

# 海德格尔“虚无的存在学”的三个进路

邹诗鹏

**内容提要** 海德格尔虚无—存在意义的阐释,特别体现为如下三个关键进路。一是基于存在论差异,将虚无主义看成存在遗忘的直接后果,并由此在生存论转向语言存在论。二是从描述“存在的离弃”转入揭示“无”之存在性质。三是向虚无—存在的回返及其生存论与语言领会。上述三个进路,前接存在话语的探源,后接对离弃存在话语的“Ereignis”的自觉,构成了海氏的“虚无的存在学”。

**关键词** 虚无主义 虚无的存在学 存在的遗忘 无化

邹诗鹏,复旦大学哲学学院教授,当代国外马克思主义研究中心研究员 200433

“虚无”无疑是海德格尔“存在”探究的核心问题。海德格尔研究专家波尔特认为这一概念乃是海德格尔哲学诸概念中“最富有弹性和最模糊的一个词”<sup>[1]</sup>。在海德格尔关于“存在”的不懈探究过程中,总是伴随着“无”若隐若现、欲说还休的影子。实际上,海氏长期的存在—虚无的关联性的探讨,已经形成了虚无的存在学。关于虚无的存在学,往前接续并体现为存在语言的溯源,在那里已经开启了与东方古老思想的交汇(对此将另文展开),后接离弃存在话语的 Ereignis 及其“无化”思想,其间则特别体现为存在—虚无之意义的阐释,即在存在论差异中还原存在与虚无的本质关联,构成其虚无的存在学。

## 一、存在的遗忘:虚无主义批判

虚无主义构成海德格尔最大的问题意识,也是其探究存在的谜底。海德格尔哲学的宗旨,无疑是直面并克服虚无主义,但却不是通常那样一种“克服”,即仅仅将虚无主义当成一种负面价值观。在这一意义上,海氏反倒是要强调存在与虚无的相通,并洞穿虚无主义。在海德格尔那里,关联于“存在”的形而上学及其由此探究的形而上学问题,实承担着一种把握人类自身命运的历史使命与信念。“我们对形而上学基本问题的追问是历史性的,因为这一追问把人类此在的历史在其本质性的,即在在者整体本身的诸多关联中向着未被追问过的诸多可能性,向着将来展开出来,从而同时也就归结到其曾

[1]波尔特:《存在的急迫》,张志和译,上海书店出版社2009年版,第208页。

在的开端中去,这样,也就在现今中进行着更加细致而且难度加大的历事。在这样的追问中,我们的此在就被召唤入此词的充分意义上的历史,进入这一历史,进入这一历史中的决断中。”<sup>[1]</sup>在海德格尔看来,在哲学的开端处即已出现的由在者所取代的历史,本身就是虚无主义的历史。在《形而上学导论》的最后,海氏将对此在的追问逼向追问“历史中的此在”。“我们在历史中的此在是怎么回事,我们是处于历史中呢还是只在晕头转向?形而上学地看来我们是在晕头转向。我们在在者中心到处跋涉却不知道,在是怎么回事。我们这才真不知道我们不知道在这时候也晕头转向,即使在我们互相保证我们不晕头转向的时候也晕头转向,即使在人们新近甚至极力指出这样追问在只会引起迷乱,起破坏作用,是虚无主义时也晕头转向。”<sup>[2]</sup>海德格尔用了好些个“晕头转向”,看上去颇令人晕头转向。作为在者的个体,实一直处于虚无主义漩涡,但因为此在遗忘在既久,竟感受不到虚无的困扰,此在以被抛的方式应对存在的遗忘。但不断加强的历史意识终使个体意识到被抛,即意识到自己的异化与无家可归状态。正是在此境况下,虚无主义愈加强调“存在之遗忘”。

“真正的虚无主义是在什么地方活动呢?什么地方有人纠住熟悉的在者不放而且认为,只消把在者当成它迄今所有的现在毕竟还是的在者就够了,真正的虚无主义就在这个地方。人们还用这个办法把追问存在的问题顶回去并且把这个在当像一个无(nihil)处理,虽然这个无也在起其作用时以一定方式‘存在’呢。把这个存在忘得精光,只和在者打交道——这是虚无主义。如此领会的虚无主义才是尼采在《权力意志》第一卷中摆出来的那种虚无主义的根据。”<sup>[3]</sup>

问题显然关涉到虚无主义的克服,即“在追问存在一直追问到无之边缘的问题中来行事并把这个无扯到存在的问题中来”<sup>[4]</sup>。因为“存在”所要与之分清界限有东西——形成、表象、思、应当,实际上都不是‘无’,并不在虚无的本体论阈限内,因而可以说,虚无主义的存在论分析是海德格尔留下来的课题,当然也是“自留地”式的课题。

在海德格尔那里,对“存在”及“在者”的关注,包括对“无”的思虑,还不能直接等同于虚无主义。有不少论者批评认为,其《形而上学是什么》中有关“无”的分析直接导致虚无主义。在此,海德格尔作了专门回应:“这个无(Nichts)是作为存在而成其本质的。如果我们把脚的说明中,把无假扮成纯然虚无(Das bloß Nichtige),并且把它与毫无实质的空无所有相提并论,那么,我们就过于仓促地舍弃了思想。”<sup>[5]</sup>海德格尔显然要求虚无得到存在性质的充分分析。如果说尼采仍然是在价值论上展开虚无主义问题,那么,海德格尔同要求直接在存在论(当然是他自己所说的存在论)意义上讨论虚无主义,因而看起来不能称之为“虚无主义”。尽管海德格尔非常清楚,虚无主义的产生实因从“存在”滑向了“在者”、且由“在者”过多地指向于人的结果,但他显然希望把一种价值观的虚无主义与存在论的虚无主义区分开来。他探讨的重点终究是后者。

