

第一章

引论 本体诠释

在加达默尔（Hans-Georg Gadamer）的哲学诠释学中，人类的伦理精神或生命中的道德教化起着诠释学的基础性作用。我们知道，在加达默尔的《真理与方法》中，放在奠基性的地位的是人文主义的几个基本概念，而在这些概念中，最基础性的概念就是教化。在加达默尔看来，伦理观念或伦理精神是诠释者中的前见或偏见中最深刻的因素。没有伦理教化以及审美情趣，也就没有历史中的诠释者，诠释问题也就必然虚无化。诠释者在历史传统中形成的视野，是诠释学首先注视的问题。因此，在加达默尔这里，哲学诠释学关注的重心是存在者，更确切地说，是有着历史精神生命的存在者。在这个意义上，伦理是最深层的诠释本体。这里所说的“伦理”，是指人类生存中不可缺少的基本因素，换言之，它是人类存在方式中的基本因素。如任何人类的个体都是在某种社会结构中生存，都需要遵循与社会制度结构相适应的规范，人与人的交往都需要遵循一些最起码的准则。并且，这种对行为的要求，它通过人的精神心理的认同，成为人的意识的一个基本层面，并成为人格的内在因素。人的这种精神性的因素可从社会历史那里得到解释，而社会的制度规范又可从人的活动以及人的精神生命中得到见证。在个体那里，“伦理”的东西

体现为人的道德意识、德性、人格以及人的行为活动，在社会那里，体现为制度规范。伦理的东西对于我们而言是作为实际历史性的东西而存在的，伦理本身不是它自己的主人，它总是依赖于它所起作用的社会背景条件，社会环境。因此，伦理的因素体现了人的历史生命。作为认识理解自然与社会的诠释者，舍去伦理因素，诠释者的前见、偏见不可能存在。前见既是一种精神性的心理意识，又是一种社会生活中形成的观念意识的总和，它不可能没有伦理精神的成分。面对任何一个文本，一个事物，人们要获得理解和认知，前见都作为诠释者的视域起着不可或缺的作用。因此，伦理起着诠释者的诠释因素的作用。然而，伦理与诠释的关系并不仅仅是体现在前者单纯地决定后者的作用上，这是因为，伦理既是诠释因素，同时又是被诠释者。伦理作为诠释的因素，这是伦理诠释的问题。但这样并不意味着我们可以把伦理放在一个神圣而不可侵犯的地位，它的合法性需要得到诠释，需要合理辩护。换言之，伦理作为诠释者生命的内在要素，同样应当被置于需要诠释的地位。不过，这种诠释又并不一定意味着是在为其辩护。因为对历史精神中的伦理进行诠释，是将其置于一种客观地位来解读它，并需要以外在的标准来进行衡量与评价。但如果得不到合理辩护，作为诠释者的那种特定伦理就可能被质疑，因此，诠释意味着批判。而批判也并不意味着简单地否定，并不意味着将诠释者内在所有的伦理因素清除掉，使之成为一个空无伦理的存在者，批判只能意味着需要在某种意义上或某些层面更新诠释者的伦理，或者说这是一个扬弃的过程，通过扬弃而更新，获得一种新质的伦理。同时意味着诠释者新的前提的确立。

生命中的伦理作为诠释学的基础因素，有着怎样的诠释力

量？换言之，它为什么可以成为诠释学的基础性因素？我们又拿来什么来诠释伦理呢？伦理本身不可能成为诠释自身的因素，因为这不同于部分与整体之间的诠释学循环，如果以伦理自身诠释伦理，并没有对自身提供合法性存在的依据。对于伦理的诠释，只能到人类存在的诸因素中，比伦理更为根本的因素中寻找，就思想史可找到的范例而言，这就是人的自然生命，或本然生命。伦理诠释与诠释伦理是本书的基本主题。但要知道本然生命对于诠释伦理的作用，我们首先还应知道伦理诠释的力量。伦理何以能成为诠释的基础性因素？要理解这一点，首先我们简要地追溯一下诠释学的发展史。

