

海德格尔的 Ereignis: 人之“无”

邹诗鹏*

【摘要】海德格尔用 Ereignis 取代“存在”,意在摆脱存在的“有化”,使存在归其本源并与价值的虚无剥离开来。Ereignis 的本质不是存在的虚无,而是“无”之“在”即“无化”。“人”作为“有死者”对 Ereignis 的领会,本质上是对界限及有限性的领会,“无”乃是“剩余”,Ereignis 也见证了人之“无”。透过“话语”(Sprache)而通向“语言”(Sage)即真理,必诉诸于“最后之神”,但“最后之神”到底反映了西方话语的有限性。

【关键词】Ereignis; 无化; 语言; 形而上学

中图分类号: B516.54 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2016)01-0001-06

海德格尔有关存在一虚无的探索,实际上建构起了一套虚无的存在学:一方面是关于存在的语言追溯,在那里已经开启了与东方古老思想的交汇;另一方面则是在存在论差异中还原存在与虚无的本质关联。但是,海德格尔本人又一直不满足于如此这般既定的“存在学”,在他看来,存在如果不能从既定的语言系统走出来,就无法摆脱既定的关于在者的形而上学之束缚,进而也无法克服既定的虚无主义传统。在如此语境中,虚无的存在学本身就印证了存在的虚无化。海德格尔一直在开放、解构和改写“存在”话语,他自己最为看重的则是 Ereignis 的发现与赋意。在本文看来,海氏有关 Ereignis 的意义,正在于从与存在关联的此在的“虚无”向人之“无”的转化,也应当理解为存在意义的开放与深化。本文不当之处,敬请方家指教。

—

终其一生,海德格尔都不断地在寻找他自己心仪的本真的存在。50年代以后实际上连“存在”这一词汇也有些厌倦,现成的存在话语与其本真且无法命名的存在相距甚远。但是不是干脆沦为虚无?显然又不是。海德格尔还在寻找一种

可以替代“存在”的概念。在这一过程中,Ereignis,这一海德格尔在30年代即已关注的概念,在50年代以后几乎取代了“存在”的地位。Ereignis,乃不可言说的“存在”,“大道”、“本有”其高于“有”与“无”,其实也不能称之为“存在”^①。在“存在”及其语言仍陷入虚无主义困惑时,海德格尔以 Ereignis 来取代“存在”,乃是其不断超越、离弃形而上学乃至存在论的努力——甚至于是归宿,也是其不断克服存在一虚无主义之复杂链系、并因此避开价值虚无主义的意义皈依。

要避免作为在的“虚无”沦为价值的虚无,依然还要巩固“无”以存在性质的优先性,当然也就不能停留于“有”即形而上学的意义。这便是 Ereignis 的命义。Ereignis 高于“有”与“无”,然而琢磨起来,还是偏于“无”的。《存在与时间》中,由时间展开的在的“去蔽”(Aletheia)就是“无”。但此“无”仍纠结于形而上学并知性地向“有”开放,因而再度巩固为形而上学。正如“时间”尚未能向“历史”开放,经某种类类似于笛卡尔式或心理学主义的身心交感或转换,“无”的时间化实际上沦为个体价值与意义的荒诞与虚无。因此,问题不只是形而上学,而是能否跳出总是纠结于“有”的“存

* 作者简介: 邹诗鹏, (上海 200433) 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。

^① “Ereignis”的汉译甚多,如孙周兴的“大道”、“本有”,王庆节的“发生”,张祥龙的“自身的缘构成”与“缘构发生”,倪梁康的“本成”,陈嘉映的“发生”与“本是”,张灿辉的“本然”,邓晓芒的“成己”,姚治华的“庸”。有的英文著述则译为“事件”。如上译名,讨论多多,但也好像是互不买账、莫衷一是,足见问题本身的复杂难解。著者不通德文,不懂德国语言学者的那些批评,但依循对海德格尔存在学说的领悟与体贴,亦为表达方便,本文直接写成“Ereignis”。

