

# 符号学意义论视野下海德格尔的道言观及其局限\*

陈亚玲

**摘要:** 与老庄的“道”一样,海德格尔的“道”属于尚未被符号意义化的原初境域,是存在意义的源头,是他力求打破主体性而思问到的源点。不过,他的“道”生世界及其发生情境有明显的人类中心主义、语言中心主义和民族主义倾向,尚有主体哲学残留,他的通“道”之途亦过于局限在狭义语言立场,且如列维纳斯所说缺乏他者,其“道说”只是一种对“总体性”的思考。对海德格尔道言观的反思,提示了其他可能的通“道”之途。

**关键词:** 海德格尔,道言观,符号学意义论

## Heidegger's Views on Tao-language and Its Limitations from the Perspective of the Semiotics of Meaning

Chen Yaling

**Abstract:** The “Tao” of Lao-Zhuang and Heidegger both belong to the original horizon of the meaning of Being and have not been meaningfully or semiotically realised. Based on the original structure of Tao, Heidegger strives to bracket out subjectivity. However, there are still obvious tendencies of anthropocentrism, language-centrism and nationalism in his world and its happening situation. Heidegger's

---

\* 本文为国家社科基金一般项目“演示叙述原理研究”(2022BZW004)、重庆市社科一般项目“存在、符号与解释——当代中西符号学理论创新研究”(2020YBWX165)中期成果。

thought remains within the domain of subjective philosophy and his way to language does not completely emerge from the shadow of the narrow sense of language. As Lévinas claimed, Heidegger's way lacks the Other, and "Sage" is just a thought of "Totality". This reflection on Heidegger's views on the Tao-language suggests the possibility of other ways to Tao.

**Keywords:** Heidegger, Tao-language, semiotics of meaning

**DOI:** 10.13760/b.cnki.sam.202302009

当前对海德格尔道言观的研究，肯定者居多，指出其局限者少；关注其后期思想者多，整体观照其思想者少。在“道”的方面，学界主要有两种误解：立足世界层面将他思想中“前世界”的“道”等同于“世界性”的东西，将原初的存在境域与人类此在的原初意义世界混为一谈（吴兴明等，2013，p. 269），或将他的“道”视为脱弃生命和生活的形而上的“存在之物”（列维纳斯，2016，p. 17）。在“言”的方面，研究者多受制于狭义语言的立场，没能从广义符号立场讨论意义发生。基于此，本文立足于符号学意义论的立场，从源头处整体省思海氏的道言观及其局限。

## 一、“道”的源发结构

学界对海氏的“道”的基本涵义的两重误解与他一生思想的不断发展及其局限有关。实际上，海氏溯源的原初之“道”，指非人类行为所致、先于语言或符号的存在境域，它也在万物中“涌现”，在日常生活情境中自行发生和显现。

### （一）“道”：先于世界的原初

在海氏那里，作为“源东西”“存在”，“大道”之“道”指示着先于世界的原初。1919年战时补救学期，他区分了四个“东西”（Etwas），清晰标划了作为“源东西”的“道”（Heidegger, Band 56/57, S. 219）。

第一个层次“前理论的”“前世界的”“源东西”是“现象学的东西”，是“在生命领域中自行延伸的东西”，在此境域中，还没有东西被“区分”、被“世界化”。第二个层次“世界性的东西”由第一个层次的“源东西”奠基，“生命的基本特征是朝向某种东西生活，进入特定的体验领域展开世界”

## □ 符号与传媒 (27)

(Heidegger, Band 56/57, S. 218), 它是一种“对体验的体验”, 对应他早期的“周围世界体验”和“实际生活经验”。“源东西”指示着“存在”领域, “前理论的”“世界性的东西”指示着“实际性的生命体验领域”(孙周兴, 2002, p. 88)。

