

同济·德意志文化丛书

韩潮 著

海德格尔与伦理学问题

HAIDEGEER YU LUNLIXUE WENTI

同济大学出版社

同济·德意志文化丛书

韩潮 著

海德格尔与伦理学问题

HAIDEGEER YU LUNLIXUE WENTI

同济大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

海德格尔与伦理学问题/韩潮著. —上海:同济大学出版社, 2007. 4

(同济·德意志文化丛书/孙周兴, 陈家琪主编)

ISBN 978 - 7 - 5608 - 3467 - 2

I. 海… II. 韩… III. 海德格尔, M. (1889 - 1976) — 伦理学—研究 IV. B516. 54

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 031129 号

同济·德意志文化丛书

海德格尔与伦理学问题

韩潮 著

责任编辑 方红玫 责任校对 杨江淮 封面设计 张志全

出版发行 同济大学出版社 www.tongjipress.com.cn

(地址:上海市四平路 1239 号 邮编 200092 电话 021-65985622)

经 销 全国各地新华书店

印 刷 江苏句容排印厂

开 本 890mm×1240mm 1/32

印 张 11.25

印 数 1—3100

字 数 302000

版 次 2007 年 4 月第 1 版 2007 年 4 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 978 - 7 - 5608 - 3467 - 2/B·29

定 价 23.00 元

本书若有印装质量问题, 请向本社发行部调换 版权所有 侵权必究

学术顾问 (按姓氏笔划为序):

王庆节 (香港中文大学教授)
邓晓芒 (武汉大学教授)
叶廷芳 (中国社会科学院教授)
关子尹 (香港中文大学教授)
刘小枫 (中山大学教授)
张再林 (西安交通大学教授)
张志扬 (海南大学教授)
李秋零 (中国人民大学教授)
张祥龙 (北京大学教授)
陈嘉映 (华东师范大学教授)
庞学铨 (浙江大学教授)
俞吾金 (复旦大学教授)
倪梁康 (中山大学教授)
靳希平 (北京大学教授)

编委会主任 周家伦 朱绍中

主 编 孙周兴 陈家琪
编 委 (按姓氏笔划为序):

王维达	刘日明	朱建华	孙周兴	孙善春	李乐曾
陆兴华	陈君华	吴建广	李革新	宋健飞	陈家琪
宗成河	林家阳	彼得·特拉夫尼	柯小刚	赵千帆	
胡春春	袁志英	高宣扬	章仁彪	韩 潮	

主持: 同济大学德国哲学与文化研究所

同济大学德国学术中心

电子邮箱: deguozhexue@hotmail.com

总 序

神圣罗马帝国皇帝查理五世曾讽刺德语，说它只配用来与马讲话。其时为16世纪上半叶，马丁·路德通过翻译《圣经》而初创德语——诗人海涅说，路德把《圣经》译成了“一种还完全没有出生的语言”。自那以后，作为一个文化单元的德意志才算上了路。德意志在欧洲常被称为“中央之国”(das Land der Mitte)，至少在文化学术上这大概是可以成立的。

马丁·路德为德意志确立了一个优良传统。有统计资料显示，作为被翻译的文字，德语仅次于英语和法语，位居世界第三；而在把其他文字译成本民族语言方面，德语则在世界上占居首位——德国竟是当今世界第一翻译大国！

看来这个德意志最合乎鲁迅先生的理想了：既会“摹仿”又会“创造”。而这个理想自然也可以意味着：不会“摹仿”亦不会“创造”。先生还说：如果再不“拿来”，再不“摹仿”，那就依然无助，依然无望，终

将落个“恨恨不已”而已。

我们设计的《同济·德意志文化丛书》，宗旨正在于体现鲁迅先生的理想：摹仿与创造并举。丛书相应地分为“译作”与“著作”两个系列，此外加上《德意志思想评论》。只要好书好文，门类大可不限，但大抵以诗(学)与哲学为重——也算应了洪堡老人的教诲：一个民族的文学(文化)的永恒成果，首推诗与哲学。

丛书名目上标以“同济”两字，固然是为了彰显吾校与德国、德语、德意志文化之历史渊源，但也决不划地为牢，而是以此邀请学界同仁伸出同济之手，协力推进我国的德国文化翻译与研究事业。

孙周兴

2003年8月8日于沪上同济

目 录

引论 “地上可有尺规?”	1
第一章 知行	26
一、Janus	26
二、明智	46
三、道德真	71
四、无蔽	89
附录 epimeleia、cura、Sorge——海德格尔“操劳” 概念源流考释	128
第二章 是与宜	150
一、善	150
二、正义	178
三、自由	202
第三章 自然、机术、礼法	235
一、自然	236
二、机术	257
三、礼法	287
将无同，代结	328
参考书目	339
后记	346

