

汉译世界学术名著丛书

形而上学导论

〔德〕海德格尔 著



汉译世界学术名著丛书

形而上学导论

〔德〕海德格尔 著

熊 伟 王庆节 译



商 务 印 书 馆

1996·北京

汉译世界学术名著丛书

形而上学导论

〔德〕海德格尔 著

熊 伟 王庆节 译

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

新华书店总店北京发行所发行

中国科学院印刷厂印刷

ISBN 7-100-01716-5/B·227

1996 年 9 月第 1 版 开本 850×1168 1/32

1996 年 9 月北京第 1 次印刷 字数 189 千

印数 10 000 册 印张 6 3/4 插页 4

(60 克纸本) 定价: 11.10 元

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



www.docsriver.com 商家 本本书店
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为
但请勿去除文件广告宣传页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1992年先后分六辑印行了名著二百六十种。现继续编印第七辑，到1997年出版至300种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1994年3月

译者前言

海德格尔一生都是在讲形而上学。因而他讲形而上学常有深刻的分析，描述，甚至批评。也常有人主要因其批评竟认为需要蔑视形而上学。

这也多少有助于理解为什么现在一般人干脆认为形而上学是与辩证法对立的观念。其实这根本不是海德格尔的想法。

海德格尔在一次讨论班上先引读黑格尔《哲学史讲演录》中的一段话：“近代哲学的原则并不是淳朴空疏的思维，而是面对着思维与自然的对立。精神与自然，思维与存在，乃是理念的两个无限的方面。”（见中译本第4卷第7页）然后指出“无限的方面”并不是由黑格尔任意提出来的没有意义的主张。有限是片面，无限是对片面的克服。例如一方面椅子作为单纯的对象被提出来，另一方面思这把椅子的意识被一同提出来，那么片面性就克服了。对什么东西的思与被思的东西，如果只是片面地，有限地被提出，就不是在双方的本质中被掌握到。

这足够说明海德格尔是经常处于辩证思维中的。

海德格尔指出哲学的主导问题是追问在者的在，这也就是形而上学的问题。他还说：“关于这个主导问题，我自从发表《存在与时间》以来，在整个30年代，就力图发展这个问题，即不再是追问在者的在，而是追问在本身。”

海德格尔还进一步指出，只要在就是在者的在，那么追问在本身的问题就等于追问在和在者的区别问题。而在此可见回溯到在和在者的区别后面去是如何地迫切需要。而且根本困难就在于，还能对此区别说些什么与说到什么深度，真是不容易呀。

但是无论怎样困难，海德格尔又指出，形而上学的历史就是把区别遗忘的历史。而在此处的遗忘，并没有消极意义，其意思是：有抢救作用的隐蔽。真理，也就是无蔽境界，只有在有隐蔽的情况下才会有。在此无蔽境界中才出现的澄明。在的澄明一出现，就分配给人。这样的分配就是在的天命。

海德格尔在其早期开的一门课《对亚里士多德的现象学注释》中说过：“古的(历史的)须就其本真意义来掌握和理解，否则一无所获。”(全集第61卷第193页)他就是凭这种精神在分析古籍正文的时候总是把义理摆出来使其变成当今的感受。这也是海德格尔终其一生没有丢弃过的一着功夫。他也是据此而从哲学思想上认为形而上学是我们的历史。

我们也是据此而译他的《形而上学导论》。

熊 伟

目 录

前言	1
I. 形而上学的基本问题	3
II. 追溯“在”这个词的语法和语源	52
1. “在”这个词的语法	54
2. “在”这个词的词源学	70
III. 追问在的本质问题	75
IV. 对在的限制	94
1. 在与形成	96
2. 在与表象	99
3. 在与思	116
4. 在与应当	195

前 言

本书是 1935 年夏季学期我在弗赖堡大学以同样的题目讲过的课，现经充分润色予以出版。

讲课时已说过的话在出版物中就不再说了。

为求完美，在没有改变内容的情况下，简化了冗长的句式，把一贯到底的文本作了诸多的分段，删去了重复的话语，补正了疏漏，澄清了含混。

圆括号中的文字是在修改润色的同时添写的，方括号中的文字是随后年代增加的注释。

要正确地思考讲课的标题中的“形而上学”这一名称具有什么样的意义以及出自什么样的根由，读者首先必须充分体会透此课的全境。

I. 形而上学的基本问题

究竟为什么在者在而无反倒不在？这是问题所在。这问题恐怕不是个普普通通的问题。“究竟为什么在者在而无反倒不在？”显然这是所有问题中的首要问题。这个首要，当然不是时间序列上的首先。在时间性的历史进程中，个人也好，民族也好，询问的东西很多很多。因此，在遇到“究竟为什么在者在而无反倒不在？”这个问题之前，已经有多种多样的东西得到了昭示、探究和考察。不过，绝大部分人根本就不会遇上这个问题，因为所谓遇上这个问题，并不仅仅意味着这问题作为问句被说出来让人听见和读到，而且是说，对此问题提问，亦即：使问题得以成立，使问题得以提出，迫使自己进入这一发问状态中。

然而，每个人都会，甚至或许还会不止一次地，为这个问题晦蔽着的威力所掠过，却不明白是怎么回事。譬如，在某种完全绝望之际，当万物消隐不现，诸义趋暗归无，这个问题就浮现出来了。也许只出现一次，犹如一声浑沉的钟声，悠然入耳，发出缓缓的回音。在某种心花怒放之际，这个问题就来临了，因为这时，所有的一切都变了样，仿佛就象它们是第一次出现在我们周围。这时，仿佛我们更可能把握的是其所不是，而不是其所是及其如何是。在某种荒芜之际，这个问题就来临了。这时，我们既非绝望也非狂喜，但在者冥顽地习以为常扩展着某种荒芜，在这荒芜中，在者存在或不存

在,这对我们似乎都无所谓。于是,问题就以独特的方式重又振聋发聩:究竟为什么在者在而无反倒不在?

