

“是”——“存在”的显现 ——对海德格尔“存在论”的一种解读

杜建国

(山西大学科技哲学研究中心,山西太原 030006;青岛大学马列部,山东青岛 600071)

摘要: 西文 Being(德文 Sein)在不同的语境中具有“是”与“存在”等多种含义。学界大多数人只考虑 Being(Sein)的各种单独用法,考虑如何将“是”和“存在”区别开,很少考虑“是”与“存在”的联系及其意义。文章认为“是”与“存在”是不可分的,“是”显现“存在”。只有把握“是”与“存在”的含义及其关系,才能真正理解海氏哲学转向的深层原因和必要性,把握海氏的哲学发展理路。

关键词: “是”;“存在”;“显现”;“形而上学”

中图分类号: B516.54

文献标识码: A

文章编号: 1003-5680(2005)01-0055-05

由于对德文 Sein 的译法不同,使得人们在海氏哲学的理解上也存在着差异。有些人认为海氏哲学应当是“在论”,还有些人认为海氏哲学应为“是论”。^[1]众说纷纭,莫衷一是。如何作出判断,并非是一个简单的问题。德文 Sein 具有“是”与“存在”等多种含义,如果只从其主要用法上来断定是表示“是”还是“存在”,而忽略了 Sein 的各用法之间的联系,则必然会影响到我们对海氏哲学的整体理解,笔者认为,“是”与“在”是不可分的,“是”显现“在”。学界大多数人只考虑 Sein 的各种单独用法,考虑如何将“是”和“在”区别开,很少去考虑“是”与“在”的联系及其在海氏哲学中的意义,因此也就无法真正切中海氏哲学的真谛。

事实上,如果我们稍加细心地去解读海氏的哲学。就会发现,“是”与“在”的关系及其意义在海氏哲学中居于核心的地位,并且在其哲学发展中也是不断得到澄清的。只有把握“是”与“在”的含义及其关系,才能全面理解海氏哲学中存在与此在、存在与语言之间的关系,才能真正理解海氏哲学转向的深层原因和必要性。因此,把握 Sein(存在、是)的双重涵义及其关系,对把握海氏哲学的进路是不可缺少的。

一 关于“Sein”问题的提出

海德格尔在他的第一部哲学著作《存在与时间》中开宗明义地提出了哲学的任务就是寻求 Sein 的意义。他认为重提 Sein 的意义的必要性有三点理由(由于 Sein 这个词的意义

具有不确定性。因此,在这里还保留原词“Sein”)。^[2](1) Sein 是最普遍的概念,当我们把握 Seiende 时,总包含对 Sein 的某种领悟。(2) Sein 这个意义是不可定义的。这是从它的最高普遍性推论出来的。当我们确定“是”时,必须说“这是”并且在使用这个在其定义中被确定的词。(3) Sein 是自明的概念。在一切认识中,一切陈述中,在对存在者的一切关联行止中,都用得着“是”(Sein)。“在其存在(是)与如是而存在(是)中,在实在、现成性、持存、有效性、此在中,在“有”中都有着存在”。^[3]在海氏看来,哲学的首要任务是研究 Sein,这是研究 Seiende 的条件和前提,但这个 Sein 决不单单局限于“是”或“在”,而是“是与在”。可以说是以“在”为核心的存在论。这可以通过以下几个方面的分析得出:

首先,从西方哲学史上看,“存在”是最早被研究的内容之一,并且“存在”与“是”有着不可分性。巴门尼德是哲学史上第一个对“存在”进行论述的哲学家。他认为“只有‘存在’是存在着的,‘非存在’并不存在,并且不能被思考”。^[4]他还认为,“不存在者你是不能认识(这当然办不到)也不能说出的。因为能够被思维者和能存在者是同一的”。^[5]在巴门尼德看来,惟一真实的存在就是“一”。“存在是一”是说存在是不可分的,并且是最高的概念。没有任何其它概念能与之相提并论。“它并不像赫拉克利特所说的那种对立面的统一,因为根本就没有对立面”。^[6]

