

## “人”“有”一个“世界”“（存）在”——世纪之交话哲学

20世纪即将过去，这个世纪的西方哲学到底是个什么情形，在进入下一个世纪之后，还是会不断地回顾、反思它，现在，我们对即将过去的这一个世纪，能有一些什么感想？

在我们回想20世纪西方哲学的情形时，我们似乎可以有这样的印象：本世纪西方的哲学诸家，在反传统的道路上已经走到了一种“混乱”的地步：他们使一切本来是清楚、明白的道理含糊起来，本来是明显的事，玄暗起来。分析学派从坚定的逻辑、公理走向哥德尔的不完全性、奎因的反教条，实证方面则出现了波普的证伪论及至托·库恩的范型论，科学、逻辑从积极的方面转向为消极的方面；而人文学派，则从19世纪强调“主体”结构又转向了“客体”的“无结构”、“不可入”性，“解去”（de）“主体”、“意识”的一切“结构”——包括历史、文化性“结构”，揭示“客体”的“自律”性，成为我们这个时代欧洲大陆哲学的一个特点。下面的分析，将集中在从胡塞尔现代现象学以来这个系统的发展，核心的人物为海德格尔。

—

尽管有各种争议，海德格尔应是本世纪欧洲大陆哲学的不能忽略不计的人物，想来，下个世纪仍然会是经常被讨论的西方哲学家之一。

海德格尔一直承认他的思想仍属于现象学的家门，但他的学说在兴趣上与胡塞尔已经很不相同。胡塞尔的贡献在于从一个先验的角度对作为“主体”的“人”的“结构”做出了哲学性的研究，而法国的结构主义，只停留在经验的层次上，因而只有胡塞尔才能合理地提出建立先验的“人文科学”（精神科学）的问题。胡塞尔这门“严格的”科学，是新康德主义“文化哲学”、“人类学哲学”的总结。胡塞尔的归宿是“知识性”的、“科学性（学科性）”（Wissenschaft, science）的，而“知识”、“科学”是“主体”——“意识”、“（纯）心理（psyche）”的结构性的表现体系，这个“结构”和“体系”，有相当的“自律”性。“精神”之“自律”性，是康德以来一个坚定的信念。

20世纪西方哲学的工作就是要动摇此种精神、意识的“自律”性，在这项工作中，海德格尔是最具摧毁性的。海德格尔把思考的重心从“主体”的“自律”性中解脱出来，从而也在整体上从“意识”、“精神”的方面转向“客体”、“存在”的方面。

然而，“主体”与“客体”、“精神”与“物质”之坚硬的对立，从黑格尔到胡塞尔都进行了“消解”，他们都强调“思维”与“存在”的同一性，因而，海德格尔显然已不能在相同的水平上将注意力从“主体”转向与“主体”对立的“客体”、而要在哲理上超越“主”、“客”对立的阶段，使此种对立，此种问题——转向的问题，“消融”在一个更为深入、也更为精致的思路之中。这就是海德格尔在写《存在与时间》时面临的任务。

《存在与时间》变革之处在于把胡塞尔的“理念世界”转化为“存在世界”，但这个“存在世界”仍保持着“理念世界”的“绝对性”和“生活性”，而不是“主”“客”分裂的“客观世界”。在《存在与时间》中，“世界”不是作为“理念”显现出来，而是作为“存在”显现出来。

什么叫“存在”“显现”出来，“存在”的“显现”，与“存在”的“问题”分不开，所谓“存在”“显现”出来，也就是“存在”作为一个“问题”被提了出来。按海德格尔的思想，“存在”的“问题”，只有“人”作为一个“特殊的存在者”，才能提出来，也就是说，只有“人”，才追问“存在”的问题。“动物”当然也存在于世间万物中，但它混合于万物，因而提不出“存在”的问题来，而只有“人”，既在世间万物中，而又不混合于万物；“动物”只“在世界中”，而对“人”则“有”（存在）一个世界（在），所以海德格尔用“在一世界中”（In—der—Welt—sein）表达这种分合关系，其间小破折号（hyphen）至关重要，不是可有可无的。“人有一个世界”也就是对“人”来说，“有”一个“世界”“存在”。

《存在与时间》的重点在研究“人”作为一个“特殊”的“存在者”如何使“存在”的问题成为问题被提出来——也就是使“存在”“显现”。海德格尔的思路似乎是：

作为有思想、有意识、有知识、有技能的“人（种、类）”，其侧重点在对“世界”之探索和研究：一方面，使自己更好地“适应”“世界”，另一方面也改造“世界”，使“世界”也更好地“适应”自己。这是人类科学、技术的任务。指出这一点，并不是海德格尔的贡献。海德格尔的贡献在于：既然对“人”说，“有”一个“世界”“（存）在”，则此时“人”所侧重的就不仅仅是“世界”本身，而且要追问那个“（存）在”的“根据”。也就是说，“人”作为一个“种类”与“世界”相互间之“更好地”“适应”，并不能真正“满足”“人”的“希求”，不能真正“平息”“人”的“问题”。“人”不仅要“追”“问”“世界”，而且还要“（追）问”“（存）在”。

