

## 内 容 摘 要

老庄和海德格尔都是各自时代中伟大的哲人和思考者。他们渊源于不同的文化传统，但对人的生存的终极性敏感这一共同的精神气质使得其致思理路有神韵之通。本文即以老庄之“道”与海德格尔之“存在”为内核，对他们思想中根本精神之相通性作一轮廓性的梳理和探析。

这一贯通主要从如下四方面展开：（一）道与存在都是各自体系中的有根的本体；（二）从死亡之思进达道与存在的生存内蕴；（三）从语言表达的层面来探讨道与存在的可说与不可说性；（四）以道与存在为终极价值之维来评判文明因素。

## Abstract

Laozi, Zhuangzi and Hedeigger are also great philosophers and thinkers of their respective times. Their theories originated from the divese cultural tradition. But, as a consequence of the same spiritual quality in ultimate sensstiveness on the being of mankind, their approaches of thought share the miraculous similarity unimaginally. In this paper, the author sorts out sketchily and makes an overall analysis of the identity of their thoughts while centering upon the central core of "Tao" and "Being".

The analytical penetration in the paper follows chiefly as the below in order: (1) "Tao" and "Being" as the fundamental-ontology in their respective theoretical system; (2) Exploration from the reflection upon death on to the plentiful connotation of "Tao" and "Being"; (3) Inquisition into the statement and the unstatement of "Tao" and "Being" in a manner of langustic expression; (4) Comment on the cultural factors in their societies with the ultimate value criterion of "Tao" and "Being".

## 内 容 摘 要

老庄和海德格尔都是各自时代中伟大的哲人和思考者。他们渊源于不同的文化传统，但对人的生存的终极性敏感这一共同的精神气质使得其致思理路有神韵之通。本文即以老庄之“道”与海德格尔之“存在”为内核，对他们思想中根本精神之相通性作一轮廓性的梳理和探析。

这一贯通主要从如下四方面展开：（一）道与存在都是各自体系中的有根的本体；（二）从死亡之思进达道与存在的生存内蕴；（三）从语言表达的层面来探讨道与存在的可说与不可说性；（四）以道与存在为终极价值之维来评判文明因素。

## Abstract

Laozi, Zhuangzi and Hedeigger are also great philosophers and thinkers of their respective times. Their theories originated from the divese cultural tradition. But, as a consequence of the same spiritual quality in ultimate sensstiveness on the being of mankind, their approaches of thought share the miraculous similarity unimaginally. In this paper, the author sorts out sketchily and makes an overall analysis of the identity of their thoughts while centering upon the central core of "Tao" and "Being".

The analytical penetration in the paper follows chiefly as the below in order: (1) "Tao" and "Being" as the fundamental-ontology in their respective theoretical system; (2) Exploration from the reflection upon death on to the plentiful connotation of "Tao" and "Being"; (3) Inquisition into the statement and the unstatement of "Tao" and "Being" in a manner of langustic expression; (4) Comment on the cultural factors in their societies with the ultimate value criterion of "Tao" and "Being".

## 一、概说

伟大的心灵总是相通的。中国先秦的老庄与当代德国的海德格尔，远隔千年之久，万里之遥，但对人类生存的终极性思考使他们都已超越了各自的时代和国度，进入了永恒。他们的灵魂已在精神的天国中相遇、交谈……

老庄和海德格尔作为各自时代的一代哲学宗师，都不是书斋中为学术而学术的学者，也不是思辨体系的建构者，他们敏锐而深沉的目光所眷注的始终是人类生存命运，他们都敏感于人在礼法与技术体制下所造成的异化，从而穷根究极地探求人的真意生存的根基。

老庄生活在世道人心崩乱的春秋战国时期，在这一时期出现了哲学上的突破，我们的先哲对构成人类处境的宇宙的本质发生了一种理性的认识，从而对人类处境及其基本意义获得新的理解。在诸子百家中，老庄将真意沛然的人性作为普遍的本体价值而予以确立，

“让精神逃避在思想的空旷领域中，建立起一个思想的王国以反抗现实的世界，”<sup>[1]</sup>而海德格尔的理想王国是古希腊世界，他认为古希腊时期是在一个开放的大舞台上表演，人与世界直接露面，演出它们的一出悲剧和喜剧，存在的绝对优势充满了整个意识，存在保持了它的玄妙和隐秘。但在此间的现代社会，“世界历史又重新回到了非本真本己的昏暗光线中，又回到柏拉图的洞穴中，”<sup>[2]</sup>海德格尔毕生所努力的就是让古希腊的太阳重新照入这洞穴中的现代人类，让现代人重新接受存在的光辉的沐浴。

为建立人类的生存根基，老庄与海德格尔都以惊人的历史穿透力，拂过纷纭世态万象，直抵渊默宁静的存在内核，以获得对人类命运的终极性理解。本文拟以此为背景和旨归，对老庄与海氏思想的核心意蕴“道”与“存在”作一梳理和贯通，这种对话交流对于绽放古老道家智慧的现代生命、反观现代人的根本处境及洞悉人性中的永恒祈向都有启发。老庄思想言简意赅，玄远幽深，海氏一生涉猎甚广，其运思邈无际涯，他们之前的充分贯通不可能短论而就，本文只能作惊鸿一瞥、勾其轮廓，挂一漏万，在所难免。

本文对道与存在的融通拟从如下四个方面展开。（一）诠释它们作为老庄和海氏思想中有根的本体；（二）从死亡之思的进路中契入；（三）从语言的生成表达层面入手；（四）以道与存在来观照评判文明因素。

## 二、作为有根的本体

本部分对道与存在作为老庄与海德格尔思想中有根的本体的诠释从三方面展开。一、存在的追问：即道与存在都是存在论意义上的本体，而非存在者的抽象本质；二、人间境

域：进一步彰显道与存在的特性。三、有无与显隐：考察道与存在的内在发生机制上的联系。

### （一）存在的追问

本体——ontology 一词产生于 17 世纪，但它的词根 onta 指“存在”，是希腊语中的最基本的动词之一，它与 ontic——存在物即具有存在的事物形成鲜明的对照。因此，从词源上考察，“存在”的根本问题是哲学的本义，人们尽管可以对存在者作多方面的研究分析，但哲学的研究却是最根本意义的追寻，“哲学就存在者的存在求索什么是存在者，哲学行于通往存在者的存在之途。”<sup>[1]</sup>哲学就是存在之问。在这一方面，老庄与海氏有着相同的识度。他们都把存在与存在者区分开来，超越对存在的理性化、逻辑化、概念化的把握，从生成、显现、敞开的向度来融通存在与存在者，以为万物寻求赖以生长的幽冥大地、终极意义上的根据。

柏格森说，每一伟大哲人只思一事而毕其一生以图表达之。若果如是。海德格尔所思的就是存在，海氏在他整个哲学生涯中，不断提出关于存在的问题，无论是前期着眼于此在（Dasein）还是后期的大道（Ereignis）无不贯注着追问存在的精神，这一追问的意义从根本上说“是将在现代已受到威胁，以至于行将消失的人生的秘密重新赋予而已”<sup>[4]</sup>，即通过建立有根的本体来重建人的生存根基。

海氏认为，根据创造“哲学”一词的赫拉克利特的解释，我们译作智慧的词 sophon 实是指 henpanto 即“一是一切”，“一切”是指存在者之整体，“一”意指统一一切者，一切存在者都是在存在中统一，存在把一切存在者聚集起来，使存在者成为存在者<sup>[5]</sup>。因此，“一”乃是最原初的本体，“一”作为对存在物存在状况的把握就是一种本体论意义上的追求，海氏称这种本体为有根的本体。但海氏认为，自苏格拉底以降的西方哲学家多不能从古典希腊意义上来区分“一”与“一切”，即存在与存在者，尽管传统形而上学家同样相信他们已区别了作为本体的存在与作为现象的存在者，好像探究并回答存在的问题，但他们对存在是从实体上理解的，他们或是将“一”规定为万能的上帝和理念，或是在“一切”中抽离出来一个“一”作为一切存在物的本质来研究。但他们没有深究“一是一切”中作为生成根据的“是”的问题，以本质与实存的关系来取代存在与存在者的关系，而存在被理解为本质时，存在本身就已成为另一种存在者，而丧失了存在的根源性、生发性和生命力，而趋向平面化、机制化。因此海氏说：“任何存在论，如果它未能首先充分地澄清存在的意义并把澄清存在的意义理解为自己的基本任务，那么无论它具有多么丰富、多么紧凑的范畴体系，归根到底它仍然是盲目的，并背离了它最本己的意图。”<sup>[6]</sup>他认为随着存在问题被归结为本质问题，存在的本真意蕴必被遗忘，为此，他主张在哲学本体论上放弃本质主义、

实体主义和由此造成的世界的二重化，放弃近代本体，重建有根本体。让存在，即存在者的存在方式显现出来，不是存在者的“什么”，而是存在者的“怎样”更具本体性。海氏坚持并发展了胡塞尔的现象学并以此来开启他的存在之思。

海德格尔一生思想多有转变，但对存在孜孜不倦地作存在论的追问，反对对存在作实体式的研究的主旨贯穿始终。早期的海氏将时间性引入形而上学领域，通过在世有限的人即此在达至存在，此在与存在最亲切，此在是存在显露自己的场所和情境，没有此在世界只是无意义的物质世界。此在在死亡这一最本己、最确定而又最不确定的境遇前，通过良知的呼唤展开对自身的本真的筹划，存在的澄明之光由此而显现。在海氏后期，为了进一步突破传统形而上学的限制，转向了以语言，尤其是诗歌语言取代时间性作为开启存在之境的契机，提出著名的“语言是存在之家园”的论断，在海氏看来，诗歌语言不是空洞的交际性工具，它承载着原初的存在的意义和消息，它滋养和保存着我们的生存世界，“语言是存在本身的既澄明又遮蔽着的到来，”<sup>[7]</sup>是存在之真理的原始显现，存在澄明自身而达乎语言，走向语言之途。语言是存在之家同时也是人的住所，人居于语言之中即居于存在之邻而成为存在的“看护者”。

由此可见，海氏前后期的运思都围绕存在而展开，以前期的本真的生命体验、后期纯净的诗性思维契入他所神往的存在真意盎然流注的古希腊世界，为现代人无根的生存铺垫厚实的根基。

