

《存在与时间》
释 义

张汝伦 著

上

014056323

B086
27-2
V1

《存在与时间》 释义



上



B086
27-2
V1

引言

今天没有人会怀疑《存在与时间》的经典地位。与哲学史上许多经典不同的是,它一出版就获得了巨大的成功。之所以如此,除了其本身固有的价值外,还在于它回答了时代的问题,切合那个时代,也反映了我们时代人的思想感情。《存在与时间》无疑是哲学史上一部划时代的著作,这一点即使海德格尔的敌人也是不得不承认的。它也是西方思想文化史上一部里程碑式的著作。德国哲学家施奈德巴赫(Herbert Schnädelbach)在《德国哲学 1831—1933》中说,《逻辑哲学论》(1921)、《历史与阶级意识》(1923)和《存在与时间》(1927)是我们这个世纪(20世纪)三部最有影响的哲学著作。^①

这三部著作都产生于20世纪20年代不是偶然的。从尼采开始,西方思想的大革命已经发轫,只是当时西方社会还处于歌舞升平的乐观主义情绪中,没有多少人像尼采和布克哈特那样,对现代性,乃至整个西方文化的根本问题有所体认。第一次世界大战以暴力的方式将这些问题赤裸裸地暴露在人们的眼前,思想与文化精英,尤其是德国人,开始对现代性问题进行全面的深刻反思。所谓“1914年人”^②表明整整一代人,或者一个新的思想文化时代开始了。从1918年到1927年,德国出版了六部内容、风格迥异,但却共同反映了一个动荡的时代和人心的书。首先是恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch)的《乌托邦精神》(1918);斯宾格勒(Oswald Spengler)的《西方的没落》第一卷也出版于1918年;然后是巴特(Karl Barth)的《〈罗马书〉释义》(1919);罗森茨维克

^① Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831 - 1933*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, S. 13.

^② 在德国文化史上有所谓“1914年人”之说,指受第一次世界大战巨大影响的那代人,海德格尔即属于那代人。参见 Robert Wohl, *The Generation of 1914*, Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1979.

(Franz Rosenzweig)的《救赎之星》发表于1921年;海德格尔的《存在与时间》发表于1927年;希特勒的《我的奋斗》两卷分别发表于1925年和1927年。这几部书都是大部头著作,这不是偶然的。这说明人们试图对所面临的问题提供一个总体的概括和回答。这些著作都有预言和乌托邦的性质,这种预言既有希望也表现为绝望。它们都是对一个失落的理想的预言、回顾和纪念。这些书无论在形式还是在内容上都是很激进的,甚至是怪异的,就像表现主义的艺术和文学一样。霍夫曼斯塔尔(Hugo von Hofmannstahl)曾问过:在1914—1918年发生的那些事情后,怎么还能用陈旧的、磨损了的、虚假的词语?这些著作独特的表达方式恰好证明了这一点。^①

《存在与时间》就是在这样一种文化氛围下产生的。海德格尔的语言标志着从第一次世界大战到希特勒上台这段时间德国环境所产生的现象的特征。《存在与时间》的外观往往使人产生错觉,以为这又是一部典型的晦涩的德国哲学著作。它有点像康德的《纯粹理性批判》和黑格尔的《精神现象学》,一上来就宣告了它的目的,指明了它要研究的基本问题、所使用的方法,按层次提出将要讨论的各种不同问题,然后以一种系统的方式处理这些问题。^②与海德格尔后来的著作相比,这部著作更加传统。但它与《纯粹理性批判》不同,它不是一部理论哲学的著作,而是一部实践哲学的著作,是关于人最根本的存在经验及其现代命运的著作。这就是为什么它的艰深内容没有吓退对它感兴趣的人。相反,却引起人们解读它的无尽热情。毫无疑问,《存在与时间》是一部伟大的哲学经典,是西方哲学史上承前启后、继往开来的一部著作,是一部典型的哲学著作。它向人们表明,最基本的哲学问题恰恰也是最深刻的时代问题。

的确,从外在形式上看,《存在与时间》似乎是一部“不食人间烟火”的哲学著作,它完全不像《西方的没落》、《历史与阶级意识》或《启蒙辩证法》那样,直指时代的危机,展开分析和批判。它似乎是绝对的“形而上”,反反复复就是围绕着存在问题在做文章。它那种德国式的思辨以及完全无视传统规范的概念

^① Cf. George Steiner, *Heidegger, again, in Saimagund (Spring-Summer 1989)*, pp. 31—34.