[1]海德格尔:《形而上学导论》,熊伟、王庆节译,[北京]商务印书馆1996年版,第44-45页。“历事”,是指不经意的在者之在在经过询问而呈现出来的“事件”,“但若问题确被提出,若发问确已进行,那么,就必定会从被询问的与向之询问的东西那里生发出一种向着问题自身的反冲。这一发问因此也就根本不是什么任意的过程,而是一种特殊的事件,我们称之为历事(Geschehnis)。”“历事”是事件性的历史,而经“历事”或征用事件性历史的存在,乃是存有(海德格尔写成 *seyn*, 英文写成 *Be-ing*)。这里显然包含了海德格尔对历史意义的诠释,波尔特如此解释:“对于海德格尔而言,历史的核心并不是一系列偶发事情,而是存在(Be-ing)的发生——在‘诸开端’或者种种关键性的接缝(junctures)之处发生的意义喷发。”(波尔特:《存在的急迫》,张志和译,上海书店出版社2009年版,第7页)。这里,海德格尔的“历事”概念,同时也包含着对虚无主义价值观的批判。换句话说讲,通常那种仅仅在“历史”层面展开的价值观,本质上都必然只能是价值观上的历史主义,因而尚未上升到存在论分析范畴。

[2][3][4]同上,第202页,第202页,第202页。

[5]海德格尔:《路标》,孙周兴译,[北京]商务印书馆2000年版,第356-357页。

在海德格尔看来,人们之所以习惯于批判虚无主义价值观,实有存在论上的原因,如此的归因直接就是对虚无主义价值观的存在性质的批判,换句话说,从价值论层面而展开的虚无主义批判还没有人海德格尔的“法眼”。“虚无始终被把握为非存在者,因而被把握为否定性。如果人们竟把这种意义上的‘虚无’设为目标,那么,‘悲观主义的虚无主义’就完结了,对所有病态的‘虚无哲学’的蔑视就合法化了,而且首要地,人们便得以解除任何追问的重负”<sup>[1]</sup>。在海德格尔那里,“病态的虚无哲学”所指的正是萨特所代表的法国式的生存主义。依照海德格尔的分析,弃绝虚无的存在性质的追问与思想,多半会犬儒般地否定自己实际所持的价值虚无主义。仿佛一旦给虚无主义贴上负面价值的标签,人们即认为自己不再是虚无主义者。但海德格尔显然迥异于如此的批判者,所以他说:“我对虚无的追问起于存有之真理的问题,与上面讲的一切毫无共同之处。虚无既非否定的也不是一个‘目标’,而不如说,它是存有本身的本质性颤动,因而比任何存在者更具存在性。”<sup>[2]</sup>“虚无绝不能被清算和结算为与存有相对立的,比如竟作为必定流失和有待否定的东西,因为存有(而且也就是虚无)并不是存在者和神性化的‘存在之间’,绝不能成为一个‘目标’。”<sup>[3]</sup>“正是在人们自以为又有了目标的地方,在人们重又变得‘幸福’的地方,在人们转而要把迄今为止对‘多数人’锁闭的‘文化财富’(电影和海滨浴场旅游)搞成可以为所有‘民众’同样地接受的东西的地方,正是在这种喧嚷的‘体验’之醉鬼状态中,有着最大的虚无主义,那就是:有组织地对人类之无目标状态视而不见,‘时刻准备着’回避任何设定目标的决断,畏惧任何决断领域及其开启。”<sup>[4]</sup>

对海德格尔而言,同价值观上的虚无主义关联在一起的诸多现代性现象,实是存在者过度追求自身的实体化及物欲化目标的结果,是过度离并“无”的结果。所谓存在论差异实际上也包含着一种有与无的悖反逻辑。存在者的在与在本身的在截然不同,且由此蕴含了两种虚无:一是由存在者的“存在”生发的虚无观;二是由“存在”本身生发的虚无。存在者的“存在”是从意识及其知性逻辑意义上摒除了“无”的结果,具体体现为“实存”(exsistere),这一摒除自巴门尼德即已开始,而为柏拉图所巩固,中世纪经院哲学无疑进一步强化了“实存”。近代以来发展起来的意识哲学或认识论传统依然延续了“实存”,且一直延展至德国古典哲学<sup>[5]</sup>。“实存”一方面直接同作为对象的物化关联,另一方面又在一种颠倒的物化逻辑即观念论传统中,使自身愈发沦为物欲化;由观念论所支撑的超验主义反过来为其所排斥的世俗化提供了一种否定性的逻辑,虚无主义不仅为超验传统所肯定,也为世俗化所接纳,并因而成为价值观的虚无主义。“存在”本身生发的虚无乃是直接指向于“无”的在,但这一“存在”一开始就将自身隐藏起来,并以本真的方式在场、呈现。如此在场、呈现,对于惯于存在者的“存在”及其知性化的和超验的传统而言,对于从其根本的“无”之开启而言,即是“超越”,尽管不得不超越存在者的传统并因而总在表现出某种烦,但超越主要而言是属于“无”之开启——在这里,如果基于存在者的实存所展开的是外在的超越的话,那么,基于“存在”本身的“无”而展开的超越则是内在的超越。“超越的基本意义正在于‘无’之开启,由此,自我成为本真的自我,自由成为本真的可能性,而存在者则在其真理中得到把握”<sup>[6]</sup>。