但是,这个问题有可能被真正地提出,也可能鲜为觉察,就象一阵风,袭过我们的此在就突然了事,也可能死死地纠缠着我们,也还有可能被我们以任何一种借口重新遗弃和遮蔽。反正它从来不是个在时间上要首先问及的问题。

不过,它却是在另一种意义上——就其地位而言——的首要问题。这个首要可以有三重含义。“究竟为什么在者在而无反倒不在”,我们说这个问题在地位上具有首要性首先指它是最广泛的问题,其次,它还是最深刻的问题,最后,它也是最原始的问题。

这个问题是最广泛的问题。它不会为任何一种在者所限制。这个问题涵括所有一切在者,即是说,不仅涵括最广义的、现在的现成存在者,而且涵括以往的曾在者和未来的将在者。这个问题的区域仅以非在者和绝不存在者,即以无为界。一切非无者,都落入这个问题,甚至最后包括无本身,这并不因为由于我们谈到它,它就成了某物,成为在者,而是因为它“是”无。我们的问题广泛到不可能再广泛了,我们所询问的既不是这,也不是那,也不是按位序逐个询问全部在者,而是辟头就询问在者整体,或者,从后面将要讨论的奠基问题着眼,我们说:询问如此这般的^{一个}在者整体。

这个如此这般最广泛的问题因而又是最深刻的问题:究竟为什么在者在……?为什么,这就是说,根据是什么?在者由何根据而来?在者处于何根据之上?在者照何根据行事?这个问题不在在者身上询问这,询问那,询问它一向——无论在这里还是在那里——是什么?有何性质?由于什么而变动?有何用处?以及诸如此类的问题

题。此一追问是只消在者存在着就要为在者寻求根据。寻求根据,就是说:奠基,追溯到根据处。然而,既然还成问题,那么,下列问题就都还悬而未决:是否这根据真正起奠基作用,设立根基,是元根据(Ur-grund)?是否这根据舍弃了根基,成为深渊(Abgrund)?是否这根据既非此也非彼,而仅仅是伪装成根基的某种或许必然的假象,从而是一种非根据(Un-grund)?无论是上述何种情况,总之这个问题要在根基上起决定作用,要为在者作为它所是的一个在者在起来建立根基。为什么的问题并不为在者寻求原因,寻求与在者本身同属一类并处于同一水准之上的原因。这个为什么的问题不浮荡在任何一种表面和表层,而是要渗入到奠基性的区域,并且直至极限;它离弃所有的表面和浅层,而深入底层,所以,这个最广泛的问题同时也就成为一切深刻问题中最深刻的。

这个最广泛且最深刻的问题最终又是最原始的问题。我们这样说是什么意思呢?设若我们就对之发问的东西的最广泛的程度,即存在者整体本身来思考我们的问题,无疑在提问之际,我们就会完全撇开各种特殊的、个别的,这样或那样的在者,我们说的是在者整体,没有任何特别的偏爱。不过,唯有一种在者,即提出这一问题的人,总是不断在这一追问中引人注目。然而,在问题中,至关重要的并不是任何一种特殊的和个别的在者。问题的区域是无限广阔的,因此,任何一个在者都处于同等地位。印度原始森林中的任何一头大象与火星上的任何一种化学反应过程以及随便什么诸如此类的东西都是同样存在着的。

因而,如果想要就“究竟为什么在者在而无反倒不在?”这个问题的本来意义展开这个问题的话,我们必须摒弃所有任何特殊的、

个别的在者的优越地位,包括人在内。因为这个在者有什么希奇!让我们设想一下处于广阔无垠的黑暗宇宙空间的地球吧,它犹如一颗微小的沙粒,与另一颗最近的沙粒相隔不下一公里。在这颗微小的沙粒上,苟活着一群浑噩卑微的、自问聪明而发明了认识一瞬的动物。(参见尼采:《论道德外的真理与谎言》,1873年,后记。)在千百万年的时间长河中,人类生命的延续才有几何?不过是瞬间须臾而已。在在者整体中,我们没有丝毫的理由说恰是人们称之为人以及我们自身碰巧成为的那种在者占据着优越地位。

但是,只要在者整体进入了上述问题,那么,这一发问与在者整体、以及在者整体与这一发问之间便有了一种独特的、因而也就是特殊的关系。因为,通过这一发问,在者整体才得以作为这样一个整体,以及向着其可能的根基展开并且在发问中保持其展开状态。这一问题的发问涉及在者作为这样的在者整体,这样的发问不是在者范围之内随意发生的一种事件,譬如落下的雨点之类。这个“为什么”的问题仿佛直面在者整体,仿佛从这一在者整体中脱出,尽管决不是完全脱出。它的特殊地位恰恰就是由此而获得的。由于这一发问迎向在者整体,然而它又并未与这一整体完全脱离,这样,这一问题所询问的东西就返冲到问题本身上。为什么有这个为什么?这个为什么的问题本身如此胡搅蛮缠地对在者整体的根据提问的根据何在?这个为什么不仍旧还是在询问进一步的根据吗?这样下去,所询问的根据者不还总是在者吗?然而,如果就存在问题的内在等级和它的演变而言,这一最先问出的问题不就在等级上是第一的吗?