^② 约瑟夫·科克尔曼斯:《海德格尔的〈存在与时间〉》,陈小文等译,北京:商务印书馆,1996年,第49页。

体系和话语方式,不知使多少人先是望而生畏,然后是绝望地放弃。尽管如此,《存在与时间》还是取得了空前的成功。它不仅一出版就得到普遍的重视,而且直到今天,无论是海德格尔的追随者还是他的反对者,都心悦诚服地承认它是 20 世纪最重要、最有影响、最具开创性的哲学著作之一,与西方哲学史上最伟大的经典著作并列而无愧。《存在与时间》也是 20 世纪西方哲学著作中被人读得最多、讨论得最多、评论得最多和争论得最多的著作之一,它的影响远远超出了哲学的范围,深入到了神学、史学、社会学、文学理论、人类学、心理学等诸多领域。在这个意义上,《存在与时间》不仅是西方哲学的经典,而且是一般人类思想的经典。

《存在与时间》之所以取得这样的成就和影响,首先与它处理的问题的深度、广度和现实性有关。这部以典型的德国哲人的晦涩语言表达的艰深著作之所以甫一出版就打动了那么多人的心弦,是因为它深刻揭示了人们正在经历的西方文化的危机及其深层次的问题,从哲学上解剖了西方文明的内在病理,使人们对现代性危机的本质有了清楚的认识。伽达默尔说,这部著作“一举向广大公众传达了哲学由于第一次世界大战的震撼而有的新精神”。^① 这是当时以及后来层出不穷的现代性批判的著作——如《西方的没落》等——所无法比拟的。后者只是描述和预言,而前者却是颠覆性的分析,通过内在解构来揭示西方文明的根本问题。用海德格尔晚年的助手冯·赫尔曼(Friedrich-Wilhelm von Herrmann)的话说,海德格尔是“以哲学史上深刻重大的事件方可媲美的方式,从根本上研究、动摇和更新了西方哲学传统的提问方式”。^②

奥地利作家穆齐尔(Robert Musil)在他的著名小说《没有个性的人》中说:“人们必须首先像一个小丑被他的紧身衣束缚那样,在他们的种种可能性、计划和感情中受到各种偏见、传统、困境和局限的约束,他能提出的东西,也许才有价值、才能生长和持久。”这对于任何大思想家来说都是如此,对海德格尔当然也不例外。

三十而立。人们一般也是认为海德格尔只是在 30 岁以后,更确切地说,是在第一次世界大战结束后在弗莱堡大学所开的课中表明他走上了自己的思

^① Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werk*, Bd. 3, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987, S. 250.

^② Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Subjekt und Dasein: Interpretationen zu „Sein und Zeit“*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, S. 15.

想道路。在此之前，他是一个先学神学、后又转学哲学的学生，通过教授资格论文后在大学当讲师。在这期间，他基本是循规蹈矩的学院中人。早期对天主教神学的学习使他自然受到经院哲学的很大影响。而他在中学时期就读过的《论存在在亚里士多德那里的多重含义》则使亚里士多德成了他私淑的导师。希腊哲学批判的实在论和亚里士多德—经院哲学的传统，构成了他走上自己的思想道路之前的哲学基础，尽管他此时的兴趣主要在逻辑和范畴学说方面。当然，这种思想倾向与当时统治德国大学哲学的新康德主义哲学是很合拍的，事实上，海德格尔此时除了亚里士多德和经院哲学的传统外，也受到新康德主义的很大影响。从海德格尔的博士论文和教授资格论文中都可以明显看出这些影响。这两篇论文基本上是标准的学院论文，中规中矩，但很难说有什么自己原创性的东西，或者说，即使有，也只是微乎其微。

“渔阳鼙鼓动地来，惊破霓裳羽衣曲。”第一次世界大战的爆发及其进行，对欧洲人的文化意识的冲击和改变用“天崩地裂”四字来形容都不为过。“自由时代满足了被长时间的和平时期惯坏了的资产阶级社会的文化乐观主义，这个社会的进步信仰在战争的风暴中崩溃了，这次战争最终成了一个与所有以前的战争完全不同的东西。决定战争进程的不是个人的勇气或军事天才，而是所有国家重工业的军备竞赛。在战争中，无辜的自然，农田和森林，村庄和城市被毁，战争的恐怖让在壕沟和掩体中的人最终没有别的想法，只有卡尔·楚克麦耶(Carl Zuckmayer)当时所说的：‘一下子，一切就完了。’”^①这个“天崩地裂”的见证者伽达默尔对当时欧洲人绝望心态的描述，可以看做是促使海德格尔走上他自己的思想道路的时代背景。

