

形而上学发展史上的三次翻转^{*}

——海德格尔形而上学之思的启迪

俞吾金

摘要: 迄今为止的西方形而上学发展史是由以下三次翻转构成的: 首先是以笛卡尔、康德、黑格尔为代表的“主体性形而上学”对柏拉图主义的“在场形而上学”的翻转; 其次是在主体性形而上学的内部, 以叔本华、尼采为代表的“意志形而上学”对以笛卡尔、康德、黑格尔为代表的“理性形而上学”的翻转; 再次是后期海德格尔的“世界之四重整体的形而上学”对其前期的“此在形而上学”的翻转。

关键词: 在场形而上学 主体性形而上学 理性形而上学 意志形而上学 此在形而上学 世界之四重整体的形而上学

作者俞吾金, 哲学博士, 复旦大学国外马克思主义研究中心教授 (上海 200433)。

随着现代生活和科学技术的发展, 作为哲学之核心的形而上学正趋于衰微, 就像黑格尔在《逻辑学》第一版序言中所说的: “科学和常识这样携手协作, 导致了形而上学的崩溃, 于是便出现了一个很奇特的景象, 即: 一个有文化的民族竟没有形而上学——就像一座庙, 其他各方面都装饰得富丽堂皇, 却没有至圣的神那样。”^① 在当今学术界, 人们受实证主义思维方式的影响, 关注更多的是具体哲学问题的研究, 少有人提及“形而上学”, 即使提到它, 也多半是在批评、否定的意义上。而少数致力于探索形而上学问题的人, 或者满足于以分析的方法列举这个研究领域内的主要问题, 或者满足于以编年史的方式来叙述形而上学发展史。这些研究往往缺乏对形而上学的本质、意义和发展规律的深入探索, 人们却把这类缺乏真正形而上学之思的文字理解为形而上学研究方面的经典之作。^②

然而, 无论人们是出于克服现代性焦虑的目的而重建民族精神, 还是为了站在思想的制高点上来重振哲学, 都无法回避形而上学问题。正如康德所指出的: “人类精神一劳永逸地放弃形

* 本文在写作过程中得到了复旦大学国外马克思主义与国外思潮创新研究基地 2005 年度研究项目“后现代主义与马克思主义”(项目批准号 05FCZD008) 的资助。

① 黑格尔:《逻辑学》(上), 杨一之译, 北京: 商务印书馆, 1981 年, 第 2 页。

② 比如, 人们常常把迈克尔·路克斯 (Michael Loux) 的《当代形而上学导论》(Metaphysics: A Contemporary Introduction, 1998, 2002, 2006) 理解为一本经典性的教材 (哈佛教学用书), 但全书竟然没有提到黑格尔和海德格尔的名字及相关的著作, 仿佛这两位对形而上学问题的研究有着巨大影响的哲学家从来就没有存在过似的! 需要指出的是, 尽管英美分析哲学家对形而上学有自己独特的、批判性的理解, 但在叙述形而上学发展史的时候却没有理由撇开黑格尔、海德格尔这样的有影响的大陆哲学家。

而上学研究，这是一种因噎废食的办法，这种办法是不能采取的。”^① 而在我们看来，要对形而上学问题做出创造性的反思，海德格尔的思想不无启迪意义。海德格尔曾经指出：“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。”^② 正是基于这一理解，海德格尔一生都致力于对形而上学的反思，并对其本质、意义和历史发展规律做出了别开生面的阐释。

在深入研究海德格尔形而上学理论的基础上，我们发现，西方形而上学发展史是由三次大的“翻转”或“颠倒”（Umkehr/reversal）构成的，而现代性的秘密则深藏于这些“翻转”之中。事实上，正是通过对这些“翻转”的理解和阐释，摆脱现代性焦虑的出路才向我们开启出来，而哲学之思也重新找回了自己的尊严和制高点，不至于在实证主义的琐碎的思维中埋葬了自己。

形而上学发展史上的第一次翻转

形而上学发展史上的第一次翻转表现为以柏拉图主义为代表的“在场形而上学”（metaphysics of presence）向以笛卡尔、康德和黑格尔为代表的“主体性形而上学”（metaphysics of subjectivity）的翻转。

众所周知，亚里士多德的一部著作名为《形而上学》。在希腊文中，“形而上学”写作 τὰ μετὰ τὰ φυσικά，其中 μετὰ 具有“超出”的含义。^③ 但 τὰ μετὰ τὰ φυσικά 这个词并不是亚里士多德创制的。实际上，亚里士多德把研究“存在者之为存在者”（being qua being）的学问称之为“第一哲学”（the first philosophy）。沙哈肯（W. S. Sahakian）在《哲学史纲要》一书中指出：“安德罗尼柯（Andronicus）把第一哲学描述为来自物理学之后或超越物理学的一组原理（在希腊文中写作 ta meta ta physika），并把它们归属于亚里士多德文库中被放在物理学后面的那些著作。”^④

尽管 τὰ μετὰ τὰ φυσικά 这个词是安德罗尼柯创制出来，并用来指称亚里士多德放在物理学后面的那些著作的，但这并不等于说，形而上学的历史是从亚里士多德开始的。海德格尔在《尼采》一书中指出：“形而上学发端于柏拉图的思想。柏拉图把存在者之为存在者，亦即存在者之存在，把握为理念。”^⑤ 作为柏拉图的学生，亚里士多德在他被称为“第一哲学”的《形而上学》一书中探讨的主题正是“存在者之为存在者”，而在海德格尔看来，这个主题实际上是由柏拉图所奠定的。“因此，从形而上学的奠基者角度出发，我们也可以说：一切西方哲学都是柏拉图主义。形而上学、唯心主义、柏拉图主义本质上意指着同一个东西。即使在对立思潮和颠倒发挥作用的地方，它们也还是决定性的。在西方历史上，柏拉图成为哲学家的典范。尼采不光把他自己的哲学称为柏拉图主义的颠倒，无论在哪里，尼采思想都曾经是、而且一直是一种与柏拉图的对话，一种独一无二的、常常分裂性的对话。”^⑥

① 康德：《未来形而上学导论》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1982年，第163页。

② 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟等译，北京：商务印书馆，1996年，第19页。

③ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe Der Metaphysik*, Frankfurt an Main: Vittorio Klosterman, 1983, s. 58; 参见海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2000年，第137页。

④ W. S. Sahakian, *Outline- History of Philosophy*, New York: Barnes and Noble, INC., 1969, pp. 65-66. 其中的 ta meta ta physika 乃是 τὰ μετὰ τὰ φυσικά 的拉丁化表述。

⑤ 海德格尔：《尼采》（下卷），孙周兴译，北京：商务印书馆，2002年，第904页。

⑥ 海德格尔：《尼采》（下卷），第852页。

在海德格尔看来,柏拉图不仅是形而上学的奠基者,而且其哲学——柏拉图主义也是从柏拉图到尼采的形而上学的主导性形式。尽管像尼采这样的哲学家试图颠倒柏拉图主义,但即使在这样的颠倒发生作用的地方,柏拉图主义的影响仍然是决定性的。海德格尔甚至认为,“柏拉图主义在西方哲学中无可争辩的统治地位最后还表现在:甚至柏拉图之前的哲学(按我们的解释,它还不是形而上学,也就是说,还不是一种展开了的形而上学),人们也是从柏拉图出发给予解说的,并且把它称为前苏格拉底哲学。”^①在这里海德格尔极其深刻地揭示了柏拉图主义的“日全食式的”影响,即不但人们对后柏拉图哲学的理解和阐释已被柏拉图主义所渗透,而且他们对前柏拉图哲学的理解和阐释也已被柏拉图主义所渗透了。