引论 “地上可有尺规？”

“地上可有尺规？——绝无。”

此诗句出自荷尔德林晚期诗作《在可爱的蓝色中》^①。同样在这首诗中，我们的哲学家海德格尔也曾拈出一句“人，诗意地居住于大地之上”，以此为题写就一篇释读文章。其文立意高远，以诗旨阐释为路径，却又超拔于诗旨阐释之上，堪称以诗证思的典范之作。当然，荷尔德林的这一句“人，诗意地居住于大地之上”也随之得名：诗的朴质披拂以思的荣耀，而为知识大众接纳和供奉。

巧合的是，若干年后，海德格尔在弗莱堡大学的教席继承者维尔

① 《在可爱的蓝色中》写作于荷尔德林的黑暗时期。晚年一直陪伴在荷尔德林身边的诗人威廉·韦布林格尔(Wilhelm Waiblinger)在他的一篇以荷尔德林为原型的小说里记录了这首诗。因此，海德格尔在其释读文章的第一句即称之为“以独特方式流传下来的一首诗”；另，此诗的作者至今归属仍有争议。

纳·马克思(Werner Marx)出版了一本海德格尔的研究著作,此书旨在从海德格尔哲学出发,探询出一条海德格尔本人未曾言明的伦理学道路。或是有心,或是无意,维尔纳·马克思此书的书名刚好也取自荷尔德林这首《在可爱的蓝色中》——这就是文前的这一句:“地上可有尺规?”有鉴于此,我们不得不让这两行诗句触目地并置在一起:

“人,诗意地居住于大地之上”

“地上可有尺规?——绝无。”

好吧,让我们从这里的诗学问题开始。

海德格尔对荷尔德林此诗的释读(为便于读者审查,全诗译出,见后面的“附录”)频繁征引了“诗意地居住”一句,与之相比,“地上可有尺规?”却没有这般幸运,一处简短的评论后海德格尔就跳过了对此句的阅读,回到他所倾心的主题中:诗意、居住、筑造如此等等。然而在荷尔德林那里,全诗的主旨却因这决然的问答——“地上可有尺规?绝无”——开阔出去。荷尔德林原诗分为三节,“地上可有尺规?”一句位于第二节的起始处,第一节中寂静的诗意居住经此一问已在猝然间被神界的雷霆所打断,荷尔德林说道:“毕竟,造物的世界不曾阻下雷霆的步伐!”——的确,有何“诗意”可言?有的只是“不可描述,不可表达,不可言说”的苦难!

海德格尔似乎完全漠视了这猝然的转折,与荷尔德林的原诗相比,海德格尔的释读忽略了“地上可有尺规?”的迎头一问。荷尔德林那里的决然问答,似乎变得单薄、随意、可有可无。从原诗的诗旨分析,第二节的开端本是全诗的一个转折之处。从“地上可有尺规?绝无”这一问答开始,全诗由对“寂静之生命”的描绘转入对“雷霆之步

伐”的抒写，并继之以对造形(Gestalt)、影像(Bild)等主题的层层回复，而终结于一个强有力的休止符：俄狄浦斯王的苦难。甚至，诗歌的语调也从此句起趋向更为沉郁、钝挫，更有一种卷席而去的沉痛感。这显而易见的转折，我们的哲学家难道视而无睹？

应该说，海德格尔并不是一个轻慢的读者，如此迅捷的处理在海德格尔的文本细读中并不常见。也许这只是海德格尔的疏忽？抑或缘于海德格尔的强力^①？或者，此句对海德格尔的解释确实存在某种程度的障碍？海德格尔的解读固然也借用了此句的一词——尺规，然而他对“尺规”一词的解说只是为了验证他所谓的“诗意居住”。在海德格尔看来，作诗，即采取“尺度”，但如此一来，“诗意的居住”岂非“采取尺度的居住”？而既然大地之上终究有了“采取尺度的居住”，又如何解释荷尔德林那决然的问答——“地上可有尺规？——绝无。”^②

这是海德格尔此篇释读文章最为薄弱的环节。海德格尔显然意识到此处的困难，因而他仅仅给予了一个异常简短的回答：何以“地上绝无尺规”？——“这是因为，当我们说‘在大地之上’时，我们所命名的东西仅仅在于，人居住在大地之上并凭此让大地成为大地。”^③这句并不明确的表达其实是说，唯有大地是人的居所，唯有让大地成为大地而不是纯粹的“尘世”^④，才有尺规可言；一旦将大地视为与天堂

① 其实，海德格尔本可撇下“地上可有尺规”不论，着力于全诗第一节的诗旨。但海德格尔在荷尔德林全诗115行引用的15行，却偏偏逾越了原诗的“自然区分”——引文的前13行属于原诗第一节，最后两句却属于原诗第二节。如此一来，无异于取消了原诗的“自然区分”，同时，原诗的内在节奏也随之被外部的解释所打断。

② “尺度”、“尺规”只是汉语译文的不同表达，在德语中为同一词 Maß 或 Messen。

③ Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neska, 1997, S. 195.