一 从方法论到本体论

（一）方法论的诠释学

“诠释学”（Hermeneutics）源自于希腊文“Hermeneia”。在古希腊的传说中，有一位带足翼的信使者赫耳墨斯（Hermes），赫耳墨斯是往来于神人之间的信使，他能够把神的意旨，转换成人间可理解的语言，从而使得人们能够理解。换言之，赫耳墨斯能够把人所不可理解东西，变成可理解的东西。“诠释学”（Hermeneutics）这一概念最初即借用此意，把《圣经》中上帝的话语所蕴含的意旨，通过语言注释与解释，转化为大家都可接受或理解的东西。因此，西方最初的诠释学也就是神学诠释学。神学诠释学的目的是要通过人的诠释，使得人们能够理解上帝的意旨。神学诠释学的这种工作，也就预先假定了在诠释者的工作之外，存在着神的意旨，同时认为人可以通过注释或解释来达到对上帝的理解。奥古斯丁曾断言，《圣经》像所有反射到它

上面的创造物一样，是造物主的符号，只有造物主才是真正的存在。诠释学则是通过对文字的考证、句法分析以及意义背景的了解，力图去发现《圣经》原典中的上帝的真实意图。因此，神学诠释学既是注释《圣经》的方法，同时也是研究《圣经》的方法。

诠释学从神学诠释学转变为一般诠释学而成为人文科学的一般方法，是在文艺复兴和宗教改革中实现的。文艺复兴促发了对古希腊的哲学、文学和艺术的兴趣，因而如何解释与理解古代典籍作品的问题，就成为这个时期的一个重要问题。因此，诠释学仅局限于原有的对于《圣经》典籍的理解是不够的，而原有的对于《圣经》理解的方法，则被那个时期的学者运用到对于整个古代典籍的理解上。诠释学从仅局限于对《圣经》的注释与理解的方法转变为一般人文科学的方法，成为理解历史、作品、法律提供方法论的学科。

从文艺复兴时代开始发生的转变，导致 18、19 世纪德国浪漫主义的古代文化研究。在这样一个时期的语言学家和哲学家们强调，对于古希腊罗马作家的任何阅读，都是以考证的理解为前提，因而，文字学、考古学以及历史学的学科知识对于原文的理解都是需要的。但他们认为，人文科学的最终目的，就是超越事实科学，达到将意义与生命活力重新赋予人文主义概念。作为浪漫主义运动先驱的德国文艺批评家、哲学家赫尔德（J. Gottfried Herder, 1744—1803）在这样一个转变过程中起了重要的作用。他强调传统中的历史因素以及对于民族之间文化差异的尊重。他认为在历史维度的每个时代，在地理维度的每一个民族，都潜在地具有人的尊严，因而在人类历史上存在着的诸种文明，既有不同特征，又有共同性。人类的诸多文明，每一个都赋予观察者具

有丰富意义的独特观点和独特角度。他认为，对于尘封的手抄本文献，枯燥的语法细节的过分认真分析，不应当是语言学的目的本身，只可看做是弄懂作品内容的一种工具性方法。在他看来，古希腊罗马文化不仅是文化与艺术本身，而是体现在古希腊罗马的生活中。因此，我们所需要的就不仅是从文字语言上弄清典籍，而且是要弄清古希腊罗马及其文化的精神。而要把握古希腊罗马的精神，没有语言是不行的，但仅有语言也是不行的。体现在文本中的精神应当以诠释者自己的精神来达到理解。因此，对古希腊罗马语言的研究永远是与诠释学联系在一起的。