在《存在与时间》中，海德格尔指出，自从世上有了“人”作为一个“Dasein”出现，“Dasein”的问题就“（明）显（现）”（提）出来了。“Dasein”为一个“特殊的存在”，有了“它”，就有了“Dasein”的问题。在这个意义上，海德格尔的“Dasein”就不仅仅是有意识、有情感、有知识、有技能的“人（类、种）”。那末，在何种意义上来理解“Dasein”才能使“Dasein”的“问题”“明”起来呢？

就某种意义上说，“世界”本也就是“Dasein”。“世界”由各种“事物”组成，而“事物”是“具体”的，“Da”本是个那个具体性，各种“具体性”概括起来的共同属性——过去传统哲学理解的“存在（Sein Being）”只是一个抽象“概念”。从亚里士多德以来，哲学家为这个抽象概念的“存在”耗费了许多精神，到头来，从反面揭示了“形而上学”——本体论

（ontology）之不通。海德格尔说，人们之所以追问“存在”，初不在追问那万事、万物之“最共同”之“属性”，而在于追问“为什么”（根据）对“人”（作为一个特殊存在）来说，会“有”一个“世界”“（存）在”？这个问题中的“（存）在”，就不是一个抽象概念所代表的“最根本”之“属性”，而是个坚实的、实实在在的“事物”（实在），是“真实的”“存在”。

在《存在与时间》中，海德格尔认为人们之所以会提出（对人来说有一个世界）“（存）在”这个坚硬的、实在的问题，

其根据正在于“人”是一个“Dasein”——不仅是一个有意识、有思想、有知识、有技能的“动物”，而且是一个“有限的”、“时间性的”、“历史性的”、“有死的”具体“存在”。

从一个方面说，“Dasein”既然是“具体的”，似乎就有点像“Seiende”——“存在者”。“Dasein”亦为“存在者”；但“Dasein”之所以是“Dasein”，而不是一般的“Dasein”，在于它不计较诸“存在者”之具体属性，而只涉及其“存在方式”。“Dasein”是“存在”的“方式”，而不是“存在者”的“方式”。诸“Seiende”可按胡塞尔的“悬搁”法“括”了出去，但“Dasein”虽为“具体的”，但却不能被“括”出去。

“人”作为“Dasein”这种理解，是海德格尔在《存在与时间》中做出的重要贡献，因为“人”之“思想”、“意识”、“知识”、“技能”都不再是“抽象”的，而是具体的、历史的，这对于人类文化的性质，已有一个不同于传统的视角。然而，我们也应注意到，在《存在与时间》中海德格尔的中心问题，是通过“Dasein”来使“Dasein”“明”起来。因而我们的理解重点应放在“Dasein”为什么使“Dasein”这个问题明白地提了出来。

我认为，从《存在与时间》起，一直到了海德格尔晚年，其思考的重点仍是这个核心问题，即“Dasein”的出现为什么使“Dasein”的问题就“显现”出来。

## 二

不错，海德格尔自己说，他的思路后期有一个“转向”，即从《存在与时间》侧重Dasein分析而转向侧重Sein的分析。这种“转向”是侧重点的不同，而不是观点、立场、宗旨的“改变”（改宗）。

我认为，关键问题还在于如何理解“存在（Sein）”因“Dasein”而“明”（澄明）起来。问题还得先从《存在与时间》说起。

海德格尔在《存在与时间》里告诉我们，“Sein”因“Dasein”而“明”其“根据”（原因、理由）在于“Dasein”是有限的、时间性的、历史性的、有死的。为什么“Dasein”从这些角度来理解后，“Sein”就会“明”起来，海德格尔说，正因为“Dasein”不是侧重在“思想”、“意识”、“知识”这些度，所以“人”与“世界”的关系，就不仅仅是“人”因有“意识”而“反映”（作为“表象”）、“把握”（作为“知识”“科学”）这个“世界”。“人”不仅仅“消化”（耗用）这个“世界”，也不是作为“主体”把“世界”作为“对象”——“客体”来“把握”；“人”作为有限的、时间性的、历史性的、有死的——Dasein“发现”（befinden）“有”一个“世界”“（存）在”。

这就有点类似我们常说的，我们有一个不依人们意志为转移的“客观世界”存在，这里不同的地方在于：此处“客观世界”是相对于我们的“意志”（思想）而言，因而是一个“意志”（思想）的“对象”，是可以透过知识科学来把握的，也是可以按照其自身规律来“改造”的，而海德格尔“Sein”与“Dasein”的关系，不是“意志”（思想）与“世界”（对象）的关系，从而对此种关系的“知”也不是理论性的“教育”、“学习”的问题，而是一种最为基本、最为原始的实际性的“发现”。