“源东西”和“体验世界”的关系在《存在与时间》(1927)中发展为“存在”和“此在”的关系(孙周兴, 2002, pp. 87-88)。通过此在的生存论分析追问存在的意义, 是该书已完成部分的写作思路。这是一种“回行把握”(Rückgriff), 即通过研究“特定体验世界”的意义关联回溯“前理论的”“前世界的”“源东西”。但该书没有最终完成, “没有出版的部分隐藏着这本书的真正意义”, 关于“存在者即它的存在的样式与存在本身之间的存在论的区别这个基本的问题没有明确地提出来”(科克尔曼斯, 1996, p. 61), 这样, 已出版部分聚焦于此在的生存样态就给人留下一个强烈印象: 它只关心此在(朱松峰, 2016, p. 165)。此外, 从此在生存论出发追问存在意义这条思路本身就有问题。在1969年勒·托尔讨论班中, 海氏指出他前期的思路可能会招致主体性的误解, “‘意义’要从‘筹划’出发去领会, 筹划又要通过‘领会’来澄清(erklären)”, 如此一来, “它很可能使‘筹划’被领会为人的成就; 相应地, 筹划只能被当作主体性的结构”。(Heidegger, Band 15, S. 335)《存在与时间》的未完不续及对此在生存论的特别强调是导致误解的重要原因。

20世纪30年代, 海氏思想开始转折, 其后期思想中“道”的原初地位重新得到突显。为避免可能造成的主体性误解, 他承认“《存在与时间》之后的思想已经用‘存在的真理’来替换‘存在的意义’了”(Band 15, S. 335)。“存在的真理”应通过“存有的拓扑学”来理解, “真理”意味着“无弊”, 意味着在拓扑地域中无主体参与地“自行显示”, 即“大道”(Ereignis)。“道说”(Sage)是“‘大道’说话的方式”, “大道”在“道说”中运作。(Band 12, S. 255)“大道”及“道说”是先于人类原初意义世界的开端, “鉴于道说的构造, 我们不可一味地、决定性地、把显示归因于人类行为”, “道说之显示并不建基于任何符号, 相反, 一切符号皆源出于某种显示”。(Band 12, S. 242)简言之, “道”是前世界的、非人类行为的、先于一切符号的自行显示本身。

### (二) “得道”: “自然”的本真生命体验

“道”作为一种“境域”、一种整体自行显示, 也并非形而上的实体或简

单的理论预设，而是源于一种在日常生活情境中敞开的、成其自身的本真生命体验——“得道”。

在对荷尔德林诗歌的阐释中，海氏将“道”命名为先于世界的“自然”，“道说”的运作方式正是原初意义上的“自然（涌现）”：“自然，即 *natura*，希腊文叫 *φύσις*”，是“进入敞开域中的涌现，进入澄明之照亮”（Band 4, S. 56），换言之，“原初的自然乃是 *φύσις*，它本身基于大道之中，而道说正是从大道而来才涌现运作”（Band 12, S. 252）。“道”即“自然/涌现”，是“先于万物的原初的东西”，同时也“在万物中当前现身”（Band 4, S. 62）。“得道”就是在“涌现”和“澄明”中使“大道成道”，它开启了一种本真的生命体验，是《存在与时间》中与“常人”状态区别的“此在”式的“本真生存”，是后期“终有一死者”倾听“道说”，在“天地神人”四方世界的“诗意栖居”。

“道”属于前符号意义化的境域，指示了先于世界的原初，不能把它简单等同于人类的意义世界或形而上的实体。海氏问“道”的目的是“得道”，为了复归本真的生存状态，返回存在意义的起源。但他思想中明显的人类中心主义和语言中心主义倾向，既导致误解，也成其致命伤。

## 二、世界的结构形式及发生情境

“道”在日常生活情境中展开的世界是“道”的显现。在海氏“道”生世界的结构形式及其发生情境中，他自身的思想局限不可避免地突显出来。

### （一）世界的结构形式

无论是海氏前期以“此在”为中心构建的意义世界还是后期“天地神人”四方世界，都有明显的人类中心主义倾向。在《存在与时间》中，人类此在是特殊的存在者，此在“在世界之中存在”（Band 2, S. 71），“在其自身中包含着生存与整体存在的关联”（S. 16）。此在栖身于存在之领会中，“领会的展开中先行标画可区分的东西”即是“意义”，“唯此在才‘有’意义”（S. 201）。意义关联构成世界的结构，唯此在能领会意义、敞开世界。后期他虽放弃了“此在”中心的结构，但“天地神人”四方世界同样也只有人类才能发动。四方世界中的“终有一死者乃是人类”，因为“只有人能赴死，动物只是消亡”。（Band 7, S. 180）在《形而上学的基本概念》中，他指出石头作为“质料性的东西”是“无世界的”，“动物是缺乏世界的”，