对于巴门尼德的研究主题,C·H·卡恩有不同的见解。

【收稿日期】 2003-09-15

【作者简介】 杜建国(1958-),男,山东乳山人,山西大学科技哲学研究中心博士生,青岛大学马列部副教授,主要研究方向为科学哲学、现代西方哲学。

他认为巴门尼德所探讨的主题不是“存在”而是“是”。他认为 einai (英语 to be, to exist) 单纯用作存在谓词在前五世纪之前很少见,在巴门尼德和柏拉图等早期哲学用法中,表真概念也远比存在概念重要得多。^[7]但笔者认为,从巴门尼德所研究的具有最高的概念上的 einai 来说,理解为“存在”更为恰当。因为他讲“存在不可能有一个开端或终结,因为它不可能从‘非存在’中产生出来或者还原为非存在;它没有过去、也没有将来,只有现在,它是连续的和不可分割的。它是静止不动而不可改变的,处处都与它自身相同,有如一只圆球,从中心到球面的距离都相等”。^[8]从这些话中,我们无论如何也不会认为巴门尼德是在谈论“是”,而不是“存在”。因为“存在是一”(只有存在存在),所以存在不能有并行的非存在,也就不可能有过去和将来。

当然,在巴门尼德和早期哲学家对 einai 的用法中也有多种含义,如表真、表存在、表系词、表方位。但它们之间并非截然分离,而是相互联系在一起的。按照 Mohan Matthen 所提出的“述谓复合体”的理论,系词—表真—表存在在用法上存在着滑动。也就是说,可以把系词、表真语句转换为存在语句。这在柏拉图和亚里士多德的著作中都可可见到。^[9]这表明在古希腊时期, einai 的各种用法之间并非互不相关,而是有着某种同源性和内在联系。因此,仅仅满足于把 Sein 译作“存在”或“是”,而不去研究“是”与“存在”之间的更深一层的联系,有悖于古希腊早期的哲学传统。尽管 C·H·卡恩提出在古希腊 einai 的用法中作为系词是最常见的。^[10]但这并不能有效地说明“存在”的用法隶属于“系词”的用法或“系词”的用法早于“存在”的用法。相反,从巴门尼德对存在的关注和海氏哲学的发展以及“述谓复合体”的理论,我们有理由说,海氏哲学是以“存在”为核心的“存在论”。这也是本文在后面要详细讨论的内容。

其次,在海氏的哲学探索中,Sein 也不是被局限于某种固定的用法。在《形而上学导论》一书中,海氏举出 Sein 的各种用法:“‘上帝在’。‘地球在’。‘大厅中在讲演’。‘这个男人是(ist)从斯瓦本区来的’。‘这个杯子是银做的’。‘农夫在种地’。‘这本书是我的’。‘死在等着他’。……! 狗在花园里’。‘群峰在入静’。^[11]在上述例子中,Sein 的用法并不单纯在谈“是”或“在”,而是讨论 Sein 的各种用法,并通过对各种用法的始源性考察,窥探出各种用法之间更为基本的联系。

实际上,海氏在《形而上学导论》一书对 Sein 的意义的梳理中已意识到“是”与“在”之间的区别和联系。他认为“如果我们听其自然不加苦思冥想地把我们保持在我们的历史的此在的长流中,如果我们一直让在者成它所是的在者,那么我们在此一切情况中已经必须知道:‘是’与‘在’,这是怎么回事”。^[12]因此,把捉“是”与“在”的意义及其关系,成为海氏哲学的根本任务。

最后,海氏把哲学的任务看作是对 Sein 的意义的追求,他当然会思巴门尼德所思之事。而且他同巴门尼德一样也把 Sein 当作是最普遍的概念。他认为:“‘存在’的‘普遍性’起乎一切种的普遍性。同时‘存在’还是不可定义的。这是

从它的最高普遍性推论出来的”。^[13]正因为如此,海氏才能提出“‘究竟为什么在者在,而无反倒不在’就是形而上学的基本问题”。^[14]“无反倒不在”就是说不存在者不存在。这实际上强调了只有“在”,而“无”不在。这样他同巴门尼德一样,认为存在是惟一的,不可能有与“存在”并列的“非存在”。因此,在我们理解最高概念 Sein 的含义时,只能理解为以“存在”为核心的存在论,而不应理解为“是论”。否则,“是”就是最高的惟一的观念,那样的话,就不存在与“是”对应的“非是”了,这样一来,也就没有辩证法了。

