

山东大学

博士学位论文

解构-指引：海德格尔现象学及其神学意蕴

姓名：李章印

申请学位级别：博士

专业：外国哲学

指导教师：刘杰

20090410

中文摘要

自 20 世纪 90 年代起，学术界才真正关注海德格的形式指引方法，但至今还没有从整体上统一地刻画海德格尔思想的方法特征。要把其早期、《存在与时间》时期和后期都统一地在整体上作为方法而予以刻画，还是有着特殊难度的。在严格的学术规范下，我们对一种哲学的把握往往会变成对一种现成对象的把握，而海德格尔思想在本质上又不可能成为一种现成的对象。

由此，我们就必须首先与海德格尔思想真正地“混”“熟”，必须首先通过对其文本的本真阅读而让它本真地闪现出来。在这种闪现频繁和强劲到一定程度的时候，我们再转而合乎规范地把握它，通过规范化的学术话语把它构造出来。由于这种构造又很容易再次把海德格尔思想弄成现成的对象并使其失真，所以这种构造又必须同时具有一种解构和超越自身的能力，必须能够把人指引到海德格尔思想本身之中去。这样，对海德格尔思想的把握就必须活动于构造和解构的循环往复之中。这种循环往复的次数越多，我们构造出来的“成果”就越能空灵地让海德格尔思想显现出来。

通过这种“闪现-构造-解构-再构造……”的方式，我们发现，海德格尔的现象学作为方法，其本身就是解构和指引。由于这种解构和指引的内在统一性，我们进一步称之为“解构-指引”。海德格尔的早期思想是解构-指引，其《存在与时间》是构-指引，其后期的思想同样也是解构-指引。这一发现既解决了海德格尔思想的前后统一性问题，又完成了对它的整体刻画。它既可以让我们看到海德格尔思想的本质，也可以让我们更透彻地理解其神学意蕴。

这一发现同时也是借助于德国古典哲学尤其是胡塞尔现象学而得以实现的。我们把胡塞尔哲学以及德国古典哲学中所蕴涵的现象学基本特征叫做前海德格尔现象学的基本特征。这个课题就把对前海德格尔现象学之基本特征的刻画作为它的第一部分。

第一部分首先考察“现象”的复兴，“现象学”的出现，“现象学”在德国古典哲学时代的七种含义。接下来考察胡塞尔对德国古典现象学的改造，对实证主义的批判，对科学世界的生活世界还原。由于胡塞尔的目的是要建立严格科学的

哲学，而生活世界归根结底仍然属于自然的世界，所以生活世界还原并不是真正的终点。接下来考察的就是胡塞尔为了把握生活世界的本质和源头而实施的本质还原和先验还原。这两个还原加上从科学世界向生活世界的还原，共同构成胡塞尔现象学的还原特征。但还原还只是一个方面，它的另一个方面是构造。所以，接下来的考察就是胡塞尔所描述的时间意识构造，感觉意识构造，知觉意识构造，自在性和客观性构造，交互主体性构造，自然世界-生活世界的构造，世界视域的构造，以及科学世界的构造。这样一个考察思路本身就已经揭示出胡塞尔现象学的还原特征和构造特征。由于还原和构造既是相反的，同时又是分不开的，所以，我们最后把胡塞尔现象学的基本特征归结为“还原-构造”。

这个基本特征就是海德格尔现象学的“前特征”。海德格尔正是通过对胡塞尔还原-构造现象学的继承和改造，才形成自己的现象学思想的。课题第二部分所考察的就是海德格尔在早期弗莱堡时期如何继承和突破胡塞尔的还原-构造现象学。由于胡塞尔仍然是以理论的方式来处理理论领域的问题，而对于海德格尔来说，最源始的东西是前理论的，所以，这一部分首先分析的就是海德格尔与胡塞尔的学术关系，尤其是海德格尔如何通过“讲台体验”和“问题体验”而向前理论领域和前理论方式突破。前理论的方式在海德格尔这里最后落实为形式指引方法。形式指引不仅可以从现象的“内容意义”突入现象的“关系意义”，它更重要的是可以突入现象的“实行意义”和“到时意义”。这样的形式指引不仅是向着前理论领域的一种指引，而且同时也是对理论领域之现成对象的一种解构。另外，形式指引方法向前理论领域的推进，同时也展示出其诠释学因素。由此，海德格尔就初步把胡塞尔的“还原”改造为更彻底的“解构”，把胡塞尔的“构造”改造为朝向前理论领域的“指引”，从而初步把还原-构造现象学改造为解构-指引现象学。

不过，解构-指引方法在早期弗莱堡时期所针对的还只是生存的“实行”，一般存在问题的真正提出是《存在与时间》时期的事情，是海德格尔通过超越胡塞尔在纯粹意识中已经涉及到的两种存在（真理意义的存在和系词意义的存在）而得以实现的。课题的第三部分首先考察海德格尔如何超越胡塞尔的两种存在而提出存在问题，然后考察《存在与时间》对存在问题的阐释，其中涉及到此在的基本存在状态，此在之存在与一般存在的关系，以及追问一般存在的基本思路等。接下来分析这个基本思路的重要意义，尤其是其中所体现的解构-指引方法，以及

《存在与时间》之话语本身的解构-指引性。最后考察的是海德格尔在这个时期对形式指引方法的进一步阐释，包括哲学概念如何是一种形式指引，人的生存本身如何是一种形式指引，以及在“存在者”、“畏”、“无”和“存在”之间如何也有着一系列的形式指引。

课题的第四部分通过分析海德格尔的“现象”和“现象学”来解决他的“形式指引”与“现象”“学”的统一性问题。这是一个最为困难的问题，这里的工作同时也有点“接着说”的味道。首先是海德格尔对“现象”(Phänomen, phenomenon)和“显现”(Erscheinung, appearance)的形式区分问题；然后是这种形式区分的意义；再后是各种不同的现象概念问题；再后是“现象学”中的“学”以及现象学的先行概念；再后是回头再次分析现象学的现象以及区分“现象”与“显现”的意义。至此，就可以大致解决下面一些极为困难的问题：“现象”与“显现”、“显示”(zeigen, showing)与“宣示”(melden, announcing)为什么经常是倒置的？“显示”、“宣示”与“指引”(Anzeige, indication)又是一种什么关系？“现象”“学”与“形式”“指引”又是如何统一的？存在作为现象学的“现象”，为什么又是“显现”出来的？充实意义上的“现象学”究竟是干什么的？在大致解决了这些难题之后，我们最后结合《现象学基本问题》(1927)来讨论对现象学及其基本环节的界定问题。这种界定再次展示出海德格尔对胡塞尔还原-构造现象学的改造和突破。

第五部分处理海德格尔的后期文本，以表明其后期同样属于解构-指引现象学，而且把解构-指引最后归结为本真的“思想”。其中的第一章首先把存在之思从《存在与时间》过渡到《形而上学导论》，考察海德格尔对存在的词源学分析以及如何通过存在者指引出存在的本质。然后沿着他自己的思想道路剖析他对传统形而上学的解构，并在这种解构中引出其后期的最重要概念 Ereignis，进而分析 Ereignis 的发生指引性、缘起性以及有关的翻译和解读问题。第二章从源始诠释学、语言-道说、踪迹-指引、艺术的敞开、诗意的居住、物之物化以及科学的限度与追思等多个角度，来展示和分析后期形式指引的丰富多彩性。第三章把这种丰富多彩的形式指引归结为思想。这样的思想不是计算性思维，而是追思，是敞开世界和守护大地，是对天地神人四方统一的保护，是对隐退者的跟随，是对呼唤者的应答。这样的思想在我们这个时代是最为急迫的事情，其任务就是回头思

考一直未被思考过的澄明。这种澄明是一个无法表象的域，是一个“域化域”。思想的本质就是非意求地、解构性地去切近这个域化域，就是基于域化域的顺随（Gelassenheit, releasement）、等待、“守望”（Inständigkeit, in-dwelling）、忍耐、感恩和回归。

第六部分考察海德格尔对传统基督教神学的解构和指引。这里从他的故乡世界开始（第一章）。故乡世界既是现实的世界，同时也意味着思想的乡土。海德格尔先是把他的故乡世界等同于天主教的世界，随后又把二者区别开来，并脱离天主教而走上自己的神学之思。第二章考察海德格尔在早期弗莱堡时期运用形式指引方法对原始基督教经验的阐释，对本真信仰生活的指引，以及对奥古斯丁神学的解构。第三章考察《存在与时间》的宗教背景、宗教意义、基督教动力及其对基督教神学的解构，分析海德格尔对神学的界定（神学最终是一种基于信仰的在具体生存层次上的非对象化的思想），对神学与哲学关系的界定（哲学可以为神学提供一种基础或形式指引），及其在神学和信仰上的异教和异端倾向。第四章考察海德格尔对传统基督教及其存在-神-学根基的更彻底解构以及对新神的迎接。在这里，他把荷尔德林看作先行者和知己，确立了人、神与神圣者的独特关系，并指引出一种崭新的神学。在这种崭新神学中，神不再是人格-位格之神，而本质上是一种“神动”（Götern, gods' godding），是需要经过最长久准备才会来临的最后之神和路过之神，同时也是最深沉的开端之神。

关键词：解构；指引；现象学；神学

ABSTRACT

Heidegger's method of formal indication has attracted the attentions of academia since the nineties of the twentieth century, but the basic characteristic of Heidegger's thinking has not totally been outlined as method. It is surely very difficult to depict this kind of characteristic on the whole, if the totality of Heidegger's thinking must be concerned with his thinking during his early Freiburg period, his period of *Being and Time*, and his late period. Furthermore, with the rigid academic norms, our grasp of a philosophical thinking could easily become a grasp of an object that is present-at-hand, and Heidegger's thinking can never be such an object essentially.

If we are to interpret and explain Heidegger's thinking appropriately, we must first let it flash out through our authentic reading of his texts, and become deeply familiar with it. Only when the flashing is frequent and strong enough, we can then turn to grasp it normally, and re-construct it with normal academic conceptions. We must also make this re-construction itself hold a possibility of destructing and transcending itself, and indicate Heidegger's thinking as such for us, because this re-construction could easily make Heidegger's thinking an object that is present-at-hand, and distort it. In this way, our grasping of Heidegger's thinking may need to repeat the re-construction and destruction again and again, so that our 'production' thus re-constructed is able to let Heidegger's thinking emerge undistortedly.

Using the mode of 'flashing-reconstruction-destruction-...', I have attained such an insight that Heidegger's phenomenology as method is itself destruction and indication, and because of the unity of the two, I also name the characteristic 'destruction-indication'. According to this insight, Heidegger's early thinking, his thinking embodied in *Being and Time*, and his late thinking is all the destruction-indication. By such insight, we can both resolve the problem of the unity of his thinking in his different periods and also depict his thinking totally. We can thus both penetrate the essence of his thinking and also understand its theological significance better.

It is also by depicting the basic characteristic of Husserl's phenomenology, which

can be traced back to German classical philosophy, and which can be called the ‘basic characteristic of pre-Heidegger’s phenomenology’, that I reach the above insight. The first part of this dissertation is thus about the basic characteristic of pre-Heidegger’s phenomenology.

In the first part, I first investigate the renewal of ‘phenomenon’, the birth of ‘phenomenology’, and the seven kinds of significations of the ‘phenomenology’ in the times of German classical philosophy. Then I analyze Husserl’s alteration to German classical phenomenology, his criticism of positivism, and his reducing science-world to life-world. But this reduction is not the final one, because the life-world still belongs to natural world, on the basis of which, Husserl could not make philosophy a really rigorous science. Therefore, I then describe his eidetic reduction and transcendental reduction, through which, the essence and the origin of the life-world (natural world) can be gained. These two reductions plus life-world reduction together constitute the characteristic of reduction of Husserl’s phenomenology. But it also has another equal basic characteristic, which is the one of construction. I then describe Husserl’s construction of time, sense, perception, inter-subjectivity, natural world (life-world), world horizon, and science-world. Through all these discussions mentioned above, we have disclosed the characteristics of reduction and construction of Husserl’s phenomenology. These two characteristics are opposite with respect to their directions, but they are also the same essentially, so that I finally characterize Husserl’s phenomenology with the ‘reduction-construction’.

This basic characteristic is pre-characteristic of Heidegger’s phenomenology. It is just by inheriting from and alteration to Husserl’s reduction-construction phenomenology, that Heidegger posed his own phenomenology. In second part of this dissertation, I investigate how Heidegger inherited from and broke through Husserl’s reduction-construction phenomenology during his early Freiburg period. For Heidegger, Husserl still dealt with theoretical objects in theoretical ways, but the most primordial thing is pre-theoretical, therefore, this part first analyses the concrete academic relationship between Heidegger and Husserl, especially how Heidegger began with Husserl and then advanced into (and also went back into essentially) pre-theoretical sphere by pre-theoretical manner through his ‘experience of lectern’ and ‘experience of question’. The pre-theoretical manner then became the method of formal indication,

which not only makes us go from the content sense of a phenomenon into the relation sense of it, but more importantly also makes us into the enactment sense and the temporalizing sense. Such formal indication is not only indication towards a pre-theoretical sphere, but also destruction to theoretical objects. Furthermore, the formal indication also has a hermeneutical dimension. In this way, preliminarily, Husserl's 'reduction' has changed into Heidegger's 'destruction', and Husserl's 'construction' into Heidegger's 'indication', and the reduction-construction phenomenology thus into destruction-indication phenomenology.

But, the method of formal indication just aims at the enactment of man's existence during Heidegger's early Freiburg period. The question of Being in general is not really formulated until the period of *Being and Time*. In the third part, I first analyze how Heidegger surpassed Husserl's two kinds of conceptions of Being related to consciousness, which are the Being as truth and the Being as copulative, and formulated his own question of Being. Then, I investigate Heidegger's explication of the question of Being in his *Being and Time*, which is also related with the questions of Dasein's basic state of Being, the relationship between Dasein's Being and the Being in general, and the outline of questioning Being in general. Then, I review the significance of the outline, especially the method of destruction-indication embodied by it, and the destructive-indicative characteristic of both the language and the conceptions of *Being and Time*. Finally, I discuss Heidegger's further interpretation of his method of formal indication during the period of *Being and Time*, which involves the formal indicative of both the philosophical conceptions and the Dasein's existence itself, and a series of formal indications among beings, anxiety, nothing, and Being.

In fourth part, I try to resolve the problem of unity of Heidegger's 'formal indication' and his 'phenomeno-logy' by analyzing his conceptions such as 'phenomenon' and 'phenomenology'. This is the most difficult one of all problems I deal with, and here, along with Heidegger, I may make some unspoken but most important thing spoken to some extent. Intimately related with this problem, are such problems as the formal distinguishing between 'phenomenon' and 'appearance', the significance of this formal distinguishing, all kinds of different conceptions of 'phenomenon', the signification of the '-logy' of "phenomenology", the anticipatory formal conception of phenomenology, the phenomenon of phenomenology, and the final

significance of the distinguishing between 'phenomenon' and 'appearance'. After clarifying such problems, we can approximately resolve the following very difficult problems: Why are 'phenomenon' and 'appearance', and 'showing' (zeigen) and 'announcing' (melden) often upside-down? How are 'showing' (zeigen) and 'announcing' (melden) connected with 'indication' (Anzeige)? How are 'phenomeno-logy' and 'formal' 'indication' united? Why does Being as the phenomenon of phenomenology appear or announce itself? What does the 'fulfilled' 'phenomenology' do? After approximately resolving these difficult problems, I finally in this part discuss the definition of phenomenology and the basic components of it connected with Heidegger's *The Basic Problems of Phenomenology* (1927). These things exhibit once again Heidegger's alteration to and breaking through Husserl's reduction-construction phenomenology.

In fifth part, I deal with Heidegger's late texts, in order to exhibit that his late thinking also belongs to destruction-indication phenomenology, and interpret ultimately his destruction-indication as authentic thinking. The first chapter of this part explores the transformation of Heidegger's thinking of Being from *Being and Time* to *Introduction to Metaphysics*, and his etymological analysis of Being, and also his discussion about how to indicate the essence of Being through the indication of beings, and then reviews his destruction to traditional metaphysics, and then discusses his 'Ereignis', the most important conception in his late thinking, being involved with its indicatively and dependently genetic characteristic, and with the problems of interpretation and translation of it. The second chapter exhibits the richness and colorfulness of formal indication in Heidegger's late texts, by analyzing his thinking about original hermeneutics, language-Saying, trace-hinting, art-opening, poetic dwelling, thing's thinging, and the limit of science. The third chapter views such rich and colorful formal indications as authentic thinking for Heidegger. Such thinking is not calculative thinking, but contemplative thinking or reflection. It is a thinking that opens world, shelters earth, protects the unity of earth, sky, gods, and mortals, follows that which withdraws, and responds to that which calls. Such thinking is the most urgent thing in our times, and its task is to think back the most worthy of but never thinking of unconcealment. This revealing-concealing unconcealment cannot be represented. It is a mysterious region. It is that-which-regions (Gegnet). The nature of authentic thinking is

just nearing that-which-regions non-willingly and destructively, and this nearing is also just waiting upon, in-dwelling (Inständigkeit), enduring, thanking, and returning, which are based on that-which-regions. Authentic thinking is essentially 'releasement' (Gelassenheit).

In final part, I investigate Heidegger's destruction and indication to traditional Christian theology. I begin with his 'home-world' in chapter 1. The home-world is both an actual world and a country of his thinking. For Heidegger, his home-world was first equal to Catholic world, but then they were separated from each other, and even Heidegger himself was divorced from Catholicism and began to think about religion in his own way. In chapter 2, I explore Heidegger's interpretation of primordial Christian experience and authentic religious life, and his destruction to Augustine's theology, exercising his method of formal indication during his early Freiburg period. In chapter 3, I first examine *Being and Time* from its religious background, its religious significance, its Christian impetus, and its destruction to Christian theology, then analyze Heidegger's definition of theology (theology is in the end a non-objectifying existentiell [existenziell] thinking based on faith itself), and of the relationship between philosophy and theology (philosophy can give theology a 'foundation' or a formal indication), and finally point out his heathen and heterodox tendency. In chapter 4, I first investigate Heidegger's more radical destruction to traditional Christianity and its onto-theo-logical foundation, and then explicate his new god and new theology, with respect to which, he established a distinguished relationship between man, god and the holy. According to his new theology, god is no longer a personal god, but a god's godding, a last god that needs the longest preparing, a passing god that can never halt, and a beginning god that is deepest.

Key Words: destruction; indication; phenomenology; theology

原创性声明

本人郑重声明：所呈交的学位论文，是本人在导师的指导下，独立进行研究所取得的成果。除文中已经注明引用的内容外，本论文不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的科研成果。对本文的研究作出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。本声明的法律责任由本人承担。

论文作者签名：李彦 日期：2009.4.10.

关于学位论文使用授权的声明

本人完全了解山东大学有关保留、使用学位论文的规定，同意学校保留或向国家有关部门或机构送交论文的复印件和电子版，允许论文被查阅和借阅；本人授权山东大学可以将本学位论文的全部或部分内容编入有关数据库进行检索，可以采用影印、缩印或其他复制手段保存论文和汇编本学位论文。

(保密论文在解密后应遵守此规定)

论文作者签名：李彦 导师签名：李彦 日期：2009.4.10.

导 言

一、国内外学术界的相关研究状况和文献综述

海德格尔的现象学是一种方法，这是大家都非常熟悉的，但在讨论海德格尔现象学的时候，我们往往又会把话题聚焦于其内容而忽视方法本身。海德格尔的现象学确实具有丰富的内容，这是不可否认的，但他自始就把其现象学界定为方法，而且他甚至也一般性地把哲学界定为方法。哲学本身就是方法。那么，既然海德格尔把他的哲学-现象学界定为方法，我们在讨论的时候为什么又往往会把注意力集中到其内容上而忽视其方法性呢？

其原因至少有三种：一是其方法本来是与内容不可分的；二是其方法过于玄妙，让我们不好把握；三是我们还不知道海德格尔对其方法的全面阐释。

关于第一种原因，没有多少可说的。

关于第二种原因。海德格尔确实把其方法说得神乎其神甚至莫名其妙，与大家所熟悉的通常方法完全不同。大家通常所谓的方法，也就是大家最为熟悉的那些方法，其实都是现成的方法，在本质上也都是科学的方法。“我们应该有一种科学的方法”，这种说法是很耳熟的。当然，这种说法中所谓“科学的”，与我这里想要说的“科学的”是有不同含义。我们通常所谓“科学的”，意思是好的、正确的等等；而我这里所说的“科学的”则未必具有这种意思。我所说的“科学的”意思是像近现代自然科学那样的。所谓科学的方法就是在本质上与近现代自然科学方法一样的方法，而这种方法就是对象化方法。另外，在我们谈方法的时候，在谈方法论的时候，方法又往往成为抽象的方法。但是，对于海德格尔来说，他的方法决不是抽象的方法，决不是现成的方法，决不是对象化方法，决不是科学的方法，也决不是理论的方法。那么，一种哲学方法，一种现象学方法，如果它不是理论方法，不是科学方法，不是现成方法，也没有什么对象，那它会是什么方法呢？在通常情况下，我们确实是不好掌握海德格尔这样的方法的。当然，在最为大家所知的《存在与时间》中，海德格尔也确实对他的现象学方法有明确的

规定。他的规定是这样的：现象学是按照现象在其自身并从其自身显示自身的方式让那显示自身的现象完全在其自身并从其自身显示或显现出来^①。这种规定尽管很严谨，但我们却往往觉得有点莫名其妙。首先是他说得很拗口，很晦涩。其次是，即使我们通过其拗口、晦涩的说法而理解了其意思，我们也会产生这样的感觉：与这种现象学不同的自然科学不也是这样要求的吗？自然科学的方法不也是这样的吗？这不就是所谓的客观性要求吗？只要有这样的感觉，就表明我们还没有弄清楚海德格尔的方法。甚至在明白了需要消除这种感觉的时候，我们也可能照样没有弄清楚海德格尔的方法。总之，海德格尔所说的方法，是我们最不熟悉的，最陌生的，也是我们难以掌握的。我们不知道他的方法到底是一种什么样的方法。

关于第三种原因。海德格尔在其早期著作或讲课稿中对其现象学方法有着更具体更生动的解释，但其早期著作出版得很晚。由此，学术界了解得也很晚。另外，在出版得较早的著作中，在学界能够较早了解的著作中，海德格尔除了在《存在与时间》的导言部分，对其作为方法的现象学做了某种规定之外，在后来他就很少再专门谈论其方法了，他的现象学方法都是内含于其话题之中的。再者，他在后期也很少谈论“现象学”这个名称了，以至于有人认为他后来抛弃了现象学。

由于上述几种原因，或者还有其它的什么原因，我们对海德格尔的现象学方法还缺少一种整体上的把握，我们大都把注意力集中于其话题的内容上，而忽略了内含于其话题的方法。

当然，这种说法还只是一般性地针对一般学界而言的。它不适合于海学领域的那些领军人物。接下来将谈谈最近几十年来海学领域那些领军性的研究和文献。当然，由于海学研究一直是一门显学，即使是领军性的研究文献，如果不在话题上加以限定的话，也已经是汗牛充栋了，所以，这里的综述不可能是面面俱到的，只能是密切相关的并且是主要的。也就是说，只能就密切相关的主要研究文献加以点评和综述。

所谓密切相关的，也就是主要与“解构-指引”密切相关的。这就同时又涉及到对海德格尔现象学的界定问题。在我看来，海德格尔的现象学作为一种方法，

^① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell Publisher Ltd, 1985, p58.

主要就是解构 (Destruktion, destruction) 和指引 (Anzeige, indication) 方法。由于其解构和指引又是内在统一的, 是不可分割的, 所以, 这里又效仿海德格尔的做法, 把“解构”和“指引”用连字符连起来, 表示为“解构-指引”。这里暂且不谈把海德格尔一生的思想都在整体上解读为解构-指引现象学是不是恰当, 这里先假定这种解读是恰当的。假如这种解读是恰当的, 那么, 这就应该算作一种新的解读。与这种新解读密切相关的研究也就可以看作这种新解读的先行研究。这种先行研究最重要的就是对海德格尔的解构概念和指引概念的研究, 而这种研究又可以大致归结为对其形式指引方法的研究。

由于哲学研究与自然科学研究是有本质区别的, 就全球范围而言, 它是具有民族性、国家性和区域性的。一种哲学思想或者一个哲学家的思想, 其影响是有一个逐步扩散和传播过程的。它不是像自然科学那样, 在全球范围内几乎是同步的。所以, 这里应该按照传播的先后顺序而分别地对欧洲大陆、英语世界和国内的情况加以综述。

首先是欧洲大陆的情况。虽然海德格尔思想在 20 世纪 20 年代的时候就已经在德国产生了很大的影响, 在 40 年代的时候就已经在法国等地产生了很大的影响, 但是, 部分地由于海德格尔早期著作 (以讲课稿为主) 没有及时出版, 人们对海德格尔现象学方法的把握在当时是很有限的。对其“形式指引”的涉猎更是很晚并且很少的事情。从整体上说, 直至步入世纪之交的时候, 也就只有“几位德国学者”对海德格尔的形式指引方法给予了某种正面的关注^①。

其中, Otto Pöggeler 应该算是多少涉及到形式指引方法的人之一。他在其《马丁·海德格尔的思想之路》(1963 年初版) 中谈到: 生存论性质具有“形式指引”的特点。这里的“形式”不是从内容中抽象出来的, 不是空洞的外壳, 而是指向具体的充实。充实不是从外面去充实一个空洞的形式, 也不是通过仅仅给出“形式指引”的思想所能够推导出来的, 而是“形式指引”性的思想总已趋向于满足这种充实。依据形式结构而对此在的生存论解释不同于此在把捉其具体可能性的具体生存上的决断。从某种意义上说, “形式指引”性的思想总已处于具体生存的决断之中, 但这种决断自身仍然是退隐着的。这种思想把人发动到真理的发生之中,

^① 参见张祥龙, “生存与形式指引”, 中国现象学网, (2004-04-23) [2009-03-25], <http://www.cnphenomenology.com/0404233.htm>.

但只是给出对真理的“指引”，只是唤起和煽起，而不是给出真理的具体充实。^①

Otto Pöggeler 对海德格尔思想的分析无疑是透彻的，我在后面的正文部分也将引用或引证他的不少分析和说法。但是，在其整部《马丁·海德格尔的思想之路》中，他对形式指引方法的谈论也主要就是上面引用的这么一点，他因而并没有把海德格尔的形式指引方法给突出出来。另外，虽然他也很清楚“解构”对于海德格尔思想的重要性，并专门分析过此在之本真瞬间的可能性何以要以解构为前提的问题^②，但是，从整体说，他并没有把解构与指引统一地看作海德格尔现象学方法的最重要特色。

总之，就是像 Pöggeler 这样的德国海学专家，也没有给予海德格尔现象学的形式指引方法及其解构-指引特征以充分的重视。伽达默尔曾在其《真理与方法》的最后就真理与方法的关系问题说出了这样的话：“我们的整个研究表明，由运用科学方法所提供的确实性并不足以保证真理。……凡由方法的工具所不能做到的，必然而且确实能够通过一种提问和研究的学科来达到，而这门学科能够确保获得真理”^③。这表明了一种很强的反对方法的倾向。如果“方法”指的就是自然科学所使用的那种方法，或者是一种抽象的方法，那么，真理确实是反对方法的。而且海德格尔也正是这个意思，以至于其后期根本就不谈方法了。大概欧洲大陆的海学学者们一般都是这样来理解方法的，所以他们根本就不重视海德格尔的什么方法，也忽略了海德格尔在早期和《存在与时间》时期所使用的那种特殊意义上的方法。这种情况进而也妨碍了他们对海德格尔思想之解构-指引特色的揭示。

我们再来看看英语世界的情况。张祥龙说：“‘形式指引’则主要见于海德格尔二十年代初在弗莱堡大学的讲课稿，这些讲稿直到二十世纪八十年代中期之后才被公诸于世。因此，除了美国学者克兹尔和几位德国学者之外，海德格尔的大多数研究者们几乎都没有正面涉及过它，更没有探讨过它与海氏所讲的“生存”的关系。”^④ 不过，就英语世界的情况而言，现在看来还有新的情况。更严格地说，克兹尔应该属于最早重视形式指引方法并做出过深入分析的美国学者。他在其

① 参见 Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, translated by Daniel Magurshak and Sigmund Barber, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, Inc., 1990, p220.

② Otto Pöggeler, "Destruction and Moment", in *Reading Heidegger From the Start*. Edited by Theodore Kisiel and John van Buren, Albany: State University of New York Press, 1994.

③ 伽达默尔,《真理与方法》,洪汉鼎译,上海:上海译文出版社1999,第626页。

④ 张祥龙,“生存与形式指引”,中国现象学网,(2004-04-23)[2009-03-25],
<http://www.cnphenomenology.com/0404233.htm>。

1993年出版的《海德格尔〈存在与时间〉的起源》^①中就通过考察海德格尔从1915到1925年的文献，而发现了形式指引方法对于海德格尔思想及其《存在与时间》的重要性，并对形式指引方法进行了较为详细的分析。随后，克兹尔的《海德格尔的思想之路》^②以及他所编辑的《从头阅读海德格尔》^③，也都涉及到了形式指引问题。

除了克兹尔之外，Dahlstrom, Daniel O在其论文“海德格尔的方法：作为形式指引的哲学概念”中对海德格尔哲学概念以及一般而言的哲学概念的形式指引性给予了具体的分析^④；Ryan Streeter在其论文“海德格尔的形式指引：《存在与时间》的方法问题”中考察过海德格尔早期文献中的形式指引方法及其在《存在与时间》中的体现问题^⑤；Jeffery Andrew Barash和Robert Bernasconi则讨论过海德格尔对西方传统形而上学的解构问题^⑥；Eric Sean Nelson在其论文“追问实践：海德格尔、历史性和实际性诠释学”^⑦中讨论了形式指引和解构问题；Iain D. Thomson则在《海德格尔论存在-神-学：技术与教育政治学》中分析了海德格尔后期对西方传统形而上学的解构问题^⑧；Benjamin D. Crowe在其2006年出版的《海德格尔的宗教根源》中更是花费不小的篇幅分析了海德格尔解构思想与路德的渊源关系及其对本真生活的重要意义，他同时也在这部著作的许多地方涉及或讨论了海德格尔的形式指引概念^⑨；在其2008年出版的《海德格尔的宗教现象学》中，Crowe继续分析了形式指引问题，并指出形式指引的禁止功能和转化功能^⑩。

可见，在英语世界已经有不少学者开始重视海德格尔的形式指引方法以及与

-
- ① Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press, 1993.
 ② Theodore Kisiel, *Heidegger's Way of Thought: Critical and Interpretative Signposts*, Edited by Alfred Denker and Marion Heinz, London: Continuum, 2002.
 ③ *Reading Heidegger From the Start*. Edited by Theodore Kisiel and John van Buren, Albany: State University of New York Press, 1994.
 ④ Dahlstrom, Daniel O, "Heidegger's Method: Philosophical Concepts as Formal Indications." *Review of Metaphysics* 47: 775-795. 1994.
 ⑤ Ryan Streeter, "Heidegger's formal indication; A question of method in *Being and Time*", *Man and World* 30: 413-430, 1997.
 ⑥ *Reading Heidegger From the Start*. Edited by Theodore Kisiel and John van Buren, Albany: State University of New York Press, 1994.
 ⑦ Eric Sean Nelson, "Questioning Practice: Heidegger, Historicity, and the Hermeneutics of Facticity", *Philosophy Today* 44: pp150-159, 2001 (SPEP Supplement 2000) (ed. W. Brogan & M. Simons).
 ⑧ Iain D. Thomson, *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education*, New York: Cambridge University Press, 2005.
 ⑨ Benjamin D. Crowe, *Heidegger's Religious Origins: Destruction and Authenticity*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
 ⑩ Benjamin D. Crowe, *Heidegger's Phenomenology of Religion: Realism and Cultural Criticism*, Bloomington: Indiana University Press, 2008.

之有关的解构问题，并且也取得了相当有意义的成果。

但是，这些学者的讨论从总体上说有着这样的特点：首先，他们大多数人都是主要针对早期和《存在与时间》时期来讨论海德格的形式指引或解构，还没有把重点放在整体性揭示海德格尔思想之解构-指引性这一个方面。如何就海德格尔现象学的方法特征而把其早期、《存在与时间》时期和后期予以统一的把握，这还没有上升为他们的的主要问题。其次，大多数学者没有充分注意到解构与指引的统一性。有的人撇开解构来谈形式指引，有的人撇开形式指引来谈解构，有的人虽然既谈到了形式指引又谈到了解构，但并没有对二者之间的内在统一性加以深入的分析。

当然，这种特点也并非什么严重的不足，学术研究总是应该一点一点地进行。与其说英语世界的这种状况是什么不足，倒不如说这只是他们的开始阶段或先行阶段。

最后，我们再来看看国内学术界的情况。在上面粗略考察了西方学术界的相关研究状况之后，再来审视国内的情况时，我们就会发现，在对海德格尔形式指引方法的研究方面，就对其分析和阐释得深入程度而言，我们并不比西方差多少。当然，真正重视并下功夫分析和讨论形式指引方法的国内学者在数量上确实不多，就目前已发表的论著来看，主要还只是张祥龙、孙周兴等人所做的工作。^①

张祥龙在 20 世纪 90 年代中期的时候，就已经关注到了海德格的形式指引方法。除了在《海德格尔传》^②中的相关章节讨论了这个方法之外，他还在数篇论文中对这个方法进行了专门的分析。这几篇论文分别是：“‘实际生活经验’的‘形式显示’——海德格尔解释学初论”^③，“解释学理性与信仰的相遇——海德格尔早期宗教现象学的方法论”^④，以及“生存与形式指引”^⑤。

孙周兴讨论形式指引方法的论文主要是：“在现象学与解释学之间——早期弗

① 对于海德格的形式指引(formale Anzeige, formal indication)这个术语，国内也翻译为“显示显示”。

② 张祥龙，《海德格尔传》，北京：商务印书馆 2007。

③ 张祥龙，“‘实际生活经验’的‘形式显示’——海德格尔解释学初论”，《德国哲学论丛》(1996-1997)，湖北大学哲学研究所、《德国哲学论丛》编委会编，北京：中国人民大学出版社 1998。

④ 张祥龙、陈岸瑛：“解释学理性与信仰的相遇——海德格尔早期宗教现象学的方法论”，《哲学研究》1997 年第 6 期。

⑤ 张祥龙，“生存与形式指引”，中国现象学网，(2004-04-23)[2009-03-25]，<http://www.cnphenomenology.com/0404233.htm>。

莱堡时期海德格尔哲学”^①，“形式显示的现象学——海德格尔早期弗莱堡讲座研究”^②，以及“我们如何得体地描述生活世界——早期海德格尔与意向性问题”^③。另外，他还编译了一部海德格尔早期讨论形式指引方法的著作，即《形式显示的现象学——海德格尔早期弗莱堡文选》^④。

张祥龙和孙周兴都对海德格尔的形式指引方法给予了高度的评价。更为可贵的是，虽然他们主要都是以海德格尔的早期著作为基础来分析这个方法的，但他们都认为，不仅《存在与时间》很好地体现了形式指引方法，而且海德格尔后期思想也与这个方法有着密切的关系。形式指引“标志着海德格尔全部思想的现象学特质”^⑤。张祥龙还通过对海德格尔后期的一些关键词，比如“真理”(Wahrheit)和“非真理”(Unwahrheit)、“发问”(das Fragen)、“自身的缘发生”(Ereignis)等等，进行词语分析，而具体地揭示出了海德格尔的这些核心词语如何都是形式指引性的词语^⑥。但是，他还没有通过海德格尔后期的丰富思想本身来揭示其中的形式指引性。至于如何就海德格尔整个一生的思想而从整体上来具体刻画其形式指引的特点，虽然张祥龙和孙周兴都呈现并提出了这个问题，但基本上还没有对这个问题加以展开分析。

另外，就形式指引中的解构因素而言，张祥龙在分析、讨论的过程中几乎完全忽视了这个问题。而孙周兴虽然分析了在海德格尔现象学中解构如何是一个关键性的环节，但他又主要是针对早期文本的，他在讨论这个问题的时候基本上没有涉及海德格尔后期文本中所内含着的解构因素。

关于国内学界的情况，最后我还想提一下叶秀山的工作。叶秀山并没有把海德格尔的形式指引方法或解构-指引方法作为一个课题来处理，但他是以“实行”的方式来实践这种解构-指引方法的。自20世纪80年代起，叶秀山的学术文本就形成了一种布满引号的特色，而且他还特别珍爱那些布满每一个页面的密密麻麻的引号，不允许编辑们删除掉其中的任何一个。对于其文本中如此之多的引号，

① 孙周兴，“在现象学与解释学之间——早期弗莱堡时期海德格尔哲学”，《江苏社会科学》1999年第6期。

② 孙周兴：“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》2002年第4期。

③ 孙周兴：“我们如何得体地描述生活世界——早期海德格尔与意向性问题”，中国现象学网，(2007-01-02) [2009-03-25]，<http://www.cnphenomenology.com/0701202.htm>。

④ 海德格尔，《形式显示的现象学——海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴编译，上海：同济大学出版社2006。

⑤ 孙周兴：“形式显示的现象学——海德格尔早期弗莱堡讲座研究”。

⑥ 张祥龙，“生存与形式指引”，中国现象学网，(2004-04-23) [2009-03-25]，<http://www.cnphenomenology.com/0404233.htm>。

有的人可能感觉到难以理解，但从解构-指引现象学的角度来看，叶秀山却是把标点符号的使用发挥到了“哲学的高度”，并达到一种最为绝妙的上乘境界。我们不妨说，正像海德格尔的解构-指引现象学是对胡塞尔还原-构造现象学的超越一样，叶秀山的这种“加引号法”也可以看作是对胡塞尔“加括号法”的超越。胡塞尔的“加括号法”还仅仅是悬置起来，至于下一步该怎么办，我们在此还一点都不知道，下一步该怎么办是下一步的问题。但叶秀山的“加引号法”就不同了。当他把一个词语用引号引起来的时候，这就同时发挥了解构和指引的功能。这种引号既解构了这个词语的习惯性意义，又同时引向一种新的意义，一种无法凝固下来的空灵的新义。由此，叶秀山的“加引号法”也就同时可以看作是对海德格尔解构-指引现象学的一种绝妙运用。

综上所述，如果我们确实可以把解构-指引看作海德格尔现象学之主要特征的话，那么，国内外的海学学者们虽然还没有从整体上进行这样的刻画，但他们确实已经从不同的方面对解构和形式指引方法做了不同的分析、探讨甚至运用，并取得了不少有意义的成果。这些成果给我下面的研究提供了极其有益的帮助，并且也可以看作我的先行研究。我下面的探讨只是在他们已经取得的成果的基础上，再从整体上进一步做一点“宏观性”的整理工作，并且也在一些尚未被深入分析过的细节和核心概念上做一点“微观性”的整理工作。

另外，本课题在完成对海德格尔现象学之解构-指引性的分析之后，还想紧接着顺势讨论一下海德格尔对基督教神学的解构和指引。关于海德格尔与基督教神学的关系，国内外已经有很多学者在讨论，并早已出现了受到海德格尔思想强大影响的现象学神学或宗教现象学，但从解构-指引的角度来讨论海德格尔现象学与基督教神学之关系的论著还不多见。

黄裕生在其《宗教与哲学的相遇》中提出了一种区别于“构造性概念”的“引导性概念”，并以此来处理宗教信仰中的问题^①。这是非常现象学的，非常海德格尔的，但他实际要做的并不是分析海德格尔如何“引导”宗教信仰问题。另外，他在这部著作中还提出了一种现象学的上帝概念，但他的这个现象学的上帝还没有具体涉及海德格尔对形而上学上帝的解构和对后形而上学上帝的指引^②。

① 黄裕生，《宗教与哲学的相遇》，南京：江苏人民出版社2008，第18页及以下。

② 黄裕生，《宗教与哲学的相遇》，第204-211页。

Benjamin D. Crowe 在其《海德格尔的宗教根源》^①中确实讨论了海德格尔的解构和形式指引方法与宗教神学之间的关系，但他的目的是要寻找海德格尔哲学的宗教根源，其重点并不是探讨海德格尔如何对宗教神学进行解构和指引。他的《海德格尔的宗教现象学》^②则关注到了海德格尔形式指引现象学对现代性宗教意识的批判，并把海德格尔前后期的神学思想统一地加以把握，但他在这里主要是从一种更广泛的文化视角来入手的，缺少一种存在论的深度和思想的力度。

Ben Vedder 的《海德格尔的宗教哲学：从上帝到诸神》^③从宗教哲学的角度来审视海德格尔关于宗教神学的哲学作品，试图表明海德格尔在尝试寻找一种新的宗教哲学，并以此来分析海德格尔对新的神以及新的神人关系的思想指引问题以及与此相关的对传统哲学的解构问题。但是 Vedder 在这里所关注的重点并不是海德格尔处理宗教神学问题的解构-指引方法，而是与宗教哲学有关的那些“内容”。他没有呈现出海德格尔对宗教神学既解构又指引的那种思想力度。

本课题则试图在不脱离宗教神学之“内容”的情况下，重点廓清海德格尔处理基督教神学的解构-指引方法问题。

二、研究方法和基本思路

根据前面的考察，国内外学术界基本上从 20 世纪 90 年代以来才真正开始关注海德格尔的形式指引方法，而且至今也没有很好地阐释其解构与其形式指引的统一性问题，没有就解构-指引的方法特征而从整体上刻画海德格尔现象学。那么，人们为什么一直没有能够把海德格尔现象学从整体上把握为解构-指引现象学呢？

其原因除了海德格尔在后期不再经常使用“现象学”，不再专门谈论其方法之外，至少还有两个方面的原因。一个是海德格尔在早期把其现象学方法界定为形式指引方法，而在《存在与时间》中又做了另外一种界定，即把现象学界定为按照现象自身显示的方式来揭示现象。《存在与时间》的界定与早期的形式指引界定是不是一致的，如果是一致的，又将如何一致起来，这一直是一个问题。只要这

① Benjamin D. Crowe, *Heidegger's Religious Origins Destruction and Authenticity*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

② Benjamin D. Crowe, *Heidegger's Phenomenology of Religion: Realism and Cultural Criticism*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.

③ Ben Vedder, *Heidegger's Philosophy of Religion: From God to the Gods*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 2006.

个一致性问题得不到彻底解决，人们就无法真正地给予海德格尔现象学以统一的整体性理解。如果海德格尔早期和《存在与时间》时期关于现象学方法的两种界定都无法彻底地统一起来，那么，就更谈不上把其后期的思想也统一到同一种方法之中了。另一个原因是，即使对于形式指引来说，这个名称本身也只体现出了“指引”的一层意思，而没有体现出“解构”的一层意思。虽然海德格尔本人强调了“解构”的重要性，但在把握形式指引方法的时候，要想把“解构”这一层意思突出出来，还需要通过一番思考才能做到。

看来，要把海德格尔的早期、《存在与时间》时期和后期都统一地在整体上理解为解构-指引现象学，这确实不是一下子就能把握住的。那么，这里是怎么想起来把海德格尔的现象学统一地在整体上界定为解构-指引现象学的呢？这种界定真的恰当吗？

这就必须首先在一个更深的层次上来分析“如何”“把握”海德格尔思想的问题，必须首先把这个“如何”“把握”的问题当作一个更为根本的问题来对待，同时我们也必须亲自走进一个更加隐蔽的处境之中。

这里首先是“把握”这个词语本身的意义问题，也就是说，当我们说到“把握”的时候，我们究竟意味着什么。如果我们把“把握”看作是对一个现成对象的“把握”，那么，对海德格尔思想的“把握”就将在根本上是不可能的。因为海德格尔的思想本来就不是一个现成的对象。它不是牛顿力学所研究的一个运动着的质点，它也不是爱因斯坦广义相对论中那种可弯曲的时空，它甚至与牛顿力学和爱因斯坦相对论本身也是根本不同的。牛顿力学和爱因斯坦相对论作为自然科学尽管在本质上属于人的一种存在方式，但它毕竟还是可以被处理为一个现成理论或现成对象的。而海德格尔思想却无法被处理为一种现成的理论或对象。只要我们把海德格尔思想弄成一种现成的东西，那它就肯定不再是海德格尔思想了。海德格尔思想处处体现着对现成者的解构和对非现成者的指引，而解构现成者并引向非现成者的思想其本身不再可能是一种现成的思想。一个现成的东西可以摧毁另一个现成的东西，但任何一个现成的东西都无法真正地指向一种非现成的东西。现成的东西是无法真正发挥指引作用的。只有一个东西不是作为现成东西的时候，它才能发挥一种指引作用。也只有一种非现成的东西才能指引出另一种非现成的东西。齐克果曾十分忧心自己的思想将来会成为课堂讲授的对象或科学研

究的对象，因为这样一来就必定不是自己的思想了。海德格的思想也一样。

但是，我们现在的任务却是要“把握”海德格尔思想。而这种“把握”的最好方式又总是被认为必须是严格的学术方式，而学术方式在科学的时代就是科学的方式，而科学的方式就是对象化的方式。但这种对象化的方式又是不可能真正把握海德格尔思想的。以对象化的方式来把握海德格尔思想肯定是一种隔靴搔痒。这样，只要我们以对象化的方式来把握海德格尔思想，我们就必定陷入到一种不可能的事情之中，或者说我们就必定是在做一种南辕北辙的事情。但是，如果我们不以对象化的方式来对待海德格尔思想，我们又可能不被看作“做学问”。这样一来，“把握”海德格尔思想的任务就不可能完成了，以“把握”海德格尔思想为目标任何“课题”就都不可能完成了。实际上，我们今天所谓的“课题”其实已经是对象化的东西了。把海德格尔思想作为这样的一种“课题”，这在本质上已经是十分可笑的事情了。

但是，在当今的时代和现有的体制下，我们又不得不把海德格尔思想弄成一种“课题”，这是没有办法的事情。在思想贫乏的时代，思想自身只能放下身段，只能委曲求全，只能以伪装^①的方式来显现自身。海德格尔思想在此也就只能委曲求全而以伪装的方式来显现了，只能在“把握”它的“课题”中以伪装的方式来面世了。当然，这种伪装绝不是伪造，绝不是假冒伪劣，也绝不是倡导粗制滥造，倡导浮躁。这种为了思想本身而实施的伪装恰恰应该是最符合本真的学术精神的，恰恰是最反对伪造和浮躁的。

但是，把思想伪装成“课题”的这种伪装何以可能呢？对海德格尔思想的“把握”如何既能真正揭示海德格尔思想，又能貌似一种对象化的学术研究呢？海德格尔思想如何还能够成为一种“课题”呢？思想如何能够放下身段而在对象化的学术研究和课题中显现自身呢？

要想让思想在学术和课题中显现自身，就必须真正地与思想“混”“熟”。在对象化的学术研究和课题中，与思想的一种半生不熟的关系注定会使思想退变为完全的非思想。而与思想“混”“熟”这种事情又不同于对一种现代科学理论或一种现代工程技术的“掌握”。从思想的角度看，我们迄今为止对所有现代科学理论和现代工程技术的“掌握”都是半生不熟的。与思想的“混”“熟”绝对不是一个

^① 这里以及下面所说的“伪装”是海德格尔式的用法，没有贬义。

纯粹理性思维的事情，而是一个全身心的事情，是一个整体生存的事情。

就一个人的具体生存而言，这种整体生存的事情就是一个人一生的事情，这是不可能在某个时候就可以绝对完成的。如此一来，思想又如何能够在学术研究和课题中显现出来呢？因为对象化的学术研究和课题总是有一定的时间限制的，总是要限期完成的，总是要出“成果”的，而且这种“成果”也总是必须达到一定数量的，而且这数量也是越多越好的——数量越多就越能享受那种享用不尽的“荣华富贵”。

但是，虽然这种整体生存的事情不是一时半会儿所能完成的，我们至少还是可以做到全身心投入的。也就是说，我们至少可以全身心地投入到思想之中，以便让思想在某个本真的瞬间闪现出来。而一旦做到了思想的本真闪现，思想也就可以以伪装的方式来显现于学术研究和课题之中了。

如此说来，我们就需要首先让海德格尔思想本真地闪现出来。

这种本真的闪现只能闪现于对海德格尔文本的本真阅读之中，只能闪现于海德格尔的语言言说之中。这种闪现一开始必定是偶尔的和微弱的闪现，但随着对文本的不断阅读，随着与文本的不断对话，这种闪现也必定越来越频繁，越来越强劲。当这种闪现频繁和强劲到一定程度的时候，我们就可以说，我们已经大致以思想的方式把握了海德格尔思想。

这个时候，我们就可以再转而以学术研究和课题的方式来把握它，即把它学术化和课题化。首先把它聚集到一个语言和概念的网络之中，通过海德格尔的语言和我们自己的语言的恰当结合，以我们自己的方式把它再现出来。这种语言和概念必定不能是现成的语言和概念，而只能是指引性的语言和概念。这种指引性的语言和概念又必定与现成化和对象化的学术规范不相符合。由此，我们就需要接下来实施第二个步骤，即把它们伪装-构造成现成化和对象化的语言和概念。

这种伪装-构造不是不可能的，而是完全可能的。因为所谓的学术规范毕竟是人的规范，它虽然在科学的时代被理想化现成的规范，但它毕竟不可能是绝对现成的规范。即使科学时代的学术规范也只能是现成的死规范与生活的活思想之间的一种调和和妥协。既然规范本身已经渗透了思想的因素，那么，思想也就当然可以与这种规范达成某种妥协了，海德格尔思想当然也就可以在某种程度上伪装-构造成现成的语言和概念了。另外，从本质上说，思想的这种伪装-构造不仅是可

能的，而且是必然的。因为它必然要显现于言说和语言之中，而言说和语言又必然要随着思想的传播而被重复，而重复又必然导致现成化和对象化。所以，只要思想在传播着，它就必然以伪装的方式构造着。

在思想的学术化和课题化的过程中，在对思想的现成化和对象化的过程中，我们通常的所谓研究方法也就可以派上用场了。概念的分析，辩证的思辨，文本的解释，文献的考证和筛选，原著的解读，不同解读之间的比较，逻辑与历史的统一，等等，都可以用来服务于对海德格尔思想的重新构造，服务于思想的伪装。

当然，思想的伪装毕竟是伪装，对海德格尔思想的学术研究毕竟是学术研究。如果稍不注意，这种伪装和学术研究就会桎梏海德格尔思想，甚至灭绝海德格尔思想。所以，这种伪装和学术研究必须具有有一种解构自身的能力，必须能够超越自身，必须能够把人指引到海德格尔思想本身中去。

凡是伪装和构造出来的东西都是因缘而起的，其本性其实都是空的，也因此都是不能执着的。但我们又总爱执着于这些因缘而起的幻相，总爱被这些幻相所蒙蔽而不知思想本身为何物。由此，对于构造出来的东西加以解构就绝对是必须的。

这样，对海德格尔思想的把握就只能活动于对海德格尔思想之构造和解构的循环往复之中。这种循环往复的次数越多，我们就越是熟悉海德格尔思想，我们对它的再构造就越具有空灵的指引性，我们构造出来的“成果”就越能以间接的方式让海德格尔思想显现出来。

这种“越……越……”的模式当然也决定了我们把握海德格尔思想的任何“成果”本身都只能是暂时性的，都是可以而且必须予以超越的。就我们眼下的这个“课题”而言，虽然我这个研究者已经在“闪现——构造——解构——再闪现——再构造——再解构……”的循环往复中经历了许多次的轮回，但其“成果”必定仍然是暂时的和初步的。

不过，虽然构造出来的“成果”是暂时的和初步的，但当我们找到了“把握”海德格尔思想的这种方法的时候，当我们自知我们的“成果”必须被解构的时候，当我们要求我们的“成果”本身必须同时也具有解构和指引之能力的时候，我们实际上同时也在本质上熟悉了海德格尔思想本身。因为海德格尔思想是思想，而思想在本质上并不是一种现成的结果。思想本身就是“实行”，就是“方法”，就

是解构既有的现成者，就是指引出空灵的东西。从某种意义上说，当我们找到了把握海德格尔思想之恰当方法的时候，我们也在本质上同时把握了海德格尔思想。海德格尔思想本身作为方法，作为“实行”，恰恰正是解构和指引，恰恰正是解构-指引。

这种作为解构-指引的海德格尔思想是在海德格尔的著作和语言中闪现出来的。海德格尔早期的作品和课堂讲授闪现着形式的指引，闪现着解构-指引；海德格尔的《存在与时间》闪现着解构-指引；海德格尔后期的东西同样也闪现着解构-指引。海德格尔的所有著作和言说都既是解构又是指引，都是解构-指引。在这里，其解构并不是纯粹的摧毁，而是通过打破已经现成化的东西而让那本来的东西显现或显示出来。另一方面，其指引也并不是一上来就能直接实施的那种指引，由于现成化和对象化属于存在和思想的命运，所以要真正地指引出原本的存在，就必须首先进行解构。总之，海德格尔思想作为“实行”，作为方法，其本身就等同于解构-指引。

当然，海德格尔的这种思想也不是随便就可以闪现出来的。它是在全身心的投入中闪现出来的，它是由作为踪迹的海德格尔的话语所暗示出来的。但是，海德格尔的话语要真正成为暗示性的踪迹，除了全身心的投入之外，还需要另外的帮助。而且这另外的帮助也可以成为学术研究和课题的一部分。

从学术研究和课题的需要来说，这另外的帮助中的其中一种帮助就是对胡塞尔现象学的把握。胡塞尔是海德格尔的老师，海德格尔受到胡塞尔的很大影响，为了让海德格尔的思想闪现出来，弄清楚胡塞尔现象学的基本特征肯定是有帮助的。那么，胡塞尔现象学的基本特征是什么呢？在寻找胡塞尔现象学之基本特征的时候，我又把触觉伸展到了德国古典哲学的时代，发现二者之间有着密切的关系。由此，德国古典哲学就跟随胡塞尔现象学一起，在让海德格尔思想的闪现过程中发挥了重要的辅助性作用。而且这种辅助也正是我们这个课题本身所需要的。由此，这个课题就从德国古典哲学和胡塞尔现象学开始，开展它的学术研究。

课题共分为六个部分。第一部分作为辅助性的部分，将考察作为前海德格尔现象学的胡塞尔现象学的基本特征。首先从“现象”在近代的复兴来考察“现象学”的出现，然后考察“现象学”一词在德国古典哲学时代的七种含义，并从中找出一种含盖性的广义现象学。这种广义的现象学既包括了追本溯源的“上升”

过程，又包括了本源显现的“下降”过程。它本来具有浪漫主义的气质，但通过吸收康德先验论哲学的“科学”气质，胡塞尔试图把它改造为最严格的科学的哲学。为了这样一种严格科学的哲学，胡塞尔批判了实证主义的路线，分析了科学世界对生活世界的遮蔽，提出了一种关于生活的科学。哲学只有作为关于生活世界的科学，才有可能成为真正严格的科学。但是，哲学要想成为真正严格的科学，不能仅仅把科学世界还原为作为自然世界的生活世界就完事了，它还必须探讨生活世界的本质和源头。为此，胡塞尔发明了现象学的本质还原和先验还原。这两个还原加上从科学世界向生活世界的还原，共同构成了胡塞尔现象学的还原特征。这种还原的终点是纯粹意识，而在纯粹意识中最源始的东西是时间意识，而当下意识又是最原初的时间意识。这样，胡塞尔就把生活世界-自然世界的最终源头还原到当下意识。但是，还原还只是胡塞尔现象学的一个方面，它的另一个方面是构造。胡塞尔的构造现象学从世界的最终源头当下意识开始，首先构造出时间意识，然后是感觉意识，知觉意识，自在性和客观性，以及交互主体性的构造。在这一系列的构造中，世界视域也被构造出来，于是自然世界-生活世界就在纯粹意识中显现了出来。之后，便是科学世界从生活世界中构造出来的过程。由此，构造与还原一样，也成了胡塞尔现象学的一个基本特征。但是，还原和构造既是相反的，同时又是分不开的，二者本质上是内在统一的。因此，胡塞尔现象学的基本特征严格说来就是还原-构造。

对胡塞尔现象学这个基本特征的揭示将十分有助于我们把握海德格尔思想的基本特征，它甚至就是海德格尔思想的一种“前特征”。因为海德格尔受到胡塞尔的很大影响，他正是通过对胡塞尔还原-构造现象学的继承和改造，才形成自己的现象学思想的。那么，海德格尔究竟是怎样继承和改造胡塞尔还原-构造现象学的呢？课题的第二部分将考察海德格尔在早期弗莱堡时期对胡塞尔的继承和突破。这一部分首先要分析海德格尔与胡塞尔的学术关系，然后通过“讲台体验”和“问题体验”来分析海德格尔向前理论领域和前理论方式的突破。胡塞尔的还原-构造现象学仍然是以理论的方式来处理理论领域的问题，但最源始的东西是前理论的。海德格尔向前理论领域的突破与前理论方式的发现是密切连在一起的。这种前理论的方式最后就落实为形式指引方法。形式指引不仅可以从现象的“内容意义”突入到现象的“关系意义”，它更重要的是可以突入到现象的“实行意义”和“到

时意义”之中。这样的形式指引不仅是向着前理论的关系意义、实行意义和到时意义的指引，而且同时也是对理论领域之现成对象的一种解构。没有解构，就不可能实施形式指引。另外，形式指引方法向前理论领域的推进，同时也已经揭示出现象学的诠释学处境，所以形式指引方法同时也具有诠释学的因素。在这个过程中，海德格尔就已经初步把胡塞尔的“还原”改造为更彻底的“解构”，把胡塞尔的“构造”改造为朝向前理论领域的“指引”。至此，胡塞尔的还原-构造现象学就已经被海德格尔初步改造为解构-指引现象学。

不过，在早期弗莱堡时期，海德格尔的解构-指引方法还主要针对人的生存，针对生存的“实行”和“到时”，存在问题还没有正式提出来。存在问题的真正提出是《存在与时间》时期的事情，而且同样是通过突破胡塞尔的现象学而得以实现的。具体而言，是通过超越胡塞尔在纯粹意识中已经涉及到的两种存在——真理意义的存在和系词意义的存在——而得以实现的。课题的第三部分将首先考察海德格尔究竟怎么样超越胡塞尔的两种存在而提出自己的存在问题，然后考察海德格尔在《存在与时间》中对存在问题的阐释和对一般存在的追问，其中涉及到存在问题的独特性和优先性问题，此在的基本存在状态问题，此在之存在与一般存在的关系问题，以及追问一般存在的基本思路问题等。接下来，课题将分析海德格尔在《存在与时间》中所提出的这个基本思路的重要意义，尤其是其中所体现的解构-指引方法。这一部分最终将要表明下面这些重要的事情：不仅海德格尔在《存在与时间》时期所提出的基本思路是一种解构-指引性的思路，而且《存在与时间》中的所有关键词、概念和陈述都是解构-指引性的；不仅海德格尔的话语是解构-指引性的，而且他在这个时期还对以解构-指引为特色的形式指引方法做了进一步的论述；不仅海德格尔使用着并从学理上阐释着解构-指引方法，而且他还指明人的生存本身就是一种形式指引，并且在“存在者”、“畏”、“无”和“存在”之间揭示出一系列的形式指引。

课题的第四部分仍然以《存在与时间》为重点解读文本，将通过分析海德格尔的“现象”和“现象学”来解决他的“形式指引”与“现象”“学”的统一性问题。这是一个最为困难的问题，因为海德格尔本人并没有直接解说二者的统一性，而且他对有关问题的讨论又最为晦涩难懂。我们在这里的工作既是对海德格尔思想的分析、解读和诠释，同时用叶秀山的话来说，又有点“接着说”的味道。我

们将从海德格尔对“现象”和“显现”的区分开始。这个区分是极其复杂的，它同时又与海德格尔对“现象学”和“学”的界定密不可分。所以，我们在这里是分步进行的。首先是在形式上初步对“现象”和“显现”加以区分，并分析这种区分的意义；然后是在各种“现象”概念中引出现象学的“现象”；接着分析“现象学”中的“学”以及现象学的先行概念；然后再回头分析现象学的现象，并再次分析区分“现象”与“显现”的意义。至此，我们就可以解决下面这样一些极为困难的问题：存在作为现象学的“现象”，为什么又是“显现”出来的？“现象”与“显现”、“显示”与“宣示”为什么又是经常倒置的？“显示”、“宣示”与“指引”又是一种什么关系？“现象”“学”与“形式”“指引”又是如何统一的？充实意义上的“现象学”究竟是干什么的？在解决了这些难题之后，在这一部分的最后，我们将结合着海德格尔 1927 年的《现象学基本问题》来分析讨论他对现象学及其基本环节的界定。这种界定再次展示出海德格尔对胡塞尔还原-构造现象学的改造和突破。

课题的第五部分将处理海德格尔的后期文本，其目的在于阐明海德格尔后期的思想同样也属于解构-指引现象学，并且表明海德格尔把现象学的解构-指引最后归结为“思想”——本真的思想就是解构-指引。这将是篇幅最大的一部分。在这一部分我们将首先把海德格尔的存在之思从《存在与时间》过渡到《形而上学导论》，考察他对存在的词源学分析以及如何通过存在者指引出存在的本质。然后沿着他自己的思想道路剖析他对西方传统形而上学的解构，并在这种解构中引出他后期的最重要概念 Ereignis，进而分析 Ereignis 的发生指引性以及对 Ereignis 的翻译和解读问题，并表明 Ereignis 为什么指的就是一种“缘起”。在这一部分的第二章，我们将从源始诠释学、语言-道说、踪迹-指引、艺术的敞开、诗意的居住、物之物化和科学的限度与追思等多个角度，来展示和分析海德格尔后期的解构-指引现象学，并以此表明后期海德格尔之形式指引的丰富多彩性。也就是说，对于后期海德格尔来说，用来充当指引之“形式”的东西已经变成丰富多彩的各种各样的“踪迹”。只要人能够做到诗意的居住，人在日常生活中所遇到的任何存在者，人的任何言行举止，就都可以成为“踪迹”，从而被纳入到形式指引之中。而这种丰富多彩的形式指引在本质上又就是思想。这一部分的最后一章将讨论思想问题。对于海德格尔来说，思想并不等同于主体的理性思维，更不是纯粹的计

算。思想是沉思性的和追思性的，是诗的近邻，是敞向世界和守护大地，是保护天地神人的统一，是对隐退者的跟随，是对呼唤者的应答。思想因而是被呼唤出来的。在我们这个时代，人的生存受到威胁，存在被严重地遮蔽，思想变得极其贫乏，并因而也成为最为急迫的事情。在传统哲学已经完成于科学技术之中的时代，思想的任务就是回头思考那种在西方一直没有得到真正思考的东西，也就是那种真正源头性的东西，也就是那种既解蔽又遮蔽着的澄明，也就是那种庇护一切的源始奥秘。这种真正值得思考的东西是我们无法表象的一个域。这个域当然不可能是一个现成的对象领域，而是一个域化着的域，是一个域化域。这个域化域的域化才首先使人成为人，使物成为物。它因而就是最本质意义上的“乡土”。思想之为思想，正是要切近这个乡土和域化域。但切近域化域的思想不能有任何的意求，它必须解构任何的意求，最终，甚至连这种解构的意求也没有。本真的思想就是一种非意求的顺随（*Gelassenheit, releasement*），就是基于域化域的等待和“守望”（*Inständigkeit, in-dwelling*），就是高贵的忍耐和感恩，就是指引和被指引着的回归。现象学的解构-指引最终就是这样的本真思想。

在我们澄清了海德格尔现象学的解构-指引性，并最终把这种解构-指引归于思想之后，我们就很容易感觉到其中的宗教因素。实际上，海德格尔的现象学也确实有着宗教的背景和宗教的意蕴。在课题的最后一部分，即在第六部分，我们将讨论海德格尔解构-指引现象学的神学意蕴。当然，海德格尔思想中的宗教因素和神学意蕴与传统的基督教信仰和基督教神学是不同的，他正是要解构传统的形而上学化的基督教神学，要引导出一种新的神学或关于神的思想。所以，第六部分的核心思路还是解构-指引，与前面几部分的区别只在于它是具有具体内容的解构-指引，是针对具体生存或存在者具体存在的解构-指引。

在这里，我们将从海德格尔的故乡世界开始（第一章）。这种故乡世界既是海德格尔具体生存中的现实的故乡世界，同时也意味着某种程度的思想乡土，以及海德格尔自身思想的根源之地。海德格尔自己先是把自己的这个故乡世界等同于天主教的世界，随后发现了二者的根本不同，于是又脱离天主教，走上自己的神学之思。

这种独自的神学之思不可避免地与传统基督教神学发生碰撞，自始就不得不实施对传统神学的解构。在这种解构的过程中，海德格尔发现只有源始的基督教

经验和保罗书信才是真正的对信仰生活的指引。他因而在早期弗莱堡时期就开始以形式指引方法来解说原始基督教经验，指引基督教的信仰，并且也展开了对奥古斯丁神学的解构。这种早期弗莱堡时期对基督教的解说和解构将属于第二章的内容。

在这一部分的第三章，我们将首先表明《存在与时间》的宗教背景、宗教意义、基督教动力及其对基督教神学的解构，然后分析海德格尔对神学的界定。他先是把神学界定为不同于哲学的同时又是历史性的实证科学，然后又去掉“实证科学”的说法，强调神学的历史性、特殊性和非对象性，认为神学应该是一种基于信仰的在具体生存层次上的非对象化的思想，而哲学或者现象学则可以为此的神学提供一种基础或者说形式指引。海德格尔在脱离天主教之后，曾一度亲近于新教和新教神学，但双方还是有着很大区别的。海德格尔对传统基督教神学的解构使他在神学问题和个人信仰上都具有某种异教和异端倾向，比如与佛教、道教的接近，神秘主义色彩，诺斯替派倾向等。

这种异教和异端倾向反过来又促使海德格尔对传统基督教进行更加彻底地解构，直至解构其存在-神-学的根基。这种更加彻底的解构就是海德格尔自己的“上帝之死”，同时也意味着要迎接一种新的神。这种新神从何而来？海德格尔从荷尔德林的诗中得到了灵感和指引，他把荷尔德林看作先行者，看作真正的知己。在荷尔德林那里，他找到了新神与作为存在的神圣者的本真关系，作为存在的神圣者聚集自身而为神，同时又通过神而达乎人，从而也找到一种人、神、存在三方之间的真实关系。这种只有通过本真之诗和本真之思才能展现出来的真实关系，就可以指引出一种崭新的神学，一种完全不同于传统基督教神学的神学。这种崭新神学既不是一神论的，也不是泛神论的；既不是有神论的，也不是无神论的。在这种崭新神学中，本真的神不再是人格-位格之神和实体之神，它在本质上是一种“神动”（Götern, gods' godding）。这种作为“神动”的神是需要经过最长久准备才会来临的最后之神和路过之神。这种神动之神同时也意味着不同于第一个开端的另一个开端，因而是最深沉的开端之神。这些就是我们在最后一部分的最后一章所要讨论的东西。

第一篇 胡塞尔的还原-构造现象学

第一章 从德国古典现象学到胡塞尔现象学

第一节 “现象”的复兴与“现象学”的出现

一提到“现象学”和“现象”，我们往往首先想到胡塞尔。但是早在文艺复兴时期，那些奠基和创建近现代科学的哲学家和科学家们就开始对“现象”情有独钟了，尽管他们对“现象”的重视又再次导致了对源始现象的遮蔽。

本来，希腊早期思想家是重视 φαινόμενον（现象）的。在显示的意义上，“现象”甚至是他们所关心的核心问题。但是，柏拉图的 ιδέα 和 εἶδος 导致了对“可感”“现象”的轻视。“现象”“背后”的 ιδέα 和 εἶδος 作为“真实”“存在”，作为“本体”或“本质”，此后便成为哲学家们追求的主要目标。

这种情况直至文艺复兴时期才倒转过来。有意思的是，这种倒转同样是由柏拉图主义促成的。文艺复兴时期兴起的新柏拉图主义在与经院哲学亚里士多德主义的抗争中为近现代科学开辟了道路。那些为近现代科学的产生做出巨大贡献的人们大多都是柏拉图主义者。但是，这个时候的这种柏拉图主义在其流变的过程中，却逐渐抛弃了对“现象”“背后”的东西的追求。对“现象”本身的探讨，对“现象”之间的数学关系的寻找，逐渐成为柏拉图主义者们所唯一追求的东西。作为近现代自然科学奠基者和开创者的伽利略，作为近代物理学革命之完成者的牛顿等，都不想深究“现象”“背后”的神秘原因或本质，而仅仅满足于弄清“现象”之间的数学关系^①。

这种对“现象”本身的重视紧接着又进一步体现在非柏拉图主义的学者当中。在自然科学领域与牛顿主义绝望奋战的大文豪歌德，也同样致力于对“原型现象”或“纯粹现象”的把握^②。

自然科学领域对“现象”的钟情，由于自然科学本身的极大影响力又反过来影响了哲学领域。抛开“背后”的东西而研究“现象”本身，这在哲学研究中也逐

① 参见李章印：“人类对自然的研究如何导致对自然的理解越来越少”，《自然辩证法研究》2000年第3期。

② 参见李章印：“歌德的科学哲学”，《自然辩证法通讯》1999年第2期。

渐地经常成为时髦而不落伍的一种标志。除了经验主义者之外，即使在德国哲学界，康德也已经在认识领域“悬置”“物自体”而只讨论对“现象”的认识了^①。到19世纪后期，“现象主义”更是一度流行起来，甚至直至20世纪初期，继续经验主义和实证主义传统的卡尔纳普仍然追求着一种现象主义的哲学，尽管他后来又从现象主义进一步走向物理主义。维特根斯坦则告诉我们：“人是人的心灵的最好图画。”“不要玩弄深埋在他人心底的东西。”^②

不难看出，胡塞尔和海德格尔对“现象”的高度重视，与这种历史的和时代的“主旋律”“话语”是不能没有密切关系的。当然，在大家都大谈特谈“现象”的时候，对“现象”的理解和解释是各不相同的。这种不同同时也意味着对“现象”“话语权”的争夺。

对“现象”的重视导致了“现象学”的出现。作为一门学科的“现象学”最早是由康德时代的德国哲学家朗贝尔特（J. H. Lambert）提出的^③。不过，他的“现象”指的是“假象”——虽然这种“假象”并不等同于“错误”。因而，他的“现象学”又可以称为“关于假象的学说”，是通过对假象的系统研究来避免错误^④。稍后，文学家和美学家赫尔德（Herder）在朗贝尔特的启发下，在“现象”一词纯粹正面的意义上提出“美的现象学”和“真的现象学”，用来研究美学问题，并认为这“有待于第二个朗贝尔特来完成”^⑤。

康德本人也受到朗贝尔特的影响，他不仅讨论对 *Erscheinung*（现象或显象或显现）的认识，而且也试图建立一门 *Phänomenologie*（现象学）。不过，康德也首先继承了朗贝尔特对现象学的消极规定，他的“现象学一般”（*phenomenologis generalis*），作为消极的、预备性的、初步的入门训练，只用于规定感性原则的有效性和限度，划分感性和理性的界限，防止感性原则与纯粹理性判断的混淆^⑥。在

① 当然，康德这里的“现象”是 *Erscheinung*，而不是 *Phaenomen*。为了把 *Erscheinung* 与 *Phaenomen*（现象）区别开来，李秋零在翻译康德的《纯粹理性批判》时把 *Erscheinung* 翻译为“显象”，倪梁康和孙周兴在翻译胡塞尔和海德格尔的著作时，则把 *Erscheinung* 翻译为“显现”。这些都是很好的做法。但是，*Erscheinung* 与 *Phaenomen* 毕竟是近义词，即使在康德的用法中两者也是有着密切关系的（参见下文）。所以，在我们广泛地强调对“现象”的重视的时候，可以暂且忽视它们之间的区别。

② 维特根斯坦：《游戏规则——维特根斯坦神秘之物沉思集》，唐少杰等译，西安：陕西师范大学出版社，2003年，第8-9页。

③ 对此，贺麟和新希平都曾给予指证，参见黑格尔《精神现象学》中文版译者导言（贺麟，王玖兴译，商务印书馆1987年，第7页），以及新希平“胡塞尔和海德格尔现象学差异简析”（《德国哲学》第2辑，北京大学出版社1986年）。新希平在文中还引保罗·艾德瓦尔德的《哲学百科辞典》（第6卷，第135页）为证：“与康德同时代的德国哲学家朗贝尔特在他的《新工具论》一书中第一次谈到一门叫做‘现象学’的学科。”

④ 参见黑格尔《精神现象学》中文版译者导言，第7页。

⑤ 转引自黑格尔《精神现象学》中文版译者导言，第7页。

⑥ 参见黑格尔《精神现象学》中文版译者导言，第7-8页。

后来的《自然科学的形而上学基础》(1785)中,康德把自然科学中“仅仅涉及表象方式或模态”、只是通过“外感官的现象来规定物质的运动或静止”的部分称为“现象学”^①。但是这种“积极的”现象学又不是哲学了。

“现象学”这个名称一旦在德国哲学界出现,德国的哲学家们看来就难以回避它了。以“知识学”作为其哲学体系的费希特,也以“现象学”作为其知识学的补充。如此以来,为知识的合法性和根据提供第一原则的知识学,作为真理学说或理性学说,就被限定为追溯知识和意识事实之本源的学说;而现象学则是从本源意识或本源行动中推演出现象和具体知识的学说。这种现象学就是“自我的显现学说”(Erscheinungslehre des Ich),它的任务就是“揭示出真我下降到形体世界的现象的完备形象”^②,或者说揭示“道成肉身”的过程。费希特还特别强调这种“现象”或“显现”与自我的一致性:当自我实际地在那里时,“你表现为这样,那末你就是这样;你没有表现为那样,那末你事实上就不是那样”^③,自我必须是“一个客观化的、表现在定在中的概念”^④。

另外,如果按照费希特晚期的有些说法,我们甚至可以说,费希特的现象学不仅仅是对其知识学的一种外在的补充,而且还可以进一步说,现象学是其知识学的晚期形态^⑤。如果我们进一步从这个角度来把握费希特的现象学,那么,他对本源意识的追溯或上升也就可以反过来纳入到其现象学的范围之中。从现象学在后来的演变来看,这种解读更有意义。这种意义上的费希特现象学尤其与胡塞尔和海德格尔的现象学具有理路上的一致性。

谢林的哲学虽然乍看起来思想多变,但经过深度思考之后,我们不仅可以发现其思路的统一性^⑥,而且还可以看出,这个统一的思路也正是费希特的基本理路。

① 康德:《自然科学的形而上学基础》(邓晓芒译),上海:上海人民出版社2003年,第17页。

② 《费希特选集》,莱比锡,哲学丛书本,1912年,第6卷第40页。转引自黑格尔《精神现象学》中文版译者导言,第9页。

③ 《费希特选集》,第6卷第35页。转引自黑格尔《精神现象学》中文版译者导言,第9页。

④ 《费希特选集》,第6卷第36页。转引自黑格尔《精神现象学》中文版译者导言,第9页。引文中的“定在”即 Dasein,在海德格尔的文本中通常翻译为“此在”。

⑤ 李文堂说:“但由于 Sein[有]的真理意义只能在直观中显明,不能通过概念来论证……。因此,作为“科学论”的知识学同时也是‘现象学’(Phaenomenologie),知识学通过现象的显现来展示 Sein[有]的意义,从而构成知识学的晚期形态。”李文堂在这段话中同时也引用了费希特本人的原话:“因此,知识学不是 Sein[有]论,而是现象论,因为 Sein[有]论是不能直接存在的。”(《费希特遗著集》赫尔曼版第1卷,波恩,1834-1835年,第564页)。参见李文堂《真理之光——费希特与海德格尔论 SEIN》,江苏人民出版社2002年,第20页。

⑥ 关于谢林不同哲学体系之间的统一性,可参见李章印《白然的沉沦与拯救》(中国社会科学出版社1996)第二章第二节的有关表述,特别是第163-164页。另外,海德格尔也就此提出过类似的看法:“人们常常在谢林这个名字上乐于指出说这位思想家曾连续不断地改变自己的观点,并且人们有时甚至还把这点记作一种典型的缺点。但实情却是,很少见一个思想家像谢林那样从自己最早时期起就如此热情地为自己唯一的立场进行斗争。”(海德格尔《谢论人类自由的本质》,薛华译,沈阳:辽宁教育出版社1999,第8-9页。)

谢林的“自然哲学”所描述的是从运动着的物体到光、电、磁和化学现象再到有机体这样一个无意识的精神或自我的变化过程，“先验哲学”所描述的则是从感觉到感性直观到反思到意志再到理智直观或艺术直观这样一个有意识的精神或自我的变化过程。这两个过程其实是一个统一的过程，这就是精神或自我从下到上的、追本溯源的回归过程，这与费希特作为真理学说的知识学在理路上是基本一致的（虽然费希特忽视了自然），从而也可以归入到作为知识学晚期形态的费希特现象学的整体理路之中。

当自我意识达到理智直观或艺术直观的时候，它就把握或回归到了本源——绝对。对绝对的把握和描述就是谢林“同一哲学”的任务。但同一哲学并不是单纯地描述知性所无法把握的绝对本身，它还要描述具体的、有限的对象作为现象是如何从绝对中分化出来的。由于同一哲学对这种分化的理由和具体步骤描述得远远不够，所以谢林最终又走向“天启哲学”，以上帝的创世来作为最后的解释。我们看到，谢林的“同一哲学”和“天启哲学”所要做的工作在理路上正是费希特用来补充知识学的现象学所要做的工作，也因而更可以归属到作为知识学晚期形态的现象学的理路之中。

朗贝尔特、赫尔德、康德、费希特和谢林等人的有关思想，经过不同的扬弃和改造之后，可以说最后都被吸收、综合到黑格尔哲学之中，虽然这里的“最后”未必就是客观时间意义上的“最后”，而应该是“逻辑”上的“最后”^①。费希特和谢林的思想更是突出地体现在黑格尔的体系之中。描述“绝对精神”自我变化之整个过程的黑格尔哲学体系，既可以看作是对费希特知识学和现象学的综合改造，同时在“逻辑”上也可以看作是对谢林的自然哲学、先验哲学与同一哲学、

① 这里提到“时间”时，特别标明是“客观时间意义上的”；提到“逻辑”时，特别加上了引号。这一点有必要说明一下：

我们通常一说“时间”，往往指的就是客观时间意义上的“时间”，但这种时间不同于海德格尔所说的本真的、源始的“时间”。在不同的哲学家说到“逻辑”时，他们所指的东西也可能很不相同。在我们今天的哲学文本中，“逻辑”就有着多种不同的含义，更毋涉及早期希腊思想家的“逻辑”（λόγος）了。我们今天往往区分出“逻辑在先”和“时间在先”。“逻辑在先”中的“逻辑”有时候却恰恰对应着海德格尔意义上的本真的、源始的时间。这样一来，“逻辑在先”有时候其实恰恰就是源始时间意义上的“时间”“在先”，而通常所说的“时间在先”实际却是客观时间意义上的“时间”“在先”。与此相关，我们还经常说“逻辑与历史的统一”。其实，在海德格尔看来，源始意义上的“逻辑”本来就是时间的、历史的，而源始意义上的“历史”也不是历史科学意义上的客观历史，而是由源始的时间性所决定的“历史”。这样一来，说“逻辑与历史的统一”就成为一句废话。当然，由于绝大多数人早已不知源始的“时间”、“逻辑”和“历史”为何物了，由于“逻辑”与“时间”、“历史”的分离以及三者的退变都属于“存在的命运”，所以，“逻辑与历史的统一”以及“时间在先”、“逻辑在先”之类的说法，在许多情况下也仍然是比较方便的使用法。

问题是，这种方便也容易造成意义的混乱和遮蔽。如此一来，叶秀山先生发明的“加引号法”就成为了一种可以起提醒作用的很好的方法了。

天启哲学的综合改造，虽然谢林天启哲学的有些内容在客观时间的意义上可能要晚于黑格尔整个哲学体系的推出^①。

如果我们把费希特的现象学看作是其知识学的晚期形态，而不只是其知识学的一个补充的话，那么，不仅谢林的整个思路都可以纳入到这种现象学的理路之中，而且黑格尔的整个哲学体系也都可以看作是处于这种现象学的理路之中。

当然，黑格尔本人并没有把其整个哲学叫做“现象学”，而仅把作为其哲学体系之“导言”的部分叫做“现象学”——精神现象学。这种现象学所要描述的东西就是“一般的科学或知识”的“形成过程”^②，就是意识的发展过程，就是从最初、最简单的精神现象直至绝对知识的过程。黑格尔对“现象学”这个术语的使用一方面在某种意义上承接了康德对“现象学”的消极用法，即把现象学作为准备性的、导引性的东西，另一方面又在某种意义上抛弃了费希特在真我下降或“道成肉身”意义上对“现象学”的使用，而与费希特追溯知识本源的知识学（前期形态的知识学）在方向上一致起来。如果我们狭义地理解费希特现象学的话，即，如果我们只把自我的显现、真我的下降或“道成肉身”看作是费希特的现象学的话，那么，黑格尔的现象学与费希特的现象学在方向上正好颠倒了过来：在费希特那里现象学要描述的是“下降的”过程，而在黑格尔这里现象学要描述的却是“上升的”过程。当然，这种在方向上的相反也不是绝对的，“下降”的过程与“上升”的过程在某种意义上又是统一的。

第二节 从德国古典现象学到胡塞尔现象学

从上面的考察中我们可以看出，“现象学”在德国古典哲学时代已经或明或暗地具有了以下七种含义：

① 标志着谢林向其晚期思想过渡的《哲学与宗教》早在1804年就发表了，这早于黑格尔的《精神现象学》（1807）。奠定谢林晚期思想基础的《对人类自由的本质的哲学探讨》则是在1809年发表的，这晚于黑格尔的《精神现象学》（1807），却早于他的《逻辑学》（1812-1813）和《哲学全书》（1817）。虽然谢林1809年之后几乎没有正式发表过东西，但是他从20年代到40年代对神话哲学和天启哲学的多次讲授仍然是非常重要的内容。海德格尔曾经就此说到：“在自由论之后，除几个应时讲演和下面会提到的与F. H. 雅可比争论的著作外，谢林全然没有发表什么。但是直到他1854年死去，那45年期间，既不意味着他躺在这此已达到的东西上面，更不意味着思维力量的一种熄灭。如果说事情不曾是真正的著作取得形态，那这也是由于谢林从自由论起所日渐进入的问题提法的特性使然。”（海德格尔，《谢论人类自由的本质》，薛华译，沈阳：辽宁教育出版社1999，第4页。）

② 黑格尔：《精神现象学》（上卷），贺麟，王玖兴译，北京：商务印书馆1987年，第17页。

- ①、关于假象的学说（朗贝尔特）^①；
- ②、关于美和真的现象学（赫尔德）；
- ③、准备性的、用以限制认识范围的、并且具有现象主义特色的“现象学一般”（康德）；
- ④、作为自然科学一部分而通过外感官现象来规定物质运动的现象学（康德）；
- ⑤、关于自我显现或下降的狭义现象学（费希特）；
- ⑥、把自我或绝对或精神的显现与对本源或绝对的追溯都包含在内的广义现象学（费希特、谢林和黑格尔）；
- ⑦、作为描述意识发展史或精神上升过程的现象学（黑格尔）。

在这七种含义中，如果把自然科学意义上的第四种含义撇开的话^②，那么第六种含义，即广义现象学的含义，实际上可以在某种程度上把其它五种含义都包含进去：

第七种和第五种含义显然分别是第六种含义（广义现象学）中的两个相对的基本层面；

第三种含义在去掉其现象主义的因素之后，就可以在某种程度上归入第七种含义，从而也在某种程度上归入到第六种含义（广义现象学）之中；

第二种含义中的现象与第五种含义中的自我显现，在“现象”或“显现”的意义上是一致的，因而第二种含义可以归入第五种含义，从而归入到第六种含义（广义现象学）之中；

至于第一种含义，费希特就曾经把他的现象学又叫做“假象学”（Scheinslehre），“就是立足真理辨析假象的意思”^③，因而也可以归入到第六种含义（广义现象学）之中。

这样，“现象学”这个词在德国古典哲学时代出现以后，随即就显示出其广阔的视域。它已经通过自我意识或绝对精神的运动而把上至上帝、下至宇宙万象的

① 费希特也注意到了的这层含义，只是没有把它作为“现象学”的突出含义。

② 自然科学意义上的“现象学”在康德之后并没有绝灭。马赫在1894年提出“一般物理现象学”，用以研究可观察的物理现象，彻底排除自然科学领域的形而上学残余。直至今日，在化学、医学等自然科学领域还不时出现什么什么的现象学之类的说法。另外，马赫物理学家兼哲学家的双重身份使他的“现象学”思想对20世纪的逻辑实证主义者影响很大，卡尔纳普和维特根斯坦曾经使用的“现象学”虽然主要指的是哲学，虽然也在某种程度上是先验的，并且在表面上也与胡塞尔的说法有很大相似之处，但这两个人的“现象学”更多继承的还是马赫的实证主义的、经验主义的和形式主义的因素。

③ 参见李文堂：《真理之光——费希特与海德格尔论 SEIN》，南京：江苏人民出版社2002年，第115页。

一切存在都收入自己的视域之中。它不仅反向追溯世界万物的本源问题，而且同时探讨世界万物从源头的显现过程。

在我们从德国古典哲学中辨析出来这种综合性的广义现象学（即可以大致涵盖其它含义的第六种含义）的时候，对于胡塞尔和海德格爾的思想，我们可能会突然想到：晦涩难懂的胡塞尔和海德格爾的现象学在基本理路上也有可能正与德国古典哲学中的这种广义现象学一样，即，都涵盖追本溯源的“上升”过程和本源显现的“下降”过程；胡塞尔和海德格爾的晦涩话语所要说的也可能正是“上升”和“下降”这样一种简单而深邃的事情！

在我们辨析出来这种广义现象学的时候，我们还会进一步想到：如果胡塞尔和海德格爾的现象学果真都可以归入到这种广义现象学的基本理路之中，那么他们实际上就是直接继承了德国古典哲学的基本理路，我们以往太忽视 20 世纪现象学的这种古典源头了！^①

我们曾把胡塞尔的现象学局限于通过本质还原和先验还原去揭示纯粹意识或先验意识。我们后来又认识到胡塞尔的发生现象学——描述纯粹意识的发生和构造的现象学。现在，我们猛然想到：通过还原而把握纯粹意识的现象学也许正是追本溯源的现象学，即解决“上升”问题的现象学；而纯粹意识的发生构造过程也许正是一个显现的过程，亦即“下降”的过程。

就海德格爾来说，我们通常仅仅看到他所讨论的存在问题以及通过存在问题或围绕存在问题而展开的其它问题。但是，对存在的追问实际也可能正是对源头的追问，其方向也可能正是“上升”的。另一方面，海德格爾在追问存在问题的时候，也同时分析存在如何退变为存在者的问题或存在如何被遮蔽的问题，而这类问题不正是“下降”的问题吗？

那么，胡塞尔和海德格爾是不是仅仅了重复德国古典哲学中的“现象学”而别无新义呢？当然不是。让我们首先较为详细地分析胡塞尔现象学。

前边对“现象学”这个术语本身的追溯表明，康德两种意义上的“现象学”都与胡塞尔的“现象学”有着重大区别。但胡塞尔却把康德——而不是费希特、谢林或黑格爾——看作是“真正洞察到”现象学的“第一人”，并且说只要我们弄清

^① 张祥龙说过类似的感触：“讲现象学的一个通病是不考虑哲学史”，就现象学来讲现象学，结果往往给“理解歪了”。参见张祥龙《朝向事情本身——现象学导论七讲》，北京：团结出版社 2003 年，第 8 页。

了现象学领域的根本特征，就可以明白康德的那些“最伟大的直观”^①。胡塞尔在提到对现象学有贡献的人时，除了康德之外，还有笛卡尔、洛克、休谟等，但他不提费希特，更不提谢林和黑格尔。那么，胡塞尔为什么如此地看重在现象学基本理路上与其有着重大差别的康德，又如此地忽视在现象学基本理路上可能与其基本一致的费希特、尤其是谢林和黑格尔呢？

原来，在胡塞尔看来，哲学的理路是不太重要的，他也不注重“现象学”一词的词源学问题。胡塞尔不是从“现象学”这个术语出发，而是从现象学的实质内容尤其是方法出发，来考虑问题的。虽然康德赋予“现象学”这个术语的两种含义都距离胡塞尔的现象学较远，但康德先验哲学本身却与胡塞尔先验现象学有着很多的相似性。在一些基本问题上，胡塞尔甚至是直接从康德出发的，比如，“在《观念》第1卷的‘现象学的基本考察’中，胡塞尔将现象学置于康德所创立的先验哲学的传统中。……现象学的相关性研究与康德对先验哲学的定义中的两个条件相符合”^②。康德“现象”（显现）与“物自体”的二分虽然带有“现象主义”的色彩，但他与经验主义的现象主义之不同正在于，他要揭示的是我们对“现象”的认识本身所具有的那种先天框架。这种先天框架使康德进入到先验意识之中，也因而进入到胡塞尔意义上的现象学领域之中（尽管还不纯粹和彻底）。所以胡塞尔说，虽然康德还没有能够占有现象学领域，还没有认识到从这里可以发展出一门严格的本质科学，但他的精神目光却是停留在这个领域之上的，而且《纯粹理性批判》第一版中的先验演绎已经是严格地运行于现象学的基地之上了^③。另外，为了说明知性范畴与感性直观这两种具有质的区别的东西究竟如何能够相结合，康德先是探讨了先验想象力问题，然后又提出“图型说”。两者对胡塞尔的现象学也都是十分重要的。尤其是“图型说”，它把原来仅仅作为纯粹内直观形式的时间以“时间图型”的方式重新看作是连接知性概念与显现（现象）杂多的桥梁，让时间扮演了至关重要的角色，从而使康德真正进入到时间的迷宫之中，为胡塞尔的内时间意识现象学——从而也为海德格尔的存在论时间探讨——准备了重要的

① Edmund Husserl: *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, translated by W. R. Boyce Gibson, M. A., D. SC. (OXON), Beijing: China Social Sciences Publishing House, Chengcheng Books LTD, 1999, p183.

② 引自克劳斯·黑尔德为胡塞尔《现象学的方法》所写的导言。见中文版胡塞尔《现象学的方法》，倪梁康译，上海：上海译文出版社1994，第28页。

③ Edmund Husserl: *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, p183.

前提条件。^①

康德确实为胡塞尔意义上的现象学准备了许多东西，但费希特、谢林和黑格尔的哲学，即使撇开在现象学基本理路上的一致性不谈，同样也有许多与胡塞尔现象学相近的东西。比如：费希特和谢林的哲学也都具有先验性；费希特、谢林和黑格尔也都与胡塞尔一样，把他们的哲学看作是“科学”，而且他们的“科学”也都不是近现代自然科学意义上的“科学”。更重要的是，胡塞尔的现象学是把现象与本质统一起来的现象学，而费希特、谢林和黑格尔（尤其是黑格尔）却早已在某种意义上把现象与本质统一起来了。他们不是像现象主义那样，不再追问“现象”“背后的”“本质”，他们也不认可“现象”与“本质”之间的鸿沟。他们要在“现象”中把握住“本质”，通过“现象”而把握住“本质”。黑格尔的精神现象学所描述的就是体现在时间之中的由现象到本质的过程。把“本质”明确地纳入（精神）现象学之中，并把“本质”与“现象”统一起来，这已经是黑格尔（精神）现象学的一大特点了。可以说，在受惠于柏拉图主义的自然科学与现象主义-经验主义的哲学都争先恐后地抛弃柏拉图主义的“本质”的时候，费希特、谢林和黑格尔却把柏拉图主义的“本质”在另外的意义上重新捡了回来。在“本质”与“现象”的统一性方面，没有谁比除康德之外的德国古典哲学家更接近胡塞尔了，我们不难发现胡塞尔对“本质”问题的高度关注是与德国古典哲学有着渊源关系的。

但是，在德国古典哲学家当中，胡塞尔为什么只重视康德而不重视费希特、谢林和黑格尔呢？

这是因为在胡塞尔看来，后者的先验性、“科学性”和严格性远不如康德彻底，与胡塞尔自己的要求更是相距甚远。在“本质”与“现象”的统一问题上，虽然他们大谈二者的统一性，但他们实际上没有真正打通二者。就打通“现象”与“本

^① 康德之所以能够把本来属于关系范畴的因果概念与量的范畴及其图型——数——联系起来，正是因为因果性这种知性概念的图型就是时间图型，这同时也预示若各种知性概念皆因与时间性的联系而具有某种同一性；康德之所以能够不顾“质”而仅从“量”的方面来先天地考察因果关系，也是因为质的图型就是时间的充实性，因而质在其图型中也与关系范畴一样，在某种意义上已经被时间化、量化或数学化了。

海德格尔曾给予康德的“图型说”以很高的评价，把它看作是康德《纯粹理性批判》的最重要部分（参见靳希平“海德格尔的康德解读初探”，载孙周兴、陈家琪主编《德意志思想评论》第一卷，同济大学出版社2003）。在《存在与时间》中，海德格尔则更加明确地高度评价康德在时间性问题上的贡献：“曾经向时间状态这一维度探索过一程的第一个与唯一一个人，或者说，曾经让自己被这现象本身强制到这里的第一个与唯一一个人，就是康德。”（Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by J. Macquarrie and E. Robinson. Oxford: Basil Blackwell Publisher Ltd, 1985, p45 .）

质”而言，他们的做法甚至还不如强调“现象”与“物自体”二分的康德^①。

我们可以进一步从哲学“气质”上来分析原因。我们往往会有这样的感受，即，如果不考虑其晚期的生活世界学说的话，胡塞尔现象学从某种意义上说是介于“分析哲学-科学主义”与“思辨形而上学-人文主义”之间的。这就使得康德突出地综合或调和了经验论与唯理论，也在某种意义上综合或调和了“科学主义”与“人文主义”。而费希特、谢林和黑格尔则都是典型的思辨形而上学家，他们思想的基本路向与近现代自然科学是正向反对的，他们也不可避免地受到科学主义者和分析哲学家的厌恶、蔑视或忽视。学数学出身的胡塞尔则一身兼有数学的严密和哲学的思辨。胡塞尔虽然否定自然主义的经验事实，却强调作为事情本身的现象学意义上的“事情”；虽然批判自然主义的经验观察，却强调现象学的看或直观；虽然批判自然主义-经验主义-现象主义的实证主义，却也在某种意义上把他自己说成是“真正的实证主义者”^②。这种情况就导致胡塞尔把自己的工作看作是对康德的直接继承。

我们还可以进一步感受这些哲学家的不同哲学“气质”。康德尽管富有哲学的雄心，但在“追溯”“知识的本质形式”的时候却是极其严谨的。费希特、谢林和黑格尔的哲学尽管更能体现出（广义）现象学的基本理路，但与康德和胡塞尔本人相比，他们显得过于“大气”，过于追求哲学的“体系”，并且过于急促匆忙了。对胡塞尔来说，现象学的一个重要目标就是使哲学成为“严格的”“科学”。这里的“严格”是非常关键的。康德的理性批判相当“严格”，他以“极端的力量”追求着哲学的科学之梦；费希特尽管也想使哲学成为科学，但他已经不太“严格”；黑格尔和谢林的哲学则根本就不“严格”了。所以胡塞尔说，“黑格尔哲学和整个浪漫主义哲学”“削弱”或“篡改了”哲学的科学之梦，并进而从正反两个方面分

① 关于这一点可参见张祥龙《朝向事情本身——现象学导论七讲》，北京：团结出版社2003年，第14-16页。

② 参见 Edmund Husserl: *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, p86。胡塞尔在这里有点想与自然主义-经验主义-现象主义者争夺“实证主义”话语权，但大概他自己也知道，这个话语权是争不过来的，所以在批驳对方的时候他干脆直呼对方为“实证主义”或“实证主义者”。如此以来，他这个“真正的实证主义者”也就不能再叫做“实证主义者”了。

关于胡塞尔现象学与实证主义和实证科学的区别，张祥龙先生曾有过比较详细的论证，并且与倪梁康先生“理论”了一番——他不同意倪先生把现象学看作是“处在实证主义与形而上学之间”的说法（参见张祥龙：《朝向事情本身——现象学导论七讲》，北京：团结出版社2003年，第19-24页）。张先生的论证是很有道理的。不过，如果撇开海德格尔等人的现象学，如果再撇开胡塞尔的晚期思想，并且仅从哲学的“气质”上来看，说（胡塞尔早期和中期的）现象学“处在实证主义与形而上学之间”也未尝不是一个方便的说法。

别推动了自然主义和历史主义思潮的流行^①。

从以上分析已可以看出，胡塞尔虽然在现象学的基本理路和许多重要思想上都对费希特、谢林和黑格尔大有继承，但他对他们是极其不满意的，他要使现象学成为与费希特哲学、谢林哲学和黑格尔哲学完全不一样的“严格的”“科学”。

第二章 哲学如何成为真正的科学

第三节 继续西方哲学的千年科学梦

如果回顾一下哲学史，我们可以看出，成为“科学”实际上是两千多年来西方哲学的一个“千年之梦”。

智者学派对早期希腊思想的反动，第一次使人的认识成为一个问题，我们如何还能获得真正的“知识”（“科学”）呢？苏格拉底通过反抗在哲学史上首次出现的这种怀疑主义和相对主义思潮，首先开始了对 ἐπιστήμη（科学或知识）的追求。但苏格拉底并没有完成这一神圣的使命，因为经过一番“调查研究”，他发现他本人是希腊最有智慧的人，但他又很清楚，他自己是无知的。不过，苏格拉底对绝对无误的 ἐπιστήμη（科学或知识）的追求却是一件开天辟地的大事，影响了西方哲学两千多年的历史。

柏拉图本真地沿着他老师苏格拉底的思路前进，甚至毫不在乎“知识产权”地把自己的成果归属到他老师的名下。柏拉图明确区分了 ἐπιστήμη（科学或知识）与 δόξα（意见）。Δόξα（意见）是人云亦云的东西，而 ἐπιστήμη（科学或知识）则是绝对正确的，对于所有的灵魂都是一样的。亚里士多德进一步把“求知”看作人的本性，并赋予爱智慧的哲学（尤其是第一哲学）以神圣的光环。柏拉图和亚里士多德分别构造了宏大的形而上学哲学体系，在追求“科学”的道路上把哲学推进到第一个高峰。

两人的思想分别地、或明或暗地、长期地支配着中世纪的哲学和神学理论。但是，从文艺复兴开始，随着宗教生活的日渐淡化，随着对世俗生活的日益重视，

^① 参见胡塞尔《哲学作为严格的科学》，倪梁康译，北京：商务印书馆，1999年，第5-6页。

“知识”（“科学”）的神圣意义越来越被世俗的有用性所替代，对“科学”的追求翻开了新的一页。哲学家们对经院哲学和流传下来的知识越来越不满意。努力地探索获得可靠知识的手段和方法，并在此基础上把哲学建立成为基础坚固的可靠的科学，已成为新一代哲学家不可回避的首要任务。

有感于以往的学识混杂着不确定的、错误的东西，笛卡尔决心先抛开一切以往的“意见”，寻找最为确定的、不可怀疑的第一原理，然后，在此基础上建立形而上学和哲学的体系。为了同样的目的，霍布斯和莱布尼兹都试图把思维过程精确化为计算，斯宾诺莎则借鉴严谨的几何学公理化方法构造他的《伦理学》体系。但是，经验论与唯理论论战不休。到头来，不仅没有建立起来得到公认的形而上学体系，就连认识论和方法论问题也没有取得一致。

康德对此痛惜不已，决定再次使形而上学成为“科学”。康德从数学和物理学的成功中受到启发，发现最为关键的事情应该是，首先找出先于经验的东西，然后以先验的东西为基础，建立“科学的”形而上学。康德努力的结果便是以其三大批判为代表的辉煌成就。但是，他对物自体的允诺被随后的德国古典哲学家们认为是不彻底的一种体现，而这些哲学家对物自体的抛弃又使哲学的努力方向发生了根本性的转变。

从文艺复兴到 19 世纪，哲学一直以变化的方式努力追求自身的“科学性”。但是，哲学自身却一直没有实现公认的“科学性”。众说纷纭的状况一点也没有改变。与哲学形成鲜明对照的是，近代自然科学一步一个脚印地稳步快速发展。在成熟的自然科学（比如物理学）那里，不存在众说纷纭的情况，自然科学知识被普遍认为是确定无疑的可靠的知识。在这种情况下，以自然科学为样板来建立“科学的”哲学的想法，更加强烈地表现出来。

不过，这一次向自然科学学习的结果却与康德的那次学习完全相反，也就是说，这一次从自然科学那里学到的不是先验的思路，而是经验的、实证思路。另外，这一次学习同时也否定了以黑格尔为代表的德国古典哲学的努力方向，而开始了一种既不同于康德又不同于黑格尔的经验主义-实证主义的哲学追求。从孔德的实证主义到马赫主义再到逻辑实证主义或逻辑经验主义，都贯穿着这相同的思路。

在实证科学的时代，哲学必须放弃抽象思辨的形而上学，也不要试图为经验

科学提供什么先验的基础^①。哲学要想成为“科学的”哲学，就必须以实证知识为基础，必须用科学代替思辨。赖欣巴哈说，哲学思辨是一种过渡阶段的产物，发生在哲学问题被提出，但还不具备解决它们的逻辑手段的时候，哲学在我们的时代已经在科学中找到了解决原先只能猜测的那些问题的工具，哲学已经从思辨进展到“科学”了^②。不过，这一次哲学的“科学化”虽然在总体上采取的是经验主义-实证主义的路线，最终从某种意义上说却在一个方面采取了笛卡尔、霍布斯、斯宾诺莎等唯理论者的手段，这就是使用数学和形式逻辑。不同之处是：唯理论哲学家没有抛弃思辨，而实证主义者则继承经验论传统，完全清除思辨的因素。

自然科学的权威已无可质疑地在各个方面树立起来。在古希腊时期，“科学”在外延上被包含在“哲学”之中，属于“哲学”^③；在近代的前期，象牛顿这样的科学家还把他的物理学叫做自然哲学。到了近代的后期，情形完全颠倒了过来。随着更多自然科学学科的独立和迅速发展，随着各种各样的哲学越发响亮地把自己标榜为“科学”，哲学就反过来把自己包括在科学之中了。过去科学是哲学的一种类型，现在哲学成为科学的一个部门。既然哲学是科学的一个部门，属于科学，那它就必须具有科学性。另一方面，几乎所有的哲学家又都认为他之前的哲学实际上还不是科学。于是，各种各样的哲学家纷纷分别提出如何使哲学成为科学的各种思路和办法。实证主义正是 19 世纪后期和 20 世纪前期比较典型而又影响深远的一种哲学科学化的基本主张。

当然，这种主张并不是唯一的主张，更不是得到所有哲学家公认的主张。胡塞尔就提出了另外一种与实证主义完全相对的使哲学成为严格科学的基本主张。胡塞尔与实证主义者在哲学科学化问题上的争执可以说是两条基本路线之间的争执，属于“路线斗争”。

胡塞尔路线与实证主义路线的根本不同在一个方面源于双方对“科学”的不同理解。实证主义的“科学”是指“实证的”科学，是在经验主义-实证主义视野

① 康德把欧氏几何和牛顿力学的基本原理看作是先天综合判断，但非欧几何和爱因斯坦的相对论，极大地打击了康德主义者的先天综合判断学说。于是，自然科学的先验基础在许多哲学家那里迅速地被经验的东西或约定的东西所代替。

② 参见 H. 赖欣巴哈，《科学哲学的兴起》，伯尼译，北京：商务印书馆 2004，第 3 页。

③ 严格来讲，“科学”属于“哲学”的情况实际上包含了两个方面：一方面，作为爱智慧的学问，古希腊的“哲学”既包括现在称之为哲学的第一哲学（形而上学），也包括现在称之为科学的那些学问；另一方面，在区分知识（科学）和意见的情况下，有的哲学（不管是第一哲学还是其它哲学）是“科学”（知识），而有的哲学则不被看作是“科学”，仅仅被看作“意见”。

中以近现代自然科学为样板的科学；而胡塞尔的“科学”则更多地继承了苏格拉底、柏拉图和康德赋予“科学”的含义，强调严格性和彻底性，强调基础的牢靠性。实证主义试图让实证自然科学完全地同化哲学，建立科学的哲学就是使哲学模仿经验主义-实证主义视野中的自然科学；胡塞尔则是通过对实证科学的批判性考察而给它提供严格的基础，并在此基础上把哲学建立成严格的科学，这种严格科学的哲学也绝不是使哲学模仿实证科学。

胡塞尔持续一生的对实证主义和实证科学的批判大致经历了四个阶段，即以《逻辑研究》为代表的对心理主义的批判，以《哲学作为严格的科学》为代表的对自然主义的批判，以《纯粹现象学和现象学哲学的观念》（第一卷）（以下简称《观念》1）为代表的对经验主义的批判，以及以《欧洲科学危机与先验现象学》（以下简称《危机》）为代表的对客观主义的批判。在这四个阶段的批判中，胡塞尔对所批判的对象虽然有着不同的命名：心理主义、自然主义、经验主义、客观主义、实证主义等，但它们在最根本的方面实质上是一样的，他本人有时就不加说明地以一个“主义”代替另一个“主义”。因为前文已经把19世纪后期和20世纪前期流行的与胡塞尔思想相对立的思潮称之为“实证主义”，所以为方便起见，这里把胡塞尔一生不断批判的东西统称为“实证主义”。

在《逻辑研究》中，胡塞尔花费很大的篇幅来批判心理主义，以至于“通常在谈及《逻辑研究》第一卷时，人们所想到的首先是胡塞尔对心理主义的有力批判”^①。心理主义的基本观点就在于，让心理学为认识论和逻辑学提供基础。但是，如果真是这样的话，思维的心理联系就根本无法过渡到思维内容的逻辑统一。心理学只是一门事实科学或经验科学，从心理学出发，我们只能获得经验主义的结论，而不能获得精确的和先天有效的规律。所以，心理主义最终只能走向经验主义、怀疑主义和相对主义。这种心理主义由于没有看到精确思维规律的先天性，而把这种规律归之于经验的心理活动及其结果，因而就是实证主义在心理学和精神科学中的体现。在为《纯粹现象学通论》（这是《观念》1的英文版名称）所写的前言中，胡塞尔进一步指出，“把哲学建立在心理学的基础之上，建立在关于灵魂生活的实证科学的基础之上”，心理主义的这种最深层的根本意图是对哲学意义的误解，实证科学，即使是关于内在生活的纯粹心理学，也从来不能为哲学提供

① 倪梁康：《现象学的始基——对胡塞尔〈逻辑研究〉的理解与思考》，广州：广东人民出版社2004，第2页。

基础。^①

在《哲学作为严格的科学》中，胡塞尔对自然主义的集中批判，“在很大程度上是《逻辑研究》中对心理主义批判的继续”^②。胡塞尔认为，自然主义把一切都看作具有精确自然规律的时空自然，把意识和观念也给自然化，甚至把形式逻辑的原则也解释为自然的规律。于是，依照自然主义观点而发展出来的科学就不仅包括一切物质自然的科学，而且也包括研究带有心理物理本性的有生命物的科学、生理学、心理学等，甚至一切精神科学也被放入这个标题下。但是，把心理学、精神科学等把捉为自然科学的类似物，这显然是极其成问题的。实验心理学相信自己已成为象牛顿力学那样的精确科学，但胡塞尔认为它本身远没有成为严格的科学：实验心理学撇开对意识的直接描述，只对事实进行间接的确定和外在的粗糙理解；实验心理学的实验操作和事实处理都涉及到诸如知觉、回忆、想象、表象、陈述等等的许多概念，它必须先行对这些预设的概念进行严格的描述和界定，并进而先行对意识本身进行分析，但它对此什么也没有做。所以，这种自然主义心理学没有把握住心理现象的本质，自身并不是什么真正的科学。进一步地说，自然主义无视纯粹意识，以经验意识来代替和掩盖纯粹意识，它不可能给逻辑学、认识论、美学、伦理学和教育学等提供科学基础，更不可能把哲学建立成严格的科学。

《观念》1又可以看作是对自然主义批判的继续。不过胡塞尔在行文中更多地以“经验主义”和“实证主义”替换了“自然主义”。胡塞尔不否认经验主义来自于“最值得称颂的动机”^③；它在认识实践中反对一切“偶像”、传统遗留物和迷信，反对各种粗糙的和精致的偏见；它试图确立理性自立的权力，使之成为有关真理问题的唯一权威。经验主义者坚持一切科学都必须来自经验，坚持间接的知识必须根植于直接的经验，这初看起来也类似于胡塞尔的以“事情”（Sachen, facts）为基础，接受“事情”本身的指导，在“事情”自身的被给予状态中探问“事情”，并抛弃一切与其本性相异的成见。但是，经验主义把真正的科学和经

① Edmund Husserl: *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, translated by W. R. Boyce Gibson, M. A., D. SC. (OXON), Beijing: China Social Sciences Publishing House, Chengcheng Books LTD., 1999, p16.

② 倪梁康：“《哲学作为严格的科学》译者前言”，见胡塞尔《哲学作为严格的科学》，北京：商务印书馆，2002年，前言第3页。

③ Edmund Husserl: *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, translated by W. R. Boyce Gibson, M. A., D. SC. (OXON), Beijing: China Social Sciences Publishing House, Chengcheng Books LTD., 1999, p82.

验的科学看作是一回事，把“观念”和“本质”看作经院哲学的实体和形而上学的幽灵，认为以想象为基础的本质直观以及从想象中产生“本质”和非实在对象的做法，是“意识形态的放纵”、“经院哲学的复辟”或回到“思辨的先天虚构”。经验主义者把返回“事情本身”等同于一切认识应该基于“经验”，并把经验看作给予事情本身的唯一活动。但对于胡塞尔来说，“事情”(Sachen, facts)并不必然是通常意义上的“经验事实”、“自然事实”(facts of nature)或事实世界；让判断直接从给予对象的直观那里获得其有效性，也不是简单地拒绝“远离经验的判断”。对象、直观和判断都是各自有着不同类型的。经验主义者混淆了这些不同的类型，在未分辨判断类型的情况下，就匆忙地直接主张一切判断都来自于经验。这就使得经验主义的这种原则本身成了一种顽固的偏见。胡塞尔承认，哲学上的经验主义得到了自然科学的支持，而且也正是自然科学的胜利前进才导致了经验主义的支配地位。但是，任何权威，包括自然科学的权威，都不能剥夺任何一种直观的权力，各种类型的直观都是合法认识的来源。经验主义者所唯一诉诸的直接经验不能给出任何的一般性，他们不得不依赖的归纳推理的真理性又是极其成问题的，所以，对“观念”和“本质”的敌视必定会阻碍自然科学的发展，阻碍自然科学尚未完成的本质奠基工作，也必定会阻碍十分必需的本质科学的建立。由此，受到自然科学支持的经验主义，反而是极其有害于自然科学的进一步发展的，更不可能使哲学成为真正严格的科学。

在晚期著作《危机》中，胡塞尔对实证主义的批判又体现为对客观主义的批判。虽然在不同的场合他把其对手也称为“物理主义”、“自然主义”、“心理主义”等，但我们可以把“客观主义”看作是他这个时期所批判的实证主义的代表。之所以要批判客观主义，是因为胡塞尔这个时候强烈地感觉到了欧洲人的危机，而且这种危机不仅仅是他以前感觉到的哲学和自然科学的危机，不仅仅是自然科学和哲学都无法成为真正的科学，哲学和自然科学的危机最终表明的是人的生存的危机，是由实证主义导致的客观主义所带来的危机。自19世纪后期以来，实证科学逐渐支配了一切，却又排除了人的生存的整个意义。实证主义把超出事实世界的最重要的问题都给排除出去，把赋予一切认识以终极意义的形而上学都给排除出去，

从而“砍去了哲学的头颅”^①。这种做法虽然还没有损害各门具体科学的发展，却使得其基础和意义越来越陷入危机，并导致了时代的意义危机。胡塞尔表明，实证主义支配下的数学化自然科学彻底扬弃了古代的直观性认识，彻底摆脱了主观-相对的给予方式(Gegebenheitsweise)的限制，把自然观点中的自在世界进一步课题化和观念化(Idealisierung)，使绝对的“客观性”成为认识的最高规范。由于已经被课题化的客观世界无法再成为新的世界视域，无法像以往原促创(Urstiftung)的习化那样能够形成亲熟的视域，作为普全视域的世界由此就否定自身，而成为非视域性的客观化的对象世界。由于这个数学化的原促创成果又像以往的一切原促创一样，逐渐习化了，所以就造成了客观性观念的意识史起源被遗忘，使得绝对客观性规范成为自明的东西。由此就产生了客观主义。客观主义必然会导致意义的丧失，非视域性的客观世界必然是非人性的、无意义的。真正的意义和真正的人性是与人的终极目的密切相关的，是与先验自我的责任密切相关的。我有责任把握我的可能性，把握视域意识的权能性，把握作为普全视域的世界。但是，近现代的客观科学却把世界与其显现完全分离开来，科学和世界都不再回溯联结于自我的责任，从而成为自由漂浮的、没有意义的东西。

胡塞尔对生存意义问题的关注并没有像 20 世纪许多哲学家那样，把哲学与科学完全区别开来，在根本上否定哲学成为科学的可能性。因为胡塞尔的“科学”根本就不是实证主义的实证科学，他对实证科学的彻底批判使他不可能像其他哲学家那样，最终接受实证科学意义上的科学概念，他恰恰是要追求另外一种科学，即他所谓的真正的科学。这种真正的科学不仅包括具体的自然科学和精神科学，而且也当然——甚至更应该——把哲学给包括进去。

胡塞尔也不是原来抱有把哲学建设成为严格科学的雄心壮志，到了晚年又心灰意冷，认为哲学的科学梦已经破灭了。我们应该避免从海德格尔方面误解胡塞尔的《危机》，进而把《危机》与胡塞尔以前的思想对立起来。如果我们仔细阅读《危机》一书，就会发现它与胡塞尔以前的著作是内在一致和前后连贯的，在哲学的科学化问题上更是没有丝毫的改变。那么，胡塞尔为什么后来说哲学的科学梦已破灭呢？如果认真读一读胡塞尔 1935 年撰写的作为《危机》第 73 节附录的这篇

^① Edmund Husserl: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, translated by David Carr, Evanston: Northwestern University Press 1970, p9.

文稿，我们会明白，“作为科学的哲学，作为严肃的、严格的、确实无可质疑地严格的科学的哲学——这个梦破灭了”^①，胡塞尔这句话说的不是他自己的主张，而是当时流行的主张，他对这种流行主张显然是持批判态度的。加达默尔在 1963 年写作的“现象学运动”这篇长文中已经指出了这一点^②，倪梁康对此更是提供了更多更充分的文献材料^③。实际上，不只是在这个附录中胡塞尔没有放弃哲学的科学梦，我们在包括所有附录在内的《危机》的任何一个地方，都不可能找到他放弃哲学的科学梦的任何直接证据。《危机》及其附录恰恰能够说明，胡塞尔的整个一生都在孜孜不倦地追求着使哲学成为严格科学的伟大理想。

如果说胡塞尔真有变化的话，这种变化也仅仅在于，他以前不重视从人的生存意义的角度来追求哲学的科学化，而在《危机》中则把严格科学的哲学与人的生存意义直接联系起来。在《哲学作为严格的科学》中，胡塞尔在批判实证主义-自然主义的哲学科学化路线的同时，要面对的是历史主义的反科学化主张。在《危机》中，胡塞尔要面对的则是更加流行的并且是更加根本的反哲学科学化思想。也正是这种更深层次上的反哲学科学化思想，使得胡塞尔愈加感觉到使哲学成为严格科学的迫切性和重要性，也使得胡塞尔认识到只有作为普遍科学的哲学才能真正指明人生的意义。

作为数学化自然科学的客观科学，已经在专业化的个别研究中探讨作为无限理想和存在者总体的世界了，而且比传统哲学对整体世界的探讨更为有效。但哲学并不因此而成为多余的。因为世界本来不是客观科学所研究的对象世界，不是客观科学的科学世界。世界本来是作为历史性普全视域的世界，是作为生活世界的世界。这个生活世界已被客观主义的科学研究所遗忘，正需要反思的先验哲学来揭示。另一方面，批判近现代客观科学对生活世界的遗忘，并不意味着要放弃一般科学认识，而是恰恰要更好地满足在近代被原促创出来的无成见认识世界的要求，真正实现科学的理想。胡塞尔相信，只要我们真正地揭示出被客观主义所扭曲了的这种无成见认识世界的要求，真正地揭示出在无成见认识世界的基础上原促创出来的原初科学意向，我们会提出一种对整个类都有效的真正科学的认

① Edmund Husserl: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, translated by David Carr, Evanston: Northwestern University Press 1970, p389.

② 参见加达默尔：《哲学解释学》，夏镇平、宋建平译，上海：上海译文出版社，2004年，第160页。

③ 参见倪梁康在他翻译的胡塞尔《哲学作为严格的科学》附录四中所加的注释（第93-4页）。

识规范，进而建立起真正科学的普遍哲学，并使人类理性担负起自身的责任。

在文艺复兴时期，欧洲人本来已经把古希腊追求科学的哲学理想发展成了一种普遍哲学的理想，即，通过对世界和人的普遍的理性认识，使哲学成为包罗万象的关于存在者全体的学问。但这种理想并没有真正地在哲学中持续下去，它被阴差阳错地移植到了自然科学之中。而自然科学在追求普遍科学的过程中又丧失了本来的意义，导致了客观主义。

由此，要使哲学成为真正普遍的科学，就必须首先批判数学化的客观科学，把丧失意义的“科学世界”还原为本来的“生活世界”。

第四节 科学世界与生活世界

胡塞尔是在《危机》中提出“科学世界”和“生活世界”这两个概念的，其中“科学世界”中的“科学”^①指的是“客观科学”或“事实科学”或“实证科学”。“科学世界”就是被近现代客观科学所科学化了的世界，是客观科学研究的一般对象，是祛除透视的、作为无限观念的非视域性客观世界。而“生活世界”则是人的日常生活所身处其中的世界，是具有主观色彩的、直观的、有限的、包罗万象的普全视域。

胡塞尔认为，科学本来是在周围的生活世界中产生出来的，是无法摆脱生活世界的。科学家的行为和理论观点都包含在生活世界之中。科学所提出并回答的问题都是建立在生活世界的基础之上，都是针对生活世界的存在而言，都是发生在生活世界之中的。尽管科学世界在其原促创时获得了与主体无关的意义，但这种意义恰恰是回溯地指明了前科学的生活世界，客观之物的超越性来自于主观活动，事物的对象性也摆脱不了与给予方式的关系。尽管科学世界超越了自然认识的直观视域，它还是回溯地束缚在一个由直观视域所显现出来的生活世界之中，是以当下的周围世界为前提的。非直观的认识实践无法放弃直观的给予方式，直观性视域总是科学研究的立足点。进一步地说，在逻辑的意义上，关于科学世界

^① 胡塞尔在晚年对“科学”一词的使用有了变化。原来他总是在正面的意义上使用“科学”一词，当他要批判实证主义的“科学”时，一般都是加上定语的，比如“事实科学”、“经验科学”、“实证科学”等。但在《危机》中，胡塞尔既在正面使用“科学”，即他心目中的真正科学，同时也把他要批判的客观科学简称为“科学”。这样就有了两种意义上的“科学”。不过，他的“科学”究竟是什么意义上的科学，我们根据上下文还是很容易加以鉴别的。胡塞尔的这两种用法并不影响其意义的清晰性。

的客观知识和理论都是建立对生活世界及其源始自明性的基础之上的。作为基础而预先给予科学家的生活世界，在科学的逻辑构造中始终发挥着作用。科学实践或理论实践与一般实践一样，同属于生活世界这个统一体。客观科学世界中的事物，包括日常生活中常见的“自在的”物体、植物、动物和人等，都应该从前科学的生活方面来理解，而不是从客观科学方面来理解。对常见事物的自在假定，也首先是生活实践的假设，并具有生活实践的目的。另外，科学不但来自于生活世界，活动于生活世界之中，而且脱离生活世界的科学的客观化成果还会重新“流入”生活世界。科学实践的结果和技术产品作为祛除透视的、超越直观的同一次性预测的成果，作为科学的观念化的成果，可以沉积在视域性的实践储备之中，可以“再透视化”而成为生活世界的一部分。胡塞尔把这种沉积和“再透视化”叫做向生活世界的“流入”(Einströmen)。

由此，生活世界就不仅作为直观的世界而与科学的非直观世界相对照，而且由于科学的积淀和“流入”，由于生活世界总是要作为超越直观的客观科学实践活动的普全视域，生活世界也既是一个包罗自然观点之普全视域以及科学世界的世界，同时也是一个具体的、历史的、不断丰富自身的世界。

然而，这样的生活世界在客观科学本身那里实际上却被遮蔽了。本来在生活世界中开展的科学研究活动，却变成自身与生活世界没有关系的东西；本来是从生活世界中构造出来的科学世界，却作为唯一真实的客观世界而否定生活世界的真实性。

科学研究和科学世界之所以会遮蔽作为其基础的生活世界，是由于客观的科学和科学世界在其产生和发展过程中丧失了其自身原初的意义。客观自然科学源于对自然的数学化，纯粹数学本身又缘于生活实践中测量和计算的需要。数学、数学化的自然科学以及作为数学化自然科学研究成果的数学公式，本来都是为生活服务的。自然科学的数学公式本来是通过建立观念之间的数学关系，而对生活世界中的经验现象做出特定的精确预言。这种数学公式本来是要体现世界的直观秩序，勾画生活的经验规则，做出生活自身所需要的预言。但是，自然科学数学公式以及纯粹数学本身的原初意义却丧失了。由此，为了把科学和科学世界完全地还原到生活世界之中，就需要澄清客观科学是如何丧失其原初意义的。

数学化的自然科学使科学家的兴趣集中于数学公式以及用来发现这些数学公

式的技术性方法之上。又由于数学公式作为函数式，所体现的是一种代数的思维方式。所以，对数学公式和方法的聚焦就使科学家形成了代数的思维方式。而代数思维方式本身所存在的问题就导致了原初意义的丧失。那么，这是如何发生的呢？

代数是古代算术的扩展，意味着关于数的一种完全摆脱直观的先天思想。它用字母代替数，用更加抽象的字母代替只具有一定抽象度的数。在古代算术中，纯粹数字已经是对 1 个苹果、20 棵树、300 个人的一种抽象了。但这种抽象并没有使人遗失纯粹数字的原初意义。在计算过程中，人还可以保持各个数的原初的直观意义。但是，在算术变成代数之后，原来的算术方法就变成单纯的计算技术，人们使用字母和关系符号的规则与纯粹的游戏规则已经没有什么区别。在演算过程中起作用的只有技术本身所需要的思维方式和自明性。真正给予这种技术过程以意义并给予其结果以真理的思想，则被排除出去了。

代数产生以后，很快就被应用于几何学及关于时空形状是整个纯数学之中。与算术的代数化一样，几何学的代数化也抽空了几何学的意义。关于几何空间的观念存在本来是纯直观的东西，被代数化之后却变成纯粹的数量。在解析几何学中，作为观念存在的几何图形变成了以 $y=f(x)$ 之类的形式而出现的代数式。在代数的演算中，几何学的意义就自动消失。虽然在演算结束时，人们还会想起数学符号的意义，但其意义在计算过程中已发生了改变。

代数化的最高阶段是普遍的“形式化”，即，把关于数量的代数理论扩展为普遍的纯形式的“解析学”、“符号逻辑”或“流形论”（Mannigfaltigkeitslehre, theory of manifolds）^①。莱布尼兹的“普遍数学”思想由此就得到了真正的实现。其中，每一种流形（集合）都是各种可共存的形式对象的总体，能够按照不矛盾律而完备地建构起来^②。在最高层次上，流形论（集合论）就是关于所有可能流形（集合）的普遍科学。关于“一般世界”的形式观念，由此就被构造出来。胡塞尔认为，从实质数学到形式数学，从形式逻辑到纯粹解析学或流形论（集合论），这种发展过程本身是合理的、必然的，但非常不幸的是，技术化导致了意义

① 这种“流形论”是“集合论”（Mengenlehre, set theory）的旧称。

② 胡塞尔是在 20 世纪 30 年代中期写作《危机》的，但哥德尔在 30 年代初期就已经公开发表了他的不完全性定理。从胡塞尔《危机》第 9 节的行文看，他似乎还不了解已被数学界所接受的哥德尔不完全性定理。不过，这个不足并不对胡塞尔的数学批判构成致命性的伤害。

的丧失。

近现代物理科学是对自然的数学化，数学领域的意义丧失也由此而随着自然的数学化进入到了物理科学之中。在自然数学化的过程中，使用的数学定理越多，所能预言的新事实就越多。实验物理学家的责任是，在从直观周围世界向理想极点上升的过程中，做必需的实验和测量，并对有关理论做必要的验证。数学物理学家则从形式的角度发明和运用物理公式，形式地得出结论，然后把结论交给实验物理学家去验证。由此，物理学的一切发现都是在公式世界中做出的。在公式的世界中，经验的和纯几何学的思想方式都转变为符号的技术思想方式。所有的自然科学方法不仅都被机械化了，而且都变得越来越肤浅。

于是，自然科学也就经历了一场多方面的意义改变和意义丧失。尽管在某种程度上，人们还能意识到技术和科学的区别，但通过技术方法而寻找的自然的实际意义却不再被追问了。

必须指出，胡塞尔在《观念》1中就已经流露出了对物理学的这种不满，并为后来《危机》对物理学的批判埋了伏笔。他说，我们的理性超出直观事物并在其基础上设置一种“物理真理”，但物理世界也可能不是这样，它可能不具有自然科学所确立的那些规律，它可能根本就没有数学的和物理学的规定性，物理学的那种经验动机可能是无效的，经验中的联系可能是另外的类型，我们可直观的世界可能就是最终的世界，“超出”它根本就没有什么物理的世界^①。

在《观念》1中胡塞尔已经认识到，物理学事物只是在作为显现的事物的基础上通过数学方法而被规定出来的。在《危机》中他进一步明确地指出，即使在物理学的创始人伽利略那里，生活世界就已经开始被数学化的观念世界所代替了^②。

伽利略所继承的几何学及其直观构造方式已不是原先的几何学了，而且，即使原先的古希腊几何学，也已经作为一种技术而远离了源始的直观。前几何学的土地测量技艺等实践成就就是几何学和观念化的意义基础，原初的意义就是在这种直观世界的基础上给予出来的。但伽利略却没有回头探问原初的意义给予，没有反思几何学的真正观念化究竟需要什么样的动机和成就。他继承了几何学的方

^① Edmund Husserl: *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, translated by W. R. Boyce Gibson, M. A., D. SC. (OXON), Beijing: China Social Sciences Publishing House, Chengcheng Books LTD., 1999, p147.

