

Sachgebietsfremdheit)表明,任何一种尝试过的区域性规定——<sup>30</sup>也就是这样一种规定,它源起于某种对诸如意识流、体验联系的先行把握——都“熄灭”了“我是”的意义,并且使“我”成为一个可用调节方式来确定的和有待编排的客体。由此得出那种彻底的怀疑(以及相应的追究)的必然性,亦即对一切在区域上客观化的先行把握的怀疑的必然性,对由此产生出来的概念联系以及这样一种产生的不同方式的怀疑的必然性。

作为“是”(ist)之意义的存在意义,产生于以客体对象为指向的、在“理论的”认识中被阐明的经验;在这种关于某物的经验中,这个某物的“是什么”(ist-was)始终以某种方式被言说了。这个对象性的东西无需作为在某个确定的、通过一门科学的实事领域之逻辑而构成的领域中的东西而明确地得到分类排列。毋宁说,它多半是在有关周围世界、共同世界和自身世界的经验中可获得的那种意蕴(Bedeutsamen)的非理论的“客观性”(Objektivität);我在实际生活中以某种方式对待这种意蕴,而与这种“对待”相应的,乃是一种固有的现象学上可把握的对象性之意义。就其本源和其真正的基本经验来追踪,实存意义(Existenzsinn)恰恰就是这种存在意义(der Seinsinn),后者并非从那个特殊地在认识之际要阐明的、并且同时要以某种方式客观化的“是”(ist)的“是”(ist)中可赢获的,相反地是从对它本身的有所关心的拥有(Haben)的基本经验中才可赢获的,而这种拥有乃是在一种可能接踵而来的、但对实行来说无关紧要的按照“是”(ist)之方式客观化的认识之前已经得到实行了的。只要我追随这样一种认识,那么,那种考察性态度就变成决定性的,而且进一步,一切阐明就具有客观化的、但却排

存中实现的参与,本身始终仅仅作为信仰而由信仰所给定。而在这种对十字架上的受难事件的“参与”和“分有”中,整个实存便作为基督教的、也即与十字架相关的实存而被置于上帝面前,并且,被这种启示所关涉的实存本身便觉悟到自己对上帝的遗忘状态。而且这样一来,按其意义来看——我始终只讨论一种理想的观念构造——,所谓被置于上帝面前也就是:实存被转置于那种在信仰上得到把捉的上帝之仁慈中。也就是说,信仰始终只在信仰上来理解自己。譬如,根据一种对内在体验的理论审察,信仰者绝不知道他的特殊的实存;毋宁说,他只能“相信”这种实存可能性是那样一种可能性:有关的此在自己不能掌握这种可能性,在这种可能性中,此在成了奴仆,被带到上帝面前,从而获得了再生。据此看来,信仰的真正的实存状态上的意义便是:信仰 = 再生 (Glaube = *Wiedergeburt*)。而且,再生并非在某种性质的突发赋予意义上的再生,毋宁说,再生乃是在与启示事件一道兴起的这种历史中的实际的、有信仰的此在的历史性实存的样式——在这种已经按照启示的意义而被设定了一个确定的最极端的终点的历史中。把自己提供给信仰并且因而在信仰状态中发生的启示事件仅仅向信仰才揭示自身。马丁·路德有言:“信仰乃是自囚于我们看不到的东西中。”(参看《路德全集》,第46卷,第287页)可是,信仰并非某种只不过把救赎事件 (Heilsgeschehen) 显示为某个事情 (Vorkommnis) 的东西,并不在某种程度上成为一种经过不同方式修正的认识方式;不如说,信仰作为启示之居有过程 (Offenbarungsaneignung)<sup>54</sup> 本身参与构成基督教的发生事件,亦即实存方式,那种规定着在其作为一种特殊天命 (Geschicklichkeit) 的基督性中的实际

此,神学能够使那种包含于作为“被赠与的”实存方式的信仰状态中的严肃性进入良知(Gewissen)之中。神学“能够”这样做,也就是说,神学有能力做到这一点,而且仅只是可能地。