“人创建着世界” (Band 29/30, S. 263)。“世界被理解为对存在者的可通达性”，石头“就其作为石头的存在而言，根本没有通达其他事物的通道”(SS. 290 - 292)，动物与其生活的周围环境有表面的、本能的联系，在“本能性行为的意义上”敞开了“一个可能置身于其中的领域”，但它们不可能就存在者认识存在者，因而“绝不可能拥有世界”，只是“恍惚”在世。(Band 2, S. 391)《诗人何为》中，海氏也认为动植物“在世界之中”，但它们是“昏沉的”，“无忧烦地保持到敞开者之中”，动物与“敞开者”是一种“无意识的关系”，这种“敞开”不是“在本质上更原始的存在之澄明意义上的敞开者”，相反，人的“意识程度”更高、“意愿”更甚，能够“冒险进入无保护性之中”，“改变无保护性”而进入“澄明之敞开中”(Band 5, S. 286, S. 313)，只有人类才有意识、意义和世界及其关联。

海氏世界结构的人类中心主义与其语言中心主义直接相关。在他看来，人类原初意义世界之创建离不开语言，“此在 - 意义 - 语言 - 世界”一同敞开，“唯语言才使存在者作为存在者进入敞开之中。在没有语言处，譬如在石头、植物和动物的存在中，便没有存在者的任何敞开性”(Band 5, S. 61)，他因而一直致力于找到某种能与体验同行、敞开存在的语言。

语言中心主义也暗示出他思想中潜在的民族主义。在语言中敞开的“天地神人”之世界不是所有人类的世界。在和手冢富雄的对话中，海氏 (Band 12, S. 85) 说道，“语言是存在之家”，那么“欧洲人也许就栖居在与东亚人完全不同的一个家中”。他还说，“语言的本质根源于方言”(Band 13, S. 156)。他指出了方言母语、具体历史之于不同族群存在意义领会的本质与差异，同时在对荷尔德林某些诗歌的阐释中强调了日耳曼民族存在之乡的引领地位。

罗姆巴赫 (2009, p. 277) 曾批评海氏，指出他的世界思想“继续与西方思想的传统相吻合”，“西方思想总是将人看作‘万物的主人’”，“只有人具有意识和认识、意志和自由”。无法否认，海氏“此在 - 意义 - 语言 - 世界”一同展开的世界结构构想仍残留着西方主体哲学的形上传统。

## (二) 世界的发生情境

世界是“道”的显现，是由生活中具体发生情境激发的结构形式，而非形而上的实在世界。世界和情境是相互引发的动态关系，世界先在指引具体情境的发生，情境的发生具体敞开世界的结构，使世界显现。

与其世界的结构形式一样，海氏的世界发生情境也必须以人类此在为中

心发动，缺少与他者具体的交往。他者首先指除人类以外的其他生命形式。既然他只承认人有意义世界，人之外生命形式就只能作为背景，“存在本已上只与人有关，而自然纯粹只是存在历史的背景”（罗姆巴赫，2009，p. 173）。在对黑森林自然风光的描述中，虽然他“从不旁观风景”，而“在四季轮回中体验其时时刻刻、日日夜夜的变化”，但这些“山林的现实性”只有通过他“自身此在”的“劳作”才得以敞开（Heidegger, Band 13, SS. 9 - 10）。他者也指除此在外的具体他人。马琳（2018，pp. 127 - 128）认为海氏思想中的他人与此在“在根本上是无相关涉的”，海氏“倒向了概念化的策略，把他人的可能性纳入此在的生存论 - 存有论的结构中”，“似乎未能关注到人的面部表情、手势，以及其他身体姿态，未能思考这些现实生活中丰富细致的多样性对于建构关于‘共在/在一起’的哲学话语所具有的重要影响”。虽然海氏一开始就以“共在”构想此在和他人的关系，但此在在世的具体展开过程缺少与他人“面对面”的直接相遇，用列维纳斯的话说，海氏的他人是缺少“面容”（visage）的他人。

以此在为中心的世界展开缺少与他者的具体交往，这导致海氏倾向于通过个体对语言的领会来引发情境。“此在 - 意义 - 语言 - 世界”一同敞开，语言被视为此在展开生存论建构的源始环节，海氏（Band 61, SS. 42 - 43）表示，“我们置身于一种语言习惯中，我们使用和理解这种语言习惯”，所以“对语言习惯的领会，哪怕是不确定的”，也能“指示一种情境”，“领会情境通过语言习惯的先行给出得以实现”。

