

当代中国哲学丛书

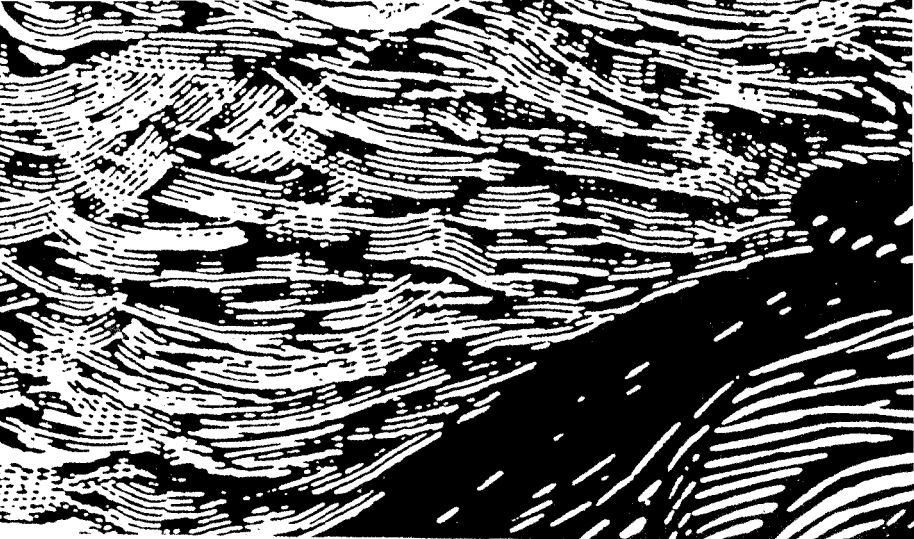
海德格尔
早期思想研究

SHANGHAI RENMIN CHUBANSHE

靳希平 ● 著

Jin Xiping Zhu





Jin Xiping Zhu

当代中国哲学丛书

海德格尔

早期思想研究

SHANGHAI RENMIN CHUBANSHE

上海人民出版社

靳希平 ● 著



作者近影

作者简介

靳希平，1949年生于西安，1953年随祖父进京。1968年由北京外国语学校“毕业”，赴陕西延安插队。1972年作为农民大学生进北京大学哲学系学习，毕业后留校任教。1980年至1984年在德国Tuebingen大学从Klaus Hartmann学习，获哲学硕士学位后应召回国；现任北京大学哲学系副教授，西方哲学教研室主任，发表关于现象学、海德格尔哲学论文三十多篇，译文十几篇。

目 录

总 序	1
引 言	1
第一章 童年	15
第二章 专业 生计	22
第三章 海德格尔的亚伯拉罕崇拜	29
第四章 青年时期的书评与短文	36
第五章 对外部世界实在性的辩护	43
附记：现象学中的客观实在问题	52
第六章 自然科学、数学、符号逻辑	73
第七章 对传统逻辑哲学的评述	81
第八章 对亚里士多德和康德的评论	90
第九章 博士论文	94

目 录

1	哲学与心理学	94
2	对冯特的判断定义的批判	96
3	对冯特“统觉论”的批判	98
4	对迈耶尔判断理论的批判	101
5	对布伦塔诺思想的简评	104
6	对李普斯的心理主义的批判	107
7	批判性总结	109
	附记:存在概念之意义的统一性问题	123

第十章 邓·司格特思想研究 (高校教师资格论文) 140

1	哲学与哲学史	144
2	什么是理论语法	151

目 录

3	范畴、认识、交往	158
4	对其他基本范畴的分析	161
5	命题与意向性	171
6	指号与意义	175
7	意义世界	179
8	生活是基础	187
9	早期对时间的分析	193
第十一章 教授职位和生活理想		204
第十二章 海德格尔同胡塞尔现象学之殊异		222
1	《大英百科全书》现象学条目的写作	224
2	对胡塞尔意向性的批判	236

目 录

3		
对胡塞尔“纯意识”论的批判	—————	239
4		
海德格尔哲学中的还原方法	—————	245
5		
现象学与西方认识论传统	—————	272
附录一 海德格尔的艺术哲学	—————	286
附录二 海德格尔生平年表	—————	327
参考文献	—————	338

CONTENTS

Preface

I . Childhood

II . Career

III . Worship of Abraham a Sancta Clara

IV . Book Reviews & Articles During College-time

V . Apologia of The Reality of The External World

Annex: The Problem of Objective Reality in
Phenomenology

VI . Science , Mathematics , Symbolic Logic

VII . Interpretation To Traditional Logic

VIII . Aristoteles & Kant

IX . Dissertation

1. Philosophy & psychology
2. Critique on Wundt's definition of judgment
3. Critique on Wundt's theory of apperception
4. Critique on Meyer's theory of judgment
5. Critique on Brentano's theory of judgment

CONTENTS

6. Critique on Lipps' psychologism

7. Critical interpretation

Annex: On Identity of The Meaning of Concept
of Being

X. Studies on Duns Scotus (Habilitation)

1. Philosophy & history of philosophy

2. What is reflective grammar

3. Category, knowledge, communication

4. Analyze of categories

5. Statement & intentionality

6. Symbole & meaning

7. The world of meaning

8. Life as foundation

9. Analyse of time

XI. Professor & The Idea of Life

XII. The Difference in Understanding of Phenomenology By Husserl & Heidegger

1. The article of Phenomenology in ENCYCLOPAEDIA BRITANNICA

2. Critique on Husserl's theory of intentionality

3. Critique on Husserl's theory of pure consciousness

4. Reduction in Heidegger's philosophy

5. Phenomenolgy & the epistemological tradition

CONTENTS

Appendixi: Heidegger's Philosophy of Art

**Appendixii: Chronological Table of Heidegger's Life
& Writings**

Bibliography



引 言

1

在我国西方哲学史著作中谈到近代哲学的分期时，一般的看法是：17世纪英国哲学，18世纪法国哲学，19世纪德国哲学。这里所谓19世纪德国哲学，内容上是指康德、费希特、谢林、黑格尔和费尔巴哈的哲学。这种说法固然不错，但从把握德国哲学的特征这个角度来看却不十分全面。从便于把握德国哲学特征这一点出发，我们更倾向于采纳1923年由厄斯特莱希(Oesterreich)修订的余伯威根(Ueberweg)哲学史的看法。略作修订，我们把德国19世纪哲学分为三个阶段：从康德起到黑格尔去世(1830年)为第一阶段；从1831—1870年左右为第二阶段；从1870年左右到1920年左右为第三阶段。

德国是欧洲文化发展史中进步较缓慢的国家。德国民族统一晚，宗教改革晚，启蒙运动晚，资本主义萌芽与发展也晚。在哲学上的情况也不例外，在时间上，德国唯心主义哲学诞生于18世纪末，成熟于19世纪上半叶。但是从19世纪德国哲学代表的阶级利益，所产生的社会影响，激荡在由抽象的思辨概念构成的大厦中的情绪等诸方面看，它和欧洲18世

纪的哲学同属一个类型。从内容的实质上看,德国唯心主义是德国的18世纪哲学。马克思恩格斯对德国哲学的评价也说明了这一点:“正像在十八世纪的法国一样,在十九世纪的德国,哲学革命也作了政治革命的前导!”^[1]“黑格尔(哲学)宣布了德国资产阶级取得政权的时刻即将到来。”^[2]海涅在《论德国宗教与哲学的历史》一书中总结德国哲学的意义时,也持同样的立场。屈尔佩曾在1901年的一个讲座中谈到那个时代的哲学:“过去曾有那样一个时代,哲学是当时人们普遍感兴趣的学科。它不是由饱学之士向文献和科学活动提供资料的专业行会,也不是许多同样受人重视的教育手段中的一种。相反,它在很广泛的范围内决定着人们精神生活的方式和过程,并且,毫无争议地被认为是一切理想性追求的最美丽的果实。各门艺术和科学都唧唧喳喳地围在哲学周围,以便从它那里取得一点灵感。教育和修养都以哲学为出发点或者至少是在哲学影响下受到支持、提高、尊重,在它的影响下献身于教育和修养。这个时代在德国就是18世纪到19世纪初的那个时代。”^[3]所以我们认为,完全可以依据内容把1770—1830年的德国哲学称之为德国的“十八世纪”哲学,尽管它成熟于19世纪。

1830年黑格尔去世,同时也宣告了“德国十八世纪哲学”的结束。1831年歌德去世,文学上的歌德时代也划上了句号。整个德国精神世界进入了一个全新的时期,进入了真正意义的19世纪。在经济和政治的发展上,德国渐渐赶上了欧洲的邻国,进入资本主义工业化、现代化时期。这个时期也是德国自然科学从思辨的玄想中解放出来,老老实实地学习英

国人的样子,大千实验科学的时期。德国人向他的邻居们证明,他们并不比别人笨。只要他们认识到那是应该做的,他们便会照着去做,而且比他们邻国的同事们毫不逊色,甚至做得更好。从1831—1920年左右,我们可以将这近百年的发展称之为德国的19世纪^[4]。这个时期的哲学也就可以称之为德国的19世纪哲学。这个时期的哲学可以分为两个阶段。第一阶段1831—1870年左右。这个时期的哲学已经放弃了自己要包罗世间一切真理于一身的万有科学的要求,转而走向政治化—实践—社会学化与科学化两个方向。政治化、实践化和社会学化倾向的主要代表是青年黑格尔运动:他们致力于把哲学直接变为政治哲学,甚至变为政治运动的直接的指导原则。当时流行的有各种社会政治哲学、宗教批判理论,各种社会主义理论和共产主义理论。科学化方向是以毕希纳、福雷斯、赫尔巴特等人为主要代表。他们就是我们平时所说的德国的机械唯物主义、庸俗唯物主义。他们为科学的辉煌成果所倾倒,努力把当时科学的成果总汇在一起,构成一个体系,称之为世界观,这类纯哲学中有毕希纳的通俗唯物主义、赫尔巴特的心理主义。实际上,这两种倾向都是对哲学的某种否定。前者企图用社会政治哲学来代替纯哲学,后者则企图通过追随自然科学来更新传统哲学,但这种拾自然科学牙慧的做法进一步败坏了哲学本来已经受到怀疑的声誉。对这种倾向也有不同的声音,但是当时影响很小。

就哲学的发展而言,这四十多年是它被社会冷落的时期,似乎濒临死亡的时期。这种情况,到了70年代以后才有好转,哲学似乎死而复生。新康德主义者黎耳(Alius Riehl

1844—1924年)1900年在海德堡向一般公众作哲学报告,他作为过来人。回顾这段历史时说:“上世纪中叶,如果有人提出向公众讲哲学的任务,他的想法必定不会成为现实。因为,即便在受过高等教育的人当中也肯定找不到听众。人们听说这个想法后,马上会怀疑,这个人是不是想在我们这个科学的时代重新兜售炼金术之类的东西。”^[5]“当时,对科学的信仰占有绝对统治的地位,对这种信念来说,哲学早已过时了。”“哲学是一种已经灭绝了的生活方式”^[6],它属于人类精神发展的早期阶段。“哲学仅仅是历史回顾和历史研究的事情”。哲学的意义也就“相当于医学的病例而已”。到了70年代,“情况完全变了”,哲学又活过来了。德国的“十九世纪哲学”进入了第二阶段:复兴时期。

为什么会发生这种变化,是什么力量使哲学起死回生呢?还是社会对哲学的需要。当时的现状是:飞跃发展的科学技术在工业上的成功应用一方面彻底改变了人的物质生活方式和社会的基本结构,但另一方面,科学和工业的发展并没有像三、四十年代人们所期望的那样,改变人的精神生活,解决人的精神生活问题。人们在大工业、高科技中没有找到幸福。随着时间的推移,人们日益清楚地感到了物质生活的改善同精神生活的空虚与匮乏之间的反差。科学与工业没有为人生创造善良和美好,科学表明自己不能创造文化,不能揭示人的本性,或者使人接近人的本性。于是,人们纷纷起来,追求自己的真正的人的生活方式。尼采思想的传播恰逢其时,他那些蔑视一切常规的格言,好似狂风暴雨一样,席卷了上个世纪的最后30年。另外,自然科学本身的发展也产生了对哲学

的需要。黎耳在上述讲演中引述 1872 年一位生物学家在讨论“自然知识的界限”时发表的意见,认为,上述问题只能通过被称之为形而上学的工作才能解决。黎耳还引用物理学家赫兹的话说,当时“每一个能够进行健全思维的人都产生了把自然研究者的精神称之为形而上学的需要”^[7]。为什么?因为,尽管牛顿力学提供的世界图像曾在一段时间内被看作绝对真理。随着科学的发展,科学家发现,许多自然现象不能用牛顿世界观和力学规则来说明。比如电磁的运动形式、电子存在的方式(波、粒二重性的争论),能量和物质的转化现象,都不符合牛顿的世界图景。科学家感到,需要新的世界观来将科学发现的新现象统一起来,需要新的概念来概括世界的本质。于是,许多科学家对被冷落了几十年的哲学问题又重新发生了兴趣。许多科学家自己也从事关于世界存在的本质、世界的统一性问题的研究。比如,著名科学家奥斯特瓦尔德、马赫、赫茨、赫尔姆霍尔茨,都提出了自己的哲学世界观,成为极有影响的哲学家。

