

跨文化研究丛书  
*Cross-Culture Study Series*

# 于“无”深处的 历史深渊

——以海德格尔哲学为范例的  
虚无主义研究

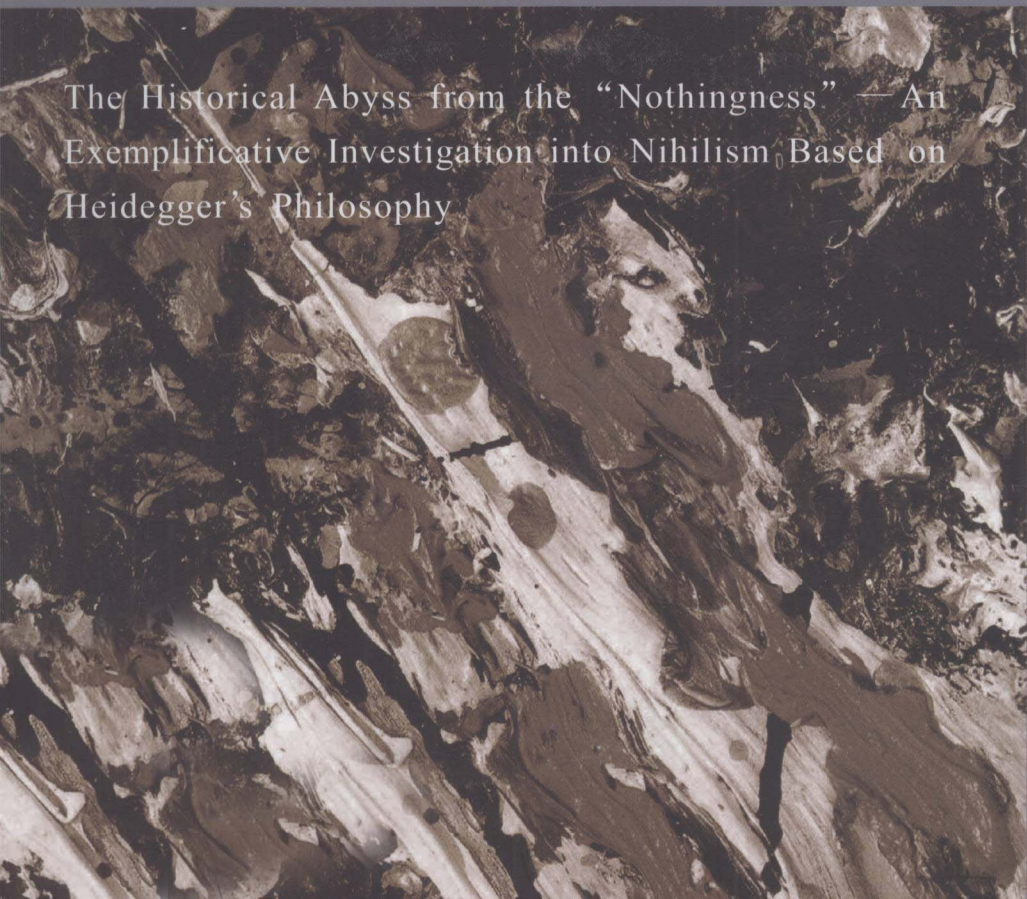
王 俊 著



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS

浙江大学出版社

The Historical Abyss from the “Nothingness” — An  
Exemplificative Investigation into Nihilism Based on  
Heidegger’s Philosophy



跨文化研究丛书  
*Cross-Culture Study Series*

# 于“无”深处的 历史深渊

——以海德格尔哲学为范例的  
虚无主义研究

王俊 著

The Historical Abyss from the “Nothingness” — An  
Exemplificative Investigation into Nihilism Based on  
Heidegger’s Philosophy



ZHEJIANG UNIVERSITY PRESS

浙江大学出版社



主 编：周 展 曹瑞涛  
策划人：张 琛

教育部哲学社会科学创新基地  
浙江大学基督教和跨文化研究中心  
项目成果

东南大学科技出版基金资助

## 作者的话

如果某个论题是个真正的论题，它一旦被挑起来了，关于它的话总是说不尽的。每一次言说都只是对上一次的补充，而这种补充永无止境。就像哲学的反思一样，一旦反思被挑起，它也就变成了一个无穷后退的问题：一个反思出现了，随之会出现一个对反思的反思，继而又会出现一个对反思之反思的反思。这种反思可以一直进行下去，绝无止境，真可谓子子孙孙，无穷匮矣。然而，回溯我们的哲学史，我们会发现，整个哲学史就是这么进行的，并还会这么一直进行下去。或许，这就是哲学迷人的地方，也是它恼人的地方。其迷人之处在于：它能永远地吸引你，让你不断地更新与创造，正所谓“苟日新，又日新，日日新”；其恼人之处在于：它仿佛是个陷阱，一旦进入，就欲罢不能，总感觉自己被一步步地诱惑，被引入了一个无底的深渊。