海德格尔自己对此也是一清二楚的。他经常暗示，第一次世界大战暴露了欧洲“理性”的无力，公开了传统的崩溃。但是，他只是把20世纪的战争和种种事件视为一个内在崩溃的外部表征，从中看到了一个长期以来摆在思与诗面前的任务。就如他在《语言的本质》中所引的格奥尔格(Stefan Anton George)的诗句：“这些是烈火的征兆，不是信息。”但他在海德堡科学院的就职演讲中追溯崩溃的征兆一直到第一次世界大战之前，1910—1914年之间“那些激动不安的年月”，其标志是尼采的《权力意志》、克尔凯郭尔和陀思妥耶夫

① Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werk*, Bd. 3, S. 177.

斯基著作的翻译、人们对黑格尔和谢林日益增长的兴趣、里尔克和特拉克的诗歌、狄尔泰的《全集》。^①

在海德格尔看来,西方文明的命运实际上是西方形而上学的命运,西方文化的问题说到底就是西方哲学的问题,他和他的老师胡塞尔一样,把哲学视为西方文化的特征与核心。

海德格尔认为,现代是一个“完全没有问题的时代”。^②在这个时代,再没有什么东西是不可能和不能达到的,只要我们对它有“意志”。这个“意志”,就是所谓的“意愿意志”(der Wille zum Willen),也可以叫“意志的意志”,即最高、最极端的意志。“它迫使算计和安排一切成为它的基本表现,但只是为了无条件地持续确保自己。”^③这个意志已经预先设定和贬低了应该是可能、尤其是必要的东西,即存在者整体。这种意志把存在者解释为可表象和被表象者。“可表象的一方面的意思是:可以在意欲和算计中达致;另一方面的意思是:可以在制造和实施中得到表达。但从根本上来想,所有这些说的是:存在者本身是被表象者,惟有被表象者存在。”^④这是西方形而上学的基本特征,它起源于柏拉图主义,在现代技术的本质中得到了完成。它构成了西方哲学的传统,“这个传统必须被拆除。由此一个源始的提出问题(Sachstellung)才可能”。^⑤

可是,海德格尔哲学的进路,似乎又是传统得不能再传统了。他只是在问西方哲学最基本、也最源始的问题——存在问题。在20世纪西方哲学一片反形而上学的语境中,他似乎显得格外落伍。然而,正如他的学生伽达默尔所指出的那样:“因为他的问题实际上是一个新的问题。它不是在西方形而上学内部提出的,而是针对这个形而上学本身。它并不问最高的存在者(上帝)和所有存在者的存在这些形而上学问题。它是问什么东西首先展开这样提问的领

① Cf. Otto Pöggeler, *Heidegger in seiner Zeit*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1999, S. 89 - 90.

② Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, Bd. 65, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, S. 108.

③ Heidegger, “Überwindung der Metaphysik”, in *Vorträge und Aufträge*, Pfullingen: Neske, 1978, S. 76.

④ Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, (Vom Ereignis), Gesamtausgabe, Bd. 65, S. 109.

⑤ Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, Bd. 63, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988, S. 75.

域,建立起形而上学本身得以活动的空间。因此,海德格尔问的是形而上学传统预设为毫无问题的东西:何谓一般存在?”^①海德格尔认为,只有在这个问题上正本清源,才能根本颠覆西方形而上学的传统。

然而,几乎没有西方哲学家会否认,西方哲学一直在问存在的问题。可是,在海德格尔看来,西方哲学从来就没有真正问过这个问题,它实际上是把存在者当做存在来问。那么,两千年来的西方哲学为什么会犯这样的错误而不自知?海德格尔的回答是,西方哲学本身就有问题。海德格尔正是从这个问题入手开始他自己的思想之路的。

在海德格尔眼里,传统哲学观念的问题是与传统形而上学的问题连在一起的。传统形而上学把一切事物看做是被表象者,即现成存在的静止对象,而哲学就是一种理论,它的功能就是如自然科学一样,观察和认识事物,把握事物的真理。这种作为理论的哲学,显然与事物本身只有外在的关系,只盯着事物静止的现在,因而无法揭示事物的存在,因为存在并不仅仅是现在。

为此,海德格尔在他 1919 年的课程中,明确提出哲学是“前理论的元科学”。^②将哲学视为“元科学”(Urwissenschaft)并不是海德格尔独有的做法。胡塞尔的现象学与新康德主义尽管有尖锐的分歧,却都把哲学作为元科学来追求。所谓“元科学”,意思是追求最原始、最根本、最先也是最终的东西的科学。在此意义上,元科学即原始的科学或科学的科学,一切科学都从它派生,而不是相反。