^② Edmund Husserl: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, translated by David Carr, Evanston: Northwestern University Press 1970, pp48-49.

法，却忽视了其源头经验，更不对这种方法本身进行反思，好像几何学可以不言而喻地加以直接应用。

从伽利略开始，数学化的观念自然就不知不觉地取代了前科学的直观自然。20 世纪的原子物理学对经典因果律所做的革命性变革，并没有带来本质性的改变，因为它的对象世界仍然是只有从公式出发才能加以阐明的数学化的自然。

胡塞尔强调，我们所发明的几何学的和物理学的技术，并不改变我们生活于其中的这个世界。不管是否对生活世界进行了技术化，都无法改变这个世界自身的本质结构和具体因果样式。在自然的数学化中，我们为生活世界剪裁了一件合身的“观念外衣”或数学符号外衣。但这件观念外衣对生活世界的化装，却使得作为方法的东西变成了真正的存在，使得“方法、公式、理论的真实意义”成了不可理解的东西^①。人们不能理解人类所制作的新东西及其制作方法，不能理解其构造物所依赖的前提。科学就象一架有用的机器，每一个人都会操作它，却并不懂得其内在的可能性和必然性。但是，在缺乏透彻理解的情况下，是不能事先设计出真正的科学的。

意义的丧失导致了两个糟糕的后果。一个是数学化的世界观，一个是先天数学与归纳自然科学之间的严格区别。伽利略对自然的数学化，很快扩展到自然以外的领域之中。在霍布斯那里，不仅感性性质是主观的，而且一般世界的全部现象都是主观的，自然中的真实事件完全依照数学的方式而存在。由此，科学以外的全部生活真理都变成没有意义的了，只有当它们暗示一个超越的自在世界的时候，才是有意义的。

关于第二个后果。胡塞尔认为，把纯数学看作是关于时空形式的普遍有效的先天知识，把自然科学看作是通过事实归纳而获得的后天知识，纯数学与自然数学之间的这种先天与后天的关系是非常奇怪的。他反问到：时空形式不正是自然的时空形式吗？自然不正是被看作一个前后一贯的数学系统，并能得到前后一贯的描述吗？这种前后一贯的关于自然的数学不正是自然科学所追求的吗？为什么我们永远不能发现自然自身的、具有绝对自明性的公理系统呢？在胡塞尔看来，纯数学实存与数学化实存之间的差别，在肤浅的技术化的意义模式中是清楚的，但如何把握两种实存的真正意义及其相互关系，仍然是模糊不清的。随着纯粹形

^① Edmund Husserl: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, pp51-52.

式数学的发展和运用，这种模糊性又有所增强和变化，人们把“空间”与形式化的“欧几里得流形（集合）”混淆起来，把作为观念规范的公理与用来定义形式化流形的作为命题形式的非本真公理混淆起来。^①

把自然科学看作是不完善的后天知识，这其实恰好能够体现出近现代自然科学的“软肋”：正是否定本质和本质直观的经验主义的、实证主义的做法，才导致了自然科学的不完善，才使得真正的科学无法建立起来。为了消除纯粹数学与自然科学的这种区分，为了使自然科学也成为先天的绝对的科学，就需要对数学和自然科学进行重新改造，需要澄清数学和自然科学的原初意义和任务，在继承其方法的同时把方法的真实意义也继承下来并持续不断地保持下去。

由于原初的意义之所以会丢失，只是因为几何学和数学的直观没有保持源始直观的意义，代数化又更加严重地丢失了本来的数学直观，在物理学中则进一步丧失了对整个生活世界的直观，所以，要在自然科学中持续不断地保持原初的意义，要把科学的客观世界还原为生活世界，就必须抗拒纯粹的形式化而实施胡塞尔始终强调的直观方法，并对几何学观念和无限观念予以“直观化”。

第五节 关于生活世界的科学

从科学世界向生活世界的还原问题，使胡塞尔引出了科学哲学中的生活世界问题。用他自己的话说，就是在“一般科学”关于“客观科学”的所有问题中，作为其中一个问题的生活世界问题。这样的生活世界问题就是“一般科学”关于“客观科学”的全部课题中的一个子课题。用来解决这个子课题的哲学当然还不是普遍的哲学，从而还不是真正科学的哲学。

但我们还是可以说，这样的生活世界问题是“科学哲学”中的一个问题。不过，这里的“科学哲学”不能等同于科学的哲学（scientific philosophy）意义上的科学哲学。因为科学的哲学是对哲学本身的一种限定，而这里的“科学哲学”更是关于科学的哲学（philosophy of science），即它是研究关于自然科学和精神科学的哲学问题的，或者是关于实证科学、经验科学或客观科学的哲学问题的。可以说，在学科层次上，科学的哲学（scientific philosophy）是作为一级学科的哲学，

^① 参见 Edmund Husserl: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, pp55-56.

而关于科学的哲学（philosophy of science）则哲学的一个二级学科。

尽管胡塞尔本人始终追求着科学的哲学，并把哲学的真正科学化作为一生追求的宏伟目标，但他从关于客观科学的“一般科学”问题中引出的生活世界问题，首先并不是直接属于作为一级学科的真正科学的哲学，而是直接属于作为二级学科的关于科学的哲学，或者说直接属于关于客观科学的“一般科学”。

另一方面，这里的“科学哲学”也不是作为西方哲学流派之一的那种标准的科学哲学，即逻辑实证主义的科学哲学。因为逻辑实证主义恰恰并不涉及生活世界问题，它恰恰是把科学与生活世界隔绝开来。当然，逻辑实证主义所研究的实证科学本身可能会研究生活世界问题，但在胡塞尔的眼里，实证科学对生活世界及其直观给予性的追溯是极其成问题的。实证科学的判断是谓词判断，而适用于生活世界的陈述都是前科学的描述性的陈述。

由此，生活世界问题首先只能是非传统的（非标准的）科学哲学的问题，即，首先只能是研究“客观科学”的“一般科学”的一个子课题。

但是，在探讨生活世界与客观科学的关系之前，我们必须优先考虑生活世界本身的问题，生活世界自身的存在方式和本质问题，生活世界对人的整体生存的意义问题，以及与生活世界相适应的“一般科学”的方法问题等。这样一来，生活世界问题就又成为作为一级学科的哲学本身所优先解决的核心问题，成为一般科学的核心问题，也就是说，成为胡塞尔心目中作为真正科学的普遍哲学的核心问题。

哲学要成为真正的普遍科学，就必须探讨这样的生活世界问题。

不过，这种普遍哲学作为真正科学的哲学，其科学性就不能是客观科学的那种“科学性”。在实证主义和客观主义盛行的时代，人们通常认为客观科学是远远超越常识的普遍有效的知识，但在胡塞尔看来，“客观科学”并非唯一的科学，更不是真正的科学，决不能用“客观科学”概念来替代“一般科学”^①。一方面，生活世界中的存在者并不是客观科学意义上的存在者；另一方面，当主观-相对的纯粹经验被近现代科学家当作贬义的东西来对待时，这种纯粹经验照样在他的存在方式中起作用，实际上正是主观-相对的生活世界为客观的存在有效性奠定了基础。所以，生活世界本身所要求的科学性，并不是客观的、逻辑的科学性，而是

^① 参见 Edmund Husserl: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, p124.

一种更高级的、能给客观科学奠基的科学性。^①

这种更高级的科学性在胡塞尔那里实际上是就直观而言的。因为直观的自明性全然不同于客观逻辑的自明性，而具有源始的合法性。客观的科学世界是不可直观、不可经验的。经验从来都不是关于客观东西的经验，即使对几何学观念和无限观念予以“直观化”，我们也并不是对客观东西本身的直观，而是对生活世界的直观。所有客观的观念都是间接地构想出来的，都是从经验直观中解析出来的，它们不同于以桌子的直棱为基础而自明地构想出来的直线概念。在这种意义上，作为客观科学的自然科学恰恰没有遵循经验，恰恰不是经验科学。由此也表明，客观逻辑的自明性最终都要回溯到在生活世界中预先给予出来的源始的自明性。因为生活世界中的东西都是可经验的、可直观的。生活世界中的东西都是自明的给予者，要么是在知觉中直接经验的东西，要么是在回忆或期待中被当下化的东西。确定的日常经验中的归纳预期都是对可知觉或可回忆的东西的归纳预期，是带有直观意义的因而可以最终断定的归纳预期。在确定的日常经验中，对主观东西的证实也由于能够回溯到直观的自明性而会导致充分的信念。

这样，关于生活世界的科学就是一种比客观科学具有更高科学性的科学。在这样的科学中，生活世界问题与其说是一个局部问题，不如说是一个哲学的普遍问题。这个问题在胡塞尔这里本来是由关于客观科学的问题引出的，首先被作为一个局部问题，但当我们把关于生活世界的科学看作比客观科学更高级的一般科学或普遍哲学的时候，生活世界问题就成了一个真正的哲学的普遍问题。

关于这种真正哲学问题的科学不再是数学的科学，而是一种新的科学。在这种新科学中，关于客观世界和客观科学的问题，都成了第二层次的问题。不过，胡塞尔也充分认识到了建立这种新科学所面临的问题。因为在这种新的一般科学看来，数学化科学的前提是绝对不能成为预设的，它的合理性必须经由一般科学或者说普遍哲学来判定，但这种新科学好象又必须借助于客观逻辑的理论来克服日常的主观-相对性。除了利用客观科学之外，我们如何还能使新科学具有自身的“客观有效性”和普遍必然性呢？生活世界如何能够成为一种完全独立于客观科学的科学课题呢？胡塞尔承认，这仍然是一个问题。不过，可以确信的是，不顾

^① Edmund Husserl: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, p124.

及直观的纯粹思维是决不可能具有绝然的自明性的。^①

关于胡塞尔的这种生活世界问题，国内学界一度流行着这样一种看法，认为“生活世界”是经过历史的还原而达到的最后“剩余”，表明胡塞尔晚年在某种意义上超越了之前的纯粹意识，不再把纯粹意识看作是最初的源头^②。然而，对生活世界现象学的这种解读是不恰当的。我们找不到任何直接的证据，来证明胡塞尔否定了他之前辛辛苦苦寻找到的纯粹意识的源头性质。

之所以会产生这种解读，其原因之一应当是误解了胡塞尔晚年的两种“科学”概念，把作为普遍哲学的科学与具体的科学混淆在了一起。胡塞尔确实认为科学是有前提的，这个前提就是生活世界。但这里的科学指的是具体的科学，也就是胡塞尔所说的客观科学。而作为一般科学的普遍哲学则是无前提的。生活世界是客观科学的前提，但不是作为普遍哲学的现象学的前提。现象学要返回到最初的源头那里，而生活世界即使对于晚年胡塞尔来说也不是纯粹的最初源头。他在《危机》中经常提到，生活世界仍然是一个自然的世界。在日常生活的世界中，人们并没有摆脱自然的观点，人们虽然没有把作为普全视域的世界作为一个客观的对象，但人们已经把世界看作是一种自在的东西了。^③

胡塞尔在《危机》中之所以突出生活世界的源始性，是针对客观科学和科学世界而言的。由于科学世界掩盖了生活世界，所以需要把科学世界还原到生活世界。但是，还原到生活世界还只是回到了自然的世界，从客观化的、观念化的、摆脱直观的、抽象化的科学世界回到了前科学的、自然的、直观的、经验的生活世界。这里并不是胡塞尔要追溯的终点，这只是为了克服科学的危机而需要完成的一个阶段性的任务。而完成这个任务之后所达到的地方，在某种意义上正是之前在《观念》1中所实施的现象学还原的起点。胡塞尔在《危机》之前的现象学还原正是从自然观点出发的。

① 参见 Edmund Husserl: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, pp132-135.

② 这种看法在 20 世纪 80、90 年代的国内论著和教科书中很常见，甚至在 2000 年出版的教科书中也仍然保留着类似的看法（参见赵敦华，《现代西方哲学新编》，北京：北京大学出版社 2000，第 163-165 页）。

③ 朱刚区分并论证了胡塞尔生活世界的两种含义：一是作为经验实在的客观生活世界，一是作为纯粹先验现象的主观生活世界（参见朱刚“胡塞尔生活世界的两种含义——兼谈欧洲科学与人的危机及其克服”，《江苏社会科学》2003 年第 3 期）。这种区分对于全面理解胡塞尔的生活世界概念无疑是有帮助的，但我们也不能据此而把同一个生活世界概念分裂为两个截然不同的概念。实际上，胡塞尔意义上的生活世界本来就是一个混杂的世界。它既具有了初步的客观自在性，同时也具有主观性和某种先验性。正因为它是混杂的，客观科学才能从这里出发发扬其客观自在性的一面，而胡塞尔也能从这里出发揭示它作为纯粹先验意识之相关项的一面。

所以，仅仅还原到生活世界，还不能使哲学成为真正的科学。关于生活世界的一般科学，即普遍哲学，不仅要研究科学世界是如何从这里构造出来的，而且更要研究生活世界本身的存在方式、本质及其起源问题。哲学在本质上是关于开端、本源的科学，但生活世界还不是万事万物的最初的开端和本源，在生活世界中本来已经有万事万物了。生活世界是科学世界的源头，但生活世界及其中的万事万物又有其自身的源头，而这种源头才是真正的本源。

那么，如何寻找生活世界及其中万事万物的源头，如何对生活世界再进行还原呢？这个问题正好可以与胡塞尔《危机》之前的整个工作衔接起来，而且这正是在《危机》之前胡塞尔要解决的一个核心问题，是胡塞尔之前全身心地予以解决的问题。

在批判自然主义和心理主义的时候，胡塞尔说过，尽管自然主义和心理主义的心理学没有真正把握住心理现象，但心理学所研究的对象——意识——却是距离哲学最近的对象。如果对意识本身进行更为严格的研究，那么，就有可能既给心理学和精神科学奠定严格的基础，也为严格科学的哲学寻找到基础和开端。牢固的基础是第一重要的事情。实证主义哲学之所以不是严格科学的哲学，在根本上就是因为其基础是成问题的，其基本概念是模糊和自相矛盾的。真正科学的哲学必须根植于对其自身型式之意义和可能性的彻底思考，必须在第一场所拥有纯粹前概念经验的绝对基础，必须为适应这种基础而主动地创造原初概念，必须普遍地利用绝对透彻的方法来发展自己。^①

那么，如何对意识进行比心理学更为严格的研究，如何为哲学找到牢固的基础和开端呢？

显然，对于胡塞尔来说，这必须使用现象学的还原方法。而且这种还原不是从科学世界到生活世界的那种还原，而是在《危机》之前胡塞尔着力探讨的本质还原和先验还原。即，必须采纳与自然态度完全不同的现象学态度，首先从日常生活出发，从所遭遇的世界出发，从心理学经验所呈现出来的意识出发，一点一点地来克服自然态度，逐步发展出现象学的方法，呈现出现象学的现象。这种现象学的现象不同于事实科学的实在现象，而是对实在现象进行了处理和修改的现

^① 参见 Edmund Husserl: *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, translated by W. R. Boyce Gibson, M. A., D. SC. (OXON), Beijing: China Social Sciences Publishing House, Chengcheng Books LTD., 1999, p27.

象，即纯粹意识现象或先验现象。对这种纯粹意识现象进行研究的 phenomenology，也就不再是事实性的心理学。事实性的心理学总是关于经验事实和实在的科学，它所处理的实在现象只是时空世界中的存在。而研究纯粹意识的 phenomenology 却是关于本质和非实在 (irreal, non-real) 的科学。它从心理学现象导向纯粹的“本质”，从事实的普遍性导向“本质的”普遍性；然后再从给予心理学现象以实在性的东西出发，“纯化”心理现象，进而处理被还原了的非实在现象。

纯粹意识领域并不是随便就能进入并从事研究的，不经过专门的训练和反思，通常只能停留于自然的立场上，而自然的立场使我们根本无法看到这个纯粹意识的领域。要进入这个领域，就必须摆脱自然的立场。但要摆脱自然的立场，就需要 phenomenology 的训练。为摆脱自然立场而进行的 phenomenology 训练与 phenomenology 的还原是一而二、二而一的过程。phenomenology 还原就是 phenomenology 的方法。phenomenology 的方法，从一个方面看，就是为彻底改变对自然界的经验方式而实施的 phenomenology 的还原。要使哲学成为严格的科学，就必须使用严格的 phenomenology 方法。作为 phenomenology 方法的 phenomenology 还原是使哲学成为严格科学的关键之所在。

第三章 现象学的还原和构造

由于本课题主要是讨论 phenomenology 方法的基本特点，所以这里需要把胡塞尔的 phenomenology 方法按照本课题所需要的思路而加以简要的叙述和分析。这里首先是从自然界回归纯粹先验意识的本质还原和先验还原。

第六节 本质还原

1、本质还原的目的和途径

日常认识通常总是自然的认识，“自然认识开始于经验(Erfahrung, experience)并始终停留于经验之内”^①。通过这种自然认识和纯粹的经验事实，我们不能真正把握住对象，不能解决世界与给予方式之间的相关性，也不能解决由这种相关性所引发的怀疑主义。但是，如果我们不混杂任何的假设或解释，如其呈现自身地

^① Edmund Husserl: *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, P51.

准确给出源始直观所直接呈现出来的东西，并在其自身范围内接受源始直观所呈现给我们的全部东西，那么，我们就会发现，任何经验事实的暂时性都连带着必然性和普遍性，任何个别对象的“什么”都连带着观念化了的普遍的“什么”。这种观念化了的普遍的“什么”不是在客观科学中被观念化了的那种观念，而是由“本质直观”所把握住的“本质”。这种“本质”恰恰是在客观科学的观念化中所丢失的东西，或者说被拒绝的东西。

这种把经验及其对象的事实特征还原到作为其基础的本质规定性上去的回溯过程，就是胡塞尔的“本质还原”。

本质还原可以经由经验材料而例示出本质，也可以经由纯粹的想象材料而例示出本质；可以开始于相应的经验直观，也可以开始于非经验直观，即纯想象的秩序。在没有丢失原初意义的纯粹数学中，数学的本质就是数学家在意识中通过对公理特性的直观而把握住的。纯粹数学并不根植于对形象、运动等等的观察和实验，即使在经验起作用的地方，经验也不是作为经验。几何学家在现实存在的黑板上画出现实存在的线条，但他对所画东西的经验没有给几何本质提供基础。所以，在不存在意义丢失的纯粹数学中，对本质的直观和本质还原就是通过想象而进行的，经验直观不可能把握住数学的本质。

2、本质还原由于本质直观而与客观科学的观念化区别开来

这种本质还原通过本质直观而对个别对象和经验直观加以观念化，从而进入到意识的事情之中。这种观念化不是纯粹形式上和技术上的观念化，不是否定经验直观的观念化，而是在保持经验直观意义的前提下超越经验直观，通过对本质的进一步直观，通过更高级的直观，而实施本质观念化。通过这种观念化而进行的本质还原在有些步骤上与客观科学的观念化是相似的，关键性的区别就在于是不是发生了意义的丢失、遮蔽和转移。

在对科学世界进行还原的时候，为了能够把它还原到生活世界，胡塞尔特别强调了源始的直观，即经验的直观，但这并不是说胡塞尔又回到了经验主义或自然观点。从胡塞尔对数学的整个分析中我们可以看出，观念化是不可避免的。他在《危机》中对客观主义观念化的批判并不是要否定他原来本质直观中的观念化。胡塞尔要否定的是丧失直观意义的客观主义观念化。他仍然毫不动摇地坚持本质直观中的观念化。所以，在向生活世界还原的过程中，在从客观观念世界向源

始直观世界和观念直观世界而不断还原的进程中，本质直观是不可缺少的。这样一种还原本身同时就包含着本质还原。

由此，从科学世界向生活世界的还原本来就已经包含了本质还原。科学世界对生活世界的遮蔽，客观科学中意义的丢失，本来就包含着对本质的遮蔽和本质的丢失。“本质”本来就是生活世界的一部分，我们在日常生活中也总是经常谈论本质的，只不过日常认识所把握的本质并不是纯粹的本质，并不是胡塞尔所满意的本质。明确这一点，可以避免对胡塞尔晚期思想的误解，避免把胡塞尔晚期思想与之前的思想对立起来，从而做到对胡塞尔前后思想的一致理解。应该说，对胡塞尔这样如此严谨、深邃而又执着的哲学家，如果我们对其前后思想出现了不同的理解，那么，能够使其前后一致的理解要优于使其前后对立的理解。

3、非实在的本质与本质科学

“本质”是胡塞尔始终念念不忘的东西，是胡塞尔心中最为重要的东西之一，也是胡塞尔与各种各样的实证主义发生激烈对抗的最重要的根源之一。但是，通过本质还原而把握住的这种本质，又不是柏拉图主义的实体化的本质，而是非实在的本质。这种非实在的本质可以是实质的本质，也可以是“空的”形式本质。这种“空的”形式本质又不是没有本质的那种纯粹形式化观念，不是丧失意义的那种纯粹形式。“空的”形式本质以其空的形式“适应一切可能的本质”，“在其形式普遍性中甚至拥有最高的实质一般性”，“并通过属于它的形式真理而为这些实质一般性指示法则”。^①

胡塞尔把研究形式本质和实质本质的科学通称为“本质科学”。本质科学不依赖于事实科学，而为事实科学提供基础。本质科学中有一种属于实质本质科学的“领域本质学 (regional eidetic science)”，它研究自然领域或意识领域中的本质。而专门研究意识领域的那部分“领域本质学”就是“现象学”。

4、本质还原的局限性

但是，胡塞尔对现象学的这种规定只是初步的。本质还原并没有真正进入纯粹意识领域，属于“领域本质学”的现象学所研究的意识领域，在与自然领域相对的意义，并进一步在作为隶属于实质本质的东西而与形式本质相对的意义，还不是纯粹意识领域或先验意识领域。克劳斯·黑尔德甚至说：“在某种意义上，

^① Edmund Husserl: *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, P67.

现象学作为本质直观方法尚停留在哲学的大门之外。”^① 因为作为“领域本质学”的现象学的本质直观甚至连作为总体的世界都还没有完全囊括进来，它所把握的只是世界的部分领域。但现象学还原要作为哲学方法，必须首先面向整个世界。

但是，一面向整个世界，我们又很容易退回到日常的自然立场之上。因为我们通常总是处于自然立场中，我们甚至如此自然地拥有这种自然立场以至于对它是浑然不知的。同时，在从事哲学研究之前，我们也已经在自然的立场上具有了关于世界的意识。传统哲学基本上都是对这种自然的世界意识的精致化和某种程度的修改，并没有完全跳出自然的立场。如果不牢记使哲学成为严格科学的目标，不彻底坚持现象学的还原方法的话，我们就很可能仅仅为了使本质直观或本质还原成为哲学的方法，也就是说，为了使作为“领域本质学”的现象学成为面向整个世界的哲学，而在本质科学这里再次退回到自然的立场，或者至少不能完全摆脱自然立场的影响。

第七节 先验还原^②

自然立场是极其顽固的，本质还原不足以彻底克服它，但为了使哲学成为严格的科学，又必须予以彻底的克服。这就需要在本质还原的基础上，再实施法力更大的先验还原。先验的现象学还原由此也必定要比本质还原更加艰难，单就胡塞尔在《观念》I所实施的先验还原来看，就已经是行进艰难，跌荡繁复了。

1、展示自然的世界

要克服自然的立场，就需要首先弄清楚自然立场的基本观点。于是，胡塞尔首先实施纯粹的现象学描述手法，本然地展示出自然立场中世界的模样：

我觉察到一个世界，在空间中无止境地扩展，在时间中永远变化着，有形事物和他人在我的感觉中对我而言存在着。也有我察觉不到的对象，但它们也是确实存在着。这个世界不仅是一个事实的世界，而且也是一个价值的世界、实践的世界。除了占据空间的对象之外，还有纯粹的数字及其规律。当我站在算术的立

^① 克劳斯·黑尔德为胡塞尔《现象学的方法》所写的长篇导言，见胡塞尔《现象学的方法》，上海译文出版社，1994年，第22页。

^② 这一节的前8个问题主要是对胡塞尔《观念》I第二编“现象学的基本考察”第一章、第二章和第三章的简明概述，在以下的讨论中不再对具体出处一一加以注释。这种概述的目的在于，试图大致展示胡塞尔先验现象学还原的基本思路和概貌。从现象学的角度来看，对于现象学方法的“展示”要比任何的“理论论述”都更加重要，因为只有“展示”才能真正切身地知道它究竟是怎么回事。

场上看时，这个数字的世界对我而言也是存在的。这整个的世界在其永无止境的变化中永远是同一个世界，而且我自身是它的一个成员。同时，适合于我个人的任何东西，也都适合于所有其他人，我把他们的周围世界和我的周围世界领会为同一个世界。它对我们所有的人存在，而且我们本身从属于它。这个世界总是在此的。虽然有时候会有“幻象”和“假象”，但这些都是可以清除的，我们能够更全面、更可信、更完善地认识它。

这个世界顽固地存在于每一个人的心中，在自然立场中始终不是一个问题。要克服自然的立场，就必须使这个自然世界成为问题并摆脱它。那么，如何才能使之成为问题并摆脱它呢？

2、悬置自然世界

胡塞尔首先想起了笛卡尔的普遍怀疑，并发现在普遍怀疑的否定试图中同时也伴随着没有被笛卡尔所重视的一种“割断”（disconnexion）。这种“割断”非常有意义。“割断”是一种搁置（Aufhebung, suspension），不是否定和放弃一个现成对象，而是在保持其自身所是的同时，“割断与它的联系”，“把它放在括号里”，不“使用”它。这也就是希腊人的epoche（悬置）。为了摆脱自然的立场，需要首先对自然观点和自然世界进行epoche（悬置）。

3、进入自然立场，把握自然意识的本质特征

但简单的悬置并不能真正克服自然立场。自然立场的顽固性决定了从外部摧毁它的不可能性。必须进入其内部，从自然的立场出发，才能真正地予以克服。由此，胡塞尔有意识地进入自然立场之中，让自然意识以自身的方式显现出其如下的几种本质特征：

首先，所有体验都由意识的现实中心与非现实边缘区域（视域）所构成。对任何事物的知觉以及任何的cogitationes（我思思维），都有一种背景区域。对准对象的体验是现实的中心意识，而背景直观区域则是非现实的边缘意识。所有体验的中心现实都被边缘域包围着，体验之流从不能单独由中心现实来构成。

其次，每一个现实的cogito（我思）都是关于某物的意识，都是“意向体验”，但又并非体验中的每一个实相（real phases，比如关于这张白纸的“白”这种感觉内涵）都具有意向性特点。

再次，意向的对象并不等同于被领会的对象。对于清晰呈现的本质对象

(objectivities)，对准它也就领会了它，但对于价值方面的被评价对象、审美方面的被愉悦对象以及作为行为的对象，在被对准的时候，还没有从根本上加以一般性的领会，只是被领会为“这个”具体事物。同时，充实意向对象通过一种特别的“对象化转向”也会成为“被表象的”对象，被表象的对象又会进一步在理论活动中成为概念把握和谓词判断的基础。

最后，对知觉和其它体验的反思又会使它们本身变成另一种意向对象。体验的精神目光在新的体验形式中以领会的方式返向自身，就构成一种自含的(immanent)体验。

意识的这几个本质特征都是在自然立场的基础上描述出来的。在这里，我们把体验、体验流看作是属于自然世界的实在事件，我们所说的意识也仍然以双重的方式交织于自然世界：它是某个人的意识，而且大多是关于这个世界的意识。从这里产生的一个关键性的问题就是，意识是不是能够完全地从自然世界中分离出来？

4、感官事物的依赖性与体验本身的自在性

任何一个事物或感性性质，在知觉中总是显现于持续变化着的映射多样性的诸模式中，任何关于同一事物的经验意识都有着复杂的显现模式系统或映射多样性系统，其中的每一环节都有着确定的映射多样性内容（感觉所予）。这种内容在一个特定分区中聚集而成为体验统一体（感觉领域），又通过领会而展示出具体感性性质。在这里，尽管映射多样性与被映射的感性性质是相似的，但它们在种类上是不同的。映射多样性是一种体验，不能作为空间性的东西，而被映射的东西则只有作为空间性的东西才是可能的。

进一步来说，这种映射性体验是对事物的知觉，包含着必然的不充分性。事物的显现总是伴随着其边缘区域，这个边缘区域的不确定性指示出知觉的可能样式，使得伴随着显现的东西不断进入实呈现的中心，而原来的意识中心又不断地成为不清晰的边缘。由此，对事物的知觉就永远是不完全的知觉系列。

但是，还有另外一种体验，即自含体验。这种自含体验是排除映射性的，是对知觉之中的东西的洞见。尽管在反思的目光对准它时，它就已经流过了，“我”不可能在“随之游动”中获得一种完全的知觉把握，但是，由于被知觉的体验本身没有任何映射性，没有任何“方面”，所以存在于精神目光之焦点上的东西就

是绝对的东西。

另外，自含体验与事物知觉的不同还在于：事物知觉是一种超越的知觉，这种体验的实项构成中不包含对象本身，它也没有与这个对象形成统一体。但自含知觉与其对象属于同一个体验流，知觉与被知觉的东西构成一个直接的统一体。

由此再来洞察体验存在和事物存在的本质：被知觉的体验不仅在知觉的目光之中存在着，而且在这种目光指向它之前就已经存在了。在没有被反思时，它已经作为一种“背景”在此了，因而已经是可以知觉的了。但对于事物的存在来说，虽然它在原则上也是可知觉的，而且即使没有被知觉到，它也可能对我存在着，但它的可能存在只是意味着，在现实知觉及其背景中，各种动机能够导致可能的知觉系列，最终使它得以显现并得到领会。如果割断与我的知觉动机的联系，它作为超越者就是一个没有基础的假定，在根本上就是无意义的。

换一个角度说，每一个自含知觉都担保了其对象的实存性(Existenz, existence)，即使我的体验是纯粹的虚构，这产生虚构的意识也不是虚构的；而在超越知觉中，被给予的事物有可能并不实存，进一步的经验总有可能迫使我放弃它的存在。由此就可以得出一个结论：所有在形体上被给予的事物类存在者都可能不存在，但没有任何给出形体的体验能够不存在。

5、物理学事物或本质事物也是意识构造出来的

胡塞尔至此所讨论的还主要是感官事物，但在自然世界中除了感官事物之外，还有本质事物或物理学事物，这些事物是不是具有像体验一样的自在存在呢？

根据前面的探讨，被给予事物的意义只存在于经验的本质性质中，如果自在事物是存在着的，那它必定在本质上是可经验的，而这种可能的知觉又必然在本质上是通过显现而进行的知觉，因而不可能有自在而又不可知的实在。物理学并不是通过假定的实在而对知觉事件进行说明，它正是在自然经验的基础上，按照经验联系所提供的理性动机，构造可能的意向系统，并使用这些系统对感官事物进行理论规定，由此就出现了不同于感性形象物的物理学理智物。这种物理学理智物只是理性构造出来的一种更高层次的意向相关项。如果把物理学事物或本质事物看作神秘的绝对实在，我们就误解了范畴统一体所具有的感性的不可直观性。范畴统一体其实只是思想本身的构造，物理事物或本质事物的超越性仍然是在意识范围内构成的一种超越性。

6、不会有其它的可能世界

那么，除了物理的世界之外，会不会有其它的可能世界呢？物理世界会不会是各种可能世界的一种特例吗？

如果询问一下各种可能世界的本质条件、其意义本身所要求的证据类型以及一般证据类型的本性，那么，这些可能世界就都应该是“经验意识”的可能相关项。既然是“经验意识”的可能相关项，那么，对于一个自我来说可知觉的东西，对于每一个自我来说也必定是可以设想的，因而，现实的经验必然是联成一个主体间的单一世界。如果确实有其它的世界，那构成它的经验动机就一定会进入我的以及每一个单个自我的经验之中。由此，完全外在于经验意识和这个时空世界的那种逻辑可能的实在，就是无意义的。

7、取消整个事物世界，保留意识本身

这样，其它的可能世界是不可能存在的，只有物理的或本质的世界是可能存在的。但物理的或本质的世界又是在感官世界的基础上构造出来的，而作为知觉事物总体的这个感官世界又并非是必然存在的。由此，我们就可以取消整个事物世界。

但是取消整个事物世界只是意味着，排除掉每一个体验流中某些有秩序的经验联系和理论体系，这并不排除其它的体验和体验系统。所以，在取消整个事物世界之后，每一个一般体验流的存在意识尽管会被改变，但它自身的本己实存不会由此受到影响。

8、把生命、灵魂和人格自我还原为纯粹意识

至此，胡塞尔就能够排除整个事物世界而保留意识的存在。但对整个事物世界的排除并没有排除掉生命实在和人的灵魂，也没有解决意识与世界的关系问题。所以，还需要继续实施现象学的还原工作。

在自然经验中，意识只有通过于躯体的经验关系才是可以理解的。这种心理学的意识是一种超越的实在对象，是一种意向构成的经验统一体，是可以纯粹意向地加以直观和经验的，由此对它的科学规定也只是纯粹“相对的”。既然如此，我们也就可以割断超越者，在反思中返回意识本身，给出对绝对体验的统觉。

这种绝对体验一开始仍然受到激活它的领会的影响，仍然显示着与躯体联结在一起的意识状态，“纯粹的”体验就“存在于”心理学的主观体验之中，并由

此具有与人的自我和躯体的意向关系。但是，在消除自然世界的时候，躯体和人都都不存在了，作为人的我也不存在了，剩下的只有我的意识或体验流。我的意识既可以把握“人格自我”及其状态和属性，但也可以打破这种领会，废除这种意向形式，把它们还原为纯粹体验，设想出一个非人格、非心理学体验的“纯粹意识”。

由此，我们就可以把纯粹意识看作是自足的、绝对存在的系统，把整个世界看作是纯粹的意向存在，仅仅具有对于意识而言的相对的存在意义。整个世界都是意识在自身经验中设置出来的，并且只有在与有动机的显现多样性具有相同的要素时，才是可直观的和可规定的。

胡塞尔至此就完成了把整个世界都还原为纯粹意识的工作。

9、对意识本身的进一步还原

在《观念》1中胡塞尔开辟了一条先验现象学的还原之路，但其中仍有一些需要进一步探讨的问题。

在1927年的“不列颠百科全书-条目”中，胡塞尔又探索了一条通过“现象学的心理学”而进行的先验还原之路。“现象学的心理学”是关于所有体验的本质结构的非经验心理学，它是经验心理学的先天基础，又是先验现象学的前阶段。在现象学的心理学这里，意识仍然是世界之中的心灵存在者，但整个对象世界在这里已经被还原到它的意向显现上。只要我们对现象学心理学的全部内容进行一种改变，就可以使意识不再被理解为世间的，从而可以过渡到先验哲学：意向意识无非就是一种体验流；体验流中的所有体验都是结为一体的，这个体验流的统一体就是“自我”；在反思中，自我把自己作为对象；这个对象化的自我，在现象学的心理学阶段就是世界之中的存在者；但是在自我自身的对象化中，总有一个没有被对象化的进行着对象化的自我，这个任何对象化都无法达到的非对象化的自我，就是非世间的“纯粹自我”或“先验自我”。^①

但是，如何改变作为世界之中的心灵存在者的意识？如何理解作为意向意识之体验流的“自我”？又如何理解任何对象化都无法达到的非对象化的“先验自我”？如果这些问题得不到彻底的解决，这种先验还原就仍然是晦暗不明的。

^① 参见胡塞尔《现象学的方法》中的“不列颠百科全书-条目”（中文版上海译文出版社1994年），以及编者克劳斯·黑尔德为《现象学的方法》所写的导言第8节。

实际上,在把自然界还原为意识之后,意识本身仍然有一个进一步还原的问题。这首先是作为范例的知觉意识其实并不能代表全部意识行为的问题,其次是知觉意识是不是最源始意识的问题。

对于前者,胡塞尔的基本看法是:知觉之外还有想象、非直观行为、判断行为和情感行为等。在所有这些意识行为中,可以把情感行为还原为“客体化的意识行为”(表象、判断等),把“判断性客体化行为”还原为“表象性客体化行为”,把非直观的“表象性行为”(图像意识、符号意识)还原为直观的表象性行为(感知、想象),把想象的直观行为还原为知觉的直观行为。

对于后者,胡塞尔的基本思路是:感觉意识是比知觉意识更为源始的意识,而时间意识又是比感觉意识更为源始的意识,其中当下意识又是本原的时间意识。

胡塞尔表明,意识之体验流的多样性的综合统一就是时间意识的存在形式(时间性)。但上面已经指出,这种体验流的综合统一就是“自我”,所以时间意识的存在形式(时间性)也就是“自我”。其中作为本原时间意识的当下意识,就是“原-自我”(Ur-Ich),或“先验自我”。“先验自我”或“原-自我”原来就是本原的时间意识,就是当下意识。我们之所以能够获得这种非对象性的“原-自我”,是因为自我已经先于任何明确的反思而“知道了”自己:我在体验的每一刻都滑向过去,但我又以滞留的方式觉察到自己。在这种原初滞留的综合中,我先于任何客体化而确认了我自己,并获得与我自己的第一个距离。这种前对象性的自我意识,就是本原的当下的时间意识。通过这种前对象性的自身确认,我的原-自我就是不变的、持久的东西;通过这种前对象的远离,我的原-自我又是某种活的、流动的东西,即相对于前面的东西而言,又是可以变动的东西。所以在最深的维度中,自我是“持久”与“流动”合为一体的活的存在。在20世纪30年代的手稿中,胡塞尔又把这个维度称为“活的当下”。对“活的当下”、“当下意识”或“本原的时间意识”的追问,是现象学还原最后的和最彻底的一个步骤。胡塞尔由此就追溯到了自然界及一切精神现象的最初的、真正的源头。^①

至此我们可以看到,综观胡塞尔一生的探索,如果按照追本溯源的思路予以统一概观的话,那么现象学的还原之路在整体上大致经过了以下几个阶段:

^① 参见胡塞尔《生活世界现象学》中的“内时间意识现象学”(中文版上海译文出版社2002年),克劳斯·黑尔德为《生活世界现象学》所写的导言第4节,以及为胡塞尔《现象学的方法》所写的导言第8节。

从科学世界还原到生活世界，从自然立场中的生活世界还原到自然立场中经验心理学的意识，从经验心理学的意识还原到现象学心理学的意识，从现象学心理学的意识还原到先验自我或当下意识。

当还原之路从自然世界进入到意识领域之后，胡塞尔又在与上面的还原进程不完全对应的情况下，把意识领域按照源始性的程度依次划分为知觉意识、感觉意识（动感意识）、时间意识以及本原的当下时间意识。

第八节 构造问题 1——世界万物是怎么来的？

胡塞尔的现象学并不是单纯地向着源头一味地纯粹还原。实际上，每一步还原都需要同时澄清更为源始的东西是如何构造出派生的东西的，每一步还原都同时蕴涵着相应的构造问题。如果我们不把构造问题（Konstitutionsproblem）搞清楚，还原就不可能真正地继续进行下去。所以，如果胡塞尔在有的地方实际上以还原为主而相对地弱化了构造问题，那么他对被弱化的构造问题总是保持着清醒的头脑。在《观念》1 中，当胡塞尔从自然世界还原到纯粹意识领域之后，他很清楚这个还原同时也蕴涵着自然世界在纯粹意识中的构成问题。他在最后特别指出，我们在这里的目标是获得纯粹先验意识的观念，“对于自然世界在绝对意识中的构成”这个问题，我们只是一般性地进行了反思，“我们可以很清楚地感觉到，而且应当很清楚地感觉到，需要进一步展开和填实其中的鸿沟。”^①

进一步地说，还原问题与构造问题实际上相互之间都是不可分割的，是一而二、二而一的问题。不解决还原问题，就不可能解决构造问题。还原问题也只有结合着构造问题，才能具有完整的意义。克劳斯·黑尔德甚至认为，只有从意向显现出发来解释对象和世界的存在，还原和回溯才具有意义。“对于意识来说，一定的对象作为自在存在的而有效，这个情况必须从对象在相应的被给予方式中的显现出发而得到说明。意识超越了在论证了的方式中的原本的、情况的和主观的被给予，通过这种方式，世界的存在连同它的本质上可区分的对象领域得以建立。……先验现象学的相关性研究的真正任务在于，分析各种对象领域的建构。”^②

^① Edmund Husserl: *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, P169.

^② 见胡塞尔《现象学的方法》，克劳斯·黑尔德编，上海：上海译文出版社 1994 年，第 38-39 页（克劳斯·黑尔德的导言）。

基于这些理由，我们可以把胡塞尔的还原方法和构造方法统一称之为“还原-构造”方法。下面再整体性地展示一下胡塞尔现象学的构造性一面。

对于构造问题，正像还原问题一样，胡塞尔也是在不同时期、不同场合和不同著作中分别探讨了不同阶段的构造问题。这些探讨相互之间的衔接当然并不是十分顺畅的，但决不是各自孤立而毫无联系的，更不是相互矛盾的。这里试图对胡塞尔的构造现象学进行一次综合性和整体性的简明展示。这种简明的统一展示在这里当然只能是很粗略的，其中肯定也存在着需要进一步考察的细节问题以及相互之间的衔接和过渡问题，但是，这种统一展示对于廓清胡塞尔现象学方法的整体思路是十分有帮助的，也是十分必要的。另外，这种统一展示也不是没有任何旁证的，克劳斯·黑尔德对胡塞尔《生活世界现象学》的编排本身，以及他为该书所撰写的“导言”等，都为这里的展示提供了重要参考^①。

下面我们首先展示自然世界及其中的万事万物是如何由意识构造出来的。

在自然的观点中，世界万物是与意识无关的自在存在，但是通过现象学的还原，我们发现世界万物其实是由纯粹意识构造出来的，世界是在意识中显现出来的现象世界。那么，纯粹意识是如何构造世界万物的？人们又如何会形成世界的存在信仰？

1、时间意识的构造

前面先验现象学的还原已经揭示出“时间意识”是源始的意识。时间意识以最基本的方式使意识的形式联系得以形成，使自身成为基础的构造层次。当然，这里的时间不是客观时间。客观时间是在后来构造出来的派生的时间，而不是本原的时间。客观时间是由一个个同样的“现在”组成的直线，这条线上的每一个点都是一个现在。但对于本原的时间经验来说，只有一个现在，即当下的现在，具有优先地位。本原时间是以“当下”为中心而构成的。“过去”是已过去的当下，具有优先地位。本原时间是以“当下”为中心而构成的。“过去”是已过去的当下，是曾经当下的时间体验；“将来”是即将到来的当下，是将要当下的时间体验。“过去”通过回忆而被“当下化”(Vergegenwärtigung)，被给予出来；“将来”通过期待而被“当下化”，被给予出来。回忆和期待都是以“当下拥有”(Gegenwärtighaben)为中心的，当下意识于是就成为本原的时间意识。

那么，当下意识如何能够构成“过去”与“将来”呢？

^① 参见胡塞尔，《生活世界现象学》，克劳斯·黑尔德编，上海：上海译文出版社2002年。

胡塞尔发现，当下意识原来并不是过去与将来之间的一个点，而是具有某种广延性。当下意识是由“高潮”（原印象）和“晕（Hof）”组成的当下视域。即，在当下之内有一个现实的高潮，在高潮周围有一圈由刚刚过去之物和即将到来之物构成的晕（Hof）。因为刚刚过去之物并没有消失，而是非课题性地持流着，在其滑脱中它是仍然当下的（noch-gegenwärtig）；即将出现的东西也不是完全不在眼前，而是被非课题地前摄着，在其即将到来中它是共同当下的（mitgegenwärtig）。这种非课题性的滞留（Retention）和前摄（Protention）就使当下自身具有了一定的宽度。

在意识的体验流中，当下意识中的滞留会坠落到一个最近的过去之中，现实的当下会成为新的滞留。在这个新的滞留中，前面的滞留也是共同当下的。依次类推，滞留的交织和连续便形成一条像彗星尾一样的滞留链条。这条滞留链条以下坠的方式最终超出当下意识而被保留下来。由此，我就可以回忆过去之物，即，通过当下化而在过去之物的位置上重新找到过去之物。这种回忆（Erinnerung）实际上就是“唤醒”沉积下来的当下意识，并在超出当下意识的滞留链条中确定它们的位置。通过这种回忆的权能性，过去视域就在附着于当下意识的情况下构造起自身。将来视域的构成与此类似。

意识由此就获得了整体性的三维时间视域：我前对象性地觉察到被滞留之物的滑动和坠落，同时也觉察到被期待之物的不断上升，在延伸着的当下中，期待、高潮、滞留不可分割地联结在一起，构成最为原初的综合。这种原初的时间构造作为体验流的多样性的统一，在世界万物的构造系列中是最为原初的综合，同时也是非课题性的过渡性的综合。这种非课题性的过渡性综合是以后所有综合的原初形式，所有的综合都是时间意识之原初综合的变化结果。这种三维时间视域同时也构成了客观时间意识的基础，从而使得客观时间意识得以建立起来：时间的给予方式本来是主观的，但处于权能性视域之中的过去可以当下化，进而可以在过去链条中获得一个明确的时间位置，这个时间位置的固定化就使之具有了客观自在的可能性。

2、感觉意识的构造

时间意识的原初综合，在延伸着的当下之中期待、高潮和滞留的综合统一，在意识的继续构造中进一步体现为“联想（Assoziation）”。相互接触、相互对应或

者相互类似的两个给予意识会相互联结起来，一个给予意识会“唤醒”另一个给予意识。这种“唤醒”又会导致两个给予意识之间的“结对”(Paarung)。联想和结对是感觉(Empfindung, sensation)的构成环节，在时间意识的原初综合的基础上进一步构造出感觉内涵和感觉意识，也因而使得感觉具有了综合性和主动性。

感觉一开始就是以动感(Kinästhese)的方式进行的。在感觉过程中，所有感性印象都是通过切身的动作而获得的。我运动我的眼睛而获得颜色印象，运动我的脑袋而获得形状印象，运动我的手而获得重量印象等。当然，感觉和身体运动的这种统一很难被觉察，因为这种动感是习惯性的、非课题性的动作。它属于给予方式(Gegebenheitsweise)，而不是已给予出来的结果(Gegebenes)。我们通常总是把注意力放在给予出来的结果上，而对这种结果如何被给予出来的给予方式视而不见。只有在感觉出现反常或受到干扰时，人们才会有意识地注意感觉行为本身。现象学在进入纯粹意识之后，按照感觉自身的方式来纯粹地描述它，能够真正地展示出这种作为动感的感受。

在胡塞尔看来，现象学立场与自然立场的根本区别之一就是，自然立场总是指向被给予出来的对象，而无法注意到给予方式本身，现象学则直接把握意识的意向显现和给予方式，并专题性地展现这些显现方式和给予方式。

这种给予方式首先是直接的、接近事情的、本原的(originär)给予方式，然后又在本原给予方式的基础上派生出间接的给予方式。间接的给予方式因其间接性而需要“充实”(Erfüllung)，需要借助于本原的给予方式加以充实。

3、知觉意识的构造

在本原的给予方式中，首先直接给予出来的感觉内涵中有一种东西被胡塞尔叫做“映射”(Abschattung)。这种映射是现时的、非课题性的，不是作为对象而与我发生关系，因而是包含在我的主观活动之内的某种东西，是意识中的“实项因素”。这种感觉内涵与时间一样是完全处于意识之内的，是意识中实的(reell)东西，又被胡塞尔叫做素料(Daten)或质料(希腊文Hyle, 德语的材料Stoff)或感觉素料(Empfindungsdatum)。

作为非课题的现时映射，感觉内涵也不是内部对象，它完全是非对象性的。但感觉本身可以非课题地发挥作用，使意识朝向一个对象，获得关于对象的颜色、味道、形状等。在这里，意识为杂多感觉内涵立义(aufgefaßt)，使之对象化，

从属于对象的统一性。感觉素料由此就以这种方式被解释、被统摄 (apperzipiert), 显现出对象的特征和关系。对质料的这种立义、构形或“赋予灵魂”, 被胡塞尔叫做“意向活动”(Noesis)。通过对质料的这种意向活动, 对象物就构造起自身。对象物的出现就使意识完成了对事物的知觉 (Perzeption 或 Wahrnehmung), 知觉意识就在其中构造出来。

4、知觉对象的自在性和客观性

原初的知觉是视觉或看, 即直观。直观是以不参与的方式看对象, 看对象的本质关系。尽管在直观这里单纯的感觉意识已经进展到知觉意识, 但直观的给予方式仍被胡塞尔看作本原的给予方式。在直观中, 事物当下地显示出来, 意识对事物的拥有是一种当下拥有 (Gegenwärtighaben)。它不同于在回忆和想象中的当下化 (Vergegenwärtigung)。

但是, 知觉的当下拥有并不意味着事物在任何方面都是当下的。事物的一个方面向我展示出来, 但其它方面仍然隐蔽着。因为事物在知觉中既以感觉的现时映射方式被当下地给予出来, 同时也以非现时映射的方式, 作为可能性而被我意识到。非现时映射的各种可能性处于我的权力范围之内, 被胡塞尔叫做“权能性”(Vermöglichkeit)。作为非现时映射的诸权能性就构成了知觉的视域 (Horizont)。但视域总是非课题性的, 我的注意力总是朝向现时的映射, 而不是朝向作为可能给予方式的权能性。对事物的知觉必须不断运用视域中的权能性而了解对象的其它规定或联系, 它始终是对已处于视域中的、又是非现时给予者的一种预期。通过这种预期, 事物就作为某物而被意识到。

这样, 意识从现时给予的感觉内涵出发, 随即超越感觉内涵通过统觉而使“事物”在这内涵中显示出来。事物是一个整体, 但在现时给予中, 事物永远不会在所有可能的方面展示自身, 它总是在单方面的透视 (Perspektive) 中显示自身。另一方面, 其它透视的可能性也被我意识到, 它们在某种意义上也是共同当下的, 意识对其它的可能透视也是共同当下拥有的。这样的共同当下拥有 (Mitvergegenwärtighaben) 被胡塞尔叫做“共现”(Appräsentation)。

共现包含了更多经验的权能性, 使得视域意识得以构成。但是, 共现与预期也使事物的存在超越了现时的给予性 (Gegebenheit, givenness), 使对象的感觉内涵始终多于现时的显现。这种更多的成分于是就被看作是自在的、超越的, 整

个对象也因而被看作是客观的。

但从现象学的角度看，客观事物实际上只不过是意识的意向相关项（Noema），对象物的构造只是意向相关项的构造。通过这种构造，意识超越自身及其“实项（reell）因素”，而朝向作为意向相关项的“实在”（real）对象。非对象性的“实项因素”（比如白色感觉）也就超越自身而成为对象性的非实因素（对象本身的白色），成为外在于意识的对象本身的属性（白色）。

这样，胡塞尔就从本原的给予方式出发，描述了本原体验如何超越其当时性（Jeweiligkeit）而建立对象，这些对象又如何随后成为自在之物。

在这个构造的过程中，知觉尽管不是奠基序列的开端，但被胡塞尔看作一般意向意识的构造范例。知觉不同于期待、回忆、想象、思维等^①，是接近事情的意向体验，与本原给予方式直接地联系着。而非接近事情的期待、回忆、想象、思维等则既包含着对本原性的前依赖，同时又依赖于并奠基于知觉之中。这种知觉作为对空间事物的知觉，在所有体验类型中都被设为前提，其它意向体验没有知觉是不可能的，但知觉没有其它的意向体验则是可能的。

必须指出，尽管知觉是意识构造的范例，对象物都是在知觉中被构造出来的，而且由知觉构造出来的事物也都超越意识自身而具有自在性和客观性，但是，这种客观性还是很初步的，或者说这种客观性还只是“对象性”（Gegenständlichkeit, objectivity），而不是更严格意义上的“客观性”（Objektivität, objectivity）。更严格意义上的“客观性”是指对所有人而言的有效性，是独立于各经验主体之主观经验的，是在给予方式的多样性中始终同样地显现给“我们”的东西。这种更严格意义上的客观性是以交互主体性亦即主体之间的相互关系为前提的，也可以说就是交互主体性。

5、交互主体性的构造

知觉意识的构造每时每刻都在不同人的经验意识中发生着，但是不同人的知觉构造，不同人的经验都是各不相同的。那么，对象如何能以同样的方式显现给不同的人？每个个体意识又是如何知道他人的存在和他人的经验的？

对象物的客观有效性缘于对给予方式之当时性（Jeweiligkeit）的超越。在知觉意识开始构造的时候，我根本不知道其他的主体，更不知道其他主体的经验，

^① 这里的期待和回忆不同于时间意识中的期待和回忆，它们处于意识构造的不同阶段。

自我完全处于自己的特有视域和特有领域之中。这个自我的特有视域和特有领域被胡塞尔叫做“原真领域”(Primordialsphäre)。从原真领域看,一切客观的东西都具有超越原真性的额外规定,因而都是“陌生之物”(das Fremde)。在奠基构造的顺序中第一个被体验到的陌生之物是他人,通过他人,自我又获得其它的陌生之物。自我和他人的互动,就构造出陌生的客观事物。

那么,我为什么会超出我的原真领域而首先朝向他人呢?

在任何知觉中,当下给予之物都非课题地向我指明共同当下之物、共现之物。在原真领域中,我在原真呈现之物中同样也共现了某些非呈现之物。在原真地呈现出来的东西中,有一种东西非常独特,那就是与我自己的躯体(Körper)非常相似的另外的躯体。我可以知觉到我自己的躯体,我自己的躯体就是我进行动感运动的身体(Leib)。但我也知觉到另外的躯体。这另外躯体的“举止”使我回忆起我自己的躯体,与我自己的躯体“结对”。滞留在“这里”的我的躯体,与滞留在“那里”的另一躯体的相似性,在我的意识中唤醒两种可能的表象。首先是实在的期待表象:我的当下显现连同我的身体-躯体都处于“这里”,但我在将来可以运动到另一躯体现在所处的位置上,我可以在“那里”表现出它所表现的那些举止。其次是想象的期待表象:我现在就可以将自己置于另一躯体的那种举止之中,并且设想我是在“那里”的。以此方式,我当下就已处于那里,尽管只是臆想地处于那里。当那个躯体的举止连续地使我联想起我自己的身体行为时,臆想的表象就与实在的表象相互补充而共同发挥作用。通过现有的我“这里”和那个躯体的“那里”之间的实在区别,我意识到,我的自我与我所想象的在那躯体中的我的自我,两者之间具有实在的区别。于是,在那个躯体中的自我,就转变为另一个实在的、陌生的自我。这个陌生自我的本质与我的本质相同。我可以设想这个本质,但永远不能与其同一。由此就形成一个新的统觉,我把另一个躯体的举止理解为一个陌生自我的显现,把这另一个躯体本身理解为这个陌生自我的身体。这样,作为陌生自我的他人就被构造出来。

他人是随着另外躯体的当下而共同当下的,是随着对原真呈现的躯体的超越而共现出来的。随着他人的共同当下,他人的经验也共现出来。但他人经验的共现不同于原真知觉中未超越自身领域的事物知觉的共现,那个躯体无法作为我的身体而给予我,我永远不能把共同当下的他人经验变成我自己的经验。这样,每

一个主体都束缚在自己的身体“这里”而无法同时占据“那里”，各个主体都只能作为“他人”而相互发生关系。在他人基础上构造出来的交互主体性、客观性和共同经验都只能具有相对的意义。^①

6、世界整体视域的构造

在事物知觉中构造出来的是空间事物，在他人的共现中又构造出来人和人的精神。胡塞尔把空间事物的存在领域叫做“物质自然”，把人和人的精神的存在领域叫做“精神世界”。在物质自然与精神世界之间还有一个存在领域，即有灵魂的活的“动物自然”。由于事物知觉是所有意识构造的范例，物质自然领域也因而而是基本的对象领域。胡塞尔在《观念》2的构造现象学研究中非常详细地分别讨论了物质自然、动物自然和精神世界的构造。^②

由此，由意识所构造出来的自然世界就具有了层次性。不同的对象隶属于不同的对象领域，不同的对象领域具有不同的本质结构。另外，世界万物的构造也经历了时间意识的构造、感觉意识的构造、知觉意识的构造、交互主体性的构造等不同的阶段。世界的构造由此也变成不同阶段、不同层次的显现过程。

但是，世界整体并不是各个对象领域的总和，而是一个涵盖所有对象领域的普全视域。这个普全视域是一个全面的、我的各种权能性的活动空间，其中所有的权能性都通过指明关系而相互联系在一起。那么，意向意识的所有视域是如何结合为一个整体性的世界意识的呢？

在发生现象学中，胡塞尔把意识构造的整个过程划分为相互联系的两个领域，即被动发生（自动发生）的基本视域领域和主动发生的原促创（*Urstiftung*, *primal establishment*）领域。在知觉层次“以下”的时间意识、“联想”和动感意识中所发生的构造，都属于基本视域的被动发生领域。这种基本视域的被动发生，在意识内部时时刻刻地进行着，并因而构成了主动发生的原促创的前提。由于持续进行的所有这些被动过程，都已经包含着主动性的前形态，因而被动发生能够顺利过渡到主动发生的原促创领域。

这里所谓的原促创（*Urstiftung*, *primal establishment*），胡塞尔指的是世界构

^① 注意，在胡塞尔这里，他人是自我构造出来的，而在海德格尔那里，人的存在本来就是“共在”。

^② 详见 Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*, translated by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1989.

造过程中由意识的主动统摄所完成的每一个成就。当意识超越它原来的对象视域而走向一种新的对象性时，它就完成了一个原促创。不仅一个事物知觉的完成是一个原促创，而且人类文化的所有对象都是通过原促创而构造出来的。一个新工具的发明也是一个原促创。

每一次原促创之后，有关新对象的构造经验，就逐渐地形成习惯，即习惯性。原促创的习惯性就使得一个视域被构造起来，意识于是就持续地生活于这个视域中。这种视域形成过程为构造理论提供了一个全新的纬度，并成为构造理论的基本课题。构造理论由此就成为研究视域意识发生史的发生学。这种视域意识的发生史大致可以描述为：

基本视域——原促创——世界视域——新的原促创……

这种发生现象学把所有的构造都统合为一个整体，并把意识看作构造着世界的视域意识，而不是孤立的、离散的东西。^①

第九节 构造问题 2——科学世界是怎么来的？

科学世界是随着近现代自然科学（客观科学）的产生而构造出来的客观世界，是数学化自然科学特殊原促创的结果。科学世界的产生过程与数学化自然科学（客观科学）的产生过程是同一个过程，所以，探讨科学世界的构造问题必须密切联系数学化自然科学（客观科学）的产生问题。

那么，在视域意识的发生史上，为什么会出现这种特殊的数学化自然科学的原促创呢？当意识构造出世界万物之后，为什么又进一步构造出来一个科学的世界呢？构造科学世界的动机是什么？又是如何构造出科学世界的？

1、科学世界和客观科学赖以产生的动机和条件

在自然的世界中，我们日常的经验 and 知识具有某种不确定性，只是一种大概的、模糊的和悬而未决的相对知识，在任何方面都有一个开放的未知视域。但是，经验世界的这种不太确定的规定性并不妨碍日常的实践生活。日常生活通常只与

^① 来自于克劳斯·黑尔德的对胡塞尔发生现象学的这种理解，可参见其“生活世界现象学导言”。这种理解基本上是把胡塞尔的静态现象学看作发生现象学的一部分，与之不同的另一种理解则把发生现象学和静态现象学看作相互独立的两种先验现象学。这另一种理解可参见李南麟“主动发生与被动发生——发生现象学与先验主体性”，载《中国现象学与哲学评论》第8辑（发生现象学研究），上海：上海译文出版社，2006年。

众所周知的事情相关，那些悬而未决的东西往往无关紧要。日常生活具有其自身的实践完整性。

这种前科学的认识作为一种自然的认识，对应于世界万物的构造过程，或者说，自然世界或生活世界的构造过程同时也是这种前科学的、自然的认识过程。当然，这种前科学的自然认识不同于胡塞尔所批判的那种自然主义认识。自然主义认识是现代科学的实证主义的和经验主义的认识，是对前科学自然认识的彻底扬弃，也是对直观认识和古代科学认识的彻底扬弃。那么，在自足的生活世界中，这种客观科学如何能够出现并扬弃自然的直观认识呢？

客观科学的历史可能性，必须通过原初的动机，在其原初的意义及随后的意义演变中，并同时作为意义的基础而持续起作用的经验世界中，来加以理解。

首先，客观科学之所以能进行这种扬弃，是因为在自然认识中已经有一种直观性与非直观性之间的张力。在本原的给予方式中，意识体验是直观的，世界通过给予方式和视域而透视地显现给意识。但意识并不局限于这一步，它还要向前攫取完整的对象，进行非直观的预期，即始终“祛除透视”，并由此非直观地经验到一个被预期的整体世界。这种通过对同一性的预期而进行的祛除透视的活动，被胡塞尔叫做生活的归纳性（Induktivität）。

其次，客观科学的可能性缘于对感性经验主观-相对性的超越，缘于普遍归纳性对生活归纳性的代替，缘于世界本身的课题化、客观化和观念化（Idealisierung）。

世界的观念化是从感性经验开始的。知觉中的事物显现既是活生生的，又是不太确定的，知觉的视域也是动态的、持续交叠的和可充实的。但随着理论兴趣的出现和强化，随着对完善性的不断追求，事物的不完善的显现和表象被用做处理的材料，个别事物被看作一般事物的示例，意识不断地尝试着寻求完善的观念表象：首先是连续性的观念表象，然后是事物属性的观念化，再后是事物自身的观念化，最后世界的观念化。世界的观念化尽管没有给事物提供个体的观念存在，没有提供把观念运用于经验世界的桥梁，但它给每一个经验事物都提供了一个无限完善的观念，并因而导致了精确的客观性。这种精确的客观性首先假定一种系统的观念化方法，以创造一个可以无限构造的观念世界；然后它使得这些观念在经验世界中的应用成为自明的。

在世界的基层，也就是在纯粹时空形式的领域，这种观念化的客观化体现为纯粹数学的客观化。纯粹数学的客观化以前科学经验为基础，超出直观表象而构造观念对象，并教导我们如何操作性地和系统性地处理这些对象。它首先受其本质渐进性的促动，在不完善概念的基础上构想完善的观念，对事物的属性、可鉴别性和不完美的可经验性等进行观念化，通过反复的完善化而不断逼近完善的观念。随着完善观念的出现，以相对的杂多显现为基础的观念结构就被构造出来。意识随后就可以对这种观念结构再实施进一步的操作性构造。^①

2、以纯几何学为例展示世界基层的数学观念化^②

构造观念形状的几何学方法，可追溯到在直观世界中使用的原始测量。由于感性直观到的形状不具有客观性，不可规定，不可交流，所以需要测量来解决问题。在测量之前必须先为形状创造一些概念，比如形式形状方面的三角形、长方形等概念，关于量的关系的相等、近似、比例等概念，关于位置关系的平行、垂直、上下左右等概念。测量实践然后再选择一些基本形状作为测量标准，用来在交互主体的实践中一义性地确定其它的形状。在理论的兴趣中，这种测量技艺及其客观化功能被观念化，并由此成为纯几何学的思维方法。这种形状的观念化大致经历了如下的步骤：

首先是对感性形状进行抽象和想象，得到经验的点、线、面、体等。在这里，抽象和想象只是在程度上把感性形状转变为更抽象的感性形状，还不能形成几何学的空间。

其次是想象和抽象继续向前发展。随着实践要求以及制造和想象理想形状之技艺的不断提高，形状完善程度不断提高。

第三是转化：在向理想形状的不断逼近中，到处都有预先给出的极限形状，这些极限形状是完善化过程所要接近的，又是永远不能达到的观念形状。如果我们对这些观念的极限形状加以前后一贯的规定，并由已规定的形状构造出新的形状，那就出现了几何学；如果我们以此方式关注包含时间维度在内的更广阔的领域，那就形成了关于纯粹时空形状的数学。在这里，我们超出了各种可能的物质实践，不与任何可能的经验物体发生关系，因而可以获得经验实践所没有的“精

^① 参见 Edmund Husserl: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, pp343-349.

^② 这部分内容参见 Edmund Husserl: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, pp24-28, pp353-378.

确性”，进入只包括极限形状的纯观念实践领域，在纯观念世界中进行精神的操作，最终先天地、一义地构造出一切可能的观念形状。

上述观念化方法可以进一步使观念形状变成习性的工具，我们不必重复其意义的形成过程，就可以认识它们，并把它们运用于新的构造。

3、以伽利略为例展示自然的数学化^①

在物理的世界中，物理学的客观化也是通过观念化及对观念对象的操作构造这种数学方法而体现出来的。由于物理学所给出的知识和观念，对任何使用这种方法的人都是绝对同一的，所以，通过物理学方法，物理的世界也就被客观化了。当然，这种数学的成就仅仅局限于世界的时空结构，只有排除掉非形体的因素，使世界首先作为形体世界，这种物理学的精确客观化才是有意义的。胡塞尔以伽利略为例，详细展示了物理学客观化或者说自然数学化的思想历程。

在日常生活中，我们可以经验到不同事件之间的相关性，因而相信事物都有其因果样式，在类似情况下以类似方式表现自己。如果把周围世界当作一个整体，那么整体的世界也有其因果样式。世界不仅是一个万有总合体，而且是一个万有统一体，一个无限整体。这种普遍因果样式同时也使得假设、归纳与预言成为可能。但在前科学的认识中，我们对世界整体及其因果样式只有一种空泛的自明性，如何能够克服这种空泛性而加以精确的认识呢？

几何学的先天自明性和一义性地规定感性世界的优越性，深深地吸引着伽利略。另外，几何学在这个时候已成为预先给予的传统，这也使得他不必再去重复几何学的产生和发展过程，不必再去考察几何学自明性的根源。于是，伽利略所需要做的只是：熟悉几何学的概念、命题和方法，把几何学的自明性进一步引向物理学，把先天的几何学作为物理学的意义基础和方法论，从而给经验的世界以绝对的解释。那么，如何把几何学的自明性引进物理学呢？

数学的观念化给伽利略提供了最为关键性的启发。首先，数学通过时空形状的观念化而创造出完善的观念对象，使时空及其各种经验形状成为可清楚规定的观念对象的无限总体。其次，通过测量技艺，数学又从观念的世界下降到经验的世界。在经验事物的时空形式方面，我们可以获得与纯观念相似的知识；我们还

^① 这部分内容主要参见 Edmund Husserl: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, pp28-41, pp301-314.

能从已测定的形状出发，对未知的和不能直接测量的事物进行“计算”。这样，远离世界的几何学就变成“应用”几何学，进而也变成认识实在的一种方法。伽利略由此而想到：既然在自然的形状方面能够进行完满的构造，那么，在自然的其它方面也应该能进行类似的构造。

但在自然的其它方面如何进行数学式的构造呢？纯数学只与形状有关，但物理学要处理的自然的其它方面主要是充实的感性性质，如何对物理事物的充实性质进行数学式的处理呢？数学方法能达到实在的一切性质和因果关系吗？

这里的困难在于，充实和感性性质不象形状那样，能在其程度差异方面加以直接的处理。对感性性质我们可以加以估量，比如估计光滑度、明亮度等，但这里没有精确性，很难象“形状”那样加以几何化。我们只有一种关于形状的几何学，而没有关于充实的第二种几何学。感性性质的质的构形，不能象时空形状那样被归于时空形式；感性性质的极限状态，也不能象时空形状那样被观念化，不能具有客观的意义。

但在实际的经验中，感性性质总是与经验形状一起被给予出来，我们能否把感性性质与形状有规律地联系起来呢？

在前科学经验中，人们曾借助于数量和测量单位来描述感性性质，在经验直观中人们也发现了充实对形状的依赖关系，比如毕达哥拉斯所发现的音调高低对弦长的依赖性。但前科学经验中所存在的使感性性质间接量化的动机十分微弱，非常不充分，相互之间也缺乏关联。充实与形状之间的这种模糊关系不能形成精确分析其关系的动机。另外，也并非与形状有关的一切充实都能用老式的测量方法进行测量。

在文艺复兴时期，情况发生了巨大的变化。作为客观知识的数学成为认识的中心兴趣，人们认定数学的观念性和先天性能够包含所有的东西。由此，如果我们能够测量个别经验中的东西，并构造出恰当的测量方法，那么，整个世界肯定也是可以数学化和客观化的，那些感性性质肯定也是能够被间接地共数学化（mitmathematisieren）的。这样一来，把纯粹数学加以普遍的运用就成为当然的事情，我们完全可以对直观充实的自然加以共观念化（Mitidealisierung, coidealization）。伽利略最为真切地领略到了这种时代精神，于是明确提出了对自然的感性性质进行间接数学化的思想：所有的感性性质都在观念化的形状领域

内有其数学标记。

伽利略的自然数学化动机是真正原创性的。在今人看来，把感性性质归结为形状的变化是不言而喻的；但在伽利时代，这并不是不言而喻的，当时不言而喻的东西只有纯粹数学和应用数学。我们能够先天地知道，凡物体都有形状，凡形状都属于时空形式；我们也能够先天地知道，事物的形状都需要充实，事物的充实也都需要形状；我们还能够先天地知道，事物的变化都是有原因的。但是，我们决不能先天地知道，感性性质的变化是否都必然与形状的变化有关，充实方面的变化是否都必然在形状方面有一个对应的变化。然而伽利略断然地肯定了这一点。

应该说，自然的间接数学化只是一个假设。但对伽利略来说，直观世界中的普遍归纳性不能仅仅作为假设。他要通过普遍的方法，实际地实施形状和充实的双重观念化，实际地实施一切观念性的测量（包括对速度和加速度的测量）。物理学任务就是，把数学应用于充实领域，系统地把握普遍的归纳性和精确的因果性，并使先天的普遍因果性用来指导特殊因果性和经验因果性。

这样，本来通过感性显现的观念化而得以奠基的数学无限性，现在反过来成为充实性质的基础。整个世界因此就不仅具有形状的无限性，而且具有充实的无限性。伽利略既是近现代物理学的开创者，在本质上也是整个近现代自然科学和整个客观科学的开创者。随着客观科学的真正诞生，客观的科学世界就一同被构造出来。

4、绝对客观之科学世界的产生

在自然的观点中，作为普全视域的世界尽管由于生活的归纳性而被认作自在的世界，但这个时候的世界仍然是非课题的，世界仍然保留着其视域性，而不是一种课题化的对象。随着客观科学的产生，已经具有了非直观性的世界进一步被课题化，原来非课题地信赖的自在世界本身成为一个被研究的客观对象。

由于这种客观对象的同一性始终没有在直观中给予出来，它总是某种观念的东西，某种缺乏本质直观的纯粹观念的东西。所以，世界的课题化就成为既丢失了经验直观而又没有形成本质直观的纯粹形式的观念化（Idealisierung）。又由于科学的归纳放弃了对限制性视域的回溯联结，世界因而就在其无限性中显现出来，成为“无限的概念”。

在这种无限观念化的过程中，主观-相对的给予方式要被彻底消除，绝对的客观性要成为最高的规范。自然的存在信仰由此就在客观科学中上升到了极端，作为无限观念的世界先于并独立于科学的无限进步而存在着。它完全摆脱任何的视域镶嵌状态，成为绝对客观的世界。

第十节 胡塞尔还原-构造现象学简评

胡塞尔的思想从目标上说是力求成为真正科学的哲学，从方法上说就是还原和构造，或者基于二者的统一性而叫做还原-构造。成为真正科学的这个哲学目标既是西方哲学两千年的目标，同时也是直接对康德建立科学形而上学和先验哲学的继承。就胡塞尔的还原-构造方法而言，也有着类似的继承性。

当早期希腊思想家讨论本源与万物的关系时，其中就有着从万物向本源的“还原”与从本源到万物的“构造”问题。柏拉图通过地上的美而联想到天上的美，通过回忆和灵魂转向等方法而把握 $\text{i}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ 和 $\text{e}\text{i}\delta\omicron\varsigma$ ，这也可以看作是从可感世界向理念世界的“还原”；他的分有说和模仿说则可以看作是对可感世界之“构造”问题的讨论。在基督教哲学中，则有着人回归上帝的“还原”问题与上帝创造世界的“构造”问题。在康德那里，哲学的“还原”表现为对先天感性形式和先天知性概念的追溯，哲学的“构造”则表现为对经验、数学和自然科学之可能性的分析。在费希特、谢林和黑格尔那里，通过本篇前两章的分析，“还原”和“构造”就更加明显了。所以，胡塞尔现象学的还原-构造方法，如同其追求科学性的目标一样，都是既有着悠久的历史渊源，又是对德国古典哲学的直接继承。

胡塞尔现象学没有脱离德国古典哲学家所开拓出的整个哲学活动的方向和范围，其一生的现象学探索也始终是活动于古典广义现象学的“上升”、溯源与“下降”、显现的基本视域之中。这里强调胡塞尔对德国古典哲学的直接继承，强调对康德哲学之先验性和科学性的直接继承，强调还原-构造方法与费希特、谢林和黑格尔思想的直接继承关系，这并不是说胡塞尔现象学没有任何独创之处。实际上，胡塞尔对德国古典哲学的这种直接继承本身就已经包含了一种“创新”，那就是融合了康德与其他三位哲学家的“优点”。他通过继承康德哲学的先验性和科学性而克服了费希特、谢林和黑格尔哲学的浪漫主义思辨哲学色彩，又通过吸收后三位

哲学家中的还原和构造因素而把康德的先验哲学推进到先验现象学。

这里强调胡塞尔与德国古典哲学的直接继承关系，还有另外一个意图，那就是古典广义现象学的基本视域可以帮助我们给予胡塞尔一生的探索以一种统一的整体性把握。胡塞尔思想的深邃、晦涩、严谨、博大和庞杂等特点，给人们造成了理解上的困难，也容易使我们肢解胡塞尔的思想，从而无法达到对其现象学的整体把握。但是，只要我们弄清了它与德国古典广义现象学的关系，只要我们从德国古典哲学中的广义现象学出发，我们就很容易达到一种对胡塞尔现象学的整体把握。

胡塞尔继承康德的先验哲学，继续追求已经令不少人灰心丧气的哲学科学化的宏伟目标，在与实证主义的交锋中，踏上了他的现象学之路，踏上了溯源、还原与显现、构造相互交织的现象学之路，并不断深化和扩展这种探讨。我们前面已经从他不同阶段的探索中离析出还原与构造这两个基本的方面，并分别分析和展示了这两个基本的方面。当然说两个“方面”，严格看来是不妥当的，因为“方面”严格地讲是空间上的，而还原与构造则是时间上的，是历史的。还原和构造实际上是现象学的两个相互交织又相反相成的两个“方向”。那么，胡塞尔在这两个方向上分别走到了何处？又分别做了些什么？

胡塞尔把已经被遮蔽的科学世界的源头追溯到生活世界，并且由于生活世界整体上是一种自然的世界，他因而又把生活世界的源头追溯到更为源始的先验意识。这个先验意识与德国古典哲学中的“先验意识”、“先验自我”、“绝对”、“绝对精神”等具有同等的源性。可以说，在追本溯源的“上升”之路上，胡塞尔在追溯源头的问题上并没有超越德国古典哲学。但在德国古典哲学中，无论是康德，还是费希特、谢林和黑格尔，都没有发展出像胡塞尔这样的严格的还原方法，他们对源头的揭示与其说是一步一步地剥离、追溯和还原出来的，不如说是有点儿武断地断定下来的。与德国古典哲学中的广义现象学相比，本质还原与先验还原是胡塞尔在现象学上超越前人而做出的重大贡献。

由于世界的显现或构造问题与还原问题具有密切相关性，所以胜过古典现象学的还原方法也必然使得胡塞尔在构造或显现问题上胜过古典现象学。在黑格尔那里，理念只是自由地一跃而外化为自然界，至于这个外化的具体情景，黑格尔几乎没有做什么探讨。但在胡塞尔这里，先验意识显现或构造世界的这个“外化”

过程则得到了详细的描述。另外，在德国古典哲学时代，近现代自然科学刚刚诞生不久，尽管古典哲学家（比如黑格尔）已经开始了对近代科学思维方式的批判，但是他们对于由客观科学所构造出来的科学世界，在整体上还没有多少概念。所以，在古典现象学家那里，显现、“下降”和构造的历程走到生活世界这里也就基本终止了，他们没有进一步展示由客观科学所构造出来的科学世界。因此，在现象学的显现或构造这个方向上，胡塞尔是远远超过古典广义现象学的。

那么，先验意识、先验自我、绝对精神等一定就是还原、回溯和“上升”之路上不可超越的最源始的源头吗？在构造、显现和“下降”之路上，胡塞尔真正揭示出了最初的世界构造吗？胡塞尔现象学是不是把还原过程和构造过程分析和展示得一览无余呢？

不是的。当我们在上面说胡塞尔的先验意识与德国古典哲学中的“先验意识”、“先验自我”、“绝对”、“绝对精神”等具有同等源始性的时候，我们的意思并不是说它们都是对最为源始的东西的命名，而恰恰是说这些名词所表达的东西并不是最为源始的东西。在这个问题上胡塞尔并没有比德国古典哲学家多迈出一步，虽然他发明了严格的还原方法。而且也恰恰是其还原方法的不足，使得他不能在追本溯源的道路上超越德国古典哲学家。

还原方法不能使胡塞尔进入最为源始的领域，与之相对应的构造方法也因而没有描述出由最源始之源头所发生的世界的最初构造。

第二篇 从还原-构造现象学到解构-指引现象学

第一章 海德格尔与胡塞尔的学术关系

第一节 作为“前海德格尔现象学”的胡塞尔现象学

从某种意义上说，胡塞尔的还原-构造现象学以及德国古典哲学中的广义现象学都可以看作是“前海德格尔现象学”。

这种说法并不是要否定它们与海德格尔现象学之间的密切关系，而恰恰是要表明这种密切关系。“前海德格尔现象学”(Pre-Heidegger Phenomenologies)不是“海德格尔之前的现象学”(Phenomenologies before Heidegger)。“海德格尔之前的现象学”是一种历史科学经验事实意义上的说法，要说的是在海德格尔之前的不论什么样的现象学，而不管这样的现象学是不是与海德格尔思想有着直接的联系。而“前海德格尔现象学”则是一种本真历史事情意义上的说法，或者说是一种“逻辑”意义上的说法。它要说的既是“海德格尔之前的”现象学，同时又是与海德格尔思想有着密切关系而直接延续到海德格尔的现象学。这种现象学直接影响了海德格尔的现象学，但又不是被照搬到海德格尔这里，而是被海德格尔所改造了的现象学。“前海德格尔现象学”这样的说法直接表明了其中的继承和改造关系。

从外延上说，“海德格尔之前的现象学”要比“前海德格尔现象学”包含更多的东西，因为它把与海德格尔现象学没有直接关系的现象学也包含了进来。具体来说，“海德格尔之前的现象学”除了包括“前海德格尔现象学”之外，也就是说，除了包括胡塞尔现象学以及德国古典哲学中的广义现象学之外，还可以包括马赫的物理学现象学、舍勒的现象学等等。我们在这里不讨论马赫和舍勒等人的现象学，不把它们看作“前海德格尔现象学”。当然，不能说它们与海德格尔现象学没有任何关系，但在我们所要重点探讨的方面，就我们所试图讨论的问题而言，并没有直接的密切关系。而德国古典的广义现象学，尤其是胡塞尔的现象学，则在我们所重点关注的方面与海德格尔思想有着直接的密切关系。

由于在第一篇中我们已经简单涉及到了德国古典现象学与海德格尔现象学的关系，并且重点讨论了德国古典现象学与胡塞尔现象学的关系，所以，为了让话题更为集中，我们在这里不再展开讨论德国古典现象学与海德格尔现象学的关系，而仅仅展开讨论胡塞尔现象学与海德格尔现象学的关系。

在第一篇中我们已经把胡塞尔现象学叫做“还原-构造现象学”，这第二篇的标题现在又已确定为“从还原-构造现象学到解构-指引现象学”。胡塞尔现象学与海德格尔现象学的关系正是“还原-构造现象学”与“解构-指引现象学”的关系。海德格尔对胡塞尔的继承性就表现在“解构-指引”对“还原-构造”的继承性之上，海德格尔对胡塞尔思想的改造、突破和发展也表现在“解构-指引”对“还原-构造”的改造、突破和发展之上。

胡塞尔是海德格尔的老师。这种师生关系绝不是今天已经被世俗化、形式化和表面化了的师生关系，绝不是仅仅在人际关系上的师生关系，绝不是徒有其名的师生关系，而是本质上的、实质上的、学术思想上的、名副其实的师生关系。当我听到今天的一些年轻人声称自己是某某教授的弟子或学生的时候，我常常 would 感到一种双重的悲哀。这样的弟子真的在学术思想上对这样的教授有传承关系吗？首先是这样的教授真有什么东西要传承下去吗？然后是这样的学生真的从老师那里传承了一些什么吗？这样的学生究竟是从老师那里传承了一些东西呢，还是仅仅拿到了几个学分，混到了一个文凭和学位？这样的学生真的在学术思想上是其老师的弟子吗？这样的学生不要说传承其老师的思想了，他真的弄懂其老师的思想了吗？更为糟糕的是，在一些地方，在原来称呼“先生”和“同志”的场所，人们会称呼“老师儿”。不是“老师”，而是“老师儿”！并且有时候是带着居高临下的口气来称呼“老师儿”！“老师”和“学生”真是双双退变到无以复加的地步。这是社会的和时代的悲哀！

但是，胡塞尔确实实地是海德格尔的老师，而海德格尔也确实实地是胡塞尔的弟子。这种师生关系也不会由于海德格尔对处于生命末年的胡塞尔的一些不当做法而有丝毫的改变。海德格尔由于没有顶住政治势力的干扰而在政治上和人际的师生关系上做出了错误的事情，但在学术思想上，他沿着古典现象学特别是胡塞尔现象学的路线不断前进，在古典现象学特别是胡塞尔现象学的视域内继续劳作，并对这种发源于德国古典哲学又在胡塞尔那里得到精致化和发扬光大的

现象学视域进行了史无前例的拓展，并因而也使其自己的思想视域达到了一种史无前例的程度。

胡塞尔现象学以及德国古典广义现象学是前海德格尔现象学，这同时也意味着它们是海德格尔现象学的前提条件。探讨海德格尔现象学不能撇开前海德格尔现象学。另一方面，一旦弄清了前海德格尔现象学，我们也就不能被海德格尔那晦涩的思想、难解的语言和海阔天空般的话题所迷惑，而比较容易把握他所言所说的真正的事情，看清他所思所想的深度和广度。

人们往往认为，中国哲学家的传统做法是，在前人思想的框架内通过重新阐释来提出自己的思想，而西方哲学家的传统做法则是，推翻前人的思想体系，然后重起炉灶提出自己的另一套全然不同的思想体系，即使是师生之间也往往是这样。人们最常引用的事例就是亚里士多德与柏拉图的关系，尤其忘不了亚里士多德的那句名言：“吾爱吾师，但吾更爱真理。”

由于海德格尔思想与胡塞尔思想的显著差别，许多人认为两者的关系也是这样，不少人甚至于不把海德格尔思想列在现象学的名下。这种做法也确实可以从胡塞尔本人那里找到证据。在给英嘎登（Roman Ingarden）的信中，胡塞尔说：“关于对海德格尔的深入‘研究’，我的结论是，这部著作（指海德格尔的《存在与时间》——引者注）根本不能列入现象学的范围。很遗憾，我必须在方法上彻底地并在内容之本质方面拒绝这部著作。”^①“海德格尔（正如我所必须认为的）根本没有把握到这个路线，并因此也没有把握现象学的还原方法的整个意义。”^②另外，海德格尔在1966年9月23日接受德国《明镜》记者采访时的谈话中也提到：“从业务角度来看的分歧尖锐化了。胡塞尔于30年代初表示与马克斯·舍勒和我两人公开决裂，其态度之鲜明是不容置疑的。”^③

但问题是，就海德格尔思想是不是属于现象学的问题，我们不能仅仅从胡塞尔的个人感受以及他自己对“现象学”的“定义”出发，马克斯·舍勒和海德格尔毕竟也是把自己的东西叫做“现象学”的，毕竟也是有其各自的“现象学”概念的。

在“现象学”的概念问题上，面对胡塞尔在话语权上的优势地位，也为了不

① 转引自靳希平：“胡塞尔和海德格尔现象学差异简析”，《德国哲学》第2辑，北京大学出版社1986。

② 转引自靳希平：“胡塞尔和海德格尔现象学差异简析”（续），《德国哲学》第3辑，北京大学出版社1987。

③ 参见海德格尔，《海德格尔选集》（下），孙周兴编译，上海：上海三联书店1996，第1298-1302页。

与胡塞尔进行正面的冲撞，海德格尔别出心裁地强调，现象学是一种可能性。他说：虽然现象学是伴随着胡塞尔的《逻辑研究》而首次出现的，虽然没有胡塞尔已经给出的坚实基础他自己的探索就将是是不可能的，但是，在现象学中本质性的东西不是“其作为一种哲学‘流派’的现实性”，“比现实性更高的是可能性”，只有把现象学把握为一种可能性，“我们才能够理解现象学”。^①

就哲学家之间的师生关系而言，上面对西方哲学家的流行看法也是过于简单化的。师生之间，甚至没有师生关系的前后哲学家之间，是不可能没有承继关系的。在前边我们已经指出了海德格尔与胡塞尔在学术思想上的“师生关系”。我们把胡塞尔现象学看作是前海德格尔现象学，并因而先行指出了海德格尔思想是对胡塞尔现象学的继承和发展，从而也把海德格尔思想划归到了现象学的名下。

关于哲学家之间在学术思想上的“师生关系”，我们不能专注于在具体观点和结论上“学生”从“老师”那里获得了什么，而应该侧重于“学生”从“老师”那里学到了什么样的思想方式，获得了什么样的思想动力，并发现了什么样的思想方向。“老师”之为“老师”，关键在于他是不是“激动”或“激发”了“学生”。海德格尔对此有着鲜明的认识，也以此看待他与胡塞尔之间的“师生关系”。在1929年4月8日胡塞尔70寿辰的庆典上，海德格尔曾详细地论述了这一点：^②

概括胡塞尔的哲学工作，评估其多方面的影响，这种方式并不能把握学生真正需要感谢老师的那种本质的事情。那种本质的东西是不能通过展示老师教学生涯的富有成效来发现的。

胡塞尔作为老师的力量的本质在于，其发问的内容和风格直接地把我们每一个人驱使到一种紧张的批评性对话之中，要求我们时刻准备着反转甚至抛弃自己的观点。

胡塞尔这位令人尊敬的老师已使追随他的每一个人都面临着这样一种选择，要么驾驭本质的事情，要么拒绝本质的事情。

① Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell Publisher Ltd, 1985, pp62-63.

② Martin Heidegger, "Heidegger's Speech at Husserl's Seventieth Birthday Celebration", translated by Thomas Sheehan. 下面所引是对其核心思想的重新表述，原文参见 www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan/EHtrans/c-8-iv.pdf，或 <http://evans-experientialism.freewebspace.com/heidegger2a.htm>。

胡塞尔哲学劳作的价值不在于导致一种新的哲学运动并影响了随后的哲学主流趋势，不在于在已有的哲学方法系列中增加了一种新的方法，而在于重新揭开了被长期遗忘的问题领域。

其价值不在于使哲学探讨的空间变得更宽阔更复杂，而在于首次创造了一种全新的哲学空间，提出了新的要求、新的评价以及对西方哲学传统之隐蔽力量的新视角。

胡塞尔工作的关键不在于对这个或那个问题的这种或那种问答，而在于使哲学活动获得新的突破。这种突破就是使我们的哲学活动方式彻底化，使其转回其本真历史发生的隐蔽道路。

哲学不是指导人的具体生活的简单化教条，不是人类此在的工具或成就。哲学只要自由地出自其本己的基础，它就是这个此在自身。

越是达到对哲学的这种理解，越是赢得哲学活动的基本经验，哲学研究也就越是充分地 and 源始地赢得自身，并确实地越是同一些简单问题的转换。

但是，那些希望转换的人必须忠实地知道如何保留，那些感受这种生长力量的人必须伫立于惊讶之中，那些能够感受惊讶的人又必须远足到这种可能性的最远界线，那些伴随这种可能性的人又必须保持与整个人类生存能力的对话。

哲学家的行为就是，聚精会神地聆听总已被吟唱出来的、在世界的每一种本质性发生中仍能觉察到的东西。在这样的行为中，哲学家就进入他所献身的事业中那真正成败攸关的事情。

海德格尔在这篇演讲中除了一般性述说他们的师生关系之外，还重点指出胡塞尔使其学生们面临着如何对待“本质的事情”这样一种选择。这种“本质的事情”对哲学事业来说是“真正成败攸关的事情”，它就被胡塞尔现象学所重新揭示的“被长期遗忘的问题领域”。这种揭示提供了“一种全新的哲学空间”，标志着哲学的突破。这种突破能够使哲学活动方式彻底化，使哲学“转回其本真历史发生的隐蔽道路”。这种本真的哲学虽然只是“同一些简单问题的转换”，但它是“这个此在自身”，它是“聚精会神地聆听总已被吟唱出来的、在世界的每一种本质性发生中仍能觉察到的东西”。它需要真正的“保留”，需要真正的“惊讶”，需

要“保持与整个人类生存能力的对话”。

海德格尔所说的胡塞尔使其学生们所面临的选择，是在“真正成败攸关的事情”面前的艰难选择。这种选择之所以艰难，是因为西方传统哲学以及人们的日常观点总是遮蔽了“本质的事情”，总是拒绝“本质的事情”。即使胡塞尔殚精竭虑的努力为人们指示出通向这种“本质的事情”的道路，人们也未必能够真正踏上这条道路，甚至即使胡塞尔本人也未必能够真正踏上这条道路。

由此，海德格尔所说的胡塞尔使学生们所面临的这种选择，严格说来实际上就是胡塞尔使海德格尔自己所面临的选择。在胡塞尔或者胡塞尔的其他学生看来，究竟要不要去把握的这种“本质的事情”应该是胡塞尔通过先验现象学还原所揭示出来的“纯粹意识”以及世界在纯粹意识中的显现和构造。这种“纯粹意识”及其构造世界的过程被自然观点所遗忘，所遮蔽，但“在世界的每一种本质性发生中”却能够被觉察到。胡塞尔显然不会把研究这种“本质的事情”的哲学看作是“这个此在自身”，也不会想到“保持与整个人类生存能力的对话”。所以，海德格尔所说的“本质的事情”实际上并不能等同于胡塞尔的“纯粹意识”及其世界构造。从“歌颂”胡塞尔的这篇演讲中，我们已经可以看出海德格尔与胡塞尔的不同之处。

那么，胡塞尔使海德格尔所面临的海德格尔自己的“本质的事情”究竟是什么呢？

在1927年10月22日致胡塞尔信的附件1中，海德格尔说，他与胡塞尔都相信，外部世界这个存在者通过向与其具有同类存在方式（*Seinsart*）的存在者的回溯，并不能从它的超越构造方面得到说明。但并不能因此就认为，打开通向超越物之门者根本就不是存在者。世界于其中进行自我构造的存在者的存在方式（*die Seinsart des Seinenden*）恰恰是此在的存在方式，此在的存在方式自身恰恰隐含着超越（*transzendental*）构造的可能性。作为存在者的具体的人从来不是“现成的”（*vorhanden*）“世界中的实在事实”，而是一种具体生存（*Existenziert*）。此在的这种状态使所有的超越构造成可能。因而，进行构造者并不是虚无，而是一种非现成的存在者。由此，关于构造者本身的存在方式问题，关于构造者与被构造者

的存在问题，就不可避免地要提出来。^①

由此，海德格尔自己的“本质的事情”就是此在的存在方式以及一般的存在问题。胡塞尔的先验现象学悬置了外在的事物世界，也悬置了心理学意义上的经验自我和精神，最终把纯粹意识或先验自我看作唯一的剩余。在胡塞尔的这种先验还原中，“自然世界”的本源和构造都是不能通过对任何具体存在者——不管是实在的存在者还是观念的存在者——的研究来发现的。但在海德格尔看来，胡塞尔的所谓任何存在者其实都只是现成的存在者。通过这些现成的存在者当然不能说明同样是现成的“自然世界”，但胡塞尔忽视了在所有现成存在者之外的另外一种全然不同的特殊的存在者，即作为此在的人这种存在者。人的存在虽然是实际的存在，但从来不是纯粹的现成存在。正是此在的这种特殊的存在方式，而不是纯粹的意识，才是世界构造的最初源头。纯粹的意识以及各种各样的意识，也都是在此在存在的基础上才得以构成的。胡塞尔把纯粹意识看作终极目标，其现象学还原也就停止于纯粹意识本身，但纯粹意识还不是最源始的事情，最多只能说接近了最源始的事情。追本溯源的工作不能到达纯粹意识就完事了，应该继续对意识本身继续进行生存论-存在论的“还原”，直至显现存在本身。

以上就是在研究领域与最终目标上海德格尔与胡塞尔的基本分歧，除此之外我们还可以发现许多细节上的不同。比如：

胡塞尔的纯粹意识不仅是自然世界的源头，而且也是科学认识或理论认识的源头。但海德格尔认为认识的生存论源头是此在的“在世界之中存在”，是非理论性的操心 (Sorge, care) 和操劳 (Besorgen, concern)，是此在源始的开展状态 (Erschlossenheit, disclosedness) 或敞开状态。

胡塞尔总是从认识的角度来说明人的非认识性的体验，而海德格尔则从包括情态 (Befindlichkeit, state-of-mind 或 disposition) 在内的此在的源始开展状态来说明认识、情绪 (Stimmung, mood 或 feeling 或 emotion) 等具体生存层次上人的存在方式。

胡塞尔的纯粹意识或先验自我是孤立的无世界的，而海德格尔认为世界本身属于自我的本质，不能离开世界来考察自我。

胡塞尔的“世界”作为自然世界，仍然是现成的存在者，而海德格尔的“世

^① 参见海德格尔，《海德格尔选集》(上)，孙周兴编译，上海：上海三联书店1996，第78-9页。

界”则是非现成的周围世界，属于存在而不是存在者。

胡塞尔的先验自我不再是人的自我，而海德格尔则把纯粹意识的活动看作人的一种可能性。

就追本溯源而言，胡塞尔把先验还原看作是最重要的，认为它是一种生活方式的变动，能使我们从迄今为止的全部生活经验中完全超越出来。而海德格尔则认为，先验还原将自我缩小了，忽视了自我的最本质的特点，因而还需要通过上升而展示人的全部存在的可能性。

就显现和构造而言，胡塞尔把知觉看作构造的范例，看作构造实在世界的基本体验。但海德格尔认为，知觉是对现成存在者的知觉，在知觉中给予出来的是现成对象，而现成对象不是最初显现出来的存在者，因而知觉与现成之物都只是第二性的。

等等。

海德格尔与胡塞尔的思想确实有着许多不同甚至根本的不同，但这种不同并不能证明两者之间没有思想上的前后承继关系。这些不同在海德格尔眼里正表明了胡塞尔现象学的不足之处，也正是他从胡塞尔现象学出发继续前进的起点，是他进一步发展现象学的突破口，是他拓展现象学视域的着力点。那么，海德格尔是如何沿着胡塞尔的思路继续前进的？又是如何突破胡塞尔的视域而推进现象学并拓展现象学视域的？

让我们看看海德格尔本人的说法。

第二节 对胡塞尔现象学的突破与对胡塞尔的感谢

在1962年4月写给理查森的信中，海德格尔说：“在与胡塞尔的交谈中，我对现象学的方法有了亲身的体验。由此，我开始具备了关于现象学的概念。”“对于亚里士多德的著作（尤其是他的《形而上学》第9卷和《尼格马可伦理学》第6卷）的重新研究，使我洞见到：*ἀληθεύειν* 就是去蔽，而把真理标志为无蔽状态。一切存在者的自身显现，都属于这种无蔽状态。”“随着把 *ἀλήθεια* 洞察为无蔽状态，我们也就熟悉了 *οὐσία*，即存在者之存在的基本意思：在场（翻译为“到场”更合适——引者注）”，“对 *ἀλήθεια* 和 *οὐσία* 粗略澄清之后，现象学的原则，即‘面

向事情本身’的意义和作用也就清楚了”。^①

那么“面向（朝向）事情本身”的意义和作用是如何清楚的呢？海德格尔继续说，“我进入现象学不仅是通过阅读文献，而且是通过身体力行。这一过程中，布伦塔诺著作中所唤醒的存在问题一直引起我的关注。由此产生了如下的怀疑：是否要把‘实事（事情）本身’规定为意向意识呢？还是规定为先验自我？此外，如果现象学须作为让实事（事情）本身自身显现来规定哲学方法的调子，如果哲学的主导问题自古以来就一直以千差万别的形态作为追问存在者之存在的问题贯彻始终，那么，这个存在也就一定始终都是为思而有的最初和最末的实事（事情）本身。”^②

但是，在此期间，也就是在 20 世纪 10 年代，“胡塞尔意义上的‘现象学’逐渐形成了一套追随自笛卡尔、康德和费希特以来的规范的哲学立场。而这一立场与思的历史性却始终毫不相干。”所以，海德格尔“抛弃了这一哲学立场。而且这些都基于对我至今仍然恪守的现象学原则的更加忠笃的坚持。”^③

然后，海德格尔通过对理查森著作名称的辨析来澄清现象学的意义：“如果您大作《从现象学到存在之思的道路》一书书名中的‘现象学’一词时至今日仍是在上面所指明的胡塞尔哲学立场的意义上理解的，那么，在讲清楚我所提出的存在问题与那一立场完全不是一回事的情况下，这个标题是如实的。如果‘存在之思’这一名称是从它既指形而上学的思（关于存在者的存在的思），又指在存在作为存在（存在之澄明）的思这意义之下的存在问题这双重意义中取出来的，那么这一书名到底还是对头的。”“然而，如果我们把‘现象学’理解为让思的最本己的实事（事情）自身显现，那么，这书名就应该读作‘一条通过现象学到关于存在之思的道路’。”^④

在这封信中，有以下几点需要注意：

首先，海德格尔指出，他通过与胡塞尔的交谈而开始对现象学及其方法有了概念。

其次，详细交代了他通过对亚里士多德著作的重新研究，通过对 ἀλήθεια 和

① 海德格尔，《海德格尔选集》（下），孙周兴编译，上海：上海三联书店 1996，第 1273-4 页。

② 海德格尔，《海德格尔选集》（下），第 1274 页。

③ 同上。

④ 海德格尔，《海德格尔选集》（下），第 1275 页。

οὐσία 的澄清,通过阅读文献尤其是身体力行,通过被唤起的存在问题,而领悟到存在才是现象学“最初和最本的事(事情)本身”。

第三,更为重要的是,海德格尔强调,他对胡塞尔现象学所形成的传统哲学立场的抛弃,是“基于对我至今仍然恪守的现象学原则的更加忠笃的坚持”。这表明,虽然海德格尔形成了与胡塞尔相对的立场,但他确实认为他的立场才更符合现象学的原则,他才是彻底的现象学家,而且他直到 20 世纪 60 年代,也就是说直到晚年,也没有放弃他所坚持的自己的现象学原则,而是“至今仍然恪守”它。

第四,对理查森著作名称的辨析表明,海德格尔觉得理查森书名中的“现象学”似乎更是胡塞尔意义上的现象学,并且他对此似乎也隐隐地有点意见:你这部研究我的思想的著作怎么不使用我的“现象学”,而使用胡塞尔的“现象学”呢?他说的“如果您大作《从现象学到存在之思的道路》一书书名中的‘现象学’一词时至今日仍是在上面所指明的胡塞尔哲学立场的意义上理解的”,这个“时至今日仍是”颇有抱怨的意思。

最后,也许是最为重要的,是海德格尔对理查森书名的“重新理解”或者说“修改”所表露出来的东西。“如果我们把‘现象学’理解为让思的最本己的实事(事情)自身显现,那么,这书名就应该读作‘一条通过现象学到关于存在之思的道路’。”这就是说,如果在海德格尔的意义上使用“现象学”,即如果“现象学”就是让思的最本己的事情自身显现出来,那么,海德格尔的思想之路就是“一条通过现象学到关于存在之思的道路”:不是从现象学过渡或转换为关于存在之思,而是通过现象学到达存在之思,并且只有通过现象学才能到达存在之思,存在之思只有通过现象学的方式才能得以实施,现象学从而成为从事存在之思的唯一方法。

在 1963 年写作的“我进入现象学之路”中,海德格尔又说:

从他进入弗莱堡大学神学系学习的第一学期起,胡塞尔两卷本的《逻辑研究》就一直成为他反复阅读的哲学著作。这部著作之所以来到他的面前,是因为他得知胡塞尔的思维方式是由布伦塔诺决定的,而他对哲学问题的钻研,对存在者和存在含义问题的思索,就是由布伦塔诺的《论亚里士多德以来存在者的多重含义》引起的。他由此一直迷恋着《逻辑研究》,希望从这里深入到由布伦塔诺所引起的问题之中去。但是,这种努力一直没有结果,他没有充分洞察到《逻辑研究》中

那迷住他的东西。后来，李凯尔特的研讨班使他重新钻研《逻辑研究》，于是认识到下列问题的重要性，即，“现象学”的运思究竟是如何进行的？究竟什么是对意识行为的现象学的描述？如果现象学既不是逻辑学又不是心理学的话，那它的特点又是什么呢？在这里会出现一种全新的哲学学科吗？1913年胡塞尔的《纯粹现象学与现象学哲学的观念》发表之后，虽然对他拥有无穷魅力的仍然是《逻辑研究》，但《纯粹现象学与现象学哲学的观念》也使他认识到，尽管先验现象学的“主观性”和“先验性”表明它进入到近代哲学传统之中，尽管现象学仍然把“意识体验”保留为自己的专题领域，但是，先验的主观性通过现象学也成功地进入到更为源始和普遍的可规定性之中，现象学对经验行为结构的研究也是与经验对象研究相一致的。1916年胡塞尔接替李凯尔特在弗莱堡大学的席位，这使他得以亲身领受胡塞尔本人的现象学训练。对现象学的“看”的训练，对“现象学”的思维方式的训练，使他颇为受益，使他越来越精通现象学的“看”或思维方式，也弥补了单纯阅读文献的不足。这种“看”的训练促进了他对亚里士多德的解释，使他越来越融进亚里士多德及其他希腊思想之中。重新理解亚里士多德的试图使他再次转向《逻辑研究》，特别是第一版的“第六研究”，并使他发现其中对感性直观与范畴直观区别的强调，已经显露出对探讨“存在者多重含义”的重要意义。经过对《逻辑研究》的深入研讨，他终于认识到：意识行为现象学所理解的现象的自身显现，在亚里士多德以及整个希腊思想和希腊此在那里，被更源始地思为 $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ，即到场者的无蔽状态，到场者的去蔽，自我显现；现象学研究所重新发现的支撑思想的东西，正是希腊思想甚至哲学本身的基本特征。那么，如何规定现象学的“事情本身”？它是意识和意识的对象性呢，还是在无蔽和遮蔽中的存在者的存在？这样，通过现象学的立场，他就被带上了存在问题的道路。他对现象学的最终看法就是，现象学哲学的时代到20世纪60年代的时候似乎已经过去了，但从其最本己的方面来说，现象学并不是一个学派，不在于现实地作为一个哲学的“流派”，它是一种可能性，是不时地自我改变并因此而持存着的思的可能性，它呼应着有待思的东西的召唤。^①

海德格尔的这篇自述，清晰全面地回顾了他在胡塞尔的影响和引导下最终被

① 这里不是引用的原文，而是对关键内容的重新叙述。参见：海德格尔《面向思的事情》（陈小文、孙周兴译，北京：商务印书馆1996）第77-82页，以及陈嘉映《海德格尔哲学概论》（北京：三联书店1995）附录1。

带上存在问题，并形成关于现象学的最终概念的整个思想历程。其中有 6 个关键性的思想阶段：

首先是布伦塔诺所讨论的存在问题以及布伦塔诺对胡塞尔的决定性影响使海德格尔发现并迷恋胡塞尔的《逻辑研究》。

其次是胡塞尔的《逻辑研究》使海德格尔开始思考现象学的运思方式和特点。

第三是 1913 年以后，他认识到胡塞尔的《纯粹现象学与现象学哲学的观念》使现象学的运思在西方传统哲学内部推进到更为源始的层次。

第四是在胡塞尔身边的现象学训练使海德格尔越来越精通现象学的运思方式，并试图重新理解亚里士多德等希腊思想。

第五，通过对《逻辑研究》“第六研究”以及希腊思想的研究，海德格尔领悟到，现象学的“事情本身”不是意识和意识的对象性，而是在无蔽和遮蔽中的存在者的存在，从而被带上了存在问题的道路。

第六是海德格尔最后形成的对现象学的看法，即，现象学本质上不是一个哲学学派，而是作为一种思的可能性去呼应有待思的东西的召唤。

上述自述再次表明，海德格尔通过胡塞尔而把握了现象学的运思方式，然后又把这种运思方式贯彻到底，从而突破了胡塞尔的现象学，把现象学的运思推进到存在之思。

“存在之思”与胡塞尔对意识的还原-构造确实是根本不同的，但“存在之思”又确实是从对意识的还原-构造中演进过来的。没有胡塞尔的意识现象学，就没有海德格尔的存在现象学。没有还原-构造现象学，就没有“存在之思”现象学。

海德格尔并没有因为自己形成了与胡塞尔不同的现象学立场，就否认从胡塞尔所受到的教益和思想动力。按照公开发表的时间顺序，最早最能表明与胡塞尔立场不同的海德格尔著作，当属其前期最重要的《存在与时间》。但海德格尔正是把《存在与时间》作为给胡塞尔的献礼。在《存在与时间》的扉页上，他写到：“献给：埃德蒙特·胡塞尔，以示敬意和友谊。”^① 更重要的是，尽管《存在与时间》抛弃了胡塞尔所形成的仍属近代西方哲学传统的那种立场，但在该书第 7 节的倒数第 2 段，海德格尔仍然强调指出：“现象学以胡塞尔的《逻辑研究》开山。下面

^① 参见海德格尔，《存在与时间》，陈嘉映等译，北京：三联书店 1999，扉页。

的探索只有在胡塞尔奠定的地基上才是可能的。”^① 在接下来的注释中他进一步说：“如果下面的探索能在‘事情本身’的开展方面前进几步，那么作者首先要感谢胡塞尔。作者在弗莱堡助教时期，胡塞尔曾亲自给予作者以深入指导并允许作者极其自由地阅读他尚未发表的文稿，从而使作者得以熟悉至为多样化的现象学研究领域。”^②

另外，即使在纳粹时期海德格尔不得不迫于政治的压力而对胡塞尔有所远离，他还是在学术及其它方面尽可能地维护胡塞尔。对此，我们可以看看海德格尔 1966 年 9 月 23 日接受德国《明镜》记者采访时的谈话。他说：

“早年参加过我的课堂讨论的人们今天能够作证，当时不仅任何犹太籍作者写的书都没有被去掉，而且这些作者，首先是胡塞尔，还和 1933 年前一样被引用并被讨论了。”^③

关于 1941 年《存在与时间》第五版去掉给胡塞尔的献词，“……《存在与时间》的献词在 1935 年出的第四版还放在书的扉页。当出版商认为 1941 年的第五版可能印不成甚至被列为禁书时，终于根据出版商尼迈尔的建议和希望达成协议，在这一版中把献词去掉，但有一个我提出的条件，即出这一版时也要保留第 38 页的注（即前引注 12——引者），这条注本来就是扉页献词的根据而这条注是：‘如果这部研究成果在探讨‘事情本身’取得若干进展的话，那么作者首先要感谢胡塞尔，他对作者在弗莱堡学习的年月中给予深入的亲身指导并将其现象学研究的各领域的尚未发表的著作尽量提供作者参考从而建立亲密关系。’”^④

关于海德格尔当校长期间禁止退休教授胡塞尔进入或利用大学图书馆与哲学系图书馆的谣言，“这是一种诽谤。……在我任校长期间，教育部曾要求解聘大学医院院长坦毫塞尔教授和后来的诺贝尔奖金获得者物理化学教授封·赫费西——两个都是犹太人——我向部长说明，都保留下来了。我保留了这两个人，同时又以所传的方式去干反对退休教授和我自己的教师胡塞尔的事，这是荒谬的。”^⑤

关于没有参加 1938 年胡塞尔的葬礼，海德格尔首先承认，“我在胡塞尔住院

① 海德格尔，《存在与时间》，陈嘉映等译，北京：三联书店 1999，第 45 页。德文版第 38 页。

② 同上。

③ 海德格尔，《海德格尔选集》（下），孙周兴编译，上海：上海三联书店 1996，第 1295 页。

④ 海德格尔，《海德格尔选集》（下），第 1297 页。其中关于《存在与时间》德文版第 38 页的注，这里的引文与前面注 12 中的引文有所出入，可能是翻译问题，也可能德文原文就有出入，不过基本意思是一样的。

⑤ 海德格尔，《海德格尔选集》（下），第 1297-8 页。

期间和死后都没有再一次表达我的谢忱和敬意，这是一件在人情上说不过去的事，为此我曾在一封信中向胡塞尔夫人请求宽恕。”然后海德格尔解释了当时的情况：由于他顶撞纳粹党和政府的看法和做法，由于他与纳粹主义分手，所以他不仅辞去校长职务，而且经常被监视，著作不许讨论并受到禁止，演讲受到攻击，学术活动受到限制，在战争的最后一年甚至作为完全无用的人而被送去挖战壕，等等。^①

经历过“文化大革命”的中国人都会对海德格尔的这种情况有切身的体会，也会明白他为什么不得不与胡塞尔保持距离。如果海德格尔身处“文革”时期的中国，那么他与胡塞尔的关系会“断绝”得更加彻底。在父子、夫妻之间都要划清界限的时代，在“心灵深处”都要爆发革命的时代，还能够与被定性为敌人的人保持人际的和思想的关系吗？

好了，关于海德格尔与胡塞尔学术关系的一般性讨论，就终止于此。下面将深入到海德格尔的思想历程之中，看看海德格尔是如何在胡塞尔现象学的基础上，超越胡塞尔而把现象学推进到崭新阶段的。

第二章 从理论方式到前理论方式

第三节 早期弗莱堡时期文献说明

海德格尔接受胡塞尔的影响、学习现象学的运思方式并以现象学的方式走向存在问题的关键性思想步骤，主要是发生在从学生时期到早期弗莱堡时期（1919-1923年）的事情。

但是，最能体现他的这一思想历程的著作并没有同时出现。在他生前发表的著作中，我们是首先通过《存在与时间》才了解到他前期成熟思想的，而“此书不仅如人们所知是一本未完成的著作，从思想脉络上看，它还是一本缺少开头部分的书”，它不仅在定稿或1926年完成的第三稿中删去了“第二稿或《时间概念史导论》中的‘准备性的部分’（其实主要包含对于胡塞尔现象的讨论）”，而且也“没有显示出海德格尔自1913年至1925年这十几年间的思想历程中不可忽视的

^① 参见海德格尔，《海德格尔选集》（下），第1298-1302页。

几次关键性的突破”。^①

随着海德格尔全集在其去世后的不断出版，人们才逐渐地发现，早期弗莱堡时期（1919-1923年）的讲座等文献可以很好地展现出海德格尔的这一思想历程。下面就根据学术界的这些新成果^②，按照本课题的内在要求，简要梳理一下海德格尔这个时期的思想历程。

现在我们能够看到的早期弗莱堡时期的文献已经差不多非常完备了^③。这些文献主要有1919年战时补教学期的讲座《哲学观念与世界观问题》，1919年夏季学期的《现象学与先验价值哲学》，1919-1920冬季学期的《现象学的基本问题》，1920年夏季学期的《直观和表达的现象学——哲学的概念形成的理论》，1920-1921年冬季学期的《宗教现象学导论》，1921年夏季学期的《奥古斯丁和新柏拉图主义》，1921-1922冬季学期的《对亚里士多德的现象学阐释——现象学研究导论》，1922年夏季学期的《对亚里士多德关于存在论和逻辑学的有关论文的现象学解释》等。

另外，海德格尔1919/1921年写作的长篇书评“评卡尔·雅斯贝尔斯《世界观的心理学》”，以及1922年的弗莱堡手稿《对亚里士多德的现象学阐释——诠释学处境的指引》（又被称为“那托普报告”），这两部在当时同样没有发表的稿件也是非常重要的文献。关于前一部文献，海德格尔在自编的文集《路标》中把它置于首篇。《路标》中的文章被海德格尔自己看作是他思想道路上留下的重要标记，“评卡尔·雅斯贝尔斯《世界观的心理学》”在他自己心目中的地位由此也足以显示出来。关于后一部文献，是在海德格尔身后发现的，1989年才首次发表出来。孙周兴对它的评价是，“海德格尔在其中端出了一个‘现象学人类学’的初步方案”，并“显示出某种鲜活生动的探索特质”，是一篇“奇异文章”。^④

这些讲座和文献涉及的问题和思想非常丰富，我们在这里主要限于与突破胡

① 张祥龙，“‘实际生活经验’的‘形式显示’——海德格尔解释学初论”，《德国哲学论丛》（1996-1997），北京：中国人民大学出版社1998。

② 由于哲学自身的特点，哲学领域的所谓“新成果”在时间跨度上应该大大有别于自然科学和技术领域的“新成果”。在自然科学和技术领域，几年以前甚至几个月以前的东西可能就已经是陈旧的了，但在哲学领域，几十年之内的东西可能都是最新的。再考虑到中国哲学界和国际哲学界的不同社会历史背景 and 不同特点，我在这里姑且这样界定一下哲学领域这种“新成果”的时间跨度：国内20年以内、国外50年以内的成果都可以看作新成果。这里所谓的20年和50年也都是大致的，不可能精确计算。欢迎批评指正。

③ 可惜的是，有许多文献至今还没有翻译成中文。虽然孙周兴编译的《形式显示的现象学——海德格尔早期弗莱堡文选》已由同济大学出版社于2004年出版并于2006年再次印刷，但这部文选所选内容太少，而且许多还是节选。

④ 参见海德格尔，《形式显示的现象学——海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴编译，上海：同济大学出版社2006，第76页注释与第160页。

塞尔现象学有关的内容。但是，即使对这类内容，要想进行全面而系统的梳理，也是一项十分庞大的“工程”，是短期内无法完成的。值得庆幸的是，根据学术界已经取得的成果，我们发现，这个时期海德格爾的不同讲稿与其后期的许多讲演有一个相似之处，那就是：在不同时间、不同地点所讲述的东西中，总有几个核心话题反复地出现，差别仅在于不太重要的切入点、角度或分析论证的详略等。

我们现在所需要的话题就是海德格爾对胡塞尔现象学的突破问题，而在现象学上的这种突破又可以以1919年的《哲学观念与世界观问题》为“代表”。这样，我们就可以采取“案例分析”的方法，重点以这篇文献为主，来梳理海德格爾是如何突破胡塞尔现象学的。

第四节 向前理论领域推进

《哲学观念与世界观问题》是1919年战时补教学期的一个讲座，后来作为以《关于哲学之规定》为名的海德格爾全集第56/57卷的一部分而出版。这个讲座被认为奠定了海德格爾一生哲学思想的基础，给我们提供了第一个同时也是最基本的一个理解其思想的线索和指南。它同时也可以被看作是海德格爾原创思想的真正起点，标志着海德格爾走上自己独特现象学道路的开始。之所以给予它如此这般的高度评价，不仅是因为《存在与时间》的一些基本思想因素已经在此明显成形，也不仅是因为海德格爾“转折”后的思想也已在其中了，而且更是因为海德格爾一生思想的主题及其处理方法都已在这部讲稿中显露端倪。^①

在这个讲座中，“海氏认为，一种活的本真的哲学思考必须有能力‘进入’日常生活世界，体会和把握实际生活中貌似不足挂齿、实则感人至深的东西。”^②现象学本身应该是一种方法而不是一种哲学，现象学的“事情本身”应该是“生命本身”^③而不是意识本身。西方传统哲学已经使得事情本身淹没在偏见、大话和“世界观”的汪洋大海之中，现象学现在要朝向事情本身。这就是说，不管人们已经对世界做了什么样的思考，现象学要纯粹地从显而易见的东西本身出发，从

① 参见张汝伦“论海德格爾哲学的起点”（《复旦学报社会科学版》2005年第2期），以及孙周兴“我们如何得体地描述生活世界——早期海德格爾与意向性问题”（中国现象学网，（2007-01-02）[2009-03-25]，<http://www.cnphenomenology.com/0701202.htm>）。

② 孙周兴，“形式显示的现象学——海德格爾早期弗莱堡讲座研究”，《现代哲学》2002年第4期。

③ 注意：海德格爾的“生命”和下面讨论的生命“体验”不能等同于生命哲学家柏格森、狄尔泰等人的“生命”和生命“体验”，海德格爾在这里已经朝向了“存在”和对存在的理解。

事情本身出发。当然，这里的关键问题还是事情本身究竟是什么的问题。对于胡塞尔来说，从事情本身出发就是从意识出发。因为意识本身通常都是被忽略的，至少是没有完全弄清楚的。人们在意识本身还没有弄清楚的情况下，就去研究非意识的东西。人们一直在研究非意识的东西，但对认识非意识的东西的意识本身却并不清楚。所以，老老实实在地弄清楚意识本身就是现象学首要的任务。海德格尔首先承认胡塞尔的这种原则，但同时又认为现象学的事情本身是实际生活或生命本身，而不是意识本身。

吕迪格尔·萨弗兰斯基在其《海德格尔传——来自德国的大师》一书中把海德格尔在这里的目的给淋漓尽致地揭露了出来。他说，海德格尔在这里实际上“有一个更远大的目的”，他要发现一个在区分、分化以前的新的领域，要探讨“在我们对现实作科学的处理、或价值处理或世界观处理之前，我们是如何体验现实的”。“这听起来十分像是胡塞尔对科学进行奠基的现象学工程的继续，似乎是对科学和关于世界的自然态度从中生长出来的意识结构的描述。但是从这第一门课里我们已经可以清楚地看到，海德格尔正在超过胡塞尔。他引用胡塞尔的原则……以便指出，胡塞尔所描述的只不过是从事理论活动的意识中所给出的那类存在。而事实上，在我们在‘周围世界的体验’中，理论性的立场只是例外。”^①

胡塞尔把对象化、客体化看作是意识活动的基础，但海德格尔提出了朝向生命“体验”的要求。他说，“现象学的基本态度只有作为生活态度并通过生活本身才能达到”^②，“与现象学态度相关的诸原则之原则就是：对于一切在源始直观中给予的东西，要如其给出的那样去接受。任何的理论本身都不能改变这里的任何东西，因为这个诸原则之原则本身不再是理论性的东西；它表达出了现象学的基本生活态度：对生命的体验同感(Sympathie, sympathy)！这就是原意向(Urintention, basic intention)。”^③

现象学的“诸原则之原则”本来是胡塞尔在《观念》1中提出的，海德格尔在这里引用这个“诸原则之原则”显然是认可它的，但他又说它本身不再是理论性的东西，它表达出的是不能为任何理论所改变的对生命的体验同感这种生活态度。

① 吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，靳希平译，北京：商务印书馆1999，第130-131页。

② Martin Heidegger, *Towards the Definition of Philosophy*, Translated by Ted Sadler, London, New York: The Athlone Press 2000, P183.

③ Martin Heidegger, *Towards the Definition of Philosophy*, P184.

