

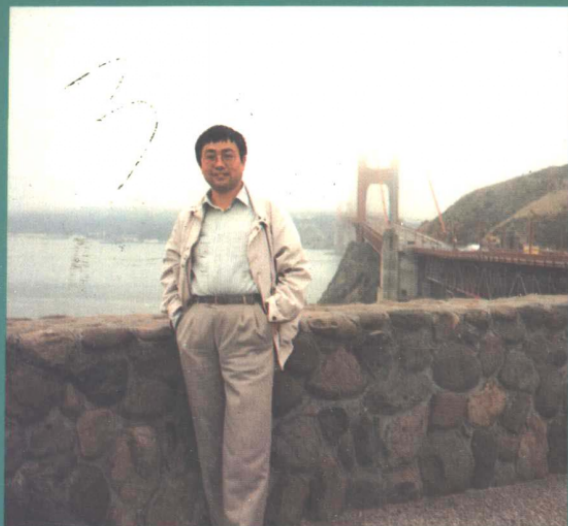
复旦大学博士丛书

海德格尔与现代哲学

张汝伦 著



复旦大学出版社



张汝伦 1953年生，上海市人。1970年初中毕业下乡插队，后当过工人及中学教师。1982年考入复旦大学哲学系，先后攻读硕士和博士学位，师从刘放桐教授和王政兴教授，1987年获哲学博士学位。1988年获德国洪堡奖学金赴德留学，先后在图宾根大学和弗莱堡大学从事博士后研究，后又去美国、加拿大从事博士后研究。现为复旦大学哲学系副教授。著有：《意义的探究》、《张汝伦集》等。

ISBN 7-309-01456-1



9 787309 014563 >

复旦大学博士丛书

海德格尔与现代哲学

复旦大学出版社

(沪)新登字 202 字

海德格尔与现代哲学

张汝伦 著

复旦大学出版社出版

(上海国权路 579 号)

新华书店上海发行所发行 复旦大学印刷厂印刷

开本 850×1168 1/32 印张 10.125 字数 253,000

1995 年 2 月第 1 版 1995 年 2 月第 1 次印刷

印数 1—2000

ISBN7-309-01456-1/B·64

定价:15.00 元

前 言

每一个时代的哲学,虽然从来都不是只有一副面孔,但作为一个时代(哲学意义上的)的哲学,却总有它共同关心的问题和共同的基本哲学态度与立场。一个哲学时代固然可以有各种不同的哲学观点和流派,但若把它们同另一个哲学时代相比,这些不同的观点和流派就会显示出一些共同的问题和特征,从而构成那一时代哲学的一般原则和普遍原则,构成那个哲学时代的基调。而文化发展重大转折时期哲学的基调,则不仅会回响在各个不同的文化领域,而且也将对一个相当长的历史时期产生重大的影响。在西方哲学发展史上,这样重大的转折迄今发生了四次,它们分别是在古希腊、中世纪、近代和本世纪。固然,这种重大转折之间存在着明显的内在联系和继承关系,但每一次转折都以向传统原则提出根本的挑战而确立了自己开创一个新的哲学时代的地位。

现代西方哲学经过近一个世纪的发展,可以毫不过分地说,它的确开创了一个新的哲学时代。它从根本上批判、动摇乃至推翻了近代哲学的一些基本观念和假设,在西方哲学的一些基本问题上提出了新看法、新观点,对哲学本身的地位、功能和意义进行了新的反思。尽管不同的人从不同的立场和观点出发,必然会对现代西方哲学有种种不同的、甚至截然相反的评价,但是,现代西方哲学致力于克服近代西方哲学所遗留的一些重大问题。在这过程中提出了一些与传统西方哲学观念有根本差别的思想,从而形成了西方哲学发展史上的一个新的转折,这个事实是难以动摇的。

在每一个重大的哲学时代转折期,都会出现一些其哲学足以

代表那个时代精神方向的伟大哲学家。在西方哲学史上，柏拉图、亚里士多德是古希腊哲学的标志；托马斯·阿奎那是中世纪哲学的代表；而笛卡尔、康德和黑格尔则体现了近代哲学的精神。在现代，海德格尔无疑是这样的划时代的人物。虽然海德格尔在现代思想史和哲学史上的地位一度是相当有争议的^①，但随着时间的推移，怀疑他的地位和重要性的人越来越少，而研究他的著作却越来越多。但是，在每年全世界出现的几百部关于海德格尔的著作中，用中文写的很难找到。海德格尔的一些术语已成了知识界的时髦，但严肃认真的海德格尔研究在中国还处于萌芽状态。这无论如何有点愧对这位高度尊敬东方智慧的西方哲人。

并且，要了解当代西方思想，不了解海德格尔哲学是不可能的。海德格尔哲学深刻全面地揭示了现代西方哲学的基本取向和原则，同时也大大丰富了西方哲学的传统。正如他的弟子汉娜·阿伦特所说的，整个二十世纪哲学都敏锐地感到，海德格尔是秘密的“思想之王”^②。任何代表二十世纪西方思想特点的观念，都可以在海德格尔的哲学中找到线索。人们可以不喜欢他，甚至讨厌他，但无法回避他。

海德格尔在整个西方哲学史上又是一个非常特殊的人物。除了尼采外，几乎很难找到一个像他这样对整个西方哲学传统提出根本挑战的人。因此，站在西方哲学任何一种传统立场上，都无法真正理解他的思想。与他的哲学立场相当不同的施太格缪勒对这一点倒还是看得比较准的，他说：“海德格尔的哲学是一种能够在哲学史上引起转变的工作，但另一方面，它本身同时又包含有一种危险，即它会使人把迄今为止的一切都看作是陈旧过时的，在这种情况下，就必然会引起思想上内在的放纵。这种哲学的全部观点

① 有关这方面的情况参看 George Steiner, *Heidegger*, London, 1978, pp11—13

② 同上，第13页。

本身包含着两种可能的反应,如果人们甚至连试都不肯试一下去和海德格尔一起实行这种转变,而是从某种被认为是牢固的立场出发去评价它,在这种情况下,这种哲学整个看来就一定会显得是一种难以理解的语言绘画,至多也只是被合理化了的非理性主义的徒劳尝试。相反,如果人们成功地完成了这种转变,那就会认识一种全新的观察方法,这种方法使人们非常吃惊并受它支配,以至哲学以往的全部成就都会显得陈旧过时。”^①

但另一方面,要真正理解海德格尔哲学,又必须对西方哲学的传统,尤其是近代西方哲学的传统有比较深入的了解,因为海德格尔正是以对这个传统提出根本疑问来开始自己的独创性工作的。海德格尔又是一个在西方哲学传统中沉浸很深的人。他的哲学的意义可能不在于他推翻或颠覆了这个传统,而在于他重新阐释和塑造了这一传统。正因为如此,他晚年在概括自己一生的工作时,只是简单地说:“主要就是阐释西方哲学。”因此,离开西方哲学及其传统,就无法真正理解他对西方传统的突破和超越。

基于上述认识,我把海德格尔哲学放在西方哲学传统,尤其是近代西方哲学传统和现代西方哲学的一般精神这双重背景下来考察,通过对海德格尔哲学一些最具独创性,也是最主要方面的研究,把握当代西方哲学的基本取向和原则。故书名题为《海德格尔与现代哲学》。

^① Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Stuttgart, 1965. S. 177

目 录

前言	1
第一章 西方哲学的现代转折	1
一、近代哲学的问题	1
二、反叛和批判	7
三、转折的来临	9
第二章 海德格尔和胡塞尔：释义学和现象学	17
一、海德格尔和胡塞尔	18
二、现象学的三个基本发现	21
三、胡塞尔及其现象学	31
四、海德格尔对胡塞尔现象学的批判	40
五、现象学对海德尔意味着什么？	48
第三章 本体论的复兴和更新	56
一、存在的问题和本体论区别	56
二、存在的意义	63
三、从传统本体论到现代本体论	77
四、现代宇宙论和现代本体论	94
第四章 重新认识人	103
一、人的本体论结论——此在(Dasein)	103
二、主体和主体性概念批判	115
三、理解——主体和主体性概念之克服	126
四、超越哲学人类学	137
五、人道主义问题	145

第五章 真理的本质	155
一、《存在与时间》中的真理问题	156
二、真理的本质	160
三、艺术和真理	172
四、艺术经验中的真理问题	192
第六章 科学和技术的批判反思	209
一、科学的一般本质	211
二、近代科学和近代形而上学	223
三、技术的本质	237
四、科学技术和人类思想的前景	255
第七章 统一的理性和理性的统一	260
一、哲学的终结和思的任务	260
二、哲学新的自我认识	269
三、理性是什么	281
四、语言的意义	298
结束语	309
参考书目	311

第一章 西方哲学的现代转折

一、近代哲学的问题

近代哲学所产生的问题,是现代西方哲学兴起和发展的内在原因和推动力。

哲学史上重大转折的形成,决不是偶然的。它除了是哲学自身发展的逻辑所致外,还必然是一个重大的文化和思想革命的产物。近代西方哲学的产生同样如此。它和近代科学革命同时发生就说明了这一点。近代科学革命推动了近代西方哲学的发展,而近代科学思想也给近代西方哲学打下了深刻的烙印。要了解近代西方哲学的基本特点和主要问题,必须了解近代科学对近代西方哲学的深刻影响。

近代科学革命是由哥白尼、开普勒、伽利略和牛顿等人天才的工作开始的。这些人虽然都不是严格意义上的哲学家,但他们的思想和工作却产生了重要的哲学影响。哥白尼的日心说从根本上改变了人们对宇宙的认识。开普勒把天体现象的观察推进到前所未有的精确程度,他总结出三条定律,可以据以画出行星轨道的形式,确定个别行星运行周期与它距离太阳远近的关系。哥白尼和开普勒证明地球与其他行星的运动可以用数学方式表达。伽利略觉得地球的各部分在“局部运动”中也是按数学方式运动的。他要寻找自然现象间的数学关系,但他要找的不是神秘的原因,而是要了解支配自然变化的永恒定律,不管自然的理由是人类所能了解或

不能了解的。开普勒和伽利略都已把握到自然律的概念，无论就其广度和深度而言，还是就其基本的方法论上的意义而言，都毫无欠缺；不过他们还都只能以少数个别的事例来说明自然律的应用，也没有证明管辖部分事实和现实的这套自然律也能管辖全体自然界，证明这样一个宇宙真的可以通过数学知识的概念来理解。而牛顿所从事的，就是确立一套（更精确地说，唯一一套）宇宙律，并把它表达出来。这套宇宙律似乎在牛顿的万有引力学说中得到了肯定。这样，宇宙万物的秘密似乎就此被人类理性掌握了。“自然与自然法则隐藏于黑夜，/神说：‘牛顿出世吧。’/于是一切真相大白。”英国诗人蒲柏（Alexander Pope 1688—1744）的诗句反映了当时人们的这样一种心情。

新的科学思想的一个直接结果是推翻了中世纪的宇宙论和亚里士多德的物理学，从而形成了一种新的世界观，而这种新的世界观在相当程度上有意无意地成了近代西方哲学的基本前提和主要依据。

亚里士多德认为，一切存在都是统一的，都是由形式和质料构成的，一切都是一个巨大的“存在之链”（chain of being）上的环节。这个存在之链从最底层的惰性的质料一直延伸到顶层的最纯粹的天使的本质，一切客体都有同样本质的心理——物理特征，只是程度有所不同。而现在，世界不再是上帝创造的那个秩序井然的“宇宙”，空间和时间延伸到无穷，中世纪封闭的世界现在成了一个无限的宇宙。目的论，最终原因说和存在统一这些古代和中世纪宇宙论的基本假设遭到了致命的攻击，人们不再去追究一个对象不可捉摸的“本质”，而只关心可观察的性质（古代和中世纪的人们把宇宙看成是一个活生生的有机体，而现在，宇宙成了一架按照力学定律运转的巨大的机器，人被从世界中分离出来，成了这台机器的观察者。虽然在十八世纪有人提出过“人是机器”的口号，并且以新的形式在本世纪的行为主义者那里得到重复，但并没有成为近代思

想的一个基本原则。相反，把人从世界中分离出来，与世界对立起来，却是近代科学和近代哲学的一个基本原则和结果，人不复是世界的内在组成部分，不再有原来那种对于自然世界的亲近感。人面对的是一个如同怀特海所说的“僵硬、冰冷、无色、无声、死气沉沉的”自然。人与世界，心灵和自然之间横亘着一道不可逾越的鸿沟。这样，我们怎样认识世界，在多大程度上认识世界，我们的认识和知识靠得住靠不住，正确性和有效性何在，这些问题，即认识论问题，自然就成了近代哲学要解决的主要问题。

应该指出，这种新的世界观虽然产生了积极的成果，推动了科学技术的发展，因而直到今天还被许多人认为理所当然地加以接受，可是已被科学自身证明是同样任意的、精神的构造，并不必然符合客观实在，也并不比老的世界观更正确。并且，这种把人与世界分离开来的世界观，必然要导致各种相关的二元论。

伽利略就是在这种世界观的指导下，把事物又划分为“第一性质”和“第二性质”。“第一性质”是指质料的基本微粒的大小、形状、数量和运动速度。这些性质是客观实在的，可以对之进行科学的处理。而“第二性质”如声、色、味等则是主观的，可以还原为“第一性质”。显然，第一性质与第二性质的区分隐含着人与世界的根本区分和分离。

与此同时，笛卡尔以哲学的形式论述了这种新的世界观所隐含的二元论。亚里士多德认为灵魂是肉体的形式，不能与之分开，灵魂与肉体是同一个东西的两个方面。笛卡尔却认为灵魂（精神）和肉体，质料与精神是完全对立的，它们各自的属性——广延和思维也是完全对立的。虽然在那里思维和广延可以结合，但只是组合上的统一，而不是本性上的统一，但既然认识必须从“我思故我在”的那个思维之我开始，那么如何保证认识的正确性就不得不求助于经院哲学的遗产。理性分享神性，天赋观念可以帮助我们推得正确的知识。

然而，一旦“天赋观念”论遭到经验主义的致命攻击之后，主体与客体，心灵世界与物质世界的认识论关系又成了一大问题。十八世纪的哲学不再把理性当作知识、原则和真理的实现，而是把它当作一种能力。经验主义认为这种能力最终只能认识自己所产生的东西，而不是事物本身。经验主义的必然归宿是相对主义和怀疑论，而它的本体论前提则是近代世界观所包含的物质和精神，主体与客体相分离的二元论。

但是，在近代科学飞速发展的背景下，怀疑论是无法接受的。康德被休谟从独断论的睡梦中惊醒后，他所面临的问题就是如何克服怀疑论，给科学奠定一个切实可靠的基础。康德的解决办法是用先验哲学把近代科学世界观所隐含的二元论进一步确定和合法化。主体所能认识的是他所整理和加工过的现象，“物自体”本身不可知。但人给自然界立的法是普遍有效的，由此获得的知识是确实可靠的，普遍必然的。然而，科学知识还不是最终实在的知识，科学知识是有效也有用的，但它处理的只是现象世界，本体的世界，实在的世界是道德判断和审美体验的领域。这两个世界不能混淆。上帝存在不能通过物理自然的事实来论证。科学证明与上帝无关。知性范畴一旦越出自己的合法范围使用就将导致二律背反。但是，虽然我们不能用纯粹理性来认识上帝、意志自由和灵魂这些东西，我们可以通过实践理性来把握它们。实践理性的领域或道德领域同样是一个普遍有效的领域，虽然这种有效性科学知识的有效性不同。但实际上康德始终没能把“头上的星空”和“心中的道德律”内在地沟通起来，他的《判断力批判》试图要起某种桥梁作用，但并未成功，因为康德哲学的本体论预设基本上没有走出近代科学世界观的格局。“否定知识以为信仰保留地盘”一语反映了这位哥尼施堡的哲人徘徊在两个领域之间，熊掌和鱼无法皆得的窘境。

康德的二元论使隐含在近代科学世界观中的二分倾向变得格外明显。对于许多人来说，康德划分现象和本体两个领域，让纯粹

理性和实践理性各管一方的做法是无法接受，因为它违背了近代科学和启蒙思想要找到清楚、确定的最终结论的理想，也动摇了哲学本身的地位。科学可以专门研究自然界，而哲学必须把人类理性和世界统一起来。从费希特开始，德国古典唯心主义哲学家就一直致力于把康德二元论哲学所展示的分裂的理性和分裂的世界统一起来。费希特的绝对自我，谢林的绝对理性，黑格尔绝对精神，这些概念本身就表明哲学家们希望找到一个最终的统一，尤其是黑格尔，他比任何人都更清楚、更深刻地看到近代西方哲学所隐含的以人与世界，主体和客体二分为基础的种种二元分裂的倾向。他试图用他那庞大的包罗万象的唯心主义体系来解决这些问题，恢复哲学被近代科学动摇了的地位。然而，用绝对精神的自我运动来解释世界的统一，必然会使人们去追问绝对精神本身为何物，尤其当精心构思的三段论所叙述的绝对精神的运动与实在世界相扞格时，更会使人对“绝对精神”的可靠性与合法性产生怀疑。

实际上，黑格尔的“绝对精神”正如马克思一针见血地指出的那样，不过是纯粹思维。或者我们可以说，仍然是近代西方哲学那个游离于世界之外或凌驾于世界之上的主体性。从笛卡尔开始的近代哲学在本体论上把人与世界，主体与客体，心灵与物质划分开来，对立起来之后，自然要以认识论为其主要问题。而认识论问题说穿了是围绕着主体和主体性展开的。虽然并非所有哲学家都持“我思故我在”的立场，但既然自然科学已经昭示人们，自然要靠人运用理性去把握，那么主体和主体性显然是讨论认识和知识问题的基本出发点和前提。而科学的进步和成功则无疑会使理性的力量在人的心目中无限增长。此外，西方把人定义为“理性的生物”的传统也对近代西方哲学把以意识和自我意识为基础的理性作为主体性的主要内容产生了相当的影响。康德的先验哲学明确划清了经验自我和先验自我的界限，最终确立了主体和主体性概念的基本内容。而主体和主体性概念也随着康德的“哥白尼革命”奠定了

它们在近代西方哲学中的中心地位。

主体和主体性概念经过康德先验化之后，已不再是狭窄的个体自我的意识和思维，而是先验普遍的意识 and 理性能力。它摆脱了个体自我思维的偶然性和心理因素，成了一种普遍必然的、能动的理性力量。它既不等同于个人的主观意识，又不同于客观世界，但却能将二者联系在一起。因此，将它本体化、绝对化后，便可作为解决康德二元论的一条必然途径。无论是费希特的绝对自我，谢林的绝对理性还是黑格尔的绝对精神，虽然都标榜包括了主体和客体，自我与世界二者，并且，作为绝对自我运动是主体和客体，自我和世界的根源和本原，然而如果追根究底地分析的话，它们的实质仍只是近代哲学传统的那个主体性。康德区分经验自我和先验自我，向主体和主体性概念的本体化和绝对化迈出了关键的一步，没有康德的先验哲学，就不会有费希特的绝对自我，谢林的绝对理性和黑格尔的绝对精神。

从表面上看，费希特、谢林和黑格尔等人把“绝对自我”，“绝对理性”和“绝对精神”作为最高的本原似乎在本体论立场上与康德有根本的不同。但仔细分析的话，就会发现他们的这个最高本原不过是近代哲学传统的主体性概念的本体化，绝对化和能动化而已，黑格尔的“实体就是主体”这个命题很清楚地表明了这一点。但这个主体性概念本身是近代科学世界观所隐含的人与世界分离，主客体二分的本体论预设的产物，尽管它在近代西方哲学三百年的历史中有发展和修正，但它本身的本体论预设并未改变，它以意识和理性为其基本内容这一点也没有根本的改变。尽管德国古典唯心主义的哲学大师们可以把它作为超越和包容对立的主客体的原则，但仍改变不了它的唯心主义性质。把主体和客体共同还原为绝对的精神和绝对的主体性固然可以人为地勾勒出一个煞费苦心的统一的宇宙图式，但却不能满意地解释客观的事实。所以黑格尔庞大的哲学体系不久便遭到来自各个方面的攻击。

二、反叛和批判

随着精确科学的发展，人们对黑格尔主义产生了反动，十八世纪的自然主义在实证主义和实在论那里获得压倒一切的新的动力。实证主义和实在论认为黑格尔的唯心主义是一种形而上学的梦想，根本经不起实在和经验的检验。哲学应该从经验和科学的一般概念开始，而不是从形而上学的原则开始。

马克思从他革命的哲学立场出发，对黑格尔哲学进行了深刻的、致命的、历史性的批判，因为这一点大家早已了解，这里就不多说了。

克尔凯郭尔从生存论的角度对黑格尔提出了批判。克尔凯尔反对黑格尔把一切事物，尤其是个人看作是绝对精神逻辑发展过程中的一个工具，反对黑格尔用绝对精神包罗万象的抽象理性来吞没个人存在。人的生存不是一种现实性而是一种可能性，它不在于概念而在于个人。个人意志比认识更根本。抽象知识和理性不能解决宗教和道德问题。不能以此来决定独一无二的、有限的人类生存。克尔凯郭尔对黑格尔哲学的批判意味着在他看来黑格尔并没有能统一康德所划分的事实和价值，也就是知识和道德两个领域。

事实也正是这样，用主观理性来作世界统一的基础是注定要失败的，因为人的主观理性并非是最基本的东西，近代西方哲学用主体性和主观理性来把握世界的理性主义传统的一个根本问题是没有看到主观理性本身的局限。当叔本华把意志作为比理性和意识更为基本的一个因素提出时，实际上正是看到了这一点。意志既是世界的本原，又是自我和主体的本质。意志是前理性、前意识的东西，它统率知性和理性，驱动它们，支配它们。显然，叔本华的意志哲学对近代西方哲学的理性主义传统是一个严重的挑战，大大

动摇了以主观意识和理性为其基本内容的主体性概念。

但是，对传统的意识、理性和主体性概念予以致命打击的，则是尼采和弗洛伊德。尼采认为世界不能还原为理性和绝对精神。世界是一种巨大无匹的力量，一个奔腾泛滥的力量海洋。归根结底，世界就是权力意志。这决不是主观意识或生理上的意欲，而是充盈宇宙万物的生成的本原。它才是人类世界和自然世界真正统一的基础。自然规律和人类规律都只是它的表现，它在自然和历史中起最终的作用。因果律只是我们给予权力的意志的一个名称。权力意志构成了人的存在，它使理性或意识可能。意识不是最基本的，也不是最高层次的东西。意识决不是自我意识，所谓一个自我的意识只是相对于一个本身不是意识的自我而言的。尼采清楚地看到：“我们到了节制意识的阶段。”^①也就是说，意识的根源不在自身，它也不能完全独立自主地意识自身。意识要受无意识，归根结底，要受权力意志支配。知识意志与权力意志是同一的。所谓“我思故我在”的思维的我，或者康德的先天综合判断，不过是“哲学家的谎言”，尽管没有它们生活是不可能的。而主体和客体，真实世界和现象世界的对立只是语法的对立。追求黑白分明的知识，追求认识论上的确定性，只是一种道德的天真。这样，正如伽达默尔所说的：“尼采撕去了‘我’的一张又一张面具，直到不再有面具剩下，也不再有我。”^②不仅近代西方哲学传统赋予主体性的中心地位成了极大的问题，而且主体性概念本身的合法性也成了问题。

弗洛伊德的理论则彻底摧毁了主体，理性，意识和自我意识的神话，改变了西方长期以来对人自身的看法，进一步加深了近代西方哲学传统的理论支柱——主体性概念的危机。弗洛伊德深刻地揭示了理性和意识后面还有一个更为重要、更为基本、更从本质上

① Nietzsche, *Der Willer zur Macht* 676

② Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, (hereafter, PH) Berkely, 1976, P116

决定和形成人的一切行为的领域——无意识领域。那个以健全的理性为其主要内容的主体并非决定一切，处于世界中心的“宇宙的精华，万物的灵长”；相反，它的一切活动，包括理性思维和创造活动，都可以最终还原为利比多——性欲本能。自我不是思想的主体，而是欲望的对象，自我和意识并非完全一致，它们之间不能划等号，纯粹理性的自我根本不存在。弗洛伊德的理性在某种意义上也是一场哥白尼式的革命。从古希腊时代起，西方人就把人定义为“理性的生物”。近代科学和启蒙思想更是认为意识和理性是我们人理解世界，利用自然的唯一手段。也正是凭着理性似乎无所不能的力量，人一直以为自己是一切的中心。然而，也正是科学剥夺了理性和意识至高无上的特权。作为自我意识和理性的主体是一切的中心的观念被弗洛伊德推翻了。弗洛伊德的理论向人们指出，虽然一切看起来的确如此，也只能如此，其实却不然。正如地球是绕着太阳旋转一样，自我也是围绕着另外一个隐藏的实在旋转，那就是无意识。弗洛伊德发现，中心化了的主体这个概念是错误的，我们应该使主体非中心化，我们必须意识到自己并非是一切的中心。

在此之前，马克思关于历史的动力不是个人，而是由各种历史的阶级关系确定的理论，从更高的层次上揭示了近代西方哲学主体性概念的错误。这样，一方面，由于近代西方思想错误地把人与世界相分离，把主体和客体对立起来，近代西方哲学就陷入了主体能否认识客体，如何认识客体这样前提错误，从而在根本无法解决的难题的泥坑中无法自拔；另一方面，马克思、尼采和弗洛伊德以及其他一些人对近代西方哲学的一些基本概念及理论前提之错误的揭露和批判，使近代西方哲学所面临的危机暴露无遗。

三、转折的来临

与此同时，近代科学也正面临一场空前的危机。近代科学的危

机间接地进一步加深了近代哲学的危机。

从近代科学革命开始,科学技术一直在飞速发展,造福人类,到了十九世纪下半叶,随着电灯、唱机、汽车等的发明,科学和科学家在一般人心目中占有崇高的中心地位。对科学的信仰使人们误把某一时期的科学思维模式作为天经地义,永世不移的科学模式来崇拜,称雄一时的科学主义和实证主义即源出于此。但是,常识的科学观及在此基础上形成的近代世界观却在十九世纪末开始遭到了根本的动摇。从十七世纪科学革命以来,人们就一直认为实在是由物质实体组成的。原子是小小的圆球;物质客体在人类经验所熟悉的时空领域和时间世界中活动,存在着客观的时空;所有的实体都服从同样的科学“规律”,如牛顿的运动律和能量守恒定律。宇宙被看成是一架大机器,由处于动力关系中的物理实体组成。然而,人们这时却从科学家的嘴里听到一切都靠不住。原子中的电子就不服从牛顿的定律。没有客观的时空,时间和空间只相对于任意的标准,而作为整体的宇宙不存在客观的标准。二百多年来作为物理学之基础的牛顿的万有引力定律,显然并不准确,只适用于一个很小的范围。宇宙并不是一架机器,时间、空间和物质只是人心的虚构。欧几里德的几何公理只是在地球的范围之内才是真的;而在外层空间,有其他建立在不同的物理假设上的几何学,同样是严密的逻辑体系。因此,长期以来一直加诸纯粹数学的客观确定性的性质似乎也消失在相对性中了。爱因斯坦在1905年提出的狭义相对论中指出,引力不是“力”。这些都大大违反了人们建立在感觉经验基础上的常识。量子论的出现更彻底改变了人们长期以来的某些信念。1901年普朗克提出了“量子论”,主张能量幅射不是连续的,而是像物质一样,只能按个别的单元体或原子来处理。这些单元的吸收和发射服从在物理学与物理化学的其他分支中早已广泛使用的概率原理。作为物质微粒的电子并不像日常世界的普通物体那样活动。爱因斯坦、海森堡和德布罗意进一步的研究发现,电子具

有波粒二象性。此外,因为观察电子必须用电子,所以我们不能直接观察电子,而只能推断它们的性质。这说明科学也有人类知识永远无法超越的局限。海森堡的测不准原理,也说明了这种情况。英国科学家詹姆斯·琼斯在他的《物理学与哲学》一书中用如下六个命题总结了量子理论的逻辑结论:(1)自然的一致消失了;(2)外部世界的精确知识不可能;(3)自然的进程不可能在一个时空构架充分表现;(4)主体和客体的截然划分不再可能;(5)因果性失去其意义;(6)如果有一个根本的因果律,也在现象世界之外,非我们所能达到。这六条结论几乎都是针对近代形成的世界观,因而也是针对近代西方哲学最基本的假设的。现代科学的兴起,使人们再也不能抱着旧科学影响下产生的基本假设,心安理得地在原来的思维道路上徘徊不前了。近代西方哲学在近三个世纪的发展过程中所暴露出来的问题,在现代科学革命的观照下显示出有根本的问题。要解决这些问题,显然必须有哲学上的一个根本转折。

在上世纪与本世纪的世纪之交时,在西方还出现了一个标志着文化思潮大转折的现象,这就是西方文艺对传统的反叛。诗歌、小说、戏剧、绘画、音乐等艺术领域都出现了所谓现代主义,对传统奉为金科玉律的东西一概藐视,弃之如敝屣,非圣无法,无论在艺术表现手法上还是在文艺理论上,都提出了一些一反西方艺术几千年传统的大胆设想和尝试。西方现代派文艺尽管五花八门,种类庞杂,理论和艺术的侧重点很不一样,但都有一个共同的形而上学前提,就是都认为人类所面对的不仅是冷冰冰的自然界,而且还有一个比外在可见世界更深的层次和领域,对于人生来说,这个领域也许更为根本和重要。但是,这个领域靠纯粹理性的逻辑思维方式是无法窥其堂奥的,必须通过直觉、想象和创造力,以诗歌、神话、艺术等形式接近和再现这个领域,近代科学的思维模式限制了人的视野和存在范围,使人生的意义越来越单调,而艺术则要重新打开人内在的眼睛,让他看到更多更丰富的东西,更深刻地理解自己

存在的含义。

有不少人认为现代科学和现代艺术是更加突出了主体的作用,加强了自我的地位,从表面上看似乎确实这样,其实则不然。一方面,现代科学和现代艺术都表明了理性的有限性,从而也表明了主体的有限性;另一方面,现代科学和现代艺术也都摒弃了人与世界分离,主客体截然二分的模式,不再把人看作是宇宙的中心,而是“把自然和人在一个大的存在的关联里来观看。”^①这样,近代欧洲思想传统的主体和自我概念实际上不是得到了加强,而是遭到严重的削弱。

在传统的主体和主体性概念遭到严重挑战的同时,由于人与世界分离,主客体分裂而产生的另外一系列相关的严重分裂——历史与自然,价值和事实,人文世界与自然世界,知与行的分裂,随着近代西方哲学近三个世纪的发展,也暴露得愈益明显。

最初,近代西方哲学家在近代自然科学的影响下,大都只关心对自然世界的认识,有的干脆摒弃历史领域,如笛卡尔。或者按照自然科学的方法论模式来对待人文世界,把人文世界自然化,看作是和自然一样的一台大机器,如霍布斯认为国家是一个“实体”。这就意味着使我们对物质实体的本性有正确知识的思维过程,也可以毫无保留地应用于探讨国家的真相上,他甚至主张,思维即“计算”(Calculation),而计算不外加或减,这对于政治学的思维而言,也同样正确,伏尔泰以同样的眼光来看历史学家的工作和自然科学家的工作。自然科学家和历史学家都是在现象的混乱和流变中找寻隐藏的规律。真正具有批判力的历史撰述应该为历史提供像数学曾为自然科学所提供的那种服务。它应该使历史摆脱终极原因的支配,引导它回到真正经验性原因的领域。直到十九世纪末,实证主义者还是极力主张完全用自然科学的方法来研究人文

① 《欧洲现代画派画论选》人民美术出版社,1980年,第111页。

科学。

当然,从维柯开始,还是有不少人看到人文世界和自然世界的确有所不同,不能用自然科学的同样办法来对待人文科学。但对于自然科学的盲目崇拜竟使人因此而把历史排除出哲学和知识的范围。如沃尔夫的哲学体系就认为历史的对象不是事实的世界,历史绝对无法达到像数学和哲学那样的清晰明白;因此,历史不容进入知识与哲学之堂奥。康德纯粹理性和实践理性的二元论总算给人文世界和价值领域正了名,赋予它以崇高的地位,但人文世界和自然世界的鸿沟依然存在,许多人仍然认为人文世界和自然世界,价值和事实,历史和自然是互不相容的两回事,一个属于主观领域,一个属于客观领域,真理与知识只是对后者而言的。在甚嚣尘上的科学主义和实证主义泛滥的情况下,狄尔泰和新康德主义步康德的后尘,坚持区分人文世界和自然世界,事实与价值,以此来保持人文领域的独立性。狄尔泰更是苦心孤诣地用释义学的方法从方法论上来强调人文科学的独立性和独特性。

但这样一来,人文世界和自然世界之间似乎就根本不存在统一的基础,人面对的是两个截然不同,毫无联系的世界。尽管习惯于主客体二分的人会觉得这种人文世界与自然世界,价值与事实的二元论是合理的,但却没有看到其中隐藏着一个后果严重的悖论:是知识和真理的东西与人生无关;与人生有关的东西不是知识和真理。正因为如此,狄尔泰试图效法康德,用他的“历史理性批判”来给人文科学奠定一个科学的基础,以消除上述悖论。但狄尔泰的“历史理性批判”并没有完成,实际上也不可能成功,因为他同样是在接受近代哲学传统的二元论前提下工作的。

进入现代以来,人们日益清楚地看到,科学技术如果没有正确加以应用的话,则会给人类带来空前的灾难。科学并没有告诉人们怎样生活得更好,变得更好。人当然应该了解自然,但更为重要的是同时也要了解自己,这是古希腊先哲早就指出了的。人类不能对

事物知道得越多,对自己反而知道得越少。可是近代以来唯自然科学是从的倾向确实使人们忽略了了解自身。人们相信科学可以解决一切,理性自会带领人类进入完善之境。然而,敏感的思想家如尼采早就看出:“科学说明自然的进程,但决不能给人下命令。嗜好,爱,快乐,痛苦,兴奋,疲惫——所有这些科学一概不知。人生活与体验着他必须在某种基础上解释从而评价的东西。”^①近代科学思想从主客体二分的前提出发,把世界划分为主观领域和客观领域,认为凡属主观领域的东西就无所谓真理和知识,因而不是科学的对象。一些哲学家也在不同程度上接受这种观点,人文世界与自然世界,价值与事实的根本分裂就是这样造成的。这种分裂隐含着更为严重的分裂,就是知与行的分裂,也就是后来有些西方哲学家指出的理论与实践的分裂。知如果不能指导人类的行,那么知本身之为知就成了问题。正如胡塞尔后来在《欧洲科学的危机与先验现象学》中所说的,科学的危机不是科学遇到了危机,而是它们作为科学的危机。而近代以来唯自然科学马首是瞻的哲学,其危机就更不待言了。

从古希腊时起,哲学作为“爱智之学”就一直是究天人之际,通古今之变,以追求宇宙人生的全部真理,指导人生变得更为合理为其职责。可到了近代,由于片面地把近代科学的思维方式和方法论原则作为知识和真理的唯一标准,奉为楷模加以效法,结果把哲学的任务逐渐缩小为只是探讨和论证主体怎样认识客体。但这样一来,自然科学天天在切实地认识世界并取得有目共睹的成就这一事实,就逼得哲学不得不在自然科学面前辩护自己存在的权利。哲学完全失去了它自古以来应有的地位。从古希腊“哲学”一词包括哲学和许多别的科学这一点及古希腊先哲对哲学的定义来看,哲学应该体现人类知识的统一,文化的统一和人类世界的内在统一。

^① Nietzsche, Werke, Vol. 3, S. 343, München: Hanscher, 1960.

可是，处处自觉或不自觉地模仿自然科学的近代西方哲学，在那个主客体对立的错误前提下，却不得不在科学面前想方设法给自己划定范围，以确定自己作为一门科学学科的权利。然而，如果哲学只是像其他科学一样意义上的科学，就失去了它体现人类知识统一和存在统一的作用，就真正失去了它的文化功能和意义。

所以，从十九世纪下半叶开始，西方哲学家不仅面对近代哲学的危机，而且也面对哲学本身的危机。分析这些危机的内在原因，又可以看出这实际上是整个西方文化的危机。尼采一声“上帝死了”宣告了一个西方文化激烈变更时代的到来。作为西方文明象征的上帝死了，意味着传统的许多东西再也不能维持下去了，出路何在？不同的思想家自然会有不同的答案。面对近代哲学和哲学本身的危机，现代西方哲学家从不同的立场出发，作出了不同的探索和回答。

当然，并非所有哲学家都像胡塞尔和海德格尔那样对西方哲学面临的问题有一种自觉的危机意识，但在都把他们的努力看作是要解决近代哲学遗留下来的问题这一点上是没有疑问的。问题是大家都感到了，近代哲学理论上的困难及哲学本身在西方文化中的处境和地位实际上是现代西方哲学家工作的基本动力。因此，现代西方哲学各家各派尽管立场、观点和倾向及哲学背景有很大的差异，但基本上都觉得必须在哲学的基本问题上有某种不同于近代哲学的变革，非此无法解决近代哲学遗留的问题。然而，即便大家都不同程度地认识到必须有某种变革，但究意怎么个变法，大家的立场却各有不同。在这方面西方哲学家的态度大致可分为以下四类。一类是将近代哲学的基本问题和观点进一步发挥或改造，或将它推到极端，以此来解决原来的问题。也就是说，采取这种立场的哲学家是要对近代哲学的种种观点和立场进行一番修正，以解决近代哲学遗留的问题，而并不认为近代哲学的总体倾向和基本问题从根本上来说就不对头。新康德主义、新黑格尔主义以及在

一定意义上胡塞尔的现象学就属于这种态度。第二类是承认近代哲学的问题,但采取原来没有的立场或方法来解决它,如实用主义和分析哲学。第三类是针对近代哲学的某些弊病提出一些被近代哲学忽视了的重要问题来研究。人格主义和存在主义即属此类。最后就是以海德格尔为代表的释义学、后期维特根斯坦和当代法国一些哲学家的立场,他们认为近代哲学总体立场和观点有根本的问题,因此,近代哲学所讨论的一些问题实际上根本无法成立,哲学的变革必须是全面的、彻底的、根本性的变革。上述这样分类只是要表明现代西方哲学本身的复杂性,不能简单地对待;却不等于说现代西方哲学因为观点、立场各异就没有某些能反映现代西方哲学不同于近代哲学的共同的或者说相近的立场和倾向。恰好相反,由于现代西方哲学家面临的是共同的问题,他们必然要表现出某种相似的、代表这个时代哲学的本质特征的新原则和新倾向。这些新的原则和倾向比较集中系统地在海德格尔的哲学中得到了深刻的揭示和论述。

第二章 海德格尔和胡塞尔： 释义学和现象学

在《存在与时间》这部划时代的著作中，海德格尔明确提出哲学的基本问题是存在的意义问题，“这个问题的处理方式是现象学”^①并且说：“就其问题而言，现象学是存在者之存在的科学——本体论。在说明本体论的任务时，产生了一种基础本体论的必要性，这种本体论把本体论和实体论上独特的存在者——此在(Da-sein)作为自己的主题，这样，它就使自己面对一个主要的问题——一般的关于存在的意义问题。这个研究本身将表明：现象学描述的方法论意义就是阐释。……此在的现象学就是原始词义上的释义学，这个词按其原始的意义，指的正是阐释的工作。”^②海德格尔这段话再清楚不过地表明他自认他的哲学是释义学的现象学，并且，根据上述海德格尔对现象学在他哲学中的作用的说明和规定，我们已经可以看出释义学的现象学在他那里具有极为重要的作用，它是对于存在的意义的本体论研究的具体步骤和方法，是使其可能的基本条件。因此，要弄清释义学在海德格尔那里乃至现代西方哲学中的根本意义，首先要弄清释义学的现象学的真实含义，而要弄清释义学的现象学的真实含义，就必须弄清海德格尔和胡塞尔的关系，及他对胡塞尔的现象学和现象学本身的态度。这不仅是因为现象学总是和胡塞尔的名字联在一起的，而且也因为海德格尔和胡塞尔的关系对于海德格尔自己哲学思想的形成有着重

① Heidegger, *Sein und Zeit*, (以下简称为SZ), Tübingen, 1979, S. 27

② 同上, S. 37

要的影响。因此,弄清上述这些问题,不仅可以使我们对所谓释义学的现象学有比较清楚的认识,而且也会有助于我们看清海德格尔哲学划时代的价值和意义。

一、海德格尔和胡塞尔

海德格尔用“现象学”来作为他哲学的基本方法这一点似乎已经向人们暗示了他和现象学的内在关系。事实上,现象学,尤其是胡塞尔的现象学,确实对他的思想发展有巨大的影响。在1963年发表的《我的现象学之路》中,海德格尔清楚地表明了这一点。早在十七岁时,通过阅读布伦塔诺的《论亚里士多德以来存在的多重意义》,海德格尔就对西方哲学最古老的问题——存在的意义问题产生了强烈的兴趣。在大学预科的最后一年,他偶然发现卡尔·布莱葛(Carl Breig)写的书《论存在:本体论大纲》,进一步激发了他对存在问题的兴趣,在此期间(1909—1910),海德格尔还在弗莱堡大学研究神学,胡塞尔的两卷《逻辑研究》从第一学期开始就是他的案头书。他希望能从中得到“关键性的帮助”,解决布伦塔诺论文所激发的问题。但徒劳无功,因为“研究不得法”。但他仍耽迷于胡塞尔的著作,以后几年一再阅读,但仍没有进入他所困惑的世界。甚至在胡塞尔的《观念》在1913年出版后,他仍为《逻辑研究》永无休止的魅力所迷惑。直到1916年胡塞尔到弗莱堡来继任李凯尔特遗留的教职,海德格尔和胡塞尔有了个人交往,在胡塞尔的指点之下,海德格尔的迷惑方逐渐减轻,他的困窘才费劲地解除。海德格尔在《存在与时间》一书的导言中也坦率地承认胡塞尔对他的帮助,“在笔者在弗莱堡的学生岁月里,通过给予笔者透彻的亲自指导,并无保留地提供未发表的研究成果,使笔者熟悉了现象学研究

的各个不同领域。”^①并且指出：“没有埃德蒙特·胡塞尔奠定的基础，下列研究是不可能的。”^②海德格尔说这些决非是客套话。他在晚年写给理查森的信中说，要弄清关于存在的问题三个洞见是决定性的，其中第一个就是通过和胡塞尔的对话对现象学方法有了直接的经验，正是这种方法准备了在《存在与时间》的导言中说明的现象学的概念，也就是他理解的现象学概念。^③正是在接触了胡塞尔，了解了他的现象学底蕴的同时，开始形成他自己的哲学思想的，现象学的一些基本原则他也是基本接受的。在弗莱堡求学的岁月里，他和胡塞尔的个人关系非常好，这种关系一直保持到二十年代后期，胡塞尔不仅把自己未发表的手稿给他看，而且也毫无保留地向他谈自己的看法。海德格尔对胡塞尔也极为尊敬，写信称他为“父亲般的朋友”。那时他们的关系也确实可以说是情同父子，义兼师友。在胡塞尔这方面，也对海德格尔极为赞赏，认为他是最有天才的学生。据《现象学运动》的作者斯皮格尔贝格说，胡塞尔在二十年代初甚至常常说：“现象学：这就是我和海德格尔，没有别人。”^④海德格尔在《存在与时间》就是首先在胡塞尔主编的《现象学研究年鉴》上发表的。这些事实表明：(1)海德格尔的确受到胡塞尔的现象学的很大影响，并且，这种影响贯穿了他整个哲学工作。(2)因此，海德格尔和胡塞尔显然在思想上有一致的地方。

尽管如此，海德格尔决不是一个亦步亦趋的顺从的学生，而是一个有着独特见解的思想家。他几乎在真正了解了胡塞尔现象学，并在某种程度上有保留地接受它的同时，已经和胡塞尔有了根本分歧。根据德国哲学家潘格勒对海德格尔早年在弗莱堡的学生的

① Heidegger, SZ. S. 38

② ibid.

③ Cf. William J. Richardson, Heidegger: Through Phenomenology to Thought (hereafter, TPT.) PXL The Hague, 1963.

④ Gadamer, Philosophical Hermeneutics, P143

听课笔记的研究,海德格尔一走上大学讲坛就开始批评他的老师胡塞尔^①。二十年代中期他在马堡大学任教时,随着他自己思想的日趋成熟,对胡塞尔的批评就更加全面系统了。而到写《存在与时间》的时候,他在思想上早已完全与胡塞尔分道扬镳了。所以《存在与时间》一书引用胡塞尔著作的地方出奇的少,在数量上甚至比不上海德格尔那本短得多的关于邓斯·司各特的书中所引胡塞尔著作的次数。据英加登的说法,胡塞尔在1927年秋也已清楚地看到《存在与时间》中的基本倾向与他的观点并不一致^②。尽管海德格尔承认胡塞尔对他的影响,但影响不等于全盘接受对方的思想。事实上,作为两个有独创性的思想家,胡塞尔和海德格尔的分歧是极为深刻的。我们可以说,海德格尔的思想和胡塞尔的现象学是极为不同的,“释义学的现象学”不仅是符号上的不同,更重要的是它体现了两人的根本分歧。

弄清这种分歧的事实和实质所在,不仅对于了解他们两人的思想,而且对于把握现代西方哲学在一些哲学基本问题上的态度和立场的转变。对于理解本世纪西方哲学的根本转折,都是有助益的。反之,我们会忽略甚至根本看不到许多重要的东西,因为胡塞尔和海德格尔的分歧,在某种意义上可说是反映了近代哲学和现代哲学的原则对立。

要弄清胡塞尔和海德格尔之间的分歧,可以有两种方法,一种是从胡塞尔的立场出发来考察这种分歧;另一种是从海德格尔的立场出发来考察这种分歧。鉴于本文的研究内容和写作目的,我采取后一种方法。先看看海德格尔在多大程度上肯定,实际上也就是接受了现象学的研究成果。然后再来看海德格尔对胡塞尔现象学的主要不满,也就是他们的根本分歧究竟在何处,海德格尔通过对

① Pöggeler, Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen; Neske, 1963. S. 69.

② Briefean Ingarden, S. 43

现象学的批判是否超越了胡塞尔的立场而达到了一个新的起点。

二、现象学的三个基本发现

海德格尔 1925 年夏季学期在马堡大学作了题为《时间概念的历史》的讲演，在这部讲演中，海德格尔反思了现象学的历史和基本发现，在肯定了现象学的成就基础上，海德格尔对胡塞尔的现象学提出了批判，并进而提出了他自己关于此在(Dasein)和存在的基本思想，这些思想构成了他两年后发表的代表作《存在与时间》的主要内容。从这个事实来看，我们可以说对胡塞尔思想的批判构成了海德格尔提出自己的思想体系的基本动力和出发点。然而这并不是说，海德格尔完全拒绝了现象学的任何思想，相反，现象学的一些基本思想经过改造后始终在他的思想中起着重要作用。我认为，这些基本思想主要就是海德格尔在《时间概念的历史》中所说的现象学的三个“基本发现”：意向性、范畴直观和先在(apriori)。按照海德格尔的看法，这三个发现相互内在关联，一环套一环，但最重要最基本的则是意向性。

“意向性”一词在中世纪哲学家那里就出现过。德语这个词 Intentionalität 是从拉丁文动词 intendere 来的，意为“指向”。但是，赋予它现代哲学意义的，当然是胡塞尔的老师布伦塔诺。布伦塔诺把意识的科学作为他自己哲学的目标。意识的科学就是研究心理生活的心理学，但他反对当时盛行的用自然科学方法和生理学研究心理现象的倾向，认为心理学应该是哲学研究的领域。有趣的是他在 1866 年的就职论文的题目却是《真正的哲学方法只是自然科学的方法》。但谁要按字面意思去理解就错了。它的意思恰恰是想说哲学应该像自然科学在它们的领域里所做的那样，从它自己的研究对象中引出它的概念。这篇论文不是宣布要把自然科学的方法论引进哲学，而是相反——排除自然科学的方法论。哲学

应该根据自己研究的问题的性质来进行研究。那么对于心理学来说,真正要紧的是先要接受心理生活中立刻可理解的现实因素,而不是把心理的东西与身体的或感官的感觉相联系。首先要做的是“给心理现象分类”,不是在无中生有的任意的原则基础上划分心理现象,而是按照心理现象的性质来划分和整理,这也包括根据心理的东西的本质形成基本概念。

因此,布伦塔诺不是从关于心理的东西,关于灵魂,关于心理学与生理学和生物学的联系开始,而是首先弄清当人们说心理的东西时所给予的是什么。因此,首先要描写心理现象本身的特征,根据基本结构来整理它们的多样性,“分类”意思就是划分和整理已经给予的现实因素。但在适当地整理它们之前,我必须先已熟悉了对象和它们的基本结构,也就是它们的性质。那么,同物理现象相比,心理现象的性质是什么?布伦塔诺认为,心理现象不同于物理现象的地方就在于有某种客观的东西内在于它们中。因此,如果在心理现象的领域里要有区别的话,那么它们必须是关于这种内在的基本结构的区别,即在客观的东西内在于这些体验的方式上的区别。客观的东西内在于各种体验的不同,形成了心理现象类的主要区别。这种类的特征就是意向性。布伦塔诺称为意向的内存在。

“中世纪院哲学家称之为对象的意向的(和精神的)内存在,和我们用虽然不是完全明确的术语称之为指示一个内容或指向一个对象(我们并不以此去理解一个实在……,)或内在客观性的东西表明了每一个精神现象的特征。每一心理现象都在自身中包括某物作为对象,虽然并非始终以同样的方式。在表象中某物被表象,在判断中某物被肯定或否定,在爱中(某物)被爱,在恨中(某物)被恨,在渴望中某物被渴望,等等。

这种意向的内存在是心理现象独有的特征。没有物理现

象表现任何相似的东西。因此，我们可以这样来规定心理现象，它们是意向地包括一个对象在自身中的现象。”^①

每一个意识行为都以某种方式指向某个对象。这种方式由于经验的各自特征而不同，如按照表象的方式表象某物就是一种不同于按照判断的方式判断某物的自我指向。布伦塔诺明确指出，亚里士多德已经把这个观点作为它处理心理现象的基础，经院哲学家接受了这种意向性现象。布伦塔诺本人则根据心理现象的这种基本结构把心理现象分为三类：表象、判断和兴趣(情感现象)。

布伦塔诺的意向性理论有几点对于现代哲学的发展具有重要意义。首先，意向性作为意识行为的基本结构表明，意识不仅仅是判断和断定，而且还包括表象和情感现象，这就突破了近代认识论由于着眼于理性而往往只注意研究判断和理性认识这种意识现象，而忽略了前判断方面，更排斥情感和与之相联的价值方面的问题，造成了意识的分裂和意识研究的偏狭。其次，意向对象或者说意识活动的对象不必是实际存在的东西。如某人爱上一位小说中的人物，这人物不必存在，但他却是客观的，也就是说，意识作为自身有着客观的因素，意识不完全是主观的，意识的对象虽没有实际的存在，但是客观的。这就突破了近代西方哲学认为意识对象一定是外在于意识的客观存在的东西，或只有可还原为外在存在的东西，才称得上是客观的；也只有对这种客观对象的意识才是客观的，或只有像事物本身那样意识到事物的意识才是客观的。近代的怀疑论和相对主义实际上就是这种假设的必然结果。最后，意识关系不是两个存在着的相关部分之间的关系，即意识行为与意识对象的关系，而是意识行为和意识对象共同构成了意识的基本结构——意向性。这就为克服主客体对立，最终消除怀疑论和相对主义

① Franz Brentano, *Psychologie vom empirische Standpunkt*. Leipzig, 1925, Band, 1, Buch. II, Kap. 1.

威胁迈出了关键的一步。

胡塞尔是在布伦塔诺的影响下决定从事哲学研究的。在他看来,现象学既是一种意识的哲学理论,又是对于人类意识的各种特殊形式的描述——即意向性理论。胡塞尔指出:“意向性是整个现象学所包容的问题的名称。这个名称明确地表达了意识的根本性质;一切现象学问题都包括在其中。因此,现象学从意向性开始。”^①

近代西方哲学对意识常常采取一种自然的态度。比如说知觉,一般总是认为先是有有一个心理事件在我心中发生,在意识中发生,而对应于这个心理事件的则有外在的物理的实在事物。意识的实在(主体)和意识外的实在(客体)间就有一种对应关系,心理事件当然可以和外在于它的别的事物发生关系,但在它本身并不一定发生这种关系。因为知觉可以是一个幻觉,知觉的对象可以根本不存在。意向性一旦成了意识行为的基本结构,那么错觉、幻觉和想象这些心理现象就都有了存在的合理性,意向性作为意识行为的基本结构表明意识总是关于什么意识,即意识总是意向的。不是先有一个非意向状态的心理过程发生,然后在某些例子中成为意向的了,意向性不是附加给知觉的一种性质,而是意识行为,体验本身就是意向的,用海德格尔的话说:“行为的存在就是自身指向的。”^②“生活的所有关系都是内在地由这个结构规定的。”^③ 意识行为只是一种意向关系。

意向性由意向方式和意向对象两个成分组成。前面已经说过,这不是两个存在着的部分之间的关系,意向性的基本模式是意向

① Huserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology*. Martinus Nijhoff Publishers. The Hague, 1982. P349.

② Heidegger, *History of the concept of Time*, (hereafter, HCT) Indiana university Press, Bloomington, 1985. P31

③ Heidegger, *History of the Concept of Time*. P36

方式和意向对象的相属,意向对象不是一个被知觉的实体,而是一个在知觉方式中的实体,它随它的被意向方式而定。如一张画着一座桥的明信片。一般人会只把它知觉为一样东西;而邮递员则知觉为明信片;对于一个对它持审美意向的人来说,它则是一幅风景画。同样的东西,在不同的意向中是不同的意向对象。意向方式和意向对象的相属表明在意向性中实际上根本不存在主客体对立。

这种对于意向性的分析与布伦塔诺的意向性理论不同的地方在于布伦塔诺看到了意向方式的多样性,却没有明确看到意向对象的多样性。布伦塔诺在两个方向间摇摆,一方面他把“意向对象”看作是自在的实体;另一方面他又觉得意向方式和意向对象是不可分隔的。他从来没有把意向性本身作为一个结构整体来突出。这种在意向性构成成分上的含糊性使得意向性被规定为实体的特征时与实体同一,又与心理的东西同一。布伦塔诺没有讨论意向性究竟是什么东西的结构,心理的东西本身的特征也不确定。胡塞尔克服了这些问题,他明确认为意向性就是理性的结构,所谓心理的东西不是意识流,也不是心理过程,而是意识行为,但无论是布伦塔诺还是胡塞尔,他们对意向性性质的规定海德格尔都觉得不能接受,因为他认为这些规定都没有跳出传统的框框,尽管意向性学说的主要内容他是批判地接受了。

根据海德格尔的看法,现象学的第二个基本发现是范畴直观。范畴直观是意向性的一种,没有意向性就不可能有范畴直观。直观在现象学的意义上并不含有一种特殊的能力的意思,不是一种进入否则是封闭的领域和世界的例外方式,甚至也不是柏格森讲的那种直观。现象学讲的直观和近代的直觉主义没有关系。范畴直观只是证明可以纯粹把握实体中按传统方式指定为范畴的构成成分。此外,范畴直观的发现还表明在最普通的知觉和每一种经验中都有这种领悟。范畴直观所把握的范畴的东西是观念的东西,但却是自己显示自己的东西,不是意识行为的构造,也不是思维或主体

的功能,而是客观地存在于事物的东西。范畴直观表明那种主张直接给定的东西只是一组孤立的感觉材料的极端的经验主义立场是不可接受的。例如,当我看见一张椅子,在有了这样的知觉后作出下述断定:“这张椅子是黄色且装了软垫的。”这正是我们在这个知觉活动中直接被给予的。但问题是:“这”,“是”,“和”是否能在椅子上知觉地表明?我只能看见这张椅子,看到它是黄色的、装软垫的,但我永远不能像看见这张椅子那样看见“这”、“是”、“和”。这就是说,在完全的知觉断定中,有一种意向剩余,简单知觉是不能将它表明的,只有靠范畴直观我们才能在知觉中将它把握。我们说,颜色可以被看见,但“是有颜色”的却不能看见,颜色是感性和实在的东西,而“是”却不是这种东西,因为它既非感性的,亦非实在的。按照洛克以来英国经验主义的想法,实在的东西作为客体的结构和成分,应看作是客观的,非感性的东西则被等同于主体中精神的——内在的东西。实在的东西是从客体方面被给予的,而其余的则被认为是主体加之于客体的,主体本身则是在内感觉中被给予的。非感性因素在于内感觉,在于对意识的反思,这种观点的根子实际上在笛卡尔那里,它原则上也出现在康德和德国唯心主义那里,虽说经过了根本的修正。海德格尔认为:“现象学已经表明,非感性的和观念的东西不能干脆等同于内在的、意识的、主观的东西,……这构成了范畴直观这个发现的真正意义。”^①

在意向性被揭示和阐明之前,人们总是把意识行为理解为心理过程,如果我要研究意识,我总是只发现判断、希望、表象、知觉、记忆,简言之,内在的心理事件,或者用康德的话说,通过内感觉对我呈现的东西。但现象学的一致性则要求认为甚至这些通过内感觉表明的概念基本上也是通过内感觉可以接近的感性概念。当我考察意识的内在性时,我始终只发现感觉的和客观的东西,我必须

① Heidegger, *History of the Concept of Time*, P58

把它们看作是“心理过程的”“内在地实在的”(reelles)成分,^①但我决找不到像“这”、“是”、“和”这样的东西,胡塞尔因此说:

“不是在对判断的反思中,甚至也不是对判断的完成的反思中,而是在完成本身中我们找到了概念‘事态’和‘是’(在系词意义上)的真正根源。不是在这些作为对象的行为中,而是在这些行为的对象中我们找到了所讨论的这些概念实现的抽象基础。”^②

这就是说,“是”“和”、“或”、“这”、“一”、“几”、“然后”这些范畴不是像意识一样的东西,而是某种意向行为的相关物,或者说,是意向对象。

如果我要形成“集合”的概念,我不是通过反思 $a+b+c+d$ ……这种把各成分连在一起的心理过程,而是通过注意在这个集合行为中所假定的东西而发现集合这个现象的。同样,我不是在对作为观念行为的过程的意识和主体的反思中发现同一性这个范畴的东西,而是通过涉及这个行为本身所意向的东西而发现它的。这样,现象学认为,“所有”、“和”、“但是”……都不是像意识一样的东西,都不是心理的东西,而是客观的对象,有着一种特殊的客观性。虽然它们不能通过感性知觉显示,但它们在范畴直观中本质上如同感性事物可以在感性知觉中直接给予那样,在范畴直观中直接给予,具有同样的原始性和客观性。

应该指出的是,这样把范畴直观和感性知觉分开说只是为了分析清晰的缘故。实际上,甚至在通常叫作感性知觉的简单知觉中,也已内在地具有范畴直观。知觉领悟的意向性实际上是简单直接的,但这本身并不排除它行为结构上的高度复杂性。反过来说,

① 胡塞尔用“real”一词来指外在实在的东西或自然事物世界中的实在,而用“reell”一词来指内在实在的东西。

② Husserl, *Logische Untersuchungen*. M. Niemeyer, Halle, 1921. Band. II, Teil. 1. S. 141.

范畴行为的多层次特性也不排除这些行为的简单性,范畴直观最终是建立在感性直观上的,但这不是说范畴可以最终解释为是感性的。没有感性基础的思维是荒谬的,但这种“基础”不应理解为时间上的先后,而是意向结构中层次的不同。

范畴的东西,比如说一种事态关系“a 比 b 更亮”中的“比……更亮”虽然是观念的而非实在的,但这并不等于说它不是客观的。至少它并不比作为实在的东西的被给定的自然物更不客观。客观性在最宽泛的意义上要比事物的实在性更丰富,客观性不等于实在性。例如在我断定 $a+b+c$ 的组合行为中,对象简单给定的多样性显然是客观的,但“加”也始终是客观地出现在这个行为中。并且,在这个行为中,“和”与形成“集合”概念的客观基础一起出现,这个“和”设定了一个新的客观性,这种客观性是建立在最初的客观性的基础上,但使这个最初的客观性更明确。在近代西方哲学传统中,例如在康德那里,感性的特征被描述为是接受性的,知性的特征才是主动性。感觉是质料,范畴是形式。因此,知性的主动性成了被接受的质料的构成原则。但现象学认为,范畴不是主体制造的东西,也不是附加给实在的客体的东西,以致实在的实体本身要由这种构成来限定。它们只是现实地使实体更真实地、自在地显现出来。现象学的宗旨就是要“到事物本身”,所以范畴直观构成了一种新的客观性。“‘构造’不意味着制造和制作意义上的产生;它意味着让存在者在它的客观性中被看见。”^①。在范畴行为或在充满范畴行为的知觉中呈现的这种客观性,不是理智的知性对外部世界活动的结果。

海德格尔总结范畴直观有如下的关键特征:

1. 范畴直观是观念的要素在自身中显示自己的行为,这些观念的东西不是这些行为的构造,也不是思维或主体的功能。

① Heidegger, *History of the Concept of Time*, P71.

2. 这种直观可能性和通过它显示自身的東西的可能性为说明这些观念的对象的结构提供了基础。从中世纪的波伊修斯的时代起,就提出了一般是一个存在物还只是一个声音的问题。在十九世纪,一般共相被称为只是没有客观东西对应的一个看法,一种普遍意识。但是,合理地否定一般在一张椅子的实在性同样意义上的实在性也导致了否定一般的客观性,这就阻碍了理解一般对象和观念的东西的存在。范畴直观突破了客观=实在性=个别的传统偏见,哲学研究现在达到了更严密地理解先验的东西的新的水平,为描述它的存在的意义作了准备。

3. 在范畴直观行为中的客观性本身是实在本身借以更加真正地客观的客观方式,现象学展示范畴结构拓宽了客观性的观念^①。

海德格尔认为现象学的第三个基本发现是先在(apriori)。在古希腊哲学中,在柏拉图那里,先在有一种本体论的意义,表示早已存在的東西。但到了近代,从笛卡尔开始,这个词就首先和认识与决定认识行为的東西有关了。一般认为,不依赖于经验地归纳的体验的知识就是先在的知识,先在知识不需要经验。从笛卡尔对认识的解释起,人们就认为先在知识只能在主体自身得到,因为它是自我封闭,处在自己领域中的。一直到现代,人们往往也还是认为先在特别是属于主观领域的一个特征,先在知识也被叫作内在知识,内在洞察。现象学的先在观根本反对这种观点。现象学认为先在最初与主体性无关,观念的显现不仅发生在观念的因而是范畴的领域,也发生在实在的领域。有感性的观念,这些观念的结构来自主题的内容(颜色、物质性、空间性)。这种结构已经存在于每一个实在的个别中,在与一个事物现时现地的特殊性的关系上是先在的。比如我看见一所房子,我不是在仔细分析了它的式样,形状

① Heidegger, History of the Concept of Time, P71—72

等特殊成分后才形成了“房子”的观念。我们在知觉一座房子时首先意识到的是“房子”这个观念,任何特殊的東西如果不能当下给予我们这个观念,那么它也一定不是房子。从意向性这个角度来讲,“房子”的观念就是在这个意义上是先存的。一切几何学本身也是先在材料存在的证明。这一切都表明,现象学所理解的先在主要不是人的意识行为的特征,而是存在的特征。先在不仅不是主要属于主体领域的意识内的东西,也不是尤其和实在有密切联系的超验的东西。

由于先在以它特殊的内容领域和存在领域为基础,它不是靠间接的推理得出,而是通过一个简单的直观来把握。

必须指出的是,先在的这个“先”不是认识次序的特征,也不是存在者先后次序,或更确切地说一个存在者从另一个存在者中出现的先后次序的特征。先在是存在者的存在的结构次序,存在的本体论结构的特征。

海德格尔认为现象学对先在的这三层说明,即(1)它的普遍范围和与主体性无关,(2)把握它的方式(原创的直观),(3)先在的结构是存在的特征而不是存在者本身的特征,向我们揭示了先在的原始意义^①。

虽然海德格尔所描述的现象学的三个基本发现无疑是有他自己释义学的理解在内的,但基本上还是简要精辟地把现象学中最具现代意义,因而也最有价值的一部分研究成果,揭示出来了。没有这个基础,海德格尔后来的工作的是不可设想的,然而,即使对于现象学的这些思想成果,海德格尔也是在批判的基础上加以接受的。同意和接受现象学和胡塞尔的某些思想,并不等于他们在基本出发点上完全一致。恰恰相反,他们在哲学的基本出发点和着眼点上是完全对立的,是根本分歧的。

^① Heidegger, History of the Concept of Time, P75

下面两段他们各自说的话清楚地显示了他们着眼点的根本不同。

在《观念 III》中，胡塞尔说：

“一切奇异之奇异者是纯粹自我和纯粹意识。”^①

在《什么是形而上学？》中，海德格尔说：

“一切存在的事物中只有人……体验一切奇异之奇异者：即存在着存在者。”^②

显然，胡塞尔哲学的着眼点是纯粹意识，而海德格尔哲学的着眼点则是存在，这种哲学着眼点的不同是他们一切分歧的根源。由于在某种意义上海德格尔和胡塞尔的分歧可以说是现代西方哲学与近代西方哲学传统的分歧，所以我们应该进一步来考察这种分歧。

三、胡塞尔及其现象学

每个有创造性的哲学家，都是最敏感地意识到了他所面临的问题，并试图正面解决这些问题，胡塞尔也不例外。作为一个德国哲学家，他信守德国古典哲学的传统，认为哲学应该是“科学的科学”或“严密的科学”，只有哲学才能最终保证任何特殊科学真正的科学特性。然而，当他审视他所面对的当时的哲学，却使他得出结论：哲学现在“还根本不是一门科学，即作为科学它还没有开始”^③。其原因在于构成严密的哲学科学的冲动从黑格尔哲学起开始削弱了。从苏格拉底和柏拉图起，哲学作为严密的科学的意识就支配着哲学。近代哲学从笛卡尔开始，都是对经院主义哲学的反

① Husserliana, V. P75.

② Heidegger, Wasist Metaphysik? Frankfurt: Klostermann, 1955. S. 42

③ Husserl, Phenomenology and the Crisis of Philosophy. Harper & Row, Publishers. New York, 1965. P73.

动,从十七、十八世纪的伟大哲学到康德对理性的批判和费希特的哲学都是如此。哲学研究追求真正的开始,决定性地形成问题和正确的方法。浪漫哲学改变了这种方向,黑格尔虽然坚持他的方法和体系的绝对有效性,但缺乏对理性的批判,而这正是科学的哲学的先决条件。结果,出于对黑格尔的反动,产生了一种对哲学的不满,这种不满变成了对哲学本身的不信任,最后以历史相对主义而告终。因此,胡塞尔认为当时还没有一个科学的哲学。但是,“人类文化的最高利益要求发展一种严密的科学的哲学。”^①

然而,要达到此目的,必须首先批判自然主义。自然主义虽然也要使哲学变得科学,并认为它已实现了这一理想,但从原则上看,它在形式上是一种根本错误的理论,从实践上看,对西方文化有着日益增长的危险。

自然主义认为只有物理的东西才是真实存在的,它拒绝观念的东西的实在性,要不就是把它自然化,使之成为一个物理实在,但胡塞尔认为,恰恰是通过把意识和观念自然化,它自己挫败了自己。因为自然主义预设的客观性本质上是观念的,而没有这种客观性它就不能说是科学的,所以自然主义预设的这个客观性概念与它自己的原则是相矛盾的,尽管自然主义拒绝一切唯心主义并使观念成为物理实在,但它在其理论过程中是唯心的。

胡塞尔对自然主义的批判主要集中在对心理主义的批判上。心理主义简单来说就是一种用经验心理学来作为逻辑、知识论、伦理学和美学的解释基础。这种思潮在当时的德国颇为流行。胡塞尔认为,哲学的作用在于为规范学科(伦理学,价值论等)——超越事实的观念学科提供基础,没有一门事实的科学可以为它们提供这样一个基础,心理学也不例外。由于近代心理学从根本上是和物理的东西联在一起的,它具有一切自然科学的幼稚。它陷入了经验

① ibid. P78

存在的偶然性,因而本身不可能是绝对和必然的,因为单是经验不能回答关于经验的最重要的问题。经验的心理学不仅不是哲学,而且也不是最严格意义上的心理学。因为它害怕反省,所以它拒绝任何对于意识材料的直接把握,因而无法接近它必须用来工作的那些概念的本质。心理学要达到“事物本身”,却甚至不知“事物”是什么。它的基本错误是把经验恰恰作为经验来理解和对只是作为心理过程的自然经验的分析混淆了。换言之,在描述经验时,我们被迫使用不是从经验中派生出来,而是从对于意识行为的本质分析派生出来的概念。当然,我们的确必须有经验以便有概念。但概念不是由经验来证明的;它们的有效性超越了经验。这样,经验呈现了什么的科学知识的问题不能由经验来回答;它是一个“意义”的问题,意义是一切知识中的超经验因素。上述经验心理学的混淆来自这样的假定,即在各部门科学中一定有方法的绝对统一,而方法就是经验科学的方法。但胡塞尔认为,真正的科学要使自己适应它的对像,而不管建立在别的科学努力的某种方法的成功基础上的方法论成见。正确地说,自然的观念只适用于时空的世界,而不适用于心理的世界。心理的世界是由单子式的存在物组成的,它们的相互关系不是因果的。这个世界中没有存在和现像的区分,心理的东西的存在就是它的表像,一个心理存在物始终是流变不定的,只有在本质直观中才能把握。胡塞尔说,如果我们坚持把意识和观念自然化,就会产生去解释一个像心理世界这样不断变化的领域怎么能产生客观有效因而是稳定的认识的问题。在观念形态中现像没有本然,但有本质,由此它们表现一种客观有效性。一个知觉,一个回忆,一个判断都可以本质地把握,但任何关于它们的判断都不能由经验来证实或否定,因为它是建立在本质直观基础上的。事实上,一个客体的物理认同只有通过此对像对意识呈现的行为才是可知的,因为正是(在这些行为中)和意识的关系使它成为一个客体。属于观念领域的本质可以像物理实在在知觉中被把握一样,可

以在直观中直接把握。现像学就是对本质的研究。

除了把心理态度严格自然化的自然主义观点外,还有另一种并不否认心理的东西,但是只把它同肉体的东西联系起来研究的自然主义倾向。胡塞尔并不否认心理和肉体的关系,也不否认研究它的合理性,但他认为许多心理学概念并不表现自然的统一,因而要求严格的现像学研究,实验心理学必然预设了一个现像学,心理的东西的本质能这样来认识,没有这样的知识任何心理学都没有适当的基础。

胡塞尔认为,哲学之所以是一切科学的基础,或“科学的科学”,是因为它追求的是“纯粹的和绝对的知识”,这只有从考虑客观世界转到反思维主体才有可能,理由实际上在批判自然主义时已部分指出:研究外部世界的各门科学所用的概念本身的客观性和有效性并不能由知觉经验来证实或否定。胡塞尔在总的哲学倾向上深受笛卡尔、休谟和康德的影响,像笛卡尔一样,他也从我思出发,把主体性作为一切绝对的、客观有效的知识的唯一的(先验的)源泉,因为只有在意识的主体性中才有绝对客观性存在。换言之,客观性不应在外部,而应在内部去寻求。

休谟对胡塞尔的影响就像他对康德的影响一样,既有肯定的方面又有否定的方面。像康德一样,对胡塞尔来说,没什么比拒绝休谟的怀疑论,保证科学的权利更重要的了。但胡塞尔仍很尊敬休谟,他认为休谟有效地结束了任何因果的形而上学或知识论的可能性。休谟拒绝在现像中看到比现像更多的东西,这一点胡塞尔也是赞成的,但他得出的结论却与休谟截然相反。因为休谟没有超出现像主义,认为现像根本产生不了必然的知识。胡塞尔却在现像中发现了他要的知识,这将是一种绝对的知识。胡塞尔承认现像并不告诉我们任何关于事物存在方面的东西,但它们给我们本质的知识,这是最充分意义上的必然知识。现像学的任务就是为了让现像交出它们拥有的秘密——事物的本质。

对胡塞尔影响最大的哲学家是康德(虽然许多影响是间接的,经过了新康德主义的过滤)。是康德使胡塞尔相信客观性决不是主体性的准绳,主体的思维活动为它自己的有效性提供了唯一标准。但是,胡塞尔看到,康德的必然知识纯粹是形式的,并没有涉及知识的内容。康德思维中的二元论预设就揭示了这一点,“物自体”使一切实在的完全理性的科学不可能。胡塞尔则要在现象本身找到实在全部本质的内容,而无须说到事物本身,因为事物是什么已经在意识中充分揭示了。所以,胡塞尔的先验哲学和康德哲学的不同在于:它认为不仅是经验的形式,而且经验的内容都是在主体性中构成的。胡塞尔一生思想经过几个阶段的发展,前后变化也相当繁复,但有三个主题是贯彻他一生工作的始终的,这就是普遍科学的理想、绝对真理目标和必然自明的仲裁。从这三个贯彻始终的主题我们也可以看到近代哲学传统对他的深刻影响和他哲学的基本倾向。

严密的科学的哲学的理想要求它的对像是必然地给定的,“客观有效性”的理想则要求对像的必然给定性完全建立在认识行为本身的结构中。这两个要求只有在“被给定”和“被构成”同一的地方才能实现,这就迫使胡塞尔不得不走向费希特式的“先验唯心主义”,把绝对自我作为理性和经验的先验根源。只有先验主体性才是客观性和“必然给定性”唯一可能的根源。

像他之前许多哲学家一样,胡塞尔相信在哲学思维和心灵的自然倾向之间有一道极端分裂的鸿沟。对于笛卡尔来说,这个信念意味着要不断坚持“方法”以克服心灵毫无问题地接受它幼稚的确定性的倾向。对于康德来说,同样的信念意味着不让心灵满足它的“形而上学”冲动。胡塞尔认为,他的哲学比任何有过的哲学新得更彻底,因为它比任何别的哲学都更大胆,是彻底主观的。

在胡塞尔看来,笛卡尔凭着他的我思已经站在了发现真正的先验主体性的门坎上了,但却由于他的二元论和因果论的预设而

没有看到他所把握的东西^①休谟比任何其他人都更接近解决二元论和因果论的问题,但他没有看到他的一切给定还原为现像的含义^②。他不能完全克服从洛克那里继承过来的幼稚的自然主义。他拒绝任何在认识中的主客体关系的因果解决导致他拒绝任何解决。甚至康德,他的“哥白尼革命”也并不是彻底革命的。康德认识到,哲学要避免休谟的两难的话,一个先验主体性是必要的,但却由于他对在“物自体”外衣下的超越让步而破坏了这种主体性的纯粹性。结果,康德并没有获得一个普遍的哲学科学,也没有把一切客观性理性化,而只达到了一个给理性设界的知识批判,并没有扩展它的范围。正因为如此,胡塞尔觉得他在精神上更接近笛卡尔而不是康德,即使从表面上看他更像后者而不是前者。

胡塞尔认为他的哲学是真正彻底的主体的哲学,是唯一能弥合主体性和客观性之间裂痕的哲学。哲学需要不断地回到它的主体性基础,因为只有主体性才是一切客观性、一切绝对存在的根源和中心。他的悬置法(epoche)和现象学还原就是为了把非主体的因素排除掉,只有当一个对象在作为理性行动的意识内在性中被意向地构成时,它才是必然地给定的,只有当意识的对象因此意向地被构成,哲学的对象,绝对的存在才开始存在。哲学只有当它的对象开始存在时,它才开始存在。

胡塞尔追求绝对的主体性,是和他追求绝对的知识这个目标分不开的,休谟的怀疑论对于传统的理性主义,尤其是十七、十八世纪理性主义是致命的一击。康德以区分可知的现象世界和不可知的本体世界来“回答休谟”。康德不像休谟那样认为认识是分析的,在他看来,分析的认识不能增进知识。为此他提出了著名的先

① Cf. Husserl, *Cartesian Meditations*. First Meditation. No. 10. Martinus Nijhoff, The Hague, 1960.