然而,与其说海德格尔接受内在的超越,倒不如说其并不那么欣赏“超越”这一说法。在《存在与时间》中,海德格尔肯定了“超越”,在那里,超越被看成是此在通过生存越过存在者而进入存在的去蔽状态,本质上是时间性的,但是此后,随着海德格尔对此在概念的弃置,超越与形而上学之类的概念,实际上均被海德格尔置弃。瓦莱加—诺伊则把这一转变明确地确定于完成于1930年代的《哲学论稿》,又译为《哲学献文》:“在《献文》中,海德格尔努力把任何超越的思想,包括《存在与时间》中的超越

[1][2][3][4]海德格尔:《哲学论稿》,孙周兴译,〔北京〕商务印书馆2012年版,第280页,第280页,第281页,第147页。

[5]参见邹诗鹏:《生存论研究》(第三章),上海人民出版社2005年版。

[6]Nishitan Keiji, *The Self-overcome of Nihilism*, State University of New York Press, 1990, p.157.

思想,同形而上学一道抛在身后。”<sup>[1]</sup>实际上,早在《形而上学是什么》中,海德格尔即明确地把由“无”本身而来的境界称为“原始境界”,并与“超出存在者之外的境界”即“超越境界”区分开来,由此显现此在的自由本性<sup>[2]</sup>。“只有以‘无’所启示出来的原始境界为根据,人的此在才能接近并深入存在者。但是只消此在按其本质和不是此在的存在者而只是存在者自身的存在者发生关系,那么这样的此在就已经总是从有所启示的‘无’方面来的。”<sup>[3]</sup>“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。”<sup>[4]</sup>海德格尔有意地将原始境界与超越境界区分开来,即可以看出他对于超越这一说法所持的疑虑。

与海德格尔基于原始境界而将人的此在同存在者关联起来相比,萨特提出的正是基于超越境界的自由与自为。依萨弗兰斯基的分析,“这是一种自己内部不断自我摆脱、自身不断超前的、筹措操心的、反思着的、把他人的图样接入自己之内的运动。”<sup>[5]</sup>这不同的取向显示对虚无的不同把握与领悟。在萨特那里,虚无乃是意识在时间性上的匮乏,虚无是“潜入到整体中的、瓦解整体的酵素”<sup>[6]</sup>。但海德格尔肯定的是存在的时间性而不是意识的时间性。因而,萨特虽然也重视人作为此在的时间性并把握虚无何以不可逃避,但看来却又将虚无引向空间及广延上的虚空并转变为物的紧塞及剩余,以此获得对虚无的新的领悟。与此对应,海德格尔一直停留于其原始境界,即“无”的基本经验。海德格尔提出了虚无主义乃存在之遗忘,其此在的生存论环节的分析中也呈现了存在的虚无。相比之下,萨特意识性的虚无引出了虚无在存在性质上的荒诞。因而,海德格尔以自身绽放及其“内在超越”之“生存”(Existenz)试图贯通存在、存在者与此在,而萨特依然作为沿用传统意识哲学之“实存”(exister)的“生存”<sup>[7]</sup>,与人的与生俱来的自由之间却构成一种悖论。当然,海德格尔的存在、存在者与此在之间依然还是自闭的,其“生存”依然是时间性的,且是回溯性的历史观。但是,因为空间或广延的激活,包括对现象学主体性与马克思社会概念的敏感,萨特的虚无分析中更为切中现代性社会的人与人之间的复杂的现实感性关系。与其说萨特没有深入到海德格尔式的“无”的经验,倒不如说他不愿意逗留于海德格尔的“无”。萨特实际上是富于想象地把人们带入了现代人实际的虚无处境,在那里,实际上已经难以将虚无的存在与价值的虚无区分开来。换句话说,基于虚无的存在而对价值虚无主义所做的批判,本身就已不再是前提,而恰恰是现代人必须审慎对待的周围世界及其问题。

在海德格尔那里,意识到存在论差异只是一个开端,但此开端总处于起始状态,开端启示着“无”,且从“无”开启“存在”总是难事。在此,海德格尔如临深渊,甚至于不安于“存在”的话语与称谓。“存在”总还是被存在者牵扯,而“此在”总在面向“存在”的生存论领会,“存在”其实也就总还在发生并要求“改写”,海德格尔也真地改写了“存在”,即将“sein”重写成“seyn”,以呈现那一面向“无”及“本真”同一的“存在”,即“存有”(be-ing)<sup>[8]</sup>;我们或可把“存有”看成是超越的本真样态;而超越同样是存有的本真性的表现方式。

海德格尔显然不希望将如此在生存主义思潮中夸大的无目标式的虚无主义往“存在”上贴,“存在”对“在者”及“此在”的放逐,不是在者与此在的自我选择,而是“存在”本身的“决断”。“在我们的时代,存在者与此在都从存在那里‘被褫夺了’(enteignet)。但这并不仅仅是说,我们还不熟悉或者还不

[1]瓦莱加·诺伊:《海德格尔〈哲学献文〉导论》,李强译,[上海]华东师范法学出版社2010年版,第5页。

[2][3][4]孙周兴选编:《海德格尔选集》(上),上海三联书店1996年版,第146页,第146页,第146页。

[5][6]吕迪格尔·萨弗兰斯基:《海德格尔传》,靳希平译,[北京]商务印书馆1999年版,第464页,第464页。

[7]Existenz(生存)与实存(exister)的区分,参见拙著《生存论研究》中第二章的相关分析。萨弗兰斯基以为萨特只是沿用了笛卡尔式的实存,实质上,萨特是将此词汇还原到了近代认识论哲学及其拉丁文的实存含义。当萨特引用德文Existenz时,可能换了一种基于其法语及其拉丁文的“想当然”的错误,他把这一德语词汇一般性地还原成了拉丁文“实存”(exister),却没有真正注意到此词汇在19世纪以来的德语哲学语境中已经发生的变化:从谢林以来,“Existenz”的含义即“超出去活”,而不是指作为一般存在物的实存。

