

联邦德国

ಅವುಗಳೆಂದರೆ: ೧) ಅಕ್ಕಿ, ೨) ಬೇಳೆ, ೩) ಹಿಟ್ಟು, ೪) ಅಕ್ಕಿ, ೫) ಬೇಳೆ, ೬) ಹಿಟ್ಟು, ೭) ಅಕ್ಕಿ, ೮) ಬೇಳೆ, ೯) ಹಿಟ್ಟು, ೧೦) ಅಕ್ಕಿ, ೧೧) ಬೇಳೆ, ೧೨) ಹಿಟ್ಟು.

人和人的本质

M. 海德格尔 *

科学可以一般地说成是真的命题的论证联系的整体。这个定义既不完全，也不中肯。各种科学既然都是人的活动，就都有这个“在者”（人）的在的方式。我们用“亲在”这个术语表示这个“在者”。科学研究并不是这个“在者”的唯一可能的在的方式，也不是这个“在者”的最切近的可能的在的方式。这个“亲在”本身还有与众“在者”不同之处。

“亲在”是一个“在者”，但不仅是一个出现在众“在者”中的“在者”而已。从“在者状态”看来，这个“在者”与众不同之处在于：这个“在者”在它的“在”中只过问这个“在”的本身。那么这个“亲在”的“在”中就有这样的情况：这个“亲在”在它的“在”中对这个“在”有“在”的关系。这意思又是说：“亲在”在它的“在”中以随便一种方式和发乎外的情况来领会自身。这个“在者”的情况是：它的“在”就是用它的“在”并通过它的“在”来为它自己开展出来的。对“在”的领悟本身就是“亲在”的“在”的规定。这个“亲在”在“在者状态”上与众不同之处在于：它乃本体论的“在”。

“亲在”总是从它的“存在”中来领会自己本身，总是从它

* M. 海德格尔(1889—1976), 德国存在主义哲学主要代表人物之一。主要著作有《存在与时间》(1927)、《康德与形而上学的问题》(1929)、《什么是形而上学?》(1929)、《真理的本质》(1943)、《论人道主义》(1947)、《林中路》(1949)、《形而上学概论》(1953)等。

本身的“是它本身”或者“不是它本身”的可能性中来领会自己本身。或者是“亲在”自己挑选了这些可能性，或者是“亲在”陷入了这些可能性，或者是“亲在”本来就已经是在这些可能性中成长起来了。“存在”只是被当下的“亲在”自己来以抓紧或者耽误的方式决定着。“存在”的问题总是只有通过存在活动本身才能进入纯粹状态。在此进行的对它本身的领悟我们称为“存在的领悟”。“存在的问题是‘亲在’的‘在者状态’的‘事务’。为此并不需要对“存在”的本体论的结构作理论的透视。追问“存在”的本体论的结构，目的是要剖析什么东西组成“存在”。我们把这些结构的联系称为“存在状态”。对存在状态的分析没有存在的领会的性质，而是有存在状态的领会的性质。对“亲在”作存在状态的分析的任务，就其可能性与必要性看来，是已先行存在于“亲在”的“在者状态”中了。

各种科学都是“亲在”的“在的方式”，在这些“在的方式”中“亲在”也对本身无需乎是“亲在”的“在者”有所作为。“亲在”中本质的事情是：在一世界中。因此这种属于“亲在”方面的对“在”的领悟就以同样原始的性质关涉对像“世界”这样的东西的领会以及对在世界之内可接触到的“在者”的“在”的领会了。由此可见，凡是以没有“亲在”的“在”的性质的“在者”为课题的各种本体论都是赖“亲在”本身的“在者状态”的结构作根基并作说明，这种“亲在”的“在者状态”的结构包含着比本体论更深的对“在”的领会的规定性。

因此其他一切本体论所从出的基本本体论必须在对“亲在”的存在状态的分析中来寻找。

由此可见，“亲在”比其他一切“在者”有几层优先地位。第一层优先地位是“在者状态”上的优先地位：这个“在者”在它的“在”中是通过存在来被规定的。第二层优先地位是本体论的优先地位：“亲在”是根据它在自己身上的它的存在规定性而是“本体论的”。但是同样原始地属于“亲在”分内的事情——作为“存