在这里,需要进一步追问的是:作为形而上学主导形式的柏拉图主义究竟是一种什么样的形而上学?在《哲学的终结和思的任务》一文中,海德格尔告诉我们:“一切形而上学(包括它的反对者实证主义)都说着柏拉图的语言。形而上学思想的基本语词,也即形而上学对存在者之存在的表达的基本词语,就是 εἶδος 即 ἰδέα(相):是存在者作为这样一个存在者在其中显示自身的那个外观(Aussehen)。而外观乃是一种在场方式。”^②海德格尔这里说的 εἶδος 也就是“形式”(form), ἰδέα 或“相”也就是“理念”(idea),这是两个内涵相同的概念。显然,海德格尔把柏拉图的形而上学判定为在场形而上学。

那么,究竟什么是“在场形而上学”呢?海德格尔并没有给它下定义,我们只能从他相关的论述中来把握它的含义。海德格尔从其现象学的视角出发,把人的意识中显现出来的、现成存在的东西或“外观”理解为“在场”(Anwesenheit/presence),并把以在场及在场形式作为自己研究对象的哲学理论视为在场形而上学。^③

海德格尔认为,在柏拉图那里,“在场”具有两种不同的形式:一种形式是作为“存在者”在场,这里的“存在者”是指具体的事物,如一幢房子、一匹马、一块石头、一个人、一幅画等等,人们凭自己的感官就能感受到它们的在场;另一种形式是作为“存在”在场,而“存在”则是对“存在者”的概括,即抽掉“存在者”的一切特殊性,因而是最普遍之物。对这样的最普遍之物,人们只能通过自己的思维去理解并把握它们的在场。这种最普遍之物也就是柏拉图所说的“理念”。为此,海德格尔评论道:“通过把存在解释为最普遍之物,并没有对存在本身说出什么,而只是言说了形而上学是如何思考存在概念的。形而上学对存在概念的思考是如此奇怪地漫不经心,也就是说,它是根据日常意见和普遍化的视界和方式来进行这种思考的。这一事实十分明显地证明了:形而上学是多么明确地远离于任何一种对存在与存在者之区分的沉思,尽管它处处都用到这个区分。”^④在海德格尔看来,柏拉图对存在本身并没有说出什么实质

① 海德格尔:《尼采》(下卷),第852—853页。

② 孙周兴选编:《海德格尔选集》(下),上海:上海三联书店,1996年,第1254页。

③ 必须指出,尽管海德格尔反复地论述了传统形而上学与“在场”的关系,在他那里,“在场形而上学”的概念几乎是呼之欲出了,但他并没有直接提出这个概念。这个概念是德里达通过对海德格尔著作的解读而提出来的。德里达认为,传统形而上学“也许就是将存在当作在场这个词的全部意义所作的那种规定”(参见德里达:《书写与差异》(下册),张宁译,北京:三联书店,2001年,第504页)。在他看来,虽然海德格尔批判了在场形而上学,但也未最终摆脱这种形而上学,而“人们正是通过符号的概念才动摇了在场形而上学。”(参见《书写与差异》(下册),第506页)正如凯尔纳和贝斯特所指出的:“德里达把这种对待语言和知识的基础主义方法称为‘在场的形而上学’(metaphysics of presence)(Derrida, 1976),据说它能够保证主体可以无中介地接近现实。”参见道格拉斯·凯尔纳、斯蒂文·贝斯特:《后现代理论》,张志斌译,北京:中央编译出版社,2001年,第27页。

④ 海德格尔:《尼采》(下卷),第843页。

性的意见，柏拉图主义作为在场形而上学，注意的只是“存在”和“存在者”在在场形式上的差异。

众所周知，柏拉图认为，“存在”，即理念作为最普遍之物，乃是始源性的、永恒的，它们是一切个别事物的原本，而作为个别事物的“存在者”只是理念的“摹本”，至于表现个别事物的艺术品则是“摹本的摹本”。正如海德格尔所说的，“柏拉图把在场性规定为相 (ἰδῆαι)”，^①即理念。也就是说，在柏拉图眼中，唯有理念，即“存在”的在场形式是始源性的、永恒的和真实的，^②而作为个别事物，即理念的“摹本”的“存在者”的在场形式则是不可靠的，因为它们变动不居的，因而也是非始源性的，虚幻的。至于作为“摹本的摹本”的艺术作品，其在场形式则是从属于通常的“存在者”的，并比通常的“存在者”更虚幻，也更不可靠。因此，海德格尔指出：“对柏拉图的形而上学来说，在存在者之在场状态的不同方式，因而也就是存在的不同方式的等级秩序中，艺术是远远低于真理的。”^③在《理想国》中，艺术家，尤其是诗人甚至成了被驱逐的对象。

从海德格尔上面的论述中，我们可以引申出以下结论：

第一，柏拉图主义本质上是在场形而上学，这种形而上学的目光是向外的，它关注的是世界万物在人的意识中的显现或在场。在这种形而上学中，作为存在者的“人”的特异性还没有被主题化，人被视为与其他存在者，如房子、马、石头、艺术品同样的东西。

第二，乍看起来，这种以柏拉图主义为标志的在场形而上学似乎意识到了“存在”与“存在者”之间的差异，并把在场的始源性形式理解为“存在”，即“理念”，但由于它没有意识到，在所有的“存在者”中，唯有“人”这一特异的“存在者”才能担当起询问存在的意义的使命，所以，存在的意义无法通过这种在场的形而上学而彰显出来。在海德格尔看来，这种在场形而上学必定会被新的形而上学理论所取代。

如前所述，在以柏拉图主义为代表的在场形而上学中，既然理念是始源性的、最真实的在场形式，“那么，对于柏拉图来说，理念之本质以及存在之本质的最终根据在哪里呢？答曰：在一个创造者的安排中。”^④在这里，海德格尔实际上指出了柏拉图主义的历史命运。果然，在漫长的中世纪社会中，它转化为以论证上帝的存在为主旨的理性神学，而上帝这一完美的“创造者”则成了最根本的在场的形式。在以文艺复兴运动为开端的现代社会中，无论是原始的柏拉图主义的在场形而上学，还是被神学化的在场形而上学，都遭到了一种新的形而上学理论，即主体性形而上学理论的批判和冲击。

尽管主体性形而上学也是在柏拉图主义的传统中孕育并发展起来的，但它的运思方式却体现出对在场形而上学的颠覆。如果说，在场形而上学把“人”这一特异的的存在者与其他存在者一视同仁，那么，主体性形而上学却意味着人的主体意识的觉醒，人把自己作为主体置于作为存在者整体的世界之中心。于是，世界万物在人的意识中的显现方式被翻转过来了。对于在场形而上学来说，人是整个世界图景中的一个普通的，甚至是微不足道的因素；而对于主体性形而上学来说，人是整个世界图景的基础和中心。正如海德格尔所指出的：“西方历史现在已经进入我们所谓现代这个时代的完成过程中。这个时代是由下面这样一个事实来规定的：人成为存

① 孙周兴选编：《海德格尔选集》（下），第1256页。

② 海德格尔说：“在柏拉图主义看来，真实之物，即真实存在者，就是超感性之物，即理念。”参见海德格尔：《尼采》（上卷），孙周兴译，北京：商务印书馆，2002年，第169页。

③ 海德格尔：《尼采》（上卷），第207页。

④ 海德格尔：《尼采》（上卷），第203页。

在者的尺度和中心。人是一切存在者的基础，以现代说法，就是一切对象化和可表象性的基础，即 Subjectum [一般主体]。”^①

那么，究竟谁是这种主体性形而上学的始作俑者呢？在海德格尔看来，这个始作俑者就是法国哲学家笛卡尔。他这样写道：“在现代哲学的开端处有笛卡尔的定律：ego cogito, ergo sum，我思故我在。关于事物和存在者整体的一切意识都被归结于人类主体的自身意识（作为不可动摇的全部确信的基础）。在后继时代里，现实的现实性被规定为客体性，即通过主体并且为了主体而被把握为被抛向它对面、与之对峙的东西。”^②显然，海德格尔认为，笛卡尔提出的“我思故我在”这一著名的命题乃是主体性形而上学得以确立的标志。而在后笛卡尔时代中，德国哲学家康德、黑格尔则把这种主体性形而上学进一步推向高潮。康德关于“哥白尼革命”的比喻，关于“先验统觉”的观念，关于知性为自然立法、理性为自由立法的论述，黑格尔关于“一切问题的关键在于：真实的东西不仅应该被理解并表述为实体，而且应该被理解并表述为主体”^③的见解，都是主体性形而上学核心观念的经典性表达。

