

海德格尔与亚洲语言之双重关系探究

马?琳/文

提要：本文旨在对海德格尔与亚洲语言之双重关系的复杂性做出尽量公允并具有说服力的评估。大部分海德格尔的相关论述出现在德文文献中，几乎从未被研究。本文首次对有关资料进行合乎情理的论述。此外，本文揭示海德格尔与亚洲语言两度鲜为人知的相遇。一次是1960年，他询问梵文中对应于“存在”、“存在者”、“揭蔽”、“遗忘”等的哲学术语。另一次则是1958年他与日本学者久松真一在弗莱堡共同主持的“艺术与思想”论坛，其中他问及日文中关于“艺术”的词语。

关键词：本体论层面的阻隔；二元形而上学；全球化；梵文关于存在的词语；芸道

中图分类号：B516.54?????? 文献标识码：A

在海德格尔关于东西方对话问题的思考中，语言问题始终都是一个重要的切入点。由于篇幅所限，本文略去了原稿中讨论海德格尔在1946年夏天与台湾学者萧师毅翻译《道德经》这件颇有争议的事情一节。为简略起见，本文注释中直接标出所参引的页码，而不使用第几页（至第几页）的格式。本文中所翻译的引文均为笔者所译。在写于1955年的《关于存在的问题》一文中，他提及欧洲语言和东亚语言之间“可能展开对话的领域”，并认为，“任何一方都不可能仅依靠自身而开启这个领域” [海德格尔 (Martin Heidegger): 《关于存在的问题》，载《海德格尔全集》(Gesamtausgabe) 第9卷 (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, 385-426), 第424页。以下简称《全集》。] 本文注释中所出现的析出文献，第一个页数为析出文献在该文集集中的总页数，第二个页数为所参引的具体页数。在构思于1953至1954年间、发表于1959年的名篇《关于语言的对话——在一个探问者和一个日本人之间》中，他表达了这样的关切：他所描述的语言本质是否“也”能确切地传达东亚语言的本质，是否有某种可以为东西方对话的开启而奠基的语言本质 [海德格尔: 《关于语言的对话——在一个探问者和一个日本人之间》，载

《在通向语言的途中》(Unterwegs zur Sprache, Stuttgart: Günther Neske, 1959), 第85-156页。]。以下这段言论几乎从未被关注。海德格尔与亚洲思想之关系的学者们所知：“有一个话题于我而言是不可避免的：言说与书写；有关东西方对话的本质性问题在涉及这一话题时成为一个突出的问题，而广义上的意指和意象问题也能够(藉此)被带入敞开之中引自S 艾塞林 (Samuel Ijsseling): 《海德格尔哲学中的言说与书写》，[载查多帕迪亚亚 (D.P.Chattopadhyaya) 及其他编，《现象学与印度哲学》(Phenomenology and Indian Philosophy, New Delhi: Indian Council of Philosophical Research, 1992, 318-331), 第318-319页。] 艾塞林是比利时鲁汶大学哲学院的退休荣誉教授，据他说，海德格尔的这封信收藏于某份匿名的私立档案中，他从一份拍卖目录上的文字节录中发现了所引的这段话。”

这段言论出现在海德格尔于1955年4月6日写给巴伐利亚美术学院主席E. 普利多里斯 (Emil Pretorius) 的信中。在此之前，普利多里斯曾邀请海德格尔在名为“语言”的演讲系列中做过一次讲座。诸多文字和事例表明，海德格尔曾就涉及亚洲语言的相关问题做出严肃认真的思考，然而，纷繁复杂的思绪和关切交错于其言谈之中，犹如没有头绪的乱麻，剪不断，理还乱。一方面，他表示，亚洲语言丝毫不可了解，由于巨大的语言差距，他不可能真正地把亚洲思想纳入其哲学道路之中。另一方面，他探询日文、中文和梵文中与他思想中的一些“奠基词”(Grundwort)相呼应的词语；这些奠基词对于开启西方思想另一启始具有重要意义。诸如此类的征兆和迹象指向相反的似乎不可调和的有关海德格尔与亚洲语言的关系问题的观点。

本文旨在对海德格尔关于亚洲语言的思考做出尽量公允而具有说服力的评估。大部分海德格尔的有关论述出现在德文文献之中，几乎从未被整理和探讨过。本文的贡献之一是在对相关资料进行合乎情理之论述的基础上，试图对这个海德格尔研究中尚未触及的问题做出初步的阐明。此外，本文揭示海德格尔与亚洲语言两次鲜为人知的相遇。一次是1960年海德格尔询问梵文中对应于“存在”、“存在者”、“揭蔽”、“遗忘”等术语的词语。另一次则是在1958年5月18日在弗莱堡与日本学者久松真一 (Hisamatsu Shinichi) 共同主持的“艺术与思想”的论坛上，海德格尔询问日文中关于艺术的古语。

