

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

玫瑰無意——對後期海德格爾的一種解讀 [The Rose is Without Why: An Interpretation of Later Heidegger]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Caputo, John D.
Publisher	Institute of Sino-Christian Studies; Institute for the Study of Christian Culture, Renmin University of China
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-15 09:52:04
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/164571

玫瑰無意

——對後期海德格爾的一種解讀

The Rose Is Without Why: An Interpretation of Later Heidegger

【美】約翰·卡普托著 吳三喜譯

John D. CAPUTO

作者簡介

約翰·卡普托，錫拉丘茲大學教授；維拉諾瓦大學教授

Introduction to the author

John D. CAPUTO, Professor, Syracuse University; Professor Emeritus, Villanova University.

Email: jdcaputo@sgr.edu

Abstract

This is a quasi-comparative study of the thoughts of later Heidegger. By comparing the former and later Heidegger, later Heidegger and German mystical poet Angelus Silesius, the author tries to show that “Without why” (*ohne warum, Gelassenheit*) is exactly the essential characteristic of later Heidegger’s thoughts. Based on the author’s previous study of German mysticism, the author demonstrates the thought of “Without why” in later Heidegger through an implicit comparative study, which is the method suggested by Heidegger himself. As such, this paper is both an implicit study of the relationship between later Heidegger and mysticism, and a study of the conversion of Heidegger from his former thoughts to his later ones. As an interpretation of the later Heidegger, the author mainly focuses on the thought of “Without why” in his later period and the relationship between this thought and his former ones. As a study of the quasi-religion of Heidegger, the author tries to depict a quasi-religious schema from the later Heidegger writings. The author argues that, although Dasein is the mode of Sein which holds its authentic being in “question”, i.e. Seinsfrage, the later Heidegger replaces this mode of authentic being with the mode of “Without why”. It is in the mode of “Without why” that Dasein will achieve its authenticity. In this sense, authenticity is not shown by Dasein’s being able to raise the problem of Being, but by its “Without why”, just as the rose in Angelus Silesius’s poetry: “The rose is without why”.

Keywords: Later Heidegger, Dasein, Being, Mysticism, “Without Why”, Gelassenheit



在《存在與時間》的一開始海德格爾就描述了他的工作的總體綱要。存在的問題已然萎靡，只有返回其起源（origin, Ursprung）才能重被振興，這須通過能夠追問存在之問題的存在者來完成。存在之問題植根於這樣的存在者之中，這種存在者問道：

徹底解答存在問題就等於說：使某種存在者——即
追問的存在者，在其存在中透徹可見。^①

Dasein（我們將保留這一術語不翻譯）乃是對其來說“存在”（Being）已然成為問題的存在（being）。Dasein並不僅僅是此在或在場（present, vorhanden），而是返回其在場並將其置入追問之中，因而這就建立了將Dasein作為追問存在的出發點的優先地位。然而大約三十年之後，在《理性的原則》（*Der Satz vom Grund*^②，1957）中，海德格爾的Dasein觀念看起來經歷了一次轉變。他引用十七世紀德國神秘主義詩人安格魯斯·西勒修斯（Angelus Silesius），即約翰·舍夫勒（Johann Scheffler，1624-1677）的詩作：

無意， Without Why

玫瑰無意；它盛開， The Rose is without why; it blossoms

^① Martin Heidegger, *Sein Und Zeit* (Tübingen:Max Niemeyer,1963), 7 [§ 2]. 文中引用的海德格爾原著基本上採用國內已有的譯文，如果引用段落沒有漢譯則根據德文原著和英文譯注進行翻譯。——譯注

^② 此書英譯本名為*The Principle of Reason*, trans. Reginald Lilly (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991). 卡普托在此譯為*The Principle of Ground*。本文統一為《理性的原則》。——譯注

因為它盛開；because it blossoms；
它不思量自己，It thinks not upon itself, nor does
也不問詢是否有人看見它。It ask if anyone sees it.^①

並且為其附加了一個令人吃驚的解釋：

這一言說中之未說——所有的事情均依賴於此——乃是：就其本質中隱匿最深的根基而言，人唯有當其以玫瑰那樣的方式——無意——而在時，他才首先真正地在。^②

在此我們得知，將提出存在問題作為首要任務的存在者只有在懸置其追問並讓存在自由地“在”之際，方能抵達其飽滿的存在。存在不再是問之所問，而是對存在之本質和本然的公開承認。因而在海德格爾1962年的講座《時間與存在》（*Sein und Zeit*）之後的討論記錄中我們看到：

【與黑格爾相反】在海德格爾那裏，人們無法談論某個緣故（a why），只能說“如是實情”（the “that”）——存在的歷史就是如此。所以在《理性的原則》中，海氏引用了歌德的格言：如何？何時？何地？——諸神依然沉默！恪守緣起之因，莫問為何之故？^③

^① Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann, Eingeleitet und erläutert von WillErich Peuckert*, book1 (Bremen: Carl Schünemann, n.d.), 37. No.289.

^② Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund* (Pfullingen:Verlag Günther Neske,1957), 72-73.

^③ Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (Tübingen: Max Niemeyer,1969), 56.Cf. Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, 206ff. 漢譯本參見海德格爾：《面向思的事情》，陳小文、孫周興譯，北京：商務印書館，2010年，第62頁。[Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, trans. CHEN Xiaowen and SUN Zhouxing (Beijing: The Commerical Press, 2010), 62.]