主体性形而上学的本质是把“人”这一特异的的存在者视为一切形而上学真理的规定者。正如海德格尔所说的：“作为主体性形而上学，现代形而上学——我们的思想也处于它的魔力中——不假思索地认为，真理的本质和存在解释是由作为真正主体的人来规定的。”^④无庸讳言，随着主体性形而上学的确立，形而上学实际上已经转化为人类学。“所以，在今天，有一种思想是人人都熟悉的，那就是‘人类学的’思想。这种思想要求：世界要根据人的形象来解释，形而上学要由‘人类学’来取代。在这样一个要求中，人们已经对人与存在者之为存在者的关系作出了一个特殊的决断。”^⑤我们发现，以笛卡尔、康德、黑格尔为代表的现代形而上学，即主体性形而上学与以柏拉图主义为代表的在场形而上学的翻转关系主要表现在以下三个方面：

第一，在场形而上学主张外向型的思维方式，即思维向外探索作为存在或存在者整体的在场形式；而主体性形而上学则主张内向型的思维方式，即思维向内把“自我”和“我思”凸现并提取出来，作为反思的对象。

第二，在场形而上学用一视同仁的目光考察并思索一切存在者，而主体性形而上学则把“人”这种特异的的存在者（作为主体性）与其他存在者（作为客体性）区分开来，并把这种主体性理解和解释为一切形而上学真理的出发点和规定者。

第三，在场形而上学探索的焦点是作为最普遍之物的理念，而理念之最终的根据则是“创造者”，在中世纪的语境中这一创造者转化为上帝这一最根本的在场形式；而主体性形而上学探索的焦点则是作为主体的人在现代形而上学中的基础的、核心的地位和作用。诚如海德格尔所说的：“在现代历史范围内并且作为现代人的历史，人往往总是尝试从自身而来把自身当作中心

① 海德格尔：《尼采》（下卷），第699页。在该书的另一处，海德格尔这样写道：“与中世纪、基督教时代相比，现代这个新时代的新特征在于：人自发地靠自身的能力设法使自己在存在者整体中间的人之存在感到确信和可靠。”参见该书第765页。

② 海德格尔：《尼采》（下卷），第761—762页。在该书的另一处，海德格尔说得更为明确：“对于现代形而上学的奠基工作来说，笛卡尔的形而上学乃是决定性的开端。它的使命是：为人的解放——使人进入新自由（作为自身确信的自身立法）之中的解放——奠定形而上学的基础。笛卡尔在一种真正的哲学意义上预先思考了这个基础。”参见该书第778页。

③ G. W. F. Hegel, *Werke 3*, Frankfurt an Main: Suhrkamp Verlag, 1986, s. 23.

④ 海德格尔：《尼采》（下卷），第824页。

⑤ 海德格尔：《尼采》（下卷），第762页。

和尺度带入一种统治地位之中，也就是说，推动对这样一种统治地位的确保。”^①也正是在这个意义上，海德格尔把主体性形而上学理解为人类学。

总之，从以柏拉图主义为代表的外向型的形而上学翻转为以笛卡尔、康德和黑格尔为代表的内向型的主体性形而上学，乃是形而上学发展史上的第一次翻转。这次翻转的一个决定性的结果是：在存在者范围内人成为主体，而世界则成了人的图像。^②现代形而上学和现代性的本质必须从这个基点出发才能获得理解。

形而上学发展史上的第二次翻转

如前所述，在海德格尔看来，现代形而上学也就是主体性形而上学，而形而上学发展史上的第二次翻转是在主体性形而上学的大框架内发生的，即从“理性形而上学”（metaphysics of reason）向“意志形而上学”（metaphysics of will）翻转。

在主体性形而上学中，“主体性”（Subjektivität/subjectivity）作为人的特性乃是一个十分复杂的概念。从一方面看，16、17世纪的哲学家通常把人理解为灵魂（或心灵）/身体的共存体；从另一方面看，更多的现代哲学家和当代哲学家则倾向于把人理解为理性/非理性（本能、情感、意志和欲望）的共存体。这就启示我们，主体性形而上学仍然是一个抽象概念，光凭这个概念还无法判断它要突出主体性中的哪个或哪些要素。

海德格尔指出：“西方形而上学并没有简单地在任何时代都一律把人规定为理性动物。现代的形而上学开端首先开启了那个角色的展开过程的历史，也就是那个使理性赢得其全部形而上学地位的角色的历史性展开过程。”^③或者说，在现代形而上学得以确立并发展的早期，主体性形而上学的主导性表现形式是理性形而上学，而“理性的形而上学本质就在于：以表象性思维为指导线索，存在者整体得到了筹划，并且被解释为这样一个存在者。”^④按照海德格尔的见解，理性形而上学作为“表象性思维”，首先是在认识论语境中出现的。

让我们先来考察一下作为现代形而上学，即主体性形而上学肇始人的笛卡尔。尽管笛卡尔本人没有使用过“理性形而上学”这一概念，但在其全部哲学理论中，理性（Vernunft/reason）始终处于基础和核心的位置上：第一，理性既是人区别于动物的根本特征，也是人的一切活动的出发点。在《谈谈方法》中，笛卡尔不仅肯定“禽兽并非只是理性不如人，而是根本没有理性”，^⑤而且在谈到人类的思维活动时强调：“总之，不管醒时睡时，我们都只能听信自己理性提供的明证。”^⑥第二，理性是获得一切真理性认识的前提。在《哲学原理》中，当笛卡尔谈到物质运动的某些规律时写道：“我们是凭理性底光亮，把它们追求到的，并不是凭借感官底偏见。”^⑦在《探求真理的指导原则》中，他表示，与经验科学比较起来，“只有算术和几何完完全

① 海德格尔：《尼采》（下卷），第777页。

② 海德格尔在《技术之追问》一文中说：“对于现代之本质具有决定性意义的两大进程——亦即世界成为图像和人成为主体——的相互交叉，同时也照亮了初看起来近乎荒谬的现代历史的基本进程。”参见《海德格尔选集》（下），第902页。

③ 海德格尔：《尼采》（下卷），第925页。

④ 海德格尔：《尼采》（下卷），第924页。

⑤ 笛卡尔：《谈谈方法》，王太庆译，北京：商务印书馆，2000年，第46页。

⑥ 笛卡尔：《谈谈方法》，第33页。

⑦ 笛卡尔：《哲学原理》，关琪桐译，北京：商务印书馆，1958年，第73页。

全是理性演绎而得的结论”，^① 因而其结论是极为明晰，也是极易掌握的。显然，笛卡尔把数学知识理解为理性知识的典范。第三，“我思”之“我”实质上就是理性。在《第一哲学沉思录》中，当笛卡尔论述“我思故我在”这一基本命题时，对“我思”之“我”的含义做出了明确的界定：“严格来说我只是一个在思维的东西，也就是说，一个精神，一个理智，或者一个理性。”^②

按照笛卡尔的上述见解，主体性主要体现在理性上，因而主体性形而上学主要体现为理性形而上学。然而，理性本身的问题和界限还没有进入他的眼帘。在笛卡尔之后，康德对形而上学的探索实现了一个漂亮的转身，即不是从理性出发去思考一切，而是转过身来把理性作为自己考察的对象，“这个时代不能再被虚假的知识拖后腿了；它是对理性的一种敦请，要求它重新接过它的所有工作中最困难的工作，即自我认识的工作，并任命一个法庭，……而这个法庭就是纯粹理性的批判本身。”^③ 康德批判地总结了唯理论和经验论的哲学思想，对笛卡尔开创的理性形而上学做出了以下三方面的实质性的推进。