② Cf. Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*. P113.

天综合判断,胡塞尔像康德一样,也把休谟对于传统理性主义的摧毁作为他的出发点。他完全同意康德的看法,对休谟两难的唯一解决办法在于先验主体性,它的内容是现像的;而不是在于意识对本体实在的关系。但和康德不同的是,他不赞成先验主体性只伸展到认识形式,而不管认识内容。他要像康德保证了认识形式的先验性那样来保证认识内容同样的先验性。但因为内容只能在直观中给予,对于内容先验的把握必然蕴含着一种超出康德的那种先验感性形式的纯粹直观的先验直观。胡塞尔像费希特一样,提出了一个理智直观,从而把他对实在的把握完全理性化了。这最终要求一切客观认识的先验根源都在于主体的自我直观。然而,与费希特不同的是,他不是从自我直观来开始理性化的过程,而是他整个现象学方法将导致这样一个过程。理性的最终保证不是他的起点而是他的终点。意向性、悬置法、先验还原、客观构造都是通向先验主体性的台阶。在先验主体性中知识得到了保证,成为必然的,绝对的。哲学中所获得的知识的绝对性将保证实证科学本身一切真正科学的特性,因为只有哲学中科学思维的规范才能得到说明。

在胡塞尔看来,事物的本质就是关于它们的知识的真理,绝对的存在和绝对的真理是同一的。只有在意识中存在才不染上妨碍绝对性的“事实性”,对于哲学家来说,只有意识中的存在才是绝对的,因为只有意识中存在才能避免实存的断定;休谟正是由于这个断定而陷入怀疑论。认识事物就是认识它们的本质。在胡塞尔看来,“物自体”和“表象之物”的二分是对二元论的因果论形而上学不合理的让步。只有“理性的真理”才是严格意义上的知识的对象,但只有本质上必然真的东西才是理性的真理。只有在认识行为中没有非理性因素,没有猜测的因素,事实性因素,偶然性因素,才会有以一种绝对真的东西为其对象的认识。所以现象学的任务主要不是去描述现象,而是要把一切存在还原为现象,即为意识中的给定性,这样,描述才能是有意义的。不是现象地给定的东西就不

存在。

为了得到绝对的知识，胡塞尔觉得必须把经验彻底理性化：直观不是非理性的能力，现象学的直观是本质直观，因而是理智的直观，是理性的一种特殊功能。在直观中给定的东西是自明的，因为给定就是构造，必然地给定就是理性的构造；没有客观性不是彻头彻尾地主观的。问题不是要使理性和经验一致，而是要使经验成为一种理性的功能。

对胡塞尔来说，存在就是被给予的意识，绝对的存在就是绝对地被给予的意识。意识行为本身揭示了这个行为的意向对象的被给予方式，这就是说，行为包含了它自己的自明，它自己给定性的保证。客观性在于内在性。所以，胡塞尔通过坚持在意识行为的内在分析中表现自身的本质必然性确保认识的客观性。本质的就是观念的，观念的东西在于构造它的意识行为。因此，客观性的本质必然性就包含在各种意识行为构造它的必然性中。由于这个事实，逻辑的而不是心理的主观必然性就是客观性的保证。说本质的知识就是说什么必然如此，说什么必然如此，就是说理性的必然性的功能。理性真正看到是必然的东西，就是必然的。知识的最终上诉法庭是“看”——我看到的是理性地必然的，是绝对真的。这就是自明仲裁的要义。

通过以上对于胡塞尔的一些主要主题的简要论述，他的彻底理性主义和先验主义的立场已经比较清楚了。胡塞尔追求“科学的科学”，进而追求客观性。然而客观性得在意识中被给予，可是在意识行为中唯一给予的客观性不过是它的意向取向的观念说法而已，现象学能始终接受的客观分析是对意向性的内在分析，这种意向性唯一可能的根源是意识本身——归根到底，是先验主体性。然而，后者如果不是由它自己的认识构成的话，无论在形式和材料上都是无意义的。胡塞尔把认识彻底理性化了，一直到它的经验基础。不能理性化的东西只是猜测，而不是知识。我们似乎只能从胡

塞尔那里得到这样的结论：只有本质是可知的，我们知道我们掌握本质，在这之外只能发表一点意见。

胡塞尔不止一次地坚持现象学在形而上学上是中立的，它既不断言也不否定精神外的实在；它只是对此不感兴趣。因为现象学是一门：“本质的学说”，它关心的是事物是什么，而不是它们是否实际存在。胡塞尔相信意识只能揭示意识中的存在，他就把自己限定在研究这种存在，他的理论不是存在的理论，而是意识中的存在的理论。顺便指出，即使胡塞尔晚年提出“周围世界”和“生活世界”的理论，仍然没有改变他的这种基本倾向，他提出这些概念不是要把经验的“实在”世界重新引入哲学。这些概念的提出只是表明胡塞尔认识到前反思、前科学、前哲学意识对于哲学研究的日益增长的重要性。但他说的“世界”仍只是意识中的世界，不过是一个多少指引和赋予哲学反思以色彩的世界。在胡塞尔看来，反思始终意味着“向内”，当然不是向意识的心理活动，而是向意识的观念行为。周围世界或生活世界是前哲学意识的客观对应物，它是一个没有成为“主题”的意识中的世界，只是被认为是理所当然的，是一个人们不可避免地生活在其中的世界。胡塞尔从对这样的世界的哲学反思中得出两个结论：(1) 这样的世界尽管是前反思的，对于意识是客观的，但仍然是由它在意识中的存在构成的，这种存在的根源是意识本身。(2) 当这种世界成为理性研究的主题时，它就根据理性的必然规律“重新构成”，因而成为一个本质的世界，或本质世界。现象学者对于这种世界是否实际存在仍然漠不关心。对现象学者来说，重要的是他认识这个世界，并且他对它的知识是科学的，因为他的知识以它的本质作为自己的对象。

因此，尽管胡塞尔及其现象学在许多方面可以说是现代的，但终其一生，他都没有从根本上超出近代西方哲学的传统，可以说他是近代西方哲学传统的最后一位伟大的哲学家。他不是要完全抛弃近代哲学的一些基本假设，指出其谬误，从而来解决或放弃近代

哲学的问题,而是基本接受假设,把它们稍事修正或极端化,并贯彻到底。这样一来,近代哲学的基本假设所蕴含的根本问题也就暴露出得更加充分和明显。可以说,在某种意义上胡塞尔穷尽了近代哲学的一切可能性,西方哲学再也不能在近代西方哲学传统的轨道上继续下去了。一场根本的哲学大变革是不可避免的了。海德格尔批判胡塞尔的现象学,并以此为出发点,开辟了现代西方哲学的一个新的方向,在一定程度上是必然的。

四、海德格尔对胡塞尔现象学的批判

哈贝马斯在批评胡塞尔的现象学时指出:“现象学充其量掌握了意识据以操作的先验规范。它描述了(用康德的话说)纯粹理性的规律,……他(指胡塞尔)错了,因为他没有发现他正确批判的实证主义同他无意识地从传统的理论概念那里借来的本体论的联系”^①。这就是说,胡塞尔虽然批判了自然主义(实证主义)以及与此相联系的近代哲学的一些偏见,但他自己理论所隐含的本体论预设仍然是近代哲学传统的那个本体论,无论是悬置法还是先验还原都不能消除和克服这一点。但要根本解决自然主义所表现出来的问题(实际上也是近代哲学的问题),就必须抛弃那个本体论预设,因为问题归根结底是从那儿产生的。然而胡塞尔却完全没有看到这一点,他以为只要把近代哲学的理性主义原则贯彻到底就可以解决问题,却不去考虑那个本体论预设本身是否有问题。这样,他实际上不可能根本解决近代哲学的问题。理性自我构造的那个本质领域并不能满足人类的哲学精神,人类的世界经验一定要问这样的问题;这个本质领域是否是最基本的,它的本体论前提究

① Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Beacon Press, Boston, 1971, P305.

竟应该是什么？海德格尔正是站在一种新的本体论的立场上来批判胡塞尔的现象学的。

如前所述，胡塞尔关心的是主体性的本质结构，关心的是意识中的存在，而不是意识本身的存在。在他看来，意识是绝对的内在存在；内在的东西就是绝对给定的存在；这个存在不需要实在的存在；绝对的存在是纯粹的存在；是体验（意识）的，观念的存在。胡塞尔对意识存在的这四个规定显然是在意识范围之内，即在他所谓的本质领域之内才讲得通。但意识并非完全自足，从本体论上讲，意识本身的存在不能是意识内的存在，或者说，意识本身的存在要先于意识行为中的存在，意向者的存在要先于意向性中的存在。因此，在海德格尔看来，意向性存在的规定，应该是从意向者的本体论特性中派生出来，意向性这种结构的存在的规定不能与有这种结构的存在者的存在的规定内在地分离。也就是说，不能离开意向者的存在来谈论意向性的存在。然而，胡塞尔的这四个规定却“立刻有资格成为追问这种存在者的存在，因而也要求更明确地详细说明这种存在者本身路上的障碍。”^①意识是绝对科学的领域，这是一个笛卡尔以来近代哲学的观念，把详细阐明纯粹意识作为现象学的主题领域不是回到了事物本身，而是回到了一个近代哲学的观念。胡塞尔的四种规定显然不是存在的原初的规定，它们只规定了意识领域作为意识领域，而没有规定意识本身的存在，意向行为本身的存在。现象学寻求从在自然态度中被给予的事实的实在的意识开始，去达到纯粹意识。这是通过著名的还原法来实行的。但是，“在还原中我们恰好不管在实在的人的自然态度中所给予的意识的实在。实在的经验被悬置起来以达到纯粹绝对的经验（ $\xi\pi\omicron\gamma\eta$ ），……我们从事实上实际存在的人的实在意识出发，但只

^① Heidegger, *History of the Concept of Time*, P106.

是为了最终不管它，消除意识本身的实在。”^①海德格尔因此得出结论：还原对于积极地规定意识的存在原则上是不合适的，还原的意义恰恰包括放弃意识者的存在的问题的唯一基础。还原法不仅无视实在，而且也无视体验的任何特殊的个别性。它无视这个事实：行为总是我的行为或任何别的个人的行为，它只是在它们的“什么”（本质）上去看它们，它关心这个“什么”，关心行为的结构，却没有把行为的存在方式，它们作为行为本身的存在作为主题来研究，在发现事物的本质时，却不管它们实际存在不存在。

因此，为了弄清意识的存在，意识者的存在，“我们不仅需要提行为的什么内容，行为的结构问题，而且也要提它们存在的问题。”^②说得更明白一点，就是要弄清楚意识的存在，必须从具体的人的实在出发，而不能把这种世界性的实际存在悬置起来，存而不论，尽管意向者的现实性同样是在意识中作为一个实在构造起来的”^③，也正因为如此，通过悬置和还原达到的纯粹意识的领域不是让我们把实在弃之不顾，倒是相反，“现在第一次有可能来规定被悬置的存在，实在。存在的问题因此被提出，它甚至被回答。”^④但是，在现象学那里，意向者的存在问题却没有被讨论，存在本身的问题也没有被讨论，虽说它是“内在于现象学本身的意义中的最紧迫的问题。”^⑤

应该指出的是，海德格尔把意向者——具体的人的存在问题提出来，绝不意味着他倒退到胡塞尔所正确批判过的自然主义——心理主义的立场上去。他完全赞同胡塞尔对心理主义的批判。思维规律不是思维的心理过程的规律。而是被思维的东西的规律；

① Heidegger, History of the Concept of Time, P109.

② 同上, P111

③ 同上。

④ 同上。 P112。

⑤ Heidegger, History of the Concept of Time, P115.

必须区分判断的心理过程和在这些行为中被判断的东西。他认为胡塞尔区分意识的实际操作和意识的观念内容为根本拒绝心理主义提供了基础。但海德格尔发现还有一个区分判断的实际存在和观念存在的问题；然而，胡塞尔却没有规定行为的实在方面的实在性，这就始终存在着“根据自然的心理过程来理解这种实在性的可能性。”^①也就是说，胡塞尔的现象学由于不去讨论意向者的存在问题而没有根本解决心理主义问题。

总之，海德格尔和胡塞尔的分歧集中在究竟是从主体性和纯粹意识出发，还是从人(Dasein)出发而导致存在。这正如斯皮格尔贝格所说的是“胡塞尔和海德格尔的现象学的决定性分歧。”^②

最初胡塞尔似乎没有注意到他们的根本分歧。到了1927年，胡塞尔和海德格尔合作为《大英百科全书》撰写现象学条目时，双方的分歧公开化了。海德格尔将他与胡塞尔的主要分歧写成一个附件，随原稿和信一起寄给胡塞尔。在此附件中海德格尔写道：

“我们的一致之处在于，您称之为‘世界’的东西意义上的存在者，是不可能通过回到相同存在方式的存在者而在其先验构造中得到阐明的。但不能因而断定组成先验的东西之所在(Ort)的一般不是一个存在者——而且恰恰提出了这个问题：‘世界’在其中构造的那个存在者的那种存在是什么？这就是《存在与时间》的中心问题——即一个此在(Dasein)的基础本体论。”^③

这就是说，海德格尔同意世界的意义只有诉诸意识的先验性才能得到阐明，而不能仅仅把世界看作是自然存在物。但是，问题在于：纯粹意识的先验性必须落实到人——此在(Dasein)，必须通

① *ibid*, P116.

② Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Martinus Nijhoff Publishers. The Hague, 1982. P363.

③ *Husserliana* 1X, P601.

过追问他的存在才能阐明意识本身的存在。

胡塞尔认为,为了得到本质的知识,绝对的知识,必须把一切存在者的实际存在括进括弧,存而不论,这当然也包括人。所以他在条目稿中说:“我所具有的那种‘自我’是那种先验的纯粹自我。”^①但海德格尔则向他指出:“人的此在(Dasein)的确是实际存在,但它从来没有仅仅是事实性存在。”^②这就是说,胡塞尔并不知道人是特殊类的存在者。人作为存在者固然有和别的存在者一样的事物性存在的一面,但不只是这样,他还隐含着先验构造的可能性。这种可能性和人的实际存在决然不能分离,因为“进行构造者并非虚无,而是某物和实际存在——尽管不是实证意义上的实际存在。”^③海德格尔认为胡塞尔通过还原法得到的不是自我本身,而是将自我本身缩小了,使自我片面化了,实际上将自我最本质的特点给忽略掉了。这样便没有到事物本身去。现象学不应置自我的实际存在于不顾,而应该将描述分析的注意力返回并集中于自我的实际存在之上,不应该将自我从世界中孤立出来,而是将自我的实际存在放回到世界之中去,把世界中存在的自我当作研究对象,这样才能实现到事物本身去的现象学原则^④。

海德格尔认为现象学在规定它的研究生题时不是从事物本身出发,而是从传统的偏见出发。“因此在规定它自己领域的基本任务方面,现象学不是现象学的。”^⑤胡塞尔当然不能接受海德格尔的这种看法。他在1927年12月26日写给英加登的信中说:“我现在必须相信,海德格尔没有掌握这条道路和现象学还原方法的全

① Husserlisana IX, P274.

② ibid.

③ ibid, P603.

④ 参看靳希平:“胡塞尔与海德格尔之现象初探”。载《德国哲学》第二辑。

⑤ Heidegger, History of the Concept of Time, P128.

部意义。”^①在仔细地阅读了《存在与时间》之后，胡塞尔在1929年12月2日写信给英加登说：“透彻‘研究海德格尔’？我得出结论，我不能把这部著作包括在我的现象学的框架中，而且不幸的是，必须在方法上，在本质内容上，也在它的主题上完全拒绝它。”^②胡塞尔认为海德格尔的此在(Dasein)是单纯的人，他对此在(Dasein)的分析只能是一种“哲学人类学”，它不可能提供一个真正的哲学基础，因为哲学基础必须是先验的，人和先验的东西不是一回事，给人一个先验的地位和功能等于“人类学主义。”因此，胡塞尔把海德格尔的此在(Dasein)分析看作是对先验现象学的洞见和含义的完全颠倒和背叛，好像海德格尔的立场离他毕生反对的自然主义和客观主义不远了。

当然，如果不从反传统的意义上去理解海德格尔的思想，尤其是他的本体论思想，那么这种对于他的此在(Dasein)概念的误解可以说是必然的。胡塞尔也正是如此，他对人的理解并没有超出传统的“理性的生物”的范围。凡是理性之外的东西一概是非本质的，不能引入哲学，否则就会导致自然主义和心理主义。海德格尔在《存在与时间》中对人的实际存在和具体性的强调从这种观点看，当然不是以追求绝对知识和纯粹意识为目的的先验现象学所能接受的。但是，海德格尔正是看到了传统哲学的本体论错误——把存在等同于存在者，才提出此在(Dasein)的基础本体论以从根本上克服传统哲学的一系列问题，包括胡塞尔所关心的弥合主体性和客观性的鸿沟，消除主客体对立的问题。海德格尔关心的不是防止主体性和客观性无穷交替，而是存在不能等同于存在者。问题是要坚持本体论区分，这样才能从根本上解决问题。胡塞尔的问题就在于没有在存在和存在者之间作出区别。胡塞尔是从传统的认识论

① Briefean Ingarden, P43.

② Briefean Ingarden ,P56.

角度看问题,他着眼于意识中的存在,而不是意识的存在,意向者的存在。人只有在意识中被构成的存在,纯粹意识不等于实际存在的任何人,人的实际存在对于现象学来说没有根本的意义。而海德格尔是从本体论的角度看问题,在他看来,正是存在使意识中的存在可能,人的实际存在是意向性的可能性的根源。但是,海德格尔的此在(Dasein)决不是任何心理学、生理学或人类学意义上的人。此在(Dasein)是本体论的存在者,或者说,海德格尔用此在(Dasein)来指人的本体论结构。海德格尔的此在(Dasein)学说彻底改变了传统哲学关于人的观念及有关的本体论预设,为克服近代哲学的传统迈出了关键的一步(详见第四章)。

人的确是哲学思考的一个关键问题,传统哲学的主流是把人看成理性的生物,而近代西方哲学因为把认识论作为它的主要问题,所以人被彻底理性化为纯粹意识的主体,许多哲学家认为人之为人的本质就在于精神和理性,其余的特性一般不予考虑。康德把主体性先验化后,人在意识中消失了。胡塞尔完全接受了这个传统。出于他追求绝对性和严密的科学性的理想,也出于反心理主义的动机,他更是把意识、主体性或纯粹自我和任何实在的人或人的实在断然划开,这样,意识便成了无源之水,无本之木,人们可以承认这样获得的知识是绝对的、本质的知识,但意识本身的根据何在?换言之,是什么使得意识可能?从生理学、心理学的角度去规定人,固然是歪曲了人的本质,但是把理性或先验主体性看作人的本质同样是歪曲了人的本质,因为本质是事物可能性的源泉。不是意识使人可能,而是人使意识可能。但人如果不在存在本身找到根据的话,换言之,如果不从存在本身去理解人的话,那么就会不是把人看作是纯粹的自然物,就是把人抽象化、理性化为和人的实在完全分离的主体性,像胡塞尔那样“拒绝一切人的科学,无论哪一

种加入哲学的基础。”^①这样,人的本质就无法得到正确的说明。所以关键还在于要把具体的人作为抽象的主体性的基础,这实际上是用形而上学的方法和实证主义的观点来反对主观唯心主义;胡塞尔却似乎正是这样来理解海德格爾的。但这种做法根本没有跳出传统形而上学和本体论的怪圈。为了根本超出传统哲学的怪圈,海德格爾要做的是通过人的存在追溯到存在本身。既然传统哲学的问题归根结底是在本体论上走错了路,那么只有从本体论着手,才能彻底解决问题。所以虽然海德格爾批判胡塞尔的现象学是从人的实际存在入手,但他的立足点却是存在本身,他是从存在的角度去看人的。因此,斯皮格爾贝格下述说法不够准确,容易引起很大的误解:“海德格爾着手通过使人而不是意识成为现象学的枢纽来转换现象学的重心。”^②在这个问题上,德国哲学家潘格勒说得比较清楚:“当胡塞尔的构造现象学试图为一个绝对的、构造一切的自我开路时,海德格爾把那个存在的‘此’(Da)断定为人的本质,那个存在这样来使人可能:它始终已经把人置于存在者的总体中,朝向事物。现象学构造依靠一个不由我们随意支配的存在而成为可能。因此,对海德格爾来说,现象学成了本体论。”^③

总之,海德格爾的哲学和胡塞尔的现象学是完全对立的,如同他们著作的整理编辑者毕莫尔所指出的那样:“海德格爾和现象学成为二十世纪哲学中相互对立的两种潮流。”^④但海德格爾在《存在与时间》中为什么要用“现象学”来称呼他的方法,并且,虽然此

① Husserl, “Phänomenologie and Anthropologie”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 1. NO. 2(1941), P1.

② H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, P364—365.

③ Otto Poggeler, “Being as Appropriation”, in *Heidegger and Modern Philosophy*. ed. by Michael Murray. Yale University Press, New Haven and London, 1978. P89.

④ Walter Biemel, “Heideggers Stellung Zur Phänomenologie in der Marburger Zeit”. in *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 617, S. 141.

后他绝少提“现象学”，但是在他晚年写给理查森的一封信中仍然指出，他始终坚持下列洞见：(1)哲学的基本问题是关于存在的意义问题；(2)这个问题必须现象学地研究；(3)对存在的现象学研究必须以人的存在的释义学的现象学为其出发点。”^①可见“现象学”在他一生工作中的重要作用。那么，海德格尔究竟是怎样来看待现象学，或者说，现象学对他究竟意味着什么呢？

五、现象学对海德格尔意味着什么？

海德格尔感兴趣的，既不是所谓现象学运动，也不是胡塞尔或谢勒的某些具体学说。对他来说，现象学意味着哲学的一个新的方向和可能性。他说：“我对现象学中一种新的倾向没有兴趣，对它的新奇更没兴趣。相反，我试图以一种更基本的方式思考现象学的本质，以把它重新置入适当的西方哲学的范围中。”^②而现象学的本质“并不在于它作为一种哲学‘运动’的现实性。可能性比现实性更高。只有通过把它作为一种可能性来把握才能理解现象学。”^③在海德格尔看来，现象学这个术语就表达了这样一条原理“到事物本身”，这是任何科学知识的基本原理^④。然而，问题在于“从哪儿和怎样来规定根据“事物本身”的原则必定被体验到的东西？是意识和它的客观性，还是在它的非遮蔽和遮蔽中的存在者之存在？”^⑤这正是海德格尔和胡塞尔的分歧根本之所在。海德格尔认为“存在的问题不是一个任意的和只是可能的问题，而是内在于现象学意

① TPT, PPviii—Xvii.

② Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, S. 95.

③ SZ, S. 38.

④ *ibid.*, S. 28.

⑤ Heidegger, *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Niemeyer, 1969, S. 8.

义中的最迫切的问题。”^①然而胡塞尔却通过他的现象学还原把一切还原为纯粹意识,这就既忽视了存在本身的问题,也忽视了意向者的存在的问题。显然,胡塞尔的方法不是导致“事物本身”,而是相反。因此,在海德格尔看来,“现象学主题的发展可以在一个反现象学的方向进行。这个洞见不是要把现象学驱逐出自己之外,而真正是首先使现象学回到它自己,回到它最本己的,最纯粹的可能性。”^②不是意识,而恰恰是“一般地对存在的意义的基本问题和从那个问题产生的问题的讨论构成了现象学的全部基本问题。”^③这就是说,存在的意义问题是现象学原则的题中应有之义,现象学应该发展成为一个关于存在的本体论,如果把它的原则贯彻到底的话。当然,现象学在海德格尔眼里是不应该与胡塞尔或其他现象学哲学家的具体工作划等号,因为他们都没有揭示存在的问题。就此而言,他的现象学与他们的现象学是完全不同的。现象学对海德格尔来说首先意味着一种新的原则,新的方向,而正是这种新的原则,新的方向为存在问题的真正提出提供了基础,使之可能以存在的意义问题作为主要问题而贯彻始终的海德格尔哲学,当然是处在这个新的方向上,体现了这种新的原则,因而在这个意义上可以说是“现象学的”。

但是,“现象学”对于海德格尔的意义不仅仅只是一种新的哲学原则和方向,它更是一种新的方法论原则——本体论的方法论,也是他自己哲学的基本方法。海德格尔在《存在与时间》中指出:“‘现象学’这个词主要指的是一个方法论的概念。这个词不是描述作为主题的哲学研究对象的什么,而是那个对象的怎么”^④。但海

① Heidegger, *History of the Concept of Time*, P115

② *ibid.*, P135

③ Heidegger, *The Basic Problem of Phenomenology*, hereafter, (BPP). Indiana University Press, Bloomington, 1982, P16.

④ SZ. S. 27

德格尔的方法论思想和方法概念本身,却不能从通常的意义上去理解。对于海德格尔来说,方法决不是一个规则体系,或一套操作程序,也不是某种判断标准。因为“本体论的方法,即一般哲学的方法,是由这个事实来分辨的:本体论与任何其他科学,所有那些处理存在者的实证科学的任何方法没有共同之处。”^① 本体论的确是科学,但它的科学性与形式或经验科学没有共同之处。”作为一种科学,本体论的科学性要由所使用的方法来规定,但这种方法不可能由笛卡尔式的演绎或胡塞尔式的描述来组成。这个方法应该被认为既是先验的,又是释义学的。”^② 在本体论中,方法和内容是紧密交织在一起的,方法总是建立在研究对象基础上的。现象学的研究对象,或者说“现象学所说的现象,是指自己显示自己的东西,是指存在者之存在,存在的意义,存在的变形和派生物”^③。因此,“‘现象学’就意味着事物是这样显示自己的;从自身中显示自己,让自己从自身中被看见。这就是那个自称‘现象学’的研究的形式意义。但这里只不过是表达了上述原理‘到事物本身’”^④。显然,作为一种本体论的方法,现象学不是为了要得到对象的知识而由主体加之于客体的一套方法程序,不是一种思维技术或工具,而就是事物本身——存在显示自己的方式。现象学作为存在者之存在的科学就是本体论。“科学的本体论不是别的,就是现象学。”^⑤ 海德格尔明确指出:本体论和现象学不是两个不同的哲学学科,这些术语是描述哲学本身关于它的对象和它处理对象的方式的特征的,哲学就是普遍的现象学的本体论。然而,正因为现象学是让事物自身被看见,或者说让存在显示自身,而不是主体主观的工具性

① BPP, P19

② SZ. S. 37—38.

③ SZ. S. 35—36.

④ SZ. S. 34

⑤ HCT. P72

的设置,所以现象学既是方法论,又是本体论。海德格尔同样明确地说现象学是方法和现象学是本体论,并非无意中使术语不一致,而是现象学对他来说既是方法论又是本体论是很自然的事,方法论是“纯粹的本体论的方法论”,而本体论又是“现象学的本体论”,这就是本体论和方法论在海德格尔那里统一于现象学的一而二,二而一的关系。

作为海德格尔的本体论的方法论的现象学,更具体地说,就是释义学的现象学,或者说释义学。由于海德格尔在《存在与时间》中用释义学指对此在(Dasein)的生存分析,后来就绝少再提“释义学”,不少人就认为释义学只是同他的基础本体论有关,而并非就是他的现象学。并且,现象学或释义学都只是海德格尔早期的思想,似乎海德格尔后来绝少提“现象学”和“释义学”就意味着他放弃了他早期关于现象学和释义学的基本思想。也有人认为海德格尔后期的思想可以认为是现象学的,但却不可认为是释义学的^①。这就是说,在海德格尔那里,现象学不等于释义学。本文主张,(1)在海德格尔那里,现象学基本上就是释义学;(2)现象学或释义学决非只是海德格尔的早期思想,或者只与《存在与时间》及同一时期的其他著作中的基础本体论有关。相反,现象学或者说释义学乃是海德格尔一生哲学工作的基本方法和基本特征。海德格尔后期抛弃了早期一些带有先验哲学和形而上学色彩的观点和语言并不意味着他抛弃了他所关心的主要问题及与之密切相关的方法论原则,抛弃了他的基本哲学立场及由此构成的他哲学的基本特征。

首先,让我们来看看海德格尔通过对“现象学”一词的词源学分析,是怎样来规定“现象学”的基本意义的,而“释义学”一词对他来说又意味着什么。如果“现象学”和“释义学”在海德格尔那里有着内在意义上的一致,那么就可证明海德格尔的现象学的确是释

① Cf. J. J. Kockelmans, *Heidegger and Science*, Wasnington, D. C. 1985. P71.

义学的现象学,或者说,就是释义学,释义学和现象学在他那里原则上是同一的。海德格尔在《时间概念的历史》和《存在与时间》中对“现象学”的词义作了相同的词源学分析。“现象学”一词由“现象”和“逻各斯”两个部分组成。“现象”一词在古希腊之中是 $\delta\lambda\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota$,意思是“显现自立的东西。”“逻各斯”(λογος)一词在柏拉图和亚里士多德那里就有许多意义,后来人们往往把它解释为理性、判断、概念、定义、基础、关系等,但它的基本意义是言谈。海德格尔认为,作为言谈的逻各斯的真正意思是使在言谈中谈论的东西显现出来^①。海德格尔由此得出结论:现象学的意思是让显现自己的东西自身可见,即从自身显现自己。

海德格尔五十年代初在和一个日本教授的谈话中明确指出,使用“释义学”一词并非偶然^②早在他在大学学神学的时候,海德格尔就熟悉了释义学这个词。后来在狄尔泰那里,他又遇到了释义学。当然。狄尔泰的释义学指的是正确理解和判断别人的文字著作的艺术,当然也可扩大到甚至解释视觉艺术作品。总之,这是一种阐释的理论和方法论。这是狭义上的释义学。但“在《存在与时间》中释义学既不意味着阐释的艺术的理论,也不意味着阐释本身,而是意味着试图首先在释义学的基础上确定阐释的性质。”^③

那么,海德格尔究竟是在什么意义上来使用“释义学”一词,或者说他是怎样来理解这个词的呢?他对“释义学”一词的词源学分析给我们提供了答案。“释义学”(hermeneutic)一词是从希腊动词 *hermeneuein* 派生出来的,这个动词又和名词 *hermeneus* 有关,而这个名词则与希腊神祇 *Hermes* 的名字有着密切关系。*Hermes* 是精神的使者,专司传播信息,*hermeneutin* 就是传播信息,或者说

① SZ. S. 32

② Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*. S. 96.

③ Heidegger, *Unterwegs Zur Sprache*, S. 97

使某物显现出来(Darlegen)。所以,释义学的意思不只是阐释,传播音讯和启示的意思甚至还在阐释的意思之前。“正是这个初始意义激起我用它来规定为我打开了通往《存在与时间》之路的现象学的思维。”“在当时至关重要,现在仍然如此的,是显露存在者之存在……。”^①当然,海德格尔在《存在与时间》里说过这样的话:“此在(Dasein)的现象学,就是原始词义上的释义学,这个词,按其原始含义,指的正是阐释的工作。”^②然而,这里的“阐释”也不能在通常的意义上来理解。在德语中相当于中文“解释”的有两个词,一个是 Auslegung,一个是 Interpretation。海德格尔用后者指一般的解释,用前者去指本体论意义上的阐释。而 Auslegung 的原义正好是“展示”。这种“阐释”当然不同于一般技术意义上的解释的方法论,故海德格尔强调说:“释义学用作‘现象学’的一个饰词没有它通常的意义——阐释的方法论,而是意谓阐释本身。”^③海德格尔还说:“此在(Dasein)的现象学的逻各斯具有阐释的性质,通过这种阐释,存在的真正意义以及此在(Dasein)自己的存在的种种基本结构,就都向属于此在(Dasein)本身的理解力展显出来。”^④“释义学”意味着让存在显现的全部努力^⑤。这样,我们就发现,“现象学”一词的两个成分:“现象”和“逻各斯”的基本意思“显现自身的东西”和“让显现”和“释义学”的基本意思“让显现的过程”是密不可分地结合在一起的。因此,本文赞同理查森的观点,认为“‘释义学’和‘现象学’对海德格尔来说是同一的。”^⑥海德格尔的现象学就是释义学,他的释义学充分体现了他所赞同的现象学的基本立

-
- ① Heidegger, Unter Wegs zur Sprache S. 113
② SZ. S. 37
③ Heidegger, Unter Wegs zur Sprache. S. 111.
④ Sz. S. 37
⑤ Cf. Richardson, TPT, P631.
⑥ ibid.

场和原则。

三十年代以后,海德格尔绝少再提“现象学”或“释义学”,但这并不意味着他抛弃了释义学的基本思想,不再把释义学作为他哲学的主要方法;相反,释义学是他毕生哲学工作的主要方法,也体现了他全部思想的基本特征。首先,海德格尔自己对不再提“现象学”或“释义学”的解释是:“这么做不是——像常常被认为的那样——是为了否定现象学的意义,而是要让我自己的思路无名。”^①在他看来,“哲学就是阐释存在,存在的结构及其可能性的理论的概念。”^②他在晚年对《明镜》周刊的记者谈话时也说他的全部工作“主要就是阐释西方哲学”。阐释对海德格尔来说是使存在显现,而存在的问题则是他终身追求的目标,既然他的主要问题是始终如一的,既然他的方法不是任意的而是建立在本体论的内容基础上,就是本体论的一部分,那么设想他会在后来抛弃释义学是很难讲得通的。人们往往因为看到在《存在与时间》中海德格尔只是谈此在(Dasein)的现象学,就认为释义学只是与此在(Dasein)的生存分析有关或和基础本体论有关。但基础本体论的目的只不过是通过对此在(Dasein)的存在结构的分析来为对存在本身的本体论研究做准备,分析此在(Dasein)的存在是为了追溯存在本身。释义学制定“任何本体论研究的可能性所依赖的条件”^③。正如海德格尔反复强调的,他不是任意地使用这个词。释义学乃是他的本体论思想所规定和必需。正因为如此,从他三十年代著名的“回转”(Kehre)起,他不是抛弃了他的释义学,而是释义学思想在他的哲学中表现得更为明显了。无论是对于西方思想的拆毁(Destruktion)和恢复(Wiederholung),对于语言和存在关系的揭示,对于

① Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, S. 112.

② BPP. P11

③ SZ. S. 37

alētheia (真理)的论述,还是倾听存在的话语,以及越来越多的词源学分析方法的运用,无不体现了释义学的原则和精神,无不可以归入广义的释义学。因此,我不仅把释义学看作是海德格尔一生哲学工作的基本方法,更认为它体现了他创造性思想的基本特性。由于这些思想代表了一种并非属于某个人个人的新的哲学态度和倾向,因而对于当代哲学具有深刻而普遍的意义。

正因为如此,海德格尔是否一生都保持了他早年就有的释义学思想原则和倾向,这不光是一个单纯的西方哲学的史实问题,更关系到现代西方哲学是否有某种根本不同于传统哲学的东西。海德格尔同胡塞尔在现象学问题上的分歧,不只是一般的观点分歧,更不是学派内部的争论,海德格尔对胡塞尔的批判,完全是站在一个全新的哲学立场上的批判。他对胡塞尔问题的解决正确与否暂且不论,至少同传统的观点没有任何共同之处。他用释义学的现象学来把自己的哲学与胡塞尔的现象学相区别,决不只是名称的不同,而是哲学立场的根本不同。因此,在某种意义上可以这样说,海德格尔的释义学和胡塞尔现象学的对立,实际上是现代哲学精神和近代哲学传统的对立。

第三章 本体论的复兴和更新

我们已经看到，海德格尔对胡塞尔的批判，是从存在(Sein)这个本体论角度来进行的。在海德格尔看来，胡塞尔的问题在于忘了存在本身的问题，而他对胡塞尔的现象学的分析批判实际上是要向人们指出，只有回到存在问题本身，一切哲学问题才可能有一个真正解决的基础。在海德格尔看来，不仅胡塞尔，而且从古希腊以来的西方哲学在存在问题上都走错了路，即都忘了存在本身的问题，而他毕生所要追求的，却正是存在本身的问题，这是他从十七岁阅读布伦塔诺的那篇论文《论亚里士多德以来存在的多重意义》时就已确定了。

一、存在的问题和本体论区别

其实，西方哲学家并没有忘记存在的问题，从巴门尼德开始，存在一直是西方哲学本体论研究的主要对象。但是，海德格尔说西方哲学家忘记了存在问题，是有其特定含义的。确切地说，海德格尔说两千年来西方哲学家忘了存在的问题，是说他们忘了追问存在的意义问题。因为“存在”一词是一个最常用的词，所以一般认为它是一个最普通和最空洞的概念，是无法定义的，也无须定义，似乎每个人在使用时都已知道了它的意义，因此谁也不认为有必要去追问存在的意义。然而，正因为如此，“存在”成了一个最模糊不清的概念。

从古代开始，西方哲学中关于存在的意义就有三个基本偏见

和误解。(1)把存在当作最普遍的概念。但这并不意味着它是最清楚的,无须进一步讨论的概念;相反,存在概念倒是一切概念中最模糊的,因为它没有任何进一步的规定。(2)存在概念是不可定义的。这个结论是从存在是最高的普遍性中得出的。因为存在不是存在者,所以存在不能通过把存在者归属于它来规定,也不能用定义的方法从更高的概念中派生出来或通过较低的概念表现出来。但这不等于“存在”不再能构成一个问题。我们只能由此得出这样的结论:存在不是像存在者一样的东西,存在者的定义方式有它的局限,传统逻辑的“定义”不能适用于存在。存在的不可定义性不等于可以摆脱存在的意义问题。(3)“存在”是一个自明的概念。每个人都理解“天是(存在)蓝的”,“我是幸福的”,以及类似的说法。这个事实上表明我们已经生活在对存在的理解中,但同时存在的意义却笼罩在黑暗中,因而有必要重提存在的意义问题。并且在哲学的基本概念的领域,尤其是对“存在”的概念,诉诸自明是“可疑的做法。”^①

海德格尔认为传统西方哲学中对存在的这三个偏见表明,存在问题不仅缺乏答案,而且甚至连这个问题也是模糊而无方向的。因此,必须明确提出存在的意义问题,那么这个问题本身意义何在?

当我们意识到一个存在者或说到一个存在者时,已经先对它有了一种理解,或者更确切地说,对它的存在有了一种理解,若无这种理解,我们不可能对存在者有任何举动。但另一方面,存在总是存在者之存在,没有存在者也无所谓存在。海德格尔尽管认为哲学的主要问题是存在问题,并始终追求这个问题,但他从未否认存在者、包括自然世界的客观存在。存在者的全体可以分门别类成为知识的确定领域,如历史、自然、空间、生命、人类、语言等等,它们

^① Z、S4

反过来又可成为科学研究的对象。科学研究以一种粗糙现成的方式区分并首先确定这些知识的领域。但是,对知识领域本身所属的那个存在范围的前科学经验和解释已经在基本结构上给出了那个领域,由此产生的基本概念是我们最初具体揭示这个领域的指导线索。基本概念是些基本规定性,作为科学的主题对象之基础的知识领域就是在它们那里获得一种先于并指导一切实证研究的理解。只有这个领域事先以一种相应的方式得到揭示后,这些概念才算是真正得到证明和有根据的。但既然每一个知识领域都是从存在者本身的领域产生,创造基本概念的最初研究只是根据它们存在的基本构造来解释这些存在者。这种研究必须先于实证科学,并可以如此。柏拉图和亚里士多德的工作就是这方面的证明。这种研究就是最广义的本体论,虽然它还没有特殊的本体论方向和倾向,本身还需要指导线索。但是,这种本体论研究要比实证科学的实体研究更原始。不过,这种对于存在者的存在的研究如果没有一般地讨论存在的意义的问题的话,它仍是幼稚和含糊的。“恰恰是本体论任务而不是演绎地构造不同可能的存在方式的系谱要求对我们用‘存在’这个词真正指的是什么有一个预先的理解。”^①

总之,存在的问题不仅指向研究一切类型存在者的科学的可能性的先验条件,而且也可以先于实体科学并为它们奠定基础的**本体论的可能性的条件**为目标。“**一切本体论无论可能具有多么丰富严密的范畴体系,如果不首先充分阐明存在的意义并把握作为它的基本任务的这种阐明,从根本上说仍然都是盲目的,曲解了它最特殊的目的。**”^②因此,哲学的本体论研究应该先于一切具体科学的研究,为它们奠定基础,而本体论研究的对象是存在问题,研究存在问题的方向,应该是追问存在的意义。所以海德格尔认为存

① SZ,S11

② ibid.

在的意义问题是哲学的中心问题^①，存在是哲学合适的和唯一的主题，“哲学就是对于存在，存在的结构及其可能性的理论的概念阐释。”^② 所以哲学是本体论的。

自古以来，一切伟大的哲学都多少把它们看作是本体论，或者追求成为本体论。哲学是存在的科学，而其他一切科学都只是把存在者作为它们的研究主题，无论是自然还是历史，都是如此。一切非哲学的科学命题，包括数学命题，都是实证的命题，即都是关于存在者的命题。存在者既包括自然的，物质的东西，也包括意识的、精神的东西，甚至还包括虚构和想象的东西。我们可以说一棵树，一块石头，一座桥是存在者，也可以说一种制度，一条公理，一个范畴是存在者，甚至还可说上帝，金山，圆的方是存在者，因为在我们意识到它们时，它们已经以某种方式存在了，或者说我们已经对它们的存在有了一定的理解，否则，它们不会成为我们的对象。在这个意义上，正是存在使存在者可能。但存在不是创造一切的造物主，如若那样的话，它也只是一个存在者，而非存在了。存在总是存在者之存在，所以存在的科学——哲学应该是一切其他科学的基础。然而，正因为几乎一切我们可以作为对象的东西都只是存在者：那么，什么是存在？

对于这个问题，许多人甚至连想也没想过。因为“存在”这个词在印欧系语言中实在太常用了。当人们说“明天是星期天”或“他是人”时，似乎马上就理解了这个词。但它的意义实际上大家仍然不知。由于“存在”一词本身的模糊性，它不仅造成一些误解，而且也使人一旦正视它时，会觉得确实不好回答。对于什么是存在的问题，海德格尔会首先这样来回答：“存在就是存在，而不是存在者。”这种回答对于海德格尔来说，决不是什么同义反复，而正是提出了

① Heidegger, Was heist Denken? Tubingen; Niemeyer, 1961. S. 20.

② BPP. P11

一个重要的问题——本体论区别的问题。

在海德格尔之前,正如他所说的,一切伟大的西方哲学也都要讨论本体论问题——存在问题。但是存在不论被规定为最高的存在者、本原、造物主,还是最高的普遍性、神性、精神等等,都无非是把存在理解为现实存在的东西,或者某种本质或根本性质。无论是柏拉图的最高理念,亚里士多德的第一推动者,经院哲学家的上帝,笛卡尔和莱布尼茨的上帝,黑格尔的绝对精神,还是尼采的权力意志,统统都是如此。在海德格尔看来,他们都犯了一个共同的、根本的错误,即把存在者当作了存在。存在不是上帝,不是宇宙的基础,也不是万物的本原,一句话,它不是存在者。在这个意义上,可以说存在就是无^①。确切地说,“存在”没有被西方哲学家遗忘,只是他们把存在与存在者混为一谈了,或者说,他们忘了存在和存在者的本体论区别。所以海德格尔常常说:“忘记存在就是忘记存在和存在者之间的区别。”^②

存在与存在者间的本体论区别被遗忘在很大程度上是由于印欧系语言中“存在”一词内在的模糊性造成的。“存在”是一个名词化了的动词,也可说它是动名词,既当名词使用,又有动词的含义。但把它作名词用时,很容易把它当作某种存在者,如在一些本体论中常常说“作为存在的存在”来指使一切存在者存在的存在者全体或存在性。存在者全体的存在性是一切存在的共名,即一般的存在,但也可指使存在者全体存在的终极基础。因此,研究作为存在者的存在的形而上学从一开始就被认为要么是研究一般存在,要么是研究最高的神性的存在,或者这二者^③。无论是一般的存在,即存在者的普遍性,还是最高存在;无论是实际存在的东西,还是

① Heidegger, Was ist Metaphysik? Frankfurt: Klostermann, 1955. S. 22

② Heidegger, Holzwege. Frankfurt: Klostermann, 1950. S. 336. Kant and the Problem of Metaphysics. Bloomington: Indiana University Press. 1962. P243

③ Heidegger, Was ist Metaphysik? S. 19

本质性的东西,都是存在者,而不是存在。形而上学或本体论若是实际上以存在者而非存在为研究对象的话,它就失去了正当的基础和根据,它也无法真正完成给一切其他科学奠定基础的任务。因此,本体论区别在海德格尔看来是最为重要的问题之一。他明确指出:“本体论的可能性,哲学作为科学的可能性与充分明确地区分存在和存在者的可能性,因而与把从对于存在者的实在的考虑转到把存在本体论地主题化的可能性共沉浮。”^①也就是说,本体论区别是一切本体论和形而上学的根据和基础,提出本体论区别的问题,就是要对传统本体论和形而上学的根据和基础提出疑问。正如海德格尔所说的:“这里引进本体论区别不是为了解决本体论问题,而只是为了说出那直到现在仍然是不成问题的东西,使一切本体论,即形而上学成问题。”^②

在海德格尔看来,西方思想始于本体论区别,即存在和存在者的区别,每一个存在者都根据存在本身而有它的存在。在海德格尔那里,“存在”不是指客观的、实在的、自然的存在,但他不否认事物的那种存在,他称那种存在为“现存性”(Vorhandenheit)以同“存在”相区别。“存在”是本体论上最原初所存在。存在与存在者不是产生与被产生的关系,也不是创造与被创造的关系。存在只是存在者之所以可能的根据。本体论区别包含着存在者、存在者的存在和存在本身。虽然西方形而上学始于这个差别,然而在西方思想中这个区别从未被思考为区别,也就是说,这个区别被遗忘了,或者说存在被遗忘了。“因为形而上学询问作为存在者的存在者,它一直和存在者在一起,从未回到作为存在的存在……”^③海德格尔就是要把本体论区别明确提出,以为形而上学奠定基础。

① BPP. P227

② Heidegger, Nietzsche. Pfullingen: Neske, 1961. Bd. 2, S. 201

③ Heidegger, Was ist Metaphysik? S. 8

初步看来,海德格尔提出存在不是存在者,把存在与存在者加以区别,以本体论区别为形而上学奠定基础,并非信口开河,从他的前提出发,他在推理上是严密的,是站得住脚的。但海德格尔提出本体论区别,要追问存在的意义,是否仅仅只是一种新的存在理论,还是他的这种做法有更深刻的意义在内呢?换言之,海德格尔把存在的问题作为哲学的主要问题孜孜以求,终生不懈,除了他说的存在是哲学的主题对象这个一般原则外,是否还有什么别的较为具体的考虑和目的呢?海德格尔从未明确,正面谈过这个问题。然而,评价和判断一种理论的价值和意义,却必须从它的实际目的出发。

海德格尔把存在的意义问题作为哲学的基本问题加以提出,当然不是心血来潮,别出心裁的产物,而是二十年艰苦思索的结果。“如果我们根据从(存在)自我隐蔽的模棱两可派生的显现者和显现的二重性……来思考形而上学的本质,那么形而上学的开始与西方思想的开始是一起发生的。反之,如果把超感觉世界和感觉世界的分离看作是形而上学的本质,……那么形而上学从苏格拉底和柏拉图开始……”^①如果本体论区别的问题与西方思想同时产生,然而这么重要而基本的问题从一开始就被西方思想忘了,那么这意味着西方思想从一开始就根本上有问题。正本必须清源,不从根本上提出问题,就无法从根本上认识西方思想包括西方哲学的问题。海德格尔提出存在问题显然有相当深的考虑在内。事实上,他决不只是从单纯的哲学理论的角度来考虑问题,而是从西方文明这个更为宏观的角度出发来考虑和提出存在的问题,所以他的思想才会有那么罕见的深度和广度,能如伽达默尔所说的对“几乎所有科学有持久的影响。”^②

① Heidegger, Holzwege, S. 162

② Gadamer, PH, P139

当然，海德格尔是一个哲学家，存在问题在他看来首先是个哲学问题。传统形而上学家实际上关心的是存在者的本质，即存在者是什么；或者它们的本原，如莱布尼茨问“为什么有存在者而不是非存在”，就是要询问一个作为终极基础和本原的最高存在者。但对于海德格尔来说，问题不在于存在者是什么，而在于存在者（独立于它们可能来自的“本原”，可能产生它们的“谁”和“什么”）能够作为存在者存在如何可能？这个问题显然比存在者是什么的问题更基本，因而只有它才是真正合适的本体论的问题。但这个问题显然不能通过研究存在者来解决，而必须回到存在本身。既然形而上学已经把这个基础忘了，那么要给形而上学奠定基础就必须超越形而上学，也就是“克服”形而上学。西方哲学的问题的根源在于遗忘了存在的形而上学，只有超越、“克服”这种形而上学，这些问题才能得到正确的提出、理解和解决。或者说，只有从存在者之所以可能的条件——存在本身出发，形而上学、本体论、哲学才能得到真正的基础。

但是真正弄明白海德格尔为什么要把存在的意义问题作为他毕生思考的问题，还须先弄清存在的意义本身。

二、存在的意义

那么什么是存在，也就是存在的意义究竟为何？这个问题恐怕也是海德格尔哲学中相当令人困惑的一个问题，如同他在《存在与时间》一开始所引的柏拉图《智者篇》中那段话说的那样：“当你用存在这个词时，你显然知道你所说的是什么。但我们一度认为我们知道，现在却陷入困惑。”因为海德格尔在不同的场合，从不同的角度对它有不同称呼和规定。它可以被称为真理、历史、时间、显现过程、语言、深渊、神秘、统化、开放、四重性、神圣、简单、源泉、原初的

说、到来、充实、广袤等等^①。当然，存在有这么多的不同称呼，并不等于海德格尔自己对存在始终没有一个基本认识和想法，而只是表明存在是一个内涵极其深刻、外延异常丰富的概念。海德格尔自己对它的认识也在不断地丰富和加深。如果一定要用最简单的话来回答存在的基本意义，或其基本内涵是什么，那么可以这样说，存在就是它本身。它在给予自己时又隐藏了自己，因而使存在者可以成为它们真正所是的东西。它在自己历史的各个不同时期以不同的方式授予自身，因为它内在地是时间的和历史的。从它的这个基本内涵出发，我认为存在有两个最重要的方面和特征：既肯定又否定的揭示过程和统化(Ereignis)，仔细分析这两个方面和特征，会发现其他的方面和特征基本上也包括在里面了。

虽然海德格尔强调本体论区别，但存在与存在者决不是对立的两极，海德格尔也同样强调存在是存在者的存在，没有存在者就不会有存在。尽管存在并非存在者的普遍性质或本质。海德格尔后期更多地谈论存在本身，但这个立场他并未放弃。存在向存在者授予自身，使存在者得以存在和表现出来，我们也是在存在者中理解存在，但因为存在并非存在者的普遍性质或本质，而是存在者存在的可能性的条件，所以又可以说存在不仅是存在者之存在，首先是它自己，在一定意义上先于一切存在者^②。这当然不是通常意义的时间上的先后，而是本体论可能性意义上的先后。存在不是一个存在者，不是作为终极原因的上帝，不是存在者实在的基础，它只是使存在者能向人呈现和互相呈现的一种揭示或使之表现的过程和条件，所以存在离人最远又最近。说它离人最远，是因为人自然地倾向把一切看作存在者，当作存在者来对待，而忘了存在本身；

① Cf. Pöggel, "Heidegger's Topology of Being" in *On Heidegger and Language*, ed. by Joseph J. Kockelmanc. Northwest university Press, Evanston, 1972. pp116-126.

② Heidegger, *Was ist Metaphysik?* S. 51

说它离人最近,是因为实际上人在对存在者有所举动时他先已理解了存在,就是这种对存在的理解首先揭示了某物之为某物。

要正确理解海德格爾的思想,记住本体论区别的涵义是重要的,存在不是存在者,存在也不等于客观物质的或自然的实际存在。海德格爾从不否认后一种存在。他只是要表明,如果没有对存在的理解,任何事物都不会和我们有关系,因而也没有任何意义。当我们意识到一座房子时,我们必须首先理解它作为房子的存在,而不是它作为几道墙,水泥、瓦、房梁,或几何意义的空间的实在。只有理解了房子的存在,然后才能进一步分辨它是想象的房子,还是实在的房子,才会进一步注意构成它的实际质料,此外,人和事物的关系决不像费希特所说的:“先生们,想想这道墙,然后再想想思考墙的人”那么简单的主客体关系。人总是在一个包括他自己的大全——世界中来接触事物的,墙之所以能和我们发生关系,对我们有意义,是因为它处在这个大全中。当我们在通常意义上说“墙存在”时,我们已经知道它是墙,即我们已经理解了它的存在,然后我们能说:“这是墙。”没有这种最初的理解,我们就不会知道它是墙。或许有人会说:“但我可说它是某样东西呀。”但当我们说任何事物是东西时,也已经对它的存在有了一个理解,“这是东西,而不是不是东西”。如果连这种理解也没有,那么我们就没有意识到任何东西,也就是说事物隐藏着,而没有揭示出来,所以海德格爾要说的对存在的理解使事物能够存在,或者说,使事物呈现出来。就像事物如果存在于黑暗中,人们就根本无法知道它是否存在,需要看见它的话,就必须有光,存在就是使事物显现的光。

山、石、树木、鸟鸣、牧场等等这一切的确即使我们没有发现它们,没有在这个世界上遇到它们,它们也已经存在了。但是,“只有当它被发现是一个存在者,世界中的存在才在这个存在者,自然上面显

现出来。”^①这就是说,实际存在的东西,无论是自然的、文化的、历史的,只有进入我们的世界,与我们有关,或者说,对我们有某种意义,也就是我们先理解了它们的存在,它才能成为它们是的那个存在物。由于《存在与时间》并没有按照原定的计划完成,海德格尔在《存在与时间》中没有正面回答存在的意义问题。在两年后发表的《康德和形而上学问题》中,海德格尔通过对康德的释义学阐释,把存在看作是纯粹的意义视界,存在者出现在这个视界中,因为这个视界而能揭示自身为自己所见的东西。存在视界的先在性决不是时间上的先在,而是本体论上先在,即从本体论上说,存在的视界要先于必须在它之中发生的人与其他存在者的相遇。它是存在者之为存在者的先决条件,它使被认识的存在者得以显现出来^②。

要充分理解存在作为纯粹的意义视界的思想,不能不联系海德格尔的“世界”概念。因为在海德格尔的前期著作中,“存在”和“世界”是密切相关的,在一定的意义上可以相互说明。在这些著作中,海德格尔始终坚持认为存在归根结底使理解存在可能;另一方面,存在者只有在世界的视界中被谋划,才能被理解为它们所是的东西。世界就是人超越存在者所趋向的东西;因此它是一切存在者际会存在的具体形式^③。在《存在与时间》中,海德格尔在分析此在(Dasein)时把存在描述为非存在或无。非存在不是作为世界中的一个存在者出现的,而是缺乏规定性的世界本身^④,而世界则是存在者之间及其与存在之间一切关系和一切意义的全体。在海德格尔那里,“世界”是一个重要的概念,也是一个并非寻常意义的本体

① Heidegger, BPP. P169

② Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt; Klostermann, 1951. SS. 118—119, 122

③ Cf. Richardson TPT. pp147—152.

④ SZ. SS. 87—89.

论概念。海德格尔认为：“阐明世界概念是哲学最中心的任务之一。”^①

通常“世界”可以有如下四种意义：(1)“世界”被用作一个实在的概念，指在世界中客观实际存在的全体。(2)“世界”作为一个本体论术语，指那些存在者的存在。“世界”可以成为任何一个包含存在者的多样性的领域的名称，例如，人们谈论数学家的“世界”，“世界”就指数学的可能的对象领域。(3)世界可以在另一种实在的意义上理解，不是指人本质上不是的那些存在者，而是指共同的人类世界，我们自己最接近的环境。(4)“世界”指本体论——生存的世界性概念。世界性本身可以有任何特殊的“世界”在当时可能有的无论什么结构整体作为它的模式；但它本身包含一般的世界性的先验特征。海德格尔的“世界”概念当然不是指一切存在物的全体，虽然存在物仍属于这个世界。世界首先是人生存的世界，而不是单纯的自然。海德格尔指出，只要看一看以前的本体论就会明白，如果不把世界理解为此在(Dasein)的一种状态，世界性的现象就会被忽视。如果人们本体——范畴地理解自然，就会发现自然只是在世界中的可能存在者之存在的有限情况^②。我们在日常语言中称之为宇宙，包括动物、植物、人的全体的东西从哲学上看并不是世界。这里讲的世界是一切参照系的总体，一切事物正是在这个总体中以一种确定的意义向此在(Dasein)显现出来。存在者的宇宙只不过是这个世界之中。由于这个世界才可能作为自然物存在。世界不是作为我们计算了一切存在者的总体结果后来才出现的东西，世界不是后来的东西，而是先来的东西。世界是先已揭示了的的东西，我们正是从它那里遇到与我们有关的存在者。我们之所以能把存在者作为客观存在的东西，只是因为我们已经在世界上

① BPP. P165

② SZ. S. 65

了。但因为世界不是客观实在的存在者或存在者总体，在这个意义上它是非存在或无，所以我们往往忘了这个世界，或把它当作了存在者^①。

世界属于人的存在，而不属于自然物的存在。人固然也是存在者，但他和一切别的存在者不一样，他有超越性，即超出作为存在者的自身而达到对存在的理解。世界正是这种超越的体现。前面已经说过，我们是在一个大全中和事物发生关系的，这个大全不是一件件客观存在的事物外在关系的全体，而是一个意义的全体，或者说功能性全体。这个全体是先决条件，它使某一个存在者得以作为它所是的存在者存在。当我们走进一个鞋匠铺时，我们首先被给予的是一个关于鞋匠铺的存在，也就是对它的功能性的理解，然后鞋楦、皮革、钉子等这样那样的存在者才能作为鞋楦、皮革，钉子等存在者存在。如果一个对鞋匠铺的存在一无所知的人进了鞋匠铺，那么对他来说，鞋楦、皮革，钉子等等只是一些不知是什么的“东西”，而不是鞋楦、皮革和钉子这些存在者。当然，当他把这些看作是不知是什么的“东西”时，这些东西仍在他的世界之内，即在“属于”他的意义视界之内。显然，当我们把客观实在的存在者的总体称为“自然”或“宇宙”时，我们已经对它的存在有所理解了，或者说它已经在我们的世界之内了。所以，世界就是此在(Dasein)最根本的生存状态，是他的本质。没有世界就没有人，没有人也没有世界。

海德格尔在《存在与时间》中明确指出：“只有有了像对存在的理解这样的东西，存在的意义问题才是完全可能的。”^②世界作为一般意义上的对存在的理解的总体形式是非存在，而非存在揭示其自身属于存在者之存在。在《存在与时间》中，海德格尔是根据超越来描述人与存在的关系，因此，我们可以说存在有世界的结构。

① BPP. P165

② SZ. S. 200

事实上,在《存在与时间》出版后的一些年里,海德格尔把存在解释为在某种意义上是一切存在的含义的根据,一切对存在的理解都滋养于此。

但是,正因为存在不是存在者,所以不能根据一个存在的永恒标准,如柏拉图的理念,亚里士多德的第一推动者,基督教的上帝或哲学家的上帝,来理解存在的意义。存在的意义作为真理是一个揭示的过程,它的发生是历史的,当然不是我们通常意义的历史。当存在的意义让一个存在确定的含义成为某一个时代的标准含义时,它就“无根据地”排斥了一切其他含义,甚至它本身作为多种可能的其他含义的根据。在这个意义上,存在在显现它的同时又隐藏了它自己。这就是所谓存在是一个既肯定又否定的揭示过程或使事物显现的过程。揭示总是在黑暗的视界中发生的,即在隐蔽中发生。存在在揭示存在者时,自身仍然隐藏着,存在的这种隐蔽就叫作“神秘”。在《尼采的话‘上帝死了’》这篇论文中海德格尔首次用“神秘”这个词来指内在于存在的具体揭示的这种否定性。这种否定性是由于存在本身的本质;在所有的情况下存在仍未被思考,因为它完全撤回进它的真理^①。因此,存在在每一个具体的揭示中隐匿自己。形而上学就是存在的一个特殊时代,它在本质上是存在自身的抑制和未被思考的神秘^②。海德格尔从一开始就强调存在过程的否定性。存在让有限的存在者从隐蔽中出现,但在这样做时却隐藏了自己。所以海德格尔在前期著作中就说存在本身也是内在地有限的。

当然,作为揭示过程的存在也有肯定的一面。这个方面的存在被海德格尔称为原初的照明,它使自身和一切存在者被看见。存在本身在它清澈弥漫的光明中出现,光明是存在本身的特征。因此海

① Heidegger, Holzwege. S. 244

② ibid.

德格尔在《论人道主义的信》中这么写道：“但这个澄明过程就是存在本身。”^①

此外，作为烛照一切，包括它自身和存在者的澄明过程，存在可以被正确地称为“真理”，但“真理”这个词在这里显然不是“一致”的意思，而是澄明，烛照，原初的自我揭示，存在和一切存在者的出现的意思。但真理也包括隐蔽，因此，存在之光的出现本质上包括隐蔽和退回。这首先意味着存在自我照亮的出现是这样发生的：存在本身实际上隐藏在背景中。它也意味着这种自我照亮的出现可以揭示对存在和存在者的理解，也阻碍这种理解。最后，它意味着真理不是易驾驭和固定的东西，而是有待获得的东西，它一点一点发生。

另一方面，从存在者的角度看，存在就像一个包含它们的开放性领域。然而，这个领域不是空间意义上的，它是揭示空间和时间本身使之发生的开放性。此外，如上所述，存在不是静止的东西，它是一个过程，存在者由之照亮的澄明过程。当人与存在者发生关系时，这烛照它们的光既不是人也不是存在者，而是在它们之间，使它们的相遇得以发生的那个“之间”^②。

“开放的领域”或“开放”这个词首先出现在《论真理的本质》中，在那里，海德格尔说每一个真判断都在开放的领域中表达，人在开放中遇到有待判断的存在者而形成判断。“开放”一词显然是指《存在与时间》中称之为“世界”，《康德和形而上学问题》中称之为“视界”和“范围”的东西。海德格尔后期说让存在者存在的开放就是最初叫作非隐蔽性的东西，这在西方世界开始时被称为aletheia(真理)^③。作为真理，存在就是从隐蔽中解放，因此，它就是

① Heidegger, Basic Writings. Rontledge & Kegan Paul London & Henleg 1978 P211

② Heidegger, Basic Writings. pp211—212.

③ Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt: Klostermann, 1961 S. 15

开放,是“自由的领域”^①。

无论是作为一个过程还是作为 aletheia,存在都和时间有着内在本质的关系。事实上,从前期的《存在与时间》到后期的《论时间与存在》,存在问题一直是和时间问题联系在一起。海德格尔认为,从西方思想起源时起,存在和时间就是一起提的。存在始终被解释为“在场”(Anwesen),而在场和显现涉及到目前(Gegenwart)。目前与过去和将来一起构成了时间的特性。因此,作为在场,存在是由时间规定的。但前面已经说过,存在不是一样东西,因此它也不在时间中,不是暂时的东西,虽然作为在场它是由时间规定的。另一方面,时间也不是东西,不是实在的东西。因此,存在和时间是这样相互规定的:存在不是时间性的东西,时间不是实在的东西。

存在是思维的一个主题,但不是一样东西;时间也是思维的一个主题,但它不是时间性的。关于一样东西我们可以说“它实际存在”。关于存在与时间我们要更谨慎些;这样,我们说:“有存在,有时间”(Es gibt Sein, und es gibt Zeit)^②德语的“Es gibt”可以理解为“有,存在”,也可以理解为“它给”。海德格尔在这里巧妙地利用了德语这个表达式的模糊性来论述存在和时间的问题。现在的问题是给予存在和时间的“它”是什么?这里被给予的存在是什么?被给予的时间又是什么?

如前所述,存在让存在者呈现,揭示它们,把它们带进开放,在这种揭示过程中,有一种给予在场的给予在起作用。我们不知道这种给予意味着什么,也不知道“它”指什么。存在不是给予外的东西,在给予中存在也改变了。作为让其在场它是揭示本身,存在作为在场的揭示是由一个神秘的它给予的。在西方思想的不同时代,

① Heidegger, Was heist Denken? S. 153

② Heidegger, Zur Sache des Denkens. Tübingen: Max Niemeyer, 1969. SS. 2-4.

存在被不同方式地给予；存在被给予的方式本身反映在各种存在概念的变化中，在这些变化中显示的充分性的展开乍看起来像是表现自身为存在的历史。但存在不能像一座城市或一个民族有历史那样有历史、存在历史的历史特性只是由存在发生的方式，即“它”给予存在的方式决定的^①，因此，存在历史根本不同于一般讲的历史。那么，我们如何来设想这个神秘的给予存在的“它”呢？海德格尔说可以指望在时间中找到^②。

当然，这个时间决非常识意义上的时间。存在意味着在场，和使某物显现。显现并非等于目前，虽然前者几乎立刻就导致后者。通常我们是用“此刻”来描述时间的。认为时间是目前（现在）、过去（曾在）和将来的“总称”。亚里士多德和后来许多思想家都主张那个作为互相连接的“此刻”系列，一维延续时间概念。但海德格尔认为这只是我们在测量时间时指的时间，它并没有回答时间是什么的问题。无疑，将来给予并引出过去，而过去也引出将来，这种相互给予同时也给予现在。它们因此互相给予，在这样做时三维开放显示了出来。与此同时，另一个给予也显示了自己，它揭示了第四维。这后一个给予才是时间本身的特性，它引起在将来，过去和现在每一种情况下都典型的在场。它使它们密切联系又使它们分开。例如，它通过否定它作为现在的将来来揭示过去（曾在），通过抑制将来中的现在来揭示将来。时间既肯定又否定的特性显然与存在完全一致。给予时间的这个给予既揭示，沟通又隐蔽，在给予时空开放的同时，它作为给予却隐匿了自身。

但这个给予时间和空间的神秘的“它”究竟在哪里？从西方思想一开始，人们就问这个问题，许多人和亚里士多德与奥古斯丁一样，认为“时间”在灵魂中”，因此，时间不能没有人。然而，问题是究

① Heidegger: zur Sache des Denkens. SS. 6—8

② ibid SS. 9—10

竟是人给予时间,还是时间被给予了人。在后一个问题中,问题仍然是那个给予时间的“它”是“什么”或“谁”。海德格尔在回答这个问题是指出我们不能认为这个“它”是一种“力量”或一个“上帝”。我们必须试图根据作为显现的存在和作为多种形式的显现的澄明的被给予的先验领域的时间来规定它。这个神秘的“它”就是海德格尔所谓的“统化”。

前面已经说过,海德格尔始终认为存在是存在者的存在,虽然他强调和坚持本体论区别,但他从来不把存在与存在者,与人隔离开来。在《存在与时间》中,他是从此在(Dasein)的存在的角度来研究存在与人的关系,而在后期著作中,任何存在者只有显示自己是从一个隐藏着存在的非存在中产生的存在者,它的自我表现才能发生。存在和存在者的每一个表现都有统化的性质,都是一个统化的事件。在每个具体情况中,统化事件把存在和存在者连在一起;它把存在、人、事物和世界编织成一个完整的结构整体。正是统化事件使人成为他最适合的;它把人投入他的本质,同时也构成了他的命运。历史就从这命运中产生,在此意义上,历史是根据存在向人呈现它自己和一切存在者的方式形成的。统化事件决定了存在和存在者对人出现和阻隔的方式。最后,统化事件也决定自由的空间,人类生活的可能性和人的此在(Dasein)在地球上的历史形式。

现在的问题是,什么是统化?在《论时间和存在》这篇讲演中,海德格尔说:“这个讲演的唯一目的就是让人看到作为统化的存在本身。”^①但这么说并没有完全解决什么是统化的问题。虽然海德格尔把统化比作是像希腊的“逻各斯”和中国的“道”这样关键而几乎无法翻译的概念^②,但通过对这个词的词源学分析,还是可以窥见其中一些秘密的。海德格尔指出,Ereignis(统化)是从自然语言

① Heidegger, Zur Sache des Denkens. S. 22

② Heidegger, Identity and Differenc. New York: Harpev & Row, 25 1969. P36

里来的。Ereignis 的动词形式是 ereignen, 而 ereignen 最初意思是 eräugen, äugen 的名词形式是 Auge, 即“眼睛”的意思。eräugen 有“放在眼前, 显示”的意思, 因此也有“显示自身”的意思。而 ereigen 的一般意义是“发生”, 这个意思自然是从显示和自我显示发展而来的, 所以 ereigen 作为“发生”是指“看”和“发现”。海德格尔自己是这样解释的: “最初 ereigen 意思是 er-äugen, 即是说, er-blicken, 去看或发现, 使自己看, 去占有(an-eignen), 去统化。”^① 从海德格尔对 Ereignis 别出心裁的词源学解释中, 可以把握到 Ereignis 作为“统化”的一个基本意思是“相属”, 首先就是让存在与时间相属。“那不仅使这二者成为自己, 而且保持和使它们相属的……是统化”^②。因此, 作为统化的事件, 存在就是时间, 时间也就是存在。

“相属”还指存在与人的相属。存在与人相互注视, 互通音问, 浑然合一。形而上学在思考这种相属时总是把人看作象是在一方面被给定的东西, 而存在是在另一方面被给定的东西, 它们的相属被认为是一种二者的协调关系。但海德格尔认为, 人之为人仅仅在于他属于存在, 存在之为存在仅仅在于它属于人。它们是不先于“属于”被给定的。首先有“相互属于”, 存在与人的本质就在于它们的这种相互属于。人是一个存在者, 但人的特性就在于: 作为思维的存在者, 他不像山、石、树、木那样, 他被置于存在之前, 对存在开放, 但仍属于存在。存在是显现, 但存在不是偶然或例外地对人显现, 存在通过对人提出要求而保持显现。与传统唯心主义相反, 存在不是首先仅由人来假定的。相反, 存在与人相互改造和规定。对于我们中国人来说, 存在与人相属的统化并不是一个难以理解的思想, 在一定的意义上它有点像中国哲学中的“天人合一”, 但又相

① Heidegger, Identity and Difference New York: Itarper & Row, 1969. pp100f.