在论”(“存有论”)。在《形而上学导论》中,依然还存在着“有”的形而上学与“无”的形而上学的高度紧张,在那里,有可能呈现 Ereignis 的“无”的非形而上学尚未敞开。这里确实存在着对“存在”本身的疑虑,海德格尔断言“存在”总还是一个“暂且的词汇”,或将之写成旧体的“Seyn”,或干脆用“打诨”,均表明他对“存在”自身应有的“隐”或“虚无”的探寻与阐释与表达。以 Ereignis 替代 Sein,大概可以看成是有关存在艰苦探索过程的总结形式。Ereignis 较存在、此在、人、语言均有其优越性,而此优越性恰恰就表现在使虚无归其本源并因而与价值的虚无剥离开来。

在海德格尔那里,Ereignis 较虚无的存在学优越。海德格尔对存在的暂且性的断言,正在于由《存在与时间》展开的存在论差异从而揭示了在者的形而上学,这既“反证”了作为“无”的存在论,又终成其关于“无”的“形而上学”。“存在的遗忘”仿佛成了心理的及记忆术里的遗忘,或系作为“有”的耽搁与缺席。事实上,作为“有”的存在学(形而上学)一直在场,并耽搁“无”的在场,《形而上学导论》中也一直在强调这一“耽搁”。本质的问题在于,遗忘本身就是“本真的在”(Aletheia)的显现状态。虚无即隐匿,隐匿即遗忘,存在的遗忘即存在的隐匿,“虚无”则以自身的方式显现出来。因此,存在的遗忘乃虚无主义的存在论根据,只是此根据不能由此直接转化为价值论的或生存论的虚无主义。这里包含着“无化”对“有化”的拒绝或弃绝。过于纠结于“有化”,便会以“在者”遮蔽“存在”,以至于视形而上学与虚无主义为当然,但是 Aletheia 的遗忘直接显示:本真的存在即“虚无的虚无化”(“无之无化”),如同“物物化”及“世界世界化”那样,虚无的虚无化亦以自身的方式显现出来,此乃纯粹的虚无化。在那里,虚无是一种境界,与价值虚无主义无关。但如此的境界当从超越“有”与“无”的 Ereignis 去把握和领会。换句话说,要从“无”本身而来的 Ereignis 去领会。海德格尔有关“虚无的虚无化”及“有化”的自因式的理路表明,他根本就不同意以所谓“有无辩证法”来思考“无”。可以从深渊式的“无”来思

“有”,但“无”本身与“有”并无关系,“无”是“无”本身,或只是纯粹的“不”的根源。

二

Ereignis 总须向此在进而向人开放。海德格尔当然是拒绝把此在直接看作人的。人乃在此的“不存在”,这一判断表明立于此在的人在生存论上的虚无。如此领会提示:当人以个体(乃至于类,二者在海德格尔的生存论存在论中总属于一个范畴)回应此在时,虚无即是个体的无蔽,这就是向死而生。只是,如此一来,价值的虚无也就有了天然的合法性,这本身也是《存在与时间》透露出的消极的信息——《存在与时间》到底将“死”讲成了此在之生存论状态,无论海德格尔后来如何提示人们注意其与萨特的区别,但是,萨特在《存在与虚无》所展开的依然是内置于《存在与时间》中的一个维度,当此在个体面对存在意义的巨大匮乏时,必然产生价值的虚无感。对“无”的存在规定确实是要与虚无价值区分开,但正是这种存在性质的限定使价值虚无主义得到了存在论的证明。现代性状况下,在一些崇尚虚无、且愿意将自己的生命奉献给一些看似“正义事业”的人们那里,存在的虚无与价值的虚无不仅在形式上是相通的,而且在本质上也必然相通,由此才表现出个人的彻底弃绝,然而,对于社会共同体以及文明而言,彻底弃绝往往表明某种无责任感,有时甚至就是邪恶的表现。

人如何领会 Ereignis? 问题看起来直接关乎于界限或有限性。从存在→此在→在者→人(类)的转化,即人化与价值化,其间存在着存在的泛化,且是滥用无限的结果,这就是海德格尔在《存在与时间》以后展开人类中心主义批判的原因。海德格尔针对的是将本体泛化为主体性及其人的价值的新康德主义及其生命哲学。这里涉及到古希腊人所理解的“界限”观。“在希腊人那里,‘有限’和‘完全’是一样的。在那里,无限是有限的否定,正如不完全是完全的否定。‘界限’、‘终极’给前此埋藏在非存在的不确定中的存在者定了界限,作了界说或定义。因此界限有一种‘显耀’的价值,终极有一种