由于时代背景的不同，老庄没有象海德格尔这样做出系统严密的论证，但在本体论的意义上明确地区分了存在和存在物，即那个支配全体存在物存在的存在——“一”和所有天地万物——“一切”的不同，但是也未由此而截然划分“实存”和“本质”。老庄的这些思路与海德格尔完全一致。

老子认为对万物的理解不能仅从现象界视之，而要寻求其根据。“万物并作，吾以观其复。夫物芸芸，各复归其根。”《老子·十六章》（以下凡引用《老子》直接在文中注明其章节，引用《庄子》直接注明其篇名），“玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”（六章）这一遍布万物之中的根即是存在论意义上的本体——道，“道生之，德畜之，物形之，势成之，是以万物莫不尊道而贵德。”（五十一章）他又说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”（二十五章）这里的“道”“大”即赫拉克利特的“一”，亦即海氏之“存在”。领悟了这原始的“道”“一”就领悟了存在万物的根，所以“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞”。（三十九章）这里的“一”即存在本身。

庄子对此有着同样本源的认识，他说“泰初有无，无有无名。一之所起，有一而未形，物得以生，谓之德。”（《天地》）这里的德就是使存在物成为存在者，也就是“一切”存在

物所是的“一”，即本体论意义上的“存在”。它呈现、生发了万物，是万物的终极根据。

“夫天下也者，万物之所一也。得其所一而同焉，则四肢百体将为尘垢，而死生终始将为昼夜，而莫之能滑，而况得丧祸福之所介乎！”（《田子方》）在本体意义上，得失、祸福都是无关紧要的，昼与夜、天与地都是存在的显现，“一”、“道”是纷繁万变的现象世界的终极依据和根本意义。

老庄与海氏一样，在强调道与存在对万物的终极根据时，都着眼于前者对后者的本源性、创生性。正如张岱年先生所言“中国哲人讲本根与事物的区别，不在于实幻不同，而在于本末，流源，根支之不同。”<sup>[8]</sup>道与存在一样，内在于万物，并不离析于万物而自成一独立实体，万物是道的功能和作用的外现，而这些功能和作用体现了道的存在，故在老庄的道论中，道是真实存在的，但不是独立不倚的。正因如此，老庄都强调道的虚无飘渺和不可规定性。老子释道“其上不皦，其下不昧。绳绳兮不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。”（十四章）“道之为物，惟恍惟惚，惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信”（二十一章），这说明道是不确定的、混沌式的整体，无任何具体规定性。庄子也说：“既已为一矣，且得有言乎？既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三，自此以往，巧历不能得，而况其凡乎！”（《齐物论》）“一”究竟是什么，在庄子看来是不可言说和不可思议的，因为一旦对它有所言说，有所思议，它就变成了“一”之外的东西，而丧失其无所不包的统摄性，就只能具体的存在者，而不是真正的“一”了。

因此，老庄与海氏一样，都认为道与存在是一切存在物存在的根据，但它又明显地区别于其它存在物，它就是它自身。它无所不在，但又处处隐藏着自身，它使所有的存在物成为自己所是的规定，但它自身又不以任何具体规定性直接显现。

## （二）人间境域

老庄之道与海德格尔之存在作为万物的终极依据和真理不会成为任何意义上的现成对象，不论是知觉的对象还是名相概念把握的对象。它不是最终不变的实体，而是发生的本源人间境域。称之为境域，即意味着道与存在既不是任何现成者，但又活生生地在场于现实生活，从而使我们当下的体验和领悟成为可能。老庄与海氏的立论都具人学深旨，为人的安身立命寻求根基，这根基就在境域之中，而非任何狭义的道德规范，宗教信仰。事实上，老庄和海氏都反感于脱离本体的外在规范，认为这种规范不仅不能让人生存入存在的真理，而且愈来愈远离存在的真义。而境域型的存在则展示了人可悠游其间的无限广阔而灵机深蕴的空间。在境域中，人才是自由的，如同飞鸟翔空。而自由正是生命的永恒追求，是老庄和海氏的最高鹄的。

在老庄的视野中，根本不存在一个现象界之后神秘运作的终极实体，道乃是大化流行领域中生生不息的事物的当下显现，它即象而又不滞于象，与时偕行，周流万物。因此，对于道，不能理解为自然哲学的世界本原，或政治道术、经验技巧，尽管从道的无限丰富性中可以引申出这一切，但道本身乃是一存在境域，是这个人生世界的顶级形态、自然形态，天命靡常的大势使得一切体制化格局不可能长久垄断，因而体制的退去将显现出生存本身的境域所在。老子说“道可道，非常道。”（一章）就是说在人们的由历史发展逐步造成的现存世界中能够谈论的一切道理，都不是作为真理的常道。常道是在现象世界之根柢处深蕴的一个纯然无杂的理想之境，这一境域是老子的闷闷、淳淳、自化、自正、自富、自朴、无为而不无不为的原发世间，它无歌无诗而畅意盎然，无色无味而终身享用，这一人间境域为唯一真实、真意世界，既是为我们所经验的，又是玄妙的，有无相生相成的，得道之人的决断不是要离开这世间，而是脱开世间的体制形态，顺应自然之道。这一理想之境是老庄孜孜不倦地揭示出来的具有深刻根源性意义的关于一切存在和人类生存的源始生存境域，它以自然为最高表征，天下万物于其中各适其性，各是其所地显现为一个具有无限关联意蕴的整体世界。唯有在这世界中才能达到“天人合一”之臻境。在老庄视野中“天”与“人”本来就是融合为一的，天因为有了人的生存参与才成其为天，人也只有在这种终极境域之“天”中才能展开他的本真丰蕴的生存，人与天完全是一个一而二、二而一的共生存。“天地与我并生，万物与我为一。”（《齐物论》）这里所揭示的不在于天地万物的生存规律，而是强调主体“我”的生命感受，人的心灵无限舒展飞扬，人的精神充塞宇宙，弥漫天地，从而体验出一种人与宇宙冥合的生命境界，这就是道的境界。庄子在《逍遥游》里曾讨论过两个层次的自由境界：说有个名叫列子的人能够乘风而行，然而“犹有所待者也”，他所待者就是风，所以他的自由在这个范围里还是相对的、有限的。庄子接着说：“若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉！故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。”“游无穷”便是一种独与天地精神相往来的与道合一的“无所待”境界，只有游于这一境界才能得到绝对自由，只有在这一本真的生存境域中，人才能感受到他融身其中的这个世界的无限性、整体性、丰富性、和谐性。生命的真意便在于以天地为大炉，以造化为大冶的委顺自然，虚静澄心中。

当然，这一天人之辩，迥异于宗教上的玄秘意味，也并非脱离日常人事的个体修炼，老庄之道即见之于当下生活，既入世又出世。得道之人依然生存于这个世间，因为只有遍历人情世事，万千哀乐，出世才能有基础，才不致于堕入虚妄，只有超越人情世事，才能对人间事情看得深切透彻，才夸有高情至论，才能屡现一终极价值境域。

海德格尔是西方近代哲学的彻底反叛者，他的思想方式总是追究到问题的终极处，从而显露出存在者背后的纯然原始境域。这一追思向度与老庄无疑是一致的。海氏曾谈论过

老庄之道的含义，他说“道路（weg）一词是语言的原始词语，它向沉思的人道出自身，老子的诗化思想中主导词就是道，它的原本含义就是道路……此道路是产生一切道路的道域，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，也许在道域这个词中隐藏着运思之道说的一切神秘的神秘。”<sup>[9]</sup>后来他又以林中空地来阐释这种域性。海氏对道的诗性、域性的体验和阐发超越了一般论者对道的平面化、抽象化、概念化理解，已是深深地契入道境、合乎先秦之道葱茏朴茂的气象与深蕴，这种感悟与识度一直潜隐于他的一生存在之思之中。

海德格尔在自己的哲学思考中一直将境域型的存在作为基础贯穿始终，他认为以往传统形而上学家视理念——永恒的存在及其各式各样的变形为万事万物的根由，似乎是把握了这一抽象本体成了哲学的根本任务，但真正的现实是：万事万物都彼此交织交叉集合在一起，一事物发生的根由、缘由具有不可穷尽性。它是一种无根之根、无底之底，显现出来的东西都与隐蔽在背后的无穷事物融成一个整体。这样，每一事物都是宇宙整体所囊括的千丝万缕的相互联系、相互作用、相互影响的交叉点，它是在场者与不在场者的汇集处，它不是单纯的在场者，因而不是实体，它是空灵的，但又不是虚无空洞的。

在早期的《存在与时间》中，海氏指出此在（Dasein）之为此在，就在于它的（Da）——在于它之为天地万物之展示处，所以此在本身就是一种澄明、一种领悟。领悟什么？就是领悟到一切存在者之整体性，海氏认为只有这种整体性才能显示一事物之所是，显示一事物之本然。在这里，按照现象学、解释学的构成方式，人与世界的关系并不首先是主客体之间传统的认识论关系，“世界并不是现存的、可数和不可数、熟悉和不熟悉的事物的简单集合，它也不仅仅是我们加诸现存事物整体上的框架，世界世界化，它比我们自以为熟悉的可触知可感觉的事物更具存在性。世界绝不是站在我们面前，可以为我们所直观的对象，它是那种当生死、祸福之途把我们带入存在时我们必须置身于其间的非对象性的东西。”<sup>[10]</sup>此在根本上就生存于世界，而世界也永远是与此在互缘互构的世间境域。这样在人与世间主客体对峙的外在关系的底头是相互融通的、分不清你我界限的境域型关系，海氏在《存在与时间》中对这种人生在世的不分轩轻的本源状态多有精彩的描绘。因此，此在，尽管无现成的实体性，却不空寂，它从根本上就有自己的空间和世界，这空间比物理空间要原本得多。此在在良知的召唤下对自身可能性的筹划也绝非使此在与世隔绝，另寻净土。本真的存在同样是在世之中的存在，它意味着此在向着人间境域的更充分的开放，以更本真的生存取代种种沉沦的、中性化的生存。

后期海氏以语言开启的同样是境域型的存在，在谈论艺术的本质时，他说：“在作为整体的存在者之中，出现了一个敞开的场所，这就是澄明。……这个澄明的中心就环绕着所有的存在者，就象我们鲜有所知的无。”<sup>[11]</sup>海氏认为只有诗人“以不同于把世界加以对象