[8]在下文所引《存在的急迫》中,仍译为“存在”(be-ing)。

习惯(gewohnt)存在(be-ing)。存在(be-ing)内在地就是不熟悉的;它必定超出我们的习惯(ge-wohnt)。存在(be-ing)在本质上乃是作为疏离(Befremdung)而发生的。”<sup>[1]</sup>波尔特的这一评论鲜明地呈现出海德格尔有关虚无主义的分析与萨特式虚无主义的存在论分析的区别。在萨特将此在诠释为个人、并使存在趋近于人时,海德格尔强调的竟依然是存在的超越性甚至于本质的“不”。因此,波尔特将海德格尔归之于“超越的自由主义”是有道理的。萨特式的虚无主义,实际上是放弃了存在本身的超越,并从意识上把握存在的匮乏(且把意识本身看成是存在的虚无化),作为现象的虚无则被理解为此在的被抛,而在其赋予此在本质的自由时,即先行否定了“存在”的自我超越性质,萨特领会到了此在的虚无,存在的虚无则直接为意识的虚无所取代和遮蔽。

萨特有关虚无的分析更接近于胡塞尔现象学。依胡塞尔现象学,意识的内部,什么都没有,也没有任何使其得以传播或增值的结构性的意向或形态,意向性指向于自我之外且与自我无关的周围世界,至于自我的内部,同样什么也没有。在此,意识空无内容,直接指认了虚无本身。萨特直接接受了意识的虚无,以意识的虚无否定了存在问题,进而将意识与存在的虚无与自我的虚无连结起来,以个体自我释此在。在这一意义上,海德格尔显然抛弃了胡塞尔的意识理论,从此在生存论直接转入语言一存在,即回到虚无的存在性质的探究与阐释。

## 二、“无”的规定

“存在”的本质就是虚无,“存在”可能总在逃避什么,但“无”却是在无法逃避也无意于逃避的;恰恰相反,“存在”迎着“无”从而显现自身。“虚无是存在(be-ing)之最初的和最高的赠礼,存在(be-ing)作为征用,将这一赠礼和它自身一道,并将这一赠礼作为它自身,赠予作为深渊性基础(Ab-grund)的源初跳跃之开敞。”<sup>[2]</sup>海德格尔要揭示的恰好是作为存在本质的“不在”或“无”。通过词源追溯,海德格尔揭示了“存在”的“双重意义的常住”,即“1.作为出现着的自立(Φύσις);2.作为这样的自立却‘常住’,这就是说停留着,逗留(οὐσία)”。确定在之常住的并非是“持存”,而恰恰是“不存在”。“不存在就是:从这样出现的常住中走出来,……‘存在’(动词)的意义在希腊人思想中恰恰是:不存在。”<sup>[3]</sup>追问存在,并不只是设定存在与非存在,而是必定要追问存在的虚无,从虚无领悟存在,而不只是简单地将虚无看成是不存在。

“为什么在者在而无反倒不在”看起来包含两项追问,前一个问题理所当然,后一个追问却显得理穷词尽,“无”当然“不在”,那么进一步询问什么呢,“无就是无而已。在这里问题再没有什么可以寻求的了。循着无的引导,我们根本别想获得丝毫关于在者的知识。”<sup>[4]</sup>诸如思维原则以及知识论传统也由此都堵住了询问,“循着无的引导,我们根本别想获得丝毫关于在者的知识。”<sup>[5]</sup>于是追问直直地停顿在那里而无解。而且,在这种情况下,谈论虚无的人,往往被扣上虚无主义者的帽子,“谁要是严肃地对待无,也就是与虚无同流合污了”<sup>[6]</sup>。在这种情况下,再提“无反倒不在”就显得很有些多余且无解。然而,这一想法一经过哲学家的脑际,便立即成为问题,“因为哲学始终总是在询问在者的根据”,“在者”本身不须过多的询问,“提出还是不提出‘在者在而无反倒不在?’这个问题根本就不会麻烦在者自身。不提这个问题,星球照样按照它的轨道运行;不提这个问题,万物照样生机勃勃。”<sup>[7]</sup>而如此询问在者实是冲着“无”而来,并且意义重大。“询问在者的问题一经开端,询问非在者,即询问无的问题也就随之而现。这种对无的询问并不仅仅是一种表面的伴随现象,它就其广度、深度与原始性而言,它比询问在者的问题毫不逊色。对无进行发问的方式足以成为对在者发问的标尺和标记。”<sup>[8]</sup>何以如此,实

[1][2]《存在的急迫》,第209页,第211页。

[3][4][5][6][7][8]《形而上学导论》,第63页,第25页,第25页,第25页,第7页,第25页。

因连同先前那些导致删掉“无反倒不在”之追问的那些流俗的或科学的想法,本身不外是尚未深入到虚无主义的本质维度,即不外是以表浅的方式见证了某种“愈来愈顽固的在的遗忘”<sup>[1]</sup>。