在海德格尔这里，直观的给予不能是作为主体的意识的给予，不能是在反思中的给予，而应该是在生命体验中的给予。“诸原则之原则”所强调的就是要如其在体验直观中原初呈现的那样去接受体验中的被体验者，接受体验中的周围世界。海德格尔把这看作是真正的一般生命的“原意向”(Urintention, basic intention)，这种原意向不是在生命体验之外实行，而是在体验之中并与体验一起发生，是一种“共体验”(Miterleben)，是与体验本身相同一的“生命同感”(Lebenssympathie)。^①从“意向性”到“原意向”，从作为意识的“体验”到“生命体验”，从意识的“反思”到“共体验”和“生命同感”，海德格尔不仅把现象学的“事情本身”从“意识”推进到源始的“生命”，而且也把把握“事情本身”的方法从反思性的直观推进到前反思的“共体验”和“生命同感”。这里海德格尔从“胡塞尔”出发又突破“胡塞尔”的情况已经是非常明显和确定无疑的了。

前反思的“共体验”和“生命同感”是以前理论的方式进行的。海德格尔对胡塞尔的突破在一个重要的方面，就是从理论方式推进到前理论方式。这首先又是从理论态度到前理论态度的转变。在海德格尔看来，胡塞尔企图建立严格科学的哲学，这是近代形而上学追求“绝对知识”和“绝对真理”的继续，这种追求只关注非人的普遍性王国，而忽视特殊的、有限的个体生命，这其中所体现出来的态度就是一种理论态度。另一方面，与胡塞尔力求把哲学建立成真正严格的科学不同，海德格尔则把哲学作为原科学(Urwissenschaft, primordial science)来追求。作为原科学的哲学没有预设和前提，它的基础是不能被证明而只能自行显示出来的，它本身不是理智的认识活动而只是生命自身的生存活动。虽然胡塞尔的严格科学的哲学是要为自然科学奠基，而海德格尔的原科学也是一切科学都从中派生出来的科学，但二者所强调的东西毕竟是完全不同的。作为严格科学的哲学所要研究的对象是意识，所采用的方式是理论的；而作为原科学的哲学所要研究的是“生命”，所采用的方式是非理论的、前理论的。^②

在海德格尔看来，理论的态度就是对象化的科学态度，就是“脱生活”(Entleben)的态度、“物化”(Verdinglichen)的态度。在这种态度中，事物被脱生活处理而变成没有意蕴的硬邦邦的“实在”，对周围世界的经历体验被脱生活处

① 参见张汝伦“论海德格尔哲学的起点”，《复旦学报社会科学版》2005年第2期。

② 这个问题也可参见张汝伦“论海德格尔哲学的起点”，《复旦学报社会科学版》2005年第2期。

理而变成对实在的“认识”，历史性自我被脱生活处理而变成作为“主体”的独特自我。“我们让基本的意蕴、周围性世界性的东西、经历体验性的内容消逝了，让一个东西一直脱得一丝不挂，成为对象性为止，以便使我们自己从其中抽身出来形成为一个自我，建立成为人为造成的、第二性的自我，并给它冠以‘主体’的名分，使它同相关的中立性的‘对象’（它被称之为‘客体’）相对立。”^① 这种主-客二分的理论做法把全部前科学的体验都给课题化和对象化了，使生命成为静止的、无时间的、无历史的、无处境的、无世界的抽象物，从而使生命失去了其真实性。

所以，理论总是事先已经以自身的方式掩盖了前科学的经验，理论本身无法进入前理论的领域。心理学虽然也以体验为研究对象，但由于它采用的仍然是理论的方式，它不能恰如其分地对待前理论的生命体验。海德格尔要抗议包括胡塞尔先验现象学在内的这种理论态度：“理论性东西已经深深地彻底地侵入我们之中，迷住了我们，这大大妨害我们真正地概观有关周围世界的通常的体验范围”，周围世界已经受到了理论态度的默默地污染。^②

第五节 通过“讲台体验”来展示前理论的方式

理论的方式是科学的、对象化的方式，前理论的方式则是前科学的、非对象化的方式。但问题是：非对象化的方式是如何可能的呢？现象学的直观难道不是对一个东西的行为吗？它如何能够不是“理论的”呢？另外，语言表述本身就可能成为一种理论化的侵害，“含义(Bedeutung)的本质中包含着对象性地意指某物，含义之充实的本质中就包含着把一个对象当作对象；进一步，词语含义的普遍性势必是普遍化(Generalisierung, 孙周兴翻译为“总体化”——引者注)，因而势必是理论化”。^③

孙周兴把这里的困难进一步表述为：如何可能非理论地思考和描述生命体验和周围生活世界？更进一步的、也许更关键的问题是：一种非理论的描述如何可能具有普遍的意义？^④

① 吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第134页。

② Martin Heidegger, *Towards the Definition of Philosophy*, pp74-75.

③ 海德格尔，《形式显示的现象学》，孙周兴编译，上海：同济大学出版社2006，第16页。

④ 孙周兴，“我们如何得体地描述生活世界——早期海德格尔与意向性问题”，中国现象学网，(2007-01-02) [2009-03-25]，<http://www.cnphenomenology.com/0701202.htm>.

对于前理论的这种“从来还没有进过哲学瞄准镜”的原初生命体验，即使对于当时听讲的学生来说，也是一种难以把握、难以思议的“深藏的秘密”^①。所以，如何展示这种前理论的方式，就成为一个需要首先解决的问题。海德格尔于是现场“说法”，试图通过“讲台体验”来让学生们自己进入到这种原初状态的体验：^②

……你们在通常的时间象通常一样地走进这个演讲厅，走到你们通常的位置上。你们把自己的体验聚焦在‘看自己的位置’之上，或者也可以反过来把你们自己放在我这个地位上：走进演讲厅，看到讲台。我们在口头上来表达这一点。‘我’看到什么呢？棕色的平面，相互之间构成很好的直角？不是，我看到的是另外的东西。上面放着一个小箱子的一个大箱子吗？更不是。我看到的是我要讲话的讲台。你们也看到这个讲台，先前我在这里对你们讲过话，并且你们还要继续听讲。在纯粹体验中，根本就没有奠基性的联系，我并不是先看见交叉在一起的棕色平面，然后这些平面本身向我展现为一个盒子，然后展现为一张桌子，然后展现为一张学术演讲台，好象是我给这个盒子贴上了讲台标签。所有这些都完全是糟糕的并且令人误解的解释，歪曲了对体验的纯粹观看。不妨说，我是一下子就看到讲台的，并且我不是孤立地看到它的，我看到它有点儿太高。我同样一下子看到上面放着一本书，让我有点不舒服（这本书也不是一页一页上面印有符号的纸张的一种集合），我在一个方位上，一种光线里，一种背景中看到这个讲台。

……我们大家都觉察到的这个对象具有某种特定的意义，即‘讲台’。如果来自于黑森林深处的一位农民进入这个演讲厅，那么情况就会不同。……但想象一下来自于塞内加尔一个黑人突然从他的小屋来到这里……（所见到的东西又会）是根本不同的。……

……

在看讲台的体验中，给予我的是直接来自周围世界（Umwelt, environment）的某种东西。这种周围世界性的东西……并非只是某种事物、对象，然后才具有了这种那种的意义。相反，意义是首先并且直接给予我的，没有经历任何事

① 吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第131页。

② Martin Heidegger, *Towards the Definition of Philosophy*, pp59-61.

物性把握的思想弯路。生活在一个周围世界中，对我来说就意味着，任何东西时时处处都具有世界性。‘世界世界化’（es weltet, it worlds）这种情况到处都在发生着，它与‘价值价值化’（es wertet, it values）是不同的。……

海德格尔在这里对讲台体验的描述，对总已习惯于近代经验主义认识论的人们来说，所谈论的只不过是感觉和知觉而已。但是，我们对于这样的感觉和知觉所持有的“显而易见的”习惯看法却是极其错误的。我们总认为我们是先看到平面，然后看到盒子，然后看到桌子，最后看到讲台。我们总认为这种知觉事先需要一个知觉的对象和一个进行知觉的“自我”，这个“自我”首先从直接的感觉印象材料出发，然后经过逐步的综合和抽象，最后才完成对这个讲台的知觉。这种流行的传统观点是典型的理论态度，它已经渗透到我们的日常生活的方方面面，成了我们的“自然态度”。但海德格尔让我们看到，这里“歪曲了对体验的纯粹观看”，我们实际上并不是这样与事物交往的。主体与客体的二分不是真正的开端，真正的开端是像“讲台体验”这样的原初体验。“讲台体验”才是实际的和真实的原初感知活动。

海德格尔的“讲台体验”不仅否定了经验主义-科学主义的习惯看法，而且也突破了胡塞尔的意向体验。胡塞尔的意向分析是为了摆脱自然看法并进入现象学的看法，但他的现象学看法仍然是理论的看法。海德格尔的“讲台体验”分析则明确地要从理论看法进展到前理论的现象学方式。从理论看法向前理论方式的推进，对于现象学而言，其意义将超过从自然看法向胡塞尔现象学看法的推进，因为胡塞尔的现象学看法与自然看法都属于理论的看法。

在胡塞尔那里，意识的一个本质特征就在于意向性，即意识总是关于一个对象意识，总是指向一个对象，总是意指对象的意义。胡塞尔的意向对象虽然未必就是已经成为“客体”的对象，但无论如何总已带有浓厚的主-客二分的色彩。在海德格尔这里，直接体验是根本还没有区分主体与客体的，体验者在体验中并没有感到自己是一个“自我”，也不会看到与自己相对而立的东西，“在直接观看之际我并没有发现一个诸如‘我’之类的东西，而只有一种‘关于某物的体验’，

一种‘向着某物的经历’”^①。因而，海德格尔原初体验中的“讲台”乃是前对象的东西，他把“讲台”追溯到了变成“对象”之前的原初阶段。

在胡塞尔的意向体验中，或者说在胡塞尔的意识中，要么是还没有出现“讲台”的前知觉阶段，要么就是“讲台”已经成为对象了。一出现“讲台”，就是作为对象的“讲台”：胡塞尔忽视了“讲台”既已呈现又没有成为对象的这个极具隐蔽性的阶段。海德格尔则发现了“讲台”既已呈现而又没有成为对象的这个阶段。对这个发生阶段的发现是海德格尔对胡塞尔意向性和意向体验的重要推进和突破，同时也是整个现象学的重大突破。这种突破同时也就彻底扬弃了胡塞尔仍然保留着的理论看法。因为只有在理论把握中才会出现相互区分的主体与客体这样的东西，在直接体验中则根本没有这样的东西。

对于胡塞尔而言，在知觉意识中虽然总是既有着现时的映射，又有着非现时的映射，但知觉对象却总是“预期”和“共现”出来的。在知觉的“预期”和“共现”中，在意识的意向体验中，每一个现时的“我思”都具有其“视域”(Horizont, horizon)，每一个意向体验都具有其视域结构，每一种意识都是一种视域意识。“对象从来不是孤立地向我们显现出来的，不如说，它们是在其意义中相互指引的”，“总是在某个意义指引的网络中”，在某个‘视域’(Horizont)中“与我们照面的”。不同的视域又进一步地相互指引，从而构成一个视域性的总体联系，即作为“普遍视域”的“世界”(Welt)。^②

在海德格尔的“讲台体验”中，我们也是一下子看到讲台的，而且也是在有意义的世界关联中看到它的。当我们感知到讲台时，整个世界也来到了我们面前。任何东西都是一开始就拥有意蕴，一开始就世界着，“不是这样就是那样的世界着”^③。海德格尔的这些说法首先都是与胡塞尔的视域意识具有一致性和继承性的，但是，海德格尔也对胡塞尔意向意识的视域结构做了深化、推进和突破：

胡塞尔是以理论的方式让视域意识服务于世界的构造，是从意识行为的奠基作用出发的；而海德格尔则是以前理论的方式来讨论世界的展开，是从原意识行为的奠基作用出发的。

① 《海德格尔全集》第 56/57 卷，第 68 页。转引自孙周兴“我们如何得体地描述生活世界——早期海德格尔与意向性问题”，中国现象学网，(2007-01-02) [2009-03-25]，<http://www.cnphenomenology.com/0701202.htm>。

② 克劳斯·黑尔德，《世界现象学》，孙周兴编，北京：三联书店 2003，第 120 页。

③ 吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第 134 页。

胡塞尔的世界虽然是从世界视域的角度来把握的周围世界，但其视域终究还是知觉的视域，他最终还是把这种周围世界看作是知觉世界，或者是以知觉世界为基础的周围世界，从而看作是作为事物和对象总体的世界。在海德格尔这里，周围世界则是最直接的意蕴世界而不是知觉世界，知觉世界是以周围世界为基础而不是周围世界以知觉世界为基础，周围世界是各种意蕴的总体而不是各种对象和事物的总体，事物和对象是由于周围世界（意蕴总体）才得以可能而不是周围世界由于事物和对象才得以组成，事物是展开一个世界而不是组成一个世界。^①

为了展示世界在原初体验中的自行发生，海德格尔还独创了 *es weltet*（世界世界化，或翻译为世界世界着）这样的说法。萨弗兰斯基说：“世界世界着[*es weltet*]，这是海德格尔自己独创的第一个单词。这类创造以后会越来越多。这里我们可以看到，为了标示一个过程而发现一个表达的过程。这个过程一开始显得十分显而易见，但进一步的观察便发现了它的复杂性，并且还找不到现成的名称来标示它。于是他便给这个因离我们太近而一般不被我们认识的东西发明一个新的名称，以标示它。”^② 胡塞尔的“世界视域”已经在某种意义上突破了经验主义-科学主义的对象化世界，但仍然局限在理论看法之中。海德格尔在 1919 年的这个讲座中第一次提出的“世界世界化”，则进一步从根本上突破了理论看法，把对世界的把握从认识论-方法论层次彻底推进到生存论-存在论层次。

第六节 通过“问题体验”来展示前理论的东西

海德格尔对胡塞尔现象学的突破，既有方法上的突破，又有问题域上的突破。虽然方法和问题域是密不可分地交织在一起的，而且对于海德格尔来说，根本就没有与其所讨论问题分割开来的抽象的现象学方法，但为方便起见，我们有时候也需要把现象学的方法和问题域适当地加以分开讨论。

海德格尔对“讲台体验”的分析更多偏重于前理论的方式问题，亦即现象学看事情的方式方法问题。就现象学的问题域来说，海德格尔主要是通过对“问题体验”的分析来加以展示的。孙周兴说，“讲台体验”分析已成为现象学事物分析的典型案例，但其较少受人关注的“问题体验”分析也许更直接地关乎海德格尔

^① 参见张汝伦，“论海德格尔哲学的起点”，《复旦学报》（社会科学版）2005 年第 2 期。

^② 吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第 132 页。

的现象学问题域^①。

这里所谓的“问题体验”，是指海德格尔关于“有东西吗？”（Gibt es etwas? Is there something?）这样一个问题的体验。对于海德格尔来说，现象学的“朝向事情本身”之所以要求一种前理论的方式，就是因为现象学的“事情”作为自身显示自身的现象，本身属于一个前理论的问题域。通过对“有东西吗？”这个体验的分析，就能够更好地把握现象学的前理论方式，进而更好地理解现象学的前理论问题域。

“有东西吗？”中的“东西”（etwas）首先不是物理学的“东西”（物体），不是已经成为对象的“什么”。“有‘东西’吗？”不是“有‘什么’吗？”。在说到一种现成“什么”的时候，我们已经从前理论的体验过渡到了理论行为。再者，对“有东西吗？”的体验也不是一种物理事件。在问“有东西吗？”的时候，这种“问”本身不是在物理学或心理学的实验操作中发生的什么事件，而是一种缘于生命当下体验的惊讶，一种我自己身处所问东西之中的“问”，一种以我自身的生命活力来进行的事件。进一步说，这种“问”虽然是我来问，但它不是以近代哲学之“自我”为前提的。在作为直接体验的“质朴的观审”（schlichte Hinschau）中，没有对“自我”的设定，“自我”并不是问题意义的关联对象。由于这里也没有作为对象的具体事物，我向之而生并“投身”于其中的“东西”并不是一个对象，所以这里还没有一种认识性的对象性的主-客关系，而只有一种前理论的关系或“状态”。海德格尔“问题体验”中的“观审”（Hinschau）与胡塞尔的“直观”（Anschauung）或“看”（Sehen）大不相同。后者是认识论意义上的，是设定性的理论行为，而前者却是前理论的、非设定的、非认识论的。^②

在“问题体验”分析中，海德格尔先是把我们通常所说的“东西”区分为“前理论的东西”（Das vortheoretische Etwas, the pre-theoretical something）和“理论的东西”（Das theoretische Etwas, the theoretical something），然后又对“前理论的东西”和“理论的东西”分别做了进一步的区分，从而给我们指出了四种不同“东西”：^③

① 参见孙周兴，“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》2002年第4期。

② 参见孙周兴，“形式显示的现象学——海德格尔早期弗莱堡讲座研究”。

③ 相关内容参见 Martin Heidegger, *Towards the Definition of Philosophy*, pp63-76, pp185-187；海德格尔，《形式显示的现象学——海德格尔早期弗莱堡文选》，第1-20页；以及孙周兴，“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》2002年第4期。

(1) 前理论的同时又是“前世界的东西”(Vorweltliche.Etwas, pre-worldly something)。这是源始的东西或原东西(Ur-etwas, primal-something)。这种“原东西”就是“原意义”(Ursinn)的“东西”，具有包含在任何体验中的“东西性质”(Etwascharakter)，是“存在-东西”(Seins-Etwas)。它伸展于还不是世界性的未差异化的“生命领域”，属于现象学的基本领域，只能以现象学的方式加以领会。这种“原东西”实际上已经就是后来成为海德格尔主导概念的“存在”了。

(2) 前理论的同时又成为“世界性的东西”(Welthaftes Etwas, worldly something)。它以“前世界的东西”为基础，是在真实体验世界中显现出来的东西，是“生命-东西”(Lebens-Etwas)，指示着生命体验领域，即“生命世界”(Lebenswelt)领域。这个领域与“原东西”领域都是理论方式所不能通达的。

(3) 理论的作为“对象性的形式逻辑的东西”(Gegenst.Formallogisches Etwas, objective formal-logical something)。它起源于“原东西”，是一种“形式理论化的东西”(Etwas formaler Theoretisierung)。这种东西与胡塞尔的“形式化”和“形式存在论”思想有关，是一个“形式存在论”的概念，指示着形式科学(形式存在论、形式逻辑)的领域。

(4) 理论的作为“客体性的东西”(Objektartiges Etwas, object-like something)。它起源于真实的体验世界，用胡塞尔的话来说，它是在“立义”意识行为、特别是“客体化的意识行为”中构造出来的。

海德格尔对这四种“东西”的区分，就使得他把现象学的问题域从理论领域推进到前理论领域。在胡塞尔的现象学还原中，理论性的自然界在被还原为理论性的纯粹意识之后，虽然在意识内部胡塞尔也把情感行为还原为“客体化的意识行为”、把“判断性客体化行为”还原为“表象性客体化行为”、把非直观的“表象性行为”还原为直观的表象性行为、把想象的直观行为还原为知觉的直观行为，并且又进一步把知觉还原为感觉，把感觉还原为时间意识，把时间意识还原为本原的时间意识，但是，胡塞尔对知觉以下的意识领域，特别是本原时间问题，还缺乏足够透彻的理解。他的时间性仍然是意识体验的时间性，“自我”的时间性，而不是生存体验的时间性，更不是一般存在的时间性。也就是说，胡塞尔始终没有彻底摆脱理论看法的限制而真正深入到前理论的领域之中。但海德格尔在这里不但突入到前理论的领域，而且还把前理论的领域进一步区分为前世界的“原东

西”和“世界性的东西”，从而对前理论领域也有了详实的理解。这种前理论领域的发现才真正形成了完整意义上的现象学问题域。

在胡塞尔的现象学构造中，尽管知觉是建立在更深意向体验之中的，它却被作为构造实在世界的基本体验，尤其是对空间事物的知觉被看作是意向体验的原初例子和基础。胡塞尔之所以如此抬高知觉在构造中的地位，其原因还是在于他那里的时间意识构造、本原意识构造和感觉构造等最终都仍然是“意识”中的构造。虽然他实际上已经涉及到前理论的领域，但由于没有彻底摆脱理论的方式，所以仍然采用了理论的方式来处理前理论的东西，这就使得前理论的东西又重新变成理论的东西。^①在海德格尔这里，前理论的东西则不再是“意识”，而变成“东西”，“东西”的“空灵性”就使之可以逃脱被重新理论化的命运，从而使“前理论的东西”可以与“理论的东西”在根本上区分开来。由此，我们就可以从海德格尔这里清晰地看到从最源始的“前理论的东西”出发的构造历程：

前理论、前世界的“原东西”以非理论的方式构造出前理论的“世界性的东西”；

前理论、前世界的“原东西”以理论的方式构造出理论的“对象性的形式逻辑的东西”；

前理论的“世界性的东西”以理论的方式构造出理论的“客体性的东西”。

另外，在《哲学观念与世界观问题》这个讲座中，海德格尔虽然没有像在《存在与时间》中那样明确地提出存在问题，但按照萨弗兰斯基的说法，海德格尔在对理论看法的批判中已经有了一种“意向的盈余”，这种“意向的盈余”就是对存在的追问。“海德格尔深深扎进他的体验中去，以便捕捉处境中的存在的踪迹。当他为这种存在寻找语言表达时，他十分清楚地意识到，在科学理论中以及世界观的彩粉壁画中根本找不到可借用的东西”。这种盈余的意向“并不是以获得某种体

^① 孙周兴说：在意识行为的“奠基”顺序中，胡塞尔白始就排除了“非客体化的意识行为”，进而对“客体化”或“对象化”的意识行为进行层层剥离的分析，最后达到最具奠基性的“知觉”行为。胡塞尔对意识行为的分析工作完全处于海德格尔“理论的、客体性质的东西”范围之内。在海德格尔那里，“非客体化的”、“前理论的”生命体验不仅没有被剥离掉，而且还是“客体化的”、“理论化的”的东西的“基础动因”。（孙周兴，“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》2002年第4期。）孙周兴在这里虽然把胡塞尔与海德格尔之间的不同表述的非常“鲜明”，但我觉得对胡塞尔的这种论述有点简单化，说胡塞尔的意识分析完全处于海德格尔“理论的、客体性质的东西”范围之内有点太绝对。因为胡塞尔虽然把知觉行为看作奠基和构造的范例，但他毕竟也涉及到了前知觉的领域。在胡塞尔的奠基构造顺序中，并没有完全排除“非客体化的意识行为”，而是已经看到了“非客体化的意识行为”，只是又把它弄成了“客体化的意识行为”。

验性处境的具体知识为目的，而是寻求存在适度性[Seinsgemaessheit]。这种存在适度性（相应于存在的东西）与达到成功的生活为目的的纯粹知识完全无关。”^①

在理论的对象化中，直接体验脱离生活而分化为主体和客体，人们跌出了直接的存在。对于理论看法来说，讲台“是棕色的，棕色是一种颜色，颜色是真正的感性数据，感性数据是心理或心理学过程的产物，心理性的东西是第一原因；这种原因，这种客观的东西是一定数量的以太波。以太核裂变为简单的元素，在简单元素之间存在着简明的规律性。元素是最终的东西，元素是某种最基本的东西。”^②但是，在自然科学如此这般地以理论的方式把“某种东西”一步一步地推进到微观领域中去的时候，却忽视了在这个还原过程中一直还保留着的“某种东西”：

“颜色本身已经是某种东西，感性数据已经也是某种东西，以太波或者核子等等都是某种东西”。这种到处存在的“某种东西”是“先于世界”[Vorweltliches]的，这种“先于世界”的东西在原初的体验中会令人惊叹或惊讶：“居然会存在某种东西”。这种原初体验中的惊叹或惊讶，是“第一次进入世界”的惊叹或惊讶。这种原初的“惊叹体验”或“惊讶体验”与理论性的“脱生活”是正好相反的，它“并不是对脱离了生活的东西的缓解，也不是对可体验的东西的理论性的固定化或冷却”，而是“生活的最高度的潜在性的线索标记”，是一种“基础现象”。但由于我们总是时时刻刻地处于生活的联系之中，我们与它没有任何距离，所以它又一直暗暗地起作用，一直隐而不显。”^③

海德格尔在这里所讨论的对“某种东西”的惊叹或惊讶，已经是其后来“为什么竟是存在者存在而无倒不存在”的先声了。

① 吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第141页。

② 《海德格尔全集》第56/57卷，第113页。转引自吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第144页。注意：海德格尔在这里所描述的是20世纪初期之前的自然科学的看法，今天的说法已经有了很大的不同，但本质是一样的。

③ 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第145-146页。

第三章 “形式指引”方法的提出

第七节 拉斯克与形式指引方法的萌生

在早期弗莱堡时期，海德格尔之所以能够从胡塞尔现象学的理论领域进入到他自己的前理论领域，一方面是因为他从狄尔泰的生命哲学和诠释学中获得了营养，另一方面是因为他自己已经在现象学的方法上超越了胡塞尔。从理论的意识领域推进到前理论领域，并不是一件轻而易举的事情。要想进入前理论的领域，就必须有前理论的方式方法，否则，即使进入前理论的领域，那些前理论的东西也会被理论的做法再次弄成理论的东西。所以，要想真正通达前理论的领域，并且不是传统形而上学意义上的所谓“存在”，而是本来意义上的存在，那就必须具有与胡塞尔不同的方法，必须在方法上获得突破。胡塞尔的方法主要是还原和构造。但他的“还原”还没有真正还原到最源始的东西，他的“构造”因而也是缺乏最初步骤的。胡塞尔之所以没有能够还原到最源始的东西，其原因在于他的还原方法本身的不彻底性以及西方传统理论思维方式的顽固性。方法与问题域具有同等的重要性，什么样的方法就对应着什么样的问题域。要想真正进入和展示最源始的领域，就需要具有比“还原-构造”更为有力的利器。对于海德格尔来说，这样的利器就是“解构”和“指引”，或者说“解构-指引”。

在早期弗莱堡时期，海德格尔在胡塞尔还原-构造基础上所发明的这种利器就是他所提出的“形式指引(formale Anzeige, formal indication)”^①方法。这种方法被认为是海德格尔在《存在与时间》之前现象学哲思的最富特色和创意的成分，也标志着包括后期思想在内的全部海德格尔思想的现象学特质。^②“这个迄今还鲜为人知”的“形式指引”中包含的方法论思路，“是如此根本和至关重要”，以至于“存在论现象学只能被理解为人的实际生活经验本身的形式指引或对这种经验的形式指引”，它“贯穿了海德格尔1919年之后的全部学术活动”，对于理解海德

① “形式指引”又被翻译为“形式显示”。这里之所以不采用“形式显示”的叫法，是因为把海德格尔常用的另一个与之相关的动词 *zeigen* 叫做“显示”更为合适，而这里的名词 *Anzeige* 虽然也具有“显示”的意思，但为了与 *zeigen* 区别开来，这里把它叫做“指引”。

② 孙周兴，“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》2002年第4期。

格尔整个思想以及其后的后现代思潮的意义也“更值得我们关注”。^①

就海德格尔与胡塞尔的关系而言，“形式指引”方法既是海德格尔在方法上超越胡塞尔的一种标志，同时也是使他能够在问题域上超越胡塞尔的一个关键因素。另外，海德格尔之所以能够在问题域上超越胡塞尔，一个重要的原因又在于他的形式指引方法。那么，又是什么因素使得海德格尔能够提出形式指引方法，从而超越胡塞尔呢？

处于胡塞尔与海德格尔之间的拉斯克，在海德格尔提出形式指引方法的过程中起了重要的促进作用。

拉斯克(Emil Lask, 1875—1915)是海德格尔的师兄，两人都曾先后受教于新康德主义者李凯尔特(H. Richert)，也都受到胡塞尔的影响。拉斯克除了协调李凯尔特和胡塞尔之外，还特别注重从希腊思想家那里吸收营养，并提出前理论的“投入(Hingabe)”体验和“反思范畴”，这些都对早期海德格尔的思想发挥了“决定性影响”。^②李凯尔特就曾明确地指出：“他的(即海德格尔的)哲学方向和词汇都极大地、可能比他本人所意识到的还要大地受惠于拉斯克的著作。”^③

拉斯克的“投入”是一种源始的生活体验，在这里没有感觉、印象、表象、概念和反思，它不是思辨认知，不是逻辑认识，但已经具有了某种意义和形式。他的“反思范畴”则是与“构成性范畴”相对的。构成性范畴都是由质料或内容所限定的，而“反思范畴”则是由“主体”和“客体”的关系所引发的，并不直接被质料或内容所限定。“有”(es gibt)、“持存”(Bestand)、“区别”(Differenziertheit)、“某物”(Etwas)以及“和”、“另外”、“多”、“普遍”、“特殊”等等都属于“反思范畴”。这种范畴能够渗透到“构成性范畴”所达不到的地方，以显示出“构成性范畴”所不可说的微妙意义和形式，因而也能够某种程度上表达出“投入”体验的含义。这种与“投入”体验打交道的“反思范畴”直接促进了海德格尔形式指引方法的形成。^④

从某种意义上说，海德格尔是从胡塞尔的“范畴直观”走向其存在问题的。

① 张祥龙、陈岸瑛，“解释学理性与信仰的相遇——海德格尔早期宗教现象学的方法论”，《哲学研究》1997年第6期。

② 参见张祥龙，“‘实际生活经验’的‘形式显示’——海德格尔解释学初论”，《德国哲学论丛》(1996—1997)，湖北大学哲学研究所《德国哲学论丛》编委会编，中国人民大学出版社1998年。

③ Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press, 1993, p25. 转引自张祥龙，“‘实际生活经验’的‘形式显示’——海德格尔解释学初论”。

④ 参见张祥龙，“‘实际生活经验’的‘形式显示’——海德格尔解释学初论”。

这里有两层意思，一是“范畴直观”对海德格尔的思想起了正面的作用，二是海德格尔思想又是对“范畴直观”的突破。而拉斯克的思想正是在海德格尔对胡塞尔“范畴直观”的突破上起了直接的桥梁作用。拉斯克先于海德格尔超越了胡塞尔的意识现象学，把现象学的方法论意义推进到源始的生活体验之中。尽管拉斯克“对于投入体验与理论知识、反思范畴与构成性范畴的关系、反思范畴本身的含义等问题的看法中仍有不少不通透、不彻底之处”^①，但他的工作已经足以引领海德格尔走上自己的现象学道路。

在1919年的讲稿《哲学观念与世界观问题》中，海德格尔就已经吸收了拉斯克的思想，并克服了其不足之处。对于投入体验本身所可能遇到的困难和问题，海德格尔比拉斯克看得更加清楚，并由此引出了他的“形式指引”的思路。根据张祥龙的考证，这个问题与那托普（P. Natorp）对胡塞尔现象学的批判有关系。海德格尔把那托普的批判归结为两条：首先，现象学的反思和观看“止住”了活生生的生活经验；其次，对经验的任何描述都不可避免地是一种普遍化和抽象化，现象学所许诺的纯粹描述是达不到的。海德格尔看出，要回答这种批评就必须超出以主客分离为前提的认识论型的现象学，呈现出源始生活体验本身的可理解性。在这方面，拉斯克的“投入”体验就可以使我们进入到源始的生活体验之中，其“反思范畴”也具有非抽象地表达生活体验的可能性。但是，拉斯克的“反思”意义仍然来自于主客关系，仍然是由主体所赋予的。为了克服拉斯克的这种不彻底性，海德格尔提出了其“形式指引”的思路，以此来彻底超出主客关系，只从最源始的生活体验本身获得表达的意义。^②

海德格尔在1919年的讲稿《哲学观念与世界观问题》中还只是提出了“形式指引”的初步思路，并没有正式地明确提出“形式指引”这个术语。他是在1920-1921年冬季学期的《宗教现象学导论》中正式提出形式指引方法的。

第八节 形式指引方法的提出及其对胡塞尔的突破

在《宗教现象学导论》中，海德格尔首先指出，“形式指引”是用来指导现象学解说的关于意义的方法，它根据在形式上指引出来的意义本身来考察现象，以

^① 张祥龙，“‘实际生活经验’的‘形式显示’——海德格尔解释学初论”。

^② 参见张祥龙，“‘实际生活经验’的‘形式显示’——海德格尔解释学初论”。

避免任何事先的意见、带有看法的思考以及绝对的区域划分。^① 避免事先的以及带有看法的思考，这看起来与胡塞尔的主张是一致的，其实这种看起来一致的说法实际上也是针对着胡塞尔的。因为在海德格尔看来，胡塞尔的还原之所以走到意识就停止了，胡塞尔之所以没有走出意识本身，就是因为他还是有事先的看法。他的事先看法就是理论的看法。也正是因为胡塞尔坚持了理论的看法，所以他把区域的划分^②在某种意义上也看作是绝对的了。

海德格尔进而指出，区域划分是与普遍性概念连在一起的，二者都是传统哲学和传统存在论的典型特点，这种传统始终认为哲学的一个与众不同的特征就是其“普遍性”。对此，胡塞尔确实看到了这种普遍性概念的问题之所在，他在《逻辑研究》中首次把用以获得普遍性的“普遍化”（generalization）与“形式化”（formalization）区别开来，并依照形式存在论而在纯粹对象逻辑的奠基中来看待这种区别的意义。但是，胡塞尔看得还很很不彻底。海德格尔试图从胡塞尔出发，并通过进一步推进胡塞尔的对“普遍化”与“形式化”的这种区分来超越胡塞尔。另外，对胡塞尔的这种超越本身也正是“形式指引”方法的意义之一。

海德格尔首先按照胡塞尔的思路来展开“普遍化”与“形式化”的区别。

“普遍化”是在不同种属之间实施的，是从较低的种或属过渡到较高的种或属。在“红是一种颜色，颜色是一种感性性质”的思考中，就实施了一种普遍化。但如果我们继续说“感性性质是一种本质，红、颜色、感性性质、和本质又都是对象”，那么，从“感性性质”到“本质”再到“对象”的转变，就不同于从“红”到“颜色”再到“感性性质”的转变。从“红”到“颜色”再到“感性性质”的转变是一种“普遍化”，而从“感性性质”到“本质”再到“对象”的转变则是一种“形式化”。在普遍化中“感性性质”对“颜色”的规定，不同于在形式化中“对象”对任何东西的规定。^③

“普遍化”与一个确定的实质领域（material domain）分不开，其种和属之间的层次秩序依照所说的事情内容而得以规定，其方向也是由实质的路向所决定。

① Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferenceci, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 2004, p38.

② 这里的区域划分主要是指胡塞尔对自然区域和意识区域的划分。胡塞尔的先验还原最终以先验意识消除了白然和意识的绝对区分，但其本质还原总是离不开这种区分的。所以，海德格尔在《宗教现象学导论》中对胡塞尔区域划分的批判并不是一种误解。

③ 参见 Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, p40.

普遍化本身“可以看作一种排序方式[way of ordering]”，“它导致特殊个体被综合到一种无所不包的实质复合体之中”，“这种复合体自身又可能被综合到更普遍的无所不包的复合体之中”^①，“普遍化因而就是综合到另外层次的实质复合体中去”^②。另外，“普遍化可以找出不同的方向；一旦选择了一个方向，就必须保持这个方向，从一个方向跳到另一个方向是不可能的。”^③

“形式化”则不同，其“看法”(Einstellung, attitude)与实质内容无关，也与层次秩序没有直接的关系。“形式化”来自于纯粹“看法关系自身”(Einstellungsbezug, attitudinal relation itself)的关系意义，而不是来自于“什么-内容”本身。“我不是从这对象的角度看其‘什么’规定，而是‘离开’这对象而看这规定。我必须撇开什么-内容来看，我只注意这样的事情，即，这对象是一个给予出来的、被看到的東西。”^④“一个‘对象本身’只意味着理论的看法关系(attitudinal relation)的‘指向何’(to which, 或翻译为“相关项”)。这种看法关系包含一种可加以解说的意义复多性——这种解说可以看作依照对象范围而进行规定。但这里的关系意义不是一种秩序，不是一个区域，而只是间接的，因为它被构成为与一个‘区域’相关的形式的范畴对象。”^⑤

海德格尔关于“普遍化”和“形式化”之区别的这种说法，基本上是在胡塞尔相关表述的框架内做出的。但海德格尔紧接着进一步指出，在形式化和形式存在论中，人们总已意味着一种在实质上有形式的东西，“形式区域”在更宽泛的意义上也是一种“实质领域”，也是实质性的东西；另外，形式化中虽然没有直接的排序，但却有一种间接的排序。由此，胡塞尔的所谓“形式化”也就与“普遍化”具有了共同之处，它们都包含有“普遍”的意义，它们也都是一种理论的“看法”。

但海德格尔主张，真正的哲学不能是任何的“看法”(Einstellung, attitude)，也就是说，它不能再像其它科学那样做为一种理论科学。我们“必须把纯粹的看法关系(attitudinal relation)自身依然看作一种实行(enactment)，以便理解理论东西的根源。”^⑥作为走向事情本身的现象学不仅要追问原本的“什么”(即被经

① Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, p41.

② Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, p42.

③ Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, p42.

④ Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, p40.

⑤ Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, p42.

⑥ Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, p40.

验者，内容）与作为“关系”的原本“如何”（即那个‘什么’被经验的方式），而且还要追问那个作为“实行”的原本“如何”（即那种关系意义得以实行的方式）。内容意义、关系意义和实行意义这三个方向的意义构成了一个“意义整体”，这种“意义整体”就是现象学的现象。现象学就是“对这种意义整体的解说”。^①

在“评卡尔·雅斯贝尔斯的《世界观心理学》”中，海德格尔对此强调指出，“任何完整意义上的现象都包含着下列意向特征：意向关系、意向内容和意向实行（这里的‘意向’必须在完全形式的意义上加以理解，以便避免突出意向关系的任何理论意义，在把意向性理解为‘对……的意指’或者相应地理解为‘被意指’的时候，人们尤其容易使用‘意向’的这种特定意义）”，而且“对于构成任何现象之意义的这些意向特征，我们的处理不能是把它们弄成一个聚合体或被登记下来的各个瞬间的连续体。毋宁是，它们的意义来自于一种结构性的关系与境，这种关系与境在每一种情况下都因相应经验的层次和方向的不同而各不相同。这种关系与境以及这里所发生的重点转移都不应当理解为一种‘结果’或瞬间‘附加物’，而应当理解为在对上述意向特征的现象学表述（articulation）中所发现的本真要素。”^②

由此，现象学的这种现象只能“形式地”“指引”出来，而且这里的这种“形式指引”绝对不再是一种理论的“看法”。“形式指引”与“普遍性”没有任何关系，也不同于“形式化”，其“形式”有着更为原本的意义。形式化和形式存在论的规定性虽然与作为内容的“什么”没有直接的关系，但它“给出了或至少有助于给出一种理论的关系意义”，而理论的关系意义本质上就是一种特殊的内容意义。因而形式化和形式存在论实际上就“片面地转向内容”，并由此更加致命地“掩盖了实行特征”。而“形式指引”作为现象学解说本身的方法，正是要“防止这种前见（prejudice）、这种前-判断（pre-judgment）”。^③

那么，现象学的这种解说方法为什么还要说是“形式的”指引方法呢？海德格尔把这种指引方法说成是“形式指引”，表明他没有完全摆脱胡塞尔的话语体系，同时也表明他与胡塞尔的前后承继关系。虽然海德格尔看到胡塞尔形式存在论的致命缺陷，但当他要克服这种缺陷的时候，他还是要从这种形式存在论出发来克

① Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, p43.

② Martin Heidegger, *Pathmarks*, ed. By William McNeill, Cambridge University Press 1998, p19.

③ Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, p43.

服这种形式存在论，还要把用以克服“形式化”的“指引”方法说成是“形式”“指引”。

当然，他的“形式指引”中的“形式”绝不可能再是“形式化”和“形式存在论”的“形式”。直截了当地说，“形式指引”中的“形式”是指向前理论领域的，而“形式化”和“形式存在论”的“形式”则仍然是理论领域的“形式”。海德格尔这样来解释他的“形式”：“形式指引”之所以说是“形式的”指引，主要是就“关系”而言的，“形式的东西就是某种关系性的东西”，“这种指引应当事先指引出现象的关系”。^①

但海德格尔随即意识到，用“关系”来界定“形式”也会面临问题，因为人们仍然可能从理论的角度来理解“关系”，胡塞尔那里的“关系”就没有最终走出理论的桎梏。所以，他马上说，这种“形式的”“指引”“在否定的意义上”“也就好象是警告”^②。这种“警告”就是一种“防御”：当人们对现象进行规定的时候，其关系意义也必须“被暂时搁置起来”，以便防止人们把关系意义看作是“一开始就被规定了”的，“防止人们想当然地认为其关系意义原本就是理论的”。^③

如此以来，“形式指引”就首先是“一种防御，一种先行保障”^④。有了这种“防御”和“先行保障”，我们能够避免再次进入现成的内容领域或实质领域，从而真正自由地开展出现象的“实行意义”，或者说“指引”出现象的“实行意义”。由此，“形式的”“指引”作为“关系的”“指引”，就首先通过“防御”和“先行保障”，然后再“指引”出现象的实行意义，从而把现象从“实际生活经验的沉沦倾向”和“滑落到对象性东西中”的危险中给挽救出来。^⑤

从正面来说，海德格尔的“形式指引”方法就是要通过前理论的作为“关系”的“形式”，来最终“指引”出现象的“实行意义”，而理论本身所理解的“形式意义”则可以通过自身的“祛形式化”而进入非常个体的和具体的理解方式之中。

人们通常只是把“现象”理解为作为现成经验内容的现象，也就是说，人们通常只是把握住了现象的内容意义。胡塞尔的形式存在论则通过“形式化”与“普遍化”的区分，试图揭示出现象的“关系意义”。但是，由于胡塞尔的“关系”仍

① Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, pp43-4.

② Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, p44.

③ Ibid.

④ Ibid.

⑤ Ibid.

然是理论化的关系，所以这种理论层次的关系由于其理论化而在本质上再次成为了一种特殊的“内容”，从而使得胡塞尔没有真正地揭示出现象的更深层次的意义。海德格尔的“形式指引”方法正是针对胡塞尔现象学的这一致命要害，试图通过搁置“关系”的理论化而避免“关系”再次退回到“内容”，并通过一种更为本原的非固化的形式因素来进一步指引出现象的实行意义。

如果联系到前面海德格尔对四种“东西”的区分，我们对“形式指引”方法的意义和作用会有更清晰的理解。四种“东西”其实分别对应着不同的通达方式：对“客体性质的东西”的通达，使用的是“普遍化”方法，这是经验科学和经验主义哲学的方法；对“对象性的形式逻辑的东西”的通达，使用的是“形式化”的方法，这是“形式科学”（包括形式存在论、逻辑学、几何学等）的理性主义方法；而对前理论的“体验世界”和“原东西”的通达，则需要使用“形式指引”的现象学方法。^①

第九节 形式指引方法的“解构”因素与人的生存

形式指引方法中的“警告”和“防御”是为了阻断或终止理论的思维方式，因为否则就不可能真正进入到前理论的方式和领域之中。但理论的思维方式已经渗透到了人们的日常思维之中，并成为一种寻常的思维方式，因而也就具有了其自身的顽固性。这一方面使得形式指引中对理论思维的阻断和终止十分必要，另一方面也使得这种阻断和终止不可能是一件轻而易举的事情。如何才能有效地阻断理论的思维方式呢？如何才能有效地使理论的“形式意义”“祛形式化”呢？除了“警告”和“防御”之外，海德格尔又提出了形式指引方法的“解构”和“构造”策略。

在“评卡尔·雅斯贝尔斯的《世界观心理学》”中，海德格尔指出，通向事情本身的道路是漫长而迂回曲折的，“在开放出要探讨的具体问题，探索其内在特征，并最终就其以固有意义实际显示的方式来检查这些特征的时候，人们经常会迷失标志，即被引导到不想踏入的道路上，或者去选择和突出胡乱的思想倾向”^②。一

① 关于这一层意思，可参见孙周兴，“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》2002年第4期。

② Martin Heidegger, *Pathmarks*, ed. By William McNeill, Cambridge University Press 1998, p5.

方面，狄尔泰等人的生命哲学中所发明和使用的许多概念实际上是退化的和贫乏的，“难以把握以一种隐蔽方式表达出来的基本哲学动机”^①；另一方面，许多现象学家对本质直观的使用也是任意的，其“直观”本身并不是源始的，而只是盲目性的牺牲品，“源始性（*Ursprünglichkeit, primordiality*）的意义并不在于某种外在于历史或超出历史的观念”^②。“情况可能正是这样，即，即使我们可以由此而通达哲学的事情本身的探询方向，对我们而言也是遮蔽着的”^③。由此，就需要一种对“在观念史中传承给我们的东西的解构”^④，对这种东西的“彻底的解构（*destruction*）”就“成为必然的”^⑤。与此同时，“我们的关注为达到源始性而进行的不断实行（*enactment*）”，也“正是对源始性的构造”^⑥。

形式指引中的这种“解构”作为一种现象学的批判，并不是通过单纯指出对方的逻辑矛盾而消除对方观点，以便维护自己的观点，它只是要指向真正的问题领域，只是要回到源始的事情之中^⑦。这种“解构”是对存在论历史的解构，是一种“通过对前概念的分析而回归源头的方式”^⑧。以往的和通常的哲学概念往往都是“安置对象的概念”（*concepts which order objects*），但现象学的概念必须是表达意义的概念。要从具体生活中得出这种概念，就必须首先采取否定的做法，因为实际生活是以去形式化的特殊方式而给出自身的，必须消除或摧毁对象化的形式才能获得表达性的概念^⑨。所以，“解构”一词在海德格尔这里首先是与对象化倾向相对立的，它首先是对流行的对象性思维方式的反制。

但是，海德格尔随后又在更加综合的意义上把它看作防止从源头跌落到表面生存的解毒剂，并由此把“解构”看作形式指引方法的关键因素。由于在日常生活尤其是在科学认识中，实际的生活经验会退化和淡化，从而无法以源始的方式得以通达，所以重新探讨和赢回实际生活经验的源始意义就成为十分必要的，而这正是现象学“解构”的目标。哲学要想成为真正的哲学，就必然需要这样一种

① Martin Heidegger, *Pathmarks*, pp3-4.

② Martin Heidegger, *Pathmarks*, p4.

③ *Ibid.*

④ Martin Heidegger, *Pathmarks*, p3.

⑤ Martin Heidegger, *Pathmarks*, , p4.

⑥ Martin Heidegger, *Pathmarks*, p4.

⑦ 参见 Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press, 1993, p61.

⑧ Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p117.

⑨ 参见 Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, pp122-123.

“解构”^①。这种现象学的“解构”由此就可以展示“已经退化的生活经验”并“把意义重新置回其恰当的与境”^②，把我们带回到我们的源始哲学经验之中。这样一来，现象学的“解构”就不绝是一种毫无意义的纯粹摧毁，而恰恰是为了照亮前概念所总已隐含着的基本经验和意义。所以，这样的“解构”本身就包含了“构造”的因素，或者说本身就是一种“构造”。

在胡塞尔那里，现象学的还原与构造是相互统一但又方向相反的两种方法。但在海德格尔这里，为了达到源始性而进行的“解构”本身同时又是对源始性的“构造”。“解构”的努力方向本来与胡塞尔的“还原”是相同的，但在这里竟然与“构造”直接统一起来。之所以会有这种直接的统一，是因为海德格尔所要力图达到的这种源始性的东西是前理论的，而前理论的东西就不可能是现成的。胡塞尔的还原只能达到现成的意识，而无法进入非现成的东西。要进入非现成的前理论的东西，就必须彻底“解构”掉理论的现成东西，而这种“解构”又必须同时就是“构造”。因为前理论的东西既然不是现成的，它就不可能是非历史的东西，就必定是在历史性的构造中才会出现的東西。形式指引方法的“指引”也正是这种“解构”和“构造”的直接统一。这一点是海德格尔现象学的一个独特之处，到《存在与时间》时期，他对这一点的阐释将更加详尽，其意义也将更加清楚地显示出来。

在眼下所讨论的这个时期，海德格尔主要把“解构”和“构造”直接统一的形式指引方法用于对人的生存自身的展示。他说：在现象学首次登上舞台的时候，其目标是以新的和源始的方式去占有理论经验和认识的现象（逻辑研究，即，关于理论逻辑的现象学），是既要未受干扰地观看理论经验对象的意义，又要未受干扰地观看理论对象“如何”被经验的意义。但是，如果想彻底地理解并真正地占有现象学倾向的哲学意义，我们就不能仅仅在相互分离的其它“经验领域”（审美的、伦理的和宗教的领域）以“类似的”方式进行研究。毋宁说，我们要明白，完整意义上的经验只有在“历史地生存着的自身”中，在实行的本真实际与境中，才能找到。这个“自身”是哲学的最终问题，是研究哲学问题的起点，应该在现象学解释的真正基本层次上给予出来，在关联于实际生活经验本身的解释层次上

① 参见 Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, pp126-127.

② Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p129.

给予出来。^①

海德格尔这里所说的“生存着的自身”或“自身”指的就是人的存在。他说，人的存在“在形式指引中可以规定为我们的生存（Existenz）。在形式地指引出来的这种意义上，生存这个概念旨在指出‘我在’这种现象，即指出这个‘我在’中“在”的意义，它是研究基本现象及其问题的起点。”^②对于生存及生存的意义这样的起点问题，使用理论的方式是不能通达甚至不能真正发问的，但使用形式指引方法就可以提供一种初始的进路。在“评卡尔·雅斯贝尔斯的《世界观心理学》”中，海德格尔的基本思考是这样的^③：

如果把“生存”刻画为一个区域，那最终就会造成一种误解，使我们远离生存的真实意义。但不妨先这样地刻画它：生存是存在的一种方式，因而是一种特殊意义上的“是”，本质意义上的“我是（我在）”之“是（在）”。我们在真正意义上拥有这种“我是”之“是”（存在）——不是通过对它的理论思考，而是通过实行这种“是”（存在）。以此来理解，自身的存在就具有在形式上指引出来的生存意义。因此，这里的重要事情就是：我拥有我自身，亦即我在其中遭遇到作为自身的我自身的这种基本经验。通过生活于这种经验之中，使我自身具有其自身的意义，我就能够追问我的“我是”的意义。

这种拥有我自身的意义是很多的，但这种意义的多样性是就其“历史与境”来说的，而不是就其分类与境、区域与境来说的。在“我是”基本经验之实行（enactment）的主要意义中，我们发现，这种经验并不把“我”经验为在一个区域中的某种东西，经验为“普遍因素”的个体化，或者经验为某种事例。毋宁说，这种经验是作为自身的“我”的经验。如果我们完全保持我们经验的这种实行（enactment），那么就很清楚，区域或客观领域的概念对于“我”来说是非常遥远的。每当我们要给“我”一个区域规定（这种规定来自于关于意识流或体验来之之类的前概念），我们由此就抹去了“是”的意义，并把“我”变成一种可以塞到一个区域中加以确定和分类的对象。

生存自身摆脱了理论解说的客观经验，摆脱了“是某物”的某物。它不是

① 参见 Martin Heidegger, *Pathmarks*, ed. By William McNeill, Cambridge University Press 1998, p30.

② Martin Heidegger, *Pathmarks*, p9.

③ 参见 Martin Heidegger, *Pathmarks*, pp25-27.

特定科学领域中的对象，而是非理论的“对象”，属于富有意义的周围世界中的“对象”，也是自身世界中的“对象”，是现象学的“对象”。我们无法获得关于生存的知识，关于它的知识是后来通过客观化、对象化而获得的，对于实行来说实际上也是不重要的，甚至因实施对象化而远离了生存以及对生存的真正拥有。生存的意义实际是在拥有其自身的基本经验中获得的，是在实行中获得的。拥有我自身的“我”是完满的、具体的、历史的实际自身，是在其自身的历史性具体经验中通达自身的。在我们所面临的关于生存现象的所有问题中，依照其基本的历史意义在现象学上解说这种经验实行的“如何”，是最为重要的任务。

可以看出，海德格尔一旦把形式指引方法应用于人的存在，就可以马上解构掉作为科学认识对象的人，而显示出实际的、历史的自身生存的意义，并在此基础上把对人的存在的思考看作哲学的真正起点。海德格尔在《存在与时间》中所给出的追问存在问题的基本思路在这里已经初步形式了。

第十节 《对亚里士多德的现象学阐释》对形式指引的阐发

关于早期弗莱堡时期的形式指引方法，我们不得不重视海德格尔 1921-1922 年冬季学期的讲稿《对亚里士多德的现象学阐释——现象学研究导论》（《全集》第 61 卷）^①。这部讲稿的正标题虽然是“对亚里士多德的现象学阐释”，但它实际上所讲授的内容与亚里士多德几乎没有关系，而是海德格尔自己对现象学的理解，所以它的副标题“现象学导论”倒是真实地与其内容相一致。Ryan Streeter 把这部讲稿看作“可能是海德格尔在关于现象学的本性及其通达哲学问题之方式方面最好的工作之一”^②。

这部讲稿所关心的核心就是如何恰当地通达哲学所探索的东西。恰当的通达方式是至关重要的，不思考通达事物的通达方式就会导致一系列的问题，就会使哲学陷入僵化和不思之中。所以，海德格尔在这里所关心的核心并不是所探讨的

① 注意：这篇文献不是海德格尔 1922 年的弗赖堡手稿（那托普手稿）《对亚里士多德的现象学阐释——诠释学处境的指引》。

② Ryan Streeter, 'Heidegger's formal indication; A question of method in *Being and Time*', *Man and World* 30; 413-430, 1997, notes 16.

“什么”，而是如何事先拥有这种“什么”的“如何”。以何种方式事先拥有这种“什么”在很大程度上决定着 we 究竟能到达哪里。当然，对这种“如何”的分析要比对“什么”的分析难得多。因为在对“如何”的分析中，我们没有具体的对象和内容，只能通过“实行”来进行。这样的哲学探讨在本质上是一种只能被指引出来的“处境拥有”（Habenssituation, having-situation）。这种“拥有”不是一种外在的分析，而是只能在行为举止中实施的“形式指引”。^①

海德格尔强调，这种形式指引可以获得一种确定的和正面的东西。对于形式指引来说，那使内容得以指示出来的实行方式、实行方向和实行的出发点虽然要比内容本身重要的多，但是形式指引也不是空洞无物的。哲学之“拥有”与内容的关联固然是不确定的，但与实行的关联却是确定无疑的。由此，虽然哲学所探讨的内容可能是没有保障的，虽然哲学对其“对象”的把握也可能是非本真的或不完全的，但哲学的“对象”却可以本真地指引出来。在这种指引中所呈现出来的任何内容本身也确实是被指引出来的，而且这种指引的方向是确定的。在我们进入到这个方向之后，就可以通过被指引出来的现实的实行方式来实施一种可能的形式指引。在这里，虽然没有确定的内容，却可以形式地指引出某种具体的东西；虽然形式指引不具有静态的普遍性，它却是一条可以完成的道路，并导向一种被指引出来的具体实行的“到时”（Zeitigung, temporalization），导向一种直接的具体经验。^②

海德格尔接着指出：形式指引作为一种行为举止并不是任意的行为举止，而是对……的行为举止，这种“对……的行为举止”包括四种意义：首先，在“对……的行为举止”中，我们进入一种关系意义（Bezugssinn, sense of relation）之中，这种关系意义给予我们与某种东西发生关联的一种统一的方式。其次是内容意义（Gehaltssinn, sense of content）。因为在进入关系意义之后，内容也跟着相关起来，我们总要把握点东西。不过，由于我们必须从现象的整个意义上来解释一个“对象”，我们同时也就好象是被“对象”所“拥有”，被“对象”所把握。第三是实行意义（Vollzugsinn, sense of enactment or actualization）、实施意义，在这种意义

① 参见《海德格尔全集》第 61 卷，第 19-20 页；以及 Ryan Streeter, 'Heidegger's formal indication: A question of method in *Being and Time*', *Man and World* 30: 413-430, 1997, pp418-419.

② 参见 Ryan Streeter, 'Heidegger's formal indication: A question of method in *Being and Time*', *Man and World* 30: 413-430, 1997, p419.

中我们品味“对象”从其背景中的全部呈现。最后是到时意义（Zeitigungssinn, temporalizing sense），这种意义囊括了整个实行或实施的“如何”，捕获了实施过程从实际生活、生存、处境和先行把握中自身到时的真正方式。^①

这样，海德格尔在《对亚里士多德的现象学阐释——现象学研究导论》中就发展了之前已经提出的形式指引中的意义问题。如前所述，在1920-1921年冬季学期的《宗教现象学导论》和1919/1921年写作的长篇书评“评卡尔·雅斯贝尔斯《世界观的心理学》”中，海德格尔已经就形式指引方法问题提出了现象的内容意义、关系意义和实行意义。但在这里除了这三种意义之外，他又增加了第四种意义，即到时的意义，而且这种到时意义囊括了整个实行的“如何”，捕获了实施自身的方式。这样的到时意义同时也可以使内容意义中的内容不至于滑落为现成的内容，使关系意义中的关系不至于滑落为理论层次的现成关系。应该说，对第四种到时意义的增加是海德格尔在现象学上的一种重大突破。由于“时间过程给予任何‘对……的行为举止’以结构，囊括了其它的三种意义，并在其一般性的、中动语态的意义上，它游移于‘灵魂时间’与‘世界时间’之间”^②，所以，时间之到时的意义在现象学之整个现象中的地位在这里已经突出出来。虽然这个时候海德格尔还没有把存在本身的问题明确地突出出来，但他已经在朝向存在的路途上把捉到了最为关键的问题，已经隐隐出现了把时间作为存在意义之视域的基本思路。

另外，海德格尔在这里对形式指引的发展使得两个重要的方面得到明确：一是形式指引可以在空灵的指引中产生积极的效果，可以导致一个坚实的方向；二是形式指引是对某种东西的一种明确的行为举止^③。这样，我们就可以满怀信心地把指引看作通达事情本身的唯一恰当方式，满怀信心地超越现成的陈述和理论活动而把中心放在指引上。同时，为了在源始的可通达性中“拥有”哲学的“对象”，我们又必须把这样的形式指引现象学作为基本的生活方式，回归到与各种“对象”发生关联的基本经验，并防止陷入到由基本经验所派生的那些重复性的陈述之中。

在这里，形式指引的清晰性不在于内容上的完整和确定性，形式指引的“逻

① 参见《海德格尔全集》第61卷第53页；Ryan Streeter, 'Heidegger's formal indication: A question of method in *Being and Time*', *Man and World* 30: 413-430, 1997, p420; 以及 Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press, 1993, p234.

② Ryan Streeter. 'Heidegger's formal indication; A question of method in *Being and Time*'. *Man and World* 30; 413-430. 1997. p420.

③ 参见 Ryan Streeter. 'Heidegger's formal indication; A question of method in *Being and Time*'. *Man and World* 30; 413-430. 1997. p420.

辑”不是严格的演绎推理或归纳推理。形式指引方法固然离不开陈述，但陈述自身还无法通达真理^①。这里有必要再指出一点，海德格爾的形式指引方法虽然是对胡塞尔的超越，但他对陈述的这种超越实际上还是大大受益于胡塞尔的“本质上机遇性的表达”概念。

在《逻辑研究》第一研究的第三章，胡塞尔讨论了不同于“客观表达”的“本质上机遇性的表达”。“客观表达”是“仅仅通过或能够仅仅通过它的声音显现内涵而与它的含义相联系并因此而被理解，同时无须必然地考虑（Hinblick auf）做陈述的人以及陈述的状况”^②，这种其意义不依赖于任何具体状况的“客观表达”是建立理论的基础。而“机遇性表达”的意义则是指向说话人的处境和机遇，需要使用人称代词、指示代词和指示副词这样的形式。对于这些表达，我们当然可以假定有客观的和普遍的意义，但如果不结合表达的机遇或场合，就不能充分理解它们。由此，“机遇性表达”就只能被看作是一种“指引”（Anzeige，倪梁康译为“指示”）。

从海德格爾的自述“我进入现象学之路”中，我们已经知道他早年曾在胡塞尔身边教和学，“除了给专门的普遍研究班讲课和练习以外，还主持高年级学生的《逻辑研究》讨论”^③。根据 Ryan Streeter 的说法，海德格爾主持的《逻辑研究》研讨班不仅包括第六研究，而且包括第一研究“表达与含义”，也正是从这里海德格爾收集到了“指引”（Anzeige, indication）这个关键性的术语。^④对此，Ryan Streeter 又在注释中引用了进一步的证据：根据 John Van Buren 在《青年海德格爾——隐身国王的传说》中的说法，海德格爾的一个学生 Günther Stern 在一篇论文中采用了海德格爾对胡塞尔“指引”的解读，从而为两人的这种思想联系提供了文件证据。^⑤

综上所述，海德格爾在早期弗莱堡时期所提出的形式指引方法已经超越了胡塞尔的形式存在论以及对所有普遍规定性的追求，同时也超越了胡塞尔的整个纯粹意识现象学。这种前理论的方法使海德格爾真正进入到前理论的领域。这种前

① 参见 Ryan Streeter, ‘Heidegger’s formal indication: A question of method in *Being and Time*’, *Man and World* 30: 413-430, 1997, pp420-421.

② 胡塞尔，《逻辑研究》修订本第二卷第一部分，倪梁康译，上海：上海译文出版社，2006，第091页。

③ 海德格爾，《面向思的事情》，陈小文、孙周兴译，北京：商务印书馆，1996，第82页。

④ Ryan Streeter. ‘Heidegger’s formal indication; A question of method in *Being and Time*’. *Man and World* 30; 413-430. 1997. p421.

⑤ 参见 Ryan Streeter, ‘Heidegger’s formal indication: A question of method in *Being and Time*’, *Man and World* 30: 413-430, 1997, p429 注释 29; 以及 John Van Buren, *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Bloomington: Indiana University Press, 1994, p328 和 406n.5.

理论的领域通过对实际生活经验的聚焦，而在早期弗莱堡时期就已经重点指向了人的生存现象，并通过人的生存，使得存在本身的问题也初步显露出来。更重要的是，在使用形式指引方法而对生命、生存和“我在”现象的追问中，海德格尔已经揭示出其中的历史性和时间性的维度，并找出一条通向本真历史性和时间性的恰当道路。他说，在意识中构造出来的东西只具有“形式的-普遍的”时间性规定，这种规定只是从理论角度为时间现象先行描绘出的一种框架，实际上，“时间问题必须在实际经验中以我们原本经验时间性的方式来加以把握——完全无关于所有纯粹意识和所有纯粹时间。……我们毋宁要问，在实际经验中原本什么是时间性？在实际经验中过去、当前和将来意味着什么？我们的方式的出发点是实际生活，时间的意义由此才能得以赢得。”^①

所有这些思考都已经直接为《存在与时间》廓清了道路，并准备了基本的构架。

第十一节 早期弗莱堡时期形式指引现象学的诠释学维度

对狄尔泰诠释学的吸收和转化是海德格尔之所以能够突破和发展胡塞尔现象学的一个关键因素。在早期弗莱堡时期（1919-1923年），海德格尔在讨论形式指引的现象学方法时，就已经体现出浓厚的诠释学色彩，并把狄尔泰的生命诠释学转化为“实际性的诠释学”或“现象学诠释学”。

在“评卡尔·雅斯贝尔斯的《世界观心理学》”（1919/21年）中，海德格尔指出，真正现象学的批判及其直接性不是糟糕意义上的“没有前提”，而是意味着通过一种“解构”的形式而不断更新自身的占有，去阐明已经在认识论观念中经历了理论化的那些基本经验所“产生于其中的原初动机处境”，现象学的“直观”是在对各个经验领域的确切定向和“先行前概念”（anticipatory preconception, Vorgriff）的与境中实行出来的。^②把现象学之批判和解构的方向指向基本经验的“原初动机处境”，把现象学的“直观”看作是在“前概念”与境中实行出来的，海德格尔在这里已经在同时扬弃狄尔泰诠释学和胡塞尔现象学的时候，又把二者创造性地融合到了一起，在把诠释学引向现象学的同时，又给现象学赋予了诠释学的因素。

^① Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, pp44-5.

^② 参见 Martin Heidegger, *Pathmarks*, pp3-4.

山此，对于海德格尔而言，现象学方法一开始就是诠释学的。

由于海德格尔是胡塞尔的学生，他在这里所做的改造工作主要是针对胡塞尔现象学的。对狄尔泰诠释学的改造则可以在“无形”之中进行。在海德格尔看来，胡塞尔的现象学只是进行理论的“看”，只是占有理论的“现象”，只是构造出理论的对象，因而并没有超出理论的范围。要超出理论的范围，现象学就必须“看得更深更远，就必须占有历史性生存的完满经验，就必须构造出更源始的“对象”。这就是要阐明基本经验的“原初动机处境”，要以源始的生命经验为基础，要把自身落实到历史性的“生存现象”上。这些都是海德格尔突破和改造胡塞尔现象学所首先需要着力的地方，而这里的关键就是：克服胡塞尔现象学的无历史性，把历史的维度，或者说诠释学的维度，引入现象学之中。

当然，这个时候的海德格尔诠释学虽然已经超越了狄尔泰，但还没有明确地指向一般存在本身的问题，而只是用来探索人的生存问题。由于基本经验的“原初动机处境”或源始的生命经验或历史性的生存现象就是我们自身的存在，就是此在的生存，所以，现象学在这里所涉及到的就是对此在及其生存的解释问题，就是“此在”诠释学的问题。这种此在诠释学也一直延续到《存在与时间》时期。

就此在及其生存现象来说，我们所有的探讨都是“自始就隐含着某种前概念（preconceptions），即，关于我们这个心灵的、精神的此在整体之存在意义的前概念，以及关于这个已得到澄清的生命据以被认为活着的那种可能‘如何’的前概念，亦即关于这种作为‘可能性’的东西无论如何能够得以发现的那种东西之基本意义的前概念。”^① 这种前概念决定着我们的探讨方法，因而也决定着我们要探讨的“人”究竟是什么样的“人”。前概念以及由前概念所决定的方法与我们要探讨的“对象”是无法分割的，“在这些前概念中被领会的对象实际上就是仅仅因源始固有‘方法’而所是的东西”，“这种方法就是对象本身构成的一部分”^②。由此，我们有什么样的前概念及其方法，我们要探讨的人就是什么。

这样一来，这个时候海德格尔的这种作为诠释学的现象学方法，虽然还没有与存在者整体统一起来，没有与一般存在统一起来，但已经与此在及其生存统一起来了；虽然还不是“方法论”与整个“存在论”的统一，但已经是“方法论”

^① Martin Heidegger, *Pathmarks*, p7.

^② Martin Heidegger, *Pathmarks*, p9.

与“生存论”的统一了。

由于“前概念在实际的生命经验中（因而也在科学和哲学活动中）‘到处’都‘是’”^①，所以，只有进入这些前概念的经验之中，澄清这些前概念，追踪这些前概念，我们才能恰当地把握此在。如果不是这样，或者说，如果前概念本身不是源始的，那我们就不可能有一种恰当的方法，就不能与形式上指引出来的意义相一致，就不能摆脱任何自行闯入的成见（prejudice）。这个时候我们当然也可以研究人的问题，但这个时候的“人”已经不是此在本身了，而是成了一种“代用品”。在这种情况下，“……一种代用品在没有经过进一步说明的情况下将被塞进我们的直观和概念之中。这种代用品由此将不断地要求我们从不同的方面处理它以便在认识中掌握它（我们在朝向对象的现实行为的旗号下被促动着做这种事情，但是这些意图并没有涉及到对象也没有把握它）。这种代用品最终变得如此突出以至于其自身就被当成了真实的现象，而现实地经验本真现象的可能性就消失不见了，只是继续在词语中存在着。”^②

由此，现象学方法的这种诠释学因素就导致了对前概念之源始性问题的追问。这种追问应该说是海德格尔之所以能够超越胡塞尔意识现象学和狄尔泰诠释学的一个关键。具体地说，对前概念之源始性的追问使得海德格尔能够把胡塞尔的意识现象学推进到此在现象学，同时也能够把狄尔泰的生命诠释学转换为此在诠释学。而这种诠释学因素，这种对前概念之源始性问题的追问，以及与之相关的“解构”策略等，正是海德格尔这个时候所提出的形式指引方法的核心问题。没有对前概念之源始性问题的追问，海德格尔就不可能提出形式指引方法。但反过来，没有形式指引的基本思路，海德格尔也不可能追问前概念的源始性，从而不可能超越胡塞尔的现象学和狄尔泰的诠释学。这同时又是说，海德格尔这个时候所提出的形式指引方法，既来自于对胡塞尔和狄尔泰的超越，同时又促进了对两人的超越。海德格尔对意识现象学和生命诠释学的超越和创造性转换是在同一个过程中实现的。

这种超越和转换的一个具体成就就是，通过对前概念之源始性的追问而提出了人的生存的前结构（prestruction, Prästruktion），这是一种与他后来在《存在与

① Martin Heidegger, *Pathmarks*, p8.

② Martin Heidegger, *Pathmarks*, p9.

时间》中提出的操心结构已经非常相似的生存前结构。这种生存前结构既是在现象学的诠释学方法中揭示出来的，同时也是这种方法所要解释的“对象”。海德格尔说，生存现象的意义发生不是一种“结果”，而是一种本真的要素，“这种本真要素自身反过来又应该被确切理解为人自身生存中的一种前结构”，“这种前结构在每一种情况下都是在人生当下实际性（facticity）中以自我占有的形式得以实行（enacted）和实现的。它开展并保持着一种具体期待视域（horizon）的开放性，这种期待视域是人忧虑关注的，并且在每一个实行它的特殊与境中得到发展。”^①人的这种生存现象作为“我是”（我在），由此就是历史性的，而不是区域性的。“我”并不是一个“普遍因素”的个体化。所以，在面临生存现象的时候，我们必须怀疑一切区域客观化的前概念及其相应方法，依照其历史意义而在现象学上解说这种经验实行的“如何”。而这种解说就是诠释学的，其本质就在于解释之实行，就在于不断的重新解释，重新开始。^②

在《存在与时间》之前，海德格尔对这种“此在诠释学”的阐释更明确地体现在其1922年的《对亚里士多德的现象学阐释——诠释学处境的指引》^③和1923年的《存在论——实际性的诠释学》之中。需要注意的是，这两篇文献虽然都使用了“存在论”这个术语，但这种存在论所针对的其实还是此在：“哲学研究的对象乃是人类此在（Dasein）——哲学研究就人类此在的存在特征来追问人类此在。”^④

在《存在论——实际性的诠释学》中，海德格尔强调，起源于希腊术语的“现象”一词指的是自行显示的东西，它首先没有确定其事情内涵（Sachhaltigkeit），也不包含对任何特定事情区域的指示，而是标示一种别具一格的存在方式，它因而也包含一种防御，一种对非本真的但同时又是可能的和实际起支配作用的存在者之存在方式的防御。^⑤由此，现象原初地就不是什么范畴，而是“首先关涉到通达、把握和保存方式”，现象学“因而首先就是一种研究方式（Weise der Forschung），亦即：某种诉求，如其自行显示并且仅仅就其自行显示那样。”^⑥按照其可能性来说，现象学就是“一种别具一格的研究方式”，就是要使“对象”“如

① Martin Heidegger, *Pathmarks*, p19.

② 参见 Martin Heidegger, *Pathmarks*, pp26-27.

③ 注意：不要把这篇文献与海德格尔1921-1922冬季学期的讲稿《对亚里士多德的现象学阐释——现象学研究导论》（《全集》第61卷）混淆起来。

④ 海德格尔，《形式显示的现象学——海德格尔早期弗莱堡文选》，第78页。

⑤ 参见海德格尔，《形式显示的现象学——海德格尔早期弗莱堡文选》，第127页。

⑥ 海德格尔，《形式显示的现象学——海德格尔早期弗莱堡文选》，第130页。

它们本身给出自己那样获得规定”^①。这样的现象学就必然要作为一种“实际性的诠释学”。

为什么这样的现象学必然是“实际性的诠释学”呢？

因为恰如“对象”自身自行显示的那样，就是“恰如它们对于一种特定的观审（Hinsehen）出现的那样”。这种观审形成于一种关于对象的定位以及对存在着的“已然熟悉”（das schon Bekanntsein）。这种“已然熟悉”可能是一种流行的理解，可能通过传统而得到固定，可能是非本真的但我们又不知道是非本真的。^②换句话说，“作为哲学对象的存在之存在特征也意味着：以自行掩盖和自行掩饰的方式去存在（zu sein）”^③。由此，就需要开启这种掩盖史，追踪哲学问题的传统，拆解哲学的传统，直至把存在带向现象，返回到事情的源头。

但是，自身需要这种“解构”的现象学就必然是一种“实际性的诠释学”吗？

诠释学把自己称为解释（Auslegung），而“任何一种解释都是一种根据某个东西的解释”，有待解释的“前有”（Vorhabe）“必须被纳入对象联系之中来审视”，由此，诠释学就要求“人们必须离开起初摆在眼前的实事而走向作为实事之基础的东西”。^④在《对亚里士多德的现象学阐释——诠释学处境的指引》中，海德格尔更为具体地指出，每一种要阐释的东西，都只有在与之相关的当下诠释学处境得到清晰地标明时，才能成为不言自明的，而这种诠释学处境有三个要素：一是解释本身所占有的“视位”（Blickstand），二是由这个视位所导致的用来规定阐释之“作为什么”和“何所向”（woraufhin）的“视向”（Blickrichtung），三是由“视位”和“视向”所限定的阐释的活动范围，即“视界”（Blickweite）。^⑤

现象学所需要解构的就是由传统所导致的掩盖，但它的返回源头和直接性并不是要求一种毫无批判的“无立场状态”。那种朴素的“无立场状态”实际上也是拥有自己的“视位”的。真正的无立场状态应该是对“视位”的明确占有，而这个“视位”本身也是某种历史性的东西，是与此在密切相关的，并不是在时间之外的。^⑥所以，需要实施解构策略的现象学所真正需要的恰恰是首先澄清“前有”

① 海德格尔，《形式显示的现象学——海德格尔早期弗莱堡文选》，第133页。

② 同上。

③ 海德格尔，《形式显示的现象学——海德格尔早期弗莱堡文选》，第135页。

④ 同上。

⑤ 参见海德格尔，《形式显示的现象学——海德格尔早期弗莱堡文选》，第76-77页。

⑥ 参见海德格尔，《形式显示的现象学——海德格尔早期弗莱堡文选》，第139页。

或诠释学处境，因而其本身就是一种诠释学，是一种现象学诠释学。

由于哲学的对象是此在的存在，现象学诠释学因而就是研究此在之存在的现象学诠释学，就是此在诠释学，它要澄清的“前有”或诠释学处境就是用来解释此在的“前有”或诠释学处境。又由于解释此在的“前有”或诠释学处境又是解释者这种此在本身的“前有”或诠释学处境，而这种“前有”或诠释学处境又是来自于实际生活的，是来自于此在的实际存在的，所以，现象学诠释学就是关于实际性的现象学诠释学，或者说，现象学就是一种实际性的诠释学。

此在的实际生存总已有一种对存在和世界的具体解释，现象学必须源始地重演“在其最本己的处境意义上、并且为了这种处境而被理解的东西”^①，必须使这种解释“及其在生命之到时过程中的统一性成为范畴上显明的”，必须着眼于这些解释的“前有”并且联系着其前概念而“使这些解释成为显明的”^②。实际性的现象学诠释学本身“必然地在其实际处境范围内，发端于一种确定的预先给定的实际生命的被解释状态”^③。

那么，如何去把握这种源始的理解和解释，如何去揭示这种“前有”和诠释学处境，如何展示实际生命的这种被解释状态呢？

其方法正是形式指引。只有通过形式地指引，这种“前有”才能被带出来。只有通过形式地指引，我们才能“从不确定的、但以某种方式可理解的显示内容出发把理解带向正确的视野（Blickbahn）”^④。

在这里，海德格尔通过使用这种诠释学的现象学方法，通过形式地指引，而发现了解释此在的两个方向：一是此在使自己对自己到场并保持在这种到场中的方式，二是这样的此在之“在此拥有自身”是在历史性存在之中。^⑤他由此就发现了此在实际存在的整个“前有”或诠释学处境：在一个世界中存在，操心（Sorge），操劳（Besorgen），操心（Fürsorgen），环视（Umsicht），常人的统治，平均状态，好奇，沉沦于世界，世界之照面的意蕴状态（作为什么照面，如何照面），意蕴之物在现成状态和共同世界中的展开，此在的时间性，等等。可以看出，海德格尔在《存在与时间》中所揭示的此在之存在结构，在这里已经初步呈现出来了。

① 海德格尔，《形式显示的现象学——海德格尔早期弗莱堡文选》，第 79 页。

② 海德格尔，《形式显示的现象学——海德格尔早期弗莱堡文选》，第 90 页。

③ 海德格尔，《形式显示的现象学——海德格尔早期弗莱堡文选》，第 92 页。

④ 海德格尔，《形式显示的现象学——海德格尔早期弗莱堡文选》，第 137 页。

⑤ 海德格尔，《形式显示的现象学——海德格尔早期弗莱堡文选》，第 135-136 页。

第三篇 追问存在及其形式指引方法

第一章 从意识走向存在——对胡塞尔的进一步超越

在早期弗莱堡时期（1919-1923），海德格尔已经把胡塞尔的还原-构造现象学发展为解构-指引现象学，并且已经把关于意识的现象学转变为指向存在的现象学。但是，一般存在问题在早期弗莱堡时期并没有真正的突现出来。这个时候的解构-指引现象学主要针对的是此在之存在问题，亦即人的生存问题。一般存在问题的真正提出是海德格尔在《存在与时间》时期完成的。

这里首先界定一下“《存在与时间》时期”。

海德格尔的“《存在与时间》时期”与其“马堡时期”并不完全重合，也与通常所说的“海德格尔前期”并不完全是一回事。人们通常以海德格尔的思想转向为标准，把20世纪30年代中期作为前后期的分界线。但是，在关于海德格尔前后期划分的问题上，人们实际上是很难完全达成一致的。由于对海德格尔思想的所谓“转向”问题，我们可以有不同的理解，甚至可以否认他有一种思想的“转向”，所以，这种以“转向”为标准的前后期划分也就成了一个实际上不可能有定论的问题。这里暂且不管什么海德格尔的思想转向问题，以及与此相关的前后期划分问题，我们只是遵循着方便性原则，按照课题本身的需要来界定这里所说的“《存在与时间》时期”：从1923年海德格尔进入马堡开始，一直到讲授《形而上学的基本概念——世界-有限性-孤寂性》的1930年上半年。

之所以从1923年海德格尔进入马堡开始，一方面是因为我们前边已经把在此之前的时期称之为“早期弗莱堡时期”，另一方面是因为海德格尔到马堡之后，在论题上更直接地迅速逼近《存在与时间》，并在马堡期间完成和出版了《存在与时间》。之所以把“《存在与时间》时期”的下限确定为1930年上半年，是因为直至讲授《形而上学的基本概念——世界-有限性-孤寂性》的1929-30年夏季学期，海德格尔在重回弗莱堡的前两年中所讲授和发表的许多东西，在内容和思路上都与《存在与时间》有着直接的关系。

倪梁康曾说,“《时间概念历史导引》和《现象学的基本问题》都可以被看作是《存在与时间》的有机部分——前者是《存在与时间》的初稿,后者是《存在与时间》的续篇”^①。如果我们把标准放宽一点,也就是说,如果我们不再局限于“初稿”或“续篇”,那么,在1923—1930年之间,海德格尔的大部分著作或讲稿都是与《存在与时间》有着密切关系的。比如,《时间概念》(1924年)、《柏拉图的智者篇》(1924-5年冬季学期)、《时间概念历史导引》(1925年夏季学期)、《逻辑学——真理之追问》(1925-6年冬季学期)、《现象学的基本问题》(1927年夏季学期)、《现象学与神学》(1927/1928)、《对康德纯粹理性批判的现象学阐释》(1927-8年冬季学期)、《哲学导论》(1928-9年冬季学期)、《形而上学是什么》(1929年)、《康德与形而上学问题》(1929年)、《论根据的本质》(1929年)、《形而上学的基本概念——世界-有限性-孤寂性》(1929-30年冬季学期)等。

在这种情况下,我们就可以姑且把这个时期整体上叫做“《存在与时间》时期”。

第一节 从意识问题到意识的存在方式问题

在“《存在与时间》时期”,海德格尔沿着早期弗莱堡时期的思路继续向前推进,把现象学的问题领域明确为存在问题,把前理论领域的关系意义、实行意义和到时意义明确为存在的意义。于是,现象学的“事情本身”就作为“存在”而在海德格尔的所言所思中被真正突出出来,存在的意义问题就在海德格尔的讨论中真正成为了现象学追问的核心问题。

不过,作为胡塞尔的学生,海德格尔的存在是从胡塞尔的意识转换过来的。那么,海德格尔究竟是如何从胡塞尔的意识过渡到他自己的存在的呢?

海德格尔认为存在问题即使在胡塞尔的意识现象学中也是不可避免地要提出来的一个问题。这个问题不仅是与现象学原则不相矛盾的,而且是现象学所必须回答的问题。在对意识的整体阐释中,我们必须更紧密地加以探问和研究的就是,“存在是否在其中得到了探究”,是否在还原进程中为了确保和依赖于叫做意识的这个领域“存在问题终究给提出来了”,是否在从自然态度所给出的东西走向还原

^① 倪梁康,《现象学的始基——对胡塞尔〈逻辑研究〉的理解与思考》,广州:广东人民出版社2004,第219页注释1。

所提供的东西的道路上“存在问题终究被纳入到考虑之中”^①。存在问题是真正意义上的现象学本身所急切需要回答的问题。胡塞尔自己在其《观念》1 的第 49、54 和 55 节，实际上就已经涉及到了存在问题，只不过他是依照传统哲学的原则来回答的。^②

胡塞尔对存在问题的涉及首先是关于意识的存在方式问题，或者说是 *Bewußtsein*（意识）中的 *sein*（存在）问题。虽然他的现象学还原要把“存在”悬置起来并还原为意识，但他真正要悬置和还原的是包括世界及其个体在内的实在或“外部存在”，即海德格尔所说的现成存在者。胡塞尔没有也不可能把事物的“给予方式”也给悬置和还原掉，没有也不可能把意识本身也给悬置和还原掉。包括数学的和范畴的实在在内的所有实在都是在意识中给予出来的。意识的存在由此就成为胡塞尔必需要讨论的一个问题。

为此，胡塞尔把意识规定为内在的存在、绝对的存在、绝对给予的存在和纯粹的存在。

但在海德格尔看来，胡塞尔的这些规定都没有从意识本身出发，并没有真正规定出意识的存在方式。首先，胡塞尔所说的意识的内在存在，实际上只是用来规定意识内部两种实项之间的关系，并没有涉及到两种实项的实项性本身。其次，胡塞尔所说的绝对存在和绝对给予的存在，实际指的是体验本身在反思中的绝对被给予性。体验本身的被给予是绝对的，而对象体验则是相对的。作为构造者的意识与被构造的对象因而是绝对不同的。可见，这里所说的仍然是两种体验之间的关系，并没有真正规定出体验本身的存在。最后，所谓意识是纯粹的存在，所说的只是意识的观念性、非实在性，而且也没有涉及到意向之物。总之，所有这些规定都没有对 *Bewußtsein*（意识）中的 *sein*（存在）提出问题，没有赢得意识及其意向性本身的存在。^③

为了从实在的自然意识进入纯粹的意识，胡塞尔要求退出自然态度的实在设定，但如此一来，其现象学还原又无法“从正面规定意识的存在”^④。胡塞尔的还原不仅撇开了实在意识，而且也撇开了具体的活生生的经验意识，从而无法把握

① Martin Heidegger, *History of the Concept of Time; Prolegomena*, translated by T. Kisiel, Bloomington and Indianapolis; Indiana University Press 1985. pp108-109.

② Martin Heidegger, *History of the Concept of Time; Prolegomena*, pp111-112.

③ 参见 Martin Heidegger, *History of the Concept of Time; Prolegomena*, pp103-107.

④ Martin Heidegger, *History of the Concept of Time; Prolegomena*, p109.

这种经验意识的本质。更重要的是，胡塞尔的现象学只满足于对体验及其中所出现之现象的描述，仅仅把意向性中的意向行为与被意向者区别开来，没有进一步追问两者关系的实质及其存在方式，从而忽视了二者相互从属的存在结构。他虽然把意向性作为一个重要问题提了出来，但把意向性等同于意识本身，并因而将其限制在意识的领域中，认为超出直接体验和直观去问存在的意义、意识的存在方式、还原活动的存在方式、认识的存在方式等，都是不必要的，甚至是与现象学的本质相矛盾的^①。

海德格尔认为，胡塞尔之所以与意识的存在方式擦肩而过，其原因就在于，“胡塞尔的首要问题完全不是要去刻画意识的存在。毋宁说，引导他的是这样的问题：意识如何能够成为一门绝对科学的可能对象？引导他的首要问题正是绝对科学的观念。这种观念——意识要成为一门绝对科学的领域——并不是纯粹由他发明出来的；这种观念是自笛卡尔开始就已经占据着现代哲学的一种观念。对纯粹意识的阐释作为现象学的专门领域，（在胡塞尔这里）并没有通过回到事情本身而以现象学的方式给开辟出来，而是通过回到传统的哲学观念而给开辟出来。”^②

然而，正是胡塞尔与之擦肩而过的意识的这种存在方式问题，才是优先于意识本身的问题。这个问题应该首先得到追问。我们必须首先从意识问题中引出意识的存在方式问题。

第二节 对胡塞尔两种存在的超越

胡塞尔对存在问题的涉及不仅体现在有关意识的存在方式问题上，更重要的是他关于自然世界及其个体对象的存在设定问题，以及在海德格尔看来最为重要的系词意义的存在问题。

我们先从胡塞尔对“外部存在”（自然世界及其个体对象）的构造分析着手。

“外部存在”或“对象”虽然是由意识构造出来的，但也不是随便就可以虚构出来一个对象或“存在”。对象的构造在胡塞尔那里实际上分为两个步骤，首先是在意识内部构造出一个对象，然后意识又把对象看作是超越的，即把它设定为

^① 参见靳希平，“胡塞尔和海德格尔现象学差异简析”（续），《德国哲学》第3辑，湖北大学哲学研究所《德国哲学》编委会编，北京大学出版社1987。

^② Martin Heidegger, *History of the Concept of Time; Prolegomena*, p107.

“存在”。倪梁康表明，这两个步骤所对应的是两种根本不同的东西，第一个步骤中的对象构成本身是在意识中发生的事情，这里还没有涉及到对象是不是一个“存在”的问题。^①

那么，对象在意识中被构造出来以后，又是如何被设定为外部存在的呢？在胡塞尔看来，对象的构造实际上是一种“意指”——即意指一个东西。如果意识所意指的那个东西能够在直观中得到充实，那么，意识就把它设定为一种“存在”。或者换一种说法，在知觉经过“立义”等意向活动而构造出一个事物的时候，由于这个事物并不是在直观中完全现时地映射出来的，而是“预期”或“共现”出来的，所以，如果这个知觉活动没有出现错误，那么那些被“预期”或“共现”的方面就能够在未来的现时映射中被直观到或被充实。由此，意识就把这些被“预期”或“共现”的方面连同这整个事物都看作是“超越的”、“客观的”或“外在的”。也就是说，把这个对象看作是一种“存在”。

在这里，意识能否实施这种存在设定，取决于其“意指”和“所指”、“预期”和“充实”是否一致和相符。在这种意义上，这样的“存在”也可以说是“真实存在”，或者“真理意义的存在”。

“真理意义的存在”是在简单知觉或者说感性直观中给予出来的。当胡塞尔从感性直观领域推进到复杂意识行为的时候，他又从复杂意识行为中引申出另外一种意义上的存在，即“系词意义的存在”。

在《逻辑研究》第六研究的第六章中，胡塞尔除了分析简单知觉中的对象构造之外，又进一步分析了诸如“E是P”这样的复合知觉的对象性构造，从而涉及到了对象的属性以及判定对象的系词“是”（存在）。这种作为系词的“是”（存在）是一种形式范畴或形式对象。它不同于通过感性直观而把握到的简单知觉的对象及其属性，是感性直观本身所不能直接把握的。但胡塞尔发现，当感性对象及其感性属性显现出来的时候，这种“是”（存在）也同时被连带出来。这种被连带出来的给予方式不是通过感性直观，而是通过类似于感性直观的范畴直观。胡塞尔由此断定，“是”（存在）是被类似于感性直观又根本不同于感性直观的“范畴直观”所直接把握住的。

^① 参见倪梁康，“胡塞尔与海德格尔的存在问题”，《中国现象学与哲学评论》第三辑，上海：上海译文出版社2001。

这是胡塞尔所做出的一个大胆而重要的发现。它不仅肯定了康德一直不敢认可的感性直观之外的另类直观，而且也极大地启发了海德格尔，并使之找到了自己的突破口。

对于胡塞尔来说，真理意义的存在可以在朴素的意识行为中得到确认，而系词意义上的存在由于作为系词的存在（是）至少涉及两个环节，所以在朴素意识行为中无法知觉到它，它只能在复合的、范畴的意识行为中被知觉到。

在1925年讲授的《时间概念历史导引》中，海德格尔以“这椅子是黄色的”(The chair is yellow)为例，对胡塞尔真理意义的存在和系词意义的存在进行了进一步的分析。他认为，“这椅子是黄色的”这个表达本身就包含了两种意义上的存在：作为真理-关系的存在（或者更准确地说，在真理-关系中事态的留存），以及作为事态本身关系要素的存在。^①

在“是黄色的”这种断定中，当我们强调“是（存在）”的时候，即当我们说“是黄色的”、“黄色的存在”(being-yellow)的时候，我们的意思是：这椅子确实是黄色的。这里有一种真理-关系(truth-relation)，在被意指者和被直观者是同一的。“是（存在）在这里意味着某种真理的留存(subsistence)，真理-关系(truth-relation)的留存，同一性的留存”^②。这里的存在（是）是真理意义上的。

但是，我们也可以强调“黄色的存在”、“是黄色的”(being-yellow)。如果把“这椅子是黄色的”这个判断还原为S=P的形式，那么这里所强调的东西在形式上就是S的是-P(P-存在)。这个时候我们要说的就不是这个事态的真实性，而是这个谓词对这个主词的一种“附加”。这个时候的“存在”（是）所指涉的就是“系词意义上的存在（是）”。这第二种存在概念并不指涉真理-关系的留存，而是指涉这种事态本身的一种结构要素。^③

海德格尔首先“肯定”了胡塞尔所揭示出来的这两种“存在”。他认为这两种“存在”分别突破了传统的存在观和真理观。传统的存在观把“存在”看作客体的规定性，理解为一个对象的存在，而不是一个事态（关系状况）的存在，也就是说存在是非关系的；传统的真理观则认为真理只与系词和关系行为相关：真理作为一种判断行为，是一种谓词的关系行为。胡塞尔真理意义上的存在把真理概

^① Martin Heidegger, *History of the Concept of Time; Prolegomena*, p54.

^② Ibid.

^③ Ibid.

念扩展到非关系行为的相关项上，事物的真实存在就是真理；而系词意义上的存在又把存在概念扩展到关系行为项上，事态的真实关系状况也是存在。把“存在”扩展到“真理”上，把“真理”扩展到“存在”上，这是真正的“对存在与真理的现象学阐释”^①。^②

但是，海德格尔对胡塞尔的这种“肯定”多少带有“六经注我”的成分，或者说，多少是有点儿虚情假意的。

在胡塞尔那里，“存在”（作为自然世界及其个体对象的外部存在）虽然在《逻辑研究》和海德格尔的理解中变成了“真理”，但随后的先验现象学并没有给予这种“外部存在”以如此高的地位。海德格尔的肯定是仅仅从《逻辑研究》中得出的，并没有也不想再结合着后来的先验现象学来整体地把握胡塞尔。

再者，胡塞尔系词意义上的存在虽然把“真理”变成了“存在”，但这种“存在”并不是胡塞尔的前一种“存在”。真理意义上的存在与系词意义上的存在对胡塞尔而言是两种根本不同的“存在”。

可以说，只要胡塞尔的这两种“存在”不能融合为一种“存在”，它们就不会是海德格尔头脑中“存在”。而只要它们不是海德格尔头脑中的“存在”，胡塞尔对它们的阐释也就不可能真的就是海德格尔所认为的“对存在与真理的现象学阐释”。

当然，海德格尔也可能并不真想高度地评价胡塞尔的存在观，他的真实想法可能是这样的：胡塞尔的两种存在可以给我们提供某种冲破传统观念的启示，我们由此可以进一步实施对存在和真理的真正的现象学阐释。

显而易见地是，海德格尔不会认同作为外部存在的真理意义上的存在。也就是说，胡塞尔真理意义上的存在不可能是海德格尔自己的存在。在海德格尔看来，胡塞尔的这种存在还只是“对象-存在”，即作为存在者的“存在”。而且这种作为存在者的“存在”也不是世内上手的存在者，更不是人这种特殊的存在者。它仅仅是现成的存在者。胡塞尔在讨论这种存在的时候，所关注的只是“什么-内容”（what-content），而没有在实存-生存（*existence*）意义上去追问意向行为的存在。在界定颜色与声音之区别的时候，胡塞尔撇开个别对象的实存（*existence*），只关

^① Martin Heidegger, *History of the Concept of Time; Prolegomena*, p55.

^② 这一整个自然段的分析可参见倪梁康，“胡塞尔与海德格尔的存在问题”，《中国现象学与哲学评论》第三辑，上海译文出版社 2001。

注其本质（什么-内容）。但是，如果仅仅把“什么-内容”看作是被给予的东西，就必然忽视任何一种存在者的实存，包括作为人的实存-生存。由此，胡塞尔对作为“去存在”的人这种存在者所进行的观念化和还原就完全是一种“最根本的误解”^①。

另一方面，海德格尔也不会认同胡塞尔这里的“真理”概念。从海德格尔的角度看，这里的“真理”仍然是符合说的“真理”，这种“真理”虽然来自于亚里士多德的真理概念，但并没有真正切中古希腊真理概念的原初意义——无蔽状态。在海德格尔看来，真理只在于揭示或解蔽，而不在于所揭示的什么。重要的是显示和实行，而不是显示的结果和内容。

总之，胡塞尔真理意义上的存在还只是一种确定的或现成的存在者，而不是存在本身。胡塞尔的现象学并没有真正地走进“事情本身”。所以，海德格尔说，“在规定其最本己领域的基本任务中，现象学是非现象学的！”^②

不过，胡塞尔的另一种存在，即系词意义上的存在，确实与海德格尔头脑中作为存在本身的“存在”概念密切相关，而且也确实获得了海德格尔货真价实的高度评价。

胡塞尔说，系词意义上的存在并不起源于“对判断或对判断充实的‘反思’之中”，而是真实地起源于“判断充实本身”^③；“只有当某个存在现实地或想象地被置于我们眼前时”，存在才能被给予出来，而且也是通过那个“感性直观的相似者”——范畴直观——而被给予出来。^④

对于海德格尔来说，胡塞尔的这个“范畴直观”非常重要。它使得存在“从它在判断上的固定状态中解放出来”，也使得“‘存在’不是一个单纯的概念，不是一个通过推论而产生的纯粹的抽象”^⑤。系词意义上的存在以及“和”、“或者”、“这个”、“一”、“若干”、“然后”等范畴，都绝不是意识这样的东西，而是范畴直观行为或关系直观行为的相关项，也就是说，是某种意识行为的相关项^⑥。借助

① Martin Heidegger, *History of the Concept of Time; Prolegomena*, p110.

② Martin Heidegger, *History of the Concept of Time; Prolegomena*, p128.

③ 胡塞尔，《逻辑研究》（修订本）第二卷第二部分，倪梁康译，上海：上海译文出版社，2006年版，第152页。

④ 同上。

⑤ 这是海德格尔在20世纪70年代所做的最后四个研讨班中所说的话，转引自倪梁康的《现象学的始基——对胡塞尔〈逻辑研究〉的理解与思考》（广东人民出版社2004）第229-230页，但是这种说法也确实体现了海德格尔在“《存在与时间》时期”的想法。

⑥ 参见 Martin Heidegger, *History of the Concept of Time; Prolegomena*, p59.

于意识的这种相关项，胡塞尔就可以走出意识进入存在之中。

但是，胡塞尔实际上仅仅走到了本真存在的边缘，仅仅触及到一下本真的存在问题。他并没有把本真的存在问题真正地提出来。在《逻辑研究》第六研究的第 44 节，“存在”只是诸如“一”、“多”、“全”、“数”等许多范畴中的一个，到第 46 节分析感性知觉和范畴知觉之区别的时候，“存在”就更不是他所讨论的话题了。^①

另一方面，即便是胡塞尔所仅仅触及到的这种存在，与海德格尔所理解的存在相比，也还是有着根本性的差别的。在早期弗莱堡时候，海德格尔就已经指出，胡塞尔虽然从现象的内容意义走到了现象的关系意义，但他的关系仍然是理论的东西，是一种特殊的内容^②。在 1925 年的《时间概念历史导引》中，海德格尔进一步分析了关系和关系项之间的关系，认为胡塞尔系词意义上的存在还只是一种关系项，即关系行为的意向相关项，而不是关系本身。关系本身要比关系项更为根本，因为“原初的东西是关系本身，通过这种关系，诸关系项自身才首次得以明确”^③。实际上，关系行为本身是这样一种源始的综合，它不是把原先分离的两种东西联结起来，不是“联结对象”，而是其自身就“给予对象”。^④

但是，如果我们再换一个角度看，那么：虽然胡塞尔仅仅是触及到了存在问题，但他这作为意识相关项的存在毕竟使海德格尔看到了从意识中走出来的通道；虽然胡塞尔的存在作为关系行为的相关项，还不是原本的关系本身，但海德格尔只要使用其“形式指引”方法，就可以很容易地从关系行为的相关项回溯到关系本身，从理论的关系回溯到前理论的关系，并进而走进关系的“实行”。

所以，我们完全可以说，海德格尔确实是在胡塞尔《逻辑研究》第六研究的启示下，在胡塞尔范畴直观的启示下，通过改造胡塞尔的系词-存在而得出他自己的存在，并把他的存在确立为现象学的“事情本身”。

第三节 进一步的讨论

关于“海德格尔如何从胡塞尔的意识走到他自己的存在”的这个“如何”问

① 参见倪梁康，《现象学的始基——对胡塞尔〈逻辑研究〉的理解与思考》，第 230 页。

② 参见第二篇的相关内容。

③ Martin Heidegger, *History of the Concept of Time: Prolegomena*, p64.

④ Ibid.

题，还值得进一步的讨论。

胡塞尔现象学的事情本身是意识而不是存在，即使《逻辑研究》中的存在问题，也不仅不是海德格尔意义上的本真的存在问题，而且也不是胡塞尔所要讨论的主要问题。但是，海德格尔对《逻辑研究》的解读，却使得这部著作成为存在论现象学所无法绕过的重要著作。海德格尔解读的关键就在于：虽然他知道《逻辑研究》中真理意义上的存在与系词意义上的存在是两种不同的存在，但他认为我们不应该切断二者之间的关系。真理意义上的存在本来可以从属于范畴直观学说，而范畴直观学说的真正目标也不应该仅仅描述系词的联系功能，还应该而且主要应该用来描述真理存在，即解决本真的存在问题。

丁耘把海德格尔对《逻辑研究》的这种解读形容为“一种‘偷天换日’的工作”^①。但是，这种“偷天换日”的“误读”在学理上并非没有道理。

胡塞尔范畴直观学说所讨论的主要是联系感性要素的范畴形式，即作为系词的是（存在），而没有涉及其“真理意义上的存在”问题，这与近代以来的认识论哲学倾向是一致的。在亚里士多德那里，系词本来是具有“断真”功能的，但近代哲学特别是康德哲学以及后来的分析哲学把 Sein (Being) 与 Existenz (existence) 严格区分开来。Sein (Being) 逐渐成为纯粹形式的系词，而 Existenz (existence) 则完全成为现成存在者意义上的“现成存在”。随着 Sein (Being) 和 Existenz (existence) 的双双退变和完全分离，Sein (Being) 的实存意义就被完全剔除出去，其“断真”功能也就被形式化为纯粹符号逻辑意义上的“断真”。而 Sein (Being) 用来描述本真存在的“断真”功能，也就随着描述“现成存在”的“断真”功能，而一起被剔除了。

但在海德格尔看来，系词“是”（存在）除了指称主谓联结的逻辑形式之外，即除了作为纯粹形式化的符号逻辑的系词之外，它还确实具有源始的“断真”功能，而且这种源始的“断真”功能不是断定“现成存在”的“真”，而是“断定”作为无蔽状态和被揭示状态的存在者之存在的“真”。海德格尔因而逆西方近代哲学的历史潮流而动，首先回到亚里士多德，然后又超越亚里士多德，而返回到早期希腊思想那里。

^① 丁耘，“《逻辑研究》中的存在问题”，《中国现象学与哲学评论》（特辑——现象学在中国：胡塞尔《逻辑研究》发表一百周年国际会议），上海：上海译文出版社 2003，第 253 页。

海德格尔这样做的理由应该是这样的：系词的主词本来不是现成的存在者，而传统哲学包括胡塞尔现象学在内都把它弄成了现成的存在者。现成存在者的“存在”是给定的，现成的，也因而可以被弄成形式化的系词。但是非现成的存在者的存在是需要追问的，是需要使用“形式指引”方法“形式地”指引出来的。因而，用来“断定”非现成存在者之存在的系词不能也不可能成为纯粹形式化的系词，而只能是具有源始“断真”功能的系词。

由此，海德格尔就有理由把真理意义的存在结合到系词意义的存在之上，并且是在源始的意义上，而不是后来派生的意义上，把前者结合到后者之上。当然，在后来派生的意义上，二者也就根本不可能结合在一起了。

从这里我们也可以明白，胡塞尔系词意义上的存在之所以仅仅接近了本真的存在问题，而没有真正走进本真的存在问题，这与他没有把真理意义的存在结合到系词意义的存在之上有着密切的关系，从而也与他没有摆脱传统的哲学立场有着密切的关系。

海德格尔把胡塞尔真理意义的存在归属于其范畴直观学说，使得范畴直观学说不仅仅描述系词的联系功能，而主要描述真理存在。海德格尔从意识走向本真存在的关键，就是对胡塞尔范畴直观学说的这种“误读”。

但丁耘认为，并不是对胡塞尔“系词现象学”（范畴直观学说）中的存在问题的解读，使海德格尔走向他自己的本真存在之路。“对解决存在问题真正有所贡献的”恰恰是胡塞尔在讨论真理存在的时候所语焉不详的“真理现象学”，海德格尔“以其（指胡塞尔的《逻辑研究》——引者注）真理现象学冲决其系词现象学；用一个可以通向本真存在问题的开端扭转其现成存在论倾向”。^①

丁耘对胡塞尔“真理现象学”的这种强调似乎引出了这样一个问题：海德格尔从意识问题走向本真存在问题的出发点，究竟是胡塞尔的范畴直观学说，还是其真理现象学？然而，这是个虚假的问题。

丁耘强调“真理现象学”的主要理由是：海德格尔把胡塞尔的真理概念简化为三个（即符合意义上的真理、作为关于符合的认同活动的真理与等同于存在的真理）之后，通过突出胡塞尔未加深思的第三个真理概念（即等同于存在的真理），

^① 丁耘，“《逻辑研究》中的存在问题”，《中国现象学与哲学评论》（特辑——现象学在中国：胡塞尔《逻辑研究》发表一百周年国际会议），第258页。

并把它看作源始的真理，而在胡塞尔那里为他自己的真理概念找到了“文本根据”，从而也为自己走向本真的存在问题找到了“文本根据”。^①

胡塞尔“真理意义上的存在”确实涉及到真理问题。虽然胡塞尔主要在符合意义上使用“真理”，但在其“真理”的第三种意义上，“真理”同时也是“存在”。然而，海德格尔由此就把第三种意义上的“真理”以及与其连带在一起的“存在”引向他自己的真理和存在，这是海德格尔“六经注我”式的解读。

如果说在前边有关存在设定的语境中，胡塞尔“真理意义上的存在”中的“存在”是现成存在者的话，那么，在这里的真理语境中，在与“存在”相等同的“真理”中，胡塞尔所说的这个“存在”就一定不是现成的存在者了？

胡塞尔特别提醒到：“我们尤其必须注意，这里所涉及的（作为真理的客观意义和第一性意义的）存在不能混同于‘肯定性’范畴陈述的系词存在。”^②既然真理语境中的这个“存在”不是系词存在，既然它连系词存在都不是，那么，对于胡塞尔来说它也只能完全是作为现成存在者的“存在”了。所以，海德格尔虽然想要从胡塞尔的真理概念中找到自己的真理概念和存在概念，但他总结出来的胡塞尔的第三种真理概念，由于在胡塞尔那里仍然对应于现成的存在者，所以其本身同样不能是他自己的真理概念，其中也没有他自己的存在概念。

要真正地从胡塞尔的“真理”过渡到海德格尔自己的真理，还需要借助于胡塞尔的范畴直观学说。所以在《时间概念历史导引》中，海德格尔才把胡塞尔关于明证性与真理的章节与关于感性直观与范畴直观的章节“全部压缩在阐述范畴直观的同一个小节里，紧接着系词立刻谈论真性存在”^③。这里的“全部压缩在阐述范畴直观的同一个小节里，紧接着系词立刻谈论真性存在”，也就是借助于范畴直观学说来谈论真理意义上的存在，同时也是借助于范畴直观学说来谈论存在意义上的真理。所以，只有借助于范畴直观学说，胡塞尔的第三种真理概念才有可能成为海德格尔自己的真理概念。

这样，我们就可以做出“结论”：海德格尔不是直接通过胡塞尔的真理现象学，而是借助于胡塞尔的范畴直观学说，才从胡塞尔的“真理”走向他自己的真理和

① 丁耘，“《逻辑研究》中的存在问题”，《中国现象学与哲学评论》（特辑——现象学在中国：胡塞尔《逻辑研究》发表一百周年国际会议），第258-260页。

② 胡塞尔，《逻辑研究》（修订本）第二卷第二部分，第131页。

③ 丁耘，“《逻辑研究》中的存在问题”，《中国现象学与哲学评论》（特辑——现象学在中国：胡塞尔《逻辑研究》发表一百周年国际会议），第253页。

存在。

刚才丁耘的结论是：海德格尔不是通过胡塞尔范畴直观学说中的存在问题，而是通过胡塞尔的“真理现象学”，才走向他自己的本真存在问题之路。

丁耘说，真理现象学对海德格尔更重要；我们在这里却说，范畴直观学说对海德格尔更重要。海德格尔自己的说法是：“……我的兴趣便再一次指向了《逻辑研究》，特别是第一版的‘第六研究’，其中所强调的感性直观和范畴直观之间的区别，在其对于规定‘存在者的多重含义’的作用方面向我显露了出来。”^①另外，在《时间概念历史导引》中，海德格尔的文本处理方式也与此相一致。

但是，如此这般地一番讨论，并不是要完全否定丁耘的说法。

海德格尔通过胡塞尔的范畴直观而走向他自己的存在问题，这是我们通常的也是比较笼统的说法。丁耘大概是感觉到我们通常对于海德格尔的这一思想历程有点过于简单化了，所以才要强调胡塞尔“真理现象学”在其中所发挥的作用。

由于胡塞尔的“存在”与“真理”是纠缠在一起的，而海德格尔的存在与真理更是纠缠在一起的，所以，撇开海德格尔对胡塞尔“真理”概念的解读，来清理海德格尔走向存在问题的思想历程，这肯定是不完美的。在从胡塞尔的系词存在走向海德格尔自己的本真存在的过程中，海德格尔在真理概念上所做的转化工作也是不可忽视的，而且也确实是非常重要的。

但是，我们也不能因为真理问题所发挥的重要作用，就否定海德格尔从胡塞尔范畴直观学说走向其存在问题的这个“简单事实”。

比较全面的说法应该是，海德格尔对“存在”的转化与对“真理”的转化实际上是同一个转化过程的两个密不可分的方面。

至此，我们就比较清晰地看出，海德格尔是如何从胡塞尔的意识走到他的存在的。但是，我们还应该进一步追问：从意识到存在的这种转变何以可能？

谈到这种问题域转换的可能性，就涉及到现象学的方法问题。通过不同于胡塞尔的海德格尔现象学方法，我们就可以回答这种问题域转换的可能性问题。

不过，我们还不急于直接去讨论海德格尔在《存在与时间》时期的现象学方法，而是先在下一章概观一下海德格尔在这个时期对存在问题本身的讨论。

^① 海德格尔，《面向思的事情》，第81页。

第二章 追问存在

第四节 存在问题的独特性

当海德格尔正式探讨存在问题的时候，他发现这是一个别具一格独特问题。这种独特性表现在几个方面。首先，存在问题既是一个根本性的源始问题，又是一个被长期误解的问题，这个问题本身就是一个问题；其次，存在问题在形式结构上具有别具一格独特性；最后，存在问题是一个最为优先的问题。

存在问题本来是希腊思想家们所思考的核心问题，但由于希腊存在论自身所具有的缺陷，这个问题几乎在西方哲学的开端就受到了误解。而且随着哲学史的演变，人们又一再地不断误解这个问题。

对于许多历史上的和今天的哲学家来说，存在问题无疑都是哲学的一个基本问题。当“马克思主义哲学”把思维与存在的关系问题作为哲学的基本问题的时候，它无疑也把其中的“存在”归属到哲学的基本问题之中了。但问题是，在自古至今的许多哲学家大谈存在的时候，他们所谈的是不是真正的或者说源始意义上的存在呢？他们是不是抓住了存在的基本的或源始的含义呢？在海德格尔看来，显然不是这样的。

由于人们没有把握住存在的基本含义或源始含义，所以人们很快就把存在给遮蔽了。人们把存在弄成了存在者，变成了一种特殊的存在者。被弄成特殊存在者的存在又进而成了某种自明的东西，成了无须再耗费精力进行思考的问题。到了经验主义和实证主义广泛流行的时代，人们终于认为可以消除存在问题了，并把柏拉图和亚里士多德殚精竭虑地从现象中所争得的那一点思想看作是没有任何意义的因而是可以仍掉的东西。

在《存在与时间》的开篇，海德格尔就指出了存在问题的这种“命运”，并分析批判了导致这种状况的三种偏见^①：

首先，“存在”被认为是最普遍的概念。但是，“存在”的“普遍性”实际上

^① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell Publisher Ltd, 1985, pp22-24.

根本不是种类上的普遍性，不是要从概念上规定出各种存在者的那个最高领域。存在的“普遍性”“超越”一切种类上的普遍性。亚里士多德曾把这种超越的“普遍的东西”看作是一种类比的统一性，它不同于适用于事物的那些最高种类概念。但亚里士多德并没有驱散范畴关系上的黑暗。中世纪存在论尽管广泛地讨论了这个问题，但也没有予以澄清。黑格尔基本是在古代存在论的方向上努力，也没有解决存在问题。所以，存在这个“最普遍的概念”并不是最清晰的，而恰恰是最黑暗的。

其次，“存在”概念被认为是不可定义的。这是从其最高普遍性推出来的，但这只是说存在不具有存在者的性质。其不可定义性恰恰表明存在是一个问题。

第三，存在被认为是一个自明的概念。确实，不管我们干什么，只要与存在者发生关联，我们就会用到“存在”（是），而且也认为理解了它。但是，这种理解是一种通常的理解，而这种通常的理解实际是难以理解的。实际上，在与存在者的任何关联中，都先天地有一个谜——存在之谜。

这些偏见同时也表明，对于存在问题，我们不仅没有任何真正的答案，而且对这个问题本身也是茫然无序的。人们实际上并没有真正弄清楚存在问题是一个什么样的问题，人们头脑中的存在问题实际上并不是真正存在问题。存在问题本身就是一个问题，一个需要澄清的问题。

当现象学把存在看作事情本身的时候，存在问题才真正得到了恰当的把握。作为现象学之事情本身的存在并不是人们通常所讨论的存在。真正的、本来的、源始意义上的存在问题在根本上就是一个别具一格的独特问题。

海德格尔接下来通过分析存在问题的形式结构，来澄清存在问题的独特性。

任何问题都具有的一般形式结构是：首先，我们的探索都事先受到它“所寻找的东西”或“要发现的东西”的指导；其次，任何探索总是“要探索某种事情”，那“要发现的东西”总是位于这要探索的事情里边；第三，探索某种事情总是针对某种东西来探索，所以在任何问题中，除了要探索的事情之外，还包括着那种“被探索到的东西”；第四，探索本身又是探索者这个存在者的行为，因而任何探索本身又是这个探索者的一种存在方式。^①

存在问题也不例外。在存在问题中，“要寻找的东西”就是存在的意义；“要

^① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, p24.

探索的事情”就是存在——用来理解存在者、规定存在者的存在；由于存在又是存在者的存在，所存在者自身就是要“被探索到的东西”，要恰当地给出存在者存在的特点，这些存在者自身就必须以恰当的方式如其自身所是地加以通达；最后，探索存在问题本身更是探索者这个存在者本身的行为，因而也更是探索者本身的一种存在方式。^①

然而，存在问题虽然具有一般性的形式结构，它却是一个独特的问题：^②

首先，在存在问题中，存在的意义已经以一种独特的方式在某种意义被我们所利用了，我们对存在的意义总已有一种模糊的同时又混杂着错误的理解。

其次，由于存在者的存在本身并不是一种存在者，所以展示存在的方式与揭示存在者的方式必定是不同的。在“要探索的事情”中，那“要发现的东西”（即存在的意义）必须以其自身的方式加以把握，不能用规定存在者含义的概念来把握存在的意义。

再者，被探索到的存在者是各种各样的，我们究竟应该从哪种存在者出发来开展存在，也是一个只有在这里才会遇到的特殊问题。

最后，对存在问题的探索与探索者本身的存在方式有着一种独特的直接关系，这种独特关系也是任何其它问题所不具有的。要解决存在问题，尤其需要首先透视作为探索者的这种存在者的独特存在。

第五节 存在问题的优先性

存在问题本身及其形式结构已经表明了它的独特性，但其独特之处还体现在其功能、目标和动机之上，亦即体现在它在存在论层次上、生存论层次上以及存在者具体存在层次上（*ontisch*, *ontical*）都具有的那种优先性。

不过，在展示存在问题的这种优先性之前，这里有必要先讨论一下对作为海德格尔关键术语之一的 *ontisch* 的理解和翻译问题。*Ontisch* 的英译没有什么问题，可以用 *ontical* 来对应。但其汉译有点麻烦。

对于 *ontisch* (*ontical*)，海德格尔显然是在与 *ontologisch* (*ontological*) 相区别的意义上使用的。我们把 *ontologisch* (*ontological*) 翻译为“存在论的”或“存

^① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp25-26.

^② 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp25-27.

在论上的”或“存在论层次的”。

存在论显然是探讨存在问题的，而 *ontisch* (*ontical*) 在字面上的意思就是“存在的”。这样，研究存在问题的存在论与存在本身就不是一个层次，也就是与 *ontisch* (*ontical*) 不是一个层次。在通常情况下，这本来是没有任何问题的。但在海德格尔这里，我们却不能把 *ontisch* (*ontical*) 翻译为“存在的”，因为它与海德格尔存在论所要探讨的中心问题——*Sein* (*Being*) 问题——不是一个问题，而且海德格尔把两者做了严格的区分。于是，我们通常都采用陈嘉映的译法，把 *ontisch* (*ontical*) 叫做“存在者层次上的”或“存在者层次的”或“存在者上的”。

但是，对于海德格尔的另一组术语 *existenzial* (*existential*) 和 *existenziell* (*existentiell*)，我们通常也采用陈嘉映的方式，分别叫做“生存论上的”（或“生存论层次上的”）和“生存上的”（或“生存层次上的”）。如果把 *ontisch* (*ontical*) 叫做“存在者上的”，那么，“存在者上的”就与“生存上的”不对应了。一边是“存在者”，另一边却是“生存”、“存在”。

对 *ontisch* (*ontical*) 的这种通常翻译是很别扭的，而且在海德格尔的语境中其意思也是不通的。

陈嘉映本人也感觉到了由熊伟和他自己所肇始的这种翻译方式的别扭，所以，他很想倒退回去，把 *ontologisch* (*ontological*) 重新翻译为“本体论上的”，把 *ontisch* (*ontical*) 相应地翻译为“本体上的”。只是由于汉语现象学专家的一直反对，他才一直姑且保留着原来的翻译。^①

陈嘉映的倒退想法是不足取的，但保留这种既别扭又不通的做法也终究不是个事儿。陈嘉映认为，如果既不别扭又不倒退，那似乎是不可能的。但这种不可能其实是一种错觉。他之所以认为不可能，关键就在于他（包括其他学者）对 *ontisch* (*ontical*) 的理解，即认定 *ontisch* (*ontical*) 所涉及的就是存在者层次。但是，如果认真细致地体会一下海德格尔使用 *ontisch* (*ontical*) 的语境，我们就会发现，其实不能把 *ontisch* (*ontical*) 等同于“存在者上的”或“存在者层次上的”。虽然它总是与存在者必然地联系在一起而不可分割，但它的意思实际上是指存在者的具体存在。这一点至关重要！只要我们把存在者的具体存在与存在者本身区别开来，*ontisch* (*ontical*) 的翻译问题就会迎刃而解。

^① 参见《存在与时间》中文修订版附录一。

但是，如果 *ontisch* (*ontical*) 的东西指的是存在者的具体存在，那它与 *Sein* (*Being*) 的区别又在何处呢？这一点同样也是非常关键的！

我个人的理解是：作为海德格尔存在论之核心术语的 *Sein* (*Being*) 虽然总是存在者的存在，但它通常是在关于存在者的存在可能性、存在条件、存在本身或一般存在的语境下来使用的；而 *ontisch* (*ontical*) 的东西，作为存在者的具体存在，显然就与存在者的存在可能性、存在条件、存在本身或一般存在等严格区分开来。

这里还涉及到我们对海德格尔存在论的理解问题。我们通常往往简单地认为存在论就是研究存在的，但海德格尔的存在论所要探讨的是存在的意义、存在的可能性、存在本身或一般存在，而不是存在者的具体存在。海德格尔的存在论作为哲学，它与实证科学的区别就在于，存在论探讨存在的意义、存在的可能性和一般存在，而实证科学则研究存在者和存在者的具体存在。

在我们做出这种区分之后，就可以非常顺利而恰当地把 *ontisch* (*ontical*) 翻译为“存在者具体存在层次上的”或“存在者具体存在层次的”或“具体存在层次上的”或“具体存在层次的”。当这个形容词做名词使用的时候，就把后边的“的”去掉。

如此一来，我们实际上就在海德格尔这里区分了四种层次：存在论层次、一般存在层次、具体存在层次和存在者层次。^①

好，做了对 *ontisch* (*ontical*) 的这种讨论之后，我们再“言归正传”，回到存在问题的优先性问题上。

存在问题首先是存在论上的优先问题。

历史、自然、空间、生活、人、语言等领域分别是各门科学的考察对象，但在任何科学从事具体的研究之前，其领域的基本结构都总已按照我们对存在领域的前科学的经验方式和解释方式而得到了廓清，由此形成的“基本概念”为各门科学的具体研究提供着基本的线索。海德格尔强调，尽管科学研究总是要走向实

^① 在写完上述句子之后，我又突然想到，在多年之前似乎在《德国哲学》上曾经见过一篇讨论这个问题的文章。于是把过去的《德国哲学》文集全部翻找出来，从第一集开始逐个地查找。终于在1991年4月由北京大学出版社出版的第九集上找到了。这篇文章是江世锦写的，题目是“论‘存在状态上的’与‘存在论上的’区分对海德格尔哲学的意义”，文章还附有一个说明性的注释：“本文作者为湖北大学哲学所首届硕士研究生，此文为其毕业论文的一部分。”（这个说明应该使今天的多数硕士毕业生汗颜！）拜读之后发现，江世锦把 *ontisch* 翻译为“存在状态上的”，并且同样批评了陈嘉映的翻译方式。总体来说，江世锦对 *ontisch* 的解读与上面的说法基本上是一致的，可以用来作为一个佐证。但也有一些细节上的不同，在这里就无法展开讨论了。

证的研究，但其真正的进步并不来自于搜集和储备那些具体结果，而是主要来自于对每一个特殊领域之基本构造方式的发问。科学的真正运动发生于其基本概念经历彻底修改之时，一门科学所达到的水平也是由它能够多大程度地经受其基本概念的危机来决定的。^①

这种基本概念决定着科学家事先理解其主题领域的方式，一切实证考察都是受这种事先的理解所支配的。所以，任何科学研究都需要事先以相应的方式探讨其基本领域本身，需要事先使其基本概念得到真正的奠基。又由于这样的基本领域都是从存在者自身的领域得到的，这种先行的研究也就只能是就这些存在者的基本存在状态而解释这些存在者。^② 海德格尔强调，这种必须先行于实证科学的研究，这种为科学奠基的研究，在根本上不同于跟在后面考察科学的偶然发现以便揭示其方法的那种“逻辑”，^③ 也就是说，在根本上不同于大家通常所说的“科学哲学”。

这样，在 20 世纪 20 年代中期，在维也纳学派刚刚开始形成的时候，海德格尔就已经在《存在与时间》中对之进行了批判，并提出了另外一种截然不同的“科学哲学”思想，即科学存在论思想。这种科学存在论与通常所说的“自然哲学”比较接近，但它不是像黑格尔那样，贸然提出一种与近代科学相抗衡的自然哲学，而是要揭示自然科学的基础，为自然科学奠基。所以，海德格尔在这里所举的例子是康德的纯粹理性批判，而不是黑格尔的自然哲学。笛卡尔和伽利略的许多工作无疑也属于这种科学存在论或自然哲学。

但是，这种科学存在论虽然比实证科学在具体存在层次上的探索（ontical inquiry）更加源始，它仍然不是最为源始的。它事先需要对一般存在的意义进行理解。没有对一般存在意义的讨论，这种科学存在论就仍然是幼稚而模糊的。“即使要构造各种可能存在方式之非演绎谱系的这种存在论任务”，也要求我们首先来理解“存在”是什么意思。因而，存在问题不仅是科学存在论的核心问题，不仅为研究存在者具体存在的诸科学提供先天条件，而且也是一般存在论的核心问题，也为“先于具体存在科学（ontical science）并为之奠基的那些存在论本身”提供先天条件。由此，“充分地澄清存在的意义”就成为所有存在论都需要首先予以解决

① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, p29.

② 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, p30.

③ ·Ibid.

的基本任务。^①

其次，存在问题在此在具体生存层次上和生存论上也具有优先性。

此在的存在总是它所牵挂的，它本来就在其存在中理解着其存在。此在存在的独有特点就是，它是存在论的——它在前理论的意义上是存在论的，在理论的意义上是前存在论的^②。海德格尔把这样的此在之存在叫做“生存”(Existenz, existence)。这种生存着的存在者因而就不能通过“一种实质内容上的‘什么’”(eines sachhaltigen Was, a 'what' of the kind that pertains to a subject-matter)^③来得到规定。此在的本质毋宁在于，在每一种情况下，它都是使其存在如其自身地去存在，即都是一种具体的生存。这种具体的生存就是对自身存在的理解，就是依照自身的生存来理解自身。此在的这种生存与理解的统一性表明，此在的具体生存本身已经在前理论的层次上包含了存在问题。如果不对存在问题予以透彻的把握，那肯定就会影响此在自身的具体生存。由此，存在问题就在此在具体生存的层面上具有了优先地位。

海德格尔把此在在其具体存在中已经具有的对自身存在的理解叫做“具体生存层次上的”(existenziell, existentiell)^④理解。这种理解作为具体生存层次上的事情，其本身并不要求透视生存的存在论结构。但是，如果我们想要弄清楚构成此在之生存的东西，就需要分析此在生存的存在论结构。这种存在论结构的关联整体性被海德格尔叫做“生存论性”(Existenzialität, existentiality)，对这种生存论性的分析被海德格尔叫做“生存论层次上的”(existenzial, existential)分析。从事这种分析工作就是去理解此在存在的构成状态，因而也必然包含着一般存在问题。由此，即使从事生存论的分析工作，我们也需要“事先弄清一般存在的意义问题”。^⑤

另外，作为哲学的生存论和存在论，其本身也是此在的一种存在方式，对于生存论、存在论等哲学自身的这种具体存在而言，存在问题也是一种优先问题。总之，存在问题是在其具体生存中总已理解着的首要问题，是阐释此在之生

① 本自然段的引用都来自于 Martin Heidegger, *Being and Time*, p31.

② Martin Heidegger, *Being and Time*, p32.

③ Ibid.

④ ¹j ontisch (ontical) 和 ontologisch (ontological) 相比，海德格尔所使用的 existenziell (existentiell) 和 existenzial (existential) 是比较容易翻译的。在我们把 Existenz (existence) 确定为“生存”之后，existenzial (existential) 就可以叫做“生存论上的”或“生存论层次上的”，而 existenziell (existentiell) 则可以相应地叫做“生存上的”或“生存层次上的”。但为了¹j ontisch (ontical) 的翻译对应起来，这里把 existenziell (existentiell) 叫做“具体生存上的”或“具体生存层次上的”。

⑤ 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, p33.