化的方式意愿着，……诗人吟唱欢呼存在之领域的完整性。”<sup>[12]</sup>在诗中，“人被聚集到他的此在的根据之上，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”<sup>[13]</sup>。这种宁静就是存在之澄明，“此澄明也是愉悦，在其作用下，每一事物都自由徜徉着，澄明将每一事物保持在完整与宁静之中……通过愉悦的澄明，诗人照亮人的精神以使他们的本性得以对那些在其田野、城市、住宅中的本真者敞开。”<sup>[14]</sup>

因此，在海氏看来，澄明之境域乃是生命之根基，终极之家园，人只有在这一家园中才能“诗意栖居”，才能让万物自由徜徉。诗意的居住是作为人真正的存在，“诗意并不是超临于脱离于大地。相反，诗意使人进入大地、从属大地、使人居住。人居住在大地上，仰望天空，此仰望穿越向上直达天空，同时又停留于下面的大地，这之间是赐给人居住的。”<sup>[15]</sup>

栖居成为海氏后期运思之中心，在海氏看来，人诗意地栖居于世间，悠游于人间境域是最根本的安顿，“栖居就是和平，就是自由”<sup>[16]</sup>，诗意就是栖居自身本体论的特性，这实质上是说，当栖居是诗意的栖居时，栖居才是栖居。唯有诗意浸润的居住世界才是境域，缺乏诗意的居住世界只是物质世界。海氏提出诗意栖居具有四重性，即拥有大地、天空、神圣者和终有一死的人，即天地神人的四重性，人居住的四重性中的每一重性都包蕴着四重性整体，在四重性中，人才拥有人的存在，拥有展现的自由，又拥有深厚的渊源，在诸神隐退的时代还能拥有纯粹的神性，在四重性的原始统一结构的人间境域中人不是中心，遍布一切的是存在的深蕴。与之心有灵犀，不点而通的是老子的四大说：“道大、天大、地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”（二十五章）在老子看来，天地人道是根本贯通的，唯有如此，才有顶极生存形态的出现，才会有人的根本安身立命之归属感。

故在海氏这里，无论是早期的此在还是后期的语言所牵引开启的都是非实体的人间境域，海氏和老庄一样，所批评所要摧毁的都是对人和世界的实体主义理解和领悟，因为它遮蔽了我们在存在问题上的原发视野，人在本性上不是一个固定态的现成者，他是有领悟力、感受力、审美力的主体，这种能力使得人能够也只有在境域中才能自由地、充实饱满地生存。这种生存不依赖于任何作为成规的知识经验、道德规范、宗教信条，道境的灵机与任何现成者是格格不入的。在老庄的视域中已没有人格神的力量，尽管在其文本中出现了“神”与“神人”等字眼，但这与宗教已无牵连，它所彰显的人由得道而来的纯粹的神性，老庄傲睨于儒家流俗的道德智慧，因为这种道德智慧非由道境所自然生发，它作为固定的律令只会扼杀生机而不能激荡起鲜活的生命之水。在海氏看来“只有当人生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……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”<sup>[17]</sup>。鉴于此，海氏认为近代的工具理性、科技知识，无涉于感受的丰富，无涉于存在的真理。海氏对伦理学也作了极为严厉的批评，他认为伦理学律令不仅不能让人生存入存在的真理中去，而且更糟的是它会使人自以为正确的理性的道路上愈走愈远，远离存在的意义，并且对此浑然不觉。海氏本人早年脱离了天主教，他不再通过基督教神学的语境来讲神，而是通过荷尔德林等诗人所创构的诗境和现代技术造成的史境来阐发神的离去和再临的存在论含义。在海氏一生中从来没有放弃过对神性的追求，但这种神性“只出现在对日常生活本已本真地加以思维之处”<sup>[18]</sup>，“上帝发生影响的整个构架氛围却在那里，只是海氏严格禁止对这个上帝形象化。”<sup>[19]</sup>

由上观之，老庄与海德格的存在之思无涉于一切外在律令的主宰，但却息息相关于生活本身的气象。世间之人生存于纷繁万有之中，“但真正的无境或道境是我们对有的构成式的领悟，得道体无就意味着进入这样的领会境域”<sup>[20]</sup>，鱼相忘于江湖，人相忘于道术，这人间道境就象江湖一样，虚柔而不空寂，宁静而不静止，实在而不坚硬，让每一个深味存在真意的人得以自由游弋其中。

### （三）有无与显隐

老庄之道和海德格尔之存在具有境域之特征，这种境域不是绝然静止平板的，它深蕴着灵机四伏的生发机制，相摩相荡，氤氲化醇，微妙难言。这种出入无间，圆融无碍的生发运作，若用概念化语言表达之，在老庄之道论和海氏之存在论中分别表现为有无与显隐的流转相生。这二者有着神韵上的契合，它体现了老庄与海氏在根本价值祈向上的一致性。

有无论使老庄与其它诸家鲜明地区别开来，并因此而具有哲学的突破性和超越性。有无也是老庄哲学中意蕴丰富而玄奥的一对范畴，如何理解有无问题是把握老庄道论之关键。在老庄的文本中，有无有两层关系，一为现象界之对待关系，一为现象与本体间的体用关系，而后者体现了道论与精髓。

老庄之道以无为本，但道涵有有无两个方面，这并不矛盾，因为作为道体的无不是绝对的空无，而是含有肯定与否定对立而相生的两个方面、两种反向的力，这样的两个方面两种力就是“有无相生”之“有”“无”，也即庄子的万物出乎“无有”的“无”“有”。这里的“无”是“有”的否定，但不是空洞的不存在，有无之间是现象界事物之对待关系，与“难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。”（二章）处于同一系列，这些相异对立因素的相互作用成就了万事万物。

有无的另一层涵义是现象与作为现象之依据的本体的关系。在先秦诸家诸子中老子最先提出以“无”为本的思想，相关论述有“无，名天地之始”，“常无，欲以观其妙”（一章），

“故有之以为利，无之以为用。”（十一章）“天下万物生于有，有生于无”（四十章），“道隐无名”（四十一章），“道常无名。”（三十二章）“道常无为，而无不为。”（三十七章）等。庄子以“无有”释“无”，如“以无有为首”（《庚桑楚》）、“泰初有无，无有无名”（《天地》）、“建之以常无有，主之以太一。”（《天下》）故以无为本，老庄一脉相承，作为存在论本体的无，无是万物的本原，又是万物的内在依据，如“有生于无”不应理解为实体意义上的生长，不意味着一个独立的现成存在性的东西生出另一个现成东西，而是说“有”的终极根据在于作为道体的“无”。“无”作为“有”的根据自然内在于“有”中，使“有”成之为“有”，它在使“有”有起来的同时，也使“无”显现出来，因而“无”不是绝对的虚无，不是绝对的应无所有，它包含作为现象界对待关系的有无两个方面。它之所以名之为“无”就在于它是视之不见、听之不闻、搏之不得的无状之状、无物之象，“迎之，不见其首，随之，不见其后”，但这“无”恰是无限的“有”，有无穷的内蕴，有永恒的生命力，是生生者、化化者、形形者、物物者。它可以生出天地万物，可以生出整个世界，万物以它为始，又以它为终，这个“无”就是“道”的同义词。“有”也并非作为道体之“无”的对立物，离开了“有”的终极也就没有了“无”的存在。二者同出一源而异名，“有”为“无”所生，是无的表现态、生成态、暂时态，与无有本末之别却没有质的区别，“因其有而有之，则万物莫不有，因其无而无之，则万物莫不无”，万物本来是即有即无、有无统一的。正如华严宗的水波之喻：波由水而生，复返于水，与水同一。

老庄道论有无之辨中体用关系隐微玄妙而深义存焉。海德格尔中后期的思路深得这种韵致和气象，这表现在他为探索真理及由之形成的晚期大道思想而展开的显隐之辨。

海氏之真理是存在论之真理，呈现存在之真，迥异于近代认识论中符合型真理。海氏在前期《存在与时间》中通过此在领悟真理，真理被思为“生存之真理”，是此在的“展开状态”，是从人在面临死亡之大限前，在通过作为本体的良知的呼唤下，对自己的筹划所开启的本真状态，这种本真状态与人原初沉沦于世的在世状态尽管在海氏看来有原初的等同性，都是人的在世状态，但二者有层级的区别，呈现为从非本真到本身态的单向度、平直的递进路向，这种本真之态即澄明，但凸现这种领悟而来的澄明则显得孤悬无依，缺乏自身运行的自由回旋空间，为突破这一困境，海氏中后期实现历史性转向，展开进一步的真理之思，将澄明安居于更广阔的大道境域中。

在海氏看来，形而上学之遗忘存在，根本上是遗忘了隐和无，而他前期对澄明的单一的突出尚留有形而上学意味，为更深地寻求存在的意蕴，后来的海氏眷注于开启存在真态即无蔽、澄明的背景——渊默深厚的“隐”与“蔽”，他认为“澄明就是源始意义上的显，就是作为无蔽的真理，这一源始性的显实际上是最深的隐，源始的解蔽就是最深的遮蔽，真理就是非真理”<sup>[21]</sup>，各种去蔽活动只有在遮蔽的基础上才能进行，不真性、遮蔽在这时

“不再仅仅被理解为一种完全否定性的消极的对于某种真理状态的遮蔽，而是被理解为一种有积极含义的隐藏，即潜在的能够随机地给出相应存在的境域。”<sup>[22]</sup>它是指向尚未得到经验的存在之真理（而不是存在者之正确）的领域。具体存在者的显现同时是对存在者整体之蔽，或者说，具体存在者之得“显”是以整体性的“蔽”和“隐”为背景和基础，“这隐保存了这揭蔽真理的最切己的所有……这种对于全体存在者之隐藏，这个真正切身的非真性比这个或那个存在者的每种开启状态都更古老”<sup>[23]</sup>。然而通常在传统中，人们总是过分固执于被去蔽者，以致遮蔽状态本身——神秘倒被遗忘了。

