即, 不是关于体验的科学, 并不是要通过对体验的分析最后在人那里把神揭示出来。人们也许能够承认, 神学不是关于神的抽象知识, 不是一般的宗教科学和宗教心理学; 但人们

同时会强调,神学乃是宗教哲学、宗教历史学等等学科中的一个特殊情形,是关于基督教的哲学的 历史学的 心理学的科学。不过,根据前文所述,有一点却是清楚的:系统神学不是一门与基督教相关的宗教哲学,正如教会史并不是一种局限于基督教的宗教史。在所有这些对神学的阐释中,神学这门科学的观念自始就被抛弃了,也即,并不是从那种对特殊的实证性的考察中获得的,而是通过一种对非神学的、甚至在自身中间完全异质的诸门科学(哲学、历史学和心理学)的演绎和专门化中获得的。可是,神学的科学性的界限何在,也即,信仰状态本身对一种概念透明性的特殊要求能够有多大的范围,才能依然保持为可信的,这是一个既关键又困难的问题,它与那个关于神学的三门学科之统一性的原始基础的问题最紧密地连系在一起。

对于神学的科学性,我们绝不可通过下述方式来规定,即:把另一门科学先行看作其证明方式的自明性和其概念方式的严格性的主要标准。按照本质上只有在信仰中才被揭示出来的神学的实在,不仅神学之对象的获得是一种特有的获得,而且神学命题的证明的自明性也是一种特殊的自明性。神学所特有的概念方式只能从神学本身那里生长出来。而神学尤其不需要借助于其它科学,去丰富和保证其证明材料;它甚至也不能试图求助于其它科学的知识,去提高或者捍卫信仰的自明性。**毋宁说,神学本身原初地由信仰来论证,尽管从形式上看,它的陈述和证明过程源自自由的理性行为。**

所以,根本说来,即便对非神学的科学的拒绝,从信仰所启示的东西来看,也决不是一种对信仰之合法性的证明。只有当人们首先已经笃信地坚持信仰之真理时,人们才能让“无信仰的”科学来冲击信仰,并且让前者在后者那里撞得粉身碎骨。但如若信仰以为它是通过科学在它那里的撞碎才获得其合法性甚

或由此而得到固定的,那是一种自我误解。就其实际的合法性来看,一切神学的知识都建立在信仰本身之上,都源出于信仰并且回归于信仰中。

根据其特殊的实证性和由此而先行标画出来的认识形式,神学乃是一门完全独立的存在者状态上的科学。眼下出现的问题是:以其实证性为特征的神学与哲学的关系如何,以其科学性为特征的这门实证科学与哲学的关系如何?

三、作为实证科学的神学与哲学的关系

信仰并不需要哲学,而作为实证科学的信仰科学却需要哲学。而且,我们在这里又必须作出区分:实证的信仰科学又需要哲学,并非为论证和原初地揭示其实证性(Positivitat),即基督教义。基督教义以自己的方式论证自己。实证的信仰科学仅仅顾及其科学性才需要哲学。然而,即便此点也只是以一种虽然带有根本性、但却受到独特限制的方式进行的。

作为科学,神学向自己提出了要求:以其概念来证明和测度它已作为任务接受下来的要解释的存在者。但是,要以神学概念加以解释的存在者不正是仅仅通过信仰、为了信仰并且在信仰中才被揭示出来的吗?说到底,通过纯粹合理性的方式,这里要以概念方式来把捉的东西,即本质上不可把握的东西,难道不是因此既不能探究其内容,也不能论证其合法性么?

虽然它很可能是某种不可把握的东西,是理性决不能原初地揭示的,但它还是毋需从自身那里排除一种概念性把捉。相反,如果这种不可把握性本身恰恰要以得当的方式被揭示出来,那么,这只有通过适当的、亦即同时触动其边界的概念性解释才能进行。否则的话,这种不可把握性就还几乎是暗哑无声的。

而这种对信仰性生存的解释却是神学的事情。那么,哲学何为?尽管每个存在者都仅仅根据某种先行的——虽然未被认识的——前概念性的对这个有关存在者的存在和存在方式的领悟而揭示自身。而一切存在者状态上的解释都是在一种存在论的首先并且多半隐蔽着的根据上展开自身的。但诸如十字架上的苦难、罪之类明显属于基督教的存在关系的東西,其特殊的存在和存在方式,除了在信仰中,还能够作另外的理解吗?这些为基督教义所构造起来的基本概念的存在和存在方式如何能在存在论上得到揭示?难道信仰可以成为一种存在论 哲学的阐明的认识标准吗?难道不正是神学的基本概念已经完全从一种哲学存在论的沉思那里逃之夭夭了吗?

这里当然不可忽视某种本质性的东西:对基本概念的阐明——只要它们被设定为合法的——决不是这样来实现的,即,孤立的概念自为地被阐明和界定,然后就像筹码一般被来回推动。一切基本概念的阐明恰恰都致力于在其原始整体性中去洞察那原初的、自足的存在关系——所有基本概念都以此存在关系为指归——并且不断地把这种存在关系保持在眼帘中。对那种关于神学之基本概念的阐明来说,这意味着什么呢?

我们曾把信仰标识为基督教教义的根本构成因素:信仰乃是再生。尽管信仰并不是自行获得的,尽管在信仰中可敞开的东西决不能通过一种对自由地以自身为目的的理性的合理认识而得到论证,但在作为再生的基督教事件中却包含着这样一回事,即:在其中,那种前信仰的也即无信仰的此在生存已经被扬弃了。所谓被扬弃并不是被消除,而是被提升到新的创造中,被保持和保存在新的创造中。诚然,在生存论 存在者状态上看,前基督教的生存在信仰中被克服了。但这种包含于作为再生的信仰中的对前基督教生存的生存论上的克服恰恰意味着:

从生存论-存在论上看,在信仰生存中也一并包含着被克服的前基督教的此在。所谓克服并不意味着排斥,而是重新利用。由此可见,按其全部宗教关系来看,一切神学的基本概念一向于自身中具有某种前基督教的、因而纯粹合理地可把捉的内容,这种内容虽然在生存论上是无力的,亦即在存在者状态上被扬弃了的,但恰恰因此在存在论上规定着一切神学的基本概念。一切神学的概念必然于自身中蕴含着那种存在领悟,而人类此在本身,只要它终究生存着,就从自身而来具有这种存在领悟。^①所以,举例说来,罪就只有在信仰中才是可敞开的,而且只有虔信者才能实际地作为罪人而生存。但如果罪——它乃是作为再生的信仰的反面现象,从而是一个生存现象——应在神学概念上得到解释,那么,概念内容本身,而非神学家的任何一种哲学爱好,便需要向罪责(Schuld)概念返回。但罪责并非一个原始的存在论上的对此在的生存规定。^②此在的基本机制越是原始地、得体地并且在真正意义上得到存在论上的揭示,譬如罪责概念越是原始地得到把捉,则这个概念便越是明晰地能够充当对罪的神学阐明的引线。但如果我们如此这般地把存在论上的罪责概念当作引线,那么,根本上正是哲学原初地决定了神学概念。这样,难道不是把神学系在哲学的裤带上了吗?非也!因为从其本质上看,罪确实不应合理地从罪责概念中演绎出来。更有甚者,我们不应也不能通过这种根据存在论上的罪责概念的定向,以某种方式合理地证明罪这个事实;甚至罪之实际可能性也

① 一切以信仰为核心的神学上的生存概念都意指一种特殊的生存过渡(Existenzübergang),在其中前基督教的生存与基督教的生存以本真方式合而为一。这一过渡特征说明神学概念的典型的多维度性,对此,我们这里未能作进一步的探讨。——原注

② 参看《存在与时间》,第二篇,第58节。——原注

丝毫不会由此而清晰起来。仅仅以此方式获得的东西,但也是对作为科学的神学来说不可或缺的东西,其目标是为了使作为生存概念的罪这个神学概念赢获那种调校(Korrektion)(也即共同引导),这种调校对于这个作为生存概念的神学概念来说——从其前基督教的内容看——是必需的。——相反地,始终只有信仰才给出那种作为其基督教内容之本源的原初指引(引导)。据此看来,存在论仅仅充当一种对神学基本概念的存在者状态上的、而且前基督教的内容的调校(Korrektiv)。但这里要注意的是:这种调校并不是作论证,并不就像诸如物理学的基本概念通过一种自然存在论而获得对其全部的更内在的可能性和更高的真理性的原始论证和证明。毋宁说,调校仅仅在形式上有所显明,也就是说,在神学上,存在论的罪责概念决不会成为这样的论题。罪这个概念也并非简单地在存在论的罪责概念上被建立起来的。但尽管如此,后者在某个角度上是决定性的,并且在形式上,它显明着那个存在区域的存在论特征,在此存在区域中,罪这个概念必然地保持为生存概念。

在这种对存在论区域的形式上的显明(Anzeige)中,包含着那种指示:恰恰对于这个概念的特殊的、神学内容,我们不能在哲学上加以计算,而是要在如此这般被显明出来的信仰的特殊生存维度中把它创造出来,并使之从中预先确定下来。也就是说,对存在论概念的形式上的显明并不具有维系(Bindung)的功能,而是相反地,具有释放和指示的功能,即释放和指示着对神学概念的特殊的、也即合乎信仰的本源之揭示(Ursprungsenthüllung)。存在论的突出功能并非指引,而只是“共同引导”,即:调校。

哲学乃是对神学概念的存在者状态上的、而且前基

基督教的内涵所作的形式上显明着的存在论上的调校。

但是,哲学对神学来说必然具有这样一种调校功能,这回事情却并不是哲学的本质,从哲学自身来看并且对哲学本身来说,这回事情也决不能得到论证。相反地倒是可以表明,关于其它所有非神学的、实证的科学,按哲学的本质来看,作为对纯粹以自身为目标的此在的自由追问,哲学具有那种在存在论上得到论证的指引的任务。作为存在论,哲学固然给出一种**可能性**,在那种典型的调校意义上为神学所接受——只要神学随信仰的实际性一道应该成为实际的。但是,哲学**必须**如此这般被接受,这个要求并不是哲学本身提出来的,而恰恰是神学——只要它把自己理解为科学——提出来的。所以,准确地加以规定,我们就可以概括说:

哲学乃是对神学概念的存在者状态上的、而且前基督教的内涵所作的可能的、形式上显明着的存在论上的调校。但哲学只能是它所是的东西,而不能实际地充当这种调校。

这一独特的关系并不排除,而是恰好包含着下面这回事情,即:作为一种特殊的生存可能性,在其最内在的核心中的**信仰**对于本质上为**哲学**所包含的、并且实际上最为可变的**生存形式**来讲依然是不共戴天的敌人。^①如此绝对地,哲学根本不只是要以

^① 这里的关键问题是两种生存可能性的基本的(生存论上的)对照,此种对照不是排除,而是包括了一种向来实际的、生存状态上的、相互的认真对待和承认。关于这一点,我们在此不必作详细的讨论了。——原注

某种方式与那个死敌作斗争！整个此在的这一在信仰状态与自由的自我承当之间的生存论上的矛盾，早在神学和哲学之前就已经存在了，而并不是通过作为科学的神学和哲学才形成的；这一矛盾恰恰必然包含着作为科学的神学和哲学的可能共性，只要此种联系能够保持为一种真正的、摆脱一切幻想和软弱的调解努力的联系。所以，并没有诸如一种基督教哲学这样的东西，这绝对是一个“棘手的问题”。但也决没有什么新康德主义神学、价值哲学的神学、现象学的神学等，正如决没一种现象学的数学。现象学始终只是表示存在论方法的称号，而存在论的方法本质上是与所有其它科学的方法相区别的。

也许一位研究者站在他的实证科学之外也能掌握现象学，或者遵循现象学的步骤和探讨。但是，只有当他在自己的从那种对他的领域的存在者状态上的关系的实证沉思中生长出来的问题范围内触动了他的科学的基本概念时，只有当传统的基本概念与他所探讨的存在者的适恰性对他来说变得大可置疑的时候，哲学的认识对他的实证科学来说才可能成为相关的和卓有成效的，并且才是真正意义上的。这样，他才能从他的科学的要求中走出来，走出他自己的科学问题的视野，仿佛在他的基本概念的边界上，回头去追问那个应保持为对象并且重新成为对象的存在者的原始存在状态。如此这般生长起来的问题，就它们所究问的东西只有在存在论上才可通达和规定而言，便在方法上超出了自身的范围之外。当然，实证科学的研究者与哲学的研究者之间的科学联系不能以固定的法则衔接起来，尤其是因为，那种向来为实证科学本身所实行的对其基础的批判工作的清晰性、可靠性和原始性，与在哲学中对固有本质的自身澄清工作的当下被达到的和可固定的等级一样，迅速和多样地变化着。只有当相互的、向来自行表达出来的实证的-存在者状态上的和

先验的-存在论上的问题受到对事情的直觉和科学程式的可靠性的引导时,并且只有当一切关于科学的统治地位、优先地位和有效性的追问让路给科学问题本身的内在必然性的追问时,上面所说的那种联系才能获得和保持其真正性、生动性和有益性。

附 录

对一次关于《今日神学中一种非客观化的思与言的问题》的神学对话的主要观点的若干提示

1964年3月11日,弗莱堡

在此问题中值得追问的是什么?

就我所见,有三个**课题**是我们必须加以深思熟虑的:

(一) 首先是要确定,作为一种思与言的方式的神学必须探讨**什么**。那就是基督教信仰及其所信仰的东西。只有当我们清晰地看到了这一点,我们才能去追问,思与言必须如何形成,才与信仰的意义和要求相符合,从而避免把那些与信仰格格不入的观念嵌入信仰之中。

(二) 我们势必要在对**非客观化的思与言**进行探讨之前,阐明这种**客观化的思与言**的意思。于此突现出一个问题:是否每一种思之为思,每一种言之为言,已然都是客观化的?

要是业已表明思与言绝非本来就是客观化的,那么,这就引向第三个论题。

(三) 我们须得决断,有关一种非客观化的思与言的问题究竟何以是一个真正的问题,是否于此问题中并没有追问什么,未思及在事情那里要追问的东西,使之离开了神学的论题并且使

之混乱而变得多余的了。在此情形下,人们所举办的这次神学对话就具有了这样的任务,即要搞清楚它的误入歧途的问题的情况。看起来,这似乎只是对话的一个消极的结果。但只是看起来仿佛如此而已。因为实际上,它的不可回避的结论是,神学最终并且明确地意识到它的必然的主要任务,并非借助于哲学和科学而从中去获得它的思之范畴和它的言之方式,而是合乎实情地从信仰而来为了信仰而去思和言。如果说这种信仰按其本己的信念与在其本质中的人之为人相关涉,那么,真正的神学之思和言为了切中人并在人那里得到支持,也就不需要任何特殊的准备。

对于上述三个论题,我们需要加以具体的更确切的探讨。我本人只能从哲学的角度对第二个论题作些揭示。因为,对第一个论题的探讨乃是神学的任务,尽管这个论题必定是整个对话的基础——如果对话不应华而不实的话。

第三个论题包含着对前面两个论题的充分讨论而得出的神学结论。

眼下我要尝试为第二个论题的讨论作某些揭示,而且也只以几个问题的形式作此揭示。大家应避免一种印象:仿佛我这里所做的是一种对从海德格尔的哲学中引来的教条论点的阐明——实际上并没有这样一种哲学。

对第二个论题的几点揭示

在对神学中一种非客观化的思与言的问题进行任何探讨之前,我们必然要沉思,在为这次神学对话所采取的问题立场中,人们所理解的一种客观化的思与言是什么。这种沉思必引发如下问题:

客观化的思与言是一种特殊的思与言,或者,每一种思之为思,每一种言之为言,都必然是客观化的吗?

要解决此问题,我们首先必须搞清并回答以下问题:

(一) 何谓客观化?

(二) 何谓思?

(三) 何谓言?

(四) 每一种思本就是一种言,而每一种言本就是一种思吗?

(五) 思与言在何种意义上是客观化的,在何种意义上不是客观化的?

这些问题在探讨时纠缠在一起,这乃是事情的本性使然。但这些问题的整个重心却是以您们的神学对话的那个疑难问题为基础的。同时,上述诸问题——多少是清楚的和得到了充分阐发的——构成了今天的“哲学”从其最极端的对立立场出发(卡尔纳普→海德格尔)所作的那些努力的还隐藏着中心。人们现在称这些立场为:技术 科学主义的语言观与思辨 解释学的语言经验。两种立场从殊为不同的任务方面得到规定。第一种立场想把一切思与言,包括哲学的思与言,置于一种可在技术 逻辑上建构起来的符号系统的统治之下,也即把它们固定为科学的工具。第二种立场起于这样一个问题,即:应把什么东西经验为哲学之思的事情本身,应如何言说这种事情(作为存在的存在),可见,在这两种立场中,问题并不在于一种语言哲学(与一种自然哲学或艺术哲学相应)的被隔离开来的区域,毋宁说,语言被当作哲学之思和任何一种思与言都在其中逗留和活动的那个领域来认识。由于在西方传统中,人的本质被规定为那种“具有语言”的生物(ζῷον λόγος ἔχον)——即便是作为行动着的生命体的人也只是那种“具有语言”的人——,所以上述立场的

争辩无非是拿人之生存及其规定性的问题冒险。

神学能够和必须以何种方式并且以什么为限度参与这种争辩,这是有待神学来决定的。

在下面对五个问题作简短的解说之前,我们先要做一个评论,此评论是针对“今日神学中一种非客观化的思与言的问题”的所谓动机做的。有一种广泛流行的、未经检验地被接受的意见认为,每一种思作为表象,每一种言作为表达,已然都是“客观化的”。这里我们不可能具体地追踪这种意见的由来。对这种意见来说决定性的是人们长期以来未加澄清地提出来的那种在理性与非理性之间的区分,这种区分是根据一种自身未曾被澄清的理性之思的机制而设定起来的。而近来,对于每一种思与言的客观化特征的主张来说,尼采、柏格森和生命哲学的学说成为决定性的了。由于我们在言中——明确或不明确地——往往道说着“存在”(ist),而存在意味着在场状态,在场状态在现代又被解释为对象性和客观性,所以,作为表象的思和作为表达的言就必然导致一种对在自身中流动的“生命之流”的僵固化,由此导致一种对“生命之流”的扭曲。另一方面,此种对持存的东西的固定,尽管它扭曲生命,但对人类生命的保存和贮存来说却是不可或缺的。作为这种以不同形式表达出来的意见的例证,我们援引尼采在《强力意志》中的一段话就够了(第715条,1887-1888年):“为表达‘生成’,用不着语言表达工具:它属于我们的不可取代的保存需要,也就是始终设定一个由持存物、事物等等(也即客体)组成的更粗糙的世界的需要”。

我们下面对五个问题的提示要把自身当作问题来理解和深思。因为,全部沉思必须关注的语言之神秘始终是最值得思考和追问的现象,尤其是当人们生发了这样一种洞识,即:语言决不是人的一件作品,而是语言说(Die Sprache spricht)。人说,只

是由于人应合于语言。^①这些句子并不是一种玄想的“神秘主义”的奇谈怪论。语言乃是一种原始现象,其本真的东西不能由事实来证明,而只能在一种没有先人之见的语言经验中得到洞察。人能够人工发明音素和符号,但只能着眼于一种已经被说的语言并且从这种语言出发来做这回事情。即便对这种原始现象,思也始终是批判性的。因为批判性地思意味着:始终区分(*κρίνειν*)那种需要一种证据对之作合法性辩护的东西与那种为了对之作证明而要求直接洞察和接受的东西。在给定情形下提供一个证据,这始终要比在不同情形下参与到有所接受的洞察之中容易些。

关于问题一:何谓客观化?客观化就是使某物成为一个客体,把它设定为一个客体并且仅仅这样来表象它。那么何谓客体呢?在中世纪,*obiectum*的意思是:被迎面抛给和递给知觉、印象、判断、愿望和直觉的东西。相反,*subiectum*,即 *ὄποκειμενον*,意味着:自发地(并非由某种表象迎面带来的)摆在面前的东西,在场的东西,例如:物。*subiectum*和*obiectum*两词的含义与它们在今天流行的含义恰恰相反:*subiectum*乃是自为地(客观地)实存的东西,而*obiectum*乃是仅仅(主观地)被表象的东西。

由于笛卡尔对*subiectum*概念的改造(参看《林中路》,第98页以下),客体概念也获得了一种转变了的含义。对康德来说,客体意味着:自然科学的经验的实存对象。任何一个客体都是一个对象,但并非任何对象(例如:自在之物)都是一个可能的客

^① 后期海德格尔认为,有一种“大”于人言的语言(海氏以*Sage*一词标识之),所谓语言说,而人言只是跟着语言说。特别可参看海德格尔《走向语言之途》中的《语言》一文。——译注

体。绝对命令、道德律、责任等,决不是自然科学的经验的客体。如果说人们对它们作了深思,如果说它们在行为中被意味了,那么,它们由此并没有被客观化。

对于更宽泛意义上的物的日常经验既不是客观化的,也不是一种对象化。譬如,当我们坐在花园中,欢欣于盛开的玫瑰花,这时,我们并没有使玫瑰花成为一个客体,甚至也没有使之成为一个对象,也即成为某个专门被表象出来的东西。甚至当我在默然无声的言语中沉醉于玫瑰花的灼灼生辉的红色,沉思玫瑰花的红艳,这时,这种红艳就像绽开的玫瑰花一样,既不是一个客体,也不是一个物,也不是一个对象。玫瑰花在花园中,也许在风中左右摇曳。相反,玫瑰花的红艳既不在花园中,也不可能风中左右摇曳。但我们却通过对它的命名而思考之、道说之。据此看来,就有一种既不是客观化的也不是对象化的思与言。

诚然,对于奥林匹亚博物馆里的阿波罗雕像,我完全可以把它当作自然科学表象的一个客体来考察,我可以在物理学上计算这堆大理石的重量;我可以探究这堆大理石的化学特性。但是,这种客观化的思与言并没有洞察阿波罗,并没有洞察到阿波罗如何显示出它的美并且以这种美而作为神的面貌显现出来。

关于问题二:何谓思?如果我们注意到上面所述,我们就会清楚地看到,思与言并不是理论的-自然科学的表象和陈述所能穷尽的。毋宁说,思乃是那种行为,它从某个一向自行显示并且如何显示的东西那里让那个必须从显现者方面来道说的东西给出自己。思并非必然是一种关于作为客体的某物的表象。只有自然科学的思与言才是客观化的。倘若一切思之为思都已经是客观化的,那么,艺术作品的形象创造就是毫无意义的了,因为艺术作品无论何时都不会向任何人显示自己,而这是由于人立

即就使这个显现的东西变成客体,从而阻挡了艺术作品的显现。

认为一切思之为思都是客观化的,这个主张是毫无根据的。它依据于一种对现象的蔑视,并且透露出批判之阙失。

关于问题三:何谓言?语言之为语言只是由于它把思想转化为声音,转化为那种仅仅被人们当作可客观地确定的音调和声响来觉知的声音吗?或者,一种言(在会话中)的表达就已经完全不同一个可在听觉上客观化的声音的序列——这些声音带有人们借以谈论客体的某种含义?就其最本己的东西来看,难道言(Sprechen)不是一种道说(Sagen),一种多样化的显示——让那种对显现者的倾听(也即顺从的重视)自行道说出来的东西的显示?^①只要我们细心地洞察这一点,那么人们还能毫无批判地主张言之为言始终已经是客观化的吗?当我们要给某个病人以安慰,与之作触动其内心的攀谈,这时难道我们使这个人变成一个客体了吗?语言仅仅是我们用以加工客体的工具吗?根本上,语言处于人的支配权力中吗?语言只是人的一件工具吗?人是那种占有语言的生物吗?或者,因为人归属于语言,唯语言才首先向人开启出世界并借此开启出人在世界中的栖居,所以竟是语言“拥有”(hat)人吗?

关于问题四:每一种思都是一种言,而每一种言都是一种思吗?

通过上面所探讨的问题,我们已经得出一种猜度:思与道说有这种共属一体性(同一性)。这种同一性自古以来就已经得到

^① 这里以及上下文中出现了 Sprechen 和 Sagen 两词,它们在日常德语中都表示“说”,似无明确差别。在海氏这里,Sprechen 为一般的人言,Sagen 为本真的言说。当然两者可以是相通的,区别只是相对的。我们把前者译为“言”,把后者译为“道说”。——译注

了证实,因为 λόγος(逻各斯)和 λέγειν(说)同时意味着:说和思。但这种同一性始终还没有得到充分的探讨,还没有得到合乎实情的经验。一个主要的障碍隐藏在:希腊人对语言的解释,也即对语言的语法解释,是以关于物的陈述为取向的。后来,现代形而上学把物重新解释为客体。由此引起一种错误意见,认为思和言联系于客体并且仅仅联系于客体。

但是,与此相对,如果我们洞察到一个决定性的实情,即,思始终是一种让自行道说(Sichsagenlassen),让自行显示的东西自行道说,从而是一种对自行显示的东西的应合(道说),那么,我们必然会看清楚,何以作诗(Dichten)也是一种运思着的道说(Sagen)——这当然是关于客体之陈述的传统逻辑不能在其固有本质中加以规定的。

恰恰是对思与道说的共属一体性的洞察使我们认识到,“思与言本身必然是客观化的”这个论点是站不住脚的、任意的。

关于问题五:思与言在何种意义上是客观化的,在何种意义上不是客观化的?在自然科学和技术的表象领域里,思与言是客观化的,也即是要把给定事物设定为客体的。在此领域里,它们必然是客观化的,因为这种认识事先必须把它的课题设定为一个可计算的、可作因果说明的对象,也即在康德所界定的意义上的客体。

而在此领域之外,思与言决不是客观化的。

然而,在今天这个时代里存在并且增长着一种危险,就是科学技术思维方式伸展到生活的一切领域上。由此加强了一种错误的假象,仿佛一切思与言都是客观化的。这个毫无根据地独断地宣布的论点推动并支持着一种灾难性的趋向,即只还在技术科学上把一切都表象为可能操纵和控制的客体。语言本身及其使命也同样遭受到这种无限制的技术客观化过程。语

言被颠倒为一种报道工具和可计算的信息的工具。它就像一个可控制的客体那样被处理,而思维方式必须与此客体相适合。可是,语言之道说未必是一种对那些**关于**(über)客体的命题的表达。就其最本己的东西看,语言乃是一种**从**(von)那个以多样方式向人启示出来、向人劝说的东西的道说;^①倘若人并没有受客观化的思的限制而局限于这种思,并没有对自行显示的东西锁闭自己,则情形就是如此。

思与言只在一种派生的和有限的意义上才是客观化的,这一事实决不能在科学上通过证明而演绎出来。思与道说的特有本质只有在一种毫无偏见的现象洞察中才能认清。

所以,认为只有那种在科学技术上作为客体可以客观地计算和证明的东西才配拥有一种存在的观点,也许始终是一种谬误。

此种错误意见忘记了早已被道出的一句话,就是亚里士多德在其《形而上学》中写下的一句话(卷四,4,1006a6): ἔστι γὰρ ἀπαιδευσία τὸ μὴ γινώσκειν τίνων δεῖ ξητεῖν ἀπόδειξιν καὶ τίνων οὐ δεῖ。“因为未曾受过教育就是不能分辨何处必需寻求证明,何处毋需寻求证明”。

按照上面给出的提示,我们可以对第三个论题——即决定何以对话的论题是一个真正的问题——作以下陈说:

根据对**第二个**论题所作的思考,对话的问题立场必须得到更明确的表达。它必须以**一种蓄意加剧的措词来表达,那就是:“今日神学中一种非自然科学技术的思与言的问题”。**

从这种合乎实情的修改不难看出:由于此问题立场是以一

^① 此上下文中的两个介词“关于”(über)和“从……而来”(von)分别标识两种态度,前者为对象性的态度,后者为非对象性的“应合”态度。——译注

个人人都明白其荒谬的前提为取向的,所以,所提出的问题并不是真正的问题。神学并不是一门自然科学

但是,在上述问题立场背后,却隐藏着神学的一个积极任务,就是在其本己的基督教信仰领域里根据信仰的本己本质去探讨:神学必须思什么并且应该如何言。在此任务中同时也包含了这样一个问题:神学是否还不能够成为一门科学,因为它也许根本就不应该成为一门科学。

对提示的增补

为了说明一种别具一格的非客观化的思与道说,我们可以举诗为例。

在《致奥尔弗斯的十四行诗》(卷一,第3首)中,里尔克以诗意的方式来道说,由之来规定诗意的思与道说。里尔克诗云:“歌唱即实存”(参看《林中路》,第292页以下)歌唱,即诗人的吟唱着的道说,“不是渴求”,“不是追求”那种最后通过人的所作所为而获得的东西。

诗意的道说是“实存”。“实存”(Dasein)这个词在此是在形而上学的传统意义上使用的。它意味着:在场状态(Anwesenheit)。

诗意的道说是寓于……而在场,并且为上帝而在场。在场状态意味:简单的期备(Bereitsein),它无所意求,不计成效。寓于……在场:纯粹的让自行道说,让上帝之现身当前自行道说。

在这样一种道说中,并非某物被设定和表象为对象和客体了。在此找不到一种有所抓取或者有所把握的表象可与之相对置的什么东西。

“一种无迹可寻的气息”。“气息”标示呼吸,标示让自行道

说,即应答被允诺的东西。我们毋需作详尽的探讨就可以表明,关于合乎实情的思与道说的问题是以关于一向自行显示的存在者的存在的问题为基础的。

作为在场状态的存在能够以不同的在场(Prasenz)方式显示出来。在场者毋需成为对象;对象毋需被经验感知为客体。(参看海德格尔:《尼采》第二卷,第Ⅷ节和第Ⅸ节)

孙周兴 译

尼采的话“上帝死了”^{*}

下面的解释试图指明,从何而来我们兴许有朝一日能够提出虚无主义的本质的问题。此解释起于一种思想,这种思想着手要在西方形而上学历史的范围内对尼采的基本立场作某种廓清。这一番指明工作将揭示西方形而上学的一个阶段,它也许是形而上学的最终阶段,因为就形而上学通过尼采而在某种程度上自行丧失了它本己的本质可能性而言,我们不再能够看到形而上学的其它什么可能性了。形而上学由于尼采所完成的颠倒还只不过是倒转为它的非本质了。^①超感性领域成了感性领域的一种不牢靠的产品。而随着这样一种对它的对立面的贬降,感性领域却背弃了它自己的本质。对超感性领域的废黜同样也消除了纯粹感性领域,从而也消除了感性与超感性之区分。这种废黜超感生领域的过程终止于一种与感性(αἰσθητόν)和非感性(νοητόν)之区分相联系的“既非-又非”。这种废黜终结于无意义状态。不过,它始终是那些通过单纯地赋予意义来逃避无

* 本文是海德格尔 1943 年做的演讲,其内容依据海氏 1936 年至 1940 年间五个学期的尼采讲座。1950 年收入《林中路》,由维多里奥·克劳斯特曼出版社出版。中译文据《林中路》1980 年第六版译出。——编者

① 按日常德语的用法,此处的“非本质”(Unwesen)也可译为“混乱”、“捣乱”和“制作非为”。——译注

意义状态的令人迷惑的尝试的前提,而这个前提是未经思虑的和不可克服的。

在下面的讨论中,我们一概把形而上学思为存在者之为存在者整体的真理,而不是把它看作某一位思想家的学说。每个思想家总是在形而上学中有其基本的哲学立场。因此,我们可以用他的名字来称呼某种形而上学。但是,根据我们这里所思的形而上学之本质来看,这绝不意味着,各种形而上学都是那个作为文化创造活动的公共范围内的突出人物的思想家的成就和财产。在形而上学的每一个阶段,总是显出一条道路的一段,而这条道路乃是存在之命运在关于存在者的真理的险峻时期为自己开辟出来的。尼采本人以形而上学的方式解说了西方历史的进程,并且把这种进程解说为虚无主义的兴起和展开。对尼采的形而上学的深入思考成了一种对现代人的处境和位置的沉思,而现代人的命运却还是很少就其真理方面被经验到的。但任何这种方式的沉思,如果不只是空洞的鹦鹉学舌的报告的话,都超出了所要沉思的东西。这种超出绝不是某种加高,甚或超过,也并不就是一种克服。说我们要沉思尼采的形而上学,这并不是说,我们现在除了考虑他的伦理学、知识论和美学之外,也要并且首先要考虑他的形而上学;而只是意味着,我们试图严肃地把尼采当作一个思想家来对待。而思想对尼采来说也就是:把存在者作为存在者表象出来。一切形而上学的思想都是存在-论(Onto-logie),或者,它压根儿什么都不是。

对于这里所尝试的沉思来说,关键的是期备一个质朴无华的思想步骤。这种期备性的思想的要旨在于揭示那个运作空间,在这个运作空间内,存在本身能够在人的本质方面把人重新纳入一种原初的关联之中。去期备,这乃是这样一种思想的本质。

这种本质性的、因而普遍地从任何方面来看都只是期备性的思想毫不显眼地运行着。在这里,任何一种共思(Mitdenken),不论它表现得多么笨拙和具有试探性,都是一种根本性的帮助。共思成了一种不起眼的、不能通过作用和效果来加以证实的播种,它播下的种子也许从来看不到禾苗和果实,从来不知道收获。这些种子被用于播种,还更应该说,是被用于对播种的期备。

播种之前要犁田。就是要开垦出那片田野,那片由于形而上学的土地的无可回避的统治地位而必然保持在未知之中的田野。现在要紧的是,首先猜度这片田野,进而寻找这片田野,进而开垦这片田野。要紧的是向这片田野作一种初步的行进。尚属未知的田间小路有许多条。但对每个思想家来说,他向来只被指定了一条道路,即他的道路;思想家必然总是一再在这一条道路的踪迹中来回行走,旨在最终把这条道路当作他的道路(但从来不是属于他的道路)来遵循,并且把在这一条道路上可经验的东西道说出来。

也许《存在与时间》这个标题就是这样一条道路的路标。按照那种本质性的、为形而上学所要求的、并且总是一再被重新寻求的形而上学与诸科学(它们乃是形而上学孽生的后裔)的交织关系、期备性的思想有时也必然要在诸科学的范围内活动;因为,诸科学始终还以多样的形态要求先行给出知识和可知之物的基本形式,不论这是有意识的,还是以诸科学的作用和效果的方式来要求的。诸科学愈是赤裸裸地去追逐它们的被先行规定了的技术本质及其外在表现,就愈是明确地澄清了关于在技术中被要求的知识之可能性的问题,关于这种可能性的特性、限界及其正当性的问题。

期备性的思想及其实行包含着一种在诸科学中间的思想方

面的教育。对此,难的是找到适恰的形式,以便这种在思想方面的教育不陷于一种与研究 and 学究的混淆。这一意图还是岌岌可危的,尤其是当思想同时并且始终还不得不首先去寻找它自己的栖留之所时。在诸科学中间运思,这意味着:与诸科学交臂而过,而没有鄙视诸科学。

我们并不知道,西方历史的命运对我们的民族和西方来说具有哪些可能性。而且,这些可能性的外在的构成和设置也不是首先必需的东西。重要的只是这样一事情,即,思想方面的学习者要共同学习,同时,在以他们的方式共同学习之际,要保持在道路上,并且在适当的瞬间在此存在。

下面的解释以其意图和效果面保持在那种从《存在与时间》而来得到思考的经验的领域之中。思想不断地关注着这样一个事件,即:在西方思想的历史中,尽管人们自始就着眼于存在而思考了存在者,但存在之真理始终还是未曾被思的,它作为可能的经验不仅向思想隐瞒起来了,而且,西方思想本身以形而上学的形态特别地、但却一无所知地掩盖了这一隐瞒事件。

期备性的思想因此必然地保持在历史性的沉思的领域中。对这种思想来说,历史并不是时代的序列,而是那个同一者(das Selbe)的独一无二的切近(Nähe),这个同一者以命运的无法估量的方式并且基于变化多端的直接性而关涉着思想。^①

眼下我们要沉思的是尼采的形而上学。尼采的思想自以为是以虚无主义(Nihilismus)为标志的。“虚无主义”这个名称表

① “同一者的独一无二的切近”(eine einzige Nähe des Selben)中的“同一者”(das Selbe)和“切近”(Nähe)在海德格尔那里都有特定含义,意指存在成其本身(Ereignis)的差异化到来、发生。特别可参看海德格尔《走向语言之途》一书中的《语言的本质》等篇。——译注

示的是一个为尼采所认识的、已经贯穿此前几个世纪并且规定着现在这个世纪的历史性运动。尼采把对虚无主义的解释综括在一个短句中：“上帝死了！”

人们或许会认为，“上帝死了”这句话表达了尼采这个无神论者的一个意见，从而只不过是个人发表的意见，因此是片面的，由于这个缘故，它也是很容易反驳的；为反驳它，我们只需指出，今天，到处都有大量的人在上教堂，并且基于一种基督教式的上帝信仰来承受生活的困苦磨难。但问题依然是，尼采所讲的这句话是否只不过是一位思想家的乖张的观点——关于这位思想家，现成的就有一个正确的说法，即：他最后是发疯了。有待追问的还是，是否尼采在这里倒是表达出在被形而上学所规定的西方历史范围内总是已经未曾明言地被道说了的这句话。在发表任何一种过于仓促的意见之前，我们首先必须尝试来思考“上帝死了”这句话的本来意思。因此，我们最好排除我们在面对这样一句可怕的话时很快就会冒出来的一切仓促的意见。

下面所做的思考试图就某些本质性的方面来解释尼采的这句话。再强调一下：尼采的这句话说的是二千年来的西方历史的命运。我们本身和在座所有人一样都还没有做好准备，我们不可认为，通过一个关于尼采的这句话的演讲报告就能改变这一命运，或者哪怕只是充分学会去认识这一命运。尽管如此，我们眼下必需做一件事情，就是我们要从沉思中接受教导，并且借助于这种教导来学会沉思我们自己。

无疑地，任何一种解释不但必须获取本文的内容，它也必须不加注明地把从它自己的内容而来的某种东西加给本文，而不是固执于本文。门外汉总是把这种添加与他所认为的本文的内容相比较，觉得它是一种穿凿附会的加入，并且指摘它是任意独断——门外汉固然有他自己的道理罢。但是，一种正当的解释

对本文的理解决不会比本文作者对本文的理解更好些,而倒是不同的理解。不过,这种不同必定是这样的,即,它切中了被解释的本文所思考的同一东西。

尼采是在1882年出版的著作《快乐的科学》的第三卷中首次表达出“上帝死了”这句话的。随着这部著作,尼采开始走上他的道路,去形成其形而上学的基本立场。在这部著作之后,尼采出版了另一部作品,就是《查拉图斯特拉如是说》。这以后,尼采致力于写作他所计划的主要著作,为之思殚力竭而徒劳无功。计划中的主要著作终于未能完成。这部主要著作暂时被冠以《强力意志》的书名,并且立有一个副题:“重估一切价值的尝试”。

尼采早在青年时代就相信上帝死了和诸神垂死这个怪异的思想。在起草他的第一部著作《悲剧的诞生》时,尼采就在一个笔记中写道(1870年):“我相信原始日耳曼人的话:一切神都必然要走向死亡”。青年黑格尔在《信仰与知识》(1802年)一文的结尾处指出:“新时代的宗教赖以建基的那种情感——就是:上帝本身死了……”。黑格尔的话所思考的东西不同于尼采的话所思考的。但两者之间有着一种根本的联系,这种联系隐藏在一切形而上学的本质中。帕斯卡尔(Pascal)从普鲁塔克(Plutarch)那里引来的话“伟大的潘是死去了”(Le grand Pan est mort)(《思想录》,第695段),^①尽管是出于一些相反的理由,但也是在这同一个领域里说的话。

我们首先来听听《快乐的科学》一书第125段的整段原文。这段文字的标题是“疯子”。原文如下:

^① 参看帕斯卡尔:《思想录》(Pensées),中文版,何兆武译,商务印书馆1987年,第329页。句中的“潘”(Pan)为古希腊神话中的牧神。——译注

疯子。——你们是否听说过那个疯子，他大白天点着灯笼，跑到市场上不停地喊叫：“我寻找上帝！我寻找上帝！”——由于那里刚好聚集着许多不信上帝的人，所以他引起了一阵哄然嘲笑。怎么搞的！他失魂了吗？其中一个说道。他是不是像小孩一样走错了路？另一个说。还是他迷失了自己？他害怕我们吗？他在梦游吗？人们议论纷纷，哄然大笑。这个疯子突然闯进人群之中，并张大双眼瞪着大家。

“上帝到哪里去了？”他大声喊叫，“我要对你们说出真相！**我们把它杀死了**——你们和我！我们都是凶手！但我们是怎样杀死上帝的呢？我们又如何将海水吸光？是谁给我们海绵去把整个地平线拭掉？当我们把地球移离太阳照耀的距离之外时又该做些什么？它现在移往何方？我们又将移往何方？要远离整个太阳系吗？难道我们不是在朝前后左右各个方向赶吗？还有高和低吗？当我们通过无际的虚无时不会迷失吗？难道没有宽广的空间可以让我们呼吸吗？那儿不会更冷吗？是否黑夜不会永远降临且日益黯淡？我们不必在大白天点亮提灯吗？难道我们没有听到那正在埋葬上帝的挖掘坟墓者吵嚷的声音吗？难道我们没有嗅到神性的腐臭吗？——就连诸神也腐朽了！上帝死了！上帝真的死了！是我们杀死了他！我们将何以自解，最残忍的凶手？曾经是最神圣、最万能的他现在已倒在我们的刀下——有谁能洗清我们身上的血迹？有什么水能清洗我们自身？我们应该举办什么样的祭典和庄严的庙会呢？难道这场面对我们来说不会显得太过于隆重了吗？难道我们不能使自身成为上

帝,就算只是感觉仿佛值得一试?再也没有更伟大的行为了——而因此之故,我们的后人将生活在一个前所未有的更高的历史之中!”

说到这里,疯子静下来,举目望望四周的听众,听众也寂然无声并惊讶地看着他,最后,他将提灯掷在地上,而使灯破火熄。“我来得太早了”,他接着说,“我来得不是时候,这件惊人的大事尚未传到人们的耳朵里,雷电需要时间,星光需要时间,大事也需要时间,即使在人们耳闻目睹之后亦然,而这件事比最远的星辰距离人们还要更为遥远——**虽然他们已经做了这件事!**”

据说,在同一天,这个疯子还跑到各个教堂里,在里面唱他的安魂弥撒曲(Requiem aeternam deo)。而当有人问他缘由时,他总是回答说:“假如这些教堂不是上帝的陵墓和墓碑,那么,它们究竟还是什么玩意?”

四年之后(1886年),尼采给原为四卷的《快乐的科学》增补了第五卷。第五卷的标题为“我们无畏者”。该卷的第一段(第343个格言)有“喜悦的含义”的题目。这一段的开头写道:“最近发生的最伟大的事件——‘上帝死了’,对于基督教上帝的信仰成为不可信的了——已经开始把它的最初的阴影投在欧洲大地上”。

从这个句子中可以清楚地看出,尼采关于上帝之死的话指的是基督教的上帝。但不无确定地,并且首先要思索的是,在尼采思想中,“上帝”和“基督教上帝”这两个名称根本上是被用来表示超感性世界的。上帝乃是表示理念和理想领域的名称。自柏拉图以来,更确切地说,自晚期希腊和基督教对柏拉图哲学的

解释以来,这一超感性领域就被当作真实的和真正现实的世界了。与之相区别,感性世界只不过是尘世的、易变的、因而是完全表面的、非现实的世界。尘世的世界是红尘苦海,不同于彼岸世界的永恒极乐的天国。如果我们把感性世界称为宽泛意义上的物理世界(康德还是这样做的),那么,超感性世界就是形而上学的世界了。

“上帝死了”这句话意味着:超感性世界没有作用力了。它没有任何生命力了。形而上学终结了,对尼采来说,就是被理解为柏拉图主义的西方哲学终结了。尼采把他自己的哲学看作对形而上学的反动,就他言,也就是对柏拉图主义的反动。

然而,作为单纯的反动,尼采的哲学必然如同所有的“反……”(Anti-)一样,还拘执于它所反对的东西的本质之中。作为对形而上学的单纯颠倒,尼采对于形而上学的反动绝望地陷入形而上学中,而且情形是,这种形而上学实际上并没有自绝于它的本质,并且作为形而上学,它从来就不能思考自己的本质。因此,对形而上学来说并且通过形而上学,在形而上学中并且作为形而上学本身而真正发生的事情,始终是被遮蔽着的。

如果作为超感性的根据和一切现实的目标的上帝死了,如果超感性的观念世界丧失了它的约束力,特别是它的激发力和建构力,那么,就不再有什么东西是人能够遵循和可以当作指南的了。因此,在我们前面所引的那段文字中有这样一个问题:“当我们通过无际的虚无时不会迷失吗?”“上帝死了”这句话包含着以下断言:这种虚无展开自身。“虚无”在此意味着:一个超感性的、约束性的世界的不在场。虚无主义,“一切客人中最可怕的客人”,就要到来了。

我们试图解释尼采的话:“上帝死了”,其意就是要阐述尼采所理解的虚无主义,从而表明尼采本人是如何对待虚无主义的。

但是由于“虚无主义”这个名称往往只被人们当作流行的标语来使用,常常也被当作谴责性的骂人话来使用,所以我们就有必要了解一下它的意思。一个人皈依于基督教信仰和无论何种形而上学信念,但他并不因此就在虚无主义之外了。而反过来说,也并非每一个思索虚无及其本质的人都是虚无主义者。

人们喜欢以某种语调来使用这个名称,仿佛光是“虚无主义者”这个名字——人们在这个词语上另无所思——已经足以提供证据,表明一种关于虚无的沉思就必定使人投入虚无之中,就必定意味着虚无之专制的建立。

根本上,我们要问,严格地在尼采哲学的意义上来看,“虚无主义”这个名称是否仅仅具有一种虚无主义的意思,也即一种否定的、遁入一无所有的虚无之中的意思。因此,在准确地讨论尼采本人对于虚无主义所说的话之前,就人们对“虚无主义”这个名称的模糊的和任意的使用,我们有必要去获得一个正当的视点,有了这个正当的视点,我们才可以追问虚无主义。

虚无主义是一种历史性的运动,而并不是何人所主张的何种观点和学说。虚无主义在西方民族的命运中以一种几乎尚未为人们所认识的基本过程的方式推动了历史。因此,虚无主义也不只是其它历史性现象中间的一个现象,也不只是一个精神思潮而可以与欧洲历史中出现的基督教、人文主义和启蒙运动等思潮相提并论。

从其本质上来看,毋宁说,虚无主义乃是欧洲历史的基本运动。这种基本运动表明这样一种思想深度,即,它的展开只还能引起世界灾难。虚无主义乃是被拉入现代之权力范围中的全球诸民族的世界历史性的运动。因此之故。虚无主义不只是当代的一个现象,也不只是 19 世纪的产物——诚然,在 19 世纪,人们清晰地看到了虚无主义,“虚无主义”这个名称也变得司空见

惯了。虚无主义同样也不仅是个别民族的产物,即便这些个别民族的思想家和作家专门谈论了虚无主义。那些误以为自己摆脱了虚无主义的人们,也许最深刻地推动了虚无主义的展开。这个最可怕的客人的可怕之处在于,它不能说出自己的来源。

也并非只有在基督教的上帝被否定,基督教受到攻击,或者仅仅还是自由意志论者们传布一种鄙俗的无神论之处,才有虚无主义的流行。只消我们一门心思只看见这种背弃基督教的无信仰及其表现形式,那么,我们的眼光就还固执于虚无主义的浅显和贫乏的外表上。那个疯子的话恰恰就是说,“上帝死了”这个说法与那些“不信仰上帝”的人们的乱七八糟的空洞意见毫无共同之处。诸如此类的完全无信仰的人们根本还没有理解作为他们的本己的命运的虚无主义。

只要我们仅仅把“上帝死了”这句话把捉为无信仰之公式,那么,我们就是在神学-教义辩护上来看待这句话了,并且放弃了尼采所关心的问题,也即放弃了对那种和超感性世界的真理及其与人之本质的关系一道出现的问题的沉思。

因此也可以说,尼采意义上的虚无主义绝不是指那种完全否定地被设想的状态,即,人们不再能够信仰圣经启示的基督教的上帝了;正如尼采所理解的基督教说到底也并不是那种在新约福音撰写之前和保罗传教之前一度并且短期内存在过的基督教生活。在尼采看来,基督教(Christentum)乃是在西方人和西方现代文化之形成中的教会及其权力要求的历史性的、世俗政治的现象。这种意义上的基督教与新约全书的信仰的教义(Christlichkeit)不是同一回事情。就连一种非基督教式的生活也能肯定这种基督教,并且把它当作权力因素来使用,同样,反过来讲,一种基督教式的生活也并非必然需要这种基督教。正因此,一种与基督教的争辩绝非一定是对基督教信仰的斗争,正

如一种神学批判并不就是一种对神学所解释的信仰的批判。只要人们忽视了这一本质性的差异,那么人们就还在世界观斗争的泥坑里面打转。

从本质上看,“上帝死了”这句话中的“上帝”这个名称是表示超感性的理想世界的,后者包含着尘世生活的高于这种生活本身的目标,并且如此这般地从高处规定了尘世生活,因而在某种程度上是从外部规定了尘世生活。但如果这种纯粹的、由教会规定的信仰烟消云散了,尤其是,如果信仰学说,即神学,在其充当存在者整体的决定性解释的作用方面受到了限制和排挤,这样的话,也还绝不是那种基本结构分崩离析了——根据这种基本结构,一种深入超感性领域的目标设定过程才掌握了感性的尘世生活。

上帝和教会圣职的权威消失了,代之而起的是良知的权威,突兀而起的是理性的权威。反抗这种权威而兴起社会的本能。向着超感性领域的遁世为历史的进步所取代。一种永恒的幸福彼岸目标转变为多数人的尘世幸福。对宗教文化的维护被那种对于文化的创造或对于文明的扩张的热情所代替。创造在以前是圣经的上帝的事情,而现在则成了人类行为的特性。人类行为的创造最终转变为交易。

如此这般取代超感性领域的东西,乃是对基督教教会的和神学的世界解释的变换;而这种世界解释从泛希腊的-犹太的世界那里承继了它的秩序模式,即存在者的等级秩序的模式。在西方形而上学的开端处,柏拉图就确立了这个泛希腊的-犹太的世界的基本结构。

虚无主义的本质领域和发生领域乃是形而上学本身;这里我们总是假定,我们所谓的形而上学并不是指一种学说,或者,根本上不仅仅指是哲学的一门专门学科,不如说,我们在形而上

学这个名称那里想到的是存在者整体的基本结构,是就存在者整体被区分为感性世界和超感性世界并且感性世界总是为超感性世界所包含和规定而言来考虑的。形而上学是这样一个历史空间,在其中命定要发生的事情是:超感性世界,即观念、上帝、道德法则、理性权威、进步、最大多数人的幸福、文化、文明等,必然丧失其构造力量并且成为虚无的。我们把超感性领域的这种本质性崩塌称为超感性领域的腐烂(Verwesung)。所以,在基督教信仰学说的跌落意义上的无信仰决不是虚无主义的本质和基础,而始终只是虚无主义的一个结果,因为事情也许是,基督教本身乃是虚无主义的一个结果和构成。

由此出发,我们也就认识到人们在把握虚无主义时和对虚无主义的臆想的斗争中所遭受的最后迷误了。由于人们并没有把虚无主义当作一场已经持续很久的、其本质根据就在形而上学本身之中的历史性运动来经验,因此,人们便沉溺于这样一种有害的癖好,就是把已经是和仅仅是虚无主义的结果的那些现象看作是虚无主义本身,或者把结果和作用看作虚无主义的原因。在对这种表象方式的不假思索的适应中,人们几十年以来已经习惯于把技术的统治地位或民众的反抗暴动举为时代的历史性形势的原因,并且根据这些方面孜孜不倦地去分析时代的精神处境。但是,每一种对人及其在存在者范围内的地位的分析,无论多么有见地、多么机智,只要它没有去思考人之本质的处所,并且在存在之真理中经验这种处所,那么,它就还是不假思索的,还只是产生一种沉思的假象而已。

只消我们一味地把虚无主义的现象当作虚无主义本身,则我们对于虚无主义所发表的看法就还是表面的。如果我们的看法是从对世界状况的不满中,或者是从几乎已经得到承认的绝望中,或者从道德上的愤怒中,或者从信教者的自负的优越感

中,借得某种抵触情绪,那么,我们的看法就根本改变不了什么。

与此相对,首要的事情是我们自己展开沉思。因此,让我们现在对尼采本人发问:他所理解的虚无主义为何;这里,我们先且不管尼采凭这一理解是否已经触及和是否能够触及虚无主义的本质。

尼采在1887年的一个笔记中提出问题(《强力意志》,第2段):“何谓虚无主义?”他答曰:“是**最高价值的自行废黜**”。

这个回答是加了着重号的,并且还有一个说明性的附注:“没有目的;没有‘为何之故’的答案”。

根据这个笔记来看,尼采是把虚无主义理解为一个历史性的过程。他把这一过程解释为对以往的最高价值的废黜。上帝、作为真实存在着的并且决定一切的世界的那个超感性世界、理想和理念、决定并包含着一切存在者(特别是人类生活)的目标和根据,所有这一切在这里都是在最高价值的意义上被表象的。根据那种至今仍流行的意见,人们所理解的最高价值就是真、善、美——真就是现实存在者;善就是普遍地决定一切的东西;美就是存在者整体的秩序和统一性。但现在,由于出现了这样的洞识,即,理想世界是决不能在实在世界内实现的,于是,那些最高价值就已然自行废黜了。最高价值的约束力量摇摇欲坠了。由此产生这样一问题:如果最高价值不能同时为那些在它们之中被设定起来的目标之实现提供保证、途径和手段,那么,这些最高价值又有何用呢?

但如果我们仅仅想在字面上来理解尼采对虚无主义之本质的规定——即,虚无主义就是最高价值的失落——,那么,就会得出那样一种关于虚无主义之本质的观点,这种观点此间已经成了流行的观点了,它的流行受到了虚无主义这个名称的支持;这种观点认为,最高价值的废黜明显意味着一种堕落。可是,对

尼采来说,虚无主义绝不只是一种堕落现象,毋宁说,虚无主义作为西方历史的基本过程同时并且首先是西方历史的法则。因此,即使是在他对虚无主义的考察中,尼采也很少重视对最高价值的废黜过程作历史学上的描述,并且最后从中得出西方的没落的结论;尼采倒是把虚无主义当作西方历史的“内在逻辑”来思考的。

尼采同时认识到,随着以往的最高价值的废黜,对世界来说就只剩下世界本身了,而且首先,这个变得无价值的世界不可避免地力求一种新的价值设定。在以往的最高价值失效之后,这种新的价值设定在以往的价值方面来看就转变为一种“对一切价值的重估”。对于以往价值的否定来自对于新的价值设定的肯定。因为以尼采的看法,在这种肯定中不存在任何与以往价值的调解和平衡,所以,这种对新的价值设定的肯定包含着绝对的否定。为了反对向以往价值的倒退而保证这种新的肯定的绝对性,也即为了确立作为一种反动的新的价值设定,尼采也还把新的价值设定称为虚无主义,也即称之为那种虚无主义,通过它,最高价值的废黜才得以完成而成为一种新的和唯一地起决定作用的价值设定。尼采把虚无主义的这一决定性阶段称为“完成了的”亦即古典的虚无主义。尼采所理解的虚无主义就是以往的最高价值的废黜。但是尼采同时也对“对以往一切价值的重估”意义上的虚无主义采取了肯定的态度。因此,“虚无主义”这个名称始终是多义的,极端地看来,这个名称首先始终是两义的,因为,它一方面是指以往的最高价值的单纯废黜,但另一方面又是指对这种废黜过程的绝对反动。这种意义上的两义也就是被尼采引为虚无主义的先行形式的悲观主义(Pessimismus)。在叔本华那里,悲观主义乃是这样一种信仰,它相信,在这个最恶劣的世界中,生命是不值得经受和肯定的。根据这种

学说,生命是必须否定的,同时也即说,存在者之为存在者整体是必须否定的。这种悲观主义在尼采看来是“弱者的悲观主义”。它往往只看到阴暗的东西,为一切找到一个失败的根据,并且要求知道普遍苦难意义上的一切是如何发生的。与此相反,强者的和作为强者的悲观主义却并不自欺欺人,它看到了危险,不想作任何掩盖和粉饰,它洞穿了那种对于以往失却的东西的回归的一味期望的不妙之处。它深入地分析现象,要求人们去觉悟那些无论如何保证着对历史性状况的控制的条件和力量。

一种更为本质性的沉思可以表明,在尼采所谓的“强者的悲观主义”中,现代人如何完成了一种暴动,从而进入到存在者之主体性(Subjektivität)范围内的主观性(Subjektivität)的绝对的统治之中。^①通过这种具有双重形式的悲观主义,各种极端显露出来。极端之为极端拥有优势。于是,也就出现了那种导致“或此或彼”(Entweder - Oder)的选择的绝对尖锐化状态。一个“中间状态”受到注意,因为在其中显然可见,一方面以往的最高价值的实现并没有完成。世界看来是无价值的。另一方面,这种觉悟把人们探索的目光对针了新的价值设定的源泉,而世界并没有因此就重新获得其价值。

诚然,鉴于以往价值的动摇,人们还可以作另一种尝试。这

① 在海德格尔思想中,“主体性”(Subjektivität)和“主观性”(Subjektivität)是有分别的。前者意指存在者在存在者方面显示自身的方式,即存在显示为“主体”;而这个“主体”的原义为基础、根据,即拉丁文的 *subiectum* 和希腊文的 *ὑποκειμενον*。只是到近代之初,这种意义上的“一般主体”才转化为“自我意识”或“自我”(ego),即特指人的“主体”;而只有对后者而言,才有与“客观性”相对的“主观性”(Subjektivität)。英译者把“主体性”(Subjektivität)译为 *subjectness*,把“主观性”(Subjektivität)译为 *subjectivity*。——译注

就是说,如果基督教上帝意义上的神已经从它在超感性世界的位置那里消失了。那么,这个位置本身总还是保留着的,尽管已经是一个空位了。人们依然可以紧紧抓住超感性世界和理想世界的这个已经空出来的位置领域。这个空出的位置甚至要求人们重新去占领它,用别的东西去替代从那里消失了的上帝。新的理想被建立起来。在尼采看来(《强力意志》,第1021段,1887年),这是通过世界幸福说和社会主义而发生的事情,同时也是在瓦格纳的音乐中发生的事情,也即说,是在“独断的基督教”“已经破产”之处普遍发生的事情。于是便出现了“不完全的虚无主义”。对此,尼采说道(《强力意志》,第28段,1887年):“不完全的虚无主义,它的种种形式:我们生活于其中。不去重估以往的价值,而试图逃避虚无主义:这种努力会适得其反,使问题加剧”。

我们可以对尼采关于不完全的虚无主义的思想作更清晰和鲜明的把握,我们可以这样来说:不完全的虚无主义虽然用其它价值替代了以往的价值,但它始终还是把它们置于那个古老位置上,后者仿佛是作为超感性的理想领域而被保留着的。但是,不完全的虚无主义甚至还必须清除价值位置本身,即超感性领域,从而以不同的方式来设定和重估价值。

由此可见,完全的、完成了的、因而是经典的虚无主义虽然包含着“对一切以往价值的重估”,但这种重估并不仅仅是以新的价值来替代旧的价值。价值重估成了对价值评价的特性和方式的颠倒。价值设定需要一个新的原则,也即需要某种东西作为它的出发点和立身之地。价值设定需要另一个领域。其原则不再能够是已经失去生命的超感性世界。因此,以如此这般被理解的重估为目标的虚无主义将去寻求最有生命力的东西。于是,虚无主义本身就成为了“最充沛的生命的理想”(《强力意志》,

第14段,1887年)。在这一新的最高价值中隐含着对生命的另一种评价,也即对一切生命的决定性本质的依据的另一种评价。所以我们还要问,尼采所理解的生命为何。

上面对虚无主义的不同等级和方式的揭示表明:根据尼采的阐释,虚无主义不外乎是这样一种历史,在其中关键的问题是价值、价值的确立、价值的废黜、价值的重估,是价值的重新设定。最后而且根本上,是对一切价值设定之原则所作的不同的评价性设定。最高的目的、存在者的根据和原则、理想和超感性领域、上帝和诸神——所有这一切被先行把握为价值了。可见,只有当我们知道了尼采所理解的价值为何时,我们才能充分地了解尼采的虚无主义概念。由此而来,我们也才能理解“上帝死了”这句话的本来意思。对尼采的价值思想的充分清晰的解说,乃是理解尼采的形而上学的钥匙。

在19世纪,关于价值的谈论是很常见的,对于价值的思考也是司空见惯的。然而,只有当尼采的著作在世上传布开来之后,关于价值的谈论才成了大众化的事情。人们大谈特谈生命价值、文化价值、永恒价值、价值等级、精神价值(譬如,人们以为在古典文化中发现了这种精神价值)。在哲学的学术研究中,在新康德主义的改造中,人们获得了价值哲学。人们构造出种种价值系统,并且在伦理学中探究价值的层次。甚至在基督教神学中,人们也把上帝,即作为最高的善的最高存在者(*summum ens qua summum bonum*),规定为至高的价值。人们认为科学是价值中立的,而把价值评价抛向世界观一边。价值和价值因素成了形而上学因素的实证主义替代品。与人们阔谈价值这一情形相应的是概念的不确定性。而这种不确定性本身又与价值的出于存在的本质渊源的模糊性相一致。因为如果我们假定,以这种方式屡屡被引证的价值并不是一无所有的,那么,它

必然在存在中有其本质。

尼采所理解的价值为何？价值之本质植根于何处？为什么尼采的形而上学是价值的形而上学？

在一个笔记(1887—1888年)中,尼采道出了他对于价值的理解(《强力意志》,第715段):“‘价值’的观点,也就是着眼于生成中的生命的相对延续的综合产物来看的关于**保存-提高的条件**的观点。”

价值的本质在于成为观点。^①价值是指已经被收入眼帘的东西。价值意味着一种观看的视点,这种观看针对某个东西,或者如我们所说,指望某个东西同时也必须指望其它东西。价值处于与一种“如此之多”的内在关联中,与量和数的内在关联中。所以,价值关系到一个“数字和计量刻度”(《强力意志》,第710段,1888年)。问题依然是,升和降的刻度的基础何在。

由于把价值标识为一种观点,这里便得出了对尼采的价值概念来说是本质性的一点:作为观点,价值总是被一种观看并且为这种观看而设立起来了。这种观看具有这样的特性,即它看,是因为已经看到了;而它已经看到,是因为它表象并设定了被看见的东西本身。通过这种表象着的设定,那个对“针对某物的看”来说是必需的、从而对这种观看的视线起着指导作用的点才成为视点(Augenpunkt),也即才成为在观看中并且在一切受视野引导的行为中起标尺作用的东西。因此,价值并非首先是某个自在的东西,然后才得以偶而地被看作观点。

价值之为价值,是由于它起作用。价值之起作用,是由于它被设定为标尺。它如此这般地被设定起来,通过一种对必须被指望的东西的看望而被设定起来。视点、视角、视界在这里指的

① 海德格尔在此强调,“观点”(Gesichtspunkt)乃是“观看之点”。——译注

是在一种为希腊思想所决定的、但经历了从外观(εἶδος)到知觉(perceptio)的观念转变的意义上的视觉和观看。这种观看是这样一种表象,它从莱布尼茨以来就相当明确地在欲望(appetitus)的基本特征中被把捉的。一切存在者都是表象着的存在者,因为存在者之存在包含着一种欲求(nisus),亦即一种露面的冲动,这种冲动使得某物涌现(显现)出来,从而决定着它的出现。一切存在者的本质——具有这种欲求的本质——于是就占有自己,并为自己设定一个视点。这个视点给出要遵循的视角。这个视点就是价值。

在尼采看来,凭着这种作为观点的价值,“保存-提高的条件”(Erhaltung-, Steigerungs-Bedingungen)就被设定起来了。尼采在“保存”和“提高”之间忽略了一个“和”,而代之以一个连字符;光从这种书写方式就可以看出,尼采是想表明,作为观点的价值在本质上是、并因而始终同时是保存和提高的条件。价值被设定之处,必然总是有两种制约作用的方式被收入眼帘了,而且是这样,即,这两种方式总是一体地相互联系在一起了。为什么呢?显然只是因为表象着-欲求着的存在者本身在其本质中就是如此这般地存在的,即,它需要这双重的视点。如果作为观点的价值必然既制约着保存又制约着提高,那么,这种价值是何种东西的条件呢?

保存和提高标志着生命的原本一体的基本特征。生命之本质包含着生长欲望,即提高,生命的任何保存都服务于生命的提高。任何一种生命,如果一味地自限于单纯的保存,那么就是衰败了。譬如,生存空间的保障对生命体来说从来就不是目的,而只是生命提高的手段。反过来讲,得到提高的生命又增加了生命以前对空间扩张的需要。但如果不是已经有一个被保障的并从而能够提高的生命成分已经得到了保存,那么,无论在哪儿

都不可能提高。所以,生命体乃是一个由提高和保存这两个基本特征联结起来的产物,即“生命的综合产物”。作为观点,价值引导着那种“着眼于综合产物”的观看。这种观看一向是那种贯通一切生命体的生命目光(*Lebensblick*)的观看。由于生命为生命体设定视点,生命在其本质中便表明自身是设定价值的生命(参看《强力意志》,第556段,1885—1886年)。

“生命的综合产物”依赖于那些保存和持续的条件,而且是这样,即,持续者只是为了在提高中成为非持续者才持存。这一生命的综合产物的延续乃基于提高和保存的交互关系。所以这种延续是一种比较而言的延续。它始终是生命体的“相对延续”,也就是生命的“相对延续”。

用尼采的话来说,价值就是“着眼于生成中的生命的相对延续的综合产物来看的关于保存-提高的条件”的观点”。这里,而且一般地在尼采形而上学的概念语言里,“生成”(Werden)这个单纯的和不确定的词语并不意味着万物的某种流变,并不意味着纯粹的状态变化,也不是指无论何种发展和不确定的展开。“生成”乃是指从某物到某物的过渡,是莱布尼茨在《单子论》(第11章)中称之为“自然变化”(changements naturels)的那种运动和激动,这种运动和激动完全支配着存在者之为存在者(*ens qua ens*),也即,知觉的和欲望的存在者(*ens percipiens et appetens*)。尼采把这种支配作用思考为一切现实之物即广义的存在者的基本特征。他把如此这般规定着在其本质(*essentia*)中的存在者的那个东西把捉为“强力意志”。

如果说尼采以“生成”一词结束了对价值之本质的刻划,那么,“强力意志”这个结束语就启示着那个根本说来完全包含着价值和价值设定的基本领域。“生成”,这对尼采来说就是“强力意志”。如此,“强力意志”便是“生命”的基本特征。尼采往往也

对“生命”一词作广义的使用,而在广义上,这个词便在形而上学范围内(譬如在黑格尔那里)等同于“生成”了。在尼采的语言中,“强力意志”、“生成”、“生命”和最广义的“存在”,乃是同一个意思(《强力意志》,第 582 段,1885—1886 年和第 689 段,1888 年)。在生成内部,生命即生命体便构成自身为强力意志的诸中心。这种中心因此就是统治产物。尼采所理解的统治产物就是艺术、国家、宗教、科学、社会等。所以尼采也可以说(《强力意志》第 715 段):“‘价值’,从本质上说,就是这种统治中心的增或减的观点”(也即,是就其统治特征方面来说的)。

在上面所引的对价值之本质的界定中,尼采把价值把捉为生命的保存和提高的观点上的条件,但又在作为强力意志的生成中看到了生命的根据,这样一来,强力意志便被揭示为设定那种观点的东西。强力意志乃是那种东西,它根据它的“内在原则”(莱布尼茨)——作为存在者之存在中的“欲求”(nisus)——来作价值评价。强力意志乃是价值设定的必然性的根据和价值评价的可能性的本源。因此,尼采说(《强力意志》,第 14 段,1887 年):“价值及其变化始终与价值设定者的强力增长成比例”。

这里我们看到,价值乃是强力意志本身所设定的它自身的条件。唯当强力意志作为一切现实的基本特征显露出来,也即成为真实的,并因此被把捉为一切现实的现实性之际,我们才能表明,价值从何而来,一切价值评价始终由何种东西来承荷、受什么引导。现在,价值设定的原则是已知的了。价值设定将成为“原则性的”,也即,从作为存在者之根据的存在而来是可实行的。

因此,作为这样一种已知的也即被要求的原则,强力意志同时也是一种新的价值设定的原则。这种价值设定之所以是新

的,是因为它首次根据对其原则的认识而有意识地来实行自己。这种价值设定之所以是新的,是因为它本身确信自己的原则,并且同时把这种确信把握为一种根据其原则而设定的价值。然而,作为那种与以往的价值相关的新的价值设定的原则,强力意志同时也是对以往的一切价值的重估的原则。但由于以往的最高价值是从超感性领域的高度上统治了感性领域,而这种统治的结构就是形而上学,所以随着对一切价值之重估的新原则的设定,也就进行了一种对一切形而上学的颠倒。尼采把这种颠倒看作对形而上学的克服。可是,具有这种方式的任何颠倒都始终只是卷入到那种已经变得不可知的同一者中去了,这是一种自我迷惑的卷入。

但由于尼采把虚无主义理解为那种对以往的最高价值的废黜的历史的规律性,而又在重估一切价值的意义上来解说这种废黜,这样,照尼采的解释,虚无主义就植根于价值的统治和价值的崩溃中,从而也就植根于一般价值设定的可能性之中。价值设定本身是以强力意志为根据的。因此之故,唯从强力意志的本质而来,尼采的虚无主义概念和“上帝死了”这句话才能得到充分的思考。所以,为了揭示“上帝死了”这句话,我们这里要做的最后一步,就是解释尼采在“强力意志”这个他所创造的名称中所发挥出来的思想。

“强力意志”这个名称被认为是一目了然的,以至于人们难以理解,何以有人竟还要花心思来专门解释这个词的构造。因为所谓“意志”(Wille),是每个人无论何时都能在自己身上经验到的。有意志的意愿就是追求某种东西。至于“强力”(Macht)的意思,现在大家都根据日常经验把它了解为统治权和暴力的运用了。于是,“趋向”(zur)强力的意志明言就是取得强力的追求了。

根据这种意见,“强力意志”这个名称假定了两个不同的、事后又相互联系的事实:一方是意愿,另一方是强力。如果我们刨根究底来追问强力意志的根据——不光是为了描述上述内容,而且同时是为了说明上述内容——,我们就可以看出,作为对这样一种还没有占有的东西的追求,强力意志显然来自一种匮乏感。追求、统治权的运用、匮乏感,乃是我们心理学知识中所把握的表象方式和状态(心灵能力)。因此,对强力意志之本质的探讨就是心理学的事情了。

上面对于强力意志及其可知性所作的阐述固然洞若观火,但它并没有思及尼采就“强力意志”这个词所作的思考以及这种思考的方式。“强力意志”这个名称表示着尼采最后的哲学的基本词语。所以我们可以把这种哲学标识为强力意志的形而上学。对于尼采意义上的所谓“强力意志”,我们决不能根据流行的关于意愿和权力的观念来理解它,而只能通过一种对形而上学思想的沉思,并且同时也即通过一种对西方形而上学的整个历史的沉思来理解它。

我们下面对于强力意志之本质的解释就是根据这些关系来思考的。这种解释尽管恪守尼采自己的阐述,但必然同时也比尼采本人的直接表述更清晰地把握他的阐述。不过,对我们来说,变得更清晰的东西始终只是首先对我们变得更意味深长的东西。意味深长的是那种本质上与我们更亲近的东西。在前文和下文中,我们都是根据形而上学的本质,而不只是根据形而上学诸阶段中的一个阶段来思考的。

尼采在1883年发表了《快乐的科学》一书;一年之后,他出版了《查拉图斯特拉如是说》。在后面这本书的第二卷中,尼采首次在特定的相关语境中道出了“强力意志”：“只要有生命的地方,我就会找到‘强力意志’;甚至在仆人的意志中,我也找得到

那种要做主人的意志”。

意愿(Wollen)乃是做主人的意愿。这样理解的意志也还存在于仆人的意志中。尽管这并不是说,仆人力求摆脱奴仆的角色而自己成为主人。毋宁说,奴仆之为奴仆,仆人之为仆人,总是还想支配某种东西,也即他在自己的仆役中所命令和利用的东西。这样,他作为奴仆也还是一个主人。做奴仆也就是想做主人。

意志决不是一种愿望,决不是一种对某物的单纯追求,毋宁说,意愿本就是命令(参看《查拉图斯特拉如是说》,卷一和卷二;进一步参看《强力意志》,第668段,1888年)。这种命令的本质在于,命令者在对作用行为之可能性的有意识的支配中成为主人。在命令中被命令的,乃是这种支配的实行。在命令中,命令者(并不只是执行者)服从这种支配和支配能力,并从而服从自己。这样,由于命令者还敢于孤注一掷,他便战胜了自己。命令,也许始终要与那种对他人的单纯的发号施令区分开来,它乃是自我克服,比服从更难。意志乃是专注于所接受的使命。只有那个还不能服从自己的人才还必须特别地被命令。意志所意愿的,并不是追求它还不具有的东西。意志意愿它已经具有的东西。因为意志意愿它的意志。它的意志乃是它所意愿的东西。意志意愿自身。意志超越自己。这样,意志之为意志意愿超出自身,从而必然同时超过自己、支配自己。因此,尼采说(《强力意志》,第675段,1887—1888年):“一般的意愿,无异于要更强大的意愿,生长的意愿……”。在这里,“更强大”意味着“更多的强力”,而后者意味着:只有强力。因为强力的本质在于成为那个支配一向已经达到的强力等级的主人。只有当强力保持为强力之提高,并且受命于“强力之增大”,强力才是持久的强力。即便只是中断强力之提高,只是停滞于某个强力等级上,也

已经是强力之下降的开始。强力的本质包含着对它自身的征服。这种征服归于强力本身并且来自强力本身,因为强力乃是命令,并且作为命令而授权自己去征服当下的强力等级。于是乎,虽然强力不断在走向自身的途中,但并不是作为无论在何处都自为地现存着的意志而在一种追求意义上力求获得强力。强力也不仅仅是授权自己为达到下一个等级才去征服当下的强力等级,而只是为了在其本质的绝对性中征服自己。根据这种本质规定性来看,意愿就不是一种追求。毋宁说,一切追求始终只不过是意愿的补充形式或预备形式。

在“强力意志”这个名称中,“强力”一词所命名的无非是就其为命令而言的意志自我意愿的方式的本质。作为命令,意志专注于其本身,也即专注于它所意愿的东西。这种专注乃是强力的力量运作。并没有自为的强力,同样地,也没有自为的意志。所以,意志和强力也并不只是在强力意志中才相互结合起来,不如说,作为求意志的意志(Wille zur Willen),意志乃是在强力之征服这种意义上的强力意志。^①但强力的本质在于,它作为在意志中存在的意志而与这种意志相对待。强力意志是强力的本质。它显示出那种作为纯粹的意志而自我意愿的意志的绝对本质。

因此,强力意志也不能与一种求其它某种东西的意志分离开来,譬如,不能与那种“求虚无的意志”分离开来;因为就连这种“求虚无的意志”,也还是求意志的意志,以至于尼采能够说(《道德的谱系》,第三篇论文,第1段,1887年):“与其说它(意志)还要意愿虚无,不如说它并不意愿。——”

^① “求意志的意志”(Wille zur Willen)与“强力意志”(der Wille zur Macht)两词的构造相同,后者亦可译为“求强力的意志”。——译注

“意愿虚无”绝不意味着意愿一切现实之物的纯粹不在场状态；而是指，恰恰要意愿现实，但却是意愿那种一向并且普遍地作为一个虚无的东西的现实，并且通过这种虚无的东西才意愿否定。在这样一种意愿中，强力始终还获得了命令的可能性和成为主人的可能性。

作为意志的本质，强力意志的本质乃是一切现实的基本特征。尼采说（《强力意志》，第 693 段，1888 年）：强力意志是“存在的最内在的本质”。这里的“存在”依照形而上学的语言用法，指存在者整体。因此，作为存在者的基本特性，强力意志的本质和强力意志本身是不能通过心理学上的考察来加以确定的，相反，心理学本身倒是通过强力意志才获得了它的本质，也即它的对象的可设定性和可知性。所以，尼采并不是在心理学上来理解强力意志的，倒是相反地，他重新把心理学规定为“强力意志的形态学和发展学说”（《善与恶的彼岸》，第 23 段）。这种形态学（Morphologie）就是关于存在（*ὄν*）的存在论（Ontologie），而存在的形式（*μορφή*）——通过外观（*εἶδος*）向知觉（*perceptio*）的转变——在知觉的欲望（*appetitus*）中显现为强力意志。形而上学自古以来就着眼于存在者之存在而把存在者思考为根据（*ὑποκειμενον*）、一般主体（*sub-iectum*）；形而上学发展为具有上述规定性的心理学，这一事实仅仅作为一个后果，证实了那个在存在者之存在状态的变化中的基本事件。一般主体（*sub-iectum*）的存在状态（*ὄντα*）演变为自我意识的主体性，而自我意识则把其本质揭示为求意志的意志。作为强力意志，意志是趋向更大的强力的命令。倘意志要能够在对自身的征服中超越当下的等级，那么，这种等级必须首先已经被达到、保证和保持。对当下强力等级的保证乃是强力之提高的必要条件。但是为了意志能够自我意愿，也即为了——一种要更强大的意愿的存在，一种强力

的提高自己的存在,这一必要条件还是不充分的。意志必须观入一种视野,并且首先开启出这一视野,从而才显示出那些可能性,为一种强力之提高指明轨道。意志必须这样来设定那种超出自身的意愿的条件。首要地,强力意志必须设定强力之保存和强力之提高的条件。意志包含着对这些共属一体的条件的设定。

“一般的**意愿**,无异于要更强大的意愿,生长的意愿——此外,还有取得手段的意愿”。(《强力意志》,第 675 段,1887—1888 年)

根本的手段乃是强力意志本身为它自己设定的条件。尼采把这些条件称为价值。他说(《全集》,大八开本版,第 13 卷,第 395 段,1884 年):“在一切意志中都有**评价**”。评价意味着:构成和确定价值。强力意志进行评价,因为它构成提高的条件并且确定保存的条件。按其本质来看,强力意志就是设定价值的意志。价值乃是存在者之存在范围内的保存和提高的条件。一旦强力意志在其纯粹的本质中合乎本己地显露出来,则它本身就是价值设定的根据和领域。强力意志的根据并不在某种匮乏感中,不如说,强力意志本身就是最充沛的生命的根据。这里,生命意味着求意志的意志。“‘**生命**’,这说的就是‘**评价**’”。(同上)

只要意志意愿征服它自己,它便不会安于生命的任何一种丰富。意志在呈献(Überreichen)中——也即呈献出它自己的意志——发挥其力量。这样,意志不断地作为同一个意志返回到作为相同者的自身那里。存在者整体的本质(essentia)乃是强力意志;存在者整体的存在方式,即它的存在(existentia),就是“相同者的永恒轮回”(ewige Wiederkunft des Gleichen)。尼采的形而上学的两个基本词语是“强力意志”和“相同者的永恒轮回”;它们从自古以来对形而上学起着指导作用的方面来规定

在其存在中的存在者,也即来规定本质(essentia)和存在(existentia)意义上的存在者之为存在者(ens qua ens)。

“强力意志”与“相同者的永恒轮回”之间的本质关系就要这样来思考;但这种本质关系在此还不能直接描述出来,因为对于本质(essentia)与存在(existentia)之区分的来源,形而上学既没有作过思考,甚至也没有稍事探问。

如果形而上学把在其存在中的存在者思考为强力意志,那么它就势必把存在者思考为设定价值的东西。形而上学在价值、价值作用、价值废黜和价值重估的视界中来思考一切。现代形而上学由此发端,其本质在于:它探求绝对不可怀疑的东西、确定可知的东西、确定性。以笛卡尔的话来讲,firmum et mansurum quid stabilire,就是把某种固定的、持存的东西带向持留。这种持续的东西作为对象,符合于作为持续在场者的存在者的自古以来起支配作用的本质,而存在者作为持续在场者乃是处处已经摆在眼前的东西(即,ώ�ποκείμενον, subiectum)。就连笛卡尔也像亚里士多德那样,追问的是这个根据(ώ�ποκείμενον)。只要笛卡尔是在先行规定的形而上学的轨道中来探求这个一般主体(subiectum),那么,他在思考作为确定性的真理之际就会发现作为持续在场者的“我思”(ego cogito)。于是,“我”(ego)就成了—般主体(subiectum),也就是说,主体成了自我意识。主体的主体性取决于这种意识的确定性。

由于强力意志把保存,即对它本身的持存保证,设定为一种必然的价值,它同时也就为这种对一切存在者的保证的必然性作了辩护;而这一切存在者作为一种本质上表象着的存在者始终也是持以为真的存在者。对这种持以为真(Für-wahr-halten)的保证被叫做确定性。所以,照尼采的看法,作为现代形而上学的原则,确定性唯在强力意志中才真正找到了根据;当然,这里

假定了一点,即:真理是一种必然的价值,确定性是真理的现代形态。这就表明,何种程度上可以说,在尼采关于作为一切现实的“本质”(Essenz)的强力意志的学说那里,现代的主体性形而上学达到了完成。

因此,尼采能够说:“价值问题比确定性问题**更为基本**:因为后者只有在价值问题得到解答的前提下才达到其严格性(《强力意志》,第588段,1887—1888年)。

然而,即便强力意志已经被认作价值设定的原则,价值问题也必须首先去考虑,何者是根据这一原则来看必然的价值,何者是合乎这一原则的最高价值。只要价值的本质显示为在强力意志中被设定的保存和提高的条件,那么,对一种关于决定性的价值构造的标画来说,就有适当的角度开启出来了。

对意志的当下所达到的强力等级的保存就在于,意志用一个它能够随时并且牢靠地动用的东西的圆周区域把自己包围起来,以便从中争得它自身的可靠性。这一圆周区域界定了对意志来说直接可支配的在场者(即 *ούσια*, 根据这个词在希腊人那里的日常含义)之持存(Bestand)。但这一持续的东西只有当它被一种摆置(Stellen)带向状态时,才成为一个持久的东西,也即成为那种总是可支配的东西。这种摆置具有表象性的制造的特性。^①以这种方式持续的东西乃是持存者(das Bleibende)。尼采把这个持续的东西称为“存在者”,完全符合于在形而上学历史中起支配作用的存在之本质(存在=持续的在场状态)。他往往也把这种持续的东西称为“存在”,也还是完全符合于形而上学思想的说法的。自西方思想的开端以来,存在者就被当作真实

① 此句的德语原文为“Dieses Stellen hat die Art des vor-stellenden Herstellens”。——译注

的东西,当作真理,而同时,“存在”(seiend)和“真实”(wahr)的意义却是变化多端的。尽管尼采对形而上学做了彻底的颠倒和重估工作,但当他把在强力意志中为意志的保存而固定下来的东西径直叫做存在或存在者或真理时,他还是停留在形而上学传统的百折不挠的道路中。因此,真理就是一个在强力意志之本质中被设定的条件,也即强力之保存的条件。作为这样一种条件,真理乃是价值。不过,由于意志只能根据那种对持续的东西的支配来意愿,所以,真理就是从强力意志之本质而来对这种意志来说必然的价值。在这里,“真理”这个名称既不意味着存在者之无蔽状态,也不是指知识与对象的符合一致,也不是指那种作为明白易解的对被表象者的投送和确保(Zu-und Sicherstellen)的确定性。这里,而且在一种从前面所指出的真理之本质的方式而来的本质历史的渊源中,真理乃是对强力意志由之而得以意愿自身的那个圆周区域的持续的持存保证。

从那种对当下达到的强力等级的保证来看,真理乃是必然的价值。但真理不足以去达到某个强力等级;因为就其本身来看,持续的东西决不能给出那个东西,即,意志为了作为意志超出自身也即为了进入命令之可能性中而首先就需要的那个东西。命令之可能性只有通过一种为强力意志之本质所包含的洞察着的前瞻(durchblickenden Vorblick)才表现出来;因为,作为求更大强力的意志,强力意志本就是向可能性透视的(perspektivisch)。对这些可能性的开启和提供乃是对强力意志之本质而言的那种条件,这种条件——作为在字面意义上先行的条件——高于前面所说的条件。因此之故,尼采说(《强力意志》,第853段,1887—1888年):“但真理不是最高的价值尺度,更不是最高的强力”。

强力意志只有从意志之可能性而来才向其本身开放;而对

尼采来说,意志之可能性的创造乃是艺术的本质。与这一形而上学概念相应,尼采在“艺术”这个称号下所思索的不只是艺术家的审美领域,甚至并不首先是这种审美领域。艺术乃是所有开启并占有视角(das Perspektiven)的意愿的本质:“在没有艺术家的情形下出现的艺术作品,譬如肉体、组织(普鲁士军官团、耶稣会教团)等。艺术家在何种程度上只是一个预备阶段。世界乃是一件自我生育的艺术作品——”(《强力意志》,第796段,1885—1886年)。

根据强力意志来理解的艺术的本质乃在于:艺术激发强力意志首先成其本身,并且激励强力意志去超出自身。由于尼采在对早期希腊思想家的生命(ζωή)和涌现(φύσις)的隐隐回应中往往也把作为现实之现实性的强力意志称为生命,所以尼采能够说,艺术乃是“生命的最大刺激”(《强力意志》,第851段,1888年)。

艺术是在强力意志之本质中被设定起来的条件,就是强力意志作为它所是的意志能够提升入强力之中并且能够提高强力这样一事情的条件。因为艺术是这样一种条件,所以它便是一种价值。作为那种条件,那种在持存保证之决定作用的等级中先行的、并因而先行于一切决定作用的条件,艺术乃是开启着一切上升高度的价值。艺术是最高价值。与真理之价值相比,艺术是更高的价值。一方以常新的方式召唤着另一方。两种价值在它们的价值关系中规定着在自身中设定价值的强力意志的统一本质。这种强力意志乃是现实之现实性,或者,用比尼采通常所采用的更宽泛一些的词语来讲,就是存在者之存在。如果形而上学必须着眼于存在来言说存在者,如果它借此以其方式道出存在者之根据,那么,强力意志的形而上学的根据律(Grund-Satz)就必定说出了这个根据。这种形而上学的根据律

言说的是,何种价值合乎本质地被设定起来,并且是在设定价值的强力意志的本质范围内的何种价值等级中作为存在者的“本质”(Essenz)被设定起来。这个根据律就是:“艺术比真理更有价值”(《强力意志》,第853段,1887—1888年)。

强力意志的形而上学的根据律是一种价值律(Wertsatz)。

从这一最高的价值律可以清楚地看出,价值设定本身根本上是双重的。在价值设定中,无论是明确地还是不明确地,总有一种必然的价值和一种充分的价值被设定起来,而这两者乃是从它们相互的居支配地位的关系而来被设定的。价值设定的这一双重性符合于它的原则。这个贯穿并引导着价值设定本身的原则就是强力意志。从其本质的统一性而来,强力意志渴求并且满足于它本身的提高和保存的条件。对价值设定之双重本质的考察特别地使思想直面于强力意志的本质统一性问题。只要强力意志是存在者之为存在者的“本质”,而形而上学的真实就是对存在者的言说,那么,当我们思考强力意志的本质统一性时,我们就要追问这种真实的真理性。我们借此就达到这种形而上学和一切形而上学的极点。但在此何谓极点?我们要就强力意志的本质来解说其意思,并且同时保持在眼下的讨论所划定的界线内。

强力意志的本质统一性无非是强力意志本身。这种本质统一性乃是强力意志作为意志直面自身的方式。它把强力意志本身置入其本己的考验中,并使之接受考验,结果,强力意志在这样一种考验中才纯粹地、从而以其最高的形态表现出自己。但这种表现(Repräsentation)在此绝不是一种事后追加的表达(Darstellung),不如说,由这种表现所决定的在场(Präsenz)乃是强力意志的存在的方式,并且,强力意志就是作为这种方式而存在的。

然而,强力意志的存在方式同时也是它置自身于其本身的无蔽领域中的方式。强力意志的真理即植根于此。强力意志之本质统一性问题就是作为存在者之存在的强力意志在其中存在的那个真理的方式问题。而这种真理同时也是存在者之为存在者的真理,形而上学就是作为这种真理而存在的。照此看来,现在所追问的真理并不是强力意志本身作为存在者之为存在者的必然条件所设定的那种真理,而是设定条件的强力意志本身已经在其中成其本质的那种真理。强力意志在其中成其本质的这个一(dieses Eine),即它的本质统一性,关涉到强力意志本身。

然则存在者之存在的这一真理具有何种方式呢?此种方式只能取决于那种东西,后者的真理就是此种方式。但是,只要在现代形而上学的范围内存在者之存在被规定为意志,并因而被规定为自我意愿(Sichwollen),而自我意愿本身是自我认识(Sich-selbst-wissen),那么,存在者,即根据(ὑποκειμενον)、一般主体(subiectum),就以自我认识的方式成其本质。存在者(即subiectum)自行呈现出来,而且是以“我思”(ego cogito)方式向其自身呈现出来。这种自行呈现,即表现(Re-präsentation)(也即表象),就是作为一般主体(subiectum)的存在者之存在。自我认识便成了绝对主体(Subjekt schlechthin)。在自我认识中聚集着一切认识及其可认识的东西。它是认识的聚集,犹如山脉是群山的聚集。主体的主观性(Subjektivität)作为这样一种聚集就是 co-agitatio (即 cogitatio, 思维),是意识(conscientia),是认识之聚集(Ge-wissen),即意识(conscience)。^①但 co-agitatio 本身

① 这里的 conscientia 和 conscience 分别是拉丁文和法文中的“意识”。而德文 Ge-wissen 在此并非“良知”(Gewissen),而是取其前缀 Ge-的“聚集”意,故我们权译之为“认识之聚集”。——译注

就是 *velle*, 即意愿。在主体的主体性 (*Subjektivität*) 中, 作为主体性之本质的意志便显露出来。作为主体性的形而上学, 现代形而上学是在意志意义上思考存在者之存在的。

主体性所具有的第一性的本质规定是, 表象着的主体保证其本身, 并且始终也保证它所表象的东西本身。根据这种保证, 作为确定性的存在者之真理就具有可靠性 (*certitudo*) 之特性。确定性在其中成其本身的那种自我认识, 就它而言始终是迄今为止的真理之本质, 也即表象之正确性 (*rectitudo*) 的本质的变种。但是, 正确性现在不再在于与某个在其在场性方面未曾被思考的在场者的相应。这里, 正确性乃在于对一切有待表象的东西的设置, 这种设置符合于那种在表象着的思维体或心灵 (*res cogitans sive mens*) 的认识要求中被设定起来的标尺。这种要求指向可靠性, 而可靠性的要义在于, 一切有待表象的东西和表象一道被逐入数学观念的清晰性和明确性之中, 并在那里被聚集起来。存在者 (*ens*) 乃是在知觉中一起活动的存在者 (*ens co-agitatum perceptionis*)。现在, 如果表象合乎这一可靠性要求, 那么它就是正确的。如此这般被表明为正确的, 它——作为被恰当地制作的和可支配的——就是被合法地制作或辩护了。^① 主体性的自身确定性意义上的存在者之真理, 作为可靠性 (*certitudo*), 根本上乃是对在它自己的光亮面前的那种表象及其所表象者的合法制作或辩护。这种辩护 (*iustificatio*) 乃是对合法性或正义性 (*iustitia*) 的实行, 从而就是合法性 (*Gerechtigkeit*) 本身。既然主体向来是主体, 它便得以为自己确

① 在此注意“正确的” (*richtig*)、“被恰当地制作” (*recht gefertigt*) 与“被合法地制作或辩护” (*gerecht-fertigt*) 三词之间的字面的和意义的联系, 三者均出于词根 *recht* (合法的、正确的、正当的)。——译注

定可靠性。它在为其本身所设定的合法性要求面前自我辩护。

在现代的开端,人们重新提出了下述问题:在存在者整体中,也即在一切存在者的最具有存在特性的根据(即上帝)面前,人如何能够确定他本身的持久性,也即确定他的得救(Heil)。这个得救的确定性的问题就是辩护问题,也就是合法性(iustitia)问题。

在现代形而上学范围内,莱布尼茨首先把一般主体(subiectum)思考为知觉和欲望的存在者(ens percipiens et appetens)。他在存在者(ens)的力(vis)之特性中首次清晰地思考了存在者之存在的意志特征。他以现代的方式把存在者之真理思考为确定性。在其关于形而上学的二十四个论题中,莱布尼茨说(第二十个论题):“合法性无非是心灵方面获得的秩序和完善(iustitia nihil aliud est quam ordo seu perfectio circa mentes)。照第二十二个论题看,心灵(mentes),即思维体(res cogitantes)就是原初的世界统一体(primariae Mundi unitates)。作为确定性的真理是对可靠性的保证,是秩序(ordo)和普遍的确定,也即完全的和彻底的完成(perfectio)。对首先和真正地在其存在中的存在者的保证之特性乃是 iustitia(即合法性)。

康德在他对形而上学的批判性奠基中把先验主观性的终极的自身保证思考为先验演绎的合法问题(quaestio iuris)。它就是表象着的主体的辩护的合法性问题,这个表象着的主体把其本质固定在它的“我思”的自身合法性(Selbst-Gerechtigkeit)中了。

在作为确定性的真理中——这种确定性被思为主体性的真理,而主体性被思为存在者之存在——隐含着根据可靠性的辩护而被经验的合法性。它虽然是作为主体性之真理的本质而起作用的,但在主体性的形而上学范围内却并没有被思考为存在

者之真理。而另一方面,一旦存在者之存在显现为强力意志,则合法性——作为自我认识着的存在者之存在——就必然要来到现代形而上学思想面前。强力意志认识到自己是本质上设定价值的意志,它在设定价值即设定它自己的本质持存(Wesensbestand)的条件之际保证自己,从而不断地正确对待自己,并且在这种正确对待中成为合法性。在合法性中并且作为这种合法性,强力意志的特有本质必定表现(repräsentieren)出来,以现代形而上学的方式来思考,表现也就是:存在(sein)。正如在尼采的形而上学中的价值思想比笛卡尔形而上学中关于确定性的基本思想更为基本,因为确定性只有在被看作最高价值时才能被看作合法性;同样地,在西方形而上学达到完成(在尼采那里)的时代里,主体性的明白可解的自身确定性便表明自己是强力意志的辩护,这种辩护是按照在存在者之存在中起支配作用的合法性来进行的。

早在一部早期的、也是众所周知的著作中,即在第二个不合时宜的考察“论历史学对于生命的利与弊”(1874年)中,尼采就用“合法性”(Gerechtigkeit)取代了历史科学的客观性(第6章)。但在一般情形下,尼采是对合法性保持沉默的。只是到关键的1884至1885年间,当时尼采洞识到“强力意志”乃是存在者的基本特征,他才写下了两段关于合法性的思想的文字,但没有予以发表。

第一段笔记(1884年)的标题为“自由的道路”。这个笔记如是说:“合法性是构造、析离、消灭的思想方式,是从价值评价而来的;那是生命本身的最高代表”。(大八开本版,第13卷,第98段)

第二段笔记(1885年)说:“合法性,作为一种四处远眺的强力之功能,它超越善与恶的狭隘视角向外看,也就是说,它具有

一种广阔的先见之视界——保持某个比这个和那个个体更多的东西的意图”。(大八开本版,第14卷,第158段)

对这一思想的准确解释超出了这里所尝试的沉思的范围。在此我们只对尼采思考的合法性所归属的那个本质领域作一提示。为了能够理解尼采所见的合法性,我们必须排除所有关于合法性的观念,这些观念来自基督教的、人道主义的、启蒙运动的、资产阶级的和社会主义的道德。因为,尼采根本没有首先把合法性理解为伦理和法律领域的一种规定。毋宁说,他是根据存在者整体之存在,也即根据强力意志来思考这种合法性的。合法的就是依法的。但什么是依法的,这取决于作为存在者而存在的东西。因此,尼采说(大八开本版,第13卷,第462段,1883年):“法=意志,一种使当下的强力关系永存的意志。前提是满足于这种强力关系。一切令人敬畏的东西被吸引,其任务是让法显现为永恒的东西”。

次年写的一个笔记也说:“合法性问题。就是说,第一性的和最强大的东西正是寻求优势的意志和力量。唯统治者随后来确定‘合法性’,也就是说,统治者根据其尺度来衡量事物;如果他十分强大,他就能十分广泛地放任和承认大胆尝试的个体”(大八开本版,第14卷,第181段)。可想而知,尼采的关于合法性的形而上学概念是与通常的观念格格不入的,但是,它依然没有触及合法性的本质;这种合法性在现代之完成的开端处,在围绕地球统治权的斗争的范围内,已经是历史性的,并且因此明确地或不明确地,隐蔽地或公开地,决定了人在这个时代里的一切行动。

尼采所思的合法性乃是以强力意志方式存在的存在者之真理。不过,尼采本人既没有明确地把这种合法性思考为存在者之真理的本质,他也没有根据这一思想把完成了的主体性的形

而上学诉诸语言而表达出来。但合法性乃是由存在本身所规定的存在者之真理。作为这种真理,合法性就是在其现代的完成中的形而上学本身。在如此这般的形而上学中隐含着一个原因,可以说明何以尼采尽管在形而上学上把虚无主义经验为价值设定的历史,但却未能思考虚无主义的本质。

我们不知道,强力意志的形而上学保持有何种隐蔽的、从作为其真理的合法性之本质而来得体的形态。它的第一性的根据律几乎还未曾被道出;即使曾被道出,它也不是作为具有这种形式的定律。当然,这一定律的定律特性在这种形而上学范围内具有自己的方式。第一性的价值律确实不是一个演绎的定律系统的最高定律。如果我们谨慎地来理解“形而上学的根据律”这个名称,就是把它理解为对存在者之为存在者的本质根据的命名,也即对存在者的本质统一性的命名,那么,它就还是十分宽泛和复杂的,足以随时对形而上学的关于根据的言说方式作形而上学式的规定。

尼采还以另一种形式,表达了强力意志的形而上学的第一价值律(《强力意志》,第822段,1888年):“我们有**艺术**,我们才**不致毁于真理**”。

当然,我们不能根据我们关于真理与艺术的日常观念,来了解这一关于艺术与真理之间的形而上学的本质关系即价值关系的命题。否则的话,一切都会变得陈腐乏味,而后果十分严重的是,我们便失去了那种可能性,即,尝试与这个时代的正在自行完成的形而上学的隐蔽立场作一种本质性的争辩,以便把我们自己的历史性本质从历史学和世界观的蒙蔽中解放出来。

在刚才提到的强力意志之形而上学的根据律的公式中,艺术与真理作为强力意志的第一性的占统治地位的构成物,乃是在与人的关系中被思考的。存在者本身的真理与人的本质的本

质关系究竟应当如何在形而上学范围内根据形而上学的本质来思考,这对我们的思想来说还是蔽而不显的。这个问题几乎还没有得到追问,就已经被风靡一时的哲学人类学不妙地混淆起来了。但无论如何,倘若我们想把价值律公式作为一个证据来说明尼采所从事的是生存论的哲学思考,那是错误的。尼采从来没有做生存论的哲学思考,而是做了形而上学的思考。我们还没有成熟,还不能去理解下面这种思想的严格性,这种思想是尼采在构思他的主要著作《强力意志》记录下来的:

“在英雄周围一切都成为悲剧,在半神周围一切都成为滑稽剧;那么,在上帝周围,一切又成为什么呢?也许是成为‘世界’么?——”(《善与恶的彼岸》,第150段,1886年)。

但是,确实到这时候了:我们要学会去认识,尼采的思想——尽管从历史的角度并且就其名称看来必然显示出另一种情态——并不比亚里士多德的思想更少实际性和严格性;亚里士多德在其《形而上学》之第四章中把矛盾律思考为关于存在者之存在的第一真理。那种把尼采和基尔克果相提并论的看法已经是司空见惯的了,但并非因此就是无可置疑的了;这种看法没有认清这样一回事情,即,尼采作为形而上学思想家保持着与亚里士多德的亲近——而之所以没有认清乃是由于对思想之本质的误解。基尔克果与亚里士多德本质上是疏远的,尽管他常常提到后者。因为基尔克果不是思想家,而是一位宗教作家,而且不是一般宗教作家中的一员,而是与他的时代的命运相适应的独一无二的宗教作家。这就是他的伟大之处,如果我们这样说并非一种误解的话。

在尼采形而上学的根据律中,强力意志的本质统一性是以艺术与真理的价值的本质关系来命名的。根据存在者之为存在者的这一本质统一性,价值的形而上学本质得到了规定。价值

乃是在强力意志中并为强力意志而设定起来的强力意志自身的双重条件。

由于尼采把存在者之存在经验为强力意志,故他的思想必定针对价值而展开。所以就需要普遍地并且先于一切地把价值问题提出来。这种追问把自身经验为历史性的追问。

迄今为止的最高价值的情形如何?着眼于对一切价值的重估,这些最高价值的废黜意味着什么?因为对价值的思考植根于强力意志的形而上学中,所以尼采的解释——即把虚无主义解释为最高价值的废黜和一切价值的重估的过程——是一种形而上学的解释,而且是在强力意志的形而上学意义上的解释。但只要尼采在虚无主义的真正完成意义上来理解他自己的思想,即,作为“新的价值设定之原则”的强力意志之学说,那么,他就不再只是消极地把虚无主义理解为最高价值的废黜,而是同时也积极地来理解虚无主义,也即把它理解为虚无主义的克服;因为现在明确地被经验的现实之现实性,即强力意志,成了一种新的价值设定的本源和尺度。其价值直接规定着人的表象,并同时激励着人的行为。人的存在被置入另一个发生维度之中。

在上文所引述过的《快乐的科学》第125段中,那个疯子对于杀死了上帝也即废黜了超感性世界的人们的行为说了这样的话:“再也没有更伟大的行为了——而因此之故,我们的后人将生活在一个前所未有的更高的历史之中!”

随着“上帝死了”这样一种意识,也就开始了关于迄今为止的最高价值的彻底重估的意识,人本身按照这种意识而转入另一种历史中,那是更高的历史,因为在其中,一切价值设定的原则,即强力意志,特别地被经验和接受为现实的现实性,也即存在者之存在。借此,作为现代人的本质之居所的自我意识完成了它的最后的一步。它意愿本身成为无条件的强力意志的实行

者。决定性的价值的没落就要到尽头了。虚无主义,亦即“最高价值的自行废黜”,被克服了。那个人类——它意愿其本己的作为强力意志的人之存在,并且把这种人之存在经验为归属于那种由强力意志整体所规定的现实性的人之存在——被一种人的本质形态所规定,而这种本质形态超出了迄今为止的人。

这个超出迄今为止的人种的人类之本质形态,尼采用“超人”(der Übermensch)这个名称来表示。以尼采的理解,“超人”并不是某种个别的人的标本——在这种标本中,通常所见的人的能力和意图被扩大和提高到巨大的地步。“超人”也不是通过把尼采哲学应用到生活中去才出现的那样一种人。“超人”这个名称命名的是那个人类的本质,这个人类作为现代人开始进入其时代的本质完成过程之中。“超人”是那种根据由强力意志所规定的现实性并且对这种现实性来说才存在(ist)的人。

其本质是从强力意志而来被意愿的本质,这样的人就是超人。对这种如此这般被意愿的本质的意愿必然符合于作为存在者之存在的强力意志。因此,与思考强力意志的那种思想一体地,就必然产生了这样一个问题:从存在者之存在而来被意愿的人的本质必然以何种形态表现和展开出来,从而得以满足于强力意志并因此能够承担对存在者的统治?不知不觉地,并且首先就是不知不觉地,人从存在者之存在而来发现自己面临了承担大地之统治地位的任务。以往的人已经充分思考了存在者之存在是以何种方式显现的吗?对于他的本质是否已成熟并且是否具有力量去响应这一存在的要求,以往的人有了确信吗?或者,以往的人不得不借助于那些权宜之计和曲折弯路——它们总是——再让他不能去经验所是的东西?以往的人想要保持为以往的人,同时已经是其存在开始显现为强力意志的那个存在者所意愿的东西。以往的人就其本质来看根本还没有对始终贯通

存在者而起支配作用的存在作好准备。在存在者那里起支配作用的是这样一种必然性,即,人之超出以往的人,并不是出于一种单纯的兴趣,也不是为着纯粹的任性,而只是为了存在的缘故。

尼采关于超人的观点起于这样一种思想,这种思想从存在论上思考存在者之为存在者,从而适应于形而上学的本质,但却不能在形而上学范围内经验这种本质。因此之故,恰如在尼采之前的一切形而上学那里,对尼采来说也依然蔽而不显的是,形而上学的本质如何是根据存在之本质而得到规定的。所以,在尼采的形而上学中,强力意志与超人的本质之间的本质关系的根据必然是掩蔽着自己的。但在任何一种掩蔽中,都同时就有一种显现在起支配作用。存在者之本质(essentia)即强力意志所具有的存在(existentia),乃是相同者的永恒轮回。在这种永恒轮回中被思考的存在包含着与超人之本质的关联。但这种关联在其合乎存在的本质中必然是未曾被思考的。所以对尼采本人也模糊不清的是:思考超人(以查拉图斯特拉为形象)的思想与形而上学的本质处于何种关系之中。因此,《查拉图斯特拉如是说》这部著作的特性始终是蔽而不显的。只有当一种未来的思想已经到位,能够把这本“写给所有人的书又是无人能读的书”与谢林的《关于人类自由的本质的探究》(1809年),同时也与黑格尔的《精神现象学》(1807年),与莱布尼茨的《单子论》(1714年),放在一起加以思考,并且不仅是以形而上学方式思考这本著作,而是从形而上学之本质而来思考这部著作,这时,一种争辩的权利和义务也好,一种争辩的基础和视界也好,才被确立起来了。

要对超人的观念和形象——它们已经蒙受了特有的误解——生出愤怒,并且把这种愤怒假装为一种反驳,这是轻而易举

的,但却是不负责任的。困难的、但对未来的思想来说不可避免的是达到那种高尚的职责,正是出于这种职责,尼采思考了那种在强力意志的存在命运中注定要去承受对大地的统治的人类的本质。超人的本质并不是一种任意的颠狂症的通行证。它是一个由至高的自我克服过程构成的长链条的植根于存在本身的法则;这些至高的自我克服过程才使人游刃于存在者——存在者作为存在者归属于存在,而存在作为强力意志使它的意志本质显现出来,并且通过这种显现而开创一个时代,也即开创形而上学的最后时代。

根据尼采的形而上学,以往的人之所以被叫做以往的人,是因为他的本质虽然是由作为一切存在者的基本特征的强力意志所决定的,但他并没有把强力意志当作这一基本特征来经验和接受。超出以往的人的人则把强力意志当作一切存在者的基本特征,把它接受到他本己的意愿之中,并且因此在强力意志意义上来意愿自身。一切存在者作为在这种意志中被设定的存在者而存在。先前以目的和尺度的方式限定和规定了人之本质的东西,已经失去了它的无条件的、直接的、首先普遍地不可或缺地起作用的力量。那种超感性的目的和尺度世界不再来唤起和支撑生命。那个世界本身成了无生命的——死了。基督教信仰还将在这里那里存在。但在这样的世界里起支配作用的爱并不是现在所发生的事情的具有活生生效果的原则。超感性世界的超感性根据曾经被看作一切现实的有效的现实性;但它已成为非现实的了。这就是在形而上学上被思考的“上帝死了”这句话的形而上学意义。

我们还想继续对尼采这句话的必须以上述方式来思考的真理视而不见吗?如若我们还想这样做,那么无疑地,这句话通过这一奇特的蒙蔽并不就成为非真实的了。上帝还不是一个活的

上帝——如果我们继续致力于控制现实,而没有首先严肃地对待其现实性,追问其现实性,也没有去考虑,人是否如此游刃于他从存在而来被卷入其中的那个本质,以至于他能够根据其本质而不是借助于单纯措施的虚假帮助来经受这一命运。

毫无错觉地去经验尼采这句关于上帝之死的话的真理性的尝试,与对尼采哲学的信奉不是一回事。如果我们竟认为这是一回事,那么,凭这样一种同意是无助于思想的。我们只有通过思想才能关注一位思想家。这就要求我们去思考在这位思想家的思想中得到思考的一切本质性的东西。

如果上帝和诸神在上面所解释的形而上学经验的意义上已经死了,如果强力意志蓄意要成为对存在者之条件的一切设定的原则,也即一切价值设定的原则,那么,那种以对大地的统治为形态的对存在者之为存在者的统治便转向新的、为强力意志所规定的人的意愿了。《快乐的科学》是在1883年出版的,一年之后,尼采出版了《查拉图斯特拉如是说》。尼采以这样一句话结束了后书的第一部分:**“所有的神都已经死了:现在我们要使超人活起来!”**

粗粗一想,人们也许会认为,这话说的是:对存在者的统治从上帝转到人那里了;或者,更粗泛地看,似乎尼采用人取代了上帝。当然,有这样的看法的人们很少神性地看待上帝的本质。人是决不能取代上帝的位置的,因为人的本质达不到上帝的本质领域。相反地,与这种不可能性相比较,倒是可能发生某种更为阴森可怕的东西,而对这种东西的本质,我们几乎尚未开始予以思考。从形而上学上看,上帝所居有的位置,乃是对作为被创造者的存在者的产生作用和保存作用的位置。这个上帝的位置是不能空着的。取代这个上帝的位置,就会有另一个在形而上学上相应的位置开启出来,后者既不是上帝的本质领域,也不是

人的本质领域,但人又能进入一种与这个位置的优先的关系之中。超人并没有取代上帝,决没有取代上帝,不如说,超人的意愿所关心的那个位置乃是另一个领域,即,对在其另一种存在中的存在者作另一种根据说明的领域。这另一种存在者之存在这时已经成了主体性——而这一点正标志着现代形而上学的开始。

现在,一切存在者要么是作为对象的现实,要么是作为对象化的作用者(*das Wirkende*)——在这种对象化中对象之对象性得以构成自己。对象化在表象之际把对象投送给我思(*ego cogito*)。在这种投送(*Zustellen*)中,自我表明自身为它自己的行为(即表象着的投送)的根据,也即表明自身为一般主体(*subiectum*)。主体自为地就是主体。意识的本质是自我意识。因此,一切存在者不是主体的客体,就是主体的主体。存在者之存在普遍地植根于那种“面对自身摆置自身”(*Sich-vor-sich-selbststellen*)之中,从而植根于自身设置(*Sich-auf-stellen*)之中。在存在者之主体性范围内,人起立而入于他的本质的主体性中。人进入这种起立(*Aufstand*)之中。^①世界成为对象。在这一暴动性的对一切存在者的对象化中,大地,即那种首先必然被带人表象和制造(*Vor-und Herstellen*)之支配中的东西,被置入人的设定和辨析的中心中。大地本身只还能作为那种进攻的对象显示自身——这种进攻在人的意愿中设立自身为无条件的对象化。自然便普遍地显现为技术的对象,因为它出于存在之本质而被意愿。

在写作上面所引“疯子”一段的 1881—1882 年那陈子,尼采

① 此处译为“起立”的 *Aufstand* 在日常德语中有“起义、暴动”的意思。——译注

有这样一个笔记：“围绕对大地的统治而展开斗争的时代到了——这场斗争是以**哲学的基础学说**的名义来进行的”（大八开本版，第12卷，第441页）。

这话并不是说，为了使强力意志无条件地委身于其本质而围绕对作为原料领域的大地的无限制的利用的斗争，以及围绕对“人的材料”的毫无幻想的应用的斗争，明确地要求助于一种哲学。相反地，我们可以猜测，作为学说的哲学消失了，作为文化的构成物的哲学消失了，并且在眼下这种形态中的哲学也要消失了，因为哲学——只要它曾经是真正的哲学——已经把现实的现实性表达出来，并因此把存在者之为存在者带入其存在的历史中了。所谓“哲学的基础学说”并不是指学究们的理论教条，而是指关于存在者之为存在者的真理的语言，这种真理乃是形而上学本身——以强力意志的绝对主体性的形而上学为形态。

围绕大地之统治地位的斗争在其历史性的本质中已经是下面这个事实的后果，这个事实就是，存在者之为存在者以强力意志的方式显现出来，却没有被认识甚或理解为这种意志。随波逐流的行为学说和表象思想本来就决不去言说存在着的并因而发生着的東西。随着围绕大地之统治地位的斗争的开始，主体性的时代被逐入其完成之中。这种完成的意思之一是，在强力意志意义上存在的存在者按其方式并且在任何一个方面，对它自己的关于它本身的真理都是确定的，因而也是有意识的。意识是那种根据强力意志来意求的意愿的一个必然工具。着眼于对象化来看，意识的发生采取了计划(Planung)形态。它是在人通过对历史处境的不解而解而起立进入自我意愿这样一个范围里发生的。从形而上学上看，“处境”始终是主体行动的处境。任何一种对处境的分析都建立在主体性形而上学的基础之上，

无论它是否知道到这一点。

“伟大的正午”乃是最明亮的时代,也就是意识的时代;意识绝对地并且在每一个方面都意识到它自身是那样一种认识,这种认识的要义在于:有意地去意愿作为存在者之存在的强力意志,并且作为这种意愿向着自身发起暴动,去经受世界之对象化的每一个必然阶段,从而为一种尽可能相同和均衡的意愿保证存在者的持续的持存。但在这一意志的意愿中,人被一种必然性攫住,要一道去意求这种意愿的条件。这就是说:要设定价值并且按照价值来评价一切。这样,价值便决定着一切在其存在中的存在者。这就使我们面临下述问题:

什么存在(Was ist)——在现在这个时代里,在强力意志的绝对统治公然到来,并且这种公然的东西及其公开性本身成为这种意志的一个功能的时代里?什么存在呢?我们并不是要追问每个人都能各按需要,随时在强力意志领域内为之提供证明和消除证明的那些事件和事实。

什么存在?我们并不是要追问这个或那个存在者,而是要追问存在者之存在。更好地说,我们要追问:存在本身的情形如何?我们也不是无的放矢地做这种追问,而是要着眼于存在者本身之真理来追问——这种真理以强力意志的形而上学为形态而诉诸语言。在这个正在兴起无条件的强力意志的统治的时代里,存在的情形如何呢?

存在成了价值。对持存之持续状态的维持(Beständigkeit der Beständigkeit des Bestandes)乃是一个必要的、由强力意志本身所设定的对它自身的保证的条件。但除了把存在特别地提升为价值,还能对存在作更高的评价吗?不过,由于存在被尊为一种价值,它也就被贬降为一个由强力意志本身所设定的条件了。只要存在一般地被评价并从而被尊奉,则存在本身先就已经丧

失了其本质之尊严。如果存在者之存在被打上价值的印记,并借此就确定了它的本质,那么,在这一形而上学范围内,也即始终在这个时代的存在者本身的真理的范围内,任何一条达到存在本身之经验的道路就都被抹去了。在此作这一番谈论时,我们假定了也许我们根本不可作出的假定,即,总是有这样一条通向存在本身的道路,并且一种对存在的思想一向已经思考了存在之为存在。

自其开端以来,西方思想所思考的始终是存在者之为存在者,而没有思及存在及其本己的真理。其间它只是以这样一种真理性思考了存在,以至于它十分笨拙地在一种未曾被经验、因而未经清理的多义性中把“存在”这个名称表达出来。这种始终未思及存在本身的思想乃是西方历史的简单的、包含一切的、从而神秘莫测的、未曾被经验的事件(Ereignis);而西方历史眼下就要扩张为世界历史了。最后,在形而上学中,存在沦为一种价值了。从中表明,存在并没有得以成为存在。这意味着什么呢?

存在之情形如何?存在无情形可言。^①如果恰恰从这里才呈示出一直被掩蔽着的虚无主义的本质,那又如何呢?价值思想于是就是纯粹的虚无主义吗?但尼采却把强力意志的形而上学理解为虚无主义的克服。实际上,只要虚无主义仅仅被理解为最高价值的废黜,而强力意志被思考为根据一种最高价值的重新设定而对一切价值的重估的原则,那么,强力意志的形而上学就是一种对虚无主义的克服了。但在这种对虚无主义的克服中,价值思想却被提升为一个原则了。

然而,如果价值不能让存在成其为存在,让存在作为存在本身而存在,那么,所谓的克服首先就是虚无主义的完成。因为现

① 原文为:Wie ist es mit dem Sein? Mit dem Sein ist es nichts.——译注

在,形而上学不仅不思存在本身,而且这种对存在的不思还被掩盖在一种假象之中,仿佛它由于把存在评价为价值就以最隆重的方式思考了存在,以至于一切存在之问都变得多余的了。但如果就存在本身来看,那种按照价值来思考一切的思想就是虚无主义,那么,就连尼采对虚无主义的经验——即认为虚无主义就是最高价值的废黜——也是一种虚无主义的经验了。对超感性世界的解释,对作为最高价值的上帝的解释,并不是根据存在本身来思考的。对上帝和超感性世界的最后一击就在于,上帝,这个存在者之存在者(das Seiende des Seienden),被贬低为最高价值了。对上帝的最猛烈的一击,并不是上帝被认为不可知的,也不是上帝的存在被证明为不可证明的,而是:被认为是现实的上帝被提升为最高价值了。因为这一击并非来自那些不信上帝的游手好闲之辈,而是来自那些信徒及其神学家们,这些人夸夸其谈,谈论一切存在者的至高存在者(das Seiendsten alles Seienden),而向来不想去思考存在本身,以便从中能够认识到:从信仰方面看,这种思想和那种谈论,如果它们去干涉信仰神学的话,就都不外乎是一种渎神。

至此,也只是有了一道微弱的光,稍稍照亮了那个幽暗的问题。我们在倾听那段关于疯子的话时就想向尼采提出这个问题了:人究竟如何能够杀死上帝?而显而易见,尼采思考的恰恰就是这一点。因为在整段话中只有两句是特别加了着重号的。一句是:“我们把它杀死了”,即把上帝杀死了;另一句说:“虽然他们已经做了这件事”,也就是说,人们已经做了杀死上帝的行为,虽然他们至今还对此闻所未闻。

这两个加着重号的句子给出了对“上帝死了”这句话的解释。这句话并不意味着——仿佛是出于否定和庸俗的仇恨而说的——:没有上帝。这句话意味着更凶狠的东西:上帝被杀死

了。因此才显露出一个决定性的思想。但这当儿,理解却变得更困难了。因为我们更愿意把“上帝死了”这句话的意思理解为:上帝本身从自身而来已经远离它的活生生的在场了。而要说上帝是被别的东西,甚至是被人杀死的,这是不可思议的。尼采本人对这一思想也惊奇不已。唯因此,紧接着“我们把它杀死了——你们和我!我们都是凶手!”这句关键的话之后,尼采就让疯子问:“但我们是如何杀死上帝的呢?”尼采以三个形象来描绘问之所问,他通过重复这个问题来解释这个问题:“我们又如何将海水吸光?是谁给我们海绵去把整个地平线拭掉?当我们把地球移离太阳照耀的距离之外时又该做些什么?”