一、本体论层面的阻隔？

在1955年6月30日致其友人、瑞士精神病专家M 伯斯 (Medard Boss) 的信中，海德格尔表示，“而今我感到诧异的是，多年前我竟然敢于发表那次关于语言的演讲，它最大的遗漏是缺乏充足讨论东亚语言的可能性” [海德格尔: 《泽利根研讨会：莫达德·伯斯所编撰的讲义，谈话及信件》(Zollikon Seminare, Protokolle Gespräche Briefe Herausgegeben von Medard Boss, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987), 第316页；] 着重出自原文。以下简称《泽利根研讨会》。本文注释中再次出现的文献，常略去副标题。海德格尔对当年所做的演讲表示了遗憾之情，他把这一缺憾称为“最大的遗漏”。一个直截了当而似乎天真的问题是：如果海德格尔认为讨论东亚语言具有重大意义，那么，为何他从未认真地系统学习这些语言中的任何一门呢？对这个问题的一个直截了当的回答是：这些语言是如此难学，以致于大部分西方知识分子都无法学会。海德格尔本人有的时候就是这样回答的。在1966年致曾经翻译过《存在与时间》的日本学者松田慶紀 (Matsuo Keikiichi) 的信中 [海德格尔: 《存在与时间》，松田慶紀译(Tōkyō: Keisōshobō Verlag, 1960); Second Edition 1966; Third Edition, in 1969; Fourth Edition in 1973, Fifth Edition in 1977.], 他说“因为我们欧洲人通常都无法掌握日文，所以必要的相互理解遗憾地只是来自一边” [海德格尔: 《海德格尔致松田慶紀的一封信》，载：H 布希纳 (Hartmut Buchner) 编: 《日本与海德格尔：梅斯克赫镇纪念海德格尔百年诞辰纪念文集》(Japan und Heidegger: Gedenkschrift der Stadt Messkirch zum hundertsten Geburtstag Martin Heideggers, Sigmaringen: Jan Thorbecke, 1989), 第228页。]。此处，海德格尔指出欧洲人大多不通日文，因而不了解日本传统的情形。但他清楚地知道，日本学者正急于消化、吸收西学，并试图以西方概念系统来考察日本传统文化例如，海德格尔《关于语言的对话》的开始部分描绘了一幅日本知识分子急切地追逐欧洲概念系统的景象。在这种情况下，日本学者对其自身传统的理解亦可谓单边的。

1969年11月17—21日，庆贺海德格尔80寿辰的“海德格尔与东方思想”研讨会在夏威夷火奴鲁鲁召开。海德格尔在致会议组织者的信中再次强调西方学者未能掌握东方语言这一事实：一次又一次地，我看到与对我们而言为东方世界的思想家展开对话的迫切性。依我之见，这项事业中最大的困难在于：除了极少情况之外，不论在欧洲还是在美洲，都没有对东方语言的掌握。……希望你们的会议在这种岌岌可危 (milich) 的境况下仍能取得成效。 [海德格尔: 《致1969年11月17—21日夏威夷火奴鲁鲁的海德格尔会议组织者[致博格曼 (A. Borgmann) 教授的信]》，载《全集》第16卷，2000年，第721—722页。以下简称《致夏威夷会议组织者》。] 海德格尔认为与东方世界的思想家展开对话的“最大的困难”是缺乏对东方语言的掌握。这个论断于当时哲学界

的整体状况而言有一定的道理，而对于那次会议而言则是不恰当的，因为大多数与会者都同时掌握亚洲和西方两门以上语言。海德格尔为什么总是以一种悲观主义的口吻强调语言的鸿沟呢？我们可以猜测，他的言论并不仅仅只是对经验事实的观察。在对此做进一步的探究之前，笔者先补充一点背景情况。海德格尔这封信的主要部分在夏威夷会议上由组织者之一W. E. 纳格利 (Winfield E. Nagley) 宣读，并以《会议致辞并宣读海德格尔来函》为题发表在《东西方哲学》特刊上[W. 纳格利：《会议致辞并宣读海德格尔来函》，载《东西方哲学》(Philosophy East & West) 第20卷(1970年)，第3期，第221—222页。]。然而，这封信的全文直至2000年才在《海德格尔全集》第16卷中面世，信是写给会议的另外一位组织者A. 博格曼(A. Borgmann)的，其中的最后一段并没有发表在《东西方哲学》上，纳格利很可能也未在会议上朗读这一段。其中海德格尔说：“至于您所要求的欢迎辞和导言，我不得不恳求您的宽容能够免于此。我从各种各样的人物那里都收到这类要求，因此我不得不一概拒绝，以免获罪于他人” [海德格尔：《致夏威夷会议组织者》，第721—722页。]。

看来夏威夷会议的组织者当然没有把海德格尔拒绝写欢迎辞和导言这件事透露给与会者。很可能在收到此信后，他们再度与他联系，因而，在落款日期为1969年10月29日的致博格曼的另外一封信中，海德格尔表示同意把上一封写于7月4日的信作为《对与会者的特别致意与谢忱》在会上宣读并且会后发表[同上，第722页。]。纳格利没有提及这第二封信。我们未能得知在11月17日召开会议之际他们是否已经收到了这封信。

另一次关于东亚语言无法掌握的言论是海德格尔在1952年8月30日与H. 赫克 (Hellmuth Hecker) 的谈话中所说的。赫克是汉堡大学哲学教授，研究禅宗的专家。他在一篇题为《与海德格尔散步》的短文中记录了这次谈话，发表于W. 哈提克 (Willfred Hartig) 的专著《佛之教诲与海德格尔：献给20世纪思想之东西方对话》。其中一段谈话如下：赫克：一个重要的问题是：您是否研究了东方，即印度和中国哲学？

海德格尔：几乎没有。译事上的语言困难是不可逾越的。就希腊语而言，我已知这类困难之巨；只有从年轻之际就开始学习才能完全进入这种语言之中。对于中国和日本世界，我简直无法了解。《存在与时间》已译为日文，但它是“如何”被翻译的我却不能加以判断。由于我们的逻辑—语法概念系统，有许多词汇我们无法确切地把握。例如，当我读到卫理贤 (Richard Wilhelm) 翻译的中国古代经典时，我看到，他是完全依据康德哲学框架来进行翻译的。[H. 赫克：《与海德格尔散步》，载W. 哈提克 (Willfred Hartig)：《佛之教诲与海德格尔：致二十世纪思想之东西方对话》(Die Lehre des Buddha und Heidegger: Beiträge zum Ost West Dialog des Denkens im 20. Jahrhundert, Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 1997, 第268-270页)，第269页。]