我們所關注的海德格爾追問點的轉變並不是一個孤立的事件，相反它意味着一次動搖Dasein所有本質結構的巨變。在早期文本中，Dasein的追問能力常常與其自由相關。對於Dasein而言，去“追問”意味着去打破存在者加諸其身的束縛，克服它們的此在之沉重並用它們來抵擋“無有”（non-being）的可能性。^①這正是在《論根據的本質》（Vom Wesen des Grundes, 1929）中海德格爾說到追問起源於“超越”和超越就是自由時所要表達的意思。^②Dasein不是浸沒在構成了世界的存在者的網絡中，恰恰相反，通過追問存在的意義，Dasein將網絡本身，將整體作為整體，帶進視野中。唯有Dasein超越其此世（inner-worldly）的牽絆，決然地將其注意固定於存在本身的意義而非此世的存在者之上，真正的追問才始有可能。在所有真實的追問之中海德格爾強調決斷和求知“意願”（Wissen-wollen）的作用：

然而這種真實的追問存在於一種去知曉了解的意願之中。意願——這絕不是單純的希望和欲求。希望知曉的人很明顯也在詢問質疑，但他不會超出單純提問題這個範圍，却正是止步於問題開始之處。追問就是願意去了解。誰願意，誰將其整個的存在置入意願中，此人就是堅決的。^③

^① Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen: Max Niemeyer, 1958), 21-23.

^② Martin Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, 5. Auflage (Frankfurt: V. Klostermann, 1965), 43ff.

^③ Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 16. 儘管《形而上學導論》（1935）是基於轉向（Kehre）後的立場寫作的，但它仍然保留了很多前期階段的風格。所以海德格爾在1953年為其添加了一個解釋以便將其牢牢地安置在后期的觀點上。注意其將前期立場吸收進后期立場的熟練方式，在我們上面引用的段落之後有：Entschlossenheit意味Ent-schlossenheit；Wollen意味着 Lassen。中譯本參見海德格爾：《形而上學導論》，熊偉、王慶節譯，北京：商務印書館，2010年，第22頁。[Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, trans. XIONG Wei and WANG Qingjie (Beijing: Commercial Press, 2010), 22.]

相應地，在其後期著作中，海德格爾不僅重新考量追問的地位，而且也重新考量意願的地位。他在《論思考》（*Gelassenheit*, 1959）中提到，本真的思考懸置意願；^①它是一種“非-意願”（non-willing）。思考應該僅僅向存在保持“敞開”，並且應為一種發展做好準備，在這種發展中存在會將自身展露給人類。Dasein既不應尋求也不應追問，它只需等待。^②康德被認為就是這樣的一個哲學家，在他那裏思考即意味着意願，他關於意識的“先驗”觀點曾給海德格爾的早期工作帶來決定性的影響。通過這一指認海德格爾意在表明：在康德那裏存在要服從理性思維的範疇與命令，因而也需要服從思維着的主體的“要求”——或“願望”。所以海德格爾將這種帶有意願的思維稱為“主-體-性”（Subjectität）。

然而如果Dasein必須停止追問和意願，那麼對於Dasein的“自由”以及與之相關的“本真性”（authenticity）就很難說還會剩下什麼。拉茨洛·韋爾森怡（Laszlo Versényi）教授在《海德格爾，存在與真理》（*Heidegger, Being and Truth*）一書中曾對海德格爾進行了很有啟發性和深刻的評論，他總結道：

以前一度被稱為“本真存在”（authentic existence）的東西——作為對存在（Being）的關注和理解的存在（existence），一種最終是自我定向的關注，一種對自己的根基無休止的尋覓和追問——將不復存在。因為一旦追問，Dasein只會遭遇諸神的沉默，因為存在（Being）不會答覆，只是存在着（is），也即忍耐和持守。人在面對此類

^① Martin Heidegger, *Gelassenheit* (Pfullingen: Günther Neske, 1959), 32. *Gelassenheit* 一般譯作“泰然讓之”或“泰然任之”，是基督教神秘主義和后期海德格爾的重要詞匯，海德格爾以此命名的著作英譯為 *Discourse on Thinking*，故而譯為《論思考》。——譯注

^② Martin Heidegger, *Gelassenheit*, 37.

終極、無根基的沉默時也不得不忍耐。他不得不放棄他的“生存”本性，將自我完全交托給根基，躍入那個深淵之中，與“存在之遊戲”（Play of Being）博弈，在遊戲中真理作為奧秘將自我揭示——我們不再需要去追索，我們只需等待。

換一種更為普遍的說法：

在“泰然讓之”（Gelassenheit）和“凡事必有根基”（Nothing is without Ground, 出自《理性的原則》）的說法中，海德格爾繼續修正他在《存在與時間》中對Dasein的過分強調，並由此賦予Dasein一個堅固的基礎，在Dasein的存在主義分析的自我奠基努力中缺少這個基礎。但是海德格爾意欲在他的書寫中引入平衡的最後企圖被證明只是一個良好的願景：它們用這種效果過度彌補了《存在與時間》的缺陷，最終，“泰然讓之”和“凡事必有根基”不但沒有彌補反而是與存在主義分析的結果截然相反，海德格爾的思想（從《存在與時間》到《理性的原則》）無法再被視為一個內在一致的平衡的整體。^①

正如拉茨洛·韋爾森怡教授所闡明的那樣，《存在與時間》和《理性的原則》至少引入注目地提供了關於人的不同認識。然而，在此我們想爭辯的是，儘管這兩種立場之間有明顯差異，它們之間存在一種統一性，這種統一性獨特而且真實。如果我們能夠確認這種統一性的特徵，我們就能理解海德格爾的思想轉變。故而，我們將追問：在追問存在之問題中獲得其存在的Dasein與應該像玫瑰那樣“無意”

^① Laszlo Versényi, *Heidegger, Being and Truth* (New Haven: Yale University Press, 1965), 154, 142.