对最后这个问题,我们可以回答说:当人们把地球移离太阳照耀的距离之外时,人们要做的就是去言说最近三个半世纪以来的欧洲历史。但在这一历史的根基中,与存在者一道发生了什么事情?当尼采说出太阳与地球的关系时,他所想到的不只是现代自然观中的哥白尼转向。“太阳”这个名称立即让我们想到柏拉图的譬喻。在这个譬喻中,太阳和太阳光的领域是这样一个区域,在那里,存在者按其外观、外表(即理念)而显现出来。太阳构成并限定存在者之为存在者在其中显示自身的那个视界。“地平线”意指作为真实存在者的超感性世界。它同时也是像大海那样拥抱一切、涵盖一切的整体。作为人的栖留之所的大地被移离太阳照耀的距离之外了。那个自在存在的超感性领域不再作为决定性的光亮降临人世。整个视界被拭掉了。存在者之为存在者整体,即大海,被人们吸干了。因为人起身而人我思(ego cogito)的自我性中了。随着这一起立,一切存在者都成了对象。存在者作为客体而被汲入主体性的内在之中了。地平线不再自发地闪光。它无非是在强力意志的价值设定中被设定的观点。

以三个形象(太阳、地平线、大海)为引线,——它们对思想来说也许还不同于形象——,这三个问题解释了上帝被杀死这个事件的意思。此所谓杀死,是指人把自在存在的超感性世界消除掉了。杀死指的是一个过程,在这个过程中,存在者之为存在者并没有彻底被消灭,而也许是在其存在中变了样。但在这个过程中,人也变了样,而且首先是人变了样。人变成那个消除自在存在者意义上的存在者的人。人起立而入于主观性中的过程使存在者成了对象。但对象乃是通过表象而站立起来的。对自在存在者的消除,也即把上帝杀死,这是在那种持存保证(Bestandsicherung)中实现的;通过这种持存保证,人便为自己保证了质料的、身体的、心灵的和精神的持存——但这是由于他自己的确信的缘故,这种确信意欲取得对作为可能对象的存在者的统治,目的是为了与存在者之存在即强力意志相符合。

作为确信之获得的保证植根于价值设定。这种价值设定控制了一切自在存在者,并因此把它们当作自在存在者而杀死了。杀死上帝过程中的这最后一击是由那种形而上学来提供的,后者作为强力意志的形而上学进行着价值思考意义上的思想。由这一击,存在被打倒在地,成了纯粹的价值。但尼采本人不再把这最后一击视为从存在本身来看的一击。可是,尼采不是说“我们都是凶手!——你们和我!”吗?确实如此。据此,尼采也还把强力意志的形而上学理解为虚无主义。不过,这对尼采来说却仅仅意味着,作为在重估以往一切价值意义上讲的反动过程,强力意志的形而上学确定地、从而最显明地实行着那种先行的“对以往的最高价值的重估”。

但恰恰那种根据一切价值设定的原则而作的对价值的重新设定,是尼采不再能够思考为一种杀死和虚无主义的。在自我意愿的强力意志视界内,也即在价值和价值设定的视野中,这种

重新设定不再是一种废黜。

然而,如果着眼于存在者之为存在者,也即从存在的角度,来思考价值设定,则这种价值设定本身的情形又如何呢?那样的话,价值思考就是彻底的杀死了。它不仅是在其自在存在方面击倒了存在者之为存在者,而是完全把存在给干掉了。还需要存在的时候,存在也只能作为一种价值起作用。强力意志的形而上学的价值思想在一种极端的意义上是致命的,因为它根本就不让存在本身进入涌现中,也即进入其本质的生命力中。根据价值的思想自始就不让存在本身得以在其真理中成其本质。

但是,这一斩草除根的杀死首先是,并且仅仅是强力意志的形而上学的方式吗?只有这种把存在解释为价值的做法才不让存在本身成为它所是的存在吗?情形若此,那么在尼采之前的时代里的形而上学就必定已经经验、思考了存在本身,或者至少已经追问了存在本身。但我们哪儿也找不到这种对存在本身的经验。我们哪儿也看不到一种思想,是思存在本身的真理的,从而是把真理本身作为存在来思考的。甚至当作为西方思想的开端的前柏拉图思想为柏拉图和亚里士多德的形而上学的展开作准备时,也没有思存在本身。“存在是”【ἔστιν(ἔδν) γὰρ εἶναι】^①固然是命名存在本身的,但它恰恰不是把在场思为从其真理而来的在场。存在之历史始于、而且必然始于存在之被遗忘状态(Vergessenheit des Seins)。所以说到底,存在本身在其真理中始终未被思,这不能归咎于强力意志的形而上学。进一步讲,这种奇怪的缺席只能归咎于作为形而上学的形而上学。但什么是形而上学?我们知道形而上学的本质吗?形而上学本身能够知

① 巴门尼德的残篇第六。——译注

道它的本质吗？如果形而上学理解这一本质，那也只是在形而上学上理解它。但形而上学的关于形而上学的概念始终滞后于形而上学的本质。这也适合于任何一种逻辑，假定后者根本上还能思考逻各斯(λόγος)的本质的话。一切关于形而上学的形而上学，和一切试图以某种方式超过形而上学的哲学逻辑，都最稳当地落到了形而上学下面，而不知道它们自身在这样做时掉到哪里去了。

这当儿，对我们的沉思来说，至少是虚无主义之本质的一个特性变得清晰一些了。虚无主义的本质植根于那种历史，根据这种历史，在存在者之为存在者整体的显现中并没有发生存在本身及其真理，而且其情形是，存在者之为存在者的真理是由于存在之真理的缺席才适合于存在。诚然，尼采在虚无主义开始完成的时代里经验到了虚无主义的某些特性，同时对它们作了虚无主义式的解说，从而完全掩埋了它们的本质。不过，尼采就如同他之前的任何一种形而上学，根本没有认识到虚无主义的本质。

但如果虚无主义的本质植根于历史中，以至于在存在者之为存在者整体的显现中存在之真理是缺席的，并因此而没有发生存在本身及其真理，那么，作为存在者之为存在者的真理的历史，形而上学本质上就是虚无主义。此外，如果形而上学是欧洲的和由欧洲所决定的世界历史的历史根据，那么，这种世界历史就在一种完全不同的意义上是虚无主义的。

从存在之命运来思考，“虚无主义”的虚无(nihil)意味着：根本就没有存在。存在没有达到其本己的本质的光亮那里。在存在者之为存在者的显现中，存在本身是缺席的。存在之真理失落了。它被遗忘了。

这样来看，虚无主义在其本质中就是一种与存在本身同时

进行的历史。于是,在存在本身的本质中就包含着这样一回事,即,存在由于自行隐匿而始终未曾被思。存在本身自行隐匿入其真理中。它庇护自身进入这种真理中,并在这种庇护(Bergen)中遮蔽自身。

由于看到了这种对其本己的本质的自行遮蔽的庇护,我们也许就触着了那种神秘(das Geheimnis)的本质——存在之真理就是作为这种神秘而成其本质的。

据此,形而上学本身就不只是对一个还有待思考的存在问题的耽搁。它更不是一种错误。作为存在者之为存在者的真理的历史,形而上学乃是从存在本身之命运而来成其大事的。形而上学在其本质中乃是被扣留着的、因而未曾被思的存在本身之神秘。要不然,则一种努力遵循有待思的东西(即存在)的思想就不能不停地去追问:什么是形而上学?

形而上学是存在本身的历史的一个时代。但在其本质中,形而上学就是虚无主义。虚无主义的本质归属于历史,而存在本身即是作为这种历史而成其本质的。然而,只要虚无(Nichts)无论如何指向存在,那么,对虚无主义的存在历史的规定至少更能表明那样一个领域,在其中,虚无主义的本质变得可经验的,从而成为我们的思想所关心的某种被思考的东西。我们习惯于从“虚无主义”这个名称那里首先听出一个不谐和音。但如果我们来思考虚无主义的存在历史的本质,则在对这个不谐和音的倾听中立即就出现了某种棘手的東西。“虚无主义”这个名称表示,它所指的东西根本上是 nihil(虚无)。虚无主义意味着:一切在任何方面都是虚无。“一切”是指存在者整体。但如果存在者作为存在者被经验了,那它就处在它的每一个方面中。因此,虚无主义就意味着:存在者之为存在者整体是虚无的。但存在者从存在而来是其所是并且如其所是地存在。假如

一切“是”(ist)都系于存在(Sein),那么虚无主义的本质就在于,存在本身是虚无的。存在本身乃是在其真理中的存在,而这种真理归属于存在。

如果我们在“虚无主义”这个名称中听到另一种音调,从中听出上面所说东西的本质,那么,我们也就以不同的方式听到那种形而上学思想的语言,这种形而上学思想已经经验到了虚无主义的某些东西,但又不能思考它的本质。也许终有一天,我们听到另一种音调,将以全然不同于以往的方式来思索这个虚无主义的刚刚开始完成的时代。也许我们进而会认识到,无论是政治的还是经济的角度,无论是社会学的还是技术和科学的角度,甚至形而上学的和宗教的角度,都是不充分的,都不足以去思考在这个时代里发生的事情。给予思想以有待思的东西的,并不是某种深深地隐藏着深层意义,而是某种平易近人的东西,是最平易近人的东西;因为它只是这样一种东西,所以我们往往就已经把它忽略不顾了。我们没有关注这种忽略,而是通过这种忽略不断地去实施那种在存在者之存在那里发生的杀害。

为了关注于此,并且学会这种关注,我们只消去思考一下那个疯子关于上帝之死所说的话以及他是如何说出这话的。也许我们现在不会再那么匆忙地放过上面解释过的那段话的开头几句,就是:那个疯子“不停地喊叫:我寻找上帝!我寻找上帝!”

此人何以是疯子?他发疯了。^①因为他被移离出以往的人的层面,在这个层面上,那些已经成了非现实的超感性世界的理

① 此句中的“发疯”(ver-rückt)与下文的“被移离出”(ausgerückt)、“被移到……之外”(hinausgerückt)和“被移入”(eingerückt)有相同的词根 rücken(移、推)。——译注

想被假装为现实的东西,而它们的反面则变成现实的了。这个发疯的人被移到以往的人之外。但这样一来,他只不过是完全被移入以往的人的先行决定了的本质之中——即成为理性动物(animal rationale)。因此,这个如此这般发疯的人与那种“不信上帝”的公共游民毫无共同之处。因为公共游民们之所以不信神,并不是由于上帝本身对他们来说变得不值得信仰了,而是由于这些游民本身不再能够寻找上帝,从而放弃了信仰的可能性。他们不再能够寻找,是因为他们不再思想。公共游民们废除了思想,以连篇累牍的废话取而代之;在这种废话以为它自己的意思受到危害之际,它往往嗅到了虚无主义的气息。这种总还在不断发生的对于真正的虚无主义的自我蒙蔽,试图以这种方式来为它对思想的畏惧制造借口。但这种畏惧乃是对畏惧的畏惧。

相反地,从尼采这段话的开头几句话可以清楚地看到——而对那些能够倾听的人们来说,根据这段话的最后几句就可以更清楚地看到——,疯子却是叫喊着上帝而寻找上帝的人。在这里,莫非实际上是一位思想者在作歇斯底里的叫喊?而我们的思想的耳朵呢?我们的思想的耳朵总还没有倾听这叫喊吗?只消它还没有开始思想,它就还听不到这种叫喊。而思想何时开始思想呢?唯当我们已经体会到,千百年来被人们颂扬不绝的理性乃是思想的最顽冥的敌人,这时候,思想才能启程。

孙周兴 译

形而上学的存在-神-逻辑学机制^{*}

我们这个研究班意在开始做一次与黑格尔的对话。与一位思想家的对话只能论及思想的事情。照既有的规定看，“事情”(Sache)意味争执、有争议的东西，它唯对思想而言，是与思想相关的那种事件。但绝不是说，这种有争执的东西的争执仿佛才由思想来挑起。思想的事情就是一种争执的自身有争议的东西。我们德文中的“争执”(Streit)一词(即古高地德语中的strit)，首先并不意味着“不和”，而是意味着“窘迫”。思想的事情首先把思想带向其事情，并且使思想从这种事情而来获得其本身——如此这般地，思想的事情逼迫着思想。

对黑格尔来说，思想的事情乃是：思想之为思想。为了不至于以心理学的和认识论的方式曲解了这种对事情的界定，亦即思想之为思想，我们必须做一个解说性的补充：思想之为思想——在所思之所思状态的展开了的丰富性中。此处所谓所思之所思状态(Gedachtheit des Gedachten)，我们只能从康德的角度来了解，即从先验之本质方面来了解；而黑格尔则是绝对地——

* 本文系海德格尔 1957 年 2 月 24 日在托特瑙堡做的报告。同年收入《同一与差异》一书，由纳斯克出版社(弗林根)出版；该书现被辑为海德格尔《全集》第十一卷。中译文据《同一与差异》第三版译出。——编者

对他而言即抽象地——来思考这种先验的。黑格尔说这种对思想之为思想的思考“纯粹是在思想的要素中”展开的(《哲学全书》,导论,第14节),这时候,他的目标即在于思考这种先验。倘若以一个扼要的、但难以得到合乎事情的考虑的名目来讲,上述意思即:思想的事情对黑格尔来说就是“观念”(der Gedanke)。而此“观念”展开到它的最高的本质自由,就是“绝对理念”。对于“绝对理念”,黑格尔在《逻辑学》结尾处说道(拉松版,第二卷,第484页):“唯有绝对理念是**存在**,是不消逝的生命,是自知的真理并且是全部真理”。黑格尔本人因而明确地给予他的思想的事情以那个凌驾于西方思想的整个事情之上的名称,即:**存在**(Sein)。

(在研究班上,大家探讨了“存在”一词的多样而又统一的用法。对黑格尔来说,存在首先意味着——但**决非仅仅**意味着——“无规定的直接性”。这是从决定性的中介方面来考察存在,也即从绝对概念方面并且因此就是根据这种绝对概念,来考察存在。“存在的真理就是本质”,也即绝对的反思。本质的真理就是无限的自我知识意义上的概念。存在是思想的绝对的自我思想。而唯有绝对思想才是存在的真理,“是”存在。真理在这里普遍地意味着:可知之物本身的对其自身确定的被意识状态。)

但是,黑格尔也在一种与先前的思想史的对话中合乎实情地思考了他的思想的事情。黑格尔乃是能够、并且不得不作这种思考的第一人。黑格尔与哲学史的关系是一种抽象的关系,并且仅仅作为这种关系,才成为一种历史性的关系。历史运动的特征是一个辩证过程意义上的事件。黑格尔写道(《哲学全书》,第14节):“在哲学史上呈现出来的思想的这同一种发展过程也在哲学本身中呈现出来,但却摆脱了那种历史性的外部状

态,纯粹是在思想的要素中呈现出来的”。

我们目瞪口呆。按黑格尔自己的话说,哲学本身与哲学史竟处于外部状态的关系中。不过,黑格尔所见的外部状态绝不是完全表面的和无关痛痒的东西这种粗俗意义上的外部。外部状态在此意味着那种外在,与绝对理念相对的一切历史和每一个现实进程就停留在这种外在中。这里所解说的与理念相关的历史的外部状态表现为理念的自我外化的结果。外部状态本身就是一个辩证的规定。所以,当人们断定黑格尔已经在哲学上把历史的观念与系统的思想统一起来时,人们就远远地落后于黑格尔的真正想法了。因为黑格尔所要探讨的既不是历史,也不是在一种学说意义上的体系。

上述关于哲学及其与历史的关系的评论意图何在呢?它意在挑明,思想的事情对黑格尔来说本身就是历史性的,而这是在发生事件意义上讲的历史性。^①发生事件的过程特性是由存在的辩证法决定的。思想的事情在黑格尔那里就是存在,作为自我思考着的思想的存在,这种思想唯在其抽象的展开过程中才达到自身,并因此经历那些各不相同的已展开了的、从而首先必然未展开的形态的阶段。

对黑格尔来说,唯从如此这般被经验的思想之事情中,才产生出一个独特的准则,即决定着他与先前的思想家对话的方式的尺度。

由此可见,如果我们试图与黑格尔作一次思想的对话,那么,我们不仅必须与黑格尔一道谈论同一事情,而且必须与他一道以同一方式谈论同一事情。但同一(das Selbe)并非相同(das Gleiche)。在相同的东西中区别消失了。而在同一的东西中区别

① “发生事件”是对德语 Geschehen 一词的翻译。——译注

别显现出来。一种思想愈明确地以同一方式为同一事情所关涉,则区别就愈是咄咄逼人地显现出来。黑格尔抽象地-历史性地思考存在者之存在。但就黑格尔的思想归属于历史的某个阶段而言(这绝不意味着黑格尔的思想是属于过去的东西),我们试图以同一方式,也即历史性地,来思考黑格尔所思考的存在。

思想之所以能够持留于其事情那里,只是因为思想在此持留中总是变得更合乎事情,这同一事情对思想来说变得更有争议。以此方式,事情对思想提出要求,要求思想通过解决事情而去经受在其实情中的事情,借助于一种响应去承受事情。持留于其事情那里的思想——如果这种事情是存在——必须从事存在之分解(Austrag des Seins)。^①因此,我们便得以坚持在与黑格尔的对话中并为了这种对话而事先更为清晰地说明同一事情的一同性。这一点要求所说的东西能够在与哲学史的对话中揭示出思想之事情的区别,同时也揭示出历史性的东西的区别。我们在这里势必只能简明扼要地作这种说明。

为了说明在黑格尔的思想与我们所尝试的思想之间存在着的区别,我们要注意三点。

我们问:

一、在黑格尔那里和在我们这里,思想的事情是何种事情?

① 或可译为“存在之解决”。在日常德语中, Austrag 一词有“解决、裁决、调解”等义;其动词形式 austragen 有“解决、澄清、使有结果、分送”等义。海德格尔认为“事情”意味“争执”,而思想的“事情”是“存在”,故有“存在之解决(调解)”一说。在本文接着的讨论中,海氏以 Austrag 一词采思存在与存在者之“差异”的区分化运作,并赋予此词以中心词语的地位。我们权且译之为“分解”,勉强取“区分”和“解决”之意。海氏在《同一与差异》一书的“前言”中说:“至于差异如何来自同一之本质,读者应当通过倾听在本有(Ereignis)和分解(Austrag)之间起作用的一致音调而亲自去发现”。——译注

二、在黑格尔那里和在我们这里,与思想史的对话的尺度是何种尺度?

三、在黑格尔那里和在我们这里,这种对话的特征是何种特征?

关于第一个问题:

对黑格尔来说,思想的事情乃是存在——鉴于在绝对思想中并作为这种绝对思想的存在者的所思状态来看的存在。

对我们来说,思想的事情是同一东西,因而就是存在,但这是就存在与存在者的差异而言的存在。

说得更明确些:在黑格尔那里,思想的事情乃是作为绝对概念的观念。在我们这里,暂时可以说,思想的事情乃是作为差异的差异(die Differenz als Differenz)。

关于第二个问题:

在黑格尔那里,与哲学史的对话的尺度乃是:进入先前的思想家之所思的力量和范围之中。并非偶然地,在与斯宾诺莎的对话过程中,并且在与康德的对话之前,黑格尔强调了他的准则(《逻辑学》,第三章,拉松版,第二卷,第216页以下)。在斯宾诺莎那里,黑格尔看到了已完成的“实体的观点”,但后者不可能是最高的观点,因为存在还没有同样地、明确地从根本上被思考为自我思考着的思想。存在作为实体和实体性还没有展开为具有绝对主体性的主体。不过,斯宾诺莎总是重新引起德国唯心主义整个思想的注意,并且同时也把后者置于矛盾之中,因为他使思想从绝对者开始。与之相反,康德的道路则是另一条道路,对绝对唯心主义思想和一般哲学来说,远不如斯宾诺莎的体系具有决定性。黑格尔在康德关于统觉的原始综合的观念中看到了

“抽象发展的最深刻的原则之一”(同上,第227页)。在思想家之所思中——只要它能够作为进入绝对思想中的当下阶段而被扬弃——,黑格尔找到了思想家的各自的力量。绝对思想之所以是绝对的,唯因为它在其辩证的-抽象的过程中运动,并且为此而要求分阶段的发展。

对我们来说,与历史传统的对话的尺度是同一的,也就是要进入早先的思想的力量之中。只不过,我们不是在已被思的东西中,而是在一种尚未被思的东西中寻求这种力量;而已被思的东西要从尚未被思的东西中获得其本质空间。但只有已被思的东西才为尚未被思的东西做好准备,后者总是重新栖留于其流溢中。未被思的东西的尺度并没有导致把先前被思的东西包括在一种始终还更高的、超过先前被思的东西的发展过程和系统中,相反,它要求把传统思想释放到它的还依然被贮存下来的曾在者(Gewesenes)中。这个曾在者原初地贯通并支配着传统,始终先行于传统而现身,但又没有合乎本己地得到思考,没有被思考为开端者(das Anfangende)。

关于第三个问题:

对黑格尔来说,与先前的哲学史的对话具有扬弃之特征,也即具有在绝对的建立意义上的中介性概念理解的特征。

对我们来说,与思想史的对话的特征不再是扬弃,而是返回步伐(der Schritt zurück)。

扬弃引向被绝对地设定的真理的提高着-聚集着的区域,而这种真理乃是在自知的知识的被完全展开了的确定性意义上的真理。

返回步伐指向那个迄今为止被跳越了的领域,由此领域而来,真理之本质才首先成为大可一思的。

着眼于事情,着眼于一种与思想史的对话的尺度和特征,我们对黑格尔的思想与我们的思想的区别作了上述简略的描绘;下面,我们试图稍为清晰地开始进行这次已经开始的与黑格尔的对话。这就是说,我们要大胆试验一下返回步伐。“返回步伐”这个名称容易引起多重误解。“返回步伐”并非指某个个别的思想步伐,而是指思想运动的方式,指一条漫长的道路。只要返回步伐规定着我们与西方思想史的对话的特征,思想便以某种方式离开了哲学中迄今被思的东西。思想退回到它的事情面前,即退回到存在面前,从而把被思的东西带入一种面对(Gegenüber)之中;在此面对中,我们洞察这种历史之整体,而且是着眼于那种东西,这种东西构成这整个思想的源泉——因为此源泉一般地为这整个思想备下了逗留之所。与黑格尔不同,这种东西并不是一个遗留下来的、早已被提出来的问题,而是在这种思想史中普遍地未被追问的东西。暂时而且不可避免地,我们用传统语言来命名它。我们称之为存在与存在者之间的**差异(Differenz)**。返回步伐从那个未被思的东西,也即从差异之为差异,进入有待思的东西之中。有待思的东西乃是差异之**被遗忘状态**。这里有待思的被遗忘状态乃是从 $\Delta\eta\theta\eta$ (遮蔽)方面被思考的差异本身之掩蔽,这种掩蔽本身原初地自行隐匿了。被遗忘状态归属于差异,因为差异归属于被遗忘状态。被遗忘状态并非根据人类思想的某种健忘,事后才侵袭到差异头上。

存在与存在者之差异乃是一个区域,在此区域范围内,形而上学,即西方思想,能够在其本质之整体中成为其所是。因此,返回步伐从形而上学而来进入形而上学之本质中。关于黑格尔对“存在”这个多义的主导词语的用法的评论使我们认识到,有关存在和存在者的谈论决不能固定在“存在”的澄明历史的某一

个阶段上。关于“存在”的谈论也决没有在某一个类的意义上理解“存在”这个名称；而历史上提出的关于存在者的学说作为个别的情形就隶属于那个类的空洞普遍性。“存在”时时命运性地(geschicklich)说话,并因此完全为传统所贯通和支配。

但从形而上学而来进入形而上学之本质中的返回步伐要求一种持久和耐性,一种其尺度不为我们所知的持久和耐性。只有一点是明白的:此步伐需要一种必须此时此际就冒险进行的准备工作;而这乃是鉴于存在者之为存在者整体,存在者现在如何存在,以及如何开始显然更为清楚地自行显示出来。现在存在的东西被现代技术的本质的统治地位打上了烙印,这种统治地位已经在全部生命领域中通过诸如功能化、技术完善、自动化、官僚主义化、信息等等可以多样地命名的特色呈现出来。正如我们把关于生命的观念称为生物学,关于为技术之本质所支配的存在者的描述和构成,也可以叫做技术学。^①这个术语可以用作表示原子时代的形而上学的名称。从形而上学而来进入形而上学之本质中的返回步伐,从当代来看并且根据对当代的洞察来理解,乃是从技术学和对时代的技术学上的描绘和说明而来进入有待思的现代技术之本质中。

凭这一提示,我们就可以防止对“返回步伐”这个名称的另一种明显的误解,也即那种看法:返回步伐就是在历史学上回到西方哲学的最早期的思想家那里。可是,返回步伐把我们引向何方,这只有通过步伐的实行才展开和显示出来。

为了通过我们这个研究班而获得对黑格尔形而上学整体的一种洞察,我们姑且选择了对一个段落的探讨,就是《逻辑学》第

^① 这里译为“技术学”的 Technologie 一词在日常德语中意为“工艺学、工艺”。——译注

一编“存在学说”开头那个段落。光是这个段落的标题的每个词就足供我们思考的了。此标题为：“必须用什么作科学的开端？”黑格尔对此问题的回答在于证明：开端具有“抽象的本性”。这就是说：开端既不是某种直接的东西，也不是某种间接的东西。我们尝试用一个抽象的句子来道出开端的这一本性：“开端乃是结果”。按“是”(ist)的辩证多义性来看，此话有多重意思。首先，此话表示：开端乃是——就此词中的结果之义看——从自我思考着的思想的辩证运动的完成而来的回跳(Rückprall)。这种运动的完成，即绝对观念，乃是完全展开了的整体，是存在的全部丰富性。从这种全部丰富性而来的回跳给出存在之空虚。在科学(绝对的、自知的知识)中必须用存在之空虚作开端。运动的开端和终结，首先这种运动本身，处处都是存在。存在现身为由进入最极端的外化过程中的丰富性和进入自我完成了的丰富性中的外化过程构成的在自身中循环的运动。因此，对黑格尔来说，思想的事情乃是作为在自身中循环的存在的自我思考着的思想。在一种不仅合理的、而且必然的倒转中，关于开端的抽象命题乃是：“结果是开端”。只要从结果中产生出开端，那就必须真正地以结果为开端。

这话的意思与黑格尔在讨论开端的这个段落的结尾处附带地以括号插入的那个评注的意思相同(拉松版，第一卷，第63页)：“(而且上帝或许有作为开端的最不容争辩的权利)”。按照这个段落的标题上的问题来看，要讨论的是“科学的开端”。如果科学必须以上帝为开端，那么，它就是关于上帝的科学，即神学。在这里，“神学”这个名称是在其较晚出的意义上说的。据此，神之学(Theo-logie)乃是关于上帝的表象性思想的陈述。最初，θεολογος, θεολογία 意指关于诸神的神话的—诗意创作的道说，与信仰学说和教会教义无关。

何以“科学”(die Wissenschaft)——自费希特以来,它乃是表示形而上学的名称——就是神学呢?答曰:因为科学是那种知识的系统的发展,而存在者之存在本身就作为这种知识而认识自己,并因而真实地存在。表示关于存在的科学,也即关于存在者之为一般存在者的科学,有一个学院式的、在中世纪到近代的过渡时期里出现的名称,叫做存在学(Ontosophie)或者存在论(Ontologie)。但是,西方形而上学自其在希腊发端以来还未与存在论和神学这些名称维系在一起。所以,在我的教授就职讲座《形而上学是什么?》中,我把形而上学规定为关于存在者之为存在者和存在者整体的问题。存在者整体的整体性乃是存在者的统一性,后者作为产生着的根据而统一起来。对每个识字者来说,这都意味着:形而上学是存在-神-逻辑学(Onto-Theo-Logie)。谁从生长渊源中经验了神学,不仅经验了基督教信仰的神学,而且经验了哲学的神学,他在今天就宁可在思想领域里对上帝保持沉默了。因为形而上学的存在-神学特征对思想来说变得大可追问了,而这并不是由于某种无神论,而是由于某种思想的经验——形而上学之本质的尚未被思的统一性已经在存在-神-逻辑学中向这种思想显示出自己了。但只要思想没有任意地、因而不得体地中断与它的命运性的传统的对话,那么,形而上学的这种本质对思想来说就始终还是最值得思想的东西。

在《形而上学是什么?》第五版(1949年)增补的导论中,我对形而上学的存在-神学本质作了明确的提示(第17、18页;第七版,第18、19页)。可是,断言形而上学是神学,乃因为形而上学是存在论——这恐怕为时过早。首先人们会说:形而上学之所以是神学,是一种关于上帝的陈述,是因为上帝进入哲学之中了。这样,关于形而上学的存在-神学特征的问题就尖锐化为这样一个问题:上帝如何进入哲学之中,不仅进入近代哲学之中,

而且进入哲学本身之中？唯当此问题首先作为问题得到了充分的展开，此问题才能获得解答。

上帝如何进入哲学之中？只有当上帝要进入其中的那个东西即哲学本身已得到了充分的澄清，这时候，我们才能合乎实情地深思此问题。只消我们仅仅以历史学方式搜寻一下哲学史，我们便将处处都发现，上帝进入哲学中了。但假如作为思想的哲学乃是自由的、自发地完成的对存在者之为存在者的参与（*Sich-einlassen*），那么，上帝之所以能够进入哲学之中，就只是因为哲学自发地——按照其本质——要求上帝进入它之中，并规定着上帝如何进入它之中。因此，“上帝如何进入哲学之中？”这个问题重又归咎于以下问题：形而上学的存在-神学的本质机制从何而来？采纳如此被提出的问题，这却意味着：实行返回步伐。

现在，在此返回步伐中，我们思考全部形而上学的存在-神学结构的本质来源。我们问：上帝，以及与上帝相应的神学，以及与神学相应的存在-神学特征，如何进入形而上学之中？我们要在一种与哲学史整体的对话中提出此问题。但我们同时也要根据对黑格尔的特殊考察来发问。这促使我们首先去思考某种稀奇古怪的东西。

黑格尔在存在的最空虚的空虚中，也即在最高的普遍性中，来思考存在。他同时也在存在的完成了的完全的丰富性中来思考存在。可是，黑格尔并没有把思辨哲学，也即真正的哲学，称为存在-神学，而是把它称为“逻辑学”。以这一称法，黑格尔表达出某种决定性的东西。当然，我们可以指出，实际上对黑格尔来说思想的事情是“观念”，此词只被理解为单数；由此，我们或许很容易说明这一把形而上学命名为“逻辑学”的做法了。按照古老的用法，观念、思想明显地是逻辑学的主题。的确如此。但

同样无可争辩的确定事实是,黑格尔与传统相一致,在存在者之为存在者和存在者整体中,在存在从其空虚向其展开了的充实的运动中,找到了思想的事情。

然而,“存在”究竟如何会突然把自己呈现为“观念”的?要不是由于存在先行被烙印为根据,而思想——因为它与存在是共属一体的——以探究和论证的方式聚集于作为根据的存在,此外又会如何呢?存在显示自身为观念。这就是说:存在者之存在揭示自身为那个自我探究和自我论证的根据。按其本质来源来看,根据、Ratio 就是:聚集着的让呈现意义上的逻各斯(Λόγος),即 Έν Πάντα。因此,说到底,对黑格尔来说,“科学”,也即形而上学,之所以是“逻辑学”,并不是因为科学以思想为课题,而是因为思想的事情始终是存在,而自从存在在逻各斯(Λόγος)的烙印中,也即在奠基性的根据的烙印中,获得其揭示的早期时代以来,存在就占用着作为论证((Begründen)的思想。

形而上学思考存在者之为存在者,也即普遍存在者。形而上学思考存在者之为存在者,也即整体存在者。形而上学既在探究最普遍的东西(也即普遍有效的东西)的统一性之际思考存在者之存在,又在论证大全(也即万物之上的最高者)的统一性之际思考存在者之存在。这样,存在者之存在先行被思考为奠基性的根据了。所以,一切形而上学根本上地地道道是那种奠基(Gründen),这种奠基对根据作出说明,而对根据作出答辩,并最终质问根据。

我们为何要提及这些呢?是为了体会存在论、神学、存在-神学这些被用滥了的名称的真正份量。诚然,通常看起来,“存在论”和“神学”这两个名称仿佛就像其他一些熟悉的名称,诸如心理学、生物学、宇宙学、考古学等。“学”(-logie)这个后缀的意思完全是粗略的和熟悉的,表示关于心灵的科学、关于生物的

科学、关于宇宙的科学、关于古代文物的科学。但在这个“学”中,不仅隐含着在合乎逻辑的和一般地合乎陈述的东西意义上的逻辑上的东西(das Logische),后者分划并且推动一切科学知识,保证和传达一切科学知识。“学”(–Logia)始终是论证关系的整体,在其中,诸科学的对象在它们的根据方面被表象和理解。可是,存在论和神学之所以是“学”,乃是就它们探究存在者之为存在者和论证存在者整体而言的。它们对作为存在者之根据的存在作出论证。它们面对逻各斯(Λόγος)作出答辩,并且在一种本质意义上是遵循逻各斯的,也即是逻各斯(Λόγος)的逻辑学。因此,更准确地,它们被叫作存在–逻辑学(Onto–Logik)和神–逻辑学(Theo–Logik)。更合乎实情、更明确地来思,形而上学是存在–神–逻辑学(Onto–Theo–Logik)。

我们这里是在一种本质性意义上理解“逻辑学”这个名称的;这一本质性意义也包括黑格尔所使用的名称,并因而解释了这个名称,也即把它解释为表示那种思想的名称——这种思想普遍地从作为根据(逻各斯)的存在方面来探究和论证存在者之为存在者整体。形而上学的基本特征被叫做存在–神–逻辑学。因此我们或许得以说明,上帝如何进入哲学之中。

一种说明有多少成功?这取决于我们注意到:思想的事情乃是存在者之为存在者,即存在。存在在根据之本质方式中显示自身。因此,只有当根据被表象为第一根据(即 πρώτη ἀρχή)之际,思想的事情,即作为根据的存在,才彻底地被思考。原始的思想之事情呈现为原因(Ur–Sache)^①,呈现为第一原因(causa prima),后者符合于那种对终极理性(ultima ratio)的论证性追溯。在根据意义上,存在者之存在完全仅仅被表象为自因

^① 此处的“原因”(Ur–Sache)或更应从字面上译为“原始事情”。——译注

(causa sui)。借此道出了形而上学的上帝概念。形而上学必须从上帝出发来思考,因为思想的事情乃是存在,而存在以多重方式现身为根据:作为逻各斯(Λόγος),作为基础(ὑποκείμενον),作为实体,作为主体。

上述说明也许触着了某种正确的东西,但它对形而上学之本质的探讨来说还是完全不充分的。因为形而上学不仅是神-逻辑学,而且是存在-逻辑学。形而上学先前不只是前者,也不只是后者。毋宁说,形而上学是神-逻辑学,因为它乃是存在-逻辑学。形而上学是存在-逻辑学,因为它乃是神-逻辑学。如果这里无论何时对有待思索的东西都只需一种说明就够了,那么,形而上学的存在-神学的本质机制既不能从神之逻辑学(Theologik)方面也不能从存在之逻辑学(Ontologik)方面得到说明。^①

还有,尚未被思的是,存在之逻辑学和神之逻辑学从何种统一性而来共属一体,尚未被思的是这种统一性的来源,尚未被思的是为这种统一性所统一起来的有区分的东西的区分。因为显然,这里不只关涉到形而上学的两门自为地存在的学科的一种联合,而是关涉到存在之逻辑学和神之逻辑学所追问和思考的东西的统一性:普遍的和第一性的存在者之为存在者与最高的和终极的存在者之为存在者的统一。这个一的统一性(die Einheit dieses Einen)具有这样一种特性,即:终极的东西以其方式论证着第一性的东西,第一性的东西以其方式论证着终极的东西。这两种论证方式的区别本身就属于上述的、尚未被思的区分。

① 神之逻辑学(Theologik)和存在之逻辑学(Ontologik)两词是海德格尔生造的,其意可参上文。——译注

形而上学的本质机制植根于普遍的和最高的存在者之为存在者的统一性。

这里要紧的是,首先只把关于形而上学的存在-神学本质的问题当作问题来探讨。只有事情本身才能把我们引入那个位置中,即关于形而上学的存在-神学机制的问题所探讨的位置中;^①这样,我们才尝试更实事求是地思考思想的事情。思想的事情以“存在”为名流传于西方思想中。如果我们稍为实事求是地思考这一事情,如果我们更细心地留意事情中有争议的东西,那就会显明:存在始终而且处处被叫作“存在者之存在”(Sein des Seienden)——在此短语中第二格应被思为宾语第二格。存在者始终而且处处被叫作“存在之存在者”(Seiendes des Seins)——在此短语中第二格应被思为主语第二格。当然,我们是有所保留地朝着主体和客体的方向来谈论第二格;因为主体和客体这两个名称本身就已经源起于一种存在之烙印。清楚的只是,在存在者之存在和存在之存在者那里总是关系到一种差异。

照此看来,只有当我们思考与存在者有差异的存在和与存在有差异的存在者时,我们才实事求是地思考存在。因此,差异才特别地进入我们的眼帘之中。如果我们试图表象差异,那么我们立即就会感到受到了诱惑,要把差异理解为某种关系——我们的表象已经添加在存在和存在者头上的某种关系。由此,差异便被贬降为一种区别,我们的理智的一件制品了。

然而,如果我们假定差异是我们的表象的一个添加物,那么就会出现一个问题:添加到什么上呢?答曰:加到存在者上。很好。但何谓“存在者”?所谓存在者无非是:存在(ist)的东西。

^① 海氏强调“探讨”(erörtern)与“位置”(Ort)之间的意义联系。——译注

于是,我们便把所谓的添加物,即关于差异的观念,安插到存在那里了。但是“存在”本就说的是:存在者所是的存在。无论我们能把作为所谓的添加物的差异带到何方,我们总是已经遇到了在其差异中的存在者和存在。这里就像在格林关于兔子和刺猬的童话中那样:“我无所不在”(Ich bunn all hier)。对于这一奇怪的情形——即存在者和存在一向已经从差异而来并且在差异中被发现了——,人们或许可以用某种粗暴的方式来对付它,并且对它作以下解释:我们的表象性思想就具有这样的机制和特性,即它几乎不问青红皂白地自作主张,一概在存在者与存在之间事先安插了这种差异。对这一看来显而易见的、但也很快完结了的解释也许有许多话可说,也有更多的问题,首先是这样一个问题:差异仿佛被插入其中的那个“之间”(zwischen)从何而来?

我们且放弃种种意见和解释,而去注意下面的情形:无论在何时何地,我们在思想的事情中,在存在者之为存在者中,都发现了所谓的差异;这是如此无可置疑,以至于我们甚至根本就没有注意到这种发现本身。也没有什么东西驱使我们去注意这种发现。我们的思想并不在乎这种差异是否被思索,或者是否合乎本己地被思考。但是这种随意并不适合于所有的情形。可能突然出现这样的情形,即思想发现自己被唤向一个问题:这种被多样地命名的存在究竟说的是什么?如果这里存在立即显示为“……的存在”,因而处于差异的第二格中,那么,前面这个问题就变得更合实际:如果无论存在还是存在者一向都以各自的方式从差异那里显现出来,那么,它们从差异中保持什么?为了满足这一问题,我们必须首先以一种合乎实情的态度面对差异。当我们实行返回步伐之际,这种面对(Gegenüber)便向我们开启出来。因为通过由它产生的疏远,近的东西(das Nahe)才首先

呈现出自己, 切近(Nähe)才首次显露出来。通过返回步伐, 我们把思想的事情, 即作为差异的存在, 释放到一种面对之中, 这种面对能够保持为完全非对象性的。

依然在洞察差异并且实际上已经通过返回步伐把它释放到有待思想的东西中去之际, 我们才能够说: 存在者之存在意味着存在者所是的存在。“是”(ist)在此作及物动词, 有过渡之意。存在在此以一种向存在者过渡的方式成其本质。可是, 存在并不是离开其位置而向存在者过渡, 仿佛存在者在首先没有存在的情形下才能为存在所关涉似的。存在离去, 在解蔽之际袭来, 袭击那种由于这样一种袭来(Überkommenis)才作为自发地无蔽者而到达的东西。到达(Ankunft)意味: 自行庇护入无蔽状态中, 也即隐蔽地持续, 即: 存在者存在。

存在显示自身为解蔽着的袭来(entbergende Überkommenis)。存在者之为存在者以那种在无蔽状态中自行庇护着的到达(sich bergende Ankunft)的方式显现出来。

在解蔽着的袭来意义上的存在和在自行庇护着的到达意义上的存在者之为存在者, 作为从同一者即区-分(Unter - Schied)而来的如此这般有区分的東西而成其本质。区-分才给予并区分那个“之间”(das Zwischen), 在其中袭来与到达得以相互保持并存, 得以相互分离又相互并存地实现。作为袭来与到达的区-分, 存在与存在者的差异乃是两者的既解蔽着又庇护着的分解(entbergend - bergende Austrag)。^①在分解中运作着自行掩蔽的

① 这里注意“差异”(Differenz)、“区-分(Unter - Schied)和“分解”(Austrag)三者之间的联系。海氏在别处也以“二重性”(Zwiefalt)来标识存在与存在者之间的“差异”或“亲密的区分”, 也即存在本身的“显(解蔽)-隐(遮蔽、庇护)”一体的区分化运作。关于“分解”(Austrag)一词的翻译, 参看本文译注^②。——译注

锁闭者的澄明,这种运作给予袭来与到达的相互分离和相互并存。

通过我们对差异之为差异的思索努力,我们并没有使差异消失,而是追踪着差异的本质来源。在通向这一本质来源的途中,我们思考袭来与到达的分解。这就迈出了--一个返回步伐,更实事求是地思考思想的事情:根据差异来思存在。

但这里需要插一段话,它关系到我们关于思想的事情的谈论,是一个要求我们总是重新去关注的评论。如果我们说“存在”,那么我们是在一种最宽泛的和最不确定的普遍性中使用这个词的。但即便当我们仅仅谈论一种普遍性时,我们就已经以一种不当的方式思考了存在。我们以某种方式表象存在,在其中,它——存在——从没有给出自己。思想的事情即存在的表现方式始终是一个独一无二的情形。我们日常的思想方式首先总是只能不充分地说明它。这可以通过一个例子来做试验,同时首先要注意:对存在之本质来说,无论在存在者的什么地方都是找不到例子的,这也许是因为,存在之本质乃是游戏本身。^①

为了描绘普遍者的普遍性,黑格尔曾经提到以下情形:某人想在市场上买水果。他要水果。人们递给他苹果、梨子,递给他桃子、樱桃、葡萄等。但他拒绝这些。他非要水果不可。尽管提供给他的都是水果,但结果依然是:买不到水果。

更为不可能的是:把“存在”表象为具体存在者的普遍性。存在仅仅偶而在这种或那种命运性的烙印中:自然(Φύσις)、逻各斯(Λόγος)、一(ἓν)、相(Ἰδέα)、现实(Ἐνέργεια)、实体性、对象性、主体性、意志、强力意志、求意志的意志等等。但这些命运性

^① 海德格尔在此玩词语戏法,利用了“例子”(Beispiel)与“游戏”(Spiel)之间的字面联系。——译注

的东西并不像苹果、梨子、桃子那样依次排列的,并非成行排列在历史学表象的柜台上的。

可是,我们不是在黑格尔所思考的辩证过程的历史秩序中也听到了存在吗?当然听到了。但即使在这里,存在也只是在对黑格尔思想来说自行照亮了的光线中给出自己。这就是说:存在如何给出自己,这向来取决于它自行照亮的方式。而这种方式是一种命运性的方式,一种各具时代性的烙印。只有当我们把它释放到它特有的曾在(Gewesen)中时,它才对我们而言作为本身而成其本质。我们只有通过一种追思(Andenken)的突发瞬间才进入命运的切近处。这同样也适合于那种关于存在与存在者的差异的当下烙印的经验,与此当下的烙印相应的是一种对存在者之为存在者的当下解释。以上所说首先也适合于我们的尝试,即:在返回步伐中从差异之为差异的被遗忘状态而来追思这种作为解蔽着的袭来与自行庇护着的到达的分解的差异。对一种更准确的倾听显示出这样一回事:只要我们思及解蔽和庇护,思及过渡(超越)和到达(在场),我们在这种关于分解(Austrag)的道说中就已经使曾在者达乎词语了。更有甚者,通过这种深入到作为其本质之郊区的分解中的对存在与存在者之差异的探讨,也许就有某种自始至终贯通存在之命运(Geschick des Seins)的一般的东西显露出来。但我们还是难以说:应该如何去思考这种一般性,如果它既不是一种适合于一切情形的普遍性,也不是一个保证某个辩证意义上的过程的必然性的法则的话。

现在对我们的意图来说唯一要紧的是洞察到一种可能性,即:如何把差异思考为分解,使我们能清晰地看到,形而上学的存在-神学机制何以在那种分解(Austrag)中有其本质来源,这种分解使形而上学的历史有了开端,贯通并支配着这种历史的

各个时代,但往往**作为分解而被遮蔽和遗忘**在一种自身还自行隐匿着的被遗忘状态中。

为了使上述洞察变得容易一些,我们从那种存在的烙印——通过这种烙印,存在**作为逻各斯(Λόγος)**,作为根据而自行照亮了——出发,来思考存在和存在中的差异以及差异中的分解。存在在解蔽着的袭来中自行显示为让到达者呈现,显示为在带来和送出的多样方式中的奠基。存在者之为存在者,自行庇护入无蔽状态之中的到达,乃是被奠基的东西,它作为被奠基的东西并因而作为被取得的东西以自己的方式而奠基,即起作用,也即起引发作用(verursachen)。奠基者和被奠基者本身的分解不仅使两者保持相互分离,也使两者保持相互并存。相互分离地被产生的东西如此这般地被紧紧拉入分解之中,即:不仅存在作为根据为存在者奠基,而且存在者也以其方式为存在奠基,对存在起引发作用。存在者之所以能够这样做,只是因为它“是”(ist)存在的全部丰富性:作为最高存在者。

这里,我们的沉思进入一种令人激动的关系中了。存在现身为根据、让呈现意义上的逻各斯(Λόγος)。这同一逻各斯作为聚集乃是统一者,即一(‘Εν)。但这个‘Εν是两方面的:既是在完全第一性的和最普遍的东西意义上的起统一作用的一,又是在最高的东西(宙斯)意义上的起统一作用的一。逻各斯在奠基之际把一切聚集入普遍的东西中,并且在论证之际从唯一者而来把一切聚集起来。此外,这同一逻各斯于自身中蕴藏着语言本质(Sprachwesen)之烙印的本质来源,并因而把道说(Sagen)方式规定为一种较广义的逻辑的道说方式——对于这回事情,我们在此只能一笔带过了。

只要存在现身为存在者之存在,现身为差异,现身为分解,那么奠基(Gründen)和论证(Begründen)的相互分离和相互并存

就会持续下去,存在就为存在者奠基,存在者之为存在者就论证着存在。一方侵袭另一方,一方在另一方中到达。袭来和到达相互并存而显现于反光(Widerschein)中。从差异方面来讲,这就是说:分解是一种圆周运动,是存在和存在者相互环绕的圆周运动。奠基本身在分解之澄明范围内显现为某种**存在**的东西,因而这种东西本身作为存在者要求着那种相应的通过存在者的论证,也即那种引发作用,而且是那种通过最高原因的引发作用。

在形而上学历史中,说明上述情形的经典证据之一可见于莱布尼茨的一个很少受到关注的文本,我们把此文本简称为《形而上学的二十四个命题》(盖尔哈特编,《哲学》第七卷,第289页以下;参看拙著《根据律》,1957年,第51-52页)。

形而上学响应作为逻各斯的存在,并因此在其主要形态上看,形而上学就是逻辑学,但却是思考存在者之存在的逻辑学,因而就是从差异之有差异者(Differenten)方面被规定的逻辑学:存在-神-逻辑学。

只要形而上学思考存在者之为存在者整体,那么它就根据差异之有差异者来表象存在者,而不去关注差异之为差异。

有差异者显示自身为普遍的存在者之存在,并且显示自身为最高的存在者之存在。

因为作为根据的存在显现出来,所以存在者便是被奠基者,而最高的存在者就是第一原因意义上的论证者。如果形而上学着眼于其对每个存在者之为存在者都共同的根据来思考存在者,那么它就是作为存在之逻辑学的逻辑学。如果形而上学思考存在者之为存在者整体,也即着眼于最高的、论证一切的存在者来思考存在者,那么它就是作为神之逻辑学的逻辑学。

因为形而上学的思想始终进入了本身未被思考的差异之

中,所以形而上学从起统一作用的分解的统一性而来就是与存在论和神学相统一的。

形而上学的存在-神学机制源于差异的支配作用,差异使作为根据的存在和被奠基的-论证着的存在者保持相互分离和相互并存,这种保持是由分解来完成的。

这一番意思把我们的思想引入一个领域,对此领域,形而上学的主导词语——存在和存在者,根据和被奠基者——已不再能够加以言说。因为这些词语所命名的东西,以这些词语为指导的思想方式所表象的东西,作为有差异者,乃来自差异。其来源不再能够在形而上学的视野内得到思考。

对形而上学的存在-神学机制的洞察显示出一条可能的道路,让我们得以根据形而上学的本质来回答“上帝如何进入哲学之中?”这个问题。

上帝通过分解(Austrag)进入哲学之中,对此分解,我们首先把它思考为存在与存在者之差异的本质的郊区。差异构成形而上学之本质的构造中的基本轮廓。分解给出作为生产着的根据的存在,从被它所论证的东西来看,这种根据本身需要与之相应的论证,也即通过最原始的事情的引发作用。这种最原始的事情乃是作为自因(Causa sui)的原始事情。这也是哲学中表示上帝的名符其实的名称。人既不能向这个上帝祷告,也不能向这个上帝献祭。人既不能由于畏惧而跪倒在这个自因面前,也不能在这个上帝面前亦歌亦舞。

因此,那种必须背弃哲学的上帝、作为自因的上帝的失去神性的思想,也许更切近于神性的上帝。这话的意思在此仅仅是:当这种失去神性的思想不想承认存在-神-逻辑学时,它对上帝更为开放。

通过上述评论,可能有一道微弱的光线落到一种正在踏上

的道路上,这种思想实行返回步伐,即从形而上学而来返回到形而上学之本质中,从差异之为差异的被遗忘状态而来返回到自行隐匿着的分解之遮蔽的命运之中。

无人能够知道,思想的这种步伐是否、何时、何处并且如何展开为一种真正的——在本有(Ereignis)中被使用的——道路、通道和道路建筑。或许,形而上学的统治地位倒是加固起来,而且是在现代科学及其难以测度的疯狂发展的形态中。也或许,通过返回步伐而出现的一切东西仅仅被持存着的形而上学以其方式利用和加工为一种表象性思维的结果。

因此,返回步伐本身或许还未被实行,它所开启和指引的道路还未被踏上。

这些考虑很容易产生,但它们与返回步伐必定要遭受的一个完全不同的困难相比毫无份量。

这个困难在于语言。我们西方的诸种语言乃是形而上学思维的语言,各具不同的方式而已。是否西方的语言本身仅仅是形而上学的,并且因此之故最终为存在-神-逻辑学所烙印了,或者,是否这些语言允诺出道说的另一些可能性,同时也即道说着的不道说(das sagende Nichtsagen)的另一些可能性——这些问题,必定还是悬而未决的。在研究班过程中,运思之道说所遭到的困难往往充分向我们显示出来了。在我们的语言中处处说话并且道说着存在的那个小写的“是”(ist),即便在它并不专门出现的地方,也包含着——从巴门尼德的 *ἔστιν γὰρ εἶναι* 开始,直到黑格尔的抽象命题的“是”,直到尼采把“是”消解为一种对强力意志的设定——整个存在之命运。

对这一来自语言的困难的洞察应使我们自己避免把现在所尝试的思想的语言仓促地解释为一种术语,并且明天就来谈论分解,而没有竭尽全力去深思所说的东西。因为所说的东西在

一个研究班里被道说。一个研究班——此词所暗示的东西——乃是一个位置和一个时机，在某些地方播下那种沉思的一个种子，^①它可能在某个时候会以其方式生长起来并结出果实。

孙周兴 译

^① 海德格尔在此强调了“研究班”(Seminar)与“种子”(Samen)两词之间的词根联系。——译注

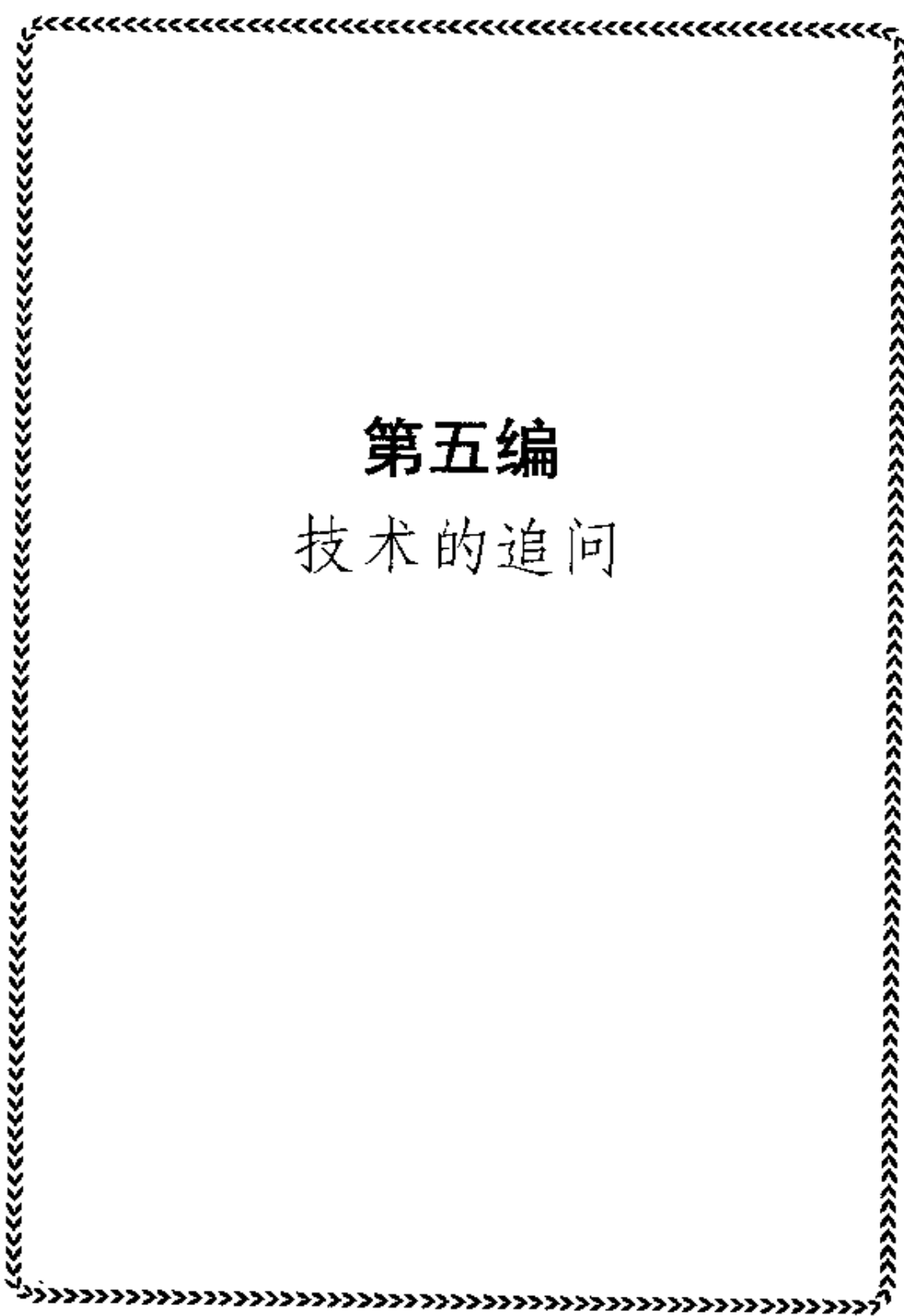
11



12

13

14



第五编
技术的追问

现代科学、形而上学和数学^{*}

一、现代自然科学相对于古代和中世纪科学的特征

人们常常把现代科学与中世纪科学区别开来以刻划前者的特征；人们说，前者从事实出发，而后者则是从普遍性的思辨命题和概念出发的。这在某种程度上是正确的。但无可争辩的是，中世纪和古代科学也观察事实；同样无可争辩的是，现代科学也使用普遍性的命题和概念。这一点走得如此之远，以至于现代科学的奠基人之一伽利略同样也得遭受他和他的追随者对经院科学的指责。他们断言，经院科学是“抽象的”，也即是在普遍命题和原则中运动的。但这样的指责甚至在一种更尖锐和更清楚的意义上适合于伽利略。因此，说一方是概念和原理，而另一方是事实，并不能把古代科学和现代科学的态度对立起来。无论是古代科学还是现代科学，两者都既涉及事实又与概念相

* 本文节译自海德格尔：《物的追问——康德关于先验原理的学说》，图宾根，1962年德文版，第50—83页；《物的追问》系海德格尔1935—1936年冬季学期在弗莱堡大学的讲稿，现被辑为《全集》第41卷，于1984年出版。中译文参照了英文节译本，载《海德格尔基本著作集》，伦敦1978年，第243—282页。本文的标题系英译者所加。文中的希腊文亦照英译本，以拉丁书法书写。——编者

联系；而决定性的事情倒是它们掌握事实的方式以及它们设立概念的方式。

16、17 世纪的自然科学的伟大和优越性在于，那时的科学家都是哲学家；他们知道没有纯粹的事实，一个事实只是在说明理由的概念的观照下才成其为事实，并且总是取决于这样一种说明所达到的程度。实证主义的特征——我们几十年以来并且现在前所未有地置身于实证主义潮流中——则相反，它认为光有事实或者别的和新的事实就足够了，而概念只是应急措施，无论我们怎样需要概念，我们也不能与之过从太密——因为那将成为哲学了。进一步，当代科学状况的令人奇怪之处，或更正确地说，可悲之处在于，人们认为我们可以用实证主义来克服实证主义。当然，这种态度只是在通常的和补充性的工作领域才占上风。而在真正的和开拓性研究领域内，情形与三百年前并无不同。那个时代也有它的迟钝之处，正如反过来，原子物理学今天的领袖人物尼尔斯·波尔和海森堡也完全进行着哲学思考，唯因此，他们才作出新的提问方式，特别是坚持在可疑性之中。

所以，试图通过把现代科学称为事实科学来刻划与中世纪科学相对的现代科学的特征，这样做根本上是不充分的。人们常常进一步认为，古代科学与现代科学的差异在于，现代科学从事实验并且“实验地”证明它的知识。但是，实验或者通过对事物和事件的特定排列而获得关于事物状态的信息的试验，在古代和中世纪也已经是家常便饭了。这种经验方式是所有手工的和器具性的与物的交道的的基础。在此重要的也不是广义而谈的通过观察进行试验的那种实验本身，而是从事试验的方式，人们从事试验的意图以及这种试验所根据的东西。可以想见，实验方式是与对事实的概念性规定的方式以及使用概念的方式联系在一起，也即与对物的先行掌握(Vorgriff)的方式联系在一起。

的。

除上述两种常见的对现代科学的特征的说明——即它是事实科学和实验研究——之外,我们还常常碰到第三种特征说明。这第三种意见强调,现代科学是计算的和测量的研究。这固然不错。但是此断言也同样适合于古代科学;因为古代科学也用尺度和数字来工作。问题依然是,以何种方式和在何种意义上使用和进行计算、测量,计算和测量对于对象本身的规定来说具有何种重要性。

凭上面三种对现代科学的特性的刻划——即所谓现代科学是事实科学,是实验科学,是测量科学——我们并没有涉及到现代的认识态度的基本特征。这个基本特征必定在于根本上决定性地支配和规定着科学本身的基本运动的东西之中:这就是与物的交道方式和对物之物性的形而上学筹划(Entwurf)。我们应如何掌握这一基本特征呢?

当我们说:现代的认识要求是**数学**的认识要求,这当儿,我们便获得了我们所寻求的现代的认识态度的基本特性。康德有一句常常被引用但很少得到正确理解的话:“但我认为,每一种特殊的自然学说中,只有当从中出现了**数学**时才能发现**真正的科学**”。(《自然科学的形而上学基础》前言)

决定性的问题是:在此何谓“数学”和“数学的”?看起来似乎我们只有从数学本身才能来回答这个问题。这乃是一个错误;因为数学本身仅仅是数学因素(das Mathematische)的一种特定构形。

数学现在在实际和教育方面被列为自然科学系科,这是有其历史原因的,但本质上也并非必然的。早先,数学是自由七艺(septem artes liberales)之一。数学不是一门自然学科,恰如“哲学”不是一门精神科学。就本质而论,哲学并不属于哲学系科,

—如数学并不属于自然科学系科。人们以现在这种方式来安置哲学和数学,似乎只是一个美丽的错误,或者只是课程总目录上的一个疏忽。但也许完全是另外一码事——有人甚至为这样的事情担忧——,它也许标志着,不再有一种证据凿凿和业经廓清的诸科学的统一性,这种统一性不再必要并且也不再成其为问题。

二、数学因素, Mathesis^①

如果我们不能根据数学来说明“数学因素”,那么,我们该如何说明“数学因素”呢?对这类问题,我们最好还是拘泥于词语本身。当然,词语出现之处,并非总是症结之所在。但是在这个词语所源出的希腊语那里,我们是可以毫无危险地作出这一假定的。按其构成,“数学因素”(das Mathematische)一词来自希腊语 ta mathemata,其意为**可学的东西**,因而同时也有**可教的东西**之意;mathanein 意为学,mathesis 意为教,这个教并且具有双重含义:研究和学习之教,教给学说之教。在这里,教和学含有宽广的同时也是本质性的意义,而不是后来那种狭窄的被滥用了的学校和学究意义上的。然而,这一区别并不足以用来掌握“数学因素”的根本意义。为了掌握“数学因素”的根本意义,我们必须探究一番,希腊人在何种更为宽广的联系上来使用数学因素这个词,它们把这个词与什么东西区别开来?

当我们探究希腊人对数学因素一词作**何种**归类,在这种归类范围内又把这个词与**什么东西**区划开来,我们就经验到“数学因素”的根本意义。希腊人对数学因素(ta mathemata)一词的

① “数学因素”(das Mathematische)或直译为“数学的东西”。——译注

使用是与下述规定相一致的：

(一) *Ta physica*: 就其源出于本身、来自本身而言的物；

(二) *Ta poioumena*: 就其产生于人手并作为本身持存而言的物；

(三) *Ta chremata*: 就其在使用中从而处于我们的持续支配中而言的物, 或是 *Physica*, 如岩石之类, 或是 *poioumena*, 即被专门制成的东西；

(四) *Ta pragmata*: 就我们总是对之有所作为——无论是加工、使用、改换它, 或者仅仅观察和审视它——而言的物, *Pragmata* 是与 *praxis* 相关联的: 这里 *praxis* 一词在极宽广意义上来使用, 既不取狭义上的实践使用(与 *chresthai* 相比较), 也不取作为道德行为的 *praxis* 的意义; *praxis* 是所有行为、活动和行止, 它也包涵 *poiesis*;

(五) 最后, *Ta mathemata*: 根据上面所进行的四种特征说明, 我们在这里必也对 *mathemata* 说: “就其……而言的物”, 问题是: 就何种意义而言?

在所有情况中我们看出一点: 数学因素涉及物, 而且是在某个特定方面涉及物。我们随着数学因素的问题活动于我们的指导问题“什么是物?”之中。当物数学地被看待、被处置时, 物是在哪一方面被对待的呢?

长期以来, 我们习惯于从数字方面思考数学因素。数学因素与数字显然有着某种联系。问题仍然只是: 因为数学因素是某种数字性质的东西, 所以才有这种联系呢, 或者相反, 数字性质的东西是某种数学因素? 后者才是实情。但是就数字以这种方式与数学因素相联系而言, 问题依然是: 为什么恰恰数字是某种数学因素? 数学因素本身是什么, 以至于像数字这样的东西必须被理解为数学因素, 并且主要地作为数学因素被展示出来?

mathesis 意指学; mathemata 意为可学的东西。根据上面所说的,这一名称就意指:就其是可学的东西而言的物。学是一种取得和占有。但不是每种取都是学。我们可以取一物,如一块石头,带着它,把它放到石堆中去;对植物我们也可以同样作为,在烹调书上写有:“取……”,意即“使用……”。取意味着以某种方式占有某物并支配它。那么学是何种取呢? mathemata——就我们学它而言的物。但严格说来,我们不能学一物,如一件武器;我们只能学对物的使用。据此看来,学是在人们学会使用的情况下的一种取得和占有。这样一种占有只有通过使用本身才发生。我们称之为练习。而练习又无非是一种学。并非每一种学都是一种练习。但根本的 mathesis 意义上的学的本质是什么呢?何以学是一种取?在物那里什么被取了,又是如何被取的呢?

让我们再来看看作为一种学的练习。在练习中我们掌握武器的使用,也就是说,我们掌握与物交道的方式。我们掌握与武器打交道的方式。这说的是:我们的行动和交道的方式指向武器本身所要求的东西;“武器”不是指这一具体的有特定数目的枪,而是也许指 98 型。但在练习中,我们不只学杠枪和保险板机,不只学取和瞄,不只学手上技能,在所有这些中我们也才同时认识物。学始终也是一种认识。在学中有学的不同倾向,有使用的学和认识的学。认识又有不同的等级。我们认识某些具体的枪,学此型号的枪是什么,一般地枪又是什么。但在作为使用的学的练习中,所属的认识都处在某种界限内。一般地,此物得以认识,则学的人成为一个名符其实的射手。不过,在枪这一物上还有“更多”可认识,也即根本上还有“更多”可学,譬如弹道学法则,机械学原理,某些材料的化学反应法则等等。进一步可学的是一件武器是什么,这一特定的使用物是什么。但这里还

有什么更多的可学呢？是这样的一物本身的情况。而这是我们在射击和使用这物时不能认识到的。确实不能。但这并不排除它属于这样一种物。这就是说，如果要从根本上去支配一个我们体会了对它的使用的物，也就是把它生产出来，那么生产者必须预先认识这一物本身有何种情况。就物而言，还有一种更为原始的认识，这种认识必须预先已经学得了，从而根本上才有这样的型号以及相应的机件，这种认识是对根本上属于射击武器的东西和作为武器本身的东西的认识；它必须事先得到认识，它必定是已经被学了，是可学的。这种认识乃是物之制造的主要基础，而被制造的物又是练习和使用的可能性基础。我们在练习中学的东西只是在物身上可学的东西的有限片断。原始的学的是那种取，我们从中认识一物本身是什么，一个武器是什么，一个使用物是什么。但这一点我们早已完全知道了。当我们认识这一枪或者哪怕某种枪型，我们学的不只是什么是武器，不如说，我们事先早已知道而且必须知道武器是什么，否则的话，我们就不能觉知枪本身。由于我们事先知道什么是武器，也只有这样，放在我们眼前被看的東西才以其所是成为可见的。当然，我们只是一般地知道，以某种不确定的方式知道武器是什么。如果我们对此真正地以某种方式有所认识，那么，我们就对我们根本上已经拥有的东西有所认识了。正是这一“取得认识”是学的真正本质，是 *mathesis* 的真正本质。Mathemata 是就我们对之取得认识而言的物，作为取得认识的物，我们根本上对之事先已经认识的物，即作为物体因素的物体，植物的植物因素，动物的动物因素，物的物性等等。因此，这一真正的学是一种最引人注目的取，在这种取中，取者取的只是他根本上已经拥有的东西。教也与这一学相符合。教是给予、提供；但在教中提供出来的不是可学的东西，给出的只是对学生的指引，指引学生自己去

取他已有的东西。如果学生只接受某种提供出来的东西,他就没学。只是当他感受到他所取的东西是他根本上已经拥有的东西时,他才达到了学。真正的学只在那种地方,在那里,对人们已有的东西的取是一种**自身赋予**并且被真正经验到了。因此,教无非是让别人学,也即带向相互间的学。学比教更为困难;因为只有真正能学的人——而且只要他能学——才真正能教。名副其实的**教师**唯有一点区别于学生,这就是他能更好地学,愿意更本真地学。在所有教中,教师学得最多。

最困难的学是现实地直抵根基地取得对我们总是已经知道的东西的认识。这样一种学是我们这里唯一关心的;它需要持续地滞留于仿佛最为切近的东西那里,譬如在何谓物这样的问题上。我们坚持不渝地只追问**这个问题**——就用途而言,它显然是一无所用的——:什么是物,什么是器具,什么是人,什么是艺术作品,什么是国家,什么是世界。

在古代希腊有一位著名学者,他四处周游、演说。人们把这类人称为智者。有一次,当这位著名智者从小亚细亚游说回到雅典时,他在雅典街头碰到了苏格拉底。苏格拉底习惯于在街头闲站,并与人们交谈,譬如与一个鞋匠讨论什么是鞋。苏格拉底的话题永远是:什么是物。“你仍旧站在这里”,见多识广的智者不无优越地对苏格拉底说,“始终就同样的东西谈论同样的东西吗?”“是的”,苏格拉底答道,“我正是这样做的;而极顶聪明的你,确实**从没有**就同样的东西谈论同样的东西”。

Mathemata. 即数学因素,就是那种“关于”物的其实已经为我们所认识的东西;因为我们已经认识那种东西,所以我们首先不是把它从物那里抽取出来,而是以某种方式携带着它。由此,我们现在可以理解,诸如为什么数字是某种数学性质的东西。我们看到三把椅子时说:这是三。不是二把椅子告诉我们,也不

是三个苹果或三只猫或别的什么三个物告诉我们“三”是什么。毋宁说,只有当我们已经认识“三”时,我们才能数三个物。这样来理解“三”这个数字本身,我们只是明显地取得了对我们以某种方式已经拥有的东西的认识。这种取得认识是真正的学。数字是某种在根本意义上可学的东西,一种 *mathema*, 即某种数学的东西。为了把捉“三”本身,即三之为三,物对我们无所帮助。这个“三”——它根本上是什么呢?是一个数字,它在自然数中处于第三位。“第三”!但它之所以是第三个数字,只是因为它是“三”。还有,第三位的“位”是何来的位置?“三”不是第三个数字,而是第一个数字。“一”其实也不是第一个数字。譬如我们眼前有一个面包和一把小刀,这是一,另一个也是一。当我们将它们放在一起,我们说:这两者,这一个和另一个,而不说:这些二,或者 $1+1$ 。唯当我们把一个杯子加到面包和小刀一边,我们才说“全部”;这时我们将它们看作一个总数,即看作一个总体,如此如此多。唯从第三者出发,前面的“一”才成为第一个,前面的另一个才成为第二个,才成为一和二,“和”才成为“加”,位和列才有可能。这里我们取得认识的东西并不是从任何物那里得来的。我们取得的是我们以某种方式本身已有的东西。它是这样一种必须被理解为数学因素的可学的东西。

我们对所有这些取得认识,我们学到这些,但并没有考虑到物。数字是最为显著的数学因素,因为在我们通常与物的交道过程中,当我们计算和数物时,数字是最切近于那种我们在物那里认识的、但又不是从物中获得的東西的。因此,数字是数学因素的最常见形式。相应地,这一最常见的数学因素就成为一般数学因素。但数学因素的本质并不在于作为对纯粹数量的纯粹限定的数字之中,恰恰相反:因为数字有这样一种本质,它才属于 *mathesis* 意义上的可学的东西。

我们的术语“数学因素”始终具有双重意义。首先,它是指以我们上面所指示的方式并且唯以此方式可学的东西;其次,它是指学和行为本身的方式。数学因素乃是物的可敞开领域(das Offenbare),我们总是已经活动于其中了,据此我们才根本上经验物,把物当作其本身来经验。数学因素是那种对物的基本态度,以这种基本态度,我们才按物已经给予我们的东西,必须和终将给予我们的东西来对待物。因此,数学因素是关于物的知识的基本前提。

所以,柏拉图在其学院入口处书有箴言: *Ageometretos trettos medeis cisito!* (不晓数学因素者不得入内!)。^①此箴言并不是说,一个人必须接受唯一的学科即“几何学”的教育,而是说,他要理解,真正的能知和知识的基本条件是认识到一切知识的基本前提和一切知识所包含的态度。一种不以知识方式建立其基础同时限定其范围的知识不是知识,而只是意见。就其是对人们已经认识的东两的认识这一根本意义上讲,数学因素是“学术”研究的基本前提。因此,这一关于学院的箴言所包含的意义无非是一种艰苦的研究条件和一种清晰的研究界限。这两者导致一个结果,即:在两千年以后的今天,我们还没有完成这种学院研究,而且只要我们认真对待自己,它也就永无完成之日。

对于数学因素之本质的这一番简短思考是由我们下面这个主张引发的,即:现代科学的基本特征是数学因素。按上面所说,这并不意味着现代科学是用数学进行工作的;而倒是在某种程度上探讨了,狭义上讲的数学只有根据现代科学才得以发生作用。

所以,我们眼下必须指明,何种程度上现代思想和知识的基

① 此句通译为“不晓几何学者不得入内!”——译注

本特征在根本意义上是数学的。带着这一意图,我们试图展示出现代科学的一个本质性步骤的基本轮廓。由此将表明,数学因素的构成为何,它同时如何展开其本质而又固定在某个特定维度上。

三、现代自然科学的数学特征； 牛顿第一运动定律

现代思想并不是一蹴而就的。它的开端萌发于十五世纪的后期经院哲学之中。十六世纪既有痉挛似的冲激也有同样急烈的倒退。唯在十七世纪,才实现了决定性的澄清和奠基。这整个事件通过英国数学家和物理学家**牛顿**达到了它最早的系统的和开创性的完成,而且是在牛顿的主要著作《自然哲学的数学原理》(1686—1687年)中完成的。标题中的“哲学”意指一般科学(与实验哲学相比较);“原理”意指第一原则,本源性的原则,也即**终极原则**。但这一本源性原则绝不是一个关于本源事物的导论。

这部著作不光是对先前的种种努力的完成,而且同时也是对后来的自然科学的奠基。它既推动又限制了自然科学的发展。现在,当我们谈起经典物理学时,我们指的是由牛顿奠基的知识、问题和论证的形态。当康德谈论“这门”科学时,他指的是牛顿的物理学。在《纯粹理性批判》出版五年之后,恰恰也是牛顿的《原理》出版一百年之后,康德发表了《自然科学的形而上学基础》(1786年)一书。它是以《纯粹理性批判》的立场为基础的,是牛顿著作的一个有意识的、补充性的配对作品。在这本著作的前言结尾处,康德明确地论及了牛顿的著作。康德学术生涯的最后十年就付诸这个问题域了。(已列入由普鲁士科学院

支持的康德著作出版计划内的这些遗稿的第一卷,几个月后将完整地公诸于世。)

通过考察牛顿的著作——这里我们不能做更多的事情了——我们即可对康德的科学概念作一概观,而这同时也是对在今天的物理学依然有效的(尽管不再是独有的)基本观念的一个考察。

这部著作开头有一短章,标题为:定义。它是对质量、运动量、力、特别是引力的界定。接着还有一个附注,内容是对绝对时间和相对时间,绝对空间和相对空间,绝对位置和相对位置,以及绝对运动和相对运动的一系列著名的概念规定。接着一章的标题是“公理或运动定理”。其中有这部著作的基本内容;它分为三卷,第一、二卷论物体的运动,第三卷论宇宙体系。

我们在此仅考察第一原理,即牛顿将其提到其著作的顶峰的运动定律。这个运动定律是:“如果没有外力的推动而改变其状态,任何物体都始终保持在其静止状态中或者作匀速直线运动”。这一定律被称为静止定律(或者,更常见的称法是惯性定律)。

这部著作的第二版出版于1713年,其时牛顿还在世,由当时剑桥大学天文系的柯茨(Cotes)教授负责出版,并加上一个详细的前言。在此前言中,柯茨就这一定律写道:“它是一个已被所有研究者接受的自然定律”。

如今研究物理学的人们几乎不为这一定律费神了。如果说我们还提及这一定律,而且知道它是以及何以是一条基本定律,这时,我们是把它当作一条自明的定律。但实际上,在牛顿把这条定律提到他的物理学的顶峰位置之前一百年,这条定律还是不为人所知的。也并不是牛顿本人发现了这一定律,伽利略早就发现了它。但伽利略是在其晚期的研究工作中才应用这一定

律的,甚至也没有真正地把它表达出来。热奴斯(Genues)的巴利安尼(Baliani)教授才把这一已经发现的普遍定律表达出来;然后,笛卡尔在其《哲学原理》中采纳了这一定律,并试图对之作形而上学的论证;在莱布尼茨那里,这一定律则起着一条形而上学定律的作用(参见盖尔哈特:《莱布尼茨哲学文集》,柏林,1875-1890年,第四卷,第518页,驳贝莱部分)。

这条定律甚至在十七世纪也还不是完全自明的定律。此前一个半世纪间,这条定律不仅不为人知,而且对于当时人们关于自然和一般存在者的经验方式来说是毫无意义的。在这条定律的发现以及它被确定为基本定理的过程中包含着—场革命,那是人类思想的最伟大的革命之一,它首次为从托密勒宇宙观向哥白尼宇宙观的转换提供了基础。当然,惯性定律及其规定早在古代就有了先驱者。德谟克利特(公元前460—370年)的某些基本思想就作了这方面的努力。人们也看到,伽利略时代和伽利略本人(部分直接地,部分间接地)熟识了德谟克利特的思想。但是,情形往往是:只有当人们对它首先进行了重新思考时,人们才会看到早已为古代哲学家所发现了的思想。康德对这一人类精神史上的基本事实作过十分明白的阐述。他的同时代人在他的主要著作出版后对他说,他要说明的东西莱布尼茨“也已经”说过了。为了与这条道路上的康德作斗争,哈勒的爱伯哈特(Eberhard)教授(沃尔夫—莱布尼茨学派的一位追随者)创办了一个专门的《哲学杂志》。人们对康德的批判是那样肤浅而又蛮横无理,以至于这种批判在一般大众那里找到了种种反响。当这种围剿变得越来越五光十色时,康德才决定去做“这项令人厌恶的工作”,做了一篇论争文章,题为《论一种发现,据此发现所有新的纯粹理性批判都必需要由一种更古老的批判来完成》。这篇文章的开头如下:

爱伯哈特先生作出了一种发现,认为“**莱布尼茨**哲学同样包含着一种理性批判,和新近的理性批判一样。只不过新近的理性批判采用了一种以知识能力的准确分类为基础的独断论,而这种独断论的所有真理却更多地在于一种业经证明的对知性领域的扩大”。但何以人们并没有在这位伟人的哲学中和**沃尔夫**派的子嗣的哲学中早就看到这一事情,爱伯哈特却没有予以说明;实际上,唯在告诉那些现在并不熟练的解释者应到哪里去查寻之后,他们才能完全清楚地在古人那里看到多少被认为是新的发现!

伽利略时代情形亦然:当新的问题提法被掌握之后,人们进而也能重新阅读德谟克利特;当人们借助于伽利略理解了德谟克利特之后,人们也就能清算伽利略,说他根本上没什么新发现。所有伟大的见解和发现不仅大多同时为更多的人所思考,它们也必须总是**重新被思考**,出于那唯一的努力:真正地就同一事情说同一事情。

四、古希腊自然经验与 现代自然经验之差异

1. 亚里士多德和牛顿的自然经验

上述基本定律与早期自然观的关系怎样?在西方,直到十七世纪,占统治地位的自然(“世界”)观是由柏拉图和亚里士多德的哲学所规定的;特别是亚里士多德在他关于物理和宇宙的讲课中提出的、并且为中世纪经院哲学所继承的基本观念、基本概念和基本原理,制约了概念的—科学的思维。

因此,我们必须对亚氏的基本概念作一简短的考察,才能对在牛顿第一定律中实现的革命的意义作出评价。在这里,我们必须撇开一种偏见,一种部分地正是从现代科学对亚里士多德的尖锐批判那里滋长出来的偏见,即认为亚氏的命题纯粹是他虚构的概念,它们缺少任何来自事实本身的支持。这或许适合于中世纪后期的经院哲学,后者倒确实是常常纯粹思辨地在无根据的概念分析中打转。但这一指责不适合于亚里士多德。倒是相反,亚氏在他的时代里恰恰力求思想、问题和陈述保持为一种 *legein homologoumena tois phainomenois*(去言说与存在者本身那里显示出来的东西相符的东西)。(《论天》, III. 7. 306a6)

在同一处,亚氏说得明白:*telos de tes men poiētikēs epistēmōs to ergon, tes de physikēs to phainomenon aei kurios kata ten aisthēsin*(那个问题在生产性知识的情形下是产品,在关于自然之知识中是对于每个事实的感觉的无懈可击的证明)。我们已经知道,希腊人把物刻划为 *physica* 和 *poioumena*,即出自它本身的东西和被生产、制作的东西。相应地,就有不同的知识(*epistēmē*),有关于那种来自它自身的东西的知识和关于被生产的东西的知识。相应地,知识的目的(*telos*)——知识所达到的极点,知识停止并**真正掌握自身的所在**——也是不同的。因此上引这句话即是说:“生产性知识停止之处,它自始就获得其依据之处,乃是作为有待生产的东西的**作品**;但关于‘自然’的知识获得其依据的地方,是 *to phainomenon*,即在出现的東西那里显示自身的東西。后者始终具有统治地位,具有一个标准,而且是感知的标准,也即单纯的接受和采纳的标准”(区别于物的制作和物的自身创造)。亚里士多德在这里作为科学方法的原理表达出来的东西与现代科学的原理并无丝毫差别。牛顿写道(《原理》,第三编,法则四):“在实验哲学中,我们必须把那些从各种现象中

运用一般归纳而导出的命题看作是完全正确的,或者是非常接近于正确的;虽然可以想象出任何与之相反的假设,但是没有出现其他现象足以使之更为正确或者出现例外以前,仍然应当给与如此的对待”。

然而,尽管有上述相同的对方法的基本态度,亚里士多德的基本立场本质上还是有别于牛顿的。因为实际上,把什么东西确定为现象,以及如何对它进行解释,这在亚里士多德和牛顿那里是并不相同的。

2. 亚里士多德的运动学说

不过,他们预先共有这样一种经验:广义上的自然——大地、天空和星体——意义上的存在者处于运动或静止状态中。静止只是一种特殊的运动。物体的运动才是一个普遍问题。但如何理解运动和物体以及两者之间的关系就不是确定的和自明的了。一般的和不确定的经验告诉我们,事物变化、产生、消失,也即处于运动中,但这与对运动的本质以及它与物的从属关系的洞察相去甚远。古希腊人关于地球的观念认为地球是一个为大西洋所包围的圆盘,而拱形的天空架于这圆盘整体上,永远围绕圆盘运转。后来,柏拉图、亚里士多德和欧多克斯(Eudoxos)——尽管各有差异地——却把地球设想为一球体,而这一球体乃是万物之中心。

我们在此限于讨论后来广泛流传的亚里士多德观念,而且仅只提及那些足以说明牛顿第一定律中所表达出来的对立方面。

首先,我们提出一个一般问题:按亚里士多德的看法,自然物的本质是什么?答曰:ta physica somata 是 kath' auta kineta kata topon(属于并构成“自然”的物体,根据其本身,在位置方面

是运动的)。运动一般地就是 *metabole*, 是某物向它物的转变。在此广义上, 运动包括诸如慌然失色和羞愧脸红。但当一物体从一个位置转移到另一个位置时, 也是一种转变。这种被搬运、推动或转载在希腊文中叫 *phora*。 *Kinesis kata topon* 在希腊文中意思是构成牛顿意义上的物体的真正运动的东西。在这种运动中有某种与位置的关系。但物体的运动是 *kath' auta*, 即根据物体本身; 这就是说, 一个物体如何运动, 也即它与位置的关系如何, 它与何种位置发生关系——这一切都在物体本身中的有其原因。原因是 *arche*, 它有双重含义: 一是指某物从何而来, 二是指支配着从何而来的某物的东西。物体是 *arche kineseos*。这种 *arche kineseos* 所是的东西, 便是 *physis*, 是原始的出现方式, 但这种方式现在显然限于单纯的位置运动。从中显示出物理概念的一个根本转换。物体按其本质而运动。一个自身运动的物体本身是 *arche kineseos*, 是一个自然物体。纯粹土性的物体向下运动, 纯粹火性的物体——每一种燃烧的火焰把它显示出来——向上运动。因此上性物体的位置在下, 而火性物体的位置在上。任何物体都按其方式具有其位置, 并趋向其位置。水包围土, 气包围水, 火包围气——这是四大元素。当一个物体向其位置运动, 这种运动就是合乎本性的运动, 是 *kata physin*。一块石头下落到地上。但如果一块石头被向上抛掷, 那么这种运动根本上就是违抗石头的本性的, 是 *para physin*。一切违抗本性的运动是 *biai*, 即强制性的。

物体的运动方式和位置是由它的本性所决定的。一切对运动的描绘和评价都以地球为中心。下落的石头向中心运动(*epi to meson*)。上升的火离开中心而运动(*epo tou meson*)。在这两种情形中, 运动都是一种 *kinesis eutheia*, 即直线运动。但是星体和整个宇宙却围绕中心而运动(*peri to meson*), 是圆周运动

(kyklos)。圆周运动和直线运动都是简单运动(hapla)。在这两种运动中,圆周运动又是第一位的,也即是更高的运动,因而具有最高级别。因为完美者先于非完美者(proteron to teleion tou atelous)。物体的运动与它的位置相合。在圆周运动中,物体的位置在运动本身中,因为这一运动也是始终持续的,是真正存在着的运动;与此相反,在直线运动中,位置仅仅在一个方向上离开另一个位置,结果在这个位置上运动达到了其终点。除这两种简单的运动外,还有一种混合这两种运动的运动(mikte)。位置变化意义上的最纯粹的运动是圆周运动;它同时包含其位置于本身之中。如此运动着的物体完美地运动;这就是所有天体的运动。与此相对,地球上的运动始终是一种直线运动或混合运动,或强制运动,一种永远不完美的运动。

在天体运动和地球物体运动之间有着一个根本差异。两种运动的领域是不同的。某物体如何运动,取决于其方式和所在的位置。“哪里”决定着存在的“怎样”;因为存在意味着在场(Anwesenheit)。月亮不掉到地球上来,是因为月亮作圆周运动,也即完美地运动着,始终处于最单纯的运动中。这种圆周运动是自身圆满的、无赖于它之外的任何东西,诸如作为中心的地球。相反——我们不妨先有所说明,在现代思想中,圆周运动只是这样被理解的,即,它的产生和保持必需一种来自中心的持续的引力。与此不同,对亚里士多德来说,“力”(dynamis),即物体运动的能力,在于物体自身的本性之中。物体运动的方式和与它的位置的关系取决于物体的本性;物体越接近它的位置,它在自然运动中的速度也就越大;这就是说,速度的增减和运动的停止在物体的本质中有其原因。在违反本性的运动中,也即在强制性运动中,运动的原因在有关的力之中;但物体按其运动必须作为强制性受动的物体而抗拒这种力,而且由于物体本身并

不包含着强制性运动的任何原因,所以它的运动必然越来越慢直至最后停止(参看《论天》I8, 277b6; I2, 269b9)。

这在某种意义上也吻合于通常的观念:传递给某物的运动持续一定时间,然后才能停止,过渡到静止状态。因此我们必须寻找运动持续或延续的原因。按亚里士多德的观点,自然运动的原因在于物体自身的本性中,在其本质中,也即在其最本己的存在中。后来的经院哲学的一个命题与此如出一辙:“运动方式遵循存在方式”(operari (agere) sequitur esse)。

3. 牛顿的运动学说

我们上面描绘的亚里士多德的自然观和运动观与现代的在牛顿第一定律那里获得根本奠基的自然观和运动观的关系又如何呢?我们将依次说明几个主要差异。为此,我们不妨给牛顿定律以一个简明的表述:“每个自主的物体保持直线和匀速运动”(Corpus omne, quod a viribus impressis non cogitur, uniformiter in directum movetur)。其新颖独创之处,我们举出以下八点:

(一) 牛顿定律始于“每个物体……”(corpus omne)。这就意味着:在地球物体与天上物体之间的区别已经站不住脚了。宇宙不再划分为两个完全不同的领域,即在星体下面的领域和星体领域本身;所有自然物体本质上都是相同的。上面的领域并非优越的领域。

(二) 据此,圆周运动对于直线运动的优先地位也随之消失了。相反地,直线运动现在倒是成为决定性的了,但这却不再导致一种对物体的划分,不再按其运动方式把物体划分成不同的领域。

(三) 相应地,某些位置的优先地位也消失了。每个物体原

则上都能在任何位置上。位置这个概念本身改变了。位置不再是物体按其内在本性所属的那个场所,而只是一种状态,这一状态总是以“相关方式”与其它任何状态相联系(参看下文第5点和第7点)。希腊文的 Phora(运动)和现代意义上的位置变化并不是同一东西。

在论证和规定运动时,所追问的不是运动持续的原因,因而也不是运动不断产生的原因,而是相反:运动状态已经被假定,追问的是一种已被假定的匀速直线运动状态的变化原因。运动的圆周性质并不是月球持续不变地绕地球运动的原因;相反,我们所要寻求的正是圆周运动的原因。按照惯性定律,月球必定在其圆周轨道的每个点上都以直线,也即以正切线持续运动。由于月球并没有作这样的运动,于是,根据惯性定律的假设,就出现了以下问题:为什么月球偏离了正切线?为什么它——按希腊说法——作圆周运动?圆周运动现在不再是原因,相反,它恰恰需要证明。(我们知道,牛顿提出了一个新回答,他把那种物体据以下落的力设定为与使天体保持在其轨道中的力相同的力,即重力。牛顿把月球在小段时间内离开轨道正切线的离心偏向与地球表面的物体在同时间内的下落距离相比较。在这一点上我们直接看到了上面所说的对地上运动与天体运动的区别的消除,以及相应地对物体间的差异的消除)。

(四) 运动本身不是根据物体的不同本性、能力和力,根据物体的元素得到规定的,而是相反:力的本质是从运动基本定律出发得到规定的。这就是说:每个自主的物体保持匀速直线运动。据此,一种力的影响导致了一种对匀速直线运动的偏离。“外加力是一种为了改变一个物体的静止或匀速直线运动状态而加于其上的作用力”(《原理》,定义四)。这一对力的新规定同时引出了对质量的规定。

(五) 与位置概念的转变相应,运动仅被看作是状态变化和相对状态,被看作位置间的距离。因此,对运动的规定变成这样一种距离方面,即可测量东西间的间距方面的规定,这样那样大小的规定。运动是按运动量来规定的,作为重力的质量亦然。

(六) 因此,合乎本性的运动与违反本性的(也即强制性的)运动之间的差异也消除了。强制力(*bia*)作为力只是运动变化的一个尺度,不再是一种特殊的力了。例如,推力只是除压力和离心力之外的外加力(*vis impressa*)的一种特殊形式。

(七) 由此,关于自然的一般概念也变化了。自然不再是物体运动要遵循的一个内在原则,而是物体的变化着的相对状态的多样性的方式,是物体在空间和时间中在场的方式;而空间和时间本身作为可能的位置次序和次序规定性的领域具有某种优先性。

(八) 这样,对自然的探究方式也改变了,在某种意义上是颠倒过来了。

我们在此不可能描绘这种对自然的探究方式的革命的全部意义。需要加以说明的只是,第一运动定律的确立包含着所有本质性的变化。这些变化都是相互联系的,并且都是以一种新的基本态度为基础的;这一基本态度在牛顿第一定律中得到了表达,我们称之为数学的基本态度。

五、数学筹划的本质 (伽利略的自由落体实验)

对我们说来,唯一的问题首先还是关于第一定律的设立的问题,准确地讲是这样一个问题:在何种意义上数学因素在其中变成决定性的东西了?

这一定律的情形如何？它说的是物体，*corpus quod a viribus impressis non cogitur*，说的是一个自主的物体。我们在哪里发现这个物体？并没有这样一个物体。也绝没有总是能把这样一个物体直观地表象出来的实验。但现代科学与中世纪经院哲学和科学的纯粹思辩的概念杜撰不同，它被认为是以经验为基础的。这样一条定律却绝对不是以经验为基础的。它说的是一个并不存在的物。它要求一种与常识相矛盾的关于物的基本观念。

数学因素也即对物的规定的设定就是基于这样一种要求；这种对物的规定并不是以经验方式从物那里抽取出来的，它却是对物的一切规定的基础，使后者成为可能并为之创造了空间。这样一种关于物的基本观念既不是任意的也不是自明的。因此，为了取得其统治地位，它也不得不作了长期的斗争。它要求人们转变对物的交道方式，与此相应的是获得一种新的思维方式。我们可以详细追溯这一斗争的历史。这里我们仅仅从中抽出一个例子。在亚里士多德看来，物体总是按其本性运动，重的物体向下运动，轻的物体向上运动。如果两个物体下落，重物必快于轻物，因为轻物有向上运动的要求。伽利略得出的一个决定性的观点是：一切物体下落速度相同，下落时间的差异只是由于空气的阻力所致，而并非出于物体的不同的内在本性或者它们相应的与其本身的位置的特有关系。伽利略在比萨斜塔上作了实验以检验他的论断，当时伽利略是一个数学教授。在实验中，不同重力的物体从塔上下落时并非绝对同时，而是有很小的时间差异；尽管这种时间差实际上是违反经验现象的，但伽利略还是提出了他的命题。然而实验的目击者实际上通过实验恰恰对伽利略的断言产生了怀疑，并且愈发顽强地固守在旧观点上。由于这次实验，伽利略与其反对者日益尖锐，他不得不放弃教授

职位并离开了比萨。

伽利略和他的反对者看到了同一的“事实”；但两者对这同一事实，相同的事件作了不同的观解、不同的解释。实际上，根本的事实和真理在他们眼里是某种不同的东西。两者都思考同一现象，但他们作了某种不同的思考，并非在细节上，而是根本上关于物体的本质和运动的本性。伽利略对运动的预先思考是这样一种规定：如果排除任何阻力，任何一个物体的运动保持匀速直线运动，而且施加给物体一个相同的力，那么它的运动也均匀地变化。在他 1638 年发表的《谈话》^①中，伽利略写道：“我设想有一个物体在水平面上被投出并排除任何阻力；那么从我们在别处已有详述的观点来看，物体在这一水平面上的运动将是匀速的和持续的，如果这水平面无限延伸的话”。

这句话可以看作牛顿第一定律的先驱，在这句话中我们所寻求的东西得到了十分清楚的表达。伽利略说：“我在心灵中设想有某种完全自主的运动物”。这一所谓“在心灵中设想”就是那种自身给予的关于物的规定的认识。这是柏拉图曾经就 *mathesis* 所描绘的方法：*analabon autos ex autou ten epistemen*，“带来和取来——超越其它东西——从其自身取得知识”（《美诺篇》85d4）。

在这一心灵设想 (*mente concipere*) 中预先就包涵了对于每个物体本身也即物体因素来说都应是决定性的东西。所有物体都是相同的。没有任何运动是优越的。任何位置对于任何物体都是相同的；每一时间点对于每个物体都是相同的时间点。任何力只是根据它在运动变化——这一运动变化被理解为位移——中引起的东西来加以规定。对物体的一切规定都有一个基

^① 伽利略的《关于两种新科学的谈话》1638 年在荷兰莱顿出版。——译注

本轮廓,据此轮廓,自然过程无非是质点运动的时空规定。这一关于自然的基本轮廓同时也限定着自然的普遍同一的领域。

现在,如果我们对上面所说的一切作一综观,我们就能更鲜明地把握数学因素的本质。到眼下为止,我们还只是指出它的一般特征,即它是取得认识,它所取得的东西是自己给予自己的,给予自己的东西是它本身已具有的东西。下面我们将在几个具体点上概括数学因素的本质:

(一) 作为心灵设想(*mente concipere*),数学因素是一种可以说跳越了物的对物之物性的**筹划**(*Entwurf*)。这种筹划才开启了一个领域,物,也即事实,就在其中显示自身。

(二) 在这种筹划中假定了,物根本上应被当作何种东西,物首先应作为何种东西并且如何得到评价。这样一种评价和当作(*Dafürhalten*)在希腊文中叫做 *axiōō*。在筹划中预先作出的规定和陈述就是 *axiomata*。所以,牛顿给他提出关于运动物的基本规定的那一章加上了一个标题:公理,或运动定律(*Axiomata, sive leges motus*)。筹划是公理性的(*axiomatisch*)。就任何认识和知识都以命题表达出来而言,在数学筹划中被取得和确立的知识就是这样一种先行把物设定在其基础上的知识。公理即原理。^①

(三) 数学筹划作为公理筹划是对物的本质、对物体的本质的先行掌握。因此,关于每个物及其与任何物的关系的结构的**基本轮廓**就被先行勾绘出来了。

(四) 这一基本轮廓同时提供了一个尺度,以界定一个在未来将包涵具有这样一种本质的所有物的**领域**。自然不再是决定物体的运动形式和位置的物体的内在能力。自然现在是在公理

^① 按字面直译,这里的“原理”(Grund-Sätze)可译为“基础命题”。——译注

筹划中勾勒出来的、均匀的时空运动关系的领域,而物体唯有进入这个领域并固定于其中才成其为物体。

(五) 如此这般在筹划中其基本轮廓得到公理上的规定的自然领域,现在也就为在此领域中出现的物体和质点要求一种**交道方式**,以测度在公理上得到先行规定的客体。对自然的追问方式和认识规定现在不再由传统观点和概念所支配。物体没有任何隐蔽的性质、力和能力。自然物体只是它们在筹划领域中自身显示出来的东西。物体现在仅只显现在位置关系、时间点上,在质量和作用力的大小中。物体的显现方式由筹划先行勾勒了;筹划因此也规定了对自身显现的物体的取得和探究,规定了经验(*experiri*)。然而,现在,由于探究是由筹划的基本轮廓先行规定了的,追问的线索就能以这样一种方式来建立,即它预先设定了前提条件,自然必须这样或那样加以回答。以数学因素为基础,*experientia*才成为现代意义上的实验。现代科学根据数学筹划才成为实验的科学。对事实的实验渴求是一往对一切事实的数学跳越的一个必然结果。但是这——在筹划中的跳越在哪里终止或者减弱,哪里也就只有事实本身的堆积,也就有实证主义的兴起。

(六) 由于筹划按其意义确立了所有物体在空间、时间和运动关系方面的均一性,它因此使得一种作为对物的本质性规定方式的普遍同一的尺度也即一种数字式测量成为可能,同时它也要求这种尺度或者测量。牛顿的对物体的数学筹划的方式导致形成一种狭义上的“数学”。数学于是成为一种本质的规定手段,但这并不是现代科学的新形态的原因。毋宁说:数学,而且是一种特殊的数学,能够发生作用并且必定发生作用,乃是数学筹划的结果。笛卡尔之创立解析几何,牛顿之创立微积分,莱布尼茨之同时创立微分——所有这些新鲜东西,狭义上的数学,唯

有在数学的思维特征的基础上才是可能的,才首先是必然的。

然而,如果我们认为,凭着上面给出的对从古代科学到现代科学的转换的说明,凭着对数学因素的鲜明的本质界定,我们就已经获得了一幅关于现代科学本身的图景,那我们就大错特错了。

我们上面所能说明的,还只是一个基本面貌,据此基本面貌才展开提问、实验、建立法则、开拓新的存在者范围等整个领域。在这一数学的基本立场中,时间和空间的本质问题,运动和力的本质的问题,物体和物质的本质问题等等,还是悬而未决的。这些问题现在才获得一种新的尖锐性,例如,借助于“位移”这个规定是否足以把握运动这样的问题。在力的概念方面出现的问题是:仅仅把力表象为只是从外部起作用的原因是否就足够了?关于运动定律即惯性定律有这样一个问题:是否此定律并不服从一个更普遍的定律,即力的守恒定律,这个力现在是根据它的使用和消耗,即功,被规定的——这些新的基本观念的新名称现在进入了自然研究,并且显示出一种与经济,与成效“计算”的令人注目的一致性。所有这一切都发生在数学基本态度之中,是按这种基本态度发生的。在这里尚存疑问的是对数学意义上的数学因素与关于给予物的直观经验以及给予物本身的关系的进一步规定。这样的问题眼下还是悬而未决的。它们的可疑性被科学研究的成果和进步掩盖了。这些急在燃眉的问题之一,是关于与直接回到直观给予的自然的的要求相对立的数学的形式主义的合法性和局限性的问题。

如果我们已经掌握了上述内容中的某些东西,那么就能看出,所指出的问题并不是以“或者—或者”的方式所能决断的——或者是形式主义,或者是对物的直接直观的规定;因为,数学筹划的方式和方向参与决定着它们与可直观经验的东西的可

能关系,反之亦然。在这一关于数学形式主义和自然直观之间关系的问题背后,潜伏着一个基本问题,即在一种我们对存在者整体的基本态度范围内,数学因素一般的合法性和局限性的问题。唯有着眼于这一方面,对数学因素的阐释对我们来说才是有意义的。

六、数学因素的形而上学意义

为了达到我们的目标,眼下所赢获的对数学因素的理解还是不够的。确实,我们现在不再把它把握为一种对一个特殊数学学科的程序普遍化,倒是把这个特殊数学学科理解为从数学因素中发展而来的一个特殊形式。但是这种数学因素却还有待从更深层的原因上加以理解。我们曾说,它是现代思想的一个基本特征。但是任何思想方式都只是历史性的此在模式的实行和结果,都只是对一般存在和对存在者之为存在者的显示方式即真理的基本态度的模式的实行和结果。

我们前面将其看作数学因素所展示出来的东西,现在还必须依此思路加以澄清;因为只有这样,我们要寻求的东西才会昭然若揭;现代形而上学思路的构成——在此构成过程中诸如《纯粹理性批判》之类的东西才能够并且必定产生出来。

1. 原理:新的自由、自我约束和自我论证

因此,我们追问数学因素的形而上学意义,是为了由此去衡量它对于现代形而上学的重要性。我们把这个问题分为两个小问题:

(一) 在数学因素的支配地位的出现过程中,此在的何种新的基本态度显示出来了?

(二) 与其本己的内在趋向相符合, 数学因素以何种方式不断地上升而成为此在的一种形而上学规定?

对我们来说, 第二个问题更为重要; 对第一个问题我们将只给予一个大致的回答。

直到数学因素作为思想的基本特征明显浮现出来之前, 教会和信仰的真理一直被看作至上真理。获得关于存在者的根本知识的途径只有一条, 即阐释启示史料、典籍和教会传统。人们此外获得的任何经验和认识都要使自己(似乎自发地)符合这一框架。因为压根儿就没有什么世俗的知识。因而所谓自然的非启示式的知识就没有自己的合理性形式和自身的论证形式。于是, 对科学史来说, 决定性的事情并不是: 自然知识的所有真理都由超自然的知识来裁决, 而是: 自然知识——且不管那个超自然的尺度——出于其本身达到了没有任何独立的论证和特性的地步。因为对亚里士多德三段论的承继不能被看作这样的论证。

在作为我们所描绘的筹划的数学因素的本质中, 包含着一个特有的意图, 就是力求对知识形式本身的重新构成和自我论证。从作为真理的第一源泉的天启那里分离出来, 拒绝作为知识的至上途径的传统——所有这些拒斥都只是数学筹划的消极结果。谁胆敢去筹划数学筹划, 他作为筹划者就把自身置于这样一个基地上, 此基地只有在筹划中才被筹划。在数学筹划中不光有一种解放, 同时也有一种对自由本身的也即自我承担的约束力的新的经验和构成。在数学筹划中发展出一种由数学因素本身所要求的原理所给出的约束力。根据这一内在趋向, 即通向一种新自由的解放, 数学因素出自本身而趋于把它本己的本质确立为它本身的基础, 因而也是一切知识的基础。

由此我们便触及到第二个子问题: 与其本己的内在趋向相

符合,数学因素以何种方式不断地上升而成为此在的一种形而上学规定呢?我们也不妨以简明的习惯来表达这个问题:现代形而上学以何种方式产生于数学因素的精神?从这一问题的形式就可以看出:不能由于把数学方法仅作适当的普遍化而转换到哲学中去,数学就成为哲学的标准了。

毋宁说,现代自然科学、现代数学和现代形而上学都是源出于广义上的数学因素这个同一根源。由于形而上学在这三者中内涵最广大,是关于存在者整体的,同时由于形而上学要作最深刻的把握,要追问使存在者成为存在者的存在,因此,正是形而上学必须直抵其最深基石,挖掘出它的数学基础和基地。

通过追踪现代哲学是如何从这一在其本身中设立起来的基础上成长起来的,我们得以理解《纯粹理性批判》的历史可能性和必然性。更有甚者——我们将领会到,为什么这部著作具有它所具有的那种形态,为什么我们要在我们被投入其中的这个点上开始我们对这部著作的阐释。

2. 笛卡尔:我思故我在;作为特殊主体的“自我”

人们通常认为现代哲学的发端在笛卡尔(1596—1650年)那里;笛卡尔比伽利略晚一代。人们偶尔也企图把现代哲学的开端定在艾克哈特大师那里,或者定在艾克哈特与笛卡尔两者之间;我们宁愿坚持通常的看法。问题只在于,我们怎样理解笛卡尔哲学本身?现代此在(Dasein)的数学基础的哲学构成在法国、英国和荷兰得到了决定性的完成,这决非偶然;同样并非偶然的事实是,莱布尼茨从那里,特别是他1672—1676年在巴黎逗留期间,受到了决定性的激励。唯因为莱布尼茨穿越了这个世界,真正地在伟大的沉思中敬仰这个世界的伟大,他才能为这个世界的征服奠立第一基础。

笛卡尔及其哲学的一般面貌如下：在中世纪，哲学——如果它基本上是独立的话——受神学的独一无二权的支配，渐渐沦为对传统观点和命题的枯燥的概念分析和阐释。它沉溺于一种与人世不再有任何关系的、不能揭示现实整体的学院知识。这时出现了笛卡尔。他把哲学从这种屈辱的状况中解放出来。笛卡尔从怀疑一切开始。但这种怀疑最终却碰到了不再能被怀疑的东西；因为怀疑者为了他基本上能够怀疑，他却不能怀疑他自身这个怀疑者是现存的而且必须是现存的。由于我怀疑我必须承认“我在”(Ich bin)：这个“我”因而是不能怀疑的东西。当笛卡尔这个怀疑者如此这般把人置入怀疑之中，他也就使人去思考人本身，也即人的“我”。这样，“自我”，人类主体性，就被说明为思想的中心。现代的自我立场及其主观主义即源出于此。而哲学本身却因此被带向这样一种识见，即：哲学之开端必须是怀疑，也就是对知识本身及其可能性的反思。在关于世界的理论之前必须提出一种知识理论。知识论从此以了成为哲学的基础，从而使哲学成为与中世纪哲学大相径庭的现代哲学。从这时起，哪怕是那些复兴经院哲学的企图，也是致力于在经院哲学体系中去说明知识论，或者给经院哲学补充以它的不足，从而使之为现时代所接受。相应地，柏拉图和亚里士多德也被重新解释为知识论者了。

这个笛卡尔故事给出了一个通常的图像：他出现，他怀疑并因之成为一个主观主义者，由此建立知识论；但它充其量是一部拙劣的小说——唯独不是存在之运动在其中昭然可睹的历史故事。

笛卡尔主要著作的题为《第一哲学的沉思》(1641年)。第一哲学(*prima philosophia*)即亚里士多德的 *prote philosophia*，它是以关于物之物性的追问方式对存在者之存在的追问。是形而

上学的沉思——而不是什么知识论。命题和陈述构成了关于存在者之存在的追问的指导引线(即范畴的指导线索)。(确定性曾使得对数学因素的采纳和在形而上学上的发展成为可能——基督教和**神圣确定性**,对个体本身的保证;关于**确定性**的优先地位的**根本的形而上学**历史上的基础,我们在此不予讨论)

亚里士多德的学说在中世纪以一种完全确定的方式被采纳。在后期经院哲学中,通过西班牙哲学学派,特别是耶稣会会上苏亚列支(Suarez),这个“中世纪的”亚里士多德得到了一种广泛的解释。笛卡尔在拉福莱歇的耶稣会会士那里接受了最初的和基本的哲学教育。在他的主要著作的标题中既表达了对这一传统的探讨,也表达了这样一个意图,即,要重新接过存在者之存在的问题,物之物性的问题,“实体”的问题。

但是,所有这一切发生在这样一个时代,在其中,数学因素早已从一个世纪以来日益涌现出来,成为思想的基本特征并趋向于明朗;按照这一对世界的自由筹划,这个时代开始走向一种新的对现实的进攻。在这里丝毫没有怀疑论,丝毫没有自我立场和主观性——事情恰恰相反。因此,现代思维和探究的热情就投向在其内在本质中澄清和展开的最初只是暧昧不清的、间歇式地进步的、常常被错误地说明的基本态度。但这意味着:数学因素在其本己的内在需要意义上要自我论证;它要明确地把自身展现为一切思想的尺度,建立由此出现的法则。根本上,笛卡尔也参与了这一对数学因素的基本涵义的思考工作。由于它关涉存在者和对存在者的知识的整体,这种思考就必然成为一种形而上学的思考。这一在对数学的奠基的维度上和在对形而上学的沉思的维度上同样原始的推进工作,首先标征出笛卡尔哲学的基本立场的特点。我们还可以借助于他的未完成的早期著作更清楚地追踪这一点,这部著作在笛卡尔去世后半世纪

才得以出版(1701年)。此著作题为《心灵方向的规则》(Regulae ad directionem ingenii)。

(一)规则:数学因素本身得以在其中服从其本质的那些基本命题和主导命题;(二)心灵方向:对数学因素的奠基,以使数学因素本身在整体上成为研究精神的尺度。在对规则的阐明中,以及在对精神作内在的自由规定方面,数学-形而上学的特征已经在标题中表达出来了。这里,通过思考数学的本质,笛卡尔把捉到一种关于**普遍科学**(scientia uniersalis)即数学的观念。一切都指向这种数学,它被设置为**一门决定性的科学**。笛卡尔明确强调,这里所关涉的不是普通数学(mathematica vulgaris),而是**普遍数理**(mathesis universalis)。

我们在此不可能描绘这部未完成的著作的内在结构和主要内容。在这部著作中,现代的“科学”概念被铸就了。只有那些实际地和长期地对这部无比清醒的著作做过探幽入微的深思的人们,才有条件获得关于在现代科学中发生的事情的消息。为了帮助大家获得一个关于这部著作的意图和态度的观念,我们只需引介二十一条法则中的三条法则,即第三、第四和第五条。基于这三条法则,现代思想的基本特性即可收入我们的眼帘。

法则三:“在我们面前的对象范围内,关于这些对象,我们要探讨这些问题,而且不是探讨别人已经思想了什么,或者我们本身猜断什么,而是探讨我们能够清楚明白地直观或者以更可靠的步骤推演出来的是什么;因为没有别的任何途径达到科学”。

法则四:“为发现关于事物的真理,方法是必需的”。

这个法则的意思并非那种认为科学必须具有其方法的陈词滥调;它要说明的是,我们一般地追踪事物的程序(Vorgehen),即方式(methodos),先行决定着我们要在事物中寻求的真理是什么。

方法不是科学的各种装备之一,而是一个基本成分,这个基本成分才规定着什么能够成为对象以及它如何成为对象。

法则五:“方法完全存在于精神之敏锐眼光为了发现某种真理而必须关注的东西的次序和分布中。但是,只有当我们把错综复杂和暧昧不清的命题一步一步地归结为更为简单的命题,然后试图用同样的步骤从对最简单命题的考察上升到对其它所有命题的认识,这时,我们才能遵循这样一种方法”。

有待决断的事情是,这一关于数学因素的思考如何影响了对传统形而上学(第一哲学)的探讨,以及由此出发,现代哲学的更深远的命运和形态如何得到了规定。

公理因素,原理的设定——所有进一步的工作都以明晰的次序建立在原理基础上——乃是作为筹划的数学因素的本质。如果说普遍数理(*mathesis universalis*)意义上的数学因素为全部知识奠定了基础,并构成了全部知识,那么它需要建立一些特殊的公理。

首先,它们必须是绝对第一性的公理,在本身中,从本身而来都是清晰的、自明的,也即绝对可靠的。这种可靠性一道决定着它们的真理。其次,最高的公理作为绝对数学的公理,必须预先关于存在着整体确定了什么是存在着的(*seiend*),何谓存在(*Sein*),物之物性从哪里并且如何得到规定。按传统的做法,这项事情是以命题为指导线索的。但是迄今为止,命题仅只被看作是由它自身所提供给自己的东西。关于直接摆在眼前的事物的简单命题包含并且保持着物之所是。命题与物一样,也是现成的(*vorhanden*),是存在的现成容器。

但对绝对数学的基本态度来说,不可能有什么先行给定的物。命题不可能是一个任意的命题。命题,而且正是命题,本身必须已经被置于其基础之上。它必须是一个原理——这个绝对

原理。因此,我们必须寻找所有设定(Setzen)的这样一个原理(Grundsatz),即这样一个命题,在其中,它所说的东西,即基体(hypokeimenon)并非仅仅从任何别的地方接受来的。基底作为这样一个基底,必须在这种原始命题本身中被给出和设定。只有这样,这个基体(subiectum)才是一个绝对基础(fundamentum absolutum),一个纯粹从命题本身即数学因素本身中被设定起来的東西,亦即基底和基础;并且作为这样的绝对基础,这个基体才同时是不可动摇的,从而是不可怀疑的,绝对可靠的。因为数学因素现在把自身设定为一切知识的原则,因之以往的一切知识就必然被置入疑问中,不管它们是否站得住脚。

笛卡尔从事怀疑,并非因为他是一个怀疑论者;而毋宁说,他必须成为怀疑者,因为他把数学因素设定为绝对根据,并且为一切知识寻求一个与这个绝对根据相应的基础。现在的问题不仅仅是为自然领域寻找一个基本定律,而是为一般存在者之存在寻找一个第一性的和最高的原理。这个绝对数学的原理不能有任何先于它的东西,不能容忍什么东西先行给予它。如果说根本上有什么东西被给予了,那也只是**命题本身**,也即在陈述着的思想意义上的设定(Setzen)、位置(Position)。这种设定,即命题,只具有作为能够被设定的东西的它本身。^①只有在思想思考自身的地方,它才是绝对数学的,也即才是一种对我们已拥有的东西的认识。就思想和设定如此这般以其本身为指向而言,它就发现下面一点:**无论什么东西和在何种意义上被陈述,这种陈述和思想始终是一种“我思”**。思想始终作为“我思”(ego cogito)而**存在**。其中包含着:我在(sum);我思,我在(cogito,

^① 在此上下文中,应注意“设定”(Setzen)和“命题”(Satz)的字面和意义联系。——译注

sum)——这是直接蕴含在命题本身中的最高确定性。在“我设定”(Ich setze)中,作为设定者的“我”被一起和预先设定为已经摆在眼前的东西,即存在者。存在者之存在是从作为设定之确定性的“我在”那里得到规定的。

笛卡尔的命题有时具有如下公式:cogito ergo sum(我思故我在),它容易招致一种误解,似乎这里涉及到一个推断问题。情形并非如此,也不可能如此;因为这种推论必以“因为思,所以在”(id quod cogitat, est)为大前提,以“我思”(cogito)为小前提,以“我在”(ergo sum)为推论。可是,大前提只不过是“我思——我在”(cogito-sum)这个命题中所蕴含的东西的一种形式概括而已。笛卡尔本人强调,这里没有什么推论。这个“我在”(sum)不是出自思想的结果,相反,它是思想的根据,是基础(fundamentum)。在设定之本质中包含着命题:“我设定”;这个命题不是以先行给定的东西为指向的,而只是命题中蕴含的东西的自身给出。在命题中含有“我设定”;我即是设定者和思想者。这一命题的特性在于,它首先设定它所陈述的东西,即基体(subiectum)。它所设定的东西,在此情形中就是“我”;“我”是最高原理的基体。我因而是一个别具一格的基础——hypokeimenon, subiectum——是设定本身的基体。结果是,自那以后,我特别地被称为基体(subiectum),即“主体”了。^①作为突出的总是已经摆在眼前的东西,我(ego)的特性却还未受关注。人们倒是根据“我思”的“自我性”(Ichheit)来规定主体的主体性。“我”之被规定为那种对于表象来说根本上已经预先摆在眼

① 根据海德格尔的观点,拉丁文 subiectum 一词是对希腊文 hypokeimenon 的翻译,意为“基础、基体”,原没有“主体”之意,也不是专指人或“自我”的;只是到近代(自笛卡尔以降),此词才被用来专指人这个“主体”(Subjekt)。——译注

前的东西(今天意义上的“客体”),这并不是因为任何一种自我立场或者一种主观主义的怀疑,而是因为数学因素和公理因素的本质性统治地位和具有确定指向的极端化。

这一在数学因素基础上突现为别具一格的基体(subiectum)的我,就其本义讲,根本就不是什么“主观的东西”,不是这种特殊的人的一种偶然特性意义上的“主观的东西”这个以“我思”为标志的“主体”(Subjekt),这个我,只有当其本质不再被把握,也即不再从其存在根源方面得到阐明之际,才是主观主义的。

直到笛卡尔时代,任何一个自为地现存的物都被看作“主体”;但现在,“我”成了别具一格的主体,其它的物都根据“我”这个主体才作为其本身而得到规定。因为它们——在数学上——只有通过与最高原理及其“主体”(我)的因果说明关系才能获得它们的物性,所以,它们本质上是作为一个它者处于与“主体”的关系中,作为客体(objectum)与主体相对待。物本身成了“客体”。

于是,“客体”(obiectum)一词也实现了一种相应的涵义变化;因为到那时为止,obiectum 标示的是在纯粹想象中被抛掷到我们面前的东西,如:我想象有一座金山。这样被想象的东西——以中世纪的语言讲,是一个 obiectum——按现在的语言用法只是一种纯粹“主观的东西”;因为一座“金山”并不“客观地”(在变化了的语言用法意义上)存在。subiectum 和 obiectum 两词的这种涵义颠倒绝不是单纯的语言用法方面的事件;它乃是基于**数学因素**的统治地位而发生的此在的一个根本性变化,也即存在者之存在的澄明(Lichtung)的一个根本性变化。它是本真的历史的一段,在通常眼光中必然是遮蔽着的;本真的历史始终是存在之敞开状态(Offenbarkeit)的历史——或者根本就不是什么。

3. 理性之为最高根据；自我律，矛盾律

作为“我思”，我乃是此后一切确定性和真理据以立足的根据。但思想，即陈述、逻各斯，同时也是存在之规定即范畴的引线。范畴是以“我思”为引线而被发现的，也即是着眼于“我”而被发现的。于是，根据这一对全部知识之根据说明而言的根本性意义，我就成为突出的本质性的人之规定性。直到那时及至以后，人都被理解为理性动物(amimal rationale)了。随着对“我”的特别强调，也即对“我思”的特别强调，对理性因素和理性的规定就取得了一种别具一格的优先地位。因为思想是理性的基本行为。随着“我思我在”，理性现在就**明确地**并且按其本己的要求被设定为一切知识的第一根据和对一般物的所有规定的引线。

早在亚里士多德那里，陈述，即逻各斯(logos)，就已经是范畴之规定的引线，即存在者之存在的规定的引线。不过，此引线——人类理性，一般理性——的位置却没有被标征为主体之主体性。但现在，作为“我思”的理性在最高原理中专门被设定为一切存在规定的引线和法庭。此最高原理就是自我律：我思-我在(cogito-sum)。它是一切知识的基本公理，但不是唯一的基本公理；这纯粹是因为在自我律本身中还包含有另一个定律，后者是与自我律，从而也与任何命题一起被设定的。当我们说“我思-我在”时，我们陈述的是包涵在基体(subiectum)即自我(ego)中的东西。陈述若要成为陈述，必须始终把基体(subiectum)中包含的东西设定起来。在谓词中被设定和被说出的东西，不应也不能与主词相矛盾；肯定命题(Kataphasis)必须始终避免否定判断(antiphasis)，也即避免在反话、矛盾意义上的说。在命题之为命题中，从而在作为自我律的最高原理中，关于要避免矛盾的定

律(简言之,即矛盾律)同样原始地被当作有效的定律一起设定起来了。

由于作为公理筹划的数学因素把自身设定为知识的决定性原则,故这种设定,作为“我思”的思想,即自我律,也就被设立起来了。“我思”意味着:我避免矛盾,我遵循矛盾律。

自我律和矛盾律源出于思想之本质本身,而且是这样,即,人们仅只专注于“我思”之本质和在“我思”中且只有在“我思”中包涵的东西。“我思”是理性,是理性的基本行为。纯然从“我思”中抽取的东西是纯然从理性本身中获得的東西。这样理解的理性纯粹是它本身,是纯粹理性。

这些根据思想的数学特征纯然从理性中产生出来的原理成了真正的知识的原理,也即第一性意义上的哲学的原理,形而上学的原理。来自纯然理性的原理乃是纯粹理性的公理。纯粹理性,这样被理解的逻各斯(Logos),即具有这种形态的命题,成为形而上学的引线和法庭,也即说,成为对存在者之存在、物之物性的规定的法庭。于是,物的问题就定位于纯粹理性之中,也即定位于对纯粹理性的原理的数学阐明中了。

在“纯粹理性”这个标题中包涵着亚里士多德的逻各斯,特别是在“纯粹”中,包涵着数学因素的某种构成过程。

孙周兴 译

世界图象的时代^{*}

形而上学沉思存在者之本质并决定真理之本质。形而上学建立了一个时代,因为形而上学通过某种存在者阐释和某种真理观点赋予这个时代以其本质形态的基础。这个基础完全支配着构成这个时代的特色的所有现象。反过来,一种对这些现象的充分的沉思,可以在这些现象中认识形而上学的基础。沉思乃一种勇气,它敢于使自己的前提的真理性和自己的目标的领域成为最大的疑问。(参阅附录一)

科学乃是现代的根本现象之一。按地位而论,同样重要的现象是机械技术。但我们不能把机械技术曲解为现代数学自然科学的纯粹的实践应用。机械技术本身就是一种独立的实践变换,唯这种变换才要求应用数学自然科学。机械技术始终是现代技术之本质的迄今为止最为显眼的后代余孽,而现代技术之本质是与现代形而上学之本质相同一的。

现代的第三个同样根本性的现象在于这样一个过程:艺术进入了美学的视界内。这就是说,艺术成了体验(Erleben)的对

* 本文系海德格尔 1938 年在弗莱堡做的演讲,演讲时的标题为《形而上学对现代世界图象的奠基》。1950 年收入《林中路》,由维多里奥·克劳斯特曼出版社(美茵法兰克福)出版。中译文据《林中路》1980 年第六版译出。——编者

象,艺术因此被视为人类生命的表达。

第四个现代现象在于:人类活动被当作文化来理解和贯彻。而文化就是通过维护人类的至高财富来实现最高价值。文化本质上必然作为这种维护来照料自身,并因此成为文化政治。

现代的第五个现象乃是弃神。^①这个表述的意思并不是彻底地把神消除,并不是粗暴的无神论。弃神乃是一个双重的过程。一方面,世界图象基督教化了,因为世界根据被设定为无限、无条件、绝对的东西;另一方面,基督教把它的教义重新解释为一种世界观(基督教的世界观),从而使之符合于现代。弃神乃是对于上帝和诸神的无决断状态。基督教对这种无决断状态的引发起了最大的作用。但弃神并没有消除宗教虔信。毋宁说,唯通过弃神,与诸神的关系才转化为宗教的体验。一旦达到了这个地步,则诸神也就逃遁了。由此而产生的空虚被历史学的和心理学的的神话研究所填补了。

何种关于存在者的理解和何种关于真理的阐释为上面这些现象莫立了基础?

我们把问题限制在第一个现象即科学上。

现代科学的本质在哪里呢?

何种关于存在者和真理的观点为现代科学的本质建立了基础?如若我们成功地探得了为现代科学建基的形而上学基础,那么就必然完全可以从这个形而上学基础出发来认识现代的本质。

我们今天使用科学一词,其意思与中世纪的学说(*doctrina*)

^① “弃神”(Entgotterung)或可译“失神”;英文译本作“loss of the gods”。参看海德格尔:《技术之追问以及其它论文》英文版,威廉姆·洛维特(William Lovitt)译,纽约1977年,第116页。——译注

和科学(scientia)是有区别的,但也是与古希腊的知识(ἐπιστήμη)大相径庭的。希腊科学从来不是精确的,而且是因为,按其本质而言它不可能是精确的,也不需要是精确的。所以,那种认为现代科学比古代科学更精确的看法,根本就是无意义的看法。如此,我们也不能说,伽利略的自由落体理论是正确的,而亚里士多德关于轻的物体力求向上运动的学说是错误的;因为,古希腊人关于物体、位置以及两者关系的本质的观点,乃基于另一种关于存在者的解释,因而是以一种与此相应的不同的对自然过程的观看和究问方式为条件的。没有人会断言,莎士比亚的诗比埃斯库罗斯的诗进步。更不可能说,现代关于存在者的观点比古希腊的更正确。所以,如果我们要理解现代科学之本质,我们就必须首先抛弃一种习惯,这种习惯按照进步的观点,仅仅在程度上把较新的科学与较老的科学区别开来。

我们今天称之为科学的东西的本质乃是研究(Forschung)而研究的本质又何在呢?