② Heidegger, Zur Sache des Denkens. S. 20

当不同,不仅“存在”和“天”有着根本的不同,中西的人的概念也有很大的差别。

总之,统化就是“让其相属”,存在与时间的相属,存在与人的相属,以及天、地、神、人的相属。统化的世界形式就是天、地、神、人这四者的合一。统化作为事件就是真理的事件,它就是那个给予存在与时间的神秘的“它”。统化在本体论上先于存在和时间,因为它是它给予存在和时间,使其成为它们合适地所是的。这样说当然不错,但还不完全对,因为它隐藏了存在,时间和统化事件的原初关系。存在在为统化所有,时间也是如此。在统化事件中存在作为“让其显现”被发送出去,时间也被送到那里。存在与时间在这一事件中统化。统化也使人站在真正的时间中,也就是让人进入统化的事件。这就是为什么统化并非是在我们面前的东西,或包容一切的东西。统化只是一个事件,再没有给予这个事件的事件。我们关于它能说的只是:Das Ereignis ereignet (统化统化)。这个同义反复指出了在作为 aletheia 的真理中隐藏自身的东西^①。

另外,如前所述,Ereignis 有“显现”的意思。因此,作为统化的存在在某种意义上也就是语言。在海德格尔看来,语言的基本意义不应该只是交际的工具,而是“使存在者本身首次进入开放”^②。因为存在让存在者如它们在一个表达形式中所是的那样表达出来,语言就是存在。海德格尔为了表明语言和存在的关系,对德语的“说”Sagen 一词也作了词源学分析。从 Sagen 中海德格尔派生出名词 die Sage。这是一个特殊而基本意义上的“说”。这种“说”就是“显现”(Die Sage ist Zeigen)^③。但这种“显现”也要在特殊而基本的意义上来理解。不是本身显现或是一个显现的存在者。是让显

① Heidegger, Zur Sache des Denkens SS23—25。

② Holzwege, S60

③ Heidegger, Unterwegs zur Sprache, S. 254

现者显现。在语言中根本重要的就是这种作为显现的说^①，并且，这种说不应被理解为只是人类的说，理解为人类方式的说或沉默。它得被理解为语言自身的说和存在原初的说。海德格尔因此认为这种说作为语言整体存在的名称，作为人类的说之所以可能，是因为人类生活在语言的说中，“语言是存在的家”^②。

因为存在和人相属，所以人需要存在显现显现的东西，存在也需要人以使它自己得以显现和使存在者显现。因此，作为存在的说也和人相属。人需要这种说以便能听和说；说也需要人的听和说以便它能做它应做的事。因为存在的最终本质是统化，所以说的最终本质也是统化。语言作为说就是统化，因为它是显现。那个作为“神秘”的统化就在于这个显现的说。存在作为统化和存在作为语言有着本质上的一致性。

海德格尔把“存在”定义为“统化”的确是最合适地体现了他所要规定的存在的意义。统化给予存在和时间，但统化事件本身却隐藏着，这说明它是一个肯定与否定的“让其显现”的过程，因为它不是一个东西，不是作为终极原因的上帝，不是辨别存在和时间的种，而是一个事件，一个“发生”，它就是存在本身，而不是存在和时间的创造者。它只是存在与时间发生的事件，因此它并不是外在于存在与时间的东西；相反，存在与时间只是它的基本规定。海德格尔提出“统化”的概念，无非是想强调，存在的最高本质，也是它各个方面基本特性的最终根源，是作为一个事件的统化，作为存在的存在本身就是这个统化事件，而不是任何意义上的存在者或实体。

统化作为一个事件，一个“发生”或“过程”，决不是像形而上学思维所认为的那样，要么是意识之外的某种神秘的东西，要么只是主观的东西。恰好相反，尽管海德格尔大量地用“存在”和“统化”作

① Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, S. 254

② Heidegger, *Basic Writings*, P193

主语,这并不等于他把它们看作是无论何种意义的存在者。形而上学建立在主客体分离,人与世界分离基础上的“主观”与“客观”概念在这里完全不适用。当海德格尔把统化概念用于说明世界时,天、地、神、人四重性的存在——世界概念更明确地表达了这一点。一切都处在统化事件中,一切事物都在天、地、神、人四重性的开放中,与之俱化。统化作为四重性的世界,作为真理的肯定和否定的过程,作为语言,一句话,作为存在与时间,存在与人的最终统一,作为本体论上最先在的东西,就是海德格尔要追问,要思考,而被形而上学忘记的存在的意义,它也是一切形而上学和本体论的根据和基础。所以潘格勒说:“通过存在作为事件这个定义,海德格尔的思考达到了它的目标。”^①这是一点不错的。海德格尔确实提出了一个非常深刻非常独特的存在概念,并且在此基础上使哲学又回到了本体论问题上来。

那么我们下一步就应该来看看同西方哲学传统的本体论相比,他的本体论思想究竟有何独特之处,或者更确切地说,它的本体论思想究竟是否克服了传统形而上学和本体论的弊病,以及它在西方哲学在本世纪所发生的变革中所起的作用,和它对于现代西方哲学的意义和影响。

三、从传统本体论到现代本体论

许多西方哲学家工作的基本动机,都是要寻找或奠定一个基础。如康德和胡塞尔要为科学寻找一个基础,而海德格尔也要寻找一个基础。这个基础当然可以说是科学的基础,但更直接、更确切地说是形而上学的基础。科学的基础在于形而上学。然而,从柏拉图以来的西方形而上学由于忘了存在而本身却没有基础和根基。

^① Pöggeler, "Being as Appropriation," in Heidegger and Modern Philosophy. P102

基于这个认识,海德格尔把存在郑重其事地重新规定和提出,是为了给形而上学奠定一个基础。海德格尔把西方思想和历史看作是和存在问题同步发生的,因此,当他说西方传统形而上学由于忘了存在而没有根据和基础时,这个问题在他看来就决不是一般的问题,而是关系到西方文明的命运,所虑不可谓不深。事实上,他认为西方思想乃至西方文明的许多问题都根源于此。因此,要知道海德格尔的本体论思想是否有道理,有多大的道理,先得看一下西方传统的形而上学本身究竟有什么问题。

西方语言中“形而上学”一词(die Meraphysik, metaphysics, la metaphysique)是从希腊文 meta ta physika(意为“在自然事物后面”)派生而来的。虽然亚里士多德有一本讨论第一哲学、神学和智慧的书叫作《形而上学》,但这并非是他给这书起的名字,而是亚里士多德著作的编纂者们加上去的。后来,古典和中世纪哲学家们就用这个名称来称呼在《形而上学》中所讨论的这些远离感官知觉,较难理解的主题。由此而后,中世纪和近代的哲学家也用“形而上学”来指对超越自然的事物的研究,即那些脱离自然而存在,比自然的事物有更内在的实在和价值的事物的研究。从康德开始,“形而上学”常常意谓对于不能用科学观察和实验回答的问题的先验思考。通常“形而上学”也指任何深奥难解和高度理论性的东西。在近代哲学的用法中,“形而上学”一般指处理关于存在的事物的种类和它们的存在模式问题的哲学领域。它的主题包括生存、事物、性质、事件等概念;特殊和普遍,个体和类别之间的区别,以及关系、变化。因果性、心灵、物质、空间和时间的本质。在十八世纪和十九世纪,“形而上学”一般包括外部世界的实在,其他心灵的存在,先验知识的可能性,感性,记忆,抽象的本质等等问题。

总之,从一开始,形而上学就是建立在感觉与超感觉、自然与超自然,现象与本质的分裂对立基础上的。中文“形而上学”的译名倒是颇为生动地反映了这一点。西方哲学家从一开始就认为凡属

感性知觉,自然和现象的事物,应该由具体科学来研究,而哲学和形而上学则要追求这些东西后面的东西——事物的本质、根源、原因或一般性质。也就是说,西方哲学家从一开始就注意的是事物的“什么”和“为什么”。例如,米利都学派三杰分别把事物的基质看作是水(泰勒斯),无限(阿那克西曼德)和气(阿那克西米尼);一直到黑格尔的“绝对精神”,尼采的“权力意志”,都是那样。但却忽视了事物怎样存在,或怎样对人存在的问题,也就是海德格尔说的忘了存在本身的问题,不知道哪怕是自然的事物,也只能在我们的世界中存在;另一方面,人无法和他的世界及其一切事物分离,人的世界性是先验的,在他对事物有任何意识,任何举动之前,他已存在于世了。对存在的理解虽然被人们忘了,但它却支配着对于事物的任何认识。因此,形而上学首先应该追究的是存在本身的问题。

然而,西方形而上学仍然是在作为存在者的存在者的领域中活动,处理的也是存在者的问题。它试图在存在者的总体中来表现存在者本身,处理存在者的存在性。但形而上学是用一种双重的,模糊的方式来描述存在着的存在性。首先,它试图用描述存在者最普遍的特征来描述存在者的总体,但同时它用一个最高的存在者,神来表现存在者的总体^①,因为形而上学把存在者描述为存在者,它实际上是二而一的:它关心存在者普遍性的真理和最高的存在者;因此,它同时是神学和本体论,它的本质就是如此。换言之,西方形而上学的神学性质并非由于希腊形而上学与基督教神学结合所致,而是由于从一开始揭示作为存在者的存在者的方式所致。由于它的本质,形而上学就是对于作为存在者的存在者的描述。因此,它没有对于存在的体验,在描述作为存在者的存在者时,它不可能注意在这个存在者被描述的范围内自身隐蔽着的东

① 参看亚里士多德:《形而上学》。

② Heidegger, Was ist Metaphysik? S. 19. Cf. Identity and Difference pp47—73.

西^②。

海德格尔对于西方形而上学的神学性质的揭露是相当深刻的。人和世界是根本统一的，如果不从这种统一的真正基础和唯一前提出发来考虑事物的本质，势必要寻找一个凌驾于世界和人之上的作为本原的存在者来作为对人和世界关系的最终解释，无论它是叫水，叫太一，叫绝对精神，叫实在，都只不过是“上帝”和“神”的代名词。因为把它们作为一切事物的终极原因，只是一种信念上的需要（如许多哲学家所承认的那样），或理论本身需要逻辑上的起点。但在这种信念和解释之中，也已经包含了对于存在的理解，只是大家“日用而不知”。

正是由于西方形而上学的这种神学性质，所以随着自然科学的发展和启蒙思潮的深入人心，“上帝”的假设越来越难在哲学中公开露面，尤其是康德对上帝存在的本体论证明的毁灭性批判，使得严格的神学意义上的上帝在形而上学和本体论中几乎难以立足。上帝在很大程度上被“实在”代替了，出现了关于“实在”的证明问题。

“实在的问题”的产生纯粹是由于形而上学思想在近代哲学中的典型表现——主客体分裂所致，由于假定人与自然相对立，于是就有了究竟是否有超越我们意识的存在者？这个“外在世界”的实在能否充分证明？如果存在者是实在的，它在多大程度上自在地被认识？实在这个存在者的一般意义是什么这些所谓“实在的问题”。这些问题归根结底是如何把握实在，以及实在是否存在的问题。

长期以来，西方哲学家一直认为，把握实在的方式是一种以观察为特征的认识，这种认识就是灵魂或意识的行为方式。这样，实在就有一种独立和自在的东西的特性，实在的意义问题就是实在能否独立于意识，或意识能否有一种超越以进入实在的领域的问题。康德把他那时为止仍然没有令人信服的，摆脱任何怀疑论的关于“在我之外事物的实际存在”（Dasein der Dinge ausser mir）的

证明称作是“哲学和人类理性的耻辱”。康德自己要来提出一个证明。他认为只有我自己实际存在的意识——这意识在性质上是经验的，——可以证明我之外空间中的客体。“我之外事物的实际存在”由这个事实来证明：即变化和恒常有同样的基本性，都属于时间的本质。我自己的实际存在，即在内感觉中被给予的多样性的表象的实际存在，是一个客观存在的变化过程。然而，有一个确定的时间特性，就预设了某种恒常的东西的实际存在。但这不能“在我之中”，因为只有通过这种恒常的东西我在时间中的实际存在才能被确定。因此，如果客观存在的变化能够“在我之中”经验地断定，那么必然地恒常的东西也应该可以和这些变化一起“在我之外”经验地断定，恒常的东西是使“在我之中”的变化有可能实际存在的条件。表象在时间中存在的经验断定了某种“在我之中”变化的东西和某种“在我之外”恒常的东西，它以同样的基本性来断定这两者。

初看起来，好像康德放弃了笛卡尔断定一个孤立的主体的研究方式。但这只是假象。康德根本上要求“我之外的事物的实际存在”的证明就已经表明，他把主体——“在我之内”——作为这个问题的出发点。此外，他的证明本身也是从“在我之中”经验地给予的变化开始进行的。因为只有“在我之内”才能体验到时间，而时间支撑着这个证明。康德要证明的是变化的东西和恒常的东西是必然一起实际存在的。但在海德格尔看来，两个实际存在的东西因此被放在同一层次上，还不意味着主体和客体一起客观实际存在^①。他认为康德预设了“在我之内”和“在我之外”的区别，也预设了它们的联系，事实上是正确的。康德错在他证明倾向的立场上。海德格尔尖锐地指出：“如果人们看到这个证明所预设的‘内部’和‘外部’之间的全部区别和全部联系的话，如果本体论地对待在这个假设

① SZ. S. 204

中假设的东西,那么就完全不可能坚持一个‘我之外的事物的实际存在’的证明还有待给予,是必要的。”^①

在海德格尔看来,“哲学的耻辱”不是还没有给予这样的证明,而是一再期待和试图做这样的证明。并非这种证明是不适当的,而是那个进行证明和要求证明的存在者的存在还没有充分确定。“对于实在的充分的本体论分析在于那实在的东西在多大程度上是独立的——得超越的东西本身在多大程度上在它的存在上被阐明。”^②即使人们认为主体必须预设并且确实始终无意识地预设了“外在世界”的客观实实际存在,人们仍然是从一个孤立的主体的构造开始。但是,如前所述,此在(Dasein)的世界性是先验的,“先验的”只是意味着在先,人在有任何意识行为之前,已存在于世界上了。在世界上存在(In-der-Welt-Sein)是此在(Dasein)的本质结构。“此在(Dasein)总是带有诸如此类的预设‘姗姗来迟’,因为它作为作出预设的存在者——否则预设是不可能的——它作为存在者就已经在一个世界上了。比任何此在的预设和行为‘更早’的是牵挂的存在方式中的存在状态的先在”。^③信仰“外在世界”的实在,无论是对还是错;“证明”这种实在,无论充分还是不充分;预设它,无论明确还是不明确,这些企图都没有充分明了地掌握它们自己的基础,都预设了一个近乎无世界或对它的世界不确知的主体,但它归根结底自己首先得确信一个世界,从一开始,人就存在于世,见解,猜测、确信和信念无非反映了人的在世之存在,因而只是在世的一种派生的模式,认识也是这样,也是一种在世派生的模式,并非是接近实在的最初模式。

海德格尔认为,“实在的问题”在是否一个外部世界是客观实

① idid. S. 205

② SZ. S. 202

③ SZ. S. 206

际存在的和是否这样一个世界能证明的意义上,是不可能证明的,不是因为它的结果导致一个无法摆脱的困境,而是因为这样提问题是不能接受的。我们的任务不是要证明“外在世界”是客观实际存在的,而是要提出此在(Dasein)作为在世界的存在在认识论上有一种在恢复要求证明之前就要把“外在世界”埋葬在虚无中的倾向。也就是说,实在论和唯心论都不能解决“实在的问题”。实在论把“外在世界”与孤立的主体截然对立起来,这样就失去了人和世界统一的真正基础。海德格尔在实在论的结果上同意实在论的主题,外部世界是客观实际存在的。但在原则上不同于任何一种实在论,因为实在论认为世界的实在不仅需要证明,而且也能够证明。海德格尔直接否定这种立场。根本的区别在于:实在论缺乏一种本体论的,或者说对存在的理解。实际上实在论是试图用实在事物的相互作用的实在联系来实在地解释实在,即它只是把存在者作为存在者来考虑,而没有考虑它的存在。

海德格尔认为,与实在论相比,唯心主义不管在结果上是多么矛盾和站不住脚,要是它不把自己误解为“心理学”唯心主义的话,它在原则上是有优点的。如果唯心主义强调存在和实在只是“在意识中”,这表达了一种对于存在不能通过存在者来解释的事实的理解。但是,只要唯心主义没有阐明这种对于存在的理解在本体论上意味着什么,或者这种理解如何可能,或它属于此在(Dasein)的存在状态,唯心主义构造的对实在的解释是空洞的。并且,不能通过存在者来解释存在和实在只有在对存在的理解中才有可能的事实,并不能使我们可以不去探究意识的存在和认识者本身的存在。海德格尔认为,如果唯心主义的主题被一以贯之地追求的话,对于意识本身的本体论分析是一个不可避免的任务。如果“唯心论”这个词所说的等于理解到存在决不能用存在者来解释,而已经是对于每一个存在者“先验的”东西,那么“唯心论对于哲学问题提供唯

一正确的解释。”^①但如果唯心论指的是追溯每一个存在者到一个主体或意识,而这种主体或意识的唯一区别特征是它在它的存在上仍是不确定的,最多被否定地把它的特征描述为“不像事物的东西”,“那么唯心论在方法上就和最粗野好斗的实在论一样幼稚。”^②

对于海德格尔来说,传统的实在论和唯心论的本体论立场他都不能完全接受,但他对实在论和唯心论的部分观点和倾向仍然是赞同的。例如,他从未怀疑过事物的客观实际存在。但是,在他看来,当我们说某物客观实际存在时,一个先决条件必须是我们和这事物已经处在同一个世界中,或者说,事物是客观实际存在的,但它一定是存在于我们的世界中。这个世界并非一切自然物的总体,那种自然世界要以前一种世界为条件,即它也存在于前一种世界中。前一种世界本质上是和此在(Dasein)的存在一起揭示的^③。显然,海德格尔讲的世界属于存在的范畴,是一个本体论的领域和意义的视界,自然世界是随着这个世界的揭示而被发现的。凡人能意识或断定的东西,无论以何种方式存在,都在这个世界之内,这个世界之外的事物是无法想象的。这个世界并非自然的世界,但也决不是心灵或精神的创造之类的东西,而是此在(Dasein)对存在一般理解的基本条件,也是存在通过此在(Dasein)的揭示。而存在本身;当然不是上帝、精神、绝对概念之类的东西,也不是什么神秘的力量,它就是人和世界全部关系的总和和起源。这些关系并非抽象的关系,而是具体的关系,并非一个领域的关系,而是存在各个领域的关系。存在作为一个意义和关系的开放总体和揭示过程,是人类生活实践的形式体现,也是人类一切活动,包括认识活动的前

① SZ. S. 208

② Heidegger, Sein und Zeit, S. 208

③ ibid. S. 203

提和基础。事物也只有它们在它们的存在中，即与人的实践在某种程度上发生关系，才对我们有意义。而世界不过是人的生活实践关系及其形式表现的意义总体的具体体现而已。从海德格尔前期称事物为器具，强调它们的功能性，到他后期的统化概念和事物性概念，都向我们暗示了这一点。“自然本身是一个在世界中遇到的存在者，可以以各种方式，在各个阶段被发现。”^①

传统的本体论归根结底总是要以各种名目预设一个存在物作为最高的本原和宇宙的基础，由此化生万物。然而，对于海德格尔来说，事物实体论意义上的存在是毫无疑问的，但对于本体论来说，真正重要的不是去预设一个作为最高本原和宇宙基础的存在物，而是要追寻这一切对于我们之所以可能的条件和根据，而这可能的条件和根据是一个无限开放和隐蔽的过程，它不可能被完全把握，然而却构成了我们的世界，一个无限开放但又有限的世界。对于我们来说，一切只能还原到存在，人们所能主观主张的存在之外的东西，实际上依然只是为存在所决定，并只有在存在的条件下才有可能。海德格尔的存在本体论为世界重新提出了一个统一的基础，一个不是任何实体论或本质论意义上的基础，而是作为可能性、条件和根据的基础。人为造成的人与世界，主体与客体，历史与自然，价值与事实之间的分裂，在作为统化的存在中没有任何合理的理由。可以说，海德格尔创新的本体论思想为西方哲学揭开了新的一页。

要深入了解这一点，我们不妨简要地考察一下在现代西方哲学中其他两位不同类型哲学家——哈特曼和奎因的同样有影响的_{本体论思想，他们提问题的角度和结论也许可以帮助我们更清楚地看到海德格尔本体论思想的独创性及其现代意义。}

事实上，黑格尔死后，在西方哲学中本体论一度遇到严重的危

① SZ. S. 63

机。因为传统的本体论讨论的是“存在是什么”或“什么存在”的问题。黑格尔绝对唯心主义的解释并没有使本体论赢得人们应的尊敬,相反,却造成了一种普遍的厌恶和反感。另一方面,近代以来,人们普遍认为,存在什么的问题,实在的问题,这完全属于与哲学不同的科学范围的问题。康德否定地回答了是否能有独立于经验和经验科学的对象的知识的问题,形而上学和先天综合判断是可能的,但它们必须限制在可能经验的范围内。作为形而上学的哲学能提供不依赖经验科学的实在的知识的观念原则上被排除了。哲学变成了纯粹的认识论研究,并且形成两个极端。一方面是经验主义,实证主义和心理主义的倾向,用经验科学的方法和观点来处理认识问题;另一方面是对此的反动,即马堡学派的新康德主义,他们注重康德理论上非经验的因素,认为哲学只是研究知识的逻辑形式的规定性或知识的形式条件。

然而,把哲学归结为认识论和逻辑的倾向并不能维持长久,因为按照传统对于本体论的规定,我们也会发现每一种科学,每一种日常意识,实际上都是隐含了一种本体论,即对于必须在原则上认为是可能对象的先验的理解。因此,哲学家可以不承认哲学是本体论或不去考虑本体论问题,但几乎每一个哲学家都表达了他们关于“存在什么”的观点。康德自己对于纯粹知性的分析就同时意味着一种这种知性的可能对象的理论,因此包括了一种作为现象的对象的“本体论”,尽管由于历史原因他不再称其为“本体论”,而是称为“先验哲学”。另一方面,主体本身就是一个存在者,认识关系首先是一种存在关系,这也决定了存在问题必须先于认识问题,本体论必须先于认识论。德国著名哲学家哈特曼(Nicolai Hartmann 1882—1950)正是这样来看问题的。

早在海德格尔的《存在与时间》发表之前,哈特曼于1921年发表了他的重要著作《知识形而上学纲要》一书,在哲学界重新提出本体论问题,开了本体论在现代哲学中复兴的先河。哈特曼本人持

一种“批判的实在论”的本体论立场。在《论本体论的基础》一书开头他就指出：“下面的研究从这个看法出发进行：知识不是象新老两种类型的唯心主义试图教导我们的那样，是创造、产生或生产一个对象，而是把握呈现在一切知识面前并独立于它的东西。”^①然而，“知识的问题既不是一个心理学的问题，也不是一个逻辑的问题，而根本是一个形而上学问题”。它不能用心理学的方法处理，也不能用逻辑的方法处理，而只能用为此目的特意设计的知识形而上学的方法来处理。”^②他又说：“没有存在问题就没有知识问题。因为知识的全部意义就在于是存在的知识。知识只是意识对自在存在的东西的相关性。理论后来可能证明这个自在根本不是自在，但关系本身的现象并没有因而被从世界上消除……反对这一点的知识论根本就不是知识论。它处理的肯定不是知识。”^③既然知识问题是一个形而上学问题，只能在种形而上学中处理，那么在哈特曼看来，每一种知识论都隐含着一种知识形而上学。“认识论预设形而上学就象形而上学预设了知识论一样：它们互相限定。”^④在他的后期著作《本体论的新途径》中哈特曼指出，首先，知识论本身已经预设了哲学知识和科学知识的可能性；因此它不能达到任何先于知识的立场，但必须把它当作已经是一个现象和问题。其次，知识决不只是像信念，表象等等那样意识的现象，而是一个“超验的行为”，即一种人与在一种本体论态度中独立于意识的东西所处的关系。第三，主客间的“认识关系”根本上是“一种存在的关系，实际上是一个真实的关系，实际上，它只是意识受制于周围真实世界的许多真实关系之一。”^⑤知识问题不仅是一个形而上学问题，而

① N. Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin I Leipzig. 1935

② ibid. S. 3

③ Hartmann, Kleine Schriften Bd3 Berlin, 1958. S. 269.

④ Zur Grundlegung der Ontologie. S. 6

⑤ Hartmann, Neue Wege der Ontologie. Stuttgart, 1949, S. 107

且也是一个本体论问题,本体论先于认识论。

哈特曼把自己的本体论称为“批判的本体论”,以别于旧本体论。批判的本体论作为一种新的本体论要避免旧本体论的缺点,这些缺点可以追溯到一个基本错误:把思维、观念的存在和实在存在的结构相互等同起来。哈特曼这样写道:“然而,这种本体论的缺陷是什么?……它恰恰在于逻辑形式和被预设的存在形式的同一性。按照这种假定,事实上不可能有任何反逻辑的东西;逻辑完全支配着世界的世界,甚至在特殊、具体、个别的范围内。同一性的这个首要论题加上一个次要论题;逻辑结构、纯粹思维、理性(ratio)的相等。这也是一个明显的假定,而且是一个任意的假定。它没有看到这个事实,即有一个独立于思维存在,并已在思维本身中作为自在存在预设了的观念结构和规律的领域。”^①第一个错误导致本体论无理地把世界理性化,第二个错误隐含着把逻辑的东西主观化,这使得本体论知识问题完全无法解决。然而,哈特曼并不否认这三个领域之间存在着部分的同一性:如果实在是完全反逻辑的,如果它不是可理性地认识的,如果实在的逻辑形式作为一种观念的存在在不同至少部分地在思维中可理解,那就不会有实在的先验知识。因此,为了避免旧本体论的错误,哈特曼采取分析存在的不同模式,划分存在的各个层次的方法。

哈特曼把存在区分为两种基本样态。一种样态由可在时空中定域的特殊的东西组成,另一种由普遍的东西,如本质、价值、数等组成。前者是实在的,后者是观念的;二者同样不依赖于主体。观念的东西逻辑上先于实在的东西,因为实在的东西仅仅由于表现在其中的本质才是它所是的东西。然而,观念实体的先验性并不排除它们可以是经验的对象,观念在直观中给予而实在在知觉中给予,在存在的这两个基本样态中,哈特曼都区分了存在的几个层次

① Hartmann, Kleine Schriften, Bd. 3, SS. 272—273.

(Seinsschichten)。实在的层次对应于无机自然、有机自然、意识、超个人文化之间的区分。它们都是实在的东西，后二者也是观念的东西的载体。每一层次都有基本的所谓范畴特征。存在的各个层次构成了一个等级系统。哈特曼又把存在的两个样态和每个样态中几个层次间的区分和传统的可能性、实在性和必然性三个样态联系起来。这些都是本体论样态，存在者是可能的、实在的或必然的。判断与知识存在着多维的关系。

然而，由于哈特曼没有明确区分存在和存在者，所以他对存在的样态分析和层次区分有许多模糊之处。按照他的看法，存在者都是自在的，这种自在不是实在东西的自在便是观念东西的自在。这样一来，实在性和观念性这两个存在的基本样态就成了存在者的两个基本的类。这二者共同的种是自在(an sich)。此外，是什么使存在的层次与存在者的种类相区分也同样不清楚。实在的几个层次与实在的关系似乎就像是这几个类与一个种的关系。存在的两个基本样态实在与观念本身在多维的等级秩序中相互联系，很像层次。似乎存在的样态和层次的区别就像类概念的区别一样，只是抽象或普遍性的程度问题。事实上，哈特曼在他的《伦理学》中处理观念这个样态时就好像它只是层次而不是样态。但如果存在的样态和层次只是存在者的种类，那么本体论必然就是经验的，而从经验的角度回答“存在什么”的确不应该是哲学的事，而应该是经验科学的任务。试图在任何实在论意义上来回答本体论问题的本体论，在经验科学面前必然会显得难堪和可笑。

哈特曼重新提出本体论的出发点，即认为本体论先于认识论，知识问题是一个形而上学和本体论问题的主张是很有见地的。然而，由于他没有把存在和存在者加以明确区分，实际上仍像旧的本体论那样把存在看作是一种一切种类存在者的种，或最高的普遍性；还由于他的实在论立场，所以他的新本体论的逻辑结果与旧本体论是一样的，它并不能给予知识以真正的本体论的说明，即阐明

知识问题的本体论基础和形而上学根据。而他从实在论的立场出发,把本体论问题变成某种经验的东西,试图从实在论的角度阐明存在的原理和层次,则使他实际上在同经验的自然科学进行一场注定要失败的竞争。与之相比,海德格尔在明确区分存在与存在者的同时,也正确地区分了本体论的(Ontologisch)和实体论的(ontisch)的不同职能。本体论不是要回答“存在什么”的问题,而是要回答事物存在的可能性和根据问题,即要追问存在本身的意义,从而为回答“存在什么”的实体论问题奠定真正的基础。

旧本体论试图用不同的方式回答“存在什么”或“(在存在者意义上的)存在是什么”的问题,却没有看到这些问题本身所包含的存在的意义问题的重要性,结果不仅造成了许多哲学上的难题,而且还使本体论问题在自然科学面前显得肤浅可笑,哈特曼正确地看到了本体论的根本重要性,却没有提出一个与这种洞见相称的真正新的意义上的本体论,结果分享了旧本体论的命运。正如德国哲学家施奈德巴赫所正确指出的:“哈特曼肯定影响了他自己的时代,但海德格尔却造就了一个时代。”^① 本体论应该是哲学家主要关心的问题,但传统本体论则注定是没有出路的,把哈特曼的本体论和海德格尔的本体论思想加以比较考察,至少可以使我们得到这样一个结论。

与哈特曼和海德格尔的本体论相比,美国哲学家奎因的本体论则代表了一种完全不同风格的处理本体论问题的态度和方法。奎因是著名的分析哲学家。分析哲学在逻辑经验主义占统治地位时是根本敌视和拒斥“形而上学”,亦即传统的本体论的。奎因虽然和逻辑经验主义者一样不赞成所谓“思辨的”和“超验的”形而上学,但他却认为不能把孩子与脏水一起倒掉,而应对本体论问题采

① Herbert Schnädelbach, *Philosophy in Germany 1831—1933*. Cambridge University Press, 1984. P216

取一种积极的态度。与其他分析哲学家形成鲜明对照的是,本体论问题是他关心的主要问题之一。然而,作为一位分析哲学家,他完全是从语言哲学和逻辑的角度来讨论本体论问题的。

在奎因看来,作为论述“存在什么”的本体论,根本上应被理解成是一个谈论对象的事情,也就是如何明确地用语言来确定“存在的事物”的基本类型或种类。根据每一种本体论假定或赞同什么种类的对象,种种本体论可以得到鉴定,它们之间的差异也可以被识别。尽管奎因有他自己的本体论立场或本体论承诺,但他无意于在各种相互竞争的本体论之间作出裁决。相反,他只是要根据现代逻辑的指导原则,重新构造本体论问题的阐述方式,把实质的差异变换为语言的差异,然后在这个层次上根据对逻辑的运用,建立一种明确的规范或标准,人们可以据此清晰明确地确定在什么关节上产生了本体论差异。这就是奎因著名的本体论承诺的标准。

奎因认为,要做到这一点,首先得把一段论述(不管是在日常语言、科学或哲学家的著作中)加以重写以揭示它们基本的逻辑模式,即借助于一阶陈述公式的“典型记号法”将日常语言、科学或哲学的每一个陈述予以改写。一个被量词限定的一阶命题,是一个其中的约束变项涵盖个体对象的命题。这些对象构成了被量词限定的个体变项所涵盖的一个可能的值域,它们可以是人们在其本体论中选择出来加以区分的任何类型,包括在具体和抽象对象之间作出的一种广泛的区分。在奎因看来,本体论之间的差异在于人们认为什么种类的对象组成“存在的东西”;由此,这些差异就由个体变项的不同类型表达出来。为了搞清人们的本体论承诺,使用一阶量词限定就足够了,只要被量词限定的变项涵盖一种或多种类型的个别对象。在这种一阶概括中,因为谓词表达式或概念并不命名或代表对象,所以它们是不被量词所限定的。自然,各种逻辑常项也不指示或命名特殊种类的对象,因此也不作为被量词限定的变项出现。这样,所有的表达式(量词、约束变项、谓词表达式和逻辑

常项)在逻辑上被“重新分析”过的句子中就承担了各自特有的作用。有了这样的句子后,我们就能够看到本体论承诺 表现在哪里。它们将被发现处在被允许的值域内并受约束变项所制约。奎因由此提出“存在就是成为一个变项的值”这一著名的陈述来总结他的本体论承诺标准^①:

“例如,我们可以说有些狗是白的,但并不由此就使我们一定要承认‘一般狗’和‘白’为实体。有些狗是白的说的是:有些是狗的东西是白的;为了使这个句子成为真的,‘有些’这个约束变项所涵盖的东西必须包括一些白的狗,但却不必包括‘一般的’和‘白本身’。另一方面,当我们说有些动物学上的种类是异体受精的时候,我们就使自己一定要承认一些种类本身为实体,虽然它们是抽象的,至少在我们没有一种这样来解释这个陈述的方法,以至可以表明就我们的约束变项而言,对这些种类的表面上的指称是一种可以避免的说话方式之前,我们仍然一定要承认它们为实体。

.....

我们现在有了一个较为明确的标准,以此决定一个给定的理论或一种论述形式作出了什么本体论承诺。这个标准是:为了使一个理论中作出的断定成为真的,这个理论的约束变项必须能够指称某些实体,正是对于这些并且仅仅是对于这些实体,这个理论才作出了承诺。”^②

从上述引文中我们可以清楚地看到,奎因的本体论承诺标准并非是要用来在各种本体论之间作出裁决,而只是要避免本体论陈述中的模糊性,把哲学家之间关于他们所说的“存在什么”的差

① M. Munitz. ,Comtemporany Analytic Philosopy New York,1981.

② W. V. Quine, From a Logical Point of View, Cambridge: Harvard University Press. 1961 pp13-14.

异显示于众。它并不决定存在或不存在什么的问题(即不管他们所说的是否为真)。换言之,本体论承诺的标准只是要使陈述和它所隐含的本体论承诺完全一致,这样,不同理论的本体论承诺的差异就可以充分地显示出来。实际上,归根到底,这只是一个涉及本体论问题的陈述的语言表达的明晰性和严密性的问题,并没有涉及本体论本身的内容。奎因自己对此也是承认的:

“现在我们怎样在相互竞争的本体论之间作出裁决呢?答案肯定不是由‘存在就是成为一个变项的值’这个语义公式来提供的。相反,这个公式是用来检验一种陈述或学说对于一个在先的本体论标准的一致性的。我们把约束变项同本体论联系起来看,并不是为了‘知道存在什么,而是为了知道一个给定的陈述和学说(我们的或其他某个人的)主张存在什么;这严格说来完全是一个有关语言的问题。而存在什么则是另一个问题。”^①

“我提出了一种明确的标准,以此来确定一种理论的本体论承诺是什么,但实际上采用什么本体论的问题仍然悬而未决,……”^②

这样,奎因最终对本体论问题持一种相对主义的立场是很自然的。然而,由于他也认为本体论讨论的是“存在什么”的问题,在这个问题上持相对主义立场将使本体论无法真正成为一切哲学问题的基础。此外,如上所述,由于奎因把本体论问题实际上转换为本体论陈述的表述问题,所以本体论问题本身既未触及也未解决。当然,作为一个分析哲学家,奎因可以认为哲学家首先必须澄清语言使用上的模糊性,因为许多哲学难题(包括本体论问题)正是由此产生的。在一定程度上我们可以同意这一点。例如“存在”这个

① Quine, From a Logical Point of View pp15-16

② ibid P19

古老的本体论问题不能不说它与这个词复杂模糊的语法语义特性毫无关系,然而,假定奎因用他的本体论承诺的标准已经澄清了本体论陈述上的模糊性,那么为什么本体论问题“仍然悬而未决”呢?显然,哲学问题不能完全归结为语言的表述问题。奎因的本体论实际上是把本体论问题转换为本体论陈述的表述问题来回避本体论问题,但需要澄清本体论陈述的表达方式这一点已足以表明本体论问题是无法回避的。另一方面,对于本体论问题是回答“存在什么”的传统见解既然已被哲学本身的发展证明是一种注定没有前途的独断论的形而上学,那么,对之持相对主义态度也并不能改变它的命运。相反,只能从另一个侧面使人看到本体论问题的发展和深化与它的根本变革是分不开的。僵化和回避只能更加暴露它的问题,却丝毫无助于它的解决。

通过对上述两位现代西方哲学家的有影响的本体论思想的简要考察,我们发现海德格尔的存在本体论或释义学的本体论的确开创了本体论问题的一个新的方向,而这个方向与现代科学思想所形成的宇宙论在倾向上是相近的。

四、现代宇宙论和现代本体论

近代欧洲的科学起源于希腊思想。从亚里士多德时代起,欧洲科学思想就包含了一种形而上学因素。亚里士多德追求事物的原因和解释,这种思想到了中世纪又和基督教的神性统治学说结合在一起,对近代科学的世界观产生了极大的影响。

每一个时代的科学实际上都从一种形而上学性质的基本宇宙观框架出发开始工作,整理和规范经验材料。这种形而上学的框架本身无法用实验证实,也不是演绎推理严密的原理。它们存在于结构性的科学的基本解释和描述概念中。例如,亚里士多德和中世纪科学有一种目的论的倾向,他们的范畴便有一种追求目的和满足

目的的色彩。牛顿物理学证明目的论模式不合适，而代之以机械论的假定。牛顿及牛顿以后的科学把自然看作是遵循有规则的路线运行的物质实体，它是宇宙的基质，世界就像一架大机器，按照固有的规律运转，而上帝就是设计这些规律、首先推动这架机器，甚至创造基质的创造者。这些看法的形而上学性质，自不待言。

近代科学的宇宙观尽管在相当程度上不同于古代和中世纪的宇宙观，但传统是割不断的，影响依然存在。近代科学的宇宙观有三个基本假定：即世界是按照既定的规律运行的，一定有一种基本的质料是运动过程的载体；因果律是运动最基本的规律；如果世界确如一架大机器那么和谐地运转，则一定有一个最终原因，或第一推动者，那就是上帝。这种思想和亚里士多德的“不变的基本存在”和中世纪神学家的“最终原因”是一脉相承的。因此，古典物理学机械论的形而上学在形式上内在是神学的。不是它仍要讨好传统的宗教学说，而是它根据欧洲科学传统的形而上学精神需要有一个一切事物时间上和本体论上先在的原因。另一方面，西方思想从柏拉图开始，就惯于把存在与生成、本体和现象相区分，认为前者比后者更真实、更持久。基督教又引进了把被创造的秩序与它的创造者分开的神学学说，正是创造者用因果的命令创造了世界。“神说要有光，就有了光。”这种思想对牛顿的思想有重要的影响。他想象神是宇宙的机械师，他发动和维持了自然和谐不停的运行。作为最高的存在者、世界的作者和导演的上帝，是满足人类要求理性的一致和计算掌握事件的愿望的形而上学体系的关键。即使是严格的机械论和无神论的机械唯物论，也可以看作是有神论立场的一种颠倒的反映。因为他们都肯定有一种最基本的世界基质，它构成一切事物，按照固定的规律运动，其中最根本的是因果律；人可以用数学的方法来描述宇宙的规律和事件。表面上上帝甚至可以不出现，但只要认为世界有一个最终的实体基础，有运动和变化的第一原理或充足理由，并最终归结为因果律，认为宇宙的规律是

固定不变的,把生成与存在相区分,又把存在等同于存在者,那么这种形而上学的宇宙观实际上都隐含了一个作为最高存在者的上帝。近代自然科学的宇宙观的基本假设中的形而上学的神学因素尽管很少为人注意,但在现代科学所形成的新的宇宙观面前暴露无遗。

近代科学宇宙观的三个基本假定被现代科学彻底否定了。现代科学不承认有一个作为一切运动的基本载体的宇宙的基质,不承认“因果概念”的重要性,也不承认有一个最终原因。尽管爱因斯坦的狭义相对论在数学上和古典力学一样大胆和精确,但对于现象统计的和或然的说明越来越成为更为合适的陈述方式。海森堡的“测不准原理”在科学计算中重新引进了随机性的重要性。观察的相对性和测不准现象动摇了关于构成物质的东西及其行为的形而上学假定。量子理论根本否定了有着时间延续和空间位置的作为分离的实体或“本体”的基本微粒的概念,早在爱因斯坦之前,马赫就降低了因果性概念在科学解释中的有用性。作为牛顿力学重要部分的“力”的概念,也遭到了怀疑和反对。基本物质似乎像海市蜃楼那样在扩展了的宇宙论的视界中消失了。代之出现的是作为过程之流的宇宙的变动不居的场景。正如著名的理论物理学家卡普拉所指出的:“宇宙因此被经验为一个能动的,不可分割的整体”,在这里,“传统的时空概念,孤立的对象的概念和因果概念失去了它们的意义。”^①物质世界是一个无法确定描写的过程系统,这些过程没有一个核心基质。宇宙不再被理解为一个因果联系和有规律地构成的现象系统,而被看成是一个辐射和变化不定的微粒的流动景象。这种微粒不是自然现象持久的不可还原的构成物,而是“包含一定能量的,当新的结构形成时可重新划分的能动的结

① Fritjof Capra, *The Tao of Physics*. Boulder, Colorado: Shambhola Publicarions, 1975. P81

构。”^① 亚里士多德设计得清楚明了，仔细划分的世界蓝图让位给一种赫拉克利特式的流动。卡普拉还指出，新的宇宙观“不仅否定物质的基本要素的存在，而且不接受无论什么基本实体，——不接受基本规律、方程式或原理——因而抛弃另一个几百年来是自然科学本质部分的观念。”^② 因为“自然的基本规律的概念是从深深地扎根于犹太——基督教传统中的有一个神性的给予规律者的信仰中派生出来的。”^③ 同古典科学的宇宙论相比，现代科学的宇宙论似乎是不那么和谐，很难满足那种一切归于一，寻求确定性和终极性的形而上学要求。然而，正如赫拉克利特睿智地说过的那样：“隐蔽的和谐比明显的和谐更好。”形而上学思维以科学的名义虚构起来的“和谐”的世界神话尽管延续了两千余年，然而从上世纪末开始终于发生了全面的危机。尽管人类是否最终能够完全避免和抛弃形而上学仍是个问题，但新的方向毕竟已经展现在人们的面前。问题在于人们能否如黑格尔所说的“跟他旧日的生活与观念世界决裂，使旧日的一切葬入于过去而着手进行他的自我改造。”^④ 现代科学的标志不是发现了什么“实在的基本性质，而是认识到科学的局限。”^⑤ 但严格地说，科学的局限不是科学本身的局限，而是科学中形而上学思想的局限。

海德格尔在提出本体论区别这个重要思想的同时，也揭露了一切形而上学思维的本体论——神学性质。在他看来，传统本体论由于遗忘了存在，所以都把存在者作为存在来讨论和提出，造成了西方思想和文明的根本问题。近代自然科学也正反映了形而上学

① Capra, *The Tao of Physics*. P218

② *ibid* P286

③ *ibid*. pp286—287

④ 黑格尔：《精神现象学》，中文版，上卷，第7页。

⑤ Ian Barbour, *Issues in Science and Religion*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1966. P289

所造成的一系列问题,主要是人与世界分裂,主体与客体相对立。近代科学的世界观使人感到自己是真正自由了。无所不能,人运用理性和科学的力量完全可以掌握和征服那如一架大机器般精确运动的世界,主体主义和个人主义由此应运而生。然而,也正是近代科学的形而上学形式使得客观主义和集体主义在近代达到了鼎盛,人从自我——主体出发拼命追求客观性和确定性,但最后却完全遗失了自己,变得无家可归。

海德格尔重新提出存在的问题,是要表明存在比存在者更基本,更原始。但存在对于存在者的优先性,决不是任何形而上学意义上的优先性,既不是时间上的先在,也不是发生学上的先在。因为存在不是最高的本原和实体,不是绝对精神,不是终极原因,不是第一原理,一句话,不是一切旧本体论所主张的所有那些最高的存在者。它也不是现象后面的本质,万物发生的原则。它只是一个最根本的开放同时隐蔽的显现过程,是烛照万物的澄明。作为一切可能性的根源,它永远先于人的一切具体活动,包括研究具体存在者的科学。因为没有它,一切都不可想象。它规定着一切,但本身却神妙莫测,因为它不是任何固定的东西,而是始终在生成变化的视界和过程。

尽管如此,我们总是对它有一定的历史的理解,对存在的理解构成了人类生存的基本状态,是人类最普遍的世界经验,是他的本体论条件,即人不能不理解存在,没有对存在的理解,一切标志着人之为人的活动都不可能。反过来说,对存在的理解是人的存在的特性本身规定的了。所以海德格尔和伽达默尔都强调理解不是人的主观行为,而是存在本身的事件。“使理解的运动普遍而又包罗万象的,不是无法解释的怪想,或甚至某一方面的精心构思,而是事物本身的性质。”^①由于存在不是任何固定的存在者,而就是时

① Gadamer, *Wahrheit und Methode* Tübingen, 1975. S. xviii.

间和历史,所以理解也是无穷无尽,无限多样的。存在者的地位相对于对存在的理解而变化,决不存在着固定的秩序。一切存在者的实体论性质可以千差万别,然而却决非孤立自在的对象,存在者总是世界中的存在者,它们统一于作为统化的存在。对于存在意义的追寻就像西西弗斯的劳役一样,是哲学永久的任务。

这种释义学的本体论和一切旧本体论的一个显著的不同之处在于:它无意于给世界一个终极实在和固定模式,而是要通过指出一切存在者在根本条件——存在来显示世界的有限性和相对性。对于这种释义学的本体论来说,世界决不是一切事物的总体,更不是实体论意义上的自然,而是人与事物一切关系的总体结构,这就是我们在严格的本体论意义上称为世界的结构。”^①但从理解的无限性来说,世界也是真正无限的。

显然,对于释义学的本体论和现代科学的宇宙论来说,形而上学地设定世界的终极实在不仅是没有意义的,而且也恰恰掩盖了事实的真相。相对于存在的无限多样性,世界也决不是一维的、固定不变的实在。世界总是我们的世界,它是关系、意义和可能性的多样全体,而不是自然事物的全体。自然事物的全体是自然界。消除世界形而上学的实在性,把它作为一个意义和关系的全体来看待,丝毫不等于否定客观事物的实在性,而是要在客观事物身上看到更多的东西,使它永远既是知识的现实对象,又是新知识的潜在对象,是真理无穷无尽的源泉。当我们谈论“世界”时,我们总已是世界不可分割的一个组成部分了。人和世界从来不是只有一种单面的关系,人与世界的关系是全方位的,多维的,多层闪的,同时又是三维时间和历史的,以视觉模式为基础来看待人与世界的关系,认为世界只有一种存在模式,实在是过于简单了,这种形而上学的思想在现代遭到了普遍的怀疑和批判。

① Heidegger, BPP. P296

这里我们可以简单地提一下维持根斯坦的例子。维特根斯坦在写《逻辑哲学论》的时候坚信只有一个世界，只有一个可以有意义地使用受逻辑支配的语言的领域。我们能用来描述这一个世界的语言必须限制在这一个世界。没有其他的语言，因为没有其他的世界。《逻辑哲学论》主张有一种把逻辑、语言和世界连结起来的、共同的、本质的、基本的结构。而维特根斯坦后期哲学所要反对的，正是这样一种“对于普遍性的渴望”，即相信和寻找共同的、一致的本质属性，以此作为理解任何事物的必要条件。后期维特根斯坦认为，渴望普遍性的一个主要根源是“我们醉心于科学方法。我指的是对自然现象的解释归纳为尽可能少的几条初始的自然规律的方法；在数学中则是用概括来把对不同题目的各种处理统一起来的方法。哲学家眼前老是看见科学的方法，并且不可抗拒地受引诱去以科学那样的方法来提问题和回答问题。这种倾向是形而上学的真正根源，它把哲学家引进完全的黑暗。”^①

基于这种认识，后期维特根斯坦对他的哲学进行了重大的修正和发展。语言就是日常语言，它不是从具体基本命题形式的某种更为根本的东西中派生出来的。语言就是各种语言，应该全面考察它异乎寻常的多样性和复杂性。应当如实地描述和理解它，而不把它归结为某种更为基本的结构。意义相对于使用，而“语言游戏”的概念则再清楚不过地表达了语言的多样性。虽然在《蓝皮书》和《哲学研究》中维特根斯坦强调语言游戏的作用是为了弄清各种表达式的使用，但维特根斯坦的眼光并没有只盯在单纯的语言使用上。他认为，为了弄清各种表达式的使用，我们必须注意的不仅是特定的语言游戏，需要考虑的还有一些比有限种类的语言游戏范围更广和更基本的东西。他把这种东西称为“世界图式”。它相当于命

① Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*. Oxford: Basil Blackwell, Publisher, 1969. P19

题、概念、信念和实践的一个完整的系统或框架——简言之，相当于一种“生活形式”。

“我们一开始相信什么时，我们相信的不是一个单一的命题，而是一个完整的命题体系。（光线逐渐照遍全体。）给我明显印象的不是单个原理，而是一个体系，在这种体系中，结果和前提互相印证。”^①

“它是我一切研究和断言的基础。描述它的命题并不同样受检验。”^②

但世界图式不是唯一的，必然的和不变的，而是多种多样，有差异的。世界图式之间的冲突，不能归结为一种相对简单的、“逻辑的”或“事实的”差别。援引“推理”、“逻辑”或“事实”可能没有什么用处，因为没有共同持有的判定标准或方法，能用来解决在世界图式间的差别这个层次的冲突。语言游戏和世界图式的理论显然表明维特根斯坦已经抛弃了他早期的唯一的语言描述唯一的世界的那种关在论思想，而采取了一种多元论的反本质主义的立场。世界是一个关系的系统。“因此说，一个系统就是一个世界，”^③是一切意识活动的可能性和条件。“一个假设的一切检验，一切证实和否证都已经在一个系统中发生了。这个系统不是一个我们一切论证多少任意和可疑的出发点；不，它属于我们称之为论证的东西的本质。这个系统不是出发点，而是论证获得它们生命的要素，”^④是一切事物意义和价值的源泉，世界是不能问和不能怀疑的，因为它恰恰是首先使一切提问可能的条件。^⑤“如果我说表象同我的世界有

① Wittgenstein, *On Certainty*, Oxford: Basil Blackwell, Publisher, 1919 Sec. 141—142.

② Wittgenstein, *On Certainty*. Sec. 162

③ Wittgenstein, *Philosophical Remarks*. Basilwell Blackwell, Oxford. 1975 Sec 152.

④ *On Certainty* Sec 105

⑤ Cf *Philosophical Remarks* Sec 168

关,人们不能说:‘因为否则我不能证实它’,而是因为否则它将从一开始就对我没有任何意义。”^①世界是已经给定的系统,因此我不能寻找一个系统,也不能谈论一个系统,因为我已经在这个系统中,我不能划出我的世界的界限,而只能划出在我世界中的界限。显然,对于维特根斯坦来说,作为基本的意义和关系系统的世界是我们永远无法确定地从总体上把握的。

我们不难发现,维特根斯坦后期哲学的本体论思想和海德格尔的本体论思想在总的倾向上相当接近。这从一个侧面证明,一种新的本体论立场已经在现代西方哲学中出现,释义学的本体论思想带有相当的普遍性,集中反映了现代西方哲学在本体论上的发展趋向。当然,这种新的本体论倾向必然要带来哲学各个基本问题上观点和立场的重大变化,这对海德格尔本人来说是如此,对整个西方哲学来说亦是如此。

① Philosophical Remarks. Sec. 34

第四章 重新认识人

对于海德格尔来说,哲学的基本问题是本体论问题,也就是存在的意义问题,这个问题之所以根本,是因为它将给形而上学奠定基础,然后一切知识才有可能,追问存在意义的那个问问题者——人,自然占有一个特殊的地位,不先弄清这个人的本质,或者说他的本体论结构,本体论就无法建立和展开。在《康德和形而上学问题》中,海德格尔明确表达了这样的思想:为形而上学奠定基础必须研究人的本质,因为“为形而上学奠定基础的问题是根源于人的此在(Dasein)的问题,即他的最终根据问题,那就是作为本质上生存的有限的对存在的理解”^①。因此,对存在意义的探究必须从一个基础本体论——对人(Dasein)的存在模式的分析开始,它构成了一切本体论的基础。“只有有了此在(Dasein)(即只有对存在的理解在实体论上是可能的),‘才有’存在。”^②海德格尔这句话直截了当地指出了人在本体论上的重要性。

一、人的本体论结构——此在(Dasein)

人在海德格尔的本体论中之所以占据着一个非常重要的地位,是由他的本质特点决定的。人是一个复杂的存在者,他始终有两个方面的基本特点。一方面,他像山川树木,石鸟兽鱼一样是客

① Heidegger, Kant and the Problem of Metaphysics P238

② SZ. S. 212

观具体存在的东西,即存在者;另一方面,他和一切其他的存在者有一个根本的不同,即他理解存在。或者说,他从存在中获得其本质特征。在他的存在中,这个存在本身对他既是一个问题,又是一个任务。人这个存在者在本质上与存在有一种关系,即他对存在的理解。这就是说,人既有实体论的方面,也有本体论的方面,既是实存的(existenziell),又是生存的(existenzial)。这两个方面从某种意义上说都是人的根本特性,不可分割,缺一不可,无论缺少哪一方面,人之为人都将是不可能的。但是,因为海德格尔是从本体论的根本需要出发来讨论人的本质问题,所以他当然要着重后一方面,以此来规定人的本质。并且,为了强调这一点,以示与以往一切对人的本质规定的根本区别,他用了“此在”(Dasein)一词来专指这个在本体论上必然与存在发生关系的存在者。“根据存在的意义明白清晰地提问题首先要求就一个存在者(Dasein)的存在来适当地阐明这个存在者”。“这个存在者是我们每个人本身所是的,也是询问存在的可能性;我们将用此在(Dasein)这个术语来指这个存在者。”^①

也正因为如此,所以此在(Dasein)不能简单地与人划等号。把此在(Dasein)和人简单地等同起来将会导致对海德格尔思想极大的误解,这也正是国内外一些人把海德格尔简单地理解为萨特一路的存在主义的根源之所在。此在(Dasein)的本体论方面也并非理智之类的人的一种性质。此在(Dasein)是人的本体论结构,本体论上先于人,因此,此在(Dasein)不单纯是人的同义词。它是人的存在模式,即人对存在的理解,而这种本体论的理解构成的此在(Dasein),本质上不是一样事物,而是在人中发生的一个事件。海德格尔指出:“我们选了一个术语此在(Dasein)来指这个存在者,它纯粹是表达他的存在,”因为“不能通过说明一个论题性的什么

① SZ. S. 7

来规定这个存在者的本质，它的本质更确切地说在于在任何情况下它都有它的去存在的存在作为它自己的存在”^①。在《什么是形而上学》一书中，海德格尔更明确地指出：“在这条路上，——即为了有助于关于存在的真理问题，——必须停下思考人的本质；因为对于存在的遗忘的体验……包括这个关键的设想，即由于存在的显现性，存在卷入人的本质是存在的一个本质特征。但这里所体验的这个设想，怎么能在已经作出的要把人的本质从主体性概念和‘理性生物’的概念中解放出来的一切企图面前成为一个问题？为了用一个术语描述存在人本质中的卷入和人与存在的开放性(Da)本身的本质关系，‘此在’(Dasein)的名字被选来指人之为人的那个存在领域……”^②所以海德格尔在《存在与时间》中一再指出，此在(Dasein)不是任何生物学、心理学或人类学意义上的人，更不是传统哲学中的主体、意识、心灵、灵魂、肉体、精神之类的东西。“因此，只要人们满足于这个看法，即在这个研究中‘此在’(Dasein)这个术语是用来代替‘意识’，那么任何重新思考《存在与时间》的试图都失败了。好像这只是使用不同的词的问题，好像这里不是唯一一件关系重大的事，即使人思考存在在人本质中的卷入，因此，在我们看来，首先提出了一种可能证明足以指导我们探究的人的本质的经验。‘此在’(Dasein)这个术语既不取代‘意识’这个术语，此在(Dasein)所指的‘对象’也不取代我们说意识时所想的東西。‘此在’(Dasein)首先指被经验，而后被思考为一个处所的东西——尤其是存在的真理之所在”^③。

从以上这些论述中，我们对此在(Dasein)这个概念在海德格尔哲学中的独特意义有了一个初步的概观。如同海德格尔的许多

① SZ. S. 12

② Was ist Metaphysik? S. 13

③ Was ist Metaphysik? S. 14

基本概念一样,此在(Dasein)是一个非常复杂的概念,为了弄清它丰富的底蕴。还有必要对这个概念的词义本身进行一些分析。

“此在”(Dasein)这个德文词由 Da 和 Sein 两部分组成。Sein 的意思是“存在”。但在 Dasein 这个词中, Da 这个部分对于海德格尔的思想也极为重要,因为它记录了作为此在(Dasein)的人的基础本体论的作用。在德语中,“Da”这个副词有好几个意思:“这里,那里;何处,何时,然后,在这时”等。除此之外,它可以构成合成词。在动词 dasein 和相应的名词 Dasein 中, Da 首先指这里或那里,作为一个确定处所的某个地方; dasein 就是“在这里”或“在那里”的意思; Dasein 意指“这里的存在”或“那里的存在”。但也有在某个多少确定的时间存在的意思。在海德格尔的用法中,肯定也有这些时间的含义,但他在《存在与时间》中首先强调的还是空间的意义。但这不是物理意义上的空间,而是指本体论意义上的空间,而是指本体论意义上的空间,即存在得以显现的处所。

我们知道,在海德格尔看来,人是存在与存在者的中介,只有人能把握它们之间的本体论区别。在一切存在者中,只有人能理解存在,这种对存在的理解构成了人对存在者一切行为先决条件。我们对于任何存在者的一切行为都是根据我们对存在的理解来执行的。我们理解存在就是把存在谋划为一个视界,存在者在这视界中被理解为它们所是的存在者。或者说,理解存在就是在谋划一个作为意义总体的世界,而存在即在这种理解和谋划的过程中显现,因此此在(Dasein)是“存在的真理的处所”。作为此在(Dasein)的人的本体论作用就是成为这种处所,即成为 Da,成为本质的揭示性。物理意义上的空间性,这里和那里只是由于这种揭示性才成为可能,人对存在者的作为也因此才可能。在德文中“成为 Da”就是 Da—Sein,那个其作用在于成为这个 Da 的存在者因此可称为此在(Dasein)。而海德格尔在这里用 sein 则是为了指出这些存在者的作用是维持这种存在模式,或者说,此在(Dasein)的作用就是要维

持此在(Da-sein)。对于这个问题海德格尔自己是这样说的：

“这个本质上由在世的的存在构成的存在者在一切情况下本身都是它的‘此’(Da)。在其通常的词汇上‘此’(Da)指‘这里’和‘那里’。……那个这样决定了此在(Dasein)的‘所在’的此在(Dasein)生存的空间性，本身以在世的的存在为基础。这个那里是在世界中遇到的某物的一种规定性。‘这里’和‘那里’中有一个‘Da’中才可能，那就是说，只有有了一个把空间性阐明为这个‘此’(Da)的存在的存在者才可能。这个存在者在它自己最特殊的存在中保持着不被封闭的特性(Unverschlossenheit)。此(Da)这个词意谓这种本质的阐明(Erschlossenheit)。由于这种阐，这个存在者(des Dasein)是与世界的此在(Da-sein)合一的自为的‘此’(Da)。”^①

现在已可看得很清楚，此在(Dasein)这个概念根本不同于传统哲学中的我、主体、人、意识这样一些概念，把此在(Dasein)和这些概念等同起来是完全误解了海德格尔的思想。海德格尔用此在(Dasein)这个概念所要表示的是人的本质，或者说人的本体论特性，即存在通过人这个存在者和它的关系显现自身。此在(Dasein)的根本作用在于成为这个存在显现的处所——“此”(Da)。另一方面，此在(Dasein)虽然不能简单地等同于传统哲学中的我、主体、意识、人这些概念，有其非常独特的含义，但它毕竟是海德格尔对人本质的重新规定，它体现了海德格尔对人这个哲学基本问题的反传统的思考。

海德格尔这方面的思想，是他本体论思想的必然延伸。如果说他的本体论思想代表了现代西方哲学中某些新的倾向的话，那么他关于人的本质的思考也同样如此。和他在本体论方面的思考一样，海德格尔关于人的本质的思想决不是一个古怪哲学家一时的

① SZ, S. 132

心血来潮,而是看到了旧哲学在这个问题上的种种偏见以及由此造成的困难,而试图在一个新的层次和新的方向上提出问题和思考问题。虽然决非所有的当代哲学家都理解,更不用说赞同海德格尔在这个问题上的立场,但现代西方哲学中的确存在着与海德格尔在这个问题上立场相似的倾向,并且,这种倾向正在得到越来越多的哲学家以各自不同的方式作出积极的反应。实际上,海德格尔关于人的本质的思想是他的本体论思想所必然要引起的哲学基本问题上立场和观点的重大变化的一个重要例证。鉴于这个问题的重要性,我们有必要进一步考察作为人的本体论结构的此在(Dasein)的各个方面。

像对他的许多基本概念那样,海德格尔对此在(Dasein)有许多不同的规定,这些规定实际上也就是此在(Dasein)的各个方面我们先从“生存”(Existenz)这个基本规定开始,在《存在与时间》中海德格尔说:“此在(Dasein)的‘本质’在于它的生存。”^①那么“生存”在这里又是什么意思呢?Existenz是从拉丁文 *existentia* 来的,经院哲学家在实际存在的东西的持续存在或一直存在的意义上用它来描述存在。在日常语言中,“生存”就有客观存在意义上的持续或恒常的意思。为了避免由 *existentia* 这个词的传统用法可能产生的混淆,海德格尔用 *Vorhandenheit* (现存性)这个表达式来指 *existentia* 的传统意义。他明确地说:“…从本体论上说, *existentia* 相当于现存性的存在,一种对此在(Dasein)特性的存在者根本不合适的存在。”^②而“生存”(Existenz)只能用于人,生存是只属于人的存在的一个概念。这反过来又表明,人的存在不是 *existentia*,这说明他的存在方式与事物的存在方式根本不同。事物的存在方式是 *existentia*,而人的存在方式是 Existenz。海德格尔的只

① SZ. S. 42

② *ibid.*

对人合适的生存概念不是要说明人是否现实存在,而是要说明作为人他在本质上是怎样构成的。

人与事物存在方式的不同具体在于:事物的存在是固定不变的,而人的存在永远无法固定。我们说一张桌子存在,这说是说它一经生产出后,它在其存在上就一劳永逸地被规定了,自己提不出变化,它没有与自己或其他事物发生关系的可能性。对它来说,没有任何可能性这样的东西。人就完全不同了。他在他的存在上并不是被一劳永逸地固定住的;倒不如说,他存在的特点就在于他有待实现。通过他所掌握或错过的可能性,他获得其存在。对人来说,可能性不只是还不现实的东西,而是在一定程度上对他来说是最真实的东西,因为他不断与它们发生关系,因为他就是他的可能性。也因为他是他的可能性,他始终已经不只是他现在所是的。人不断在他的存在上规定自己。每一个行动,每一个思想和感情,都始终已是一种自我决定。作为人我不会像一件生产出的工具那样最终固定在我的存在上,而是每时每刻都在决定着我的存在;即我每时每刻都对我的存在负责。所以海德格尔说:“这个存在者的本质在于它的去存在(Zu-sein)”^①。也就是在这个意义上,海德格尔说此在(Dasein)有一种“从来是我的特征(Jemeinigkeit)。“在它的存在上因此关系到这个存在者的存在从来就是我的。”^②但这决不表示海德格尔在这里所持的是一种唯我论的立场,而是恰好相反。下面这段话清楚地表明了这一点:“在任何情况下我的’这个限定是说此在(Dasein)被分派给我以便我应该是此在(Dasein)。……此在(Dasein)‘在任何情况下都是我的’既不是说‘通过我设定’,也不是说‘被分派给一个个别的自我’。此在(Dasein)由于它与一

① SZ. S. 42

② SZ. S. 42

般存在的本质关系而是它自己。”^①

综上所述,生存就是此在(Dasein)与它的潜在性或它存在的能力发生关系。下一步我们必须提出生存可能性的条件。这些条件是情绪(die Stimmung)和理解(das Verstandnis)。

情绪是一般是指感情之类的东西。哲学家往往以他们的思考不受感情的影响而自豪,但决定人的本质如果不把情绪考虑在内必然要得出一幅歪曲的图画。在这方面海德格尔显然是受了现象学,尤其是谢勒的影响。“现象学研究的成就之一就是它再次较不受限制地把这些现象带入我们的视野。不仅如此,谢勒首先接过奥古斯丁和帕斯卡尔的推动,把问题引导到考虑‘表象’的行为和‘感兴趣’的行为在它们的基础上是如何相互联系的。”^②从这段话中也可看出,“情绪”这个概念对海德格尔来说不仅是指感情之类的东西,更是指前理性的本体论取向和格调。人所遇到的存在者和他的存在,或者说他最初的在世的存在,都是在情绪中向他揭示的。海德格尔说:“此在(Dasein)对世界的开放性生存地由一种感觉的情调构成。”^③此在(Dasein)在情绪中向自己揭示自己,并发现不是他一类的存在者。海德格尔特意把情绪作为一个哲学概念提出,是为了表明人的存在作为一个整体并非如传统哲学解释的那样以思维理性为基本内容。相反,情绪是人最基本的本质构成因素之一。但是,这不等于人们就此可以得出海德格尔是一个非理性主义哲学家的结论。海德格尔似乎预见到了可能会有这种误解从他的情绪概念中产生,因而特意明确指出:“任何认识的规定都在在世的存在的感觉中有生存的本体论构造;但不应该把这一点与试图

① Heidegger, An Introduction to Metaphysics. (berefrefr, IM) Evanston, 1974. PP28-29

② SZ. S. 139

③ SZ. S. 137

使科学在实体论上听任‘感情’摆布混为一谈。”^①

此在(Dasein)结构的另一个本质因素是理解。理解和情绪一样基本,且相互联系,理解始终在某种情绪中,情绪又总是伴随着理解。在《康德和形而上学的问题》一书中海德格尔说:“人是这样一个在其他存在者中的存在者,他所是的存在者和他所不是的存在者始终已经向他出现。我们把这种存在模式称为生存,只有在理解存在的基础上生存才有可能。”^②而理解是通过谋划(Entwurf)来定义的。谋划不同于想出一个计划。它是指此在(Dasein)自我谋划为他的可能性,而每过这种谋划,在这种谋划中,他所遇到的存在者揭示了出来。谋划即谋划一个世界,一个意义空间。当然,在理解的谋划中对人揭示的还不只是世界(或在世界中的存在者),还有他自己的存在。通过把此在(Dasein)的特性描述为理解,海德格尔试图表明人是最初被烛照的存在者,不仅在他本身,即在他的存在中理解自己,而且也在发现的意义上被烛照,即在存在者的存在中经验它们。这就是说,此在(Dasein)不仅对自己开放,对其他此在(Dasein)开放,也对非此在的存在者开放。

在海德格尔看来,非此在的存在者可划分为两个范围,即“在手边”(Zuhandenes)的事物和“现存性”的事物。“现存性”的事物指客观实际存在,但与人的生活实践毫无关系的事物。“在手边”的事物当然首先是客观实际存在的东西,但与“现存性”的事物的一个不同之处在于它们与人的生活实践有关,与人的目的有关。因此,海德格尔又把它们称为“器具(Zeuge)或工具”。每一器具本质上都有一个做某事的目的,如钢笔是为了书写。由于器具总是和有待完成的任务有关,所以器具总是伴随着别的器具,如笔要伴随着纸,墨水、书桌等。而有待完成的任务则构成了这些器具之间关系

① SZ. S. 138

② Kant and the Problem of Metaphysics. P235.

的统一。正是这个有待完成的任务使器具成为器具,即成为有目的的。而一个任务又总是要超出自身,和其他的任务有关,如锤子是为了钉钉子,钉钉子是为了盖房子等等,这样一个任务之间相互关连的过程是无限的,而这些关系的总体就是世界。所以说在世界中遇到的每一个器具,都和世界有本体论的关系。此在(Dasein)总是从他对那已经先在或先发现的整体——世界的看法出发来发现一件器具的,也就是说,没有这样一个作为关系和意义的总体的世界,此在(Dasein)不可能发现器具之为器具,在手边的东西就无从谈起。

此在(Dasein)发现一事物为器具是在两个层次上,即实体论层次和本体论层次上进行的。所谓实体论层次,即根据事物个别具体的特点,发现它可以用来干什么。本体论层次即从意义总体的世界出发,发现它的合目的性,即让它作为一个器具存在。这决不可理解为某种柏拉图式的理念和事物的关系。而是说人如果不先在世界上存在,已经有了这样一个世界,并且对它有了了解,就不可能发现任何器具。本体论上的让什么存在不是把什么东西从无中创造出来,而是让它成为它所是的。这种本体论意义上的让实际存在的东西如它所是的存在就是自由^①。所以海德格尔认为本体论层次在结构上要先于实论层次,前者是后者可能性的条件。

另一方面,此在(Dasein)和世界的关系决不是两种存在者的关系。世界就是此在(Dasein)的世界。他在这个世界中决不是陌生人,而是常客。此在(Dasein)谋划自己的可能性就是将世界带到他面前,通过这种谋划此在(Dasein)和其他存在者发生关系。谋划就是谋划一个世界,谋划世界就是把世界是投向存在者,而这种投向又使存在者得以如它们所是的那样显现出来。因此,作为有着实体论和本体论两个方面的存在者的此在(Dasein),他必须超越一切

① Heidegger, Basic Writings P129.

存在者,包括作为实体论的存在者的他自己而趋向世界,即谋划他的可能性和世界,才能真正理解他自己的存在和其他存在者的存在。所以海德格尔也把人的生存叫作“超越”。没有这样一种超越,存在者就无法显现自己。超越一切存在者而趋向世界也就是在世界上存在。但这个世界对此在(Dasein)来说不是一个异己的世界,“此在(Dasein)生存地就是它的世界”^①。

总之,正如理查森所说的:“在世界的存在,超越,生存——所有这些都是一个东西,即此在(Dasein),它作为对存在的理解指的是人的本质……”^②人的本质在这里首先表现自身为向人揭示存在的那个关系,但这个关系。或者说此在(Dasein)在世界的存在,“不能归结为主客体之间的关系。相反,正是由于超越谋划这个存在者的存在,才使这种关系可能。”^③

此在(Dasein)不是一个和客体发生关系的主体,它本身就是这样一种关系,即它是主体和客体的“之间”。这个“之间”不是从主客体的并列关系中派生出来的,而是先于这种并列关系,使它可能。海德格尔讲的此在(Dasein)的超越,不要说明一个主体是如何走出自身而与客体发生关系,无论这个体是指个别客体,还是所有客体的总体,外在世界;而是要说明此在(Dasein)作为在世界的存在是怎样遇到其他存在者,然后,一旦发现它们之后,把它们构成客体或对象。也就是说,人与事物的最初经验和关系不是主客体对立的那种认识关系,人与事物共处于一个世界中。人和其他事物的不同之处在于他能超越实体论的方面,而趋向本体论意义上的世界。只有在这个世界上存在,人才理解他自己的存在和其他存在者的存在,让它们得以存在,即显现出来。在存在者如它们所是的显示

① SZ. S. 364

② Richardson, “The Place of Unconscious in Heidegger”, in *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, V(Fall, 1965) P278

③ Kant and the Problem of Metaphysics. pp243—244.