(without why)^① 地生活的Dasein之間是如何共屬一體的？

二

在《存在與時間》中，Dasein的本質在於將它的存在問題化。不具有Dasein特性的存在者具有“凝固性”（solidity），因為對它而言沒有什麼是可以追問的，包括它的“何時”與“何地”。然而Dasein打開了自己的根基並展露這些根基的不穩定性和可追問性。舍夫勒的詩作中的玫瑰似乎非常恰當地解釋了早期海德格爾的Dasein之“不是”（ what Dasein is *not* ）：

玫瑰無意；它盛開

因為它盛開；

它不思量自己，也不問詢是否有人看見它。

玫瑰僅僅盛開，從不關心它的盛開之來源或結果。它沒有在它的盛開與盛開之根基之間製造距離。玫瑰是實實在在而且豐富飽滿的。它從不追問，而是靜靜地“存在着”（is）。玫瑰說明了早期海德格爾的術語“*existentia*”——傳統本體論中固態的、不透明的實體——，而不是“*Existenz*”。與此相反，Dasein不是不透明的而是“澄明的”（clearing, *Lichtung*），在其中存在會“閃耀”（shine, *lichtet*）。Dasein將存在帶到亮處，因為只有在Dasein中存在才被思索、言說並成為探問與沉思的對象。Dasein乃是為存在提供安身之所的“縫隙”（opening）。在這個意義上玫瑰代表着“趨暗”和“趨昧”（*Dickung*^②），因為它的存在與意義從

^① “Without why” 為本文關鍵詞，在此統一翻譯為“無意”並用引號標出，以示區別。——譯注

^② Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 71-72. *Dickung*是一個古德語用法，一般指比較茂盛遮光的樹林，多與*Lichtung*相對，這裏用“趨暗”和“趨昧”譯之。——譯注

來不是追問的對象。

如此看來，海德格爾在《理性的原則》中將Dasein與玫瑰的盛開相提並論確實有困難。我們將通過考察“玫瑰”在舍夫勒的詩作《格魯賓的漫遊者》（*Die Cherubinische Wandersmann*）——海德格爾引用的詩句就出自它——中的地位來為我們理解這種對比提供一個立足點。^①我們這樣做是希望為理解海德格爾的前後期工作之間的統一性尋獲一條線索。在舍夫勒那裏，玫瑰乃是心靈（soul）的隱喻。正像玫瑰需要被春天溫暖的溫度和陽光滋養一樣，心靈被勸導要全然信靠上帝的恩典與喜悅：

神秘的玫瑰

玫瑰宛如我的心靈；荊棘

乃肉身之樂；

春天是上帝所喜悅的；

是上帝對寂冷與霜寒的嘲諷；

玫瑰盛開為行善，無視它的荊刺與

肉身。^②

^① 約翰·舍夫勒本屬路德宗，28歲時改信天主教並成為反對宗教改革運動的領袖之一，在德國巴洛克詩歌的偉大著作《格魯賓的漫遊者》的創作中，他明顯受到新教、中世紀晚期和天主教神秘主義傳統的影響。他明確地站在雅各比·波墨和埃克哈特的影響之下。因為傾心投入耶穌會士馬克西米安·山島思（Sandaus）收集的神秘主義著作選集工作而廣為人知。舍夫勒的聲名來自於他的詩韻才華，並借此讓德國神秘主義傳統的深厚智慧重煥華彩。對於海德格爾而言很難再能找到一個比他更能讓“作詩”（Dichten）與“運思”（Denken）共屬一體的人了。從舍夫勒的詩句中海德格爾觀察到：“整個語言是如此驚人地簡潔與罕有，那個人喜歡從思想而來，到真正的和偉大的神秘主義而去，這種神秘主義擁有思的準確與深度。”（Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, 71.）兩部研究舍夫勒的優秀著作是：Jeffery Sammons, *Angelus Silesius; Twayne's World Author Series*, vol.25. (New York: Twayne Publishers, 1967); Horst Althaus, *Johann Schefflers 'Cherubinischer Wandersmann': Mystik und Dichtung* (Giessen: Wilhelm Schmitz Verlag, 1956).

^② “Die Geheim Rose: Die Ros' ist meine Seel, der Dorn des/Fleisches Lust/Der Frhüling Gottes Gunst, sein Zorn/ist Kält und Frust/Ihr Blühn ist Gutes tun, den Dorn, ihr/Fleisch, nicht achten.” Cf. Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, book III, 87. No.91.

因而，心靈——同時也是玫瑰——的最大義務和最高級生命狀態乃是向它的仁慈的給予者敞開自身（sich auftun）：

像玫瑰那樣敞開自己，
你的心將接受上帝，
和上帝所有的美好饋贈。
如果心靈能像玫瑰那樣，
向他敞開。^①

這是至為關鍵的類比：只有當心靈向上帝的饋贈“敞開”自身時，上帝才能像陽光照耀在玫瑰身上那樣擠進人的心靈之中。心靈被自愛所“封固”；它把自己綁在固執己見（Eigenwille）的窄路上和對自己欲望的迷戀之中。^② 與之相反，心靈的“敞開”存在於被舍夫勒稱為“棄絕”（abandonment, Gelassenheit）的傳統之中，這是德國神秘主義文學的一個悠久傳統，即沒有任何目的全然順服於上帝的意志。就像玫瑰只是向自然敞開自身並讓春天之力運作其中一樣，心靈也必須棄絕自己的意志而歸服於上帝的意志，並讓其按其方式在自身內運作。在這種絕對的棄絕中，心靈像敞開的玫瑰一樣達到它最美的存在。因而在海德格爾引用的那句詩前面，舍夫勒吟道：

被棄絕的美，
你們人啊，向這小小的牧野之花學習吧。
學習如何能讓上帝喜悅，並且
一直保持美麗。^③

^① “Dich auftun wie die Rose: Dein Herz empfähet Gott mit alle/seinem Gut/Wann es sich gegen ihm wie eine Ros’ /auftun” Cf. Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, book III, 86. No.87.