对于诠释学意义的精神理解，在赫尔德之后还有一位重要人物，这就是德国语言文学家和哲学家弗里德里希·阿斯特（G. A. Friedrich Ast, 1778—1841）。现在一般把他与另一位思想家弗里德里克沃尔夫一起理解为现代解释学的先驱人物。阿斯特提出了理解的三种形式的观点。他提出对于历史文本的理解，是这样三种理解：一是历史的理解。即理解文本的内容、风格。主要在于研究什么内容形成了文本的精神。二是语法理解。即对语言文字意义上的语法分析、字义考据，着重在文本的语法理解上。三是精神理解。他说：“（1）历史的理解，这关涉他们作品的内容，这种内容或者是艺术的、科学的或者是古文物的（就此词最广的意义而言）；（2）语法的理解，这关涉到它们的形式或语言和他们的讲话方式；（3）精神的理解，这关涉个别作者和古代整体的精神。”^①他认为精神理解是对文本的真正理解和最高理解。精神理解使得前两方面的理解与作品的时代精神发生真正

^① [德]阿斯特：《语法学、诠释学和批评学的基本原理》，第69节，见洪汉鼎编：《理解与解释——诠释学经典文选》，东方出版社2001年版，第6页。

的接触。在他看来,“所有的生命都是精神,没有精神便没有生命,没有存在,甚至没有感官世界”。^①文字和文本都是古代精神生命的表现,而我们能够理解古代的精神生命,在于我们自己也是由精神与生命构成的,并且我们的生命精神与古代的生命精神是同质的。阿斯特明确提出了精神理解作为理解的最高形式的问题。这给后来诠释学的发展提供了重要的启示。即要求解释者重视过去历史文化中的精神,诠释与理解成了历史精神的重建。

阿斯特的这一精神在后继者施莱尔马赫(F. D. Ernst Schleiermacher, 1768—1834)那里,得到了进一步的发展。并且,正是通过施莱尔马赫,“理解”这一概念成为整个诠释学的核心概念。在施莱尔马赫看来,理解不再是对于《圣经》中上帝的意图的破译,人类自身就是理解的过程,理解是对人的存在自身的理解。理解必须要在语言中进行,宗教性的“神人”理解即意会或感悟性理解以及其他非语言形式的悟解被排除在理解之外。同时,施莱尔马赫认为,理解只能在理解者的全部经历背景条件下才得以发生。不仅要考虑到作品的历史背景以及语言环境,同时也要考虑诠释者自己的历史背景以及对语言的理解。换言之,诠释者要进行理解,只有在分析原作品的语言文字、句法结构的前提下,同时进行心理上的转换,成功地进入他人的意境。换言之,诠释者面对需诠释的文本,具有这样三个方面的认识任务:一是历史的(理解作品的内容),二是语法的(了解词语以及语法结构),三是精神的或心理的。前两者可以归结为语言,诠释也就是由这样两个相互联系的过程构成的:语言的和心理的过

^① [德]阿斯特:《语法学、诠释学和批评学的基本原理》,第69节,见洪汉鼎编:《理解与解释——诠释学经典文选》,东方出版社2001年版,第2页。

程。施莱尔马赫把反映在文本中的作者的生活，理解为广义的“心理的”。施莱尔马赫强调诠释文本的过程是在这种多重认识意义上的对于文本的“重新构造”。加达默尔对于施莱尔马赫把心理理解第一次介绍到诠释学中，给予了很高的评价，他认为这是施莱尔马赫的创发性贡献。殷鼎先生是这样介绍施莱尔马赫的心理解释的，他说：“心理的解释可以形象地被表述为一种由自我走出，进入他人内心的历程。为了再现作品背后隐藏着的那个作者的主观世界，解释者必须否定他自己的思想状态，走出他自己，以作为进入作者心境的先决条件。也就是说，他须以牺牲自己的个人独特性以换取进入他人心灵的门槛。这种心理上的转换，不是强迫的，而是解释者为了实现理解自愿作出的一种自我牺牲。在这种情况下，解释者视他个人的心理独特性和先前的思想状态，只有消极的价值，因为这些先入的心态阻碍他进入他人的心境，他必须先的自我中实现对自我的超越，走出他自己的心态。理解变成了一种在心理上重现他人心境的艺术……通过这种由自我放弃和否定过渡到让作者的精神完全占领解释者。作品与解释者的张力或距离消失了，理解呈现出来。”^① 这里需要指出的是，施莱尔马赫提出的心理理解，不仅仅是局限于对文本语言的理解，而是把对文本的理解扩展为对作品所体现的整个精神生活乃至人生的理解。施莱尔马赫明确地说：“一般来说，心理学解释任务就是把每一所与的思想复合物看成某个确定个人的生命环节。”^② 在施莱尔马赫的诠释学中，第一次把理解与个人生命