或许正是由于哲学的这种既迷人又恼人的特质，它总是让人对它既爱又恨。爱之时，让人心醉神迷，神魂颠倒，可以舍其所有而独欲此；恨之时，让人心生厌恶，咬牙切齿，必欲除之而后快。综观整个哲学史，这种爱恨交加的悲剧、喜剧和悲喜剧总在不断地上演。可是，到底是什么让人们对于哲学如此地或爱之极或恨之切呢？为什么哲学总是挑起人们这种极端的情感或情绪呢？或许，这才是值得人们深入思考的哲学问题。

哲学所挑起的这种爱恨情仇之所以如此剧烈，就在于它所涉及的乃是人类生活中最为基本和最为根本的问题，涉及生还是死的问题、存在还是虚无的问题、时间还是永恒的问题，是最为深奥和最为麻烦的问题。正是在这一意义上，苏格拉底指出了思考哲学的真正本质，“真正的追求哲学，无非是学习死，学习处于死的状态”。在平常人看来，这是耸人听闻的话，但在人生的最本真处、在人类生活的基底上，这却是最基本和最真实的问题，是哲人需要思索的“真际”。或者说，只有真正

思考到这一问题的人，才可以称之为哲人。

哲人是思考最根本问题的人，哲学是思考最根本问题的学问，哲学领域是涉及最根本问题的领域。但是，在现代性的物质主义狂潮中，最根本的问题变成了最无人理睬的问题，哲学成了最没用的学问，哲人变成了最没用的人，哲学领域成了最不值钱的领域。而这正好反照出现代性的虚无主义本质，反照出其反哲学的本质。在“宁为瓦全，不为玉碎”的时代，哲学要么堕落为一种谋生的职业学术研究，要么堕落为御用学问，而这些都不关涉真正的哲学问题，或者说，它们都是对哲学的戕害。总体而言，现代性的物质主义霓虹灯照射出现代生活之低俗的物质性丑态，哲学的高贵性一扫而尽，物质的狂欢淹没了人的存在，淹没了存在本身，时间淹没了永恒，虚无淹没了存在，醉生梦死淹没了审慎、节制，整个世界都在趋向虚无，或者说，虚无主义变成了当今世界生活的真实样态。在这一情形下，撕破时代的虚无主义面纱可能是不合时宜的，然而却又是非常必要的，因为哲学家总应该是那只不断叮咬懒牛的“牛虻”。

在这本以虚无主义问题为研究对象的著作中，如何尽量哲学地思考问题，是作者力图努力实现的。说出哲学，而不是弄一本学术著作，是作者力图达到的目标。当然，限于水平，这种目标是否实现或能否实现，那不是作者自己可以评判的。但是不管怎样，努力成为一个哲学家，而不仅仅是成为一个哲学学者是当前中国哲学界所缺少的雄心壮志，这是令人感慨和让人悲哀的。作者希望有更多的人有此目标并为此努力，这样才不至于玷污哲学的高贵和辱没哲学的尊严。

严格地讲，本书应该分为两大部分：序言和正文。序言是时隔四年后加上去的，是对正文的进一步提升和总结，也是对它的超越。在某种意义上，它也可以看成作者下一本书的序言。因为，与正文只专注于虚无主义问题不同，序言更加侧重如何哲学地肯定这个世界的问题，或者说，序言试图回答正文中提出但没有解决的问题。当然，问题的真正解决将不在这篇序言之中，而在作者的下一本书中，有兴趣的读者不妨到时再去翻翻。

# 序言 触摸虚无主义的脉搏

## 一、从杞人忧天说起

在《列子》中有个杞人忧天的故事。故事说，有个杞国人担心天崩地裂，无处可存，整日忧虑，寝食难安，后经他朋友的一番劝导，终于醒悟过来，不再终日忧虑了。具体的故事如下：

杞国有人，忧天地崩坠，身亡所寄，废寝食者。又有忧彼之所忧者，因往晓之，曰：“天积气耳，无处无气。若屈伸呼吸，终日在天中行止，奈何忧崩坠乎？”

其人曰：“天果积气，日月星宿，不当坠耶？”

晓之者曰：“日月星宿，亦积气中之有光耀者，只使坠，亦不能有所中伤。”

其人曰：“奈地坏何？”

晓者曰：“地，积块耳，充塞四虚，无处无块。若躇步跼蹐，终日在地上行止，奈何忧其坏？”其人舍然大喜，晓之者亦舍然大喜。<sup>①</sup>

这个故事没有说到杞人具体是个什么样的人，因此他为何忧天，人们不得而知。如果以我们现在的目光看，我们可能会把他说成一个哲人，一个思考终极问题而陷入思想深渊的哲人。

天地会不会崩坠？一般的人是不会去思考的，只有哲人才去思考。因为，只有哲思才有这种不切实际的特点。按冯友兰的说法，哲学是对“真际”的思考，而非对“实际”的思考，故而“哲学可以不切实际，不管事