在”的领悟的委托者——是：对一切不是“亲在”的“在者”的领会。因此“亲在”的第三层优先地位是作为一切本体论的可能性之“在者状态”的本体论的条件。于是“亲在”就摆明是在其他一切“在者”之前本体论上首须加以追问的东西了。

现在事情摆明了，一般地对“亲在”作本体论的分析就构成基本本体论，因而“亲在”是作为原则上首须追问其“在”的“在者”来起作用的。

如果对“在”的意义的解释成为任务了，那么“亲在”不仅是首须追问的“在者”，更进一步；“亲在”还是在自己的“在”中向来已经对这个问题中被问及的东西有所行动了的“在者”。那么“在”的问题不是别的，只不过是把属于“亲在”本身的本质的“在”的倾向极端化，把比本体论更深的“在”的领悟极端化罢了。

（原载《存在与时间》第4节，哈勒1935年版；熊伟译）

情绪是人生的基本遭际

我们一定从未绝对掌握到在者整体本身，我们却确实发现自身是处于以某种方式被揭露在整体中的在者之中。掌握在者整体本身与发现自身处于在整体中的在者之中，二者之间，毕竟存在着一种本质区别。前者在原则上就是不可能的。后者则经常发生在我们的具体存在中。当然，事情看起来是这样：好像我们恰恰在日常活动中总是只附着于这个在者或那个在者上，好像我们是在在者的此一范围或彼一范围中消失了。不论日常事务多么琐屑，它总还把在者依稀仿佛地保持在“整体”的统一中。甚至当、而且正是当我们不特别留心于外物与我们自身时，在者就“在整体中”，例如在真正的无聊中侵袭我们了。当我们只靠这本书或那出戏、那件事或这种消遣来无聊地混着时，真正的无聊就还离得远。当“我真无聊”时，真正的无聊就来临了。这种深刻的无聊，在存在的深渊中如满天沉静的迷雾弥漫周遭，把万物与众生以及

与它们一起的我自身都混入一种麻木不仁的境界中。这种无聊后示出在整体中的在者。

在整体中的在者这样被后示出来的时候，还有另一种可能性，即：此后示在一个蒙垂爱的人——非单纯的人格——亲身体验其存在处藏有欢乐。

我在其中“是”如此这般的这样的情绪，使我们——为此情绪所浸透——现身于整体中的在者之中。情绪的现身状态不仅按各情绪的方式揭露着在整体中的在者，而且此一揭露同时就是我们的亲在的基本遭际，绝非只是一种偶然现象而已。

我们如此称为“感受”的东西，既不是我们的思想行为和意志行为的变幻无常的附带现象，也不单纯是这些行为的起因，更不仅是 we 无可奈何地如此这般碰上的现成状态。

然而恰恰是在这些情绪如此这般把我们引到在整体中的在者之前的时刻，这些情绪却把我们所寻求的“无”隐蔽起来使我们不可得见。我们现在更加不会认为，把靠情绪后示出来的在整体中的在者否定掉，我们就被引向“无”了。按理说来，这类情况原来只能在这样一种情绪中才能发生，这种情绪按其最特有的揭露意义看来正后示出“无”。

在一种情绪中人被引到“无”本身之前；这样一种情绪在人的存在中出现吗？

在人的存在中出现此情绪是可能的，而且也真的出现——虽然相当罕见——只出现在“畏”之基本情绪中的若干瞬间。我们并不认为此畏就是屡见不鲜的畏惧，畏惧到底只是太容易出现的恐惧。畏与惧根本不同。我们总是恐惧在这个或那个确定的方面威胁着我们这个或那个确定的在者。恐惧什么的恐惧总是也为某种确定的东西而恐惧。因为恐惧总有其恐惧什么与为什么而恐惧这种局限性，所以恐惧与懦怯的人是被他现身于其中的东西执着住的。这种人在努力回避此确定的东西时，对其他东西也变得惶惶不安，也就是说，整个变成“昏头没脑的”了。

畏的境界就不再有此迷乱。畏的境界无宁说弥漫着一种独特的宁静。畏固然总是畏……，但却不是畏这个或畏那个。畏……总是与为……而畏合而为一，但却不是为这个或为那个而畏。我们所畏与所为而畏的东西是不确定的，但其不确定并不单纯就是缺乏确定性，而是在本质上不可能加以确定。此其不可能加以确定的情况在人所熟知的一种讲法中表现出来了。