^② Ibid., book V, 186.

^③ “Die gelassene Schönheit: Ihr Menschen, lernet doch von’n Wiesenblümelein/Wie ihr könnt Gott gefallen und gleichwohl schöne sein.” Cf. Ibid., book I, 37. No.288.

因而舍夫勒的玫瑰的神秘主義涵義不是暗昧的沒有追問性的生存（*existentia*），相反，它是傾空，為着上帝的到來而“敞開”。

舍夫勒說玫瑰“無意”（*without why, Ohne Warum*）。在此他再次沒有自創而是重複了埃克哈特（*Meister Eckhart, 1260-1327/9*）布道文中非常有名的說法。^①

埃克哈特如是說：

上帝的根基即是我的根基，我的根基就是上帝的根基。在此我獨立地活着，就如上帝獨立地存在着。你應當從這最內在的根基出發去行事為人而不需問為什麼。我真切地告訴你們，只要你們是在為天國、為上帝、為自己永恆的福樂而工作，也就是為身外之物而奔波勞碌，那麼你所有的一切都不會好。^②

埃克哈特意義上的“心靈的根基”（*Seelengrund*）指的是它最內在的部分，在這裏心靈與受造物沒有交流。心靈僅僅通過它的外部功能而與受造物相連。當心靈將自己與受造物的所有關涉都懸置起來，上帝就與心靈的根基相結合，此二者統一為生活與行動的唯一法則。被上帝的在場所充盈的心靈在行動時“無意”或“不問原因和目的”（*without why*），也即不為在它自身活動之外的外在的好行為而行

^① 韋爾瑟怡教授的著作對我們這裏的思考具有巨大的啟發性，它是不多的肯定《理性的原則》重要並指出舍夫勒和埃克哈特對海德格爾的影響的有關海德格爾的論著之一。Cf. Laszlo Versényi, *Heidegger, Being and Truth*, 142-158.

^② “Hier ist Gottes Grund mein Grund und mein Grund Gottes Grund. Hier lebe ich aus meinem Eigenen, wie Gott aus seinem Eigenen lebt……Aus diesem innersten Grunde sollst du alle deine Werke wirken ohne Warum. Ich sage fürwahr: Solange du deine Werke wirkst um des Himmelreiches oder um Gottes oder um deiner ewigen Seligkeit willen, (also) von aussen her, so ist es wahrlich nicht recht um dich bestellt.” Cf. Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, ed. & trans. Josef Quint (München: Carl Hanser, 1963), 180.

動。它的行動不受制於行動帶來的回報。甚至心靈也不為上帝的緣故——比如要服從上帝的意志——而行動，因為如果那樣的話上帝就會被認為是其自身生命之外的他物：

一個人不應將上帝視為其自身之外的他物，而應把上帝就視為我自己，視為在我之內的；所以一個人不應該出於上帝的緣故，或者是為了自身的榮耀，再或者是為了自身之外的任何益處而去操勞奔波，他應當僅僅為了自身的存在與生命而行事為人。^①

心靈不被對任何受造物的欲求而促動，甚至它也不在為了它的德性之回報與獎酬的意義上去追求上帝。它不是“為了”上帝而行動，而是“出於”上帝棲居於此的在場而行動。所以沒有任何原因而行動的心靈僅只為行動而行動，不是為了獲得生命，而是它的行動本身就是生命：

人們所向往的，莫過於生命了。那麼我的生命是什麼呢？是某種出於自己而被從裏面移動到外面的東西。但那被從外面移動到裏面去的東西，却並不存活。由此可見，如果我們藉着他得生，那我們就應該從裏面出來得以在他裏面與他一起行為，而不是從外面進到裏面去行為；我們倒是應該從我們生活着的地方被移動到外面來，也即由他把我們移動到外面來。這樣，我們就夠而且應該出自於我們的自我而從裏面出來行為。故而，如果我們應該在他裏面或者藉着他得以生活，那麼，他就必須成為我們的自我，而我們必須出自於我們的自我

^① Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, 186.

而行爲。正因為上帝是出於他的自我而藉着他自己來做出一切行爲的，所以我們也必須出自於他在我們裏面所是的自我而作出行爲。他完完全全地是我們的自我，而一切事物都是在他裏面的我們的自我。^①

埃克哈特並沒有說向上帝完全交托了自我意志的心靈喪失了自我，反而煞費苦心地強調只有這樣心靈才是真正地出於自我而行動（on its own, ausunserm Eigenen）。將心靈與上帝設想為兩個分離的對立的事物是一個錯誤：

很多頭腦簡單的人認為我們應該這樣來看待上帝：
上帝站在那頭，我們在這頭。並非如此！上帝與我是一體的。^②

當心靈向上帝順服時它並沒有失去自我，反而是允許本是其自我之物進入。它的自我與上帝的自我是一樣的。上帝與心靈共屬一體。此外，埃克哈特繼續說道，“無意”生活着的心靈是“自由的”。^③心靈與那些費力追逐外在良善的人和不珍視行動本來的意義卻喜愛行動結果的人不一樣，它“無意”地生活，不問原因和結果，帶着喜樂自然而然地行動，其行動內在地包含良善。因為植根於上帝的自我之中，所以它引導着一種可以與上帝的自我相媲美的自足生活。舍夫勒在《格魯賓的漫遊者》中說“玫瑰無意；它盛開僅僅因為它盛開”時所指的正是這種自足性。向上帝棄絕自我的心靈不關心自己的行動

^① Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, 176. 中譯文摘自埃克哈特：《埃克哈特大師文集》，榮震華譯，北京：商務印書館，2003年，第152頁。[Chinese translation quoted from Meister Eckhart, *Deutsche Prodigton und Traktate*, trans. RONG Zhenhua (Beijing: Commercial Press, 2003), 152.]