存的生存论所依赖的前提性问题，也是生存论以及一切存在论在其作为哲学的具体存在上都赖以可能的问题。

至此，存在问题在存在论上、生存论上以及具体存在上的优先性都已经被海德格尔展示出来。

对于存在问题在此在之各种具体生存方式上的优先性，我们还应该以下面的方式加以理解：

如果对存在没有任何的理解，不仅此在与世内存在者打交道的任何具体操劳活动都是不可能的，而且与他人打交道的任何活动也是不可能的；不仅此在的日常操心是不可能的，而且此在所专门从事的生存论和存在论等哲学活动也是不可能的；不仅以生存论和人文科学的方式来把握此在的任何具体存在都是不可能的，而且以社会科学的方式来把握此在的任何具体存在也都是不可能的；不仅以人文社会科学的方式来把握此在的具体存在是不可能的，而且以自然科学的方式来把握非此在式存在者的具体存在也是不可能的；不仅世俗的哲学和科学是不可能的，而且宗教和神学也是不可能的。^①

第六节 此在在存在问题中的优先性及其基本存在状态

前面已经谈到，对存在问题的探索与探索者（此在）本身有着一种独特的关联。探索存在问题的存在论哲学是每一个此在本身的一种生存可能性。所以，对此在之存在的分析将会为存在论探讨提供一种牢固的基础。由此，海德格尔在上述方式展示存在问题之优先性的过程中，同时也展示出此在的独特性，亦即此在在探讨存在问题上的优先性。

海德格尔首先描述出对此在进行生存论-存在论分析的优先性：此在之生存在本质上是在世界之中的存在，此在对存在的理解同等源始地关联于对世界的理解，以及对世内存在者存在的理解。由于对世界和各种世内存在者的理解和解释同时

^① 这里需要说明两点：第一，在海德格尔的讨论文本中，是没有“社会科学”这种说法的，但从他所说的“人文科学”中确实已经分化出来一种实证的社会科学，一种接近于自然科学的社会科学。所以，我们在这里加上“社会科学”，在本质上并不违背海德格尔的意思。第二，关于存在问题在宗教和神学上的优先性，海德格尔在《存在与时间》中并没有展开讨论，但他确实谈到了神学存在论基础的更新对于神学本身的重要意义：“神学正在寻找一种对人之神而有的更加源始的解释，这种解释是由信仰自身的意义所规定的，并且保持在信仰自身的意义之中。它正开始慢慢地再次理解到路德的洞见，即，神学教义体系所依赖的‘基础’并不是产生于原初信仰的探问，并且从概念上说，这种‘基础’不仅对于神学问题来说是不适当的，而且还遮蔽和歪曲了它。”（Martin Heidegger, *Being and Time*, p30.）

也是各种存在论的主题，所以，这些存在论所从事的这种理解和解释必然也是在此在的“在世界之中存在”中进行的，必然也是以此在本己的具体存在结构（*ontical structure*）为基础和动机的。由此，对此在存在的生存论-存在论分析就成为一切其它存在论都唯一地由之而产生的基础存在论。^①

然后，海德格尔结合着前面的分析而对此在的优先性进行了总结。首先是在具体存在层次上的优先性：此在的存在是“主动的”，具有明确的生存特征。其次是在存在论上的优先性：由于生存对此在而言是决定性的，此在自身因而就是“存在论的”或“前存在论的”。第三，此在同等源始地拥有对一切非此在式存在者之存在的理解，它为任何存在论的可能性都提供了具体存在-存在论上的条件。^②

如此说来，一方面，此在的生存本身需要对存在有某种理解，对此在的生存论-存在论分析也需要事先弄清存在的意义，但另一方面，要弄清存在的意义，又必须从此在这种独特的存在者出发，必须先对此在进行生存论-存在论的分析。如果从形式逻辑的角度看，海德格尔在这里显然陷入了循环论证。

然而，这里实际上根本就没有循环论证。循环论证的出现要么是在归纳论证中，要么是在演绎论证中，但海德格尔的基本方法既不是归纳的论证，也不是演绎的论证，虽然在一些细节上他不可避免地要使用归纳或演绎，特别是演绎。海德格尔的基本方法是现象学的，对这种现象学方法我们将在后边详细论述。这里只是简单地说一句：在这种方法中根本就不会出现循环论证，因为这里根本就没有逻辑学意义上的“论证”，这里有的只是解构、指引、描述、展示、理解和解释。这里所可能出现的“循环”也只能是“诠释学循环”、“螺旋式上升”或视域的不断融合。

海德格尔同时也发现，此在在具体存在-存在论上优先性，其实很早就被看到了。在古希腊和中世纪的时候，尽管此在自身的真正存在论结构并没有被把握住，甚至也没有成为一个问题，但人们已经认识到了此在在具体存在-存在论上的优先性。亚里士多德曾说，人的灵魂以某种方式就是各种存在者，构成人的存在的“灵魂”具有 *αἰσθησις*（知觉）和 *νοησις*（思维）这样的存在方式，并以此而在存在者的存在中发现所有的存在者。亚里士多德关于人的这种思想可以追溯到巴门尼德的

① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp33-34.

② Martin Heidegger, *Being and Time*, p34.

存在论，又在托马斯·阿奎那那里得到发挥，使得阿奎那把灵魂（*anima*）看作与一切可能的存在者都完全不同的存在者。^①

至此，海德格尔就表明，要解决存在的意义问题，就必须在存在论上首先对此在这种存在者加以探讨。在别具一格的存在问题上，此在发挥着独特的作用。此在在其存在中总已与我们所追问的事情发生着关联，存在问题只不过是属于此在自身的本质存在倾向（对存在的前存在论理解）的彻底化。对此在的存在论分析因而就构成了基础存在论。^②

此在存在的独特性体现在两个方面：首先，此在的存在总是“去存在”。此在的“本质”（*Wesen, essence*）不在于一种现成主体或实体，而在于“去存在”（*Zu-sein, to be*）。此在的“生存”（*Existenz, existence*）也不是作为现成存在（*Being-present at-hand*）的传统意义上的 *existentia*。其次，此在的存在在任何情况下都是“我的”存在。这种“属我”性不是指它总是一种现成的“自我”，而是指此在的存在总是它自己的选择，它的存在总是它所关注的，而不像其它现成存在者那样，其存在对它们本身来说是无关痛痒的。这样，此在在任何情况下都是我的去存在，都是其可能性。^③

对于这种在任何情况下都是我的去存在的此在，其存在性质就注定不是属于现成存在者的那种现成“属性”（*properties*），也就是说，注定不是“范畴性质”。自希腊存在论以理论的形式出现以后，“范畴性质”就成了现成存在者的现成“属性”。此在的存在性质只能是去存在的可能方式，只能依据其生存论性（*existentiality*）来规定。海德格尔因而把此在的存在性质叫做“生存论性质”（*existentialia*）。生存论性质与范畴性质是两种不同的存在性质，分别对应于“谁”（生存）的问题和“什么”（最广义的现成状态）的问题。对此在的分析只能是分析这种“生存论性质”，而不是属于非此在存在者的“范畴性质”。^④

作为我的去存在，此在日常存在的基本状态就是“在世界之中存在”。此在在存在中与其存在的关联，此在存在的属我性，此在本真存在和非本真存在的可能性等，都是以此在的“在世界之中存在”这种存在状态为基础的。“在世界之中存

① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, p34.

② 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, p35.

③ 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp67-68.

④ 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp70-71.

在”是此在存在的构成状态、先天状态和基本状态，也是此在存在的基本结构。

这种“在世界之中存在”是一个整体，但它也有三个构成环节：首先是“在世界之中”，其次是“谁”“在世界之中存在”之“谁”的问题，第三是“在之中存在”本身。无论从哪个构成环节入手，其它的构成环节都会同时突出出来，我们都可以看到“在世界之中存在”的整体现象。^①

在这三个构成环节中，“在世界之中”的“世界”通常被理解为现成的存在者整体，或者现成存在者的存在整体。但这两种“世界”都不是本来意义上的世界。本来意义上的世界或者是指实际此在生活于其中的那个“何所在”(wherein)(这是前存在论的具体生存意义上的世界)，或者是指任何特殊“世界”所可能具有的整体结构，即世界性(worldhood)(这是存在论-生存论意义上的“世界”)。世界或世界性作为“在世界之中存在”的构成要素，是此在本身的一种生存论性质(existentiale)。我们不能从世内现成存在者及其现成存在出发来理解世界现象。自然科学和传统存在论所讨论的现成世界只是被剥夺了世界性的现成对象，决不是首先被揭示出来的源始世界现象。要通达源始的世界现象和世界性，就必须牢牢地从此在最切近的存在方式出发，从日常此在的周围环境(Umwelt, environment)出发。^②

“谁”的问题涉及到此在与他人的共在问题。在日常状态中，此在的“在世界之中存在”总是一种与他人的共在。在这种共在中，此在关心着与他人的差异，喜欢与他人攀比，并由此总是隶属于他人。这个每一个日常此在都不自觉地受其统治的“他人”不是某个确定的人，而是“常人”(das Man, they)。所以“谁”“在世界之中存在”的这个“谁”的问题就是“常人”问题。此在的“在世界之中存在”乍看起来似乎是每一个个体的“在世界之中存在”，但实际上此在的日常存在并不是自己存在，也不是自主地与他人共同存在，而是在“常人”的统治下与他人共同存在。“常人”在公共环境中不触目、不确定地展开着其统治，指示着日常的存在方式。此在日常的言行举止、思想感情都不自觉地服从于“常人”的指示。受“常人”控制的此在的日常存在状态就是平均的、被整平了的相互共在。这种存在方式导致攀比，构造着“公共见识”(publicness)，免除日常此在的责任，迎

① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp78-79.

② 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp93-94.

合此在的轻举行为和简单化倾向。在这种日常存在中，世界和世内存在者以公共的、平均的方式被揭示出来，而源始的世界现象、存在的源始意义都被掩盖起来，世界和存在者由此又进一步被看作现成的存在者。

在“在世界之中存在”的三个构成环节中，“在之中存在”（In-sein, Being-in）的问题在存在论上是一个更为根本性的问题。“在之中存在”不是一个现成的存在者在空间位置上现成地摆在另一个现成存在者内部。一个现成存在者现成地存在于另一个现成存在者内部，以及两种现成存在者在位置关系上的共同现成存在，都属于范畴上的存在论性质。而这里的“在之中存在”（In-sein, Being-in），是此在的一种生存论性质（*existentiale*）。“在之中”（in）指的不是一种空间位置关系，而是具有“居住”、“居留”、“熟悉……”的意思。“在之中存在”因而是一种“依寓于……的存在”（*Being alongside……*），而“依寓于……的存在”（*Being alongside the world*）就是“靠着（*berührt, to touch*）……而存在”。这种“靠着……而存在”只有对于此在来说才是可能的，现成的世内存在者是不会“靠着……而存在”的，也不会相互“靠”在一起。现成的世内存在者相互之间只会接近或接触，但不会靠着。它们只能被此在所靠着。现成的存在者之所以不能“靠着……而存在”，是因为它们自身是无世界的。而此在之所以能“靠着……而存在”，是因为此在是有世界的。所以，“在之中存在”作为“靠着……而存在”，总已包含了世界。此在的“在之中存在”必然就是“依寓于世界的存在”，或者说“靠着世界而存在”。由此，作为对此在“在世界之中存在”的形式上的生存论描述，“在之中存在”就是此在存在的一种最为源始的结构，各种存在概念都必须依据这种结构的现象内涵来加以表述。^①

由于此在的存在总是“在之中存在”，所以，此在总有一个周围环境，总能够发现周围环境中的存在者，并与它们打交道。由此，“在之中存在”也被海德格尔叫做“操劳”（*Besorgen, concern*）^②。而之所以把“在世界之中存在”的这种可能样式叫做“操劳”，是因为此在自身的存在作为“在世界之中存在”，只能在“操心”（*Sorge, care*）中被展示出来。“操心”作为“在世界之中存在”的源始整体性，使得“在世界之中存在”的“世界”、“谁”以及“在之中存在”成为一个整

① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp79-82.

② 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp83-84.

体。

“操心”不是此在在具体存在层次上的焦虑、忧郁、嗜好、希望、冲动或意愿，而是在生存论-存在论上刻画着此在那种沉沦和开展着的、被抛和筹划着的、既依寓于世内存在者又与他人共在着的日常的“在世界之中存在”。通过对“操心”的解说，不仅可以照亮此在存在的结构整体性，而且也可以更好地理解非此在式存在者的上手性、现成性与实在性，从而为一般存在的意义问题准备出一条可行的道路。

第七节 此在的基本存在状态与追问一般存在

把“操心”描述为此在存在的基本状态或源始状态，这还没有涉及到此在存在的意义，从而也不可能立即讨论一般存在的意义问题。但是，对此在基本存在状态的展示无疑是在为一般存在问题做准备。我们有必要再从一般存在问题着眼，重新审视海德格尔所描述的此在之基本存在状态。

作为整体性的“在世界之中存在”，操心是海德格尔从此在的日常存在状态中分析出来的，而此在的日常存在状态又被海德格尔描述为“沉沦”(verfallen, fall)。“沉沦”是由“常人”的统治而造成的，同时也是沉沦于世内存在者之中，并因而使此在失去本真存在的可能性。但是，仅仅作为一种可能性的此在之本真存在是不是就完全不与世内存在者打交道呢？是不是就完全不涉及世内存在者的存在呢？

在《存在与时间》中，海德格尔把此在之本真生存仅仅看作是一种可能性，一种在此在实际存在中根本找不到的可能性。只要此在一来到这个世上，其存在好象就必定是非本真的。但海德格尔后期的诗意存在大致可以对应于《存在与时间》中的本真存在。如果本真存在在实际生存中子虚乌有的话，那么诗意存在也就同样是不可能的了。另一方面，如果真的有本真存在和诗意存在的话，那么这种存在也不可能脱离世内存在者。在海德格尔后来所描述的诗意存在中不是也有壶、桥、自然、大地和天空吗？要是没有了山川草木、日月星辰，哪里还有什么诗意的存在呢？

在《存在与时间》中，海德格尔对沉沦的解说是与此在的“实际性”(Faktizität,

facticity) 联系在一起的。“‘实际性’概念意味着, 一个‘在世界之内’的存在者 (这里指此在——引者注) 具有这样的‘在世界之中存在’, 即, 它能把自身理解为在其‘天命’中与其在世内遇到的那些存在者的存在必然地连在一起”^①。根据海德格尔所反复强调的意思, 此在即使在日常状态中也不可能是一个非此在式的世内存在者, 但在这里他又把此在说成是“一个‘在世界之内’的存在者”。尽管加了引号, 这种称呼仍然是值得惊奇的。当然, 如果我们把这句话放在其上下文中, 也不是不能理解。海德格尔是这样说的: 此在虽然是有世界的存在者, 但它也可以被看作是世界内的纯粹现成的东西, 这需要完全忽视其“在之中存在”的生存论状态。另外, 此在本身也可以处于现成状态。此在本身的这种现成存在不是由于忽视此在的特殊结构, 而是由于事先对其结构的一种理解, 即此在在一种“事实性的 (factual) 现成存在”意义上理解自身的存在。但此在的这种“事实性” (Tatsächlichkeit, factuality) 又不同于象矿石这样的现成存在者的“事实性” (factuality), 此在的任何存在都是一种实际存在 (Tatum, Fact)。于是, 我们把这种实际存在的“事实性” (factuality) 叫做此在的“实际性” (facticity)。^②

这样, 此在的实际性是由于此在事先把自己理解为现成东西而造成的。由于此在的这种被理解为现成东西的现成性又不同于像石头这样的事实性的世内存在者的现成性, 所以才把它叫做实际性。海德格尔在后边讨论到此在的共同存在和常人之统治的时候, 把这种情况归咎于常人对日常此在的控制。常人导致了此在把自身看作是现成的东西, 这一点不可否认, 而且正是由于由常人所导致的这种理解, 后来才会出现对人的自然科学式的对象性认识。但是, 如果把对此在的这种现成理解叫做此在的实际性, 又把此在的实际性等同于“在其‘天命’中与其在世内遇到的那些存在者的存在必然地连在一起”, 那么就有问题了。

此在在其“天命”中无疑是与世内存在者必然地连在一起的, 海德格尔对此在操心和操劳的描述, 对“在世界之中存在”和“在之中存在”的描述, 都令人信服地看到了这一点。此在的这种存在状态就是日常存在状态, 就是此在的实际性, 这应该也是没有任何问题的。但是, 此在与世内存在者必然地连在一起完全是由常人造成的吗? 此在与世内存在者打交道就必然同时把自己看成了现成的存

① Martin Heidegger, *Being and Time*, p82.

② 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, p82.

在者吗？显然不是这样。但海德格尔似乎是把此在与世内存在者的必然相连完全归咎于常人，并且认为只要此在与世内存在者打交道，就必然同时把自己看成了现成的存在者。我们从他对常人和实际性的界定很容易得出这个结论，而这个结论又是与他的其它说法不相协调的。

与此相关，海德格尔在《存在与时间》中还有一个未经言明的关键性混淆，那就是把实际日常此在与“世内存在者打交道”等同于与“世内现成存在者打交道”，把希腊人“从世内存在者出发”来理解存在等同于“从世内现成存在者出发”来理解存在。虽然海德格尔在讨论“器物”和“产品”的时候，已经详细描述了世内存在者的上手性，并且把上手性与现成性严格地区别开来，虽然他把此在对世内存在者的现成看法看作是源始操劳活动的残缺样式，但是，他在讨论此在日常的实际存在时，又把此在所遭遇的世内存在者笼统地等同于现成存在者。

当然，海德格尔的这种思维惯式是可以理解的。在自然科学看来，世内存在者就是现成存在者。当初级形式的自然科学在古希腊出现的时候，自然科学就已经把世内存在者看作是现成存在者了。当此在在其生存中经过源始操劳的破缺而发展出初级形式的科学认识的时候，此在也已经把世内存在者看作是现成存在者了。更重要的是，海德格尔的时代早已是科学的时代，科学的思维方式已经渗透到了人的日常生活之中，因而在此在的日常存在状态中已经出现了把世内存在者看作是现成存在者的情况。所以，在这种背景下，海德格尔很容易把受到科学认识所影响的这种日常存在状态等同于此在的一般日常存在状态。

但尽管如此，这种等同仍然是过于简单化的。我们应该把受到科学认识所影响的日常存在状态与源始的一般日常存在状态区别开来，与此相关地，也应该把此在的日常认识与此在的日常存在状态区别开来。只有这样，我们才能找出生存论-存在论的此在分析所真正需要的此在的具体生存，并真正地廓清此在存在的生存论-存在论结构。

在这里，我们还应该再分析一下海德格尔关于常人与此在“实际性”之关系的描述。从海德格尔的相关描述中，我们可以解读出常人对实际此在的两种不同控制状况。一种状况是：常人不仅使得实际此在把自身的存在理解为现成存在，从而使得此在的存在实际地成为一种现成存在，而且也使得此在把在世内遇到的一切存在者都看作是现成存在者。另一种状况是：常人未必使得此在把自身的存

在理解为现成存在。常人只是使此在不能自己去存在，即剥夺了此在自身的能在。但这种被剥夺自身能在之后的存在，未必被此在自身看作是现成存在，更未必自身就是现成存在。另一方面，虽然常人对此在本真能在的剥夺使得此在沉沦于世内存在者，在面临自身能在的时候逃避自身，逃到世内存在者那里去，但是，此在逃到世内存在者那里去之后，并没有把世内存在者看作现成存在者，而只是一味地操劳世内存在者。只是在操劳的变式中，此在才把世内存在者看作现成存在者。

在第一种情况下，如果实际此在在根本上不可能摆脱常人之控制的话，那么，我们就不可能有真正的此在存在论，更不可能对一般存在问题进行追问（详见下文的讨论）；如果我们能够有真正的此在存在论，能够追问一般存在问题，那么我们就必须能够摆脱常人的控制。在第二种情况下，即使在具体存在层次上不能摆脱常人的控制，我们也能够有真正的此在存在论和一般存在论。如此说来，能否摆脱常人的控制又成了一个复杂而又关键的问题。

不过，“常人究竟是怎么控制实际此在的”以及“此在能否摆脱常人的控制”这样的问题，似乎更多地带有“存在主义”的味道，我们暂且不管它。在这里我们可以暂且撇开常人问题，而根据上面的分析来对海德格尔在《存在与时间》中所端出来的此在之基本存在状态做出进一步的澄清，这就是：

把“此在的实际日常存在”与“此在把自身理解为现成存在者”区分开来；

把“此在与世内存在者的必然牵连”与“此在把自身理解为现成存在者”区分开来；

把“此在与世内存在者打交道”与“此在把世内存在者看作现成存在者”区分开来。

实际上，海德格尔在《存在与时间》时期之后的思考中已经或明或暗地做了这样的修改或者说区分。

但是，这种区分对探讨一般存在问题有什么帮助吗？肯定有。

如果此在在本质上是与世内存在者完全不同的有世界的存在者，而在日常状态下此在又把自己理解为没有世界的现成存在者的话，那我们就无法在此在具体生存层次上找到通达此在存在问题的前提条件。我们之所以能够在生存论-存在论上通达此在的存在问题，是因为我们总已在具体生存层次上对此在的存在有了某

种前存在论的理解。如果在实际的日常存在状态中，此在完全把自身的存在理解为现成存在的话，那根本就不可能在生存论-存在论上真正地分析此在的源始存在了，就不可能有此在存在论了。如果我们不能建立此在存在论，我们也就更不可能对一般存在进行源始的探索了。

另一方面，如果在实际的日常存在中此在只能一味地把世内存在者等同于现成存在者，如果与世内存在者打交道就是与现成存在者打交道，那么世内存在者的上手状态无论如何也不可能显示出来，更不可能被揭示出来，这也就等于说，世内存在者就不可能是上手的，就根本没有上手的世内存在者，有的只是现成的世内存在者。如果情况真的是这样，那么，我们就无从谈论世内存在者的上手存在和原初存在了，因为现成存在者的存在就是现成存在，而现成存在本质上就是存在者，而不是存在。当海德格尔批判传统存在论之遗忘存在的时候，他的意思就是这样的，即，把存在弄成现成存在，也就是把存在弄成了存在者，而本来的存在就被遮蔽了。如果我们真的在根本上无法谈论世内存在者的存在，那我们也就更不能谈论一般的存在了。

由此可见，在日常的实际存在状态中，或者说在作为“在世界之中存在”的操心 and 操劳中，此在能否不把自身理解为现成存在者，能否不把与之照面的世内存在者全部等同于现成存在者，这关系到此在存在论能否可能的问题，关系到对一般存在的追问能否可能的问题，关系能否真正进入到现象学的事情本身的问题！

从正面来说，海德格尔《存在与时间》的功绩也就在于向我们揭示出：此在在其源始的日常存在状态中不是把自己看作现成存在者，而是看作有世界的此在；不是把自己的存在看作现成存在，而是看作“去存在”意义上的生存；不是把世内存在者看作现成存在者，而是看作非现成的存在者。正是由于这样，对此在的生存论-存在论分析，对不同存在者领域之存在方式的探索，对一般存在的探讨，对一般存在意义的追问等，才在此在具体存在层次上具备了可能性和前提条件。

第三章 追问存在的基本思路与形式指引方法

第八节 追问存在的基本思路及其重要意义

在《存在与时间》中，海德格尔不仅明确地把存在问题提了出来，而且也提供了一个探讨存在问题的基本思路。这个基本思路总的来说分为两大步：第一步，通过对此在的阐释而获得存在问题的视域，并在这个视域中来审视存在问题；第二步则是对存在论历史的考察和解构。

这两步实际上也是海德格尔所设想的《存在与时间》的两大部分。他把第一部分叫做“依据时间性来阐释此在，并把时间解说为存在问题的超越视域”。这一部分分为三篇，分别是：“准备性的对此在的基本分析”（第一篇），“此在和时间性”（第二篇），“时间和存在”（第三篇）。海德格尔把第二部分叫做“以时间状态问题为线索，从现象学上解构存在论历史的纲要”。这一部分也分为三篇：第一篇是“作为时间状态问题之先导的康德图型说与时间学说”，第二篇是“笛卡尔‘*cogito sum*’（我思我在）的存在论基础，以及中世纪存在论是如何进入‘*res cogitans*’（认识之物，能思之物）问题之中的”，第三篇是“用来辨别古代存在论之现象基础与限度的亚里士多德时间著作”。^①

探讨存在问题需要阐释作为特殊存在者的此在，需要从此在这里获得理解和解释存在的视域。第一部分的第一篇是对此在的准备性基本分析。这种准备性基本分析有两层含义：首先，这种分析是基本分析，也就是说，这种分析是服务于存在问题的，它并不提供一种完整的此在存在论，并不为哲学人类学提供完整的存在论基础；其次，这种分析又是准备性分析，也就是说，它是暂先的，它仅仅带出此在的存在，仅仅在此在的日常状态中找出其存在的本质性结构，仅仅为最原始的存在解释展示出视域（horizon），它并不阐释此在存在的意义。在找到解释存在的这个视域之后，这种准备性的此在分析就应该在更高的和本真存在论的基础上加以重复，于是进入到第二篇。^②

^① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp63-64, 即导论部分的第 2 章第 8 节。

^② 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, p38.

在第一部分的第二篇中，海德格尔将指出时间性（Zeitlichkeit, temporality）现象，并把时间性作为此在之存在的意义。这样以来，原来在第一篇中揭示出来的此在的那些结构，在这里将重新阐释为时间性的样式。虽然对此在存在意义的这种阐释不会给出一般存在问题的答案，但回答存在意义问题的基础将会被准备出来。另外，海德格尔在这第二篇中还将把源始的时间与通常理解的时间区别开来，展示通常理解的时间是如何从时间性中产生出来的，分析通常“时间性”概念的“时间内性”以及“时间内性”的意义，并解释时间在通常的理解视域中如何具有了自明的存在论功能。^①

在第一部分的第三篇中，海德格尔将终于从时间视域出发，来理解和解释存在的意义问题，并展示一切存在论的核心问题如何都是根植于时间现象。海德格尔设想，如果依据时间来理解存在，如果存在的各种样式和衍变都要通过对时间的思考而成为可理解的，那么，存在自身（而不仅仅是存在者）就将在其时间特征中得以识见，“时间性的”就不再意味着仅仅“在时间内存在着”，即使是“非时间性的”和“超时间性的”东西，就其存在而言也是“时间性的”。由于存在及其诸样式和特征的意义都是源始地由时间来规定的，所以海德格尔特别地把存在的时间性叫做“时间状态”（Temporalität, Temporality）。由此，对存在本身所进行的基础存在论的阐释就包含着对存在之时间状态的澄清。在对时间状态问题的展示中，存在的意义问题将首次得到具体地回答。^②

西方传统哲学的主要问题就在于对存在的遗忘和遮蔽。要通达存在就必须解除这种遮蔽，这就需要对西方传统哲学进行解构。只有通过传统的解构才能让存在显示出来。海德格尔所设想的《存在与时间》的第二部分就是对西方传统哲学的这种解构。由于这种解构是与存在问题连在一起的，目的在于从根本上弄清存在问题，所以这种解构只是就一些关键性的历史阶段来实施。具体来说，海德格尔所要重点解构的就是由康德、笛卡尔和亚里士多德这三个人物所代表的存在论历史的三个阶段。

海德格尔认为，在存在论的历史进程中，在时间状态（Temporality）问题上以及时间现象与存在阐释之本质关联问题上，“曾经获得过一点进展的第一个人和唯

① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp38-39.

② 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, p40.

——一个人，甚或曾经被这种现象本身驱使到这条道路上的第一个人和唯一一个人，就是康德”^①，所以，他把对康德图型说与时间学说的分析作为第二部分的第一篇。

康德图型学说的晦涩不明可以表明，时间状态问题的真实维度及其核心存在论功能对康德来说仍然是封闭着的。当澄清存在的意义必须阐明时间状态问题的时候，当真正需要展示被康德看作哲学家事业的“通常理性”之最隐蔽判断的时候，康德自己却退缩了。康德之所以不能洞察时间状态问题，是因为有两种东西阻挡着他：首先，他完全忽视了存在问题；其次，与此相关，他没有提出一种以此为主题的存在论，或者说，没有对主体的主体性给予先行的存在论分析。而康德之所以没有重视这两方面的问题，是因为他尽管在所有本质性的方面都超出了笛卡尔，但仍然教条地继承了笛卡尔的立场。另外，尽管康德再次把时间现象带回到主体，但他对时间现象的分析方式仍然是传统的、通常的，这最终阻碍了他在其本己的结构和功能上廓清“先验时间规定性”这种现象。由于传统的这种双重效应，时间和“我思”之间的关键性联系就被掩盖在黑暗之中，甚至没有成为一个问题。^②

笛卡尔的存在论立场决定了他不可能提出此在存在论。笛卡尔声称，通过“*cogito sum*”（我思我在），就可以把哲学放置在新的和坚实的基础之上。但在如此“彻底的”探索中，笛卡尔却没有探索属于 *res cogitans*（认识之物）的那种存在，或者说，没有探索“*sum*”（我在）的存在意义。所以，在解构性追溯存在论历史的第二阶段旅程，也就是在第二部分的第二篇，海德格尔将廓清未被表达出来的“*cogito sum*”（我思我在）的存在论基础，并表明笛卡尔为什么必然会完全忽略存在问题，为什么会认定 *cogito*（我思）的绝对“确定性”使他不必提出这个存在者所拥有的存在意义问题。^③

笛卡尔放任 *res cogitans sive mens sive animus*（不管是心智还是精神的这种认识之物）的完全无规定的存在论地位，把这种存在者看作是 *fundamentum inconcussum*（不可动摇的基础），并且在其 *Meditationes*（《沉思》）中把中世纪的存在论应用于其上。笛卡尔把 *res cogitans*（认识之物）规定为一种 *ens*（物），而 *ens*（物）的存在意义在中世纪存在论中是固定在对 *ens creatum*（受造物）的理解

① Martin Heidegger, *Being and Time*, p45.

② Ibid.

③ 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, p46.

之上的。上帝作为 *ens infinitum* (无限物) 则是 *ens increatum* (非受造物)。但“受造”(Geschaffenheit, createdness) 在广义上是指某种东西被生产出来, 这在古代存在概念的结构中是一种关键性要素。笛卡尔实际上是引进了一种古代的偏见, 从而不能对“心智”(Gemütes, mind) 进行任何专门的存在论分析。^①

由此, 要想弄清楚中世纪存在论在何种程度上影响了笛卡尔对 *res cogitans* (认识之物) 之存在论特征的规定或无规定, 就必须依照存在问题的指引而展示出古希腊存在论的意义和限度。依据时间状态 (Temporality) 问题而阐释古希腊存在论的基础, 因而就构成海德格尔所设想的第二部分第三篇的内容。^②

古希腊人解释存在者存在的方式是指向“世界”或最广义“自然”的, 而且也确实是依照“时间”来获得对存在的理解的。希腊存在论把存在的意义处理为 *παρουσια* 或 *ουσια*, 用存在论-时间状态的术语来说, 其意思就是“到场”(Anwesenheit, presence)。存在者在其存在中被把握为“到场”, 这就意味着从“当前”(Gegenwart, Present) 这种时间样式来理解它们。这种理解可以而且必须从此在自身找到线索。希腊人把此在“规定”为 *ζῶον λογὸν ἔχον* (会说话的动物, 理性动物), 此在的存在在本质上由说话的可能性来规定, *λεγειν* (说) 就成为进入我们所遭遇的任何存在者之存在结构的线索。柏拉图由此使古代存在论转入“辩证法”, 而亚里士多德在进一步廓清这种存在论线索之后, 最终又扬弃了“辩证法”。这种 *λεγειν* 其实就是巴门尼德那里的 *νοειν*, 它具有有一种使某种东西“当前化”(Gegenwärtigen, making-present) 的时间状态结构。那些在其中并为之而显示自身的存在者, 那些被理解为最本真意义上的存在者, 由此就从当前 (Gegenwart, Present) 方面得到解释, 从而被看作到场 (*ουσια*)。然而, 在希腊人如此这般地解释存在的时候, 并没有明确认识到在这里发挥作用的这些线索, 并没有熟知时间所发挥的基本存在论功能, 甚至根本就没有对此有任何的理解, 也根本没有洞察到为什么这种功能是可能的。相反, 他们把时间本身看作是诸存在者中的一种存在者, 并且试图在其存在结构中把握它, 尽管他们取作其视域的那种理解方式自身也朴素地和模糊地指向了时间。^③

由于海德格尔主要是为了弄清存在问题的原则, 所以他的计划是, 在这里不

① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, p46.

② 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp46-47.

③ 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp47-48.

对古代存在论的基础给予详细地时间状态上地阐释，他将主要解释第一次详细阐释时间现象的亚里士多德论时间的论著，并以这篇文章为案例来辨别古代存在学的基础和局限。^①

海德格尔在《存在与时间》中为探讨存在问题而提出的这种基本设想，对于我们完整地理解海德格尔的思想，尤其是把握海德格尔前后思想的一致性和统一性，具有极其重要的意义。虽然在发表出来的《存在与时间》中没有完成他的这种宏大计划，但之后的许多著作或讲稿都可以看作是海德格尔既定设想的继续。

我们曾经一味地从“存在主义”的角度来理解海德格尔，甚至今天还有人——当然一般情况下不再是专治现象学的学者了——总是从人的具体生存层次上的情绪化感受出发来理解海德格尔，这都是由于没有充分把握海德格尔在这里所提出的并且贯穿着其一生的这种基本思路。海德格尔与萨特等人的根本区别就在于，他并不是局限于人的具体生存活动，而是要追问一般存在的意义，虽然这种追问必须从作为此在的人出发，并且也始终无法离开作为此在的人。^②

如果充分重视并恰当理解海德格尔在这里所提出的这种基本思路，我们就会比较容易地从整体上把握他后来所讨论的几乎所有的问题，并且可以把后来的几乎所有问题都与这个基本思路统一起来，或者直接纳入到这个思路之中，或者看作对这个思路的扩展、丰富和完善。虽然海德格尔的有些具体说法，包括对古希腊思想家以及像笛卡尔和康德这样的近代哲学家的评价，在后来发生了些许的变化，但他的基本思路在根本上是没有改变的。他的基本思路是他毕生“从一而终”式的追问，而他的一些具体说法的不同并不代表他的思想发生了变化，只是表明他处于追问之路的不同阶段上。

基于这种情况，我们甚至可以非常具体地把海德格尔后来的一些论著或讲稿直接“填充”到他没有完成的这个设想之中。在海德格尔所设想的这两部分中，他在当时实际完成的只是第一部分的前两篇，即第一篇“准备性的对此在的基本分析”与第二篇“此在和时间性”。关于第三篇“时间和存在”，海德格尔自己曾在1975年整理出版的《现象学的基本问题》（1927年夏季学期讲稿）的一个注释

① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp48-49.

② 关于这一点，海德格尔本人在“关于人道主义的书信”中曾亲自进行了详细的讨论。参见《海德格尔选集》，孙周兴编，上海：上海三联书店1996年，第358-406页；或，Martin Heidegger, *Basic Writings*, edited. By David Farrell Krell, London; Routledge, 1993, pp213-265.

中指出,《现象学的基本问题》这部手稿可以看作它的底稿。但是,我们更容易想到的肯定是海德格尔在1962年所做的演讲《时间与存在》。虽然三四十年之后的这个演讲,并没有也不可能严格遵循在《存在与时间》中所设想的具体思路,虽然海德格尔自己也说“其中所包含的内容不再是《存在与时间》这部论著的继续”^①,但在基本思路上,或者更准确地说,在对越来越是问题的存在问题和时间问题的追问上,二者仍然是一致的,前后两个“时间与存在”的“主导问题仍然是同样的”^②。所以,如果我们从基本思路或“主导问题”的角度看,《现象学的基本问题》(1927)和《时间与存在》(1962)都可以充当设想中的《存在与时间》第一部分的第三篇。

关于设想中的《存在与时间》第二部分的内容,海德格尔在《存在与时间》德文第7版的序言中说,“时隔四分之一个世纪,第二部将不再补续,否则就必须把第一部重新写过。但是,即使在今天,这条道路依然是必要的,对存在问题的追问正激荡着作为此在的我们”,而关于这个存在问题,可以参看1953年出版的他的《形而上学导论》(1935年夏季学期讲稿)。^③海德格尔在这里建议读者参考《形而上学导论》,应当说并不是想让这个《形而上学导论》替代他所设想的第二部分。他大概既不想再“补续”第二部分,也不想沾染上他所批判的传统形而上学的体系化弊病。他在这里推荐《形而上学导论》的目的,只是想告诉读者,这本书有助于或者说隶属于对存在问题的追问,当我们为存在问题所激荡的时候,就可以参考这本书。所以,他在这里有点儿只为他的《形而上学导论》做广告的味道。但是,如果我们保持住从基本思路或“主导问题”上来看问题的方式,那么,我们就可以找出海德格尔的许多著作或讲稿,来“填充”到他原来所设想的这第二部分之中,而且我们的这种“填充”未必就是传统形而上学的体系化做法。

在能够用来“填充”的典型著作或讲稿中,1925-1926年冬季学期的讲稿《逻辑·真理问题》的最后一部分、1927-1928年冬季学期的讲稿《对康德〈纯粹理性批判〉的现象学解读》、1929年发表的《康德与形而上学问题》、1962年发表的《对物的追问——康德先验原理的学说》以及1963年发表的《康德关于存在的论题》

① 海德格尔,《面向思的事情》,陈小文、孙周兴译,北京:商务印书馆1996年,第86页。

② 同上。

③ 海德格尔,《存在与时间》(修订译本),陈嘉映、王庆节译,陈嘉映修订,北京:三联书店1999年第2版,“1953年第七版序言”。

等，大致都可以充当第二部分的第一篇。其中，《逻辑·真理问题》的最后一部分与设想中的《存在与时间》的第二部分第一篇更是在具体内容上都基本一致，也就是说都是集中讨论康德的图型说与时间学说。当然，关于康德哲学在追问存在问题上的作用问题，海德格尔后来的评价不像设想中那么高。他后来意识到了康德思路与他自己思路的更大区别。^①

关于第二部分的第二篇，即“笛卡尔‘*cogito sum*’（我思我在）的存在论基础，以及中世纪存在论是如何进入‘*res cogitans*’（认识之物，能思之物）问题之中的”，实际上海德格尔在已经完成出版的《存在与时间》第一部分第一篇第三章中就进行了详细分析，即“B、对比我们对世界性的分析与笛卡尔对世界的阐释”，包括第19、20和21节。另外，对笛卡尔存在论的解构还散见于“世界图象的时代”等许多地方。

关于第二部分的第三篇，即“用来辨别古代存在论之现象基础与限度的亚里士多德时间著作”，海德格尔也是在许多地方都进行了相关的讨论。需要注意的是，海德格尔对希腊存在论的解构后来不仅仅再以亚里士多德为主，他又继续追溯到亚里士多德和柏拉图之前的早期希腊思想家，尤其是巴门尼德和赫拉克利特。

海德格尔后来关于尼采、黑格尔、谢林等等其他哲学家以及关于科学、技术、诗歌、艺术、思想、物等等其它话题的讨论，甚至不管海德格尔对什么话题的讨论，我们都可以看作是对设想中的《存在与时间》基本思路的充实、丰富、发展和完善。只要海德格尔的讨论是行进在追问存在问题的道路上，它就不可能在本质上脱离设想中的《存在与时间》的基本思路。只要我们不是把海德格尔的所思所想只看作一个个的具体结论（这种看法本身就是违背海德格尔现象学基本原则的），而是看作一条追问存在意义的道路，那么，我们在这里的这种解读就不会有根本性的错误。

第九节 基本思路所体现出的形式指引方法

在追问存在的基本思路中，海德格尔把时间性看作存在的意义之所在，也把时间看作追问存在的视域。如此一来，对存在的把握就是对时间的思考，而存在

^① 参见靳希平“海德格尔的康德解读初探”，载孙周兴、陈家琪主编《德意志思想评论》第一卷，上海：同济大学出版社，2003。

的这种时间性同时也决定了对存在问题的讨论和述说都不能是一个个的现成逻辑命题。“由于除了对时间进行思考之外就不能把握存在，所以对存在问题的回答就不在于任何盲目的和孤立的命题”^①。如果回答存在问题的陈述只是作为命题而被过目了，“特别是如果它作为一种无根的结果而流传着”，以至于我们仅仅接受了一些不同的新信息或不同的“立场”，那么我们就没有恰当地对待这种答案^②。所以，对存在问题的追问和回答不在于任何孤立的命题，而在于使我们进入并保持存在的时间视域之中。这种追问和回答不是要给出一种标准的现成答案，而是要给出一条线索，也就是说，要作为一种形式指引。

另外，存在自身深深地掩藏着，对存在问题的讨论不同于使用现成命题去描述存在者。“给出一个报道来讲述存在者是一回事，但在存在者的存在中把握存在者是另外一回事”^③。对于存在问题，“我们不仅缺乏大多数的词汇，而且首先缺乏‘语法’”^④。另一方面，我们又不能不使用词汇和语法，不能不使用句子。这种情况就决定了我们的词语和句子在本质上并不是现成的术语和命题，而只是指引性的语言，只是形式的指引。

由此，海德格尔追问和回答存在问题的基本思路本身就只是一种形式指引，只是一条线索。

由于这条线索的出发点就是此在，即，通过对此在的存在论分析而展示出解释一般存在意义的视域，并从此在自身出发去揭示迄今为止各种存在论的必然演变及其兴衰成败，这就又需要首先通达此在的存在。而此在的存在是一种非常独特的存在，它总是依据它自身所是的可能性，依据它所理解的可能性，来决定自身。此在存在的本质就是生存。这种生存的源始日常状态实际是一种无差别的状态，此在的各种特殊存在方式都从这种无差别状态发生并最终回归于其中。所以，我们应该在此在的日常无差别性中来揭示此在。只有在源始的无差别状态中通达了此在的生存，我们才能称得上是通达了此在的存在。但是，任何有关此在存在的现有观念所描述的实际上都是差别化的确定的现成存在，也就是说，所描述的实际上都是现成存在者。由此，我们就不能用通达现成存在者的方式来通达此在，

① Martin Heidegger, *Being and Time*, p40.

② 同上。

③ Martin Heidegger, *Being and Time*, p63.

④ 同上。

不能把关于存在的既有观念应用于此在，也不能把由这种观念所规定出来的“范畴”强加到此在的头上。

但是，此在通常的日常状态这种在具体存在上最切近的、最明显的、当下的东西，在存在论上却又是最遥远的、最陌生的东西，我们并不能首先直接地把握它。虽然此在对其存在总有一种理解，但当我们从存在论上来思考此在的本己存在状态时，这种理解可能并不出现。当此在从存在论上来把握自己的存在时，它往往是依据它所关联的世内存在者来理解自己的存在，把理解世界和世内存在者的方式在存在论上反弹回对自身的解释上。这并不是由于其认识能力的不足，也不是由于它缺乏一种适当的方式，而恰恰是由于此在本身的存在方式。在理解和解释此在的过程中，我们已经发展出了各种科学。哲学心理学、人类学、生物学、伦理学、政治学、诗、传记、历史写作等，都以不同的方式在不同程度上研究此在的行为方式、能力、可能性和兴衰变化。但是，对此在的这些解释都不具有能够与此在具体生存上的源始性相匹配的源始生存论性（*existentiality*）。^①

为此，要通达此在的存在，我们不仅不能拘泥于现成的命题，而且还需要“解构”有关此在的各种既有观念和范畴，“解构”有关此在的各种既有科学。海德格尔在早期弗莱堡时期所强调的“解构”因素，在这里再次成为“形式指引”方法中的关键因素。他具体分析批判了笛卡尔、狄尔泰、舍勒和胡塞尔等哲学家对人的分析的不彻底性及其所包含的人类学倾向，并直指其希腊的和基督教的根源。

海德格尔指出，笛卡尔只是探索了 *ego*（自我）的 *cogitare*（我思），而没有讨论 *sum*（我在）。但不讨论 *sum*（我在），不规定 *sum*（我在）之存在的本性，就不可能把握 *cogitationes* 的存在方式。所以，只要像笛卡尔这样，把这种“自我”或“主体”设定为最初给予的东西，哲学就必定要错失此在现象。另一方面，关于这种“主体”的实体性问题，虽然近代以来的哲学家们在具体存在层次上一再地抗议“灵魂实体”或“意识的实体化”，但只要没有经过存在论的事先净化，任何关于“主体”（*subject*）的观念都已然设定了一个 *subjectum*（*υποκειμενον*）。只有展示出实体化本身的存在论根源，才能真正理解自我、主体、灵魂、意识、精神、人格等的非实体化存在。^②

① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp36-37.

② 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp71-72.

狄尔泰曾经给予海德格尔以很大的影响，并在海德格尔对现象学的诠释学改造上提供了思想的动力。在狄尔泰“生命哲学”中，海德格尔看到了一些积极的进展，即出现了潜在地理解此在之存在的倾向。但在其“生命哲学”中，作为一种存在的“生命”本身终究没有成为一个存在论问题。狄尔泰从作为整体的“生命”出发，试图从内在联系的角度来理解生命的“体验”(Erlebnisse, Experiences)。但是，他没有追寻生命整体的哲学相关性，他的问题及其不得不使用的概念体系都是很有局限的。^①

对于舍勒和胡塞尔这两位现象学的同仁，海德格尔给予了更高的评价，认为他们对人格的现象学阐释在根本上都是更为彻底和更为透彻的。但是，他们仍然没有能够进入到此在存在问题的深层维度之中，没有真正提出人格存在本身的问题。舍勒涉及到了人格的存在，并试图通过规定其行为的特殊存在来规定其特征。他强调，人格不是在体验背后和体验外面的物，不是实体性的存在，也不能是主体的理性行为，所以不能把人格看作一种物或实体。人格毋宁是体验的统一体，是在体验中直接经验到的。胡塞尔同样主张，人格的统一性在构造上根本不同于自然物的统一性，并继而把舍勒关于人格的说法用于意向行为：行为从来不是一种对象；对于行为存在来说，本质性的是它们只在实施本身中被体验到，并在反思中被给予出来；行为是某种非心灵的东西。胡塞尔特别认识到，人格只存在于意向行为的实施中，在任何时候都是意向行为的实施者，是由意义的统一而聚合在一起的。但是，尽管舍勒已经描述了人格存在的特征，尽管胡塞尔更是突出了人格和行为的“实施”，在如何从存在论上正面地规定人格存在的问题上，在如何理解“实施”的存在论意义上，他们两人都没有进一步加以追问，从而在某种程度上默认了传统的人类学倾向，或者说在某种意义上重新陷入传统人类学倾向之中。^②

海德格尔所谓的传统人类学倾向，是指来自古希腊和基督教世界的对人的两种相互关联地把握。希腊人把“人”规定为 ζῷον[zoon] λογικόν εἶναι (*animal rationale*, 有理性的生命)。但在这种理解中，一方面是作为高级禀赋的 λογικός 的存在方式总是模糊不清，另一方面是 ζῷον 的存在被明确看成了现成存在。基督教

① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp72-73.

② 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp73-74.

神学则把古代的定义套在基督教教义上，把有理性的现成生命（人）看作是在上帝的影象中对上帝形象的模仿。这样一来，不仅人的存在是现成的，而且上帝的存在也成了现成的，人朝向上帝的超越则成为从一个现成者向另一个现成者的超越。就这样，希腊人和基督教神学在规定人的本质时，把人的存在看作某种“自明的”东西，从而与其它被造物的现成存在没有什么区别。由希腊定义和基督教神学所决定的传统人类学长期以来一直阻碍着对人的存在论理解，遮蔽着此在之存在问题。^①

不仅在此在存在的问题上，需要“解构”人类学化的西方传统哲学，而且在一般存在问题上，也需要“解构”西方传统哲学。之所以需要这种“解构”，同样是由于既有的存在概念遮蔽了存在本身。而既有概念之所以遮蔽存在本身，又是由存在论的历史传统造成的。而存在论的历史传统之所以会遮蔽存在本身，则是缘于此在本身的历史性及其沉沦。

追问存在是此在在具体存在上的一种可能性，而此在存在的意义就在于在时间性，时间性又使历史性（historicality）和此在的“历史性发生”（Geschehen, historizing）得以可能。由此，只要此在抓住了透视其自身生存的可能性，抓住了探问生存论性（existentiality）和一般存在之意义的可能性，并由此而把目光指向其本己的历史性，那么，对存在的探问就将是山历史性来刻画的，就将是一种历史性的探问，就将把自身理解成为一种历史学问题。“探问存在”这种存在方式的本己意义就把我们委派给对这种探问本身历史的探问，也就是把我们委派给历史学。^②

但是，此在的历史性会体现为传统，会使得此在受到传统的支配，而且在通常情况下此在也总是躲藏到传统之中，让传统成为自己的主宰。一旦传统成为主宰，传统所传递的东西就成为不可通达的，就被遮蔽起来。传统把流传下来的东西弄成自明的东西，阻止我们通达那些源始的“资料”，使我们忘记范畴和概念的源头，并忽视这些源头。由此，传统就使得此在的历史性丧失了根基，使得哲学的兴趣仅仅局限于哲学活动的各种派别、走向和立场。尽管通常的哲学史阐释在文献学上是“客观的”，我们却不再能理解使它返回过去并“化古为今”的那些最

① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp74-75.

② 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp41-42.

基本的条件。^①

于是，尽管人们一直在讨论“形而上学”，但存在的意义问题已经被完全遗忘了。希腊存在论及其退变形式已经形成一种传统，使得我们总是依照存在者来理解自身和一般存在，把此在和存在简化为某种自明的东西，简化为某种仅仅可以重新整理的材料内容。在中世纪，这种无根的希腊存在论变成一种固定的教条体系。随后，希腊存在论携带着经院哲学赋予它的特征，通过苏阿列兹（Suarez）的形而上学论辩而导致了近现代的“形而上学”和先验哲学，甚至规定了黑格尔“逻辑学”的基础和目标。在这种历史进程中，我思、主体、自我、理性、精神、人格等特殊的存在领域产生出来并成为后续问题的基本指导。但所有这些都未有就其存在及其结构而加以探问。^②

所以，要透视存在问题自身的历史，就必须“解构”这种僵硬的传统，消解它所导致的遮蔽。这就要以存在问题为线索，来“解构”古代存在论的传统内容，直至达到源始的经验，从中找出规定存在之本性的那种首要方式。当然，展示存在论基本概念的起源，不是把存在论立场给相对化。“解构”传统存在论的目的也不是要摆脱它，把过去埋葬在虚无之中，而是通过对传统存在论内容的“解构”，实际地给出当时所提出的问题以及由此而划定的可能的考察领域，找出其积极的可能性，并让它保持在其限度之内。^③

由此，对存在问题的探讨就转换为对存在论历史的考察和“解构”。这就是海德格尔在其基本思路中设置第二部分的基本理由。他说，“在我们逐步实施对存在论传统的解构过程之前，存在问题无法真正地具体下来”，但只要我们实施了对存在论传统的“解构”，“我们就能充分证明存在的意义问题是一个无法避免的问题，并且也能表明说‘重提’这个问题意味着什么”；我们同时也可以找到一种可行的方式来，“严肃地和富有成效地”讨论存在问题，并不断开展出更加源始和广阔的视域（horizon）。^④

① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp42-43.

② 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp43-44.

③ 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, p44.

④ 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, p49.

第十节 话语和概念的形式指引性

不仅海德格尔的基本思路体现了他在早期弗莱堡时期就已提出的形式指引方法，而且《存在与时间》这部著作本身也很好地体现着这种方法。在《存在与时间》中，我们确实很难找到对形式指引方法的专门论述，海德格尔也确实没有在这里把其方法明确而突出地叫做“形式指引方法”，但这部著作实际上却是非常典型地体现着这种形式的指引方法，其中的主要概念和陈述都是形式指引性的。Ryan Streeter 就说过：《存在与时间》的工作是极其谦虚的，其方法是形式指引而不是形而上学的理论化；关于此在的所有陈述都具有形式指引的特点，它们指引出对此在结构的可能理解^①。张祥龙和孙周兴也充分注意到了《存在与时间》的形式指引方法^②。张祥龙甚至通过对海德格尔所使用词语的分析，发现其中的每一个关键词都是形式指引性的词：

实际上，除了已讨论过的“生存”之外，海德格尔在《存在与时间》中用来表达自己思想的所有“关键词”，比如“存在”、“现象学”、“在世界中存在”、“牵念”（Besorgen）、“应手的”（zuhanden）、“缘构关系网”（Bewandtnis）、“所去”（Wozu）、“打交道”（Umgang）、“周遭世域”（Umwelt）、“四处打量”（Umsicht）、“人们”（das Man）、“处身情境”（Befindlichkeit）、“畏惧”、“牵挂”（Sorge）、“朝向死亡的存在”、“良知”、“先行着的决断”、“揭蔽的真理”、“时间性”、“历史性”等等，无不应作形式指引式的理解，或看作形式指引词。……不仅如此，海德格尔还尽量利用词与词之间的词根、词头、谐音、双关、隐喻等联系，并通过在词素之间、词与词之间加小横线的方式，虚化实词，广构词丛，牵引挂靠，使“关系势态网”的语境构意功能达到更深妙的“圆舞”境界。比如，以“存在”为词根，构造了“缘在”、“在世界中存在”、“共

① 参见 Ryan Streeter, "Heidegger's formal indication: A question of method in *Being and Time*", *Man and World* 30: 413-430, 1997, p427.

② 参见张祥龙“‘实际生活经验’的‘形式显示’——海德格尔解释学初论”（载《德国哲学论丛》1996-1997），湖北大学哲学研究所、《德国哲学论丛》编委会编，北京：中国人民大学出版社1998），“生存与形式指引”（《中国现象学网》，（2004-04-23）[2009-03-25]，<http://www.cnphenomenology.com/0404233.htm>），以及孙周兴“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》2002年第4期）。

同存在”(Mitsein)、“去存在”(Zu-sein; Sein zu)等一大族词;“牵挂”(Sorge)则与“牵心”(Fuersorge)、“牵念”(Besorgen)相牵相挂;“所……”(Wo…)又组成一大丛关系趋向词,比如“所去”、“所因”(Womit)、“所及”(Wobei)等等。通过副词、连词和介词(zu, mit, bei, aufhin, in, um)等“虚词”来构造形式-境域指引的语境,是海德格尔惯用的手法。他还常利用一词的“字面意思”,在原来一整个的词中间插进小横线,以取得“双关”、“多义照应”、“显示生成关系”等等形式-境域指引的效果。比如“Entfernung”的词典意义是“距离”和“消除”。海德格尔则在“Ent-fernung”的字面意义,也就是“消除距离”的意思上使用它;以造成或暗示出“既远又近的‘解释学距离’”的微妙含义。“Entschlossenheit”的一般意义是“(决心已下的)坚决状态”,但海德格尔在此同时强调它的词头与词尾分开(有了“解释学距离”)后的字面义之交合,即“Ent(充分去掉)-schlossenheit(遮蔽状态)”,也就是“充分去除了遮蔽的状态”,以与“去蔽真理”(a-letheia)、“揭蔽”(Er-schlossenheit)、“出离”(Ekstase, 出神心醉)等词呼应。所以,此词可译为“决断”,因“断”有“断开”之意。于是,此词也就意味着“在断开(去除现成化的蔽障)之中形成决定”,也就是缘在的一种最原本的自身构成的状态。由此两例可见海德格尔用词之讲究到了何等“相互引发和相互维持”的精微地步,但也令不明“形式-境域指引”之初衷的人感到莫名其妙,甚而对此等自造的“行话”深恶痛绝,视之为故弄虚玄。^①

另一方面,海德格尔也不仅在《存在与时间》中实际地使用着形式指引方法,在这个时期的《形而上学的基本概念——世界、有限性、孤寂性》(1929-1930年冬季学期讲稿)、“形而上学是什么?”(1929讲座)、“论根据的本质”(1929论文)等讲稿或论文中,他也对这个方法做了进一步的阐释和解说。

在《形而上学的基本概念——世界、有限性、孤寂性》中,海德格尔把“形式指引”看作是涉及所有形而上学概念的基本方法问题。他认为关于基本方法的

① 张祥龙,“正文生存与形式指引”,中国现象学网,(2004-04-23)[2009-03-25],
<http://www.cnphenomenology.com/0404233.htm>。

思考可以“作为我们理解一切形而上学之问题和概念的一个指示器”^①，基本方法的错误将会导致难以克服的形而上学“幻相”。康德曾提出过形而上学的“辩证幻相”，但在哲学中还有一种比“辩证幻相”更关键、更本源得多的“幻相”，即，哲学活动一旦进入语言之中，一旦被表达出来，人们就总是把所说的东西弄成现成的东西，总是一开始就它们弄成被整平的东西^②。我们不妨把海德格尔所说的这种更为本源性的“幻相”叫做“现成幻相”。造成这种“现成幻相”的关键就在于，人们不知道哲学问题本身的非现成性，不知道哲学概念的形式指引性。

由于哲学的追问从来不允许把被追问的东西弄成现成的东西，所以，海德格尔把“形式指引”看作哲学概念的基本特点。他说，“所有的哲学概念都是形式指引的”^③，而所谓“形式指引的”，其意思是，“这些概念的内容意义并不直接地意指或表达它们所指涉的东西，而只是给出一种指引，一种指示器，这里的概念与境（context）要求任何一个想要理解的人都必须把这些概念本身转换到它们的此在之中”^④。只有以这种形式指引的方式来看待哲学概念，才能真正地领会它们。如果我们像对待科学概念那样来对待哲学概念，如果我们只依照通常的方式来理解哲学概念而不关涉其指引性，那么，哲学的追问在任何问题上都会走上歧途^⑤。

海德格尔以“世界”和“死亡”为例，来解说哲学概念的形式指引特点。

“世界”概念不是指一个现成的存在者，也不是指此在的一种现成结构。“世界作为某个此在之缘故的当下整体性，是通过这个此在自身而被带到这个此在自身面前来的”^⑥。此在与世界的关系在本质上是这样的：“此在在其存在之本质中形成着世界（weltbildend），而且是在多重意义上‘形成着’，即它让世界发生，与世界一道表现出某种源始的景象（形象），这种景象并没有特地被掌握，但恰恰充当着一切可敞开的存在者的模型（Vor-bild），而当下此在本身就归属于一切可敞开的存在者中”^⑦。

对于这样的世界现象，我们永远都不能直接地来看待。如果从一种对世界现

① Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, Translated by William McNeill and Nicholas Walker, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995, p291.

② Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, pp291-292.

③ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, pp293-294.

④ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, p297.

⑤ 同上。

⑥ 海德格尔，《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆 2000 年，第 185 页。

⑦ 同上。

象的现有解释中抽象出来某种具体内容而不涉及其指引特征，如果再进而把它设置到一种客观的定义之中，那么，我们就不会再关注到概念的指向性，并因而会剥夺一切可靠的解释力。所以，像“世界”这样的东西从来都不是现成的，要把握其本质，就必须摆脱这种比“辩证幻相”还要源始的“现成幻相”，就必须思考其形式指引性。^①

那么，像世界这样的现象又是如何被看作现成存在者的呢？

“世界是依照如此这般的作为整体的存在者的显示特征（the character of the manifestness）而被指引出来的”^②。这种“显示”总是包含着“作为”，即“作为”某种东西。但是，这种“作为”也会仅仅被看作一种形式上的关系。如果我们仅仅局限于形式关系本身来理解这种“作为”，那我们就无法抓住“作为”的本质，整个现象本身就可能经由这种形式关系而被整平了。因为纯粹的形式关系本身是空洞的，它会抑制这种关系本身所能是的那个维度，会把这种关系置于与其它任何关系都完全一样的同一个层面上，从而一开始就会把这种关系看作某种现成的东西。另外，这种空洞的形式关系会被归属于同样空洞的关系杂多，从而不顾这种关系的存在样式。这样一来，所谓“作为”也就变成了“作为某种现成的东西”^③。

由此，如果我们必须把这种“作为”叫做“关系”的话，那么，这种形式的刻画也只是一指引。它只是并且恰恰是指引出一种关键性的任务，即，从其恰当的维度来把握这种关系，而不是通过这种形式的刻画来整平这种维度。换句话说，“依照一种关系来指称这种‘作为’，这并没有就‘作为’本身告诉我们任何东西，只是把我们引向我们的恰当而特定的任务。这就是为什么我就这种对‘作为’的刻画而提到形式指引”^④。

就死亡问题来说，人的生存总是这样那样地朝向死亡的存在。朝向死亡的存在意味着人可以先行到这种最极端的可能性，并从这个角度以最适当的和整体性的自身性来理解他自己，理解其如何此-在（Da-sein），理解其能够此-在。这种“先行到死”是此在的本真存在方式。但是，如果我们把这个问题从其本来的与境（context）中抽取出来，简单地思考其特定的内容，那么，我们就会由于通常的

① Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, pp297-298.

② Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, p292.

③ 参见 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, p293.

④ 同上。

“自然闲散”性而一再地误解这种“先行到死”：如果人的存在应该是朝向死亡的存在，如果先行到死才能构成人类的本真生存，那么，为了恰当的生存，人就必须持续不断地思考死亡，如此一来他就不能再忍受生存了，他达到本真生存的唯一方式就将是自杀。^①

在自杀中寻求本真生存无疑是极其疯狂和荒谬的。这里误解的关键就在于，我们在自然的日常生活中不知不觉地采纳了一种基本态度：始终像看待石头和植物那样地来看待人的性质，把朝向死亡的关系当成了在人之内的一种现成关系。^②

所以，像死亡、生存这些关于此在的概念，与世界概念一样，都是指引性的，都是要先行敞开那个要理解的维度。它们只是指引出一种挑战性的转化，但不能绝对地完成这种转化。“它们确实是在每一种情况下都指向人之中的一个具体的个体此在，但它们从不是在其内容中已经随身携带着这种具体”^③。如果我们撇开这些概念的指引性而专注于其内容，那么，这些概念就不但不能提供它们想要提供的东西，而且还会导致一系列荒谬的问题。

第十一节 此在的超越、“无”与形式指引

作为把握存在意义的现象学方法，“形式指引”是与此在的生存本身密不可分的。生存作为此在的一种独特存在方式，其本身就是形式地指引着的。与此在生存相对应的“生存”概念由此才必然要作为一个形式指引性的概念。

在《存在与时间》中海德格尔就说过，“‘生存’这个术语以形式指引的方式告诉我们，此在就是一种作为理解的能在，它在其存在中自身就关注着那种存在”^④。因此，Theodore Kisiel 认为，“‘生存’就是形式指引”^⑤。只有把“生存”作为形式指引性的概念，并且进一步通过此在生存本身的实行和超越，我们才能真正地实施形式指引，才能真正地通达存在。换句话说，以形式指引的方式去追问存在，是需要在生存中去亲自实行的，是需要在此在的存在中去超越存在者的，我们不能空洞地进行理论的思维和理性的推理。

① 参见 Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, p294.

② 同上。

③ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, p296.

④ Martin Heidegger, *Being and Time*, p274.

⑤ Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press, 1993, p52.

在“论根据的本质”中，海德格尔强调，超越是此在所特有的东西，虽然此在总是在存在者中间存在并为存在者所包围，但它始终已经超越了自然和存在者整体^①。这种此在的超越就是超越存在者而走向存在，就是敞开真理。此在的超越由此就为存在与存在者之间的“存在论差异”提供了根据。而存在论差异就是“存在者与存在之间的不”^②。经由这种“不”，存在者才能真正得以敞开，存在才能真正得以解蔽，真理才能真正得以发生。

与存在论差异（存在者与存在之间的不）密切相关的是“无”的问题。“无”从某种意义上说就是“不”，但“无”比“不”更能直指要害。因为“不”通常看来就是否定，而否定只是一种纯粹的理智行为。但对于存在论差异来说，对于此在的超越来说，“不”在本质上不是理智的否定。理智上的否定之所以可能，恰恰在于本质上的“不”。而这种本质上的“不”就是“无”。海德格尔 1929 年的“形而上学是什么？”就是对“无”的思索。

如果说存在论差异是存在者与存在之间的“不”，那么，“无”直接就是对存在者的“不”，是从存在者方面来经验存在。由此，存在就是“对存在者的不”^③，就是“无”。反过来，只有通过“无”，存在才能真正地从存在者那里涌现出来。

海德格尔很遗憾地指出，任何科学都是不会研究“无”的，科学拒绝“无”，科学研究所关联的只是存在者，“此外无什么”^④。但是，“此外无什么”中的这个“无”却是科学的本质所必须求助的。“无”虽然不是一个存在者，不是一个要认识的对象，通常的思维也总是思维某物而不思维“无”，但“无”却在对存在者的“不”中呈现出来。“无”就是“对存在者之全体的否定”^⑤。科学和逻辑学都使用否定。在这种否定中，实际上都已经涉及到了“无”。当然，在否定中呈现出来的这个“无”还只是形式上的“无”，我们由此还只是得到了一个关于“无”的形式概念，而没有赢得“无”本身。从本质上说，并非有了否定才有“无”，而是相反，只是由于有“无”，才会有否定。“无比不和否定更为源始”^⑥。那么，这种更加源始的“无”其本身到底是怎么回事呢？我们如何赢得“无”本身呢？

① 参见海德格尔，《路标》，第 159-161 页。

② 海德格尔，《路标》，第 142 页。

③ 海德格尔，《路标》，第 142 页。

④ 海德格尔，《路标》，第 121 页。

⑤ 海德格尔，《路标》，第 124 页。

⑥ 海德格尔，《路标》，第 125 页。

源始的“无”既然是理智所不能直接把握的，它也就只能被指引出来。海德格尔发现，此在生存的基本情绪就可以指引出这种源始的“无”。当然，这种基本情绪不能是此在日常的具体生存层次上的情绪。能够指引出“无”的基本情绪都是存在论层次上的。在“形而上学是什么？”以及《存在与时间》中，海德格尔比较详细地展示了能够带出“无”的“畏”这种基本情绪。

“无”只能在“畏”(Angst)这样的基本情绪中才能带到我们面前。在具体生存层次上，与“畏”这种基本情绪相对应的通常情绪就是“怕”。但“畏”不是“怕”。“怕”只是对这个那个存在者的惶惶不安，在“怕”中所揭示出来的只是存在者。但在“畏”中却“漫着一种独特的宁静”^①，存在者整体连同作为主体的人都在“畏”中移开和脱落了，此在发生了，“无”涌现出来。所以，“畏启示无”^②，“畏揭示无”^③。

“无”是随着脱落着的存在者而一起照面的，但存在者的脱落不是被“畏”消灭了，而是被“畏”指引了。“无”的本质就是对存在者的“有所拒绝的指引”^④，正是“无”使得“存在者作为这样一个存在者得以为人的此在敞开来”^⑤，正是在“无”中“存在者整体才按其最本己的可能性达到自身，亦即才以有限的方式达到自身”^⑥。这样，“无”就导致了存在者的敞开，“无”“揭示自身为归属于存在者之存在”^⑦。在这种意义上，“存在与无是共属一体的”^⑧。

“存在本身在本质上是有限的”，“只有在那个嵌入无之中的此在的超越中才自行启示出来”^⑨。所以，存在是通过“无”而被指引出来的。而“无”通常又在此在中隐藏着，需要“畏”的启示力量。“畏”因而也在此在的超越中发挥着“解构”和“指引”的作用，解构存在者，解构对存在者的执着，引向“无”和存在。

这样，海德格尔就展示出在“存在者”、“畏”、“无”和“存在”之间的一种指引系列，并因而把形式指引方法从纯粹学理的层面深入到此在之生存超越的层面。

① 海德格尔，《路标》，第 128-129 页。

② 海德格尔，《路标》，第 129 页。

③ 海德格尔，《路标》，第 130 页。

④ 海德格尔，《路标》，第 132 页。

⑤ 海德格尔，《路标》，第 133 页。

⑥ 海德格尔，《路标》，第 139 页。

⑦ 海德格尔，《路标》，第 138 页。

⑧ 同上。

⑨ 海德格尔，《路标》，第 139 页。

在《形而上学的基本概念——世界、有限性、孤寂性》中，海德格尔又进一步揭示了“无”的本质及其对存在的指引性，并批判了通常的现成思维和黑格尔式的辩证思维：

人的存在是在存在中朝向存在者本身的举动，而人朝向存在者本身的举动又只有在能够理解存在者本身所不是的时候才是可能的。只有理解着的此在自始就在根本上把自身保持在“无”的向度上，坚守在“无”的向度上，所不是的东西以及“无”本身才能得以理解。所以，去理解“无”的最内在力量恰恰是为了让存在者作为存在者而存在，为了在存在者作为存在者而存在的整个势力之中拥有存在者。^①

人们通常总是把“无”理解为现成的“无”，把此在认作现成的东西。当我们说到此在嵌入在“无”之中，坚守“无”的向度时，人们总是理解为人现成于“无”之中并因而自身就是“无”。这种理解恰恰是一种“纯粹的虚无主义”，是“所有文化的敌人”^②。在这里，“无”被孤立了出来，此在也作为现成的东西而被置入现成的“无”之中。这种理解没有看到所谓坚守在“无”的向度之中并不是此在的某种现成属性，而毋宁是此在本身把其能力带出来而存在的一种基本方式。“无”本来并不是一种空洞的现成的虚无，而是不断地回头冲向我们的一种力量，它独独地使我们冲向存在，并让我们承担起此在的力量^③。

“无”是指引性的，而一切形式指引的概念及其解释与境义都是就人的此在而进行理解。所以，“无”、“存在”以及其它概念之间的联结都是此在自身的历史联结，并隐蔽在此在的历史之中。此在的这种历史性拒绝对概念的孤立思考，拒绝任何的现成化。哲学概念的生命力依赖于此在达到自身的程度。如果此在没有深入地达到自身，如果没有此在本身的转化，那么，即使最锐利的概念也是无效的。^④

在海德格尔看来，黑格尔无疑看到了哲学概念之间的相互联结，看到了哲学概念在本质上不可能孤立抽象地加以定义，但是，黑格尔在此在自身所达到的深度是不够的，他所寻求辩证联结仍然是一种错误的联结。哲学概念之间的关联实

① Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, p299.

② Ibid.

③ Ibid.

④ Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, pp298-299.

实际上并不是通过辩证地搬弄概念而不顾及其指引性，或通过构想出某种关于此在的体系，就能得出来的那种关系，而是总已“通过此在自身而确立起来的”那种唯一的源始联结^①。

① Martin Heidegger, *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, p298.

第四篇 对现象和现象学的阐释

第一章 澄清“现象”概念

海德格尔把胡塞尔的还原-构造现象学发展成为解构-指引现象学，形式指引就是海德格尔现象学的方法，其中“解构”又是形式指引方法的一种关键要素。但海德格尔说过，现象学本身就是一种方法。由此，“形式指引”与“现象学”就应该意味着同一种方法。那么，“形式指引”与“现象学”是如何同一的呢？“形式指引”为什么就是“现象学”呢？“现象学”为什么就是“形式指引”呢？

要弄清“形式指引”与“现象学”的同一性，除了要弄清海德格尔“形式指引”的含义之外，还应该弄清其“现象学”概念的含义。我们前面已经在多处分析讨论了海德格尔的“形式指引”概念，现在是分析讨论海德格尔“现象学”概念的时候了。但是，在讨论“现象学”概念之前，我们尚需要先行讨论“现象学”中的“现象”。

“现象”是构成“现象学”这个词的重要组成部分。要理解作为方法的现象学，就要首先理解“现象”。胡塞尔虽然被看作是当代现象学的开山始祖，但他并没有对“现象”这个术语本身做出详细的讨论，更没有详细地对它加以词源学的考察。这不是胡塞尔所喜欢做的事情。但这种事情却是海德格尔所津津乐道的。在早期弗莱堡时期，海德格尔就讨论了“现象”的含义，并初步涉及到其词源学问题。在《存在与时间》中，他更是从词源学入手，对“现象”这个概念展开了详细、深入、严谨和透彻的讨论。

另外，“现象”这个术语不仅是构成“现象学”的东西，而且也是西方哲学乃至整个哲学中的一个重要概念，甚至是一个基本概念。如果我们真的把“现象”当作哲学的一个基本概念，那么，从某种意义上说，对这个概念的澄清将不仅有助于我们真正把握住现象学本身，而且也有助于我们澄清其它许多基础性的哲学问题，甚至有助于澄清宗教、神学中的基础性问题以及人在具体生存层次上的基础性问题（比如，人遇到烦恼时的解脱问题）。

“现象”是一个如此基本的概念，但古往今来的哲学家们又赋予“现象”这个术语很多相互区别又相互关联的含义，并造成了极大的混乱和误解。这种误解和混乱不仅阻碍着我们对现象学的理解，而且阻碍着对其它许多基础性问题的解决。由此，海德格尔对“现象”的澄清就因而也具有了更为广泛的重要意义。

海德格尔在《存在与时间》中对“现象”概念的澄清主要通过三个步骤来进行：首先是把“现象”(Phänomen, phenomenon)与“幻相”(Schein, Scheinen, seeming, semblance)、“显现”(Erscheinung, appearance)区分开来；然后是把形式的现象概念、通常的现象概念与现象学的现象概念区别开来；最后，在初步理解了现象学的含义之后，再对现象学的现象给予最后的解说。

第一节 现象. 幻相. 显现

海德格尔首先从词源学入手，分析“现象”(Phänomen, phenomenon)与“幻相”(Schein, Scheinen, seeming, semblance)之间的区别与联系^①。

“现象”在希腊语中即 φαίνόμενον，而 φαίνόμενον 又来自于动词 φαίνεσθαι，意思是“显示自身”(to show itself)。所以，Φαίνόμενον 的意思就是显示自身的东西 (das was sich zeigt, das Sichzeigende, that which shows itself)，显示 (das Offenbare, manifest)。又，其中的动词 Φαίνεσθαι 自身是一种中动态形式，来自于 φαίνω——带到日光下，置入光明中。而 Φαίνω 来自于词根 φα-, φα- 的意思是光明，明亮的东西，换句话说，在这里某个东西可以显示出来，自身是可见的。由此，“现象”意味着在其自身显示自身的东西，显示 (manifest)。其复数 φαίνόμενα 就是处于日光之中或可以被带入光明之中的东西的总体——希腊人有时简单地等同于 τὰ ὄντα (存在者)。

由于一个存在者可以以多种方式从其自身来显示其自身，在每一种情况下这又都是依赖于我们通达它的方式，所以，一个存在者也确实有可能把自身显示为其自身所不是的东西。这个时候它“看起来像一个什么东西”，其实不是这种东西。这就是我们称之为“幻相”(Scheinen, seeming, 假象)的东西。因而在希腊语中 φαίνόμενον (现象) 同样也意味着那种看起来像的东西，那种“幻相”(Schein,

^① 这一部分内容参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell Publisher Ltd, 1985, p51.

semblance)。比如，Φαινόμενον ἀγαθόν 意思就是某种看起来像是其实不是它自身所给出的那种好的东西。

这样，φαινόμενον（现象）就具有了两层含义。第一层含义是可以在光明中显示出来的并在其自身中显示自身的东西，或显示本身；第二层含义是看起来像其实并不是的“幻相”。但是这两层含义又是密切相关的。在 φαινόμενον 的第一层含义中所指的东西（作为显示自身的东西的“现象”），与在第二层含义中所指的东西（作为幻相的“现象”）在结构上是相互联结在一起的。只有在一个东西想要显示自身，想要成为一个现象的时候，它才能把自身显示为自己所不是的某种东西，它才会“仅仅看起来像什么什么”。也就是说，当 φαινόμενον 意味着“幻相”的时候，其源始的含义（作为显示的现象）总已被包含进来，第二层含义是奠基于它之上的。

由此，海德格尔赋予“现象”这个术语以 φαινόμενον 的积极的和源始的含义，并且把“现象”与“幻相”（semblance）区别开来，把“幻相”只看作是如此规定出来的源始“现象”的否定性变式。

在简单区分了“现象”与“幻相”之后，海德格尔接下来就要对更为复杂地纠缠在一起的“现象”与“显现”进行区分。

Erscheinung (appearance) 本来是康德的一个重要概念，我们通常把它翻译为“现象”。但这样一来，就与现象学的“现象”（Phänomen, phenomenon）混淆起来。邓晓芒在翻译康德的《纯粹理性批判》时，为了把 Phänomen 和 Erscheinung 区别开来，他把 Phänomen 翻译为“现相”^①。但陈嘉映在翻译海德格尔的《存在与时间》时，对 Phänomen 和 Erscheinung 的处理却正好相反。他把 Phänomen 翻译为“现象”，把 Erscheinung 翻译为“现相”^②。这种完全相反的处理方式只能使人困惑和无所适从。也有国内的现象学学者（包括一些康德学者）把 Erscheinung 翻译为“显现”，以示与 Phänomen（现象）的区别。这种处理方式倒值得借鉴。由于 Phänomen 和 Erscheinung (appearance) 都是胡塞尔和海德格尔所经常使用的术语，所以，我们在这里主要从现象学的角度来考虑问题，并遵从第三种处理方式，把 Erscheinung (appearance) 叫做“显现”，把 Phänomen (phenomenon) 叫

① 参见康德，《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社 2004。

② 参见海德格尔，《存在与时间》，陈嘉映修订译本，北京：三联书店 1999 年。

做“现象”。

国内学者在翻译 Phänomen 和 Erscheinung 时之所以出现混乱，是因为德国哲学家们本来就赋予“Phänomen”（现象，phenomenon）与“Erscheinung”（显现，appearance）以各种相互不同又相互交叉和重叠的含义。这种状况本身，即使不考虑阐释作为方法的现象学概念的需要，也已足以有必要对“现象”（Phänomen，phenomenon）与“显现”（Erscheinung，appearance）加以澄清，否则就不可能进行有意义的探讨。

在《存在与时间》中，海德格尔主要通过“显示”（zeigen, showing）、“宣示”（melden, announcing）与“带出”（hervorbringen, bringing forth）的区分来澄清“现象”与“显现”。其中，显示自身的东西就是做宣示的东西，也是被带出的东西，比如被“害羞”所带出的并可以宣示出“害羞”的“脸红”就是显示自身的东西。而宣示自身的东西则是做出带出动作的东西，比如带出“脸红”的“害羞”就是宣示自身的东西，它不是自身显示出来的，而是通过“脸红”来宣示自身。

简单地说，“现象”（Phänomen，phenomenon）就是显示自身或显示自身的东西，它可以通过显示自身而宣示出另外一种东西，而这另外的东西是在没有显示自身的情况下由显示自身的东西所宣示出来的。“脸红”就是这样的现象。作为现象的“脸红”可以指脸红的显示自身，也可以指作为害羞症状的脸红。作为害羞症状的“脸红”通过显示自身而宣示出害羞这种情感，“害羞”这种情感在没有显示自身的情况下，在“脸红”中并通过“脸红”而宣示出自身。

而“显现”（Erscheinung，appearance）则是宣示自身的东西，或一个东西的宣示自身。在“脸红”中并通过“脸红”而宣示出自身的“害羞”，或者“害羞”在“脸红”中并通过“脸红”的宣示自身，都是“显现”。另外，用康德的话说，在“害羞”的真实本性未被显示出来的情况下（我们假设“害羞”就是康德意义上的自在之物），被“害羞”所带出的“脸红”以及带出这种纯粹“脸红”的带出本身也可以叫做“纯粹显现”。

海德格尔对“现象”和“显现”的详细分析如下^①：

^① 在海德格尔自己的分析中，所使用的例子本来应该是指“脸红”与“发烧”，但为了更好地展示海德格尔所做的分析，这里把这个例子改为“脸红”与“害羞”。

“害羞”是一种情感的“显现”，涉及到人的心理中的一些变化。这种心理的变化导致了脸部的生理变化（脸红）。脸部的生理变化（脸红）显示出自身，并指示出不显示自身的东西——心理的变化（害羞）。生理的变化及其显示自身与这个不显示自身的心理的变化（害羞）是连在一起的。心理的变化（害羞）作为一种“显现”，并不是显示自身，而是一种不显示自身的东西，它通过显示自身的东西（脸红）而宣示出自身。因而，海德格尔说“显现是一种不-显示-自身（not-showing-itself）”^①。在这种情况下，作为不显示自身的东西，“显现”也就不可能是“幻相”，因为“幻相”只有在显示自身的情况下才是可能的。海德格尔说，一切指引、呈现、症状和象征等虽然是各不相同的，但都具有显现（appearing）的这种基本形式结构。^②

“显现”是通过某种显示自身的东西而宣示-自身，使“显现”得以可能的这种“显示-自身”因而就不能再是“显现”本身。“显现”（appearing）从不是显示-自身意义上的现象（phenomenon），它只是由于某种东西的显示-自身才是可能的。

海德格尔分析了对“现象”的一种混乱看法，即用“显现”（appearance）来规定“现象”：所谓现象就是在这里有某种东西（比如害羞）显现出来（appear），但这种东西自身并没有作为一种显现（appearance）。海德格尔说，这种说法并没有规定现象概念，而毋宁是已经假定了现象概念，并且这种假定是遮蔽着的假定，因为在这种说法中，“显现”（appear）实际上有两种使用方式：“在这里有某种东西‘显现出来’”的意思是在这里有某种东西宣示出自身，因而没有显示出自身；但在“这种东西自身并没有作为一种‘显现’（appearance）”中，“显现”（appearance）意味着显示-自身。据此，尽管每一种“显现”都是依赖于“现象”的，但“现象”（phenomena）从不是“显现”（appearances）。如果我们反过来借助于“显现”概念来规定“现象”，那么一切就都弄颠倒了。^③

在上述几个段落中，实际上已经涉及到了三种意义上的“显现”（appearance）：首先在宣示-自身（announcing-itself）的意义上，显现（appearing）指的是不-显示-自身（not-showing-itself）；其次，显现是指那种做宣示的东西——在其显示-自身中指出某种不显示自身的东西；最后，人们也可以用“显现”来指真正意义上

① Martin Heidegger, *Being and Time*, p52.

② Martin Heidegger, *Being and Time*, p52.

③ 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, p53.

的作为显示-自身的“现象”。^①

考虑到康德的“纯粹显现”，海德格尔又指出了“显现”的第四、第五种用法。康德假定了一种从不显示自身的自在之物。那种做宣示的东西，那种在其显示-自身中指引出某种不显示者的东西，可以被看作在自身不显示的东西中发射出来的东西，并且这种不显示的东西在本质上是从不显示的东西。当做宣示的东西被这样来看待的时候，“显现”就等同于一种“被带出的东西”，但这种东西并不构成带出它的东西的真实存在。做宣示的并且被带出的东西当然也显示了自身，但作为它所宣示的东西的一种发射（emanation），它恰恰把它所宣示的东西掩盖起来。另一方面，这种掩盖着的不显示又不是一种“幻相”（semblance）。在这里，显现的意义就是“纯粹显现”。康德就在这种双重意义上使用“显现”（appearance）这个词。他的“显现”（appearances）首先是“经验直观的对象”，即在经验直观中显示自身的东西；但同时又是在这种显现中隐藏自身的东西的一种发射，一种做着宣示的发射（emanation）。^②

对于海德格尔所分析出来的关于“显现”的上述五种含义，我们可以总结如下：

（1）指显示自身的东西，做宣示的东西，被带出的东西（脸红）。这种东西在其显示自身中，指引出某种没有显示自身的东西（害羞）。

（2）指显示本身。（脸红）

（3）指宣示自身或宣示自身的东西（害羞）。这里的“显现”恰恰是不显示自身（not-showing-itself）。

（4）指这种意义上的“脸红”：在“害羞”被看作本质上从不显示的东西时，这种“脸红”就作为被发射出来的东西，被带出来的东西，它本身并不构成带出它的东西（害羞）的真实存在。

（5）指上述情况下“害羞”本身所做出的带出、发射行为。

海德格尔认为，在上述五种意义上使用“显现”一词已经导致了极大的混乱，我们应该把第一和第二种含义叫做“现象”，把“显现”局限于第三种含义，而第四和第五种含义则是在假定自在之物情况下的“纯粹显现”，只是康德的术语。其

① Martin Heidegger, *Being and Time*, p53.

②·参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp53-54.

中，海德格尔又倾向于把第二种含义看作源始意义上的现象。

这里的关键在于，“现象”是“某种东西在其中得以照面的一种独特的方式”，是“在-自身-显示-自身”（*showing-itself-in-itself*）；而“显现”则“意味着一种指涉关系（*Verweisungsbezug, reference-relationship*），这种指涉关系是在存在者自身之内的，并且是这样的：只有做指涉（做宣示）的东西在自身中显示出自身并由此而成为一种‘现象’，它能够发挥其可能的功用”^①。所以，“显现”作为宣示自身者，必须依赖于一种指涉关系，而“现象”本身在本质上则是不依赖于这种指涉关系的。

到这里，我们应该对“现象”和“显现”的汉译问题再来一番“咬文嚼字”。

第二节 对“现象”与“显现”的“咬文嚼字”

按照海德格尔对 *Erscheinung* 和 *Phänomen* 的这种分析，如果我们把 *Erscheinung* 叫做“现象”，把 *Phänomen* 叫做“显现”，似乎更符合汉语中“现象”与“显现”的字面意思。对于 *Phänomen* 而言，不管是什么样的存在者，也不管是存在者还是存在，它都是自身直接显示出来的，这与汉语的“显现”似乎更一致。而 *Erscheinung* 则不是直接显示出来的，它是由另外的东西宣示出来的，所以它不是一个东西的自身显示，它涉及到两种东西之间的一种指涉关系，它因而与古代汉语中“象”这个字的含义是更加一致的，因而叫做“现象”似乎要更好一些。另外，这种翻译与国内通常对康德 *Erscheinung* 的翻译也是一致的（即把康德的 *Erscheinung* 翻译为“现象”）。

但问题是，这样一来，不仅与国内现象学界把 *Phänomen* 翻译为“现象”（还有部分地把 *Erscheinung* 翻译为“显现”）的做法不一致，而且整个现象学也就不是“现象学”而成为“显现学”了。这导致的变动太大，涉及的范围太广，多数人将不容易遵从这种变动。所以，经过再三考虑，这里还是应该把 *Phänomen* 叫做“现象”，把 *Erscheinung* 叫做“显现”。

保留这种做法的另外一个理由是，汉语词语的含义具有模糊性和灵活性。我们不是不可能把“现象”的意思扭到海德格尔的 *Phänomen* 上，也不是不可能把“显

^① Martin Heidegger, *Being and Time*, p54.

现”的意思扭到海德格尔 *Erscheinung* 上。这种“扭”虽然有点儿别扭，但我们还是可以“扭”的。

怎么“扭”呢？我们可以这样来实施这种“扭”：

Phänomen 无疑是显示自身或显示自身的東西，但显示自身的東西通常总是会再进一步宣示或指涉出另外的東西。我们很难找到不宣示或不指涉另外東西的孤立的显示自身者。所以，显示自身的 *Phänomen* 总是要连带出一个“象”。*Phänomen* 作为显示自身的東西是直接的“现”。但由于实际上并没有不指涉出任何“象”的纯粹孤立的直接的“现”（*Phänomen*），凡是直接的“现”（*Phänomen*）总会有一个“象”跟随出来，所以，直接的“现”（*Phänomen*）总是要“现”“象”，因而就总是“现象”。从另外一种角度说，“现象”不仅完全把“现”（*Phänomen*）的意思包括了进来，不仅可以代替这种“现”，而且也可以把这种“现”所可能引申出来的意思给包括进来，即把派生意义上的或通常意义上的“现”（*Phänomen*）给包括进来。这样，*Phänomen* 就被我们完全地“扭”到了“现象”上，或者说，汉语的“现象”就被我们完全地“扭”到了海德格尔的 *Phänomen* 上。

对于 *Erscheinung* 来说，它无疑是宣示出来的東西，无疑要依赖于一种指涉关系，但它是由 *Phänomen* 所宣示或指涉出来的，是由自身显示出来的東西的“显”（*Phänomen*）所宣示或指涉出来的。而“显”（*Phänomen*）宣示出或指涉出另外一种東西，这意思又是说，这个“显”（*Phänomen*）又再次“现”出了另外的東西。由此，*Erscheinung* 的意思就是：由直接的“显”（*Phänomen*）所再次“现”出的東西，或者说出直接的“显”（*Phänomen*）所再次进行的“现”。这样一来，*Erscheinung* 显然就是“显”“现”，就是“显现”。由此，我们就又把 *Erscheinung* 给“扭”到了“显现”上，或者说，把汉语的“显现”给“扭”到了海德格尔的 *Erscheinung* 上。

好，我们就此结束这种“咬文嚼字”，把话题再转回到海德格尔的工作上。

在区分了“现象”和“显现”之后，海德格尔又进一步总结了现象、显现与幻相三者之间的关系。通过上面的区分，我们已经可以看出，在现象、显现和幻相之间，幻相和显现都是依赖于现象的，都以现象为基础。现象导致显现，也可以导致幻相。那么，显现能不能导致幻相呢？也能。由于现象对于那通过显示自身者而宣示自身的显现是构成性的，现象又可能会采用“幻相”的形式，在这种

情况下,显现也同样可能成为纯粹的“幻相”^①。比如,张三某人的脸本来不是红的,但在特定的灯光下可能看起来是红的,而显示自身的这种红又可能被看作是对害羞的一种宣示。在这里,张三某人的脸红是一种幻相,由其脸红所宣示出来的他的害羞也因而是一种幻相。

至此,我们分析了海德格尔对现象、幻相和显现的区分,那么,这种区分的意义何在呢?或者用时下我们在学术评价中常用的话来说,这种区分的“创新”之处何在呢?

第三节 区分“现象”与“显现”的意义

在通常的用法中,“显现”(Erscheinung, appearance)与“现象”(Phänomen, phenomenon)的含义经常是交叉和重叠的。包括胡塞尔在内的许多哲学家在使用这两个词语时的做法往往是,用“显现”来界定“现象”并对两者不加任何区分。这样就不能真正把握住“现象”的源始含义。

对于胡塞尔来说,现象就是纯粹意识,就是具有客观性的显现,而显现则意味着:a、显现着的显现物,显现出来的东西,即被直观的对象;b、显现物的显现,显现的活动,即具体的直观行为;c、具体显现活动中的实项成分。^②

胡塞尔本人对“显现”之含义的梳理是这样的:1、显现意味着被直观的具体体验,对一个对象的“直观当下的”或“当下化的”拥有;2、显现意味着被直观的、显现的对象,即在此时此地显现出来的那个对象;3、狭义的显现意味着具体的显现行为或直观行为所具有实项的组成部分。^③

胡塞尔接下来说:“也许人们可以说,原初的显现概念是前面在第二点中所列出的概念:也就是说,显现物的概念,或者说,可能的显现物的概念,直观之物本身的概念。如果我们注意到,每个体验(也包含外直观的体验,这种体验的对象叫做外显现)都能够成为反思的、内直观的对象,那么所有在自我的体验统一中的

① 在《形而上学导论》中,海德格尔指出了三种“幻相”:作为光辉的幻相、作为显现和显露的幻相以及作为似是而非和假象的幻相,并把幻相的本质归诸于显现和存在。《形而上学导论》的说法是从“幻相”(Schein)这个词的源始意义中引出来的。而在这里,在《存在与时间》中,海德格尔仅仅从似是而非和假象的角度来使用“幻相”,这是采用通常的用法。如果从“幻相”的源始意义来说,就不仅仅有的显现是“幻相”,而是一切显现都是“幻相”。进一步地说,当海德格尔把一切显现都看作“幻相”的时候,他就与佛教的说法一致起来。

② 参见倪梁康,《胡塞尔现象学概念通释》,北京:三联书店,1999年,第145-146页以及第333页。

③ 胡塞尔,《逻辑研究》(第二卷第二部分),倪梁康译,上海:上海译文出版社,2006年,第253-254页。

体验都叫做‘现象’。据此，现象学变意味着一门关于体验一般的学说，并在其中还包含着，现象学是一门关于所有那些在体验中明见地可证明的、不仅是实项的，而且也是意向的被给予性的学说。而纯粹现象学则是一门关于‘纯粹现象’的本质学说，一门关于‘纯粹自我’的‘纯粹意识’的‘纯粹现象’的本质学说……”^①

跳过两节之后，胡塞尔又说：“‘现象’这个词所带有的各种歧义性允许人们时而将显现的对象和特征标志为现象，时而将构造着显现行为的体验（尤其是在感觉意义上的内容）标志为现象，并且最后还将所有体验都统一称为现象。”^②

从胡塞尔的这些说法中我们可以清楚地看出，胡塞尔不仅是从“显现”出发来规定“现象”，而且同时也没有对二者加以本质的区分，他在叙述的过程中“心照不宣地”把对“显现”含义的梳理直接用在了“现象”之上。在他梳理“显现”的含义时，他把所有的“体验”（对对象的体验、体验中的对象以及体验中的实项成分）都包括在了“显现”之中，这同时也使他把所有的“体验”都包含在了通常意义上的“现象”之中，并使他把他的“纯粹现象”界定为“纯粹意识”。

胡塞尔的这种做法虽然把人们通常所忽视的显现物的显现活动给突出出来，克服了一味地只重视显现出来的显现物的做法，但是，他并没有抓住“显现”的基础，或者说并没有抓住“现象”的源始含义。

海德格尔对“现象”和“显现”的严格区分就解决了这个问题。他把“现象”界定为显示或显示出来的东西，把“显现”界定为经由显示而宣示出来的东西或宣示自身，并在此基础上把“现象”看作“显现”以及“幻相”的基础。所以海德格尔主张：首先，“现象”对于“显现”和“幻相”都是构成性的，“现象”不仅是“显现”的基础，而且也是“幻相”的基础；其次，我们应该借助于“现象”来规定“显现”，而不是像胡塞尔那样，借助于“显现”来规定“现象”。

海德格尔区分“现象”和“显现”的意义就在于，他指出了一切“现象”、“显现”、“纯粹显现”、“幻相”等的基础，把显示或显示出来的东西作为源始意义上的现象给辨析出来。他说，“除非现象这个概念一开始就被理解为在自身中显示自身的东西，‘现象’、‘幻相’、‘显现’、‘纯粹显现’这些词语所指称的令人困惑的

① 胡塞尔，《逻辑研究》（第二卷第二部分），第255页。

② 胡塞尔，《逻辑研究》（第二卷第二部分），第261页。

各种‘现象’，才能得以解开。”^①

这种意义是十分重要的。但这种意义又不是如此简单的。只是在我们单纯地谈论“现象”和“显现”这两个概念的时候，这种区分及其意义才是如此明显的，在我们真正进入现象学话题之中的时候，这种区分及其意义就不是如此简单的了。

就在上面所引用的海德格尔的那句话中，就有“‘现象’、‘幻相’、‘显现’、‘纯粹显现’这些词语所指称的令人困惑的各种‘现象’”这种说法。这种说法本身就值得我们注意。“令人困惑的各种‘现象’”中的“现象”是复数，不仅包括“现象”这个词语本身所指称东西，而且也包括了‘幻相’、‘显现’、‘纯粹显现’这些词语所指称的东西。所以，“令人困惑的各种‘现象’”中的“现象”是一种广义的“现象”，它不同于与“显现”、“幻相”等区分开来的“现象”。海德格尔由此就在区分现象与幻相、显现的同时，又随俗地使用了广义的“现象”。这种随俗用法在其它地方也时有出现。

但是，问题的复杂性还不在于这种不可避免的随俗用法，就“现象”与“显现”的区分而言，其复杂性至少还表现在三个方面：首先，海德格尔一方面强调显现与现象应该严格区分开来，另一方面也间接地暗示我们二者在某种意义上是一致的；其次，如果我们把视野扩展到海德格尔《存在与时间》之外的其它著作之中，那么我们会发现，海德格尔有时候并不遵守他在《存在与时间》中对现象与显现的严格区分；再次，即使在《存在与时间》中，海德格尔也引入了“现象”这个词语的另外的用法，甚至把“现象”的地盘扩展到了在某种意义上“宣示自身”的领域。

其中最后一点所说的对“现象”的“扩展”并不是上面所说的广义的“现象”。如果拿“脸红”为例子的话，海德格尔对狭义“现象”的“扩展”至少体现于以下两种情况：

第一种情况是，“脸红”显示出来之后又被遮蔽了。“脸红”本来是在自身中显示自身的，但被遮蔽以后“脸红”就不再显示出自身。要让“脸红”显示出自身，就需要采取一些办法。但虽然需要采用一些办法才能让“脸红”显示出来，海德格尔还是把这样的“脸红”看作“现象”。^②

^① Martin Heidegger, *Being and Time*, p54.

^② 这一点在后面将进行更详细的分析。

第二种情况是，“脸红”不是显示出来以后又被遮蔽了，而是根本没有显示出来，或者说根本没有被注意到。比如，在张三和李四正在谈话的时候，李四无意中提到了张三的某个隐私，张三脸红了，但李四正在聚精会神地说话，没有注意到张三的“脸红”。这个时候张三的“脸红”要想显示出来，要想让李四注意到，就需要某种提示、指示、指引或宣示。在这种情况下，本来是显示自身的“脸红”，就变成宣示自身的“脸红”。但虽然是宣示出来的“脸红”，海德格尔还是把它看作是“现象”，而不是看作“显现”。^①

就上面所说的三个方面的复杂性来说，第一个方面与第二个方面是关联在一起的，而且相对而言也是比较容易理解的。一个“现象”必然连带出一个“象”（显现），而一个“显现”也必然是由一种“显”（显示、现象）所“现”（宣示）出来的。所以，“现象”与“显现”是统一的，是可以一致的。这种一致性当然也就决定了二者有时候是可以互换的，不必区分开来的。

最难理解的是第三个方面的复杂性。“现象”既然是直接显示出来的，为什么有些被指示、被指引、被宣示出来的东西也仍然被海德格尔看作“现象”，而不是被看作“显现”呢？

如果是这样的话，那么海德格尔对“显现”和“现象”的严格界定是不是并没有对两者予以真正的澄清，而是进一步陷入了更大的混乱呢？他对二者的区分和界定到底还有什么意义可言呢？他的这种区分到底给了我们什么呢？我们到底应该如何把握“显现”和“现象”呢？

海德格尔先是把两者严格区分开来，然后又在其地方“模糊”二者的区分，或者“无视”原来对二者的严格界定。既然这样，先前的区分和界定是否根本就不成立呢？

不是的。

一方面，海德格尔对“显现”和“现象”的严格界定是就二者本身的纯粹本质而言的，他在其它地方对这种严格界定的“违背”则是牵扯到了我们对两者的把握或“认识”。要想把“现象”和“显现”本身的本质与我们对两者的把握或“认识”区分开来，就涉及到“现象学”的概念。这一点只有在我们明了“现象学”的概念之后，才能展开讨论。

^① 关于宣示出来的现象，可参看海德格尔《存在与时间》第16、17、18节的讨论。

另一方面，与“显现”和“现象”之区分相关的还有海德格尔对形式的现象概念、通常的现象概念与现象学的现象概念的区分。只有在明了形式的、通常的与现象学的现象概念之区别之后，特别是在进一步把握了现象学的现象概念之后，我们才能更能进一步地理解“现象”与“显现”的区分及其意义。

在这里，我们目前暂且简单地满足于这样一点，即，海德格尔对“现象”和“显现”的区分首次给我们指出了“现象”的显示自身性及其基础性和源始性，从而使我们不至于无视或埋没“现象”的源始地位，不至于颠倒源始者与派生者的顺序，不至于陷入到派生者之中而难以自拔。

第四节 形式的、通常的与现象学的现象概念

在澄清了现象与幻相以及现象与显现之间的关系之后，海德格尔接下来就“现象”本身进行分析，即，澄清形式的现象概念、通常的现象概念与现象学的现象概念。

简单地说，上面所涉及到的“现象”基本上都是形式上的现象概念。

无论在分析现象与幻相之间的关系时，还是在分析现象与显现之间的关系时，海德格尔都是笼统地把“现象”界定为显示自身或显示自身的东西。但显示自身与显示自身的东西严格说来是不一样的。就“显示自身的东西”而言，对这个词语的不同部分的强调，其意思也是不一样的，“显示自身的东西”和“显示自身的东西”是不一样的。而且“东西”这个词也是非常空灵的，它可以指物质世界中的东西，可以指精神世界中的东西，也可以指既非物质性的物体也非精神之物的东西。

这种情况同样也适合于“显现”这个词语。无论是广义的“显现”，还是海德格尔所界定的狭义的“显现”，都既包括了显现自身（或宣示自身），又包括了显现自身的东西（或宣示自身的东西）。

单就“现象”来说，无论就什么东西而言，其显示自身或显示自身的活动本身，就是海德格尔所说的“存在”；而显示自身的东西或在显示活动中呈现出来的东西，则可以指海德格尔所说的“存在者”，也可以不指“存在者”。就“显示自身的东西”来说，如果是“显示自身的东西”，而这里的“东西”又是既非物质性

的物体也非精神之物的东西，那么它指的就是“存在”；但如果是“显示自身的东西”，而这里的“东西”又是指物质之物或精神之物，那么它指的就成了“存在者”。

存在者是多种多样的，而存在者与存在之间又有着根本的区别。所以，如果把“现象”只是笼统地说成显示自身或显示自身的东西，那就还没有说到“现象”的具体所指，还只是形式的现象概念。海德格尔说，如果在理解“现象”的时候，我们没有确定把哪一种存在者看作“现象”，也没有界定显示自身的东西是一种存在者呢，或者毋宁是存在者在其存在中所可能具有的某种性质，那么，我们就仅仅达到了形式的“现象”概念。^①

形式的现象概念是笼统的，还没有落实到具体的所指。但在实际地使用“现象”一词时，我们往往是有具体所指的。不过，在通常情况下，我们所说的“现象”往往不是指存在，甚至也不是指作为此在的人本身，而是指在经验直观中所得到的存在者。海德格尔说，如果通过“显示自身的东西”我们理解到这样的存在者，它们是通过康德意义上的经验“直观”而成为可通达的，那么，形式的“现象”概念也确实得到了合法的使用，不过在这种用法中“现象”的含义是通常的，而不是现象学的。^②

在这里，海德格尔把在康德意义上的经验直观中所通达的东西看作是通常意义上的“现象”。但康德把在经验直观中得到的东西叫做“Erscheinung”（appearance，显现），而不是“Phänomen”（phenomenon，现象）。单就词语本身的使用来说，海德格尔在这里无形之中就混用了 Phänomen 和 Erscheinung，虽然康德的 Erscheinung 并不是上面所讨论的海德格尔意义上的 Erscheinung。但这同时也说明，由于这两个词语在含义上的交叉和重叠，由于哲学家和非哲学家经常地对两者混合使用，所以，我们已经无法在具体语句中绝对地把两者截然区分开来了。我们唯一能做到的就是像海德格尔这样，把其中的源始含义梳理出来，把源始含义与派生含义区分出来。然后，在具体使用中，我们也就只能遵循方便性原则了。

不过，从海德格尔的这种说法中我们可以明确的是，康德的 Erscheinung（appearance，显现）确实属于海德格尔的“通常的现象概念”。

^① Martin Heidegger, *Being and Time*, p54.

^② Ibid.

“但这种通常的概念不是现象学的概念。”^①

那么，胡塞尔的“现象”或“显现”是属于“通常的现象概念”呢，还是属于“现象学的现象概念”？海德格尔在这里没有明说。但我们已经知道，海德格尔把胡塞尔那里作为现象的意识看作是现成存在者。由此，胡塞尔的“现象”或“显现”在海德格尔看来也就不属于“现象学的现象概念”了。

作为开创现象学运动的一代大师，胡塞尔的“现象”竟然不是“现象学的现象概念”！

那么，究竟什么才是现象学的现象概念呢？

现象学的现象概念必须与形式的现象概念相一致，同时又不能落入通常的现象概念。与形式的现象概念相一致，这意味着现象学的现象必须是显示自身或显示自身的东西；同时又不能落入通常的现象概念，这意味着现象学的现象不能是在经验直观中得到的存在者，也不能是现成的意识。那么，除了在经验直观中得到的存在者和现成意识之外，还剩下什么呢？对于海德格尔来说，在经验直观中得到的存在者是现成的存在者，现成的意识在本质上也是一种现成的存在者，由此可以说，凡是现成的存在者都不属于现象学的现象。

除了现成的存在者之外，按照海德格尔的说法，还剩下上手的存在者、拥有世界的此在这种特殊存在者、此在存在的周围环境和世界以及存在者的存在本身。这些东西只要是自身显示出来的，那就应该都是现象学的现象了？海德格尔在这里并没有这样明确地加以肯定，也没有明确地加以否定。我们在这里暂且存疑。

由于上面在界定通常的现象概念时，海德格尔是以康德哲学为典型事例的，所以，在寻找现象学的现象时，海德格尔还是先从康德出发。他说：如果保持在康德问题的视域之内，我们也可以解说在现象学上被看作“现象”的东西，同时保留其它的区别；因为我们可以说，在显现（appearance）中总已显示自身的东西，由于它先于通常理解的“现象”，并在每一种情况下都与之相伴，所以即使它是非专题地显示自身，我们也能够专题地让它显示自身；如此地在自身中显示自身的东西（“直观的诸形式”）就是现象学的“现象”。^②

在这里，海德格尔又一次把康德的“显现”（appearance）与通常理解的“现

^① Martin Heidegger, *Being and Time*, p54.

^② Martin Heidegger, *Being and Time*, pp54-55.

象”等同起来。不过，康德的“显现”即“经验显现”，而“经验显现”可以是自身显示出来的存在者（海德格尔所说的通常意义上的现象），但在排除了自在之物这种可能性之后，它也可以是宣示出来的东西（被海德格尔严格区分出来的狭义的“显现”）。由此，当海德格尔使用康德的术语来说话的时候，“现象”与“显现”的严格区分在其话语中也就再次变得不可能。

当然，在这里的这种语境中，这还是一种题外话。海德格尔在这里的目的是要从康德所揭示的东西中引出现象学的现象。他在这里想要说的东西显然是康德的时间和空间，因为时间和空间就是在显现中总已显示自身的东西，是先于通常意义上的现象又在每一种情况下都与之相伴的东西，并且，虽然在经验直观中时间和空间是非专题地显示出来的，但我们也可以专题地把它们带出来。由此，海德格尔就把康德那里的时间和空间界定为现象学的现象。

他接下来就把这层意思明确了：因为很显然，当康德说空间是秩序的一种先天“所在”的时候，如果他是在做出一种基于事实的先验陈述（assertion），那么，空间和时间就必定能够以这种方式显示它们自身——它们必定能够成为现象。^①

但是，康德本人还只是看到一点点现象学意义上的时间现象和空间现象，他并没有真正地通达它们。所以，仅仅从康德这里，我们还不能完全弄清现象学的现象。

海德格尔说，不管我们可以多么更切近地来规定那显示自身者的本性，只要理解现象学的现象概念，就必然要透视形式的现象概念的意义及其在通常含义中合法使用的情况^②。但是，上面我们已经分析了形式的现象概念和通常的现象概念，那我们应该如何接着来理解现象学的现象概念呢？

要真正理解现象学的现象概念又涉及到了对“现象学”的理解。

但是前面说过，要理解“现象学”，就必须对“现象”有一种理解。

这样，我们就陷入到了逻辑的循环之中。不过，海德格尔经常告诉我们，在涉及到如此基本的问题时，像“逻辑循环”之类的问题实际上是不相关的。这里确实有循环，但真正相关的循环不是逻辑循环，而是诠释学循环。关于诠释学循环问题，我们在这里不展开，只是提醒一句：在这里真正相关的诠释学循环类似

① Martin Heidegger, *Being and Time*, p55.

② Ibid.

于辩证法中的“螺旋式上升”。

好，现在让我们看一下我们已经在这种诠释学循环中走到了哪一个环节：

由于要理解现象学就需要理解“现象”，所以，海德格尔首先实施了对“现象”的分析。在澄清了“现象”与“幻相”、“现象”与“显现”之后，我们进入到对“现象”本身的分析之中，这就是区分形式的现象概念、通常的现象概念与现象学的现象概念。之所以要区分这三种现象，是由于要理解现象学的现象概念，就必须透视形式的现象概念和通常的现象概念。前面已经分析了形式的现象概念和通常的现象概念，并初步找出了一种现象学的现象。但是，当我们要进一步理解现象学的现象时，又反过来需要理解“现象学”。我们还只是初步理解了现象学的现象，接下来必须在对“现象学”有了某种理解之后，才能进一步理解现象学的现象。我们现在就走到这里。

下面，我们就考察海德格尔是如何对“现象学”来一番先行把握的。

第二章 作为方法的现象学与现象学的现象

第五节 作为存在论方法的现象学

按照上面的思路，我们对“现象学”的先行把握是为了进一步理解现象学的现象，但是，在我们真正实施对“现象学”之先行把握的时候，我们的思路又不能完全局限于对“现象”概念的进一步理解了。因为我们对“现象学”的先行把握必然会使我们转回到追问存在的方法问题上。

按照海德格尔的意思，对“现象学”的先行把握并不是去把握任何的“立场”或“流派”，也不是去把握哲学的某一个分支学科，而是把握一种方法，即追问存在的方法。“现象学”是哲学的方法，是存在论的方法。“存在论”是从问题领域上来称呼哲学，而“现象学”则是从方法上来称呼哲学。海德格尔强调，只要现象学理解了自身，它就不能成为任何的“立场”或“流派”，“‘现象学’这个说法原本意味着一种方法概念，这种说法所刻画的并不是作为主题的哲学研究对象的

那个什么，而毋宁是这种研究的如何。”^①

如此一来，我们对“现象学”所实施的理解，实际上就是对一种哲学方法（存在论方法）的理解。海德格尔对“现象学”的阐释实际上就是对一种哲学方法（存在论方法）的阐释。海德格尔在这里关于“现象学”的说法与前面关于“形式指引”方法的说法是非常相似的。

海德格尔对“现象学”的阐释是在《存在与时间》导论部分的第七节集中进行的。他首先从存在论的角度来导入现象学方法：

存在论的任务就是要解说存在自身，并使存在者的存在鲜明地突出出来。但是，这种“存在论”不能是历史地流传下来的存在论，不能是与其它学科相互联结在一起的一种特定的哲学学科，而只能是源始意义上的存在论。这里所谓的源始意义也不是指“存在论”这个术语刚开始出现时所具有的那种含义。因为“存在论”这个词在近代刚出现的时候就已经不是源始意义上的“存在”“论”了，而成为“存在者”“论”了。

由于“存在论”一开始就不是“存在论”，所以，追问存在的真正“存在论”就不能沿袭西方传统存在论的方法。传统存在论的方法“在其最高程度上仍然是成问题的”，“通过追踪其历史而澄清存在论方法的任何企图”必须自动地予以排除，真正的存在论必须依据问题本身的必然性以及“事情本身”所要求的那种处理方式而进行追问。这就是以现象学的方式来加以处理。^②

这样，海德格尔一上来就把现象学看成了源始意义上的真正存在论的方法，一种用来展示哲学研究之“如何”的方法。另外，这种方法也不是我们通常所理解的那种程序化的“技术设计”，不是伽达默尔在《真理与方法》中所意旨的那种与“真理”相对抗的方法，而是源始意义上的方法。海德格尔说，越是真正地廓清这样一种方法概念，这样一种方法概念越是完整地规定其考察的原则，它也就越是源始地根植于我们对事情本身的分析方式，越是远离我们所说的“技术设计”。^③

那么，如何廓清作为方法的现象学概念呢？作为方法的现象学究竟是什么意思呢？简单地说，作为方法的现象学所要表示的意思就是“朝向事情本身！”就是反对一切没有根基的构造和偶然的发现，反对采纳任何貌似得到阐明的概念，反

① Martin Heidegger, *Being and Time*, p50.

② Martin Heidegger, *Being and Time*, p49.

③ Martin Heidegger, *Being and Time*, p50.

对那些一直自我标榜为“问题”的伪问题。但是，这种原则又不是经验主义和客观主义所主张的那种“客观性原则”，也不是科学认识所强调的那种实证原则。从本质上说，“朝向事情本身”的原则与通常所说的“客观性原则”和实证原则是完全不同的。通常所说的“客观性原则”和实证原则恰恰没有“朝向事情本身”，通常的科学认识方法恰恰不是现象学方法。

那么，什么才是现象学方法呢？“现象学”（Phänomenologie, phenomenology）是由“现象”（Phänomeno-, phenomeno-）和“学”（-logie, -logy）来构成的，要想弄清作为方法的现象学概念，就必须弄清“现象”和“学”的本来意义。“现象学”（Phänomenologie, phenomenology）的这种构词法在西方语言中实际上是很常见的。从形式上看，“神学”（theology）、“生物学”（biology）、“社会学”（sociology）等的构成方式与“现象学”（phenomenology）的构成方式是完全一致的。然而，这种一致性只是表面的。“神学”（theology）、“生物学”（biology）、“社会学”（sociology）可以分别理解为“关于神的学问”、“关于生命的学问”、“关于社会的学问”，而作为方法的“现象学”却不是关于作为一种对象的“现象”的学问。

那么，“现象学”怎么会不是关于“现象”（对象）的学问呢？

要弄清楚这个问题，就需要追溯“现象”和“学”的古希腊含义。在上一节，我们已经跟着海德格尔追踪了“现象”的希腊含义，并澄清了“现象”的形式含义，我们也进而对现象学的“现象”有了较为具体的初步理解。现在，我们需要再追踪“学”的希腊含义。

第六节 关于“现象学”的“学”

要理解“现象学”，就必须理解“现象”和“学”。我们已经对“现象”有了初步的理解。接下来，无论是按照前面的思路，即为了进一步地理解“现象”，还是按照这里的思路，即为了理解追问存在的现象学方法，我们都应该开始理解“现象学”中的“学”。因为理解了“学”，才能对“现象学”有所理解。对“现象学”有所理解之后，才能进一步理解现象学的现象，才能明白追问存在的方法。

好，我们现在就跟着海德格尔对“现象学”的“学”进行分析。基于事情本身的需要，下面对“学”的分析要比上面对“现象”的分析简单一些。对“学”

的分析主要侧重于对“学”的词源学考察。

由于“现象学”(Phänomenologie, phenomenology)的“学”(-logie, -logy, logos)可以追溯到希腊语的λόγος,所以海德格尔把对“学”的分析集中在对λόγος的分析之上。只有弄清了λόγος的含义,才能弄清现象学如何是或如何不是一门“关于”“现象”的“学”,才能进一步弄清现象学的现象。

Λόγος 被我们翻译(解释)为“理性”、“判断”、“概念”、“定义”、“规律”、“逻辑”、“根据”或“关系”等。我们也认为在柏拉图和亚里士多德那里 λόγος 具有多种相互竞争的含义,而并没有一种主导性的基本含义。但海德格尔认为,我们应该在λόγος的原初性中恰当地把握其基本的意义,而其基本的含义,如果我们予以恰当理解的话,则可以看作是“话语”(discourse)。^①

那么,如何才是恰当地理解了“话语”?我们可以把“话语”理解为“陈述”(assertion)。但是,如果把作为“话语”的λόγος理解为“陈述”,并且进一步把“陈述”看作“判断”,那么,这种理解就会丢失其基本的含义。因为我们今天总是从诸如弗雷格“判断学说”这样的理论出发来理解“判断”的意义,而这样的“判断”又总是指把某种东西与另外的东西“捆绑在一起”,或者是“采取一种立场”(不管是接受还是拒绝)。但λόγος当初并不意味着这样的“判断”。^②

那么,作为话语的λόγος最初究竟是什么意思呢?

海德格尔说,λόγος作为“话语”毋宁意味着与δηλοῦν一样的东西,即,使话语中正在“谈论”的东西显示出来。Λόγος就是让某种东西被看见(φαίνεσθαι),让话语所谈论的事情被看见。但这种“让……被看见”是“让某种东西”ἀπό(从)……“被看见”,也就是说,让我们从话语所谈论的事情本身那里看见这种东西。因而,亚里士多德更恰当地把这个意思叫做 ἀποφαίνεσθαι。只要话语是真实的,在话语(ἀπόφανσις)中所说出的话都是从所谈的东西那里得出来的,其目的是显示出正在谈论的事情,也使其他的参与者通达这种事情。这就是作为 ἀπόφανσις 的λόγος的结构。^③

由于λόγος的这种作用就在于通过指出来而让某种东西被看见,λόγος因而就

① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, p55.

② 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp55-56.

③ 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, p56.

具有 σύνθεσις (综合) 的结构形式。这里的“综合”并不意味着把各种表象捆绑或联结在一起, 并对这样的心理事件进行操作。这里的 συν 具有一种纯粹“从某个方面来显示的”(apophantical) 意思, 意味着让某种东西与某种东西一起被看见——让它作为某种东西被看见。Λόγος 的 σύνθεσις (综合) 结构因而也就是一种“作为”结构, 一种解释结构。^①

进一步地说, 由于 λόγος 是让某种东西作为某种东西而被看见, 所以, 它就可能是真的, 也可能是假的。这里的真假当然不是符合说真理观意义上的真假。在这里, λόγος 的“真”作为 ἀληθεύειν, 意味着在作为 ἀποφαίνεσθαι 的 λέγειν (说) 中, 正在谈论到的那些存在者必定是从其隐藏状态中走了出来, 必定是让它们作为非隐藏的 (ἀληθές) 东西而被看见。这就是说, 它们必定是被解蔽、被揭示了 (entdeckt, discovered)。同样地, λόγος 的“假”(ψεύδεσθαι [pseudesthai]) 相当于遮蔽 (verdecken, covering up) 意义上欺骗: 把某种东西放在某种东西的前面 (以此使它被看见) 并因而把它作为它所不是的东西而糊弄过去。这样, 可以真也可以假的 λόγος 就不是真理的原初“处所”。比这种意义上的 λόγος 更加源始的 αἴσθησις (对某种东西的纯粹感官知觉), 尤其是最为源始的 νοεῖν (对存在者最纯朴存在方式的觉察), 才是与希腊意义上的“真理”相一致的。νοεῖν 是最纯粹和最源始意义上“真实的”东西, 它是纯粹的揭示, 而且它在揭示的时候从不会遮蔽。但是, 如果揭示不再采取纯粹让某种东西被看见的形式, 而是想到了它所指向的另外的东西, 因而让某种东西作为 (另外) 某种东西而被看见, 那么, 这个时候这种揭示就获得了一种综合结构, 并由此具有了遮蔽的可能性。^②

海德格尔在这里, 也就是在《存在与时间》中, 是从希腊意义上的“话语”着手来阐释 λόγος 的。但后来在《形而上学导论》中, 他又追溯了 λόγος 的更加源始的含义。其主要意思是, 把最源始意义上的 λόγος 看作是最源始意义上的思想, 也就是直接看作 νοεῖν, 看作与存在相统一的对存在的归属。这种意义上的 λόγος 就是来自于存在本身的采集和聚集。首先是存在本身聚集于无蔽状态的敞开之中, 然后是 λόγος 对存在之聚集的采集。只有在 λόγος 成为对存在之聚集的采集之后, 它才有可能成为话语和说话。而 λόγος 一旦作为采集而说话, 就可能会发

① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, p56.

② 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp56-57.

生遮蔽。^①

当 λόγος 成为话语之本质规定的时候，作为陈述和语言的 λόγος 就可以保留和传播被敞开的存在者。在传播过程中，存在者的敞开状态就不必亲身经历，就会成为纯粹的道听途说，就会被遮蔽。于是，就需要在真假之间做出决断，λόγος 于是就成为“理性”和“判断”。由于 λόγος 同时也包含着被言说的东西，而这种被言说的东西是位于面前的东西，是陈述的底层，是 ὑποκείμενον，所以 λόγος 也就意味着“根据”。由于 λόγος 意味着人与之发生关联的东西，它是在其关系性中而与某种东西发生关系的，λόγος 由此就得到了“关系”的含义。由于位于底层的 ὑποκείμενον 可以从状态、大小、关系等方面被展示出来，所以规定存在之状态、大小、关系等的 λόγος 就成为“范畴” (κατηγορίαι)。由于这些规定都是被陈述出来的，自相矛盾的陈述是不能规定存在的，而不自相矛盾的东西至少是可能存在的，所以“矛盾律”就成为 λόγος 的基本规律，成为逻辑学的基本规律。

这些都是 λόγος 在后来的派生含义，这些含义都不能是海德格尔“现象学” (Phänomenologie, phenomenology) 之“学” (-logie, -logy, logos) 的含义。但“现象学”的“学”也不能是 λόγος 的最为源始的含义。因为最源始意义上的 λόγος 就是最源始意义上的思想，就是与存在直接相统一的对存在的归属，就是对存在之聚集的直接采集，这个时候的 λόγος 还没有与存在真正分离，思想和存在还没有真正分离，人和人的存在与其它存在者及其存在还没有真正分离。既然没有真正分离，也就不可能有什么遮蔽，也就不需要再解蔽。既然不需要再解蔽，也就不需要人专门努力地去做什么事情，也就是说，也就不需要什么“学”。但现在“现象学”既然是一种“学”，它就必然是人与其它存在者分离之后的事情，必然是思想与存在分离之后的事情，也必然是要人专门去做点什么事情。

当然，两个方面的分离也不能太远，否则，“现象学”之“学”也就只能是最后派生出来的含义上的 λόγος，也就是说，也就只能是逻辑化和数学化的理性、判断、根据、关系之类的东西，而这些东西是不能承担“大任”的。正因为这些东西不能承担“大任”，无法达到海德格尔的目的，海德格尔才要通过词源学的考察来追溯 λόγος 的原初含义。当然，这种追溯也不能太过分，否则就超出了“现象学”

^① 参见 Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, new translation by Gregory Fried and Richard Pott, New Haven and London: Yale University Press, 2000, pp122-210.

之“学”的范围，就无关乎这里的主题了。

这样，既要追溯 λόγος 的原初含义，又不能使用其最为源始的含义，所以，海德格尔在这里对 λόγος 的追溯就恰如其分地定位于 λόγος 的话语含义上。而这种“话语”也不是陈述式的语言，更不是命题式的语言，而是“从某个方面让某种东西被看见”，“让某种东西作为某种东西而被看见”。

在海德格尔看来，为了澄清“现象学”之“学”，把 λόγος 追溯到“从某个方面来显示的话语”（apophantical discourse），并对“从某个方面来显示的话语”进行恰当的阐释，也就“足以澄清 λόγος 的原初作用了”。^①

好了，我们跟着海德格尔对“学”来了一番考证之后，就可以着手理解“现象学”并进而着手对现象学的现象实施进一步的理解了。

第七节 现象学的先行概念

上面已经初步理解了“现象”和“学”。简单的说，或者从形式上说，“现象”就是显示自身和显示自身的东西，而“学”就是从某个方面来显示某种东西。

“现象”和“学”这两者之间显然有一种内在的关系，“现象”是某种东西的自身显示或自身把自身显示出来，而“学”则是人从某个方面把某种东西显示出来。所以，海德格尔对“现象”和“学”的追溯就同时展示出二者之间的这样一种关系。这样一种关系本身同时也决定了两者可以结合在一起，并决定了两者结合在一起的意義。二者的结合就是“现象学”，用希腊语表示就是 λέγειν τὰ φαινόμενα，其中 λέγειν 的意思是 ἀποφαίνεσθαι。而二者结合在一起的意義就是“让那显示自身的东西从其自身完全以它从其自身显示自身的那种方式而被看见”，用希腊语表示就是 ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα。^②

这种意义与“朝向事情本身”的现象学格言是完全一致的。不过，海德格尔说这种意义还仅仅是“现象学”的形式含义。通过这种形式含义，“现象学”就可以在形式上与“神学”、“生物学”、“社会学”之类的“学”区别开来。这些“学”都是依据各门科学所包含的实质内容（subject-matter）而表述其对象，但“现象学”既不表达其研究对象，也不刻画由此所包含的实质内容（subject-matter）。“现象学”

^① Martin Heidegger, *Being and Time*, p58.

^② 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, p58.