出来后,人才能把它们作为客体来认识。海德格尔关于这个问题有如下明确而深刻的阐述:

“当此在(Dasein)把自己指向某物并把握它时,它决不首先走出它被紧密包裹在内的它的内在领域。它基本的那种存在是这样的,即它始终‘在外面’和它所遇到的,某个已经发现的世界的存在者在一起。此在(Dasein)明确去认识存在者时,不是离开内在的领域;而是甚至在这个和对象在一起的‘在外在存在’中,此在(Dasein)仍是在正确理解的意义上在内在的;那就是说,它本身是作为在世的存在,认识者。另一方面,获得认识不是出外远游攫取之后带着战利品回到意识的密室’;而是认识的此在(Dasein)仍是作为‘在外的’此在去获取、持有和保留。”^①

从海德格尔这段话中我们可以清楚地看到,此在(Dasein)一开始就和其他此在(Dasein)和存在者一起存在于世,“因为没有^②一个单独的,只依据他自己生存的人这样的东西。”此在(Dasein)在世的^③存在这种本体论性质决定了它对存在者的开放和存在者对它的揭示。存在者的揭示性属于此在(Dasein)的开放性,这意味着此在(Dasein)生存着就开辟了一个存在者必然与他相遇的开放的领域。此在(Dasein)理解自己的存在和理解其他存在者的存在是同时发生的,此在(Dasein)在世上存在也就是让其他存在者存在。只是在这个在世的共同存在的基础上,才会派生出主体对客体的理论认识关系。与此相对照,传统的认识论是从一孤立的主体出发。但在海德格尔看来,概念地或理论地认识世界只是此在(Dasein)在世的^④存在的一种特殊模式。如果理论地认识世界是我们在

① SZ. S. 62

② Heidegger, *The Question Concerning Technology and other Essays*, New York & London: Garland Publishin, INC. 1977. P31

世的存在的一种特殊模式,那么很容易证明主客体对立不是我们当下直接经验的一个基本事实。这个对立上是在明确反思的层次上发生。如果主客体对立不是基本的,那就很容易证明笛卡尔及近代哲学家努力奋斗的认识论问题实在是一个伪问题^①。

二、主体和主体性概念批判

我们知道,建立在主客体对立、二分基础上的认识论问题构成了近代哲学的主要问题,从笛卡尔开始,一代又一代的哲学家为之绞尽脑汁,提出了一个又一个的答案,又一个又一个地被人否定。虽然从十九世纪下半叶开始已经有人对这种认识论产生了怀疑,但因为太容易为常识所接受,以致于直到今天还有不少人把哲学史发展过程中出现的一个历史现象当作普遍永久的现象,认为哲学的问题就是认识论问题。然而,海德格尔通过从他的新本体论的角度对人的本质进行重新研究和规定,对近代哲学传统的认识论问题提出了正面、直接、深刻、无情的挑战。海德格尔对这个问题不是采取简单的回避和不承认的态度,而是用釜底抽薪的办法,一针见血地指出作为传统认识论问题的基本出发点和前提的那个主体和主体性原则与人的真正本质大相径庭,因此根本就站不住脚。

事实也正是如此。传统认识论问题由于前提上的根本错误,在现代哲学中已“无可奈何花落去”,尽管还有不少人在对它修修补补,它也的确改头换面之后又“似曾相识燕归来”,但毕竟再也无法占据哲学的中心舞台了,反主体主义成了当代西方哲学的一个普遍现象,哲学家们正在一个新的层次上重新考虑知识和认识问题。从这一事实来看,海德格尔对传统认识论问题的批判和挑战确实代表并开启了现代西方哲学的一个新的方面,它已经产生并将继

^① Vgl. SZ. S. 206

续对西方哲学产生重要而深刻的影响。认识论问题本身的重要性和海德格尔在这个问题上反传统思想的重要性,使我们有必要去深入考察一下海德格尔这方面的思想。不言而喻,这个考察也将加深我们对于海德格尔关于人的本质的独创性思考的理解。为达到此目的,我们拟从两个方面来进行:先是考察一下海德格尔是怎样来批判近代哲学,尤其是笛卡尔和康德等人关于主体和主体性思想的;然后再来看一下他通过把人的本体论结构——此在(Da-sein)的特性描述为对存在的理解,是如何克服和超越传统的主体和主体性概念的。

海德格尔指出,近代的本质就是在人把自己解放为自己时,从中世纪的羁绊下把自己解放了出来。但决定性的还不是人从以前的义务中解放出来回到他自己,而是人的本质发生了变化,人成了主体。主体(subjectum)这个词是从希腊文 hypokejmenon 翻译过来的,指“在前面的东西”,这个东西作为基础,把一切东西都聚集到它上面。主体这个词的形而上学意义最初和人没有特殊关系,和我更完全没有关系。然而,当人成了基本和唯一的主体时,这就意味着人成了一切存在的东西的存在方式和真理的基础,人成了存在的东西本身的关系中心。但这只有当对作为一个整体的存在的事物理解发生了变化时才有可能^①。

近代对事物的理解在很大程度上受科学支配。近代科学的本质是研究(suchen),它隐含着把一个存在者对象化,把它放在我们面前(Vor-Stellung),因此,计算的人可以确定这个存在者,或获得它的确定性。这样,在人成为主体的同时,世界成了图像(das Bild),即成为人的对象或客体。人成为主体与世界成为图像实际上是同一个事件。这个事件对于近代来说是决定性的。

^① Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays* (hereafter, QCT)pp127-128

因此,海德格尔认为,那个作为主体的“思维”不是绝对的,它是属于一个时代,一个世界成为表象和图像的时代。中世纪的人或是从教条中,或是从永恒生命的保证中,总之,从信仰中得到某些确信。但一旦人以自由的名义选择了独立,他将用什么来取代这些已经消失的从信仰而来的确信呢?这只能通过他自己。“这只有通过自我解放的人向他自己保证,可认识的事物的确定性才有可能”^①。新的自由必须是本身确定并由本身确定的一个自我决定。因此,确信的基础或根据必须是自我确信。这意味着人必须自己为自己决定什么是可知的,什么是知识,什么是确信。

笛卡尔的任务就是通过给这三重问题提出一个答案,来详细阐述新的人类中心的自由的形而上学根据。这个基础显然本身必须是确定的。此外,它必须带着自己的“证书”,自己证明自由在于自我确信这个基本立场的合理性。最后,它必须给其他确信提供基础。这个是自己和其他确信基础的确信显然是一个在确定性意义上的自我证明的、不可动摇的真理的基础(*fundamentum absolutum inconcussum reritatis*)。它也是确信的主体。因为主体本身就是任何现象的一切形态的基础。所以主体和基础是一回事^②。

笛卡尔著名的“我思故我在”的命题实际上正是把主体作为一切的基础。首先,它本身是确定的。至少知道认识(即那个“我在”)和被认识的(“我在”)是一致的,因为认识和被认识在认识行为中同时互相显现。思维也证明了确信的基础在人本身,即它是自我确信。它包含着一个关于人认识的是什么的决定,因为认识也包括在笛卡尔说的“思”中。像思一样,认识也必须是一个向自己提出认识对象的过程。其次,它也包含着一个关于什么是人能认识的决定。因为思的意义也扩展到包括人的全部关系,这些关系的各项被他

① QCT,P148

② Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays* P148

与之相对立,因而由他提了出来,人能认识的东西因此是任何由他“提出”或设定的对象。这里“提出”的意思是指从自身把某物置于自己面前。因此,它最终也包含一个关于什么是确信的決定。因为它表明认识和被认识的一致可以通过同时控制认识与被认识,因而通过精密计算它们的对应关系,如作为提出和被提出的对应关系来获得。那么确信不仅被理解为被保证的真理,而且也被理解为其保证是一个精确计算的真理^①。那么思维又怎么为一切其他的确信奠定基础呢?在于它不仅是它们的一个范式,而且也是它们的条件。因为除非人认为自己是作为被提出的东西的自我提出者存在,他就根本不可能思维,即对自己提出一个对象。这种由自己向自我提出自己,也就是我们通常所谓自我意识或意识,是内在于任何一种可称为“真”的东西的提出的^②。这就是为什么思维是一切真理不可动摇的基础,并且也因为这个缘故是一切确信的主体。

笛卡尔当然并不是第一个看出任何意识行为都包括对进行这个行为的自我的意识。在他那儿根本新的是这个自我意识在决定怎样理解存在者,无论是提出者还是被提出者的存在时起了决定作用。海德格尔认为“我思故我在”这个命题的实际意思是这样的:“我思,由于这件事本身,这意味着我在”。因此,提出对象的自我的存在恰恰是根据提出的功能来考虑的。相应地,既然这个意识的自我使之显现的存在者是这个提出功能的相对物。它们的存在也根据同样的东西来考虑。“……在提出(对象)的过程中向它自己证明(这个自我)的那个存在者的存在是被提出的(对象)存在的尺度……”^③。因此,对笛卡尔来说,意识成了一切存在者从中找到自己意义的领域,因为意识是“一切客体性质的东西和提出(客体)的人

① QCT,P149

② Heidegger,Nietzsche, Bd. 2. SS153—155

③ Heidegger,Nietzsche,Bd. 2 P164

在由人维持的被提出性的领域里一起表现”^①。一切存在者都处于主客体对立的关系中。它不是一个对象，就是一个使别的存在者对象化的人。这种对象化使作为对象的存在者与意识的自我发生关系，在这种关系中自我至少隐含地认识到自己是这关系的基础，即主体。这种认识在反思的过程中发生。反思，即反思的自我，必须被看作是所提出的关系的基础。

一切存在者不是客体就是主体，究竟是什么都视那个自我意识的主体而定。这就是近代哲学的主体主义。主体主义所要求的是人把他处理的存在者作为对象向他自己提出，至于怎样来解释人类现象，无论是用个人主义，集体主义还是绝对主义都无关紧要。海德格尔认为，严格地说，这种极端意义的主体主义从形而上学开始，柏拉图把存在看作是一个看的人看见的某种东西时起，就一直潜在着。随着笛卡尔主体主义开始变得明确起来。这种明确非常重要，它给了人本身在形而上学中一个新的地位，他不再把自己思考为“造物”，现在他是一个主体、主体主义是一切近代哲学的决定性特征，在尼采那里达到了顶点。

在海德格尔看来，笛卡尔的《第一哲学沉思集》为一个与被规定为意识的主体性连在一起的主体的本体论提供了模型。人成了主体，因此他可以按照自己想的和意欲的方式来决定和实现主体性的本质。这种主体性可以有不同的形式，人可以作为国家、人民和种族出现，但骨子里还是以自我为核心内容的主体主义。在技术地组织起来的人的地球帝国主义中，人的主体主义达到了极致。但它将从这一点下降到一个组织起来的一体化的层面，并把自己固定在那里。这种一体化成为技术对地球统治的最可靠的工具。近代主体性的自由完全消失在与它相应的客观性中^②。这就是笛卡

① QCT. P152

② QCT. pp152—153

尔把存在者主客体二分必然导致的结果。海德格尔认为,只有通过克服笛卡尔建立起来的东西,即只有通过克服近代的,也就是西方的形而上学,才能克服笛卡尔。克服意味着去追问存在的意义问题^①,也就是要使问题从实体论层面转到本体论层面。

奠定了近代西方哲学主体性基调的,除了笛卡尔外,就数康德了。康德在哲学史上的重要地位使他受到了几乎一切哲学家的重视,海德格尔也不例外。他最初打算在《存在与时间》的第二部分专门论述康德哲学。事实上这部分内容是在1925—1926年间考虑的,而在《存在与时间》出版前大体上已经完成。但后来海德格尔决定不发表《存在与时间》的第二部分,这部分内容以多少有点改变的形式以《康德和形而上学问题》为题于1929年发表。此外,海德格尔在《现象学的基本问题》一书中对康德哲学也有专门的论述。尽管海德格尔对康德的释义学阐释引起过正统的康德专家,如卡西勒的强烈反对,并且他也承认在某些地方对康德的阐释有错误;但现在许多哲学家都认为,尽管如此,他对康德的阐释还是有其独到之处,至少他通过对康德的释义学阐释提出了自己新的思想,我基本上同意这种看法。

康德的《纯粹理性批判》实际上并非像许多人理解的那样,只是考察人的认识能力的范围;康德的根本目的,是要通过“纯粹理性批判”来为形而上学奠定基础。海德格尔同意康德的看法,认为首先要考察的是人的形而上学的自然倾向。他也同意康德认为应该特别注意人的有限性,但应该认识到基本的问题不是人的理论知识的有限性,而是人整个存在的有限性。海德格尔正是按着这个思路来考察康德的自我(人)的概念的。在康德的自我概念中,海德格尔主要关心下面三个问题:(1)康德究竟是怎样来理解主体的主体性的?(2)为什么康德这样来理解自我?(3)这个概念最终导致

① QCT. P140

哪些类问题^①?

为了找到这些问题的答案,海德格尔首先指出,在我们的日常生活中,我们是以实体论的方式来理解自我的。此在(Dasein)首先试图根据他关心的世界来理解自己。此在(Dasein)用了从我们对现存性的东西的知识中派生出来的范畴,在知性的层次上表达这种自我的实体论概念^②。康德是近代第一个看到不能用实体论的范畴来本体论地解释自我概念的人。但即使是拒绝了对于自我的实体论解释,康德仍然没有获得一个合适的自我的本体论解释。虽然他在理论上拒绝实体形而上学的实体论基础可以应用于自我,他无意中仍然滑进同样不合适的形而上学中去,主要是他继续遵循某些传统的形而上学概念,而没有批判地考察它们。

从笛卡尔到胡塞尔,主体和客体根本有别一直是欧洲哲学的中心论点。笛卡尔用思维的东西和广延的东西来描述这种区别。而胡塞尔则把这种区别的特征描述为作为意识的存在和在意识中“表现”自己的存在,即超越的存在。康德则把它们看作是自我和自然的区别。在康德看来,“我”是赤裸裸的意识,伴随着一切概念。在“我”中表现的只是一切思维的先验主体。意识本身不是一个表象,而是一般表象的形式^③。“我思”是附着一切经验并先于它的统觉的形式。康德因此试图把“我”的现象内容规定为“思维的东西”。在这么做时,他称这个“我”为“逻辑主体”。他意思是说,“我”是我们逻辑活动的主体,它的功能是把它们结合在一起。在任何这样的结合中,“我”始终是基础。主体因此是“意识本身”,不是被表象的东西,更确切地说,它是使任何被表象的东西可能的形式结构^④。康德基本上也保持了笛卡尔所作的思维的东西和广延的东西的区

① SZ. SS. 318—321

② *ibid* S. 318

③ Kant, *Critique of Pure Reason* New York, St. Martin Press. 1965. B404.

④ *ibid* A354

分。主体是思、表象、知觉、判断、肯定、否定、爱、恨、欲望等等的东西。自我或主体是有所有这些“思”的东西。但康德真正的意思是说自我是其实在于思维的东西。

根据同一个哲学传统,规定性或实在被理解为事物的谓词,有这些谓词的被称为语法和逻辑意义上的主词。因此,自我作为思维的东西是一个逻辑和语法意义上的主词;这个主词有事物的谓词,即规定性。主体(主词)在它认识它们的意义上有这些规定性;换言之,这个主词,这个自我,认识地有它的谓词。然而,在思维中我知道这思维是我的思维。自我是一个主体,作为主体它隐含着对自我的意识,即自我意识。这个主词(主体)不仅区别于它的谓词,而且它也有它们作为被认识的东西,即作为客体。这个思维的东西是谓词的主词,也是客体的主体。

在康德看来,自我的自我性在于自我的自我意识。一切思维都是“我思”。自我不是一个孤立的点那样的东西,而是作为“我思考某事物”。它知道自己是它自己规定性的基础,即它的规定性和关系的多样性统一的基础,也就是自我自身的自我同一性的基础,一切规定性和关系都建立在自我上:我知觉,我思维,我行动。这个“我思”必须能伴随我的一切表象,但这不应被理解为是说一切思维都隐含着自我的一个表象。而是说我意识到所有自我的规定性和它们间的关系都同我的自我联结在一起,只有在“我思”的基础上,这种多样性统一才能作为统一被给予。康德因此说,自我是统觉的原始综合统一,统觉的原始综合统一是主体这个词在其基本意义上的本体论特性描述。自我性的概念构成了康德称为先验人格的东西。作为“我思”的自我是先验人格意义上的人格的形成结构。因此,自我本身并不是一个客体意义上的表象,而是一切表象,一切知觉可能性的基础,因而它也是一切存在在表象性的基础,在这个意义上,是一切存在的基础,作为统觉的原始综合统一的自我是一切存在在本体论上的基本条件。范畴是一切存在者之存在的基本

规定。自我本身并不是一个范畴，而是范畴本身应用的可能性的条件。范畴是一切思维的“我联结”的可能模式的统一性的可能性质^①。

康德完全意识到先验人格没有穷尽人格这个丰富的概念，因此，他在先验人格之外，又区分出所谓心理学人格。心理学人格指的是根置于先验人格的事实的能力，自我在此基础上有意识到它自己的经验状态。相应地，康德区分了纯粹自我意识和经验的自我意识，统觉的自我和领悟的自我。康德用领悟指心理事件的经验。先验领悟的自我不是一个经验的事实；我意识到我的先验人格在严格意义上是一切经验的可能性的本体论基础。被看作先验人格的自我本质上始终是主体；它是我主体本身。心理学人格是作为现存性的客体被发现的自我。康德说这个我——客体，经验的我，是一个事物。它是被看作实证科学的经验心理学研究的自我。为了区分先验人格和心理学人格，康德又把前者叫作“逻辑的自我”。这个表达式不是指一个逻辑的抽象物和不真实的东西，它不是一个逻辑思维中所思考的自我，而是被看作是逻各斯的主体，一切思维的主体的自我。统觉的自我就是这个决定的自我，而领悟的自我又是被决定的自我，康德所区分的这两种人格并没有构成双重人格。因为思维和直观的自我是人，而被我直观的自我——客体就像一切其他的客体一样，是物。

但是，对于康德来说，构成自我最主要的特征的既不是先验人格，也不是心理学人格，而是道德人格。在康德看来，心理学人格是人的动物性的基础，而先验人格则是他理性的基础。它们无论是分开还是一起，都不能描述人的真正人格的特征。人格这个丰富的概念隐含着道德责任的概念。鉴于人格的形式结构实际上是在自我意识中发现的，道德人格必须表达一种对于这种自我意识的明确

^① Heidegger, BPP. PP125—129. SZ, SS. 318—321

修正。既然道德自我意识有别于自我意识的先验和经验形式，康德不是根据理论知识来规定道德自我意识，而是根据一种感情来规定它。这种感情显然必须是纯粹的，具体存在于纯粹崇敬的感情。这种作为纯粹感情的对法律的崇敬能够克服和超越一切最终为自爱和自尊服务的经验的、感性的感情。崇敬是对于被看作是一切道德行为的确定基础的法律的崇敬。理性通过自由地服从这种法律而给自己立法。通过使自己自由地服从道德律，自我向它自己显示了它真正的尊严。这个这样在崇敬的道德感情中显示自我的自我，被康德本体论地规定为本身是目的的存在者，而广延的东西由于它的存在被规定为只是一个手段。

海德格尔认为康德并没有适当地规定人的存在。为了表明这一点，他首先批判地分析了康德道德人格的观点，然后分析了康德先验人格的概念。康德把道德人格定义为本身作为一个目的存在的存在的东西。海德格尔认为，虽然不能否认人存在的一个基本特性是他本身是一个目的，然而这样并没有充分说明人的存在。鉴于他本身是作为一个目的这个事实，应怎样去理解人的存在这个问题并没有被回答。康德没有，也不能问这个问题，因为他接受了全部古典传统，认为存在应用于人时和应用于事物时有同样的意义。存在是现存性的存在。康德的问题其实是这样的：怎样说明被看作是一种现存性的东西的主体（思维的东西）和被看作是一种现存性的东西的客体（广延的东西）之间的区别？显然，康德是通过指出它是作为一个我思这个事实来定义思维的东西的存在的。因此，我们现在必须来看一下康德是怎样从先验人格的观点来理解人的存在的。

康德在他解释先验自我时，并非要决定主体存在的模式。他只是要证明主体存在的模式不能用范畴来说明。关于先验自我，所能说的只是它存在并且行动。在“纯粹理性的谬误推理”这一章里，康德详细发展了这个思想，证明为什么在传统意义上的哲学人类学（或心理学）是完全不可能的，把知性范畴用于我思的自我不可能

作出关于一个精神和不朽主体的自我的存在的任何合理主张。理由如下：首先，最初被看作是统觉的综合统一的自我不能进一步由它本身是其必要条件的东西来规定，其次，先验自我是一切经验的必要条件，本身不能是经验的事实。范畴是综合统一的形式，只能用于某种多样性。作为范畴应用和一切综合之条件的自我本身是非多样的。在海德格尔看来，在否定自我的那种存在可以用规定自然事物的范畴来规定的论点康德是正确的。但康德相信由于同样的理由，自我的存在不能用不同于我们用来规定自然事物的范畴的范畴来规定则是错误的”^①。

海德格尔认为，康德的问题在于：虽然他也认识到自我不只是我思，而且是我思某物，但他没有看到这个“我思某物”作为本体论反思的出发点还不够明确。因为他没有规定这个“某物”、但如果我们理解这个某物是在世界中的一个存在者，那么立刻就明白，世界就隐含在其中。这个世界的现象共同规定了自我存在的模式。因此，在说“我”时，就会看到在任何情况下我所是的那个存在者是一个“我在世”。康德没有看到这个“世界”的现象，由于这个疏忽，他把表象和“我思”的先验内容分开了。结果，自我被迫再次成为一个孤立的主体，只是以一种本体论上非常不确定的方式伴随着我们的表象^②。

那么康德为什么没有看到“我思某物”的这些本体论含义？在海德格尔看来答案部分在于康德保留了两个传统的观点：(1)理论地认识世界是人关心世界的原初的、基本的模式。(2)用两个实体，即自然和心灵或意识之间的关系来理解知识，由于非批判时保留了传统的这些概念，康德就停留在整个封闭的意识和与之相联系的在传统中发展的全部认识论问题上。但理论上认识世界只是

① BPP. pp140—142

② SZ. SS. 202—208

此在(Dasein)关心世界的一种特殊模式,在人最初对世界的关心中可以发现一种完全不同于我们通常称之为知识,即理论和科学的知识的知识。海德格尔不仅从人接近世界的角度,而且也从世界本身的角度表明了这两种知识的不同,这种不同相应于此在(Dasein)关心的世界和科学中发现的派生的世界的不同^①。

海德格尔的这种思想对于现代西方哲学的本体论和知识论产生了极为重要的影响。他的这种思想以及胡塞尔后来提出的“生活世界”的概念,极大地改变了传统认识论关于知识的那种片面观点,新的知识观很快就成了欧洲大陆哲学的主流。而科学哲学中历史学派的出现,不但进一步支持了这种新的观点,而且也使越来越多的英美哲学家放弃那种传统的观点,而对知识持一种新的立场。作为中国哲学家,我们更不应该被欧洲近代哲学所形成的片面观点来缚住自己的头脑。如果我们坚持把人家片面的观点当成天经地义的真理的话,那将是一个莫大的悲剧。

总结海德格尔对笛卡尔和康德的主体和自我概念的分析批判,下列三点其实是他的主要结论:1. 作为传统认识论问题之出发点的孤立的主体是近代形而上学的特定产物,是完全站不住脚的。在此基础上把世界划分为主体和客体,及由此产生的以主客对立为基本前提的传统认识问题也是完全站不住脚的。2. 那个作为主体概念之核心的意识实际上并非是最基本的东西。3. 因此,人的本质在于他是作为在世的存在的此在(Dasein),只有在这个本体论层面上规定人的本质,才能克服传统的形而上学。

三、理解——主体和主体性概念之克服

下面我们就来考察一下海德格尔是如何通过把人的本质规定

^① Vgl. SZ. SS. 63 - 88

为对存在的理解来克服传统的主体和主体性概念及形而上学认识论的。海德格尔一再指出,对存在的理解最深刻地描述了此在(Dasein)的本质特性。在《存在与时间》中他说:“理解存在本身是此在(Dasein)存在的一个明确特征”^①。在他看来,此在(Dasein)和存在的关系就是理解,对存在的理解关系构成了此在(Dasein)的本体论结构。因此,“理解”这个概念对于正确把握此在(Dasein)这个概念以及它是如何根本不同于以前哲学对人的一切本质规定,尤其是不同于近代哲学的主体概念,是至关重要的。

然而,海德格尔的“理解”概念本身却不是一个容易理解的概念。首先,因为这个概念在欧洲哲学中早已出现,是个常见的概念,因而人们往往会忽视了海德格尔对它的独特规定而产生误解,其次,是海德格尔赋予这个概念以崭新的并非认识论的含义,不站在他的本体论的角度也不容易正确把握它,因为海德格尔的“理解”概念本身就体现了一种新的立场。

“理解”概念(Verstandnis, Verstand)在近代西方哲学中纯粹是一个认识论的概念,例如在康德哲学中它就指“知性”。但是,随着古典释义学的出现,尤其是在黑格尔绝对唯心主义体系崩溃后,这个概念有了重要的发展。黑格尔试图在绝对理念的基础上把历史的东西纳入一个封闭的系统,即他试图把正在出现的历史主义并入一个综合的理性体系中,从而在哲学上使它中立化。但是,事实上他的这种统一企图失败了。如果理性是像一切人类的东西那样,必须看作是历史的,那么理性的统一究竟在什么地方?历史主义让人们看到在历史中的统一不是给定的东西,而是确定理性的主体间性的理解的结果。这就是理解概念发生重要变化的哲学基础。

“理解”当然也是一个释义学的概念。释义学的理解主要指的

① SZ. S. 12

是对于历史文本意义的理解。古典释义学最初是站在一种前历史主义的理性主义的立场上来看待意义的理解的。但历史主义使人们看到了昨天和今天之间的时间间隔可能是一种质的差别,从而改变了理解的概念,即把理解历史化。理解的问题被看作是一个沟通的问题,即沟通现在此时与不熟悉的意义内容之间的鸿沟,但这个沟通不是一个一劳永逸之举,而是一个过程、所以理解的历史化也可看作是静止的理解概念发展为一个作为过程的理解概念。理性主义那种静止的理解模式的基础是普遍永恒的理性。如果理性不再是反历史的,那么一时的理解行为显然不能解决所有的理解问题。不能排除作者、文本和阐释者进入一种新的历史关系的可能性。因此,理解是不会结束的,甚至不能认为它会一朝完成,因为每个人都处于一个特定的历史维度中,因此,作为一个阐释者他不可能看到文本的全部意义。所以施莱尔马赫把阐释看作是一个“无穷的任务”,而德罗生(Droysen)把理解称为“探究的理解”。

但仅仅是理解概念的历史化,这个概念还不具有它今天的重要性。只有在历史主义预设基础上把释义学问题普遍化,理解概念才真正显示出其本质的新意义。这一步是在这个基础上完成的,即人们看到理解的主观条件,即阐释者自身的具体整体是一切可理解的意义的始终已经存在的视界。这样,只能以对象对我们显现的那种方式来思考对象这个先验的观念,就被结合进理解理论,这意味着我们理解能力存在的历史条件对我们在任何时候理解的东西都有一种本质的意义,因而没有理由从历史上中排除理解的任何条件,无论它们是理性、直观还是灵感。这种对于我们历史理解的条件的先验意义的洞察影响了一般对意义的理解,而不只是历史形式。先验意识和历史意识在释义学的理解概念中的结合使意义的理解这个释义学问题普遍化,它不再是理性的结果,而是理性本身的基础。从这一点看,释义学问题不仅是普遍的,而且是基本的,它的解决不再是什么技术问题,而是已经进入了知识的本质领域。

“现在，释义学必须指出与认识论的普遍任务的一种关系，这任务就是表明历史世界的关系的知识的可能性，发现实现这种知识的手段”^① 但如果没有对于意义的理解，就没有一般的理性，也就是说，理解是理性的基础，那么意义问题要先于知识问题，因为获得知识的前提首先必须是释义学问题已经解决了，即不存在认识对象的意义理解问题了。古典释义学的这个“理解”概念的哲学意义在于在历史主义的条件下普遍化和基本化的理解形式影响了理性本身的自我理解。

在近代西方哲学中，主体——意识是认识论问题的基础和出发点，由于当时哲学家谈的知识大都以自然科学知识为模型，所以作为主体的意识在很大程度上是指理性思维，加上“人是理性的生物”的传统说法，主体——意识的优先性实际上是理性思维的优先性。然而，现在古典释义学的理解概念却成了理性的基础。尽管古典释义学的理解仍是一种意识活动，但却是一种根本上由外意识的历史条件决定的过程。这就隐含着理性基础的前理性性和非意识性，同时也大大动摇了原来那个普遍永恒的理性概念。古典释义学关于理解的历史性和理解的优先性思想，显然对海德格尔产生了重要的影响。尽管如此，海德格尔的理解概念与古典释义学讲的理解概念还是有着根本的不同。

这根本的不同之处在于：在古典释义学那里，理解不管怎样总是认知主体有意识的行动，因而是一个认识论意义的概念。而海德格尔用理解存在来描述此在(Dasein)的本质特征时，却完全不是在谈认识论的问题。对他来说，此在(Dasein)决不是任何认识论意义上的主体，他之所以提出此在(Dasein)的概念也决不是想用一个新的概念来取代原来显然有问题的主体概念。从上述海德格尔

^① Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt, 1970. S. 269

对笛卡尔和康德的主体与自我概念的批判可以看出，他根本不是从一般的认识论意义上就事论事地对传统哲学展开批判，而是从西方文化的深处，从西方形而上学的角度对之展开批判的。在他看来，问题的根子在于西方形而上学从一开始就忘记了存在的问题，在本体论上把存在与存在者相混同，才会出现主客体二分的问题。在重新提出存在问题的时候，也必须对存在意义的追问者的本质给予重新规定，即根据他与存在的理解关系来规定他的本质。此在(Dasein)概念的提出只是要表明人的本质在于他和存在的这种理解关系。所以在此意义上，此在(Dasein)不能简单地理解为任何生物学、心理学或人类学意义上的人，它既不是笛卡尔讲的那个我思的主体，也不是康德的先验人格、心理学人格和道德人格，或它们全体，它只是表示人的本体论结构，在这个意义上我们可以说此在(Dasein)就是对存在的理解。因此它不是一个东西，而是一个发生。既然此在(Dasein)不是主体，不是一般意义上讲的的人，那么此在(Dasein)对存在的理解显然也不可能是古典释义学或近代传统认识论意义上的主体意识或理性的认识活动。把海德格尔的“理解”概念，或更广义地说，把哲学释义学的“理解”概念理解成任何意义上的主体的意识的认识活动，都是一种根本的误解，其实正如伽达默尔所指出的：“理解不是一种如在狄尔泰那里那样的在精神的老年时放弃的一种人生经验的理想，也不是如在胡塞尔那里那样是哲学对抗浑浑噩噩生活的最后一种方法论的理想，相反，它是此在(Dasein)原始的实现形式，即在世之存在。先于任何把理解区分为实践或理论兴趣的不同方向，理解是此在(Dasein)的存在模式，只要它是能存在(Seinkönnen)和‘可能性’”^①。海德格尔自己对此也说得很清楚：“此在(Dasein)有的那种存在，作为能存在，生

① Gadamer, *Wahrheit und Methode* S. 245

存地在于理解。”^①

海德格尔关于人的思考的出发点在形式上恰恰与笛卡尔相反。如果我们套用笛卡尔那个著名的公式的话，那么海德格尔关于人的思想的出发点恰恰是“我在，故我思”。人如果不在世界上存在，就根本谈不上什么意识活动或理性。因此，作为在世之存在的理解是人的一切行为，包括意识认知活动的基础，它是前意识的，前理性的，先验的；但却不是反意识的，非理性的和排斥经验的。它是使意识，理性和经验可能的条件，只要此在(Dasein)存在，它就理解存在，理解是此在(Dasein)的本体论条件。反过来说，只有理解存在，才有此在(Dasein)，才有此在(Dasein)以后的概念和理论的认识活动。所以理解决不是主观意识的认识活动或功能，而是它们的基础和条件，有意识的认识活动是从中派生出来的。理解不仅告诉我们怎样思，而且告诉我们怎样存在。思维只是存在的一种模式和功能。理解首先向此在(Dasein)揭示了它的存在结构，通过这种揭示此在(Dasein)在它的纯粹认识活动中就可以把它运用于理解自己的生命和可能性。

在海德格尔看来，理解根源于此在(Dasein)的能存在。不是一个认识的心灵先抽象地思考可能性，然后才把这些可能性应用于具体的生活处境。而是先有可能性，然后才能认识可能性。海德格尔讲的这种可能性，既不同于空洞的逻辑上的可能性，也不同于现存性的东西的偶然性。作为现存性的东西的模态范畴的那种可能性，是指还没有实现和在任何时候都不是必然的东西，从本体论上讲，它低于现实性和必然性的层次。但是作为此在(Dasein)的存在结构理解的那种可能性，也就是海德格尔讲的可能性，却是此在(Dasein)最基本、最肯定的特征。这种可能性不是毫不确定的、无限的，因为“此在(Dasein)总是本质地有一种情绪，这已经使它进

① SZ. S. 143

入确定的可能性之中了”^①。这种可能性会实现,但怎样实现,以什么方式实现,这是后一步的事。人生在世,他的存在的出发点就是这样一些确定的可能性。

但究竟是些什么样的可能性,这就要看理解的谋划了。“这是因为理解本身有我们称之为‘谋划’的这种生存结构”^②，“谋划”在海德格尔这里决不是表示有意识地计划什么的意思,这亦是一个表示此在(Dasein)的存在模式的本体论概念。海德格尔自己是这样说的“此在(Dasein)被抛入‘谋划’的存在方式中,谋划与想出一个计划,照此计划来安排此在的存在无关,相反,作为此在(Dasein),它总是已经谋划了自己。只要它存在,它就谋划。只要它存在,此在(Dasein)总是已经理解了自己,总是根据可能性将要理解自己。此外,理解的谋划特性表明这种理解本身并不主题地把握可能性。这样把握恰恰使被谋划的东西失去它可能性的特性,将它归结为一个给定的、普通已有的东西,而谋划投出时已将作为可能性的可能性抛出,让它这样存在。作为谋划,理解是此在(Dasein)的存在方式,在这存在方式中它是它作为可能性的可能性。”^③从这段话中我们可以看到,如果理解不是主观意识的认识功能和活动一样,谋划也与有意识、有目的地制订计划或规划不同,那样制订出来的计划所掌握的是既定的东西,如一个盖房子的计划,它计划的是既定的东西——房子;而此在(Dasein)谋划的不是任何给定的东西,而是它自己的可能性,或者说它自己的世界。在海德格尔看来,世界并不是作为简单的、现实的东西向我们呈现的,而是作为可能的为人的目的服务的方式呈现给我们的。在此意义上,世界是一种有待实现的将来世界。有了人化腐朽为神奇的点

① SZ. S. 144

② ibid. S. 145

③ SZ. S. 145

化之功，乱石土堆可以成为宝藏，大漠荒野可以成为良田。世界的可能性任何人都无法想象，但这种无法想象的无限可能性，其实就是我们自己的可能性。理解就是在此在(Dasein)面前谋划可能性，所以理解总是自我理解。此在(Dasein)是根据自己的可能性来理解自己，理解存在的。而以前哲学家们所说的那种认识论意义上的理解，则是在此基础上，从这种理解派生出来的。因此，对海德格尔来说，理解是此在(Dasein)存在的方式，而不是主体认识的方式。人的可能性永远大于他的现实性，所以他是自由的，他可以根据他的可能性来决定他的前途。

然而，这决不是说此在(Dasein)对存在的理解，亦即超越意味着此在(Dasein)是无限的。海德格尔认为，人的有限性问题不是对这种存在者性质的任意说明，人们一开始为形而上学奠定基础的任务时，也就是探讨存在的意义问题时，这个问题就产生了^①。因为，“在基础本体论这个名称下面就包括了作为使理解存在可能的决定因素——人的有限性问题”^②。由此可见，此在(Dasein)的有限性是使此在(Dasein)能成为此在(Dasein)的根本因素。但是，这种本质的有限性不能理解为人的许多具体的不完满，相反，这些不完满只是这种有限性的结果，只能通过它才能理解。

那么，这种有限性究竟何指呢？首先，它指此在(Dasein)对于存在者的依赖性。人生在世，必然已经处在各种各样的存在者中间了，此在(Dasein)必然要和各种各样的存在者打交道，这既包括人，也包括物。一方面，这些存在者通过他对它们存在的理解而向他显现出来；另一方面，他也在这种对于存在的理解中理解了自己的存在。因此，此在(Dasein)本质上与存在者有关，在这个意义上他本质地依赖它们。“在与他本身不是的存在者打交道时，人发现

① Heidegger, Kant and the Problem of Metaphysics. P227

② ibid. 240

他靠它维持,依赖它,尽管他有一切文化和技术,他决不能成为它们的主人。此外,由于依赖他所不是的存在者,人归根结底甚至不是他自己的主人”^①。这也就是说,此在(Dasein)并不是他自己存在的根源,而是发现他已经是一个存在的事实,即已经陷入他原始的处境——理解存在者的存在中了,它的“……起源和命运同样是模糊不清的……”^②,海德格尔用了“被抛入性”(Geworfenheit)来指此在(Dasein)不掌握自己的起源和依赖其他存在者这两个他的有限性的基本特征。

这种被抛入性不只是此在(Dasein)成为生存在的一个特征,而是渗透了此在(Dasein)本身,即它的超越理解的全部发生过程。海德格尔还用了另一个术语“沉沦”(Verfallenheit)来描述被抛入性的这种持久的特性。海德格尔说:“沉沦的概念不是指文化批判要谴责的某种人生的否定事件,而是指人的先验有限性的一种内在特征,一种与作为‘被抛入’的谋划的性质联系在一起的特征”^③。海德格尔的“沉沦”概念实际上指的是此在(Dasein)对存在的理解始终在并通过他与存在者打交道而发生。此在(Dasein)虽然理解存在本身,但并不能抓住存在本身,即把它与存在者分开。沉沦隐含着一种内在的忘记存在过程本身的倾向。所以海德格尔说:“此在(Dasein)的有限性——对存在的理解——在于遗忘性(Vergessenheit)。”^④

因为此在(Dasein)在他对存在的理解上是本质地有限的,它的生存的特性在自身中隐藏着一种自己的需要,即需要继续理解以便成为它自己,以便生存。此在(Dasein)这种根源于有限性的这种内在的需要是它的动力的核心。因为此在(Dasein)的理解是有

① Heidegger, Kant and the Problem of Metaphysics P235

② SZ, S. 134

③ Kant and the Problem of Metaphysics. P244

④ ibid P241

限的，它的结构逼着它继续去理解存在，以便继续去成为它自己。由于它自己的存在，此在(Dasein)对存在的把握仍然是不完全的，被它自己的匮乏驱向一个无法获得的完全。这就是海德格尔说的“这个存在者的本质在于它的去存在”^①的意思。现在已经很清楚了，此在(Dasein)的有限性的内在基础是对存在的理解本身，因而有限性也就是人的本质规定，在这个意义上说它先于人。“比人更基本的是他的此在(Dasein)的有限性”^②。“只是因为对存在的理解是有限的东西中最有限的，它甚至使所谓有限的人类的‘创造性’能力可能。”^③

显然，在海德格尔看来，人的本质规定不在于他本身所具有的性质和能力，如传统哲学用思维、意识或理性来规定人的本质，而在于他的基本存在状态——作为理解存在的在世的在存在。此在(Dasein)的有限性则进一步深刻揭示了人的本质不在于其自身，而在于他和存在的理解关系，没有这种关系，人就和其他存在者没有根本的区别；而一般被视为人与其他存在者的根本区别的标记的意识、理性、语言、创造力等都只是从这种关系派生而来的。但这种关系不是由人决定的，因为存在不是由人类主体设定的东西^④。相反，倒是作为一个基本的发生的存在“首先使历史的此在(Dasein)在作为全体的存在者的揭示中成为可能”^⑤。因此，只有在存在这个层面上，人的本质才能得到真正的揭示。

这样，海德格尔通过把人的本质重新规定为对存在的理解，从根本上否定了近代哲学那个以我思为实质内容的主体的基础性，即主体决不能是本体论意义上，也不能是认识论意义上的“基础”，

① SZ. S. 42

② Kant and the problem of Metaphysics P237

③ ibid

④ Richardson, TPT Pxxviii

⑤ Heidegger, IM. P201

意识和主体性本体论上后于超越的东西，理论认识的主体在这个意义上说只是派生的东西，只有依据此在(Dasein)的存在才能得到正确的理解和阐释。因此，离开了此在(Dasein)的在世界的存在，而从一个孤立的，无世界的主体出发来谈论认识问题，从一开始基础就错了。此外，一切知识的基础和前提是理解，而不是意识，把意识作为认识的唯一渠道来谈论知识，这样的知识一定是片面的知识。海德格尔把理解作为前意识的层次提出，其结果并非是用释义问题来取代认识论问题，而是向人们展示知识本身的存在基础，从而使知识问题能在一个更高的层次上，更丰富、更深入地展开。

海德格尔对传统认识论的核心——主体和主体性概念的批判是从本体论角度展开的，然而通过他对世界和人的本质在本体论上重新规定，却深刻地揭露了近代哲学认识论传统的根本错误，指出其建立在主客体对立基础上的所谓认识论问题是根本不能成立的。近代哲学传统的认识论在本世纪日趋式微，在相当程度上证明了海德格尔思想的洞察力和深度。当然，在现代西方哲学中对传统的主体和主体性概念兴师问罪，大张挞伐的除了海德格格外，还大有人在。其中最重要的当推弗洛伊德的精神分析学说和结构主义对传统主体和主体性概念的挑战。他们分别从无意识和语义学的角度揭露了传统主体概念的错误，用无可辩驳的事实证明以自我意识为核心的传统主体概念是根本不可能的^①。而维特根斯坦对“私人语言”的驳斥和赖尔对笛卡尔的“机器的幽灵”的批判则是从语言哲学的角度揭露了传统主体主义的一种主要表现形式——笛卡尔的身心二元论的错误。正是这些挑战和批判使得传统的主体主义在当代哲学中一蹶不振。但这些挑战和批判似乎都是从实体论的层面，而不是从本体论的层面指出传统的主体概念的错误，即

① CF. P. Ricoeur, "The Concept of Subject", in *The Conflict of Interpretation*. Evanston, 1974 pp236—266.

只是从各个具体的方面指出它如何有问题,而没有从根本上说明它为什么会这么错,相比之下,海德格尔站在本体论层面上的批判,就显得大气磅礴,深刻得多了。在他看来,近代西方哲学的主体主义的问题归根结底是西方形而上学,乃至西方文化的问题,问题似乎出在认识论,但根子还在本体论。本体论的变革将会从根本上改变一切哲学问题,包括认识论问题。海德格尔此在(Dasein)的学说的出发点并非是认识论的,然而却产生了重要的认识论上的意义,就是这方面的一个明证。当然,海德格尔此在(Dasein)学说的哲学意义和影响决非仅限于认识论问题。事实上,它对西方哲学的两个大热门——哲学人类学和人道主义提出了严峻的挑战。

四、超越哲学人类学

在海德格尔看来,哲学人类学是近代人成为主体,世界成为图象这个历史事件的必然产物。当人成了主体,也就是基础时,当世界作为对象越来越广泛而有效地被人征服时,对于世界的观察和关于世界的学问就越来越急迫地变成一门人的学说,即变成了人类学。“人类学”一般指的是关于人的科学,它包括关于人作为一个由肉体、灵魂和心灵组成的存在者的本质的知识,它不仅包括那些把人这个种属与植物和动物区分开来的那些给定的可证实的性质,而且也包括人的潜在能力以及在性格、种族和性别方面的差异,即包括人体学、生物学、生理学、性格学和人种学各个方面。但哲学上讲的人类学是专指“那种以人为出发点和关系中心来说明和评价存在者全体的对人的解释”^①。

事实也正是这样,当人成了作为基础的主体时,人也必然会成为哲学问题的中心。康德下面同这段话简洁明了地概括了当时的

^① Heidegger, QCT, P133

一般想法：

属于世界公民的哲学领域可以归结下列问题：

我能认识什么？

我应该做什么？

我可以希望什么？

人是什么？”^①

“基本上所有这些问题都可以归在人类学名下，因为前三个问题是和最后一个问题相联系的”^②

随着德国古典哲学的结束，哲学人类学的呼声越来越强烈。黑格尔的绝对唯心主义体系不仅集德国古典哲学之大成，而且也把近代西方哲学的一些基本原则阐发到了极致。随着他体系的崩溃，人们对那个作为意识的主体的人的概念越来越不满，费尔巴哈打出人类学的旗号批判黑格尔哲学和神学就反映了这种倾向。与此同时，历史主义和实证主义思潮的兴起使得历史和科学越来越受到人们的重视。人们对唯心主义的厌恶和科学在当时的进步，使得科学几乎成了一个判断是非真假的價值标准。另一方面，人们虽然对只是把人看作是理性或意识的主体的解释不满，但人是一切的中心，因而也是哲学问题的中心的信念却没有动摇。因此，标榜“使哲学成为关于人的科学”的哲学人类学，自然受到了人们的欢迎。正如施奈德巴赫说的：“哲学人类学属于‘唯心主义崩溃’引起的传统对人的自我解释的危机史，它在某种意义上形成了这个历史的终点。”^③但这不等于说哲学人类学解决了近代哲学所遗留下来的人的问题。

现代哲学人类学总的倾向是要把关于人的经验科学的知识与

① Kant, Werke(Cass)Bd. VIII, S. 343

② Kant, Werke(Cass) Bd. VIII, S. 344

③ Schadelbach, Philosophy in Germany 1831—1933. P220

哲学关于人的问题的思考结合起来。现代哲学人类学的奠基人谢勒把哲学人类学看作是一门哲学学科，因为它提出了经验科学没有提出的人的本质的问题。但许多哲学人类学家并不同意他的观点。例如阿诺德·盖伦就声称他把哲学作为一门经验科学来追求，“哲学的”这个谓词只是表明新的关于人的经验科学关心一度被看作是传统意义上的哲学问题。哲学人类学的另一位主要代表人物普莱斯纳则反对把哲学人类学固定在关于人的本质问题上，他认为哲学人类学是“全面的哲学”和“全面的人类学”部分重叠的结果。这门“边缘学科”要完成的主要哲学任务是对人文科学的概念形成提供规范的指导。但不管有多大分歧，哲学人类学家都致力于解决“人是什么？”这个传统的问题。

但这个问题并不像它的表达形式那么简单。首先，对于“人是什么”的“什么”就可以有不同的规定。传统一般是把它看作“本质”。但这个“本质”指什么也并非完全一致。如果是指人不同于有机界其他种属的种的特征，他的基本生命功能，那么答案可能只是在经验领域：在人类生物学和行为科学中。然而，“人是什么”的问题也可以在不同的意义上来理解，即不是作为一个关于人的种属特征的问题，而是作为一个关于我们的内在一性的问题。“人是什么”的问题可以释义为“我们是谁”的问题。这就是关于我们的经验知识，无论自然科学还是人文科学都无法告诉我们的了，必须补之以阐释的工作，只有阐释才能根据我们的同一性使这种知识可理解。关于人的经验知识近代以来有了很大的发展，然而“我们是谁”的问题却比以往任何时候都更突出。谢勒自己就清楚地认识到这一点：“没有一个时代关于人的本原和本质的观点比我们自己的时代更不确定，更不明确的了……在将近一万年的历史后，我们的时代是第一个人对他自己完全、绝对地成了问题的时代；在这个时

代中他不再知道他是什么,但同时也知道他不知道这。”^①因此,人类学关于本质的问题的谢勒那里就是根据我们自己的经验知识解释自我确定性。普莱斯纳实际上也是要解决这个问题。他把哲学人类学看作是“一种基于人的本质的不确定性的有着哲学目的的人的理论”。这种不确定性有历史的原因,人的概念受到了危害。

“当它的古代形而上学和本体论的保证不再被看作是毫无问题的,那么从道德观点看人和人性就成了一个问题。人作为一个生物的种的形式统一,有着直立的步态,发展的手,语言,发明和使用工具等等各种特征,使我们种的成员能互相理解,用自然已经向他们指示的天然产品的成分生产——所有这些都不足以促进人之为人。他会在这个词最确切的意义上失去自己,他会从生存的历史责任的层面下降,如果他不再认为这种责任有任何价值的话。今天,这种价值已不再能在一个没有问题的传统基础上向人保证。因此,如果他尽可能严肃地怀疑这个瓦解的传统的话,他的人性,作为一个事实和一个任务,就对他成了一个问題。如果我们正确地看待它,一个如此广度和深度的问题不再进一步增长是可能的。它不再是一个上帝的造物如何会成为有罪的或有限的,和有罪的人怎么能领悟上帝本质的无限性问题,而是一个服从因果律的人是否以及如何面对他们的确定性断定他的自由的问题。这是一个人性本身的问题,也是他的理论局限和实践义务的正当性问题,是成为人意味着什么及如何可能的问题”^②。

要解决人的自我确定性问题,在普莱斯纳看来,只有靠“不受限制的怀疑主义”。但这种怀疑主义只有“作为用科学的批评方法

① Max Scheler, “Mensch und Geschite”, in *Philosophische Weltanschauung*, München, 1954. S. 62

② Helmut Plessner, *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie*, in *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt, 1979, SS. 141—142

实现了的哲学人类学”才能完成这个任务。但是，如果哲学人类学成了“我们是谁”这个问题的答案，那么其实表明了，谢勒、普莱斯纳以及他们许多同时代人作为出发点的那个对于传统人的自我形象的怀疑主义，伴随着对于一切用传统的哲学或反思的自我确定性解决“自我的危机”的企图的怀疑主义。因而，在哲学人类学这个概念中，哲学因素与经验因素不确定地结合在一起。

总之，哲学人类学的基本前提其实是很传统的，即人是一切事物的中心，也是哲学问题的中心，哲学问题归根结底是人的问题，即人是什么的问题。这个思路实际上和前面康德那四个问题排列的思路基本上是一致的。但他们对传统的那种用纯思辨的方法来解释人的做法不满，因为事实已经证明这是非常成问题的，所以他们试图把关于人的经验科学的方法和成果引进哲学对人的问题的思考，以此来重新回答：“人是什么”的问题。尽管哲学人类学家们的观点五花八门，并不一致，但基本出发点和设想在总的倾向上是相似的。然而，不难看出，他们的出发点和对问题解决的基本设想中其实已经包含了对于人的本质的某种设定，这种情况正如海德格尔尖锐地指出的那样：“当然，今天有些书以‘人是什么？’为题，但这题目是留在封面的字母上的，而没有问问题。不仅因为人们忙于写作，以致忘了如何去问，而且因为作家们已经有了一个答案，而且是禁止问问题的答案。”^①“人类学是已经基本知道人是什么的对人的解释，因此决不可能问他可能是谁。因为有了这个问题它就不得不承认自己被动摇和克服了。”^②

在海德格尔看来，哲学人类学的概念本身就太不确定。“也许哲学人类学的基本困难不在于在人这个千差万别的存在者的本质规定性有关的范围内获得一个系统的统一，而在于人类学这个概

① Heidegger, IM P142

② Heidegger, QCT. P153

念本身。”^①人类学作为人的经验科学原本就包罗极广，它怎么就成为是哲学的呢？哲学毕竟不同于经验知识。难道仅仅因为它的知识获得了使它区别于经验知识的某种程度的一般性？但我们决不能明确决定在何种程度上一般性知识不再是经验的而成为哲学的。海德格尔分析了在什么意义上人类学可以说是哲学的。首先，如果它的方法是哲学的，并把它作为一种对人的本质的探究的话。在这种情况下，人类学致力于把我们称之为人的那种存在者与植物、动物和每一种其他种类的存在者区分开来，通过这种界定它试图说明这个存在者的特殊领域的特殊本质构造。但这样的话，哲学人类学只是一种关于人的局部本体论，与别的它与之共有整个存在者领域的本体论并列共存。因此，没有进一步阐明就不能认为哲学人类学是哲学的中心。其次，如果人类学决定了哲学的目标或出发点，或同时决定这二者，那么人类学也可以是哲学的。如果哲学的目标在于发展一种世界观，那么人类学必须规定“人在宇宙中的位置”。如果把人理解为在建立一种绝对确定的知识的次序上给予的和最确定的存在者，那么按照这样考虑的一个哲学计划，人类主体性就不可避免地被置于问题的中心。第一个任务和这第二个任务是不矛盾的，二者作为人类学探究的模式，可以利用一个人的区域本体论的方法和结果。海德格尔认为，正是这些规定人类学的哲学特征的不同可能性本身，足以表明这个概念的不确定性。如果考虑到至少在开始时候每一种哲学人类学都依赖的经验知识的多样性，这种不确定性就更甚了。并且，“不仅哲学人类学的概念没有充分规定，它在作为整体的哲学中的作用仍然是模糊和不确定的”^②。

在海德格尔看来，哲学人类学的这些不足的原因在于内在于

① Kant and the Problem of Metaphysics P217

② Heidegger, Kant and the Problem of Metaphysics. P219

哲学人类学这个概念的局限性。这门学科没有从哲学的本质来明确证明自己的合理性,而是从外在的哲学对象和出发点来证明自己的合理性。“因此,这个概念的界定便以把人类学归结为一种所有基本的哲学问题的垃圾倾倒地而告终。显然,这种考虑人类学的方式既是皮相的,从哲学观点看,也是非常成问题的。”^①海德格尔认为,首先必须讨论这些问题;如果在某种意义与人类学把一切哲学的中心问题都聚集到它那儿,为什么这些问题可以归结为“人是什么”的问题?这种归结之所以可能是因为有人决定这么干,还是相反,是这些问题必定要回到这个问题?是否也许哲学的中心问题不仅在人提出它们的意义上,而且也在它们在其内在的内容上与人有关系这个意义上根源于人?所有这些哲学的中心问题在哪方面在人的本质中找到了它们的居所?一般地说,哪些问题是根本的,它们的中心在哪里?如果哲学问题是在人的本质中找到它的居所和中心,那么“研究哲学”这个表达式的意义为何?不系统地发展和明确这些问题,要决定哲学人类学这个概念的本质界限是不可能的。讨论这些问题为在哲学中可能讨论哲学人类学的本质,权利和功能提供了一个基础^②。而对哲学人类学概念批判的反思不仅揭示了它的不确定和内在的局限,而且也表明我们没有透彻考察它的本质基础和参照系。

由于哲学人类学本身的这些问题,海德格尔认为,“不管‘哲学人类学’可以提供关于人的知识多么多样而重要,它决不能自称是哲学的基本学科,只是因为它是人类学。相反,它一直有使我们看不到发展作为一个问题的人的问题和把这个问题同为形而上学奠定基础联系起来的必要性的危险。”^③“虽然康德把真正形而上学

① Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*. P219

② *ibid.* P220

③ Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*. P225

的三个问题追溯到第四个问题,即关于人的本质问题,但因此而认为这个问题是人类学的问题,并让哲学人类学为形而上学奠定基础,却还为时过早。人类学,只是因为它是人类学,不能为形而上学提供一个基础。”^①“一旦成了人类学,哲学本身就毁了形而上学。”^②

我们知道,在海德格尔那里,为形而上学奠定基础是本体论的任务。把人的问题和为形而上学奠定基础联系在一起,就是要在本体论的层面上,更确切地说,从人存在问题的角度,从人和存在的关系出发来研究人。“对于哲学来说,人是什么并没有写在天上什么地方。我们倒是必须说:1. 人的本质规定决不是一个答案,而本质上是一个问题。2. 问这个问题和决定这个问题是历史的,而不只是一般意义上的;不,这个问题就是历史的本质。3. 人是什么的问题必须始终根据它与它是如何和存在相处的问题的本质联系起来看。人的问题不是一个人类学的问题,而是一个历史地形而上学的问题(在本质上仍然是‘物理学’的传统形而上学的范围内不可能合适地问这个问题)。”^③

海德格尔对哲学人类学的批判不是一般的学派之争,而是关系到如何在哲学上思考人的本质的原则分歧。如果我们把人仅仅看成是和其他存在者一样的东西,或者像十八世纪的机械唯物主义者和当代的行为主义者那样,干脆把人视为机器,那么的确,通过关于人的经验知识就可以决定人的本质,但实际上人的本质也早已被设定了。那就是人不过只是一样东西。但大多数人,包括哲学人类学家,都承认人和其他存在者有根本的不同(否则他怎么会是哲学问题的中心呢?)。但如果承认人的确本质上不同于其他存

① Heidegger, Kant and the Problem of Metaphysics, P220

② Heidegger, The End of Philosophy, New York, 1973 P99

③ Heidegger. IM, P140

在者,那么究竟有何不同?哲学人类学反对传统哲学对人的本质的形而上学规定,但他们并没有超出他们所要反对的那个传统的形而上学范围。他们所要反对的,只是用普遍理性和意识来规定人和自我,而不是把人(主体)作为基础的那个主体主义。所谓人类学主义无非是在这种背景下的主体主义的一个变种而已。哲学人类学的基本出发点和方法论的指导思想都充分证明了这一点。如果把人(主体)作为最终的基础和出发点(这是传统主体主义的根本原则),那么不管具体如何规定人的本质,有一点是肯定的:人的本质在于其自身,因而也是某种固定的、超历史的或反历史的东西。相反,如果不是把封闭的自我作为出发点,而是把人与某种更为基本的东西的关系作为出发点,那么就会得出这样的结论:人之为人的根据,也就是人的本质,不在于其自身,而在于这种关系。这种关系必然是开放的,因而也是历史的。这样,人的本质就不是先已固定的某种东西,而是一个历史的问题,既然这个问题的根据不在人本身,那么希望用关于人的经验科学来解决这个问题,不啻缘木求鱼。不从人与存在的本质关系上来谈人的问题,不可能超出传统的形而上学。海德格尔的这个基本思想在他对人道主义问题的立场中表现得更为清楚。

五、人道主义问题

对于海德格尔来说,人道主义问题和人类学问题基本上是一个问题,都是传统形而上学的产物。“在更严格的历史意义上,人道主义只是道德——美学的人类学。”^①

在《关于人道主义的信》中,海德格尔追溯了人道主义的起源。人道主义最初是一种特殊的罗马现象。罗马人用人道的人与野蛮

① Heidegger, QCT. P133

的人相对立。人道的人是指接受了希腊教化的罗马人。这种教化 $\pi\alpha\iota\delta\epsilon\iota\delta$ (主要指文艺与科学中的教化) 被译为 humanistas (人性或人道)。罗马人的真正罗马的特点就在于这样的人性或人道中, 海德格尔认为, 十四与十五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, 因而首先在于希腊教化。从这种罗马观点的希腊教化看, 中世纪经院哲学的野蛮就是不合人性的或不人道的。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和人道而成为自由的, 以及在自己的人性或人道中发现自己的尊严, 那么人道主义就随着人们对“自由”与人的“自然本性”的看法之不同而不同了。同样, 实现人道主义的途径也不同了。无论人道主义的种类随目标与根据, 随实现它的方式和手段, 随它的理论的形式不同而如何不同, 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决定的^①。

当代法国哲学家德里达认为: “任何对人道主义的追问如果不首先具有海德格尔所勾勒出的这些问题的考古学的彻底性, 不利用他所提供的关于这个概念的发生和价值的人的信息……任何不把自己放进这些问题的提示中的元人道主义立场, 都仍然是历史地局部的, 时间性的, 边缘的, 在法律上是次要的和从属的, 不管它本身可能有什么趣味和必然性。”^② 海德格尔对“人道主义”起源的释义学的追溯, 是要历史地、整体地把握这个现象, 揭示其形而上学的背景和基础, 证明它并没有达到人最深刻的本质。在他看来, “任何一种人道主义要不是奠基于一形而上学中, 就是其本身即为一形而上学的根据。对人的本质的任何一种规定, 如果已经是

① Heidegger, Basic Writings pp200—202

② Derrida, Margins of Philosophy. The University of Chicago Press. 1982, P128

对存在的真理不加追问而即以存在者的定义为前提的话,无论对此种情形有知抑无知,总之任何这样的对人的本质的规定都是形而上学的”^①,因为人道主义在规定人性时不仅不追问存在对人的本质的关系,而且还阻止这种追问。

从第一个人道主义,即罗马的人道主义开始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”视为当然的作为前提。也就是说,人的本质已经预先设定了。人被看成“理性的生物”。海德格尔认为,对人的本质的此一规定并不错,但此一规定是被形而上学决定的。形而上学不思存在和存在者的本体论区别,不追问存在本身的真理,因而也从来不问人的本质是以什么方式属于存在的真理。这样,即使人们不把人和禽兽等同起来,而是把人说成有特别的差异,实际上人终归仍然落入生物性的本质范围之内。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维,而精神或思维以后又被假定为主体、人格或精神,都没什么两样。但这样人的本质就被注意得太少了,没有去思考它的本原。总之,“形而上学是在生物性的基础上思考人,而不是在他人性的方向上思考”^②。然而,生理学和生物化学可以用自然科学的方法把人作为有机体来研究,但这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。并且,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和补救。因为这都没有超出“理性的生物”那个形而上学的规定。“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”^③。

① Heidegger, Basic Writings. P202

② Heidegger, Basic Writings P204

③ ibid P221

当然，现代哲学人类学和人道主义也并非简单地主张把人规定为“理性的生物”，但无论他们对人的本质的说法有何不同，这个形而上学的规定仍然是隐含在他们的前提中了。即使是像萨特那样，在其著名论文《生存主义是一种人道主义》中把传统形而上学的公式“本质先于存在”颠倒了过来，把“存在先于本质”作为生存主义的主要原则提出时，情况仍是如此，用海德格尔的话说就是“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”^①。萨特并没有超出他想超出的传统形而上学对人的本质规定。

在《生存主义是一种人道主义》中萨特明确地说，一切存在主义者，不管是有神论存在主义者如雅斯贝斯和马塞尔，还是无神论存在主义者如海德格尔和他本人，“他们共同的地方是：都认为存在先于本质，或者说，必须以主体性为出发点。”^②（当然，海德格尔是决不会同意他的这种说法的，所以我们应该把它看作是萨特自己的立场。）萨特认为，对于某种制造的东西，如裁纸刀，我们可以说它是本质先于存在。因为在造这把刀之前，必须先有裁纸刀本性的概念，又要参照大家熟悉的生产方法；这种生产方法，也是概念的一部分。并且，我们还得先知道它的用途。这些就构成了它的本质。所以就裁纸刀而言，可以说本质先于存在。基督教神学把上帝看作是创造者，上帝在创造世界的时候，是确切地知道他是在创造什么东西，上帝心中的人的概念，可比之于制造家心中的裁纸刀的概念。上帝循一定的技巧和概念以生产人，也正如技术家循一种规定和技巧以造裁纸刀一样。所以在基督教神学传统中，人也是“本质先于存在”。十八世纪法国无神论者虽然抛弃了上帝的观念，

① Heidegger, *Basic Writings* P208

② Sartre, “Existentialism is a Humanism”, in *Existentialism: From Dostoevsky to Sartre*, ed. by Walter Kaufman, New American Library, New York, 1975 P348

但并未抛弃“本质先于存在”这一概念；甚至在康德那里，也是如此。萨特认为他所代表的无神论存在主义要比历史上的无神论者更彻底，它主张：如果上帝不存在，那么世间至少有一种存在物可证明是“存在先于本质”，这就是人，“这是因为人之初是空无所有；只在后来人要变成某种东西，于是人就照自己的意志而造成他自身。所以说，世间并无人类本性，因为世间并无设定人类本性的上帝。人，不仅就是他自己所设想的人，而且还只是他投入存在以后，自己所志愿变成的人。”^①。

因此，人不外是由自己造成的东西，就成了存在主义的第一原理，萨特认为这条原理也就是主体性。与之相联系，主体主义有两个意义，一方面，主体主义指个人自己选择，自己造就。另一方面，主体主义则指要超越人类的主体性是不可能的。后一个意义是存在主义的根本意义^②。这就是说，除了人自身之外，人没有任何上帝或外在的原则、标准之类的东西可以依托，人必须自己造就自己，自己选择自己的未来，人的本质实际上是由他的行为造成的。因为人是自由的，所以人要对他的所作所为负完全的责任。先天的本质是不存在的，人就只是他行动的总体；他就只是他的生活。懦夫之所以是懦夫，不是因为他有一个胆怯的心、肝或头脑，不是由于他的生理构造，而是由于他的行动把自己弄成一个懦夫。所以说懦夫是自己造成懦弱，英雄是自己造成英雄^③。显然，萨特这套“存在先于本质”的理论的出发点仍是传统的主体性概念。这点他自己不得不承认。而他之所以要以此为出发点，是因为“世间决没有一种真理能离开‘我思，故我在’。我们凭此可得到一个绝对真实的自

① Sartre, “Existentialism is a Humanism”, in *Existentialism: From Dostoevsky to Sartre*, P349

② *ibid.* P. 350

③ Sartre, “Existentialism is a Humanism”, in *Existentialism: From Dostoevsky to Sartre*, P300

觉意识。……因为离开了笛卡尔‘我思’，一切观点都成为只是或然的。而一种不受真理约束的或然性学说，一定会成为飘渺无定。同时，要描述或然的东西，必定要坚持着真实的东西；所以，在有任何一种真理之前，一定要有一种绝对真理。而这绝对真理必是简单的、容易达到的。它在任何人的面前都可以直接掌握”^①。

现在已经很清楚了，萨特不仅出发点与笛卡尔完全相同，而且之所以以此为出发点的思路也和笛卡尔基本一致。尽管他说和笛卡尔与康德哲学相反，他所说的自我是在“我思”中发现我们的自我。当人们在“我思”中意识到自己时，也看到一切其他人，并看到他人乃是自己存在的条件。但这一番补充并没有改变人的主体性的基础地位，最多只是把我变成我们，让个人主体性以主体间性为条件。但传统的那个人的本质规定仍在起作用。人之所以不是类似椅子、桌子、石头那样的东西，是因为他能按照自己给自己设计的蓝图造就自己；而人对自己人生的选择，虽然是自由的，但决不是非理性的、任意的行为。因为那样就根本谈不上“选择”。这样，萨特“存在先于本质”的命题实际上仍隐含了人是“理性的生物”这样一个前提，他的一切阐述都是建立在这个前提和主体性概念基础上的。

在海德格尔看来，“理性的生物”，“人格”，“作为精神的灵魂与肉体的东西”，这些人道主义对人的定义并不算错，也不白费。但是，“对人的本质的一切最高度的人道主义的规定都还不知道人的真正的尊严。在此种意义下，《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》中的思投向人道的东西的反对方面去了而赞成非人道的东西，维护非人道且贬低的尊严了。那思反对人道主义，是因为那人道主义把人的人道放

① Sartre, "Existentialism is a Humanism", in *Existentialism: From Dostoevsky to Serlve*. pp360-361

得不够高,当然,人的本质价值不在于他是存在者的本体,是它们中的‘主体’,这样作为存在的暴君他可以恩准把存在者的存在性放进过于喧嚣的‘客观性’中”^①。但人的有限性决定了他不是存在者的主人。他只是存在的看护人。这看上去好像比从主体性来理解自身的人少了一些什么,但在这种“少了一些”中人并无亏损,而是有所获,因为人在此“少了一些”中是进到存在的真理中去了。人的尊严,即作为存在的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去^②。

萨特认为:“严格说来我们在一个其上只有人的平面上。”^③而海德格尔则认为:“严格说来我们在一个其上主要有存在的平面上。”^④这是他和萨特,也是他和一切其他人道主义者的根本分歧所在。人的本质是生存。但在把人性规定为生存时,根本的东西不是人,而是作为生存的出窍状态一度的存在。存在不是人的产物,是存在把人派发到作为他的本质的此在(Dasein)的生存中去。人从来没有首先在世界的此岸是人而且作为一个“主体”,无论这个主体是被认为“我”或者作为“我们”。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。人倒是先行在其本质中生存到存在的开放状态中去,而这种开放的东西烛照了这个“之间”,在此“之间”中主体对客体的“关系”才能“存在”。这就是说,人首先被抛在存在的开放状态中,同存在有了一种本质的理解关系,通过理解存在人也理解了自己,才能作为“主体”存在。换言之,人首先得在世界上存在。这个“世界”在“在世上存

① Heidegger, Basic Writings P210

② ibid. P221

③ Sartre, “Existentialism is a Humauism, ” in Existentiabism; From Dostoevsk to Sartre. P353

④ Heidegger, Basic Writings P214

在”这个规定中的意义根本不是一个存在者，也不是一个存在者的范围，而是存在的开放状态^①。在世界上存在或生存就是站在这个开放状态中，也就是站在存在的真理中，或曰澄明中。这个澄明照亮了此在(Dasein)和其他一切存在者，使它们得以如它们所得的那样显现出来。存在就是这样一种澄明。因此，存在本身就是存在与作为生存的人的本质的关系本身。“人的本质在于生存。假如我们决心坚持‘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……”^②。

从表面上看，与传统人道主义把人看作是世界的中心和万物的主人相比，人现在被剥夺了这些至高无上的地位，他必须倾听存在的吩咐，服从存在的天命，处于一种“生存的赤贫状态”。然而，正是因为这样，才能超出形而上学的生物的人的范围，而回到他的真正本质。“生存也绝不可以被设想为其他各种生物中特殊的一种，这样说是先认定，人是命定要思他的存在的本质，而不仅是报告关于他的构造和活动的本质和历史。所以在我们在与‘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起来是一种本质上不同的东西。”^③人的本质不在于他的生物性，从人的生物性方面规定人，即使把他规定为“理性的生物”，最终仍然是降低而不是抬高了人的尊严。从纯生物学的角度无法说明人的机体与禽兽机体的根本不同，唯心主义则不能正确说明这种不同，因为它仍是从一种人的特殊生理功能——理性思维来说明这种不同的。海德格尔则要在形而上学的生物的人的范围之外来规定人更原始的本质。正如德里达所指出的：“此在(Dasein)虽然不是人，但又不能不是人。如我们将要看到的，

① Heidegger, Basic Writings. P228

② ibid. P224

③ Heidegger, Basic Writings, P204

它是重视那种能回到先于形而上学的人性概念的东西的人的本质。”^①这种更原始的人的本质归根结底在于存在本身。所以“思存在的真理，这同时就叫做思人道的人的人道。主要的事是为存在的真理服务，但没有形而上学意义下的人道主义的人道”^②。

海德格尔是否真正找到了更原始的人的本质暂且不论，他对于传统形而上学的人道主义的批判是一针见血而有力的。海德格尔的深刻之处在于：他释义地指出了形而上学和基于形而上学的一切人道主义对于人的本质规定和认识只不过是一种历史现象，并非是什么万世不易的真理。并且，由于它的形而上学性质，它本身包含着根本的问题。实际上，从孤立的人本身不可能找到人的真正本质。人只有失去自己，才能找到自己；只有超越自身，才能回到自身。人的本质不是一个先定的答案，而是一个延绵无尽的问题。人应该在存在的真理中重新找到自己的合适位置。这意味着人应该从形而上学给予他的虚幻的高位上走下来，回到他原始的基础上去，从那儿来重新认识自己。

虽然并非所有的人都同意海德格尔的具体观点，有人还批判他的思想仍是一种“形而上学”（如德里达），但从本世纪六十年代以来，越来越多的西方哲学家采取了相近的立场，传统的主体主义和人道主义终于失去了往昔显赫的地位，萨特的存在主义在法国被结构主义所取代就是一个明显的例子。列维—斯特劳斯公开宣布：“人文科学的最终目标不是构造人，而是分解人。”^③福科一声“人死了”虽然惊世骇俗，却喊出了传统主体主义和人道主义日暮途穷的真实处境。“‘人道主义’这个概念成了从不同方向汇集拢来

① Derrida, *Margins of Philosophy*, P127

② Heidegger, *Basic Writings*. F231

③ Levi—Strauss, *The Savage Mind*, London, Weidenflod & Nicolson, 1966, P247

的攻击的目标,所有这些攻击都打了上理论反人道主义的印记。”^①利科的这个说法更证明现代西方哲学基本上已与传统的主体主义和人道主义决裂,而站在一个新的起点上来思考人的问题了。人的问题不会从哲学中消失,但形而上关于人的种种成见却注定是没有前途的。海德格尔关于人的学说一定给我们提供关于人的真理,但却向我们展示了许多人一贯以为是真理的东西的谬误。

① Ricoeur, *Main Trends in Philosophy*, Holmes & Meier Publishers, INC New York, 1979 P351

第五章 真理的本质

与主客体对立这种认识模式相一致,近代哲学在人们心中造成的一个最顽固、最基本的偏见之一,就是“符合论”真理观。“符合论”真理观可以用一句话来概括:真理就是判断和被判断的东西的符合或一致。显然,“符合论”真理观之所以是人心深处最顽固的成见之一,是因为它易于为常识所接受。当我说桌子上有个茶杯,而除了我之外,其他的人只要朝桌子上一看,就会看见一只茶杯,那么这句话就是真的,反之为假。对此谁都不会提出异议。然而,常识对于我们的日常生活来说固然是不可缺少的,但对于追求真理来说,光凭常识就很不够了。“符合论”真理观要完全成立的话,一个先决条件是必须有一个在经验中纯粹给予的判断对象。然而这是不可能的。因为人脑从来也没有过镜子式的反映。当代哲学家也从不同的角度证明,既没有直接给予的东西,也没有所谓的纯粹经验或纯粹感觉。因此,“符合论”真理观就缺少了一个基本条件。这样,它必然要从客观主义滑向相对主义,而最后的结局又往往是不可知论。因此,常识所理解的那种“符合论”真理观实际上是不可能的。并且,按照这种真理观,理论也就没有根本的超前性,而只是“断烂朝报”式的事实的客观记录了。

持“符合论”真理观的哲学家正因为看到了这一点,所以都对原始的“符合论”真理观作了许多精心的修改和限定,这是完全必要的,“符合论”真理观只有这样,才会有部分的真理,才会在人类对真理的探求中起到它应有的作用。我们之所以说“符合论”真理观只有部分的真理,是因为当我们说判断和判断对象相符合时,我们在检验它们是否相符前实际上已经对判断对象的真理有了一定

的理解或者说预设,否则我们无从判断它们是否相符。而这种理解或预设从本质上来说是先定的,不能检验的,否则便会陷入逻辑上的无穷倒退。也就是说,“符合论”真理观必须有一种更为基本的真理为基础,才能真正成立。这种基本的真理就是真理的本质,也就是本质的真理。但是,既然“符合论”真理观认为自己是基本的真理,那就必然会忘本,必然会忘记它实际上还有这么一个基础。而讨论真理问题如果不追到这个基础的话,那么真理的定义就会越来越窄,真理的范围也会越来越小。这也已为近代哲学史所证实。要克服建立在近代哲学形而上学基础上的关于真理的偏见,必须追问真理的基础,也就是真理的本质。在现代哲学家中,海德格尔是第一个,也是最自觉地这么做的人。

一、《存在与时间》中的真理问题

按照海德格尔的学生毕莫尔的说法,海德格尔的哲学是围绕着一个双重焦点:存在和真理(*aletheia*)问题展开的^①这两个问题实际上是一个问题,存在的问题更确切地说是存在的意义问题,存在的意义就是真理,或者说就是存在的真理。探讨真理就是探讨存在,真理的本质和存在的本质是一致的。因此,从一开始,海德格尔对真理问题的讨论就不是从认识论的角度出发,而是从本体论的角度考虑问题。实际上,不从真理的本体论基础着手,是不可能揭示真理的本质的。当代哲学在讨论真理问题时,大都自觉或不自觉地在朝这个方向努力。(限于篇幅,本文不打算详细论证这一点,但可以提一下的是,除了海德格尔思想对大陆哲学家的巨大影响外,西方马克思主义者,以及后期维特根斯坦、奎因、普特南和科学哲

① Walter Biemel, *Martin Heidegger*. Routledge & Regan Paul, London and Hanley, 1977. P25

学历史学派的哲学家们在这方面的的工作,都是值得注意的显著例证。)因此,海德格尔对于真理的本质的探讨,就有着非同一般的意义。

海德格尔在《存在与时间》的第 44 节中,第一次系统地讨论了真理的问题。海德格尔告诉我们,从远古以来,哲学就围绕着存在和真理的联系旋转,这在巴门尼德那里尤其明显,他把存在和对存在的知觉的理解等同起来。亚里士多德也有同样的想法,他把哲学定义为“思考作为存在的存在的科学”,同时也是“真理的科学”^①基础本体论是要为关心存在本身的本体论打基础,如果我们要理解为什么“存在与真理同行,反之亦然”^②,基础本体论必须试图确定真理和人的关系。

海德格尔首先讨论了传统的真理概念及其本体论基础。根据传统的概念,真理是知识和对象的符合。这个定义概括为如下两个命题:(1)真理的所在是判断。(2)真理的本质在于判断和对象的符合。传统认为这个概念是亚里士多德提出的,但实际上是埃萨克、伊斯雷里在亚里士多德著作的基础上提出来的。中世纪绝大多数神学家和哲学家都接受了这个概念,笛卡尔和康德也同意这一概念,虽然有所修正。在海德格尔看来,这个真理概念无疑是正确的;但它是形式的,“非常一般和空洞”。此外,它有必须解决的困难,即使那样,它仍然是没有根据的。

问题首无是所谓的“符合”在这里是什么意思。因为事实上理智或知识和事物或对象一点也不相似。所以我们必须问理智和事物,或知识和对象怎么能互相符合的。理智必须“如它所是的那样”去把握事物;但它本身并不能与事物等同。在每一个判断中,我们必须区分判断行为和它的对象。判断行为是一个实在的心理过

① Aristotle, *Metaphysics*. Gamma, 1,1003a21 and alpha, 1,q93 b20.