然而,作为元科学的哲学追求的那最先也是最终的东西或者说它的起点和终点究竟是什么?对于新康德主义来说,是知识与科学的事实;对于胡塞尔来说,则是意识的事实。而对于海德格尔来说,毫无疑问应该是生命的事实。他与胡塞尔的分歧首先就在这里。对于海德格尔来说,哲学就是现象学,而“现象学就是研究生命本身。尽管有生命哲学的外表,实际上它与世界观相反。世界观是将生命对象化和固定在一种文化的生命的某个点上。相反,现象学绝不是封闭的,由于它绝对浸润在生命中,它总是临时的”。^③

① Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werk*, Bd. 3, S. 195.

② Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, *Gesamtausgabe*, Bd. 56/57, Frankfurt am Main; Vittorio Klostermann, 1987, S. 63.

③ Quoted from Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkley Los Angeles London; University of California Press, 1993, p. 17.

海德格尔最初对形而上学的批判,基本是按照狄尔泰(Wilhelm Dilthey)的“真知灼见”来进行的。在他看来,形而上学的毛病正在于它的“形而上”,即完全脱离真实的生命,脱离人生存的事实性。对他来说,形而上学是一种想入非非,一种神话,一种幻想世界。他称形而上学是“神话和神智(theosophischer)形而上学”,^①是一种“生命和思维的思想神话”,^②是“宗教意识形态和思想神话”。^③这些指责其实说的是一个意思,这就是形而上学完全脱离了我们的现实存在,成了一种想入非非的思想神话;而当它耽迷于“绝对知识”的时候,它却对我们有限的生命闭上了眼睛。而哲学的堕落就在于它“复活形而上学”,^④而不是拒绝形而上学。在海德格尔看来,正是生命,而不是什么“绝对知识”,才是哲学主要关心的对象。

海德格尔从事实的生命,也就是人的历史和时间性生命出发批判旧形而上学和哲学不是偶然的。虽然黑格尔在他的《精神现象学》中已经提出了“生命”的概念,而浪漫主义也用它来反对理性主义哲学,但只是在形而上学随着黑格尔的去世日薄西山时,“生命”概念才取代了“存在”概念,成为存在论的主要概念。“生命”概念的可塑性和包容性很大,可以囊括灵魂、精神、自然、存在、动力和创造力等传统形而上学的主要概念因子,人们用它一方面来提倡一种新存在论;另一方面来反对占统治地位的学院观念论、粗鄙唯物主义和实证主义。狄尔泰赋予了这个概念历史性与事实性的内容,使它从根本上突破了形而上学的窠臼,成为后形而上学哲学的基本关键词。青年海德格尔的哲学正是秉承了这一后形而上学哲学的传统,直到20世纪20年代中期,他在谈论存在论问题时,更多地使用的不是“存在”,而是“生命”概念。

形而上学要追求“客观的”“绝对知识”和“绝对真理”,这就使它眼睛只盯着“纯粹现在”和非个人的普遍性王国,而无视生活在特殊、有限的时间和处境中的个体生命,也就是海德格尔称为“事实的生命”(faktisches Leben)的东西。这种形而上学对待生命的态度,海德格尔在1919年的讲课中又称其为“理论

① Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Gesamtausgabe*, Bd. 61, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985, S. 70.

② Ibid., S. 99.

③ Ibid., S. 197.

④ Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), Gesamtausgabe*, Bd. 63, S. 5.

的”态度。但是，“理论的”(das Theoretische)一词在那部讲稿中也有狭义和广义之分。狭义的“理论”指的基本上就是在科学思维和认知中表现的理论，也就是我们日常理解为“科学理论”的“理论”。广义的“理论”则指认识论、哲学心理学和反思现象学对全部前科学经历(vorwissenschaftliche Erlebnisse)的主题化。海德格尔主要是在后一种意义上使用“理论”这个概念。

这种理论将生命理解为静止的、非个人的常人(das Man)的生命,生命既无时间,也无处境,因而是无历史或超历史的。有限的、会死的生命变成了一种永恒不变的抽象。海德格尔用了 Larvanz 这个词来形容这种抽象化的生命。Larvanz 一词由拉丁文词 larva 而来,意思是鬼魂和面具。用 Larvanz 这个词来形容生命,则说明经过理论态度主题化或抽象化的生命只是戴着面具的鬼魂,根本不是真实的生命,而是生命的自我异化。^① 这种异化了的生命生活在常人的平均化和公共性中,以常人(其实是无人)的是非为是非,以此来判断自己的成败得失,穷通显达;但却没有自己的世界。总之,“生命错量了自己;它用合适的尺度(非量的尺度)却未能把握自己”。^② 而这也意味着形而上学或现有的哲学,基本上是停留在理论的领域,而完全没有进入前理论的生命领域。