### 三、通“道”之言

意义世界以人类此在为中心展开，此在须通过语言来引发领会情境、敞开世界，语言的独特性和重要性得以凸显，海氏逐步走向语言之途。

#### （一）海德格尔：显示性的诗化语言符号

海氏（Band 12, S. 242）否定流俗之见的工具化的理性语言观——“语言是对内在心灵运动的有声表达，是人的活动，是一种形象和概念性的再现”（S. 13），提出显示性的“道说”诗化语言观。“道说”是“语言本质之整体”，人必须首先倾听“道说”才能言谈，不是人用语言说话，而是语言用（braucht）人说话。工具化的理性语言也源自“道说”，但在“形式化”（基于西方形而上学之逻辑与语法）中切断了与“道说”的生动关联，成了

## □ 符号与传媒 (27)

“无根”的语言。显示性的诗化语言涌现着“道说”，是人倾听“道说”、跟着说的语言，即“语言自身说出的所说”（S. 13）。这种原初的、体现本质的语言在他前期思想中指形式显示的语言，在后期指“诗与思”的对话，“诗与思”是最自然的形式显示。

需特别指出，伽达默尔、德里达、罗蒂等解释学普遍主义者误解了海氏的语言思想。他们立足于狭义语言的立场，认为意义无法产生于语言之前，“人类对世界的所有经验”都是“根本语言化的”，“所有领会所有经验都是解释的，因为二者不可避免地是语言的”（Shusterman, 2000, p. 126）。舒斯特曼批评这种立场，认为海氏绝不是一个解释学普遍主义者，海氏的语言之思是关于“世界与人的经验”，而不是“关于语言的诡辩悖论”（pp. 128 - 139）。古东哲明（Kotoh, 1987, pp. 208 - 209）也认为，“海德格尔思想的中心观点是将语言与存在联系起来”，“通过回归构成语言起源的存在真理，探寻为什么语言可以成为‘存在的存在’”，“所说的语言”依赖于“无蔽的、自行显示的存在意义”。

无疑，海氏理想的语言是能与体验同行的显示性的诗化语言，是一种感性的“‘道说’的构造物（Gebild）”（Heidegger, Band 13, S. 172），而非普通语言。他将词语起源追溯到原初的意义显示，诗化语言符号是原初的“显示者”（Zeigenden）而不是“描述者”（Bezeichnenden）。“显示”（zeigen）是“符号”（Zeichen）的原初含义，“在希腊鼎盛时期，符号是从显示方面来经验的，是通过显示且为显示而被创造的”（Band 12, S. 234）。“道说”（Sage）要从“道示”（Zeige）去理解，“道说”意味着“显示（zeigen）、让显现、让看和听”（S. 241）。日语“言葉”（ことば）一词很好地体现了“道说”和诗化语言符号的关系：原初的语言符号是“言の葉”，是“语言之花”，从“道说”中生长、涌现、显示（S. 136）。在他看来，“诗与思”对话的本真语言就是作为“显示”的“符号”，与“大道”同行，“比普通的言说更有显现性，更有创造性”（Band 13, SS. 171 - 172）。通过“诗与思”的对话可以返回“道说”：诗人将领会到的“道说”宣露为词语，形诸词语的“诗与思”源自“道说”，涌现着“道说”的光辉，是一种“纯粹所说”（Band 12, S. 14），对“纯粹所说”的阐释就是“思与诗”的对话，这种对话打开领会情境，打开“词与物”的“诗意经验”，这种经验是诗人对词与物关系的最初“命名”，即意义关联的原初显示。换言之，“诗与思”的对话能“把语言从语法中解放出来，使之进入一个更为源始的本质构造中”（Band 9, S. 314），重新恢复“道说”和语言的“源-流”关系。如此看来，

走向语言之途的目的是返回原初之“道”，恰是在“词语崩解处，一个‘存在’出现”，“词语之崩解乃是返回到思想之道路的真正步伐”（Band 12, S. 204），而不是拘泥在词语之间。显然，解释学普遍主义者没有真正领会海氏显示性的诗化语言观。