正是在上述的背景下,哲学又成了时代的要求。于是新的哲学流派和哲学家应运而生。

1865 年,李普曼出版了《康德及其后继者》,公开打出了“回到康德去”的口号,象征着新康德主义科学哲学的开始。

1868 年,科学家赫尔姆霍尔茨出版了《几何学的实际基础》。

1870 年,狄尔泰出版了《施莱尔马赫传》,建立了文化历史解释学。

1871 年,新康德主义者柯亨出版了《康德的先验理论》,

成为新康德主义科学哲学的代表作。

1873年,尼采的《超越时代的观察》出版。

1874年,新经验论者布伦坦诺出版了《心理学》。洛采发表了《逻辑学》。

1876年,新康德主义者李普曼出版了《现实性分析》。

1879年,赫尔姆霍尔茨出版《感觉的事实》。

新康德主义者文化哲学代表文德尔班出版《当代哲学史》。

洛采出版《形而上学》。

1880年,冯特出版《逻辑学》。

1881年,新康德主义者威辛格尔开始出版他的多卷本《〈纯粹理性批判〉注释》。

1882年,马塞尔在卢汶大学建立高级哲学研究所,天主教新托马斯主义诞生。

1883年,狄尔泰出版《人文科学导论》。

1884年,文德尔班出版哲学论文集《序曲》。

1885年,马赫出版《感觉的分析》。

1888年,奥伊肯出版《精神生活的统一性》。

《哲学年鉴》、《哲学史文库》创刊,1895年改为《哲学文库》。

阿芬那留斯出版《纯粹经验批判》。

1889年,布伦坦诺出版《伦理认识的来源》。海德格尔出生。

1891年,胡塞尔出版《算术哲学》。

1892年,文德尔班著名的《哲学史》出版。

1893年,批判实在论者屈尔佩出版《心理学大纲》。

1894年,新康德主义者那托普出版《人性范围内的宗教》。

1896年,新康德主义者李凯尔特出版《自然科学中的概念构成的界限》。

1897年,《康德研究》创刊。

1900年,胡塞尔《逻辑研究》发表,建立了现象学,标志着现象学运动的开始。

1901年,Troeltsch《基督教的绝对性和宗教史》出版。

1902年,新康德主义者科亨出版了他的代表作《纯粹认识的逻辑》。

奥斯特瓦尔德《自然哲学演讲》。

1904年,科亨《纯粹意志的伦理论》出版。

1905年,马赫《知识与谬误》出版。爱因斯坦提出狭义相对论。

1906年,新康德主义者卡西尔《认识论问题》出版。

狄尔泰《经历与诗歌》出版。

1907年,马尔蒂《普通语法和语言哲学的建立》一书出版。

斯通普夫《现象学与心理功能》出版。

1908年,迈耶尔《情感思维心理学》出版。

1909年,德里施《有机物哲学》出版。

1910年,卡西尔《实体概念与功能概念》出版。那托普《精密科学的逻辑基础》出版。

1910年,哲学杂志《逻格斯》创刊。

1911年, 腊斯克《逻辑哲学和范畴论》出版。

威辛格尔《是否哲学》出版。

1912年, 科亨《纯粹情感的美学》出版。

屈尔佩《现实化》出版。

1913年, 新康德主义已经式微。现象学历史哲学成了大气候。

爱因斯坦提出广义相对论构想。

胡塞尔《大观念》出版。

舍勒《伦理学中的形式主义与形式价值伦理学》出版。

《哲学与现象学年鉴》创刊。

兹恩《以心理学和物理学为基础的认识论》出版。

1914年, 开始出版《狄尔泰全集》。至今已出版了18卷, 尚未完成。8月6日奥匈帝国向俄国宣战。第一次世界大战爆发。

我们之所以不厌其烦地罗列19世纪末20世纪初的哲学出版物, 旨在表明当时德国哲学界的繁荣景象。海德格尔步入哲学界时, 德国哲学在经历了四十多年的衰落, 又经历了三十多年的复兴, 正值向高潮发展的阶段。新康德主义运动中的科学主义已经式微, 人文主义倾向日益强大。第一次世界大战的爆发, 推进了德国哲学发展的这一进程。工业发达的帝国主义国家之间的这次战争具有空前的残酷性。它以前所未有的形式把人性问题提到了人类面前。

什么是人的生活? 什么是真正的人生? 它的存在结构和真实意义是什么? 这些问题成了当时德国哲学的中心问题, 德国哲学从内容上进入了20世纪。在这个时期, 以文德尔班、李

凯尔特为代表的西南学派的文化哲学的影响越来越大；马堡学派的后起之秀卡西尔也打起文化哲学的大旗，研究起文化与生活问题；现象学运动方兴未艾，心理主义已经抬不起头来。以人生为研究主题的历史主义、历史解释学吸引着越来越多的青年学者。海德格尔正是这批青年的哲学探求者中的佼佼者。他的哲学思想形成于第一次世界大战前后，后来成为 20 世纪西方大陆哲学的典型代表。

2

在海德格尔诞辰 100 周年之际，即 1989 年前后，在欧美各国，特别是当时的西德，出版了大量的研究海德格尔思想的专著、文集和传记材料。其中最有影响的传记有两本：一本是德国历史学家 Hugo Ott 的《马丁·海德格尔》。另外一本是 Victor Farias 用西班牙文和法文发表的《海德格尔和国家社会主义》。国家社会主义的德文原文是 Nationalsozialismus，简称 NZ，中文译音为“纳粹”，所以，该书也可以直译为《海德格尔和纳粹》。该书于 1989 年被译成德文，哈贝马斯为德文本写了长序。这两本书研究的中心问题都是海德格尔纳粹时期的表现。书中不乏对海德格尔人格的“大批判”。对海德格尔的思想与德国“纳粹”之间的关系的分析也有许多牵强附会之处。这两本书的出版引起了海德格尔的学生和朋友的极大的不满，同时也有不少学者对这两本书的不实之词提出了公正的批评。比如，L. Ferry 和 A. Renant 合著的《Heidegger and Modernity》以及《French Philosophy of the Sixties》

就比较客观的指出了上述两书的问题。

当时出版的传记材料主要是海德格尔的一部分通信。比如，1989年出版了《海德格尔与 Elisabeth Blochmann 通信集》(Elisabeth Blochmann 是海德格尔青年时期的女友)，1990年出版了《海德格尔与雅斯贝尔斯通信集》。在意大利的杂志“ant-ant”1988年第223—224号合刊上发表了一封海德格尔致胡塞尔的女儿伊丽莎白·胡塞尔的信。海德格尔与他的另外一位青年时期的犹太女友 Hannah Arendt(她二战期间移居美国后成为著名的政治学家)一直保持着频繁的通信联系。根据弗赖堡胡塞尔档案馆的 Reiner Sepp 先生介绍，在海德格尔逝世的前几年，他要求 Arendt 将他们之间的书信退还给他。年近古稀的 Arendt 遵从他的要求，从美国万里迢迢飞到德国，亲手将装满了海德格尔书信手稿的大皮箱交给了海德格尔。这些信件手稿今天保留在德国的席勒档案馆。除了海德格尔家族成员之外，其他任何人都无法接近这些珍贵的材料。1989年《哲学与人文科学史狄尔泰年鉴》上还发表了一篇海德格尔1922年的求职论文。当然早在1973年海德格尔的学生和好朋友 Walter Biemel 就发表了他的海德格尔传记。但书中几乎没有任何传记材料。这是一本名副其实的思想传记。所以，本书中传记性的内容主要依据1989年前后发表的材料写成。

3

吕澂先生在《中国佛学源流略讲》一书导言中指出，印度

佛教在中国传习已近 2000 年,但中国佛教的形成不是建立在对印度佛教思想材料的正确理解,并进一步有新的发明创造之上,而是建立在传习中对原文的误解与曲解之上的。吕先生认为,造成这种现象的原因,是由于“思想方法不同,会影响文字的表达;文字表达也会影响思想方法的接受”。吕先生在书中引用“如性”概念的翻译与解释为例来说明这个问题。他指出,该词梵语原义“表示‘就是那样’,只能用直观来体认,印度人已经习惯地使用了这一概念,可是中国的词汇中根本找不到与此相应的词”。译者最初将它译为“本无”。这其实并不错,但中国人读后,把“本”理解为本末之本,把“无”理解成老子的“无”,进而理解为虚无,这一误解使得译经人十分苦恼。以后又多次新译,比如后来译为“如之”、“真如”等等。

但该词仍未逃脱被误解的命运。读经人从“真如”概念中发挥出了“真如生一切”等与佛经原文风马牛不相及的看法。这只是这种误解误传的情况中的一例。为了恢复佛经真义,后来又有不少人,其中包括后来广为人知的唐玄奘,赴印度取经,结果如何呢?按吕先生的说法,不但没使中国误解误传的情况好转,反而把中国的风味带到印度,玄奘在印度作《会宗论》的会通办法就是中国的方法。

症结在何处?吕先生认为,问题出在中国人看重实际,要求每个概念都完全具有内容,这就是说,问题产生于中国人长期形成的习惯,好恶之心理,但是由于吕先生没有引证梵语原文作进一步分析,所以难窥其中奥秘。后请教姚为群同志,得知“如性”原文为 Bhutatathata,英文可以译为 that is that。这使我马上想到金克木先生《试论梵语中的“有——存在”》一

文对“Bhuta”一词的分析。经查，“如性”梵语“Bhutatahata”中，词根是 Bhuta，它正是金老在文中分析的梵语的“存在”一词，该词词根为 \sqrt{bhu} 。但金先生指出，梵文中不只有一个“存在”概念，还有一个 \sqrt{as} 。这两个存在概念在梵语中似乎同义，但通过不同语境分析和语感可以发现，它们之间有着重要的区别。以 \sqrt{as} 为词根衍化出的各种表达，都指称或带有指称“单纯的、抽象意义的存在，或静止的绝对的存在”。而以 \sqrt{bhu} 为词根的词则指“变动的具体意义的存在，或变动的、相对存在”，指处于发生、出现、形成、消亡之中的存在。如果同当代流行的西语相比较，前者相当于英语中的“to be”，德文中的“sein”，而后者相当于英语中的“Become”，德文中的“Werden”。梵语名词 Satta 源于 \sqrt{as} ，所以指称恒常的存在、绝对的存在，而构成“如性”“Bhutatahata”的“Bhuta”则源于 \sqrt{bhu} ，因而指称变化无常的具体存在。与 Satta 相比，“Bhuta”指可分析、可变化、可集合的具体存在，是不稳定的无常的，所以这个“存在”概念中含有否定的意味，含非 \sqrt{as} ，非恒常意思于其中，尽管它本身并不表示否定。金先生明确指出，古印度各教派或哲学学派都对“ $\sqrt{as} > sat > satta$ 所指示的意义是最终的真实的绝对存在”这一点并无异议。而对于与 Bhuta 同源的 Bhava 则很有不同看法，但都认为这类词指示的不是最终的真实，而是“现象”。

Bhutatahata 就是基于这种语感而提出的概念，用来表示那现象中的真实存在。这些存在不是像它平时的表现无常的存在 (Bhava)，而是像它原来的那样 (Bhutatahata)，表现为“那个样”，“所是的那样”。这是针对这已经是的，无常的那

种存在而言,因而更突出了词根√bhu 中隐含有否定的意思。所以印度佛学家把 Bhutatathata 看成 Sunyata(零、空)是同义词。这里的空和零,并非说汉语的人所理解的“无”,而是带肯定意义的“零”或“空”,它是无常事物中的存在,但不仅仅是无常的存在而已,是无常中之有常。现在我们就可以理解,为什么吕澂先生认为,最早的译经者将“如性”译为“本无”的确是经过一番斟酌的了:Bhutathata 是最真实的,是“就是那样”的存在,所以是本,但它不是我们平时看到的变化不居的具体事物的存在,因而是“无”。而这个“无”是要通过可看到的東西才能体认出来,不懂梵语的普通西汉人(梵语恐怕是当时唯一为中国人所知的印欧语系中的语言)当然只能把译文“本无”理解成“无”了。

为什么古印度哲人把 Bhutatathata 这样一个十分抽象复杂的概念当作哲学的重要概念加以讨论,而我们的圣人则一直把道、气、理、仁、义、礼等有具体被指的概念当作哲学的基本概念呢?对此,金先生认为是由于“语言与思想紧密结合”,也就是说,恰如一张纸的两面,是不可分的。语言形态就是思维形态的界限。因此,“一个民族语言的某些特点统统与它的早期哲学思想中的某些基本观点有关,甚至作为出发点,与以后发展的一些哲学体系也有关”。建立什么样的概念,以什么方式提出问题以及它们的发展方式等,在民族本土哲学建立之初,都受到了语言的直接限制。那么,海德格尔哲学的介绍在汉语文化中的命运又将如何?求真义中传播误解,在劫难逃。不过,这也许是在社会生活国际化的今天孕育新哲学的途径。

注 释

- [1] 《马克思恩格斯选集》第4卷,第210页。
- [2] 《马克思恩格斯全集》第8卷,第16—17页。
- [3] 屈尔佩:《德国当代哲学》,1940年,莱比锡,第1页。
- [4] 施耐特巴赫在《1831年—1933年间的德国哲学》一书中持与我们相同的观点。见该书第15—16页。
- [5] 黎耳:《当代哲学》1908年,莱比锡,第1页。
- [6] das ausgestorbene Lebensform
- [7] 同上书,第3页。

第一章 童年

海德格尔的生活经历同其哲学思想的形成有直接的关系。他在1919年就认定“任何真正的哲学都不会诞生于虚假的认识论问题，或者伦理学基本问题。它们只能诞生于现实生活的艰辛困苦之中(Not von der Fuelle des Lebens)”^[1]。他自己的哲学也是如此。他在1928年的一封信中写道：从一个中学的新生“到《存在与时间》，这是一条漫长而曲折的道路。和我理应获得的东西相比较，业已获得的一切是那么微不足道。”^[2]