在最高概念的意义上把 Sein 理解为“存在”,并非要排除 Sein 的其它用法,特别是“是”的用法。而是强调海氏哲学的最终目的是要通达“存在”。也就是说海氏哲学是以存在为核心的“存在论”。这种存在论不是一种单一的、平面化的“存在论”,而是有着分层性的存在论。它不仅有“在”,还有“是”,并且把“是”当作洞观“存在”之域的门户。

二 “此在”与“在”的关系

为了弄清 Sein 的含义,海氏首先从语法学和语源学入手去考察 Sein。海氏认为从语法上讲,这个名词(das sein)可以追溯到这个不定式。^[15]因此,“在创立‘在’这个名词形式的时候,‘在’这个不定式是有决定性的先行形式。这个动词形式被变为一个名词形式。由此看来,动词、不定式、名词就是我们的‘在’这个词赖以规定自身词性的三个语法形式”。^[16]“而在这个三种形式中,动词和名词属于在西方语法产生时,首先被认识到的形式”。^[17]但究竟“在”这个词的原始形式是名词还是动词在语法学中不是一个真问题。要回答这个问题。只通过语法的分析还是不够的,还必须借助于语源学弄清“在”的含义。在语源学中,“在”这个动词的全部复杂情况是由三种不同的词干规定的。这个词的最古老的本来词干是“es”,梵文的“asus”意思是生活,生者,即本真常住者。另一个印度日耳曼语的词干是 bleu,意思是起来,起作用。第三种词干只在“Sein”这个日耳曼语动词的变形范围中出现。wesan wohnen(居),verweilen(行),sich aufhalten(留)。“从这三个词干我们得到‘在’的含义就是生、升、起、居留”。^[18]古希腊人对“Sein”的解释就是 φῶς(自然),就是自身展开,就是在场。“在活生生地作为 φῶς 而在。这个展开着的起作用就是出现。如此出现导致显露”。^[19]但“Sein”这个词在显露中处于一种语义的浮动中,即它可表系词,表存在,表真实,表方位。因此,海氏认为“现在摆明了:追问在的问题根本不是语法学和语源学的事情”。^[20]在各种用法中“只因为这个在(ist)始终是自在地不确定的而且在其含义中是空的,它才可以备如此纷然杂陈之用而且‘随遇而安’地充实自身与确定自身”。^[21]如何在这纷乱中把捉“在”呢?海氏认为,人的在场(此在)可以领会在。“不使在如此展开,我们根本不可能成为‘人’”。^[22]同其它一切存在者相比,此在具有三层优先地位。“第一层是存在者状态上的优先地位:这种存在者在它的存在中是通过生存得到规定的。第二层是存在论上的优先地位,此在由于以生存为其规定性,故就它本身而言就是存在论的。而作为生存之领悟的受托者,此在

却又同样源始地包含有对一切非此在式的存在者的存在的领会。因而此在的第三层优先地位就在于它是使一切存在论在存在者暨存在论上[ontisch—entologisch]都得以可能的条件”。^[23]因此,“此在”是先于其它一切存在者而从存在论上先得到问及的东西。这样,追问“此在”成为追问“在”的首要任务。那么,如何进行追问呢?海氏认为,“我们所选择那样一种通达此在和解释此在的方式,必须能使这种存在者可以在其本身从其本身显示出来”。^[24]而唯有现象学才能把存在之澄明带入存在。现象学这个名称所表达就是这样一条原理,即“走向事情本身”。“现象学这个词有两个组成部分:现象和逻各斯,二者都可上溯到希腊术语,φαινόμεν[显现者]与 λόγος[逻各斯]”。^[25]显现者体现了在场的照面,而逻各斯则是把照面者道说出来。由于海氏在《存在与时间》中没有认识到“此在”的本质就是道说,所以在追问“此在”的时候没有把现象学贯穿始终,而是用了解释学的方法。从现象学过渡到解释学,使得“此在”的自身显现成为用此在对“此在”的分析。在未澄明“道说”之前就对“存在”先行道说(阐释)。因此,尽管海氏对此在的生存结构——在世,此在的生存状态——烦以及畏、沉沦、良心呼唤等进行了阐释,但“此在”的“在”还是无法自身显现出来。从存在论分析的意义上讲,解释学是一种误用的方法,海氏后期放弃了使用解释学一词,是有着方法论上的原因的。^[26]从三十年代中期的讲座《形而上学导论》开始,海氏已意识到了这一点,在对前苏格拉底的早期希腊思想进行探讨后,海氏认为:存在的原始意义集中体现在希腊思想的 physis、Aletheia、logos 这三个基本词语上,physis 来源于 φαίνω 即涌现, Aletheia 作为从“隐”到“显”的解蔽,logos(λόγος)即道说。^[27]同时认为,“人的在按其起揭开历史的作用的历史本质说来就是 λόγος,就是在者的在之采集与讯问,就是那个苍劲者的事件”。^[28]“人的在就是这么回事:采集,通过采集去承认在者的在,靠知去把现象开动起来,这三者接受并即如此掌管着无蔽状态,保持其不遭隐蔽与掩盖”。^[29]把隐蔽之物带入显现中就必须置身于言语中,通过“道说”把现象显现出来。这样就要解决“此在”与“语言”的关系。