这就使得哲学濒临死亡的边缘,海德格尔对此有清醒的认识。就在 1919 年“战时研究班”的讲稿中,他直言不讳地指出:“我们正站在方法论的十字路口,它将决定哲学的生死;我们站在一道深渊边上:要么落入虚无,即绝对的事物性,要么设法跃入另一个世界,或更确切说,首次根本进入世界。”^③

虽然狄尔泰和胡塞尔都曾给他正面的影响,但他认为他们两人都没能提供一种合适的前理论的哲学的方法。狄尔泰提出了情景论的、生活世界和视角论的解释自我和解释世界的方法,用“经历”(Erlebnis)概念来表示我们与世界的原始关系。并且,这个经历概念不是与表象和概念有关的感觉和知觉之类的东西,即不是属于认识能力范畴的东西,而是前主体的经验,或者说生命的经验。早期海德格尔自己也是把它作为主要的前理论的生命现象来看待

① Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, Bd. 63, S. 15; Gesamtausgabe, Bd. 61, S. 140.

② Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 61, S. 103.

③ Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe, Bd. 56/57, S. 63.

的。但他还是认为经历这个概念比较模糊，人们往往把它看做心理的东西，是心理学的主题对象。这恰恰是以理论的反思方式来对待本来是前理论的经历现象。

胡塞尔超时间的、非个人的现象学方法在海德格尔看来仍然是一种理论的方法，它把生命经历当做对象性的、在意识内部发生的事件。或者说，它通过反思把生命经历变成一种被观察的经验，这种经验可以通过反思的描述来把握。但它同样无法把握活生生的生命(生活)本身。^①而在海德格尔看来，哲学是人类生命的一种特殊的可能性，因此，它应该根据生命的事实性来理解。

海德格尔对哲学目标和任务的重新规定决定了他必须找到适合自己哲学观念的方法，这种方法不是一套外在的操作程序和规范，而就是人类存在本身。海德格尔仍然用“现象学”一词来指他自己的方法，但这已完全不是胡塞尔意义上的现象学了。海德格尔把现象学理解为生命的元科学，它要探寻生命的整体在其中表达自身的种种基本处境。他在给雅斯贝尔斯(Karl Theodor Jaspers)《世界观的心理学》写的书评中清楚地表明了这一点。

这个书评是海德格尔早期很重要的一部作品，从表面上看它是在批评雅斯贝尔斯的那本书，实际上批判的锋芒却暗指胡塞尔。这在他讨论“我存在”(ich bin)的意义时最明显。海德格尔在这里并不只是要批判主体的内在性和胡塞尔的先验自我，而是试图通过澄清“我存在”的意义把现象学改造为他心目中的哲学方法。

追问“我存在”的意义，表明海德格尔根本反对胡塞尔“纯粹自我”的概念，而要越过意识理论的主体，回到具体的现实生活中的自我：“这里得把我理解为是完全具体的、历史的、事实的自我，在历史的、具体的自身经验中才能接近。”^②“因此，我有我，即我在其中把我自己作为自我与之相遇的那个基本经

^① Leben这个词可以译为“生命”，也可以译为“生活”。在海德格尔的文本中，根据不同的语境，有时应该理解为“生命”，有时则应该理解为“生活”，故我在本书中对这个词不坚持用统一的译名。

^② Heidegger, *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Bd. 9, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996, S. 30.

验,是十分重要的。”^①从这个基本观点出发,海德格尔针对胡塞尔唯我论的认识论,提出了他的经验概念,这个经验概念强调的不是理论静观,而是身体—历史的生命活动。这种活动就是人存在本身的实施(Vollzug),它是前反思的经验,或者说,原始经验。在“事实的经验中我并不问自我是什么,我在可理解的东西中通过生活有自我”。^②也就是说,在海德格尔那里,自我不是一个反思的概念,而是一个存在的概念。“我存在”的意义就是我首先是一个实施着的自我(vollziehenden Selbst),即存在着的自我,而哲学作为人的一种存在方式不是外在于这个自我的东西:“从事哲学者本身及其尽人皆知的不幸同属……哲学的事情。”^③哲学的前提就是通过生存实现的人类生活,哲学属于这种存在,是这种存在的一个要素。如果这样的话,哲学的问题其实就是人类存在的问题,反过来,人类存在的问题必然表现为哲学问题。