的确,提出还是不提出“究竟为什么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，万物照样生机勃勃成长。

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)。

这个“为什么”的问题在所有直接植根于它的问题中扩展自身，它是任何其它问题都无法与之比拟的。它探求它自身的为什么。从外表上乍一看，这个“为什么有这个为什么”的问题，犹如一种戏谑，陷入了“为什么”的无穷递推之中，又好似一种关于毫无实际内容的东西的空洞而又夸张的谎言。看上去确实如此。不过问题在于，我们是不是愿意做这种着实浅薄的外观的牺牲品，并从而以为一切都已完结了呢？还是有能耐在这个为什么的问题对自己本身的反冲中经历到一种具有激发性的**历事**呢？

假若我们不为这种外观所迷惑，假若我们有足够的精神力量，真正使得问题反冲到它自己的“为什么”中去，因为这一反冲自然不会自己造成，在这两种假若的情况下，这一“为什么”的问题就会根本摆脱所有纯粹语词游戏而作为询问在者整体本身的问题显现出来。在此情况中，我们就会体会到，这一特殊的“为什么”的问题是在一跃(Sprung)中有其根基。通过这一跳跃，人就从所有先前的，无论是真实的还是似是而非的他的此在之遮蔽状态中完成一次起跳(Absprung)。这一问题的发问仅只是在跳跃中并且作为跳跃才有，否则就根本不会有此发问。今后将会澄清这里所讲的“跳跃”意指什么。我们的发问还不是跳跃；为此，发问首先还需要

得到改变；发问还停留着，不知不觉，面对着在者。现在足以指出，这一发问的跳跃为自身跳出了(er-springt)它自己的根源，即通过跳的方式促成了它自己的根源。这样一种将自身作为根源跳出来的跳跃，我们据其词的本义称为一种渊源(Ur-sprung)：跳出-自身-根源(das Sich-den-Grund-er-springen)。因为“究竟为什么在者在而无反倒不在？”这个问题为一切真正的问题跳出了根源，所以它是渊源，我们就必须承认它是最原始的问题。

作为最广泛、最深刻的问题，它又是最原始的问题，反之亦然。

这个问题在这样三重意义上是第一位的，即：在这个问题以给出尺度的方式敞开的奠基性的领域内，这个问题依其等级而论在发问的秩序上是第一位的。我们的问题是所有一切真正的，即自身向自身提问的问题的问题。这一问题，无论有知还是无知，都必定会在提每一问题时被提出来。如果这一所有问题的问题没有得到把握，即没有被询问，那么，任何发问因而就是任何科学“疑问”都是自身不可透解的。我们要从第一个钟头起就明确在心：是否一个人，是否我们真实地追问着这个问题，亦即跳跃入这个问题，或者是否我们仅仅是停留在说空话上，这两回事都绝不是客观地确定得下来的事。一个人的历史的此在对此一追问之为原始的力量一向是陌然不晓的，所以一到一个人的历史的此在的领域之内，这个问题立刻就丧失了它的品位。

对于那些认为圣经是上帝的启示和真理的人来说，在询问“究竟为什么在者在而无反倒不在？”这个问题之前就已经有了答案，这答案就是，在者，只要它不是上帝自身，就是为上帝所造。上帝自身作为非被造的造物主而“在”。站在这种信仰的基地上的人，虽

然能够以某种方式跟着我们并随同我们追问这个问题，但他不能够本真地追问，而又不放弃自身作为一个信仰者以及由此一步骤带来的一切后果。他只能用好像是如何如何的办法做事。然而再说那样一个人的信仰，即使他不是经常处于不信仰了的可能性中，也根本不是信仰，而只是一番凑合和一番自行约定，约定今后总遵循一种随便什么样的传统的教义罢了。于是乎，它既不是什么信仰也不是什么追问，而是一种无所谓，这种无所谓对一切都可能忙上一阵，甚至还忙得兴致勃勃，对信仰或对追问都一样。

信仰安然作为一种独特的处于真理之中的方式。指出此一安然当然不是说圣经的开篇“起初，上帝造天地……”是对我们问题的解答。且不管圣经的这一说法对于信仰来说是真还是不真，反正它全然不是对我们问题的解答，因为它与这个问题毫无关联。之所以毫无关联，是因为根本就无法取得这种关联。在我们的问题中所实实在在地询问的东西，在信仰看来只是一桩蠢事。

哲学就存在于这桩蠢事之中。一门“基督教哲学”是一种木制的铁器，是一套误解。当然，对基督教经验世界，即信仰也有一种思索和探寻式的研究，这就是神学。只有当人们不再完全相信神学任务的伟大之时，才会生出那种毁败的见解，认为神学只能经过哲学的洗礼才可成立，甚至要被取代以适合时代口味的需要。对于原始的基督信仰，哲学是一桩蠢事。进行哲学活动意味着追问：“究竟为什么在者在而无反倒不在？”而这种询问则意味着，通过澄清所要询问的东西去冒险探究和穷尽在这一问题中不可穷尽的东西。哪里出现了这样的活动，哪里就有哲学。