三 此在与语言

解决语言(道说)与此在的关系是通达“存在”的必经之路,也是理解海氏哲学转向的关键。海氏认为他的哲学转向是在《关于人道主义的书信》一文开始的。这种哲学转向并不是以放弃对此在的追问为代价的。“如果说询问存在的问题触动了我们的此在,那么,甚至在今天,这条路仍是必需的”。^[30]探究存在之境,此在是不可超越的阶梯。“人在这里是在那种最深刻而又最广泛,真正探本的洞察中成为问题的:人与存在相关—或转过来说也一样:在(Seyn)和在之真理与人相关”。^[31]无论是追问真理还是语言都是为了对此之在作出充分的规定,最终达到对存在的领悟。当然,在《存在与时间》中,海氏把在场归放澄明(时间)中,通过澄明(时间)导出存在。虽然对此在进行了分析,但在澄明中并未“显现”此在在场,因为此在没有道说。

在《关于人道主义的书信》一文中,海氏重新思考了人的本质,认为:“人是这个此(das‘Da’),也就是说,人是存在之澄明——人就是这样成其本质的。这个此在‘存在’,而且唯有这个此之‘存在’,才具有绽出之生存的基本特征,也即说,才具绽出地内居于存在之真理中的基本特征”。^[32]此在之绽出是通过语言的,而“语言乃是存在本身的澄明着——遮蔽着的到达”。^[33]按照语言的存在历史的本质来看,语言就是存在之家,就是为存在所居有,并且由存在来贯通和安排的存在之家。……人守护着存在之真理和归属于存在之真理”。^[34]在把人看作是绽出之生存后,海氏提出了本质性的东西不是人,而是存在。语言不是人绽出的工具,而是道说本身。道说并不对语言说,“而是从(von)语言而来道说,因为它是被语言之本质所用”。^[35]把语言(道说)看作是存在之家,人在道说中成其自身。这里海氏已基本找到了此在与语言的连接点,即语言是存在的家,它澄明遮蔽着存在,语言就是道说,人在道说中成其为人。由于此在的意向指向存在,道说才聚集,这个聚集恰恰是“是”。但由于海氏在这一时期没有把存在论加以分层,深入研究“是”与“在”的联系,而只是认为“通常这个‘是’(ist)是被用来言说存在着的东西的”。^[36]而没有把“是”本身看作此在意向的指向,看作语言对在场的道说、聚集,即在的显现。这样,就使得海氏哲学的转向出现了断裂。因为在海氏看来,道说(语言)并不是此在去道说,此在只是守护着存在之真理并归属于存在之真理。这样,它无法恰当地给出此在与语言的关系。因而,也就无法用道说给出此之存在的在场,而只能把此在的人当作存在的邻居。“人在其存在的历史的本质中就是这样一个存在者,这个存在者的存在作为生存的情况是:这个存在居住在存在的近处”。^[37]他的看护者的尊严就在于被存在本身召唤到存在的真理之中。这种召唤是一种作为抛而来到的。由于海氏让“是”逸出存在之域,此在在解蔽中的作用也就成为一种被抛的偶然性,成为一种“在”的天命,此在的人也就出离于存在而居。那个既敞开、又遮蔽,召唤在者到场的“是”被给出“存在”和“无”的“大道”(Ereignis)所代替。这样,也使得海氏的语言哲学带有一种神秘主义特点。因此,对“是”和“在”的关系加以梳理,是海氏哲学发展的必经之路,也是我们理解海氏的哲学理路应弄清的问题。