学习某种陌生的外语最好从年轻之际就开始，这似乎是一个不言自喻的经验事实，然而，这并非海德格尔最终所想表达的意思。在重复东亚语言无法掌握这一看似寻常的说法之际，他列举出一个非经验性的原因，即，西方语言的逻辑—语法概念系统是罪魁祸首。毋庸置疑，海德格尔能够阅读卫理贤翻译的《道德经》和《庄子》卫理贤 (Richard Wilhelm)：《老子道德经：关于理智与生命之书》(Laotse Tao Te King: Das Buch des Alten vom Sinn und Leben, Jena: Eugen Diederichs Verlag, 1911)；《庄子：南华真经》(Dschuang DsDas wahre Buch vom südlichen Blütenland, Jena: Eugen Diederichs Verlag, 1923)。卫理贤是来华基督新教传教士。从现代学术观来看，他的翻译有神学化之嫌，例如，他用 Sinn (理智) 来翻译道，暗指《约翰·福音》的开篇逻各斯被译为 Sinn。他认为卫理贤不恰当地把康德哲学读进了老子的诗句之中。在下面一段话中，海德格尔在提及老子被解释为康德哲学的拥戴者时，很可能就是在批评卫理贤：西方思想的逻各斯性质要求，如果我们竟然敢于触及那些古老的世界，我们必须首先自问是否能够听到在那里被思想的东西。由于欧洲思想正在威胁着变成全球化 (Planetarisch)，这个问题变得更加迫切，即，当代的印度、中国和日本通常只能通过我们的欧洲思维方式来向我们传达其经验到的东西。于是，在他们那里和我们这里，一切都被搅成了一团糊涂，人们再也不能够分辨古代印度人是否就是英国经验主义者，老子是否就是康德[海德格尔：《思想的原则》，载《全集》第79卷，1994年，第79-176页，第145页。]。

这段话出自海德格尔于1957年发表的“思想的原则”演讲系列。显然，欧洲人无法掌握东亚语言并非仅仅出于事实层面的原因，而是由于西方逻辑概念系统的桎梏。西方的二元形而上学体系使得欧洲人不能够倾听到古代印度、中国和日本传统之所思。应当注意的是，对东西方语言障碍的意识本身也源自西方思想。“自问是否能够听到在那里所被思想的东西”，是西方思想的逻各斯性质所提出的要求。语言障碍及对语言障碍的意识本身都来自西方思想，因为这种思想中包含着二元形而上学体系。

另外，并不仅仅是卫理贤等西方汉学家把老子当作康德，当代亚洲知识分子也参与其中。面临欧洲思想全球化扩张，亚洲学者的经验与思维方式处于其浓厚影响之下，因而他们对自身文化传统的描述不再是纯粹与本真的。欧洲思维框架的控制导致人们把亚洲与欧洲思想随意地相互等同或同化，以致于古代印度思想家被描述成英国经验主义者，而老子则被描述成康德。所有这一切混乱都是由于欧洲思想的全球化。在《面向思的事情》中，海德格尔表达了类似的想法。他称：存在作为在场，即作为可被计算的持存物，以一种同一的方式支配着地球上所有的居民，而欧洲以外的居民对此并没有清楚的认识，甚至没有能力、或是不愿意知道如此被规定着的存在的起源。[海德格尔：《面向思的事情》(Zur Sache des Denken, Tübingen: Niemeyer, 1969)，第7页]。

对于海德格尔而言，存在作为在场与欧洲语言所具有的形而上学表象方式具有本质性的联系，欧洲以外的居民亦处于这样被规定着的存在的全球化扩张以内，尽管他们对此一无所知，或是缺乏知道其起源的意愿或能力。我们可以说，并不仅仅是欧洲人无法了解亚洲思想，在全球化的欧洲思维方式的操纵之下，亚洲人自己亦被隔绝于自身传统之外。如是，我们可以更好地理解海德格尔在与赫克谈话中所说的，“《存在与时间》已译为日文，但它是‘如何’被翻译的我却不能加以判断”。根据海德格尔的毕生知己H. W. 佩采特 (Heinrich Wiegand Petzet) 的记载，在他晚年与一位德国学者的谈话中，海德格尔表示怀疑“他的日本朋友从他的哲学中弄出了些什么东西”，并且说，他“难以盲目地相信在一个极度不同的语言中所表达的思想竟会是一样的” H. W. 佩采特：《朝向那一颗星：与马丁·海德格尔的交往和谈话》[(Encounters and Dialogues with Martin Heidegger?? 1929—1976, Chicago: The University of Chicago Press, 1993), 第167页。]此书德文原版中的主标题“Auf einen Stern zugehen”未被保留在其英文版中。这些言论暗示了涉及到另外一方面的相对主义思想，即，由于语言差异的阻碍，一方面，欧洲人无法了解亚洲思想，另一方面，亚洲人（在此特指日本学者）亦无法确切地了解欧洲思想。许多学者都注意到了海德格尔思想中的相对主义倾向，然而，如果我们仔细加以剖析，就可以看到，他关于日本人对其著作的翻译和诠释的这些话所反映的思想比相对主义更进一步，即，由于欧洲二元形而上学模式的影响，日本学者未能体会到《存在与时间》中所道说的关于存在的新天地，海德格尔自认为这种新天地也许最终有助于开启语言障碍问题的新思路。