第一，形而上学本身就是理性的产物。在《纯粹理性批判》第一版序言中，康德提到形而上学这一研究领域时写道：“人类理性在其知识的某一门类中有如下特殊的命运：它为种种问题所烦扰，却无法摆脱这些问题，因为它们是由理性自身的本性向它提出的，但它也无法回答它们，因为它们超越了人类理性的一切能力。”^④ 在康德看来，人类理性在其本性的驱使下，创造出了一个接一个形而上学体系，但这些体系之间又充满了矛盾和争吵，而“这些无休止的争吵的战场，就叫做形而上学。”^⑤ 要改变形而上学研究的这种现状，就不得不对其来源“理性”做一个批判性的考察。

第二，理性形而上学具有两种不同的类型：一是“作为自然禀赋的形而上学”，二是“作为科学的形而上学”。在康德看来，传统形而上学理论几乎无例外地从属于“作为自然禀赋的形而上学”。这种形而上学的本质特征是：理性在其本性的驱迫下，把仅仅适用于经验范围的知性范畴运用到超经验的对象——自在之物上，从而陷入了谬误推理、二律背反或理想的困境中。“形而上学就是如此，它像泡沫一样漂浮在表面上，一掬取出来就破灭了。但是在表面上立即又出来一个新的泡沫。”^⑥

康德认为，“作为自然禀赋的形而上学”乃是理性自发劳作的结果，充满了错误与混乱，必须加以摈弃。而应该加以倡导的则是作为科学的形而上学，“为了使作为科学的形而上学能够做出不是虚假的说教，而是真知灼见，是令人信服的东西起见，理性批判本身就必须把先天概念所包含的全部内容、这些概念按照不同源泉（感性、理智、理性）的类别连同一张完整的概念表，以及对所有这些概念的分析 and 这些概念可能产生的一切结果，特别是通过先天概念的演绎而证明出来的先天综合知识的可能性、先天综合知识的使用原则以至使用的界线等等，统统都摆出来，把所有这些都容纳到一个完整的体系里才行。这样，批判，而且只有批判才含有能使

① 笛卡尔：《探求真理的指导原则》，管震湖译，北京：商务印书馆，1995年，第6页。

② 笛卡尔：《第一哲学沉思录》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1986年，第26页。

③ 康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2004年，A XI。

④ 康德：《纯粹理性批判》，A VII。在《未来形而上学导论》中，康德说得更加明确：“我们的理性，像生了自己珍爱的子女一样，生了形而上学。”参见该书第142页。

⑤ 康德：《纯粹理性批判》，A VIII。

⑥ 康德：《未来形而上学导论》，第29页。

形而上学成为科学的、经过充分研究和证实的整个方案，以至一切办法。”^①显然，康德所说的作为科学的形而上学实际上就是批判的形而上学，而其核心任务则是纯粹理性批判。也就是说，人们决不能以自发的态度看待并运用理性，而应该认真地探索并反思理性运用的界限。

第三，在作为科学的形而上学中进一步区分出两种不同的表现形式：一是“自然形而上学”，二是“道德形而上学”。^②康德认为，前者是为自然科学奠定基础的，而后者，即道德形而上学，被康德置于更高的位置上。在康德的道德形而上学中，意志是绝对地臣服于理性的：“我们身受理性的节制，并且在我们的一切准则之中我们都必须记住屈从这种节制，不要从中掏掉什么，不要以私人妄想减损法则（尽管它是我们自己的理性所给予的）威望，以至于把我们意志的决定根据，虽然合乎法则，仍然置于别处，而不是置于法则本身和对这个法则的敬重之中。”^③康德甚至把意志称为“实践理性”，并反复强调它高于“思辨理性”。实际上，道德形而上学是他为理性形而上学打造的一种更重要的存在形式。

在康德之后，黑格尔进一步发展了理性形而上学。在耶拿时期，其思想取得的一个突破性的进展就是超越了传统的哲学见解，把（理性）形而上学和逻辑理解为同一个东西。在《法哲学原理》一书中，黑格尔这样写道：“理性学，即逻辑。”^④他批评康德只是从消极的意义上去看理性，主张理性完全可以认识自在之物，从而把理性形而上学发挥到极致。尽管黑格尔把理性形而上学提升到前所未有的高度，但正如使徒彼得对安那尼亚所说的：“看吧！将要抬你出去的人脚，已经站在门口。”^⑤因为，理性虽然是作为主体的人的重要标志，但它并不能代表一个整全的人，正如头颅并不能代表全身一样。总之，这种以笛卡尔、康德和黑格尔为代表的理性形而上学必然遭到被颠覆、被翻转的命运。

虽然对身体和欲望的关注在古代哲学中就已见端倪，现代哲学家莱布尼茨、黑格尔也都论述到这类问题，但就理性形而上学的真正的颠覆者和翻转者来说，则应首推叔本华和尼采。当然，这一翻转是在主体性形而上学的框架内进行的。正如叔本华所指出的：“主体就是这世界的支柱，是一切现象，一切客体一贯的，经常作为前提的条件；原来凡是存在着的，就都是对于主体的存在。”^⑥然而，在叔本华那里，无论是与主体相对应的“世界”概念，还是作为主体代名词的“人”的概念，都获得了在笛卡尔、康德、黑格尔的语境中所没有的崭新的意义。

叔本华认为，康德所说的自在之物就是意志，意志是世界的本质，而人的身体乃是客体化了的，已成为表象的意志：“我首先把意志设定为自在之物，是完全原初之物；其次，我把躯体设定为它的纯粹的可见性，客体化；第三，我把认识设定为纯粹是这个躯体之一部分的功能。”^⑦由此出发，叔本华颠覆了柏拉图主义所主张的关于认识（理性）第一性、意志（欲望）第二性的主导性观念，对“人”这一主体做出了颠覆性的阐释：“对我来讲，人身上永恒的和不可摧毁的，因而也构成了人身上生命原则的，并不是灵魂，如果允许我使用一个化学术语的话，而是灵魂的基本因素，就是意志。所谓的灵魂是已经组成了的：它是意志和理智的结合。这个理智是第二位的，是有机体的后来部分，作为大脑的一种纯粹的功能，是由意志决定的。意志则相

① 康德：《未来形而上学导论》，第160—161页。

② 参见康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海：上海人民出版社，1986年，第36页。

③ 康德：《实践理性批判》，韩水法译，北京：商务印书馆，1999年，第89页。

④ G. W. F. Hegel, *Werke* 7, Frankfurt an Main: Suhrkamp Verlag, 1986, s. 23.

⑤ 参见《圣经·新约》中的“路加福音”，第九章第59、60节。

⑥ 叔本华：《作为意志和表象的世界》，石冲白译，北京：商务印书馆，1982年，第28页。

⑦ 叔本华：《自然界中的意志》，任立等译，北京：商务印书馆，1997年，第35页。

反是第一位的，是有机体的先前部分，有机体是由意志决定的。”^①在这里，叔本华不但把人的认识活动和意志活动区分开来，而且肯定，在灵魂这个组合体中，意志始终是第一性的，而理智（其功能是从事认识活动）则始终是第二性的。“意志并不像人们无例外地认为的那样，是由认识决定的，倒是认识是由意志决定的。”^②从这种意志与认识（涉及理智或理性）关系的倒置中，理性形而上学被翻转的命运已经被决定了。

然而，叔本华的翻转并不彻底，因为他的哲学的出发点是对生命意志的肯定，但其结论却是对生命意志的否定。叔本华最终拜倒在传统道德观念，尤其是基督教道德观念之下，正如他自己告诉我们的：“实际上原罪（意志的肯定）和解脱（意志的否定）之说就是构成基督教的内核的巨大真理，而其他的一切大半只是〔这内核的〕包皮和外壳或附件。”^③在这里，叔本华强调，基督教的解脱说，即对生命意志的否定乃是“构成基督教的内核的巨大真理”，而这一真理正是通过人的理性加以认识和实现的。于是，我们发现，这个理性形而上学的颠覆者，最终又诚惶诚恐地跪倒在理性和理性形而上学的神像前：“人的理性，也就是使人解脱人生中注定的痛苦和烦恼；并且使他得以最充分地享有人的尊严。这是人作为一个理性的生物，与动物有别而应有的尊严。”^④