② Heidegger, SZ. S. 213

程,而被判断的是一种观念内容。此外,一般还假定这种观念内容与实的事物有关系。我们在本体论上怎样来看待一个观念的事物和某个实在的事物的关系?“这样的关系确实存在;在事实判断中它不仅在判断内容和实在对象存在,而且同时也在观念的内容和实在的判断行为间存在”^①。但这种想法有严重的困难。最重要的问题在于:“认识和判断的现实性岂不是分裂成了两种存在方式和‘层面’,认识的存在永远无法将它们聚拢在一起了吗?”^②

只有通过“证明现象的环境”中来考察这里所指的一致关系,才能找到这个问题的答案。海德格尔举了一个简单的这种证明的例子。有个人对墙上挂的一幅画作了一个判断,而实际上在那时他并没有看见这幅画:“墙上那幅画挂歪了。”然后他转过身去看是否他的陈述实际上是正确的。在这种情况下,证实或证伪在于知觉的行为。当一个陈述得到证实,一个存在者就在它的存在中成为可理解的;它就被发现了。在这种情形下所证实的是这个断定揭示了那个存在者。“得到证明的是断定的揭示的存在。”^③因此,在进行这样的证明时,我们的认识仍只是同被认识的东西本身有关;这个存在者本身显示自身就像是自在的;它在它的同一性中显示它就像在那个断定中所指出的那样,就象它被揭示的那样。因此,被证明的不是表象间的一致,不是表象和实在事物的一致,更不是认识和对象或心理的东西和物理的东西的符合一致;也不是意识的内容的一致。“得到证明的只是存在者本身被揭示的存在,它就在那个存在者的被揭示的如何中。当那个被断言的东西(即这个存在者本身)表明它自己是同一个东西时,这种被揭示性就得到了证实,‘证实’指存在者在同一性中显示自己。”^④

① SZ. S. 216.

② ibid. S. 217.

③ ibid. S. 218.

④ SZ. S. 218.

因此,我们是在事物显现自身的基础上完成证实的。但这只有在那个进行断定和得到证实的认识在其本体论意义上本身是一个趋向实在事物的存在者,一个揭示的存在者,才有可能。说一个陈述是真的,意思就是说这个陈述揭示存在者如其自在的那样。这样一种陈述让事物在它的被揭示中被看见。陈述的真的存在必须理解为揭示的存在。但作为揭示的存在的真的存在,从本体论上说,只有在此在(Dasein)的在世之存在的基础上才可能的^①。

海德格尔意识到这种对于真理的意义的解释似乎是任意的,因此他首先指出,在哲学开始时,在赫拉克利特的第一个残篇中,“逻各斯是 phazon hopos echei;它诉说存在者本身如何举措。但对于那些缺乏理解的人,它们仍然是隐蔽着的東西——Lanthanei 他们忘了它,就是说,对他们来说,它沉入隐蔽性中。因此,非隐蔽性——alētheia 属于逻各斯。”^②在亚里士多德那里,陈述,即作为 apophansis 的逻各斯就是使事物从隐蔽性进入非隐蔽性的让事物被看见。这样被揭示的就是事物自身,“在它们的被发现性的如何中的存在者。”作为揭示的存在的真的存在是此在(Dasein)的一种存在模式。在这种模式中此在(Dasein)以一种揭示的方式行事。最初意义上的真就是这种行为模式,通过这种行为模式而成为可理解的东西只是在次要的意义上是真的。海德格尔用“此在(Dasein)在真理中”这个表达式来指此在(Dasein)本质上处于一个揭示存在者的位置。“此在(Dasein)‘在真理中’这个论断有本体论上的意义。这不是要说此在(Dasein)在实体论上这被引向‘一切真理’,无论是一直还是在一切情形中,而是它自己存在的展示性属于它生存的状况。”^③但是,如果在其完整的生存——本体论意

① SZ. S. 218—299.

② SZ. S. 219.

③ SZ. S. 221.

义上来看此在(Dasein)的存在,那么“此在(Dasein)在真理中”和“此在(Dasein)在非真理中”这两个陈述同样基本。此在(Dasein)不仅揭示事物;而且同时也隐蔽事物,伪装它们,让它们以假象的方式显现自身,使一度被揭示的东西又沉入隐蔽性中。也就是说,由于人的有限性和历史性,真理和非真理对他来说都是本质的。

在《存在与时间》中,海德格尔的真理学说只是得到了非常初步的表述,并且基本上是从此在(Dasein)和真理的关系这个角度来表述的,但即使在这些非常初步的表述中,我们也已看到海德格尔在这个问题上的独特思想。在主张证实所证实的是事物的被揭示性时,海德格尔和实在论的客观主义划清了界限。而主张事物在其被揭示中显现其自身则和唯心主义的相对主义和不可知论划清了界限。此外尽管此在(Dasein)在本质上处于一个揭示存在者的位置上,但这种揭示性以非隐蔽性(aletheia)——真理为其先决条件。真理不是此在(Dasein)的产物,此在(Dasein)既在真理中,也在非真理中;况且此在(Dasein)也决不是传统哲学所说的那个自我意识的主体。真理就是存在的真理,它是一切存在者显现自身的可能性。这种存在的真理是一切具体事物的真理的本质和基础。最后,此在(Dasein)既在真理中又在非真理中表明,真理和非真理不是互相排斥的,而是本质上互补的。这种互补性不是从有真理必有非真理这样一个实际上是建立在对照关系上的简单推理得出的所谓辩证关系,而是建立在从时间性上把真理理解为一个有差异的同一的辩证过程基础上的对真理本质的新规定。我们将会看到,这个新规定具有深刻的意义。

二、真理的本质

海德格尔在1930年写了《论真理的本质》这篇重要的论文。这篇论文之所以重要,是因为这篇文章标志着海德格尔前期向后期

的过渡。一般认为海德格尔的“回转”(Kehre)就是从这时开始的。当然,这篇论文之所以重要,还在于海德格尔在这里更系统地阐述了他新的真理观。所谓“回转”,就是更直接地回到存在本身,也就是存在的真理问题上,而不是像前期那样主要从此在(Dasein)着眼来考虑存在问题。存在的意义就是它的真理,这是海德格尔的一个基本信念。考虑到这一点,这篇专门论述他的真理学说的论文就显得格外重要了。

这篇论文一开始,海德格尔就开宗明义地指出,他在这里要规定真理的本质,即描述每一种真理作为真理的东西,它的内在可能性的根据。然而,按照常识看来,这种研究是多此一举;探究真理的本质是没意思的,因为没人会对真理的本质感兴趣。使我们感兴趣的是“实在”的真理,它能给我们一个标准来防止观点和思虑混乱。但海德格尔认为,如查我们要“现实的”真理的话,我们必须明白,在要求现实的“真理”的,我们必须已经知道真理本身是什么意思。海德格尔还是按照《存在与时间》中讨论真理问题时相似的思路来展开,先分析传统的真理概念。

传统的真理概念就是判断和被判断的事物相符合。这种真理概念最近的来源是基督教神学。基督教神学认为事物都是上帝创造的事物,而理智一般指神的理智。事物只有符合上帝心中的观念才存在。到了近代,理智变成了人的理智,那么人的理智的判断行为也就是真理合适的所在了。但在这两种情况中,真理的尺度都在于符合的正确性;非真理只是不符合或不正确。海德格尔认为,传统的真理概念无疑是正确的,甚至也是重要的,但我们必须追问使这种符合可能而必须满足的条件,因为真理的本质正是在这些条件中发现的。

海德格尔又讨论了“符合”一词的确切意义。在每一个陈述中都有判断和被判断事物的符合,但这不意味着这个陈述成了那个事物或与它同一了。这种符合是由陈述和事物间达到的那种关系

决定的。陈述使自己与它将置于自己之前(Vor-stellen)的事物发生关系；它将事物置于自身之前，根据指导它的特殊看法讲述事物是如何被安置的。陈述让事物作为与它自身相对的一个对象。而事物被这样安置，必须历经与它相对的那个开放的领域，必须这样做时，继续作为这个事物并显现自身为恒定不变的事物。事物在历经与它相对的领域时显现出来，而这是在一个开放的领域中发生的。这个领域的开放性不是由人的行为创造的，而是作为一个关系的领域被接受。命题和陈述与事物的关系只是这种关系的实行。这种关系在任何时候都原初地使自己作为一个行为(Verhalten)而摆动。每一个行为的特征就是在开放的领域中，始终附着于某个自身显现的东西。这样显现的东西，严格地说，只这样显现的东西，就是在西方思维中被称为“存在”的东西。

海德格尔的这些表述的确不太好理解，但联系他的一贯思想，尤其是关于此在(Dasein)的思想，就比较容易看出头绪了。我们知道，此在(Dasein)，作为在世之存在，是理解地与事物联系在一起的，因为它的本质就是超越(意向性)。在每一个判断中，此在(Dasein)对于事物都有一种态度。在它的断定中它表述了它的判断，因而完成了认识行为。正是这个行为使有待认识的事物显现出来，让它作为此在(Dasein)的知识对象而占有它的地位。但除了此在(Dasein)和事物之外还有第三个因素，海德格尔把这个因素称为“开放”(das Offene)。此在(Dasein)就是在这个“开放”中遇到作为它知识的对象的有待认识的事物的。这个开放本身是一个相对于此在(Dasein)的开放的领域，有待认识的事物必须经过这个领域以对此在(Dasein)显现，从而成为它“知识”的对象。但这个开放的开放性不是由有待认识的事物经过它而对此在(Dasein)显现这个事实构成的，这个开放的领域必须被理解为是一切关系的发源地，此在(Dasein)和有待认识与判断的事物打交道时，潜在性之一就实现了。

此在(Dasein)的一切行为都对存在者开放,这种开放可以以许多方式发生,视存在者的种类和行为的方法而定。一切工作和行事,一切行为和计算,本身都在一个开放的领域中,存在者根据它们是什么及其存在方式,在这个领域中适当地取得它们的位置并成为可说的。但这只有在存在者在一个提出的陈述中被提出后才发生。陈述服从只能如存在者所是的那样来说它们的指令。陈述按照这个指令与相关的存在者发生关系。这样指导自己的陈述就是正确的,真的。这样被陈述的东西就是正确的,真的东西。

因此,陈述是从先于陈述的行为的开放性中派生出它的正确性的;因为只有通过后者被揭示的东西才能成为符合与否的标准;只是因为这种行为先于一切陈述,陈述才有可能表达存在者是什么及它们怎样存在。这意味着此在(Dasein)的行为中被揭示的存在者必须成为陈述正确性的准绳。但如果陈述的正确性(真理)只是通过行为的开放性才可能,使正确性首先可能的东西也必须、并且有着更原始的权利被看作是真理的本质。而传统认为陈述或判断是真理唯一的和本质的所在是没有根据的。真理最初并不在陈述,而在先于它们的某个地方。那么它是否也许在此在(Dasein)行为本身的开放性中?要回答这个问题,必须首先找到使这行为为可能的根据。

这个行为所以可能,是因为此在(Dasein)是完全开放的,自由地趋向开放领域以接受在可能在此开放领域中与之相遇的任何存在者。因此,作为正确性(真理)的内在条件的行为的开放性源于自由,“真理的本质就是自由”^①。

按照传统的概念,非真理是真理的对立面;因此,作为真理的非本质,它必须被排除在关于真理问题的范围之外。真正的真理是不朽和永久的;它们决不能建立在内在于人的本质的脆弱性上。只

^① Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. Frankfurt: Klostermann, 1961. S. 12.

有非真理才起源于人。因此，在人类自由中寻找真理的本质的根据是愚蠢的。但在海德格尔看来，这种看法是依靠几个成问题的假定。首先它假定自由只是人的一种性质。此外还假定自由的本质既不需要也不允许进一步提问题。最后，还假定每个人都知道人是什么。相反，海德格尔认为：“……自由是正确性内在可能性的根据只是因为它从唯一本质的真理的更原始的本质中接受它自己的本质。”^①

自由首先被规定为在一个开放的领域中某物被揭示的自由。也就是自由让存在者成为它们所是的存在者；自由本身因此是作为人的开放性。正确的陈述所符合的那个显现的东西，就是在并且通过此在(Dasein)的一个开放行为显现自身的存在者，自由就是让存在者存在。“让其存在”意味着和存在者打交道。让存在者作为它们所是的存在者存在意味着涉足每一个存在者都进入的那个开放领域及其开放性。希腊人把这个领域思考为 ta alerheia，“被揭示的”。海德格尔说：“如果我们把 aletheia 翻译为‘非隐蔽性’而不是‘真理’，这种译法不只是更符合字面意义；它包含着重新思考在陈述的正确性意义上的普遍真理概念，思考并把它追溯到仍未被把握的存在者的被揭示性和揭示的方针。”^②但是，让自己参与存在者的被揭示性不是让自己消失在这种被揭示性中，而是要在存在者面前及时抽身，使它们得以如自己所是的那样和按照自己的存在方式揭示自身，这样就能从它们那儿得到一个符合与否的标准。作为这个“让存在”，它向存在者本身敞开自己，把一切行为移入那个开放的领域。因此，作为这个让存在，自由是本质的开放和生存。从真理的本质的观点看，自由的本质现在表明它自己是进入存在者的被揭示性中的开放。

① Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. S. 14.

② 同上, S. 13.

换言之,此在(Dasein)凭它的构造自己让自己涉足那个一切存在者在其中存在的开放领域及其开放性,正是这个事实使此在(Dasein)有可能和存在者打交道。此在(Dasein)让自己涉足那个开放领域的过程本质上是出窍的过程,这样,通过这个过程,此在(Dasein)就在开放的方面处于自身之外。这也就是此在(Dasein)的生存或超越。通过这种出窍过程或超越,此在(Dasein)超越了开放的存在者,而趋向开放本身,趋向世界,趋向存在。因此,由于它天生的自由,此在(Dasein)一方面一定要在存在者中,并通过它们达到那个开放。然而,另一方面,此在(Dasein)超越这些存在者达到开放本身。

因此,自由不仅是常识所谓的自由,一种有时出现的,进行这种或那种选择的任意的能力。自由不只是在我們做什么或不做什么方面没有束缚。另一方面,自由也不是准备干必然的事。在否定与肯定的自由之上,自由本身首先是让自己参与揭示存在者本身^①。被揭示性本身保存在此在(Dasein)这种生存的干预中,通过它,开放的开放性即此(Da),成为它所是的。人的此在(Dasein)的本质根据就保存在这个成为此(Da-sein)中,正是它使人能够生存。根源于作为自由的真理的生存,只是对存在者本身的被揭示开放。生存构成了此在(Dasein)的本质。“当第一个思想家通过问存在者是什么而对存在者的非隐蔽性采取一种疑问的立场时,历史的人的生存就开始了。在这个问题中非隐蔽性首次被经验。”^②

只有当存在者清楚地置身于非隐蔽性并保存在它之中,并且只有根据此在(Dasein)询问存在者本身来思考这种保存,真正的历史才开始。因此,存在者本身和作为整体的存在者的最初揭示,关于存在本身的问题,以及西方历史的开始,在海德格尔看来是同

① Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. S. 15.

② ibid. S. 15-16.

样的。它们一起在“时间”中发生，而时间本身是不能衡量的，它首先为每一种衡量揭示了那个开放^①。海德格尔然后得出结论说，人并未“拥有”自由作为它的某种性质。倒是相反，自由，生存，揭示的成为此(Da-sein)掌握着人；它只为人性保存着与存在者本身和作为全体的存在者的独特关系，这种关系为一切历史奠定了基础。因此，“只有生存的人是历史的。‘自然’没有历史。”^②

自由，作为让存在者存在，就是揭示存在者意义上的真理的本质的实现。因此，真理不是由一个人类“主体”来论断一个“客体”的正确陈述的特征，而是存在者的揭示，通过这种揭示，一种开放性显现出来。但是，如果真理的本质不能被我们陈述的正确性所穷尽，那么，非真理也不能等同于我们陈述的不正确性^③。从真理的本质在于自由、生存和超越这个事实看，非真理似乎是与影响自由的否定性联系在一起。但如果这样的话，那么非真理也一定像否定性渗透了此在(Dasein)的自由一样深深地渗透了真理。

我们知道，此在(Dasein)的开放行为在每一种情况下都与一个特别的事物或一组事物发生关系。但是，从每个行为也参与揭示存在者本身和作为全体的存在者这个事实来看，自由也已经使一切行为和作为全体的存在者协调。因此，在每一个特殊的行为中都有某种协调，由于这种协调，存在者全体得以显现出来。海德格尔这里指的是本体论倾向或“情绪”，它安置了此在(Dasein)对世界的本关系，从实在论的意义上看，它可称为此在(Dasein)对存在者本身和存在者全体的取向。

但是，在“情绪”中，这个全体本身仍然还是模糊的。因为事实上，此在(Dasein)越完全地卷入一个特殊的存在者或一组存在者

① Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, S. 16.

② *ibid.*

③ *ibid.* S. 17

得以显现的行为中,这个全体就越是不确定,甚至无法确定。也因为同样的原因,这个全体更容易被忘记。从这一点上看,我们可以说在此在(Dasein)的每一个揭示存在者、让其显现的行为中,它也隐藏了全体自身。揭示特殊的存在者却没有揭示存在者本身和存在者全体。因此每个揭示都内在地有某种隐蔽性。如果真理本质上是揭示,那么隐蔽一定是海德格尔称之为“非真理”的东西。并且,只有能被揭示的才能被隐藏,迄今为止一直被隐蔽着的东西才能被揭示,这也是一目了然的。因此,隐蔽性本体论上先于一切形式的揭示。这意味着被称之为揭示的让存在必须始终在一个海德格尔称为隐蔽性的隐匿的黑暗的视界中发生。揭示是黑暗王国的一线光明。此外,既然揭示本质上是与自由联系在一起的,那么本体论上先于揭示的隐蔽,也一定在本体论上先于在此在(Dasein)和存在者之间每一个特殊行为中发生的自由。

此在(Dasein)的行为不仅让存在者本身和存在者全体隐藏着,它也与如此隐蔽着的全体的隐蔽有一种特殊关系。这反过来也意味着存在者全体的隐蔽有如下性质:这种全体本身的隐蔽本身也被隐藏着。因此,在此在(Dasein)自由的行为中被隐蔽的东西不仅是存在者本身和存在者全体,而且还有这个全体被隐藏着这个事实。海德格尔将这种隐蔽本身的隐蔽,也就是蔽而不知其蔽,称之为“神秘”。作为最初的和独一无二的含糊不明,这种神秘不仅笼罩着个别存在者,而且也,甚至尤其笼罩着人的全部此在(Dasein)。按照海德格尔的看法,这种原始的神秘就是最本真意义上的非真理,就此在(Dasein)是它所是的生存而言,这种神秘支配着人的此在(Dasein)。但只有当某种否定性是本质地内在于此在(Dasein),即只有此在(Dasein)本质上是有限的,时间性和历史的,这才解释得通。离开了此在(Dasein)的有限性,“神秘”就无从谈起了。总之,我们可以说,有某种非真理对真理,隐蔽对揭示的先存性,神秘必然与支配着人的此在(Dasein)的隐蔽联系在一起。

但同时也必须承认有某种神秘对人的此在(Dasein)的依存性。

海德格尔指出,神秘很容易在人日常生活的肤浅中被遗忘。当然,在日常生活的领域里,此在(Dasein)确实让它与之打交道的存在者存在。但大部分时间此在(Dasein)都被它们迷惑住了,在它们中失去了自己;它要使用和控制它们。即使此在(Dasein)有目的地拓宽它兴趣的视界,它仍被它自己实体论的意向和需要所决定。然而,这样人就至少暗地里“拒绝”让神秘支配他自己的此在(Dasein),结果是忘了这神秘。但神秘并没有由于人忘了它而消失。它仍然在那里自己显现着;甚至支配着人;它让人拘于实体论的领域。它让人去形成一个符合他的意向和需要的他自己的“世界”。但这样一来,事物本身就成了人衡量自己的规范。因为忘了存在者本身和存在者全体,人忽略了去反思使每一种衡量可能的根据,而这根据恰恰是衡量的本质。只有一条可能的出路,就是回忆渗透了一切事物的这种神秘。

海德格尔把神秘称为“歧途”(die Iree)^①。人在他的日常生活中附着于存在者,同时,通过他生存的自由他多少揭示了什么。在日常生活中,人是这样来揭示存在者的,他把注意力从神秘传开,虽然他对它有一种本质的取向。但人仍以一种隐蔽的方式倾向神秘,他在一种混乱的状态中从一个存在者徘徊到另一个存在者,这里那里地到处漂泊,寻找存在者不能给予的满足,寻求存在者不能提供的依靠。歧途就是人在与他神秘的取向相反的条件下的徘徊无定。它也因此被称为非真理^②。因此,内在于人的这种结构的歧途是人在他一生中所犯的一切错误的根源。但这里错误不应被理解为一个具体的错误,而是人在他从存在者到存在者的徘徊中所能采取的全部错误方式的复合。人能以许多方式在遗忘神秘中

① Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. S. 21

② Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. S. 21—22.

徘徊，所有这些损害真理的方式都内在地根源于作为此在(Dasein)的人的结构之歧途中。歧途是一切可能损害真理的方式域。如果神秘本身可以被称为“非真理”，那么歧途就是对真理更深刻的否定^①。

那么被称之为非真理的“神秘”和被称之为“歧途”的非真理之间确切关系是什么？从一个观点看，就人坚持附着于存在者必然隐含着不去注意神秘而言，必须说歧途是神秘的源泉。但从另一种观点看，神秘的某种支配仍然存在着。这就是为什么人始终在两种形式的非真理，一方面是歧途，另一方面是神秘之间摆动。换言之，非真理是歧途和神秘的必然交织。我们必须看到，就真理的完全本质在它自身中包含括它自己合适的非本质而言，歧途和神秘这二者一起构成了真理本身的完全本质。但如果歧途和神秘这样被结合进真理本身，如果歧途和神秘必然在人的一切具体行为中支配他，那么我们必须得出这样的结论：真理本身多少先于作为正确意义上的真理的本质的自由。但这也意味着，真理虽然是在人的此在(Dasein)中发生，但真理发生的起源不在人的此在(Dasein)，而在神秘隐藏自己的地方，即存在。

最后还有一个问题：人是否无法避免在真理发生中的歧途和神秘？海德格尔认为，就人始终能经验歧途本身的本来面目，不再忽视神秘而言，某种避免始终是可能的。当人真正把握歧途本身时，他就认识到它是他自己忘了神秘的必然结果，甚至反面。但这只是意味着回忆起神秘。因为当人通过这种回忆认出并承认神秘，在本真的决断中听任神秘摆布时，情况全变了。在他的日常生活中，人通过他的自由让他在每一个具体、开放的行为中相遇的存在者存在。其时，存在者本身和存在者全体隐蔽了起来，在这种隐蔽中，神秘和歧途支配着人的生活。然而，当人认出歧途的本来面目，

^① Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. S. 22-23.

对神秘本身开放时，他不再让一个特殊行为的个别存在者存在，而是让存在者本身的全体存在。然而，人一认出本来面目的歧途，就在本真的决断中听凭神秘摆布，并不毁灭神秘。相反，它使人沉思神秘本身，因而提出最重要的关于存在者本身和全体是什么的问题。这样一种提问思考存在者的存在本身的问题；这样一种提问思考存在本身^①。

海德格尔认为，对于真理本质的研究逐渐把我们从关于真理本质的特殊问题引向哲学本身的中心，它的作用就是问关于存在的意义或真理的问题。海德格尔是这样来总结他对真理本质的研究的：

“当前这个工作使真理本质的问题超出了在通常的本质概念中所提供的普通定义的范围，帮助我们考虑是否真理的本质问题一定不是同时，甚至首先是关于本质的真理问题。但在‘本质’概念中，哲学思考存在。在把陈述正确的可能性追溯到作为它的‘根据’的让存在的生存的自由，同样地在隐蔽和歧途中指出这个根据本质的发端时，我们要表明真理的本质不是一个‘抽象的’，普遍性的‘空洞的’一般性，而是在我们称之为存在——我们长期以来习惯思考为只是作为一个全体的存在的意义之揭示的持续历史中独一无二的自我隐蔽。”^②

显然，要真正理解海德格尔的真理学说，只有把它与存在的问题一起考虑。用海德格尔自己的话说：“真理本质的问题在真理的本质就是本质的真理这个命题中找到其答案。”^③ 只有理解了存在问题才能理解真理问题，反之亦然。对海德格尔来说，这两个问题其实本质上是一个问题。但是，对于习惯于用传统真理概念或常识

① Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. S. 23.

② Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit, S. 25.

③ 同上。

思维的人来说,对不愿身体力行艰苦的哲学思维的人来说,海德格尔的真理学说似乎是一个怪僻而神秘的哲学家的胡说八道。然而,艰苦思索的结果需要同样艰苦的思索才能理解;超越传统和常识的观点,往往需要伴随着自我反思和批判才能把握。事实上,海德格尔并不认为传统的真理概念,即符合论真理观是错的或微不足道的,这一点他讲得很清楚。其他真理理论,即一致论真理观和实用论真理观也是如此。它们都是正确而重要的。但有关真理的本质,有关使符合,一致和正确可能的东西本身,它们告诉我们的就微乎其微了。因此,海德格尔并不想要否定传统的真理观,而是要指出它们的条件和基础,即真理的本质。他首先关心的不是知识如何符合对象,理论必须前后一致或真理的功用,而是事物本质为什么如它们向我们显现的那样,真理的本质即在于这个问题的答案中。这个问题不提出并加以解决,知识与对象符合与否的标准将是没有任何根据的,不确定的;谈论理论的一致性只是一种学究的智力游戏或老生常谈的告诫;而讨论真理的功用则容易被庸俗地误解。离开真理的本质谈论真理往往会限制真理本身而变成僵死的教条。海德格尔对于真理本质问题的提出究竟是深刻的洞见还是荒唐的谬见,传统真理理论本身的问题已经在相当程度上作出了明确的回答。

海德格尔对真理的本质问题的回答是:真理的本质在此在(Dasein)的开放性、自由和超越;但从根本上说,使正确可能的东西在存在本身,因为存在本身是一切发现的可能性的条件。轻易根据他这个答案的字面意义给他加上一顶“唯心主义”的帽子或说他“有某种合理因素”都不是一个严肃的哲学家应有的态度。首先得弄清楚这个答案的内涵究竟是什么,否则不可能有客观、公正的评价。海德格尔这个答案的前半部分,即真理的本质在此在(Dasein)的开放性,自由和超越,已经比较清楚了。海德格尔早期也都是从这个角度来讨论真理问题。困难的是后半部分,即存在是一切发现

的可能性的条件。它一方面容易被误解；另一方面又因与传统的真理理论相去甚远而难以把握。然而，海德格尔后期的一部经典性作品《艺术作品的本源》却为我们充分理解他的答案的丰富内涵提供了新的途径。

三、艺术和真理

不少人认为《艺术作品的本源》这部著作是海德格尔的美学著作。从表面上看，这种看法似乎并不错，而且可以找到充分的根据。然而，如果这里说的“美学”指的是近代哲学传统意义上的“美学”的话，那么就从根本上误解了海德格尔这部著作的意义。传统美学的一个基本观点是艺术与真理无关，而海德格尔的这部作品恰好是反其道而行之，他要通过对艺术作品本源的探讨来反思真理的本质，这一点其实是很清楚的。

海德格尔的得意门生伽达默尔曾为《艺术作品的本源》1960年版写过一个前言。海德格尔在这一版的序中说：“由伽达默尔写的这个前言包含了对于我后期作品的读者的一个决定性暗示。”那么就让我们来看看伽达默尔在这篇“前言”中是怎样理解海德格尔的这部著作的：“这篇关于艺术作品的论文的基本意义，在我看来，似乎是向我们指出后期海德格尔真正关心的问题。没有人能忽视这个事实：在艺术作品中出现了一个世界，不仅是以前不知的有意义的东西被给予经验，而且新的东西也随着艺术作品本身而变成存在。它不只是一个真理的显现，它本身就是一个事件。”^①显然，海德格尔这部重要著作的根本意义，在于对真理本质的独特的深入探讨^②。

① Gadamer, PH. P224.

② Cf. Biemel, Martin Heidegger. pp92—93.

海德格尔在这部著作的“后记”中引了黑格尔在《美学讲演录》中如下的话：

“艺术在我们看来不再是真理获得其自为存在的最高方式。人们完全可以希望艺术将继续前进和完善自身，但它们形式已不再是精神的最高需要了。

在我们看来，在所有这些关系中，在它的最高使命方面，艺术是已经过去的东西。”

海德格尔指出：黑格尔在这里并不是主张将不会有伟大的艺术作品或伟大的艺术运动；而是说，从现在起，艺术不再是对于我们的历史存在是决定性的真理发生的一种必要和本质的方式了。但海德格尔说，这个问题只有在我们先考虑了艺术的本质后才能处理。探讨艺术的本质必须追问艺术作品的本源。本源意味的东西只有通过反思真理的本质才能得到展开。

海德格尔这里所说的真理同一般所讲的真理并不一样。通常人们总是把真与知识和科学联系在一起，以把它同美和善相区别。这里说的真理是一切存在的东西本身的非隐蔽。真理是存在的真理。美不是在这种真理之外的东西。当真理在作品中起作用时，它出现了！这种被视为是作品的真理之存在的出现，就是美。美因此属于真理的发生。西方世界把存在者与实在的东西联系在一起的方式隐匿了美和真理的一种特殊联系。西方艺术本质的历史对应于真理的本质的概念变化。因此，无论根据美或经验都不能真正理解艺术，艺术的本质是作为真理的美。这就是海德格尔讨论艺术作品本源的出发点。

海德格尔认为，艺术作品和艺术家的本源都在艺术。本源在这里意思是事物发生的根源；它是使事物如它所是的那样产生可能的东西，这东西我们称之为它的本质。因此，事物的本源就是它本质的根源。关于艺术作品酝酿源的问题实际上问的是它本质的根源。

一般如问艺术作品产生于何处,人们很容易会说它产生于艺术家,但艺术家本身之所以是艺术家,是由于他产生的艺术作品。因此,作品是艺术家的本源就像艺术家是作品的本源一样。二者似乎产生于一个比二者更原始的根源,那就是艺术本身。那么艺术何时被认为是不同于艺术作品和产生艺术作品的人?人们能否说“艺术”本身?要回答这个问题,唯一的方法是考察那个艺术无疑占着统治地位的存在者,即艺术作品^①。

当我们试图把握艺术作品时,我们发现我们可以通过它是一个事物这个事实来研究它。但这样马上就产生另一个问题:什么叫事物?或者说,事物的事物性是什么?海德格尔首先分析了传统对事物的三种定义。第一种是事物是各种性质的载体。这也是常识往往不加思索就接受的观点,因为它似乎符合我们对事物的自然看法。我们对事物的态度和言谈都适应了这个普通的事物观。一个简单的命题陈述由主语和谓语组成。事物的特性是在谓语中陈述的。现在我们必须问:“简单的命题陈述的结构就是事物结构的镜象吗?”海德格尔认为:“……句子结构和事物结构二者在它们的典型形式和它们可能的相互关系上,都是从一个共同的,更原始的根源派生出来的。”^②所以这种对事物的事物性的解释并不像它最初看起来那么自然。这种解释的问题不仅在于它是没有根基的,而且也在于它适用于无论什么东西,并不只是在这个词狭义上的事物。最后,这个事物概念实际上没有详细说明事物真正的事物性^③。

第二种对事物的传统解释是事物是感觉材料多样性的统一。海德格尔认为这种解释显然是正确的,但并不必然地是真的。这种

① Heidegger, Holzwege. S. 7—8.

② Heidegger, Holzwege. S. 13—14.

③ ibid. S. 14.

事物概念也使我们困惑，因为我们实际上决不会首先知觉到一组感觉；人们知觉到的不是孤立的感觉，而是什么东西的感觉。例如人们不可能知觉纯粹的颜色或声音，总是什么东西的颜色或声音。事物本身比一切感觉更接近我们。因此，第二个解释像第一个解释一样不能说明事物的事物性。在这两个解释中，事物本身消失了^①。

第三种解释是事物是形式化的质料；这个概念既适用于自然事物也适用于人造的事物。这个概念说明了我们在每一件艺术作品中发现的事物性因素；这种事物性因素显然就是组成作品的质料。这质料就是艺术家行为的基础，他赋予它合适的形式。海德格尔对这种解释也提出了疑问。他认为把事物区分为质料和形式并没有充分的根据；也没有表明这种区分最初属于艺术和艺术作品的领域。事实上，形式和质料这对概念的应用早已远远超出了美学领域。这种概念没有说明艺术作品的事物特性，更没有说明艺术作品的本质；也没有发展来说明事物的事物性。它倒是被发展来描述器具的典型的的存在模式，形式决定质料，同时它自己也被器具有关部分所服务的目的决定，既然器具比事物更类似艺术作品，那么把它同单纯的人工制品区分也许能发现作品是什么。

为此目的，海德格尔把一双农夫的鞋与梵高画的一双农夫的鞋的画相比较。通过比较海德格尔得出如下结论：器具本身的本质在于有用性和合适性。特别是“实在物”鞋的可靠性使它们成为它们对农夫来说所是的，并且使他能发现世界，在其中起作用。农夫无须留心就可看出这种可靠性；对他来说，经验鞋的可靠性就是把握它们真正所是的的东西。另一方面，我们也能通过梵高的画把握农夫的鞋真正所是的的东西。通过这幅画，我们也开始领会到这个器具属

① Heidegger, Holzwege. S. 15—16.

于地球,但也保存在农夫的世界中^①。事实上,器具的器具性首先通过作品并只有在作品中出现。正如伽达默尔所指出的:“在作品中出现的和被生动描绘的东西不是一双偶然的农夫的鞋。在艺术作品中发生的真理的出现只能从作品来理解,而完全不能从作为一件事物的它的基础来理解。”^②

海德格尔由此得出结论,梵高的画揭示了那双鞋真正所是的东西,这个存在者现在进入了它的存在的非隐蔽中。如果揭示一个特殊的存在者是什么和如何存在这种揭示在作品中发生,那么就有一种真理的发生在起作用。在艺术作品中,一个存在者的真理使自己起作用。某个特殊的存在者进入作品,沐浴着它的存在之光。艺术的本质因此就是存在者的真理使它自己起作用^③。当然,在按照传统的真理观和美学观思维的人看来,海德格尔的这些观点是大有问题的。因为根据传统的观点,真理与艺术无关,而海德格尔却正是从真理这一角度来谈论艺术的本质。“……艺术作品用它自己的方式揭示存在者的存在。这种揭示……即存在者的真理,在作品中发生。在艺术作品中,存在的东西的真理已经确立了自己,艺术就是在作品中确立自身的真理。”^④海德格尔和传统美学观点的孰是孰非暂且不论,至少按照传统美学的意义来理解海德格尔关于艺术的论述将导致极大的误解。

如果真理有时作为艺术发生,那么它本身是什么?这个在作品中确立自身的东西究竟是什么?为了回答这些问题,海德格尔作了一些必要的预先规定。首先,这里所说的艺术是黑格尔所谓“伟大的”艺术。在这些作品中,艺术家同作品相比是不重要的。其次,伟大的艺术作品现在通常只能在博物馆里找到,但在那里它们同它

① Heidegger, Holzwege. S. 23.

② Gadamer, PH. P222.

③ Holzwege. S. 25.

④ Heidegger, Holzwege. S. 28.

们所从属的世界隔绝了。

然而,对于作品来说,处于某些关系中是根本性的。作品作为作品在每种情况下都独特地属于它本身揭示的那些关系的领域。作品的存在只有在这样一种揭示中显现。“艺术作品就特性恰恰就是它不是对象,而是自在的东西。通过自在它不仅属于它的世界;它的世界也在它那儿显现。艺术作品揭示它自己的世界。”^①例如巴台农的波赛东神庙,它包括神的塑像,在这隐蔽中它通过敞开的门廊让神突出地处于神台的围墙中。这样,神凭借神庙在神庙中显现。神自身的显现既是神圣的围栏的扩展,也是它的限制。但神庙并没有消失为不确定的东西;神庙作品在它自身周围聚集了“一切道路和关系的统一。”对于人来说,在这统一中,生与死,不幸与福祉,胜利和失败,持久和消亡都获得了命运的形态。这种开放的关系结构支配一切的扩展就是历史的人的世界。

神庙不仅揭示一个世界,而且也澄清和照亮了人居住的地球。在这里“地球”不能用物理学或天文学的意义去理解,地球是造化(Physis)毫不强迫地收回和隐蔽一切事物的地方。因此,神庙作品矗立在那里揭示了一个世界,同时使世界再次回到地球,地球本身就作为存在的东西,即故土出现^②。海德格尔这些高度隐喻式的语言的确殊难把握,望文生义只会造成极大的误解。因此,要弄清他这话究竟是什么意思,关键在于弄清“世界”和“地球”这两个概念究竟是什么意思。

“世界”这个概念不是在《艺术作品的本源》中第一次出现,在《存在与时间》中它就是一个重要的概念。我们知道,在海德格尔哲学中,世界不是指一切存在者,可数与不可数,熟悉与不熟悉的总体,世界不是一个我们能看见或触摸的对象或客体。世界是一个只

① Gadamer, PH. P222.

② Heidegger, Holzwege. S. 30—31.

要我们作为此在(Dasein)活着,只要我们与存在发生关系,就要与之联系的非对象。石头没有世界,禽兽也没有世界;它们只是属于一个环境。但人有世界,因为他富于存在者的开放性。是世界决定了事物将以何种方式是事物;甚至上帝的命运也是世界统治的一种方式。作品揭示了一个世界,这么做时它为空间性产生了一个空间,产生一个空间的意思是把开放解放出来,在它的结构中确定它。作品对世界的开放保持开放。很显然,这里讲的世界是指事物的意义域和关系域。

相比之下,“地球”更不好理解。“地球”这个概念是在《艺术作品的本源》中第一次出现。伽达默尔说:“海德格尔的《艺术作品的本源》揭示的重要洞见是,‘地球’是艺术作品存在的必要规定。”^①艺术作品是用某种材料(石头、木头、金属、颜料、音调、语言)创造的存在者。它从材料中显现出来。在器具中,材料几乎完全消失为有用性。但在艺术作品的情况中,一个世界建立起来了,但材料并未消失;倒不如说,作品使它显现出来,进入作品世界的开放中。当作品中,岩石负荷,金属发光,颜料夺目,音调歌唱,语言说话。当作品退而成为石头的块状和沉重,金属的坚硬和光泽,颜料的明暗,音调的声音和语言的命名力时,所有这些都显现出来了。作品退隐了,在其本身这种退隐中它所显示的东西,就是地球。但谁要是因此把地球简单地理解为艺术作品的原材料,也就是物质,那就大错特错了。正如伽达默尔所指出的:“地球实际上不是原材料,而是一切事物从中显现又消隐进去的东西。”^②地球就是显现和隐蔽的东西,历史的人居于世界,却以地球为基础。作品使地球本身进入一个世界的开放,并使它一直在那儿。作品让地球成为地球^③。

① Gadamer, PH. P218.

② Gadamer, PH. P223.

③ Heidegger, Holzwege. S. 34—35.

总之，世界的建立和地球的显现是作品的作品存在的两个本质因素。那么这两者的关系究竟是怎样呢？世界是人的历史命运中简单而本质的决定的广阔道路的自我揭示的开放性；而地球是那持续自我隐退的东西的自发的来临，就此而言，它也是隐匿和隐蔽。二者在根本上不同；但它们决不是隔绝的。世界以地球为基础，地球则通过世界完成自己。它们不是不相容的对立面。虽然依靠地球，世界却努力要越过它；另一方面，作为隐匿和隐蔽的地球，则始终要把世界拉入自身，把它羁留在那里。世界和地球的对立是一场斗争，在这场斗争中“对手”互相提出各自本质的自我主张。在它们的相互斗争中，每一个“对手”都带着另一方超越自身。“地球如果本身要作为地球在它不受拘束地涌来的自我隐退中出现，就不能没有世界的开放。另一方面，作为一切本质的命运的支配领域和道路，世界不能飞出地球，它得把自己放在一个坚定的基础上。”^①在建立一个世界和显现地球时，艺术作品激起这场斗争，让它本身存在；它甚至完成这场斗争。作品的作品存在因而在于世界和地球之间的“战争”的“战斗。”^②我们现在开始看到在什么意义上真理在作品中起作用了。

如前所述，海德格尔讲的真理，不是指一般意义的真理，而是真理根本的本质。根本的本质指的是根据存在者的存在决定的东西。作为真的东西之本质的真理，就是希腊人说的 *alētheia*，即存在者的非隐蔽。把真理思考为非隐蔽，不是要否定普通的真理概念的正确性，而是要思考真理的本质，认识到不是我们假设了存在者的非隐蔽，而是存在者的非隐蔽（即存在）把我们置于这样的条件下：在我们所有的命题中，我们始终在非隐蔽中。当我说我的陈述与 X 相符合时，那么 X 必须本身已经以某种方式非隐蔽了。此外，甚至

① Heidegger, Holzwege. S. 38.

② ibid. S. 38.

这个“符合某物”发生的那整个范围必须已经作为一个整体在非隐蔽中发生了。除非存在者的非隐蔽已经向我们揭示，将我们置于一个一切存在者所处，并且由于它而隐退的澄明中，我们即使用我们所有正确的命题也无法预设已经有了某种我们自己能与之打交道的显现的东西^①。

世界上的确有许多东西，它们属于非常不同的种类。但它们都在存在中。我们对这些东西知道得微乎其微，我们对它们没有完美的知识。存在的东西决不是我们制造的，或只是我们心灵的产品。我们能把存在者的全体作为一个统一，作为一来思考；然后我们脱所在存在的东西。但除了所有存在的东西外，还有别的什么东西发生。在作为全体的存在者中，有一个开放的空间发生；一个同时也是照亮的澄明发生。正是这澄明和这个开放的领域给了我们人一条通向我们所不是的和我们自己所是的存在者的通道。因此，由于这种澄明，存在者被揭示了^②。

但是，存在者也能被隐蔽起来，甚至这种隐蔽也只能在澄明的领域中发生。隐蔽在这里甚至能以两种不同的方式发生。有时存在者只是隐蔽着自己，不肯显示自身。另一方面，有时一个存在者隐蔽着另一个；在那种情况下隐蔽不只是一个简单的拒绝，而且还是一种掩饰。现在澄明本身也被隐蔽起来了，这里隐蔽也以两种不同的方式发生。在存在者中一切事物所处的那个开放的空间，决不是上演存在者的戏的固定舞台；它也只是作为这种简单的拒绝和掩饰的双重隐蔽而发生。这种双重隐蔽属于作为非隐蔽的真理的本质；真理在其本质上也是非真理^③。首先，简单隐蔽方式上的否定属于作为澄明的非隐蔽。因为存在的真理的发生是内在地有限

① Heidegger, Holzweg. S. 41.

② Heidegger, Holzwege. S. 41—42.

③ Heidegger, Holzwege, S. 42—43.

的；这样，当它在让存在者如它们所是的那样存在中显现自身时，它也自己隐蔽了自己。同时，存在者也能让存在者如它们所不是的那样存在，只是在它们的似乎存在中显现它们。此外，掩饰的过程也包括隐蔽本身的隐蔽。换言之，掩饰(Verstellen)(=歧途和神秘)和简单的拒绝一起构成了内在于真理的非真理的充分本质。真理和非真理作为原始的不一致一直在斗争中。“隐蔽的否定意思是要表示存在于澄明……和隐蔽之间的真理本质中的对立。这是根本冲突的对立。真理的本质本身是根本的冲突，存在的东西所处，并根据它而退回自身的那个开放的中心就是在这冲突中赢得的。”^①

存在作为开放在存在者中发生。世界和地球二者都属于这开放。但是，世界本身并不是对应于澄明的开放，地球也不只是属于隐蔽的封闭。世界在一切情况中是人一切决定根本的指导路线和方向道路的澄明。另一方面，每一个决定都把自身建立在某种没被掌握的、隐蔽的、甚至混乱的东西上。地球不是封闭的东西，而是作为自我封闭而出现的東西。世界和地球始终内在地本质上在冲突中。只有这样它们才进入澄明和隐蔽的冲突。只要真理作为澄明和隐蔽间的根本冲突发生，地球就逐渐展开它的世界之路，世界则以地球为基础。

真理可以不只一种方式发生。这些方式之一就是作品的作品存在。作品建立一个世界，显示地球，作品就是作为全体的存在者的非隐蔽，即真理从中赢得的那场“战争的斗争。”^②因此，当我们说真理在一幅画中发生，我们意思不是说某物被“正确地”描绘，而是说在这幅画中世界和地球在它们的对抗中获得非隐蔽^③。在艺

① Heidegger, Holzwege. S. 43.

② 同上, S. 43.

③ ibid.

术作品中，真理在起作用。艺术作品使非隐蔽本身对作为全体的存在者发生；它们“让”自我隐蔽的存在作为照亮的存在。它的光芒把它的照耀结合进作品，这种结合进作品的照耀就是美。“美是真理作为非隐蔽发生的一种方式。”^①

至此，海德格尔得出结论说，我们现在可能已经了解了关于真理本质的某些情况，了解了真理在艺术作品中起作用的方式。但在这样做时，关于作品的事物性方面却没说什么。由于片面地强调作品的重要性，我们忽视了一样东西，即作品是做出来的东西。使作品与一切其他存在者分开的，作品最显著的方面之一就是，它是在一个立即与作品的事物性方面联系在一起的媒介中创作、完成和产生的。因此必须问，对于作品来说，它被产生意味着什么？作品本身内在的本质是什么？二者如何与真理的发生联系在一起？为了回答这些问题，必得再提出真理的问题。在真理的本质中怎么会有趋向一件艺术作品的倾向和冲动？为什么本质的真理能够，有些甚至必须在艺术作品中确立自己以作为真理存在？能够或甚至必须作为艺术发生的真理是什么？

艺术作品本身是被产生的东西，作品的被产生的存在只能根据产生它和保存它的过程来把握。因此，为了达到作品的本源，我们要转向艺术家和收藏家，纯粹根据作品本身来定义作品的作品存在于证明是行不通的。

人们产生一样东西可以有几种方法。器具的制造和艺术作品的制造是两种有特殊地位的方法。使某物产生就是使它像被如此产生的事物那样出现，作品成为一件作品就是真理发生的一种方式。真理是根本的冲突，在这个冲突中开放在每种情况中都以某种特殊的方式获得，只有这样，一切事物才能在这开放中既显示又隐蔽自身，消长浮沉。不管这个冲突在每一个情况中何时发生和可能

① Heidegger, Holzwege, S. 45.

怎样发生,澄明和隐蔽将分开。作为冲突场所的开放就这样获得。

真理通过在冲突和由真理本身揭示的领域中“确定自己”(sich einrichten)发生。应该指出的是,“确定自己”使人想起真理方面的冲动或倾向。根据这种冲动或倾向,真理在存在者中间应该以作品的方式存在,或它本身应该作为存在者发生。不应该假定真理事先在星空的某个地方自在存在了,以便后来下降到存在者中。换言之,开放性的澄明和在开放中的确定是联系在一起的。二者都属于真理发生的本质。真理的这种发生在许多方式中都是历史的^①。

当真理将自身“置入”作品中时,它就在它揭示的存在者中确定了自己;真理发生的其他方式还有建立一个政治国家;不是一个存在者,而是存在者中最存在的(das Seindste des Seinenden)临近,牺牲的行为;思想家的提问等等。相比之下,科学不是真理最初的发生,而只是已经揭示的真理领域的进一步开发;科学专注于理解和证实在这个领域中表明自己可能或必然是正确的东西。一旦科学超出了正确性,继续接近真理,本质地揭示存在的东西本身,它就成了哲学^②。

真理在作品中的确定产生了一个从未有过,以后也决不会再来的存在者。此外,有待产生的作品首先澄明它进入的那个开放的开放性;它是通过建立一个世界这么做的,艺术作品的“产生”是这样一种产生,即它同时也产生了存在者的开放性,即真理^③。

现在,作品的产生就清楚了。首先,真理在作品中确定自己。真理作为澄明和隐蔽间的冲突在这里出现在世界和地球的对立中。真理希望在作为世界和地球的冲突的作品中被确定。这种冲突不

① Heidegger, Holzwege. S. 49—50.

② ibid. S. 50.

③ Heidegger, Holzwege. S. 50—51.

会在作品中得到解决；它也不只是寓于那里，倒是冲突发源于它。因此，作品必然在自身中包含冲突的本质特征。世界和地球的统一在这冲突中赢得。世界通过作品揭示自己时，它让历史的人去决定胜利与失败，祝福或诅咒，统治或奴役的问题。因此，世界本身并不决定任何东西；它只是什么还未决定。仍然没有尺度。这样，它就揭示了隐蔽的衡量和决定的必要性。

但同时地球出现了，它显示自己是承担一切的东西，是按照自身的规律掩盖自己并一直封闭自己的东西。当世界让存在者选择自己的道路时，它获得了决定性的尺度。另一方面，地球却倾向于让自身封闭着，并让万物服从它的规律。世界和地球之间的斗争不是在劈成两半的分裂意义上的裂痕，而是表明两个对手相属在一起的亲近。真理因此作为一个存在者中，妈在有待产生的作品中的斗争确定自身。真理在这个存在者中是这样确定自身的，即这个存在者本身占据了真理的开放空间。

在作品的产生中，作为裂痕(Riss)的冲突必须退入地球，地球本身必须显现，因此必须作为自我隐退的因素被使用。但这决不是说地球在这里被作为质料来使用或误用；地球的使用只是使地球自由地成为它自己。地球的使用是指在格式塔中固定真理。海德格尔从心理学中借用了“格式塔”(Gestalt)这个术语来指这样一种结构，作为世界和地球斗争的裂痕就是根据它的形式形成的。这样建立和构造的裂痕就成了固定真理照耀的模式，或者说，格式塔是一切配置方式的全体，作品就是作为配置发生的。

固定在它的格式塔中的作品越只依靠自己，它似乎就越明确地切断了和人的一切关系，越根本地进入开放。作品本身越纯粹地进入存在者的开放性，一种在某种意义上自己揭示自己的开放性，它就越根本地把我们从日常领域中带出来，这样我们可以避免我们通常的所作所为，待在在作品中发生的真理中，让被产生的东西成为它所是的作品。这种让作品成为作品就称之为作品的保存。只

是由于这样的保存作品才在它的被创造中使用自身表现在一种作品的方式中^①。

保存一件作品意思是说让它处于在这作品中发生的存在者的开放性中。这就包含着一种认识又包含着一种意愿。二者在这里是互为联系的：一种认识仍是一种意愿，一种意愿仍是一种认识；生存的，即站在存在的澄明的本质揭示中，进入与服从存在的非隐蔽的人就是由此二者构成的。但无论在产生还是在保存中，意愿都不是指主体方面的特殊行为。意愿在这里指的是生存的自我超越的清醒的决断。这种自我超越在被置入作品时“自由地”向存在者的开放性敞开自己。另一方面，作为认识的保存作品是指清醒地处于对在作品中现实发生的真理的异常的敬畏中。这种意愿和认识在作品中安家；它并不剥夺作品的独立性；它“并不把它拖到纯粹经验的领域，也不会把它降低到一个经验的刺激物的角色。保存作品不是把人归结为他们的私人经验，而是使他们加入作品中发生的真理。”^②这种保存作品方式的知识同对作品形式与质的单纯审美鉴赏能力无关。

适当的保存作品的方式只是由作品本身决定的，它可以在知识的不同层次发生，有不同程度的范围，恒久性和清晰性。作品被放在博物馆里时，还不能证明它们作为作品被保存了。复原一件作品或最细致地对待它，所有这些都仍在艺术行业的范围内，本身与保存作品本身无关。作品只有被保存在由它而发生的真理中，才能作为一件作品出现^③。

在海德格尔看来，作品的作品性不能用作品的事物来定义：关于事物的事物性的问题只有靠正确的作品的知识才能走上正确的

① Heidegger, *holzwege*. S. 54.

② *ibid.* S. 55—56.

③ Heidegger, *Holzwege*. S. 56.

道路。古代规定事物的事物性的方式导致了一种存在者全体的概念,这种概念对于理解器具的本质和作品的本质是完全不合适的;它使人产看不到真理原始的本质。要真正理解事物的事物性,必须把注意力集中在事物属于地球上。地球只是在它与世界的对立中揭示自己。它们的冲突“固定”在作品的格式塔上,通过它显示自己。事物的事物性只能通过作品的作品存在来理解。

在研究了作品的实在之后,可以来反思艺术和艺术的本质了。暂时我们把艺术规定为使其自身进入真理的作品的东西。这个定义是有意让它模糊的。因为一方面,它说艺术是在作品的格式塔中确定自己的真理的固定(Feststellen)。在艺术家的工作中,这个事件作为存在的东西的非隐蔽的产生发生。但另一方面,“使其自身进入作品”也是说使作品的作品存在本身发生,作为保存发生。因此,艺术实际上是作品中的真理的产生的保存;它是真理的发生^①。这不是说真理先在别的什么地方发生,然后到达这里表现它自己。只要随着此在(Dasein)的被抛入性一起来到的开放性本身被谋划了,存在东西的澄明,开放和揭示就发生。

作为存在的东西的澄明和隐蔽的真理在它被诗化时发生^②。所有艺术,作为让存在的东西的真理的来临发生,本身本质上就是诗化。作品和艺术家所从属的艺术的本质,是真理在作品中确定自身。由于艺术诗的本质,艺术本身在存在者中间打开了一个开放的空间,在它的开放性中万物以不同寻常的方式存在。但诗化不是无目标地想象任意的可能性;也不是纯粹幻想溜进不真实的领域。作为烛照的谋划的诗化,它在非隐蔽中展开的,提前在作品的格式塔的设计中谋划的,是诗化让其发生的开放。开放只有在存在者中间使存在闪耀。因此,很显然,不能像康德那样根据人的想象力来理

① Heidegger, Holzwege. S. 59.

② 同上。

解诗化。

艺术的本质是诗化。而诗化的本质是真理的创立(stiften)。创立在这里有三重意思,即“授予”(schenken)，“奠基”(grunden)和“开始”(anfangen)。

在作品中发生的真理使其自身进入作品,冲向异常的东西而毁灭寻常的东西;在这里揭示自身的真理决不能从别的东西中派生出来;艺术所建立的东西决不能根据已有的东西来说明;因此,真理的建立就有一种充溢,一种赋予,一种授予,一种赠送的特征^①。

此外,使其自身进入作品的诗的谋划决不是在一个真空的方向上进行的。倒不如说,真理在作品中被抛向在历史中来保存它的人。如此谋划的东西决不是任意的要求,真正的诗的谋划就是对历史的此在(Dasein)已经被抛进的东西的揭示,这就是地球。对于历史的人来说,这地球就是他的地球,即他和其他一切已经存在,但仍自身隐藏着的东西一起依靠的自我封闭的基础^②。但它(历史的人被抛进的东西)也是它的世界,它由于此在(Dasein)和存在的非隐蔽的关系而通行。由于这个原故,人在谋划中被赋予的一切东西必须从封闭的基础中抽出,清楚地置于这个基础上,既然它在本质上是这样一种抽出,艺术作品的一切产生都与把水从井里抽出有些相似。但那并不像近代艺术中的主体主义所主张的那样,一切艺术都是天才的作品。相反,真理的创立不仅是在一个自由赠予意义上的创立;同时也是在奠定基础意义上的创立。就其不是从普通的东西那儿得到馈赠而言,诗的谋划来自无。就被它谋划的东西只是历史的此在(Dasein)的被压抑的命运而言,它决不是来自无^③。

① Heidegger, Holzwege. S. 62.

② ibid.

③ Heidegger, Holzwege. S. 63.

最后,赋予和奠基二者本身都有一个直接开始的性质。但这个直接的开始性意味着这个开始不显眼地长时期为自己作准备。每一个真正的开始已经在自身中包含着结束。此外,一个开始也包含着没有揭示的丰富的异常的东西,因而包含着同寻常的东西的斗争。作为诗化的艺术因此也是在第三种激起真理的斗争的意义上,即在开始的意义上的建立。每当作为全体的存在者要求在开放性中奠定基础,艺术就达到了其作为创立的历史本质。在西方,这种创立第一次是在希腊发生的。后来称之为存在的东西就在那时被置入作品中。那种置入方式为一切后来的东西提出了标准。作为全体的存在者的领域后来变成在上帝创造的事物意义上的存在者。这个演变是在中世纪发生的。在近代,存在者成了能计算和控制的纯粹客体。在每一种情形中,都有一个新的本质世界发生。在每一种情形中,都发生了存在的东西的非隐蔽。在每一种情形中,非隐蔽在作品中确定自己,由艺术来完成^①。

“无论何时艺术发生——即无论何时有一个开始——历史就得到一个推动,历史就首次或再次开始。历史在这里不是指时间中的任何顺序,无论多么重要的事件,历史是人在给予时对他的付出心醉神迷。”^②

艺术本质上是历史的;它本身是作品中真理的产生的保存。艺术作为诗化发生,诗化就是创立,创立本身又要在授予,奠基和开始意义上来理解。作为这三重意义上的创立,艺术是内在地历史的。它在它本身有一个历史的意义上是历史的。然而,它首先是在它为历史奠定基础的意义上是历史的。“艺术作品的本源,亦即创作者和保存在者二者的本源,就是说人的历史此在(Dasein)的本源,是艺术,之所以如此是因为艺术本质上是本源:一种真理成为

① Heidegger, Holzwege, S. 64.

② ibid.

存在,即成为历史的——极好方式。”^①

在把海德格尔在《艺术作品的本源》中关于真理的主要论述叙述完之后,我们得来看看海德格尔通过他特有的异乎寻常的神秘语言究竟要告诉人们的是什么。海德格尔的语言一直是理解他思想的主要障碍之一。记得有一位美国哲学家说过,德国哲学家的语言向来以晦涩著称,如黑格尔、胡塞尔等人尤其如此,但他们和海德格尔比只是小巫见大巫。其实,海德格尔的语言何止是晦涩,可以说是“反常”。而他语言的“反常”又是和思想的“反常”联系在一起的。他独特的思想使他的语言不能不与传统的哲学语言大相径庭。毕竟,在他看来,“语言是存在的寓所。”^②尤其是他后期,当他自觉意识到他的任务用先验的形而上学的语言是不可能完成的时候,他的语言对于许多人来说就更显得如同“天书”一般神秘难解了。尽管我们在这里已经尽量使他的语言清楚明白一点,但他那种隐喻式的语言恐怕还是会带来一些困惑。然而,只要我们顺着海德格尔的真理学说发展的思路慢慢梳理下去,还是可以看出点名堂的。

海德格尔的真理概念和传统的真理概念大不一样。他要探究的是真理的本质,而本质对他来说也就是基础,探究真理的本质就是探究真理的基础。传统的真理概念并不错,但它并不是这个基础,而是这个基础使它可能。要认识真理是什么,必须追问这个基础。我们看到,在《存在与时间》中,他首先提出真理的本质是 *alētheia*,即非隐蔽。嗣后,在《论真理的本质》中,他一方面进一步把真理的本质规定为自由;另一方面更深刻地指出,隐蔽和非真理同样属于真理的本质。然而,隐蔽和非隐蔽究竟是怎样的关系,它们在真理的发生中的具体表现究竟怎样,则是他在《艺术作品的本

① Heidegger, *Holzwege*. S. 65.

② Heidegger, *Basic Writings*. P193.

源》中所要加以解决的问题。

海德格尔之所以从艺术和艺术作品着手讨论这些问题,是因为艺术是真理发生的场所。而艺术作品是真理发生的典型形式。每一件艺术作品都显现了一个特定的,历史的世界,存在者在此世界中得到显现。世界作为关系和意义的全体,是事物得以如它们所是地显现的前提和条件。艺术最充分地体现了这些意义和关系,或者说事物的开放性,一件艺术作品就表现一个世界,一个显现存在者的开放领域。海德格尔对梵高画的农夫的鞋和巴台农神庙的分析透彻地表明了这一点。然而,艺术作品的格式塔在固定真理的时候也就进入了自我封闭的隐蔽,在开放的同时它又是封闭。封闭和开放,隐蔽和非隐蔽在作品中具体表现为地球和世界。真理就是地球和世界的永久斗争,但这斗争双方不是截然对立的,而是你中有我,我中有你。世界要以地球为基础,就是说,真理的显现要有一定的形式;而地球也必须有一个世界,是说正因为有了非隐蔽隐蔽才能完成它的自我封闭。一个世界是历史的人向存在者开放的一个开放领域,然而,存在者的真理的显现必得有某种形式和结构固定下来,然而,一旦固定下来,它就不是开放,而是封闭了,它就由非隐蔽进入隐蔽了。我们看到的是真理的某种形式,而那个作为一个发生的事件的开放本身,即让存在者得以存在的真理本身,反而看不见了。早在《存在与时间》中海德格尔就指出,由于人的历史性和有限性,此在(Dasein)既在真理中也在非真理中。地球则是这种有限性的体现。可能性只有通过有限性才能实现,没地球,世界就无法建立。所以隐蔽的否定不是纯粹的否定,而是一种肯定的否定,甚至是无法避免的否定。然而,它毕竟还是一种否定。地球总是力图使建立在它的基础上的世界囿于它的自我封闭中,而忘记开放。人们总是倾向于把自己看到的,自己的世界模式,自己的思维方式作为永恒的真理加以肯定,殊不知有所见必有所蔽,一旦人忘了自己的有限性和历史性而把在他们的世界里显现的东西作为万

世不易的东西加以肯定时,却恰恰掩盖了根本的真理,即真理之为真理的根据。相对论没有否定牛顿力学的真理性,而只是指出它的有限性。只有承认有限性才能继续看到真理,而不承认有限性,甚至否定有限性,则自己蒙住了自己的眼睛,把自己与真理相隔绝了。当然,在海德格尔看来,隐蔽和非隐蔽同属真理的本质,所以隐蔽是无法避免的。但他这里讲的是历史性的隐蔽,或源自此在(Dasein)的历史性的隐蔽,因此,在具体的科学理论上人们还容易弃旧图新,但人们无法完全超越自己的世界和地球。然而,真理毕竟在世界和地球的斗争和张力中发生和实现。真理就是让人们摆脱寻常的,司空见惯的东西而看到新的东西,所以艺术作品乃是真理典型的发生方式。真理的发生是在地球上建立一个世界,这当然也是一个释义学的循环过程。

海德格尔从存在的真理的角度出发对真理本身的论述,的确看到了一些前人没有看到的東西。他在人的有限性和历史性的基础上对真理本质的规定,既避免了绝对主义和客观主义,又避免了相对主义和不可知论。使人类对真理问题的思考不再囿于认识论层次,而要追溯它的本体论基础。这样,真理的过程就不是相对真理向绝对真理线性进化,逼近的过程,因为有限再怎样递增也不会变为无限,讲接近一个无限的目标本身就是一个悖论。但这不等于不可知论和虚无主义,因为真理毕竟存在,人类不能也不可能没有真理。但真理的表现一定是历史的,却不是相对主义的,因为真理的每一种表现形式都让人类看到了新的东西。

海德格尔的问题在于,尽管他认为在存在的真理的发生中,存在先于人,但并未充分论述这两者的关系,这样几乎不可避免要对存在的作用产生神秘主义的误解。此外,他没有进一步规定“世界”和“地球”这两个关键的概念,尤其是没有指出它们各自是如何发生的,这样就无法清楚地说明隐蔽和非隐蔽是怎样有差异地统一于真理的发生的。由于这些不足,往往会给人一种海德格尔完全是

脱离了实体在谈本体论,脱离了具体的真理在谈本质的真理,在他那儿这两者是截然对立的印象。事实当然并非如此,然而海德格尔真理学说的这些问题确实使他的理论蒙上了一层神秘主义的色彩。海德格尔告诉人们的只是真理本质上是如何发生的。但却没有告诉人们它实际上是如何发生的。他的学生伽达默尔在其经典作品《真理与方法》中也通过考察艺术中的真理问题,在这方面向前迈进了必要的一步。

四、艺术经验中的真理问题

伽达默尔在《真理与方法》的导言中说,这本书总的意图是要“找出超越无论何处遇到的科学方法论控制的范围的真理的经验,探索它固有的合理性。人文科学因此就和种种科学外的经验:哲学的经验,艺术的经验,和历史本身的经验合而为一。不能为科学方法论手段证实的真理在所有这些经验中使自己被认识。”^①伽达默尔在《真理与方法》中详细考察了这三种经验和真理的关系。而对艺术经验的考察是他全部考察的一个先导和范式,因而具有重要的意义。

在伽达默尔看来,“以其他方式无法获得的真理在艺术作品中被经验,这个事实构成了艺术的哲学意义,它战胜一切理智的判断。”^②这里所谓战胜理智的判断,是指艺术的真理是不依赖于外在于作品或作品之上的证明的。伽达默尔不是假定艺术的真理,而是承认它。艺术的真理有一种强迫的性质,尽管缺少证明和推理,却不能被排除。人们只能承认它,从而承认艺术不是有缺陷的,不需要证明它的真理,它本身倒是先于证明的一种真理模式,这里讲

① Gadamer, WM. S. xxvii

② ibid.

的“证明”是指自然科学方法论意义上的证明。显然，伽达默尔讲的艺术的真理和海德格尔讲的真理基本上是一回事，即本质的真理，或真理的本质和基础，伽达默尔认为：“艺术经验是最重要的提醒科学意识承认它的限度的东西。”^①他的研究“从一个审美意识……批判开始，以保卫艺术作品赋予我们的真理经验，反对使它自己被科学的真理概念变狭窄的美学理论。”^②这个批判构成了《真理与方法》三个主要部分的第一部分。

从伽达默尔的出发点和他要解决的问题来看，他对审美意识的批判虽然有其深刻的美学意义，但却不应该从传统美学的意义上理解。伽达默尔自己也明确指出：“审美判断批判并不试图成为一种艺术哲学。”^③它“基本上不允许在艺术哲学意义上的哲学美学”^④。和海德格尔讨论艺术作品的起源问题一样，支配着他们的，不是纯粹美学的兴趣，而是对于真理本质的关心。而这种对真理本质的关心，使他们必须对传统美学持严厉的批判态度。伽达默尔说：“如果我们要看到艺术作品的本质的问题的根本意义和这个问题是如何同哲学的基本问题联在一起的，我们必须对表现在哲学美学概念中的成见有某种洞见。归根结底，我们需要克服美学概念本身。”^⑤因为传统美学同传统的真理概念有内在的联系，在一定的意义上可以说传统的美学理论是在这种传统的真理概念影响下形成其特点的。这个特点就是美学的独立性在于它否定的定义：它不是科学，不是知识，不是真理。

这种思想起源于康德的《判断力批判》。既然“我们能知道什么”已经在《纯粹理性批判》中回答了，那么真理问题当然也就和审

① Gadamer, WM. S. xxviii.

② ibid. S. XXIX.

③ Gadamer, Wahrheit and Methode, S. 41.

④ ibid. S. 52.

⑤ Gadamer, PH. P. 218.

美判断,和美的问题无关了。康德把真理问题排除在美学领域之外的关键一步是把美学主观化。支配审美判断的是趣味,而趣味不提供它对象的知识,所以审美判断是主观的。说“花是美的”并不是说任何关于花的情况,而说的只是主观的感觉,即我在对花作出反应是那种愉快的感觉。审美判断之所以被称为“美学”,就因为它是“感觉的判断。”(在西方语言中,“美学”(Ästhetik, aesthetics)一词最初就是“感觉,感性”的意思。)而感觉是主观的;因为不可能有别人能代替我们感觉。正如我们不能通过针或看到别人被针戳一下知道什么是疼一样,花并不教我们美,审美判断也不能靠模仿别人获得。所以康德认为趣味一定是一种个人能力。但是,虽然美的愉快是一种一定是自己的主观感觉,但它不是私人的。当我说“我感到头晕”时,我并不指望别人也感到头晕;但当我说“这花是美的”时,我不仅指望每一个别人理解这个判断,而且也指望他们同意和共有这个判断。即使事实上没人同意,我仍然认为人人都应该同意。虽然审美判断在经验上是非普遍性的。但它要求普遍有效性。所以审美判断虽然是主观的,却像客观判断一样对每个人都有约束。趣味预设了一种感觉共同体。但在康德看来,趣味是共同的,是因为它是从私人的东西中抽象出来的,而不是它以共同的东西为基础,它肯定不是以现实的共同体为基础,因为审美判断的经验的非普遍性是显而易见的。

康德的论述中使伽达默尔特别感兴趣的是审美判断确定的不定性。它们是确定的,因为它们是确定无疑的,既不能要求也不能拒绝,就像它们不能被证明一样,但它们的确定性要对一切人而不只是对个别人有约束,即使全体人的整体从未被经验地给予。此外,审美判断在几个意义上是不定的。它们并不作出结论,并不作为关于对象的最终规定。审美判断从来没有达到对象的概念规定,而是始终在趋向这个目标的路上。它决达不到这个目的,因为它不是从确定的概念开始,也不是用它们来判断。所以审美判断事先并

没有被给予作为美的标准的普遍概念。趣味也不是在先前给予的美的对象或有鉴赏力的判断的例子基础上作出判断。趣味判断的基础是确定地非给予的。正如审美判断决不能以概念的或共同的普遍性结束一样,它也不是从那儿开始的。伽达默尔认为,审美判断的基础是一个现实的政治和道德共同体,如果是这样的话,这个共同体就不能被理解为一个经验地给予的或概念上确定的普遍性。现在的问题是:如何说明使审美判断的可传达性可能的东西?