四 “是”与“存在”

如何把握“是”与“在”的关系,成为联接海氏前期哲学关于“此在”和后期哲学关于“语言”的关键点,海氏在其哲学的发展中也逐渐走上这条探索之路。海氏认为 Sein 这个词,看似在我们心中一个空洞的词“经过一切模糊、混杂与一般化的折腾之后我们还是把它意指某种确定者”。^[38]事实上,对于 Sein 这个最高的概念,“如果我们要克服词之空,那么在最高的与最一般的概念处指出在它‘之下’的内容,不仅是值得考虑的,而是惟一的出路”。^[39]追问 Sein 问题并非是语法学和语源学所能达到的,对这个词的通达“必须有在此是和语言打交道而根本成为一种独特的情况”。^[40]通过把出现在不同语言中的“在”列举出来,得到“这个被说成‘是(ist)’的

‘在’有这些含义……”^[41]在这里,思想要进入能道说成“是”的“在”,应首先进入“是”。但海氏在《形而上学导论》中只是把“是”当作系词,仅仅当作以恰当的方式言说存在,使语言成为离开在场的道说。

那么,“是”与“在”究竟有什么关联呢?在《语言的本质》一文中海氏通过对格奥尔格的诗的分析,进入了“是”与“在”的层面。他修改了格奥尔格的诗句,把“语词破碎处,无物存在(sei)”写作“语词缺失处,无物存在”,并且进一步解释道,“只有在合适的词语从而就在主管的词语命名某物为存在着的某物,并且因而把当下存在者确定为这样一个存在者的地方,某物才存在”^[42]实际上,在当下存在者存在之处,正是“此在”的在场。也就是说,只有“此在”到场,物才有名称,才能是。正是通过命名让“被道说的某物达乎语言,亦即获得一种显露”^[43]道说是一种召唤,召唤天、地、神、人四元到场成其一体。“它把在场者和不在场者带入其当下本己之中;由之而来,在场者和不在场者在其那里自行显示并依其方式而栖留。……它给出澄明的敞开之境,在场者能够入于澄明而持存,不在场能够出于澄明而逃逸并在隐匿中保持其存留”^[44]在场者就能是。不在场者就不能“是”。实际上“是”最初就具有动词的性质。“巴门尼德的 $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ 却并非指作为命题之系词的‘是(ist)’,它命名的是 $\epsilon\sigma\tau\iota$,即在场者的在场”^[45]

在《什么是哲学》的演讲中,海氏认为在赫拉克利特的“一(是)一切”就是“一切存在者在存在中,更明确地说:存在是(ist)存在者。在此,‘是’当作及物动词来使用,其意如同‘聚集’”^[46]海氏对“是”的这一解释说明在古希腊早期,这个“是”就是呼唤存在者到场,即聚集,它不仅仅显示“是者”,而是给出一种在场者的澄明。这其中也包含了“此在”的在场。逻各斯既作为语言,又作为这种聚集而被思考和命名的。逻各斯通过这个“是”表达出来。但“源于形而上并且同时支配了形而上学的逻辑,使得存在的隐含于早期基本词语中的本质丰富性始终被掩盖着,这样存在才得以上升到最空洞和最普遍的概念的不幸地位上去了”^[47]因此,建立在日常思的基础上的具有丰富内含的“是”,逐渐演变成哲学的“是”。而在“哲学本体论中的‘是’的意义就是它的逻辑规定性”^[48]