海氏一定程度突破了狭义的语言立场，但他强调“语言”这种典型符号在所有符号中的优先性。他对话的“诗”广义上也包括其他非语言的艺术，比如建筑和绘画，但他强调，“诗歌”这种语言艺术在“诗”中有最根本的地位，“存在者之澄明早已不知不觉地在语言中发生了”（Band 5, S. 62），唯语言保存“诗”的原始本质。虽然“诗与思”的语言也是一种感性符号，但语言毕竟是一种抽象化、系统化的高级符号，他没有充分意识到狭义语言的局限。关键在于，这种理想的诗化语言是否完全与“道”同行、“道说”存在？站在广义符号立场，他的道言观又有哪些局限？

## （二）列维纳斯对海德格尔道言观的批判

在列维纳斯看来，海氏的诗化语言不能与“道”同行、“道说”存在。他区分了“言说”和“所说”。“言说”是“原初的或先于原初的语言”（Lévinas, 1974, p. 6），是“肉身化的语言”，是与他者直接“面对面”的场所（列维纳斯，2016, pp. 190 - 191）。这种直观、感性的“言说”在社会化的过程中脱离了与他者直接的交往，“逐渐演化成为一种中性的传播媒介，一种‘表象’内容和信息的语言”，即演变成了“所说”。（王嘉军，2019, p. 77）“言说”“超出了语言学范畴”，“弥合了语言和行为之间的差异，而完全可以是一种没有言语的亲近他者之意向、姿态和行动”（p. 76），它可以是一种可意会不可言传的活动。而“所说”是“言说”说出的、可把握的内容，须以语言符号为中介。在他看来，不论是海氏所批判的工具化的理性语言，还是他的“诗与思”之“纯粹所说”，都属于遗漏了“言说”的“所说”。修辞不仅是“语言性的幻象”，而且是“意义之多出”（Lévinas, 1974, p. 194），“言说”比“所说”的意义要多。他认为，海氏崇尚的诗语并没有还原这种修辞性（p. 230）：某些“所说”确实可以保存“存在”和“真理”，但“言说”“超逾”（au-dela）“存在与非存在”“真理与非真理”（p. 58），哪怕是“诗”这样的“纯粹所说”也有所遗漏。列维纳斯（2019, pp. 174 - 175）强调，海氏从“纯粹所说”开启的返回道路本身就存在问题，“道说”并非原初的“言说”：在海氏的存在论中，“非人格的存在”先于“存在者”，“与他人的关系从属于存在一般的关系”，“他者”变成“我之所



有”而“同一”，在这种同一性的设定下，“研究所说的不同种类和多样结构”，探索“意义是如何在词语中起源”的方式，最终将“言语”系缚于“世界”“存在”“意向性”，这种“从所说出发进行的言语分析”是一种没有他者参与的“自我主义”，“道说”是“对同一性和对存在的思”，而非直接与无限他者面对面的“言说”。

列维纳斯对海氏思想的批判有一定道理，但过于绝对。海氏的“诗与思”的对话显然并不简单等同于社会化过程中固化为中介媒介的话语，他的批判相当于否定了以艺术或诗的语言符号抵达生命本真的可能，否定了“原初语言”即“言说”本身。当然，他对海氏所做的如下批判还是异常深刻的：海氏的语言之途只有自我，缺乏他者或将他者同一化，“道说”是一种“总体性”的存在之思，而非活生生的原初之说。

### (三) 老庄的道言观 vs. 海德格尔的道言观

老庄之“道”也属于先于世界、符号意义的原初浑然整体。不过，与海氏思想相比，老庄的“道”生世界及发生情境明显不同，尤其是其明确的广义符号立场，这也导致他们走向不同的通“道”之途，产生不同的道言观。

#### 1. “道”生世界：齐物世界 vs. 人类世界

与老庄的天地万物平等共生的世界相比，海氏的“此在 - 意义 - 语言 - 世界”一同展开的世界结构之人类中心主义、民族主义倾向的局限明显。内篇《齐物论》认为万物平等，肯定人与一切物的价值，“吾丧我”，不仅要丧一家之小我之见，也要丧人类中心之见。“天地与我并生，而万物与我为一”，天地万物包括人都自“道”而生，本性齐一，庄周和蝴蝶虽“必有分矣”，但可互相转化，即“物化”。万物也能明晓意义，庄子借王倪之口肯定万物有“知”，有与人一样的善恶标准、价值判断，人与万物平等齐一，各有各的意义标准，“孰知正处”，不分是非、贵贱。（《庄子·内篇·齐物论》）当然，只有人类会说话，但万物不说话不代表不明“道”，“天地有大美而不言，四时有明法而不议，万物有成理而不说”（《庄子·外篇·知北游》），人之外的天地万物也有意义，只是不言语。老庄之“道”涵养天地万物，各种生命形式都生活在充满生机的意义世界中，他们的世界是去意识中心、去人类中心的构造，比海氏的世界更为朴初自然、平等与广阔。