伽达默尔认为,艺术的本质就是和人本身一起显现人。在艺术中,与人不同的对象可以显示人和道德——但只是由于它们的表现。一棵发育不良的树本身并不表达不幸,但一幅它的画却能表达不幸。“只有在人类形式的表现中,艺术作品的内容才能像表达它的对象那样对我们说话。”^①虽然艺术语言同概念语言相比是不确定的,但还是有很高要求的;它对我们说话,提出一个确定的主张。我们得认真对待艺术作品的意义;正确地理解它是很重要的。正确理解它的标准不能由艺术作品外的任何东西给予或规定;但说没有趋向象征理解的统一和确定也是不对的。那样说就忽视了艺术作品的要求:有我们必须理解,始终有待理解的东西。

但在康德那里,自然先于艺术,艺术并没有相对于自然的独立身份。“自然通过天才给艺术以规则”。因此,对康德来说,“自然和艺术中美的东西有同一个完全在于主体性的先验原理。审美判断的自主性并未为美的对象的有效性的自主领域提供基础。”^②然而,康德美学的后继者们更注重艺术本身的美,更加要求艺术的独立性。并且在美学主观化的道路上走得更远。他们认为,如果艺术正像康德说的那样是天才的艺术,那么从艺术本身的观点看,趣味和自然美就失去了它们方法论上的优先性。尤其是如果趣味在康

① Gadamer, WM. S. 45.

② Gadamer, WM. S. 52.

德看来有一种对抗时间的易变的“确定不变的形式”，那么，就那种永久性而言天才似乎更合适。在历史上没什么比趣味在变化而天才显然是在时间中持久不变的这个事实更清楚的了。如果天才成了艺术的标准，那么艺术就成了与自己直接主观与内省的遭遇了。这样，天才的艺术就不是起源于意识而是起源于生命，正如康德后美学所论证的，天才的艺术来自体验(Erlebnis)。

体验和经验(Erfahrung)有所区别。体验不仅指获得体验的过程，而且还指被体验到的东西剩余的内容——即既指一个经验的起源的直接性，又指它的持久意义。一个体验所意谓的东西在没有概念作中介的意义上是直接的；但也因为那个原因它的意义不是立即就一目了然的。倒不如说它是在回忆和反思中构成自己。决定经验的意义需要时间，因而这种意义并没有被最初给予的东西和它最初意谓的东西所穷尽。体验就是其意义伴随着人一生的东西，它既决定这个生命，也为它所决定。它始终和生命的全部运动融为一体。体验的意义没有被给予，而是始终有待给予。意义的整体性打断了时间的日常系列，但它的意义的统一性却要求持续地去阐明。体验给这种连续性以整体性，又从这种连续性中获得意义。伽达默尔理解的体验有一种从例外到司空见惯，从异常到普通，从断裂到连续，周而复始的循环的释义学结构。伽达默尔认为，艺术就是体验的艺术，即作为体验被产生和接受的。艺术的体验表现了体验本身的本质。艺术的力量一举把人从他的生活环境中分离出来，同时又使他与他整个此在相联系……“审美体验始终包含着一个无穷整体的经验。”^①

因此，伽达默尔反对席勒在《审美教育书简》中把艺术作品同它的世界和我们的世界分开的做法。艺术不仅仅是艺术，即艺术不是与现实世界截然分开的理想的领域。“要正确地对待艺术，美学

① Gadamer, WM. S. 66.

必须超越它自身,放弃美学的‘纯粹性’。”^①伽达默尔引用亚里士多德、格式塔心理学和现象学来表明,知觉,哪怕是审美知觉,也不是自然或最初地纯粹的。它是“不纯的”,但始终是有意义的。我们听不到纯粹的声音,总是听到街上汽车的声音或婴儿的哭声;我们看不到纯粹的颜色和形状,而总是看到一张脸,一把刀或一圈烟。“海德格尔的伟大功绩,就是表明这种人们所过生活的丰富的具体中的抽象(即知觉)是科学研究的‘客观性’的一个基本预设,在它后面有一个本体论成见。”^②知觉充满意义。知觉是在理解,而理解包括对某物作为某物的阐释。伽达默尔对知觉理解的作为结构的分析表明释义学循环是知觉的核心。当然,可以从知觉中抽象出概念和智力,但关键是从这个过程是从一个更基本的内聚性中获得抽象的。因此,即使在审美知觉中,“单纯的看和单纯的听都是独断的抽象。知觉始终包括意义。”^③非表象的、非概念的、形式主义的抽象艺术只是抽象。这就是说,它是抽象的产物,而不是一个更纯粹,更基本的知觉的结果或机会。知觉最初就是不纯的,因为它从一开始就包含着意义。因此,被认为纯粹是艺术的艺术,实际上已经不只是艺术了。

如果知觉是理解,而这意味着知觉把某物阐释为某物,那么艺术自身已经是阐释了。这个事实表明了一条超越美学纯粹主义的道路。康德在超出了纯粹趣味判断后向人们提出了天才的概念。天才使艺术家不同于工匠。艺术家的产品是根据它们自身完成的,不包括一个目的;因此它们可无穷地阐释,因为在它们实现了某个目的时,对它们的阐释不会停止。现在的问题是如果来看待这种阐释的不可穷尽性。

① Gadamer, WM. S. 88.

② Gadamer, “Philosophie und Literature”. in E. W. Orth ed., Was ist Literatur? Phenomenologische Forschungen. 11. S. 19. Freiburg; Abber, 1981.

③ Gadamer, WM. S. 87.

法国诗人和批评家瓦勒里认为艺术可无穷尽地阐释，因为它不是为了可以据以决定它的完成的目的服务的话，那么它本质上是未完成的。似乎瓦勒里把一切文学作品都认为是片断，要求读者去完成它们。然而，如果读者事实上能完成一首诗，那么这就意味着他恰恰具有作者没有的能力、权威和天才。但似乎很显然，如果我们要否认作者的天才，把它交给读者也不行。即使我们把读者看作一个普通人，被认为是片断的作品仍未提供一个合适反应的标准。伽达默尔认为，“理解一种形式的方式与别的方式一样合理。没有合适的尺度……更确切地说，与作品的每一种接触都有新生产的地位和理由——在我看来这似乎是一种站不住脚的释义学虚无主义。”^①

另一方面，伽达默尔也反对卢卡奇的观点，认为艺术作品只是一个空洞的形式，一个可能的审美经验的多样性之所在。它的空洞性和缺乏自我同一性意味着这些经验的断裂，它们只是在与一个空洞的形式有关这一点上是共同的。伽达默尔认为，卢卡奇在指出经验一件艺术作品就是进入一个独立自足的世界，经验它是冒险的和异常的，因为它在不同于日常的东西这一点上是正确的。但由于单纯强调审美经验的异常性，他把审美时间分解为一系列互不相关的不连续的点。那么，无论我们把艺术作品看作是本质上未完成的，还是本质上是空洞的，对它的经验是独立自足的，结果却和我们把它看作是充分、完全和自我同一的是一样的，即不连续性和分离性。要么是一个又一个单子式的经验，要么是一个又一个单子式的作品，没有中间的东西。然而，“艺术的现象为生存提出了一个任务：即一个面对当时审美印象的要求和引人入胜的显现，去获得自我理解的连续性的任务，这种自我理解独立支撑着人的此

① Gadamer, WM. S. 90.

在。”^①释义学就是从断裂性中得出连续性的东西。

在伽达默尔看来,从某种意义上说,不连续性是真实的。艺术是历史的阐释,只能历史地理解。它不是当下可知的,也不是无时间地对自己或对我们呈现的;艺术要求阐释。艺术的晦暗不明隐含着审美意识中相应的晦暗不明。阐释者的意识比起艺术作品来并不更纯粹,更明晰。我们也是历史的,也需要阐释,我们也需要理解自己。就像艺术不只是艺术一样,艺术经验也不只是纯粹的审美经验:它是一种自我理解的模式。“但是,所有自我理解都通过别的被理解的东西发生,包括这个他者的统一性和同一性。”^②当我们阐释艺术时,我们是在阐释自己。相应地,为了阐释我们自己,我们需要阐释艺术,因为我们并不对自己呈现,需要通过一个他者来理解我们自己;艺术作为异乎寻常的东西,为自我理解提供了一个必要的替换物。如果我们去理解作品,艺术作品的世界就不可能再异于我们的世界,是一个我们只是其中的异乡人的异国他乡。“倒不如说,我们在它那儿学会理解我们自己,这就是说,我们在我们此在的连续性中扬弃了经验的不连续性和点状性。”^③

但这决不是说,阐释是一个到我们自己为止的一劳永逸的事。相反,阐释的确是没有穷尽的。阐释不可穷尽性的根源在于人的有限性,或者说,人的不可能性,人不可能是一个完成了的,不再发展的封闭整体。阐释的历史多样性既是人类不可能性的标志,也是人类的可能性——我们能是什么和我们能是的东西的标志。如果把这种阐释的历史多样性叫作相对主义,那纯粹是无的放矢。因为很显然,伽达默尔和海德格尔一样,不是在近代哲学那种笛卡尔式的主客体对立的认识模式上来谈问题,而是从人类生存的历史性角

① Gadamer, WM. S. 91.

② Gadamer, WM. S. 92.

③ ibid.

度考虑问题。它既不同于经验主义的相对主义，也不同于建立在历史相对主义基础上的“知识无政府主义。”如果把阐释的历史多样性说成是相对主义，那么实际上就是主张人类可以在某一天掌握最终的绝对真理。但很显然，这只能是一种反历史的、反辩证法的独断论的观点，是一种知识末世学。

当我们根据艺术的多样性来阐释艺术时，我们并不试图超越这个多样性或进入这种多样性的后面。我们无法超越艺术进入一个更真的领域这个事实就是它真理的标志。我们并不指望真理在别的什么地方发现，而是恰恰在这儿，在艺术作品以及它们不可超越的多样性中。此外，承认艺术的真理要求，已经在艺术经验的非主观化方向上前进了一步；但只要我们认为真理是意识或知性的一个行为、成就或所有物，就仍有这种观点所隐含的主体主义。艺术的真理不属于意识；倒是意识属于艺术的真理。艺术的真理是关于真理的真理，即真理不是意识的所有物。艺术的经验是一种真理的经验。但真理的经验不是我们有的什么东西，真理不是我们在方法论证明的过程中获得或掌握的东西。艺术的真理不是一个属于主体的客体，而是主体属于和不能控制的东西。这个东西是一个事件，一个我们属于它而始终卷入的真理的事件；恰恰是因为我们的艺术经验属于艺术，是艺术的一部分，所以艺术语言中的真理事件是永不停止的。

因此，伽达默尔认为，艺术作品的存在方式是游戏。当然，因为艺术经验是自我理解的模式，描述艺术的存在方式同时也就是描述自我理解的存在方式。因此，“游戏”概念远比它的字面意义所表示的日常意义丰富，深刻和重要。当然，把游戏和美学联系在一起伽达默尔并非始作俑者。早在康德和席勒的美学中，“游戏”就作为一个重要的概念出现了。但在那里，游戏只是心灵的一种状态，是能力的自由运用，因而是主体性的一种性质。此外，在十九世纪，游戏是一种被用来代替真理的价值，是指定给缺乏真理价值的东

西,即艺术的一种补偿。然而,在尼采、维特根斯坦,海德格尔和德里达那里,“游戏”概念却获得了全新的现代意义。不管他们的“游戏”概念有多大的差别和不同,但都是作为一个反对近代哲学的主体主义和主客体二分的形而上学的概念提出来的。伽达默尔的“游戏”概念从根本上说也是如此。

从表面上看,伽达默尔选择“游戏”作为超越主观主义美学出发点是特别不明智的,因为很显然,游戏就是一种主观的行为,游戏性是一种主观的态度。谁都会说,人在游戏。但伽达默尔是这样看的:“当我们在艺术经验的关系中说游戏,游戏不意味着艺术的创造者或欣赏者的行为或倾向,也根本不涉及游戏的主观性,而是艺术作品的本身的存在方式。”^①

在艺术经验中对我们发生的事就像在游戏中对我们发生的事一样:我们失去了自己。不失去自己就不能进入游戏。拳击比赛中的运动员不是好像要击倒对手,而是实际上试图这么做。这不是他天生或故意要这么残忍,而是他如不遵守运动的要求就不能真正进入这项运动。“游戏的存在模式不允许游戏者像对待一个对象那样来对待游戏。”^②“游戏的主体不是游戏者;倒不如说游戏者只是游戏显现的方式。”^③既然主体不能把游戏本身作为对象来对待,那么主体也不是它自己了。游戏者失去了自我控制,把控制让与游戏。“游戏的魅力,它所施展的魔法在于游戏成了游戏者的主人这个事实……试身手的人实际上是被试身手的人。游戏真正的‘主体’是游戏本身而不是游戏者……”^④艺术经验的主体也是如此,“艺术经验的‘主体’……不是那么经验它的人的主体性,而是艺术

① Gadamer, WM. S. 97.

② Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 97

③ ibid. S. 98.

④ ibid. S. 101—102.

作品本身。”^①

当然,艺术作品和游戏都不是一个主体,所以伽达默尔在上述引文中把主体加了引号。重要之点在于:一幅画、一首诗或一支小夜曲并不在主体的意识中存在。它的存在方式不是作为主体。但艺术作品也不是客体。正相反,只有在它不与客体本身对立时,当它不再把游戏作为一个客体而是作为它卷入其中,最终属于的东西时,主体才失去自身。游戏只有在进行时才存在。篮球运动不能在体育大全之类的书上存在。舞蹈就是跳舞。游戏本身就是它的进行,艺术作品只在它的作用中,只在它的被经验中存在。艺术的经验不是主体的经验,因为主体不是它自身,它在经验中被改变了。它不是一个客体的经验,因为主体被改变了,只有当它不把艺术作品对象化,才会有经验。游戏是作品本身的存在模式。这就是说,当它不再是一个主体的客体时,当主客体二者重新统一时,艺术作品首先是它自己,艺术作品就是它的游戏。作品就是由它所游戏的游戏者所游戏的东西。作品存在模式的释义性质显然是根本的。

游戏从来不是自由游戏,游戏就是牺牲自由,接受限制。这些限制是即使我们能够我们也不要超越的东西。取消越位规则并不会使足球变得更好。只有接受限制我们才能游戏,游戏就是“带着镣铐跳舞。”但另一方面,尽管有种种限制,游戏却有无法预测的因素,因而它有多多样性的自由。没有两副棋局是一式一样的,一种游戏也不可能同样地玩两次。艺术作品阐释的多样性的自由也是如此。艺术作品可以理解的意思是说它可以以多种方式来理解,这些理解既不是误解,也不是对另一部作品的理解。艺术作品不能决定对它的单一的正确理解。此外,艺术作品是它的游戏,一出戏就是它的演出。游戏必然包括在有限的限制中的无限多样性的自由。这

^① Gadamer, WM. S. 98

就是说,多样的理解的事实本身并不隐含着误解,虽然那也是一种真实的可能性。

伽达默尔的这种观点常使人把他误解为一个相对主义者。但如果相对主义是指艺术作品存在于作者、演员或欣赏者的心中,因而存在于经验不连续的系列,或者说它是一个空洞的图式,有待一个经验的主体用意义来填充,那么伽达默尔不是一个相对主义者。此外,如果相对主义是说艺术作品是一回事,对它的阐释是另一回事,作品的意义相对于阐释,那么显然伽达默尔也不是一个相对主义者,因为这正是他要推翻的论题。艺术作品存在于它的阐释,或曰它的表现,但这些表现不应该在任何个别的意识中去找。戏剧是最典型的一个例子。当我去看戏时,我在剧场看到的是《麦克白》本身,也可以说是《麦克白》的阐释。我找不到未经阐释的《麦克白》,因为正是阐释使它存在。阐释就是《麦克白》本身,反之亦然。没有两个分开的东西,一个可以相对于另一个。音乐作品同样如此。经验作品的唯一方法就在一个和它不分轩轻的阐释。作品不同于阐释是阐释不合适的一个标志。真的阐释就是对作品本身的阐释。因此,它们不应该用阐释者推测意义的行为来说明,而应该用作品本身来说明。阐释的多样性“不单包括一个纯粹主观的理解的多样性,而且也包括作品本身存在的多样性,它似乎在它各个方面的多样性中阐释自己。”^①作品就是它阐释的多样的可能性,它对阐释开放。作品只存在于阐释中,作品被这样那样地阐释,就是它这样那样地存在。

因此,不可能有正确阐释的明确标准,也没有任何唯一正确的规范的阐释。但如果真理的标准不能被给予,那么怎么来作出或认出一个真的阐释?在一个非给定的规则基础上作出决定是趣味,判断和常识的功能。它们正是在没有操作规则可以引用,没有程序

① Gadamer. WM. S. 112.

可以编排,在要求常识作出不能单靠理性作出的判断的地方起作用。阐释是否是真的,这是趣味的事情。如果这似乎是败坏真理的名誉,那么这只是因为我们已经否认作为认识能力的趣味可以达到真理。只是因为我们认为真理只是已被证明或可以证明的东西。但从哥德尔和伽达默尔开始,或者说,从海德格尔开始,这个概念不再站得住脚。

也许人们会对伽达默尔用趣味、常识之类的东西作为判断解释的真假的凭藉感到肤浅。但需要指出的是,释义学对伽达默尔就像对海德格尔一样,不是一种人文科学的方法论;而是哲学的本体论。伽达默尔用非常容易产生误解的类似方法论的语言所谈的问题,是最根本的本体论问题。游戏也好,艺术作品也好,目标都是一个——真理。真的阐释不只是对游戏真,它是对游戏的真理的阐释。不仅是游戏在阐释中成为存在,而且还有它所表现的事物。伽达默尔描述的实际上是世界生成的过程,一个存在和真理的事件。真理的事件是一个开放的事件,是一个我们在游戏时卷入的事件。游戏者在游戏时被游戏,阐释者在阐释时也被阐释。阐释揭示的世界既是作品的世界,也是阐释者的世界,阐释者只能在这个世界中理解自己。

无论艺术作品的起源多么遥远,它完全是与每一个理解它的时代同时代的。它并不把阐释者移进另一个时代,另一个世界。“是他自己的世界,他们生活的宗教和道德世界的真理向他显现自身,在其中他认出了自己。”^①但这种认出是间接的,我们从我们返回或回到的东西中认出我们的世界。艺术作品的同时代性不是阐释者的意识对所有时代的同同时性,艺术作品对阐释者的显现不是直接给予的,而是要获得的东西。作品必须实现,实现作品的任务就是去传达作品,其传达媒介并非不同于被传达的东西。理解另一

① Gadamer, WM. S. 122.

个时代需要作品,但也是同一个作品使我们理解我们自己的时代。我们自己的时代并不比任何别的时代更直接地向我们呈现,也需要中介。必须有一个出窍状态,进入另一个过去的世界。经过这番远游之后,才会发现这个过去的世界和时代就是我们自己的世界和时代。只有离开自己,才能获得自己,我们的同一性没有被给予,而是一个不断去获得的任务。当我们阐释艺术作品时,我们是在阐释自己;当艺术作品在阐释中存在时,我们也存在了。

艺术作品的存在就是一个沟通不同世界,不同时代的本体论事件,以文学作品为例,它的存在方式就是阅读。伽达默尔写道:“阅读本质上属于文学艺术作品。”^①阅读是作品的阅读。作品阅读,读者被读。此外,作品是一个世界的阅读。一个世界的阅读和作品的被阅读。就像游戏的“主体”是游戏而不是游戏者一样,阅读的“主体”是作品和世界作品不只是由一个意识的东西在阅读,而是被另一个世界阅读。文学作品既不属于作者,也不属于读者,而是属于一个世界。它在世界之间起着中介作用。它显现过去和过去对现在的要求。属于一个世界的文学——世界文学——不仅揭示了一度被思考的东西,而且也揭示了有待思考的东西。它不是在文学史上有待了解或写的材料,而是在远离作品起源的世界中有待理解和了解的东西。文学是艺术和科学相遇和混合的地方,文学最明显地显示艺术不仅是艺术,也是知识。

通过对各种类型艺术作品的仔细分析,伽达默尔试图表明,艺术作品的释义学本质证明传统美学将艺术与非艺术,艺术与世界,艺术与时代,艺术与我们,一句话,艺术与真理区分开来是完全站不住脚的。并且,既然理解本质上属于任何种类的艺术,因为所有艺术在阐释中,并且作为阐释存在,那么,“美学必须融入释义

① Gadamer, WM. S. 153.

学。”^①伽达默尔对艺术不仅仅是艺术的强调，也表明他对艺术作品存在方式的释义学特性的描写，其根本目的是要揭示真理产生的过程和存在方式。因为对他来说，如果艺术不只是艺术，那么审美经验也就是真理经验。艺术是对真理的本质或本质的真理的揭示，在这一点上伽达默尔和海德格尔是一致的，他在谈论艺术时所用的“开放的事件”，“世界”和“真理”这些关键的概念，都使人们想到这一点。因此，他对传统的主观化美学的批判和否定，不仅仅是要把美学非主观化和使它变成释义学，而是要通过此举来间接地否定使传统美学得以产生的那种传统的真理概念，而揭示本质的真理更为普遍而基本的性质。艺术作品存在方式的释义学性质揭示了真理本身的释义学性质。因为艺术作品向人们揭示的是最为基本的真理，通过参与艺术作品的存在，我们不仅理解了历史，理解了我们的世界和其他世界，我们的时代和别的时代，最终也理解了我们自己。真理的基础，或真理的真理，难道不正是这样一种理解的产生和揭示吗？没有这样一种真理，能有一般所说的那种真理吗？当然，艺术经验并不是本质的真理产生的唯一方式，对于伽达默尔来说，本身的真理发生的另一种基于人的存在的基本方式是参与传统^②。尽管真理产生的方式不同，但释义学性质是完全一样的。海德格尔首次提出本质的真理的问题，规定了它的本体论基础和根据，伽达默尔则进一步阐发了这种真理的释义学性质。

海德格尔和伽达默尔这种真理观的提出并不是偶然的。本世纪其他一些西方哲学家的工作也使原来的符合论真理观越来越成问题。符合论真理观说到底是一种原始的常识性思维。它的基本预设是事物是镜子般反映地纯粹地给予感官知觉的，判断的真与假看是否最终能符合这种纯粹的镜象。逻辑经验主义的实证主义

① 同上，S. 157.

② Gadamer, WM. S. 250—360.

的彻底失败,证明这种真理论是完全站不住脚的,也是无法贯彻到底的,另一方面现象学家对知觉现象的出色分析(尤其是萨特和梅格——庞蒂的工作)告诉人们,根本不存在纯粹的感性知觉,最基本的知觉恰恰是掺杂着理解和解释的知觉,纯粹知觉实际上是派生的东西。在大西洋彼岸,奎因通过对“经验论两个教条”的分析批判,完全抛弃了传统的概念——经验,分析——综合,语言——事实的区分,认为感官刺激实际上和任何别的事物一样是假定^①。而塞勒斯则攻击了所谓“给定”的神话,抛弃了给定和假定的区别。实际上是很显然,不知道红色与蓝色和其他颜色的区别,不知道它是一种颜色,没有对颜色有所理解,就不可能知道什么是红色。根本没有原始意义上给定的东西^②。美国哲学家们是从语言分析的角度来看问题的,一切都浸透了语言,而语言的社会性又使得他们必然要把目光转向社会。在他们看来,证明问题不是一个观念和对象之间的特殊关系问题,而是一个社会共同体对话的问题,是一个社会实践的问题。不用说,他们讲的“对话”或“社会实践”有其特定的含义。但这不是我们这里所要关心的问题。对我们来说,重要的是这样一个现象:即一方面传统认识论及其真理观的一些基本假定和前提实际上的确是很成问题的;另一方面,人们不约而同地要在更深、更本质的层次上探索真理问题,即不是从孤立的主体出发,而是从社会存在,历史的人或人类社会和历史出发来探索真理问题。从这个背景看,哲学释义学的真理观不正是代表了这样一种新的方向吗?

当然,肯定西方哲学家某些工作的积极意义,不等于我们完全同意他们的观点,更不等于我们不能正确地评价和批判他们。相

① Cf. Quine, *From a Logical Point of View*. & *Word and Object*. Cambridge, Mass., 1960.

② Cf. Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality*. London & New York, 1963.

反,作为当代中国哲学家,我们完全应该正确地去评价和批判他们。批判是科学的生命,没有批判就没有科学。事实上,如果我们认为任何人都无法掌握绝对真理的话,那么一切有价值的理论和思想本身都不会是十全十美的,而必然是有问题的。有问题是正常的,没有问题倒是不正常的。哲学释义学的真理观也是如此。当伽达默尔把真理的基本经验描述成一个理解,阐释,再理解,再阐释的无穷的释义学过程时,我们可以承认他讲出了一点真理。但如果我们继续追问,理解和阐释具体是如何发生和进行的,它们的基本动力和制约因素是什么,它们和人类的社会实践的关系是什么时,伽达默尔的理论就会暴露出严重的困难。在我看来,严肃认真地进一步思考这些问题,是比给对方轻易加上“唯心主义”、“腐朽没落”之类的恶溢更为深刻有力的批判。

第六章 科学和技术的批判反思

从近代科学产生的那天起,哲学就面临着科学严重而深刻的挑战。一方面,随着科学脱离哲学而独立,哲学必须重新思考自己的职能和地位,确定自身的同一性。另一方面,科学对人类生活各个方面的巨大控制和影响,也使得哲学必须认真思考科学本身的性质以及同它的关系。这是哲学前所未有的新任务。在现代,则可以说是哲学的主要任务之一,也是哲学的基本问题之一。因为在现代,科学技术对人类生活的控制和影响正在以前所未有的速度和规模发展,不仅人的物质生活,而且人的精神生活也深刻地打上了科学的烙印。人们的生活方式和思维方式越来越多地被科学所支配,以至于科学是西方文明的一个典型标志已成了不刊之论,发展中国家正因为科学技术远不如西方国家发达,所以更加羡慕科学技术给西方人带来的一切好处,更加崇拜和迷信科学,“科学主义”也许在这里比在西方更加“深入人心”。总之,科学技术在当代是人类文明的全球性现象,它比任何其他现象都更加广泛而深刻地影响了人类生活的一切方面。因此,任何哲学如果不对科学技术本身作出反应和深入的思考,而只是一味地为科学技术喝彩叫好,就会失去自身的价值和活力;当然,这种对科学技术的思考也必然和对哲学自身的思考联系在一起。

可以说,当代西方哲学家基本上都没有忽视和回避这个主要的任务和基本问题;相反,他们都从各自不同的立场对这个问题提出了不同的答案。哲学释义学的哲学家们也不例外,他们不仅自觉地把这个问题作为他们思维的中心问题,而且实际上这个问题也

是他们哲学工作的基本动力之一。他们既不像有些人那样试图让哲学跟在科学后面亦步亦趋，只是说明和分析科学的经验，形式，结构和功能，以某种自然科学的模式作为判断是非真假的标准，实际上最终导致哲学本身的日趋狭隘乃至衰落；也不像另一些人那样，站在怀旧的浪漫主义立场上，对科学技术进行全面的否定和批判。他们承认科学技术是人类文明发展的重要成果和必然现象，对于当今的人类生活乃至人类的未来，有着无可比拟的重大影响。哲学必须认真地思考这一现象，探寻它的本质。哲学在思考和审视这一现象的同时，也必须重新思考和审视自己。这样，哲学才能重新获得它应该享有并且曾经有过的地位，证明自己是人类生活的基本需要。

释义学哲学家的这些基本立场，使得他们关心的不是科学的逻辑或方法论问题，而是科学是什么，科学是怎样形成的，应该如何思考真理，确定性和准确性与科学技术的关系，科学和哲学的关系是什么等更为基本的问题。谁要是以为也许是他们缺乏自然科学的基本素养，所以才不去讨论自然科学提出的一些具体问题，而要讨论那些更为基本和一般的问题，那就大错特错了。实际上，他们的自然科学素养比起那些科学主义的哲学家来，毫不逊色。拿海德格尔来说，虽然他的著作很容易使那些想当然的人产生上述误解；虽然他不像胡塞尔曾经是个数学家，雅斯贝斯曾经是个医学家那样，有过职业科学家的生涯，但在开始他的哲学生涯前，他曾对自然科学和人文科学进行了富有成效的研究。终其一生，他都对这些科学保持着兴趣。海德格尔的自然科学知识是异乎寻常的，他能同他那个时代的一流科学家，如海森堡，就科学问题进行高水平的对话^①。当然，作为一个哲学家，尤其是对他的时代所面临的根本

① Vgl. Carl F. von Weizsacker, *Der Garten des Menschlichen Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*. München ; Carl Hanser, 1977. S. 404—431.

问题极为敏感的哲学家,他更关心的是科学的一般本质和近代科学的意义,以及近代科学和近代形而上学的关系。

一、科学的一般本质

前面已经说过,在海德格尔看来,理论知识只是此在(Dasein)在世的的存在的一种特殊模式,但它不是此在(Dasein)存在最基本的,有特殊地位的模式。此在(Dasein)最基本的存在模式在于此在(Dasein)对世界中的存在者的牵挂(Besorgen)。这些存在者在世界中首先是作为人所牵挂的器具和工具与人相遇的。这种关于作为器具的存在者的知识是内在于我们对它们的牵挂中的,但它在本质上却不是理论的知识,因此,它也不是一种科学知识,也许可以说这种知识是前科学的。此外,这种知识显然也是前哲学的,因而是前本体论的,即使我们对世界中存在者的实际牵挂中已经隐含了某种对它们存在模式的理解,在那种知识中,世界的世界性和标志着器具和工具特征的存在模式仍然隐藏着。在我们对世界中的存在物的牵挂中,我们对存在的理解仍然是非主题的和前本体论的,这就是为什么我们对器具的存在模式的理解和对此在(Dasein)自己的存在模式的理解也仍然是非主题的和前本体论的^①。我们的科学活动,作为此在(Dasein)生存的一种可能的存在模式,是同此在(Dasein)对世界中的存在者的前科学的牵挂有关的。要了解科学的本质,就要弄清前者是怎样从后者中发生的。

要弄清这个问题,就要弄清此在(Dasein)最初牵挂地对待存在者后来怎么会变成只是从一种纯粹的理论方式来看事物。最初人们很容易会认为这只是通过对任何一种牵挂地对待事物的抽

^① Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der Reinen Vernunft*. Frankfurt/Klostermann, 1977. S. 23—24.

象,即通过对每一种实践形式的抽象发生的。那样的话,理论态度的起源本质上就在于一切实践形式的消失。对于那些认为实践的牵挂是此在(Dasein)存在的基本的和支配的形式的人来说,理论似乎是从某种剥夺中得到其本体论的可能性的;也许可以说,在那些人看来,当实践消失时理论依然存在。

无须说,这种观点当然是错误的。首先,每种实践形式都时时隐含着一种单纯的看,另一方面,在许多情形中我们都可以发现,没有实践就没有理论。这只要想想在当代科学中复杂的计量仪器的使用充满了专业知识就足够说明问题了。此外,实践处理事物需要某种最终才能得到深思熟虑的审度,理解和概观。理论态度要出现的话,恰恰必须改变这种对于作为器具的事物的“观”。因此,理论态度不在于放弃实际,而在于第二次看看我们作为器具牵挂地对待的事物。科学地看世界的方式是从此在(Dasein)态度的转换中产生的,这种转换根本地改变了最初采取的世界观。此在(Dasein)在其原初世界的框架中处理的事物现在呈现一种不同的特性。它们从此失去了在它们最初的世界中的位置,只是在一个与此在(Dasein)无关的,没有界限的地方出现^①。标志着理论态度特征的“看”始终隐含着一种关于显现的事物的新的观念和新的态度。这种预先接受的态度使因而相遇的事物的某个特定方面成为我们的注意中心。因此,理论认识包括把某物感知为某物,使自己专注于作为某物的某物,以及把某物作为某物来讨论,简言之,一种最广义的解释。在这种解释的基础上,知觉作出规定。这样,知觉的东西也可以在命题中断定和保存。

知觉也是在世的存在的一种模式,无须被解释为是主体产生某物的“表象”,然后储存在“内部”,产生它们是否以及怎样与实在“一致”的“过程”。此在(Dasein)在与事物打交道和把握它们时,不

^① Vgl. SZ,S,153—160,353—362.

是先从一个“内在领域”中出来,而是由于它最初的存在模式,它始终外在和属于一个已经揭示的世界的已经相遇的事物。因此,当此在(Dasein)“要”和有待理论地认识的存在物在一起,并试图规定它们时,它并不离开一个“内在领域”,它的“外在地和存在者在一起的存在”就是作为理论的和认识的在世的存在的此在(Dasein)本身,就是外在地和存在者在一起。甚至在我只是认识,想象和记忆存在者相互联系的某种方式时,我仍然像我最初感知它们时那样和它们一起“外在地”在世界上。

通过以理论方式去认识,此在(Dasein)获得了一个已在此在(Dasein)的存在本身中发现的世界的新的“存在状态”。这种新的存在能力可以自主地发展,作为科学,它甚至可以控制我们在世的存在。然而,理论知识并未重新创造人与世界的关系,这种关系也不是从世界对人的行动中产生的。理论知识是基于在世的存在本身的此在(Dasein)的模式^①。

前面已经说过,理论的起源不能只是用宣称理论是放弃了实践后所剩下的东西来说明。之所以不能这样来说明理论的起源的一个理由是:实践本身始终隐含着某种看世界中存在者的方式,海德格尔称其为“审度”(Umsicht)。在他看来,理论出现恰恰是因为当有理论问题时,这种看世界中的存在者本身有了变化。

审度关心的是存在于一个给定的器具总体中的相互关系。某种对这总体的“概观”指导着它。这种概观的特性就在于它揭示了我们牵挂事物所处的那个纵横交错,相互关联的集合体。换言之,这种概观归根结底是此在(Dasein)要去实现的那种存在能力的一种功能,依靠解释它通过“深思熟虑”看到的東西。此在(Dasein)概观的审度就把世界中的存在者带进它兴趣的领域^②。

① Heidegger, SZ, S62.

② SZ, S. 359.

这种深思熟虑据以发生的那种模式是用“如果……那么”这种条件关系来表示的。例如,如果要这个,首先得做那个。如果我要造房子,那我首先得买砖。通过这种审度的深思熟虑,此在(Dasein)清楚地意识到它在世界的处境。因此,审度的深思熟虑并不确定事物的特性为何,而是要给此在(Dasein)提供在世界中取向的可能性。审度的深思熟虑使事物更接近我们;这是一种“使显现”的方式。这种审度的“使显现”有几个基础。

首先,它预设了某种器具关系的保持,即过去的时间化,过去的召回,此在(Dasein)在其审度的深思熟虑中始终已经和一种器具和材料的复合体在一起了。这是他在牵挂地对待世界中的存在者时发现的。

其次,此在(Dasein)期待着某种它倾向的可能性的实现。因此,无论此在(Dasein)做什么,都是以一种“倾向”为条件,都是倾向于一种意向的可能性。

第三,做某事需要的器具和材料必须本身是已知的。但这种认识同样也必然意味着一种保持和一种“倾向”。之所以是一种“倾向”,是因为我只是根据房子要用砖头造才把砖理解为砖;之所以是一种保持,是因为只有通过回到过去的事件我才能把砖头和我要造的房子联系在一起。

使在审度和理解中谋划的东西能在“使显现”中更接近我们的条件,在于时间化的统一,而在于现在扎根于将来和过去的方式^①。

所有这些对于从最初的实践到理论和科学转变的重要性也许可以用一个例子来说明。当我说我正在使用的锤子对我来说是太重了时,我要说的是拿锤子要我付出许多努力。那样,我是把锤子看作是我在某个器具总体中使用的一个工具。然而,我也可以说那

① Heidegger, SZ, S. 360.

把锤子重三磅。那样，我就不再根据它在这个特定的器具总体中的确定作用的功能来考虑锤子，而只是把它看作是一个服从万有引力律的物质的事物。同第一句话相比，第二句话包括一个观点的转换：锤子从它被对待和感知的整体中分离出来，它现在只是被看作是“单纯在那里”的物质的东西。在后一种情况中说锤子是重还是轻不再有意义；现在唯一有意义的陈述是准确表达锤子有多重的陈述。这种观点的转换既不是由于我们实际上不再使用锤子，也不是由于我们对这种可能的使用进行了抽象。这两方面都以一种纯粹否定的方式没有加以考虑。唯一重要之点是我们对锤子采取了一种全新的态度。由于这种态度，我们有了一种新的锤子观。这种新的观点又导致一种全新的理解，在这种理解中锤子只是被看作是“单纯在那里”的物质的东西。

因此，我们对作为存在者的存在者的理解有了变化，世界中的存在者现在和它们的世界分离了，人们不再根据它们同周围世界的整体关系来看它们了。当我们说锤子重三磅时，我们不仅无视它可能的使用，而且也无视它相对于某个器具整体的位置。它实际的和可能的位置已无关紧要了，因为锤子不再在一个时空的世界中。我们也可以反过来说它的位置已成了一个时空因素，一个“世界的点”，同任何其他这样的点没有区别^①。这样，世界的空间规定性被剥夺了。存在者的时间方面也被消除了，因为我现在不再在一个现实处境的基础上。根据它的使用来考虑锤子。这样一种处置的好处是从现在起我可以精确地描述“单纯在那里”的东西的结构因素。

现代科学的一个重要特征也许是科学使有关的存在者只以各种科学的客观化构造和保持那种客观性出现^②。在海德格尔看来，

① Heidegger, SZ, S. 362.

② ibid. S. 155—156

意义最初的根子和根源不在认识关系而在存在关系。认识只是我们在世界的存在的一种特殊的、派生的模式。这种方式的在世的存在的特征就是此在(Dasein)将自身限于“看”世界而不完全卷入和参与。这种沉思的“看”也隐含着此在(Dasein)对于世界中的存在者的一种特殊态度；因而此在(Dasein)始终是从一种特殊的观点来看这样相遇的存在者的。这些存在者在此在(Dasein)的理论态度中将对它揭示哪一方面视此在(Dasein)对它们采取的态度而定。理论的此在(Dasein)通过使那个方面成为批判和方法探究的对象而为一门特殊的经验科学奠定基础。

因此，凭他对在那里的存在者的态度，科学的人把世界中的存在者的领域规定为他的研究对象的领域。这种发现和精确限定一个明确规定的领域是每一种科学研究的第一步。每一种科学的对象都显示了一个明确规定的领域，“对象”先验地规定了可能的问题出现的方式。在这样的领域中，每一个新的现象只要它适合那种科学规范的对象整体，就会受到检验。现在的问题是这种对象领域的发现和限定是如何发生的。

海德格尔认为，在每一种理论的，更不用说在每一种科学的对世界的取向中，科学经验自身已经包含了一种特殊的主题化，知识的对象在这种主题化中被理解，构造和谋划为它的主题^①。某种存在者领域在这种谋划中显现出来，这种谋划也给予研究这种领域以方法论的方向；概念和推理说明的结构在这种谋划中定向，一种特殊的语言在这种谋划中构造。主题化包括上述这种最初的谋划，确定的对象领域的显现，研究这个领域方法的规定，概念构造的取向和适合这个研究领域的语言表达式的构造。主题化的就是要解放世界的存在者或一样特定的存在者，使它们能成为一种纯粹的理论发现的对象，因而能“客观地”检验，主题化因此就是对

① SZ. S. 363.

象化。

因此,海德格尔要求每一门科学都应该是“客观的”,它固守“事实”;但他拒绝承认这些事实可以完全“非人化”(科学主义)或应该完全脱离世界(唯心主义)。理由是科学的主体也是一个在世界的存在,本身至少继续部分地卷入它^①。在我们能在限定的抽象思维中从一个特定的方面去思考某物时,我们必须已经在一个我们仍然完全卷入的包容一切的关系中与这个事物相遇。因此,理论科学家观点的转换有一个抽象和限定的功能,这个功能使最初给定的东西支离破碎,这样,某一方面就能得到清楚的阐明。因此,每一种科学甚至在它的科学经验中,也是扎根在这种形式方面的先验特性中的。一切别的东西都取决于这个形式的方面:科学研究的基础,方法、语言、论证类型,可知性模式和真理与确信的类概念。科学当然使世界中的存在者显现,但这种使显现不同于我们日常的牵挂,它的目标是以一种“客观的”方式把存在者揭示为理论观察的纯粹材料,“纯粹在那儿”的东西^②。

科学最终的物质对象是被感知的实在事物,科学的任务是描述那从实体论客观化的观点感知为“纯粹现存性”的东西。因此,科学不仅本身是抽象的,而且它的合适对象也必须始终是某种抽象的东西。因为被看作是“单纯在那里”的实在只是从属的意向性的相关物;这种从属的意向性的基础是我们最初的意向,换言之,它是产生于我们的生存本身。那么,如果在科学中我们说实在是一个独立的对象,我们从一开始就是根据一个只是包含在知觉中的方面来看它,但实在并不完全与这个方面契合。

与被感知的实在相比,客观实在是一个解释和说明,但同时也是一种缺乏。科学使最初知觉的一个客观的方面明确,但在这样做

① SZ. S. 59—62, 364.

② SZ, S. 153—160, 356—364

时,为了发现和说明它们各个方面的仅仅一个方面,它却避开了充分意义上的真正的存在者。歌德的那句名言“理论是灰色的,生命之树常青”也许作如是观才更显得睿智和深刻。但既然这个方面的确是实在的一个方面,科学仍然是实在的东西的理论知识。因此,对实在的纯粹客观方面的阐明、解释和说明导致一种真正属于这些存在者的特殊意义,但只是从它的“纯粹现存性的存在”的观点看才是如此,这种意义只有通过一种对应于合适对象的方法和认识过程才能得到揭示^①。

对存在者的前科学和科学的行为构成了一种认识形式,即一种揭示以前仍然隐蔽和隐藏着的东西的揭示形式。科学知识是由这个事实决定的:此在(Dasein)把揭示至少已经在某种程度上可接近的存在者作为自己自由选择的任务,并且,这么做是为了存在者的被揭示的存在的缘故。自由把握这样一种揭示此在(Dasein)生存的任务的可能性本身也是自由地把它自己和有待揭示的存在者联结在一起。当此在(Dasein)给它自己这个任务时,存在者本身被自由地看作是从现在起将使研究行为符合规则的唯一实例。此在(Dasein)承诺在这种研究时,这种行为所有指向被揭示和认识的东西的使用和应用的实践目标和目的必须悬置起来,或至少暂缓一下。也许从纯技术观点看,所有可能限制研究的一切限制都同样疏远和消失了;全部努力指向存在者本身,要把它们从隐蔽带到开放中,这样,“把它们应得的给它们”,即让它们成为它们本身所是的存在者^②。海德格尔把构成科学态度的那种行为称为对象化(Vergegenständlichung)。什么是对象化?实现它的基本条件是什么?

① Heidegger, SZ. S. 364—366

② Heidegger, Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. S. 20

海德格尔说,对象化是这样一个过程,通过这个过程并且在这个过程中我们使某物成为对象。我们只能使那些先已存在的存在者成为对象。但存在者不一定成为对象;没有我们的对象化它们也能成为它们所是的东西。因为一个存在者成为对象并不意味着它现在第一次开始存在,而是意味着这个存在者作为它所是的存在者现在站在我们认识的疑问面前,从现在起它将能回到这个疑问。从现在起存在者对立于是试图揭示它们的疑问。之所以这样,是因为它能回答它是什么,怎样以及从何处来的问题^①。

一旦存在者成为对象,我们就面临在它们自身中显现和规定它们的任务。现在,一切规定都是区分,都是描写;但同时,它也隐含着要努力表明这些规定是以某种方法相属的。这些存在者在被揭示时被把握、理解和描述。概念产生于存在者的揭示,它们必须从它们所指示和由之派生的存在者的角度,在它们内容有关的范围内得到表明和证实,有大量不同的存在者领域可以成为科学研究的对象。取决于这些存在者的本质,在每种情况下都有一种典型的研究方法,典型的研究形式,相应地在每一种情况下也都有基本概念形成的不同方式,和给予证明的不同方式。海德格尔说他不能详细描述这些不同的研究方法和程序,他宁可立刻着手处理上述第二个问题:对象化的基本条件是什么?它的结果是什么?

如前所述,每一个对存在者的行为只有在某种对这些存在者的前本体论理解的基础上才可能,虽然这种理解在许多实例中仍是完全隐含的,因而实际上还不能称为对这些存在者的存在的真正理解。但任何时候,只要我们自己牵挂存在者,我们就是在一个对这些存在者的存在的前本体论理解的基础上这么做。在科学中,某些存在者必须成为揭示和揭示规定的对象。在这种情况下,主要

^① Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. S. 26—27.

和基本的任务成了努力使这些存在者作为它们所是的东西而洞明。因此，这个任务的实现将取决于属于每一种存在者的揭示形式的基本条件的实现，即取决于对它们存在的实际理解。换言之，对象化的本质在于清楚发展和表达了的对存在者的存在的理解。成为研究对象的存在者的构成结构在这种理解中成为可理解的了。例如，一切生物学研究必须隐含着某种对于生命、有机体等等的理解。我们对于存在者的存在模式的理解越明确，越独特，揭示成为各种科学研究对象的存在者的努力就越有成效。

因此，科学是在存在者领域的对象化中发生的，即在相关存在者的存在模式的概念的理解的形成和结构发展中发生的。在这个过程中，一门既定科学的基本概念得到展开和表达。基本概念的表达也描述了这门既定学科及其领域的根据和基础。在对象化过程中被这样描述的领域现在可以成为研究的主题。因此，主题化在一切情况中都在相关的对象化形式基础上发展。

这里试图描述的整个过程通常以一种“自然的”方式发生，研究者因而常常并未清楚意识到在他们眼前发生的事情。但是，对象化构成了一门既定科学发生的本质过程，这个过程只是形成和表达这门既定科学的科学研究对象的相关存在者的基本存在模式的理解，并且可以通过近代数学的自然科学的发生来证明。对于数学物理学的发展起决定作用的东西既不在于它对事实观察的高度重视，也不在于它用数学来规定自然过程和事件的特性；而在于数学地谋划自然本身的方式。在这种谋划中，某种始终现存性的东西，即物质存在者事先就被发现了。这种发现方式揭示了某种视界，在这视界中只有可以从量上规定的东西（如质量、运动、力、空间、时间等等）才是进一步相关的。只有根据这样谋划的自然事物，才能为这样的谋划使之标准化的实验找到和建立象事实这样的东西。一门事实的科学之所以可能，只是因为早期的科学家已经在原则

上理解没有“赤裸裸的事实。”^①

此外,在对自然的数学谋划中,决定性的东西主要不是数学的东西本身,而是这种谋划揭示了某种先验的东西这个事实。因此,数学物理学范式的特性不在于它的精确性,或它是主体间有效的,对任何人都有约束力这个事实;而是在于它主题的那些存在者始终是在与它们存在结构的先验谋划的和谐一致中发现的。当这种理解一种存在模式的方式的基本概念被详细阐发出来时,它方法上的思路,它构想事物方式的结构,属于它的真理和确定性的可能性,事物奠定基础 and 得到证明的方式,它对所有人的约束模式,交流它的方式,所有这一切都随之而定了。恰恰是所有这些的全体构成了一门科学充分的生存意义^②。

一门存在者的科学是由对象化的主题化构成的,即由谋划这些有待被描述为这门相关科学的对象领域的存在者的本体论构造的基本行为构成的。然而,那谋划本体论结论,因而对每一门科学都是本质的对象化谋划的基础,却不能在科学中由科学本身提供。也就是说,科学必须追问它进一步的基础^③。

就科学家关心属于他的研究领域的存在者而言,他的研究有一种典型的确定性。但在反思运动、位置和时间是什么时,他常常感到没有把握,因为他习惯的方法在这儿几乎没什么用处。科学家对那些基本概念的描写和规定只到他给自己承担的任务所要求的那种程度为止。例如,物理学家仔细地用运动,位置和时间来规定他理解的东西,但他并不注意运动、空间和时间本身的本质。对一

① Heidegger, SZ. S. 363—364.

② Heidegger, SZ. S. 363.

③ Heidegger, Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft. S. 32—33.

个物理学家来说,时间就是他用来衡量运动的东西^①。因此,大部分科学家都不去反思象运动、位置和时间这样的基本概念,在生物学家、人类学家、语文学家和历史学家那里,情况也在相似。重要的问题恰恰是生命、历史性、语言等等是什么。不同科学的方法是不能处理这样的问题的。但这些问题极为重要,因为一门科学的发展并不是由事实的发展所决定。而是由一种关于它的基本概念意义的新概念,即由我们对相关领域的存在者的本体论结构的理解所决定的。

科学用它自己的方法不能有意义地处理关于它自己的基本概念的问题。这些基本概念与一个既定领域的存在者的关系和相互作用无关,而是同那个领域的存在者的本体论结构有关。在科学中使用的科学方法是发展来研究一个既定领域的存在者的关系和相互作用的,不是去展开描述相关存在者的存在模式的基本概念的意义的,要展开基本概念的基本意义,不能用使存在者对象化的方法,而必须用帮助我们使一个既定领域的存在者的本体论结构主题化的方法^②。

每一门科学都有它自己作为其研究对象的存在者领域或区域,相关的本体论反思总是集中在决定一个区域的存在者的存在模式的区域本体论结构上。因此,每一门科学都有某种它自身不能发展的区域本体论^③,但除了所有这些区域本体论外,我们还需要有一个关心所有存在者的存在模式,不管它们是否成为一门给定的科学的一般本体论。海德格尔把这种本体论称为基础本体论。而本体论在他看来就是哲学自身的本质。每一门科学的基础都导致

① Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. S. 33-34.

② Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants kritik der reinen Vernunft*. S. 35.

③ 同上, S. 36.

某种本体论研究,因此,科学的基础必须在哲学中发生^①。

生物学已经预设了某种有生命的东西的现象领域作为它的对象领域。古典物理学预设了天体和地球上的物体运动可以在绝对时空包容一切的构架中用质量和力来说明,以此作为它的研究领域。在任何情况下,科学的现象领域的范围和界限总是在某种假定的基础上来检验的。每一门经验科学都是如此。科学活动领域的基础不是由科学本身来奠定的。每一门科学都依赖关于它的研究范围的假设,这些假设实际上是不能由科学概念和科学方法来证明、甚至合适地思维的形而上学命题。当一个科学家转向这些假定时,他不再是作为科学家说话,而是作为一个形而上学家在说话。如果一门科学要成为真正的知识,这样的对这些假定的形而上学阐明是必须的。能说明、描述和控制某种现象是非常重要的;但应用方法并不必然导致真正的理解。科学的研究和形而上学的阐明在一个更基本的层次上联结在一起。二者都是以一种对意义总体的明确阐释和真理本质的确定概念为基础的。近代科学和近代形而上学的关系便清楚地说明了这一点。

二、近代科学和近代形而上学

如前所述,科学的基础是在哲学中发生的,一切科学在根本上已经是哲学的了,所以海德格尔认为近代科学的起源必须根据近代形而上学的起源来理解^②。每一种具体形式的形而上学都通过规定某种对于存在者的明确解释和真理的确定概念,给它发生的那个时代奠定了基础,每个时代的科学就是在这种基础上产生的。

在海德格尔看来,“近代科学”指的是在本质上不同于中世纪

① *ibid.* S. 36—47.

② Heidegger, *Holzwege* S. 69—104.

的 *doctrina*(学问)和古希腊的 *episteme*(知识)的东西。这种基本的不同是建立在对存在的不同阐释,以及相应地建立在不同种类的“看”和疑问上的。这就是为什么不能把古代和近代的科学看作只是程度不同的知识形式,不能说与古代科学相比近代科学有了巨大的进步^①。

但即使是对于那些承认古代和近代科学的本质不同的人来说,具体决定这种不同也不是件容易的事。人们常说,近代科学与古代和中世纪科学形成对照,近代科学是从事实开始,而古代和中世纪科学是从一般的思辨概念和命题开始。这种说法有些真理;但也不能否认古代和中世纪科学观察事实和近代科学用普遍概念和命题工作。因此,古代和近代科学都关心事实和普遍概念及命题。古代和近代科学态度的对比只能通过注意在这两种情况中思考事实的方式,和在每一种情况中普遍概念和陈述是如何确定的来说明。必须指出的是,所有十六和十七世纪的伟大科学家也都是哲学家。他们清楚地理解没有任何“赤裸裸”的事实;事实是根据人确定自然和自然事件的基本概念而所是的东西。近代实证主义的一个基本缺点就是没有充分强调理论和事实间的有力关系。这种关系(因此也是科学和哲学的关系)在当代再次为许多一流科学家如玻尔,海森堡和爱因斯坦等人所提起。

其次,古代和近代科学概念的不同常常被说成是与前者相比后者使用实验并经验地证明它的洞见。但古希腊和中世纪的科学家也已经用实验和试验来获得关于事物和事件的信息了。这种“经验”也隐含在各种艺术对事物技术的处理和工具使用中。因此,不同的不是实验或试验本身,而是处理实验和试验的方式以及进行它们的意图。在近代科学中,实验方式是同事实的概念规定性的种

^① Heidegger, *Holzwege*. S. 70—71

类和在寻找关于事实问题答案的努力中所用的假设联系在一起^①。

第三，人们常说近代科学的特征是计算和度量。但在希腊和中世纪也已使用计算和度量。这里不同的也是运用它们的方式^②。

海德格尔认为，支配和决定近代科学本身的基本运动的特征在于近代科学中对事物的事物性的典型的形而上学谋划。当然，人们可以说这个特征是与近代科学的数学性质紧密地联系在一起的。康德就这样说过：“然而，我认为在任何特殊的自然学说中，只有有数学的地方才有正正的科学”^③。但这种数学特性也要正确地理解。

在这里，海德格尔又一次施展了他拿手的词源学分析的方法。海德格尔实际上要告诉人们，他讲的数学不是从通常的数学科学的意义上去理解。因为这门科学是数学的东西的特殊形式。mathematisch（数学的）这个词是从希腊文 ta mathemata 来的，原意是“能教和学的东西”；因此 mathesis 最初意思是教和学，也是教和学的东西。此外，教和学在这里也应该在广义上来理解，即在不同任何正式的学习体制联系在一起的意义上来理解。ta mathemata 指可以被学习的东西，即可以用已经知道的东西来理解的东西^④。

现在，为什么海德格尔说近代科学的本质在于研究（Forschung）就好理解了。首先，研究在于许多密切联系的程序。在这些程序中，人们把自己限制在一个清楚地勾勒出的存在者领域内。“程序”并不只是指“方法”。因为具体进行的方法预设了已

① Heidegger, Die Frage nach dem Ding Pfullingen; Neske, 1962 S. 51—52.

② ibid. S. 52.

③ Kant, Metaphysical Foundations of Natural Science, London: Bell and Sons, 1883. P140.

④ Heidegger, Die Frage nach dem Ding. S. 53—59.

经有一个科学可以活动的开放领域,揭示这个领域恰恰就是研究的基本操作。描述一个明确的存在者是谋划造成的,由于谋划,事物的某个方面被当作研究的主题。近代力学的出现就是这样。决定其发展的不是运用一种特别的数学来决定自然过程和事件的特性,而在于靠近代数学的帮助来谋划“自然”本身的方式;近代数学可以“数学地”进行,因为它本身已经是原初意义上的“数学的”了。ta mathemata 最初指在人对存在者的理论思维中,在他对它们的实践牵挂中已经学到的东西,即我们已经预先知道的东西,先验地认识的东西。既然数和基本的量的关系肯定在希腊人事先已经认识的一切事物中有个特殊的位置,那么 ta mathemata 这个词逐渐有了我们现在给予它的意思就好理解了。但是,当希腊物理学发展为数学物理学时,“数学的”这个词在近代物理学中仍然首先指事先成了已经知道的东西的东西。

近代数学物理学显然不是一下子出现的。它始于十五世纪后期的经院主义。十六世纪有了突然的进步,但也有退步,只是在十七世纪数学物理学才得到决定性的阐明,基础才奠定。这全部发展在牛顿的主要著作《自然哲学的数学原理》一书中得到第一次系统的表达。这部著作不仅是数学物理学一切先前努力的完成,也是自然科学今后发展的基础。

牛顿的第一定律,也就是惯性定律说:“每一物体继续处于静止状态,或者直线等速运动,除非加于它的力使它被迫改变这种状态”^①。这条定律立刻被所有自然科学家接受。这条定律说到不受压力作用的物体。但到哪儿去找这样的物体?也没有已知的实验能使这样的物体被直接感知。近代科学因此是要求一个与日常经验矛盾的事物的表象作为基本假定。换言之,近代科学要求只建立

① Cf. Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy and his System of the World*. Berkeley: University of California Press, 1946. P13.

在经验中给定的事实基础上；但它的第一条和基本的定律说的却是不存在的事物。

按照亚里士多德的说法，重的物体被假定向下落，轻的物体必须向上运动。根据它们的性质它们必得如此。此外，在重的物体中，越重的物体落得越快。但伽利略认为所有的物体都是以同样的速度下落的。他在比萨斜塔上做了一个公开的实验来证明他的观点。虽然物体实际上并不是丝毫不差地同时落地的，但伽利略却坚持了他的立场。另一方面，他的反对者却对实验的结果作了显然有利于亚里士多德理论的解释。由于这个实验，伽利略遭到强烈的反对，他只得在大学里放弃他的观点并离开比萨。但重要的不在于此；而在于伽利略和他的反对者看到了同样的事实，但他们不同地解释它。他们用不同的方式使同样的事件显现出来。双方都用同样的现象来思考某个事物，某个先验的事物，某个在他们看来是同物体的本质和他们的运动的性质联系在一起的事物。伽利略关于运动实验预先思考的是先验的确信：如果没有障碍的话，一切物体的运动都是等速的；当一个相等的力作用于它时，一切物体的运动等速地变化。

数学的东西，作为心中的思维，是对所考虑的事物的事物性的谋划，这种谋划揭示了一个只有某种事物能在其中显现自己的领域。这种谋划预先假定了事物应被看成是什么，它们应怎样来评价。因为每一门科学都是在命题中表达的，所以在数学谋划中假定的认识有这样一种性质：它预先把事物置于它们的基础上。公理就是先验的基本命题。数学的谋划就是对有待在自然科学中检验的物体的本质的预期的概念。这种谋划预先勾画出每一种自然事物结构的基本计划和它与一切其他事物的关系^①。

这个基本计划同时提供了在将来最终将包括一切那种事物的

① Heidegger, Die Frage nach dem Ding, S. 71.

那个领域的尺度和范围。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,而是在自明的谋划中描述的运动的统一的时空关系的领域。因此,自然现在成了时空地相关的点状团块运动的封闭整体。在这种先验谋划的自然中,运动只是位置的变化,没有特殊的运动,没有特殊的运动方向,空间有各个方向相同的性质,时间有同时的性质,最后,力必须由它能产生的运动来决定^①。换言之,自明的谋划决定一事物要成为自然的物体必须满足的条件^②。

由这种谋划大致自明地决定的自然领域也要求在它之内的物体有一个适合于自明地先定的对象的接近模式。因此,疑问模式和自然的认识规定现在不再为普通的观点和传统概念所支配。物体不再有在数学的谋划中谋划的那些质之外的质;它们完全没有其他的质,力或效能。自然物体只是它们在如此谋划的领域中自身显现所是的东西。它们的全部存在模式,它们的事物性本身,是由空间和时间的规定性,质量和力所决定的,然而,它们将表明自己是怎样被数学的谋划预先决定的。因此,这个谋划也一起决定它对显现自身的东西的“知觉”,我们对显现自身的東西的研究,和我们对它的经验。这个谋划预设了自然存在物必须以这种或那种方式符合的条件。经验因而成了实验。近代科学因为它是数学的,因此是实验的。换言之,由于这种谋划的先验性质,实验性是必然的^③。

做一个实验就是规定一个条件,根据这个条件可以在某个运动整体进程的必然性中把握这个运动整体,可以事先用我们的计算来把握,换言之,在实验一词的近代意义上,实验是由规律指点和支配的,它反过来将证实或证伪这些规律的“事实”。规律有假设

① Heidegger, Holzwege. S. 72—73.

② Heidegger, Die Frage nach dem Ding. S. 71.

③ Heidegger, Die Frage nach dem Ding. S. 71.

性质,但却不是任意的假设,它们是从科学家通过他们最初的谋划形成的自然的基本概念中发展出来的;他们通过这种谋划事先清楚地划定构成他们研究领域的事物的区域。因此,他们越是能够精确地谋划自然的基本概念,他们将越能精确地做他们的实验^①。

因为这种谋划根据四个基本“变数”间的关系确定了一切物体的划一,它也要求一种普遍划一的度量,即一种数的度量。这样,牛顿的数学谋划导致了某种狭义的数学的应用和发展。近代科学并不因为人们学会使数学成为自然研究的根本部分而产生。相反,一种特殊的数学成为自然研究的根本部分是对自然的数学谋划的结果。解析几何(笛卡尔)。微积分(牛顿)和微分(莱布尼茨)是在近代思维基本上是数学的特性基础上成为可能和必然的^②。

一旦正确地理解近代物理学的数学特性,它的其他基本特性诸如对于规则性和规律的关注,它的实验性质,它需要进一步组织化和专业化就相对容易理解了。海德格尔认为,每一门建立在对一个清楚描述的对象领域的谋划基础上的科学,必然始终是这门特殊而个别的科学,必然要与其他可能的科学相区分。在用它的方法论程序进一步展开最初的谋划时,每一门个别的科学再次划定特别研究的下属领域。因此,专业化必然与作为研究的科学联系在一起。此外,专业化不是任意进行的,它由近代科学的另一个重要特征,即每一门科学都隐含系统的经营(Betrieb)这个事实定向和支配。

“经营”一词在这里不是在轻蔑的意义上用的。但从科学本质上是“经营”这个事实看,始终有它成为单纯的经营,甚至单纯的“事实”的真正危险。当科学在它的方法论程序中不再通过继续进行它的基本谋划而使自己保持开放和自由;而是把这种谋划仍在

① Heidegger, Holznege, S. 74—76.

② Heidegger, Die Frage nach dem Ding. S. 71—72.

自身后面作为一个不再要求任何进一步确定的东西，以便只关注结果和它们的发展与应用时，科学的经营就成了单纯的经营和事务^①。因为近代科学作为研究内在地有系统经营的特征，制度在近代科学中也是必然的。但这种事态包含着确定方法对在近代科学中被对象化的存在物的优先性的危险^②。

此外，研究在今天也必然倾向技术，技术使研究在其工作中有效，保证它的真实性，它也使必要的专业化成为可能，证明其合理，使其可以理解^③。

作为研究的科学知识以这种非常复杂的方式要求存在者说明它们是怎样，以及在多大程度上可以对人的计划和设定的表象是有效的。研究处理存在者要么在它预先计算它们将来的进程时，要么在它后来计算它的过去时，自然和历史在这种预先和后来的计算中被设定，成了人澄明的、设定的表象的纯粹对象。只有这样成为东西的对象才存在。只有当存在者的存在在一种计划的、设定的表象中发生，科学才成为研究。这种表象目的是要把每一个存在者带到它面前，这样计算的人可以确定这个存在者。只有当存在者的真理已经变成人自己计划的，假定的表象的确定性，科学才成为研究^④。

现在可以考察近代科学的形而上学基础是什么，以及构成作为研究的科学的形而上学基础的东西告诉了我们什么关于我们近代的本质情况了。

近代的本质在于人从一切中世纪的条件中解放出来，回到自己。近代的这个特征是真的；但它也容易使人误解。人维护自己的自由导致主体主义和个人主义；没有任何一个其他时代的客观

① Heidegger, Holzwege. S. 90.

② ibid. S. 77—78

③ Heidegger, Holzwege. S. 78—80.

④ 同上, S. 80.

主义和集体主义可以和近代相比。说主体主义和客观主义相互作用决定了近代的本质还未触及事情的核心^①。

在海德格尔看来,在近代的构造中决定性的因素不是人自己解放自己,而是人本身的本质变了。人从理性的生物和上帝的孩子变成了作为万物的存在模式和真理之基础的主体。这样,人就成了存在参照的中心和万物的尺度。但这只是因为作为全体的存在者的概念变了才有可能。作为全体的存在者不再构成一切出现和持续的东西的全体,或是由上帝创造的存在者的全体,而是对作为主体的人设置的一切存在者的全体。相对于作为主体的人,由他设置和假定的整个事物世界只是对他才有意义。在近代,作为全体的存在者本身被看作是只是因为它们被人的设置表象和虚构所假定才存在。因此,近代的真正特征在于存在纯粹是作为被对象化的东西,纯粹是作为被假定的被设置性而存在^②。

这个关于存在者意义的决定发生了非常重要的后果。首先,如果世界只是作为某种仅对人有意义的东西出现,那么人的基本任务就是去征服世界。人用对象化的谋划、计算、计划和技术去征服世界。事物世界越是被看作有待征服的东西,所有存在者因而开始显得越客观,主体就越主观并开始要求优先性,世界的学说就越发变成了人的学说。那么,为什么人开始发展一种世界观,为什么最终不得不发展一种生命哲学也就可以理解了。一旦事物世界只是成了人的设置假定的对象,在这个意义上只是一个“图像”,人就开始寻求着它的方式。比如,如果存在者只是因为它们以某种方式被吸收进人的生命才作为存在者而获得它们的地位,那么人开始只是根据人的“生活体验”来说明这些存在者^③。由于所有这一切,为

① Heidegger, Holzwege, S. 80—81.

② Heidegger, Holzwege. S. 82—84.

③ 同上, S. 85—87.

什么在十九世纪人们感到需要开始寻求价值最终也是可以理解的。既然存在者成了人自己设置和假定的表象的纯粹对象，人必须通过把“价值”归于它们而补偿它们意义的损失，这样，这些价值可以成为人与事物一切相互作用的目标。这些与存在者的相互作用不再是“自然的”，而被理解为“文化”；价值成了“文化价值”，因此，一切人类活动的目标都在于为人自身服务。最后，这些价值再被还原为人自身作为他努力确立他在世界中的位置时需要来维持他的活动目标而设置和假定的纯粹对象的层面^①。

在海德格尔看来，整个近代的起源要在笛卡尔哲学中去找，他第一次试图决定数学的东西的形而上学意义。要充分理解笛卡尔关于数学和形而上学的东西的立场，得知道在数学的近代概念出现之前，真理的权威根源被看作是基督教信仰的根源，如果人们希望发现关于存在的东西的真理，人们得转向《圣经》和教会传统。在近代以前，实际上没有世界知识；不是建立在启示基础上的所谓自然知识，没有它自己的可知性形式或它自己独立的基础。另一方面，在近代所理解的数学的东西的本质中，我们发现一种重新构造人的知识本身，让它自己为自己奠定基础的特殊意愿。脱离启示和拒绝传统只是数学谋划的否定结果。在这种数学谋划中不仅有一种解放，而且有一种全新的自由经验，即只受他承担的义务的束缚的自由。总之，近代科学，近代数学和近代形而上学同出一源。这种本质上的三位一体决定了我们时代的命运。

自然科学在近代以来所取得的成就和发展，的确使人们对科学产生了一些不切实际和想当然的想法。这些不切实际和想当然的想法可以概括为绝对化、客观化和无限化。所谓绝对化，首先是指不认为科学有外科学或前科学的基础，科学就是科学，科学的一切都是科学的。绝对化又指认为科学本身是不受限制，没有历史性

① Heidegger, Holzwege. S. 93—94.

的，一打上了科学的烙印便永远是科学的了。绝对化还可以指把科学和真理等同起来，当人们说“什么什么不科学”时，意思常常是说“这不是真理”。而这最后一种科学的绝对化是和科学的客观化联系在一起的。所谓客观化是指认为科学是对纯粹客观世界的反映和认识，它的基本出发点是纯粹的经验材料，认识到的是万世不变，放之四海而皆准的客观世界的本质和规律。绝对化和客观化必然导致把科学无限化。无限化主要是指把科学的认识无限化和科学的能力无限化，即认为科学最终可以认识一切，因而也可以解决一切，它必然使人类达到幸福圆满的至善至美之境。

然而，海德格尔以及后来其他释义学哲学家如伽达默尔对科学本质的分析，却向这些约定俗成的流行看法提出了严肃而严重的挑战。海德格尔和其他释义学哲学家的分析虽然并未列举多少实例而是纯粹理论的分析，然而这些分析却基本上都可以从科学史上得到证实。

首先，科学不能提供自身的基础，它的基础在形而上学，或者说在哲学。这一点其实也不只是哲学家的看法，近现代的一流科学大师大都承认这一点。物理学不能思考物理学自己，就如同生物学不能思考生物学一样。科学的命题可以得到证实，但证实始终是有限的，因为每一门科学的基本预设是形而上学的，是不可证实的。从这点出发，把科学真理客观化和绝对化也就根本站不住脚了。

翻看本世纪五十年代以来的科学哲学著作，大量地谈论科学的模型，理论，猜测，假设，规范和研究纲领，却对科学的真理要求持极为谨慎的态度。正如 M·沃克在《科学思想的本质》中所说的：“不提关于模型的‘实在’的主张，唯一的标准是从最简单、最方

便或最令人满意的模型作出成功断定。”^①劳丹在《进步及其问题》中说,理论就像模型一样朴实简单,“在决定一种理论是否解决一个特殊的经验问题时,人们不需要,科学家一般也不考虑真假问题。”^②但劳丹后来又说,即使科学家不考虑真理,哲学家考虑,“古典科学哲学家的偏见是要表明科学方法是产生真理,高度或然性,或甚至更接近真理的有效工具。在这方面,他们可悲地失败了。”^③科学的标准在急剧地改变,人们不再把假设称为真的,而是称为有效的。库恩在其名著《科学革命的结构》中也说:“我们可能……不得不放弃这个观念,无论是清楚还是模糊的,即范式的变化使科学家和那些向他们学习的人越来越接近真理。”^④

现代科学哲学家之所以都对科学真理持慎重的态度,是因为看到了原来绝对主义和客观主义的科学观不仅在理论上有着根本的问题,而且也不符合科学史的事实。其次,建立在那种科学观基础上的把科学真理等同于证实的实证主义观点也根本不适合于科学本身。传统的科学真理观的动摇,反过来又根本动摇了绝对主义和客观主义的科学观。尽管哲学释义学和科学哲学关于科学本质的看法有许多重大的不同,然而在承认科学的基础在科学这外,科学预设的形而上学性及反对科学的客观主义等问题上,它们的立场是相近或一致的。随着人们对科学史研究和了解的不断发展和深入。这种观点也被越来越多的人接受。当然,科学的盲目崇拜者会把这种观点看作是反科学的,称它为非理性主义;但是,坚持已被事实,理性和科学本身证明是错了的偏见,难道不是真正反科学的

① Marshall Walker, *The Nature of Scientific Thoughts*, Engle and Cltfs, N. J. : Prentice-Hall, 1963. P. 5.

② Larry Laudan, *Progress and Its Problems: Toward a Theory of Scientific Growth* Berkeley: University of California Press, 1977. P24.

③ *ibid.* P223.

④ Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Rvolutions*. Chicago: University of Chicsago Press, 1970. P170.

非理性主义吗？

哲学释义学对科学本质的分析另一个超越前人的地方就是通过指出科学认识范围的有限性，实际上扩大了人类认识的视野。海德格尔认为，任何一门科学只是把事物的某一方面显现给人认识。伽达默尔则指出：“科学对我们说的真理本身相对于一种对于世界的态度，完全不能要求是全面的。”^①自然科学并非宏观在眼，微观在握，大千世界，一览无余。相反，自然科学能认识的东西在广度上是有限的，在深度上也是有限的。即一方面有许多领域永远不会成为它的对象；另一方面，它的认识也要随着历史不断地被发展、修正、超越或抛弃，把科学和客观，和绝对真理划等号是荒唐的。科学有真理，但科学不等于真理。条条大路通罗马。如果这个“罗马”是真理的话，那么通向真理的道路也决不只有科学一条。这个多面的、无限丰富复杂的世界，的确需要人类用各种方式去理解和认识。废黜百家，独尊科学的必然结果是反对科学，使科学成为教条。真理的辩证法就是如此似非而是。至于科学根本不能解决一切问题，这一点现在已越来越清楚，就不用多说了。

当然，科学的本质是否真如海德格尔和哲学释义学所分析的那样，仍然是可以进一步探讨和深究的。但是，这种分析反映了本世纪西方人对于科学本质反思的深化和发展，并正在得到越来越多的人的赞同和接受，同时，许多不同背景的西方哲学家也表示了类似的看法，却是没有疑问的。它无疑应该成为我们在思考科学的本质问题时的一个主要对话者。当然，对方的认识在深化，我们的认识也应该深化。当我们在思考别人的观点有无问题时，也应该问问我们自己理所当然地加以接受的科学观有无问题。一切郑重的批判总是包括认真的自我批判；否则，既不可能理解对方，也不可能超越自己。而这恰恰是有效的、科学的、追求真理的对话的先决

① Gadamer, WM. S. 425.