---

① 列子注·天瑞，张湛注：诸子集成（第三卷），中华书局 1954 年版，第 8—9 页。

实”<sup>①</sup>。依照冯氏的规定,“真际”是形而上的问题,亦称之为“本然”;“实际”是形而下的问题,亦称之为“自然”。研究“本然”的是哲学,或者说,是“最哲学的哲学”;研究“自然”的是科学,或者说,是接近科学的哲学。用冯氏的话说,“凡哲学中之派别或部分对于实际有所肯定者,即近于科学。其对于实际所肯定者愈多,即愈近于科学”<sup>②</sup>。依照这一标准,杞人思考的是“真际”,是形而上的问题,或者说,是哲学问题;而他的朋友(晓者)主要肯定的是“实际”,更接近科学,或者说,是用科学回答哲学问题。而故事的结局是“其人舍然大喜,晓之者亦舍然大喜”,应该是科学回答了哲学的问题,或者说,科学对“实际”的肯定取代了哲学对“真际”的玄思。然而,科学能否真正地回答哲学提出的问题,或者说,科学能否真地让哲人停止对“真际”的思考而转向“实际”?事情远不像寓言的结局那样皆大欢喜。

如果我们把眼光从中国古代的寓言故事上转开,投向 19 世纪末和 20 世纪后的欧洲哲学世界和历史世界。我们会发现,一场新杞人忧天的故事又在上演,或者说,它不只是故事,而是事件,既是思想事件,也是历史事件,与之相伴的是半个世纪甚至更长的历史。在这段历史中,有两次世界大战,有奥斯维辛事件,有原子弹的爆炸,有冷战,等等。可以说,科学的蓬勃发展并没有给人类带来更多的安慰,人类安身立命的问题非但没有得到解决,反倒是显得更加岌岌可危了。用海德格尔在《唯有一个上帝能救度我们》中的一段话来说就是,“一切都运转起来了。这恰恰是令人不得安宁的事,运转起来并且这个运转起来总是进一步推动一个进一步的动转起来,而技术越来越把人从地球上脱离开来而且连根拔起。我不知道您是不是惊慌失措了,总之,当我们而今看过从月球发向地球的照片之后,我是惊慌失措了。我们根本不需要原子弹,现在人已经被连根拔起”<sup>③</sup>。

对于海德格尔的“惊慌失措”,我们应该怎样评价呢?说他是“先天下之忧而忧”,还是“杞人忧天”?当然,“杞人忧天”者,总是“先天下之忧而忧”的,但问题在于,这个“忧”是“瞎操心”,还是“生于忧患”之“忧”?而要真正理解这个“忧”,理解它是否适度或者过度,则需要我们

---

① 冯友兰:《中国现代学术经典》(冯友兰卷),河北教育出版社 1996 年版,第 11 页。

② 同上。

③ 海德格尔:《海德格尔选集》,上海译文出版社 1996 年版,第 1305 页。

严肃而严谨地进入那个被称之为危机的时代,进入那个时代的思想者和他们的思想,然后再进一步反思他们,进而反观我们的历史和我们当下的历史处境。只有这样,我们或许才能明白那个被称之为“虚无主义”的问题,才会知道它离我们有多远,才会知道我们是否也陷入其中,是否需要回避或从中走出来。

## 二、尼采的疯狂与他的“新发现”

在《形而上学》中,亚里士多德说了一段既像预言又像警示的话,“照雪蒙尼德的话,‘自然的秘密只许神知道’,人类应安分于人间的知识,不宜上窥天机。如诗人之语不谬,则神祇亦复怀妬,是故人之以此智慧(泄漏天机)胜者,辄遭不幸”<sup>①</sup>。两千年之后,亚氏的这段话似乎应验了。一个窥测天机的人惨遭不幸,他疯了,这个人就是尼采。

尼采疯了。然而,疯了的人很多,如果我们走进精神病院,我们可以找到无数的疯子,可是,为什么偏偏是尼采的疯狂特别惹人注目呢?一般的回答是:因为尼采是一个哲学家。然而,这一回答是否确切呢?哲学家的发疯真地会特别惹人注目吗?问题可没这么简单。

对于尼采的疯狂,一般人都持幸灾乐祸的心态,就连鲁迅都说,“尼采称自己是太阳,可是他疯了”,更不要说其他的人了。其实,对哲学家之不幸的幸灾乐祸自古有之,我们可以在柏拉图的《斐多》中看到,在苏格拉底宣称“真正的追求哲学,无非是学习死,学习处于死的状态”<sup>②</sup>时,西米随即提到人们会幸灾乐祸,他说:“嗨,苏格拉底,我这会儿虽然没有兴致笑,你却招我笑了。因为我想到世上万万千的人,如果听到你形容哲学家的话,准会说你这话很对;我们家乡人对你的话也会完全同意,说哲学家求的就是死;他们还会加上一句,说他们看透了哲学家,哲学家就是该死的。”<sup>③</sup>