“发现”“什么”？“发现”了“（存）在”，“发现”了有一个“世界”“（存）在”。这里的“发现”，不是实证科学里的“发现”：“发现”了原子、中子、质子…，或者“发现”了某个行星，或者“发现”了“飞碟”等等。这里所谓“发现”，乃是“发现”了一个“问题”。“Sein”通过“Dasein”而“明”，“明”的乃是一个“问题”。所以，我们才说，只有世上出现了Dasein之后，“Sein”的问题才被追问，即只有“人”作为“Dasein”，才追问“Sein”，只有“人”作为有限的、时间性的、历史性的、有死的存在，才会提出“为什么”有一个“世界”“（存）在”这样的问题来。

作为有思想、有意识、有知识、有技能的存在者，“人”是“主体”，而一切之“客体”皆被努力改造为适应“主体”的“环境”（工具），当然，在“改造”“客体”，的同时，“主体”也会得到相应的“改造”，“主体”“客体”，正是在相互“改造”——“适应”中统一起来、融通起来；但作为有死的、有限的、有时间性的、历史性的存在，“人”却必定会“发现”、有一个世界“（存）在”——无论人们怎样“改造”它，也不会成为“主体”的“一部分”，“世界”不可能在最终意义上被“主体化”，被“人化”。“世界”的“存在”性，有它的坚硬性、不可人性。“世界”此种“特性”（不是属性）的“发现”，乃在于“人对自身的”“Dasein”的“特性”的“发现”。很多人并不在意（关心）“世界”之此种“（存）在”性，乃是因为他们尚未“觉悟”到他们自身是“Dasein”，一旦“Dasein”被“觉悟”出来，则“世界”之“（存）在”性也就会被“发现”出来，人们就必然地追问“（存）在”的问题，“（存）在”的意义。

在《存在与时间》中，海德格尔告诉我们，Dasein是有限的、时间性的、历史性的，在这些方面，都作了独具特色的解释，但在“Dasein”诸种理解层面中，最为核心的是“有死的”（“会死的”）。自从古代希腊以来，西方人坚信“人”是“有死的”，“人”与诸“神”的区别就在于“神”是“不死的”。但是在克服了希腊神话式思想方式后，希腊的哲学把“有死的”“人”搁置了起来，以“知识”、“科学”的普遍性——以“思想”的抽象性、普遍性来平息人们对于“不死”的追求，“死”的问题，直至20世纪才为哲学所认真考虑。海德格尔在现代的条件下，重新强调“死”的意义，并引向对“（存）在论”（notology）的理解，赋予了传统的学说以新的视角。《存在与时间》的问题就在于把“有死的”用以理解“有限”、“时间”、“历史”，从而赋予了黑格尔、胡塞尔的“现象学”以另一种含义。黑格尔和胡塞尔都强调“精神”（Geist），“精神”为一种“生命力”、“活力”，所以它能使“世界”“明亮”起来，成为“理念”（Idee）——即使在具体的、有限的世界—生命中，胡塞尔、尤其是黑格尔看到的是“生命”（精神）的“活”力；然而，海德格尔在看到“精神”、“思想”、“意识”、“知识”、“科学”的“有死性”后，“发现”“世界”不仅仅像表面上那样的光亮，而“世界”之“存在”，有一个“世界”“（存）在”的“（存）在”，却是坚硬地、不可入地“存在”着。“人”“意识”（发现、觉悟）自己的“有死性”，也就会“意识”（发现、觉悟）有一个“世界”（是不以人的意志、精神、意识为转移地）“存在”着。

“Dasein”使“Sein”“明”，但“明”出来的不是大千世界的各类属性，“明”出的是“Sein”的“问题”，“Sein”本身是暗的、玄的、不透明的、不可入的、坚硬的；“Dasein”使“Sein”“明”，但“明”出来的是一个“暗”的东西。

有一个不透明、不可入、暗的、玄的“Sein”“（存）在”，这是《存在与时间》的意思，也是海德格尔后期所要努力阐述的意思；或者说，海德格尔后期，更加倾向于（转向）阐述这个被揭明（揭蔽、揭示）出来的“Sein”，是如何不能是透明的、不能是可入的，而是一个“暗”的、“玄”的“东西”（事物——Ding）。

## 三

1935年底，海德格尔在弗来堡艺术科学协会有一个《论艺术之本源》的讲演。这个演讲的重要性不仅在于艺术方面，而且在于哲学方面，这是一个从哲学的深度揭示艺术之本质（本源）的范例。

通常，“艺术（作品）”被理解为一种“美”的创造，艺术作品有美丽的外观，海德格尔说，光看到艺术作品的“美”的方面还不够，还要进一步看到艺术作品的“美”乃是“真（理）”的存在形式。这原本也是黑格尔的思想：艺术是真理、理念

的感性显现，但随着“存在”与“精神”之不同，海德格尔与黑格尔的艺术哲学在旨趣上也很不相同。围绕艺术作品的“真(理)”问题，海德格尔的阐述可谓层层递进[事物(艺术作品)之本质]，非常仔细，在推理方面是相当有力的。