我们说，在畏中，“这真使人茫然失措”。这个“这”与这个“人”是指什么？我们说不出我们对什么感到茫然失措。我们就是感到整个是这样。万物与我们本身都沉入一种麻木不仁的境界。但这不是单纯的全然不见的意思，而是万物在如此这般隐去的同时就显现于我们之前。在畏中，此在者整体之隐去就萦绕着我们，同时又紧压着我们。周遭竟一无滞碍了。所余以笼罩我们者——当在者隐去之时——仅此“无”而已。

畏启示着“无”。

我们“漂浮”在畏中。说得更明确些：畏使我们漂浮着，因为畏使在者整体隐去了。即在此情此景中，我们本身——这些在着的人们——也在在者之中随同隐去了。因此归根到底不是“你”和“我”茫然失措，而是“浑然一心”感到如此。经此漂浮的震荡，存在竟无可滞留，于是只余下纯粹的存在亲在而已。

畏使我们忘言。因为当在者整体隐去之时正是“无”涌来之时，面对此“无”，任何“有”所说都归于沉寂。我们在畏之茫然失措的境界中往往竟不择语言，只求信口打破此一片空寂，这只是“无”已在当前之证明。当畏已退之时，人本身就直接体验到畏启示“无”。在新鲜的回忆中擦亮眼睛一看，我们就不能说：

“原来”我们所曾畏与为之而畏者，竟一无所有。事实是：如此这般曾在者就是“无”本身。

体会到畏之基本情绪，我们就体会到亲在之遭际了；在亲在之遭际中，“无”就可被启示出来，而且“无”必须从亲在之遭际中才可得而追问。

人的两种相反存在方式

亲在意谓着：嵌入“无”中的境界。

亲在将自身嵌入“无”中时，就总是已经超出在者整体之外了。此超出在者之外的境界我们称为超越境界。假使亲在在其本质深处都不超越，现在可换句话说，假如亲在自始就不将自身嵌入“无”中，那么亲在根本就不能和在者打交道，也就根本不能和自己本身打交道。

没有“无”所启示出来的原始境界，就没有自我存在，就没有自由。

于是追问“无”的问题的答案就获得了。“无”既不是一个对象，也根本不是一个在者。“无”既不自行出现，也不依傍着它仿佛附着于其上的那个在者出现。“无”是使在者作为在者对人的存在启示出来所以可能的力量。“无”并不是在有在者之后才提供出来的相对概念，而是原始地属于本质本身。在在者的在“无”之“不”就发生作用。

但是现在终于不能不来谈谈一种按下太久未及谈到的思想了。如果亲在只能在将自身嵌入“无”中的情况下和在者打交道，也就是才能存在，如果“无”原来只是在畏中被启示出来，那么我们岂不是必须经常漂浮在此畏中，然后才能存在吗？但是我们自己岂不是已经承认此种原始的畏是罕见的吗？可是首须指出，我们大家却都存在着而且都和不是我们自身的在者以及就是我们自身的在者打交道——而并没有此畏。此畏岂不是一种任意的捏造，而被说成是与畏息息相关的“无”岂不是一种夸张吗？

可是又说：此原始的畏只有在罕有的一些时刻中发生，这是什么意思？这无非是说：我们对“无”的原始面貌总是当下而且多半蔽而不见的。究竟是怎样蔽而不见的？是这样：我们以一定的方式将自身完全丧失到在者方面去了。我们在我们的活动中越是将自身转向在者，我们就越不让这样的在者隐去，我们就越远

离“无”。但我们也就更加一定的是把我们自己赶到亲在的表面上去了。

亲在凭藉隐而不显的畏嵌入“无”的境界就是越过在者整体的境界：超越境界。

形而上学属于“人的本性”

只是因为“无”在亲在的深处可得而见，在者才能迫使我们陷于十分诧异之境。只有当在者迫使我们诧异时，在者才唤起惊奇之感并吸引人惊奇。只有以惊奇之感为根据，也就是说，以“无”所启示出来的境界为根据，才会提出“为什么？”的问题。只是因为可能提出这样的为什么的问题了，我们才能以一定的方式追问理由并作论证。只是因为我们能够追问与论证，研究家的命运才会落在我们的存在身上。