④ 德语中 Auf Erden 这一表达其实带有神学意味，即与天堂对立的“尘世”。海德格尔刻意取其字面含义。

对立的“尘世”，这大地之上便终究是“绝无尺规”。

海德格尔的回答虽然有其自身的理据，却毕竟是一个脱离荷尔德林原诗整体的答案、一个仅仅对海德格尔有意义上的答案。更为重要的是，这样的回答其实已隐含了海德格尔与荷尔德林之间的歧路。实际上，荷尔德林言及地上绝无尺规，是基于诗中反复抒写的人和神、天空和大地的区分——尽管人效仿于神，神是人的塑形者，尽管“人的称谓就是神的影像”，但人神毕竟相隔：人终有一死，诸神不朽，人和神的区分是终有一死者与不朽者的区分；终有一死者居于大地，不朽者居于天空，因此，天空是神的居所，大地才是人的居所。正如人只能仰望天空，绝无俯揽大地之可能；人也不可能分享神的不朽，如果出于对不朽者的嫉妒而试图分享不朽者的荣光，苦难即至。荷尔德林的诗中如此写道：

赫拉克勒斯与神相争，就是苦难。

生而嫉妒神的不朽，分享这不朽，

也是苦难。

因此，当荷尔德林在诗中第一节提到，“人，诗意地居住于大地之上”，其立意并不在于“诗意”一词^①。此处，毋宁说荷尔德林是为人、神划定界限——即便造化唯独彰显于人，即便人已功劳卓著，却无逾分之可能，大地才是人的居所！与之相对，正是因为神是人的尺规，而天空是神的居所，由是，大地之上绝无尺规。

反观海德格尔，海德格尔拈出一句“人，诗意地居住于大地之

① 海德格尔贯穿于文本释读的“诗意”一词于全诗中只出现一次；全诗的核心语汇毋宁是造形(Gestalt)、影像(Bild)，可塑性(bildsamkeit)等。

上”，实是强调天空与大地的贯通。诗意的居住，即在天地之间的开敞之维(Dimension)中的居住。作诗，固然是采纳尺度，但同时也是纳入天地贯通的维度。另一个有力的证据是，此文写作时间大约在1951年左右，在这段时期，海德格尔文章^①中首次出现了一个词语——“四方域”(Geviert)：即所谓天、地、神、人，各自让度而共属一体。海德格尔对荷尔德林的这首《在可爱的蓝色中》的释读，虽然并没有直接提到“四方域”一词，却与此大有关联。显然，荷尔德林这首诗也言及了天、地、神、人。不过，与海德格尔不同，荷尔德林全诗立意于人与神、天空与大地的区分，人归属于大地，神归属于天空。海德格尔则宁可让这天、地、神、人四方各自让渡(Vereignung)，或言去本已化(enteignen)；也就是说，对天、地、神、人这四方而言，并不存在各自必然固守的位置；甚而，只有失去自身的位置而相互让渡，才有四方的共属一体，因而也才有“四方域”可言。因此，与荷尔德林谨守神人之分、以止人之逾分相较，应该说海德格尔更强调天、地、神、人的共属一体。关于神人之分，他语焉不详，至少他没有寄托于有朽与不朽的差异^②，遑论天空与大地各自归于神与人的居所了。

二

此处的歧变其实大有可考究之处。荷尔德林的宣告固然恪守了

① 如1949年的演讲《物》以及1951年的演讲《筑·居·思》。

② 在涉及四方域的一组文章中，他固然依从于荷尔德林也将人称为“有朽者”(die Sterblichen)；但是关于神，他只在1949年一篇名为《物》的演讲中，提到一次“不朽之诸神”(die Unsterblichen Götter)。可以说，海德格尔从没有将朽者与不朽者并置相论。