如果我们想为了更清楚地说明什么是哲学而喋喋不休地总是

在谈论哲学，那就会在毫无结果的起步阶段上停滞不前。但是，有一些东西是那些有志于哲学的人所必须知道的。对此可以简略地叙述。

哲学的一切根本性问题必定都是不合时宜的，之所以如此，是因为哲学或者远远超出它的当下现今，或者反过头来把这一现今与其先前以及起初的曾在联结起来。哲学活动始终是这样一种知：这种知非但不能被弄得合乎时宜，倒要把时代置于自己的准绳之下。

哲学本质上是超时间的，因为它属于那样极少的一类事物，这类事物的命运始终是不能也不可去在当下现今找到直接反响。要是这样的事情发生了，要是哲学变成了一种时尚，那就或者它不是真正的哲学，或者哲学被误解了，被按照与之无关的某种目的误用于日常需要。

从这个意义上说，哲学也就不是一种人们可以象对待工艺性和技术性的知识那样直接学到的知识；不是那种人们可以象对待科学的和职业性的知识那样直接运用并可以指望其实用性的知识。

然而，这种无用的东西，却恰恰拥有真正的威力。这种不承认日常生活中直接反响(Widerklang)的东西，却能与民族历史的本真历程生发最内在的共振谐响(Einklang)。它甚至可能是这种共振谐响的先声(Vorklang)。超时间的东西会拥有它自己的时间，哲学也是如此。这样，就无法想当然地一般地确定哲学的任务是什么以及该从哲学要求什么。哲学发展的每一个阶段，每一个开端都有自身的法则。人可以说的，只有哲学不是什么，哲学不能作什么。

一个问题被说出来了：“究竟为什么在者在而无反倒不在？”这个问题占据了第一的位置，已经讨论过，它在何种意义上是第一位的。

我们简直还没有问出这个问题，就一下子转而去作关于这个问题的讨论了。这种说明是必要的，因为对这个问题的发问和一般惯常的情况截然不同。不可能有一条循序渐进的通道从我们习惯的情况出发来逐步熟悉我们的问题。因此，这个问题必须象是事先就想象出摆到面前来(Vor-gestellt werden)的那样。另一方面，在进行这一想象与谈论这一问题时，我们不可以撇开发问活动，甚至完全忘却它。

让我们用上面的讨论来作为我们的绪论。

*

*

精神的每一种本质形态都具有模糊性。一种形态与其它形态越是不可比较，发生误解的情况就越多。

在人类历史的此在的不多的几种可能的、同时又是必需的独立创造活动中，哲学是其一。目前流行着关于哲学的种种误解，这些误解虽然或多或少地也说中了几分，但都是短见的。这里仅仅只想指出两种误解，这对于弄清当今以及将来的哲学状况十分重要。

一种误解在于对哲学的本质要求过多，而另一种则在于曲解了哲学的起作用的意义。

大体说来，哲学总是通过强调人类自身在其在中所获得的意义和目标设置，而把目标指向在者的最初的和最后的根据。由此，就极容易造成这样一种假象，仿佛哲学能够而且必须为当下以及将来的历史的此在，为一个民族的时代创造出文化足以建筑于其

上的基础来。然而，对哲学的能力的本质做这样的期望和要求未免过于奢求。这种奢求的情况大多以对哲学加以指责的形式表现出来，例如，有人说应当拒斥形而上学，因为它未尝有助于革命的准备。这就滑稽可笑了。就好象一个人说，因为木工刨床不能载人上天，所以应当丢弃它一样。哲学从来就不可能具有直接性的力量，不可能造成生发一种历史状态的方法和机会。之所以如此的原因之一，是因为哲学总只是极个别人的直接事务。是哪些人呢？是那些创造性的改革家。哲学的广大影响只有通过间接的方式和绝不可能预知的迂回道路发挥出来，直至最终在某个时候沦为此在的一种不言自明的状态，而在此时早已把原初的哲学忘记了。

因此，与上述观点不同，哲学按其本质只能是而且必须是一种从思的角度来对赋予尺度和品位的知之渠道和视野的开放。一个民族就是在这种知并从这种知中体会出它在历史的精神世界中的此在并完成其此在。正是这种知，激发着而且迫使着而且追求着一切追问和评价。

第二种误解，我们上面已经提及，是曲解了哲学的起作用的意义。人们以为，即使哲学不可能为一种文化创造出基础，它至少还可以为文化建设创造便利，也就是说，或者哲学可以用来从概观和体系上整理在者整体，提供一幅关于各种各样可能事物以及事物领域的世界图景，世界画面，并由此指明一般的和带有规律性的方向；或者它通过思考科学的前提，科学的基本概念和基本命题在某些方面为科学减轻负担。这样，哲学就在一种创造便利的意义上被期望于用来促进乃至加速实践性——技术性的文化进程。

但是,就其本质而言,哲学决不会使事情变得浅易,而只会使之愈加艰深。这样说并非毫无根据,因为日常理性不熟悉哲学的表述方式,或者甚至认为它近乎痴吃。哲学的真正功用恰恰就在于加重历史性此在以及从根本上说是加重绝对的在。艰深使得万事万物,使得存在者重新获得凝重(在)。为什么这么说呢,因为沉重艰深是一切伟大事物出现的基本条件之一,而我们正是首先根据这些伟大事物来考虑一个历史上的民族以及它的成就的命运。但是,只有在此在掌握了对事物的真知之处,命运才出现,而哲学就开放着这样的真知的途径和视界。