由于其语言的逻各斯性质所决定的欧洲思维方式已变为全球化，由于欧洲人和亚洲人均被隔绝于古代亚洲思想之外，海德格尔在致夏威夷会议组织者的信中把这种形势描述为“岌岌可危”。摆脱这种困境的唯一路径是首先探究希腊思想家的开启式思想 (anfängliches Denken) 及其语言，正如海德格尔在写于1953年的《科学与沉思》一文中所说：“与希腊思想家及其语言进行对话永远是我们与东亚世界不可避免的对话的前提条件” [海德格尔：《科学与沉思》，载《全集》第7卷，2000年，第37-66页，第41页。]。与亚洲语言进行对话，首先要与希腊思想家对话。这是因为，西方形而上学传统的源头是希腊思想家及其语言所开创的第一启始 (der erste Anfang)，在第一启始被开创的同时，后世思想家回溯第一启始的可能性也得以生成。海德格尔多次表示，只有通过西方传统的更新才可能产生思想的新启始 [参见海德格尔：《明镜记者与马丁·海德格尔的访谈》，载《全集》第16卷，2000年，第652-683页。]。在《同一原则》一文中，海德格尔写道：我们的西方语言以各种各样的形式是形而上学思想的语言。西方语言是否在其本质上刻有形而上学的印迹，因而永远带着本体论—神学—逻辑学的标志，或者说这些语言是否提供了道说的其他可能性——这同时意味着某种说之中的不说 (sagenden Nichtsagens)，这些问题永远值得追问。[海德格尔：《同一与差异》(Identität und Differenz, New York: Harper & Row, 1969), 第142页。] 尽管对西方语言时有针砭，海德格尔总是坚信，唯有通过这些语言才能获得本真道说之可能性。没有在第一启始之中已然被说、未曾被说，以及将要被说的东西，思想的另一启始 (der Andere Anfang) 不会成为可能。

在反对现在被称为东方主义的、从欧洲人的兴趣和品味出发来抉择东方传统中的因素，并根据欧洲概念系统对其进行表述的做法之际，海德格尔似乎认为存在着未被西方二元形而上学玷污的纯粹古代亚洲传统。在1955年2月16日致赫克的信中，他说：“佛教与中国、日本思想需要一种摆脱了18、19世纪形象的完全不同的诠释，就我对古典哲学的关切而言，这一点不需要进一步的阐释”。

明。然而，我缺乏掌握这两者[指佛教与中国、日本思想]的前提条件。”[引自赫克：《海德格尔与叔本华》，载《叔本华年鉴》(Schopenhauer Jahrbuch 第71卷，1990年，第86-96页，第91页。)问题在于：如何衡量海德格尔类似于反东方主义的立场？海德格尔与一般的反东方主义者的区别在于：对于一般的反东方主义者而言，从欧洲的局限视角出发来考察东方世界，这体现的是殖民者意识；然而，如果有恰当的后见之明，人们有可能、亦必须克服殖民者意识，从而真正从他者文化本身出发来了解他者。对于海德格尔而言，对待亚洲传统的东方主义态度并不出自偶然，而是来源于存在史的世界一历史性展开。并且，由于形而上学思想已发展为全球化，不只是欧洲人，亚洲人也同样受制于现在被称为东方主义的对待自身传统的偏狭视野之中。海德格尔有时暗示，总有一天（这既是经验意义、也是本体论层面上的时间）东方思想能够真实地被揭示给西方学者。例如，在上述的1952年与赫克的交谈中，有另外一则对答：赫克：我们肯定能够在东方哲学中找到重要的因素。海德格尔：当然，但我们只能从我们的西方思想内部出发来探讨相关的问题。首先，我们的哲学应当变得可加以置疑。西方与东方的相遇，我估计(需要)300年。[赫克：《与海德格尔散步》，第269页。]在坚持真正的转化必须从西方思想内部进行的同时，海德格尔似乎为东方思想能够真正被理解、东西方能够达致真切的对话提供了一个非海德格尔式的平俗的时限估量。然而，根据他的三重时间性结构，即将到来的永远是还未到来的，正如一位思想家永远是在路上。与此相似，由于西方传统何时完成转化我们不得而知，欧洲人何时能够不再阻隔于东方思想之外我们亦不得而知。如此看来，海德格尔关于某种未被西方思想的逻各斯性质玷污的纯粹古代亚洲传统的预设，未免落于空洞、虚幻。不过，尽管海德格尔对亚洲语言的这些总体上的思索存在着诸多问题，在各种各样的场合中，他确实对亚洲思想和语言的一些具体侧面进行过探问。