在后期的《思想的基本原则》一文中，海德格尔对此“隐”有这样的阐释：“我们冷静地承认，思想的基本原则的思想场所，这个场所和它的场所性的本质，所有这些对我们来讲都还裹藏在黑暗之中，这种黑暗或许在任何时代都参与到所有的思想中去，人无法摆脱掉，……此黑暗是光明的隐藏之处，它保存了这光明。光明就属于这黑暗。”<sup>[24]</sup>这一论述与老子的“知其白，守其黑”（二十八章）有神韵之通。当海德格尔将这种对隐蔽、黑暗之维的领悟与神往推及到对科技的反思时，他认为作为在隐的向度上的“无用”比在显的向度上的“有用”更为根本。他写道“在这种有用者的统治地位前，无用者还会和能有什么分量呢？但是，在它不让自身被直接的实用性质所决定的意义上，无用就是物的意义，因此，深思物的意义的理智尽管无法利用实践的有用性，这物的意义却仍然是最必要的，没有这意义，可用者就会是无意义的，并因此毫无用处。”<sup>[25]</sup>。这一见解是《老子》中的“有之以利，无之以用”（十一章）及《庄子·逍遥游》中关于樗树无用之用的论述的最好诠释。

因此，在海氏中后期思想中，前期的去除遮蔽为特征的真态生存方式说为开合、显隐互缘互构为特征的境域构成发生说所替代，更多地融入了道家的有生于无，有无相生的生发机制之精神。隐与无一样，是显与有的潜在发生境域，有以无为母体，显以隐为依归，有在无中生成，显在隐中显现，无守持了有，隐庇护了显，有离开无即无据可依，显离开隐也无势可依。老庄之无与海氏之隐在本源性、潜发性、创生性、复归性和超绝时间性上是相当一致的。海氏前期对真态、揭蔽、澄明的阐发较之传统形而上学对作为在场者之“有”的守执已具有了“无”的意味，但与后期思想相比，这一“无”却有“有”的意味，后期对不真性、黑暗、隐藏、遮蔽、无用等探讨较之前期是对无的更深层的契入，这一循序渐进、环环紧扣、直抵渊源的运思进路使得晚年的海德格尔能够跨越时空，紧握老庄之手。

以上部分对道与存在作为老庄与海德格尔体系中有根本体的“有根”性逐层作了探讨，存在之追问使哲学之思在向度上趋向于生存根基，这种根基就伸展于生机盎然的人间境域，这一境域既显现于在场的生活，同时又契接于无底的隐蔽。

上述探讨立足于道与存在本身，但道与存在的意蕴既流溢于人间，必映现于生活现象

之中，下文就此逐一考察。

### 三、在对死亡的体悟中

像斯芬克司之谜那样永远摆在人类面前，死亡的存在是任何一种试图对人生作总体思考的哲学都不可回避的问题，既然人生的结局必然是死亡，那么人生的意义究竟何在，生命的消亡对生命的意义究竟是负面的拆毁因素还是正面的建构因素，老庄和海德格尔作为探求终极存在意蕴的一代大哲，都超越了伦理学的范围，从本体论的高度深入地思考了生死现象，将之作为不可或缺的因素，融贯到各自思想之核心——道与存在之中，这种思考呈现了各自的风格，但在理路上有衔接会通之处。尤其是海氏后期的死亡观与前期相比，明显有回归道家精神之趋向。

#### （一）向死而在

海德格尔死亡哲学从生存本体论的层次揭示生与死的统一关系，以一种直面死亡、强烈地凸现生命意识的死亡观——“向死而在”体现了西方死亡哲学迄今为止鲜能达到的高度与力量。

海氏的死亡哲学在前期主要体现于《存在与时间》中，他首先分析了流俗的死亡观对存在的遮蔽性。他认为常人多视死亡为一种对象性事件，从而在心理上认为人固有一死，但暂时尚未轮到我，或者现在为时还早。这种对死亡的闪避顽强地统治着人们的日常生活，所以常人事实上没有死亡之烦，他安宁于他的日常世界，也因此而异化于他的最本真的存在之可能。与传统的对死亡的看法不同，海氏没有去对象性地对待死亡，构造某种关于死亡的具体态度、概念和理论，而是让死亡是其所是地在场，由遮蔽、遗忘、淡漠走向敞开，从而通达本真生存的境域。“真正的存在之本体论的结构，须待把先行到死中的具体结构找出来，才弄得明白”<sup>[26]</sup>，他的路径是通过以死亡问题的分析作为先决条件来展开对存在状态的分析，从而建立有根本本体论。

海德格尔认为“死亡，作为此在的终结是此在最本己的可能性，这种可能性是无关涉的，确定的，而这样的确定又是不确定的，不会被超越。死亡，作为此在的总结，存在于这一存在者向其终结的存在之中”<sup>[27]</sup>。在海氏早期本体之思中，可能性大大优先于现实性，人最根本的本体或最本质的现实性便在于他就是他的可能性，人一出生，便立刻拥有了去死的资格即去死的可能性，这种去死的可能性不是作为一种空洞的逻辑上的可能性孤悬于远处，而是作为一种每时每刻都如影随形般地界定着人的生存的可能性。死亡的这种可能性自有其紧张的力度，它把生存之弦给绷紧了。唯当此在始终先行进入到死亡这一最极端

的、不可逾越的可能性之际，此在才能筹划为本真的存在，此在才能先行获得其整全。因此这种可能性在海氏看来必须不被减弱地作为可能性被领会，作为可能性被培养，而且必须要作为可能性坚持到底。

这种作为切己的可能性的死亡贯通于整个生命过程之中，将此在表现为整体。生不是已然过去，死不是尚未到来，生就是面向死亡之生，正因为死使个人定势的存在变得根本不可能，才促使个人要来认真思虑一下他的存在究竟可能性，而且一个没有本己的死亡意识的人会被日常生活消磨得毫无个性，庸庸碌碌，混混噩噩，可是当他在片刻之间领会到自己的死、死后的虚无时，他就会强烈地意识到自身独一无二、不可重复的价值，从而渴望在有生之年发挥自身的潜能，成为自己应当成为的那样一个人。所以真正的向死而在就是要先行到死中去，通过先行中所领悟的个人的死与世界、他人无关涉的状态，把真正的存在个别化到自己身上来，把个人从沉沦的异化状态拯救出来，开始对向着自己的死延伸过去的那些可能性进行选择。

在海氏生存论中，死比生更根本，死所展现的无比有更根本，虚无是一切存在物背后的真正本体。只有死亡已经在场，呈现了无及其所开启出来的源始境界，生存才能自由筹划，有意义地是其所是地占有自身，进入本真的澄明境域，倘若人没有死，更精确地说，倘若人不是以向死存在的方式活着，那么，人之为人的意义世界就势必土崩瓦解，因此“死是无的圣所，……作为无的圣所，死是存在的圣所”<sup>[28]</sup>——死亡庇护了人作为人的生存。

在这里，海氏实际上是想说死亡决定着我們此在的生存态度。生存之可能性的实现是以死亡这种“不可能性”为基础和背景的，我们既不可单纯地把海氏这种死亡观视为悲观弃世主义，也不可单纯地把它看作一种浪漫主义的对死亡的美化。至少，海氏强调个体应无畏地直面自身的有限，责无旁贷地担当起自己的存在。

## （二）生死俱道

与海德格尔相比，老庄展示了另一种古老的生死智慧。老庄的死亡哲学是一种关于死亡的境界形而上学，它是以生死相即不二的辩证法勘破生死，从而洞观大道，达到自然自在而自由的大道流行之境界。

从对生命的态度观之，老庄都求尽其天年，实现生命的自然发展，完成生命的自然过程，以合乎生命的自然观，为此老子强调见素抱朴、知足、知止，主张损滋味、禁声色、廉货财、薄名利，反对益生、多藏、厚爱。庄子反对“丧己于物”，“失性于俗”，（《缮性》）主张“以养其身，终其天年”，（《人间世》）主张“保真”、“忘形”、“虚己游世”。（《山木》）为此必须做到不益生、不戕生，老子指出，求益生者，为求生生之厚，而将自己划入死地，实为戕生，善摄生者，不以物欲累其身心，以生死为同道，故能无死地。故老子强调“致

虚极、守静笃”（四十六章），也即知足、知止、净化物欲对心灵的蒙蔽，做到静笃不躁、抱朴不散、守真不失。庄子的养生之道认为若物养过度，人虽未死，但其神已失，其真已散，如行尸走肉，只有注重心物、形神的结合和调匀，不偏滞于一端，才能守住本真之性，心形各得其宜，浑然相合，达乎自然之道境。

老庄重生，但并非强调以保存现成的生命为目的，他们深知人从根本上就出入于生死之间，没有哪种个人私愿、小道术能够经受往往生存本身、大化本身的陶冶，因此老庄重生但并不恶死，死亡问题是老庄论述的核心问题之一，他们的重生是以对死亡的深邃而达观的体悟为背景的。他们首先认识到死亡的必然性，老子认为“坚强者，死之徒；柔弱者，生之徒”（七十六章）、“物壮则老”（三十章），这隐含了万物从柔弱走向强壮进而衰老是不可避免的过程。庄子云：“死生，命也，其有夜旦之常，天也。人有所不得与，皆物之情也。”（《大宗师》）“死生、存亡，穷达、贫富，贤与不肖，毁誉、饥渴、寒暑是事之变、命之行也”（《德充符》）。死亡在庄子眼中是人人都要遭遇到的普遍的事情，如白天和黑夜的交替，乃自然之规律，非人力可干预。面对这必然到来的死，老庄并非视之为无意义的终结。老子云：“不失其所者久，久而不亡者寿”，（三十三章）久就是不失其居留之所，即形体的长久保存，也即常人所称长寿长生之意，但老子所推重的显然并不是这层意思，而是“死而不亡者寿”，死并不意味着一切的完结，生并不意味着所有的存在，死是转入宇宙大化中的另一种形式的生。在个体生命穷尽之时，宇宙大化却生生不息、永无止时，贯通生死之间的是超越于现象个体层面的大道，生死俱道。这样虽个体生命走向终结，但只要他领会到生死流转不息的大道本身，也就“无死地”从而“陆行不遇兕虎，入军不被甲兵”（五十章），至于“寿”了，因此“寿”是领悟到常道之状态。庄子也认为只有达到了“其生也天行，其死也物化”（《天道》）的认识，才能达到“天乐”——道境本身。