但是,倘若我们就此将海德格尔的哲学理解为克尔凯郭尔、雅斯贝尔斯或萨特式的生存哲学或存在主义哲学,就大错而特错了。海德格尔毕生为澄清人们对他早期哲学的这种误解而努力。对于海德格尔来说,指出迄今为止哲学未能抓住事实的生命经验本身,因而不能成为元科学,不是要提出某种生命哲学或人的哲学(哲学人类学),而是要从根本上检讨西方哲学的问题。西方哲学未能把握事实的生命经验,只是它自身痼疾的一个症状,他要从这个明显的症状出发,从根本上颠覆西方形而上学的传统。他的目标,不是人,而是一般存在,或存在的意义。事实的生命经验固然给我们提供了进入哲学根本问题领域的线索,但同样也容易使我们误入歧途,错失真正的问题。“事实的生命经验不仅是哲学(Philosophieren)的出发点,而且恰恰也是本质上妨碍哲学本身的东西。”^④《宗教生命现象学》中这句意味深长的话,就表明了这种危险。

为避免这种危险,必须始终强调哲学的基本问题只有一个,这就是存在论的问题。存在论也只有一个研究对象,这就是存在本身,或者说一般存在

① Heidegger, *Wegmarken*, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, S. 29.

② Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/20), *Gesamtausgabe*, Bd. 58, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992, S. 166.

③ Heidegger, *Wegmarken*, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, S. 42.

④ Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, *Gesamtausgabe*, Bd. 60, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995, S. 16.

(Sein-überhaupt)。基础存在论的基本问题,《存在与时间》的基本问题,不是人,而是一般存在的意义,或存在本身的意义。迄今为止的西方哲学之所以不令人满意,之所以没有抓住事实的生命经验,就是因为在这个基本问题上走错了路,在存在论上走错了路,甚至可以说根本没有抓住这个问题,而把存在者当成了一般存在。这样,人的生命经验,即人的活生生的存在,就变成了一个死的“对象”。因此,要解决哲学成为真正的元科学的问题,要把握事实的生命经验,不能就事论事,而要从根本的存在论问题上解决,即要解决一般存在的问题。

那么,什么是“一般存在”?“一般”总是指与“特殊”相对照的东西。有一般存在就有特殊存在。特殊存在是存在者的存在,如桌子的存在、人的存在、观念的存在,等等。不同存在者存在的方式也不一样,例如,动物的存在方式与人的存在方式就不同;桌子的存在方式与三角形的存在方式也不一样。海德格尔在《存在与时间》中就区分了人和物的不同存在方式,并将他的生存论分析建立在这种区分的基础上:在各种存在者的存在方式中,人的存在方式具有突出的地位,因为它就是对存在有某种理解。

区分事物不同的存在方式,即使在日常生活中人们也在前哲学地进行。但在哲学史上,从柏拉图开始,哲学家们已经有意识地从哲学上来区分事物的存在了,传统的范畴学说,就是以此为目标的。亚里士多德的范畴从十个方面规定了存在者作为事物。康德的范畴则在十二个先天的方面将存在者认识为对象。然而,在海德格尔看来,这种用范畴来阐释存在者的存在方式是把存在者当做了现成事物(Vorhandene)。因此,他阐释事物的存在方式不取这种传统的范畴阐释的方式。鉴于存在方式的多样性和范畴的多样性,他追问先于这种多样性的存在本身的单一性,正是这种存在的单一性使存在方式的多样性成为可能,上述多样性是从这种单一性中产生的。显然,存在的单一性和存在方式及其范畴结构之间存在着根本的区别,海德格尔把这种区别称为“存在论区别”。一般存在,就是存在的单一性。

虽然“一般存在”之“一般”可以与“特殊”对照来看,但这种“一般”在海德格尔那里从一开始就不是指种或类意义上的“一般”。存在的这个“一般”不是存在者最高的类,如亚里士多德在《形而上学》卷三(998 b 22)中所提出的那样。但如果我们把存在的一般理解为在所有特殊的存在方式中都有的东西的

话,仍然不是海德格爾的意思。因为那样的话,一般存在就只是所有特殊存在方式的一般存在特征。海德格爾所追寻的一般存在,不是存在的一般特征,而是贯穿在存在的一般特征中,贯穿在所有存在方式及其范畴中,隐而不露。^①