二、与梵文之缘

关于海德格尔与印度传统的比较研究已经有不少著作和论文问世，然而，在他本人已出版的著述之中，触及印度思想的次数却寥寥可数。有一次（1952年），他提到了印度哲学，然而其目的只是指出，它不是真正的哲学[海德格尔：《何者呼唤思？》(Was heisst Denken? Tübingen: Niemeyer, 1997), 第228页。]。另外一次（1957年），他谈及古代印度思想家被描述成英国经验主义者的情况见本文第一节。。在对荷尔德林诗歌的阐释中，他使用了“亚洲的深处”、“印度人”，以及“印度及希腊人的河流”等语[海德格尔：《荷尔德林诗歌的阐释》(Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung), 《全集》第4卷，第140、81、83等页。]。印度裔现象学家J.L.墨塔(Jarava Lal Mehta)认为，海德格尔的前一辈哲学家常以新康德主义来解释印度思想，而他本人则对新康德主义持批评态度，并且，梵文属于印欧语系，因而同样也包含着易于导向形而上学思维的主客体架构，这些大概是海德格尔从未提及印度传统的原因[J.L.墨塔：《海德格尔与吠陀：关于一个有问题的主题的审思》，载《海德格尔与亚洲思想》(Heidegger and Asian Thought, ed Graham Parkes, Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), 第15-45页。]。在50年代以后，由于与瑞士精神病专家M.伯斯的交往，海德格尔开始接触到印度哲学，并对梵文产生了一定兴趣。他与伯斯的友谊始于1947年，仍处于被盟军调查的困难时期。直至去世之际，海德格尔总共给伯斯写过256封信，寄过50张贺卡。从50年代末到60年代末，海德格尔应伯斯之邀，定期给50到70人一班的精神病专家和学生讲课。伯斯整理了他手写的讲稿和书信，并记录了其讲课内容以及他与海德格尔的交谈，在1987年出版了《泽利根研讨会：莫达德·伯斯所编撰的讲义、谈话及信件》一书海德格尔原计划于2001年在其《全集》第89卷中出版这部书，由于《全集》主编F.W.赫尔曼(Friedrich Wilhelm von Hermann)的建议，伯斯得以在有生之年看到此书的出版。。伯斯运用海德格尔哲学来构建其医学和精神病学理论，他称自己的理论为“此在分析学”(Daseinsanalytik)，以区别于精神分析学。伯斯对印度思想具有浓厚的兴趣。他曾二度远赴印度，并就学于克什米尔的一位智者伯斯在印度的经历记载于其著作《一个精神病医师在印度的旅行》(Indienfahrt eines Psychiaters, Pfullingen: Neske, 1959; 4th edition, Bern Stuttgart Toronto: Verlag Hans Huber, 1987)。他关于梦的理论明显地受到印度思想的影响。在1959年11月9日致伯斯的信中，海德格尔说：“(我们)关于印度的谈话使我看到，我的努力不是完全孤立的。”海德格尔：《泽利根研讨会》，第318页。在另外一封日期为1960年3月7日的信中，海德格尔请伯斯询问梵文中对应于“本体论区分”，即，他解释的所谓，“存在(Sein)”和“存在者(Seiendes)”，以及“揭蔽(Unverborgenheit)”和“忘却(Vergessenheit)”的词语。3月12日，伯斯与当时正在印度工作的同事并是他从前的学生E.M.霍赫(Erna M Hoch)联系。在这封信中，伯斯提到，几星期前他曾致信给拉克瑙(Lucknow)大学的梵文专家和哲学家K.Ch.潘迪(Kanti Chandra Pandey)教授询问这些词语，但却没有收到答复。霍赫以前见过这位教授，因此伯斯请霍赫拜访潘迪，进行面对面的询问。从这几封信的日期来看，海德格尔在3月7日之前即提出关于梵文的这些问题，而3月7日的那封信可能是向伯斯提醒此事。霍赫自1956年至1988年在印度各地以精神病专家、精神疗法医师和普通大夫等不同的身份行医。她试图把受到海德格尔影响的西方精神病观念与印度传统中的思想因素相互融合。而潘迪教授是克什米尔湿婆教(Shāivism)的信奉者，除了对10至11世纪的新护(Abhīnavagupta)的研究以外，潘迪出版过一部关于西方美学的著作[K.Ch.潘迪：《新护》(Abhīnavagupta, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Banara, 1963), 《西方美学》Western Aesthetics, Chowkhamba Sanskrit Series Office, Banara, after 1963(原文如是)。]。

霍赫第一次披露此事是在1983年10月庆贺伯斯80岁生日时宣读的一篇德文文章。这篇文章以她1960年在履行这项特殊使命时用打字机打出的英文笔记为基础，后来1985年发表在《此在分析》杂志上[霍赫：“Bote zwischen Ost und West, ” Daseinsanalyse (Basel: Karger, volume 2, 1-36, 1985)。]。这篇文章的英文版收录于霍赫的著作《资料与资源：一位西方精神病学家在古代印度经典中对意义的寻求》之中，题为《东西方之间的信使》[霍赫：《东西方之间的信使》，载《资料与资源：一位西方精神病学家在古代印度经典中对意义的寻求》(Sources and Resources: A Western psychiatrist's search for meaning in the ancient Indian scriptures, Chur/Zürich: Rüegger, 1991), 第249-293页。]。在给霍赫的信中，伯斯写道：这两天，当海德格尔来看我时，他对印度思想表示出越来越强烈的兴趣，他尤其遗憾对梵文一无所知。他让我帮他询问一些(他的)基本术语和概念在梵文中可能的对应之词，最起码，他想知道在梵文中，存在与存在者是否可以被区分开。[引自霍赫：《东西方之间的信使》，第251页。]因为伯斯亦通梵文，于是就海德格尔的问题提出了一些建议，并请霍赫按照海德格尔的意思，从梵文的字根上来寻求这些词语的涵义[同上，第252-253页。]。霍赫在1960年3月20日拜访了潘迪，并向伯斯做了汇报。伯斯于4月10日的回信中列举了一长串针对霍赫的汇报所提出的细微问题。于是霍赫于5月15日二度造访潘迪。根据霍赫的记录，梵文中有两种关于个体存在的词根：一是√as，它表示存在的基本事实，从中可以引申出sat, sattā等现在时态的词语。另外一个词根是√bhū，它表示变更、转化和发展，从中可以引申出bhāvana等过去时或将来时的动词。sattā中的后缀tā意为“能力、力量、可能性”，一般与名词和形容词结合而构成抽象名词。sattā是名词，意为“存在的可能性或力量，成为一切的能力”金克木对这两个关于存在的词根的精辟概括是：“√as指单纯的、抽象意义的存在，或静的、绝对的存在。√bhū指变动的、具体意义的存在，或动的、相对的存在”。[金克木：《试论梵语中的“有—存在”》，载《印度文化论集》(北京：中国社会科学出版社，1983年，第1—23页)，第8页。]梵文中指涉最高等存在的词语是Mahāsattā(前缀mahā意为“巨大的、宏大的”)，其字面意义是“存在的绝对可能性”，它是无限的、无所拘束的、不变的。在这些语言学知识基础之上，霍赫得出结论：梵文确实表达了海德格尔称为“本体论区分”的概念[同上，第285页。]。相应于“遮蔽”和“揭蔽”的词语分别是āvr.tatva和anāvr.tatva，其词根？vr.和var.意为原初的状态。霍赫认为，印度哲学对“遮蔽”和“揭蔽”这两个概念有所认识，但难以建立起与海德格尔思想的明确呼应关系[同上，第287页。]由于篇幅所限，此处笔者对霍赫的记录只做简要介绍，不做详细讨论。墨塔曾对梵文中的三个与存在相关的词语做过令人开悟的论述：动词asti(从词根√as引申而来)、抽象名词sattā和bhāva(从词根√bhū引申而来)。他也提到sat是更为常见的表述存在的词语，[见墨塔：《印度思想中的理性与传统》(Reason and Tradition in Indian Thought, Oxford: Clarendon Press, 1992), 第150-183页。墨塔的论述与霍赫的记录很相似。]在1960年5月22日致霍赫的信中，伯斯告诉她海德格尔对印度的存在和真理观“印象很深”[引自霍赫：《东西方之间的信使》，