神人之分，海德格尔的阐释也未尝不含深远之虑。对海德格尔而言，一旦采纳荷尔德林严苛的神义立场，“诗意地居住于大地之上”断无可能：倘若神人相隔，何来贯通？若无贯通，又谈何“诗意”？因此，对荷尔德林的迎头一问，“地上可有尺规？”，海德格尔不得不悬置不提。从海德格尔的理路来看，他对此的忽略几乎是必然的——这显然已经不再是归属于海德格尔的荷尔德林了。

不过，海德格尔的忽略并不能成为阅读者轻慢的借口。荷尔德林的劈头一问自有其不可回避的分量。正如中国的一位诗人如是宣告：“这一年春天的雷霆不会将我们轻易放过”；荷尔德林在描述了寂静的诗意居住之后，笔锋也仍旧要落实到“雷霆的步伐”——可是，当神界的怒火降下之时，人类将如何自处？polis 是否就是那个躲避神界怒火的避难所？大地上的尺规，是否就是 polis 的尺规？荷尔德林的劈头一问还会再次归来。

1983 年，胡塞尔和海德格尔在弗莱堡大学的教席继任者维尔纳·马克思出版了他关于海德格尔思想研究的第二部著作《地上可有尺规？》。学界本是期待一本如《海德格尔与传统》这般明晰清通的阐释型著作，不料维尔纳·马克思却让众人的期待落了个空——这是一部野心勃勃的“大作”。维尔纳·马克思的此书虽说仍旧立足于阐释海德格尔的晚期思想，不过其写作的目的却并非只是文本的爬梳整理而已，作者本人在序言里已经言明，这是一部比“重构”更具“野心”的著作^①。其实，其书以荷尔德林的诗句“地上可有尺规？”为题，便是个明证。在维尔纳·马克思看来，诗人荷尔德林的这一问毋

① Werner Marx, *Is there a measure on earth*, the University of Chicago Press 1987, p. 9.

宁是向现代世界的一问：在诸神隐退的现代世界中，道德生活与道德价值究竟有无可以凭依的尺规？——可是，谁堪此一问呢？——如果只能让我们的哲学家勉为其难，那么作为 20 世纪最为重要的思想家，海德格尔当然不能免于这一责问。不过，令人遗憾的是，海德格尔本人很少论及道德问题，对一般意义上的伦理学更是一向嗤之以鼻，所以，若要海德格尔回答这个棘手的难题，维尔纳·马克思显然不能止于“重构”，他的所谓“野心”说来也是情势所迫，不得已而代海德格尔立言。对维尔纳·马克思而言，他的有限努力只能是，把海德格尔思想向前推进（weitergedacht）一步，从海德格尔那里发掘出海德格尔自己未曾言明的伦理学意蕴，以回答这明明已经悬临在现代世界额前的荷尔德林问题。

我们姑且撇开维尔纳·马克思的良苦用心不论，单就其借力于海德格尔而言，实际上，即便他费尽心力从海德格尔的思想里挖出一个伦理内涵，无论其得到承认与否，还是免不了让人怀疑：他不过是借阐释海德格尔而浇自家的块垒而已。毕竟，明眼人一下子就会看出其中对海德格尔的背离。因为，海德格尔在他的《人道主义通信》里早已交待在先：想从他的著作里找到伦理学，必定是枉然之举！

事实上，在写作《存在与时间》之后不久，就已经有一个青年学生不无急迫地向海德格尔提出了一个类似的问题：“您什么时候写一部伦理学？”——是啊，既然您已经在您的著作中透彻地体察了人的生存境遇，既然它事实上就是如此这般地存在，那么这个如此这般的存在者究竟应该怎样生活呢？该是您写作一部伦理学的时候了——您应该教导我们如何生活！当然，我们已经无法知道当时海德格尔的反应。不过，若干年之后，在一封给让·博夫勒的回信（即后世所谓《人道主义通信》）中，海德格尔重新提起此事时，他毋宁是将其当作

一个反例。看起来，他断然拒绝回答这样的问题：人应该如何生活？对于伦理学的要求，他的态度几乎可以说近于傲慢。事实上，也就在这封信里，他以一贯的反诘姿态问道：存在论需要伦理学来补充么？——这难道不也是海德格尔对维尔纳·马克思的反驳？