海德格尔的学生和早期的朋友，德国哲学家 Loewith 在谈到海德格尔时说：“教育使海德格尔成为天主教耶稣会的成员；反抗精神使他由天主教徒变成了新教徒；专业训练使他成为经院教义学家；生活经验使他成为生存论实用主义者；传统使他成为神学家；学术研究使他成为无神论者。”^[3]这是对海德格尔生平与思想的关系很贴切的总结。马丁·海德格尔1889年9月26日出生在德国西南部巴登地区，一个叫 Messkirch（中文可意译为麦氏教堂镇）的乡间小镇上。在欧洲近代历史上德国是一个保守、落后的国家，而南部德国又是德国的落后地区。直到今天，巴登地区仍然以农业为主，连首府弗赖堡也没有什么工业。经济的落后带来了这里政治文化上的保守。大多数居民信奉天主教，笃守保守的文化传统。当

然,此地也确有传统可守。西方的中世纪文化以天主教为中心。欧洲的许多城镇都是随着基督教的传播、教堂的建立而形成的。海德格尔的出生地也不例外。公元7世纪,一个姓 Mas-so 的人在这里建起一座教堂,向周围的村民传播“福音”,四乡八邻的人们便常常聚到这里听神甫们布道,渐渐形成了一个政治文化中心。小镇的名字 Messkirch 就是麦氏教堂的意思。从11世纪起 Rohrdorf 伯爵把 Messkirch 作为首府,统治着从 Boden 湖到莱茵河畔的美丽富饶的辽阔领地。伯爵无嗣,他死后领地易手 Walburg 家族,并统治这个地区到1300年,后又几经易手,1806年始成为巴登伯爵的领地。这里地处德国和法国边境地区,1800年左右为法国统治过一个短暂时期。也就是说,在历史上, Messkirch 曾经是小公国的首府,也是天主教在德国西南部的统治中心。到了现代,由于这里工业不发达,这个当年的政治文化中心如今已经沦为一个乡间小镇,乡级政府所在地。但由于历史的原因,在天主教的慷慨维护下,这个镇上的初等教育水平很高。

马丁·海德格尔出身于镇上一个下层劳动人民家庭,家境贫寒。外祖父家往上数几辈都是地道的本地农民。未来哲学家的祖父是鞋匠,父亲会箍酒桶,靠在天主教堂做杂役为生,专门负责打扫教堂,看管圣器和神甫牧师们的葡萄酒窖。这种工作社会地位低下,肯做这类工作的人,大都忠厚老实又很虔诚,但是,他们常常受人歧视,而且收入微薄:年收入不到500马克,难以维持五口之家一年的生计^[4]。老海德格尔不得不在工作之余去打零工以养家糊口。

哲学家的弟弟曾在信里回忆当时的家境时写道:“从物质

上看,父母家里既不能算贫困,当然也谈不上富裕。大家都有小市民的温饱;既不缺吃少穿;但也没有一点儿奢侈的影子。‘节俭’是家里的最高原则。发光的钱币比价值连城的珠宝还珍贵。它差不多是家里所有人的灵魂。”^[5]这里对家境的描述尽管经过粉饰(西方人看来,贫困总不是什么光彩的事),老海德格尔家的寒酸窘况仍然跃然纸上。海德格尔家的这种社会地位对海德格尔后来的成长以及思想的形成具有很重要的意义。

当时镇上的一场政治风波在海德格尔童年幼小的心灵中肯定留下了深刻的印象。1870年罗马教皇主持召开了天主教大公会,通过并颁布了一条新的教义,宣布教皇具有同天主相类的绝对权威,永无谬误。新教义的颁布在天主教地区引起了一场旷日持久的纠纷。教会中有人支持教皇,有人反对。于是,地方教会分裂为两大派。支持教皇颁布的新教义的牧师和教民成立了正统天主教会,那些反对这一教义的牧师和教民则成了异端,被称做旧天主教派,因为他们只承认1870年以前的老教义。这场纠纷一直延续到今天,现在仍然没有平息。但是这场纠纷在今天只具有单纯的神学和宗教的意义,纯粹是教会内部的纠纷。可是在19世纪末却具有十分明确的社会政治内容。当时与罗马分庭抗礼的是地方教会领导下的大多数穷苦的农民和手工业者。而顺从教廷信奉新教义的是少数巨富、商贾、城市知识分子以及包括工人在内的城市居民。在德国南方农业区,农民占人口的大多数。没有工业也就没有工人。所以,这里正统天主教会成了富人教会的同义语。贫穷的农民和手工业者都聚集在旧天主教的旗帜之下。新旧教会的

对立把社会清楚地划分为贫富两大阵营。Messkirch 的情况也不例外。当时的政治调查报告说, Messkirch 有红白两个银行, 旧天主教的白色银行客户的数目大, 自由派天主教的红色银行的资本数目大。当时的巴登州政府是中产阶级民主政府, 支持富人的教会, 压制旧天主教会的活动。政府命令旧天主教会允许自由派教徒使用老教堂作弥撒。旧天主教会为了不与自由派同流合污, 不得不撤出了与上帝同在了几百年的老教堂。他们把一个水果储藏库略加修缮, 临时改作祭祀上帝的场所。哲学家的父亲老海德格尔被迫把一家人从舒适的古老的司事房搬到储藏库的厢房, 即原来的箍桶作坊的几间小矮屋里。老海德格尔继续在这个由储藏库改建的临时教堂里做杂役。哲学家海德格尔就是在储藏库一侧阴暗的小屋里降生, 在储藏库里受洗, 在紧张的政治空气中呀呀学语的。社会上的矛盾直接影响到孩子们之间的关系。马丁·海德格尔儿时的监护人、经济上的支持者和他终生的朋友 Groeber 主教在他的《Messkirch 的天主教》一书中记述了宗教纠纷在小学校的孩子们中引起的殴斗。当时旧天主教家庭的贫苦孩子们经常受到那些生活优裕、富人优越感很强的同班同学的戏弄、孤立和殴打。我们完全有理由设想, 海德格尔当年可能就是被戏弄、孤立甚至受到殴打的对象。即便上述情况没有发生在海德格尔身上(这几乎是不可想象的), 穷富孩子之间的这种摩擦, 特别是自己的同伴受到歧视, 在一个开始懂事的孩子的心里留下的印象一定十分深刻。

在 Messkirch 的宗教纠纷中, 被赶出教堂的杂役司事们是斗争的中坚力量, 他们为此经常受到警方的追捕。据传, 有

一次，一个教堂司事为逃避警方的追捕，离家出走，仓皇之际，把钥匙带在了身上。为了不影响教民们过礼拜，他偷偷把教堂的钥匙交给了当时只有5岁的马丁·海德格尔。不管这件逸闻的真实程度如何，海德格尔就是在这种充满火药味的阶级斗争环境中长大的，这一点是无庸置疑的。

随着时间的推移，地方上的宗教纠纷有所缓和，经旧天主教会多方与政府交涉，政府同意将老教堂重新发还旧天主教会。教堂的杂役房也一同发还。此事发生在1895年，海德格尔6岁。Messkirch的穷苦居民们为此举行了盛大的庆典。一贫如洗的旧教徒们过了20年流放生活，终于又回到上帝的家里。对于这些备受宗教歧视的下层人民来说，是一次翻天覆地的变化。1895年12月1日，即Messkirch穷人狂欢的日子里，海氏全家从阴暗的小作坊迁回到老教堂的“新居”。一家人也举行了隆重的仪式：老海德格尔把“新房子”的钥匙交到未来哲学家的手里，小海德格尔在欢呼声中打开了“新居”的大门。穷人在文化斗争中的胜利并没有给他们的生活状况带来任何变化。所以，贫困并没有告别海德格尔一家。当海德格尔14岁以优异成绩从乡镇小学毕业时，家里根本无力再支持他的学业。多亏天主教会十分赏识小海德格尔的天赋，愿意出资培养他去做牧师。在本世纪初文化落后的德国南方，农村中穷人家的孩子想上高中几乎是不可思议的事情。他们之中有天赋者欲摆脱当农民和手工业者的命运，跻身上流社会，只有一条出路：投身教会，在教会的资助下，受教育，当牧师。海德格尔走的正是这条路。在天主教会的资助下，海德格尔被送到康斯坦茨去读中学。

康斯坦茨的高级中学是旧天主教耶稣会学校。后来政治气候变化,学校名义上仍然是耶稣会学校,管理学校的教士们也试图把学校办成一所具有天主教战斗精神的教育机构,但是,实际领导权已被政府接管。旧天主教会不时送来一些穷人的孩子来这里读书,但是,学校里,从老师到学生都不是旧天主教徒。大多数教师是新派人物:民主主义者,新教教徒,和平主义者,人道主义激进派,自由主义者,等等。一位和海德格尔同时在该学校读过书的人在回忆这段历史时写道:对教师们来说,“天主教世界根本不存在。后来我才清楚地认识到,正是这些教师把我从天主教的思想世界里领了出来”^[6]。在这里海德格尔受到很好的欧洲传统文化教育:古希腊文学,天主教拉丁文献和拉丁文学、德国文学,自然科学和数学基础知识。康斯坦茨教会专门在高级中学为在教会羽翼下生活的穷孩子们修建了宿舍。同一位作者在回忆这些“教会生”时说,他们“衣衫褴褛……发育不良。我们瞧不起他们,认为自己比他们强。但这并不影响我们对他们彻底加以‘剥削’。我们经常要求他们严格认真地完成作业(当时高级中学的主课是拉丁文学和希腊文学。这里指的就是这类作业——笔者),然后在课间让他们当面翻译给我们听。他们非常愿意做这种事。或者我们利用他们工作的时间直接抄袭他们的语言和数学作业”。“这些孩子们与其他学生隔离开,生活在严格的管教之下。每天有一次放风的时间”^[7]。海德格尔在这里度过了3年中学生活,后来又转入弗赖堡的中学继续读书,并于1909年完成了学业。

注 释

- [1] 《海德格尔全集》第 58 卷, Vittorio Klostermann 出版社, 1993, 第 150 页。
- [2] 转引自 Hugo Ott:《马丁·海德格尔》, Campus 出版社, 1988 年, 第 55 页。
- [3] Karl Loewith:《1933 年前后我在德国的生活》, 1986, 45 页。Karl Loewith, 犹太人, 海德格尔早期的得意门生, 是少数有幸做海德格尔学生的青年人之一。1921 年未出茅庐的海德格尔结识早已功成名就的雅斯贝尔斯不久, 在给雅斯贝尔斯的第二封信中写到: 这个学期我已经撵走了四个学生(指拒绝指导他们的学位论文——笔者注), 形式上先留下一个学生, Loewith 先生。至于他想做什么, 怎么个做法, 我还不知道。这里, 海德格尔对 Loewith 的保守评价一方面是由于和雅斯贝尔斯联络感情的需要, 主要的是想向雅斯贝尔斯表白, 他对学生要求之严格并不亚于雅斯贝尔斯。海德格尔在第一封信中曾向雅斯贝尔斯推荐了一位学生到雅斯贝尔斯处做博士论文, 被雅斯贝尔斯直接拒绝。雅斯贝尔斯在回信当中说: 你推荐的学生顶多是二流的。为此, 海德格尔的回信中才有撵走了几个学生云云。所以, 海德格尔的保守态度并不代表他对 Loewith 的真正评价。第二次世界大战爆发以后, 海德格尔支持希特勒纳粹政权, Loewith 才与海德格尔反目。
- [4] 根据 Hugo Ott 在《马丁·海德格尔》一书中引用的材料, 年收入在 500 到 2000 马克之间的手工业者属于社会最贫困阶层。见该书第 49—50 页。
- [5] Hugo Ott:《马丁·海德格尔》, 第 50 页。
- [6] 转引自 Farias:《海德格尔与国家社会主义》, 德国, Fischer 出版社, 1989 年, 第 54 页。
- [7] 同上。

第二章 专业 生计

“有天赋，学习努力，品行端正。性格已趋成熟，学习也具有独立性，爱好德国文学，甚至牺牲其他专业的学习去阅读大量的文献。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]这是海德格尔中学毕业时获得的评语。正如评语所预言的，1909年9月30日海德格尔正式加入耶稣会，当上了见习修士。但是同年10月13日又被耶稣会解除会籍。原因是：心脏病，精神性心率紊乱。身体条件不符合当耶稣会员的要求。这是命运对海德格尔的第一次打击。然而，海德格尔并没有因此放弃对神职的追求。他转入神学系，继续坚持从事神职工作所要求的各科的学习有三个学期之久。根据海德格尔自己的回忆，^[2]在这3年期间，他开始阅读胡塞尔的《逻辑研究》，并且读到神学家 Carl Braig 1896年的著作《论存在本体论大纲》一书。该书大量引述了亚里士多德、托马斯·阿奎那和西班牙哲学家 Suarez 的著作中关于存在问题的原文。它引起了海德格尔对存在问题的关注。这期间海德格尔还阅读了大量的古希腊和中世纪的哲学文献，并在地方神学杂志上发表了一系列书评和短文^[3]。这3年中，他不仅学习刻苦，而且积极参加当时刚刚兴起的浪漫主义新生活运动：徒步远足运动^[4]，实践自己的追求，锻炼自己的体魄。但是，这次与命运的抗争又以海德格尔的失败而告终：由

于劳累过度,病情加重,不得不中途辍学,回家休养。疾病危及到他的生命,生存危机。鉴于海德格尔的身体状况,神学系中断了他的学籍。此事发生在1911年2月。经过一段时间的休养之后,1911年秋季,海德格尔重新在弗赖堡大学的自然科学—数学系注册。

告别神学院,对海德格尔来说不仅仅是专业上的变化,而且意味着,未来职业、生路成了问题。更严重的、迫在眉睫的问题是,富有天下的教会认为不再有必要继续支持海德格尔深造。而在小镇上打扫教堂的父亲无论如何也供不起儿子在省城的日用开销。严重心脏病患者海德格尔面临着断炊的威胁;生存危机。经济上的生存危机一直伴随到海德格尔当上助教;职业上的生存危机一直伴随到他当上教授的1928年;疾病对他生命的威胁伴随了他一生。