①殷鼎：《理解的命运》，三联书店 1988 年版，第 229—230 页。

②洪汉鼎编：《理解与解释——诠释学经典文选》，东方出版社 2001 年版，第 70 页。

联系在一起。施莱尔马赫的这个诠释学思想的新维度成了狄尔泰诠释学的起点。

施莱尔马赫的后继者狄尔泰（Wilhelm Dilthey, 1833—1911）对于诠释学在当代的发展，起了关键性的作用。狄尔泰根本性地转变了诠释学的取向，在狄尔泰以前，诠释学执著于对于历史以及典籍的理解，而自狄尔泰开始，诠释学则成为人的自我认知的形式，诠释学所研究的不是一个已逝去的对象，而是研究和理解我们自己。也正是从狄尔泰开始，诠释学也就不得不涉及伦理的领域。因为伦理的领域正是关系到我们自己存在的领域。

在狄尔泰看来，经验（Erfahrung）是人对历史典籍、作品、文化乃至整个文明理解的基础。经验对于历史以及整个人生，永远有着经久的活力和意义。经验较之分析与理解，是更为原始的，经验作为生命世界的经验在科学理想化之前就存在。经验先于分析，也先于价值判断。历史对于人们之所以有着永远鲜活的意义，在于历史本身内在具有人们已经体验过的生活，包容着一种对于生命意义的追寻，解释和理解永远无法穷尽经验的这种生命内涵。因此，理解本身并不是像对自然事实那样依据理性进行分析，而是生活中的经验或体验。在这个意义上，理解历史与历史文本，也就是理解我们自己。历史本身是一种人类经验的记忆。然而，生活于不同历史中的人们又都是从自我的经验出发来对历史进行理解，在这个意义上，人类永远不能穷尽对于历史的理解。人们从不同的自我的经验出发，总可以重新诠释历史。但这并不意味着从自我经验出发的人们可以随心所欲地进行历史诠释。狄尔泰认为，在人类的经验中内在蕴含着一种普遍性，他把这称为“客观之心”。因此，在普遍个人经验之间，存在着一种

客观性。这种客观之心，实际上是假定一种共同人性，认为有一种共同人性贯穿于人生经验中，在此共同人性的前提意义上，理解和解释成为可能，也使得在某一时代的人们，能够提出或接受依据（具有普遍性的）个人经验的理解与诠释。

不过，在狄尔泰那里，蕴含着普遍性的个人经验又并非意味着在不同时期、不同地区的人们的理解与解释可以完全一样。恰恰相反，在他看来，文本的意义不会一成不变，意义的可理解性可从文中的脉络关系中显现出来，诠释者自己所处的情势也会在时间上发生历史的改变。而意义既是从部分与整体的关系中产生的，也受制于诠释者的活的经验。依据狄尔泰的观点，生活是我们思维得以发生和我们得以提出问题之所在。生活是活生生的经验，意义则在我们内在的生命之中，文本只是共同感受的条件和源泉。理解的过程本身在不断地复杂化，诠释者与所诠释对象之间的关系在不断变化。诠释者在不断扩大或改变自己的视野，从而对意义的理解也不会完结。