追问“无”的问题把我们——发问者——本身摆在问题中。这个问题是一个形而上学的问题。

人的亲在只有当其将自身嵌入“无”中时才能和在者打交道。超越在者之上的活动发生在亲在的本质中。此超越活动就是形而上学的本身。由此可见形而上学属于“人的本性”。形而上学既不是学院哲学的一个部门，也不是任意心血来潮的一块园地。形而上学是亲在内心的基本现象。形而上学就是亲在本身。因为形而上学的真理寓于此深不可测的底层，所以就是最接近它的紧邻也经常有把它认得大错特错的可能。因为没有任何一门科学的严格性赶得上形而上学的严肃性。哲学绝不能以科学观念的尺度来衡量。

如果已经展开的追问“无”的问题确实是和我们一同被追问的，那么我们就不是从外面把形而上学引到我们之前。我们也不是现在才把我们自身“放”到形而上学中去的。我们根本不能把自身放到形而上学中去，因为，只消我们存在，我们就总是已经处于形而上学中的。 $\Phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\ \gamma\acute{\alpha}\rho,\ \omega\ \phi\iota\lambda\epsilon.\ \xi\nu\epsilon\sigma\tau\iota\ \tau\iota\varsigma\ \phi\iota\lambda-$

οσοῦν τῆς τοῦ ἀνδρὸς διανοίας (人在他的天性中就包含有哲学的成分)(柏拉图:《斐德罗篇》, 279a)。只要人存在, 哲学活动就以一定方式发生。哲学——我们这样称呼它——就是把形而上学带动起来, 在形而上学中哲学才尽性, 并尽其明确的任务。哲学只有通过本己的存在之独特的一跃而入亲在整体之各种根本可能形态中才动得起来。为此一跃, 关键性的事情是: 首先给在者整体以空间; 其次, 解脱自身而入“无”, 也就是说, 摆脱人人都有而且惯于暗中皈依的偶像; 最后, 让此飘摇状态飘摇够了, 终于一心回到此直逼“无”本身处的形而上学基本问题中: 为什么就是在者在而“无”倒不在?

(原载《什么是形而上学?》, 法兰克福, 1960年版, 熊伟译)

人的本质及其受到的威胁

自然是通过人的意象而摆到人面前来。人把世界作为对象整体摆到自身面前来并把自身摆到世界面前去。人把世界摆到自己身上来并对自己制造自然。这个制造, 我们必须从其广义与多样的本质来思。人在自然界不足以应付人的意象之处, 就订造自然。人在缺乏新东西之处, 就制造新东西。人在事物搅扰他之处, 就改造事物。人在事物把他从他的计划中转移开来之处, 就调整事物。人在要夸东西可供购买与利用之时, 就把东西摆出去。人在要把自己的本事摆出来并为自己的行业作宣传之时, 就把自己的本事摆出来。在如此多样的制造中, 世界就被停止并被带入停止状态中。敞开者变成对象并即如此转到人的本质上去。人把世界作为对象, 在世界的对面把自身摆出来, 并把自身树立为有意来进行这一切制造的人。

把一种东西摆到自身面前来, 而在摆的时候, 这种被摆到面前来的东西作为事先被意象到的东西在任何着眼点之上都规定着制造的一切方式; 这样地把一种东西摆到自身面前来, 这就是我们称为意愿的这样一种行为的基本特点。在此所称的意愿就是制

造，而且是在有意贯彻对象化的意图的意义之下的制造。动植物毫无意愿，因为它们被镇静在情趣中，绝不把敞开者作为对象摆到自身面前来。它们不能把冒险作为一种所意象到的东西随之而行。因为它们被放入敞开者中，所以纯关系也绝非它们本身之外的对象性的其他东西。反之，人“随”冒险而行，因为人是上述意义之下的有意愿的东西：

“……不过吾人

更甚于动植物

即随此冒险而行，意愿随行……”

在此所称的意愿就是贯彻，这种贯彻的意图已经把世界作为可制造的对象的全體设定了。这种意愿规定着新时代的人的本质，而新时代的人却对此种本质的作用初无所知；究竟这种意愿是从什么样的意志发出来的，其实是从在者的在发出来的，所有这些都是新时代的人今天尚未能知的。新时代的人在这样一种意愿中把自身作为这样一种人摆出来，这种人在对存在着的一切东西的一切关系中，因而也在对他自身的一切关系中，都作为贯彻自身意图的制造者而站起来了，而且把此种站起来安排成为无条件的统治。世界是作为对立的状态表现出来的，这种对立状态的整体都听凭贯彻自身意图的制造者摆布与处理，并即如此处于他的命令之下了。意愿在自身中就有命令的方式；因为有意的贯彻就是一种方式，在此种方式中，制造活动中出现的情况与世界中对象性的东西会合成一个无条件的因而是完满的统一了。在此会合中，意志之命令性质就透露出来了。经此一透露，在者的在本来就是早就成为本质的意志，而此种早就成为本质的意志的久久隐蔽着的本质就在新时代的形而上学的发展过程中显露出来了。