为什么人们对哲学家的不幸会如此地幸灾乐祸呢?因为在一般人的眼中,哲学家总是些不务正业、胡思乱想和胡言乱语的人;他们的奇谈怪论不值得人们费心计较,甚至让人讨厌,他们的死活也不值得人们特别关注。在一般人看来,哲学家就是这么一群怪人,他们疯了或死

① 亚里士多德,吴寿彭译:《形而上学》,商务印书馆1996年版,第5页。

② 柏拉图著,杨绛译:《斐多》,辽宁人民出版社2000年版,第12—13页。

③ 同上,第13页。



了,实属正常;如果他们不疯疯癫癫、胡言乱语,才是怪事。就此而言,“哲学家就是该死的”或者说“哲学家就是疯子”,是一般人对哲学家的普遍看法。故而,哲学家的死亡或发疯,并不会引起人们的大惊小怪。在他们看来,这些哲学家都是咎由自取,并不值得同情,反倒是让人感到好笑,或者说,他们只是给人们提供了生活的笑料。在这种意义上说,民众是不理解哲学家的,或是不能理解哲学家的。因为民众都是实际的,他们只相信看得见、摸得着的东西,能让他们信服的只是科学,因为科学研究“实际”。

回到冯友兰的说法,哲学不研究“实际”,或者说,“最哲学的哲学”不研究“实际”,而是研究“真际”,研究那些看不见、摸不着的事物。对于看不见摸不着的事物,想知道它的人,不能依靠感官,只能依靠思想,真正的哲学家都是些思想者。他们是思入到事物之中去,思入到宇宙世界人生之中去,思入到意义或无意义之中去,总而言之,思入到“真际”之中去。正是在这个意义上,民众是不思考的,研究“实际”的科学也是不思考的。他们只是计算、操作、操控和获取,只是面对具体的事实,而不面对作为“真际”的真实,因为“真实者是仅能被理性和思考所把握,用眼睛是看不见的”<sup>①</sup>。就此而言,海德格尔在《科学与沉思》中的这两个说法是对的:“科学是现实之物的理论”<sup>②</sup>;“科学不思想”<sup>③</sup>。

因其思考“真际”,而不是研究“实际”,所以,在现实生活中,哲学总是不合时宜的,总是被人嘲笑或被人误解的,哲学家也总是孤独的。而之所以如此,都在于哲学思考的是“真际”,是看不见、摸不着的,是超出“实际”的,或者用海德格尔两段比较精彩的话说就是:

哲学的一切根本性问题必定是不合时宜的,之所以如此,是因为哲学或者远远超出它的当下现今,或者反过头来把这一现今与其先前以及起初的曾在联结起来。哲学活动始终是这样一种知:这种知非但不能被弄得合乎时宜,倒要把时代置于自己的准绳之下。

哲学本质上是超时间的,因为它属于那样极少的一类事

① 柏拉图,郭斌和、张竹明译:《理想国》,商务印书馆1997年版,第294页。

② 海德格尔:《海德格尔选集》,上海译文出版社1996年版,第956页。

③ 同上,第1209页。

物,这类事物的命运始终是不能也不可去在当下现今找到直接反响。要是这样的事情发生了,要是哲学变成了一种时尚,那就或者它不是真正的哲学,或者哲学被误解了,被按照与之无关的某种目的误用于日常需要。<sup>①</sup>

是的,哲学是不合时宜的,因为它是对“天机”的窥测;哲学家也是不合时宜的,因为他们是“窥测天机者”。对民众来说,这些“天机”都没什么用,故而,哲学就成了“无用”的代名词,哲学家也成了无用之人的另一种说法,一种好听的或反讽的说法。正因如此,对民众来说,哲学家总是可有可无的,有其不多,无其不少,他们的死亡和发疯,算不了什么大事,不至于引起人们的特别关注。

可是,尼采的疯狂却受到了人们的特别关注,原因何在呢?原因在于,他说出了埋在大家心头的话,“上帝死了”。尼采的“上帝死了”之所以会引起特别的轰动,并不是他说出了别人不知道的真理,而是说出了大家都知道而不敢说的秘密,或者说,说出了一个个所周知的秘密,就像安徒生《皇帝的新装》中的那个孩子,他说出了每个大人都知道的事实,“他一丝不挂”。但是,这个说出“上帝死了”的人是不可饶恕的,因为他羞辱了所有的人:这个大家都知道而不敢说的秘密,他竟然敢说出来,这不是冒天下之大不韪吗?是可忍,孰不可忍!