演讲一开始，海德格尔提出了一个二难问题：到底是艺术家使其作品成为“艺术品”，还是“艺术作品”使其作者成为“艺术家”？海德格尔认为对这个困惑的问题多加思考，就会帮助人们理解正“是”“艺术”——“艺术”的“存在”(是)——使“作品”成为“艺术作品”，也使其“作者”成为“艺术家”。

说到“艺术作品”，海德格尔首先问：什么叫“作品”？“作品”由“工作”(制作)而来。“工作”(制作)当然要做“做”一些“有用的”东西，但所谓“有用”，也就是把那事物原本有的“特性”突显出来，以便人们加以利用。所谓“突显”，也就是使其“公开”(offen, open)出来，即将原来有、而被掩盖着的“特性”“公开”出来。“公开”亦即“打开”、“揭开”，所以人的“工作”(制作)，固然是一种“创造”，使原来没有的，成为有，但同时这个被“创造”的东西，似乎又是“生长”出来的，海德格尔说，这正是希腊人的“自然”“生长”观。人的“工作”(制作)从客观的事物“对象”上说，是“无中生有”，而从实质性来说，则是把原有的东西(特性)“揭示”、“打开”、“公开”出来，将原来被“掩盖”着的东西(特性)“揭示”，“打开”、“公开”出来，这就是海德格尔经常强调的“真(理)”(Wahrheit)，所谓“真(理)”，乃是“真的”(wahr)之所以为“真的”那种“本性”(本质、起源)，也就是说，我们之所以说它是“真的”的“根据”(理由)。海德格尔说，“真(理)”为“揭蔽”，又正是希腊文“真理”(aletheia)的本义。

我们知道，“真(理)”不依人的“意志”(意识)为转移，是客观存在的。“真(理)”的客观性、坚硬性、不可入性要求“人”(的意志、意识)“服从”。“人”，的一切“作品”——“人”的一切“劳作”的“成品”，固然是以一定的“目的”(功用)——“意志”、“意识”对客观自然的加工、改造，但“制作”出来的“产品”同样是一个“真(实)”的存在者，同样“显示”了“真(理)”的客观性、坚硬性、不可入性。海德格尔说，“制作”出来的是“器皿”(Zeug)，而“器皿”之所以为“器皿”乃在于它的“可用性”(Dienlichkeit)，而“可用性”的根据却在于事物原本就有的“可依赖性”(Vertraulichkeit)。可见，“器皿”之工具性、可用性，其理由和根据，原本就在事物本身，人的劳作，无非是把事物本身有的“可依赖性”具体地“显现”出来，“器皿”固然是“人造的”但仍可作“自然的”观，因为此种“人造物”，本是把“自然”原有的“可依赖性”具体化、突显出来，因而似乎是“自然”“生长”(wachsen)。从这个角度看，人的劳作，固然是对自然的一种加工、改造，但同样也可以看作“自然”自身的“变化”，是“真实的”、“真(理)的”东西自身要突显出来。

这样，并不是“人”“制作”了“真实”、“真理”，相反，恰恰是“真实”、“真理”“促使”“人”“劳作”，在这意义下，“人”的一切“劳作”，同时也是“真实”、“真理”自身的“运作”——这就是“人”的历史性的“命运”：“人”自诩为“目的”、“主位”，但实际上却是(“真实”、“真理”的)“工具”，居于“服从”的地位。

一般“器皿”、“作品”的性质可作如是观，那末“艺术作品”的特性又复如何？

我们知道，“艺术品”与一般“器皿”不同，它不具有“实用”(Dienlich)的作用，而是为了“欣赏”才制作的。从这样一个最为普通、也最为浅显的区别出发，人们可以引伸出许多有趣的看法来，比如康德的“无功利性”，比如布洛的“心理距离”说，更不用说还有那早期的“模仿说”等等，旨在从那个基本区别看出“艺术作品”的思想性、文化性、精神性，这些当然都是有价值的；海德格尔对“艺术作品”则不是从思想、精神、文化方面着眼，他强调的是“艺术作品”的“真(理)”性，“艺术品”是“真”(真实、真理)的“存留”。

不错，“艺术品”不是“器皿”，不是为“实用”而“制作”的，那末它是不是就不再是“真实的”、“真(理)的”而是“模仿”、“反映”、“复制”的，从而只是思想、精神、文化的？海德格尔说，艺术品的制作、创作，恰恰是把“真实”、“真理”突显出来的工作，使“真理”、“真实”“驻留”乃是艺术家的使命。