条件。

应该指出的是,海德格尔(以及其他释义学哲学家)最关心的还不是指出个别科学的基本假设的形而上学性。对于科学一般本质的反思还不是最高的有思想的反思。比个别科学的危机最重要的是导致西方人目前命运的近代科学本身的危机。尽管人们做了多少努力要区分近代科学的本质,根本的问题还是没有被注意。说科学是人的创造性活动的文化产品,这可能并不错;但它没有揭示属于近代科学本质的更根本的问题。许多人认为科学是人把握一切存在事物的基本的、有特殊地位的方式,然而这种看法却掩盖了科学对近代人日益增长的控制。在近代科学中隐藏着比对于科学的一般解释所能说明的更为深刻的命运。它并不通过简单地说明科学是人由于其好奇心和渴望认识而创造的东西来指明科学的特性^①。

海德格尔认为,近代科学的本质不可分割地与近代形而上学和近代技术的本质交织在一起。因此,对科学本质真正深沉的反思实际上是对我们自己的时代和它隐藏着的取向和方向的反思。就此而言,无思想性是近代人的特征。这种无思想性是哲学逐渐被归结为形而上学,而形而上学隶属于科学和技术的长期过程的结果。的确,没有一个时代像今天那样有这么多远大的计划,这么多对众多领域的探索,这么多热情进行的研究,的确,这种思维方式有巨大的用处,甚至是不可缺少的。但这种计算形式的思维不能处理它科学地对待的事物和事件的意义^②。它同样不能在近代科学使人可利用的技术可能性中指导他。近代科学和技术已经成了似乎自行其事的权力,因而成了近代人的“命运”。因此,要了解我们这个时代的本质,除了要了解近代科学的本质,还要知道近代技术的

① Heidegger, *Gelassenheit*. Pfullgen; Neske, 1959. S. 13—14.

② Heidegger, *Gelassenheit*, S. 14.

本质。

三、技术的本质

技术和自然科学有密切关系,这已是人人皆知的事了。科学和技术的历史也清楚地表明它们的发展始终是平行的。技术使自然科学传播到全世界,同时,它已经为它们确保了在当代思想家的首要问题中占着一个中心的位置。在过去两百年的发展,技术始终表明它既是自然科学的前提,又是它的结果。说它是自然科学的前提,是因为自然科学的扩大和深入有赖于观察和实验手段的技术改进。说它是自然科学的结果,是因为一般来说,用技术来利用自然力,只有在对相关的经验领域的深入研究的基础上才有可能。

但是,说自然科学和技术之间存在着无可否认的联系,还没有告诉我们任何关于它们相互联系的根源的情况。因为,人们可以说技术是应用的自然科学,也可以说技术是自然科学理论研究的最终根源。但只要没有超出作为事实的技术现象,技术的本质是什么的问题仍然是一个巨大的秘密。因为问技术的本质是什么,正确地说,就是问技术是什么。通常人们是这样来回答这个问题的:技术是达到某种目的的手段。有些人则试图把技术的本质定义为一种特殊形式的人的活动。这两个方面显然都是技术的特征。这种规定技术本质的做法因此可称为对技术的工具论的或人类学的描述。不用说,这种对技术的特性的描写是正确的,不仅适用于古代形式的技术运用,而且也适用于当代的技术进程。然而,问题是是否这种回答指出了技术的本质。事实上,正因为这个定义是正确的,今天许多人才认为我们应该和技术有一种正确的关系。如果我们学会用一种正确的方式对待技术本身,就应该掌握和控制它。但

是,纯粹正确的东西还不是真的东西^①。工具论的定义还不能揭示技术的本质,只有真的东西才能把我们带进同那本质上同我们有关的东西的真正自由的关系中^②。

要达到技术的真定义,我们应该试图用正确的东西来寻找真的东西。我们必须问:工具本身真正是什么。好几个世纪以来,工具一直被说成是属于手段和目的领域,而目的又被认为是原因。因此,顺理成章的第一步应该是反思工具因果性。

有许多个世纪亚里士多德的四因说一直没什么批判地被广泛接受。现在是问问为什么有这四种原因的时候了。我们然后也必须问一下这四种原因的统一是什么,它们的起源又是什么。只要我们不讨论这些关于因果性和工具性的问题,技术是什么的问题仍然是晦暗不明和没有根据的。

海德格尔还是从词源学的分析着手。我们今天叫“原因”的东西,希腊人称为 aition;它有“由于某人或某物”的涵义。然而,对于希腊人来说,这种“由于”包括的不只是亚里士多德说的那四因。只要反思一下人作为“动力因”起作用就立刻会明白这一点。人远不只是一个“动力因”,即制造和铸成事物的人;他也必须思维和反思,在这么做时,他处于另一种由于关系中。思维和沉思在古希腊叫 Legin,它又同 apophainesthai 联系在一起。根据海德格尔的说法,它意思是“引出”,“使显现”。在“由于”意义上的四种形式的因果性在它们“使某物显现”这一点上表明了它们的统一性。

但是,在什么意义上这四种不同的由于形式构成了统一?今天这个问题必须特别指出,因为今天我们已经完全忘了 aition 最初的意思了。今天我们是在一种道德的意义上理解对“……负责”和“由于”,或者我们继续根据某种“创造”或“产生”来解释它们。但

① Heidegger, Vom Wesen der Wahrheit. S. 10—12.

② Heidegger, Die Technik und die Kehre. Pfullingen; Neske, 1962, S. 5—7.

是,在古希腊的思维方式看来,这四种因果形式使某物出现,使它显现,让它自由,使它走上出现之路。因此,这使某物上路同时也是一种产生,使其出现(veranstalten)以及引出(Hervorbringen)。这四种引起方式使还未显现的东西显现出来,出现。柏拉图在《会饮篇》中称这种把非显现的东西引出出场为 *Poiēsis*^①。这里最最重要的是要在其主要的意义上理解 *Poiēsis*;它包括使一切产生显现出来,也包括引出艺术和诗;甚至包括引出或进出 *Physis*, *Physis* 是最高意义的 *Poiēsis*,用 *Physis* 显现的东西自己进出,而不靠艺术家或工匠。产生同在任何给定的时候在导致某物从隐蔽进入非隐蔽的引出中出现的有关。

我们已经知道,对海德格尔来说,真理是一个原初的发生;它是存在的揭示。在他看来,我们在前苏格拉底哲学家中,在亚里士多德的著作中,仍然找得到这个概念的痕迹。在近代,当真理被归结为正确性时,这个概念完全被遗忘了。一旦真理被归结为正确性,人本身就成了一切存在者的中心和焦点。当人开始围绕着自己寻找确定性和可靠性时,思维逐渐成了设置、假定的表象,存在者的存在变成纯粹的客观性。所以这些都为近代虚无主义的技术时代作了准备,人关心技术,却完全失去了真理。人不是关心存在,从存在的角度来看待一切,而只是在他的科学和技术关心中注意存在者。

现在我们说的“技术”(Technik)一词是从希腊文 *technikon* 派生而来的。*technikon* 的意思属于 *technē*。*technē* 是指工匠和艺术家的活动和技术,以及文艺本身。*Technē* 属于 *Poiēsis*,属于引出;它本身就是 *Poiētic* 性质的东西。在柏拉图之前,*technē* 还是同 *epistēmē* 一致的,二者指“知道,认识,有洞见”。甚至对于亚里士多德来说,虽然 *technē* 已经成了一种产生,但 *technē* 主要仍是一

① Plato, *Symposium*, 250B.

种揭示的方式,一种 *alētheuein* 的形式。“灵魂用肯定或否定的方式表达真理的能力在数量上有五种: *technē*, *epistēmē*, 实践智慧, 理论智慧和奴斯。”^①因此, *technē* 也是一种揭示形式, 它揭示无论什么不产生自己的东西。在 *technē* 中, 本质的不是制造或生产, 或甚至使用工具, 而是揭示。这意味着技术在揭示(非隐蔽, *alētheia* 真理)发生的领域出现。

然而, 对于海德格尔这种追根寻源的释义学描述, 人们可能会反对道, 即使这些描述都是正确的, 也不适用于使用复杂机器的近代技术。使人头痛的恰恰是这种情况; 正是近代的机器技术使我们要来追问关于技术的问题。今天, 技术同科学密切联系在一起, 因此, 它根本不同于任何人类在早些时候支配的东西。海德格尔不否认近代科学和近代技术间的密切关系; 但在他看来这种关系是相互的。古代和近代的技术都是揭示的形式, 它们在揭示的方式上不同, 这种不同是同近代技术与近代科学密切相关这个事实联系在一起的。但这种不同究竟意味着什么? 在海德格尔看来, 古代和近代技术的基本不同在于: 前者是 *Poiēsis* 意义上的引出, 而后者有一种挑战的形式, 它向自然提出无理要求, 让它提供可以抽取出来, 然后储存起来, 最后使用的能量。因此, 近代技术挑战、要求和设定。隐蔽在自然中的能量被开放、改变、储存、分配和使用。所有这些人类的活动都是揭示的方式, 即使这样揭示也决没有完。近代技术要求它揭示的一切不仅作为对象, 而且作为一个始终准备着的东西。因为, 被近代技术驱使的东西有它自己典型的存在模式。海德格尔称之为“常备”(Bestand)^②。

在近代形而上学的时代, 人只关心存在者, 完全不能与存在发生关系。人在自己之前把世界作为客观的东西的全体来设定, 他也

① Aristotle, *Ethica Nicomachea*, VI, 3&4, II 39b. 14-17.

② Heidegger, *Die Technik und die Kehre*. S. 13-17

在世界面前把自己设定为主体。人在他自己的方向上建立世界，试图完全控制自然，在自然本身不合适或不令人满意的地方，人的设置和假定表象就重新组织和重新设计它^①。这样，人实际上有意确认自己。他的自我意志随处计算事物和人，好像它们只是对象。被如此计算的东西后来就成了商品，人本身只是生意人和商人^②。人不断地在需要的地方产生新东西，事物如碍他的事，就把它移走。“人在他自己和使他迷惑的事物间插入某物，当他为了卖和使用事物而吹嘘它们时，就把事物陈列出来。”^③他把自己与对象世界相对立，他确立自己是一个意欲和完成所有这些生产和对象化的人^④。

海德格尔在所有这些中都看到了存在者的存在，它在近代形而上学时代作为意欲意志而出现。当存在者的存在作为意欲意志而出现时，人的意志开始以自我确认的形式出现，这种自我确认迫使一切归它支配和控制。对这种意欲意志来说，一切都变成了自我确认生产的材料。地球和天空只成了原材料。甚至人也被认为是可以根据某种设置的目标而处置的材料。无条件的自我确认的无条件确立最终是起源于技术隐蔽的性质，它只是在近代才开始展开为作为全体的存在者的真理的天命。近代科学和极权国家的概念也是从同一个近代技术的本质中产生的。形成公众观点的手段和模式，以及人对他世界中一切事物的概念，都是如此^⑤。

根据技术的世界概念，一切都是可以生产的。这种生产的产品始终可以通过市场的手段来递送。在这种自我确认的生产中，人的本质和事物的本质消解为它们可计算的市场价值。技术的支配现

① Heidegger, Holzwege. S. 265—266.

② ibid. S. 289.

③ ibid. S. 265.

④ ibid. S. 266.

⑤ Heidegger, Holzwege. S. 267.

在更快、更无情、更完全地使自己传播到整个地球，现代人没有在所有这一切中看到他已经面临真正的危险；他自己将在这个无限制生产的进程中失去他的自我。由于他自己不受控制的自我意志，他在一种本质意义上遭到危险，需要保护。但是，他所需要的“拯救”和保护不可能来自技术本身。在所有这一切中最可怕的不是原子弹；长期以来一直以死，以他本质的死亡威胁着人的，是他的意志，他在一切事物中有意的自我确认的不受限制的特性。“在人的本质中威胁人的，是这种一厢情愿的观点：通过和平地释放、改变、储存和操纵自然的能量，人能使人条件，人的存在对每一个人变得可以忍受，在一切方面都是幸福的。”^①因此，尤其有威胁的是“生产的这种负担可以没有风险地来冒险，人总能找到躲避危险的办法”的观点。在人的本质上威胁人的是技术使世界井然有序的想法，而实际上这种秩序排除了一切真正的秩序和等级系统，因为它把一切隶属于生产的一体化。因此，有威胁的是这个事实：技术本身阻碍着任何技术真正本质经验的出现。因为当技术“把它自身发展到极致时，它在科学中发展了一种原则上进不了技术的根本性质领域的认识。”^②但在海德格尔看来，现代人不是完全没有希望的。因为仍然有可能至少有某些人看到威胁和危险本身。诗人和思想家在这里起重要的作用^③。

现在再回过头来看看“常备”，即贮藏物。海德格尔用它来描述一切属于技术典型的挑战的揭示的东西出现的方式的特征。作为常备的自然的想法和支配人行为的挑战态度的起源是什么？二者都同近代形而上学的主体主义和自由意志论有关，因而也同近代科学的发展有关。物理学把自然作为一个能预先计算，然后加以控

① Heidegger, Holzwege, S. 272.

② Heidegger, Holzwege, S. 272.

③ ibid. S. 272—274.

制的联结贯通的力的构架来设立。在机器技术发展以前很久这种挑战揭示就支配着物理学了^①。

但是,即使是支配着人的行为的作为常备的自然和挑战态度的想法,实际上并非起源于人和他的活动,而是与近代形而上学有关。人的确进行着挑战的揭示,但人只是象银匠产生酒杯的出现那样产生这种揭示。相反,人本身也被挑战着去向自然力挑战,这样,人本身比自然更原始地属于常备;所以才会把人看作是“材”,即人材,或“人力资源”。但即使人比自然力更原始地遭到挑战,他也决不是常备的一部分,因为他至少参与揭示。任何要仔细地决定常备及与之有关的设定、命令和挑战是什么意思的努力都会遇到巨大的困难,因为人并未控制现实的东西在任何给定的时候在它并通过它显现的那个非隐蔽。现实的东西这样那样地显现自身这个事实不是由人引起的,也不是由思想家和诗人引起的。甚至思想家和诗人也只是对和他们谈话的东西作出回答。

如果正是这样的话,那么很显然,人就他自己来说是不能造成自然的常备的。只是到了人就自身而言遭到挑战去利用自然的力量和能量,这种要求、挑战和命令的揭示才发生。人比自然力和能量更原始、更彻底地遭到挑战。这就是为什么他决不能完全变成纯粹的常备的真正原因^②。

但如果挑战的命令在其中展开的那个非隐蔽决不只是人的工作,那么这种揭示在哪儿又是如何发生的?海德格尔回答说:“当人研究、观察,把自然作为他自己的思想领域来追求时,一种向他挑战的揭示方式已经要求他把自然作为一个研究对象来对待,直到对象消失为纯粹常备的无对象性。”^③海德格尔把那聚拢人,使其

① Heidegger, *Die Technik und die Kehre*. S. 21.

② Heidegger, *Die Technik und die Kehre*. S. 17—18.

③ Heidegger, *Die Technik und die Kehre* S. 18—19.

专心于让现实存在的东西作为纯粹常备揭示自己的那种挑战要求称为“框架”(Ge-stell)。

海德格尔用“框架”这个概念指一切存在的东西在今天对人出现的方式。但也指古希腊称为 *Poiēsis* 的东西的特征的那种出现。近代和古典的生产形式确实在性质上根本不同；但它们始终是本质上相关的，因为二者都是真理的揭示方式。海德格尔再次回到近代技术和近代科学的关系。从编年史的角度看，说近代技术在它能利用数学的自然科学时首先产生是对的。但历史地说，这种说法没有达到真理。近代科学不是为技术，而是为技术的本质作了准备；另一方面，也可以说近代自然科学是以技术的本质的出现为基础的^①。即使从未被如此理解，近代技术的出现支配着科学的产生仍是真的。这样，我们最终可以说，“根据编年史的定论是后来的东西，近代技术，根据左右它的那种出现来看，是历史地在前的东西。”^②。虽然近代技术利用自然科学，称技术为应用科学仍是不正确的。恰恰是因为近代技术的本质在于框架，它必须利用自然科学^③。

显然，海德格尔拒绝任何人类学的或工具论的技术概念。因为人不可能与技术有一种独立的关系。后者不只是人的事务，因为人一开始就在揭示的路上，在这个进程中存在起着主导作用。揭示并不只通过人产生；存在为了那个目的要求他，它需要他，是作为存在的发送的框架把人送上这条揭示之路^④。

框架不是什么专门的东西；它就是今天现实存在的东西揭示自身为常备的方式。这种揭示并不独立于人的行为发生，但它也不单单是人的工作。框架是一种聚集，它属于向人挑战，使他处于一

① Heidegger, *Die Technik und die Kehre*. s. 20–22.

② 同上, S. 22.

③ 同上, S. 23.

④ 同上, S. 24.

个揭示现实的东西,使之始终有用的位置上的那种设定。因此,人作为被如此挑战的人处于框架的范围内。正是近代技术的本质使人走上了现实的东西只是作为常备被揭示的那种形式的揭示之路。是框架送他走上这条道路。海德格尔把这种聚集人,使其走上一条限定的揭示之路称为“发送”(das Geschick)。还是一种命定的发送。正是这种命令决定了一切历史的本质,而历史的本质反过来又构成了历史学的论题。虽然这种揭示的命定的发送完全支配着人,却决不是一种强迫他的命运。”因为人只是由于他属于这个发送的领域,因此成为倾听的人,而不只是服从的人,才成为真正自由的。”^①

在《同一性和差异》中海德格尔写道,我们当前的时代是一个存在作为技术的世界出现的时代。但纯粹把存在等同于技术世界正确吗?显然不正确,因为技术隐藏并使我们无法看到存在与人的真正关系。在技术世界中,一切都预先根据人,根据人制造的东西来解决。技术同人谋划的一个“计划”有关,最后它迫使他决定是否要成为这个计划的仆人^②。在这样一个技术世界的整体性概念中,我们把一切归结到人,却听不见存在的要求。今天,一切都遭到挑战,包括我们全部人类的生存。存在者要我们去计划和计算它们;存在被挑战去让存在者在能计算的东西的视界中出现;人本身被挑战着去确保一切他作为他的计算和计划的实体而关心的存在者。框架今天使存在和人互相对立,互相挑战^③。

但框架也使我们明白人是并且是怎样为存在所有,和存在是怎样被统化到人的本质。因此,在框架的范围内流行一种奇怪的所有权和一种奇怪的统化过程。统化指每次都独特地发生的事情。我

① Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, S. 24.

② Heidegger, *Identität und Differenz*, S. 26-27.

③ *ibid.*, S. 26-27.

们现在通过技术世界在框架中经验到的东西是真正的统化事件的前奏，框架的统治将在这个统化事件中被克服。这样一种从框架到一个更“原始的”统化事件的转变将适当地矫正技术世界”，这样，技术将由支配回到服务。”^①海德格尔相信这个事件已经不远了。它已经从我们居住的地方附近直接地向我们说话。这个事件同时也是人和存在通过它相互达到它们真正本质的那个领域。在此领域中，它们将获得它们的本质，将最终失去一切形而上学赋予它们的性质。要思考这种统化事件，思维必须从语言的结构而不是从技术世界获得必要的工具^②。

框架是一种容易加强甚至使自己久存的揭示形式。事物世界越是消解为常备，人越是被揭示为支配它的东西，人就离经验自己为被支配和控制的人越远。但人越远离真正经验自己为被命令和支配的人，人就离深渊，即他自己也消解为常备的可能性——的边缘越近。人“这样受威胁，他还把自己抬高为地球的统治者和主人，夸耀一切都是由人创造的。”^③看上去好像人在任何地方遇到的只是他自己。但这样一种对危险的回答只是使人进一步远离把他自己经验为由框架命令和支配的人。

但人是自由的，自由的本质从根本上说不是同人的意志或人的意志的“因果性”联系在一起的。自由原始地控制着开放，那已被澄明、烛照和揭示的东西。因此，自由处于同真理的发生最密切的关系中。但归根结底自由的东西被隐蔽着；它始终继续隐蔽自己。这个神秘就是存在本身^④。

因此，当我们思考技术的本质时，我们把框架经验为一种发送，因而经验为一种以某种方式命定的揭示。但这种命定不是强迫

① Heidegger, *Identität und Differenz*. S. 27—29

② Heidegger, *Identität und Differenz*. S. 30

③ Heidegger, *Die Technik und die Kehre*. S. 26

④ *ibid.* S. 24—25.

他盲目从事技术,或无助地反抗它,相反,当我们使自己对技术的本质开放时,我们发现自己已经纳入一种自己的要求中了^①。

显然,既然那个命定的发送在任何给定的时候送人走上一条确定的揭示之路。人也始终有可能不再看到任何其他的揭示模式,因而看不到人通过它将获得非隐蔽东西的本质的揭示模式。人处在两种极端的可能性之间,存在的发送本身使人遭受危险。这种揭示的发送同时也是命定,因此在它每一个具体模式中也必然是危险^②。这种危险就是人可能会误解发送的真正意义。因为无论揭示的发送可能是什么,无论它可能在何时发生,都有一个它将被误解的危险。误解主要在于固执于揭示的东西,让阻碍发送揭示的神秘的当下的东西迷住了。“因此,在一切出现的东西根据因果关系来显现自身的方面,甚至上帝也能失去一切崇高神圣的东西,他距离的神秘性。”^③

当存在的天命以框架的形式盛行时,它成了最高的危险,因为在这种情况下人可能不再遇到他自己的本质,他本身也可能到被当作常备的地步。人将再次试图使自己相信他真是一切存在东西的统治者,他所遇到的一切都是他的构造。但这产生了一个最终的错觉,即人在任何地方任何时候遇到的只是他自己。人看不到他本质上是生存的人,要倾听劝诫、呼吁和要求。此外,框架也把人驱入一种实际上只是计算地整理的揭示中。在这种整理统治的地方,它立刻消除了一切其他揭示的可能性。但这意味着真理本身被隐蔽和隐蔽起来了。尤其是框架隐蔽了让出现的东西显现出来的作为 Poesis 的揭示^④。

海德格尔认为,近代哲学准备了一场彻底的革命,这场革命最

① Heidegger, Die Technik und die Kehre, S. 25.

② ibid. S. 26

③ ibid.

④ Heidegger, Die Technik und die Kehre, S. 26—27.

终导致人与世界的一种全新的关系,也导致了一种人在世界中位置的新概念。世界从现在起只是计算思维的对象,没有东西能避免计算思维的影响。自然只是近代技术和工业的能量来源。尤其通过原子能的发现,人相信在不远的将来世界对于能源的要求将永远有了保证;既然原子能电站能在地球上到处建立,就不再只是某些富国才能获得能量。近代科学和技术的主要问题不再是在哪儿找到足够的能量,而是我们怎样使人类避免使用原子能所隐含的巨大危险。通常人们总是假定人将能控制原子能,从而一个全新的技术发展的时代将开始,这个时代将在许多领域中完全揭示意想不到的可能性。然而人们却没看到,从现在起人将“更紧密地被能的力量所包围”,“这些力量时时处处都在要求、抓住、拖曳、压迫和强加于人……——既然人没有制造它们,这些力量久已超出了他的意志,非他的决定能力所能制约的了。”^①

今天许多人都意识到原子弹所产生的巨大危险,却很少有人考虑一切技术手段正在被用来危害生命和人自身的本性。但最可怕的不是我们的世界已经完全成为技术的了,而是我们对这个完全的转变没有准备,我们不能深谋远虑地对待它。在这里,首先得认识到,没有一个人,包括科学家,工程师,技术人员,与工业和经济有关的人,政治家或组织,诗人或哲学家,能停止这种发展或给它一个方向。没有人和人的组织能控制正在这里发生的事情。根据这种发展来看,人是无依无靠的,除非他毅然决然地用深沉的思维来对抗这种纯粹计算的思维形式^②。

但这种深沉的思维能对我们的现实处境做些什么?显然,它不是要谴责科学和技术,完全摆脱它们。相反,它必须试图提出一种处理科学技术的方式,使我们能有意义地使用它们而不让它们来

① Heidegger, Gellassenheit. S. 21.

② Heidegger, Gellassenheit. S. 22—23.

支配和奴役我们。因此,对技术既肯定又否定并未使我们与技术的关系模棱两可。我们可以让科学技术进入我们的日常生活,同时随它们去,让它们始终依赖某种更优秀的东西。海德格尔称这种对技术的做法为“放任事物”^①。

一旦现代人采取这种做法,他也能用新的眼光来看事物,而不只是用技术的方式了。然后他会发现在近代技术中隐藏着一种不是由人自己发明或创造的意义。这种意义以间接的方式显现自己,但它同时也隐藏着自己。“显现自身同时又撤回是我们称之为神秘的的东西的根本特征”。“放任事物和对神秘开放是相属的。它们给我们以一种全然不同的方式生活在世界上的可能”^②。但放任事物和对神秘开放不是自己发生的。它们只有通过百折不挠的勇敢的沉思才能发生^③。但怎样才能达到这种将引导现代人放任事物和对神秘开放的沉思?怎样打破近代技术的力量及其对现代人的掌握?在这里什么或谁起主导作用?要回答这些问题,必须再次回到框架。

我们已经看到,框架不仅隐蔽一种先前的揭示形式(即作为引出的 *Poiesis*),它也隐蔽揭示本身,因此也隐蔽着非隐蔽(真理)发生的地方。因此,框架实际上阻碍着存在真理的照耀和占统治地位。这里危险的不是技术本身;而是技术的本质,它作为一个揭示和命定的发送,是真正的危险。人的危险首先和主要不是来自技术潜在的致命的装置,无论它们的力量多么可怕;主要的危险是由于框架,人进不了一个更本原的揭示形式,无法体验一个更基本的真理召唤^④。因此,在框架占统治地位的地方,的确有最高程度的危险。

① Heidegger, *Gelassenheit*, S. 23—24.

② *ibid.* S. 26.

③ *ibid.* S. 27.

④ Heidegger, *Die Technik und die Kehre*. S. 27—28.

但荷尔德林告诉我们，危险统治的地方也生长着拯救的力量，甚至在我们经验极端贫困的存在时期，框架仍以某种方式隐匿着更原初的真理；因此，拯救的力量就在于那种撤回。这里“拯救”不是指它通常的意思，即抓住遭到毁灭威胁的东西，以保证它得以象以前那样继续下去。这里它意思是指把某物带进它真正的本质，并使这种本质成为它真正的对象。这就是也是最大危险的框架有力量做的事。当存在撤回去时，拯救的力量在这种撤回中扎下了根。如果把这种说法应用于技术的本质，那么框架一定在自身隐匿着拯救力量的生长。要发现这种拯救的力量，我们必须更仔细地看一下内在于框架的危险。

海德格尔把技术的本质称为框架。通常我们用本质这个词指事物所是的东西，它的什么或实质。海德格尔解释说，在“技术的本质”这个表达式中，“本质”一词是在不同的意义上用的，即指某物统治，展开和最终衰亡的方式。因此，“本质”(Wesen)这个词在字面意义上指一事物出现的方式。现在“本质”还指“持续”(Währen)，虽然本质在这里并不指事物持久不变的什么。但技术的本质也不是永远悬在一切技术的东西之上的神话的抽象。框架作为揭示的发送出现，持续而持久。在海德格尔看来，框架是一种通过使人走上揭示之路来命定人的发送。这种发送允许人接近靠人自己无法发明或制造的东西。正如我们已经看到的，这种发送既是极端的危险又是拯救的力量。因此，“每一个揭示的发送由于一种允许并作为这样的允许发生。”^①这种允许让人参与存在的真理发生所需要的那种揭示。人是如此需要和被使用的，他被允许属于真理的发生。但如果是那样的话，那么那种送人进揭示的允许也是拯救的力量。因为它让人进入他存在模式的最高价值；这种价值在于保持注视非隐蔽。正是在这个意义上，技术的出现在自身中隐匿

① Heidegger, *Die Technik und die Kehre*. S. 32.

着拯救的力量产生。因此，一切都取决于我们沉思这种产生，回忆它和注视它^①。

在这么做时，我们必须理解到，技术的本质是模棱两可的。这种模棱两可在这里表现为指着一切揭示和真理的神秘。一方面，框架向我们挑战，让我们进入一个看不见真理发生的安排。另一方面，框架在让人持久的允许中发生，这样，它可以被需要和用来保护真理的出现^②。换言之，关于技术的问题实际上是关于真理的出现本身在其中发生的揭示和隐蔽的问题^③。因此，它帮助我们看到了危险并在它那儿发现了拯救的力量。但这种看本身并没有救我们；它只是召唤我们在拯救力量增长的光明中抱有希望^④。

技术的出现用一切揭示都将被消灭，一切都开始只在常备的非隐蔽中显现自身的可能性来威胁一切揭示。显然，单靠人的活动决不能直接对抗这个危险。但人能想到这个事实，即一切拯救的力量必须是一个比被危及的东西更高的本质。海德格尔认为，曾经有一个时期 *technē* 不仅指技术，而且也指使真理光辉灿烂的揭示。*technē* 也指使真理变成美。作为艺术，*techne* 是一个多重揭示；它也听从真理的支配^⑤。那时艺术还不是技术的，艺术作品也未被“审美地”欣赏。艺术在那时只是被称为 *techne*，因为它被看作是一种产生和使显现的揭示。我们越是有思想地询问技术的本质，艺术的本质就越神秘。我们越接近危险，通往拯救力量的道路就闪耀得越明亮，我们就越疑惑。因为疑惑是思维默许的灵活性。

海德格尔认为，存在当前的发送是框架；它是存在出现的一种形态，它最终将过渡到另一种形态，这种形态现在还对我们隐藏

① Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, S. 32.

② *ibid.*, S. 32—33

③ Heidegger, *Die Technik und die Kehre* S. 33.

④ *ibid.*

⑤ Heidegger *Die Technik und die Kehre*, S. 34.

着。因为一再发送自身是存在的天命。当变化在存在发生时，它使自己进入它出现的另一种形态，但早先的形态并未被消除、根绝或毁灭。

但如果作为技术本质的框架是存在在我们时代发送自己的形态，那么技术决不能单靠人的活动来掌握；因为那将意味着人是存在的主人。但另一方面，存在需要人：没有人本质的合作技术的本质不可能变化；因为存在的出现需要人的存在以便作为存在，即存在者的存在被保存。但这并不是说人可以靠自己克服技术。只有人能进入技术的仍隐藏着真理，技术的本质才会被超越。作为存在的一种发送的框架的克服，是通过另一种发送的到达发生的。它不能预先科学地计算来加以构造。

克服形而上学确实需要人，但这种需要是与他的存在模式相和谐的。因此，现代人首先必须找到回到他自己本质的深度和范围的道路。他的本质是同他与存在真理的关系密切联系在一起的，它的发生需要他^①。下一步要做的事就是把存在的出现本身作为值得思的东西来思。但今天如何来做那件事？肯定不是通过首先问我们应该做什么，而是沉思我们怎样去思。因为思是人真正的行为，因为它把存在的出现带给语言。语言首先给了每个要思的人必须走的路。没有语言，一切行为都缺乏它能在其中活动和工作的平面。语言是人的存在方式能在其中对存在的要求作出回答，并在这种回答中属于存在的原始的平面。这里叫作思的恰恰是这种原创的回答。我们有思想地学着生活在存在当前的发送必定在其中被克服的领域中^②。

我们已经看到，真正的危险在于框架的本质。存在在这里离开了它自己的出现而变得忘了它的出现，反对它自己出现的真理。因

① Heidegger, Die Technik und die Kehre. S. 38—39.

② Heidegger, Die Technik und die Kehre. S. 39—40

此,第一次转变在这危险自身中占统治地位。在这第一次转变中,隐藏着第二次转变的可能性。在这第二次转变中,遗忘存在的出现变为存在出现的真理正确地进入存在者。也许,这第二次转变只有在危险作为它所是危险洞明时才会发生。这种转变可能即将来临;但没人知道它将何时和怎样发生,这是天命。人的存在模式就是他内在地是一个要等待的人,等着存在的发生,并必须有思想地看着存在^①。但当危险作为危险存在时,首先发生的是遗忘存在的转变,然后还有存在的确认,最后是世界。世界作为世界存在,事物作为事物存在,这就是存在出现的来临,存在真理的来临^②。

因此,存在真理的自我压抑试图在遗忘中来保持它,但也隐藏了还未授予的好处,即一种转变将发生,由存在的遗忘变为存在的真理。在危险作为危险存在的地方,也有存在的自由。然而,这种转为只能突然发生。它是由存在自己产生的;肯定不是在一种因果关系中产生的。突然的揭示就是闪电的闪光。它使自己成为它引来的光。当存在的真理在危险的转变中闪光时,存在的出现就敞开了,存在真理的涌现发生了。它也能在技术的框架时代发生^③。

在这种闪光中,存在出现了,这样,它进入它自己的光。海德格尔称存在真理的闪光现象为洞见(Einblick)。”洞见存在的东西”这个表达式即指存在转变的事件。正是通过统化事件,存在的真理使自己适合于以前没有真理而存在的存在。它指存在出现中的关系。因此,它完全不是一种我们人从自身看到存在的東西的那种看。洞见是形成框架转变的统化事件。当这洞见发生时,人就被它照亮了。只有当人在洞见的统化事件中放弃人的立场,离开自身,根据洞见的方向谋划自己,人才在他的存在中回答了洞见的要求。

① Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, S. 40—41, S. 40—41.

② Heidegger, *Die Technik und die Kehre*, S. 41—42.

③ 同上, S. 42—43.

在这样回答时，人期待着世界上神圣的东西。因为如果上帝存在，它也是一个“存在者”，作为存在者，它也在存在和它的显现中；但后者只是因为支配世界才发生。

只有洞见发生时，作为框架的技术的本质才揭示；只有在那时我们才明白，作为世界的存在的真理在框架的安排中仍未给我们；只有在那时我们才会明白任何单纯的人的意志始终是无关紧要的。因为在那种情形下，每一种单纯的安排世界仍然没有真理，仍然只与计算的思维和技术的设计有关。我们处于技术的支配，仍未听到和看到在框架的支配中存在最深刻的神秘。上帝是活着还是隐藏着不是由人的宗教性决定的，更不是由哲学和科学的神学愿望决定的，存在的形成决定了上帝是否作为上帝发生。只要我们没有思想地体会到这一点。我们决不能属于将要存在的东西^①。

至此，应该说海德格尔关于技术的立场已经很清楚了。对他来说，技术的本质决不是实现某种目的的工具，因而也不是自然科学的具体运动。他把框架作为技术的本质，意味着技术的本质在他眼里是一种存在方式，揭示方式和整体思维方式。由于这种框架和近代形而上学同出一源，都将存在真正的问题遗忘了，所以它在揭示的同时也是隐蔽，它使存在的真理无法出现，一句话，这是一种固定的，片面的，单向的揭示，然而却是形而上学独断论的隐蔽。因此，技术最大的危险不在使人服从机器的统治，破坏生态环境，使人变成物，使人与人的关系变成物与物的关系，一味追求利润和功效而忘了道德，人在技术时代变得更少温情等等这些技术的应用所造成的现象，而在于技术剥夺了自由思想的能力，通过运用最先进的传播媒介和信息技术，它甚至可以决定人的观点和思想，替人作出决定。这样，技术的最大危险就在于使人无思想，或只能用一种方式思想，从而离真理越来越远。

① Heidegger, *Dei Technik und die Kehre*. S. 47.

海德格爾的这个观点基本上为伽达默尔所赞同。他们固然对近代科学技术所造成的副作用持严厉的批判态度,尤其是伽达默尔,一直在提醒人们注意这些现象;然而他们决不是古典的浪漫主义者,对逝去的传统怀有一种痴情的迷恋,而反对近代文明的一切成果。不,哲学释义学的思想家首先是哲学家。并且是精通历史,有着强烈的历史意识的哲学家。他们比谁都更清楚地看到近代科学技术的合理性及其在西方文明理性传统中的重要地位,因而从哲学的深度承认和肯定了它们的作用。把他们看作是由于目睹西方文明在近代日益“礼崩乐坏”,道德沦丧,从而把科学技术视为罪魁祸首,必欲除之而后快,以慰自己浓得化不开的文化乡愁,那真是极大的误解。把他们对科学技术本质的反思看作简单的反对现代科学技术,那还没有触及问题的实质。这不仅完全误解了他们的思想,更没有看到这种思想中一般人难及之外,及其对哲学本身自我认识的深刻意义。

四、科学技术和人类思想的前景

事实上,从近代科学技术产生的那天起,对它持激烈的批判乃至否定态度的一直有人在。虽然在当代已很少有人像卢梭等早期浪漫主义者那样宁可“弃圣绝智”,回到“鸡犬之声相闻,老死不相往来”的前工业社会,但是对科学和技术根本性问题的反思和批判却比以前更深入了。滥用科学技术造成的外在的危害如破坏生态平衡,大气污染,人依附于机器,变成了经济人和物,掠夺性利用自然资源,乃至将科学技术用于战争,造成千百万人的死亡和无数财产的毁灭,以及核战争的阴影和人类因而同归于尽等等,固然一直是许多思想家批判和抗议的主题,但从六十年代以来,也有人开始深入到所有这一切的内部,试图以更一般的形式来概括科学技术发展给当代社会带来的深刻危机。在这方面美国社会学家丹尼

尔·贝尔的工作是颇有代表性的。

贝尔在其代表作《工业化后社会的来临》一书中提出“工业化后社会”的概念，详尽地分析了标志着当代社会的特性的一系列特征。他认为，当资本主义作为一种社会—经济制度兴起时，它具有精微的统一性：一种个人主义的气质，一种自由主义的政治哲学，一种功利和现实主义的文化，一种性格结构（责任心，推迟享乐等等）。但现在这些因素中的很多已枯萎或残存为淡化的意识形态。留下的只是技术方法，因为这适合当今社会的功能性和效率概念，承诺提高生活水平，鼓励享乐主义的生活方式。工业化后的变化开始重新形成社会的分层体系，提供更加精密的技术，把科学更加直接地附上工具主义的目的。但问题是：作为“美德之共和国”的科学，是否有力量为社会提供一种新的气质。贝尔的回答是悲观的。他认为更可能的倒是科学本身也许会被腐蚀。这一切意味着社会陷入这样的状况：没有一种超验的气质提供某种合适的目的意识，没有能够给人们提供稳固意义的寄托。贝尔最后得出结论：实际上，工业化后的转换意味的是工具性力量的增强，凌驾于自然之上，甚至凌驾于人之上的力量的增强。十九世纪乌托邦和社会主义思想家们相信，人类力量的任何形式的增强都必然是进步的，因为这意味着宗教和迷信的衰落和对人的更伟大力量与自我意识的证明。可这已被证明是一种幻想。工具能被付诸不同方式的使用，使用的方式取决于社会的价值、特权阶级的固有性质、社会的开放性、社会的正派意识或者——有如我们在二十世纪如此验恶地目击的——社会的兽性^①。

贝尔认为造成目前这种局面的根本原因是资本主义精神的两个互相制约的因素：“经济冲动力”和“文化冲动力”只剩下了前一

^① Cf. Daniel Bell, *A New Introduction to the Coming of Post-Industrial Society* New York: Basic Books, 1976.

个。科学技术和经济的迅猛发展彻底冲破了宗教冲动力所代表的形而上的制约，成了社会的唯一主宰。发展与变革即是一切。社会世俗化的副产品是文化上的“渎神现象”(Profanity)，这样，资本主义便难为人们的工作和生活提供终极意义了^①。

平心而论，贝尔的这种诊断并无特别的高明之处，使我们感兴趣的不是贝尔这种诊断的价值，而是这种诊断本身。贝尔的这种诊断是受了韦伯，尤其是他的名著《新教伦理与资本主义精神》的影响，这是一望便知的。这种诊断的基点正是近代形而上学的二无论：事实与价值，科学与道德的二分与对立。可是，一旦把这种二元对立作为基本出发点，自然就不会去再问它们是否有一个共同的根源和统一的基础问题，因而也就难以从更深的层次合理地解释为什么前者最终会吞没后者，造成今天这样的局面。相反，倒是这种形而上学的思维方式本身在间接地告诉人们近代科学技术的本质，告诉人们这种本质是如何甚至在支配着对它反省和批判的思维；科学技术工具性力量的增强是因为我们直接给它们加上了工具主义的目的，是因为我们对它们早已作了工具主义的解释。而这种工具主义解释的基础则是人把自己作为主体，作为征服者与作为对象的世界对立起来，即主客体对立二分的二元论。近代科学技术和近代形而上学在本质上同出一源，对此，海德格尔已经有过详尽的分析。显然，站在近代形而上学的立场上或以其基本假设为前提，是难以看到近代科学技术本身所包含的问题，而不仅仅是在具体应用中表现出来的问题。

人们完全可以，而且也有理由不同意海德格尔关于近代科学技术本质的规定，然而却无法回避他关于科学技术的本质所提出的尖锐问题。近代科学技术的框架只让我们看见它让我们看见的

① Cf. Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books, Inc. 1978.

东西,同时却掩盖了许多重要的东西。如果人只按照一种格式去思想的话,那么最终结果必然是无思想,这就是现代人的命运。人自以为他能支配一切,控制一切,到头来却被支配被控制,就连他自由之所在的思维也不例外。似乎世界只能是现在的科学技术让我们看到的那个样子,而世界的客观性和永恒性反过来又给这种临时的认识打上客观和永恒的印记。这样,形而上学的思维方式就获得了似乎不容置疑的权威。一切不同于此种框架的思维反而都成了“形而上学”或“非理性”。然而,科学本身的发展却在不断剥去人为加给它的许多漂亮外衣和桂冠。它使人们看到,科学决不是人类唯一的存在方式和认识方式,甚至也不是最基本的认识方式,因而也不是获得真理的唯一方式。相反,科学的认识和方法本身在不断变化和更新,在科学中也和在一切别的东西中一样,并没有什么永恒不变的东西,更没有超历史,超存在的东西。

尽管这样,在海德格尔看来,今天框架不仅没有向新的揭示方式转变,仍然保持着它的统治地位,而且随着西方科学技术在全球的传播,今天真正开始了世界历史以西方科学为标志的新时代。海德格尔明确指出这个进程是任何人也无法改变的,它完全在人的控制之外。因此,他并不要简单地肯定或否定科学技术,而是要把当前的事态及其隐藏的意义告诉人们,让人们看到其本身的问题,并进而看到新的可能性,虽然新的转变何时来临是无法预言的。

海德格尔在这方面的许多神秘主义的论述我们并不感兴趣,使我们感兴趣的是他提出的问题。如果我们把框架简单明了地理解为近代形而上学的思维存在模式的话(当然,海德格尔不一定会同意这种简单的理解),那么显然这种思维存在模式的逐步展开也日益暴露出它自身无法克服但又不得不正视的问题。这当然并不只是认识论的问题,而首先是一个本体论的问题,或者用海德格尔的话说是一个存在的问题。今天西方文明面临的一切问题的根源即在于此,这是释义学哲学家的一致认识。尽管海德格尔认为这是

西方人的天命,而且天命不可违,天意不可测,但他似乎仍以一个知天命者的身份在告诉人们出路何在,虽然也是以一种偶然泄露天机的方式来表达的,但从中却可以看出一个隐藏着的用心,即试图通过追求西方思想的根本来找到一个新的统一的基础,然后在多元原则的指导下追求有差异的同一,从而根本克服西方形而上学的传统。如果说这种用心在他那里还表现得似有若无,但在他的学生伽达默尔那里就表现得比较明显了。事实上,批判传统形而上学已经隐含了提供一条新的出路的意图,否则大可不必如此兴师动众,大张挞伐。

如果我们承认哲学释义学诸公的问题提得是尖锐的,深刻的,那么他们的答案当然也越发令人感兴趣。从前面几章的论述中已经可以看到,哲学的基本问题总是互相关联,牵一发而动全身的。如果说形而上学传统由于其本身缺乏根基而包含着分裂的根源的话,那么消弥这种分裂的统一的基础究竟在哪里?换言之,哲学释义学的基本目的显然是要通过新的思维基点来找到最终克服西方形而上学传统近代以来在西方思想和西方文化中所暴露的种种分裂和对立的新的统一的基础,从而给西方思想和西方文明展示一种新的前景,那么这个新的思维基点是什么?它能否作为一种不同于传统形而上学思维方式的新的思维方式的基础?如果真理必须是统一的,那么这种统一的根据何在?在科学日益暴露出其局限性时,哲学的功能究竟是什么?它应该如何来认识自己?如果哲学和科学在更高的层次上必须是统一的,因为它们有着自己统一的基础——理性,那么理性究竟是什么?

第七章 统一的理性和理性的统一

从近代开始，哲学似乎命途多蹇。自然科学从哲学中独立出来之后，并没有就此和哲学一刀两断，毫无瓜葛；相反，近代哲学的发展始终处在科学强大的影响下。一部分哲学家试图将哲学纳入科学的规范，用科学的价值标准和方法来衡量、要求和改造哲学；而另一些哲学家则试图在科学主义思潮一浪高过一浪的情况下维护哲学的独立地位，强调哲学的基础作用。然而，不管怎样，近代以来西方哲学家的工作在某种意义上可以说是从不同的角度要为哲学取得一张合法的身份证，在古希腊几乎包括一切主要学问的哲学竟然落到如此地步，也许是柏拉图、亚里士多德等前辈大师做梦也不会想到的。

但也有些哲学家看得更深。对于他们来说，问题不是为哲学取得一张合法的身份证，而是哲学在盲目地以科学来规范自己时，已变成了一种彻头彻尾的形而上学，因此，哲学的出路在于这种意义上的哲学的终结。海德格尔和维特根斯坦从各自极为不同的立场出发，却得出了相似的结论。但这个结论也包含着他们各自对于哲学本身的不同思索、更深入地看，这种对哲学的重新思索又不仅仅限于哲学本身。

一、哲学的终结和思的任务

海德格尔在1966年发表了一篇简短但却十分重要的论文《哲学的终结和思的任务》。在这篇论文一开始，海德格尔就指出，哲学

已经成了形而上学。形而上学试图思考存在者本身和作为全体的存在者。它认为世界、人、上帝都是在存在中相属的存在者。形而上学是用一种表象思维的方式把存在者作为存在者来思考，这种思维方式总是要给出事物的原因。因此，从西方哲学一开始，存在者的存在就显示自己是根基(arche, aition, 本原)。根基使被看作存在者的存在者成为作为可以认识、掌握和作用的存在者而在它们的产生、消失和持续中所是的东西。作为根基，存在使存在者现实持续地显现。因此，根基在这里显示自身为使在一切情形中显现的东西显现的那个显现。这个根基在笛卡尔那些显现为一切现实的东西的实体论因果性的根源，在康德那儿显现为使对象的客观性可能的先验的东西；在黑格尔那里显现为绝对精神运动辩证的沉思；在马克思那里显现为生产的历史过程；在尼采那里则显现为设定价值的权力意志。形而上学思维的特点就是从显现的东西出发，根据它的显现来表象它，因而表明它是由它的根基来奠定基础的。也就是说，形而上学总是隐含着现象——本质，原因——结果这样的二分。

海德格尔说，当我们在谈哲学的终结时，并不是在简单的否定意义上来谈形而上学的终结。相反，说哲学的终结，意思是说形而上学的完成；但完成也并不是说哲学在其终结时获得了最高的完满。我们没有标准可以这么说，可以说一个时代的形而上学要比另一个时代的形而上学更完满。在哲学上，每一个时代都有它的必然性，柏拉图的哲学并不比巴门尼德的更完满，黑格尔哲学也不比康德哲学更完满。我们不能像对待各种不同的世界观那样宁此勿彼。

海德格尔进一步解释说，“终结”(Vollendung)一词最初意思是“地方”。因此，哲学的终结是全部哲学史的极度可能性所聚之处。人们常说，在全部哲学史中，柏拉图的思想仍然是决定性的，即使它始终在形式上不断变化。因此尼采说形而上学就是柏拉图主义，他的哲学则是颠倒的柏拉图主义。海德格尔认为，马克思主义

也是一种颠倒的形而上学。随着这种哲学的整体颠倒，哲学的极端可能性就获得了；哲学现在进入了它的最后阶段，它现在只能获得一种模仿的复兴及其各种变异。支配着今天的那种变异就是科学实在论。

海德格尔提醒人们不要忘了，希腊哲学的一个决定性特点就是科学在哲学揭示的领域中发展。但不久科学就和哲学分离，确立了它们完全的独立。这个过程属于哲学的完成，现正在存在者的各个领域全面展开。这个过程看上去像哲学的消解，但实际上是哲学的完成^①。这只要看一下心理学、社会学，作为文化人类学的人类学的独立，以及作为系统逻辑和语义学的逻辑的作用就够了。哲学成了人和一切能成为他的技术的经验对象的东西的经验科学。哲学的完成在今天就是哲学发展为各门独立的人的科学；哲学现在在社会积极的人性的态度中找到了它的位置。控制论控制着这种态度，因此，它的特点就是它的技术特性。技术越规定和标志着世界整体外表的特征，人似乎就越不能感到需要提出关于技术的问题。

科学从技术上来解释它们结构中的一切使人想起它们起源于哲学的东西。此外，它们把每一门科学赖以提出它的研究范围的那些范畴理解为工作假设。最后，不仅根据它们的应用所产生的结果来衡量它们的真理，而且这种真理甚至就被等同于这些结果的功效。科学也把哲学在它的历史进程中常常不适当地在区域本体论中呈现出来的东西接收过来作为它们自己的任务。它们的兴趣因此朝向相关研究领域的必然性结构概念的理论。但“理论”现在只意味着范畴的假定；而后者又被否定了一切本体论意义，而只给予一种功能的意义。我们的计算思维的操作特征成了支配性的东西。但在假定它们的范畴时，科学继续在谈论存在者的存在。因此，即

① Heidegger, Zur Sache des Denkens. Tübingen: Niemeyer, 1969, S. 61-63.

使科学家否认这一点,在科学的科学性本身中,它们起源于哲学的凭证仍然在说话。

海德格尔得出结论说,哲学的终结表现自身为控制地组织我们科学技术世界,以及在其中的全部社会秩序的胜利。它也意味着建立在这种西方思维方式上的世界文明的开始。但这种哲学的终结不是哲学思维一切可能性的完全实现。因为完全可以还有一种哲学思维由之发生,但还不能体验和采纳的最基本的可能性。那样,全部哲学史就仍然隐藏着一个作为形而上学的哲学和从哲学中发展出来的科学都无法理解的思的任务。

对一般人来说,既不是形而上学又不是科学的思几乎是不可想象的。因此,它是一个本身从哲学一开始,历经它的各个时期都对它隐藏着的任务。而要谈论哲学假定的任务,就要从重新回顾全部哲学史开始。此外,这种思也必须思考赋予哲学历史的东西的历史性。正因为如此,思没有哲学家的那种伟大,它不如哲学。它对满脑子科学技术的人的影响比哲学更小。由于它的准备性质,它的目标并不大。它不是要给予或奠定基础。它只是试图唤醒人们对一种范围仍然模糊,到来仍很不确定的可能性有所准备。这种思想要了解的第一件事就是哲学终结时给思想留下了什么任务。

海德格尔解释说,他在这里所想的,是我们的世界文明有朝一日会克服技术、科学和工业的性质是人在地球上生活的唯一标准的思的可能性。这种已经开始的文明是否不久将毁灭或它本身能持续一个长时期,显然还不确定。但变化一旦来临,只是因为人准备作出一个在他的天命中始终对他说话的决定。这种准备性的思不能预言将来,它只是对现在说某件很久以前在哲学开始时就被说了,但从未被明确思考过的事。究竟这被遗忘了未去思考的东西是什么,还有赖于哲学提供的线索^①。

^① Heidegger, Zur Suche des Denkens. S. 66—67

问思的任务是什么,就是在问它的问题,思所关心,所争论的事,也就是哲学的问题。在近代,这个问题已经由“事物本身”这个表达式指明了。黑格尔在他于1807年发表的《思辨哲学体系》第一部分《精神现象学》的“序言”中就喊出了“到事物本身”的口号。这个序言不仅是《精神现象学》的序言,而且也是《思辨哲学体系》的序言,整个哲学的序言。因此,“到事物本身”这个口号最终指的是《逻辑学》。因为在“事物本身”这个表达式中,黑格尔强调的是“本身”,因此这个口号批判了和哲学的真正问题不适当的关系。仅仅谈论哲学的目的和仅仅报道哲学思维的结果都属于这些不适当的关系,它们决不是哲学真正的全体。哲学的全体只是在它的生成中显示自己,它在问题发展的显现中发生。在这种显现中,主题和方法符合一致。黑格尔把这种同一称为“思想”(Gedanke),这就是哲学的事物本身。但历史地看,这个事物就是主体性。这就是为什么黑格尔在同一个序言里要说在哲学中真实的东西应该被理解为既是客体又是主体。存在者的存在或显现的东西的显现只有本身在绝对理念中自为地显现时才是完全的显现。但这成为存在的本身只在思辨辩证法中发生,因此,思想的运动,即方法,就是问题本身。换言之,“到事物本身”要求一个适合于它的方法。但哲学的问题是什么从一开始就决定了。作为形而上学的哲学的问题是实体性和主体性形式的存在者的显现(存在)。

大约一百年后,胡塞尔在他的题为《作为严密科学的哲学》的论文中再次重复了“到事物本身”的口号。胡塞尔用这个口号来反对宣称是研究意识的真正的科学方法的自然主义心理学,因为这种方法从一开始就阻碍了达到意向性意识的现象;同时也反对历史主义。哲学的问题仍然是意识的主体性,“到事物本身”的口号再次既决定了一种方法的发展和获得,也决定了真理的标准(原则的标准)。这种标准或原则要求绝对主体性是哲学的真正问题。先验还原到这个绝对主体性给了一切对象的客观性以一个可靠的基

础。先验主体性因此就是唯一的绝对存在物^①。同时,作为“普遍科学”的方法的先验还原和这个绝对存在物有着同样的存在模式。这再次意味着哲学的问题和主法是相属的;方法属于问题,因为它就是问题本身。但在这里,哲学的问题也从一开始就被决定了;它就是先验主体性。对于黑格尔来说,思辨辩证法是哲学问题本身回到本身,到它自己显现的运动。对胡塞尔来说,先验方法必须把哲学的问题带到它最终的原始给定性,即它自己的显现^②。这两种方法是尽可能地不同;但问题本身是同样的,虽然显然是以不同的方式被体验的。

现在必须问的是,在这个“到事物本身”的口号中还有什么未被思考。在这样问时,我们会看到不再被哲学问题思考的东西是怎样恰恰在哲学使它的问题达到绝对知识和最终根据的地方隐藏着自己。在哲学问题和它的方法中仍未被思考的东西在海德格尔看来就是证明和开放。海德格尔认为,一切遵循“到事物本身”口号的哲学思维,就它的运动或方法而言,始终已经纳入了证明的自由范围之内。但哲学似乎不知道这种开放。哲学常常说理性之光,但它却根本没注意存在的证明。人们忘了,被称为自然之光的人的理性之光只能照亮开放的东西。它的确与证明有关,但它根本不形成和构造它;相反,它本身需要证明以能照亮在证明中显现的东西。不仅对于哲学的方法来说是如此,对于它的问题,即显现的东西之显现来说亦是如此。显现的东西无论以何种方式显现,都有赖于证明的支配。甚至不在的东西本身不能不存在,除非它在证明的自由空间中显现。

在海德格尔看来,一切形式的传统形而上学,包括它的极端对

① Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, secs. 24 and 49; cf *Formele und Transzendente Logik* Halle: Niemeyer, 1929.

② Heidegger, *Zur Sache des Denkens* S. 69—70.

立面即实证主义，继续说着柏拉图的语言。柏拉图思想的基本字眼，他对存在者的存在的表达的基本字眼是理念；存在者本身表现自己的外在现象。但这样来看的理念却是一种显现的模式。除非有光，否则没有一种存在者会有某种外观。但没有澄明就不可能有任何开放和光。但是，在存在和显现中起支配作用的澄明在哲学中仍未被思考，即使在哲学一开始巴门尼德就讲起过它。至此，思想的任务就很清楚了，思想就要去思这个澄明，即 *aletheia*。

应该指出的是，海德格尔在说“哲学的终结”时，这个“哲学”是有特定含义的，他这里实际上指的仅仅是形而上学的哲学，他其实并没有要根本废除哲学本身的意思，因为如果那样的话，他本人毕生所从事的工作就完全失去了意义。当他提出思的任务时，他考虑的其实是未来哲学的性质和任务。这一点在他谈到思的问题亦即哲学的问题时已可见端倪。他在 1956 年发表的另一部专谈哲学本身的著作《哲学是什么》则更清楚地表明了这一点。

在这篇著名讲演中，海德格尔通过追溯“哲学”的词源向人们指出，哲学不仅决定了西方——欧洲历史的内在基本特征，而且首先决定了希腊世界的生存。“哲学”一词首先说希腊文，不仅如此，就是我们现在问“哲学是什么”这种问问题的方式都是希腊的。在苏格拉底、柏拉图和亚里士多德那里，我们经常可以看见他们象这样问：“美是什么？”“知识是什么？”“自然是什么？”“运动是什么？”这个“什么”在古希腊被称为 *quid est, to quid*，即实质或本质。然而，这个本质在哲学的各个时代是被不同地规定了。例如，柏拉图哲学把这个“什么”解释为理念。而亚里士多德，康德和黑格尔每人都有不同的解释。海德格尔说，只有当提出了“就它存在而言，存在是什么”这个问题时，思维才成为哲学。

因此，哲学在它的希腊起源那里就和存在的问题联系在一起。跨入哲学的那一步是由智者学派准备，而首先由苏格拉底和柏拉图完成的。赫拉克利特以后将近两个世纪，亚里士多德又用这样的

论述来描述了这一步的特征：“古往今来以至永远被追究询问的，就是存在是什么。”^① 哲学就是寻求存在是什么、按照古希腊的“某物是什么”的问题特征，“存在是什么”问的实际上是“存在的存在性是什么？”存在者的存在在于存在性。这个存在性(ousia)柏拉图称之为理念，而亚里士多德则称之为现实性(energeia)。亚里士多德在《形而上学》一书中还说哲学就是基本原则和原因的思辨的知识。这些基本原则和原因结成了存在者的存在。因此，哲学就是一种就其是存在而言能看到存在是什么的能力。从亚里士多德以后一直到尼采的两千年里，哲学本身及它认识自己的方式固然常常在变，但恰恰也是由于这些变化，哲学仍然是同样的。这就是海德格尔认为现在已经完成，从而宣告它终结的旧形而上学哲学。

然而，两千多年的西方哲学基本上是同样性质，并不意味着亚里士多德对哲学的定义是绝对有效的，并不意味着“哲学是什么”只能有这么一个唯一的答案。相反，它不过是许多其他答案中的一个。海德格尔要人们一定不要只遵循亚里士多德的定义，而要领悟在这之前和这之后的哲学的定义。实际上就是前苏格拉底哲学家的哲学观和他本人提出的新的哲学观。海德格尔明确指出，在他看来，“哲学是什么”的问题的答案在于我们与哲学正在趋向它的路上的那个东西相呼应。那就是存在者的存在。”^② 所谓与存在相呼应，就是倾听在传统中作为存在者之存在向我们说话的东西。我们无须作出专门的努力来获得这种呼应，因为这种呼应构成了我们本质的根本特征。因此，倾听存在的语言不是一种主体的意识活动，而是我们存在的方式。海德格尔哲学中与形而上学哲学相对提

① Aristotle, *Metaphysics* Z1, 1028 b Z sqq

② Heidegger, *What is Philosophy?* New Haven: College & University Press, 1968, P71

出的那个“思想”或“思”，首先就是指倾听存在的语言^①，而完全不是通常意义上的主观思维。

现在让我们回到《哲学的终结和思的任务》。同《哲学是什么》相比，这篇论文有一些新的特点。首先，在这篇论文中，哲学就指形而上学哲学。而哲学完成以后就由思来思考未被哲学思考的东西了。其次，思要思考的是 *alētheia*。这个 *alētheia* 就是作为开放的非隐蔽。海德格尔批评了自己在《存在与时间》中把 *alētheia* 翻译为“真理”的试图，也批评了他自己所用的“存在的真理”这个表达式。之所以 *alētheia* 不能等同于真理，是因为在传统的自然意义中真理是指知识符合存在者，在存在者那儿得到证明；还因为真理被解释为存在知识的确定性。而 *alētheia* 作为开放意义上的非隐蔽是一个发生，它首先使真理可能。*alētheia* 也不是存在。它是存在与思想相属地存在于其中的一个不断变动的范围。是 *alētheia* 使存在和思想得以相互显现，即相呼应。因此，*alētheia* 是存在和真理的基础。

尽管通过重新提出和说明 *alētheia* 这个概念，海德格尔对他以前的思想有所批评和修正，但基本倾向没变。例如，他对于形而上学哲学的批评，完全是基于他早年提出的本体论区别的思想。这篇论文对 *alēthei* 的重新解释无非是要强调存在本身的层次性，突出作为存在的存在本身的根基地位而已。因此，我认为他对思的任务的思考实际上反映了他新的哲学观这个理解是可以成立的。在《哲学的终结和思想的任务》一文中，尽管海德格尔没有明确说思就是倾听存在的语言，但他也没有说思如何来思 *alētheia*。但是，在这篇论文中有这样一段话：“但黑格尔、胡塞尔和一切形而上学都没有问关于作为存在的存在，即没有提出如何会有显现本身的问

① Cf Joseph J. Kockelmans, *On the Truth of Being*, Bloomington: Indiana University Press, 1984, P163.

题。只有当开放居支配地位时，才有显现。开放被称为 *alētheia*，非隐蔽，但本身未被思考。”^①显然，作为存在的存在和 *alētheia* 有一种根本的密切关系。后面还有一段话就更说明问题了：“*alētheia*，作为显现的开放和在思想与说中的显现，最初是在 *homoiosis* 和 *adaequatio* 的外表下出现的，即在表现与显现的东西的对应（呼应）意义上的合适外表下出现的。”^②显然，不通过倾听存在的语言，即与存在相呼应，思无法思考 *alētheia*。思的任务也就是今后哲学，即克服了形而上学的哲学的任务，而对思想的规定和认识，也就是对新哲学本质的规定和认识。

现在我们要问，海德格尔郑重其事地提出思想的任务，以此来规定未来哲学的本质和方向，究竟是一个晦涩哲人“热昏的胡话”，还是自有其深刻的含义在内？要回答这个问题，必须对西方哲学观的演变作一简略的回顾。

二、哲学新的自我认识

虽然我们不同意许多西方哲学家的看法，认为哲学最初只是一种希腊现象。但“哲学”一词最初的确实起源于希腊。在古希腊，“哲学”就是指科学，当然不仅仅是自然科学。按照柏拉图的说法，哲学始于惊异。但惊异不仅是惊奇，而且也是赞叹。对于柏拉图来说，对善的追求是唯一能使惊异实现的东西。在柏拉图看来，不仅数学需要基础，而且我们的一切知识，无论是专门的还是一般的，都得以我们作出实践决定的东西为基础，即一切都需要有善的知识。在这个意义上，柏拉图说善的理念是一般知识的最高对象。亚里士多德也认为，他的第一哲学的最终因——种也就是“善”。虽然

① Heidegger, *Zur Sache des Denkens* S. 77

② *ibid* S. 78.

他并没有把它与在人类生活中善的实践问题完整地联系起来，他还认为趋向一个超越一切科学的最高知识的纯粹沉思是认识的理想。旧形而上学的哲学观就是在这种思想影响下形成的。它认为哲学，或者说形而上学，提供的是对于世界的整体定向，它将世界的自然经验与它对于世界的语言的思辨阐释合为一个统一的结论。认为哲学就是关于世界观的学问的观点大概滥觞于此。

到了近代，这种哲学观发生了重大的变化。这种变化与近代科学的影响直接有关。伟大的科学家伽利略以他历史性的工作为自然科学签署了脱离哲学的《独立宣言》。一种新的科学观念产生了。伽利略对自然进行了数学构造，从而获得了一种新的自然规律的观念。科学家现在只关心对事物的数学描述和现象分析，而根本不管哲学有关于实体的学说。在近代自然科学诞生时人们就通过测量、计算和衡量，在数学抽象及其证实的基础上来探究自然规律，使人第一次有可能将科学完全用来为了人的目的技术地改变自然。这也标志着今天地球的文明。

新的科学概念为新的哲学概念奠定了基础。科学的方法的观念，确保一条与确定性的主导理想相一致的知识道路的观念，产生了认识和知识的一个统一的意义。这个意义使传统的知识概念变得狭窄了，也通过接受它的哲学家间接地使哲学的概念变得狭窄了。因为这个意义转移了哲学家的视线；使他们更加关注新的科学意义上的知识问题。但这并不是说近代哲学家从一开始就试图与传统一刀两断；相反，他们倒是试图将以前的科学观念与新的科学统一起来，因为只有这样才能确保和维护哲学早先有的那种科学地位。

笛卡尔就是这方面第一个明显的例子。他的《方法谈》及死后才出版的《指导心智的规则》就是要发展一种新的知识理想，同时也要说明传统的认识主张。他最著名的著作《第一哲学沉思集》就表示了这种自我责任。《沉思》不是要表明一个新的哲学基础已代

替了老的,而是相反,新的认识理想和方法得在老的真理中寻找它的根据和证明。笛卡尔怀疑我们全部可知世界的合法性,只是在明确的自我意识的不可动摇性中才发现最终的确定性。他这样做的目的是要为一种新的方法论的认识方式提供根据和证明。在他看来,人们不仅可以在自我意识的不可怀疑性中找到将理性真理应用于经验世界的保证,而且也可以在自我意识中找到它自明的证明的上帝观念中找到这种保证。在后来的新康德主义者和胡塞尔看来,这只说明笛卡尔缺乏清晰性和一致性,形而上学的任务因而也就完了。实际上对笛卡尔来说,他对于形而上学真理新的反思的全部之点就在于:只是在老的真理观念和神圣的保证人背景下,新的科学才有根基。笛卡尔实际上是站在一个哲学体系时代的开端。在他之后许多伟大的近代哲学家尽管有着种种差别,却都把不相容的东西结合在一起,寻求把在科学研究的特殊性中变得日益支离破碎的东西组合进我们世界经验的总体中。

莱布尼茨试图把普遍数学和个体性形而上学加以综合,这个伟大的例子表明哲学试图起一种沟通新的科学观念与形而上学传统的中介作用。尽管康德用“独断论的形而上学”这样的说法来反对莱布尼茨的综合和知识理想,并通过他的《纯粹理性批判》来反对这种企图,但他肯定把自己理解为在形而上学的问题视界之内,他要反对的只是“独断论的形而上学”,而他的批判却是要为“未来的形而上学”奠定“科学的”基础。不仅他的道德哲学设定了传统形而上学的本质内容在理性的自由事实基础上新的有效性,甚至自然的形而上学的观念对他来说也是有意义的^①。然而,十九世纪下半叶新康德主义在打着“重新发现康德”的旗号下,却对康德作了认识论的解释。而这种解释似乎又在他有名的《任何一种能够作为

^① Cf Gadamer, *Reason in the Age of Science*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1982, P158.

科学出现的未来形而上学的导论》中找到了有力的支持。《导论》的康德的确给人这样一种印象,似乎是他预设了科学事实,而他的批判只是要合理地证明这个事实。因而认识论成了哲学的基本学科,《纯粹理性批判》也完全被纳入认识论的范围。而他著名的“物自体”对于新康德主义来说只是一个“无用的假设”,或“科学研究的无限任务”。

随着人们对康德认识的深入,新康德主义对康德的曲解的片面性已为越来越多的人所认识。至于完全从认识论的角度来理解康德究竟正确与否,这不是本文所要解决的问题。我们所关心的是:新康德主义对康德哲学的解释反映了西方哲学观念的又一个变化。这个变化的出现当然不是偶然的。康德伟大的后继者——费希特、谢林和黑格尔都试图把后天经验和先天理性在形而上学观念基础上完美地统一起来,最后一次试图从哲学科学的统一性中导出一切知识的统一性。

但是,这个悲壮的企图无可挽回地失败了。把物理学再次变为思辨物理学,把自然知识的多面进程纳入主张概念必然性的自然哲学,使历史经验的无穷领域从属于精神认识自己的必然性,实际上是对哲学和科学本身都没有正确的认识,因而注定要失败。黑格尔综合哲学和科学的破产和失败,表明传统形而上学本身根本不可能作为或为一切知识提供一个统一的基础。而还留有很深的传统形而上学痕迹的哲学观,也因而遭到了根本的动摇。“认识论”(Erkenntnistheorie)由德国人蔡勒(Eduard Zeller)在这时发明,并且它的法文和英文同义词 *epistemologie* 和 *epistemology* 也在同一时期出现这个事实是很说明问题的。以认识论作为哲学问题的基础的新康德主义很快占领了大学的哲学讲坛。新康德主义不仅要根据经验科学的基础,用先验反思的构架来把握经验可能性的条件,而且除了知识对象的范畴构造外,还出现了价值的观念,证明它的有效性也是先验反思的任务,正如知识的理论概念是以

认识论为基础一样。这样，人文科学也有了一个类似于对自然科学的认识论证这样一个先验的基础。

与此同时，“世界观”(Weltanschauung)一词也变得时髦起来。“世界观”一词反映了黑格尔体系崩溃后的另一种新的哲学观，即不再认真看待哲学的知识主张，而毋宁把它看作是如同其他人类的文化创造物(如艺术、宗教和法律)一样的生命的一个表达式，它可以成为科学知识的对象，但就它是一个表现现象而言本身不是知识。狄尔泰的世界观哲学就是这种哲学观的典型代表。它反对任何认为哲学是从概念派生出来的主张。

这样，黑格尔体系崩溃后，旧形而上学传统终于变得完全名声扫地。一切要维护和保持旧形而上学传统所规定的哲学任务的主张和企图一概被贬以“独断论的形而上学”而遭到拒斥。杜威和罗素这两位在世纪之交开始投身哲学事业的大师都谈到过他们从服膺黑格尔学说到“反叛”的那段经历，他们的这段经历在某种意义上可说是近代哲学观念又一嬗变的缩影。似乎哲学如果还要同科学和知识有关，就必须拒斥形而上学，完全以科学的经验和知识框架来规范自己；否则就干脆取消自己作为科学和知识的地位。于是，新康德主义要说明经验知识可能性的条件，而逻辑经验主义则只让哲学澄清科学命题。似乎经验科学的有效性是哲学合法性的最终保证，而哲学探究又必须以经验知识为依归。

然而，经验主义和实证主义的基本概念本身有问题。经验主义认为我们概念的有效性是从它们同经验的最初内容的关系而来的，经验的最初内容在感官知觉中获得它们的给定性。但给定性这个概念本身就是不确定和模糊的。给定性总是什么东西的给定性。一般是指意识的给定性。但这是否意味着像早期实证主义所断定的那样，唯一给予意识的东西，也就是外部世界的一切知识可以还原的东西，是所谓的“感觉材料”？作为意识中真正给定性的感觉究竟是否存在？还是感觉作为知识的材料的有效程度最终要视意识

本身意向什么和知道何时经验是作为给定的东西而定？意识的材料是什么？我们概念的有效性能在对意识心理研究的基础上把握吗？这些就是现象学要提出的问题。

对心理主义毁灭性的批判直接导致了现象学的产生。现象学把新康德主义的先验反思的取向拓宽到一个无限的现象学探究的领域。现象学要研究不同的意识模式，即所谓的意向性和与它们相关的意向对象的相互关系。在意向性概念中，根源于认识论的观念和它的理论构造的独断地设定的内在的自我意识和超越的世界知识之间的分裂被基本克服了。认识论变为知识的现象学，哲学则变成现象学，因为它是在意识的意向性完成中一切客观有效性的构造为基础的。与一切形式的新康德主义相比，现象学的独特见解在于它要说明先于科学方法论的世界的自然经验的构造概念，“生活世界”这一概念就表达了现象学的这个重要洞见。但是，现象学的问题在于它要为科学“奠定最终基础”的理想。当它把这个“最终基础”归结为自我先验的自我意识时，就陷入了传统唯心主义的泥坑而不能自拔。

正如伽达默尔所指出的：“海德格尔对意识概念的批判和对其本体论倾向的揭示构成了这个问题上关键的突破。……如果海德格尔让自己重新提出关于存在的问题，这只是一个一以贯之的问题，揭示了存在问题的视界的人的此在(Dasein)(它的有限性和历史性)不仅代替了先验意识；而且一个完全的先验基础的思维形式瓦解了。当然，科学客观性的观念可以本体论地理解为人的此在(Dasein)的一个派生模式以及它与世界相关的存在方式已经是一个有意义的洞见了。只有傻瓜才会以为这种本体论的派生削弱了科学的意义或合法性。”^①显然，对于海德格尔来说，在彻底批判和清理了近代哲学的一些基本概念和思想之后，重新思考哲学的性

① Gadamer, Reason in the Age of Science. P162.