当然,说大家都知道“上帝死了”的秘密,可能不是很准确。准确地说,至少是在潜意识中,大家都已经知道了这个秘密,或者说,这个秘密已经隐藏在人们的潜意识中了,用齐泽克的话说,“潜意识就在外面,并不是隐藏在什么深不可测的深渊中。引用电影《X档案》中的一句名言:真相就在那里”<sup>②</sup>。

按照拉康所揭示的拓扑学原理,真相就附着在事物之上。在事实与真相之间,或者说,在“实际”与“真际”之间,只有一层薄薄的纸,一层人们一捅就破,但从来不知道去捅或不敢去捅的纸;因为一旦捅开,真相的恐怖就显现了:人们一直寻觅的东西,只是人们早就知道的东西,或者说,人们总在掩耳盗铃,自欺欺人。因此而言,真相是个纸枷锁,一个可及而不可触的纸枷锁。在电影《梅兰芳》(陈凯歌导演)中,有个纸

① 海德格尔著,熊伟、王庆节译:《形而上学导论》,商务印书馆1996年版,第10页。

② 齐泽克著,胡雨谭、叶肖译:《幻想的瘟疫》,江苏人民出版社2006年版,第1页。

枷锁的场面：梅兰芳的大伯因触犯了权贵，被套上了一具纸枷锁。按理说，纸枷锁只是一个象征，并没有真正的束缚力，可是不然，在电影《梅兰芳》中，这具纸枷锁比真正的木枷锁或铁枷锁还更可怕，因为它是容易破碎的，而一旦弄破了，就有杀身之祸。因此，在纸枷锁下受刑的人更加不自由。

纸枷锁是不能撕碎的，撕碎它就是撕碎人们自欺的面纱，就是否认他们的实际和毁灭他们的生活意义。关于这一点，尼采是清楚的，他说，“在内心里牢牢守住谎言，有力地让谎言变成文化的基础”<sup>①</sup>。但是，揭示真相的强烈冲动还是没有被遏制住，他最终还是忍不住道出了不可道出的真相：上帝死了。虽然他是用一个疯子的胡言乱语的形式表达的，但这种“高贵谎言”的形式已经捂不住被揭露的真相了，因为“上帝死了”已经被明明白白地说了出来。就像《皇帝的新装》一样，一旦那孩子说出了“他是一丝不挂的”，他父母的责骂和遮掩都是没有用的。真相已经被捅破了，接下来的事情是人们怎么面对真相，或怎么处置捅破真相的人了。

按照施特劳斯的柏拉图解读，两千年后被尼采所揭露的真相，早就被两千年前的柏拉图所知晓，所不同的是，尼采把它揭露了出来，而柏拉图把它隐藏了起来。用朗佩特诠释施特劳斯的说法就是，“尼采公开表明的东西，柏拉图早就想到了，但柏拉图也想到，这些东西不宜说出来。二人对哲人是什么样的人有相同的看法，不过，尼采把这种高深的认识拿出来展示，柏拉图却将它隐藏起来”<sup>②</sup>。很显然，按照施特劳斯的阐释，柏拉图意识到，哲人是窥测天机者，而不是泄露天机者；尼采的错误在于，他不但窥测了天机，还泄露了天机，因而，他会惨遭不幸。

回到施特劳斯的看法，尼采发现了柏拉图曾经发现的东西。这个东西被柏拉图隐藏了两千多年，直到尼采，才又被重新发现。但是尼采缺少柏拉图的审慎，作为一个现代人、一个受过现代思想洗礼过的人，虽然尼采崇拜希腊，但他还是没有摆脱现代人的自我中心，他鲁莽地宣布了自己的发现，并为之付出了巨大的代价。而这一切又都有其现代思想的渊数，按照施特劳斯的说法就是，“现代思想达到其顶点，达到其最高的自我意识，就是在这种最为激进的历史主义主张的东西这里：把

---

① 转引自朗佩特《施特劳斯与尼采》，田立年等译，华东师范大学出版社2005年版，第20页。

② 同上，第15页。

永恒的观念置于弃之不顾的境地。忽略永恒的观念,或者说不再理睬人的最深切的愿望,因而撇开人类主要关心的问题,是现代从人从一开始就得为自己想要成为世界的最高主宰、想要成为自然的主人和所有者,想要征服命运而付出的代价”<sup>①</sup>。

### 三、虚无与哲学

如果说施特劳斯的看法是对的,那么,所谓尼采的“新发现”,只是重新发现了一个“不新的东西”,一个被隐藏了两千多年的东西,一个让人烦恼和惊恐的东西,一个被称之为“虚无”的东西。

虚无意味着根基的缺失,或者说,根基的非自然性,意味着不确定性和偶然性,意味着时间性的空洞和历史性的深渊,更进一步说,意味着永恒的不可能性,意味着存在成为问题。回顾西方哲学史,我们不难看到,哲学就是伴随着这个问题产生的,泰勒士之所以提出“水是万物的本源”,可能就在于他意识到,如果世界没有一个本源,没有一个灵魂,那就不知道它源自何处,又归向何处,一句话,存在就是令人疑惑的。因此,世界必定有其本源,有其灵魂。这或许就是泰勒士把水和灵魂或神灵并举的原因,他说,“神就是宇宙的心灵和理智(nous),万物都是有生命的并且充满了各种精灵(daimones),正是通过这种无所不在的潮气,一种神圣的力量贯穿了宇宙并使它运动”<sup>②</sup>。