研究的本质在于:认识把自身建立为在某个存在者领域(自然或历史)中的程式(Vorgehen)。“程式”在这里不单单指方法和程序;因为任何程式事先都需要一个它籍以活动的敞开区域。而对这样一个区域的开启,恰恰就是研究的基本过程。由于在某个存在者领域中,譬如在自然中,自然事件的某种基本轮廓(Grundriss)被筹划出来了,研究的基本过程也就完成了。筹划(Entwurf)预先描画出,认识的程式必须以何种方式维系于被开启的区域。这种维系(Bindung)乃是研究的严格性(Strenge)。凭籍对基本轮廓的筹划和对严格性的规定,程式就在存在领域内为自己确保了对象区域。通过一番对最早的同时也是决定性的现代科学(亦即数学的物理学)的考察,可以把这里的意思搞清楚。就现代原子物理学也还是物理学而言,我们在这里唯一

地关心的本质因素也是适合于原子物理学的。

现代物理学被叫做数学的物理学,因为,在一种优先的意义上,它应用一种完全确定的数学。但是,它之所以能以这种方式数学地运行,只是因为,在一种更深层的意义上,它本身就是数学的。Τὰ μαθηματα 对希腊人来说意味着那种人们在观察存在者和与事物打交道时预先知道的东西:物体的物体因素,植物的植物因素,动物的动物性和人类的人类特性。除了这里所指出的,数字也属于那种已经知道的东西,亦即数学因素(das Mathematische)。当我们在桌子上发现三个苹果,我们认识到这些苹果是三个。但数字三,三这种性质(Dreiheit),是我们早已知道了的。这就是说:数字是某种数学因素。只是因为数字是似乎最为纠缠不清的总是已经知道的东西,从而是数学中最为熟悉的东西,所以数学因素很快就被保留下来,作为数字因素的名称。但绝不是说,数学因素的本质是由数字因素来规定的。一般而言,物理学乃是关于自然的知识;特殊而论,物理学乃是关于运动中的物体的知识;因为物体直接地和普遍地——即使是以各各不同的方式——显示在所有自然因素中。如果说现在物理学明确地构成为一种数学的物理学,那么这意味着:通过物理学并且为了物理学,以一种强调的方式,预先就构成了某种已经知道的东西。这种构成并非无足轻重,而是对某种东西的筹划,这种东西后来必定成为对所寻求的自然知识而言的自然,即:具有时空关系的质点的自成一体的运动联系。在这种被假定为确定无疑的自然之基本轮廓中,还包含着下述规定性:运动即位置变化。没有一种运动和运动方向优先于其它运动和运动方向。任何位置都是相同的。没有一个时间点优先于其它一个时间点。每一种力都取决于——或者说:仅仅是——它在运动中,也即在时间单元内的位置变化量中产生的东西。在这一关于自然

的基本轮廓中,任何事件都必然被看透了。唯有在这种基本轮廓的视界内、自然事件才作为自然事件而变得显而易见。这种自然之筹划包含着它的可靠性,而这是由于,物理学的研究就它的每一个追问步骤而言,事先维系于这种筹划了。这种维系,即研究的严格性,总是合乎筹划而具有它自己的特性。数学的自然科学的严格性乃是精确性(Exaktheit)。一切事件必须在这里——如果它们根本上作为自然事件能够进入表象的话——预先被规定为时间-空间上的运动量。这种规定是在借助于数字和计算的度量中进行的。但是数学的自然研究之所以精确,并不是因为它准确地计算,而是因为它必须这样计算,原因在于,它对它的对象区域的维系具有精确性的特性。与之相反,一切精神科学,甚至一切关于生命的科学,恰恰为了保持严格性才必然成为非精确的科学。虽然我们也能把生命理解为一种空间-时间上的运动量,但是这样一来,我们就不再是在把握生命了。历史学精神科学的非精确性并不是缺憾,而纯粹是对一种对于这种研究方式来说本质性的要求的实行。毫无疑问,甚至对历史学科学的对象区域的筹划和保证,也不仅仅具有另一种方式,而是在实施时比贯彻精确科学的严格性要困难得多。

通过筹划,通过对这种在程式之严格性中的筹划的保证,科学成了研究。但筹划和严格性唯在方法中才展开为它们所是的东西。^①这种方法标志着对研究来说本质性的第二个特性。如果被筹划的区域将成为对象性的,那就需要我们在其纵横交织的整个多样性中去遭遇它,与之照面。因此,程式必须为照面者的多变性备下自由的眼光。唯有在变化过程的始终不同性的视

^① 这里的“方法”是德文 *Verfahren* 一词的翻译,英文译本作“methodology”。——译注

界内,才能显示出特殊性亦即事实的全部丰富性。但事实必须成为对象性的(gegenständlich)。故程式必须在其变化中把变化之物表象出来,展示出来,同时依然让运动成其为一种运动。事实的恒定因素以及事实之变化本身的持续性就是“法则”(Regel)。在其过程之必然性中的变化的持续因素就是“规律”(Gesetz)。唯在法则和规律的视界内,事实才作为它们本身所是的事实而成为清晰的。自然领域中的事实研究本身乃是对法则和规律的建立和证明。借以把一个对象区域表象出来的方法,具有基于清晰之物的澄清的特性,亦即说明(Erklärung)的特性。这种说明始终是两方面的。它通过一个已知之物建立一个未知之物,同时通过未知之物来证明已知之物。说明在探究(Untersuchung)中实行。这种探究在自然科学中按各各不同的探究领域和探究目的,通过实验来进行。但自然科学并非通过实验才成为研究,而是相反地,唯有在自然知识已经转换为研究的地方,实验才是可能的。因为现代物理学本质上是数学的物理学,所以唯有它才可能是实验的。但是,由于中世纪的学说(doctrina)和古希腊的知识(ἐπιστήμη)都不是研究意义上的科学,所以在那里就没有出现实验。诚然,亚里士多德最早就理解了,ἐμπειρία即经验(experientia)意味着:在不同的条件下观察事物本身、事物的特性及其变化,因而是关于事物在法则中的表现方式的知识。但以这种知识为目标的观察,即实验(experimentum),始终与作为研究的科学的内涵,与研究实验,有着本质的差异,即使古代和中世纪的观察是用数字和尺度来工作的,情形也是这样,即使这种观察是借助于某些装置和器具的,情形也还是这样。因为在那时普遍地缺失实验的决定性因素。实验始于对规律的奠基。进行一项实验意味着:表象出一种条件,据此条件,在其过程之必然性中的某种运动关系才能成为可追踪的,亦

即通过计算事先可以控制的。但规律的确立却是根据对象区域的基本轮廓来进行的。这种基本轮廓给出尽度,并且制约着对条件的先行表象。这种表象——实验即始于这种表象并借助于这种表象——决不是任意的虚构。因此,牛顿说:奠基工作并不是任意杜撰的(*hypotheses non fingo*)。奠基工作乃根据自然之基本轮廓来展开并从中得以勾勒。实验是那种方法,这种方法在其实验装置和实施过程中受已经获得奠基的规律的支持和指导,从而得出证实规律或者拒绝证实规律的事实。自然之基本轮廓越是精确地被筹划出来,实验之可能性就变得越精确。因此,才学卓著的中世纪经院哲学家罗吉尔·培根决不可能成为现代实验科学的先驱,他始终只不过是亚里士多德的继承者。因为在那时,基督教把真理的真正地盘投入信仰中了,投入对典籍话语和教会学说的确信中了。最高的知识和学说乃是神学,是对神性的启示话语的阐释,而这种启示话语被记录在典籍中并由教会宣布出来,认识在这里并非研究,而是对权威性话语和宣布这种话语的权威的正确理解。因此,在中世纪的知识习得中,对不同权威的话语和学说意见的探讨具有优先地位。文字与言语的比较(*componere scripta et sermones*),根据词语的判断(*argumentum ex verbo*),是决定性的;这同时也是当时所采纳的柏拉图和亚里士多德哲学必然成为经院哲学的辩证法的原因所在。如果说罗吉尔·培根要求实验,——而且他确实也要求实验——,那么,他所指的并不是作为研究的科学的实验,而是要求用根据事物的判断(*argumentum ex re*)来代替根据词语的判断(*argumentum ex verbo*),要求用对事物本身的悉心观察,即亚里士多德的经验(*ἐμπειρία*),来代替对学说的探讨。

但是,现代的研究实验不光是一种在程度上和规模上更为准确的观察,而是在一种精确的自然筹划范围和职能内本质上

完全不同的规律证明的方法。在历史学精神科学中与自然研究中的实验相当的是史料批判。“史料批判”这个名称在这里标志着整个史料发掘、清理、证实、评价、保存和阐释等工作。尽管以史料批判为根据的历史学说明并没有把事实归结为规律和法则。但它也没有局限于一种对事实的单纯报道。在历史学科学中同在自然科学中一样,方法的目标乃是把持存因素表象出来,使历史成为对象。但历史只有当它已经过去时才可能是对象性的。过去之物中的持存因素,即历史学说明据以清算历史的唯一性和多样性的那个东西,乃是总是已经一度在那里的东西(das Immer - schon - einmal - Dagewesene),是可比较的东西。在对所有一切东西的不断比较过程中,人们清算出明白易解的东西,并把它当作历史的基本轮廓证实和固定下来。历史学说明只能达到这一步,这乃是历史学研究所能触及的区域。独一无二的东西、离奇的东西、单纯的东西,质言之,历史中伟大的东西,从来都不是不言自明的,因而始终是不可说明的。历史学研究并没有否认历史中的伟大之物,而是把它说明为例外。在这种说明中,伟大之物是以惯常和平均之物为衡量尺度的。只要说明(Erklärung)意味着:回溯到明白易解的东西,并且只要历史学始终是研究,亦即一种说明,那么,就不存在另一种历史学说明。^①因为作为研究的历史学是在一种可说明和可忽略的效果联系意义上来筹划过去,并且使之对象化,所以历史学要求史料批判作为它的对象化的工具。按照历史学本身接近于新闻学的程度,这种史料批判的尺度也相应地变化。

^① “说明”(Erklärung)是作为科学的历史学的方法,而与解释学意义上的“理解”(Verstehen)或“阐释”(Interpretation)相区别。狄尔泰的名言曰:自然要说明,生命则要理解。——译注

任何一门科学作为研究都以对一种限定的对象区域的筹划为根据,因而必然是具体科学。但任何一门具体科学都必然在筹划之展开过程中通过它们的方法而专门化为特定的探究领域。不过,这种专门化却绝非仅仅是研究结果的日益增长的不可忽视状态的令人难堪的伴生现象。它不是一种必然的弊端,而是作为研究的科学的本质必然性。专门化并非结果,而是一切研究的进步的基础。研究并不在其方法那里分崩离析而成为任意的探究,从而在探究中销声匿迹,因为现代科学被第三个基本过程即企业活动(Betrieb)所规定。(参阅附录二)^①

人们首先会把“企业活动”理解为那种现象:一门科学,无论这是一门自然科学还是一门精神科学,只是当它今天已成为能进行学院研究的科学,它才获得了一门科学的真正外貌。但是,研究不是企业活动,因为研究工作是在研究所里进行的;不如说,研究所是必然的,因为科学本身作为研究具有企业活动的特点。人们籍以占有具体对象领域的方法并不是简单地累积结果。毋宁说,借助于它的结果,方法总是使自身适应于一种新的程式。全部以往的物理学都隐藏在机械装置中,为了进行原子裂变,这种机械装置对物理学来说是必需的。相应地,在历史学研究中,只有当史料本身根据历史学的说明而得到了保证,史料组分对说明来说才是可利用的。在这些过程中,科学方法被它的结果所包围。方法越来越适应于由它自己所开启出来的程式之可能性。这种对它自己的结果的必然适应(Sichrichtenmüssen)作为不断进步的方法的道路和手段,乃是研究的企业活动特点的本质。但研究的企业活动特点乃是

① 这里的 Betrieb 殊为难译,其日常含义为“企业、工厂、生产、运行、忙碌”等。英译本作“ongoing activity”。我们权译之为“企业活动”。——译注

研究的研究所特点的必然性的内在根据。

在企业活动中,对对象区域的筹划首先被设置入存在者中。各种方法相互促进对结果的检验和传达,并且调节着劳动力的交换。使一种对各种方法的有计划的联合变得容易的所有设置——作为措施——绝不仅仅是研究工作扩展和分叉的外在结果。毋宁说,研究工作成了一个远远而来的、并且远远还没有得到理解的标志,标志着现代科学开始进入它的历史的决定性阶段。现在,现代科学才开始获得它自己的完满本质。

在科学的研究所特点的扩展和固定化中发生了什么呢?无非是保障了方法对于总是在研究中成为对象的存在者(自然和历史)的优先地位。根据它的企业活动特性,科学为自己创造了与它们相合的共属一体关系和统一性。因此,一种以研究所方式活动的历史学或考古学的研究,本质上比它自己的还处于单纯博学中的精神科学院系里的学科,更接近于相应地建立起来的物理学研究。所以,科学的现代的企业活动特性的决定性展开也造就了另一类人。学者消失了。他被不断从事研究活动的研究者取而代之了。是研究活动,而不是培养广博学识,给他的工作以新鲜空气。研究者家里不再需要图书馆。他反正不断在途中。他在会议上磋商和了解情况。他受制于出版商的订货。出版商现在也一道来决定必须写哪一些书。(参阅附录三)

研究者必然自发地涌向根本意义上的技术人员的本质形态的范围中。只有这样,他才能保持活动能力,从而才能在其时代意义上确实地存在,不至于落伍。除此之外,还有某些时间和某些地方,能够保持着变得越来越淡薄和空洞的学究和学院的罗曼蒂克。但是,学院的有效统一特性,以及学院的现实性,却不在于科学的原始统一过程所具有的某种精神力量,这种精神力量发源于学院,因为它得到学院的培育,并且在学院中得到了保存。

学院实际上是一个设置；由于管理上的封闭，学院这种设置在形式上还是独一无二的，它使得诸科学力求分离开来而进入专门化和企业活动的特殊统一性的过程成为可能，并使之昭然可睹。因为现代科学的固有的本质力量直接明显地在企业活动中发挥作用，所以，也只有自发的研究企业活动才能从自身出发先行勾勒和建立一种符合自身的与其它企业活动的内在统一性。

科学的现实体系在于一种有关存在者之对象化的程式和态度的并存一致性——这种一致性总是根据计划而被适当地安排好了。这一体系所要求的优先地位并不是对象领域的某种虚构的、僵化的内容上的关系统一性，而是最大可能的自由的、但却被控制的可变性，亦即使研究进入那个始终起指导作用的任务之中的转换和连接过程的可变性。科学越是唯一地具体到对其工作进程的完全推动和控制上，这种企业活动越是明确地转移到专门化的研究机构和专业学校那里，则科学也就越是无可抵抗地获得了对它们的现代本质的完成。然而，科学和研究者越是无条件地严肃对待它们的本质的现代形态，则它们就能够更明确地并且更直接地为公共利益把自己提供出来，而同时，它们也就更无保留地必然把自己置回到任何有益于社会的工作的公共的平凡无奇之中。

现代科学在对特定对象领域的筹划中建立自身，同时也使自身个别化。这种筹划是在相应的、受严格性保证的方法中展开自身的。具体的方法适应于企业活动，并在其中确立自身。筹划(Entwurf)与严格性(Strenge)，方法(Verfahren)与企业活动(Betrieb)，它们相互需要，构成了现代科学的本质，使现代科学成为研究。

我们沉思现代科学的本质，旨在从中认识现代科学的形而上学基础。何种关于存在者的观点和何种关于真理的概念为科

学成为研究奠定了基础呢？

作为研究,认识对存在者作出说明,说明存在者如何和在何种程度上能够为表象所支配。当研究或者能预先计算存在者的未来过程,或者能事后计算过去的存在者时,研究就支配着存在者。可以说,在预先计算中,自然受到了摆置,在历史学的事后计算中,历史受到了摆置。^①自然和历史便成了说明性表象的对象。这种说明性表象计算着自然,估算着历史。只有如此这般地成为对象,如此这般地是(ist)对象的东西,才被视为存在着的(seiend)。唯当存在者之存在在这种对象性中被寻求之际,才出现了作为研究的科学。

这种对存在者的对象化实现于一种表象(Vor-stellen),这种表象的目标是把每个存在者带到自身面前来,从而使得计算的人能够对存在者感到确实,也即确定。当而且只有当真理已然转变为表象的确定性(Gewissheit)之际,我们才达到了作为研究的科学。最早是在笛卡尔的形而上学中,存在者被规定为表象的对象性,真理被规定为表象的确定性了。笛卡尔的主要著作的标题为《第一哲学沉思》。第一哲学(Πρώτη φιλοσοφία)乃是亚里士多德创造的一个名称,标示着后来被称为形而上学的东西。整个现代形而上学,包括尼采的形而上学,始终保持在由笛卡尔所开创的存在者阐释和真理阐释的道路上。(参阅附录四)

这里,如果说作为研究的科学乃是现代的一个本质性现象,那么,构成研究的形而上学基础的东西,必然首先而且预先就从根本上规定了现代之本质。我们可以看到,现代之本质在于:人

^① 此处译为“摆置”的德文动词 stellen 在海德格尔这里有特殊含义,应联系海德氏所思的“表象”(Vor-stellen)来理解,更应联系他所思的“座架”(Ge-stell)来理解。——译注

通过向自身解放自己来摆脱了中世纪的束缚。但这种正确的描绘却还是肤浅的。它导致了一些谬误,这些谬误阻碍着我们去把握现代的本质基础并由此出发去测度其本质的范围。无疑,随着人的解放,现代出现了主观主义和个人主义。而同样确凿无疑的是,在现代之前,没有一个时代创造了一种可比较的客观主义;此前也没有一个时代,有非个人因素以集体的形态在其中发挥作用。在这里,本质性的东西乃是主观主义和客观主义之间的必然的交互作用。但正是这种交互的制约指示着更为深刻的过程。

决定性的事情并非人摆脱以往的束缚而成为自己,而是在人成为主体(Subjekt)之际人的本质发生了根本变化。但我们必须把“一般主体”(Subjectum)这个词理解为希腊词语“根据”(ὀποκείμενου)的翻译。这个希腊词语指的是眼前现成的东西,它作为基础把一切聚集到自身那里。主体概念的这一形而上学含义最初并没有任何突出的与人的关系,尤其是,没有任何与自我的关系。

但如果人成了第一性的和真正的一般主体,那就意味着:人成为那种存在者,一切存在者以其存在方式和真理方式把自身建立在这种存在者之上。人成为存在者本身的关系中心。可是,只有当对存在者整体的理解发生变化之际,这样一事情才是有可能的。这种变化在何处显示出来?按照这种变化,现代之本质是什么呢?

倘我们沉思现代,我们就是在追问现代的世界图象。^①通过

^① “世界图象”(Weltbild)在日常德语中作“世界观”或“宇宙观”。联系海德格尔下面的讨论,我们取更为字面的直译“世界图象”,意味人的表象活动把世界把握为“图象”。——译注

与中世纪的和古代的世界图象相区别,我们描绘出现代的世界图象。但是为什么在阐释一个历史性的时代之际,我们要来追问世界图象呢?莫非历史的每个时代都有它的世界图象,并且是这样,即,每个时代都尽力谋求它的世界图象?或者,世界图象的追问就是现代的表象方式,并且仅仅是现代的表象方式吗?

什么是一个世界图象呢?显然,是关于世界的一个图象。但何谓世界呢?所谓图象又意味着什么?世界在这里乃是表示存在者整体的名称。这一名称并不局限于宇宙、自然。历史也属于世界。但就连自然和历史,以及在其沉潜和超拔中的两者的交互贯通,也没有穷尽了世界。在世界这一名称中还含有世界根据的意思,不论世界根据与世界的关系是如何被思考的。(参阅附录五)

说到图象一词,我们首先想到的是关于某物的画像。据此,世界图象大约就是关于存在者整体的一幅图画了。但实际上,世界图象的意思要多得多。我们用世界图象一词意指世界本身,即存在者整体,恰如它对我们来说是决定性的和约束性的那样。图象在这里并不是指某个摹本,而是指我们在“我们对某物了如指掌”^①这个习语中可以听出的东西。这个习语要说的是:事情本身就像它为我们所了解的情形那样站立在我们面前。“去了解某物”^②意味着:把存在者本身如其所处情形那样摆在自身面前来,并持久地在自身面前具有如此这般被摆置的存在者。但是,对于图象的本质,我们还没有一个决定性的规定。

① 这里的“我们对事物了如指掌”(wir sind über etwas im Bilde)可按字面直译为“我们在关于某物的图象中”。——译注

② “去了解某物”(sich über etwas ins Bild setzen)可按字面直译为“把自身置入关于某物的图象中”。——译注

“我们对某事了如指掌”不仅意味着存在者根本上被摆到我们面前,还意味着存在者——在所有它所包含和在它之中并存的一切东西中——作为一个系统站立在我们面前。“在图象中”(Im Bilde sein),这个短语有“了解某事、准备好了、对某事作了准备”等意思。在世界成为图象之处,存在者整体被确定为那种东西,人对这种东西作了准备,相应地,人因此把这种东西带到自身面前并在自身面前拥有这种东西,从而在一种决定性意义上要把它摆到自身面前来。(参阅附录六)所以,从本质上看来,世界图象并非意指一幅关于世界的图象,而是指世界被把握为图象了。这时,存在者整体便以下述方式被看待,即:唯就存在者被具有表象和制造作用的人摆置而言,存在者才是存在着的。在出现世界图象的地方,实现着一种关于存在者整体的本质性决断。存在者的存在是在存在者之被表象状态(Vorgestelltheit)中被寻求和发现的。

然而,只要存在者没有在上述意义上得到解释,那么,世界也就不能进入图象中,也就不可能有世界图象。存在者在被表象状态中成为存在着的,这一事实使存在者进入其中的时代成为与前面的时代相区别的一个新时代。“现代之世界图象”(Weltbild der Neuzeit)和“现代世界图象”(neuzeitliches Weltbild)这两个说法讲的是同一回事,它们假定了某种以前决不可能有的东西,亦即一个中世纪的世界图象和一个古代的世界图象。世界图象并非从一个以前的中世纪的世界图象演变为一个现代的世界图象;毋宁说,根本上世界成为图象,这样一事情标志着现代之本质。相反地,对于中世纪来说,存在者乃是受造物(ens creatum),是作为最高原因的人格性的创世的上帝的造物。那时,存在者存在意味着:归属于造物序列的某个特定等级,并作为这样一种造物符合于创造因(analogia entis)。(参阅

附录七)但在这里,存在者之存在从来就不在于:存在者作为对象被带到人面前,存在者被摆置到人的决定和支配领域之中,并唯有这样才成为存在着的。

现代的存在者阐释与古希腊的阐释相距更远了。古希腊思想关于存在者之存在的最古老表达之一是:Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐδέν τε καὶ εἶναι。^①巴门尼德的这个命题说的是:由于为存在所要求和规定,存在者之觉知归属于存在。存在者乃是涌现者和自行开启者,它作为在场者遭遇到作为在场者的人,也即遭遇到由于感知在场者而向在场者开启自身的人。存在者并不是通过人对存在者的直观——甚至是在一种具有主观感知特性的表象意义上的直观——才成为存在着的。不如说,人是被存在者所直观的东西,是被自行开启者向着在场而在它那里聚集起来的东西。被存在者所直观,被牵引入存在者之敞开领域中并且被扣留于其中,从而被这种敞开领域所包涵,被推入其对立面之中并且由其分裂标识出来——这就是在伟大的希腊时代中的人的本质。所以,为了完成他的本质,希腊人必须把自行开启者聚集(λέγειν)和拯救(σώζειν)入它的敞开性之中,把自行开启者接纳和保存于它的敞开性之中,并且始终遭受着(ἀληθεύειν)所有自身分裂的混乱。希腊人作为存在者的觉知者而存在,^②因为在希腊,世界不可能成为图象。但另一方面,在柏拉图那里,存在者之存在状态被规定为外观(εἶδος),这乃是世界必然成为图象这回事情的前提条件;这个前提条件远远地预先呈报出来,早已

① 巴门尼德这个残篇通译为“思想与存在是同一的”。而海德格尔对之有不同的译解。——译注

② 这里的“觉知者”(der Vernehmer)联系于动词“觉知”(vernehmen)。“觉知”不是对象性的认知,而可以说是海氏所标榜的“思”(denken)。——译注

间接地在遮蔽领域中起着决定作用。(参阅附录八)

与希腊的觉知不同,现代的表象意指着完全不同的东西。这种表象的含义最早由 *repraesentatio* 一词表达出来了。表象在这里意思是:把现存之物当作某种对立之物带到自身面前来,使之关涉于自身,即关涉于表象者,并且把它强行纳入到这种与作为决定性领域的自身的关联之中。何处有这种事情发生,人们就在那里了解了存在者。^①但由于人如此这般地了解存在者,人就炫耀他自己,^②亦即进入普遍地和公开地被表象的东西的敞开区域之中。借此,人就把自身设置为一个场景(*die Szene*),在其中,存在者从此必然摆出自身(*sich vor-stellen*),必然呈现自身(*sich prasentieren*),亦即必然成为图象。人于是就成为对象意义上的存在者的表象者(*der Repräsentant*)。

但这一过程的新颖之处绝不在于:现在,人在存在者中间的地位完全不同于中世纪和古代人了。决定性的事情乃是,人本身特别地把这一地位采取为由他自己所构成的地位,人有意识地把这种地位当作被他采取的地位来遵守,并把这种地位确保为人性的一种可能的发挥的基础。根本上,唯现在才有了诸如人的地位之类的东西。人把他必须如何对作为对象的存在者采取立场的方式归结到自身那里。于是开始了那种人的存在方式,这种方式占据着人类能力的领域,把这个领域当作一个尺度区域和实行区域,目的是为了获得对存在者整体的支配。回过头来看,由这种事件所决定的时代不仅仅是一个区别于以往时

① 此句原文为“*der Mensch setzt über das Seiende sich ins Bild*”,可直译作:“人就把自身置入关于存在者的图象中”。——译注

② 此句原文为“*er setzt sich selbst in die Szene*”,可直译作:“他把自己置入场景中”。——译注

代的新时代,而毋宁说,这个时代设立它自身,特别地把自己设立为新的时代。成为新的(Neu zu sein),这乃是已经成为图象的世界所固有的特点。

因此,如果我们把世界的图象特性解说为存在者之被表象状态,那么,为了充分把握被表象状态的现代本质,我们就必须探寻出“表象”(vorstellen)这个已经被用滥了的词语和概念的原始的命名力量,那就是:摆置到自身面前和向着自身而来摆置(das vor sich hin und zu sich her Stellen)。由此,存在者才作为对象达乎持存,从而才获得存在之镜象(Spiegel des Seins)。世界之成为图象,与人在存在者范围内成为主体是同一个过程。(参阅附录九)

唯因为人基本上和本质上成了主体,并且只是就此而言,对人来说就必然会出现这样一个明确的问题:人是作为局限于他的任性和放纵于他的专横的“自我”,还是作为社会的“我们”;是作为个人还是作为社会;是作为社会中的个体,还是作为社团中的单纯成员;是作为国家、民族和人民,还是作为现代人的普遍人性——人才意愿并且必须成为他**作为现代人的本质已经存在的主体**?唯当人本质上已经是主体,人才有可能滑落个人主义意义上的主观主义的畸形本质之中。但也只有在人**保持**为主体之际,反对个人主义和主张社会是一切劳作和利益之目标领域的明确斗争才有了某种意义。

对于现代之本质具有决定性意义的两大进程——亦即世界成为图象和人成为主体——的相互交叉,同时也照亮了初看起来近乎荒谬的现代历史的基本进程。这也就是说,对世界作为被征服的世界的支配越是广泛和深入,客体之显现越是客观,则主体也就越主观地,亦即越迫切地突现出来,世界观和世界学说也就越无保留地变成一种关于人的学说,变成人类学。毫不奇

怪,唯有在世界成为图象之际才出现了人道主义。而正像在希腊的伟大时代中不可能有世界图象这类东西,同样地,那时也不可能有一种人道主义发挥作用。所以,比较狭窄的历史学意义上的人道主义无非是一种伦理学-美学的人类学。在这里,“人类学”(Anthropologie)这个名称并不是指某种关于人的自然科学研究。它也不是指在基督教神学中被确定下来的关于受造的、堕落的和被拯救的人的学说。它标志着那种对人的哲学解释,这种哲学解释从人出发并且以人为归趋来说明和评估存在者整体。^①(参阅附录十)

世界解释愈来愈彻底地植根于人类学之中,这一过程始于18世纪末,它在下述事实中获得了表达:人对存在者整体的基本态度被规定为世界观(Weltanschauung)。自那个时代起,“世界观”这个词就进入了语言用法中。一旦世界成为图象,人的地位就被把捉为一种世界观。诚然,“世界观”一词会带来一种误解,仿佛这里的事情仅只关系到一种对世界的怠懒的考察。所以,早在19世纪,人们就很合理地强调指出,世界观也意味着、甚至首先意味着生活观。不过,“世界观”一词依然保持自身为表示人在存在者中间的地位的名称,这个情况给出了一个证明,说明一旦人已经把他的生命当作主体带到了关系中心的优先地位上,世界如何决定性地成了图象。这意味着:唯就存在者被包含和吸纳入这种生命之中而言,亦即,唯就存在者被体验(er-lebt)和成为体验(Er-lebnis)而言,存在者才被看作存在着的。正如任何人道主义对古希腊精神来说必然是格格不入的,同样地,根本也不可能有一种中世纪的世界观;说有一种天主教的世

^① 按海德格尔的意思,他这里所谓“人类学”(Anthropologie)实可译为“人类中心主义”或“人类中心论”。——译注

界观,同样也是荒谬无稽的。现代人越是毫无节制地大步进入他的本质形态之中,一切事物就必定必然而合法地成了现代人的体验;同样确凿无疑的是,希腊人是决无可能在奥林匹克的庆典上拥有体验的。

现代的基本进程乃是对作为图象的世界的征服过程。这里,“图象”(Bild)一词意味着:表象着的制造之构图。^①在这种制造中,人为一种地位而斗争,力求他能在其中成为那种给予一切存在者以尺度和准绳的存在者。因为这种地位确保、组建和表达自身为世界观,所以,现代的与存在者的关系在其决定性的展开过程中成为各种世界观的争辩,而且不是任意的世界观的争辩,而只是那些世界观的争辩——这些世界观已经占取了具有最终坚决态度的人的极端的立场。为了这种关于世界观的斗争,并且按照这种斗争的意义,人施行其对一切事物的计算、计划和培育的无限制的暴力。作为研究的科学乃是这种在世界中的自行设立(Sich-einrichten)的不可缺少的形式,是现代在其中飞速地——以一种不为参与者所知的速度——达到其本质之完成的道路之一。随着这一关于世界观的斗争,现代才进入了它的历史的最关键的和也许最能持久的阶段。(参阅附录十一)

这一进程的一个标志是,庞大之物(das Riesenhafte)到处并且以最不相同的形态和乔装显现出来。这当儿,庞大之物同时也在愈来愈细微的方向上显示出来。我们想想原子物理学的数据即可领会此事。庞大之物在某种形式中突现出来,而这种形式表面上看来恰恰是使庞大之物消失——在飞机对大距离的消

^① “表象着的制造之构图”原文为“Gebild des vorstellenden Herstellens”。应注意其中“构图”(Gebild)与“图象”(Bild)的联系。——译注

灭过程中,在任意的、凭某种熟巧手艺便可制造的通过无线电对那些陌生的和冷僻的日常世界的表象或摆出活动(Vorstellen)中。不过,如果我们以为,庞大之物只是纯粹数量的无限伸展的空虚,那我们也就想得太肤浅了。如果我们发现,以持续地尚未曾在之物(das Nochniedagewesene)为形态的庞大之物仅仅源起于某种夸张和过火行为的盲目欲望,那我们也就看得太短浅了。如果我们认为凭“美国主义”这个口号就已经说明了这种庞大之物的现象,那我们就根本没有作什么思考。(参阅附录十二)^①

毋宁说,庞大之物乃是那种东西,通过这种东西,量成为某种特有的质,从而成为某种突出的大。每个历史性的时代不仅与其它时代相比有不同的大;它也总是具有它特有的关于大的概念。但一旦在计划、计算、设立和保证过程中的庞大之物从量突变为某种特有的质,那么,庞大之物和表面上看来总是完全能得到计算的东西,恰恰因此成为不可计算的东西。后者始终是一种不可见的阴影;当人成了主体而世界成了图象之际,这种阴影总是笼罩着万物。(参阅附录十三)

通过这种阴影,现代世界把自身投入一个避开了表象的空间中,并因此赋予那种不可计算之物以其特有的规定性和历史的独特性。但这种阴影却指示着一个拒绝为我们今人所知的其他东西。(参阅附录十四)不过,只要人在对时代的一味否定中游游荡荡,那么,他就决不能去经验和思考这种拒绝让人知道的东西。那种出于低三下四和骄傲自大的混杂而向传统的逃遁,本身不能带来什么东西,无非是对历史性瞬间视而不见和蒙昧无知而已。

① “美国主义”(Amerikanismus)或可译“美国方式”。——译注

唯有在创造性的追问和那种出自真正的沉思的力量的构形中,人才会知道(wissen)那种不可计算之物,亦即才会把它保存于其真理之中,真正的沉思把未来的人投入那个“区间”(Zwischen)中,在其中,人归属于存在,却又在存在者中保持为一个异乡人。(参阅附录十五)荷尔德林知道了这一点。他的一首题为《致德国人》的诗结尾如下:

我们的有生之年是多么局促,
我们观看和计算我们的年岁之数,
但诸民族的年岁,
莫非有一只凡人的眼睛看见了它们?

倘你的灵魂在渴望中颤动
超越于自己的时光之上,悲哀地
你于是逗留在寒冷的海滨
在你的所有中,而决不认识它们。

附 录

(一) 这样一种沉思既不是对所有人来说都必然的,也不是每个人都能完成或者哪怕只是承受的。相反,无沉思状态乃普遍地属于实行和推动活动的某些特定阶段。但沉思之追问决不会沦于无根据和无疑问之境,因为这种追问先行追问着存在。对沉思而言,存在始终是最值得追问的东西。沉思在存在那里遭遇到最极端的抵抗,这种抵抗阻止沉思去严肃对待进入其存在之光亮中的存在者。对现代之本质的沉思把思想和决断设置入这个时代的本真的本质力量的作用范围内。这些本

真的本质力量如其作用的那样发挥作用, 是任何日常的评价活动所不能触及的。面对这些本质力量, 只有一种对它们的决定性发送(Austrag)的准备, 或者, 却是一种向无历史性的逃遁。但在这里, 举例说, 肯定技术, 或者, 出于一种无可比拟地更本质性的态度, 把“整体动员”^①——如果它被认作现成的东西——绝对地设定起来, 这样做, 都还是不够的。关键是要不断地先行根据在其中起支配作用的存在之真理来把握时代的本质, 因为只有这样, 才同时也经验到了那种最值得追问的东西, 后者从根本上包含和约束着一种超越现成之物而进入未来的创造(Schaffen), 并且使人的转变成为一种源出于存在本身的必然性。没有一个时代能被否定的裁决消除掉。这种否定只是把否定者抛出轨道, 但是, 为了在未来经受住考验, 在其本质中并且借助于其本质之力量, 现代要求一种沉思的原始性和作用范围; 我们今天的人也许正对这种沉思作着某些准备, 但我们决不能先就掌握它。

(二)“企业活动”(Betrieb)一词在这里并无贬义。但由于研究在本质上是企业活动, 所以, 始终可能的那种“一味忙碌”(blosser Betrieb)的勤勉活动(Betriebsamkeit)同时也唤起一种最高现实性的假象, 而研究工作的挖掘活动就是在这种现实性背后完成的。当企业活动在方法中不再基于常新的筹划之实行而保持开放, 而只是抛弃这种给定的筹划, 甚至也不再证实它自己的不断累积的结果以及对结果的清算, 而是一味地追逐这种结

① “整体动员”(die totale Mobilmachung)是恩斯特·荣格(Ernst Jünger)的一个中心论题, 意指现代的一个本质现象, 即人通过技术意志实现对地球的统治。海德格尔根据尼采思想来考察荣格的观点, 把“整体动员”理解为强力意志形而上学的最后实现, 或“积极的虚无主义”的最后阶段。可参看海德格尔:《面向存在问题》, 载《路标》, 第379页以下。——译注

果和计算,这时候,企业活动就成为“一味忙碌”了。^①这种“一味忙碌”无论何时都必须被制止,而这恰恰是因为研究在本质上乃是企业活动。倘人们只是在安静优雅的博学中寻找科学的科学因素,那么无疑地,看起来仿佛对企业活动的拒绝也就意味着对研究之企业活动特性的否定。确实,研究愈纯粹地成为企业活动,并因而登上其业绩的适当水平,则研究中的勤勉忙碌特性的危险就愈持久地增长。最后就会出现一个状况,在那里“企业活动”与“一味忙碌”之间的区别不光成为不可认识的,而且也成为不现实的了。正是这种处于自明之物的平均中的对本质与非本质的协调,使得作为科学形态的研究成为能持久的,从而根本上使现代成为能持久的。但是,研究从何处获得对那种在其企业活动范围内的“一味忙碌”的抗衡力量呢?

(三) 出版商的不断增长的重要性的根据不仅在于:出版商(也许通过书业的途径)对于公众的需求有更好的了解,或者,他们比作者们更能掌握行情。不如说,出版商特有的工作有着一种有计划的、自行设立的运行方式——从他们通过预订的有限的图书和著作的发行如何必然把世界带进公众的图象之中并把世界确定在公众状态中这个角度来看。文集、套书、著作系列和袖珍版的风行,已经是这种出版商工作的一个结果;这种工作又是与研究者的意图相切合的,因为研究者通过丛书和文集不但能更容易、更快速地成就名声,而且即刻可以在更广大的公众那里获得轰动效果。

(四) 从历史上看,笛卡尔形而上学的基本立场继承了柏拉图-亚里士多德的形而上学,尽管有其新的开端,但还是活动在

① 此处所译的“企业活动”(Betrieb)和“一味忙碌”(blosser Betrieb)实为勉强的意译,且没有很好地传达出两词的字面联系。——译注

同一个问题中：存在者是什么？（Was ist das Seiende?）此问题并没有以这种套式出现在笛卡尔的《沉思》中；但这一点仅能证明，对此问题的变换了的回答是如何从根本上早已规定了基本立场。笛卡尔对存在者和真理的解释工作首先为一种知识论或知识的形而上学的可能性创造了前提条件。唯通过笛卡尔，实在论才能够去证明外部世界的实在性，才能去拯救那个自在存在者。

在莱布尼茨以来的德国思想中得到完成的对笛卡尔基本立场的本质性改变，绝没有克服后者的基本立场。这些改变才只是展示出笛卡尔基本立场的形而上学的作用范围，并为十九世纪这个还是现代以来最黑暗的世纪创造了前提条件。这些改变间接地把笛卡尔的基本立场固定在某个形式中，通过这个形式，这些改变本身几乎是不可识别的，但并不因此更少具有现实性。相反地，纯粹的笛卡尔-经院哲学及其唯理论已经丧失了任何力量，无能于对现代起进一步构成作用。从笛卡尔开始了西方形而上学的完成过程。但因为这样一种完成又只有作为形而上学才是可能的，所以现代思想才具有了它自身的伟大。

笛卡尔把人解释为一般主体（Subjectum），从而为后来的形形色色的人类学创造了形而上学的前提条件。随着人类学的涌现，笛卡尔欢庆他的最大的胜利。通过人类学，形而上学便开始过渡到那种对所有哲学的简单终止和取消的过程中。狄尔泰否定形而上学，根本上已不再理解形而上学的问题，面对形而上学的逻辑一筹莫展；这乃是狄尔泰的人类学的基本立场的内在结果。他的“哲学的哲学”乃是一种对哲学所做的人类学上的取消工作的凸出形式，而不是一种对哲学的克服。因此，任何一种人类学——它随心所欲地利用以往的哲学，却又把后者宣布为多余的哲学——也有其优越之处，那就是：它清楚地看到了那种随

着对人类学的肯定所需要的东西。由此,精神状况便获得了某种廓清,而同时,对诸如国家社会主义哲学之类的荒谬产物的极其艰难的制作只会造成混乱。世界观虽然需要并且利用哲学的博学,但它不需要任何一种哲学,因为它作为世界观已经接受了某种特有的对存在者的解说和构形。但无疑地,人类学也不能做某件事情。人类学不能克服笛卡尔,甚至也不能反抗笛卡尔;因为,结果又如何会与它立身其上的基础作斗争呢?

要克服笛卡尔,只有通过克服他本人所建立起来的东西,只有通过克服现代的、同时亦即西方的形而上学。但在这里,“克服”却意味着:对意义问题的原始追问,亦即对筹划领域问题的原始追问,从而也是对存在之真理(Wahrheit des Seins)问题的原始追问——而存在之真理问题同时揭示自身为真理之存在(Sein der Wahrheit)问题。

(五)正如我在《存在与时间》所阐发的那样,世界概念只有在“此之在”(Da-sein)的问题的视界内才能得到理解;而“此之在”的问题又始终被嵌入存在之意义(而非存在者之意义)的基本问题之中了。

(六) 图象(Bild)的本质包含有共处(Zusammenstand)、体系(System)。但体系并不是指对被给予之物的人工的、外在的编分和编排,而是在被表象之物本身中的结构统一体,一个出于对存在者之对象性的筹划而自行展开的结构统一性。在中世纪是不可能有一种体系的;因为在那里,只有符合(Entsprechungen)之秩序才是本质性的,而且是在上帝的造物意义上的和被预定为上帝的创造的存在者的秩序。对希腊人来说,体系就更为格格不入了,尽管人们在现代——但完全错误地——在谈论柏拉图和亚里士多德的“体系”。研究中的企业活动是某种对体系的构造和设立;同时,这种体系在交互关系中也规定着这种设

立。在世界成为图象之处,就有体系起着支配作用,而且不只是在思想中起支配作用。但是,在体系占支配地位之处,也总是存在着一种可能性,即它有可能向那种仅仅被制作和堆砌起来的体系的外在性蜕化。当筹划的原始力量付诸阙如之际,就会出现这种情形。莱布尼茨、康德、费希特、黑格尔和谢林的本身各各相异的体系的唯一性尚未为人们所把握。这些思想家的体系的伟大之处在于,它们不像笛卡尔的体系那样,是从作为自我(ego)和有限实体(substantia finita)的主体出发来展开自身的,相反地,它们或者如莱布尼茨那样从单子出发,或者像康德那样从先验的、植根于想象力的有限理性之本质出发,或者像费希特那样从无限的我(Ich)出发,或者像黑格尔那样从作为绝对知识的精神出发,或者像谢林那样从自由——作为任何一个其本身通过对根据和实存的区分而得到规定的存在者的必然性——出发,来展开自身。

对于现代的存在者解释来说,与体系同样本质性的乃是对价值的表象。唯当存在者成为表象(Vor-stellen)之对象之际,存在者才以某种方式丧失了存在。这种丧失是十分不清晰和不确实地被追踪到的,并且相应地很快就得到了弥补,因为人们赋予对象和如此这般得到解释的存在者以一种价值,并根本上以价值为尺度来衡量存在者,使价值本身成为一切行为和活动的目标。由于一切行为和活动被理解为文化,价值便成为文化价值,进而、文化价值竟成为对一种为作为主体的人的自我确证服务的创造(Schaffen)的最高目标的表达。由此出发,仅只还有一步之遥,就可以把价值本身变成自在之对象了。价值是对那种在作为图象的世界中的表象着的自身设立活动的需求目标的对象化。价值似乎表达出这样一个事实,即:人们在与价值的关联的地位中才推动了最富价值的东西本身,但价值恰恰是对变得

平淡无奇、毫无隐秘的存在者之对象状态的微弱无力的蒙蔽。无人为了纯粹价值而献身。为了揭示 19 世纪的本质,人们注意到了赫尔曼·洛采(Hermann Lotze)的独特的中间地位。洛采重新解释了柏拉图的价值观念,同时以《微观世界》为标题进行了“一种人类学的尝试”(1856年);这种人类学依然基于德国唯心主义的精神而接近于后者的思维方式的高贵和纯朴,却也向实证论开启了这种思维方式。由于尼采的思想始终被禁锢于价值观中,所以他必然要以一种逆转方式把他的根本思想表达为对一切价值的重估。唯当我们成功地摆脱价值观念来理解尼采的思想,我们才能达到一个立足点,由此立足点出发,形而上学的最后一位思想家的著作才成为一项追问任务,而作为我们的历史的必然性,尼采对瓦格纳的敌对态度才成为可理解的了。

(七) 符合(Entsprechung),被思为存在者之存在的基本特征的符合,先行标画出那些完全确定的可能性和方式,即这一在存在者之内的存在的真理设置入作品的可能性和方式。中世纪的艺术作品和这个时代的无世界图象状态乃是一体的。

(八) 可是,大约在苏格拉底时代的一个智者不是早就大声声称:人是万物的尺度,是存在者存在的尺度,也是不存在者不存在的尺度吗?普罗太哥拉的这个命题听起来难道不像笛卡尔说的话么?尤其是,难道柏拉图不是把存在者之存在把捉为被直观到的东西,即相(ιδέα)么?难道在亚里士多德那里,与存在者本身的关联不是 θεωρία,即纯粹观照(Schauen)么?不过,普罗太哥拉的这个智者派哲学命题并非主观主义,正如笛卡尔也不可能仅仅对古希腊思想作了一种颠倒。诚然,通过柏拉图的思想 and 亚里士多德的追问,实现了一个决定性的、但始终还保持在希腊的关于存在者的基本经验范围内的对存在者和入的解释的转变。恰恰是作为对智者哲学的斗争因而处于与智者哲学的

依赖关系中,这种转变了的解释才成为如此决定性的,以至于它成了希腊思想的终结,而这种终结同时间接地为现代准备了可能性。因此之故,后来,不只在中世纪,而且贯穿现代直至今天,柏拉图和亚里士多德的思想能够被看作地地道道的希腊思想,而所有前柏拉图的思想只是被看作对柏拉图的一个准备。由于人们长期以来习惯于认为希腊精神贯穿于现代的人文主义解释中,所以我们始终未曾以让存在保持其独特性和奇异性的方式,去沉思向古代希腊开启自身的存在。普罗太哥拉的命题曰: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔσσι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν(参看柏拉图:《泰阿泰德篇》(Theatet) 152a)。

“(各个)人是万物(也即在人的使用 and 需要中,因而始终在人周围的物,即 *χρήματα χρῆσθαι*)的尺度,是在场者如其在场那样在场的尺度,也是不在场者不在场的尺度”。^①在这里,其存在有待决断的存在者被理解为在人的周围自发地于此领域中在场的东西。但人是谁呢?对此,柏拉图在同一段文字中给出了答复,他让苏格拉底这样说道: Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἐστὶν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί ἄνθρωπις δὲ σὺ τε καὶ ἐγώ; “他(普罗太哥拉)不是领会了下面这一点么?作为当下某物向我显示出来的,对我来说(也)就是具有这种外观的某物;而作为某物向你显示出来的,对你来说又是具有那种外观的某物?而你和我一样,都是人”。^②

① 这是海德格尔做的翻译,有别于通译(“人是万物的尺度,是存在者存在的尺度,也是不存在者不存在的尺度”)。——译注

② 此句通译为:“他不是说,事物对于你就是它向你显现的那样,对于我就是它向我显现的那样,而你和我都是人?”——译注

可见,在这里,人是当下具体的人(我、你、他和她)。这个我(ἐγώ)可以与笛卡尔的我思(ego cogito)相合吗?决不能。因为,同样必然地规定着普罗太哥拉和笛卡尔的两种形而上学基本立场的一切本质性因素,是各各不同的。一种形而上学基本立场的本质性因素包括:

一、人之为人的方式和样式,亦即人之为其自身的方式和样式;自身性(Selbstheit)的本质方式,这种自身性绝不与自我性(Ichheit)相等同,而是根据与存在本身的关联而得到规定的;

二、对存在者之存在的本质解释(Wesensauslegung);

三、对真理的本质筹划(Wesensentwurf);

四、人据以在有些地方成为尺度的那种意义(Sinn)。

在上述形而上学基本立场的诸本质要素中,无论哪一个要素都不能与其它要素分离开来得到理解。每一个要素都已经表明某种形而上学基本立场的整体。为什么和在何种程度上恰恰是这四种要素先行包含和构成了某种形而上学基本立场本身,这是一个不再能够根据形而上学和通过形而上学来加以追问和回答的问题了。这已经是一个根据形而上学之克服来谈论的问题了。

诚然,对普罗太哥拉来说,存在者始终关涉于作为我(ἐγώ)的人。但是这种与自我的关联具有何种特性呢?我(ἐγώ)逗留于无蔽领域的范围内,无蔽领域被分派给向来作为这个范围的我了。于是,它觉知着作为存在者的在此范围内在场的一切东西。对在场者的觉知植根于这种在无蔽状态之范围内的逗留。通过在在场者那里的逗留,才有(ist)自我的人于在场者的归属关系。这一对敞开的在场者的归属用界线把在场者与不在场者区划开来。从这些界线中,人获得并保持着在场者和不在场者的尺度。由于人局限于当下无蔽领域,人才接受一种尺度,此尺

度一向把某个自身(Selbst)限定于此或彼。人并非从某个孤立的自我性(Ichheit)出发来设立一切在其存在中的存在者都必须服从的尺度。具有希腊式的与存在者及其无蔽状态的基本关系的那个人是尺度(μέτρον),因为他采纳了那种向着以自我方式被限定的无蔽状态之范围的限制(Mässigung),并因之承认存在者之遮蔽状态和关于存在者的在场或不在场的不可决断性,类似地也承认关于本质现身之物的外观的不可决断性。所以,普罗太哥拉说(参看第尔斯:《前苏格拉底残篇》,普罗太哥拉 B. 4): περί μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἰσίν, οὐθ' ὡς οὐκ εἰσίν, οὐθ' δποιῶ τινες ἰδέαν. “至于神,我确实不能知道什么(以希腊方式来讲:“看见”某物),既不知道它们存在,也不知道它们不存在,更不知道它们如何以其外观(ιδέα)存在”。

πολλὰ γὰρ τὰ καλύοντα εἰδέναι, ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. “因为阻碍人们去觉知存在者本身的事情有很多:例如,存在者的非敞开状态(遮蔽状态),和人寿的短促”。^①

我们满可以惊奇于苏格拉底针对普罗太哥拉的这一番深思熟虑而就后者所说的话(参看柏拉图:《泰阿泰德篇》152b): εἰκὸς μέντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν. “可以猜想,他(普罗太哥拉)作为一个沉思的人(在他关于人是 μέτρον 的命题中)是不会随便瞎吹八道的”。

普罗太哥拉的形而上学基本立场仅只是对赫拉克利特和巴门尼德的基本立场的一个制限,而这种制限亦即一种保持。智者派哲学唯有在智慧(σοφία)的基础上才有可能,亦即在希腊的

^① 此句通译为:“至于神,我既不能说他们存在,也不能说他们不存在,因为阻碍我认识这一点的事情很多,例如问题晦涩,人寿短促”。——译注

对作为在场之存在和对作为无蔽之真理的解释的基础之上才有可能——这种无蔽本身始终是一种对存在的本质规定性,因为在场者就是从无蔽状态那里,在场是从无蔽领域本身那里得到规定的。但笛卡尔离开希腊思想的开端有多远呢?这种对人的解释——它把人表象为主体(Subjekt)——是如何与希腊思想格格不入的?正因为在一一般主体(Subjectum)这个概念中,还回响着那种以已经变得不可认识和无庸置疑的在场(也即持续地摆在眼前的东西)的形式出现的为希腊人所经验到的存在之本质,亦即根据(ὀποκείμενον)之建基(ὀποκείσθαι),所以从中还能看出形而上学基本立场的转变的本质。

通过对在场者的觉知而保持那个当下始终受限定的无蔽状态之范围(入之为尺度),这是一回事情。而通过对人人可得的并且对所有人都具有约束力的可表象之物的计算而进入到可能的对象化的无限制领域之中,又是另一回事情了。

在希腊智者派哲学中,不可能有任何一种主观主义,因为在那里,人不可能是一般主体;人之所以不能成为一般主体,是因为在那里,存在乃是在场,真理乃是无蔽状态。

在无蔽状态中发生着呈现(φαντασία),亦即在场者之为这样一个在场者而达乎显现——对本身向着显现者在场的人来说。但作为表象着的主体,人进行想象活动,也就是说,人活动在想象(imaginatio)之中,因为他的表象活动把存在者构想(einbilden)为作为对象的存在者,使之进入作为图象的世界之中。

(九) 存在者如何竟能以突出的方式展现为一般主体,从而主体因素得以达到了统治地位? 因为直到笛卡尔,甚至在笛卡尔形而上学的范围内,存在者——就其是某个存在者而言——还是一个一般主体(sub - jectum),即根据(ὀπο - κείμενον),也即某个从自身而来摆在眼前的东西,它作为本身同时奠基了它的

持续的固有特性和变幻不居的状态。一个在本质性方面无条件的、因而别具一格的一般主体(Sub-jectum)(作为一个具有奠基作用的基础)的优先地位源出于人对某个 *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*(自足的、不可动摇的确定性意义上的真理的基础)的要求。这种要求为何并且如何达到其决定性的权能 and 作用呢? 这种要求源自那种人的解放, 在这种解放中, 人挣脱了基督教的启示真理和教会学说的束缚, 而成为那种以自身为准绳的立法者。藉助于这种解放, 自由——亦即受某种义务的束缚——的本质, 被重新设定起来。但因为按照这种自由, 自我解放的人本身设定义务, 所以这种义务从此以后就有可能得到不同的规定。这种义务可以是人的理性及其法则, 或者是根据这种理性而被设立起来并且对象性地被安排的存在者, 或者是那种尚未被安排的、只有通过对象化活动才能加以掌握的、要求在某个时代得到控制的混沌(Chaos)。

可是, 这种解放并不知道自己始终还没有摆脱那种肯定和保证了人的灵魂的得救的启示真理的束缚。因此, 这种摆脱了天启式的得救确定性(*Heilsgewissheit*)的解放, 本身必然是一种走向某种确定性(*Gewissheit*)的解放, 而在后一种确定性中, 人为自己确保了真实——作为对他自己的知识(*Wissen*)的意识。这只有通过自我解放的人自己对可知之物的确定性的保证才是可能的。但这样一回事情得以发生, 只是由于人从自身出发并为自身, 确定了对他来说什么是可知的, 知识和对意识的确证(即确定性)意味着什么。于是, 笛卡尔形而上学的任务就成为: 为人的解放——走向作为自身确定的自我规定的自由的解放——创造形而上学的基础。然而, 这个基础不但本身必然不是一个确定的基础, 而且, 由于禁阻了来自其它区域的任何尺度, 它同时必然具有这样一种特性, 即: 所要求的自由的本质通

过这个基础而被设定为自我确定性了。不过,一切由其本身确定的东西同时也必须保证那个存在者为确定的——对此存在者来说,这样一种知识必定是确定的,通过这种存在者,一切可知之物必定获得了保证。基础(fundamentum),那种自由的基础,为自由奠定基础者,即一般主体(Subjectum),必定是一个满足上述本质要求的确定之物。一个在所有这些方面都别具一格的一般主体就成为必然的了。这一构成基础和赋予基础的确定之物是何种东西呢?是 ego cogito(ergo) sum,即我思(故)我在。确定之物是一个命题,它宣称:与人的思维同时相随(共同地和同样持续着),人本身无可置疑地也一道在场着,现在也就是说,一道被给予自身。思维即表象(vor-stellen),是与被表象者——即作为知觉(perceptio)的观念(idea)——的表象关系。

表象在此意味:从自身而来把某物摆置(stellen)到面前来,并把被摆置者确证为某个被摆置者。这种确证必然是一种计算,因为只有可计算状态才能担保要表象的东西预先并且持续地是确定的。表象不再是对在场者的觉知(Vernehmen),这种觉知本身就归属于在场者之无蔽状态,而且是作为一种特有的在场归属于无蔽的在场者。表象不再是“为……自行解蔽”,而是“对……的把握和掌握”。^①在表象中,并非在场者起着支配作用,而是进攻(Angriff)占着上风。现在,按照那种新的自由,表象就是从自身而来向已被确证之物的首先要确证的领域的一种挺进。存在者不再是在场者,而是在表象活动中才被对立地摆

^① “为……自行解蔽”(das Sichentbergen für…)是希腊式的“觉知”(vernehmen),而“对……的把握和掌握”(das Ergreifen und Begreifen von…)是指现代的“表象”方式。——译注

置的东西,亦即是对象(Gegenständige)。表象乃是挺进着、控制着的对象化。^①由此,表象把万物纠集于如此这般的对象的统一体中。表象乃是心灵活动(coagitatio)。

与某物的任何关系,诸如意欲、采取立场、感知等等,自始就是表象,是被人们译为“思想”的 cogitans。因此,笛卡尔才能用一个起初令人诧异的名词 cogitatio 来命名意志(voluntas)和情感(affectus)的一切方式,即全部行为(actiones)和感觉(passiones)。在我思故我在(ego cogito sum)中,cogitare 就是在这一本质性的和新的意义上被理解的。一般主体,即基础确定性,是表象着的人的无论何时都得到确证的与被表象的人或非人的存在者(即对象)的共同被表象状态。基础确定性乃是无可置疑地无论何时都可表象的和被表象的 me cogitare = me esse(我思 = 我在)。这乃是自我确证的表象之一切计算活动的基本等式。在这种基础确定性中,人确信:作为一切表象活动的表象者,从而作为一切被表象状态以及任何确定性和真理的领域,他得到确证了,现在也即说,他存在(ist)了。唯因为人以此方式在基础确定性——即“我思 = 我在”(me cogitare = me esse)的绝对不可动摇的基础(fundamentum absolutum inconcussum)——中必然地被一道表象出来了,只是因为向自己解放自身的人必然地归属于这种自由的一般主体——唯因此,人才可能(而且必然是这种人本身)成为别具一格的存在者,成为一个一般主体(Subjectum),后者从原初真实的(即确定的)存在者方面来看在所有一般主体(Subjecta)中具有优先地位。在确定性之基本等式中,进而在真正的一般主体中,道出了自我(ego);这并不意味着,人现在是从

① 此句原文为:“Das Vorstellen ist vorgehende, meisternde Vergegenständlichung”。——译注

自我和利己方面被规定的。它只是说：成为主体，现在成了作为思维着和表象着的生灵的人的特性。人的自我效力于这个一般主体。在这个一般主体(Subjectum)中建基的确定性本身虽然是主体的(subjektiv)，即是在一般主体的本质中发挥作用的，但它并非利己的(egoistisch)。确定性对任何一个作为本身亦即作为一般主体的自我来说都是约束性的。同时，所有通过表象的对象化而被确定为可靠的并从而被确定为存在着的東西，是对任何人都具有约束力的。但没有什么东西能够逃避这种对象化，后者同时始终是关于什么可被看作对象这样一事情的决定。对可能的对象化之领域以及有关这种对象化的决定权的无条件失范(Entschränkung)，乃属于一般主体(Subjectum)之主体性的本质和作为主体(Subjekt)的人的本质。^①

现在我们就弄清了：在何种意义上，人作为主体想要成为并且必定成为存在者(亦即客体、对象)的尺度和中心。现在，人不再是那种对觉知的限制(Mässigung)意义上的尺度(μέτρον)了；这种对觉知的限制是把觉知限制于在场者——每个人始终趋向它而在场——的无蔽状态的当下具体范围。作为一般主体，人乃是自我(ego)的心灵活动(co-agitatio)。人把自身建立为一切尺度的尺度，即人们据以测度和测量(计算)什么能被看作确定的——也即真实的或存在着的——东西的那一切尺度的尺度。自由作为一般主体的自由是新的。在《第一哲学沉思》中，向着新自由的人的解放被带向其基础亦即一般主体那里。

① 照海德格尔的解释，通译为“主体”的 Subjectum 原意(也在希腊意义上)为“根据”、“基础”，而并不专指人；以它特指人这种突出的存在者，乃是近代(笛卡尔)以来的事情。中文的“主体”一词含义较广，实也有“根据”、“基础”之意。为了把海德氏所用 Subjectum 与 Subjekt 两词在译文上区别开来，而又不至于失落两者之间的联系，我们权把 Subjectum 译为“一般主体”，把 Subjekt 译为“主体”。——译注

现代人的解放并非才始于“我思故我在”，笛卡尔的形而上学也不只是一种被补交给这种自由、因而从外部被添造到这种自由上的形而上学、一种意识形态意义上的形而上学。在心灵活动(co-agitatio)中，表象把一切对象事物聚集到被表象状态的“共同”之中。现在，思维(cogitare)的自我(ego)在被表象状态的自我确证着的“共处”中，亦即在意识(con-scientia)中，获得了其本质。con-scientia 是对在由人保存下来的被表象状态范围中的对象——与表象着的人一道——的共同摆置。一切在场者从被表象状态中获得了其在场状态(Anwesenheit)的意义和方式，也即在 repraesentatio 中的在场(Praesenz)的意义。作为 coagitatio 的一般主体，ego 的 con-scientia 乃是以此方式别具一格的主体的主体性，规定着存在者之存在。

《第一哲学沉思》根据被规定为意识(conscientia)的主体性，对一般主体(Subjectum)的存在论作了先行描述。人成了一般主体。因此，人能够按照他对自身的理解和意愿来规定和实现主体性的本质。作为启蒙时代的理性动物，人并不比那个人——他把自己理解为民族，意欲成为民众，作为种族培育自身，最后赋予自身以地球的主人的权能——更少是主体。在所有这些主体性的基本立场中，某种不同的自我性(Ichheit)和利己主义也才是可能的；因为人始终被规定为我和你，我们和你们了。主观的利己主义——它多半不知道自我预先已经被规定为主体了——可以通过把“自我”嵌入“我们”之中来加以消除。由此，主体性只是获得了权力。在以技术方式组织起来的人的全球性帝国主义中，人的主观主义达到了它的登峰造极的地步，人由此降落到被组织的千篇一律状态的层面上，并在那里设立自身。这种千篇一律状态成为对地球的完全的(亦即技术的)统治的最可靠的工具。现代的主体性之自由完全消溶于与主体性相应的

客体性之中了。人不能凭自力离弃其现代本质的这一命运,或者用一个绝对命令中断这一命运。但是,人能够在先行思考之际来深思一点,即:人类的主体存在一向不曾是、将来也决不会是历史性的人的开端性本质的唯一可能性。一片遮蔽着的土地上空的一朵变幻不定的阴云,这乃是一种阴暗过程,它把那种由基督教的得救确定性提供出来的真理——作为主体性之确定性的真理——笼罩在一个始终不为主体性所经验的居有事件(Ereignis)之上。

(十) 人类学是这样一种对人的解释,它根本上已经知道人是什么,因而从来不能追问人是谁。因为随着这一问题,它势必要承认自己受到了动摇,被克服了。如何能够指望人类学做到这一点呢?所到之处,人类学所要做的却仅仅是专门对主体的自我确信作事后追补的确证而已。

(十一) 因为现在,自我完成的现代的本质进入不言自明的东西中的融合过程正在实行中。唯当这种不言自明的东西通过世界观而得到了确证之际,适合于一种原始的存在之疑问的可能温床才能成长起来;这种存在之疑问开启出一个领地,由此得以决定存在是否依然能够胜任一个上帝,存在之真理的本质是否更原初地要求着人的本质。唯在现代之完成达到其特有的伟大性的毫无顾忌的地步之际,也才为未来的历史作了准备。

(十二) 美国主义是某种欧洲的东西。它是那种尚未得到理解的庞大之物的变种;这种庞大之物尚未被释放出来,甚至根本还不是从完全的和被聚集起来的现代之形而上学本质中生长出来的。实用主义对美国主义的美国式阐释始终还处于形而上学领域之外。

(十三) 日常流行的意见只在阴影中看到光的缺失——如果不说是光的完全否定的话。但实际上,阴影乃是光的隐蔽的

闪现的证明,这种证明虽然是不透明的,却是可敞开的。按照这个阴影概念,我们把不可计算之物经验为那种东西,它游离于表象,但在存在者中是显然敞开的并且显示着隐蔽的存在。

(十四) 但是,如果拒绝本身必定成为最高的和最强烈的对存在的揭示活动,那么情形又会如何呢?从形而上学出发来理解(也即从存在问题出发,以“什么是存在者?”这种形式来发问),存在的隐蔽本质,即拒绝,首先揭示自身为绝对不存在者,也即无(Nichts)。但是,作为存在者的虚无因素(das Nichthafte),无乃是纯粹否定(das bloss Nichtigte)的最激烈的对立面。无从来不是一无所有,它同样也不是某个对象意义上的某物;无是存在本身——当人已然克服了作为主体的自身,也即当人不再把存在者表象为客体之际,人就被转让(übereignet)给存在之真理了。

(十五) 这一敞开的“区间”就是此之在,而此之在这个词是在存在之解蔽和遮蔽的绽出领域这一意义上来理解的。^①

孙周兴 译

^① 这里的“此之在”(Da-sein),英译本作“存在之敞开状态”(the openness-for-Being),是一种意译了。——译注

技术的追问^{*}

下面我们要追问技术。追问构筑一条道路。因此之故，我们大有必要首先关注一下道路，而不要牵挂于个别的句子和名目。此道路乃思之道路。所有思之道路都以某种非同寻常的方式贯通于语言中，对此我们或多或少可能觉知一二。我们要追问技术，并希望借此期备一种与技术的自由关系。当这种关系把我们的此在向技术之本质开启出来时，这种关系便是自由的。如果我们应合于技术之本质，我们就能在其界限内来经验技术因素了。

技术不同于技术之本质。倘我们要寻找树的本质，我们必须确信，贯穿并支配每一棵树之为树的那个东西本身并不是一棵树，不是一棵在平常的树木中间可发现的树。

同样地，技术之本质也完全不是什么技术因素。因此，只要我们仅仅去表象和追逐技术因素，借此找出或者回避这种技术因素，那么，我们就决不能经验到我们的与技术之本质的关系。

* 本文系海德格尔1950年6月6日在巴伐利亚艺术协会上作的演讲的扩充本。1954年收入海氏论文集《演讲与论文集》，由纳斯克（弗林根）出版社出版，后被辑为《全集》第七卷。1962年收入《技术与转向》一书，由纳斯克出版社出版。中译文据《技术与转向》译出，并参照了英译文（载《技术的追问及其它论文》，W. 洛维特译，纽约1977年，第3-35页）。——编者

所到之处,我们都不情愿地受缚于技术,无论我们是痛苦地肯定它或者否定它。而如果我们把技术当作某种中性的东西来考察,我们便最恶劣地被交付给技术了;因为这种现在人们特别愿意采纳的观念,尤其使得我们对技术之本质盲然无知。

按古老的学说,某物的本质被看作某物所是的那个什么。当我们问技术是什么时,我们便在追问技术。尽人皆知对我们的问题有两种回答。其一曰:技术是合目的的工具。其二曰:技术是人的行为。这两个对技术的规定是一体的。因为设定目的,创造和利用合目的的工具,就是人的行为。技术之所以是,包含着对器具、仪器和机械的制作和利用,包含着这种被制作和被利用的东西本身,包含着技术为之效力的需要和目的。这些设置的整体就是技术。技术本身乃是一种设置(Einrichtung),用拉丁语讲,是一种工具(instrumentum)。

因此,通行于世的关于技术的观念——即认为技术是工具和人的行为——可以被叫做工具的和人类学的技术规定。

谁又想否认它是正确的呢?明摆着,它是以人们在谈论技术时所看到的東西为取向的。对技术的工具性规定甚至是非常正确的,以至于它对于现代技术也还是适切的;而对于现代技术,人们往往不无道理地断言,它与古代的手工技术相比较,是某种完全不同的、因而全新的东西。即便是带有涡轮机和发电机的发电厂,也是人所制作的一件工具,合乎人所设定的某个目的。即便是火箭飞机,即便是高频机器,也还是合目的的工具。当然罗,一个雷达站是比一个风向标复杂。一台高频机器的制作,当然需要技术工业生产的各道工序的相互交接。与莱茵河上的水力发电站比较,在偏僻的黑森林山谷中的一家水力锯木厂当然是一件原始的工具了。

然而,依然正确的是:现代技术也是合目的的工具。因此之

故,关于技术的工具性观念规定着把人带入与技术的适当关联之中的每一种努力,一切都取决于以得当的方式使用作为工具的技术。正如人们所说的,人们要“在精神上操纵”技术。人们要控制技术。技术愈是有脱离人类的统治的危险,对于技术的控制意愿就愈加迫切。

但现在假定技术不是纯粹的工具,那么,这种要控制技术的意志又是怎么回事呢?而我们倒是已经说过,对于技术的工具性规定是正确的。确然。正确的东西总是在眼前讨论的东西中确定某个合适的东西。但是这种确定要成为正确的,绝不需 要揭示眼前讨论的东西的本质。只有在这样一种揭示发生之处,才有真实的东西。因此,单纯正确的东西还不是真实的东西。唯有真实的东西才把我们带入一种自由的关系中,即与那种从其本质来看关涉于我们的关系中。照此看来,对于技术的正确的工具性规定还没有向我们显明技术的本质。为了获得技术之本质,或者至少是达到技术之本质的近处,我们必须通过正确的东西来寻找真实的东西。我们必须问:工具性的东西本身是什么?诸如工具和目的之类的东西又何所归属?一个工具乃是人们借以对某物发生作用、从而获得某物的那个东西。导致某种作用的东西,人们称之为原因。但原因不只是另一个东西借以产生出来的那个东西。工具之特性据以获得规定的那个目的,也被看作原因。目的得到遵循,工具得到应用的地方,工具性的东西占统治地位的地方,也就有因果性即因果关系起支配作用。

几百年来,哲学一直教导我们说,有以下四种原因:一是质料因(*causa materialis*),譬如一只银盘由之制作出来的那种质料;二是形式因(*causa formalis*),即质料进入其中的那种形式、形态;三是目的因(*causa finalis*),譬如,献祭弥撒在形式和质料方面决定着所需要的银盘;四是结果因(*causa efficiens*),对完成

了的现实的盘起作用的,是银匠。被看作工具的技术是什么,这要在我们把工具性的东西追溯到四重因果性时方可揭示出来。

可是,如果从因果性方面看,它的本质还笼罩在一片黑暗中,那又如何呢?诚然,人们几百年来的做法给人的感觉,就仿佛关于四原因的学说是—个从天上掉下来的日悬中天的真理。但也许是时候了,我们要问:为何恰恰是四个原因呢?联系上述四种,根本上何谓“原因”呢?何以四原因的原因特性如此统一地得到规定,以至于它们是共属—体的?

只消我们还没有深入探讨这些问题,那么,因果性,以及与因果性相伴的工具性的东西,以及与工具性的东西相伴的对于技术的通行规定,就都还是模糊的,无根无据的。

长期以来,人们习惯于把原因看作起作用的东西。作用在此意味着:取得成果、效果。结果因,四原因中的一个,以决定性的方式规定着所有的因果性。事情甚至到了这样的地步,即人们基本上不再把目的因看作一种因果性。原因(*causa*),即 *causus*,出自动词 *cadere*,即德语动词 *fallen*,意思是发生作用而使某物有这样那样的结果。四原因说最早是由亚里士多德提出来的。但在希腊思想领域中,并且对希腊思想而言,后世以“因果性”的观念和名义想在希腊人那里寻找的那个东西,与作用和起作用是毫无干系的。我们所谓的原因,罗马人所谓的 *causa*,在希腊人那里叫做 *αίτιον*,是招致另一个东西的那个东西。四原因乃是本身共属—体的招致(*Verschulden*)方式。^①

兹举一例解说之。

银是人们用以制作银盘的东西。它作为这种质料(*ύλη*)—

^① *Verschulden* 一词在日常德语中有“招致、对……有过错、对……有责任”等义,我们译为“招致”。——译注

道招致银盘。银盘归功于银,银是银盘由之形成的东西。但这个祭器还不光是由银所招致的。作为盘,由银所招致的东西显现在盘的外观中,而不是在别针或戒指的外观中。所以,祭器同时也是由盘的外观(εἶδος)所招致的。作为盘的外观进入其中的银,和这种银质的东西于其中显现出来的外观,这两者以各自的方式共同招致了这个祭器。

但招致这个祭器的主要还是第三个东西。这第三个东西首先把盘限定在祭祀和捐献的领域内。由之,它便被界定为一个祭器。这个界定者终结这个物。而随着这一终结,此物并没有停止;不如说,此物从之而来才开始成为它在制造之后将变成的东西。此种意义上的终结者,即完成者,在希腊文中叫 τέλος,人们往往以“目标”和“目的”译之,并因而误解了它。这个 τέλος 招致那个东西,它作为质料和作为外观共同招致了祭器。

最后,共同招致这个现有备用的完成了的祭器的第四个东西,乃是银匠;但这绝不是因为,银匠在工作时对作为一种制作结果的完成了的银盘产生作用。银匠不是结果因(causa efficiens)。

银匠考虑并且聚集上述三种招致方式。“考虑”(überlegen)在希腊文中叫 λέγειν, λόγος。它植根于 ἀποφαίνεσθαι,即:使……显露出来。银匠作为那种东西而共同招致,由之而来,这个祭器的带出和自立才取得并保持其最初的起点。前面所说的三种招致方式归功于银匠的考虑,即考虑它们为祭器的生产而达乎显露并进入运作的情形如何。

这样,在现有备用的祭器中,有四种招致方式起着支配作用。它们相互间是不同的,但又是共属一体的。是什么东西先行把它们统一起来的呢?四种招致方式的配合在何处起作用呢?四个原因的统一从何而来?从希腊思想的角度看,这种招致究竟是什么意思呢?

我们今人太容易流露出一种倾向,或者在道德方面把招致(Verschulden)理解为过错,或者把它解释为某种作用方式。在此两种情形中,我们便把我们理解后人所谓的因果性的原初意义的道路给堵塞了。只消这条道路还没有被开启,我们也就看不到那种基于因果性的工具性的东西真正是什么。

为了避免上述对招致的误解,我们要根据四种招致方式所招致的东西来解说这四种方式。按照前面的例子,它们招致的是作为祭器的银盘的现有备用。现有和备用(ὕποκεισθαι)标志着某个在场者的在场。四种招致方式把某物带入显现中。它们使某物进入在场而出现。它们把某物释放到在场中,并因而使之起动,也即使之进入其完成了的到达之中。招致具有这种进入到达的起动(An-lassen)的特征。在这种起动的意义上,招致就是引发(Ver-an-lassen)。根据这种对希腊人在招致即 αἰτία中所经验的东西的考察,我们现在给予“引发”一词以一个更宽泛的意义,使得这个词表示着希腊人所思的因果性的本质。相反地,“引发”一词的日常的和狭隘的含义只不过是推动和引起,意味着因果性整体中的一种次要原因。

但四种引发方式的配合在何处起作用呢?它们使尚未在场的东西进入在场之中而到达。据此,它们便一体地为一种带来(Bringen)所贯通,这种带来就是把在场者带入显露中。这种带来为何,柏拉图在《会饮篇》中的一句话告诉了我们(205b): ἡ γὰρ τοι ἐκ τοῦ μὴ οὗτος εἰς τὸ ὄν λάντι σταῶν αἰτία πᾶσα ἐστὶ πάησις。

“对总是从不在场者向在场过渡和发生的事情来说,每一种引发都是 πάησις,都是产出(Her-vor-bringen)”^①

① 这里译为“产生”的 Her-vor-bringen 可直译为“带出来”,因此与前文的“带来”(Bringen)相联系。德语动词 hervorbringen 有“生产、创造、创作、带来”等意思。——译注

至为重要的是,我们要在其整个幅度上并且在希腊意义上来思考这种产出。不仅手工制作,不仅人工创作的使……显露和使……进入图象是一种产出,即 ποίησις。甚至 φύσις,即从自身中涌现出来,也是一种产出,即 ποίησις。φύσις 甚至是最意义上的 ποίησις。因为涌现着(φύσει)的在场者在它本身之中(ἐν ἑαυτῷ)具有产出之显突(Aufbruch),譬如,花朵显突入开放中。相反,手工和人工产出的东西,例如银盘,其产出之显突并非在它本身中,而在一个它者中(ἐν ἄλλῳ),在工匠和艺术家中。

因此,引发的诸方式,即四个原因,是在产出之范围内起作用的。通过产出,无论是自然中生长的东西,还是手工业和艺术中制作的东西,一概达乎其显露了。

然而,不论在自然中,还是在手工业和艺术中,这种产出是如何发生的呢?引发的四重方式在其中起作用的这种产出是什么呢?引发关涉到一向在产出中显露出来的东西的在场。产出从遮蔽状态而来进入无蔽状态中而带出。唯就遮蔽者入于无蔽领域到来而言,产出才发生。这种到来基于并且回荡于我们所谓的解蔽(das Entbergen)中。希腊人以 ἀλήθεια 一词表示之。罗马人以“真理”(veritas)一词译之。我们则说“真理”(Wahrheit),并且通常把它理解为表象的正确性。

我们走上了何种歧途?我们追问的是技术,而现在却到了 ἀλήθεια 那里,到了解蔽那里。技术之本质与解蔽又有何干系?答曰:关系大矣。因为每一种产出都建基于解蔽。但产出把引发——即因果性——的四种方式聚集于自身中,并且贯通这四种方式。在引发的四种方式的领域中包含着目的和手段,包含着工具性的东西。工具性的东西被看作技术的基本特征。倘我们逐步逐步地追问被看作手段的技术根本上是什么,我们就达

到了解蔽那里。一切生产制作过程的可能性都基于解蔽之中。

如是看来,技术就不仅是手段。技术乃是一种解蔽方式。倘我们注意到这一点,那么就会有一个完全不同的适合于技术之本质的领域向我们开启出来。此乃解蔽之领域,亦即真理之领域。

上面的展望颇令我们奇怪。尽管如此,一个极其漫长并且十分咄咄逼人的事情是,我们最终要认真对待下述质朴的问题:究竟“技术”这个名称说的是什么。这个词来自希腊语。希腊文 τεχνικόν(技术)意味着 τέχνη所包含的东西。着眼于这个词的含义,我们必须注意到两点。首先一点,τέχνη不只是表示手工行为和技能的名称,它也是表示精湛技艺和各种美好艺术的名称。τέχνη属于产出,属于 ποίησις;它乃是某种创作(etwas Poietisches)。

着眼于 τέχνη一词要考虑的另一点更为重要。从早期直到柏拉图时代,τέχνη一词就与 ἐπιστήμη(认识)一词交织在一起。这两个词乃是表示最广义的认识(Erkennen)的名称。它们指的是对某物的精通,对某物的理解。认识给出启发。具有启发作用的认识乃是一种解蔽。亚里士多德在·项特殊的研究中(参看《尼各马科伦理学》卷六,第3、4章),区分了 ἐπιστήμη与 τέχνη,而且是按它们的解蔽作用和方式来作这种区分的。τέχνη是一种 ἀληθεύειν(解蔽)方式。它揭示那种并非自己产出自己并且尚不眼前现有的东西,后者因而能一会儿这样一会那样地表现出来。谁建造一座房子或一只船,或锻造一只银盘,他就在四种引发方式的各个方面揭示着那有待产出的东西。这种解蔽首先把船和房子的外观、质料聚集到已完全被直观的完成了的物那里,并由之而来规定着制作之方式。因而,τέχνη之决定性的东西绝不在于制作和操作,绝不在于工具的使用,而在于上面所

述的解蔽。作为这种解蔽,而非作为制作,τέχνη才是一种产出。

于是,通过指明 τέχνη 一词的意思和希腊人对这里所述的东西的规定方式,我们便被引入那同一种联系中,就是当我们在追踪工具性的东西本身到底是什么这个问题时向我们展现出来的那种联系。

技术是一种解蔽方式。技术乃是在解蔽和无蔽状态的发生领域中,在 ἀλήθεια 即真理的发生领域中成其本质的。

对于这种有关技术之本质领域的规定,人们会提出如下反对意见:固然这种规定对希腊思想来说是有效的,在有利情形下适合于手工技术,但是并不适切于现代的动力机械技术。而且,正是这种动力机械技术,只有这种动力机械技术,才是一种不安因素,促使我们去追问“这种”技术。人们说,与以往所有的技术相比,现代技术乃是一种完全不同的技术,因为它是以现代的精密自然科学为依据的。此间人们已更清晰地认识到:我们也可以反过来说,现代物理学作为实验物理学依赖于技术装置,依赖于设备的进步。对技术与物理学之间的这种交互关系的确定是正确的。但它还只不过是历史学上的对事实的确定,并且对这种交互关系的基础无所道出。而决定性的问题依然是:现代技术具有何种本质,使得它能突然想到应用精密自然科学呢?

什么是现代技术?它也是一种解蔽。唯当我们让目光停留在这—基本特征上,现代技术的新特质才会显示给我们。

解蔽贯通并统治着现代技术。但这里,解蔽并不把自身展开于 ποιησις 意义上的产出。在现代技术中起支配作用的解蔽乃是一种促逼(Herausfordern),^①此种促逼向自然提出蛮横要

① 德语动词 Herausfordern 的日常含义为“挑战、挑衅、引起”等。——译注

求,要求自然提供本身能够被开采和贮藏的能量。但此点岂不是古代的风车所为的么?非也。风车的翼子确在风中转动,它们直接地听任风的吹拂。但风车并没有为了贮藏能量而开发出气流的能量。

与之相反,某个地带被促逼入对煤炭和矿石的开采之中。这个地带于是便揭示自身为煤炭区,矿产基地。农民先前耕作的田野的情形则不同;这里,“耕作”(bestellen)还意味着:关心和照料。农民的所作所为并非促逼耕地。在播种时,它把种子交给生长之力,并且守护着种子的发育。但现在,就连田地的耕作也已经沦于一种完全不同的**摆置着**自然的订造(Bestellen)的漩涡中了。^①它在促逼意义上摆置自然。于是,耕作农业成了机械化的食物工业。空气为着氮料的出产而被摆置,土地为着矿石而被摆置,矿石为着铀之类的材料而被摆置,铀为着原子能而被摆置,而原子能则可以为毁灭或和平利用的目的而被释放出来。

这种促逼着自然能量的摆置乃是一种双重意义上的开采(Fördern)。它通过开发和摆出而开采。但这种开采首先适应于对另一回事情的推动,就是推进到那种以最小的消耗而尽可能大的利用中去。在煤炭区开采的煤炭并非为了仅仅简单地在某处现成存在而受摆置。煤炭蕴藏着,也即,它是为着对在其中贮藏的太阳热量的订造而在场的。太阳热量为着热能而被促逼,热能被订造而提供出蒸汽,蒸汽的压力推动驱动装置,由此,一座工厂便得以保持运转了。

^① 这里的“订造”和前文的“耕作”均为德语动词 bestellen。在海氏看,“耕作”是守护性的;而“订造”则是技术时代人类对自然的加工制作。注意“订造”(Bestellen)与“摆置”(stellen)和作为技术之本质的“座架”(Ge-stell)的字面和意义联系。——译注

水力发电厂被摆置到莱茵河上,它为着河流的水压而摆置河流,河流的水压摆置涡轮机而使之转动,涡轮机的转动推动一些机器,这些机器的驱动装置制造出电流,而输电的远距供电厂及其电网就是为这种电流而被订造的。在上面这些交织在一起的电能之订造顺序的领域中,莱茵河也表现为某种被订造的东西了。水力发电厂被建造在莱茵河上,并不像一座几百年来连系两岸的古老木桥。毋宁说,河流进入发电厂而被隔断(*verbauen*)。它是它现在作为河流所是的东西,即水压供应者,来自发电厂的本质。但为了——哪怕仅仅远远地——测度这里起着支配作用的异乎寻常的东西,让我们注意一下在两个标题中道出的一个矛盾:进入发电厂而被隔断的“莱茵河”,与从荷尔德林的同名赞美诗这件艺术作品中被道说的“莱茵河”。^①但人们会反驳说,莱茵河终归还是一条风景河嘛。也许是罢。但又是如何的呢?无非是休假工业已经订造出来的某个旅游团的可预订的参观对象。

贯通并统治着现代技术的解蔽具有促逼意义上的摆置之特征。这种促逼之发生,乃由于自然中遮蔽着的能量被开发出来,被开发的东西被改变,被改变的东西被贮藏,被贮藏的东西又被分配,被分配的东西又重新被转换。开发、改变、贮藏、分配、转换乃是解蔽之方式。但解蔽并没有简单地终止。它也没有流失于不确定的东西中。解蔽向它本身揭示出它自身的多重啮合的轨道,这是由于它控制着这些轨道。这种控制本身从它这方面看是处处得到保障的。控制和保障甚至成为促逼着的解蔽的主要特征。

① “发电厂”(Kraftwerk)与“艺术作品”(Kunstwerk)字形相近,实则背道。——译注

那么,无蔽状态的何种方式是为那种通过促逼着的摆置而完成的东西所特有的呢?这种东西处处被订造而立即到场,而且是为了本身能为进一步的订造所订造而到场。如此这般被订造的东西具有其特有的状况。这种状况,我们称之为持存(Bestand)。^①“持存”一词在此的意思超出了单纯的“贮存”,并且比后者更为根本。“持存”一词眼下进入了一个名称的地位上。它所标识的,无非是为促逼着的解蔽所涉及的一切东西的在场方式。在持存意义上立身的东西,不再作为对象而与我们相对而立。

然而,一架停在起跑轨道上的民航机,就是一个对象。确实如此。我们可以如此来表象这架机器。但这样一来,它却把自身遮蔽在它所是的东西和如何是的方式中。它在被解蔽之后只是作为持存物而停留在滑行道,因为它被订造而保障着运输之可能性。为此,它本身在其整个结构上,在它每一个部件上,都必须是能订造的,也即是作好起跑准备的。(这里或许可以探讨一下黑格尔把机器规定为独立的工具的做法。从手工业的工具方面看,黑格尔的说法是正确的。不过,这样的话,机器恰恰不是根据它所属的技术之本质而被思考的。从持存方面看,机器绝对是不独立的;因为它唯从对可订造之物的订造而来才有其立身之所。)

现在,当我们试图把现代技术表明为促逼着的解蔽之际,我们这里不禁出现了“摆置”(stellen)、“订造”(bestellen)和“持存”(Bestand)等词语,而且是以一种枯燥的、刻板的、因而令人讨厌

^① Bestand一词在日常德语中意味“持续、持久、库存、贮存量”等。海氏以此词表示为现代技术所促逼和订造的一切东西的存在方式。我们译之为“持存”或“持存物”。——译注

的方式堆砌起来的。这一情形在我们眼下要表达的东西中有其根据。

通过促逼着的摆置,人们所谓的现实便被解蔽为持存。谁来实行这种摆置呢?显然是人罗。但人何以能够做这种解蔽呢?诚然,人能这样那样地把此物或彼物表象出来,使之成形,并且推动它。可是,现实向来于其中显示出来或隐匿起来的无蔽状态,却是人所不能支配的。自柏拉图以降,现实就在理念之光中显示自身——这一事实并非由柏拉图作成。这位思想家只不过是响应了那个向他说出自己的东西而已。

唯就人本身已经受到促逼,去开采自然能量而言,这种订造着的解蔽才能进行。如果人为此而受促逼,被订造,那么人不也就比自然更原始地归属于持存么?流行的有关人力资源,某家医院的病人资源的说法,表示的就是这个意思。在树林中丈量木材并且看起来就像其祖辈那样以同样步态行走在相同的林中路上的护林人,在今天已为木材应用工业所订造——不论护林人是否知道此点。护林人已被订造到纤维素的可订造性中去了,纤维素被纸张的需求所促逼,纸张则被送交给报纸和画刊。而报纸和画刊摆置着公众意见,使之去挥霍印刷品,以便能够为一种被订造的意见安排所订造。但是,恰恰由于人比自然能量更原始地受到促逼,也即被促逼入订造中,因而人才从未成为一个纯粹的持存物。人通过从事技术而参与作为一种解蔽方式的订造。不过,订造得以在其中展开自己的那种无蔽状态从来不是人的制品,同样也不是作为主体的人与某个客体发生关系时随时穿行于其中的那个领域。

如果解蔽不是人的单纯制品,那么它是在何处发生并且如何发生的呢?我们毋需追寻很远。我们只需要毫无先入之见地去觉知那种东西,这种东西总是已经占用了人,并且这种占用是

如此明确,以至于人一向只有作为如此被占用的东西才能是人。不论人在哪里开启其耳目、敞开其心灵,在心思和追求、培养和工作、请求和感谢中开放自己,他都会看到自己已经被带人无蔽领域中了。无蔽领域之无蔽状态已经自行发生出来了,它因此往往把人召唤入那些分配给人的解蔽方式之中。如果说人以其方式在无蔽状态范围内解蔽着在场者,那么他只不过是应合于无蔽状态之呼声(Zuspruch)而已;即便在他与此呼声相矛盾之处,情形亦然。所以,如果说人通过研究和观察把自然当作他的表象的一个领域来加以追踪,那么,他已经为一种解蔽方式所占用,这种解蔽方式促逼着人,要求人把自然当作一个研究对象来进攻,直到连对象也消失于持存物的无对象性中。

这样看来,现代技术作为订造着的解蔽决不是纯粹的人的行为。因此,我们也必须如其所显示的那样来看待那种促逼,它摆置着人,逼使人把现实当作持存物来订造。那种促逼把人聚集于订造中。此种聚集使人专注于把现实订造为持存物。

源初地把群山(Berge)展开为山的形态,并且贯通着起伏毗连的群山的東西,是聚集者,我们称之为山脉(Gebirg)。

我们的这样那样的情绪方式由之得以展开的那种源初聚集者,我们称之为性情(Gemüt)。

现在,我们以“座架”(Ge-stell)一词来命名那种促逼着的要求,这种要求把人聚集起来,使之去订造作为持存物的自行解蔽的东西。^①

① 在此上下文中,海氏利用构字上的类比,强调德语前缀 Ge-的“聚集”之义。把“群山”(Berge)聚集起来,有“山脉”(Gebirg);把“情绪”(Mut)聚集起来,有“性情”(Gemüt);把“摆置”(Stellen)聚集起来,有“座架”(Ge-stell)。“座架”(Ge-stell)一词是海氏对德语中 Gestell(框架、底座、骨架)一词的特定用法,以此来思技术的本质。英译者译之为 Enframing。——译注

我们大胆冒险,在一种迄今为止还完全是非同寻常的意义上使用“座架”一词。

按通常的含义来看,Gestell一词意指某种用具,譬如一个书架。它也有“骨架”的意思。我们现在所要求的对 Gestell 一词的用法似乎就像骨架一样可怕,更不用说有那种糟蹋成熟语言的词语的任意性了。我们还能进一步夸张怪僻么?当然不能。不过,这种怪僻却是思想的古老需要。而且,思想家恰恰是在要思考至高的东西的时候才顺从这种怪僻。我们后人已经不再能够估量出,柏拉图何以大胆地用 εἶδος 一词来表示在任何事物和在每个个别事物中现身的东西。因为在日常语言中,εἶδος 的意思是某个可见的事物提供给我们的肉眼的外貌。而柏拉图却对此词有非同寻常的要求,要以之来指称那种恰恰不是并且从来不是用肉眼可以感知的东西。但非同寻常之处也还绝不止于此。因为 ἰδέα 不光是命名感性可见事物的非感性的外观。外观(即 ἰδέα)也意味着——并且也是——在可听事物、可触事物、可感事物以及无论以何种方式可通达的事物中构成本质的东西。与柏拉图在此种以及别种情形中对语言和思想所要求的东西相比较,我们现在大胆地用 Gestell 一词来表示现代技术的本质,就几乎是无伤大体的。不过,这里所要求的语言用法却还是一种苛求,还是令人误解的。

座架(Ge-stell)意味着对那种摆置(Stellen)的聚集,这种摆置摆置着人,也即促逼着人,使人以订造方式把现实当作持存物来解蔽。座架意味着那种解蔽方式,此种解蔽方式在现代技术之本质中起着支配作用,而其本身不是什么技术因素。相反,我们所认识的传动杆、受动器和支架,以及我们所谓的装配部件,则都属于技术因素。但是,装配连同所谓的部件却落在技术工作的领域内;技术工作始终只是对座架之促逼的响应,而决不构

成甚或产生出这种座架本身。

在“座架”(Ge-stell)这个名称中的“摆置”(stellen)一词不仅意味着促逼,它同时也保持着与它由之而来的另一种“摆置”的相似,也即与那种制造和呈现(Her-und Dar-stellen)的相似,后者在 ποιησις 意义上使在场者进入无蔽状态而出现。这种产出着的制造,譬如在神庙区设立一座雕像,与我们现在所思考的促逼着的订造当然是根本不同的,但在本质上却是接近的。两者都是解蔽(ἀλήθεια)之方式。在座架中发生着无蔽状态,现代技术的工作依此无蔽状态而把现实事物揭示为持存物。因此之故,现代技术既不仅仅是一种人类行为,根本上也不只是这种人类行为范围内的一个单纯的工具。对技术所作的单纯工具的、单纯人类学的规定原则上就失效了;这种规定不能通过一种仅仅在幕后控制的形而上学的或宗教的说明来得到补充。

不过,依然确凿的是,技术时代的人类以一种特别显眼的方式被促逼入解蔽中了。这种解蔽首先针对作为能量的主要贮备器的自然。与此相应,人类的订造行为首先表现在现代精确自然科学的出现中。精确自然科学的表象方式把自然当作一个可计算的力之关联体来加以追逐。现代物理学之所以是实验物理学,并不是因为它使用探究自然的装置,而是相反地:由于物理学——而且已然作为纯粹理论——摆置着自然,把自然当作一个先行可计算的力之关联体呈现出来,所以实验才被订造,也即才为着探究如此这般被摆置的自然是否和如何显露出来而被订造。

但数学自然科学却是先于现代技术近两个世纪就出现了。那么,数学自然科学此间如何就为现代技术所利用了昵?种种事实却表明情形正好相反。现代技术倒是在它能够依赖精确自然科学的时候才运行起来的。从历史学上(historisch)来计算,这是正确的。而从历史上(geschichtlich)考虑,这并不是真实的。

现代物理学的自然理论并不只是技术的开路先锋,而是现代技术之本质的开路先锋。因为那种进入到订造着的解蔽之中的促逼着的聚集早已在物理学中起支配作用了。但它在其中还没有专门显露出来。现代物理学乃是在其来源方面尚属未知的座架之先驱。现代技术之本质长期还遮蔽着自身;即便电动机已经被发明,电子技术已经上了轨道,原子技术已经运行起来,现代技术之本质也还遮蔽着自身。

一切本质性的东西,不仅是现代技术的本质性的东西,到处都最为长久地保持着遮蔽。不过,着眼于其支配作用来看,它依然是先行于一切的东西,即最早先的东西。希腊的那些思想家早已知道了这回事,他们说:那个从起支配作用的涌现方面来看更早存在的东西对我们人来说成了更晚地公开的东西。原初性的早先(Frühe)最后才向人显示出自己。因此之故,在思想领域中有一种努力,就是更原初地去深思那种原初地所思的东西,这并不是一种要恢复过去之物的荒谬的意志,而是一种清醒的期备态度,就是要面对到来者而惊讶于早先的东西。

对历史学的时代计算来说,现代自然科学的开端在17世纪。而电动机技术则是在18世纪后半叶才发展起来的。不过,对历史学的论断来说晚出的现代技术,从在其中起支配作用的本质来说则是历史上早先的东西。^①

如果说现代物理学必须日益屈从于这样一个事实,即,它的表象领域始终是不可直观的,那么,这种屈从态度并不是受无论哪一个研究者委员会操纵的。它受座架的支配作用所促逼,后者要求着作为持存物的自然的可订造性。因此,尽管物理学全

^① 注意“历史学的”(historisch)与“历史的”(geschichtlich)两词之间的区分,后者才是“真实发生”(Geschehen)的“历史”(Geschichte)意义上的。——译注

力从直到前不久还独一地起决定作用的、一味专注于对象的表象那里抽身,但它决不能放弃一点:即自然以某种可在计算上确定的方式显露出来,并且作为一个信息系统始终是可订造的。这一系统进而取决于一种再度被转变的因果性。因果性现在既不显示产出着的引发的特征,也不显示结果因(*causa efficiens*)甚或形式因(*causa formalis*)的特性。也许因果性正在萎缩为必须同时或随后得到保障的持存物的一种被促逼的呈报(*Melden*)。与此相应的是那种日益增长的屈从过程,即海森堡在其演讲中以令人难忘的方式描写的那种屈从。(参看海森堡:《今日物理学中的自然图象》,载《技术时代的艺术》,慕尼黑1954年,第43页以下)

由于现代技术的本质居于座架中,所以现代技术必须应用精确自然科学。由此便出现了一个感人的假象,仿佛现代技术就是被应用的自然科学。只消我们既没有充分追问现代科学的本质来源,也没有充分追问现代技术的本质,那么这种假象便总能维护自己。

我们追问技术,旨在揭示我们与技术之本质的关系。现代技术之本质显示于我们称之为座架的东西中。不过,仅仅指明这一点,还绝不是对技术之问题的回答——如果回答意味着:应合,也即应合于我们所追问的东西的本质。

如果我们现在还要进一步深思座架之为座架本身是什么,那么我们感到自己被带向何方了?座架不是什么技术因素,不是什么机械类的东西。它乃是现实事物作为持存物而自行解蔽的方式。我们又要问:这种解蔽是在一切人类行为之外的某个地方发生的吗?不是。但它也不仅仅是在人之中发生的,而且并非主要地**通过**人而发生的。

座架乃是那种摆置的聚集,这种摆置摆弄人,使人以订造方式把现实事物作为持存物而解蔽出来。作为如此这般受促逼的东西,人处于座架的本质领域之中。人根本上并不能事后才接受一种与座架的关系。因此,我们如何能达到一种与技术之本质的关系——以此方式提出的问题无论何时都是来得太迟了。但决不会迟到的问题是:我们是否真正把我们自己经验为那种人,这种人的所作所为——时而显明时而隐蔽地——都是受座架所促逼的。首要地,决不会迟到的是这样一个问题:我们是否和如何真正投入到座架本身现身于其中的那个东西之中。

现代技术之本质给人指点那种解蔽的道路,通过这种解蔽,现实事物——或多或少可察知地——都成为持存物了。“给……指点道路”——这在德语中叫做:遣送(schicken),我们以“命运”一词来命名那种聚集着的遣送,此种遣送才给人指点一条解蔽的道路。一切历史的本质都由此而得规定。^①历史既不仅仅是历史学的对象,也不仅仅是人类行为的实行。人类行为唯作为一种命运性的行为才是历史性的。(参看《论真理的本质》,1930年;第一版,1943年,第16-17页)而且,唯有进入对象化的表象活动中的命运才使得历史性的东西作为一个对象而能为历史学(也即为一门科学)所通达,并且由此而来才使得那种流行的把历史性的东西与历史学的东西相提并论的做法成为可能的。

作为入于订造的促逼,座架遣送入一种解蔽方式中,座架就像任何一种解蔽方式一样,是命运的一种遣送。上述意义上的命运也是产出,即 *ποίησις*。

① 应注意“遣送”(schicken)、“命运”(Geschick)与“历史”(Geschichte)的字面和意义联系。——译注

存在者的无蔽状态总是走上一条解蔽的道路。解蔽之命运总是贯通并支配着人类。但是命运决不是一种强制的厄运。因为,人恰恰是就他归属于命运领域从而成为一个倾听者而又不是一个奴隶而言,才成为自由的。^①

自由之本质**原始地**并不归结于意志甚或人类意愿的单纯因果性。

自由掌管着被澄明者亦即被解蔽者意义上的开放领域。^②解蔽(即真理)之发生就是这样一回事,即:自由与这种发生处于最切近和紧密的亲缘关系中。一切解蔽都归于一种庇护和遮蔽。而被遮蔽着并且始终自行遮蔽着的,乃是开放者,即神秘(Geheimnis)。一切解蔽都来自开放领域,进入开放领域,带入开放领域。开放领域之自由既不在于任性蛮横的无拘无束中,也不在于简单法则的约束性中。自由乃是澄明之际遮蔽起来的东西,在这种东西的澄明中才有那种面纱的飘动,此面纱掩蔽着一切真理的本质现身之物,并且让面纱作为掩蔽着的面纱而显现出来。自由乃是那种一向给一种解蔽指点其道路的命运之领域。

现代技术之本质居于座架之中。座架归属于解蔽之命运。这些句子的意思全然不同于那种四处传播的说法,即所谓:技术是我们时代的命运;在后一种说法中,“命运”意味着某个无可更改的事件的不可回避。

而当我们思考技术之本质时,我们是把座架经验为解蔽之命运。我们因此已经逗留于命运之开放领域中,此命运绝没有

① 此句中的“归属”(gehören)、“倾听者”(Hörender)和“奴隶”(Höriger)三词之间有内在联系。——译注

② “自由”(Freiheit)与“开放领域”(das Freie)有意义联系。——译注

把我们囚禁于一种昏沉的强制性中,逼使我们盲目地推动技术,或者——那始终是同一回事情——无助地去反抗技术,把技术当作恶魔来加以诅咒。相反地,当我们特别地向技术之本质开启自身时,我们发现自己出乎意料地为一种开放的要求占有了。

技术之本质居于座架中,座架的支配作用归于命运。由于命运一向为人指点一条解蔽的道路,所以人往往走向(即在途中)一种可能性的边缘,即:一味地去追逐、推动那种在订造中被解蔽的东西,并且从那里采取一切尺度。由此就锁闭了另一种可能性,即:人更早、更多并且总是更原初地参与到无蔽领域之本质及其无蔽状态那里,以便把他所需要的对于解蔽的归属经验为他的本质。

由于人被带到了上述可能性之间,人便从命运而来受到了危害。解蔽之命运作为这样一种命运,在其所有方式中都是危险,因而必然是**危险**(Gefahr)。

无论解蔽之命运以何种方式起支配作用,一切存在者一向于其中显示自身的那种无蔽状态都蕴含着危险,即:人在无蔽领域那里会看错了,会误解了无蔽领域。于是,在人们根据因果关系来描述一切在场者的地方,甚至上帝也可能对表象而言丧失了一切神圣性和崇高性,也可能丧失了它的遥远的神秘性。在因果性的眼光里,上帝就可能贬降为一个原因,一个结果因(*causa efficiens*)。进而甚至在神学范围内,上帝会成为那些哲学家的上帝,这些哲学家按照制作的因果关系来规定无蔽领域和遮蔽领域,而同时决不去思考这种因果关系的本质来源。

同样地,无蔽状态——与此相应,自然表现为一种可计算的力之作用联系——虽然能够容许一些正确的论断,但恰恰是通过这些成果才能保持那种危险,即:在一切正确的东西中真实的东西自行隐匿了。

解蔽之命运自身并非无论何种危险,而就是**这种危险本身**。

但如果命运以座架方式运作,那么命运就是最高的危险了。此危险在两个方面向我们表明自身。一旦无蔽领域甚至不再作为对象,而是唯一地作为持存物与人相关涉,而人在失去对象的东西的范围内只还是持存物的订造者,那么人就走到了悬崖的最边缘,也即走到了那个地方,在那里人本身只还被看作持存物。但正是受到如此威胁的人膨胀开来,神气活现地成为地球的主人的角色了。由此,便有一种印象蔓延开来,好像周遭一切事物的存在都只是由于它们是人的制作品。这种印象导致一种最后的感人的假象。以此假象看,仿佛人所到之处,所照面的只还是自身而已。海森堡有充分的理由指出,现实必须如此这般向今天的人类呈现出来(同上,第60页以下)。但实际上,今天人类恰恰无论在哪里都不再碰到自身,亦即他的本质。人类如此明确地处身于座架之促逼的后果中,以至于他没有把座架当作一种要求来觉知,以至于他忽视了作为被要求者的自己,从而也不去理会他何以从其本质而来在一种呼声(Zuspruch)领域中绽出地生存(ek-sistiert),因而**决不可能**仅仅与自身照面。

然而,座架不仅仅在人与其自身和一切存在者的关系上危害着人。作为命运,座架指引着那种具有订造方式的解蔽。这种订造占统治地位之处,它便驱除任何另一种解蔽的可能性。首要地,座架遮蔽着那种解蔽,后者在 *ποίησις* 意义上使在场者进入显现而出现。与此相比,促逼着的摆置则挤逼入那种以对抗为指向的与存在者的关联之中。座架起支配作用之处,对持存物的控制和保障便给一切解蔽打上了烙印。这种控制和保障甚至不再让它们自己的基本特征显露出来,也即不再让这种解蔽作为这样一种解蔽显露出来。

因此,促逼着的座架不仅遮蔽着一种先前的解蔽方式,即产

出,而且还遮蔽着解蔽本身,与之相随,还遮蔽着无蔽状态即真理得以在其中发生的那个东西。

座架伪装着真理的闪现和运作。遣送到订造中去的命运因而就是最极端的危险。危险的并非技术。并没有什么技术魔力,相反,却有技术之本质的神秘。技术之本质作为解蔽之命运乃是危险。如果我们在命运和危险的意义上来思,“座架”一词的变化了的含义眼下也许稍稍会让我们感到亲切些。

对人类的威胁不只来自可能有致命作用的技术机械和装置。真正的威胁已经在人类的本质处触动了人类,座架之统治地位咄咄逼人,带着一种可能性,即:人类也许已经不得进入一种更为原始的解蔽而逗留,并从而去经验一种更原初的真理的呼声了。

所以,说到底,座架占统治地位之处,便有最高意义上的危险。

“但哪里有危险,
哪里也有救”。

让我们细心地来考虑荷尔德林的这个诗句。何谓“救”?通常我们以为,“救”的意思无非是:只还抓住有没落之虞的东西,以便保证其以往的持续存在。但是,“救”有更多的意思。“救”乃是:把……收取入本质之中,以便由此才首先把本质带向其真正的显现。如果技术之本质即座架是最极端的危险,同时如果荷尔德林的诗句道出了真理,那么,座架之统治地位就不可能仅仅在于:座架一味地把每一种解蔽的一切闪烁也即真理的一切显现伪装出来。那么就毋宁说,恰恰是技术之本质必然于自身中蕴含着救渡的生长。但那样的话,难道不是一种对作为解蔽之命运的座架的本质的充分洞察能够使那种正在升起的救渡显

露出来吗？

何以有危险之处，也有救渡的生长呢？某物生长之处，便是它植根之处，便是它发育之处。植根和发育隐蔽地、寂静地在其时间内发生。但按照诗人的诗句，我们恰恰不可指望能够在有危险的地方直接而毫无准备地把捉住那种救渡。因此之故，我们现在首先必须思量，何以在有最极端的危险的地方，何以在座架的运作中，救渡甚至最深地植根着并且从那里生长着。为了思索这回事情，就有必要实行我们的道路的最后一步骤，以更为明亮的眼睛去洞察危险。据此，我们就必须再度追问技术。因为按上文所说，救渡乃植根并发育于技术之本质中。

然而，倘若我们还没有思索在“本质”(Wesen)一词的何种意义上，座架才真正是技术之本质，那么，我们又如何能洞察在技术之本质中的救渡呢？

直到现在，我们还是在流俗的含义上来理解“本质”一词的。在哲学的学院语言中，“本质”意味着某物所是的那个什么，拉丁语叫做 *quid*。Quidditas，即什么(Washeit)，给出有关本质的问题的答案。譬如，与一切种类的树(诸如橡树、山毛榉、桦树、冷杉等)相适合的什么，是相同的树因素，这种树因素作为一般的种类，即“普遍的”种类，包含了一切现实的和可能的树。那么，技术之本质，即座架，是一切技术性的东西的一般种类吗？倘是这样，则诸如汽轮机、无线广播发射机、回旋加速器之类，就是一个座架了。但“座架”一词眼下并不是指任何器械或者哪一种装置。它更不是指有关这样一些持存物的一般概念。与配电板旁边的人和设计室里的工程师一样，机器和设备同样不是座架的例子和方式。虽然作为持存物件，作为持存物，作为订造者，所有这一切以各自的方式归属于座架，但座架决不是种类意义上的技术之本质。座架乃是一个命运性的解蔽方式，也即是一种

促逼着的解蔽。这样一种命运性的方式也是产出着的解蔽,即 *ποίησις*。但这些方式并不是被排列起来归在解蔽概念下的种类。解蔽乃是那种命运,此命运一向突兀地——并且不能为任何思想所说明——分发到产出着和促逼着的解蔽中并且分配给人类。促逼着的解蔽在产出着的解蔽中有其命运性渊源。而同时,座架也命运般地伪装着 *ποίησις*。

所以,说到底,作为解蔽之命运,座架虽然是技术之本质,但决不是种类和 *essentia*(本质)意义上的本质。如果我们注意到这一点,我们便碰到了某种令人惊奇的东西:技术是那种东西,它要求我们在另一种意义上去思考人们通常在“本质”名下理解的东西。但在何种意义上呢?

即便我们说“家政”(Hauswesen)、“国体”(Staatswesen)时,^①我们也不是指一个种类的普遍性,而是指家庭和国家运行、管理、发展和衰落的方式。这就是家庭和国家的现身方式。海贝尔在一首题为《康特尔大街上的幽灵》的诗歌中——歌德特别地喜欢这首诗——使用了一个古老的词语 *die Weserei*。此词意指市政厅,即乡镇生活聚集之所和乡村生活保持运作即现身之所。从动词 *wesen* 才派生出名词 *Wesen*。*Wesen* 作动词解,便与“持续”(währen)同;两者不仅在含义上相合,而且在语音的词语构成上也是相合的。苏格拉底和柏拉图早就把某物的本质思考为持续物意义上的现身之物了。他们倒是把持续物思考为永久持续之物(*Fortwährendes*)(*ἀεί οὖν*)了。但他们却在那种作为持留物(*Bleibendes*)坚持于一切出现之物的东西中,去寻找这

① “家政”(Hauswesen)出“家”(Haus)和“本质”(Wesen)复合而成,“国体”(Staatswesen)由“国家”(Staat)和“本质”(Wesen)复合而成,故两词在字面上可直译为“家之本质”和“国家之本质”。——译注

种永久持续之物。他们又在外观(εἶδος, ἰδέα)中,譬如在“家”这个观念中,去发现这种持留物。

在“家”这个观念中显示出每一个如此这般形成的东西。相反,个别现实的和可能的家则是此“观念”的变化无常的和暂时的变换,因而是非持续物。

但无论如何我们都无法证明:持续物唯一地植根于柏拉图所思考的 ἰδέα(相),亚里士多德所思考的 τὸ τί ἦν εἶναι(每个物向来已经是的那个东西),形而上学在形形色色的解释中所思考的 essentia(本质)中。

一切现身之物持续着。但持续物只是永久持续之物吗?难道技术之本质是在一个飘荡于一切技术因素之上的观念之永久持续意义上持续着,以至于由之而得出一个印象,仿佛“技术”这个名称意指一种神秘的抽象?技术如何现身,我们只能根据那种永久持续来识别,在此永久持续中座架作为解蔽之命运而发生。歌德曾经(《亲和力》第二部分,第十章,在中篇小说《奇怪的邻居孩子》中)使用了神秘的词语 fortgewähren(永久允诺),而没有用 forwähren(永久持续)。他的耳朵在此听出了 wahren(持续)和 gewähren(允诺)两词之间的未曾道出的一致。但如果我们现在比以往更为深思熟虑地思考真正持续的并且也许唯一地持续的东西,那么,我们就可以说:只有被允诺者才持续。原初地从早先而来的持续者乃是允诺者。

作为技术之本质现身(Das Wesende),座架乃是持续者。这一持续者根本上是在允诺者意义上运作吗?此问题看来无疑是一个明显的失策。因为按上文所说,座架实际上是一种聚集入促逼着的解蔽之中的命运。促逼可以是任何别的东西,唯独不是允诺。只要我们没有注意到,即便那种进入对作为持存物的

现实的订造中的促逼也还是一种给人指点一条解蔽道路的遣送,那么情形看来就是如此。作为这种命运,技术之本质现身让人进入那种他本身既不能自力地发明,也不能制作的东西中。因为没有一个人唯从自身而来成为单纯的人。

然而,如果这种命运,即座架,乃是最极端的危险——不仅对一切人来说是这样,而且对一切解蔽本身来说也是这样——,那么这种遣送还可以被叫做允诺吗?当然罗;尤其是当在这种命运中生长着救渡的时候。每一种解蔽之命运都是从这种允诺而来并且作为这种允诺而发生的。因为这种允诺才把人送到那种对解蔽的参与中,而这种参与是解蔽之居有事件(Ereignis)所需要的。^①作为如此这般被需要的东西,人被归本(vereignen)于真理之居有事件。这样或那样遣送到解蔽之中的允诺者,本身乃是救渡。因为这种救渡让人观入他的本质的最高尊严并且逗留于其中。这种最高尊严在于:人守护着无蔽状态,并且与之相随地,向来首先守护着这片大地上的万物的遮蔽状态。假如我们尽我们的本份着手去留意技术之本质,那么,恰恰在座架中——此座架咄咄逼人地把人拉扯到被认为是唯一的解蔽方式的订造之中,并且因而是把人推入牺牲其自由本质的危险之中——,恰恰在这种最极端的危险中,人对于允诺者的最紧密的、不可摧毁的归属感显露出来了。

所以,说到底,我们至少可以揣度,技术之本质现身在自身中蕴藏着救渡的可能升起。

因此,一切皆取决于我们对此升起的思索,并且在追思中守

^① Ereignis 是后期海德格尔思想中的基本词语之一,英译本译作“发生”(coming-to-pass)。我们译之为“居有事件”。海氏以此词表示他所思的非形而上学的“思的事情”,其含义不可固定。我们在别处也译之为“本有”、“大道”等。——译注

护这种升起。此事如何发生呢？首要的是，我们要洞察技术中的本质现身之物，而不是仅仅固执于技术性的东西。只消我们把技术表象为工具，我们便还系缚于那种控制技术的意志中。我们便与技术之本质交臂而过了。

但如果我们追问工具作为一种原因是如何成其本质的，那么我们就把这种本质现身之物经验为一种解蔽之命运了。

最后，如果我们思考一下本质之本质现身在允诺者中发生的情形——这个允诺者需要人去参与解蔽——，那么就可以表明：

技术之本质在一最高意义上是两义的。这种两义性指示着一切解蔽亦即真理的秘密。

一方面，座架促逼入那种订造的疯狂中，此种订造伪装着每一种对解蔽之居有事件(Ereignis)的洞识，并因而从根本上危害着与真理之本质的关联。

另一方面，座架自行发生于允诺者中，此允诺者让人持存于其中，使人成为被使用者，用于真理之本质的守护(Wahrnis)^①——这一点迄今为止尚未得经验，但也许将来可得更多的经验。如此，便显现出救渡之升起。

订造的无可阻挡和救渡的被抑制就像星辰运行中的两颗星的轨道那样交臂而过。不过，它们的这种交臂而过乃是它们的邻近(Nähe)之被遮蔽。

如若我们观入技术的两义的本质，我们便在洞察那个星座(Konstellation)，即神秘之星辰运行。

^① 此处译为“守护”的 Wahrnis 是海德格尔所专用的。应注意它与动词 wahren(保护、维持)的联系，与名词 Wahrheit(真理)的联系，以及它与动词 wahren(持续)和 gewähren(允诺、给予)的联系。——译注

技术之追问乃是追问此星座,在此星座中发生着解蔽与遮蔽,发生着真理的本质现身。

但什么东西有助于我们洞察真理之星座呢?我们观入危险并且洞察到救渡之生长。

由此我们还没有得救。但我们受到了召唤,在生长着的救渡之光中去窥探。此事如何可能发生呢?此时此际至少是这样,即:我们去守护在其生长中的救渡。这一点包括,我们随时都要把最极端的危险保持在视野中。

技术之本质现身威胁着解蔽,带着一种可能性逼人而来;那是这样一种可能性,即:一切解蔽都在订造中出现,一切都呈现为持存物的无蔽状态。人类的行为决不能直接碰到此种危险。人类的所作所为决不能单独地祛除此危险。不过,人类的沉思能够去思考:一切救渡都必然像受危害的东西那样具有更高的、但同时也是相近的本质。

莫非有一种更原初地被允诺的解蔽,也许能在那种危险中间把救渡带向最初的闪现,而此危险在技术时代里更多地遮蔽自身,而不是显示自身?

从前,不只是技术冠有 τέχνη 的名称。从前,τέχνη 也指那种把真理带入闪现者之光辉中而产生出来的解蔽。

从前,τέχνη 也指那种使真进入美的产出。τέχνη 也指美的艺术的 ποίησις(创作)。

在西方命运的发端处,各种艺术在希腊登上了被允诺给它们的解蔽的最高峰。它们使诸神的现身当前,把神性的命运与人类命运的对话灼灼生辉。而且,艺术仅仅被叫做 τέχνη。艺术乃是一种唯一的、多样的解蔽。艺术是虔诚的,是 πρόμος,也即是顺从于真理之运作和保藏的。

各种艺术并非起于技艺。艺术作品并不是审美地被享受

的。艺术并非某种文化创造的领域。

什么是艺术呢？也许只是在短暂而辉煌的时代里才有艺术么？为什么艺术冠有 τέχνη 这个质朴的名称？因为它是一种有所带来和有所带出的解蔽，并因而归属于 ποιησις。最后，那种贯通并支配一切美的艺术的解蔽获得了 ποιησις 这个名称，成为诗歌即诗意的东西的专有名词。

我们已经从一位诗人那里听到以下诗句：

“但哪里有危险，
哪里也有救”。

这位诗人也向我们说：

“……人诗意地栖居在这片大地上”。

诗意的东西(das Dichterische)把真实的东西带入柏拉图在《斐多篇》中所谓的 τὸ ἐκφανέστατον, 即最纯洁地闪现出来的东西的光辉之中。诗意的东西贯通一切艺术, 贯通每一种对进入美之中的本质现身的解蔽。

许是美的艺术被召唤入诗意的解蔽之中了吗？许是解蔽更原初地要求美的艺术, 以便美的艺术如此这般以它们的本份专门去守护救渡之生长, 重新唤起和创建我们对允诺者的洞察和信赖？

无人能够知道, 在最极端的危险中间, 是否艺术被允诺了其本质的这种最高可能性。但我们却能惊讶。惊讶于何？惊讶于另一种可能性, 即: 技术之疯狂到处确立自身, 直到有一天, 通过一切技术因素, 技术之本质在真理之居有事件(Ereignis)中现

身。

由于技术之本质并非任何技术因素,所以对技术的根本性沉思和对技术的决定性解析必须在某个领域里进行,此领域一方面与技术之本质有亲缘关系,另一方面却又与技术之本质有根本的不司。

这样一个领域乃是艺术。但是,只有当艺术的沉思本身没有对我们所追问的真理之星座锁闭起来时,才会如此。

作这样一种追问时,我们证实着一种危急状态,即:我们还没有面对喧嚣的技术去经验技术的本质现身,我们不再面对喧嚣的美学去保护艺术的本质现身。但我们愈是以追问之态去思索技术之本质,艺术之本质便变得愈加神秘莫测。

我们愈是邻近于危险,进入救渡的道路便愈是开始明亮地闪烁,我们便变得愈是具有追问之态。因为,追问乃是思之虔诚。

孙周兴 译

科学与沉思*

按照一种流行的观点,我们用“文化”这个称呼来标志人的精神活动和创造活动的范围。科学、对科学之促进与组织也被看作是文化的一部分。科学于是便被划归到那些为人所珍惜的、出于不同动机而感兴趣的价值之中。然而,只要我们在这种文化的意义上来看待科学,我们就永远无法测量出它的本质的有效范围。同样的情况也适用于艺术。至今人们还将乐于将两者并提:艺术与科学。艺术也可以被看作是文化领域中的一个区域。但这样一来,人们对它的本质就永远一无所知。就艺术本质来看,艺术是神力和宝藏,在这里,现实之物将它始终隐蔽着的闪光每一次都崭新地馈赠于人,以便他在这光亮中能更纯地看到、更清地听到属于它的本质的东西。

艺术与科学一样,它们都不仅仅是人的一种文化活动。科学是所有那些存在之物借以展现自身的一种方式,并且是一种决定性的方式。

我们因而必须说:就其基本特征而言,今人活动于其中并试

* 本文系海德格尔 1953 年 8 月 4 日在慕尼黑作的演讲,1954 年收入《演讲与论文集》,由纳斯克出版社(弗林根)出版。中译文据《演讲与论文集》1978 年第四版译出。——编者

固坚守于其中的现实在日益增大的程度上受到那个被称之为西方-欧洲科学的东西的共同规定。

对这个过程的追思(nachsinnen)会表明,科学在西方世界的范围之内以及在西方历史的各个时代中发展出了一种在全球范围内无可比拟的力量,并且,它正在将此力量最终覆盖于整个地球。

科学是否只是一种人造之物,它被抬举到如此高的主宰地位,以至于人们会认为,有一天应当通过人的意愿、通过委员会的决定来对它加以削减?抑或在这里起作用的是一个更大的命运?在科学中起主宰作用的是否是一种与人之单纯求知欲不同的他物?事实正是如此。一个他物在起作用。但只要我们沉湎于对科学的习常看法,这个他物对我们就始终隐而不现。

这个他物是一个作用于所有科学、但对科学本身也隐而不现的实事状态。然而,为使此实事状态能进入到我们的目光之中,我们必须足够清晰地了解,科学是什么?我们怎样才能知道这一点呢?最可靠的似乎是通过我们对今日科学活动的阐述。这样一种阐述可以表明,科学长期以来是如何以一种愈来愈决然、但却愈来愈不引人注目的方式楔入到生活的所有组织形式之中:楔入到各种工业、经济、课堂、政治、战争、政论之中。对科学之楔入的认识极为重要。然而,要想对它进行阐述,我们必须事先经验到科学的本质所在。我们可以用简单扼要的一句话来陈述科学的本质。这句话便是:**科学是现实之物的理论。**

这句话既不想提供一个业已完成的定义,也不想提供一个可供运算的公式。这句话所包含的仅仅是问题。只有当这句话得到探讨,这些问题才会苏醒。我们首先必须注意,在“科学是现实之物的理论”这句话中,“科学”这个名称始终是并且仅仅是指近-现代科学。“科学是现实之物的理论”这句话既不适用于

世纪科学,与不适用于中古代科学。中世纪的 *doctrina*(教理)一方面始终与现实之物的理论有着本质差异,另一方面也始终与古代的 *ἐπιστήμη*(知识)有着本质的差异。作为欧洲科学的现代科学在此期间已经全球化了,但它的本质仍然建立在那个自柏拉图以来便叫做哲学的希腊人之思的基础上。

这一指明并不应以任何方式削弱这种近代知识的变革特征;恰恰相反:近代知识的突出特点就在于对这样一个特征的提取,这个特征仍然隐蔽在被希腊人经验到的知识之本质中,并且它恰恰利用希腊知识来使自己成为另一种与之相对的知识。

如果有人在今天敢于以探问、思考并因此而已经共同行动着的方式来应合我们每时每刻都经验到的世界动荡的沉沦,那么他就不仅必须注意到,现代科学的知识欲彻底地主宰着我们的今日世界,而且他也要并且首先要考虑到,对现存之物的任何沉思要想生长、繁荣,就只有通过希腊思想及其语言的对话才能植根于我们历史性此在的基础之中。这个对话还在期待着它的开始。它几乎还未被准备,并且它始终是那个不可避免的与东亚世界之对话的先决条件。

然而,这种与希腊思想与诗者的对话并不是指对古代文化的现代复兴。它同样不是指一种对已经过去的、但却可以为我们从历史学上解释现代世界之形成特征的事物的历史学好奇心。

在古希腊早期的所思(*Gedachtes*)和所诗(*Gedichtetes*)在今天仍然是当下的,它们是如此地当下,以至于它们所具有的那些对其自身也遮蔽的本质处处都在等待着我们并向我们走来。在我们最意想不到的地方,它们出现得最多,即在现代技术的主宰中,现代技术对古代来说是完全陌生的,但它的本质起源却仍然是在古代。

为了经验到历史的这种当下,我们必须从始终在流行的历史学历史观中解脱出来。历史学的观点将历史看作是一个对象,在这个对象中,一个发生事件(ein Geschehen)进行着,同时由于它的可变性而消失。

在“科学是现实之物的理论”这句话中,早期的所思、早期的所遇(Geschicktes)始终是当下的。

我们现在从两个方面来阐述这句话:我们一方面探问:何谓“现实之物”(Wirkliches)?另一方面我们探问:何谓“理论”(Theorie)?