海德格尔认为，“实用品”之所以为“实用品”，是要被“用”的，这就是说，是要被“消耗”的；“艺术品”则因其无“实用价值”而得以“保存”自己。显然，“艺术品”这种“无实用性”、“非功利性”和它的“思想性”、“精神性”分不开，我们通常也说，“艺术品”是“精神产品”，尽管我们比喻性地说“精神食粮”，但“画饼”毕竟不能“充饥”。但海德格尔的问题并不止于此，他认为，人们从这些“精神产品”中，看到的不仅仅是“精神”，而且是一个“真实性”的、“真理”性的“存在”。比如梵高笔下的“鞋”，因其不能“穿”，而不至于被“穿破”而消失；希腊的“神庙”，因其只住“神”而不住“人”，得以长久地耸立在山上，“艺术品”使“真实”的事物——得以长久的保存，因而突显出来，向人们昭示着“有”一个真实的“世界”(存)在。“艺术”“保存”、“昭示”“真理”，使“世界”和“存在”性“公开”出来。“艺术”让那被“实用品”(器皿)“掩盖”着的“存在”性“公开”出来。“穿鞋的”已“不在”，但“鞋”还“在”；“祭神的”已“不在”，但“神”(及其住所——神庙)还“在”。

不仅如此。画家不仅让“鞋”“存留”——“存在”，而且在(让)那“颜色”、“形状”……也凸显地“存在”；同理，音乐家使那“声音”“存在”，诗人则使“语言”“存在”。在日常的语言交流中，“话出如风”，“语言”“消失”在空中，消失在“交往”中，而诗人则使“语言”存留在那里，让它“长(存)在”。这时，“语言”、“颜色”、“声音”才突出地“显出”出来；“语言”、“颜色”、“声音”“自己”(自身)才“公开”出来了。

在这个意义上，“艺术”就不仅仅是“思想”、“精神”，而且更是“存在”。

“存在”性同时是坚硬性、不可入性，即“存在”有一种“顽强性”。相比之下，“人”作为Dasein是软弱的，而Sein是坚强的。“真理”作为“存在”的“揭示”，坚不可摧。

正是在这个意义下，海德格尔在《论艺术之本源》中提出：“艺术”把“大地”(Erde, earth)带到“世界”上来。

“世界”是人营筑的，但人是在“大地”上营建自己的“世界”。“世界”是“明亮”的，但“大地”是“玄暗”的。“大地”与“世界”的“斗争”，决定着“人”的历史命运。“艺术”不仅展示着“人”的“世界”，而且突显着“大地”，所以“艺术”也展示着历史性“人”的“命运”。梵高笔下的“鞋”，不仅“象征着”“穿鞋的”(农妇或梵高本人)“人”的“世界”，她或他的辛苦劳作，她或他的艰难生活，而且直接显示着这双鞋的“坚韧”性，显示着梵高所用色彩、线条、结构之“顽强”性。那个“穿鞋的”已消失的“世界”固然努力要“表现”出来，而那些色彩、线条、结构通过画家的笔触，也同样顽强地“呈现”出来。比起那消失的“世界”来，这双“鞋”以及用以画鞋的物质材料，似乎显得“顽强”得多。海德格尔在艺术品面前看到了“世界”的“消失”，看到了“大地”的“顽强”，看到了“人”的历史的“命运”。“消失”不等于“虚无”，因为它“曾经”“在”过；“命运”展示着“未来”的“(存)在”。“艺术”向人们昭示：人们不仅有“现在”，而且有一个“过去”“在”，也有一个“未来”“在”。不仅“人”作为Dasein是历史性的，Sein同样是历史性的，而不是抽象概念性的。然而，Sein比Dasein更“持久”，“大地”比“世界”更“顽强”。艺术中“大地”的揭示、突显，同时也揭示了、突显了Sein的顽强性、不可入性。Dasein“显现”了Sein，但并不是Dasein支配Sein，相反，Sein“决定”着“人”作为Dasein的命运。“人”“有”一个“世界”“在”，是一条“真理”，同时也是一个坚硬的“事实”。

“Sein”的“指示”，说明了我们“有”一个“过去”，同时也说明了我们“有”一个“未来”，因为“大地”原就有“一个过去”，也必定“有”一个“未来”。既然“人”把自己的“家园”建立在“大地”上，则“过去”(的世界)虽然已“不在”，但它确实曾经“(存)在”过，而且“未来”也必定会“有”一个“世界”“在”。“历史”并非“虚无”。

“大地”为玄，为暗，“人”是“大地”之子，生活在“大在”上，也要“回到”“大地”中去。“人”从玄暗中来，也

要到玄暗中去，这是基本的事实，也是“人”的“命运”。“人”“有”“历史”，所以也“有”（自己）的“命运”。只有“人”“有”“历史性”的“命运”。“人”“注定（命定）”地“有”一个“过去”和“未来”。如果说，只有“现时”（在场）是“透明”的，那么“过去”和“未来”都只能是“玄暗”的。Dasein是明亮的，而Sein则是玄暗的。“世界”与“大地”的“斗争”，也就是“Dasein”和“Sein”的“斗争”，也就是“光明”与“黑暗”的“斗争”。海德格尔的学说，是此种传统的“明”、“暗”“斗争”的现代说法，是古代希腊“\*643???”与“???”、“火”与“水”学说的的发展，也是尼采“酒神精神”与“日神精神”——以及波斯古教“光明神”与“黑暗神”“争斗”的发展。