这个词告诉我们的仅仅是这门“学”所要处理的东西之得以展示的那种“如何”。它的这种处理方式简单地说就是直接展示和演示所要讨论的任何东西。它因而是一种“描述现象学”，不过这种“描述”并不是植物形态学对植物形态的那种“描述”，而毋宁是禁止对任何东西的任何非演示性刻画。^①

这种“描述”就是作为源始话语的 λόγος，就是“现象学”之“学”的本来意义。这种“现象学”之“学”在本质上不是把某种东西作为另外的东西来展示，而是把某种东西作为其自身来展示，是就其自身并从其自身来展示某种东西。“现象学”之“学”的这种特点同时也是由“现象学”这个词语中的“现象”来规定的。因为所谓“现象”就是显示自身或显示自身的东西，即使是通常意义上的作为存在者的现象也是自身显示出来的^②，而不是间接宣示或“说明”^③出来的。所以，“现象学”之“学”只要是针对“现象”的，它就必然是让某种东西作为其自身而展示出来，而不能是让某种东西作为另外的东西而展示出来。否则，它所处理的就不再是“现象”而是“对象”了，它自身也就不再是“现象学”而成为“生物学”之类的“学”了。^④

这样一来，“现象”和“学”的结合同时也保证了这种“学”(λόγος)不再把某种东西作为另外的东西来展示。把某种东西作为另外的东西来展示其实并不是真正的展示，而倒可能是遮蔽。如果“现象学”之“学”(λόγος)不再把某种东

① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp58-59.

② 这里似乎有一个问题：海德格尔把在康德经验直观中所通达的存在者叫做通常意义上的“现象”，而通常意义上的“现象”并不违背“现象”的形式含义，也就是说，它也是自身显示出来的东西。但在经验直观中得到的这种东西已经是在意识中得到的了，已经接受了意识所给予的前提条件，这不就是已经“主体化”了吗？这还是自身显示出来的吗？其实对于海德格尔来说，这并不是一个问题。因为对于康德来说，意识在经验直观中所能给予的东西只是先天直观形式，而这种先天直观形式也不是别的，而只是时间和空间，但海德格尔并没有接受康德关于时间和空间是先天主观形式的看法。在海德格尔看来，时间和空间不是由意识所提供的先天直观形式，而是归属于前意识的存在领域，甚至是存在本身的意义和前提。

③ 这里的“说明”是从狄尔泰“人文科学是理解，自然科学是说明”这样的说法中借用过来的，海德格尔也有过类似的说法。这里“说明”的意思是：不是就某种东西本身来解释它，而是从另外的方面来解释它。这种“说明”既是自然科学的做法，同时也是“理论”的做法。

④ 2005年秋天的一个晚上，洪汉鼎先生在山东大学哲学与社会发展学院给以博士生为主的听众开讲诠释学，其中涉及到海德格尔的“现象”与卡尔纳普的“现象”之间的区别，以及“理解”与“说明”之间的区别。他首先就前者面向所有的听众提问。在经过了几秒钟的寂静之后，我抢先大致以“显示自身”与“经验现象”之间的区别来回答。洪先生有点意外地对我大加肯定，他好象本来认为不可能有人能回答这样的问题，没想到我竟给他说出了其中的一二。洪先生于是进一步鼓吹其不同于“海派”的“京派”风格，即做学问就像唱京剧，要注重概念把握的基本功，强调一个人一出口，一拉架势，就可以看出其功底的深浅和高低。接下来，洪先生没有就后一个区别（“理解”和“说明”之间的区别）向所有的听众提问，而是直接问我。毫无准备的我一下紧张起来，有点语无伦次地从人文科学如何“理解”，自然科学如何“说明”的角度罗索了一番。洪先生听后感到没有把最要害的地方给简明地说出来，于是说到：最关键的是，“理解”是就一个东西本身而言的，是从其自身来理解它；而“说明”则不是从一个东西本身来描述它，而是用另外的东西来描述它，把它还原到另外的东西。洪先生的这种点拨使我顿感豁然开朗。这里对“现象学”以及“现象学”之“现象”和“学”的阐释既是来自于海德格尔的文本，同时也得益于洪先生。

西作为另外的东西来展示，那它也就解除了 λόγος 的假的可能性。而一旦解除了 λόγος 的假的可能性（解除了遮蔽的可能性），那这种 λόγος，这种“学”，也就既是从某种东西自身来展示某种东西，同时也重新回到了对存在之聚集的源始采集。如此一来，作为 λόγος 的“现象学”之“学”，本来不能是源始意义上的 λόγος，而只是作为源始话语的 λόγος，但是，当这种作为话语的 λόγος 与“现象”结合为“现象学”并在“现象学”中发挥了其应有的作用之后，它就又重新回到了其源始的意义，重新成为源始意义上的 λόγος。

总之，从“现象学”这个词语的形式含义上说，“现象学”就是如其在自身显示自身的那样让这种显示自身的东西从自身展示出自身。只要是如其在自身显示自身的那样让这种显示自身的东西从自身展示出自身，即使是空泛地仅仅针对形式上的“现象”，或者是只针对通常含义上的“现象”，那这也是“现象学”——形式上的“现象学”^①。

弄清了“现象学”的形式含义，我们也就对“现象学”有了初步的理解。有了对“现象学”的这种初步理解，我们也就可以重续前边的思路，对现象学意义上的“现象”给予进一步的理解。

第八节 现象学的现象与现象学所涉及的东西

前面我们还只是获得了形式的现象概念、通常的现象概念以及初步的现象学的现象概念，那么，如何对现象学的现象概念给予进一步的理解呢？

这是一个极其重要的问题。海德格尔针对这个问题一口气给出了一连串本质上是同一个问题的问题：如果形式的现象概念要去形式化而成为现象学的现象，那我们所必须考虑的东西是什么？后者又如何与通常的现象概念区别开来？现象学“让我们看”的东西到底是什么？必须在一种独特的意义上叫做“现象”的东西到底是什么？无论何时都依其本质而必然是现象学所要明确展示的东西到底是什么？^②

海德格尔在这里问的很多，但给出的回答却比较简单。他首先说：显然，它是某种首先和在大多数情况下根本不显示自身的东西，它是某种隐藏着的东西，

^① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, p59.

^② Martin Heidegger, *Being and Time*, p59.

与首先和在大多数情况下显示自身者完全不同；但同时它又是某种属于如此显示自身者的东西，并且它是如此本质性地属于这种显示自身者，以至于它构成了其意义和根据。^①

海德格尔首先给出的这种回答给我们指出了两点：第一，现象学的现象通常是根本不显示自身的东西；第二，它同时又属于通常显示自身的东西，并且构成后者的意义和根据。其中，第二点所说的通常显示自身的东西，应该是指通常意义上的现象。由此，现象学的现象就属于通常意义上的现象，并且构成通常意义上的现象的意义和根据。海德格尔在这里给我们透露出的这种信息十分重要。

然而，我们在这里还暂且顾不上这种信息是否十分重要，因为第一点就已经把我们给雷懵了。为什么说现象学的现象通常是根本不显示自身的东西呢？所谓“现象”从形式上说不就是显示自身或显示自身的东西吗？即使是通常意义上的现象不也是自身显示出来的东西吗？到了现象学的现象这里怎么变成不显示自身的东西呢？如果是不显示自身的东西，那不就违背了现象的形式含义吗？那它还是现象吗？而且，怎么会有这样一种东西，它既是显示自身的东西，同时首先和在大多数情况下又根本是不显示自身的东西呢？退一步说，如果确实有这样的东西，那它会是什么东西呢？

海德格尔接下来对这些疑问给出了部分的回答：不过在一种异乎寻常的意义上仍然隐藏着的东西，或者重新又被遮蔽的东西，或者仅仅“在伪装中”显示自身的东西，“并不是这种或那种存在者，而毋宁是存在者的存在”。这种存在可以被遮蔽得如此严重，以至于它被遗忘了，不会出现任何关于它或它的意义的问题。因此，那要求成为一种现象的东西，那在独特的意义上并且依据其本己的事情内容而要求这一点的东西，就是现象学取作其专题把握对象的东西。^②

在这种回答中，海德格尔指出，现象学的现象“并不是这种或那种存在者，而毋宁是存在者的存在”。由此，海德格尔就把现象学的现象与通常意义上的现象明确地区别开来：现象学的现象指的是存在，而通常意义上的现象指的则是存在者。

但这样一来，我们在前边第二十四节曾经存疑的那种猜测也就成问题了。因

① Martin Heidegger, *Being and Time*, p59.

② Ibid.

为海德格尔在这里不仅把现成的存在者给排除到了现象学的现象之外，而且也把非现成的存在者给排除到了现象学的现象之外了。但这是不是说，非现成的存在者和现成的存在者在现象学这里就没有什么根本区别了？

也不是。海德格尔说：以现象的照面方式而给予出来并可加以解说的，就是“现象的”；当我们谈论“现象的结构”的时候，就涉及到这种东西^①。海德格尔在这里给出了作为形容词的“现象”，即“现象的”。那么，我们应该如何理解这种“现象的”呢？“现象的”究竟是什么意思呢？

如果现象学的现象指的就是存在的话，那“现象的”无疑就是指“存在的”。“现象的”东西就是“存在的”东西。另一方面，凡是形容词都是要修饰一个名词的，“现象的”总是要连带出一个“现象的”“东西”，总是要连带出一个“存在的”“东西”。这个“存在的”“东西”显然就是存在者。存在总是存在者的存在，现象学的现象也总是“现象者”（存在者）的现象。

但是本来意义上的存在不能是现成存在者的“存在”（现成存在），现象学的现象不能是现成存在者的“现象”。因为现成存在者的现成存在实际上是一种特殊的存在者，并不是本来意义上的存在，现成存在者的“现象”就是通常意义上的“现象”，并不是现象学的现象。这样一来，在现象学之现象的意义上，“现象的”这个形容词所要修饰的就不能是现成的存在者，而只能是非现成的存在者。

由此，现成存在者与非现成存在者在现象学中的不同地位也就呈现出来了：现成存在者不是以现象的照面方式而给予出来的，也是不能以现象的方式加以解说的，因而不是“现象的”“东西”；而非现成存在者则是以现象的照面方式而给予出来的，也是可以以现象的方式加以解说的，因而其本身就是“现象的”“东西”。这样一来，在现象学的意义上，非现成存在者虽然被排除到了现象之外，虽然其本身不是现象，但它们是“现象的”“东西”。

当然，说现成存在者不是“现象的”“东西”，这又不是说，现象学可以完全不理睬现成的存在者，可以完全把现成存在者排除到现象学之外。现成存在者确实被排除到了现象学的现象之外，也被排除到了现象学之现象的东西之外，但这未必就把现成存在者排除到现象学之外。

海德格尔有这样一句话：“在现象学的‘现象’概念中，我们所想到的显示自

^① Martin Heidegger, *Being and Time*, p61.

身的东西就是，存在者的存在、其意义、其变式和派生物”^①。其中的“变式”和“派生物”是什么呢？存在要么变成存在者，要么变成现成存在，而现成存在实际上也就是现成的特殊存在者，这样，存在只要一发生变化，它就变成了存在者，同时也有可能变成了现成存在者。就派生物而言，存在所派生的东西也同样只能是存在者或现成存在者。所以，只要在现象学的“现象”概念中，我们想到了存在的“变式”和“派生物”，那现成存在者就已经被包含其中了。

需要指出的是，对于海德格尔的“在现象学的‘现象’概念中”这个说法，我们不应该理解成“在现象学的现象概念中”，而应该理解成“在现象学（所涉及）的‘现象’概念中”。我们要注意：海德格尔这里的“现象”是加了引号的“现象”，而加了引号的“现象”就不仅仅是现象学的现象，而且也包括通常意义上的现象。加了引号的“现象”所包含着的通常意义上的现象，是现象学要涉及的东西，但其本身并不是现象学的现象。现象学要涉及的东西不一定是现象学的现象，现象学也要涉及其本身不属于现象学之现象的那些通常意义上的现象。

海德格尔的另外一句话可以作为这种理解的证据，他说：由于存在者“同样也必须通过真正属于它们的通达方式来显示它们本身”，“通常的现象概念因而就在现象学上成为相关的了”^②。所以，通常意义上的现象作为存在者虽然不属于现象学的现象，但是现象学探讨应该涉及到它。它虽然不是现象学的现象，但是在现象学所讨论的“现象”中也应该包含它。

总之，现象学的现象是指存在，而通常意义上的现象是指存在者；在通常意义上的现象中，在存在者中，非现成的存在者虽然不是现象学的现象，但在现象学的意义上仍然是“现象的东西”，而现成的存在者则既不是现象学的现象，也不是现象学意义上的“现象的东西”；但不属于“现象的东西”又仍然可以是现象学所涉及的东西。这样，现象学所涉及的东西实际上就包含了三个层次：现象学的现象（存在），现象的东西（非现成存在者），以及现成存在者。

至此，我们可以再呼应一下前面关于海德格尔区分“现象”和“显现”的意义问题。

^① Martin Heidegger, *Being and Time*, p60.

^② Martin Heidegger, *Being and Time*, p61.

第九节 再谈区分“现象”和“显现”的意义

我们在前面说过，当我们区分了形式的现象概念、通常的现象概念和现象学的现象概念之后，特别是在进一步把握了现象学的现象之后，海德格尔区分现象和显现的意义就可以进一步体现出来。现在，我们已经走到了这个环节。那么，区分现象和显现的意义是如何进一步体现出来的呢？

是这样体现出来的：

我们在前边已经知道，显示自身意义上的现象是显现的基础。现在，现象本身又有了通常意义上的现象与现象学意义上的现象之分；而且通常意义上的现象指的就是存在者，而现象学意义上的现象指的就是存在。在通常意义上的现象中，又有现成存在者与非现成存在者之分，其中现成存在者不是现象的东西，而非现成存在者则是现象的东西。

从这里，我们就看到了这样一个系列：

现象学意义上的现象（最狭义最严格意义上的现象，即存在）→不是现象学的现象却是现象学现象的东西（非现成存在者）→不是现象学现象的东西但其本身是通常意义上的现象（现成存在者）→既不是现象学现象又不是现象学现象的东西还不是通常意义上之现象的显现（最狭义最严格意义上的显现）

当我们按照被海德格尔所严格区分和界定的现象和显现来看问题时，最为严格意义上的显现（最狭义的显现），很显然连通常意义上的现象都不是。那么，这种最狭义的显现还能是什么呢？它是被宣示出来的，被指涉出来的。但被宣示或指涉出来的这种东西究竟是什么呢？

如果想一想科学，尤其是自然科学，我们就一下子明白了。这种被宣示或指涉出来的东西就是在科学研究或准科学研究或前科学研究中被间接发现的那些东西（那些事物、那些关系、那些运动变化、那些规律）。当我们看到高墙另一边冒出滚滚浓烟时，我们知道那边着火了。当我们听到高墙另一边有说话声时，我们就知道那边有人。着火、火、有人、人等等都是被宣示或指涉出来的最狭义的显现。

如果它们是在我们的源始生活中被宣示或指涉出来的，它们就可能是存在或非现成的存在者。如果它们是在科学认识或准科学认识中被宣示或指涉出来的，那它们就是被宣示或指涉出来的（而不是自身显示出来的）现成存在者。

但到这里又会出现这样的两个问题：其一是，在源始生活中被宣示出来的东西怎么可能是存在呢？存在是现象学的现象，而现象是自身显示出来的，怎么能是被宣示出来的呢？其二是，像火、人这样的存在者不是可以作为现象学现象的东西或者至少是通常意义上的“现象”吗？怎么又成了最狭义的“显现”呢？

对于第一个问题，我们将在下一节专门讨论。对于第二个问题，其实是这样的：像火、人这样的存在者，如果它们是直接显示出来的，它们就是现象学现象的东西，或者至少是通常意义上的现象；如果它们是在所谓“经验直观”中直接给予出来的，它们被看成了现成的存在者，那它们也属于通常意义上的现象；但如果它们是间接宣示出来的，是被自然科学所间接发现的，那么它们就是最狭义的“显现”。

当我们弄清了上述这样一个系列之后，我们就可以进而明白：现象学意义上的现象，最狭义最严格意义上的现象，最为源始的显示自身的东西，也就是说，作为存在，是后来一切的基础、根据和源头。只有澄清了存在以及存在的意义，我们才能真正地弄清后来这一切的一切，才能大彻大悟，才能全彻全悟。^①

如此，海德格尔区分现象和显现的最终意义就充分地体现出来。

在展示出这种最终意义之后，这里还想揭明一点，即，海德格尔对现象的界定除去克服掉胡塞尔对现象和显现的混淆之外，还克服了胡塞尔的另一种不足：

胡塞尔虽然已经把“显现活动”和“显现物”区分开来，但是他仍然容忍“显现”或“现象”概念的这种双重含义。也就是说，胡塞尔虽然认识到了“显现活动”与“显现物”是不同的，但他的“显现”或“现象”概念仍然既包含着“显现活动”又包含着“显现物”。所以，在胡塞尔那里，不仅“显现”和“现象”是混在一起的，而且“显现物”、“显现活动”（“宣示”）、“显示物”、“显示活动”等都统统在概念上混在了一起。

现在，海德格尔除了把“现象”（形式意义上的现象）和“显现”区分开来，而且又在概念上把“显示活动”、“显现活动”（“宣示”）与“显示物”、“显现物”

^① 注意：这里的句式是“只有……才……”，而不是“只要……就……”。

区分开来。这就是，把“显示”（“显示活动”）和“宣示”（“显现活动”）确定为存在（现象学的现象），把“显示物”和“显现物”确定为存在者（通常意义上的现象或最狭义的显现）。

海德格尔在存在和存在者之间所做出的这种区分，是一种最有意义的区分。正是这种区分才使得现象与显现的区分体现出最终的意义。也就是说，海德格尔区分现象和显现的最终意义在于区分存在和存在者。

另外，如果说在前面纯粹从形式上对“现象”和“显现”所进行的区分，还会使我们费解的话，那么，现在，当我们把握了存在和存在者的区分之后，当我们把握了现象学的现象之后，这种费解也就基本消失了：

纯粹从形式上说，“现象”就是“显示”或“显示出来的东西”；而“显现”就是“宣示”或“宣示出来的东西”。但从现象学上来说，现象学的“现象”就是“显示”以及由“显示活动”所衍生出来的“显现活动”（“宣示”），总之就是存在；而通常意义上的“现象”以及最狭义的“显现”则都是显示出来的或宣示出来的存在者。

换一个角度说：对于“显示”本身而言，无论是从形式上来说，还是从现象学上来说，都是“现象”；对于显示出来的存在者而言，从形式说是“现象”，但从现象学的意义上说，它并不是现象学意义上的“现象”，而只是通常意义上的“现象”；对于“宣示”本身而言，从形式上说不是“现象”而是“显现”，但从现象学的意义上说，“宣示”活动本身倒属于“现象”；对于被宣示出来的存在而言，从形式上说不是“现象”，但从现象学上说也属于“现象”；对于宣示出来的存在者而言，无论从形式上说，还是从现象学上说，都不是“现象”。

当然，这里还遗留一点费解之处：存在为什么也能是一种宣示，也能被宣示出来？对于海德格尔来说，存在等同于现象学的现象，但现象学的现象又怎么是被宣示出来的呢？

这个问题已经出现过不只一次了，下面我们就专辟一节来解决这个一再出现而无法避免的重要问题。

第十节 作为发生的“指引”与作为回归的“指引”

在前面我们分析讨论了海德格尔对“现象”与“显现”的区分和界定，其基本要点就是，把“现象”界定为显示，把“显现”界定为宣示，其中显示是宣示的基础，“现象”是“显现”的基础。我们同时也预先提醒到，当进入到现象学话题中的时候，“现象”与“显现”的区分及其意义并不是如此简单的，“现象”与“显现”在某种意义上也可以互换，“现象”也可以是宣示出来的，并由此发生了困惑。在上一节中，我们又两次发生了同样的困惑。

既然“现象”是直接显示出来的，那它为什么又是宣示出来的呢？

在前面我们曾暗示到，海德格尔对“显现”和“现象”的严格界定和区分是就其本身的纯粹本质而言的，但当海德格尔说“现象”或“存在”是宣示出来的时候，他是针对我们对两者的“把握”或“认识”而言的。对两者的“把握”或“认识”就是“现象学”。现在我们已经具有了“现象学”的先行概念，现象学就是让某种东西按照其自身显示自身的方式而被展示出来。我们也知道，现象学的现象在通常情况下是不显示自身的。

关于现象学的现象在通常情况下为什么不显示的，我们将在下一节讨论，这里直接从其不显示之实情出发来讨论。

正因为现象学的现象在通常情况下是不显示的，我们才需要现象学，才需要通过现象学来专门让它展示出来。这种“展示”就不是直接“显示”，它在本质上是一种“宣示”。所以，在现象学这里，现象学的现象就是宣示出来的。

当我们非常顺利地使用钢笔来写字的时候，钢笔是不醒目的，我们的周围世界也是不醒目的，钢笔和世界都没有醒目地向我们显示出来。只有当钢笔不出水的时候，钢笔才可以变得醒目，钢笔的存在才可以被宣示出来，周围世界才可以被宣示出来。但在通常情况下，当钢笔不出水的时候，或者由于不需要写字而没有被使用的时候，钢笔的“醒目”往往不是被看成作为钢笔的钢笔，而是被看成一个现成的对象。如何让钢笔及其存在和世界既醒目又不被看成现成的对象，这是现象学的任务。现象学就是让“钢笔”及其存在和世界按照其自身显示自身的

方式而被展示出来，或者说被宣示出来。

现象学对“钢笔”及其存在和世界的专门展示或宣示显然不是在正常“写字”的情况下进行的。在正常情况的“写字”中是不可能有什么专门的现象学的。现象学家当然也可以演示“钢笔”的“写字”，但这种演示也只是演示，而不是正常的“写字”。现象学家也可以不通过这种演示而展示作为“钢笔”的“钢笔”及其存在和世界。非直接演示的展示就是通过概念和句子。由于通过直接演示也好，通过概念和句子也好，都不是在正常情况下用“钢笔”“写字”，所以，在这种情况下对“钢笔”及其存在和世界的展示都不可能是真正的直接显示，而只能是间接地宣示。

这种宣示就是“指引”。直接的演示也好，所使用的概念和句子也好，都是宣示“钢笔”及其存在和世界的“形式”。由此，现象学的工作就是一种“形式指引”。现象学是专门展示“钢笔”及其存在和世界的方法，而这种方法就是形式指引方法。当我们弄清了现象学就是宣示存在的方法的时候，我们也就同时明白，现象学本身就是形式指引方法。作为方法的现象学与形式指引方法是一而二、二而一的。

现象学是一种哲学，而哲学的特点通常并不在于直接用“钢笔”来演示“写字”，而是使用概念来思想。由此，现象学就是使用概念来思考存在者及其存在，而这种概念在本质上都是形式指引。它们不是直接地显示存在者及其存在，更不是把存在者及其存在都弄成现成的对象。如果把现象学的概念和句子看作对存在者及其存在的直接把握，那就绝对是一种误解。

好，现在我们已经知道现象学的现象是通过概念和句子而被宣示出来的，这种宣示正是现象学的本职工作。我们同时也已经知道，这种现象学工作就是形式指引。

但是，在海德格尔最初界定和区分“现象”和“显现”的时候，他是把“现象”界定为显示而不是宣示，他倒是把“显现”界定为宣示的，为什么在现象学的话题中情况正好颠倒过来了呢？这种颠倒和“矛盾”也许才是我们发生困惑的关键之所在。

就“现象”和“显现”本身的纯粹本质而言，“现象”是显示，“显现”是宣示，但就现象学而言，“现象”是被宣示出来的，这究竟是怎么一回事呢？

原来，海德格尔给我们讲述的实际是两种相反的事情。当他最初界定“现象”本身和“显现”本身的时候，他给我们讲述的是一种事情；当他就现象学来谈论“现象”话题的时候，他给我们讲述的是另外一种事情。但是，既然都是谈论“现象”，怎么变成了两种不同的事情呢？

在我们说到海德格尔对“现象”和“显现”的最初区分的时候，我们在“现象”后边加上一个“本身”，在“显现”后边也加上一个“本身”。也就是说，海德格尔对“现象”和“显现”的最初区分和界定是就“现象”本身的纯粹本质和“显现”本身的纯粹本质而言的。这里所谈论的是存在-存在者^①“内部”的事情。但是，当海德格尔就现象学来谈论“现象”的时候，由于现象学是我们人专门把握“现象”的方法，所以这里所谈论的就不纯粹是存在-存在者“内部”的事情，而是人与存在-存在者的关系。现象学本身既涉及到“现象”，也涉及到把握现象的“人”，现象学本身就是“现象”与“人”的关系，就是存在-存在者与人的关系。

一个是现象“内部”的事情，存在-存在者“内部”的事情，而另一个则是现象、存在、存在者与人的关系。这显然是两回事。海德格尔没有对这两回事加以明确地说明，他显然认为这是不言自明的。只是他这种不言自明的处理方式在其晦涩的语境中很容易使我们这些读者们陷入到晦暗不明之中。

好，在我们明白了是两回事之后，我们的困惑也就接近于“解开”了，而且我们还可以从这里发现海德格尔的“伟大贡献”。

那么，我们是怎么解开我们的困惑的呢？在解开困惑的时候我们又能发现海德格尔的一种什么样的“伟大贡献”呢？

我们的困惑实际上是涉及到两种事情，一种是存在-存在者“内部”的事情，另一种是人与存在-存在者的关系。就存在-存在者而言，“现象”是显示出来的，“显现”是宣示出来的，“现象”是“显现”的基础。直接显示出来的“脸红”宣示出作为显现的“害羞”。但就现象学而言，就人与存在-存在者的关系而言，则“现象”是被宣示出来的，存在是被宣示出来的。现象、存在、脸红、写字等本来是直接显示出来的。如果没有显示出来，那我们的交谈或写字就无法进行下去。但是这种显示是不醒目的。在张三和李四的交谈中，张三的脸红向李四宣示或指引出其

^① 这里“存在-存在者”这种表示法意在表明存在与存在者的不可分性。对于海德格尔来说，存在与存在者必须严格地区分开来，不可混淆，不可用存在者来遮蔽存在，但同时二者又是统一的。二者的统一性就是海德格尔后期所说的存在与存在者的二重性。具体参见第五篇的有关讨论。

害羞，但只要是顺畅的交谈，李四所注意的就不是张三的脸红，而是张三的害羞。所以，就交谈和张三本身而言，是直接显示出来的不醒目的脸红指引出醒目的害羞。但是，当你问李四“张三是不是脸红”的时候，也就是说，当你以现象学的方式把握存在者之存在的时候，由于李四本来只是注意到张三的害羞，而没有注意到张三的脸红，所以，这个时候李四实际上是从他已经注意到的张三的害羞反回去再关注张三的脸红，从而看到张三的脸红。

在这里，在这两种事情中，实际上发生了两种相反的“指引”，一种是从显示出来的脸红指引出作为显现的害羞，另一种则是反过来从醒目的害羞指引出本来作为显示的脸红。前一种指引是发生在存在者和存在本身的，后一种指引是发生在人与存在者和存在的关系之中的，是发生在现象学之中的。就存在者和存在本身而言，是现象指引出显现；就人与存在者和存在的关系而言，就现象学而言，是显现反过来指引出现象。

如果我们再进一步思考这里的两种事情，那么，前一种事情实际上属于一种发生过程，后一种事情实际上属于一种回归过程。在发生过程中，现象是源始的、基础性的。直接显示自身的现象或存在是后来发生的一切事情和事物的源头和基础。脸红是害羞的源头和基础，用钢笔写字是字的源头和基础。总之，存在是一切存在者的源头和基础。所以，发生过程中的“指引”本质上就是“发生”。在回归过程中，显现成了起点，害羞成了起点，字成了起点，存在者成了起点，而现象倒成了终点，脸红倒成了终点，写字倒成了终点，存在倒成了终点。这里的起点不是基础和源头，而终点倒是目的、本源。所以，回归过程中的“指引”本质上就是“回归”。

如此说来，海德格尔关于“现象”的两种貌似矛盾的说法，其实分别揭示了发生和回归这样两种事情，也分别揭示了作为发生的指引和作为回归的指引这两种指引。当他说现象、存在、世界等就现象学而言是宣示出来的，是只能通过形式指引方法才能通达的时候，他是在讲述一种与万物发生相反的回归过程，即回归源头的过程。对海德格尔来说，现象学就是回归源头之“学”，就是回归源头的方法，就是服务于回归的形式指引方法。而且也只有我们通过这种形式指引而望见源头的时候，只有我们通过这种形式指引而望见源始的现象或存在的时候，我们才能进一步展示发生过程中的指引，才能真正有可能揭示发生过程中的指引。

由此，只有通过现象学的作为回归的形式指引，才能弄清在存在本身中那作为发生的指引。

回归过程的起点本来是显现，是存在者。但在西方哲学的传统中，在今天这个科学的时代，回归的起点已经不能是一般的显现了，已经不能是生活世界中的存在者了。西方传统哲学和近现代科学制造了无数的现成概念和现成存在者（对象），我们所面对的往往首先就是这些现成的概念和存在者（对象）。所以，必须首先破除这些现成者（对象），才能进一步地实施形式指引。由此，对现成者的“解构”就必然成为形式指引的第一步和关键一步。

上面所提及的海德格尔的“伟大贡献”就是他通过对“现象”的两种貌似相互矛盾的界定而指示出的这种发生和回归，就是他揭示出来的作为发生的指引和作为回归的指引这两种指引，就是他以回归为指向而把现象学深化为解构-指引现象学。

第三章 现象学的任务和基本环节

第十一节 现象学的现象为什么是不显示的？

我们在上一章仍然遗留下一个问题，这就是，存在这种现象学的现象为什么首先在大多数情况下在根本上是不显示自身的呢？

海德格尔说，这种东西是在一种异乎寻常的意义上仍然隐藏着，或者敞开后重新又被遮蔽起来，或者仅仅“在伪装中”显示自身，而且它们可以被遮蔽得如此严重以至于完全被遗忘了，不再会出现任何关于它的意义的问题。为什么会是这样呢？

海德格尔在说过这些话之后并没有直接回答这个问题，而只是说：那要求成为一种现象的东西，那在独特的意义上并且依据其本己的事情内容而要求这一点的东西，就是现象学取作其专题把握对象的东西。稍后又说，存在及其结构在现象样式中照面的方式，必须首先从现象学的对象中争取过来。^①

现象学的现象必须经过“要求”才能成为现象，必须经过“争取”才能真正

^① Martin Heidegger, *Being and Time*, p61.

得以照面。否则，现象学的现象就被遮蔽着。海德格尔虽然在这里没有直接回答为什么会是这样，但这样的问题无疑是他时时思考的问题，他在后来的言谈中也经常地涉及这样的问题，并逐渐地给我们提供出对这个问题的答案。

简单地说，现象学的现象之所以不显示自身，这是存在的命运，也是人的命运。存在是敞开、涌现和显示，但敞开总是某种存在者的敞开，涌现总是要涌现出某种东西（存在者），显示也总是显示出某种存在者。这就是说，存在总要落实到存在者身上，总是存在者的存在。但存在一旦落实到存在者身上，存在者的耀眼光辉就总是使存在者冲到前台，存在本身就因而退居幕后。存在总是隐身而退。当存在者登上前台之后，由于存在本身隐退了，存在者本身就会进一步把自身的显示过程给忽略掉，存在者于是并不是本真存在着的存在者，而成为没有显示过程的存在者，成为现成的存在者。现成存在者的存在只是现成存在，而现成存在实际上只是另一种特殊的存在者，并不是存在本身。于是，当存在者成为现成存在者之后，存在本身也就彻底被遮蔽了。存在和本真存在着的存在者的被遮蔽，同时也是对人的遮蔽，即不向人显示自身。一旦存在和本真存在着的存在者无法向人显示出来，作为此在的人也就不再是本来的人了，不再是此在了。人于是也失其本质，并最终变成一种现成的存在者，即主体。

如果换一种说法，那么情况就是这样的：现象的显示自身是直接的显示自身，而不是间接地显示自身，不是“显现”。但越是直接显示的东西，在通常情况下越是没有显示出来。因为越是直接显示出来的东西，越是最先显示出来的东西，而最先显示出来的东西，又总是派生出另外的东西，最先显示出来的东西不可能不派生另外的东西。这样，越是直接地最先显示出来的东西，就越是被后来的派生物所替代，所遮挡；越是间接地显现，越是后来出现的东西，越是派生出来的东西，就越是出现在人们的面前，越是“显示”出来。

由此，如果我们把后来派生的东西叫做“现象”，由于它之前还有源始的东西，还有最先显示自身的东西，我们就会觉得它“背后”好象还有另外的东西隐藏着，好象还有“背后”的“本质”或“本体”。这样就出现了所谓“现象”与“本质”或“本体”的二分。“本质”或“本体”在汉语中已经变成极其多义的词语，如果它或它们真的意味着本来意义上的存在的话，那“现象”与“本体”的二分就终究还是有点道理的。因为这里的“现象”作为通常意义上的“现象”，作为存在者

或现成存在者，是由现象学的现象所派生出来的，是由存在所派生出来的，存在或现象学的现象因而就好像是通常意义上的“现象”之“背后”的东西。

但问题是，通常意义上的现象并不是“现象”这个词语的源始含义，其源始含义恰恰指的是那种“背后”的东西，那种“本质”或“本体”。这样，当我们使用“现象”这个词的源始含义的时候，也就是当我们使用现象学的现象概念的时候，“现象”与“本体”的二分就不存在了。“现象”就是“本体”，“现象”“背后”决没有另外的什么“本体”。所以海德格尔说：在存在者存在的“背后”决没有另外“并不显现”的东西，在现象学现象的“背后”本质上没有任何东西；另一方面，那要成为现象的东西却可能隐藏着，遮蔽状态倒是“现象”的对立概念。^①

这样，只要我们在源始的意义上使用“现象”一词，就消除了“现象”与“本体”的二分。

但是，在源始的意义上使用“现象”一词并不是一件轻而易举的事情，语言并不是我们可以轻易地加以使用的工具，语言在本质上倒是我们的存在本身。从本质说，不是我们在使用语言，而是语言在使用我们。所以，要想在源始的意义上“使用”“现象”一词，就需要改变我们通常的存在方式。而改变我们通常的存在方式正是现象学的使命。只有通过现象学的努力，只有经过现象学的努力，我们才能真正地在源始意义上“使用”“现象”一词，才能解除现象的遮蔽。

第十二节 现象学的任务就是让那被遮蔽的现象得以解蔽

现象学现象的被遮蔽是命运——存在的命运。但反过来，现象学现象的解蔽同样也是命运——存在的命运。存在者总是存在着的，因而也总是要向我们敞开的，存在总是要进入无蔽状态，被遮蔽了的存在总是会再次解蔽。专题性地顺应和应和这种解蔽就是现象学的任务，作为方法的现象学也就是顺应和应和这种解蔽的现象学。

一方面，真正显示自身的东西通常恰恰不显示自身，但另一方面，通常恰恰遮蔽着自身的这种显示自身的东西又必然要解蔽而展示自身。人就处于这种遮蔽和解蔽之间。现象学就是在这种遮蔽和解蔽的游戏之中顺应和应和其中的解蔽，

^① Martin Heidegger, *Being and Time*, p60.

并为人寻找出生存的意义。

但是，要想知道现象学究竟怎么样解除现象的遮蔽状态，还需要进一步搞清楚在本质上显示自身的现象在通常情况下是如何不显示自身的，或者说，还需要进一步搞清楚源始意义上的现象通常是如何被遮蔽的。

就概念本身来说，现象的被遮蔽就是形式的现象一旦去形式化而落实为具体什么东西的显示自身时，这种显示自身的东西就马上变成存在者，并进一步变成现成的存在者，作为存在的显示自身者因而就抽身而退。就现象本身而言，它的被遮蔽主要有三种情况：首先，它是完全未被揭示的（undiscovered），既不是被认识了，也不是未被认识的；其次，它曾被揭示，但随后又退化到被完全遮蔽状态；第三，被揭示之后，它没有被完全埋没，仍然是可见的，但只作为一种“幻相”（semblance）。^①

遮蔽是与解蔽相对的。在希腊的意义上，解蔽或无蔽状态就是真理，而遮蔽就是非真。现象如果作为现象而显示出来，这就是敞开而进入无蔽状态，就是进入真理之中。现象如果没有作为现象而显示出来，如果被遮蔽着，那就是处于非真之中。在现象被遮蔽的三种情况中，第一种情况是源始的遮蔽，是源始的非真。不过，这种源始的非真是真理的源头，是解蔽的源头。所以，从某种意义上说，第一种情况不但不是负面的，而且恰恰是真理和现象的前提。第二种情况是在敞开之后又重新退化到完全的遮蔽状态，从而被完全埋没了。这种情况当然是危险的，但这种情况是很少见的。最常见的是第三种情况，即，敞开之后发生了某种退化，但并没有完全被埋没。这种部分地被埋没就使得现象仍是可见的，但已不是源始的现象，而成为一种“幻相”。另外，第三种方式也是最危险的。因为“有多少‘幻相’，就有多少‘存在’”^②；作为“幻相”的东西又总是很容易导致欺骗和误导的，并且也是最难以对付的。海德格尔说：那些仍然可用但又在其固有性质上被掩盖的存在结构及其概念，会在一个“体系”中坚持其权利，因为它们在一个体系中被构造性地捆绑在一起的时候，它们就把自身呈现为某种“清晰的”东西，就不再需要进一步的辩护，并由此可以作为演绎过程的起点^③。

在现象被遮蔽的这三种方式中，有的是偶然的，有的是必然的。对于必然的

① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, p60.

② 同上。

③ 同上。

遮蔽而言，其必然性就在于，它“根植于被揭示者的持存”(der Bestandart des Entdeckten, what the thing discovered consists in)。这是由于只要被揭示者为了持存下去而进一步在陈述中表达并传达出来，原初所揭示的东西就会以空洞的方式被理解，并如此地流传下去，于是它就丧失其固有的特点，成为一种无根的僵化的观点。^①

在前边考察现象学之“学”的希腊意义时，我们已经知道，“陈述”这个词可以追溯到希腊语的 λόγος，而 λόγος 意味着“话语”(discourse)。作为话语的 λόγος 就是让我们从所谈论的事情本身那里看见它。但是，由于 λόγος 由此就具有了综合的结构形式，是让一个东西作为某种东西被看见，所以，一个东西就有可能作为它所不是的东西而被看见，它因而就有可能被遮蔽。

“作为”结构涉及到一种指涉(宣示)关系。当“脸红”作为“害羞”而出现的时候，“脸红”与“害羞”之间就发生了一种指涉(宣示)关系。但是，“脸红”也可以作为“发烧”而出现，从而“脸红”与“发烧”之间也可以发生一种指涉关系。对于一个害羞的人来说，如果他的“脸红”指涉出他的“害羞”，那么，被指涉出来的这种“害羞”就没有歪曲其“脸红”。但如果他的“脸红”指涉出来的是他的“发烧”，那么，被指涉出来的这种“发烧”就是对他的“脸红”的一种歪曲。这种歪曲就是一种遮蔽，“发烧”在这里既遮蔽了“害羞”，同时又遮蔽了“脸红”以及“脸红”本来的指涉作用。

当然，这种遮蔽从某种意义上说还是偶然的。

但是，即使这种偶然的遮蔽并没有发生，即使这个害羞者的“脸红”所指涉出的是其真实的“害羞”而不是“发烧”，这种“脸红”和“害羞”及其指涉关系也仍然可以被遮蔽，而且是必然地被遮蔽。因为要保持和传达对“脸红”、“害羞”及其指涉关系的揭示，就需要在陈述中把它们表达出来，但陈述本身会使原来的揭示丧失一些东西，在借助于陈述而传达的过程中，又会丧失更多的东西。

假如张三在与李四的交谈中出现了“害羞”的情况，那么李四对张三的“害羞”是有直接感受的。如果张三由此中断交谈而问李四他是不是“脸红”了，李四也会直接地看到张三的“脸红”。但是，当李四在中断交谈后，把张三“害羞”和“脸红”的情况告诉虽然在场但没有参与交谈的王五的时候，李四就必须使用

^① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp60-61.

陈述：“张三害羞了，脸红了”。李四自己在与张三的交谈中是直接感受到了张三的“害羞”和“脸红”，但是当他告诉王五的时候，他的陈述本身并不能把张三“害羞”和“脸红”的整个情况都一览无余地表达出来。虽然在场但没有参与交谈的王五只能根据张三的“脸红”反推出张三的“害羞”。对于王五来说，张三的“害羞”及其与“脸红”之间的指涉关系就有点被遮蔽了。当王五再把这种情况告诉既没有参与交谈又不在场的马六的时候，马六不但没有感受到张三的“害羞”，而且也没有看到张三的“脸红”，他只能根据以往的其它类似经验来理解张三的“害羞”和“脸红”。对于马六来说，“害羞”、“脸红”及其指涉关系就在更大程度上都被遮蔽了。当马六再告诉漠不关心的赵七的时候，由于赵七对张三“害羞”和“脸红”的漠不关心，“害羞”、“脸红”及其指涉关系就更加被遮蔽了。这种更加遮蔽性同时也会把作为存在的“害羞”和“脸红”弄成作为现成存在者的“害羞”和“脸红”，或者把作为形式指引概念的“害羞”和“脸红”弄成空洞的现成概念。

这种由于陈述和传达而发生的对存在的遮蔽是必然的，不可避免的。

当然，在“脸红”和“害羞”这个例子中，我们在这里只是按照日常语言和日常经验来处理。如果进一步追问到底什么是“脸红”，到底什么是“害羞”，我们又是如何知道“脸红”和“害羞”的，那么，这就进入到认识论之中了，同时也直接把“脸红”和“害羞”都弄成现成的东西了。而这种现成的“脸红”和“害羞”并不是在日常生活中源始的“脸红”和“害羞”。海德格尔没有具体进行这种认识论的讨论，我们在这里也同样不再进一步展开讨论了。需要指出的是，海德格尔不仅没有进行这种讨论，他也倾向于拒绝这种讨论。从某种意义上说，他恰恰是要把这种认识论的讨论还原到源始的生存论-存在论之中，并因而“消除”误入歧途的认识论。^①

现象的被遮蔽还有另外的情况：

① 这一段的讨论既是从上一段承接下来的，同时也缘于山东大学哲学与社会发展学院所举办的院学术报告会。按照学院的统一安排，我在2007年下半年做了一场学术报告，题目是“如何理解海德格尔现象学的现象”。这个报告得到院里老师们的热烈讨论，并提出了许多有益的问题。其中王善博教授和黄启祥教授针对“脸红”和“害羞”及其之间的指涉关系而提出了尖锐的问题。王善博教授的问题是从分析哲学的思路出发而提出的，被我当场称之为“美帝国主义的行径”（即用分析哲学来“同化”现象学）。尽管两位的问题是尖锐的，并且王的问题又带有“美帝国主义”的色彩，但他们的问题却十分有助于我的进一步思考。正是基于当时对他们两位的回应，并又经过了某种变形之后，形成了这里的文字。当然，这一段简短的说明并不能完全回答他们的问题。为了不对这里的基本思路偏离太远，也不能在这里进一步地展开回答他们的问题。尽管如此，这里还是要向王善博教授、黄启祥教授以及所有参与讨论的其他老师们表示真诚的感谢，同时也感谢由学院举办的那场学术报告会。

人作为此在其本身就是开展着的存在，揭示着周围的存在者，开展着周围存在者的存在，也开展着周围的世界。存在者在没有进入此在的存在领域之前，是处于原始的遮蔽之中的。但一旦存在者进入此在的存在领域之中，存在者就是总已敞开着，其存在也是总已敞开着。此在的周围环境也由于总已进入此在的存在之中，而总是作为此在的世界而敞开着。但从原始遮蔽中走出来的这种敞开还是一种原始的敞开，是此在“日用而不知”的敞开。这种原始的敞开就是源始意义上的现象。

但是，由于这种原始的敞开通常是一种“浑然不知”的敞开，所以对于本质上已经敞开的现象，我们往往还需要通过一种标志、指涉或宣示才能进一步敞开。但当我们通过标志、指涉或宣示来进一步敞开现象的时候，又会出现另一种新的可能性，即，现象有可能脱离原来的存在领域，脱离原来的操劳活动，脱离原来的生活世界，从而成为在经验直观中被通达的存在者，成为被“看到”的现成存在者。这个时候，被进一步敞开的现象就变成了通常意义上的现象，就不再是现象学意义上的现象。如果现象确实是作为现成存在者而被“看”出来的，那就意味着它是被理论性的观察所看到的。但理论性的观察在本质上就是对现象学之现象的遮蔽。在理论的层面上，“解蔽”本身就是遮蔽。

现象学的现象是前理论的东西，一旦被理论性的观察所通达，它也就必然要通过判断性的陈述来保持和传达，必然要通过理论性的普遍概念和命题而被把握。在理论性的普遍概念和命题中，我们所把握住的就只是现成的内容，只是理论认识的“对象”。由此，现象的源始显示过程甚至源始宣示过程就统统地抽身而退了，真正的现象就被遮蔽了，存在就成了现成的存在者。

综上所述，现象在被揭示之后又重新被遮蔽的情况大致是这样的：或者是由于 $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ 的作为结构而导致遮蔽，或者是由于在保持和传达过程中的“信息丢失”而导致遮蔽，或者是由于对源始敞开的进一步敞开而导致遮蔽。但是，无论哪一种情况，最后都会导致普遍概念和普遍命题的形成，从而使得被揭示的现象成为理论把握的对象。

在这里，我们没有提及现象的源始遮蔽。这是因为源始的遮蔽与作为此在的人还没有发生直接的关系，而现象学毕竟是作为此在的人的一种活动，一种作为独特方法的活动，一种人向着存在而归属的活动。所以，没有与人发生直接关系

的源始遮蔽也就与现象学没有直接的关系，它不是现象学的现象。现象学的现象是要求成为现象的现象，是需要争取的现象。这种现象只能是已经源始地显示出来了，但由于种种原因又没有真正地向人展示出来，而是被重新遮蔽了。只有这种已经显示出来但又没有展示出来的现象，才是要求成为现象的现象，才是需要现象学来争取的现象。

那么，现象学如何让被遮蔽的现象得以解蔽呢？如何把现象给争取出来呢？

由于现象的被遮蔽源于 λόγος 的“作为”结构，所以，凡是把现象（存在）“作为”另外的东西（通常意义上的现象，存在者，尤其是现成存在者，尤其是作为显现的现成存在者）来揭示的做法，现象学都应该“解构”其中的“作为”结构，也就是“解构”其陈述的“作为”结构，“解构”命题的“作为”结构，进而让现象（存在）作为自身而被展示出来。

由于现象的被遮蔽源于通过陈述而对源始被揭示状态的保持和传达，源于在这种保持和传达过程中的“信息丢失”，所以，在被揭示状态的保持和传达中，现象学应该对陈述本身加以“解构”，恢复源始的被揭示状态。而恢复源始的被揭示状态也就是被指引到源始的被揭示状态，也就是进行现象学的形式指引。

由于现象的被遮蔽源于对源始敞开的进一步敞开，所以，凡是在进一步敞开的地方，现象学都应该把在进一步敞开中出现的非源始“敞开”给“解构”掉，把非源始的进一步“敞开”“还原”为源始的敞开。

由于现象的最终被遮蔽是由普遍性的理论概念和理论命题所造成的，是最终变成了“对象”，所以，要让被遮蔽的现象得以解蔽，现象学就应该把普遍性的理论概念、理论命题和“对象”首先给“解构”掉。

这样一来，现象学让被遮蔽的现象得以解蔽的方式就是“解构”、“指引”和“还原”。

第十三节 现象学对现象的解蔽需要超越胡塞尔的“直观”

如果海德格尔对胡塞尔说，现象学就是让现象作为自身而被展示出来，而不是让它作为另外的东西而被展示出来，那么，胡塞尔会十分欣赏这个弟子对自己思想的心领神会。如果海德格尔又对胡塞尔说，现象学要保持“表达”的处境和

机遇，要还原出现象的源始被揭示状态，那么，胡塞尔同样也会笑眯眯地拍拍海德格尔的肩膀——他早已提出“机遇性表达”的概念。但是，如果海德格尔继续对胡塞尔说，除了“还原”之外，现象学还应该“解构”理论性的东西，超越理论层面的直观，那么，胡塞尔就会茫然而不知这个弟子之所云了。

胡塞尔之所以会茫然而不知所云，是由于他想不到他的“还原”竟然还是不彻底的，竟然还需要另外的什么“解构”。他更想不到他的“直观”竟然被看作是理论层面的东西，竟然是需要超越的。他已经给出了现象学的根本原则：“每一个原初给予的直观对于认识来说都是合法的源泉，在‘直观’中以原初形式（就像在其形体实在中那样）自身呈现出来的不管什么东西，都要纯粹看作其自身给出的东西，尽管只是在它所呈现自身的范围内”^①。在这里，直观已经是最原初的东西了。而且这样的直观还包括本质直观和范畴直观，既超出了经验主义的狭隘目光，也克服了康德的自我约束，因而是洞穿一切派生物而直至原初现象本身的基本途径。另外，即使我们达到这样的直观，也已经是非常困难了，它“需要一种全新的看待事物的方式”，需要“在每一点上都不同于经验和思想的自然态度”，需要经过“严格而艰辛的学习”^②。也就是说，这种直观已经是去呈现通常并不呈现的东西了。难道这样的直观还有什么问题吗？所谓“解构”是什么意思呢？难道这样的直观不是最初的东西反倒是派生构造出来的理论的东西吗？

对于海德格尔来说，这样的直观确实不是最初的东西。无论是在早期弗莱堡时期，还是在《存在与时间》时期，海德格尔都多次强调，现象学不能停留于这样的直观之上，而应该找出真正源始的“直观”。而他所谓的真正源始的“直观”其实已经不是“直观”了，而是前直观或“前视”。

胡塞尔的“直观”确实解决了一些重要的问题。比如，他通过这样的直观而从“显现物”的“汪洋大海”中发现了“显现”本身，而且他也确实认为显现本身要比显现物更应该属于现象学的事情本身——尽管他并没有在概念上把“显现”和“显现物”彻底分离开。但是，胡塞尔的“显现”仍然是意识的体验，是在意识内部发生的，是在意识的直观中出现的。意识的直观只是发现了意识内部的体验或显现。这种体验或显现涉及到一种关系，而且是一种意识的关系，因而并不

① Edmund Husserl: *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* [M], Beijing: China Social Sciences Publishing House & Chengcheng Books Ltd. 1999, p92.

② Edmund Husserl: *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* , , p43.

是最初的显示，并不是前意识的显示。换句话说，在意识的直观中所发现的东西必然是被“意识化”了的东西，尽管所发现的这种东西是通常不显现的，但它仍然是被意识的直观所“中介”了的东西。这样一来，显现的有效性就成了由直观所限制的有效性，显现要受到意识体验的限制，是由意识所预先规定的了，也因而成了意识本身^①。这样的显现显然不能是显示自身意义上的现象（形式意义上的现象），更不能是现象学意义上的现象（存在）。

这里的问题是，胡塞尔意义上的现象或显现在通常情况下已经是隐藏着的东西了，比这种显现隐藏更深的显示，或者更恰当地说，海德格尔现象学意义上的现象，肯定就是更加隐藏着的东西了。如果胡塞尔的直观无法通达海德格尔的这种现象，那还有什么方式能通达它呢？我们怎么通达它呢？

显然，按照前面的讨论，它应该通过形式指引的方式来通达。但形式指引毕竟是一种间接地通达，当我们被指引到这种现象中的时候，我们能否直接地把握它？或者说，它是怎样直接显示自身的？

直观或者叫做“看”，是对一个对象的知觉。当这种知觉或直观或“看”发生的时候，被直观的东西是作为对象而处于“我”面前的。这里已经有一个直观着的作为主体的“我”和一个被直观的对象（客体）。所以，处于主客二分之中的这种直观并不是源始的显示，并不是让显示自身的东西自身显示出来。它不能让现象（存在）作为现象（存在）而显示出来。虽然它也试图直接地呈现，但它只是让通常意义上的现象（存在者）作为存在者而呈现出来。甚至当它把握住体验对象与体验本身之间的意向关系时，也就是当它把握住意向显现本身时，它所把握的这种显现本身由于是意识因而也不是源始的现象（存在）。

当我们通过形式指引而从这里进一步走近源始的现象时，我们就会发现，处于主客二分状态中的“我”（主体）和对象（客体），是从还没有出现“我”（主体）和对象（客体）的源始状态中派生出来的。当我源始地居住在我的家园之中的时候，当我源始地守护着我的家园的时候，我并不是作为主体的“我”，家园也不是作为对象的家园。在这个时候，我也并没有像胡塞尔所描述的那样，对这个家园进行一番知觉或直观。而且，只有不进行这样的直观，我才是真正地居住在家里

^① 这一层意思可参见方向红的“意识的平面性与存在的深度——与马里翁一起反思胡塞尔和海德格尔的“现象”学”，《南京社会科学》2006年第2期，中国现象学网（www.cnphenomenology.com）也有收录。

边，我才是真正地守护着我的家园。如果我专门地去直观它，专门地去知觉每一件家具的位置，我反倒不是真正地在家中居住了，也不是真正地守护家园了。只有家里出了什么问题的时候，或者只有在我闲着无聊的时候，或者只有在我走进别人的家里而感到非常新鲜和好奇的时候，我才会专门地去直观。所以，正像主客二分是从没有主体和客体的状态中派生出来的一样，直观也是从没有直观的状态中派生出来的。

那么，没有直观的状态是一种什么状态？在这种没有直观的状态中，家园和家具还能向不是作为主体的我显示出来吗？

“能，一定能。”^①

我在家中居住的时候，本来通常是用不着专门直观我的这个家的。虽然我不进行专门的直观，但我仍然熟悉我的家^②。我就居住在家中，家具就在我的近旁。我在不专门直观的情况下就知道家中每一件家具的处所，知道每一个处所的情况。我不用专门地直观就可以坐到我的椅子上，在正常情况下我绝不会一屁股坐到地板上。

那么，我所知道的是什么呢？我所知道的当然是我的家，我的家具，我的椅子。但恰恰是在这种没有直观的知道中，恰恰是在我知道家、家具和椅子的时候，家的存在、家具的存在、椅子的存在等都向我敞开了。所以，我所知道的不仅仅是存在者，而且更是存在。在这种没有直观的状态下，现象就以其自身的方式显示出来。

现象究竟是怎么显示出来的呢？是在我的生存本身中显示出来的。我的生存本身就是操心。在操心中，我非直观地朝向家，家也自然地朝向我。我向着家到场，家也向着我到场。我和我的家相互到场。在这种到场中，现象自身显示出来。这种到场本身成为现象。

如果我们非要问我是如何知道家的，我是怎么知道现象的，那么，海德格尔

① 这里套用的是一句广告词。这种套用似乎是儿戏，但它让我们放松下来。只有放松之后，我们才能真正地走出理论思维和理论直观。现象学需要放松，需要入静和入定，需要先把“心”从纷繁的外部世界收回，然后再从意识的世界返回到前意识的世界。

② 注意，这句话中使用了“熟悉”这个说法，这种“熟悉”是指在没有主客二分的情况下的源始“熟悉”。这种没有主客二分的状态并不完全等同于海德格尔所说的通常的日常状态，而是一种源始的日常状态。此在通常的日常状态已经混杂了主客二分。在通常日常状态中的“熟悉”已经是混杂着主客二分的“熟悉”，已经是混杂着“传统”的“熟悉”，因而是一种已经发生了遮蔽的“熟悉”。所以，通常日常状态下的“熟悉”不同于这里所说的源始的“熟悉”。

就会说，在我的操心和操劳中，在我作为 Da-sein 的这种 Da 和 sein 中，在我向着家而到场的过程中，在我在家中居住的过程中，在我守护家园的过程中，一直就有着一一种源始的“视”（Sicht, sight）或者“前视”（Vorsicht, fore-sight）。正是这种“视”或者“前视”使得我知道了家，知道了现象，从而使得家和现象得以敞开。

由此，我们本来就是知道现象的。现象本来不是一个问题。

但是，这本来的事情并不是通常的事情，通常的事情本来就不是本来的事情。由于我们已经在生存中产生了直观，我们就总是把直观到的东西看作是源始的东西。经验主义者把从经验观察中得到的东西看作源始的东西。胡塞尔比经验主义者要好，但他仍然把在“本质直观”中得到的东西看作源始的东西。因此，自从直观产生以后，对真正源始现象的遮蔽也就发生了。用早期弗莱堡时期海德格尔的话来说，我们只是把握住了现象的内容意义，我们至多把握住了现象的关系意义（意向显现），但我们丢失了现象的实行意义和到时意义。用《存在与时间》时期海德格尔的话来说，我们只是把握住了通常意义上的现象，而没有把握住现象学意义上的真正源始的现象。

由此，才有了海德格尔意义上的现象学的任务，即，解除遮蔽，让现象以其自身的方式呈现出来。

由于正是意识的直观才导致了对源始现象的遮蔽，所以现象学就必须超越直观，返回到直观之前的“视”或“前视”。而这种超越和返回就是海德格尔的“解构”和“指引”，也是海德格尔意义上的“还原”和“构造”。在1927年的《现象学基本问题》中，海德格尔对这种现象学方法及其基本环节做了较为详细的阐释，有必要拿出来再加以单独讨论。

第十四节 《现象学基本问题》（1927）对现象学的规定

海德格尔1927年夏季学期的《现象学基本问题》讲稿，是作为《海德格尔全集》第24卷于1975年出版的。这个讲座除了导言之外，原计划分为三个部分，其大纲如下：^①

^① 以下的大纲参见 Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, translated by Albert Hofstadter, Revised Edition, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988, pp23-24.

第一部分，对几个传统存在论题的现象学的-批判的讨论。由四章组成：1. 康德的论题：存在不是实在的谓词。2. 源于亚里士多德的中世纪存在论（经院哲学）论题：属于存在者存在之构造的（a）“是什么”（Was-sein）、本质（essentia），与（b）实存（existentia）或现成存在（Vorhandensein）。3. 近代存在论论题：存在的基本方式是自然存在（res extensa，广延之物）与精神存在（res cogitans）[认识之物，能思之物]。4. 最广义的逻辑论题：不管其存在的特殊方式，都可以用“是”来称呼的任何存在；系词之存在。

第二部分，对于一般存在意义的基础存在论追问，存在的基本结构与基本方式。同样由四章构成：1. 存在论差异问题（存在与存在者的区别）。2. 存在的基本表述问题。3. 存在的可能样式问题与存在之多样性的统一。4. 存在的真理性。

第三部分：存在论的科学方法与现象学观念。也是由四章构成：1. 存在论的基础与作为基础存在论的此在分析。2. 存在的优先性与先天认识的可能性和结构。3. 现象学方法的基本环节：还原、构造、解构。4. 现象学存在论与哲学之概念。

但是，海德格爾的这个讲座如同其《存在与时间》，实际上并没有完成他在开始时所提出的整个计划。不要说没有进展到讨论现象学方法的第三部分，就连第二部分也没有完成。不过，也正因为如此，他在导言中所提出的基本思路以及在导言中对现象学之方法特征的论述就显得尤其珍贵。

在导言的第一节，海德格爾就表明，虽然关于现象学的本质和任务问题在现象学内部有着不同的理解，虽然现象学被理解为一种为哲学做准备的科学，一种为逻辑学、伦理学、美学以及宗教哲学等哲学学科奠基的预备科学，但他自己主张，现象学既不是诸哲学学科之中的一门哲学科学，也不是其它学科的预备科学，“现象学”这种说法毋宁是关于一般哲学方法的名称。^①

在第二节中，海德格爾接着第一节对现象学的方法定性而进一步强调，作为一般哲学方法的现象学不是一种世界观。世界观意味着一种世界智慧和人生智慧，意味着人生的一种信念和力量，它与每一个人相关，能够规定当下的行为，能够为具体的人生指路。作为哲学的世界观则是理论化的世界观，它以理论的方式探讨世界整体和人，关注世界与人生的何所来、何所往、何所为，以理论的方式讨论自然、灵魂、自由和上帝等终极问题，并在此基础上进行世界观的教化。由此，

^① 参见 Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, Revised Edition, p3.

如果哲学不能回答世界观方面的问题，那它就什么也不是。但是，海德格尔揭露到，一切世界观与人生观都已经是一种设定，都已经与某种存在或存在者发生了关系。由于世界观和世界观教化已经是一种对存在者、世界和此在的设定，所以，哲学本身恰恰不能是世界观和世界观教化。相反，哲学应该是世界观的源头，应该展示世界观如何地属于此在的本质，如何地从其源头产生出来。哲学并不设定存在者，并不象科学那样以实证的方式与存在者发生关联，而是要理解存在者的存在。对存在的理解是把握存在者的前提，是把握数学关系的前提，是与活生生的东西打交道的前提，也是我们自身作为此在而生存的前提。为了能够以肯定的方式与被规定的现实、实在、活生生的东西、生存者、持存者打交道，我们必须先行理解现实性、实在性、生命性、生存性、持存性，先行理解存在，先于一切存在者而理解存在。^①

由此，海德格尔就在导言的第三节顺理成章地把哲学规定为关于存在的科学^②，即存在论。如此地，现象学的基本问题就是，阐明哲学如何是关于存在的科学，展示关于存在的绝对科学的可能性与必要性，并且通过其追问过程本身来显示其特点。这样一来，哲学就是对存在、对其结构及可能性的概念性阐释。而世界观则是对存在者的设定性认识、设定性态度。世界观不是存在论层次的（ontological），而是存在者具体存在层次的（ontical）。哲学不顾及这种世界观的教化，这不是因为哲学处于不完满状态，不是因为哲学不足以为世界观问题提供一个一致的、可普遍相信的答案，而是因为哲学所讨论的不是存在者，而是设定存在者的前提。从区分哲学与世界观的这个角度来看，一切非哲学的科学也都是与世界观一样的。非哲学的科学同样把各种预先给定的存在者作为其主题，其所有命题，甚至包括数学命题，都是实证命题，它们因而就是实证科学。这种实证科学的研究范围包括自然领域、历史领域以及从前理论的空间中被抽取出来的纯粹几何空间领域。但是，不同于世界观和实证科学的哲学总是要面临这样的问题：我们总能轻易地给出并表象各种各样的存在者，但我们如何能够想象存在这样的

^① 参见 Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, Revised Edition, pp4-11.

^② 这里的“科学”即海德格尔心目中的真正科学，而不是像自然科学这样的科学。海德格尔在这个时候，也就是在 1927 年的时候，仍然时常地追随胡塞尔和德国哲学家们的传统用法，把自己心目中最理想的东西叫做“科学”，而不顾及人们实际上已经把自然科学这样的东西看作标准的科学了。海德格尔对“科学”一词的用法有一个渐变过程。他最终完全顺应了西方的标准用法，只把自然科学之类的东西叫做“科学”，而不再把自己心目中最理想的东西叫做“科学”。在国内的主流话语中，我们至今仍然没有采用这种标准用法。

东西呢？存在者是桌子、椅子、树木、天空、物体、语词、行动等等，可存在是什么呢？存在不就是无吗？我们如何思考存在呢？另一方面，即使我们在使用系动词“是”的时候，总已思考了、并以某种方式领会了存在，那我们也不是以概念的方式来把握的，“是”的意义对我们也仍然是闭锁着的。现在，我们把哲学规定为关于存在的科学，那存在问题就是哲学的首要的、最终的同时又是基本的问题。我们从何处出发才能理解存在这样的东西呢？对存在的理解何以是可能的呢？^①

海德格尔由此过渡到导言的第四节——关于存在的四个论题与现象学的基本问题。关于存在的四个论题就是讲座第一部分所讨论的内容。海德格尔强调，从西方哲学史上找出来的这四个论题并不是任意罗列出来的，它们彼此之间有着最内在的关联。如果对其中所包含的特定内容进行批判性考察，我们就能过渡到存在论（现象学）的基本问题，并同时熟悉处理存在问题的现象学方式。通过对这四个论题之内容的分析，可以发现，要充分地讨论这些论题，就必须首先提出和回答整个存在论（现象学）的基础性问题，而这个基础性问题就是对一般存在意义的追问。但追问一般存在的意义，又会牵引出来与之密切相关的几个基本问题，这几个基本问题与一般存在的意义问题共同构成现象学的基本问题。海德格尔分别结合着前面的四个论题而引出了四个基本问题。关于第一个基本问题：由于存在本身并不是一种存在者，但存在又总是存在者的存在，所以，存在与存在者的差异问题，存在如何属于存在者的问题，就成为必须先行予以弄清的问题。这个问题，也就是存在论差异问题，或者说存在与存在者之间的区分问题，就是首先构成存在论的东西。只有先把存在与存在者区别开，我们才能走出存在者的领域而进入存在问题的领域，从而进入超越的哲学领域，而不是像通常的形而上学那样，去处理我们所熟悉的存在者之背后的另外一种存在者。关于第二个基本问题：由于任何存在者都有其“什么”以及可能的存在样式，所以，如何从存在本身的意义中去理解存在者的这种“什么”和存在方式，如何依照存在的本性来表述存在，就成为我们需要探讨的第二种基本问题，即，存在的基本表述问题。这个问题也就是追问“是什么”与“存在方式”的必然共属性问题，以及两者在其统一性中对一般存在观念的归属性问题。关于第三个基本问题：由于任何存在者都有

^① 参见 Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, Revised Edition, pp11-15.

其自己的存在方式，所以，到底有哪些基本的存在方式，如何从一般存在的意义出发来理解存在方式的这种多样性，在各种各样的存在方式中又如何把握统一的存在概念，就成为需要讨论的第三种基本问题。这种问题也就是存在的可能样式与存在之多样性的统一性问题。关于第四个基本问题：由于存在是在具体的开展状态中给予出来的，也就是说，是在源始意义上的真理中给予出来的，又只有有了那种敞开着和开展着的存在者的生存（即此在的生存），才会有真理或开展状态，所以，存在与真理之间的相互关联就成为第四种需要探讨的基本问题。这就是存在的真理性问题。这样，从如何追问一般存在的意义问题中就引出了存在论差异问题、存在的基本表述问题、存在的基本样式问题以及存在之真理性问题。按照海德格尔的计划，对这四个基本问题的展开讨论将构成《现象学基本问题》讲座的第二部分内容。^①

这四个基本问题可以为我们敞开现象学考察的方式问题，或者说存在论的方法问题。于是，海德格尔就过渡到导言第五节，即最后一节，把导言最终落实为对存在论的现象学方法问题的讨论。^②

从讲座第一和第二部分的存在论考察中所导出的这种方法问题，同时也将构成其设想中的讲座的第三部分。由于这第三部分实际上没有出现，所以我们只能依据其导言来了解他对现象学方法的规定。不过，依据其导言，我们也确实可以很好地弄清楚其作为方法的现象学观念。

海德格尔首先对作为方法的现象学做了两点说明：第一，现象学作为存在论的方法，或者说作为哲学的一般方法，与任何其它科学的方法，与一切实证科学的方法，都是没有任何共同之处的。所有其它的科学都是研究存在者的，而存在论要探讨的是存在。第二，作为存在论的方法，现象学需要首先给出一种基础存在论——此在存在论。存在的敞开植根于此在这种存在者。没有此在的存在，就没有此在对存在的理解，因而也就没有存在的敞开。因此，在存在论探讨中，此在有着突出的优先地位，对存在论问题的讨论要求着对此在的分析。存在论以此在分析为基础，因而也以此在这种存在者的具体存在为基础，即以此在之生存为基础，因而也以源始的时间性和历史性为基础。由此，存在论就需要首先展示和

^① 参见 Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, Revised Edition, pp15-19.

^② 参见 Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, Revised Edition, pp19-23.

刻画其此在基础。^①

其次，海德格尔用“先天认识”来刻画现象学方法的特点。存在论所把握和领会的存在是超越于存在者的，是先于存在者的。存在因而是在先的。这里的“在先”当然不是以时钟来测量的时间秩序规定，这种“在先”在通常情况下恰恰被认为是“在后”。所以，存在的“在先”是源始时间性意义上的“在先”。对于存在为什么在先以及如何在先，我们需要通过源始的时间性来阐释。无论如何，存在的这种在先性，以及由此而导致的存在和一切存在结构的先天性，就要求一种特殊的把握方式——先天认识。存在论是一种先天认识，现象学作为存在论方法因而就是先天的认识方法。^②

海德格尔这里的先天认识作为现象学方法的特点，显然不同于康德的先天认识或先验认识。在康德那里，先天的（a priori）可以是先验的（transzendental, transcendent），也可以是超验的（transzendent, transcendent）。但无论如何康德总是停留于自我意识的范围之内，其先天认识也好，先验认识也好，总还是一种现成的认识，也没有考虑这种现成认识的发生问题。而海德格尔这里的先天认识，在他超越了胡塞尔的先验意识现象学之后，已经不是现成的认识。所以，尽管海德格尔哲学在某种意义上不能完全摆脱掉某种先验论的色彩，但我们切不可在康德意义上来理解其先天认识。至于海德格尔的先天认识究竟是一种什么样的“认识”，我们可以从下面他对这种先天认识之基本环节（即现象学之基本环节）的刻画中得到进一步的理解。海德格尔在导言第五节的最后所要集中分析的，就是构成现象学这种先天认识的三个基本环节，或者说作为方法的现象学的三个基本环节。

第十五节 现象学的基本环节

海德格尔首先把“现象学还原”作为现象学的一个基本环节。

当然，海德格尔的“现象学还原”并不是胡塞尔先验现象学意义上的“现象学还原”。海德格尔是这样来导出其“现象学还原”的：存在总是存在者的存在，存在论需要首先从一种存在者出发来通达存在。在这里，现象学的领会目光首先指向一个存在者，并使得该存在者的存在被带出来，以便可以成为一种主题。但

① 参见 Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, Revised Edition, pp19-21.

② 参见 Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, Revised Edition, p20.

是，对存在的把握虽然首先必须转向某种存在者，它随后又必须被引离这种存在者，而引回到存在者的存在。这种把目光从存在者引回到存在的引回，就是“现象学还原”。^①

很显然，这种“现象学还原”已经完全不是胡塞尔的“现象学还原”了。对于胡塞尔来说，现象学还原是把考察的目光从自然态度所沉溺之事物和人格的世界，引回到构造对象的意识本身的先验生活及其意向体验。但对于海德格尔来说，现象学还原意味着，把现象学的眼光从对存在者的领会引回到对该存在者之存在的理解。这种“还原”其实就是“解构”和“指引”。

我们通常把“现象学还原”这个术语完全归属于胡塞尔，这在某种意义上是正确的。但是在海德格尔把胡塞尔的“还原”改造为“解构”和“指引”的时候，他并没有完全放弃对“还原”的使用。靳希平就曾指出，“海德格尔并不是完全放弃了还原方法”，他对“现象”的限定，对 Dasein 的限定，对“现象学”这个词语之源始含义的分析等，都体现着他对还原方法的使用^②。但是，我们也应该避免让海德格尔的“现象学还原”沾染上胡塞尔的色彩，更不能完全在胡塞尔意义上把握海德格尔的“现象学还原”。海德格尔只是在字面上而不是在实质含义上采用了胡塞尔的这样一个说法^③。另一方面，海德格尔在“现象学还原”这个术语上的这种“偷梁换柱”，反过来也正可以表明，他已经完成了对胡塞尔现象学的超越，已经完成了从意识现象学到存在现象学的跨越。

就现象学方法的整体而言，海德格尔不仅改变了“现象学还原”的含义，而且也改变了它的地位：现象学还原不是现象学方法的唯一环节，甚至也决不是其核心环节。^④

现象学还原是把目光引离存在者而引向存在。在这里，把目光引离存在者并不是一种单纯的躲避，也不是一种负面的否定姿态。这种引离本身已经蕴涵了正

① 参见 Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, Revised Edition, p21.

② 靳希平，“海德格尔对胡塞尔现象学还原方法的批判”，北京大学学报（哲学社会科学版）1986年第1期。

③ 这个意思是海德格尔自己说的，见 Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, Revised Edition, p21。我们在前面第二篇第一章引用过的胡塞尔原话也表明，胡塞尔自己也不认为海德格尔继承了他的现象学还原。但孙周兴说：关于现象学的还原，尽管胡塞尔的“还原”是以“先验意识”为指向的，而海德格尔的“还原”是以“存在理解”为指向的，但海氏“还原”所包含的现象学的基本原则毕竟还是胡塞尔式的，也是源于胡塞尔的（参见孙周兴，“在现象学与解释学之间——早期弗莱堡时期海德格尔哲学”，《江苏社会科学》1999年第6期）。孙周兴是从整体上并且从现象学基本原则的形式意义上来说的，而海德格尔自己则是就“还原”本身及其实质含义来说的。

④ Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, Revised Edition, p21.

面的肯定姿态，蕴涵了正面的引导，即把目光引向存在，带向存在。但是，由于存在并不能像存在者那样加以通达，我们不能简单地遇到它，所以，存在必须在一种自由的筹划中才能进入我们的目光。这种对已经给予的存在者的存在及其存在结构的自由筹划，海德格尔就叫做“现象学构造”。^①

“现象学构造”是现象学的另一个基本环节。

“构造”同样也是胡塞尔现象学的基本方法，但海德格尔的“现象学构造”也同样不再是胡塞尔的构造方法。在胡塞尔那里，所谓的“构造”指的是对象在意识中的构造，是自然世界-生活世界在先验意识中的构造，也是科学世界在生活世界中的进一步构造，总之，要构造的在本质上是存在者。但在海德格尔这里，要构造的完全不是存在者，而是存在。由于存在和存在者的存在论差异，海德格尔的构造就完全不同于胡塞尔的构造了。海德格尔的“构造”实际上就是我们前面已经讨论过的其形式指引方法的“指引”。对于现象学的构造方法，就像在还原方法上一样，海德格尔同样是只在字面上而不是在实质含义上采用了胡塞尔的术语，同样是来了一个“偷梁换柱”。

由于现象学就是探讨存在问题的存在论方法，所以从某种意义上说，筹划存在和存在结构的这种现象学构造，要比现象学还原更为重要，它因而就是一个更为重要的现象学的基本环节。

然而，尽管现象学构造从某种意义上是一种更为重要的现象学方法，它仍然没有穷尽现象学的方法。作为方法的现象学还有一个基本环节，也许是最为关键的环节，这就是现象学的“解构”。

海德格尔是这样分析“解构”的必要性及其含义的：由于对存在的每一个筹划都是从存在者开始的，都是从还原或引回中开始的，所以在一开始的时候，也总是被关于存在者的经验所规定。另外，各种各样的存在者并不是在所有时候对所有人都以同样的方式而加以通达的，即使经验范围内的存在者是可通达的，这种存在者是不是在其特殊存在方式中得到了恰当的理解，也是成问题的。自然、灵魂之类的存在者很早就被发现了，但它们一直没有能够在其特殊存在中得到理解。对于存在，也很早就有了通常的概念。这种通常的存在概念被用于解释各种存在者及其存在样式，但存在者的特殊存在自身及其结构并没有成为问题，也没

^① Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, Revised Edition, pp21-22.

有得到恰当的规定。从柏拉图和亚里士多德开始，一切存在论探索都是在通常的存在概念中进行的。即使现象学的存在论探索也由其历史处境规定着，因此也被通达存在者的某种可能性以及以往的哲学传统规定着。来自于哲学传统的基本概念在今天也仍然发挥着其巨大的影响力，所有的哲学讨论，即使是最彻底地试图重新开始的讨论，也都是通过传统概念、传统视域和传统进路而进行的。但是，这些传统的概念、视域和进路并非都是源始地和本真地来自于它们所要把握的存在领域和存在构成本身。由此，对存在及其结构的概念解释，对存在的还原和构造，就必然要包含一种“解构”（destruction），即对一开始的时候必需使用的那些传统概念加以拆解，返回到这些概念赖以产生的源头。只有通过这种解构，存在论才能以现象学的方式充分保证其概念的本真性。^①

海德格尔在这里对“解构”的解说要比在早期弗莱堡时期和《存在与时间》中的解说更为系统、全面和深入。从这里我们可以看出以下几点：

首先，我们开始理解存在的时候总是被关于存在者的经验所包围和规定，因而对存在本身的理解就需要先行解构关于存在者的经验。这种开始时的先行解构也因而与海德格尔的现象学还原联系在一起。

其次，在通达存在者的各种方式中，有的是不恰当的，即，没有在其特殊的存在方式中得到理解。所以，要理解存在，又需要先行解构不恰当的对存在者的通达方式。

第三，我们很早就具有的通常的存在概念并没有提出关于存在本身及其结构的问题，更谈不上解决这种问题。所以，要理解存在就需要对通常的存在概念加以解构。

第四，通常的存在概念已经形成传统，我们今天对存在的追问只能从传统出发。但由于这种传统对存在及其构成的把握并不是源始的和本真的，所以，对存在的理解和解释，对存在的还原性构造，都需要解构传统。

从这几项中我们还可以进一步看出，解构是同时渗透在还原和构造之中的。从存在者向存在的还原离不开解构。而对于比还原更为重要的构造来说，它本身同时就是解构，即，在向传统的历史回归中所进行的对传统概念的拆解。所以，没有解构，也就不可能真正地实施现象学的还原和构造。解构因而在现象学方法

^① 参见 Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, Revised Edition, pp22-23.

中就成为最为关键的一个环节。

解构在现象学中的关键角色很早就被海德格尔看到了，他因而也很早就把解构归属到了现象学方法之中。在早期弗莱堡时期讨论形式指引的时候，他就特别突出了解构方法。另外，解构不仅在海德格尔的现象学方法中最为关键，就这里所讨论的现象学三个基本环节而言，它也最直接地体现着海德格尔的独有特点^①。

“还原”和“构造”无论如何也是从胡塞尔那里借来的，而“解构”就不是从胡塞尔那里借来的，而是海德格尔自己所独创的^②。它无疑地也随后促动了“解构主义”的产生。

就海德格尔存在论本身来说，解构的这种关键角色一方面使得现象学方法的三个基本环节——还原、构造和解构——在内容上成为共属一体的，并使得现象学方法在实质上成为形式指引方法，另一方面也使得存在论再次把哲学史包含到了本身之中。存在论需要解构哲学传统，而解构哲学传统就是解构哲学史。海德格尔把对哲学史的解构看作是真正的哲学史研究，认为它不是对传统和哲学史的否定，不是把传统和哲学史看得一无所知，而恰恰是对传统和哲学史的正面占有。对传统和哲学史的这种解构属于本己的存在论探索，传统和哲学史因而就属于存在论本身了。所以海德格尔说，在某种意义上哲学认识本质上同时就是历史认识。^③

正因为如此，海德格尔在《存在与时间》的导言中特批一节，专门分析解构存在论历史的任务。也正因为如此，海德格尔在终其一生的存在追问中经常地，从而也是大量地，进行了哲学史的考察，对古希腊哲学以及早期希腊思想的考察和追溯更是他的一大特色。

海德格尔老早就把现象学看作一种方法了，但在1927年的《现象学基本问题》导言中，通过对解构以及现象学三个基本环节的刻画，他在密切结合存在问题的情况下，更为明确地展示出现象学如何是一种方法以及是一种什么样的方法。由此，现象学就是一种方法，哲学在本质上也因此就是一种方法。这就是海德格尔的现象学和哲学观念。

① 孙周兴也认为，“现象学的解构”对于海德格尔思想具有特殊的重要意义，是海德格尔对胡塞尔现象学进行“改造”和“发展”的重要一环，也是澄清海德格尔与胡塞尔之间的关系所必须的一个关键性的切入点。（参见孙周兴，“在现象学与解释学之间——早期弗莱堡时期海德格尔哲学”，《江苏社会科学》1999年第6期）

② 孙周兴也说，现象学的解构恐怕是胡塞尔闻所未闻的，也是胡塞尔最不能容忍的，完全不能与胡塞尔挂起钩来。（参见孙周兴，“在现象学与解释学之间——早期弗莱堡时期海德格尔哲学”）

③ Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, Revised Edition, p23.

当经验主义-分析哲学把哲学转化为方法论的时候，海德格尔也几乎同时地强调了哲学的方法性质。

当然，海德格尔所说的“方法”与经验主义-分析哲学话语中的“方法”是有着天壤之别的。海德格尔的“方法”不是僵死的单纯技巧，而经验主义-分析哲学的“方法”则是一种单纯的技巧。海德格尔的“方法”是与“使用”这种方法的存在论密不可分的。在现象学这里，“方法论”与“存在论”是结为一体的^①。而在经验主义-分析哲学那里，“方法论”从整体上说是脱离使用其方法的具体研究的，是从实证科学的外部来研究实证科学的方法，是只就方法本身来谈方法。

从海德格尔的现象学观念和哲学概念中，从其“存在论”和“方法论”的“统一”中，我们倒是可以看出黑格尔哲学和马克思主义哲学的影子。虽然在后者那里是“存在论”（“本体论”）、“认识论”和“方法论”的统一，而在海德格尔这里，“认识论”则是不可能被扯进来的，他对“认识论”和“认识”有着另外的独特看法。

^① 海德格尔在《存在与时间》中说过：存在论与现象学不是两种不同的哲学学科，这些术语是分别从其对象和处理对象的方式上来刻画哲学，“哲学就是普遍的现象学的存在论”。（参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, p62.）

第五篇 思想——解构—指引现象学的归宿

第一章 继续追问存在

第一节 从《存在与时间》到《形而上学导论》

在《存在与时间》中，海德格尔所提出的追问存在的基本思路是从此在出发，《存在与时间》又是一部没有完成的著作，只是讨论了此在存在的基本结构和意义。海德格尔在这里呈现给我们的总是此在，此在，此在。由此，除了容易导致对海德格尔的“存在主义误读”之外^①，我们还容易形成另一种看法，即，认为《存在与时间》时期的海德格尔持有“人类”“中心主义”或“主体”“中心主义”或“此在”“中心主义”的观点，而海德格尔后期则克服了这样的“中心主义”。这种看法同样是一种误读。

这第二种误读在本质上就是把理查森所区分的“海德格尔 I”和“海德格尔 II”给对立了起来。海德格尔本人早已觉察到需要防止这种误读：“您（指理查森——引者注）对‘海德格尔 I’和‘海德格尔 II’之间所做的区分只有在下述条件下才可成立，即应该始终注意到：只有从海德格尔 I 那里思出的东西出发才能最切近地通达在海德格尔 II 那里有待思的东西。但海德格尔 I 又只有包含在海德格尔 II 中，才能成为可能。”^②

海德格尔在《存在与时间》中所着力探讨的是此在的存在，而之后的探讨则是存在者整体的存在或存在本身。在《存在与时间》中海德格尔强调，理解存在首先要理解此在的存在，惟有通过此在的存在才能理解一般意义上的存在。在后来的《形而上学导论》（1935）中海德格尔则说，虽然提出存在问题的人总是在追问存在中特别地引人注目，但是存在问题的最广泛的程度使得我们应该撇开各种特殊的存在者，撇开人的优先地位，而就存在者整体来思考问题。在存在者整体

^① 关于对海德格尔的“存在主义误读”参见第三篇第三章第八节。

^② 海德格尔，“给理查森的信”，见孙周兴编《海德格尔选集》（下），上海：上海三联书店 1996，第 1278 页。

之中，我们没有任何理由说人这种存在者占有着优越地位。^①

如果按照《存在与时间》的说法，通过此在的存在来理解一般存在，那么，这不就是把一般存在给“此在化”吗？这不就是“此在中心主义”吗？而海德格尔在《形而上学导论》中的上述说法不就是直接否定了《存在与时间》中的这种说法吗？看来，只要我们死扣字眼，就肯定是这样。“死扣字眼”是误读海德格尔的根本原因。无论是理解海德格尔的思想，还是理解其他人的思想，恰当的做法都不是“死扣字眼”，而应该是“活扣字眼”。“活扣字眼”就是把每一个词语或句子都放在其真正的语境中去理解，而不是就一个孤立的词语而理解这个词语，就一个孤立的句子而理解这个句子。^②

如果“活扣字眼”，我们就会明白，海德格尔在《存在与时间》中所强调的通过此在来理解存在，是就追问存在的“追问”而言的。这种追问只能是此在的追问，而不可能是任何别的存在者的追问。由于此在的追问又属于此在的存在方式，所以，只有理解了此在的存在，才能弄清楚追问本身，才能继而弄清楚对存在问题的追问，进而理解一般意义上的存在。从追问的角度说，我们只能通过此在来理解存在。而且这种追问的特殊性也不会“掩盖存在概念的普遍性”^③。

如果“活扣字眼”，我们也会明白，海德格尔在《形而上学导论》中所说的撇开人的优先地位而就存在者整体来思考存在问题，是就“存在”而言的。在这里，海德格尔不是从存在问题之“问”的角度，不是从追问本身的角度，而是从问题之“所问”，即从存在本身的角度来看问题。

就追问存在这个问题来说，先分析追问存在的“追问”，然后再讨论“问”之“问”，这样的先后步骤不仅不是矛盾的，而且正是追问之虔诚和严谨的体现。

在《存在与时间》时期之后，海德格尔对存在问题的集中探讨首先体现在其《形而上学导论》中，也尤其体现在《形而上学导论》中。正如前边第三篇第三章第十五节已经提到的，在追问存在的道路上，海德格尔特别地“推荐”了他的《形而上学导论》。

① Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, new translation, by Gregory Fried and Richard Polt, New Haven and London: Yale University Press, 2000, pp4-5.

② 这里的“死扣字眼”和“活扣字眼”，实际上涉及到海德格尔一贯主张的形式指引方法。就哲学的概念而言，形式指引就是一种“活扣字眼”。

③ Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell Publisher Ltd, 1985, p63.

对于“形而上学”这个术语，海德格尔有时候从反面来使用，有时候从正面来使用。当他批判西方传统哲学的时候，有时也连带着把“形而上学”给批判了。但对于他自己所从事的对存在的追问，无疑也是与形而上学密切联系在一起的。如果要给它一个名称的话，如果要把它归属到一个“学科”中的话，那么，也不妨把它叫做“形而上学”。《形而上学导论》中的“形而上学”显然就是这种正面意义上的“形而上学”。

海德格尔 1929 年的“形而上学是什么”也是从正面意义上来使用“形而上学”的。我们前边已经把 1929 年的“形而上学是什么”归属于海德格尔《存在与时间》时期的著作，但“形而上学是什么”中的最后一句话却是《形而上学导论》的开篇第一句话^①。这句话实际上是一个问题，即“为什么有的竟是存在者而不是无？”海德格尔把这个问题看作是形而上学的首要问题或基本问题。这个基本问题本身已经包含了存在问题。所以，存在问题就是形而上学的先行问题。

海德格尔在《形而上学导论》中对形而上学之先行问题的论证，可以看作是他在《存在与时间》导论中对存在问题之必要性、优先性和独特性之论证的继续。在这里，他把这个问题看作是“最广泛”、“最深刻”和“最源始”的问题^②。存在问题是针对存在者整体而发问，因而是最广泛的问题。但只要我们对存在者整体而发问，这种问就会从要问的存在以及被问到的存在者整体反冲到这种问本身，从而使这个问题必须给自身提供根源，成为最深刻和最源始的问题。

在《存在与时间》中，海德格尔已经把对存在问题的追问叫做“存在论”（*Ontologie, ontology*）。“存在论”顾名思义当然就是探讨存在问题的。但这个名称在 17 世纪出现的时候，实际所指的是关于存在者的一个哲学分支，它的问题来自于柏拉图、亚里士多德和康德。这种“存在论”严格说来实际是“存在者论”。从这个角度看，对存在的追问实际上是不能归类于这种“存在论”的。但“存在论”也可以具有《存在与时间》所赋予的那种含义，即，它是关于存在问题的，而不是关于存在者问题的。^③

从词源学的角度看，“存在论”这个词语本身所具有的源始含义恰恰应该是关于存在问题的学问。西方传统“存在论”之所以是“存在者论”，一个重要的原因

① 这本身也体现着海德格尔前后思想的连续性。

② Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, p2.

③ 参见 Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, p43.

就是，西方哲学从其开端之日起，就没有充分理解“存在”、“存在者”和“无”这三者及其相互之间的区别和联系。我们到处都能碰到存在者，却无处能找到一个实实在在的存在。与存在者相比，存在本身似乎就是无。但“存在”本身所要说的恰恰是“有”，而不是“无”；恰恰是“是”，而不是“不”。另一方面，当我们从“存在不是无”的角度来理解存在的时候，当我们把存在看作“有”和“是”的时候，又很容易把存在弄成存在者，因为存在者很显然正好是与“无”相反的。“有”不就是有存在者吗？“是”也不就是“是什么”或“是一个东西”吗？由此，人们很容易犯的毛病就是，要么把存在弄成了“无”，要么又把存在弄成了“存在者”。

实际上，“存在”、“存在者”和“无”这三者相互都是不一样的。在西方哲学开端之开端的时候，也就是在希腊哲学之开端的时候，像巴门尼德和赫拉克利特这样的早期希腊思想家，确实注意到了这三者及其相互之间的区别。但是，希腊早期思想并没有保持住自身，作为开端的开端一旦发动了自身，就要把自身抛到后边。这里出现的问题就是，存在和无同时隐藏了自身，只有存在者突出出来。但一旦只有存在者突出出来，存在者又马上变成现成的存在者。存在和无不的隐身是以现成东西的面目表现出来的。也就是说，在惟有存在者突出自身的时候，存在就被看成了最普遍的特殊存在者，从而也是一种特殊的现成东西，同时“无”也被理解成现成的绝对的“无”。这种现成的“存在”与现成的“无”于是就绝对对立起来。另一方面，当“无”成为一种现成的“无”的时候，对这种现成的“无”也就没有讨论的任何必要了，也就不可能进行任何的讨论了；同样，当存在变成最普遍的现成存在者的时候，这种最普遍的现成存在者也就成为最空洞的东西，也就成为与现成的“无”没有什么差别的东西，从而也成为不必讨论和不能讨论的东西。

所以，海德格尔说，在“为什么有的竟是存在者而不是无？”中，这个“而不是无”并不是一个随便附加的问题，就其广度、深度和源始性而言，它并不比关于存在者的问题有丝毫逊色，“追问无的方式可以用来作为追问存在者之方式的尺度和准则”^①。“无”可以防止我们把存在者当作现成存在者，可以促使我们思考作为对无之克服的存在者的根据。不理解无，我们就会局限于存在者本身而难

^① Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, p26.

以追问其根据，从而存在者本身就会被看成现成的存在者，存在本身就会被弄成特殊的存在者。

在《存在与时间》与“形而上学是什么”中，海德格尔就已经提出和讨论了“无”的问题，并揭示出它对存在的指引作用。在这里，他把“无”的问题与存在问题进一步密切联系在一起，认为在存在、存在者和无这三者之中，要想真正理解其中的任何一个，都需要同时弄清楚其它两个，“无”的问题不仅成为存在问题所无法回避的问题，而且在某种意义上成为解决存在问题的前提、条件、尺度和准则。

第二节 对“存在”的词源学考察

作为哲学探讨的一个主要概念，我们通常显然都是把“存在”作为名词来加以处理的。但“存在”本来不是名词，它可以回溯到系动词。原初的系动词由于种种原因而首先演变成了不定式 *sein* (to be)，然后这个不定式又变成了名词 *das Sein* (Being)。所以，“存在”(*das Sein*, Being)是从动词 *sein* 变成的名词，是特殊的名词，是动名词。其中“存在”的不定式对于名词“存在”来说是决定性的先行形式。

“存在”成为名词，这一点对于存在被弄成现成存在者是有关系的。我们都习惯于把名词看作是对一个现成事物的命名，一个名词总是对应于一个现成的事物。最初对应的是个别的现成事物，之后又会对应抽象的或一般的现成事物，并由此衍生出“共相”和“殊相”的关系之类的问题。这样一类的问题不是这里要讨论的话题，我们暂且不管它。我们需要注意的是，只要是名词，我们就总是把它所指的东​​西当作存在者，而且往往还是现成的存在者。但对于动词，我们就很难把其所指当作一个存在者。比如“打”这个动词，我们能说“打”本身是指一个事物吗？肯定不能。“打”指的只是人或别的东西的一种动作，是存在者的一种动作。而存在者的动作就不能再是一种存在者。

如此看来，“存在”本来是一个动词，后来被弄成了一个名词，这应该就是存在被弄成存在者的原因之所在。我们的哲学，我们的各种科学，都是以概念为核心的，而概念就是一个一个的名词，而一个一个的名词要描述的就是一个一个的

事物，而且往往还是一个一个的现成事物。但是我们如何描述事物的运动变化呢？如何描述存在者的存在呢？对于人来说，人的生活肯定离不开一个一个的事物，但是人的生活本身也肯定不是一个一个的事物。人的生活在于生活本身，而不能在于生活所摆脱不了的事物。人生的目的也体现在生活本身之中。再说得远一点，无论对于人，还是对于宇宙自然，最重要的恐怕都是“过程”、“动作”、“生活”、“实存”、“生存”、“存在”，而不是现成存在者。现成存在者是与人和事物的实际存在没有关系的。但是，我们的哲学和科学，甚至我们的社会生活本身，往往都把我们的注意力引向现成存在者。即使在我们描述存在者之存在的时候，在描述人之生活的时候，在描述事物之运动变化的时候，我们还是把本来是动词所要担负的任务赋予给了名词，或者说把本来的动词转变成了名词。不加以名词化就难以描述和把握存在、生活、运动和变化。但一旦名词化，所要把握的又不是原来想要把握的那种存在、生活、运动和变化了。

如此说来，宇宙人生的真理应该在于“动词”，而不在于“名词”。我们之所以把握不住真理，原因恐怕也就在于我们不能把概念弄成动词，而只能弄成名词。无奈是名词！

但是，当我们这样说的时候，我们似乎已经预设了一种情况，即，动词应该是思想的源始形式，进而也应该是词语的源始形式。但一旦这样来预设，我们就会又陷入到这样的问题之中，即，动词和名词究竟哪一种是词语的源始形式。海德格尔通过对希腊文献的考察表明：动词和名词哪一个是词语的源始形式的问题是一个假问题，两者一开始并不是截然分开的，一个词往往具有双重性质。^①

如此以来，我们就要调整上面的说法了。在上面我们是过于拘泥于名词和动词的对立了。如果用佛教的说法，如果把拘泥于名词的做法叫做对世间幻相的执着，对“有”的执着，那么，拘泥于动词就好比是对“空”的执着。但对“空”的执着仍然是一种执着。需要继续破解这种对“空”的执着，需要“空”“空”。海德格尔所表明的事情本身，即原始的词语，实际上既不是我们现在所理解的名词，也不是我们现在所理解的动词。它们既非“名词”也非“动词”，是“非有”“非空”。海德格尔在这里已经让我们破解了对“有”和“空”的执着，其功力确实非同一般。

^① 参见 Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, pp59-61.

在希腊语中，名词与动词从不加区分到明确区分的过程，与不定式的出现和演变以及对存在的理解等都是密切联系在一起的。它们相互之间有着直接的和内在的联系，而且这里对存在的理解在后来也直接规定了整个西方的理解。^①

可以肯定的是，希腊人最初理解的“存在”绝对不是今天意义上的名词，它与“直立”这个词有着直接的关系。“直立”就是直着向上而立并保持这种直立。它的自行抑制就构成自己的边界，边界设置之完成就是 το τέλος (目标，目的)。“这种边界设置和完成就是存在者的首次开始存在”^②，其最高存在就是亚里士多德所说的 έντελέχεια (圆满实现)。另外，放置于边界之中并充实边界的这种直立也会具有形态 (μορφή) 和外观 (είδος, ιδέα)，而且存在总是导致形态和外观。那种为存在的这些规定奠基并使之保持在一起的东西，就被希腊人看作存在的意义。这种存在的意义就是 ουσία 或 παρουσία。这种 ουσία 或 παρουσία 最初并不是我们现在所说的“实体”(Substanz, substance)，即使对于亚里士多德来说，指的也主要不是实体。Ουσία 或 παρουσία 指存在的意义，而对于希腊人来说，“存在”的意义在根本上意味着当前 (presence) 或到场 (An-wesen, coming-to-presence)。由此，对于希腊人来说，“存在”就是双重意义上的持存 (constancy)：一是作为升起和站出的自身站立 (φύσις)，二是持续和停留 (ουσία)^③。

如果从原来的直立发生偏斜，如果从这种持存中走出来，那就是 πτώσις 和 ένκλισις，同时也是 έξιστασθαι (existence, 走出存在-实存)，“不”“存在”^④。这种偏斜、走出存在和“不”“存在”在语法上的体现就是变格。ένκλισις 和 πτώσις 就是希腊语中表示“变格”的两个词。一开始的时候，πτώσις 指任何词形的变化样式。后来名词和动词分化开来，人们就用 πτώσις 表示名词的变格 (拉丁语把它翻译为 casus)，用 ένκλισις 表示动词的变格 (拉丁语把它翻译为 declinatio)^⑤。ένκλισις 作为动词的变格，它所表示的就是把另外的东西另外地显示出来，也就是说，把人称、数、时间、语态、式等显示出来。

由此，έξιστασθαι (existence, 走出存在-实存，“不”“存在”)，或者发生偏离

① 参见 Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, p60, pp57-74.

② Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, p63.

③ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, p67.

④ έξιστασθαι (existence) 在希腊人心目中本来意味着“不”“存在”，但后来却在存在的意义上加以理解，从而丧失了希腊思想的力量。参见 Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, p67.

⑤ 其中，名词的基本形式是主格单数，动词的基本形式是第一人称单数现在直陈式。

的直立，就是把人称、数、时间、语态、式等再附着显示出来的“存在”。或者反过来说，附带显示出人称、数、时间、语态、式的“存在”就是 ἐξίστασθαι (existence, 走出存在-实存，“不”“存在”)，就是发生偏离的直立。但是，为什么附带显示出人称、数、时间、语态、式之后，存在就“不”“存在”呢？显示出人称、数、时间、语态、式之后，存在就拘泥于特定存在者的具体存在状态了。而一旦拘泥于特定存在者的具体存在状态，存在的其它可能性就被遮蔽了，存在就不是源始的在了，存在就变成“幻相”了。如果人的生存也拘泥于特定存在者的具体存在状态，那么人也就沉沦了。对于人来说，其实际的生存，其实际的 existence，就是沉沦，就是“不”“存在”。看来，海德格尔在《存在与时间》中对此在沉沦的分析与希腊人最初对“不”“存在”的理解还是一致的。另外，这相互一致的双方与佛教的“缘起性空”也是一致的。当然，从另一个角度看，人的生存又是不可能离开存在者的，源始的存在又是不可能不走出和偏离的，所以，人对存在者的“依寓”，存在向具体存在状态的演化，这种“不”“存在”，这种“幻相”，这种“性空”的东西，又是必然要缘起的。

以动词变格的语言形式所表示的存在是拘泥于特定存在者的具体存在状态，是“不”“存在”，但在希腊语中也出现了一种特殊的动词变格，这就是 ἐνκλισις ἄ-παρεμφατικός (不另外显示的偏离-变格)。它可能并不显示出人称、数、式、语态、时间等，或者说，它可能只显示其中的某一项或某几项而不是全部^①。以这种特殊的动词变格所表示的存在因而也就是一种特殊的 ἐξίστασθαι (existence,)，特殊的走出存在-实存，特殊的“不”“存在”。后来，罗马人把这种 ἐνκλισις ἄ-παρεμφατικός (不另外显示的偏离-变格) 叫做 modus in-finitivus (不定式)。不过，拉丁语中的 modus in-finitivus 比 ἐνκλισις ἄ-παρεμφατικός 更加特殊，它不是可能不显示人称、数、式、语态、时间等，而是一定不显示人称、数、式、语态、时间等。于是这种不定式就切断了一切明确的意义关联，只表示动词笼统地指什么。这样一来，动词不定式就从一切特殊关联中抽象出来，单独表示一般的意指。这里不再显示另外的情况，只保留形式上的意义。具体到“存在”(sein, to be)

^① 在希腊语中有被动态和中动态的不定式，也有现在式、完成式和未来式的不定式等。

一词的不定式，它在希腊语中是 εἶναι^①，在拉丁语中是 esse。作为特殊的 ἑνκλις ἄ-παρεμφατικός（不另外显示的偏离-变格），εἶναι 就是一种特殊的 ἐξιστασθαι（existence，走出存在-实存，“不”“存在”）。这种系动词的不定式虽然在各种希腊方言中有不同的情况，并且也有变动的情况，但它无疑是显示得最少的一种动词形式。

当存在的直立和自身站立还没有发生偏斜的时候，当存在的持存和停留还没有走出的时候，源始的存在是没有另外地显示出另外东西的，也就是说，是没有另外地显示出人称、数、时间、语态和式的。到了 εἶναι 和 esse 这里，至少是对另外的东西显示得最少的动词形式。从表面上看，这种不定式似乎是在某种程度上克服了动词变格所导致的变化，在某种程度上克服了存在的走出和偏离，克服了“不”“存在”。但实质上它并不是一种克服，而是使得存在在经历了走出和偏离之后又进一步空洞化了。作为动词不定式的存在（esse）已经与原来的“直立”、“升起”、“涌现”、“到场”、“持存”等完全不同了。

在纯粹空洞化和形式化的这种动词不定式出现之后，人们又在它前面加上一个冠词，变成 το εἶναι，das Sein，the Being，从而把抽象的不定式再进一步转换成名词。变成名词之后，εἶναι（sein，to be）就很容易变成一个固定的对象，存在本身于是就很容易成为某种“存在着”的现成东西，成为某种现成存在者。另一方面，在不定式中本来已经出现的空洞化也就被进一步固定化了。作为动词不定式的“存在”（sein，to be）是最不明确的，由它所转换的作为名词的“存在”（das Sein，Being）也就因而成为一个最空洞的词语。

在《形而上学导论》第二章的后一部分，海德格尔又对“存在”这个词的词干进行了词源学考证。他表明，构成“存在”（sein，to be）这个动词的那些词干最初具有生活、摇动、绽出和居留的含义。我们今天用“存在”（Being）这个词所指的，就其含义而言是把各种词干意义都整平之后的一种混合。这种整平和混合联合起来，共同导致了原初词干意义的消失，并使得“存在”最终成为一个空洞的词语。^②

① 通常把 εἶναι 看作第三人称的不定式，相当于英语的 (it) to be，其分词形式是 ον。

② 参见 Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, pp74-78.

第三节 如何追问存在的本质

单纯从语言学上看，“存在”是一个空洞的词语。我们无法纯粹从词语本身去把握存在的本质意义。如果只停留在“存在”这个词的词形和词义上，就无法达乎其事情本身。我们必须“超出含义的层面而达乎事情”^①。因为在“存在”这个词的词形和词义中，事情本身是缺失的。这个词及其字面含义实际是以更源始的方式与其所意指的东西联系在一起的，这种联系在本质上不同于其它名词和动词与它们所意指的存在者之间的关联。^②

那么，如何超出字面的含义而达乎事情本身呢？如何去把握存在的本质呢？

既然单纯从语言学的角度无法把握存在的本质，既然存在的本质并不现成地存在于“存在”这个词语之中，那我们不妨离开这个空洞的词语而走向存在者的领域。存在毕竟是存在者的存在，借助于存在者也许更能通达存在的本质。对于海德格尔来说，借助于存在者就是让存在者像哲学的概念那样，充当追问存在的形式指引。也就是说，在海德格尔的形式指引方法中，能够用来充当形式指引的，除了本来意义上的哲学概念（非科学概念）与作为此在的生存着的人这种特殊存在者之外，还可以是其它的存在者。于是，在《形而上学导论》的第三章，海德格尔把我们的目光引向存在者的领域^③。

当然，这里的引向存在者，与西方传统形而上学遗忘存在的那种拘泥于存在者是截然不同的。这里引向存在者的目的恰恰是，让存在者如其本身所是地存在，让存在者的存在以及存在的本质如其自身地呈现出来。

海德格尔在这里的分析重点并不是此在，但关于此在与追问存在的关系，他在这里也有新的讲法：“我们理解着存在这样一种事情不仅是现实的，而且也是必然的。没有这样一种存在的敞开，我们首先就不可能是‘人’”^④。如果说在《存在与时间》中海德格尔所主要谈论的还是此在理解存在的“现实性”的话，那么

^① Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, p92. 海德格尔在这里所讲的是其形式指引方法。关于词语的这种说法会遭到分析哲学家们的强烈反对。但这涉及到对语言的两种截然不同的理解，我们不能简单地认为分析哲学的语言观就是正确的，而海德格尔的语言观就是胡说八道。

^② Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, pp92-93.

^③ 参见 Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, pp79-97.

^④ Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, p88.

到了《形而上学导论》这里，海德格尔就已经把理解存在看作是人的“必然性”了，也就是说，看作人之为人的本质规定性了，看作此在的本质了。人不仅实际地理解着存在，而且也必然地理解着存在。不仅是只有通过此在才能让存在得以敞开，而且是只有在存在能够敞开的情况下人才能够成为人。如果我们非要找出海德格尔前后和后期之区别的话，那么对人的这种本质规定性的强调就是其后期思想的一个显著特点。

看来，人只要是人，他就必然要理解存在。他必然要通过哲学的概念，通过他自己的具体生存，通过其它的存在者，而朝向存在，让存在向他敞开。在《存在与时间》时期，海德格尔已经讨论了哲学概念和此在生存本身对存在的形式指引性，也讨论过从存在者向存在的“还原”问题^①。现在，我们再来看看海德格尔在《形而上学导论》中是如何进一步分析存在者的形式指引作用的。

对于无论什么样的存在者，只要我们谈到它，我们就会对存在有某种理解。而且，我们所理解的存在也都是独一无二的。任何存在者都可以与其它存在者相比较，但存在不能与任何存在者相比较。这样，只要不脱离具体的存在者，无论什么时候说到“存在”（“是”）这个词语，它都不是空洞和没有意义的。在日常的语言和生活中，“存在”（“是”）这个词语一直是保留着其力量的。否则的话，我们就不可能有任何的语言，也不可能谈论任何的存在者。

对存在者存在的这种日常理解，是存在者能够在把握存在本质中发挥其指引作用的前提条件。这种前提条件总是具备的。但问题是，与具体存在者结合在一起的这种日常的存在理解又总是不自觉的、不统一的，也总是晦暗不明的。如何让这种存在理解明朗起来呢？如何再由此进一步地把握住存在的统一本质呢？

海德格尔列举了许多例子：“上帝存在（ist, is）”，“地球存在（ist, is）”，“演讲在（ist, is）大厅中进行”，“这个人是（ist, is）来自于北京”，“这本书是（ist, is）我的”，“笼罩着群峰的是（ist, is）/寂静”等等。在这些句子中，对于这些各不相同的存在者来说，存在（ist, is）以各不相同的方式向我们敞开着。但是，如果我们进一步沉思这些存在者的存在（ist, is），我们就会发现，在这些各不相同的存在者的各不相同的存在（ist, is）中，在存在者存在的各种不同含义中，“有一种明确的、统一的特性贯穿着所有这些含义”，“它使我们对‘存在’（to be）的

^① 参见本书第三篇第三章的第十节和第十一节以及第四篇第三章的第十五节。

理解指向一个明确的视域”^①。

这种明确的、统一的特性就是在“存在”的各种含义中都包含着的时间性，这种明确的视域就是时间视域。时间性把我们引向时间视域。我们可以在时间视域中把握存在的统一本质。我们由此就可以知道，“‘存在’的意义就在当前和到场（Gegenwärtigkeit und Anwesenheit）、持续和持存（Bestehen und Bestand）、逗留和到来这样的边界范围之内”^②。

海德格尔在《存在与时间》中已经预示了时间视域的这种作用，也展示出此在存在的时间性。在这里，他进一步表明，存在者整体的存在也是时间性的，并且也确实能够在时间视域中加以把握。由此，我们就可以把已经空洞化的“存在”这个词语再次充实起来，并恢复其源始的意义。首先是使不定式 to be 从这种时间视域的统一性和明确性中获得其意义，然后我们也可以在这种不定式的基础上进一步理解动名词 Being 的意义。

关于时间视域问题，我们在这里不进行详细的讨论。我们只需要注意这样一点，即，在海德格尔所分析的例句中，系动词都是以 ist (is) 的形式出现的，他因而就突出了 ist (is) 在存在问题中的优先性。

动词的基本形式在希腊语中曾经是第三人称单数现在直陈式，其它形式都可以看作这种基本形式的变化，也都可以看作对这种基本形式的偏离^③。在《存在与时间》中，海德格尔所特别强调的也是此在存在的属我性。但是在这里，当海德格尔追问存在者整体存在的本质意义的时候，他并没有把动词的第三人称单数现在直陈式突出出来，也没有把动词的其它形式突出出来，而是把动词的第三人称单数现在直陈式给突出出来了。他说：我们没有就 du bist (you are)、ich bin (I am) 等等来理解“存在”（Sein, Being），虽然这些说法中的系动词也都像 ist (is) 一样是十足的“存在”（Sein, Being）的变形，我们把 sein (to be) 看作是 ist (is)

① Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, p96.

② 参见 Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, p96.

③ 当然，巴门尼德在残篇第六的第一行说过 εἶσθι γὰρ εἶναι 这样的话，海德格尔在“关于人道主义的书信”（1946）和“时间与存在”（1962）中都把它读作“Es ist nämlich Sein”（参见海德格尔的《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2000年，第394页；以及海德格尔的《面向思的事情》，陈小文、孙周兴译，北京：商务印书馆，1996年，第8页）。海德格尔的这种读法相当于英语的“it is, namely, to be (或 Being)”，相当于汉语的“它是，亦即，存在”。由此，巴门尼德在这里就是以第三人称单数现在时的形式来谈论“存在”的。这也可以说明，巴门尼德并没有按照一般语法形式的规定，从第三人称单数现在直陈式这种基本形式出发来讨论存在问题，他对存在的思考超越了希腊语的语法含义。

的不定式。^①

海德格尔在这里并没有详细说明他为什么要突出第三人称单数现在直陈式^②，但他的这种做法本身就是意味深长的。当我们理解和追问存在的时候，我们总是从“我”出发的。理解存在总要从此在出发，总要通过此在。但是，存在又不仅仅是我的存在，不仅仅是人的存在，存在应该是针对存在者整体而言的存在。正是存在的这种广泛性使得海德格尔没有突出第一人称单数现在直陈式的优先性，也没有突出除第三人称单数现在直陈式之外其它形式的优先性。

这里需要注意这样几点：首先，存在者整体的存在不是“我的”或“你的”存在，而是“它的”存在。其次，这种存在者整体的存在也不是复数。复数所指称的存在并不是最基本的，单数形式的存在才是最基本的。“多”是由“一”派生出来的。最后，存在者整体存在的基本形式也不是过去式或将来式，而是现在式。这样以来，惟有第三人称单数现在直陈式才是最基本的。所谓“存在”，最基本的也就是“它是”。“它是”对于我们理解存在而言是最为优先、最为基本的。

至此，我们似乎又遇到了《形而上学导论》与《存在与时间》“不一致”的情况。这种“不一致”不涉及存在的单数或复数问题，而是涉及存在的人称和时态问题。

源始存在本来是没有人称和时态的，但自从出现动词的变格之后，就再也无法离开人称和时态了，哪怕让存在退化为“不”“存在”。只要我们就具体存在者来理解其存在，就总要涉及到人称和时态。我们只能通过具有人称和时态的具体存在者的“存在”（“不”“存在”）来回溯源始的存在。由此才出现了究竟哪种人称形式和时态形式才是追问存在的基本形式这样的问题。

那么，在确定基本形式这个问题上，《形而上学导论》与《存在与时间》是矛盾的吗？

不是的。

前边已经说过，《存在与时间》是从追问存在之“追问”的角度来入手的，而《形而上学导论》是从追问存在之“存在”的角度来入手的。这是两者在大的方面的不同。具体到这里所涉及的人称和时态问题，情况是这样的：当《存在与时

^① Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, p96.

^② 当海德格尔后来注意到巴门尼德 εἶναι γὰρ εἶναι 这种说法的时候，可以说就为他的这种做法找到了希腊源头。

间》强调存在总是“我的”存在的时候，它所讨论的是此在的存在；当《形而上学导论》突出“它的”存在，突出 ist (is) 的时候，它所讨论的是存在者整体的存在。二者所讨论的显然不是一个问题。至于时态问题也是一样。当《存在与时间》强调存在的将来式的时候，它所讨论的是此在的存在；当《形而上学导论》突出存在的现在式的时候，它所讨论的是存在者整体的存在。无论是此在还是存在者整体，其存在的意义都是时间的三维统一，也都是时间和空间的统一。但是，对于此在而言，将来的一维是关键性的；对于存在者整体而言，当前的一维是关键性的。就存在者整体来说，存在的意义就在于当前、到场。

另外，当海德格尔追问存在者整体存在的本质时，我们从他对“它是”的强调中，也能更进一步地理解他另外所强调的“倾听”和“等待”。所谓“倾听”和“等待”，就是“倾听”和“等待”“存在”或“它是”。但“神”不就是一种“它是”吗？对“它是”的这种“倾听”和“等待”不也可以是对“神”的“倾听”和“等待”吗？不过，关于这个问题我们先暂时打住，在后面适当的地方再加以展开讨论。

第四节 存在与 Ereignis

从早期弗莱堡时期到《存在与时间》时期，再到讲授《形而上学导论》（1935年）的时期，海德格尔基本上都是从“正面”来使用“哲学”和“形而上学”之类的名称的，并且把这样的哲学或形而上学看作对存在的追问。他的这种“哲学观”或“形而上学观”无疑是与西方传统哲学截然不同的，也可以说是对西方传统哲学或传统形而上学的一场革命。与此密切关联在一起的，是他在存在概念上发动的一场革命。他把传统哲学或传统形而上学中的“存在”看作是对存在本身的一种遗忘，看作是一种特殊的存在者。他要追问真正意义上的存在，要从事真正意义上的哲学探索或形而上学探索。

但是，随着年龄的增加和思想的演进，海德格尔的“革命豪情”和“高昂斗志”似乎在某个方面弱化了，并表现出一种无奈的妥协和绝望。这种无奈的妥协和绝望当然不是说 he 不再追问他要追问的东西了，相反，他是愈发地奋力朝向他要追问的东西，并且也带给我们越来越清晰的思路和前景。海德格尔的无奈妥协

和绝望不是不再追求了。他的妥协和绝望体现在他对“哲学”、“形而上学”这些名称的使用上，有时也体现在对“根据”、“真理”、“存在”等术语的使用上。也就是说，他对“哲学”、“形而上学”绝望了，他甚至有时也对“根据”、“真理”、“存在”绝望了。这种绝望的一种体现就是，在批判西方传统哲学和形而上学的时候，他不再加上修饰语“传统的”，而是直接批判起“哲学”和“形而上学”本身来了。与此同时，在使用“根据”、“真理”和“存在”之类的术语时，他也绝望地不得不顾及到传统的用法和一般人的习惯用法，而不是纯粹地使用他自己的“根据”、“真理”和“存在”等概念。^①

关于术语和概念的用法，这里还顾不上“根据”、“真理”等，我们仅仅看一下“存在”。

在“通向语言之路”（1959）的一个很长的注释中，海德格尔说：今天，当如此多的无思或半思的东西任意地冲入印刷品的时候，对于我的许多读者来说，似乎难以相信我在二十五年以前就已经在我的手稿中使用 *Ereignis* 这个词语来指示我这里所思考的东西了。这种东西尽管其本身是简单的，但仍然是难以思考的，因为思想必须首先避免陷入这样一种习惯看法，即我们在这里把“存在”思为 *Ereignis*。但是，*Ereignis* 在本质上与形而上学的“存在”是不同的，因为它比任何可以想象的形而上学的存在规定都更加丰富。不过，就其本质渊源来说，存在倒可以依照 *Ereignis* 而加以思考。^②

海德格尔在“二十五年以前”（即 20 世纪 30 年代中期以前）就已经用 *Ereignis* 来指示他“这里”所思考的东西了，但他又不让我们把“存在”思为 *Ereignis*。这种说法猛一听让人不可思议。难道把海德格尔长期追问的“存在”思为 *Ereignis* 是错误的吗？他最后不是也说，存在是可以依照 *Ereignis* 而加以思考的吗？但是，仔细看一看海德格尔的这一段话，我们就明白：当他不让我们把存在思为 *Ereignis* 的时候，他的“存在”指的是“形而上学”的存在；而他这里的“形而上学”也不是他心目中“正面的”东西，而是指西方传统的形而上学，也就是说，是指他

① 与此相关的海德格尔的前后变化也被解读为其思想本身的变化，甚至解读为海德格尔 1 和海德格尔 2 的对立。我们在前文中已经指出，对立说是不成立的。如果说海德格尔的思想本身有变化，那这种变化也是在同一条思想道路上不同路段之间的区别。但无论如何，海德格尔在术语上的这种妥协还没有得到足够的重视，或者说，还没有得到恰当的理解。

② 参见海德格尔，《在通向语言的途中》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2004，第 261 页；以及 Martin Heidegger, *On the Way to Language*, translated by Peter D. Hertz, New York: Harper & Row Publishers, 1971, p129.

所批判的那种学科。

海德格尔自学生时代起就一直苦苦思索的“存在”，在这里竟与“形而上学”一起，都成了“负面的”东西^①！传统的存在概念确实是太顽固了。只要一说到“存在”，人们所想到的就是西方传统的“存在”。无论花费多长时间和多少精力，海德格尔就是无法扭转人们心目中的存在概念，就是无法让人们按照他的意思来使用存在概念。海德格尔对此不能不感觉到无奈和绝望，他在讲话的时候也不得不照顾到人们的“理解力”问题。所以，就像在“形而上学”、“哲学”这类名称上需要做出妥协一样，在“存在”这个概念上，海德格尔有时候也不得不做出妥协。

当然，在“存在”概念上的妥协只是偶尔才出现的，海德格尔不可能真正放弃已长期使用过的他自己的存在概念。从总体上说，即使在海德格尔的后期，存在概念也仍然是他的一个“正面”概念，我们仍然可以把存在问题看作是海德格尔后期的思想主题。

不过，为了与传统形而上学的存在概念区别开来，为了与人们头脑中顽固不化的传统存在概念区别开来，后期海德格尔有时候也通过改动“存在”（Sein）这个词语之词形的方式来处理存在问题。这种改动的策略之一就是把“存在”（Sein, Being）改写为古高地德语中的“存-在”（Seyn, be-ing），策略之二就是把“存在”打叉，用~~存在~~^②来表示。其中“存-在”（Seyn, be-ing）用来表示海德格尔自己的存在概念，“~~存在~~”用来处理传统形而上学的存在概念。

对存在的“打叉法”是在“面向存在问题”（1955）中首创的，海德格尔认为对存在问题的追问必须沉思这个~~存在~~。~~存在~~的意思是，传统哲学所讨论的东西虽然名义上是存在，但实际上却不是存在，而是一种特殊的存在者。传统哲学把存在弄成了存在者，以存在为唯一问题的形而上学并没有真正地讨论存在本身，它的所谓存在实际只是存在者，是~~存在~~。由此，海德格尔就用~~存在~~来展示出存在的被遗忘，展示出一味陷入存在者而遗忘存在的真正的“虚无主义”。^③

① 这里的“负面的”来自于海德格尔“克服形而上学”的说法，当然，“克服”或“负面”既不是要摧毁也不是要否定形而上学。在20世纪50年代初与日本人关于语言的谈话中，当提到1929年的“什么是形而上学？”这个演讲时，海德格尔说，“存在”这个名字毕竟属于形而上学语言的遗产，但他试图用这个词来带出形而上学的本质，并因而把形而上学带回到其自身的限度之内（参见 Martin Heidegger, *On the Way to Language*, pp19-20）。海德格尔的这个说法是很有意思的，这是他在一些基本术语的用法上做出妥协之后，又对其原先努力的一种重新解释。

② 由于无法打出其上直接带有叉号×的“存在”，所以这里用带有删除符号的“存在”，即“~~存在~~”，来代替。

③ 参见海德格尔，《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆2000，第453-501页。

“打叉法”是海德格尔形式指引方法或解构-指引现象学方法的又一个具体实例。对存在的打叉就是解构和指引，解构传统形而上学的存在概念及其表象性和对象性的思维方式，把我们指引到存在本身之中去。也就是说，“在对已经变得流行和空洞的观念的拆解（Abbau）中重新赢回形而上学的源始的存在经验”^①。在这种源始的存在经验中，存在是作为到场的存在，存在向着人的本质而到场，人的本质倾听着存在的呼唤并归属于存在之到场，“存在之本质与人之本质”在一个“同一者”中“共属一体”^②。

这个“同一者”在“同一律”（1957）中被海德格尔追溯到希腊语的 το αυτο。它是一种动态的统一。巴门尼德的名言 το γαρ αυτο νοειν εστιν τε και ειναι 所要说的也正是这种同一，其意思是，“同一就是，亦即，既是觉察（思想）也是存在”^③。就事情本身而言，这种同一，这种动态的统一，就是思想（人）与存在由于在本质上的相互朝向而共属一体。这种同一或统一的重点又不是共属一体（belonging-together）中的“共”（together），而是共属一体（belonging-together）中的“属”（belonging）。因为人在本质上是属于存在的，而存在又是要分派给人的；人与存在相互分派，相互归属。

但是，人与存在的这种相互归属同时也必然包含着两者的相互疏离。人们把人与存在的共属一体（belonging-together）理解为共属一体（belonging-together），把人与存在的相互归属理解为两种现成者的交织缠绕。人们以表象性思维来把握人与存在，把人看作理性动物，看作主体，把存在看作客观实在，把存在者看作客体。人与存在由此就获得了传统的形而上学规定和近现代的科学技术规定，人与存在的相互归属也就演变成为人与存在的相互挑战。这是存在的命运。

不过，人与存在的这种相互疏离和相互挑战，又可以以极端的方式再现出人与存在的相互奉献和相互归属。只要我们认真沉思这种相互挑战，认真沉思这种作为现代技术本质的集聚强置（Ge-stell, fame-work）^④，我们就可以从中追踪出

① 海德格尔，《路标》，第490-491页。

② 海德格尔，《路标》，第481页。

③ Martin Heidegger, *Essays in Metaphysics: Identity and Difference*, Translated by Kurt F. Leidecker, New York: Philosophical Library Inc., 1960, P17.

④ 国内大多数人现在都还依然把 Ge-stell 叫做为“座架”。“座架”虽然与 Ge-stell 的字面含义比较一致，但无法鲜明地直接表达出海德格尔这个概念本身的含义，而且也在某种程度上导致了对海德格尔技术哲学思想的一种空泛而又不恰当的理解。孙周兴本来也是用“座架”来翻译 Ge-stell 的，但后来他改成了“集置”。如果细扣“集”和“置”这两个字，那么，“集置”确实能够很好地把海德格尔的意思给表达出来。但是，“集置”本来不是一个汉语词语，用起来很别扭，而且如果不沉下心来细扣的话，也让人感觉到不知所云。所以，这里把 Ge-stell 叫做“集聚强置”。“集聚强置”在义理上与孙周兴（和陈小文）的“集置”是完全一致的，但只要把它放在海德格尔的文本和语境中，就可以让人一上来就明白其含义。

人与存在的这种微妙关联。这种微妙关联又被海德格尔叫做一种 Ereignis^①。这种 Ereignis 是一个单纯的振荡之域，既振荡着，又会变得僵硬起来。这样的 Ereignis 就是人与存在的共属一体，就是“同一”的本质^②。它要揭示的是人与存在的微妙关联，是存在和存在者既敞开和解蔽又隐匿和遮蔽的命运。

在“时间与存在”（1962）中，海德格尔又通过给出存在与时间的 Es gibt（它给出）来阐发 Ereignis。这种 Es gibt 赠送出存在，但自身却隐退而“恬然不居所成”^③。那么，这个 Es gibt 中的 Es（它）是怎么回事呢？这个 Es（它）不能是存在，因为存在正是它给出的。这个 Es（它）也不能是时间，因为时间同样是它给出的。但在给出存在和时间之中，却有一种奉献和转让。这种奉献和转让就是存在与时间所共同归属的东西，就是使存在与时间进入共属一体之中的东西。这种东西就是 Ereignis。而这种 Ereignis 就是在“它给出存在”和“它给出时间”中的那个“它”。也就是说，Ereignis 就是 Es gibt 中的 Es。^④

Ereignis 是海德格尔在思考存在问题上所达到的一个新高度，他在后期主要就是依照 Ereignis 来思考存在的。早在 1936-1938 年所撰写的《哲学贡献（来自于 Ereignis）》中，海德格尔就把 Ereignis 看作存在自身的“本质摇动”（essential swaying）。他说，《哲学贡献（来自于 Ereignis）》这部手稿就是一种“存-在-史思想”（be-ing-historical thinking），它要“在存-在之本己的缘发性（enowning-character）中”穿越、照亮和获得“存-在的本质摇动”（be-ing's essential swaying），它要“沿着一条被首次寻求出来的道路”来实行对存在的追问，把存-在的本质摇动作为 Ereignis 来言说，让存-在之本质摇动的抖动来规定思想的嵌和。^⑤

在这里，作为存-在的存在就是一种本质性的摇动和抖动，就是一种 Ereignis（enowning），就是存-在-史。这样的存-在要求着人，呼唤着人，人的存在作为此-在（Da-sein），也成为对摇动着、抖动着、缘发着的存-在的倾听和归属。通过 Ereignis，海德格尔在这里就最为直率地把他对存在的理解给悉数抖了出来。

① 参见 Martin Heidegger, *Essays in Metaphysics: Identity and Difference*, P27.