尼采在青年时期深受叔本华思想的影响，直到1876年左右，他才意识到自己与叔本华的根本差异。如果说，叔本华“耽于道德基督教的理想中”，从而否定生命意志，那么，尼采则“要为生命辩护。”^⑤什么是生命？尼采回答道：“生命就是权力意志。”^⑥在叔本华看来，生命意志只能消极地维持自己，最后则注定要落入“死亡的掌心”中，因而“人生是在痛苦和无聊之间像钟摆一样的来回摆着”；^⑦而在尼采那里，生命的本质是保存和提高自己，赢获支配其他意志的权力。

正是从权力意志这一基本理论出发，尼采超越了叔本华，彻底地翻转了以笛卡尔、康德和黑格尔为代表的理性形而上学。在谈到笛卡尔的时候，尼采以嘲讽的口吻写道：“这位理性主义之父（因此革命之祖父），他承认单单理性才有权威；但理性只是一个工具，笛卡尔是肤浅的。”^⑧为什么尼采判定笛卡尔是肤浅的？因为笛卡尔的理性形而上学把理性作为理解和阐释一切形而上学问题的基础和出发点，却忽略了在作为主体的“人”身上，理性和认识都不是始源性的，而只有意志和欲望才是始源性的。在尼采看来，“不仅我们的理性，而且我们的良心，都服从于我们最强大的欲望，都服从于在我们心中的这个专制君主。”^⑨当然，尼采并没有满足于重复叔本华已经得出的结论。叔本华追随亚里士多德《论灵魂》中的见解，把“意志”归属于“灵魂”（或“心灵”），尼采则首先把权力意志归属于“身体”。

在谈到19世纪对18世纪的进步时，尼采写道：“越来越确定地把身体健康问题置于‘心灵’问题之前。”^⑩尼采不光翻转了意志（欲望）和理性（认识）之间的关系，也翻转了心灵（灵魂）

① 叔本华：《自然界中的意志》，第34页。

② 叔本华：《自然界中的意志》，第20页。

③ 叔本华：《作为意志和表象的世界》，第556页。

④ 叔本华：《作为意志和表象的世界》，第141页。

⑤ 尼采：《权力意志》（上卷），孙周兴译，北京：商务印书馆，2007年，第405、434页。

⑥ 尼采：《权力意志》（上卷），第190页。

⑦ 叔本华：《作为意志和表象的世界》，第427页。

⑧ 尼采：《善恶之彼岸》，程志民译，北京：华夏出版社，2000年，第97页。

⑨ 尼采：《善恶之彼岸》，第84页。

⑩ 尼采：《权力意志》（上卷），第466页。

与身体（躯体）之间的关系。正如海德格尔所说的：“‘身体’这个名称表示的是权力意志的那样一个形态，正是在其中，权力意志才能直接为作为‘主体’的人所通达，因为它始终是合乎状况的（Zust³ndlich）。所以，尼采说：‘根本点：从身体出发并且用它作为指导线索。’”^①

由上可知，叔本华通过对意志（欲望）与理性（认识）关系的颠倒，把以笛卡尔、康德、黑格尔为代表的理性形而上学翻转为意志形而上学，而尼采则从权力意志的理论出发，进一步把心灵（灵魂）与身体（躯体）的关系颠倒过来，从而把理性形而上学翻转为权力意志的形而上学。^② 尼采的贡献还不止于此。他深知，无论笛卡尔、康德、黑格尔，还是叔本华，都深受传统道德，尤其是基督教道德的影响。也就是说，理性形而上学在基督教道德中获得了最后的避难所。康德的道德形而上学就是理性形而上学与基督教道德结合的产物。尼采意识到，只有摧毁基督教道德，才能把理性形而上学彻底地翻转过来。然而，他也明白，这是一项多么艰巨的工作：“撕破基督教道德的面具是一件非比寻常的事，是一个真正的大变动。认识这件事的人也是一个非常的人，是一个灾祸；他把人类历史剖分为二。人不是活在他之前，就是活在他之后。”^③ 尼采对基督教道德的批判是振聋发聩的，他关于“上帝已死”（Gott ist tot）的口号最终颠覆了视基督教道德为最后避难所的理性形而上学，但尼采本人也付出了沉重的代价，即他自己变疯了。具有讽刺意义的是，他写给勃兰克斯的信的落款竟是“钉在十字架上的人（the crossed man）”。^④ 也就是说，尼采把自己理解为自己的敌人——上帝了。

有趣的是，尼采把自己的哲学理解为一种颠倒的柏拉图主义。这里的“颠倒”主要是指：柏拉图视理念世界为唯一真实的世界，感性世界则是虚幻的；而尼采则认为，唯有感性世界是真实的世界，理念世界才是虚幻的。事实上，尼采创立的权力意志的形而上学体现为“双重的颠倒”：一是沿着笛卡尔、康德的思路，把向外的在场形而上学翻转为主体性形而上学；二是在主体性形而上学内部进一步把以笛卡尔、康德为代表的理性形而上学翻转为权力意志的形而上学。海德格尔认为，“尼采的形而上学，以及与之相随的‘古典虚无主义’的本质基础，现在就可以更清晰地被界定为权力意志的无条件主体性的形而上学……而对尼采来说，主体性之为无条件的，乃是作为身体的主体性，即本能和情绪的主体性，也就是权力意志的主体性。”^⑤ 按照海德格尔的看法，在现代形而上学的发展中，只有当哲学家对“主体性”的理解不再停留在单纯理性的层面上，而是涉及作为存在的基本特征的意志和欲望时，“主体性这个名称才表达出存在的全部本质。”^⑥ 正是在这个意义上，海德格尔强调，尼采哲学作为主体性形而上学的最后形式，乃是现代形而上学的完成。

尼采在主体性形而上学的大框架内颠覆了以笛卡尔、康德和黑格尔为代表的理性形而上学，用权力意志的形而上学取而代之，从而完成了形而上学发展史上的第二次翻转。通过权力意志这个重要的概念，尼采把主体性形而上学的全部内涵发挥到了极致。

① 海德格尔：《尼采》（下卷），第 931 页。为求概念使用上的统一起见，der Wille zur Macht 统一译为“权力意志”，而不是“强力意志”，下文同。

② 参见海德格尔：《尼采》（下卷），第 906 页。

③ 尼采：《瞧！这个人：尼采自传》，刘崎译，北京：中国和平出版社，1986 年，第 115 页。

④ 乔治·勃兰克斯：《尼采》，安延明译，北京：工人出版社，1985 年，第 193 页。

⑤ 海德格尔：《尼采》（下卷），第 831 页。

⑥ 海德格尔：《尼采》（下卷），第 1096 页。这样一来，我们便明白了尼采批判笛卡尔的性质，正如海德格尔所说：“无论尼采多么鲜明地一再反对为现代形而上学奠基的笛卡尔哲学，他之所以反对，也只是因为笛卡尔还没有完全地、足够坚定地把人设定为 Subjectum [一般主体]。”参见该书第 699 页。

形而上学发展史上的第三次翻转

形而上学发展史上的第三次翻转是在海德格尔哲学发展的进程中出现的。我们不妨称之为从“此在形而上学”(metaphysics of being there)向“世界之四重整体的形而上学”(metaphysics of world-fourfold)的翻转。在阐述这次翻转的具体情形前,先澄清以下两个问题:

其一,海德格尔曾在不同的论著中重申这样的观点:“作为现代形而上学的完成,尼采的形而上学同时也是西方的一般形而上学的完成,因而——在一种得到正确理解的意义上——也就是形而上学本身的终结。”^①也许有人会提出来:既然海德格尔认为尼采已经“终结”了形而上学,怎么可以在后尼采的语境中来谈论“形而上学发展史上的第三次翻转”呢?何况,哈贝马斯于1988年出版了《后形而上学思想》,罗蒂于2003年出版了《后形而上学希望》,这不正是对形而上学终结的呼应吗?其实,这些呼应者似乎并没有深入领悟海德格尔这一见解的本质含义。在上面这段论述中,海德格尔提示我们,应该“在一种得到正确理解的意义上”去领悟形而上学的终结,并在另一处写道:“这里要思考的形而上学之终结只是形而上学以变化了的形式‘复活’的开始。”^②这充分表明,海德格尔所要表达的真正意思是:尼采并没有终结整个形而上学,他终结的只是以柏拉图主义为标志的传统形而上学,而在尼采之后,形而上学将以一种新的变化了的形式得以复活。事实上,形而上学在当代的复活就充分体现在海德格尔的著作中。正是在这个意义上,我们在后尼采语境中探讨“形而上学发展史上的第三次翻转”。

其二,关于“形而上学发展史上的第三次翻转”并非海德格尔本人的观点,而是我们在研究形而上学发展史,尤其是海德格尔形而上学观念发展史中得出的新结论。海德格尔本人并没有对自己的形而上学之思进行总结性的反思,而我们经过这样的反思则认定,在其形而上学之思中确实存在着这一翻转,而且其意义十分深远。事实上,前面论述的“第一、二次翻转”也是我们提出的新见解,海德格尔唯一认可的是尼采对柏拉图主义的颠倒或翻转。他这样写道:“尼采本人早就把他的哲学称为颠倒了的柏拉图主义。但尼采的这种颠倒并没有消除柏拉图主义的基本立场;相反地,恰恰因为它仿佛看起来消除了(柏拉图主义)的基本立场,它倒是把这种基本立场固定起来了。”^③在海德格尔看来,尽管尼采颠倒或翻转了柏拉图主义,但并不等于他超越了柏拉图主义。实际上,尼采仍然是从柏拉图开启的“存在者是什么”这个主导性问题出发去理解并阐释形而上学的,归根到底尼采没有脱离柏拉图主义的基本立场。海德格尔认为,只有超越“存在者是什么”的问题,以更始源性的方式发问时,才可能超越柏拉图主义,并在对形而上学的探究中站到新的立场和新的起点上。如果说,本文前面论述的第一、二次翻转是对从柏拉图主义到尼采的传统形而上学发展史的更细致的描述,那么,第三次翻转则是对当代形而上学发展史的新的概括。由于这次翻转意味着形而上学之思已经被置于一个全新的基础上,因而我们的论述实际上也是契合海德格尔本人的想法的。

众所周知,海德格尔前期的形而上学之思是围绕着“此在形而上学”而展开的。在《康德和形而上学问题》中,海德格尔这样写道:“此在形而上学作为形而上学奠基有它自己的真理,这个真理迄今在其本质中还是完全遮蔽着的。”^④“此在形而上学”这一概念在海德格尔前期思想

① 海德格尔:《尼采》(下卷),第824页。

② 海德格尔:《尼采》(下卷),第832页。

③ 海德格尔:《尼采》(上卷),第459页。

④ 孙周兴选编:《海德格尔选集》(上),上海:上海三联书店,1996年,第125页。

中的出现并不是偶然的。众所周知，海德格尔的《康德和形而上学问题》一书是由导论和四章组成的，其中第四章第二节的标题是 *The Problem of the Finitude in Man and the Metaphysics of Dasein*，译成中文就是“人的有限性问题和此在形而上学”；第三节的标题是 *The Metaphysics of Dasein as Fundamental Ontology*，译成中文就是“作为基础存在论的此在形而上学”。^① 这两个标题表明，在海德格尔前期的形而上学之思中，“此在形而上学”不仅是一个重要的概念，而且它实质上就是海德格尔在《存在与时间》一书中提出的“基础存在论”。在此在形而上学中，“此在”（*Dasein/being-there*）乃是一个基础性的核心概念。为什么海德格尔要引入这一概念作为其新形而上学理论的出发点？他以下两段重要的论述为我们提供了答案。

其一，“胡塞尔在其术语系统中紧随着康德，也在现成存在的意义上使用 *Dasein* 这个概念。与之相反，对我们来说，‘*Dasein*’ 一词并不像对康德那样表明自然物的存在方式，它一般而言并不表明存在方式，而表明某一我们自身所是的存在者，人的此在。我们一向便是此在。此在这一存在者和一切存在者那样具有一种特殊的存在方式。我们在术语学上将此在的存在方式规定为生存（*Existenz*）……对于康德和经院派而言，生存是自然物的存在方式，对我们而言则相反是此在的存在方式。照此我们例如可以说，物体决不生存，而是现成存在。相反，此在，我们自身，决不现成存在，而是生存。”^② 从这段论述中可以引申出以下两点结论：第一，此在（*Dasein*）这个术语在康德、胡塞尔等哲学家那里已经被使用，其含义是指“自然物的存在方式”，海德格尔赋予它以新的含义，认为它所指的并不是存在方式，而是指“人”这类存在者；第二，在所有存在者中，只有此在的存在方式是“生存”（*Existenz*），而其他的存在者（当然包括所有的自然物）的存在方式则是“现成存在”（*Vorhandensein*）。

其二，“此在把握物，此在以‘在一世界一之中一存在’（*In-der-Welt-sein*）的方式生存，这个此在之生存之基本规定乃是此在一般而言能够把握某物的前提。连字符的写法是为了指出，这个结构乃是统一的。”^③ 这段论述进一步提示我们，此在在生存中不可能处于无世界的孤独状态中，作为此在之存在方式的生存显现为“在一世界一之中一存在”这样先天的结构。

这两段重要的论述言简意赅地阐明了海德格尔的此在形而上学在其出发点上与柏拉图主义、与从笛卡尔到尼采的主体性形而上学之间的重大差别。

如前所述，柏拉图主义本质上是在场形而上学，而“在场”（*Anwesenheit*）亦即“现成存在”（*Vorhandensein*）。也就是说，柏拉图对所有的存在者都一视同仁，没有把“人”这一特殊的存在者作为此在与其他存在者区别开来，而在所有的存在者中，唯有此在在其独具的生存（而不是现成存在）这种存在形式中才有资格询问存在的意义。然而，在在场形而上学中，既然此在与其他存在者之间的差异被磨平了，存在的意义也就必定会被遗忘。正是在这个意义上，海德格尔指出：“形而上学就是存在之被遗忘状态，也就是那个给出存在的东西的遮蔽和隐匿的历史。”^④ 由此可见，海德格尔从所有的存在者中区分出此在，正是为了超越传统形而上学，即柏拉图主义。

同样地，前面的论述已经表明，从笛卡尔到尼采的现代形而上学也就是主体性形而上学，而海德格尔对此在形而上学的讨论正是从摈弃“主体性”这一现代形而上学的基础性的、核心

① M. Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. James S. Churchill, Bloomington: Indiana University Press, 1962, p. vii.