## 四

海德格尔关于“Sein”的阐述，开发出他关于“天、地、人、神”的学说，他说一切的“事物”（Ding thing）之所以为“事物”（物性Dingheit, thingness），乃在于把“天、地、人、神”“合”而为“一”。

海德格尔有一篇短文叫《论（事）物》，他说的“（事）物”不是作为“对象”的（事）物，而为问“（事）物”之所以为“（事）物”的“根据”。

在《论艺术之本源》中，海德格尔已经指出所谓“（事）物”不仅仅是作为“对象”的“感性”，“存在者”。他说，人们要“听”到“纯粹”的“声音”，“看”到“纯粹”的“颜色”（光谱），需要很高的“抽象”能力才能做到，而“人”首先“听”到的是“风声鹤唳”，“鸟语蜂鸣”，这都是“（事）物”的本来面貌，所以他说，再没有比“物自身”（Ding an Sich）更“靠近”我们的了。海德格尔这话当然是针对康德的，因为康德说“物自身”不可知，而我们所能“认知”的，只是“（事）物”的“（表面）现象”；同时这句话也是对胡塞尔的阐发，因为胡塞尔叫人们“回到事物自身”——为了不与康德直接冲突，胡塞尔用了“Sache”，而不用“Ding”。“（事）物”之所以为“（事）物”，不在它的“物理属性”。而在于它就“是”那个东西，也就是那个东西之“存在”性。海德格尔以一个很普通的例子来发挥他的理论。这就是他那个著名的“罐子”（Krug, jug）。

海德格尔说，“罐子”之所以成为“罐子”，不在于它的物质材料，甚至不在于它有边、有底，而在于它是“中空”的，可以“盛（受）物”。然而，海德格尔说，“物理学”告诉我们，“中空”的“罐子”实际上并非“空”的，它里面有“气体”，放一些东西（物）进去无非是把当“中”的“气体”“排挤”出来；然而，尽管“物理学”如此正确教导我们，但我们仍然认定“罐子”之所以为“罐子”当中应是“空”的，才能“盛物”。“中空”性仍是“罐子”的“本质”属性：人们在“用”“罐子”时作如是观，而陶工在制作“罐子”时也作如是观。

“罐子”用来放“水”和“酒”，可以“放进去”，也可以“倒出来”。“罐子”像一口“井”，上承“天”降雨露，“井”为“地”，所以“井”（罐子）连接着“天”和“地”、“贮存”着“水”。“贮存”是为了“饮用”，“倒出来”（打出来）的“水”是“给予”、“水”是大自然（大地）“给予”人的“礼物”。“井”（罐子）“贮存”着“礼物”、“水”、“酒”作为“礼物”“倒出来”（打出来）“给”“人”，为了“解渴”，而为了“给”“神”就成了“祭奠品”（libation），就是一种“奉献”（Offer），于是，在“罐子”这样一个小小的“器皿”上，凝聚着天、地、人、神。“罐子”如此，天下万物莫不如此。天、地、人、神这些不同于亚里士多德的“新四因”，规定了“（事）物”之所以为“（事）物”，规定了“（事）物”本身。

“（事）物”“本身”（Ding an Sich）固然不是科学知识——经验知识之“对象”——这是康德雄辩地揭示过了的，海德格尔无意推翻它，但却绝不是对我们十分疏远的，它（们）是离我们最近的，因而是最为亲切的，这是海德格尔对康德的“补充”，也是他要强调的地方。

“（事）物本身”，“（事）物”之“（事）物性”，正是那个“是”，那个“存在”——Sein。Sein不是“知识”、“科学”的“对象”，但也不是抽象的属性，而正是具体的、真实的东西，是“真（理）”。海德格尔在作为《论（事）物》“尾声”发表的给学生的一封信中提到黑格尔《精神现象学》是把“真理”当作在“变化”中表现出来的，此时“真理”就不是抽象的，而是具体的。

然而，黑格尔的“真理”是在具体的存在者中呈现出来的Geist，一种“活泼”的东西，而海德格尔看到的却是Sein——一个不能为理智甚至黑格尔的“理性”（Vernunft）所“照亮”的不透明、坚硬的东西。