② 参见 Martin Heidegger, *Essays in Metaphysics: Identity and Difference*, pp29-30.

③ 海德格尔，《面向思的事情》，第 9 页。

④ 参见海德格尔，《面向思的事情》，第 20 页。

⑤ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999, p3.

第五节 缘起——对 Ereignis 的一种解读

Ereignis 是海德格尔后期的一个核心概念，其深邃性和丰富性同时也使之成为一个几乎无法翻译的概念。当然，虽然是几乎无法翻译的，对于另一种语言圈的人来说，勉强翻译也是不得不尝试的。目前国内出现的对 Ereignis 的尝试性翻译至少已有十几种，而且进行了大量的详细的讨论。除了在译著和论著中夹带的译事讨论之外，也有多篇学术论文专门讨论 Ereignis 的翻译问题，另外还有只在学术会议和因特网上出现而没有正式公开发表的许多讨论^①。由于每一种对 Ereignis 的翻译都不可避免地有其缺陷，由于已有的翻译已经是苦思冥想和殚精竭虑了，所以这里不敢再尝试一种新的翻译^②，只是尝试着再给出一种汉语解读。

对 Ereignis 的解读当然也应该尝试着用具有近似含义的中文词语来代替它，但解读的关键就在于，这种代替只是暂时的、一时一地的。解读本身不可能是“放之四海而皆准”的“普遍”“真理”，解读只能是地域性的 (local)。对 Ereignis 的解读只能是把 Ereignis 与“另一种特定文本”融合起来，只能是一种特定的解读。由于我们在这里解读 Ereignis 的目的是要廓清海德格尔的解构-指引现象学，海德格尔现象学的解构-指引性因而就成为与 Ereignis 相融合的“另一种特定文本”。又由于海德格尔的解构-指引与佛教的破执-解脱具有惊人的相似性，以破执-解脱为特征的佛教也因而成为与 Ereignis 相融合的“另一种特定文本”。在这两种“另一种特定文本”的作用下，我们对 Ereignis 实施解读的“果报”就是，把它解读为“缘起”。

① 这里可以列举一些正式公开发表的有代表性的论著：宋祖良的《拯救地球和人类未来——海德格尔的后期思想》（中国社会科学出版社，1993），孙周兴的《说不可说之神秘》（上海三联书店，1994），张祥龙的《海德格尔思想与中国天道》（北京三联书店，1996），王庆节的“也谈海德格尔‘Ereignis’的中文翻译和理解”（《世界哲学》2003年第4期），张祥龙的“海德格尔后期著作中‘Ereignis’的含义”（《世界哲学》2008年第3期），邓晓芒的“论作为‘成己’的 Ereignis”（《世界哲学》2008年第3期），王均江的“论海德格尔思想主导词 Ereignis”（《世界哲学》2008年第4期），等等。

② 这里也不能对已有的翻译逐一地予以评论，只想就孙周兴的翻译再多说几句：孙周兴先是将 Ereignis 翻译为“大道”，后来又改为“本有”。但正像张祥龙等人所批评的那样，“本有”的实体性太强了，而实体性正是海德格尔这个概念所要破除的。孙周兴在2008年12月27日晚于山东大学做学术报告时，曾谈到他正在进行的翻译事项，并透露说他造了不少的汉语词语，其中包括把 Wesen 翻译为“本现”。这个“本现”很好地体现了 Wesen 的动词化因素。“本”与“现”的联结不会让人从实体性的方面来理解“本质”，而恰恰能让人破除实体主义的僵硬“本质”。但“本”与“有”的联结却大为不同。“本”一旦与“有”联结在一起，这个“本有”就很难生出“本己之有”的意义，而倒很容易生出“本体之有”、“实体之有”的意义。

为什么要把 Ereignis 解读为“缘起”呢？

首先，Ereignis 与缘起在“含义”上是一致的。

“缘起”在佛教中是指，世间万象都是因缘而起的，自身都是相对的，在本质上都是空的，因而都是幻相。“缘起”与“性空”是密不可分的。缘起概念不是对世界进行纯粹事实性的描述，它是为了破除人们对世间万象的执着，是为了让人们从执着中解脱出来。但破除执着又不是完全否定人们的世间行为，也不是绝对地拒绝和否认世间万象。世间万象虽然在本质上是空的，但毕竟是缘起发生着的。用一句简单的、格言式的话来说就是，虽然“性空”，毕竟“缘起”。所以，佛教的缘起概念是从“缘起性空”和“性空缘起”这两个方面加以界定的。^①

我们再来看看海德格尔的 Ereignis。作为海德格尔后期核心概念的 Ereignis，同时也是其后期的存在之思，是他依照 Ereignis 来思考存在。依照 Ereignis 来思考存在，是为了防止存在的实体化，预防存在的存在者化。作为涌现、升起和到场的存在不是僵死和静止不变的存在，而是发生着的，而 Ereignis 的基本意思就是发生。所以，从 Ereignis 的角度来思考存在，就是从发生的角度来思考存在，并由此防止存在的固化、僵化、实体化、存在者化、现成化。这与佛教破除对世间幻相之执着的“缘起性空”在方向上是一致的。

但是，从发生的角度来思考存在，也不是把存在完全与存在者分割开来，只思考无物可言的空洞存在的发生。发生总是存在者的发生，总是物的发生。从 Ereignis 的角度来思考存在，就是把存在思为存在者的发生，思为万物的发生。存在就是存在者的发生，就是万物的发生。反过来说，存在者的发生，万物的发生，就是存在。同时，这种存在者的发生，这种万物的发生，这种存在，就是 Ereignis。Ereignis 作为存在的本质摇动，它自身虽然不是存在者，但它的本质摇动必然要呈现出存在者^②。这与佛教不否定世间万象（非断灭）的“性空缘起”在方向上是一致的。

① 这里主要是从大乘佛教之中观学的角度来讲的。学术界已有不少人注意到海德格尔现象学¹与佛教中观学的亲近性，胡塞尔现象学则²与佛教的唯识学比较亲近。

② 这里的“万物”、存在者是包含对象物、现成物的。如果不包含的话，如果仅仅指天地人神之聚集意义的物的话，那就要补充这样一层意思：现成物的发生，或者说物的废弃，同样也是 Ereignis。海德格尔在“转折”一文中说：当源始的庇护发生转变的时候，当作为存在之本质现身之守护的世界开始转入的时候，世界之闪入到“物之废弃”就会因缘而起（then there comes to pass……）。这种废弃是以集聚强置（Enframing）之法则的模式而缘起的。世界闪入到集聚强置之中，就是存在之真理闪入到不真之存在中。闪入是在存在自身内的缘起（disclosing coming-to-pass）。缘起就是成为自身的展现。（参见 Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, New York: Harper & Row Publishers, 1977, p45.）

另一方面，万物或存在者的发生又不是无缘无故的。早在《存在与时间》中，海德格尔就已经展示出存在者（器物、产品）的因缘结构。在后期，他更是把事物的因缘性揭示得淋漓尽致。一把壶连带着泥土、大地、果实、雨水、天空、客人、主人和诸神，因而是天地人神相聚集的一种“果报”^①。广而言之，任何事物只要作为本来意义上的事物，只要没有成为科学的对象，就都体现着天地人神的统一，都体现着人与存在的相互归属。而且，即使本来意义上的物变成科学研究的对象之后，变成技术的强置对象之后，它也没有完全丢失原来的因缘，原来的因缘只是被遮蔽了，甚至在变成对象之后，对象物身上又增加了科学技术方面的因缘。在“技术的追问”中，海德格尔更是通过对亚里士多德“四因说”的重新解读和回溯，把近现代的机械因果概念回溯到了源始的因缘概念^②。总之，正是由于人朝着存在而到场，存在朝着人而到场，人与存在相互到场，才因而有了万物和万物的发生。由此，万物及其发生就都是有因缘的。发生（Ereignis）就是因缘而起，就是缘起。Ereignis 因而就是缘起。

其次，Ereignis 与缘起在“功能”上是一致的。

Ereignis 之所以就是缘起，还在于它的解构-指引“功能”与缘起对人的破执-解脱“功能”是一致的。“缘起”既表明了万事万物的“性空”，又肯定了万事万物发生的“现实性”；既让人出离世间，又让人不离世间。“缘起”要说的就是色空不二。而 Ereignis 要讲的也是“不二”，即存在与存在者的“不二”^③。

存在与存在者的“不二”就是：存在总是存在者的存在，而存在者总是存在中的存在者。海德格尔无疑是特别强调存在与存在者之间的“存在论差异”的，但这种强调其实正是为了最终达到二者的源始“不二”性，也就是说，正是为了最终让我们进入存在-存在者的“二重性”之中。这种“二重性”或“不二性”被海德格尔追溯到了巴门尼德的 εἶναι。εἶναι 的意思是存在着，这个“存在着”既指向存在者，又指向存在。它既是存在者，又是存在；但它同时既不是撇开存在的单纯存在者，又不是撇开存在者的单纯存在。εἶναι 要说的就是存在和存在者的二重性，

① 海德格尔的这个思想集中体现于其“物”一文中，参见海德格尔，《演讲与论文集》，孙周兴译，北京：三联书店 2005 年，第 172-195 页。或 Martin Heidegger, *Poetry Language Thought*, translated by Albert Hofstadter, Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999, pp165-186.

② 参见 Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, pp6-12. 当然，这个问题需要专门阐释才能弄清楚，这里无法展开。

③ 海德格尔的“存在”相当于佛教的“空”，海德格尔的“存在者”相当于佛教的“色”，而且这里的“相当”从某种意义上也可以说成是“等同”。

就是存在和存在者的“不二性”。在“命运（巴门尼德残篇第八，第34-41行）”一文中，海德格尔说：“对于这种二重性，我们至少可以用‘存在者之存在’（*Sein des Seienden*）与‘在存在之中的存在者’（*Seiends im Sein*）这两个短语来加以暗示”，但是这种二重性在西方并没有真正地得到思考，从西方思想的开端起，就已经“发生了未受关注的二重性之失落”。^①

海德格尔的 *Ereignis* 正是为了揭示出在西方传统中一直未受关注的这种存在-存在者的二重性。*Ereignis* 讲的是存在与时间的给出，人与存在的共属一体，存在者的因缘发生。这一方面是为了避免对存在者的拘泥，尤其是对现成存在者的拘泥，另一方面也是为了展现存在的命运，展现存-在-史。存在必然要“落实”为存在者，也必然会“退化”为现成的东西，现代科学技术也是存在的必然命运。关键的是，我们对这种“落实”和“退化”，对现代科学技术等，都要“顺随”，同时又对存-在之神秘“敞开”，从而保持在存在-存在者的二重性之中。

总之，佛教的缘起概念是为了帮助人们破除执着，获得解脱，而海德格尔的 *Ereignis* 则是为了解构西方传统的现成性、对象性思维方式，从而把我们指引到源始的敞开状态之中。只要我们能够把解构-指引看作海德格尔现象学的基本特征，我们就可以很自然地把他的 *Ereignis* 这个后期核心概念解读为破执-解脱中的缘起。

第三，*Ereignis* 与缘起都是最为源始的东西，也都与最为源始的真理直接相连。

作为人与存在的共属一体，作为存-在的本质摇动，作为存-在-史，*Ereignis* 同时又是给出存在与时间中那个“它给出”的“它”。这个“它”绝对不能理解为一种实体性的东西，但这个“它”竟然又能给出存在，给出时间！这样的“它”甚至比存在和时间还要源始！由此，这个“它”，这种 *Ereignis*，这种存-在，就是最为源始的东西。它同时也是与最为源始的既去蔽又遮蔽着的解蔽状态、澄明、真理以及最为源始的神秘-遮蔽等直接相连的。

而佛教中的缘起也是这样。不仅世界是缘起的，万事万物是缘起的，自我是缘起的，而且佛法本身也是缘起的。缘起是最为源始的东西。缘起既连着空（缘起性空），又连着色（性空缘起），与色空不二直接相连；既连着真谛（空谛），又连着俗谛，与真俗二谛直接相连。所以，缘起与最源始的真如、真觉以及“自

^① 参见海德格尔《演讲与论文集》，孙周兴译，北京：三联书店2005，第259-260页。

性”^①等都是直接相连的。

第四，“语言学分析”^②可以支持我们把 Ereignis 解读为缘起。

把 Ereignis 解读为缘起，这不仅可以从海德格的存在之思中找到根据，而且也可以从海德格经常对其关键词语所“玩弄”的“字面游戏”^③中找到根据。他对 Ereignis 所“玩弄”的“字面游戏”就是：用连字符把 Ereignis 这个词语断开，写成 Er-ignis，然后再提示我们注意从这个词语之动词形式的角度来理解这个名词，并且要注意这个词语本来的原初含义。

海德格用连字符把 Ereignis 断开而写成 Er-ignis，就使得 Ereignis 分成了两部分。前一部分是 er-，后一部分是-ignis，而-ignis 又来自于 eign-。在前一部分，Er-这个前缀具有促动的功能，意思是“发动”、“允许”、“使能够”、“使产生”、“使进入某种状态”或“使某种东西喷涌”等等。当代德国语言学家 Wolfgang Kayser 曾总结了前缀 er-所具有的三种功能：第一是“获得”，由它构成的动词表示如何获得某种东西；第二是“增强”，由它所构成的动词表示“某种东西的喷涌”；第三是把它所构动词用来指示的那个活动彻底带出来^④。在后一部分中，eign-的意思是“本身”、“本己”、“自己”、“拥有自身”、“占有自身”、“独自具有的东西”等。前后两部分合起来的意思，简单地说，就是“使自己”、“使以自己的身份涌现出来”。

但是，我们在这里需要特别注意前缀 er-的功能。Parvis Emad 和 Kenneth Maly 强调，Er-这个前缀在 Ereignis 中是贯通 eignen 和 eignis 的，而且这种贯通是一种从不停止的运动，不会停止于任何所有物那里。这种贯通因而就是一种并不拥有任何东西的贯通运动。它使得后一部分的“拥有”不是“占有某种东西”，不是“占有”，而仅仅是一种临时性的占用，一种没有可占有内容的占用。^⑤

这种没有可占有内容的临时占用，这种持续不断的贯通，就使得 Ereignis 这个名词在本质上重新导向了动词意义。所以，海德格才提示我们要注意其动词的意义。就通常含义来说，Ereignis 指“发生的事件”，其动词 ereignen 指“发生”。

① “白性”在佛教中是一个有争论的概念。这里的“白性”不是一个实体性的东西。

② 这里的“语言学分析”不同于分析哲学传统的语言分析，也不是科学意义上的语言学分析，因而是一种加引号的“语言学分析”。这种“语言学分析”就是海德格意义上的语言分析。它是把语言和词语作为一种形式指引，以便引导出无法直接表达出来的意义。

③ 海德格的“字面游戏”就是海德格的“语言学分析”，就是通过词语而进行的形式指引。

④ 转引自“Translator’s Foreword” in Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, pp xxxvii.

⑤ 参见“Translator’s Foreword” in Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, pxx.

如果我们从其动词含义上来理解 Ereignis, 并把通常含义与前缀 Er-的贯通作用结合起来, 那么, Ereignis 作为没有可占有内容的临时占用, 就是“发生的事件”, 而不是“发生的事件”。这里的“事件”是被“发生”所临时占用的, 本来不是真实的, 是不可占有的。如果你想永久地占有它, 如果你想让它永恒起来, 那么你就会发现, 它即刻就变化了或消失了。总之, 我们应该在这里侧重于从“发生”的角度来理解 Ereignis, 而不应该从“事件”的角度来理解它。

这样一来, 我们就通过这种“语言学”方面的分析而揭示出来 Ereignis 的这样一种意义, 即, 它是要消解“内容”、“事件”、“所有物”、“存在者”之类的东西, 而突出“内容”、“事件”、“所有物”、“存在者”等的发生和存在。任何“内容”和“事件”, 任何所有物, 任何事物, 任何存在者, 都是发生和占用过程中临时出现的東西, 都是被临时占用的, 都是由于存在的临时占用才出现的東西, 都是生生灭灭的“幻相”。正是“占用”才导致了“被占用之物”, 正是“发生”才导致了“所发生之物”, 正是存在才导致了存在者。从根本上说, 只有发生、占用、存在才是真实的持续性的东西。这与佛教“缘起”概念所强调的是同一个意思。

但是, 佛教的“缘起”概念还包含着因缘性, 我们又如何从对 Ereignis 的语言学分析中看出 Ereignis 中的因缘性呢? 所谓因缘是针对事物而言的, 是针对存在者而言的。因缘总是事物或存在者的因缘, 而存在者的最终因缘就不能再是存在者。在 Ereignis 这个词语之中, 前缀 er-的促动、发动和贯通作用本身就是一种因缘, 就是一个东西“拥有自身”的因缘。人与存在的相互归属关系及其退变都已经暗含在 er-的促动、发动和贯通之中了。另外, 海德格尔对动词 ereignen 原初含义的强调实际上也突出了 Ereignis 的因缘性。他说, “er-eignen 本来意味着用自己的眼睛来辨别或辨析, 看, 在看中唤起自身, 占用”^①。需要注意的是, 对于海德格尔来说, 这里的“自己的眼睛”在本质上并不是人的眼睛, 而是存在的“眼睛”; 这里的“看”在本质上并不是人的“看”, 而是存在的“看”^②。因而, er-eignen 的本来意思就是, 存在以自己的“眼睛”来辨别、辨析或看, 通过这种辨别、辨析

^① Martin Heidegger, *Essays in Metaphysics: Identity and Difference*, p27.

^② 海德格尔在“转折”一文中说: 在闪烁的日光之中并作为这种日光, 存在的本质现身就进入其自身的闪光之中。……闪入是存在之真理的闪亮, 这种闪入就是进入着的、闪烁着的日光, 就是洞察(Einblick, insight)。(Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p45.)

隔过几段之后, 海德格尔进一步明确地说: 当这洞察因缘而起的时候, 人就在其本质之中被存在之闪烁所击中。在这洞察之中, 人就是被看见者。(Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p47.)

或看，存在就在存在者中唤起了自身——通过占用存在者而唤起自身。正是存在为了唤起自身而从事的辨别、辨析或看，才导致了各种各样的存在者。由此，各种存在者的因缘就是存在为了唤起自身而从事的辨别、辨析或看。存在的唤起自身就是各种存在者的最终因缘。如此说来，Ereignis, ereignen，其本身就是讲因缘的，就是讲因缘而起的，就是讲缘起的。

第五，张祥龙对 Ereignis 的“翻译”可以为这里的“解读”提供支持。

无论是在 1996 年出版的《海德格尔思想与中国天道》中，还是在 2008 年发表于《世界哲学》的“海德格尔后期著作中‘Ereignis’的含义”中，张祥龙都主张把 Ereignis 翻译为“自身的缘构发生”或“缘构发生”或“缘发生”，并且这样来强调其中的“缘”：“如果我们明了刚讨论的‘Er-eignis’中‘Er-’的深义，就不会匆忙否认其中的‘缘发生’的特性，因为‘缘’意味着‘纯关系’、‘时机化’，是‘Er-’应有之义。无‘缘’字修饰的‘成’，过于含糊，不知是以哪种方式在形成。”^①

在张祥龙的翻译中，最突出的特色就是其中的“缘”字。前边的“自身”有点多余。因为就 Ereignis 的发生“主体”而言，肯定是“存在”“自身”，即使不加上这个“自身”，它还是存在自身。就 Ereignis 的“果报”而言，任何一个存在者的出现肯定就是它成了它自身，如果没有成为它自身，也就不会出现这个存在者了。所以，在翻译 Ereignis 的时候，可以不加上这个“自身”。另外，在“自身的缘构发生”或“缘构发生”或“缘发生”中，后面的“发生”可以等同于“起”。“起”就是“发生”。如此说来，“自身的缘构发生”或“缘构发生”或“缘发生”就都可以简化为“缘起”。

张祥龙也承认他的翻译不精炼^②。既然不精炼，为什么不精炼为“缘起”呢？他说，这种不精炼是旨在突出 Ereignis 的“非实体性、非现成性、非中心性和纯发生性”^③。但是，“缘起”同样能够很好地突出这种“非实体性、非现成性、非中心性和纯发生性”。张先生之所以没有精炼为“缘起”，最根本的原因恐怕在于“缘起”是一个十足的佛教概念。但是，即使不精炼为“缘起”，由于有个“缘”字，

① 张祥龙，“海德格尔后期著作中‘Ereignis’的含义”，《世界哲学》2008年第3期。

② 参见张祥龙，“海德格尔后期著作中‘Ereignis’的含义”。

③ 张祥龙，“海德格尔后期著作中‘Ereignis’的含义”。

照样遭到了王庆节之佛教色彩太浓的“指责”^①。不过，王庆节的“指责”反过来也正好可以表明，张祥龙对 Ereignis 的翻译和理解确实显示出了这个词语本身的佛教色彩，可以支持这里对 Ereignis 的“缘起”解读。

另外，对于佛教色彩浓之类的问题，如果广而言之的话，在翻译为汉语的时候从根本上说也是无法彻底避免的。即使没有佛教色彩，也可能会沾染上道家色彩，或者儒家色彩，或者马克思主义色彩，或者西方传统哲学色彩，或者其它的什么色彩。总之，只要是翻译，注定要沾染上某种色彩。要想不沾染任何其它的色彩，那就只好不做翻译。从这个角度看，“翻译”就是一种“解读”。“翻译”与“解读”从根本上说是没有严格界线的。二者在本质上都是一种不同视域的融合。就 Ereignis 而言，只要中国人用中国话来谈论 Ereignis，只要我们把 Ereignis 转换成中国话，它就必然要沾染上中国的色彩，无论这种色彩是不是佛教的色彩。这种色彩是“超越我们的愿望和行动而与我们一起发生”的东西^②，是根本无法避免的。由此说来，我们这里对 Ereignis 的缘起“解读”也不妨看作一种“翻译”。

另一方面，即使海德格尔的 Ereignis 与佛教的“缘起”有一些不同，我们也不妨把 Ereignis 大胆地叫做“缘起”。确实，佛教使用了“缘起”这个词语，但不能由此就使“缘起”唯一地成为佛教的专利。有佛教的缘起概念，但也可以有另外的缘起概念。况且，在佛教的不同派别中，缘起概念也并不是完全一致的。一个术语有多种含义，甚至有多种完全不同的含义，这在哲学中是很常见的。无论在西方哲学中，还是在中国哲学中，同一个术语具有多种不同含义的情况都是很多的。比如，Being、Dasein、existence、appearance、experience、天、道、体、用等等。

总之，无论一个什么样的术语，都是语境性的，对它的翻译、解读、理解和使用都离不开语境。既不能离开它原来的语境，也不能离开使用它的新语境。一个术语甚至还会在几种非常不同的语境中被使用，从而会作为几种完全不同的概念。这种语境性就使我们涉及到了诠释学问题，海德格尔的形式指引方法或解构-指引现象学本身就包含着这样的诠释学因素。

① 这里的“指责”当然是友好的学术争论。参见王庆节，“也谈海德格尔‘Ereignis’的中文翻译和理解”，《世界哲学》2003年第4期；或王庆节，《解释学、海德格尔与儒道今释》，北京：中国人民大学出版社2004，第129页。

② 加达默尔，《真理与方法》（上卷），洪汉鼎译，上海：上海译文出版社1999，第4页。

第二章 对存在的多维追踪和指引

第六节 从此在诠释学到原始诠释学

我们是试图从形式指引或解构-指引的角度来廓清海德格尔现象学的，但这种形式指引的或解构-指引的现象学自始就是诠释学的。在早期弗莱堡时期，海德格尔就把现象学的起点从对“对象”的“直观”转为“理解”，即对实际生活的“理解”。认为现象学的“描述”不是对对象或存在者的描述，而是在“理解”指导下的描述。现象学因而就是诠释学的现象学，就是实际性的诠释学，就是此在诠释学。

但是，除了把“理解”作为起点之外，诠释学的现象学还需要“解释”。所谓“诠释学”，其含义主要就是指“解释”。那么，现象学为什么需要“解释”呢？因为此在虽然总已有一种对存在的理解，但这种理解在通常情况下又总是模糊不清的，存在者的存在在通常情况下又总是遮蔽着的，即使使用命题也无法把存在给直接表达出来。存在是无法用命题直接表达出来的。命题不但表达不出存在，反而会把存在给遮蔽起来。我们只能使用既解构又指引的“解释”来揭示存在，只能把源始的存在理解给“解释”出来。

在《存在与时间》中，海德格尔在现象学中引入诠释学因素的思路大致是这样的：由于对存在意义的追问首先需要以此在作为出发点和例子，所以现象学首先就是此在现象学；又由于作为现象学之现象的存在是必须首先“争取”出来的，而这种“争取”就包含着“解释”的意思，所以，此在现象学同时又是此在诠释学；但由于现象学并不仅仅在于此在现象学，所以它也不能仅仅在于此在诠释学。海德格尔为此说出了下面一段“含金量”极高的话语：

……我们的考察本身将表明，作为方法，现象学描述的意义就在于解释。

关于此在之现象学的 *λόγος* 具有一种 *ἐρμηνεύειν* 的特征，通过这样一种 *ἐρμηνεύειν*，存在的本真意义，还有此在自身所具有的存在的那些基本结构，就都被此在的存在理解所把握。此在的现象学就是一种诠释学，而诠释学这个

词语在此指的是源始意义上的诠释学，即一种解释的事业。但是，通过一般性地开展存在的意义以及此在的基本结构，我们也就可以为任何进一步地从存在论上研究那些不具有此在性质的存在者而展示出其视域，从这个角度看，这种诠释学也就成了这样一种意义上的“诠释学”，即给出任何可能的存在论考察都必将依赖的那些前提条件。最后，此在作为一种具有生存可能性的存在者，比任何其它存在者都具有存在论上的优先性，所以，“诠释学”作为对此在存在的一种解释，就成了第三种意义上的特定诠释学，即分析生存的生存论性（*existentiality of existence*），而且这种意义在哲学上是原初的。由此，只要这种诠释学在存在论上给出此在的历史性，以作为历史学可能性的具体存在上的条件，那种只是派生意义上的“诠释学”，即作为那些具有历史学性质的人文科学之方法论的诠释学，就以我们这里的这种诠释学为其根基。^①

海德格尔在这里表明了这样几层意思：第一，现象学方法就在于解释或 *ἐρμηνεύειν*，而诠释学这个词语的源始意义就是这样的解释或 *ἐρμηνεύειν* 的事业；第二，通过这样的解释或 *ἐρμηνεύειν* 可以展示一般存在的意义；第三，通过这样的解释或 *ἐρμηνεύειν* 可以展示此在存在的基本结构；第四，这种诠释学可以为任何可能的其它存在论提供前提条件，也就是说，可以为自然科学的基础或自然哲学提供前提条件；第五，这种诠释学可以为作为人文科学方法论的诠释学（即狄尔泰意义上的诠释学）提供基础。

这五层意思表明，海德格尔虽然仍然沿用了早期弗莱堡时期的说法，即，仍然把焦点放在“此在诠释学”上，而没有清楚地解说“此在诠释学”如何成为一种源始意义上的诠释学，但是，他确实已经注意到了古希腊的 *ἐρμηνεύειν*，确实已经开始在诠释学之源始意义上来使用“诠释学”。另外，这里的“此在诠释学”与海德格尔后来所说的古希腊最初意义上的诠释学^②也可以是一致的。只要揭明此在的生存并不是为了把自己弄成一切存在者的中心，只要揭明此在在本质上是归属于存在的，“此在诠释学”就可以与古希腊最初意义上的诠释学一致起来，就可以与源始意义上的诠释学一致起来。

① Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Oxford: Basil Blackwell Publisher Ltd, 1985, pp61-62.

② 古希腊最初意义上的诠释学将在下一节展开讨论。

如果我们结合着海德格尔后来对诠释学的解说，如果我们在此在诠释学与源始诠释学相统一的意义上来看待这里的此在诠释学，那么，在这里作为基础存在论的这种诠释学也可以说就是源始意义上的存在论诠释学。这种基础性的、源始意义上的存在论诠释学不同于各门自然科学存在论（自然哲学），它不仅展示此在的存在，而且可以展示一般存在；不仅可以为狄尔泰意义上的人文科学方法论提供基础，而且可以自然哲学直至自然科学提供前提条件。这里所谓为自然哲学直至自然科学提供前提条件，也就是说，这种源始的存在论诠释学所打开的一般存在是任何一门特殊自然科学研究其特殊存在者领域的前提条件。需要特别注意的是，这种提供前提条件并不是直接地提供基础。对于海德格尔而言，源始诠释学对存在的理解和解释本身是不可能直接为自然科学提供基础的，也不可能直接为自然科学的基础（自然哲学）提供基础。因为两者是完全不同的两码事，因为科学认识并不是对源始诠释学之存在理解和解释的进一步展开，而倒是对那种理解和解释的遮蔽。那么，源始诠释学或此在诠释学或存在论诠释学怎么又能为自然哲学乃至自然科学提供前提条件呢？

此在在日常生存中总已有一种模糊的存在理解，此在诠释学或存在论诠释学或源始诠释学的存在理解和解释就是这种日常理解的进一步展开和清晰化。但是，这种进一步的展开和清晰化往往会发生一种朝向现成化的退变。在希腊哲学中，或者准确地说，在柏拉图哲学中，对存在的理解和解释就已经渗透进数学因素。到文艺复兴时期，经过柏拉图主义的复兴，在伽利略、牛顿和笛卡尔那里，存在之敞开就彻底转化为一种规范的数学筹划。对存在和存在者的这种数学筹划就为自然科学直接提供了基本的方案和基础。这种数学筹划先天地规定物之物性，并把物变成现成的物。在此基础上，才可能有具体的自然科学研究。^①

由此，我们就看到了源始的存在论诠释学与自然科学之间的一种奇怪的关系：没有源始诠释学的存在敞开，就不可能有对自然的数学筹划和自然科学研究；但是，对自然的数学筹划和自然科学研究又是对源始敞开的一种遮蔽。这种奇怪的关系其实在海德格尔看来也并不奇怪，因为后来派生的东西总是要遮挡住其源头。

就人文科学来说，虽然海德格尔也曾批判过本真历史学向历史科学的退变，但

^① 参见 Martin Heidegger, "Modern Science, Metaphysics, and Mathematics", in Martin Heidegger, *Basic Writings*, edited by David Farrell Krell, New York: Harper & Row, 1993, pp271-305.

他并没有描绘出诸如上述源始存在论诠释学与自然科学之间的那种奇怪的关系^①。在源始存在论诠释学与自然科学、人文科学的关系上，海德格爾的措辞是不同的。源始的存在论诠释学为自然科学存在论以及自然科学所提供的是前提条件，但为人文科学方法论所提供的则是根基。如此说来，海德格爾通过把狄尔泰意义上的诠释学收纳到其存在论诠释学的视野之中，而在某种程度上认可了一种作为人文科学方法论的诠释学。那么，他是否也隐含了一种作为自然科学方法论的诠释学呢？

作为自然科学方法论的诠释学，这在海德格爾看来显然是一种自相矛盾的说法。自然科学的研究对象是现成存在者，是实在（the real），自然科学的方法则是说明和计算。这里边是没有存在论诠释学的那种理解和解释的，更没有人文科学的那种理解和解释。如果说人文科学的理解和解释还可以与源始存在论诠释学的理解和解释直接联系起来，那么，自然科学的说明和计算无论如何是无法与源始存在论诠释学的理解和解释直接联系起来的。作为人的一种存在方式的自然科学的说明和计算无疑是来自于人的理解和解释的，但作为方法的自然科学的说明和计算与作为方法的源始存在论诠释学的理解和解释是根本不同的两种方法，是两个层次上的方法。如果说诠释学的方法就是理解和解释，那么，自然科学的方法就决不是理解和解释。从方法论的角度说，不可能有一种自然科学的诠释学。

但是，没有作为方法论的自然科学诠释学并不意味着一定没有作为存在论的自然科学诠释学。虽然海德格爾在《存在与时间》以及其它著作中都没有展开这样一种自然科学诠释学，但按照他的基本思路，无疑可以衍生出这样一种自然科学诠释学。在海德格爾的概念中，除了基础性的或源始的存在论之外，还有各种自然科学的存在论。另一方面，对于现象学来说，凡是存在论又都是诠释学的。此在存在论作为此在现象学就是此在诠释学，一般存在论作为一般现象学就是一般诠释学。由此，自然科学存在论就必定是自然科学诠释学。只不过这种自然科学诠释学并不是方法论意义上的，而只是存在论意义上的。^②

关于此在诠释学、存在论诠释学、源始诠释学、自然科学诠释学等说法，如果我们仅仅局限于海德格爾的《存在与时间》，那是无法彻底澄清其关系的。在《存

① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp444-455.

② 关于自然科学诠释学的详细讨论，可参见我的“自然科学如何是诠释学的”（《自然辩证法通讯》2006年第6期），“对自然科学的诠释学解读与自然科学诠释学”（洪汉鼎、傅永军主编《中国诠释学》第三辑，山东人民出版社2006年），以及“探照灯与数学因素——对波普尔与海德格爾科学诠释学思想的比较”（《山东大学学报》哲学社会科学版2005年第6期）。

在与时间》中，海德格尔既沿用了早期“此在诠释学”的说法，又暗暗地增加了诠释学的一种源始意义，但他并没有澄清两者的关系。这里的关键之一就是，他在这里还没有全面地解说“此在”概念。海德格尔在《存在与时间》中对此在的规定有两个角度。一个是作为追问存在的追问者，作为这种追问者，此在在追问存在中具有优先性。另一个角度是此在的存在方式与其它存在者相比所具有的独特性，即此在的存在是一种在世界之中的存在，是一种非现成的去存在。作为具有这种存在方式的一种存在者，此在在追问存在中可以用作一种优先的例子。但是，海德格尔在《存在与时间》中并没有揭示此在之归属于存在的本质，相反倒容易让人误解为他是把此在看作中心的。这样一来，当他把此在诠释学作为基础存在论的时候，似乎一般意义上的存在就会在“此在”“中心主义”的意义上被“此在化”。

当海德格尔在后期明确地把此在的本质规定为聆听存在、迎合存在、朝向存在和归于存在的时候，当他从相互归属的角度来把握此在与存在的关系的时候，此在诠释学或此在现象学就不会再具有在“此在”“中心主义”的意义上把存在给“此在化”的危险了。这个时候，此在诠释学对此在存在的澄清，必定是恰恰表明此在的存在就是向着存在的归属，而存在又同时是向着此在敞开自身。如此一来，此在诠释学就能够与源始意义上的诠释学完全一致起来，而一般意义上的存在论诠释学也就自然而然地意味着这种源始意义上的诠释学，自然科学诠释学（自然科学存在论、自然哲学）只是这种一般意义上的、源始意义上的诠释学在特定存在者领域的一种退变。

也正因为这样，海德格尔在后期才能够对“诠释学”这个术语做出进一步的更加明确的规定。

第七节 源始诠释学与语言—道说之踪迹—暗示

在1953-1954年与日本人手冢富雄（Tezuka）的对话中，海德格尔说：他1923年夏天首次使用“诠释学”这个术语并不是随意和偶然的，而是为了刻画其思想的方式，为了以更加源始的方式来思考现象学的本质^①；他在《存在与时间》中使

^① Martin Heidegger, *On the Way to Language*, translated by Peter D. Hertz, New York: Harper & Row Publishers, 1971, p9.

用“诠释学”这个术语也与来自于源始存在的东西有关系，是试图在诠释学的东西之基础上规定出解释的本质。^①

海德格尔这里的说法与其先前的说法显然并不是矛盾的，但他在思想更加成熟情况下对其先前思想的回顾无疑也会更清晰地抓住要害，说出当时并未清楚说出的东西。那么，海德格尔为什么要用“诠释学”来刻画现象学的思想方式？为什么“诠释学”能够用来更加源始地思考现象学的本质？为什么说“诠释学”又与来自于源始存在的东西有关？这种来自于源始存在的东西究竟是怎么一回事？海德格尔在诠释学的东西之基础上所要规定的解释的本质又是什么？经过与希腊思想的长期对话之后，通过大半生的修炼运思之后，到 20 世纪 50 年代的时候，这些问题对海德格尔来说都已经具有了更加清晰、更加源始的意义。如果说在早期弗莱堡时期和《存在与时间》时期，海德格尔主要还是从此在自身所特有的存在方式的角度来看待“诠释学”，那么到了 20 世纪 50 年代的时候，“诠释学”已经是在此在朝向存在以及人与存在相互归属之背景下的“诠释学”了。

这样的诠释学首先是通过与其希腊源头的更密切关联而获得自身的。上一节已谈到，在《存在与时间》中海德格尔已经把“诠释学”与古希腊的 *ἐρμηνεύειν* 关联起来了，但是他在那里并没有对 *ἐρμηνεύειν* 意义上的诠释学加以展开讨论。到了 50 年代与日本人关于语言的对话中，海德格尔把其“诠释学”与古希腊 *ἐρμηνεύειν* 的渊源关系就解说的非常清楚了。他说，“诠释学”来自于希腊动词 *ἐρμηνεύειν*，这个动词与名词 *ἐρμηνεύς* 有关，而这个名词又可以指称 *Ἑρμῆς*（赫尔墨斯）这个神的名字^②。与赫尔墨斯的关联虽然未必具有充分的科学证据，但对海德格尔来说却具有至关重要的意义，也具有思想的必然性。

“赫尔墨斯是神圣的信使”，其使命是带来“天命之消息”^③。这个“天命之消息”对于海德格尔现象学的存在之思是如此地重要，以至于我们可以说对这个“天命之消息”的关注意味着海德格尔的存在之思已达到了一种新的高度，也可以说标志着其存在之思已进入了最后的阶段。既然赫尔墨斯的使命是带来天命之消息，那么“*ἐρμηνεύειν* 就是由于能够聆听消息而带来音信的那种解说”^④，

① Martin Heidegger, *On the Way to Language*, p11.

② Martin Heidegger, *On the Way to Language*, p29.

③ Martin Heidegger, *On the Way to Language*, p29.

④ Martin Heidegger, *On the Way to Language*, p29.

海德格尔的“诠释学”因而也就意味着聆听天命之消息并带来这样的音信。这样一来，源始意义上的诠释学就“不仅意味着解释”，而且还意味着解释之前的“承载消息和音信”^①。如果把诠释学还看作解释的话，那么这种解释本身在本质上就已经包含了对“天命之消息”的聆听和承载，并且这种解释就是对“天命之消息”的解释。

通过这样一种源始意义上的“诠释学”，现象学的存在之思就是聆听、承载和解释“天命之消息”，就是带来有关“天命之消息”的音信。这种聆听、承载、解释和带来对于海德格尔来说，就是真正的现象学的思想方式，就是本真的思想之路。这种本真的思想之路包含着一种我们必须在其中来回走动的“神秘之质”，它是一条往返式的返回之路，它不是急匆匆地冲到切近的前边并丢掉切近，而是通过回归或返回而把我们引入最切近的切近之中^②。

返回是离开眼前的东西，但离开眼前的东西又不是漂泊到遥远的他乡，而是进入到最切近的切近之中。眼前的东西未必就是切近的东西。眼前的现成对象反而是距离我们的生存本身最远的东西。所以，离开眼前的东西就是对现成对象的解构，返回就是把我们将指引到最切近的切近之中。返回性的思想之路就是解构-指引之路。这种返回性的思想之路作为解构-指引之路，既是向前又是回归，既是离开又是返回。在这里，向前就是回归，离开就是返回。所以，本真的思想之路总是具有一种“神秘之质”。

这条神秘的思想之路是要走进切近，而走进切近又是聆听和解释“天命之消息”。那么，“天命之消息”是什么样的消息呢？简单地说，“天命之消息”就是来自于源始存在的“消息”。源始意义上的存在并不是传统形而上学所表象的那种存在，以形而上学的表象方式是无法带出真正的源始存在的。源始意义上的存在只能是自身闪现出来的。这种存在自身的闪现就是当前存在者的到场，就是存在与存在者之二重性的到场。由此，“天命之消息”就是来自于源始存在的消息，就是存在自身闪现出来的音信，就是来自于存在与存在者之二重性的消息，就是二重性之到场的音信。

这种二重性的到场只能是向人的到场，而向人的到场同时也是呼求人的到场。

① Martin Heidegger, *On the Way to Language*, p29.

② 参见 Martin Heidegger, *On the Way to Language*, p12.

二重性的到场同时就是对人的呼求。本来，存在与存在者的二重性总已把自身提供给了人，但这种提供是隐蔽的，人往往没有得到二重性的音信，二重性本身往往是遮蔽着的。二重性的遮蔽既表明了它没有向着人到场，也同时表明了人没有向着它到场。二重性与人相互到场的。没有人的到场也就不可能真正地有二重性的到场。所以，二重性的到场需要人，需要呼求人的到场。呼求人的到场同时也是把人呼求到人的本质存在之中，让人在其本质存在中聆听和迎合二重性的消息，在二重性的音信中见证二重性，传承二重性。由此，人在本质上就是“这种消息的传承消息者 (message-bearer)”^①。作为这种二重性消息的传承消息者，人被用来传承这种二重性的消息。人是被需用者。人之为人就在于人被那呼求他来保存这种二重性的东西所用，人于是就“归属于呼求着他的惯用 (Brauch, needfulness)”^②。这里就有一种人与二重性的诠释学关系。人在本质上就处于这种与二重性的诠释学关系之中。

这种诠释学关系是由语言来规定的。语言在本质上就是传承存在与存在者之二重性消息的语言。语言本来不是表达主观情绪的语言，也不是表达主体对客体看法的语言。语言最初也不是科学知识的载体。语言的本质不在于命题，而在于“道说” (die Sage, Saying)。道说是以暗示的方式让显现，让发亮。来自于源始存在或存在与存在者之二重性的“天命之消息”并不是摆在人的面前的现成之物。所谓“消息”就不是现成的信息，不是信息科学中的现成信息，不是被用来操作的信息。“消息”之为“消息”就在于它只能给人以音信和踪迹。“天命之消息”只是给人带来“天命”的音信和踪迹，来自于源始存在或二重性的消息只能给人带来源始存在或二重性的音信和踪迹。所以，对“天命之消息”的倾听和承载不是去接受一种能够指导人具体活动的明确指令。来自于存在和存在者之二重性的音信是虚无缥缈而毫无界限可言的，作为传承消息者的人只能“跟随着一种微弱的踪迹”，只能“行走于无界之界”，只能在“规定和调谐人之本性的声音”中“寻找边界之神秘”^③。

这种跟随着踪迹而在“无界之界”中“寻找边界之神秘”，就是跟随着踪迹而

① Martin Heidegger, *On the Way to Language*, p40.

② 参见 Martin Heidegger, *On the Way to Language*, p32; 以及海德格尔《在通向语言的途中》，孙周兴译，北京：商务印书馆 2004，第 120 页。

③ Martin Heidegger, *On the Way to Language*, p41.

返回到源头之域，就是跟随着踪迹而接受和传承踪迹之暗示。接受和传承踪迹之暗示就是源始意义上的诠释学，就是源始意义上的理解和解释，就是聆听和传承“天命之消息”，就是让语言道说。语言的本质就是道说，就是踪迹，就是暗示。这样的暗示(hint)不是具有明确所指和固定能指的符号(sign)，它既需要最为宽阔的伸展领域，也总已包含了最为宽阔的伸展领域。作为这种暗示的道说由此也就同时意味着“说与所说者与有待于说者”^①。在这样的道说中，我们才能真正地踏上思想之路，真正地留意二重性消息的暗示，真正地成为二重性消息的传承者。由此，形式指引的现象学在这里也就呈现为由道说所体现的踪迹-暗示的思想之路。“形式”之“指引”在这里就是“踪迹”之“暗示”。

这样的语言-道说和踪迹-暗示就是本真的思想对话。这种本真的思想对话以倾听为特色，只能来自于二重性的到场音信。但是，这种倾听式的对话又必须事先受到召唤才能进行，这种来自于二重性消息的对话又必须已经走向二重性消息才能进行。所以，这种对话既需要倾听，又需要召唤；既需要来自于二重性之消息，又需要走向二重性之消息。更确切地说，本真的思想对话是来自于二重性消息的倾听，但这种倾听又总是已经受到召唤的倾听，这种“来自于二重性消息”又总是“已经走向二重性消息”。由于这种本真的思想对话就是源始意义上的诠释学，由于源始意义上的诠释学就是传承消息，由于传承消息既涉及到消息又涉及到传承消息者，由于传承消息者既“必须从消息而来”又“必须已经走向消息”^②，所以，在由语言-道说之踪迹-暗示所标志的本真思想对话中就必然有这种源始的诠释学循环。

当海德格尔对源始诠释学有了一种全新解说的时候，他对诠释学循环也同时有了一种全新的解说。在原来的此在诠释学中，解释总有一种理解的前结构。这种前结构就是“前有”、“前视”和“前把握”。在作为传承消息的源始诠释学中，倾听总是已经受到召唤的倾听，“来自于二重性消息”总是“已经走向二重性消息”。原来的解释在这里成为倾听式的思想对话和消息传承，成为从二重性消息而来；原来的理解前结构在这里成为受到召唤和走向二重性消息。至此，解释的本质就充分地显示出来，它不是解释人自身的主观感受和成就，其前结构也不是指人自

^① Martin Heidegger, *On the Way to Language*, p47.

^② Martin Heidegger, *On the Way to Language*, p51.

身本来就有一些什么东西。解释的本质就是对“天命之消息”的传承。解释的前结构就是作为传承消息者的人总已受到召唤，总已走向二重性消息。在《存在与时间》中“此在总已理解着存在”这样的说法，在这里就意味着，人之为人总是已经受到“天命”和二重性的召唤，总是已经走向二重性消息。此在之“此”中的“前有”、“前视”和“前把握”则意味着“总已受到召唤”和“总已走向二重性消息”这样的事态。

这样一来，诠释学循环就由原来的理解和解释的关系，演变为消息和传承消息者的关系。在这种更加源始的诠释学循环中，作为传承消息的解释本身已经包含着聆听并因而包含着理解，与之构成循环的不再是理解，而是比理解和聆听更加源始的“受到召唤”、“走向二重性消息”。在原来的诠释学循环中，是理解决定着解释；在这种更加源始的诠释学循环中，是被召唤到二重性消息决定着对二重性消息的传承。原来的解释总是对已有理解的解释，在这里则演变为传承消息总是对已有消息的传承。“存在之思”由此就跨出了极其重要的一步。

不过，当我们说“传承消息总是对已有消息的传承”的时候，似乎又是在说一句废话：传承消息当然是对已有消息的传承，如果本来没有消息那还传承什么消息。但是，这看似废话的诠释学关系却是最为深刻的一种关系，而且它总是对我们遮蔽着。“到处都有消息与传信的这种被遮蔽的关系”^①。要想源始地经验这种消息和传承消息者之间的诠释学关系，就必须有一种“源始地缘起于道说的对话”^②。“允诺人以二重性解蔽的那种消息”是需要一种纯粹的传信天资的^③。只要人还没有被赋予这种传信的天资，来自于语言的本真对话就是不可能的，源始地经验消息和传承消息者的诠释学关系就是不可能的。

第八节 存在者的自身存在与艺术的敞开

我们在前边已经不只一次地涉及到存在者在指引存在中的作用，也就是说，除了哲学概念和此在生存本身的形式指引之外，还可以把存在者当作一种形式指引。但在存在者的形式指引方面还有一个问题，这就是，存在者自身的存在总是

① Martin Heidegger, *On the Way to Language*, p53.

② 参见 Martin Heidegger, *On the Way to Language*, p52; 以及海德格尔《在通向语言的途中》第142页。

③ 参见 Martin Heidegger, *On the Way to Language*, p53.

“自在的”，似乎是无法加以直接把握的。由此，通过存在者而走向存在就仍然是一个值得探讨的问题。海德格尔在《存在与时间》中对器物（equipment）的分析就很好地表明了这一点。

他是这样来分析我们所面临的困局的：只有在上手器物的指涉关系及世界现象的基础上，存在者的存在才能从存在论上加以把握；但是，当世界被照亮的时候，器物的上手存在又总是已经脱离了其指涉关系和世界性，并因而已经变成了纯粹的现成存在，这个时候的器物已经不是本来意义上的器物了。上手器物要想在其“自身存在”中作为本来的器物与人照面，其指涉关系就不能脱离源始操劳的环视（Umsicht, circumspection）而变成纯粹注视的主题；但如果器物的指涉关系不变成纯粹注视的主题，这种指涉关系就不能醒目、突出和横在眼前；不能醒目、突出和横在眼前，存在者的存在和世界就无法宣示出来。所以，如果我们从作为器物的器物出发，由于作为器物的器物本身总是不醒目、不突出、不横在眼前的，由于它总是保持在“自身之中”的，所以，我们就没有办法从存在论上来展示出世界和存在。反过来，如果我们从存在者的现成存在出发，那么这种现成存在确实是醒目的、突出的、横在眼前的，但这种现成存在又不再是作为器物的器物存在了，从现成存在出发决不能从存在论上澄清存在者的存在。^①

这种困局看来是无法走出的，我们似乎是没有办法通过存在者自身而在存在论上把握世界现象和存在者的存在。但是，如果结合着海德格尔后期的世界概念，那么我们会发现，这里陷入困局的原因就在于，我们对世界的思考还不够源始，还没有把存在的意义和视域展开为世界^②。在《存在与时间》中，海德格尔是从器物出发并通过器物结构来分析世界现象的。但是，器物作为器物其本身却是遮蔽着世界的，器物的指涉关系及其世界仅仅在操劳实践中具有可靠性。器物只有在不上手的情况下，只有在不具有操劳可靠性的情况下，才宣示出其指涉关系和世界。这个时候的指涉关系和世界因而就不是在其源始状态中被展示出来的。当然，世界本身也不是绝对不能显示出来，在《存在与时间》中它是在“畏”这样的基本情绪中显示出来的。但问题是，当世界本身在“畏”中显示出来的时候，同时又升腾起来无因缘、无意蕴的“无”，器物的指涉关系和因缘整体在这个时候恰恰

① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp102-106.

② 关于这一点可参见 Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, translated by Daniel Magurshak and Sigmund Barber, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, Inc., 1990, p167.

又消失了。海德格尔在这里还不能够很娴熟地处理“有”“无”或“空”“色”的“不二”关系，还不能很清晰地思考存在与存在者的二重性问题，还不能很好地处理源始真理的解蔽-遮蔽游戏。

Otto Pöggeler 从时间和真理的角度对此进行了分析：由于那种在世界中本真世界化的东西自身退隐为无，而无还没有展开为存在的本质，所以，世界的本质性方面就成为不同于世界的东西，即不同于作为周围环境或意蕴与境的世界，在世界中世界化的东西以及愿有良知的瞬视就仍然是空洞的东西。瞬视（insightful moment）与实际处境的统一仅仅是由于跳出了瞬视的本真性而陷入到被实际处境所挤压的非本真性之中。在《存在与时间》中，“当前”显然是被“将来”和“曾在”所吞没了，本身没有获得任何正面的规定。“当前”只是依照其非本真性才能起作用。在《存在与时间》中，作为存在者之被揭示状态（discoveredness）的真理发生于周围环境的意蕴关系之中，但这种被揭示状态和此在的揭示行为本身又根植于一种更源始的真理——此在的开展状态（disclosedness）。与存在者之被揭示状态相对应的是意蕴世界，与开展状态相对应的是作为无的世界化。世界先是作为周围环境之真理的结构整体，但随后又更加源始地作为不同于周围存在者的无。^①

关于存在者对存在的指引作用问题，在 1935-1936 年的“艺术作品的本源”中，海德格尔通过在艺术作品中源始真理的解蔽-遮蔽游戏而找出了一种解决的办法。艺术不同于通常的操劳，艺术作品不同于通常的器物和产品。艺术是以源始的方式让真理发生，是让“真理自行设置入作品中”，是让“存在者之真理自行设置入作品中”^②。艺术就以此方式带出艺术作品这样的特殊存在者。艺术作品的特点是既开启又回收，既敞开又遮蔽。艺术作品的澄明是在遮蔽的基础上发生的。艺术对存在者的敞开同时也把存在者置回到它隐身于其中的不可穷尽性之中。艺术作品中的存在者既到场又不到场。在艺术作品中，存在者的到场敞开一个世界，但在敞开世界的同时艺术也把存在者建立为大地。如果说世界是敞开性的，那么大地就是回收性的。作为大地的存在者把敞开的世界回收于自身，回收于自身的不可穷尽性，回收于自身的遮蔽之中。

^① 参见 Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, pp169-171.

^② 海德格尔，《林中路》，孙周兴译，上海：上海译文出版社 2005，第 25 页。

这样一来，原来的周围意蕴世界就转换成了艺术作品所敞开的世界，原来的世界世界化就转换成了敞开世界与回归大地的游戏，原来隐身于无的世界本质就变成了世界立足于其上的大地。在艺术作品中，世界的敞开和世界的世界化都是存在意义的展示，都是澄明中解蔽的一面；而世界所隐身的无或者说世界立足于其上的大地则是存在赖以发生的源头或根基，是澄明中遮蔽的一面。这样，通过艺术品这种特殊的存在者，存在就十分丰富地被指引出来，被展示出来。那么，艺术品是如何不同于源始操劳活动中的器物和产品而指引出存在和世界的？艺术作品所引发的世界和大地的争执能否消除操劳活动的沉沦性质而让人进入本真的生存之中？

一双农鞋，当农民穿在脚上并行走于田间的时候，它就是纯粹的器物。当农鞋作为农鞋的时候，当农民穿着它在田间从事农业劳动的时候，它是可靠的。农鞋的指涉关系、因缘整体和周围世界都以自身的方式显示着。但农民在通常情况下却管不了这么多，农民通常只管照料其土地和农作物，而不管其农鞋自身的指涉关系、因缘整体和周围世界。也就是说，在通常情况下农鞋的存在和世界对农民来说是没有宣示出来的。一旦农鞋的这种指涉关系、因缘整体和周围世界真的对农民宣示出来了，那农鞋在通常情况下就不是作为农鞋的农鞋了。这个时候的农鞋要么是坏了，要么是由于农鞋里边混入了泥土或砖头渣或小石子而被农民从脚上脱下来了。农鞋的损坏或被脱掉当然未必就使农民意识到了农鞋的全部指涉关系、因缘整体和周围世界，但这种损坏或脱掉无疑是这种意识的前提条件。

不过，对于后期的海德格尔来说，这种情况已经不再是源始操劳活动与宣示世界的矛盾冲突了。他已经找到了在源始操劳本身中展示世界的途径，并且把周围世界的展示进一步与无意蕴的东西都统一在解蔽-遮蔽的澄明之中。本真生存、畏、无、世界的世界化、瞬视、源始开展状态等等并不是只有在这个农民万念俱毁的情况下才会出现，并不是只有在摆脱了所谓的“沉沦于世”之后才会出现。“无”不再是一种空洞的无，而是一种自身退隐，一种给出和庇护着不可穷尽性的遮蔽。瞬视也不再是纯粹地摆脱沉沦。农鞋的指涉关系、因缘整体和周围世界可以在不脱离源始操劳的情况下被展示出来，可以在农鞋仍然作为农鞋的情况下被展示出来，同时又不把农民穿着农鞋的农业劳动这种源始操劳等同于农民的“沉沦于世”。当农鞋在一个农民那里作为农鞋而存在的时候，农民也可以进入瞬视之源始开展

状态。当农鞋的世界被展示出来的时候，农民的源始开展状态也可以被展示出来。只不过这种源始的开展状态，这种澄明，并不是单方面的解蔽，更不是理论的把握和科学的认识。作为澄明的源始开展状态是解蔽-遮蔽的游戏。

当然，在“艺术作品的本源”中，海德格尔还没有展开讨论在操劳活动本身如何展示存在者的存在及其周围世界的问题，也没有详细交代操劳活动如何能够不是人的“沉沦与世”。这些问题必须结合着人的诗意居住和物之物化才能加以展开。但在“艺术作品的本源”中，海德格尔展开讨论了周围世界如何在非现成存在的情况下宣示出来的问题，也就是如何在器物作为器物的情况下把器物的存在和世界展示出来，同时也展开讨论了这种世界的展示又如何与大地的回收牵连在一起。

还是以农鞋为例。农鞋在农民穿着它行走于田间的时候是作为农鞋而存在的，在农民扔掉它或把它摆在面前而观察它的时候，它就成为一个作为对象的农鞋，而不是一个作为农鞋的农鞋。但是，农鞋也并不是只有在农民穿着它从事农业劳动的时候，才是作为农鞋的农鞋。当它以本真艺术品的形式出现的时候，它也可以是作为农鞋的农鞋。如果那位农民还不能做到诗意的生存，那么他在穿着农鞋从事农业劳动的过程中，就不能宣示出农鞋的指涉关系、因缘整体和周围世界，也就是说，他就不能展示出农鞋的存在，不能从农鞋自身指引出农鞋的存在和世界。但是，艺术可以做到那位农民所做不到的事情，艺术可以让农鞋作为农鞋而在农鞋本身以农鞋自身的方式展示出农鞋的存在。在凡·高关于农鞋的那幅著名油画中，农鞋就可以展示出农民的田间劳作，农业劳动的艰辛，大地的馈赠，农民对食物的焦虑，对丰收的喜悦，总之可以展示出一个农民的世界^①。

另一方面，油画中的农鞋在敞开一个世界的同时，又把世界建立在大地之上。这大地就是油画中那双农鞋本身。油画让农鞋作为大地而把世界收回其自身。在世界敞开的时候，农鞋并没有消失，农鞋也没有退变为现成的对象。在世界敞开的时候，农鞋还是作为农鞋的农鞋。由农鞋所敞开的世界不仅根植于意蕴，而且也根植于农鞋的自身庇护。这个遮蔽的方面就是与世界相对立的大地。另外，农鞋也只不过是画在纸上的农鞋，此外无它。但这种此外无它却使得作为大地的农鞋具有了不可穷尽性。它一方面把世界压缩为无，另一方面又具有丰富的承担。

^① 参见海德格尔，《林中路》，第17-19页。

它可以敞开一个农夫的世界，也可以敞开一个农妇的世界；可以敞开一个张三的农生世界，也可以敞开一个李四的农生世界。作为大地的农鞋在涌现中遮蔽着自身，从未在世界的敞开中完全涌现出来。因而，艺术作品在世界的敞开中又保持着大地，让大地成为大地，成为在自身之不可穷尽性中遮蔽自身的涌现。如此一来，作品就使得世界和大地在作品中共聚。世界从来不是没有大地的。它不是单纯的澄明，而是从遮蔽中现身的澄明。大地也不是没有世界的大地。它不是完全的封闭，而是把自身带入敞开状态并庇护这种敞开状态的自闭和遮蔽。世界根植于大地，大地穿透着世界。大地和世界的这种争执就体现出澄明真理的解蔽-遮蔽游戏。

总之，“艺术就是真理的生成和发生”^①。它敞开世界，建立大地。它让关于存在者的真理作为源始的澄明而在解蔽-遮蔽的游戏中得以发生。在艺术作品的澄明中，人和其它存在者才能首次是其所是，才能首次成为他们所是的存在者。

但是，凡·高只是让作为油画的农鞋展示出解蔽-遮蔽的澄明真理，农妇和农鞋只是在凡·高的油画中是其所是地展现出来，展现为他们所是的存在者。农妇和农鞋能够在农妇本身的农业操劳中是其所是地展现出来吗？农妇本身的农业操劳又如何能够不是一种沉沦呢？农鞋如何在农妇的田间劳动中既没有变成一个纯粹观看的对象，又能够展示出其周围的世界呢？农鞋如何在农妇的田间劳动中指引出解蔽-遮蔽的澄明真理和源始存在呢？

这些问题需要把农妇的田间劳动本身予以“艺术化”和“诗化”，而不只是仅仅把凡·高的做画看作艺术和作诗。农妇田间劳动本身的“艺术化”和“诗化”同时也意味着人生存本身的“艺术化”和“诗化”。

第九节 诗意地居住与物之物化

但是，人的生存本身如何艺术化和诗化呢？我们的生存不是充满辛劳、痛苦和烦恼吗？

海德格尔把人的生存看作本质意义上的“居住”。这种本质意义上的居住不是通常意义上的、狭义的“居住”，不是仅仅住在一所房子里，不是仅仅住在“家”

^① 海德格尔，《林中路》，第59页。

里边。工作和旅行也可以是这种本质意义上的居住。这样一来，“居住”就成为人这种“有死者”“存在于大地之上的方式”^①，人的生存本身就是居住。那么，作为生存的居住能够予以艺术化和诗化吗？居住如何能够是诗意的呢？“诗意地居住”是不是一种逃避现实的、浪漫的幻想呢？

海德格尔强调，所谓“诗意地居住”并不是要逃避现实而遁入梦幻之中，并不是陷入到不着边际的空想之中，也不是无所作为而整日沉浸于玩物丧志的矫情之中。所谓“诗意地居住”是荷尔德林意义上的居住，是作为人类此在之基本特征的居住。这种居住恰恰与真正的“诗意”相互包含，或者说，恰恰以本真的诗意为根基。作诗“是真正让我们去居住的东西”，正是作诗才“首先使居住成为居住”^②。那么，为什么说作诗才使居住成为居住呢？不作诗就不能居住了吗？

当海德格尔把人类的生存看作居住时，他也同时赋予了建筑以宽泛而深刻的本质含义，我们正是通过建筑才获得居住之所的。由此，建筑就是让居住，就是本真的居住。从本质上讲，“建筑不仅仅是居住的一种手段和途径——建筑本身总是居住”^③，而这种本质意义上的建筑就是一种诗意地创造。但是，建筑为什么是诗意地创造呢？建筑工人在建筑工地上的艰苦劳动难道真是在作诗吗？

由于本质意义上的建筑本身就是居住，就是生存，所以这样的建筑就不仅仅是建造房屋和桥梁。农作物的培育和工具的制造等也是建筑，人的所有劳作都是建筑。在这种意义上，建筑就是物的制造，其本性就在于“应和”“物之特性”^④。“应和”“物之特性”就是给出一个位置，让这个位置成为天、地、神、人相互共属一个场地。这样的建筑不是追逐各种各样的结果和名利，而是从天、地、神、人四重整体的纯一性中获得建立位置的指令，接受测度位置空间的标准。这样的建筑在本质上就是诗意的居住。^⑤

从天地神人四重整体中获得指令和标准的这种建筑或居住，最重要的就是采取尺度和度量。这种度量既根留大地，又仰望天空；既归根于大地，又伸达于天空。它因而使向上和向下的“之间”得以贯通，使天空与大地得以贯通，使人生

① Martin Heidegger, "Building Dwelling Thinking", in *Poetry, Language, Thought*, translated by Albert Hofstadter, Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999, p148.

② Martin Heidegger, "Poetically Man Dwells...", in *Poetry, Language, Thought*, p215.

③ Martin Heidegger, "Building Dwelling Thinking", in *Poetry, Language, Thought*, p146.

④ Martin Heidegger, "Building Dwelling Thinking", in *Poetry, Language, Thought*, p158.

⑤ 海德格尔这种本质意义上的建筑概念已经对建筑思想或建筑哲学产生了巨大的影响。

存于天空和大地的“之间”，也使人的居住得以持续下去。这种度量因而不是数学的测量，而是源始意义上的度量，是在其本质基础中的度量。这种度量的基本行为就在于首先采取借以度量的尺度。而“作诗就是采取尺度（measure-taking）”^①。

这种作为作诗的采取尺度是立足于大地之上的，但其尺度本身又来自于天空。天空景象是人借以度量他在大地和天空“之间”居住的“尺度”。这里所谓的天空景象并不仅仅是指天上的东西，天空景象包括天空中的一切。它是天空之下大地之上的万物，是万物的闪烁和开放、鸣响和喷香、上升和到来，也是万物的消逝和没落、哀鸣和沉默、苍白和黯淡。天空景象是我们所熟悉的，但同时也是庇护万物的幽暗和朦胧，它通过自身的显示也同时显现出神秘的、不可知的东西，也就是说同时显现出神。神本身是不可知的，但通过天空景象的直接显示，神本身也作为不可知的东西而间接地显现出来。神把自身分给天空景象，并在其中作为不可知者而受到保护。顺应这样的天空景象，把它召唤到语言之中，并以此让那自行遮蔽着的東西作为自行遮蔽着的東西而显现出来，也就是说，让不可知的神作为不可知的神而显现出来，这就是作诗。作诗就是以天空景象为尺度，以“形象”为话语，把天空现象的光辉和声响与遮蔽者的幽暗和沉默聚集于一体，并由此昭示出神的邻近。^②

只要人作为人而存在，其生存本身在本质上就是作诗，就是诗意地居住。人之为人必需贯通天地，度量自身，采取尺度。作诗让人的居住进入其本质之中，是“建筑的源始形式”，是“对居住的源始允诺”^③。所以，从本质上说，并不是人的生存本身如何能够艺术化和诗化的问题，而是人的生存本身作为居住必需艺术化和诗化。非诗意的居住还不是真正的人的居住，只有诗意的居住才是真正的人的居住。只要人作为本质意义上的人，其居住必定是诗意的居住，其生存必定是诗意的生存。

这种诗意的生存或居住既然是诗意的生存或居住，它也一定不是“沉沦于世”了，它也一定不是非本真的生存了。那么，在这种本真的、诗意的居住中，人的非沉沦的操劳活动又是一种什么样的操劳活动呢？在这种诗意的居住中，作为器物的存在者又是如何在操劳活动本身展示出其存在和周围世界的呢？

① Martin Heidegger, “...Poetically Man Dwells...”, in *Poetry, Language, Thought*, pp221-222.

② 参见 Martin Heidegger, “...Poetically Man Dwells...”, in *Poetry, Language, Thought*, pp221-227.

③ Martin Heidegger, “...Poetically Man Dwells...”, in *Poetry, Language, Thought*, p227.

海德格尔把诗意居住的基本特点归结为“保护”。如果我们还使用《存在与时间》中的说法，如果我们再继续上一节的思路的话，那么，这种诗意的居住就是一种以“保护”为特色的操劳活动，这种操劳活动“把每一事物都保护在其本性之中”^①。

操劳活动或诗意居住的这种保护贯通于操劳或居住的整个范围，贯通于天地神人的整个领域。它首先是对大地的保护，即把大地顺随到其本己的本质之中，而不是控制大地，征服大地。它其次是对天空的保护，即接受天空，一任日月运行，群星游移，一任四季的幸与不幸，而不是使黑夜变成白昼，使白昼变成忙乱的烦躁不安。它再次是对诸神的保护，即期待诸神的到来，守候诸神到达的暗示，而不是自己制造神祇，崇拜偶像。最后它是对人自身的保护，即把人这种有死者自身本己的本质护送到其真正的需用中。在拯救大地、接受天空、期待诸神和护送有死者的过程中，居住或操劳就成为对天地神人四重整体的四重保护，成为对四重整体之本质的守护。^②

诗意地居住或本真地操劳就是保护天地神人四重整体的本质，但这种保护并不是天马行空地到处游走，也不是仅仅在大地之上、天空之下、诸神之前和与人一道的一种逗留。毋宁说，“居住自身总已逗留于物了”^③。居住或操劳是把四重整体保持在人所逗留的物之中，它通过把四重整体的本质带入物之中而保护四重整体。

但是，物具有这种神奇的功用吗？物不就是我们身边随处可见的普通之物吗？物不就是用来满足人的欲望的吗？物不就是科学认识的对象吗？不就是物理学中的物体吗？但是，这种意义上的物并不是真正的物。虽然我们周围到处都有物，但物已经距离我们非常遥远了，我们已经不知道物之为物的物性了。而且正是由于物不再切近于我们，正是由于我们不再知道物之物性，我们才无法在日常操劳活动中展示出物的存在及其周围世界，我们的居住才没有逗留于物，我们才没有把天地神人的四重整体保护在物之中。

那么，物之物性何在呢？海德格尔以壶为例来加以具体解说。壶是一个物。但壶这个物是一个容器，是用来盛酒和盛水的。它之所以能够盛酒和盛水，是由

① Martin Heidegger, "Building Dwelling Thinking", in *Poetry, Language, Thought*, p149.

② 参见 Martin Heidegger, "Building Dwelling Thinking", in *Poetry, Language, Thought*, pp150-151.

③ Martin Heidegger, "Building Dwelling Thinking", in *Poetry, Language, Thought*, p151.

于它具有能容纳东西的虚空。壶之虚空是真正起容纳作用的东西，是壶的物性因素之所在。壶之虚空通过承受和保持被注入的东西而起容纳作用。承受和保持又由倾倒所决定。倾倒就是馈赠，就是给出赠品。在馈赠和赠品中，壶的容纳作用成其本质，起容纳作用的虚空成其本质，壶之壶性也成其本质。所以，只有把握住壶的馈赠和赠品，我们才能把壶看作了壶。^①

壶所赠送的赠品就是供我们饮用的水或酒。水和酒指引出山泉和葡萄，山泉和葡萄指引出大地，大地又承受着天空的雨露。在水和酒这种赠品中，总是栖留着天空与大地。由于这种倾注之赠品乃是壶之壶性，所以在壶之本质中，就总是栖留着天空与大地。再者，倾注之赠品是作为终有一死者的人的饮料，在作为饮料的赠品中，终有一死的人以自己的方式逗留。最后，壶之赠品也用于敬神献祭，而且作为祭酒的赠品才是真正的赠品。“倾注”的本意就是奉献、捐赠和牺牲，而不是单纯的倒进和倒出。在作为祭酒的倾注之赠品中，诸神以自己的方式逗留。这样，天地人神栖留于倾注之赠品中而共属一体。这种栖留因缘而起(ereignet)，把四方带入无蔽状态。壶就在其虚空中通过容纳和倾倒而使天地人神的四重整体聚集于赠品。这种聚集使壶成其本质，成为“物”。由此，物就通过聚集而物化。只有从物之物化出发，壶这种到场者的到场才首先得以自行发生并得以自行规定。^②

物之物化就是物之切近，就是天地人神之四重整体的切近，就是世界的切近。壶居留天地神人，让四方在四重整体的纯一中相互趋近而近化。只要我们说到四方中的任何一方，出于四方之纯一性我们也同时想到了其他三方。每一方都映射出自身和其余三方的本质现身，并与其他各方相互转让，相互游戏，相互并存，相互信赖。天地神人的这种映射游戏，就是四化，就是因缘而起的圆舞(der Reigen des Ereignens)。这种圆舞的圆环在闪烁之际使四方敞开又归隐。在这种圆环的坏化中，四方进入其统一又属己的本质之中而世界化。^③

物之物化不是物的现成化和对象化，而恰恰是对现成物和对象物的克服。只要物本身没有被看作现成物和对象物，只要物真正地物化了，物就能够聚集和保护天地人神的四重整体，就能够真正体现出诗意的居住或生存，就能够在诗意地居住和操劳中展示出物自身的存在，就能够展示出周围的世界和世界化意义上的

① 参见海德格尔，“物”，载《演讲与论文集》，孙周兴译，北京：三联书店2005，第173-179页。

② 参见海德格尔，“物”，载《演讲与论文集》，第179-181页。

③ 参见海德格尔，“物”，载《演讲与论文集》，第185-189页。

世界，就能够使我们的周围世界与世界化的世界不再矛盾和冲突，就能够把我们的周围世界融入到世界化的世界之中，就能够让世界化的世界容纳我们的周围世界。

可见，物之物化是解决我们前面所涉及到的诸种问题的关键。但是，在这个科学的时代，我们恰恰最难以让物物化。物之物化需要克服科学的思维方式，需要追思。

第十节 科学的限度与追思^①

科学不可能是人的全部存在，它只是人的一种特殊的存在方式。海德格尔区别于传统科学哲学的认识论方法论理路，以现象学的方式来展示科学自身的存在方式。他从人的存在本身出发去分析科学现象，并由此而把科学展示为人的源始操劳的一种退变。当日常操劳活动中源始的“视”变成一种限定性的纯粹观看，当原来的上手器物变成纯粹观看的现成对象并获得现成属性的时候，与源始操劳完全不同的科学认识也就产生出来。科学的出现意味着人对存在者的态度已发生了一种根本性的变化。存在者的当前化在科学这里已经不再根植于对器物与境的保持和对将来可能性的期备，而“唯一地期备着现成存在者的被揭示状态”^②，仅仅指向现成的对象。

在古希腊的时候，科学还仅仅是以古代的、不纯粹的面目出现，现成化、对象化的科学思维还没有彻底地实现，科学所依赖的事实和数学还没有完全脱离日常的操劳活动和周围世界。在亚里士多德那里，自然物是具有自身本性的物，其处所和运动类型都是依赖于其本性的。而一个具体物体的本性究竟是什么，这是我们不能事先知道的。但是，到文艺复兴时候，科学已经开始呈现出其纯粹形态。在牛顿那里，所有自然物在本质上都是一样的，其处所和运动都不再由内在本性所决定，而是由机械的外力所决定。各种物体之间和各种运动之间的质的差异都已经被取消了，它们事先总已获得了量的统一规定。自然不再是导致物体运动的内在根据，而成为在时空上联系起来的自足的质点运动系统，时空本身也只是位置秩序的领域。在这种情况下，科学研究就是寻找出物体间的量的关系，而这

^① 本节内容参见我的“科学的本质与追思——海德格尔的历史性分析”，载《哲学研究》2005年第8期。

^② Martin Heidegger, *Being and Time*, p.415.

种量的关系也不再是从日常经验中发现的，而是先验地存在着的。海德格尔由此就把“数学因素”看作支配牛顿科学的基本因素，看作近现代科学的基本特征。^①

数学因素本身是一切科学的前提和条件。在古希腊科学那里就已经出现了数学因素，只是由于还没有取得支配性的地位才成为“古希腊的”“科学”。到了近代的时候，数学因素在科学中取得了支配性的地位，科学也因而纯粹起来。这种数学因素的本质就在于：越过事物而筹划事物的事物性，敞开事物的现身领域；事先勾画出关于物体结构及其相互关系的基本方案，为成为对象的自然领域提供尺度；事先决定接纳和探究事物的经验模式。^②

任何近现代的科学研究都是事先通过数学因素而筹划出一种固定的“基本方案”，并在任何一个认识环节上都始终严格地约束于这种基本方案。近现代的科学研究因而就是在严格的程序中具体实施和展开事先总已筹划的基本方案，就是以严格的方法来“说明”自然。近现代的科学研究不是从经验中总结出来的，而是依据先验的数学筹划来建立的。近现代的科学研究也不是古代的 *experimentum*，而是开始于先行的表象和定律，是通过事先的计算而控制某个运动系列，始终受到基本定律的控制和指导，以便能够引证事实来确证或否定其定律。近现代科学的这种数学因素和方法特征决定了它实际上是一种“经营”（Betrieb, ongoing activity），它必须落实在现实的机构之中。科学的经营性使得技术员代替了学者，研究计划代替了学识培育，社交场所代替了书房，收集信息、协商意见、申请课题和签定合同代替了读书和思考。^③

近现代科学的数学因素体现了对“实在”（Das Wirkliche, the real）的一种崭新态度，体现了科学的本质。“实在”对于希腊人来说意味着到场和到场者，意味着起作用和作用出来的东西（作品）。但对于近现代科学来说，到场或起作用成为在执行和实施中的强置，而到场者和作用出来的作品则成为强置出来的可靠“事实”。“实在”由此就成为安全可靠的“对象”（Gegenstand, object）和作为对象之存在状态的“对象状态”（Gegenständigkeit, objectness）。其中所体现的对“实在”的态度就是近现代科学意义上的理论态度。“理论”一词本来是来自于希腊动词

① 参见 Martin Heidegger, 'Modern Science, Metaphysics, and Mathematics', in *Basic Writings*, edited by David Farrell Krell, London: Routledge, 1993, pp271-305.

② 同上。

③ 参见 Martin Heidegger, 'The Age of the World Picture', in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Translated by William Lovitt, New York: Harper & Row, Publishers, 1977, pp117-126.

theōrein, 意思是留心地看着到场者的外貌, 并通过这种观看而逗留于它。其名词是 *theōria*。通过不同的重读, 名词 *theōria* 也可以指对真理的看守, 或对到场者之无蔽状态的看守。但是, 近现代科学意义上的理论已经不再具有纯粹观看和看守的意思, 而是具有了分割、操作、加工、追查和获取的含义。科学的理论与科学的观察-实验已经在本质上等同起来。^①

“理论”一词的变化不仅仅是含义的变化, 它更体现了认识活动之本质的变化。今天的科学已经远远超出了“求知”的范围, 作为“理论”的近现代科学就是要加工、追查和获取, 其本质就在于, 把存在者“表象”(vor-stellen, to represent)为“对象”, 把存在者的存在“强置”(stellen, set in place)为“对象状态”。在科学的发展过程中, 具体的对象关系可能会发生变化, 但“对象状态”本身的根本特征不会改变。“如果对象状态被放弃了, 科学的本质就将被否定。”^②

当“实在”在任何时候都成为可测量、可计算之可靠对象的时候, 人也同时开始了人之为人的一种新方式, 即, 人成为对存在者整体的主宰, 成为存在者的关系中心, 成为唯一的主体。主体对存在者的认识就成为笛卡尔意义上的“表象”, 成为对存在者和人本身的强置。这种强置性的表象首先是能事先确保认识之确定性的计算, 然后把一切存在者都强置在被表象状态的“共知”(con-scientia)。表象性认识的“计算”和“共知”把人自身奠基和确证为万物的尺度, 所有自身到场的到场者现在都成为在对象状态中被设置和被控制的对象。^③

作为这种表象性认识的科学一旦以其纯粹的本质形态登上历史的舞台, 它就立即发挥出迅猛的力量, 以其参与者都想象不到的速度, 通过计算性的表象和追查式的获取, 来规定世界和塑造万物。科学的作用构成了现时代的一种基本事件, 海德格尔用“巨物”(the gigantic)来形容这种事件^④。“巨物”之“巨”并不在于量的无限扩张, 而在于量的巨大变成了一种特殊的质。但是, 在量支配着一切的时代, 从量中转化出来的这种特殊的质却是不可计算的, 计算本身却是不可计算的。这种不可计算的东西围绕在所有事物的周围, 成为不可见的“阴影”。科学理

① 参见 Martin Heidegger, 'Science and Reflection', in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, pp159-169.

② Martin Heidegger, 'Science and Reflection', in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p169.

③ 参见 Martin Heidegger, 'The Age of the World Picture', in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, pp147-152.

④ Martin Heidegger, 'The Age of the World Picture', in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p135.

论无论怎样地实施其天下无敌的对象化力量，也都不能驱除这个“阴影”。

科学是现时代一条决定性的道路，所有存在着的東西都必须在科学这条道路上向我们表明其自身，都无法逃避被科学所对象化的命运。科学似乎能够揭开一切奥秘。但是，科学永远都只是揭示到场者的一种方式，永远都无法囊括到场者的全部本质。科学本身甚至也无从知道它是不是把握了到场者的全部本质，因为这已经是一个“元科学”的问题了。科学要想知道它是否把握了到场者的全部本质，它就必须首先把握自身的本质，但科学是不能把握自身本质的。物理学的所有陈述都是以物理学的方式进行的，它因而不能就物理学本身做出任何陈述。

但是，到场者及其自身到场永远都是科学理论的基础，永远都是科学所无法绕过的。科学所不能摆脱又不能穷尽的到场者及其到场在根本上主宰着实在的对象状态，主宰着在对象状态中把握实在的科学理论，主宰着科学自身的本质。这种起主宰作用的东西被海德格尔更恰当地叫做“造化事态”（*Sachverhalt, state of affairs*）^①。这种“造化事态”不仅仅是人的求知，它更是一种更大的命运，是人的存在的命运，是存在本身的命运。这种作为命运的“造化事态”是一直对科学本身隐藏着的，无论科学如何地实施其无所不包的研究，无论我们对科学本身进行多少科学式的考察，都无法显现出这种造化事态。

但是，在我们说到造化事态之不可显现性的时候，在我们说到不可计算之“阴影”的时候，这种造化事态和“阴影”实际上已经进入我们的眼帘。“阴影”就是被遮蔽了的光的证据，“阴影”本身已经可以使我们退出计算，退出表象，退出科学式的认识。“阴影”因而就能使我们注意到不可计算者和不可显现者，使我们注意到现时代的人们拒绝去认识的东西。这就可以把我们引向值得追问的东西，引向造化事态，引向存在本身。沉着冷静地把自身呈送给这值得追问的东西，追随、感受并踏上这条追问之路，就是“追思”（*Besinnung, reflection*）。

追思可以打开一个我们虽未看透却总已穿越的空间，把我们转送到一个久已历史性逗留着的处所。追思因而可以使我们进入真正的诗意居住之中，保护天地神人的四重整体，敞开物之物性，使人回归于人的本质存在。追思由此也能够展示出存在的意义和世界化的世界，使我们自由地进入解蔽-遮蔽的澄明真理之中。

在科学的时代，追思之目的是要弄清科学的限度并超越科学，但超越科学并不

^① Martin Heidegger, 'Science and Reflection', in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p171.

是肯定科学。科学是存在的命运，并不是单纯由人所制造出来的。人不能够摆脱存在的命运，也不能够拒绝或摧毁科学。科学是现时代真正本质性的力量，对于它我们只能欣然接受，否则就是一种非历史的逃避。但反过来说，对科学的接受也不能是消极的被动接受，更不能为科学主义大唱赞歌。在接受的同时，我们还应该沉思：“作为人，做主体并非总已是属于历史之人的本质的唯一可能性，……做主体也将不会总是唯一的可能性”^①。在接受的同时，我们还应该追思那最值得追问的东西，追思那能够转渡人类、扭转乾坤的东西，并通过追思而“小心谨慎地把不可计算者保存到其真理之中”^②。

追思不是科学的思维，它没有预定的模式、规则和具体目标。与科学相比，追思是暂时的、克制的和贫乏的。追思在科学时代的缺乏更是必然的。只有在现时代的本质得到圆满完成并消融为自明的东西之时，只有在它达到一种“大化无形状态”（heedlessness）之时，追思的肥沃土壤才能够真正出现^③。今天，现时代的本质正在圆满完成，“世界-时代”（world-age）的诸种信号正在出现，只要我们开始追思，只要我们走向那隐藏在科学本质中的造化事态，我们就将远远地响应那“世界-时代”的呼求^④。

追思属于真正的思想。“世界-时代”不再是科学的时代，而是思想的时代。

第三章 思想

第十一节 思想与存在——道说与 Ereignis

在科学的时代，存在者成为对象，存在成为现成的对象状态，但在早期希腊思想家那里，存在本来不是这样的。早期希腊思想意义上的存在就是 φύσις。作为 φύσις 的存在就是绽开而又持留的摇动（emerging-abiding sway），就是 φαίνεσθαι

① Martin Heidegger, 'The Age of the World Picture', in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p153.

② Martin Heidegger, 'The Age of the World Picture', in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p136.

③ 参见 Martin Heidegger, 'The Age of the World Picture', in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p153.

④ 参见 Martin Heidegger, 'Science and Reflection', in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p181.

(现象)、照亮、自身显示、显露和显现，就是从遮蔽状态中显露出来而处于无蔽状态 (unconcealment) 之中。

在科学的时代，思想成为表象性、对象性的逻辑认识，但在早期希腊思想家那里，思想本来也不是这样的。这种源始意义上的思想就是源始意义上的 λόγος，而源始意义上的 λόγος 是指采集和聚集。这种采集和聚集首先是存在自身作为 φύσις 的采集和聚集，即采集和聚集存在自身而成为各种各样的存在者。这种采集和聚集然后又成为人的采集和聚集，即人来采集和聚集存在和存在者。Λόγος 由此而成为人的说话和话语。这种源始意义上的 λόγος 作为源始意义上的思想，本来是与源始意义上的存在 (φύσις) 相统一的^①。

在巴门尼德那里，作为 λόγος 的源始思想是 νοεῖν。Νοεῖν 同样不是主体的思想，不是主观的思维，而是察觉 (vernehmen, apprehend)，是让事情本身说话的过程。而这样的觉察同样是与存在共属一体的。作为 φύσις 的存在在哪里摇动，觉察也就在哪里发生。人的存在的本质和方式因此就是由存在的本质来规定的。^②

巴门尼德的一句名言就是，τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι。这句令后人一再误解的名言其实恰恰道出了希腊早期思想家的存在、思想和真理，因而也成为海德格尔最频繁阐释的早期希腊文献之一。

在《形而上学导论》中，海德格尔就把 εἶναι (存在) 与 φύσις (自然) 看作是一回事：存在本身就是作为绽开和涌现的 φύσις，而这样的 φύσις 又常住着、逗留着，即作为 οὐσία (到场)。然后，海德格尔又分别揭示出 τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι 中剩下的关键词 νοεῖν、τε καὶ 和 τὸ αὐτὸ 的含义：νοεῖν 不是主体的逻辑思维，而是“讯问”意义上的迎接、承认、接受和候教；对于 τε καὶ 和 τὸ αὐτὸ，海德格尔认为，τὸ αὐτὸ 并不是完全的一模一样，从 τε καὶ 中我们可以看到，τὸ αὐτὸ 这种同一是相互排斥者的归属一起，是作为相互归属而同一。这样，τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι 的意思就是：νοεῖν (思想，讯问) 与 νοεῖν 为之而发生的事情 (εἶναι，存在) 是同一的；当有了 φύσις (涌现) 的时候，在这个 φύσις 起作用的地方，就同时有了接纳和讯问；也只有当自身涌现的东西 (φύσις) 出现的时候，

① 参见 Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, new translation, by Gregory Fried and Richard Polt, New Haven and London: Yale University Press, 2000, pp135-139.

② 参见 Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, pp146-151.

存在才进入无蔽境界，也就是，才有了思想。^①

在《命运》（作为1951-2年冬季学期讲座稿《什么叫思想》中的一节）中，海德格尔结合着巴门尼德的残篇8，对 τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι 做了更为详尽的阐释。在这里，他把《形而上学导论》中所做的阐释进一步归结为“思想归属于存在”。那么，思想以何种方式归属于存在呢？我们只能通过 τὸ γὰρ αὐτὸ（因为同一……）来思考这种“归属”。但“同一”本身并不能直接地给出答案，特别是如果我们从今天所理解的“同一性”的角度来理解这“同一”，那就更会远离这里的归属关系。思想的到场既不是为了自在存在者，也不是为了自为存在意义上的 εἶναι，而是为了存在和存在者的二重性，为了通向存在和存在者的二重性。思想（νοεῖν）植根于 λέγειν 之中，是一种让呈现，让到场者在其到场中呈现出来。思想归属于到场和到场者的二重性，在这种二重性中展开自身。思想自身的这种展开就是解蔽（Ἀλήθεια）。由此，τὸ αὐτὸ 就是解蔽意义上的二重性的展开，思想就以这种 Ἀλήθεια 的方式归属于存在。^②

在1957年的演讲《同一律》中，海德格尔对这种归属意义上的“同一”又给予进一步阐释。在这里，归属关系已经不仅仅是思想归属于存在，而是思想和存在都归属于“同一”本身，并且由此“同一”而共属一体。思想与存在的“同一”性就是二者的共属一体性。这种共属又是归属意义上的共属，是思想与存在在 Ereignis（缘起）中的相互归属。^③

在亲自为其1973年采林根《研讨班》所写的附言中，海德格尔对巴门尼德的 τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι 做了最后的沉思。在这里他把这个残篇直接解读为“思想与存在（也就是学习与到场）相互归属”，并把这种相互归属进一步与 Ἀλήθεια（解蔽）联系起来。海德格尔表明，巴门尼德的 εἶναι（存在）说的就是“到场”，而 νοεῖν（思想）就奠基在这种“到场”的基础之上。同时，思想的开动所需要的“保持敞开”和“自由出入于持续到场”，就是 Ἀλήθεια（解蔽）。Ἀλήθεια 提供了前提条件，到场本身是在 Ἀλήθεια 中到场的，也只有通过 Ἀλήθεια 才能到场。

① 参见海德格尔，《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京：商务印书馆1996，第139-140页。

② 参见 Martin Heidegger, *Early Greek Thinking*, Translated by David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, New York: Harper & Row, Publishers, 1975, pp79-101.

③ 参见 Martin Heidegger, *Essays in Metaphysics: Identity and Difference*, Translated by Kurt F. Leidecker, New York: Philosophical Library Inc., 1960, pp13-32.

到场者的到场就回荡在环绕着 *Ἀλήθεια* 的开展之中。^{① ②}

在“物”的后记中，海德格尔以他自己的方式说出了思想与存在的关系及其返回和开启的历史使命：思想是对存在的应和——应和存在之本质的要求；是对存在的守护——留神关注曾在的和将来的存在之命运。这种思想乃是一条无可回避的田间小路，一切都取决于充满迷误的返回步伐，即返回到这样一种思索，这种思索关注着存在之被遗忘状态的转向（*Kehre*）。这个从形而上学的表象性思想中脱身出来的返回步伐并不摈弃这种表象性思想，但它开启出达乎存在之真理的那种远景。^③

当我们让思想以这样的方式进入其与存在之关系的时候，当思想与存在在 *Ereignis*（缘起）中相互归属的时候，我们也就是以希腊的方式更加希腊地思考问题。巴门尼德重点思考了到场意义上的敞开和无蔽，但对到场的本质根源和源始的遮蔽则没有给予足够的重视。希腊思想家思考了解蔽之澄明，但还没有把这种澄明思为 *Ereignis*（缘起）。去思考这种未被思考的 *Ereignis*（缘起）就意味着：更加源地地追溯希腊人已经思考的东西，在其本质之源头中看它。这样的看的方式是希腊的，但看到的就不再是希腊的了。^④

海德格尔通过以希腊方式而更源地地看到的东西就是希腊思想家还未加思考的 *Ereignis*（缘起）以及与之相伴的道说（*Saying*）。希腊的 *φύσις* 和 *εἶναι*、*λόγος* 和 *νοεῖν* 由于对到场的源头和澄明的遮蔽缺少足够的思考，而不可避免地退变成了形而上学和科学意义上的现成存在和现成对象，退变成了逻辑学和表象性、对象性的认识。现在，海德格尔要以 *Ereignis*（缘起）来担当源始存在之保真的重任，要以道说（*Saying*）来担当源始思想之保真的重任，要以道说（*Saying*）和 *Ereignis*（缘起）的关系来保真源始的思想与存在的关系。

道说（*Saying*）不仅仅是人的说话，人的说话是后于那自身显示的道说之指引的；道说是显示，但其显示性质不是基于符号，而倒是符号之为符号的源头。任何已说出、已显示的东西都来自于未说出、未显示的东西，而在那尚未显示出来

① 参见 Martin Heidegger, *Heidegger's Last Seminar, A Translation with Notes*, by Iain Thomson:

<http://orpheus.ucsd.edu/eands/page1.html>. — <http://orpheus.ucsd.edu/eands/page10.html>.

② 以上四个自然段参见我的“对 *Το γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι* 的重新解读”，《世界哲学》2007年第6期。

③ 参见海德格尔，《演讲与论文集》，第193-194页。

④ 参见 Martin Heidegger, *On the Way to Language*, p39.

的东西中，总有一种始终保持在完全未说出状态的东西，总有一种始终不可显示的神秘（Geheimnis, mystery）。道说就在显示的同时也担保着这种不可显示的神秘，显示着这种神秘的不可显示性。在道说的澄明敞开中，既有显现（appearance）也有不显现（disappearance）。^①

驱动这种道说的力量是一种自起（Eigenen, Owing）。这种自起把一切到场者和不到场者都带入其自身，并以其所是地显示它们自身。这种自起就是 Ereignen（缘起, Appropriation）。这种 Ereignen 导致澄明的敞开。但它所导致的从不是原因之结果，也不是在先东西的后果。Ereignen 只是导致 Ereignis（缘起, Appropriation）自身。这种 Ereignis 也不能表象为事件和发生，而只能被经验为居留的赠品。这种 Ereignis 也不是从任何其它东西那里派生出来的，更不能用其它的术语来说明。Ereignis 是不触目现象中最不触目的，是纯朴之中最为纯朴的，是切近者中最为切近的，也是那遥远的东西中最为遥远的。^②

Ereignis（缘起, Appropriation）聚集道说的图案，把道说展开为各种显示的结构。Ereignis 因而也只能出道说来显示，并在道说中运行。但 Ereignis 也因此而在有死者的本性中允诺其寓所，使我们有死者具有了聆听道说并归属于道说的说话能力。Ereignis 目睹着有死者的本性，使有死者自起（appropriate），把有死者的本性顺随到其自身之中，同时也顺随到需用之中，即用来把无声的道说带向语言的发声。Ereignis 由此就成为开辟道路（way-making），把道说推入有声的语言，把我们人转变为能够自由聆听之人，能够顺随（relessement）之人。^③

在道说（Saying）与 Ereignis（缘起）的这样一种相互关系中，道说作为 Ereignis（缘起, Appropriation）的说话（speaks）样式，就总已把自身奉献给未被说出者。这样的道说从本质上说就是一种“作为谢恩的思想”^④。

第十二节 什么叫思想？

“什么叫思想”似乎不是一个很难的问题。我们通常把思想与欲望、意志、感情等并列为人的能力之一，认为思想涉及到表象、理智和普遍的东西，是分析、

① 参见 Martin Heidegger, *On The Way to Language*, pp122-126.

② 参见 Martin Heidegger, *On The Way to Language*, pp127-128.

③ 参见 Martin Heidegger, *On The Way to Language*, pp127-130.

④ Martin Heidegger, *On The Way to Language*, p136.

计划、谋略、想念、认为、看法、深思等等。由于这样的思想经常地陷入混乱之中，我们也因此建立逻辑学来澄清思想的规则和形式。但是，对思想的这种通常刻画并没有触及到思想的本质。^①

也有人说，科学是最有资格称做思想的东西，因为科学的研究和训练总是使我们绞尽脑汁。但实际上，科学是距离思想最远的东西。近代以来的科学已经成为技术性的东西，是与思想毫不相干的。尽管科学也依赖于思想，但科学本身并不思想。而且，不思想也不是科学的缺陷，相反倒是其优点。惟此优点才使得科学能够可靠地实施其对象性的研究。所以，科学与思想之间隔着一条巨大的鸿沟。“从科学到思想没有桥梁，而只有跳跃”^②。

如果科学确实不是思想的话，那么哲学肯定就是思想了，思想应该总会在哲学中发生。但是，“人们对哲学表现出某种兴趣，这决没有证明人们已准备思想”^③。人们把古希腊的 νοεῖν 叫做思想，并把 νοεῖν 的能力叫做理性。但人们随即又把 νοεῖν 理解为再现或表象 (*Repraesentatio, Vorstellen, representation*)，即让到场者站立和放置在我们面前，并认为这种再现或表象运行于陈述和判断意义上的 λόγος 之中。希腊哲学或整个西方哲学就是在这样的背景下开始的。这样的哲学片面地关注存在者的到场，并由此而曲解到场，导致存在的长期被遗忘。存在者的到场确实是进入到无蔽状态之中，但这种无蔽状态本身在希腊哲学以及整个西方哲学中还是未经思想的。所以，整个西方哲学还没有进入到真正的思想之中。并非只要再现或表象着存在者，我们就已经在思想了。只要作为到场的存在者之存在到底基于何处这一点还是未经思想的，那我们就仍然没有本真地思想。^④

如果哲学也不是思想的话，那到底什么才能叫思想呢？

对于“什么叫思想 (Was heißt Denken)”这个问题，我们必须从“叫” (heißen) 的原本意义上来理解。“叫” (heißen) 首先意味着吩咐、召唤、托付、信托、告诫、救护、邀请、允诺、恳请、呼唤等。在这种意义上，“什么叫思想”的意思就是，什么召唤思想？那吩咐我们去思想的东西是什么？那使我们的本质进入思想中以便在思想中得到救护的东西是什么？“叫” (heißen) 当然也意味着称呼和命名，

① 参见 Martin Heidegger, *Introduction to Metaphysics*, pp125-130.

② 海德格尔，“什么叫思想？”，载海德格尔《演讲与论文集》，第 140 页。

③ 海德格尔，“什么叫思想？”，载海德格尔《演讲与论文集》，第 138 页。

④ 参见海德格尔，“什么叫思想？”，载海德格尔《演讲与论文集》，第 151 页。

但称呼和命名并不是随便起一个名字，并不是简单地把名字这个对象与事物那个对象进行配对。给某物命名，就是把事物呼唤到语词中去，呼唤到语词的呼唤之中去。被呼唤者是到场者，到场者受到语词的保护、吩咐和召唤。如此被呼唤到场的东西，就被命名，就有了名称。在命名中，我们召唤到场者的出场。由此，称呼和命名意义上的“叫”就根植于召唤意义上的“叫”。取名和称呼根植于真正的召唤。^①

由此，“什么叫思想”（Was heißt Denken）这个问题本来要问的就是，什么在吩咐和召唤我们去思想。这个问题的本来意思是“什么叫我们去思想”（Was heißt uns denken）^②。但是，那叫我们去思想的东西并不是强迫我们在受控制状态下去思想，并不是强迫我们着眼于当下的特殊事情去思想，也不是强迫我们去完成一次性的思想。思想不是一个可以像科学课题那样来对待的主题，也不是一种研究现成对象的过程。召唤思想的东西是把我们将引到思想中去。^③

思想缘于召唤思想的东西，思想并不依赖于人的活动。召唤思想的东西需要人依据其本质而去思想它，以便让它的本质通过思想而得到恭候、关照和守护。这种召唤思想的东西就是给予思想的东西，是把思想赠予我们，把思想作为我们的本质规定而托付给我们，从而使我们在各方面都与思想契合。这种召唤思想的东西因而也与我们人自己休戚相关，它把我们呼唤到我们的本质中去，并把我们的本质托付给思想，请求思想来救护我们。^④

所以，思想就是对召唤我们的东西的响应，就是对人之本质的响应。这样的思想是一种手工活。手不仅仅是一个抓握的器官，手的本质体现于手的劳作上。手在本质上是一种会说话会思想的东西。手把握着，提携着，指示着，通过无声的语言来展示着。手动的时候，就是说话的时候，就是思想的时候。手的每一个动作都体现着思想的要素，手势着思想的要素。手的每一动作都根植于思想。^⑤

对于这样的思想，我们是不可能通过一个定义就能完全理解的。必须通过亲身的思想才能真正地知道思想。这就好比游泳，“我们决不是通过一篇讨论游泳的

① 参见海德格尔，“什么召唤思”，李小兵、刘小枫译，载《东西方文化评论》第三辑，北京：北京大学出版社，1991，第185-188页。

② 海德格尔，“什么召唤思”，李小兵、刘小枫译，载《东西方文化评论》第三辑，第182页。

③ 参见海德格尔，“什么召唤思”，李小兵、刘小枫译，载《东西方文化评论》第三辑，第183页。

④ 参见海德格尔，“什么召唤思”，李小兵、刘小枫译，载《东西方文化评论》第三辑，第188-189页。

⑤ 参见海德格尔，“什么召唤思”，李小兵、刘小枫译，载《东西方文化评论》第三辑，第178-179页。

论文来了解的。只消我们跳进河里，这一跳就会告诉我们什么叫游泳了。这样我们才能了解到进行游泳必须依据的要素”^①。要亲身经历这样的思想，就必须倾心于那向思想吐露的东西，倾心于赋予思想以养料的东西。要亲身经历这样的思想，还必须跳离通常的和科学的思维，解构通常的和科学的思维。这种跳离和解构能够把我们突然引向一个万物皆异的陌生之地，让我们濒临深渊并大为震惊，并由此而进入思想的境地。^②

这种对思想境地的进入和亲历是需要练习或学习的。所谓练习或学习，就是使我们的有为和无为与那个从本质上被允诺给我们的东西适应起来。这需要我们喜欢和思虑那个呼唤我们并使我们守持在本质中的东西。我们必须把那个东西看作“有待思虑的东西”（das zu-Bedenkende）。^③

有待思虑的东西就是“可思虑的东西”。但可思虑的东西不只是由我们提出来的，它从自身而来呼唤我们，要求我们有所运思地朝向它。它给予我们思想。而那种先于一切地总是给予思想并永远给予思想的东西，就是“最可思虑的东西”。这个最可思虑的东西又是通过“我们尚未思想”而显示出来的^④，我们远没有进入最可思虑的领域。我们尚未思想，我们远没有进入最可思虑的领域，这不只是因为尚未充分朝向那个可思虑的东西，毋宁说，这是由于那个东西本身从我们这里扭身而去了。

但是，也只有已在出现朝向的地方，才会发生这种扭身而去。如果那最可思虑的东西保持在一种扭身而去中，那它同时也已经与人相互朝向了，已经给予人去思想，已经向人的本质有所允诺了，人也因此总已以一种本质的方式进行了思想^⑤。只不过这种思想是以有待思想的形式来进行的，这种可思虑的东西是以自行遮蔽的形式来显现的。有待思想的东西向人扣留自身，但被扣留者也总经被端到我们面前了。自行隐匿者拒绝到达，但这种拒绝并非一无所有。对我们隐匿自身的东西从我们这里抽离了，但它同时也把我们一起抽去。自行隐匿的东西就以抽吸我们的方式而到场。

抽吸我们的东西已经允诺了到达。“如果我们进入这种隐匿之吸引中，那我们

① 海德格尔，“什么叫思想？”，载海德格尔《演讲与论文集》，第147页。

② 参见海德格尔，“什么召唤思”，李小兵、刘小枫译，载《东西方文化评论》第三辑，第176页。

③ 海德格尔，“什么叫思想？”，载海德格尔《演讲与论文集》，第136页。

④ 海德格尔，“什么叫思想？”，载海德格尔《演讲与论文集》，第137页。

⑤ 海德格尔，“什么叫思想？”，载海德格尔《演讲与论文集》，第139页。

就被引向那个通过自行隐匿而抽吸我们的东西”^①。对于这种在自行遮蔽中显现自己的东西，我们只能如此这般地应和它。这种应和，这种进入抽吸，这种被引向，只能是通过指明和指示而进行的一种指引。这种“指引（das Weisen）”就是思想的基本特征，就是通向那个自始一直给予人去思想的东西的道路^②。

这种“指引”同时也是我们的本质。当我们作为被抽吸者而被引向那个吸引我们的东西之时，我们的本质也就由此而被烙印了，被这种“被引向……”（auf dem Zuge zu...）所烙印了，我们自身就指向了那个自行隐匿者。我们就是在指向自行隐匿者时所是的东西。只有在人被吸引和引向这种自行隐匿者并因此而与自行隐匿者相互显示之时，人才是人。人的本质就在于成为这样一个显示者。作为这样的显示者，人就是一种标志（Zeichen）。只不过这种标志所显示的是一种自行隐匿者，它不能直接表明自行隐匿的东西，它因而不具有表明作用（Deutung）。^③

但是，人这种标志的无所表明又足以促动我们的思想。思想于是就把一种表明（Deutung）带给标志，并由此而把我们置入一种与诗的对话之中。诗与思能够以不同的方式言说同一个东西。诗经常是一种崇高的思，而思经常是一种深刻的诗。^④

第十三节 思想的急迫性

科学不思想。在科学的时代，思想必定是缺乏的，人们也必定是逃避思想的。但是，在科学的时代，人们也必定不承认对思想的逃避。人们会认为，任何时候都没有象今天这样，有着如此广泛的规划，如此多的探讨领域，如此激情昂扬的研究。然而，这样的规划、探讨和研究只不过是一种非常特殊的思想，海德格尔把它叫做“计算性思想”（rechnendes Denken, calculative thinking）。它只是计算那些给予的状态，以便服务于特定的目的，得到期待的确定结果。即使这种思想不使用数字也不使用计算机，那它也仍然是计算。它计算着永新的、总是更有希望的并且同时也是更加经济的可能性，它从一种期望冲向另一种期望，从不停止，

① 海德格尔，“什么叫思想？”，载海德格尔《演讲与论文集》，第142页。

② 海德格尔，“什么叫思想？”，载海德格尔《演讲与论文集》，第141页。

③ 参见海德格尔，“什么叫思想？”，载海德格尔《演讲与论文集》，第142-143页。

④ 参见海德格尔，“什么叫思想？”，载海德格尔《演讲与论文集》，第145页。

从不收集自身。^①

计算性思想不追思支配存在物的意义，不是“追思性思想”（*besinnliches Denken, meditative thinking*）^②，因而不是真正的思想。在科学不思想、思想缺乏、逃避思想等说法中，海德格尔所意味的都是真正的思想，即追思性思想。追思性的思想不象计算性思想那样是纯粹自发进行的，它需要更大的努力，需要更多的实践练习，需要更加精细的照料，也必须能够等候其时间，就象农民期待着庄稼的成熟。但是任何人都可以以其自身的方式沿着追思性思想的道路前行。因为人是一种思想的或者说追思的存在者。人之为人本质上就是居住于周围的东西之中，并由此而追思那最切近的东西。我们时时处处所操劳着的东西实际上本来就是居住于其中的周围东西，本来就是被追思着的最切近的东西。^③

这种规定着人之为人的居住和追思就是从故土的深处攀上敞开的精神天空，就是平静地居住于天空和大地之间。但是，今天的人们已经被逐离故土，丧失了自己的根基和本土。人们不再能够本真地居住于大地和天空之间，不再能够从故乡之本土上达自由的天空，不再能够从自己的根基处攀升到精神的敞开领域。这种根基性和本土性的丧失是来自于今天的时代精神。^④

今天的世界显现为一种被计算、被表象的对象。面对计算性思想的攻击，这种作为对象的世界已经完全敞开了大门，没有什么东西还能够再进行任何的抵抗。本来是自身涌现的自然，本来是从自身的遮蔽和庇护中到场的自然，现在已经被单纯而片面地敞开，自然已经没有任何的神秘可言。我们武断地把自然看作没有任何遮蔽和庇护的自然。自然就是我们可以完全认识、完全控制的自然，就是现代技术和工业的能量之源。我们还可以为此而创造一个奇怪的概念，也就是所谓的“人工自然”。我们竟然不知道所谓的“人工自然”是多么地荒谬和自相矛盾。

在今天的世界，技术的力量完全决定着人与存在者的关系，技术的统治已经从地球延伸到外空，从无生命的东西延伸到生命本身，甚至已经开始了对人自身的技术控制，即对人的生命和本性的技术控制。技术的进步越来越快，而且永不停止。人的所有生存领域都将更紧密地为技术力量所包围。更为严重的是，技术

① 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, Translated by John M. Anderson and E. Hans Freund, New York: Harper & Row Publishers, 1966, pp45-46.

② Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, p46.

③ 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, pp46-47.

④ 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, pp47-49.

的力量已经超出了人的意求和人的决断能力，已经成为人本身所无能为力的。^①

但是，这种日益严重和更为严重的事情还不是最为严重的事情。最为严重的事情是人们对思想的逃避，是日益增长的无思状态。我们以最快、最廉价的方式接纳任何东西，又同样快地立即遗忘它，无思状态在今天的世界上到处走来走去^②。这种最为严重的无思状态使得我们在面对技术的统治时，只是简单地陷入盲目的悲观主义或盲目的乐观主义之中。盲目的悲观主义只是看到了核战争的恐怖、生态的危机、环境的破坏、资源的枯竭以及人类伦理道德所受到的挑战等等，并由此而主张抛弃现代技术，回到原始生活之中。但是，现代技术连同现代科学都是存在的命运，因而都是无法拒绝和放弃的。悲观主义者所提出的出路根本就不是什么出路，悲观主义因而只能真正地走向悲观的结局。但是，盲目的乐观主义照样是找不到真正出路的。盲目的乐观主义坚信科学技术是人类通向更幸福生活的道路，认为技术只是人的一种手段，是人可以控制和主宰的。但是，主宰的意志越是变得完全急迫，技术就越是具有脱离人类控制的危险。作为存在的命运，技术既不是人类所能拒绝的，也不是人类所能控制和主宰的。试图控制和主宰技术的乐观主义最终也只能走向完全无法控制和主宰技术的悲观结局。

那么，面对技术的控制和技术的力量，人类真的就毫无出路了吗？不是的。悲观主义和乐观主义之所以都是简单盲目的，之所以都是有问题的，就是因为它们都是无思的。悲观主义和乐观主义的盲目性只是表明，面对技术的力量和技术的控制，我们还没有做什么准备，我们还一味地陷入到计算性思维之中，我们没有能够追思在我们这个时代所出现的东西，我们还处于无思的状态。如果我们不运用我们的追思性思想，如果我们不让追思性的思想来抗衡纯粹的计算性思想，那么，人就必将成为一种毫无防卫并困惑不已的牺牲品，就只能听任不可阻挡的技术力量的摆布^③。无思状态是我们这个时代最为严重的事情，但思想的能力又是位于人之存在的核心的。即使在无思的时候，我们也没有丢掉思想的能力，我们只是让它处于休耕状态^④。一旦追思性的思想苏醒过来，它就会马不停蹄地运行起

① 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, pp51-52.

② 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, p45.

③ 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, pp52-53.

④ 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, p45.

来，来思考人类根基本土性所受到的威胁^①。

今天的人类急需一种真正的思想，急需一种不同于计算性思想的追思性思想。只有在我们追思性地思考人类根基本土性所受到之威胁的时候，我们才真正地走上了对技术本质的思考，才真正地踏上了思想之路。我们由此就会发现，技术在本质上就是一种解蔽方式，现代技术在本质上只是一种特殊的解蔽方式。现代技术的特殊性就在于它的解蔽是促逼的、强制性的，同时又是无所不包的。现代技术的本质就是“集聚强置”（Ge-stell）。这种“集聚强置”是解蔽的命运，同时也是“最高的危险”^②。然而，“哪里有危险，哪里也生长起拯救的力量”。海德格尔通过对荷尔德林这句诗的阐释而表明，“技术的本质现身恰恰最令人想不到地在其自身之中蕴涵着拯救力量的可能升起”^③。

拯救的力量如何能够在技术本质的自身之中升起？集聚强置一方面威胁着人类的根基本土性，遮蔽着源始的解蔽，另一方面，集聚强置自身的缘起，人类根基本土性所受到的威胁本身，也启示出这样一种可能性，即，人也可以为源始澄明所需用，也可以献身于对源始澄明的守护。只要我们不断地在点点滴滴的事情中追求这样一种可能性，拯救的力量就能够不断地生长起来。

这种拯救的力量会使我们在丧失古老根基性的同时，再被允诺一种新的根基，从而使得人的本性在这个科学技术的时代也能以新的方式从这种新的根基中成长壮大起来。这种新的根基就在最切近于我们的东西之中。计算性思想把最切近的东西弄成最遥远的东西，但只要我们唤醒我们的追思性思想，我们也就踏上了通向切近者的漫长而艰难的道路。^④

这是一条什么样的道路？这是一条往返性的道路，这是一条双行道。一方面，在科学技术的时代，计算性思想的道路是我们必然要行走的，是我们绕不过去的；另一方面，当我们行走于计算性思想之道路上的时候，我们又同时行走于相反的追求性思想的道路上。我们不是仅仅以技术的方式来对待事物，我们不是片面地附着于单一的观念，我们不是行走于观念的单行道上。但这又是如何可能的呢？

① Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, p53.

② Martin Heidegger, 'The Question Concerning Technology', in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p26.

③ Martin Heidegger, 'The Question Concerning Technology', in *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p32.

④ 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, p53.

是这样的：作为现代人，我们都是依赖于现代技术的，以至于我们紧紧地束缚于现代技术。但是，我们也可以在使用技术的同时保持自身的独立，以便在任何时候都可以放弃它。在应该使用的时候，我们就使用它，但也随它去，爱谁是谁，不让它影响我们的真实核心。我们肯定对技术的不可避免的使用，但同时又拒绝其支配我们的权力，拒绝它对我们本性的歪曲，搅乱和糟蹋。那么，这种对技术既“是”又“不”的做法，这种所谓的双行道，不是矛盾的吗？不是的。只要我们尝试这样的做法，我们与技术的关系就将变得惊人的单纯和安宁。我们让技术进入我们的日常生活，同时又让它留在外面，它不是什么绝对的东西，它依然依赖于某种更高的东西。这种对技术既“是”又“不”的做法被海德格尔叫做“对事物的顺随”（Die Gelassenheit zu den Dingen, releasement toward things）。^①

这种做法同时也让我们看到，现代技术所要求的人-物关系实际上也并非一种毫无意义的关系。在所有的技术过程中，都有一种并非我们所发明或制造的意义，这种意义要求着人的有为和无为。当然，支配现代技术之人-物关系的这种意义仍然是晦暗不明的，渗透于现代技术中的这种意义仍然隐藏着自身。但是，如果我们明确注意到这种隐藏的意义在这个技术世界上是到处都触及我们的，我们就会立即置身于这个意义的领域，置身于这个向我们隐藏自身并恰恰在靠近我们时隐藏自身的意义领域。由于这个意义领域在显示自身的同时又退隐起来，所以它是一种神秘。如此一来，我们对隐藏于技术中的这种意义的敞开，同时就是“对神秘的敞开”（die Offenheit für das Geheimnis, openness to the mystery）。^②

“对事物的顺随”与“对神秘的敞开”共属一体，允诺一种完全不同的在世界之中居住的可能性，承诺一种新的根基和基础。在这种新的根基和基础上，我们就可以在这个技术的世界中持存而不受其危害，我们也可以以一种改变了的形式收复那种正在迅速消失的古老的根基本土性。^③

但是，“对事物的顺随”与“对神秘的敞开”从来都不是自动形成的，只有通过持之以恒的勇猛思想，它们才会成长起来。在目前阶段，我们仍然处于危险之中。新技术革命的浪潮是如此地俘获人心，迷惑人心，搅乱人心，诱骗人心，以至于计算性思想会被看作唯一的思想方式。我们对追思性的思想漠然无视。所

① 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, pp53-54.

② 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, pp54-55.

③ 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, p55.

以，如何使追思性思想保持其活力，如何进行真正的思想，这是一件十分急迫的事情。^①

第十四节 思想的任务

哲学-形而上学把存在看作存在者的根据和原因，以论证性的表象性思维方式来思考存在者之为存在者，并由此而为科学开启了视界，使科学一步一步地从哲学中独立出来，直至 20 世纪最终完成这一进程。哲学-形而上学的完成意味着它把自身聚集到其最极端的可能性之中。这种最极端的可能性就是，把真理性等同于技术控制的有效性，使表象-计算性思维的操作特性和模式特性取得完全的统治地位^②。

但这种最极端的可能性并不代表哲学的一切可能性。除了让哲学消解于技术化的诸科学中之外，也许还有一种“第一可能性”。这种“第一可能性”是哲学-科学思维必须由之出发但又“不能经验和接纳”的可能性^③。这种哲学和科学都不能通达的“第一可能性”就是留给思想的任务。

思想既不是形而上学又不是科学，却能够胜任形而上学和科学都不能胜任的任务。也正是由于思想能够胜任哲学-科学所不能胜任的任务，所以它才是谦逊的。它不再像科学和哲学那样具有技术控制的有效性，而是具有自身的独特效用，而且其独特效用如果与哲学-科学的那种效果相比较的话，也是非常逊色的。思想的这种谦逊就在于，它的任务只具有预备性而不具有创建性，它只满足于唤起一种可能性。它的预备性意味着一种学习，即学习参与为它所保留和贮备的东西，学习转变哲学-科学的思维方式。它所要唤起的可能性也只是这样一种可能性，即，世界文明最终有可能不再把技术-科学-工业特性作为人类栖留的唯一尺度。但是，唤起这样一种可能性也不是要预见将来。它只是试图道说一种未曾被真正思考过的事情。^④

① 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, p56.

② 参见海德格尔，“哲学的终结和思的任务”，载海德格尔《面向思的事情》，第 61 页；以及 Heidegger, 'The End of Philosophy and the Task of Thinking', translated by Joan Stambaugh, 第 11、12 段，网址：<http://evans-experientialism.freewebspace.com/heidegger8a.htm>，或者 <http://hudsoncress.org/html/library/western-philosophy/Heidegger%20-%20The%20End%20of%20Philosophy.pdf>。

③ 海德格尔，“哲学的终结和思的任务”，《面向思的事情》第 61-62 页；Joan Stambaugh 英译第 14 段。

④ 参见海德格尔，“哲学的终结和思的任务”，《面向思的事情》第 62-63 页；Joan Stambaugh 英译第 18-20 段。

思想所真正关涉的就是这种未曾思考过的事情。这种事情在希腊早期思想家那里也曾经被确定为存在者的存在或到场者的到场，但是没有得到深思，而且哲学-形而上学随后就把这种到场的到场性规定为实体性和主体性。即使在黑格尔和胡塞尔那里，这样的事情也还是意识的主体性。黑格尔和胡塞尔都曾发出“朝向事情本身”的呼声，但在他们的呼声中仍然有一种始终未曾思考的东西。

黑格尔的思辨辩证法是关于哲学事情如何自为显现的方式。但这种显现必然是在光（即 *lumen naturale*，理性之光）之中进行的，而光反过来又植根于使光启明出来的自由敞开之境。惟有一种敞开状态（*Offenheit, openness*）或敞开之域（*open region*）才能允诺思辨辩证法所思考的那种东西，也才能为胡塞尔的直观及其明证性提供前提条件。这种允诺显现并为直观和明证性提供前提条件的敞开状态或敞开之域，就被海德格尔命名为“澄明”（*Lichtung, opening*）^①。这样的澄明是一切到场者和不到场者的敞开之域。时间和空间以及在时-空中的一切到场者和不到场者，都只有在这样的澄明中才具有聚集一切和庇护一切的处所。这样的澄明因而就是思想所必须关注的事情。

不论到场者是否被经验，被掌握或被表达，到场状态始终依赖于已然起着支配作用的澄明。即便不到场者，除非它在澄明之中到场着，否则也不能成其为不到场者^②。柏拉图虽然认识到了光对于到场的必要性，但没有看到光亮和黑暗都少不了的这种澄明。澄明在哲学中始终是未曾思考的。不过，在哲学的开端之际，巴门尼德确实曾谈论过澄明。他说的是“解蔽之不动心脏”（残篇 1）。“解蔽之不动心脏”是一个寂静之所，它允诺到场状态本身的可能到场，允诺存在和思想及其相互到场。巴门尼德的这个解蔽，这个 *Ἀλήθεια*，就是澄明。只有从这个 *Ἀλήθεια* 的不动心脏出发，才会有存在与思想、到场状态与领悟的共属一体关系。对思想的可能要求也只能来自于对澄明-解蔽（*Ἀλήθεια*）的经验。

这个 *Ἀλήθεια* 应该就是思想所要追问的事情，但巴门尼德只是谈到了这个 *Ἀλήθεια*，他并没有再进一步地追问这个 *Ἀλήθεια*。所以，对于晚年的海德格尔来说，就连巴门尼德也只是稍微涉及到一点思想的事情，就连希腊早期思想家们也没有能够很好地胜任思想的任务。要想真正地进入思想的事情之中，要想很好地

① 参见海德格尔，“哲学的终结和思的任务”，《面向思的事情》第 67 页；Joan Stambaugh 英译第 32 段。

② 参见海德格尔，“哲学的终结和思的任务”，《面向思的事情》第 69 页；Joan Stambaugh 英译第 37 段。

胜任思想的任务，就不能仅仅谈论一下 Αλήθεια ，而应该进一步地追问 Αλήθεια 。

这个 Αλήθεια 之所以需要追问，之所以需要思想的追问，之所以要成为思想的事情，之所以一直没有在哲学中得到过思考，是因为这个 Αλήθεια 并不是我们通常意义上的真理，它比作为符合和确定性的真理要更加源始。在通常情况下，人们实际加以经验和思考的只是 Αλήθεια 所允诺的东西，而 Αλήθεια 本身却是没有被经验也没有被思考的。 Αλήθεια 本身之所以没有被经验也没有被思考，是由于遮蔽 ($\lambda\eta\theta\eta$) 本来就属于解蔽 ($\text{Α-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$)。遮蔽是作为解蔽的心脏而属于解蔽的，而且在其中还起着一种庇护和保藏作用。只有从遮蔽的这种庇护和保藏中，解蔽 (Αλήθεια) 才能被允诺，到场着的到场者也只能进而显现出来。由此一来，澄明就不能是到场状态的单纯澄明，而是自身遮蔽着的到场状态的澄明，是自身遮蔽着的庇护之澄明。这样的澄明因而就是需要追问的。只有追问澄明，我们才能真正地踏上思想任务的道路。^①

思想的任务就是追问这种自身遮蔽着的庇护之澄明。但是，我们应该如何追问呢？以往的方式显然都无法达到我们的目标，追问庇护之澄明的方式只能由庇护之澄明本身来决定。但是庇护之澄明本身本来又是我们要追问的。于是，这里就出现了澄明与追问澄明的循环。海德格尔现象学的“诠释学循环”在这里再次以澄明与追问澄明之循环的方式体现出来。如此一来，思想的任务就应该是：放弃以往的哲学思想，恰如其分地进入澄明与追问澄明的循环之中，以便追踪澄明的由来，追踪澄明的“给出” (*es gibt*)，并聆听这种“给出”本身的声音。^②

在西方文明的背景下，或者说在我们这个科学-技术的时代，对思想任务的这种规定是很容易被看成一种神秘主义或非理性主义的。但是对于海德格尔来说，这根本不是什么神秘主义或非理性主义。理性是什么？理性又根源于何处？保卫理性是不是就等同于固守表象性的计算理性？支配着现时代的科学技术的理性化愈来愈惊人地以其巨大的成效来证明自身的合法性，但这种成效丝毫没有说出那允诺理性和非理性以可能性的东西。可证明的东西并不能穷尽存在者的一切可敞开状态，对可证明之物的固守反而阻挡了通达存在者的道路。要想充分地规定理

① 参见海德格尔，“哲学的终结和思的任务”，《面向思的事情》第 74 页；Joan Stambaugh 英译第 48 段。

② 参见海德格尔，“哲学的终结和思的任务”，《面向思的事情》第 75-76 页；Joan Stambaugh 英译第 51、52 段。

性 (*Ratio*)、奴斯 (*νοῦς*)、根据和原则, 要想真正地通达存在者, 我们只能先以一种希腊的方式把 *ἀλήθεια* 经验为解蔽, 然后再超越希腊方式而把 *ἀλήθεια* 追踪到自身遮蔽着的澄明。^①

对思想任务的这种规定不可能是非理性主义的。真正的思想是超出理性与非理性之分别的, 它也比科学-技术更加清醒, 比理性化的狂乱更加清醒。理性化的狂乱本身倒可能恰恰是一种最极端的非理性。真正的思想一点也不狂乱, 它能够清醒地旁观而不求实效, 它不会迷失在对实效的疯狂追求之中, 但它能够无用而大用。然而, 在这个科学-技术的时代, 当我们追问这种思想任务的时候, 这种思想连同我们对这种思想的追问却都首先受到置疑。这种置疑意味着我们还需要在思想方面接受教育。我们大都受到了很好的科学教育, 但这种科学教育并不是思想教育, 而且恰恰挤压了思想教育。我们甚至已经不知道何谓思想教育, 何谓受过思想教育, 何谓没有受过思想教育。^②

第十五节 只能思想的神秘“域化域”

就西方传统哲学而言, 所谓思想只是一种先验-视域性的表象 (*transcendental-horizonal re-presenting*)。这种作为先验-视域性表象的思想把事物的范型安置到我们面前, 以便我们能够在事物的显现中看到这种事物的范型。通过对象以及对对象的表象, 我们确实可以看到这种先验范型, 确实可以经验到这种围绕着事物的先验视域。但通过这种作为表象的传统思想, 我们不能通达那让视域是其所是的东西。我们由此所经验到的视域, 也只是围绕我们的、面对我们的视域, 视域的这种敞开还只是面对我们的这一面的敞开。我们并没有经验到视域的敞开状态本身 (*openness as such*)。^③

敞开状态本身把持着与我们照面的一切东西, 是所有东西的源头, 但我们无法把它表象到我们面前, 无法把它庇护到我们所熟悉的东西之中。我们不能像刻画视域那样地来刻画它, 不能通过与我们的关系来刻画它, 不能通过与我们照面来刻画它。“前来照面”根本就不是它的一个特征。这样的敞开状态本身又被海德

① 参见海德格尔, “哲学的终结和思的任务”, 《面向思的事情》第 74-75 页; Joan Stambaugh 英译第 49 段。

② 参见海德格尔, “哲学的终结和思的任务”, 《面向思的事情》第 75 页; Joan Stambaugh 英译第 50、51 段。

③ 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, pp63-64.