#### 2. 世界的发生情境：“我和你”对话 vs. “我和它”对话

老庄的齐物世界指向各种生命形式共生共存、彼此互通的生活情境之发

生，指向可在各种符号活动中发生的“我和你”的对话，与此相比，海氏通过对语言的领会引发“我和它”的对话情境则缺少具体他者（其他生命形式和具体他人）的参与，且基本局限于狭义语言。

“我和你”的对话是一种有具体他者参与的亲切交往。在万物平等、互通彼此的世界中，一切都是“我”与“你”的平等的、直接的、真实的相遇。“鱼之乐”的故事（《庄子·外篇·秋水》）显示出庄子和鱼儿的“我和你”的关系。对庄子来说，鱼儿也有意识，庄子与它彼此相遇，和谐共处：“我遇见‘你’”，“走进了与‘你’的直接联系里”，“你”对“我”来说不是对象、不是物，是“感受”和“使用”前的一个“整体”，“你”在“我面前现身，同我来往”，“我和你”的联系“只能用整个的生命说”，“‘我’在成为‘我’的时候说出了‘你’”。（布伯，2017，pp. 12 - 13）在“我和你”的对话情境中，首先被感知的是这种彼此互通的关联本身，是庄子和鱼儿、“我和你”的欢乐气氛，是尚未被符号意义化的“道”之涌现。当庄子发出“鱼之乐”的感叹时，不是把鱼儿当作对象把握，而是融入“我和你”的亲密关系之中。

海氏的语言之途缺少与具体他者的对话，只是被动地听“它”。海氏（Band 9, SS. 334 - 337）指出，与法文的“il y a”（这儿有）不同，德文的“es gibt”（它给出）真正“道说”“存在”（它们均属于法文、德文中的无人称句）。“有存在”，法文为“il y a l'Être”，德文为“es gibt das Sein”，用“il y a”翻译“es gibt”并不准确，“es gibt”应该翻译为“它给出”，“gibt”（给出）命名着“给出着的、真理显现着的存在之本质”，这种“自行给出”（Sichgeben）就是“存在”（Sein），能“给出”（gibt）的“它”（es）就是“存在本身”。“它给出”不是人们“毫无线索的猜测”，而是作为“存在之天命”支配一切，通过“它给出自身”的方式，“存在达乎天命”。“它”也就是“大道”成其本身中的“es”，于是构成“它 - 大道 - 成其本身”（Es-das Ereignis-eignet）（Band 12, S. 247）。能“给出”的存在超越一切，是“大道”的显示本身，是作为寂静之音的“道说”。“它”是高于“我”的“存在本身”，在“我和它”的对话中，“它”允诺了一切，没有与“我”平等的“你”，“我”完全是被动地倾听和言说“它”。通过“我”对“它”的倾听，海氏期望走出主体性藩篱，寻找“非源于我的”“来自遥远呼喊的随风飘散的回声”（S. 124）。这回声也只有少数的“我”（伟大诗人和重要思者）能听到和应答，在他们的“诗与思”中，“存在之历史”达乎语言，宣露为“纯粹所说”。

老庄的“我”和“你”是忘记“小我”、顺应自然、合二为一的天人互通。与之相比，海氏语言之途中少数的“我”离开他者走向了“孤寂”(Einsamkeit)，对话离开交流走向了独白或沉默，确实显露出某种微妙的精英主义和民族主义倾向。