② 海德格尔：《现象学之基本问题》，丁耘译，上海：上海译文出版社，2008年，第32—33页。

③ 海德格尔：《现象学之基本问题》，第219页。

④ 《海德格尔选集》（上），第706页。

的概念出发的。正如他在1962年4月初给W. J. 理查森的回信中所说的：“要是谁愿意看看这样一个简单的实事内容，即《存在与时间》中，问题是以摒除主体性的范围来立论的，任何人类学的提法都不沾染，倒是只从往常对存在问题的高瞻远瞩中由此在的经验来定调子，那他就同时可以看出：《存在与时间》中所问及的‘存在’决不能由什么人的主体来设定。”^①为什么海德格尔对现代形而上学作为基础和出发点的“主体性”激烈地加以排拒呢？因为按照他的看法，在形而上学的研究中，“人”、“生命”、“主体性”这类概念都不是始源性的，人们在谈论这些概念时，已经预设了与世界绝缘的（或无世界的）“人”、“生命”、“主体性”之存在，而这样孤零零的存在者完全是虚假的。

在海德格尔看来，作为人之存在的此在的存在方式只能是生存，而生存先天地就是“在一世界一之中一存在”。换言之，生存本质上是他者、与世界的“共在”（Mitsein）。因而作为“在一世界一之中一存在”的此在才是探究一切形而上学问题的真正的始源性的出发点：“此在之生存建制，亦即‘在一世界一之中一存在’，乃是作为主体之特别的‘送出’出现的；这个‘送出’构建了一个我们以确切的方式规定为此在之超越性的现象。”^②也就是说，现代形而上学作为出发点的主体性乃是奠基于此在的生存建制的，正是这种建制中的此在之超越性才使主体性概念得以彰显出来。于是，我们发现，海德格尔的此在形而上学通过对此在的先天生存建制的阐明，远远地超越了从笛卡尔到尼采的主体性形而上学的肤浅形式。

正是从对此在的生存建制的分析出发，海德格尔区分了此在生存中的本真状态与非本真状态，阐述了“烦”、“畏”、“死”、“良知”、“决断”、“时间性”、“历史性”等问题，从而构筑起此在形而上学体系。然而，海德格尔后期的形而上学之思表明，他不仅超越了前期的此在形而上学，而且将它向外翻转为“世界之四重整体的形而上学”。

海德格尔在给W. J. 理查森的回信中承认1937年前后自己的思想发生转向，他说：“您对‘海德格尔I’和‘海德格尔II’之间所作的区分只有在下述条件下才可成立，即应该始终注意到：只有从在海德格尔I那里思出来的东西出发才能最切近地通达在海德格尔II那里有待于思的东西。但海德格尔I又只有包含在海德格尔II中，才能成为可能。”^③这段话启示我们，海德格尔一生思考的焦点始终是存在的意义问题，但其后期思考的进路与其前期思考的进路比较起来，存在着一种翻转关系：前期是从此在之存在方式——生存出发探索存在的意义，后期是从存在出发来探索此在在生存中如何应合于存在。^④需要进一步加以追问的是：为什么在海德格尔的形而上学之思中会出现这一思维进路上的“翻转”？我们认为，这是由以下两方面的原因引起的。

一方面，无论是在《存在与时间》中，还是在作为弗莱堡大学校长就职演说的《德国大学的自我宣言》中，前期海德格尔都寄希望于所谓“本真此在”（即他心目中的德国的精英人物，如希特勒、海德格尔本人等）来改变德国从第一次世界大战以来的委琐卑微的形象，但随着海德格尔于1934年4月辞去校长职务，他改造德国大学的计划受挫，与纳粹的关系也变得紧张起

① 参见《海德格尔选集》（下），第1276—1277页。

② 海德格尔：《现象学之基本问题》，第232页。

③ 《海德格尔选集》（下），第1278页。

④ 在《关于人道主义的通信》中，海德格尔强调：“率直讲来，思就是存在的思。此处的‘的’有双重意义。思是存在的，因为思由存在发生，是属于存在的。思同时是存在的思，因为思属于存在，是听从存在的。”（参见《海德格尔选集》（上），第361页）由此可见，说海德格尔一生都在思考存在问题，并非言过其实。

来。后期海德格尔深刻地领悟到“本真此在”作用的有限性，认识到其只有应合存在本身显示的真理，才能起到一定的作用。

另一方面，尽管前期海德格尔用此在的生存建制来取代主体性，但此在形而上学毕竟是在此在作为基础和出发点的。在《论根据的本质》中，海德格尔本人也提到有人指责他的《存在与时间》有一个“人类中心论的（Anthropozentrische）立场”。^① 尽管他对这种指责持拒斥的态度，但他关于此在生存建制中的“烦”、“畏”、“死”和“向死之存在”的讨论，关于“器具”、“指引”和“因缘整体性”的讨论，关于此在在日常状态中的“闲谈”、“好奇”、“两可”和“沉沦”的讨论等等，实际上都是围绕着人的此在而展开的。所以，在某种意义上，也可以把海德格尔前期的形而上学理解为“精致版的权力意志的形而上学”，而这种形而上学理论就其本质而言，仍然没有完全摆脱现代形而上学，即主体性形而上学的阴影。在《世界图像的时代》中，海德格尔意识到，现代性、世界成为图像和人成为主体乃是同一个现代社会发展进程中呈现出来的三个侧面，而这些侧面都与现代技术的发展有着密切的关系：“在以技术方式组织起来的人的全球性帝国主义中，人的主观主义达到了它的登峰造极的地步，人由此降落到被组织的千篇一律状态的层面上，并在那里设立自身。”^② 那么，究竟是人的主体性促进了技术的发展，还是技术促进了人的主体性的发展？在《诗人何为？》中，海德格尔指出：“甚至，人变成主体而世界变成客体这回事也是自行设置着的技术之本质的结果，而不是倒过来的情形。”^③ 在他看来，随着现代技术的发展，自然已蜕变为人类的单纯的取用对象，人与世界的关系也已蜕变为控制与被控制的关系。

基于上述两方面的原因，海德格尔意识到，其前期的此在形而上学必须改弦更辙，即应该把对此在作用的限制提升为新时代的主题。于是，后期海德格尔翻转了前期形而上学之思的进路，提出了“世界之四重整体的形而上学”理论。海德格尔认为，“世界之四重整体”（Welt-Geviert/world-fourfold）指的是“天”、“地”、“诸神”和“终有一死者”。在《物》中，他对上述四个概念做了简要的解释：“大地（die Erde）承受筑造，滋养果实，蕴藏着水流和岩石，庇护着植物和动物……天空（der Himmel）是日月运行，群星闪烁，是周而复始的季节，是昼之光明和隐晦，夜之暗沉和启明，是节日的温寒，是白云的飘忽和天穹的湛蓝深远……诸神（die Goettlichen）是神性之暗示着的使者。从对神性的隐而不显的动作中，神显现而成其本质。神由此与在场者同伍……终有一死者（die Sterblichen）乃是人类……大地和天空、诸神和终有一死者这四方从自身而来统一起来，出于统一的四重整体的统一性而共属一体。四方中的每一方都以它自己的方式映射着其余三方的现身本质。同时，每一方又都以它自己的方式映射自身，进入它在四方的纯一性之内的本己之中。”^④ 从这段论述和其他相关的论述中可以引申出以下三点结论：

第一，在前期的此在形而上学中，此在（Dasein，单数形式）乃是世界的基础和核心，而在后期的世界之四重整体的形而上学中，终有一死者（Sterblichen，复数形式）下降为世界之四重整体中的一个要素。海德格尔说：“天、地、神、人之纯一性的居有着的映射游戏，我们称之为世界（Welt）。”^⑤ 这就启示我们，在世界整体结构中，人类的主体性受到了严格的限制。人类永

① 参见《海德格尔选集》（上），第196页。

② 《海德格尔选集》（下），第921页。

③ 参见《海德格尔选集》（上），第430页。

④ 《海德格尔选集》（下），第1178—1179页。

⑤ 《海德格尔选集》（下），第1180页。

远不能破坏这个四重整体，只有这样，才能把这一“居有着的映射游戏”无限地维持下去。

第二，在前期的此在形而上学中，此在负有重大的历史使命，它要唤起自己的“良知”，要下“决断”，要以自己的方式去改变和创造历史，而在后期的世界之四重整体的形而上学中，终有一死者的使命只是以质朴的方式栖居。在海德格尔看来，栖居乃是终有一死者的存在方式，而“保护四重整体——拯救大地，接受天空，期待诸神，伴送终有一死者——这四重保护乃是栖居的朴素本质。”^①