如果说泰勒士的存在之感与永恒之思还略显模糊和粗糙的话,那么,在巴门尼德那儿,问题就显得更加清楚,立场就更为坚定了。巴门尼德坚决否定虚无,将其称为非存在,把思考它的道路称为意见之路。在巴门尼德看来,意见之路是要坚决予以否定的,尽管它就是人们亲眼所见和亲耳所听,是他们每天接触和感受到的。然而,巴门尼德为何要否定人们的所见、所闻、所听、所感呢?原因在于,他不愿人们怀疑存在而落入虚无。因为,如果承认了这个生灭变化的世界,那么存在就成了问题,就会落入从何而来和向何而往的问题,而这个问题是烦人和恼人的,是人们无法回答的。在巴门尼德看来,哲学不是去思考回答这个无法回答的问题,而是思考如何回避这个问题,把这个问题消解掉。思考如何回避虚无的道路,就是思考存在的道路,或者说,把存在放入思考

① 转引自朗佩特《施特劳斯与尼采》,田立华等译,华东师范大学出版社2005年版,第5页。

② 苗力田:《古希腊哲学》,中国人民大学出版社1989年版,第23页。

中的道路,也就是巴门尼德的真理之路。只有意识到这一点后,我们才会理解巴门尼德的初衷,才会真正读懂他那段既有道理又违背常识的高论:“仅仅剩下存在这一条途径可以通行。这上面有许多标志表明:存在的东西无生无灭,他完整、不动、无始无终。它既不是在过去,也不是在将来,而是整个在现在作为‘单一’和连续性;因为你在哪里寻找它的来源呢?它是怎样生成,并在何处生成呢?绝对不能这样说,就是思想存在不在也不行,存在的东西不在是无法言说也无法想象的事情。为什么它一定不更早或更迟些开始于虚无之中呢?所以要么永远存在,要么根本不在。信念的力量将不允许,从非存在中有什么东西生出;因为正义并不把它的锁链放松,任凭生成或消灭,而是把它牢牢捆住,要么存在,要么不在,问题的全部结论就在此处。所以可以断定,一条途径不可思议,无可言名,因为它并不真,另一条道路才是实在的途径,由此看来,存在的东西怎么能够灭亡呢?又怎么能够生成?它如果在过去或在将来生成,那么它现在就不在,所以生成是子虚乌有,灭亡同样不可言名。”<sup>①</sup>

我们看到,区分真理之路与意见之路,就是区分可思的和可见的。巴门尼德看到,可见的是不可思的。可见的是生灭变化,可是这些生灭变化却是不可思议的,人们无法回答“它是怎样生成的,并在何处生成的呢?”的问题。而如果人们无法解释何以有生灭变化,又何以能肯定生灭变化呢?也就是说,肯定不能建立在无法肯定之上,或者说,在人们谈论生灭变化时,已经以肯定它们的存在为前提了,否则人们就无法谈论它们。因此,可以这么说,对生灭变化的谈论以对存在的肯定为前提,在谈论生灭变化时,已经在谈论存在了。或者说,对存在的肯定就是建立在对生灭变化之谈论的基础上。再或者说,人们谈论生灭变化就是在谈论存在,因为这时,“作为思想的和作为存在的是一回事”<sup>②</sup>。这里的微妙之处在于,一切都从可见的转到可思的之上了,而进入可思之中的前提是对可思之物的肯定,也就是说,可思的就是已经被肯定了的,就已经是存在了的,哪怕所思的是生灭变化。也正是在这一意义上,赫拉克利特所说的“一切皆流,无物存在”也已经是一种肯定了,已经是在言说存在了,因为它已经处在可思的天平之上,而非处在可见之

---

① 苗力田:《古希腊哲学》,中国人民大学出版社1989年版,第94—95页。

② 同上,第93页。



中。正因如此,海德格尔的这一判断是有道理的,“巴门尼德和赫拉克利特站在同一个立足点上”<sup>①</sup>。

虽然站在同一个立足点上,巴门尼德和赫拉克利特的思想气质还是非常不同的。套用现代哲学的说法,巴门尼德是存在论的,赫拉克利特是现象学的。巴门尼德以肯定存在为前提,或者说,他指出了存在的肯定性本质,这种存在的肯定与现象无涉,存在是现象显现的前提;而赫拉克利特则以怀疑论为前提,他的切入点是流变的现象世界,是“万物皆流,无物常在”,是“人不能两次踏进同一条河流”<sup>②</sup>,他要从流变的现象中找到不变的“逻各斯”。如此一来,我们就能理解他的如下说法了,“虽然这里所说的‘逻各斯’永恒存在着,但是人们总是不留意,无论是在他们所见以前还是在最初听到它之时。尽管万物都根据这个逻各斯生成,而我又按其本性划分每一事物并说明它为什么是这样,但是,人们却像毫无经验一样,虽然他们对我所说的话和所行的事有所体察。另外的人则根本没有注意他们醒时所作的事,犹如忘却了他们梦中所为一样”<sup>③</sup>。