1911年秋天,海德格尔回到大学以后,为了“当务之急”,四处奔走,到处求援。经过多方努力,终于获得了弗赖堡大学基金会每学期400马克的奖学金。但是这远远不够维持生计。他又在学习之余去做家庭教师。尽管如此,仍然入不敷出。他写信给朋友,请他帮助找私人放债者借债度日。他没有落入高利贷的陷阱,全亏了他的朋友为他找到了其他来路:Constantin—Olga Schaezler 颂扬神圣托马斯·阿奎那基金会。这是一个由银行家兼工业资本家 Schaezler 家族的 Constantin 和 Olga 兄妹两人出资建立的基金会。这兄妹俩是虔诚的天主教徒,特别崇拜托马斯·阿奎那的思想。所以他们特意出钱支持对托马斯·阿奎那正统神学和哲学的研究工作。奖学金的授予完全由天主教会弗赖堡教区大主教决定。奖学

金的享有者在申请书中必须宣誓效忠天主教会的基本原则，坚持托马斯·阿奎那的思想的原则立场。为了获得这笔资助，海德格尔多次信誓旦旦地宣布效忠天主教原则和托马斯思想。比如在1915年的申请书中，海德格尔写道：“最忠顺的签约人坚定不移，愿以终身的科学研究工作去融会贯通经院哲学中的思想遗产，为基督教—天主教的人生理想的未来而进行精神上的战斗，以谢最崇高的红衣主教教会团对签约人的无比信赖。”^[5]这里所写的并不是海德格尔的心里话，而是为了弄到这笔资助而杜撰的应景之作。他对教会思想专制的真实态度在下面的这封信中反映得最清楚不过了。1914年罗马教廷宣布托马斯·阿奎那《神学大全》中的思想为天主教官方思想和理论基础，是判断一切其他思想真伪唯一准则。名义上这条原则只是针对意大利及其周围的小岛而颁布的，实际上它对整个天主教世界都产生了巨大的影响。曾经宣誓为托马斯思想的传播而战斗的海德格尔听到这个消息理应欢欣鼓舞，可是他的实际反应正好相反。1914年7月19日海德格尔在给他的朋友 Krebs 的信中谈到此事时说：“难道我们也属于意大利周围的小岛吗？现在只差为哲学制定原则了。您作为一位‘学院的学者’也许有更好的主意去叫那帮官员们想出办法，把有独立思想的人的脑子取出来，换上意大利凉拌大白菜。人们可以在火车站装配一台自动售思想机，以满足哲学的需求。”^[6]对教会思想专制愤懑之心溢于言表。海德格尔为了求生，生活中经常采取这种机会主义态度，为人处世，城府很深。这一点受到后人的谴责。一个乡下来的一文不名的穷小子，为了冲破“被抛”进的危机四伏的穷小子的生活世界，跻

身于资产阶级富人的天下，“筹划”自己哲学家的未来，不得不在穷富两个世界的夹缝中，不断选择，以求一逞。他既不想当革命家去造资产阶级的反，又不想做他们的顺民；既想当资产阶级教授，又想发展自己的贫民思想；为了成功而施之以狡计是完全可以理解的。试看当代重要哲学家的名单中，除了海德格尔之外，还有谁真正出身贫寒？把时间上推几百年，从培根算起，除了卢梭之外，还能找到几个穷人出身的哲学家？

1915年海德格尔写过一篇简历^[7]，叙述了他这一段的思想发展过程。我们把全文照译如下，作为本章的结束。

我，马丁·海德格尔，1898年9月26日生于巴登州的Messkirch镇，是教堂司事，酒桶匠Friedrich海德格尔与夫人Johana(原姓Kempf)之生子。1903年以前在Messkirch镇上的民族学校和市民学校学习。从1903年起开始从私人教师学习拉丁文。1903年入康斯坦茨文科高中四年级学习。在这期间对我思想发生了决定性影响的是当时男生宿舍的主任，今天康斯坦茨城牧师Conrad Groeber。1906年夏季文科高中六年级毕业，转至Freiburg城的Berthold文科中学，并于1909年毕业。高中第七年级的数学课上，作了大量的解题练习，并转入理论上的学习。我对这个学科的偏好进一步发展成对实际事物的兴趣，开始对物理学发生兴趣。在宗教课的引导下我阅读了生物进化论的大量文献。在毕业班上我最重视的是关于柏拉图的课程。特别是前几年去世的高中教师Wilder先生的理论课上的严格给我留下了深刻的印象，尽管当时还谈不上哲学问题的讨论。1909年高中毕业后，进入Freiburg大学学习，直至1913年。起初学习神学。当时的哲学

必修课不能令人满意，于是我便靠学院的教科书自学。这些教科书使我受到一定程度的形式逻辑的训练，但是在哲学上却找不到我所寻求的东西。通过阅读 Hermann Schnell 先生的著作使我在辩护学上收获很大，除了阅读托马斯·阿奎那的少量著作和 Bonaventura 的单行本著作之外，我还阅读了胡塞尔的《逻辑研究》。这本书对我的思想发展发生了决定性的影响。胡塞尔早期著作《算术哲学》使我对数学有了全新的看法。在职业学习的同时我还进行了大量的哲学问题的研究工作。这样坚持了三个学期，最后终于病倒了。我多年过度的体育活动引发心脏病突然加重，并使我今后从事神职工作的愿望从根本上成了问题。1911年至1912年我在自然科学—数学系登记注册。数学的学习非但没有削弱我对哲学的兴趣，反而因为不用去听哲学系的必修课，使我有大量的时间去听其他哲学课程，特别是枢密顾问官李凯尔特先生的课程。在新的学校里（指大学中非神学部门——笔者），我学会了把哲学问题当作问题来把握，并且看到了逻辑的实质。至今逻辑都是我最感兴趣的哲学学科。同时我对康德以来的近代哲学有了正确的理解。这些哲学在文献中讨论得太少，注意得太不够。我在哲学上的信念仍然是亚里士多德哲学。我渐渐认识到，在亚里士多德哲学中保存下来的思想财富应该进一步加以分析和利用，让它产生更多的成果。所以，在我的博士论文《心理主义的判断理论》中，联系逻辑和认识论的中心问题，以现代逻辑和经院哲学——亚里士多德的基本观点（原文是基本判断[Grundurteilen]——笔者）为指导为进一步的研究寻找基础。这篇论文使我获得了在 Freiburg 大学哲学系进行博

士考试的资格。1913年7月26日，我通过了博士考试。

通过研究黑格尔和费希特哲学、Rickert《自然科学概念之构造的界限》一书及狄尔泰思想的研究、通过参加枢密顾问官 Finke 先生的哲学研讨班和讲演课，过去由对数学的偏好而养成的对历史学的反感和偏见从根本上得到消除。我认识到，哲学既不应该片面地以数学为左右，也不应该以历史学为左右，尽管后者作为精神科学（Geistwissenschaft，也可译为人文科学，该德文词是英文 Moral Science 一词的德文翻译。后来该词成了德文的常用词，而 Moral Science 反而不经常使用了——笔者）对哲学发展的推动是任何其他科学所无法比拟的。如今，随着对历史学的兴趣的不断增长，对中世纪哲学的深入研究也变得轻松多了。而这种研究对学院哲学的基础建设是必不可少的。在我看来，这项工作首先不是把各个思想家之间的关系理清楚，而是利用当代的工具把他们的哲学理论的内容理解清楚。我关于邓·司格特的范畴和意义学的研究就是基于上述思想提出的。这个研究促使我提出了下一步的研究计划：联系中世纪各哲学家的思想的历史地位，从现象学的角度对中世纪的逻辑学和心理学作一全面的概括。假如我有幸获准从事科学研究和教学工作的话，为了实施上述计划，我愿为此献出我毕生的精力和工作。”^[8]

海德格尔在上大学期间发表了一系列短文。这些文章可以粗略地分为三组。一篇 Abraham 的纪念文章，独立成一组。在《学者杂志》上发表的书评短论为一组。关于逻辑学和哲学评论为另一组。下面我们就分别介绍各组文章中海德格尔的思想。

注 释

- [1] 转引自 Hugo Ott:《马丁·海德格尔》,第 59 页。
- [2] 马丁·海德格尔:《我的现象学之路》,见《Zur Sache des Denkens》,1963 年版。
- [3] 详见第三章以后各章。
- [4] 徒步远足运动是 19 世纪末在德国兴起的一种新生活运动,是浪漫主义在德国复兴的表现,是德国青年运动的起源和重要组成部分,也是新保守主义的表现。史称 Wand- delnvoegeln 运动。
- [5] 转引自 Hugo Ott:《马丁·海德格尔》,第 80 页。
- [6] 同上书,第 83 页。
- [7] 原文不分段落,为了阅读方便,我们按时间将其分为数段。
- [8] 同上书,第 85—87 页。

第三章 海德格尔的亚伯拉罕崇拜

Messkirch 这个小地方除了出了个海德格尔之外，以前还出过一位名人：此人原名叫 Johann Ulrich Megerle，入耶稣会以后改名为亚伯拉罕 a Sancta Clara，1644 年生于海德格尔家的邻村 Kreenheinstetten，和海德格尔毕业于同一所小学，后来也进了耶稣会见习修士团学习，所不同的是，他后来真的当上了牧师，而且是当时闻名遐迩的牧师。亚伯拉罕的父亲是一家小客栈的店主，家庭生活虽然不似海德格尔家贫寒，社会地位也不比海德格尔家高多少。总之，他也是普通劳动人民家庭出身。亚伯拉罕口才极好，布道精彩动人，享誉乡里。后来他的名声居然惊动了维也纳宫廷，被皇家聘为宫廷牧师，成为欧洲德语区最知名的布道者，他的布道文被公认为德语散文中的上品。

亚伯拉罕的布道和散文的内容主要集中在两个方面：一是激烈的民族主义政治宣传。亚伯拉罕生活的时代正是土耳其的奥斯曼帝国横行欧洲的时期。世界名城维也纳尚处在土耳其人的威胁之下。亚伯拉罕在布道时利用基督的名义公开召唤人民的民族意识，号召人民起来反抗异族的占领。二是对维也纳宫廷的糜烂生活方式、城内颓败的社会风气和风俗进行尖锐的讽刺、揭露和谴责。所以，在欧洲他还是一位有名的社会批判家和政论家。他的思想对德国文豪席勒和整个德国

18世纪的浪漫主义运动发生过很大影响。这样一位享誉德语世界的名人在他的故乡小镇 Messkirch 备受乡亲们的尊重，至今仍热心维护着所谓亚伯拉罕传统。对这位同乡、校友，故乡的唯一的世界级名人，恐怕海德格尔儿时就有耳闻。我们能确切知道的是，当他获准进入大学神学系学习时他已经成了亚伯拉罕的崇拜者，这可以说是一件顺理成章的事情：年方20的海德格尔在亚伯拉罕的身上看到了自己光辉的未来。根据我们看到的资料，海德格尔入大学伊始便积极投入到“亚伯拉罕文化”积极倡导者的行列。1909年7月21日 Messkirch 的地方报纸《Das Heuberger Volksblatt (豪依贝尔格人民报)》刊登了一条消息：“文科高中毕业班的学生，本地教堂杂役弗雷德里希的儿子，马丁·海德格尔以优异成绩在弗赖堡通过了毕业考试。这位极有抱负、极有天才的年轻人准备献身于神学的学习。”^[1]也许，村政府和村民们把海德格尔看成可能在本地出现的第二个亚伯拉罕。这张报纸同年9月3日又有一条消息：“亚伯拉罕 a Sancta Clara 热在学生当中引起了强烈的反响。于是，人们想到，为纪念这位伟人举行一次简朴的纪念活动。”^[2]纪念会于9月6日在一所位于黑森林的一个幽静山谷中的普通农舍里举行。除了学生之外，还有许多村民参加。那张地方报纸对这次活动也作了报道：“纪念我们伟大的同乡亚伯拉罕 a Sancta Clara 这一共同的愿望把大家聚集在一起，以便唤起人们对他的记忆，进而为我们的工作找到热情和新的观念……Messkirch 的神学系大学生马丁·海德格尔先生以十分灵活的方法和善解人意的态度成功地履行了纪念会主席职责。他以富有诗意的语言为纪念会致了开幕

词。”“在又一次放声歌唱之后，纪念会主席海德格尔又用典雅的语言简要地谈及德国天主教文献上的争论……最后他号召所有的在场者，特别是在场的中学生们踊跃订阅 Graal 杂志，作 Graal 青年。他的讲话激起了在场者的一阵阵掌声。”^[3]

海德格尔讲演中所涉及的文献争论是指当时德国天主教内极端保守的统一派同现代派之间的争论。保守派的杂志是《Der Gral》，现代派的杂志是《Hochland》。他们争论的核心问题是教会对待现代文化的所应采取的态度以及怎样处理教会、教义同现代文化的冲突。保守派认为，在文化斗争中已经处于劣势的天主教文化必须回到天主教文化的源头去汲取力量以求获得新生。而现代派则主张天主教应该顺应现代文化发展的新趋势，修正天主教的教规、教义。保守派受到罗马天主教教廷的公开支持。刚刚成为天主教神学系学生的海德格尔站在保守派一边，站在现代文化的反对派一边，为保护传统文化而斗争，这是海德格尔参与和领导亚伯拉罕崇拜活动的当时的政治文化背景。后来，他改变了正统的天主教保守派立场，但是试图通过追根溯源，保护和复兴传统文化，以抵制和限制现代文明对人性的侵蚀，却成了海德格尔终生不渝的思想倾向。