由上可见，在老庄的视野中，生死相即不二，生死现象是生命物通常如此、自己如此、必当如此的变化，是造物的自生自化，是永恒的自然规律。人之生死与自然界其它万物生灭变化，从终极处讲都不过是自然之气的聚散而已，人应认识并顺应这一规律，在情感上应从悦生恶死或恶生悦死的偏执中解脱出来，如庄子所云：“胡不直使彼以死生为一条，以可不可为一贯者，解其桎梏，其可乎？”（《德充符》）以死生为一条，就是以道观物，道通为一，生死原为一体，其间的鸿沟被生死的相互转化、同为一体、同为一气而填平。在情感层面上，“古之真人，不知说生，不知恶死”，“生而不悦，死而不祸。”（《大宗师》）得道之真人既不厚生惧死，也不滞于死理而害生，已从生喜死惧之常情跃升到了与宇宙乾坤同其高远的大情、至情，他已置身于大千世界的生生不息、化化不止的永恒流通过程，领悟着这贯注于宇宙人生，作用于天下万物的大道本身，进入“天地与我并生，万物与我为一”的超然境界。

### （三）间距与跨越

在哲学史上关于死亡的种种思考中不乏精辟见解，但多以实用或教化为目的，因为它们对死亡的阐释往往以不在场为立足点，而这死亡的不在场从根本上就阻塞了通达死亡及其意义的道路。观之老庄与海德格尔，我们可以发现他们都通过对在场的死亡、生死间融通的领悟来达到生存的终极境域——道与存在。在他们的视野中，生存以死亡为缘起和背景，死亡不是一个孤立的或尚未来临的事件，死在根本上就贯注于生的过程，人的存在是向着死的存在，生的过程也就是死的过程，生存由此而获得全部意义的源泉，终极境域也由此而敞开。

但二者在死亡之思中所达到的生存境界是有间距的。海氏向死而生的死亡之思有其深刻的现实动因，海氏生活于二十世纪理性与技术极度膨胀的时代，这一时代是近代主客体分立为特征的主体性形而上学的直接结果，在这一时代存在之思被遗忘，人与存在的本源脐带被割断，人成为认知主体，世界成为客观世界，生命本身成为知识对象，死亡离开了人的切己感受，成为他人的、社会的事件，成为生理学、心理学、社会学、民俗学研究的对象，唯独没有成为生存论的内容。芸芸众生都躲避死亡，沉缅于与物与人的牵联中，寻求安全的社会化生存，从而丧己于物，失性于俗。面对现代人的这种无根的生存、无家可归的状态，海氏需要以直面逼视死亡的态势来震撼淡漠于死亡意识的现代人，把人们从中性化的沉沦中唤回来，让自我意识到自身的个体性与独特性，从而展开本真的筹划。说到底这是一种让“此在”如何在的哲学。而老庄生活在文明的源头，那时人与自身、与他人、与世界尚未经近代认知科学意义上的对立和分裂过程，人尚未完全脱离于原初混然的生存境域，死亡尚未裂变为一个客体意义上的事件而被保存在这一天然的生存视域，生与死不仅象海氏那样是贯通的，而且是圆融的，没有价值上高低之别，因为它们都为道体所透视，在本源上道通为一。因此老庄的道观生死显得高妙超逸，圆融无碍，自然天成，禀有原初的智慧和天启的神性的光辉。相形之下，前期海氏对现世抗争性的死亡之思则显得紧张、凝重、悲厉和孤峭。依境界观之，显然老庄所达到的是更为自由的境域，它涵有时间，但又超绝时间而达乎永恒。而以时间性、独特性、本真性为特征的个体仅是领悟这一道境的前提条件，所以如果说老庄之道存在于现代人生存的遥远的彼岸，那么前期海氏通过死亡所开启的存在之思则架起了一座不可或缺的桥。后期的海氏在一定程度上跨越了这座桥，走向宁静的彼岸。

后期海氏将死亡之思融入天地神人的四重整体中，这其中的“人”即“终有一死者”，海氏作如是称呼“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担当作为死亡的死亡，终有一死者是其所是，作为终有一死者而现身于存在之庇所”<sup>[29]</sup>。这存在之庇

所即四重整体，终有一死者诗意地栖居其中，“栖居乃是终有一死者在大地上存在的方式”<sup>[30]</sup>，但这一栖居并非如物体置入空间，而是“把四重整体保护在其本质当中”<sup>[31]</sup>，这一运作不是单向度的，而是互摄互涵、共融共生的，“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纯一性而共属一体。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，进入它在四方的纯一性之内的本己之中，”<sup>[32]</sup>“四方的每一方都与其它各方相互游戏”<sup>[33]</sup>。因此，只有当终有一死的人是其所是，映射自身时，才能契入四重整体的纯一性中，而终有一死者本身也内含有这种纯一性，否则是无从相契的。这与道对人的既内在又超越的精神竟无二致，人在道中得以永生，终有一死者在四重整体中得以栖居。

前期海氏的死亡之思中，死亡尽管是此在展开本真筹划的积极性建构因素，但它本身凸显于空无之中，挥之不去的是阴郁悲绝的气息，到了后期，死亡已安居于四重整体的存在家园中而趋向顺其自然、平和宁静，已深得老庄之风致，这在很大程度上实现了对先前二者间间距的跨越。

## 四、在说与不可说之间

与死亡一样，语言的存在是人类须臾不可脱离的根本境遇，它同样进入老庄与海德格尔的视野而牵系于他们的人间境域本体，从他们对语言的论述中，我们可以别开生面地发现，语言不仅是从人口中表达出来的交际工具，语言是有存在的深基的。沉默的大地中，无声的天籁中涌现着无尽的道言的意蕴和趋势，一切人言依于这种道境而获得其存在之生机，人言不能道尽幽微玄妙、气象万千的本体境域，但依这种道境而来的人言，可以开启通往这一境域之门，言是道的既遮蔽又澄明着的到来，语言与境域本体处在说与不可说之关系中。

### （一）语言的存在之根

如果人被视为主体，如果存在论和认识论的根本局面被设立为主体面对客体，语言就只不过是主体间交流的手段而已，其功能与任何人工符号一样，都只是传达现成的观念和意义的工具，而其本身没有意义。然而如果这种存在论局面发生了转变，人不再被看作独立的主体，而是生存于境域中有机的构成，为境域所居有，那么语言的地位便大不一样。因为境域本身是有生机的，它孕育着言的可能，这种显现了源本的境域的言说为道言或道说，在老庄和海德格尔看来，因人归属于境域，这种道言和道说促发了人的存在，而人之所言在根本上为之所决定。

海德格尔认为自古希腊以后，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话，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。这种语言观是千百年来欧洲思想中的一个基本指导观点。当后期以语言取代时间性来探索存在时，他深入到了语言的存在之根，扭转了人们对语言的这一根深蒂固的传统看法。

海氏认为作为原初的语言，它承载着本体境域的消息，它是开启之域，又是隐藏之域，它是澄明着的显现，“语言通过显现而说话，它作为显现通达一切在场者的领域并使其中的当下在场者呈现和消失，”<sup>[34]</sup>这种呈现出自存在的本性，因此“语言的本性就是存在的显现之说，它的显现并不基于任何类的符号，相反，一切符号都渊于此一显现，在显现的领域中，为了显示的目的，这些符号才成其为符号”。<sup>[35]</sup>

海氏认为，说话者之所以能说话，仅仅因为他倾听着语言，而他之所以能倾听语言，是因为他隶属于语言，只有道说才能给予听者听语言，因而听、说话的能力。从存在论上讲，并不是我们说话，而是由于我们听到空廓宏大的语言言说，我们才能思想和开口说话。而假若没有人的话，语言自身将不再可能，非人的语言是不可思议和不可言说的，但是如果仅是人在说话，那么语言只是一存在物。因此在海氏看来，道说是本真的，在说之先，首先要有道说这种显示，无声的道说进达为有声的表达时，人才能说。人之言说所以可能是因为它植根于这种道说——一种人言所不能涵盖的更为广大的有所显示而自身隐的发生性力量。而这一切之所以如此，乃是“我们芸芸众生正是在大地的涌动和生长中获得自身的繁荣，我们从大地那里获得一种根基持存状态的隐靠性”。<sup>[36]</sup>

与海德格尔一样，老庄也洞见到语言不仅是工具性的，而且有其渊深的本体性存在，这就是道言。道言是大道本身的消息，而老庄之道与海氏后期的四重整体一样，涵蕴生发着万物。“人法地，地法天，天法道，道法自然”，（二十五章）人为道境所拥抱，人为道言所召唤。

在老庄视域的极致处，是遍在万物、周行不殆、一任自然的道境：“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说”（《知北游》）。这一道境默然无声，而又深蕴着无限的生机，生发着无限的言说之可能。故大道不言，而又昭然若揭。以俗观之，大道无言；以道观之，道无不言也，道言无言。而人既法道，当依道言言，即言无言，言而不滞于言，不为言本身所限所累；要让语言出自胸臆，自然流吐，得意忘言，得象忘意，得道忘象。

在老庄的文本中多强调道之不可言，如“道可道，非常道；名可名，非常名”（一章）、“知者不言，言者不知”（五十六章），“道隐无名”（四十一章），“大道不称，大辨不言”，“言辨而不及”（《齐物论》），“夫道，杳然难言哉”，“道不可言”。（《知北游》）

这些言论看似彰明道与言之间的隔绝疏离关系，但实则不然，在老庄看来，道不可言，并不是说道不可为任何语言所言说，而是说道本身不是一个现成对象，不能像人们用日常语言指称事物一样来指称道，道的无限意蕴也不能为任何语言尤其是用来日常交流的人言、小言所能穷尽。但道是言的存在之根，道与言本身是内在贯通的，“吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。言有宗，事有君，夫唯无知，是以不我知也”（七十章）。非常清楚，老子坚信他的言对于领会道不仅是可行的，而且是极度重要的。庄子说“以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广。独与天地精神往来，而不敖倪于万物，……上与造物者游，而下与外死生、无终始者为友。其于本也，弘大而辟；深闳而肆，其于宗也，可谓稠适而上遂矣。”（《天下》）庄子认为语言是能通达道境的，且言的根本功能在于体道，在于“穷年”，穷尽人的生存意义。只是体道者要以不同寻常的言道方式来对待虚玄之道。