从柏拉图开始,“是”首次被当作一个理念。“是”作为一种理念,脱离了可感的经验世界,也就切断了与“存在”之间的联系。成为一种空洞的最普遍的概念。用亚里士多德的话来说,“因为不论‘是’或‘不是’以及分词‘系’都不标志任何事实,除非加上某些别的东西;因为它们本身并不标志任何东西,而仅只蕴涵着一种联结,关于这种联结,离开了所联结的东西,我们就不能形成一个概念”^[49]尽管如此,在亚里士多德的著作中还存在着“述谓复合体”的表达形式,也即存在着系词、表真、存在用法上的滑动。同时,表方位用法也可与表存在用法相通。^[50]如一个“述谓复合体”是普通系词句的定语性变型:对应于“X是Y”,我们可以假定一个在逻辑上等价的述谓复合体的存在,即“YX存在”。而对于像“苏格拉底是健康的”,我们可以得到相应的“健康的苏格拉底存在着”。无论是巴门尼德、柏拉图还是亚里士多德都有着系词、

表真和存在用法上的滑动。^[51]但在这里,有些人认为表存在应看作系词的一种用法。但实际上从古希腊早期思想的分析中可以看出,“是”揭示了存在者的在场。道说是此在存在的本质,道说就是人的语言在道说。“语言就是逻各斯。就是采集”^[52]通过道说让显现“即澄明着又遮蔽着之际开放亦即端呈出我们所谓的世界”^[53]语言由词语构成。“言词、命名不是事后为一个早已公开化的在者配上一个标记与记号,而是这个标记硬挤到在者前面去敞开来”^[54]也就是说,语词不是粘贴到物上的标记,而是反映了人与物、物与物之间的关系。语词“把作为存在着的存在者的当下的物带入它的‘是(ist)’之中。把物保持在其所是中,与物发生关系,……作为这样发生关系的东西,语词就是关系本身”^[55]而只有此在在,道说才“是”,才能召唤出“所是”,因此,从苍茫冥冥中召唤出天、地、神、人四重在场的正是这个“是”。

海氏后期已清楚地认识到这个“是”在揭示、通达存在的重要性。他在关于《时间与存在》的研究班的讨论中认为:“即使这个‘是’也并非总是仅仅具有一种理论上的苍白的意义,即并非仅仅表示对某种纯粹的现成状态的确定”^[56]而是揭示了一种在场。他在阐释诗人特拉克尔的诗作《来自深渊》时,探讨了“是”的在场性。诗是这样写的:

“这是一片收割后的田野,经历了一场黑色骤雨。

这是一颗孤独地伫立的棕色大树。

这是一股围绕着空空的木屋的尖厉的风。

这夜晚多么悲哀。

……

这是一盏在我的口中熄灭的灯”^[57]

海氏认为诗人的“这是”并非指称现成的存在,而是对此在在场的昭示。“凭这个‘这是’也就连带着指出了那种与人的关联,而且比在通常的‘有’那里要清晰得多”^[58]

在《康德的存在论题》的演讲中,海氏指出:康德关于“是”的“逻辑用法”的说法让人以为还有另一种用法,同时我们在康德的《表明上帝定在的惟一可能的证据》中经验到关于“是”的本质性的东西,即关于“是”的客观的用法。^[59]“作为系词的‘是(ist)’在一种客观认识的陈述中具有一种意义,不同于纯粹逻辑的意义,且比后者更为丰富”^[60]这种丰富性表现在作为系词的“是”不仅把主词和谓词连接到一起,同时交叉地与主体和客体关系相接通。海氏认为:“按照康德对‘是’的阐释,在‘是’中显露着命题主词与客体中的谓词的联结。每一种联结都带有一个统一性,它把被给予的多样之物联结到这个统一性中”^[61]联结依赖于统一性,那么这个统一性是从何而来的呢?这个“统一性”,并不是共在(Beisammen),不如说,它是既统一着又聚集着的,是原初意义上 $\lambda\gamma\alpha$ (逻各斯),但却转移到自我主体(Ich Subjekt)身上。这种 $\lambda\gamma\alpha$ (逻各斯)掌握着“整个逻辑学”^[62]《康德的存在论题》一文被收录在海氏哲学文集《路标》一书的最后一篇。《路标》一书在海氏看来,“意在让读者对一条道路有所体察,这条道路只在途中向思想显露出来——既显示又隐匿”^[63]踏上这条路就是要探讨 Sein 这个词语,这个词语的探讨在康德那里还远远没有完结,同样它也是海氏指引给我们的。