‘创始’的价值。只有有限的是真正存在的，因为只有有限的是完成了的或完全了的。”^① “只有那有限的是真正存在的，存在和有限是一样的，因为‘存在’本身就被想作完成或完结，相反，那应该被作为和无相关，或毋宁说和这种‘存在’较低的和降级了的形式即希腊人所谓 μηδὲν 相关的，乃是无限，是无界限，未完成。”^② 巴门尼德看来是直接利用了存在即圆满的说法，而其存在论也便自动获得某种对抗虚无侵入的先天条件。而在巴门尼德开创的传统存在论领域内，存在的界限堵住了虚无的植入因而也堵住了存在的虚无化。然而，在海德格尔看来，同样由古希腊人领会的界限，本身提示着存在的生成。依皮罗对海德格尔的解读，“界限（Grenze）并不意味着某种东西在它旁边停止，而是希腊人已认识的、某种东西从之出发而开始其存在（sein Wesen beginnt）的东西。这就是概念（Begriff）为什么叫做界限的道理。”^③ 因此，将非存在从存在中区分出来并由此形成虚无的存在化并理解虚无主义观念，便是必然的。“非存在在这里不再具有柏拉图主义的‘柏拉图化’的形式，而只是存在的绝对的相反，是纯粹的、简单的不存在，这就是后来的 Nihilnegativum（否定性的虚无）。在这里，非存在也表现为一种变坏，但是应该以某种方式承认它存在的。不过，主要的区别是，否定性远不是仅仅和存在的较低级品类相关，而是一直上升或返回到可理解的或最高的形式。”^④ 在皮罗看来，海德格尔最关注的还是所谓存在的有限性所隐匿的“无”。“‘绝对’作为‘绝对’，不会与非存在发生关系。因此无在真正就它本身来看的‘存在’面前就消失了。反之，一旦这‘存在’当产生那些真正与它本身有区别的存在时，无又重新体现出来了。……在从无生有的创造中，无就这样显得是创造者不可缺少而又有点令人不安的搭档。”^⑤ 实质上，海德格尔对存在的词语的迟疑，同样延伸到对存在的有限性的迟疑。其从向 Ereignis 的溯源式的探寻，表明其同样不相信存在的有限性，换句话说，他不相信此后由形而上学及其知性科学所强化的作为物理性概念的边界——如此边界概念历来都是助长虚无主义的宇宙学支撑。海德格尔的有限性实是指由“无”而来的世界及其缘起。问题与其说是对界

限的领会，还不如说是对“无”的领会 “无”乃是相对于界限的“剩余”。

由此，Ereignis 对人的把握，注定不是直接的和单一的推导，而是展开为由 Ereignis 而来的自然的并且也是丰富性的容纳与敞亮。具体而言，其“天地神人”四方域的构想，即显示出如此的把握。四方域构成的当然是世界。天、地、人，均从自然而来，天、地乃物物化及其“去远”，是境遇，也要由作为“有死者”的人来把握，人是存在的看护者，是邻居，其切“近”于大地，也是大地的栖居者，“我们终有一死的人就成长于这大地的涌动和生长中，我们从大地那里获得了我们的根基的稳靠性。当然，如果我们失去了大地，我们也就失去了根基。”^⑥ “Ereignis 这个法则，因为它把终有一死的人聚集入成道之中而达乎其本质，并将终有一死的人保持在其中。”^⑦ “有死者”大概也会基于其“死”来把握天、地，所谓“尽其良知”，并视世界为虚无，如此有死者自己也会成为虚无主义者。但是，四方域中的人与天、地的“对话”，必然是通过“神”来展开的。而神启示“无”。不仅如此，Ereignis 的有限性本就是由神规定的。因而，当海德格尔被追问人类的命运究竟如何时，竟撇开了 Ereignis，并转向了那“一个上帝”或“最后之神”。

三

请出“最后之神”，实际上还是存在探问的延续。“最后之神”是海德格尔持续进行存在追问的不得已的归宿。究竟如何把握“最后之神”？依瓦莱加一诺伊的理解 “它不是一个更高的存在者，不在任何意义上是一个‘人’。它不是存