第282页。]。除了这句话之外，没有再多的关于这位哲人对此事的反应。在这封信的其余部分，伯斯阐述自己的观点。他认为霍赫的调查表明了印度思想与海德格尔哲学之间“决定性的区别”，其区别在于“关于存在‘事件’中人的角色的根本不同的观点”同上。。此处我们暂且不做讨论，稍后再回到这一点。霍赫提供了长达46页的详细调查报告，令人惊异的是，海德格尔在其著述或演讲中却从未提及这桩梵文之缘。在1966年至1967年与E.芬克(Eugen Fink)共同举办的关于赫拉克利特(Heraclitus)的研讨课上，在论及残篇26中关于睡眠的性质之际，海德格尔说，“对于印度人来说，睡眠状态是最高等的生活”[海德格尔与芬克：《赫拉克利特》(Heraklit, Frankfurt: Klostermann, 1970)，第212页。原文为“Für die Inder ist der Schlaf das höchste Leben”。]。这句话很有可能来自他从伯斯和霍赫那里所获得的印度文化知识。霍赫询问梵文词语的报告中就有一些关于深度睡眠的讨论墨塔认为，海德格尔的这句话是对印度思想的唯一的肯定(尽管是随意的)评论。[见墨塔：《海德格尔与吠陀》，第24页。]

在数次与伯斯的谈话中，海德格尔强调他的哲学与东方思想具有根本性的差异。在他们1963年4月24日至5月4日在意大利西西里陶尔米那(Taormina)度假之际，有一次，当海德格尔论及存在与此在时，伯斯谈到印度人会如何看待这些问题，他说：“印度思想并不认为澄明需要一位守护者。澄明是自在自为的。”[海德格尔：《泽利根研讨会》，第224页。]伯斯正确地看到，在印度思想中，人类的地位并不如海德格尔所赋予的那样崇高，即人是存在的守护者。海德格尔同意道：“与此相反，于我而言，重要的是人就是人(Mensch)。于印度思想而言，问题则在于‘对人性的弃绝’，这意味着此在自我转化为[存在的]纯粹光耀。”[同上书，第224页]文中强调的字出自原文。此处，海德格尔的言辞恰中鹄的。西方和东方思想传统赋予人类的角色确实是极为不同。海德格尔接着又解释他自己的思想。之后，伯斯问道，与不需要一位澄明的守护者的印度思想相比，他自己的思想到底在哪些方面更为恰当。海德格尔答道：我的观点更为恰当，这是因为我从此在出发，从此在对存在的理解出发，从可以被直接经验到的事物出发。因而，我不需要对澄明做任何断言。总而言之，刚才所说的印度观点不可能被纳入我的思想之中。[同上书，第225页]文中强调的字出自原文。尽管海德格尔有兴趣知道梵文中对应于存在、存在者和揭蔽等术语的词语，他清楚地看到他的哲学与印度思想之间所存在的重要区别，并坚决认为他自己的观点更为恰当。对于一位坚持认为海德格尔与中国的“道”具有特殊缘份的学者来说，海德格尔关于印度观点不可能被纳入其思想之中的言论并不一定说明什么问题，至少并不对关于他的道缘说构成反证。然而，与印度思想相似，中国道家思想也不赞成给予人类以最高的地位，不赞成在人类与其他生物之间划一道深渊式的鸿沟。因此，海德格尔关于印度观点不可能被纳入其思想之中的言论同样也适用于中国道家思想。

回应于海德格尔所称，伯斯说，对于印度思想而言，不仅人性存在的本质，而且所有存在者的本质，都无中介地从属于澄明本身。海德格尔以是否拥有语言为标准，重申了人类与其他存在者之间本质性的区别。他解释道，澄明(hellen)的发生在其起源上即是震动(hallen)、声响，其他所有的存在者都不能发出这种奠基式的声响。海德格尔以一个反问句结束他的话：“我的观点与印度关于终极真理的思想有何种区别，这在我的核心语句中得到最好体现：‘语言是存在之家’”同小注，第226页。。海德格尔对语言核心地位的重视在某种程度上是他强调人类独特地位的推论，亚洲大多数思想传统都不支持这种观点。如E.魏恩玛尔(Elmar Weimayr)指出，在日本思想中，语言被视为其他实践活动中的一种，他把这种观点称为地点中心主义(locozentrisms)的语言观；与此相反，欧洲的语言观是逻各斯中心主义(logozentrisms)，根据这种观点，语言区别于其他实践活动，是“真理的唯一场所”[E.玛尔(Elmar Weimayr)：《海德格尔与日本之间的翻译问题》，载T.布赫海姆(Thomas Buchheim)编，《解构与翻译》(Destruktion und bersetzung: Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger, Weimayr: VCH Verlagsgesellschaft, 第177-196页)，第193页。]

三、日文中有“艺术”一词吗？

除了“关于语言的对话”之外，海德格尔另外一次探问日文词语的主要事件是1958年5月18日在弗莱堡与日本学者久松真一共同主持的“艺术与思想”论坛。久松真一(1889—1980)是有名的禅宗信奉者和大学教授。从1957到1958年间，他在世界各地旅行，在美国做了若干演讲，其中一次在哈佛大学与铃木大佐(Suzuki Daisetz Teitaro)共同举行。在他逗留欧洲之际，他会见了P.蒂利希(Paul Tillich)、M.布伯(Martin Buber)、G.马塞尔(Gabriel Marcel)、P.布尔特曼(Paul Bultmann)和C.G.荣格(Carl G. Jung)等著名学者。1958年5月11日，久松在维也纳与海德格尔相会，后者当时在那里做《诗与思》的演讲。当一周之后他们在弗莱堡重逢时，主持了所说的那次论坛。论坛的内容迄今少为人知，通过对它的探究，我们可以看到海德格尔对待亚洲语言态度的一个侧面。