通过海氏的引导,我们已经能依稀辨认出 Sein 这个词语隐匿的思想,即“是”——“存在”的显现。首先“是”为聚集,在赫拉克利特的“一是一切”中,是作为及物动词。也就是说在希腊早期思想中,这个“是”就是呼唤存在者到场。其次,“是”作为语言之“是”。而语言是“逻各斯”,逻各斯既作为语言,又作为聚集被思考和命名,逻各斯通过这个“是”表达出来。最后,“是”作为“此在”意向的指向,语言通过人去道说,人在道说中成其为人。一切“是者”都作为道说召唤到场,每一个“是”都显现了天、地、神、人的相聚和在场。从柏拉图开始“是”逐渐成为一种理念,亚里士多德只把“是”当作一种主词与谓词的联结。“是”的意义没有了经验的东西,而只有逻辑规定性。但康德重新审视了“是”的意义,看到“是”除了“逻辑用法”外,还具有某种客观的意义。这种客观的意义就是“是”与聚集的统一。在海氏看来,这种意义的发现使我们认清了“是”的解蔽性,“是”既作为道说的语言,又作为此在的指向性,“是”把人带向语言,带向逻各斯,带向天、地、神、人四重相聚的在场,这样,此在、语言、存在通过这个“是”贯穿起来,成为我们把握海氏哲学理路的关键。

综上所述,“是”在海氏哲学中是一个与“在”不可分的重要环节。不理解“是”与“在”的关系,就无法正确认识海氏哲学的重要转变以及海氏哲学发展的内在连续性。实际上,其他一切存在论所源出的基础存在论都必须在此在分析中来寻找。但这种寻找不是去阐释此在的状态,而是应去倾听此在的道说。道说并不是像海氏所说的语言在说,而是“此在”用语词去道说,语词把存在者带入“是”中,“是”就是在场的显现。道说就有“是”,不道说就没“是”。语词破碎处。无物能“是”。

【参 考 文 献】

[1]“存在论”和“是论”都属于 Ontology,传统中文译法为“本体论”。现有人译作“存在论”,也有人译作“是论”。这是由于对西文 Being(德文 Sein)的理解不同所导致的。参见

- 俞宣孟. 本体论研究[M]. 上海:上海人民出版社,1999.
14. 海德格尔. 存在与时间[M]. 上海:三联出版社,1987.
4. 中译注(1)以及王路. 理性与智慧[M]. 上海:上海三联出版社,2000. 427 - 451.
- [2][3][13][23][25]海德格尔. 存在与时间[M]. 陈嘉映,王庆节译. 北京:三联书店,1987. 4、9、5、18、35.
- [4][8]E. 策勒尔. 古希腊哲学史纲[M]. 翁绍军译. 济南:山东人民出版社,1996. 52.
- [5]北京大学哲学系外国哲学教研室编译. 西方哲学原著选读[M]. 北京:商务印书馆,1981. 317.
- [6]罗素. 西方哲学史[M]. 何兆武,李约瑟译. 北京:商务印书馆,1963. 78.
- [7][9][10][51]卡恩. 动问“ To Be ”与 Being 概念研究之回顾[J]. 世界哲学(京),2002(1):65、44~46、61、46~49.
- [11][12][14][15][16][17][18][19][20][21][22][24][28][29][38][39][40][41][52][54]海德格尔. 形而上学导论[M]. 熊伟,王庆节译. 北京:商务印书馆,1996. 89、77、19、55、55、55、72、103、87、91、84、21、171、175、78、80、87、91、172、172.
- [26][30][31][35][42][43][44][53][55]海德格尔选集(下卷)[M]. 孙周兴选编. 上海:上海三联书店,1996. 1012 - 1056、1277、1073、1157、1069、1132、1138、1103、1090.
- [27][37][45][46][47][56][57][58]海德格尔选集(上卷)[M]. 孙周兴选编. 上海:上海三联书店,1996. 编者引论 10、385、564、595、564、703、704、705.
- [32][33][34][36][59][60][61][62][63]海德格尔. 路标[M]. 孙周兴译. 北京:商务印书馆,2000. 382、383、392、394、533、534、539、542、见前言.
- [48]俞宣孟. 本体论研究[M]. 上海:上海人民出版社,1999. 51.
- [49][50]亚里士多德. 范畴篇·解释篇[M]. 方书春译. 北京:商务印书馆,1997. 57、56.

(责任编辑 殷 杰)