哲学总是不断地为误解层层围住,而这些误解现在大多又为象我们这样的哲学教授们所加剧。教授们习惯于——这是正当的,甚至是有用的——按教育的要求传授迄今流传下来的哲学知识,这样看来,似乎这些知识就成了哲学本身,其实,这至多也就只是一门哲学学科罢了。

提出和纠正上述两种误解并不会使你目前一下子就弄清楚了什么是哲学。但是,一旦当你遇到最流行的判断乃至似是而非的经验向你猝然袭来之际,你要善于思考并感到惊异。这种情况常常是以一种全然无碍而且迅即通行的方式出现。人们相信自己的经验并且听到这些经验很容易得到证实:哲学“生不出什么东西来”,“凭哲学什么都干不了。”这两种尤其在科学教师和学者中广为流传的说法,是他们的确定信念的表达,而其信念确有不容争辩的正确性。谁反对他们而仍试图证明,最终还是“某些东西生出来”,实际上,谁就只是加剧和巩固了盛行的误解,此误解所从出的先入之见认为,人可以按照日常生活的标准来评判哲学,就象人

可以按照这种标准来估价自行车的效用和评断蒸气浴的实效一样。

拿“哲学什么都干不了(无从下手)”，这种说法全然不错而且十分确切。错只错在以为这个关于哲学的判断就此了结了。也就是说，还可以以反问的形式小作补充：如果说我们用哲学已无可着手了，那么，哲学是否最终就不是和我们发端什么事了呢（假若我们是深入哲学的话）？关于什么不是哲学，我们说这些话也就可以弄清楚了。

一开始我们就提出了这个问题：“究竟为什么在者在而无反倒不在？”我们还断言：哲学活动就是对这一问题的追问。如果我们有所远见，沿着这一问题的方向思下去，那么，我们首先就不会停留在在者的任何一种日常领域中。我们超越了日常事物，我们所询问的不是日常熟悉的和处于日常秩序中的正常事物。尼采曾经说过：“哲学家就是那种不断经历着，不断地看，不断地听，不断地怀疑，不断地希望，不断地梦想那超乎寻常的事物的人”。（著作第七卷，第269页。）

哲学活动就是询问那超乎寻常的事物。然而，正如我们已经提及的，这种发问对自身有一种反冲力，所以，不仅所问的东西是超乎寻常的，而且发问自身也是超乎寻常的。这就是说，这种发问不是就在路边，不是我们某天某日可以毫不经心地、甚至意外地碰上的，它也并非存于日常生活的习惯秩序中，以至于我们由于某些要求甚至规程而不得不发问。这种发问也不会是在满足紧急生计需要的圈子内提出来。这种发问本来就与日常秩序无关。它完全是自由自在的，完全并真正地立足于自由的神秘基础之上，立足于我们

称之为“跳跃”的基础之上。因此，尼采说：“哲学……，就是在冰雪之间和高山之颠自由自在的生活。”（著作第十五卷，第2页。）于是，我们现在可以说，哲学活动就是对超乎寻常的东西作超乎寻常的发问。

西方哲学最先的和决定性的发展是希腊时代。对存在者整体本身的发问真正肇端于希腊人，在那个时代，人们称存在者为 φύσις，希腊文里在者这个基本词汇习惯于译为“自然”。在拉丁文中，这个译名，即 natura 的真正意思为“出生”、“诞生”。但是，拉丁译名已经减损了 φύσις 这个希腊词的原初内容，毁坏了它本来的哲学的命名力量。这种情形不仅在这个词的拉丁文译名中发生，而且也同样存在于所有其它从希腊语到罗曼语的哲学翻译中。这一从希腊语到罗曼语的翻译进程不是偶然的和无害的，而是希腊哲学的原始本质被隔断被异化过程的第一阶段。这一罗曼语的翻译后来在基督教中和在基督教的中世纪成为权威性的。近代哲学从中世纪过渡而来，近代哲学在中世纪的概念世界中运行，并从而创造了那些仍在流行的观念和概念词汇，而今天的人们依然通过这些观念和概念来讲解西方哲学的开端。这样含意的开端就是今天人们号称早已克服了且已弃置身后的东西。

但是，我们现在跳过了这整个的畸变和沦落的过程，并且企求重新获得语言和语词之未遭破损的意指力量，因为语词和语言绝非什么事物都可装入其中赖以交谈和书写方式进行交流的外壳。事物在言词中、在语言中才生成并存在起来。因此，语言在纯粹闲谈中，在口号以及习语中的误用使我们失去了与事物的真实关系。那么，φύσις 这个词说的是什么呢？说的是自身绽开（例如，玫瑰花

开放),说的是揭开自身的开展,说的是在如此开展中进入现象,保持并停留于现象中。简略地说,φύσις就是既绽开又持留的强力。按照词典的解释,φύειν的意思为生长,使成长。但是什么是成长呢?仅仅是量上的增多,是变得愈来愈多和愈来愈大吗?