这个阐述同时表明,现实之物和理论这两者是如何从本质上相互接近。

为了弄清,在“科学是现实之物的理论”这句话中,“现实之物”这个名称所指的是什么,我们以这个词为依据。现实之物(Wirkliches)充实着作用者(Wirkende)^①的领域,即充实着那些起作用的事物的领域。什么叫“起作用”?对这个问题的回答必须以语源学为依据。但如何以语源学为依据,这个问题始终是决定性的。单纯地对语词所具有的旧的和不再言说的含义作出确定,把握住这些含义,以便能够在一种新的语言用法中使用它们,这些做法不会带来任何结果,它只能带来专断。需要做的毋宁是,依据早先的语词含义以及这些含义的变化,观看到这个语词所说入的(hineinspricht)那个实事领域。需要做的是,将这个本质领域思考为那个语词所指的实事活动于其中的领域。语词的言说与含义有关,语词所指的实事穿透思与诗的历史而展开到这些含义中去。

“起作用”意味着“做”(tun)。什么叫“做”?这个词属于印

① “现实之物”与“起作用者”所含词根相同,即:wirk-。——译注

度日尔曼语的词干 *dhē*；希腊语中的 *θεαίν*(放置)^①也起源于此。但这个“做”不仅仅是指人的活动，首先不是指在行动(*Aktion*、*Agieren*)意义上的活动。自然(*φύσις*)的生长与活动也是“做”，并且是在确切的放置(*θεαίν*)意义上的“做”。*θεαίν*和 *φύσις*这两个称号的对立是后来的事情，而这种对立之所以可能，则又是因为同一个东西在规定着它们。自然(*φύσις*)就是放置(*θεαίν*)：从自身中提出、带来、产生某物、(*von sich aus etwas vor - legen*、*her - stellen*、*her - und vor - bringen*)，也就是指出、带入到在场(*Anwesen*)之中。在这个意义上的做者就是起作用者，就是在其在场之中的在场者。于是，如此理解的“起作用”一词，即产生(*her - und vor - bringen*)^②，便是指在场者在场的一种方式。起作用就是取出(*her - bringen*)、带来(*vor - bringen*)，无论是某物从自身中将自身取出带入到在场中，还是人将它取出带入。在中世纪的语言中，我们的德语词“*wirken*”(起作用)还意味着房屋、器具、图像的产生(*Hervorbringen*)；“起作用”一词的含义以后变窄了，它只意味着在缝纫、刺绣、编织意义上的产生。

现实之物就是起作用者、被作用者：进入在场的产生者和被产生者。如果思得充分广泛，那么“现实性”便是指：进入在场的被产生的提出(*das ins Anwesen hervor - gebrachte Vorliegen*)、自身产生者的在自身中完善的在场(*das in sich vollendete Anwesen von Sichhervorbringenden*)。“起作用”(wirken)属于印度日尔曼语的词干 *uerg*，因而我们的词“*Werk*”(作品、事业等)和

① 海德格尔在这里所用的德文相应词是 *Setzung*、*Stellung*、*Lage*。这三个词难以译成中文。它们均指放置，但分别代表不同方式的放置，如将某物放在那里，或使其坐着，或使其站着，或使其卧着。这里暂且统译作“放置”。——译注

② 海德格尔在这里用的是“*her - vor - bringen*”一词。它的基本含义是取出，最常用的含义是：产生。——译注

希腊词“ἔργον”(工作、作品等)也起源于此。但我们需要不断提醒人们注意:“Wirken”和“Werk”的基本特征不在于“起因”(efficere)和“效应”(effectus),而是在于,某物进入到无蔽之物中并安置于那里。但是,当希腊人,即亚里士多德,说到拉丁人称之为“causa efficiens”(原因效应)的东西时,他们指的从来就不是一个效果的功用。在“作品”中得到完善的就是进入到完善在场之中的自身产生者;ἔργου 就是那个在本真的和最高意义上的在场之物(anwesen)。因此并且仅仅因此,亚里士多德将本真在场者的在场性称之为 ἐνέργεια,或者也称之为 ἐντελέχεια:保持在完善(即在场的完善)中。这两个被亚里士多德用来标识在场者之在场的名称所言说的东西与它们后来获得的近代含义有天壤之别,ἐνέργεια 在近代的含义是 Energie(作用力)、ἐντελέχεια 在近代的含义则是 Entelechie,即作用性能和作用能力。

只有当我们对“wirken”之思是希腊式的,即在这样的意义上来运思:her - 带入无蔽之物,vor - 带入在场,亚里士多德用于在场的基词:ἐνέργεια,才能合乎实事地被翻译成“现实性”(Wirklichkeit)。“本质”(Wesen)与“持续”(währen)、恒久(bleiben)是同一个词。我们将在场(Anwesen)思为那些进入到无蔽性中并在留在那里的东西的持续。但自亚里士多德时代以来,ἐνέργεια 的这个含义,即:在作业中持续,被抛弃了,取而代之的是其他的含义。罗马人从作为行动的操作(operatio als aktio)出发来翻译或思考 ἔργου,它们不说 ἐνέργεια,而是说:aktus,这是一个完全不同的词,并且具有完全不同的含义领域。被产生之物现在显现为从一个操作中形成(er - gibt)的东西。成果就是从一个行动之中和在行动之后出现的东西;成功(Erfolg)。现实之物现在就是成功之物(Erfolgte)。成功是由一个先于它发生的实事、一个原因(causa)带来的。现实之物现在显

现为原因效应的因果性。即使是上帝也在神学中,不是在信仰中,被想象为是第一原因(*causa prima*)。最后,在因果关系的进程中,先后顺序成为中心,时间过程也随之成为中心。康德认为,因果性是时间顺序的规则。在W·海森堡最近的研究中,因果问题纯粹是一个数学计量问题。仅仅与这个现实之物的现实性变化相联系的就还有另一个东西,一个同样本质性的东西。在成功之物意义上的被作用之物表明自身是一个已经在“做”中,即在工作、劳动中,被提出的东西。在这种做的活动(Tat)中获得的成功就是事实之物(Tatsächliches)。“事实上”(Tatsächliches)这个词在今天是在确实的意义上言说,它相当于“确然”和“肯定”。我们不说,“确然是如此”,而说,“事实上是如此”,“实际上(wirklich)是如此”。然而,随着近代的开始,也就是自17世纪以来,“现实的”(wirklich)这个词现在与“确然的”基本同义,这一情况既非出于偶然,也非由于单纯语词含义的随意变化所致。

在事实之物意义上的“现实之物”现在构成与那种不保持确定并且仅仅表现为假象、表现为意见的东西的对立。即使在这个变化多端的含义中,现实之物仍然含有那个从自身中展示出来的在场者的原先的、但如今已有所削弱和改变的基本特征。

然而,在场者现在展现在成功中。成功表明,在场者通过成功而达到了一个可靠的状态(Stand),并作为这种状态而遭遇。现实之物现在表现为对象(Gegen-Stand)。

“对象”(Gegenstand)这个词到18世纪才产生,并且是作为对拉丁文“客体”(obiectum)的德译。歌德之所以对“对象”和“对象性”这两个词尤为重视,其原因是深邃的。但中世纪的思和古希腊的思都不把在场者看作对象。我们现在将那种在中世

纪显现为对象的在场者的在场性称之为**对置性**^①。

它首先是在场者本身的特征。然而,只有当我们探问:与理论有关的现实之物是什么,以及因此而以某种方式穿越理解的现实之物是什么?只有这时,我们才会看到:在场者的对置性如何显示出来,并且,在场者如何成为表象(Vor-stellen)的对象。另一方面,我们现在要探问:在“科学是现实之物的理论”这句话中,“理论”这个词意味着什么?“理论”这个名称起源于希腊语的动词 θεωρεῖν。相属的主词为 θεωρία。这两个词具有一种很高的和神秘的特别含义。动词 θεωρεῖν 是由两个词干词所组成:θέα和 ὁράω。θέα(参考:Theater 戏剧)是指在其中表现出某种东西的外貌、外观,在其中展示出某种东西的外形。柏拉图将在场者在其中表明自身所是的这个外观称之为 εἶδος(本质)。看到这个外观,εἰδέναι,就是知识。θεωρεῖν 一词的第二个词干词 ὁράω 意味着:观看某物,看到某物、观察某物。这样就可以得出:θεωρεῖν 就是 θεαυδρᾶν:观看到在场者在其中显现的那个外观,并且通过这种看而保持对此外观的看。

从 θεωρεῖν 之中获得自身的规定并献身于 θεωρεῖν,这样一种生活方式(βίος)被希腊人称之为观看者的生活方式,这个观看者在观看在场者的纯粹显现。与此不同,βίος πρακτικός 则是一种献身于行动和生产的生活方式。然而,在做此区分时我们必须确定这样一点:对于希腊人来说,βίος θεωρητικός,观看着的生活(das schauende Leben),尤其是在它最纯的形态中作为思,是最高的“做”。θεωρία 无须借助于一种附加的有用性才成为人类此在的完善形态,它自身就是这样一种完善的形态。因为,θεωρία

^① 海德格尔在这里用的不是 Gegenständlichkeit,即对象性,而是 Gegenständigkeit。强调的是对置的状态,而不是相对置的事物,故译作对置性。——译注

就是与在场者的外观的纯粹关系,这些外观照射着(*be-scheinen*)诸神的当下,从而通过其显现(*Scheinen*)而涉及到人。在这里无法给出对 *θεωρεῖν* 的另一个标识,即:它使在场者的 *ἀρχαί*(原理)和 *αἰτίαι*(起因)被听和被看;因为这需要我们对此作出沉思;希腊经验怎样理解那些被我们长期以来看作是原则与因果(*principium und causa*)、根据与原因(*Grund und Ursache*)的东西(参阅:亚里士多德,《尼各马可伦理学》,VI c. 2, 1139 a sq)。

与希腊生活方式(*βίος*)之中的 *θεωρία* 的最高等级相关的是:仅仅以从其语言出发运思、即仅仅从语言中获得其此在的希腊人可能在 *θεωρία* 这个词中还一同听到了其他的东西。*θεά* 和 *ὄραω* 这两个词干词的重音可以变化:*θεά* 和 *ὄρα*。*θεά* 是女神。早期的思者巴门尼德将女神看作是 *Ἀλήθεια*, 即在场者从其中和在其中在场的无蔽性。我们用拉丁词“*veritas*”和我们的德语词“*Wahrheit*”来翻译 *ἀλήθεια*。

希腊词 *ὄρα* 意味着我们所作出的顾惜和我们所赠予的敬意与尊重。如果我们现在从最后被提到的语词含义出发来思考 *θεωρία* 这个词,那么 *θεωρία* 就是对在场者的无蔽性的敬重。在旧的意义上,也就是在早期的、但绝未过时的意义上的理论就是对真理的守看(*das hütende Schauen*)。我们的古高地德语词 *wara*(真、真知、真理)与希腊词 *ὄραω* 和 *ὄρα* 具有相同的词干:*Fora*。

当我们今天在物理学中谈到相对论、在生物学中谈到进化论、在历史学中谈到循环论、在法学中谈到自然权利论时,希腊人思考的理论所具有的多义的和在各方面看都崇高的本质始终遭到摒弃。但早期的 *θεωρία* 的影子还始终贯穿在现代所理解的“理论”中。后者产生于前者,并且这不仅仅是一种在外在可

确定的历史依赖性意义上的发生。如果我们现在探问：在“现代科学是现实之物的理论”这句话中，“理论”与 *θεωρία* 的区别何在，那么这里发生的事情便会更清楚些。

我们选择一条看似外在的道路，这样可以作出必要的简略回答。我们要注意到 *θεωρία* 与 *θεωρεῖν* 这两个希腊语词是如何被译成拉丁语和德语的。我们有意说“语词”(Worte)而不说“词语”(Wörter)，这是为了表明，在语言的本质和统治中起决定作用的每一次都是一个命运。

罗马人用 *contemplari* 来翻译 *θεωρεῖν*，用 *contemplatio* 来翻译 *θεωρία*。这种起源于罗马语言精神，即起源于罗马此在精神的翻译一下子便使这两个希腊语词所言说之物的本质消失殆尽。因为 *contemplari* 意味着：将某物划分成一块并在其中造起围栏。*Templum* 的希腊词是 *τέμενος*，它产生于一种与 *θεωρεῖν* 完全不同的经验。*τέμενος* 意味着：切割、分划。不可分割之物是 *ἀτμήτον*、*ἀ-τομον*，即原子。

拉丁语的 *templum* 原初意味着天上、地下被分割出来的那块：太阳出落的那个方位。鸟占卜者在这个方位之内进行观察，然后从鸟的飞翔、鸣叫和捕食中对未来作出确定(参阅：埃诺特-迈勒特，《拉丁语语源学辞典》第三版，1951年，第1202页)。

在已成为 *contemplatio* 的 *θεωρία* 之中，那个已经在希腊之思中得以准备的切入、分割的观看的因素显现出自身。针对眼睛所看到的東西所做的那种有安排的干预性过程的性质在认识中得以显示。甚至在这时，*vita contemplativa*(观察的生活方式)^①也仍然与 *vita activa*(行动的生活方式)^②有所区别。

① 即：理论的生活方式。——译注

② 即：实践的生活方式。——译注

在基督教—中世纪的虔诚语言和神学语言中,这个区别重又获得了另一个意义。它将静观—寺院的生活突出地区别于世俗—活动的生活。

德语对 *contemplatio* 的翻译是:观察(*Betrachtung*)。希腊语的 *θεωρεῖν*,即对在场者的外观的观看现在表现为观察。理论是对现实之物的观察。然而,何谓观察?人们谈到一种在宗教冥想和沉醉意义上的观察。这种观察属于刚才所说的 *vita contemplatio* 的领域。我们也谈及对一幅画的观察,我们在观看它时放松自己。在这些用语中,“观察”一词与观看相近,并且它的所指似乎还与希腊人早期的 *θεωρία* 所指相同。如果我们用“观察”来翻译“理论”,那么我们就赋予“观察”以另外的意义,它不是一种随意发明的意义,而是原本产生于它自身的意义。如果我们因此而严肃地对待德语词“观察”所指称的东西,那么我们就可以认识到,在作为现实之物的理论的现代科学之本质中有哪些新东西。

何谓观察(*Betrachtung*)? *Trachten*(追求)就是拉丁语的 *tractare*,即:处理、加工。对某物的追求就是朝向某物的工作,观注、追踪某物,以便确定某物。据此,作为观察的理论应当是对现实之物的追踪性和确定性的加工。然而,对科学的这一标识显现与科学的本质相悖。因为科学作为理论恰恰是“理论性的”。它的目的根本不在于对现实之物的加工。它竭尽全力来纯粹地把握现实之物。它不干预现实之物,不想改变现实之物。人们宣告说,纯粹科学是“无疑的”。尽管如此,现代科学作为在观察(*Betrachten*)意义上的理论是对现实之物的一种极端干预性的加工。正是通过这种加工,它与现实之物本身的一个基本特征相符合。现实之物是自身表明的在场者。这一点自近代以来便以这样一种方式而得到表现,即:现实之物将它的在场纳入

到对置性之中。科学便与这种对在场的对置性管理相符合,因为科学作为理论尤其根据对置性来要求现实之物。科学调节(stellen)着现实之物。它使现实之物自身在各种情况下各自展示为受作用物^①,即展示在被设定的原因所造成的各种可预测的结果之中的受作用物。现实之物在其对置性中被确定了。由此产生出对象的区域,科学的观察可以以它的方式来追踪这些对象。这种追踪性表象在现实之物的可观注的对置性中确定所有现实之物,它是表象的基本特征,这一特征使近代科学得以与现实之物相符合。但是,这种表象在每一门科学中所进行的最关键的工作现在就是对现实之物的加工,它才将现实之物特别地提取到一个对置性中,这样,所有现实之物从一开始就被改造成可以被追踪确定的杂多对象。

在场者,例如:作为现实之物的自然、人、历史、语言,在其对象性中表明自身,科学与此相一致地成为一门根据对置之物和在对置之物中对现实之物进行确定的理论,以上这些肯定会使中世纪的人感到闻所未闻,同样会使希腊之思感到惊异不解。

因此,现代科学作为现实之物的理论并非不言自明。它既不是人的一个单纯创造物,也不是因为受现实之物所迫而产生。恰恰相反,当在场在现实之物的对置性中表明自身的那一时刻,科学的本质为在场者的在场所利用。这一时间与所有这类时刻一样,是非常神秘的。不仅最伟大的思想在这里会杳无声息地出现,而且首先是所有在场者之在场的变化会在此时发生。

^① 海德格尔在这里用的是 *Gewirk*, 原意为编织物。但他在这显然首先是在 *wirken*(作用)的被动态的意义使用该词。因此这里译作“受作用物”。当然读者也不应忘记该词的原意,这是典型的海德格尔式双关。也许对此最完整的译法应当是:受交织作用的产物。——译注

理论将现实之物的区域确定为各种对象领域。对置性的领域特征表现为：它事先标画出提问的可能性。任何一个在科学领域内出现的新现象都受到加工，直到它可以合适地被纳入到理论的关键性的对象联系之中。这种联系本身时而会发生变化。但对置性本身的基本特征是不变的。根据严格地被思的概念，对一个行为、一个过程的事先被表象的规定基础是那种被称之为“目的”的东西的本质。如果某物自身始终受一个目的的规定，那么它就是纯粹理论。它通过在场者的对置性而受到规定。一旦这种对置性被放弃，那么科学的本质也就遭到了摒弃。这一点例如就是下面这句话的意义所在：现代原子物理学绝不是对伽里略传统物理学的排斥，而是对其有效性领域的限定。这种限定同时就证实了对于自然理论来说具有决定作用的对置性，根据这种对置性，自然将自身作为一个时—空性的、以某种方式可预测的运动联系展示给表象。

由于现代科学是在这种意义上的理论，因此在科学的所有观察(Be-trachten)中占有决定性优先地位的是科学的追求(Trachten)方式，也就是追踪的—确定的过程方式，也就是方法。经常被引用的一段马克斯·普朗克的话是：“现实的就是可测的。”这意味着：要想决定，哪些东西可以被科学，在这里是可以被物理学看作是已确定的认识，关键在于那个在自然的对置性中被设定的可测性以及根据这种可测性而进行的测量过程的可能性。但马克斯·普朗克的这句话之所以为真，只是因为它陈述了不仅属于自然科学，而且属于现代科学之本质的东西。所有现实之物的理论所进行的追踪—确定的过程都是一种测算。诚然，我们不应在数字运算的狭义上理解这个名称。广义上的、本质意义上的计算是指：估计到某物、将某物列入观察范围、指望某物，也就是期待着某物。所有对现实之物的对象化都以此

方式而是一种计算,无论这种对象化是一种对原因所造成之成果的因果-解释性的追设,还是一种对对象的词法学的想象,或是一种对一个结果联系、顺序联系之根据的确定。数学也不是一种在数字运算意义上的、以数量结论的确定为目的的计算,恰恰相反,它是这样一种计算,这种计算通过方程式来期待顺序关系的平衡,并因此而“计算出”一个对所有可能的顺序而言的基本方程式。

由于作为现实之物的理论的现代科学以方法的优先地位为基础,因而它作为对对象领域的确定必须对这些领域作出相互划分,并将划分开的各个领域纳入到各个专业之中,即划分专业。现实之物的科学必然是专业科学。

对一个对象领域的研究必须在其工作中深入分析相属对象的各个特别种类。这种对特别事物的分析使专业科学的进程成为专门研究。因此,专业化绝非是现代科学的盲目退化或者甚至是现代科学的衰亡征兆。专业化也不是一件被误认的坏事。它是现代科学本质的一个必然结果,也是它的积极结果。

划分对象领域、将它纳入到专业区域,这种做法不但不会分裂科学,相反还为科学提供了区域间的边界交流,它使边缘领域得以显现出来。从这些边缘领域中产生出一股特殊的推动力,从而引发出新的、常常是决定性的提问。人们了解这一事实。它的原因始终是个谜,就像现代科学的整个本质就是一个谜一样。

我们现在是根据理论和现实之物这两个主题来阐释“科学是现实之物的理论”这句话,以此来标识现代科学的本质。它是对第二步的准备,在迈出第二步时,我们要探问:在科学的本质中隐藏着何种不可显现的实事状态(Sachverhalt)?

只要我们以几门科学为例,特别地关注科学的对象领域的

对象性各自处于一种什么样的情况中,这样我们便可以注意到那个实事状态。粗略说来,物理学如今已将宏观物理学和原子物理学、天体物理学和化学都包含在自身之中,它观察自然(φύσις),因为自然被看作是无生命的。自然在这样一种对置性中表现为物质物体的运动关系。物体事物的基本特征是不可穿透性,它又体现着基本对象所具有的一种运动关系。这些对象和它们的关系在传统物理学中被看作是几何的点力学,在今日物理学中则通过“核”与“场”而得到表现。据此,对传统物理学来说,充实空间的物体的任何运动状态随时都既可以在地点上,也可以在运动量上受到规定,这就是说,它可以明确地被预测。与此相反,在原子物理学中,一个运动状态只能或是在地点上,或是在运动量上受到规定。传统物理学主张,可以对自然作出明确、完整的预测,而原子物理学则只承认对对象关系的确定才具有统计学的特征。

物质自然的对置性在现代原子物理学中展示出与在传统物理学中完全不同的基本特征。传统物理学也许可以被纳入到原子物理学中去,但反之则不可。核物理学无法再撤回到传统物理学之中。然而,尽管如此,现代核物理学和场物理学也还是物理学,即仍然是科学,仍然是这样一种理论:它追踪在其对置性中的现实之物的对象,以便在对置性的统一中确定它们。即使是现代物理学的任务也在于确定这些基本对象,它们构成了整个领域的所有其他对象。即使是现代物理学的观点也始终要求:“能够记录一个唯一的基本方程式,从这个方程式出发导出所有基本粒子的特性,并且因此而导出物质一般的状况”。(海森堡:“原子物理学的当前基本问题。参阅《自然科学基础中的变化》,第八版,1948年,第98页。)

这个对近代物理学内部的时代差异的粗略指明可以使我們

看清,从一个时代到另一个时代的变化是在何处发生的:在对自然所表明的对置性的经验与规定之中。然而,在从几何物理学到核物理学、场物理学的变化中保持不变的东西在于:自然从一开始就受到作为理论的科学所进行的追踪性确定。但在这里无法更详尽地探讨,在原子物理学的最新阶段上,甚至**对象**在何种程度上也消失不现,并且因此,首先是主-客体关系作为单纯的关系而占据了**优先于**主体、客体的地位。

[对置性变成了从座架(Gestell)出发而被规定的组成(Bestand)所具有的稳定性(Beständigkeit)(参阅:《技术的追问》。^①主-客体关系于是首先成为一种纯粹的“关系特征”,即预定特征(Bestellungscharakter),在这种特征中,作为组成被吞并的不仅有主体,而且也有客体。这并非是说:主-客体关系消失了,而是恰恰相反:它现在达到了它最极端的、从座架出发而在先被规定的主宰。它成为一个可以预定的组成(ein zu bestellender Bestand)。¹

我们现在来关注那个包含在对置性主宰之中的不可显现的(unscheinbar)实事状态。

理论将现实之物确定在一个对象领域之中,物理学理论则将无生命的自然确定在一个对象领域之中。然而,自然始终就已经从自身出发而在场了。对自然的对象化始终依赖于在场的自然。即使当理论像在现代原子物理学中那样出于本质原因而必然是非直观性的,它也依赖于原子对于感性直观的可显示性,

① 海德格尔在这里运用了一组以“be-”为前缀、以“stand”或“stell”为词干的语词,如:Bestand, Beständigkeit, Bestellung等等,用它们来强调与另一组以“gegen-”为前缀、同样以“stand”或“stell”为词干的语词的差异。前者标识现代物理学的立场,后者体现传统物理学的观点;而“stand”或“stell”的词干(也包括“sicherstellen”、“nachstellen”、“feststellen”、“erstellen”等等)则显示出物理学的共同本质。——译注

即使这种基本粒子的显示是通过一条非常间接的以及在技术上有杂多中介的途径而完成的(参考:用于确定介子的威尔逊云室,盖革计数器,气泡室)。理论永远不会避开已经在场的自然,并且它在此意义上也永远不会绕着自然打转。尽管物理学可以从物质与能量的同一性出发来设想自然所具有的最一般的和普遍的规律性,尽管对这种物理学的设想就是自然本身,但这里的自然却无可否认地只是作为对象领域的自然,它的对置性是通过物理学的加工才得到规定并且是在物理学中被特殊地制造出来的。对于现代自然科学来说,处在其对置性中的自然只是一种方式,即自古以来被称之为 $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ 的在场者如何启示自身,如何受到科学加工的方式。即使物理学的对象领域自身是统一的和封闭的,这种对置性也永远不可能包容自然的本质充盈。科学的表象永远无法改变自然的本质,因为自然的对置性从一开始就仅仅是一种自然表明自身的方式。所以,对于物理科学来说,自然始终是不可回避之物。这句话有两重含义。首先,自然不可回避,因为理论永远无法避开在场者,它必须始终依赖于在场者。然后,自然不可回避,因为对置性本身不允许与它相符的表象和确定去改变自然的本质充盈。歌德在他与牛顿物理学所进行的那场不成功的辩论中所想到的基本上就是这些。歌德还未能看到,他本人对自然的直观表象就是在对置性的中间态之中、在主-客体的关系中活动,因此,他的直观表象与物理学的直观表象在原则上没有区别,在形而上学方面是完全同一的。科学的表象从它那方面永远无法回答这个问题:由于自然的对置性,自然是否不仅不会将它隐蔽的本质显现出来,而且反而会得以逃脱。科学甚至无法提出这个问题;因为它作为理论已经被固定在由对置性所划分的领域之上了。

作为对象化的物理学与自然的对置性相符合,在这种对置

性中起作用的是那个在双重意义上的不可回避之物。只要我们有一次在一门科学中看到了这个不可回避之物并且哪怕只是大致地思考到它,我们就可以在任何一门其他科学中更轻易地看到它。

精神病学观察(*be-trachtet*)人类心灵的病态的并且同时又始终是健康的现象。它设想这些由整个人的身体-心灵-精神之统一的对置性所组成的现象。各个已经在场的人的此在在精神病学的对置性中表现出来。人作为人而生存(*ek-sistiert*)于其中的这个此在(*Dasein*)始终是精神病学的不可回避之物。

越来越迫切地向普遍历史学发展的历史学(*Historie*)所做的追踪性确定是在这样一个领域中进行的,这个领域被历史学理论看作是历史(*Geschichte*)。“历史学”(*ιστορειν*)这个词意味着:探查和澄明,因而它意指一种观点。相反,“历史”这个词则意味着某种发生的事情,只要这事已经这样或那样地被引发,处于这样和那样的情况中,也就是说,只要它具有这样或那样的内涵和命运。但历史本身并不是通过历史学才创造出来的。所有历史学的东西、所有以历史学的方式被表象和被确定的东西都是历史的(*geschichtlich*),这就是说,它们都建立在发生的(*Geschehen*)命运之中。但历史却从来就不必然是历史学的(*historisch*)。

历史学始终无法回答这样的问题:历史的本质究竟是只能由历史学以及对历史学展示出来,抑或历史学的对象化毋宁说是遮蔽了历史。但已经得到回答的是:在历史学理论中起作用的是作为不可回避之物的历史。

语言学以各个国家和民族的文学为解释和释义的对象。文学的文字是一种语言所言说出来的东西。如果语言学探讨语言,那么它对语言的处理就是从各个对象方面来进行的,这些方

面从语法学、语源学和语言史学,由风格学和诗学得到固定。

然而语言在言说,同时它并不需要成为文学,并且最终它也无须依赖于这一点,即:文学是否达到了与文学科学的确定相符合的对置性。在语言学理论中起作用的是作为不可回避之物的语言。

自然、人、历史、语言对于这些科学来说始终是在其对置性之内就已经起作用的不可回避之物,这些科学依赖于它,但这些科学永远不能够通过它们的表象来**改变**它的本质充盈。科学之所以无力做到这一点,其原因并不在于它们的追踪性确定永无止境,而是在于,在自然、人、历史、语言所展示的对置性本身的原则中始终只有一种在场的方式,在场者尽管能够以这种方式显现,但却永远不必一定要以这种方式显现。

上面所说的这种不可回避之物主宰着任何一门科学的本质。这种不可回避之物是否就是那个我们想看到的不可显现的实事状态?是,又不是。是,因为不可回避之物属于这个实事状态;不是,因为这个不可回避之物自身还不足以构成那个实事状态。这一点已经表现在:这个不可回避之物本身还会引发一个本质问题。

不可回避之物主宰着科学的本质。因此人们会认为,科学本身可以在科学之中发现不可回避之物,并且也就能够将它规定为不可回避之物。但这个想法并不正确,因为这种情况从本质上来讲是不可能的。我们如何能认识到这一点呢?如果科学本身能够在它们自身之中发现上述不可回避之物,那么它们就应当最早具有表象它们自己的本质的能力。然而它们在任何时候都始终不具有这种能力。

物理学作为物理学无法对物理学作出陈述。物理学的所有陈述都以物理学的方式言说。物理学本身不可能是一个物理实

验的对象。语言学也是如此。它作为语言和文学的理论永远不可能是语言学观察的对象。这里所述的情况适用于任何一门科学。

然而人们可能会提出异议。历史学(Historie)作为科学与所有其他科学一样具有一个历史(Geschichte)。因此,历史科学(Geschichtswissenschaft)本身可以在其课题和方法的意义上观察它自己。确实如此。历史学通过这种观察来把握它自身所是的这门科学的历史。但历史学通过这种方式永远把握不到它作为历史学,即作为科学的本质。如果人们想对作为理论的数学作出陈述,那么他就必须离开数学的对象领域和数学的表象方式。人们永远不能通过一种数学的计算来构成数学本身之所是。

事实的确是如此:科学没有能力借助于它的理论的手段并通过理论的操作方式来将自身表象(vor-stellen)为科学。

如果科学根本无力科学地探讨它自己的本质,那么科学最终也无法达到那个主宰着它的本质的不可回避之物。

因此,有一种令人不安的东西展示出来。在科学中的各种不可回避之物:自然、人、历史、语言,它们**作为**不可回避之物对于科学来说并且由于科学的缘故而是不可接近的。

只有当我们同时也注意到不可回避之物的这种不可接近性,那个主宰着科学本质之始终的实事状态才能为人们所看到。

我们为何要将不可接近的不可回避之物称为“不可显现的实事状态”呢?不可显现之物不会引人注目。它可能会被看到,但却没有引起特别的注意。这个在科学本质中显示出来的实事状态之所以不被注意,是否是因为人们对科学的本质思考得太少、太微?要说思考得太微几乎是不合理的。恰恰相反,许多事实证明,今天,一种奇特的不安不仅贯穿在物理学中,而且贯穿

于所有科学之中。但在西方的精神科学史和自然科学史的过去的几百年中,人们曾经不断地尝试对科学之本质作出界定。这种强烈而持续的努力因而首先是近代科学的基本特征。那个实事状态为何还始终未被注意到呢?如今人们谈及科学的“基础危机”。它当然不仅涉及个别科学的基本概念。它决不是科学本身的危机。科学本身在今天的步履比以往任何时候都更坚定。在此期间,与那种在对为科学提供领域的基本概念的设定中所产生的不可靠性相比,那个主宰着科学之始终并使其本质变得神秘莫测的不可接近的不可回避之物要广泛得多,也就是说,后者与前者有着本质差异。所以,科学中的不安要远远超出科学基本概念之不可靠性的范围。人们在科学中感到不安,但却在经过对科学的多种阐释后仍然不知道,这种不安从何处而来,对何物而发。人们今天从各种立场出发对科学进行哲思。在这种来自哲学的努力中,我们可以遇到一些试图由科学本身以扼要概论的形式发出的以及试图通过对科学史的解释而进行的自身说明。

尽管如此,那个不可接近的不可回避之物仍然不可显现。实事状态的不可显现性因此不仅在于,它不引起我们的注意以及我们不注意到它。实事状态的不可显现性毋宁说是在于,它自己从本身出发未显现出来。不可显现之物之所以始终被忽视,其原因在于那个不可接近的不可回避之物。只要不可显现之物是上面所说的实事状态本身的一个基本特征,那么要想对它作出充分的规定,我们就必须说:

完全主宰着科学本质,即现实之物的理论之本质的实事状态就是那个始终被忽视的不可接近的不可回避之物。

不可显现之物隐蔽在科学之中。但它并不像苹果在篮子中那样处在科学之中。我们毋宁说:科学宁息于不可显现的实事

状态中,就像河流宁息于源泉中。

我们的目的在于,指明这个实事状态,以便它自己能够向人们示意科学本质的发源地所在。

我们获得了什么呢?我们开始关注那个始终被忽视的不可接近的不可回避之物。它在对置性上展现给我们,现实之物就产生于这种对置性中,对象理论就通过这种对置性来进行追踪,从而为表象确定在各门科学的对象领域中的对象与对象关系。不可显现的实事状态主宰着对置性的始终,在这种对置性中摆动着的不仅有现实之物的现实,而且还有现实之物的理论,因而近-现代科学的本质都在其中摆动。

我们只要指明这个不可显现的实事状态就够了。它本身是什么,这构成一个新的问题。但对此实事状态的指明引导给我们一条达到这个可问之物(Fragwürdige)的征途。与有疑之物(Fragliche)和无疑之物(Fraglose)不同,可问之物从自身出发才提供了一个清楚的理由和一个自由的支点,从而使我们能够将属于我们本质的东西召唤到我们面前和我们身边。在朝向可问之物的征途上所做的游历不是历险,而是归家。

在我们的语言中,踏上一条由实事本身出发而选择的征途就叫作 *sinnen*, 即:沉思(*sinnen*)。沉思的本质在于:探讨意义(*Sinn*)。这意味着比单纯意识到某物更多的东西。如果我们只是有意识,那么我们还没有在沉思。沉思比这更多。它是对可问之物的泰然处之(*Gelassenheit*)。

通过如此理解的沉思,我们尤其可以达到那个我们未曾知晓、未曾看透,却长期滞留的地方。在沉思中我们走向一个场所,从这里出发,一个贯穿在我们各种所做所为之中的空间才得以开启。

沉思的本质与科学意识以及科学知识的本质不同,也与教

育(Bildung)的本质不同。Bilden这个词首先意味着:提出一个榜样(Vor-bild)并作出一条规则。然后它还意味着:使已有的设施成形。教育将一个榜样带到人的面前,他根据这个榜样来构造他的所作所为。教育需要一个事先确定的范型和一个全面稳固的立足点。一个教育理想的制作和这个理想的统治预设了一个无疑的、在任何方向上都已确定的人之状况的前提。这个前提必定建立在一种对一个不变理性及其原则所具有的不可抗拒力量的信念之中。

相反,只有沉思才能带我们踏上通向我们滞留场所的道路。这个场所始终是一个历史性的场所,也就是说,一个划归给我们的场所,无论我们是从历史学上表象它、分割它、编排它,还是认为可以通过一种对历史学的一厢情愿的抛弃来人为地摆脱历史。

我们的历史滞留是如何以及通过什么来建造和扩建它的居所,沉思无法对此作出直接的回答。

教育的时代已经结束,这并非因为无教育者登上了统治地位,而是因为一个时代的象征已经清晰可见,在这个时代中,可问之物重又打开了通向所有事物和所有命运之本质的的大门。

如果我们探讨那条已经由实事状态所选择、在科学的本质中、但也不仅仅在科学本质中展示给我们的道路,以此来开始我们的沉思,那么我们与这个时代的广度和行为要求就是相符合的。

在与其时代的关系上,尽管沉思始终比以往习常的教育更暂时、更宽容、更贫困,但沉思的贫困是对一种富足的允诺,它的宝藏在那些永远无法算清的无用之物的光芒中闪烁。

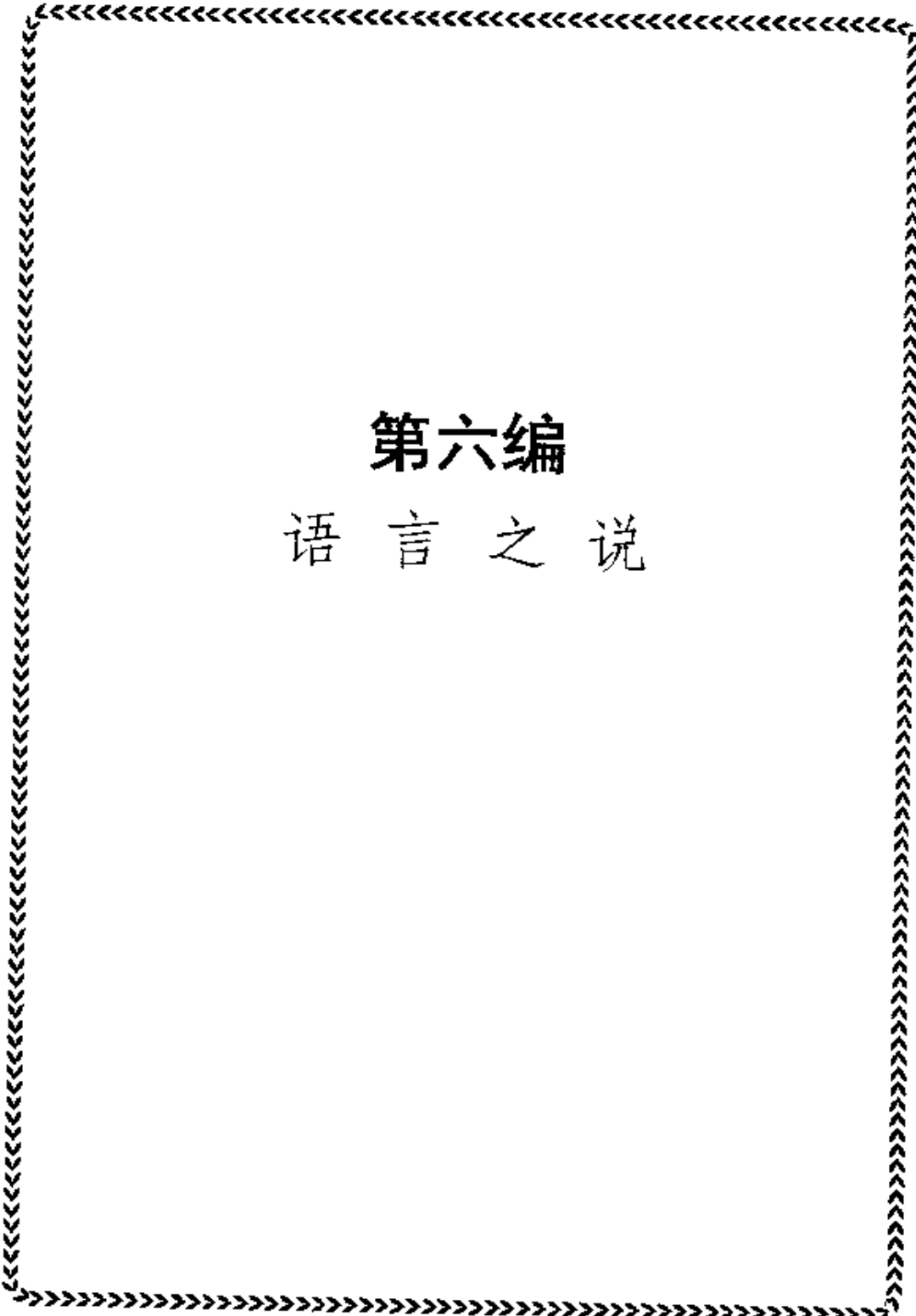
随步履开始之处的路段不同,随步履所踏过的路途不同,随途中对可问之物所做的远眺不同,沉思之路在不断地变化。

尽管科学在它们的道路上以及借助于它们的方式永远无法达到科学的本质,每一个科学研究者和每一个科学教师、每一个穿越一门科学的人却可以作为思维生物运动于沉思的各种层次之上并保持清醒的沉思。

然而,即使人们特别有幸地在某一次达到了沉思的最高阶段,这种沉思也只能满足于为我们今天的人种所需要的鼓励(Zuspruch)提供准备。

沉思需要这种鼓励,但不是为了应付偶然的困境或为了粉碎对思的敌意。沉思需要作为应合(Entsprechen)的鼓励,这种应合自身遗忘在对不可穷尽的可问之物所做的不懈探问的清晰性中,由此出发,应合在适当的时候失去探问的特征,成为简单的言说。

倪梁康 译



第六编

语言之说

语 言^{*}

人说话。我们在清醒时说,我们在梦中说。我们总是在说。哪怕我们根本不吐一字,而只是倾听或者阅读,这时,我们也总在说。甚至,我们既没有专心倾听也没有阅读,而只是做某项活计,或者悠然闲息,这当儿,我们也总在说。我们总是不断以某种方式说。我们说,因为说(Sprechen)是我们的天性。说首先并非源出于某种特殊的欲望。人们认为,人天生就有语言。人们坚信,与动植物相区别,人乃是会说话的生命体。这话不光是指,人在具有其它能力的同时也还有说的能力。这话的意思是说,唯语言才使人能够成为那样一个作为人而存在的生命体。作为说话者,人才是人。这是威廉姆·洪堡的说法。然而有待思索的事情还是:何谓人?

无论如何,语言是最切近于人的本质的,触处可见语言。所以,用不着奇怪,一旦人有所运思地寻视于存在之物,他便立即遇到语言,从而着眼于由语言所显示出来的东西的决定性方面

* 《语言》一文系海德格尔 1950 年 10 月 7 日在布勒霍所作的演讲,1951 年 2 月 14 日在斯图加特重作。1959 年收入海氏文集《走向语言之途》,由纳斯克(弗林根)出版社出版。中译文据 1986 年第八版。《走向语言之途》现被辑为海氏《全集》第十二卷。——编者

来规定语言。人们深思熟虑,力图获得一种观念,来说明语言普遍地是什么。适合于每个事情的普遍性的东西,人们称之为本质(Wesen)。按流行之见,一般地把普遍有效的东西表象出来,乃是思想的基本特征。据此,在思想中论述语言就意味着:给出一个关于语言之本质的观念,并且恰如其分地把这一观念与其它观念区别开来。我这个演讲仿佛也要做同样的事情。但是,本演讲的标题不叫“论语言的本质”,而只是叫“语言”。我们说“只是”,同时又显然立下了一个十分狂妄的超出我们的意图的标题,尽管我们在此满足于对语言作一些探讨。然而,关于语言的谈论或许比关于沉默的写作还要糟糕。我们并不想对语言施以强暴,并不想把语言逼入既定观念的掌握之中。我们并不想把语言之本质归结为某个概念,以便从这个概念中获得一个普遍有用的、满足一切表象活动的语言观点。

探讨(erörtern)语言意味着:恰恰不是把语言,而是把我们,带到语言之本质的位置(Ort)那里,也即:聚集入大道发生(Ereignis)之中。^①

我们要沉思的是语言本身,而且只是语言本身。语言本身就是语言,而不是任何其它东西。语言本身就是语言。受过逻辑训练的心智能够计算一切,因而最为盛气凌人;它称前面这种话是毫无内容的同义反复。仅仅把同一回事情说上两遍——语言是语言,这如何让我们深入呢?但我们并不想深入更远的地方。我们唯求仅此一次便达于我们已经居留的所在。

因此我们要细细思量:语言本身之情形如何?因此我们要

^① “探讨”(erörtern)与“位置”(Ort)之间有着字面的和意义的联系。这里译为“大道发生”的 Ereignis 是后期海德格尔思想中的基本词语,我们在别处也译作“大道”、“本有”等。——译注

问:语言之为语言如何成其本质?我们答曰:语言说(Die Sprache spricht)。这当真是一个答案吗?也许正是。这里要澄清的是:何谓说(sprechen)。

于是,对语言的深思便要求我们深入到语言之说中去,以便在语言那里,也即在语言之说而不是在我们人之说中,取得居留之所。只有这样,我们才能通达某个领域,在此领域范围内有这样一事情或成功或失败,即语言从这个领域而来向我们道出其本质。我们把说委诸语言。我们既不想根据非语言本身所是的其它东西来论证语言,也不想用语言来解释其他事物。

1784年8月10日,哈曼致信赫尔德尔,信中写道(见《哈曼文集》,罗特编辑,第7卷,第151页以下):

“要是我像德莫斯提尼斯(Demosthenes)那样口若悬河,我顶多也只能把一个唯一的词语重复三遍:理性就是语言,就是逻各斯(λόγος)。我啃着这块硬骨头,并将终身啃咬下去。对我来说,在这一深渊之上始终幽暗莫测。我却总是翘首期待一位天使,为我捎来一把开启此深渊之门的钥匙”。

对哈曼来说,此种深渊在于:理性就是语言。哈曼试图去道说何谓理性;做这种努力时,他回到语言那里。对理性的考察落入某个深渊深处。但此种深渊仅仅在于理性是基于语言中的这样一事情吗?甚或语言本身就是深渊?我们所说的深渊(Abgrund)是基础之消失和基础之缺乏,我们因此要寻求基础并企图达到某个基础。然而我们现在并非问何谓理性,而是径直沉思语言,并且把“语言是语言”这样一个异乎寻常的命题当作我们的指导线索。这个命题并没有把我们带向语言所赖以建

基的其它事物那里。它也不是要说明语言本身是否为其它事物的基础。“语言是语言”这个命题让我们盘桓于深渊之上,只消我们坚持在它所道说的东西那里的话。

语言是语言(Die Sprache ist ;Sprache)。语言说。倘我们一任自己沉入这个命题所指示的深渊,那么我们就没有沦于空洞。我们落到一个高度,其威严开启一种深度。这两者测度出某个处所,在其中我们才变得游刃有余而去为人之本质寻觅居留之所。

深思语言意味着:以某种方式通达语言之说,从而说便发生而为那种允诺终有一死的人(Sterblichen)的本质以居留之所的东西。

那么,何谓说?流俗之见认为,说是发声器官和听觉器官的活动。说是有声的表达和人类心灵运动的传达。而人类心灵运动是以思想为指导的。根据这种语言规定,有三点是确定无疑的:

首先并且最主要的一点:说是一种表达。认为语言是一种表达,这是最为流行的观念。这种观念以关于某个表达自身的内在之物的观念为前提。如果把语言看作表达,那么就是从外部来表象语言,而这恰恰是由于人们通过回溯到某个内在之物来解释表达。

其次,说是人的一种活动。据此我们必得认为:人说,并且人向来说一种语言。我们因此不能认为:语言说;因为后者乃意味着:语言才产生人,才给出(er-gibt)人。倘这样来看,则人就是语言的一个保证(Versprechen)了。

最后,人的表达总是·一种对现实和非现实的东西的表象和再现。

人们早已知道,上述对语言特性的标画不足以界定语言之

本质。而当人们根据表达来解释语言之本质时,人们便给它以一个更为广大的规定;人们把表达看作人类诸活动之一,并把它建构到人借以造就自身的那些功能的整个经济结构中去。

与这种把语言标画为人类功能之一的做法相对,另外有人强调,语言之词语有其神性的本源。约翰福音序言开篇就说,词语最初与上帝同在。但人们不光是要把本源问题从理性逻辑的解释的桎梏中解放出来,而且也想消除对语言的纯粹逻辑的描述的界限。与那种把概念当作词语意义的唯一特性的观点相反,人们把语言的形象和符号特征推到突出的地位上。于是乎,人们致力于生物学和哲学人类学,社会学和精神病理学,神学和诗学,以期更为广泛地描述和解释语言现象。

然而,人们在那里首先把一切陈述与语言的自古以来起决定作用的显现方式联系起来。人们因此强化了语言之本质整体的已经凝固的方面。所以,二千五百年以来,逻辑语法的、语言哲学的和语言科学的语言观念才始终如一,尽管关于语言的知识已经不断地增长和变化了,人们甚至可以把这一事实引为一个证据,来说明关于语言的主导观念的无可动摇的正确性。没有人胆敢宣称上述语言观——即认为语言是对内在心灵运动的有声表达,是人的活动,是一种形象的和概念性的再现——是不正确的,甚或认为它是无用的而加以摈弃。上述语言观是正确的,因为它符合于某种对语言现象的研究,而这种研究在任何时候都能在语言现象中进行。所有与语言现象之描述和解释结伴而来的问题,也都是在这一正确性的范围内活动的。

可是,关于这些正确的语言观念的异乎寻常的作用,我们还少有思量。这些观念仿佛是不可动摇的。它们在对语言所作的不同的科学考察方式的领域中,大获全胜。它们植根于古代的传统之中。然而,它们全然忽视了语言的最古老的本质特性。因

此,尽管这些观念是古老的和明确的,但它们从未把我们带到作为语言的语言那里。

语言说。语言之说的情形如何?我们在何处找到这种说?当然,最可能是在所说(das Gesprochene)中。^①因为在所说中,说已经达乎完成了。在所说中,说并没有终止。在所说中,说总是蔽而不显。在所说中,说聚集着它的持存方式和由之而持存的东西,即它的持存(Währen),它的本质。但我们所发现的所说往往只是作为某种说之消失的所说。

因此,如若我们一定要在所说中寻求语言之说,我最好是去寻找一种纯粹所说,而不是无所选择地去摄取那种随意地被说出的东西。在纯粹所说中,所说独有的说之完成乃是一种开端性的完成。纯粹所说乃是诗歌。眼下我们还不得不听任这话为一个赤裸裸的断言。倘我们能成功地从一首诗那里听到纯粹所说,那么我们就不妨这样做。但该是何种诗歌对我们说?这里我们只有一个选择,而又没有专断的危险。何故?因为如果我们深思的是语言之说,那么,语言的本质因素(das Wesende)就已经趋迫我们思想了。依照这一联系,我们选择一首诗作为纯粹所说,它比其它诗歌更能帮助我们初步去经验这一联系的确凿性。让我们倾听这个纯粹所说。诗的标题是《冬夜》。全诗如下:

冬 夜

雪花在窗外轻轻拂扬,

^① “所说”(das Gesprochene)亦可译作“被说者”或“被说出的东西”等。——译注

晚祷的钟声悠悠鸣响，
屋子已准备完好
餐桌上为众人摆下了盛筵。

只有少量漫游者，
从幽暗路径走向大门。
金光闪烁的恩惠之树
吮吸着大地中的寒露。

漫游者静静地跨进；
痛苦已把门槛化成石头。
在清淨光华的映照中
是莫二的面包和美酒。

在初稿中，第二节的后面两行和第三节写作(致卡尔·克劳
斯(Karl Kraus)的信，1913年12月13日)：

爱的柔力充满恩惠
愈合了他的创伤。

啊！人赤裸裸的痛苦。
默默地与天使相搏，
为神圣的痛苦所驱迫，
人默然乞求上帝的面包和美酒。

(参阅特拉瓦尔诗的瑞士新版本，K·奥维兹(Kurt
Horwitz)编，1946年)

这首诗是乔治·特拉克尔写的。这里,谁是作者并不重要,其他任何一首伟大的诗篇都是这样。甚至可以说,一首诗的伟大正在于,它能够掩盖诗人这个人 and 诗人的名字。

这首诗由三节构成。其格律和韵式可以根据诗韵学和诗学的规矩准确地加以规定。诗的内容亦明白可解。所用的词没有一个是冷僻模糊的。当然,有几行诗读来有些怪异,譬如第二节的第三、四行:

金光闪烁的恩惠之树
吮吸着大地中的寒露。

第三节的第二行读来也令人吃惊:

痛苦已把门槛化成石头。

但这几行诗也表明这首诗所用形象的一种特别的美。这种美增添了诗的魅力,强化了艺术形象的美感上的完满。

诗描写一个冬夜。第一节写户外的情形:落雪和晚祷钟声的鸣响。由户外而及室内。雪花飘落在窗上。钟声的鸣响传人各家各户。在家里一切都已备好,餐桌已经摆布好。

第二节道出相反的情况。当许多人在家里正惬意地坐在餐桌旁时,几个无家可归的人却漫游在黑暗的路上。而这种或许十分艰难的道路有时也通向庇护性的家的大门。这一点却没有专门表现出来。诗中倒是指出了恩惠之树。

第三节把漫游者从黑暗的户外请进光华照映的室内。许多人的家及其日常餐桌成了教堂和圣餐桌。

我们还可以更清楚地分析诗的内容,更准确地勾勒诗的形

式。但当我们这样做时,我们仍然处处为千百年来流行的语言观念束缚着。根据这种观念,语言就是人对内在心灵运动和指导这种心灵运动的世界观的表达。我们能打破这种语言观念的禁锢吗?何以我们要打破它?就其本质而言,语言既不是表达,也不是人的一种活动。语言说。我们现在在诗歌中寻找语言之说。所以我们所寻找的东西就在所说的诗意因素(das Dichterische)之中。

诗的标题是《冬夜》。由这一标题,我们期望诗歌对某个真实的冬夜作一番描写。但这首诗却没有表现出某时某地的某个真实冬夜。它既没有单纯描绘某个已经在场的冬夜,也不想为某个不在场的冬夜创造一个在场的假象和印象。当然不是喽!人们会回答说。众所周知,一首诗就是创造(Dichtung)^①。甚至看来是在描述的地方,诗也在创造(dichten)。诗人在创造之际构想某个可能的在场着的在场者。通过创造,诗便为我们的表象活动想象出如此这般被构想出来的东西。在诗之说中,诗意思象力道出自身。诗之所说乃是诗人从自身那里表说出来的东西。这一被表说者通过表说其内容而说话。诗的语言是一种多样的表说(Aussprechen)。语言无可争辩地表明自己是表达(Ausdruck)。然而,这个结论与“语言说”这一命题相悖,后者假定,说本质上不是一种表达。

即使我们从诗意创造(Dichten)方面来理解诗歌之所说,所说也总是一再、而且总是仅仅向我们显现为一种被表说出来的表说,宛如受某种强制。语言是表达。为什么我们不与这一事实妥协呢?因为,这种语言观念的正确性和广泛流传,并不足以

① 这里的 Dichtung 在海氏著作中区别于诗歌(Gedicht, Poesie),我们据不同语境译之为“创造”、“作诗”、“诗”、“诗意创造”等。——译注

充当语言之本质的探讨工作的基础。我们如何测度这种不足？为了能做这种测度，我们岂不要找到另一个标准吗？当然喽！这一标准就表现在“语言说”这个命题中了。直到现在，这个指导命题还才避开了那种根深蒂固的习惯：即不是从说本身来思考说，而是即刻把它抛掷到表达现象中。我们之所以引上面这首诗，因为它以一种不能进一步解释的方式宣示了一种適切性，表明它特别适合于为我们探讨语言的尝试提供某些卓有成效的暗示。

语言说。这同时并且首先意味着：语言说。是语言而不是人说吗？这个指导命题所要求我们的，难道不是益发糟糕吗？莫非我们还想否认人是说话的生灵吗？绝不。我们并没有否认人是说话的生灵，一如我们没有否认那种以“表达”为名对语言现象作分类整理的可能性。不过我们要问：人如何说？我们要问：什么是说？

雪花在窗外轻轻拂扬，
晚祷的钟声悠悠鸣响。

这一说(Sprechen)命名雪花，在白日渐渐消失之际，雪花无声地落到窗上，而晚祷的钟声悠悠鸣响。在这场落雪中，一切持存者更长久地持存。因此，那每天在严格限定的时间里敲响的晚祷钟声悠悠鸣响。诗之说命名冬夜时分。此种命名(Nennen)是什么呢？它只是把某种语言的词语挂在那些可想象的、熟悉的对象和事件(雪花、钟声、窗户、降落、鸣响等)上吗？不是。这种命名并不是分贴标签，运用词语，而是召唤入词语之中。命名在召唤(Das Nennen ruft)。这种召唤把它所召唤的东西带到近旁。但这种带到近旁(Näherbringen)并非带来被召唤

者,从而把它置于最切近的在场者领域中,并把它安置于其中。召唤当然有所唤来。它于是把先前未被召唤者的在场带到近旁。但由于召唤有所唤来,它就已经向被召唤者召唤了。唤向何方呢?向远处(Ferne),在那里被召唤者作为尚不在场者而逗留。

这种唤来(Herrufen)召唤入近处(Nähe)。但召唤依然不是从远处夺取被召唤者,后者通过唤往(Hinrufen)保持在远处。召唤唤入自身,并因此总是往返不息——这边入于在场,那边入于不在场。落雪和晚钟的鸣响此时此际在诗中向我们说话了。它们在召唤中现身在场(anwesen)。然而它们决不是沦为此时此际演讲大厅内的在场者。何种在场状态是更高的呢?是摆在眼前事物的在场状态呢,还是被召唤者的在场状态?

屋子已准备完好
餐桌上为众人摆下了盛筵。

这两行诗宛若陈述句,仿佛是强调说明现成事物的。诗句中决定性的“是”(ist)听来就是这样。^①但它有所召唤地说。诗句把备好的餐桌和收拾停当的屋子带入那种趋向不在场的在场之中。

诗的第一节召唤什么?它召唤物,令物到来。令物到何方?并非令物作为在场者置身于在场者中,并非令诗中所说的桌子到诸位现在的座位之间。在召唤中被召唤的到达位置(der Ort der Ankunft)是一种隐蔽入不在场中的在场。命名着

○ 这两行诗的原文为: Vielen ist der Tisch bereitet/und das Haus ist wohlbestellt. 中译没有显出其中的系动词“是”(ist)。——译注

的召唤令物进入这种到达(Ankunft)。这种令(Heissen)乃是邀请(Einladen)。^①它邀请物,使物之为物与人相关涉。落雪把人带入暮色苍茫的天空之下。晚祷钟声的鸣响把终有一死的人带到神面前。屋子和桌子把入与大地结合起来。这些被命名的物,也即被召唤的物,把天、地、人、神四方聚集于自身。这四方是一种原始统一的并存。物让四方的四重整体(das Geviert der Vier)栖留于自身。这种聚集着的让栖留(versammelndes Verweilenlassen)乃是物之物化(das Dingen der Dinge)。我们把物之物化中栖留的天、地、人、神的统一的四重整体称为世界(Welt)。在命名中,获得命名的物被召唤入它们的物化中了。物化之际,物展开(ent-falten)世界;物在世界中逗留(weilen),因而一向是逗留着的(weilige)物。物由于物化而实现世界。我们的古语言把这种实现(Austragen)称作bern, bären,从而有gebären和Gebärde两词^②。物化之际,物才是物。物化之际,物才实现(gebären)世界。

第一节诗召唤物进入其物化,令物到来。这一令召唤物,换来物,邀请物,同时向着物唤去,把物托付给它们由之而得以显现的世界。因此,第一节不光命名物,它同时也命名世界。它召唤“许多人”,他们作为终有一死者归属于世界之四重整体。物制约(be-dingen)终有一死的人。这话在此意味:物总是专门与世界一道来造访终有一死的人。这第一节诗通过令物到来而

① 在此语境中,“命名”、“召唤”、“令”(“命令”)和“邀请”等是相同的意思,海氏意在挑明“作诗”是一种开端性的“揭示”活动,是一种不带暴力的创造性活动。——译注

② 古高地德语中,bern和bären意味“承受”。与之相联系,现代德语中的gebären意味“实现”、“酝酿”和“诞生”;名词Gebärde有“承受”、“表情”、“手势”等意。——译注

说。

第二节诗的说法与第一节不同。虽然它也令物到来。但它的召唤是从召唤和命名终有一死的人开始的：

只有少量漫游者……

被召唤的并非所有的人，也不是许多人，而只是“少量几个”——少数在黑暗道路上漫游的人们。这些终有一死的人能够赴死(Sterben)，即能够向着死亡漫游。在死亡中，聚集着存在的最高遮蔽状态(Verborgenheit)。死亡超过了任何一种垂死。那些“漫游者”必须穿越他们的黑暗旅程才漫游到屋子和桌子近旁。他们这样做，不光是而且首先不是为他们自己，而是为众人。因为众人满以为，只要他们自己安顿在家，坐在餐桌旁，他们就已经被物制约(Be-dingt)，就已经达到栖居(Wohnen)了。

第二节从召唤少数终有一死的人开始。尽管终有一死的人与神、天、地一道归属于世界之四重整体，但第二节的前两行诗并没有专门召唤世界，倒是几乎与第一节一样，只是以不同的顺序，同时命名物——门、黑暗的道路。第二节的后二行诗才专门召唤世界。这两行诗突兀而起，命名全然不同的物：

金光闪烁的恩惠之树
吮吸着大地中的寒露。

树深深地扎根于大地。树因此茁壮而茂盛，向着天空之祝祷开启自身。树之耸立得到了召唤。它同时测度着茁壮成长的狂热和滋养活力的冷静。大地的有节制的生长和天空的慷慨恩

赐共属一体。诗命名了恩惠之树。树的深深的茂盛庇护着累累欲垂的果实——那具有救渡之力的神圣(Heilige),它对终有一死的人是慈爱的。在闪着金色光芒的树上凝聚着天、地、神、人四方的运作。这四方的统一的四重整体就是世界。这时,我们不再在形而上学意义上来使用“世界”一词。它既不是指世俗所见的包括自然和历史的宇宙,也不是指神学上所说的上帝的造物(mundus),也并不单单指在场者整体(κόσμος)。

第二节的第三、四行召唤恩惠之树。它们专门令世界到来。它们唤来世界之四重整体(Welt - Geviert),并因此把世界唤向物。

这两行诗以“金光”一词开始。为了更清晰地倾听这个词以及它所召唤的东西,让我们回忆一下品达的一首诗《峡谷第五》(Isthm. V)。在这首颂歌的开头,诗人把金子命名为 περιώσιον πάντων,即首先照亮一切,照亮 πάντα(周围的每个在场者)。金子的光芒庇护一切在场者人于其显现之无蔽中。

一如那命名物的召唤唤来唤去,命名世界的道说(Sagen)也在自身中唤来唤去。它把世界委诸物,同时把物庇护于世界之光辉中。世界赐予物以物之本质。物实现(gebären)世界。世界赐予(gönnen)物。

前面两节诗的说是通过令物走向世界和令世界走向物来说的。这两种令的方式各异,却又不可分离。但两者也不只是相互耦合的。因为世界与物并非相互并存。世界与物相互贯通(durchgehen)。于是两者横贯一个“中间”(Mitte)。在这个“中间”中两者才是一体的。因为一体,两者才是亲密的。两者之“中间”就是亲密性(Innigkeit)。我们的语言把两者之“中间”称为“之间”(Zwischen)。拉丁语则称之为 inter,相当于德语的“在……之间”(unter)。世界与物的亲

密性决不是融合。唯当亲密的东西，即世界与物，完全分离并且保持分离之际，才有亲密性起作用。在两者之“中间”，在世界与物之间，在两者的 inter 中，在这个“之间”(Unter-)中，有分离(Schied)起着作用。^①

世界与物的亲密性在“之间”的分离(Schied des Zwischen)中成其本质，在区分(Unter-Schied)中成其本质。这里，“区分”一词远离了一般的习惯用法。“区分”一词现在所命名的，并不是一个表示形形色色的不同事物的种类概念。这里所谓的“区分”仅仅是作为这个一(dieser Eine)。它是唯一的。区分从自身而来分开“中间”，而世界和物向着这个“中间”并且通过这个“中间”才相互贯通一体。区分之亲密性乃是 Διαφορά，即贯彻着的实现(das durchtragende Austrag)的统一者。区分实现世界入于其世界化(Welten)，实现物入于其物化(Dingen)。所以，在实现世界和物之际，区分使世界和物相互实现(zutragen)。区分并不是通过用某个附带的“中间”来联结世界和物而随后起中介作用。作为“中间”，区分才首先决定世界和物进入它们的本质之中，也即进入它们的并存中——这种并存的统一是由区分来实现的。

因此，“区分”一词不再意味着一种只是由我们的观念在对象之间建立起来的区别。区分也不只是世界与物之间的一种关系，这种关系摆在那儿，以至能够由某种与之相关的观念来加以确定。区分不是事后从世界和物那里抽取出来的联系。世界与物的区分居有(ereignet)物进入世界之实现，居有世界进入物之

① 这里的“之间”(Unter-)与“分离”(Schied)合成下文的“区分”(Unter-Schied)一词，它是后期海德格尔思想的一个关键词，与“二重性”(Zwiefalt)一道，体现着后期海氏对其前期的“存在论差异”思想的深化。——译注

赐予^①。

区分既不是区别也不是关系。区分至多是世界和物之维度(Dimension)。但在此情形中,“维度”也不再指某个各种事物居于其中的独自现存的领域。区分是这个维度,它在世界和物本身的范围内衡量世界和物。区分之衡量(Er-messen)才开启出世界和物的分与合。这种开启乃是区分在此通盘衡量(durchmisst)世界和物的方式。作为世界和物的“中间”,区分测出(vermisst)两者之本质的尺度(Mass)。在召唤物和世界的令中,根本的被令者乃是区分。^②

诗的第一节令物到来,物物化着实现世界。诗的第二节令世界到来,世界世界化而赐予物。诗的第三节令世界和物的中间到来,即令亲密性之实现(der Austrag der Innigkeit)到来。因此第三节以一种强调的召唤开始:

漫游者静静地跨进;

去何方?诗没有说。相反,诗句召唤跨进的漫游者入于寂静。这种寂静笼罩大门。诗句来得突兀,令人诧异地召唤:

痛苦已把门槛化成石头。

① 这里译为“居有”的 ereignen 一词在海德格尔那里有两个基本含义,即“照亮”(“揭示”)和“成其本身”(“居有”),所以有英译者译之为 disclosingly appropriate (揭示性地居有)。Ereignen 是 Ereignis(“大道”)的运作,我们一般据具体语境译之为“成道”、“居有”等。——译注

② 在这段话中,海德格尔玩了有趣的“词语游戏”,而中译无论如何也难以传达清楚“维度”(Dimension)、“衡量”(Er-messen)、“通盘衡量”(durchmessen)、“测量”(vermessen)和“尺度”(Mass)等词语之间的字面联系。——译注

就全诗所说的内容来看,上面这句诗说得怪僻。这句诗命名痛苦。何种痛苦呢?诗句只是说:“痛苦……”。痛苦从何而来又如何得到了召唤?

痛苦已把门槛化成石头。

“……已把……化成石头”,这是诗中唯一的用过去时态表达的词语。但它命名的并不是某种过去的东西,不再在场的东西。它命名已经现身成其本质的东西(Wesendes, das schon gewesen)。在石化之已然现身(Gewese)中,门槛才首先成其本质(west)。

门槛是承荷大门整体的底梁。它守在“中间”,在其中,内外相互贯通。门槛担当这个“之间”(das Zwischen)。在“之间”进出的东西适应于门槛的可靠性。这个“中间”的可靠性不可偏向。“之间”的实现(der Austrag des Zwischen)需要坚韧不拔和此种意义上的强硬。作为“之间”的完成,门槛是强硬的,因为痛苦已把它石化。但使门槛化为石头的痛苦却没有僵化为门槛而在其中凝固。在门槛中,痛苦坚韧不拔地现身而成其为痛苦。

然而什么是痛苦?痛苦撕裂。痛苦乃是裂隙(der Riss)。但痛苦不是撕破成分崩离析的碎片。痛苦虽则撕开、分离,但它同时又把一切引向自身,聚集入自身中。作为聚集着的分离,痛苦的撕裂同时又是那种吸引(Ziehen),这种吸引犹如设计图(Vorriss)和剖面图(Aufriss),标绘和嵌合那在分离(Schied)中分开的东西。痛苦是在分离着和聚集着的撕裂中的嵌合者(das Fügende)。痛苦乃裂隙之嵌合(die Fuge des Risses)。此种嵌合就是门槛。它实现那个“之间”,即两个进入门槛而分离的东西

的“中间”。痛苦嵌合区分之裂隙,痛苦乃区分本身。^①

痛苦已把门槛化成石头。

这个诗句召唤区分。但它既不是专门思区分,也不是以这个名称来命名区分的本质。诗句召唤“之间”的分离,即有所聚集的“中间”;在这个“中间”的亲密性中,物之实现和世界之赐予相互细细衡量。

那么,世界与物的区分之亲密性竟是痛苦吗?当然罗!不过,我们不可以人类学的方式把痛苦设想为那种令人苦恼的感受。我们也不可心理学上把亲密性设想为那种感受情绪筑巢于其中的东西。

痛苦已把门槛化成石头。

痛苦已使门槛承担其负荷。区分已经作为已然现身者(das Gewese)成其本质,由此而来才发生世界和物之实现。何以如此?

在清澄光华的照映中
是桌上的面包和美酒。

清澄光华在何处照映?在门槛上,在痛苦之实现中。是区分之裂隙让清澄光华照映。它的有所澄明的嵌合决定着(ent - scheidet)

^① 这里同样要注意海德格尔搞的“词语游戏”,注意“撕裂”(reißen)、“裂隙”(Riss)与“设计图”(Vorniss)、“剖面图”(Aufriß)等的字面联系。痛苦是“裂隙”,但痛苦这种“裂隙”又是“嵌合”(die Fuge)。特拉克尔诗中的“痛苦”被海氏释为他所思的“亲密的区分”了。——译注

世界之明亮入于其本己。区分之裂隙使世界归隐(enteignet)于其世界化,而世界化赐予物。由于世界一片明亮,金光闪闪,面包和美酒也同时达乎光芒照映。大名鼎鼎的物在其物化之纯一性中闪烁。面包和美酒乃天地之果实,是神对人的馈赠。面包和美酒从四化(Vierung)的单朴中把四方聚集于自身。被令之物,即面包和美酒,乃是单朴之物,因为它们之实现世界由于世界之赐予而直接完成。这种物喜欢让世界之四重整体逗留在其身旁。世界之清澄光华和物之单朴照映贯通两者的“之间”,亦即区分。

第三节诗召唤世界和物入于它们的亲密性的“中间”。世界和物之并存(Zu-einander)的嵌合就是痛苦。

第三节诗才聚集了对物的令和对世界的令。因为第三节诗的召唤原始地从亲密的令的纯一性而来;而这种亲密的令乃通过听任区分之不可说而召唤区分。原始的召唤令世界和物的亲密性到来,因而是本真的令。这一本真的令乃说的本质。说在诗之所说中成其本质。它是语言之说。语言说。语言说,因为语言令被令者,即物—世界(Ding-Welt)和世界—物(Welt-Ding),进入区分的“之间”中。如此这般被令者,被命令从区分而来到达区分之中。这里我们采用命令(Befehlen)一词的古老意义。我们从“让你的道路听命于上帝”这句话中还看到了这种古老意义。语言之令(Heissen)命令着它所令的东西如此这般归于区分之指令(Geheiss)。区分让物之物化居于世界之世界化中。区分使物归隐于四重整体之宁静(die Ruhe)中。这种归隐(Enteignen)没有从物那里剥夺什么。^①归隐才提升物入于其

^① “归隐”(Enteignen)与“居有”(Ereignen)相对,前者的字面意思是“失其本己”,后者则为“成(得)其本己”。“失”与“得”是一体的两面,此谓“亲密的区分”,是“大道”(Ereignis)之“二重性”的运作”——译注

本己，物才栖留于世界。庇护入宁静之中就是静默(das Stillen)。区分使物之为物静默而入于世界。

然而，这种静默只是这样发生的，即世界之四重整体同时完成物之实现，因为静默赐予物而使物满足于在世界中栖留。区分以双重方式静默。它通过让物居于世界之恩赐中而静默。它通过让世界在物中得到自足而静默。在区分之双重静默中才发生寂静(die Stille)。

什么是寂静？寂静决非只是无声。在无声中保持的不过是声响的不动。但不动既不是作为对发声的扬弃而仅仅限于发声，不动本身也并不就是真正的宁静。不动始终仿佛只是宁静的反面。不动本身还以宁静为基础。但宁静之本质乃在于它静默。严格地看来，作为寂静之静默(das Stillen der Stille)，宁静总是比一切运动更动荡，比任何活动更活跃。

区分同时以双重方式静默：使物入于物化而静默和使世界入于世界化而静默。由这一番静默，物和世界决不从区分那里逃之夭夭。毋宁说，物和世界拯救区分入于静默中；作为这种静默，区分本身就是寂静。

在使物和世界入于其本己而静默之际，区分召唤世界和物入于它们的亲密性的“中间”之中。区分乃是令者(Heissende)。区分召唤两者入于区分本身所是的那个裂隙之中，从而从自身而来聚集两者。有所聚集的召唤乃是发音(das Läuten)。个中事情全然不同于单纯地造成和传播某种声音。

当区分把世界和物聚集入亲密性之痛苦的统一性之际，区分便令两者入于它们的本质之中。区分乃指令(Geheiss)，由之而来任何一种令(Heissen)本身才被召唤，于是任何一种令才归于指令。区分之指令总是已经把一切令聚集在自身那里了。这种在自身那里被聚集起来的召唤在召唤之际向自身聚集。这

种召唤乃是作为音响的发音 (das Läuten als das Geläut)。

区分之召唤是双重的静默。这种被聚集的令,即区分本身这种召唤世界和物的指令,乃是寂静之音 (das Geläut der Stille)。语言说,因为区分之指令召唤世界和物入于其亲密性之统一性中。

语言作为寂静之音说(Die Sprache spricht als das Geläut der Stille)。^①寂静静默,因为寂静实现世界和物入于其本质。以静默方式的世界和物之实现 (Ausstragen),乃是区分之大道发生 (das Ereignis des Unter - Schiedes)。语言即寂静之音,乃由于区分之自行居有而存在。语言乃作为世界和物的自行居有着的区分而成其本质。^②

寂静之音并非什么入的要素。倒是相反,人的要素在其本质上乃是语言性的。这里所谓“语言性的”意思是:从语言之说而来居有。这样被居有的东西,即人之本质,通过语言而被带入其本己,从而它始终被转让 (übereignet) 给语言之本质,转让给寂静之音了。^③这种转让之居有,乃由于语言之本质即寂静之音需要 (braucht) 人之说,才得以作为寂静之音为入的倾听而发声。只是因为入归属于寂静之音,终有一死的入才能够以其方式作发声的说。

入之说是命名着的召唤,亦即那种从区分之统一性而来令

① 这是海德格尔对他所思的语言的基本界说之一。语言是“寂静之音”,是无声的“大音”,这种语言乃是“大道”(Ereignis)的运行和展开,其实不可叫“语言”(Sprache),后来海氏用“道说”(Sage)一词命名之。——译注

② 此处的“自行居有”(sich ereignen)或可译为“自行发生”。——译注

③ 注意“转让”(übereignen)与“居有”(ereignen)的联系。人是由于被“转让”给语言而成其本质的。人为语言所“用”,归属于语言。这也是海德格尔的一项基本主张。——译注

物和世界到来。人之说的纯粹被令者乃是诗歌之所说。本真的诗(Dichtung)从来不只是日常语言的一种曲调(Melos)。毋宁说,日常言谈倒是一种被遗忘了的、因而被用滥了的诗歌(Gedicht),从那里几乎不再发出某种召唤。

与纯粹所说即诗歌相对立的,并不是散文。纯粹的散文决不是“平淡乏味的”。纯粹的散文与诗歌一样富有诗意,因而也同样稀罕。

如果我们一味地把注意力集中在人之说上,如果我们仅仅把人之说当作人类内心的表达,如果我们把如此这般构想出来的说视为语言本身,那么语言之本质就始终只能显现为人的表达和活动。但是,人之说作为终有一死者的说并不是以自身为本根的。终有一死者的说植根于它与语言之说的关系中。

到时候我们不可避免地要深思,在作为区分之寂静之音的语言之说中,人之说及其表达是如何发生的。任何表达,无论是言谈还是文字,都打破了寂静。寂静之音何以被打破呢?打破了的寂静如何达乎词语的发声?打破了的静默如何形成言谈,那种以诗行和句子出声的人的言谈?

假定思想有朝一日能成功地回答上述问题,那么思想依然必须提防,不要以为表达就是人之说的决定性因素。

人之说的结构只可能是那种样式,语言之说即区分的寂静之音由区分之指令而使终有一死者归本(vereignet)于这种样式。

终有一死的人从区分而来被召唤入区分中。他们的说的方式乃是应合。人之说必须首先听到了指令;作为指令,区分之寂静召唤世界和物人于其纯一性之裂隙中。人之说的任何词语都从这种听(Gehör)而来并且作为这种听而说。

终有一死的人说,因为他们听。他们关注那区分之寂静的

有所令的召唤,即便他们并不认识这种召唤。听(das Hören)从区分之指令那里获取它带入发声的词语之中的东西。这种有所听又有所获的说(das hörend - entnehmende Sprechen)就是应合(Ent - sprechen)。

但由于入之说是从区分之指令那里获取其所说,人之说便已经以其方式跟随召唤了。作为有所听的获取,应合同时也是有所承认的回答(Ent - gegenen),终有一死的入说,因为他们以一种双重的方式,即以有所获取和有所回答的方式,应合于语言。入之词语说,因为它在某种多样意义上应合。

任何真正的听都以本己的道说而抑制着自身。因为听克制自身于归属(Gehören)中;通过这种归属,听始终归本于寂静之音了。^①一切应合都与自行抑制着的克制相协调。因此,这种克制(Zurückhalten)必定在于,期备着去听区分之指令。但这种克制必须留心,不光要跟着听寂静之音,而是甚至要先行听(vor - hören)寂静之音,并且从中仿佛是抢先于它的指令。

这种在克制中的抢先(Zuvorkommen)决定了终有一死的人对区分的应合的方式。终有一死的人以这种方式栖居于语言之说中。

语言说。语言之说令区分到来。区分使世界和物归隐于它们的亲密性之纯一性中。

语言说。

人说,是因为人应合于语言。应合乃是听。人听(hören),因为人归属于(gehören)寂静之音。

问题根本不在于提出一个新的语言观。重要的是学会在语

^① “听”(Hören)是一种“归属”(Gehören),一种“应合”,可以标明人之说是从属于语言之说的。——译注

言之说中栖居。为此需要一种持久的考验,看看我们是否和在何种程度上能够作本真的应合——这就是在克制中抢先。因为:

人只是由于他应合于语言才说。

语言说。

语言之说在所说中为我们而说:

冬 夜

雪花在窗外轻轻拂扬,
晚祷的钟声悠悠鸣响,
屋子已准备完好
餐桌上为众人摆下了盛筵。

只有少量漫游者,
从幽暗路径走向大门。
金光闪烁的恩惠之树
吮吸着大地中的寒露。

漫游者静静地跨进;
痛苦已把门槛化成石头。
在清澄光华的照映中
是桌上的面包和美酒。

孙周兴 译

从一次关于语言的对话而来^{*}

——在一位日本人与一位探问者之间^①

日：您知道九鬼周造(Shuzo Kuki)伯爵。他曾经随您研读多年。

海：九鬼伯爵永远在我的记忆中。

日：他过早地谢世了。他的老师西田几多郎(Nishida)为他撰写了墓碑文；西田几多郎为此花了一年多的时间，以表示对他的学生的至高的敬意。

海：我很高兴得到了九鬼墓和墓地小树林的照片。

日：这个在京都的寺院是我所熟悉的。我的许多朋友经常邀我去那里扫墓。这座寺院是12世纪末由本江(Honen)和尚建造起来的，座落在当时的皇城京都东面的一个小山丘上。那是沉思默想和打坐修炼的地方。

海：这么说来，寺院旁的这片小树林就是这位早逝者的归宿之地了。

— — — — —

* 本文系海德格尔与日本东京帝国大学的手冢富雄教授的一次对话(作于1953—1954年)。1959年收入海氏文集《走向语言之途》，由纳斯克(弗林根)出版社出版。中文本据1986年第八版译出。——编者

① 文中“日本人”(Японец)即手冢富雄教授，“探问者”(Fragender)即海德格尔本人，我们分别缩写为“日”和“海”。——译注

- 日：而他的所有沉思默想，全在于日本人所谓的“粹”(Iki)^②。
- 海：在与九鬼的对话中，我对这个词的意思始终不太摸得着边际。
- 日：从欧洲回来后，九鬼伯爵曾在东京作过一些关于日本艺术和诗歌的美学讲座，讲课稿汇成一本书出版了。在这本书中，他试图借助于欧洲美学来考察日本艺术的本质。
- 海：但在这样一个计划中，我们可以求助于美学吗？
- 日：为什么不？
- 海：美学这个名称及其内涵源出于欧洲思想，源出于哲学，所以美学研究对东方思想来说终究是格格不入的。
- 日：您说的固然不错。但我们日本人还不得不求助于美学。
- 海：为何？
- 日：美学为我们提供一些必要的概念，用以把握我们所关心的艺术和诗歌。
- 海：您们需要概念吗？
- 日：也许是的；因为自从与欧洲思想发生遭遇以来，我们的语言显露出某种无能。
- 海：何以见得？
- 日：我们的语言缺少一种规范力量，不能在一种明确的秩序中把相关的对象表象为相互包涵和隶属的对象。
- 海：您当真以为这种无能是您们的语言的一个缺陷吗？
- 日：东亚世界与欧洲世界的遭遇已成为不可避免的了，这时候，您的问题确实要求我们对之作一种透彻的思考。
- 海：您在这里触着了一个我与九鬼伯爵经常探讨的富有争议的

^② 九鬼周造在其名著《粹的构造》(1930年)中集中阐发了“粹”(Iki)的思想。——译注

问题。这个问题就是：对东亚人来说，去追求欧洲的概念系统，这是否有必要，并且是否恰当。

日：看来似乎不再有什么退路，因为现代的技术化和工业化已经席卷了全球。

海：您说得很小心，您说“似乎……”。

日：对。因为从我们东亚人的此在(Dasein)来看，总还有一种可能性，即那个把我们一并卷入其中的技术世界必定是限于表皮的，并且……

海：……这样一来，尽管有种种同化和混合，但一种与欧洲人的此在的真正交往却没有发生。

日：也许根本不可能发生。

海：我们可以如此绝对地下这个断言么？

日：我是敢下此断言的最后一人了，要不我就不会来德国。但我总是感到某种危险，显然，九鬼伯爵也没有克服掉这个危险。

海：您指的是何种危险？

日：就是我们受到欧洲语言精神所具有的丰富概念的诱惑而走岔了路，把我们的此在所要求的東西贬低为某种不确定的和乱七八糟的东西了。

海：可是还有一种远为巨大的危险呢。这种危险牵涉到我们双方。它越是不显眼，就越具有威胁性。

日：怎么回事？

海：这种危险从某个地方趋迫而来，在那里我们并没有料到这种危险，而那恰恰就是我们必须经验这种危险的地方。

日：那么您已经经验到这种危险了；否则您就不能指出这种危险。

海：我还远远没有经验到这种危险的全部内涵，但我预感到这种危险，而且是在与九鬼伯爵的对话中预感到的。

日：您与他谈论过这种危险吗？

海：没有。这种危险是从那些对话本身那里出现的，因为那是一些对话(Gespräche)。

日：我不懂您的意思。

海：我们的对话不是什么学究式的，专门开办的讨论会。在举行这类讨论会时，譬如在研究班上，九鬼伯爵总是默默无语的。我所说的对话是在我家里搞的，犹如一种自然而然的消遣游戏。九鬼伯爵偶尔也带他的夫人一道来，他夫人往往着一套华丽的日本和服。东亚世界于是愈加熠熠生辉，而我们的对话的危险也变得更显明了。

日：我还是不懂您的意思。

海：我们的对话的危险隐藏在语言本身中，而不在我们深入讨论的内容(Was)中，也不在我们所作的讨论的方式(Wie)中。

日：可是九鬼伯爵精通德文，他的法文和英文也是非常好的。

海：不错。他能用欧洲语言来表达所探讨的事情。但我们探讨的是“粹”(Iki)。那时候，日本的语言精神对我是完全锁闭的；而且今天也还是这样。

日：这种对话的语言把所谈的一切都欧洲化了。

海：然而对话却试图道说东亚艺术和诗歌的本质。

日：现在我多少明白了，您是在哪里觉察到这种危险的。对话的语言不断地摧毁了去道说所讨论的内容的可能性。

海：早些时候我曾经十分笨拙地把语言称为存在之家(das Haus des Seins)。①如若人是通过他的语言才栖居在存在之

① “语言是存在之家”是海德格尔在其1947年发表的《关于人道主义的书信》一文中提出的思想。可参看海氏之《路标》，法兰克福1978年版，第311页以下。——译注

要求(Anspruch)中,那么,我们欧洲人也许就栖居在与东亚人完全不同的一个家中。

日: 假定欧洲语言与东亚语言不光有差别,而且是根本不同的东西。

海: 那么,一种从家到家的对话就几乎还是不可能的。

日: 这“几乎”一词说得很恰当。因为它总还是一种对话嘛。而且我猜想那是一种令人激动的对话。因为九鬼伯爵在京都大学和我们一起举办研究班时,老是提到与您的对话。多半是在我们迫切想更清楚地知道当时驱使他赴德国跟您学习的动机时,他就会提到与您的对话,您的《存在与时间》当时还没有出版。但不少日本教授,其中包括我们所尊敬的田边元(Tanabe)教授,在第一次世界大战后前来弗莱堡,在胡塞尔身边研究现象学。从那时起,我的同胞们就认识您本人了。

海: 一点不错。那时候我是胡塞尔的助手,每周一次与几位日本同行一道研读胡塞尔的第一部主要著作,就是《逻辑研究》。这位大师本人当时对他这部在世纪之交出版的著作已经不再有特别高的评价了。但我有我自己的理由,我偏爱《逻辑研究》是为了入现象学之门。而且这位大师宽宏大量地容忍了我的选择。

日: 当时——我想是1921年吧——我们的教授们听了您的一个讲座。他们把这个讲座的笔记带回日本了。如果我没有弄错的话,这个讲座的题目是《表达与现象》。

海: 这肯定是那个讲座的题目。但九鬼教授到马堡来找我,必定还有特殊的原因。

日: 当然。我想,原因还要归结于那个讲座,那个讲座的笔记在日本其他地方亦有许多讨论。

海：笔记无疑是模糊的资料；而且这个讲座也是很不完满的。可是在其中萌发出踏上一条道路的尝试。当时，我不知道这条道路将通向何方。我所知道的只是这条道路的最切近的前景，因为它们不停地吸引着我，尽管视界往往变动不居，往往变得黯淡不清。

H：我的同胞们对此也一定有了某些预感。人们一再说，您的探究围绕着语言问题和存在问题。

海：这也不是太难认清的。因为早在1915年我的授课资格论文《邓·司各特的范畴和含义学说》的标题中，就已经显露出两个前景：“范畴学说”是对存在者之存在的探讨工作的通常名称；“含义学说”意指思辩语法(*grammatica speculativa*)，即在语言与存在的联系中对语言作形而上学的思考。但所有这些关系当时对我来说还是不明确的。

H：所以您就沉默了12年。

海：而且我把1927年出版的《存在与时间》题献给胡塞尔，因为现象学提供了一条道路的可能性。

H：但在那里，“语言与存在”这个主题似乎还没有突显出来。

海：在您提到的1921年的那个讲座中就有这个主题了。关于诗歌和艺术的问题也是同样的情形。在那个表现主义时代里，我始终关注着这些领域；而在第一次世界大战前的我的大学时代里，我更多地关注了荷尔德林和特拉克尔的诗作。并且更早些时候，在高级中学的最后几年里，从日期上来说是1907年的夏季，我在胡塞尔的老师弗兰茨·布伦塔诺(*Franz Brentano*)的博士论文那里碰到了存在问题。这篇博士论文的题目是《论亚里士多德哲学中的“存在者”的多重含义》，写于1862年。这本书那时是由我的父亲般的朋

友和同乡康莱特·格勒倍尔(Conrad Gröber)博士送给我的。他后来做了弗莱堡地区的大主教。当时,他还是康斯坦茨市三一教会的牧师。

日:您还保存着这本书吗?

海:就是这本书,您可以看看。上面有一个题词曰:“我在高级中学时代进入希腊哲学的最初入门书”。我告诉您这些事情,但并不是为了让您觉得仿佛我当时已经知道我今天还在追问的一切似的。不过,对您来说,也许诗人荷尔德林的一句诗就足以说明我的意思了,因为您是德国文学教授、对荷尔德林的作品有特别的爱好和体认。这句诗是《莱茵颂》第四节的开头一句:“……因为,你如何开端,你就将如何保持。”

日:语言和存在之间也许就是落到您头上的那束光线的一份礼品。

海:谁能妄称自己获得了这样一份礼品的照临呢?我只知道一点:因为对语言和存在的沉思老早就决定了我的思想道路,所以探讨工作是尽可能含而不露的。《存在与时间》这本书的基本缺陷也许就在于,我过早地先行冒险了,而且走得太远了。

日:这大约不是指您对于语言的思想吧?

海:当然不是的。因为我是在授课资格论文二十年之后的一个讲座中才大胆探讨语言问题的。与此同时,我在一些讲座中对荷尔德林的赞美诗作了最初的解释。在1934年夏季学期,我开过一个题为《逻辑学》的讲座。而这个讲座实际上是对逻各斯(λόγος)的沉思,我力图在其中寻找语言的本质。但其后又隔了近十年,我才能够去道说我所思考的东西——这在今天也还没有适当的词语来加以表达。那种致

力于应合语言之本质的思想的前景,在其整个广度上来看还是被掩蔽着的。因此,我还没有看出,我力图思之为语言的本质的那个东西,是否也适合于东亚语言的本质;我也还没有看出,最终(这最终同时也是开端),运思经验是否能够获得语言的某个本质,这个本质将保证欧洲-西方的道说(Sagen)与东亚的道说以某种方式进入对话中,而那源出于唯一的源泉的东西就在这种对话中歌唱。

日:但这唯一的源泉,照此看来,对两个语言世界还是遮蔽着的。

海:这正是我的意思。因此我对您的来访特别欢迎。您已经把克莱斯特(Kleist)的剧本和我的一些关于荷尔德林的演讲报告翻译成日文了,您的思考专注于诗歌,所以您对那些我在近二十年前向您的几位同胞提出的问题一定有相当敏锐的感觉。

日:您不可高估我的能力,尤其是因为我从我们日本的诗歌出发,要公正地合乎本质地经验欧洲的诗歌,总还感到力不从心。

海:尽管我们用德语进行的对话所必然包含的危险总还在那里,但我相信我本人在此期间学会了一些东西,能够比几十年前更好地提问了。

日:当年我的几位同胞课后与您的对话则采取了不同的方向。

海:所以我想问问您:是什么原因促使那些日本教授,特别是后来的九鬼伯爵,特别重视那个讲课笔记呢?

日:我只能报告一下九鬼所作的说明。我从未完全搞清楚他的说明;因为他在描绘您的思想特征时常常提及“解释学”(Hermeneutik)和“解释学的”(hermeneutisch)这两个词语。

海：我记得，我是在稍后的一个讲座中，在1923年夏季吧，初次使用了这个标题。当时我刚刚开始写《存在与时间》的草稿。

日：在我们看来，九鬼伯爵没有能够对这个标题作出令人满意的解说，无论是在词义方面，还是在您谈到解释学的现象学时所采用的意思方面。九鬼只是不断地强调，解释学的现象学这个名称标志着现象学的一个新维度。

海：也许确实可以这么看。但我所关心的实际上既不是现象学中的一个新维度，根本也不是什么新东西。恰恰相反，我倒是试图更原始地来思考现象学的本质，从而使现象学适得其所地嵌回到它在西方哲学内部应有的位置中。

日：但您为什么选用了“解释学”这个名称呢？

海：您这个问题的答案在《存在与时间》导论中(第七节c段)。但对此我愿意再作些说明，以便消除那种假象——仿佛我对这个名称的使用纯属偶然似的。

日：我记得人们所不满的正是这种假象。

海：我是因为研究神学而熟悉“解释学”这个名称的。当时，特别令我头痛的问题是圣经典籍的词语与思辩神学的思想之间的关系。不管怎么说，那是同一种关系，即语言与存在的关系，只不过当时它还是被掩蔽着的，对我来说是难以达到的，以至于我徒劳无功地在许多曲曲折折的道路上寻找一条引线。

日：我对基督教神学所知甚少，领会不了您所提到的事情。但显然您是出于您的来源和您在大学时代的钻研才精通神学的，全然不同于那些从外部、仅仅从书本上对此领域有一鳞半爪的了解的人们。

海：没有这一神学的来源我就决不会踏上思想的道路。而来源

(Herkunft)始终是未来(Zukunft)。^①

日：如果两者相互召唤，并且沉思在这种召唤中变得游刃有余的话……

海：那么就有了真实的当前(Gegenwart)。——后来，我在威廉姆·狄尔泰的历史学精神科学的理论那里重又发现了“解释学”这个名称。狄尔泰也是从相同的源泉中来掌握解释学的，就是从他的神学研究，特别是从他对施莱尔马赫的研究中来掌握解释学的。

日：我从语文学中了解到，解释学乃是一门关于文学作品的解释(Auslegung)的目的、方法和法则的科学。

海：解释学的形成首先并且主要地是与圣经典籍的解释相一致的。在施莱尔马赫的遗稿中有一个讲稿已经出版了，题为《与新约全书有特殊关系的解释学和批评》(1838年)。我手头就有这份讲稿。我给您念念其中的“总论”的开头两句：

“解释学和批评，乃是两门语文学学科，两门技艺学，两者是休戚相关的，因为无论哪一门的实践都是以另一门为前提的。一般而言，解释学是正确地理解他人的话语(特别是文字话语)的技艺；而批评乃是正确地判断文献和章节的真实性并根据充分的证据资料来确定这种真实性的技艺。”

日：那么，在适当意义上加以扩展，解释学就是关于任何一种解释(例如也包括对造型艺术作品的解释)的理论和方法学说了。

^① 德文中“来源”(Herkunft)和“未来”(Zukunft)之间有字面联系，都是一种“来(到来)”(-kunft)。海氏之时间(历史)观强调向“未来”展开的“过去”、“当前”和“将来”的三维循环。——译注

海：不错。

日：您就是在这种宽泛意义上使用解释学这个名称的吗？

海：如果我应该停留在您的问题方式中，那我就必须回答说：在《存在与时间》中，解释学这个名称是在一种还更广的意义上使用的。但“更广的”在这里并不意味着单单把同一个意义扩展到某个还更广泛的适用范围。“更广的”表示：从那个源自开端性本质的广度而来。在《存在与时间》中，解释学既不意指关于解释技艺的学说，也不意指解释本身，而是指一种尝试，即首先根据解释学因素来规定解释之本质。

日：但究竟何谓解释学的(hermeneutisch)？我不敢——尽管这是明摆着的——屈服于一种怀疑，以为您现在对“解释学的”这个词的使用是随意的。无论如何，对我来说关键是从您这里听到一种对您的语言用法的可靠的说明——请允许我这样说；否则也就永远搞不清楚，九鬼伯爵的沉思的动机何在。

海：我愿意满足您的要求。不过您不可期望过多。因为这事情是令人困惑的，而且，也许我们根本就不是在对付一个事情(Sache)。

日：不如说是在对付一个过程(Vorgang)。

海：或者说是一个事态(Sach-Verhalt)。然而我们立即感到这些名称是不充分的。

日：但只有当我们已经以某种方式看到了我们的道说想达到的东西时，才有这种情况。

海：您大约没有注意到，我在后来的著作中不再用“解释学”和“解释学的”这两个词语了。

日：人们说您改变了您的观点。

海：我离开了前期的一个观点，但并不是为了用另一个观点来

取而代之；而是因为，即使从前的立足点也只是一条道路上的一个逗留。思想中持存者乃是道路。而且思想之路本身蕴含着神秘莫测的东西，那就是：我们能够向前和向后踏上思想之路，甚至返回的道路才引我们向前。

日：您所谓“向前”显然不是一种进步意义上的，而是……而是……，我难以找到合适的词语。

海：“前”(Vor)——就是进入那最切近的东西中，我们不断地向它急促地行进，而当我们看到它时，它又总是与我们相疏远。

日：于是我们立即又让它离开了我们的视野，以便持留在流俗的和有用的东西那里。

海：而我们总是急促地向之行进的那个切近(das Nahe)倒是要把我们带回来。

日：回来，哦，但回到何处呢？

海：回到开端(das Anfangende)中去。

日：如果要我根据您迄今为止在您的著作中对此所说的话来思考，我感到难以理解这一点。

海：但您指出了那种从来源和未来的相互召唤而来的当前，这时候，您就已经挑明了这一点嘛！

日：您也许认为，如果我根据我们日本人的经验来思考，我就看得更清楚了。但我不能确定，是否您看到的就是同一个东西。

海：这可以在我们的对话中获得考验。

日：如果一次对话听任真正的意思之不确定，甚至把真正的意思隐藏到不可确定的东西中，这对我们日本人来说是无可诧异的事情。

海：我认为，思想者之间的任何成功的对话都有这个特点。它

能够自然而然地引起我们注意：那不可确定的东西不但没有脱落，而是在对话过程中愈来愈明亮地展开它的聚集力量。

日：兴许我们与九鬼伯爵的对话就没有这么成功。我们这些年轻人十分露骨地怂恿他用方便的答案来满足我们的求知欲。

海：对知识的欲求和对说明的贪欲决不能把我们带入一种运思的追问中。求知欲始终就是一种自我意识的潜在的僭越要求；这种自我意识的根据是一种自我虚构的理性（Vernunft）及其合理性（Vernunftigkeit）。求知之欲不愿（will）停下来期待值得思想的东西。

日：而我们想知道的实际上只是，欧洲美学如何能够适合于把那个赋予我们的艺术和诗歌以本质的东西提升到一个更高的清晰性中去。

海：那个东西为何？

日：我们有一个名称来表示它，就是我前面已经提到过的“粹”。

海：我从九鬼嘴里是多么经常地听到过这个词，就是没有体会到它的意思。

日：当时，对九鬼来说，您所谓的解释学因素必定以某种方式更鲜明地把“粹”揭示出来了。

海：我也有这个感觉，但我从未能领会他的一些洞见。

日：您已经指出了您遇到的障碍：对话的语言是欧洲语言；而要经验和思考的却是日本艺术的东亚本质。

海：我们讨论的内容，事先就被强行纳入到欧洲的观念领域中来了。

日：您在何处发觉这一点的？

海：在九鬼对“粹”这个基本词语的阐释方式上。他谈到感性显

现,认为通过后者的强烈陶醉就有某种超感性的东西突现出来。

日: 我认为,九鬼凭这种解说切中了我们在日本艺术中经验到的东西。

海: 这么说,您的经验是在一个感性世界与一个超感性世界之间的区分中进行的罗。这种区别正是长期以来人们称之为西方形而上学的那个东西的基础。

日: 您指出了这种贯穿在形而上学中的区分,这就触着我们所谈论的那个危险的根源了。我们的思想——如果我可以这样叫的话——固然知道某种与形而上学的区分相似的东西;但区分本身以及它所区分开来的东西却不是通过西方形而上学的概念来得到把握的。我们说“色”(Iro)和“空”(Ku),后者就是敞开、天。我们说:无色即无空。

海: 这似乎正好与欧洲的(也即形而上学的)学说以美学方式表象艺术时提出的艺术观点相吻合。*αἰσθητόν* 就是可感知的感性之物,它使 *νοητόν* 即非感性之物充分显现出来。

日: 您现在就明白了,借助于欧洲美学来规定“粹”,按您的说法就是以形而上学的方式来规定“粹”,这对九鬼来说是多么巨大的诱惑!

海: 更巨大的曾是一种担忧,并且也还是我的担忧,就是通过这种做法,东亚艺术的真正本质被掩盖起来了,而且被贩卖到一个与它格格不入的领域中去了。

日: 我也很有您这样的担忧。因为“色”虽然表示色彩,但它根本的意思不止于任何方式的可由感官感知的东西。“空”尽管是对“空虚”和“敞开”的命名,但它所意指的完全不同于纯粹超感性的东西。

海: 我难以领会您的启发,您的启发增加了我的不安。在我,比

上面我说过的那种担忧还要巨大的是一种期望,希望我们这一次从对九鬼伯爵的纪念而来的对话能够成功。

日:您认为它能把我们带到未曾道说的东西(das Ungesagte)的近处吗?

海:那才可能赋予我们一份思想财富。

日:您为何说“可能”?

海:因为现在我更清楚地看到了那种危险,即我们的对话的语言不断地破坏着我们对所讨论的事情的道说的可能性。

日:因为这语言本身植根于那种感性与超感性之间的形而上学区分之中;支撑着这种语言的结构的基本要素就是二分的,一方面是声音和文字,另一方面是含义和意义。

海:至少在欧洲观念的视界内是这样。您们那儿的情形是否也是这样?

日:不然。但我已经指出,那种想乞灵于欧洲的表象方式及其概念的诱惑是巨大的。

海:这种诱惑为一种进程所强化。我想把这种进程称为地球和人类的完全欧洲化(Europäisierung)。

日:许多人在这个进程中看到了理性的凯旋。但理性这东西在18世纪末的法国大革命中不是被奉为女神么?

海:确实如此。人们在对此一神祇的偶像化中也委实走得太远了,结果,人们竟能诋毁所有把理性之要求当作一种并非原始的要求来加以拒绝的思想,还干脆把所有这些思想斥之为非理性。

日:人们认为,您们的欧洲理性的不可动摇的统治地位由那种合理性的成果证实了,而技术的进步时时刻刻都在把这种合理性的成果带到我们眼前来。

海:这种蒙蔽日益增长,结果人们也不再能够看到,人类和地球

的欧洲化如何在源泉那里消耗着一切本质性的东西。看来这些源泉就要枯竭了。

日：关于您的这个想法有一个贴切的例子，就是那部举世闻名的电影《罗生门》^①。也许您看过这部电影。

海：幸好看过；遗憾的是只看过一遍。我以为在这部电影中体验到了日本世界的魅力，这是一种诱人的神秘的魅力。所以我搞不懂，您何以恰恰举这部电影为例，来说明那种消耗一切的欧洲化。

日：我们日本人觉得这部电影的描写往往太现实主义了，譬如在格斗场面中。

海：但不也有一些柔和的手势（Gebärden）吗？

日：这种不显眼的手势是丰富的，对欧洲观众来说几乎是不可察觉的，它贯穿在这部影片中。我想起一只停留在另一个人身上的手，在这只手中聚集着一种接触，这种接触远不是什么摸弄，甚至也不能再叫它手势了，不是我从中理解您的语言用法这个意义上的手势。因为这只手充满、包含着一种从远处而来又往远处而去召唤着的呼声，由于寂静已把它带来了。

海：但是鉴于这种不同于我们的手势，我甚至益发搞不懂您何以能够把这部影片举为欧洲化的例子。

日：这确实不可理解，因为我的表达还不够充分。但要作一种充分的表达，我恰恰又需要您们的语言。

海：而在这一点上您不是看到危险了吗？

日：也许这个危险在某些瞬间是可以排除的。

^① 《罗生门》是由黑泽明导演的日本电影（1951年摄），曾获得1952年奥斯卡最佳外国电影奖。——译注

海：只消您谈到现实主义，您就在说形而上学的语言，您就活动在那个区分中了：现实即感性，与之相对的是作为非感性的理想。

日：您说得对。但我所说的现实主义，并不一定意味着分插在影片各处的大块描写；照顾到非日本的观众，这种大块描写总归是不可避免的。

我在提及电影的现实主义时，根本上指某种完全不同的东西，这就是：日本世界说到底已经被捕捉到摄影术的对象范围中了，并为了摄影术而专门被摆弄了。

海：如果我听得不错，您是想说，东亚世界与电影工业的技术美学产品是格格不入的。

日：这正是我的想法。不管一部日本电影的美学质量如何，我们的世界在电影中被摆出来了，光这个事实就把我们的世界驱逼到你所谓的对象(das Gegenständige)的领域中了。电影的对象化已经是愈来愈广大地扩展着的欧洲化进程的一个结果了。

海：一个欧洲人将感到难以理解您的意思。

日：确实，尤其是因为，表面的日本世界完全是欧洲的，也可以说是美国的。而深层的日本世界，更恰当地说就是日本世界本身，您倒可以在能乐中经验到。^①

海：我只知道一篇关于能乐的文章。

日：请问是哪一篇？

海：本和(Benl)的一篇学会论文。

日：在日本，人们认为这篇论文是做得十分缜密细致的，是您能读到的研究能乐的最好的论文了。

^① 能乐(Nô - Spiel)是古日本的一个剧种。——译注

海：但光阅读还不太够吧。

日：您须得亲临这种游戏。但只要您不能在日本人的此在中生活，那么，要参加这种游戏也还是困难的。为了让您看看——尽管难免不着边际——能乐的一些特征，我想帮您作一番解说。您知道，日本的舞台是空的。

海：这种空要求观众格外专心。

日：因为有了这种专心，演员只需作一个微不足道的手势，就能从一种令人奇怪的宁静中让强大有力的东西显现出来。

海：您这话怎么讲？

日：例如，如果要显示一座山的风景，演员就慢慢地举起一只摊开的手，并把这只手静静地保持在眼睛上方眉毛的水平上。我可以为您示范一下吗？

海：请您做做看。

（日本人做上述手势。）

海：这确实是一个欧洲人不能适应的手势。

日：在这里，手势多半不在于可见的手的运动，也不首先在身体姿势中。在您们的语言中被叫作“手势”的那个东西的本性，是难以道说的。

海：但这个词也许能帮助我们真正地经验要道说的东西（das zu Sagende）。

日：它终归是不合我的意思的。

海：手势是对一种承受（Tragen）的聚集。

日：无疑您是故意不说：我们的承受，我们的举止（Betragen）。

海：因为真正的承受者只向我们承受自身（uns sich erst zu trägt）。

日：而我们只是迎面向它承受我们的份额。

海：这当儿，那向我们承受自身的东西已经把我们的迎受带到

它为我们承受的赠物中了。

日：您所说的手势就是：把我们的迎受(Entgegentragen)和向我们的赠受(Zutrag)聚集起来，这种聚集在自身中是原始统一的。

海：但这个公式还是危险的，人们会把聚集设想为一种追加上去的合并……

日：而没有经验到，一切承受、赠受和迎受，首先并且仅仅源出于这种聚集。

海：如果我们能成功地思考这种意义上的手势，那么，我们应该到哪里寻找您演示给我看的那个手势的本性呢？

日：在一种本身不可见的观照(Schauen)中，这种观照是如此专心地向着空承受自身，以至于一座山就在这种空中并且通过这种空显现出来。

海：那么，空(Leere)与无(Nichts)就是同一个东西，也就是我们试图把它思为不同于一切在场者和不在场者的那个本质性东西(das Wesende)。

日：正是。所以我们日本人很快就理解了您的《形而上学是什么？》这个演讲。当时是1930年，一个听过您的课的日本学生大胆地把这个演讲翻译成日文了。——我们现在还感到奇怪，欧洲人竟然会把您在这个演讲中探讨的“无”(Nichts)解释为虚无主义。对我们来讲，空(Leere)就是您想用“存在”(Sein)这个词来道说的东西的最高名称了……

海：我这是在一种思想尝试中用“存在”一词的，这种思想尝试的最初的步骤即使在今天也还是必要的。但它却诱发了一个巨大的困惑，这种困惑植根于事情本身，并且是与“存在”这个名称的使用相联系的。因为真正说来，这个名称乃属于形而上学语言的遗产；而我则把这个词置于某种努力的

标题之中,此种努力想揭露形而上学的**本质**,并因此才把形而上学带到其边缘状态。

日:当您说克服形而上学时,您的意思就是这个。

海:只是这个意思。克服既不是一种摧毁,也不只是一种对形而上学的否定。想摧毁和否定形而上学,乃是一种幼稚的僭妄要求,是对历史的贬低。

日:我们远远地总已经感到惊奇的是:人们不厌其烦地指责您对以往思想的历史采取了一种拒斥性态度,而实际上您只是力求一种原始的居有(Aneignung)罢了。

海:我的努力成功与否,是可以而且应当得到争论的。

日:这种争论还没有进入正轨,除了其它许多动因之外,这主要还归因于您对“存在”一词的含糊使用所引起的混乱。

海:您说得对,不过,令人伤透脑筋的事情是,人们把已经引起的混乱事后归咎于我本人的思想尝试。在我的思想尝试的道路上,我清楚地认识到一种差异(Unterschied),即在作为“存在者之存在”的“存在”(“Sein” als “Sein von Seienden”)与作为“存在”的“存在”(“Sein” als “Sein”)之间的差异——此处所谓作为“存在”的“存在”是鉴于存在所固有的意义,即存在之真理(澄明(Lichtung))的意义来说的。

日:那么为什么您没有立即果断地把“存在”一词彻底出让给形而上学的语言呢?为什么您没有马上赋予您想通过时间的**本质**来寻求的作为“存在的意义”的那个东西以一个专门的名称呢?

海:一个人如何能够命名他还在寻找的东西呢?寻找倒是以命名着的词语的召唤(Zuspruch)为基础的。

日:那就不得不忍受已经产生的混乱了。

海:确实,也许是长久的,并且我们只能力求小心谨慎地去清理

这种混乱。

H：唯这种对混乱的清理才通向自由之境。

海：但是通向那儿的道路却不像一条马路，不可能按计划把它标划出来。我几乎想说，思想沉缅于一种奇异的道路建设。

日：在这种道路建设中，建设者有时必须回到他们已经离开了的工地那儿，甚或回到更后面的地方。

海：您对这种思想道路的本性的洞识，让我感到惊奇。

日：在这回事情上我们有丰富的经验；只不过我们没有把这种经验化为那种败坏了思想步骤所具有的任何灵活性的概念方法论形式。另外，您本人已经促使我更清晰地看到您的思想道路。

海：是吗？

日：尽管您最近很少用“存在”一词，但还是再次在某个语境中用了这个名称，这个语境甚至作为您的思想的最本质性的方面愈来愈深入到我的心中了。您在《关于人道主义的书信》中把语言刻划为“存在之家”；今天，对话伊始，您自己又指出了这个说法。而当我回想这个说法时，我不得不认为我们的对话已经远远偏离了它的道路。

海：看来是这样。但实际上我们只是即将走上那条道路而已。

日：我眼下还没有看到这一点。我们前面曾试图讨论九鬼对“粹”所作的美学解释。

海：我们是想这样做，同时又不得不考虑了这种对话的危险。

日：我们认识到，这种危险就在于语言的被遮蔽的本质。

海：还有，您刚才提到了“存在之家”这个说法，这个说法想要启示语言的本质。

日：可见我们实际上一直保持在对话的道路上。

海：也许只是因为，我们听从于一种仅仅——按您的话来说——让一次对话得以成功的东西了，而并不真正知道它。

日：它就是那个未被规定的规定者(unbestimmtes Bestimmende)……

海：我们让它保留着它的召唤(Zuspruch)的完好无损的声音。

日：担着一种危险，即这种声音在我们的情形中乃是寂静(die Stille)本身。

海：现在您在想什么？

日：想您所想，想语言的本质。

海：那是规定着我们的对话的东西。但我们同时又不可触动它。

日：确实不可触动它，如果您所谓触动是指在您们欧洲的概念化意义上的把握(Greifen)的话。

海：不，我所指的决不是这种概念化。哪怕是“存在之家”这个说法也没有提供出关于语言之本质的任何概念，这是令那些哲学家感到遗憾的，他们的恼怒在这种说法中只还看到了一种思想的堕落。

日：您的“存在之家”这个说法也给予我许多思想材料，但这别有一些原因。因为我觉得，这种说法触动了语言之本质，但没有损害之。因为如果我们必需让规定者保留它的声音，那么这决不意味着我们不应该沉思语言之本质了。关键只是我们所做的尝试的方式。

海：因此我现在鼓起勇气提一个问题，这个问题很久以来使我不得安宁，而现在，您的意外来访几乎迫使我提问。

日：您可不要对我的领会您的问题的能力有过高的期望。但无论怎么说，我们的对话同时教我更清楚地看到，关涉到语言之本质的一切如何还是未曾思考的。

海：尤其对东亚民族和欧洲民族来说，语言本质(Sprachwesen)^①始终是全然不同的东西。

日：而且您所谓的“本质”(Wesen)也是不同的。那么，我们的思索如何能达到自由之境呢？

海：最好我们从一开始就没有过多的要求。所以，首先请允许我向您提出一个十分初步的问题。

日：我担心，除非我们撇开我们的对话的危险，否则就连这个十分初步的问题也不能解答。

海：那是不可能的，因为我们正在走向这个危险。

日：那就请您提问吧。

海：日本世界所理解的语言是什么？更谨慎地问来：在您的语言中可有一个词来表示我们欧洲人称之为语言的东西吗？如果没有，那么您们如何经验我们这儿被叫做语言的东西？

日：还没有人向我提出过这个问题。我也觉得，在我们本身的日本世界里，我们对您现在提出的问题没有给予什么关注。所以我必须请求您允许我思索一阵子。

(日本人闭目垂首，陷入长久的沉思中。探问者等待着，直到他的客人重新开始对话。)

日：有一个日本词，它道说语言之**本质**，而不是被用作一个表示说和语言的名称。

海：这是语言本身所要求的。因为语言之**本质**不可能是任何语言因素(Sprachliches)。“存在之家”这个说法的情形亦然。

日：我隐隐约约地感觉到眼下浮现在我心头的这个日本词与您

——

^①这里，海氏说“语言本质”(Sprachwesen)，以区别于形而上学意义上的“语言之本质”(Wesen der Sprache)。——译注

的“存在之家”这个说法的相似性。

海：我这个说法只给出一种对语言之本质的暗示(Wink)。

日：我觉得您刚刚说了一个不拘一格的词。

海：进而，暗示或许就是词语的基本特征。

日：您这里说的暗示是我未能想到的一个词。我这才弄明白我在读您的《关于人道主义的书信》和把您关于荷尔德林的哀歌《还乡》的演讲报告译成日文时已经猜度到的东西。在那同时我还译了克莱斯特的《彭泰西勒亚》(Penthesilea)和《安菲特瑞翁》(Amphitryon)^①。

海：德国语言的本质当时一定犹如急流落到您头上。

日：确实如此。而且在翻译期间，我常常觉得自己仿佛是在不同的语言本质之间穿来穿去，而偶尔有一道光亮向我闪耀，让我预感到，根本不同的语言的本质源泉(Wesensquell)是同一的。

海：于是您就去寻找一个普遍概念，一个把欧洲语言和东亚语言都纳入其中的普遍概念。

日：绝对不是这样。当您现在谈到暗示，这个不拘一格的词才激励我向您指出那个词，它把语言之本质……——我该怎么说才好？

海：也许可以说：暗示(erwinkt)给我们。

日：对啦！它把语言之本质暗示给我们。但我也担心，把“存在之家”这个说法标示为暗示，会引诱您和我将暗示观念构成为一个囊括一切的指导概念。

海：这是不能允许的。

日：您想如何来防止这回事情呢？

— — — — —

① 德国19世纪浪漫主义剧作家克莱斯特的两个著名剧本。——译注

海：完全排除意义上的防止是决不可能的。

日：为什么不可能？

海：因为概念性表象模式太容易潜入到每一种人类经验方式中盘踞起来。

日：即使那种在一定意义上是无概念的思想也不能幸免吗？

海：是的——您只要想想，您是怎样不知不觉地把九鬼对“粹”的美学解释当作合乎实情的解释来赞赏的，尽管这种解释所依据的是欧洲的，也即形而上学的观念。

日：如果我没有误解的话，您是想说，形而上学的表象方式在某一个方面是不可避免的。

海：康德就以他的方式清楚地看到了这一点。

日：但我们总是很少认识到他的洞识的全部内涵。

海：因为康德没有能超出形而上学之外来展开他的洞识。形而上学的牢不可破的统治地位甚至建立在我们没有预期到它的地方——在把逻辑(Logik)发展为逻辑斯蒂(Logistik)的过程中。²²

日：您在其中看到了一个形而上学的过程吗？

海：正是这样。而且，依然没有受到关注的是在其中隐蔽的对语言之本质的进攻，那也许是来自这个方面的最后的进攻了。

日：我们必须益发小心地保护那些通向语言之本质的道路。

海：如果我们能成功地筑起仅只一条通向这些道路的小径，也就是矣！

日：您谈到暗示，我看这就指示出一种通向这样一条小径的踪迹。

海：但即使是谈论一种暗示，也已经太冒险了。

日：我们只是很好地理解了这样一回事情，即一个思想者之所以喜欢克制要道说的话(das zu-sagende Wort)，并不是为了保持这话本身，而是为了向着值得思想的东西来承受这话。

海：这与暗示相合。暗示是不可思议的。暗示向我们示意。暗示示意离去。暗示示意我们去往它们由之而来不知不觉地向我们承受自身的方向。

日：您是在那种与您用“手势”一词来予以解释的东西的一体关系中来思暗示的。

海：正是这样。

日：根据您的指示，暗示和手势不同于符号和密码(Zeichen und Chiffren)，后者全然安身在形而上学中。

海：暗示和手势则属于一个完全不同的本质领域——请允许我用这个连我自己也深感尴尬的名称。

日：您所作的提示证实了一个我长期以来持有的猜测。我们不能把您的“存在之家”这个说法当作一个十分粗浅的比喻，一个可以让人任意想象的比喻，譬如，把家想象为一座从前在什么地方建造好的房子，存有就被安置在其中，犹如一个可搬动的物件。

海：这种观点已经不堪一击了，我们只要想想前面已经提到的“存在”的歧义性就够了。在“存在之家”这个说法中，我并不意指在形而上学上被表象的存在者之存在，而是指存在之本质(das Wesen des Seins)^①，更确切地讲，是指存在与存

① 此处所谓“存在之本质”的“本质”(Wesen)是海德格尔意义上的，作动词解，有“现身”、“运作”等意思——译注

在考之二重性(Zwiefalt)的本质——但这种二重性是就其对于思想的重要性方面来理解的。

日：假如我们注意到这一点，您这个说法就决不会成为一个时髦的口号了。

海：它已经成为一个时髦的口号了。

日：因为您对今天的思想方式期望过甚。

海：过甚，确实，对尚未成熟的东西期望过甚。

日：您指的成熟犹如瓜熟蒂落。在我看来，这样的话语是没有的。而且，一种等待着成熟话语的道说(Sagen)并不与语言之本质相合。而您本人是能够要求这种道说的最后一人了。

海：您过奖了。我可以用一个猜断来回敬您，我认为您比我们所有的概念都更接近于语言的本质。

日：不是我，而是您向我探问的那个词语。我现在受了一些鼓励，差不多不想对您隐瞒这个词语了。

海：您受了鼓励，为何还犹豫呢？

日：给我鼓励的东西也让我犹豫。

海：我从您这句话中看出，您还没有透露出来的那个表示我们所谓的语言之本质的词语，将给我们带来一种惊奇，一种即使到现在也还是出乎意料的惊奇。

日：也许是这样。这种明显感动着您的惊奇自从您提问以来同样一直困惑着我。但这种惊奇需要一种远远伸展的可能性。

海：所以您犹豫不决。

日：您指出词语乃是暗示，而不是在纯粹标记意义上的符号——您的这个指示激励了我。

海：暗示需要最广大的伸展范围……

日：终有一死的人在其中只是缓慢地来回走动。

海：我们的语言称之为“犹豫”(zögern) 当缓慢缘于怯懦时，便真的犹豫了。所以我不想用急促的催逼来打破您的犹豫。

日：这样，您就比您所能知道的更有助于我的道说那个词语的尝试

海：不瞒您说，您之所以把我投入一种巨大的不安中，其更特殊的原因是，我从前曾经在语言专家和语言学家那里徒劳地寻求我的问题的答案。但为了您的沉思得以无拘无束地、几乎不加渲染地展开，让我们互换一下角色，由我来回答问题，特别是回答您的有关解释学的问题。

日：这样，我们就回到我们的对话起初所踩上的道路上了。

海：前面我们对解释学的解说还没有多么深入。我只是向您叙述了一些故事，表明我是如何开始用这个名称的。

日：而我则指出，您现在不再用这个名称了。

海：最后我强调，被用作“现象学”的形容词的“解释学”，并不像人们通常认为的那样，意指有关解释的方法论，而是指解释本身。

日：然后我们的对话就沉入尚未确定的东西中了。

海：幸好是这样。

日：但我还是感谢您再度回到解释学上来。

海：这里我想从这个词的词源学谈起。您将从中看到，我对这个词的使用并不是随意的，而是同时适合于澄清我在现象学上的尝试的意图的。

日：我愈加诧异于您此间对这个名称的取消了。

海：我之所以这样做，并不像许多人所认为的那样，是为了否定现象学的意义，而是为了让我的思想保持在无名之中

日：这也许是您所不能成功的……

海：因为公众非得有名称不可。

日：但这无碍于您，对此间您已经放弃了“解释学”和“解释学的”两个词语也作一番更准确的解说。

海：我愿意试试看，因为解说可以转变为一种探讨（Erörterung）。

日：是您在关于特拉克尔诗歌的演讲中所理解的那种探讨。

海：正是，“解释学的”这个表达是从希腊文的动词 ἐρμηνεύω 中派生出来的。这个动词联系于名词 ἐρμηνεύς。在一种比科学的严格性更有约束力的思想游戏中，我们可以把名词 ἐρμηνεύς 与神赫尔墨斯 Ἑρμῆς 之名挂起勾来。赫尔墨斯是诸神的信使，他带来天命的消息，ἐρμηνεύω 是那种展示（Darlegen），它带来音信，因为它能听到某个消息。这种展示后来成为对已经由诗人道说出来的东西的解释（Auslegen）；而按柏拉图对话《伊翁篇》（Ion）（534e）中苏格拉底的话来说，诗人本身就是 ἐρμηνῆς εἰσὶν τῶν θεῶν 即“诸神的使者”。

日：我很喜欢柏拉图的这个短篇对话。在您指的那个段落中，苏格拉底还对这些关联作了更远的发挥，他猜断行吟诗人（Rhapsode）^①就是那些带来有关诗人的话语的音信的人

海：所有这一切表明，解释学并不就是解释，它先前意味着带来消息和音信

日：为什么您要强调 ἐρμηνεύω 的这一原始意义呢？

海：因为这一原始意义曾驱使我，用它来规定为我开启了通向

① 所谓“行吟诗人”是古希腊唱流传的英雄史诗或自作的叙事诗歌的流浪歌物。——译注

《存在与时间》的道路的现象学思想。曾经至关重要而且依然还是要紧的事情是，使存在者之存在显露出来——当然不再以形而上学的方式，而是让存在本身达乎显露，存在本身——这说的是：在场者之在场，也即在场与在场者的从两者之纯一性(Einfalt)而来的二重性(Zwiefalt)。①正是这种二重性要求着人，召唤人走向其本质。

日：照这么说，人之为人，是由于他应合于二重性之召唤(Zuspruch)，并从而在其消息中见证这种二重性。

海：从而在人与二重性的关联中占统治地位和起支撑作用的东西乃是语言。语言规定着解释学关联(hermeneutischen Bezug)

日：那么，当我向您探问解释学，而您问我探问日本人用以表示您们称之为语言的那个东西的词语时，我们相互探问的是同一个东西。

海：显然如此，所以我们完全可以信任我们的对话的隐蔽动向……

日：只消我们依然是探问者。

海：您这话并不是认为我们要充满好奇地相互探听，而是……

日：而是认为我们总是要继续把要道说的东西开释到敞开之境中。

海：这无疑太易于唤起一种假象，仿佛我们所说的一切都可毫无约束地滑落。

日：如果我们关注从前的思想家的那些学说，并且总是让它们参与我们的对话，那么我们就防止这种假象了。我刚刚

① 这里的“二重性”(Zwiefalt)意同前面《语言》一文中的“区分”(Unterschied)、指“存在本身”(“大道”)的差异化运作。——译注

说的话,是从您那里学来的。

海:您这样学来的东西,又只是在倾听思想家的思想的过程中学得的。每个人总是在与他的先辈的对话之中,也许更多地并且更隐蔽地还在与他的后人的对话之中。

日:这是任何运思着的对话在某种更深刻的意义上的历史性本质。但它并不需要那些以历史学方式对思想家及其思想的过去作一番报道的活动。

海:当然不需要。但是对于我们当代人来说,通过对早期思想家所道说的东西作专门的解释而来准备这样的对话,这可能成为当务之急了。

日:但它容易沦为一种单纯的学究活动。

海:我们可以避开这个危险,只要我们本身努力以对话方式运思。

日:并且——用您们的语言来说——细细掂量每一个词语。

海:但首先要检验一下,是否掂量出词语的多半被遮蔽了的全部重量。

日:我觉得,我们是满足这一不成文的规则的,尽管我不得不承认我是一个十分笨拙的提问者。

海:我们全体都是笨拙的提问者。无论多么小心,我们也还是要与本质性的东西失之交臂——即使是现在,在这个把我们引向对解释学和语言之本质的探讨的对话中,情形亦然。

日:眼下我看不出我们在用词方面有何缺乏谨慎之处。

海:这并不是我们马上能觉察到的;因为这种缺乏的原因与其说在我们身上,倒不如说在于这样一事情,即语言比我们更强大,因而也更重要。

日:此话怎讲?