### 3. 道言观：符号立场 vs. 语言立场

老庄的道言观没有局限在狭义语言（文字、语言）的立场，“我和你”的对话可以发生在各种具体的符号活动、生活情境中，包含说者和听者的感觉、情感、认识、态度、言语内容、身体动作、说话场景等。这种对话是一种生动的交往行为，可以没有语言参与，只需在具体的发生情境中顺“道”而为，敞开世界。《庄子》中许多匠人寓言如庖丁解牛、轮扁斫轮、梓庆为鐻等，都表明一切活动本身、非语言的符号活动都可以敞开“道”。与之相比，海氏的通“道”之途以“纯粹所说”为中心展开，离不开狭义语言的参与。于他而言，语言是世界建构中必不可少的源始环节，与人类此在、民族的存在历史勾连，原初的词源联系常常意味着原初的诗意经验和存在意义，他未能充分关注到广义语言即符号的通“道”之途。<sup>①</sup>

说到这里，有必要简论一下人类活动与语言符号的关系。首先，从符号立场讨论意义发生，语言并不是意义发生的源始或必要环节。狭义语言立场忽视了“非人类高智商动物的意义活动，还忽视了人类非语言的意义活动”，聋哑人借助手势与模仿也可以进行意义交流，非人类的生物也可以进行符号意义活动。（伏飞雄，2019，p. 140）在老庄的世界中，万物都可以通过符号来意义化周围世界，符号才是意义源始发生的必要环节。海氏基本没有走出狭义语言立场，难以承认有先于狭义语言而存在的意义世界。对他来说，语言是人与动植物、不同民族存在历史的分际，虽然其他形式的符号也能一定程度地持留存在的意义，但他还是坚信语言是此在展开世界的源始环节。其次，生活经验中确实存在一些难以用语言清晰言说但可为非语言的符号所暗示的体验。舒斯特曼（2020，p. 128，p. 196）区分了“领会”与“解释”，认为“直接的领会也可以是非语言性的”“存在非解释的语言领会，也存在非语言的有意义的经验”，这些非语言性的领会“在非话语性艺术中是相当

---

<sup>①</sup> 其实，海氏在语言之外以自己在黑森林的生活与劳作暗示了另一种返“道”之路，他认为自己的“哲学的劳作”和“山林农人的劳作”并无不同，当他回到自己的小木屋时，一下子就“身陷劳作本身的节律之中”（Band 13，SS. 9-10）。不无遗憾，他没有在思想上深入推进这条“生活道路”，没有像老庄、禅宗、身体美学等学派那样直接从其他符号活动或身体修炼开启通“道”之途。

明显的事实，比如音乐、绘画、舞蹈及情色艺术等”，虽然“我们永远不能谈论（或清楚地思考）没有以语言媒介形式存在的事物，它不意味着我们永远不能非语言地经验它们，或者不在语言中它们就不能为我们有意义地存在”。《庄子》中轮扁斫轮时得心应手，却无法完全用语言传达他的经验。最后，有些体验是任何符号都无法抵达的。“道”的体验是先于意识、先于符号意义化的，无法也不需用语言或符号显示，它“依赖大量内隐性领悟的交流，其中绝大多数交流从未达及清晰而明确意识层面”（舒斯特曼，2020，p. 196）。

海氏和老庄都看到了“道”的境域性，意识到语言的局限，不过老庄选择忘掉一切符号返回“道”，海氏却坚持以狭义语言作为指引。但海氏的坚持中充满无奈：“神圣者”能通过“诸神”和“诗人们”在“作为中介的歌唱”中诞生，但“神圣者”一旦进入“词语”，它“最内在的本质就动摇了”，“神圣者”的“持存”受到了“源自其本身，并且随其到来所要求的歌唱之词语的中介作用的威胁”，它从“直接者”外化为“间接物”了（Band 4, SS. 72 - 73）。他意识到语言的局限，只好将“纯粹所说”当作一种指示，目的是要引起“诗与思”的对话，引发对遗留在词语中“道说”踪迹的倾听。说到底，他并没有寻到一条很好“道说”原初的路，“纯粹所说”只是一种激发“诗与思”对话（一种感性或诗性符号运思与言说）的指示，这是他语言之途的矛盾。

## 小 结

海氏的“道”作为存在意义的源头，属于尚未被符号意义化的原初境域，这是他力图打破主体性而思问到的源点，同于老庄之“道”。不过，他的“道”生世界的结构形式及其发生情境依然没有完全走出西方主体哲学形上传统的阴影，还显示出明显的人类中心主义、语言中心主义和民族主义倾向。他尝试通过“纯粹所说”开启的返“道”之路，具有一定合理性，“纯粹所说”近似一种显示性的感性符号，能在一定程度上“道说”“大道”，但其狭义语言观无疑大大缩减了“道说”“大道”的其他可能方式。与老庄“我和你”的对话相比，他的“我和它”的对话由于缺少与具体他者的对话，只能被动听“它”，甚至走向“孤寂”和独白，其微妙的精英主义和民族主义倾向也是致命伤。不过，他思问新的开端，探寻源发意义的思路，极具思想启发性，他的道言观提供了“一种由语言引导和激发的思想与写作的方