故在老庄与海氏的终极视域中，本体本身是老庄的法无法之法的自然，是海氏的栖留于遮蔽之域的神秘。它宏深广远，不能作为固定对象而被以语法和逻辑为本质的日常语言所能道尽。但如大地生发万物一样，这一本体境域孕育着一切，也孕育着言说的生命和冲动，隐微着引发潜在语言的态势。另外，这些以人间生存为源泉和归宿的思想家明白，人的终极追求无法完全逃避语言，对终极追求的体验不仅与语言不相抵触，反而必需要有语言所催化出的深阔意境不可。

## （二）开启境域的语言

老庄与海德格尔为领悟开启终极境域所采用的不是日常交流的人言，而是深契境域的道言。在海氏看来，语言是存在之家，因为作为道说的语言乃是成道的方式。因此这种语言“作为四域世界之说不再只是那种我们说话者在人与语言的关系意义上与之具有关系的那种东西。语言作为推动世界的说是一切关系的关系，它关联、保持、给予、丰富着世界领域之间的相反与相成，并通过它自己的说保持自身也保持和维护世界各领域。”<sup>[37]</sup>语言呈现了世界。

在海氏看来，这种呈现世界的语言不是诗，因为它是原诗，诗在语言中产生，因为语言保持了诗的原始本性。诗源于存在而达到真理，诗就是存在与真理本身的天性，存在真理的显现、敞开、领悟活动本身就是诗，诗意语言正是真理的言说，“它使世界和物、大地和天空、神圣者和凡人走拢，聚集成一体。”<sup>[38]</sup>

“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，”<sup>[39]</sup>而不是表达情感或抒发志向。真正的诗不止于个人灵感的结晶，也绝不止于传统意义上的语言艺术，而是究天人之际的真理的促成和显现。职是之故，海德格尔激赏德国诗人荷尔德林，他认为荷尔德林是纯粹的，是“诗人中的诗人”<sup>[40]</sup>，他不是用诗来表达个人的思绪，而是站在天地神

人之间，让这天地神人相交荡而生的、从将来来临的时代灵感通过他的弱质一身而被“说”出来，投射出来。“荷尔德林所达到的处所乃是存在之敞开，它本身属于存在之命运，出自存在之命运，存在之敞开才为诗人所思”<sup>[41]</sup>。

在老庄看来，道体由于其广大精微、幽渺难测而难以为寻常言说方式所道，但道是可以道，可以名的，只不过不能用一般的称说、称名的方式去说、去名，为开启道境，必须采用不同寻常的言说方式。

在老子看来，因常道难以用语言文字称说，所以《老子》中对道有多种不定的称谓如“有物”、“强为之名曰大”（二十五章）、“无名之朴”（三十七章）、“一”（三十九章）、“惚恍”，“恍惚”（二十一章），这虽彰显了有限之言与无限之道的紧张关系，但在《老子》一文中我们还是能够通过作者的言说而感受道境，这首先得益于作者大量形象的比喻。如对道本身作者作了很多的比喻，如“渊”、“水”、“门”、“根”、“母”、“婴儿”、“愚人”等。作者也借助于大量的日常生活现象来喻道之生发运行，如“天地不仁，以万物为刍狗”（五章），“金玉满堂，莫之能守”（九章），“三十辐共一毂，当其无，有车之用”（十一章），“是以圣人终日行，不离辘重”（二十六章）等等，这些比喻让人在具体生活中契入无形之道境。

老子还采用了一些形式上对立的反语句式来显现道境，如“明道若昧，进道若退，夷道若类；上德若谷，大白若辱；广德若不足，建德若偷……大音希声，大象无形”（四十一章），“大成若缺”、“大盈若冲”（四十五章），“其出弥远，其知弥少”（四十七章），“为学日益，为道日损”（四十八章），“知者不言，言者不知”（五十六章），“其政闷闷，共民淳淳”（五十八章），“治大国，若烹小鲜”（六十章）等，这类句式在《老子》五千言中数不胜数，它通过自相矛盾的结构形式，造成对读者惯性思维的冲决，借以摧毁理解上的封闭性、固定性，让读者超越语言，超越形式逻辑，超越日常，从而抵达与现象世界成相反态势的渊深道境。

庄子对以言进道具有非常自觉的意识，以“以俗观之”的“谬悠之说，荒唐之言，无端崖之辞”（《天下》）冥契玄道，主要有卮言、重言和寓言，“以卮言为曼衍，以重言为真，以寓言为广”。三者浑然为一，皆道言也，“寓言，寓道之言；重言，重道之言；卮言，卮道之言。卮言曼衍，道之曼衍也，重言为真，道之真故也，寓言为广，道之广也，寓言重形象，就道之殊相言；卮言重抽象，就道之共相言；重言重史实，就道之理据言”<sup>[42]</sup>。贯穿三言之中，多是隐喻、象征、幽默、讽刺、诙谐，以文观之，洋溢着浪漫主义文学色彩，以道观之，则触处是道，触处是理。庄子正是用这种独特的道言使言向无封畛的“道”敞开，使体道、言道、传道成为可能。

正因为只有道言才能开启终极境域，老庄与海德格尔都限定了日常交流语言的作用，这种语言是人的发音、听音器官的活动，它能交流传达内容，但不能深入生存境域。海氏

认为“符号从显示者到描述者的变化植根于真理之本质的转变”<sup>[43]</sup>，作为描述者的符号即近代式的描述存在者的符号已不能显示存在，“日常语言是遗忘因此也是被用罄了的诗，从这用罄和遗忘的诗中，很难再有呼唤发出来了”，<sup>[44]</sup>因此他认为“道说与说不是一回事，某人能言，滔滔不绝地说，但绝无道说”<sup>[45]</sup>。即日常的言说不能透露道境的消息。老庄认为“知者不言，言者不知”（五十六章），“大道不称，大辩不言”（《齐物论》），“天地有大美而不言”（《知北游》），因为“可以言论者，物之粗也”（《秋水》），“可言可意，言而愈疏”（《则阳》）。日常的人言对于悟道是无能为力的，不仅如此，它还常常背“道”而驰，对道起着蒙蔽作用，海氏认为闲谈“消除了人本真领会的任务，却养成了一种无动于衷的理解力”<sup>[46]</sup>。庄子认为“道隐于小成，言隐于荣华”（《齐物论》），浮华的言辞在夸夸其谈之际，道已悄然隐退了。

### （三）沉默

老庄与海德格尔都强调倾听另一种语言——沉默。在他们看来，沉默是言说的本源，凭借于前者，给予了后者的可能性去言说。于是正是在已被言说中敞开了那未被言说自身——沉默。那已被言说的越是大声的话，那未被言说的越是宁静，对沉默的倾听和沉浸使人冥入道境。

在海氏看来，“保持沉默是言说的另一种本质的可能性，它有同样的生存根基”<sup>[47]</sup>，比起口若悬河的人来，在交谈中沉默的人可能更本真地让人领会，滔滔不绝地高谈阔论，并不构成真正的领会，倒很有可能锁闭了在世状态，掩盖了与事物的本真关系。比起阔谈的人，沉默的人们更显示其本身成竹在胸，有活可说。因此，“要能保持沉默，此在必须有它自己真正丰富的展开状态可以任意支配”<sup>[48]</sup>。真正的沉默只存在于真实的言谈中。沉默不是无声，在无声中保持的不过是声响的不动，但不动并不就是真正的宁静，“宁静的本质乃在于它静默……，作为寂静之静默，宁静总是比一切运动更动荡，比任何活动更活跃”<sup>[49]</sup>。

海氏认为作为沉默的语言——寂静之音，“实现世界和物入于其本质”，<sup>[50]</sup>“也正由于语言之本质即寂静之音需要人之说，才得以作为寂静之音为人的倾听而发声。只是因为人归属于寂静之音，终有一死的人才能够以其方式作发声的说”。<sup>[51]</sup>

老庄正是在认识到俗言、常言的局限性基础上强调要以非常言的方式言，强调要“贵言”、“善言”，但最高的境界是以无言言，契入沉默之境，老子说“天之道不争而善胜，不言而善应”（七十三章），人之道也应是“知者不言，言者不知”（五十六章），“处无为之事，行不言之教”（二章），让自然之道本身无声无息的运作。庄子亦谓“视乎冥冥，听乎无声，冥冥之中，独见晓焉，无声之中，独闻和焉”（《天地》）。因为“天籁”“天乐”“听之不闻其声，视之不见其形，充满天地，包裹六极”（《天运》），故“大道不称，大辩不言”（《齐

物论》),“至言去言,至为无为”(《知北游》),善言者“得意而忘言”(《外物》),“终身不言,未尝不言”(《寓言》),有时无声胜有声,沉默之际,心领神会,能比一般的言谈说出更多的“话”来。故庄子说,人在沉默之时往往是“尸居而龙见,渊默而雷声”。(《缮性》)“话”在沉默之中已振聋发聩。

在以上三部分的探讨中,我们可以看到老庄和海德格尔都区分了作为日常交流的人言与深得本体境域气息的道言,对前者的限制及对后者的推崇是符合他们对存在的追问这一核心意蕴的。在他们看来,语言根本上说,像万物一样,从深厚的大地中生发出来,是存在的真理的显示,而不仅是人的器官的发声和表达。必须看到并保持这一语言的植根性,才能让人与存在之深基息息相通。而在今天,“语言已大面积地荒疏”,<sup>[52]</sup>语法和逻辑已取代存在成为语言的本质,而这种荒疏根本上由于人的本质之被戕害,而且这种荒疏无疑会进一步破坏人们和事物本真的关系,疏离人的存在感。而“今天我们还没有看见甚至不能看到这种危险,因为我们从未设身处地地洞察这种危险”。<sup>[53]</sup>但对老庄和海德格尔的倾听中,我们无疑会洞察到这种危险。

## 五、在文明评判的维度上

当今的社会,科技发展一日千里,现代化程度与日俱增,但人们面对的仍是一个令人困惑的、不可思议的世界,财富激增,但人们愈来愈觉得钱不够花;机械设备不断提高劳动效率,减轻劳动强度,但人们活得更累;医疗水平越来越高,但却受到更多层出不穷的病魔的威胁;通俗工具越来越便捷,但人与人之间反有咫尺天涯之感;商品花样越来越繁富,但人们愈有空漠和无根的感觉;人们可以游历更多的地方,但无论在哪里都无从寻觅家园之感。岁月匆匆,我们究竟身在何处?我们究竟何去何从?老庄和海德格尔以存在论为核心的对文明,尤其是技术文明的评判,让我们有了明瞭自身处境的座标。虽然老庄生活在古典农业时代,海氏生活于理性与科技一统天下的现代社会,但作为对人的生存境域有本真的守持,对一切异化现象有异常敏感和洞察的哲人,他们的文明评判在理路上是相通的。