^② Ibid., 186.

^③ Ibid., 291.

如何帶來益處，因而它就像玫瑰一樣“無意”。然而這不是說它沒有“緣何”（weil）^①，沒有根基^②。玫瑰盛開是因為它從自我的根基中盛開。心靈並非無根基地存在着，而是出於這一根基而存活，上帝讓自己的道路進入這根基中，在這根基中心靈與上帝是一體的。它並沒有失去它的生命，反而是強化提升了生命。

三

在額外討論了舍夫勒與埃克哈特之後，海德格爾思想中的追問之問題——因而也是自由之問題——之源頭得以澄清。心靈與上帝之間的神秘生活由此可以成為一個模式，從中可以理解後期海德格爾思想中的Dasein與存在之間的關係。存在——就如上帝——給出自我（gives itself, es gibt）^③，向人類贈予其“喜悅”（favors, Gunst）^④。Dasein——就像心靈——只有通過保持敞開才能為接受存在之禮物做好準備。事實上海德格爾確實是用埃克哈特的語言來描述Dasein對存在的態度：“泰然讓之”（releasement, abandonment, Gelassenheit）。^⑤正像心靈傾空自我的意願，Dasein也從自我中剔除了它要求存在必須服從的、所有理性的（主-體-性的）預設。一如心靈讓上帝作主^⑥，Dasein讓存在是其所是並如其所是。

^① 這裏的“weil”或“because”不譯為“因為”而譯作“緣何”，雖然意思接近，但為了突顯其與“why”的疏遠和與“without why”的切近，故而譯作“緣何”，也為了使其與“ground”、“Grund”更具備本體論意義上的關聯。——譯注

^② Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, 70-75.

^③ Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 5 ff.

^④ “……die Gunst des Seins……” Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik*, 9. Auflage (Frankfurt: V. Klostermann, 1965), 49.

^⑤ 在海德格爾的教職資格論文中讀出他某天將會對埃克哈特的真理問題做一番解釋的意思是不足為奇的：Martin Heidegger, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr, 1916), 232.

^⑥ Martin Heidegger, *Gelassenheit*, 180.

在海德格爾所有的著作中，他持續關注的是向久已被遮蔽的存在之真理保持敞開。在《存在與時間》中向存在的敞開採取的是“追問”的形式。追問存在意味着與西方形而上學之前提決裂並追索存在的源初意義。自“轉向”之後，Dasein之本質仍然是向存在敞開，只是現在要通過“無意”之思這一悖論式的構想方式來實現。

為了確定這種表達的意義首先需要關注以下幾點。海德格爾曾將他的思想稱作一條“返回根基之路”（a way back into ground, Rückgang in den Grund^①）。在《存在與時間》的第一部第一篇（§§ 9-44），他實行了對Dasein的“初步”（preparatory, vorbereitend）考察，即考察Dasein如何“首先顯現”。這一分析從“日常性”（everydayness）進到“在之中”（in-being）和“牽掛”（care）。在第二篇（§§ 45-83）中尋找Dasein更“源始的”即更接近其本源和根基的理解。海德格爾說這一分析將在一個更“本真的本體論基礎”之上來“重複”初步的分析^②。衆所周知，這一更本真的根基被發現存在於Dasein的本源時間性中（primordial temporality），這種時間性也是“牽掛”與“在之中”的根基。由此，在第三篇中^③，我們應該尋找更遠的“返回步伐”，進入作為時間的存在（或者時間作為存在）^④的更深的根基，在其中時間性本身的根源得以揭示。對《存在與時間》的這種解讀被講座《時間與存在》中的如下段落所證實：

似乎基礎存在論乃是那種還付諸闕如而要立足
於此才建造起來的存在論本身的基礎
然而實情並非如此。儘管無可否認，《存在與時

^① Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik*, 7-9.

^② Martin Heidegger, *Sein Und Zeit*, 17.

^③ 這一叫做“時間與存在”的部分自然從未出版，在Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 1-25中我們只有一個替代性的1962的同名演講。

^④ Ibid., 46-47.

間》本身還沒有清晰地把此點道出。毋寧說，《存在與時間》還在向此努力的途中，它通過一條超越此在之時間性的通路，在作為時間狀態的存在之闡釋中來尋找一個時間概念，尋找“存在”之為在場由之而來才自行給出的“時間”的本己因素。而這就表明，基礎存在論所說的基礎不承受任何上層建築，而倒是要在揭示了存在之意義之後，更源始地並且以完全不同的方式來重演整個此在之分析。

這樣，正因為基礎存在論之基礎並非可以在其上建造什麼的基礎，並非不可動搖的基礎，而毋寧是一個可動搖的基礎，正因為對此在之分析的再演已然共屬於《存在與時間》之探討，而“基礎”一詞却與此種分析的暫先性質相違悖，所以就把“基礎存在論”這個稱號拋棄了。^①

在《存在與時間》中發現的根基只是準備性的，它為存在自身更深更源始的根基開闢道路。這一分析只是暫行的破土之作，而非最終決定性的奠基之作。並且，它將會像第二篇那樣以新的方式來重複初步分析，以一種“完全不同的方式”來重複。

只要海德格爾的思考停留在對Dasein的分析層面上，他就會試圖將Dasein的本質特徵化，總是從存在（Being）的角度出發，將存在（Being）置於其他存在（being）之上或與其他存在（being）對立。而且在這一層面上，涌現出Dasein的追問行為，它的反轉能力以及追問堅固且穩定之物的能力。從這一點看，Dasein一點也不像一種“不追問”（unquestioning）之物——比如玫瑰。然而，一旦啟動返回存在的步伐，我們就會明白，正是Dasein的這種追問能力讓其自我被存在主動提升到一

^① Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 34. 中譯本見海德格爾：《面向思的事情》，第38頁，其中漢譯中保留的德文原詞在這裏被略去。——譯注

個更深的層面。形而上學的最初根基不是那個追問的存在者（being），而是此類存在者的追問自身生發（entspringt）之處。我們可以在《形而上學導論》中感受到有關追問的早期觀點向後期觀點的轉變：

但是，我們的追問並不會使在者改變，在者始終是其所是以及如何是。而我們的追問僅僅是在我們之中的一種心靈精神進程，正如這種進程日常所進行的那樣，它不會絲毫損害在者本身。確實，在者保持為它向我們所公開出來的那樣。然而，在者不會推卸掉由自身值得追問的事，推卸得它竟至於不作為其所是以及如何是而在了。我們絕不會經驗到這種可能性僅僅是我們才想到的事，而是在者自身顯示出這種可能性，顯示出自身作為處於這種可能性中的在者。我們的追問只開啓這個領域，從而使在者在這種值得追問的狀態中得到曝光。^①

追問僅僅給存在提供一個將其自身如其所是地給予出來的機會。從消極的意義來看，追問可以祛除Dasein之中阻止其讓存在自由地在的障礙。但是在積極的意義上追問卻不能產生讓存在在其真理中解蔽的效果。只有存在自身能做到。這正是後期海德格爾決定性地意識到的東西。

《存在與時間》關注的是Dasein更新存在問題的能力及破除傳統形而上學所特有的對存在者的先占。從這種觀點來看，將Dasein視為一個對傳統認為理所當然之處進行追問的存在者是很自然的。但是在返回步伐超越Dasein之後，存在成為具有無上偉力（overpowering）的源初的根基。按照這種觀點，Dasein的追問的缺陷及其與理性的形而上學思維

^① Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, 22-23. 中譯本參見海德格爾：《形而上學導論》，第30頁。

之間的親緣性就暴露出來了。在我們追問之際，我們向被追問的對象要求一個答覆；然而存在，這個具有無上偉力者，卻並不會屈服於我們的要求。相反，在應有的準備已然備好之地，存在“給出自身”（es gibt）。追問並不會對存在有益^①。它僅僅對存在者有益也因而屬於形而上學。形而上學追問並且必須質疑自身。面對形而上學，Dasein必須能夠重新追問；面對存在，Dasein必須作“無意”之思。^②

海德格爾前期與後期關於追問的看法之間的不同首先是視角的不同。在《存在與時間》中製定了經由Dasein通達存在的道路。Dasein因其與存在獨一無二的關聯而被從其他所有存在者中揀選出來；這被海德格爾稱為Dasein的“存在者-存在論上的優先性”（ontico-ontological priority）^③。然而在後期作品中，海德格爾直接思考存在本身並僅在與存在相關涉時才提及Dasein。Dasein的實存之維幾乎完全退出視野。所有的優先性都轉移到存在那裏，Dasein僅僅被要求向存在“保持敞開”。

然而，海德格爾前期思想向後期思想的轉變並不僅僅是觀點的改變。因為後期作品代表着“返回”到一個更深的源泉，Dasein自身是從中生發出來的。這意味着“無意”之思是更為源始的基礎，從中生發出存在之追問。因而我們不得不面對以下悖論狀況：追問根植於一種“不追問的敞開”（unquestioning openness）之中而且因為這種“不追問的敞開”而成為可能。正是因為Dasein是一種進入存在內部的靜謐超拔（quiet ecstasy），才使得存在有可能去追問。不追問是追問的隱蔽本質和隱秘根源。

^① Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 20-21.

^② 這讓我們想起，對於他人而言苦行者具有巨大的意志力和自律，然而面對上帝他會放棄所有的自足；這又讓我們回憶起克爾凱郭爾在倫理人與宗教人之間做的區分：與他人相比倫理人是正直的盡職盡責的，但在上帝面前（即在宗教的態度中）則所有的人都是有罪的。

^③ Martin Heidegger, *Sein Und Zeit*, 13.

如果我們首先意識到代替了“存在之問題”的“不追問”並不是追問的反面，那麼我們這裏所面臨的悖論也就解決了。（如果真是如此，那麼嚴格說來就根本沒有什麼“轉向”而只是“返回”進到存在之問題的根基而已。）因為作為追問的對立面的不追問——這可以被叫做“存在者意義上的”不追問——是一種無批判的幼稚的冷漠態度。沒有什麼比“泰然讓之” (releasement, Gelassenheit)^①更有說服力的了。在“泰然讓之”中，“思”深刻地關注着其主體 (subject matter, Sache)，而不是漠不關心。它僅以對存在有益的方式通達存在 (Being)；因而它不是幼稚的而是“批判的”^②。

“無意”之思不僅不是存在的反面，其不追問的態度與存在之問題分享着對後者來說最本質的東西。因為存在之問題的最重要功能就是向一個封閉的問題——存在之意義——一個出於某種原因被西方傳統錯失久矣的問題“打開”思。重新追問存在意味着向存在保持敞開。“泰然讓之”與“無意”之思同樣如此。我們對舍夫勒詩歌中“玫瑰”的神秘意義的研究已經說明了這一點。因為我們已經看到，在《格魯賓的漫遊者》中，就心靈而言，玫瑰並不代表對上帝了無生機的漠然態度，而是心靈在淨化自己，捨離與受造物的所有牽絆，以便接受上帝給予生命的在場。如果海德格爾告訴我們Dasein應該像玫瑰那樣，那麼他也就意指：Dasein必須向存在“敞開自身” (open itself up, sich auftun)，必須讓存在在其去蔽的真理中，在其出離統治西方形而上學歷史的所有理性前設的自由中而在。停止追問意味着向存在敞開。

在《存在與時間》中海德格爾曾宣告要捕捉存在的意義，後期海德格爾所推崇的這種面向存在無追問地敞開則是以一種更加激進的方式來實現同樣的計劃。存在之問題讓我們意識到，存在並不是對某

^① Martin Heidegger, *Gelassenheit*, 35.

^② Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 61.

個問題的答覆。如亨瑞·彼勞特（Henri Birault）所說^①，追問本身被帶入了問題。存在之問題揭示出存在不會將自身交付出去滿足理性追問的要求。因而追問是自我棄絕了。Dasein之本質存在於一個比追問更深的維度，事實上是這一維度使追問得以可能。因為追問是保持敞開的一個派生樣式，這種樣式更適合於本體層面上的思考，一旦它被指向存在本身就會變得不夠用。因而，向存在敞開（dis-closedness, Ent-schlossenheit）的本體論結構使得向存在者敞開的所有本體論模式成為可能，在其中追問居於首位（試比較WG,13-15）。

現在我們將把注意轉向海德格爾這幾頁裏面我們關注的第二個問題，而且在上文說過，這一問題與追問分不開，換言之，在海德格爾後期著作中，要給Dasein之自由與本真性增加一種意義面臨更多困難。因為一旦從Dasein向存在返回的步伐被啟動和思對存在的依附被認識之後，這看起來難道不是Dasein棄絕了它的自足性而變成了存在的一個玩物嗎？作如是思考是容易的，但是將海德格爾的思想與德國神秘主義進行類比，再次為我們理解海德格爾的思想所經歷的轉變提供一個指引方向。

《存在與時間》（§ 27）在探討Dasein之“本真性”（authenticity）時強調了“eigentlichkeit”這一詞語的形容詞“eigen”（固有的，自身的）詞源。本真的Dasein不被“常人”（others, das “man”）所統治，而是追求它最本己的（ownmost, eigenst）願望與目標。借用施密特教授的翻譯，Dasein乃是“自我擁有的”（self-possessed）^②。富有啟發的一點是，正像我們上面看到的，埃克哈特在解釋上帝降臨進入的心靈時也同樣強調了“自我擁有”（own-ness）。請記住有關“活物”（the living thing）的古典概念（亞里士多德式的）是包含一種運動與活動的內在原

^① 彼勞特教授的相關解釋在其遞呈1969年9月19日在賓夕法尼亞州立大學舉辦的海德格爾專題討論會的論文中被提出。

^② Richard Schmitt, *Martin Heidegger on Being Human: An Introduction to "Sein und Zeit"* (New York: Random House, 1969), 265. n.11.

則，埃克哈特本人是經院學術大師，強調向上帝“棄絕”（abandon, lasst）自身的心靈並沒有失去其生命，它並沒有廢棄它自己的實在，也不會停止成為其自我的生活原則。這是一個錯誤的前設：上帝與心靈是兩個在本質上互不相容的不同事物，這兩者的統一只能以取消其中之一為代價。然而上帝與心靈卻是共屬一體的。上帝奔向並需要心靈，正如同心靈等待和需要上帝。因而，當上帝與心靈合一，心靈就擁有了自我，因為心靈最自我的潛能就是在上帝之中，在上帝之中生活、運動和存在。上帝與心靈變成了心靈工作的單一原則——或說共同原則。心靈出於自我（on its own, aus unserm Eigenen）而工作，因為上帝就是其自我。

同理，存在與Dasein不是兩個本質上相互分離的不同事物。它們根本就不是什麼“事物”。存在是“去蔽—遮蔽”的過程，而Dasein則是存在得以顯現的場域。Dasein是一種向存在敞開的綻出關係（ecstatic relationship）。因而，存在與Dasein都不能在缺少對方的情況下實現自己和獲得自己的專有（proper, eigen）特性。因為存在需要Dasein，Dasein需要存在。只有把自己向存在敞開Dasein才能進入其本質（essence, Wesen）之真理。而存在也只有進入Dasein才能被接納進入其真理。因而當其被存在“居有”（ap-proprate, ver-eignet）之際Dasein才獲得它的專有（proper, eigen）意義。故而後期海德格爾不再談論“本真性”（authenticity, Eigentlichkeit）而是談起了“居有之事件”（appropriation, Er-eignis）。

難道這僅僅是一個語言上的說辭嗎？被海德格爾高超的文字遊戲所掩蔽的事實難道不是一種轉變與自我疏離？我們並不這樣認為。《存在與時間》中的本真的Dasein不接受由“他們”提出的對人類生活“公共”和“不證自明的”解釋。同樣地，從後期觀點看，Dasein拒絕對技術的公共理解並堅持“科學不思考”這一當代異端主張。沉思之思認為技術是個錯誤，因而對於二十世紀的思想來說它是一個醜聞和時代錯誤。此外在《存在與時間》中，非本真的Dasein“迷失”（fallen）在諸多存在者之中，被日常之物淹沒，不再關心存在自身

的更深意義。從後期觀點看，正是從這種“迷失”在大量技術工具之間中，Dasein被“無意”之思召喚出來。技術對“物”（das Ding）之真理的掩蔽是如此徹底，以至於任何關於世界的討論，如果不遵循數學-物理學的方式就會被視為是“天真的”“浪漫的”或“主觀的”。

《存在與時間》中描述的獨特的“自我擁有”並沒有消失，它被轉換後保存下來。並且這是後期海德格爾要談論Dasein之“自由”的原因。當舍夫勒與埃克哈特談論心靈的自由的時候，他們指的是心靈從所有的自私的關注之物及自我誇耀的奴役之中解放出來。^①與此相同，海德格爾的Dasein要從技術和它的所有永不滿足的功利主義衝動中解脫出來。像玫瑰那樣，盛開是因為它盛開，Dasein期盼一種真理，其價值不是從使用的角度提前被計算出來的，而是會產生一個深刻且永恆的效果：