“（事）物自身”在“真（理）”的运行（显现）中把“新四因（天地人神）”合而为“一”，使“（事）物”成为“（事）物”。

“天”为日、月、星辰，四时之运行，日月之明晦，雨露之滋润，岁月之荣枯；“地”承受着宫室，蕴含着金银，收藏着珠宝，还有那林中小路，山间溪水，养育苍生；“人”为“芸芸众生”，被称作“有死者”，乃在于它如朝露瓦霜，百年世事，如过眼云烟。固然，“人”的智慧无边，穷究事理，万世不竭建立事功，亘古不灭，“万物皆备于我”，世间一切，莫不为我所“用”，可以成为“我”（大写的“人”）的“对象”。然而，对“人”来说，世间尚有“一物”，为“风烛”“瓦霜”之“人”所不能“用”，不能为“对象”者，即“死”，而“人”固有一“死”。“人”之“死”，使世间一切作为“对象”之“物”，复归于“无”，使“我”之一切“器皿”包括奇珍异宝、宫室华服、金钱财物以及名誉地位，皆归于“无”，所以海德格尔说，“死”是“无”的“圣座”（Schrein, shrine），“人”之“死”使“人”营筑之“世界”，连同组成这个“世界”的一切“存在者”都“烟消云散”；但正是在“死”的“觉悟”中，“人”体悟出——“看出”、“我”（大写之“人”）营筑之“世界”虽复归“无”，但“（事）物”之为“（事）物”之“根基”仍然“（存）在”、“世界”之所以成为“世界”的“根基”仍然“（存）在”，正是“人”作为Dasein之时限性、有死性，才让“Sein”之“持久性”显示出来，按照古代希腊的传统，“持久性”即是“神圣性”（Gottheit, divinity, “神”之所以为之“神”），所以“死”这个“无”的“神座”，却同时又是“有”（Sein）的“护座”——它“保护”着Sein。

“人”“生”“天”“地”之间，在“地”之“上”、“天”之“下”，承“天”、“地”之精华，以自己的聪明智慧、技能技巧，营建着自己的“世界”；然而，“人”是“会死的”，因其“会死”，而向往、祈求（希望）“长存”。“人”在营建自己尘世的“世界”同时，也营建彼岸的“天国”，然而包括“天国”在内一切营建之（事）物，都会因“人”之“死”而“消失”；只有在“人”“提前”进入“死”——即意识到“人”是“有死的”，把“人”当作Dasein看，则“天国”不在彼岸，而就在“眼前”，就会在一切“眼前”（在场、现时）的“存在者”（Seienden）中“看到”“（事）物”之所以成其为“（事）物”之Sein，这样，我们就会“看到”，我们不仅“占有”一个“世界”，我们还应承认，“有”一个“世界”“（存）在”。

既然“有”一个“世界”“（存）在”，那末，作为“有死的”“人”，就不仅仅要以自己的聪明才智去营建一个更为宜人的、更为美好的“世界”，而且要去“思想”（denken）那个具有“神圣性”而坚不可摧的真实的“（存）在”。

对“（存）在”的、“思”，不是对某个“对象”的“概念”式的“把握”，“思”不能使“（存）在”本身“透明”起来，“（存）在”的“显现”就是把它的不透明性呈现出来，因而对“（存）在”的“思”，乃是“玄思”、“冥想”。黑格尔以不同于科学知性的辩证的思辨理性（spekulative, vemunft）来“把握”（begreifen）那个“绝对”，以“精神”的“外化”来解决“绝对”之“对象化”的问题，而“辩证的理性”使“精神”回到了自身，遂使他的“哲学体系”——“思想

(理性)体系成为“精神”自身的观照；海德格尔的“思”，固然逃避不了黑格尔的问题，同样被理解为不同于一般经验科学之概念体系，但旨趣却不相同。海德格尔的“(存)在”，不是黑格尔的“绝对”、“绝对”是一个“理念”，而“(存)在”则是实实在在的东西。“理念”“在”“思想”里，而且“只在”“思想”里，因而它不能在经验的意义上被“对象化”——经验中没有“绝对”这个“(事)物”；“(存)在”却不仅仅“在”“思想”中，它是确实地、真实地“在”但却又不能成为“对象”的“(事)物”、“(存)在”不是“理念”——不是“理念”的“真实(事)物”，也不能成为“对象”，这是海德格尔和黑格尔之不同处。

有些“思想”的东西不能成为实在的“对象”，这个道理比较浅显，但居然也有实在的东西不能成为“对象”，则需要更为深入的理解。对于“理念”——“绝对”的“学问”，不同于一般经验科学，这一点也比较容易理解，但对实在的“(存)在”也不属于经验科学，则需要更多的，“思考”——于是，“思(考)”之所以成为“思(考)”，乃是“(存)在”的不可入、不透明、非对象性所决定的。也就是说，我们一旦“发现”(认识到)了“(存)在”，则这个“(存)在”就会迫使我们(令我们、让我们、邀请我们)给予“它”更多的“思(考)”。

“(存)在”既然是只有Dasein才能“揭示”出来的问题，因而也只有Dasein才能对其进行“思(考)”，也就是说，“人”只有作为“Dasein”，一刻也不能离开“Dasein”的身份，才能对“Sein”有真知灼见。Sein是实在的，Dasein也是实在的，“人”对Sein的“思(考)”不能离开Dasein的实在性，不能离开自身的实在性，“人”在“Dasein”中，“思(考)”“Sein”，亦即在实际的生活中“思(考)”“Sein”的问题。当然，所谓“实际生活”也有许多方面，对“Sein”“思(考)”，最为核心的是要“觉悟”到“人”之有限性、时间性和历史性、有死性——而这正是“人”作为“Dasein”的基本意义，从这个意义我们可以说，“人”是把自己的实际生活看成“趋向死”的过程，或者说，把自己的生活看成“提前进入死”的实际生活，才能对Sein做出真正的“思(考)”。海德格尔这些话，无非想说明我们人类只有把自己的实际生活看作有限的、时间性的、历史性的，只有在有这种“发现”(觉悟)时，我们才谈得到开始对“(存)在”的“思(考)”：这样的“思(考)”当然就不再是“理论”性的概念推理，而是“实践”性的亲身体悟——“思”“在”同一“思”是“在”的“思”实际的“思”，生活的“思”。