可见,与被神学客观化的实证性相应,神学乃是一门历史学科学。以这个论点,我们似乎否认了一种系统神学以及一种实践神学<sup>57</sup>的可能性和必然性。但必须注意的是,我们并没有说,只有一种排除了“系统”神学或“实践”神学的“历史学的神学”。我们的论点毋宁是说:神学一般地作为科学乃是历史学的,不论它能分解为何种科学。说到底,正是根据这一说法,我们可以理解,神学为什么并且如何不是其他,而是按照其课题的特殊统一性而源地地分解为一门系统学科、一门历史学学科(狭义上的)和一门实践学科。确实,如果人们仅仅掌握某门科学的实际上偶然被先行给定的分划,并简单地接受技术上的分工,以便事后从外部把不同的学科联合起来,进而构成一个“普遍的”概念,那么,人们是不能由此获得对某门科学的哲学理解的。毋宁说,关键是要深入到实际现成的分划背后去追问和了解,这种分划是否和为什么是由相关科学的本质所要求的,在何种程度上实际的组织符合于那种由其实证性所决定的科学观念。

就神学而论,我们却看到:由于神学是对基督教实存的概念性阐释,所以一切概念按其内容来看都具有一种与基督教事件本身的本质性关联。把握这种基督教事件的实际内容及其特殊的存在方式,而且唯一地如其在信仰中为信仰而表达自己的那样来把握,这乃是系统神学的任务。只要信仰状态以文字表达出来,则这种系统神学按其本质来讲就是新约神学。换言之,神学之为系统神

我们有意把“创建”引为上述诸方式中的“第一种”方式。仿佛是它让其余两种方式从它自身中产生出来似的。其实不然。它甚至既不是首先已熟悉的建基，也不是首先已被认识了的建基。但是，恰恰这种创建具有一种优先地位，这种优先地位显示在：即便前面对超越的揭示也不能避开这种创建。这种“第一性的”建基无非是对缘故的筹划(*Entwurf des Umwillen*)。如果说这种自由地让世界起支配作用已经被规定为超越，而作为建基的世界筹划也必然地包含着其他建基方式，那么，我们从中就可以得出一点：无论是超越还是自由迄今都还没有获得完全的规定。诚然，在此在的世界筹划中始终包含着它在超逾中并且通过超逾而回到存在者这样一事情。在先抛中被筹划的缘故返回到在这种世界境域中可揭示的存在者之整体那里。不论在何种显突的等级和何种明确性程度中，这个存在者整体总是包含着：作为此在的存在者和非此在式的存在者。但是，在世界筹划中，非此在式的存在者凭其本身却还不是可敞开的。要不是筹划着的此在作为筹划者也已然置身于非此在式的存在者中间而存在，则后者就必定还被遮蔽着。不过，这种“在……中间”(Inmitten von)并不表示在其他存在者中出现，也并不表示在与其他存在者相对待之际特别地指向这种存在者。毋宁说，这种“在……中间”归属于超越。这个超逾着的、因而自行提高着的東西，本身必须置身于存在者之中。此在作为处身性的此在为存在者所占取，以至于它归属于存在者而为存在者所贯穿并协调。超越就是世界筹划，而且筹划者也已经为它所超逾的存在者协调地贯穿并且支配了。随着这种归属于超越的为存在者所占取的状态(*Eingenommenheit vom Seienden*)，此在就在