话说回来，海德格尔为何对伦理学这般抵触？伦理学究竟在何种意义上冒犯了“存在之思”？这显然比海德格尔表面的傲慢更耐人寻味——在海德格尔看来，所谓伦理学，实际上是从柏拉图学园开始的学科分类的产物，伦理学的产生同时也伴随着物理学、逻辑学的出现。自伦理学成为一个独立学科之后，我们就只能在伦理学的范围内思考伦理和道德，只能把伦理学所规定的道德探究认作对道德本身的思考。但是，在海德格尔眼里，作为一门学科的伦理学其实已经远离了源初的“伦理”现象。对此，海德格尔一如既往越过柏拉图—苏格拉底不论，径直回到了他的前苏格拉底时期，他甚至认为，索福克勒斯的悲剧所思的“伦理”(ethos)远比亚里士多德的伦理演讲更为深远，因为古希腊语中的 ethos 一词其实远非现代世界所理解的伦理道德或伦理品格，ethos 最初的意义不过是指人的住所、人所居留 (Aufenthalten) 之地。因而，要理解 ethos 的深远之义，就不能退而求助道德的引申，而要更为源初地深思人的居留。

为此，海德格尔引用了赫拉克利特的一句残篇：“人之品质 (ethos) 即是其守护神”，在他看来，赫拉克利特残篇至为简白地说出了 ethos 的深义。当然，按照最最庸常的理解，这句话只不过是说，人的道德如同神所赐予的福祉。海德格尔自然不会诉诸道德的解释。在给出他的释读之前，他转而引来一段亚里士多德的旁证，亚里士多德曾经讲述过一个关于赫拉克利特的故事：哲人隐居在人迹罕至的高山之上，有慕名者来访，发现哲人正守着一个火炉取暖，未免有些

失望，哲人却坦然说道，来吧，神也在场——好一个“神也在场”！海德格尔不禁为此拍案称道，这就是哲人的 *ethos*（居留）！*ethos* 的深义就在这里！赫拉克利特残篇所言及的 *ethos* 当相合于赫拉克利特本人的 *ethos*，显然，这并不是指神所佑护的道德，也无所谓“人之品质即为其守护神”，在海德格尔看来，赫拉克利特这句话的意思毋宁是指，人就居留在神的近处，人所逗留、熟悉、眷恋和习惯的地方，也是为神的在场而敞开的地方；换言之，人的居留（*ethos*），已然为神的在场而敞开。^①

而神之所以在场，恰恰又是因为人的本质中就包含着人所从属的东西——神。人在本质上就是绽出的、出离于外的，唯有在绽出状态中人才有所归属。就人是绽出者而言，人的居留（*ethos*）当然并不能落在一个唯独只有人的层面，对 *ethos* 的深思当然也就不是一个所谓的伦理学问题，真正有待于思的，只能是存在的真理。因此，如果一定要谈伦理学，那么“那种把存在的真理思考为作为绽出的人的开端性要素的思想，就是源初意义上的伦理学”。^②

我们不得不感叹于海德格尔的词源学魔法，经此一变，不仅一般意义上的伦理学在海德格尔笔下化解于无形，就连我们惯常所熟悉的道德本身也变得暧昧不清、来历不明。即便是这里提到的所谓“源初意义上的伦理学”，对海德格尔而言，也只是碍于让·博夫勒情面的妥协之笔，他几乎立刻意识到这一表达还是纠缠于“伦理学”这个概念语言，因此，他不得不随即抹去了这个可能的痕迹——“这一意

① Heidegger, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978, S. 353.

② *ibid.* S. 353.

义上的思既不是存在论也不是伦理学”。^①

三

然而，海德格尔抹去的地方恰恰是我们开始的地方。为了让海德格尔的思想更深地卷入到伦理学问题中去，我们就不能停留在他对“伦理学”这一概念的表面拒斥中——这一点在某种程度上类似于尼采在他的非道德主义形象下隐藏的深刻道德立场。即便我们遵循海德格尔对“源初意义上的伦理学”和“一般意义上的伦理学”的区分，海德格尔对作为一门学科的“伦理学”的内在批判也绝对不能仅仅诉诸“一般意义上的伦理学不够源初”这种庸常的、近于同义反复的恶劣表达。如果我们没有对伦理学的源流进行足够充分的考察，我们就不能理解海德格尔的伦理学批判实际上已然摇撼了道德本身；进而，如果我们不能充分理解这一批判的严厉性，仅仅满足于“源初意义上的伦理学”所带来的道德慰藉，我们就不能真正深入到伦理学的险地，当然，因此也不可能遭遇道德问题的绝处逢生。

维尔纳·马克思显然低估了海德格尔的伦理学批判的严厉性，他虽然对海德格尔思想的激进程度已经有所觉察，但是和大多数研究者一样，海德格尔的思想被维尔纳·马克思化约为形而上学批判，于是，为海德格尔的非形而上学之思续上伦理学的一笔，似乎并没有太多理由看作对海德格尔的背离，更何况海德格尔已经有“源初意义

^① ibid. S. 354.