海:是为了用我们刚刚讨论的内容来解说……

目：您前面说过，语言乃是在人与在场和在场者之二重性的解释学关联中的基本特征。就这个说法我当即想发表一些意见；但只有当您向我表明我们在这里未曾思的东西之后，我才能发表意见。

海：我指的是“关联”(Bezug)一词。我们在联系(Relation)意义上思考关系(Beziehung)。我们可以在某种空洞的形式意义上标示如此这般被认识的关系，并且像一个算术记号那样来使用它。想想逻辑斯谛的程序吧。但在“人处于与二重性的解释学关联中”这个句子里，我们也能够以完全不同的方式来倾听“关联”一词。如果我们对被道说的东西作一番沉思，我们就必须这样来倾听它。我们必须并且能够这样做，也许不是马上，而是在长久的沉思之后。

目：那么，如果我们起初是在通常意义上把“关联”理解为关系，这也是无伤大体的罗。

海：确实如此。但这自始就是不够的，假定上述句子中的“关联”一词要成为一个基本词语的话。

谈到商品的供需，我们也说“关联”。但是如果说人处于解释学关联中，那么这恰恰不是表示人是一个商品。正好相反，“关联”这个词要说的是，人在其本质中就是被用的，人之为人，归属于一种要求着人的用(Brauch)¹⁵。

目：在何种意义上？

海：在解释学上，也即说，在带来音讯、保存消息这个意义上。

——

15 “用”(Brauch)在海德格尔这里几成一个基本词语，突出标示存在(后来说“大用”和“以后未说”道说)如何“用”人来展开这作。对这个“用”(Brauch)的阐发还可参看我的《阿那克西曼德之残片》，载《林中路》，法兰克福，1980年，第317页以下。在那儿海氏把阿那克西曼德残片中的(Chreon)释为“用”，并认为它是阿氏存在之思的基本词语。——(译注)

日：那么，说人“在关联中”也就是说：人之为人“在用中”(im Brauch)成其本质……

海：“用”召唤着人去保存那个二重性。

日：我理解，无论是从在场方面，还是从在场者方面，或者从这两者的关系方面，都不能说明这个二重性。

海：因为只有这个二重性本身才展开着清明(Klarheit)，亦即澄明；澄明中，在场者本身和在场对人来说才成为凿凿可辩的……

日：是对本质上处于关联中，亦即处于二重性之“用”(im Brauch der Zwiefalt)中的人来说。

海：因此我们也不再能说：与二重性的关联(Bezug zur Zwiefalt)，因为二重性不是任何表象的对象，而是“用”之运作(das Walten des Brauches)。

日：然而，只消我们仅仅把二重性表象为差异(Unterschied)，而这种差异在一种想把在场者与在场区分开来的比较中变得显而易见，那么，我们就决没有直接经验到“用”之运作。

海：您看得如此清楚，真使我惊奇。

日：如果我能在对话中跟住您，那就如愿以偿了。如果被独自撇下了，我便束手无策；因为甚至您使用(verwenden)“关联”(Bezug)和“用”(Brauch)这两个词的方式就……

海：更好地说：我用(gebrauchen)这两个词的方式……^①

日：这就十分不可思议了。

海：我不否认这种不可思议。但我觉得，在我们所行进的区域

^① 在日常德语中，Verwenden和gebrauchen同义，都表示“应用”、“利用”等。海德格尔宁愿选择gebrauchen，显然意在强调它与名词Brauch(“用”)的联系。——译注

中,要是我们无畏地深入到不可思议的事情之中,我们便通达原初亲熟的东西(das anfänglich Vertraute)那里了。

日: 您如何理解这个原初亲熟的东西? 它不就是最初知道的东西吗?

海: 不是,而是那种东西,它先已委诸我们的本质,并且最后才成为可经验的。

日: 而那就是您所追思的东西罗。

海: 我只追思这种东西,却是如此这般来追思,即在其中值得思想的东西作为本身并且整体上是隐蔽自身的。

日: 同时您没有对旁人的流行观念牵肠挂肚。

海: 看来是这样。但实际上,每一个思想步骤都不外乎是一种努力,旨在促成人们进入运思,去达到其本质的道路上。

日: 因此您对语言的沉思……

海: 是在语言与存在之本质的关系中,也即在语言与二重性之运作的关系中,来沉思语言。

日: 但如果语言乃是在那个以解释学方式被规定的“用”之中的基本特征,那么,您对语言之本质的经验自始就不同于人们以形而上学的思想方式对语言之本质的经验。这是我刚才就想专门指出来的。

海: 但为何呢?

日: 并不是为了获得一种新旧对照,而是为了让我们回想到,恰恰是在我们所尝试的对语言之本质的沉思中,我们的对话才作为历史性的对话来说话。

海: 才出于一种对曾在者(das Gewesene)的承认来说话。

日: 这一点就是在您那个讲座的标题中也已经能觉察到了,该讲座的笔记二十年代在我们那边着实被讨论了一阵子。

海: 我必须老实对您说,您现在搞错了。《表达与现象》(标题或

许是《表达与含义》)这个讲座还是相当有争议的,尽管它的基调也取决于我们现在所谓的运思着的对话的历史性。

日:照这么说来,这个标题就显示出一个矛盾。

海:无论如何,我当时所关心的是弄清楚完全不同的东西——但对之我还只有模糊的(即使不是杂乱无章的)猜度。这样一种年轻的跳跃容易有失公正。

日:标题中的“表达”(Ausdruck)一词指的是您所反对的东西。因为您对语言之本质的洞察不是固执于词语的声音特性和文字特性,而人们却把这些特性表象为语言的表达特性。

海:“表达”这个名称在此是在感性现象这一狭隘意义上被理解的。可是,即使是在人们关注声音和文字的含义内容之际,语言也还是在表达之特性中被表象的。

日:何以如此呢?在其含义整体中被理解的说(Sprechen),始终超出了声音的物理-感性方面。作为发声的、被书写的意义(Sinn),语言本身就是超感性的,是某种不断地超越纯粹感性因素的东西。这样来理解,语言本身就是形而上学的。

海:我赞同您说的一切。但只是就语言先行被理解为表达而言,它才显露在这一形而上学本质中。在这里,表达不仅仅意味着发出的语音和印好的文字符号。表达同时即表现(Äusserung)。

日:表现与内心、灵魂相关。

海:在我作那个讲座的时代里,人们到处都在谈论体验,就连在现象学中情况亦然。

日:狄尔泰的一本名著的标题就是《体验与诗》。

海:体验始终意味着归溯关系(Zurückbeziehen),也即把生命和生命经验归溯于“我”(Ich)。体验指的就是表示客体对于主体的归溯关系。就连人们常常讨论的我-你体验(Ich-

Du - Erlebnis),也在形而上学的主体性领域内。

日:而当您深入一种与二重性的解释学关联之际,您就抛弃了这一主体性领域以及与之相关的表达。

海:至少我作了尝试。那些在“表达”、“体验”和“意识”的名称下规定着当代思想的指导观念,就它们所起的决定性作用方面来看,或许是大可追问的。

日:但这样的话,我就不再明白您何以要选用“表达与现象”这个标题。这个标题就显示出一个矛盾。“表达”是内心的表现,关涉于主观。相反,“现象”却表示客观,如果这里我可以借用康德的说法,那么,现象就是对象,亦即经验之客体。凭着这个讲座标题,您就把自己固定在主体-客体关系上了。

海:您的考虑是有某些道理的,这无非是因为在这个讲座中必定还有许多不清晰处。无人能够单凭一跃就跳出居统治地位的观念范围;如果所关涉的事情是传统思想的那些陈腐轨道——它们隐失于毫不起眼的领域中——那么,情形就尤为如此了。此外,这样一种对传统的疏远又被缓和了,因为看来革命的意志首先试图更原始地回复曾在者(das Gewesene)。在《存在与时间》第一页上有关“重演”(Wieder-holen)的谈论是经过审慎考虑的,重演并不意味着对永远相同的东西作一成不变的滚动,而是指:取得、带来、聚集那遮蔽于古老之中的东西。

日:在日本,我们的老师和我的朋友们始终是在这个意义上理解您的努力的。田边元教授常常谈起您曾经向他提过的一个问题:何以我们日本人不去沉思我们自己的思想所具有的令人敬畏的开端,而总是愈来愈惊奇,去追逐时下最新的欧洲哲学思潮。今天的情形实际上也还是这样。

海：这是难以克服的倾向。这样的进程将及时地为其自身的徒劳无功所窒息。但那要求我们助一臂之力的东西是另一回事情。

日：那是什么东西呢？

海：就是对那些把思想引向其源泉区域的踪迹的留心。

日：您在您自己的尝试中寻找着这些踪迹，对吧？

海：我寻找这些踪迹，只是因为它们并非从我本身而来，而且是十分难以察觉的，犹如一种遥远的召唤的随风飘散的回声。

日：但我却想由此推测，在“表达与现象”的区分中，您不再立足于主体-客体关系了。

海：假如您注意到我现在要补充一下您对康德的现象概念所作的提示，您就将更为清晰地看到这一点。康德的规定依据于这样一个事件：即一切在场者已经成为我们的表象的对象了。

日：在康德所见的显现(Erscheinen)中，我们的经验必须已经包括对象(Gegenstehen)。

海：势必如此，不光是为了正确地理解康德，而且首先是为了原始地——不妨这么说罢——经验现象之显现。

日：这是怎么回事？

海：希腊人最早经验和思考了 *φαινόμενα*，即现象本身。而在这种经验中，把在场者压制入对象状态的做法，对希腊人来说是完全陌生的。对希腊人来说，*φαίνεσθαι* 意味着：自行闪现并且从而显现出来。于是，就在场者涌现入解蔽过程而言，显现始终是在场者之在场的基本特征。

日：这么说来，在“表达与现象”这个标题中，您是在希腊意义上使用第二个词语的罗？

海：可以说是，也可以说不是。说是，因为“现象”这个名称在我

看来并不是指作为对象的对象,尤其不是指作为意识对象的对象,也即始终不是自我意识的对象。

日:简言之:不是康德意义上的现象。

海:仅仅把它与康德相对照还是远远不够的。因为即使我们用“对象”这个名称来表示作为自持之物(*das Insichstehende*)的在场者,并且拒绝康德对于对象性所作的解释,这时,我们也决不是已经在思考希腊意义上的显现了,而是根本上——尽管是在一种十分隐蔽的意义上——还在作笛卡尔式的思考:即是从作为主体的我(*Ich*)出发来思考。

日:但您也说“不是”,表明您也不是在希腊意义上思考显现的。

海:您说得对,这里的关键点是难以摆明的,因为它要求一种质朴的、自由的眼光。

日:这种眼光显然还是稀罕的。因为人们往往不加深究地把您对显现的规定与希腊人的规定相提并论;而且人们想当然地认为,您的思想一味地力求返回到希腊思想那里,甚至返回到前苏格拉底思想那里。

海:这种看法当然是愚蠢的,但它也含有某种正确的成分。

日:怎么讲?

海:为了简要地回答您的问题,我想大胆用一个马上会引发新的误解的说法……

日:但您会同样迅速地在我这里碰到这些误解。

海:准是。但愿不会因此进一步拖延我们的对话,时间不多了,因为您明天就要去佛罗伦萨旅行。

日:我已经决定在这里多待一天,要是您允许我作一次再访的话。

海:那是最好不过了。很高兴我们还有深谈的机会,但我还是只能做简短的交代。

日：那么您与希腊思想的关系究竟如何呢？

海：我们今天的思想已经放弃了更希腊地思希腊思想。

日：从而也就放弃了比希腊人的自我理解更好地理解希腊人。

海：不对，事情恰恰不是这样。因为任何伟大的思想总是最好地理解自己，也即说，总是在它所具有的限界内理解了自己。

日：那么何谓更希腊地思希腊思想呢？

海：这最好就显现(Erscheinen)的本质来加以解说。如果在场本身被思为显现，那么在在场中运作的就是那种进入无蔽意义上的光亮之中的出现(Hervorkommen)。无蔽是在作为某种澄明(Lichten)的解蔽中发生的。而这种澄明本身作为大道发生(Ereignis)^①在任何方面都是未曾被思的。从事对这一未曾被思的东西的思，意味着：更原始地追踪希腊思想，在其本质渊源中洞察希腊思想。这种洞察就其方式而言是希腊的，但就其洞察到的东西而言就不再是希腊的了，决不是希腊的了。

日：那它是什么呢？

海：在我看来，对此不作任何回答倒是我们的职责。这种回答也根本无所裨益，因为重要的只是在其本质渊源中洞察作为在场之本质的显现。

日：如果您大功告成，那么您就同时既是希腊式地又不再是希腊式地思着显现。您曾说过(至少有此意思)，一旦思想从事刚刚提到的经验，我们就离弃了主体-客体关系的领域；

^① 在此语境中，我们译 Ereignis 为“大道发生”；在别处，我们也译之为“大道”、“本有”、“居有事件”等。Ereignis 的非形而上学的丰富意义不可固定，须得细细领会。——译注

而在这种经验中,显现之本质渊源可以说是自身显现的。——是这样吗?

海:很难说就是这样,但您触到了本质性的事情。因为在显现之渊源中,那种隐蔽着在场与在场者之二重性的东西光临到人那里。

日:这种二重性总是已经把自己提交给人了,尽管它本身是被掩蔽着的。

海:人之为人就是去倾听这种消息。

日:人总是已经倾听着这种消息——即使人并没有专门去留意这回事情,它也在发生着。

海:人被用于倾听这种消息。

日:您在前面说的是:人处于一种关联中。

海:而且我称之为解释学的关联,因为它带来那种消息的音信。

日:这种消息要求着人去应合(entsprechen)它……

海:作为人归属于(gehören)它。

日:而这就是您所谓的人之存在(Mensch - sein),如果您现在还许可“存在”这个词的话。

海:人是消息的传信者,是二重性之解蔽向人说出消息的。

日:就我力所能及的理解而言,我感到您所说的与我们的思想有一种深深地隐蔽着的亲缘关系,原因恰恰在于您的思想道路及其语言是如此完全不同。

海:您的表白以某种方式使我激动;只是因为我们保持在对话中,我才能掌握这种方式。但只有一个问题是我不能放过的。

日:哪个问题?

海:关于您所感到的亲缘关系在其中起作用的位置(Ort)。

日:您追问得十分远。

海：怎么讲？

日：远(die Weite)是那种无边界者，亦即在表示天之空虚的“空”(Ku)中所显示给我们的东西。

海：那么，作为二重性之解蔽的消息的传信者(Botengänger)，人也就是在无边界者之边界上的行者(Grenzgänger)。①

日：人在这种行走(Gang)中寻找着边界之神秘……

海：这个神秘只能隐匿在那种声音(Stimme)中，它规定并调谐(be-stimmen)着神秘之本质。②

日：我们现在所说的这番话——请原谅我说“我们”——不再能以形而上学的语言观念为指导线索来加以探讨了。因此，您也许曾经试图用《表达与现象》这个讲座的标题来启示您对形而上学的语言观念的背弃。

海：整个讲座始终是一种启示。我始终只是追踪一条道路的踪迹，虽然不清晰，但我在追踪。这个踪迹是一个几乎不能觉察的诺言，它公布出一种进入自由之境的解放，时而黯淡而模糊，时而似闪电般突然彰明，然后这种彰明又久久地隐遁于每一个想对之有所道说的试图。

日：在后来的《存在与时间》中，您对语言的探讨也还是十分微薄的。

海：但也许您可以在我们的对话之后更细心地读一遍《存在与时间》第34节。

日：这一节我倒是常常读的，每次读来，都为它的篇幅之短感到

① 中译没有显出“传信者”(Botengänger)与“边界上的行者”(Grenzgänger)之间的字面联系。两者皆“行者”(Gänger)也。——译注

② 日常德语中的动词 bestimmen 意为“规定”、“决定”等；这里的 be-stimmen 则有特定的用法，与所谓“声音”(Stimme)相配合，故考虑译之为“规定并调谐”。——译注

遗憾。但我以为我现在更清晰地洞察到解释学与语言的一体性的全部意义了。

海：哪一方面的全部意义呢？

日：在思想的转换方面。这种转换当然不能像一条船改变航线那样轻易地办成，根本上也已经不是一种对哲学研究成果的堆积的结果。

海：转换发生为漫游……

日：在漫游中为了另一个位置而离开一个位置(Ort)……

海：为此需要探讨(Erörterung)。^①

日：一个位置是形而上学。

海：而另一个位置呢？我们且任其无名吧。

日：此间我总是越来越困惑不解，何以九鬼伯爵会产生一个想法，认为他可以指望您的思想道路来帮助他展开他的美学尝试。因为您的道路把形而上学抛在后面了，同时也把建立在形而上学基础上的美学抛在后面了。

海：但这种抛弃的结果却是，我们现在才能来思考美学的本质并且把它纳入其边界内而不至于僭越边界。

日：也许九鬼正是为这种希望所吸引了，因为他实在太敏锐，太耽于沉思冥想了，以至于他没有从事对单纯教条的清算。

海：他使用了“美学”这个欧洲的标题，但所思所求的却是其它的东西……

日：是“粹”——一个直到现在我还不肯翻译的词。

海：但也许您现在能更好地描绘出这个词给我们的隐蔽的暗示了。

① 关于“位置”(Ort)与“探讨”(Erörterung)之间的字面和意义联系，可参看前文《诗歌中的语言》开头的解说。——译注

日：可是首先您得把美学的本质道个明白。

海：这在我们的对话过程中已经做了，也就是说，恰恰在我们未作专论的地方，我们已经道明了美学的本质。

日：您是指在探讨主体-客体关系那阵子吗？

海：此外又能在何处呢？通过审美，或者说，通过体验并且在体验的决定性领域中，艺术作品先就成了感受和表象的一个对象。只有当艺术作品成了对象之际，它才变为可展览和可收藏的东西。

日：也才是可估价和可鉴别的東西。

海：艺术质量成为现当代艺术经验的一个突出因素了。

日：或者干脆说：是艺术交易的一个突出因素了。

海：但艺术之为艺术却是着眼于创造性和卓越技巧来规定的。

日：艺术依据于艺术因素(das Künstlerische)吗？或者情形恰恰相反？关于艺术因素的谈论倒是往往显露出艺术家的优先地位……

海：艺术家作为主体，始终与作为其客体的作品相联系。

日：而这是一个涵括一切美学的框架。

海：这个框架是如此变幻莫测，也即说，是如此无所不包，以至于任何各各不同的关于艺术及其本质的经验都不外乎是它的囊中之物。

日：它可以无所不包，但决不能居有(aneignen)。因此我现在比从前更耽心，任何对“粹”的解说都难免落入美学观念的魔掌之中。

海：尚未可知——您欲一试么？

日：“粹”是优美(das Anmutende)。

海：您一说此话，我们就在美学中了——想想席勒的关于“优美与崇高”(Anmut und Würde)的论文就够了。这篇论文，一

如席勒后来的《审美教育书简》，是受他与康德美学的对话的激发而写成的。

日：据我所了解，这两篇著作成了黑格尔美学的根本动力之一。

海：因此，如果我们现在自以为凭几点评论就掌握了美学的本质，那就太不自量力了，

日：但大而化之，我仍不妨试试，把眼下被译作“优美”的“粹”从美学那里，也即从主体-客体关系中分离出来。我现在所说的优美并不是一种魅人的刺激(Liebreiz)……^①

海：也即说，并不是在刺激(das Reizende)、印象和感性(aisthētics)之范围内说的，而是？

日：毋宁是在相反方向上；但我知道，指出这一点，我还是被卷入美学领域中了。

海：只要记住这个保留条件，您依然可以试着作一番解说嘛。

日：“粹”乃是照亮着的喜悦的寂静之吹拂(das Wehen der Stille des leuchtenden Entzückens)。^②

海：那么在字面上，您是把喜悦(Entzücken)理解为抽走(Entziehen)、出离(Hinzücken)——也即进入寂静。

日：这里压根儿没有什么刺激和印象。

海：喜悦就是那种继续暗示(Fortwinken)和往来暗示(Hin- und Herwinken)。

日：而暗示乃是澄明着的掩蔽之消息。

海：于是，一切在场或许就在优美中有其渊源——此处所谓优美是在那种召唤着的寂静之纯粹喜悦意义上的。

① 或译“妩媚”、“魅力”等。——译注

② 此话几不可译，当联系海德格尔之所谓“寂静之音”来理解。中国思想中的“气”，日文“粹”，岂不早就道出海氏所思之“大音”了么？——译注

日：您细细倾听于我，或者更好地说，您细细倾听着我所作的猜度性的提示，这就唤起了我的一种信心，使我抛弃那种犹豫，那种前面一直抑制着我，让我不能回答您的问题的犹豫。

海：您指的问题就是：您们的语言用哪个词来表示我们欧洲人称之为“语言”的那个东西？

日：直到此刻，我一直未敢说出这个词语，因为我不得不作一种翻译，这种翻译使得我们这个表示语言的词语看起来犹如一个地道的象形文字，也即使之成为概念性的观念范围内的东西了；这是由于欧洲科学和哲学只有通过概念来寻求对语言之本质的把握。

海：这个表示“语言”的日文词是什么呢？

日：（进一步的犹豫之后）它叫“言叶”（Koto ba）。

海：这说的是什么？

日：ba 表示叶，也指花瓣，而且特别是指花瓣。您想想樱花和李花吧。

海：Koto 说的是什么？

日：这个问题最难回答。但我们已经大胆地解说了“粹”——即是召唤着的寂静之纯粹喜悦，这就使我们较容易作一种努力，来回答这个问题了。成就这种召唤着的喜悦的是寂静（die Stille），寂静之吹拂是一种让那喜悦到来的运作。但 Koto 始终还表示每每给出喜悦的东西本身，后者独一无二地总是在不可复现的瞬间以其全部优美达乎闪现（Scheinen）。

海：那么，Koto 就是优美的澄明着的消息之大道发生（das Ereignis der lichtenden Botschaft der Anmut）罗。

日：说得太好了！只是“优美”太容易把今天的心智引入歧途了

……

海：也即误入印象领域……

日：印象(Impression)的必然结果始终是作为释放方式的表达(Expression)。在我看来,更有裨益的是求助于希腊词语 *Χάρις*;我是在一个美丽的箴言中发现这个词语的,而您的演讲(……人诗意地栖居……)就引了索福克勒斯(的这个箴言。您用“慈爱”(Huld)来翻译 *Χάρις*。这其中所说的毋宁就是喜悦之寂静的吹拂着的到达。

海：我在那里也还想说些别的东西,但受演讲的篇幅之限未及端出。*Χάρις* 在那里被称为 *τίκτουσα*——就是带向前来的东西。我们德语中的 *dichten, tichten*(作诗,创造)说的就是这回事情。所以,索福克勒斯的箴言向我们昭示:慈爱本就是诗意的,是真正作诗者(*das eigentlich Dichtende*),是二重性之解蔽的消息的源泉。

日：或许我需要比我们的对话所允许的更多的时间,来沉思您上面这番话开启出来的新的前景。但是有一点我马上就看到了,那就是:您的这番话帮助我更清晰地向您道说什么是 *Koto*。

海：这在我看来是必不可少的,目的是为了能够同您一起对您们日语里表示“语言”的 *Koto ba* 一词作一种哪怕只是差强人意的思考。

日：您当记得我们这次对话的一段,我在这一段中向您指出了“色”和“空”两个词,这两个日文词被认为是相当于感性(*αἰσθητόν*)与智性(*νοητόν*)之间的区分的。我们所谓的“色”的意思多于色彩和任何可由感官感知的东西。“空”即敞开、天之空虚,其意思多于超感性之物。

海：这个“多于”的依据何在,您前面未能道出。

日：但现在我能够追踪到一个蕴藏在这两个词中的暗示了。

海：它们向何处暗示呢？

日：向两者(色和空)的相互作用由之而来才得以发生的那个东西。

海：那是什么呢？

日：是 Koto, 即有所带来的慈爱的澄明着的消息之大道发生 (das Ereignis der lichtenden Botschaft der hervor - bringenden Huld)。

海：Koto 便是运作着的大道发生 (das waltende Ereignis)……

日：而且是那个需要春华秋实之庇护(Hut)的东西的运作着的大道发生。

海：那么, 作为表示语言的名称, Koto ba 说的是什么呢？

日：从这个词来看, 语言就是: 来自 Koto 的花瓣。

海：这真是一个奇妙的、因而也是不可想象的词语。它所命名的东西大相径庭于那些形而上学上的表示语言的名称——德文的 Sprache, 希腊文的 γλῶσσα, 拉丁文的 lingua, 法文的 langue 和英文的 language 等——端给我们的东西。很久以来, 当我思考语言的本质时, 我是很不愿意用“语言”这个词了。

日：但您能找到一个更合适的词吗？

海：我以为我已经找到了这个词; 但是我不想让它遭受损害, 不想让它成为流行的称号被人们使用, 被人们讹用为一个概念的标记。

日：您用的是哪个词呢？

海：就是“道说”(die Sage)这个词。它意味: 道说(das Sagen)及其所道说者(das Gesagte)和有待道说者(das zu - Sagende)。

日：何谓道说(sagen)？

海：也许就与让显现和让闪亮(erscheinen - und scheinen - lassen)意义上的显示(zeigen)相同；但让显现和让闪亮乃以暗示方式进行。

日：照此说来，道说并不是表示人类之说(Sprechen)的名称……

海：而是表示那个您们日文中用 Koto ba 一词暗示出来的本质性的东西——难以想象的东西(das Sagenhafte)^①……

日：只是到现在，通过我们这次对话，我才熟悉了 Koto ba 一词的暗示；从而我也更清晰地看到了，当九鬼伯爵在您的引导下尝试对解释学的沉思时，他是多么明智。

海：但您也看到，我的引导必定是多么微不足道；因为随着对道说之本质的洞察，思想才刚刚开始了一条道路，这条道路把我们从纯粹形而上学的表象中取回来，使我们进入对那种消息的暗示的关注中——我们本就想成为那种消息的传信者。

日：这条道路是逍遥的。

海：这与其说是因为它通向远方(das Ferne)，不如说是因为它引入近处(das Nahe)。

日：这个近处是如此之近，久已如此之近了，犹如 Koto ba 这个表示语言之本质的迄今未得思索的词语之切近于我们日本人。

海：来自 Koto 的花瓣。当这个词语开始道说之际，想象力要漫

^① Sagenhaft 一词与日常意义上的 Sage(传说、传奇)相配合，故英译者此处译作“传说般的东西”(that which is like a saga)(英译本，第 47 页)。海氏所思的 Sage 不取日常意义。我们译 Sagenhaft 为“难以想象的”，是考虑到海氏前面所叹 Koto ba 一词的奇妙和不可想象，但此译亦未显出该词与海氏意义上的“道说”(Sage)的字面联系。——译注

游而纵身于未曾经验的领域中。

日：只有当想象力被释放而入于纯粹表象之中时，它才可能漫游。但是在想象力作为思想之源泉涌现之际，我觉得它与其说在漫游，不如说是在聚集。康德对这回事情早有猜度，正如您本人所表明的那样。

海：但是我们的思想已经在(ist)这个源泉那儿了吗？

日：如果还没有的话，那么，一旦思想在寻求一条小径，它就在通向那源泉的途中——我们日语中表示“语言”的这个词许是暗示着那条小径，这一点我眼下看得更清楚了。

海：为了能够顺应这种暗示，我们必须对语言之本质有更多的经验。

日：在我看来，这方面的努力几十年来一直伴随着您的思想道路，而且是如此丰富多样，以至于您现在已经有了足够的准备，来对作为道说(Sage)的语言之本质有所言说。

海：可是您也同样明白，光靠一己的努力是决不够的。

日：诚然。但是如果我们有了充分的期备，把我们只是一味地独力尝试着的而没有达到完成的东西也一概打发掉，那么，我们就能更容易地达到终有一死者的力量本身所不逮的事情。

海：我在一个演讲中已经大胆地做了一些暂先的解说，这个题为《语言》的演讲在最近几年中做过好几次了。^①

日：我读过这个关于语言的演讲报告，甚至还读过一个笔记。

海：我说过，这类笔记，即便是很细心的笔记，始终是可疑的资料；上述演讲的所有笔记总免不了是一种对演讲之道说的歪曲。

^① 参见本编第一篇文章《语言》。——译注

日：您这个苛刻的判断是什么意思呢？

海：它不是关于笔记的判断，而是关于一种对演讲的不清晰的标记的判断。

日：怎么讲？

海：这个演讲不是一种关于(über)语言的说……

日：而是？

海：假如我现在能回答您，岂不就能洞明那围绕着道路的黑暗了。但我不能回答。这也是至今一直抑制着我去发表这个演讲报告的原因了。

日：倘若我想知道这个原因，就未免唐突了。依着您前面对我们日文中表示语言的那个词语的倾听的方式，并且从您对二重性之解蔽的消息和人的传信的提示来看，我只能模糊地猜度，您的意思就是把语言问题转换为一种对道说之本质的沉思。

海：如果说我始终很少作一些也许能引发对道说之本质的探讨的提示，那是要请您原谅的。

日：作这类提示需要一种进入到道说之本质的地方(Ortschaft)之中的漫游。

海：这是首要的。但我眼下所指的首先还是另一回事情。决定我的抑制态度的，乃是一种不断增长的洞识，也即对那个由道说之神秘向我们掩蔽起来的不可捉摸的东西的洞识。光凭一种对道说与说(Sagen und Sprechen)之间的差异的单纯揭示，我们所获甚少。

日：我们日本人对您的抑制态度可以说有一种天生的理解力。唯有在连一种神秘在运作着这样一回事情也隐而不露之际，一种神秘才成其为神秘。

海：在那些浅薄的仓促行事的人看来，仿佛无处有神秘；面对那

些深思熟虑的人来说,情形也无异于前者。

日:但我们处于一个危险中间:不仅太张扬地谈论了神秘,而且还错失了神秘之运作。

海:守护神秘之纯正源泉,在我看来是最艰难的事情了。

日:可是我们能因此干脆避开关于语言的说的麻烦和风险吗?

海:决不。我们必须不懈地致力于这种说(Sprechen)。当然,这种说之所说决不能采取科学论文的形式……

日:因为这里所要求的追问的运动太容易由此而僵固起来。

海:这或许还是最微不足道的损失呢。更有份量的是另一回事:即究竟是否有一种关于语言的说。

日:但我们自己的所作所为不是证明有这种说嘛!

海:我担心,那是太过分了。

日:我这就弄不懂您的顾虑了。

海:一种关于(über)语言的说几乎不可避免地把语言弄成一个对象。

日:于是语言的本质就消失了。

海:我们这是凌驾于语言之上,而不是从语言而来倾听语言。

日:那么就只能有一种从语言而来的说(ein Sprechen von der Sprache)……^①

海:这种说从语言之本质中被召唤出来,并且被引向语言之本质那里。

日:我们如何能做这种说呢?

海:从语言而来的说或许只能是一种对话(Gespräch)。

日:毫无疑问,我们是在一种对话中活动。

① 两个介词标明两种态度:“关于”(über)是对象性的,是知识的态度;而“从……而来”(von)是非对象性的,是“思”的态度。——译注

海：但这是一种从语言之本质中出来的对话吗？

日：我觉得，我们现在是在兜圈子。一种从语言而来的对话必定是从语言之本质中被召唤出来的。如果首先没有进入一种立刻达乎那个本质的倾听，这种对话又如何能够如此这般被召唤出来呢？

海：我曾经把这种古怪的关系称为解释学循环。

日：这种循环在解释学中是普遍的，也就是说——按您今天的解说——在消息和传信的关系的运作领域中，这种循环是无处不在的。

海：传信者必须已经从消息那里走来。但他也必须已经向消息走去了。

日：您以前不是说过，这种循环是不可避免的；我们必须进入这种循环，而不是把它当作一种所谓的逻辑矛盾来努力加以避免。

海：我是说过这话。但这一对解释学循环的必然承认还并不意味着：凭着这个被承认的循环的观念，我们就已经原始地经验到解释学关联了。

日：总之您是要抛弃您早先的观点了。

海：不错——而且是因为，关于一种循环的谈论始终是肤浅的。

日：那您现在将如何描述这种解释学关联呢？

海：我要坚决避免对之作一种描述，如同避免一种关于语言的说。

日：那么，一切都要取决于：进入一种从语言而来的应合着的道说。

海：这样一种道说着的应合(Entsprechen)只可能是一种对话。

日：但显然是一种十分独特的对话。

海：这种对话始终原始地归本于(vereignet)道说之本质了。

日：但这样的话，我们就不再可以把任何一种相互谈话都叫做对话了……

海：……如果我们从今以后这样来听“对话”这个名称，以至于我们理解这个名称所命名的是一种向语言之本质的聚集。

日：在这种意义上来看，岂不是连柏拉图的对话也不是对话了？

海：我想把您的问题搁在一边，只指出一点；对话的特性取决于那种东西，**由之而来**，人这种看来是独一无二的说话者被招呼(angesprochen)了。

日：在作为道说的语言之本质向人招呼(报道)^①之际，**道说**才给出(ergeben)本真的对话……

海：本真的对话不是“关于”(über)语言，而是**从(von)语言**而报道说，因为它**是被语言之本质**所用。

日：对话于是就处于次要地位上了，无论它是作为被写下来的对话摆在我们面前，还是某时被说出的而现在已消失了的对话。

海：确然——因为一切都取决于，这种本真的对话，不论它是书面的还是口头的，或者既不是书面的也不是口头的，是否保持着持续不断的到来。

日：这样一种对话的运行必定具有某种独特的品格，它要求**沉默更甚于言谈**。

海：首先是对**沉默保持沉默**……

日：因为对**沉默的言谈和书写**促使了最有害的闲谈(Gerede)……

海：谁能够**径直对沉默保持沉默**呢？

^① 这里的“招呼”(ansprechen)和“报道”(ansagen)突出了“道说”(Sage)向人的呼唤。——译注

日：这必定是一种本真的道说(das Sagen)……

海：而且始终是那种从语言而来的本真对话的持久的前奏。

日：我们这样不是在尝试某种不可能的事情吗？

海：正是；只消人还没有被赋予以那种传信的纯粹资质——这种传信是为那种由二重性之解蔽向人传达的消息所需要的——，那么我们就是在尝试某种不可能的事情。

日：把这种传信召唤出来，甚至进而去践行这种传信，这在我看来是无比困难的，比对“粹”之本质的探讨不知要难多少倍！

海：确实如此。因为必定要有某个东西自行发生，借此为传信开启并照亮道说之本质得以在其中闪现的那个浩瀚境地。

日：一种寂静(Ein Stillendes)必定自行发生，它镇静着浩瀚之吹拂，使之入于召唤着的道说的构造中。

海：消息与传信的隐蔽关系无处不在**游戏**(spielen)。

日：在我们日本古代诗歌中，有一位无名诗人吟唱了同枝而生的樱花和李花的融融芳香。

海：我也是这样来思考在二重性之解蔽的消息的同一大道发生(Ereignis)中的浩瀚(Weite)和寂静(Stille)之并存本质的。

日：但在今天，又有谁能够从中听到语言之本质的一种回响？——我们的日文词 Koto ba 所命名的语言之本质就是花瓣，就是从有所带来的慈爱的澄明着的消息中生长出来的花瓣。

海：谁又想在所有这一切中寻找一种对语言之本质的适恰的廓清呢？

日：只消人们还在索求定理式的和舞台说白式的信息，那么人们就决不会去寻找您说的这种廓清。

海：可是一旦某些人为一种从语言而来的对话做好了准备，他就会被牵引到一种传信的前奏中去。

日：在我看来，我们自己仿佛现在已经尝试了在一种委身于道说之本质的通行中迈出几步，而没有作关于语言的说。

海：这种通行把自身允诺给语言之本质了。如果事情不光看来如此而已，而是确实如此，那么就让我们为此感到高兴。

日：如果事情确实如此，那又如何？

海：那就发生了对一切“它是”(Es ist)的告别。

日：但您并没有把这种告别思为损失和否定吧？

海：绝对没有。

日：而是？

海：思之为曾在者之到达(die Ankunft des Gewesen)。

日：但过去之物走了，已经走过去了，它又如何能到来呢？

海：过去(Vergehen)不同于曾在。

日：我们应该如何思考后者？

海：思之为持存者之聚集(die Versammlung des Währenden)

……

日：正如您不久前说的，持存者作为允诺者(das Gewährende)而持存……

海：并且始终与消息同……

日：这消息用(braucht)我们为传信者。

【作者说明】 本文迄今未曾付印，作于1953年至1954年间，系因东京帝国大学的手冢富雄(Tezuka)教授的一次来访而作。

为反驳世面上一再扩散的不正确的断言，在此要作一个明确的说明：这个对话文本提到的《存在与时间》的献辞(见本书第

92页),在该书的第四版(1935年)中也还是保留在卷首的。1941年出第五版时,出版者看到了印刷此书的危险,也即看到了对此书的禁令,于是,最后应尼迈耶出版社的建议和愿望,约定在这一版中删去那个献辞;但我提出的条件是,即使现在仍得保留原书第38页上的注释,而该注释基本上是对那个献辞的确证,其内容如下:“如果下面的探索能在‘事情本身’的开展方面前进几步,那么作者首先应当感谢的是埃·胡塞尔。笔者就学于弗莱堡时期,胡塞尔曾给予笔者以深入地亲自指导并允许笔者得以熟悉至为多样化的现象学研究领域”。

关于在对话中指出的“二重性”(Zwiefalt),同样地,关于在演讲《语言》中所探讨的“区分”(Unterschied),可参阅《什么召唤思?》(尼迈耶出版社,图宾根,1954年)和《同一与差异》(纳斯克出版社,弗林根,1957年)。

孙周兴 译

语言的本质^{*}

一

下面三个演讲题为“语言的本质”。它们意在把我们带向一种可能性,让我们在语言上取得一种经验。在某事(可以是物、人或神)上取得一种经验意味:某事与我们遭遇、与我们照面、造访我们、震动我们、改变我们。“取得”(machen)一词在此短语中恰恰并不意味着,我们由自己去作成经验;“取得”在此意味:就我们顺从与我们照面的某事而言,我们经受之、遭受之、接受之。这就是适合、适应和顺从于某事。

于是,在语言上取得一种经验意味:由于接受和顺从语言之要求(Anspruch),让我们适当地为语言之要求所关涉。如若在语言中真的有人的此在(Dasein)的本真的居所,而无赖于人是否意识到这回事,那么,我们在语言上取得的经验就将触动我们的此在的最内在的构造。这种经验就会在一夜之间或者渐渐地改变说着语言的我们。但是现在,对我们现代人来说,如若语

* 《语言的本质》系海德格尔 1957 年 12 月至 1958 年 2 月之间在弗莱堡大学所做的三次演讲。后收入《走向语言之途》一书,1959 年由纳斯克出版社出版。中译文据 1986 年第八版。——编者

言与我们的交往能达到这样一种程度,以至于我们有那么一次将注意到**我们与语言的关系**,此后能记住这种关系的话,那么我们在语言取得的经验就可谓不少了。

尤其是,假如有人劈头就问:你们究竟是生活在与你们所说的语言的何种关系中呢?——我们就会窘于回答;我们或许也马上会发现一条引线、一个依据,它们会让我们把问题带到一条可靠的道路上去。

我们说语言。除了通过说,我们还能有别的方式接近语言吗?但我们与语言的关系却是不确定的、模糊的,几乎是不可说的。倘我们来沉思这种奇怪的情形,那么我们将几乎不可避免地看到,对此情形的任何解说初听起来都是令人诧异的、不可理解的。因此,如果我们能戒除掉始终只倾听我们已经理解了的东西这样一个习惯,也许是大有裨益的。我的这个建议不光是向在座诸位听众提的;它更多地还是向尝试谈论语言的人提的,尤其是当他的尝试乃出于一个唯一的意图,即要表明那些让我们去留心语言以及我们与语言的关系的可能性。

但是,在语言上取得一种经验这回事情却大相径庭于人们去获得关于语言的知识。语言科学,不同语言的语言学和语文学,心理学和语言哲学等,为我们提供这种语言知识,而且不断地无限地输送出这种知识。新近的语言科学和语言哲学研究越来越明显地把目标定在对所谓的“元语言”(Metasprache)的制作上了。致力于这种超语言(Übersprache)之制作的科学哲学,被认为是“元语言学”(Metalinguistik)。这是很顺理成章的了。元语言学,它听来犹如形而上学——不光听来如此,其实它就是形而上学。因为元语言学即是把一切语言普遍地转变为单一地运转的全球性信息工具这样一种技术化过程的形而上学。元语言与人造卫星,元语言学与导弹技术,一回事情也。

然而,大家不可形成一种意见,贸然以为我们在此对语言科学研究和语言哲学研究作了轻蔑的判断。这类研究自有其特殊的正当性,亦有它自己的价值。它随时以它的方式给出有用的东西可供学习。但是,关于语言的科学知识和哲学知识是一回事;我们在语言上取得的经验是另一回事。至于把我们带到这样一种经验的可能性面前的尝试是否能成功,这种也许成功了尝试在我们当中的每个人那里会达到何种程度,这是我们中的无论谁都不能掌握的事情。

剩下可做的事情就是指出道路,这些道路把我们带到那让我们在语言上取得一种经验的可能性面前。这样的道路久已有了。不过,此类道路很少以那种使得在语言上的可能经验本身达乎语言而表达出来的方式被踏上。在我们在语言上取得的经验中,语言本身把自身带向语言而表达出来。人们或许会认为,这是在任何一种说(Sprechen)中随时都发生着的事情。但是,我们无论何时以何种方式来说一种语言,语言本身在那里恰恰从未达乎词语。在说中表达出各种各样的东西,首先是我们所谈论的东西:一个事实,一个事件,一个问题,一个请求等。只是由于在日常的说中语言本身并没有把自身带向语言而表达出来,而是抑制着自身,我们才能够说一种语言,在说中讨论某事、处理某事。

但是语言本身在何处作为语言而达乎词语?说也奇怪,竟是在我们不能为那种关涉我们、掠夺我们、趋迫或激励我们的东西找到恰当词语的地方。于是,我们便一任我们所意味的东西之未被说出,并且在没有对之作深思熟虑的情况下去经受那样一些瞬间——在其中语言本身凭其本质从远处而来稍纵即逝地触及我们。

然而,如果现在要紧的是把迄今为止尚未被说的东西带向

语言而表达出来,那么,一切就取决于,语言是赠予还是拒绝给出适当的词语。此类情形之一便是诗人的情形。实际上,诗人甚至能够达到这样一个地步,即他必得把他在语言上取得的经验独特地亦即诗意地带向语言而表达出来。

在斯退芬·格奥尔格(Stefan George)那些质朴的、几乎可以歌唱的后期诗作中,有一首题为《词语》的诗。这首诗最早发表于1919年,后收入诗集《新王国》中(第134页)。此诗计有七节,每节二行。前三节与中间三节形成鲜明的对照,两者合在一起又与第七节即最后一节形成对照。我们在此拟就这首诗作一番谈论。我们的谈论是简明抑要的,但同时又贯穿这三个演讲;而谈论的方式决没有提出任何科学性的要求。全诗如下:

词 语

我把遥远的奇迹或梦想
带到我的疆域边缘

期待着远古女神降临
在她的渊源深处发现名称——

我于是能把它掌握,严密而结实
穿越整个边界,万物欣荣生辉……

一度幸运的漫游,我达到他的领地
带着一颗宝石,它丰富而细腻

她久久地掂量,然后向我昭示:

“如此，在渊源深处一无所有”

那宝石因此逃离我的双手
我的疆域再没有把宝藏赢获……

我于是哀伤地学会了弃绝：
词语破碎处，无物存在。

依照前面所述，我们试图集中来讨论诗的最后一行——“词语破碎处，无物存在”(kein ding sei wo das wort gebricht)。因为这行诗专门把语言之词语和语言本身带向语言而表达出来，并且关于词与物之间的关系有所道说。我们可以把最后这行诗的内容转换为一个陈述句，也即把它转换为：词语破碎处，无物存在(Kein Ding ist, wo das Wort gebricht)。①某物破碎处，就出现了一个裂口，一种损害。对某事物造成损害意味着：从某事物那里取走什么，让某事物缺失什么。破碎即是缺失(fehlen)。在词语缺失处，亦即在每每命名着物的词语缺失处，无物存在(ist)。“命名”(nennen)是什么意思？我们可以回答说：“命名”意指赋予某物以一个名称。那么，一个名称是什么呢？是一种给某物提供一个声音或文字符号亦即一个密码的标记。但一个符号(Zeichen)又是什么呢？它是一个信号吗？或者是一个记号？一个标志？一个暗示？或者是所有这一切并且此外还有其它？在对符号的理解和使用上，我们已经变得十分的漫不经心、十分的机械刻板了。

① 这里，海德格尔用直陈式现在时的“存在”(ist)取代了原诗句中的虚拟式(命令式)“存在”(sei)；中译没有译出这一字面转换。——译注

名称、词语是一个符号吗？一切全取决于，我们如何来思考“符号”和“名称”这两个词的意思。而且，在此我们稍作提示即可看出，要是词语之为词语、语言之为语言达乎语言而表达出来，我们便落入何种势态之中。上面这首诗以“词语”一词也思考了名称；第二节即道出此点：

期待着远古女神降临
在她的渊源深处发现名称——

在这当儿，无论是名称的发现者即女神，还是名称的发现地点即女神的渊源深处，都使我们犹豫不决，让我们不敢贸然把“名称”理解为单纯的标记。也许名称和命名着的词语在此毋宁具有那种意思，就是我们从“以皇帝的名义”和“以上帝的名义”这类短语中所识得的那种意思。哥特弗里德·伯恩(Gottfried Benn)在他的^一首诗的开头写道：“以时辰之赋予者的名义”。这里，“以……名义”(im Namen)表示：服从指令，按照指令。在格奥尔格的诗中，诗人对“名称”和“词语”两个词作了不同于单纯符号的更为深刻的思考。但我说什么？人们在一首诗中也可以作思考么？不错！在一首此种档次上的诗中确实作了思考，而且是一种没有科学和哲学的思考。如果真是这样，那么我们就可以——甚至必须——凭着必要的克制和谨慎态度，来深思熟虑我们首先从《词语》这首诗中选取出来的最后一行。

词语破碎处，无物存在。
(Kein ding sei wo das wort gebracht)

我们曾大胆地把它改写为：词语缺失处，无物存在(Kein

Ding ist, wo das Wort fehlt)。这里，“物”是在传统的宽泛意义上被理解的，意味无论以何种方式存在的一切东西。这样来看，就连神也是一物。唯当表示物的词语已被发现之际，物才是一物。唯有这样物才**存在**(ist)。所以我们必须强调说：词语也即名称缺失处，**无物存在**(ist)。唯词语才使物获得存在。但是一个单纯的词语如何可能做到使某物去存在呢？真实的情形倒是相反。让我们看看人造卫星吧。这个物之为这样一个物而存在，明摆着是无赖于那个后来加给它的名称的。但也许诸如火箭、原子弹、反应堆之类的物，情形全然不同于诗人在诗的第一节中所命名的东西：

我把遥远的奇迹或梦想
带到我的疆域边缘

可是，无数的人认为人造卫星这个“物”也是一种奇迹，这个“物”在一个无世界的“世界”空间(“Welt”-Raum)中四处歇脚；^①而且对许多人来说，这个物过去是一个梦想，现在依然是一个梦想——这乃是现代技术的奇迹或梦想。现代技术最不愿意承认那种认为是词语赋予物以存在的看法了。在行星轨道运算的计算过程中，重要的不是词语而是行动。诗人有何作为？然而……

且慢。让我们先压一压思想的仓促。即便这个“物”，这个所是和如其所是的“物”，难道不也以它的名称的名义存在么？

^① 早在《存在与时间》中，海德格尔就把他所思的世界与近代以来的形而上学和科学所见的“世界”区分开来了。基本上可以说，海氏所思的是存在性的世界；而传统哲学和科学所见的世界是知识性的、对象性的“世界”，它是无世界的，故以引号标示。在此语境中所谓的“世界”空间即指后者。——译注

当然罗！如若不是那种尽其可能地在技术上提高速度的急迫——唯有在这种速度提高时期内现代机械和仪器才可能存在——招呼着人，并且把人设置到它的指令(Geheiss)中，如若这种指令没有对人挑起和摆置这种急迫，如若这种摆置(Stellen)的词语没有被谈论，那么，也就没有什么人造卫星；词语破碎处，无物存在。这就是说，始终有一莫名其妙的事情：语言的词语和词语对物的关系，词语对任何存在者——它所是和如何是——的关系。

因此，我们认为可取的做法是，去期备一种可能性，以便在语言上取得一种经验。因此，当这样一种经验以高贵美妙的方式达乎语言而表达出来之际，我们现在要更留心地倾听。我们听上面读的那首诗。我们已经听了那首诗吗？几乎没有。我们只是抓住了最后一行诗，而且几乎是粗暴地抓住了这行诗，甚至还把它改写为一个非诗意的陈述句了：词语缺失处，无物存在(Kein Ding ist, wo das Wort fehlt)。我们或许还可以走得更远些，把这个陈述句表达为：只有在合适的词语从而就在主管的词语命名某物为存在着的某物，并且因而把当下存在者确立为这样一个存在者的地方，某物才存在(ist)。这同时也意味着只有在合适的词语说话之处才有(es gibt)存在吗？词语从何处获得它的这种资格呢？诗人对此无所表示。但是最后一行诗的内容却包涵着这样一个陈述：任何存在者的存在居住于词语之中。所以才有下述命题——语言是存在之家。由此而来，我们或许就为一个我们早些时候道出的思想之命题提供了一种从诗那里得来的最美丽的证明——而且实际上是把一切都搅在一起了。我们或许就把诗贬降为思想的附庸或思想的证明材料了，并且太过轻率地对待了思想；我们实际上就已经遗忘了我们的要旨：在语言上取得一种经验。

因此,我们现在把我们起初所抓住的、并且予以改写了的最后那行诗原封不动地放回到它的诗节中去:

我于是哀伤地学会了弃绝:
词语破碎处,无物存在(sei)。

在“弃绝”一词后面,这位很少用标点符号的诗人加了一个冒号。人们于是对接着的诗句有所期待。从语法上讲,冒号之后的诗句当以直接引语道出:

我于是哀伤地学会了弃绝:
词语破碎处,无物存在(ist)。

但格奥尔格却不说“存在”(ist),而是说“存在”(sei)^①。而且,依照他在别处所用的书写法,他本可以省掉这个冒号;这样做几乎更适合于最后这行诗的间接引语用法——如果它真是一个间接引语的话。不过,对格奥尔格的书写法来说,也许有许多先例可以援引。譬如,歌德的《色彩理论提纲引论》中就有一段文字。歌德在那里写道:“为了我们并不显得过度地害怕避开一种说明,我们想对起初所说的内容作如下改写:色彩对眼睛这个感官来说是(sei)一个基本的自然现象……”。

歌德把冒号后面的句子理解为对色彩的说明,他并且说:“色彩是(sei)……”。但在格奥尔格这首诗的最后一节中,情形又怎样呢?我们看到,这里的事情不是对某个现象的理论说明,

① 中译无法显出这里的两个“存在(是)”——“ist 和 sei”——的区别。英译本将“ist”译为“is”,将“sei”译为“may be”(见英文本,第63页)。——译注

而是一种弃绝。

我于是哀伤地学会了弃绝；
词语破碎处，无物存在(sei)。

冒号后面的句子说的是弃绝的内容吗？诗人弃绝了“词语破碎处，无物存在”这回事情吗？情形恰恰相反，诗人所学会的弃绝恰恰意味着，他承认了“词语破碎处，无物存在”这样一回事情。

我们为何要作此类吹毛求疵的探讨？事情是一目了然的呀。不，这里没有什么清楚的东西；但一切都是意味深长的。何故？因为对我们来说重要的事情是去倾听，倾听在最后一节诗中如何聚集着诗人在词语上(同时亦即在语言上)取得的经验整体；因为我们必须留心，不要把诗意道说的颤动趋迫到一种单义陈述的陈轨老套上去，并因此把它毁坏了。

这样看来，最后这行诗“词语破碎处，无物存在(sei)”便还有其它的意思，而不止于一个被转化为间接引语的陈述和断言——即词语缺失处，无物存在(ist)。

“弃绝”(Verzicht)一词后面是冒号。冒号之后的诗句所命名的却不是被弃绝的东西，倒是命名这种弃绝必须进入的那个领域，命名那个要人进入现在被经验到的词与物的关系中去去的指令(Geheiss)。诗人学会弃绝是要弃绝他从前所抱的关于词与物的关系的看法。这种弃绝涉及到诗人此前一直保持着的与词语的诗意关系。弃绝是对另一种关系的准备。若然，那么从语法上讲，在“词语破碎处，无物存在(sei)”这诗句中，“sei”或许就不是“ist”的虚拟式，而是一个命令式，是诗人所要遵循的、以便将来加以保持的指令。若然，那么在“词语破碎处，无物存在

(sei)”这个诗句中，“sei”便意味着：词语破碎处，往后就不允许任何物成其为存在着的物。在被理解为指令的“sei”中，诗人向自己承诺已学会的拒绝(Entsagen)，诗人于是抛弃了这样一个意见：当词语还缺失之时，某物也存在并且已经存在。何谓“弃绝”(Verzicht)呢？“弃绝”一词源出于动词“宽宥”(verzeihen)。有一个古老的习语叫“sich eines Ding verzeihen”，意思就是放弃某物，弃绝某物。这里的词根 zeihen 在拉丁文中就是 dicere，即道说(sagen)；在希腊文中就是 deiknumi，即显示(zeigen)；在古高地德语中就是 sagan，即我们的道说(sagen)。弃绝是一种拒绝。在他的弃绝中，诗人抛弃了他从前与词语的关系。仅此而已吗？不。在这种抛弃中已经有某种东西被诗人所承诺了，那就是一个指令，一个诗人不再拒绝的指令。

于是我们看到，断言对“sei”作命令式解说是唯一可能的解说，那也是强词夺理的。也许在对这个“sei”的诗意道说中有此种意义与彼种意义在一起交织并颤动：一个作为要求的指令与对这个指令的服从。

诗人学会了弃绝。他取得了一种经验。在哪里取得的经验？在物以及物与词的关系上。但诗的标题只叫“词语”。诗人是在词语上取得了本真的经验，而且是因为唯有词语才能把一种关系赋予给一物。更清晰地说来，诗人经验到：唯有词语才让一物作为它所是的物显现出来，并因此让它在场(anwesen)。词语把自身允诺给诗人，作为这样一个词语，它持有并保持一物在其存在中。诗人经验到词语的一种权能和尊严，再不能更高更远地思这种权能和尊严了。但是词语同时也是诗人之为诗人以一种异乎寻常的方式信赖并照拂的财富。诗人把诗人的天职经验为对作为存在之渊源的词语的召集(Berufung)。诗人学会的弃绝具有那种付诸实行的拒绝(Entsagen)的特性，那长久地被

遮蔽的东西和根本上已经被允诺的东西只向这种拒绝说出自身。

那么,诗人理当由于这种经验而欢欣鼓舞,因为这种经验给诗人带来了一个诗人所能得到的最大欢乐。但诗人并没有欢呼,而是说:“我于是哀伤地学会了弃绝”。如此,诗人倒是只有受挫之感,沉缅于作为一种损失的弃绝中。不过,我们已经看到,弃绝不是一种损失。“哀伤地”也不是针对弃绝来说的,而是针对弃绝之学会来说的。但哀伤既不是单纯的挫败,也不是沮丧。本真的哀伤处于与最大的欢乐的关联中,并以这种关联为基调;而这乃是由于最大的欢乐自行隐匿,在隐匿中踌躇并且自行克制。诗人学会了所谓的弃绝,他从而就在词语的最高权能上取得了经验。诗人获悉那种东西的原始消息(Ur-Kunde),这种东西降大任于诗人之道说,它作为至高者和持存者被允诺给诗人之道说,而又向诗人之道说隐瞒起来。诗人在词语上取得了经验。如果这种经验不是以哀伤为基调,不是以那种向着被隐匿的东西(而对一种原初的到达来说就是被克制的东西)之切近(Nähe)的泰然任之(Gelassenheit)为基调,那么,诗人就决不能经受这种经验。

为了更清晰地看出诗人在语言上取得了何种经验,寥寥几个提示便足矣。按词语的准确意义来讲,经验意味着 eundo assequi,亦即在行进中、在途中通达某物,通过一条道路上的行进去获得某物。诗人获得什么呢?不是获得某种单纯的知识。诗人进入词与物的关系之中。但这种关系并不是一方物和另一方词语之间的关系。词语本身就是关系。词语这种关系总是在自身中扣留着物,从而物才是(ist)一物。

可是,光凭着这些话——无论它们的意味多么深远——,我们只不过是诗人对诗人在词语上取得的经验作了一番概括而已,而

并没有进入经验本身之中。经验是如何发生的呢？在对最后一节诗的讨论中，我们一直未予关心的只有“于是”(so)这个小品词。而正是这个小品词指示着上述问题的答案：

我于是哀伤地学会了弃绝：
词语破碎处，无物存在。

“我于是学会了……。”怎样学会的呢？就像前面六节诗所说的那样学会的。我们刚刚对最后一节诗所作的解说或许能对前面六节诗有所揭明。当然，这六节诗必定是从这首诗的整体而来才独自说话的。

这六节诗中，有诗人在语言上取得的经验在说话。某种东西发送给诗人，击中诗人，并且改变诗人与词语的关系。因此，首先必须指出的是那种与语言的关系，诗人正是在这种关系中才立足于经验面前。这是前面三节诗说的内容。第三节的最后一行以省略号结束，从而标志着前面三节诗与中间三节诗的鲜明对照。然后从第四节诗开始了第二个诗段（即中间三节）。而且突然出现“一度”(Einst)这个词。“一度”这个词在此取其古老含义，意思就是“一次”(einmal)。中间三节诗道出诗人一劳永逸地经验到的东西。经验乃是在一条道路上的行进。这种行进领略一片旖旎风光。其中既有诗人的疆域，也有远古女神的居所，即古老的命运女神的居所。女神居住在边缘旁，居住在诗人之疆域的边缘近处。诗人之疆域本身就是一个边缘，一个边界(mark)。远古女神守护着她的渊源，亦即源泉；女神在渊源深处寻找着名称，以便从中把名称汲取出来。词语、语言归属于这片神秘的旖旎风光的领域；在那里，诗人之道说毗邻于语言的天命般的源泉。给人一个最初的并且持久的感觉是，诗人似乎

只需把使他迷惑的奇迹和令他陶醉的梦想带到语言之源泉旁，从而以不曾黯淡的信心从中汲取词语，汲取那些吻合于诗人想象出来的一切奇迹和梦想的词语。从前，特别是由于他的诗歌创作的成功。诗人十分崇尚这样一个看法，即认为诗意的事物——奇迹和梦想——已经从自身而来自为地、十分真实可靠地处于存在中了，只不过还需要艺术，进一步来为这些诗意的事物寻找一个描述和表达它们的词语。初看起来并且久已给人的印象是，仿佛词语犹如一种掌握机关(Griffe)，它笼而统之抓住了已经存在的事物和被认为是存在着的事物，使它们变得严密可靠，把它们表达出来并因此促使它们变得美丽。

我把遥远的奇迹或梦想
带到我的疆域边缘

期待着远古女神降临
在她的渊源深处发现名称——

我于是能把它掌握，严密而结实
穿越整个边界，万物欣荣生辉……

一边是奇迹和梦想，另一边是有所掌握的名称，两者融合在一起——于是产生了诗(Dichtung)。这种诗满足了诗人的本性吗？诗人的本性在于，诗人必须创建持存的东西，从而使之持留和存在。

然而对于格奥尔格来说，终于有一瞬间到来，那当儿，他以往那种自己深感牢靠的作诗方式突然破灭了，而且使他想起荷尔德林的话：

而诗人创建持存。

因为一度,甚至是在一次幸运的漫游之后从而还充满希望之际,诗人到达远古的命运女神那里,为丰富而细腻的宝石要求一个名称。这块宝石既不是“遥远的奇迹”,也不是“梦想”。女神寻索良久,但徒劳无功。她给诗人以昭示:

“如此,在渊源深处一无所有”

这里所谓“如此”(so),也就是像诗人手上的丰富而细腻的宝石本身那样。这样一个让那块直接在手的宝石成其所是的词语,必定是从一种处于深深的沉睡之寂静中的庇护之所那里涌出来的。唯有-一个具有这种来源的词语才可能把宝石保护在其质朴存在的珍贵和细腻中。

“如此,在渊源深处一无所有”

那宝石因此逃离我的双手
我的疆域再没有把宝藏赢获……

已经到手的细腻而丰富的宝石没有进入物之存在中,它没有成为宝藏,也即没有成为获得诗意保护的疆域之财富。诗人对宝石不置一词。这块宝石虽然没有能够成为他的疆域的宝藏,但还是赠予诗人一种在语言上的经验,一个学会那种弃绝的机会——在这种弃绝之拒绝中,词与物的关系把自身允诺给诗人了。“丰富而细腻的宝石”区别于“遥远的奇迹或梦想”。如果说这首诗是格奥尔格独特的诗人道路的诗意表达,那么,我们就

可以猜度,他所思的宝石就是质朴性(das Einfache)的细腻的充沛;在其后期生涯中,这种质朴性是作为要道说的东西(das zu-Sagende)而走向诗人的。这首诗成功地成了吟唱语言的歌。它本身就证明,诗人学会了弃绝。

然而对我们来说,悬而未决的事情必然是:我们是否能够以某种恰当的方式进入到诗人在语言上取得的这种经验中去。危险在于,我们把这样一首诗弄得过于沉重了,也就是说,我们对这首诗作了太多的深思,并因此锁闭了对诗意的感受。当然,更大的、今天的人们所不愿承认的危险乃在于,我们思得太少,并且拒斥这样一种观点:在语言上取得的本真经验只可能是运思的经验,而这首先是因为一切伟大的诗的崇高作诗(das hohen Dichten aller grössen Dichtung)始终在一种思想(Denken)中游动。但是,如果首要的事情是一种在语言上取得的运思经验,那么这种对诗意经验的强调又是为什么呢?那是因为思反过来又是在诗的近邻行其道路。因此,最好是思考这个近邻,思考这个居住在同一切近(Nähe)中的东西。诗与思(Dichten und Denken),两者相互需要,就其极端情形而言,两者一向以它们的方式处于近邻关系中。至于这种近邻关系在哪个区域中有其领地,这是由诗与思来规定的;虽然规定的方式各各不同,但结果乃是诗与思处于同一领地中。然而,有一种几千年来养成的偏见,认为思想乃是理性(ratio)也即广义的计算(Rechnen)的事情——这种偏见把人弄得迷迷糊糊。因此之故,人们便怀疑关于思与诗的近邻关系的谈论了。^①

① 诗与思(Dichten und Denken),或译“作诗”与“运思”(“思想”),据不同语境作具体的处理。“诗”趋于“显”,“思”趋于“隐”。而两者作为道说之方式均应合于“道说”(Sage),同中有异,异中有同,是为“近邻”。——译注

思(Denken)不是任何知(Erkennen)的工具。思在存在之野上开犁沟壑。1875年前后,尼采曾写道(大八开本,WWXI.第20页):“我们的思当生发浓郁的气息,犹如夏日傍晚的庄稼地”。今天,我们当中还有多少人有对这种气息的感觉呢?

眼下我们可以更清晰地重提本演讲开头的两句话了:这三个演讲题为“语言的本质”;它们意在把我们带向一种可能性,让我们在语言上取得一种运思经验。大可注意的是我们说一种可能性。我们还停留在一种尝试的暂先阶段上。当然标题对此无所道出。“语言的本质”这个标题就其内容而言是相当狂妄的,仿佛在这里我们要宣布出一个关于语言之本质的可靠信息。此外,这个标题按其形式来看是太寻常了,其平常犹如艺术的本质、自由的本质、技术的本质、真理的本质、宗教的本质,如此等等。我们对这里大量搬弄的本质已几近厌倦了。而且这种厌倦乃基于那种几乎还没有为我们本身所充分地洞识到的原因。但如果我们用某种简单的预防措施来消除这个标题的狂妄和陈腐,情形又会怎样呢?让我们给标题加上一个问号,而且让整个标题置于这个问号之中,从而有了不同的意味。标题于是成了:语言的?——本质?(Das Wesen?——der Sprache?)。现在,不光是语言有待追问,而且还要问何谓本质——更有甚者,还要问本质与语言是否和如何相互归属。语言的?——本质?由于加了问号,这个标题的所有狂妄和陈腐便烟消云散了。但新的问题接踵而至。首先突现出以下两个问题:

如果我们与语言的关系是含糊不清的,在任何情形下都是不确定的,那么,我们应该如何探问语言?如果何谓本质立即可以成为大可争议的事情,那么,我们应该如何追问本质?

尽管我们可以设想出多种多样的道路,仿佛驾轻就熟地去从事对语言的探问和对语言之本质的追问,但只要我们把自己

锁闭起来,无视于那个重要方面——它绝不局限于我们现在所触及的问题,那么,我们的一切努力都免不了是徒劳的。

如果我们要探问语言,亦即探问语言之本质,那么,语言本身必须已经被允诺给我们了。同样,如果我们想追问本质,亦即追问语言之本质,那么,所谓的本质(Wesen)也必须已经被允诺给我们了。凡探问和追问都需要它们所问及的东西和它们深入探究的东西的先行允诺(Zuspruch)。任何问题的提出都是在被追问的东西的允诺(Zusage)中发生的。^①

当我们深思熟虑上述事情之际,我们又有何发现呢?我们体会到,追问并不是思的本真姿态,而是对那个将要进入问题之中的东西的允诺的倾听。然而在我们的思想史中,追问自古以来一直被看作思想的决定性程式——这并不是偶然的。一种思想越是采取激进的态度,越是深入根本(radix),深入一切存在者的根源,那么这种思想就越是具有思想的特性。思想的追问始终是对第一性的和终极的根据(Gründen)的寻求。为什么?因为某物存有和某物是什么,亦即本质的本质现身(das Wesende des Wesens),自古以来就被规定为根据。就一切本质都具有根据之特性而言,寻求本质就是探究和建立根据。思考如此这般被规定的本质的那种思想,根本上就是一种追问。不久前,我在演讲《技术的追问》的结尾处说道:“追问乃是思之虔诚”。这里所谓“虔诚”取其古老意义,其意就是“顺应”——在此亦即顺应于思之所思。思的激动人心的经验之一就是,思有时并没有充分解悟它刚刚获得的洞见,也没有以适当方式来追随这种洞见。上面所引的“追问乃是思之虔诚”这个句子的情形亦

① 这里的 Zuspruch(允诺,劝说)与 Zusage(允诺,答应)意思相近,都标示语言的在先的自行展开。——译注

然。以这个句子结尾的演讲《技术的追问》已经在这样一种境地中了,即认识到思的本真姿态不可能是追问,而必然是对一切追问所及的东西的允诺的倾听——而一切追问只是通过对本质的追踪才开始发问。相应地,这里三个演讲的标题,尽管我们给它加上了一个问号,却还是没有因此成为一种思之经验的标题。但这个标题就在这里,并且等着我们根据刚才就思的本真姿态所作的说明来对它进行补充。无论我们怎样就其本质来探问语言,首先都需要语言本身把自身允诺给我们。这样的话,语言的本质就成为语言之本质的允诺,也即说,成为本质之语言了(参见下文第二个演讲)。

现在,“语言的本质”这个标题甚至丧失了标题的作用。它所道说的乃是对一种运思经验——我们试图把自己带到这种运思经验的可能性面前——的回响:语言的本质——本质的语言(Das Wesen der Sprache——:die Sprache des Wesens)。

倘若上面这个命题——如果它是一个命题的话——并不是一种人为做作的空洞的颠倒,那么就可能出现一个可能性:我们将瞅准时机在“本质的语言”(Sprache des Wesens)这个说法中使用另一个既表示“语言”也表示“本质”的词语。

眼下我们听到的整个东西——语言的本质:本质的语言——既不是一个标题,根本也不是对某个问题的回答。它成了一个护送我们上路的引导词。在我们的思想道路上,我们开始时获悉的在词语上的诗意经验将伴随我们。我们已经与这种诗意经验一起进入一种对话之中,这种对话表明:最后这行诗——“词语破碎处,无物存在”——指点出词与物的关系,它指明,词语本身就是关系,因为词语把一切物保持并且留存于存在之中。倘没有如此这般的词语,那么物之整体,亦即“世界”,便会沉入一片暗冥之中;包括“我”,即那个把他所遇到的奇迹和梦想带到

他的疆域边缘、带向名称之源泉的“我”，也会沉入一片暗冥之中。

为了能够进一步在另一种音调中倾听格奥尔格在词语上所取得的诗意经验的声音，让我最后来念念哥特弗里德·伯恩的一首两节诗。这首诗见于他的《静态的诗》（第36页）。该诗音调更为紧张，也更为热烈，因为它纵情恣意同时又极端明确。该诗的标题是独特的，也许是有意的作了改动：

一个词语

一个词语，一个句子——从密码中升起
熟悉的生命，突兀的意义，
太阳驻留，天体沉默
万物向着词语聚拢。

一个词语——是闪光、是飞絮、是火，
是火焰的溅射，是星球的轨迹——，
然后又是硕大无朋的暗冥，
在虚空中环绕着世界和我。

二

这三个演讲意在把我们带到一种可能性面前，让我们在语言上取得一种经验。经验某事意味着：在途中、在一条道路上去获得某事。从某事上取得一种经验意味：这个某事——我们为了获得它面正在通向它的途中——关涉于我们本身、与我们照面、要求我们，因为它把我们转变而达乎其本身。

因为我们的目标是一种经验、一种在途中(Unterwegs - sein),所以今天,在由第一次演讲到第三次演讲的过渡一讲中,让我们来思考道路。但为此就需要有一个开场白,因为在座诸位大多是专注于科学性思维的。科学识得获得知识的道路,并冠之以方法的称号。尤其是在现当代科学中,方法并不是一种为科学服务的单纯工具;毋宁说,方法倒是使科学为它服务。尼采首先认识到此种情形及其全部意蕴,并且在下述笔记中加以阐发。这些笔记见于尼采的遗作,后以《强力意志》第466条和第469条公诸于世。第一条说:“我们19世纪的标志并不是科学的胜利,而是科学的方法对于科学的胜利”。

另一条开头写道:“最有价值的洞见最迟被发现;而最有价值的洞见乃是方法”。

连尼采本人也是最迟才发现这一关于方法与科学之关系的洞见的;也就是在他清醒生活的最后几年,1888年在杜灵,才获得了这一洞见。

科学的论题是由方法来摆弄、提出的;不但如此,科学的论题也被设置入方法中,并始终是服从于方法的。那种在今天肆虐着不知何去何从的科学的疯狂奔跑,乃来自方法及其可能性的推动,这种推动不断加强,愈来愈委身于技术了。方法拥有知识的一切暴力。论题乃是方法的组成部分之一。

而在思中,情形就大相径庭于科学表象了。在思中既没有方法也没有论题,而倒是有地带(die Gegend)^①——之所以叫它地带,是因为它为那种为思而给出的要思的东西提供地域,也即把后者开放出来。思行进在地带之道路上,从而栖留于地带中。

^① 海德格尔在《泰然任之》中专门讨论了这里译为“地带”的Gegend以及相关的几个词语的用法。——译注

这里,道路乃地带的一部分而归属于地带。从科学的表象而来,这种情形不但很难看出,而且根本就是不可能看出来的。所以,如果说我们在下文中要沉思有关语言的运思经验的道路,那么我们决不是做任何方法论上的考虑。我们已然行进在地带中,在与我们相关涉的领域中。

我们说,并且说语言。我们所说的语言始终已经在我们之先了。我们只是一味地跟随语言而说。从而,我们不断地滞后于那个必定先行超过和占领我们的东西,才能对它有所说。据此看来,说语言的我们就总是被纠缠到一种永远不充分的说中了。这种纠缠把我们与将要向思公布自身的事情隔绝开来。然而,一旦我们留心思想道路的特性,也即细细察看我们在作为思之栖所的地带中的情况,则思所不能对之掉以轻心的那种纠缠就分崩离析了。这个地带处处向着那种与诗的近邻关系敞开。

对思想道路的沉思必须思考这种近邻关系。从表面上来看,我们的第一个演讲讨论了三件事情:

首先,它提到有关语言的诗意经验。我们的提示限于对格奥尔格的《词语》一诗作了一些解说。

其次,演讲把我们在这里必得对之有所期备的那种经验刻划为一种运思经验。当思找到通向其本真目标的道路之际,思便专心于倾听一种允诺,这种允诺向我们道说那为思而给出的要思的东西(*was es für das Denken zu denken gibt*)。

任何对思之事情的探问,任何对思之事情的本质的追问,都已经由那个将要进入问题之中的东西的允诺来承荷了。因此,现在所必需的思的本真姿态是对允诺的倾听,而不是追问。但是因为这样一种听是对有所应答的词语的听,所以,对有待思的东西(*das zu - Denkende*)的允诺的倾听总是展开为一种对回答(*Antwort*)的追问。我们在此把思刻划为一种倾听,这未免令人

诧异,也没有满足这里所需要的明晰性。然而,倾听的特性乃在于,它是从那个由允诺赋之以预示的东西那里获得它的规定性和明晰性的。而有一点已经是显而易见的:这里所说的倾听趋向作为道说的允诺(die Zusage als die Sage),语言之本质与这种作为道说的允诺有着血脉之缘。如果我们能成功地洞察到一种有关语言的运思经验的可能性,那么这就能够澄清,在何种意义上思乃是一种对允诺的倾听。

最后,第一个演讲还包含着第三点,就是演讲标题的改变。这种改变首先是通过添加问号来消除标题的狂妄和陈腐。所添加的问号把语言和本质都置于问题之中,并且把标题改变为一个问句了:语言的?——本质? (Das Wesen? ——der Sprache?)。

于是,我们的尝试的要旨就是对一种有关语言的运思经验的期备。但由于思首先是一种倾听,是一种让自行道说(Sich-sagenlassen),而不是追问,所以,我们就必须——如若至关重要的是一种有关语言的运思经验的话——重新删去问号,但也不再能够简单地回到标题的通常形式那里去了。如果我们要沉思语言之本质,语言必须首先允诺给我们,甚至已经允诺给我们了。语言必须以其方式向我们允诺其本身,亦即允诺其本质。语言作为这种允诺(Zuspruch)而成其本质。我们始终已经倾听着这种允诺,但我们没有思这种允诺。假如我们不是处处倾听着语言的允诺,那么我们就不能使用语言的任何词语。语言作为这种允诺成其本质。语言之本质显示为道说(Spruch),即显示为语言之本质的语言(die Sprache ihres Wesens)。但我们既不能真正听到这一原始消息(Ur-Kunde),也不能“读”到这一原始消息。这一原始消息就是:语言的本质——本质的语言(Das Wesen der Sprache; Die Sprache des Wesens)。

我们刚刚道出的乃一种苛求。倘若它只不过是一个断言，我们便可以着手来证明它的正确性或谬误性。这倒是比容忍那种苛求或苟同于那种苛求要轻松得多。

语言的本质——本质的语言。要求我们运思地去经验这句话的那种苛求，看来似乎是从向我们提出此种苛求的演讲那里来的。但实际上，这种苛求另有来历。对标题的改变就是使标题消失。其结果不是一篇有着不同的标题的研究语言的论文。结果乃是进入那个地带的最初步伐的尝试；那个地带为我们备好了一种有关语言的运思经验的可能性。在这个地带中，思遇见它与诗的近邻关系。我们听到了一种有关词语的诗意经验。这种经验集中表达在诗的最后一节中：

我于是哀伤地学会了弃绝；
词语破碎处，无物存在。

通过对前面三节一组两个诗段作扼要的解说，我们已经试着来考察这种经验的诗意道路。那只不过是对诗人的道路的远远一瞥而已——我们并不以为自己已经踏上了这条道路。因为在这首诗以及与之相关的其它诗中，格奥尔格的诗意道说乃是一种行进(Gehen)；而此种行进就等于是一种离去(Weggehen)，这是由于这位诗人从前曾经像一位立法者和宣言者那样说话。所以《词语》这首诗也收在格奥尔格出版的最后一本诗集的最后部分中。这就是1928年公诸于世的诗集《新王国》。其中的最后一部分立题为“歌”。歌是被吟唱的，但不是事后被吟唱的，毋宁说，在吟唱中歌才开始成其为歌。歌之诗人乃是歌者。诗就是歌唱(Gesang)。荷尔德林以古人为楷模，喜欢用“歌唱”这个名称来称呼诗。

在新近发现的颂歌《和平庆典》的第八节开头，荷尔德林唱道：

从清晨起，
自吾人是一种对话
且彼此倾听，
人之体验甚多；
而吾人即是歌唱。

这些“彼此倾听”者——这一方与另一方——乃是人与神。歌唱是诸神之到达的庆典——在诸神之到达中一切变得寂静无声了。歌唱并不是对话的对立面，而倒是与对话有最亲密的血脉关系的；因为歌唱也是语言。在前面第七节诗中，荷尔德林说道：

这乃是命运的法则：
一切自行体验，
即便寂静返归，
也有一种语言存在。

1910年，后来(1916年)不幸阵亡于凡尔登的诺伯特·封·海林格拉特(Norbert v. Hellingsrath)首次编辑出版了荷尔德林的品达诗译文手稿。之后在1914年，荷尔德林的后期颂歌也首次付印了。当时，这两本书对我们学生产生的影响就宛若一次地震。斯退芬·格奥尔格最早指引海林格拉特去关注荷尔德林；而格奥尔格本人反过来又从上述两部首版的作品中获得了决定性的灵感，情形就如同里尔克。从那以后，格奥尔格的诗就越来越

切近于歌唱了。尼采在《查拉图斯特拉如是说》第三部题为“伟大的渴望”一节末尾所说的话,当时就已经萦绕在诗人耳畔了。尼采在那里写道,“噢,我的心,现在我已将一切给了你,乃至我最后的所有,我已经对你掏空了双手:我要你高歌,看哪,这就是我最后的所有!”(WW, VI, 第 327 页)。

格奥尔格的诗集《新王国》的最后部分以“歌”为标题,开篇是这样一句题词:

我还要思忖的,我还要适应的,
我还要热爱的——有着同样的面貌。

诗人跨出了他自己的从前的“圈子”,却没有弃绝词语;因为他吟唱着,而歌唱始终是对话。诗人的弃绝并不是针对词语的,而是针对词语与物的关系的,更确切地说,是针对这种关系的神秘性的,这种关系恰恰在诗人想命名他手中的宝石之际自行显示为神秘。这块宝石是何种宝石,诗人没有道明。但我们可以回忆一下,按其古老含义来讲,“宝石”意指一份打算送给某个客人的玲珑优美的礼物;或者也许是一份作为特殊宠爱之标志的礼物,是接受者以后要永远带在身边的。“宝石”于是就与宠爱和客人相关。让我们注意,在题为“歌”的最后部分中,与《词语》一诗一体的还有另一首诗,这首诗题为《海之歌》,诗的开头唱道:

当火红的球体缓缓下降
沉落在地平线上:
这时我在沙丘上憩息
是否有我亲爱的客人露面。

最后一行诗命名了客人,但也可以说没有命名客人。和客人一样,宝石也保持在无名之中。此外,那亲近于诗人的至高的宠爱,也保持在无名之中。《新王国》最后一部分的最后这首诗道说、吟唱这个至高的宠爱,但并没有命名它。

宝石、宠爱和客人被道说了,但没有被命名出来。那么,诗人对它们保持沉默了吗?不。我们只能对我们所知道的东西保持沉默。诗人没有对名称保持沉默。诗人不知道名称。他在那一句诗中承认了这回事情,这一句诗犹如通奏低音一般回响在所有的歌中:

你心系何方——你不知道。

这位诗人在词语上取得的经验进入暗冥之中,并且始终还把自身掩蔽起来了。我们必得任其如此;但是由于我们如此这般来思考这种诗意经验,所以我们也就已经让这种经验处于与思的近邻关系中。然而,我们却不能认为,一种有关语言的运思经验将取代一种诗意经验,更能把我们引向光明,并且也许会揭开重重阴霾。这里,一种思之力所能及,乃取决于它是否和如何倾听那种允诺——在此种允诺中,语言之本质作为本质之语言而说话。可是,我们试图为一种有关语言的运思经验提供一个可能性,我们的尝试寻找着一种与诗的近邻关系,这样做绝不是权宜之计,而是基于如下猜度:诗与思当有着近邻关系。也许这一猜度吻合于那个我们还仅仅对之作了一番模糊的倾听的苛求:语言的本质——本质的语言。

为了揭示那种在语言上取得运思经验的可能性,我们寻找诗与思居于其中的近邻关系。这是一个奇怪的开端——我们对诗与思都鲜有经验。但我们好歹还是知道两者的。在诗歌和哲

学的名义下,我们就知道了许多关于诗与思的事情。我们也不是盲目地在我们的道路上寻找诗与思的近邻关系;因为我们已经倾听了《词语》一诗,并由此把一种有关语言的诗意经验收入眼帘中了。带着所有保留条件,我们不妨把这种诗意经验综括在那种弃绝之道说中:“词语破碎处,无物存在”。一俟我们考虑到,这里所指说的乃是词与物的关系,从而也即语言与某个当下存在者本身的关系,我们便把诗召唤到一种思的近邻那儿来了。但思并没有从中看到什么生疏的东西。实际上,物与词的关系乃是通过西方思想而达乎词语的最早事情(Das Früheste)之一,而且是以存在与道说(Sein und Sagen)之关系的形态出现的。这一关系如此不可抗拒地侵袭着思,以至于它以一个独一无二的词语道出自身。这个词语就是逻各斯(Logos)。这个词语同时作为表示存在的名称和表示道说的名称来说话。

而对我们来说更感错愕的事情乃在于,这里并没有取得任何有关语言的运思经验,也即语言本身并没有按那种关系合乎本己地达乎语言而表达出来。由此可知,格奥尔格的诗意经验命名了某种古老的东西,这种古老的东西早已击中了思想,并且从此以后就把思想囚锢起来了——尽管是一种对我们来说已经变得既陈腐又难以辨别的方式。无论是有关词语的诗意经验,还是有关道说的运思经验,都没有把在其本质中的语言带向语言而表达出来。

事情就是这样,尽管从早期西方思想直到格奥尔格的后期诗作,思深入地思了语言,而诗诗化地表达了语言中令人激动的东西。但何以语言的本质无论在哪里都没有作为本质的语言把自己带向语言而表达出来,我们就只能加以猜度了。有迹象表明,语言之本质断然拒绝达乎语言而表达出来,也即达乎我们在其中对语言作出陈述的那种语言。如果语言无处不隐瞒它的上

述意义上的本质,那么这种隐瞒(Verweigerung)就归属于语言之本质,因此,语言不光是在我们以通常方式说它的时候抑制自身,而且,语言的这种自行抑制乃取决于这样一事情:语言随其渊源抑制自身,并且由此对我们通常的观念拒绝给出它的本质。但这样一来,我们也就不能再说,语言的本质是本质的语言,除非第二个词组中的“语言”一词所表示的是不同的东西,根本上是表示语言本质(Sprachwesen)之隐瞒在其中说话的那个东西。因之,语言之本质就以其最本己的方式把自身带向语言而表达出来了。我们不可再回避这个问题;相反,我们必须进一步加以猜度,何以语言本质(Sprach-wesen)之特有“语言”太容易地被忽视了。其原因之一也许是,道说的两个突出方式——诗与思——没有合乎本己地被寻找出来,也即没有在它们的近邻关系中被寻找出来。但人们往往对诗与思夸夸其谈。诗与思这个说法早已成了空洞的措词,被人们叨嚷不休。也许,只要我们牢记在“诗与思”这个短语中的“与”能够表示诗与思的近邻关系,那么这个“与”就获得了它的全部内涵和规定性。

不待说,我们立即就要求作出一种说明,去解释这里所谓的近邻关系为何,关于这样一种近邻关系的谈论具有和可能具有何种正当性。这个词本身告诉我们,在他人之邻并与他人一起居住者,就是近邻。这个他人本身也由此成为一个人的邻居。所以,近邻关系之产生乃由于某人定居于另一个人的近处。近邻关系是某人面对另一个人居住这样一事情的后果和结果。因此,关于诗与思之近邻关系的谈论就意味着,诗与思相互面对而居住,一方面对着另一方而居住,一方定居于另一方的近处。这种关于近邻关系之特性的解说乃是某种形象化的谈法。抑或我们已经对事情有所道说了么?那么何谓“形象化的谈法”?我们迅速地作出这一答复,而没有想到,只要什么是谈论(Rede),

什么是形象(Bild),语言如何以形象说话,以及语言究竟是否以形象说话等等问题还是悬而未决的,那么,我们就不能以某种可靠的方式来援引这个答案。因此,我们在此还远远没有解决一切问题。让我们守住最迫切的事情,也即去寻找诗与思的近邻关系,现在也就是:诗与思的相互面对(Das Gegen - einander - über)。

幸好我们既不需要去发现也不需要去寻找这种近邻关系。我们已经栖身于这种近邻关系中。我们就在这种近邻关系中活动。诗人的诗向我们说话。我们已经面对这首诗而有所思,尽管还只是粗略大体的思索。

词语破碎处,无物存在。

诗人之弃绝如是说。对此我们曾说过,这里揭示的是词与物的关系;进一步,物在这里指任何无论以何种方式存在的东西,任何一个当下存在者。至于“词语”,我们也说过,它不光是处于一种与物的关系中,而是:词语才把作为存在着的存在者的当下的物带入它的“是”(ist)之中,把物保持在其所是中,与物发生关系,可以说供养着物而使物成其为一物。因之,我们曾说,词语不光处于一种与物的关系之中,而且词语本身就“是”那个保持物之为物并且与物之为物发生关系的东西;作为这样一个发生关系的东西,词语就是关系本身。

对某些人来说,这一番对诗的思索兴许是不必要的、并且显得强求和蛮横。但是这里要紧的是,在那种与有关词语的诗意经验的近邻关系中为一种有关语言的运思经验找到一个可能性。这一点现在并且首先意味着:我们必须学会去留心诗与思居住于其中的那种近邻关系。但奇谲的是,近邻关系本身始终

是不显明的。就是在人们的日常生活中情形亦然。人们生活在近邻关系中；倘若要人们说出这种近邻关系何在，人们便会落入窘境。然而此种窘境只不过是那种古老的、广大的、我们的思想和道说随时随地都置身于其中的窘境的一个特殊情形——尽管也许是一个突出的情形。我们指的是何种窘境呢？是指这样一种窘境：我们不能——如果能，那也只是稀罕的、很勉强的——纯粹从其本身而来经验一种在两个物之间、在两个本质之间运作的关系。我们马上就根据当下处于关系中的东西来设想这种关系。我们很少理解，这种关系如何产生，何以产生，从何而来产生，以及它如何作为这种关系而存在。所以，虽然把近邻关系设想为一种关系是正确的，这种设想也切合于诗与思的近邻关系；但是，这种设想却根本没有告诉我们，诗是否定居于思之近邻，或者思是否定居于诗之近邻，或者两者是否相互定居于对方的近邻之中了。诗在道说之要素中活动，思亦然。倘我们来对诗作一番沉思，那么我们立即就发现自己置身于思活动于其中的同一要素中了。在这里我们不能直截了当地确定，诗是否根本上就是一种思，或者思根本上就是一种诗。诗与思的本真关系由何来决定，这种我们十分随便地称之为本真关系的東西基本上从何而来，都还是晦暗不明的。然而，不论我们怎样牢记诗与思，总是已经有一个相同的要素接近于我们了——那就是道说(Sagen)，无论我们对此是否有专门的留心。

更有甚者：诗与思不光是在道说之要素中活动，而且它们同时也把它们道说归功于那些我们几乎还未予关注甚或收集的有關语言的多样的经验。在我们尚未关注或收集这些经验之处，所缺乏的恰恰就是对那种东西的充分考察，这种东西在我们的眼下的沉思中愈来愈密切地与我们相关涉——那就是：诗与思的近邻关系。也许这种近邻关系根本就不是什么单纯的结

果,不是那种唯由于诗与思相互定居于对方之中而导致的结果;因为诗与思在能够开始进入相互面对的状态中之前就已经相互归属了。道说乃是诗与思的共同要素;而道说之成为诗与思的“要素”,其方式全然不同于水之于鱼和空气之于鸟——道说乃以迫使我们停止谈论要素这样一种方式成为诗与思的要素,因为道说不光“承荷”着诗与思,并且提供出诗与思横贯其中的领域。

所有这一切无疑说来容易,很容易得到表达,但尤其对于我们现代人来说,却是难以经验到的。我们试图在诗与思的近邻关系之名下来思索的东西,大相径庭于表象性关系的一种单纯持存。所谓的近邻关系是无所不在的,贯穿于我们在这大地上的逗留和我们在其中的漫游。但是由于今天的思想总是愈来愈坚定、愈来愈专一地成了计算(Rechnen),所以它投入了所有可用的力量和“旨趣”,来计算人如何能够马上在无世界的宇宙空间中立身。这种思想就要把大地之为大地抛弃掉了。作为计算,这种思想愈来愈迅速和狂热地趋向于对宇宙空间的征服。这种思想本身就是那种能够把一切逐入虚空之中的力量的爆发。从这种思想那里产生出来的剩余,毁灭性机械之运转中的技术过程,只不过是把疯狂打发到无意义之极致的最终的阴险过程。早在1917年,格奥尔格就在其第一次世界大战期间创作的伟大颂歌《战争》中写道:“这些乃是火焰的标志——而不是音信。”(《新王国》第29页)

我们力图专门考察诗与思之近邻关系。这种尝试已使我们面临一个独特的困难。倘若我们竟想不假思索地放过这个困难,那么,我们这几个演讲的路程和在此路程上的行进就还是模糊不清的。这个困难反映在我们的第一个演讲已略有触及、而在本演讲中与我们直面相逢的事情那里。

当我们倾听于诗人,并且以我们的方式来思索诗人之弃绝所道说的事情,我们就已经逗留于这种近邻关系中;但我们又没有逗留于这种近邻关系中,也就是说,我们并没有经验到这种近邻关系本身。我们还没有踏上通向这种近邻关系的途中。我们必须先返回到我们真正已经逗留于其中的所在。这种栖留着的返回,向着我们已经存在的地方的返回,比起向我们尚未在和永远不会在的地方的匆忙远游,不知要困难多少倍——除非我们是那种与机械相适应的技术怪兽。

返回到人的本质之处所的步伐所要求的東西,全然不同于那种进入机械世界的进步。

返回到我们(真正)已经逗留于其中的地方,这乃是我们眼下所必需的思想道路上的行进的方式。如果我们留心这条道路的特性,则最初令人烦恼的一种纠缠不清的假象就烟消云散了。我们谈论语言,但这种谈论始终似乎只是关于(über)语言的;而实际上,我们已经从(aus)语言而来,^①在语言中让语言本身即语言之本质向我们道说。因此,我们不能因为担心思不再让诗达乎其词语,而倒是把一切都拉扯到思想道路上来,就过早地中断我们已经开始了的、与我们所倾听的诗意经验的对话。

我们必须大胆冒险,在与这首诗的近邻关系中,在与这首诗的精华之所在的最后一节的近邻关系中,来来回回地行进。我们力图重新去倾听那被诗意地道出的东西。我们要猜度什么可能是对思的过高期望,并且从这一点开始。

我于是哀伤地学会了弃绝:

^① “关于”(über)语言的谈论是把语言当作一个“对象”来处理,是“对象性”的知识方法;而诗意的或运思的“说”乃是“从语言而来”(aus, von)。——译注

词语破碎处,无物存在(sei)。

我们再度把最后这行诗改写为:词语破碎处,无物存在(ist)。这听来即使不像一个定理,也几乎是一个陈述句了。唯有在并不缺失词语从而**存在着**(ist)词语之处,一物才存在。但是如果说词语存在,那么词语本身也必定是一物;因为“物”在此指的是无论以何种方式存在的任何东西:“遥远的奇迹或梦想”。或者,词语——当它说话时——作为词语根本不是物,不是诸如此类的存在者?词语是一无(Nichts)吗?那么词语又何以促成物去存在。赋予存在(Sein)的难道不是必须格外地和首先地本身就“存在”,从而必须是最具有存在者特性的东西——比存在着的物更具存在者特性的东西吗?在此视野中,事情真相必然向我们表现出来,只消我们为某个存在者计算出充足的原因(Grund),这个充足的原因把存在者确立为原因之结果和作用,并由此使之满足于我们的表象。所以,如果词语能赋予物以“存在”(ist),那么词语也必须先于任何物而存在——也就是说,词语必然本身就是一物。我们于是看到了事情真相,原来是词语这个物赋予另一个物以存在。可是诗人却说:“词语破碎处,无物存在”。词与物是不同的,甚至是截然分隔的。我们自以为已经在最初聆听中理解了诗人;但是,可以说我们在思索时几乎没有触着这行诗,这行诗所道说的东西沉入一片暗冥之中。本身不是任何物的词语,不是任何“存在着”(ist)的东西的词语,逃离我们而去。这里所发生的事情仿佛就与诗中的宝石那里发生的事情相同。也许诗人以“丰富而细腻的宝石”所指的就是词语本身吗?若然,在诗意地预感到词语本身不可能是任何物之际,格奥尔格就在女神那里为宝石祈求一个词语,也就是为词语本身祈求一个词语了。但命运女神却向诗人昭示:“如此,在渊源深

处一无所有”。

在命运提供出语言来命名(nennen)和创建(stiften)存在者,从而使存在者存在并且作为存在者熠熠生辉之处,是找不到表示词语的词语的。表示词语的词语虽说是一份宝藏,但决不能为诗人之疆域所赢获。思能赢获这份宝藏吗?倘思试图沉思诗意的词语,那就表明,词语、道说是不具有任何存在的。然而我们通行的观念却抗拒这种对词语和道说的诋毁。说到底我们每个人在文字和声音中看和听的都是词语嘛!词语存在;它们能够像物一样存在,是我们的感官可以把捉的东西。要引用一个最粗浅的例子的话,我们只需要打开一本词典即可。词典中充斥着印刷的物。当然罗!其中全然是词语并且不是唯一的词语。因为一本词典既不能把捉也不能保持使诸多词语(Wörter)达乎词语而表达出来的那个词语。词语(Wort)何所属?道说(Sagen)何所属?

这样,有关词语的诗意经验就给了我们一个意味深长的暗示。词语——不是物,不是任何存在者;相反,当词语可用于表示物时,我们就理解了物。于是物“存在”。但这个“存在”(ist)的情形如何?物存在。这个“存在”本身也还是一个物,一个可以叠加到另一个物上,犹如一顶帽子戴到另一个物上的东西吗?我们哪儿也找不到这个“存在”——作为系于另一个物身上的一个物的“存在”。“存在”之情形犹如词语之情形。与词语一样,“存在”也很少是存在着的物中的一员。

我们突然从仓促立论的昏庸状态中醒来,洞察到另一些东西。

在有关语言的诗意经验所道说的东西中蕴含着这样一种关系,即本身并不“存在”的“存在”(ist)与同样也不是什么存在者的词语之间的关系。

无论是“存在”(ist)还是“词语”,都没有获得物之本质(Dingwesen),即存在;此外,“存在”(ist)与词语——其使命就是每每给出一个“存在”——的关系也没有获得存在。但即便如此,无论是“存在”,还是词语及其道说,都还不能被逐到纯粹虚无的空洞中去。那么,当我们的思追踪那种有关词语的诗意经验时,这种诗意经验显示出什么呢?它指示出那种值得思的事情,后者自古以来就是思所指望的东西——尽管是以某种隐蔽的方式。这种诗意经验显示出有(es gibt)而不“存在”(ist)的东西。词语也是一个有的东西——或许不光也是有的东西,而是先于一切地是有的东西,甚至是这样:在词语中,在词语之本质中,给出者(was gibt)遮蔽着自身。按实情来思索,我们对词语决不能说:它是(es ist);而是要说:它给出(es gibt)——这不是在“它”给出词语的意义上来说的,而是在词语给出自身这一意义上来说的。词语即是给出者(das Gebende)。给出什么呢?按诗意经验和思想的最古老传统来看,词语给出存在。于是,我们在运思之际必须在那个“它给出”(es, das gibt)中寻找词语,寻找那个作为给出者而本身决不是被给出者的词语。^①

我们知道,“有”(es gibt)这个短语有各种用法,例如我们说,“在朝阳的山坡上有草莓”。“有”在法文中叫 il y a。上句的意思就是说,在朝阳的山坡上有(hat)草莓;我们能够找到在那里生长的草莓。但我们眼下的沉思对“有”这个短语作了不同的使用。我们并不是说:有词语(Es gibt das Wort);而是说:它,即词语,给出……(Es, das Wort, gibt…)。于是,有关这个“它”

^① 这里的 es gibt 在日常德语中意味“有”;海氏则别出心裁地把它解为“它给出”,即语言(词语)本身是给出者。特别可参看海氏之《面向思的事情》(1976年,图宾根)。——译注

(es)——许多人有理由对之入感畏惧——的整个幽灵便逃之夭夭了。可是值得思的事情保持着，它实际上才刚刚显露出来。我们用“它，即词语，给出”这个短语来命名这一简单的、不可把握的实情；这一实情揭示自身为真正值得思的事情，而对此事情的规定还普遍地缺乏尺度。也许诗人知道这种尺度。但诗人的作诗(Dichten)学会了弃绝，却又没有经由弃绝而丢失什么。不过，这当儿宝石却逃离了诗人。确然，但宝石之逃离也就是词语之被隐瞒。隐瞒乃是扣留。在此恰恰显现出词语所特有的运作力量是多么令人惊奇。宝石绝没有化为乌有。词语并没有沦于完全无能于道说的地步。诗人没有否弃词语。而宝石确实退隐于神秘的令人惊奇的奇异之中了。因此，正如《歌》的开篇的题词所说的，即使到现在，诗人也还要思忖，甚至比以往思忖更多；他也还要适应一种道说，全然不同于以往。诗人在歌唱。诗人唱的第一首歌是无标题的，唱的无非是他所预感到的词语的秘密——词语在隐瞒中把它的被扣留起来的本质带到了近处，这首歌吟唱了词语的秘密，它令人惊奇地——也即以诗意的追问方式——在三行一节的三节诗中吟唱了词语的秘密：

何种大胆轻松的步伐
漫游在祖母的童话园
那最独特的王国？

吹奏者银铃般的号角
把何种唤醒的呼声
逐入道说(Sage)的沉睡丛林？

何种隐秘的气息

弥漫在灵魂之中
那刚刚消逝的忧郁的气息？

除了诗句开头的词语外，格奥尔格往往把所有的词语都小写。引人注目的是，在上面这首诗中却出现了一个唯一的大写词语。这个大写的词语就是位于中间一节末尾的“道说”(Sage)一词。诗人本可以给这首诗加上一个标题，即“道说”。但诗人没有这样做。这首诗吟唱词语所具有的遥遥未至的运作力量的神秘的切近。诗以不同的方式道说完全不同的东西；而从中被道说的同一东西，就是我们前面所思的“存在”(ist)与非物的词语的关系。

诗与思的近邻关系的情形又如何呢？我们在两种完全不同的道说(Sagen)方式之间感到束手无策。在诗人的歌中，词语好像是神秘的奇迹。而我们对“存在”与非物的词语之间的关系所作的运思直面于某种值得思的事情，后者的面貌浑然失落在不确定之中。在歌中，是出现在一种完成了的吟唱着的道说中的奇迹；在我们的运思中，则是出现在一种几乎不可确定的、又绝非吟唱的道说中的值得思的事情。这如何可能是那种诗与思据以在切近中居住的近邻关系呢？看来，诗与思两者倒是尽可能地背道而驰的。

但我们却要细心领会这样一个猜断，即诗与思的近邻关系在其道说的这一最广大的分离中遮蔽着自身。这种分离乃是诗与思的真正的相互面对。

我们必须摈弃以下看法，即认为诗与思的近邻关系无非是对道说的两种方式作一种绕舌的、模糊的混合，在那里一方向另一方索取不可靠的借贷。到处都会有这种假象。但实际上，诗与思从它们的本质而来就由一种微妙而清晰的差异(Differenz)

保持着分离,各各保持在它们本己的暗冥之中:那是两条平行线,希腊文叫 *para allelo*,即平行地、相对地、以各自方式超出自身。如果分离意味着切割为无关联的东西,那么,诗与思就并不分离。平行线交汇于无限。在那里平行线交汇于一个并非由平行线本身所作出的断面(*Schnitt*)上。通过这个断面,平行线即被切入也即被绘入它们相邻的本质之剖面图(*Aufriss*)中。这样描绘出来的图画即是平面图(*Riss*)。^①此平面图把诗与思带入相互切近之中面描画出来。诗与思的近邻关系并不是那样一个过程的结果,即并不是由于诗与思首先——人们不知道从何而来——相互吸引到切近之中并由此来确立这种切近。把诗与思带到近处的那个切近(*Nähe*)本身就是大道(*Ereignis*),由之而来,诗与思被指引而入于它们的本质之本己中。

但如果诗与思的切近是这样一种道说,那么,我们的思便得以猜度说:大道(*Ereignis*)乃作为那种道说(*Sage*)面运作,在此种道说中语言向我们允诺它的本质。语言之允诺(*Zusage*)并非漫无边际,空空如也。这种允诺已经切中其目标。它切中的目标除了人之外还能是谁呢?因为人之为人,只是由于人接受语言之允诺(*Zuspruch*),只是由于人为语言所用而去说语言。

三

这三个演讲都为了一种尝试,意在把我们带向一种可能性,让我们在语言上取得一种经验。

第一个演讲倾听了一种有关词语的诗意经验。它在运思中

^① *Riss* 一词有“裂隙、裂口、平面图、图样”等多种意思,在此语境中几不可译解。——译注

追踪这种诗意经验。如此这般运思之际,它已经逗留在诗与思之近邻关系的范围中了。它在这种近邻关系中来回运动。

第二个演讲思索这种运动的道路。现代人的观念完全是受科学技术的计算冲压而成形的。在这种现代观念看来,知识的对象乃是方法的组成部分。方法则遵循那种对一条道路的极端败坏和蜕化。

相反,对于审慎的运思而言,道路乃属于我们称之为地带(Gegend)的那个东西。约略说来,地带作为逆反的东西(das Gegnende)乃是有所开放的澄明(Lichtung),在其中被照明者与自行遮蔽者同时进入敞开的自由之中。地带之开放和掩蔽是那种开辟道路的运动(Be-wägung),这种开辟道路的运动产生出那些归属于地带的道路。

深入充分地来思考,道路就是让我们通达的东西,而且,它让我们通向那个由于与我们相关(be-langen)而伸向我们的东西。我们当然可以仅仅在通常意义上理解这里的动词 belangen,它的意思就是控告、审问。但我们也可以在深层的意义上来思 Be-langen,其意即相关(be-langen)、传唤(be-rufen)、照拂(be-hüten)、保存(be-halten)等。而 Be-lang 就是:在伸向我们的本质之际要求它并因此让它进入它的归属之处的那个东西。道路让我们进入与我们相关或传唤我们的东西。这里,表面看来,当我们在如此这般思索 Be-langen 之际,似乎我们是任意地操纵了语言。如果我们用人们通常的理解来衡量我们现在所列举的 Be-langen 的意义,那么,我们确实可以从中见出一种任意。但沉思的语言用法不能受制于人所共有的、通常的意义理解;毋宁说,它必须受语言为我们备下的隐蔽财富所引导,以至这些财富为语言之道说而关涉或传唤我们。地带作为地带才产生道路。地带开辟道路(be-wägt)。我们所理解的 Be-

wägung 一词的意思是:首先产生和创建道路。而往常我们所理解的运动(bewegen)的意思是:施予作用而使某物变换位置,使某物增加或减少,总之是使某物发生变化。然而 Be-wägen 却意味着:给地带配备道路。按施瓦本-阿伦玛尼地区方言的古代用法,wägen 可以表示:开辟一条道路,例如,在白雪皑皑的原野上开辟一条道路。^①

作为提供道路的 Wägen、Be-wägen 和作为让通达(das Gelangenlassen)的道路(Weg),与动词 wiegen(衡量)、wagen(冒险)和 wogen(波动)有着相同的源流。也许“道路”(Weg)一词是语言的原始词语,它向沉思的人道出自身。老子的诗意运思的引导词语就是“道”(Tao),“根本上”意味着道路。但是由于人们太容易仅仅从表面上把道路设想为连接两个位置的路段,所以人们就仓促地认为我们的“道路”一词是不适合于命名“道”所道说的东西的。因此,人们把“道”翻译为理性、精神、理由、意义、逻各斯等。^②

但“道”或许就是产生一切道路的道路,我们由之而来才能去思理性、精神、意义、逻各斯等根本上也即凭它们的本质所要道说的东西。也许在“道路”(Weg)即道(Tao)这个词中隐藏着运思之道说的一切神秘的神秘,如果我们让这一名称回复到它的未被说出状态之中而且能够这样做的话。也许方法在今天的统治地位的谜一般的力量也还是、并且恰恰是来自这样一个事实,即方法尽管有其效力,但其实只不过是一条巨大的暗河的分

① 日常德语中的动词 bewegen 意为运动;而海氏所思的 be-wägen 则突出其中的“道路”(Weg)意思,借以思入“大道”的运作和展开。在此特别可注意海氏对汉语的“道”的吸收。——译注

② 海氏意图以德文的“道路”(Weg)译中文的“道”,可谓匠心独具。——译注

流,是为一切开辟道路、为一切绘制轨道的那条道路的分流。一切皆道路(Alles ist Weg)。

我们的演讲正在通向诗与思之近邻关系范围内的途中,要去展望一种在语言上取得经验的可能性。

同时,我们猜度说,我们所谓的近邻关系是这样一个处所,它许可我们去经验语言的情形。许可和允许我们做某事,也即给我们一种可能性,一种使有可能者。如此理解的可能性,一种使有可能者,其意不同于单纯的机会,并且多于单纯的机会。

第三个演讲意在适当地把我们带向一种可能性,也就是使我们能够在语言上取得一种经验。为此不仅需要我们保持在我们已经踏上的在诗与思之近邻关系范围内的道路上。我们必须在这种近邻关系中四下环顾,看看它是否和如何显示出某种改变我们与语言的关系的东西。但是就那条把我们带入使有可能者之中的道路而言,我们已经说过,它仅只把我们引向我们已经在的地方。这里的“仅只”并不表示某种限制,而是指示着这条道路的纯粹质朴性。道路让我们通达与我们相关的东西那里,我们已经逗留于这个与我们相关的东西的范围中了。于是人们要问:为什么还有一条通向那里的道路呢?答曰:因为我们在我们已经在的地方,而这一番在的方式很特别——我们同时也不在那里,原因在于我们本身还没有适当地获得那与我们的本质相关的东西。让我们通达我们已经在的地方的那条道路需要一种远远领先的护送,这是不同于任何其它道路的。这种护送包含于我们在第一个演讲快结束时匆匆指出的那个引导词中。我们还没有解说这个引导词的路标作用。我们也根本作不了这种解说。因为第二个演讲想必已经首先适当地向我们指出了—一个地带,这个地带包涵着那条由先行召唤着的引导词来护送的—道路。这个地带显示在诗与思的近邻关系中。近邻关系意味:居

于切近中。诗与思乃是道说的方式。而那个把诗与思共同带入近邻关系中的切近(Nähe),我们称之为道说(Sage)。我们猜度,语言之本质就在道说中。道说(sagen)在古代斯堪的纳维亚语中叫 sagan,意思就是显示(zeigen):让显现(erscheinen lassen),既澄明着又遮蔽着之际开放亦即端呈出我们所谓的世界。澄明着和掩蔽着之际把世界端呈(Reichen)出来,这乃是道说的本质存在。那个有关在诗与思之近邻关系范围内的道路的引导词包含着一种指示,我们要听从这种指示而通达诗与思的近邻关系由之得到规定的那个切近(Nahe)之中。

这个引导词就是:

语言的本质:
本质的语言。^①

这个引导词给出关于语言本质(Sprachwesen)的原始消息(Ur-Kunde)。我们现在必须尝试更清晰地倾听这一原始消息,使之变得更具有暗示性,从而为我们暗示出那条让我们通达那已经与我们相关的东西的道路。

语言的本质:本质的语言。

两个短语被一个冒号分开,一个短语是另一个短语的颠倒。如果整个句子是一个引导词,那么这个冒号必定指示出,冒号前

① 原文为“Das Wesen der Sprache:/Die Sprache des Wesens”。英译者译作:“The being of language:/The language of being”(《走向语言之途》英文版,纽约,1971年,第91页)。——译注

的内容是在冒号后的内容中公开出来的。在整个引导词中发生着一种开启和暗示,这种开启和暗示指向我们根据第一个短语而没有在第二个短语中猜度到的东西;因为第二个短语绝不仅仅是对第一个短语的单纯词序上的变换。如果是这样,那么,不但冒号两边的词语“本质”和“语言”说的不是相同的东西,而且短语的形式也是各不相同的。

一种在语法观念(也即逻辑和形而上学观念)视界内的解说可以使我们稍稍接近事情本身,尽管这种解说决不能达到那个引导词所命名的事情真相。

在冒号前的短语“语言的本质”中,语言是主词,其存在有待规定。某物之所是, *to ti estin*, 即什么存在(*Wassein*), 自柏拉图以来就包含着人们通常称之为“本质”(Wesen)即某物的 *essentia* 的那个东西。如此这般被理解的本质在人们后来所谓的概念或观念中得到了界定;借助于概念或观念,我们便获得和把捉到某物之所是。大体看来,冒号之前的这个短语意思就是说:一旦我们进入可以说由冒号开启出来的东西之中,我们便把握了语言之所是。而冒号开启出来的即是本质的语言。在“本质的语言”这个短语中,“本质”充当着为语言所具有的主词作用。但“本质”一词现在不再意指某物之所是了。我们把“本质”解作一个动词,解作“在场着”(anwesend)和“不在场着”(abwesend)中的“本质现身”(wesend)^①。动词“本质现身”(wesen)意味“持续”(währen)、“逗留”(weilen)。但“它本质现身”(es west)这个短语的意思要多于单纯的“它持续”和“它逗留”。“它本质现身”意

^① 这里的 *anwesend*, *abwesend* 和 *wesend* 均为分词形式。海氏把名词 *Wesen* (本质)解作动词 *wesen*。我们姑且把 *wesen* 译为“本质现身”,或也可以译为“本质化”。——译注

味：它在场(es west an),在持续之际关涉我们,并为我们开辟道路(be - wägt)。这样来看,本质所命名的就是持续的东西,就是在一切事物中关涉我们的东西,因为它为一切事物开辟道路。因此,引导词中的第二个短语“本质的语言”就表示:语言归属于这一本质现身者(dieses Wesende),是那个为一切事物开辟道路的东西所特有的,因为后者乃是一切事物的最本己的特性。为一切开辟道路者(das All - Bewägende)开辟道路(be - wägt),因为它说话。但依然模糊不清的事情是,我们应如何去思这个本质现身者;尤为模糊不清的事情是,这个本质现身者如何说话;最为模糊不清的事情是:何谓说(sprechen)。这乃是我们关于语言之本质的沉思的关键所在。但我们的沉思已经行进在一条特定的道路中了,也即说,已经行进在诗与思之近邻关系中了。在这条道路上,引导词给我们一个暗示,但没有给出答案。但这个暗示能向何方暗示?它仅仅暗示出规定着诗与思之近邻关系的那个东西。近邻,亦即在切近(Nähe)中居住,是从切近处获得其规定性的。然而,诗与思乃是道说(Sagen)的方式,而且是道说的突出方式。如果道说的这两种方式由于它们的切近而应该是相邻的,那么,切近本身必定以道说(Sage)的方式运作。这样,切近与道说(Nähe und Sage)就应该是同一的。要求思这样一回事情,未免是一种恶劣的苛求。其恶劣之处不可缓免。

倘若我们终于能够成功地达到那个引导词所暗示的地方,那么我们就到了这样一个地步,即有可能从我们所熟悉的语言那里取得一种经验了。所以,事关宏旨的是,我们要遵循前而所说明的引导词给我们的暗示的指引。我们现在可以把这个引导词改写为:

作为语言而关涉我们的东西是从作为为一切开辟道路者的道说中获得其规定性的。一个暗示离开一方而向另一方来进行

暗示。引导词离开关于语言的通行观念而向作为道说的语言的经验来进行暗示。

暗示以多种方式进行暗示。一个暗示能够如此简单而又完满地把它所暗示的东西暗示出来,以至于我们可以毫不含糊地纵身于其中。但一个暗示也可能这样来暗示,即它首先并且久久地把我们引向可疑的东西,它离开那里来暗示,反而仅仅让它所暗示的东西被猜度为值得思的东西——对这个值得思的东西来说还缺乏适恰的思考方式。我们的引导词所给出的暗示就是这种暗示。因为语言之本质是通过如此多样的规定性而为我们所熟悉的,以至于我们很难摆脱这些规定性的纠缠。但是这种摆脱容不得任何暴力,因为传统始终是富于真理的。因此之故,我们理当首先对我们的通常的语言观念有所思索;即便只作一种粗略的思索,但终究也是对两种道说方式即诗与思的近邻关系所暗示出来的东西的先行洞察了,亦即对作为切近的道说(*die Sage als die Nähe*)的先行洞察了。如若我们径直把语言当作某个在场之物来加以表象,那么语言就表现为说的活动,语言器官即嘴、唇、舌的活动。在说这种活动中,语言显示为在人那里出现的现象。长期以来,语言就是由此而被经验、表象和规定的;西方语言给予本身的名称——希腊文的 *glossa*, 拉丁文的 *lingua*, 法文的 *langue* 和英文的 *language* 等——就证实了这一点。语言是舌(*die Zunge*)。谈论圣灵降临奇迹的《使徒行传》第二章的第 3-4 行写道:

*kai opthesan sutais diamerizomenai glossai os ei
puros……kai herdzonto lalein hetepsis glossis.*

拉丁文《圣经》的译文如下: *Et apparuerunt illis dispertitae*

linguae tamquam ignis……et coeperunt loqui variis linguis。路德对之作如下翻译：“又有舌头向他们显现出来，分开来，犹如火焰……他们就开始用别的舌头传道”。但这里并没有把他们的说话当作单纯的舌之能力，而是认为这种说话充满着 *pneuma hagion*，即神圣的气息。在这里所指出的圣经语言观之前，希腊人早就对语言本质(*Sprachwesen*)作了描绘，这种描绘在亚里士多德那里获得了决定性的表述。逻各斯(*logos*)即陈述，是根据有声的说话现象被表象出来的。亚里士多德有一篇文章，后来被冠以 *peri hermeneias* 或 *de interpretatione* 之名，即《解释篇》；在这篇文章开头，亚里士多德写道：

有声的表达(声音)是心灵的体验的符号，而文字则是声音的符号。而且，正如文字在所有的人那里并不相同，说话的声音对所有人来说也是不同的。但它们(声音和文字)首先是符号，这对所有的人来说都是心灵的相同体验，而且，与这些体验相应的表现的内容，对一切人来说也是相同的。^①

亚里士多德的这几句话构成了一个经典的段落，它让我们看到了作为有声表达的语言所具有的结构：字母乃是声音的符号，声音乃是心灵的体验的符号，心灵的体验乃是事物的符号。符号关系构成了这个结构的支柱。可是，如果我们不作更准确的规定就泛泛谈论符号，谈论某个标志着另一个事物并且在某

^① 在演讲《走向语言之途》中，海德格尔对亚里士多德的这段话的翻译有所不同，此处译为“符号”(Zeichen)的，在那里均译作“显示”(Zeigen)。参阅后文。——译注

种程度显示出另一个事物的东西,那么,我们上面所做的概括就未免太粗野了。尽管亚里士多德明确地使用了 *semeia* 即符号这个词,但他同时也谈到 *symbola*(相互保持者)和 *homoiomata*(相应者)。

这里事关宏旨的是,我们要从根本上看清符号关系的整个结构,因为这个结构尽管变化多端,但对后世的所有语言研究来说始终是决定性的。

人们根据有声表达意义上的说来表象语言。但是这种表象难道不是没有触及那种无论何时对任何语言来说都是可证实的和本质性的内涵吗?确然。同时也决不可以为,我们是想把作为一种肉体现象的有声表达贬为语言中的纯粹感性因素,以便把人们所谓的所说之含义和意义内涵抬高为精神因素,即语言的精神。亟待思索的事情是,在上述种种对结构的表象方式中,语言的肉身因素,亦即语言的声音和文字特性,是否得到了充分的经验?单单把声音与生理学所见的肉体挂起勾来,并且把它归入形而上学所说的感性领域,这是否就够了呢?诚然,我们可以在生理学上把表达和声音解释为音响的产生过程。但悬而未决的问题是,说这种活动的声音和音调的本性是否因此就被验到,并且被收入我们的眼帘中了。人们倒是指出了语言中的旋律和节奏,从而指出了歌唱与语言的血脉关系。但愿不会有这样的危险:即同样从生理学和物理学的视界出发,也就是以广义的技术-计算方式,来表象旋律和节奏。这样做固然也能获得许多正确的东西,但大约从未获得本质性的东西,发声、鸣响、回音、萦绕和震颤,凡此种种,同样都是语言的特性,正如语言之所说具有某种意义。但我们对这一特性的经验还是十分笨拙的,因为到处都有形而上学-技术的说明在横行作祟,使得我们不能对事情作出恰当的沉思。就连这样一个简单的事情,即我们把

因地而异的说话方式称为方言(Mundarten)^①这样一事情,也几乎未曾得到思索。方言的差异并不单单而且并不首先在于语言器官的运动方式的不同。在方言中各各不同地说话的是地方(Landschaft),也就是大地(Erde)。而口不光是某个被当作有机体的身体上的一个器官,倒是身体和口都归属于大地的涌动和生长——我们终有一死的人就成长于这大地的涌动和生长中,我们从大地那里获得了我们的根基的稳靠性。当然,如果我们失去了大地,我们也就失去了根基。

在赞美诗《日耳曼人》第五节中,荷尔德林让宙斯的鹰向“神的最宁静的女儿”说:

因为你梦想,在中午离别之际,
隐秘地,让我留给你一个信物,
留下口之花朵,任你寂寞地说。
而你,有福的人哪,
沿着河流,也赠送
大量金子般的话,它们
不息地流入所有地带之中。

语言是口之花朵(die Blume des Mundes)。在语言中,大地向着天空之花(Blüte des Himmels)绽放花蕾。

哀歌《乡间行》的第一节唱道:

因此我甚至盼望,

① 德语中“方言”(Mundarten)一词由“口”(Mund)和“方式”(Arten)两词合成。——译注

当我们开始心有所愿，
我们的舌头刚启动，
词语已经被寻获，心灵已开放，
从狂碎的额头涌出崇高的沉思，
于是天空的花朵才吐艳，
恰如我们的花朵，
闪亮的天空才向我们的眼睛敞开。

参照我在这三个演讲中所作的尝试，亲身去沉思上面的诗句，以便最终能够洞察到语言之本质如何作为道说(Sage)，作为那种为一切开辟道路的东西公布自身——凡此种种，必须由在座诸位自己去完成了。只是诗人关于词语所说的一个词语不可忽视；在此我们必须适当地去倾听这一个词语从中得以说话的那些诗句的聚集。

那些诗句见于哀歌《面包和酒》第五节的结尾处：

这就是人；假如那里有财富，
如同一个神亲自用礼物照料着他，
人依然盲目，浑然不觉。
他首先必得遭受痛苦；
但现在他命名他的无上珍宝，
于是必然生成词语，犹如花朵开放。

为了深入思考这些诗句，我们大有必要思索一下荷尔德林在这段诗的另一文本中所写的诗句——尽管那是要求我们作一种更为深入的沉思的诗句。

关于这一到达的词语却长久而沉重
 白色的(光亮)是瞬间。
 天国诸神的奴仆们却精通大地，
 他们迈向深渊的步履
 更有年轻的人性，在深处却已苍老。^①

又是词语在地带中显现，这个地带决定大地和天空成其为世界地带(Weltgegenden)，因为它使大地和天空，深处的涌动和高远的力量相互遭遇。又是：“词语，犹如花朵”。

如果我们把荷尔德林在“词语，就如花朵”这个短语中所作的命名当作一个比喻，那么，我们便依然置身于形而上学之中。

哥特弗里德·伯恩在其异乎寻常的演讲《抒情诗问题》(1951年，第16页)中说：“这个‘犹如’(Wie)始终是幻景中的一道裂痕，它引证、比较，但不是一个原初的设定……”，它是“语言张力的松懈，是创造性转换的削弱”。伯恩的这一解释固然普遍地适合于大大小小的诗人们，但它不适合于荷尔德林的道说。伯恩也还只是把荷尔德林的诗——尽管站在他的立场上是正确的——看作一种“植物标本”，一种对枯死植物的收集。

“词语，犹如花朵”——这不是什么“幻景中的一道裂痕”，而是唤醒最开阔的眼光；这里没有“引证”什么，而是把词语隐藏到它的本质渊源之中，这里并不缺乏“原初的设定”，因为这里词语从其开端处带出来了；这里并非“创造性转换的削弱”，倒是有一种能听(Hörenkönnen)之纯一性(Einfalt)的柔和力量。人造卫星是“一种创造性转换”，但它不是诗歌。伯恩以他的方式认识

^① 参见海林格拉特(Hellingrath)编辑的荷尔德林诗集，第4卷第2部分，附录，第322页。——原注

到他本身的归属。他承受了这一认识。这使得他的诗作有了份量。

如果把词语称为口之花朵或口之花,那么,我们便倾听到语言之音的大地一般的涌现。从何处涌现出来?从那种在其中发生着让世界显现这样一回事情的道说(Sagen)中。音(das Lauten)从鸣响(das Läuten)中发出,从那种召唤着的聚集中发出,这种对敞开者(das Offene)敞开的聚集让世界在物那里显现出来。这样,声音的发声者就不再单单被归为肉体器官方面的事情。这就摆脱了对纯粹语言材料作生理学-物理学的解释的视界。语言的发声者,语言的大地因素(Erdige),被扣留在调音(das Stimmen)之中,这种调音使世界构造的诸地带一齐游戏而相互协调(einstimmen)。这一对说(Sprechen)的发声者及其出自道说(Sagen)的渊源的揭示初听起来必然是模糊不清的,是令人诧异的。但它指向简单的事情。一旦我们重新去留心我们如何无处不在道说方式之近邻关系的途中,我们就能洞识这些简单的事情。作为道说方式,诗与思本身一向是别具一格的。诗与思的近邻关系决不是两者从何分得的,仿佛两者在它们的近邻关系之外也能够自为地成其所是似的。因此,我们必须在它们的近邻关系之中,并且根据这种近邻关系,亦即从规定着近邻关系本身的东西而来,去经验诗与思。这就是说,近邻关系并不首先产生出切近,倒是切近使近邻关系发生。然则何谓切近(Nähe)?