很显然,巴门尼德和赫拉克利特都在思想和言说存在,但在方式上差异很大。巴门尼德是直接言说存在,赫拉克利特是言说到存在中去。对于巴门尼德来说,无论说什么,总已经是在言说存在了,存在是显现在那里的,是明明白白的,人们要做的只是守住真理之路,不被现象欺骗,走到意见之路上去;而对于赫拉克利特来说,存在并不总是明明白白的,它总是和生灭现象密不可分,总是忽隐忽现,用赫拉克利特的话说就是,“自然惯于掩盖自己”<sup>④</sup>,因此,只有洞悉了现象,知道了现象的“逻各斯”,才能思及存在。用一句概括性的话说就是,在巴门尼德那儿,只要守住了存在,就能洞悉现象;但在赫拉克利特那儿则相反,只有洞悉了现象,才能进入存在。

仔细分析巴门尼德和赫拉克利特的思想方式,我们不难发现,巴门尼德走的是曲线,赫拉克利特走的是直线。但是吊诡的是,在思想的道路上,巴门尼德的曲线变成了直线,而赫拉克利特的直线变成了曲线,

① 海德格尔:《形而上学导论》,商务印书馆1996年版,第137页。

② 苗力田:《古希腊哲学》,中国人民大学出版社1989年版,第40页。

③ 同上,第38页。

④ 同上,第49页。

何以这么说呢？让我们来稍作分析吧。我们看到，巴门尼德所说的存在是看不见、摸不着的，他所言说的存在是建立在一种从可见到可思之转向的基础上的；没有实现这种转向的人，永远都无法理解巴门尼德所说的存在；因为他们只生活在可见的世界中，对于看不见又摸不着的事物，他们会感觉莫名其妙，会认为那是奇谈怪论。因此，巴门尼德很难为一般人所接受。与巴门尼德不同，赫拉克利特的言说是从看得见、摸得着的东西着手的，他所着眼的是“火”、是流变的万物、是可见的东西；但是，这些可见的却都是流变的，是不可琢磨的，一旦去琢磨它，就触及了“逻各斯”；而这个“逻各斯”却是看不见又摸不着的，除非发生一个转向，从可见转向可思，否则“逻各斯”总是神秘的、不可理解的。正因如此，人们才会感觉赫拉克利特怪异、晦涩、甚至神秘，因为他居然从一般的现象拐入了一个与之幡然有别的非现象的“逻各斯”理论。这种转变让留在可见世界中的人感觉怪异，甚至难以接受，所以赫拉克利特才以“晦涩的哲人”闻名于世。

我们看到，巴门尼德和赫拉克利特都在其思想中实施了转向，都从可见转向了可思。所不同的是，巴门尼德的转向是一开始就提出来的，是明明白白地告知了的。所以，巴门尼德给人的感觉是难以理解，而非神秘；如果接受或理解了他的转向，接下来就会感觉明白晓畅，如果不能接受或理解他提出的转向，就不会去理会他。与巴门尼德不同，赫拉克利特的转向是没有提前告知的，是突然的。他带领别人在现象的道路上行走，走到一定的时候，突然拐入了一个非现象的角落，这会让跟着他走的人来不及反应，感到“神龙见首不见尾”，故而让人感觉神秘、不可理解。

哲学处在从虚无到存在的拐角处，或者说，哲学是超出虚无而落脚到存在的。无论是巴门尼德的直接转向，还是赫拉克利特的间接转向，转向都是存在的，都是必要的和必需的，没有这一转向，就不可能有哲学，没有实现转向的人，就不可能是哲人。一般人没有实现这一转向，他们只生活在流变的可见世界中，他们每天看见的、与之打交道的，都是看得见和摸得着的东西，他们也只相信这些东西，但是他们并不理解这些东西。用赫拉克利特的话说就是，“人们不知道如何听，不懂得怎样说”<sup>①</sup>，因为“许多人并不留心思考自己所遇到的事情，即使教导他们

---

<sup>①</sup> 苗力田：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社1989年版，第46页。

也仍不理解,尽管他们自以为理解了”<sup>①</sup>。用巴门尼德的话说就是,“生成、灭亡、存在和不在,位置的转移,色彩的变化,这些常人信以为真的东西,不过是人为的名称”<sup>②</sup>。对于这些人,巴门尼德的看法是,他们“又瞎又聋”<sup>③</sup>。