狄尔泰反对把经验抽象化或对于经验进行抽象性的解释，而把经验看成是个人的直接生活。狄尔泰把人们对于历史的理解诉诸这种个人的直接经验，从而觉察到人文科学或精神科学与自然科学的知识性质上的根本区别。这是因为，哲学、史学、文学以及艺术等特殊知识，都直接或间接地与历史发生关系，对于历史、文化乃至整个生活，不能采用类似于自然科学那样的对于自然现象的因果说明（*explanation*）方法，而是要用理解（*understanding*），人文科学的理解不同于自然科学的因果性说明，在于前者是与意义与意向性（*intention*）相关的自我知识，而后者则是与物体的原因与结果相关的知识。人与无意向性的研究对象所发生的是单方面的主体与客体的认知关系和解释关系，而对于历

史文化的理解，我们不可能把自身从中抽出，历史与文化的意义就在我们的生命与生活之中，因此，对于历史与文化的理解，实质上是自我认知。这也就是为什么对于科学的追求，对于物体原因的探求，无法解答人生意义问题的原因之所在。然而，不论是施莱尔马赫或狄尔泰，他们都还没有摆脱将诠释学作为一种认知方法的诠释学理解，在他们那里，诠释学仍是一种认知的工具。

但是，我们同时也要看到，即使是在阿斯特那里，或从阿斯特开始，就存在着一种倾向，即对理解与解释过程中的生命的强调。正是这种对生命的强调，使他们都在某种程度上涉及伦理学。阿斯特说：“每一生命行动都有它自己的原则，如果没有原则的指导，它将使自己失落在不定的方向之中。当我们从我们自己的精神世界和物理世界进入一个陌生的世界，而在这世界中，没有熟悉的精神在指导我们的不确切步骤中给予我们不定的努力以方向时，这些原则将成为最迫切需要的。”^① 他们所讲到的原则，不可能排除伦理原则。同时，他们所理解的生命是历史的生命，而在他们看来，历史中的生命精神，不可能没有伦理精神。正是在这种意义上，施莱尔马赫认为，诠释学植根于伦理学。他说：诠释学所诠释的“每一话语只能通过它所属的历史的整体生命的认识，或者通过与它相关的历史的认识而被理解。但历史的科学是伦理学。不过，语言也具有它的自然方面；人的精神的区别是受人和地球物体的物理性质所制约的。所以诠释学不仅植根于伦理学，而且植根于物理学。”^② 很清楚，在施莱尔马赫看来，人的精神现象需要伦理学来解释，而诠释学则必须植根于伦理学。

① 洪汉鼎编：《理解与解释——诠释学经典文选》，第1页。

② 同上书，第49页。

（二）此在的生存本体论

与狄尔泰把诠释学看成是人文精神科学的方法论不同，海德格尔（Martin Heidegger, 1889—1976）把诠释学看成是对于存在本体的理解的理论。海德格尔的存在本体论的诠释学是对胡塞尔（Edmund Husserl, 1859—1938）的现象学的批判与继承。胡塞尔认为用他的超验的现象学方法来进行客观性的解释是可能的，即需要诉诸一种主体，这种主体内在具有解释者的生活世界，即有着个人经验和欲望的那个世界。海德格尔否定了这种诉诸，他将前理解的概念取代了对于主体的诉诸。人们如何感知事物取决于事物如何照面以及人们如何使用他们的日常经验。对于一个处境，人们在很大程度上是非反思的，自动的，这是人们在世界中存在（Dasein，或译为“此在”）的一个必要要素。感知与理解是从前理解过渡到对于存在的理解。这种理解必定是不完善的，因为人是历史的也是有限的存在。说人是历史的，因为理解出自于具有个人经验性的前理解，说人是有限的，因为人是“被抛入”于存在的，人们没有时间也没有能力预先把握到某种行为或计划的全部后果。因此，在海德格尔这里，理解成了此在的没有意识到的本质要素，理解被组合到人的存在的境况中，这个有着有限资源的此在处于具体的处境之中。因此，依赖于对这种存在的理解的诠释，它就既不是经典哲学的一般逻辑方法论，也不是狄尔泰所认为的人文科学的方法论，而是一种对于自我存在的世界的认知。