一旦我们试图沉思这个切近,我们就已经横下心来,要走上一条漫长的思想道路了。我们眼下所能做的只是几步而已。这几步不是向前推进,而是返回,回到我们已经在的地方。这些步伐并不构成一个由此及彼的相继的序列——那顶多是一个表面的假象。毋宁说,这些步伐顺应一种向同一者(das Selbe)的聚

集,并且转回到这个同一者中。看起来像是一条节外生枝的弯路,实际上是进入那种规定着近邻关系的本真的开辟道路(Bewegung)之中。这就是切近。

倘我们指出切近(Nähe),就必有遥远(Ferne)显露出来。作为对象之距离的不同大小,切近和遥远处于某种对立之中。通过计算间距的长短,我们便测定出距离的大小。在此被测定的间距的尺度始终取自一种延展(Erstreckung);根据这种延展,沿着这种延展,间距大小的测定数值被计算出来。通过把某物从另一物旁边拉过去,从而按另一物来测量某物,这在希腊语中叫parametrein。我们根据那些延展,沿着那些延展,来测量作为距离的切近和遥远;这些延展就是“现在”(Jetzt)的前后相继,亦即时间,以及各个位置的上下左右前后的相互并存,亦即空间。对于计算性表象思维来说,时间和空间表现为用来测量作为距离状态的切近和遥远的参数。但时间和空间不仅仅充当参数;在这一参数特性中,它们的本质即刻被耗尽了。这一参数特性的胚胎形式很早就呈现在西方思想中了;继之在现代之进程中,这种特性通过西方思想而被固定为决定性的观念了。

即便最新的理论,亦即时空测量的最新方法,如相对论、量子理论和核物理学等,也丝毫没有改变时间和空间的参数特性。这些理论也不能引起这种改变。如若它们能引起这种改变,那么现代科学的整个结构就要崩溃了。今天还谈不上出现这种情形的可能性。一切都与此背道而驰,特别是那种对物理世界的数学理论公式的追逐,表明还不会出现上述情形。但是推动这种追逐的动力并不就来自研究者的个人热情。研究者的本性本身是现代思想面临的挑战所驱迫的产物。所谓“物理学与责任”——这提法当然是好的,对今日之困境来说是重要的。但它始终是一本复式簿记,之后隐藏着一个缺口;无论是科学还是伦

理都不能弥合这个缺口——如果它毕竟可弥合的话。

然而,这一切与语言的本质又有何干系?我们今天对此不能一一予以思量了。当然眼下我们已经可以猜度少许——着眼于那种把切近和遥远当作时间和空间参数中的间距测量的确定系统。

在此使我们心神不宁的是什么呢?是以上述方式不能经验到那种包含着近邻关系的切近这样一回事。如若我们可以对切近和近邻状态作参量式的表象,那么,一秒和一毫米的百万分之一这般大小的距离就必定是一种近邻关系的最近的切近了,比较而言,一米和一分钟的距离就是最大的遥远了。尽管如此,我们还是坚持认为,任何一种近邻关系都包含着某种时空关联。两座孤立的农家院落——如果还有此种院落的话——遥遥相隔,由此及彼要在田野上步行一小时之久,却可能是最美好的近邻;相反,城里的两家,兴许在同一条街上相对而立,甚至毗连在一起,却可能根本不识近邻关系为何。由此可见,近邻之切近并不是以时空关系为根据的。也即说,切近之本质在空间和时间之外,是无赖于空间和时间的。但得出此种看法恐怕太过匆忙了。我们只能说:在近邻关系中起作用的切近是无赖于那种被视为参数的空间和时间的。但假如空间和时间确实存在,它们是其它某种东西吗?空间和时间的参数特性遮挡了近邻之切近,其原因何在?假定空间和时间两个参数能够为近邻之切近提供尺度,从而带来切近,那么,它们必定就在自身中包含了标志出近邻状态的东西,即相互面对(das Gegen - einander - über)。我们往往把“相互面对”单单设想为人与人之间的关系。我们这几个演讲甚至把“相互面对”限制在作为道说方式的诗与思的近邻关系上。我们这里所做的是否是一种限制,抑或是一种释放,眼下暂且不论。但“相互面对”有深远的渊源,它源起于

那种辽远之境(Weite),在那里,天、地、神、人彼此通达。歌德和莫里克(Mörike)喜欢用“相互面对”这个短语,而且不光是对人,对世界之物也这般使用。在运作着的“相互面对”中,一切东西都是彼此敞开的,都是在其自行遮蔽中敞开的;于是一方向另一方展开自身,一方把自身托与另一方,从而一切都保持其本身;一方胜过另一方而为后者的照管者、守护者,作为掩蔽者守护另一方。

为了如此这般来经验事物的相互面对,我们必须首先摆脱计算性表象思维方式。这是毫无疑问的。为四个世界地带(Weltgegenden)之近邻状态开辟道路,让它们相互通达并把它们保持在它们的辽远之境的切近中的东西,乃是切近本身。切近为“相互面对”开辟道路(Be-wägen)。着眼于它的这一开辟道路,我们把切近(Nähe)称为“近”(die Nahnis)^①。这个词似乎是生造出来的,但在可解悟的运思经验中,它却生发于事情本身;它很可能就像“荒野”(Wildnis)一词之出于“野性的”(wild),比喻(Gleichnis)一词之出于“相同的”(gleich)。切近之现身本性并非距离,而是世界四重整体(Weltgeviert)诸地带的“相互面对”的开辟道路(Be-wägung)。这种开辟道路就是作为近的切近(die Nähe als die Nahnis)。它始终是不可接近的,当我们“对”(über)它有所谈论时,它离我们最远。而作为参数的空间和时间既不能带来切近,也不能测量切近。为何不能?在作为参数时间因素的“现在”(Jetzt)序列的前后相继中,一个“现在”从未面对另一个“现在”而敞开。实际上,我们甚至不能说,在“现在”之相继序列中,后继的“现在”和先行的“现在”是相互锁闭的。

① 此词系海德格尔据形容词 nahe(近、靠近、亲密等)改造而得,日常德语中无此词。英译为 nighness。——译注

因为就连这种锁闭也还是“相互面对”中的面向或背弃之方式。而这种“相互面对”本身却被排除在时间的参数概念之外了。

空间因素的情形亦然；任何种类的数，那些在数学上被计算的时空间隔意义上的运动，也是如此。我们把参数以及根据参数测量出来的东西的不间断的和连续的序列表象为连续统一体(Kontinuum)。这种连续统一体如此明确地排除了它的诸因素的“相互面对”，以至于即便在我们发现间断的地方，那些断片也决不能进入一种“相互面对”之中。

尽管作为参数的空间和时间在它们的延展范围内不容许它们的诸因素的“相互面对”，但恰恰是作为适合于一切表象、生产和订造活动之参数的空间和时间的统治地位，也即作为现代技术世界之参数的空间和时间的统治地位，以一种不可思议的方式侵犯切近之运作，即世界地带的近(Nahnis)。当人们把一切都置入被计算的距离之际，恰恰就有那种无距离(Abstandlose)由于每个事物的无度的可计算性而蔓延开来，而且是以对世界地带的邻近的切近加以拒绝这样一种形态蔓延开来的。在无距离状态中，一切都是均等的，一切都变得无关痛痒，而这是由于某种专注于大地整体的单一计算上的有效性的意志。正因此，围绕对大地的统治地位的斗争现在已经进入决定性阶段了。那种保证着对大地的统治地位的全力索逼(Herausforderung)，只不过是它在大地之外占有一种最终位置才确立起对大地的总体控制。然而，围绕这一位置的斗争却是对在可计算的无距离状态中的一切东西之间的所有关联的普遍换算。这乃是对四个世界地带之“相互面对”的蹂躏(Ver-wüstung)，是对切近的拒绝。现在，在这场围绕对大地的统治地位的斗争中，空间和时间却达到了它们作为参数的最极端的统治地位。然而，它们的权能之所以能够获得释放，仅仅是因为空间和时间还是、已经是

那种不同于久已为人所知的参数的东西。参数特性阻遮着空间和时间的本质。它首先遮蔽着时空之本质与切近之本质的关系。这些关系是如此简单,一切计算性思维都无以达到这些关系。但这些关系获得显示之际,我们惯常的观念却总是拒不接受这一洞识。

关于时间可以说:时间到时(die Zeit zeitigt)。^①

关于空间可以说:空间空间化(der Raum räumt)。

通常的观念会对此种谈论勃然动怒,这是情有可原的。因为为了理解此种谈论,我们需要对所谓的同一性(Identität)作一番运思的经验。

时间到时。“到时”(Zeitigen)意味“让成熟、让涌现”(reifen, aufgehenlassen)。到时即涌现着-涌现了。时间使什么到时?答曰:同时者(das Gleich-Zeitige),亦即以那同一种统一的方式进入时间中而涌现出来的东西。而那是什么呢?我们早已知道它,只是没有从到时方面来思索它。时间的同时者乃是:曾在(Gewesenheit)、在场(Anwesenheit)和当前(Gegenwart)——等待着我们去照面的当前,我们以往称之为将来(Zukunft)。时间到时着使我们出神(entrückt),把我们摄入它的三重的同时性中,因为时间为我们带来同时者在那里自行开启的东西,即曾在、在场和当前的统一性。有所出神和带来之际(entrückend-zubringend),时间为那种东西开辟道路——同时者把这种东西赋予给时间并为它设置空间(einräumt):那就是时间-空间(Zeit-Raum)。而时间本身在其本质整体中并不运动;时间在寂静中宁息。

同样,对于空间也可以说:空间为地方(Ortschaft)和位置

① 或译“时间时间化”。——译注

(Orte)设置空间,把它们开放出来,并同时使一切事物释放到地方和位置中去,把同时者接纳为时间-空间。而空间本身在其本质整体中并不运动;它在寂静中宁息。时间的出神和带来,空间的设置空间、承纳和释放——这一切共同归于同一东西,就是寂静之游戏(das Spiel der Stille)。我们在此对这种东西不能作更多的思索了。那始终把时间和空间聚集在它们的本质中的同一东西,可以叫做时间-游戏-空间(Zeit - Spiel - Raum)。时间-游戏-空间的同一东西(das Selbige)在到时和设置空间之际为四个世界地带的“相互面对”开辟道路,这四个世界地带就是天、地、神、人——世界游戏(Weltspiel)。

为世界四重整体中的“相互面对”开辟道路的运动使切近发生而成其本身,乃是作为近的近(die Nähe als die Nahnis)。这种开辟道路本身可以被叫做寂静之大道(das Ereignis der Stille)吗?

可是上文所陈还是对语言之本质的道说吗?当然是的,甚至是在我们这三个演讲所作的努力的意义上:即把我们带到一种可能性面前,以便在语言上取得一种经验,从而使我们与语言的关系在将来成为值得思的东西。

我们已经到达这样一种可能性面前了吗?

在先行的说明中,我们已经规定了道说(das Sagen)。道说意味:显示、让显现、既澄明着又遮蔽着把世界呈示出来。现在,切近便自行显示为那种使世界诸地带“相互面对”的开辟道路(Be - wägung)。

一种可能性出现了,我们才得以洞明作为语言之本质的道说(Sage)回转到切近之本质中。凭着从容的审慎,我们才可能洞识切近与道说(die Nähe und Sage)作为语言的本质现身如何是同一东西。于是,语言就决不单纯是人的一种能力。语言之

本质属于那使四个世界地带“相互面对”的开辟道路的运动的最本己的东西(das Eigenste)。

一种可能性出现了,我们才得以在语言上取得一种经验,才进入那种冲翻我们的东西之中,也即进入那种改变我们与语言的关系的东西之中。何以如此呢?

作为世界四重整体之道说,语言不再仅仅是我们说话的人与之有某种关系的東西了——这种关系是在人与语言之间存在的联系的意义上的。作为为世界开辟道路的道说,语言乃是一切关系的关系。语言表现、维护、端呈和充实世界诸地带的“相互面对”,保持和庇护世界诸地带,因为语言本身,即道说,是自行抑制的。

如此这般自行抑制之际,作为世界四重整体的道说,语言关涉我们;而我们作为终有一死者就是这个四重整体之一部分,我们之所以能说话,无非是因为我们应合语言。

终有一死者乃是那些能够经验死亡本身的人们。动物做不到这一点。可是动物也不能说话。死亡与语言之间的本质关系闪现出来,但还是未经思索的。然而它却能向我们暗示出,语言之本质如何去向自身而关涉我们,并因此寓于自身而与我们发生关系,如果死亡与那关涉我们的东西共属一体的话。假定那个把四个世界地带保持在它们的“相互面对”状态的统一切近之中的开辟道路者植根于道说,那么,也只有道说才赋予我们用“存在”(ist)这个细微的词语所命名的东西以及如此这般跟随道说而说的东西。道说把“存在”发放到被照亮的自由之境以及它的可思性的庇护之所(das Geborgene der Denkbarkeit)中。

作为世界四重整体的开辟道路者,道说把一切聚集人相互面对之切近中,而且是无声无阗地,就像时间到时,空间空间化那样寂静,就像时间-游戏-空间开展游戏那样寂然无声。

我们把这种无声地召唤着的聚集——道说就是作为这种聚集而为世界关系开辟道路——称为寂静之音(das Gelaut der Stille)。它就是:本质的语言(die Sprache des Wesen)。

在与格奥尔格诗歌的近邻关系中,我们曾听到如下道说:

词语破碎处,无物存在。

我们已经看到,诗中留下某种值得思的东西,那就是:何谓“一物存在”(ein Ding ist)。同样值得我们思的是那种因为并不缺失而传露出来的词语与“存在”(ist)的关系。

于是,在与诗意词语的近邻关系中有所运思之际,我们就可以猜度说:

词语崩解处,一个“存在”出现。

(Ein “ist” ergibt sich, wo das Wort zerbricht)

崩解(zerbrechen)在此意味:传透出来的词语返回到无声之中,返回到它由之获得允诺的地方中去——也即返回到寂静之音中去。作为道说,寂静之音为世界四重整体诸地带开辟道路,而让诸地带进入它们的切近之中。

词语的这种崩解乃是返回到思想之道路的真正步伐。

孙周兴 译

走向语言之途^{*}

首先让我们来听听诺瓦利斯的一句话。这话写在他的《独白》一文中。《独白》这个题目就指点着语言的奥秘：语言独与自身说。文中有一个句子写道：“语言仅仅关切于自身，这就是语言的特性，却无人知晓”。

如若我们把本演讲的内容理解为一系列关于语言的陈述，那么，它就还停留于未证实的、不能科学地加以证明的论断的链条上。相反，如若我们从那种与道路相涉的事情出发来经验通向语言的道路，那么，或许就能唤起一种猜度。从此以后，语言便让我们感到诧异。

通向语言的道路——乍听起来，似乎语言离我们遥远得很，仿佛我们须得踏上一条道路才能抵达语言。到底是否需要一条**通向语言的道路**呢？有一种陈旧的看法认为，人本身就是会说话的动物，从而是具有语言的动物。而且，说话能力远不是人的其他能力可以与之比肩的一种能力。说话能力标志着人之为人

* 本文是海德格尔 1959 年 1 月所作的演讲，系巴伐利亚美学艺术协会和柏林艺术协会举办的题为《语言》的系列演讲之一。扩充后的文稿最初发表在《形态和思想》1959 年第 6 期上。同年收入《走向语言之途》一书，由纳斯克出版社出版。中译文据《走向语言之途》1986 年第八版。——编者

的特性。这个标志包含着人之本质的轮廓。倘没有语言能力，倘人不能每时每地就每个事物说话——以各种方式，并且更多的时候是无所道出地以“它是”(es ist)的方式说话——，那么，人就不成其为人。只要语言有诸如此类的作用，人就在语言之中。

这么说来，我们首先就在语言中并寓于语言了。毋需有一条通向语言的道路。而且，只要我们已经在这条道路要达到的地方，那么，这条通向语言的道路便是不可能的。但我们果真在那里吗？我们在语言中，因而通过倾听并感知语言的本己要素来了解语言的本质，思考语言之为语言吗？我们毫不费力地已经盘桓在语言之邻了吗？或者，通向语言之为语言的道路是我们的思能够踏上的最宽广的道路吗？一旦我们尝试直面语言的本己要素来沉思语言，那么这条道路就不只是最宽广的道路，而是充斥着来自语言本身的障碍的道路——是这样吗？

在此我们要斗胆一试某种异乎寻常的事情，并用以下方式把它表达出来：**把作为语言的语言带向语言**(Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen)。这听来就像一个公式。它将为我们充当通向语言的道路的引线。这个公式三次使用了“语言”一词，每次所说的既是不同的东西但又是同一的东西。后者把那些从包含着语言之特性的统一体而来的分离因素保持在一起。无疑，这个公式首先指示着那个已经把我们本身摄入其中的关系网络。寻找一条通向语言的道路的意图已经被纠缠到一种“说”中了，这种“说”恰恰要呈放出语言，以便把语言作为语言表象出来，并且把被表象的东西表达出来；而这同时也就表明，语言本身已经把我们纠缠到这种“说”中了。

这个由道路公式所显示出来的关系网络标识着一个被先行规定了的领域。不光是我们这个系列演讲，而且整个语言科学，

一切语言理论和语言哲学，一切思考语言的努力，都必然逗留在这个领域之中。

一个网络挤逼、限制并遮挡着人们对被交织在网络中的事物的直接透视。但同时，道路公式所标识的网络乃是语言的本己的事情。因此我们不可无视于这个网络，虽然表面上看来，它把一切都挤逼得难解难分了。这一公式必然更能趋迫我们的思考，使得我们努力去解开这个网络（诚然不能彻底地把它消除），从而获得对由这个公式标识出来的关联所具有的敞开的整体的洞见。也许在网络中就贯穿着一条纽带，后者以某种始终令人诧异的方式把语言释放到它的固有特性中去。现在需要在语言之网络中经验这一具有释放作用的纽带。

有一个演讲把语言视为信息，同时也必然把信息思考为语言；^①这个演讲把上述在自身中回复运动的关系称为循环，一个不可避免的、同时又是有意义的循环。循环乃是我们所说的网络的特殊情形。循环具有某种意义，因为语言本身之循环的方向和方式是由语言中的某种运动所决定的。我们要参与到网络中去，从而从语言本身出发去经验这种运动的特性和范围。

如何能够做到这一点？通过不断地追踪道路公式所显示出来的东西；把作为语言的语言带向语言。

这里，语言本身愈是清晰地在其本己因素中显示自身，通向语言的道路对语言本身来说便愈是意味深长，道路公式之意义的变化便愈是确凿显明。于是，道路公式便失去其公式特性，不知不觉地成为一种无声的调音，让我们听到语言的一点儿固有奥妙。

^① 参见魏茨泽克(G·Fr·V·Weizsäcker)在这个系列演讲中所作的题为《作为信息的语言》的演讲报告。——原注

—

语言——人们以为它是一种说(Sprechen),人们把说看作人的活动,并且相信人有说的能力。但说不是一项固定财产。由于惊奇或恐惧,人会突然失语。一个人无比惊奇,深为震动。这时,他便不再说——他沉默了。任何人都会由于一场变故而失语,这时,他不再说,但也没有沉默,而只是暗哑无声。分音节的表达是一种说,不论我们是在说中做这种表达,还是在沉默中无所表达,或者在暗哑中无能于做这种表达。分音节的有声表达是一种说。语言在说中表现为说话器官的活动,即嘴、唇、口、舌、喉等器官的活动。自古以来,语言就是直接从这些器官现象那里得到表象的。西方语言本身为语言给出的名称就证实了这一点:语言被称为 glossa(希腊文),lingua(拉丁文),langue(法文),language(英文)。语言是舌,是口之方式(Mundart)。

在一篇后来被冠以《解释篇》(即“论陈述”)之名的文章的开头,亚里士多德说:

Esti men oun ta en phone ton en te psyche pade-
maton symbola, Kai ta graphomena ton en te phone.
Kai hosper oude gramarta pasi ta outa, oude phonai ai
outai. on mentoi touta semeia proton, touta pasi pade-
mata tes psyches, Kai on touta homoimata pragmata
hode tauta.

只有通过细心的解释,我们才能充分地翻译这段文字。这

里凑合着译出就足矣。亚里士多德说：

有声的表达是一种对心灵的体验的显示，而文字则是一种对声音的显示。而且，正如文字在所有的人那里并不相同，说话的声音对所有的人也是不同的。但它们（声音和文字）首先是一种显示，由其显示的是对所有人来说都相同的心灵的体验，而且，与这些体验相应的表现的内容，对一切人来说也是相同的。

这个译文一概从显示（Zeigen）出发，在让显现——这种让显现本身依据于解蔽（aletheia）之运作——意义上，来理解 semeia（显示者）、symbola（相互保持者）和 homoiomata（相应者）。译文却忽视了上述显示方式的不同之处。

亚氏的这段文字包含着一种明智清醒的道说，它揭示了那种始终掩蔽着作为说的语言的经典结构。文字显示声音。声音显示心灵的体验。心灵的体验显示心灵所关涉的事情。

显示构成结构的支柱，支撑着结构。显示以多样的方式——或掩蔽着或揭蔽着——使某物得以闪现，让显现者获得审听、觉知，让被审听者得到审察（处置）。显示与它所显示的东西的关联，从未纯粹地从其本身及其来源方面得到阐明；这种关联后来转变为约定俗成的符号与它所描述的东西之间的关系。在希腊文化的鼎盛时期，符号（Zeichen）是从显示（Zeigen）方面来经验的，是通过显示并为显示面被创造出来的。自泛希腊化（斯多亚）时代以降，通过某种固定而形成了作为描述工具的符号；由此，对某个对象的表象便被调准和指向另一个对象了。描述（Bezeichnen）就不再是让显现意义上的显示。符号从显示者到描述者的变化乃植根于真理之本质

的转变。^①

自希腊以来,存在者便一直被经验为在场者。只要语言存在,那么语言,即时时发生着的说,就是一种在场者。人们从说方面,着眼于分音节的声音和含义的载体来表象语言。说乃是一种人类活动。

尽管有这样那样的变化,这个在此仅作大体勾勒的语言观念,千百年来在欧洲思想中始终是一个基本的指导性观念。而这个发端于希腊、以多种途径被争得的语言观在威廉姆·洪堡的语言思想中达到了极致,说到底是在洪堡关于爪哇岛上的卡瓦语的著作的长篇导论中得到了淋漓的发挥。在洪堡去世后一年,他的弟弟亚历山大·洪堡出版了这个导论的单行本,并加上了《论人类语言结构的差异及其对人类精神发展的影响》这样一个标题(柏林,1836年)。^②此后,在一片赞扬和反对声中,该文或显或隐地规定了直到今天为止的整个语言科学和语言哲学。

本次系列演讲的诸位听众,想必对洪堡的这本论文都作过深思。那是一本很难洞察的奇文,它的基本概念模糊得令人眩目,但又处处令人激动。想必大家对之记忆犹新。这似乎可以为我们大家保留一个共同的视界来洞察语言。但实际上并没有这样的共同视界。我们必须安于这种欠缺。只要我们不忘记这种欠缺就足矣。

在洪堡看来,“分音节的声音”乃是“一切说的基础和本质……”(《论人类语言结构的差异……》第10节,第65页)。在论

① 参看我的《柏拉图的真理学说》1947年(最初发表在《精神遗产》第二卷,1942年,第96-124页)。——原注

② 下文所引根据瓦斯姆特(E·Wasmuth)编辑的突版重印本(1936年)。——原注

文第8节第41页中,洪堡写下了那样一些句子,它们虽然常常被引用,但却少被思考,人们很少着眼于它们如何规定着洪堡**走向语言的道路**这一点来思考这些句子。这些句子如下:

就其现实的本质来看,**语言**是某种持续地每时每刻**消逝着的东西**。即使是文字对语言的记录也始终只是一种不完全的木乃伊式的保存,但这种保存却一再需要人们在那里寻求活生生的转化。语言本不是产品(Ergon),而是一种活动(Energieia)。它的真正的定义因此只能是一个发生学的定义。也就是说,语言乃是永远自身复现着的**精神活动**,它能够使**分音节的声音**成为**思想**的表达。直接地和严格地看来,这是对任何一次**说(Sprechen)**的定义;但在真正的和本质性意义上,人们似乎也只能把这种说的总体当作语言。

洪堡在此表示,他在说中看到了语言的本质。他也已经道出了如此这般被看待的语言作为语言是什么吗?他是把说当作语言带向语言吗?我们有意压下这个问题不答,而来关注以下情形:

洪堡把语言表象为某种特殊的“精神活动”。以此为指导,洪堡来追究语言显示为何,即追究语言是什么。这个什么存在(Was-Sein)被人们称作本质。一旦我们就精神之语言效应方面来追踪和界定精神活动,那么如此这般被把捉的本质就必然会更清晰地凸现出来。而精神,即便是洪堡意义上的精神,也还存活在其他活动和效应中。但是,如果语言是这些活动和效应中的一种,那么说(Sprechen)就不是从其本己要素即从语言那里被经验的,而是被搁置到它者方面去了。这当儿,这个它者始终太重要了,以至于我们在一种对语言的沉思中是不能将其忽略

的。当洪堡把语言理解为精神活动时，他眼中是何种活动呢？第8节开头几个句子作了回答：

我们不应把**语言**看作僵死的**生产品**(Erzeugtes)，而应把它看作一个**生产过程**(Erzeugung)，不应只注意语言作为对象之描述和理解之中介的作用，而更应谨慎地回到语言的与内在精神活动紧密交织的本源和语言与这一本源的相互影响上去。

洪堡在此点出了他在第11节中所表达的、以他的概念语言总是难以确定的“内在语言形式”。由下面这个问题，我们就稍稍接近“内在语言形式”了：当我们按其出于内在精神活动的渊源来思考“说”时，这种作为思想之表达的“说”是什么呢？答案在下面这个需要作一番特殊的探讨才能获得充分解释的句子中（第20节第205页）：

“如果在灵魂中真正产生了这样一个感觉，即语言不只是用于相互理解的交流工具，而是一个真正的**世界**，这个世界必然是**精神**在自身与**对象**之间通过它的力量的内在活动而设定起来的，那么，语言就在真实的道路上，在语言中作愈来愈多的发现，把愈来愈多的东西置入语言中”。照近代唯心论学说看来，精神的这一活动即是设定(das Setzen)。由于精神被理解为主体，从而在主体-客体图式中被表象，所以设定(Thesis)必然是主体与其客体之间的综合。如此被设定的东西就给出一个关于对象整体的观点。主体力量所加工的东西，主体力量通过自身与对象之间的活动而设定起来的东西，洪堡称之为“世界”。在这种“世界观”中，人类获得了自身的表达。

然而洪堡为何把语言当作世界和世界观收入眼帘？因为他

的走向语言的道路与其说是由作为语言的语言规定的,毋宁说是出于一种愿望,要在人类总体性中,同时又要在人类当下的个体性中,对整个人类的历史性的精神发展作历史的描绘。在1816年的自传片断中,洪堡写道:“在其个体性和总体性理解世界,这就是我的愿望”。

而这样被建立起来的世界理解可以汲取不同的源泉,因为自我表达的精神力量是以多种方式活动的。洪堡把语言识别和遴选为主要源泉之一。语言当然并不是唯一的由人类主体性构成的世界观形式,但语言的独特的创造力必定赋予人类发展史以一个特殊的尺度。现在,着眼于他的走向语言的道路来看,洪堡那本论文的标题的意思就更清楚了。

洪堡论述“人类语言结构的差异”,而且是就“人类精神发展”受“语言影响”这一点来论述语言的。洪堡把语言当作在人类主体性中制定出来的世界观的一种方式 and 形式而带向语言。

带向何种语言呢?带向一系列陈述,它们是以他那个时代的形而上学语言来说话的;而在这种形而上学语言中,莱布尼茨的哲学起着决定性作用。这一点最明显地表现在,洪堡把语言本质规定为活动(Energeia),但完全是非希腊地在莱布尼茨单子论意义上把 Energeia 理解为主体的活动。洪堡的走向语言的道路以人为指向,经由语言而导向另一个目标:即探索和描绘人类精神之发展。

但是由此角度来理解的语言之本质并不同时就显示出语言本质^①——语言作为语言而成其本质的方式,即持存的方式,也

① “语言本质”(Sprachwesen)与“语言之本质”(das Wesen der sprache)是两回事,前一个“本质”作动词解,而后一“本质”是实体性的,是一个“什么”(Was)。海氏要思的是“语言本质”,即是语言之为语言如何“成其本质”(wesen)。——译注

即进入那种允诺语言入于语言之本己要素而成其本身的东西之中的聚集方式。

二

如若我们沉思语言之为语言,那么我们就放弃了以往通行的语言研究方法。我们不再能够寻求普遍性观念,诸如活动、行为、作用、精神力量、世界观、表达等;我们不再能够在这些观念中把语言处置为那种普遍性的一个特殊情形。通向语言的道路要让人们经验作为语言的语言,而不是把语言解释为这个或那个东西,并因此与语言失之交臂。在语言之本质中语言虽然被把捉了,但却是通过某个它者而被把捉为语言本身的。相反地,如若我们仅仅留意于作为语言的语言,那么语言就要求我们首先道出那作为语言的语言所包含的一切。

然而,一方面,我们要清理种种在语言本质(Sprachwesen)中显示出来的东西;另一方面,我们须得把眼光聚集到统一着相关之物的东西上,因为这个统一者允诺语言本质以其本己的统一性。

现在,通向语言的道路试图更严格地遵循公式所标识的那条引线:把作为语言的语言带向语言。这就是要向语言的固有特性靠近。即使在这当儿,语言首先也显示为我们人的说。现在我们要关心的只是在说中起着决定作用的东西,总是已经并且按同一尺度——不论它是否为人们所看到——起决定作用的东西。

说者必有说,但说者之于说,并不纯然如原因之于结果。说者倒是在说中有其在场。说者在场于何处?在说者所与之说的东西那里,在说者所依寓而栖留的东西即总是已经与说者相关

涉的东西那里。按其方式而言,这就是他人和物,是使物成其为物和规定着他人的一切。所有这一切总是已经这样那样地被招呼(ansprechen),作为被招呼者而得到谈论和讨论;它之被说,乃说者彼此说、共同说、向自身说。可是被说者始终是多样的。它往往只是那种或转瞬即逝或以某种方式获得保存的被表达出来的东西。被说者有可能消逝,但也可能早就被发出,成为被允诺的东西(Zugesprochene)而授与人了。

被说者以多种方式源自未被说者,无论后者是一个尚未被说者,还是那种在对说隐瞒起来的的东西意义上必然未被说的东西。于是这一以多重方式被说者便落入一个假象,似乎它与说和说者相分离而不属于说和说者,而事实上它为说和说者端出它们所对待的东西,尽管它们持留于未被说者的被说的东西中。

在语言本质中显示出多样的因素和关联。这些因素和关联已被一一列举,但没有被排列在一起。通过审核,也即通过一种原始的清算(Zahlen)——它不只是用数字作运算——,得出了有关某个整体的消息。清算乃是一种描述(Erzählen),它先行洞见整体中的统一者,但不能使之显露出来。

在此暴露出思之目光的无能,即无能于经验语言本质的起统一作用的统一体。这种无能源远流长。因此,这个起统一作用的统一体也始终未得命名。传统表示“语言”这个称号所意指的东西的名称,往往只在语言本质所许诺的此一或彼一方面命名语言。

在此寻索的语言本质之统一可以叫做剖面(Aufriss)。①这个名称令我们更为清晰地去洞察语言本质的本己要素。图样

① 此处的 Aufriss 有“正视图”、“剖面图”、“轮廓”等意思,我们权译之为“剖面”。下文的 Riss(“图样”、“裂隙”)与 Aufriss 有直接的意义联系。——译注

(Riss)与刻划是同一个词。我们往往只还知道贬义的“裂隙”(Riss),譬如墙上的裂隙。但划开和勾划田地(Einen Acker auf- und umreißen),这在今天的方言中也还有“开沟”的意思。沟垄开启田地,好让田地保藏种子,促发生长。剖面是那种图画的整体面貌,此种图画完全嵌合了被开启的东西即语言的敞开领域。剖面是语言本质之图画,是某种显示之构造,在其中从被允诺的东西(Zugesprochen)而来嵌合了说者及其说,被说者及其未被说者。

然而,只要我们没有刻意关心一下,人们在何种意义上已经讨论了说和被说者,那么,甚至连是语言本质之剖面的大概图画也还长久地被掩蔽着。

诚然,说是一种表达。也可以把说理解为人的一种活动。这两者都是关于作为说的语言的正确观念。两者现在还未受关注。不过我们不会忘记,语言之发声现象已经如此长久地期待着一种恰如其份的规定;因为语音学-声学-生理学对发声过程的解释并没有经验到它的出于寂静之音(Geläut der Stille)的渊源,更没有获致由此而得的对声音的规定。

但在前面对语言本质的简短描述中,说和被说者是如何思考的?它们已然显示为这样一种东西,通过它并在它之中,**被道说的某物**达乎语言,亦即获得一种显露。道说(Sagen)和说(Sprechen)不是一回事。某人能说,滔滔不绝地说,但概无道说。相反,某人沉默,他不说话,但却能在不说中道说许多。

然则何谓**道说**?为了经验此种道说,我们且保持在我们的语言本身令我们就这一词语有所思的东西中。“道说”意味:显示、让显现、让看和听。

当我们指出下面这番话时,我们说的是某种不言自明的、但其内涵几乎尚未得到思虑的东西。“相互说”意味:彼此道说什

么,相互显示什么,共同相信所显示的东西。“共同说”意味:一起道说什么,相互显示在被讨论的事情中那种被招呼者(das Angesprochene)所表明的东西,那种被招呼者自行显露出来的东西。未被说者(das Ungesprochene)不仅是某种缺乏表达的东西,而是未被道说者(das Ungesagte)、尚未被显示者、尚未进入显现者。根本上必然保持未被说状态的东西,乃被抑制在未被道说者中,作为不可显示者而栖留于遮蔽之域,这就是神秘(Geheimnis)。被允诺者作为被指派者意义上的判词(Spruch)而说话,它的说甚至毋需表达。

说作为道说归属于语言本质的剖面,此剖面乃由道说和被道说者之方式勾画出来;而在场者和不在场者即在其中自行呈报、允诺或拒绝,亦即自行显示或自行隐匿。在语言本质之剖面中,普遍因素乃是渊源各不相同的多样的道说。有鉴于道说(Sagen)之关联,我们把语言本质整体称为道说(Sage);^①我们并且承认,即便此刻,诸关联的统一者也还未得洞察。

今天人们大多是在一种贬义上来使用“道说”这个词,就像我们语言中的其他一些词。Sage被当作纯然的流言,当作并不真实的、从而不足为信的传闻。我们这里并不是这样来思Sage的。Sage也意味“诸神和英雄传说”,而我们也不是在此根本意义上来思这个词的。但兴许是特拉克尔所谓“蓝色源泉的崇高传说”么?根据这个词的最古用法,我们从作为显示的道说出发来理解Sage,并且用一个古老的、足可证实的、但已消失的词语die Zeige,来命名语言本质居于其中的道说(Sage)。拉丁语所谓

① “道说”(Sage)是后期海氏思想的基本词语,海氏用Sage来表示他在非形而上学意义上思考的语言。“道说”(Sage)是“大道”(Ereignis)的显示运作,是无声的“大音”。——译注。

指示代词 (pronomem demonstrativum) 被译作德文的 Zeigewörtlin。约翰·保罗把自然的显现称为“灵性的指示 (Zeigefinger)”^①。

语言之本质现身 (das Wesende) 乃是作为道示 (Zeige) 的道说 (Sage)。道示之显示并不建基于无论何种符号, 相反, 一切符号皆源出于某种显示; 在此种显示的领域中并且为了显示之目的, 符号才可能是符号。

然而, 有鉴于道说的构造, 我们既不可一味地也不可决定性地 把显示 (Zeigen) 归咎为人类行为。作为显现, 自行显示标识着任何方式和层面的在场者之在场和不在场。正是在此种显示通过我们的道说而得以实现之际, 一种让自行显示 (Sichzeigenlassen) 才先行于此种作为指示的显示。

唯当我们就这个方面来思我们的道说, 才能得出一种对一切说所具有的本质要素的充分规定。人们把说视为人借助于说话器官对思想的分音节表达。但说同时也是听。习惯上人们把说与听对立起来: 一方说, 另一方听。但是, 听不光是伴随和围绕着说, 犹如在对话中发生的情形。说和听的同时性有着更多的意味。说本就是一种听。说乃是须从我们所说的语言的听, 所以, 说并非同时是一种听, 而是首先就是一种听。此种顺从语言的听也先于一切通常以最不起眼的方式发生的听。我们不仅是说这语言, 我们从语言而来说。只是由于我们一向已经顺从语言而有所听, 我们才能从语言而来说。在此我们听什么? 我们听语言的说。

① Zeigfinger 由 Zeige 和 Finger 合成, 可直译为“显示手指”, 在日常德文中意为“食指”。海氏在此例证现已消失了的 Zeige 一词。与“道说”(Sage) 相应, 我们译 Zeige 为“道示”, 其动词和动名词形式 (Zeigen) 则仍译为“显示”。——译注

但竟是语言本身说吗？语言并不具有说话器官，那语言如何能够实现这种说呢？可是语言说。语言首先而根本地遵循着说的本质因素，即道说。语言说，因为语言道说，语言显示。语言之道说(Sagen)从曾经被说的和迄今尚未被说的道说(Sage)中涌出，而此种道说勾画出语言本质之剖面。语言说，因为作为道示(Zeige)的语言在达于在场的一切地带之际每每从这一切地带而来让在场者显现和显露出来。照此看来，我们是通过让语言的道说向我们道说而听从语言。无论我们通常还以何种方式听，无论我们在何处听什么，听都是一种已经把一切审听和表象扣留起来的让自行道说(Sichsagenlassen)。在作为顺从语言的听的说中，我们跟随被听的道说(Sage)来道说(Sagen)^①。我们让道说的无声之音到来，在那里我们要求着已然向我们张开的声音，充分地去向这种声音而召唤这种声音。于是乎，在语言本身之剖面中或许至少能较为清晰地表现出某个特性，它使我们一窥作为说的语言如何被纳入其本己之中并因此作为语言而说。

如若作为顺从语言的听的说让道说自行道说，那么这一让(Lassen)只能是自行出现的，因为我们本身的本质已进入道说中了。我们听道说，只是因为我们本就归属于道说。唯独道说向归属于道说者允诺那顺从语言的听和说。在道说中持存着这种允诺(Gewähren)。它让我们进入说之无能。语言之现身本质居于如此这般允诺着的道说。

那么道说本身呢？道说是某种与我们的说相分离的、而必须架设一座桥梁才能通达的东西吗？或者，道说乃寂静之河流，

^① 这里难以分辨的是作为语言本身的道说(Sage, Sagen)与人的道说(Sagen)，后者是对语言本身(Sage)的应合，诗与思就是此种“应合”的方式，也即道说(Sage)向人言的转换的方式。——译注

这河流本身通过构成其河岸而把其河岸——即道说(Sagen)和我们的跟随道说(Nachsagen)——结合起来,是这样吗?我们惯有的语言观念几乎不及于此。道说——如果我们想从道说那里思语言本质,我们难道不是在冒这样一个危险:把语言提升为某个虚幻的、自在的本质,而只要我们清晰地沉思语言,我们无论在哪里也找不到这个本质?语言可是无可否认地与人类的说维系在一起的。当然罗。但那是何种维系呢?它的维系力量从何而来,又如何运作呢?语言需要人类之说,但语言并非我们的说话活动的单纯制作品。语言本质居于、也即基于何处?也许我们在寻求根据之际,便没有问及语言本质。

甚或道说本身就是依据(das Be - Ruhende),它保证着那种归属于语言本质之构造的东西的整体的安定,——是这样吗?

在思考此点之前,让我们重新关注那通向语言的道路。在导引中我们已经点明:语言愈是清晰地作为其本身显露出来,通向语言的道路的自行变化便愈是断然明确。至此,这条道路具有某种行进的特性,它在道路公式所标识的异乎寻常的网络范围内把我们的沉思引入那个指向语言的方向中。我们已经与威廉姆·洪堡一起从说出发,并且力图先端出语言之本质,进而加以论究。之后我们描述了语言本质的剖面所包含的东西。作此沉思之际,我们获得了作为道说的语言。

三

随着我们对作为道说的语言本质的描述性阐释,通向语言的道路便通达作为语言的语言那里,从而就达乎其目标了。思考已经把通向语言的道路抛在后面了。只要人们把通向语言的道路当作某种沉思语言的思想的行进,那么看来情形就是如此,

并且也是适恰的。然而,思考实际上却看到自己才被带到所寻找的**通向语言的道路**面前,几乎还没有进入这条道路的轨道上。因为此间在语言本质本身中显示出:在作为道说的语言中有一条道路这样的东西成其本质。

一条道路是什么呢?道路让人通达。道说就是让我们通达语言之说,因为我们顺从道说而听。

通向说的道路在语言本身中成其本质。通向说(Sprechen)意义上的语言的道路是作为道说的语言。因此,语言的固有特性隐蔽在道路中,而道说作为道路让顺从道说的听者通达语言。此听者只可能是我们人,因为我们人就在道说之中。让通达(Gelangenlassen),亦即通向说的道路,已然从一种让归属(Gehörenlassen)而来入于道说之中了。此种让归属包藏着那通向语言的道路的真正的现身本质。但道说如何成其本质而能够让归属呢?只要我们更急切地去关注阐释的结果,道说之现身本质或许就会完全表现出来。

道说即显示。在向我们招呼的一切东西中,在同我们照面的被讨论者和被说者中,在向我们说出自身的东西中,在期待着我们的未被说者中,但同样也在我们所做的说中,都有显示在运作,这种显示让在场者显现,让不在场者隐匿。道说绝不是对显现者所作的事后追加的语言表达,毋宁说,一切闪现和显露都基于显示着的道说。道说把在场者释放到它的当下在场中,把不在场者禁囿在它当下的不在场中。道说贯通并且嵌合澄明之自由境界(das Freie der Lichtung);澄明必然寻找一切闪现,离弃一切隐失,任何在场和不在场都必然入于澄明而自行显示,自行诉说(sich einsagen)。

道说是显示之嵌合着一切闪现的聚集,此种自身多样的显示处处让被显示者持留于其本身。

显示从何而来？这一问问得过火，问得急促。我们只需留意在显示中活动并调停其活动的东西即可。在此我们毋需作没完没了的寻索。有一道简直是突发的、难忘的、因而是常新的目光就够了。这道目光虽然针对我们所熟悉的东西，但我们甚至不知道这种东西，更不用说恰如其份地去认识它了。此种不认识的熟悉之物，道说的一切进入其活泼的激动者中的显示，对任何在场和不在场来说都是那个早晨的破晓，由此早晨才开始了昼与夜的可能交替。此早晨之破晓既是最早又是远古。我们仅仅还能命名它，因为它不能容忍任何探讨；因为它乃是一切位置(Ort)和时间-游戏-空间(Zeit-Spiel-Raum)的地方(Ortschaft)。我们用一个古老词语来命名它，我们说：

在道说之显示中的活动者是居有。

(Das Regende im Zeigen der Sage ist das Eignen)

它把在场者和不在场者带入其当下本己之中；由之而来，在场者和不在场者在其本身那里自行显示并依其方式而栖留。有所带来的居有(Eignen)使作为道示(Zeige)的道说(Sage)在其显示中活动，此种居有可谓成道(Ereignen)。它给出澄明的敞开之境。在场者能够入于澄明而持存，不在场者能够出于澄明而逃逸并在隐匿中保持其存留。成道通过道说给出的东西，决不是某个原因的作用，决不是某个根据的结果。有所带来的居有，亦即成道，比任何作用、制作和建基都更具有允诺作用。成道者乃大道本身——此外无它(Das Ereignende ist das Ereignis selbst——und nicht ausserdem)。^①从道说之显示来看，我们既不可把大道

① 参见我的《同一与差异》1957年，第28页以下。——原注

(Ereignis)表象为一个事件,也不可把它表象为一种发生,而只能在道说之显示中把它经验为允诺者(Gewahrende)。^①我们不可能把大道归结为其他什么东西,不可能根据其他什么东西来解释大道。成道(Ereignen)决不是其他什么东西的结果(Resultät),但成果(Ergebnis)——它的有所端呈的给予(Geben)才允诺着诸如某种“有”(Es gibt)之类的东西——也还为“存在”(das Sein)所需要,以便存在作为在场进入其本己之中。^②

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

对这个在道说中运作的大道,我们只能这样来命名:它——大道——成其本身(Es—Ereignis—eignet)。如若我们这样说,那我们就是以我们自己的已经被说的语言来说话。我们且来听听歌德的几个诗句,这几个诗句尽管并非着眼于语言本质而写的,但它们所使用的动词 eignen, sich eignen 近乎自行显示(sich zeigen)和标志(bezeichnen)。歌德诗云:

从早到晚都被迷信缠绕;
居有、显示、警告。^③

在另一处,歌德换了种笔调写道:

① 在本文中,我们觉得特别适合于把 Ereignis 译为“大道”。其动词形式 Ereignen 译为“成道”,亦作“居有”;另一个相关的动词 eignen 也译作“居有”,取“成其本身”之意。——译注

② 参见我的《存在与时间》1927年,第44节。——原注

③ 《浮士德》悲剧第二部第五幕,“子夜”。——原注

不论有多少迹象标志着
人们的担忧和渴望，
只是因为居有感恩，
生活就值得珍视。^①

大道赋予终有一死的人以栖留之所，使终有一死的人居于其本质之中而能够成为说话者。如果我们把法则理解为对那种让一切在其本己中在场并且归于其范围的东西的聚集，那么，大道便是一切法则中最质朴、最温柔的法则，比阿达尔伯特·斯蒂夫特(Adalbert Stifter)所看到的“温柔的法则”还要温柔。但大道不是那种无所不在地凌驾于我们之上的规范意义上的法则，不是什么对某个过程起调控作用的规定。

大道是这个法则，因为它把终有一死的人聚集入成道之中而达乎其本质，并把终有一死的人保持在其中。

因为道说之显示是居有(Eignen)，所以顺从道说的能听，也即对于道说的归属，也基于大道之中。为了充分洞察此种情形的整体，也许有必要足够完整地在其关联中思终有一死的人的本质，无疑更要思大道本身。^②这里我们不得不满足于作一提示

① 《为卡尔·奥古斯特公爵贺 1828 年新岁》——原注

② 参见我的《演讲与论文集》(1954 年)中的《物》,第 163 页以下;《筑·居·思》,第 145 页以下;《技术的追问》,第 13 页以下。

在今天,几乎不假思索的东西也已经即刻被逐入某种形式的出版物中了;许多人也许不会相信,作者在二十五年前就已经在其手稿中用 Ereignis(大道)这个词来表示这里所思的事情了。这个事情虽然在本身是简单的,但眼下却始终是难于思的,因为思想事先必须戒除一个陋习,免于落入那种看法中,即认为我们在此是把“存在”思为 Ereignis 了。大道本质上却不同于任何可能的形而上学的存在规定,从而也比这种存在规定更为丰富。相反,就其本质渊源来看,存在倒要从大道出发才能得到思考。——原注

了。

大道在其对人之本质的照亮(Er-äugen)中居有(ereignen)终有一死的人,因为它使终有一死的人归本(vereignen)于那种从各处而来、向遮蔽者而去允诺给在道说中的人的东西。作为听者的人归本于道说,这种归本(Vereignung)有其别具一格之处,因为它把人本质释放到其本己之中,却只是为了让作为说者也即道说者的人对道说作出应答,而且是从人的本己要素而来。此本己要素乃是:词语的发声。终有一死的人的应答性道说乃是回答(Antworten)。任何一个被说的词语都是回答,即应对的道说(Gegensage),面对面的、倾听着的道说。终有一死的人的入于道说的归本把人本质释放到那种需用(Brauch)中,由此需用而来人才被使用,去把无声的道说带入语言的有声表达之中。^①

大道在需用着的归本中让道说达乎说。通向语言的道路归属于那出自大道而获得规定的道说。在这条归属于语言本质的道路中隐蔽着语言的固有特性。道路乃是成道着的(ereignend)。

在阿伦玛尼-斯瓦本方言中,今天还管开辟一条道路,譬如穿过积雪的原野,叫做 wägen。这个作及物动词使用的动词意味:形成一条道路,准备去形成一条道路。这样看来,Be-wägen(Be-wägung)就不再意味着仅仅在一条已经现成的道路上来回搬运什么,而是意味:首先产生通向……的道路,并因而就是道路。

大道居有人,使人进入为大道本身的需用之中。所以作为

^① 无声的大道之道说“用”人而说出,是为 Brauch,我们译之为“用”、“需用”。——译注

居有(Eigenen)的显示(Zeigen)成道着(ereignend),大道乃是使道说达乎语言的开辟道路(Be-wegung)。

这种开辟道路把作为语言(道说)的语言(语言本质)带向语言(有声表达的词语)。有关通向语言的道路的说法现在不再仅仅、并且不再首要地意指我们沉思语言的思想的行进。通向语言的道路已然在途中转换了。它已经从我们的行为转移到被居有的语言本质中。可是,通向语言的道路的转换不仅是为我们而顾及我们,才看来犹如一种现在才作出的转移。实际上,通向语言的道路本就始终在语言本质中有其唯一的处所。但这同时也意味着,我们最初所说的通向语言的道路并没有失效,而是唯有通过根本性的道路,通过居有着-需用着的开辟道路,才成为可能的和必要的。也即说,由于作为显示着的道说的语言本质居于大道中,而大道赋予我们人以一种泰然任之(Gelassenheit)于虚怀倾听的态度,所以使道说达乎说的开辟道路的运动才向我们开启了那些我们籍以沉思根本性的通向语言的道路的小径。

“把作为语言的语言带向语言”,这个道路公式不再仅仅是为思考语言的我们提供一种指引,而且也道出一个样态(forma),即一个构造形态,那居于大道中的语言本质就在其中自行开辟道路。

如果我们不假思索地仅仅按单纯的字句来听,那么,公式所表达的就是语言纠缠于其中的关系网络。看起来,似乎任何一种表象语言的尝试都需要辩证法的窍门,以便掌握这种纠缠关系。然而,这样一种由公式死板地引发出来的方法却耽搁了下面这种可能性:以冥思方式,也即专心入于开辟道路这回事情,去洞察语言本质的质朴性,而不是谋求对语言作一种表象。

从开辟道路(Be-wegung)来看,貌似纷乱的网络便消解于

那个由在道说中被居有的开辟道路所带来的释放者之中。开辟道路的运动开释道说而使道说达乎说。它使说向着道路敞开,在此道路上作为听的说从道说那里接受总是要道说的东西,并把所接受的东西提升到有声词语之中。使道说达乎说的开辟道路是一条具有开释作用的纽带,此纽带由于居有而有所维系。

如此这般被开释到其本己的敞开之中,语言才可能独与自身相关。这话听来像是某种自私的唯我论的论调。但语言之固执于自身,并不是那种纯然自私的、忘乎所以的自我吹嘘意义上的固执。作为道说,语言本质乃是居有着的显示,它恰恰要撇开自身,才得以把被显示者释放到其显现的本己中去。

语言说,乃由于语言道说;语言所关切的是这样一事情,即我们人的说在听从未被说者之际应合于语言之被道说者。所以,就连沉默也已然是一种应合(Entsprechen)。^①人们往往把沉默当作说的本源而置之于说下面。沉默应合于那居有着-显示着的道说的无声的寂静之音。作为显示,居于大道之中的道说乃是成道(Ereignen)的最本己的方式。大道是道说着的(sagend)。因此,语言如何说,也就是大道本身如何自行揭示或自行隐匿。

也还有一种思能够追思大道,只能够猜度大道,而且反倒能在现代技术之本质中经验大道。我已经用“座架”(Ge-Stell)这个总还令人诧异的名词命名了现代技术的本质。^②座架摆置人,亦即挑动人把一切在场者当作技术的持存物(Bestand)来订造(bestellen),就此而言,座架就是以大道之方式成其本质的,而且

① 参见我的《存在与时间》1927年,第34节。——原注

② 参见我的《演讲与论文集》1954年,第31页以下。——原注

座架同时也伪造(verstellen)大道,因为一切订造看来都被引入计算性思维之中了,从而说着座架的语言。说受到挑动,去响应任何一个方面的在场者的可订造性。

如此这般被摆置的说便成了信息。^①信息探查自身,以使用信息理论来确证它本身的行动。座架乃无往而不在的现代技术之本质,它为自身订造了形式化语言;后者就是那种通报方式,据此方式,入便被构形也即被设置于计算性技术的本质中,并且逐步牺牲掉“自然语言”。尽管信息理论不得不承认,为了用没有被形式化的语言来讨论技术性持存的道说,形式化语言总是又要求助于“自然语言”,但对于信息理论的通行的自我解释来说,此种情形也只不过是一个暂时的阶段而已。因为在此不得不谈到的“自然语言”,事先被人们设定为尚未形式化但已经被订造到形式化过程中的语言。目标和标准乃是形式化,即道说的在计算上的可订造性。在要求形式化的意志中,人们似乎迫不得已暂且还承认语言的“自然因素”(Natürliche);但人们并不是着眼于语言的原初自然来经验此种“自然因素”的。原初的自然(Natur)乃是 physis,^②它本身基于大道之中,而道说正是从大道而来才涌现运作。信息理论则把语言的自然因素理解为缺乏形式化了。

然而,即便在一条漫长的道路上我们得以看到,语言本质问题决不能在形式主义中获得解决和清算,相应地我们必得说“自然语言”是不可形式化的语言,这当儿,“自然语言”终究也还只是得到了否定性的规定,也即只是免受形式化之可能性或不可

① 参见我的《海贝尔——家之友》1951年,第34页以下。——原注

② 希腊思想的 physis,后世译为物理意义上的“自然”,海德格尔则建议译之为“涌现”(aufgehen),是为“原初的自然”。——译注

能性问题的纠缠罢了。

但如果对信息理论来说只不过是一种干扰性的剩余物的“自然语言”，竟是从道说那里获得其自然(Natur)，也即获得语言本质之本质现身，则情形又如何呢？如果道说并不仅仅扰乱信息的解体过程，而是从大道的不可订造方面而来已经超越了信息，则情形又如何呢？如果不知何时以何种方式大道竟成为一道**光亮**(Ein-Blick)，其有所澄明的闪光进入存在者和被看作是存在者的东西中，则情形又如何呢？如果大道由于其进入(Einkehr)而取消了一切在场者的单纯可订造性，并把在场者带回到其本己之中，则情形又如何呢？

人的任何语言都在道说中被居有，并且作为这种严格词义上的语言——尽管是按不同尺度切近于大道——才是本真的语言。任何一种本真的语言都是命运性的(geschicklich)，因为它是通过道说之开辟道路才被指派、发送给人的。

绝没有一种自然语言是那种无命运的、现成自在的人类自然(Menschennatur)的语言。一切语言都是历史性的，即便在人并不知道现代欧洲意义上的历史学之际，语言也是历史性的。就连作为信息的语言也不是**这种**自在的语言，相反，按照当今时代的意义和限度来看，它也是历史性的。当今这个时代是无所创新的时代。它只是把现代的老旧的东西，早就先行决定了的东西，完成到极致而已。

语言的固有特性乃基于词语的大道式渊源(ereignisartige Herkunft)，也即基于那出自道说的人类之说的**大道式渊源**。

最后，让我们像开篇时那样回忆一下诺瓦利斯的话：“语言仅仅关切于自身，这就是语言的特性，却无人知晓”。诺瓦利斯所理解的特性就是语言的**特殊之处**。通过把语言本质经验为其显示居于大道之中的道说，我们理解的**特性**(das Eigentümliche)

便近乎**居有**(Eignen)和**成道**(Ereignen)了。^①特性由此获得其凿凿可凭的规定性;关于后者,我们在此不拟予以深思了。

从大道方面得到规定的语言之特性,比语言的特殊之处更少能够为人所知道——如果知道(wissen)意味着:在寻视某物之际看到了某物的本质整体。我们无能于寻视语言本质,因为我们只能通过跟随着道说才有所道说。我们本就归属于道说。语言本质的独白特征在道说的剖面中有其构造,它与诺瓦利斯所思的“独白”并不吻合,也不可能吻合,因为诺瓦利斯是在绝对唯心论视界内从主体性出发辩证地表象语言的。

然而语言是独白。这话现在有双重意思:语言**单一地**(allein)本真地说;语言**孤独地**(einsam)说。但唯有**不单一者**才可能是孤独的;不单一也即不是分离的和个别的,不是没有任何关联的。相反,孤独本质上恰恰是共性的缺失,而这种共性的缺失乃是与共性的最有约束力的关联。“Sam”在哥特语中即 sama,在希腊语中即 ama。“孤独的”(Einsam)意思是:在相互归属事物的统一者中的同一者(das Selbc)。显示着的道说为语言开辟道路而使语言成为人之说。道说需要发声为词。但人之能够说,只是由于人归属于道说,听从于道说,从而能跟随着去道说一个词语。前一种需要(Brauchen)和后一种跟随着道说(Nachsagen)都基于那种缺失,这种缺失既不是某种纯粹的匮乏也不是某种否定。

为了成为我们人之所是,我们人始终被嵌入语言本质中了,从而决不能出离于语言本质而从别处来寻视语言本质。因此,我们始终只是就我们为语言本身所注视、归本于语言本质这样

① 此处所思的“特性”、“居有”和“成道”乃着眼于三者的共同词根,即“本己”(eigen)。——译注

一种意义上来洞察语言本质。我们不能知道语言本质——这里所谓“知道”是一个传统的由表象性的认知所决定的概念。我们不能知道语言本质，而这无疑不是什么缺陷，倒是一个优点；由于这个优点，我们便突入一个别具一格的领域之中，突入我们——被用于语言之说的我们——作为**终有一死的人**的栖居之所中了。

凭任何陈述都不能捕捉道说。道说要求我们，对语言本质中成道着的开辟道路(die ereignende Bewegung)这回事情保持沉默，同时又不谈论这种沉默。

作为显示，基于大道的道说乃是最本己的成道(Ereignen)方式。这话听起来宛若一个陈述句。如若我们一味地审听之，那么它就并不道说那有待思的事情(das zu-Denkende)。道说乃是大道说话的方式。此所谓方式(Weise)并不像模式(Modus)和样式(Art)那样，而是 melos，即吟唱着道说的歌。因为成道着的道说使在场者尽其所有地显露出来，颂扬它，亦即允许它进入其本己的本质之中。荷尔德林在其《和平庆典》一诗的第八节开头唱道：

从清晨起，
自吾人是一种对话，
且彼此倾听，
人之体验甚多；
而吾人即是歌唱。

我曾把语言称为“存在之家”。^①语言乃在场之庇护(Hut des

^① 参见《关于人道主义的书信》1947年。——原注

Anwesens),因为在场之显露已然委诸道说之成道着的显示了。语言是存在之家,因为作为道说的语言乃是成道的方式。

为了追思语言本质,为了跟随语言本质而道说之,便需要有一种语言转换(Wandel der Sprache)。我们既不能强行也不能发明这种语言转换。转换并不是由创造新型的词语和词序来实现的。转换触及我们与语言的关系。此种关系取决于天命,即我们是否和如何被作为大道之原始消息(Ur-Kunde)的语言本质扣留到大道之中。因为大道,居有着-保持着-抑制着的大道,乃是一切关系的关系。正因此,我们的道说作为回答(Antworten)始终在具有关系性质的东西中。关系(Ver-hältnis)在此一概是从大道方面被思考的,并且不再以纯粹联系(Beziehung)的形式被表象。我们与语言的关系取决于我们作为被使用者如何归属于大道。

也许我们多少能够对我们与语言的关联(Bezug)之转换作些准备。或许能够唤起这样一种经验:一切凝神之思(Denken)就是诗(Dichten),而一切诗就是思。两者从那种道说(Sagen)而来相互归属,这种道说已经把自身允诺给被道说者,因为道说乃作为谢恩的思想(der Gedanke als der Dank)。①

一种萌发的语言转换的可能性已进入了威廉姆·洪堡的思想范围内。洪堡的论文《论人类语言结构的差异……》的一些话证实了这一点。正如他弟弟在前言中所说的,为了这部论文,洪堡“孤独地,在一座坟墓的边缘”思殚力竭,直至去世。

我们不得不敬佩洪堡对语言之本质的探幽入微的洞见。洪

① 海氏在此提出了“不可说-可说”即“道说(Sage)-人言”的生成转换的观点。思与诗就在转换界面上,作为人的道说的方式,两者应合于“大道”之“道说”,是一种“谢恩”。就此而言,思、诗合一。——译注

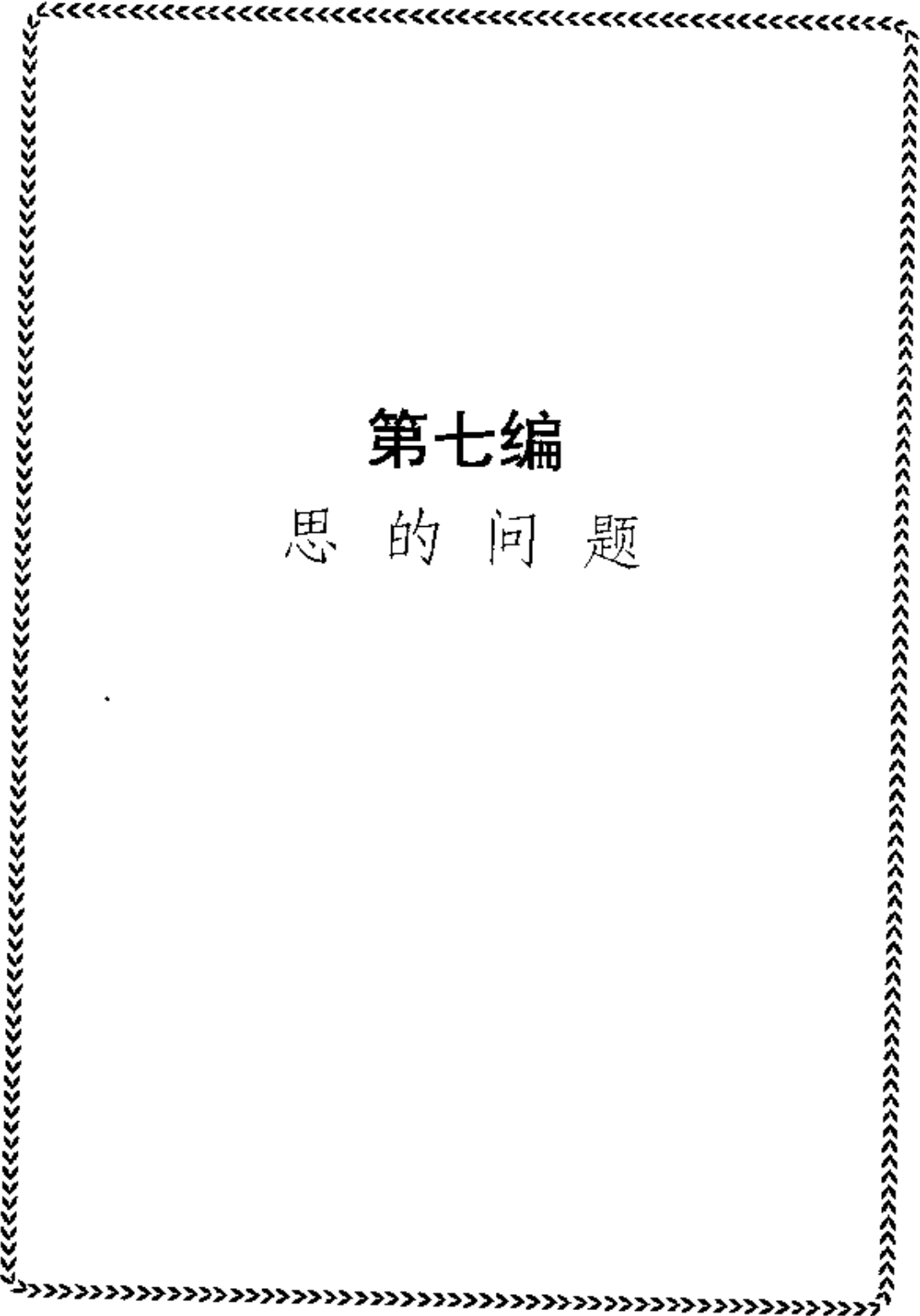
堡说：

把已经现成的语音形式**应用**到语言的内在目的……这在**语言形成**的中间阶段被认为是可能的。通过对外部环境的内心领悟和改善，一个民族也许能够赋予它所传承的语言以一个如此不同的形式，以至语言因此成了一种完全不同的新的语言（第 10 节，第 84 页）。

在稍后的一段文字中（第 11 节，第 100 页），洪堡写道：

并没有改变语言的语音，更没有改变语言的形式和规则，**时代**通过不断增长的概念发展了，增强了思维力和不断深化的感受能力，往往把它以前所不具有的东西引入语言中。进而把某个不同的意义置入相同的外壳中，把某种不同的事物置于同一标志之下，根据相同的连结法则来说明不同层次上的观念过程。这乃是一个民族的**文学**的永恒成果，而在文学中，首要的乃是**诗和哲学**。

孙周兴 译



第七编
思 的 问 题

从思的经验而来^{*}

道路和愴量，
阶梯和道说
达于独有之行。

无碍无顾
走你的孤独之路
去担当追问和缺席。

* 组诗《从思的经验而来》作于1947年，1954年由纳斯克出版社（弗林根）出版单行本。中译文据《从思的经验而来》（以此组诗为书名的海德格尔《全集》第十三卷），维多里奥·克劳斯特曼出版社（美茵法兰克福），1983年版。——编者

—

当晨曦静穆地吐展于群山之巅……

世界黑夜从未通达
在之澄明(das Licht des Seyns)。

吾人迟暮
未蒙神之恩泽，
吾人早出
难及在之光亮。
方兴未艾
在之诗是吾人。

迎向一颗星辰……

运思乃幽闭于
独一之思，
遂有一日静息
如星辰悬于世界天穹。

二

小小风车在户外歌唱，于暴风雨之积聚中……

当思之勇气听命于
在的邀请，于是
天命之语言蓬勃。

·一旦吾人眼观于物
心听于词，于是
运思之成就赫然发达。

思之事情
大相径庭于科学对象
——鲜有人与闻于此。

如若于运思中
已有敌人公然在焉
且不可睥睨之对手，于是
思之事情益发昌盛。

三

一缕阳光蓦然穿过天际雨云的罅隙，
游移于阴朦的草地上……

吾人一向未达思之畛域。
思趋迫向吾人。

对话之良机到了。

对话激励吾人
去向志趣相映之沉思。
远非雄辩炫耀，
远非谄媚苟同。
运思之帆坚定不移
顺应于事情之风。

自这一番志趣相映
或有少数旅人幸获提升
入于运思之行业。
不期而至
将有舵手成就其中。

四

初夏孤独的水仙在草地上幽然开放，
石间玫瑰在槭树下闪烁吐艳……

多么光彩夺目之质朴。

唯形象之塑成保持梦幻。
而形象之塑成依托于诗歌。

若吾人要规避悲哀，
快乐如何涌入吾人心灵？

痛苦兼有疗效之力，
在吾人对之最少期盼处。

五

山风时强时弱，隆响于木屋之椽，
恶劣天气即将来临……

三大危险趋迫运思。

美好而有益之危险
乃吟咏诗人之切近。

不祥而激烈之危险
乃运思本身。
它必反抗自身而思，
却难得这般行为。

恶劣而糟糕之危险
乃是哲学方式(Philosophieren)。

六

夏日彩蝶栖于花朵之上，双翅敛闭，
随花朵并舞于草地薰风中……

凡吾人内心之勇气
无非是一种回响
其源出于在的召唤，
在集吾人之运思
人于世界游戏(das Spiel der Welt)。

万物于运思中
遂成独一无二容缓之态。

忍耐培育雅量。

有伟大之思者，
必有伟大之迷误。

七

在夜之寂静中，山间小溪湍流直下，
诉说于嶙峋岩砾之上……

老之又老者
于吾人之运思中追随吾人
而得以遭遇吾人。

是以运思执著于
曾在者之来临，
运思乃一种回忆。

成其为老意谓：
及时逗留于某处，
其间对于思之序列
有独一无二之思
已然充其接洽之功。

一旦吾人愈来愈通晓
运思之源起，
吾人将冒险一试
退出于哲学之范围
而返回到在之运思中。

八

冬夜暴风雪撕扯着木屋，清晨
山间风景静寂于皑皑白雪覆盖之中……

唯当其无能于道说
那必归于无言之事，
运思之道说
才静息于其本质所是中。

这一无能将带领运思
正视其事情。

无论在何种语言中
达乎言辞之所说
终非所道说本身。

彼乃一种运思
每每出乎意料——
何种惊奇究其玄奥？

九

铃铛叮当自山谷之斜坡上传来，
那里牛群悠然漫游……

运思之诗性依然蔽而不显。

运思之诗性彰现处
有如半诗歌之智性虚幻
久而久之矣。

而运思之诗
实乃在之地志学
(die Topologie des Seyns)。

在之地志学
以在的真实到场
公布着在之行止。

十

暮色降临，夕阳斑驳地映入森林，
以金色光辉沐浴着树干……

歌唱和运思同源
皆系诗之近邻。

出之于在而通达在之真理。

其血脉关系令吾人想起
荷尔德林对林中树的吟咏：

“林中树木巍然矗立，
长相毗邻却彼此不识”。

森林伸展
溪流欢腾
岩石持存
雾霭弥漫。

草地期候
泉水涌流
山风盘桓
祝祷冥思。

孙周兴 译

物

时间和空间中的一切距离都在缩小。过去人们要以数周和数月的时间才能达到的地方,现在坐飞机一夜之间就可以到了。早先人们要在数年之后才能了解到的或者根本就了解不到的事情,现在通过无线电随时就可以立即知道了。植物的萌芽和生长,原先完全在季节的轮换中遮蔽着,现在人们却可以通过电影在一分钟内把它展示出来。电影显示出各种最古老文化的那些遥远遗址,仿佛它们眼下就在今天的街道交通中。此外,电影同时展示出摄影机以及操作人员,由此还证实了它所展示的东西。电视机达到了对一切可能的遥远距离的消除的极顶。电视机很快就会渗透并且控制整个交往联系机关。

人类在最短的时间内走过了最漫长的路程。人类把最大的距离抛在后面,从而以最小的距离把一切都带到自己面前。

不过,这种对一切距离的匆忙消除并不带来任何切近(Nähe);因为切近并不在于距离的微小。在路程上离我们最近

* 本文系海德格尔1950年6月6日在巴伐利亚艺术协会的演讲,刊于协会年鉴第一卷《形态与思想》,1951年第128以下;1954年收入海氏文集《演讲与论文集》,由纳斯克(弗林根)出版社出版。中译文据《演讲与论文集》1978年第四版译出。——编者

的东西,通过电影的图象,通过收音机的声响,也可能离我们最远。在路程上十分遥远的东西,也可能离我们最近。小的距离并不就是切近。大的距离也还不是远。

如果我们把最长的路程缩短为最短的间距,这时候,切近也还付诸阙如,那么,到底什么是切近呢?如果我们对距离的不断消除甚至拒绝了切近的出现,那么究竟什么是切近呢?如果与切近的缺失一道,连远也杳无影踪,那么到底什么是切近呢?

如果通过对大距离的消除,一切都变得同样地远同样地近,那么这里到底发生了什么事情呢?在这种同样中,一切既不远也不近,变得仿佛没有距离了——这种千篇一律的同样究竟是什么呢?

一切都被冲入这种千篇一律的无距离状态中、搅在一起了。那又怎么样呢?难道把一切都推入无距离状态中,不比把一切都搞得支离破碎更可怕吗?

人类关注着原子弹的爆炸可能带来的东西。人类没有看到,久已到来并且已经发生的东西,乃是——只还作为它的最后的喷出物——原子弹及其爆炸从自身喷射出来的东西,更不用说氢弹了,因为从最广大的可能性来看,氢弹的引爆可能就足以毁灭地球上的一切生命。如果令人惊恐的东西早已经发生了,那么,这种无助的畏惧还在指望着什么呢?

令人惊恐者(das Entsetzende)就是那个东西,它使一切存在者从它原先的本质中脱离出来。这个令人惊恐者是什么呢?它以万物**如何**在场的方式自行显示并且自行遮蔽,也即以这样的方式:尽管有种种对距离的克服,存在者的切近却仍然杳无影踪。

切近(Nähe)的情形究竟如何呢?我们如何才能经验到它的本质呢?表面上看来,我们是不能径直发现切近的。而不如

说,要做到这一点,我们就要去追踪在切近中存在的东西。在切近中存在的东西,我们通常称之为物(Ding)。但什么是物呢?迄今为止,对于物之为物,就如同对于切近一样,人们还极少作过思索。壶是一个物。什么是壶呢?我们说:是一个器皿;它把其它东西容纳于自身。在壶中起着容纳作用的是壶底和壶壁。这个容器本身又有一个把手,可供人们把握。作为器皿,壶是某种自立的东西。这种自立标明壶是某种独立的东西。作为一个独立之物的自立(Selbststand),壶区别于一个对象(Gegenstand)。如若我们把一个独立之物摆在我们面前,无论是在直接的感知中,还是在回忆性的想象中,这个独立之物就可能成为对象。然而,物之物性因素既不在于它是被表象的对象,根本上也不能从对象之对象性的角度来加以规定。

不论我们是否对壶进行表象,壶都保持为一个器皿。作为器皿,壶立于自身中。但说这个容器立于自身中,这是什么意思呢?器皿的这种自立已经把壶规定为一物了么?实际上,壶作为器皿而站立,只是因为它已经被带向一种站立(Stehen)了。但是,这是已经发生的事情,而且是通过一种摆置(Stellen)而发生的,也即是通过置造(Herstellen)发生的。陶匠用专门为此选择和准备好的泥土制造出这个陶制的壶。壶由泥土做成。通过壶的构成物,壶也能站立于大地上,或是直接地,或是间接地通过桌凳的媒介。通过这样一种置造而构成的东西,就是自立的东西。如果我们把壶看作被置造的器皿,那么,表面看来,我们就是把它把握为一物,而绝没有把它把握为一个纯粹的对象。

或者,即使到现在,我们始终也还把壶当作一个对象了么?确然。虽然壶不再仅仅被视为纯粹表象的对象,但对于这种表象来说,壶却还是一个对象,是由一种置造摆到我们面前并且置放于我们对面的对象。看起来,自立乃是壶之为物的标志。但

事实上,我们是从置造方面来设想这种自立的。这种自立是置造的目的所在。但即使如此,这种自立仍然是从对象性的角度被思考的,尽管被置造者的对立(Gegenstehen)不再基于单纯的表象。可是,从对象和自立的对象性出发,没有一条道路通向物之物性因素。

什么是物之物性呢?什么是物自身呢?只有当我们的思维首先达到了物之为物时,我们才能达到物自身。

壶是一个作为器皿的物。诚然,这个起容纳作用的东西需要一种置造。但是,陶匠带来的被置造状态决不构成壶之为壶所特有的东西。壶之为器皿,并不是因为被置造出来了;相反,壶必须被置造出来,是因为它是这种器皿。

的确,置造使壶进入其本己因素之中。但壶之本质的这种本己因素决不是由置造所制作出来的。从制作过程中释放出来后,自为地立身的壶已然集自身于容纳作用。当然,在置造过程中,壶必须预先向置造者显示出它的外观(Aussehen)。然而,这种自行显示者,即外观(εἶδος[爱多斯],ἰδέα[相]),仅仅从一个角度标志出这把壶,即从这个器皿作为有待置造者与制造者相对立的角度标志出这把壶。

可是,具有这种外观的器皿作为这把壶是什么,作为这种壶之物的壶是什么,如何是?这是决不能通过对外观即ἰδέα[相]的观察得到经验的,更不消说得到合乎实事的思考了。因此之故,柏拉图这位从外观方面来表象在场者之在场状态的思想家,并没有思考物之本质,亚里士多德以及所有后来的思想家亦然。倒不如说,柏拉图把一切在场者经验为置造之对象了,而且这对于后世来说是决定性的。若不说“对象”,我们可更准确地说:“站出者”(Herstand)。在站出者(Her-Stand)的全部本质中,起支配作用的是一种双重的站立(Her-Stehen):一方面,是“源

出于……”意义上的站出,无论这是一种自行生产还是一种被置造;另一方面,站出的意思是被生产者站出来而站入已然在场的东西的无蔽状态之中。

然而,对站出者和对立者意义上的在场者的任何表象都决不能达到物之为物。壶之物性因素在于:它作为容器而存在。当我们装满壶时,我们发觉这个器皿的容纳作用。显然,是壶底和壶壁承担着容纳作用。但别忙!当我们装满一壶酒时,难道我们是在把酒注入壶壁和壶底么?我们顶多能说,我们把酒倒在壶壁之间、壶底之上。壶壁和壶底当然是这个器皿中不透水的部分。不过,不透水的东西还不是起容纳作用的东西。当我们灌满壶时,液体就在充灌时流入空的壶中。虚空(die Leere)乃是器皿的有容纳作用的东西。壶的虚空,壶的这种无(dieses Nichts),乃是壶作为容纳的器皿之所是。

可是,壶其实是由壁和底构成的。壶通过这些构成物而站立。一个并不站立的壶会是什么呢?至少是一个做坏了的壶;所以总还是壶,亦即是这样一个壶,它虽容纳,但却不断地倾倒下来而让所容物的东西流出。但是,只有一个器皿才能流空。

构成壶并且使壶得以站立的壁和底,并不是真正起容纳作用的东西。但如果真正起容纳作用的东西在于壶之虚空,那么,在转盘上塑造成壶壁和壶底的陶匠就并没有真正地制作这个壶。他只是塑造陶土而已。不,他所塑造的是虚空。为这种虚空,在虚空之中并且从虚空而来,他把陶土塑造成形体。首先而且始终地,陶匠把握到不可把握的虚空,并且把它置造出来,使之成为有容纳作用的东西而进入器皿的形态之中。壶之虚空决定着任何置造动作。器皿的物性因素绝不在于它由以构成的材料,而在于有容纳作用的虚空。

然则壶果真是空的吗?

物理科学让我们确信,壶充满着空气以及所有空气混合物。当我们引证壶之空虚,以便规定壶中起容纳作用的东西时,我们便让自己为一种半诗性的考察方式所迷惑了。

但是,一旦我们勉强以科学的方式来探究现实的壶的现实性,这时候,就显示出一种不同的实情。我们把酒注入壶中,就只是排去了先前充满壶的空气,并且代之以一种液体。从科学角度看,把壶充满也就是把一种充满状态换成另一种充满状态。

这些物理学上的说法是正确的。科学通过这些说明来表象某种现实之物,科学以之为客观目标。但是——这种现实之物就是那个壶吗?不是。科学始终只能针对它的表象方式预先已经允许的东西,即对它来说可能的对象。

人们说,科学的知识是强制性的(zwingend)。的确如此。但它的强制力在哪里呢?在我们眼下的情形里,就在于那种强制,它迫使我们放弃盛满酒的壶,而代之以其中可盛液体的空穴。科学使壶这个物变成某种虚无的东西,因为它不允许物成为决定性的现实之物。

科学知识在它的区域里,即在对象的区域里,是强制性的。早在原子弹爆炸之前,科学知识就已经把物之为物消灭掉了。原子弹的爆炸,只不过是对于早已发生的物之消灭过程的所有粗暴证实中最粗暴的证实:它证实了这样一事情,即物之为物始终是虚无的。物之物性始终被遮蔽、被遗忘了。物之本质从未得到显露,也即从未得到表达。这就是我们所说的对物之为物的消灭过程的意思。这种消灭是十分可怕的,因为它在自身前面具有两重的蒙蔽:其一是这样一种看法,即认为科学先于其它一切经验,击中了现实之物的现实性;其二是这样一种假象,似乎尽管对现实之物作了科学的研究,但物依然能够是物,而这是有前提的,其前提是,物根本上向来已经是现身成其本质的物

了。但是,假如物向来已经作为在其物性中的物显示出自身,那么,物之物性早就该大白于天下了。这样的话,物之物性就早已要求思想去思它了。然而,事实上,物之为物依然受到阻挡,依然是虚无的,而且在此意义上依然被消灭了。这种情形已经发生过,而且还在发生着,它如此根本地发生着,以至于不仅物不再被允许成为物,而且物根本上还决不能作为物向思想显现出来了。

物之为物不再显现出来,其原因何在呢?仅仅是人们耽搁了对物之为物进行表象么?人只能耽搁那种已经被指派给他的东西。不论以何种方式,人只能表象那种东西,这种东西预先已经从自身而来自行澄明并且在它共同带来的光亮中向人显示出来了。

那么,物之为物究竟是什么,即其本质还从未能够显现出来的物究竟是什么呢?

难道物还从未完全进入那个切近处,使得人还不能充分地学会对物之为物的关注么?什么是切近呢?我们已经发过此问。为了经验这种切近,我们已经探究过切近处的壶。

壶之壶性因素基于何处?我们突然中断了对壶的考察,而且是在那样一个时刻,当时出现这样一个咄咄逼人的假象:关于现实的壶的现实性,科学能够给予我们一种启发。我们已经把这个器皿的作用,它的容纳作用,即空虚,表象为一个充满空气的空穴。那其实就是虚空,而从物理学上看来,它并不是壶的虚空。我们并没有让壶的虚空成为它自己的虚空。我们并没有注意这个器皿中起容纳作用的东西。我们未曾考虑过,这种容纳作用如何成其本质。因此之故,我们势必就忽略了壶所容纳的东西。对于科学的表象来说,酒就变成了一种纯粹的液体,这种液体又成了物质的一种一般的、到处都可能出现的固态。我们

没有去思索,壶容纳什么以及它如何容纳。

壶之虚空如何容纳呢?壶之虚空通过承受被注入的东西而起容纳作用。壶之虚空通过保持它所承受的东西而起容纳作用。虚空以双重方式来容纳,即:承受和保持。因此,“容纳”(lassen)一词是有歧义的。但对倾注的承受,与对倾注的保持,是共属一体的。不过,它们的统一性是由倾倒(Ausgiessen)来决定的,壶之为壶就取决于这种倾倒。虚空的双重容纳就在于这种倾倒。作为这种倾倒,容纳才真正如其所是。从壶里倾倒出来,就是馈赠(Schenken)。在倾注的馈赠中,这个器皿的容纳作用才得以成其本质。容纳需要作为容纳者的虚空。起容纳作用的虚空的本质聚集于馈赠中。但馈赠比单纯的斟出更为丰富。使壶成其为壶的馈赠聚集于双重容纳之中,而且聚集于倾注之中。我们把群山(Berge)之聚集称为山脉(Gebirge)。同样地,我们把入于倾注的双重容纳的聚集——这种聚集作为集合才构成馈赠的全部本质——称为赠品(Geschenk)。①壶之壶性在倾注之赠品中成其本质。连空虚的壶也从这种赠品而来保持其本质,尽管这个空虚的壶并不允许斟出。但这种不允许为壶所特有,而且只为壶所特有。与之相反,一把镰刀,或一把锤子,在此就无能为力,做不到对这种馈赠的放弃。

倾注的馈赠可以是一种饮料。它给出水,给出酒供我们饮用。

在赠品之水中有泉。在泉中有岩石,在岩石中有大地的浑然蛰伏。这大地又承受着天空的雨露。在泉水中,天空与大地联姻。在酒中也有这种联姻。酒由葡萄的果实酿成。果实由大

① 在德文中,前缀 Ge- 有“聚集”之义,故“山脉”(Gebirge)是“群山”(Berge)之聚集,相应地,“赠品”(Geschenk)是“馈赠”(Schenken)的聚集。——译注

地的滋养与天空的阳光所玉成。在水之赠品中,在酒之赠品中,总是栖留着天空与大地。但是,倾注之赠品乃是壶之壶性。故在壶之本质中,总是栖留着天空与大地。

倾注之赠品乃是终有一死的人的饮料。它解人之渴,提神解乏,活跃交游。但是,壶之赠品时而也用于敬神献祭。如若倾注是为了祭神,那它就不是止渴的东西了。它满足盛大庆典的欢庆。这时候,倾注之赠品既不是在酒店里被赠予的,也不是终有一死的人的一种饮料。倾注是奉献给不朽诸神的祭酒。作为祭酒的倾注之赠品乃是真正的赠品。在奉献的祭酒的馈赠中,倾注的壶才作为馈赠的赠品而成其本质。奉献的祭酒乃是“倾注”(Guss)一词的本意,即:捐赠(Spende)和牺牲(Opfer)。“倾注”(Guss)、“流注、倾注”(giessen)在希腊文中叫作 χέειν,印欧语系中叫作 ghu。其意思就是牺牲(opfern)。在它得到本质性的完成之际,这种倾注才充分地得到思考,并且真正地被表达为:捐赠、牺牲,因而也是馈赠。唯因此之故,倾注的本质一旦萎顿,就可能变成为单纯的斟入和斟出,直到最后在通常的酒馆里腐烂掉。倾注并不是单纯的倒进倒出。

在作为饮料的倾注之赠品中,终有一死的人以其自己的方式逗留着。在作为祭酒的倾注之赠品中,诸神以其自己的方式逗留着,它们复又接收作为捐赠之赠品的馈赠之赠品。在倾注之赠品中,各各不同地逗留着终有一死的人和诸神。在倾注之赠品中逗留着大地和天空。在倾注之赠品中,同时逗留着大地与天空、诸神与终有一死者。这四方(Vier)是共属一体的,本就是统一的。它们先于一切在场者而出现,已经被卷入一个维一的四重整体(Geviert)中了。

在倾注之赠品中逗留着四方之纯一性(die Einfalt der Vier)。

倾注之赠品乃是赠品,因为它让大地与天空、诸神与终有一死者栖留。不过,栖留(Verweilen)现在不再是某个现成的东西的单纯坚持(Beharren)。栖留有所居有(Verweilen ereignet)。它把四方带入它们的本己要素的光亮之中。从其纯一性中,这四方相互信赖。在这种相互依存中统一起来,这四方乃是无蔽的。倾注之赠品让四方之四重整体的纯一性栖留。但在赠品中壶之为壶成其本质。赠品聚集那属于馈赠的东西:双重的容纳、容纳者、虚空和作为捐赠的倾倒。在赠品中被聚集起来的東西集自身于这样一回事,即在有所居有之际让四重整体栖留。这种多样化的质朴的聚集乃是壶的本质因素。我们德语里用一个古老的词语来命名这种聚集。这个古老的词语叫做 thing。壶的本质乃是那种使纯一的四重整体入于一种逗留的有所馈赠的纯粹聚集。壶成其本质为一物。壶乃是作为一物的壶。但是,物如何成其本质呢?物物化(Das Ding dingt)。物化聚集(Das Dingen versammelt)。居有四重整体之际,物化聚集四重整体入于一个当下栖留的东西,即入于此一物彼一物。

对于如此这般被经验和思考的壶之本质,我们给予物(Ding)这个名称。在这里,我们是根据已得思考的物之本质来思考这个名称的,即根据作为聚集着—居有着的四重整体之栖留来思考这个名称的。但同时,我们也回忆起古高地德语的词语 thing。这种语言史的说明容易诱使我们误解我们现在对物之本质的思考的方式。看起来,仿佛现在所思的物之本质是从偶然抓住的 thing 这个古高地德语的名称中捉摸出来的。人们会生出一种疑心,怀疑我们现在所尝试的对物之本质的经验乃基于一种词源学的游戏的随心所欲。有一种意见凝固下来,并且已经流行开来,这种意见认为:我们在此并不思索本质之实情,而只是在玩弄词典。

然而,实际情况恰恰与上述担心相反。确实,古高地德语的词语 *thing* 的意思是聚集,而且是为商讨一件所谈论的事情、一种争执的聚集。因此,古德语词语 *thing* 和 *dinc* 就成了表示事情(*Angelegenheit*)的名称;它们表示人们以某种方式予以关心、与人相关涉的一切东西,因而也是处于言谈中的一切东西。处于言谈中的东西,罗马人称之为 *res*;在希腊语中,εἶρω(ῥήτρος, ῥήτρα, ῥήμα)意思是:谈论某事,讨论某事;*res publica* 的意思并不是国家,而是显然关涉到每个公民、“拥有”每个公民并且因此被公开讨论的东西。

只是因为 *res* 意味着关涉到人的事情,才能产生 *res adversae* 和 *res secundae* 这样的词语合成;前者是指对人不利的事情,后者是指对人有利的事情。虽然各种词典正确地把 *res adversae* 译为恶运,把 *res secundae* 译为好运;但词典极少能表达人们经过深思而说出的这些词语的意思。因此,实际上,在这里以及在其它情形下,我们的思想并不乞灵于词源学,相反地,词源学始终不得不去思索这些词语作为话语未经展开地指称的东西的本质实情。

罗马词语 *res* 表示与人相关涉的东西,事情、争执、事件。罗马人也用 *causa* 一词来表示这个意思。*causa* 一词的真正的和起先的意思绝不是“原因”;*causa* 指的是事件(*Fall*),因而也指这样一种情况,即某事发生并且到时候了。只是因为 *causa* 几乎与 *res* 同义,都有事件(*Fall*)的意思,所以,*causa* 这个词后来才获得了原因的含义,即一种作用的因果性的意思。古德语词语 *thing* 和 *dinc*, 由于它有聚集的含义,亦即为商讨某个事情的聚集,才最适合于被用来恰当地翻译罗马词语 *res*, 即关涉者(*das Angehende*)。但从罗马语的那个与 *res* 相应的词语中,从具有事件和事情之意义的 *causa* 一词中,又发展出罗曼语的 *la cosa*

和法语的 *la chose*; 即我们所说的“物”(*das Ding*)。在英语中, *thing* 一词还保留着罗马词语 *res* 的丰富的命名力: 英语中所讲的“他知道他的事情”(*he knows his things*), 意思就是, 他知道他的“事情”(*Sachen*), 知道与他相关涉的事情; 英语中讲的“他知道如何处理事情”(*he knows how to handle things*), 意思就是, 他知道必须如何应付事情, 也即应付各个具体事情的症结所在; “那是一件大事”(*that's a great thing*), 意思就是, 那真是一件伟大的(美好的、巨大的、壮丽的)事情, 亦即是一件出于自身、与人相关涉的事情。

不过, 在这里, 关键的东西绝不是我们上面简略提及的 *res*、*Ding*、*causa*、*cosa* 以及 *chose*、*thing* 等词语的语义历史, 而是某种完全不同的、迄今根本尚未得到思索的东西。罗马词语 *res* 指的是以某种方式与人相关涉的东西。这种相关涉的东西乃是 *res* 的实在。 *res* 的实在性(*realitas*)在罗马人那里被经验为关涉(*Angang*)。然而, 罗马人从没有恰当地思考他们如此这般地经验到的东西的本质。而毋宁说, 罗马人由于采纳了晚期希腊哲学, 就在希腊的 *ὄν* 意义上来表象 *res* 的 *realitas* [实在性]。 *ὄν*, 即拉丁文中的 *ens*, 意味着站出者(*Herstand*)意义上的在场者。 *res* 变成了 *ens*, 变成了被置造者和被表象者意义上的在场者。罗马人原始地经验到的 *res* (即关涉)的独特的实在性(*realitas*), 作为在场者的本质始终被埋没了。相反地, *res* 这个名称在后世, 特别是在中世纪, 被用来表示每一个 *ens qua ens* [作为存在者的存在者], 即每一个以任何方式在场的东西, 即便它与 *ens rationis* [理智存在者]一样仅仅在表象中站出来和在场。与 *res* 一词相同的情况也发生在 *dinc* 这个相应的名称上; 因为 *dinc* 指的是以无论某种方式存在的任何东西。因此, 艾克哈特大师(*Meister Eckhart*)既用 *dinc* 这个词来表示上帝, 又用这个词来表示

心灵。在他看来,上帝是“至高无上的物”(höchste und oberste dinc),心灵是一个“伟大的物”(groz dinc)。借此,这位思想大师绝不是想说,上帝和心灵都是像一块石头一样的东西,即某个质料性对象;在这里,dinc 乃是一个表示某种根本存在的东西的细心而审慎的名称。所以,艾克哈特大师借用法官狄奥尼修斯(Dionysius Areopagita)的一句话,说:diu minne ist der natur, daz si den menschen wandelt in die dinc, die er minnet[爱具有这样一种本性,它改变人,使人进入他所爱之物中]。

因为在西方形而上学的用语中,物(Ding)一词指的是根本上以某种方式存在的某种东西,所以,“物”(Ding)这个名称的含义的变化,就与那种对存在者的解释的变化亦步亦趋。康德以一种与艾克哈特大师相同的方式来谈论物,并且以此名称来表示存在着的某物。但是,在康德那里,存在者变成了表象的对象,而表象是人类自我的自身意识中运行。在康德那里,自在之物(das Ding an sich)意味着:自在之对象。对康德来说,“自在”(An-sich)这个特征表示,对象本身就是对象,而没有与人类表象发生关系,亦即没有首先那种使对象立于表象面前的“对立”(das Gegen)。严格地按照康德的方式来看,“自在之物”意味着一个对象,这个对象对我们来说并不是对象,因为它是在没有一种可能的对立的情况下站立的,也即说,对于与之相对的人类表象来说,它并不是一个对象。

然而,无论是哲学所使用的“物”(Ding)这个名称的早已被用滥了的一般含义,还是“物”(thing)这个词语的古高地德语的含义,都丝毫不能帮助我们去经验并且充分地思考我们现在关于壶之本质所说的东西的本质来源。实际情形恰好相反,从thing一词的古老用法中得来的一个含义要素,也即“聚集”(versammeln),倒是道出了我们前面所思的壶的本质。

壶是一物,这既不是在罗马人所讲的 *res* 的意义上说的,也不是在中世纪人们所表象的 *ens* 的意义上说的,更不是在现代人所表象的对象意义上说的。壶是一物,因为它物化。从这种物之物化(*Dingen des Dinges*)出发,壶这种在场者的在场才首先得以自行发生并且得以自行规定。

今天,一切在场者都同样地近,又同样地远。无间距的东西占了上风。但是,所有对距离的缩短和消除都没有带来任何切近。什么是切近(*die Nähe*)呢?为了发现切近之本质,我们已经思索过切近的壶。我们已经寻找过切近之本质,并且已经发现了作为物的壶的本质。而在这种发现中,我们同时也体察到切近之本质。物物化(*Das Ding dingt*)。物化之际,物居留大地和天空,诸神和终有一死者;居留之际,物使在它们的远中的四方相互趋近,这一带近即是近化(*das Nähen*)。近化乃切近的本质。切近近化远(*Nähe nähert das Ferne*),并且是作为远来近化。切近保持远,保持远之际,切近在其近化中成其本质。如此这般近化之际,切近遮蔽自身并且按其方式保持为最近者。

物并不是“在”切近“之中”,仿佛这种切近是一个容器似的。切近在作为物之物化的近化中运作。

物化之际,物居留统一的四方,即大地与天空,诸神与终有一死者,让它们居留于在它们的从自身而来统一的四重整体的统一性中。

大地(*die Erde*)承受筑造,滋养果实,蕴藏着水流和岩石,庇护着植物和动物。

当我们说到大地,我们同时就已经出于“四方”之统一性而想到了另外三方。

天空(*der Himmel*)是日月运行,群星闪烁,是周而复始的季节,是昼之光明和隐晦,夜之暗沉和启明,是节日的温寒,是白云

的飘忽和天穹的湛蓝深远。

当我们说到天空时,我们同时就已经出于“四方”之纯一性而想到了另外三方。

诸神(die Göttlichen)是神性之暗示着的使者。从对神性的隐而不显的运作中,神显现而成其本质。神由此与在场者同伍。

当我们说到诸神,我们同时就出于“四方”之纯一性而一起想到了其它三方。

终有一死者(die Sterblichen)乃是人类。人类之所以被叫做终有一死者,是因为他们能赴死。赴死(Sterben)意味着:有能力承担作为死亡的死亡。只有人赴死。动物只是消亡。无论在它之前还是在它之后,动物都不具有作为死亡的死亡。死亡乃是无之圣殿(der Schrein des Nichts);无在所有角度看都不是某种单纯的存在者,但它依然现身出场,甚至作为存在本身之神秘(Geheimnis)而现身出场。作为无之圣殿,死亡庇护存在之本质现身于自身内。作为无之圣殿,死亡乃是存在的底所(das Gebirg des Seins)。现在,我们把终有一死者称为终有一死者——并不是因为他们在尘世的生命会结束,而是因为他们有能力承担作为死亡的死亡。终有一死者是其所是,作为终有一死者而现身于存在之底所中。终有一死者乃是与作为存在的存在的现身着的关系。

与之相反,形而上学则把人表象为 animal[动物],表象为生物。即使 ratio[理性]完全支配了 animalitas[动物性],人之存在还是由生命和体验来规定的。理性的生物必须首先**变成**为终有一死者。

当我们说到终有一死者,我们就出于四方之纯一性而一起想到其它三者。

大地和天空、诸神和终有一死者,这四方从自身而来统一起

来,出于统一的四重整体的统一性而共属一体。四方中的每一方都以它自己的方式映射着其余三方的现身本质。同时,每一方又都以它自己的方式映射自身,进入它在四方的统一性之内的本己之中。这种映射(Spiegeln)不是对某个摹本的描写。映射在照亮四方中的每一方之际,居有它们本己的现身本质,而使之进入统一的相互转让(Vereignung)之中。以这种居有着—照亮着的方式映射之际,四方中的每一方都与其它各方相互游戏。这种居有着的映射把四方中的每一方都开放入它的本己之中,但又把这些自由的东西维系为它们的本质性的相互并存的统一性。

这种进入自由域的维系着的映射乃是一种游戏(Spiel),这种游戏出于转让过程的合抱起来的支持而使四方中的每一方都与其它每一方相互信赖。四方中没有哪一方会固执于它自己的游离开来的独特性。而毋宁说,四方中的每一方都在它们的转让之内,为进入某个本己而失去本己(enteignen)。这种失去本己的转让(dieses enteignende Vereignen)就是四重整体的映射游戏(Spiegel-Spiel)。由之而来,四方之统一性才得到了信赖。

天、地、神、人^①之统一性的居有着的映射游戏,我们称之为世界(Welt)。世界通过世界化而成其本质。这就是说:世界之世界化(das Welten von Welt)既不能通过某个它者来说明,也不能根据它者来论证。这种不能说明和论证并不是由于我们入类的思想无能于这样一种说明和论证。而不如说,世界之世界化之所以不可说明和论证,是因为诸如原因和根据之类的东西

^① 这里的“天、地、神、人”是“天空、大地、诸神、终有一死者”的简译。——译注

是与世界之世界化格格不入的。一旦人类的认识在这里要求一种说明,它就没有超越世界之本质,而是落到世界之本质下面了。人类的说明愿望根本就达不到世界化之纯一性的质朴要素中。当人们把统一的四方仅仅表象为个别的现实之物,即可以相互论证和说明的现实之物,这时候,统一的四方在它们的本质中早已被扼杀了。

四重整体之统一性乃是四化(Vierung)。但是,这种四化决不是这样进行的,即:它包括四方并且作为这样一个包括者而事后附加到四方上。四化同样也并不限于这样一回事,即:四方,一度现成的四方,只是相互并列而已。

四化作为纯一地相互信赖者的居有着的映射游戏而成其本质。四化作为世界之世界化而成其本质。世界的映射游戏乃是居有之圆舞(der Reigen des Ereignens)。因此,这种圆舞也并不只是像一个环那样包括着四方。这种圆舞乃是环绕着的圆环(Ring, der ringt),因为它作为映射而游戏。它在居有之际照亮四方,并使四方进入它们的纯一性的光芒中。这个圆环在闪烁之际使四方处处敞开而归本于它们的本质之谜。世界的如此这般环绕着的映射游戏的被聚集起来的本质乃是环化(das Ger- ing)。在映射着游戏着的圆环的环化中,四方依偎在一起,而进入它们统一的、但又向来属己的本质之中。如此柔和地,它们顺从地世界化而嵌合世界。

柔和地、柔顺的、柔韧地、顺从地、轻巧地,在我们古德语中叫做“ring”和“gering”。世界化的世界的映射游戏,作为圆环之环化,迫使统一的四方进入本己的顺从之中,进入它们的本质的圆环之中。从圆环之环化的映射游戏而来,物之物化得以发生。

物居留四重整体。物物化世界(Das Ding dingt Welt)。每

一个物都居留四重整体,使之入于世界之纯一性的某个向来逗留之物(ein je Weiliges)中。

如果我们让物化中的物从世界化的世界而来成其本质,那么,我们便思及物之为物了。如此这般思念之际,我们一任自身为物的世界化本质所关涉了。如此思来,我们就为物之为物所召唤了。在词语的严格意义上讲来,我们乃是受限制者(die Be-Dingten)。^①我们已经把一切无限制者的狂妄抛弃了。

如果我们思物之为物,我们就保护了物之本质,使之进入它由以现身出场的那个领域之中。物化乃是世界之近化。近化乃是切近之本质。只要我们保护着物之物,我们便居住于切近中。切近之近化乃是世界之映射游戏的真正的和唯一的维度。

在对距离的种种消除活动中,切近付诸阙如。切近之缺失已经使无间距的东西占据了统治地位。在切近之缺失中,上面所说的意义上的物作为物被消灭了。究竟物之为物何时以及如何存在呢?我们置身于无间距的东西的统治下,仍有此一问。

物之为物何时以及如何到来?物之为物并非通过人的所作所为而到来。不过,若没有终有一死的人的留神关注,物之为物也不会到来。达到这种关注的第一步,乃是一个返回步伐,即从一味表象性的、亦即说明性的思想返回来,回到思念之思(das andenkende Denken)。

然而,从一种思想回到另一种思想,这种返回步伐绝不只是态度的转变。它决不可能是态度的转变,只是因为一切态度连

^① 按其字面含义,这里的“受限制者”(die Be-Dingten)亦可译为“被物化者”。——译注

同它们转变方式,都拘执于表象性思想的区域中。的确,这个返回步伐离开了纯粹态度的区域。这个返回步伐寓于一种应合(Entsprechen),这种应合——在世界之本质(Weltwesen)中为这种本质所召唤——在它自身之内应答着世界之本质。对于物之为物的到达,一种纯然的态度之转变无能为力,正如今天作为对象立身于无间距者中的一切东西都不能简单地转变为物。如果我们仅只避开对象,仅只回忆从前的古老对象,那些也许一度会变成物甚至作为物而在场的对象,那么,物之为物也是决不会到来的。

物是从世界之映射游戏的环化中生成、发生的。唯当——也许是突兀地——世界作为世界而世界化(Welt als Welt weltet),圆环才闪烁生辉;而天、地、神、人的环化从这个圆环中脱颖而出,进入其统一性的柔和之中。

依此环化,物化本身是轻柔的,而且每一当下逗留的物也是柔和的,毫不显眼地顺从于其本质。柔和的是这样的物:壶和凳、桥和犁。但树木和池塘、小溪和山丘也是物,也以各自的方式是物。苍鹰和孢子、马和牛,也是物,每每以自己的方式物化着。每每以自己的方式物化之际,镜子和别针、书和画、王冠和十字架也是物。

但是,与无数处处等价的对象相比,与过量的作为生物的人类群体相比,物在数量上也是轻微的。

唯有作为终有一死者的人才栖居着通达作为世界的世界。唯从世界中结合自身者,终成一物。^①

^① 此句原文为:Nur was aus Welt gering, wird einmal Ding, 我们根据英译文译出,英译文作:Only what conjoins itself out of world becomes a thing, 见《诗·语言·思》,英文版,第182页。——译注

后 记

致一位青年学生的信

弗莱堡, 1950年6月18日

亲爱的布希纳先生!

谢谢您的来信。您提的问题很重要, 您的论据也不错。不过, 仍然要思索一下, 这些问题是否触及到要害了。

您问: 存在之思想从何处获得(简言之)指引?

在这里, 您不可把“存在”当作一个客体, 把思想当作一个主体的单纯活动。思想, 诸如以那个演讲(《物》)为基础的思想, 决不只是对某个现成事物的表象。“存在”绝不与现实性或者直接被确定的现实之物相同一。存在也绝不与那种不再存在或者尚未存在相对立; 后面这二者本身都属于存在之本质。甚至形而上学在某种程度上也已经对这样一事情作了猜度; 形而上学是在它的诚然几乎尚未得到理解的样态学说中作出这种猜度的——而按照形而上学的样态学说, 可能性与现实性和必然性一样, 同样都属于存在。

在存在之思想中, 从来不会只有一个现实之物被表象出来, 也不会只有这个被表象者被冒充为唯一真实的东西。思“存在”, 这意思是说: 应合存在之本质的要求。这种应合(Entsprechen)来自存在之本质的要求, 并且向此种要求释放自己。应合是一种在这种要求面前的退回, 因此也是一种入于这种要求的语言之中的进入。但是, 属于存在之要求的, 乃是早先被揭示了的曾在者(Ἀλήθεια[无蔽]、Λόγος[逻各斯]、Φύσις[自然]), 同样还有在存在之遗忘状态的可能转向中(进入存在之本

质的保存中)公布出来的那个东西的隐蔽到达。这种应合必须出于长期的专心并且在倾听的持续考验中去关注所有这一切,以便聆听一种存在之要求。但是,恰恰在这里,这种应合也有可能听错。在这种思想中,误入歧途的可能性极大。这种思想决不能像数学知识那样证明自己。而另一方面,这种思想同样也不是任意专断,不如说,它维系于存在之本质天命(*das Wesensgeschick des Seins*),尽管它自身决不作为陈述而具有约束性,而毋宁说只是一种可能的动因,促使我们去踏上应合的道路,而且是以那种对已经达乎语言的存在的全部审慎和专心,去踏上应合的道路。

上帝和神性者的缺失就是不在场(*Abwesenheit*)。不过,所谓不在场并非一无所有,而不如说,不在场乃是那种恰恰首先要居有的在场状态,也即是隐蔽而丰富的曾在者和如此这般聚集起来的本质现身者(*das Gewesene und so versammelt Wesende*)的在场状态,是希腊世界中、预言的犹太教中和耶稣布道中的神性者的在场。这种不再本身就是一种尚未,即它的不可穷尽的本质的隐蔽到达的尚未。由于存在从来不是仅仅直接现实的东西,故对存在的守护绝不能与一个保卫藏在某个建筑物中的珍宝的警卫的作用相提并论。对存在的守护绝不是盯住某个现成之物不放。就其本身来看,在现成之物中,是决不能找到存在之要求的。守护就是留神关注(*Wachsamkeit*),关注曾在的和将到来的存在之天命。这种留神关注来自于长久的、不断自我更新的审慎态度,后者关注着存在如何发出要求的指令。在存在之天命中,决没有一种单纯的相继序列:这里是座架(*Gestell*),然后是世界和物;而不如说,在存在之天命中,总是有一种消逝以及早先和晚期的共时性。在黑格尔的《精神现象学》中,有 *Αληθεια*[无蔽]在场,尽管它已经发生了变化。

作为应合,存在之思想是一件十分令人迷惑的事情,因此是一件十分贫乏的事情。也许说到底,思想乃是一条无可回避的道路,这条道路并不想成为拯救之路,也并不带来任何新的智慧。这条道路充其量乃是一条田间小路(Feldweg),一条穿过田野的道路,它不光是谈论一种放弃,而且已经放弃了,即放弃了对一种约束性的学说和一种有效的文化成就或精神行为的要求。所有这一切都取决于那个充满迷误的返回步伐,即返回到一种思索,这种思索关注着那个在存在之天命中预先确定的存在之被遗忘状态的转向(Kehre)。这个从形而上学的表象性思想中脱身出来的返回步伐并不摒弃这种表象性思想,但它开启出达乎存在之真理(Wahrheit des Seins)的要求的那种远景,而应合就在存在之真理中立身、运作。

我常常碰到这样一种情形,而且恰恰是在我周围亲近的人那里碰到这样一种情形:人们非常乐意而且专心地听我讲壶之本质,但当我谈到对象性、被置造状态的站出和来源时,当我谈到座架时,他们便立刻充耳不闻了。但是,我讲的所有这些东西都必然地共属于那种对物的思想,这种思想思及世界的可能到达,而且在如此这般思考之际,也许最微不足道地、毫不显眼地有助于使这样一种到达进入已经被开启的人之本质的领域。

我在演讲中取得了一些奇怪的经验,其中有这样一种经验:有人对我的思想发问,问我的思想是从何处获得它的指引的,仿佛这个问题仅仅对于我的这种思想才是必要的。相反,没有人想到问一问:柏拉图是从何处得到指引,才把存在思考为 *ιδέα* [相]的,康德是从何处得到指引,才把存在思考为对象性之先验的东西,思考为断定(即被设定性)的。

然而,也许会有有一天,这些问题的答案恰恰可以从一些思想尝试中获得,这些思想尝试与我的思想尝试一样,看起来好像是

无法无天的任意之举。

我不能向您提供任何凭证,借以在任何时候都轻而易举地证明我所说的话是否与现实相符合。当然,您也没有向我要这样的凭证。

在这里,一切都是有所考验地倾听着的应合的道路。道路总是有变成歧途的危险。行这样一些道路,要求做行走方面的练习。练习需要手艺。愿您在真正的患难中保持在此道路上,并且去学会思想的手艺,坚持不渝(un-ent-wegt)而又不畏歧途。

致以亲切的问候!

孙周兴 译

筑·居·思^{*}

下面我们要尝试对栖居和筑造作出思考。这种关于筑造的思考并不自以为能够发明建筑观念,甚或给建筑制定规则。这种思想尝试根本不是从建筑艺术和技术方面来描述筑造,而是把筑造纳入一切存在者所属的那个领域中而来追踪这种筑造。

我们要问:

- 一、什么是栖居?
- 二、在何种意义上筑造归属于栖居?

—

看起来,我们似乎只有通过筑造才能获得栖居。筑造以栖居为目标。可是,并非所有的建筑物都是居所。桥梁和候机室,体育场和发电厂,是建筑物,但不是居所;火车站和高速公路,水坝和商场,是建筑物,但不是居所。不过,上述建筑物依然处于

* 本文系海德格尔 1951 年 8 月在达姆斯塔特举办的“人与空间”专题会议上的演讲,次年收入会议论文集。1954 年收入海氏文集《演讲与论文集》,由纳斯克出版社(弗林根)出版。中译文据《演讲与论文集》1978 年第四版译出。本文标题亦可译为“筑造·栖居·思想”。——编者

我们的栖居的领域中。此领域超出了这些建筑物,而又限于居所。卡车司机以高速公路为家,但那里并没有他的住宿地;女工以纺织厂为家,但那里并没有她的居所;总工程师以发电厂为家,但他并不住在那里。上述建筑物为人提供住处。人靠它们而居住;但如果栖居意味着我们占用某个住宿地的话,那么人就不并不居住在这些建筑物中。当然,在今天的住房困难条件下,占用某个住宿地就已经令人心安和开心的了;住宅建筑可以为人们提供宿地,今天的居所甚至可以有良好的布局,便于管理,价格宜人,空气清新,光照充足,但是:居所本身就能担保一种栖居(Wohnen)的发生吗?而那些并非居所的建筑物,就它们服务于人的栖居而言,本身还是从栖居方面得到规定的。这样的话,栖居在任何情形下就都是支配一切筑造的目的了。栖居与筑造相互并存,处于目的与手段的关系中。然而,只要我们仅仅持这种看法,我们就把栖居和筑造看作两种分离的活动,从中表象出某种正确的东西。但同时,我们通过目的-手段的模式把本质性的关联伪装起来了。因为筑造不只是获得栖居的手段和途径,筑造本身就已经是一种栖居。谁向我们道出此点的呢?究竟谁给我们一个尺度,让我们去测度栖居和筑造的本质?

关于一件事情的本质的呼声(Zuspruch)从语言而来走向我们,假如我们留心语言的特有本质的话。无疑地,时下在全球范围内喧嚣着一种放纵而又圆滑的关于被言说的东西的说、写和播。人的所作所为俨然是语言的构成者和主人,而实际上,语言才是人的主人。也许首要地,正是由人所推动的对这种支配关系的颠倒,把人的本质逐入阴森之境(das Unheimische)。我们注重言说的细心,这固然是好的;但只要在此语言也还仅仅作为表达的工具为我们效力,那么这种注重就还无所助益。在我们人能够从自身而来一道付诸言说的所有呼声中,语言乃是最高

的、处处都是第一性的呼声。

那么,何谓筑造呢?古高地德语中表示筑造的词,即 *buan*, 意味着栖居。后者表示:持留、逗留。动词筑造也即栖居的真正意义对我们来说已经失落了。一丝隐隐的痕迹还保留在“邻居”(Nachbar)一词中。邻居就是 *Nachgcbur*, 即 *Nachgebauer*, 是在切近处居住的人。动词 *buri*, *büren*, *beuren* 和 *beuron*, 意思都是居住、居住场所。眼下无疑地, *buan* 这个古词不仅告诉我们筑造说到底就是栖居,而且同时也暗示我们必须如何来思考由此词所指示的栖居。说到栖居,我们通常以为是一种行为,是人类在其它许多行为方式之外也做的一种行为。我们在这里工作,在那里居住。我们不单单是居住着——这近乎无所事事;我们还从事职业活动,我们经商,旅行,在途中居住,一会儿在此地,一会儿在彼地。筑造原始地意味着栖居。在筑造一词还原始地言说之处,它同时也道出了栖居的本质所及的**范围**。筑造,即 *buan*, *bhu*, *beo*, 也就是我们德语中的“是”(bin), 如在下列说法中:我是(*ich bin*), 你是(*du bist*), 和命令式 *bis*, *sei*。那么,何谓“我是”? 含有“是”(bin)的意思的古词 *bauen* 给出回答:“我是”、“你是”意味着“我居住”、“你居住”。我是和你是的方式,即我们人据以在大地上**存在**的方式,乃是 *Buan*, 即居住。所谓人存在,也就是作为终有一死者在大地上存在,也就意味着:居住。古词 *bauen* 表示:就人**居住**而言,人**存在**;但这个词同时也意味着:爱护和保养,诸如耕种田地,养植葡萄。这种筑造只是守护着植物从自身中结出果实的生长。在爱护和保养意义上的筑造不是制造(*Herstellen*)。相反,船舶建筑和寺庙建筑却以某种方式制造出它们的作品本身。在此不同于保养,筑造乃是一种建立。作为保养的筑造(即拉丁语的 *colere*, *cultura*)和作为建筑物的建立的筑造(即拉丁语的 *aedificare*)——这两种筑造方式包含

在真正的筑造即栖居中。但是,作为栖居的筑造,也即在大地上存在,对于人类的日常经验来说乃是——正如我们的语言十分美好地说出的——自始“习以为常的东西”(Gewohnte)。①因此之故,这种筑造便让路给栖居所实行的多样方式,让路给保养和建立活动。这些活动随后取得了筑造这个名称,并借此独占了筑造的事情。筑造的真正意义,即栖居,陷于被遗忘状态中了。

这一事件初眼看来似乎只是纯粹字面上的意义变化的过程。而实际上,其中隐藏着某种决定性的东西,那就是:栖居并没有被经验为人的存在;栖居尤其没有被思考为人的基本特征。

仿佛是语言把筑造即栖居的真正意义收回去了,但这却证明了这种意义的原始性;因为在语言的根本话语中,它所真正要道说的东西很容易为了那些浅显的意思而落入被遗忘状态中。这一过程的秘密,人们几乎还未予思考。语言从人那里收回了它的简单的和高级的言说。但语言的原初的呼声并没有因此而暗哑,它只是缄默不语而已。而人却不去留意这种沉默。

然而,如果我们倾听到语言在筑造一词中所道说的东西,我们就听到以下三点:

- 一、筑造乃是真正的栖居。
- 二、栖居乃是终有一死的人在大地上存在的方式。
- 三、作为栖居的筑造展开为那种保养生长的筑造和建立建筑物的筑造。

如果我们考虑到这三点,我们就获悉一种暗示,并且觉察到

① 这里似应注意 Gewohnte(习以为常的东西)与 Wohnen(栖居、居住)两词之间的联系。——译注

下面的事情：只要我们对任何筑造本就是一种栖居这回事情不加思索，那么，我们甚至不能充分地追问——更遑论实事求是地加以决断了——建筑物的筑造本质上是什么。我们栖居，并不是因为我们已经筑造了；相反，我们筑造并且已经筑造了，是因为我们栖居，也即**作为栖居者**而存在。但栖居的本质何在呢？让我们再倾听一下语言的呼声：古萨克森语中的 *wuon* 和古哥特语中的 *wunian*，就像 *bauen* 这个古词一样，也意味着持留、逗留。而哥特语中的 *wunian* 更清楚地告诉我们应如何经验这种持留。*Wunian* 意味着：满足，带来和平，保持在和平中。和平 (*Friede*) 一词意指自由，即 *Frye*，并且 *fry* 一词意味着：防止损害和危险，“防止……”也就是保护。自由的真正意思是保护。保护 (*Schonen*) 本身并非在于，我们没有损害所保护的东西。真正的保护是某种**积极的事情**，它发生在我们事先保留某物的本质的时候，在我们特别地把某物隐回到它的本质之中的时候，按字面来讲，就是在我们使某物自由 (即 *einfrieden*) 的时候。栖居，即带来和平，意味着：始终处于自由之中，这种自由把一切保护在其本质之中。**栖居的基本特征就是这种保护**。它贯通栖居的整个范围。一当我们考虑到，人的存在基于栖居，并且是作为终有一死者逗留在大地上，这时，栖居的整个范围便向我们显示出来。

但“在大地上”就意味着“在天空下”。两者一道意指“在神面前持留”，并且包含着一种“进入人的并存的归属”。从一种原始的统一性面来，天、地、神、人“四方”归于一体。^①

大地 (*die Erde*) 是承受者，开花结果者，它伸展为岩石和水流，涌现为植物和动物。当我们说大地，我们就已经一道思及其

① “天、地、神、人”乃是“天空、大地、诸神、终有一死者”的简译。——译注

它三者,但我们并没有思索四方之统一性(Einfalt der Vier)。

天空(der Himmel)是日月运行,群星闪烁,四季轮转,是昼之光明和隐晦,是夜之暗沉和启明,是节气的温寒,是白云的飘忽和天穹的湛蓝深远。当我们说天空,我们就已经一道思及其它三者,但我们并没有思索四方之统一性。

诸神(die Göttlichen)是神性之暗示着的使者。从神性的隐而不显的运作中,神显现而入于其当前,或者自行隐匿而入于其掩蔽。当我们指出诸神,我们就已经一道思及其它三者,但我们并没有思索四方之统一性。

终有一死者(die Sterblichen)乃是人。^①人之所以被叫作终有一死者,是因为人能够赴死。赴死意味着能够承受作为死亡的死亡。唯有人赴死,而且只要人在大地上,在天空下,在诸神面前持留,人就不断地赴死。当我们指出终有一死者,我们就已经一道思及其它三者,但我们并没有思索四方之统一性。

我们把这四方的统一性称为**四重整体**(das Geviert)。终有一死的人通过**栖居**而在四重整体中**存在**。但栖居的基本特征乃是保护。终有一死者把四重整体保护在其本质之中,由此而栖居。相应地,栖居着的保护也是四重的。

终有一死者栖居着,因为他们拯救大地——拯救一词在此取莱辛还识得的那种古老意义。拯救不仅是使某物摆脱危险;拯救的真正意思是把某物释放到它的本己的本质中。拯救大地远非利用大地,甚或耗尽大地。对大地的拯救并不控制大地,并不征服大地——这还只是无限制的掠夺的一个步骤而已。

终有一死者栖居着,因为他们接受天空之为天空。他们一

^① 海氏把人称为“终有一死者”(die Sterblichen),以突出人的有限性。在某些语境里,我们也译之为“终有一死的人”;在少数情况下也简译之为“人”。——译注

任日月运行,群星游移,一任四季的幸与不幸;它们并不使黑夜变成白昼,使白昼变成忙乱的不安。

终有一死者栖居着,因为他们期待着作为诸神的诸神。他们怀着希望向诸神提出匪夷所思的东西。他们期待着诸神到达的暗示,并没有看错诸神缺失的标志。他们并不为自己制造神祇,并不崇拜偶像。在不妙中他们也还期待着隐匿了的美妙。

终有一死者栖居着,因为他们把他们本己的本质——也即他们有能力承受作为死亡的死亡——护送到对这种能力的使用中,借以得一好死。把终有一死者护送到死亡的本质中,这决不意味着:把作为空洞的虚无设定为目标;它的意思也不是说,由于盲目地死盯着终结而使栖居变得暗沉。

在拯救大地、接受天空、期待诸神和护送终有一死者的过程中,栖居发生为对四重整体的四重保护。保护意味着:守护四重整体的本质。得到守护的东西必定被庇护。但如果栖居保护着四重整体,那么它在哪里保藏着四重整体的本质呢?终有一死者如何实现作为这种保护的栖居呢?倘若栖居仅仅是一种在大地上、在天空下、在诸神面前和与人一道逗留,那么终有一死者就决不能实现这一点。毋宁说,栖居始终已经是一种在物那里的逗留。作为保护的栖居把四重整体保藏在终有一死者所逗留的东西中,即物(Dingen)中。

不过,在物那里的逗留并非作为某个第五方而仅仅依附于前述的四重保护,相反,在物那里的逗留乃是在四重整体中的四重逗留一向得以一体地实现的唯一方式。栖居通过把四重整体的本质带入物中而保护着四重整体。但只有当物本身作为物而被允许在其本质中,物本身才庇护着四重整体。这又是如何发生的呢?乃是由于终有一死者爱护和保养着生长的物,并特别地建立着那些不生长的物。保养和建立乃是狭义上的筑造。就

栖居把四重整体保藏在物之中而言,栖居作为这种保藏乃是一种筑造。因此,我们便踏上了第二个问题的道路。

二

在何种意义上筑造归属于栖居?