为了纪念亚伯拉罕逝世 200 周年，维也纳市政府出资在其故乡为他修建了纪念碑，1910 年 8 月 15 日地方政府为亚伯拉罕纪念碑举行揭幕典礼。从维也纳来了许多要员出席了这次活动。海德格尔参加了揭幕仪式，并且为此写了一篇报道。这是我们知道的，海德格尔公开发表的最早的文字材料^[4]。报道以描述纪念会举行地的自然气氛开始：“清新，自

然，偶或带些粗犷”。周围的环境：“平淡无奇的乡村，同它那性格坚韧、自信以至显得古怪冥顽的村民一起，静静地沉睡般地聚居在深山幽谷之中。”“一片没有任何特点的地方：黑沉沉的冷杉林，处处萦绕回荡的薄雾；阴暗中不时从石灰岩上进出一闪一闪的星光。这一切交织在一起，成了一幅奇丽的画：朴拙、清晰、真实。这就是那揭幕典礼的气氛”。接下去海德格尔谈到对亚伯拉罕思想的理解。他强调，要想真正了解亚伯拉罕思想独具的魅力，“就必须了解 Kreenhein—stetten 的自然环境，就必须深入 Heuberg 居民的生活和思维方式之中”。海德格尔把亚伯拉罕称之为“人民的牧师”，并且引用其他致辞者的话说，他“从肉体到灵魂无处不透出人民的健康”。在赞扬由大自然的陶冶和朴拙的农民养育出来的亚伯拉罕精神的同时，海德格尔对现代城市文明进行了尖刻的抨击：“难道我们这个外来文化走红的时代，这个在生活中一味追求高速度时代，还有谁会在回顾过去中展望未来(rueckwaertsblichend vorwaertsschaute)？”腐蚀“基础的追求新奇的狂热、妄想摆脱生活与艺术之深刻的心灵内蕴的跃进、只向往变动不居的瞬间妩媚所左右的现代生活追求、当今五花八门的艺术中弥漫着的令人窒息的淫声秽气，这就是那些使人们由健康和彼岸生活的价值走向颓废和可悲的没落的诸因素”。现代的城市文明，也就是大工业文明是在消灭农业文明，破坏田园诗式的传统生活方式的过程中发展起来的。它固然是一种社会进步，但这种社会化过程是以对人情、乡情、亲情关系的破坏，对自然故土之情的遗忘为代价的。海德格尔从青年时期就自觉地以维护乡土文化为己任。为了抵御现代文明的腐蚀，海德格尔

在文章中号召人们坚持亚伯拉罕精神,他说,那是一种“静静地影响着民众灵魂的”精神。他坚信,亚伯拉罕的著作一定会像现行货币一样流行,他的精神一定会成为抵抗城市病态生活侵蚀、维护人民灵魂健康发育的酵母。这实际上是想用深山幽谷中淳朴的民风、健康纯真的智慧对抗现代城市文化。后来海德格尔曾经不无忿懑地说:“并不是每个在茅草房顶下降生的人都是满脑子茅草”^[5]。他对农民智慧的一往深情始终未变。

海德格尔这篇报道的意义在于,它向我们展示青年海德格尔思想的基本倾向。从这里我们不难体会出海德格尔的一腔真情。21岁的青年置世风于不顾,不去趋骛现代城市生活的物质享受,不为光怪陆离的现代思想所引诱,义无反顾地去维护自中世纪延续下来,残存在山野村夫中的传统生活方式和思想。海德格尔后来发展出的整个思想,都是在这一腔激情的驱动下完成的。关于海德格尔和亚伯拉罕思想的关系还有一点需要提及:海德格尔当时能读到的亚伯拉罕文选是由 K. Bertsche 于 1910 年编辑出版的。文选的标题中包含有下列概念:“贫穷与富有”、“世俗生活与虚无性(Nichtigkeit)”、“死亡”、“良知(Das Gewissen)”等等。亚伯拉罕思想中的这些重要范畴,后来均成为海德格尔哲学的重要概念。所以,亚伯拉罕对海德格尔思想的影响不可低估。

海德格尔对亚伯拉罕的崇敬之心一直保持到晚年。1964年,75岁高龄的海德格尔在家乡的母校,拉丁文小学的同学会上作了关于亚伯拉罕 a Sancta Clara 报告。目前我们尚未见到这篇报告的原文,只在 Farias《海德格尔和国家社会主

义》一书中读到若干段落。从这些段落看,尽管经过 50 多年的风雨沧桑,海德格尔对亚伯拉罕的理解已发生了很大变化,但是他对亚伯拉罕的崇敬并没有丝毫减弱。

。 海德格尔对亚伯拉罕思想的理解的改变主要表现在,对他的思想来源的解释不同了。海德格尔已不像青年时期那样只强调大自然和人民健康精神对亚伯拉罕的养育作用了。他进一步提出,理解亚伯拉罕就意味着,向亚伯拉罕的命运学习,即对造就亚伯拉罕命运的那个时代进行考察思索。“17 世纪下半叶威斯特伐伦和平的实现并没有预示了和平时代的到来。到处是巨大的战争造成的废墟和灾难;人们面临着新的战争和新的威胁;饥馑、痛苦、外族军队横行、伤寒肆虐着整个维也纳;土耳其军队已经兵临城下。战争与和平相互交织、对死亡的恐惧和对生存的渴望交织在一起。”这就是海德格尔所描述的,造就了亚伯拉罕的命运的那个时代。海德格尔认为,只有从这里出发,才能理解亚伯拉罕战斗檄文式的布道与杂文的真实意义。可见,海德格尔由用自然和民风民俗来诠释亚伯拉罕思想发展到用社会的政治和经济生活的危机来诠释他的思想,这一变化不能不说是海德格尔后期思想发展中的重大进步。所以,不能排除马克思思想对海德格尔的影响,这一点我们研究的还很不够。

本章多次利用 Farias《海德格尔和国家社会主义》一书研究成果。他的工作为我们提供了许多材料。但是, Farias 在这些材料的分析中总是把海德格尔青年时期的亚伯拉罕崇拜和欧洲反犹太人运动拉在一起,企图以此证明,海德格尔在年轻时就是反犹主义者,把海德格尔 30 年代追随纳粹的政治错误

说成是有深厚的个人历史基础的,以便使海德格尔在政治上成为彻头彻尾的反动思想家。遗憾的是,Farias 作为根据的材料没有一条是海德格尔自己的言论。它们或者是海德格尔发表文章的报纸杂志的政治倾向,或者是其他与会者的思想倾向。用这些材料来证明青年海德格尔本人是反犹太主义者,总给我们一种欲加之罪的感觉。

注 释

- [1] 转引自 Farias:《海德格尔和国家社会主义》,第 76 页。
- [2] 同上。
- [3] 同上。
- [4] 原文最早刊登在 1910 年天主教的官方刊物《评论总汇 (Allgemeinte Rundschau)》上,后来被收入由海德格尔亲手制定编辑计划、由他的关门弟子 Friedrich - Wilhelm von Hermann 主持编辑、德国 Vittorio Klostermann 出版社出版的《海德格尔全集》第 13 卷,见该书 1-3 页。本节引用该文均出自《全集》第 13 卷,下面不再一一说明。原文一开头,海德格尔就称这次庆典活动是一重要的“Ereignis”,即重要事件。“Ereignis”一词后来成了海德格尔晚期哲学的核心概念。但是,我们认为,Ereignis 这个德文常用字在这里并没有什么特殊的意义。
- [5] 转引自 Farias:《海德格尔与国家社会主义》,第 378 页。“满脑子的茅草”是一句德文俗语,即“笨蛋”的意思。

第四章 青年时期的书评与短文

1910年至1913年间海德格尔在天主教杂志《学者》上共发表了3篇短论和5篇简单的书评。其中的3篇论文也带有书评的性质。它们的发表时间和题目如下：

1. 1910年3月，《由死到生。对Joergensen的〈生活之谎言与生活之真理〉一书的思考》；

2. 1910年5月，书评：Fr. W. Foerster的《权威与自由》；

3. 1910年11月，书评：A. J. Cueppers的《被封住的嘴唇——十九世纪爱尔兰民间故事》；

4. 1911年1月，书评：J. Joergensen的《游记。光明与黑暗、自然与精神》；

5. 1911年5月，《论学者的哲学方向》；

6. 1912年3月，《宗教心理学与下意识》；

7. 1912年3月，(在同一号杂志上)书评：J. O. S. B. Gredt的《托马斯—亚里士多德哲学之导论》；

8. 1913年1月，书评：Hellinghaus主编的《中短篇小说精选文库》。

这8篇文章没有收入《海德格尔全集》。《全集》出版计划的前言中说，海德格尔在作计划的时候，《全集》第1部类应包括1914年至1970年之间发表的文章与著作。1913年以前的文章海德格尔已经记不起来了。海德格尔去世后，von Her-

mann 根据他临终前的决定,将 1913 年以前发表的文章收在第 1 卷中,但是并没有收全。上面的 8 篇文章全部遗漏了。在《全集》第 1 卷的出版后记中 von Hermann 称,“现在这一卷包括马丁·海德格尔 1912 年至 1916 年发表的全部早期著作”,显然是言过其实,尽管所遗漏的这几篇文章未必有举足轻重的意义。1913 年到 1914 年期间海德格尔还发表了另外 5 篇书评 2 篇论文,均已收入《海德格尔全集》第 1 卷。它们是:评《康德通信集》,评布伦塔诺《心理现象分类》;评布诺夫的《时间与非时间性》,评《康德与亚里士多德》,评《康德普及精选》;两篇论文是:《现代哲学中的实在问题》,《逻辑学研究中的新成果》。本章中,我们先介绍未收入全集的几篇书评和论文的主要内容。已收入全集中的几篇书评论文中的思想我们将在以后几章中加以介绍。

1910 年到 1913 年的这几篇书评短文中,海德格尔公开站在正统天主教的立场上鼓吹教会的官方意识形态,批判无神论和资产阶级自由主义思想和城市现代生活方式,规劝读者重新回到基督教的怀抱。正如我们前边已经指出的,作为神学系的新生,积极鼓吹基督教意识形态是很自然的事情。这并不是我们的兴趣所在。使我们感兴趣的是他在鼓吹教会意识形态的过程中所引证的根据,所表现出来的思想。这些思想可以归纳为以下几点:

(1) 海德格尔在反对人们沉迷于眼前利益,规劝人们去追求真理时,援引达尔文主义的进化论思想作为论据:“只有通过生活之谎言才可能达到幸福。难道易卜生的这句话是对的?不。这句话是与生物学的基本规律相抵触的。真理当然

会导致幸福,谎言一定会走向没落。这是一条最高原则。假如你背离真理,真理必将对你的逾越行为进行惩罚。”“高等生命是以低等生命的没落为条件的。植物为了生长离不开无生物做养料。只有通过植物的死亡,动物才得以生存。依次类推。你要想追求精神性的生活,获得天国的幸福,那么就去扼杀、致死你内部的低级东西。”“在超自然的恩惠下你将获得重生。”^[1]

(2)反对名人名士崇拜之风。在当时名人崇拜在德国十分流行。文学家、艺术家、科学家都被看作做人的楷模、道德的风范,成为人们羡慕和追求的对象。这当然和上帝在人们心目中位置的失落有关。海德格尔对这类个人迷信现象不屑一顾。他把当时的名人名士视为现实生活中的失败者,是知识分子的个人主义、自由主义生活观之失败的典范。他把个人主义和自由主义这种时髦思想称之为“现代精神的迷惑人的假象”。“我们看到过那些大名鼎鼎的‘人物们’找到过幸福吗?没有。他们找到的只是绝望和死亡。瞧一瞧那一系列的证人们,看看他们是如何误入歧途,然后把手枪对准自己的太阳穴的吧。这也就是说,他们都没有找到真理。这也就是说,个人主义是一种错误的生活方式。”^[2]“我们这个时代令人瞩目的对立:一边是对自然主义社会主义的生活秩序的执着的现实性狂热,另一边是构造新的思想世界和存在价值的内在论哲学。最后的结果是毫无限制的个人独立主义(Autonomismus)。现在 Foester 提出了一个工作能力的问题:现代个人主义是否有能力并且有权利在真正的意义上去解决宗教生活中的那些最深刻的问题。通过归纳研究,作者给出了果断的答案:不能。大

多数的人们并不把寻求真理当作自己的任务，不愿意为此去奋斗。他们宁可将真理钉到十字架上。这个令人心碎的事实已经表明任何个人主义的伦理学都是不可能的、没有基础的。而且，根本性的生活真理(die fundamentale Lebenswahrheit)根本不能先验地科学地加以构造(nicht apriori wissenschaftlich konstruieren)。与此相反，生活真理的构建所必须的是丰富的深刻的生活经验，和与情欲世界相对立的本身的精神上的自由。”^[3]这里我们已经听到了海德格尔哲学的主旋律的初现：现实的生活，真正的生活。他始终不渝追问的问题就是：什么是最现实的生活；什么是真正的生活。

(3)对当时哲学界状况的批判态度。海德格尔1911年3月的文章是一篇向大学新生推荐介绍哲学入门书的短文。但文章的开头就当时哲学界的状况发表了一大段宏论。他从天主教神学的立场出发，提出，哲学应该“在真理上是永恒物之镜”，也就是说，是上帝意志的反映。“然而，当今的哲学只知道反复对各种主观意见、个人的情绪加以反思。反理智主义(Antiintellektualismus)使哲学变成了‘体验(Erlebnis)’。人人都成了印象派，只知道抓住过眼烟云似的瞬间价值死死不放；作为折中主义者，在盲目冲动(Drang)的驱使下，把各种相互矛盾的思想撮合成一种世界观。于是，一个体系便构成了。当然，这种体系内的东西就是今天人们‘制作世界观’时所想要的东西。严格的、铁面无情的逻辑已经不再适合情感细腻的现代精神的口味。‘思维’已经不能再容忍自己继续被禁锢在不可逆转的逻辑规律之内了。”“今天，人们已经不再按照世界观来剪裁生活，而是世界观按照生活来剪裁自己。这已经成了