因此,这里显然仍需对“无”本身予以规定。这一问题已在《形而上学是什么》中得到过专题性的讨论。这里首先就碰到一个大难题,即在“知”的意义上如何把握作为对象的“无”,作为对象,总会把“无”看成是“某种如此这般的‘存在着’的东西”,即“存在者”,但“无”本身却“恰恰与存在者截然不同”<sup>[2]</sup>。“‘无’既不是一个对象,也根本不是一个存在者。‘无’既不自行出现,也不依傍着它仿佛附着于其上的那个存在者出现。‘无’是使存在者作为存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。在存在者的存在中‘无’之‘不’就发生作用。”<sup>[3]</sup>这里,即使知性或逻辑般地追问起来,也会发现“无”较“不”更根源,因为如果硬要进行定义,那么,那就只能说:“‘无’是对存在者的一切加以充分否定。”<sup>[4]</sup>海德格尔则直接断言:“‘无’比‘不’与否定更原始。”<sup>[5]</sup>不过,在海德格尔看来,这样“设想的‘无’的形式概念”,“绝非‘无’本身”,完全不能限于“无”在概念或命题上的肯定或否定,即使说了也等于没有说出什么来,“那些将对虚无的谈论当作虚无主义的东西忽略过去的人,是不能‘本质性地、创造性地’说‘是’(yes-saying)的。”<sup>[6]</sup>真正的“无”还得诉诸于“无”的基本经验,而当我们置身于“整体中的存在者”时,“无”的经验立马呈现为“无聊”,“无聊”迎向(或被引向)“无”并“罕见地”呈现为“畏”。

海德格尔从“无聊”到“畏”的过渡显得有些生硬,但总算把人们带到了“畏”这一本质情态(与之对应,“无聊”并非此在的本质情态而只是一种过渡)。“畏”本质上异于“惧”,“惧”实际上是对这样或那样确定的存在者的恐惧与迷乱,但启示着“无”的“畏”的境界却如此迷乱,依波尔特对海德格尔的诠释,“畏”(Scheu)“是对存在(be-ing)之神秘的一种尊敬,一种不情愿侵犯它[的态度]。这种敬畏让存在以它自己的方式进行支配,并且倾听最后之神的‘暗示’。”<sup>[7]</sup>“畏”的境界勿宁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。……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。”<sup>[8]</sup>于是,“我们漂浮于”“畏”中茫然失措,存在者则在“畏”中隐去,而“畏”更使我们“忘言”:无话可说,一切都归于沉寂,而“无”由此呈现出来。“‘无’在畏中显露自身——但却不是作为存在者而显露出来。‘无’也决不会作为对象而被给与。畏并不就是对‘无’的掌握。然而‘无’却是通过畏并在畏中显露出来,虽则又不是这样的情形,仿佛‘无’是处于茫然失措境界中的存在者整体‘之旁’,而以与此存在者整体剥离的状态显示出自身来的。我们倒是说过:‘无’在畏中是与存在者整体浑然一体而来露面的。”<sup>[9]</sup>

真正说来,只有“存在”才是虚无,非存在只能导向物化,导致物的世界,所谓“事实的存在事实性”。“存在”必须彻底的无化,如此“无化”乃此在能够领悟“存在”的前提。“如果我们的已经这样被规定的此在已经被摆到追问‘无’的问题中去了,那么我们的此在就不能不由这个问题而成为值得追问的了。”<sup>[10]</sup>“存在”当然是“有”与“无”的合体,以至于海德格尔顺带地还要引用黑格尔的“有”“无”同一的辩证法<sup>[11]</sup>,不过,这一合体并不是黑格尔式的概念辩证法的合体,而是现象学的合体,“存在”本质地关涉“无”,既意味着“存在”的自我遮蔽,同时又就是无蔽,是真理的自行呈现,其间的关涉并非有一

[1]《形而上学导论》,第24页。

[2][3][4][11]《海德格尔选集》(上),第139页,第146页,第141页,第150页。

[5]同上,第140页。海德格尔曾通过清理古代形而上学而讨论“无”,无是“质料”,“‘无’已不再是存在者的不确定的对方,而是表明自身是属于存在者的‘存在’的”(《海德格尔选集》上卷,第150页)。海德格尔一般性地同意黑格尔有关“纯粹的‘有’与纯粹的‘无’是一回事”的判断,但他非常强调“无”的优先性。“‘有’与‘无’是一回事,但非因为它们二者——从黑格尔所讲的‘思’的概念来看——在其不确定性与直接性中一致,而是因为‘有’本身在本质上是有限的并且只有嵌入‘无’中的存在之超越境界中显示自身。”(同上,第150-151页)

[6][7][8][9]《存在的急迫》,第205页,第151页,第143页,第144页。

[10]“形而上学是什么”,《海德格尔选集》(上),第151页。

无之辨,而是在自身的显现(emergence)。

海德格尔特别留意“无(存在)”、“不(存在)”与“非(存在)”之区分。在他看来,如此区分不仅耽误了“存在之思”,且已经将“存在”与虚无疏离开来,存在在把握虚无时总是找不到合适的词。为避开这一表现困境,海德格尔干脆将“存在”打上一个“×”,并以之标示“虚无之本质”,“对虚无主义的本质的思考起源于对存在之为存在的探讨”<sup>[1]</sup>,其中“存在”二字即使打上了“×”,亦意味着存在的缺席或不在场,存在的不在场即在的本质形式。打“×”的存在即直观地标示和见证着虚无主义的完成——在此,作为存在的虚无与作为存在学说的虚无主义同一。“当虚无主义把握了所有存在时,当虚无主义已经无处不在时,当无物可以声称自己是例外时,当虚无主义已经成为正常状态时,虚无主义便已得到完成。”<sup>[2]</sup>究竟从何而来,存在者到处具有优越性,并为了自身要求那一“是”,而那非存在者,那作为存在自身如此理解的虚无却被遗忘?究竟从何而来,它和存在是真正的虚无,但虚无却真正地不本性质化?<sup>[3]</sup>虚无主义当然是存在之遗忘的后果,其可能是、且通常是“在者”离弃“存在”的结果,但本质上乃是基于虚无的“存在”对“在者”的抛弃或放逐。在者的敞开状态,即虚无主义。“正是在这种无所不知和唯知独尊的平庸无奇中,存在者之敞开状态被救平为表面的虚无,那种甚至不止于无关紧要而只还被遗忘的东西的虚无。”<sup>[4]</sup>作为“在者”离度“存在”的结果,主要表现为文化心理或价值论层面的虚无主义,在那里离弃常常被简单地看成是“无目标状态”,仿佛可以通过重新归附于宗教以获得救赎以重新获得所谓“目标状态”,或籍此同某种导致现代性灾难的“粗暴的虚无主义”区分开来,并巩固所谓“真正的虚无主义”<sup>[5]</sup>。