海德格爾认为,他的《存在与时间》是要为整个传统存在论和形而上学重新奠基,传统存在论和形而上学的根本问题是始终把存在问题当做存在者的存在方式的问题,以范畴来阐释存在者的存在,从未超出对诸存在范畴共同的一般特征的概念把握来问存在的问题:它从未将存在的问题阐述和展开为与范畴阐释的存在者之存在的多样性不同的存在的单一性问题。在他看来,在我们能用范畴来阐释多种存在者的存在和各式各样的存在领域前,必须提出和回答更为源始的问题,即我们从哪里、根据何种存在单一的本质理解存在者的范畴存在的多样性。这是范畴阐释存在者之存在的基础,只有这个基础先被揭示出来后,范畴阐释存在者之存在的问题本身才会通透。追问这个使范畴的存在阐释成为可能、并隐藏在范畴的存在阐释的多样性中的存在的单一性,就是给一切存在论奠基,就是基础存在论,即是一切存在论的基础。《存在与时间》的主要任务,就是确立这样一个基础存在论。^②

《存在与时间》从表面上看是要纠正西方人在存在论问题上的根本错误,即误将存在者理解为存在,实际上却是忘记了存在,因而海德格爾要重新提出存在的问题,更确切地说,提出存在的意义问题,以纠正西方哲学延续了两千多年的错误。但如果只是这样的话,这部著作的确只是一部“纯哲学”甚至“纯理论”的著作,不会在哲学圈子之外都产生无可比拟的影响。事实上,《存在与时间》恰好证明了黑格爾“哲学是被把握在思想中的时代”的说法。这才使得这部著作至今不仅在哲学界,而且也在哲学圈子之外被人广泛阅读和讨论。

海德格爾一再向世人表白,他一生只有一个问题,这就是存在问题。为什么存在的问题竟然会是西方文化(至少在海德格爾看来)最核心、最根本的问题?我们知道,“存在”(Sein)这个词在西方语言中有系词、表真、表存有这三种基本功能。作为西方哲学拱心石的存在论,就是基于“存在”这个词的这三

① Cf. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Subjekt und Dasein: Interpretationen zu „Sein und Zeit“*, S. 69.

② Ibid., S. 69 - 70.

种基本功能。传统西方存在论最热衷讨论的问题大都是“某某东西是否存在？”例如，上帝是否存在？物质是否存在？心灵是否独立存在？身体是否独立存在？像自然事物这样的外部事物是否存在？我们如何证明它们的客观存在？等等。不管这些问题本身是否合理，人们在提出这些问题时，显然似乎都已经知道“存在”是什么意思，即知道了存在的意义，否则不可能提出这样的问题。亚里士多德显然看到了存在的意义问题对于存在论或者说形而上学问题的根本意义，他特意思考了这个问题。他认为无论什么东西存在，它要么是一种基本的存在者，即所谓 *prote ousia* (原初存在者)，要么就是取决于这种原初存在者的某种派生的特征或属性。因此，他认为原初存在者绝不能是任何别的东西的谓语，而只能被别的事物来述谓。例如，“苏格拉底是有教养的”，其中“有教养的”是谓语，而“苏格拉底”是原初存在者。亚里士多德的这个思路对后来西方存在论产生了深远的影响。在他的这个思路影响下，后来的西方存在论问题一般集中讨论存在事物的类，如物质还是精神或观念等，以及它们存在方式的规定。例如，笛卡尔就不仅要问物质实体是否存在，还告诉我们这种实体存在的方式是占有空间，即广延性。^①

可在海德格尔看来，无论是亚里士多德还是笛卡尔，都没有触及存在论的真正问题，这就是：存在究竟是什么意思？这里涉及的不是何种存在存在，或它们的存在方式，而是存在的意义究竟是什么？很显然，传统存在论的种种问题应该是基于这个问题之上的，否则它们将没有合法性。这是由“存在”这个词本身的意义决定的。从表面上看，再没有什么问题比存在问题更抽象了，可实际上它却是一个最具体和当下的问题。

例如，如果我们问“什么是大学”，人们会回答说，大学就是一个由教学楼、图书馆、实验室、运动场、办公楼、宿舍楼和校园等合为一个整体的建筑群。我们会发现，我们平时就是按照这个对大学的描述来认出大学的。可再一想，如果没有对教学和科研乃至教育这些存在方式，也就是它们的意义的理解的话，我们就不可能根据教室、实验室、图书馆这些存在者来认出大学这个存在者。也就是说，不理解高等教育(包括一般课程、讨论班、科研及其他与高等教育有

^① Cf. Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Dekalb, Illinois: Northern Illinois University Press, 1989, p. 7.