① [法] 皮罗 “海德格尔和关于有限性的思想”，转引自刘小枫编《海德格尔与有限性思想》，陈修斋译，北京：华夏出版社，2007年，第151—152页。

② 同上，第152页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上，第156页。

⑥ [德] 海德格尔《在通向语言的途中》，孙周兴译，北京：商务印书馆，1997年，第172页。

⑦ 同上，第222页。

在的创造者，也不是存有的‘居有者’（*enowner*），也不表示任何其他比存在更高的方式。事实上，最后之神被认为需要‘本有’（*enowning*），即需要存在。”^①最后之神仍须置于海德格尔不懈展开的存在探问，而最后之神实质上是喻指存在的神性或神圣性。“海德格尔继续强调存有问题的优先性，而‘神性的’维度就出现在这一问题之中。更准确地说，‘神性的’产生于在存在者中为存有建基的急迫性，产生于为存有准备它在其中可能会开端性地发生的历史性场所的急迫性。”^②而依海德格尔转向后的一贯思路，这最后之神的谜底，还是《形而上学导论》中的那个“无何以在”。若仅仅限于字眼上的“最后之神”，即通过将问题还原为有神论甚至于将海德格尔还原为有神论者，实际上是抽掉了海德格尔辛辛苦苦展开的存在的追问，存在的追问一定不同于基督教从一开始即给出的“上帝从无中创造世界”的现成教义，“最后之神”也不可还原为存在的追问中的任何一个概念，如果那样的话，海德格尔干脆也没有必要给出“最后之神”这个神秘的词了。而当给出这一神秘的词时，其神秘性其实也祛魅了，这同样是海德格尔不愿意接受的局面。因此，问题依然还是回到那惊人一问：为什么在者在而无反倒不在？

当然，即使谜底是“无”，海德格尔总还是逗留于且扎根于语言，关注语言与虚无的原初关系。海德格尔所心仪的语言当然不是人们日常表达和交流的工具性的语言（*Sprache*, *speech*），而是 *Sage*（*saying*），本身就是 *Ereignis* 的展开（“道说”）。但海德格尔绝不是将 *Sage* 与 *Sprache* 对立起来，而恰恰是要揭示 *Sprache* 之通向 *Sage* 之路。关于语言存在，海德格尔有一个著名的说法“*Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen*”。那里，语言都是用 *Sprache* 表示的，但从其意思“把作为语言的语言带向语言”可以领会，*Sprache* 的背后其实隐匿着本真的语言，即作为 *Ereignis* 的语言，至少对表述中第二、三个“语言”是这样。然而，海德格尔还是使用了看起来容易引起误会的 *Sprache*，于海德格尔而言，其寓意尤为丰富：

“这个公式三次使用了‘语言’一词，每次所说的既是不同的东西但又是同一的东西。后者

把那些从包含着语言之特性的统一体而来的分离因素保持在一起。无疑，这个公式首先指示着那个已经把我们本身摄入其中的关系网络。寻找一条通向语言的道路的意图已经被纠缠到一种‘说’中了，这种‘说’恰恰要呈放出语言，以便把语言作为语言表象出来，并且把被表象的东西表达出来；而这同时也就表明，语言本身已经把我们将纠缠到这种‘说’中了。”^③

语言的寻找并不容易，而寻找一种能够切近哲思的表达尤其艰难。语言一旦进入习用与流俗范畴，便不免会“失真”。即使是 *Sage* 也是如此。对此海德格尔非常清楚，“今天人们大多是在一种贬义上来使用‘*Sage*’这个词，就像我们语言中的其它一些词。*Sage* 被当作纯然的流言，当作并不真实的、从而不足为信的传闻。我们这里并不是这样来思 *Sage* 的；*Sage* 也意谓‘诸神和英雄传说’，而我们也不是在此根本意义上来思这个词的。”海德格尔显然没有拘泥于流俗的虚假定义的“道说”，而是把它看成是 *Ereignis* 的道说。与之相应，海德格尔也没有轻率地否定 *Sprache* 的语义，即表称人的言说，而作为“人言”的 *Sprache* 也包含着日常性的 *Sprache* 与语用性且技术化的 *Sprache* 之分，前者依然是海德格尔意于确认的，在那里，语言与大地的关系更为紧密，且通向 *Ereignis*，也是 *Sage* 的自然流露。当然，日用的 *Sprache* 总流于且泛滥于话语层面，没完没了，甚至于不给“听”留下空间，全不如 *Sage* 之“沉默如金”，因而 *Sage* 的背后，其实还是真理及其隐匿。