但虚无主义的本质恰在后一层面,在这一层面,“虚无主义必须更彻底地被把握为存在之离弃状态的本质后果。”<sup>[6]</sup>“存在之被离弃状态”,即指作为存在的虚无被跌落为存在者的虚无。所谓存在者的虚无,即大众层面的“价值虚无主义”,在海德格尔那里,虚无主义即“存在的遗忘”之后果,而存在的遗忘则是存在的离弃的后果<sup>[7]</sup>。“被存在抛弃是遗忘存在的基础。但存在者被存在抛弃有这样的假相,即存在者除了被掌握和利用外,再不需要别的了。”<sup>[8]</sup>在这一层面,虚无主义如“深渊一般”“深入到存有之真理和关于存有之真理的决断之中”<sup>[9]</sup>,以致于如存在与不在、存在与在者以至于存在的离弃与在者的被抛等等“绝对对立的形式能够、而且必须归于虚无主义”<sup>[10]</sup>。海德格尔将存有彻底地离弃存在者看成是西方文明挽救自身的过程,也是“存在”的呈现过程,这一过程“并不与个别的人及其行为和学说

[1]“面向存在的事情”,《海德格尔选集》(上),第607页。

[2]《海德格尔选集》(上),第615页。

[3]《形而上学导论》,第79页。

[4]《路标》,第222页。

[5][6][9][10]《哲学论稿》,第147页,第147页,第148页,第148页。

[7]在瓦莱加—诺伊看来,海德格尔“存在的离弃”实分为广义与狭义两层含义:“在狭义上,它是反映存在者被存在所弃让(即离弃,引者注)的一种显著的褫夺样式”,“在广义上,存在弃让也在肯定的意义上指存有之发生;人们经验到存有作为隐逸而本质性地本现(sway essentially),通过这一隐逸,存在者本身却变得显明了。”(瓦莱加·诺伊:《海德格尔〈哲学献文〉导论》,第73页)这一区分对虚无主义的分析颇有启示。我们将虚无主义归之于存在的遗忘,很适合于分析价值的虚无,人们之接受一种虚无价值,往往源于对存在的无意识状态,并且表现为对现世生活的盲目乐观。“由于意识不到自身,存在遗忘满足于它表象和经验存在者的方式,不给存有问题本身的急迫性留下任何空间和意义。”(同上,第74页)若将存在的遗忘归之于存在的离弃且作广义与狭义之分,人们会发现价值的虚无正是狭义上的存在的离弃的结果,而广义的存在的离弃,乃是存有的发生,而存有的隐逸表明,其本质上是趋向于存在的虚无。换句话说,存在的离弃的广义与狭义两个层面本身即见证了虚无主义发生史的基本事实:在存在者的显明状态中,存有隐退了,而在价值的虚无呈现的地方,存在的虚无却也隐退了。

[8]引自张汝伦:《存在与时间释义》,上海人民出版社,2012年,第16页。因此,“在者”离弃“存在”的结果,实源于“存在”对“在者”的抛弃,“在者”离弃“存在”,仿佛还给虚无主义找到一点理由,仿佛可以由此谴责“在者”,实质上,在者之被抛,乃是一种无奈,而在者必定承受此无奈,并在对作为虚无的在的体验中体会其无家可归状态。

相联系,而只是把虚无主义的内在本质驱逐出去,使之进入被指定给它的纯粹形态中”<sup>[1]</sup>,即进入面向本-有的沉思。这一过程“既避免了受人们所完成的大量‘善’、‘进步’和‘巨大之物’的欺骗,又根本上避免了一种只还没有对完全无意义状态视而不见的单纯绝望”<sup>[2]</sup>,并显示为“存在的回返”,也即对虚无主义的真正克服。

### 三、向虚无—存在的回返

鉴于虚无主义一词几乎已经成了尼采式的价值观的指认,而海德格尔恰恰反对如此指认,因而也许还是恰当地把海德格尔的虚无研究称之为“虚无的存在学”。海德格尔“虚无的存在学”敞开了存在之本质的“虚无”,如此规定是对人类生活的真正存在论性质的规定,因而就其本身而言并不等于虚无主义。所谓虚无主义总还是指作为价值的虚无主义,而海德格尔是很不愿意且拒斥如此探讨方式的,甚至于萨特式生存主义的虚无探讨,都是向价值虚无主义的一种倒退。然而,就其存在论中贯穿其间的生存论环节而言,海德格尔又在贯彻着对虚无主义的最为彻底的存在论批判。海德格尔当然清楚深入时代精神骨髓的虚无主义症候,而其之所以反对价值观层面的虚无主义批判,是因为在他看来如此批判,反倒是重复了并且在更低的层次上重复了虚无主义。因而,其虚无的存在学乃是在虚无主义批判史上另辟新路,一条逆现代性历史而行的回返之路。他一直在寻找此回返之路。