当然,明明白白地说出“转向”的是苏格拉底(柏拉图)。在柏拉图的《斐多》和《理想国》等多篇对话中,苏格拉底都直接提到了灵魂转向问题。苏格拉底(柏拉图)告诫人们,要学会用灵魂的眼睛看,而不只是用肉体的眼睛看,这样才能看到真相,他说,“要探求任何事物的真相,我们得甩掉肉体,全靠灵魂用心眼儿去观看”<sup>④</sup>。因为“人的灵魂就好像眼睛一样。当他注视被真理与实在所照耀的对象时,它便能知道它们了解它们,显然是有了理智。但是,当它转而去看不暗淡的生灭世界时,它便只有意见了,模糊起来了,只有变动不定的意见了,又显得好像没有理智了”<sup>⑤</sup>。不难理解的是,用灵魂的眼睛看就是进入可思的世界,摆脱事物的生灭变化,看到存在本身,看到一个被绝对肯定的世界。唯其如此,人们才能摆脱生灭世界所带来的“从何而来和向何而往”的折磨,才能摆脱死亡的恐惧,找到真正能够安身立命的处所。也正因此,苏格拉底才说,“真正的哲学家一直在练习死,在一切世人中间,惟独他们最不怕死”<sup>⑥</sup>。

通过讨论哲学开端处的几位伟大哲学家的思想,我们不难发现,哲学是一项思考存在和拒绝虚无的事业,或者说,是一项通过思考存在而拒绝虚无的事业。因为有虚无的侵扰,有生灭变化充满人们的眼帘,人们无法回避“从何而来和向何而往”的问题,无法回避时间性的烦恼和焦虑,无法回避“何处是家园”的根基性追问。而这些疑问总是表明存在出了问题,表明人们无法完全信任自己和自己所处的世界,表明在现象世界中安身立命的极度艰难。正因如此,一个绝对肯定的世界是人们内心所渴望的,但是这个世界却又是人们看不见和摸不着的,虽然它令人向往,但很难让人相信,因为它总是超出“实际”,显得缥缈。但是,

① 苗力田:《古希腊哲学》,中国人民大学出版社1989年版,第46页。

② 同上,第96页。

③ 同上,第93页。

④ 柏拉图著,杨绛译:《斐多》,辽宁人民出版社2000年版,第17页。

⑤ 柏拉图:《理想国》,商务印书馆1997年版,第266—267页。

⑥ 柏拉图著,杨绛译:《斐多》,辽宁人民出版社2000年版,第19页。

如果人们不能相信那个看不见和摸不着的世界，他们就永远无法安心于这个看得见和摸得着的世界，因为这个世界虽然看得见和摸得着，但它总处在流变之中，生灭变化、生老病死，让人无法琢磨，感觉不可思议。也恰因如此，哲人提出了这么一个设想：可不可以把问题颠倒过来，先相信一个绝对肯定的世界，再去观看那个生灭变化的世界？这样一来，一种意想不到的效果出现了，“从何而来和向何而往”的问题消失了，生灭变化的世界变得不再重要了，不再那么折磨人了，生老病死也不再显得那么可怕和令人恐惧了，或者说，一个奇迹出现了：哲学抗拒了虚无。很显然，这是一个真正意义上的“哥白尼式革命”，通过一种颠倒或一种转向，一个安身立命的世界产生了，事情就这么简单，简单得让人感觉难以置信和不可思议。

然而，正因为事情是这么简单，所以人们感觉难以置信，或者根本不能相信和不去相信。这样一来，哲学家的这个伟大尝试，总被看成一种奇谈怪论或胡言乱语，哲学家的这个伟大发现总被置若罔闻，哲学家也变成了“该死的”或者“疯子”。正因为人们不能和不去相信，哲学就变成了一项艰难的事业，一项不断被误解的事业。最简单的事情往往总是最艰难的事情。哲学所提出的“灵魂转向”问题就是这样一件事情，好心的哲学家总是被误解，而一般的人又总是深陷不断被虚无化的可见世界而不能自拔。哲人和民众之间出现了一条巨大的鸿沟，民众骂哲人“该死”，是“疯子”，哲人对民众则是“哀其不幸，怒其不争”，说他们是“瞎子”、“聋子”，是“常人”，是“群氓”，或者用赫拉克利特之带有蔑视的话说，“猪在污泥中，而不是在洁净的水中取乐”<sup>①</sup>。

#### 四、虚无主义与哲学

哲学家与民众的冲突是存在与虚无，或者说，是永恒与时间的冲突。哲学家思想的是存在，追求的是永恒；民众在意的是感觉，在乎的是时间。民众完全生活并投身于可见世界，跟着感觉走，永无休止地追逐现实利益，他们都是“实际的”，或着眼于“实际”的，他们都很忙，总是感觉自己“没时间”，特别是在现代社会，“没时间”成了人们的口头禅。关于这一点，海德格尔在《存在与时间》中有着精彩的描绘。但令人可惜的是，海德格尔只批评了流俗的时间理解，而没有从时间转向永恒，

---

① 苗力田：《古希腊哲学》，中国人民大学出版社1989年版，第50页。