海德格尔的存在论的本体诠释学导致了诠释学的根本转向。海德格尔说：“哲学是普遍的现象学存在论，它从此在的诠释学出发，而此在的诠释学作为生存的分析工作则把一切哲学发问的主导线索

的端点固定在这种发问所从出且向之归的地方上了。’^① “此在的诠释学”这一术语的出现，表明了诠释学与理解在他的早期思想中所起的中心性和本体论的地位。海德格尔指出，作为此在的诠释学是要发现存在的意义和此在的基本结构。他强调，对此在的生存论的建构的分析工作并从哲学上加领会，具有首要意义。那么，什么是“此在的生存论建构”呢？海德格尔说：“组建着此之在，组建着在世的展开状态的基本生存论环节乃是现身与领会。领会包含有解释的可能性。解释是对被领会的东西的占有。只要现身同领会是同样原始的，现身就活动在某种领会之中。”^② 陈嘉映先生译为“领会”的德文词（*verstehen*, *Verstand* or *Verstaendnis*），也就是我们译为“理解”的德文词。在海德格尔看来，理解或领会具有此在生存本体论的地位。他说：“‘此’展开在领会中，这本身就是此在能存在的一种方式。此在向着为何之故筹划它的存在，此在合一地也就是向着意蕴（世界）筹划它的存在。在这种被筹划的状态中，有着一般存在的展开状态。在向可能性作筹划之际，已经先行设定了存在之领会。存在是在筹划中被领会的，而不是从存在论上被理解的。从本质上对在世进行筹划是此在在这种存在者的存在方式。这种存在者具有存在之领会作为它的存在的建构。”^③ 海德格尔强调，这个存在中的此在是作为理解而有它的此在性的。存在“在世界之中”是展开了的存在，而其展开状态就是理解。如我们所说的能够理解某事，能够有所领会，作为一种生存论的环节，所能者并不是任何“什么”，而是作为生存活动的存在。

① [德] 海德格尔：《存在与时间》，生活·读书·新知三联书店 1999 年第 2 版，第 45 页。

② 同上书，第 187—188 页。

③ 同上书，第 172 页。

海德格尔把理解看成是此在的存在方式，这种彻底的本体论倾向对于加达默尔的影响具有决定性意义。加达默尔正是沿着海德格尔所开辟的方向前进，从而提出他的哲学诠释学的。海德格尔所追问的人的此在的生存意义以及历史性，可以说，都集中体现在加达默尔的“前见”（或偏见）学说，加达默尔的前见概念实质上讲的是人的经验以及传统所给此在的人的全部丰富性的内容，其中也包括着人的此在的伦理性，因此，加达默尔的哲学诠释学与伦理学存在着一种内在统一关系。加达默尔说：“通过海德格尔对理解的先验解释，诠释学问题获得了某种普遍的框架，甚至增加了某种新的度向。解释者对其对象的隶属性——这在历史学派的思考里得不到任何令人信服的证明——现在得到了某种可具体证明的意义，而诠释学的任务就是做出这种意义的证明。此在的结构就是被抛的筹划，此在按自己存在实现而言就是理解，这些即使对于精神科学里所进行的理解行为也是适合的。理解的普遍结构在历史理解里获得到它的具体性，因为习俗、传统与相应的自身未来的可能性的具体联系是在理解本身中得以实现的。向其能存在筹划自身未来的可能的此在总是已经‘存在过的’。这就是被抛状态的生存论环节的意义。实存性诠释学的根本点及其与胡塞尔现象学的先验构成性探究的对立就在于：所有对其存在的自由选择行为都不能回到这种存在的实存性。任何促使和限制此在筹划的东西都绝对地先于此在而存在。这种此在的生存论结构也必须在对历史传统的理解里找到它的表现，所以我们首先仍必须跟随海德格尔。”^① 在这里，加达默尔不仅谈到了海德格尔的