在之领悟的光亮中,存在者才能凭其本身(亦即作为它所是以及如何是的存在者)变成可敞开的。但是,由于存在者的一切敞开(存在者状态上的真理)自始就先验地为前面所描绘的论证所贯通和支配,所以,一切存在者状态上的揭示和展开在其方式中必定是“论证着的”,亦即它必须证明自己。在证明中,实现着一种对存在者的引证(*Anführung des Seienden*),即那种总是为有关存在者的什么存在和如何存在以及相应的揭示方式(真理)所要求的对存在者的引证,这个存在者进而显示为(举例说来)一种已经敞开的存在者之联系的“原因”或者“运动根据”(动因)。因为此在之超越作为筹划着的和处身性的超越在构成存在之领悟之际进行论证,而且因为这种建基在超越之统一性中是与前述两种建基同样源始的,亦即源出于此在之有限自由,故此在才能够在其实际的证明和辩护中摆脱“根据”,抑制对“根据”的要求,颠倒和掩盖“根据”。按照论证的、因而也是证明的这一起源,在此在中就还要听凭自由来决定:证明被推进到多远,以及它根本上是否被理解为真正的论证,亦即对其先验可能性的揭示。尽管在超越中存在总是被揭示了,但存在为此却并不需要存在学上的和概念性的把握。因此,说到底,超越之为超越可能始终被遮蔽着,并且只在一种“间接的”解释中才能够被了解。但即使如此,超越也已经被揭示了,因为它恰恰让存在者在“在世界之中存在”的基本机制中开启出来了,在其中才昭示出超越的自身揭示。但特别地,当建基在其三重性中被带向源起(*Entspringen*)时,超越就揭示自身为建基之本源。因此,根据就意味着:可能性、基础、证明。超越的被三分化的建基源始地统一着,才获得那个整体,即向来有一个此在能够实存于其中

170

成表象性陈述的行为,乃至与“真理”符合或不符合的行为,行为者当然必须是自由的。不过,前面那个命题实际上并不意味着,作出陈述,通报和接受陈述,是一种无拘无束的行为;相反,这个命题倒是说:自由<sup>①</sup>乃是真理之本质本身。在此,“本质”(Wesen)被理解为那种首先并且一般地被当作已知的东西的内在可能性的根据。但在自由这个概念中,我们所思的却并不是真理,更不是真理的本质。所以,“真理(陈述之正确性)的本质是自由”这个命题就必然是令人诧异的。

把真理之本质设此在自由中——这难道不就是把真理委诸于人的随心所欲吗?人们把真理交付给人这个“摇摆不定的芦苇”的任意性——难道还能有比这更为彻底的对真理的葬送吗?在前面的探讨中总是一再硬充健全判断的东西,现在只是更清晰了些:真理在此被压制到人类主体的主体性那里。尽管这个主体也能获得一种客观性,但这种客观性也还与主体性一起,是人性的并且受人的支配。

错误和伪装,谎言和欺骗,幻觉和假象,简言之,形形色色的非<sup>187</sup>真理,人们当然把它们归咎于人。而非真理确实也是真理的反面,因此,非真理作为真理的非本质,便理所当然地被排除在真理的纯粹本质的问题范围之外了。非真理的这种人性起源,确实只是根据对立去证明那种“超出”人而起支配作用的“自在的”真理之本质。形而上学把这种真理看做不朽的和永恒的,是绝不能建立在人之本质的易逝性和脆弱性之上的。那么,真理之本质如何还能

---

<sup>①</sup> 1954年第3版:自由与自行遮蔽着的庇护的澄明(本有,Ereignis)。——作者边注

## 六、作为遮蔽的非真理

遮蔽状态拒绝给 ἀλήθεια[无蔽]以解蔽,并且还不允许无蔽成为 δειροποιεῖς(剥夺),而是为无蔽保持着它的固有的最本己的东西。于是,从作为解蔽状态的真理方面来看,遮蔽状态就是非解蔽状态(Un-entborgenheit),从而就是对真理之本质来说最本己的和根本性的非真理(Un-wahrheit)。存在者整体的遮蔽状态绝不是事后才出现的,并不是由于我们对存在者始终只有零碎的知识的缘故。<sup>194</sup> 存在者整体之遮蔽状态,即根本性的非真理,比此一存在者或彼一存在者的任何一种可敞开状态更为古老。它也比“让存在”本身更为古老,这种“让存在”在解蔽之际已然保持遮蔽了,并且向遮蔽过程有所动作了。是什么把让存在保存于这种与遮蔽过程的关联中的呢?无非是对被遮蔽者整体的遮蔽,对存在者本身的遮蔽而已——也就是神秘(das Geheimnis)罢。并不是关于这个或那个东西的个别的神秘,而只是这一个,即归根到底统摄着人的此一在的这种神秘本身(被遮蔽者之遮蔽)。