說“哲學一無用處”並沒有關係而且很恰當。錯誤的是以為這就是關於哲學的最後的審判。一條簡短的附言以反問形式出現：如果說哲學無用，那麼，如果我們將自我向哲學打開，哲學是否可以和我們一起做點什麼？^②

自《存在與時間》的首頁起海德格爾就將努力去發現人類生存的“俗世”（worldly）意義——不論是他提及“在-世界-之中-存在”（being-in-the-world），還是“棲居”（dwelling）於“世”（earth）。他有力地抨擊了那種理念，即人類在世的生活就在於集聚、掌管和操控俗世事物與產品。後期海德格爾談到的自由直接反對技術生存方式的瘋狂佔有和徹底的非理性，事實上這種生存方式相當於一種稍加掩飾的極權主義。只有那些不熟悉西方和東方有着悠久歷史的神秘主義的人

^① 關於自由的神秘概念，可見Joachim Seyppel, “Freedom and the Mystical Union in Der Cherubinische Wandersmann,” *Germanic Review*, XXXII (1957): 93-112.

^② 漢譯本參見海德格爾：《形而上學導論》，第14頁。——譯注

才會以為他的自由觀念是一個被他的語言魔力製造出來的奇怪的和虛假的幻影。

技術鉗製了人類的生活，這是海德格爾希望打破的。只有這樣世界才會在它的源初真理中顯現自身。為了自由地接受世界的真理就需要從技術中脫身。海德格爾通過解釋“四重體”（Foursome, das Geviert）——即諸神、凡人、天空與大地的綜合體——來闡明世界之“真理”。只有在四重體中人才本真地活動與棲居。在四重體中，“大地”並非技術產品的原材料，而是我們的步伐支撐和滋養源泉；“天空”並非航天工程的對象物而是光之來源與我們的時日（“生之期限”）之尺度；人並非理性的動物，大地之統治者，而是出生、成長與死亡的“凡人”。人之時日的過往不是單調的技術程序，而是有增有降的錯落結構，在其中每一個人發現人生意義。最後，在這一被更新的大地之上，人們的生活被注入了神聖者的意義，其信使就是“諸神”。

在海德格爾的“泰然讓之”與“無意”之思觀念中，他希望找到使人們從技術的統治中解放出來的道路。這忠於《存在與時間》的最深期待，事實上也忠於他的現象學導師埃德蒙德·胡塞爾（Edmund Husserl）——其著作同樣深刻地反對科學主義——的最深期待。

四

因而，《論思考》和《理性的原則》與《存在與時間》的結論並不是如韋爾森怡所言“截然對立”，而是以一種更加深刻的方式與其保持一致。海德格爾走了一條奇怪的道路，這條道路製造了令人驚訝的但並非不可調和的轉向。沿着這條道路，後期思想以一種更加深刻和更加源始的方式包含了前期思想，另一方面前期思想又使得理解後期思想成為可能。正如海德格爾在給威廉姆·理查德森（William Richardson）的信中所說：

只有通過海德格爾I的思考才能理解海德格爾II的思想。但只有被海德格爾II包含的思想才能讓理解海德格爾I成為可能。^①

譯者簡介

吳三喜，南開大學哲學院博士研究生

Introduction to the translator

WU Sanxi, Ph. D. Candidate, School of Philosophy, Nankai University

Email: wuxizhispring@163.com

^① 漢譯本參見海德格爾：《同一與差異》，孫周興、陳小文、余明鋒譯，北京：商務印書館，2011年，第147頁。[Heidegger, *Identität und Differenz*, trans. SUN Zhouxing, et al. (Beijing: The Commercial Press, 2011), 147.]——譯注

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Eckhart, Meister. *Deutsche Predigten und Traktate*. Edited and translated by Josef Quint. Munchen: Carl Hanser, 1963.
- Heidegger, Martin. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr, 1916.
- _____. *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1957.
- _____. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1958.
- _____. *Gelassenheit*. Pfullingen: Günther Neske, 1959.
- _____. *Sein Und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1963.
- _____. *Vom Wesen des Grundes*, 5 Auflage. Frankfurt: V.Klostermann, 1965.
- _____. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer, 1969.
- Silesius, Angelus. *Cherubinischer Wandersmann, Eingeleitet und erläutert von WillErich Peuckert*, book1. Bremen: Carl Schünemann, n.d.
- Versényi, Laszlo. *Heidegger, Being and Truth*. New Haven: Yale University Press, 1965.
- Schmitt, Richard. *Martin Heidegger on Being Human: An Introduction to "Sein und Zeit"*. New York: Random House, 1969.
- Seyppel, Joachim. "Freedom and the Mystical Union in Der Cherubinische Wandersmann." *Germanic Review*, XXXII (1957): 93-112.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 海德格爾：《面向思的事情》，陳小文、孫周興譯，北京：商務印書館，2010年。[Heidegger, Martin. *Zur Sache des Denkens*. Translated by CHEN Xiaowen and SUN Zhouxing. Beijing: The Commercial Press, 2010.]
- 海德格爾：《形而上學導論》，熊偉、王慶節譯，北京：商務印書館，2010年。[Heidegger, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Translated by XIONG Wei and WANG Qingjie. Beijing: Commercial Press, 2010.]
- 海德格爾：《同一與差異》，孫周興、陳小文、余明鋒譯，北京：商務印書館，2011年。[Heidegger, Martin. *Identität und Differenz*. Translated by SUN Zhouxing, et al. Beijing: The Commercial Press, 2011.]