与此相适应，人的意愿也只能以贯彻意图的方式显露出来；人的意愿事先就把一切（虽尚不能遍览一切）逼入它的领域之内。一切都自始且在今后要为此种意愿而无可遏止地变成贯彻意图的制造的材料。地球及其大气都变成原料。人变成被用于高级

目的的人材料。把世界有意地制造出来的这样一种无条件的贯彻意图的活动，被无条件地安排到人的命令的状态中去，这是从技术的隐蔽的本质中出现的过程。这种情形只到现代才开始作为在者整体的真理的命运展现出来，虽然在者整体的真理的零星现象与尝试始终散见于文化与文明的广泛领域之内。

现代科学与极权国家都是技术的本质的必然结果，同时也是技术的随从。在为组织世界公众意见与人们的日常想法而准备的各种手段与形式中，也有同样的情形。不仅有生命的东西在训练与利用中从技术上被对象化了，而且原子物理学对各种有生命的东西的现象的进攻也在大力进行中。归根到底是要把生命的本质本身交付给技术制造处理。今天人们极其严肃认真地在原子物理学的各种成就与状况中寻找证明人的自由与建立新的价值学说的各种可能性，这正是技术的想法占了统治地位的标志；而在技术的想法的统治展开来的时候，个别人的个人看法与意见的领域早被弃置不顾了，甚至人们在仿佛是较不重要的地带还试图凭借过去的价值观念来掌握技术，而在进行此种努力的时候就已经运用了技术手段，而所运用的技术手段已非仅存外貌而已，甚至在这样的时候，技术的本质的威力还是表现了出来。因为利用机器与机器生产都根本还并不就是技术本身，而只是把技术的本质在技术的原料对象中加以建造的过程中适合于技术的一种手段。甚至人变成主体而世界变成客体这回事都已是技术的本质要把自身建造出来的结果，而不是倒过来的情况。

为技术的统治之对象的事物愈来愈快，愈来愈无顾忌，愈来愈完满地推行全球，取昔日习见的世事所约定俗成的一切而代之。技术的统治不仅把一切在者都立为生产过程中可制造的东西，而且通过市场把生产的产品提供出来。人的人性与人物的物性都在贯彻意图的制造的范围之内分化为一个市场的计算出来的市场价值，这个市场不仅作为世界市场遍布全球，而且作为存在的本质中的意志的意志进行买卖并即把一切在者都带入一种计算行

为中，这种计算行为却在并不需要数字的地方统治得最紧。

由此，人本身及其事物都面临一种日益增长的危险，就是要变成单纯的材料以及变成对象化的功能。贯彻意图者的上层地位又更扩大了危险的范围，人有在无条件的制造这回事上失掉他自己的危险。落在人的本质上的威胁是从这种本质本身中增长起来的。然而人的本质是基于在对人的关系。所以人由于他以自身为意愿而在一种本质的意义之下被威胁着，也就是说，需要保护，但又由于同一个本质样式而同时是无保护的。

当人把世界作为对象来用技术加以建设的时候，人就把自己通入敞开者中的本来已经封闭的道路从意志上而且是完完全全地堵塞了。贯彻意图的人，无论他作为个别的人知道此点并愿意知道此点与否，总之都是技术的活动家。这种人不仅处于敞开者之外在敞开者面前，而且由于把世界对象化之故他更加远离“纯关系”了。人和纯关系告别了。

大家谈论说是有特别的死亡威力的原子弹并不是致命的东西，早已用死而且是用人的本质之死来威胁着人的，是在有意在一切中贯彻意图的意义之下的单纯意愿中的无条件的东西。在人的本质中威胁着人的，是认为人依靠和平的解放、改造、储藏与控制自然能就可以使人人都觉得做人是可以忍受的而且是完全幸福的这种出自意志的意见。在人的本质中威胁着人的，是这样一种意见：贯彻制造的工作可以没有危险的冒险进行，只要此外还有旁的兴趣，也许是一种信仰的兴趣仍然起作用的话。在人的本质中威胁着人的，是这种意见：技术的制造使世界有秩序，其实恰恰是这种秩序把任何“序”都拉平为制造之千篇一律，从而自始就把一个可能出现序与可能从在来有所承认的领域破坏了。