“让存在”——即让存在者整体存在——是解蔽着又遮蔽着的,其中发生着这样一事情:遮蔽显现为首先被遮蔽者。绽出的此一在保存着最初的和最广大的非解蔽状态,即根本性的非真理。真理的根本性的非本质乃是神秘。这里,非本质还并不意味着是低于在一般之物(κοινόν[共性]、γένος[种])及其可能性和根据这种意义上的本质的。这里所说的非本质乃是先行成其本质的本质。但“非本质”首先大抵是指那种已经脱落了的本质的畸变。不

图,这个词语才被用作表示那种对存在者的精通的名称,而这种精通同时也把存在者之存在规定为理念了。自柏拉图以来,关于存在者之存在的思考便成了“哲学”(Philosophie),因为这种思考乃是一种对“理念”的仰视。而这种首先从柏拉图发端的“哲学”,此后便具有了后人所谓的“形而上学”的特征。柏拉图本人在其洞穴比喻所叙述的故事中,说明了形而上学的基本形态。甚至,“形而上学”这个词也已经在柏拉图的描述中预先有了烙印。在说明目光对理念的适应时,柏拉图说(516c,3):思想“超越”(μετ' ἐκεῖνα)那种仅仅阴影般地、和摹像般地被经验的东西,而“走向”(εἰς ταῦτα)“理念”。理念乃是在非感性的观看中被看见的超感性的东西,是身体器官不能把握的存在者之存在。而且,在超感性领域里的最高者乃是那种理念,它作为一切理念的理念而始终是一切存在者之持存和显现的原因。由于这种“理念”以这样一种方式而成为万物的原因,因此它也就是那种被叫做“善”的理念。这一最高的和第一性的原因被柏拉图,相应地也被亚里士多德称为 τὸ θεῖον,即神灵。自从存在被解释为 ἰδέα[相],对存在者之存在的思考就是形而上学的了,而形而上学就是神学的。神学在此意味着:把存在者之“原因”解释为神,并且把存在安置于这种“原因”<sup>236</sup>中,后者于自身中包含着存在,并且把存在从自身中释放出来,因为它乃是存在者中最高的存在者。

这同一种对作为 ἰδέα[相]的存在的解释所具有的优先地位基于 ἀλήθεια[无蔽]之本质的一种转变;这种解释需要一个标明对理念的观看的称号。与此称号相合的是 παιδεία的作用,即人之“造形”的作用。对于人之存在以及人在存在者中间的地位的努力关



在(Bewegtsein)却是这样的,即:对于运动状态而言的起始,即<sup>248</sup> ἀρχή,也即对运动状态的占有,在它们本身中起着支配作用。

这里,当亚里士多德把 φύσις 规定为 ἀρχὴ κινήσεως[运动状态的起始占有]时,他并没有忘了指出不同方式的运动:增和减、变化和递升(运送)。亚里士多德仅仅列举了一下这些方式,亦即并没有按照某个明确指明的角度来加以区分,并在这种区分中加以论证(参看《物理学》,第五卷第一章,224b35—225b9)。的确,甚至连这种简单的列举也不是完备的。而且,未指出的运动方式恰恰就是那种对 φύσις 之本质规定来说决定性的方式。不过,这段话中对运动方式的列举仍有其意义。它表明,亚里士多德是在某种十分广泛的意义上理解 κίνησις,即运动状态的,而这里所谓的“广泛”(weit)的意思却不是“广大”、“大概”和平坦,而是本质性的东西和根本性的东西意义上的“广泛”。

我们今人受到现代自然科学的机械思维的统治,往往把从一个空间点到另一个空间点的不断运动意义上的运动状态,看作运动的基本形式,并且按照这种基本形式来“说明”一切运动事物。而对于亚里士多德来说,这种运动状态——κίνησις κατὰ τόπον[空间运动],即位置和场所方面的运动状态——只不过是其他各种运动状态中间的一种,而绝不能称之为绝对运动(Bewegung schlechthin)。