φύσις作为绽开是可以处处经历到的,例如,天空启明(旭日东升),大海涨潮;植物的更生,动物和人类的生育。但是,φύσις作为绽开着的强力,又不完全等同于我们今天还称为“自然”的这些过程并不等同。这种绽开和既朝里又朝外的绽出(In-sich-aus-sich-Hinausstehen)不可与我们在在者那里观察到的过程混为一谈。这一φύσις是在本身,赖此在本身,在者才成为并保留为可被观察到的。

希腊人并不是通过自然过程而获知什么是φύσις的,而是相反。他们必得称之为φύσις的东西是基于一种对在的诗一思的基本经验才向他们展示出来的。只有在这种展示的基础上,希腊人才能看一眼狭义的自然。因此,φύσις原初地意指既是天又是地,既是岩石又是植物,既是动物又是人类与作为人和神的作品的人类历史,归根结蒂是处于天命之下的神灵自身。φύσις意指绽开着的强力以及由这种强力所支配的持留。象“在”(从滞留不变的狭意来理解的在)一样,“变易”也包括在这种绽开着,同时又持留着的强力中。φύσις就是出一·现(Ent-stehen),从隐密者现出来并且才使它驻停。

但是,如像在大多数的情形下那样,φύσις不是在原初的意义上被理解为绽开着,又持留着的强力,而是在后来和今天的意义上被理解为自然;此外,如果物质实体,象原子、电子这些近代物理学

作为Physis来研究的东西的运动过程被规定为自然基本现象，那么，希腊人最初的哲学就在走向一种自然哲学，走向一种认为所有事物本来都具有物质本性的想法。于是，希腊哲学的开端，象日常理性所理解的开端那样，造成了我们又是在拉丁文中描述为原始的东西的印象。这样说来，希腊人根本就成了那种对近代科学盲然无知的霍督屯人的较高形态而已。撇开这种认为西方哲学的开端为原始的看法的一切荒唐处不谈，这里要说的是，这种解释忘记了重要的事是哲学，是人类罕见的伟大事业之一。所有的伟大事物都只能从伟大发端，甚至可以说其开端总是最伟大的。渺小的东西则总是从渺小启端，如果说这种渺小的开端也有几分伟大的话，那只在于它使一切都变小了。崩溃是从微小开端，但从导致全体毁灭之巨量的意义来说，也可以说是伟大了。

伟大的东西从伟大开端，它通过伟大东西的自由回转保持其伟大。如果是伟大的东西，终结也是伟大的。希腊哲学就是如此，它以亚里士多德作为伟大的终结。只有平常理智和渺小的人才会设想伟大的东西是无限持续的并将这种持续视为永恒。

希腊人将在者整体本身称为φύσις。这里顺便提一句，尽管φύσις这个词的原始意义在希腊哲学的经验、知识和姿态中并没有丧失，但它受到制限，在希腊哲学中就已经开始。当亚里士多德谈及在者本身的原因时（参见《形而上学》I, 1003a²⁷），这种关于原始意义的知识仍还烁烁闪现。

但是，φύσις在“物理学的”方向中受到限制的情况还不是以象我们今天的人们所想象的方式出现的。今天我们将物理的东西与“心理的东西”，与有灵的、有活力的、有生命的东西对立起来，但

所有这一切在希腊人那里以及稍后一段都还属于 φύσις。希腊人将与 φύσις 相反的现象称为 θέσις, 设置, 章程或者 νόμος, 道义意义上的规范、准则。但这不是道德的, 而是有道义的, 这种道义植基于自由的约束和传统的取向, 涉及自由的所作所为, 涉及人类历史性的在的形成; 它是 ἦνος, 它后来在道德的影响下降为伦理的了。

φύσις 还通过与 τέχνη 相比照来制限自身——其意义既不是艺术, 也不是技术, 而是一种知, 是对自由计划和安排有所知以及对一切安排有所支配的把握 (参见柏拉图《斐德若篇》)。τέχνη 是在有所知的产一出 (Hervor-bringen) 的意义上的制造与建造。至于 (φύσις 与 τέχνη 本质上的相同尚需经过特别的考察才可弄清。) 与物理的东西相反的概念是历史的东西, 这是一个在者的区域, 一个为希腊人同样在原初地进一步加以把握的 φύσις 的意义上理解的在者的区域。但这与自然主义者关于历史的解释毫不相干。这样的在者整体是 φύσις, 也就是说, 就其本质和特征而言, 它拥有既绽开又持留的强力。这样一种既绽开又持留的强力首先在以某种方式最直接地突现出来的东西中然后在意指着较狭意义下的 φύσις 的东西那里被体验到。这个东西即 τὰ φύσει ὄντα, τὰ φυσικά, 自然的在者。如果要一般地询问 φύσις, 也就是说, 询问这样的在者是什么, 那么, τὰ φύσει ὄντα 首先就给出了支撑点, 然而给支撑点的条件是, 发问辟头就不许驻足于无生命物、植物、动物等等这个或那个自然的领域, 而必须超出 τὰ φυσικά。

在希腊文中, μετά 意为“越出”, “超出”。对这样的在者的哲学发问就是 μετὰ τὰ φυσικά; 问出在者之外去, 就是形而上学。至于逐一追溯这一名称出现以及含义变化的历史, 这在目前并不重

要。

因此,我们认之为在地位上首要的问题,即“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。形而上学这个名称被用来称谓所有哲学的起规定作用的中心和内核。

〔上面这所有论述因为以导论为目的而讲得肤浅,因而根本上还模棱两可。按照对φύσις这个词解释,它就是在者之在。假如在问περὶ φύσεως时乃事关在者之在,那么关于物理的探究,即古老意义上的“物理学”,就已经超越了τὰ φυσικά,超越了在者而处于在之中了。“物理学”从一开始就规定了形而上学的历史和本质。即使在把在视为 actus purus(托马斯·阿奎那);视为绝对概念(黑格尔);视为同一意志向着强力的永恒回归(尼采)的种种学说中,形而上学也还仍旧是“物理学”。