首先便是生存论的分析与阐释之路。此在(Dasein)承载并领会“生存”(Existenz),谓之生存论,亦即基础存在论。“Existenz”的古希腊文意义恰恰是“不在”,海德格尔专门用以表达“人的存在”,这倒也应会了巴门尼德的意思,人毕竟是世界中最具有流动性的物种。基础存在论包含了此在的三个生存论状态,即烦、畏、死,构成“在世之在”(Sein-in-the-welt-sein?)的三个基本情绪,这也正是《存在与时间》的主题。在那里,明眼人会看到,“烦”(Besorgen),作为此在的基本情绪,显示此在与物的世界(有)的交道,显示此在的被抛状态,并使生存处于绽放(out-standing, EK-sistenz)状态,由“不在”设定的人的存在,则被领会为“能在”。这里,可能性实际上是转化了的“不在”或“虚无(空)”,但“烦”显然仍然纠结于“物”而不能领会此“不在”或“虚无(空)”,因而陷入常态的沉沦,“烦”是此在的本质情态与非本真状态。“畏”(Angst)乃是出离“烦”而领会“不在”或“虚无(空)”。前面相关部分已有述及,海德格尔的“畏”,直接启示“虚无”,并使“虚无”本身成为存在。

“畏”无意于同“无聊”纠缠,而是启示并迎向“无”,但“畏”还不能直接通向“无”。“畏”是通过领会“死”而直接通向“无”的,并将“无”与“不”同一起来。“此在”面向存在总有一死,此在先行到死中领会存在,并把握“无”与“不”。这里,向死而生显示着虚无的存在学的最本己的完成。“在畏中,死亡被展露为此在的极端的可能性,即作为全然存在的可能性的存在可能性。然而,死亡并不简单地是一个否定意义上的界限。相反,海德格尔按照他解读表示界限的希腊词“peras”(即作为以其限制给予某物以自由的界限)的相同方式,把死亡思想为界限。死亡是让此在最本己的能在变得自由的界限。凭借让自身朝向死亡而行事(不是试图逃避它,而是向着它的可能性敞开存在,即先行进入不存在的可能性之中),存在和不存在的可能性首次真正地展露出来。通过先行进入它本己的死亡,即它存在的界限,此在本真地(authentically)生存。”<sup>[3]</sup>在海德格尔那里,“生存的”与“生存论的”是区分开的,“死”是生存论分析的环节,也是生存的一种可能性。海德格尔将死把握为“自由的界限”,显然是将此在与虚无直接关联起来,此在的虚无之领会死,向死而生,乃存在的虚无滑入价值虚无主义的最后一道阀门。细思起来,在利己主义及物质主义式的虚无主义(把个体的死亡看成是其价值世界的终结)与存在主义

[1][2]《哲学论稿》,第148-149页,第149页。

[3]《海德格尔〈哲学献文〉导论》,第20页。

的虚无主义之外,海德格尔看来是在寻求一种新的领悟,此在与虚无的关联,依然要回溯到存在本身。

虚无问题不是附属于存在问题的,而恰恰决定着存在问题的“广度、深度和原始性”,“追问无的方式可看作追问存在者的方式的标尺和标识。”<sup>[1]</sup>用时下流行的话说,虚无主义乃是存在论的最硬的问题意识与现实导引。海德格尔实是将自己所心仪的“存在”与“无”等同起来了,而如是的“生存”,乃是“本真的生存”。此在向“无”的本真领会,即“死”,死其实也是生存的可能性,只不过是“不可能的可能性”,此可能性与虚无的信赖,即此在之在世结构(Weltbildend)。因此,向死而生构成此在生存的一个本质环节,死是嵌入生存中的。“在死的眼皮下昂然直行,以便把它自身所是的存在者在其被抛状态中整体地承担下来。这样横下一条心承担起本己的实际的‘此’,同时就意味着投入处境的决断。”<sup>[2]</sup>但如此的“死”已从此在跃升为存在,因而实际上已超越了生存论分析的范围,虽然从那里可以领会到“虚无主义”乃“存在”对“在者”的离度,但海德格尔显然不满意于如此生存论分析。

“死亡作为‘此’之极端,同时也是其可能的完全转变的最内在的东西。而且,其中也包含着对虚无之最深刻本质的暗示。唯有通常的理智(它依恋于作为唯一存在者的现成之物)也才一味地以通常方式思考虚无。它对于一切存在者在其归属于‘此’的状态中的离开与移离的内在关联一无所知。在这里作为最本己的遮蔽状态进入‘此’之中而持立的东西,即‘在’与朝向‘此’的‘离开’的交互关联,乃是在存在本身之本质现身中的转向(kehre)的反照。存在在其真理中越是原始地得到经验,则虚无就越是比离基深渊更为深刻地处于根据之边缘。”<sup>[3]</sup>

在《关于人道主义的书信》中,海德格尔进一步阐释了存在与思何以聚集为语言以及何以语言乃存在的家。“真正说来只有已经存在的东西才可完成。然而首先‘存在’的东西就是存在。思完成存在对人的本质的关系。思并不制造与影响此关系。思只是把此关系作为存在交付给它自己的东西向存在供奉出来。此一供奉的内幕就是,存在在思中形成语言。语言是存在的家。人以语言之家为家。思的人们与创作的人们是这个家的看家人。只要这些看家人通过他们的说使存在之可发乎外的情况形诸语言并保持于语言中,他们的看家本事就是完成存在之可发乎外的情况。”<sup>[4]</sup>此在承担死,同时也是面向无的决断,因此,死虽是此在的基本情绪,但却是一个具有超越意义的情绪,此超越显明其对“存在”本身的领会与自觉。但此在的生存论状态,显示的还是现代性处境,其领会近于在者之在而不是在本身,如此会拉大所谓存在论差异。因此,对于“无”与“本真的在”,海德格尔还要做溯源与还原——在海德格尔那里,思想的艰苦探寻主要还是表现为对存在的源初性的回返。