此外我们要注意到,“位置变化”在一定意义上不同于现代人所见的某个空间中质点的位移。Τόπος[空间]乃是 ποῦ[地点],是某个物体所归属的地方;火性的东西归于上面,土性的东西归于下面。上面和下面(天和地)的位置本身被标示出来,由之而得到规

抗能力的“自然”(Natur)是康复的真正起始和对康复的占有;没有这种 ἀρχή,一切医疗就都是徒劳的。反之,医生在自身身上具有医疗的 ἀρχή;医生之存在是治疗的起始和占有。但这种 ἀρχή,亦即对健康是什么以及健康之保持和恢复包含什么内容(εἶδος τῆς ὑγείας[健康的爱多斯、形式])的精通的先见(Vorblick)(τέχνη),这种 ἀρχή并不在人身上(就他是人而言),不如说,它已经出现了,只有通过认识和学习才为人所获得;而且因此,甚至有关康复的 τέχνη 本身,一向也只是附带地出现的东西。医生和医疗并不像树那样生长;虽然我们谈论一位“天生的”医生,并以此认为某人具有认识疾病和治疗病人的天资。但这种天资从来没有以合乎 φύσις 的方式成为医生之存在的 ἀρχή,只要它们其实并不是自发地展开为一种医生之存在的。

但在这里,人们也许会提出以下异议:假定两位医生患了同一种病,在同样的条件下,两者为自己治疗;而在两个病例之间,有一个五百年的时间间隔,此间发生了现代医学的“进步”。今天的医生拥有“更好的”技术,恢复了健康;而从前生活的那位医生则死于疾病。那么,今天这位医生的康复的 ἀρχή 其实就是 τέχνη 了。可是,这里我们依然要考虑到:一方面,某种生命延长意义上的不死也还未必就是康复;今人活得更长久些,这并不是今人健康的证据;人们甚至更愿意得出相反的结论。而另一方面,假定进步时代的医生不仅暂时免于死,而且变得健康,那么,即使在这里,医术也只不过更好地支持和驾驭了 φύσις。τέχνη 只能迎合 φύσις,能够或多或少地促进康复;但作为 τέχνη,它绝不能替代 φύσις,绝不能取而代之而成为健康本身的 ἀρχή。也许只有当生命本身成了某

恰不是并且根本不可能是我们本身所是的东西的预见和展望,对某种最遥远的东西的预见和展望——这种东西又是最切近的,比我们手头、耳旁、眼前所有的一切都更为切近。为了不致忽视这种最遥远而又最切近的东西,就要求有那种对于明显的东西和“事实”的优势。对预先自行显示者与不能自行显示者的区分,就是真正希腊意义上的一种 κρίνειν,即把较高级的东西与较低级的东西区别开来。通过这种“批判性的”区分(它始终是一种决定)能力,人摆脱了那种逼迫和纠缠着人的纯粹迷糊状态,被置入与存在的关联之中,人在真正意义上变成绽出的(ex-sistent),他绽出地实存(ex-sistiert),而不只是“生活”并且在“切近生活”中咬住“现实”不放——在那里,“现实”实际上只不过是一个庇护之所,适合于一种久已持续着的对存在的逃避。照亚里士多德看来,谁若不能做那种区分,那他就像一个生而盲目的人那样得过且过地混日子,这个盲人劳累不堪地想通过对听到的名称的思索去理解颜色。他选择了一条道路,此道路达不到目标,因为通向目标的,只有一条唯一的小径,而盲人恰恰是踩不上这条小径的——那是“看”(Sehen)。与色彩上的盲人相应地,也有 φύσις 之盲人。而且,如果我们考虑到,φύσις 被规定为 οὐσία(即存在状态)的一种方式,那么,φύσις 上的盲人就只不过是一种存在之盲人。也许他们的数目不仅要比色盲的数目多得多,而且,存在之盲人的力量也更为强烈,更为顽固,这尤其因为它们始终是更为隐蔽的,多半是未被认识<sup>265</sup>的。结果,存在之盲人甚至就被看作真正而独一的观看者。但显然地,人与预先自行显示者并且避开一切证明意图的东西的这种关联,必定难以在其源始性和真理性方面被保持下来。因为否则