格尔叫做“域”(Gegend, region)。^①

不过,这个“域”并不是通常意义上的域,而是一种古老意义上的域。“域”(Gegend, region)这个词语的古老形式是“Gegnet”,其意思是敞开着区域扩展(expanse)。这种Gegnet大化无形般地聚集着,任何东西都相互聚集到一起而居留下来,同时又自持着。它是为了开阔居留中的保持而进行着的聚集和再庇护。它本身既是一种区域扩展,同时又是一种居留(abiding)。它居留到持续着的区域扩展之中,又扩展到那转向自身者的居留之中。所以,它不是一种死的域,而是一种居留着的区域扩展(expanse),是一种活的、域化着的域。作为敞开状态本身的“域”(Gegend, region)就是这种活的、域化着的域,就是“域化域”(Gegnet, that-which-regions)。^②

这种“域化域”在聚集一切的同时敞开自身,又把持住自身,让任何东西都归于其本己的持续中。这种“域化域”的域化因而也决定着物的域化。物的域化就是物的物化。物的物化作为一种域化,不是通过因果关系来实现的。域化域不是原因,物也不是结果。域化域对物的域化或物化是超越因果关系的。同时,物的域化作为物的物化,也使得物不再是对象物。物的域化和物化是对对象物的超越。由此,域化域也不再是对象物的先验视域,域化域只是其本身。总之,域化域既不是物的原因,也不是物的先验视域。域化域与物的关系既不是一种因果关系,也不是一种先验视域关系;既不是一种存在者具体存在层次上的关系,也不是一种存在论上的关系。域化域与物的关系只能是一种决定(determining)关系。域化域决定(determine)物之为物。这种决定不是制造,不是通过原因而产生结果,也不在先验意义上给出可能性。决定只是决定。^③

域化域的域化不仅是物的域化,而且更是人的域化。在现时代,人一直作为主体,一直作为相对于对象物而言的主体。但这种主体遮蔽了人的本性。人的本性不在于主体,也不在于理性,人本来是从域化域及其域化那里获得其标志的。当域化域的域化使物成为本质之物的时候,它也同时使人域化为本质之人。甚至人的域化比物的域化更加根本,人的本性就是为域化域所占有的。人之为人,就在于被域化域所域化,就在于归属于域化域,就在于进入域化域之中。但人的域

① 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, pp65-66.

② 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, p66.

③ 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, pp76-77.

化之所以要比物的域化更加根本，还在于人是如此本质地属于域化域，以至于如果没有人的话，域化域自身就不能成为域化域，就不能成为域化一切的域化域，就不能成为一切东西的涌现。

人与域化域的这种关系是不可表象的。这种关系不是一个叫做“人”的对象和一个叫做“域化域”的对象之间的关系，我们更谈不上把这样两种对象之间的一种客观给予的关系强行带到我们面前。域化域作为敞开状态本身，是自身遮蔽着的解蔽，是自身庇护着的澄明，是源始意义上的真理。这样的域化域、敞开状态、澄明、真理需要人，人被交付给这样的域化域、敞开状态、澄明、真理。人与域化域的关系因而就是需要和被交付的关系。人的本性被域化到域化域之中并为其所用，人的本性本身就在于为域化域所用，人自身没有任何支配性的力量。这种域化域或真理因而是这样的意义上而独立于人。其独立于人本身就是与人之本性的一种关系，这种关系依赖于把人的本性域化到域化域之中。^①

域化域与人的关系以及域化域与物的决定关系都是不可表象的，而这种关系的不可表象性又关联于域化域本身的不可表象性。域化域本身并不前来与我们照面，它毋宁是退隐着，它是一种神秘。但是，这种退隐着的神秘的域化域，这种不可表象的域化域，却可以思想。那么，我们如何能够思想这种“域化域”呢？

由于域化域与人的密切关系，由于人对域化域的归属关系，海德格尔又把域化域称做“乡土”(country)^②。这种“乡土”不是地质学和地理学所研究的土地，不是科学意义上的出生地。这种“乡土”在本质上是我们的乡土，是思想的乡土。域化域就是我们的乡土，就是思想的乡土。这块乡土是给予自由的澄明，同时又具有顺随和庇护的特性。在这里，所有被澄明的东西，所有遮蔽自身的东西，都一起获得敞开的自由，并由此而开辟出属于思想的道路。这块乡土同时也给出理性和科学的道路，只不过各种各样的科学方法只是乡土这条“巨大暗河”的“溢出之物”。而“这条巨大暗河”本身则驱动着一切事物，为一切开辟道路。所以，作为域化域的这种乡土是道路的源初给出者和奠基者，是一切道路的道路。^③

不过，虽然科学的道路只是乡土这条“巨大暗河”的“溢出之物”，但思想的

① 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, pp83-84.

② 参见 Martin Heidegger, *On The Way to Language*, Translated by Peter D. Hertz, New York: Harper & Row, Publishers, 1971, pp74-75.

③ 参见 Martin Heidegger, *On The Way to Language*, pp91-92.

道路却是这乡土的一部分。思想的道路属于乡土，思想就行走在乡土的道路上^①。这条思想之路就是要展现作为乡土的域化域。而这种展现同时也意味着进入乡土之中，返回我们总已逗留的地方。但是，进入乡土之中，返回到我们总已逗留之所，这与前进到机器的世界是大为不同的。这在本质上是一种居留的转向。由于这是一种居留的转向，所以，与仓促地漂移到我们并不在的地方相比，它反而要困难许多，它要求着全然不同的东西^②。思想之路需要一种先行的护送，需要居住于切近之中^③。思想之路需要倾听，专心地倾听一种允诺，并从这种允诺所给予的指引中获得其规定性和明晰性^④。

这种护送、居住和倾听不是任何主动的行为。既然作为乡土的域化域是神秘的，是退隐着的，我们就不能对它有所作为。我们越是主动地前进到它跟前，它就越是向后退隐。所以，这种护送、居住和倾听在本质上只能是等待。真正的思想也只能是等待。我们只能通过等待而被顺（being released）到作为乡土的域化域之中。这种作为思想的等待（waiting）不同于期待（awaiting）。期待总已与表象和被表象的东西联系起来，而等待则没有任何对象，不涉及任何表象。它顺出表象，或者说完全不顾表象。当然，等待也确实是在等待某种东西，但只要我们的表象和固着于所等待的东西，实际上就不再有任何等待了。真正的等待是顺随所等待的东西，让自身顺随到敞开状态之中，顺随到作为庇护的远离本身的区域扩展之中。真正的等待就保持、回归和居留于这种远离本身的切近之中，这种区域扩展本身的切近中。真正的思想因而也只能是让远离本身切近我们，临近我们。这样的思想不是认识一个对象，而是等待某种东西，通过等待的方式而顺随到其中去。^⑤

那么，思想如何能够是一种等待呢？在传统的意义上，说思想就是一种等待是不可思议的，因为传统的思想作为表象，其本身就是一种意求（willing）。在传统的意义上，去思想就是去意求（to will），去意求就是去思想。但是，真正的思想却不是一种意求，而且不是任何的意求。真正的思想在本质上是一种“非意求”

① 参见 Martin Heidegger, *On The Way to Language*, pp74-75.

② 参见 Martin Heidegger, *On The Way to Language*, p85.

③ 参见 Martin Heidegger, *On The Way to Language*, p93.

④ 参见 Martin Heidegger, *On The Way to Language*, pp75-76.

⑤ 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, pp67-68.

(non-willing)。^①

明白了思想的非意求本质，我们也就容易理解思想的等待了。但思想又如何能够做到非意求呢？只要我们思想某种东西，就总是意味着有所意求。即使想要放弃意求，实际上也是一种放弃意求的意求。这种放弃意求的意求确实包含在“非意求”的概念之中，“非意求”首先是对意求的一种否定和解构。但是，“非意求”更意味着处于任何意志（will）之外。^②

处于任何意志之外是很难做到的，因为它不能被任何意求所通达。但是，通过放弃意求意义上的非意求，我们也可以切近它。一旦我们切近了处于任何意志之外的非意求，我们也就唤醒了一种“顺随”（Gelassenheit, releasement）。这种“顺随”不是软弱地、毫无觉察地让事物溜来溜去，也不是主动的行为。“顺随”超出了主动与被动的区分，比人类现有的一切行为和图谋都更加高级，它不属于意志领域。这种不属于意志领域的“顺随”是不能在我们自身之内单凭我们自己就能唤醒的。“顺随”是从另外的地方让进来的。当我们成为“让-进来”从而毫无意求的时候，“顺随”也就苏醒了。本质意义上的思想就处在这种“顺随”之中。^③

一旦“顺随”得以苏醒，我们就能处于非意求之中，从而处于等待之中。真正的思想由此也就发动了自身。思想一旦发动自身，我们就进入了对域化域的理解之中。一旦我们进入对域化域的理解之中，我们也就可以通过思想而理解人与域化域的关系。思想本身作为朝向域化域的顺随，就是人的域化，就是域化域通过思想而进行的人的域化。人与域化域的关系既是人归属于域化域的一种思想关系，也是域化域需用人、域化人的一种域化关系。一旦进入对人与域化域之关系的这种理解，我们也就可以进入对物与域化域之关系的理解。因为当我们明白了人与域化域之关系的时候，我们也就是明白了域化域的域化，而物与域化域的关系也是一种域化关系。物之为物就在于域化域对物的域化。只不过这种域化不是与思想关联在一起，而是与决定关联在一起。

^① 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, pp58-59.

^② 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, p59.

^③ 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, pp60-62.

第十六节 思想的本性

但是，唤醒“顺随”的那种“让进来”究竟从何处让进来，又是让何种东西进来？我们将如何描述作为“让进来”的非意求？非意求的等待又究竟是一种什么样的等待？不同于西方传统思想的真正思想能够用来理解域化域，但这种真正思想的本性又是什么？

由非意求和“让进来”所唤醒的“顺随”是从一切表象中顺出来，把自己完全顺到“域化域”之中。所以，“让进来”同时也就是“走进去”，即走进域化域之中去。“顺随”的目的地就是“域化域”。只有关联于这个“域化域”，“顺随”才是其所是。另一方面，“顺随”这个名称同时也是用来命名“等待”的，“顺随”是与“等待”密切关联在一起的。由此，“等待”也是一种与“域化域”的关系，并且只是与“域化域”的关系。这样的等待就是把自身顺到“域化域”，顺到“域化域”的敞开状态之中，并由此而走进“域化域”，让“域化域”如此这般地统治着。^①

在走进“域化域”之前，我们既外在于“域化域”，又不是外在于“域化域”。只要我们先验地表象着存在者，我们就停留于先验视域之内，从而也就不会外在于“域化域”。但由于这个视域只是转向我们的“域化域”的一面，“域化域”自身毋宁是遮蔽着的，所以只要我们还没有为了“域化域”而顺随我们自身，我们就仍然不在它里边。从与视域的先验表象关系中顺出我们自身，进而走进“域化域”，这是在“等待”中发生的事情，也就是在“顺随”本身发生的事情。而“顺随”又以“域化域”为基础，并总已接受了朝向“域化域”的运动。“顺随”来自于“域化域”，也向着“域化域”而顺出我们自身。^②

由此，我们用“顺随”所命名的“等待”就是一种“基于域化域的等待”(waiting upon that-which-regions)。本真的等待只是“基于某种东西的等待”(waiting upon something)，只是“基于性的等待”(waiting upon)。“基于某种东西的等待”(waiting upon something)根植于我们对“基于”(upon)的归属。我们归属于这种“基于”，

^① 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, pp70-72.

^② 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, pp72-73.

我们等待这种“基于”。“等待”就是等待“基于域化域敞开”(upon the opening of that-which-regions)。正是出于这种等待的经验，正是关联于这种等待，我们才把“等待”说成是“顺随”。^①

由此，自古希腊以来的西方思想就在“顺随”中改变了自身，从先验表象改变成“基于域化域的等待”，改变成朝向域化域的“顺随”。又由于正是域化域让“顺随”归属于它自身，所以，思想的本性就在于依赖于域化域的“顺随”所从事的域化(regioning)。这种思想本性不是通过思想自身而得到规定的。思想的本性是通过它者，通过带出它的域化域，而得到规定的。^②

那么，由“顺随”所从事的这种域化，作为思想的本性，又在何处域化或者说在何处等待呢？这种域化和等待是基于域化域的域化和等待，其目的在于把我们的本性顺随到域化域之中，顺随到对域化域的归属之中。但是，我们既被派送到了域化域，又没有被派送到域化域。我们在两者之间无休止地来回往复，好象被悬吊在两者之间。这种站立在“之间”(betweenness)就是等待。等待就是站立于“之间”，“之间”就是等待的本真处所。同时，作为等待的站立在“之间”也是“顺随”的本性，“顺随”就是站立在“之间”。这种站立在“之间”的“顺随”就是思想的本性。当然，思想并不是自给自足的“顺随”。朝向域化域的“顺随”只有作为顺随的域化，作为把“顺随”顺到域化域中的域化，才是思想。^③

“顺随”是站立在“之间”的“顺随”，同时又是朝向域化域的“顺随”，当我们站立在“之间”并且让自己进入“朝向域化域的顺随”的时候，我们就完全放弃了意求。但是，这种“顺随”又不是漂浮在虚无之中而缺乏任何的行动力量，也不是在根本上否定生活。在“顺随”中虽然没有任何意求，却充满着“愿望”(Entschlossenheit, resolve)^④。“愿望”不是意求，也不是任何的意志。“愿望”是为敞开状态，为域化域，而特别由人所承担的此在之敞开。^⑤

由于这种愿望不是任何的意求，“顺随”之本性所依靠的这种镇定的愿望也就不是什么最高的意求，在“顺随”中所充满的这种愿望因而也不会变成傲慢和狂

① 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, p74.

② 同上。

③ 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, p75.

④ Entschlossenheit 一般被翻译为“决心”，《存在与时间》中“先行决心”的说法也早期为大家所熟悉。但是，无论在《存在与时间》中，还是在这里，海德格尔都想突出 Entschlossenheit 所具有的敞开功能。在突出 Entschlossenheit 的敞开功能方面，“愿望”要比“决心”更好。

⑤ 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, pp80-81.

躁。愿望只把自身聚集到“顺随”的镇定之中，“顺随”就愿如此镇定地接受域化域的域化。由此，这种归属于域化域的“愿望”也就可以在某种程度上用“守望”（*Inständigkeit, in-dwelling*）^①这个词语来命名。在朝向域化域的“顺随”中所充满的这个“守望”，由此也就成为思想自发性的真实本性。^②

由于这种“守望”就是居留于本性的根源之中，所以这种“守望”同时也是一种高贵状态（*noble-mindedness*）。充满着这种“守望”的“顺随”、思想和人自身等因而也就是一种高贵者。“顺随”、思想、人等都是有根源的东西，都居留于其本性的根源之中，都在自身的本性中归属于域化域，顺随到域化域。⁸² 这样，通过守望而成为高贵者的人就会具有一种高贵的智慧，即高贵的预感（*presentiment*）。这种预感就是“顺随”的守望，就是等待，同时也是忍耐和感恩（*thanking*）。忍耐可以等待得最长和最久，也可以在域化域的域化中扩展得最远。而感恩则不是为某件事情而感谢，而是只为被允许感恩而感恩。忍耐和感恩意味着已经放弃意求，已经把自身顺随到非意志的纯粹自持，所以同样也属于一种高贵状态。总之，“顺随”、等待、守望、忍耐和感恩就是高贵之人的高贵预感，就是思想的高贵本性。^③

这种高贵的思想是对域化域的切近。但是，这种切近并不是科学意义上空间距离的缩短。在域化域的本性已经临近我们的时候，其自身好象又比以往任何时候都更加远离了。我们切近了它的本性，又似乎远离了它自身。由此，我们就是在切近的同时又依旧远离域化域。但依旧远离又不是远离乡土，依旧远离中的“依旧”（*remaining*）同时就是一种回归（*returning*），对乡土的回归。思想对域化域的切近（*nearness*）和远离（*distance*）都不是外在于域化域的东西，因为域化域域化一切，把任何事物都聚集在一起，并让每一种事物都回归自身，自持于其本己同一性。由此，域化域自身就是切近和远离，就是“远离的切近”和“切近的远离”。而思想的本性作为对域化域的守望着的“顺随”，则是对域化域的“远离的切近”。^④

海德格尔最后用赫拉克利特最为独特的一个残篇来命名思想的这种本性。这

① *Inständigkeit* 的通常含义是迫切、恳求、哀求，但海德格尔在这里显然也引申了 *Inständigkeit* 的通常含义，也就是说，他突出了 *Inständigkeit*（恳求、哀求）中“等待”和“守护”的意思，从而把“恳求”、“哀求”变成了“守望”。

② 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, pp81-82.

③ 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, pp82-85.

④ 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, pp85-87.

个残篇就是仅由一个词语构成的残篇 122。这个残篇就是：'Αγγιβασία。'Αγγιβασία 这个希腊语通常被翻译为“冲向（going toward）”^①。“冲向”很好地表达了科学认识的本性，即，前进和运动到对象那里，对自然发起一种进攻。但这个意思并没有触及到思想的本性。实际上，如果从字面上翻译，'Αγγιβασία 的实际意思是“走近”（going near），也可以理解为“运动到切近之中”，“让自身进入切近之中”。这样一来，如果我们从字面上来理解这个词，那么它正好就是思想的名称，而且也许是最好的名称。思想的本性就在于'Αγγιβασία，“运动到切近之中”。它是乡间小路上的晚间漫步。这漫步引导我们深入夜晚，让夜光灿烂闪烁，切近遥远的夜空。^②

① 牛津希英中型词典没有收录这个词。罗念生等编辑的《古希腊语汉语词典》虽然收录了这个词，但把它拼写为 αγγι-βασία，并把 αγγι-βασία 等同于 αμφισβήτησις，而 αμφισβήτησις 则被解释为“争论”。参见罗念生等编，《古希腊语汉语词典》，北京：商务印书馆 2005，第 11 页和第 53 页。

② 参见 Martin Heidegger, *Discourse on thinking*, pp88-89.

第六篇 对基督教神学的解构和指引

第一章 从守护故乡世界到脱离天主教体系

第一节 故乡世界

对于许多现代人来说，海德格尔所谈论的东西是莫名其妙的，其解构-指引方法与现代科技所倡导的方法更是相反的。对于职业哲学家来说，不仅分析哲学派的人无法认可海德格尔的现象学（甚至斥之为毫无意义的胡说），就连欧洲大陆法兰克福学派的人，也时常对海德格尔的一些说法持一种批判态度（尽管他们有许多相似之处）。但是，如果从文学艺术和宗教信仰的角度来看待海德格尔思想，人们倒很容易理解，甚至可以为其微妙深邃和入木三分而拍案叫绝。就宗教方面而言，只要不是固执于某一个特定教派的原教旨主义者，人们就会时常感觉到海德格尔思想与宗教信仰的亲密关联。

实际上，海德格尔的解构-指引现象学正是产生于浓厚的基督教背景之下，并且大大受益于他早年的神学学习。其思想“自始就与宗教的和神学的关注深深地交织在一起”^①。他自己在1953年“关于语言的一次对话”中就说，他是通过神学研究而熟悉“诠释学”这个术语的，激动他的是圣经话语与思辨神学思想之间的关系问题，没有这种神学的背景，他就不可能走上思想之路^②。

海德格尔1889年9月26日出生于德国巴登州一个叫做“梅斯基尔希”的小镇。“梅斯基尔希”是一种音译，但这个名称本身是有其特定含义的。“梅斯基尔希”的德文是Messkirch。Messkirch由Mess和kirch两部分构成。其中，Mess来自于德文的Messe，意思是弥撒，即用面饼和葡萄酒表示耶稣的身体和血液来祭祀天主，回报主恩；而kirch来自于德文的Kirche，意思是教堂。所以，海德格尔所出生的这个小镇，从其名称的意义上来说，就是弥撒教堂镇。这个名称，这个小

① John D. Caputo, "Heidegger and theology", in *The Cambridge Companion to Heidegger*, Edited by Charles B. Guignon, 北京: 三联书店, 2006, p270.

② 参见 Martin Heidegger, *On The Way to Language*, Translated by Peter D. Hertz, New York: Harper & Row, Publishers, 1971, pp9-10.

镇，已经寓意了海德格尔与天主教的关系。正是在祭祀天主的地方，正是在教堂这样的场所，海德格尔来到了人间，被抛到了世界之中^①。

当然，在现代社会中，在当前的中国社会中，名称本身的意义早已被抛到九霄云外去了。比如，中国的好多村镇就叫这个庙那个庙的，但实际上与佛教的庙已经没有什么关系了。生活在这种“庙”里的人们甚至根本就对佛教一无所知，更谈不上对佛教的本真信仰了。但是，海德格尔所出生的这个“庙”却大为不同。早在大约 8 世纪的时候，人们就在海德格尔所出生的这个地方定期举行弥撒活动，并由此而把这个地方叫做 Messkirch（弥撒教堂）。这个弥撒教堂以法兰克圣徒“巡游的马丁”（约 316/317-397）为护法者，因而取名“马丁教堂”。海德格尔的名字“马丁”很可能就是来自于这个教堂的名字。历经多次重建，到海德格尔出生的时候，这个教堂不仅已经成为一座具有典型巴洛克风格的高大教堂，而且也成为小镇生活的集中体现。^②

不仅海德格尔所出生的这个小镇具有浓厚的天主教氛围，其家族和家庭成员也是虔诚的天主教信徒。海德格尔母亲的家族始终保持着教会子民的身份，其父亲更兼任马丁教堂的司事。虔诚的父母属于那种并不狂热的信条派教徒，他们只是根据自己的宗教经验和生活经验而片面强调某些教义和传统。他们的生活是如此地为宗教生活所渗透，以至于他们觉得自己的信仰是无需辩护的，是自然而然的，是不可怀疑的。生活于这样的地方和这样的家庭之中，并作为司事的儿子，海德格尔从很小的时候就在教堂里为父亲当帮手，为各种宗教活动跑前跑后。敲钟尤其成为他的一项重要活动。教堂的钟声从小就烙印在了海德格尔的内心深处。梅斯基尔希这个小镇真正是一块令海德格尔毕生魂牵梦绕的土地，是真正意义上的海德格尔的故土。

在海德格尔出生的时候，现代主义和自由主义思潮正在德国大地上风起云涌。这种新思潮与天主教会本来是不一致的，但是，由于教会在民众的思想和生活习惯中有着根深蒂固的强大影响，由于天主教会也尽可能巧妙地利用这种新思潮，所以，新思潮与天主教传统的冲突就以各种宗教改革运动的形式表现出来。从 19

① 由于海德格尔出生时，其父亲所效忠的正统天主教在这里正受到下文谈到的“旧天主教运动”的排挤，所以，海德格尔是出生于一所临时教堂对面的旧房子里，并在这所临时教堂受洗。张祥龙对此说道，“这样的‘起头’颇有些福音书中耶稣降生的味道。”（张祥龙，《海德格尔传》，北京：商务印书馆 2007，第 12 页）

② 参见张祥龙，《海德格尔传》，北京：商务印书馆 2007，第 14-15 页。

世纪 70 年代开始，德国西南部兴起了一场“旧天主教运动”。这个运动虽然叫做“旧天主教运动”，但其实是自由主义的，它既不亲国家，也不亲罗马天主教教廷，甚至主张取消教士独身的教规，争取教区的自治和牧师的自由选举，限制对圣徒的崇拜等。

“旧天主教运动”一直持续到海德格格的童年时代。由于海德格格的父亲始终忠诚于罗马天主教，始终不为这场运动所动，所以他也就自然成为被排挤和压迫的受害者之一。另外，在这场运动中，旧天主教是富人家的圈子，是自由主义派，是现代派；而像海德格格父亲这样的罗马教民则是守旧的人。海德格格自幼就伴随着这种分隔和冲突而经历了传统与现代的对立以及现代性的压制。由于梅斯基尔希是“旧天主教运动”的堡垒，所以，这里的马丁教堂一度成为“旧天主教运动”的教堂。罗马派教民被排挤出去，不得不把一个水果仓库改造为临时教堂。海德格格的洗礼就是在这个临时教堂举行的。直到 19 世纪末旧天主教运动急速衰退的时候，罗马派才重新收回了马丁教堂的使用权。在交接的过程中，旧天主教司事感觉到很尴尬，于是便偷偷地把开启教堂的钥匙塞给正在玩耍的海德格格，这个罗马派司事的儿子。海德格格于是就在这个交接过程中扮演了一个极为重要的角色。^①

马丁教堂面对着很大的广场，广场的另一边是一座 16 世纪的公爵宫殿，广场的边缘则是海德格格父亲的司事房。教堂是雄伟的，广场是宽阔的，宫殿是高大的，而司事房则是低矮的。穿过宫殿是广阔的田野和一条田间小路。宫殿花园里的老树们总是伸出高墙，从高处静静地观赏着这广阔的田野和静谧的田间小路。在复活节的时候，这条田间小路在清新的芽苗和茂盛的青草之间来回闪动。在圣诞节的时候，这条田间小路则消失在山丘的雪堆之下。在作圣事的时候，海德格格给父亲帮忙，当弥撒辅助人员，采摘鲜花，装饰教堂，为牧师当信差，为教堂敲钟。在各种节日和庆典的时候，在每天的清晨、正午和入夜时刻，“充满神秘的赋格曲式的钟声此起彼伏，重复叠架，相互接连在一起，以至于使这钟声在充满青春活力的心中、梦中、祈祷中和游戏中一直回荡，连绵不断。这钟声带着它的

^① 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格格传——来自德国的大师》，靳希平译，北京：商务印书馆，1999 年，第 13-14 页。

魔力和神圣，无时无刻不神秘地隐藏在钟楼之内”^①。

这就是海德格格的童年世界。在这样的世界中，海德格格童年的生活和游戏就总是隐藏着一种“在当时还模糊难辨的、沐浴一切事物的光辉”^②。

海德格格小学毕业后，家里的生活水平无法供他到远处的中学念书。但小学阶段的优秀表现使他得到了天主教会的支持，于是在1903年海德格格得以到康斯坦茨的教会寄宿学校和世俗文科中学学习。康斯坦茨是巴登州自由主义的堡垒，新教徒占了大多数，人们崇尚现代精神，谈论尼采、无神论、哈特曼的无意识哲学甚至心理分析和梦的解析。从文科中学的教师那里，海德格格听到了对天主教和亚里士多德的攻击。但是，教会尽量使海德格格这样的寄宿生免受文科中学自由化思想的感染。它让学生们接受思想的洗礼，批判各种世俗的观点，讨论人的有限性、宽容的界限、自由与原罪等问题。海德格格对教会寄宿学校的学习和生活还是很满意、很感激的。他把这里也算作他的家乡故土。

不过在文科中学里，像海德格格这样的出身贫寒的天主教寄宿生与那些出身富有的世俗生之间就不怎么和谐了。那些律师、公务员和商人的儿子们总是看不起这些衣着寒酸、发育不良的“阉鸡”，并要求这些阉鸡们把作业做得好上再好，然后把答案告诉他们。寄宿生们也不参加俗家学生的各种娱乐活动，无缘在旅游和聚会中结交文科中学的老师和上层人士。这些寄宿生属于另外一个世界，他们有着自己的生活。但他们的“被排斥在外”，也可以理解为“被选中”。

在这里，海德格格再次经受了传统与现代的冲突，再次感受了现代性的排挤和压制。这使得还是中学生的海德格格就初步形成了“两个世界”的基本看法：这里是严格的、沉重的、始终不渝的、缓缓的世界，那里是来去匆匆的、浅薄的、追求眼前刺激的世界；这里是全身心投入的世界，那里是纯粹茫茫碌碌的世界；这里根深蒂固，那里来去浮云；这里不畏艰难，那里只求捷径；这里深思熟虑，那里漫不经心；这里忠实于本己，抱朴守真，那里寻欢作乐，忘乎所以；这里追求本真，那里沉沦于非本真。^③

1906年秋，海德格格转到弗莱堡的一所中学继续学习。这里的高大哥特式教

① 海德格格，《思的经验》，德文版第65-66页。转引自吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格格传——来自德国的大师》，第16页。

② 海德格格，《田间路》，德文版第38页。转引自吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格格传——来自德国的大师》，第16页。

③ 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格格传——来自德国的大师》，第24页。

堂高耸于城市的上空，把整个城市都笼罩在它的阴影之下。这个城市优美怡人，一切古老的东西又都受到珍爱和保护。在这里，海德格尔不为摩登精神所动，严肃认真地从事他的精神祈祷练习。他自认为其信仰的基地是坚实的，所以他并不畏惧精神的冒险，极有兴致地学习生物进化论和柏拉图哲学。

1909年，校长在他的毕业评语中写到：“……矢志神职，选择坚定，且有做僧侣的倾向，极有可能申请加入耶稣会”^①。

第二节 对故乡世界的坚守和辩护

中学毕业后，海德格尔随即加入到耶稣会修士见习生的行列。但由于心脏病的一再发作，他中断了其牧师学习生涯。1909年冬，海德格尔又成功申请成为弗莱堡神学寄宿学院的候补生，开始了他的神学学习。这个时候他最佩服的神学家就是在弗莱堡大学讲授教义学的卡尔·布莱格（Carl Braig）教授。

布莱格是一位反现代主义的神学家，他要揭露现代性中各种盲目信仰的、非反思的前提，要把人们从盲目的进步主义和科学主义信仰中唤醒。布莱格认为，实在是一个永远不会枯竭的秘密，而现代文明却缺乏对这个秘密的尊重，把人类自身放在实在的中心，实用和有用成为真理的标准。布莱格强调，由于世界发现了我们，我们才会发现世界；由于我们被认识，我们才从事认识；由于我们是上帝的思想，我们能够思想上帝。^②

布莱格的这种思想与海德格尔自己的生活经历发生共鸣，对海德格尔产生了极大的影响。我们也不难在海德格尔后来的思想中找到布莱格的影子。

在这样的背景下，海德格尔加入了反现代主义的“格拉尔社”（Gralsbund）。这个团体追求纯粹的天主教信仰，向往诺瓦利斯式的中世纪生活，忠实地维护来源，关心社会公益，具有平民性和乡土性，虔诚而不狂妄，反对现代主义的无理要求和诱惑，反对追求享乐、腐朽堕落的城市生活，反对反抗教会的精神的狂妄自大，反对流行的肤浅和哗众取宠，反对狂热地追求速度和革新，反对富人们的挥霍奢侈，反对高利贷者的利欲熏心。这个团体也不同程度地具有反犹主义倾向，

① 胡果·奥特，《马丁·海德格尔：在通向其传记的途中》，德文版第59页。转引自吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第26页。

② 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第28-29页。

但海德格尔并没有表现出反犹主义。^①

1910-1912年间,海德格尔在格拉尔主义的周刊《学者》上发表一组文章,来捍卫和坚守那构成其故乡世界的天主教精神。其中一篇文章是评述约翰内斯·约根森的传记《生活的谎言和生活的真理》。该书展示了作者从达尔文主义转向天主教的精神发展过程,描述了作者从绝望到有安全感,从高傲到谦恭,从放荡不羁到生气勃勃的自由之路。作者经历了现代社会的所有愚蠢和诱惑,最后又回到教会信仰的宁静和幸福之中,在生活的彼岸找到了归宿。海德格尔把这看作一条典型的、极有教育意义的道路,他在这里发现了一位想要从无穷发展的现代性中解放出来的人。在关于《权威与自由——对教会的文化问题之观察》一书的述评中,海德格尔论述了接受性真理的意义。真理不是以自我为基础的,从自我出发是永远都达不到真理的。追求真理本身是一种摆脱自身的艺术。只有忽略自己,超出本能的人,只有含辛茹苦、孜孜以求的人,才能达到精神的自由,才能真正地发现真理。在关于约根森的述评中,海德格尔歌颂了故乡的隐蔽性诗意。约根森的世界与梅斯基尔希的世界极其相似。在这里,信仰是生活秩序的一部分,人们自然而然地接受它。但在面对现代世界的时候,这种信仰就需要辩护。不过,在逻辑的辩护中,信仰又像一个无底的深渊,只有依靠纪律、信赖、愿望、守望和顺从,才能进入这个“深渊”。在这种情况下,天主教的真理就只是一种馈赠,我们不可随便取用。对这种真理的信仰也不是纯粹的感情,情感性的宗教是一种向现代主义的妥协。皈依上帝的信仰本身并不是一种温情脉脉,而是一种苛求,必须绞杀内心中低级的东西,才能让超自然的圣恩发生影响。^②

1911年2月,由于心脏病再次发作,海德格尔不得不离开神学院,回到梅斯基尔希养病。在养病期间,海德格尔发表诗歌“橄榄山的时刻”:我生活中的橄榄山时刻:/阴郁的外表之中/你们常常关照着我/我哭泣着呼唤从未徒劳/我青年的存在/已经厌烦了抱怨/只对天使“圣恩”依赖^③。稍后他又发表“我们愿意等待”:在通向春天花园的门前/我们愿意倾听地等待,/直到云雀飞起,/直到歌声与琴声,/

① 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基,《海德格尔传——来自德国的大师》,第30-33页。

② 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基,《海德格尔传——来自德国的大师》,第33-37页。

③ 胡果·奥特,《马丁·海德格尔:在通向其传记的途中》,德文版第71页。转引自吕迪格尔·萨弗兰斯基,《海德格尔传——来自德国的大师》,第62页。

潺潺泉水声，/信徒们的清亮钟声，/变为欢乐的世界圣歌。^①

年青的海德格尔是一位虔诚的、坚守信仰和传统的天主教信徒。他专心地致力于神学的学习和思考，并把逻辑和道德的力量也看作上帝神性的一种体现。这些都源于他对故乡世界的坚守和维护。也在很大程度上由于这个原因，他才深深地被布伦塔诺的《论亚里士多德关于存在概念的多重含义》所吸引。我们通常往往只从纯粹哲学性的存在问题出发，来解读这篇论文在海德格尔思想发展中的意义，但它同时也是与海德格尔的故乡情节以及对信仰和神学的思考分不开的。而且，布伦塔诺这篇论文的出发点也正是上帝存在的形式问题，而不是纯粹哲学的存在问题。海德格尔从这篇论文中所得到的东西，除了引起对存在含义的思考之外，主要有以下几点：意向性的世界是处于主体和客体之间的；上帝是在意向性中给出的，在抽象的一般性客体世界中是无法验证上帝的；存在的只是个别事物，世界只在个别性和存在的多样性中呈现自己；上帝存在于具体事物之中。^②

不过，在这期间，海德格尔的兴趣也确实逐渐由神学内容本身而过渡到对天主教真理的哲学辩护。他的哲学热情日趋高涨。除了胡塞尔及其《逻辑研究》之外，他还兴致高昂地阅读尼采、齐克果、黑格尔、谢林、狄尔泰、亚里士多德和荷尔德林的著作。海德格尔是在1913年夏天获得博士学位的。他在其博士论文《心理主义的判断理论》中，除了追随胡塞尔对心理主义的批判之外，还思考了系词（是或存在）、时间、无、无主句中神秘的es（它）等重要的哲学问题。

在1913-1915年间，海德格尔全身心地投入到对经院哲学的研究和对中世纪思想家的解释。他试图把从中“所发现的思想宝藏用于现实的斗争，即用于为‘基督教-天主教的生活理想’而进行斗争”^③。他的高校就职论文《邓·斯各特的范畴和意义理论》就是这个时期的代表作。

这个时候，一战爆发。但由于心脏病的问题，海德格尔又得以回到书桌旁，沉浸在中世纪唯名论的烦琐争论之中。在战争的背景下，德国思想界的情况是这样的：新康德主义者的先验成分并没有被摧毁肉体的炮弹所触动，而天主教人士则试图为战争涂上宗教的意义，生命哲学家和另外的一些哲学家则希望把战争解释为精神的厮杀，解释为精神信仰的回归和创造力的重新解放。精神领域出现了

① 转引自张祥龙，《海德格尔传》，第37页。

② 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第39-40页。

③ 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第71页。

深刻文化与肤浅文明、有机共同体与机械社会、英雄与商人、激情与伤感、道德与计算思维等的对抗。海德格尔对这一切都是了解的，但他并没有直接卷入其中。他潜心于研究邓·斯各特学派的《关于意义的本质，或者思辨语法》，以及其中“观念性的现实性”问题。^①

海德格尔的高校就职论文与其博士论文一样，都是以胡塞尔的现象学为方法，寻求对逻辑及其意义本性的新理解。但通过对斯各特的解释，他在其就职论文中更清晰地显示出一条不同于传统的新思路。另外，他在这里也已经把狄尔泰诠释学的因素明显地增加进来，并试图与胡塞尔的现象学结合起来。但对于海德格尔的思想发展而言，高校就职论文最重要的地方恐怕还应该是它所显示出的这样一个新的努力方向，即，追踪原本的、前理论的实际生活状态。^②

这个新的努力方向是海德格尔从邓·斯各特对理性和信仰的划界中诞生出来的。斯各特把人的理性限制在形而上学和科学之内，坚持理性与信仰各有各的范围，否认理性理解上帝本质的可能性，强调上帝以及世界和周围事物的不透明性和神秘性。邓·斯各特在这方面是康德的先驱。只是康德并没有通过结合斯各特的“这一个”（haecceitas）而从这里再进一步深入到生存的前理论层面，而海德格尔现在却开始了这种努力。

关于前理论的“这一个”及其神秘性问题，海德格尔特别重视邓·斯各特对世界与上帝关系的论述。对于斯各特来说，语言与事物的关系以及世界与上帝的关系都如同酒店的幌子与酒的关系。酒店的幌子指向酒，语言则指向事物，世界则指向上帝。思想与存在之间有着一道鸿沟，但二者也有着共同性、可类比性和通道。幌子、语言以及上帝所创造的世界就是跨越这条鸿沟的桥梁。在这种关系中，幌子可以是实在的，世界可以是实在的。但幌子毕竟不是酒，世界毕竟不是上帝。酒要比幌子更实在，上帝要比世界更实在。世界与上帝之间因而就有着本质的区别。这里有一种“实在性（Wirklichkeit）的等级”。^③

海德格尔对这样一种关系和这样一种实在性等级的重视已经蕴涵了后来所提出的形式指引方法的萌芽。但是，这种关系和等级又与前理论的“这一个”及其神秘性有什么关系呢？如果我们参照一下海德格尔后来的思想发展，这里的意味

① 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第 82-88 页。

② 参见张祥龙，《海德格尔传》，第 43-44 页。

③ 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第 89 页。

就是十分明显的。这种关系和等级意味着上帝和事物都是处于前理论层面的“这一个”，都是带有神秘性的，世界也只是在“这一个”的基础上才呈现出来的，并且是指向“这一个”的。由此说来，海德格爾的故乡世界也是来自于独特的“这一个”，也是指向上帝的世界。而来自于现代性的“世界”还没有以“故乡”为基础，还没有以“这一个”为基础，还没有指向上帝，因而是一个沉沦的世界，是一个非本真的世界。

当然，海德格爾在高校就职论文中还没有说得这么清楚。但是，他确实试图从世界与上帝的这种关系和“实在性的等级”出发，再进一步把中世纪的思想加以蒸馏和稀释，从而发现其中的现象学工作，并找到“这一个”的意义和自由。他在就职论文中的总体想法就是：现实存在的东西都是个体的“这一个”，理性思维只能对“这一个”做些比较、抽象和整理工作；人的数数和思维实际上是活动于类比的神秘性之中，这种神秘性导致了最大的神秘——神；个体的东西是一次性的、唯一的和不可重复的；概念可以在具体的东西中得到充实，但具体的东西永远比概念的表达要多得多，而且完全不同于概念所表达的内容。所以，概念和形式逻辑不适合于个体的东西，哲学应该重视意义的多重性和历史性，要使用诗性语言。^①

第三节 脱离天主教体系

对基督教真理的哲学辩护，使得海德格爾的兴趣越来越集中于现象学和哲学本身，越来越重视实际的生活经验，也越来越感觉到了天主教形而上学和神学的问题。

海德格爾的就职论文是在1915年获得通过的，并随即成为一名私人讲师。但到1916年7月决定天主教哲学教席之人选的时候，海德格爾并没有能够得到天主教哲学教席的教授职位。委员会认为这个职位更需要一位哲学史家，而海德格爾论邓·斯各特的著作更像是哲学家的著作。他对天主教真理的哲学辩护导致了他对经院哲学所实施的现象学式的“现代化”，而这种对经院哲学的“现代化”在天主教的显贵们那里显然是不受欢迎的。同时，从海德格爾的言谈中，人们也已经发

^① 参见吕迪格·萨弗兰斯基，《海德格爾传——来自德国的大师》，第90-93页。

现了他对天主教哲学的批判态度。

在1916年初对高校就职论文最后一章的修订稿中，海德格尔的形而上学论证就不仅以教会的真理宝库为基础，而且也强调生活的源头性质，强调形而上学的历史性。他通过发挥个体的奇迹，把上帝的奥秘从彼岸之神性迎接到我们的切近之处，试图在直接的具体实在中发现上帝的奥秘。他同时也发现，对个体的真正思考需要克服对象化思维，只有克服了对象化思维，个体才有可能在其独一无二的丰富性中显示自己。否则，如果我们只把个体当作一个“对象”来思考，那么我们就根本发现不了其意义。^①

对于海德格尔来说，中世纪的经院哲学以及整个天主教哲学在整体上仍然停留于对象化思维和普遍主义之中，仍然缺乏一种“精神的冲力”，不能直接面对现实的个体性。他从黑格尔和狄尔泰那里找到了历史精神，生命的彼岸意义在活生生的历史性中找到了家园，并落实到了历史性的切近之中。这就使得海德格尔与天主教哲学-神学的关系出现了问题。对于天主教来说，海德格尔已经近乎一个不可靠的人物。^②

就在这个时候，即1916年的夏天，海德格尔认识了埃尔福丽德·佩特里(Elfride Petri)这位后来的海德格尔夫人。埃尔福丽德是一位解放型的女孩，追随带有自由主义色彩的青年运动。1917年3月，二人正式结婚。这是海德格尔在中断牧师和神学生涯之后，又建立的异教混合婚姻。本来，埃尔福丽德曾决定改信天主教，他们的孩子将来也要接受天主教的洗礼。但是，她并没有改信天主教，他们的孩子也没有接受天主教的洗礼，倒是海德格尔随后导向了新教。

1916年胡塞尔到弗莱堡大学任非天主教哲学教席，这使得早已对胡塞尔现象学抱有极大兴趣的海德格尔得以近距离地学习现象学，同时胡塞尔的反天主教态度和新教倾向也影响了海德格尔。在1917年夏天，海德格尔阅读了新教神学家施莱尔马赫的著作，不久又研究了马丁·路德的思想。这些因素都促成了海德格尔的宗教转向。海德格尔最终是在1919年1月做出脱离天主教之决定的，其正式的标志就是他在1919年1月9日写给弗莱堡大学天主教教义学教授克里勃斯一封信。克里勃斯是海德格尔的朋友、天主教神父，曾为海德格尔夫妇主持婚礼。海德格

① 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》第97页。

② 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第98-99页。

尔的这封信非常重要，其全文如下：

尊敬的教授：

我在过去的两年中寻求弄清楚我的基本哲学立场，为此而不惜将各种学术工作置于一边。这两年的努力使我得出这样的结论，即如果受到非哲学因素的束缚的话，我就不能保证[享有]信仰和学术的自由。

用于历史知识理论的认识论洞察使得天主教的系统对我成了问题，成为不可接受的东西了；但这不是指确实具有新意的基督教和形而上学。

我相信我非常强烈地知觉到了——也许比那些正规的历史学家更强地——天主教的中世纪所具有的内在价值；对于这种价值，我们还远不能真正地评价和解释。我的宗教现象学研究，它会极多地倚重中世纪，将会比任何争辩都更有力地表明，我在修正自己的基本立场时并未牺牲掉判断的客观性或对于天主教生活世界的高度重视，也不会去追随那类专挑毛病、做过分苛评的叛教者。

以这种态度为基础，我将继续寻求与这样的天主教学者的交往，他们意识到问题之所在，并能够重视不同的观点。

因此，不失去你的友谊这一宝贵财富对我来说是极为重要的，对此我也要最衷心地感谢你。我的妻子（她已经向你通告了实情^①）和我都殷切希望能维持与你的特殊关系。过一个哲学家的生活是艰难的，对于自己和你所教的人的内在真诚要求奉献、牺牲和奋斗，而这正是学术工匠们无法了解的。

我相信我负有哲学的内在使命，而且通过在研究和教学中增进对内在人性的永恒领会来履行这使命；当我尽了全力做这些，而且只做这些时，我就在上帝面前证明我的生存和工作的正当性了。

向你深致谢意的马丁·海德格尔

我妻子向你致最热忱的问候。^②

① 海德格尔的妻子是在海德格尔写这封信之前到克里勃斯的办公室当面向他通告的。

② 转引自张祥龙，《海德格尔传》，第75-76页。

张祥龙对这封信的评价是：“极其重要”，“也极真实”，“表明海德格尔在1917年初到1919年初的两年中，经历了深刻的信仰反省，最后决定冲破他一直成长于其中的天主教势力范围，以保证自己的探索确实是在‘信仰和学术的自由’中进行的”，对比海德格尔原来所持的“保守的天主教信仰立场”，再联系到他的成长经历，就可知道这种转变是“很不寻常的”。^①

John D. Caputo 把这种转变看作在海德格尔思想中具有不可估量之重要性的第一次“转向”。因为随着从天主教向新教的这种转向，这位年轻思想家的哲学兴趣也从逻辑问题转移到历史问题，从纯粹胡塞尔的现象学转移到关于具体生活的诠释学的现象学，从教条的神学转移到新约神学。他的主导不再是像阿奎那、斯各特和苏阿雷斯这样的经院神学家，而是巴斯卡尔、路德和齐克果，后者又把他引回到奥古斯丁和保罗。^②

海德格尔现在要与天主教最后决裂，但这并不意味着他变成了现代主义者和自由主义者，更意味着他要远离他一直维护着的故乡世界。“海德格尔既不认同天主教的学术圈子，也不能融于比较自由化的知识分子……这是一个孤独的人”^③。海德格尔脱离天主教并不意味着他在整体上放弃了基督教和形而上学。他并没有放弃“确实具有新意的基督教和形而上学”，他也认为对于天主教中世纪“我们还远不能真正地评价和解释”。他的“宗教现象学研究”仍将“极多地倚重中世纪”，仍将“高度重视”“天主教生活世界”。他仍将与那些“意识到问题之所在，并能够重视不同的观点”的天主教学者进行交往。他的哲学使命以及“对内在人性的永恒领会”也最终要“在上帝面前”证明其“正当性”。海德格尔所不能接受的只是教条的“天主教的系统”，只是“非哲学因素”对他的束缚，这也就是指天主教中那种僵化的机构、规范及其现成化、对象化的形而上学和神学。

Thomas Sheehan 对海德格尔这项决定的解读是：“一旦从教会的束缚中解放出来，海德格尔就要继续致力于寻回他已经发现的隐藏于基督教和传统形而上学中的那种意义”^④。那么，对海德格尔来说，脱离天主教的基督教信仰还剩下什么呢？

“隐藏于基督教和传统形而上学中的那种意义”究竟什么呢？海德格尔所谓的“确

① 参见张祥龙，《海德格尔传》，第76-77页。

② John D. Caputo, “Heidegger and theology”, in *The Cambridge Companion to Heidegger*, p272.

③ 张祥龙，《海德格尔传》，第79-80页。

④ Thomas Sheehan, “Reading a life: Heidegger and hard times”, in *The Cambridge Companion to Heidegger*, p72.

实具有新意的基督教和形而上学”又是为什么呢？

海德格尔最初是在把上帝与世界统一在一起的天主教形而上学中找到精神归宿的，但这个时候他已经在这种形而上学中发现了问题。他的基本想法是这样的：首先，人类总是在不安中追求安宁，但来自于神的安宁是降临到人身上的，是恩赐给人的，我们不应该把来自于神的安宁看作一份可以继承的财富；其次，世界本身是世界化的世界，但天主教的世界仍然是一种对象化的世界；最后，就上帝而言，就像爱情只显示于爱情中，人只显示于生存中一样，上帝本身只显示于信仰中，上帝不能是天主教形而上学神学概念中的那种对象。海德格尔试图首先通过实际生活自身的明晰化而失去旧的“上帝”，然后再通过在实际生活中所发生的不可支配事件而重新获得上帝。在他看来，走向上帝是不需要旧的神学和形而上学这种桥梁的，我们应该摆脱任何僵化教条的束缚，摆脱任何创造神的代替物的倾向，只相信一个个人的上帝。正是在这样的思想背景下，海德格尔才感觉到“新教更加可亲”^①，才要展示一种“关于路德新教的宗教现象学”^②。

在1919-1922年间，海德格尔主要还是把自己等同于基督教神学家的。在这几年中集中研究了新约团体的“实际生活经验”，尤其是他们的时间经验，以便找回本真的基督教经验。他的研究模式主要就是路德批判亚里士多德和中世纪经院哲学的那种模式。路德为了穿越中世纪神学的概念架构而找回一种本真的圣经基督教，甚至已经使用了“解构”一词。可以毫不夸张地说，海德格尔试图要表达的“实际性诠释学”或对实际生活的生存论分析，就是受教于路德的中世纪形而上学神学批判以及齐克果的黑格尔批判的。^③

在20年代初的宗教现象学讲稿中，海德格尔试图找回在柏拉图主义的形而上学中已经被遮蔽了的原始基督教经验，并恢复关于基督徒实际生活的原初概念。他强调，上帝就像时间一样不可把握。上帝的来临和圣恩像夜间的贼一样，是在现实生活中发生的不可支配的事件。只要我们重新在不可把握的恩典时刻追求基督教的宗教性，那种与信仰本身相对抗的形而上学和神学就必然要加以抛弃。新的意义上的神学和形而上学只能是回忆人与上帝之间的深渊，回忆恩典的不可把

① 吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第153页。

② 张祥龙，《海德格尔传》，第81页。

③ 参见 John D. Caputo, "Heidegger and theology", in *The Cambridge Companion to Heidegger*, pp272-273.

握的瞬间，回忆时间的奥秘。^①

在这段时间里，海德格尔同时也进行了对亚里士多德的阐释。在这个问题上，海德格尔与路德的做法是不同的。他不是批判和否定亚里士多德，而是试图打破中世纪神学家眼中的那种亚里士多德形而上学概念体系，以便发现其中的实际生活根源。海德格尔把亚里士多德看作古代最伟大的现象学家，他阐释亚里士多德的目的就在于从其概念形式中重新赢回其关于实际生活的活生生的经验。^②

在1922年为《对亚里士多德的现象学解释》所写的导论中，海德格尔写道：“每一种在其存在过程中对自身有所领会的哲学，作为一种生活解说的实际手法，假如它对于上帝还有一点‘感觉’的话，都会知道，它自己实施的生活在向自身回撤，用宗教的语言来说，就是高举双手祈祷上帝。这样，只有它自己是真诚的——也就是说，依据它自己的可能性而单独地面对上帝。”^③

在这里，海德格尔对亚里士多德思想的回溯与对新约生活的回溯在本质上是同一的，其目的都在于通过解构而回溯到实际生活经验。^④

第二章 早期弗莱堡时期对基督教的解说和解构

第四节 对原始基督教经验的解说与对基督教信仰的指引

在1920-1921年冬季学期，海德格尔开设《宗教现象学导论》。这是他在脱离天主教体系之后首次登台专门讲授他自己的基督教哲学思想或宗教现象学思想。在这里，海德格尔使用形式指引方法，以根本不同于传统神学和基督教哲学的方式，直指基督教的源始生活经验。

海德格尔首先批判了特洛尔奇(Troeltsch)的宗教哲学。特洛尔奇是当时在宗教哲学领域很有影响的代表性人物。他是一位神学家，但并不是一位传统的天主教神学家。其哲学立场受到康德、黑格尔、施莱尔马赫、洛采、狄尔泰、文德尔班、里凯尔特、柏格森和西美尔等人的影响，其宗教哲学的目标就是对宗教给予

① 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第151-152页。

② 参见 John D. Caputo, "Heidegger and theology", in *The Cambridge Companion to Heidegger*, p273.

③ 转引自吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第152页。

④ 参见 John D. Caputo, "Heidegger and theology", in *The Cambridge Companion to Heidegger*, p274.

有效的本质规定^①。

不过，特洛尔奇的宗教哲学并不是直接地从宗教现象自身出发。他对宗教现象的描述以心理学为基础。然后，他又从认识论上对精神过程的有效性因素予以规定，把这种先天的宗教观念形式看作宗教现象的基础，寻求宗教真理的普遍有效性和理性必然性，并因而否定实际生活经验的功能。在宗教本质的问题上，特洛尔奇形成了四重概念：首先是宗教的心理学本质，这是对特殊宗教形式之属的把握；其次是宗教的认识论本质，这是对宗教理性的先天演绎；再次是宗教的历史本质，这是前两者在历史中的实现；最后是宗教的形而上学本质，这是作为先天原理的宗教。对宗教本质的这种理解就完全走出了宗教，走出了神学，整个问题都被抛回到理论性的哲学自身，宗教概念成为第二性的。^②

进一步地看，当特洛尔奇如此理解宗教的时候，他就把宗教置入到四种不同的科学研究领域之中，从而把宗教变成了科学认识的对象。他的宗教哲学不是依据宗教自身来规定宗教，而是依据一种哲学的特殊概念，“而且也确实是一种科学的概念”^③，来规定宗教。他由此也就必须最终依靠传统的宗教形而上学，依靠对上帝的证明。而他的上帝证明也不是根源于基督教的信徒，而是依赖于基督教与理论化希腊哲学的联系。在特洛尔奇看来，信仰的“对象”就像其它实在对象一样，也是理论研究的对象。在这种对象化的普遍研究中，人类的整个经验都被带到概念的层面上，上帝也因而必须作为一个实在对象而加以研究。总之，在特洛尔奇那里，宗教是一种外在的对象，其本身也可以进入到不同的科学体系之中。^④

那么，在理解宗教现象的时候，宗教如何能够不是一个对象呢？实际上，只要明白了哲学与科学的本质区别，只要明白了现象学的形式指引特点，我们就可以明白在理解宗教的时候如何不把它作为一个对象。海德格尔强调，由于在哲学（现象学）和对象性认识的科学之间有着根本性的区别，哲学要想真正地占有宗教，它就不能把宗教转变为它的认识对象，它必须在宗教的实际性中来考察宗教^⑤。这里的关键在于，如何才能在实际性中来考察宗教现象？海德格尔主

① Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004, p14.

② Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, p19.

③ Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, p20.

④ 参见 Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, p20.

⑤ 参见 Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, pp20-21.

张，现象学是通达宗教现象的原本方式，只有通过现象学的理解，才能为神学敞
开一种不同于传统神学的崭新方式，才能真正地在实际宗教经验中通达宗教现象。

海德格尔在先行阐释了历史现象和现象学的形式指引方法之后，试图通过对
《圣经》文本的现象学阐释，通过对具体宗教现象的现象学解说，来展示现象学
如何在宗教的实际性来通达宗教现象。他主要选取《圣经·新约》中的保罗书信
作为他阐释的文本。在他眼里，质朴的保罗书信要比许多深奥的哲学著作都更具
有真实的爆发力，也“比后来合成的福音书更为直接”^①。保罗不是凭借现成的关
系来“称义”的。他不是基督的直接门徒，在皈依之前反而迫害过基督徒，在皈
依之后又到外邦去传教。保罗的这个背景就使得他必须直接地从自己的实际生活
经验中，从实现着的历史性中，来寻找信仰的内在根据。由此，保罗的书信就可
以传达出源始基督教的现象学式的经验。^②

海德格尔同时也先行说明，他对保罗书信的阐释本身并不是想要给出一种教义
的或神学-解经学的解释，而只是想解说现象学的理解；同时，现象学的形式指引
方法也拒绝任何最终的现成理解，任何理解都只能是从真正的宗教经验中才能给
出。这里的阐释因而也只是要“敞开一条通达《新约》的路径”^③。

海德格尔首先阐释的保罗书信是《加拉太书》。《加拉太书》记载了保罗自身
的信仰转变过程，是其宗教发展中的原始文献。通过对《加拉太书》的一般性理
解，我们就能够透视源始基督徒生活的基础现象。

在《加拉太书》中，保罗正在与“犹太教徒”和“犹太基督徒”进行着宗教斗
争。这种斗争实际上也就是“律法”与“信仰”之间的斗争。那些最早的基督教
传道者作为“犹太基督徒”，仍然固守犹太教的律法。他们认为自己仍然是犹太教
教徒，只不过是相信耶稣的犹太教教徒。他们与旧犹太教教徒的区别只在于，他
们相信耶稣就是《旧约》所预言的基督，就是拯救人类的上帝之子。由于他们的
这种自我认同，他们就仍然固守犹太教的律法。即使向外邦人传教的时候，他们
也要求外邦人先行割礼。但保罗与这些“犹太基督徒”不同，他认为人的“称义”
不是由于遵守律法，而是由于信耶稣。相信耶稣为基督，这本身就超出了律法。
行割礼因而就不是使灵魂纯洁的一种必不可少的方式。

① Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, p57.

② 参见张祥龙，《海德格尔传》，第103-104页。

③ Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, p47.

在海德格尔看来，保罗正是以人的源始生活经验作为信仰的来源，而“犹太教”和“犹太基督教”信徒则是仅仅局限于对象历史的关系而没有转向实际历史处境。保罗所坚持的是一种现象学的态度，而后者所坚持的仍然是一种现成的理论态度。在这种情况下，保罗就不得不让其源始的基督教生活经验与他周围的那个世界处于斗争之中。由于这种斗争，我们也就可以在这里发现“宗教斗争和斗争自身的现象学形势”^①。

但这种斗争还只是一种先行的对立，而不是最终的对立。信仰与律法都是拯救之路的特殊模式，其目标都是“得救”，或终极“生活”。基督教意识的基本行为必须从这里并依据这里的内容、关系和实行，才能而得以理解。但是，宗教哲学往往只关注意识性的东西，或者陷入到理性和非理性的对立之中，而没有真正看到历史性的源始基督教宗教虔诚性（religiosity）。对于《加拉太书》来说，我们往往采取一种无关痛痒的认识取向，并为它的各种说法所迷惑，从而不能抓住其基本的前概念。

海德格尔对《加拉太书》的基本把握是这样的：1、源始的基督教的宗教虔诚性（religiosity）存在于源始基督教生活经验之中并且自身就是这种生活经验；2、实际生活经验是历史的，基督教之宗教虔诚性经历着时间性本身^②。从这里出发，《加拉太书》中的种种宗教现象才能真正得以理解，也就是说，才能从保罗自身世界与其周围世界之直接生活关系的角度去理解。这种理解就是从生活的“实行”出发，去理解宗教现象的“如何”发生，去理解“实行”的“如何”。现象学理解的关键就是进入到历史形势之中，进入到前概念之中。只有这样，才能真正地在实行意义中规定宗教现象，使保罗在《加拉太书》中所宣告的现象得以彻底澄清。

海德格尔接下来阐释保罗的《帖撒罗尼迦前书》，并由此进一步揭示源始基督教信仰的经验和形势。《帖撒罗尼迦前书》是最早的《新约》著作。海德格尔讨论了《帖撒罗尼迦前书》的第四和第五章，保罗在这两章中涉及到了作为基督教生活之根基的基督“再临”问题。基督徒们总是期盼着基督将在何时“再临”，但保罗所讲的“再临”根本不涉及任何具体的客观时间，根本不是一个历史科学意义

^① Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, p48.

^② Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, p55.

上的客观历史事件，它只是在人的实际生活经验中实现出来的源始事件。

关于这个“再临”问题，保罗说：“弟兄们，论到时候、日期，不用写信给你们，因为你们自己明明晓得，主的日子来到，好象夜间的贼一样。人正说平安稳妥的时候，灾祸忽然临到他们，如同产难临到怀孕的妇人一样，他们绝不能逃脱。弟兄们，你们却不在黑暗里，叫那日子临到你们象贼一样。你们都是光明之子，都是白昼之子；我们不是属黑夜的，也不是属幽暗的。所以，我们不要睡觉，象别人一样，总要警醒谨守。因为睡了的人是在夜间睡，醉了的人是在夜间醉。但我们既然属乎白昼，就应当谨守，把信和爱当作护心镜遮胸，把得救的盼望当作头盔戴上。因为神不是预定我们受刑，乃是预定我们藉着我们主耶稣基督得救。他替我们死，叫我们无论醒着、睡着，都与他同活。”^①

在这里，对于基督再临的问题，保罗没有给出任何日期，甚至明确拒绝了这一点。用编史学的学术术语来说，保罗在刻画基督再临这个重大事件的时候，所使用的并不是“编年史方法”，而毋宁说是“事件史方法”。对这个重大事件的这种刻画并不考虑客观的科学时间，不考虑究竟在客观意义上的什么时候才进入所谓的“千禧年”。这种重大事件，这种关系到人之得救与否的“恩典时刻”，属于不能加以客观化和对象化的生活历史，属于生活本身的实行，根本就不可能用客观时间来加以记时。所以，关于性命攸关的基督再临这个事件，保罗只说出其突发性，“好象夜间的贼一样”。它是突发的和不可支配的。人们应该做的就是“警醒谨守”。人们也只能警醒和等待。只有放弃末日预言式的幻觉，只有真正地朝向实际的生活，真正地置身于警醒和等待的维度，人们才能真正地面对“恩典时刻”。

但我们也不能把“恩典时刻”这样的再临事件，用通常的“事件史方法”来处理，因为通常意义上的“事件史”总是关于事件内容意义的历史。在如何把握基督显现的问题上，黑格尔就是依据事件的内容意义，即依据绝对理念之奥秘的启示，来处理的。基督再临事件当然也有其内容意义，但保罗在这封书信中并不是主要从内容意义的角度来刻画基督再临事件的。按照海德格尔的说法，如果主要依据事件的内容意义，那就会再次回到对象化的理论思维的层面，就会再次远离实际的生活经验。而源始基督教生活经验之所以是实际的和历史的生活经验，这

^① 《圣经·新约·帖撒罗尼迦前书》（汉语版）5：1-10。

恰恰是因为“它并不是在内容意义中而是在实行意义中来看生活的支配性结构”^①。

由于基督再临的“恩典时刻”是突然地闪亮到场的，是不可把捉的，所以，如果完全从内容意义上来规定这个事件，我们就在本质上已经排除了这个决定基督徒生活的不可把捉事件，并以可把捉的廉价保证来代替它。但这种代替只是生活的自欺：“人正说平安稳妥的时候，灾祸忽然临到他们，……他们绝不能逃脱。”这种计算时间并诉诸可把捉之客观内容的做法，必然要歪曲人与不可把捉之将来的关系。只要不能摆脱对象化和理论化思维的桎梏，一切千禧年主义的、末日预言式的、沉迷于种种特异功能的以及把天堂客观化的神话，都将最终逃脱不了破灭的结局。使徒的伟大恰恰在于他的“软弱”。只有真正地占有这种“软弱”，只有真正地放弃客观化的内容景象，才能够真正地转向源始的实际生活。^②

一旦转向实际的生活，一旦能够真正地面对“恩典时刻”，人们就能够开展出当前到场的每一个“瞬间”。源始的基督教信仰在本质上就存在于实际生活的每一个历史性“瞬间”经验之中。而这种历史性的“瞬间”经验又需要每一个人自身的生死决断。在通过上帝的审判而得救这个问题上，保罗就表明了这样一点，即，“关于生和死的决断就在于我们自身”^③。当然，海德格尔并没有断言每一个可能的历史性“瞬间”都可能是“恩典时刻”。关于这个问题的进一步讨论会涉及到《存在与时间》，我们留待后面讨论。

第五节 对奥古斯丁神学的解构

通过形式指引方法，海德格尔在《宗教现象学导论》已经表明，源始的基督教信仰就体现于实际的生活经验之中，源始基督教的宗教虔诚性（religiosity）就来自于关于实际生活的经验结构。这种基督教信仰及其宗教虔诚性只能加以“解说”，而不能加以科学地和理论地“说明”。但它随后却在基督教神学中被“说明”了。

这种基督教神学被一种科学式的形而上学概念所渗透，这种科学式的形而上学

① Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, translated by Daniel Magurshak and Sigmund Barber, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, Inc., 1990, p25.

② Ibid.

③ 莱曼，“基督教的历史经验与早期海德格尔的存在论问题”，见刘小枫编《海德格尔与有限性思想》，北京：华夏出版社2002，第48页。

概念也就是西方传统哲学的存在论概念。它开始于希腊存在论，在基督教与希腊文明的交融中把自身对存在的理解带到了基督教之中，不可避免地浸染了随后的基督教神学。海德格尔把这种源于希腊存在论的哲学和神学称之为柏拉图主义。

希腊存在论对基督教的浸染，从基督教在希腊化世界传播的时候就已经开始了，但标志性的事件应该是奥古斯丁神学的产生。自此之后，奥古斯丁就不仅支配着前期中世纪的神学，使中世纪对亚里士多德的接受只能在与奥古斯丁主义的尖锐对立中才能进行，而且极大地影响了后来的新教神学。在这种意义上，黄裕生把奥古斯丁看作“欧洲历史的新起点”的“标志性人物”，他说：

……不管早期教父们对哲学抱什么态度，他们在希腊化世界里的传教与护教工作同时也在自觉或不自觉、消极或积极地进行一件伟大的事业，这就是沟通与融合哲学和宗教、理性和信仰。我们之所以把这种沟通、融合的工作视为一项‘伟大事业’，是因为它既深远地影响了基督教，也深刻地改变了哲学，从而使欧洲人开始在‘有信仰的思想’（或叫‘有思想的信仰’）里开展自己的历史，而不是单纯依靠思想或信仰来开辟历史。在这个意义上，我们可以把早期教父们的工作看作欧洲历史的新起点，而奥古斯丁则是这个新起点的标志性人物。他不仅以一个柏拉图主义者所能达到的深度……去理解、阐释基督教教义，为一系列信条……的统一提供了学理上的根据，而且以一个基督教徒的虔诚与执著从基督教信仰中开发出了新的哲学问题，打开了新的思想维度。^①

但是，希腊存在论或柏拉图主义在存在理解上有着其固有的局限性及其未曾廓清的前提，它与实际生活经验本来是不相适的，它在浸染了基督教神学之后也因而使得后者逐渐远离了源始的基督教生活经验。由此，为了回归实际生活和源始的基督教信仰，为了使神学真正能够对信仰起到一种指引作用，为了回归到对存在和生存的本真理解之中，为了把实际生活经验从不适当的形而上学概念中释放出来，就必须解构这种柏拉图主义，在这里也就是必须解构传统的基督教神学。

由于作为欧洲历史新起点的“标志性人物”，奥古斯丁已经使得基督教的实际

^① 黄裕生，《宗教与哲学的相遇》，南京：江苏人民出版社，2008年，第71-72页。

生活经验在某种程度上被柏拉图主义所扭曲了^①，所以，海德格尔 1921 年夏季学期的《奥古斯丁与新柏拉图主义》第一次把对基督教神学的解构对准了奥古斯丁。

海德格尔在课程讲授中主要分析的是奥古斯丁《忏悔录》的第十卷。这一卷与其它卷不同，在这里，奥古斯丁不再回顾其过去，而是讲述他的现在。其中，海德格尔把第一至第七章归结为第十卷的导言（这里讨论的是在上帝面前忏悔的问题、自我认识问题、上帝的客观性问题和灵魂的本质问题），把第八至第十九章的讨论归结为 *memoria*（记忆）问题（包括对 *memoria* [记忆] 的惊讶、进入 *memoria* [记忆] 之中的感觉对象和非感觉对象、知识的获得和理论行为、*memoria* [记忆] 中的效果及其给予方式、遭遇自我、遗忘的困惑以及搜寻的意义等），把第二十至二十三章归结为幸福生活问题，把第二十四至二十七章归结为追问和聆听的“如何”问题，把第二十八至二十九章归结为作为实际生活之基本特征的操心（*curare*）问题，把第三十至三十四章归结为诱惑的第一种形式——肉体欲望问题，把第三十五章归结为诱惑的第二种形式——看的欲望问题，把第三十六至三十八章归结为诱惑的第三种形式——世俗野心问题，把第三十九章归结为自大问题。在课程的最后，海德格尔分析了奥古斯丁思想中有关实际生活的操心、负担或麻烦问题。

总体说来，在《忏悔录》第十卷中，奥古斯丁的思考确实是从实际生活经验出发的。他对幸福生活的把握不是依据内容，而是依据实行^②。这里关键性的问题是，如何在意志中占有幸福生活。在第十卷的第二十三章，奥古斯丁说，人向往幸福生活，但他们向往得还不够，以至于不能真正地实现他们想要的东西。他们只能在应该发现幸福生活的地方，只能在上帝中，才能发现幸福生活。然而，人们的肉体强烈地反抗着精神，他们只是发现最初偶然得到的东西，并满足于这种东西。他们并不是足够诚心地在上帝中向往幸福生活。幸福生活是真理之中的欢乐，人们因此爱真理。但是他们只爱真理中的光明，并憎恨其中的判断。他们爱揭示其它东西的真理，但憎恨揭示他们自己的真理，也就是说，当真理反射回击到人们自身的时候，当真理作为自我认识并要求实行的时候，他们就憎恨真理了。但是，如果在任何东西都向一个人揭示出来的时候这个人却喜欢在自己的傲慢中遮蔽自身，那么，真理就向这个人遮蔽了自身。总之，在对幸福生活和真理的这种解释

① 具体理由可参见下文的分析。

② 依据“实行”来把握幸福生活，这显然就是现象学的做法。关于海德格尔对“内容”和“实行”的详细讨论参见本书第二篇第三章的第八节、第九节和第十节。

中，奥古斯丁所采用的无疑是实行取向。在对实际生活经验的刻画中，他的实行取向压倒了内容取向。^①

但是，奥古斯丁也并不总是彻底地指向实际生活。比如，在“如何”拥有幸福生活的实行形势和本真经验方面，奥古斯丁就是不彻底的。当然，奥古斯丁并不想最终确定我们所有人都是如何接受或丧失幸福生活的，他只想确定幸福生活是否在 *memoria*（记忆）之中。但是，如果它确实在那里，那么接下来的问题就是，幸福生活以什么方式在那里，我们又以什么方式经验它。奥古斯丁对这两个问题并没有予以彻底地追问，他仍然处于分类思考的框架之中^②。所以说，奥古斯丁的 *memoria*（记忆）作为实行是不彻底的，或者说仍然是希腊的，仍然落入到内容之中。其 *memoria*（记忆）所讲的并不是如何“曾是”，如何在“曾经”中“是”，而是分离开来的、自身当前的东西，是具有持续不变性的真理^③。

再比如，在对上帝的规定以及与此相关的 *fruitio Dei*（享受上帝）概念上，奥古斯丁不仅没有以实际生存来解构希腊哲学，反而明显地受到了希腊形而上学概念的影响。关于上帝的规定问题，奥古斯丁把上帝看作最高光源，最高认识对象，不变实体，最高的善，最高的美等。这些规定在基督教中都是渗透了希腊哲学的一种新的起点^④。关于 *fruitio Dei*（享受上帝）概念，奥古斯丁指的主要是一种朝向神的精神生活。这是一个有关末世论的期待概念，来自于柏拉图主义对神的类比和对人的神化，一直内在于基督教传统之中，并因而成为传统神学的一个核心概念。但是，当奥古斯丁把这个概念引入到对实际生活经验的解释时，他“就接受了一种隐含的存在解释，而这种存在解释根本上又更会把上述实际的生活经验掩盖起来”^⑤。这种“隐含的存在解释”在根本上就是把存在观念化、现成化。

通过进一步地结合奥古斯丁的其它著作，海德格尔深入分析了他的 *fruitio Dei*（享受上帝）概念。在这个问题上，奥古斯丁区分了 *uti*（使用）和 *frui*（享受）。*uti*（使用）是与生活带给我们的东西打交道，而 *frui*（享受）则是享受最

① 参见 Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, p26.

② Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, p142.

③ Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, p185.

④ 参见 Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, p193.

⑤ 莱曼，“基督教的历史经验！早期海德格尔的存在论问题”，见刘小枫编《海德格尔与有限性思想》（2002），第61页。

高之善和最高之美的幸福。我们可以通过 *uti* (使用) 而达到对真实东西的 *frui* (享受)。最高之善和最高之美都属于存在, 因而可以加以“享受”。在享受中我们拥有永恒的和不变的事物。这种要享受的东西是不可见的, 它只是三位一体。进一步地说, 享受一个东西是为这个东西本身之故而爱它, 而使用则是使用可支配的东西以便得到人所爱的东西。人类的整个价值误用就是为享受之故而使用, 并且为使用之故而享受。而真正的美德要求人为享受之故而享受, 为使用之故而使用。在 *fruitio Dei* (享受上帝) 中, 上帝作为最高的善是被享受的, 也只有上帝才可以享受。海德格尔认为, *fruitio Dei* (享受上帝) 是奥古斯丁对生活的基本态度, 这也是中世纪神学的一个决定性概念, 但这却是一种希腊的观点, 很显然受到了普罗提诺等新柏拉图主义者的影响。*Fruitio Dei* (享受上帝) 与拥有自身是相对立的; 它们来自于不同的根源, 却外在地成长到了一起。^①

奥古斯丁对 *uti* (使用) 和 *frui* (享受) 区分实际上是在建立一种人生的价值秩序, 但在海德格尔看来, 这种价值秩序的确立, 这种把上帝被价值化为最高之善的做法, 如同任何价值秩序的建立一样, 都已经是必须要解构的了。另外, 脱离实际生活的价值化也必然伴随着一种寂静主义, 并把上帝看作一种“休息”。对于奥古斯丁来说, *Curare* (操心) 既在于 *uti* (使用) 又在于 *frui* (享受), 当下的生活既在现实劳动之中但又希望 *quies* (休息), 它总是在期待中实行的, 它所期待的目标就是 *frui* (享受) 中的 *quies* (休息)。在这个过程中, 肉体变老, 但信仰永新。这就表明, 一方面, 奥古斯丁确实是从实际生活的激荡不已出发的, 但另一方面, 来自于新柏拉图主义的 *fruitio Dei* (享受上帝) 又使他走向了寂静主义, 把上帝当作要寻求的安宁, 从而失去了源始基督教的实际生活经验。再者, 源始的生活经验本身是历史的、圆融未分的, 但“享受上帝”概念却把上帝带入与它物的比较之中, 从而使之初步变成了一个现成的对象, 成为一个处于实际生活之外又被刻意追求的对象。

Otto Pöggeler 依循着海德格尔的思路而对此做了这样的分析: 形而上学概念掩盖实际生活不可对象化的实行性以及实行的历史性, 对实际生活具有一种强制性。如果把关于上帝的经验解释为 *fruitio Dei* (享受上帝), 如果上帝作为内心的寂静而被“享受”, 那么, 上帝就被强制出激荡不已的实际生活, 就被固定起来。当

^① 参见 Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, pp204-205.

然，在奥古斯丁这里，借用希腊形而上学的后果还没有达到极其严重的地步。这里虽然采纳了形而上学的概念，但上帝还没有立即就成为仅仅被表象的和僵死的上帝。不过，这却导致了朝向这个终点的发展。海德格尔后来就注意到这样一种结果，即，那评价和享受上帝的人，也终将在对一切价值的重估中向着那个仅仅被表象的、并且被打发到一种寂静的僵死的永恒性中的上帝举起手来，并且“杀死”这个早已“死了的”上帝。^①

海德格尔在分析奥古斯丁神学的过程中还援引了路德的思想。他之所以援引路德的思想，是因为路德对奥古斯丁及其之后的神学给予了相似的批判，也就是说，路德同样地批判了基督教神学中的柏拉图主义思想。根据 Otto Pöggeler 的考察，事情的经过大致是这样的：

奥古斯丁及其之后的基督教哲学和神学都把柏拉图主义思想理解为以作为真理的基督消息为基础的探索性筹划，其根据就是保罗是在罗马书（I，20）中说过，上帝的不可见本性、他的永恒力量和神性可以在他的作品中，在他的创造物中，得以视见。教父哲学和经院哲学就通过这句话而看到了它们占用希腊形而上学思想的合法性，它们要从上帝的造物行进到上帝自身。但是，路德认为，对保罗的这种解释是一种根本的误解，通过上帝的作品来接受和理解上帝之不可见本性的人不能叫做神学家，神学家要把握的只是上帝本性中可见的方面，所指向的只是十字架和耶稣受难中的世界。在罗马书（I，22）中，那些试图根据上帝的作品来理解上帝本性的人恰恰都是愚蠢的。路德认为，形而上学神学在本质上想成为一种神正论，这恰恰必然要远离上帝现实地起作用的地方，远离耶稣受难和十字架。那种允诺在上帝作品中识见上帝不可见本性的学识是一种自我膨胀，必然使人盲目和不知悔改。路德因而要寻回源始基督教的实际生活经验，放弃形而上学的野心，通过示弱而探测实际生活的深度。这就使得海德格尔把年轻的路德看作自己的同路人，即，在面对传统的所有遮蔽的情况下，解构传统的形而上学，回归对基督教信仰的源始理解。^②

在《奥古斯丁与新柏拉图主义》课程中，海德格尔还分析了奥古斯丁的很多其它说法。比如，看或视觉的中心性，畏的问题，操心问题等等。他对这些问题的

① 参见 Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, pp28-29.

② 参见 Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, pp27-28.

分析都是从实际生活经验出发，把解构工作放在实际生活之中，从而使得他的分析既是对传统哲学和神学的一种解构，又是对实际生活的一种指引。另外，如果我们熟悉《存在与时间》的话，那么就很容易看出，海德格尔在这里的几乎所有工作都可以看作是《存在与时间》的前奏。莱曼甚至认为，海德格尔的《奥古斯丁与新柏拉图主义》这样一个课题“乃是为了稍稍深入到存在问题的幽暗谜团之中的天才之举”^①。

第三章 《存在与时间》时期对基督教神学的解构和指引

第六节 《存在与时间》的宗教背景及其宗教意义

大多数学者，尤其是国内学者，往往从纯哲学的角度来看待《存在与时间》。但海德格尔的这部著作与宗教神学之间实际上是有着密切关系的。这种关系具体体现在这样几个方面，即，它的宗教背景、它的宗教动力、它所具有的宗教意义（即对基督教神学的指引）以及它对传统基督教神学的解构。在这一节，我们先讨论《存在与时间》的宗教背景和它所具有的宗教意义。

《存在与时间》的宗教背景可以体现在许多方面。首先是海德格尔本人的思想路程，即从童年时代一直到《存在与时间》的写作，海德格尔自身的生活历程、学习历程和思想历程都提供出了《存在与时间》的宗教背景。在上一节我们已经指出，海德格尔的《奥古斯丁与新柏拉图主义》可以看作《存在与时间》的前奏。这种说法本身也直接表明了《存在与时间》的基督教神学背景，因为海德格尔的《奥古斯丁与新柏拉图主义》显然是专门讨论基督教生活和基督教神学问题的，而它又构成《存在与时间》的前奏。

《存在与时间》话语体系中所具有的基督教背景可以看作其宗教背景的第二方面。Otto Pöggeler 表明，在基督教信仰中，实际生活被经验为作为看的认识首先得以可能的澄明之所，这种澄明就是源始生活的真理，而海德格尔的《存在与时间》

^① 莱曼，“基督教的历史经验与早期海德格尔的存在论问题”，见刘小枫编《海德格尔与有限性思想》（2002），第63页。

就延续了关于澄明和自然之光的这种传统话语^①。

通过比较《存在与时间》与卡尔·布赖（Carl Christian Bry）的宗教观点，吕迪格尔·萨弗兰斯基从时代背景的角度给出了《存在与时间》的宗教背景：在《存在与时间》问世之前的1925年，布赖的《伪装的宗教》出版，并成为20年代的畅销书。布赖认为，真正的宗教是对世界的不可说明性充满敬畏的，在信仰的灵光之中，世界一方面变得更加伟大，另一方面也更加模糊不清；真正的宗教既守护着世界的秘密，同时也把人自己看作这个秘密的一部分，坦承人不能对自己有任何确切的把握。这种宗教思想与这个时候在文化中到处蔓延的“没情绪”有着密切的关系，布赖和海德格尔的思想都来自于这种“没情绪”经验。当然，海德格尔拒绝扮演任何的先知角色，拒绝给人提供任何固化的安慰。对于海德格尔来说，存在的意义就是时间，而时间并不是充满赠品的仙岛，它不向我们提供任何东西。虽然存在的意义就是时间，但时间不占有任何“意义”。^②

关于《存在与时间》的宗教意义，John D. Caputo 是直接从基督教神学的角度来看待《存在与时间》的。他认为这部著作“与神学问题是完全交织在一起的”^③。正是由于《存在与时间》从某种意义上说是要对实际基督教生活的结构加以生存论-存在论的形式化处理，这部著作在出版之后才受到了像布尔特曼这样的新教神学家的热烈欢迎；他们在《存在与时间》中看到了他们自己的意向——形式化、存在论化或去神话化，《存在与时间》所揭示的此在之存在结构，正是剔除掉存在者具体存在层次之神话世界观之后的基督教的宗教生存结构^④。

张祥龙则从东方思想的角度解读出《存在与时间》的宗教人生之意义：“如果从宗教和哲学人类学的角度看（海德格尔会认为这类视域仍嫌过窄），这是一个关于人如何出其缘发本性而沉沦于世间，经历种种浮生幻境，而最终逐渐醒觉，在死亡的悬临、良知的呼唤和先行到底的决断中得大彻悟，明了自己的真性乃是‘缘起性空’的时机化时间，并由此而得大自在的故事。这里有基督教的影子，但无创世与外在（异质）救赎之人格神。细细想来，更近乎佛教或佛学之说，尽管海德格尔本人最喜欢的东方思想是‘道’。总之，此书……内含领会人生真意的无穷

① 参见 Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, p30.

② 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第208-209页。

③ John D. Caputo, "Heidegger and theology", in *The Cambridge Companion to Heidegger*, p273.

④ 参见 John D. Caputo, "Heidegger and theology", in *The Cambridge Companion to Heidegger*, pp274-275.

法门。”^①

下面我们撇开《存在与时间》与佛教、道教的思想关联，而进一步考察一下它与基督教神学的内在联系。这里首先是与奥古斯丁的关系。如上一节所述，在早期弗莱堡时期，海德格尔就已经以现象学的方式对奥古斯丁神学进行了详细的分析。在《存在与时间》中，海德格尔的思路依然不时地与奥古斯丁关联起来。

在涉及到在存在者具体存在层次上最切近和最明显者，在存在论上却是最远和最不明显者的时候，海德格尔引用了奥古斯丁的问题：“但是比我自己更接近我的东西是什么呢？无疑地，我在这里并且我在我自身之内艰辛劳作；对我自己来说，我已经成为一块流泪流汗的土地（奥古斯丁《忏悔录》第十卷第16章）”。并且随即说到，“这个问题不仅适用于存在者具体存在层次的和前存在论的此在之深奥难懂，而且甚至更适用于在先的存在论任务；因为不仅是这个存在者不能丧失其现象上最切近的那种存在方式，而且那种存在方式还必须通过一种积极的刻画而成为可通达的。”^②

在谈到情绪问题自亚里士多德以来一直没有取得什么真正进展，反而只被作为一种心理现象的时候，海德格尔却又说到了奥古斯丁的功劳。他说，奥古斯丁和巴斯卡曾经在这个问题上提出过挑战，并且这个挑战使得舍勒在这个问题向前迈出重要的一步。在注释中海德格尔又具体给出了奥古斯丁的挑战：人们通常总是认为在爱一个东西之前应该先认识它，但实际上要认识一个东西，必须先爱它，除了通过博爱，人无法进入真理。^③

在日常此在的好奇或“看”的倾向问题上，海德格尔认为奥古斯丁把认识的欲望或好奇看作“看”的欲望，并在看中把握到了日常存在的独特倾向性。他说，看的优先性是奥古斯丁在阐释欲望的时候，特别注意到的，并随即详细引证了奥古斯丁的有关说法：“看正是属于眼睛”；“但‘看’这个词也用来指其它的意义，这个时候我们是用于认识”；“因为我们不说听听那闪光，或嗅嗅那光亮，或尝尝那闪光，或感受一下那闪光，而是说‘看看’，我们说这是看到的”；“我们不仅在只有眼睛才能觉察的时候说看那闪光”，“而且我们甚至说，看那声音，看那香气，看那味道多美，看那多硬”；“因此一般的感受经验都是表达为‘眼的欲望’；因为

① 张祥龙，《海德格尔传》，第155页。

② Martin Heidegger, *Being and Time*, p69.

③ 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, p178 and note v (p492).

当问题在于认识什么东西时，其它感觉都通过某种相似性而自身呈现为看的功能，在这个功能中眼具有优先性”。^①

诸如此类的引证可以在某种程度上表明《存在与时间》与奥古斯丁的渊源关系，但莱曼认为海德格尔的“同等源始性”观念更能表明其渊源关系之深。他说，海德格尔的同等源始性概念令人想起奥古斯丁的存在、认识、意志 (*esse, nosse, velle*) 的三合一。对于奥古斯丁来说：这三个组成部分只有在一种共生的自行渗透程序的统一性中才达到统一。诸本质环节的三合一的统一性原则本身就是这种统一性。倘若人们想把三个环节的统一设定为自为地实在的，那么，这种统一性就会化为人格的统一性：这三个环节也没有会聚到人格的统一性之中，而是作为活生生的结构环节而源出于这种统一性。精神、爱与认识的交融并没有消除差异：不可分割却又截然分清，谁能明见此点。莱曼进一步对比了《存在与时间》中的两段话：“但原始的东西的非派生性并不排除对原始东西具有组建作用的存在性质的多样性。如果这些性质是显现出来的，它们在生存论上就是同等原始的。组建环节的同等原始性现象在存在论上常遭忽视；这是因为人们在方法上未经管束：事无巨细，总倾向于用一个简单的‘元根据’来指明其渊源”（《存在与时间》德文版第 131 页）；“存在机制的原始整体性与某种终极的建设因素的简单性和唯一性不相涵盖”（《存在与时间》德文版第 334 页）。^②

在《存在与时间》中，海德格尔所重视的基督教神学家当然不止是奥古斯丁一人，他实际上对从保罗到路德、加尔文、齐克果的基督教神学都给予了充分的关注。

比如在“畏”和“怕”的问题上，海德格尔讲到，在具体生存层次上实际发生的本真之畏是罕见的，从生存论-存在论上来阐释这种做法则更加罕见，因为人们一般都忽视了这种现象。但海德格尔对此又加了一个很长的注释：

虽然畏和怕这种现象从来没有完全地被区别开来，但在存在者具体存在层次上，甚至在非常有限的存在论层次上，它们已经进入到基督教神学的视野之内，这一点并不是偶然的。当关于向上帝而在的人类学问题赢得了优先性，当

① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp215-216.

② 参见莱曼，“基督教的历史经验与早期海德格尔的存在论问题”，见刘小枫编《海德格尔与有限性思想》（2002），第 63 页，以及的注释 101。

人们得以在诸如信、罪、爱和悔改现象的指导下提出问题，关于畏和怕的现象就已经进入到基督教神学的视野之内。参见奥古斯丁关于 *timor castus* 和 *servilis* (无暇的和奴性的怕) 的学说，他在其注经著作和信件中都讨论过这个学说。关于一般性的怕，参见他的“关于八十个不同的问题，问题 33 (论怕)；问题 34 (论是否被爱无别于无所怕)；问题 35 (论什么是被爱)”。[具体来说，奥古斯丁的意思是这样的：在畏中实际生存从众多存在者当中游离出来，重新回到自身的存在以及不得不存在。这种畏不是对这个或那个存在者的怕，而是真正的对在世界之中存在的畏——不是 *timor servilis*，不是逃避上帝惩罚并只在审判和苦难面前颤栗的那种怕，而是 *timor castus*，即，对上帝的持续到永恒之中的真正的怕。^①] 路德不仅在一个阐释 *poenitentia* (忏悔) 和 *contritio* (愧窘) 的传统语境下处理过怕的问题，而且也在他对《创世纪》的注释中处理过怕的问题，在这里，尽管他的处理不具有高度的概念性，但它作为训导却更有力度。参见《创世纪详解》第三章，《拉丁释经汇集》第一卷第 177 页及以下。在分析畏现象上走得最远的人就是索仑·齐克果，而且他也是在原罪问题的‘心理学’解说的神学语境下进行的。参见《畏这个概念》。^②

海德格尔的“畏”最终可以归结为对死的畏，而他对死和畏的生存论分析则是为了阐明此在之向终点而在的存在论结构。这个思路本身同样也有着基督教神学的渊源。海德格尔说，在对“生活”的阐释中，从保罗到加尔文的基督教神学所给出的人类学，总已把死保持在自己的视野之中。^③

对于保罗来说，显示于匮乏、痛苦、祸患、虐待、危险、临死、警醒、惩罚和囚禁之中的“畏”可以使保罗获得自由和不灭的欢乐，使日复一日的牺牲劳役对他来说变成拯救的日子，使他充分利用了当前的恩典时刻^④。到海德格尔的《存在与时间》这里，“畏”的这种具体生存层次上的意义就进一步上升为生存论-存在论上的意义：“清醒的畏把我们带到个别化的能在面前，随着这种清醒的畏，就在

① 参见 Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, p30.

② 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp234-235, note iv (p492).

③ Martin Heidegger, *Being and Time*, p293, note vi (p494).

④ 参见莱曼，“基督教的历史经验与早期海德格尔的存在论问题”，见刘小枫编《海德格尔与有限性思想》(2002)，第 49 页。

这种可能性中有了一种不可动摇的欢乐。在这种欢乐中，此在就摆脱忙碌好奇一直提供给自身的娱乐杂务而自由起来”^①。

海德格尔并没有断言神之当前与此在自身之本己当前的一致性。对于海德格尔来说，生存论-存在论所揭示的只是历史性此在的可能性及其先天条件，而不涉及实质的或内容的东西。也就是说，生存论分析工作并不涉及在具体生存层次上具体发生的事情。由“畏”所开启出来的当下瞬间究竟向何处开展自己，究竟开展出什么东西，这是不能事先推导出来的。但是，具体生存层次上的本真生存可能性毕竟可以由“畏”所开启出来。这是一种不可支配地自由发生，这种自由的实际性毕竟使得此在可以面对恩典时刻的突发性，可以进入到可能的响应之中。所以，“畏”的生存论-存在论意义，在海德格尔这里还是可以反过来在具体生存层次上开辟出此在本真瞬间之可能性的，因而也能够“为恩典时刻的自身显现保留一个敞开的位置”^②。

海德格尔的本真瞬间与基督教的关联可以进一步从它与齐克果的思想渊源中辨识出来。在齐克果那里，瞬间就是当上帝闯进你的生活，使你感到上帝在召唤你做出决断时，你敢于跃入信仰的那个时刻。基督福音和救世主向谁召唤，向谁提出要求，谁就与基督“同时”生存在一起。在瞬间之中，把个人与耶稣分割开的时间是毫无意义的。这种瞬间允诺一种骤然的转向和变化，甚至允诺降临和解脱。精神的当下就是对这种机会的敏感。^③

第七节 《存在与时间》的基督教动力及对基督教神学的解构

在《存在与时间》中，海德格尔对存在和生存问题的追问确实是与宗教神学问题有关系的。当我们谈论《存在与时间》的宗教意义的时候，我们是从信仰和神学的角度来看待它的，也就是说，我们是在检查它对本真信仰和本真神学的确立究竟能提供什么样的思想动力。但我们也在更多时候从纯哲学上来看待它对存在问题的讨论。不过，即使从纯哲学上来看待《存在与时间》及其中的存在和生存问题，我们也不能只检查它在纯哲学史上的前因后果。海德格尔的《存在与时间》

① Martin Heidegger, *Being and Time*, p358.

② 莱曼，“基督教的历史经验与早期海德格尔的存在论问题”，见刘小枫编《海德格尔与有限性思想》（2002），第53页。

③ 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第235-238页。

既有纯哲学的动力，即胡塞尔等人的现象学和狄尔泰等人的诠释学给它提供的动力，也有基督教的动力，即从保罗到齐克果的基督教信仰和神学给它提供的动力。

在上一节考察《存在与时间》的宗教背景及其神学渊源的时候，我们已经初步展示出基督教给它提供的动力。对于海德格尔来说，西方传统形而上学思想的失败就在于它把存在看作一种现成存在，从而看不到存在的时间性以及实际生活之实行的时间性。那么，海德格尔为什么能够看到传统存在论的这种问题及其隐含着的前提？他是如何产生这种革命性见解的？他又应该如何追溯和解构这种传统哲学并进而把哲学推进到一种崭新的阶段？这些问题都涉及到海德格尔思想的动力和动机问题。Otto Pöggeler 就认为：海德格尔需要一种动力，而“这种动力首先来自于基督教神学”^①；《存在与时间》仍然把基督教信仰的历史思想看作一种动力，……信仰仍然是对思想问题的一种可能回答^②；基督教信仰用以经验历史的方式为海德格尔《存在与时间》的存在考察提供了一种本质的动力^③。在分析“畏”和良心的时候，《存在与时间》之所以把不可支配的“无”作为存在及其意义的终极根据，就有一种来自于基督教来世论思想的动机，即，历史及其诸世界被指向一种终极，与在这个世界内可展示的一切相比，这种终极是一种“无”^④。当海德格尔在《存在与时间》中讲到此在在具体生存层次上能够见证本真存在之可能性以及良心之呼声的时候，他特别加了这样一个注释：这些和后面的观察都是 1924 年 7 月在马堡所作的一个关于时间概念的公开演讲中作为专题而提出来的^⑤。海德格尔的这个马堡演讲是受新教神学家布尔特曼之邀请而专门针对神学团体的，在演讲的最后海德格尔还把他的时间思考与布尔特曼的神学衔接在一起，这个演讲甚至在整体上被看作“《存在与时间》的最初形式”^⑥。考虑到这个演讲的这种背景和这种作用，再考虑到海德格尔自己在《存在与时间》中所加的注释，我们就可以看出，海德格尔在《存在与时间》中对本真生存和良心的思考确实具有基督教的动机和动力。

关于基督教经验对于海德格尔提出存在问题所具有的重要性，莱曼说得更加

① Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, p69.

② Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, p156.

③ Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, p158.

④ Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, p169.

⑤ Martin Heidegger, *Being and Time*, p313, note iii (p495).

⑥ 伽达默尔，《哲学解释学》，夏镇平译，上海：上海译文出版社 2004，第 199 页。

鲜明：尽管海德格尔对亚里士多德有一种极强的偏爱，但依然能够清晰地看出希腊存在论的局限。源始基督教的历史经验对于海德格尔所具有的基础存在论的意义就在这里。他由此获得了一个立足点，由此出发，传统存在论的局限才能显示出来，对存在的追问才能开展下去。因为“那种以希腊的存在领悟为取向的做法的‘自明性’和‘自然性’，只能通过一种彻底不同的存在解释才能被感知并且被打破。若没有对希腊存在论与原始基督教的历史经验的这样一种对照，根本就不能提出存在之意义的问题。”^①

当然，基督教经验对于海德格尔的存在问题或者《存在与时间》的意义也不能强调得太过分，莱曼的说法也仅仅适合于基督教的源始信仰经验。因为从奥古斯丁开始，希腊存在论的概念就已经渗透到了基督教之中。对于奥古斯丁来说，存在就意味着持续的存在于观看之中，并因而意味着现成存在，相应地，上帝的存在也在持续观看的基础上加以接受。奥古斯丁确实体验到了世界的不可透视性和真正基督教精神的源始突发性，但这只是在具体生存层次上或者说在存在者具体存在的层次上，而不是在生存论-存在论的层次上。从生存论-存在论上看，恰恰是奥古斯丁开始了形而上学思辨神学的运动，开始了把存在的意义限制在现成存在的状态上，并最终导致信仰之深刻洞见的丧失。

所以，从奥古斯丁开始，基督教信仰的实际生活经验就没有能够摆脱不适当的形而上学概念。奥古斯丁、路德和齐克果等人所提供的主要还是存在者具体存在层次上的指导。他们在存在者具体存在层次上看到了关键性的东西，但他们没有达到恰当的存在论概念。因此，也只有他们在他们以非概念化方式说话的时候，他们的训导才更有力度^②。他们的训导性著作能够比他们的理论性著作更能让我们学到东西。海德格尔说：“在19世纪，索仑·齐克果明确地在具体生存层次上抓住了生存问题，并且透彻地进行了彻底的思考。但是，生存论问题对他来说是如此地陌生，以至于他在存在论上仍然完全地受到黑格尔以及黑格尔眼中的古代哲学所支配。因此，在哲学上，他的训导性著作比他的理论性著作能更加令人受益”^③。在本真的当下瞬间问题上，海德格尔说：“索仑·齐克果可能是已经在具体生存层

① 莱曼，“基督教的历史经验与早期海德格尔的存在论问题”，见刘小枫编《海德格尔与有限性思想》（2002），第59-60页。

② 这是从另一个角度来解读《存在与时间》第一篇第六章的注释iv，这个注释见 Martin Heidegger, *Being and Time*, p492.

③ Martin Heidegger, *Being and Time*, p278, note vi (p494).

次上最具穿透力地看到‘当下瞬间’现象的一个人；但是这并不意味着他也在生存论层次上相应地成功阐释了它。他依附于通常的时间概念，并且依靠‘现在’和‘永恒’来规定当下瞬间。当齐克果说到‘时间性’的时候，他所想到的是人的‘在时间内存在’。作为时间内状态的时间只知道‘现在’；它从来不知道一种当下瞬间”^①。海德格尔甚至把哲学中的“永恒真理”观点以及“把此在奠基于现象的‘理想性’与观念化绝对主体混为一谈”的做法，也看作“基督教神学在哲学问题中那些尚未彻底清除的残余”。^②

海德格尔几乎在步入哲学殿堂之始，就已经开始了对传统神学的解构，认为神学中的神并不是活生生的信仰的神，也不是自由的神和历史的神。到《存在与时间》这里，海德格尔进一步发现，在传统形而上学的神学道路中有一种根深蒂固的错误，通过一些孤立细节的批判是无法消除这种错误的，通过点点滴滴的修补也是无法满足上帝问题所需要的，所以，必须更为彻底地解构传统神学，必须彻底清除其一切残余。在《存在与时间》中，海德格尔对传统基督教神学之最为系统的批判性解构主要出现在第10节：

必须正视整个人的存在。我们习惯性地把人的整体看作躯体、灵魂和精神统一体。而“躯体”、“灵魂”和“精神”又都可以分别指示缚系于特定探索主题的现象领域。其存在论上的无规定性在一定的限度内可能是无关紧要的。但当我们探讨人的存在问题时，就不能简单地把躯体、灵魂和精神各自未加规定的存在拼凑在一起。而且即使我们尝试这样一种存在论程序时，我们也已经预先假定了某种整体性的存在观念。但是，阻止或误导着这种基本的此在之存在问题的，正是完全受到基督教和古代世界之人类学支配的一种取向，生命哲学和人格主义都不知道这种人类学取向是缺乏存在论基础的。这种传统人类学有两个重要的要素：

1、“人”被规定为一种 ζῶον[zoon] λογὸν ἔχον，并被解释为 *animal rationale*，某种具有理性的生命。在这里，属于 ζῶον的这种存在是在现成存在的意义上被理解的。这里的 λογος 是某种高级的禀赋，但其存在方式作为如

① Martin Heidegger, *Being and Time*, p388, note iii (p497).

② Martin Heidegger, *Being and Time*, p272.

此合成的整体存在者的存在方式，仍然是非常不清楚的。

2、规定人的存在和本质的第二条线索是神学的：“上帝说，‘让我们在我们的影象中，依照我们的模样来造人。’（创世纪第一章第26节）基督教神学的人类学以此为出发点，并采用古代的定义，来解释叫做“人”的这种存在者。但是从存在论上看，正像上帝的存在是使用古代存在论来阐释的，这种 *ens finitum*（有限物）的存在也是这样来阐释的，而且在更大程度上是这样来阐释的。在近现代，这种基督教定义已经被祛除了其神学特征。但是，人并不仅仅具有理智这种禀赋，他同时也是某种超出自身的存在，这种“超越”的观念仍然是根植于基督教教义的，而后者很难说已经有了一种关于人的存在的存在论问题：“由于这些杰出的禀赋，人的第一状态是优越的：理性、智力、审慎、判断应该不仅足以支配这种尘世的生活，而且可以使他超出自身，甚至达到上帝和永恒的幸福。”（加尔文，《讲习录》，第一卷第十五章第8节）“由于人仰视上帝及其话语，他就清楚地表明，在其自身的本性中他生而接近上帝，紧步上帝的足迹，有通向上帝的内在动力——所有这一切都毫无疑问，因为他是在上帝的影象中被创造出来的。”（茨魏格利[Zwingli]，《论神喻之清晰确凿》[德国论文集 I，56]）

希腊定义和神学线索这两种根源，对于传统人类学来说是相互关联的，而且都足以表明，在试图规定人这种存在者的本质时，人的存在问题一直是被遗忘了的，而且这种存在毋宁是被看作某种显然的或“自明的”东西，与其它被造物的现成存在没有什么区别。^①

当然，在《存在与时间》中，海德格尔并不是要完全否定基督教神学。从另外一个方面说，他对传统神学的更为彻底的解构，同时也是要从生存论出发，从一种被改造了的存在论的基本原理出发，去重新“阐释奥古斯丁主义的（也就是希腊-基督教的）人类学”^②。虽然传统形而上学神学对于生活经验的解说是不恰当的，但是，在通过概念的方式对它解构之后，在源于希腊的传统存在论得到彻底地更新之后，在探索出一种真正具有源始性的存在经验之后，神学还是可以尝试一种

① 参见 Martin Heidegger, *Being and Time*, pp73-75.

② Martin Heidegger, *Being and Time*, p243, note vii (p492).

对宗教经验的源始解释的。海德格尔对此很有信心地说：“神学正在寻找一种对人向神而在的更加源始的解释，这种解释是由信仰自身的意义所规定的，并且保持在信仰自身的意义之中。它正开始慢慢地再次理解到路德的洞见，即，神学教义体系所依赖的‘基础’并不是产生于原初信仰的探问，并且从概念上说，这种‘基础’不仅对于神学问题来说是不适当的，而且还遮蔽和歪曲了它”^①。对于这一点，莱曼就非常肯定地说道：“难道在批判性因素的背后，不是隐含了这样一个信念，即：信仰之话语最终能够通过显明古代希腊的语言领悟和存在领悟的界限而获得一个全新的哲学维度？”^②

实际上，在《存在与时间》中，海德格尔不仅没有拒绝对人的“向神而在”的重新解释，而且也没有完全否定对上帝之永恒性的重新解释。他在一个注释中说：“无须赘言，作为恒久‘现在’的传统‘永恒性’概念是从对时间的通常理解中得出来，并且被规定为持续的现成存在。但如果上帝的永恒性可以从哲学上加以‘解读’，那么，它只能被理解为一种更加源始的‘无限定的’时间性。经由 *via negationis et eminentiae*（否定和超凡之路）是不是一种可能的方式，还有待我们继续观察。”^③

海德格尔甚至还表明了这样一点，即，《存在与时间》的生存论-存在论分析可以为神学所讨论的人的“堕落”和“罪恶”问题提供出一种存在论的前提条件。在《存在与时间》的第38节，海德格尔说：我们的生存论-存在论阐释对人类本性的堕落没有做出任何存在者具体存在层次上的断言，这不是因为缺乏证据，而是因为生存论-存在论阐释是先于任何关于堕落或不堕落之断言的。在存在者具体存在层次上，我们没有断言人是否“沉溺于罪恶”并处于堕落状态，没有断言他是否步入纯洁状态，也没有断言他是否发现自己处于中间状态。但是，只要任何信仰或世界观做出任何这样的断言，只要其断言所针对的是在世界之中存在的此在，只要其断言还是一种概念的理解，那么，它就必定要回到我们已经廓清的这种生存论结构。^④

在第62节的一个注释中，海德格尔又说：罪责存在源始地属于此在的存在状

① Martin Heidegger, *Being and Time*, p30.

② 莱曼，“基督教的历史经验与早期海德格尔的存在论问题”，见刘小枫编《海德格尔与有限性思想》（2002），第64页。

③ Martin Heidegger, *Being and Time*, p479, note x iii (p499).

④ Martin Heidegger, *Being and Time*, p224.

态，必须与神学所理解的堕落状态区别开来。在从生存论上规定的罪责存在中，神学可以为这种堕落状态的实际可能性找到一种存在论上的条件。这种堕落状态观念所包含的罪恶是一种完全具体的实际内疚。它有其自身的见证，这种见证在根本上一直是隔绝于任何哲学经验的。对罪责存在的生存论分析既不为罪恶的可能性提供任何东西，也不为对抗罪恶的可能性提供任何东西。严格地说，甚至也不能说，此在存在论自身对这种可能性悬而未决，因为这种存在论作为一种哲学探询，在根本上对罪恶是一无所“知”的。^①

可见，虽然海德格尔的《存在与时间》本身并不是一部神学著作，并不具体地讨论神学问题，但是，它是可以为神学提供前提条件的。海德格尔早年曾经一度把自己主要当作一位神学家，到《存在与时间》时期，他虽然主要以哲学家的身份出现，但他有理由相信，他的哲学，他的存在论，他的《存在与时间》，有可能使基督教神学彻底地摆脱传统的形而上学并找到一种真正的“基础”。甚至在《存在与时间》中他自己“也想草拟出神学的问题”^②。

第八节 现象学与神学，以及神学应该如何思想

在《存在与时间》发表的那一年（即1927年），海德格尔在图宾根做了“现象学与神学”的演讲，第二年（1928年）又在马堡重讲了同样的内容。“现象学与神学”这个演讲承接在《存在与时间》中所提出的对神学的看法，进一步明确地对神学做了更为直接的整体性思考。在这个演讲以及后来增加的附录（1964年）中，海德格尔严肃地思考了基督教的基督性、基督教神学的“种种可疑问题”以及神学应该做什么和应该如何做的问题。

在海德格尔的思想道路上，《存在与时间》中的一个具有代表性的提法就是：明确区分存在论层次与存在者具体存在层次，以及相应地明确区分生存论层次与具体生存层次，并在这种区分的基础上进一步把哲学与实证科学区分开来。也就是说，哲学所探讨的是存在论层次的、生存论层次的东西，而实证科学所探讨的则是存在者具体存在层次的、具体生存层次的。神学也被海德格尔划归到实证科

^① Martin Heidegger, *Being and Time*, p354, note ii (p496).

^② Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, p156.

学的范围之内。在“现象学与神学”中，海德格尔继续沿着这个思路而进一步详细展开哲学-现象学与实证科学-神学的关系。

首先是科学的实证性问题。海德格尔说，所谓科学就是关于存在者的科学，从形式上笼统地说，科学就是“纯粹为揭示（*Enthuelltheit, disclosure*）之故而对某个向来自足的存在者领域或存在领域的有根据的揭示（*begruendende Enthuellung, founding disclosure*）”^①。但这个定义也可以把哲学包括进去。如果我们把关于存在问题的哲学撇开的话，那么，关于存在者具体存在的各门科学就是这样的，即它们向来把总已被先行揭示出来的存在者看作现成给定的存在者，并当作课题来处理，因而是关于实在（*positum*）的科学，可以称之为实证科学（*positive Wissenschaften*）。实证科学的特征就是把现成的存在者对象化。

在这里，海德格尔对实证科学的刻画有三点值得注意：一，它是为揭示之故而揭示存在者；二，它的揭示是有根据的揭示，而它的根据就是事先总已被先行揭示出来的东西，也就是说，它是以先行揭示存在者的哲学或前科学为基础的；三，它要揭示的存在者本来是自足的，但它在以它自己的方式来揭示存在者的时候，它把存在者当成现成给定的存在者，当作课题，并把现成存在者给对象化。

其中第一点既适合于哲学，也适合于实证科学，而第二、第三点是专门针对实证科学的。关于实证科学的实证性，海德格尔随后又从三个方面予以说明：一是“一个已经以某种方式被揭示出来的存在者在某个范围内是现成的，成为理论的对象化和探究活动的可能课题”；二是这个现成实在在某种前科学的方式中是可发现的，并且已经不明确地显示出来了；三是就连这种前科学的行为“也已经受一种尽管还是非概念的存在领悟的照亮和引导了”，不同的实证科学具有不同的实证性。^②

这样一来，实证科学与哲学（存在论）之间的区别就是绝对的，而各门具体实证科学之间的区别则只是相对的。被海德格尔划归到实证科学之中的神学，就在原则上更接近于化学和数学这样的科学，而不是更接近于哲学。所以，神学与哲学不是有信仰的世界解释和生活解释与无信仰的世界解释和生活解释这样两种不

^① Martin Heidegger, *Pathmarks*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p41.

^② 海德格尔，“现象学与神学”，孙周兴译，见刘小枫编《海德格尔与有限性思想》，北京：华夏出版社，2007年，第5页。

同的世界观和生活观^①，不是研究同一个领域（人类生活和世界）的两种不同的把握方式（信仰和理性）^②，而是实证的和非实证的这样两种不同的学问。那么，与哲学具有绝对区别而与其它实证科学仅具有相对区别的神学，其实证性又是一种什么样的实证性呢？

实证科学的实证性在于把已经先行显示出来的东西弄成研究对象。对于基督教神学来说，已经显示出来的并且要成为对象的东西，不能是基督教，因为基督教神学本身属于基督教。它也不能是基督教的纯粹自我意识，因为神学还要顾及到其它文化现象。基督教神学要研究的应该是使基督教成为基督教的东西，也就是说，应该是基督教的基督性（Christlichkeit, Christianness）。这种基督性对于神学来说，已经成为一个现成的实在，是神学要认识的对象。这种基督性同时也决定着基督教神学的可能形式。由此，要弄清神学的实证性，就必须弄清楚基督性意味着什么。

基督教是一种信仰，而信仰的本质在于：作为人类此在的一种生存方式，它不是从此在并通过此在而自发产生的，它是从启示出来的东西而来，从所信的东西而来。对于基督教信仰而言，原初启示出来的东西就是受难基督。对十字架上的受难事件的参与和分有，使得整个生存被带到上帝面前而成为基督教的。但对这种能够使人得到重生的生存，人是无法通过对内在体验的理论确证来加以把握的，他只能信仰。这样的信仰“就是在由十字架受难者所启示出来的亦即发生着的历史中对生存的那种相信-理解模式（believing-understanding mode）”^③。为这种信仰所揭示并让这种信仰归属于自身的这个十字架受难者的整体性就构成神学实在的特性，而神学就是对这种实在的课题化。

对于这种神学而言，信仰不仅是预先确立神学对象的方式，而且其本身也随着十字架受难者而沦为课题了。但信仰的课题化不能纯粹采取数学的和理性的方式，神学的必然性决不能仅仅来自于理性，神学终究是被托付给信仰的，它必须作为信仰的一部分。这样一来，神学又有其它实证科学有差异了。那么，神学这门实

① 海德格尔，“现象学与神学”，见刘小枫编《海德格尔与有限性思想》（2007），第3页。

② 海德格尔，“现象学与神学”，见刘小枫编《海德格尔与有限性思想》（2007），第4页。

③ Martin Heidegger, *Pathmarks*, p45.

证科学的“科学性”^①又何在呢？

神学是关于信仰所信的、在信仰中所揭示的东西的科学，是关于信仰行为和信仰状态的科学，是信仰依据自身来进行说明和辩护的科学。神学的目标不是一个自在地有效的神学命题系统，而是透视由信仰所启示和勾勒出来的基督教事件，对信仰性生存做一种特殊的概念性的自我阐释和历史学的认识。神学的命题和概念都必须深入到信徒个体的信仰性生存之中。神学本身就起源于信仰并使信仰及其所信的东西成为对象。它从信仰中获得理由并促使信仰状态的形成。而信仰又是与十字架受难者的一种生存关系，是历史性此在的一种生存方式，是一种历史性的存在方式。由此，“依照被神学所对象化的实在的特点，神学是一种历史学科学”^②。

这样的历史学科学是广义的，它可以包括系统性神学、狭义历史学神学和实践性神学。所谓的系统神学并不是与历史性科学相对立，并不是制造出一个非历史的神学系统。作为新约神学的系统神学恰恰是避免制造一个系统，其任务在于，如其在信仰中为信仰而表达自己的那样，来把握基督教事件的实际内容及其特殊的存在方式。所以，神学越是历史学的，越是直接地把信仰的历史性带向词语和概念，它就越系统的。另一方面，神学越是系统的，狭义历史学神学（解经学、教会历史学和教义历史学）就越是具有了根据，因为它们必须由获得真正理解的系统性神学来先行规定其对象。再者，作为系统性神学和历史学神学的科学，按其本质又具有实践科学的特性。神学在本质上就是“布道术”和“传教术”，因为它所把握的基督教事件就是信仰者的生存方式和生存活动，它要影响人的行为^③。这样一来，神学的系统性学科、历史学学科和实践性学科在本质上就是统一的。

① 对于海德格尔这个时候所说的“科学性”这个说法，我们应该灵活地加以理解。通过前面一些章节的考察，我们已经弄清楚的是，海德格尔几乎是从一开始就对现代性以及与此相关的近现代科学等持一种批判态度，他也通过对前理论领域的探究而很早就展示出对象化、现成化、课题化、理论化等做法的局限性。这些都是足以表明科学或实证科学的局限性的。但是，在德语语境中，“科学”一词一直到20世纪前期都往往被等同于“对的东西”和“真的东西”，一直被广义地加以使用，就像我们现在的“科学发展观”这种说法一样。对于“实证”这个词也有类似的做法。基于这种情况，海德格尔在《存在与时间》时期对“科学”以及与此相关的“实证”、“对象”、“课题”等词语，往往在不同的语境中有着不同的用法。

就这里所涉及的问题来说，海德格尔的“科学性”完全是一个正面的褒义词，而他的“科学”、“课题”、“实证”和“实证科学”等则大体上和表面上是正面的、褒义的，但也已经包含了负面的和贬义的含义。当他说到神学的科学性以及神学的历史学性（见下文）的时候，他是试图暗暗地把在负面意义上作为实证科学的神学转换为正面意义上作为“实证科学”的神学，或者说，他是试图把神学从受到传统形而上学影响的实证科学转换为摆脱传统形而上学影响的“实证科学”，也就是转换为本真历史学。这也就是说，他是试图在他的存在论现象学的基础上探索一种本真的神学。

② Martin Heidegger, *Pathmarks*, p47.

③ 参见 Martin Heidegger, *Pathmarks*, p48.

另外，这样的神学并不是把神弄成自己的对象，也不是把人和神的关系弄成自己的对象，也不是把宗教体验弄成自己的对象。神学的观念必须从对神学自身的特殊实证性中获得，必须按照信仰状态对概念透视的特殊要求来确立。神学的概念方式只能从神学自身生长出来。尽管在形式上神学的陈述和证明都来自于自由的理性行为，但神学本身只能由信仰来论证，“一切神学的知识都建立在信仰本身之上，都源出于信仰并且回归于信仰中”^①。

但另一方面，作为科学（学问），神学是要以概念来展示它要解释的存在者的。虽然这个存在者作为基督性，是仅仅通过信仰、为了信仰并在信仰中被揭示出来的，但它也不必拒绝概念的把握，而且也只有通过能触动其边界的概念性解释，才能揭示其本质特性。那么，神学应该如何对基督性予以恰如其分地概念把握呢？

对任何存在者的概念把握都是根据对存在者之存在的先行理解而进行的，都是依据一种先行的基本概念。换句话说，对存在者的任何解释都是在存在论的基础上进行的。对基督性的概念把握和解释也不例外，它需要一种对基督性之存在的先行理解，需要一种先行的基本概念，需要一种存在论基础。但对基督性之存在的先行理解不是只能来自于基督教信仰吗？撇开基督教信仰的存在论如何能够给基督教神学提供一种先行的基本概念呢？

基督性的根本构成因素是信仰，而信仰就是再生。但是，在作为再生的基督教事件中，前信仰的、无信仰的此在之生存不是被彻底抛弃了，而是被“扬弃”了，被重新利用了。由此，以把握基督性和再生为目标的神学，就必然在其基本概念中总已包含了前基督教的东西。“一切以信仰为核心的神学上的生存概念都意指一种特殊的生存过渡（Existenzubergang），在其中前基督教的生存与基督教的生存以自身特有的方式合而为一。这一过渡特征说明神学概念的典型的多维度性”^{②③}。神学概念的这种多维度性就使得神学不仅无法离开前基督教的东西，而且其基本概念还受到前基督教东西的规定。由于对神学基本概念的这种规定是存在论层次的，所以一切神学概念都必然在自身中蕴涵着作为此在构成因素的这种存在论层次的存在理解。比如对于罪恶（Sünde, sin）现象，神学概念要想对只能在信仰中才会敞开的这种罪恶现象进行解释，就要返回到在存在论层次上规定此在之生存

① 海德格尔，“现象学与神学”，见刘小枫编《海德格尔与有限性思想》（2007），第14页。

② 海德格尔，“现象学与神学”，见刘小枫编《海德格尔与有限性思想》（2007），第17页，注释1。

③ 海德格尔就此在之生存所揭示的这种神学概念在某种程度上类似于“人间佛教”概念。

的罪责 (Schuld, guilt) 概念, 并用罪责概念来充当对罪恶进行神学阐释的引线。

这样一来, 从根本上说, 正是哲学原初地决定着神学概念。自身需要信仰来担保但其自身却不能独自担保信仰的神学, 在另外一个方面又是需要哲学的。虽然信仰本身不需要哲学, 但只能够对信仰起一种辅助性作用的神学, 作为实证的信仰科学 (学问), 却又是需要哲学的。当然, 神学对哲学的这种需要并不是为了论证和揭示它要把握的基督性, 因为基督性总是以自己的方式论证自己的。哲学对神学概念的决定作用也不是要把神学缚系在哲学之上, 因为神学概念并不是从哲学概念中合乎理性地演绎出来的, 不是通过哲学概念来证明自身。神学对哲学的需要只是为了神学本身的“科学性”; 哲学对神学的决定作用只是要使神学概念获得一种调校或共同引导。因为神学概念中的基督教因素只能是由信仰给出的, 对神学概念的原初指导只能是由信仰来实施的。

所以, “存在论只是用来对神学基本概念中那种存在者具体存在层次上的、尤其是前基督教的内容进行一种调校 (Korrektiv, corrective)”^①。这种调校不是论证, 不是奠基, 而仅仅是一种形式指引。神学的罪恶概念不是在哲学的罪责概念之上建立起来的, 对于罪恶概念的特殊神学内容, 我们不能在哲学上加以计算, 但存在论概念的形式指引却具有释放和指示的动能。也就是说, 哲学概念对神学概念的作用不是要束缚和管制它们, 而仅仅是在形式上指引和帮助它们。再者, 哲学对神学的这种指引和帮助也不是哲学主动提出来的。对神学的调校功能并不是哲学的本质, 而是神学本身提出的要求。

这样一来, 哲学与神学的关系, 或者说现象学与神学的关系, 也就清楚了。哲学或现象学是存在论层次上的方法, 而神学则属于存在者具体存在层次上的“实证科学”。存在论层次上的哲学或现象学可以应神学的要求而对神学的生存概念进行调校, 但自身不能成为神学。在神学受到传统哲学的影响而存在种种问题的情况下, 当神学家从存在者具体存在层次走出来而发现神学基本概念之可置疑性的时候, 现象学就可以帮助神学重新思考其基本概念, 并引导神学走上正途。

在这样一种意义上, 当然是可以有一种“现象学神学”的。但是, 这种“现象学神学”并不是作为“哲学”的“现象学”“神学”, 也不是作为“实证科学”的“神学”“现象学”。并不是说, 除了有实证科学的神学之外, 还有一种作为哲学

^① Martin Heidegger, *Pathmarks*, p52.

的现象学神学；或者，除了作为哲学的现象学之外，还有一种作为实证科学的神学现象学。后两种意义上的“现象学神学”被海德格尔看作就像“方的圆”或“圆的方”那样荒谬。另外，如果按照后两种思路来谈论什么“基督教哲学”或“基督教现象学”，那也同样是荒谬的。因为“基督教”是一种信仰，而“哲学”或“现象学”终究是与信仰完全不同的，信仰本身不需要哲学，而哲学也不是信仰。所以，既不可能有作为基督教（信仰）的哲学或现象学，也不可能有什么哲学或现象学的基督教（信仰）。

对于海德格尔来说，基督教神学的基本概念无疑早已是大可置疑的了，他也早已开始了对传统神学的批判和解构。那么，基督教神学究竟如何才能真正地走上正途呢？

这个问题虽然海德格尔早就触及到了，但在公布出来的“现象学与神学”演讲稿中，他所谈论的还仅仅是神学如何具有“科学性”的问题。神学如何具有科学性的问题，对于海德格尔来说，在本质上就是神学如何走上正途的问题。但在公布出来的“现象学与神学”演讲稿中，他并没有在鲜明对照传统形而上学神学的语境下来谈论问题，并没有在批判对象化科学-神学的语境下来谈论问题，他反而“容忍”了神学的“现成”“对象”。他所做的只是试图把神学的对象予以历史化，只是试图弄出一种历史学化的“对象”。而历史化的对象，或者历史学化的现成对象，显然也类似于海德格尔所说的“方的圆”或“圆的方”。所以，公布出来的“现象学与神学”演讲稿只是海德格尔思想道路上的一段路程，它是未完成的，而且也是急需补充的。由此，海德格尔就把1964年的一次谈话稿附加到这个演讲稿的后面，以作为这种急需的补充。

海德格尔在这个附录中所思考的主题正是“今日神学中一种非对象化的思想和言说问题”。也就是说，神学走上正途的可能性问题，在这里正式转化成为神学采用非对象化之思想和言说的可能性问题。这种转化就使得海德格尔的思想向前迈出了十分关键的一步，也消除了原来在“科学”、“实证”、“对象”等词语上的多样用法。对海德格尔来说，这里有三个问题值得深思：首先是，作为一种思想与言说方式的神学必须探讨什么？其次是，对象化的思想和言说是什么意思？是否每一种思想和言说都必然是对象化的？第三是，关于一种非对象化的思想和言说

问题，在神学中究竟是不是一个真正的问题？^①

第一个问题应该是已经比较明确的了。作为一种思想和言说方式的神学，它所必须探讨的应该是基督教信仰及其所信仰的东西。由此，神学的思想和言说应该与信仰的意义和要求相符，以避免把与信仰格格不入的观念带入信仰之中。而第三个问题在前二个问题得到澄清以后，也就容易解决了，因为它只是从前两个问题中引出的神学结论。所以，在附录中海德格尔重点谈的是第二个问题。

不过，这第二个问题实际是一个哲学问题，是关于思想和语言之本性的问题，而海德格尔关于思想本性的见解我们在前边已经详细讨论过了。所以，这里只就海德格尔的“附录”这个文本而做一个简单的分析。在西方传统的和流行的观点看来，每一种思想和言说，作为表象和表达，都已经是对象化的了。我们所思所言的是存在者和存在，而存在者就是对象，存在就是对象性的到场状态。但对于海德格尔来说，事情本身并非如此。思想和言说并非必然是一种关于对象的表象和表达，我们日常经验中的东西就不是对象化的。只有理论的-自然科学的-近现代技术的思想和言说才是对象化的，除此之外，“思想和言说决不是对象化的活动”^②。只是由于科学-技术的思维方式在现时代伸展到了生活的一切领域，才使得一切思想和言说仿佛都是对象化的，也使得任何的思想言说好象都应该是科学的。但是，神学本身不仅不能是自然科学，而且“也许根本上就不能是一门科学”^{③④}。

这样，当我们弄明白第二个问题的时候，第三个问题也就跟着弄清楚了。由于对象化的思想和言说只是自然科学-技术的思想和言说，所以，海德格尔这个附录的主题就可以由“今日神学中一种非对象化的思想和言说问题”而改为“今日神学中一种非自然科学-技术的思想和言说问题”。相应地，第三个问题也就成为：关于一种非自然科学-技术的思想和言说问题在神学中究竟是不是一个真正的问题？这个问题显然不是一个真正的问题。因为神学并不是自然科学，甚至根本就不能是科学。神学并不是通过科学而获得其思想的范畴和言说的方式，而是合乎实情地从信仰而来、为了信仰而去思想、去言说。这种信仰是要与人相关涉的，真正

① 参见 Martin Heidegger, *Pathmarks*, pp54-55.