第三，在前期的此在形而上学中，海德格尔注重从此在的言谈出发去理解语言现象。他认为：“言谈即语言。……语言作为被说出的状态包含有此在之领悟的被解释状态于自身。”^②而在后期的世界之四重整体的形而上学中，海德格尔主张，探讨语言，不是把语言拉扯到此在这里来，恰恰相反，应该把终有一死者带入到语言的本质中去。“语言之本质属于那使四重世界地带‘相互面对’的开辟道路的运动的根本己的东西（das Eigenste）。”^③这就是说，语言的本质是守护天、地、诸神和终有一死者这一四重整体，使它们永远处于“相互面对”的亲近状态中，而终有一死者的任何言说都必须应合语言的本质，正如海德格尔所说的：“人只是由于他应合于语言才说。”^④

尽管海德格尔没有多谈其形而上学之思的“转向”或“翻转”问题，但这种“转向”或“翻转”确实存在着，而且正如他自己所承认的，“只有从在海德格尔 I 那里思出来的东西出发才能最切近地通达在海德格尔 II 那里有待于思的东西。但海德格尔 I 又只有包含在海德格尔 II 中，才能成为可能。”当然，后期海德格尔也在理论上留下了一个难题：一方面，在他的世界之四重整体的形而上学理论中，诸神（Goettlichen）是以复数的形式出现的；另一方面，在与《明镜周刊》记者的谈话中他又强调，“只有一个上帝能够救渡我们”（Nur noch ein Gott kann uns retten），这里的 ein Gott（一个上帝）则是单数，它与“诸神”（复数）之间究竟是什么关系呢？这个问题还有待于我们做进一步的探索。^⑤

简短的结论

综上所述，我们是在海德格尔形而上学之思的启发下形成关于形而上学发展史上“三次翻转”的想法的。当然，海德格尔谈论的主要是尼采对柏拉图主义的翻转，而我们则通过研究提出了以下三次翻转：首先是以笛卡尔、康德、黑格尔为代表的现代形而上学（主体性形而上学）对柏拉图主义（在场形而上学）的翻转。由于主体性形而上学又可进一步区分为理性形而上学和意志形而上学，所以其次是以叔本华、尼采为代表的意志形而上学对以笛卡尔、康德、黑格尔为代表的理性形而上学的翻转，而这一次翻转是在主体性形而上学的内部进行的。再次是海德格尔后期的世界之四重整体的形而上学对其前期的此在形而上学的翻转。特别是第三次翻转

① 《海德格尔选集》（下），第1201页。

② 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映等译，北京：三联书店，1987年，第203—204页。

③ 《海德格尔选集》（下），第1118—1119页。

④ 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22页。

⑤ 孙周兴先生十分慷慨地把他已经译就的《海德格尔全集》第65卷中的第七章“最后之上帝（Der letzte Gott）”的译稿发给我做参考。译稿表明，Der letzte Gott是“对立于曾在的诸神尤其对立于基督教的上帝”的，但它与海德格尔在上述谈话中提到的 ein Gott 是不是同一个对象呢？在此我们不能轻易地下结论，希望在今后的研究中破解这些概念之间的关系。

的提出是我们对海德格尔形而上学观念发展史的新探索。总结这三次翻转，我们可以引申出以下四点结论：

其一，尽管第二次翻转是在主体性形而上学的大框架内发生的，但其意义并不逊于第一次翻转。因为第一次翻转仍然是在理性主义传统中发生的，而第二次翻转则通过对理性与意志的传统关系的颠覆，阐明了以非理性方式存在的意志的始源性，从而为我们破解现代性之谜提供了重要的启发。

其二，虽然海德格尔再三声明，他前期提出的此在形而上学与现代形而上学（主体性形而上学）处于完全不同的出发点上，但在某种意义上，正是此在形而上学通过对此在，即“在一世界一之中一存在”的生存建制的清理，为主体性形而上学提供了牢固的思想基础。在这个意义上，海德格尔的此在形而上学作为“精致版的权力意志形而上学”最终仍未摆脱主体性形而上学的阴影。

其三，海德格尔后期提出的世界之四重整体的形而上学似乎是以诗化的“思”超越形而上学。实际上，他超越的乃是从柏拉图到尼采的传统形而上学和他自己前期主张的此在形而上学。要言之，海德格尔后期的“思”仍然从属于形而上学，但它体现的是与传统形而上学不同的新的形而上学之思。乍看起来，世界之四重整体的形而上学仿佛是向柏拉图主义的在场形而上学的复归，其实并非如此。两者的根本差异在于，按照柏拉图主义，所有在场的东西，包括人在内，都是现成存在。由于人与其他存在者之间的差异还没有被主题化，而又唯有人才能询问存在的意义，所以在场形而上学拘执于存在者而遗忘了存在本身。而在后期海德格尔那里，在世界之四重整体中，终有一死者作为存在的近邻，已经意识到自己的有限性，并在栖居中自觉地承担起应合存在之道说、守护四重整体的任务。

其四，用“三次翻转”来概括迄今为止形而上学的发展史，并不意味着我们认同所谓“形而上学终结”论，认同哈贝马斯和罗蒂对“后形而上学”概念的轻率的使用。事实上，康德早已告诫我们，“世界上无论什么时候都要有形而上学”，^①而黑格尔甚至认为，“作为一个能思维的存在物，人是一个天生的形而上学家（ein geborner Metaphysiker）。”^②因此，人既无法摆脱形而上学，也无法终止形而上学之思，而我们对形而上学发展史的研究正是为了更深入地理解形而上学的本质及其今后的发展趋向，从而使我们对人类命运的思考，尤其是对现代性问题的探索始终保持在哲学应有的高度上。

〔责任编辑：柯锦华〕

① 康德：《未来形而上学导论》，第163页。

② G. W. F. Hegel, *Werke 8*, Frankfurt an Main: Suhrkamp Verlag, 1986, s. 207.

ABSTRACTS

(1) Three Reversals in the Development of Metaphysics—Reflections on Heidegger's Metaphysics

Yu Wujin • 4 •

So far, three reversals (*Umkehr*) have occurred in Western metaphysics. The first was the reversal from the "metaphysics of presence" represented by Platonism to the "metaphysics of subjectivity" represented by Descartes, Kant and Hegel. The second occurred within the framework of the metaphysics of subjectivity, and marked the transformation from the "metaphysics of reason" represented by Descartes, Kant and Hegel to the "metaphysics of will" represented by Schopenhauer and Nietzsche. The third reversal was from the "metaphysics of being-there" in the earlier phase of Heidegger's philosophy to his later "metaphysics of the world-fourfold."

(2) A Comparative Study of the Hebrew Prophet and the Confucian Sage

Fu Youde • 20 •

In the Hebrew Bible, the prophet is perceived as God's spokesman in the mundane world. As one who understands the Way of Heaven and spreads it abroad on behalf of Heaven, the sage whom Confucianism regards so highly is likewise a kind of prophet. However, the sage does not acquire the Way of Heaven through divine inspiration, but relies on reason to understand the Way. In this sense, the sage is not simply like a prophet, but is also a wise philosopher. A prophet is a fearless critic who represents the conscience of society, whereas Confucian sages are strong advocates of moral transformation. Compared to the critical function of the prophet, the sage is usually an exemplar of social morality. The sage rather than the prophet is the ideal of Confucianism. For the prophet, the primary value is justice; for the Confucian sage, "benevolence" takes priority. The characteristics, values and spirit represented by the sage and the prophet have retained an important practical value and significance for Chinese society and the Chinese people and for the Jewish people and culture respectively.

(3) Culture and the Attribution Process and Probability Models: An Exploration

Peng Kaiping and Liao Jiangqun • 31 •

Cultural difference in the attribution process has consistently been one of the most important research topics of recent decades. Traditional attribution theorists provide a simple dichotomy (such as that between internal and external attribution or between dispositional and environmental attribution) that fail to provide a clear and definite answer to the impact of culture on the at-