动状态(Bewegthiet)与运动(Bewegung),同样也要区分静止状态与静止。运动状态意指运动和静止据以得到规定的那个本质。而静止进而被视为运动的“终止”(παύεσθαι,见《形而上学》,第八章第6节,1048b26)。运动之缺失可以算作这种运动的边界情形(=零)。但恰恰如此被理解为运动之变种的静止,依然是以运动状态为其本质的。其最纯粹的本质展开可以在某些地方找到,在那里,静止并不意味着运动的终止和中断;相反,运动状态自行聚集为保持不动(Stillhalten),而且这种停止并不排除运动状态,而是包括运动状态,其实也不仅是包括,而首先是开启出运动状态;例如,ὁρᾶ ἅμα καὶ ἐώρακε(参看同上书,b23):“某人看,并且在看时他(恰恰)同时也已经看到了”。真正说来,环顾和查看的运动只是在那种专心于自身的(简单的)观看的静止状态中的最高的运动状态。这种看乃是 τέλος,即终点(das Ende),在其中,展望之运动接收自己并且在本质上成为运动状态。(所谓“终点”并非运动之终止的结果,相反地,作为运动的接收着的张开,它是运动状态之开端。)因此,运动之运动状态充其量在于,运动事物的运动在其终点即 τέλος 中接收自己,并且作为如此被接收的东西,它在终点中“具有”自身:ἐν τέλει ἔχει:ἐντελέχεια,即在终点中具有自身(das Sich-im-Ende-Haben)。有时,亚里士多德不用他自己创造的 ἐντελέχεια,而用 ἐνέργεια 一词。后者表示 τέλος ἔργον,就是有待制造者和被制造者意义上的作品。希腊式地看来,ἐνέργεια 的意思是:在作品中立身(Im-Werk-Stehen);作品是完全处于“终点”中的东西;但这个“被完成者”又不是指“已经结束者”,正如 τέλος 并不意味着结束;相反,以希腊方式看来,τέλος[终点]和 ἔργον[作品]乃

(Verödung der Sprache)不仅耗尽了一切语言用法中的美学的和道德的责任,而且,这种语言之荒疏根本上来自一种对人之本质的戕害。而一种单纯得到保养的语言用法尚未证明我们已经免除了这种本质危险。在今天,这样一种语言用法甚至毋宁是说明了我们还根本看不见而且不能看见这种危险,因为我们还从来没有注意过这种危险。但近来被人们纷纷议论的、并且为时过晚地被议论的语言之沉沦(Sprachverfall),却不是下面这个事件的原因,而是这个事件的结果,这个事件就是:在现代的主体性形而上学的统治之下,语言几乎不可遏止地脱落于它的要素了。语言还对我们拒不给出它的本质,即:它是存在之真理的家。语言倒是委身于我们的单纯意愿和推动而成为对存在者的统治的工具了。存在者本身显现为因果网络中的现实事物。我们在计算和交易之际与作为现实事物的存在者相遭遇,但也科学地与之相遭遇,在用种种说明和论证进行哲学活动之际与之相遭遇。甚至那种声称某物不可说明的保证,也属于这类说明和论证。以这样一些陈说,我们便自以为立身于神秘(Geheimnis)面前了。仿佛这已经是如此确定,<sup>319</sup>以至于存在之真理竟完全可以归结为各种原因和说明之根据,或者——那是同一回事情——可以归结为真理的不可把握性。

然而,如若人还要再度进入存在之近处,他就必须首先学会在无名中实存(im Namenlosen zu existieren)。他必须以相同方式既认识到公众状态之诱惑,又认识到私人领域之无力。人在说话之前,必须先让自己重新接受存在的招呼;这时人就有一种危险:他在这种呼声之下鲜有可说或者罕有可说。只有这样,词语才能重获它的本质的宝贵,而人才能重获适合于在存在之真理中居住