妇孺皆知的事实。”^[4]这就是年轻的海德格尔对当时的流行哲学的态度。尽管哲学界的情况不尽如人意,但是,他仍然坚持认为,哲学的核心问题仍然没有被完全埋没。“哲学在东摇西摆之中,在渐渐变成滑稽的鉴赏癖中,大量出于自发、自负和无意识,但到底还是提出了,对存在这个终极问题作出结论性的回答的要求。这个问题偶或像闪电似地在近处一闪而过,然后许多天像铅块一样静静地躺在困扰不堪、茫然不知方向、目标与道路的心灵之内,得不到解决。”^[5]这里所讲的“终极问题”显然与天主教传统文化中的人生意义问题有密切关系。海德格尔的问题提出有浓厚的宗教性,但是问题的形式本身并不就是宗教性的,而是形而上学的哲学问题。后来海德格尔把自己的一生贡献给了这一问题的研究。

(4) 反对让思想做书的奴隶;主张独立发展自己的哲学思维。海德格尔在他的评论文章中批评当时的教授们只“善于用精巧的手段为学者们提出种种新任务,为他们指出光辉的目标,学者们必须顾及的问题类型如此繁多,又如此难于解决,以致使学子们兴趣多样、动机纷纭,多方试手,直到完全忘却还有自己为止。这样只能创造一个无逻辑的、不健康的学术气氛”。“哲学不是许多只需死记硬背的原理的固定集合,哲学是为了真理而进行的坚持不懈的奋斗。”^[6]所以批判精神是必不可少的。在哲学上,海德格尔力主,哲学必须遵循严格的逻辑规律,“坚决排除情绪的任何影响的严格的逻辑思维、真正无前提的不带任何先入之见的科学工作,都要求有道德力量的支持,要求自身的牺牲与奉献。”他认为,人们有责任为青年学子们指出一条正路。所以,他说:“此处必须强调合理

的唯我主义(Egoismus)。它把学者从心智上和伦理上对本人自己的人格的加强和进一步培养视作最基本最首要的要求置于一切其他活动之上!”这并不是要针对学生中的什么思潮进行争论,而是让学生清楚地认识到,“自己本身的拓展(Eigenentwicklung)无论如何不能被置于‘追随他人(Fremdverwicklung)’之后”。他认为,“青年的英才在赋有魔力的内在真理欲的驱动下,去寻找一些必不可少的预备性知识为自己提供一个可靠的基础,以便把握所谓‘世界观的关键问题’,对它进行彻底的思考,只有通过这种方式所获得的东西才是真正意义上的真理之至宝”。面对复杂纷纭五花八门的世界观,青年学生们应该“识别真伪,取其精华,去其糟粕,为己所用”。^[7]如果说,海德格尔批判当时的流行哲学肤浅,是出于天主教正统立场的偏见,那么他这些关于让学生严格遵循逻辑规律,独立地发展自己本人的哲学思维的想法就已经和天主教的官方立场没有什么关系了。这正是海德格尔自己的治学方法。

(5)对心理学和宗教心理学的评论。海德格尔1912年3月的文章《宗教心理学和下意识》是这组文章中最长的一篇。1911年秋季起海德格尔已经转入数学—自然科学系学习。从这篇文章开始海德格尔思想中的浓厚的宗教宣传色彩消失了,取而代之的是客观的描述和严肃的学理分析。他1913年提交的博士论文的题目是《心理主义中的判断问题》。所以,这篇文章显然与他的博士论文的准备工作的直接关系,也可以说,是他博士论文准备工作中的副产品。在文章中,他首先肯定了新建立的心理科学的积极意义:“科学的本质和它的成长

过程决定了它不可能先验地去严格划定工作中所涉及领域的确切界限,不可能一劳永逸地确定其使用的概念,也不可能预先一成不变制订好所运用的方法。科学只能在自己发展的过程中渐渐在内容和形式上得到进一步的规定。今天,心理科学吸引着越来越多的研究天才和力量,在其历史发展过程中为(知识论问题的)逻辑—方法论研究提供十分有益的出发点。”^[8]并且认为,“一个健康的富有成果的宗教心理学研究应该坚持经验心理学的原则和方法,避免任何形而上学的先入之见,理论性思辨。”^[9]文章中大量的内容是对当时宗教心理学研究成果的介绍。在介绍中他涉及了从 Fechner 开始的几乎所有重要的心理学家在这个领域中的研究成果。有趣的是,首先提到的是美国实用主义,可见他在大学学习期间已经对美国实用主义的文献十分熟悉,实用主义的思想肯定对他自己哲学思想的形成发生了影响。

注 释

[1] 见杂志《Der Akademiker》,1910年3月第5号,第72页。

[2] 同上书,第73页。

[3] 见杂志《Der Akademiker》,1910年5月第7号,第109页。

[4] 见杂志《Der Akademiker》,1911年3月第5号,第66页。

[5] 同上。

[6] 见杂志《Der Akademiker》,1912年3月第5号,第76页。

[7] 同上。

[8] 同上书,第67页。

[9] 同上书,1912年3月第5号,第66页。

第五章 对外部世界实在性的辩护

1912年海德格尔在《Goerres 协会哲学年鉴》上发表了长文《近代哲学中的现实性问题》它是《海德格尔全集》第1卷的头一篇^[1]。这是一篇批判文章：它集中反驳了马赫主义和阿芬那留斯的内在论哲学和新康德主义—现象主义对实在论的种种责难。文章开头引用法国作家布伦蒂埃（Brunetiere）的话：“我十分想知道，这种病态的愉悦是一种什么样的病态。从根本上怀疑外部世界的实在性，并且将它弄成哲学问题的观点，我不得不说，是十分愚蠢的。难道这样的问题会有什么意义吗？”尽管海德格尔同意这位法国人的观点，认为企图否定外部世界的存在是愚蠢的，但是海德格尔看到，问题决不是他说的那么简单，这是一个需要严肃对待的哲学问题。海德格尔从历史、内容、方法等方面对怀疑外部世界的实在性的观点进行了反驳。

(1)首先海德格尔对实在论和反实在论的争论进行了历史回顾。他指出，在古希腊和中世纪哲学中，实在论占有统治的地位。尽管当时不同的哲学流派之间立场相左，争执不休，但涉及到外部世界的实在性问题，他们的立场是一致的：他们都肯定外部世界的实在性，认为它的存在是不容置疑的。对外部世界的怀疑肇始于贝克莱。他提出的“存在即是被感知”的观点使实在论的基本立场发生了动摇。休谟彻底贯彻了贝

克莱的观点,剥夺了因果联系的客观性。康德试图克服英国经验论的这种倾向,在一定限度内保护知识的客观性,但是也只是做到了,设置一个神秘的“自在之物”。海德格尔认为,康德的先验方法关注的只是数学和数化了的自然科学,即我们所谓的精密科学。所以在康德的体系中,外部世界的实在性问题根本找不到合适的位置。康德晚年曾想在整个形而上学和物理学之间建立起联系的桥梁,但并未成功。在康德之后的哲学都没有涉及这一问题。直到黑格尔哲学衰落之后,自然科学完全从哲学的束缚下解放出来,日益独立,并且形成了对哲学本身存在的威胁之后,于是人们又想到去求助康德。海德格尔认为,当时的哲学,是在英法哲学的影响下,靠着呼吸康德空气而活着。它的典型表现就是唯科学主义内在论和现象主义哲学。这些哲学认为,外在世界的实在性的规定、设定是不可能的。与此同时,实在论在自然科学中继续发生影响,科学家按着实在论的观点工作,取得了一个又一个的辉煌成就。因此¹,自然科学同哲学的分歧越来越大。于是,外部世界的实在性问题在哲学中变得越来越突出。自然科学划时代的发展,给哲学提出了新的课题。海德格尔在文章中举出了一系列的例子来说明,科学家是在哲学预设的指导下进行工作的。他指出,科学家并不是像内在论和现象主义所认为的那样,只对感觉进行分析,对纯观念进行处理。科学家们研究工作都“设定和规定了一个独立于科学家本人的存在和他们的研究工作的,实在地存在着的客体”。^[2]这里值得注意的是,海德格尔倾向于把自然科学构造的实际世界(世界观)同实在的外部世界对立起来。

(2)对来自唯意识主义内在论的诘难的批驳。按照海德格尔的转述,经验主义者认为,对外部世界的实在性的设定是不合理的。只有意识才构成知识的对象,一切存在(Sein)都是意识性的存在(Bewusstsein)。尽管意识概念中包含有主体与客体两个环节,但是,这两个环节之间的区别只是一种抽象的区别。在实际上,思想与存在是不可分地联系在一起。海德格尔对上述看法从四个方面进行了批驳。

否定性的反驳。海德格尔在反驳上述看法时,援引屈尔佩的话说,经验主义内在论的内在原则本身包含着逻辑错误。比如,他们将因果律运用于意识内容。内在论批判实在论的关键武器是因果律的非客观性、主观性。所以,对内在论哲学来说,因果律应该是内在论哲学中尚待证明的东西,但内在论在处理意识的内容时却使用了因果律的原则。海德格尔把屈尔佩的这种批判称之为否定的批判。它不是肯定性的反驳。海德格尔认为,肯定性的批判可以从三个方面进行:先验性、经验性和方法论。

从先验的层次上看,经验主义内在论认为,独立于思维的存在,本身是一个矛盾。海德格尔反驳道:当然,对外部世界实在性进行思考时,外部世界的实在性便依赖于思维和意识的现实性。但是被思考的实存(Seiende)与在思想之内的存在并不是一回事。被思考的实在性,即概念的内容总是同超越的外在的存在(Sein)有着某种联系。一个概念的心理性存在与一个概念的内容的客观性存在是完全不同的两种东西。另外,海德格尔指出:外在世界的实在性的存在被思考,并不意味着这个实在性的存在因此便进入到思想里边来了,变成了

心理性的存在了。

经验层次上的反驳。内在论者坚持认为，在内容上真实的存在只是意识的事实，并且以此为基础才构建起了各种知识。所以，在知识构成的过程中不需要超越的东西、即不需要把外在的东西作为其中的环节。它不过是意识事实的总括。海德格尔反驳说：只对意识事实进行总括不可能产生任何知识，而且，“谁来总括，谁来把总括的东西作为总括的东西来认识呢？”^[3]海德格尔这里没有对这个“谁”作出明确的回答。联系他后来思想的发展，海德格尔后来给出的答案是，生活于外在世界之中的具体的人。但是，他此时还完全沉浸在对现象学开拓的新视野的喜悦之中，所以重复着胡塞尔的观点，认为，感觉和表象的简单集合，只能产生一团混乱不堪的东西。

真正科学知识的形成总是在逻辑基本规则、认识活动的基本规律的指导下进行的。而这些东西绝不是内在的、心理的东西。所以，内在论将思维的规律性同心理性的事实关系、将因果、规律同心理事件联系在一起“并不能作为反驳我们的主张的论据。相反，恰恰暴露了他们将逻辑的内容和心理行为混为一谈的错误”。^[4]海德格尔引用胡塞尔《逻辑研究》第一卷中的观点，强调指出：逻辑的基本规则是不可能把心理事件作为自己的基础，因为心理事件是以归纳为基础，并以因果规律为指导的。海德格尔进一步指出，意识内容的当下占有本身就是对现实具有的当下的意识域的一种超越。当下的意识域连经验的原始状态都不是。意识只有通过向外辐射，指向直接给出的超越于思想活动之外的对象，才能构成经验的原初状态。所以海德格尔认为，最直接的当下的意识域内

的东西根本不能为科学知识提供什么必不可少的可靠性。海德格尔这里显然在重复胡塞尔对意识的意向性规定。

方法论上的反驳。海德格尔指出，唯意识论在方法上诘难实在论的根据是：科学的目的是获得科学命题的绝对可靠性和普遍性。而这种可靠性只能建立在意识的基础上，只能在意识内部找到。海德格尔指出，通过对判断活动的实际观察，我们并没有看到意识内部的绝对可靠性。可靠的只是知识。至于意识的、心理的东西是否可靠，根本无从证明。所以，“单单靠了意识的数据是达不到可靠性的”^[5]。通过分析，海德格尔认为，无论是从先验原则还是从经验事实，或是从方法上，内在论对实在论的诘难都是站不住脚的。

(3)对现象主义诘难实在论的反驳。坚持现象主义的康德信徒认为，尽管内在论对外在世界实在性的确信的诘难不可靠，但是，要想对外在世界的实在性具体地进行规定同样是不可能的。外部世界顶多是一个未知的 X，是一个不可规定的“自在之物”。海德格尔指出，这种看法是从康德的基本假设出发的：人的认识形式是主观的，所以我们认识到的事物都带有主观色彩，即所谓只能认识到现象，不能认识物自身的本相。海德格尔认为，康德坚持“认识形式是主观的”，这个假设本身就是靠不住的，是“纯粹教条的假设”^[6]。他认为，企图证明这个假设的任何努力都不会取得任何进展。而且他还认为，当康德把知性概念和概念之间的演绎关系作为对象加以考察的时候，康德就已经违反了他的另一条基本假设：只有经验直观的东西才是可以被思考的对象；知识离开经验直观材料便没有自己独立对象了。而康德对知性范畴加以思考