现在不仅人失却保护，而且整个在者之未受伤者仍在黑暗中。美妙事物脱身而去。世界变为不美妙了。这样一来，不仅神圣的东西作为通向神性的足迹仍隐蔽着，而且甚至连通向神圣的东西的足迹，即美妙事物，也似乎灭绝了，除非芸芸众生中还有

些人能够看到不妙事物作为不妙事物正进行威胁。他们极须看清是什么样的危险正落到人身上。这个危险就是此种威胁是在人对在本身的关系中威胁着人的本质，而不是在偶然的危难中威胁着人的本质。这种危险才确是危险。这种危险对一切在者都是危险的并隐藏在深渊中。

(M. 海德格尔：《林中路》，法兰克福 1957 年版，熊伟译)

论 人 道 主 义

M. 海德格尔

您问：Comment redonner un sens au mot “Humanisme” 如何回复 “人道主义” 这个词的意义？提出此问题的时候有一目的，就是要坚持 “人道主义” 之说。我今问，是否有此必要？是不是提出一切这一类名称的灾难还不够明显呢？人们固然久已不信什么 “主义” 了，但是公众意见的市场总需求新的 “主义”；人们又总是愿意供此需求。就是像 “逻辑” “伦理学” “物理学” 这些名称，也是在一旦原始的思完结时才出现的。希腊人在他们的伟大时代中都是没有这些名称而有所思的。希腊人甚至没有把思称为 “哲学”。如果思偏离其基本成分，思便完结。基本成分就是思从其中出发才能成其为思的东西。基本成分是真正有能力的东西：能力。基本成分主持思并使思归其本质。率直讲来，思就是在的思。此处的 “的” 有双重意义。思是在的，因为思由在发生，是属于在的。思同时是在的思，因为思属于在，是听从在的。思是听从在而又属于在的东西的时候，就是按照它的本质来历而在的东西。思在 —— 这意思是说：在已听命地主宰其本质了。在一件 “事” 或一个 “人” 的本质中主宰一件 “事” 或一个

“人”，这就叫做“爱一件‘事’或一个‘人’喜欢一件‘事’或一个‘人’”。这种喜欢的意思，想得更原始些，就是：赋予本质。这样的喜欢就是能力的真正的本质，能力的这种真正的本质不仅能作出这件事或那件事，而且能让一个东西在它的来历中“成其本质”，也就是说让它在。这种喜欢的能力，就是一个东西“赖”之而真正的能在的能力。这种能力是真正的“可能的东西”，是其本质基于喜欢的那种东西。在由此种喜欢而能思。在使思成为可能。这个在本身能喜欢地担当思，亦即是担当人的本质，而这也就是说担当人对在的关系。能一事一物，在这里的意思是说：把一事一物保持于其本质中，保留于其基本成分中。

当思从它的基本成分中偏离因而完结的时候，思就靠下述办法来弥补损失：思就作为 $\tau\epsilon\chi\nu\eta$ (技术)，作为教育的工具因而这是作为教育活动而以后又作为文化活动来使自己有效用。哲学就逐渐变成一种从最高原因来进行说明的技术。人们不再思了，人们却从事于“哲学”了。在从事于此的竞赛中哲学就公开地献身作为一种……主义并力图取胜。这样的名称的统治地位并不是偶然的。这样的名称的统治地位是来自独特的公众的专政，而尤其在新时代是如此。然而所谓“私人存在”不是已为本质的、亦即自由的为人。“私人存在”只是别别扭扭地成为对公众事物的否定了。“私人存在”仍然是依赖于公众事物的摒弃公众事物者，并且只靠从公众事物中抽身回来养活自身。于是“私人存在”就违反了自己的意愿而确证了为公众之役的情况。但这种为公众之役的情况本身却是形而上学的有条件的（因为是从主观性的统治中产生的）建造与委任，是在者的公开状态施于把一切事物无条件地对象化这回事中去的形而上学的条件的建造与委任。因此语言就为各种交通途径的媒介之役了，把一切事物对象化这回事就是在这些交通途径之上展开的，而把一切事物对象化的情形就是一切事物对一切人都是在忽视任何界限的情况之下同形式地可接近。于是语言就陷入公众的专政之下了。公众的专政预先就断定，什么是