论坛的其他参加者包括：H.龚德尔特(Hermann Gundert)、M.穆勒(Max Müller)、S.布洛斯特(Siegfried Brse)(这三位来自弗莱堡大学)，E.维埃塔(Egon Vietta)[来自达姆斯塔特(Darmstadt)大学]，艺术家A.L.科布利(Alfred L. Copley)，还有一位只在记录上被称为Y的学者。《日本与海德格尔》这部文集中收有这次论坛的记录[海德格尔与久松：《艺术与思想：1958年5月18日的一次论坛的记录》，载哈特穆特·布希纳编：《日本与海德格尔》，第211—215页。本文所征引的即是这份材料。]。此外，科布利编辑了一本三种语言(德文、英文和日文)的记录，题为《倾听海德格尔与久松》阿尔科布利(L. Al Copley，这是艺术家A.L.科布利的笔名)编：《倾听海德格尔与久松》(Listening to Heidegger and Hisamatsu, Kyoto: Bokubi Press, 1963)。H.阿连特(Hannah Arendt)为这份记录提供了一份英译文。她是科布利的一位朋友。其中收入了科布利本人的一些禅意艺术作品。

在论坛开始，海德格尔说：“我们有意从我们的欧洲立场出发，尝试把握艺术的某些本质特征(Wesenszüge)”[海德格尔与久松：《艺术与思想》，第211页。]。他认为，艺术在当今时代是否仍然占据着重要地位是一个紧迫的问题。在此情况下，需要考虑这个问题：“我们称为东亚艺术的，如何理解它自身？”我们可以从以下讨论看出，海德格尔所关心的是古代(至少是现代之前)未受到西方影响的亚洲艺术。海德格尔进一步深化他的问题：“具体而言，在注意到东亚内部巨大的多样性的同时，我们应当追问，是否有可能在我们所使用的词语意义(Sinn)上来谈论艺术和艺术作品。在日本，你们是否有一个表示艺术的名称？”同上。海德格尔的话实际上为置疑源起于西方的“艺术”和“艺术作品”等术语是否可以被正当地运用于东亚艺术提供了一个楔子，从这一点出发，讨论者完全可以关注如何发掘有别于西方移植物的东亚原生性艺术的特征。然而，这并不是海德格尔所希望讨论的问题，他很快就将针对艺术或艺术作品概念本身的问题撇下，把它们当作是不可置疑的概念，由此很快转移到日本语言中是否有相应于西方的“艺术”的词语这个问题上。

龚德尔特显然不赞同海德格尔的问询进路。他建议从相反的方向来考虑有关问题，即不是把西方的艺术和艺术作品视为问题的开端，而是考虑西方当作艺术的客体和现象是否能够被东亚人所接受。龚德尔特补充说，这在日本是一个常有争议的问题。对于这个与欧洲中心主义拉开距离的建议，海德格尔答曰：“要回答这个问题，我们不得不从根本上置疑艺术这个概念，而在这里，我们仅限于那些初步的问题(ein vorläufiges)：日文中是否有一个我们称为艺术的词语？”[同上，第211页。]海德格尔的言论与他在《关于语言的对话》中的问询方式有着惊人的相似。

探问者：在此之际，我冒昧地向你提出一个完全是初级(durchaus vorläufige)的问题……：就语言而言，日本世界是如何理解的？更为详细地追问就是：你们的语言中是否有一个我们称为语言的词语？如果没有，你们如何经验我们称为语言的东西？[海德格尔：《关于语言的对话》，第211页。]

在1953年与手冢富雄(即“关于语言的对话”中日本对话者的原型人物)的会谈中，海德格尔所探问的其中一个问题的问询方式也是完全一样的：“日文中相应于表象(Erscheinung)和本质(Wesen)的词语是什么？”[手冢富雄：《与海德格尔在一起的一个小时》，载R.梅依(Reinhard May)：《海德格尔的隐密源泉：东亚思想对其著作的影响》(英文版)(Heideggers Hidden Sources: East Asian Influences on His Work, trans Graham Parkes, London: Routledge, 1996, 第59-64页)，第60-61页。]

尽管如本文第一节末所指出，海德格尔的观点与反东方主义态度具有相似之处，然而，他坚持探究必须从“欧洲立场”内部出发，这是他在“艺术与思想”这次论坛上所提出的基本探究模式。显然，由于海德格尔对当代西方艺术处境的关切，他有意解

艺术在东亚是如何被理解的。

对于海德格尔的反复提问，久松回答说日文中相应于艺术的词语是“艺术”。这是一个复合词，“芸”指能力(Knnen)和技巧(Kunstfertigkeit)。这个词语在19世纪末构造出来用于翻译、或者说解释西方的艺术概念。日本学者接受了西方观念，并从古代传统中寻觅合适的词语来翻译相关术语。出于对现代之前艺术本原性体验的关切，海德格尔紧接着询问：在采纳西方概念之前是什么情况？他们在艺术作品中所见到的是一幅图画吗？在挪用欧洲概念之前他们对艺术的本原性体验是什么样的？这才是个有意思的问题[同小注，第212页。]。海德格尔似乎很希望能够找出未受到现代欧洲概念影响的原初的词。对此，久松给出一个更为古老的关于艺术的词语：芸道(geidō)，其字面意义是艺之道。久松解释说，道指方式、方法，既指涉自然，亦指涉人生。