^① [德] 加达默尔：《真理与方法》上卷，上海译文出版社，1999年版，第340页。

本体诠释学对于他的哲学诠释学的意义，同时也指出了个人存在的伦理层面即习俗、传统对于诠释学的意义。这是因为，指出个人的存在是一种习俗性的存在，是一种传统中的存在，也就是肯定了社会伦理习俗以及道德传统对于个人的精神生命的内在塑造作用。正是这种对于人的个性、人格的内在塑造作用，使人们与他们所处的生存环境具有一种不可分割的精神关联。在加达默尔看来，这既是一个生存论的课题，同时也是一个诠释学的课题。

在这个意义上，对于伦理学与诠释学的内在联系，必须返回到海德格尔的对此在的生存（*existenz*）论分析中去。这是因为，如果我们不把诠释学看成是一种本体论，而仅仅看成是一种方法论，诠释学与伦理学的联系仅在于伦理资源对诠释的意义。当然，即使是阿斯特和狄尔泰，也意识到生命精神与理解的内在关系，但他们并不是在本体论的意义上谈诠释，只能说，他们的思想中朦胧地包括着生命本体的诠释理解的萌芽，正是在这种萌芽的意义上，他们有着伦理学与诠释学存在着这样的内在关系的初步意识。但在海德格尔这里，由于诠释学是此在的生存论的，诠释学的伦理学维度则是内在的。不过，我们感到，海德格尔的此在的生存论的伦理学，则受到他的此在视野的规定。

海德格尔的此在的伦理学是一种主体伦理学。他以“生存”这一概念来规定人所特有的存在样式。在他看来，此在的本质是它的生存。同时，这个存在者为之存在的那个存在，总是我的存在。在这个意义上，海德格尔的存在论是一种个体主义的存在论，他在《存在与时间》中从存在论意义表述的存在者没有摆脱笛卡尔以来的主体中心论。但海德格尔所强调的是，以往的存在论把存在者给遗忘了，实际上所存在的不是抽象的存在，而是存在者的存在。日常状态就是此在的存在样式。存在者的日常状态构成

了这种存在者在存在者状态上的当下情况，然而，以往哲学对此在的解说则一再忽略掉了这种存在者的最近的和最熟悉的东西。海德格尔认为，此在总是从它所是的一种可能性、它在它的存在中所领会到的一种可能性来规定自身为存在者，这就是此在的生存机制的形式意义。海德格尔说：“要从这种存在者的存在的生存论建构中发展出它的存在问题的提法来。”^① 海德格尔从哲学层次提出的问题是人的存在的伦理性的深刻表述。这是因为，此在的生存机制不可能排除伦理价值的因素。伦理是人的生存意义的本体因素。对存在的遗忘也就是对人的生存伦理的遗忘。

“生存”这一概念在海德格尔那里表示人在世界之中的存在。在海德格尔那里，人原本就在这世界之中，所以，他的存在的每一显现就是把他自己与世界相联系起来的一种方式。在海德格尔的哲学中，这种在世界之中的存在是当我们观看此在的时候所遇到的第一个和基本的特征，所以对人的此在的分析就不得不从解释在世界之中存在开始。“在世界之中存在”是一种源始性的现象，这一现象包括大量众多的构成性的、结构性的因素。不过，海德格尔对于这种构成性、结构性的问题并没有进行人类文化学、社会学的或心理学的研究，而是以一种具有形而上学意味的语言进行了一种纯哲学的讨论。在他看来，对此在的生存论的哲学分析优先于任何心理学、人类学的分析。我们对人在世界之中存在进行哲学研究将使我们弄清楚适合于此在的存在样式的本真意义。在海德格尔看来，“在……之中”这一介词指的是人的存在只能通过此在对世界的本质关系来理解。“在……之中”意指此在的一种存在机制，它等于是说，我居住于世界，我把世界做这如此这般熟悉之所而依寓之、逗留