的寓所。

但在这种对人的呼声中,在一种使人愿意接受这种呼声的尝试中,不是已经包含有一种围绕人而做的努力么?难道“烦”<sup>①</sup>不就进入那个重新回复人之本质的方面中了么?所谓回复人之本质,意思不就是要使人(homo)变成合人性的(humanus)吗?所以,人性或人道(Humanitas)实际上依然是这样一种思想的关切所在;因为这就是人道主义:就是要沉思和忧切人是合人性的而不是非人性的,不是“不人道的”(inhuman),亦即不是在他的本质之外的。但人之人性究竟何在呢?人之人性就在人之本质中。

可是,从何处并且如何来规定人之本质呢?马克思要求我们去认识和肯定“合人性的人”。他在“社会”中发现了合人性的人。对马克思来说,“社会的”人就是“自然的”人。在“社会”中,人的“自然本性”,亦即人的全部“自然需要”(食、衣、繁殖、经济生活),都均匀地得到了保障。基督徒把人与神性(Deitas)划界,由此来看人的人性,即 homo[人]的人道。在救赎史上,基督徒是作为“上帝之子”的人,而作为“上帝之子”,他就要在基督那里聆听并承

---

<sup>①</sup> 海德格尔认为此在实存就是“在世界之中存在”,这一整体现象由三个构成环节组成,即:表示此在“总是已经在世界中”的“实际性”(也叫“被抛性”);表示此在“先行于自身的存在”的“实存”(也叫“筹划”);表示此在“寓于世内存在者而与他人共在”的“沉沦”(日常此在的存在方式)。三者合一,此在的存在就是“先行于自身的一已经在世界中的一作为寓于世内照面的存在者而与他人共在的存在”(参看海德格尔:《存在与时间》,第41节)。按照海德格尔之见,这里的一长串词语应被看做一个词,凡提到此在,我们必须想到它是由上面这一长串词语表示出来的整体现象,如要笼而统之,则可以称之为“烦”(Sorge,或可译“操心”、“关心”等)。这种“烦”不是在心理学上的,而是在实存论上讲的。“烦”表现在此在的日常在世活动上有两种方式,一是“烦忙”(Besorgen),即与物打交道,二是“烦神”(Fürsorgen),即与人打交道。——译者注

中变成可疑可问的了。这种可疑可问的东西首先作为思想必须思的东西而托付给思想了,但绝不是陷入一种空洞的怀疑癖的消耗中了。

虽然形而上学把在其存在中的存在者表象出来并且如此来思考存在者之存在,但形而上学并不思存在者与存在之区别(参看拙著:《论根据的本质》,1929年,第8页;此外可参看拙著:《康德和形而上学问题》,1929年,第225页;还可参看拙著:《存在与时间》,第230页)。形而上学并不追问存在之真理本身。因而,形而上学也绝不追问:人的本质以何种方式归属于存在之真理。迄今为止,形而上学不仅没有提出过这个问题,而且这个问题对形而上学之为形而上学来说是不可通达的。存在还等待着,等待有朝一日它本身对人来说变得值得一思的。不管人们如何着眼于人之本质规定来规定 animal[动物]的 ratio[理性],把它规定为“原理之<sup>323</sup>能力”也罢,“范畴之能力”也罢,或其他东西也罢,理性之本质无论何时何地都植根于下面这回事,即:就任何一种对在其存在中的存在者的觉知(Vernehmen)而言,存在本身都已然澄明了,而且都已在其真理中自行发生了。同样地,随着“animal”[“动物”]即 ζῷον 一道,也已经设定了一种对“生命”的解释,而这种解释势必依据于一种对作为 ζωή[生命]和 φύσις[自然]——生命体从中显现出来——的存在者的解释。但除此一外,并且先于其他一切,我们终究还要问一问:人之本质,原初地和先行决定一切的人之本质,究竟是否就包含在动物性(Animalitas)之维度中?当我们把人而且只要我们把人当作在其他生物中间的一员而与植物、动物和上帝划清界限时,究竟我们是不是走在通向人之本质的正确道