时,并不是对经验直观性的东西的思考,这些知性范畴恰恰是非直观的,但是思想的对象。判断、概念、逻辑推理本身都是非经验直观的,康德照常把它们作为思想的对象进行了思考。所以,对非直观的对象进行思考并非不可能。另外,在思想时不使用范畴也是可能的:康德讨论了离开范畴的纯粹感性经验,指出它本身是杂乱无章的。如果真的离开范畴便无法思考,康德也无法提出他对纯粹感性经验的看法了。海德格尔得出结论,康德所谓一切思想对象都具有直观的本质的看法,从根本上是成问题的。海德格尔通过对康德基本信条的批判,为承认外部世界实在性打开了绿灯:尽管外部世界的实在性不是经验直观的对象,“尽管不能运用范畴对它加以思考,但仍然可以是思考的对象。所以海德格尔说:“给定的东西,遇到的东西构成我们对在其中显示自身的实在性的东西进行思考的物质基础。”^[7]对外在世界实在性的思考的规定才是“科学所追求的目标”。^[8]

另外海德格尔还批评了康德的另一个观点:范畴对感性材料的加工,只是增加了知识的主观成分,因此更加远离了对象的本相。海德格尔的观点相反,认为,思维的规则是以对象为左右的。他引用屈尔佩的话指出“思维的规则就是思维的对象规则。所以,对思维来说,根本不可能发生哥白尼革命。”“人们可以这样来刻画思维:被思者的存在和本质是独立于思维活动和思想主体的可能性,就是思维。”^[9]

(4)对外部世界实在性的规定。海德格尔认为,经验对象的时空关系,即它们在一个世界的共同存在,以及这种存在的连续性,感觉的原型(Wahnehmungspause)“揭示出来的

是独立于进行经验的主体的规律性”，这一点是无可非议的。“同一个对象可以在不同的个人之间直接进行交流”，这一事实就是对海德格尔实在论观点的支持，肯定了超意识的实在性这一哲学设定，海德格尔同意 Geyer 的说法：“这种信息交流是一个事实，而且是一切有效的经验科学之可能的最一般的基础。”^[10]

通过什么方式才能正确地对外部世界的现实性进行规定呢？海德格尔转述了实在论内部的两种不同方案，一个是素朴实在论的方案，一个是屈尔佩批判实在论的修正方案。

朴素实在论被海德格尔称之为“草率的 Verfahren（处理方案）”。持这种观点的人认为，人的感觉器官，即遍布周身的感觉神经，接受物理、化学和机械形式的作用而产生刺激反映。这种刺激进一步通过神经索传输到某中枢，由此将外部世界的过程传给了意识。这个神经生理过程表明，不仅是感知觉，而且感知觉的内容本身都是独立于主观因素的。这种关系是一种主观与客观实在之间的规律性。只有通过经验与思想才可能从主观意识中获得客观的内容。所以，纯粹的思维的法庭无法负责判定，存在是客观的还是主观的，只有经验可以告诉我们实在的对象是否存在。但是这一点也不是单纯靠了经验就能做到的。在这里，是经验与理性共同工作的结果。客观的外部世界是我们感觉的原因，但是最后判定其实在性时，还需加上理性的作用。海德格尔称之为“混合标准”。尽管海德格尔自己持实在论的立场，但他显然不满意这种素朴实在论的思想。为此，他又引述了屈尔佩对上述观点的批评和修正：屈尔佩认为，上述看法不完全合适。因为它会引导人们误

解自然科学实在论的本来的动机，以为自然科学实在论把一切主观的作用都归结为客观原因的属性。毫无疑问，外在世界与感性知觉之间存在着因果联系，但这种联系并不就是外在原因的全部内容。感性刺激并不能等同于被感觉对象。刺激反应性不能等同于颜色、声音、气味和口味。屈尔佩把外部世界看成是感性印象的异在关系的承担者等等，以避免上述有误导作用的想法。海德格尔对屈尔佩的观点没有明确表示否定，但显然并不完全同意对外在世界的这种规定办法。

怎样具体地规定外部世界的现实性，即科学中的强制性因素呢？海德格尔说，这是自然科学本身的一个理想目标。他并没有对此给以正面回答。他只指出了各种解决方案必然遇到的难题：假如完全靠经验来规定实在，那么必须看到，还存在一些不能加以规定的实在，它是感性知觉所不可及的。实在性本身的本性（Nature）是否可以清楚明白地加以规定，本身也是一个问题。^[11]屈尔佩的批判实在论的规定使现实性失去了它直观性的光辉。但是海德格尔认为，回到感觉论的教条也有问题，因为现实科学的实践中并没有这类偏见，并不认为，只有可直观的东西才能成为研究对象。文章最后说，尽管我们不能完全赞同屈尔佩的观点，但仍然应充分肯定他的功绩：他指明了认识论研究中的歧路，“使认识论重新面对它自己的真正的问题”。^[12]

我们之所以在这里详尽介绍海德格尔这篇文章中的思想，因为它十分清楚的表明了海德格尔对待外部世界的存在上的实在性的基本立场。这个基本观点是《存在与时间》中的基础本体论的哲学基本前提，或者叫自然哲学前提。了解这

一点也是正确理解海德格尔哲学的必然前提。海德格尔在自然观、宇宙观上，从青年时起，就是一个实在论者：承认外部世界的存在是独立于人的主观意识的现实存在，它是人类认识的直接对象，是知识上客观性有效性的最终的来源。至于如何在哲学上对外在世界的实在性加以规定，他既不同意朴素实在论的作法，也不同意批判实在论的修正方案。后面我们会看到，正是在这个问题的解决上，他渐渐走上《存在与时间》的道路。

注 释

[1] 见《海德格尔全集》第1卷，第1—15页。

[2] 同上书，第5页。

[3] 同上书，第7页。

[4] 同上书，第8页。

[5] 同上书，第9页。

[6] 同上书，第9页。

[7] 同上书，第10页。

[8] 同上书，第10页。

[9] 同上书，第11页。

[10] 同上书，第12页。

[11] 同上书，第14页。

[12] 同上书，第15页。

附记：

现象学中的客观实在问题

由于教条主义的唯物论在理论界的长期肆虐，经常用它给已经死了的外国人戴帽子，以便向活着的中国人打棒子，所以，研究哲学史的许多同人们忌讳或不屑于从客观实在性这个被教条主义唯物论嚼烂了的理论维度评论一个哲学家的思想，这不能不说是一件十分遗憾的事。

客观实在的属性的问题毕竟是哲学中一个十分重要的问题。正常人在生活中对外部世界首肯，在它的指引下规划着自己的人生，从事着各种各样的活动。开路架桥，春种秋收，煎煮烹炸，浆洗缝补，无不如此。今天妄称为大众提供绝对真理，以为数万万人之世界观者，已经越来越少。但是，哲学无论如何总不能在活生生的生活面前显得十分乖张，不入情理。一种不近人情的哲学其生命力总是有限的。比如，罗素认为，真正的客观实在是瞬间即逝，其寿命最长不会超过十分之一秒或二十分之一秒。尽管罗素在哲学许多领域中都很有建树，但是，他这种基于唯科学主义基础上的本体论万难为人接受。任何一种影响深远的哲学，总是现实生活中涌流出来的，所以，它总会对现实生活中人们遵循的对现实的看法有个交代，也许对这类问题的交代并不构成这种哲学的主干，但毕竟是它的前提或基础。

客观实在的性质问题同样构成了现象学哲学工作的出发点和前提。胡塞尔的现象学认识论研究工作并非与这个问题

无关,而是对这个问题持否定态度。胡塞尔现象学的认识论研究,像新康德主义一样,并不否认科学知识的真理性,也承认自然科学研究对象在自然科学研究领域内的存在的自明性。现象学认识论是要具体地描述这些对象本身在人的认识活动中出现的方式,进入认识活动的方式,即知识的构成活动与知识对象自身形成活动的相关关系。从显现的水平上搞清楚,科学活动中构成的自然科学对象的存在,与认识过程中的形成机制。医生理学家对人体的解剖学不考虑人体的历史的形成过程,也不考虑宗教哲学对人体“本质”的种种解说,以及人体逻辑上应该如何理解,而只对人体现状结构进行研究。现象学认识论对认识及其对象的分析与此相似,现象学对意识及其认识活动的研究也只研究常态认识活动每时每刻发生的具体过程中各种因素及其相互关系。正是由于这个原因,它对人的认识活动的内部机制、相关内容的构成过程,也就是说,对人的主体性的内部结构的研究是十分深入的,尽管并非没有失误。

(1)胡塞尔把现象学称之为认识论唯心论,表明他对客观实在问题的基本态度。他认为,现象学“是表述内部统一的认识论的唯一的[1]”。现象学与一般唯心主义不同就在于,现象学对传统本体论问题的怀疑态度。“当然,这里所讲的唯心主义不是指那种形而上学的教条,而是一种认识论的形式。这种形式承认思想性的东西(das Ideale)是一切客观知识的可能的条件,而不对思想性的东西进行心理主义的曲解。”[2]形而上学唯心论认为理念、思想性的东西是一种本体论意义上的独立存在,也就是说,它或者和现实世界中的其

他存在一样也是一种实体性存在，或者是世界上唯一的实在的实体存在，不过，不管是否是唯一的，它都是精神实体。胡塞尔并没有对此发表意见。如果我们按一般人的理解来了解存在的话，现象学并不认为存在一种一般意义上完全独立脱离于感性对象的思想性存在。胡塞尔总说，他的同代人将现象学说成柏拉图主义是对现象学的误解，其理由就在这里。

但胡塞尔显然认为，理念的、思想性的东西，是在认识过程中显现出来的存在。知识存在的显现是由意义（有意义或代表着意义的专门概念、命题、推理等）构成。认识活动就是意义分析、组合、更新、充实、对象化、转换及传达等过程。意义显然是人的思想的产物，有思想行为的地方才有意义现象。意义本身的直接寓所显然是在思想中。所以胡塞尔认为，认识过程就是一个理念性、思想性过程。至于它的历史根源，这个过程物质承担者（大脑物质）以及它的内容上的本质的解释（来源）等问题，胡塞尔并不研究。他认为这不是认识过程本身，而是对这一思想、理念过程的一种理论解释。对认识过程中的理想的东西进行直观，对被直观到的思想现象进行描述就是现象学。它把 *Ideale* 当作 *Ideale* 来描述，承认它是 *Ideale*，这当然是 *Ideal* 主义了，*Ideal-ismus*（观念论）的含义就是如此。这是现象学中唯心主义的一个方面。

现象学的唯心主义的另一方面在于它在一般意义上不对外在对象和意义的现实化、对象化加以区别。这实际上表明，胡塞尔的现象学认识论研究工作中不愿超出现象学一步来作本体论判断，他把工作严格限制在自己的切身体验的描述之内。这实际上是以一种彻底的笛卡尔主义作为他现象学认识

论的界限。这也是胡塞尔先验唯心主义与他的许多学生的实在论的根本区别所在。胡塞尔并不否认,任何一个对象性,包括量、定语、事件(Sachverhalt)、类等等,都与外在现实中的对象、现实中的对象之间的关系或者外在观念对象的特征相对应,并且二者具有完全不同的性质。但是这个外在世界根本不属于现象学的研究范围,更不是它研究的出发点。现象学的基本原则是去追求“事物本身”。所谓“事物本身”,就是无任何理论偏见地去描写显现于我们之前、为我们直接认识的“事物”。至于对事物“背后”的东西的研究,是违反现象学描述原则的。为了坚持这一点,胡塞尔在《逻辑研究》中反复强调:所有的思维,首先是所有的理论思维和认识,都是在一定行为中实现的。这个行为是对一切思维对象和认识对象进行解释的基础和原则,是一切理论和科学,一句话,一切有效性的同一性的源泉^[3]。人所面对的一切现实对象都只能通过本质上不同的各种“认为”(Vermeinen)的形式被表现或显现。所以现象学研究中除了这类行为的组织之外一无所有。正是通过这类行为才能构造对象性。这些对象性的客观内容^[4],不管你是否对其进行判断,是否认为其有效,它们总是如此。同时它们又总是显相于我们。假如我们不能对某种东西说三道四,这种东西不以任何方式显现于我们之前,那么它与我便毫不相干。所以根本说来,对象总是以某种方式为我们所意识的某种对象^[5]。外在于我们的超越对象是否存在,对于意向性意识经历本身是不重要的^[6]。因此胡塞尔认为:讨论和探求“外在世界”(超越的,不为人所知的世界)的本质和存在的理论是“形而上学”^[7]。

胡塞尔对客观实在问题的上述立场引起了他的学生们的不满。从实际生活去看,他的这种唯心论带有近代哲学的通病:唯认识论,因而在现实生活中显得很不自然。所以,胡塞尔以后,成绩斐然的现象学家中在客观实在问题上很少有坚持胡塞尔式的认识唯心论态度的。他们大都转向更加自然的实在论立场。下面我们仅以法国的萨特和德国的海德格尔为例来说明这一问题。

(2)法国的现象学哲学家在客观实在的独立性问题上的立场十分鲜明。在《存在与虚无》一书的开头萨特就提出一个问题:现象学用一元论来取代传统哲学中的二元论的尝试成功了吗?在萨特看来,显然是没有成功。他认为把存在物还原为它的各种显现并没有消除二元论,而是把各种形式的传统二元论转化为一种新的二元论,即转换为有限与无限的二元对立:一个对象的存在表现为,其有限显现同时要求超越有限走向无限。现象学是用这种“有限中的无限”代替了存在与显现、本质与现象、内部与外表、潜能与活动的二元论。这是胡塞尔现象学的伟大功绩。但是,彻底的哲学考察不应该就此而止。萨特进一步追问:向我显现出来的存在,其本性与向我显现的存在物是一样的吗?超越存在物走向存在的现象是否是走向存在物的存在?在现象学中,本质不在对象中,它是对象的意义,是体现在显现系列中的原则,但是这个原则并不是存在。“存在既不是对象的一种可把握的性质,也不是对象的一种意义”^[8]。所以,胡塞尔现象学中所谓的对象,即现象,它既不揭示存在,也不掩盖存在。存在只是一切揭示的条件。它自身并不显现:“存在物的存在之基本特性,就是其本身不向意