海德格尔的“我们所使用的词语意义”这一提法值得留意。众所周知，他反对以主客体二元论为基本内容的形而上学艺术概念，提出一种把艺术视为对真理的守护的观点，艺术使“存在者之真理的来临”得以发生[海德格尔：《艺术作品的起源》，载《基本著作集》(Basic Writings, ed David Farrell Krell, San Francisco: Harper San Francisco, 1977, 第143-212页)，第197页。]。为了克服形而上学的艺术观，他有兴趣了解古代亚洲传统中艺术是如何被理解的。他的众多日本访问者曾告诉他，他们的传统中没有二元形而上学表象框架。海德格尔以为，在这样的传统中，也许能够找到有别于西方传统的艺术观。这种艺术观或许与他自己独创的艺术概念相谐和，能够为其哲思提供辅助。例如，如海德格尔自己在此次论坛中所提到，东亚艺术把表象视为一种当人们达至源泉之际即可祛除的阻碍。图画既非象征，亦非相对于主体的视觉意象，相反，绘画或写作过程是朝向自我的运动的开启。

尽管海德格尔有诸如此类的考虑，然而他坚信，从根本上来说，克服形而上学只能从西方哲学传统内部才能实现，对传统的真切置疑只能从这种传统自身出发，因此，关于非西方思想传统的探问只能以欧洲立场为基点。从相反的方向来进行探问，考察东亚人对西方视为艺术的东西做什么想法，海德格尔认为，将会导致从东亚立场来对西方传统整体进行外在的置问，他绝不愿意看到这一点。海德格尔主张此次论坛的参加者把他们的讨论限制于“初步的”问题，仅只是从欧洲立场出发，探讨日文中是否有一个西方称为艺术的词语，正是出自上述这些想法。我们可以说，海德格尔的哲学构建工程在其本质上是内在的，因为他总是避开根本性的、于他而言是外在的问题。他不愿把西方传统中的奠基性概念和主题置于诸外来的质问之下。这一点在海德格尔思想中可谓根深蒂固。即使在东亚艺术做出偏爱性的评论时，这种想法亦是不变的。例如，在“艺术与思想”论坛接近尾声时，海德格尔说：“我们直到现在还在探索的，已安然出现在日本——日本人的确拥有它。”[海德格尔与久松：《艺术与思想》，第214页。]

海德格尔的这段话令人联想到他在1972年8月18日与华裔美国学者张钟元的一次交谈，其中海德格尔询问古汉语中是否也有语言与存在同一的现象，并且还问古汉语如何说“这是一棵树”，“这是一棵老树”。张钟元以海德格尔式的措辞做了答复，他认为，后面一个句子表明说话者及其言辞的存在是完全同一的，或者说是“相互归属的”[张钟元(Chang Chung yuan):《追思》，载G.莱斯克(Günther Neske)编，《回忆马丁·海德格尔》(Erinnerungen an Martin Heidegger, Pfullingen: Neske, 1977, 第65-70页)，第68页。]。

海德格尔似乎在探求古代汉语和日本艺术是否体现了他试图表述的一些本质性特征。然而，我们应当清楚地看到，他始终坚持从欧洲立场出发来对亚洲思想、语言和艺术进行询问。海德格尔在1958年的论坛中另外一段对日本传统的赞誉之辞是：“由于我们业已形成的观念，即认为艺术所沿随的是一条笔直的、稳靠的道路，我们难以达到日本人已经达到的境界”[海德格尔与久松：《艺术与思想》，第215页。]。这段赞誉之辞与海德格尔对待亚洲思想的总体态度并不相悖：当代(欧洲)哲学尚未有能力汲取日本思想中所包含的有益因素；只有在不可确定的未来，当西方完成自身转化时，才有可能获得对亚洲传统的真切理解。在此之前，由于本体论层面上的语言障碍，由于欧洲人还未获得探究那些“高级”的，而不仅仅是“初步的”问题的能力，亚洲思想和语言是不可企及的。

四、结论

如何理解海德格尔对待亚洲语言的这些貌似不可协调、指向不同阐释方向的言论和态度？为何在总是强调无法了解这些语言的同时，他又间或濡染其间，例如，询问日文中关于艺术的词语，询问梵文中相应于其哲学术语的词语？回答这些问题需要对海德格尔哲学思想的全面了解，首先应当清楚的是，海德格尔始终执着于其哲学的基本观念和导向，即，西方二元形而上学思想已经全球化，欧洲和亚洲学者都无法企及古代亚洲传统的真谛，这种状况的转变，或者说是“另一启始”的开启，只能通过回溯产生这种“茕茕可危”的状况的本源才能实现。换言之，西方哲学传统最为迫切的任务是从自身内部进行转化，对第一启始中希腊思想家及其语言的道说加以新的言说。这个过程具有历史必然性。以此观之，海德格尔关于亚洲思想不可了解之言在其本质上并非事实判断，而是规范判断。西方传统进行转化的过程是内在的，不能让外来因素在不成熟之际或加扰乱。

海德格尔的确把来自亚洲经典的一些语辞修辞方式融入其著述之中，就此而言，我们可以有分寸地把他称为一位“跨文化思想家”。本着戴维森式的阐释学良善原则，我们可以说他创造了一种与他对西方哲学传统的重构相仿的解读亚洲文本的海德格尔风格。然而，海德格尔对亚洲语言和文献的兴趣局限于为其已然成形的思路寻求后援。在他与亚洲思想相遇的所有事例中，他从未考虑过是否依据从亚洲传统中所获得的新知而重塑其核心观念，例如：语言在澄明与思维中占据中心地位，人类是存在的守护者，等等。由于他对亚洲语言的询问仅限于“初步的”性质，由于他把对亚洲语言的询问限制于“初级”，由于他坚持从欧洲立场出发来进行探问，海德格尔对亚洲思想的偶或探究并不与他思想道路(Denkweg)的总体趋向相悖。

(作者工作单位：中国人民大学哲学院，责任编辑：张敦敏)

[回主页](#)

地址：北京市建国门内大街5号哲学所 邮政编码：100732
电话：(010)8519507 传真：(010)65137826