对此问题的回答将向我们阐明:根据栖居的本质来看,筑造真正是什么。我们自限于物之建立意义上的筑造,并且要问:什么是一个被筑造的物?作为例子,一座桥可帮助我们思考。

桥“轻松而有力地”飞架于河流之上。它不只是把已经现成的河岸连接起来。在桥的横越中,河岸才作为河岸而出现。桥特别地让河岸相互贯通。通过桥,河岸的一方与另一方相对峙。河岸也并非作为坚固陆地的无关紧要的边界线而沿着河流伸展。桥与河岸一道,总是把一种又一种广阔的后方河岸风景带向河流。它使河流、河岸和陆地进入相互的近邻关系中。桥把大地聚集为河流四周的风景。它因此伴送河流穿过河谷。桥墩立足于河床,承载着桥拱的曲线;桥拱任河水漂流而去。河水也许宁静欢快地不断流淌,在暴风雨和解冻期,冲天的洪水也许以骇人的巨浪冲击桥墩,而桥已经为天气及其无常本质作好了准备。即便在桥复盖河流之处,它也堵住了它的冲天水流,因为它这时把水流纳入拱形的桥洞,又从中把水流释放出来。

桥让河流自行其道,同时也为终有一死的人提供了道路,使他们得以往来于两岸。桥以多重方式伴送。城里的桥从城堡通向教堂广场,乡镇前的桥把车水马龙带向周围的村子。小溪上的毫不起眼的石板桥为丰收的车队提供了从田野到村子的通道,承荷着从乡间小路到公路的伐木车辆。高速公路上的桥被编织入计算的、尽可能快的长途交通的网络中。始终而且各不

同地,桥来回伴送着或缓或急的人们的道路,使得他们能达到对岸,并且最后作为终有一死者达到彼岸。桥飞架于河流和峡谷之上,或以高高的桥拱,或以低低的桥拱;不论终有一死的人是牢记还是遗忘了这种飞架的桥面道路,总是已经在走向最后的桥的途中的他们都在根本上力求超越他们的习惯和不妙的东西,从而把自己带到诸神的美妙面前。作为飞架起来的通道,桥**聚集**在诸神面前——不论诸神的在场是否得到了专门的思考并且明显地犹如在桥的神圣形象中得到了人们的**感谢**,也不论诸神的在场是否被伪装了,甚或被推拒了。

桥以其方式把天、地、神、人**聚集**于自身。

按照我们德语中的一个古老词语,聚集(Versammlung)被叫做“物”(thing)。桥是一物——而且作为前面所述的对四重整体的聚集。诚然,人们以为,桥首先和本来**纯然只是一座桥**而已。随后偶尔地,桥可能还表达出某些东西。进而,作为这样一种表达,桥才成为象征,才成为说明我们前面所指出的所有东西的例子。然而,只要是一座真正的桥,那么桥就决非首先是单纯的桥,尔后是一个象征。桥同样也不首先是一个象征——就它表达某种严格看来并不属于它的东西而言的一个象征。如果我们严格地看待桥,它就决不显示为表达。桥是一物,而且**仅仅是一物**。仅仅吗?作为这一物,桥聚集着四重整体。

无疑,我们的思想自古以来就习惯于**过于贫乏地**估计物的本质。这在西方思想的进程中导致人们把物表象为一个未知的带有可感知的特性的 X。由此看来,那已经包含在这一物的**聚集着的本质中的一切**,当然都向我们显现为事后被穿凿附会地说明的配件了。可是,倘若桥不是一物,那么它就决不是一座单纯的桥了。

诚然,桥是**独具**方式的一物;因为它以那种为四重整体提供

一个场所(Stätte)的方式聚集着四重整体。但只有那种本身是一个位置(Ort)的东西才能为一个场所设置空间。位置并不是在桥面前现成的。当然,在桥出现之前,沿着河流已经有许多能够为某物所占据的地点。其中的一个地点作为位置而出现,而且是**通过桥**而出现的。所以,说到底桥并非首先站到某个位置上,而是从桥本身而来才首先产生了一个位置。桥是一物,它聚集着四重整体。但它乃是以那种为四重整体提供一个场所的方式聚集着四重整体。根据这种场所,一个空间由之而得以被设置起来的那些场地和道路得到了规定。

以这种方式成为位置的物向来才提供出空间。“空间”一词所命名的东西由此词的古老意义道出。空间(Raum),即 Rum,意味着为定居和宿营而空出的场地。一个空间乃是某种被设置的东西,被释放到一个边界(即希腊文的 πέρασ)中的东西。边界并不是某物停止的地方,相反,正如希腊人所认识到的那样,边界乃是某物赖以**开始其本质**的那个东西,因此有 ὄριοςμος 即边界这个概念。空间本质上乃是被设置的东西,被释放到其边界中的东西。被设置的东西一向得到了允诺,因而通过一位置,也即通过桥这种物而被接合、即被聚集起来。**因此,诸空间(die Räume)乃是从诸位置那里而不是从“这个”空间(“der” Raum)那里获得其本质的。**^①

作为位置而提供一个场所的那些物,我们眼下先称之为建筑物。之所以这样称,乃因为它们是通过有所建立的筑造而被生产出来的。但只有当我们首先思考了那些本身为其制造而需

① 复数的“诸空间”是海氏在“天、地、神、人”之“四重整体”意义上思的空间,区别于单数的“这个”空间,后者是“广延”意义上的空间,海氏也称之为“数学上被设置的空间”。——译注

要作为生产的筑造的物的本质,我们才能经验到这种生产也即筑造必定具有何种方式。这些物乃是位置,它们为四重整体提供一个场所,这个场所一向设置出一个空间。在这种作为位置的物的本质中包含着位置和空间的关联,但也包含着位置与在位置那里逗留的人的联系。因此之故,我们现在要尝试通过下面的简短的思索,来说明这些被我们称为建筑物的物的本质。

首先,位置与空间处于何种联系中?其次,人与空间的关系是何种关系?

桥是一个位置。作为这样一个物,桥提供出一个容纳了天、地、神、人的空间。桥所提供出来的空间包含着距桥远近不同的一些场地。但这些场地眼下可以被看作单纯的起点,其间有一种可测的距离;距离,即希腊语的 *στάδιον*,始终已经被设置空间了,而且是通过单纯的地点(Stellen)而被设置空间了。如此这般由地点所设置的东西乃是一种特有的空间。作为距离,作为 *Stadion*,空间乃是拉丁语中同一个词 *Stadion* 向我们道出的东西,是“*spatium*”,即一个间隔(*Zwischenraum*)。因此,人与物之间的近和远就能够成为单纯的疏离,成为间隔的距离。现在,在一个仅仅被表象为 *spatium* 的空间中,桥只显现为在一个地点上的东西,这个地点无论何时都能为其它某个东西所占据,或能由一种单纯的标记所替代。不止于此,从作为间隔的空间中还可以提取出长度、高度和深度上的各个纯粹的向度。这种如此这般被抽取出来的东西,即拉丁语的 *abstractum*,我们把它表象为三个维度的纯粹多样性。但这种多样性所设置的空间,也不再由距离来规定,不再是 *spatium*,而只还是 *extensio*——即延展。不过,作为 *extensio* 的空间还可以被抽象,被抽象为分析和代数学的关系。这些关系所设置的空间,乃是对那种任意多维度的多样性的纯粹数学构造的可能性。我们可把这种在数学

上被设置的空间称为“这个”空间。但在此意义上的“这个”空间不包含任何的空间(die Räume)和场地。我们在其中找不到位置,也即找不到桥这种物。正好相反地,在由位置所设置的诸空间中,总是有作为间隔的空间,并且在这种间隔中,又总有作为纯粹延展的空间。无论何时,spatium 和 extensio 都给出可能性,使我们能根据距离、路线和方向来测度物和物所设置的空间,并且计算这些尺度。但是,尺寸及其维度决不仅仅由于它们**普遍地**适用于一切延展之物,也就成了那些可以用数学来测度的诸空间和位置之本质的**根据**。至于其间就连现代物理学如何也已为事情本身所逼,把宇宙空间的空间性媒介表象为一种由作为动力中心的物体所决定的场的统一性,这个情形我们在此不能予以探讨了。

我们日常所穿越的空间是由位置所设置的;其本质植根于建筑物这种物中。如果我们注意到位置和诸空间、诸空间和空间之间的这种联系,我们就获得了一个依据,借以思考人和空间的关系。

说到人和空间,这听来就好像人站在一边,而空间站在另一边似的。但实际上,空间决不是人的对立面。空间既不是一个外在的对象,也不是一种内在的体验。并不是有人,此外还有空间;因为,当我说“一个人”并且以这个词来思考那个以人的方式存在——也即栖居——的东西时,我用“人”这个名称已经命名了那种在寓于物的四重整体中的逗留。即便当我们与那些并不在可把握的近处存在的物发生关系时,我们也在物本身那里逗留了。我们不仅仅在内心中——正如人们所教导的那样——表象遥远的物,以至于只有作为遥远的物的替代品的关于物的观念在我们内心和脑袋里穿行。如果我们全体现在从此出发来回忆一下海德堡的古桥,那么,对那个位置的怀念绝不是这里在场

的诸位的一种纯粹的体验,毋宁说,我们对这座古桥的思念的本质就包含着这样一回事,即:这种思念**在自身中经受着**那个位置的遥远。我们由此出发在那里寓于桥而存在,而不是寓于我们意识中的一个观念内容而存在。我们由此出发甚至能够更切近于那座桥以及它所设置的空间,能够比那个日常把桥当作无关紧要的河流上的通道来利用的人切近得多。诸空间以及与诸空间相随而来的“这个”空间,总是已经被设置于终有一死者的逗留之中了。诸空间自行开启出来,因为它们被纳入人的栖居之中。终有一死者**存在**,也即说:终有一死者在栖居之际根据他们在物和位置那里的逗留而经受着诸空间。而且,只是因为终有一死者依其本质经受着诸空间,他们才能穿行于诸空间中。但在行走中我们并不放弃那种停留。毋宁说,我们始终是这样穿行于空间的,即:我们通过不断地在远远近近的位置和物那里的逗留而已经承受着诸空间。当我走向演讲大厅的出口处,我已经在那里了;倘我不是在那里的话,那我就根本不能走过去。我从不仅仅作为这个包裹起来的身体在这里;不如说,我在那里,也即已经经受着空间,而且只有这样,我才能穿行于空间。

即便当终有一死者进行“反省”,他们也并没有离弃那种对四重整体的归属感。当我们像通常所说的那样反思自己时,我们从物而来返回到自己那里,而又**没有放弃**在物那里的逗留。甚至在消沉状态中出现的那种与物的关联的丧失也是完全不可能的,哪怕这种状态还不是人的状态,也即一种**在物那里**的逗留。唯当这种逗留已经规定着人的存在,我们所寓存的那些物也才能不向我们招呼,也才能与我们**无所关涉**。

人与位置的关联,以及通过位置而达到的人与诸空间的关联,乃基于栖居之中。人和空间的关系无非是从根本上得到思考的栖居。

当我们以我们所尝试的方式来沉思位置和空间的联系,而同时也来沉思人和空间的关系,这当儿,就有一道光线落到作为位置而存在并且被我们称为建筑物的那些物的本质上了。

桥是这样一种物。由于位置把一个场地安置在诸空间中,它便让天、地、神、人之统一性进入这个场地中。位置在双重意义上为四重整体设置空间。位置允纳四重整体,位置安置四重整体。这两者,即作为允纳的设置空间和作为安置的设置空间,乃是共属一体的。作为这种双重的设置空间(Einräumen),位置乃是四重整体的一个庇护之所,或者如同一个词所说的,是一个Huis,一座住房(Haus)。这种位置上的这种物为人的逗留提供住所。这种物乃是住所,但未必是狭义上的居家住房。

这种物的生产就是筑造。筑造的本质在于:它应合于这种物的特性。这种物乃是位置,它们提供出诸空间。因此,由于筑造建立着位置,它便是对诸空间的一种创设和接合。由于筑造生产出位置,故随着对这些位置的诸空间的接合,必然也有作为spatium和extensio的空间进入建筑物的物性构造中。不过,筑造从不构成“这个”空间。既不直接地构成,也不间接地构成。但由于筑造生产出作为位置的物,它依然比所有几何学和数学更切近于诸空间的本质和“这个”空间的本质来源。筑造建立位置,位置为四重整体设置一个场地。从天、地、神、人相互共属的统一性中,筑造获得它对位置的建立的指令。从四重整体中,筑造接受一切对一向由被创设的位置所设置的诸空间的测度和测量的标准。建筑物保藏着四重整体。它们乃是以其方式保护着四重整体的物。保护四重整体——拯救大地,接受天空,期待诸神,伴送终有一死者——这四重保护乃是栖居的素朴本质。因此,说到底,真正的建筑物给栖居以烙印,使之进入其本质中,并

且为这种本质提供住所。

上面标示的筑造乃是一种别具一格的让栖居(Wohnen-lassen)。如果它实际上是这种让栖居,那么筑造已经响应了四重整体的呼声。一切计划,一切本身对图样设计开启出相应的领域的计划,都建基于这种响应。

一旦我们试图根据让栖居来思考有所建立的筑造的本质,我们便更清晰地经验到,那种生产的依据为何——筑造就是作为这种生产来实行的。通常我们把生产看作一种活动,其成就导致一个结果,即完成了的建筑。我们可以如此这般来表象生产:我们把捉到某种正确的东西,但决没有触及本质,其本质乃是一种有所带出的生产。因为筑造带来四重整体,使之进入一物中,即进入桥中,并且带出作为一个位置的物,使之进入已经在场者之中——后者现在才通过这个位置而被设置了空间。

生产(Hervorbringen)在希腊语中叫做 τίκτω。希腊语的 τέχνη(技术)也有前面这个动词的词根 τεκ。对希腊人来说,τέχνη的意思既不是艺术,也不是手工艺,而是:这样或那样地让某物作为此物或彼物进入在场者中显现出来。希腊人是从让显现的角度来思考 τέχνη即生产的。^①如此这般来思考的 τέχνη自古以来就遮蔽在建筑的构造因素中了。近来,它还更明确地遮蔽在动力技术的技术因素中了。但是,无论是根据建筑艺术,还是根据结构工程,还是根据两者的简单结合,我们都不能充分思考筑造生产的本质。哪怕我们在原始希腊的 τέχνη意义上一味地把筑造生产思考为让显现,那种把作为在场者的被生产者带

^① 海德认为后世以“技术”译希腊词语 τέχνη实为大错,而应译之为“生产”或“带出来”(Hervorbringen),后者不是狭义的技术制作,而是广义的“让显现”。——译注

入已经在场者之中的让显现,筑造生产的本质也还不能得到适当的规定。

筑造的本质是让栖居。筑造之本质的实行乃是通过接合位置的诸空间而把位置建立起来。唯当我们能够栖居,我们才能筑造。让我们想一想两百多年前由农民的栖居所筑造起来的黑森林里的一座农家院落。在那里,使天、地、神、人纯一地进入物中的迫切能力把房屋安置起来了。它把院落安排在朝南避风的山坡上,在牧场之间靠近泉水的地方;它给院落一个宽阔地伸展的木板屋顶,此屋顶以适当的倾斜度足以承荷积雪的重压,并且深深地伸,保护着房屋使之免受漫漫冬夜的狂风的损害。它没有忘记公用桌子后面的圣坛,它在房屋里为摇篮和棺材——在那里被叫做死亡树(Totenbaum)——设置了神圣的场地,并因此为同一屋顶下的老老少少预先勾勒了他们的时代进程的特征。筑造了这个农家院落的是一种手工艺,这种手工艺本身起源于栖居,依然需要用它的作为物的器械和框架。

只有当我们能够栖居,我们才能筑造。指出黑森林里的一座农家院落,这决不意味着,我们应该并且能够回归到这座院落的筑造过程那里,不如说,我们是要用一种曾在的(gewesenen)栖居来阐明栖居如何能够筑造。

但是,栖居乃是终有一死者所依据的存在的**基本特征**。也许我们这种对栖居和筑造的沉思的尝试将稍稍清晰地揭示出:筑造归属于栖居以及它如何从栖居中获得其本质。倘栖居和筑造已经变得**值得追问**并且因而已经保持为某种**值得思的东西**,则我们的收获便足矣。

不过,思想本身在相同意义上就像筑造一样——只是以另一种方式——归属于栖居,这一点也许可由我们这里所尝试的思路来证实。

筑造和思想以各自的方式对栖居来说是不可或缺的。但只要两者并不相互倾听,而是互不搭界地搞自己一套,那么两者对栖居来说也是难以达到的。如果筑造和思想两者都归属于栖居,如果两者保持在它们的限度之内,并且认识到一方如同另一方都来自一种长期经验和不懈实践的场所,那么两者就能够相互倾听。

我们试图沉思栖居的本质。这条道路上的下一个步骤兴许是这样一个问题:在我们这个令人忧虑的时代里,栖居的状态又如何?所到之处,人们都在凿凿有据地谈论住房困难。不仅谈谈而已,人们也在出力。人们试图通过筹措住房、促进住房建设、规划整个建筑业,来排除这种困难。不管住房短缺多么艰难恶劣,多么棘手逼人,栖居的真正困境都并不只在于住房匮乏。真正的居住困境也比世界战争和毁灭事件更古老,也比地球上的人口增长和工人状况更古老。真正的栖居困境乃在于:终有一死者总是重新去寻求栖居的本质,他们**首先必须学会栖居**。倘若人的无家可归状态就在于人还根本没有把**真正的栖居困境当作困境来思考**,那又如何呢?可是,一旦人去**思考无家可归状态**,它就已经不再是什么不幸了。正确思之并且好好牢记,这种无家可归状态乃是把终有一死者**唤人栖居**中的唯一呼声。

然而,终有一死者除了努力尽**自身力量**由自己把栖居带入其本质的丰富性之中,此外又能如何响应这种呼声呢?而当终有一死者根据栖居而筑造并且为了栖居而运思之际,他们就在实现这种努力。

孙周兴 译

什么召唤思？^{*}

当我们亲自去思时，我们方接近召唤思的东西。要达到这一目的，我们就必得去学会思。

一旦我们要让自己去学着思时，我们就已经承认我们还不会思。

然而人却把能思看成自己的本质，且当之无愧。因为人是理性的生物。但理性(ratio)是在思中展开自身的。作为理性的生物，人必须能够思，只要他愿意思的话。不过，人也许愿意思，却不能够思。说到底，当人欲求思时，人欲求太多，反而能思的就太少。

就人具有去思的可能性而言，人能够思。然而，仅仅是这种可能还不能保证我们能够思。因为，能够就是：使这什么的本质进入我们自身，并不断看护着这种进入。我们往往只能作那些我们喜欢做的事情，我们所偏爱的东西，对这些东西我们总是参人进去。而实际上我们所喜欢的只是那些首先从其自身出发喜

* 本文系作者 1952 年 5 月在巴伐利亚广播电台作的演讲，1954 年收入《演讲与论文集》，由纳斯克出版社(弗林根)出版。本文的内容也收入海氏 1954 年出版的讲座稿《什么召唤思?》，由尼迈耶出版社(图宾根)出版。中译文据 D. F. 克莱尔(编)：《海德格尔基本著作集》1978 年英文版译出，据《什么召唤思?》(讲座稿)一书 1954 年德文版校订。——编者

爱我们,在我们的本质上喜欢我们的东西,它倾心于我们的本质,通过这种倾心,我们的本质也就被占据了。倾心就是赞同。赞同向我们诉说我们的本质,把我们呼唤出来进入本质,从而把我们维系在本质之中。维系本来叫做看护。然而,只有当我们从我们自身出发亲自把那维系的东西本身把持住,把我们维系在本质中的那东西才能维系我们。当我们不让它逃离记忆,我们才能把持住它。记忆乃是思之聚合。向何处聚合呢?聚向把我们维系在本质之中的东西,在此聚合的同时,我们就在思它了。为什么说我们必须思那维系着我们的东西呢?因为从本原上看它就是应思虑的东西(das zu - Bedenkende)。去思它,也就是在思念它。正是由于我们把它看作是能够赞同我们的本质的东西,我们才思念它。

只是当我们喜爱那本身即是应思虑的东西,我们能够思。

为了达到这种思,从我们这一方面来说,我们必须学习这种思。什么叫学习?当人们着手他所从事的每一事情,以便使自己与从本质上向他吐露的东西相一致时,那么人们是在学习。只要我们留心所要思虑的东西,我们就是在学习这种思。

我们的语言把亲密无间称为一个朋友的本质,称为源于朋友身上的东西。同样,我们现在把那本身即是应思虑的东西称为激发思的东西。任何激发思的东西赋予我们去思的东西。然而,只有当激发思的东西已经内在地成为应思虑者时,激发思的东西才给出这份礼物。因此,从现在开始,在以下的论述中我们将把总是尚待去思的东西称为最激发思的东西,因为它处于开端并先于任何其他东西。

那么,这最激发思的是什么呢?在我们这个激发思的时代它在何处显明呢?

在我们这个激发思的时代的最激发思的东西显明于:我们

尚不会思。尽管世界的状况已变得愈来愈激发思，我们仍然不会思。的确，世界的进程所要求的似乎是人们应当毫不迟疑地行动起来，而不是在协商谈判和国际会议上空话连篇，不要再囿于提出什么应当做，以及怎样才得以实行之类的苍白的观念范围之内。所以，缺少的是行动，而绝不是思。

不过，多少世纪以来直到今天，人们也许一直是行动得过多而思之甚少。可是，当今天到处都更加显露出对哲学的热烈而持常的兴趣，几乎人人都宣称懂得哲学究竟是什么玩意儿的时候，竟断言我们尚未去思，这岂不斗胆！

哲学家就等于思索的人。既然这思本身滋生于哲学，称哲学家为思索者就是理所当然的。不可否认，如今人们对哲学颇有兴趣。但是，就当今人们对“感兴趣”的理解而言，难道还有任何人们还尚未感兴趣的东西吗？

兴趣(Inter-esse)^①的意思是：处于事物之下，在事物之中，或处于一事物的中心，陪伴在它身旁。而当今的兴趣却只不过是那引起兴趣的东西。它不过是允许人们见异思迁，过一会儿就无所谓，并用另一种东西来取代，这另一种东西也与它所取代的前一种东西一样很快趋于消逝。如今，人们常常以为，通过发现对某物的兴趣就是向它表白了莫大的尊敬。实际上，人们在这样断定时早已漠然抛弃了感兴趣的东西，使其坠入无关紧要的行列而索然乏味。

说人们对哲学颇有兴趣，这丝毫没有证明人们已准备去思。即使是我们长年累月地钻研大思想家的论文，这样的事实也根

① 海德格尔在此把 Interesse 一词分写，拆开出来的前缀 Inter 本身具有“进入…之中”，“在…之中”的含义。拆开一个词，突出其前缀的动态意味，是海德格尔常用的手法。这给翻译带来了极大困难。——校注

本没有保证我们在思,甚至根本没有保证我们已准备去学习思。这种研究哲学的活动最为顽固地给我们造成一种假象:我们在“弄哲学”就是在思。

尽管如此,断言在这激发思的时代最激发思的是我们尚未思,这仍然不免显得冒昧和古怪。然而,这一论断还有另一意思。它是说:在我们这个激发思的时代最激发思的东西显露于:我们还没有去思。这一论断本身表明,那最为激发思的东西出现了。这一论断决不是要变成一种贬黜式的判断:无思想性正到处流行。我们尚未思这一说法也不是要鞭挞这种疏忽。激发思的东西是赋予人们去思。它发自内心地呼唤我们,要我们驶向它,思它。这激发思的东西当然并不是通过我们才设定的,它从来不依赖于我们对它的观念活动。这激发思的东西给予,它给予我们要我们去思的东西。它给予它自己身上所具有的东西,它具有它本身所是的东西。从其自身出发最能让人去思的东西,也就是这最激发思的东西,它本身就应在我们尚未思这一点上表露出来。现在它在说什么呢?它在说:我们远远尚未达到那首先发源于自身并且对其他一切东西来说都渴望被思的东西的领域。我们为什么没有达到这一领域呢?或许是因为我们人类尚未足够地转向那仍然是应思虑的东西吗?要是如此的话,我们尚未思这一事实就只是我们人类方面的滞缓和拖延。如真是这样的话,那么这一疏忽肯定会通过适当的措施并以人的方式在我们人类这方面得到补救。

然而,我们尚未思却决不只是由于人们没有足够地转向那出自于自身而渴求被思的东西。毋宁说,我们尚未思是由于那应被思的东西从人那里扭身而去,并徜徉远遁甚久矣。

随即我们就想弄清这扭身而去是何时发生的,是如何发生的。我们会更加急不可待地要追问,我们怎么能够竟然知道这

件事情。要是我们甚至仍然坚持最激发思的论断，这样一个一直隐而未露的问题就会猛然向我们袭来：那本来给予我们去思的东西并不是在某一个历史时间才从人那里扭身而去，而是那应被思的东西从一开始就一直在使自己从人那里扭身而去。只不过它扭身而去仅仅发生在已经发生转向的地方。要是那最激发思的东西处于这扭身而去之中，那么，那最激发思的东西也发生了，并且是在它的转向中发生的，这就是说，这种转向已迫使最激发思的东西给予人们去思。应思的东西在扭身而去的时候就已经对人的本质发出呼唤了。因此，我们的历史中的人们早已不断地精微至妙地在思了，甚至已思到最深处去了。应思的东西把自己托付给这种思，自然是以一种奇特的方式托付给这种思。这就是说，由于应思的东西与此同时退避三舍，人们直至今日的那种思压根儿就没有去思。

我们这是在说些什么呢？以上所说不就是一连串怪得出奇的空洞的断言吗？论证在哪里？上面所说的一切与科学毫无关涉吗？对前面所述说的东西最好是尽可能地保持一种审慎的态度。因为唯有持这种态度我们才能保持为起跑所需要的距离，以此距离，我们当中的某些人或许可以成功地跃入对最激发思的东西的思。

有一点是确实的：我们迄今所谈到的东西以及在下边将要作出的全部解释都与科学毫不相干，要是这种解释可以成为一种思，那就更是如此了。其根据就在于，科学并不思。科学不思是因为它的活动方式及其手段规定了它不能思，亦即不能以思想家的方式去思。科学不能思，这不是它的缺陷，而是它的长处。正是这一长处确保它有可能以研究的方式进入其对象的领域，并在其中安居乐业。科学不思，这一命题对通常的观念来说实在是大逆不道。我们就让它大逆不道吧，即使我们增添下述

附加的陈述,它仍然大逆不道:科学与人的一切活动和作为一样仍然与思有关。只不过科学与思的关系只有在思与科学之间的鸿沟变得清晰可见而又不可跨越之后,才显得真实可靠。从科学到思没有桥梁,只有跳越。这一跳把我们带向的地方并不只是对岸,而且是一个全然不同的境地。要是从一些科学式的分析并通过一连串结论来引出关于这种跳越的命题可以称之为证明的话,那么,我们可以说,通过跳越,随着思所达到的境地而启明的东西绝对无法证明,也从不允许去证明。对那种只有与它从其自身显现出来而彰明,与此同时又自行隐匿的东西,谁要去做一番证明或已经作过一番证明,那就根本不是根据更高的、更严格的认知的尺度去下判断。他只不过是以一种尺度去计算而已,而且是以一种不合法度的尺度去计算。那种东西只是在自行隐匿中显现,只是以此方式宣告自己的出现,我们要与它沟通只有以如下方式才能做到,即:我们指向于那在其自己的去蔽中让自己显现出来从而露面的东西,并在我们自身中来指明它。这种单纯的方式就是思的特性,就是通向那从一开始就给予人们去思的东西的道路。证明,亦即从科学式的前提推导出来的证明排除了这一切。不过,这种通过指向来开启通达全然不同的境地的方式,仍然只容许少数人做到,而且这少数人也鲜能做到。

在我们这个激发思的时代,最激发思的东西出现了:我们尚未思。我们尚未思是因为,应被思的东西从人那里扭身而去,而绝不是仅仅因为人们没有全力转向应被思的东西。应被思的东西从人那里扭身而去。它避人远去,留滞于自身。这种以留滞的方式从人那里抽身远去的東西并没有消失。然而,我们如何才能得到关于这种以自己的方式抽身而去的東西的一下点消息呢?我们如何才能给它一个称谓,给它命名呢?它抽身而去,退

避三舍,也就是拒斥抵达它的企求。不过,抽身而去并不等于无。在这里,抽身就是留滞,作为留滞,它也就是事件。事实上,抽身而去的東西比任何那些仅仅于人的相刃相靡之物更能从根本上关照人,更能由衷地拥有人。由于实际地喜好那造成实际的现实性的东西,人们已经感到茫然失措。但由这种现实态度引起的茫然失措恰恰会使人们与关照他的东西隔绝开来,那关照人的东西由于抽身而去,它总是以一种颇为神秘的方式来关照人。抽身,这应被思的东西抽身而去,在今天成了一个事件,它比一切现实的东西都更具当前性。

以上述方式从我们这里抽身而去的東西固然离却我们而去了。然而,在它从我们这里抽身而去的同时却又以其方式带领我们与之相伴。抽身而去的東西表面上显得已无影无踪,其实这是假象。抽身而去的東西仍然在场,也就是说,它在招引我们,无论我们是否还记得它,或是否已把它全然忘却了。招引我们,就已经是在场的到达了。要是我们在此招引下,进入了抽身的这种牵引,那么我们也就是被传召到那以抽身而去来吸引我们的东西。

要是我们成了这样一种被传召向……那吸引我们的东西的被吸引者,那么,我们的本质就已经带上这“被传召向……”的印记了。作为带有如此印记的人,我们自身就指明了那抽身而去者。

由我们这里抽身而去的東西同时就在招引我们,而根本不管我们是否领悟到这一点。当我们进入了这抽身的招引之中,我们就是被传召向那以抽身而去来招引我们的东西,只不过这与迁弋的候鸟全然不同。我们之成为我们完全是因为我们指明了这一点;也就是说,“被传召向……”绝不是偶然地、附带地指明那抽身而去的東西,而是根本性地、因而也是恒常地指明那抽

身而去的東西。“被傳召向……”就是說指明那抽身而去的東西。

只要人**存在**於這被傳召之中，那麼，他作為被傳召者就已**指明**了這種被招引到那抽身而去的東西中去。既然人指明了這一點，人也就是指明者。這裡所說的人並不是說，人首先是人，然後才是一個指明者，而是說：被召向抽身而去的東西，被招引到它中去，並以此指明抽身而去的退避三舍，人才**始**是人。人的根本存在就在於成為這樣一個指明者。就人的這一本质來看，他是從自己本身來指明的，我們把這稱為指號(Zeichen)。被召向抽身而去的東西成為人之根本就已經表明人是指號。但是，既然這指號指向的東西已抽身而去，所以與其說是指向抽身而去的東西，不如說是指向抽身而去這回事。這指號是沒有解釋(Deutung)的指號。

荷爾德林在他的一首頌詩的稿紙上寫道：

我們正是這無意指的指號

他接着写下了這樣兩行：

我們並不感到痛楚，在這異鄉
我們幾乎已失去了語言

除開冠以“蛇”、“指號”、“倩女”這一類的標題外，《頌詩》中還有《摩涅莫緒涅》^①這個題目。摩涅莫緒涅(Mnemosyne)這個

① 摩涅莫緒涅：希臘神話中的記憶女神，宙斯化作牧人和她生了繆斯。她教導人們記憶，並給每件東西取名。——譯注

希腊词可译为“记忆、回忆”(Gedächtnis)。我们德语把它说成“记忆、回忆”，但也可以说成认识(Erkenntnis)、权限，再者，也可以说成葬送、事件等。比如，康德在使用这个词时就一会儿指认识，一会儿指宣判。所以，我们完全可以毫不勉强地译为“回忆、记忆”。

荷尔德林把这个希腊词作为一个泰坦族人(Titanide)的名字来使用。根据神话传说，她是天地之女。神话是告人之言。在希腊人看来，告知就是去敞开什么，使什么显现出来，也就是外显，神的显灵，在场。“神话”就是告知在场者，呼唤无蔽中的显现者。神话最至彻、最深切地关照人的本性，它使人从根本上去思显现者、在场者。逻各斯也是说的同样的东西。神话与逻各斯并非像当今的哲学史家们所宣称的那样，在哲学中是对立的东西。恰恰相反，早期希腊思想家(巴门尼德，残篇第八)就是在同一种意思上使用神话和逻各斯。神话和逻各斯只是在它们各自都不能保持住它们本初的本质时，才变得分裂和互相对立起来。这种分裂在柏拉图的著作中已经发生了。正是从柏拉图主义的根据出发，近代唯理主义采纳了这一历史的和语言学的偏见，认为神话已被逻各斯毁灭了。实际上宗教从未败北于逻辑，它的分崩离析仅仅是因为上帝抽身而去。

回忆，这位天地的娇女，宙斯的新娘，九夜后成了九缪斯的母亲。戏剧、音乐、舞蹈、诗歌都出自回忆女神的孕育。显然，回忆绝不是心理学上证明的那种把过去牢牢把持在表象中的能力。回忆回过头来思已思过的东西。但作为缪斯的母亲，“回忆”并不是随便地去思能够被思的随便什么思的东西。回忆是对处处都要求首先去思的那种东西的思的聚合。回忆是回忆到的、回过头来思的聚合，是思念之聚合。这种聚合在敞开处都要求被思的东西的同时，也遮蔽着这要求被思的东西，首先要求被

思的就是这作为在场者和已在场的东西在每一事物中诉诸于我们的东西。回忆,九缪斯之母,回过头来思必须思的东西,这是诗的根和源。这就是为什么诗是各时代流回源头之水,是作为回过头来思的去思,是回忆。的确,只要我们坚持,逻辑使我们洞悉被思的东西,我们就绝不能够思到以回过头来思、以回忆为基础的诗所达到的程度。诗仅从回过头来思、回忆之思这样一种专一之思中涌出。

以《摩涅莫绪涅》为题,荷尔德林写道:

我们正是这无意指的指号……

我们是谁?我们就是今天的人。今天的人的这个今天即是那自洪荒远古以来并将依然漫长持续的延续,历史的时代日历记号对这延续也无法给予一个尺度。在《摩涅莫绪涅》这首颂诗中就说:“漫长的延续就是时间。”我们作为无意指的指号就存在于这时间之中。我们就是一个指号,尽管是一无意指的指号,这难道还不足以给思提供养料吗?诗人荷尔德林在这些诗句中以及下边那些话语中所说的东西也许在一定程度上向我们显示着那最能激发思的东西,这就是在最激发思的时代我们尚未思这一论断。只有当我们正确地充分地解释了这一论断,这一论断才或许能启明这位诗人的话。由于荷尔德林的语词是诗的语词,它反过来又会以更大的感召力,因而是更大的诱惑力召唤我们,投身到把那最能激发思的东西挽回到思中来的思的方向上去。尽管如此,我们在此要提出荷尔德林的话究竟为了什么,仍然昧而不明。我们究竟有什么权力在探讨思的时候提到诗人,而且是偏偏提到诗人荷尔德林,这仍然是成问题的。同样不清楚的还有:我们提到诗意的东西究竟有什么根据,应该保持在什

么范围之内。

……^①

我们想要通过这期讲座来试着学会思。路还很漫长。我们只是壮着胆子走几步。假如一切顺当，它将把我们引向思的山麓。然而，它将把我们引向的那个地方我们必须经过漫游才能达到，为了达到那里，只有借助跳越才能成功。只有跳越才把我们引入思的境地。因此，我们已经是在开始试着学习作跳越的准备，尽管我们还不会马上觉察到这一点，也不需要觉察到这一点。

跳越与我们不知不觉地由一物到另一物同时又滞留于任何事物的亦步亦趋截然不同，跳越把我们猝然引向万物皆异，以致于使我们感到陌生的地方。猝然的意思是，突然从天而降，或拔地而起。这标识着深渊的边缘。尽管我们在此跳越中没有坠落跌倒，但在跳越中我们所达到的东西会使我们大为震惊。

在一开始我们就注意到这使人震惊的东西，这是非常适当的。但如果那陌生的东西仅仅是由于你们这些听众从并不在足够细心地倾听才成为陌生的东西，事情就不那么好办了。在这种情况下，你们肯定会完全忽略掉那处于事情本身之中的陌生的东西。思的事务只是为了带来震惊。思的事务越是令人震惊，当我们带偏见之时尤为如此。为清除偏见，我们必须下定决心去倾听。倾听使我们超逾所有传统习见的藩篱，进入更为开阔的领域。为了鼓励下这样的决心，我将在这里插入一些过渡性的话，它同时也有助于以后的所有课时。

^① 海德格尔的这篇文章有两个版本，一是收入《演讲与论文集》中的一篇，另外是以同一标题出版的单行本，后者的篇幅要多数倍。本译文据前一篇译出，据后者校对，省略号指在后者中所被省略的部分。——校注

在大学中,特别是当人们在谈论科学时,人们往往误解了思,这种危险至今仍很大。因为还有什么比追逐科学的研究和训练机构更能有力地迫使我们去绞尽脑汁呢?当今,虽然在节日讲话中科学与艺术仍然被相提并论,但每个人都毫无保留地承认科学与艺术是全然有别的。与此相反,当要对科学和思作出区分,取消科学的思时,立即就会被认为是对科学的贬低。人们甚至害怕思会带来对科学的敌视,搅乱科学的严肃性,败坏科学工作的兴致。

然而,即使这种惧怕已被证实是无稽之谈,在科学教育的讲坛上以反科学的面目出现,仍然会被看作是既缺乏明智又索然无味。在此唯因明智就该阻止一切僵持对立。不过还有另一番考虑。任何方式的僵持对立从一开始就缺乏思的态度。对手的作用并不是思的作用。因为,只有当思追寻着言说一事情时,思才成其为思。这儿的每一句辩护的话只有一个意义,就是维护这一事情。我们必得更为深入地谈论科学,在这方面,我们非但不反对科学,相反还要拥护科学,这就是说要弄清科学的本质。这中间已隐含着这一信念:科学自在地是某种积极的本质性的东西。不过,科学的本质压根儿就与我们今天的大学中想要予以观念化的那种本质不是一码事。无论如何,我们似乎仍然害怕去面对这样一个令人不安的事实:今日的科学属于近代技术的本质之域,而且只是在这一本质之中。要注意,我说的是在技术的本质之域中,而不是在技术之中。近代科学的本质仍然像一团迷雾,叫人看不透。不过,这团迷雾并不是科学中的个别专家和学者造成的。甚至可以说它根本就不是由人造成的。它蔓生于我们尚未思这一最激发思的地带。我们均尚未思,包括对你们讲演的我,首先是我。

因此,我们力图要在此学会思。我们志同道合,并不相互抵

悟。学习的意思是，让我们的一切所做所为与任何从根本上向我们吐露的东西遥相呼应。根据这种根本的方式，根据它由此向我们发出召唤的领域，这种遥相呼应以及为此的学习方式都是与别的呼应和学习截然不同的。

一个衣柜匠的学徒，也就是学习去制作衣柜之类的东西的人，在学习时并不只是在使用工具中达到得心应手，也不仅仅是熟悉关于他要制作的东西的流行形式。假如他要成为一个真正的衣柜匠，他首先得熟悉各种不同的木料，以及木料中蛰伏着的与料相符的形象，熟悉木料如何以自己的本质的尚未敞开的完满突入到人的栖居中去。事实上，这种对木料的关切即支撑着整个技能活动。没有这种关切，技能就不过是瞎干。这类活计只能由这种操持来规定。任何活计，任何人的活动都一直处于这种危险之中。诗与思一样，也是为它所把持，在所难逃。

一个衣柜匠学徒在学习时是否会达到与木料和木器相呼应，明显地取决于一个能教诲该学徒如何进事的师傅的在场。

的确，教比学更难，人们知道这一点，但却很少思考这一点。为什么教比学更难呢？并不是因为教师应具有更多的知识积累，并得做到有问必答。教比学难是因为，教意味着让人去学。真正的老师让人学习的东西只是学习。所以，这种老师往往给人造成这样一种印象，学生在他那里什么也没有学到，因为人们把获取知识才看作是“学习”。真正的教师以身作则，向学生们表明他应学的东西远比学生多，这就是让人去学。教师必须比弟子更能受教。真正的教师对自己的事务比学徒对自己的活计更没有把握。所以，如果教师与学生之间的关系是真诚的，就绝不会有“万事通”发号施令和专家的权威影响作威作福之地。成为一名教师，才是更高的事务，这与当一个有名气的大学讲师或教授完全是两码子事。如今一切都是从下面着眼来衡量，也就

是从商业买卖来衡量,今天已经没有人想要作一名教师了,这大概是因为当教师是更高的事务吧,说不定也许与厌弃给予思的最激发思的东西有关。今天,我们必须全神贯注于教师和受教诲之间的真正关系,如果在这系列讲座中学习真的会萌发的话。

我们试着去学会思。说不定思恰可以与制作一个衣柜比较。不管怎么说,思也是一项手工活(Hand - Werk),因而它与手有密切的亲缘关系。在常识看来,手是我们有机肉体的一部分。然而,手的本质却绝对不能界说或解释为肉体的抓握器官。类人猿也有能抓握的器官,但它们却没有手。手必定不同于所有能把握的器官——猫和狗的爪、螃蟹的钳、野禽的脚爪,手与它们在本质上有天壤之别。手所能具有的本质是一会言说、会思的本质,并能在活动中把它体现在手的劳作上。

不过,手的劳作要比我们平常所想象的要丰富得多。手不仅仅是抓握、捕捉、推动、拉扯。手伸及和触及的绝不只是物,手也伸向他人的手并在那里得到接受。手把握着,提携着,指示着,这大概是因为人是一指号吧。当手叠合为一,人的这一姿态便表明人应承负伟大的天真质朴。手就是这一切,真正的手工活就是这一切。所有那些我们通常认作是手工活而不加追思的东西,都植根于此。不过手的姿态在任何地方都得通过语言来展示,而且恰恰是当人通过沉默来说话时,手的表情才达到最精微的地步。然而,只是当人言说时,他才思,这与形而上学的见解恰好相反。手的每一劳作中的每一动作都体现着思的要素,手执着思的要素。手的每一动作都植根于思。因此,要是思有朝一日会完成自身的话,思本身就是人的最简单因而也是最艰难的手工活。

我们必须学会这种思,因为虽然我们有思的能力,或甚至是有天生秉赋,但这并没有保证我们能思。如要能思,我们就得不

顾一切地倾心于那亲自向思吐露的东西。这也就是赋予思以养料的东西。赋予我们这种思赐(即本来就是应被思的东西),我们把它称之为最激发思的东西。

对最激发思的东西是什么这一问题,我们是以这一断言来回答的:对我们这个最激发思的时代来说,最激发思的是我们尚未思。

我们尚未思的原因既不仅仅是,也不首先是我们这些人没有全力以赴地转向那真正给予思的东西。原因在于那最激发思的东西从我们这儿扭身而去,而且是早已从人这儿扭身而去了。

以此方式抽身而去的東西仍然保持并伸展着它自己的无可比拟的临近。

一旦我们被传召到这抽身而去的東西的身畔,我们也就被召入抽身而去的東西中去,被召入它的呼唤的谜一般的因而也是无常的临近中去了。一旦一个人真正被传召,那么他就在思,哪怕这抽身而去的退避三舍仍然一如既往地掩而不露。苏格拉底的整个一生,以及他面临死的时刻的所作所为,都不过是把自己置身于这一传召的召风中去,并使自己屹立其中。这就是他何以会成为西方最纯正的思想家的原因,这也说明了他为什么没有写下任何著述的原因。因为一个人一旦着手去把思写下来,就不可避免地那些在强烈的召风吹来时遁往避风之地的人等类了。苏格拉底以后的所有思想家,虽有其恢宏睿智,却仍然难免成为这类避风者,这尚是一部未打开的历史之秘密。思早已成了文献,而正是文献决定了西方科学的命运。西方科学经由中世纪的教义而成为现代科学。在这种形式下,所有的科学以一分为二的方式从哲学的怀抱中鱼贯而出。科学从哲学中产生出来,与此同时它不得不遗弃哲学。科学从哲学中鱼贯而出后,它已不再能从自身重新跳越回自己的本源。如今,科学已

把自己托付给一个本质之域,在那里,唯有思才能发现它们,前提是、思本身能自行其事。

当人被召引入抽身而去的東西时,他就在指明这抽身而去的東西。我们被召引,我们也就成了一一指号。但是,我们所指明的那东西过去没有、至今也没有转换成我们所讲的语言。我们的指明仍然是没有意指的。我们是无意指的指号。

荷尔德林在其颂诗《摩涅莫绪涅》(回忆)的草稿中说:

我们正是这无意指的指号
我们并不感到痛楚,在这异乡
我们几乎已失去了语言

于是,在我们通向思之路上,我们聆听着诗化的语词。然而,我们的目的是什么,我们有什么权利,有什么根据,在什么范围内在追寻思时牵扯到诗,而且是这位诗人的诗,这些问题是不可避免的。只有当我们自己已踏上了思之路,我们才能解释这些问题。

.....

什么召唤思?这问题听起来是确切无疑。它的意思很明确。但稍加细想,就可看出这一问题意思含混。一旦我们追问,我们就会马上乱了阵脚。的确,我们还得为回答什么召唤思这一问题作更进一步的准备,不然,问题的含混性就会扰乱任何接近回答的企图。

为此,我们必须澄清这一问题的含混性。“什么召唤思?”这一问题的含混性在于,这一问题本身隐藏着多种解释这一问题的方式。根据这次讲演的进程,我们拈出四种追问这一问题的方式。

“什么召唤思？”^①首先是说的这回事：“思”这个词意味着什么？我们以“思”这个名称来命名的是什么？

“什么召唤思？”其次说的是：关于思的传统学说是如何领会和界说思这一被命名的东西的？二千五百年来，人们是从何处去看思的基本特征的？为什么传统的关于思的学说总是具有逻辑学这一奇特的称号？

“什么召唤思？”还说的是：我们为了能从本质上去思需要什么先决条件？我们为了很好地完成思，要求我们做些什么？

“什么召唤思？”最后说的是：什么在召唤我们，同样也是在吩咐我们去思？是什么在呼唤我们进入思？

我们可以根据这四种方式来追问“什么召唤思”这一问题，并通过相应的解释来靠近答案。以上四种追问方式当然不是人为地凑在一起的。它们之间都有内在的联系。因而，“什么召唤思”这一问题的棘手之处与其说是在于其多义性，还不如说是在所有四种方式都指向着的单一的含义中。我们必须考虑到，在这四种方式中是否仅有一种才是正当的，而其他的则被证明是偶然的、站不住脚的，或者是否这四种方式都同样是必然的，因为他们浑然一体。但它们是如何浑然一体的，通过什么而浑然一体？这一体是否是作为第五个东西附加在四种方式上，就像屋顶被置于四面墙垣之上？或者说，这四种方式中是否有一种可以捷足先登？这种领先在四种方式中是否建立了一个等级秩序？这等级又是否展示了一个结构，根据它四种方式既互相协

^① “什么召唤思？”的原文是：Was heißt Denken？其动词 heißen 的意思是：叫作、称为、取名、吩咐、意即、叫出。海德格尔惯于玩弄一词的多义性。在海德格尔看来，把…叫作…，就是给…取名，这也就是把…呼唤出来。译成“什么叫作思”和“什么召唤思”均可，但中文均不方便。——校注

调一致,同时又隶属于那具有决定性的·一种?

前面提出的四种追问“什么召唤思”这一问题的方式并非互不相涉、各自为阵。它们通过由四种方式之一种而联接的统一互相归属。不过,我们要进到这一步,还得慢慢一步步地才能体会到。为此,我们不得不从一命题来着手我们的摸索,这命题也就是·一论断,它宣称:

我们在第四点上所指出的“什么召唤思”这一问题的意义告诉我们,这一问题首先在其决定性的方面是想要如何提出来。“什么召唤思”这一问题本来是要问,什么在吩咐我们去思,召唤我们去思。从语言的运用来说,“什么召唤思”当然也可以是说:对我们来说思这名称意味着什么?但这问题本来的意思却是:“什么召唤我们去思”^①这里的“我们”不是间接宾语,而是直接宾语。那指引我们进入思并为此指点我们的东西究竟是什么呢?

注意,这一问题给我们启明的绝不是那每次都促使我们在受控制的场合下去思的东西,绝不是那每次都促使我们着眼于当下特殊的事情去思的东西。指引我们进入思的指引在此绝不是当下的对完成一次思的促发。

那指引我们进入思的东西是这样来指点我们的:根据这种指点我们才能思,据此才能成为思想者。“什么召唤思”的意思是“什么召唤我们去思”,这一问题本身就与常识的见解相去甚远。不过,我们全然不值得去讳言这样一个事实:“什么召唤思”这一问法乍一看是满简单的。它听起来或我们无意中使它看起来仿佛只是以此问题去寻得·一个关于人们意见纷纷的东西的更

① 在这里海德格尔把“Was heißt Denken?”的句子解释为“Was heißt uns denken?”, heißen 一词的“召唤”意味就显出来了。——校注

为明确的答案。思在这里就被人们与其他东西同等对待了。也就是说，人们把思看作是可以同其他课题一样对待的一项主题，于是，思成了一种研究对象。这种研究把思当作出现在人那里的一种过程来考察。人是思的过程的特殊分有者，只要他在进行思的话。但恰恰是人即思的施行者这一点根本就无需思的研究再去费神研究了。这一事实什么也没说出。它完全是无关紧要的东西，完全可以呆在对思的考察的视野之外。因为思的规律根本就不依赖于当下正在从事思的活动的人。

相反，要是“什么召唤思”这一问题是追问那处处都把我们指引到思中去的東西，那么，我们实际上是在追问那与我们休戚相关的东西，这东西之所以与我们相戚相关，是因为它要把我们呼唤到我们自己的本质中去。在“什么召唤思”这一问题中我们自己正是那直接倾听吐露真情的人。我们自己就出现在这本文之中，也就是出现在这一问题的结构之中。“什么召唤我们去思”这一问题已经把我们引入这问题之中去了。通过这一问题（就这个词的严格意义来说），我们已被置于这问题之中去了。“什么召唤我们去思”这一问题如同一道闪电直接撞击我们。以这种方式来提出的“什么召唤思”这一问题就不再是像一个科学问题那样仅仅是与一个对象纠缠在一起了。

我们对“什么召唤思”这一问题的表达法与众不同。听起来有点儿怪，立即会引起反对。比如，人们会说，之所以我们会从这个问题得到新的意义，是因为我们把一种含义任意地强加到这个问题上，而这种新含义与一切读到或听到这个问题的人所想到的含义都不同。好在这种诡计很容易识破。它显然不过是在玩文字游戏。这文字游戏的受害者正是那支撑着“什么召唤思”这一问题的那个动词。我们在玩弄“heißen”这个词。

比如，人们可以问：山腰上的那座村落叫什么？我们想要知

道的是这村落如何称呼。又如,这孩子叫什么?这是说,孩子的名字是什么?因为,Heißen这个词意味着称呼,取名。“什么叫作思”就叫作:我们以“思”这个名称来规定的那个过程究竟设定的是什么呢?要是我们毫不拐弯抹角地来对待这一问题,就得这样去理解它。

但是,要是我们应从这一问题追问的是什么呢把我们引入思这一意义上去倾听这一问题的话,那我们就会发现我们不得不直接在一种对我们来说颇为陌生,或起码是不再为人相信的意义上对待“heißen”这个词。

现在,我们将从一种也许可以近似地意译为“要求、召唤、指点、引导”的意义上使用动词“heißen”。对挡住我们路的人我们会要求[heißen]他挪一挪。不过,“heißen”并不是必然地隐含着要求,更不用说命令了。相反,它隐含着要求伸及我们通过heißen来使自己去达到的那个地方。

在广义上,“heißen”意味着:出发、上路,这件事可以用一种不显眼(因为平和)的方式出现,它最初就是这样出现的。在《新约·马太福音》第八章第十八节中,我们读到:“耶稣看见他周围有一大群人,于是他‘吩咐’他们渡过大海。”路德翻译为:“当耶稣看见自己周围有许多人,于是他呼唤他们渡到大海彼岸去。”在这里,“heißen”(呼唤)一词与标准本圣经中的拉丁文*iubere*一词相应。拉丁文*iubere*一词的本意是:希望某事能发生。耶稣“呼唤”人们渡过大海;他并不是下一道命令,也不是发指令。要是我们以古希腊文版本的福音书为准的话,“heißen”在这段落的意思就会更加明彻。上面说:“耶稣看见周围有一大群人,他就叫他们到那边去。”希腊词*καλεῖν*的本意是:出发、上路;希腊词*καλεῖσθαι*的意思即:路。“heißen”最老的意思既不是命令,也不是指使,而是让人达到某处,因此,在“heißen”这个词中还

带有救助、允诺、恳请的意味，在梵文中，与此相同的词具有“邀请”的含义，就是证明。

现在我们已指述了“heißen”这个词的含义，对我们来说，它并不全然陌生。不过，当我们在“什么召唤思”这一问题中遇上它时，仍然感到不那么顺眼。在倾听这一问题时，我们还没有达到“heißen”这个词所具有或隐含的指点、吁求、使达到、上路、提供一条路等含义。我们尚不熟悉这个词所隐含的这些意思，以致于我们像是头一次听说它们。我们还没有在这些意思下使用“heißen”的习惯，甚至连边都没有碰到。所以，它对我们来说仍然很不顺眼。相反，我们遵循着动词“heißen”的习惯意义，几乎是沉溺于其中，从不对它有所住心。“heißen”不过是意味着如此如此取名、称呼而已。这动词就是以此意思在我们中间流行。为什么我们偏爱（哪怕是无意地偏爱）这习惯的意义呢？也许是因为，“heißen”这个词的不顺眼的意思（哪怕是从外表上看起来不顺眼），恰好是这个词的真正含义，这一含义孕生于这个词中并且是唯一居留于其中的，而其他含义则不过是从这一居留引发出来的。

要是我们从这个词的传统的说法的意义来倾听这个词，便可简而言之，“heißen”即意味着：“吩咐”。因为“吩咐”的基本含义并不是发号施令，而是托付、信托、提出告诫、救护。Heißen就是受托付的呼唤，被指引地让人达到。承诺（Verheißen）也就是：应诺传召的呼唤，从而使在此已说出来的东西成为勉励，成为诺言。Heißen就是：应诺传召使自己进入到场和在场（Ankommen und Anwesen）中去，这也就是应诺吐露。

据此，当我们这样来倾听“什么召唤思”这一问题时，我们不得不问，那向我们吐露要我们去思的东西究竟是什么？在这时，我们也就得追问，这思托付给我们的本质的东西究竟是什么，那

使我们的本质进达思中去以便在思中得到救护的东西究竟是什么？

要是我们以这种方式来提问，我们当然是在一种不顺眼的意义上使用“heißen”这个词。然而，对它不顺眼并不是因为我们的语言的言谈还对它极不熟悉，而是因为**我们已不再熟悉这词的此一说法**，已根本不再习惯于居住于其中。

我们只是在追问“什么召唤我们去思”时，我们才转回到“召唤”这个词的本来的习惯意义上。

这种返归是否是随意所为或文字游戏呢？既不是随意所为，也不是文字游戏。要是我们可以在此玩文字游戏，那也不是我们在玩弄文字，而是语言的本质在玩弄我们，不仅仅是在此情形下，也不仅仅是当今，长期以来就是如此，以后还将持续下去。语言玩弄我们的言谈，以致于它快使我们的言谈漂移到词语的更为表面肤浅的意义上去了。看来，人必得花极大的努力才能与语言真正居住在一起。但恰恰是这种与语言真正呆在一起的居住仿佛最容易陷入寻常肤浅的危险中去。

寻常的语词取代了原来居住的语言及其定居的词。寻常的言谈成了流行的言谈。人处处与它打照面，把它视为对所有人来说都共同具有的东西，并且作为唯一的标准尺度。凡要想逃离这种平平常常，居住到早先定居的真正的语言的言谈中去，马上就会被看作是对公共标准的忤逆，随之便被贬为随意所为和文字游戏。只要人们把平平常常视为唯一的衡量尺度，甚至于根本无法在平平常常的寻常性中去判定它，那么，上述一切也就顺理成章了。人们已把平平常常置于人的自然知解力的保护之下，而这种昏沉于平平常常之中却既非偶然，也不是我们所能任意指责的。这种昏沉于平平常常之中隶属于语言在我们的本质上所设置的那种高级的危险游戏。

当我们试图注意语言的这套把戏，并顺此倾听，语言在言说时究竟说些什么，这是否是在玩文字游戏呢？要是我们小心着手，真正触及到在告知和追问中表达出来的东西，那么，我们也许真能有幸倾听到语言的陈说。

我们注意到“召唤”这个词的真正含义，并据此追问“什么召唤思”这一问题为：那指引我们进入思的究竟是什么？什么在召唤我们去思？不过，“召唤”这个词毕竟在平常仅意味着：给某物取名，或称呼什么。即便这个词的真正含义是“召唤”。但其流行的含义也不能仅仅因为这一点就抛在一边。要是我们这样干，就会是对语言的明目张胆的忤逆。况且，如今流行的“heißen”一词的含义并非与真正含义毫无关联。毋宁说，今天流行的含义是植根于另一个本初的、提供尺度的含义之中的。因为，“命名”一词究竟说的是什么呢？

我们给一物命名，我们便是在给它提供一个名字。不过，这提供是如何提供的呢？物并不用名字来装饰自己。另一方面，无可否认，名字是与作为对象物相协调的。要是我们这样来设定事态的话，我们也就是在把名字弄成一对象。我们把名字和物的关系作为两个对象的配对。这种配对从其自身这一方面来看也是一种对象化，我们可以根据其不同的可能性来设定它、处理它、标识它。被命名的东西与其名称之间的关系随时都可设定为配对。唯一要问的是：靠这种对物和名的正确设定的配对，我们是否注意到或是否能使我们注意到那做成名字的特性的东西。

给某物命名，即是：以名称去呼唤。命名更原本的意思是，呼唤到语词中去。如此被呼唤的东西也就进入语词的呼唤中去了。被呼唤的东西作为在场者露面，露面之时，在场者受到呼唤的语词的保护、吩咐和召唤。如此被呼唤的东西，亦即被呼唤到

在场者中的被呼唤的东西召唤自己。被命名的东西就有了名称。在命名中,我们召唤在场者出场。从何处去召唤?这还有待于我们去冥思。不管怎么说,所有命名和被命名者之所以就是在我们中间流行的“取名、称呼”,乃是因为命名本身从其本质来看就植根于真正的召唤、召唤出场以及呼唤、托付之中。

什么召唤思?起初,我们曾以四种方式来追问这一问题。我们曾说,第四种方式是首要的,首要的意思是说,由于它提供了尺度,它处于最高的等级。如果我们是从追问什么在呼唤我们去思的意义上,去理解“什么召唤思”,我们就已经采纳了“heißen”这个词的真正含义了。这也就是说:我们现在是从这一问题本身盼望自己被追问的方式来追问这一问题了。也许我们从此出发自然而然地就会触及到追问这一问题的其他方式。因此,把这真正的问题进一步清楚地展开是很适宜的。这一问题的展开就是:什么召唤我们去思?什么呼唤我们去思,并由此使我们作为思想者成为我们所是的我们?

以此方式把我们呼唤入思的东西,也许只能在呼唤者本身由衷地需要思时才会呼唤我们。呼唤我们进入思的东西,以此方式把我们的本质托付给思(亦即请思来救护我们)的东西,只有当我们希求根据呼唤我们的东西的本质去思它时,它才需要思。召唤我们去思的东西由衷地要求,它自己的本质通过思会得到恭候、关照和维护。召唤我们去思的东西给予我们去思的东西。

我们把给予我们去思的东西命名为最激发思的东西。不过,激发思的东西绝不是偶然凑发,也不是在一个暂时的暂定方面被思的,毋宁说,它本己地、由衷地给予思,并且由此一如既往地给予思,这就是最激发思的东西。我们把它命名为最激发思的东西。那给予思以最激发思的东西的给予者,亦即把最激发

思的东西这份馈礼赠予我们的那东西，恰恰是那把我们呼唤到思中去的那东西。

我们就应从这一昭然若揭的意义上追问“什么召唤思？”这一问题，这就是说，它并非仅仅给予我们某种东西去思，也不仅仅是把其自身给予我们去思，而是首先把思赠予我们，把思作为我们的本质规定托付给我们，从而使我们在各方面都与思契合。

.....

李小兵 刘小枫 译

泰然任之

在故乡城市我能公开说的第一个字只能是：谢谢。

我感谢她给我的一切，这一切在漫长路途中伴随着我。我曾试着以寥寥几页表明这份嫁妆的内涵，这几页以《田间小路》为题，最初发表在1949年孔拉丁·科劳泽(Conradin Kreutzer)一百周年忌辰的纪念文集上。我感谢市长许乐(Schühle)先生的热情欢迎，而尤其要感谢的是这个美好的委托，在今天的纪念庆典中做纪念讲话。

尊敬的庆祝会成员

亲爱的乡亲们

我们聚集一堂纪念我们的同乡，作曲家孔拉丁·科劳泽。如果我们庆祝那位以创作为使命的人，那么首先要做的是，向他的作品表达它所应得的尊敬。如果他是一位音乐艺术家，那么我

• 本文系海德格尔1955年10月30日在家乡梅斯基尔希举行的孔拉丁·科劳泽(德国作曲家)诞辰一百七十五周年纪念会上做的讲话。1959年收入《泰然任之》一书，由纳斯克出版社(弗林根)出版。中译文据该书1979年第七版译出。——编者

们就要如上所述,将其艺术的作品表现为声音。

在此刻,孔拉丁·科劳泽的作品鸣响为歌与合唱,歌剧和室内乐。艺术家自身就在乐声中;大师于作品中的当前现身(Gegenwart)显然是唯一真实的当前现身。愈伟大的大师,其个性就愈纯粹地消失在他的作品的背后。

参加今天庆典的演奏家和歌唱家,为我们保证了孔拉丁·科劳泽的作品于此刻化作乐声。

但是,庆典因此就已经是一个纪念庆典(Gedenkfeier)吗?我们思想,这当然是一个纪念庆典不可缺少的。^①只是,我们应该在纪念一位作曲家的庆典中思想什么并且说什么呢?音乐已经通过它的声音的乐声来“说话”,从而不需要普通语言,即言辞的语言——这难道不正标志着音乐的特性吗?人们是这样说的。不过仍然有问题:用演奏和歌唱来庆祝就已经是纪念庆典——我们在其中思想的一个庆典了吗?恐怕并非如此。所以,主办人在节目中加上一个“纪念讲话”(Gedenkrede)。它应该帮助我们达到对所庆祝的作曲家及其作品的思念。一旦我们重新描绘孔拉丁·科劳泽的生活历史,一一列举并描述他的作品,则这样的思念就成为富有生命的。我们能够通过这样一种叙述体会到某种欣悦和沉痛,体会到富有教益的和具典范性的东西。当然,归根到底我们只是通过这样一种讲话而让自己过得愉快。我们完全没有必要在倾听这样的叙述时思想,也即思索某种在其本质上直接地且持久地触动我们每个个人的东西。因此之故,甚至一个纪念讲话依然还没有作出保证,保证我们在纪念庆典中思想。

① 海德格尔在此显然强调了“思想”(denken)与“纪念庆典”(Gedenkfeier)的字面和意义联系。——校注

我们不要给自己做任何姿态。我们所有的人,包括那些似乎由于职业而思想的人,我们大家往往是够思想贫乏的(gedanken - arm)了;我们所有人都是太容易无思想的(gedanken - los)了。无思状态是一位不速之客,它在当今世界上到处进进出出。如今人们把一切的一切以最快速和最廉价的途径纳入知识,又同样迅速地忘却于同一瞬息。如此这般地一个聚会也追逐着另一个聚会。纪念庆典变得越来越思想贫乏。纪念庆典和无思状态一起和睦相处。

然而,在我们是无思想的同时,我们却并没有放弃思想的能力。我们甚至急需这种能力,当然是用一种奇特的方式,亦即,我们于无思状态中闲置我们的思想能力。可是能够闲置的只是这样的东西,它于自身中是生长的根基,比如一块耕地。上面什么也不长的高速公路也从来不会是一块休耕地。正如只因为我们是听者,所以才会聋,正如正因为我们曾年轻,所以才会老,同样地,我们之所以也会变得思想贫乏甚至无思想,是因为人在其本质之基础上具有思想的能力,具有“精神和理智”,并且是被注定要去思想的。只有这个我们在知或不知之中所拥有的东西,也才是我们能够失去或者——正如人们所谓——丢掉的东西。

可见,增长着的无思状态乃基于一个消耗着当今人类的至内精髓的过程,即:当今人类**在逃避思想**。这种对思想的逃避(Gedanken - flucht)是思想之失去(Gedanken - losigkeit)的原因。属于这种对思想的逃避的还有:人既不愿意看到,也不愿意承认其对思想的逃避。今日人类甚至断然否认这种逃避。他认为情形与此相反。他要说,也有充分的理由说:没有一个时代像今天这样做如此广泛的规划,如此众多的调查,如此狂热的研究。确实如此。这种洞察力和思考的奢意耗费有其巨大的效用。这样的思想仍不可缺少。然而——尽管如此,它只不过是

一种特殊方式的思想。

它的特性在于：当我们进行规划、研究和建设一家工厂时，我们始终是在计算已给定的情况。为了特定的目标，出于精打细算，我们来考虑这些情况。我们预先就估算到一定的成果。这种计算是所有计划和研究思维的特征。这种思维即使不用数来运行，不启用计数器和大型计算设备，也仍然是一种计算。计算性思维权衡利弊。它权衡进一步的新的可能性，权衡前途更为远大而同时更为廉价的多种可能性。计算性思维唆使人不停地投机。计算性思维从不停息，达不到沉思。计算性思维不是沉思之思，不是思索在一切存在者中起支配作用的意义(Sinn)的那种思想。

因此就有两种思想，两者各以它们的方式而为有根据的和必要的：计算性思维(das rechnende Denken)和沉思之思(das besinnliche Nachdenken)。

我们说，今天人们在逃避思想，这时我们指的是后面这种沉思之思。但人们反驳道，一味的沉思冥想实际上在不知不觉中飘摇于现实之上。它没有根基。它无益于掌管日常的事务。它无补于实践的贯彻执行。

而最后人们会说，一味沉思、沉溺于冥想，这对于普遍的理智太“高”了。在此遁词中只有一点是对的，即：沉思之思和计算性思维一样不是自发的。沉思之思有时要求一种更高的努力。它需要一个较长的入门训练。与任何其他真正手工艺作品相比，它更需要精益求精。它也还必须耐心等待，像农夫守候种子抽芽和成熟那样。

另一方面，每个人都能够以他的方式力所能及地追随沉思的道路。为什么呢？因为人是思想的、亦即沉思的生命。可见我们在沉思中也大可不必“好高骛远”。我们只需栖留于切近处

而去慎思最切近的东西,即思索此时此地关系到我们每个个体的东西;所谓“此地”,就是在这块故乡的土地上,所谓“此时”,就是在当前的世界时刻。

如果我们准备好去沉思,那么这个庆典会给我们带来什么呢?在此情形中我们注意到,一种艺术作品在故乡大地上繁荣一时。思索一下这一简单的事实,我们就立刻想到在上一个世纪,上上个世纪,施瓦本的大地造就了伟大的诗人和思想家。我们再仔细想想,就马上清楚了,德国中部以同样的方式是这样的大地,东普鲁士、西里西亚和波希米亚亦然。

我们进入沉思并且要问:优秀作品的成熟不都植根于故乡的大地中吗?约翰·彼德·海贝尔(Johann Peter Hebel)写道:“我们是植物,不管我们愿意承认与否,必须连根从大地中成长起来,为的是能够在天穹中开花结果”(《作品集》,阿尔特魏克编,第三卷,第314页)。

诗人想说:在真正欢乐而健朗的人类作品成长的地方,人一定能够从故乡大地的深处伸展到天穹。天穹(Äther)在这里意味着:高空的自由空气,精神的敞开领域。

我们更加深思并且要问:约翰·彼德·海贝尔所言于今日如何呢?还有那种天地之间的人的安居吗?思索的精神仍笼罩着大地吗?还有根枝强劲故乡——人在故乡的根基中持存,也就是说,人在其中是根基持存的(boden - ständig)^①——吗?

许多德国人失去了家乡,不得不离开他们的村庄和城市,他们是被逐出故土的人。其他无数的人们,他们的家乡得救了,他们还是移居他乡,加入大城市的洪流,不得不在工业区的荒郊上落户。他们与老家疏远了。而留在故乡的人呢?他们也无家,

① 亦可译为“土生土长的、本地的”。——校注

比那些被逐出家乡的还要严重几倍。每个钟点,每一天里,他们都为广播电视所迷住。每周里,电影都把他们带到陌生的,通常只是习以为常的想象区域,那里伪装出一个世界,此世界其实不是世界。到处唾手可得“画报”。现代技术的通讯工具时刻挑动着人,搅扰和折腾人——所有这一切对于今天的人已经太贴近了,比农宅四周的自家田地,比大地上面的天空更亲近,比昼与夜的时间运转,比乡村的风俗习惯,比家乡世事的古老传说更熟悉。

我们要进一步深思并且要问:这里发生了什么——在被逐出故乡的人那里,同样也在留在故乡的人那里? 答曰:当今人的**根基持存性**(*Bodenständigkeit*)受到了致命的威胁。更有甚者:根基持存性的丧失不仅是由外部的形势和命运所造成,并且也不仅是由于人的疏忽和浮浅的生活方式。根基持存性的丧失来自我们所有人都生于其中的这个时代的精神。

我们要更进一步深思并且问:如果情形如此,那么,人,人的作品,将来还会从荒废的故土中成长出来并且上升到天穹之中,也即升入天空和精神的浩瀚之境中吗? 或者,一切都掉入规划和计算,组织和自动化企业的强制之中?

如果我们在今日的庆典中想到它带给我们的,那么我们就注意到,根基持存性的丧失威胁着我们的时代。而且我们要问:在我们的时代里到底发生了什么? 这个时代的标志是什么?

人们近来把现在开始的这个时代称为原子时代。它的最强烈的标志是原子弹。但是这个标志只是表面的。因为人们很快就认识到,原子能也可用于和平的目的。因此,在今天,核物理及其技术人员无处不在,力图实现核能在广泛的各种规划中的和平利用。权威国家(最尖端的是英国)的大型工业联合企业已经料到,核能可以成为巨额交易。人们在核交易中看到新的幸

运。核科学没有袖手旁观。它公开宣布出这个幸运。于是,今年7月在玛瑙岛上,18位诺贝尔奖获得者在一份呼吁书中明确声明:“科学,这里即现代自然科学,乃是人类通往更加幸福的生活的道路”。

这样的断言如何?它源于一种沉思么?它可曾思索过核时代的意义么?没有。如果我们让自己满意于上述科学的断言,那么我们与一种对现时代的沉思就南辕北辙了。为什么呢?因为我们忘记了深思。因为我们忘记了追问:科学技术能够在自然中发现并且开发新能源的根据是何?

它的根据在于几个世纪以来所进行的对一切规范性观念的彻底变革。人因此而被置入另一种现实之中。这种世界观的彻底革命完成于近代哲学之中。由此产生了人在世界中的和对于世界的全新地位。于是世界就像一个对象一般显现出来,计算性思维对此发起进攻,似乎不再有什么东西能够抵挡它们。自然变成唯一而又巨大的加油站,变成现代技术与工业的能源。这种人对于世界整体的原则上是技术的关系,首先产生于17世纪的欧洲,并且只在欧洲。地球上的其他地区很长时期内对此并不熟悉。它对于较早期的时代和民族命运来说也是完全陌生的。

隐藏在现代技术中的力量决定了人与存在者的关系。它统治了整个地球。人类已经开始离开大地而向宇宙进军。而不足二十的时间,随着核能的兴起,一个如此巨大的能源为人类所知了,以致在可预见的时间内世界上各种方式的能源需求将一劳永逸地得到满足。可直接获得的新能源马上就不再像煤、油以及森林木材那样,局限于某些国家和地区。在可预见的时间内,地球上的每一个地方都能够建立起核电站。

现代科学和技术的基本问题不再是:从哪里获得足够的燃

料和能源？现在决定性的问题叫做：我们能够以何种方式限制并且控制难以想象的巨大核能，以维护人类的安全，防止这种巨大的能量——即使没有战争——突然在某处爆发出来，“渗透”并且毁灭一切？

若对核能的限制得到成功和将得到成功，那么技术世界就将开始一种全新的发展。我们今天认识到的电影电视技术，交通和特殊飞行技术，通讯技术，医疗技术，食品技术，也许仅仅是一个粗糙的开始阶段。无人能够知道即将到来的变革。技术的发展在此期间将越来越快且势不可挡。在此在(Dasein)的一切领域中，为技术设备和自动装置所迫，人的位置越来越狭窄。以任何一种形态出现的技术设备装置每时每地都在给人施加压力，种种强力束缚、困扰着人们——这些力量早就超过人的意志和决断能力，因为它们并非由人作成的。

技术的成就以最快的途径为人所知晓，令公众瞠目，这也是技术世界的新特色之一。于是，对这种关于技术世界的谈论所提到的东西，今天的每一个人都能在有巧妙导读的画报中读到，或者在收音机旁听到。但是——我们听和读到了某些东西，也即简单地知道某些东西，这是一回事情；而我们是否认识到，也即思考过所见所闻，却是另外一回事。

1955年夏季，在林道(Lindau)又举行了诺贝尔奖获得者的国际会议。就此机会，美国化学家斯坦黎(Stanley)说道：“生命掌握在化学家手中的时刻不远了，化学家将随意分解、组合和改造生命机体”。人们认可了这样一句名言。人们甚至惊诧于科学研究的大胆而什么都不想。人们没有考虑到，这里借助于技术手段在为一种对人的生命和本质的侵袭作准备，与之相比，氢弹爆炸的意义微不足道。因为，恰恰当氢弹并不爆炸而保留了人在地球上的生命之际，一个莫测风云的世界变化随着核时代

而掀起了。

这里,真正莫测高深的不是世界变成彻头彻尾的技术世界,更为可怕的是人对这场世界变化毫无准备,我们还没有能力沉思,去实事求是地辨析在这个时代中真正到来的是什么。

没有任何个人,任何团体,任何委员会,没有任何举足轻重的政治家、研究人员和技术人员,也没有任何经济及工业首脑的协商会议,能够刹住或者控制核时代的历史进程。没有一个单纯的人类组织有能力夺得对时代的统治地位。

于是,核时代的人或许会软弱而无奈地任凭无休止的技术强权。假如今日人类放弃了面对单纯计算性思维而把沉思之思带入决定性的游戏之中,那么情形就会如此。但如果沉思之思得以复苏,则深思必定绵延不断地运作于所有最微妙的时机;也包括此时此际在这个纪念庆典上。因为庆典让我们思考某种东西,即核时代中以一种特殊尺度而受到威胁的东西:人类作品的根基持存性。

因此我们现在要问:如果旧的根基持存性业已消失了,难道就不会有新的基础和根基——人的本质及其所有的作品赖以以一种新的方式,甚至就在核时代之中得以健康成长的那种根基和基础——回赠给人吗?

对于未来的根基持存性,会是何种基础和根基呢?我们随着此问而追寻的,也许近在咫尺;它是如此之近,以致于我们熟视无睹。因为通往近处的道路对于我们人来说,任何时候都是最遥远的,因而也是最艰难的。这条道路是深思的道路。沉思之思要求我们,不是片面地系挚于一种表象,不是在一种表象向度上单轨行进。沉思之思要求我们,深入那自身内初看起来好像完全不集中的东西之中。

我们来试一试。对于我们所有人,技术世界的装置、设备和

机械如今是不可缺少的,一些人需要得多些,另一些人需要得少些。盲目抵制技术世界是愚蠢的。欲将技术世界诅咒为魔鬼是缺少远见的。我们不得不依赖于种种技术对象;它们甚至促使我们不断作出精益求精的改进。而不知不觉地,我们竟如此牢固地嵌入了技术对象,以至于我们为技术对象所奴役了。

但我们也能另有作为。我们可以利用技术对象,却在所有切合实际的利用的同时,保留自身独立于技术对象的位置,我们时刻可以摆脱它们。我们可以在使用中这样对待技术对象,就像它们必须被如此对待那样。我们同时也可以让这些对象栖息于自身,作为某种无关乎我们的内心和本真的东西。我们可以对技术对象的必要利用说“是”;我们同时也可以说“不”,因为我们拒斥其对我们的独断的要求,以及对我们的生命本质的压迫、扰乱和荒芜。

但如果我们以这种方式对技术对象同时说“是”与“不”,那么,我们与技术世界的关系不是分裂的、不可靠的吗?完全相反。我们对技术世界的关系会以一种奇妙的方式变得简单而安宁。我们让技术对象进入我们的日常世界,同时又让它出去,就是说,让它们作为物而栖息于自身之中;这种物不是什么绝对的东西,相反,它本身依赖于更高的东西。我想用一个古老的词语来命名这种对技术世界既说“是”也说“不”的态度:**对于物的泰然任之**(die Gelassenheit zu den Dingen)。

在这种态度中我们不再仅仅在技术上来看物。我们变得目光明朗并且发现,对机器的制造和利用虽然向我们要求另一种对物的关系,但这却不是无意义的。例如,从耕作农业到机器化的食品工业就是如此。与在其他领域一样,在这里,人与自然以及世界的关系发生了深刻的变化,这是无疑的。然而,何种意义支配着这场变化,这一点尚未明了。

因此,一种意义统治着所有的技术过程,这种非人所发现并造出的意义要求着人的有为与无为。核技术的迅猛发展令人生畏,我们不知道核统治的意义何在。**技术世界的意义遮蔽自身**。但是,如果我们始终特别地注意到,技术世界里一种隐蔽的意义无处不触动着我们,那么,我们就置身于一个向我们遮蔽自己的东西的区域中——诚然,这个东西是在朝我们走来的同时遮蔽自己的。以这样的方式显示自己同时隐匿自己的东西,乃是我们称之为神秘的基本特征。我称那种我们据以对在技术世界中隐蔽的意义保持开放的态度为:**对于神秘的虚怀敞开**(die Offenheit für das Geheimnis)。

对于物的泰然任之与对于神秘的虚怀敞开是共属一体的。它们允诺给我们以一种可能性,让我们以一种完全不同的方式逗留于世界上。它们允诺我们一个全新的基础和根基,让我们能够赖以在技术世界范围内——并且不受技术世界的危害——立身和持存。

对于物的泰然任之和对于神秘的虚怀敞开给予我们达到一种新的根基持存性的前景。这种新的根基持存性或许甚至有一天能够唤回旧的、正在迅速消退的根基持存性,唤回到一种变换了的形态中。

不过,目前——我们不知道有多久——这个地球上的人处境危险。为什么?只是因为将造成人类完全覆没和地球毁灭的第三次世界大战会突然爆发吗?不是的。在正在开始的核时代中,一个更大的危险咄咄逼人而来——恰恰当第三次世界大战的危险被排除了之后。一个奇怪的论断。但它只在我们没有深思的时候才是奇怪的。

刚才说出的论断在何种意义上才有效呢?是在下述意义上:核时代中滚滚而来的技术革命可能会灵缚人,蛊惑人,令人

目眩进而丧心病狂,以至于有朝一日只剩下计算性思维作为唯一的思维还适用和得到运用。

那样,何种巨大的危险会席卷而起呢?那样的话,与计算性的规划和发明的最高的、最富有成效的敏感和对深思的冷漠状态结伴而来的,将会是总体的无思想状态。然后呢?人将否定和抛弃他的最本己的东西,即他是一个深思的生命本质。因此,重要的是拯救人的这种本质。因此,重要的是保持清醒的深思。

不过——对于物的泰然任之与对于神秘的虚怀敞开从来不会自动地落入我们手中。它们不是什么偶然的東西。两者唯从一种不懈的热烈的思中成长起来。

也许今天的纪念庆典对此有所推动。如果我们要抓住这种推动力,那么我们就需要通过思索孔拉丁·科劳泽的作品的来源,思索他的故乡赫贝克(Heuberg)的根的力量,来纪念这位作曲家。而当我们此时此地有自知之明,意识到我们是必须去发现和拓宽那条进入核时代并且贯通核时代的道路的人,则我们就是这样进行思考的人。

如果对于物的泰然任之和对于神秘的虚怀敞开在我们身上苏醒,那么我们会走上一条道路,这条道路通往一个新的基础和根基。在这个根基上,永恒作品的创作或许就会扎下新的根。

于是,以一种变换了的方式,在一个变化了的时代里,约翰·彼德·海贝尔所言必将重新成为真实:

“我们是植物,不管我们愿意承认与否,必须连根从大地中成长起来,为的是能够在天穹中开花结果”。

哲学的终结和思的任务^{*}

此标题命名一种沉思的尝试。沉思执著于追问。追问乃通向答案之途。如若答案毕竟可得,那它必在于一种思想的转换,而不在于一种对某个事态的陈述。

本文具有一个更为广泛的关联背景。自1930年以来,我一再尝试更其原始地去构成《存在与时间》的课题。而这意味着,要对《存在与时间》的问题出发点作一种内在的批判。由此必得澄清,批判性的问题——即思想的事情是何种事情的问题——如何必然地和持续地归属于思想。所以,《存在与时间》这个任务的标题也将改变了。我们问:

- 一、哲学如何在现时代进入其终结了?
- 二、哲学终结之际为思想留下了何种任务?

一、哲学如何在现时代进入其终结了?

哲学即形而上学。形而上学着眼于存在,着眼于存在中的

* 本文最初以法文译本(让·波弗勒等译)刊于文集《活的基尔凯郭尔》,联合国教科文组织年会(巴黎,1964年4月)会刊,1966年由伽利玛(巴黎)出版社出版。后收入海氏论文集《面向思的事情》,1969年由尼迈耶(图宾根)出版社出版。中译文据1976年第二版。《面向思的事情》现被辑为海氏《全集》第十四卷。——编者

存在者之共属一体,来思考存在者整体——世界、人类和上帝。形而上学以论证性的表象思维方式来思考存在者之为存在者。因为从哲学开端以来,并且凭借于这一开端,存在者之存在就把自身显示为根据【ἀρχή(本原), αἴτιον(原因), Prinzip(原理)】。根据之为根据,是这样东西,存在者作为如此这般的存在者由于它才成为在其生成、消亡和持存中的某种可知的东西,某种被处理和被制作的東西。作为根据,存在把存在者带向其当下在场。根据显示自身为在场性(Anwesenheit)。在场性之现身当前乃在于:在场性把各具本己方式的在场者带入在场状态。依照在场性之印记,根据遂具有建基特性——它是实在的存在者状态上的原因,是对象之对象性的先验可能性,是绝对精神运动和历史生产过程的辩证中介,是那种设定价值的强力意志。

为存在者提供根据的形而上学思想的特性乃在于,形而上学从在场者出发去表象在其在场状态中的在场者,并因此从其根据而来把它展示为有根据的在场者。

关于哲学之终结的谈论意味着什么?我们太容易在消极意义上把某物的终结了解为单纯的中止,理解为没有继续发展,甚或理解为颓败和无能。相反地,关于哲学之终结的谈论却意味着形而上学的完成(Vollendung)。但所谓“完成”并不是指尽善尽美,并不是说哲学在终结处已经臻至完满之最高境界了。我们不仅缺乏任何尺度,可以让我们去评价形而上学的某个阶段相对于另一个阶段的完满性。根本上,我们也没有权利作这样一种评价。柏拉图的思想并不比巴门尼德的思想更完满。黑格尔的哲学也并不比康德的哲学更见完满。哲学的每一阶段都有其本己的必然性。我们简直只能承认,一种哲学就是它所是的方式。我们无权偏爱一种哲学而不要另一种哲学——有关不同的世界观可能有这种偏爱。

“终结”一词的古老意义与“位置”相同：“从此一终结到彼一终结”，意思即是从此一位置到彼一位置。哲学之终结是这样一个位置，在那里哲学历史之整体把自身聚集到它的最极端的可能性中去了。作为完成的终结意味着这种聚集。

纵观整个哲学史，柏拉图的思想以有所变化的形态始终起着决定性作用。形而上学就是柏拉图主义。尼采把他自己的哲学标示为颠倒了柏拉图主义。随着这一已经由卡尔·马克思完成了的对形而上学的颠倒，哲学达到了最极端的可能性。哲学进入其终结阶段了。至于说人们现在还在努力尝试哲学思维，那只不过是谋求获得一种模仿性的复兴及其变种而已。那么，难道哲学之终结不是哲学思维方式的中止吗？得出这个结论，或许还太过草率。

终结作为完成乃是聚集到最极端的可能性中去。只要我们仅仅期待发展传统式的新哲学，我们就不免太过狭隘地思这种聚集。我们忘了，早在希腊哲学时代，哲学的一个决定性特征就已经显露出来了：这就是科学在由哲学开启出来的视界内的发展。科学之发展同时即科学从哲学那里分离出来和科学的独立性的建立。这一进程属于哲学之完成。这一进程的展开如今在一切存在者领域中正处于鼎盛。它看似哲学的纯粹解体，其实恰恰是哲学之完成。

要说明此点，我们指出心理学、社会学和人类学（文化人类学）的独立性，指出作为符号逻辑和语义学的逻辑的作用，就绰绰有余了。哲学转变为关于人的经验科学，转变为关于一切能够成为人的技术的经验对象的东西的经验科学；而人则通过技术以多种多样的制作和塑造方式来加工世界，人因此把自身确立在世界中。所有这一切的实现在任何地方都是以科学对具体存在者领域的开拓为基础和尺度的。

现在,自我确立的诸科学将很快被控制论这样一门新的基础科学所操纵。我们并不需要什么先知先觉就能够认识到这一点。

控制论这门科学是与人之被规定为行动着的社会存在者这样一事情相吻合的。因为它是关于人类活动的可能计划和设置的控制的学说。控制论把语言转换为一种信息交流。艺术逐渐成为被控制的而又起着控制作用的信息工具。

哲学之发展为独立的诸科学——而诸科学之间却又愈来愈显著地相互沟通起来——乃是哲学的合法的完成。哲学在现时代正在走向终结。它已经在社会地行动着的人类的科学方式中找到了它的位置。而这种科学方式的基本特征是它的控制论的亦即技术的特性。追问现代技术的需要大概正在渐渐地熄灭,与之同步的是,技术更加明确地铸造和操纵着世界整体的现象和人在其中的地位。

诸科学将根据科学规则——也即技术地——来说明一切在科学的结构中依然让我们想起出自哲学的来源的东西。任何一门科学都依赖于范畴来划分和界定它的对象领域,都在工具上把范畴理解为操作假设。这些操作假设的真理性不仅仅以它们的在研究之进步范围内所带来的效果为衡量尺度。科学的真理是与这种效果的功效相等同的。

哲学在其历史进程中试图在某些地方(甚至在那里也只是不充分地)表达出来的东西,也即关于存在者之不同区域(自然、历史、法、艺术等)的存在论,现在被诸科学当作自己的任务接管过去了。诸科学的兴趣指向关于分门别类的对象领域的必要的结构概念的理论。“理论”在此意味着:对那些只被允许有一种控制论功能而被剥夺了任何存在论意义的范畴的假设。表象-计算性思维的操作特性和模式特性获得了统治地位。

然而,诸科学在对其区域性范畴的无可逃避的假设中依然

谈论着存在者之存在。只是它们不这样说而已。它们能够否认出自哲学的来源,但决不能摆脱这种来源。因为在诸科学的科学方式中,关于诸科学出自哲学的诞生的证物依然在说话。

哲学之终结显示为一个科学技术世界以及相应于这个世界的社会秩序的可控制的设置的胜利。哲学之终结就意味着植根于西方 欧洲思维的世界文明之开端。

但在哲学展开为诸科学这一意义上的哲学之终结,也必然是对哲学思维已经被置入其中的一切可能性的完全现实化吗?抑或,对思想来说,除了我们所刻画出来的**最终可能性**(即哲学消解于被技术化了的诸科学),还有一种**第一可能性**——哲学思维虽然必须由这种可能性出发,但哲学作为哲学却不能经验和接纳这种可能性了——是这样吗?

如若情形真是这样,那么在哲学从开端到终结的历史上,想必还有一项任务隐而不显地留给了思想,这一任务既不是作为形而上学的哲学能够达到的,更不是起源于哲学的诸科学可以通达的。因此我们问——

二、哲学终结之际为思留下了何种任务?

对思想的这样一项任务的思考必定格外不可思议。有一种既不能是形而上学又不能是科学的思想吗?

有一项在哲学开端之际(甚至是由于这一开端)就对哲学锁闭自身,从而在后继时代里不断变本加厉地隐匿自身的任务吗?

一项看来似乎包含着认为哲学从未能胜任思想之任务从而成了一部纯粹颓败的历史这样一个断言的思想的任务吗?

在这里,在这样一些断言中,难道不是含有一种企图凌驾于伟大的哲学思想家之上的傲慢自大么?

这个疑问势所难免。但它很容易打消。因为任何想对我们所猜度的思想之任务有所洞见的尝试,都不免依赖于对整个哲学史的回溯;不待如此,这种尝试甚至必得去思那种赋予哲学以一个可能历史的东西的历史性。

正因为这样,我们于此所猜度的那个思想,必然不逮于哲学家的伟大。它更逊色于哲学。之所以逊色,是因为在工业时代被科学技术烙印了的公众状态中,这种思想所具有的直接或间接的效果显然更逊色于哲学所具有的效果。

但是我们所猜度的思想之所以保持着谦逊,首先是因为它的任务只具有预备性,而不具有任何创设的特性。它满足于唤起人们对一种可能性的期待,而这种可能性的轮廓还是模糊不清的,它的到来还是不确定的。

思想首先必须学会参与到为思想所保留和贮备的东西那里。在这种学会中思想为自己的转变作了预备。

我们所思的是这样一种可能性:眼下刚刚发端的世界文明终有一天会克服那种作为人类之世界栖留的唯一尺度的技术-科学工业之特性。这不会自行通过自身而发生,而是要借助于人对一种决断的期备——不论人们倾听与否,这种决断总是在人的尚未裁定的天命中说话了。同样不确定的乃是,世界文明是否将遭到突然的毁灭,或者它是否将长期地稳定下来,却又不是滞留于某种持久不变,一种持存,而毋宁说是把自身建立在常新的绵延不断的变化中。

我们所猜度的预备性的思想并不想预见将来,并且它也不能预见将来。它不过是尝试对现在有所道说,道说某种很久以前恰恰就在哲学开端之际并且为了这一开端已经被道出的而又未曾得到明确的思想的东西。就眼下而言,以适当的简洁指出这一点,想必就足够了。为此,我们求助于一个由哲学提供出来

的路标。

当我们追问思想的任务之际,就意味着要在哲学的视野内规定思想所关涉的东西,规定对思想来说还有争议的东西,也即争执(*Streitfall*)。这就是德语中“事情”(Sache)一词的意思。这个词道出了在眼下的情形中思想所关涉的东西,按柏拉图的说法,即事情本身(*τὸ πρᾶγμα αὐτό*)(参阅《信札第七》341c7)。

在晚近时代里,哲学主动明确地召唤思想“面向事情本身”。我们不妨指出在今天受到特别关心的两例。我们在黑格尔1807年出版的《科学的体系:第一部,精神现象学》的“前言”中听到了这种“面向事情本身”的呼声。这个前言不是“现象学”的前言,而是《科学的体系》的前言,是整个哲学体系的前言。“面向事情本身”的呼声最终——这个“最终”按事情而言意味着首先——针对“逻辑学”。

在“面向事情本身”的呼声中重点强调的是“本身”。乍一听,这呼声含有拒绝的意思。与哲学之事情格格不入的那些关系被拒绝了。关于哲学之目标的空洞谈论即属于这类关系,而关于哲学思维之结论的空洞报告也在这类关系之列。两者决不是哲学之现实整体。这个整体唯在其变易中才显示出来。这种变易在事情的展开着的表现中进行。在表现(*Darstellung*)中主题与方法成为同一的。在黑格尔那里,这个同一性被称为观念。凭此观念,哲学之事情“本身”才达乎显现。但这一事情是历史地被规定的,亦即主体性。黑格尔说,有了笛卡尔的我思故我在(*ego cogito*),哲学才首次找到了坚固的基地,在那里哲学才能有家园之感。如果说随着作为突出的基底(*subiectum*)的我思自我,绝对基础(*fundamentum absolutum*)就被达到了,那么这就是说:主体乃是被转移到意识中的根据(*ὑποκείμενον*),即真实在场者,就是在传统语言中十分含糊地被叫做“实体”的那个东西。

当黑格尔在那个前言(荷尔麦斯特编辑,第19页)中宣称:“(哲学的)真理不仅应被理解和表述为实体,而且同样应被理解和表述为主体”,这就意味着:存在者之存在,即在场者之在场性,只有当它在绝对理念中作为本身自为地现身当前时,才是明显的因而也才是完全的在场性。但自笛卡尔以降,理念即意味知觉(perceptio)。存在向它本身的生成是在思辨辩证法中进行的。只有观念的运动,即方法,才是事情本身。“面向事情本身”的呼声要求的是合乎事情的哲学方法。

但哲学之事情是什么,这自始就被认为是确定了的。作为形而上学的哲学之事情乃是存在者之存在,乃是以实体性和主体性为形态的存在者之在场性。

一百年之后,“面向事情本身”的呼声重新在胡塞尔的论文《作为严格科学的哲学》中出现了,这篇论文发表在1910—1911年《逻各斯》杂志第一卷上(第289页以下)。这一呼声首先还是具有拒绝的意思。但在这里,拒绝的目标指向与黑格尔不同的另一方向。这种拒绝针对那种要求成为意识探究活动的真正科学方法的自然主义心理学。因为这种方法自始就阻挡着通向意向性意识的道路。但是,“面向事情本身”的呼声同时还反对历史主义,这种历史主义在关于哲学观点的讨论和对哲学世界观类型的划分中丧失了自身。对此,胡塞尔在一段加重点号的文字中说(同上,第340页):“研究的动力必然不是来自哲学而是来自事情和问题”。

那么,什么是哲学研究的事情呢?对胡塞尔来说与黑格尔如出一辙,都按同一传统而来,这个事情就是意识的主体性。胡塞尔的《笛卡尔沉思》不仅是1929年2月巴黎讲演的主题,不如说,它的精神在《逻辑研究》之后自始至终伴随着胡塞尔哲学研究的充满热情的道路。在其消极的同时也是积极的意义上,“面

向事情本身”的呼声决定着方法的获得和阐发,也决定着哲学的程序,通过这一程序,事情本身才成为可证明的给定性。对胡塞尔来说:“一切原则的原则”首先不是关于内容的原则,而是一个方法原则。在1913年出版的《纯粹现象学和现象学哲学的观念》一书中,胡塞尔专门用一节(第24节)来规定“一切原则的原则”。从这一原则出发,胡塞尔说,“任何可设想的理论都不能迷惑我们。”(同上书,第44页)

“一切原则的原则”是:

“任何原始地给予的直观都(是)知识的合法性源泉;在‘直观’中原始地(可以说在其具体现实性中)向我们呈现出来的一切,(是)可以直接如其给出自身那样被接受的,但也仅仅是在它给出自身的界限之内……”

“一切原则的原则”包含着方法优先的论点。这一原则决定了唯有何种事情能够符合方法。“一切原则的原则”要求绝对主体性作为哲学之事情。向这种绝对主体性的先验还原给予并保证这样一种可能性:即在主体性中并通过主体性把一切客体的客观性(存在者之存在)建立在其有效结构和持存中,也即建立在其构造的基础之上。因此先验主体性表明自身是“唯一的绝对的存在者”(《形式的和先验的逻辑》1929年,第240页)。同时,作为关于存在者之存在的构造的“普遍科学”的方法,先验还原具有这一绝对存在者的存在样式,也即哲学之最本己的事情的方式。方法不仅指向哲学之事情。它并非只是像钥匙属于锁那样属于事情。毋宁说,它之属于事情乃因为它就是“事情本身”。如果有人问:“一切原则之原则”从何处获得它的不可动摇

的权利？那么答案必定是：从已经被假定为哲学之事情的先验主体性那里。

我们已经把对“面向事情本身”这个呼声的讨论选为我们的路标。它把我们带到通向一种对在哲学终结之际思想的任务的规定的道路上去。我们已经到了哪里？我们已经获得了这样一种洞见：对“面向事情本身”这个呼声而言先行确定的乃是作为哲学之事情的哲学所关涉的东西。从黑格尔和胡塞尔的观点——而且不光是他们的观点——来看，哲学之事情就是主体性。对这个呼声来说，有争议的东西并非事情本身，而是它的表现，通过这种表现，事情本身才成为现身当前的。黑格尔的思辨辩证法是这样——一个运动，在这个运动中事情本身达乎其自身，进入其自身的在场(Präsenz)了。胡塞尔的方法应把哲学之事情带向终极原始的给定性，也即说，带向其本己的在场了。

两种方法尽可能地大相径庭。但两者要表达的事情本身是同一东西，尽管是以不同的方式经验到的。

然而这些发现对我们洞察思想的任务的尝试又有何助益呢？只要我们仅仅空洞地讨论了一番这个呼声，而此外再无所作为，那么上述发现就是无所助益的。反之，我们必得要问：在“面向事情本身”这个呼声中始终未曾思的东西是什么？以此方式追问，则我们就能注意到：恰恰就在哲学已经把其事情带到了绝对知识和终极自明性的地方，如何隐藏着不再可能是哲学之事情的有待思的东西。

但在哲学之事情及其方法中未曾思的是什么呢？思辨辩证法是一种哲学之事情如何从自身而来自为地达乎显现并因此成为现身当前(Gegenwart)的方式。这种显现必然在某种光亮中进行。唯有借助于光亮，显现者才显示自身，也即才显现出来。但从光亮方面来说，光亮却又植根于某个敞开之境，某个自由之

境(Freien);后者能在这里那里,此时彼时使光亮启明出来。光亮在敞开之境(Offenen)中游戏运作,并在那里与黑暗相冲突。无论是在一个在场者遭遇另一个在场者的地方,或者一个在场者仅仅只是在另一个在场者近旁逗留的地方,即便在像黑格尔所认为的一个在场者抽象地在另一个在场者中反映自身的地位,都已有敞开性(Offenheit)在起支配作用,都已有自由的区域在游戏运作。只有这一敞开性也才允诺抽象思维的道路通达它所思的东西。

我们把这一允诺某种可能的让显现(Scheinenlassen)和显示的敞开性命名为澄明。在德语语言史中,“澄明”(Lichtung)一词是对法文 clairiere 的直译。它是仿照更古老的词语“森林化”(Waldung)和“田野化”(Feldung)构成起来的。

在经验中,林中空地与稠密森林相区别,后者在较古老的德语中被称为 Dickung。^①名词“澄明”源出于动词“照亮”(lichten)。形容词“明亮的”(licht)与“轻柔的”(leicht)是同一个词。照亮某物意味:使某物轻柔,使某物自由,使某物敞开,例如,使森林的某处没有树木。这样形成的自由之境就是澄明。在自由之境和敞开之境意义上的明亮的东西(das Lichte),无论是在语言上还是在事实上,都与形容词“licht”毫无共同之处,后者的意思是“光亮的”。就澄明与光的差异性而言,仍要注意这一点。但两者之间还是可能有某种事实的联系。光可以涌入澄明之中并且在澄明中让光亮与黑暗游戏运作。但决不是光才创造了澄明。光倒是以澄明为前提的。然而,澄明,敞开之境,不仅是对光亮和黑暗来说是自由的,而且对回声和余响,对声音以及声音的减

^① 这里的“林中空地”(Waldlichtung)亦可译作“林中澄明”;“Dickung”按字面直译为“稠密化”,在日常德语中已经无此词。——译注

弱也是自由的。澄明乃是一切在场者和不在场者的敞开之境。

思想必然要对这里称为澄明的那个事情投以特别的关注。于此我们不是从空洞的词语(例如“澄明”)那里抽取出空洞的观念,尽管在表面上太容易让人有这样的感觉。毋宁说,我们必须关注唯一的事情。我们合乎实情地以“澄明”的名称来命名这种事情。在我们现在所思的关联中,“澄明”这个词所命名的东西即自由的敞开之境,用歌德的话来说,它就是“原现象”(Urphänomen)。我们不妨说:一个“原事情”(Ur-sache)。歌德写道(《箴言与沉思》第993):“在现象背后一无所有:现象本身即是指南”。这就是说,现象本身——在眼下的情形中即澄明——把我们摆到这样一个任务面前:在追问着现象之际从现象中学习,也即让现象对我们有所道说。

因此,思想也许终有一天将无畏于这样一个问题:澄明即自由的敞开之境究竟是不是那种东西,在这种东西中,纯粹的空间和绽出的时间以及一切在时空中的在场者和不在场者才具有了聚集一切和庇护一切的位置。

与思辨辩证法的思维方式相同,原始直观及其自明性也依赖于已然起着支配作用的敞开性,即澄明。自明的东西乃是能直接直观的东西。“自明(Evidentia)一词是西塞罗对希腊文 ἐνάργεια 的翻译,也就是说,西塞罗把 ἐνάργεια 转换为罗马语了。这个词与 argentum(银辉)一词具有相同的词根,意指在自身中从自身而来闪亮和进入光明之中的东西。在希腊语中,人们谈论的不是看的行为,不是谈论目睹(videre),而是谈论闪亮和显现的东西。但是唯当敞开性已获得允诺时它才能显现。并不是光线才首先创造澄明,即敞开性。光线只不过是穿越澄明而已。唯这种敞开性才根本上允诺一种给予和接纳活动以自由之境,才允诺一种自明性以自由之境,于是乎,在这种自由之境中,给

予、接纳和自明性才能够保持并且必须运动。

所有明确地或不明确地响应“面向事情本身”这个呼声的哲学思想,都已经——在其进程中并且借助于其方法——进入澄明的自由之境中了。但哲学对于澄明却一无所知。虽则哲学谈论理性之光,却并没有关注存在之澄明。唯有敞开之境才照亮 *lumen naturale*, 即理性之光。理性之光虽然关涉于澄明,但却极少构成澄明,以至于我们不如说,它只是为了能够照耀在澄明中的在场者才需要这种澄明。这不光是哲学之方法的真实情形,而且也是——甚至首先是——哲学之事情(即在场者之在场性)的真实情形。至于在主体性中, *subiectum*, 即根据 (*ὀποκείμενον*), 如何也总是被思考为在其在场状态中的在场者了, 这个问题在这里不能详尽发挥了。读者可以参看我的《尼采》第二卷(1961年)第429页以下的內容。

我们现在另有关心。不论在场者是否被经验, 被掌握或被表达, 作为逗留入敞开之境中的在场性始终依赖于已然起着支配作用的澄明。即便不在场者, 除非它在澄明之自由之境中在场着, 否则也不能成其为不在场者。

一切形而上学(包括它的反对者实证主义)都说着柏拉图的语言。形而上学思想的基本词语, 也即形而上学对存在者之存在的表达的基本词语, 就是 *eĩδος* 即 *ιδέα*(相): 是存在者作为这样一个存在者在其中显示自身的那个外观(*Aussehen*)。而外观乃是一种在场方式。没有光就没有外观——柏拉图早已认识了这一点。但是倘没有澄明, 就没有光亮。就连黑暗也少不了这种澄明。否则我们如何能够进入黑暗之中并在黑暗中迷途徘徊呢? 然而在哲学中, 这种在存在或在场性中起着支配作用的澄明本身依然是未曾思的, 尽管哲学在开端之际也谈论过澄明。这种谈论在何处出现呢? 以何种名称?

答曰：在巴门尼德的哲理诗中。就我们所知，他的哲理诗最早专门思了存在者之存在；尽管难得被听到，它至今仍在由哲学解体而来的诸科学中回响。

巴门尼德倾听这样一种劝说：

“……而你要经验这一切：
 无蔽之不动心脏，多么圆满丰沛
 而凡人之意见，无能于信赖无蔽者”。

——《残篇》第一第 28 行以下

这里道出了‘*Ἀλήθεια*，即无蔽。它被称为圆满丰沛的，因为它在纯粹的圆球形轨道上旋转，在这个圆球形轨道上，开端和终结是处处同一的。在这一旋转中绝无扭曲、阻隔和锁闭的可能性。凝神冥思的人要去经验那无蔽之不动心脏。“无蔽之不动心脏”这个短语是什么意思呢？它意指着在其最本己的东西中的无蔽本身，意指一个寂静之所，这个寂静之所把首先允诺无蔽的东西聚集在自身那里。首先允诺无蔽的东西乃是敞开之境的澄明。我们问：敞开性为何？我们已经对以下事实有所思索：思想的道路——思辨的和直观的思想的道路——需要可穿越的澄明。而在这种澄明中也才有可能的显现，也即在场性本身之可能的在场。

先于任何别的东西而首先允诺无蔽的，乃是这样一条道路，思想就在这条道路上追踪某个东西并且颖悟(*vernehmen*)这个东西：*ὅπως ἔστιν……εἶναι*，即在场如何现身在场着(*Dass anwest Anwesen*)。澄明首先允诺通往在场性的道路之可能性，允诺在场性本身的可能在场。我们必得把‘*Ἀλήθεια*’即无蔽思为澄明，这种澄明才首先允诺存在和思想以及它们互为互与的在场。澄明

的不动心脏乃是这样一个寂静之所,唯由之而来才有存在与思想也即在场性与颖悟的共属一体关系的可能性。

对思想的某种约束性的可能要求植根于上述这种亲密关系。倘没有对作为澄明的无蔽(Ἀλήθεια)的先行经验,则一切关于有约束和无约束的思想的谈论都还是无根基的。柏拉图把在场性规定为相(ιδέα),这种规定的约束性从何而来?亚里士多德把在场解释为现实(ἐνέργεια),就何而言这种解释是有约束力的呢?

只要我们还没有经验到巴门尼德所必定经验过的东西,即无蔽(Ἀλήθεια),则我们甚至不可能去追问这些十分离奇地始终在哲学中被搁置起来的问题。通往无蔽的道路与凡人的意见游荡其上的街道马路大相径庭。无蔽(Ἀλήθεια)不是什么终有一死的东西,恰如它不是死亡本身。

我固执地把Ἀλήθεια这个名称译为无蔽,这样做却不是为了词源学的缘故,而是因为当我们合乎实情地思被命名为存在和思想的东西时我们必须考虑那个事情的缘故。无蔽犹如这样一个因素,在这个因素中才有存在和思想以及它们的共属一体性。虽则Ἀλήθεια在哲学开端之际就被命名了,但在后来的时代里哲学却没有专门思这个无蔽本身。因为自亚里士多德以降,作为形而上学的哲学的事情就是在存在论神学上(ontotheologisch)思存在者之为存在者。

如果情形果真如此,那么我们就不可贸然下判断说,哲学无视某种东西,哲学把某种东西给耽搁了,并因此患有某个根本性的缺陷。我们指出在哲学中未曾思的东西,并不构成对哲学的一种批判。如若现在必需有一种批判,那么这种批判的目标毋宁说是那种自《存在与时间》以来变得愈来愈迫切的尝试,即追问在哲学终结之际思想的一种可能的任务的尝试。因为现在

才提出以下问题是相当迟了：为什么我们不再用通常流行的名称即“真理”一词来翻译'Αλήθεια？

答案必然是：就人们在传统的“自然的”意义上把真理理解为在存在者那里显示出来的知识与存在者的符合一致关系而言，而同样也就真理被解释为关于存在的知识的确定性而言，我们不能把'Αλήθεια即澄明意义上的无蔽与真理等同起来。相反，'Αλήθεια，即被思为澄明的无蔽，才允诺了真理之可能性。因为真理本身就如同存在和思想，唯有在澄明的因素中才能成其所是。真理的自明性和任何程度上的确定性，真理的任何一种证实方式，都已经随着这种真理而在起支配作用的澄明的领域中运作了。

'Αλήθεια，亦即被思为在场性之澄明的无蔽，还不是真理。那么'Αλήθεια更少于真理吗？或者，因为'Αλήθεια才允诺作为符合和确定性的真理，因为在澄明领域之外不可能有在场性和现身当前化，所以'Αλήθεια就更多于真理吗？

我们把这个问题当作一项任务委诸于思想。思想必须考虑：当它哲学地也即在形而上学的严格意义中——这种形而上学仅仅从其在场性方面来究问在场者——思考时，它究竟是否也能提出这个问题。

无论如何，有一点也变得清晰了：追问'Αλήθεια，即追问无蔽本身，并不是追问真理。因此把澄明意义上的'Αλήθεια命名为真理，这种做法是不恰当的，从而也是让人误入歧途的。^①关于“存

① 思某个事情的尝试，有时可能偏离一种决定性的洞见已经揭示出来的东西，这种情形在《存在与时间》(1927年)的一段话(第219页)中可得印证：“用‘真理’这个词来翻译'Αλήθεια，尤其在理论上对这个词(真理)进行概念规定，就会遮蔽希腊人先于哲学而领会到的东西的意义，希腊人在使用'Αλήθεια这个术语时，是‘不自明地’把那种东西作为基础的”。——原注

在之真理”的谈论,在黑格尔的《逻辑学》中是有其合理的意义的,因为真理在那里就意味着绝对知识的确定性。但是与胡塞尔一样,与一切形而上学一样,黑格尔也没有追问存在之为存在(Sein als Sein),亦即没有追问如何可能有在场性本身这样一个问题。唯当澄明决定性地运作之际,才有在场性本身。此澄明被命名'Αλήθεια,即无蔽,但本身尚未被思及。

关于真理的自然概念并不意指无蔽,就是在希腊哲学中情形亦然。人们常常正确地指出,ἀλῆθες这个词早在荷马那里就总是仅仅被用在 verba dicendi,用在陈述句中,因而是在正确性和可靠性的意义上被使用的,而不是在无蔽意义上。但这一提示首先仅只意味着:无论是诗人还是日常语言使用,甚或哲学,都没有设想自己面对这样一个追问任务:追问真理即陈述的正确性如何只有在在场性之澄明的因素中才被允诺而出现。

在这一问题的视界内,我们必须承认,'Αλήθεια,即在场性之澄明意义上的无蔽,很快就仅只被人们当作 ὁρθότης 即表象和陈述的正确性而来经验了。但这样一来,认为有一种真理的本质转变即从无蔽到正确性的转变的断言,也是站不住脚的了。我们倒是应该说:'Αλήθεια,作为在思想和言说中的在场性和现身当前化的澄明,很快就达乎肖似(ὁμοίωσις)和符合(adaequatio)方面,也即达乎在表象和在场者的符合一致关系意义上的肖似方面。

但这一进程必然激起另一个问题:对于人的自然经验和言说来说,何以'Αλήθεια即无蔽仅仅显现为正确性和可靠性?是因为人在在场之敞开性中的绽出的逗留盘桓仅只朝向在场者和在场者之现成的当前化吗?但是这除了意味着在场本身和与之相随的允诺着在场性的那个澄明始终被忽视了这样一回事情之外,还意味着别的什么呢?人们经验和思考的只不过是作为澄

明的'Αλήθεια所允诺的东西,'Αλήθεια本身之所是却未被经验也未被思。

这一点依然蔽而不显。这难道是偶然的吗？莫非它的发生只是人类思维的某种疏忽粗糙的结果吗？或者，它的发生是因为自身遮蔽和遮蔽状态，即 Διήθη, 本就属于无蔽('Αλήθεια), 并不是一个空洞的附加, 也不是仿佛阴影属于光明, 相反, 遮蔽乃是作为无蔽('Αλήθεια)的心脏而属于无蔽——是这样吗？而且, 在在场性之澄明的这一自身遮蔽中, 难道不是甚至还有一种庇护和保藏——由之而来, 无蔽才能被允诺, 从而在场着的在场者才能显现出来——在起着支配作用吗？

倘情形是这样, 那么澄明就不会是在场性的单纯澄明, 而是自身遮蔽着的在场性的澄明, 是自身遮蔽着的庇护之澄明。

倘情形是这样, 那么我们以此追问才踏上了一条通向哲学终结之际思之任务的道路。

但这难道不是全然虚幻的神秘玄想, 甚或糟糕的神话吗？难道归根到底不是一种颓败的非理性主义, 一种对理性的否定吗？

我反过来问: 何谓理性(Ratio), 奴斯(νοῦς)^①, νοεῖν(思想)和Vernehmen(颖悟)? 何谓根据和原则, 甚至一切原则的原则? 如果我们不是以一种希腊方式把'Αλήθεια经验为无蔽, 然后超出并越过希腊方式而把'Αλήθεια思为自身遮蔽之澄明, 那么上面的问题能够得到充分的规定吗? 只要理性和合理性的东西在其本己特性中还是可疑的, 那么, 就连关于非理性主义的谈论也还是虚幻无据的。支配着现时代的科学技术的理性化日复一日愈来愈

① 这里的“奴斯”(νοῦς)是希腊哲学的基本词语, 亦可意译为“理智”、“精神”、“心灵”等等。——译者

愈惊人地用它巨大的成果来证明自身的合法性。但这种成果却丝毫没有道说允诺理性和非理性以可能性的东西。效果证明着科学的理性化的正确性。但是可证明的东西穷尽了存在者的一切可敞开性吗？对可证明之物的固守难道没有阻挡通达存在者的道路吗？

也许有一种思想，它比理性化过程之势不可挡的狂乱和控制论的摄人心魄的魔力要清醒些。也许恰恰这种摄人心魄的狂乱醉态倒是最极端的非理性呢！

也许有一种思想，它超出了理性与非理性的分别之外，它比科学技术更要清醒些，更清醒些因而也能作清醒的旁观，它没有什么效果，却依然有自身的必然性。当我们追问这种思想的任务时，首先要置疑的不仅是这种思想，而且还有对这种思想的追问。鉴于整个哲学传统，这就意味着——

我们所有的人都还需要在思想方面接受教育，并且在此之前首先还需要对何谓在思想中受过教育和未曾受过教育这回事有所认识。在这方面，亚里士多德在《形而上学》第四章（1006a 以下）中给了我们一个暗示：“……因为未曾受过教育就是不能分辨何处必需寻求证明，何处不需要寻求证明”。

这话大可细细品味。因为尚未确定的是，人们应以何种方式去经验那种不需要证明就能为思想所获得的东西。是以辩证法的中介方式呢，还是以原始给予的直观方式？或者两者都不是？唯有那种要求我们先于其他一切而允许其进入的东西的特性才能决定这一点。但是在我们还没有允许它进入之前，它又如何可能让我们作出决定呢？这里我们处于何种循环——而且是不可避免的循环——中了？

莫非它就是 εὐκύκλειον Ἀληθείη, 即被思为澄明的那种圆满丰沛的无蔽本身吗？

那么,思想的任务的标题就不是“存在与时间”,而是澄明与在场性吗?

但澄明从何而来?如何有澄明?在这个“有”(Es gibt)中什么在说话?^①

那么,思想的任务就应该是:放弃对以往关于思的事情的规定的思。

孙周兴 译

^① 在《时间与存在》等文中,海德格尔对这里的“有”(Es gibt)作了许多讨论,显然是联系于具有“给出”(Geben)作用的“本有”(Ereignis,或译“大道”)来讨论的。参看《时间与存在》(载《面向思的事情》第1页以下,中译文见本《选集》第三编)。在海氏后期思想中,“无蔽”、“澄明”和“本有”等,是具有同等位值的词语,都是用来表示他所思的“思之事情”的。——译注

所 思^{*}

——致吾友勒内·夏尔^①

时 间

何其遥远？
唯当那钟点在往返摆动中，
你听：它逝去，已经逝去，
而又不再逝去。
白昼已晚，那钟点，
只是去向时间的苍白踪迹，
趋近有限，
从中脱颖而出。

* 《所思——致吾友勒内·夏尔》作于1970年。1971年首次以德-法对照形式(让·波弗勒和弗·费迪埃翻译)发表。后收入海德格尔：《从思的经验而来》(海氏《全集》第十三卷)，1983年由克劳斯特曼(美茵法兰克福)出版社出版。中译文即据此文本。——编者

① 勒内·夏尔(René Char)，法国当代哲学家。生前与海德格尔过从甚密。1988年去世。——译注

道 路

道路，
思之道路，自行不息
且消隐。何时重返，
何所期望？
道路，自行不息，
一度敞开，又突兀锁闭的道路。
更晚近的道路；
显示着更早先者：
那从未通达者，命定弃绝者——
放开脚步
回应那稳靠的命运。
复又是踌躇之黑暗的困顿
在期待之光芒中。

暗 示

算计者愈急迫，
社会愈无度。

运思者愈稀少，
写诗者愈寂寞。

而预感者愈困顿，
预感着救渡的暗示之遥远。

地 方^①

思同一事情，
思其同一性之丰富。
漫长曲折之道路，
行入其地方的益发单朴、统一中，
那自弃于不可通达之中的地方。

^① “地方”原文为 Ortschaft。在海德格尔那里，“地方”和“位置”(Ort)有特殊
的意义，是在“大道”的涌现和运作之所的意义上使用的。——译注

塞 尚

慎思中何其泰然，
古代园丁瓦利埃的形象
多么静穆，在卢浮的小路旁，
毫不起眼。

在画家的后期作品中，
纯然成就在场者与在场之二重性，
同时“实现”又消失，
转变入神秘的同一。

从中不就显得出一条路径，
通入诗与思的一体么？

序 曲

让思的道说安于其严格之寂静，
听凭其绝无仅有。

于是乎也属稀罕，
大道中被用者，^①
大胆成为歌之贫困序曲
这唯有诗人吟唱的歌，
久已闻所未闻。

歌与思想的二重性萌发于同枝：
乃归功于突兀的暗示，
出自命运之暗冥。

^① 后期海德格尔有“大道”“用”人，“大道之说”通过“人言”而展开的思想，是谓“大道中被用者”(Gebrauchte im Ereignis)。——译注

谢 恩

归功即：让自行道说而归于大道，
那有所归本有所用的大道。
达乎此地方的道路何其迢迢：
思由之而来愈加适恰，
得以反身而思，
则思愈能救其贫困潦倒之行止。

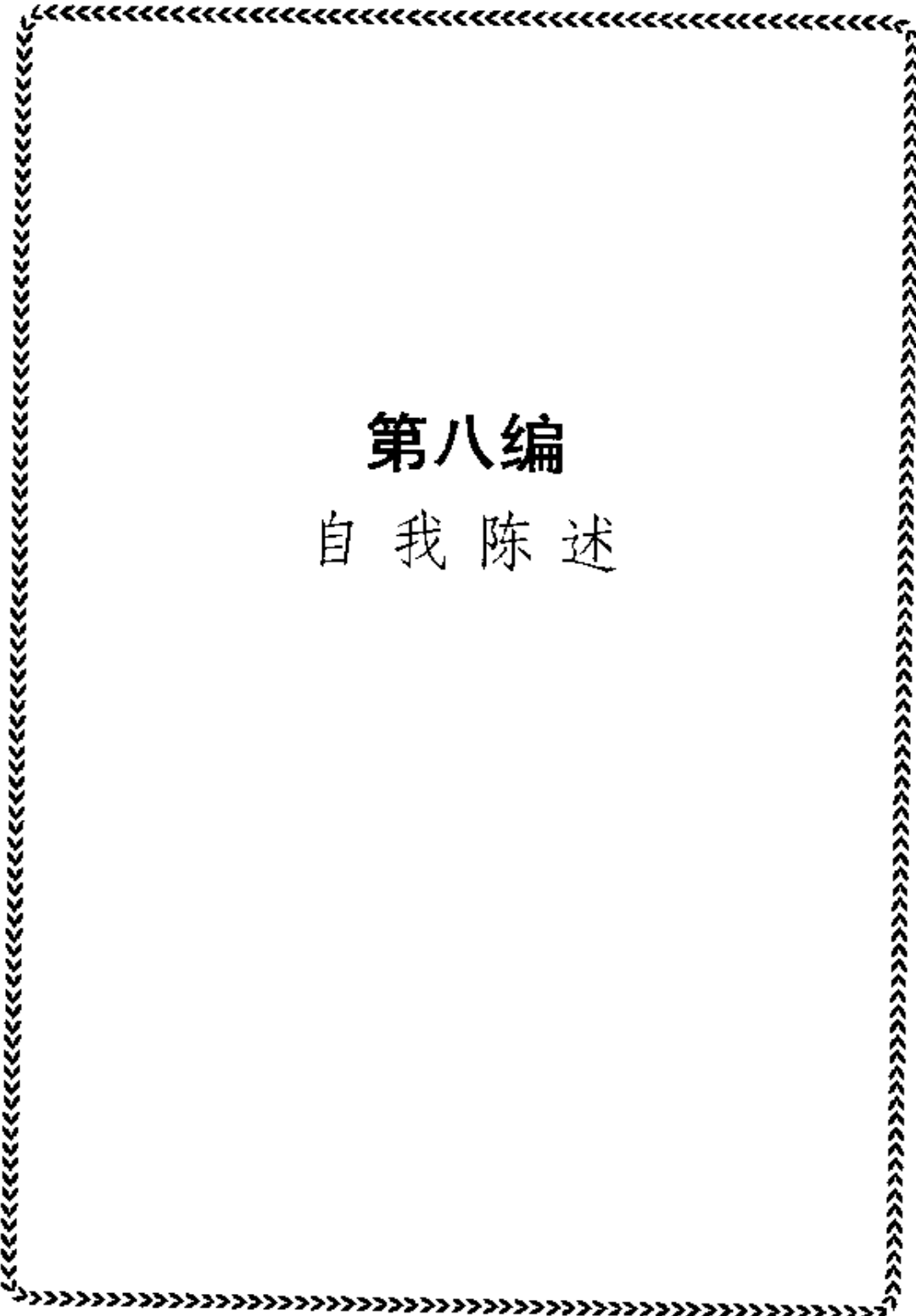
然则贫困者自得于微薄。
其未被道出的遗赠，
浩然保持在记忆中：
道说无蔽：即澄明——
那自行隐匿的权能之解蔽。^①

孙周兴 译

① 最后两句诗的原文为：

Sagen die *Ἀληθεα* als: die *Lichtung*:
die *Entbergung* der sich entziehenden *Befugnis*.