^① [德]海德格尔：《存在与时间》，第51页。

之。因此，此在是与世界熟悉的，而且这种寓于世界中的存在具体地和事实上意味着，此在通常被同化在世界之中。这里我们也可以看到，海德格尔的这样一种在世界中存在的生存论本身就是一种伦理哲学。他强调此在在世界关系中的存在，此在与世界处于一种结构性的关系之中。从伦理哲学的意义上，我们可以把人与人和人与世界的伦理关系看做是具有生存意义上的本源性。

海德格尔将此在同化于世界之中的论点，对认识论而言所具有的重要意义在于，它将笛卡尔以来的主体与客体相区分的认识论基本观点证明为一个伪命题。就伦理学而言，海德格尔的这一论题为他的此在即共在论奠定了理论前提。共在所提出和所要回答的问题是，我们每个人都与他人一起共在这个世界上，世界因此是我们共同的世界。海德格尔认为，此在在世界中的存在是诸种构造性的结构，这些构造性结构中的两种结构可表示为“共在”（*Mitsein*）和“共同此在”（*Mitdasein, Dasein with others*）。这两种结构恰如“在世界中存在”本身一样，都是原初性的结构。在海德格尔看来，此在的世界是一个开放性的世界，共在是一个像用具一样原初地呈现在此在面前的，在我们与世界之内的存在者打交道的时候，他人的在场是同时被揭示出来的，因为他人也与这些用具相关。海德格尔说：“对最切近的周围世界（例如手工业者的工作世界）进行‘描写’的结果是：他人随同在劳动中供使用的用具‘共同照面’了，而‘工件’就是为这些他人而设的。在这个上手事物的存在方式中，亦即在其因缘中，有一种本质性的指引——指引向一些可能的承用者，而这个上手事物应是为这些承用者‘量体裁裁’的。”^① 海德格尔从主体的

① [德]海德格尔：《存在与时间》，第 135—136 页。

我出发，强调他人的存在如同我的用具一样，是这个世界的构成因素。海德格尔力图突破孤独的主体论，但他却又是从单主体（subjectivity）而不是从交互主体（intersubjectivity）出发来看待与他人的共在的。不过，他对共在的重视使他得出了我与世界的他者是不可分割的共在的结论。他说：“‘他人’并不等于说在我之外的全体余数，而这个我则从这全部余数中兀然特立；他人倒是我们本身多半与之无别、我们也在其中的那些人。……此在世界是共同世界。‘在……之中’就是与他人共同存在。他人的在世界之内的自在存在就是共同存在。’^① 与他人共在是此在在世的本体论结构，“‘此在’这个术语表示得很清楚，这个存在者‘首先是在与他人无涉的情形中存在着，然后它也还能‘共’他人同在。但却不可不注意到，我们用这个术语标识着这样一种存在：他人作为在世界之内的存在者就是向这种存在开放的。他人的这种共同此在世界之内为一个此在从而也为诸共同在此的存在者开展出来，只因为本质上此在自己本来就是共同存在。此在本质上是共在——这一现象学命题有一种生存论的存在论意义。’^② 这里包含两层重要的本体论意义：即此在先行存在，然后与他人共在。海德格尔强调说：“共在也在生存论上规定着此在。此在之独在也是在世界中共在。’^③ 海德格尔的这些论点都可看做是从作为此在的主体出发，强调此在存在的缘在性。在这个意义上，人们看到了海德格尔力图从笛卡尔式主体中心性思维中超拔出去的努力。但另一方面，他又不可能不从主体出发，来

① [德] 海德格尔：《存在与时间》，第 137—138 页。

② 同上书，第 140 页。

③ 同上。