Sage 与 *Sprache* 的会合之处，可以恰当地把握为“诗”。“人诗意地栖居在大地上”，“诗”即显示人之存在的本真的、有意义的状态。在那里，诗（*Dichten*）、思（*Denken*）、语言（*Sprache*）入于 *Ereignis*，“诗”的解蔽与“思”的聚集合于 *Ereignis* 之道说^④。其间蕴含的仍然

① [美] 瓦莱加·诺伊 《海德格尔〈哲学献文〉导论》，李强译，上海：华东师范大学出版社，2010年，第131页。

② 同上，第13页。

③ [德] 海德格尔 《在通向语言的途中》，孙周兴译，第205页。

④ 孙周兴 《说不可说之沉默》，上海：上海三联出版社，1995年，第319-320页。

是人的本真的状态——不再局囿于此在生存论存在论，而是由 Ereignis 及其道说延展开来的生存状态，诗与思不外是人的如此这般的存在状态，在那里，人隐于 Ereignis，持之以道，且泰然任之。当然，诗、思与语言，由 Ereignis 及其道说而来的生存状态，实又蕴含着现代人越来越置于其间的处境，即日益技术化世界，海德格尔名之为“座架”（ge-stell）。“我已经用‘座架’这个总还令人诧异的名词命名了现代技术的本质。座架摆置人，亦即挑动人把一切在场者当作技术的持存物（Bestand）来订造（bestellen），就此而言，座架就是以大道之方式成其本质的，而且座架同时也仿造（verstellen）大道。”^① 作为座架的技术是现代人的天命，技术利用了 Ereignis 成就自身，与此同时又成就了自身作为座架之“道”（“伪造的大道”），技术自身的道同时生成了相应的语言，如信息、符号乃至科学知识，海德格尔称之为“形式化语言”^②，以此将现代人悉数卷入其中，并日益巩固为座架化的生存。座架不外乎是日益加剧的物化及其异化——现代人本质性的无家可归状态。然而，如此的无家可归，对于大地的栖身状态，到底还是 Ereignis 及其道说的去蔽。

海德格尔对存在及其 Ereignis 的艰苦探寻，谜底是使纯粹的虚无敞开，面对此目的，其全部的存在探源，都属过程性的，不仅“存在”、而且 Ereignis 也应该“打诨”，诗、思以及作为 Sage 的显现，都指向于虚无及其在场。然而，这之间并不是直接的过渡，而是存在着一种“堵塞”。“无论是‘存在’，还是词语及其道说，都还不能被逐到纯粹虚无的空洞中去。”^③ 此堵塞缘于理解之艰难，一种“无”依其自身的“逻各斯”而终难以进入存在的艰难。在此，海德格尔不走明晰之路，而是干脆留下了问题，于无尽的还原中抑或干脆留下了神秘的想象：只还有一个上帝还能救渡我们。

四

这里当然还有海德格尔对异文化根源的想象。在海德格尔那里，虚无到底不能自动地来到存在之前，而形而上学则在不断巩固中成就虚无

主义，而关于存在之源的神秘想象便愈发巩固为对东方的想像。在那里，Ereignis 与中国老庄之道神会。

“‘道’或许就是产生一切道路的道路，我们由之而来才能去思理性、精神、意义、逻各斯等根本上也即凭它们的本质所要道说的东西。也许在‘道路’（Weg）即道（Tao）这个词中隐藏着运思之道说的一切神秘的神秘，如果我们让这一名称回复到它的未被说出状态之中而且能够这样做的话。”^④

“也许”道出海德格尔的猜度，其已对西式存在话语失望，当然也就对将“道”解释为理性、精神、理由、意义、逻各斯不以为然。但海德格尔仍然将“道”领会为“神秘的神秘”，而如“神秘之神秘”也宣示了海德格尔不能由此直接进入其心仪的东方“虚无”之境。在一种可能的中西存在的交会或神会中，海德格尔还是留在了其所眷恋的语言的那一端；但问题本身，却必然地向非西方敞开，艰难地敞开。