可以理解的以及什么必须作为不可理解的被抛弃掉。近年来常被论及而已为时过晚地被论及的语言的堕落，却不是一件事情之出现的缘由，而是这件事情之出现的后果，这件事情是：语言在新时代的主观性的形而上学的统治之下几乎是无可遏止地脱出它的基本成分了。语言还向我们拒不承认它的本质：它是在的真理之家。语言倒委身于我们的意愿与驱策一任我们作为对在者进行统治工具使用。

但若要再度进入在的近旁，那么他必须先学会在无名中存在。他必须以同样的方式既认识公众的诱惑又认识私人的东西之无力。人必须先让在又对自身说话，然后才能说；让在又对自身说话时有一种危险，即：人在此种要求之下就无甚可说或罕有可说了。只有这样，言词才能再获得它的本质的有价值之处，而人才能再获得他要居住在在的真理中的住处。

但对人提出的这种要求中，在使人愿应此要求的试图中，不是已在为人而努力了么？“烦”的方向不是为使在又回复其本质又是为什么呢？这意思不是说人（homo）要变成合人性的（humanus人道的）又是说什么呢？所以人道主义仍然就是这样的思所关切的事情；因为这就是人道主义：想想烦烦人是合人性的而不是不合人性的，不是“inhuman（不人道的）”，这就是说，不是在他的本质之外的。人的人性究竟何在？人的人性就在人的本质之内。

但人的本质从哪里来以及如何来规定呢？马克思主张要认识并承认“合人性的人”。他在“社会”中发现了合人性的人。在马克思看来，“社会的”人就是“自然的”人。在“社会”里，人的“自然本性”，这就是说“自然需要”（食，衣，繁殖，经济生活）的整体，都同样地得到保证。基督徒是从对神性划的界限中来看人的人性，homo的Humanitas。从耶稣救世史的意义看来，基督徒是作为“上帝之子”的人，而作为“上帝之子”，就要在基督那里听取并承担天父的要求。只要“世界”从理论的精神的意想

来总是通到彼岸的暂时的过道的話，人就不是这个世界的。

在罗马共和国时代,Humanitas (人性或人道)第一次在它的名称之下被着重地深思与追求着。人道的人与野蛮的人相对立。在此，罗马人用“吞并”从希腊人接受下来的παιδεια(教化)的办法提高了罗马道德，而人道的人就是指这些罗马人。希腊人是指晚期希腊人，其教化是在各哲学家学派中被传习着。希腊人的教化是指其文艺与科学中的教化。这样了解的παιδεια(教化)就被译为“humanitas (人性或人道)”。罗马人的真正的罗马特点就在于这样的人性或人道中。我们在罗马碰到了第一个人道主义。因此第一个人道主义在本质上仍然是一种特殊的罗马现象，此种特殊的罗马现象是从罗马人与晚期希腊人的教化的相遇中产生出来的。十四与十五世纪在意大利的所谓文艺复兴是罗马文教的复兴。因为这取决于罗马特点，所以问题就在于人性或人道，因而就在于希腊教化。通常总是就希腊晚期形态来看希腊人，而对晚期希腊形态本身又总是用罗马意义的看法。文艺复兴中的罗马人也是和野蛮人相对立的。但此时认为中世纪经院哲学的野蛮就是不合人性的或不人道的东西。因此历史地来了解的人道主义总包括对人性或人道的研究，而这样的研究又以一定方式回溯到古代，于是又总是变成希腊的复兴。这种情形在德国十八世纪的人道主义中通过温克尔曼、歌德与席勒的著作表现出来了。反之，赫尔德林不属于“人道主义”之内，而这是因为他对人的本质的式样想得比这种“人道主义”所能想的更原始些。

但人们如果一般地把人道主义了解为努力使人为自己的人性或人道而成为自由的以及在自己的人性或人道中发现自己的尊严，那么人道主义就随人们对“自由”与人的“自然本性”的看法之不同而不同了。同样的情形，实现人道主义的途径也不同了。马克思的人道主义不需要回溯到古代，萨特把存在主义理解成的人道主义也不需要回溯到古代。在上述广义之下，只要按照基督教义看来一切都是为了人的灵魂得救(salus aeterna),而人类历