这样来追问在的问题却具有另外的本质和另外的渊源。

人们如果在形而上学的视野范围内并且用形而上学的办法进行思考,那就很可能把追问这样的在的问题当作仅仅是对追问这样的在者的问题的机械重复来处理。于是追问这样的在的问题就仅仅是一个超越的问题,虽然这是在一种较高层次上的超越。对追问这样的在的问题作这样的重新解释就把这个问题要作符合事情本身情况的展开的通道堵塞了。

但是,这种重新解释是显而易见的,特别是因为《存在与时间》中谈到过一种“超越的视界”。不过,“超越”在那里并非意指主观意识的超越,而是由此在的生存论绽出的时间性所规定的超越。之所以出现把追问这样的在的问题重新解释为与追问这样的在者的问题居然形式等同了的情况,首先是因为追问这样的在者的问题

之本质渊源以及与之相关的形而上学的本质都始终晦而不明。这种晦而不明就使得所有无论以什么方式去针对在进行的追问都处于不确定状态。

在此试写的“形而上学导论”就是要使“在的问题”的纷乱事态映入眼帘。

按照流行的见解，“在的问题”就是对在者本身的追问（形而上学）。但是，从《存在与时间》的想法来说，“在的问题”就是：对在本身的追问。“在的问题”这个提法的含义有内容和语言两个方面的，而“在的问题”在对在者本身进行形而上学的追问的意义之下恰恰就不以在为主题来进行追问了，在依旧被遗忘。

与“在的问题”这一提法的双关情况相应，关于“在的遗忘”的说法也有双关情况。人们确信，形而上学就是询问在者之在，因此，硬说形而上学遗忘了在，岂不滑天下之大稽。

倘若我们将在的问题在追问在本身的意义之下来考虑，那么每一位一同考虑的人都会看清楚，对形而上学来说，这样的在恰恰是隐蔽不见的，一直处于被遗忘状态中，这种情况是如此地致命，竟至于在的遗忘这回事本身又遭遗忘，成为鲜为人知的，但却是不不断的对形而上学发问的冲击。

如果我们是为对不确定意义上的“在的问题”进行讨论而选用“形而上学”这个名称，那么这门课的标题仍然是有歧义的。因为乍看上去，似乎这一追问没有越出在者本身的视野，与此同时，这一追问又从第一句话就力图挣脱这一领域，以期将另一范围以追问的方式带入眼帘。于是这门课的标题也是有意识地有歧义的。

这一课程的基本问题与形而上学的主导问题不一样。从《存在与时间》出发,这一课程追问“在的敞开状态”(《存在与时间》第21页以下与第37页以下)。所谓敞开状态是说展开那由在的遗忘所晦蔽和遮蔽的东西。唯有通过这样的发问,迄今一直被遮蔽着的形而上学的本质处才会透入一线光亮。]

因此,《形而上学导论》指的就是导入对基本问题的追问。但是追问,甚至整个基本问题的追问的出现都不像石头和水那样简单。有问题不像有鞋子有衣裳或者有书籍那样简单。问题在而且在得仅仅像它们实际被问的那样。可见导入对基本问题的追问并不是走向位于某处的某个东西,而是这种导入必须是最初的唤醒追问和创造发问。这个导就是一种询问着的向前,就是向前探问(Vor-fragen)。就其本性而言,这种导没有任何跟随的成分。凡是有这样的某物宣告自生的地方,例如某个哲学学派,追问就被误解了。这样的学派只能存在于科学工艺工作的领域内,在那里,所有的一切都有其固定的位序。此一工作虽也必然地隶属于哲学,但在今天却失落了。即使最卓越的工艺才能也绝不能替代看、问、说的本真力量。

“究竟为什么在者在而无反倒不在?”这就是问题。仅仅说出这个问句,即使是以问的声调,还不是追问。这一点可由下面的事实看出,即便我们一而再、再而三地重复这个问句,也不会由此而使问题增添更多的活力,恰恰相反,这样重复地说来说去只会使追问陷入迟钝麻木。

即使这个问句不是问题,并且不是追问,这个问句也不可以算成单纯的语言传达形式,即算成好像问句只不过是把“关于”一个

问题的话说出来完事。当我对你们说“究竟为什么在者在而无反倒不在?”时,我问和说的目的并不是要向你们传达目前在我这里有一个发问过程在开动。固然这一说出的问句也可以被这样领会,可是此一追问恰恰是被充耳不闻了。这就是说你既没有和我一道发问,也没有自己发问,根本没有唤起一点疑问甚至一丝疑问意识。这种疑问意识处于一种愿知(Wissen-wollen)中。愿,这绝不是单纯的希望和欲求。希望知的人,看起来也在问,但他不会超出只是说这个问题的范围,他恰恰是在问题开端处止步。发问就是愿知。谁愿,谁将他整个的此在置入一番意愿中,他就在决断。这种决断不推脱,不逃避,而是当下行动而延续不断。决断不是单纯地作决定要行动而已,而是通过一切行动来在先而又贯穿前后的起决定性作用的行动的开端。愿就是决心存在(Ent-schlossensein)。〔这里将愿的本质追溯到决断,但决断的本质却并不在于积蓄“表演”的能量,而在于人的此在为着的澄明而去蔽(Ent-borgenheit)。(参见《存在与时间》第四十四节和第六十节。)然而,与在关联就是“让”。所有的愿都植基于让,而理智对此却一无所知。(参见《论真理的本质》一九三〇年)〕