在后期海德格尔思想中，“无蔽”(*Ἀληθεα*)、“澄明”(*Lichtung*)与“大道”(*Ereignis*)具有同等位值，都是指示“思的事情”的基本词语。——译注



第八编
自我陈述

给理查森的信*

尊敬的理查森先生：

我怀着有点犹豫的心情，来试着回答您在 1962 年 3 月 1 日的来信中提出的两个主要问题。您的第一个问题谈的是关于决定我思想道路的最初动力，而另一个问题则是要求我对人们议论纷纷的所谓转向问题给一个答复。

我之所以对我的答复有点犹豫，是因为这样的回答只能权且作为一种提示。长期以来的经验告诉我，人们往往可能并不把这种提示作为他们自己行路的指南，从而去独立地思考那些曾经提示出来的事情。人们会把这种提示作为一种我所表示出来的意见，作为一种知识接受下来又广泛地传播开来。每一种力图说明由占支配地位的想法所思得者的尝试都必定要使有待思者和这些想法相适应，这样也就必然扭曲实事本身。

这段开场白并非是对误解者的抱怨之词，而是对人们在理

* 本文系海德格尔 1962 年 4 月初给威廉姆·J·理查森的回信，意在回答后者提出的问题，然而却涉及了海氏本人的几乎整个思想历程及其重大变化。作者试图对人们关于他的思想发展的各种议论作一澄清。因而此信对了解作者思想发展的线索有一定意义。理查森后来就将此信作为他的《海德格尔：从现象学到思想》一书的代前言。中译文据 W·J·理查森：《海德格尔：从现象学到思想》，海牙 1963 年英文版译出。——编者

解中的一种几乎不可超越的困难的确认。

您的来信中的第一个问题是：

“我们究竟应该如何理解您最初由布伦塔诺使您想到存在问题的经历？”“由布伦塔诺”——您的意思大概是指我最初自1907年以来就反复研读的那本哲学著作，即弗兰兹·布伦塔诺的博士论文《论存在^①在亚里士多德那里的多种含义》（1862年）。布伦塔诺在他的这部著作的扉页上引用了亚里士多德的一句话：*τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς*。我把它译为“存在者（就其存在来说）是以多重方式显现出来的”。这句话中隐藏着决定我的思路的问题：所有关于存在的多种多样的含义中究竟哪一种才是贯彻始终的、单纯的、统一的规定性？这又引出如下问题：那么，究竟什么叫作存在？存在者的存在是在何种情况下（为什么并且如何）以亚里士多德一直仅仅确定却未究其共同来源的四种方式展开的？人们只消列举出在哲学的传统说法中的这四种称谓就足以看出这一本来就不一致的杂凑现象：存在作为特性，存在作为可能性与现实性，存在作为真理，存在作为范畴图式。这四个头衔中，哪一个说出了存在的意义？如何才能使它们达到一种可为人所理解的协调？

如果我们要想能够得到这种协调，我们首先得问问并且弄清：存在之为存在（而非仅仅存在者之为存在者）从何处获得它

① 存在问题(Seinfrage)是海德格尔哲学关心的主要问题。在这里，海德格尔研究的是存在(Sein)这个概念，他多处承认这是受到布伦塔诺的启发。布伦塔诺提出的问题是，Seiende 一词有多种含义，哪种是根本的、主要的？布伦塔诺使用 Seiende 一词时没有严格的限制，既指一般存在，也指存在着的存在者。因此，我们在译其论文题目时把 Seiende 译为存在。而海德格尔不同，他把 Sein 和 Seiende 在字面和用义上都作了区分，用 Sein 指一般存在，用 Seiende 指存在者。以下译文中我们将这两词亦作如是分别。——译注

的规定性？

等到我初步弄清这个问题，已经过去了10年，而且还不得不在穿过整个西方哲学史的路上走许多弯路和冤枉路。为弄清问题曾经出现过三条远见。但要想贸然把存在问题作为询问存在意义的问题来讨论，那三条远见显然都还不够格。

在与胡塞尔的交谈中，我对现象学的方法有了亲身的体验。由此，我开始具备了关于现象学的概念。这一点在《存在与时间》的导言(第7节)中得到了描述。其中回溯到那两个已得到相应解释的希腊思想中的基本词汇： $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (使公开)和 $\varphi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ (自身显现)起了定调子的作用。

对于亚里士多德的著作(尤其是他的《形而上学》第9卷和《尼格马可伦理学》第6卷)的重新研究，使我洞见到： $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ 就是去蔽，而把真理标志为无蔽状态。一切存在者的自身显现，都属于这种无蔽状态。如果人们仅仅满足于确定：海德格尔将真理把握为无蔽状态，那就显然思得太浅，或者说干脆没有思。好像那真正值得思的东西并非通过“ $\acute{\alpha}\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ”才得到某种隐约的显露似的。还有人提出，用“勿忘”这个译名来代替“无蔽”，这也于事无补。因为，“勿忘”(Unvergessenheit)在希腊语中应该被想成是退隐到晦蔽中去。与此相应，遗忘的对立现象在希腊语中应被解释为记取；即达到无蔽。柏拉图的对理念的 $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\mu\eta\eta\sigma\iota\varsigma$ 说的就是：重新看见；去蔽，即去存在者的外观之蔽。

随着把 $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ 洞察为无蔽状态，我们也就熟悉了 $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ ，即存在者之存在的基本意思：在场。然而，只有当实事的核心(Sachgehalt)，即此处所谓在场之为在场被带到思之面前时，字面上的翻译，亦即从实事出发来考虑的那种翻译才谈得上。这扰人思绪而又一直警觉着的询问作为在场(现在)的存在的问题扩展成为就其时间性质追问存在的问题。这样一来就很清楚，

传统的时间概念无论从哪方面去看都不足以——哪怕只是就事论事地提出追问在场的**时间特性**的问题,更不用说回答这个问题了。《存在与时间》中称为从地平线上突出的(ekstatisch - horizontale)时间性绝非已经就是已找到的适合于存在问题的时间的**最本己的东西**。

对 ἀλήθεια 和 οὐσία 粗略澄清之后,现象学的原则,即“**面向事情本身**”的意义和作用也就清楚了。

我进入现象学不仅是通过阅读文献,而且是通过身体力行。这一过程中,布伦塔诺著作中所唤醒的存在问题一直引起我的关注。由此产生了如下的怀疑:是否要把“**实事本身**”规定为意向意识呢?还是规定为先验自我?此外,如果现象学须作为让**实事本身自身显现**来规定哲学方法的调子,如果哲学的主导问题自古以来就一直以千差万别的形态作为追问存在者之存在的问题贯彻始终,那么,这个存在也就一定始终都是为思而有的最初和最末的**实事本身**。

在此期间,胡塞尔意义上的“现象学”逐渐形成了一套追随自笛卡尔、康德和费希特以来的规范的哲学立场。而这一立场与思的历史性却始终毫不相干。(参见胡塞尔那篇极少受到重视的文章——《作为严密科学的哲学》,发表于1910—1911年《**逻各斯**》杂志,第289页以下。)

《存在与时间》一书中展开的存在问题则抛弃了这一哲学立场。而且这些都基于对我至今仍然恪守的现象学原则的更加**忠笃的坚持**。

这样,通过不断收缩(retractatio)的回顾,了了几笔就可以描述出来的东西,就其历史的现实性来说,曾是一件较为复杂的事情,对我自己来说甚至也是很捉摸不透的。因为这些都无可避免地受到同时代**的想法和语言的束缚**,并且带着对本来先有

的东西的说明的不充分性。

如果您大作《从现象学到存在之思的道路》一书书名中的“现象学”一词时至今日仍是在上面所指明的胡塞尔哲学立场的意义上理解的,那么,在讲清楚我所提出的存在问题与那一立场完全不是一回事的情况下,这个标题是如实的。如果“存在之思”^①这一名称是从它既指形而上学的思(关于存在者的存在的思),又指在存在作为存在(存在之澄明)的思这意义之下的存在问题这双重意义中取出来的,那么这一书名到底还是对头的。

然而,如果我们把“现象学”理解为让思的最本己的实事自己显现,那么,这书名就应该读作“一条通过现象学到关于存在之思的道路”。那样,这第二格^②就是说,这个存在之为存在(在)^③同时也就是那个正在思的东西的自己显现,这个东西需要一种与它相匹配的思。

我这里的提示已经触及到您提出的第二个问题了。您问:

“如果承认此说,即在您的存在之思中发生过‘转向’,那么这个‘转向’是如何发生的?或换一种问法,如何去思此一发生本身?”

如果我们首先弄清了“转向”的意思,您的问题就好回答了;说得更明确点儿,如果人们愿意对已经说过的那些东西作一相应的反思,而并非老是带着毫无根据的臆断打转转,您的问题才好回答。我第一次在文章中公开提到转向是在《关于人道主义

① “存在之思”原文为“das Denken des Sein”。按照德语语法,“des Sein”(存在)是“das Sein”的第二格形式,作为定语表明其为“das Denken”(思)的发动者。——译注

② 见当页注①。——译注

③ “Seyn”是“Sein”的古德语形式,作者往往用它来表示“存在”的源真状态。因此,与“Sein”译为“存在”相应,“Seyn”译为“在”。——译注

的信》中(1947年,第71页以下,或见单行本第17页)。现在人们硬说,海德格尔的思想早在1947年就发生了“反转”,甚至1945年就发生了某种“皈依”。人们根本没有设身处地地来考虑一下:为对某种如此关键性的实事内容反思透彻,也得花多少年的功夫呀。下面引证的文章可能说明:被称为“转向”的这一实事内容到了1947年已经振荡我的思想有10年之久了。对于转向的思考在我的思想中是一个转变。而这转变的发生却不是基于立场的改变,更不是以《存在与时间》中问题的提法作代价。关于转向的思考是出于这样一种情况:我一直停留在《存在与时间》一书里有待于思的事情中,也就是说,我一直在按照在《存在与时间》(第39页)中在“时间与存在”这个标题下所指明的看法追问不休。

转向首先不是在发问的思中的某种进程,它属于在“存在与时间”,“时间与存在”这样的标题之下所称谓的实事内容本身。因此,在《关于人道主义的信》中就写上了这样一句话:“这里全都翻转了”。“全都”——也就是说,“存在与时间”和“时间与存在”的实事内容。转向出现在实事本身之中。这种转向既不是我编造出来的,也不是只牵涉到我的思想。直到如今,我还未曾听到过有任何对这一实情内容的反思和批评式的探讨的尝试。我们要的不是对“转向”的毫无根据而又无休止的闲谈,而是亲身去试一下上述的实事内容,那倒会值得忠告而又富有成果些吧。如果有人不愿这样做,那么就应该要他证明:《存在与时间》中所展开的存在问题是不合理的、多余的和不可能的。只有以此种方式进行的对《存在与时间》的批判,才能给人以启示性的帮助。

要是谁愿意看看这样一个简单的实事内容,即《存在与时间》中,问题是以摒除主体性的范围来立论的,任何人类学的提

法都不沾染,倒是只从往常对存在问题的高瞻远瞩中由此在的经验来定调子,那他就同时可以看出:《存在与时间》中所问及的“存在”决不可能由什么人的主体来设定。相反,从其时间性质而表现为在场的存在却与此在相关。由上所述可见,其实,在《存在与时间》中的存在问题的开端处,思就已倾向于一种其行程是和转向相符合的转变了。然而正因为如此,《存在与时间》中问题的提法决没有作代价。所以,《存在与时间》的第七未修订版(1957年)的序言中就出现了这样一句话:

“如果说询问存在的问题触动了我们的此在,那么,甚至在今天,这条道路也仍是必需的。”

反之,在关于转向的思中,《存在与时间》的提问却以一种决定性的方式得到了完善和补充(er-gänzt)。唯有统观全体的人才能补充。这一补充也才促成对此在作出充分的规定,即从存在之为存在的真理方面来想出的对人的本质所作出的充分的规定。(见《存在与时间》,第66节)。1937年至1938年冬季学期讲课的初稿的一段话就是按照此意讲的,这学期的讲课就是试图从存在问题去探讨真理问题的必要性:

“应当始终切记:此处提出的真理问题,不仅是指对于迄今为止的真理概念的修正,也不是指对于我们熟知的想法的补充,而是指人的存在本身的变化。这种变化并非由某些新的心理学的或生理学的见地而获致的。人在此不是任何人类学的对象。人在这里是在那种最深刻而又最广泛,真正探本的洞察中成为问题的:人与存在相关——或转过来说也一样:在(Sein)和在之真理与人相关。”

您所问的转向之“发生”就“是”^①这样的在之在(Sein als

① 是,德文 ist,动词原形 Sein,即存在。——译注

Solches)。它只能从转向来思。这一转向并没有什么特别的发生方式。相反,存在与时间,时间与存在之间的转向倒是从如何有存在,如何有时间出发来规定自己的。关于这个“有(Es gibt)”,我在《时间与存在》的讲演——即您本人1962年1月30日在这里听过的那个讲演——中曾试图说出一些东西。

如果我们用对在场之自身遮蔽之澄明来代替“时间”,那么,存在就是从时间的筹划区域越出来而规定自身的。然而,这种情况却只有当对自身遮蔽的澄明为一种和这种自身遮蔽相应的思所应用时才出现。

在场(存在)被归入对自身遮蔽的澄明(时间)中。对自身遮蔽的澄明(时间)导出了在场(存在)。

这个归属和导出基于发生(Er-eignen)而又被称为发生的事(见《同一与差异》,第30页以下),这都既不是我的提问的功劳,也不是我的思的独断专行。我们未经深思熟虑就称为“真理”的东西,在古希腊人那里称为 A-Λήθεια,在诗的和非哲学的语言中就如同在哲学的语言中一样,都并非古希腊人的发明和捏造。这是对古希腊人的语言的最高的馈赠,在这一语言中,在场者作为这样一个在场者达到了无蔽境界和隐蔽。谁要是觉察这样一种天赋的赋予,对这样一种馈赠的赠予都毫无感觉的话,那他对存在的天赋这一说法永远也不会理解,就和天生的瞎子对光亮和颜色是什么不会经验到一样。

您对“海德格尔 I”和“海德格尔 II”之间所作的区分只有在下述条件下才可成立,即应该始终注意到:只有从在海德格尔 I 那里思出的东西出发才能最切近地通达在海德格尔 II 那里有待思的东西。但海德格尔 I 又只有包含在海德格尔 II 中,才能成为可能。

然而,任何形式化了的的东西始终都可能被误解。按照存在

和时间在自身中包含着的丰富多样的实事内容,所有用来说这种实事内容的词,如转向、遗忘和天命也都是多义的。唯有丰富多样的思才能达到对那种实事内容的实事的相应的说。

纵然这样丰富多样的思并不要求一种新型的语言,但是要求改变与那陈旧语言的本质的关系。

我希望您的这本著作——对于它,您本人应单独负责——能有助于推动对于那简单的东西的丰富多样的思,从而能有助于把还处在遮蔽中的思的丰富多样性开动起来。

王 炜 译 熊 伟 校

我进入现象学之路^{*}

1909 - 1910 年冬季学期,在弗莱堡大学神学系,我开始了学院的学习。主要的精力放在神学上,此外还有足够的余地留给本来就属于学习计划的哲学。这样,从第一学期开始,胡塞尔两卷本的《逻辑研究》便摆到了我在神学院的宿舍的案头。这两卷书是大学图书馆的。借出日期总是能够轻易地一再要求延长。显然,大学生们很少借这两卷书。那么,这部著作又怎么会来到我的书桌这个使其陌生的环境中来的呢?

我从许多哲学杂志的指点中得知,胡塞尔的思维方式是由弗兰茨·布伦塔诺决定的。1907 年以来,布伦塔诺的博士论文《论亚里士多德以来存在者的多重含义》(1862 年),就是我最初笨拙地尝试去钻研哲学的拐杖了。当时,下面这些问题曾以相当含混的方式困扰着我:如果存在者有多重含义,那么哪一种含义是它的主导的基本含义呢?什么叫做存在?在高中的最后一年,我偶然看到了当时在弗赖堡大学讲授教义学的教授卡尔·布

* 本文系海德格尔 1963 年为内部出版的生日纪念论文集《海尔曼·尼迈耶八十年寿辰(1963 年 4 月 16 日)》而作,后收入《面向思的事情》一书,1969 年由尼迈耶出版社出版(现被辑为海德格尔《全集》第十四卷)。中译文据《面向思的事情》1976 年版译出。——编者

赖格(Carl Braig)的书《论存在。存在论大纲》。这本书出版于1896年,当时,作者还是弗莱堡大学的副教授。在这部著作的大部分章节之后,除了附有存在论的基本概念的词源以外,他还摘录了亚里士多德、托马斯·阿奎那和苏阿列茨(Suarez)的大量原文。

我曾期望从胡塞尔的《逻辑研究》深入到由布伦塔诺的博士论文所引起的问题之中去。但是,后来我才认识到,由于我的研究方法不对,所以我的努力白费了。尽管我一直迷恋于胡塞尔的这部著作,以至于在随后的几年里,我总是反复地阅读它,然而仍未充分地洞悉到书中那种迷住我的东西。这本书的魅力甚至弥漫到版式和扉页这些外在的东西上,在那张扉页上,我看到了马克斯·尼迈耶出版社这一名字;这一情景至今还历历在目。这一名字是与出现在这本书第二卷副标题上的“现象学”这个使我陌生的词联系在一起的。那时我对“现象学”这个词的理解就和那些年里我对马克斯·尼迈耶出版社的名字及其工作的了解一样少而迷茫。尼迈耶出版社和现象学这两个名字何以联系在一起,其原委我们下面就会知道了。

四个学期之后,我放弃了神学的学习,完全致力于哲学了。但在1911年以后的几年里,我仍然听了一门神学讲座,这就是卡尔·布赖格讲授的教义学。这是由我对思辨神学的兴趣决定的。更为重要的则是这位教师在每次演讲时所表现出来的强烈的运思艺术。他允许我陪他作过几次散步,从他那里,我第一次了解到谢林和黑格尔对于与经院哲学的教义体系完全不同的思辨神学的重要性。就这样,存在论与作为形而上学建构的思辨神学之间的对峙,便进入了研究的领域。

然而,与海因里希·李凯尔特研究班上所讨论的东西比起来,上面所说的领域就变得微不足道了。海因里希·李凯尔特所

讨论的是他的学生埃米尔·拉斯克(Emil Lask)的两部著作,这个学生在1915年作为一个普通士兵战死在加利西亚前线。李凯尔特在同年出版的他的《知识的对象——先验哲学导论》第三版完全改写本的献辞中写道:“献给我亲爱的朋友”,这一献辞应表明这位学生对老师的促进。埃米尔·拉斯克的那两部著作是《哲学逻辑和范畴学说。逻辑形式的统治领域之研究》(1911年)和《判断的学说》(1912年),这两本书都非常清楚地显示了胡塞尔的《逻辑研究》对他的影响。

这些情况都迫使我重新去钻研胡塞尔的著作,然而这次复习的开端仍然是不能令人满意的,因为我无法克服一个主要的困难,它就是这样-一个简单的问题:自称为“现象学”的运思程序是如何进行的?对这一问题的困惑是来自胡塞尔的著作表面显示出来的那种模棱两可。

这部著作的第一卷出版于1900年,它以思维和认识的学说不能建立在心理学的基础之上的论据,批驳逻辑学中的心理主义。相反,次年出版的篇幅扩充了三倍的第二卷,却包含着对于构成认识来说至关重要的意识行为的描述。由此而言,它终究还是一种心理学。否则,论述“布伦塔诺的‘心理现象’的界限的意义”的“第五研究”的第九节的目的又何在呢?因此,胡塞尔以其意识现象的现象学的描述又回到了恰恰是他从前所批驳的心理主义的立场上来了。但是如果这并不算是胡塞尔著作的一个严重的迷误的话,那么,什么才是对于意识行为的现象学的描述呢?如果现象学既不是逻辑学又不是心理学的话,那么,它的特点又在哪里呢?在这里会出现一种全新的哲学学科,甚至是一种具有自己的地位和优点的哲学学科吗?

我找不到进入这一问题的路径。我不知该怎么办,该走向何方。我当时甚至不能像现在这样清楚地抓住这些问题。

1913年我得到了答案。马克斯·尼迈耶出版社开始出版胡塞尔编撰的《哲学与现象学研究年鉴》。第一卷发表的是胡塞尔的论文,其题目就已经表明了现象学所标识的东西及其影响范围:《纯粹现象学和现象学哲学的观念》。

“纯粹现象学”是以现象学为特征的哲学的“基础科学”。“纯粹的”说的是“先验的现象学”,而认识着、行动着、评价着的主体的主观性就被确定为“先验的”。“主观性”和“先验性”这两个词表明“现象学”自觉并明确地转变方向进入到了现代哲学的传统之中,但这是以这样一种方式转变的,即先验的主观性通过现象学成功地进入了更为原始和普遍的可规定性之中。现象学保留了“意识经验”作为它的主题范围,然而,现在现象学在对经验行为的结构进行系统规划的和可靠的研究中与在对着眼于它的对象性的、在这种行为中得到体验的对象进行的研究中又是一回事了。

在一种现象学哲学的普遍计划中,似乎一直保持着哲学的中立性的《逻辑研究》在现象学体系中具有一席之地。也是在1913年,这部书在同一出版社出了第二版,但其中的大部分“研究”都作了“重大的修改”,唯有“第六研究”,“这是在现象学的关系中最重要的一部分”(第二版前言),却未加改动。为了奠定新的刊物《逻各斯》的基础,胡塞尔把《作为严格科学的哲学》(1910—1911年)一文捐赠给了该刊的第一卷;但该文也是通过《纯粹现象学和现象学哲学的观念》才获得了其纲领性论题的充分论证。

也是在1913年,马克斯·尼迈耶出版社出版了马克斯·舍勒的具有重要意义的研究:《论同情和爱与恨的现象学。附录:关于异己自我之设定的理由》。

通过这些出版物,尼迈耶的出版工作走在了哲学出版的最

前列。那时,人们常常碰到一个熟悉的断言:一个新的学派在欧洲哲学的内部伴随着现象学而产生出来了。谁能否认这一说法的确实性呢?

但是,如此形成的历史性的结算并不是指由现象学,也即是说由《逻辑研究》所产生出来的东西。这一点依然未被说出,即使在今天,也还是难以确切地说出。胡塞尔本人的纲领性的解释和方法论的描述更加深了人们的误解,以为“现象学”要求一种否定所有先前出现过的思想的新的哲学开端。

即使在《纯粹现象学和现象学哲学的观念》出版之后,《逻辑研究》所产生的无穷魅力仍还在吸引我。这一魅力又重新引起了我的不安。我找不出不安的真正理由,尽管我猜测到,这一不安来自:仅仅通过阅读哲学文献,不能实现所谓“现象学”的思维方式。

只是到了我在胡塞尔的书房里拜见了他本人之后,我的迷惑才逐渐减少,我的思绪的混乱才艰难地消解。

胡塞尔在1916年作为海因里希·李凯尔特的接替人来到弗莱堡,当时李凯尔特已接替了文德尔班在海德堡的教席。胡塞尔的讲课采取了对现象学的“看”进行逐步训练的方式,这种“看”要求不去使用那些未经检验的哲学知识,同时也拒绝把大思想家的权威性带到谈话中来。然而,由于我日益精通的现象学的“看”越来越明确地促进了我对亚里士多德作品的解释,我也就越来越不能把我同亚里士多德及其他希腊思想家分开,虽然我不能立即看到重新关注亚里士多德会产生什么样的决定性后果。

当我在1918年以后,在胡塞尔的身边教和学的同时练习了现象学的看,并与此同时试图在一个讨论班上对亚里士多德做一番改造性的理解之后,我的兴趣便再一次指向了《逻辑研究》,

特别是第一版的“第六研究”，其中所强调的感性直观和范畴直观之间的区别，在其对于规定“存在者的多重含义”的作用方面向我显露了出来。

所以我们——朋友们和学生们——再三请求这位老师重版当时已很难找到的“第六研究”。出于维护现象学事业的决心，尼迈耶出版社于1922年又再版了《逻辑研究》的最后一篇。胡塞尔在序言中写道：“既然如此，我不得不满足本书的朋友们的愿望，决定把最后一篇按原样付印”。“本书的朋友们”这一用语，胡塞尔同时说的是从《观念》发表之后，他本人对《逻辑研究》已不再感兴趣了。在他的学院活动的新领域，他的思维激情和努力比任何时候都更转向了对《观念》中所表达的那种规划的系统发展。所以，胡塞尔在前面所提到的第六研究的序言中才能写道：“我在弗赖堡的讲学也迫使我的兴趣朝着起主导作用的普遍性和系统的方向发展了”。

因此，每星期我除了给专门的普通研究班讲课和练习以外，还主持高年级学生的《逻辑研究》讨论，此时，胡塞尔对此尽管没有计较，但是却以一种根本上不赞成的眼光关注着我。对我自己来说，对这项工作的准备是非常有收获的。尽管首先引导我的更多地是预感而不是有所依据的洞察。但我在此认识到这样的一点：作为现象学的自身表现的意识行为的现象学所完成的东西，在亚里士多德和整个希腊思想和希腊此在那里，被更原始地思为 Ἀλφθετα ，即在场的东西的无蔽状态，它的解蔽，它的自我显现，作为担负着思的行为的现象学的研究所重新发现的东西，如果这不就是哲学本身，它至少证明自己是希腊思想的基本特征。

当这一看法在我心中越来越明晰时，下面这个问题也就变得越来越紧迫了：依据现象学原理，那种必须作为“事情本身”被

体验到的东西,是从何处并且如何被确定的?它是意识和意识的对象性呢还是在无蔽和遮蔽中的存在者之存在?

这样,通过现象学态度的昭示,我被带上了存在问题的道路。我再一次处在不安之中,只不过比起先前由布伦塔诺的博士论文所引起的不安来,这次别有一番滋味罢了。然而这条追问之路比我所料想的要漫长,它需要经过许多停顿、迂回和歧途。我在弗莱堡的第一次讲学以及后来在马堡的讲学,不过是试图间接地指明这条道路。

“海德格尔老师——您现在必须出版点什么东西,您有合适的稿子吗?”1925—1926年那个冬季学期的一天,马堡大学哲学系的主任边说边走进我的书房里来。“当然有”,我回答说。接着系主任又说:“但是要尽快把它印出来”。因为哲学系建议特批我作为尼古拉·哈特曼的后任,担任第一哲学正教授。但与此同时,柏林的教育部却以我在近十年中未出版过任何东西为由驳回了系里的建议。

这就有必要把我搁置已久的著作付诸出版了。通过胡塞尔的交涉,马克斯·尼迈耶出版社准备立即印行《存在与时间》的前十五印张。这十五印张本来是打算刊登在胡塞尔的《年鉴》上的。已定稿的两部清样副本由系里当时送往部里。但是过了一段时间,它们又被退回系里,上面的批语是“不够”。次年(1927年)2月,《存在与时间》在《年鉴》的第八卷上全文刊出了,并出了单行本,此后过了半年,部里撤回了它的否定看法,批准了我的教职。

通过《存在与时间》的出版这一不寻常的机会,我第一次直接与马克斯·尼迈耶出版社打交道。我在学院学习的第一学期里,就在胡塞尔的那本迷人的著作的扉页上看到了这个简单的

名字,它显现出了它今天以及未来出版工作中所具有的认真、可靠和大度、素朴的风格。

1928年夏,我在马堡的最后一个学期里,为庆祝胡塞尔七十寿辰的纪念文集正在筹稿。这学期一开始,出人意料之外,马克斯·舍勒逝世了。他是胡塞尔《年鉴》的合作编撰人之一,在《年鉴》第一卷和第二卷(1916年)上曾发表了他的研究巨著《伦理学中的形式主义与实质的价值伦理学》。与胡塞尔的《观念》一起,它应当被认为是对《年鉴》的最重要的贡献。它通过它的深远影响,使尼迈耶出版社的出版远见和成效都进入了一个新的阶段。

埃德蒙德·胡塞尔的纪念文集作为《年鉴》的增刊在他的诞辰日准时出版了。1929年4月8日,在胡塞尔的学生和朋友们的簇拥下,我荣幸地把这本书奉献给这位受庆祝的老师。

在以后的10年里,我未能再出大部头的著作,直到1941年,尼迈耶出版社才放手印行我对荷尔德林的赞美诗《如当节日的时候……》的阐释,但没有标明出版的年月。当年五月,我在莱比锡大学做公开的客座演讲时宣读了这篇东西。出版社的老板赫尔曼·尼迈耶先生从哈勒赶来听了这次演讲,然后我们便商议了出版事宜。

12年以后,当我决定出版往年所作的讲稿时,我打算选择尼迈耶出版社。这时它已不再使用“萨勒河畔的哈勒城”(Halle a. d. Saale)的标记了。在巨额的亏损和重重的困难之后,遭受了严重的个人不幸的出版社老板已经在图宾根重新开设了出版社。

“萨勒河畔的哈勒城”,也是在这个城市里,当时还是编外讲师的埃德蒙德·胡塞尔曾于19世纪90年代在那里的大学里任教。后来在弗赖堡时,他常常讲起《逻辑研究》产生前后的这一

段经过。他总是怀着感激和赞赏的心情怀念马克斯·尼迈耶出版社。这家出版社在本世纪初,承担起出版一个无名作者的大部头论著的风险,这部著作走的是一条不同寻常的思路,因之必然使同时代的哲学感到陌生。在威廉·狄尔泰承认其重要性以前,这部著作在出版后的许多年内也确实是令人陌生的。这家出版社在当时既不可能知道它的名字将与现象学的名字联系在一起,也不可能知道现象学不久将在各种不同的领域中——主要是以潜移默化的方式——决定着这个时代的精神。

那么今天呢?现象学哲学的时代似乎已经过去了,它已经作为过去的东西与其他的哲学学派一起仅仅被记录在历史中。但从现象学的最本己的方面来说,现象学并不是一个学派,它是不时地自我改变并因此而持存着的思的可能性,即能够符合有待于思的东西的召唤。如果现象学是这样地为人们所理解和坚持的话,那么它作为一个哲学标题就可以不复存在了,但是它会有益于思的事情,而这种思的事情的敞开状态依然是一种秘密。

1969年的补充:

上文最后一段的意思已在《存在与时间》(1927年)的第38页上道出:

“它的(现象学的)本质的东西不在于它作为一个哲学的‘流派’才是现实的。可能性高于现实性。对现象学的理解只是在于,把现象学当作可能性来加以掌握”。

陈小文 译

“只还有一个上帝能救渡我们”

——1966年9月23日《明镜》记者
与海德格尔的谈话*

明镜(以下简称明): 海德格尔教授先生,我们总是认为,您的哲学事业被您一生中一段持续不是很久但却从未澄清过的经历稍微投上了阴影。

海德格尔(以下简称海): 您的意思是指1933年吧?

明: 是的,这以前和这以后。我们想把这个问题摆进较大的考虑范围并由此来谈论一些看来是重要的问题,比如:有些什么样的可能从哲学方面来对现实,也对政治现实发挥作用?

海: 这确是一些重要问题,我是不是能够全部回答呢?但我首先必须说,我在就任大学校长以前从未从事过任何政治活动。1932/33年冬季学期我休假,大部分时间我住在山上我的小屋里。

明: 那么您是怎样变成弗赖堡大学校长的呢?

海: 1932年12月,我的邻居、解剖学教授封·默伦多夫被选为

* 按照海德格尔的意愿,这篇谈话不能在他还在世时发表。他当时希望通过这篇谈话来答复人们对他在第三帝国的言行提出的各种责难。他认为这篇谈话有助于“讲明我的处境”。译自德国《明镜》杂志,1976年第23期,第195—219页。——编者

校长。新校长的就职期在这个大学是订在4月15日。我们在1932/1933冬季学期中常常谈论时局,不仅谈论政局,而且特别谈论了各大学的局势,谈论大学生中有些无望的局势。我当时的判断是:就我所能判断事物的范围看来,只还有一种可能性,就是和确实还有生气的有建设能力的人物一起来试图掌握未来的发展过程。

明:可见您当时看到了德国大学情况和德国一般政治局势之间是有联系的。

海:我在1933年1月至3月之间当然注视了政治发展情况并且有时还和较年轻的同事们谈论时局。但我当时的工作是广泛校释苏格拉底以前的思想。我于夏季学期开学时回到弗赖堡。在此期间,封·默伦多夫教授于4月16日就了校长职。只约在两星期后,他就被当时的巴登邦教育部长解除职务。这位校长禁止在大学校内张挂所谓反犹太人文告,据说这件事就成了部长作出这个决定的正希望得到的导因。

以校长身份和冲锋队最高领导冲突

明:封·默伦多夫先生当时是社会民主党人。他被免职后干了些什么事?

海:封·默伦多夫还在被免职的当天就来我家,并且说:“海德格尔,现在必须您来接任校长了。”我说必须考虑我缺乏任何行政经验。当时的副校长骚尔(神学教授)也来逼我去竞选校长,其理由是我若不去,就有任命一个干部来当校长的危险。一些较年轻的同事,多年来和我畅谈过办大学问题的,都来要我去接任校长。我犹豫了很久。最后我宣称,如果

我准能得到大学评议会的一致同意,我只是为了大学的利益而准备接任校长。此时还有人对选我当校长持不同意见,于是我还在已定进行选举的当天早上去到校长室并向在场的已被免职的同事封·默伦多夫和副校长骚尔说,我不能接任校长。此时两位同事回答我,选举已准备到这一步,我现在要收回竞选已经不可能了。

明:您当时就是这样终于宣告同意。以后您和纳粹党人的关系又是怎样进展的呢?

海:我就职后的第二天,“学生会长”就由两人陪同来到校长室,重新要求张挂“反犹太人文告”。我拒绝了。这三个学生离去时声言要把禁令陈报到全国学生会去。过了几天,冲锋队的最高总部的冲锋队高等院校处打来长途电话,由冲锋队团长包曼博士讲话。他要求照在其他大学都已实行的那样张挂上述文告。如遭拒绝,我就须估计要被免职,如果不是要根本封闭这所大学的话。我当时力图取得巴登邦教育部长对我的禁令的支持。这位部长宣称,他不能做任何反对冲锋队的事。然而我还不收回我的禁令。

明:这件事过去一直没有人知道。

海:使我决定就任校长的动机,早在1929年我接任讲座开的课《形而上学是什么?》中已经讲到了:“各种科学的领域十分差异。对各种科学的对象的处理方法根本不同。这些学科的纷然杂陈如今只还靠各大学和各学系的技术组织来维系在一起,并靠各专业的实践目标来维系在一种意义中。反之,各种科学在其本质深处生的根却已枯萎了。”我在校长任内鉴于当时更加趋于极端的各大学的这种状况而试图做的事情,已叙述在我的校长演说中。

明:我们力图判明,您在1929年讲的这些话,和您在1933年的

校长就职演说中讲的东西如何一致以及是否一致。我们在此从这种联系中摘引出一句话来：“大家歌颂的‘学术自由’从德国大学中取消了；因为这种自由是不真的，因其只起反面作用。”我们相信可以估计，这句话至少把您今天还不疏远的一部分想法表达出来了。

海：是的，我现在也这样想。因为这种学术“自由”在当时只往往是一种消极的自由；努力于从事科学研究在深思熟虑上要求做的事的自由。再说您抽引出来的那句话却不可孤立起来读，而要放在它的整个联系中来读，那么我想用“消极的自由”来说明的意思就清楚了。

明：好，懂得您的意思。可是当希特勒被任命为国务总理以后四个月，当您在校长就职演说中谈论什么“此次破晓的庄严伟大”的时候，我们相信是听到了一种新的音调呢。

海：是的，我当时也是这样的信念。

明：您现在还能谈谈这个信念吗？

海：愿谈。我当时看不出有其他出路。在 22 个政党的各种意见和政治倾向搅得十分混乱的情况下，必须找到一种民族的、特别是社会的思想，比方说弗里德里希·瑙曼的尝试的意义之下的思想。我在此只举一个例，就可指出爱德华·施普兰格尔的一篇文章，^①这篇文章走得比我的校长演说远得多了。

明：您是什么时候开始过问政治的？当时 22 个政党早已存在。几百万失业者也早在 1930 年就有了。

海：在这段时期中，我还完全在思考在《存在与时间》(1927 年)

^① 这篇文章载于菲舍尔、弗利特纳、利特、诺尔与施普兰格尔合编的《教育》杂志 1933 年本，第 401 页。——原注

中和以后几年间发表的著作和讲稿中考虑的问题,即思想的根本问题,这些问题也间接地牵涉到民族问题和社会问题。当时我作为大学教师直接考虑的问题是从大学的任务的角度来探讨科学的意义的问题,因而也就是大学的使命问题。这种用心已在我的校长演说的题目中道出来了:《德国大学的自我主张》。这样一个标题当时没有哪个校长演说敢冒险提出。但是在反驳过这篇演说的人们中间,有谁曾仔细研读过,仔细思考过并从当时的局势来解释过这篇演说呢?

明:大学的自我主张,在这样一个扰攘的世界里,这样讲不是有点不识时务吗?

海:怎么不识时务?——“大学的自我主张”,这是反对当时已经在党内并由纳粹学生会所要求的所谓“政治科学”的。这个名称当时有着一种完全不同的意义;这个名称没有今天所讲的政治学的意义,而是指:这种科学及其意义与价值,都要按对民族的实际用场来评定。对把科学这样政治化的反对态度,在校长演说中特意表达出来了。

明:当时到处占有强大权势的潮流不想让大学保有独特地位,当您把大学卷入您当时感到是破晓情况中去的时候,您是想主张大学抗拒这种强大的潮流——我们这样来理解您,对吗?

海:当然是,但是自我主张同时还要提出任务,要面对大学仅有的技术组织还从回溯西欧思想的传统中争取到一种新的意义。

明:教授先生,我们须这样来理解尊意:您当时是认为,大学能够和纳粹分子一起来达到健康状态,对吗?

海:这话表达得不对。不是和纳粹分子一起,而是大学须从本

身的回溯中革新自己并由此而面对在前述意义之下科学被政治化的危险取得一种坚实地位。

明：因此您在您的校长演说中宣讲了三根柱子：“劳动服务”，“军役服务”，“知识服务”。这样一来，您就认为，“知识服务”就由此被提高到一个同级地位，这个同级地位是纳粹分子不肯给予知识服务的，对吗？

海：谈不上几根“柱子”。如果您仔细研读：知识服务虽说按顺序说是排在第三位，可是按含义说是被摆在第一位。还须细想一下，劳动和军役和任何人类行动一样都是以知识为基础并由知识启发出来的。

明：但是我们必须在此——我们将马上停止引用这种令人恶心的话——还提到一句话，这句话是我们不能设想您今天还会签署同意的。您在1933年秋天说过：“任何原理和理想都不是你们的存在的准则。元首本人而且只有元首本人是今天的与未来的德国现实及其法则。”

海：这些话并不在校长演说中，而只是登载在1933/34冬季学期初的弗赖堡地方大学生报上。当我接任校长的时候，我已看清楚了，我若不实行妥协就干不下去。刚才引的话我今天就不会再写。类似的话我在1934年就已经没有再说过了。

由于和纳粹分子合作而引起的责难

明：我们可以再提一个中间问题吗？这次谈话搞清楚了，您在1933年的态度动摇于两极之间。一方面：您不能不讲一些模棱两可的话，这是一极。但另一极却更加积极；您是这样讲的：我有这种感觉，这是一种新事物，这是一次破晓。

海：是这样。不是我只是说来装点门面，而是我看到这一种可

能性。

明：您知道，在这种联系中有一些人对您提出责难，这些责难是针对您和纳粹党及其团体的合作的并在舆论界至今还认为无可否认的。比如有人责难您参与了学生会或希特勒青年团的焚书事件。

海：我禁止了计划要在大学楼前进行的焚书事件。

明：还有人责难您容许把犹太籍作者写的书都从大学的或哲学系的图书馆中去掉。

海：我是哲学系主任，只有权管系图书馆。我没有同意过一再提出的去掉犹太籍作者写的书的要求。早年参加过我的课堂讨论的人们今天能够作证，当时不仅任何犹太籍作者写的书都没有被去掉，而且这些作者，首先是胡塞尔，还和1933年前一样被引用并被讨论了。

“反对我的论争至今还一再爆发”

明：您怎样解释这样一些谣言的出现？是出于恶意吗？

海：就我所知的来源看来，我认为就是这样；但是诽谤的动机藏得更深。接任校长大概只是导因，不是起决定作用的根据。因此估计今后一有导因出现，辩难还要爆发。

明：您在1933年以后也有犹太籍学生。您和一些犹太籍学生的关系是热情的吧。

海：我的态度在1933年以后仍未改变。我的一个最早而又最有才能的女学生，海伦妮·魏斯，后来亡命迁居苏格兰去了。当她已不可能在此地大学进行博士考试时，就到巴塞尔去取得了博士学位，论文是《亚里士多德哲学中的因果律与偶然性》，1942年在巴塞尔印出。作者在论文的序的结尾处

写道：“在本文第一部分中展示出来的现象学的解释的尝试，多亏得海德格尔的尚未发表的解释希腊哲学的著作之助，才可能完成。”您由此见到这位女作者自己致意的例子。我在魏斯女博士去世前还在布鲁塞尔访问过她好几次。

明：您曾长时期与雅斯佩尔斯友好。1933年以后这个友好关系开始消退。谣传都说友谊消退要和雅斯佩尔斯的妻子是犹太血统一事联系起来看。您想对此事说点什么吗？

海：我从1919年起就和卡尔·雅斯佩尔斯友好；我于1933年夏季学期中在海德尔堡访问过雅斯佩尔斯夫妇。雅斯佩尔斯把他在1934至1938年之间发表的所有著作都寄给我了——“附致热忱”。

明：您是您在弗赖堡大学担任的哲学讲座的犹太血统的前任埃德蒙德·胡塞尔的学生。他曾向学校推荐您任正教授，作他的继承人。您和他的关系不能是没有过感谢之忱的吧。

海：您当然晓得用《存在与时间》所作的献礼。

明：自然。可是后来出现了友谊的消退。您可以向我们而且愿意向我们说说，这是怎么引起的吗？

海：从业务角度来分的分歧尖锐化了。胡塞尔于30年代初表示与马克斯·舍勒和我两人公开决裂，其态度之鲜明是不容置疑的。什么原因推动胡塞尔来这样公开地反对我的思想，我都没有明白。

明：是在什么场合表明的？

海：胡塞尔在柏林体育宫大学生会上讲的。埃里希·米萨姆在一份柏林大报上报导了此事。

明：这个争论本身我们无意详知。我们只想弄清楚，这个争论却和1933年事件没有关系吧。

海：丝毫关系也没有。

明：有人责难您，1941年出《存在与时间》第五版的时候，把给胡塞尔的献词去掉了。

海：有这回事。我在我的《走向语言的之途》这本书中已将真情摆明了。我在书中写道：“为了澄清多方传播的不实说法，特在此强调说明，在对话文本第92页中提到的《存在与时间》的献词在1935年出的第四版还放在书的扉页。当出版商认为1941年的第五版可能印不成甚至被列为禁书时，终于根据出版商尼迈尔的建议和希望达成协议，在这一版中把献词去掉，但有一个我提出的条件，即出这一版时也要保留第38页的注，这条注本来就是扉页献词的根据而这条注是：‘如果这部研究成果在探讨“事情本身”取得若干进展的话，那么作者首先要感谢胡塞尔，他对作者在弗赖堡学习的年月中给予深入的亲身指导并将其现象学研究的各领域的尚未发表的著作尽量提供作者参考从而建立亲密关系。’”

海德格尔承认在胡塞尔死时有 在人情上说不过去之处

明：那么您当弗赖堡大学校长期间曾禁止退休教授胡塞尔进入或利用大学图书馆与哲学系图书馆，这个传说是不是真的，我们几乎完全用不着再提这个问题了。

海：这是一种诽谤。

明：也没有写过什么信提出上述禁止胡塞尔的事吗？这个谣言究竟是怎样出来的呢？

海：我也不知道，我也找不出什么解释来。这整个事情不可能发生，我可以向您用下述也没有人知道的情况来表明：在我任校长期间，教育部曾要求解聘大学医院院长坦豪塞尔教授

和后来的诺贝尔奖金获得者物理化学教授封·赫费西——两个都是犹太人——我向部长说明,都保留下来了。我保留了这两个人,同时又以所传的方式去干反对退休教授和我自己的教师胡塞尔的事,这是荒谬的。我还阻止了学生和教师们组织的一次反对坦豪塞尔教授的示威。当时有些没有晋级的讲师,他们想:现在力求升级的时刻到来了。当这些人来找我求情的时候,我把他们通通打发回去了。

明: 您没有参加 1938 年胡塞尔的葬礼。

海: 在此我想说说下述情况: 说我把与胡塞尔的关系断绝了的指责, 是没有根据的。我妻于 1933 年 5 月以我们两人的名义写了一封信给胡塞尔夫人, 信中表达了我们如旧的谢忱, 送去此信时还附一花束致胡塞尔。胡塞尔夫人随即回信表示感谢并写道, 我们两家的关系要断绝了吧。我在胡塞尔住院期间和死后都没有再一次去表达我的谢忱和敬意, 这是一件在人情上说不过去的事, 为此我曾在一封信中向胡塞尔夫人请求宽恕。

明: 胡塞尔死于 1938 年。您在 1934 年 2 月就已辞校长职了。这件事是怎么出现的呢?

海: 这就要我讲出一点情况啦。为了克服大学的技术组织的目的, 这就是说, 要从内部, 从专业任务方面来革新各学院, 我曾提出建议, 要在 1933/34 年冬季学期任命几位年岁较轻而在业务上有卓越成就的同事为几个学院的院长, 而不问他们对党的态度如何。我提议埃里克·沃尔夫教授任法学院院长, 沙德瓦尔特教授任哲学院院长, 泽尔格尔教授任理学院院长, 年初被免除校长职务的封·默伦多夫教授任医学院院长。但早在 1933 年圣诞节时我就看清楚, 我在心目中盘算着的革新大学计划, 既不能克服大学同事内部的抵抗而得到

贯彻,也不能顶住党的看法而得到贯彻。例如当时同事们向我问罪,说我把大学生吸收进大学的负责管理机构中了——这却恰恰是今天出现的情况。有一天,我被召到卡尔斯鲁厄(当时弗赖堡所属的巴登邦首府——译者注),部长通过他的参事——邦大学生会长在座——要求我同意换上两个由党同意的同事来任法学院院长和医学院院长。我拒绝了,这个无理要求并声明,如果部长坚持他的要求,我就辞去校长职务。果真就辞职了。这是1934年2月,我担任了十个月校长就辞职,而当时一般大学校长是任职两年以上。当时国内外报纸对此次更换校长作了各种各样的解释,而人们却对我的辞职默不作声。

在课堂讨论高班上有一名党的暗探

明:您当时曾有机会向中央有关部长陈述您要改革大学的思想吗?

海:当什么时候?

明:现在还常谈起鲁斯特(当时的中央政府教育部长——译者注)1933年曾到弗赖堡这里来的一次旅行。

海:有两件事。因参加在舍瑙举行的施拉格特尔^①纪念会,我和部长进行了一次短暂的形式上的见面问候。第二件事是我于1933年11月在柏林和部长谈过一次话。我向他陈述了我对科学和可能改造各学院的想法。他曾仔细地听了,以致我对所陈述的一切可能实现怀有希望。但是什么结果

^① 施拉格特尔于1894年生于弗赖堡附近的舍瑙。1923年在法军占领的鲁尔区袭击法军的交通线被捕,由法国军事法庭处以死刑。——译注

都没有出现。我不明白,为什么据我和当时的中央教育部长作的这些谈话就受到责难,而当时所有外国政府正忙于承认希特勒并给他以国际通行的礼遇。

明:在您辞掉校长职以后,您和纳粹党的关系改变了吗?

海:辞校长职后,我就只从事教学任务。1934年夏季学期我讲《逻辑学》。在1934/35年冬季学期我开第一次荷尔德林课。1936年开始开尼采课。所有当时能够听课的人,都听到了,这是一次和纳粹主义的分手。

明:校长职务的交替是怎样实现的?您不曾参加典礼吗?

海:对,我拒绝参加校长交替典礼。明:您的继任人是一个聘任的党员吗?

海:他是法学家;南德党报《阿雷曼尼》报导他被任命为校长用整页标题:“第一个国家社会主义大学校长”。

明:党怎样对待您呢?

海:我经常被监视。

明:您当时觉察了吗?

海:是的,和汉克博士接触的情况使我觉察。

明:您怎么觉察的呢?

海:因为他自己来找我。他在1936/37冬季学期已经考得博士学位并于1937夏季学期来作我的课堂讨论高班成员。他是由保安队^①派到这里来监视我的。

明:他是怎么来突然找您的。

^① 保安队的德文缩写名称为SD,是党卫军(SS)属下的团体,从事监视国家机关及军队人员的工作,后又从事外国情报工作并渗入秘密警察工作。第二次世界大战期间,在东部战区执行大屠杀任务,残酷消灭大量犹太人、游击队员及战俘,并执行驱赶波罗的海各国、波兰、乌克兰及白俄罗斯居民至西西北利亚拟使该区完全日耳曼化计划。1946年与党卫军及德国秘密警察一同被纽伦堡国际军事法庭宣判为罪犯组织。——译注

海：以参加 1937 年夏季学期我的尼采讨论班为由并由于这个讨论班进行工作的方式的关系，他向我承认了，他不能够把交给他的监视任务承担下去并且他愿意考虑到我今后的教学活动而把此一事实情况让我知道。

明：这是说党有一支清醒的耳目注视着您罗？

海：我只知道，我的著作，例如《柏拉图的真理》，不许讨论。我于 1936 年春在罗马的日耳曼研究所作的荷尔德林讲演被希特勒青年团刊物《意志与权力》恶毒攻击。在克里克的刊物《民族在成长中》从 1934 年夏天开始的反我的议论，有兴趣的人们都可复查。1934 年在布拉格开的国际哲学会我没有被德国方面派为代表。同样的情况，我也没有被派参加 1937 年在巴黎开的国际笛卡尔会议。这件事在巴黎引起惊异，竟至于那里的会议领导——巴黎大学的布里叶尔教授——由个人主动来问我，为什么我没有参加德国代表团。我回答，请会议领导直接去问德国教育部是怎么回事。过了一段时间，柏林方面来要求我作为追加的代表去参加会议。我拒绝了。我的《形而上学是什么？》和《论真理的本质》两篇演词在书店还可买到，可是封面上没有书名。校长就职演说自 1934 年起立刻由党安排不许出卖。

明：以后的情况还更坏些吗？

海：战争的最后一年，500 个最著名的科学家与艺术家被免除一切战时劳役。我不属于免役之列，相反，我于 1944 年夏天被送到莱茵河对岸去挖战壕。

明：卡尔·巴尔特在另一边，在瑞士那边挖过战壕。

海：有趣的是此事进行情况。校长召集全体教师训话。他讲话不长，内容是：他所讲的是和纳粹党区领导人和邦领导人商定的结果。他现在要把全体教师划分为三类；第一类是完

全无用的；第二类是半无用的；第三类是可用的。完全无用一类的第一个人就指名是海德格尔，第二类是里特尔。^① 1944/45年冬季学期莱茵河岸的战壕劳役结束后我开了一门课，名为“诗歌与思想”，在一定意义上是我开的尼采课的继续，也就是与纳粹主义分手的继续。开讲的第二个钟头以后我就被征召入民团，我是所有被征召的教师团体成员中年纪最老的人。

明：也许我们可以这样来总结：您在1933年是作为一个非政治性的人，就狭义说而不是就广义说，而进入此时所谓破晓的政治……

海：……通过大学的途径……

技术世界的政治制度是什么样？

明：……通过大学的途径陷入此种所谓破晓。大约在一年以后您把当时接受的职责又辞卸了。但是：您在1935年讲的一门课后来在1953年以《形而上学导论》的书名出版了，您在这门课中说：“今天”——就是说1935年——“作为国家社会主义哲学端出来的东西却和这个运动的内在真理与伟大性（即和生逢行星规定的技术与新时代的人的壮举）毫无共同之处，这种东西是在‘各种价值’和‘完整性’的混水中摸鱼”。括弧中的话是您在1953年，即付印时，才加进去的呢

^① 格哈特·里特尔教授（《卡尔·格德勒与德国抵抗运动》）当时是弗赖堡大学近代史教授，与1944年7月20日谋杀希特勒案的牵连中于1944年11月1日被捕，1945年4月25日被盟军释放。这位历史学家于1956年退休，1967年死亡。——译注

——以求向 1953 年的读者解释您在 1935 年讲的“这个运动的”，实即国家社会主义的“内在真理与伟大性”是什么——，还是早在 1935 年您也有了括弧中的解释呢？

海：这在我的手稿中已有了而且完全符合我当时对技术的看法而还没有后来才有的对技术作为座架的本质的看法。我当时不讲这一处，是因为我从对听我的课的人的准确理解，确信这些蠢人和侦察暗探不这样来理解这句话——也不要这样来理解这句话。

明：您准会也把共产主义运动安排在这里吗？

海：是的，必须如此，作为由行星技术所规定的。

明：美国的一套也是吗？

海：我也要说是这样。在过去三十年间越来越清楚了，新时代技术的行星运动是一股力量，这股力量规定历史的伟大作用是无论怎么估计也不为过的。我认为今天的一个关键问题是，如何能够为技术时代安排出一个——而且是什么样的一个——政治制度来。我为这个问题提不出答案。我不认为答案就是民主制度。

明：您说的民主制度只是一个大杂烩概念，在这个大杂烩概念下面各种很不相同的想法都放得进去。问题是，还有没有可能把这些政治形式变一个花样。您在 1945 年以后曾对西方世界的各种政治改革发表过意见并且也谈到过民主制度，谈到过在政治方面表达出来的基督教世界观，也谈到过法治国家理论——而您把所有这些改革图谋都称为“半吊子”。

海：我请您先讲讲，我在什么地方谈论过民主制度以及您还引了的那些话。我也会把这些人们算做半吊子的，因为我认为这些人没有真正搞清楚技术世界，因为据我看来，这些

人思想深处仍然还有的看法是,技术在本质上是人就摆在手中的一种东西。我认为这是不可能的。技术在本质上是人靠自身力量控制不了的一种东西。

明:据您看来,刚才历数过的这些潮流中哪一种会是最合时宜的呢?

海:我看不出来。但我在此看到一个关键问题。首先须解释一下,您所谓合时宜是什么意思,这里的“时”是指什么。还须问,标准的合时宜情况是不是就人的行动的“内在真理性”而言,标准的行动是否就不是思想与诗歌,我这样提问时是把关于我的讲法的一切诽谤置之不顾的。

明:人在一切时代都用他的工具不能百事顺利,这是一目了然的,请看魔术学徒的情况就清楚了。而今,我们用现代技术这个确实利害得多的工具也不能百事顺利,这样说,岂不是有点太悲观主义了吗?

海:悲观主义,不是的。在现在所进行的这种深思的境界之内,悲观主义和乐观主义都是太不闻大道的处事态度了。首先要搞清楚——现代技术根本不是“工具”,而且不再和工具有什么相干了。

“一切运转起来,这是令人不得安宁的事。”

明:为什么我们对技术要这样激动得不得了呢?

海:我不说激动。我说,我们还找不到适应技术的本质的道路。

明:人们却可十分天真地来对您讲话;还要控制什么?一切都运转起来了嘛。越来越多的电站建立起来。生产丰富。人类在地球上高度技术化的部分得到很好的供应。我们生活得很舒服。到底还要什么呢?

海：一切都运转起来了。这恰恰是令人不得安宁的事，运转起来并且这个运转起来总是进一步推动一个进一步的动转起来，而技术越来越把人从地球上脱离开来而且连根拔起。我不知道您是不是惊惶失措了，总之，当我而今看过从月球向地球的照片之后，我是惊惶失措了。我们根本不需要原子弹，现在人已经被连根拔起。我们现在只还有纯粹的技术关系。这已经不再是人今天生活于其上的地球了。前不久我在法国普罗封斯与雷内·夏尔长谈过一次，你知道的，他是诗人与抵抗战士。现在正在普罗封斯建立火箭基地，而这块地方在令人意想不到的情况下被荒废了。这位诗人毫无疑问是多情善感而且赞美田园诗意的，他对我说，如果思想和诗歌再不成为不用暴力的力量，那末现在正在出现的人被连根拔起的情况就是末日了。

“我们不能把上帝思想出来，只能唤起期待。”

明：我们必须说，现在我们固然宁可呆在这儿，而且在我们的时代我们大概也将必定是离不开的；但是谁知道，呆在这个地球上是不是人的命运？也可以想到人根本没有什么命运嘛。然而无论如何也还可能在人身上见到一种可能性，就是他从这个地球跨到另外的行星上去了。当然还有很长时间做不到这一步。不过，哪里写着，人的地位就是在此地？

海：不管怎么说就我所能弄清楚的情况看来，按照我们人类经验和历史，一切本质的和伟大的东西都只有从人有个家并且在一个传统中生了根中产生出来。比方说今天的文献就是颇有破坏性的。

明：我们在此听到破坏性的这个话很刺耳，也和听说虚无主义

的这个话恰恰是通过您并在您的哲学中获得了一种十分概括笼统的复杂含义时很刺耳一样。联想到您可能或者必定要完全看作这种虚无主义的一部分的那些文献,听到破坏的这个话就使我们触目惊心。

海: 我想说,我所指的文献并没有我所想的虚无主义的意义。

明: 您显然见到,您也已经这样说过,您见到一种世界运动,这种世界运动正在演出或者已经演出来了绝对技术国家,是吗?

海: 是的!

明: 好。现在自然就可提出一个问题:一个人还能够影响由势所必至的情况组成的这个总体吗?或者说哲学能够影响它吗?或者让哲学指引一个人或许多人进行一种特定行动时两者合在一起能够影响它吗?

海: 如果我可以简短而且也许是说一点老实话,但却是从长期的沉思来回答,我就要说:哲学将不能引起世界现状的任何直接变化。不仅哲学不能,而且所有一切只要是人的思索和图谋都不能做到。只还有一个上帝能救渡我们。留给我们的唯一可能是,在思想与诗歌中为上帝之出现准备或者为在没落中上帝之不出现作准备;我们瞻望着不出现的上帝而没落。

明: 在您的思想和这个上帝之出现之间有联系吗?在您看来,这里有一种因果联系吗?您认为,我们能够把这个上帝想出来吗?

海: 我们不能把他想出来。我们至多可以唤醒大家准备期待他。

明: 但是我们能够有所帮助吗?

海: 作好准备就可以是第一种帮助。这个世界之成为今天这个

样子以及它如何成为今天这个样子,不能是通过人做到的,但也不能是没有人就做到的。这件事据我看来是和下述这件事联系在一起的:我用一个长久流传下来、含义很多而现在又遭废弃的字眼“存在”来称呼的这个东西,需要人来启示它、维持它、使它成形。我认为技术的本质就在于我称为“座架”的这个东西中,这是一个常常被嘲笑而且或许也不确切的字眼。座架的作用就在于:人被座落在此,被一股力量安排着、要求着,这股力量是在技术的本质中显示出来的而又是在人自己所不能控制的力量。就是要帮助达到此种境地:再多的事思想也不要求了。哲学到此结束。

明: 在过去的时代——而且不只是在过去的时代——一直是这样想的:哲学间接地起很多作用,直接地只起很少作用;但哲学间接地曾经能起很多作用;哲学帮助过许多新思潮涌现出来。如果人们仅就德国人范围想一想康德、黑格尔直至尼采这些伟大人物,不消说马克思了,那么就可证明,哲学在曲折道路上已经起过多么巨大的作用。现在您认为哲学的这种作用已经结束了?而当您说,旧哲学已死了,再没有哲学了,您这样说时的思想也包括:哲学的这种作用,如果过去曾有过,至少今日不再有了吗?

海: 通过另外一种思想还可能起一种间接的作用,但不能有这样一种直接的作用,仿佛思想循因致果地改变着世界状况。

明: 请您原谅,我们不想搞哲学,我们没有那种本事,但是我们在此却有了政治与哲学之间的接触点,因此请您宽恕我们在此把您拉到这样一篇谈话中来——您刚才说了,哲学和个人都不能做什么事了,除非……

海: ……作好准备随时迎候上帝的到来或者上帝的缺席。就是上帝缺席的经验也不是一无所获,而是人从我在《存在与时

间)中称为沉沦于在者的境界中解放出来的境界。要对今天的情况进行沉思,就须作好上述的准备。

明:但是这就在事实上还须待从外部来一个著名的动力罗、一个上帝或者一个什么。也就是说从自身出发并全凭自力,那么思想而今就再不能起什么作用了?这件事,按照一般人的看法而且我相信也按照我们的看法,在从前是有过的嘛。

海:但不是直接的。

哲学被控制论代替了

明:我们已经举过康德、黑格尔和马克思是伟大的推动者。但动力也从莱布尼兹身上发出来——对现代物理学的发展因而就一般地对现代世界之出现。我们相信,您在上文说了,您在今天不再估计会有这样的一种作用了。

海:在哲学的意义上不再有了。今天各种科学已经接管了迄今为止哲学的任务。为要把思想的“作用”完全说清楚,我们就须进一步讨论作用和起作用在此会是什么意思。如果我们已经讨论过充足理由律的话,就须在此在导因,动力,要求,扶助,障碍与辅助之间作出根本区别。哲学消散在几种特殊科学中了:心理学,逻辑学,政治学。

明:谁现在占据了哲学的地位呢?

海:控制论。

明:或者是随时准备迎候着的那个虔敬者?

海:但这就不是什么哲学了。

明:那么是什么呢?

海:我把它呼叫另一种思想。

明：您把它呼叫另一种思想。您可以把它稍微表达清楚一点吗？

海：您曾想过我的《追问技术的问题》这篇讲演结尾处的“这种追问是思想的虔敬境界”这句话吗？

明：我们在您讲的尼采课中找到了一句使我们有所了悟的话。您在那儿说：“因为在哲学思想中弥漫着最高限度可能的联系，所以所有伟大的思想家都思想着同一件事。这同一件事却有这样的根本性与丰富性，以至于任何个人都不能把它想光了，而是每一个人都只能把每一部分联系得更严密些。”可是正是这个哲学大厦而今按照您的意见却似乎一定已经走到终点了。

海：是终点，但对我们说来却不是化为乌有了，而是恰恰在对话中重新活跃起来。我在过去 30 年间的讲课和讨论中的全部工作主要就只是解释西方哲学。回溯思想的历史基础，深思自希腊哲学以来还未追问过的问题，这都不是摆脱传统。但是我说：传到尼采哲学就终结了的传统形而上学思想方法就再没有可能去对现在才开始的技术时代的根本特点进行思想工作了。

“要防止思想被贬价出卖”

明：您在差不多两年以前在一次和一个佛教和尚的谈话中谈到“一种完全新的思想方法”，并且说，这种新的思想方法“暂时只有少数人可以做到”。您讲这个话是不是想说，只有极少的人能够有按照您的看法可能而且必需的那种见识？

海：“有”的极其原始的意义，就是说，这极少的人能够多少说出点那种见识来。

明：是的，但是如何转为现实，您在这次和佛教徒的谈话中也没有从您这方面陈述得显然可见。

海：我也不能使其显然可见。我并不知道这种思想如何“实现”。也可能是，一种思想的途径今天引向：无言，以求防止这种思想在一年之内被贬价卖掉。也可能是，这种思想需要 300 年，以求“实现”。

明：我们很能理解。但是既然我们不生活在 300 年之内，而是生活在此地此时，无言就不解决我们的问题。我们都是些政治家，半政治家，国家公民，新闻记者以及其他等人，我们不得不不失时机地作出随便一种决定。在我们生活于其中的这种制度下，我们不得不进行安排，不得不力求革新，不得不对小的阻碍探求改革，不得不对大的阻碍探求革命。我们期待哲学家给予帮助，即使只是间接的帮助。通过曲折道路的帮助。而我们在此听说：我不能帮助你们。

海：我也不能。

明：这不能不使非哲学家丧气。

海：我不能，因为这些问题太难了，假如公开站出来说教并作出道德评定，那就会有违这种思想任务的本意。或许可以大胆地说这句话：具有行星的巨大威力的技术的本质还没有被思想过，与这种没有被思想过的巨大威力的秘密相适应，试图深思这个还没有被思想过的东西的思想暂时就还处于不显眼状态。

明：有些人只消把话讲给人听听，就可能指出一条道路，您不把自己算在这些人之列吗？

海：不算！我全不知道任何直接改变现今世界状况的道路，即使说这种改变根本就是人可能做到的我也不知道。但是据我看来，作这种试图的思想可能把上文提到的准备唤醒起

来,明确起来并稳定起来。

明:这是一个明确的回答——可是——一个思想家能够而且可以说:你们只消等着,在300年之内就将有我们没有想到的东西出现吗?

海:不是只消等着,直到300年后人们没有想到的东西出现的问题,而是不带任何先知的要求而从没有被思想过的现今时代的根本特点去预先想入正在到来的时代的问题。思想并不是无所作为,而是自己在自身中行动,这种行动是处于与世界命运的对话中。在我看来,从形而上学产生出来的理论与实践的区别和二者之间的转化的想法阻塞着洞察我所理解的思想的道路。也许我可以在此指出我讲的一门课程,这门课程已于1954年以《什么叫思想?》的书名出版。恰恰这部书是我发表过的一切著作中最少被人阅读的一部,这件事或许也是我们时代的一个标志。

明:我们还是回到最初的话题。也许可以这样设想:把纳粹主义一方面看成是“生逢行星时代”的实现,另一方面又看成是对生逢“行星规定的技术”与新时代的人的壮举的抗议,最后的、最糟的、最强烈的同时又是最无力的抗议。显然您在您的身上当了一个对立面,以至于您的活动的许多附带结果其实只有用下述情况来解释清楚:您凭您的本质中各种与哲学核心无涉的部分,把您自己和许多您作为哲学家知其不能持久的事物牵扯在一起了——比如说和一些概念如“家”、“生根”或类似的概念牵扯在一起了。行星技术与家怎么合得在一起呢?

海:我不会这样说。在我看来,您把技术看得太绝对了。我不把人在行星技术世界中的处境看成是不可解脱不可避免的宿命,而是恰恰认为思想的任务,能够在它的限度之内帮助

人们与技术的本质建立一种充分的关系。纳粹主义固然是走向了这个方向；但是他们那些人在思想上太无用了，不可能对 300 年来一直是这样走过来而今天正在出现的事情争取得到一种真正明显的关系。

明：这种明显的关系，也许今天的美国人有吧？

海：美国人也没有这种明显的关系；美国人还陷在一种思想中，就是实用主义，这种实用主义思想固然推动了技术运转与技术操作，但同时阻塞了对现代技术的根本进行深思的道路。如今在美国偶尔有些地方也出现一些尝试，想摆脱实用主义实证主义思想。是不是有朝一日一种“思想”的一些古老传统将在俄国和中国醒来，帮助人能够对技术世界有一种自由的关系呢？我们之中有谁竟可对此作出断言吗？

明：如果所有的人都没有而且哲学家也不能给所有的人这种明显的关系……。

海：我用我的思想尝试取得多大成就以及我的思想尝试在将来以什么方式还被接受并且化为成果，论定此点就不是我的事情了。我于 1957 年作过一篇对弗赖堡大学纪念庆典的纪念演说，题目是《同一律》。我最后是在这篇演说中在思路上用了几个步骤大胆指出，对现代技术的根本是什么进行思想，在多大程度上有可能探悉技术时代的人对一种要求有关，这种要求不仅是人能够听到的，而且是人自身倒属于其中的。我的思想和荷尔德林的诗歌处于一处非此不可的关系中。我认为荷尔德林不是文学史家将其著作与其他人的著作并列为研究题目的许多人中的随便一个诗人而已。我认为荷尔德林是这样一个诗人，他指向未来，他期待上帝，因而他不能只不过是文学史思想中的荷尔德林研究的一个对象而已。

德国人的特殊使命是什么样的使命？

明：谈起荷尔德林——我们请求原谅，我们要再念一段话：在您讲的《尼采》课中您曾说，“各种有名的抗争，希腊的狂欢酒神和文艺光神的抗争，神圣的热情和清醒的叙述的抗争，都是德国人的历史使命的一个隐而不显的格律而且我们有朝一日不得不准备把它形成起来。这个对立绝不是一个我们可以只是藉以描写“文化”的公式。荷尔德林和尼采已经用这种抗争在德国人要从历史上找出他们的本质来这个使命面前提出一个疑问号。我们将理解这个疑问号吗？有一点是靠得住的：如果我们不理解这个疑问号，历史将给我们报应。”我们不知道您是在哪一年写这段话的，我们估计是在1935年。

海：估计这段引文是在1936/37年名为《权力意志是艺术》的尼采课中讲的。也可能是在以后几年中讲的。

明：好，您可以对这个问题还解释几句吗？这却是把我们从一般道路引到一个德国人的具体使命上来了嘛。

海：我也可以把这段引文中讲的意思这样来说一下：我深信，现代技术世界是在世界上什么地方出现的，一种转变也只能从这个地方准备出来。我深信，这个转变不能通过接受禅宗佛教或其他东方世界观来发生。思想的转变需要求助于欧洲传统及其革新。思想只有通过具有同一渊源和使命的思想来改变。

明：您的意思是说，技术世界在什么地方出现，它也必须就在同一个地方……

海：……在黑格尔的意义之下被扬弃，不是被消除，是被扬弃，

但不是仅仅通过人。

明：您认为德国人特别当负一种特殊使命么？

海：是的，在这种意义之下，在和荷尔德林的对话中。

明：您相信德国人对这种转变具有一种特有的品质？

海：我是想到德国语文和希腊人的语文及其思想家的特殊内在亲属关系。这一点今天法国人一再向我证实了。当他们开始思想时，他们说德国话；他们总说，他们若用他们的语文就搞不下去。

明：您这话的意思是不是说，您在拉丁语国家，特别是在法国人那里，已经有了如此强烈的影响？

海：因为法国人见到，如果事情是要从今天的世界的本质的渊源中去理解今天的世界的话，那么他们在今天的世界中用出他们的全部伟大理性传统来都搞不下去了。就像诗是不能翻译的一样，思想也是不能翻译的。人们可以把它不管三七二十一改写一番。只要人们去进行字面翻译，一切都变样了。

明：这是一个别扭思想。

海：假若能以高标准去严肃地对待一下这个别扭之感，以至于人们终于去想一想，希腊思想通过译为拉丁语文遭到了后果多么严重的改变，那就好了。出现的这种情况，阻碍着我们今天还无法对希腊思想的基本言论进行充分的深思。

“有待思想的东西的伟大处是太伟大了”

明：教授先生，我们本来总是要从乐观主义出发，认为事情是可以转告的，也可以翻译的，因为如果认为思想内容是可以越过语文界限转告别人的这种乐观主义无效了，那么就有

由地方化来起决定作用的危险。

海：您要把希腊思想因与罗马帝国中的想法有区别就算是“地方化”的吗？商业票据是可以翻译成一切语文的。科学，也就是我们今天已经认为是以数学物理作基础科学的自然科学，是可以翻译成世界上一切语文的，正确地说起来是：不是被翻译了，而是都在讲同一个数学语言。我们在此是在遨游一个广大无边难于穷尽的园地。

明：或许现在所谈也属于这个话题范围之内：我们当前，毫不夸大地说，有一个民主议会制度的危机。很久以来我们就有这个危机了。我们特别在德国有这个危机，但我们不仅在德国有这个危机。我们也在民主制度的古典国家，在英国和美国，有这个危机。在法国已经不再是什么危机了。现在的问题是：从思想家方面，依我说就算作为附带产品吧，能不能作出一些指点，或者是用一种新制度来替换这种制度以及这种新制度应是什么样子，或者是指出改革必须是可能的以及这种改革如何可能。否则就停留在老样子，没有受过哲学训练的人——而这在通常情况下就是手中掌握事物（虽然他不规定事物）也在事物掌握中的这种人——达到错误的决断，甚至也许闯祸。总而言之：哲学家就应该全心提供思想，使人们能够在这个由他们自己技术化了、却又使他们控制不了的世界里彼此很好相处嘛。人们很有理由期待哲学家提供指点，使人想到可能如何生活；如果他什么指示也不给，那不是有负于他的职责和他的本分的一部分、哪怕是小部分吗？

海：从我所能见到的说来，一个个人从思想方面做不到把世界整体看得这样透，以至于能够给出实践的指示，尤其是做这件事还要考虑到要为思想本身重新找出一个基础这个任务

——这些都是一个个人从思想方面做不到的事。如果要思想在此准备给出指示,那么,只要思想是考虑到伟大的传统而严肃对待自己的话,思想就是被要求得过分了。它凭什么资格能够办这件事?在思想范围之内是说不出可以作准的话来的,适用于思想的唯一标准来自有待思想的事情本身。这有待思想的事情却是优先于其他一切面值得追问的东西。为要洞察此事内幕,首先须研讨哲学和科学之间的关系,这些科学的技术实践的成就今天已经越来越多地使哲学意义之下的思想显得是多余之事了。思想本身现在考虑到它自己的使命正陷入困难处境,与此种困难处境相适应,就出现了一种恰恰是由科学的有力地位培养起来的对思想的陌生感,那么思想在今天还被要求来对实践世界观问题作出回答就必然是不灵了。

明:教授先生,在思想范围之内是说不出可以作准的话来的。那么现代艺术也难于说出可以作准的话来,这其实也毫无足奇了。同样您把它称为“破坏性的”。现代艺术常常把自己理会为实验艺术。您的著作都是一些尝试……

海:愿闻其详。

明:……都是一些从人和艺术家都个别化了的情况中作出来的尝试,而在一百次尝试中,偶尔就出现一次打中目标的入。

海:这正是一个大问题:艺术处在什么地方?它占有什么样的地位?

明:好,但是您在这里向艺术要求一种您向思想也不再要求了的东西。

海:我什么东西也不向艺术要求。我只是说,艺术占据什么样的地位,这是一个问题。

明:如果艺术不认识它的地位,它因此就是破坏性的吗?

海：好，请您涂掉这个问题。但是我想断言，我看不见现代艺术的指路者，特别是现代艺术在什么地方去认出或者至少是寻找艺术的最固有的东西，仍然是晦而不明的。

明：艺术家也对流传下来的东西缺乏责任心。艺术家可以觉得东西美，而且他可以说：是呀，如果我是生活在六百年前就能画出来了，或者在300年或者哪怕在30年前。但是他现在却画不出来了。即使他想画，他就画不出。于是最伟大的艺术家就要算有天才的伪造家汉斯·范·梅格伦了，他还能画得比其他的人“更好”呢。但是现在就是不行了。所以艺术家、作家、诗人就是这样处在一种和思想家一样的境况中。我们硬是多么经常地不得不说：闭上眼睛吧。

海：如果我们把“文化事业”作为安排艺术与诗歌与哲学的框框，那么这样并列是对的。但是如果不仅事业值得怀疑而且连什么叫“文化”也值得怀疑，那么对这值得怀疑的东西的深思也落到思想的使命的范围中来了，思想的灾难处境简直还想不清楚呢。但是思想的最大的灾难是，今天，就我所能见到的而论，还没有一个足够“伟大”的思想家说话，把思想直接而又以铸成的形态带到它的事情面前从而带到它的道路上去。就我们今天活着的人来说，有待思想的东西的伟大处是太伟大了。也许我们能够修修一个过程的一段段狭窄而又到不了多远的小路也就疲惫不堪了。

明：海德格尔教授先生，我们感谢您的这篇谈话。

熊 伟 译



附 录

附录一

马丁·海德格尔生平年表^{*}

- | | |
|-------------|--|
| 1889年9月26日 | 生于德国巴登邦梅斯基尔希。父弗里德里希·海德格尔；母约翰娜，娘家姓肯普夫。父母笃信天主教。 |
| 1903年—1906年 | 在康斯坦茨人文中学读书。 |
| 1906—1909年 | 在弗莱堡人文中学读书。
读到奥地利哲学家布伦塔诺的博士论文《论亚里士多德哲学中的“存在”的多种含义》，生发对存在问题的兴趣。 |
| 1909年—1911年 | 在弗莱堡大学学习神学。 |
| 1911年—1913年 | 在弗莱堡大学学习哲学、人文科学和自然科学。 |
| 1913年 | 在施奈德、李凯尔特指导下获哲学博士学位，博士论文题为《心理主义的判断学说》。 |
| 1916年 | 获弗莱堡大学讲师资格，讲师资格论文题为《邓·司各特的范畴和意义学说》。
胡塞尔任弗莱堡大学哲学教授。海德格尔与胡塞尔首次见面。 |
| 1917年 | 与艾弗里特·佩特里结婚。 |
| 1919年 | 长子约尔克出生。
结识雅斯贝尔斯。
担任胡塞尔讨论班助教。 |
| 1920年 | 次子海尔曼出生。 |

* 主要依据瓦尔特·比梅尔所著《海德格尔》一书中的“海德格尔生平年表”（见该书第152—155页）编译，有增删。——编者。

- 1922 年 担任马堡大学哲学系副教授。在马堡工作至 1928 年。建成托特瑙堡小屋。
- 1923 年 应马克斯·舍勒之邀在科隆康德协会上作题为《此在与真在》的演讲。
- 1926 年 十二月四日在马堡哲学小型聚会上作题为《现象学研究的概念和发展》的演讲。
- 1927 年 《存在与时间》在胡塞尔主编的《哲学和现象学研究年鉴》第八卷上首次发表。
- 1928 年 胡塞尔退休,海德格尔接任弗莱堡大学哲学讲座教授。
在里加的赫尔德尔研究所作题为《康德和形而上学问题》的多次演讲。
- 1929 年 一月二十四日在美茵法兰克福作题为《哲学人类学和此在的形而上学》的演讲。
三月在达沃斯高校讲座上作题为《康德和形而上学问题》的多次演讲。
四月九日作《胡塞尔七十寿辰讲话》。
七月二十四日在弗莱堡大学礼堂作教授就职讲座,题为《形而上学是什么?》。
十二月在卡尔斯鲁厄作题为《今日的哲学问题状况》的演讲。
《康德和形而上学问题》出版。
- 1930 年 三月在阿姆斯特丹科学协会作《今日的哲学问题状况》和《黑格尔与形而上学问题》的演讲。
在各地多次以《论真理的本质》为题作演讲。
- 1933 年 当选为弗莱堡大学校长。
三月在校长就职典礼上发表题为《德国大学的自我宣言》的讲话。
- 1934 年 辞去弗莱堡大学校长职务。
- 1935 年 十一月十三日在弗莱堡艺术科学协会作题为《艺术作品的本源》的演讲。次年一月在苏黎世重作。

- 1936年 四月二日在罗马作题为《荷尔德林和诗的本质》的演讲。
十一月至十二月在美茵法兰克福自由德国主教教堂议事会上作题为《艺术作品的本源》的多次演讲。
- 1938年 六月在弗莱堡艺术科学、自然研究和医学学会上以《形而上学对现代世界图象的奠基》为题作演讲。
- 1939年 多次作题为《荷尔德林的赞美诗“如当节日的时候……”》的演讲。
- 1940年 作演讲《柏拉图的真理学说》。该演讲报告首次发表于1942年的《精神遗产年鉴》上。
- 1943年 作《追忆》，载于克卢克霍恩编辑的《荷尔德林逝世一百周年纪念文集》上。
六月六日在弗莱堡大学荷尔德林逝世一百周年纪念会上作题为《还乡——致亲人》的讲话。
在小圈子里作题为《尼采的话“上帝死了”》的演讲。
《论真理的本质》出版。
- 1944年 秋季被征召入民团。
《荷尔德林诗的阐释》出版。
- 1945年 被占领军当局禁止授课，直至1951年。
- 1946年 为纪念里尔克逝世二十周年在小圈子里讲《诗人何为？》
与中国学者萧师毅一起译读《道德经》。
- 1947年 作《田间小路》、《从思的经验而来》。
《柏拉图的真理学说。附关于人道主义的书信》出版。
- 1949年 十二月在不莱梅俱乐部作四次演讲，题为《观人在者》（《物》、《座架》、《危险》和《转向》）。
- 1950年 六月六日在巴伐利亚艺术协会作演讲《物》。
十月七日为纪念马克斯·科默雷尔在比勒欧作题为《语言》的演讲。
《林中路》出版。

- 1951 年 八月五日在达姆斯塔特的“人与空间”专题会议上作题为《筑·居·思》的演讲。
十月六日在比勒欧作题为《……人诗意地栖居……》的演讲。
- 1953 年 五月八日在不莱梅俱乐部作题为《谁是尼采的查拉图斯特拉?》的演讲。
五月作题为《科学与沉思》的演讲。
十一月十八日在巴伐利亚艺术协会作题为《技术的追问》的演讲,此演讲为“技术时代的艺术”系列之一。
《形而上学导论》出版。
- 1954 年 在苏黎世、康斯坦茨和弗莱堡作题为《沉思》的演讲。
《演讲与论文集》出版。
《什么召唤思?》出版。
- 1955 年 十月三十日在梅斯基尔希纪念作曲家孔拉丁·科劳泽诞生一百七十五周年纪念会上作题为《泰然任之》的讲话。
八月在法国诺曼底作题为《什么是哲学?》的演讲。
- 1956 年 五月在不莱梅俱乐部,十月在维也纳大学,作题为《根据律》的报告。
为 1956 年海贝尔日作《就“小宝箱”与海贝尔对话》。
在弗莱堡为建筑师们作题为《保罗·克莱》的演讲。
《面向存在问题》出版。
- 1957 年 二月在托特瑙堡作题为《形而上学的存在 神 逻辑学机制》的演讲。
夏季学期在弗莱堡大学一般研究班上作题为《思想的原则》的五次演讲。
十二月和次年二月在弗莱堡大学一般研究班上作题为《语言的本质》的三次演讲。
《同一与差异》出版。

- 1958年 三月在法国埃克斯，七月在德国海德堡作题为《黑格尔与希腊人》的演讲。
五月在维也纳城堡剧院黎明庆祝节上作题为《诗与思——关于斯退芬·格奥尔格的“词语”一诗》的演讲。
- 1959年 一月在巴伐利亚美术学会上作题为《走向语言之途》的演讲。
在海德堡科学院作《就职演说》。
在慕尼黑荷尔德林学会会议上作题为《荷尔德林的大地和天空》的演讲。
九月二十七日被授予梅斯基尔希市荣誉市民称号，海氏作《向故乡梅斯基尔希致谢》的讲话。
在巴登 巴登作题为《现时代的艺术的使命》的演讲。
《泰然任之》出版。
《走向语言之途》出版。
- 1960年 七月作题为《语言和家乡》的演讲。
- 1961年 《尼采》两卷本出版。
- 1962年 四月首次去希腊旅行。
《物的追问——康德先验原理的学说》出版。
《技术和转向》出版。
- 1964年 五月在梅斯基尔希以《关于圣·克拉拉的亚伯拉罕》致词。
- 1967年 四月在雅典科学和艺术学院作题为《艺术的起源和思的使命》的演讲。
《路标》出版。
- 1968年 在阿姆里斯维作题为《荷尔德林——诗歌》的演讲（勒内·夏尔法文翻译）
八月三十日至九月八日在多尔（普罗旺斯）举办题为《黑格尔：费希特体系与谢林体系的差异》的讨论班。
- 1969年 九月二日至十一日在多尔（普罗旺斯）举办题为《康德：论上帝存在的唯一可能的论据》的讨论班。
《面向思的事情》出版。

- 1970年 《赫拉克利特》(1966—1967年冬季学期讨论班)出版。
 《现象学和神学》出版。
- 1971年 《谢林关于人的自由的本质的论文(1809年)》出版。
- 1972年 《早期著作集》出版。
- 1975年 《现象学的基本问题》(1927年夏季学期讲稿)出版。
- 1976年 《逻辑学——真理问题。1925/1926年冬季学期讲稿》
 出版。
 5月26日逝世,28日安葬于家乡梅斯基尔希。终年87岁。

附录二

马丁·海德格尔著作目录^{*}

(生前发表的作品,依首版时间为序)

- 1912年 《现代哲学中的实在性问题》,载《哲学年鉴》第25卷(1912年)第353—363页。
《关于逻辑学的新研究》,载《天主教德国文学评论》第38卷(1912年)第465—472、517—524、565—570页。
- 1914年 《心理主义的判断学说。对逻辑学的一种批评性和积极的贡献》,莱比锡1914年,共VIII,110页(博士论文)。
- 1916年 《邓·司各特的范畴和意义学说》,图宾根1916年,共245页(讲师资格论文)。
《历史科学中的时间概念》,载《哲学和哲学批判杂志》第161期(1916年)第173—188页。
- 1927年 《存在与时间》(第一部),哈勒1927年,共438页(发表在《哲学和现象学研究年鉴》第8卷上)。
- 1929年 《形而上学是什么?》,波恩1929年,共29页。
《康德和形而上学问题》,波恩1929年,共236页。
《论根据的本质》,载《埃德蒙特·胡塞尔70寿辰纪念文集》,哈勒1929年,第71—100页(《哲学和现象学研究年鉴》增补卷)。
- 1933年 《德国大学的自我宣言》,1933年5月27日接受弗莱堡大学校长职务的讲话,布雷斯劳1933年,共22页。
- 1936年 《荷尔德林和诗的本质》,载《内在王国》第3卷(1936年)第1065—1078页。

* 主要依据瓦尔特·比梅尔《海德格尔》一书之“参考文献”(见该书第159—163页)编译,略有增删。——编者

- 1941年 《荷尔德林的赞美诗“如当节日的时候……”》，哈勒 1941年，共32页。
- 1942年 《柏拉图的真理学说》，载《精神传统》第2期(1942年)第96—124页。
- 1943年 《论真理的本质》，美茵法兰克福 1943年，共28页。
《追忆》，载《荷尔德林逝世一百周年纪念文集》，P·克卢克霍恩编，图宾根 1943年，第267—324页。
- 1944年 《荷尔德林诗的阐释》，美茵法兰克福 1944年，共50页。
包括：《返乡——致亲人》
《荷尔德林和诗的本质》(据1936年文本再版)。
- 1947年 《柏拉图的真理学说。附关于人道主义的书信》，伯尔尼 1947年共120页(《传统与使命》，“问题与提示”丛书之五)，
包括：《柏拉图的真理学说》(再版)
《关于人道主义的书信》(致巴黎让·波福勒的信)
- 1949年 《田间小路的允诺》，载《星期日报》第2年度，第43号，汉堡 1949年10月23日，共5页。
- 1950年 《林中路》，美茵法兰克福 1950年，共345页。
包括：《艺术作品的本源》
《世界图象的时代》
《黑格尔的经验概念》
《尼采的话“上帝死了”》
《诗人何为?》
《阿那克西曼德之箴言》。
- 1951年 《给埃米尔·施泰格尔的信》，收入施泰格尔：《关于默里克的一首诗——与海德格尔的一次通信》，载《三艺》第9期(1951年)，第7—18页。
《逻各斯》，载《汉斯·扬策纪念文集》，柏林 1951年，第7—18页。
《物》，载《形态与观念》(年鉴)巴伐利亚艺术协会编辑，慕尼黑 1951年，第128—148页。
- 1952年 《筑·居·思》，载《人与空间》，达姆施塔特 1955年，第72—84页(达姆施塔特对话之二)。
《什么召唤思?》，载《水星》杂志，第6卷(1952年)，第601—611页。

- 1953年 《形而上学导论》，图宾根 1953年，共 156 页。
《乔治·特拉克尔——对其诗歌的探讨》，载《水星》杂志第 7 卷（1953 年）第 226—258 页。
- 1954年 《从思的经验而来》，弗林根 1954 年，共 27 页。
《……人诗意地栖居……》，载《重音》第 1 期 1954 年，第 57—71 页。
《赫拉克利特》，载《庆祝康斯坦茨海因里希·苏索高级文科中学建校三百五十九周年纪念文集》，康斯坦茨 1954 年，第 60—76 页。
《技术的追问》，载《形态与观念》，巴伐利亚艺术协会编辑，慕尼黑 1954 年，第 70—108 页。
《科学与沉思》，载《德国书业期刊》第 10 年度，第 29 号，美茵法兰克福 1954 年 4 月 13 日，第 203—211 页。
《形而上学评论》，载《艺术领域——埃米尔·普雷托留斯纪念文集》，威斯巴登 1954 年，第 117—136 页。
《演讲与论文集》，弗林根 1954 年，共 283 页。
包括：第一部分：《技术的追问》（据 1954 年文本再版）
《科学与沉思》（据 1954 年文本再版）
《克服形而上学》
《谁是尼采的查拉图斯特拉？》
第二部分：《什么召唤思？》（据 1952 年文本再版）
《筑·居·思》（据 1952 年文本再版）
《物》（据 1951 年文本再版），附后记“致一位年轻学生的信”
《……人诗意地栖居……》（据 1954 年文本再版）
第三部分：《逻各斯，赫拉克利特残篇第五十》（据 1951 年再版）
《命运，巴门尼德残篇第八，第 34—41 行》（部分据 1952 年《什么召唤思？》再版）
《无蔽，赫拉克利特残篇第十六》（据 1954 年《赫拉克利特》一文再版）

《什么召唤思?》，图宾根 1954 年，共 174 页。

1955 年 《论“线”》，载《友好往来——恩斯特·荣格尔六十诞辰纪念文集》，美茵法兰克福 1955 年，第 9—45 页。

1956 年 《什么是哲学?》，弗林根 1956 年，共 46 页。

《面向存在问题》，美茵法兰克福 1956 年，共 43 页（据 1955 年《论“线”》一文再版）

《根据律》，载《科学与世界观》第 9 期（1956 年），第 241—250 页。

《与海贝尔的对话——我的“小宝箱”（为 1956 年海贝尔日而作）》，勒尔拉赫 1956 年。

1957 年 《根据律》，弗林根 1957 年，共 212 页（其中收有 1956 年版文本以及其他）。

《同一律》，载《弗莱堡阿尔伯特·路德维希大学 1457—1956 年建校五百周年庆祝大会纪念文集》，弗莱堡 1957 年，第 69—79 页。

《同一与差异》，弗林根 1957 年，共 76 页。

包括：《同一律》（据 1957 年再版）

《形而上学的存在——神——逻辑学机制》

《作为家之友的海贝尔》，弗林根 1957 年，共 39 页（1965 年《与海贝尔的对话》的增订本）。

1958 年 《思想的原则》，载《心理学和心理疗法年鉴》第 6 卷（1958 年）第 33—41 页。

《自然（PHYSIS）的本质和概念；亚里士多德《物理学》第一卷》，载《思想》第 3 期（米兰 1958 年）第 131—156, 265—290 页。

1959 年 《泰然任之》，弗林根 1959 年，共 73 页。

包括：《泰然任之》

《对泰然任之的探讨——从一次关于思的田间小路上的对话而来》

《走向语言之途》，载《形态与观念》第 5 卷，巴伐利亚艺术协会编辑，慕尼黑 1959 年，第 137—170 页。

《黑格尔与希腊人》，J·波福勒和 P. —P. 萨加韦法文翻译，载《南方手册》第 45 年度，第 349 期，巴黎 1959 年，第 335—368 页。

《走向语言之途》，弗林根 1959 年，共 270 页。

- 包括：《语言》
《诗歌中的语言——对乔治·特拉克尔诗的探讨》(据 1953 年《乔治·特拉克尔》一文再版)
《从一次关于语言的对话而来——在一位日本人与一位探问者之间》
《语言的本质》
《词语》
《走向语言之途》(据 1959 年文本再版)
- 1960 年 《荷尔德林的大地和天空》，载《荷尔德林年鉴》第 11 卷(1958—1960 年)第 17—39 页。
《语言和故乡》，载《海贝尔年鉴(1960 年)》，海德 1960 年，第 27—50 页。
《黑格尔与希腊人》，载《希腊思想在当代——汉斯·格奥尔格·伽达默尔诞辰六十周年纪念文集》，1960 年第 43—57 页(据 1959 年法文版翻译)。
- 1961 年 《尼采》，第一卷，弗林根 1961 年，共 662 页。
包括：
《作为艺术的强力意志》
《相同者的永恒轮回》
《作为认识的强力意志》
《尼采》，第二卷，弗林根 1961 年，共 494 页。
包括：《相同者的永恒轮回与强力意志》
《欧洲虚无主义》
《尼采的形而上学》
《对虚无主义的存在历史之规定》
《作为存在历史的形而上学》
《作为形而上学的存在历史之纲要》
《回忆形而上学》
《向故乡梅斯基尔希致谢》，1959 年 9 月 27 日被授予梅斯基尔希市荣誉市民之际作的致词，收入《梅斯基尔希的昨天与今天——七百周年市庆纪念大会文集》，1961 年第 84—86 页。
《语言和故乡》，载《变化中的持存——卡尔·雅各布·布克哈特七十诞辰纪念文集》，慕尼黑 1961 年，第 174—193 页。

- 1962年 《物的追问——康德先验原理的学说》，图宾根 1962 年，共 VIII，189 页。
《康德关于存在的论题》，载《生存与秩序——埃里克·沃尔夫 60 诞辰纪念文集》，美茵法兰克福 1962 年，第 217—245 页。
《技术与转向》，弗林根 1962 年，共 47 页（科学与诗歌小册子之一）。
包括：《技术的追问》（据 1954 年再版）
《转向》
- 1963 年 《序言——致威廉姆·J·理查森的书信》，1962 年 4 月初写于弗莱堡，载 W·J·理查森：《海德格尔：从现象学到思想》，海牙 1963 年，第 VIII—XXIII 页（现象学丛书第十三卷）。
- 1964 年 《马堡最后一次讲座（论莱布尼茨）》，载《时代与历史——献给鲁道夫·布尔特曼八十寿辰》，图宾根 1964 年，第 401—507 页。
《关于圣·克拉拉的亚伯拉罕》，梅斯基尔希市编，梅斯基尔希 1964 年，共 16 页。
- 1967 年 《路标》，美茵法兰克福 1967 年，共 VII，398 页（包括重印的选自 1929—1964 年的十二篇文章）。
《欧洲虚无主义》，图宾根 1967 年，共 296 页（包括重印的 1961 年的两篇文章）。
- 1969 年 《艺术与空间》，（让·波福勒和弗朗索瓦·费迪尔法文翻译），圣加伦 1969 年，共 26 页。
《面向思的事情》，图宾根 1969 年，共 92 页。
- 1970 年 《赫拉克利特》，1966—1967 年冬季学期研讨班（与欧根·芬克一起主持），美茵法兰克福 1970 年，共 261 页。
《现象学与神学》，美茵法兰克福 1970 年，共 47 页。
- 1971 年 《谢林关于人的自由的本质的论文（1809 年）》，希尔德加德·费克编，图宾根 1971 年，共 IX，237 页。
- 1972 年 《早期著作集》，美茵法兰克福 1972 年，共 VII，386 页
包括：《心理主义的判断学说》
《邓·司各特的范畴和意义学说》
《历史科学中的时间概念》
（均为再版）

附录二：马丁·海德格尔著作目录 1333

- 1975年 《现象学的基本问题》(1927年夏季学期讲稿), Fr. - W. 封·海尔曼编, 全集第二十四卷, 美茵法兰克福。
- 1976年 《逻辑学——真理问题》(1925—1926年冬季学期讲稿) 瓦尔特·比梅尔编, 全集第二十一卷, 美茵法兰克福。

附录三

马丁·海德格尔全集目录*

第一部分：生前出版著作(1910—1976年) (第1—16卷)

- | | |
|------|---|
| 第一卷 | 《早期著作集》(1912—1916年) |
| 第二卷 | 《存在与时间》(1927年) |
| 第三卷 | 《康德和形而上学问题》(1929年) |
| 第四卷 | 《荷尔德林诗的阐释》(1936—1968年) |
| 第五卷 | 《林中路》(1935—1946年) |
| 第六卷 | 《尼采》第I卷(1936—1939年)
《尼采》第II卷(1939—1946年) |
| 第七卷 | 《演讲与论文集》(1936—1953年) |
| 第八卷 | 《什么召唤思?》(1951—1952年) |
| 第九卷 | 《路标》(1919—1961年) |
| 第十卷 | 《根据律》(1955—1956年) |
| 第十一卷 | 《同一与差异》(1955—1957年) |
| 第十二卷 | 《走向语言之途》(1950—1959年) |
| 第十三卷 | 《从思的经验而来》(1910—1976年) |
| 第十四卷 | 《面向思的事情》(1962—1964年) |

* 据海德格尔《全集》编委会编制的目录计划(维多里奥·克劳斯特曼出版社, 1989年)译出。这里只译出各卷卷名,略去编辑者、出版日期和售价等;第三部分(未出版的论文、演讲和笔记)中列出的细目也从略。——编者

第十五卷 《研究班》(1951—1973年)

第十六卷 《讲话》(1925—1976年)

第二部分：讲座(1914—1944年)

(第17—63卷)

一、马堡讲座(1923—1928年)

第十七卷 《现代哲学的开端》(1923—1924年冬季学期)

第十八卷 《亚里士多德：修辞学》(1924年夏季学期)

第十九卷 《柏拉图：智者》(1924—1925年冬季学期)

第二十卷 《时间概念的历史引论》(1925年夏季学期)

第二十一卷 《逻辑学——真理之追问》(1925—1926年冬季学期)

第二十二卷 《古代哲学的基本概念》(1926年夏季学期)

第二十三卷 《从托马斯·阿奎那到康德的哲学史》(1926—1927年冬季学期)

第二十四卷 《现象学的基本问题》(1927年夏季学期)

第二十五卷 《对康德纯粹理性批判的现象学阐释》(1927—1928年冬季学期)

第二十六卷 《以莱布尼兹为起点的逻辑学的形而上学基础知识》(1928年夏季学期)

二、弗莱堡讲座(1928—1944年)

第二十七卷 《哲学导论》(1928—1929年冬季学期)

第二十八卷 《德国唯心论(费希特、黑格尔、谢林)与当代哲学问题》(1929年夏季学期)

第二十九、

第三十卷 《形而上学的基本概念——世界——有限性——孤寂性》(1929—1930年夏季学期)

第三十一卷 《论人的自由的本质——哲学导论》(1930年夏季学期)

第三十二卷 《黑格尔的精神现象学》(1930—1931年冬季学期)

- 第二十三卷 《亚里士多德：形而上学之第九章》(1931年夏季学期)
- 第二十四卷 《论真理的本质——关于柏拉图的洞穴譬喻和泰阿泰德篇》
(1931—1932年冬季学期)
- 第二十五卷 《西方哲学的开端(阿那克西曼德和巴门尼德)》(1932年夏季学期)
- 第二十六、
第二十七卷 《存在与真理》
一、哲学的基本问题(1933年夏季学期)
二、论真理的本质(1933—1934年冬季学期)
- 第二十八卷 《论作为语言问题的逻辑学》(1934年夏季学期)
- 第二十九卷 《荷尔德林的赞美诗〈日耳曼人〉和〈莱茵河〉》(1934—1935年冬季学期)
- 第四十卷 《形而上学导论》(1935年夏季学期)
- 第四十一卷 《物的追问——康德先验原理的学说》(1935—1936年冬季学期)
- 第四十二卷 《谢林：关于人的自由的本质(1809年)》(1936年夏季学期)
- 第四十三卷 《尼采：作为艺术的强力意志》(1936—1937年冬季学期)
- 第四十四卷 《尼采在西方思想中的形而上学上的基本位置：相同者的永恒轮回》(1937年夏季学期)
- 第四十五卷 《哲学的基本问题——“逻辑学”的“问题”选讲》(1937—1938年冬季学期)
- 第四十六卷 《尼采的第二个不合时宜的考察》(1938—1939年冬季学期)
- 第四十七卷 《尼采关于作为认识的强力意志的学说》(1939年夏季学期)
- 第四十八卷 《尼采：欧洲虚无主义》(1940年的第二个三分之一学年)
- 第四十九卷 《谢林：关于他对人的自由的本质的探讨的重新解释》(1941年第一个三分之一学年)
- 第五十卷 《尼采的形而上学》(预告在1941—1942年冬季学期作，但因故未作)
《哲学导论——思与诗》(1945—1946年冬季学期)
- 第五十一卷 《基本概念》(1941年夏季学期)
- 第五十二卷 《荷尔德林的赞美诗〈追忆〉》(1941—1942年冬季学期)

- 第五十三卷 《荷尔德林的赞美诗〈伊斯特河〉》(1942年夏季学期)
第五十四卷 《巴门尼德》(1942—1943年冬季学期)
第五十五卷 《赫拉克利特》
 一、西方思想的开端(赫拉克利特)(1943年夏季学期)
 二、逻辑学：赫拉克利特的逻各斯学说(1944年夏季学期)

三、早期弗莱堡讲座(1919—1923年)

- 第五十六、
第五十七卷 《关于哲学之规定》
 一、哲学的观念与世界观问题(1919年战时学期)
 二、现象学与先验价值哲学(1919年夏季学期)
 三、附录：论大学的本质和学院研究(1919年夏季学期)
第五十八卷 《现象学的基本问题》(1919—1920年冬季学期)
第五十九、
第六十卷 《1920年和1921年夏季学期讲座》
 一、直观和表达的现象学——哲学的概念形成的理论
 (1920年夏季学期)
 二、奥古斯丁和新柏拉图主义(1921年夏季学期)
第六十一卷 《对亚里士多德的现象学解释——现象学研究导论》
 (1921—1922年冬季学期)
第六十二卷 《对亚里士多德关于存在论和逻辑学的有关论文的现象学
 解释》(1922年夏季学期)
第六十三卷 《存在论——实际性的解释学》(1923年夏季学期)

第三部分：未出版的论文、演讲和笔记

第三部分中标出卷目数字的有：

- 第六十四卷 《时间概念》(1924年)
第六十五卷 《哲学论文集——论本有(Ereignis)》(1936-1938年)

第三部分中未标出卷名的有：

- 《沉思》(1938—1939年)

《形而上学之克服》(1938—1939年)

《黑格尔》

黑格尔——否定性(1938—1939年)

论黑格尔的《精神现象学》(1942—1943年)

《存在之历史》

存在之历史(1938—1940年)

εξις——从存在之历史而来(1939年)

《论开端》(1941年)

《本有(Ereignis)》(1941—1942年)

《开端的小径》(1944年)

《田间小路上的对话——晚间对话》(1945年)

《西方的对话》(1946—1948年)

《阿那克西曼德之箴言》(1946年)

《虚无主义的本质》(1946—1948年)

《不莱梅和马堡演讲》

观人在者(不莱梅演讲)(1949年)

思想的原则(1957年夏季学期在弗莱堡一般研究班上的五次演讲)

《演讲》

《笔记》

一、未发表的早期诗作

二、从思的经验而来

三、为一种思的遗赠的笔记

第四部分：札记和说明

对已出版的著作(如对《存在与时间》)的说明;部分关于某些研究班的丰富札记;思想残片;书信选;缩写。

附录四

马丁·海德格尔全集目录 (德文)

PLAN DER GESAMTAUSGABE

I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976

- 1 Frühe Schriften (1912-1916)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
1978. XII, 454 Seiten.
Einzelausgabe bei: Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main
- 2 Sein und Zeit(1927)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
1977, XIV, 586 Seiten.
Einzelausgabe bei: Max Niemeyer, Tübingen
- 3 Kant und das Problem der Metaphysik (1929)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
In Vorbereitung
Einzelausgabe bei: Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main
- 4 Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936-1968)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
1981. 208 Seiten.
Einzelausgabe bei: Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main
- 5 Holzwege (1935-1946)

- Herausgeber: Friedrich Wilhelm von Herrmann
1977. VI, 382 Seiten.
Einzelausgabe bei: Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main
- 6.1 Nietzsche I (1936-1939)
6.2 Nietzsche II(1939-1946)
Einzelausgaben bei: Günther Neske, Pfullingen
- 7 Vorträge und Aufsätze (1936-1953)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
In Vorbereitung
Einzelausgabe bei: Günther Neske, Pfullingen
- 8 Was heißt Denken? (1951-1952)
Einzelausgabe bei: Max Niemeyer, Tübingen
- 9 Wegmarken (1919-1961)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
1976. X, 490 Seiten.
Einzelausgabe bei: Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main
- 10 Der Satz vom Grund (1955-1956)
Einzelausgabe bei: Günther Neske, Pfullingen
- 11 Identität und Differenz (1955-1957)
Einzelausgabe bei: Günther Neske, Pfullingen
- 12 Unterwegs zur Sprache (1950-1959)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
1985. 262 Seiten.
Einzelausgabe bei: Günther Neske, Pfullingen
- 13 Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)
Herausgeber: Hermann Heidegger
1983. VIII, 254 Seiten. Der Band ist in
etwas veränderter Zusammenstellung unter dem Titel <Denkerfahrungen> bei Vittorio Klostermann lieferbar.
- 14 Zur Sache des Denkens (1962-1964)
Einzelausgabe bei: Max Niemeyer, Tübingen

- 15 Seminare (1951-1973)
Herausgeber: Curd Ochwadt
1986. 448 Seiten.
Einzelausgabe bei: Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main
- 16 Reden (1925-1976)
Ansprachen, Gedenkworte, Grußworte, Aufrufe, Stellungnahmen
Herausgeber: Hermann Heidegger
In Vorbereitung

II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944

Marburger Vorlesungen 1923-1928

- 17 Der Beginn der neuzeitlichen Philosophie
(Wintersemester 1923/24)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
In Vorbereitung
- 18 Aristoteles: Rhetorik (Sommersemester 1924)
- 19 Platon: Sophistes (Wintersemester 1924/25)
Herausgeberin: Ingeborg Schußler
In Vorbereitung
- 20 Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs
(Sommersemester 1925)
Herausgeberin: Petra Jaeger
2., durchges. Aufl. 1988. XII, 448 S.
- 21 Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Wintersemester 1925/26)
Herausgeber: Walter Biemel
1976. VIII, 420 Seiten.
- 22 Grundbegriffe der antiken Philosophie
(Sommersemester 1926)
Herausgeber: Franz Karl Blus:

In Vorbereitung

- 23 Geschichte der Philosophie von Thomas v. Aquin bis Kant
(Wintersemester 1926/27)
Herausgeber: Emil Kettering
In Vorbereitung
- 24 Die Grundprobleme der Phänomenologie
(Sommersemester 1927)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
2. Aufl. 1989. X, 474 Seiten.
- 25 Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen
Vernunft (Wintersemester 1927/28)
Herausgeberin: Ingtraud Görland
2. Aufl. 1987. XII, 436 Seiten.
- 26 Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von
Leibniz (Sommersemester 1928)
Herausgeber: Klaus Held
1978. VI, 292 Seiten.

Freiburger Vorlesungen 1928-1944

- 27 Einleitung in die Philosophie (Wintersemester 1928/29)
Herausgeber: Otto Saame
In Vorbereitung
- 28 Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die
Philosophische Problemlage der Gegenwart
(Sommersemester 1929)
Herausgeberin: Ingtraud Görland
In Vorbereitung
- 29/30 Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit
(Wintersemester 1929/30)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
1983. XX, 542 Seiten.

- 31 Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (Sommersemester 1930)
Herausgeber: Hartmut Tietjen
1982. XII, 308 Seiten.
- 32 Hegels Phänomenologie des Geistes (Wintersemester 1930/31)
Herausgeberin: Ingtraud Görland
2. Aufl. 1988. VIII, 224 Seiten.
- 33 Aristoteles; Metaphysik IX (Sommersemester 1931)
Herausgeber: Heinrich Hüni
1981. VIII, 228 Seiten
- 34 Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (Wintersemester 1931/32)
Herausgeber: Hermann Mörchen
1988. X, 338 Seiten.
- 35 Der Anfang der abendländischen Philosophie
(Anaximander und Parmenides) (Sommersemester 1932)
Herausgeber: Heinrich Hüni
In Vorbereitung
- 36/37 Sein und Wahrheit
1. Die Grundfrage der Philosophie (Sommersemester 1933)
2. Vom Wesen der Wahrheit (Wintersemester 1933/34)
Herausgeber: Hartmut Tietjen
In Vorbereitung
- 38 Über Logik als Frage nach der Sprache
(Sommersemester 1934)
- 39 Hölderlins Hymnen }Germanien{und}Der Rhein{
(Wintersemester 1934/35)
Herausgeberin: Susanne Ziegler
1980. XII, 296 Seiten.
- 40 Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935)
Herausgeberin: Petra Jaeger

1983. X, 234 Seiten.
 Einzelausgabe bei: Max Niemeyer, Tübingen
- 41 Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den
 transzendentalen Grundsätzen (Wintersemester 1935/36)
 Herausgeberin: Petra Jaeger
 1984. VIII, 254 Seiten.
 Einzelausgabe bei: Max Niemeyer, Tübingen
- 42 Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)
 (Sommersemester 1936)
 Herausgeberin: Ingrid Schußler
 1988. X, 290 Seiten.
 Einzelausgabe bei: Max Niemeyer, Tübingen
- 43 Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst
 (Wintersemester 1936/37)
 Herausgeber: Bernd Heimbüchel
 1985. XII, 298 Seiten.
 Überarbeitete Fassung in Nietzsche. 2 Bde. bei Günther Neske, Pfullin-
 gen
- 44 Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen
 Denken; Die ewige Wiederkehr des Gleichen
 (Sommersemester 1937)
 Herausgeberin: Marion Heinz
 1986. VIII, 254 Seiten.
 Überarbeitete Fassung in Nietzsche. 2 Bde. bei Günther Neske, Pfullin-
 gen
- 45 Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der Logik (Win-
 tersemester 1937/38)
 Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
 1984. XIV, 234 Seiten.
- 46 Nietzsches II. Unzeitgemäße Betrachtung
 (Wintersemester 1938/39)

- Herausgeber: Bernd Heimbüchel
In Vorbereitung
- 47 Nietzsches Lehre vom Willen Zur Macht als Erkenntnis
(Sommersemester 1939)
Herausgeber: Eberhard Hanser
In Vorbereitung
Überarbeitete Fassung in Nietzsche. 2 Bde. bei Günther Neske, Pfullingen
- 48 Nietzsche: Der europäische Nihilismus (II. Trimester 1940)
Herausgeberin: Petra Jaeger
1986. XVI, 340 Seiten.
Überarbeitete Fassung in Nietzsche. 2 Bde. bei Günther Neske, Pfullingen
- 49 Schelling: Zur erneuten Auslegung seiner Untersuchungen über
das Wesen der menschlichen Freiheit (I. Trimester 1941)
Herausgeber: Günter Seibold
In Vorbereitung
- 50 Nietzsches Metaphysik (für Wintersemester 1941/42 angekündigt, aber
nicht vorgetragen)
Einleitung in die Philosophie——Denken und Dichten
(Wintersemester 1944/45)
Herausgeberin: Petra Jaeger
In Vorbereitung
- 51 Grundbegriffe (Sommersemester 1941)
Herausgeberin: Petra Jaeger
1981. X, 126 Seiten.
- 52 Hölderlins Hymne ›Andenken‹ (Wintersemester 1941/42)
Herausgeber: Curt Ochwadt
1982. X, 204 Seiten.
- 53 Hölderlins Hymne ›Der Ister‹ (Sommersemester 1942)
Herausgeber: Walter Biemel

1984. VIII, 210 Seiten.

- 54 Parmenides (Wintersemester 1942/43)

Herausgeber: Manfred S. Frings

1982. XII, 252 Seiten.

- 55 Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens

(Heraklit) (Sommersemester 1943)

2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos (Sommersemester 1944)

Herausgeber: Manfred S. Frings

2., durchgesehene Auflage 1987, XII, 406 Seiten.

Frühe Freiburger Vorlesungen 1919-1923

- 56/57 Zur Bestimmung der Philosophie

1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem
(Kriegsnotsemester 1919)

2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie
(Sommersemester 1919)

3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des
akademischen Studiums (Sommersemester 1919)

Herausgeber: Bernd Heimbüchel

1987. VIII, 218 Seiten.

- 58 Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20)

Herausgeber: Hans-Helmuth Gander

In Vorbereitung

- 59/60 Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1921

1. Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der
philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester 1920)

Herausgeber: Claudius Strube

2. Augustinus und der Neuplatonismus (Sommersemester 1921)

Herausgeber: Bernd Heimbüchel

In Vorbereitung

- 61 Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921/22)
Herausgeber: Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns
1985. XIV, 204 Seiten.
- 62 Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik
(Sommersemester 1922)
- 63 Ontologie. Hermeneutik der Faktizität
(Sommersemester 1923)
Herausgeberin: Käte Bröcker-Oltmanns
1988. XII, 116 Seiten.

III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge—Gedachtes

Aus der III. Abteilung wird die Mehrzahl der Titel angezeigt:

- 64 Der Begriff der Zeit (1924)
I. Die Fragestellung Diltheys und Yorcks Grundtendenz—II. Die ursprünglichen Seinscharaktere des Daseins—III. Dasein und Zeitlichkeit—IV. Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit
Anhang: Der Begriff der Zeit
Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924
- 65 Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)(1936-1938)
I. Vorblick—II. Der Anklang—III. Das Zuspiel—IV. Der Sprung—V. Die Gründung a) Da-sein und Seinsentwurf b) Das Da-sein c) Das Wesen der Wahrheit d) Der Zeit-Raum als der Abgrund e) Die Wesung der Wahrheit als Bergung—VI. Die Zukünftigen—VII. Der letzte Gott—VIII. Das Seyn Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
1989. XVIII, 522 Seiten.

Besinnung (1938/39)

I. Einleitung—II. Der Vorsprung in die Einzigkeit des Seyns—III. Die Philosophie—IV. Zum Entwurf des Seyns—V. Wahrheit und Wissen—VI. Das Seyn—VII. Das Seyn und der Mensch—VIII. Das Seyn und der Mensch—IX. Der Anthropomorphismus—X. Geschichte—XI. Die Technik—XII. Historie und Technik—XIII. Seyn und Macht—XIV. Das Seyn und das Sein—XV. Das Denken des Seyns—XVI. Die Seynsvergessenheit—XVII. Die Seynsgeschichte—XVIII. Götter—XIX. Die Irre—XX. Zur Geschichte der Metaphysik—XXI. Die metaphysische Warumfrage—XXII. Seyn und Werden—XXIII. Das Sein als Wirklichkeit—XXIV. Das Seyn und die Negativität—XXV. Sein und Denken—Sein und Zeit—XXVI. Eine Sammlung des Besinnens—XXVII. Das seynsgeschichtliche Denken und die Seinsfrage—XXVIII. Der seynsgeschichtliche Begriff der Metaphysik

Die Überwindung der Metaphysik (1938/39)

Hegel

Hegel—Die Negativität (1938/39)

Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der } Negativität { Zu Hegels } Phänomenologie des Geistes { (1942/43)

Versuch einer kurzen Erläuterung der } Einleitung {

Herausgeberin: Ingrid Schüssler

In Vorbereitung

Die Geschichte des Seyns

Die Geschichte des Seyns (1938/40)

Κοινὸν. Aus der Geschichte des Seyns (1939)

Über den Anfang (1941)

I. Die Anfängnis des Anfangs—II. Der Anfang und das anfängliche Denken—III. Ereignis und Da-sein—IV. Bemerkungen über das Auslegen—V. Die Seynsgeschichte—VI. Sein und Zeit und das anfängliche Denken als Geschichte des Seyns

Das Ereignis (1941/42)

Vorworte—Der erste Anfang—Der Anklang—Der Unterschied—Die Ver-

windung· Das Ereignis. Der Wortschatz seines Wesens—Das Ereignis—
Das Ereignis und das Menschenwesen—Das Daseyn—Der andere Anfang—
Weisungen in das Ereignis -Das seynsgeschichtliche Denken (Dichten und
Denken)

Die Stöge des Anfangs (1944)

Feldweggespräche-Abendgespräche

'Αρχεβασιη. Das erste Feldweggespräch (1945)

Das zweite Feldweggespräch (Fragment)

Der Lehrer trifft den Türmer an der Tür zum Turmaufgang (o. J.)

Abendgespräche in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem
Jüngeren und einem Älteren (1945)

Das abendländische Gespräch (1946-1948)

Der Spruch des Anaximander (1946)

Das Wesen des Nihilismus (1946-1948)

Bremer und Freiburger Vorträge

Einblick in das was ist. Bremer Vorträge (1949)

Das Ding—Das Ge-Stell—Die Gefahr—Die Kehre

Grundsätze des Denkens

Fünf Vorträge Sommer-Semester 1957 im Studium Generale Freiburg i.
Br.

Vorträge

u. a. ;

Frage und Urteil

Vortrag im Rickert-Seminar 10. Juli 1915

Wahrsein und Dasein. Aristoteles. Ethica Nicomachea Z

Vortrag in der Kant Gesellschaft Köln WS 1923/24

Begriff und Entwicklung der phänomenologischen Forschung

Vortrag im Marburger kulturwissenschaftlichen Kränzchen 4. Dezember
1926.

Phänomenologie und Theologie. I. Teil; Die nichtphilosophischen als posi-
tive Wissenschaften und die Philosophie als transzendente Wissenschaft

- Vortrag vor der evangelischen Theologenschaft in Tübingen 8. Juli 1927
Die heutige Problemlage der Philosophie
- Vortrag in der Kantgesellschaft Karlsruhe 4. Dezember 1929 und vor der wissenschaftlichen Vereinigung zu Amsterdam 21. März 1930
Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins
- Vortrag in der Kantgesellschaft Frankfurt 24. Januar 1929
Hegel und das Problem der Metaphysik
- Vortrag in der wissenschaftlichen Vereinigung zu Amsterdam 22. März 1930
Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI
- Vortrag in Beuron 26. Oktober 1930
Der Satz vom Widerspruch
- Vortrag im Freiburger Kränzchen 16. Dezember 1932
Europa und die deutsche Philosophie
- Vortrag im Kaiser-Wilhelm-Institut Bibliotheca Hertziana Rom 8. April 1936
Von der Grundstimmung des Wissens
- Vortrag im Freiburger Kränzchen 9. Juni 1939
Der Spruch des Parmenides
- Vortrag im Freiburger Kränzchen Juni 1940
Zur Geschichte des Existenzbegriffs
- Vortrag im Freiburger Kränzchen 7. Juni 1941
Über die Bestimmung der Künste im gegenwärtigen Zeitalter
- Vortrag in Baden-Baden Haus Schweizer 7. u. 8. Mai 1959
Max Kommerell
- Vortrag in der Gedächtnisfeier von Max Kommerell 27. Februar 1962
Überlieferte Sprache und technische Sprache
- Vortrag auf dem Lehrgang für Gewerbeschullehrer auf der Comburg 18. Juli 1962
Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens
- Vortrag in der Akademie der Wissenschaften und Künste in Athen 4. April

1967

Die Bestimmung der Sache des Denkens

Vortrag 19. Juli 1967 in Kiel zu W. Bröckers 65. Geburtstag

Gedachtes

I. Frühe unveröffentlichte Gedichte

u. a.: Ich mied der Gottesnähe heldenschaffende Kraft—Fernes Land—
Hast die Sonne du verloren

II. Aus der Erfahrung des Denkens

u. a.: Auf dem Heimweg—Der Ring des Seyns—Wende—Dann sind wir
bedacht—Amo: volo ut sis—Sonata sonans—Ankunft—Winke—Anfang
und Beginn im Ereignis der Freyheit—Aus der Werkstatt—Hütte am
Abend—Pindari, Istmia V, 1-16—Ἡράκλειτος ὁ σκοτεινός. Dem Freunde zu
Weihnachten 1946—Furchen

III. Gedachtes für das Vermächtnis eines Denkens

u. a.: Lerchensporn—Wage den Schritt—... durchrasend die Irrnis—
Seynsfuge—Tod—Nichtendes Nichts—Gegnet noch Gegend—Die Nähe des
letzten Gottes—Der Schritt zurück—Vermächtnis der Seynsfrage

IV. Abteilung: Aufzeichnungen und Hinweise

Hinweise zu bereits veröffentlichten Schriften (u. a. zu ›Sein und Zeit‹)—
zum Teil umfangreiche Aufzeichnungen zu einigen Seminaren—Denksplit-
ter—Ausgewählte Briefe—Verdichtetes

1967

Die Bestimmung der Sache des Denkens

Vortrag 19. Juli 1967 in Kiel zu W. Bröckers 65. Geburtstag

Gedachtes

I. Frühe unveröffentlichte Gedichte

u. a.: Ich mied der Gottesnähe heldenschaffende Kraft—Fernes Land—
Hast die Sonne du verloren

II. Aus der Erfahrung des Denkens

u. a.: Auf dem Heimweg—Der Ring des Seyns—Wende—Dann sind wir
bedacht—Amo: volo ut sis—Sonata sonans—Ankunft—Winke—Anfang
und Beginn im Ereignis der Freyheit—Aus der Werkstatt—Hütte am
Abend—Pindari, Isthmia V, 1-16—Ἡράκλειτος ὁ σκοτεινός. Dem Freunde zu
Weihnachten 1946—Furchen

III. Gedachtes für das Vermächtnis eines Denkens

u. a.: Lerchensporn—Wage den Schritt—... durchrasend die Irrnis—
Seynsfuge—Tod—Nichtendes Nichts—Gegnet noch Gegend—Die Nähe des
letzten Gottes—Der Schritt zurück—Vermächtnis der Seynsfrage

IV. Abteilung: Aufzeichnungen und Hinweise

Hinweise zu bereits veröffentlichten Schriften (u. a. zu ›Sein und Zeit‹)—
zum Teil umfangreiche Aufzeichnungen zu einigen Seminaren—Denksplit-
ter—Ausgewählte Briefe—Verdichtetes

selected words of

Martin Heidegger

20

20世纪人类思想家文库