看来，“无”本身的形而上学总是一个难题。“形而上学”传统是关于“有”的，具体而言是关乎“在者之在”，那里并不直接包含“无”之自性诠释，即“从无到无”。对此，海德格尔也有一种说法“古代形而上学所讲的‘无’的意思是非有，也就是说，是未在形的质料，此质料不能将自身形成有形的因而即可提供外貌的存在者。存在者的乃是形成自身的形体，这样的形体显现成形。对‘有’的这种看法的渊源、理由和界限都和‘无’本身一样未经探讨。反之，基督教的教义却否认‘从无到无’（ex nihilo nihil fit）这句话是真理，并且在上帝之外完全一无所有这一意义上给‘无’一种改变了的意义‘从无生出被创造的有’（ex nihilo fit - ens creatum）。于是‘无’就变成了与真正的‘有’，与 summumens”（至上之有），与作为‘不能被创造的有’（ens increatum）的上帝相对的概念。对‘无’的

① [德] 海德格尔 《在通向语言的途中》，孙周兴译，第 225 页。

② 同上，第 225 页。

③ 同上，第 160 页。

④ 同上，第 165 页。

讲法在此也表明了对存在者的基本看法。”^①

海德格尔讲古代形而上学关乎于无之无化，显然不是在巴门尼德存在学的意义上讲的，从“非有”到“未在形的质料”其实包含着某种溯源，是从范畴到质料的溯源，不过，“未在形的质料”本身又意味着无定性或无限，即阿拉克西曼德的阿派朗（Apeiron）。“在形”成就存在者，因而也成就了“有”，海德格尔暗示“无化”与“纯有”均有自身的自洽性，但都没有得到基本的领会与把握。但基督教所谓“从无生有”的观念，则将“无”与“有”生成性地关联起来，“上帝从无中创造世界”，意味着上帝与无的同一性，“从无中”显示，上帝的根据即在于无，上帝领会“无”进而创造世界，并在一个被创造了的世界面前，“无”与“有”相遇并由此遭遇“存在者”。

海德格尔对形而上学史的追溯表明，“无”的概念何以与“真正的存在者”相对立，并且是“对存在者的否定”。不过，在具体的世界图景与认知意义上，“无”并非“无化之境”而是介入存在，甚至于成为存在或存在者的尖锐的提问者。“但若‘无’以任何一种情况成为问题，那就不仅是此种对立关系获得了更明确的规定，而乃是此对立关系才唤起人们提出追问存在者的存在这一真正的形而上学的问题。‘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。”^②从（虚）无到虚无主义，即无向存在者提问的结果，也是内嵌于形而上学中的本质性问题——只是形而上学传统往往置这一本质性的问题于不顾。

形而上学及其形成就是虚无主义，形而上学不是虚无的存在学，而就是虚无价值的观念论化。“形而上学之所以是虚无主义的，是因为它忘了存在，更具体地说，忘了存在的意义。存在者之所以存在，是因为它被另一个存在者制造，最高的存在者（在基督教那里是上帝）是一切存在者的原因，因果关系成为人们用来解释存在者最普通、最粗鲁、也最直接的东西。”^③但上帝终不只是存在者，而是“存在”本身的形式（esse），并且在所有存在者中，上帝依然最有理由表述存在；只要人们还信仰它，就必然如此。当然是作为“唯一者”的上帝，因而，当海德格

尔作出“只剩下一个上帝能够救渡我们”的回答时，那种无神论式的存在学探寻方式，陡然间转向了有神论。海德格尔显然是在欧洲文明复兴的意义上发出如此吁请的。在虚无的存在到底跌落为价值虚无主义时，海德格尔依然只能求助于“上帝”。

Ereignis 依然只是“隐蔽的存在”。海德格尔试图从此“隐蔽的存在”中开出 Sage，并揭示“无”之“无化”，可谓心思深远。隐蔽的存在到底通向人类的“共在”且由后者所阐说。但在海氏所确定并纠结于斯的语言之途上，到底只能与西式的“上帝”相遇，因而，比如，当中国人尝试从内涵丰富的“无”之意境、思想及妙道来克服或化解虚无主义难题时，海德格尔以 Ereignis 启“无”的方式到底到底只是一种他者的资源。换句话说，虚无主义不能现成性地成为现代中国文化的命运。

（责任编辑 林中）

^① [德] 海德格尔《海德格尔选集》上卷，孙周兴选编，上海：上海三联书店，1996年，第150页。

^② 同上，第150页。

^③ 张汝伦《存在与时间释义》上卷，上海：上海人民出版社，2012年，第15页。