但是,所谓知就是:能立于真理中,真理是在者的坦露,因此,知就是能立于在者的坦露中,坚持在者的坦露。单纯有知识,即使这种知识很广博,也不是知;即使这些知识经过循序渐进的学习和考试的裁定而最后成为实践中最重要的东西,也不是知;即使这些知识是根据最基本的需求加以剪辑而来,因而“接近生活”,但对它们的拥有也绝不是知。由于真正的现实性总是不同于市侩庸人们所理解的生活现实,所以,尽管一个人可能拥有上述的知识同

时还有几手实际技能,但他仍然盲然无知,仍然必不可免地是个半瓶醋。为什么呢?因为他没有知,而所谓知就是:能够学习。

日常理智当然认为,有知的人就不需要再学习了,因为他已经学成了。差矣!所谓有知的人只是指那种领会到他必须总是不断地学习,并且在这种领会的基础上首先使自己进入那种能够不断地学习的境界的人。这要比拥有知识难得多。

能够学习以能够发问为前提条件。发问就是上面所解释的愿知,就是向着能够立于在者的坦露状态的决断。因为我们这里所涉及的是对第一位的问题发问,所以显然不仅愿,而且知都采取了最原本的方式。由此看来,尽管问句真真切切地以发问的方式在说并且以参与发问的方式被听,但它对详尽地表述问题却是那般地不中用;那在问句中虽然触及,但同时又被封闭和包裹的问题正是要被打开的。持问的态度必须在打开问题的过程中得到澄清、保障,并通过训练而巩固下来。

我们下一步的任务在于展开“究竟为什么在者在而无反倒不在?”这个问题。这个问题是从什么角度提出的呢?首先,这个问题是通过问句的形式表达出来的。可以说问句给出了问题的大概轮廓。因此,对这个问句的语言上的理解必然是相当宽松的。现在,让我们就这一方面来看看我们的问句。“究竟为什么在者在而无反倒不在?”,这个句子包含“究竟为什么在者在”这一片断。问题赖此片断其实已经提出来了。问题的提出由两点构成:1,要把进入问题的东西的确定陈述法探询出来;2,要把被探询的东西探询到什么情况中去,要按照什么而追问陈述出来。因为什么是被探询的,什么是在者,这一点必须鲜明而毫无歧义地指明。要追问什么,

什么被追问，即是为什么，也就是说理由。在问句中还继续写着“而无反倒不在”只不过是附加部份，此附加部份是为首须松弛而有导引作用的论说而冒出来作一语气转折的附加语，此转折语对被探询者与被追问者都没有说出什么更多的东西来，乃一有所渲染的空泛词藻。甚至可以说，倘若没有这种附加的，仅仅由于不那么严格的说法泛滥所造成的转折，问题就更加清晰和一针见血。“究竟为什么在者在？”然而，附加句“而无反倒不在？”并不仅仅由于追求一种对问题的严格把握而显羸弱，更是因为它根本什么也没说而更加羸弱。那么，我们在无那里还要进一步询问什么呢？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。

谈论无的人不知道他在做什么。说无，就通过这种说的行为将无变为某物。他有所说的说就与他所意指的东西相反，结果自相矛盾。但是，自相矛盾的说违反了说(λογος)的基本规则，违背了逻辑。谈论无是非逻辑的，谁非逻辑地谈论与运思，谁就是非科学的人。甚至在作为逻辑栖身地的哲学内部，谁要是谈论无，也会遭到异常强烈的指责，说他违反了一切思维的基本规则。这般的对无的谈论完全由无意义的命题构成。此外，谁要是严肃地对待无，也就是与虚无同流合污了。显而易见，他在促进否定性精神，为分裂效力。谈论虚无不仅仅完全违背常理，而且摧毁了各种文化与一切信仰的根基。凡是既蔑视有其基本规律的思而又破坏创建意志与信仰的就是纯粹的虚无主义。

基于上述考虑，我们将完全可以在我们的问句中删去“而无反倒不在”那句多余的空话，使之仅拥有一简洁的形式：“究竟为什么

在者在?”

如果……,如果我们在把握我们的问题之际,或如果我们在对这个问题发问之际真象迄今为止所显现的那样无拘无束的,那么,上面的讲法就会一坦平途,毫无障碍。然而,通过对这一问题发问,我们就置身于一种传统,因为哲学始终总是询问在者的根据。哲学以这一问题作为它的开端,并且假如它有一伟大的终结而不是坠入某种无可奈何的崩解的话,它也将在这一个问题中终结。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。

如果我们这样来考虑问题,那么起先说过的问句“究竟为什么在者在而无反倒不在?”在表达对在者的追问上就比上面的那个短句要合适得多。我们这里引入对无的谈论,并不是说话的不当或者过头,也不是我们的什么发明,而是对基本问题原初意义之流传的严格关注。

然而,这种对无的谈论就其一般而言仍旧悖于正常思维,就其具体而言仍旧颇具破坏性。无论是那些担心不能正确地遵守运思的基本规则的人,还是那些害怕没入虚无主义的人都奉劝不要去谈论无。但是,如果这种担心和害怕原是建立在一种误解的基础上的呢?事实就是如此。在这里起作用的误解不是偶然的,它建立在长久以来一直占统治地位的对询问在者的问题不理解的基础之上,而这种不理解就源出于一种愈来愈顽固的在的遗忘 (Seinsvergessenheit)。