史是在救世史的框子之内显露出来的话，那么基督教也是一种人道主义。无论人道主义的种类随目标与根据，随实现它的方式与手段，随它的理论的形式之不同而如何不同，总之这一切种类的人道主义在一点上是一致的，即：人道的人性或人道，总是从一种已经确定了的对自然、对历史、对世界、对世界根据，也就是说对在者整体的讲法的角度来规定的。

任何一种人道主义不是奠基于一种形而上学中，就是其本身即为一种形而上学的根据。对人的本质的任何一种规定，如果已经是对在的真理不加追问而即以在者的定义作为前提的话，无论对此种情形有知抑无知，总之任何这样的对人的本质的规定都是形而上学的。因此如果从人的本质是如何被规定的方式上着眼，那么一切形而上学的独特之处都表现在形而上学是“人道主义的”。据此看来任何人道主义总是形而上学的。人道主义在规定人的人性时不仅不追问在对人的本质的关系，甚至还阻止这种追问，因为人道主义由于源出于形而上学之故既不知道这个问题也不了解这个问题。倒过来看，对在的真理进行追问，这是在形而上学中被遗忘了而且被形而上学遗忘了的问题，这个问题必须追问而且用它自己的方式来追问；要让大家明白这一点，只能通过形而上学的统治之下提出“什么是形而上学？”这一问题的办法。在开头的时候，甚至对“在”的任何一种追问以及对在的真理的任何一种追问，都不得不作为“形而上学的”追问来入手。

第一个人道主义，即罗马的人道主义，以及自罗马以来直到现代成长起来的一切种类的人道主义，都把人的最一般的“本质”认为当然的以作前提。人被看成 *animal rationale*（理性的生物）。此一规定不仅是希腊文 ζῷον λογικόν 的拉丁文译文，而且是一个形而上学的定义。对人的本质的此一规定并不是错误的。但此一规定是被形而上学所决定的。不仅此一规定的界限，连此一规定的本质来历，都在《存在与时间》中被指明是成问题的了。此成问题之处首须作为思所须思的东西来听凭思去琢磨，

而绝对不是陷入空洞的怀疑癖的消磨中。

形而上学诚然是把在者在其中摆出来了并即如此去思在者的在。但形而上学不思二者之别，形而上学不追问在本身的真理。因而形而上学也从来不问人的本质是以什么方式属于在的真理。形而上学不仅迄今没有提出这个问题，而且这个问题对作为形而上学的形而上学说来是不可接近的。在还等待着人将会认为它本身是值得思的呢。无论人们在着眼于人的本质规定时是如何规定这种生物的理性的，无论是规定为“原理的能力”也好，规定为“范畴的能力”或其他的東西也好，总之理性的本质无论在何时何处都是基于下述情况：在对在者在它的在中进行任何一种了解时，在本身都已经是澄明的了而且都已存在真理中出现了。同样的情形，在谈“animal”、ζωον(生物)的时候，已经注定要先谈“生命”了，而谈“生命”又必须以谈作为ζωη(生命)与 φυσis(生)的在者为基础，有生命的东西就是在这样的在者范围之内显现出来的。但除此之外而且归根到底仍须先于其他一切来问一下，人的本质是最初而且先于一切决定着一切的，究竟这样的人的本质是不是根本就在于生物性这一度之中呢？如果我们把人而且只要我们把人当作在其他生物之中的一种生物和植物、禽兽及神划清界限的话，是不是我们就会基本上走在通向人的本质的正确道路上呢？人们可以这样办，人们可以以这样的方式把人列于在者的范围之内作为在其他在者之中的一个在者。人们在这样办的时候还总能关于人说出正确的东西来。但人们也必须明白，在这样办的时候终归仍然落入生物性的本质范围之内，即使人们不把人和禽兽等同起来而是把人说成有特殊的差异，也仍然如此。人们在原则上总是想着生物的人，即使生命力被假定为精神或思而精神或思以后又被假定为主体、人格、精神，人们仍然是想着生物的人。这样的假定就是形而上学的方式。但用这种办法人的本质就被注意得太少了，就不是就人的本质的来历着想的，这个人的本质的来历在历史的人类看来总仍然是本质的将来。形而上学想人