### (一) 终极价值评判之维

老庄生活的先秦虽没有近代意义上大规模的科技和工业,但已出现了人的异化,这是老庄批判的立足点。老庄认为文明进步,是对自然界有秩序和谐的“大美”的背离,对自然的异化也就是对人的自然天成的人性的异化,对人类应有的本然生命状态的异化,对人的自由本质的异化,作为对这种异化的觉醒,老庄对背逆人的天性的智慧、道德、礼法及初露端倪的机械作了令人深思的批判。在老庄看来,世界的本然状态是一气化流行、气韵

生动的意蕴世界，而不是作为现成物的在场，“朴散则为器”，器是已定型的在场物，一切固定态、现成态的器具、制度、运思都可理解为器，对器的守执会扼杀生命无尽之意蕴，会阻断通向道境这路。以礼法为例，庄子认为“礼者，世俗之所为也；真者，所以受于天也。自然不可易也”（《渔父》），世俗之礼因有悖于受之于天的真性，而为道境所不容，但老庄也并非完全不要仁义礼智，他们法天贵真，追求的是从道境而生的至仁、至义、至礼。

海德格尔对现代文明的批判集中于科技，因为科技已成为当代社会的主导性力量。他认为现代科技理性根源于柏拉图以来的形而上学，即对存在与存在者的关系不是从原发发生的根据意义上理解，而是把存在作为存在者的抽象。这种对存在者的执着和对存在的遗忘是科技理性的内在发生机制，即海氏所称的传形而上学偏重于“有”、“显”、“揭蔽”的机制。这一守执必然会遗忘存在者的存在之根，从而阻断人通达存在之途。

在对文明批判的维度上，老庄与海德格尔都反对偏执于既定的“有”、“存在者”，并将存在的可能形态视为本然状态。这种批判追溯到人类生存的终极境域，并以此来观照人化世界的异化与弊端。人们也许认为他们的评判是不切实际的玄想，但老庄与海氏不是从人类学、社会学、历史学的层面来揭示人的理想生存状态，而是从终极价值层面高悬了人的本然状态。

老庄与海氏这一终极价值之维使他们的批评超越了狭隘的工具性、实用性、功利性范围。如通常情况下，人们认为技术是中性的，本身无利害可言，其对社会人类的利弊影响取决于它的具体应用，故有科技是把双刃剑的说法，如核技术既可用于发电而造福人类，又可用于军事荼毒生灵。而且在现代人的视野中，技术是造福人类的最有力的工具，许多问题都需靠技术的发展去解决，技术的进步是为一种更幸福的生活降临大地而努力。

然而在海德格尔这里，“技术从未仅仅具有技术学的狭窄意义，而具有一种形而上学的意义，构成了近现代的人与其置身的世界维持类型的特征。”<sup>[54]</sup>他认为人们在传统上把技术想象为取得一种特定结果的手段的实施，技术是一种符合人的需要的工具。根据这种庸常的看法，现代技术设备的作用仅仅在于以不断增强的速度和效率，使人类取得过去需要长时间的努力才能取得的效果。在海氏看来，这种关于技术的工具性表述完全正确，“但仅仅正确还不是真，唯有真的东西，才能把我们带入与那本质处关涉我们的事物的自由关系中，所以正确地关于对技术的工具的定义仍未向我们显示出技术的本质”，<sup>[55]</sup>“技术的危险性不在于它的使用，而在于技术的本质自身，也就是支配人与存在者关系的逼索性行为”。<sup>[56]</sup>这种行为“不让人进入一种更加本源的揭示，因而使人无法体会到更加本源的真理的召唤”。<sup>[57]</sup>技术的特质，其危险性在于它改变了人的心态，从而改变了人与其生存的世界的关系，世界从安居的世界变成了人们面对的可产生财富的物质世界。这一改变是根本性的，所以海氏的批判视野较之实用主义者是更为深邃和敏锐的。这一点也可见之于老庄。老庄不可能

看不到诸如五色、五音、五味、智慧、仁义、利器、法令的“有用”的一面，老庄也并非完全反对“用”的一面，如“有之以利”。但他们的高卓之处是像海氏一样超越了用的层面而深入其本质，将其与人的本然状态联系起来，从而得出看似荒诞的结论，诸如“五色，令人目盲；五音，令人耳聋；五味，令人口爽；驰骋田猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨。”（十二章）“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民多孝慈；绝巧弃利，盗贼无有”，（十九章）以及“大道废，有仁义；智慧出，有大伪”（十八章），“民多利器，国家滋昏”（五十七章），“有机器者必有机事，有机事者必有机治，有机心者，则纯白不备……道之不载，神生不定也”（《天地》）等。我们在这里看到的是老庄的思维触觉已深入到作为现成态的“有”对本然态生存的悖逆关系，从而反对执守固定的、脱离了生命境域的、从而遮蔽了生存意蕴的体制型文明因素。这一超实用性的批判之维与海氏是共通的，那么，老庄与海氏如何在功利性视野之外来揭示以体制型文明的本质。以技术为例，我们可以看到对于海氏来说技术的兴盛导致了“存在的遗忘”，思的隐退，对于老庄来说技术文明使人脱离了道境而“神生不定”，从而“道之不载也”。

## （二）存在的遗忘

技术之思是海氏后期哲学中最富现实性的命题，他将现代技术时代与生意盎然的古希腊作对比，他认为诚然在古希腊人那里就存在着技术，但主要是手工技术，希腊人尚未裂变为认知主体，世界也尚未客体化，人与世界还处于不分轩轻的圆融统一关系。存在物还有多样性、丰富性和神圣性，能够保持自身的独特性而没有变为单纯的原材料。人们的手工艺劳动本身充满了愉悦的创造性，在农业丰收时庆祝大地母亲的恩赐，在开矿时也要祭祀一番，生活充满了诗性的光辉。但现代技术改变了这一切，海氏认为现代技术的本质是“座架”——“是那种设置人亦即逼人去以预设活动的方式使现实事物作为现成状态去蔽出来的设置活动”。<sup>[58]</sup>座架是人的力量的产物，但人在它面前完全失去了自由，座架成了我们的命运。“其中的危险性在于，在这个座架之中，生活有变成单向度的、无选择余地的危险，它使生活遗忘了与世界的另一种交往、邂逅的方式，把另外一种驻留于世界之中的方式的回忆忘记得干干净净”。<sup>[59]</sup>

在座架支配下，现时代的技术展现为物质化、齐一化、功能化。“技术的制造使世界井然有序，其实恰恰是这种井然有序把任何秩序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和承认的领域破坏了”，<sup>[60]</sup>在这一大格局之下，人与物都被剥夺了独立性的尊严和整体性，被降格为有用者而成为功能性的存在物。但人与物的非有用性的守护关系才是人的本真的生存方式和实践方法，生存不尽于有用，生存的本质是“诗意地栖居”。如果人和世界仅仅遭遇于有用性上，就会忽略更为本源的无用之用，突

出物的有用性会使原本充满诗情画意的生活蜕变为寻常无趣的劳作，从而使人们再“看”不到土地，“听”不到鸟鸣，人与人之间的语言也变得“枯燥无味”，而这意味着世界关系，人与人之间关系的内在意蕴和辉煌力量的消失。故海氏说：“当人把世界作为对象性用技术加以建设之际，人就把自己通向敞开者的道路完完全全地堵塞了”。<sup>[61]</sup>因而“技术时代是存在被极度地遗忘的时代，或曰存在被远远抛弃的时代”——“这一时代开始丧失其强大的生命力”，<sup>[62]</sup>“不能再保持那一精神世界的伟大、宽广和原始性”。<sup>[63]</sup>

### （三）道之不载

海德格尔从存在境域映照现代人无家可归的困境，先秦的老庄已有与之相通的识度，他们以道观人观物，直观文明早期先民的异化、召唤人的本真的回归。

老庄之道是天下万物生存的终极状态，万物各有其常，各适其性，得其性则生，失其性则死，它们的本然状态就是它的最佳状态，自身就是唯一标准，在其本性之外另设尺度削之绳之，即使名义上是提高，实质上都是对其本性的扭曲和戕害。庄子说“无以人灭天，无以故灭命”（《秋水》），这里的天、命就是自然天性，因此对于老庄，至道就是生存之道，而不是求生存之道，生存本身的洪炉大冶，必荡尽一切机心和人为规范，还万类一本然公道。因老庄生存于古典农业时代，其批判的锋芒主要集中于禁锢人性的社会政治体制、道德规范、名缰利索，但庄子也探讨了初露端倪的机械，这与海氏的技术本质分析有惊人的相似，在《天地篇》中，“为圃者”在面子贡建设使用一“其名为棒”的器具来提高劳动效率时说：“吾闻之吾师，有机械者必有机事，有机事者必有机心。机心存于胸中，则纯白不备；纯白不备，则神生不定；神生不定者，道之不载也。吾非不知，羞不为也”。在这里，子贡只看到机械的有用性，为圃者则将之通达于道境，认为这一机械之使用的终极结果是“道之不载”的令人震惊和反省的结局。可以说，庄子从这一“其名为棒”的小小器具中就已窥见了二千年来文明发展的玄机。对于庄子而言，道的境域是至高的，任何脱开或可能脱开这一境域的机心、机巧和工具都不再是开张天机者，进入道境者，而只能是扰乱和破坏者。海氏认为技术的可怕之处是它改变了人与世界的关系，对于庄子，这里的棒所透视的也是人与世界关系的改变，能不顾惜怡然自得，悠游其中的自然适意的人生境域，只是为了用力寡而见功多就爽快地迁就机械，这种人或人群就开始丧失了生存的天良，而被机心所主宰。按照机械机心的运作方式生存于世，就如同相濡以沫的陆上之鱼，失去了游弋境域的自由感。