关的人类活动)的意义,就不可能理解(认出)大学。在此而言,存在之意义要先于存在者。意义最终解释存在者。在决定某物是否存在时,首先要求助于存在的意义问题。

如果是这样的话,那么存在论问题得从事物是否存在的问题转换为事物的意义问题。例如,“是否有身体存在”的问题应该转换为“占有空间和能感受事物是什么意思”的问题;“是否有上帝”的问题应该转换为“崇拜一个最终崇高但不可言喻的事物是什么意思”的问题;“是否有外部世界的问题”得转换为“在世界上存在是什么意思”的问题。对于存在本身的问题同样也是如此。我们不问事物最终的本原,也不问何种事物真正存在;而是问存在究竟是什么意思?^① 这才是海德格尔心目中的基本问题。它是一切其他存在论问题的基础性问题。同时,我们可以看到,把一般传统的存在论问题转换为存在的意义问题,实际上是把理论问题变成一个实践问题,因为“存在”在语法上本是一个动词不定式。“是什么意思”在这些问题中问的不是静态的状况,而是人的存在在行动。“我们不首先问人是什么,然后琢磨它是什么意思;而是先问是一个人是什么意思,然后才能决定人是什么。”^② 也就是说,人的存在行为,即他的“去存在”,决定了他是什么。《存在与时间》之所以要从分析此在的在世存在着手切入存在问题,就是这个道理。

当哲学的理论问题变成哲学的实践问题时,哲学也就成了我们的存在方式。然而,存在总是历史的存在。当海德格尔从存在论问题着手来颠覆西方形而上学传统时,他哲学的实践目的是什么? 这要看他是如何理解他所反对的西方形而上学的本质的。

在海德格尔看来,西方形而上学的实质就是虚无主义,二者其实是一回事。虚无主义是形而上学内部隐藏着一个基本运动,也是西方历史的基本运动。作为一个历史运动,它不是由什么人提出的观点和学说,不是与基督教、人本主义和启蒙运动并列的思想潮流,也不是种种历史现象之一,而是西方人命运的基本事件。它展开的结果只能是世界灾难

① Cf. Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Dekalb, Illinois: Northern Illinois University Press, 1989, p. 9.

② Ibid., p. 10.

(Weltkatastrophen)。虚无主义是陷入现代权力域的地球人的世界历史运动。因此,它不仅是一个当代现象,也不是 19 世纪的产物,虽然 19 世纪的人们已经敏锐地洞察了虚无主义。那些误以为自己避免了虚无主义的人也许最根本地推进了它。^① 所以尼采哲学不是克服了虚无主义,而是作为虚无主义的形而上学的最终完成。

尼采是要通过提出新的价值来克服虚无主义,但这也是一种虚无主义,因为它接受旧价值的让位,不去徒劳地恢复它。可这是一种积极的虚无主义,因为它不是被动地接受没有真理,因为没有一般的真理;而是创造它自己的真理。^② 它通过“价值重估”准备行动和为新的可能性开路。但这并不意味着简单地用新的价值代替旧的价值。新价值不能从天而降,只能来自对存在者的解释。尼采因此提出了一种新的“形而上学”,将存在者解释为“权力意志”,即纯粹权力,但权力本质上总是追求增加自己。权力没有外在的目的;它只是增加自己和在自己身上盘旋,因而产生永恒轮回。“价值重估”不仅意味着权力被确定为最高的价值,而且意味着权力设定和保持价值。现在人们设想除了人自己之外不受上帝、价值或理想制约的无条件权力。权力意志是惟一的基本价值,超人是它的最高形式。^③ 超人的本质是超出现在的人,就像权力始终超越它自己。如果超人不确定的,这是因为处于自然状态的权力是不确定的。如果它有任何目的的话,那就是“人不受制约地支配地球的无目的性。这种支配之人就是超人”。^④ 尼采实际上增强了由笛卡尔开创的以人为中心的形而上学,加固了现代技术的基础。^⑤ 所以尼采不但没有克服形而上学,反而加强了形而上学。

形而上学之所以是虚无主义的,是因为它忘了存在,更具体地说,忘了存在的意义。存在者之所以存在,是因为它被另一个存在者制造,最高的存在者(在基督教那里是上帝)是一切存在者的原因,因果关系成为人们用来解释存在者最普通、最粗鲁、也最直接的东西。事物除了被产生和被支配外,没有意

① Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980, S. 214.

② Heidegger, *Nietzsche II*, Pfullingen: Neske, 1989, S. 95.

③ Ibid., S. 39.

④ Ibid., S. 125.

⑤ Ibid., S. 118ff, 129ff.