其次是向语言的溯源与还原。《存在与时间》只完成第一卷,此后的海德格尔自己在尝试一种转向,我们大概可以表称为从此在及其基础存在论转向语言及其语言存在论。不过,此“转向”是否理解为一转变,依然有说道。《存在与时间》中,海德格尔即意识到存在与语言的内在相通性,神学出身且通晓古希腊文与哲学的海德格尔,当然清楚古希腊语言世界中语言、逻辑与思之间的相通与同一,而这种同一,本身就是在古希腊的存在概念中实现的。但是,从侧面上看,《存在与时间》的基本关系是此在一存在,语言引入与讨论则是附带性的,不是主题。而且,依研究者的说法,《存在与时间》中语言的生存论存在论阐释方式,“仅仅把有待思的东西的少许‘形诸语言’,而这种语言还使思想失真了。”<sup>[5]</sup>在这个意义上,确实存在着从此在一存在向语言一存在的转向,换句话说,转向之后的海德格尔,更本真地潜入、依循语言,“从语言而来”,让语言自行敞开,将语言置于更为原始的存在根基,“把作为语言的语言

[1]《形而上学导论》,第26-27页。

[2]《存在与时间》第382-383页。

[3]《哲学论稿》,第344页。

[4]《海德格尔选集》(上),第358-359页。

[5]孙周兴:《说不可说之神秘——海德格尔后期思想研究》,上海三联书店1994年版,第289页。

带向语言”，这便是其“语言是存在的家”的命义。在这里，语言本身就是存在，是“去蔽”，因此，不能将语言看成此在的生存论状态的表达，而是应将语言直接当成存在的真理。在其《艺术作品的本源》中，海德格尔明言，“唯语言才使存在者作为存在者进入敞开领域之中。在没有语言的地方，比如，在石头、植物和动物的存在中，便没有存在者的任何敞开性，因而也没有不存在者和虚空的任何敞开性。”<sup>[1]</sup>

转向之后，海德格尔前所未有地回到语言。这里确有一思想上的转变，此在一存在的生存论分析实际上是深陷虚无一存在，或无奈地将物的世界（有）还原为虚无。一直到《形而上学导论》中还逗留于如此一种还原。在那里，对“（虚）无”之“不在”的追问，即构成对形而上学的追问，此追问其实已包含着对形而上学存在论性质的质疑，《导论》倒真如同一种导引，即对形而上学之“前”之“无”的存在论追问，导引本身即是前导性的追溯。《形而上学导论》依然纠结于在、在者与无之间，尚未形成语言一存在论的清晰自觉。《艺术作品的本源》确实明确到了语言一存在对此在的先行意义，但那依然是作为物的思想的附属，而且只占《艺术作品的本源》的一个片段。但随着其对萨特式个体生存论的批判，其自觉的语言一存在论带有了遏制虚无主义的理论自觉，通过回返语言本身，海德格尔力图堵住存在性的虚无堕入此在个体的虚无主义深渊<sup>[2]</sup>。

当然，语言的探寻本质上还是存在的探寻。海德格尔不是直观地信赖于语言，而是拿语言“说”存在。“‘存在’这一语词的空洞，它的称谓力量的衰减殆尽并不是什么一般的语言使用方面的单纯个别的偶然情况，而是意味着；对‘在’本身的、被毁坏了的关联是我们对语言的全部错误关系的真正原因。”<sup>[3]</sup>海德格尔力图发掘语言的存在性，在此意义上其语言观一直都是存在性的。因而不能说其阐释此在生存时，其语言是语用性的，进而错误地将其“转向”理解为语言观的转变，其语言的“唤神”实是呼唤语言的存在性，直到对“Ereignis”的自觉与阐释。

[责任编辑：曾逸文]

## Three Approaches to Heidegger's Nihilistic Philosophy of Being

### Zou Shipeng

**Abstract:** Heidegger's elucidation of the meaning of nothingness-being is particularly revealed as the following three approaches. The first is based on ontological difference, considering nihilism as the immediate consequence of the oblivion of being and thus converting existentialism to linguistic ontology. The second approach is from describing desertion of being to revealing the existential nature of nothingness. The third approach is a return to nothingness-being. The above three approaches connect the sources of being and the self-consciousness of Ereignis, constituting Heidegger's nihilistic philosophy of being.

**Keywords:** nihilism; nihilistic philosophy of being; the oblivion of being; nothingness

[1]《海德格尔选集》(上),第294页。

[2]1945年,海德格尔在读过《存在与虚无》后,在给萨特的信中称赞萨特是“我第一次遇到了一位独立思考的思想家”(《海德格尔传》,第467页),并接受了萨特对其《存在与时间》中有关死亡分析的批评,在萨特看来,海德格尔所谓“先行到死中领会生存”,实际上是“抽掉了生活的所有意义”(同上)。海德格尔承认萨特与他都是在一种经验上思考存在,即“对丰富的存在如何在本质性虚无中无根无底地隐藏着的体验”(同上,第468页)。但是,通信往往过多地讨论共通点——有时常常就是权宜且勉强的共通点。而在此之前,海德格尔即已不同意过多地限于此在个体领悟存在、进而将虚无生存论化,而在《人道主义的信》中则对萨特的生存主义作了明确的批评。

[3]《形而上学导论》,第52页。