### （四）回归的路向

面对技术文明对人的真性的侵入、对生命境域的疏离，老庄与海德格尔都探讨了解救之道，其契通之处都呈现为回归的路向，当然这种回归不是事实上的，而是终极价值上的，

即通过返本溯源来从理想上探讨对人的异化的解救之道。

海德格尔晚年曾发表谈话：“我深信，现在技术世界是从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……思想的转变，需要救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革”，<sup>[64]</sup>“从我们人类的经验和历史来看，只有当人有个家，当人扎根于传统中，才有本质性和伟大的东西产生出来”。<sup>[65]</sup>尽管海氏认为技术工业造成的人的无家可归状态已成为人类根本困境和“世界命运”，且他的“技术在本质上是人靠自身力量控制不了的一种东西”<sup>[66]</sup>及“只还有一个上帝能救渡我们”<sup>[67]</sup>的谈话明显透露出绝望的意味，但作为一个深切关怀人类生存的哲人，他尽可能地提出了救弊之道，这就是回归传统。

如何重获人类的根基的持存性，让人类重返本真的栖居，在海氏看来，道路只有一条，这就是“思”的道路，而回忆是思的品性，海氏认为，早期希腊思想是源始的“存在之思”，在那里存在本身是无蔽而彰显着，今天我们重新唤起存在之思，则首要的事情是“回忆和重演”早期的存在之思，思想的道路实施“返回步伐”，要回到源头，回到思想的第一个开端去思存在的源始意义。海氏认为他自己的思想努力无非是向着那个总是愈来愈幽远的自身隐匿的开端的一种微弱回响，也许正是这种微弱的回响启示着新的希望。

海氏认为，在古希腊世界存在之思的精神指引下，思的任务能够在它的限度之内帮助人们与技术的内质建立和谐关系，让存在之思流注技术世界：在使用技术对象的同时有所提防，即随时放松它们，使用后让它仍恢复原状；亲切明智地同物打交道，尊重它们的丰富性、自身性；依靠自然力量很好工作的同时，又不把自然力量功能化；我们与技术世界的关系不再固执于技术性，而是对获悉世界的意义保持开放态度；以思、诗、美、艺术品的力量来校正、丰富、导引技术，尽力使人在技术世界中回复到前技术世界中的健康、和平、亲切的状态，以获得人在这技术世界中诗意的栖居。为此，海氏总结到，在技术世界，人们为了进入存在之境必须做到“对物的泰然处之”和对“神秘的敞开”，即对物的非对象性的诗意看护和对存在之境的非知性逻辑的神秘启示，让物获得物性，让深邃的存在之门向人们敞开。

海德格尔后期极度推崇诗在这个贫乏时代的力量，在他看来，“诗人的天职就是还乡”，<sup>[68]</sup>“接近故乡就是接近万乐之源。故乡最玄奥，最美丽之处恰恰在于这种对本源的接近，决非其他，所以，唯有在故乡才可亲近本源，这乃是命中注定”。<sup>[69]</sup>他之所以推崇荷尔德林，就在于他的认为其所有诗作都是纯粹的还乡之作，他的诗作能让人在诸神隐退的时代回到神性盎然的希腊世界。

老庄虽生活在文明的早期，他们所深情凝望的也是“道任自然”的远古时期。

老子的理想社会状态是“小国寡民”。在这一社会中“使有什伯之器而不用，使民重

死而不远徙。虽有舟车，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之音相闻，民至老死不相往来。”（八十章）

长期以来，人们对小国寡民多以其复古倒退或不切实际而拒斥之，但老子在这里不是陈述历史事实，而是高悬一价值目标——生存的终极境域。只有在国小民少的情况下，人们才时刻感受到生存的边际和活的境域，在这一境域中造成使人生天地充满意义和美德的生态，无为而善为，只有在这样“闷闷”、“淳淳”的社会中，人们才会“不争而善胜，不言而善应”，体制社会中认为必要的东西如“舟车”、“甲兵”只是争夺工具，而“民多利器，国家滋昏”。人生活在充满各种杀机的社会体制中，便不能感受到生存的真意，在老子看来，只有在小国寡民之中才能发生并维持住丰满自然的人生形态，故小国寡民与一切体制相左，却与人的生存意义的天然构成密切相关。

庄子的思路也是“执古之道，以御今之有”。这在《庄子》中处处可见。在《天地》中有“至德之也，不尚贤，不使能，上如标枝，民如野鹿，端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信”，《马蹄》中有“夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉”。《缮性》中写到“古之人在混芒之中，与一世而得淡漠焉。当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭。人虽有知，无所用之，此之谓至一。当是时也，莫之为而常自然”。天道自然，天地无为，遵从天地、效法自然的古人无为任天，不将不迎、恬静无欲，与天为一，在“至一”中享受过道体温暖和透明。但后来人们“离道以善，险德以行”只能一天天地离人的本性越来越远，日益受“心”即心计的支配，“无以返其性情而复其初”了，在庄子看来，在“古之人”那里，在历史的零度状态处就是道的故乡，道的家园。

老庄对文明体制的批判在今人看来已显得玄远缥缈，遥不可及，而海氏对技术社会的剖析在西方已极有影响，直接激起了对当代社会的大量讨论。在尚未进入现代化的中国，无论是老庄还是海德格尔的关切都显得稍远，但也令人感到在技术化的过程之中能否洞悉其本质以求较为健康地建设，是个极富现实意义的课题，无论他们的分析是否正确，建议是否恰当，对技术文明亟待思想是无疑的。

## 注释

- [1]黑格尔《哲学史讲演录》，商务印书馆 93 版，P540。
- [2]吕迪贝尔·萨弗兰斯基《海德格尔传》，商务印书馆 99 版，P317。
- [3]《海德格尔选集》，孙周兴选编，三联书店 96 版，P596。
- [4]《海德格尔传》，P1。
- [5]参见《海德格尔选集》，P595。
- [6]海德格尔《存在与时间》，三联书店 87 版，P15。
- [7]海德格尔《人，诗意地安居》，上海远东出版社 95 版，P79。
- [8]张岱年《中国哲学大纲》，中国社科出版社 82 版，P9。
- [9]《海德格尔选集》，P1101。
- [10]比梅尔《海德格尔》，商务印书馆 96 版，P91。
- [11][13]《海德格尔选集》，P273、P321。
- [12][14]《海德格尔诗学文集》，华中师大出版社 92 版，P132、P232。
- [15][16]《诗·语言·思》，文艺出版社，P9、P6。
- [17]《海德格尔选集》，P402。
- [18][19]《海德格尔传》，P472、P493。
- [20][22]张祥龙《海德格尔思想与中国天道》，三联书店 96 版，P284、P161。
- [21]孙周兴《说不可说之神秘》，三联书店 94 版，P34。
- [23]《路标》，P89，转引自《海德格尔思想与中国天道》。
- [24][25]转引自《海德格尔思想与中国天道》，P443、P448。
- [26][27]《存在与时间》，P53、P310。
- [28]《海德格尔诗学文集》，P162。
- [29][30][31][32][33]《海德格尔选集》，P1170、P1191、P1193、P1180、P1180。
- [34][37]比梅尔《海德格尔》，P150、P149。
- [35][36][38]《人，诗意地安居》，P70、P68、P90。
- [39][40][43][45]《海德格尔选集》，P1071、P311、P1125、P1132。
- [41]《说不可说之神秘》，P188。
- [42]朱哲《先秦道家哲学研究》，上海人民出版社 2000 版，P233。
- [44][46][47][48]《人，诗意地安居》，P75、P62、P60、P60。
- [49][50][51]《海德格尔选集》，P1000、P1001、P1001。
- [52][53][55][57]《人，诗意地安居》，P79、P79、P124、P137。
- [54][56][58]阿兰·布托《海德格尔》，商务印书馆 96 版，P99、P101、P100。
- [59]《海德格尔传》，P532。
- [60][61]《海德格尔选集》，P434、P433。
- [62][63]《形而上学导论》，P46、P10，转引自《海德格尔思想与中国天道》。
- [64][65][66][67]见《海德格尔选集》中《只还有一个上帝能救渡我们》。
- [68][69]《人，诗意地安居》，P86、P87。

## 参考书目

- 1、《海德格尔选集》（上、下册），孙周兴选编，上海三联书店，1996年版。
- 2、《存在与时间》，海德格尔著，陈嘉映、王庆节译，上海三联书店，1987年版。
- 3、《海德格尔传》，吕迪格尔·萨弗兰斯基著，商务印书馆1999年版。
- 4、《海德格尔》，比梅尔著，商务印书馆，1996年版。
- 5、《海德格尔》，阿兰·布托著，商务印书馆，1996年版。
- 6、《说不可说之神秘》，孙周兴著，上海三联书店，1994年版。
- 7、《人，诗意地安居》，海德格尔著，上海远东出版社，1995年版。
- 8、《海德格尔哲学概论》，陈嘉映著，上海三联书店，1995年版。
- 9、《海德格尔分析新时代的科技》，冈特·绍伊博尔德著，中国社会科学出版社，1993年版。
- 10、《无之无化》，彭富春著，上海三联书店，2000年版。
- 11、《海德格尔诗学文集》，海德格尔著，华中师大出版社，1992年版。
- 12、《海德格尔与中国天道》，张祥龙著，上海三联书店，1996年版。
- 13、《老子·庄子·列子》，岳麓书社，1989年版。
- 14、《老子》，许啸天编著，成都古籍书店，1989年版。
- 15、《庄子》，山西古籍出版社，1999年版。
- 16、《庄子浅论》，曹础基著，广东人民出版社，1987年版。
- 17、《先秦道家哲学研究》，朱哲著，上海人民出版社，2000年版。

## 后 记

此文的写作是一个艰难的过程，其间屡感自身学力肤浅，难以窥见大师之堂奥，且在表达上流于平泛，不能曲尽神韵。以致间有难以为继、几欲弃笔之想。现在，此文已勉强完稿，它所见证的仅是我徘徊于大师门墙之外的一串零乱的足迹。

本文的完成得益于导师伍雄武先生之倾力支持和指导及王兴国老师之资料惠助，在此谨致谢意。

师大求学期间，诸位师长的言传身教、同学之间的砥砺关怀，已让我度过许多回味无穷的美好时光，此时的感激与留恋之情，难以言表。

滇地宜人的气候、天然的风光、淳厚的民风，将永驻心间。

笔者 二〇〇二年七月·昆明