然而，“思”既然不能像经验科学那样把它的(思考)“对象”透明起来加以“把握”、“思”就总是受制于“在”，而不能像经验科学那样以自己的知识技能来“控制”、“改造”“对象”，而总是“在”支配着“思”Sein支配着“Dasein”的“命运”。“有”一个世界“在”“这一条真理”，在冥冥中(“在暗中”)“支配”着人类的命运。

## 五

“思想”失去自身的透明性、自身的承续性和自身的一贯性、自身的“封闭性”是本世纪哲学的一个特点。本世纪哲学的工作成果表明：“思想”不是“自律”的，而是“他律”的，不是“自闭”的，而是“开放”的，之所以如此，并不是“思想”不够成熟，不够进步，像经验科学里“知识”有一种“无限”的可能性；“思想”之所以如此，乃在于“思想”的“本性”原就如此“思想”一对“(存)在”的“思”，本是Dasein的“思”，因而也是“有限的”。

使过去一切“自身圆满”的“思想体系”“解体”，乃是德里达“解构”的工作，而他的立论基础，乃在于“意义”本在那“隐蔽”处，在那层层覆盖了的——历代的“杠杠”、“道道”的覆盖下面。

于是又有福柯(Foucault)说，传统所谓“精神”、“思想”的产品，名为“知识”、“科学”；与实在的“实践”相对应，实际上仍是一种“推理式”的“实践”，与其它“实践”处在错综复杂的关系中，历代之“思想”、“意识”产品与物质实际产品同样被“覆盖”在“考古”的层面中，因此我们所应该做的学问，为“知识考古学”，而不是把，“思想”的“历史”看成自相承续的体系，“思想”、“知识”不是“自闭”的系统。尼采说，“神”(上帝)死了，福柯说，“人”也死了，“神”和“人”都被“埋葬”了起来，“人”、“神”的“作品”，特别是“思想”的“作品”——“文献”，也都被“埋葬”了起来，成了“考古”的“档案”(archives)。

“人”“留下”“思想”的“作品”，原想使自己的“灵魂”(思想、精神)“不死”，但“人”之所以要“留下”“作品”——“文献”，恰恰是“人”是“会死的”，所以一切“留存”之“文献”，都只是“遗嘱”，而对“遗嘱”的解释权，不在“作者”，而在“读者”，后人——他者会根据自己的实际存在状况未“理解”、“解释”历史的“文献”。这就是说，这些“文献”的意义，不是“作者”“决定”的，而是“读者”——他人“决定”的。

“人—在一世界中”总有“生”、“死”两端，着眼于“生”——于是有“活”的，“生活”的“哲学一形而上学”，在有限的事物中，在古人的“作品”中，在哲人的著作中看到“生命”(精神、活力)的“延续”；着眼于“死”——于是有“死”的“经济学”，在各种“真理”、“公正”、“道德”等等辉煌的言词背后，看到那坚硬的、不可摧毁的、不受我的“意志”(思想、精神)“支配”的实际关系。后者则是本世纪末出现的“后现代思潮”的主要立场。

新近去世的列维纳说，单纯的“il y a”——“there is”、“Sein”乃是黑的、暗的、玄的，是“赤裸的(物质)材料”(naked elements, materiality)。“il y a”此种“玄奥性”，我们在“失眠症”(Insomnia)中可以体会得出来：“il y a”幌兮、惚兮，隐匿无名。列维纳认为，在这种玄暗的状态中，并没有“神”，而是“神”之“缺位”(absence of God)，因而只是“黎明”(天启, Revelation)前之黑夜，等待着“光(明)”(light)之到来。列维纳在海德格尔的基础(Sein)上，吸收马丁·布伯的理论，将Dasein——“人”及其“世界”分成“我一你”、“我一他”的关系，以“他者(人)”之存在来挽救“人”之必然“死亡”之命运，来使“世界”“延续”其“光亮”，为“人”作为Dasein之“传灯”寻求“另一种”“根据”。

然而，海德格尔所奠定的思想路线、他所提出的基本问题已经不可回避：“人”作为Dasein，“有”一个世界“(存)在”，这个“(存)在”——Sein不可入、不透明，而最终在支配着“人”的历史命运。人们既然已经意识到Sein之存在，则对Sein的“思考”就同样是不可回避的“萦绕”。

(原载《场与有——中外哲学的比较与融通》〈三〉，中国社会科学出版社1996年6月版)

地址：北京市建国门内大街5号哲学所 邮政编码：100732  
电话：(010)65137744-5520 传真：(010)65137826