路上呢？我们可以这样做，我们可以用这种方式把存在者范围内的人设定为其他存在者中间的一员。这样做时，我们总是能够关于人说出某种正确的东西。但是，我们也必须清楚：当我们这样做时，人终究还落入了动物性之本质领域内，即使我们没有把人与动物等同起来，而是判定人有某种特殊的差异，也依然如此。我们原则上总是思考着 *homo animalis* [动物的人]，即使 *anima* [灵魂] 被设定为 *animus sive mens* [精神或思想]，而精神或思想后来又被设定为主体、人格、精神。这样一种设定 (Setzen) 乃是形而上学的方式。但这样一来，人之本质就太少受到关注，并且人之来源的本质就还没有得到思考；而这种本质之来源对历史性的人来说始终是本质之将来。<sup>①</sup> 形而上学从 *animalitas* [动物性] 出发来思人，而且并没有往人的 *humanitas* [人性、人道] 方面去思。

形而上学无视于这样一种质朴的本质情况：人唯在其本质中才成其本质，<sup>②</sup> 人在其本质中为存在所要求。唯从这种要求中，人才“已经”发现了他的本质居住于何处。而唯从这种居住中，人才“具有”“语言”作为寓所，这个寓所为人之本质保持着绽出状态<sup>324</sup> (*das Ekstatische*)。这种在存在之澄明中的站立，我称之为人的

① 在此句中，“本质之来源”(Wesensherkunft)和“本质之将来”(Wesenszukunft)有字面联系，都是以“来”(-kunft)为词根的。——译者注

② “人唯在其本质中才成其本质”的德文原文为：*der Mensch west nur in seinem Wesen*，其中的“成其本质”(wesen)为名词“本质”(das Wesen)的动词化，有“现身、出现、本质化”等意思，故有英译者把此句译为：“人唯在其本质中才本质性地出现”(man essentially occurs only in his essence)。参看海德格尔：《基本著作选》，克莱尔(D. F. Krell)编，英文版1978年，第204页。——译者注



中——而且只有存在之澄明才是“世界”——，因此一故，植物和动物是没有语言的。但是，并非因为语言始终拒斥它们之故，它们才无世界地系缚于它们的环境中。实际上，在“环境”(Umgebung)一词中，集中着生一物的全部谜团。语言在其本质中并非一个有机体的表现，亦不是一个生物的表达。所以，语言也绝不能从符号特性方面得到合乎本质的思考，也许甚至不能根据含义特性得到合乎本质的思考。语言乃是存在本身的澄明着一遮蔽着的到达。<sup>①</sup>

从绽出(ekstatisch)方面看，绽出之实存(Ek-sistenz)无论在内容上还是在形式上都不等于 existentia[实存]。在内容上，绽出之实存意味着站出来(Hin-aus-stehen)<sup>②</sup>进入存在之真理中。与之相反，existentia(existence)则意指 actualitas，即现实性，区别于作为理念的单纯可能性。绽出之实存所命名的，是对人在真理之天命中所是的东西的规定。而 existentia 始终是表示某个在其理念中显现而存在的东西的实现过程的名称。“人绽出地实存”<sup>327</sup> (Der Mensch eksistiert)，这句话并非对人是否现实地存在这个问题的回答，而是对人之“本质”的问题的回答。我们往往同样不合适地提出人之“本质”的问题，无论我们是问人是什么，还是问人是谁。因为，在这个“谁？”或“什么？”中，我们已然指望着某个人格性的东西或者某个对象了。不过，这个人格性的东西错失又堵塞了

① 这是海德格尔在本文中提出的一个关键句子，德语原文为：Sprache ist lichtendverbergende Ankunft des Seins selbst。——译者注

② 《柏拉图的真理学说》，1947年第1版：“出来”(Hinaus)：到区分之分离的出离(Aus)之中(即 das Da,此)，而不是从某个内部“出来”(hinaus)。——作者边注