质,重新提出哲学的任务是势所必然的。

与此同时,一个相似的对教条的预设的批判也在逻辑经验主义本身的领域中完成了。如果说自我意识的自明性由海德格尔对现象学的批判揭示为只是一个本体论偏见,逻辑经验主义的概念也有一个教条的因素,尤其是在一切知识的基础中;即感官知觉或观察的当下性。在维也纳学派一开始,是否一个科学理论的所谓基本陈述有一个独特确定的特性就是有争论的事,不管怎样,基本陈述的观念不久就表明不足以成为这样一种特征的基础。只有根据句子在一个给定理论总体中的功能才能作出区分。释义学的原则——特殊的东​​西要由整体决定正如整体要由许多特殊的东西决定一样——又一次显示了它的普遍性。维也纳学派的自我批判终于认识到,在摆脱一切怀疑的确定性意义上的知识证明是一个不可能的任务。科学理论最终只是由于它们通过经验获得证实才有其意义和有效性。认识的确定性不是通过一系列累积的证实来获得的,而是通过一直没有可以证伪的反例来获得的。基于这个认识,波普将证伪代替证实,把它提到科学命题的逻辑条件的地位。库恩科学革命的思想更是把任何给定时代的基本的范式框架看作是决定性的,相关的问题域要视这个框架而定,这实际上向人们揭示了科学理论的释义学层面。

当逻辑经验主义发现感觉给定性概念有无法克服的问题时,一些哲学家开始研究关于知识的基础问题,似乎可以在陈述的真理主张的纯粹内在性中找到这方面的证明。他们关注于那些其真理不可怀疑的基本陈述,因为他们认为陈述的表达符合一个可观察事态的当下经验。在此基础上可获得世界的逻辑结构。因此,他们致力于构造一种明确的可以再构造世界的逻辑结构的科学语言。然而,基本陈述句的确定性视整个科学理论而定这一事实已经预示了那种认为语言符合与指称完全符合的唯名论理想是根本靠不住的。建立理想语言的企图最终失败了;维特根斯坦的自我批判

和他语言游戏的概念揭示了一个完全不同的研究模式。明确的科学语言为与说话的实践的基本关系所代替。这样,为知识奠定基础的逻辑任务就变成了所谓语言分析家的哲学,维特根斯坦和日常语言学派致力于对各种言语和语言游戏模式进行逻辑分析和语义分析,理论陈述不再占有基本的地位。维特根斯坦和日常语言学派的一个基本出发点是任何给定的话语,言语或文本,都得根据它特定的范围来理解。换言之,如果要正确理解它的话,先得理解它的使用范围。维特根斯坦就认为哲学的目标就是要获得一张这样的“勘测图”。这显然又是一个释义学原则。

总之,哲学已有二千多年的历史,但正是通过这二千多年的发展,看来有必要对哲学本身进行重新认为。在古希腊,人们把哲学看作是追求智慧的科学,而作为科学,描绘一幅世界图景是它义不容辞的责任。旧形而上学哲学除了一切其他任务外,都试图绘出一幅这样的图景,并告诉人们世界的本质是什么,这始终是它的主要任务之一。然而,这种形而上学的描绘是经不起科学的挑战的。因此,面对近代科学的兴起,哲学家们不得不试图将原来的形而上学任务和科学知识某种方式结合在一起,因为只有这样才能维护和保持哲学原来的科学的地位与知识主张。但问题在于近代的科学与知识概念本身已经打上了近代科学的印记,已不同于古代的科学和知识的概念。因此,试图将形而上学与科学知识两种不同性质的东西统一于本身模棱两可的“科学体系”的做法是不可能成功的。黑格尔哲学充分暴露了这种做法的根本困难。既然哲学实际上不可能是黑格尔讲的那种“科学的科学”,那么哲学要与科学和知识有关的另一条路似乎就是作为“科学的基础”了。这就是康德在《纯粹理性批判》中已经开始做了的事,即说明科学知识可能性的条件和基础。尽管康德本人并不认为这是哲学的唯一任务,而是最终达到哲学的真正目标——智慧的一条必由之路,但的确有不少哲学家把它当成了哲学的唯一任务。这不仅大大限制和缩小了

哲学的功能和任务,而且也意味着把科学知识理所当然地看成是人类唯一的,最基本的知识模式。哲学对科学知识可能性的条件和基础的说明当然也以这种模式为依归。但正如伽达默尔所指出的:“每一种科学理论本身都隐含了自我证明的观念,这迫使它超越自己。”^①科学的释义学性质表明,科学的前提一定不是科学的,而是前科学的。科学知识无法在自身得到最终的说明,即它本身不能说明科学知识为什么是科学知识。科学只是人的理性活动的一种形式,只体现了人与世界关系的一个方面。然而,黑格尔以后的许多哲学家却把这一个方面当成了全部方面。新康德主义和现象学要为其提供先验基础,逻辑经验主义和早期分析哲学家要描述世界的逻辑结构,然而它们本身的发展最终都证明这是一个根本不可能的任务。

显然,哲学发展到了今天,已经可以清楚地看到,在形而上学和科学之间无论作出哪一种选择,对哲学来说都意味着选择了“终结”,因为哲学将因此丧失其独有的功能和任务,而成为人类文化的一种无足轻重的装饰品。海德格尔在讲到哲学的终结时,实际上已经看到一切旧的传统范围内的哲学观气数已尽。这种哲学已经“完成”了。然而正是在这个完成之处才会有新的哲学思维的可能性出现。

海德格尔的哲学观孤立地看好像神秘莫测,但联系他的整个思想来看,就比较好理解了。首先,在海德格尔看来,人与存在者的关系最基本的不是科学的认识关系或理论关系,而是生存的实践关系。要求、命令、希望等对事物的反应是比断定更为基本的反应。后期维持根斯坦和日常语言学派的哲学家排除陈述句的特殊地位则是从语言的角度有力地证明了这一点。基于这样的认识,海德格尔对世界的概念也作了自己新的规定。此在(Dasein)和存在的关

① Gadamer, Reason in the Age of Science, P162.

系实际上要表达的是人多元的存在关系。任何一个存在者可以说都处在不同的存在关系中。如一座教堂,在旅游者眼里它是一个审美对象,而对在其中做礼拜的善男信女来说又往往联想到它的宗教起源。本体论区别的意义在于要从本体论上为这种多元的存在关系奠定基础。此外,本体论区别的提出还从本体论上肯定了意义和关系对于存在者的优先性,因为存在者实际上是从意义和关系中获得其同一性和确定性的。最后,本体论区别从根本上否定了存在有一种世界最终的本质这样的东西,从而与一切旧哲学划清了界限。

前面已经说过,海德格尔真正感兴趣的问题是事物为什么会是它对我们显现的那个东西?同一事物在不同的时候,对不同的人会有不同的显现,但为什么会有这种种显现?科学的,前科学的?理性的,前理性的?没有这些显现,科学理论、知识和理性是无法想象的。归根结底,是澄明,alētheia 使存在者的显现成为可能。对存在者各个方面的具体研究,那是各门科学的事,哲学关心的是存在的意义,即这个 alētheia。以前的哲学因为没有意识到本体论区别,在存在问题上走错了路,所以把在前苏格拉底哲学中已经提出的这上问题给忘了。未来的哲学的新的可能性即在于根据这个问题来重新思考哲学的本质,如果说哲学为一切知识(包括科学知识)奠定基础的话,不是指它给它们确立一个根据,而是它要思考这个一切知识的根据。这个根据作为 aletheia,不是一个什么,不是固定的本质之类的东西,而是一个无穷的既是非隐蔽又是隐蔽的过程,是一个开放的无穷事件。因此,思 alētheia 不是要给它定性,更不是对它进行具体的规定和描述,因为这样做显然就把它歪曲了,把它当作存在者来处理了,而这正是旧哲学的特点。新的哲学既然以思 alētheia 为自己的任务,并且此在(Dasein)的时间性结构和 aletheia 本身的特点决定了这是一个内在于人的存在本质的无限任务,因此,对于海德格尔来说,哲学并非是要提供一个一劳永逸

的最终“理论”，而是要倾听存在的语言，并对存在的呼吁作出回答，这就是与存在的语言相呼应。正如潘格勒所指出的：“在海德格爾的思想中，哲学成了存在的拓扑学，一种存在的真理的话语的言说，它把对于各种真理领域的一切‘拓扑学’描述纳入自身。这种拓扑学不再能发展为一种论断的‘逻辑’关系整体意义上的‘理论’，它把一切理论纳入一个无限而又无法确定的真理的发生中。”^①

此外，哲学既然不是要提供一种理论，哲学思维本身也不是通常意义上的理论活动。前面已经说过，在海德格爾看来，与存在相呼应构成了人本质的基本特征，那么它实际上就是人存在的一种基本方式，“我们始终并且无处不在与存在的呼应中。”^② 但这不等于说我们自觉地注意了存在的呼吁，恰恰相反，正因为此，我们才很少注意存在的呼吁。所以只有在这种呼应实际上实现，展开自身并扩展这种展开时，哲学才是这种呼应^③。这种呼应实际上是一个无限的释义学过程。在《哲学是什么》中，海德格爾关于怎样达到作为哲学的呼应有如下的论述：

“当我们与哲学传统中传达给我们的东西对话，即解放我们时，我们达到了呼应^④。”

拆毁(Destruktion)的意思是说：打开我们的耳朵，使我们自己自由地对待在传统中作为存在者之存在向我们说话的东西。通过倾听这种质询，我们达到了呼应。”^⑤。

这两段文字表明，海德格爾在晚年虽然不大提“释义学”，但实际上哲学在他看来就是释义学，并且比早期彻底和深刻。在这里他虽然

① Pöggler, “Heidegger’s Topology of Being,” in *On Heidegger and Language* Northwestern University Press, Evanston, 1972, PP. 126–127.

② Heidegger, *What is Philosophy?* P73

③ *ibid* P75

④ *ibid* P71

⑤ Heidegger, *What is Philosophy?* P71

没有用“释义学”这个字眼,但思、呼应,对话,倾听等都是典型的释义学思想和语言。“哲学就是一个循环”^①,呼应就是被来自存在者之存在的东西决定^②。这些思想不从释义学角度看根本无法理解。伽达默尔后来对海德格尔的这些思想进行了系统透彻而有创造性的发挥^③。

在伽达默尔看来,以人的存在的基本模式为根据的释义学,“作为哲学它是一种实践哲学。”^④它的任务首先是让人类对人性有更深自我认识,从而能够对自己的前途和命运做出更明智的决定。这也就是古希腊哲人所要追求的那种最高的知识或智慧。正如海德格尔所指出的,各种科学今天已经接管了迄今为止哲学的任务。谁也不会再要哲学起以前那种包罗万象的功能,以为它可以把我们的一切知识都结合进一个统一的世界图象。但我们仍面对把科学知识和从伟大的历史传统中向我们蜂拥而来的一切人的知识变为我们的实践意识的任务,也就是把科学与人的自我意识结合在一起,以获得对人性的一个新的理解。“只有自我认识才能拯救不仅受到一切统治者威胁,而且更受到我们以为我们控制的一切东西的支配和依赖威胁的自由。”^⑤对于海德格尔来说,哲学或思的任务是要思那个“最高的秘密”,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。而在伽达默尔看来,这个任务最终被归结为人性的自我理解。哲学不仅要使人认识自己,而且还要使人变得更好。由此看来,哲学不是一般意义上的科学,它提供的不是具体的知识和行为规范,它是人追求智慧的一种活动,它使人自己的有限性中看到无限的东西并对它开放,而不是把有限性

① Heidegger, *What is Philosophy?* P13

② *ibid* P77

③ 参看拙作《意义的探究》第五章,辽宁人民出版社,1986年。

④ Gadamer, *Reason in the Age of Science*, P111.

⑤ Gadamer, *Reason in the of Science*, P150.

当作无限,不把暂时的东西当作永恒的东西。总之,哲学应该使人更趋向理性,以获得更大的自由,而不是丧失自由。

三、理性是什么

在西方文化传统中,一般都认为哲学问题是一个理性的问题,哲学从它一诞生就和理性结下了不解之缘。西方哲学家都把自己看作是属于这个理性传统的,很少有人公开否认这一点。其实即使否认这一点,也正说明他属于这个传统,因为他至少是在用这个传统的尺度来衡量和评判自己。以西方文化传统的传人自命的哲学释义学的大师们,当然也决不否认哲学问题是理性的问题,虽然他们的哲学观和别人有所不同。不仅如此,他们的哲学观及其哲学在我看来实际上隐含着一种对于理性本质的新的追求,而这种新的追求又是以他们对西方文化传统本质深刻的批判反思为前提的。要弄清这个问题,必须先对理性这个概念的起源及其演变进行一番考察。

西方人总是不无骄傲地说,理性与科学是西方文明的根本标志。但若问“理性”是什么,就很少有人能给出满意的回答。因为“理性”这个概念并不像看上去那样似乎是个自明的概念。相反,由于它内容的复杂性,它是一个相当模糊的概念,也正因为这样,哲学家对它往往有不同的规定和论述,这就更增加了它作为一个基本而又重要的哲学概念的复杂性,但“理性”这个概念又是任何一个哲学家所无法回避的,因为在西方传统中哲学就是理性的科学。

一般对理性的看法是,理性是人的一种精神能力,更具体地说,则是不同于感觉、情感、经验、激情、意志、想象、直观等能力,是用概念来进行抽象思维和演绎推理的能力。但这种看法实际上是在近代科学和哲学认识论的影响下形成的,它远远没有包括理性的全部内容;而认为这就是“理性是什么”问题的唯一答案,无疑是

大大地缩小了理性的范围。这个答案并不错，但太不全面。甚至可说是遗漏了一些重要的东西。例如，当我们说：“民主制度是一种合理的制度；而专制制度则是一种不合理的制度时，“合理的”也就是理性的意思。在西方语言中“合理的”(rational)和“理性的”是同一个词；而这个理性内容显然不是上述定义所能包括的。再如，当启蒙运动把一切放在理性的法庭前进行审判，这个理性尽管有很大的科学理性的成分，但显然还包括人类良知，以及一些固有的价值观念。至于基督教神学说的上帝神圣的理性，则更不是上述那种定义所能包括的。然而，在西方人看来，这些都属于他们的理性传统。因此，要弄清理性的确切含义，必须追根溯源；看看在古希腊最初理性是由哪些成分构成的，然后再看看它经过了一些怎样的演变，而释义学追求的又是什么样的理性。

我们知道，有两个重要的希腊哲学概念与“理性”概念的形成直接有关。这两个概念是逻各斯(Logos)和奴斯(Nous)。先来看逻各斯。毕达哥拉斯派的哲学家们认为，数是万物的基础，事物的关系实际上是数的关系，音乐的和谐和天体的和谐乃是建立在合理的数的比例基础上的。这些数的比例很可能就导致了最初的理性概念。不管怎样，逻各斯这个词的确有“比例”这个数学的含义，也许正是通过毕达哥拉斯派的这样发展，逻各斯才成了存在的一个基本词。逻各斯不仅是指数的比例，同时也指宣布、计算、推理、数的比例的多样性，Logoi，构成了毕达哥拉斯派的音乐——天文学体系，代表了当时的全部知识和智慧。哲学也就在追求智慧中得到了自己合适的名称。由此可见，逻各斯最初不是人的一种形成语言、传达实在的能力。相反，这种能力本身是被决定的。有逻各斯就是知道规定某物的数。能给予说明，能指出为什么某物是它所是的那个样子。因此，当赫拉克利特说他自己的话，他却说这些关于一，关于真的话不是他自己的话，而只是告诉我们万物由其发生的东西是什么。后来苏格拉底也说：“无论我说什么，都不是我的话”。

在他看来，在语词和言谈中，在给予说明和要求说明中，在被称为“辩证法”的东西中，只有存在揭示本身的伟大经验。

赫拉克利特是最早从哲学上来思维和论述逻各斯的哲学家，他用逻各斯来指他自己的学说，又指他的学说试图描述的宇宙的理性的指导原则。他把这个指导原则看作是等同或类似火这样的物质力量，它给予宇宙理性的秩序，由它自由神圣的力量操纵。这样，“逻各斯”一词对赫拉克利特来说至少有三层含义：1. 我们人关于宇宙的思维。2. 宇宙本身的理性结构。3. 这个理性结构的源泉。赫拉克利特的作为宇宙中理性源泉的逻各斯是一个内在的原则，虽然它本身是一种理智，但似乎不是与思维活动有关的意识或智力。

在斯多葛派的哲学中，逻各斯概念得到了极大的扩展。在斯多葛派看来，逻各斯是宇宙中一切理性的原则，它本身等于上帝和一切活动的源泉。它是物质的，但能渗透进其他质料中，就像一滴酒掺入整个大海。它有各种各样的派生物，这都是它不同的方面，而不是分开的实体。作为能动的原则，它是有生成力的理性，它作用于被动的质料而产生世界。作为有生成力的理性，它以多种形式作为共相起作用。它也是人灵魂中固有的理性力，可以“说出”理性。在斯多葛派看来，道德原则是“按照本性生活”，而人的本性就是理性，作为整体的自然界是逻各斯的理性的产物，按照本性生活就是按照逻各斯生活。因此，逻各斯是法律和道德的源泉。

现在我们再来看看奴斯。奴斯是与逻各斯密切相关的。荷马用奴斯这个词指心灵及其一般的功能。在前苏格拉底哲学家那里，奴斯的意思是知识和理性。柏拉图把奴斯看作是个人灵魂中理性的那部分，也是灵魂中唯一不朽的部分。亚里士多德也把奴斯看作是区别于感官知觉的理智。但奴斯不仅指个人的心灵，也可指宇宙或神圣的心灵。这样，奴斯也就有了另一种意思。阿那克萨哥拉用奴斯来指宇宙发展的过程。在《蒂迈欧篇》中，柏拉图把奴斯等同于

世界灵魂中的原则，正是这世界灵魂使我们的宇宙井然有序。亚里士多德在《形而上学》中用奴斯来指思维自身的第一推动者，斯多葛学派把奴斯等同于逻各斯。这样，对他们来说，奴斯既是宇宙的理性，又是人的理性成分，奴斯和逻各斯两个概念的发展就统一起来了。

巴门尼德把思和存在不可分隔地联在一起。思构成了存在的“这里”，它的真理，思就是光，在存在中闪耀，像一道散播进周围黑暗的光线一样显眼夺目，事物由于它而一览无余。这也就是理性。希腊人没有“意识”这个词，虽然从赫拉克利特的时代起他们一直在思考睡和死，迷狂和昏厥等神秘经验，但这样体验到的神秘是人生的基本经验，处于为黑暗包围的澄明中的经验；对思维来说，这种经验就是理性的明晰。很显然，由于逻各斯和奴斯这两个成分构成的希腊的理性概念，决不只是后来在近代科学影响下所理解的方法论的程序。

基督教哲学对古希腊的理性概念进行了消化和改造。理性成了“天上和地上的天。”这就是上帝不可思议的意志。承认这种不可思议性显然就意味着拒绝人可以分有上帝的智慧，这就是我们知识的理性限制在一个较小的领域，最终限制在我们自己制造和构造的领域，库萨的尼古拉因而把我们人关于自然的知识称为“猜测的艺术”。自在的东西作为现象的周围世界是那样的不确定，只能以一种不确定的方式来把握。真正意义上的理性不是我们的世界知识所能达到的。数学这个完美理性的领域只是为了思辨地认识上帝而特意保留的。

伽利略把数学应用于科学研究的实验方法，从而在偶然的，可观察和可定量的领域中形成了一门新的科学——近代物理学。这确实是人类知识史上的一次革命事件，体现了理性的一种新的形式。从那时起，科学首先是指经验科学（实验科学）；理性的科学，数学多少成了它的仆人。尤其是最高的理性的科学——形而上学，问

题最大。在近代科学的影响下,理性似乎主要是方法的问题,理性似乎就体现在科学的数学加实验的方法中。当然,另一方面,科学的成功也使理性进入了经验世界。经验世界也都是理性的领域,不可能有例外。这样,理性又赢得了新的胜利。启蒙运动的斗士们乘机大张理性的旗帜以与信仰相对立,要把以前的许多观念一概以理性的名义作为愚昧和迷信而加以扫除。哲学如不想作为科学的对立面被扫除的话,似乎只有打上这种新的理性的印记才行。这样,哲学在自觉不自觉地按照科学的规范重新认识自己时,它似乎觉得也只有接受这种新的理性概念才能证明和保证自己仍然是理性的科学。引进和模仿科学方法——主要是数学方法成了当时哲学家的一个时髦。这种现象从一个侧面证明了当时的理性概念在相当程度上就是指科学方法及其客观、严密、准确等价值标准,从那时起直到现在,理性和科学在许多人那里几乎成了同义语也是因此之故。此外,传统的理性是指不同于感官知觉的心灵能力的定义因为和这种新的理性概念不仅不冲突,而且还互为补充,所以基本上保持了下来,并在认识论哲学中得到了加强。

例如,理性在康德哲学中就是作为一种精神能力。为了调和作为理性的科学的哲学和近代实验科学之间的冲突,也为了同时反对独断论的形而上学和相对主义怀疑论,他把一般讲的理性能力再一分为二,让知性专司整理和思考经验的材料,而让理性来专门考虑超感性的,超验领域的东西,理性的目的在于统一知性的判断,以达到完整的知识。也就是说,传统形而上学、物理学、道德哲学和神学的理性概念现在得放弃它的理论有效性的主张,只能作为先验统一的能力和实践能力存在。在康德哲学中,隐含着价值与事实,信仰和知识分裂,最后不仅是理论知识内部的分裂,而且还造成理性本身的分裂。理论理性和实践理性区分的出现意味着一个统一的理性概念不复存在,理性本身变得支离破碎了。这种理性的分裂是造成英国作家斯诺说的两种“似乎没有任何交会的地方”

的文化(即所谓文学文化和科学文化)的根本原因^①。今天,统计学和一般系统论已经使谁都会觉得康德作为理性的东西揭示的,由伽利略和牛顿表述的力学的科学概念是太狭窄了;质料和生命,必然和自由之间可能也没有那么僵硬的界限。但理性的统一性问题仍然没有解决,在人们眼里,理论的客观性和实践的自我决定性之间仍有一道鸿沟。

然而,对有些人来说,要消除鸿沟的办法似乎是只承认一种形式的理性,即批判的科学方法的理性——通过试验和证实或证伪来解决问题的理性。因此,有人在康德的《纯粹理性批判》中只看见认识论,把物自体及其对感官的影响作为形而上学的残余加以清除,甚至还剥夺了直观形式——时间和空间的特殊地位,把它们并入知性的纯粹概念。人们只看到科学环境中的理性,囿于其局限。但“恰恰是由科学获得的这种形式的理性把人类劳动世界和社会生活的理性化过程推至一个标志着我们工业技术时代的极端”^②。事实上,许多人把理性看作是达到目的的工具,理性被归结为工具理性。其实,从方法理性到工具理性也只是一步之差。如果理性是工具理性,那么以理性为自己本质特征的人恐怕也更多的是手段而不是目的了。有鉴于此,各派西方哲学家(当然包括释义学哲学家)都对工具理性进行了严厉批判。

尽管方法理性和工具理性在很大程度上代表了近代以来形成的理性观,但还是一直有哲学家在自觉地试图沟通希腊的遗产和近代科学方法的理性,以获得一种为近代科学的扩张性保留其特殊的但却是有限地位的存在的东西的理性。

首先当然是莱布尼茨。他的普遍数学的思想把数学理性和方

① Cf C.P.Snow, *The two Cultures and a Second Look*, Cambridge University Press, 1965.

② Gadamer, *Reason in the Age of Science*, P8

法的思想推到了极端。这种数学的存在观是建立在单子概念基础上的,这种单子不是我们用来计算和推理的单位,而是计算和推理活动本身,普遍数学极度的理性因而获得一种形而上学的有效性。科学只是再次计算上帝以前算过的东西。近代物理学最终似乎也取相同的方向。当它越来越深入最小的东西的世界中时,希腊实体概念最后的残余消失了,为计算值系统和对称方程式所取代。理性似乎只和自己相处,只在自身中运动,只和自身往来。

德国古典唯心主义的哲学家们基本上继承了莱布尼茨的这个传统。康德虽然反对莱布尼茨的独断的形而上学,但他并不反对形而上学本身,相反,他要用他的纯粹理性批判来为未来的形而上学奠定科学的基础。实际上德国唯心主义哲学家们都是要把“科学”,即被把握的存在总体建立在自我意识完美的自我展开基础上。费希特是第一个致力于要表明“科学”是如何由于理性的自主性和自发性而产生自己的哲学家。直到他逝世,他写了无数“科学学说”的草稿,要表明怎样正是由于自我意识方法上的第一性而存在先于意识是自明的。

黑格尔试图使希腊世界的逻各斯和奴斯的思想与近代的自我意识原则相一致。他使近代的主体性原则远远超出了自我意识同一性的形式概念,而发展成了精神的实体性。他在《精神现象学》中向人们表明,从确定性的准确性到完全自明的精神的真理的演变是一个必然的发展。他不仅表明一切意识必然是自我意识,而且也表明自我意识本身只是由于它的存在而被一个别的自我意识所认出的东西,因此,精神的概念是为“我们”而给的。我就是我们,我就是我,这就是精神的意义。发展这种同一性的全部内容就是理性实现的道路。不仅外在的东西,自然的直接实在被预设为合理的,每一个别的自我意识也是如此。这样,理性就是一切实在的确定性,就在两大领域中实现了:在自然中,作为精神的生成;在历史中,作为精神的发展。但除了大规模的预期外,什么必然性能证明

这种自然和历史的假设以及它们的经验演变为概念的无限过程呢？因此，与存在或发生的事物一致预先就被设定了，但这样一种作为前提的一致，只能建立在信仰的末世学基础上。这样，在黑格尔那里，宗教就得证明哲学或精神把握自身，同时宗教自身又要由哲学来证明。这样，自我把握的哲学的哲学仍陷入无法克服的，既是预期同时又是实现的模棱两可中。在另一方面，这又意味着经验进展的无限性必然被黑格尔当作与事实无关的“坏的无限”而放弃了。

黑格尔还用他的新的普遍的逻辑来更新希腊的逻各斯的思想，以为它能通过把存在的概念展开为一切能思维的规定性而穷尽存在的一切可能性。而这不过是加强了近代的主体主义思想。被康德批判地限定在经验领域的先天概念，现在获得了普遍有效性。黑格尔存在的完全同一性的全部范围在“绝对理念”中得到了实现，可是在转变为“外在化的”实在时却出丑露乖了。像黑格尔这样试图把老的理性传统观点和新的经验观点加以综合的企图不暴露出内在的不一致性是不可想象的。用正反合三段式推理来预期地推理在时空中可能发生的一切都是合理的，必然要置经验的无限进程，科学的进程和历史的进程于不顾，而去构造一个封闭的体系。这种对于理性的唯心主义信仰及其同一行动是太独断了，不可能不遇到极大的困难。

黑格尔唯心主义的泛理性主义的直接结果是引起一场对理性的反叛。谢林、叔本华、克尔凯郭尔和尼采等人都对理性进行了尖锐的抨击。这些人思想各异，对理性的抨击也是从各自不同的立场出发，有很大的差别。但下面这些特点对他们来说是共同的：他们虽然都对理性进行了猛烈的抨击，但没有一个人完全对理性持否定态度；相反，他们都在不同程度上肯定了理性的作用，他们要反对的只是把概念的理性思维看成是达到真理和知识的唯一手段和途径。相反，他们认为真正的真理不能用概念理性来达到，这种概

念理性在日常生活的实践中作用更是有限。科学理性所达到的那种概念知识并非是唯一的知识，甚至也不是充分的知识，真正的知识在这种理性的领域之外。

总之，这些人所反对的不是古希腊那个作为逻各斯的理性，而只是反对近代形成的作为人的主观精神能力的科学理性，以及把人的主观理性思维作为获取真理和知识的唯一途径和手段。其实，即使对于后一种理性，他们中的大部分人也没有全盘反对，尽管措词激烈，但他们实际上只是要限制这种理性的有效性，不使它无限扩张而吞没了丰富的人性。他们要用激情来遏制正在无情扩张的冷冰冰的方法理性和工具理性。长期以来，这些人常常被人称为反理性主义者。但如果理性是指希腊的逻各斯理性，那么它们显然不是反理性主义者；相反，叔本华的意志概念，克尔凯郭尔的上帝概念和尼采的权力意志的概念，都指示着他们属于这个西方的理性传统。如果理性是指人的抽象思维能力或科学理性，那他们也只能说是反理性主义者。他们反对的是理性主义，即把这种狭窄的理性概念扩展为事物的根本，知识的唯一途径和真理的最终保证。他们试图让人们看到这种理性无法看到的更为根本的东西。他们的反叛向人们表明：理性不应限于科学。当谢林试图从人性中崇高的一面来理解人的自由的本质时，他是提出了更深刻的问题。克尔凯郭尔在被黑格尔忘了的“生存”中，在选择中看到了人理解自我的条件。马克思的意识形态的概念和尼采对于自我意识假象的透彻批判，都指向一个比科学和主观理性更高层次的理性。这种理性包括科学的理性，但比科学的理性远为广阔和深刻，只是不是根源于意识和自我意识，而是根源于人的存在。

在回顾了理性观念在西方哲学中的演变后，我们必须再一次问：理性究竟是什么？一般的西方人在近代已经形成了这样的看法：西方灵魂的历史始于苏格拉底的问题，后又深入到基督教的内在性原理，逐渐形成了以强调自由和个人权利为特征的西方文化。

作为西方文化的一个独特标志的理性,实际上是一个意识和自我意识的问题。西方人甚至认为这些不可改变地形成了他们。但作为东方人,我们应该较少地受到西方近代思想传统的影响,我们应能从更广阔的历史角度和宏观角度来看这个问题。

从上述回顾中,我们可以清楚地看到,在西方的理性传统中,“理性”一词实际上有两层有联系、但区别不小的基本意思:一是希腊的逻各斯思想,还有就是指人的理性思维的能力或内在的精神能力。随着近代科学的兴起和它对人们的生活与思想产生巨大影响,理性的第一层意思在人们心中越来越淡薄了,而后一层意思却大有一统天下之势,以至于到了黑格尔以后,尽管有一些敏锐的哲学家反对,工具理性的意识终于占了压倒的优势,在相当程度上支配了一般人的思想。虽然不少当代哲学家在西方文化的种种弊端中看到了工具理性的问题而对之持严厉的批判态度,但一般人不仅看不到这一点,而且以为工具理性可以逐步解决现代社会生活的种种弊端。正因为如此,理性是什么的问题就更有必要郑重地重新提出。

理性的后一层意思大家都明白,无须多说,问题是前一层意思,即那不能归结为意识和自我意识的作为逻各斯的理性究竟是什么?它是本质上子虚乌有的唯心主义设定,抑或是不可捉摸的“自在之物”?要回答这个问题,必须再提出另一个问题:理性究竟是西方文化的特殊产物。还是人类共有的东西?从表面上看这个问题似乎和前面的问题没什么关系。但只要我们试图回答这个问题,就可以看出它能帮助我们实质上接近第一个问题。

如果理性指的是概念化,形式化的抽象思维和科学理性,那么也许可以勉强同意西方人的观点,理性最初是西方文化特有的产物。但如果理性不仅仅指这些,那么它就应该是人类共同具有的东西,而西方的传统理性观念只不过是对于人类共有的理性的一种解释而已。人类都具有抽象思维的能力。但古代中国,印度、埃及等

非西方文化同古希腊文化相比，确实缺乏概念化，形式化的特征。如果理性只是指用概念进行抽象思维和推理的能力以及科学理性，那么上述非西方文化岂非都是不合理的，或非理性的了？如果我们认为上述非西方文化同样也是理性的产物而不是非理性的结果，那么这个人类共有的理性究竟是什么？

它当然不是指人都具有的某种特殊的精神能力，那种意义上的理性虽然也是全人类所共有的，但还不足以说明理性的全部意义和特征；更不是近代科学技术所形成的那套方法论程序和规范。理性从根本上说是使一切在我们眼里那样的东西是那样，是我们可不加思索地决定事物合理与否的最终根据。尼采那句常常遭到非议的话“假定我们要真理；为什么不要非真理？非确定性？甚至无知？”^①倒是提出了一个极为深刻的问题。这个问题的答案将使我们看到那个广义的理性的基本涵义。

我们人类必须要有某种最基本的无形的存在规范，以指导人的思维和行动，没有这种规范，人就无法生存，就无法成其为人。这种规范对于全人类来说是共同的，又是不约而同的。例如，全人类都会说 $2+2=4$ ，说 $2+2=5$ 或 $2+2=3$ 大家都会认为是错了，为什么？仅仅是因为把两个无论什么东西和另两个无论什么东西放在一起时直观这样告诉我们？那为什么会有那样的直观？数学也许是产生于计算实践，但为什么几何学的推理大家都会觉得合理？非欧几何学根本是人的直观无法想象的，为什么人们会承认它有道理？为什么人的思维都会遵守一定的逻辑规律，完全违反逻辑规律的语言和思想不仅无法被人理解，而且也根本不能成立？这种逻辑规律是什么？是思维规律？思维规律又是什么？为什么把大地比作母亲是合理的，而把大地比作月亮却不知在说些什么？为什么纳粹的罪行会引起公愤？为什么不同文化背景的人会有相似的正

① Nietzsche, *Jenseits von Gut und Bose* Teil 1.

义感？为什么宇宙间的事物会对人类呈现出同样的秩序？为什么人类都有前后左右，东南西北的方位概念？为什么人类会觉得自由、平等、正义等概念必须肯定？为什么人类都自觉地努力去创造美好的未来，而不愿走上最终的毁灭之路？总之，是什么使人类不假思索地认为事物理所当然地应该如此？回答只能是理性。但不是人的理性思维能力意义的上理性，也不是任何人类主体性意义上的理性。近代哲学家往往用这种理性概念来回答上述问题；但在我们看来，这种理性判断何者是合理的，何者是不合理的；何者是可接受的，何者是不可接受的；何者是可理解的，何者是不可理解的；何者理应如此，何者不该如此的根据不在其自身，而在它之外，但与它有本质关系的那个广义的理性，也就是希腊人称之为逻各斯的那个理性。人类的主观理性不能决定和解释我们对事物及其关系的最初的、最基本的理解，是广义的理性使这些理解可能，并使主观理性能在这些理解的基础上作出判断和推理。正是有了这种理性之光，事物才得以如它所是的显现出来，人类理性思维才得以施其技，创造出许多奇迹来，人类的主观理性固然可以创造出许多世界上原本没有的东西，但它创造不出世界来。事物的意义和关系的全体，即西方哲学家喜欢说的那个大全，不是理性思维所能发明和创造的。它只能在这个大全的范围内和基础上起作用。归根结底，它要为这个大全所决定。

人生在世，世界和事物总是一开始就以一种有序的形态向我们呈现，而决非混沌一块。也就是说，世界及其事物总是向我们呈现出处在一定的关系和秩序中，既包括自然关系和自然秩序，也包括人文关系和人文秩序。这些关系并非泾渭分明地互不相干，而是纵横交错地交织在一起。自然关系中有人文因素，人文关系中也包含着自然因素。人类最初都试图用自然关系来说明人文关系，或者用人文关系来解释自然关系，实际上是反映了这两种关系并非全然不相干，而是都出于理性之故。这种使我们的世界成其为人类意

义上的世界的理性,显然不能归结为是人主观的认识能力和先验构造,而是使它们得以发挥作用的根据。当然也决不是上帝之光之类神秘的唯心主义设定,而是人存在关系的一切可能的历史总和对人的意识和理性的总体的,基本的、原初的制约关系。没有人的意识和理性,它就没有意义。但它却不是任何意义上主体性的产物。人不能决定和支配它,正如人之不能决定和支配自己的世界和语言一样。这种广义的理性当然不是任意的,那样的话它就成了主观意义上的理性了;但却是不能具体描述和规定的,因为它对于任何时代的任何人来说都是无限的大全,同时也是一个永久的历史过程。可以确定它确实存在并起着根本重要的作用,但却不可用它所制约和规定的一切来概括它和规定它。这种情况说明人类有限的理性(指人类理性思维水平的历史性)不可能穷尽存在无限的历史性和历史的无限性。罗素的类型理论、哥德尔的不完全性定理和塔斯基的真理论分别从逻辑学和语义学的角度体现了这样一种理性的有限和无限的关系。那个最终的作为大全的理性是不可为人有限的理性所穷尽的;相反,人类有限的主观理性本身必然地、绝对地受到无限理性的制约。正因为如此,古希腊和中世纪的哲学家才会对那个作为逻各斯的理性有种种神秘的指称和描述。然而,一旦他们把它作为最高的存在者和终极原因加以规定时,他们就犯了一个根本的错误,即把无限最终归结为有限了。这也就隐含了作为逻各斯的理性概念逐渐为人类主观理性和工具理性所取代的内在原因。

广义的理性在三个意义上是无限的。第一,就它不表现为科学具体的认识对象,而能作为哲学的思考对象而言,它与一切具体的认识对象处于完全不同的层次,它处于无限的层次,它是一个外延无限延伸的思维对象。并且,由于它的无限性,人类理性对于具体事物认识的可能性也是无限的。其次,就它不是一个具体的对象,而是一个历史地变化着的视界而言,它也是无限的。它永远只能为

我们部分地领悟和把握。第三，它是人类在任何时候，任何地方都具有的东西。这里的“具有”并不是“具有”某种武器、工具或手段的意思，而是与人的存在同源同在的意思。因此，理性是人类存在的本质特性，而非西方文化的特有产物。也因为此，理性不能等同于文化或世界观之类的东西。各种文化和世界观就全人类而言具有相对的意义，然而理性却是绝对的。正因为有了人类共同的理性，各种迥然不同的文化、语言和世界观之间才有了相互理解的基础和可能，才不至于陷入形形色色的相对主义。同时，也因为理性只是人类的共同视界，而不是具体的价值标准，它具有无限的多样性和包容性，是人类理性多元统一的基础和根据。

本来，作为逻各斯的理性和作为人的精神能力的理性应该是统一的。实际上人类理性活动总是在视界理性的规范、制约下工作的，以意识和自我意识为依归的理性思维在这上意义上永远不是自主的，它决不可能超越视界理性；而它的种种表现和工作实际上也无不体现了视界理性。可是，在西方文化的发展中，作为逻各斯的理性即视界理性逐渐被当作形而上学的东西遭到拒斥和遗忘（这当然同哲学家对它的形而上学解释有关，但它本身却不能归结为独断的形而上学的东西）。与此同时，表现为科学方法理性的人类理性思维却作为唯一形式的理性而几乎取代了其他一切形式的理性。科学与理性被许多人有意无意地等同起来，更加强了这种形式理性的权威。毫无疑问，这是近代主体主义思潮的必然结果。

然而，独尊科学理性或工具理性却造成了理性本身的分裂。不仅人类的理性思维能力忘了自己的根本，而且它把自己限制在一个狭隘的活动和作用范围，使人类理性发生了分裂。康德的《纯粹理性批判》和《实践理性批判》似乎已经预示了理性分裂为理论理性和实践理性。从那以后，一系列的区分，如价值与事实，自然与历史，科学与信仰，理论与实践，被认为是天经地义的。康德完成了“纯粹理性批判”，狄尔泰想完成“历史理性批判”，似乎在不同的领

域有不同的理性；实际上人们仍然认为只有工具理性才是正宗，其他理性最终应纳入它的规范，才能作为理性存在。

然而，人们不久发现，事实与价值之间并没有截然的区分，事实总是浸透了价值。看似纯然客观的事实陈述，实际上总是已经有了体现在陈述语言中的某种价值定向。当然，这里讲的价值并非是指道德价值，而是指人的认识取向，即认识价值。历史事实的陈述就不用说了。单是“猫卧在地毯上”这样一句看似纯粹物理事实的陈述，却包含着认识价值，其中首先有我们对事物的分类，还有为什么是“在地毯上”，而不是“在地板上”或“在屋子里”，这就包含了人的认识取向，也就是认识价值。因此，纯粹客观的事实是不存在的。再如，人们往往把科学作为理性运用的典范和标准，甚至因而往往将二者等同起来。但之所以如此，实际上是已经把科学的价值标准，如一致性、可证实性、简单性、可观察性、准确性、客观性等作为理性统一的价值标准。人们之所以那么坚决地相信科学，是因为他们非科学地接受了科学的这些价值标准，并将其作为唯一标准。科学也不能没有对于某些价值的信念和信仰，没有这样的信念和信仰，就没有科学。如果科学本身有其价值标准，那么它有什么理由完全排斥其他的价值标准呢？然而，在科学主义和实证主义眼里，一切其他知识如不遵守科学的价值规范似乎就没资格作为知识继续存在。

但是，任何一种形式的理论无论怎样有用，一旦它把自己作为唯一的理性而排斥其他形式的理性时，它就走向了反面，变成迷信和教条了。因为理性的真谛是服从真理，服从理性本身，而不是哪一种形式的理性。

理性的分裂造成了知识的分裂，最终是西方文化本身的分裂。不仅是斯诺说的两种文化的分裂，更令人担忧，潜伏着真正危机的是西方文化传统与现代科学技术型文化的分裂。借用海德格尔的话说，科学技术的框架使西方文化及其思维方式日趋一体化和单

一化,这将导致理性和思维日趋萎缩和人性的畸形发展。西方的有识之士都日益感到这个问题的严重性。美国学术界公认的“奇才”,著名的政治哲学家阿伦·布卢姆最近甚至发出这样的警告:“西方文化即将灭亡。”因为对年轻人来说,摇滚音乐已成为他们的唯一真正文化。他们的内心世界已被摇滚音乐所占据,艺术和思想再也提不起他们的兴趣。他们对莫扎特和诗歌一无所知,实际上已经变成了“聋子”,当然也谈不上听音乐激发思考。大学生只修读能考取文凭的课程和书籍,人们不再对柏拉图的著作感兴趣。西方世界一旦无法出现伟大的思想家,精神文明将会是一片空白,西方文化也迟早要面对危机^①。

对于海德格尔和伽达默尔来说,克服危机的主要途径,也就是哲学当前的任务,就是恢复理性的统一,不仅是在各个生存领域中活动的人类主观理性的统一,更重要的是作为逻各斯的理性,即存在的理性与人类理性的统一。所以首先要“一再提出逻各斯的问题,存在本身的理性问题——在希腊思想开始时首次提出的问题。”^②从海德格尔对于存在、逻各斯、*alétheia*的有关论述来看,可以说那个作为逻各斯的理性构成了他孜孜以求的存在的意义,澄明,*alétheia*的主要内容。当然,海德格尔从未点明这一点,并且,释义学哲学家的存在本身的理性同传统的逻各斯理性有着本质的差别,但就其不能归结为人的主观理性这一点来说,则是相似的。

只有恢复了对逻各斯,即存在的理性的思考,人们才会明白人类理性并非只有一种形式,但却最终是统一的。人类理性在其不同的生存领域必然会有不同的表现形式,也没有哪一种特殊的理性形式有其特权地位,即它能作为各种形式理性统一的基础,但这些

^① 见1987年4月4日新加坡《联合早报》。

^② Gadamer, “Historical Transformation of Reason”, in *Rationality Today*, ed. by Theoaore R Geracts, University of Ottawa Press, 1979, P9

理性的不同表现形式并非是截然不相干的，相反，人类理性和知识的发展正使各种形式的理性的相互影响和渗透日益扩大和加强。统一的人类理性体现在人的生存中，或者说体现在那思考存在理性的思中，各种形式的人类理性如果反思自身的话，就会成为这样一种思，就会考虑它所赖以进行的根据和前提。同时，人类理性活动的各个领域也应该有某种多元的统一，越来越多的迹象表明，这些领域并非决然没有任何共同之处，它们不过是人类自我理解和认识世界的不同方面而已。原先被认为是纯属审美领域的艺术现已普遍认为也是一个知识和真理的领域就是一个明显的例证。“毫不夸张地说，我们发现十九世纪和二十世纪的伟大小说，以及这个时期的资产阶级文化的其他各种艺术作品，更接近哲学的古老任务，我们把它看作是哲学伟大遗产的看护人。”^①

人类世界的各个领域必然有某种基本的统一，逻各斯就体现了这种统一。据海德格尔的解释，逻各斯最初的意思是“收集、聚集”、“逻各斯是稳定的聚集，存在者的内在聚合性，即存在。”^②也就是万物一起聚集在存在同心的事件中。因此，逻各斯显然意味着存在的理性的统一。人类理性以生存为基础，统一于生存，而生存就是站到存在的开放和澄明中。这样也就构成了人类统一的理性和存在理性的统一相互呼应。思就是统一的理性对理性的统一的呼吁的反应和回答。

这实际上意味着思的任务或哲学的任务是要恢复理性原来的统一，克服西方文化自身的分裂，使传统和现代科学能有机地结合在一起，从而使西方文化产生新的活力。对此伽达默尔讲得很清楚。

“事实上希腊的规范能够教导我们，至少在亚里士多德使

① Gadamer, *Reason in the Age of Science*, P146

② Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* P130.

实践哲学成为一门独立的学科之前,后来称为‘哲学’的事业就表现了一种既不能叫实践也不能叫作理论(在这个词的近代意义上)的思:思提出了‘开始’的问题,既是这个或那个开始,而是一切的开始,‘存在的大全’(Τὸ πᾶν)的开始——这样一种思向大全敞开自己,在导致科学的理性把握世界的那个开端和提出大全的问题之间有一种联系。科学的大胆理性并非特立独行。……因此,甚至我们被科学支配的文化不能希望像经验和科学的方法——一个也是无穷的进程——会要求它的那样,用方法论的程序一步一步地解决它的问题。在决定我们历史的理性地把握世界的一切变化和进程中,哲学的任务始终是同样。”^①

四、语言的意义

存在理性与统一的人类理性的关系具体体现在语言中,语言为思想规定了一个视界和基本领域。因此,语言对于哲学具有根本的意义。

语言之所以能起这样的作用,有这种根本意义,关键还在它和逻各斯的关系。如前所述,海德格尔在《形而上学导论》中指出,逻各斯作为存在者内在的聚合性,就是存在。他还指出,逻各斯作为聚集,就是非隐蔽的事件,以非隐蔽性为根据,为它服务。^②存在者在作为聚集的逻各斯中被揭示。这首先在语言中发生。因此,逻各斯成了语言本质的规定性,在这个意义上,语言不再只是一种工具,语言就是存在,即本质的逻各斯。在海德格尔的后期著作中,逻

^① Gadamer, “Historical Transformations of Reason,” in *Rationality Today*, P13

^② Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, P186.

各斯在它的基本意义上被看作是存在原初的言说,或原初的语言。它招呼,召唤,要求,吸引此在(Dasein)以一种本真的方式作出回答,思考真正值得思考的东西。人说话只是对它言说的一个回答,这个回答要求此在(Dasein)必须学会去听存在的语言所说的东西。

实际上从一开始,语言和存在在海德格尔那里就有一种本质的关系。只是在《存在与时间》中,基础本体论的中心命题是此在(Dasein)及其生存分析,因此语言和存在的关系还“尽可能远地处于幕后”^①。但随着他的回转,语言和存在的关系就日益突出了。在《形而上学导论》中他说问存在的问题就是试图把“存在带入言词”。语言成了他探讨存在问题的出发点。他宣称本质和存在在语言中表达自己,他的目标就根据存在的本质与语言的本质的根本关系来从本质上澄清存在的本质^②。语言的本质就是逻各斯。语言就是存在本身成为言词。语言作为存在的语言始终是第一性的,就像作为逻各斯的理性始终要先于人类理性一样,人本真的言说只是对存在沉默的声音的一种回答。语言似乎是由人支配,实际上正相反。好像是人发明了语言,实际上是他用语言在语言中发现了自己。只有当他自己的倾听和说指向存在的语言时,才能在他的说中达到真理^③。

在《艺术作品的本源》中,海德格尔说语言作品是使存在者得以显现的闪光,是使它们得以如它们所是的那样出现的一个空间的澄清。这种作品有一个“基本”事件的特性。语言作品是真理作为一个基本事件,作为“奠基的跳跃”发生的方式。语言是真理产生的方式。在《诗人何为》中,海德格尔进一步指出,存在有揭示存在

① Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* S. 93

② Heidegger, *An Introduction to Metaphysics* pp53-54

③ Cf. *ibid* pp172-173

者的烛照过程的性质。存在者在此过程中得到显现。这个烛照的过程在海德格尔看来是通过语言发生的。“语言是场所 (templum), 即是存在的寓所。”^① 这就是说, “既然存在使存在者可接近, 那么除了通过语言的寓所外我们无法接近存在者。”^② 在《论人道主义的信》中, “语言是存在的寓所”的说法又被提了出来, 并重复了好几次。存在本质上是非隐蔽, 但正是通过思想存在的显现才发生。但这种显现只是因为“……存在通过思想在语言中(得到了表达)”才发生的。存在“永远在走向语言的途中”^③。也就是说, 存在的思想必须走语言之路^④。

这显然意味着能与人发生关系的存在必然是以语言形式出现的存在。后来伽达默尔的那句名言: “能理解的存在就是语言”^⑤。则是以更显豁的语言表达了这个思想。语言是人与存在的中介, 也是它们统一的体现。统一的理性和理性的统一, 也就是人类理性和存在理性的本质关系在语言中得到了充分的表达。正因为如此, 在海德格尔看来, 语言首先是作为逻各斯的语言, 即作为存在的语言, 语言的本质就是存在的语言^⑥。首先不是我们在说语言, 而是语言本身在向我们说话; 它必须对我们说它自己的“本质”。语言思考它, 如果我们从它的逻各斯本质上去思考它, 那么语言作为包容一切的统一的关系就显而易见了。

后期海德格尔更直接地思考存在的问题, 或者更确切地说, 思考存在的意义和真理问题。存在作为历史的存在是一个统化事件。统化就是让事物相属在一起 (Zusammengehorelassen)。通过统化

① Heidegger, Poetry, Language, Thought, Harper & Row, Publishers 1971 P132

② Richardson, TPT P528

③ Heidegger, Basic Writings P239

④ Richardson TPT P535

⑤ Gadamer. WM S>450

⑥ Heidegger, Untevwegs zur Sprache S. 181.

并且在统化中,存在、人、事物和世界结合成一个关节相连的整体。正是这个统化事件使人成为他最合适的东西,进入他的本质,同时,也构成了他的命运。统化事件处处“决定”了存在和存在者对人出现或封闭的形式和方式。统化事件也“决定”了人在地球上的历史形式,自由空间,和人类生活的可能性。从统化事件的观点来看语言,我们可以更深刻地掌握存在和语言之间的本质关系。一方面,是统化事件把语言和存在统一在一起,存在的出现和语言的起源是同一的,它们实际上彼此不可或缺。另一方面,有时海德格尔就把语言称为统化事件。在《论人道主义的信》中,海德格尔一方面说“语言是存在的寓所”。另一方面,语言也是“存在本身烛照和隐蔽的出现”^①,是“近处的发生”^②。语言在这里被描述为一个起源于存在的事件。在题为《语言》的演讲中,海德格尔说语言使人成为他自己,因此他被统化到语言的本质。“这样一种统化发生是因为语言的本质,显现需要和利用人的说话以作为静默的声音发出让人倾听。”^③统化是让存在和人相属在一起,语言是这种相属的一个有力的行动者,它是将一切纳入相属在一起的笼罩一切结构中的精巧而敏感的颤动。

作为统化,作为存在的言说的语言不再是我们人和它发生关系的一样“东西”,而是一切关系的关系。语言把世界从形而上学的意义下解放出来,把世界构造为天、地、神、人四重性的世界。语言的话语给世界结构的各个方面定了调子,汇合成一部色彩丰富的世界大合唱。作为语言的存在就通过多层次,多声部的世界大合唱来向我们说话,对我们说新的事情,向我们指出什么,向我们显示着什么。它渗透到能显现的东西的一切领域,让已经在场的东西

① Heidegger, Basic Writings P206

② ibid P212

③ Heidegger, Unterwegs zur Sprache S. 30-31

表现或隐藏自己。人必须倾听这语言,并作出回答。存在的逻各斯只有在存在的语言被人倾听时才能发现。人对存在语言的回答不是完全被动的,它要么使现存的语言说它以前没有说过的事,显现它以前没有显现过的世界,要么回到已经说了的语言,通过回忆的恢复使在已说的东西中的未说的东西显现出来,这就是真正的思。很清楚,这也是一个典型的释义学过程。思想就是对作为存在的语言不断地进行释义学的挖掘和开拓,寻找新的可能性,并将它们确定下来。

语言,无论是现存的还是已说的,必然要表现为传统,并且是人无法摆脱,永远制约着的人传统。然而,正是在这种历史的存在的语言中,思想可以看到人类理性囿于一种模式而无法看到的许多方面,领域和可能性。关键在于倾听并听见存在的呼唤,并作出建设性的回答。这就要突破我们现在的理性所使用的形而上学化了的语言,回到存在原初的语言中去。只有在那种语言中人类理性才能获得新的活力,新的广度和深度,真正达到理性的统一和文化的统一,避免理性分裂,知识分裂,文化分裂的厄运。

把语言作为哲学研究的主要对象是本世纪西方哲学的一个普遍现象,但是,像海德格尔以来的哲学释义学这样强调语言的根本意义却不多见。那么,哲学释义学为什么会赋予语言以如此重要的意义和作用呢?

我们知道,哲学释义学的一个根本出发点是要克服西方哲学的形而上学传统,恢复和更新哲学的文化功能。西方形而上学传统在近代的典型表现就是主体性的原则。要根本克服主体性原则,必须表明在意识和自我意识,即人的主观理性之外,还有一个更为基本的,制约并决定意识和主观理性的因素和领域。提出有所谓前苏格拉底哲学家们提出过但未被后来的哲学家思考的东西,无非是要提出这个因素,并表明其基本性和关键性。但这个因素,这个领域无论怎样规定,必须有某种具体表现,才不至于被人认为是子虚

乌有的东西。这种具体表现,必然是语言,也只能是语言。因为在人的思维和行动的历史中,只有语言是真正前历史的,语言及其使用要先于思想家的思想也是显而易见的。人的意识和理性绝对受语言的支配和制约,而语言的理性却不能还原和归结为人的主观理性。因此,在释义学哲学家看来,语言最好地体现了逻各斯理性和人的主观理性的关系,即前者决定和制约后者,后者只能在前者规定的规围内活动,体现前者。

亚里士多德确定了人的本质的经典定义,即人是有逻各斯的生物。一般认为逻各斯这个词的意思是理性或思想,所以西方长期以来一直把人看成是理性的生物。但伽达默尔认为。“逻各斯”这个词的基本意义是语言。因为人有逻各斯,所以他们能互相传达什么是有用的,什么是有害的,什么是对的,什么是错的。人能使不在场的东西通过他的语言显示出,这样另一个人就可以在他眼前看到它。他可以传达他意谓的一切,所以,人是有逻各斯的存在者,也是有语言的存在者。“语言科学是人类精神的前历史。”^①

对于人的思想、意识和理性来说,语言是“天网恢恢,疏而不漏”。从表面上看人可以意识到语言,反思语言,但一切关于语言的思维本身已经在语言中了,要服从语言的支配,所以语言不是一种工具。工具我们可以用时拿起,用过就放在一边。语言却不能。正如我们不能作为一个无世界的纯粹意识站在世界之外来思维世界一样,我们关于我们自己和世界的一切知识,始终已经包含在我们的语言中了。因此,“学说话不是学着用一个先已存在的工具来指示一个我们不知怎么已经熟悉的世界;而是意味着熟悉和了解世界本身及它是如何和我们相遇的。”^② 由于我们对世界的语言阐释,我们的思维和认识始终已经是有偏向的。逐渐适应和熟悉这种

① Gadamer, Kleine Schriften, Bd. 1 Tübingen, 1976. S. 95.

② Gadamer, Kleine Schriften, Bd. 1. S. 96

语言解释就意味着在世界中成长。就此而言,语言是我们有限性的真正标志,它始终超越我们。个人意识决不是衡量语言存在的标准。没有一个人在他说话时会真正意识到他在说,如同我们呼吸时不会意识到在呼吸一样,这就说明语言是人本性中最基本的一部分。我们在说话的时候是不会意识到语言的结构,语法和句法等这些因素,语言真正的存在是它所说的东西。

语言的另一个特点是它的无我性。一个人如果说一种别人不懂的语言,就等于没有说。说总是意味着对某人说。因此,说实际上在于对话。当一个人同另一个人对话时,就被对话带着走了,个人意志不再是决定性的,对话的主题的规律在对话中不一致,引出陈述和反陈述,最后互相作用。个人没有办法决定对话的进程。

语言是包容一切的,它并非是一个有限的,可说的东西的领域,在它之外还有不可说的领域,只要我们想说,基本上没有什么不能说。我们的说话能力总是和理性的普遍性保持同步。因此,每一个对话也都有一个内在的无限性,没有终点。可以突然中断对话,好像说得够了,没什么更多的可说了。但每一个这种中断都和继续对话有一种内在的关系。

正因为语言的这些特征,它决定要在哲学问题的解决中起关键的重要作用。哲学问题中一个长期困惑着人们,也是哲学家努力试图回答的问题,是事物和心灵的关系,以及它们是如何一致的问题。海德格物和伽达默尔开始哲学生涯时正是新康德主义占统治地位的时期。新康德主义是通过取消康德的物自体和现象二元论,主张对象完全是由认识决定的来解决这个问题。他们把物自体仅仅理解为累积决定的无限任务的一个理想目标。胡塞尔则试图从知觉事物的各种细微差别形成了一个经验的连续这个事实出发,对物自体学说给予一个现象学的证明。对胡塞尔来说,物自体学说无非是指这种连续的从一个事物的一个方面向另一个方面转变的可能性,我们经验统一的基础由此而可能。实际上胡塞尔也是根据

我们知识的进展的观念来理解物自体观念的，即是从人类主观理性的角度来理解的。

哲学释义学拒绝任何形式的先验唯心主义，包括胡塞尔的构造观念。哲学释义学肯定存在者的独立性，也肯定心灵与事物之间的无限一致。问题在于：这种一致的基础在哪里？也就是说，心灵和事物的关系问题的出路在哪里？在哲学释义学看来，这条路只能是语言之路。

但是，语言是意识同存在者联结的中介的话早就有人说过，黑格尔已经把语言称为主体性精神联结对象的存在着的媒介。在现代，卡西勒把新康德主义的狭窄出发点，即科学事实，扩展为一个不仅包括自然科学，而且也包括人文研究的符号形式哲学。这种哲学要在整体上为人类的文化活动提供一个基础。卡西勒的出发点是：语言、艺术和宗教都是表象的“形式”，即某种精神的东西在感性的东西中的显现。通过反思所有这些具体化的精神形式，先验唯心主义可以提高到一个新的真正的普遍性。符号形式是精神在感性现象流逝的时间性中形成的。它们表现为一种联结媒介，因为它们既是客观现象，又是精神的痕迹。然而，精神并不能真正说明语言现象，因为语言并不是与法律。艺术和宗教处于同一个层次。语言是所有这些精神表现的基本媒介。语言概念不仅在符合形式中有一个特殊的特性，而且，中要它还被看作是一个符号形式，它的真正的范围就还没有被认出。语言不是作为形式的力量或能力表现了事物和心灵的一致，而是作为一种包容一切存在者的基本媒介而表现了这种一致，因为它们都能用语言来表达。

词与物的关系从西方语言思想一开始就是一个基本问题。但是，由于西方形而上学思想认为事物的直接本质只能由心灵直接来接近，语言表达的只不过是事物的现象。也就是说，事物要先于它们在语言中的表现，语言只不过是我們掌握的一个纯粹的表达手段而已。然而，语言能把一切事物普遍对象化只是一个错觉，语

言最终不能把自己对象化,即我们没有脱离语言的世界经验。我们世界经验普遍的语言性表明,在语言中发生的事物与心灵的一致既不意味着事物的优先性,也不意味着心灵的优先性,绝对优先的是在世界经验中具体化的这种一致性本身^①。

伽达默尔用节奏的现象来说明这个事实。节奏这个现象存在于存在与灵魂之间一个特殊的中间领域。由节奏节奏化了的那个系列并不一定表现了现象本身的节奏。倒不如说,节奏可以由我们的倾听输入一个规则的系列,这样它就好像是有节奏地组织起来的。或者不如说,心灵不论在何处感知一个规则的系列,这样的节奏化不仅能够而且最终必须发生。但这里说的“必须”显然不是指与事物的本性相反的东西。那么“现象本身的节奏”又是什么意思?现象不正是由于它们因此被有节奏地或节奏化地把握而所是的东西吗?因此,声音系列和对它节奏化的把握之间的一致要比它们各自本身更原始,没有这种一致不会有节奏化的声音系列。

语言不是主体性对世界的最初谋划。无论是个人意识的主体性还是人的精神的主体性。“对于近代思潮很自然的主体的出发点把我们完全引进谬误。”^②不是意识决定语言,而是语言决定意识。不是我们说语言,而是语言说我们。无论是艺术还是历史,都不能用意识的主体性来解释。它们属于超越一切个体意识,由语言的运作模式和实在为其特征的释义学的大千世界。“适合于我们有限存在者有限与无限的中介在于语言——在于我们的世界经验的语言特性。它显示了一种始终是有限的经验,但这种经验却在任何地方都不会碰到几乎不能推测也不再能说所意向的无限的障碍。”^③语言本身的运作是无限的,但并不是逐渐接近一个意向的意义,而是

① Gadamer, Kleine Schriften, Bd. 1. S. 67

② Gadamer, Kleine Schriften, Bd. 1. S. 67

③ Gadamer, Kleine Schriften, Bd. 1, S. 68

在它每一步都不断重复了这个意义。我们有限的词与物对应的经验实际上表明了一切事物原始的和谐。归根结底，存在的语言或事物的语言保证了这种和谐。

哲学释义学是要用语言的优先性、普遍性和历史性来克服主观唯心主及其反面——形而上学实在论，走出近代哲学所造成的主客体对立的死胡同，彻底消除主体性的幽灵。并且，通过强调语言的原始性，历史性和普遍性，引导理性追根寻源，返回它的根据和起源，从那儿发掘，寻找和开拓自己新的可能性领域和范围。

这样，也就决定了语言首先既不是唯名论也不是实在论意义上的实体；而是既是传统又是视界，既是事件又是活动，既是历史又是世界，总之，它是我们存在的那个有限和无限统一的大全。我们无法超越这个大全，而只能在它有限的范围中生存。同语言作品对话，即对它的释义学的理解和阐释，就是哲学家思考这个大全的基本方式。也是人类存在的基本方式。只是一般的人没有意识到，而哲学家是有意识地将此作为自己的任务。因此，语言最终必然是哲学家主要关心的问题。

就我们目前所涉及的内容来看，哲学释义学通过强调语言的优先性和普遍性，实际上把哲学问题最终归结为语言问题，尽管分析哲学家也把哲学问题归结为语言问题，但他们基本上都把语言看作是一种纯粹的形式系统，一种表达媒介和交往工具。这样，他们的语言哲学往往就把深刻的哲学问题转化为纯粹的语义问题、语言形式结构问题和语用问题，一句话，转化为语言分析的问题。而哲学释义学正相反。在他们那里，语言是一个本体论概念。从本体论的角度看，即从语言和存在的本质关系看，语言首先不是一种我们可以用时拿起，不用就放在一边的工具。语言体现了全部存在。是语言是把我们的有限的生存和无限的存在不可分割地结合在一起。我们世界经验的语言性决定了语言就是我们的世界，语言之外没有世界，甚至连无也没有。这并不是否定世界的独立存在，而

是说世界必须通过语言向我们呈现出来,也就是说,世界必须进入语言,才能表现为我们的世界。正是在此意义上一切哲学问题归根结底是语言问题。

要根本反对哲学释义学的这些观点,必须证明我们能够完全超越语言存在。但人能超越既是“思想的直接现实”又是“社会的现存在”(马克思语)的语言吗?然而,我们同样也要问:即使承认语言是包容一切存在者的关系的关系,但只能通过我们的世界经验方有其具体表现,那么,我们的世界经验不也在这个意义上制约和规定着语言的具体化吗?如果不在肯定语言本体论的优先性的前提下也同时肯定这种世界经验对于语言辩证的制约和规定,那么哲学释义学的语言概念不最终难逃一种唯心论的假设或形而上学的实体的命运吗?进一步探讨语言在我们世界经验中的具体表现的各个方面,显然是一种本体论的语言哲学所必须的,非此它无法最终摆脱唯心主义和形而上学。实际上,哲学释义学的语言哲学与其说是提供了一种系统的语言哲学,不如说它开辟了语言哲学的一个新的方向。不管对它赞同与否,语言问题现在已成了哲学家所无法回避,也不应回避的重大问题了。

带着这些问题和思考,我们走自己的哲学之路。

结 束 语

在撰写这部著作的过程中,我经常想到,要给本书所论述的释义学和现代西方哲学的一些基本观点加上一顶唯心主义的帽子,并且运用一些既定原则来批一番并不难。但对于一个真正的哲学家来说,不仅要能坚持自己的立场,也要能理解别人的立场,严肃地对待别人严肃地提出的思想,是对哲学家起码要求,也是他应该在任何时候都坚守不渝的行为准则。只有透彻地理解别人的观点,才能有效地批判别人的观点,坚持自己的观点,或修正自己的观点。

从目前了解的情况来看,本世纪西方哲学的发展决非是近代哲学的自然延续,而是在相当意义上对近代哲学传统的反拨和超越。哲学家们提出的问题和思考范围,也已经大大超出了近代哲学相对狭窄的视界。像海德格尔这样的哲学家是有意识地在反思和批判西方哲学乃至西方文化的传统,其他一些有创造性的哲学家虽然没有这种明确的意图,但其工作成果却同样显示了对近代哲学传统的反思和批判。并且,这些不同哲学家的反思和批判实际上形成了一些前所未有的共同倾向和共同问题。对于我们来说,研究这些倾向和问题无疑是十分重要的。

哲学的发展有它的内在规律和逻辑,现代西方哲学日益明显地表现出来的共同倾向、共同问题和共同原则决不是那一个哲学家心血来潮的产物。传统在制约着人们,而人们又要重新阐释传统和铸造传统。尽管维特根斯坦对西方哲学史知之甚少,但作为在西方文化传统中成长起来的思想家,他必然要在西方哲学的传统中工作,因为哲学是文化的核心。因此,在维特根斯坦的思想中我们

可以清楚地看到西方哲学传统对他的作用和他的反作用。现在,这种反作用已经成了西方哲学新的传统的一部分了。在我看来,本世纪西方哲学家的工作并非是要破坏西方哲学的传统,而是要重新规定和更新这个传统。正像伽达默尔说海德格尔的那样,“实际上,在海德格尔思想中发生的与传统的决裂,也正表现了对传统前无古人的更新。”^①因此,现代西方哲学(包括哲学释义学)所表现出来的新的倾向,新的问题和新的原则,不仅展示西方哲学未来发展的方向,也丰富和充实了西方哲学的传统。作为中国哲学家,我们应该充分把握这种动向,从而加深对西方哲学传统的了解和认识,从中吸取有益的经验教训,开阔自己的思路和眼光,加强自己哲学思维的现代意识。

哲学释义学所讨论的一些基本的哲学问题,也是全世界哲学家从古至今普遍关心的问题。现代西方哲学家们对这些问题有了新的认识,提供了新的回答,这对于哲学自身的发展来说,总是有益的。诚然,新的不见得就是好的,新的也不见得就正确。但对于一个开放的哲学家来说,新的东西永远是有意义的。因为即使是正确的思想,也需要不断地发展和完善,这其中就包括和新的思想进行积极的对话。一个够格的当代中国哲学家,不仅要有自己坚定的原则和立场,也要有和别人进行积极对话的能力。这一方面要求我们对世界哲学新的动向和发展保持同步关系;另一方面也要求我们不断提高自己的哲学素养和水平。只有在这基础上,我们才能对基本的哲学问题提出自己的见解,而不是重复别人说过的话。

做到这一点,我们就向建立现代中国哲学这个宏伟目标迈出了坚实而重要的一步。

^① Gadamer, Kleine Schriften Bd. 3 Tübingen, 1972 S. 212

SELECTED BIBLIOGRAPHY

- Biemel, Walter: Martin Heidegger, London & Henley, 1977
- Bleicher, Josef: Contemporary Hermeneutics, London, 1983
- Brentano, Franz: Psychologie vom empirische Standpunkt,
Leipzig, 1925
- Capra, Fritjof: The Tao of Physics, Boulder, Colorado, 1975
- Deely, John N. : The Tradition via Heidegger, The Hague, 1971
- Derrida, Jacques: Margins of Philosophy, Chicago, 1982
- Descartes, Rene: The Philosophical Works, 2vols, Cambridge,
1973
- Elliston, Frederick (ed.): Heidegger's Existential Analytic,
The Hague, 1978
- Gadamer, Hans — Georg: Wahrheit und Methode, Tübingen,
1975
Kleine Schriften, I, Tübingen,
1967
Kleine Schriften, II, Tübingen,
1967
Kleine Schriften, III, Tübingen,
1972
Kleine Schriften, IV, Tübingen,
1977
Philosophical Hermeneutics, Berke-

- ley, 1976
Hegel's Dialectic, New Haven and
London, 1976
Reason in the Age of Science, Cam-
bridge, MA. , 1982
- Geraets, Theoaora F. (ed.): Rationality Today, 3 Oattwa, 1977
- Habermas, Jurgan: Knowledge and Human Interests, Boston,
1971
- Hartmann, Nicolai: Grundzüge einer metaphysik der Erkennt-
nis, Berlin, 1921
Zur Grundlegung der Ontologie, Berlin
Leipzig, 1935
Neue Wege der Ontologie, Stuttgart, 1949
- Hegel, G. W. F. : Phenomenology of Spirit, Oxford University
Press, 1977
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen, 1979
Kant und das Problem der metaphysik,
Frankfurt, 1951
Kant and the Problem of Metaphysics,
Bloomington, 1962
Basic Writings, London & henley, 1978
The Basic Problem of Phenomenology,
Bloomington, 1982
Was ist Metaphysik, Frankfurt, 1955
Nietzsche, 2Bande, Pfullingen, 1961
Phänomenologische Interpretation von
Kants kritik der
reine Vernunft, Frankfurt, 1977

- Vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt, 1961
An Introduction to Metaphysics, New Haven, 1980
Holzwege, Frankfurt, 1950
Die Frage nach dem Ding, Pfullingen, 1962
Zur Sache des Denkens, Tübingen, 1969
Early Greek Thinking, New York, 1975
Die Technik und Kehre, Pfullingen, 1962
Gelassenheit, Pfullingen, 1959
Discourse on Thinking, New York, 1966
The Question Concerning Technology and Other Essays, New York, 1977
Poetry, Language, Thought, New York, 1971
The End of Philosophy, New York, 1973
The Essence of Reason, Evanston, 1969
Identität und Differenz, Pfullingen, 1954
Vorträge und Aufsätze, Pfullingen, 1961
Platons lehre von der Wahrheit, Bern, 1947
What is Philosophy, New Haven, 1968
Unterwegs zur Sprache, Pfullingen, 1959
On the Way to Language, New York, 1971
Was Heisst Denken, Tübingen, 1961
Wegmarken, Frankfurt, 1978
- Husserl, Edmund: Logic Investigations, 2vols, London, 1982
Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, The Hague,

1982

Phenomenology and the Crisis of Philosophy, New York, 1965

Cartesian Meditations, The Hague, 1960

The Crisis of European Sciences and Transcendental

Phenomenology, Evanston, 1970

Kant, Immanuel: Critique of Pure Reason, New York, 1965

Kaufman, Walter (ed.): Existentialism: From Dostoevsky to Sartre, New York, 1975

Kockemans, Joseph J.: Heidegger and Science, Washington, D. C., 1985

On the Truth of Being, Bloomington, 1984

(ed.) On Heidegger and Language, Evanston, 1972

Kuhn, Thomas S.: The Structure of Scientific Revolutions, Chicago, 1970

Munitz, Milton K.: Contemporary Analytic Philosophy, New York, 1981

Murray, Michael (ed.): Heidegger and Modern Philosophy, New Haven, 1978

Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers, Pfullingen, 1963

Heidegger und die Hermeneutische Philosophie, München, 1983

Putnam, Hilary: Reason, Truth and History, Cambridge University Press, 1981

- Quine, Willard van Ornean: From a Logical Point of View,
Cambridge, MA., 1953
- Richardson, William J.: Heidegger: Through Phenomenology to
Thought, The Hague, 1963
- Ricoeur, Paul: The Conflict of Interpretation, Evanston, 1974
Freud and Philosophy, New Haven, 1970
(ed.) Main Trends in Philosophy, New York,
1979
- Rorty, Richard: Philosophy and the Mirror of Nature, Oxford,
1980
- Schadelbach, Herbert: Philosophy in Germany 1831 — 1933,
Cambridge University Press, 1984
- Spiegelberg, H.: The Phenomenological Movement, The
Hague, 1982
- Wittgenstein, Ludwig: Tractatus Logico-Philosophicus, Lon-
don, 1961
The Blue and Brown Books, Oxford,
1969
On Certainty, Oxford, 1969
Philosophical Investigations, Oxford,
1967
Philosophical Remarks, New York,
1975

封面
书名
版权
前言

第一章 西方哲学的现代转折

- 一、近代哲学的问题
- 二、反叛和批判
- 三、转折的来临

第二章 海德格尔和胡塞尔：释义学和现象学

- 一、海德格尔和胡塞尔
- 二、现象学的三个基本发现
- 三、胡塞尔及其现象学
- 四、海德格尔对胡塞尔现象学的批判
- 五、现象学对海德格尔意味着什么？

第三章 本体论的复兴和更新

- 一、存在的问题和本体论区别
- 二、存在的意义
- 三、从传统本体论到现代本体论
- 四、现代宇宙论和现代本体论

第四章 重新认识人

- 一、人的本体论结论——此在(Dasein)
- 二、主体和主体性概念批判
- 三、理解——主体和主体性概念之克服
- 四、超越哲学人类学
- 五、人道主义问题

第五章 真理的本质

- 一、《存在与时间》中的真理问题
- 二、真理的本质
- 三、艺术和真理
- 四、艺术经验中的真理问题

第六章 科学和技术的批判反思

一、科学的一般本质

二、近代科学和近代形而上学

三、技术的本质

四、科学技术和人类思想的前景

第七章 统一的理性和理性的统一

一、哲学的终结和思的任务

二、哲学新的自我认识

三、理性是什么

四、语言的意义

结束语

参考书目