## □ 符号与传媒 (27)

式”，“一种通过语言进行诗意思考的可能”（Ziarek, 2013, p. 10），这启示了其他民族追寻各自的存在历史之路，如九鬼周造（2009, p. 9）以“生き”为关键词开启了日本民族独特的“生き”之思。对海氏道言观的反思，无疑提示了其他通“道”之途的可能性，如海氏思想中潜在的“生活道路”，老庄、禅宗及身体美学中的“符号道路”与“身体道路”。这些通“道”之途暗示了超越语言甚至符号之具身化的领会情境。

### 引用文献：

- 布伯, 马丁 (2017). 我和你 (杨俊杰, 译). 杭州: 浙江人民出版社.
- 陈鼓应 (编) (2020). 庄子今注今译 (最新修订重排本). 北京: 中华书局.
- 伏飞雄 (2019). 论意义是否可发生在语言与符号之前. 湘潭大学学报 (哲学社会科学版), 4, 136 - 141.
- 九鬼周造 (2009). “粹”的构造 (黄锦容, 黄文宏, 内田康, 译). 台北: 联经出版事业股份有限公司.
- 科克尔曼斯 (1996). 海德格尔的《存在与时间》. 北京: 商务印书馆.
- 罗姆巴赫 (2009). 作为生活结构的世界: 结构存在论的问题和解答 (王俊, 译). 上海: 上海书店出版社.
- 列维纳斯 (2016). 总体与无限: 论外在性 (朱刚, 译). 北京: 北京大学出版社.
- 列维纳斯 (2019). 论来到观念的上帝 (王恒, 王士盛, 译). 北京: 商务印书馆.
- 马琳 (2018). 共为抑或共在? 庄子与海德格尔关于他人问题的哲思. 中国现象学与哲学评论, 1, 106 - 131.
- 孙周兴 (2002). 形式显示的现象学——海德格尔早期弗莱堡讲座研究. 现代哲学, 4, 85 - 96.
- 舒斯特曼, 理查德 (2020). 通过身体来思考: 身体美学文集 (张宝贵, 译). 北京: 北京大学出版社.
- 吴兴明等 (2013). 比较研究: 诗意论与诗言意义论. 北京: 北京大学出版社.
- 王嘉军 (2019). 存在、异在与他者: 列维纳斯与法国当代文论. 上海: 上海社会科学院出版社.
- 朱松峰 (2016). 解析为什么《存在与时间》成了断简——以实际生活经验为视角. 清华大学学报 (哲学社会科学版), 4, 161 - 167 + 198.
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken, Gesamtausgabe, Band 9*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit, Gesamtausgabe, Band 2*. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). *Holzwege, Gesamtausgabe, Band 5*. Frankfurt am Main: V.

- Klostermann.
- Heidegger, M. (1981). *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Gesamtausgabe, Band 4. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe, Band 13. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Gesamtausgabe, Band 29/30. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe, Band 12. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe, Band 61. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1986). *Seminare*, Gesamtausgabe, Band 15. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1987). *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 56/57. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, Band 7. Frankfurt am Main: V. Klostermann.
- Kotoh, T (1987). Language and Silence: Self-Inquiry in Heidegger and Zen. In Graham Parkesi (Ed.), *Heidegger and Asian Thought*, 201 – 211. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Lévinas, E (1974). *Autrement Qu'être ou Au-delà de L'essence*. Hays: Martinus Nijhoff.
- Shusterman, R. (2000). *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art*. New York: Rowman & Littlefield Publishers.
- Ziarek, K. (2013). *Language after Heidegger*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.

#### 作者简介:

陈亚玲, 重庆师范大学文学院硕士研究生, 研究方向为比较诗学、西方文学与文论。

#### Author:

Chen Yaling, graduate student at College of Literature, Chongqing Normal University. Her research interests include comparative poetics, Western literature and literary theory.

Email: 554728913@qq.com