② Martin Heidegger, *Pathmarks*, p60.

③ Martin Heidegger, *Pathmarks*, p61.

④ 到 20 世纪 60 年代的时候，海德格尔对“科学”一词的用法早已不是过去那种广义的用法了。“科学”特指“实证科学”，而“实证科学”指的就是遵循近现代自然科学范式的那种认识。在这种情况下，神学就不再是科学了，也不再是实证科学了。

神学的思想和言说因而也是为了切中人的。由此，神学的思想和言说在根本上就不能是科学-技术的思想和言说，从而也就不可能是对象化的思想和言说。

那么，神学究竟应该如何进行这种非对象化的思想和言说呢？

由于神学的主要任务必须合乎实情地从信仰而来，并且为了信仰而去思想和言说，所以，神学应该首先解构传统形而上学所强制出来的神的实体性、对象性以及人与神之间的现成关系，并以现象学的形式指引方法和存在论概念对信仰经验进行阐释，对神学基本概念进行调校。在完成了这种神学基础方面的工作之后，神学就可以进入其合乎实情的具体工作了。

但这种合乎实情的具体工作，作为一种非对象化的思想和言说，又将如何具体开展呢？

海德格尔通过里尔克的诗来例示这种神学的具体思想和言说：诗人的歌唱和诗性的言说是一种到场，寓于……而到场，并且是为神而到场。“到场意味着：无所意求、不计成效的纯朴意愿。‘寓于……而到场’就是：纯粹地让神之到场自行言说”^①。

这样的思想和言说是以自行显示的存在者之存在为基础的，因而就是非对象化的思想和言说。但是，这样的思想和言说同时又被海德格尔当作现象学的思想和言说，当作现象学的形式指引，当作哲学层次上的思想。如此一来，海德格尔对神学思想的这种例示就与他在其它地方对哲学思想的例示是一样的了。那么，神学思想与哲学思想就没有什么差别了吗？海德格尔不是严格区分过哲学与实证科学、哲学与神学、存在论层次与存在者具体存在层次吗？他是不是陷入到前后不一致的自相矛盾了？

如果仔细思考的话，海德格尔并不是前后矛盾的。因为他对非对象化思想的例示仅仅是就非对象化这一点而言的，仅仅是就思想方式而言的，这里所说的非对象化思想还没有涉及到具体内容。如果这种非对象化思想总是不涉及具体内容的话，如果它总是不涉及存在者的具体存在或人的具体生存的话，如果它指的又不是纯粹的抽象方法的话，那么，它就是只涉及存在本身的思想，它就属于存在论，属于哲学或现象学。相反，如果它自身虽然是非对象化的，但它同时又进入到存在者的具体存在领域，进入到人的具体生存领域，进入到基督教信仰的具体生存

^① Martin Heidegger, *Pathmarks*, p61.

之中，那么，它就是属于神学的。

第九节 在神学问题上的异教和异端倾向

在海德格尔脱离天主教的时候，他对新教神学是十分亲近的。但他自我认同的哲学家身份，特别是他的彻底的现象学思想方式，使得他不可能与新教神学完全一致。海德格尔既不认同现有的天主教神学，也不完全认同现有的新教神学。他对神学的思考如同他对哲学的思考，都是非常独特的，同时又是完全不同于传统的。在神学问题上与传统的差异就必然使他不可避免地带有异教和异端倾向。

在 1929 年的时候，海德格尔曾经与伊丽莎白·布洛赫曼一起到故乡博伊隆修道院的教堂做夜间沉思和祷告。但在天主教修道院中的这次祷告不仅没有使他恢复对天主教的忠心，反而使他愈加发现自己与天主教教会的根本分歧。在随后于 1929 年 9 月 12 日写给伊丽莎白·布洛赫曼的信中，海德格尔说：真理并非“不是一件简单事物”，“当我们完全具有了人生此在的时候，真理才找到了它的时机”；“上帝——不管人们如何称呼它——对每个人使用不同的声音进行召唤”；人们不应不自量力，以为已对此有了把握，没有任何直觉也没有任何教条能确保可以安全收获这一真理，这一切都是“毫无用处的杜撰”而已^①。在这里，海德格尔不仅批判了天主教教会对于真理的虚假保障，他所谓的上帝“对每个人使用不同的声音进行召唤”，同时也与佛教的“见人说人话，见鬼说鬼话”^②惊人地一致起来。

海德格尔在 1929 年关于形而上学问题的学术讲演，可以在某种意义上看作这次博伊隆夜间沉思的思想解释。在这种思想解释中，他那淘空一切现成者的“无”以及使“无”得以启动的“畏”，都不仅让人想起了道家的“无”和佛教的“空”^③，而且也让人想起了诺斯替派等基督教的异端。海德格尔对神学既参与又解构的独特思想经验，再加上他自己的独特信仰经验，就使得他不仅在思想方法上导致了

① 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第 246-247 页。

② 这里引用的这句话不帶任何贬义，而是用来刻画佛教的方法论特色。

③ 关于海德格尔思想与佛教和道家思想的相通之处，已被国内外的许多学者所注意并讨论。参见张祥龙的《海德格尔思想与中国天道》（北京：三联书店 1996）和《海德格尔传》（北京：商务印书馆 2007），孙周兴的《说不可说之神秘》（上海：上海三联书店，1994），莱因哈德·梅依的《海德格尔与东亚思想》（北京：中国社会科学出版社 2003），王庆节的《解释学、海德格尔与儒道今释》（北京：中国人民大学出版社 2004），那薇的《道家与海德格尔相互诠释》（北京：商务印书馆 2004），倪梁康的“海德格尔思想的佛学因缘”（《求是学刊》2004 年第 06 期），Michael E. Zimmerman 的“*Heidegger, Buddhism, and deep ecology*”（*The Cambridge Companion to Heidegger*, Edited by Charles B. Guignon, 北京：三联书店 2006），等等。

与正统天主教的对立以及与佛教的一致，而且也在“无”的问题上导致了他的佛教、道家和基督教异端倾向。

关于海德格尔在“无”的问题上的佛教和道家倾向，我们在这里不想展开讨论。他在这个问题上的基督教异端倾向主要体现在“无”与“黑夜”和“罪恶”的关联上。“无”使此在重新来到真正世界化的世界上，在使人失去一个旧世界的同时，又使人赢得一个新世界。但是，在海德格尔这里，这样的“无”又是与“黑夜”和“罪恶”概念密切联系在一起的。

在1929年9月12日致伊丽莎白·布洛赫曼的那封信中，海德格尔说，“人天天在步入黑夜……在晚祷中，那深夜还有它的神秘的、形而上学的原初力量，我们必须不断地挣脱它，以便真正地生存，因为善是恶的善”^①。在这里，生存之白昼是对神秘黑夜的挣脱，白昼生活又是对晚祷的准备。而晚祷就是步入深夜的生存标志，其本身是对黑夜的沉思冥想，即把黑夜沉思为源始的神秘，沉思为生存的源头和归宿。这样的黑夜就是“无”，同时也是作为善之源头的恶。只有“从黑夜和罪恶着眼”，只有通过整体性的完全的生活，只有领会到此在生存深处的“这种原始的强有力的否定性”，本质性的东西才会生成，本真的生存才会出现^②。

我们可以对照一下基督教诺斯替派的形而上学。对于诺斯替派来说，人的生存是以恶为条件的。这个传统从保罗开始，经奥古斯丁、路德一直到康德，从来没有被遗忘过。对任何事情和思考，都是开始于对基础性的黑夜、混沌、恶或无的处理，都是从其中雕琢塑造出来的。任何思想和文明的神圣性显现都是以此为背景的。它们都来自于黑夜，而且注定要回到黑夜中去。即使在文明发展的稳定阶段，诱惑、破坏、毁灭等无底深渊也会随时裂开。对于受诺斯替派影响的基督教来说，关于世界的罪恶问题几乎等同于什么是世界的问题。对世界的定义几乎可以等同于对罪恶的定义。世界是罪恶的，我们不属于这个世界。罪恶与上帝一样原初根本，在罪恶中没有任何秩序，人的理性无法进入其中。早期关于魔鬼的各种形象也不过是大众化的表现方式。我们对魔鬼也是不能理解和解释的，只能加以反抗，只能信赖主的恩赐。上帝创造世界，给人以自由，让人类似于神。创世中的罪恶之得以出没的场所就是自由。罪恶作为无和混沌，恰恰是创世的基础。

① 转引自吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第247页。

② 同上。

人的自由决定了人就是为“无”而占位的。^①

可见，海德格尔的思想与诺斯替派这种关于“无”的形而上学有着密切的关系。如果再进一步比较一下谢林的哲学和泛神论，我们也会发现海德格尔思想、诺斯替派形而上学与谢林的自由论和泛神论也都是有着密切关系的。从某种意义上说，谢林的自由论和泛神论也是以诺斯替派形而上学的这种思想传统为基础的。关于谢林的自由论和泛神论，海德格尔自己就曾做过专门的阐释，并给予了较高的评价^②。

从这样的思想背景出发，我们就更清楚地看到，海德格尔的“无”同时也意味着罪恶的诱惑，善也只能是罪恶的善。那么，善如何能够洗清罪恶？人们如何面对罪恶，又如何返回白天？这里最根本的还是要彻底理解“无”的问题。真正理解了“无”，此在才能真正进入存在的光明之中，进入遮蔽-解蔽的游戏之中，进入世界化的世界之中。人在通常情况下总是掩盖“无”之深渊，总是追求虚假的稳定性。海德格尔在1929年9月12日的那封信中说，“现代人把黑夜当成了白天，人就像理解白天一样，把黑夜理解为一种忙碌，一种狂欢”^③。所以，关键的问题还是要把“黑夜”理解为“黑夜”。

海德格尔关于“无”和“黑夜”问题的这种独特神学思想，还可以从1929年春天他与卡西尔的那场著名的达翰斯辩论中看出来。在那次达翰斯会议上，海德格尔与卡西尔的辩论被当时的人们联想为托马斯·曼小说《魔山》里耶稣会修士纳福塔与人文主义者塞特姆布里尼在达翰斯山上的一场大辩论。在这里，海德格尔被看作反生活的形而上学恐怖主义者、非理性主义者和宗教裁判的追随者，而卡西尔则被看作口若悬河的人文主义者、反教会的自由主义者和与人为善的快乐主义者。这种看法当然与实际的辩论并不完全一致，但也颇能说明海德格尔带来的影响。辩论的具体情况是这样的：卡西尔认为，不应该完全放弃文化的所有客观性和绝对性，人类精神的符号创造力是一个形式的世界，但也已经成为形式的超越。文化为人准备了宽敞的房舍，但这些房舍也易于被破坏，难以维护，我们只能提供一种脆弱的保护。海德格尔则批评卡西尔对精神居室想得过于安逸。文化和精神都是自由的表现，但自由不应该固着在这些文化构架中，而必须不断地

① 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第248-249页。

② 参见海德格尔，《谢林论人类自由的本质》，薛华译，沈阳：辽宁教育出版社1999。

③ 转引自吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第250页。

重新解放自己。当自由向一种文化形态流去时，人们已经失去了这种自由。如果人固定生活在自己创造的文化中，不断寻求立足点和隐蔽所，那他对自己自由的意识也就消失了。卡西尔关心的是人如何居住于由自己所创造的文化之中，他注重于意义的奠基。而海德格尔则想把这种基地做成无底深渊，要解构人类的一切文化成果。他专注于本真的瞬间，要返回到此在的罕见瞬间。对于海德格尔来说，我们必须不断地冲破具有神秘的、形而上学的原始力量的黑夜，走进真实的生存，并让精神的蜡烛燃尽，再次回到黑夜之中。黑夜是人生此在的发源地，白昼是人生此在对黑夜的克服。卡西尔注重对黑夜的克服，注重文化的白昼。海德格尔关心的则是作为发源地的黑夜，只有守护着这个黑夜，才能有某种东西被它衬托出来。一个面向所发生的东西，一个则面向渊源；一个涉及的是人类创造的居所，一个则津津乐道于无中生有的无底奥秘。^①

就是到了后期，我们还是时常听到海德格尔关于“黑夜”的这种类似声音：

……我们首先提及白昼，似乎白昼是“积极的”。我们让黑夜作为白昼的消逝跟在白昼后面。黑夜是白昼的一种缺乏。但对荷尔德林来说，先于白昼的黑夜却是白昼的富余，虽然尚未决定，但却具有庇护作用。黑夜乃是白昼之母。假如在白昼，神圣者到来，而且诸神之到达的保证被赠送出来，那么，黑夜就是无神状态（Gottlosigkeit）的时空。“无神状态”一词在这里决不是指诸神的单纯阙失，或者甚至仅仅是诸神赤裸裸的不在场而已。无神状态的时代包含着首先要自行决定的东西的尚未决定。黑夜乃是对过去神性之物的庇护和对将来诸神的遮蔽的时代。因为黑夜在这样一种既庇护着又遮蔽着的夜幕降临中并非一无所有，所以，黑夜也具有它本己的广大的明亮和对一个到来者的寂静准备的宁静。这个到来者包含着一种本己看护，这种看护并非作为失眠而系于睡眠，而是看守和保护着黑夜。诚然，这种黑夜的漫长有时候把人类的能力逼向那种愿望，即沉沦于一种睡眠之中。但是，黑夜作为带来神圣者的白昼之母，却是神圣的黑夜……但是，如果黑夜与白昼相若，那么，黑夜就已经准备好使白昼获得那种超越黑夜的升起，但却又没有放弃它的本质。……^②

^① 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第252-257页。

^② 海德格尔，《荷尔德林诗的阐释》，孙周兴译，北京：商务印书馆2000年，第131-132页。

在“无”的问题上，海德格尔与德国神秘主义大师艾克哈特的思想也十分接近。实际上，在早期弗莱堡时期，海德格尔就已经在其拟开而未开的《中世纪神秘主义的哲学基础》中关注到艾克哈特的神秘主义思想^①。艾克哈特主张，上帝远远超出了我们的概念范畴，与其从正面来称呼上帝，不如把它说成是神圣的“无”，因为上帝并不是一个超级的存在者，而是构成所有事物都显现于其中的那种无条件的敞开状态或空无状态^②。艾克哈特的这种思想一直对海德格尔发挥着很大的影响。即使在 1976 年 1 月海德格尔与弗莱堡大学神学教授贝恩哈德·韦尔特的最后一次谈话中，也一直回荡着艾克哈特的思想。^③

当然，在具有异教和异端倾向的“无”的问题上，在海德格尔的后期也有某种形式的变化。在《存在与时间》时期，他的“无”只是使存在自身成为不可支配的“无”，但到了后期，这种“无”进一步成为那给出和庇护着不可穷尽性的源始遮蔽，成为世界和解蔽之真理的依赖，成为神圣者（the holy）的依赖。这样的“无”使得神圣者在人无法支配的解蔽-遮蔽着的真理领域显现自身，又使之聚集到神（god）的形式中，使得真理通过神的闪现而带来解蔽-遮蔽之整体。在这种情况下，如果人追求的就是这种允诺整体性的作为神性（the divine）的神圣者，那么，人就不再试图在偶像崇拜中寻求安全，而是在神性（the divine）中寻求安全。^④

与神学问题上的异教和异端倾向相关，在个人的宗教信仰问题上，海德格尔也常常做出令人惊讶的行为。早年的他本来是要成为天主教神职人员的，面对现代性挑战，他也曾极力捍卫故乡的天地。但他不仅没有成为天主教的神职人员，还竟然做出脱离天主教的举动。对柏拉图主义的哲学和神学的批判，对原初经验的追求，使他与新教神学的最新努力越来越趋于一致，并与新教神学家一起“寻找一个能唤起人们信仰并保持这种信仰的词”^⑤。人们也确实一度把他看作一位新教徒。但他实际上并不是严格意义上的新教徒。他终其一生也没有退出天主教的

① 参见 Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, pp239-241.

② 参见 Michael E. Zimmerman, "Heidegger, Buddhism, and deep ecology", in *The Cambridge Companion to Heidegger*, p241.

③ 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第 575-576 页。

④ 参见 Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, pp173-174.

⑤ 伽达默尔，《哲学解释学》，第 198 页。

教籍^①，而且即便在脱离天主教之后，他也时常进入天主教的教堂^②。即使到了晚年，他也时常走进教堂，上圣水，划十字，向祭坛行跪膝礼。马克斯·米勒有一次问他，既然他已经同教会的教义断了关系，这样行教会礼不是自相矛盾吗？他回答道：“人们必须历史地思考问题。在人们如此多地祷告过的地方，一定以特殊的方式接近着神圣之事”^③。在1976年1月与弗莱堡大学神学教授贝恩哈德·韦尔特的最后一次谈话中，他告诉他的这位同乡，如果到了时候，他想被葬于故乡梅斯基尔希镇的墓地中，按照教会的仪式入葬，并请韦尔特做墓前祷告。

海德格尔的个人宗教信仰确实是十分独特的，无论在宗教信仰还是在宗教行为上，他都是“不守规矩的”。但他的独特与“不守规矩”都不是任意的，而是经过深思熟虑的，并契合于他的本真的思想追问。他的老乡韦尔特教授在这个方面很理解他：“……他就出自这片梅斯基尔希的家乡土地。他的思想已震动了这个世界和这个世纪。他也为整个西方历史带来了新的光明、问题和阐释。……他永远是一位寻求者，永远在道路之中。……思想(denken)对于他就是答谢(danken)，就是对于[存在的]惠顾的充满感激的回答。……将马丁·海德格尔按基督教的方式安葬是合宜的吗？这符合基督教的福音吗？适合于海德格尔的思想道路吗？不管怎样，这是他本人的意愿。他也从未断绝过与信仰者共同体的联系。当然，他走的是他自己的道路，他一定要依从内在的召唤将它走完。人们不能不带着犹豫称之为通常意义上的基督教道路，但它可能是本世纪最伟大的寻求者的道路。他以期待着和倾听[福音]消息的方式寻求着这神圣之神及其光辉，同时也在基督的讲道中寻求着神。”^④

无论是在个人行为上，还是在思想上，作为天主教神学家的韦尔特教授确实很能理解他。

① 按照天主教的教规，这也是不可能的。

② 在海德格尔的故乡梅斯基尔希附近有一个博伊降镇，镇里边有一所天主教本笃会的修道院，这个修道院作为一个宁静的修士世界，即使在海德格尔“脱离”天主教之后，也一直吸引着他；在20世纪20年代，海德格尔不时地在寒暑假期间光顾这里，并在僧房中盘桓数周；在1945-1949年间盟军禁止他从事任何教学活动的时候，博伊降修道院成为他唯一公开露面的场所。（参见吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第10-11页。）

③ 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第575-576页。

④ 转引自张祥龙，《海德格尔传》，第369-371页。

第四章 朝向一种崭新神学

第十节 对基督教体系的进一步解构

大体上说,在《存在与时间》时期,海德格尔虽然继续沿着早期的思路而对基督教神学进行着持续不断的解构,但在措辞上他对路德神学和犹太教-基督教的先知们还是比较尊重的。也就是说,海德格尔所要批判和解构的重点主要是明显受传统形而上学支配的那种基督教神学,而不是所有的基督教神学以及整个的基督教体系。但随后,随着海德格尔自己存在之思的演进,他对整个基督教体系都越来越感到不满,他解构的力度也越来越大,他批判的目标甚至指向了宗教的先知。

在“追忆”中,海德格尔说,真正诗人的话语是先行道说着的话语,是真正的先知先觉的预言,而不是犹太教-基督教意义上的那些“先知”;“这些宗教中的‘先知们’并不只是预言那先行建基着的神圣者之话语。他们立即就预先去道说神,那进入超凡福乐之中的拯救的可靠性就指望着这个神”;“这种‘宗教’始终是罗马人关于人类与诸神之间关系的解说的一个主题”^①。在这里,整个犹太教-基督教传统都已经成为有别于本真诗人话语的话语,其先知们所言说的都是针对一个现成目标的退化话语,他们立刻讲起一个能保证上天堂的上帝。而他们之所以要预示一个现成的上帝,是因为他们想要从无法支配的历史中退出来。他们的生存退化成了对现成安全的追求,并为此制造出一个现成的永恒上帝,一个既现成又属于来世的上帝,一个能够在现成的世界上拯救现成人类的现成上帝。“罪恶”与“悔改”由此也就都成为与这样一个永恒的现成上帝的关系。在这里,人对自身世俗意志的放弃,同时变成了对历史性生存和缘起世界的放弃。人和世界都成为一个人格化造物主所创造出来的,人也可以凭借这个人格化造物主的慈爱和拯救而进入天堂之中。这种现成化的上帝以及人与上帝的现成关系就使得这种信仰能够与柏拉图主义的哲学关联起来,进而形成一种形而上学^②的神学。这种形而上学神学阻碍着思想的追问,阻碍着源始的存在和到场。

^① 海德格尔,《荷尔德林诗的阐释》,第136页。

^② 这里的“形而上学”显然不是指海德格尔在《存在与时间》时期所使用的那种正面的“形而上学”,而是指西方传统的哲学,是海德格尔要解构的东西。

海德格尔后期对基督教的解构不仅是整体性的，而且也更加深入和彻底。他要从根源上揭示出传统神学的命运性渊源。他原来是把基督教神学的问题单方面地归咎于希腊哲学的侵入，但他后来修改了这种说法，而把基督教神学的命运性渊源归咎于神学与形而上学的双向占有或相互“进入”，并把这种相互纠缠在一起的神学和形而上学统称为“存在-神-学”（Onto-Theo-Logie, onto-theo-logic）^①。“存在-神-学”的意思就是一方面形而上学进入或占有神学，另一方面“神”又进入或占有形而上学。

不过，要揭示出这种相互的“进入”或占有，要揭示出“存在-神-学”的本质和渊源，就必须弄清楚本真的思想的事情，并进行本真的思想史对话。本真的思想的事情不能是绝对理念之类的东西，而应该是就存在与存在者之差异而言的存在。本真的思想史对话应该进入先前思想的力量之中，而且这种力量在本质上也不能在已经被思的东西中寻找，而应该在尚未被思的东西中寻找。同时，在尚未被思的东西中寻找先前思想的力量，这在本质上又是一种“返回”，即返回到曾经被越过的领域。于是，这种与思想史对话的特征就是“返回步骤”（*der Schritt zurueck, backtracking*）。这种“返回步骤”“并非简单地指人的思想的一个孤立步骤，而是指一种思想的运动，而且是一条非常漫长的道路”^②。在返回步骤中，思想在某种意义上离开迄今被思的东西，退回到存在面前，着眼于整个思想的源泉来洞察思想史的整体，通过追思尚未被思的存在与存在者之间的差异，通过进入有待思的这种差异的被遗忘状态，而进入形而上学的本质之中。

一旦遵循着“返回步骤”而走进形而上学的本质之中，我们就会知道，所谓形而上学和神学的相互进入或占有，并不是说先出现了一个现成的形而上学和另一个现成的神学，然后双方才开始相互进入或占有。就思想的事情本身而言，就存在而言，就存在与存在者的差异而言，形而上学的形成同时就是神学的形成，而且这种形成本身同时就已经是双方的相互进入或占有了。实际的历史只不过是这种同时就是形成和进入（或占有）的不断强化而已。就形而上学和神学的“存在-

① “存在-神-学”（Onto-Theo-Logie, onto-theo-logic）也可以翻译为“存在-神-逻辑学”。这个词显然是海德格尔把 *ontology* 与 *theology* 结合在一起而造出来的，并且又把后面的 *-logy* 按照希腊词 *logos* 的词义转换而变成了 *logic*。需要注意的是，在这个新造的词中，“存在”不是指海德格尔所追问和追思的那个“存在”，而是指在西方传统哲学中已经变成现成存在或存在者的那个“存在”，是海德格尔要打叉的那个“存在”。

② Martin Heidegger, *Essays in Metaphysics: Identity and Difference*, translated by Kurt F. Leidecker, New York: Philosophical Library Inc., 1960, p43.

神-学”性来说，虽然“存在论”只是在中世纪之后才出现的一个学术术语，但从本质上说，形而上学在其开端之时就是存在论^①了，而且这种存在论也已经就是神学了。因为这种形而上学就是关于存在的科学，就是关于神的科学。

关于神的科学并不是原初意义上的 *theologos* 或 *theologia*。最初意义上的 *theologos* 或 *theologia* 指的是诸神的神化，诸神的言说，“与关于信仰的学说或教会教义没有任何关系”^②。但后来神学成为关于神的科学。在神学成为关于神的科学的时候，科学或形而上学或哲学也同时成为神学，而且这一刻也就是西方哲学的真正开端。科学（与意见相对立的知识）也好，形而上学也好，哲学也好，神学也好，虽然名称不同，但都是研究神的，都是把神作为研究的对象。这个神也同时就是存在（即现成存在或现成存在者）。所以，在西方哲学的开端，形而上学就已经是神学，就已经是“存在-神-学”。“存在”在神学的开端就已经进入到神学之中，“神”也在哲学的开端就已经进入到哲学之中。

这种由形而上学与神学相互进入而构成的“存在-神-学”并不是什么好事，它既掩盖了存在的源始意义，同时也掩盖了神的源始意义。但是，在西方人转入到基督教世界的时候，他们不仅没有能够克服这种“存在-神-学”而返回到思想的源头，反而接受并逐渐强化了这种“存在-神-学”。基督教神学成为关于神的科学，成为关于上帝（God）的科学。神或上帝成为被表象的对象。基督教神学的这种表象性思维决定了它在本质上必然就是来自于希腊的形而上学，从而也必然就是新形态的并且不断得到强化的存在-神-学。海德格尔对此感叹到：在今天，不管是谁，只要他从本真思想的深处经验到了这种基督教的神学或者这种哲学的神学，他都会宁愿对作为思维对象的上帝“保持沉默”，“因为形而上学的‘存在-神-学’性对于思想着的人士来说已经变得大可追问了，这不是由于某种无神论，而是由于一种思想经验，这种思想经验在存在-神-学中揭露出了形而上学的那种仍然未思的本质统一性”^③。

但是，形而上学的这种本质对于我们来说仍然是值得进一步思考的，因为对于

① 这里的“存在论”与《存在与时间》中的“存在论”不是一回事。这里的“存在论”是海德格尔要解构的西方传统哲学，而《存在与时间》中的“存在论”则是海德格尔自己所追求的东西。当然，这两种“存在论”之间也有联系。这种联系一方面是指，海德格尔所追求的东西是不可能绝对割断与西方传统哲学之关系的，另一方面则是指，由于海德格尔的思想是一条道路，他在《存在与时间》中的存在之思还处于半道上，还不彻底，还沾染了传统哲学的色彩。

② Martin Heidegger, *Essays in Metaphysics: Identity and Difference*, p47.

③ Martin Heidegger, *Essays in Metaphysics: Identity and Difference*, pp47-48.

基督教神学的“存在-神-学”性，我们往往理解得还很不彻底。我们往往会认为基督教神学之所以具有形而上学的因素，是因为它所研究的上帝就是存在；而形而上学在基督教世界中之所以就是神学，是由于存在已经成为上帝，上帝已经进入哲学之中，形而上学已经成为一种关于上帝的陈述。然而，“上帝进入哲学之中”的问题不能仅仅是在近代哲学中上帝如何进入哲学中的问题，不能仅仅是上帝如何进入近代哲学之中的问题，而应该是上帝如何进入“哲学本身之中”^①。我们应该思考的不是近代形而上学之存在-神学结构的本质，而是“所有形而上学之存在神学结构的源始本质”^②。所以，上帝如何进入哲学之中的问题与其说是针对近代哲学的，不如说更是针对作为哲学之开端的希腊哲学的。上帝(God)如何进入哲学之中的问题在本质上就是神(god)如何进入哲学之中的问题，就是在哲学形成之初如何就已经是神学或存在-神-学的问题。

那么，神是如何进入哲学之中的？神之所以进入哲学之中，这是由哲学的形而上学本性决定的。只要哲学自由地、自发地探讨存在者本身，它就自发地要求神进入它之中，并规定着神如何进入它之中。存在者的存在把自身揭示为自身的根据，而根据就是聚集着的让呈现意义上的 logos，就是“学”，就是“逻辑学”。而逻辑学就是普遍地从作为根据、作为 logos 的存在方面来探究和论证存在者整体。由此，思考普遍存在者和整体存在者的形而上学就是“逻辑学”，就是“存在-逻辑学”(onto-logic)，或者说就是“存在-学”(存在论)。另一方面，存在作为根据来显示自身，而只有当根据被表象为第一根据的时候，作为根据的存在才被彻底地思考。而第一根据就是“第一原因”。在根据的意义上，存在者的存在同时也被表象为“自因”。而“第一原因”和“自因”就是形而上学的“神”概念。所以，“形而上学不得不从神出发来思考”^③，不得不是“神-逻辑学”(theo-logic)，或者说不得不是“神-学”，从而也不得不是“存在-神-逻辑学”(onto-theo-logic)，或者说不得不是“存在-神-学”。

本来，存在和存在者是分别以各自的方式从二者之间的差异那里显现出来的，存在显示自身为解蔽着的袭来，存在者显示自身为朝向无蔽状态的自行庇护着的照面(encounter)。作为袭来和照面的区分，存在和存在者的差异就是两者既解

① Martin Heidegger, *Essays in Metaphysics: Identity and Difference*, p48.

② Martin Heidegger, *Essays in Metaphysics: Identity and Difference*, p49.

③ Martin Heidegger, *Essays in Metaphysics: Identity and Difference*, p53.

蔽又庇护着的解-决。当我们如此这般地根据差异来思考存在的时候，我们这就实施了一个“返回步骤”。但是，思想也必然实施从袭来和照面开始的“前进步骤”。只要思想响应存在，思考存在者整体，它就进一步根据有差异者来表象存在者，而不去关注差异本身。只要我们在普遍性中来说“存在”，我们就以某种方式表象了存在，从而没有让存在给出自己。形而上学由此就出现了，存在-神-学由此就出现了。存在者的存在显示自身为奠基，作为照面者的存在者就是被奠基的东西，但存在者这种被奠基的东西，又以自己的方式进行了奠基，即，作为最高存在者（神、上帝）而反过来为存在奠基，对存在起作用。存在-逻辑学和神-逻辑学的统一就在于普遍的和第一性的存在者与最高的和终极的存在者的统一。终极的东西论证着第一性的东西，第一性的东西论证着终极的东西。这里最初的东西就是自因，即哲学中的神。由此，神就进入到哲学之中。在神进入到哲学之中的时候，形而上学也同时进入到神学之中。哲学成为存在-神-逻辑学，神学同时也成为形而上学的思辨神学。这是存在的命运。

但这种存在的命运并不意味着形而上学的思辨神学和思辨哲学必然是神学和哲学的最终结局。在形而上学完成自身的时候，思辨的神学和哲学也就到了消解和转化之时。

形而上学的完成就是存在-神-学的完成，就是形而上学神学的完成。这种完成是在现时代发生的事情，但是，恰恰在形而上学神学得以完成的现时代出现了“弃神”（Entgötterung, loss of the gods）现象。海德格尔所谓的这种“弃神”，并不是指像无神论那样粗暴地把神抛弃掉。“弃神乃是一个双重的过程。一方面，世界图象基督教化了，因为世界根据被设定为无限、无条件、绝对的东西；另一方面，基督教把它的教义重新解释为一种世界观（基督教的世界观），从而使之符合于现代。弃神乃是对于上帝和诸神的无决断状态。”^①

这种弃神因而导致了诸神的逃遁，使得人与神的关系变成一种心理学意义上的宗教体验，变成一种对象性的信仰关系。这种弃神现象正是神的形而上学化所导致的，正是存在-神-学所导致的，正是形而上学化的基督教神学所导致的。由于这种形而上学的基督教神学或存在-神-学把上帝变成了“自因”，而对于这个作为“自因”的上帝，人既不能向它祷告，也不能向它献祭。“面对这个 *causa sui*（自

① 海德格尔，《海德格尔选集》（下卷），孙周兴选编，上海：上海三联书店，1996年，第886页。

因),人既不能屈膝下跪,也不能亦歌亦舞”^①。所以,这个让人无法决断的“自因”只能是一个思辨的对象和体验的对象。这个“自因”的神性并不是真正的神性,研究这种“自因”的神学并不能真正地向神开放。

既然存在-神-学或形而上学的基督教神学导致了“弃神”现象,那么,为了迎接神的再次来临,为了能够决断真正的神,我们就应该放弃这种形而上学神学的上帝,摆脱关于这个哲学上帝的形而上学神学思想,也就是说,我们应该解构传统的形而上学神学。只有具有这种放弃、摆脱和解构功能的思想才能真正地切近于本真的神或上帝。所以海德格尔说,“那种必须放弃哲学之上帝的脱神思想(das gottlose Denken, thinking-less-God),那种必须放弃作为 *causa sui* (自因)之上帝的脱神思想,也许更加切近于神性之上帝。……在思考上帝的时候,脱神思想要比存在-神-学所承认的更少约束。”^②

需要注意的是,海德格尔这个“脱神思想”中的“脱神”(gottlose)与上面所讲的现时代之弃神现象中的“弃神”(Entgötterung, loss of the gods)是两种正好相反的意思。“脱神”中的“神”指的是形而上学神学中的“神”,是海德格尔要摆脱掉或解构掉的;而“弃神”中的“神”指的是海德格尔心目中的本真的神,是真正神性之神,是澄明真理聚集自身而显现出来的神。所以,“脱神”说的是脱离、摆脱或解构形而上学之神,而“弃神”说的是现时代之强制自然、诸神远逝、遮蔽存在的一种弊端。^③

“弃神”源于基督教神学的形而上学化,而“脱神”思想正是克服“弃神”现象的根本出路。但是,基督教本身是否已经意识到了这一点呢?海德格尔认为,希腊哲学占有基督教或基督教神学占有希腊哲学的好坏问题可以“由神学家们根据基督教经验来决定”,但他们应该“沉思使徒保罗在哥林多前书中所写的话: οὐχὶ ἐμώρανεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου: “上帝岂不是叫这世上的智慧变成愚拙么?”(《新约·哥林多前书》,第1章第20行)。但是,这 σοφία τοῦ κόσμου[世上的智慧],根据哥林多前书第1章第22行的说法,指的就是 Ἕλληνας ζητοῦσιν,希腊人所追求的东西。亚里士多德甚至非常明确地把 πρώτη φιλοσοφία (真正的

① Martin Heidegger, *Essays in Metaphysics: Identity and Difference*, p65.

② Ibid.

③ 在2008年12月孙周兴教授来山东大学讲学的时候,我曾向他请教过这个“脱神”和“弃神”的区别问题。可惜,由于时间关系,当时没有能够展开讨论。

哲学)称为 ζητούμενη, 所追求的东西。基督教神学将会有一天下定决心去严肃对待使徒保罗的话并且因此也严肃对待作为愚拙的哲学概念吗?”^{①②}

至少就海德格尔所看到的现象而言, 基督教神学还没有做到这一点。在海德格尔看来, 单就保罗书信来说, 基督教信仰还是可以成为一种历史性思想动力的, 但整体说来, 基督教信仰与本真思想之间确实是相互远离了。随着源始基督教信仰的退化以及希腊早期思想退化为希腊哲学, 神学变成了形而上学的神学, 存在论变成了关于现成存在或存在者的存在论。无论就神学而言, 还是就哲学而言, 这“世上的智慧”确实都已经变成了“愚拙”。所以, 只有在基督教真的把这世上的智慧看作是愚拙的时候, 基督教的命运才会得到决断, 启示的神秘性才会得到很好的保护, 神性的呼求才会真正地向人类开放自身。

但是, 基督教本身到底能不能决断自身的命运? 到底能不能很好地保护启示的神秘性? 到底能不能真正倾听神性的呼求呢? 在《存在与时间》中, 海德格尔曾经十分看重路德的新教神学, 但后来他发现, 对于路德来说, 根本就没有“呼求”问题, 因为他在罗马书中从一开始就听到了上帝的话语^③。在思想与信仰之间本来是可以建立一种开放性的追问关系的, 基督教的消息本来也可以是对思想的一种可能呼求的。但是, 犹太教徒、基督教徒和希腊人在整体上已经把神弄成了现成的存在者。所以, 只有通过尼采的“上帝之死”, 只有对整个犹太教-基督教体系以及来自于希腊的传统哲学来一次彻底的解构, 才有可能再次有一个真正的将来。

第十一节 荷尔德林的神学意义

那么, 我们又能从何处获得一种通向这种将来的思想指引呢?

传统形而上学、传统基督教神学、传统犹太教信仰、传统基督教信仰等从整体上说都已经无法提供这种思想指引了, 因为它们本身都已经既不是本真的思想,

^① Martin Heidegger, *Pathmarks*, p288.

^② 《新约·哥林多前书》第1章18-23: “因为十字架的道理, 在那灭亡的人为愚拙, 在我们得救的人却为神的大能。就如经上所记: ‘我要灭绝智慧人的智慧, 废弃聪明人的聪明。’ 智慧人在哪里? 文士在哪里? 这世上的辩士在哪里? 神岂不是叫这世上的智慧变成愚拙吗? 世人凭自己的智慧, 既不认识神, 神就乐意用人所当作愚拙的道理拯救那些信的人, 这就是神的智慧了。犹太人是要神迹, 希利尼人是求智慧; 我们却是传钉十字架的基督。在犹太人为绊脚石, 在外邦人为愚拙”。

^③ Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, p157.

也不是本真的信仰了。它们的神都不再是神性之神，它们失去了神圣者（das Heilige, the holy），失去了思想的力量。

但是，承续着早期希腊思想的荷尔德林诗歌却可以给我们提供出关键性的指引。

荷尔德林的诗歌作为一种命名，超出了对诸神的命名，而达乎对神圣者的命名，牵引出神圣者的本质，让神圣者是其所是。海德格尔在荷尔德林这里要追问的就是：存在真理如何发生并显示自身为神圣者？神圣者如何在对神（god）的呼求之中聚集起自身？在我们谈论上帝（God）和诸神（gods）的时候又究竟意味着什么？^①

那么，存在真理如何显示自身为神圣者呢？对于早期希腊思想家来说，存在真理作为解蔽-遮蔽的澄明游戏，是与自然（φύσις）联系在一起的。荷尔德林就借助于与早期希腊思想关联着的这种自然（φύσις），借助于这种自然与存在真理的统一性，而使得存在真理显示自身为神圣者。在“如当节日的时候”中，海德格尔说：

“自然”是最古老的时间，但绝不是形而上学上所说的“超时间”，更不是基督教所认为的“永恒”。自然比“季节”更早，因为作为令人惊叹的无所不在者，自然先就赋予一切现实事物以澄明，而只有进入澄明之敞开域中，万物才能显现，才能显现为现实事物之所是。自然先行于一切现实事物，先行于作用，也先行于诸神。因为自然“比季节更古老”，也“超越东、西方的诸神”。自然绝不是高于“这些”诸神而成为诸神“之上”的某个特殊的现实领域。自然是超越“这些”诸神。自然，“强大的”自然，比诸神更能胜任别样东西：在作为澄明之自然中，万物才能当前现身。荷尔德林把自然称为神圣者，因为自然“比季节更古老并且超越诸神”。于是，“神圣性”（Heiligkeit）绝不是某个固定的神所秉有的特性。神圣者之为神圣的，并非因为它是神性的；相反地，神之所以是神性的，因为它的方式是“神圣的”；所以，荷尔德林在这节诗中也把“混沌”称为“神圣的”。神圣者就是自然之本质。^②

^① 参见 Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, p189.

^② 海德格尔，《荷尔德林诗的阐释》，第 68-69 页。

这里首先需要注意的，是对自然的这样几点界定：第一，自然是最古老的时间，但又不是“超时间”，也不是“永恒”。这种界定就揭示出自然的本真时间性，揭示出自然与源始时间的统一性，从而使得这样的自然不再可能是一个传统形而上学和基督教神学的概念。第二，自然是强大的，是令人惊叹的无所不在者。这个界定使得自然与一切具体的现实事物区别开来，与存在者区别开来。第三，自然是作为澄明的自然，也就是说，自然本身就是解蔽-遮蔽的游戏，就是存在真理，就是缘起（Ereignis）。通过这第三点界定，自然就与澄明、存-在、真理、缘起等直接统一起来，并导致接下来的第四点界定。第四，自然先行于一切现实事物，又给予一切现实事物以澄明，使万物进入澄明的敞开领域而显现出来，并显现为自身之所是。这第四点界定进一步揭示出自然的源始空间性以及源始的时空统一性。第五，自然又先行于一切作用，并且先行于诸神。这样一来，自然就成为源始的“来处”^①，成为神、诸神、人、万物等各种不同存在者的源始“来处”，自然本身的神圣性也由此而得以完全地展现出来。这样，荷尔德林就“不得不把自然命名为‘神圣者’”^②。

另外，我们还应该特别注意这种自然-神圣者与诸神、神的关系：自然-神圣者不是在诸神之上的另一个特殊现实领域，而是超越诸神的；神本身不具有神圣性，某个固定的神更不具有神圣性，只有神圣者才具有神圣性；神所具有的只是神性，而神之神性也来自于神圣者的神圣性。由此，作为古老自然的“神圣者”就是最早和最高的“直接者”，而“神”、“诸神”则是来源于“神圣者”的“间接者”。

那么，神是如何从神圣者而来的呢？神是“一个趋近于神圣者”又“始终还居于神圣者之下的较高者”，但神同时又是“从神圣者本身那里发射出来的一束光线”，这束光线射进诗人的心灵，使“寂静地蕴藏在这位诗人心灵里的光照之火焰”得以点燃，“借此，神就担当起那个‘超越于’它的神圣者，并把神圣者聚集入一种尖锐状态，把它带入那惟一的光线的这一闪中，通过这一闪，神被‘指派’给人，从而对人有所馈赠”^③。

① “来处”是海德格尔自己在一个边注中的说法：自然作为神圣者，此乃来处。参见海德格尔，《荷尔德林诗的阐释》，第67页。

② 海德格尔，《荷尔德林诗的阐释》，第66页。

③ 海德格尔，《荷尔德林诗的阐释》，第80-81页。

这里的叙述虽然简短，却回答了下面几个极其重要的问题：首先是神为什么能够从神圣者而来。神之所以能够从神圣者而来，是由于它是趋近于神圣者同时又居于神圣者之下的较高者，它比人和现实事物更接近于神圣者。其次是神从神圣者而来的方式问题，其方式就是，作为一束光线而从神圣者那里发射出来。第三是神所要到达的目的地问题：这束光线的目的地就是诗人的心灵。第四是神的目的问题，其目的在于点燃诗人心灵里的火焰。第五，也是最后的、最关键的并且带有全局性的一个问题，这就是关于神的使命问题。神的使命就是担当起神圣者，把神圣者聚集到一种尖锐状态，让神圣者化作一道闪光（即化作神的“形态”），射入诗人的心灵，点燃诗人心灵里的火焰，从而给人以馈赠。

在这里，神是神圣者与人之间的一种中介，并因此而把神圣者与人联系起来。但是，神的这种媒介作用还仅仅是问题的一个方面。因为自然-神圣者作为存在真理，作为解蔽-遮蔽的澄明，是唯一的直接者，这个直接者是任何一个间接者都无法单独直接到达的。即使是神，即使这种趋近于神圣者的较高者，虽然它比人和现实事物更接近于神圣者，但是，它也仍然无法单独地直接到达神圣者：

只有当自然先于一切提供出敞开域，而在此敞开域中不朽者和能死者以及任何一个物才能出现和照面，这时候，一切个别化的现实事物在它所有关联中才是可能的。敞开域促成一切现实事物之间的关联。……所以，间接性必然存在于万物中。但敞开域本身，……并非来自任何中间促成。敞开域本身就是直接者。因此，没有一个间接者，无论它是神还是人，能够直接地达到直接者。^①

神圣者作为不可预感者，把间接者的出于其意图的任何直接趋迫抛入徒劳之中。神圣者把一切经验置于其惯常之外，从而不再给予其立足之地。^②

所以，作为不朽者的神虽然其本身最接近神圣者，但它也不能单独地达到神圣者，它还需要能死者的人。如果人不能敞开心扉地去迎接神圣者，神圣者也无法显现出来。海德格尔说：“因为无论是人类还是诸神，都不能自力地完成与神圣

① 海德格尔，《荷尔德林诗的阐释》，第71页。

② 海德格尔，《荷尔德林诗的阐释》，第74页。

者的直接关系，所以人类才需要诸神，天神才需要终有一死的人……。只有这样，即诸神必然成为诸神而人必然成为人，而同时又不可能孤立地存在，于是才有它们之间的爱情。可是，通过这种爱情的中间人作用，它们恰恰不是自身归属，而是归属于神圣者，这个神圣者对它们来说乃是‘严格的间接性’，即‘法则’。”^①

人与诸神的亲密关系不是为了归属于人或诸神，而是为了归属于神圣者。但人怎么样才能建立起与神的亲密关系？怎么样才能最终归属于神圣者呢？这需要本真的诗歌和歌唱。真正的诗歌和歌唱来自于自然的苏醒，来自于神圣者的当前。神圣者到来的气息就在诗歌和歌唱中飘扬。诗歌和歌唱“给予神人一体关系的基础以证据”，“见证着神圣者”^②。在真正的诗歌和歌唱中，诗人们被来自于神圣者的闪光所击中，点燃起心灵中的火焰来，并由此而“被神圣者所拥抱”，由此“而归属于神圣者”，“敞开地处身于敞开域中”^③。

诗人们由此就作为被吸纳者知道神圣者，神圣者就在万物中当前现身。但是，它“此后也进入颠倒甚至遗忘”^④。神圣者是到来者，不是某个现成的对象，因此是不能被表象和把捉的。但人类往往会匆忙地把神圣者看作一个可把捉、可表象和可利用的东西，“并因此把无所不在者贬低到奴役形态中”^⑤。

神圣者面临的威胁是很多的。神圣者在歌唱中诞生，但歌唱本身也“威胁着神圣者的本质而使之颠倒为它的反面”，因为歌唱使得“直接者因此就成为间接者”，成为歌唱，成为词语，“神圣者最内在的本质”于是“就动摇了”^⑥。

“可是，不光是人类的词语，更早更凶猛的倒是被发送到词语的点燃和见证作用中的天父的‘神圣光芒’，更有剥夺神圣者之直接性的危险，更有通过把神圣者投入到间接物中而使之受到本质毁灭的危险。因为即使在‘天父的光芒’中，神圣者也已经外化为间接物了，更何况不朽者之于神圣者只有间接关系”^⑦。所以，“更高的领域，即神圣的光芒，甚至更深刻地以其本质之丧失来威胁神圣者”^⑧。

这种“神圣光芒”威胁神圣者的最显著例子就是基督教的上帝。基督教神学

① 海德格尔，《荷尔德林诗的阐释》，第 81 页。

② 海德格尔，《荷尔德林诗的阐释》，第 82 页。

③ 海德格尔，《荷尔德林诗的阐释》，第 75 页。

④ 海德格尔，《荷尔德林诗的阐释》，第 76 页。

⑤ 海德格尔，《荷尔德林诗的阐释》，第 76-77 页。

⑥ 海德格尔，《荷尔德林诗的阐释》，第 85 页。

⑦ 海德格尔，《荷尔德林诗的阐释》，第 87 页。

⑧ 同上。

中的上帝根本不是神圣者本身，也不再是来自于神圣者的真正神性的闪光，而只是这种闪光的退变。所以它已经成为一个失去神性的僵化了的的神。虽然基督教号称一神教，但“基督教的神恰恰不是惟一者”^①。

那么，本来是被发送到词语和心灵之中来点燃火焰并见证神圣者的这种光芒，这种神性之神，为什么会丧失其本质而退化为僵化的神并威胁甚至毁灭神圣者呢？因为神的丰富特性，即神性，也是我们无法用双手去抓握的，我们只能由相应的姿态来引导，只能聚精会神地去觉知和倾听^②。神本身作为神秘的东西，像神圣者一样，也是不可知的东西，也是自行遮蔽着的東西。接近于神圣者的神也只能间接地显现出来，也只能通过其神秘性的直接显示来间接地显现其本身。一旦我们想要匆忙地直接把握这种神秘的神，这种神秘的神就有可能退化为对象，成为失去神性的偶像，并进而威胁甚至毁灭神圣者。

但是，神的丰富特性和神秘性毕竟还是能够显示出来的，神本身毕竟还是可以通过神性的直接显示而作为不可知的东西来显现出来的。这种显现就可以让我们既看到自行遮蔽着的東西，又没有把遮蔽者从其遮蔽状态中撕扯出来，而是守护着自行遮蔽的遮蔽者^③。最终，神圣者本身也终究不会真正地消失。“源出于本源的东西并不能够与本源抗衡”，“‘永恒的心脏’虽然受到‘深深撼动’，但依然坚如磐石”^④。

对于现时代的人来说，虽然真理的源始发生和神性的切近都已经没有了，虽然神性已经成为曾在的东西，虽然曾在的诸神已经不能唤回，但是，仍然可以等待新的神性启示，仍然可以等待神性切近的另一个日子。荷尔德林就是这种等待着的诗人。他等待着新的神性赠礼，他希望日尔曼（*Germanien*）成为诸神的土地，他至少要允诺和承担起诸神与人之间的这种“之间”（*Between*）。在上帝（*God*）已死的时代，他让真理作为神圣者和神性的要素而得以视见。他的诗说成为经验存在真理的基础。^⑤

在这个计算和征服的时代，在这个诸神逃避和大地毁坏的时代，在古老诸神已经消失而新神尚未到来的时代，荷尔德林出现了。他追求新的对神圣者的经验，

① 海德格尔，《荷尔德林诗的阐释》，第88页。

② 参见 Martin Heidegger, “...Poetically Man Dwells...”, in *Poetry, Language, Thought*, p223.

③ 参见 Martin Heidegger, “...Poetically Man Dwells...”, in *Poetry, Language, Thought*, pp222-223.

④ 海德格尔，《荷尔德林诗的阐释》，第87页。

⑤ 参见 Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, p175.

他把神的闪电被放逐到存-在 (Seyn) 的强大力量之中, 他要使神和神性重新在存在真理或神圣者领域显现出来。“荷尔德林的诗就是原初的召唤, 它被到来者本身所召唤, 它道说这个到来者并且只道说这个作为神圣者的到来者”^①。荷尔德林诗歌中的词语在本质上就是神圣者的缘起 (Ereignis)。这种词语“道说着神圣者, 并因此命名着原初决断的惟一时间, 而这种原初决断是对于诸神和人类的未来历史的本质构造的决断”^②。在这里, 神圣者的到来意味着新开端的到来。“‘比季节更古老’并且‘超越诸神’的神圣者, 在其到来中建立着另一种历史的另一个开端。”^③

荷尔德林所归属的时代是神圣者和诸神皆已逝去的时代, 但同时也是神圣者和神性之神即将来临的时代。不过, 神圣者到来的时代“是历史向自己提出本质性决断的‘时代’, 这样的‘时代’决不能给出说明(‘注明日期’), 也不是用年岁数量和世纪阶段能测定的。‘历史数量’无非只是人类的计算活动赖以排列和贯穿事件的附带纽带”^④。神圣者的到来就是世界的敞开, 这需要人的本真居住, 需要诗意地奠基, 需要把有死者置入神的呼求中, 需要有死者在回答这种呼求中命名诸神, 需要人真正地作为诗人。

那么, 人如何才能真正地作为诗人呢? 人只有在呼应自然-神圣者的时候才能真正地作为诗人。但诗人又不能直接命名神圣者, 神圣者没有把自身直接允诺给诗人。神圣者是把自身聚集为光束、神, 并以此方式而遇到人。只有在神指向人的时候, 诗人才能命名神圣者。由此就需要对神也加以诗意的命名, 以便神能够把神圣者聚集为自身。所以, 真正的诗人不是拥有一个上帝 (God), 他的本质舞台不是根植于“上帝的概念”, 而是在超出诸神的“领域”中穿越那“神圣的”东西。^⑤

人一旦成为真正的诗人, 神圣者就为人带出来即将到来的历史性此在之“根基”, 并给予人以一种新的家园。这种新的家园在本质上也就是切近存在的故乡。这种给予“根基”和家园的过程在本质上就是我们不在家到在家的一条返乡之路。在这条返乡之路上, 虽然神圣者确实带来问候的信使中显现出来, 但是聚

① 海德格尔,《荷尔德林诗的阐释》,第91页。

② 海德格尔,《荷尔德林诗的阐释》,第92页。

③ 海德格尔,《荷尔德林诗的阐释》,第90页。

④ 同上。

⑤ 参见 Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, p177.

集一切于自身的神仍然是遥远的。我们既不能通过谋略而为自己制造一个神，也不应当屈尊单纯地招致一个通常的神。我们只需趋近神的不到场，直至允诺了那种命名崇高的根本性话语，直至澄明真理显示自身为神圣者，直至神圣者因缘而起、自身闪现，直至天地人神被带入圆融的共属一体。^①

第十二节 朝向一种崭新神学

在童年时代，海德格尔就从故乡世界中理解到了一种非常特别的东西。在早期弗莱堡时期，他追寻着这种特别的理解，开始了对传统哲学和传统神学的解构，并试图把基督教的信仰和神学指引到一个本真的方向上。在《存在与时间》中，海德格尔试图从生存论-存在论的角度来思考本真神学的可能性。在“现象学与神学”中，海德格尔明确反对把基督性简约为一种普遍原理或先天价值的做法，强调通过钉在十字架上的基督而见证历史性的上帝，承担历史性的启示，并在附录中揭示出神学之非对象化思维的理所当然性。《存在与时间》时期之后，通过对尼采的阐释，“上帝之死”的经验进入到海德格尔自己的思想之中。这进一步推进了对传统基督教神学的解构。不过，对海德格尔来说，“上帝之死”并不是上帝本身的死，而是传统神学的上帝的死，是作为最终根据和最高价值的上帝的死，并且只有通过这种形而上学的上帝的死，才能自由地通向真正的上帝，通向来自于神圣者的神性之神。

对现时代的切身感受进一步增强了海德格尔提出新神学的动机。德国纳粹主义、苏联社会主义和美国帝国主义在本质上都是一样的，都是现时代的彻底表达，都是技术的狂奔。在这里，技术成为“集聚强置”(Ge-stell)。不仅生产过程，而且人与自身、人与他人以及人与自然的关系也都成了技术处理的对象，宗教也成为一种工具化的保险手段。这些现象使得人达到一种完全的弃神状态，使得大地和世界完全失去了其神秘性、丰富性、命运性和恩赐性。但是，我们也无法拒斥这个时代，我们只能尝试着使世界重新世界化。这种世界的重新世界化除了艺术和诗、建筑和居住之外，也包括对最后之神的等待。在这些尝试性的指引中，海

^① 参见 Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, pp177-186.

海德格尔给我们展示了一出颇似佛教禅宗三境界^①的生存三幕剧：第一幕，人们在日常生活中沉沦于世界；第二幕，一切都退到远处，“无”呈现出来；第三幕，本真的自己和世界又返回来。^②

海德格尔在解构传统神学的同时，又要指引出一种新的神学方向。他之所以能够这样，是与他自始就萌发的独特理解和持续不断地存在之思密切有关的，是与他的异端和异教倾向密切相关的，也是与他的早期希腊思想阐释和荷尔德林诗歌阐释密切关联着的。他的故乡经验、空无经验、大地经验和前理论前形而上学经验，他的存在之思、澄明真理、缘起发生和语言道说等，都发挥着一种双重的作用，一方面是彻底地解构传统的神学，另一方面也能够担保一种可能的崭新神学，一种基于神圣者和神性的崭新神学。

海德格尔之所以能够指引出一种可能的崭新神学，还在于他通过对传统基督教神学的解构而揭示出神学与科学的相反性。虽然他一度把神学也看作一种实证科学，但他最终还是认为神学与科学是完全不同的，而且即使在他把神学看作实证科学的时候，他也是极力强调神学自身之不同于其它实证科学的独特历史性特点。神学与科学的根本不同就在于二者正好是相反的。科学的思维总是计算性的、表象性的对象化思维，而神学的思维在本质上应该是一种非对象化的思维。科学是在形而上学所奠定的现成基础之上进一步实施现成化，而神学在本质上应该是消解任何现成基础的。传统基督教神学的根本问题就在于它把自己与科学混淆在一起了。它不仅没有本真地服务于人的具体生存，没有在作为缘起（Ereignis, enowning）的源始存在的背景下服务于人的本真宗教生活，它反而相反地与形而上学和科学一起，走上了寻找现成基础的道路。传统神学因此就正好背离了自己的本质。这样看来，一种完全不同于传统神学的神学很显然就绝不是不可能的事情。只需颠倒一下传统神学的努力方向，就可以开辟出一条崭新的神学之路。

① 佛教禅宗的三境界是这样的：1、未修行时，执着于概念名相和分别相。山就是山，水就是水；山不是水，水不是山。2、进入佛教修行并初步有所领悟时，明白了佛教的破执真谛。打破山水的分别，山不是山，水不是水。但这个时候仍然执着于破执之真谛（空谛）。3、修行圆满，不用执着于破执，可以放下破执的努力以得休歇。这个时候，既破除了分别相，明白了山水的无自性，又领悟到了山水的因缘而起。所以，山只是山，只是没有自性的山，水只是水，只是没有自性的水，从而可以做到对山水的顺随。其中，境界1是执着阶段，境界2是破执阶段，境界3是执破阶段。（最后一句总结出自一位叫做“相似相续”的网友之口。在“国学论坛”网“佛学论坛”（现更名为“佛学止观”）版块上，我曾发帖表述了我对禅宗三境界的上述理解，“相似相续”网友随即跟帖总结道：境界1是执着阶段，境界2是破执阶段，境界3是执破阶段。这个总结非常好。可惜的是，由于这个网站发生了很大的变动，现在已经无法查找这个讨论的原始出处。在此特对“相似相续”网友表示感谢。）

② 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第269页。

当然，这种颠倒实际上是最为困难的。其困难性就在于，要走上这种崭新的神学之路，就必须首先反转形而上学传统，反转存在的现成化命运，以便踏上追寻源始存在的回归之路。这种反转是最为困难的，但也是历史必然的。其历史必然性是由缘起决定的，因而是一种缘起必然性。缘起之所以能够决定反转的历史必然性，是由于缘起本身的方向性及其转折性。

首先是缘起的方向性。缘起自身在本质上有两个方向，一个是从源始遮蔽到解蔽再到现成化，另一个则是从现成化到解蔽到源始的遮蔽和庇护。前一个缘起是传统形而上学和现时代的缘起，其开端被海德格尔叫做第一个开端；后一个缘起则是海德格尔后期所致力探索的缘起，其开端被他叫做第二个开端。前一个缘起是遗忘存在的缘起；后一个缘起是回归存在的缘起。前一个缘起开始于希腊时期，直至作为科学时代、技术时代、组织时代、人类中心时代和世界图象时代的现时代；后一个缘起开始于现时代的终结，是即将发生的缘起，是将来的缘起。

那么，为什么会有这样两种完全相反的缘起呢？这就涉及到了缘起本身的转折性。缘起本身就有转折。转折就是从到场到退隐的转折以及从退隐到到场的转折，这种在到场和退隐之间的往复转折属于存在和缘起的命运，是一切到场者的大用。作为神圣者的源始存在（存-在）是源始遮蔽的解蔽，但解蔽又是遮蔽。神圣者庇护自身，转身而退，退回到遮蔽之中。但是在存-在退回到遮蔽的时候，它还会再次敞开，转回到解蔽的方向。这两个方向的转折都还是源始层面的转折。这种源始的转折又决定和导致了下一个层面的转折。这就是：当纯粹的解蔽持续进行直至进入现时代的时候，在现时代的缘起中又发生一种转折，即，反转纯粹的解蔽，反转传统的形而上学-科学之路。这个转折就是现时代的结束和新时代的萌生。这个转折与存-在退回到源始遮蔽-庇护之中的那种源始转折具有相似性和同质性。就转折的这种性质而言，“转折就是反转折”^①。这种反转折意义上的转折保障着神圣者的显现，也决定着反转形而上学传统的历史必然性。

这种反转折意义上的转折之必然性当然不可能是形式逻辑意义上的逻辑必然性。它是不能证明的，是不能推导出来的。这种历史的必然性是历史的，它就在缘起自身之中，就在人之成为此-在（Da-sein）的历史之中，就在因缘而起的存在

^① Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, Translated Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999, p287.

之思之中，就在缘思（erdenken, enthinking）之中。缘起自身开动存-在，让澄明之此（Da）因缘而起，此-在于是就在存-在中因缘而起。由于此-在是在存-在中因缘而起的，所以，“此在就必定作为报答而归属于缘起”^①，并成为守护存-在的奠基者。所以，此-在本来就是开展和守护存在，此在之此（Da）本来就是开展和守护。

此在对存在的这种开展和守护同时也是对一种呼唤的响应。这种呼唤是存-在的呼唤，缘起的呼唤，同时也是神的呼唤，因为存-在和缘起就聚集自身而为神。由于存-在和神在缘起中需要澄明之此，需要此在，因而呼唤此在，呼唤人。这种对此在的呼唤就可以把人带到神的面前。人也通过对这种呼唤的响应而归属于存-在、缘起和神。

现时代的转折发生于技术的集聚强置（Ge-stell）之中，源始的转折则进一步发生于神的呼唤和人的归属之间。只要我们走进这种反转和转折，人对神和作为神圣者的存-在的归属就会发生。由此，不同于自因之上帝的本真上帝也就可以传达给人，作为此在的人与本真上帝的本真关系也就得以可能。由此，让神神化并让人之归于神的崭新神学也就可以出现。在 1936-1939 年秘密撰写的《哲学贡献》中，海德格尔爽快地抖出了他的本真之神，端出了他一直难以启齿的对崭新神学的初步设想。

那么，不同于自因之上帝的本真之神是什么样子呢？人们总想知道神是什么样子，如果没有一个“样子”，人们就很难接受。这种思维是极其顽固的。犹太教本来是禁止为神造像的，但神最终还是作为“大我”而说话，“我是我所是”。必须克服这种表象性的思维，必须彻底摆脱偶像崇拜。新的神绝不能是这种具有我性的东西，绝不能是与此在相对的对象^②。本真之神不再在“人格-位格”（personal）中显现出来，也不再在众生的“活生生经验”中显现出来，而是唯一地在存-在自身之离基（abgrund）的“空间”中显现出来^③。这样的本真之神具有最独一的独一性，与“一-神论”、“泛-神论”和“无-神论”所意指的那种计算性的规定是完全无关的。由此，新的神学也就绝不可能成为通常意义上的有神论神学。实际上，“一神论”和各种类型的“有神论”都只是在犹太教-基督教的护教学之后才有的，

① Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p287.

② 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第 415 页。

③ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p293.

而这种护教学又是把形而上学作为其理论前提的。随着护教学之神的死亡，所有的有神论都可以烟消云散。^①

但是，对旧神和旧神学的克服是极其困难的。人们还不知道，本真之神是等待着存在真理之奠基的，是等待着人之提升为此-在的。所以，我们只能慢慢地和艰难地走出形而上学的态度，只能慢慢地和艰难地觉悟这另一种神。海德格尔为此而把本真之神叫做“最后之神”。

本真之神是最后的。它之所以是最后的，是因为它不是说来就来的，它需要最长久的准备。最后者“需要最长久的助跑”^②。这种助跑就意味着准备，思想的准备，生存的准备。这种准备既包含对旧神的解构，又包含对新神的指引。对新神的指引在本质上又是把人指引到朝向存-在（神圣者）的方向上，使人真正地成为此-在。只有此-在的奠基，只有对踏入存-在真理的准备，才能把聆听者带向缘起的迹象^③。对于为神而做的这种准备来说，迄今为止的一切“礼拜”和“教堂”之类的东西都根本不能成为真正的准备，它们对发生于存-在途中的神人碰撞毫无益处，一切创造都必须呈现为另一种开端^④。对于为神而做的这种准备来说，民族和国家也因其过多地撕裂整个生长又仅仅把自身交付于计谋而必然是过于渺小的，只有伟大而未展露的个体才能为神提供寂静^⑤。

为“最后之神”所做的准备必定是最为长久的，但“最后之神”的到来却是短暂的。因为“最后之神”是“不停顿者”。它只是路过之神。它是在召唤中成其本质的，是在发生和离去中成其本质的。所以，“最后之神是最长历史之最短路途的开端”^⑥，它的到来或者说路过只是一个伟大的历史性瞬间。这个历史性的瞬间同时就是转折之缘起：在这个瞬间中，存-在之真理来到真理之存-在，神压服人而人又超越神，人和神共处于存-在真理的缘起之中^⑦。这个瞬间是不能计算的，也不能是一种肤浅的“目标”，在此之前将有一个长久的、经常反复的和极其隐蔽的历史^⑧。

① 参见 Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p289.

② Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p285.

③ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p286.

④ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p293.

⑤ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p291.

⑥ Ibid.

⑦ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p292.

⑧ Ibid.

但是，随着对存-在的追问，随着存-在问题对存在者问题和整个形而上学的克服，“火炬就被点燃，长跑就已开始”^①。不过，这种长跑不是向前的长跑，而是向后的长跑。手持火炬并传递火炬的奔跑者都必定是助跑者。越是后来者，越是助跑者。而助跑者就必定是起始者，他比先跑者越来越源始地起始，并且更加纯朴、丰富、无条件和独一无二地思考那有待追问的同一者。由此，通过手握火炬，他们所接受的就绝对不是所谓的“教义”或“体系”之类的东西，而毋宁是使命。这种使命只向那些根源于离基（abgrund）并被驱迫的人敞开自身。驱迫人的驱迫者是不可计算、不可制造的缘起或存-在真理，而被驱迫的人就是被祝福者，就是敢于归属于不可祈祷之存-在的人，就是聆听那总是起始对话的人。最后之神就召唤这样的人，最后之神的路过就是为了召唤这样的人。^②

“最后之神”并不意味着停止、结束和终结。终结者只存在于存在者从存-在真理撕裂出来并拒绝任何追问的地方，终结者总是自认为是完成者，因而无须准备着等待最后者，无须准备着经验最后者^③。“如果我们在这里计算性地思考并把这个‘最后’仅仅看作是停止和结束，而不是看作关于最高者的最高和最简短的决断，那么，对最后之神的所有觉悟显然都是不可能的”^④。最后者不仅不是终结，而毋宁意味着将来历史的开端。它是“最深沉的开端者，达乎最远并逮住那最大之难”^⑤。它之所以是“最深沉的开端者”，是因为它在改变和结束西方历史的同时又开启另一种历史，它是另一种开端。这另一种开端是存-在（神圣者）真正显现的开端。“最后之神”把其它诸神都聚集到其神性的最终和最高本质之中，在自身的闪光中显现出作为源始存在的神圣者。由于自第一个开端之后，神圣者就无法显现出来了，这个本来应该最切近于人的源始存在就成为最遥远的了，而“最后之神”却能通过神性的呼唤而把神圣者显现出来，所以，它“达乎最远并逮住那最大之难”。

“最后之神”之所以是“最深沉的开端者”，在根本上就在于它自身就是对不允诺的回应，它作为起始者而从所有的执着中退出^⑥。它所回应的不允诺就是拒绝

① Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p292.

② Ibid.

③ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p293.

④ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p286.

⑤ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p285.

⑥ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p293.

自身的缘起的不允诺，只有缘起自身强化其不允诺的时候，“最后之神”的最伟大切近才因缘而起^①。“最后之神”的切近是一种特殊的切近。它的最大切近恰恰同时也是最大的遥远，也就是说，是显示出来的缘起的不允诺。这种不允诺不是纯粹的不在场，它属于缘起，只能依据存-在的更源始本质来经验，只能在另一种开端的思想中得以照亮^②。这种不允诺是缘起的自身庇护，是真理的自身庇护，也是神的自身庇护。神本身因而也是不允诺自身的神。

这种不允诺说的是缘起不允诺自身，存-在不允诺自身，神不允诺自身。但这不是说，缘起什么也不允诺，存-在什么也不允诺，神什么也不允诺。缘起和存-在恰恰是允诺存在者的，既允诺神，也允诺人，还允诺物。在这种允诺中，万事万物因缘而起，种种迹象因缘而起。但是，迹象又仅仅是迹象，不能执着为现成对象。缘起之迹象必定又把一切存在者置入存在的最高摈弃之中，并同时放射出存在的真理，放射出这种摈弃的最内在光线^③。“最后之神”就在这种迹象中，在曾在诸神之到来和飞逝的开动和消失中，在其庇护和隐蔽的转变中，拥有其本质摇动（Wesen, essential swaying）^④。“最后之神”的迹象就闪烁在这种转折的开动以及诸神之到来和飞逝的缘起之场所^⑤。而存-在就在“最后之神”的迹象中展露自身。

为此，“最后之神”的路过就需要此-在为其准备场所，人就必须克服自身而成为此-在，成为奠基者，并进入诸神之飞逝和到达的决断时空之中。这也就是说，作为奠基者的人必须把物作为存-在的显现场所和神的路过场所。但是，人能否做到这一点？人能否响应迹象的呼唤？能否掌控曾在诸神的来临和飞逝？此-在和转折是否进入历史？所有这些都决定着人的将来。在这里，人需要做的并不是赎罪，也不是压制人自身，而是让人的最本己的东西进入存-在，并通过神而归属于存-在^⑥。人和其它存在者在本质上本来都不是阻止神的路过，而是在自身最本己的简单性中让神路过，并经受神的路过^⑦。所以，一切存在者，不管它们如何可能会显现于祛神和祛人的计算和操作之中，它们都只是进入并伫立于缘起之中，在这种

① Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p289.

② Ibid.

③ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p288.

④ Ibid.

⑤ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p287.

⑥ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, pp290-291.

⑦ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p290.

进入和伫立中，“最后之神”的路过场所和人的守护场所都是寻求巩固以便继续准备缘起，而不是像迄今为止的存在者在迄今为止的真理中所必须做的那样，去阻挡存-在^①。

另外，在言说本真之神或“最后之神”的时候，海德格尔也经常提到“诸神”。但这个“诸神”容易引起误解，所以海德格尔也专门对它进行了界定。“诸神”之“诸”不是对神的量化，而毋宁是说在“最后之神”之迹象的闪烁-庇护时空中那种根基（Grund, ground）和离基（Abgrund, abground）的丰富性^②。“诸神”之“诸”并不是意指区别于单数的复数，而是意指诸神存在的不确定性（undecidability）。这种不确定性本身是为了防止把诸神看作现成存在者从而摧毁神圣的东西，是为了防止思想被逼迫到斜路之上而化为零，是为了让一个本真之神再次从人的存在方式中出现。这种不确定性本身意味着要悬置某些现存的诸神，冒险进入前思（fore-thinking）的决断（decision），以便把存-在真正地加于“诸神”。由此，“诸神”之“诸”也就同时是为了区别于形而上学的“上帝”。依据形而上学，神必须被表象为最高存在，是存在者的第一根据和原因，是无条件的、无限的、绝对的。但这些规定都不是来自于神的神性（divine-character），而是来自于持续在场的、客观的、自在的存在者，都是对神的表象性说明。^③

海德格尔的“诸神”之说既表明了对传统基督教一神论神学的否定，同时又不是要提出一种泛神论的神学。“诸神”之说是为了指引出本真之神或最后之神。那么，这种本真之神或最后之神，如果要直接加以称呼的话，又该如何言说呢？

为了区别于一切现有的神，为了避免神的实体化，直接的称呼就必须尽量消除其名词性，而尽量突出其动词性。为此，海德格尔使用“神动”（Götern, gods' godding）一词来表示。他说，如果我们冒险使用直接的词语来言说，那我们也只能言说“在诸神决断其神之前的回响”，只能言说存-在或“神动之抖动”^④。当“神动之抖动”能够决定思想的时候，这种“抖动”就成为顺随我们的力量，它把我们“顺随到与诸神之神动的亲密性之中”^⑤。这个时候，我们就被触动，就被“神”了一下，从而震颤、畏、惊讶和狂喜。

① Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p291.

② Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p289.

③ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p308.

④ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p169.

⑤ Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, pp3-4.

在这里，本真之神是否向人说话以及如何向人说话，对这一点的决断从来都是无法由人所宣告的。其显现只能是瞬间性的和“祷告”出来的。我们所能尝试的言说只能是瞬间性的、“祷告”性的。它不能来自于第一个开端，而只能来自于另一种开端。“这种言说既不是描述也不是说明，既不是宣布也不是讲授。这种言说并不与被言说者面面对。毋宁说，这种言说本身就是那作为存-在之本质摇动的‘要说者’。”^①

海德格尔的《哲学贡献》本身确实也就是这种作为“要说者”的言说。在这里，与其说是海德格尔对存-在和神的思考，不如说是缘起和神动控制着海德格尔并通过海德格尔来思考；与其说是海德格尔在说话，不如说是存-在和神通过海德格尔而说话。海德格尔被“思想的运气”所选中，为存-在和神的即将来临而欢呼^②。

但是，我们又如何能够进入海德格尔的这种状态呢？存-在和本真之神又如何能够具体地“祷告”出来呢？

这种具体的“祷告”只能是具体的宗教行为或具体的神学问题。尽管海德格尔要在《哲学贡献》这部著作中尝试一种全新的神思，要把这本著作作为“寻找谈论神的新谈法的实验室”，要在“没有肯定性理论”的前提下来尝试着“建立一种宗教”^③，但作为哲学家，他仍然还是主要致力于对新神和新神学之可能性的思考上，他没有给出具体的宗教指导，没有具体地讨论新神学的具体问题。他所说的主要还是要从缘起本身并在缘起本身中来经验“最后之神”的问题，主要还是阐发本真之神的时间性和历史性问题。思想（哲学）的任务只是敞开神性呼求的区域，但它从来无法断定，这样的呼求是否以及如何涉及到人并遇到人，因为思考上帝问题的这种思想自身并非“神学地”回答一种现实的呼求^④。

不过，本真的神学毕竟还是有赖于不同于传统哲学的另一种哲学或思想的。因为诸神需要源始的存-在，以便通过存-在而让自身归属于自身，并让自身进入离-基(ab-ground)之中，进入自由之中，而这样的存-在又只有在一种缘思(erdenken, en-thinking)中才能找到其真理，这种缘思之思想又只能是另一个开端中的哲学。所以，诸神就必定需用存-在-史的思想(be-ing-historical thinking)，就必定需用哲

① Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p4.

② 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第424-426页。

③ 吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第414页。

④ 参见 Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*, p215.

学。诸神要想再次进入决断，历史要想获得其本己的地基，就必须有哲学。^①

海德格尔把自己看作另一个开端中的哲学家，一个新神学的奠基者，一个像荷尔德林那样的先行者。他要指出将要到来的神的方向。但先行者是需要忍耐的。在这个计算和征服的时代，能够与时代相对抗的只能是一种思想的守望（*Instandigkeit*）和顺随。不过，这种守望和顺随却能够把我们推到一种简单生活的附近。这种简单的东西在深沉的思想中恰恰可以成为回忆存在的一种契机^②。

思想的守望和顺随是一件毫不起眼的平常之事，但可以使诸神到场。赫拉克利特就告诉人们，就是在火炉旁，也有诸神到场。感觉到寒冷，于是去火炉旁烤火——这就是思想的顺随，这里也可以有诸神到场。诸神不仅在特殊的地方和特殊的活动中出场，而且在日常生活中也照样可以到处出场。只要我们从事本真的思想，诸神就会在日常生活中出场。在火炉边取暖的赫拉克利特既暖和着自己，又通过语词而以另一种方式暖和了来此拜访的陌生人。这语词开放自身，向陌生人发出邀请。^③

神的到场意味着切近，在切近中深藏着许诺和预兆。只要人的生存是绽出的生存，只要人作为此-在，只要人对存-在和神的降临持一种开放态度，人就会处于切近之中，就会迎来神的到场。本真之神发生影响的整个构架氛围就是思想的虔诚：凝神贯注，沉思冥想，感恩戴德，敬畏，泰然，顺随。只要我们感恩戴德地接受存-在、缘起和澄明，我们就可以与这个本真的神相遇。由此，海德格尔有关思想的解说同时也可以看作有关本真上帝的解说。布吕歇尔就把海德格尔的“什么叫做思想？”看作是“关于上帝的提问”^④。

① Martin Heidegger, *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, p309.

② 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第443页。

③ 参见海德格尔，“关于人道主义的书信”，《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆2000，第418-419页；以及吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第472页。

④ 参见吕迪格尔·萨弗兰斯基，《海德格尔传——来自德国的大师》，第505页。

主要参考文献

一、海德格尔原著（按照在正文中第一次出现的顺序排列）

- 1、Martin Heidegger: *Being and Time*, translated by J. Macquarrie and E. Robinson. Oxford: Basil Blackwell Publisher Ltd, 1985.
- 2、海德格尔：《形式显示的现象学——海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴编译，上海：同济大学出版社 2006。
- 3、海德格尔：《谢论论人类自由的本质》，薛华译，沈阳：辽宁教育出版社 1999。
- 4、海德格尔：《海德格尔选集》（下），孙周兴编译，上海：上海三联书店 1996。
- 5、Martin Heidegger: “**Heidegger’s Speech at Husserl’s Seventieth Birthday Celebration**”, translated by Thomas Sheehan, [2009-03-25], www.stanford.edu/dept/relstud/faculty/sheehan/EHtrans/e-8-iv.pdf, or, [2009-03-25], <http://evans-experientialism.freewebspace.com/heidegger2a.htm>.
- 6、海德格尔：《海德格尔选集》（上），孙周兴编译，上海：上海三联书店 1996。
- 7、海德格尔：《面向思的事情》，陈小文、孙周兴译，北京：商务印书馆 1996。
- 8、海德格尔：《存在与时间》（修订译本），陈嘉映、王庆节译，陈嘉映修订，北京：三联书店 1999。
- 9、Martin Heidegger: *Towards the Definition of Philosophy*, Translated by Ted Sadler, London, New York: The Athlone Press 2000.
- 10、Martin Heidegger: *The Phenomenology of Religious Life*, Translated by Matthias Fritsch and Jennifer Anna Gosetti-Ferencei, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 2004.
- 11、Martin Heidegger: *Pathmarks*, ed. By William McNeill, Cambridge University Press 1998.
- 12、Martin Heidegger: *History of the Concept of Time; Prolegomena*, translated by T. Kisiel, Bloomington and Indianapolis; Indiana University Press 1985.
- 13、Martin Heidegger: *Basic Writings*, edited. By David Farrell Krell, London;

- Routledge, 1993.
- 14、Martin Heidegger: *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, Translated by William McNeill and Nicholas Walker, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
 - 15、海德格尔:《路标》,孙周兴译,北京:商务印书馆 2000。
 - 16、海德格尔:《形而上学导论》,熊伟、王庆节译,北京:商务印书馆 1996。
 - 17、Martin Heidegger: *Introduction to Metaphysics*, new translation by Gregory Fried and Richard Pott, New Haven and London: Yale University Press, 2000.
 - 18、Martin Heidegger: *The Basic Problems of Phenomenology*, translated by Albert Hofstadter, Revised Edition, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988.
 - 19、海德格尔:《在通向语言的途中》,孙周兴译,北京:商务印书馆 2004。
 - 20、Martin Heidegger: *On the Way to Language*, translated by Peter D. Hertz, New York: Harper & Row Publishers, 1971.
 - 21、Martin Heidegger: *Essays in Metaphysics; Identity and Difference*, Translated by Kurt F. Leidecker, New York: Philosophical Library Inc., 1960.
 - 22、Martin Heidegger: *Contributions to Philosophy (From Enowning)*, Translated by Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1999.
 - 23、Martin Heidegger: *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Translated by William Lovitt, New York: Harper & Row Publishers, 1977.
 - 24、海德格尔:《演讲与论文集》,孙周兴译,北京:三联书店 2005。
 - 25、Martin Heidegger: *Poetry Language Thought*, translated by Albert Hofstadter, Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999.
 - 26、海德格尔:《林中路》,孙周兴译,上海:上海译文出版社 2005。
 - 27、Martin Heidegger: *Early Greek Thinking*, Translated by David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi, New York: Harper & Row, Publishers, 1975.
 - 28、Martin Heidegger: *Heidegger's Last Seminar*, A Translation with Notes, by Iain Thomson, [2009-03-25], <http://orpheus.ucsd.edu/eands/page1.html> — <http://orpheus.ucsd.edu/eands/page10.html>.
 - 29、海德格尔:“什么召唤思”,李小兵、刘小枫译,载《东西方文化评论》第三

辑，北京：北京大学出版社 1991，第 167-189 页。

- 30、Martin Heidegger: *Discourse on thinking*, Translated by John M. Anderson and E. Hans Freund, New York: Harper & Row Publishers, 1966.
- 31、Heidegger: 'The End of Philosophy and the Task of Thinking', translated by Joan Stambaugh, [2009-03-25],
<http://evans-experientialism.freewebspace.com/heidegger&a.htm>.
- 32、海德格尔：“现象学与神学”，孙周兴译，载刘小枫编《海德格尔与有限性思想》，北京：华夏出版社 2007，第 1-28 页。
- 33、海德格尔：《荷尔德林诗的阐释》，孙周兴译，北京：商务印书馆 2000。

二、其它著作（按照在正文中第一次出现的顺序排列）

- 1、Otto Pöggeler: *Martin Heidegger's Path of Thinking*, translated by Daniel Magurshak and Sigmund Barber, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, Inc., 1990.
- 2、加达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社 1999。
- 3、Theodore Kisiel: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley: University of California Press, 1993.
- 4、Theodore Kisiel: *Heidegger's Way of Thought: Critical and Interpretative Signposts*, Edited by Alfred Denker and Marion Heinz, London: Continuum, 2002.
- 5、*Reading Heidegger From the Start*, Edited by Theodore Kisiel and John van Buren, Albany: State University of New York Press, 1994.
- 6、Iain D. Thomson: *Heidegger on Ontotheology: Technology and the Politics of Education*, New York: Cambridge University Press, 2005.
- 7、Benjamin D. Crowe: *Heidegger's Religious Origins: Destruction and Authenticity*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.
- 8、Benjamin D. Crowe: *Heidegger's Phenomenology of Religion: Realism and Cultural Criticism*, Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- 9、张祥龙：《海德格尔传》，北京：商务印书馆 2007。
- 10、黄裕生：《宗教与哲学的相遇》，南京：江苏人民出版社 2008。
- 11、Ben Vedder: *Heidegger's Philosophy of Religion: From God to the Gods*,

- Pittsburgh: Duquesne University Press, 2006.
- 12、维特跟斯坦：《游戏规则——维特跟斯坦神秘之物沉思集》，唐少杰等译，西安：陕西师范大学出版社 2003。
 - 13、黑格尔：《精神现象学》，贺麟，王玖兴译，北京：商务印书馆 1987。
 - 14、康德：《自然科学的形而上学基础》，邓晓芒译，上海：上海人民出版社 2003。
 - 15、李文堂：《真理之光——费希特与海德格尔论 SEIN》，南京：江苏人民出版社 2002。
 - 16、李章印：《自然的沉沦与拯救》，北京：中国社会科学出版社 1996。
 - 17、张祥龙：《朝向事情本身——现象学导论七讲》，北京：团结出版社 2003。
 - 18、Edmund Husserl: *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, translated by W. R. Boyce Gibson, M. A., D. SC. (OXON), Beijing: China Social Sciences Publishing House, Chengcheng Books LTD, 1999.
 - 19、胡塞尔：《现象学的方法》，倪梁康译，上海：上海译文出版社 1994。
 - 20、胡塞尔：《哲学作为严格的科学》，倪梁康译，北京：商务印书馆 1999。
 - 21、赖欣巴哈：《科学哲学的兴起》，伯尼译，北京：商务印书馆 2004。
 - 22、倪梁康：《现象学的始基——对胡塞尔〈逻辑研究〉的理解与思考》，广州：广东人民出版社 2004。
 - 23、Edmund Husserl: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, translated by David Carr, Evanston: Northwestern University Press 1970.
 - 24、加达默尔：《哲学解释学》，夏镇平、宋建平译，上海：上海译文出版社 2004。
 - 25、赵敦华：《现代西方哲学新编》，北京：北京大学出版社 2000。
 - 26、胡塞尔：《生活世界现象学》，克劳斯·黑尔德编，上海：上海译文出版社 2002。
 - 27、Edmund Husserl: *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book, Studies in the Phenomenology of Constitution*, translated by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989.
 - 28、陈嘉映：《海德格尔哲学概论》，北京：三联书店 1995。
 - 29、吕迪格尔·萨弗兰斯基：《海德格尔传——来自德国的大师》，靳希平译，北京：商务印书馆 1999。

- 30、克劳斯·黑尔德：《世界现象学》，孙周兴编，北京：三联书店 2003。
- 31、胡塞尔：《逻辑研究》（修订本）第二卷第一部分，倪梁康译，上海：上海译文出版社 2006。
- 32、John Van Buren: *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- 33、胡塞尔：《逻辑研究》（修订本）第二卷第二部分，倪梁康译，上海：上海译文出版社 2006。
- 34、康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社 2004。
- 35、倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，北京：三联书店 1999。
- 36、宋祖良：《拯救地球和人类未来——海德格尔的后期思想》，北京：中国社会科学出版社 1993。
- 37、孙周兴：《说不可说之神秘》，上海：上海三联书店 1994。
- 38、张祥龙：《海德格尔思想与中国天道》，北京：三联书店 1996。
- 39、王庆节：《解释学、海德格尔与儒道今释》，北京：中国人民大学出版社 2004。
- 40、莱茵哈德·梅依：《海德格尔与东亚思想》，张志强译，北京：中国社会科学出版社 2003。
- 41、那薇：《道家与海德格尔相互诠释》，北京：商务印书馆 2004。

三、其它论文（按照在正文中第一次出现的顺序排列）

- 1、张祥龙：“生存与形式指引”，中国现象学网，（2004-04-23）[2009-03-25]，
<http://www.cnphenomenology.com/0404233.htm>。
- 2、Dahlstrom, Daniel O: “Heidegger’s Method: Philosophical Concepts as Formal Indications.” *Review of Metaphysics* 47: 775–795. 1994.
- 3、Ryan Streeter: ‘Heidegger’s formal indication; A question of method in *Being and Time*’, *Man and World* 30; 413-430, 1997.
- 4、Eric Sean Nelson: “Questioning Practice: Heidegger, Historicity, and the Hermeneutics of Facticity”, *Philosophy Today* 44: pp150-159, 2001 (SPEP Supplement 2000) (ed. W. Brogan & M. Simons).
- 5、张祥龙：“‘实际生活经验’的‘形式显示’——海德格尔解释学初论”，《德国

- 哲学论丛》(1996-1997), 湖北大学哲学研究所、《德国哲学论丛》编委会编, 北京: 中国人民大学出版社 1998, 第 29-52 页。
- 6、张祥龙、陈岸瑛:“解释学理性与信仰的相遇——海德格尔早期宗教现象学的方法论”,《哲学研究》1997 年第 6 期, 第 61-68 页。
 - 7、孙周兴:“在现象学与解释学之间——早期弗莱堡时期海德格尔哲学”,《江苏社会科学》1999 年第 6 期, 第 87-93 页。
 - 8、孙周兴:“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》2002 年第 4 期, 第 91-101 页。
 - 9、孙周兴:“我们如何得体地描述生活世界——早期海德格尔与意向性问题”, 中国现象学网, (2007-01-02) [2009-03-25],
<http://www.cnphenomenology.com/0701202.htm>。
 - 10、李章印:“人类对自然的研究如何导致对自然的理解越来越少”,《自然辩证法研究》2000 年第 3 期, 第 2-7+25 页。
 - 11、李章印:“歌德的科学哲学”,《自然辩证法通讯》1999 年第 2 期, 第 32-38 页。
 - 12、靳希平:“胡塞尔和海德格尔现象学差异简析”,《德国哲学》第 2 辑, 北京: 北京大学出版社 1986 年, 第 105-124 页。
 - 13、靳希平:“海德格尔的康德解读初探”, 载孙周兴、陈家琪主编《德意志思想评论》第一卷, 上海: 同济大学出版社 2003, 第 39-60 页。
 - 14、朱刚:“胡塞尔生活世界的两种含义——兼谈欧洲科学与人的危机及其克服”,《江苏社会科学》2003 年第 3 期, 第 40-45 页。
 - 15、李南麟:“主动发生与被动发生——发生现象学与先验主体性”, 载《中国现象学与哲学评论》第 8 辑(发生现象学研究), 上海: 上海译文出版社 2006, 第 14-59 页。
 - 16、靳希平:“胡塞尔和海德格尔现象学差异简析”(续),《德国哲学》第 3 辑, 北京: 北京大学出版社 1987, 第 115-142 页。
 - 17、张汝伦:“论海德格尔哲学的起点”,《复旦学报》(社会科学版)2005 年第 2 期, 第 41-49 页。
 - 18、倪梁康:“胡塞尔与海德格尔的存在问题”,《中国现象学与哲学评论》第三辑, 上海: 上海译文出版社 2001, 第 1-29 页。

- 19、丁耘：“《逻辑研究》中的存在问题”，《中国现象学与哲学评论》（特辑——现象学在中国：胡塞尔〈逻辑研究〉发表一百周年国际会议），上海：上海译文出版社 2003，第 234-261 页。
- 20、汪世锦：“论‘存在状态上的’与‘存在论上的’区分对海德格尔哲学的意义”，《德国哲学》第 9 集，北京：北京大学出版社 1991，第 76-97 页。
- 21、方向红：“意识的平面性与存在的深度——与马里翁一起反思胡塞尔和海德格尔的“现象”学”，《南京社会科学》2006 年第 2 期，第 19-25 页。
- 22、靳希平：“海德格尔对胡塞尔现象学还原方法的批判”，北京大学学报（哲学社会科学版）1986 年第 1 期，第 89-100 页。
- 23、王庆节：“也谈海德格尔‘Ereignis’的中文翻译和理解”，《世界哲学》2003 年第 4 期，第 2-9 页。
- 24、张祥龙：“海德格尔后期著作中“Ereignis”的含义”，《世界哲学》2008 年第 3 期，第 50-56 页。
- 25、邓晓芒：“论作为‘成己’的 Ereignis”，《世界哲学》2008 年第 3 期，第 40-49 页。
- 26、王均江：“论海德格尔思想主导词 Ereignis”，《世界哲学》2008 年第 4 期，第 39-49 页。
- 27、李章印：“自然科学如何是诠释学的”，《自然辩证法通讯》2006 年第 6 期，第 45-50+61 页。
- 28、李章印：“对自然科学的诠释学解读与自然科学诠释学”，载洪汉鼎、傅永军主编《中国诠释学》第三辑，山东人民出版社 2006，第 287-296 页。
- 29、李章印：“探照灯与数学因素——对波普尔与海德格尔科学诠释学思想的比较”，《山东大学学报》哲学社会科学版 2005 年第 6 期，第 40-45 页。
- 30、李章印：“科学的本质与追思——海德格尔的历史性分析”，《哲学研究》2005 年第 8 期，第 82-89 页。
- 31、李章印：“对 Το γαρ αυτο νοειν εστιν τε και ειναι 的重新解读”，《世界哲学》2007 年第 6 期，第 4-12 页。
- 32、John D. Caputo: “Heidegger and theology”, in *The Cambridge Companion to Heidegger*, Edited by Charles B. Guignon, 北京: 三联书店 2006, pp270-288.
- 33、Thomas Sheehan: “Reading a life: Heidegger and hard times”, in *The Cambridge*

- Companion to Heidegger*, Edited by Charles B. Guignon, 北京: 三联书店 2006, pp70-96.
- 34、莱曼: “基督教的历史经验与早期海德格的存在论问题”, 见刘小枫编《海德格尔与有限性思想》, 北京: 华夏出版社 2002, 第 43-77 页。
- 35、倪梁康: “海德格尔思想的佛学因缘”, 《求是学刊》2004 年第 06 期, 第 21-33 页。
- 36、Michael E. Zimmerman: “Heidegger, Buddhism, and deep ecology” in *The Cambridge Companion to Heidegger*, Edited by Charles B. Guignon, 北京: 三联书店 2006, pp240-269.

后记·致谢

从对海德格尔发生兴趣到现在大约已有 20 年的光景了，其间花费在海德格尔身上的精力是最多的。但如果不是特殊的因缘，还是不会想到要写出一本“大部头”的东西来。海德格尔的东西真正说来是不能作为通常的课题来对待的，它是需要通过人生本身来体会的。

这特殊的因缘就是为了适应体制化的要求而“补”一个博士学位。但这个因缘还可以追溯得更远一些。从上个世纪 90 年代中期开始，许多朋友和老师（甚至还有从未谋过面的学界前辈）就督促我拿个博士学位。随后高校之间相互的“挖人战争”开始了，博士学位变得越来越重要。但我还是“我自岿然不动”，以至于有的老师和朋友开始“指责”我的懒惰和“赖狗扶不上墙头”了。在此，我向那些督促我、“指责”我的朋友、老师和前辈表示衷心的感谢！同时也向那些“宽容”我没有博士学位并给予我充分信任的老师和朋友表示衷心的感谢！

不过，在 2000 年的时候，母校的刘陆鹏老师、刘杰老师和傅永军老师先后到河南出差，希望我能回到母校。关于博士学位的问题，几位老师说，可以跟人事处的说一说，先解决调动问题，后解决学位问题。随后，在时任院长的傅有德老师和上述几位老师的大力支持和帮助下，在山大同窗好友的热心帮助下，我终于于 2002 年携妻带子地回到母校。在此特向傅有德老师、刘陆鹏老师、刘杰老师、傅永军老师以及山大的其他领导、老师和同学们表示衷心的感谢，同时也向河南师大的领导和同事们表示衷心的感谢！

但是，在来到山大之后，我又拖了一段时间，在“看”了几位老师的多次“脸色”之后，在与北大的国盛兄拉扯了一段时间之后，才终于开始在刘杰老师门下正式攻读博士学位。

刘老师当时曾对我说，既然对海德格尔已搞了这么多年，可以在两年之内申请学位。我想也是，不就是 10 万多字吗？但后来发现，两年的时间是远远不够的。一则是因为我在读博期间额外选修了一些专业课程以及德语、希腊语、拉丁语课程，二则是因为我想从总体上“把握”一下海德格尔。尤其是这种“总体把握”，

它是非常麻烦的，不仅需要阅读海德格尔从早期到后期的大量著作，而且还需要把这些著作真正地“读”“到”“身”“上”。另外，刘杰老师还提出一个要求，即要像分析哲学那样清晰地把海德格尔的东西弄出来。这个要求是非常高的，因为德国哲学家的东西向来都不是这样的。

不过，尽管刘老师提出了很高的要求，但对于我的工作的具体内容，他一直采取一种非常宽大的态度，任凭我肆无忌惮地变来变去，从不命令我必须做什么，不能做什么。刘老师真正地是以现象学的方式来指导我的现象学研究：让我的东西从其自身并在其自身以其自身显示自身的方式显现出来。他只是给予规范和思想的引导，而不是下命令。但越是这样的规范和引导，越是真正需要花费心血的。另外，刘杰老师还从工作和生活等多个方面给我提供帮助，以便使我有充分的时间和精力来搞我的海德格尔。

现在，经过 4 年的攻读，博士论文终于仓促地完成了。尽管它并没有真正做到像分析哲学那样地清晰明了，尽管它本身还有许多有待改进的地方，但在改进它之前，我必须先向在我身上花费心血并促成它出世的老师们表达内心的感谢。感谢我的导师刘杰教授以及导师组的傅有德教授、傅永军教授、刘陆鹏教授、蔡德贵教授等多年来在工作、学习、论文写作和生活等各个方面对我的信任、鼓励、关照、督促、帮助和指导！感谢傅有德教授和傅永军教授把我的选题纳入到教育部基地项目、“985 工程二期”项目和泰山学者项目之中！感谢在读博期间在课上课下及正规非正规学术场合给予我学术营养和帮助的谢文郁教授、洪汉鼎教授和田辰山教授！感谢主管研究生工作的王新春教授在工作、学习和论文写作过程中给予我的关照和帮助！

感谢我的同事王善博教授和黄启祥教授在工作安排和论文写作中给予我的帮助！善博兄还从美国给我带来急需的资料，并对论文的英文目录和摘要提出了宝贵的修改意见。启祥兄在读博过程的各个环节都花费了心血。感谢荣立武兄在工作上的配合，接手了本该由我做的工作！感谢于健兄、铁省林兄和陈治国兄在读博期间提供的帮助！感谢负责研究生教务的赵莹老师在我的“教学”和“上学”的“复杂程序”中精心提供各种灵活的安排和耐心的帮助！感谢办公室和资料室的阚铮老师、陶莉老师在工作 and 资料查阅上给我提供的帮助和便利！

还要感谢中央党校的成官泯兄和李文堂兄。官泯兄得知我读博的事情之后，

曾多次热心地与我讨论论文的选题和思路。虽然后来的写作与当时所讨论的思路已大为不同，但官泯兄无疑为我提供了极大的动力。至于文堂兄，我之所以会对海德格尔发生兴趣，他是绝对脱不了“干系”的。虽为同学，但在海学方面他实为“先行者”。后来，文堂兄又与官泯兄一起参与了对我的博士论文思路的讨论。

感谢张祥龙教授和孙周兴教授。这感谢除了由于我的论文是以他们两位以及其他现象学学者的工作为基础的，还有另外的因缘。在外国哲学和现象学科技哲学的会议上曾有幸当面向张祥龙教授请教一些海学问题，私下也曾通过 E-MAIL 向张教授请教过现象学问题。至于孙周兴教授，除了在外国哲学会议上向他请教过海学问题之外，他还在 08 年底来山大讲学，得以进一步的请教和交流。

感谢中国社会科学院的黄裕生教授和朱葆伟教授在学术上对我的帮助和鼓励。当我的博士论文正要进行到“海德格尔对基督教神学的解构和指引”的时候，黄裕生教授恰好让郭鹏兄转给我他的新著《宗教与哲学的相遇》，从而又给我增加了一份极有价值的参考资料。

感谢长期以来给予我帮助的科技哲学界的老师和朋友们。

感谢我的妻子韩爱先。她承担起繁重的家务，也承担了许多本该由我承担的其它责任和义务，尽力地维持我学术时空的安静，让我得以“逍遥地”完成我的博士论文。

感谢我年迈的父母。虽然二老的内心期盼着我这个儿子“常回家看看”，但对于我的“年不归宿”也给予了充分的理解。

感谢我那已处于或早已处于另一个世界的爷爷奶奶、姥爷姥姥和岳父，他们对于我没有完整地参加他们的葬礼或不能正常上坟都给予了理解和原谅。

感谢所有给予我帮助和理解的人，感谢我的一切因缘，感谢让我这个 Da-sein 显现于世的这大地和上苍。

攻读学位期间发表的学术论文目录

(按发表时间顺序)

- 1、“科学的本质与追思——海德格爾的历史性分析”，《哲学研究》，2005年第8期，第82-89页，独著。
- 2、“探照灯与数学因素——对波普尔与海德格爾科学诠释学思想的比较”，《山东大学学报》哲学社会科学版，2005年第6期，第40-45页，独著。
- 3、“经典现象学家对科学认识发生过程的初步考察”，《淮阴师范学院学报》哲学社会科学版，2006年第1期，第41-48页，独著。
- 4、“对自然科学的诠释学解读与自然科学诠释学”，载洪汉鼎、傅永军主编《中国诠释学》第三辑，山东人民出版社2006，第287-296页，独著。
- 5、“古典传统的当代困境——Leo Strauss 政治哲学述评”，《山东大学研究生学志》，2006年第2期（6月），第48-53页，独著。
- 6、“理解默顿命题”（译著），《山东科技大学学报》（社会科学版），2006年第2期（6月），第23-29页，第三。
- 7、“如何进行现象学的基本训练”，《莱阳农学院学报》社会科学版，2006年第3期（9月），第69-74页，独著。
- 8、“自然科学如何是诠释学的”，《自然辩证法通讯》，2006年第6期，第45-50+61页，独著。
- 9、“对 Το γαρ αυτο νοειν εστιν τε και ειναι 的重新解读”，《世界哲学》，2007年第6期，第4-12页，独著。
- 10、“现象学-诠释学的科学编史学纲领”，《自然辩证法研究》，2007年第11期，第100-103页，独著。

作者：[李章印](#)
学位授予单位：[山东大学](#)

相似文献(10条)

1. 期刊论文 [高秉江](#) 初探宗教现象学—现代哲学2004,“(3)

宗教现象学是当代西方文化中使用现象学方法来诠释宗教的一种学说,它在理论上与传统宗教的理性实体学说和自然神学理论相区别,一是将宗教的论证方式由外在实体出发转向由人的直观意识出发,二是将对神的论证由理性论证的途径改变为意识直观和生存体验的途径。宗教现象学把人的直观意识体验和生存感受作为其理论的出发点,它同时把宗教理解为前导入的生存的意义纲领。宗教现象学跨越了现象学、存在主义、解释学、心理学、人类学及神学等多个学科,尚有许多理论问题有待进一步澄清。

2. 学位论文 [韦海波](#) 意向性与自行传达——舍勒“宗教的本质现象学”研究 2007

宗教的本质现象学虽然是一项未完成的研究,但在舍勒的思想进程中具有较特殊的意义。它既是《形式主义》文末提出的问题之后续探讨,也是舍勒在宗教立场转变之前有关宗教问题最为集中的论述。

作为宗教行为及其对象的“本质学”,宗教的本质现象学是在舍勒独特的现象学思路中展开的。本文首先从这项研究的思想起源、性质和自然神学的重建之目标等方面作了总体性的介绍,然后对与后文密切相关的舍勒现象学的立场和基本概念(行为、人格与精神)以及意向性问题进行了阐释。在此基础上,本文以舍勒原著为依据,重构成宗教的本质现象学中两条交织的线索:宗教行为之意向性与上帝之自行传达。

意向性是现象学的关键概念,自行传达或启示则是神学探究的重要内容,这两者却在宗教的本质现象学之论域中相遇并交融。一方面,舍勒试图以意向性理论扭转传统自然神学偏重理性“论证”的思考方式,另一方面,将神明者之自行传达与被给予性、宗教行为意向之充实联系起来,对现象学的意向性理论而言也是一种尝试。

关于第一条线索中呈现的主要观点和思路概括如下:宗教行为是意向性的,且不可被还原为其它行为种类。在这一根本问题上,舍勒批判了宗教研究中的心理主义和主体主义倾向,并认为宗教行为自律的本质特征在于其世界超越性、否定性和接受性。宗教行为超越于世界而指向“绝对域”中的存在;但是在有限意识中,首先被给予的该区域可能被虚无或有限之物所占据,因而产生了宗教领域中的“欺罔”现象。惟有去除“欺罔”,人们的信仰行为才能被唤醒并面对上帝。在信仰中被给予的上帝之实在不可被“证明”,而只能被“指明”和“确认”。通过对信仰现象的分析,舍勒区分了人格性的信仰和针对有限存在物的相信行为,并审查了现代人的“不信”意识以及“迷信”,从而为揭示宗教行为对象之本质扫清了道路。

宗教行为之特征表明,其意向只有在上帝自行传达的前提下才能获得充实。针对由宗教行为意向的这一充实条件,第二条线索主要思考的是:神明者或上帝之基本规定(“绝对”和“神圣”)和实定特征(精神性),以及宗教行为中相应的认识方式。上帝的精神性诸特征奠基基于爱,上帝出于爱以种种方式向人传达自身。自然启示和实定启示是自行传达的两种基本形式,本文结合舍勒现象学的被给予性概念,探讨了这两种形式的不同的被给予方式及其区别与联系,并揭示了宗教的本质现象学着重关注的自然启示之普遍性意义。人们通过自然启示所认识到的主要是上帝的精神性,这一途径也为认识上帝的“人格性”作了准备。舍勒对人格性的实定启示之研究,开启了通往宗教类型学和宗教社会学方向的道路。“宗教人”的价值人格类型之本质揭示则是这项研究的主要方面。对上帝的爱构成了宗教行为意向的根本情感特征,上帝的自行传达亦出自其至爱。

本文最后从爱的学说出发,解释了哲学的本质认识与以拯救为目标的宗教认识之差异,并考察了舍勒对哲学与宗教的关系这一根本问题的理解。

3. 期刊论文 [高宣扬](#). [GAO Xuan-yang](#) 法国现象学运动的新转折(下) - 同济大学学报(社会科学版) 2007, 18(1)

新一代法国现象学家,自20世纪80年代以来,一方面不断对现象学自身及其历史,特别是对胡塞尔和海德格尔的原有理论和方法,发出“回问”(Rückfrage)、反思,甚至批判,另一方面,遵循“回到事物自身”(zu den Sachen selbst)的原则,针对现实生活世界所遭遇的问题,试图开辟和扩大其理论视野,同时尝试改进原有的现象学方法,创造了新的“生命现象学”、“伦理现象学”及实现“现象学的神学转折”等一系列重大理论事件,不但使法国现象学运动本身发生新的重要转折,也引起当代整个法国哲学领域的重大争论,预示着法国哲学在新世纪的又一个创新高潮的到来。

4. 学位论文 [王坚](#) 海德格尔对保罗书信的现象学阐释 2007

海德格尔的宗教生活现象学课程将哲学方法论探讨和保罗书信的现象学阐释并举,两者没有偏废。他从追问哲学的前概念基础开始,深入到实际生命经验的所关联的世界意蕴整体,从而在他这里,使现象学实现为与其实际性的解释学相契合。形式显示的方法论探讨标明了哲学的现象学品格,海德格尔提出“形式显示”的意义在于,在实际生命经验中,我们据此姿态得以从沉沦性趋向中将本真现象提取出来,实际生命经验的沉沦性趋向是日常的、普遍的,持续地具有潜入客观化之中的常态。

到历史的实行中去把握实际生命经验成为随后保罗书信阐释的现象学原则。海德格尔在“实行历史”框架内对具体宗教生活现象的解释,使其洞见到早期基督教宗教性的两个基本规定:1. 原始基督教的宗教性就在原始基督徒的生命经验之中,并且就是生命经验本身;2. 实际生命经验是历史性的,基督教的宗教性如此活出时间性。

海德格尔对保罗书信的阐释主要集中在帖撒罗尼迦书,他形式地提出保罗与那些已经听从他的人们的关联状态。保罗在两种意义上经验帖撒罗尼迦人:1. 他经验着他们的已成为(基督徒);2. 他经验着他们对他们已成为基督徒的知道。那意味着,他们的已-成为也是保罗的已-成为,而且保罗是被他们的已-成为共同影响的。在海德格尔对早期基督徒信仰图式的揭示中,我们得以本真地领略到 $\pi \rho \omicron \upsilon \upsilon \omicron (\tau) \alpha$ (基督再临)之期待的恩典时刻论(Kairologische)时间经验,一种新的末世论结构揭示了一种原初的时间性,而后者成为历史的本源。正是这种原初的时间性结构的揭示,使我们看到了后来《现象学与神学》中所说的哲学与神学所可能具有的共性,这种共性显然来自原初的对时间意义的理解。恩典时刻论时间经验的揭示和形式显示将一起成为《存在与时间》最本质但却未曾明言的核心。本文正是试图跟随海德格尔去探询一门宗教生活现象学的基本可能性条件。

关键词:实际生命经验,历史,形式显示,宗教生活现象学,恩典时刻论

5. 期刊论文 [高宣扬](#). [GAO Xuan-yang](#) 法国现象学运动的新转折(上) - 同济大学学报(社会科学版) 2006, 17(5)

新一代法国现象学家,自20世纪80年代以来,一方面不断对现象学自身及其历史,特别是对胡塞尔和海德格尔的原有理论和方法,发出“回问”(Rückfrage)、反思,甚至批判,另一方面,遵循“回到事物自身”(zu den Sachen selbst)的原则,针对现实生活世界所遭遇的问题,试图开辟和扩大其理论视野,同时尝试改进原有的现象学方法,创造了新的“生命现象学”、“伦理现象学”及实现“现象学的神学转折”等一系列重大理论事件,不但使法国现象学运动本身发生新的重要转折,也引起当代整个法国哲学领域的重大争论,预示着法国哲学在新世纪的又一个创新高潮的到来。

6. 学位论文 [符勤勤](#) 论海德格尔的存在论现象学的时间 2008

时间是永恒的哲学课题,自古希腊以来至今,“什么是时间”这一问题始终困扰着人类。在时间问题上,海德格尔的独特之处在于他意识到时间问

题的困难在于它与哲学所思之根本——存在在在地联系着。在海德格尔看来，时间的命运与存在的命运，进而和整个形而上学的命运、哲学的命运乃至人的命运是联系在一起。他之前的西方哲学存在这样一个缺陷：存在由时间所规定，但是时间问题向来未予深究，因而存在问题就向来被遮蔽在晦暗之中，这导致了对存在的遗忘。因此，他为自己提出了这样一个任务“对时间进行阐释，表明任何一种存在之理解都必须以时间为其视野”。

海德格尔试图借助胡塞尔的现象学的方法，在批判地继承并发展康德先验时空观、胡塞尔内在时间意识以及神学思想下，建立存在论现象学的时间观来承担这样一个伟大而长远的任务。

以《存在与时间》为代表的早期著作中，海德格尔认为时间性就是此在存在的意义。这样的时间性，在此在的分析中得到显示：此在在世的方式有三种，即现身、领会与沉沦，分别对应于曾在、将来和当前三种时间性。此在的这三种在方式具有内在的统一性，这一整体的能在即是操心，而其统一的基础则在先于先行到死。死是此在最本己的可能性，它同时创造并显示了“走向自身”的“将来”、“返回自身”的“曾在”和“让……来照面”的“当前”。它们的共同特征是“绽出”，即“出离自身”。时间性在本质上是绽出的，时间性不存在，时间性到时，而时间源始地作为时间性的到时存在。以将来为首要现象的绽出一到时的时间奠定了海德格尔现象学的时间观乃至整个存在论的整体框架。

由时间性来阐释此在具有明显的主观唯我论特征。从30年代初起，海德格尔的思想实现了“转向”：在更加源始的意义上思“存在之真理”，即在澄明与在场性中思存在与时间。而此一思将我们带到“本有”之处，本有就是给出时间与存在的“它”。存在，在居有中被遣送的让在场，在居有中被达到的时间。存在与时间为本有所居有。本有是存在与时间的可能性条件，但是本有本身具有自行归隐的本性而不可思。

从存在的真理是遮蔽与解蔽的统一来看，由绽出的时间性向为本有所居有的时间的转向是一种“返回步伐”，是对有待思的东西的自行趋近的开放的过程。

7. 期刊论文 余平. Yu Ping 葛洪《神仙传》神学位格的现象学分析 - 世界哲学2006, "" (1)

一切形式的“神仙传”，诸如“史实”、“解释”、“想象”之类的东西无关，而是“信仰”开启自身、显示自身以及守护自身的一种基本生存方式。此乃所有神仙“传”之为“神仙”传的本质。由于葛洪的《神仙传》已经奠基在“抱朴子·内篇”所建构起来的神学境域之中，而且即便从具体的“神仙形象”来看，我们也可以毫不夸张地说：葛洪的《神仙传》不仅意味着神仙信仰之传递本身，而且贏得了中国道教史上第一个严格意义上的“神学位格”。

8. 学位论文 孙庆斌 勒维纳斯的他者问题研究 2007

勒维纳斯是最早把现象学介绍到法国的哲学家，是当代西方哲学思潮中比较具有代表性的思想家之一，也有人把他称作当代思想界唯一的道德学家。他的思想在西方已经得到广泛的重视，近年来国内学者也逐渐开始关注勒维纳斯的学术思想。但是由于研究者的理论视角、价值取向、问题意识各异，目前对其思想的研究尚缺乏系统性、全面性和深刻性，其理论价值难以被充分挖掘出来。本文从勒维纳斯所关注的“他者”问题入手，把勒维纳斯关于“他者”的伦理哲学思想置于20世纪西方文化批判视野之中加以审视，对其“为他人”的伦理思想作了系统的研究和总体的把握，进而挖掘其理论特征和理论价值。犹太教思想和古希腊哲学思想是勒维纳斯批判现代文化的理论基础，他站在伦理学作为第一哲学的立场上，对包括现象学、存在主义哲学、生命哲学、犹太教神学在内的当代主要文化思潮作了超越性诠释和整合；现代社会中人的处境，特别是因文化传统的压抑而造成的人与人之间伦理关系的空虚和无意义困境是其“为他人”的责任伦理学批判的基本指向，勒维纳斯深刻地剖析了现代人在本体论同一性思想掌控下的伦理道德的缺失及其时代困境，从深层次挖掘了现代人生存困境的性质和根源；以“为他人”的伦理精神为实质建构一个伦理形而上学体系，给人以无限的责任关怀是勒维纳斯责任伦理学的理论旨趣。勒维纳斯对20世纪西方文化危机所作的批判，以及对伦理形而上学的张扬，为学术界提供了研究的空间。

9. 期刊论文 马晖. 丁可. MA Hui. DING Ke 哲学、神学辨一兼与胡孚琛、从大川等先生商榷 - 兰州大学学报(社会科学版) 2005, 33 (6)

针对目前对于哲学的困惑和对于唯物论的迷惘，论证了哲学作为现象学是以现象为依据的、研究领域具有无所不包性的学科，后因“知”的分离而缩减为“知学”，但“知”与“知学”并未真正分离，而是相互重叠。笔者论证了必须确认世界本体为物，一切现象是物的现象，象才有一定的义，才能由象认识物、认识世界；人作为物，也必须物之性。人作为生物，具有生物的生存竞争本能，笔者以此为依据，讨论了人的个体生存与群体生存的相互依存关系，人文学的各个学科即是对于这一关系加以分门别类进行研究及探讨而形成的学科。笔者以人的认识历程为依据，探讨了唯物论、唯心论、物心二元论和宗教等的发生、发展、变化问题，论证了只有坚持唯物论才能正确认识世界。

10. 学位论文 徐晟 现象的被给予性与主体的转化——马里翁现象学初探 2008

让-吕克·马里翁是当代法国新生代哲学家中最重要的物之一，也是当代最重要的三、四个现代哲学史家之一。此外，他还是德里达之后最具影响力的一位现象学家，其现象学三部曲的第一部《还原与被给予性》对胡塞尔和海德格尔所使用的方法做了出色的研究，并且在此基础上提出了自己关于现象学原则的第四个表述：“有多少还原，就有多少被给予性。”这一表述将被给予性重新放置到现象学研究的中心。在其第二部现象学著作《既给予》中，马里翁进一步澄清了被给予性的意义，并且以其所描述的四种充盈现象拓宽了现象学研究的范围。马里翁现象学三部曲的最后一部《论过剩》则进一步澄清了充盈现象的含义并赋予它们以必须为现象学所接受的资格。

在经典现象学中，现象学方法与形而上学方法的区别在于：后者总是力求证明(démontrer)一个关于某事实或事件的命题的真假，而所谓证明就是为了追求关于事物的确定性的知识而将事物建构为某个基础的表象；与之相对，现象学方法致力于展示(montrer)，这就意味着，即使在建构一个现象时，这个方法也仅限于让这个现象自己显现。建构不同于构筑或综合，而是一种意义给予(Sinngebung)。但是，在马里翁看来，一种彻底化了的现象学方法意味着被给予性的首要性，乃是现象自身所具有的本己特性。因此，在马里翁的思想中，现象学方法所做的仅仅是为现象自己展示自身(se montrer)扫除障碍。

在马里翁之前，关于现象学的最终原则已经有了三个表述：1)有多少显现就有多少存在；2)面向事物本身！3)一切原则之原则。只有最后一个表述明确地将现象性从形而上学关于奠基的要求中解放了出来，因为除了直观之外，现象之显现再也不需要任何其他外在合法性。问题在于，此后直观本身构成了现象性的界限或者说视域，这就意味着现象依然无法依据其自身的被给予性而展示自身。为了最终通达被给予性的首要地位，现象学的最终原则必须被更彻底地表述为：有多少还原，就有多少被给予性。

被给予性概念并非由马里翁所创设，它已经在胡塞尔、海德格尔以及其他哲学家那里被使用过。而且胡塞尔和海德格尔也一度揭示了它的重要意义，但是他们又以各自的方式双双错过了自己的发现。通过假定现象性与对象性(ess)之间的未经审查的等价性，胡塞尔在他的突破面前止住了脚步。因为这种等价性使得被给予性依赖于我(Je)的建构。海德格尔已经在对“它给予(es gibt)”的描述中揭示了被给予性的首要性，但是他旋即“它给予”阐释为大写的本有(Ereignis)，因此也使得他的发现成为一个未被抓住的突破。

马里翁认为，必须依据被给予者(le donné)的两义性来把握被给予性的基本含义。被给予性展开为被给予者的褶子：被给予的礼物仅仅依据其本己的事件而给出自身。因此被给予性就是现象的根本现象性：现象给出自身(se donner)。现象以其被给予性为根本现象性这一命题不仅可以使得显现与显现者之间的紧密相关的两义性得以合法化，而且也与海德格尔的经典命题相呼应：现象的意义就是那就其自身而展示自身者。为了无条件地显现，现象能够也必须被还原为纯粹的被给予者。就如同一幅图画给出的仅仅是它的效果(而非它的持存性或有用性)，一个现象除了它自己所显现者之外什么也不给予，换言之，它不给予任何“东西”：既不给予对象，也不给予存在者。没有任何现象可以逃脱被给予性，包括虚无、死亡乃至未知的他者。因此，在判定任何事物存在或不存在(有或者没有存在)之前，重要的事情不在于判断它是否从属于被给予性，而仅仅在于判定其被给予性的模式。

是否谈论于上帝或宗教经验的主题并非哲学与神学的分野所在。就马里翁而言，诸充盈现象仅仅是某种可以将现象学拓展到其极致的可能性。一种关于被给予性的现象学并非存在-神学，而是一种立足于“有多少还原，就有多少被给予性”原则的现象学突破。我们甚至可以说，如果列维纳斯可以被认为是一种后-现象学代表的话，那么马里翁其实是在回归某种“真正的胡塞尔主义”，因为后者总是企图通过“重复”而非“拒斥”来超越现象学本身。

雅克·德里达认为一种纯粹的礼物现象是不可能的。按照马里翁的解读，德里达的写作乃是首先构筑了一种给予礼物现象的经济学，然后又在这种经济学中将礼物消解。通过严格的现象学程序，马里翁证明不仅礼物的给予者和接受者是可以被悬搁的，而且礼物本身的在场或者说持存性也是可以悬搁的。使礼物成其为礼物的并非其客体性或存在，而是它的可给予性(donability，事物本己的必须被给予的特征)和可接受性(acceptability，事物本己的必须被接受的特征)；前者使得给予者不得不给予，后者则迫使接收者接受，简言之，是礼物为了交付它自身而展示了自身。

现象的如下四个特征使之不同于给出了自身而展示自身者。首先是它的变形(anamorphosis)的特征，由于这种特征，它的确是从“别处”显现，但是这个别处并不必然指向某个起源、原因或交换的机构，因为它无须这些东西也可以实现自身。这种“别处”其实意味着人们为了接受它所给予的东西必须向它的来临(arriving)敞开，将它的效果作为一种冲击或感发而接受下来。这样，现象就悬搁了被给予性词汇系统中的给予者。其次，现象具有作为一个事件的特征，它无须依赖任何外在的机构就可以达到显现，无法召回也不可撤消地给出自身。这样，从给予者的角度来看，它又悬

搁了接受者。第三，现象之无法预测的来临使之具有意外事件(event)的特征，它只有在感发到我之时才抵达我，这就表明现象像一个礼物一样具有可接受性。最后，现象自己使得自身显现，以至于它仅在造就自身时才展示自身，在这个向我显现的过程中它一直保持着主动权，因此它像一个既成事实(fait accompli)那样使得我只能忍受它的重负。显现的主动性使得它可以被转换为已经被还原了的礼物的可给予性。这种作为既成事实的特征消除了人们为现象之现象所设定的种种条件。正是从以上四个规定性出发，马里翁不仅颠覆了传统形而上学中实体与偶性的对子，也使得在现象学上接受充溢现象成为可能。针对康德提出的现象的可能性条件，也就是四组知性范畴，马里翁描述了四种典型的充溢现象：事件，不可预测的；偶像，无法承受的；肉，绝对的，摆脱一切经验类比的；圣像，不可注视的。它们所代表的充溢现象的四个特征，逐个颠覆了康德的知性范畴，也超越了胡塞尔的视域和建构性的“我”。现象学因此实现了从展示到自身显现的转变，真正坚持了现象的自身显现相对于主体知觉的优先性。列维纳斯和马里翁都企图重构西方哲学，但是二者采取了不同的道路。马里翁思想在许多地方都体现着列维纳斯的影响，后者对“脸”的确定是马里翁现象学最重要的理论前提之一。所不同的是，在与其他者的关系问题上，马里翁认为这张“脸”还是成问题的，它还必须被彻底化为一个“圣像”，二者的差异主要不是各自发出什么样的呼唤，而是所引起的效果：接受到脸之呼唤的“我”是受格的，而领会圣像之呼唤的“我”是与格的。

这个见证者就是那个被给予性向之给出的那继主体之后而来者，也就是l'adonné，它既不是一个先验的自我，也不是当代哲学为了先验主体性而提出的主体的众多“化身”中的一个。按照马里翁的精彩分析，在被给予者发出了一个呼唤之时，l'adonné因为接受了这个呼唤而使自身被建立。这种分析并没有将被给予者转化为上帝、存在或主体。由于它的目的仅仅在于唤起l'adonné，因此呼唤自身依然保持着无名状态。事实上，呼唤只有在它向l'adonné显现的事件中才能展示自身，也就是说，它只能在l'adonné的回应中才能被现象化。另一方面，在接受呼唤的过程中，l'adonné也必须向它所接收者献出自身。这种关系表明：给出自身的呼唤仅仅通过并由于l'adonné而展示自身并不意味着被给予性依赖于l'adonné。被给予性包含着界限，但是并不限制自身，因为l'adonné也必须被自己所接受者接纳。被给予性的内在性因此完全得到尊重并且也得以开启一个在其本己的个别化当中通达他者的通道：爱。

本文链接：http://d.g.wanfangdata.com.cn/Thesis_Y1566315.aspx

授权使用：广东商学院图书馆(gdsxy)，授权号：a8f9c202-1287-48e6-8e5a-9e4d0077e553

下载时间：2010年12月15日