识显露”^[9]。但是，既然存在物的存在不向意识显现自身，不能转化为现象，显然，我们不可能直观到、经验到存在自身。也就是说，我们没有直接的途径达及存在。你怎么获知它的存在呢？只剩下一条间接的途径：论证存在物的存在是必然的。所以，萨特在《存在与虚无》中提出了一个本体论证明。

他的证明实质上是一种反证法的证明：现象学中对象的存在是现象的显现的无限系列，但是显现出来的、在场的总是有限显现，所以，对象的存在永远不会在场，存在永远是缺欠。“对象的存在是非存在”^[10]，恰恰是非存在赋予对象以客观存在。萨特认为，这显然是荒谬的，不近情理的矛盾。如果真是如此的话，客观存在便只可能是主观的。萨特不情愿接受这样的理论结论。

但是必须指出，这个结论并不是必然的。萨特并没有清楚地意识到这一点：无限的系列本身并不一定意味着绝对排斥客观性。无限系列与客观性的对立是以下述立场为前提的：不承认显现的开放性无限系列中相对客观性的存在。萨特要求的客观性是一种封闭的整体性、完整性的客观性。这种客观性概念是以传统哲学中的静态的、实物的客观性为参照系的。而这种意义上的客观性恰恰是胡塞尔的现象学所要避免和克服的。胡塞尔在《大观念》第一卷中明确地说，由于现象显现的连续体的一切侧面是无限的，所以，把它设想为“一个封闭的进程统一体，从而是一个有限的、只是可运动的行为，是不可设想的（此无限性会产生一种矛盾：有限的无限）”。尽管如此，“完全的所与性仍然被规定为‘观念’——它表示一个在其本质类型上由连续显现行为的无限过程所组成的绝对确定的系

统。它具有不同而确定的方面,但被一个固定的本质法则秩序所严格支配。”“它具有这样一种首尾一贯的秩序和如此确定的本质内容,以致它的任何一条路线在某连续进程中都产生着一种一致性的关联体,永远在其中作为同一物被给予的 X,‘更精确地’和永不‘以其他方式’被连续而一致地规定着”,而且作为概念性存在“仍然呈现于洞见中”,它是在概念性的洞见中被给予的^[11]。这就如同数学中极限(无穷小)一样,尽管不可能在经验中达到,但是通过间接的方式关于它的概念却是可以清楚明了地被洞见到的。

但是萨特并没有对这种可能性作认真的分析,而是笔锋一转,直接说,“但是这些显现中的每一个都已经单独成为一个超越的存在,而且不是一种印象的主观质料,它是一个存在的充实,而不是一种欠缺,是一个在场,而不是一个不在场”^[12]。并且由此出发,批评胡塞尔的唯心论的看法,“玩弄这种花招是徒劳的”,实际上“背弃了他自己的原则”^[13]。这显然失于武断。

既然我们不能直接经验它的存在,萨特这个“但是”的依据是什么?萨特是如何从正面,即从肯定的方面来指明独立于现象的事物之存在的?他又诉诸于现象学的意向性理论:“意识是对某物的意识,是指意识的存在只体现在对某物、即某个超越的存在的揭示性直观上。”“意识在其存在中暗指着一种非意识的、超现象的存在^[14]。”它“呼唤着存在”,于是,萨特便得出结论“存在无处不在”。

但是,这个证明是有错误的。它犯了大多数本体论所犯的同类错误。传统本体论证明中的错误表现为,它们企图通过证

明或者指明在意识中存在,或者相对于意识的存在,来证明或者指明独立于,或者外在于意识的存在。萨特所犯错误的方式是,他仅仅指明了对于意识的相对性的存在,意识对这种存在的必然要求或者追求,以及这种相对性同意识本身的异质性。但是这远不足以间接地证明自在的存在的无处不在,因为,由此并不能逻辑地推导出,不相对于意识自在的存在本身的存在性。意识要求存在是事实,不等于它所要求的存在本身也是事实。萨特的证明在这里出现了中断,证明是失败的。萨特奢谈自在的存在的存在类型和形态更是无根基的。

不仅如此,意识是可以,而且是经常犯错误的。难道这样的意向性也一定有客观的存在和它相应吗?它所暗指的存在难道也必然独立地存在吗?萨特的存在论证明又一次证明了存在论证明的不可能性。此处萨特显然为了“事物本身”即生活本身的缘故,把严密的认识论的分析完全置于不顾。因为胡塞尔的理论分析显然不符合生活常识。萨特宁可在理论的严密性上打些折扣,也不去委屈为他所热爱的生活本身。所以,尽管“存在物的存在基本特性,就是其本身不向意识显露”,而且他的本体论证明也是一个带有常见错误的不能成立的证明,萨特仍然信誓旦旦地说,“意识生来就被一个不是自身的存在支撑着”^[15],并且对它的存在形态作了规定:存在存在,存在是自在的,存在是其所是。

虽然外部世界的客观存在问题不是萨特存在主义的核心问题,尽管这个问题处理起来如此困难,萨特仍然坚持从客观实在的肯定出发,以此为基础建立他意识等于虚无的本体论理论。由此可以看出,客观实在这个西方哲学史的古老问题的

强大的生命力。下面我们再看看在现象学运动中的另一位大师海德格尔的哲学思想中客观实在的独立性问题的地位。

(3)在上面我们看到,海德格尔在学生时代就特别关注哲学界关于客观实在的讨论。在他的论文中他对外部世界的客观实在性的肯定态度是十分明显的。问题是如何对此作理论上的说明。在当时他就已经有自己的独立批判态度:既不满意唯心主义的理论,也不满意素朴实在论的看法,对批判实在论的观点也持批判的态度。他在批评唯心主义的观点时指出,在对外部世界的实在性进行思考的时候,外部世界的实在性是依赖于思维和意识的现实性的。但是被思考的对象并不因为对它的思考而直接进入思想里边来,变成心理的思想的存在了。针对新康德主义的理论,他指出,康德哲学的一个重要原则有错误:认识的形式是主观的,这个假设本身有问题,是“纯粹教条的假设”^[16]。另外,康德认为,只有可以经验的、直观到的东西才是能够被思考的对象,海德格尔指出,这种观点也是片面的。康德自己对判断、概念、逻辑推理本身进行了哲学考察,可是这些东西都不是直观经验的,它们照样成了康德思考的对象。所以,尽管外部世界的实在性不是经验直观的对象,但是,这并不能排除它仍然是合法的可思考的对象。经验论、唯物论(海德格尔称之为素朴实在论)在海德格尔看来对问题的处理过于草率。批判实在论又使实在性本身失去了它直观性的光辉。回到感觉论也有问题:自然科学在它的实践活动中并没有这种偏见,自然科学并不认为,只有可直观的东西才能成为研究的对象。海德格尔在这里对有关客观实在各派观点进行了独立的分析批判,但是并没有从正面阐释自己

的立场,尽管他明显地倾向于实在论。

海德格尔发表了上述专论外部世界实在性的论文之后,再没有专文论述这一问题。但这并不意味着海德格尔后来放弃了他 23 岁时形成的实在论思想。

1924 年海德格尔讲解柏拉图《智者篇》时,对古希腊人的真理概念作了新解,这一真理新解后来被全数吸收到《存在与时间》一书中。在解释真理概念时,海德格尔顺便指出:“当实存与(人)相遇时,无隐蔽性(即海德格尔重新理解的希腊人的真理概念——笔者)就是对实存的一种规定。Aletheia 不在下述意义上属于存在,即没有无蔽性,存在(Sein)就不可能存在了。因为,自然界是手头现成的东西(Vorhanden),在它未被(人)揭示以前也是如此”^[17]。

1926 年海德格尔在课堂上讲解康德哲学的时候,进一步明确承认外部世界的实在性,但是没有提供传统意义上的认识论说明:“什么是属于自然本身的东西(Natur Ueberhaupt)? 以现象学的方式来把握的话,自然就是实存(ein Seiendes),就是在世界中可揭示的、可以被言及的东西。世界中所有的物品、所有的存在性联系,只要它们是在物质性中得到规定的,都以自然为基础。也就是说,自然体现在(Vorfindlich)世界中的每件物品身上。当然,我们可以通过多种多样的方式来达到作为这样一种实存的自然。其中一种方式是,我们可以通过对周围世界中唾手可得、起初是应用之物的把握(Erfassung)来达到自然。比如我可以举起一把椅子,然后一松手,我可以观察到跌落。但是,只要它是一把椅子,这把椅子是不向下落的,相反,只有它是由木头构成的,它

才下落。也就是说,在我把它作为自然来把握(Erfassen)时,我必须无视某些东西;我必须无视作为椅子的它。就其下落这种存在方式而言,椅子和石头、帽子、或者其他的应用物品之间不存在任何差别。也就是说,我们可以通过无视物品的第一性特征(Primaerer Charakter der Dinge)达到自然。当然,我们也可以直接通过科学前的(Vorwissen-schaftlich,即日常的——引者注)方式来经验(Direkt erfahren)自然。比如,当我谈论(Spreche)外边在自然当中的瀑布,或者外边从冷杉树上落下的果球,或者与山崖脱离、向下滚落的石头时,我经验到的都是自然。这样,像我有椅子、桌子、帽子一样,我以同样原初的方式具有“外部自然”意义上的自然。而且这个外部自然,就是物理学、生物学的自然,只不过它尚未在其各自的特殊的自然存在(Spezifische Natursein)中被揭示而已。这种实存、自然,当它被自然科学把握(Gefasst ist)时,它必须被了解为(Verstanden werden)总在手头的(immer vorhanden),而且作为总是在手头的东西这样那样的不停地变化着。由此可见,在原初的、自然经验(Urspruenlichen Natuerlichen Erfahrung)中我们看(Sehen)物质性的、生产出来的应用物品,与我们看尚不是生产性的、自己生长出来或者自己发生的自然物时,是处在同一种存在关联(Imselben Seinszusammenhang)之中。这些物品的整个领域显示出广延性和区域性。而且,任一物不是现在,就是有时,不是经常,就是永远。我们总是在时间中与它们相遇。康德没有看到,时间同空间一样原初地规定着周围世界之物(die Umwelt Dinge)。依照他的理论,周围世界之物是间接地获得时间的规定;与空间与周围世

界之物的直接关系相应，只有对于内感觉中的给定方式而言，时间才是直接的。康德的这个论题在现象学上是错误的。这个论题与给定事物的直接现实状态(Befund)发生了冲突。尽管康德坚持这种理论，但是后来，当他说，不管是内感觉还是外感觉，它们的杂多的普遍形式都是时间，此时，康德实际上也不得不又接受了上述事实(Tatbestand)。可见，空间和时间的规定，无论它的具体内容怎样，首先是在自然科学的知识中得到认识。”^[18]通过上面这段引文我们可以清楚地看到海德格尔所讲的自然的确切涵义：

1. 海德格尔所讲的自然，就是我们平时所说的自然界。实存就是自然界在存在论上的规定。所以，自然和实存是同义语。

2. 所有的物质性的规定都是以自然为基础的。

3. 自然，即实存，无处不在，它体现在所有的物品之中。海德格尔所说的达到直接外部世界“现象学的把握(Phaenomenologisch gefasst)”是一种什么样的把握？我们与日常生活用品打交道时，忽略它的有用性，对人的生活的意义不计，只注意它们那些起初与人的利益无关的属性变化，这就是对外部世界的直接把握。而时间空间就是它的存在域的属性。

1928年海德格尔在马堡大学讲授逻辑学的形而上学的出发点时，又涉及到这个问题，而且讲得更加清楚：“人们以为，主体性恰恰是通过主体—客体关系的论题来加以表征的。人们把这一论题理解为下述意义上的主体同客体的手头现存的共同存在(Zusammenvorhandensein)；即任何一方都离不

开另一方：客体借助(mit)主体而手头现存，并且主体借助(mit)客体而手头现存”。

在论题“没有客体能离开主体”中“客体”有两种含义：客体是自在的手头现存者(ein Vorhandenes fürsich)——和从其作为对象(Gegenstand)的客体来理解这一自在的手头现存者。而且这个对象上的对象性被认为并被把握为这样一种实存的对象性：“实存从自身出发是手头现存的，在它的手头现存性中实存，它对被把握之内容没有任何需要”^[19]。海德格尔在这段话中指明，客体概念在主客关系的论题中有两重意义：一重意义是实存本身，它的现存性，另一重意义是作为人的生活 and 认识对象的客体。后者是对前者的理解和把握，也就是说，后者以前者为基础，而前者对后者则无需要，就如同木桌的存在需要以木头为基础，而木头的存在无需桌子的存在的帮助。所以，海德格尔接着指明：“现在，如果客体指的是自在的手头现存者，即对把握之内容的无需要者，那么，那个论题就是错误的”。这里所说的“那个论题”当然是指“没有客体能离开主体”，这一论题。“这个手头现存者不需要什么主体。它的手头现存并不是由主体的手头现存设置起来的。在这个论题中，主体的本质也被看错了。即它把主体仅仅理解为从事把握活动者，主体可以如其所是的那样作为此在而生存，恰恰不用把实存作为对象来把握”^[20]。“实存在其自身就是如其所是(was es ist)的那样是实存，即使，比如没有此在(人和生存——笔者)生存，也是如此”^[21]。在《存在与时间》第一稿中也可找到上述思想的表达：“世界的存在(Sein)的属性恰恰是，它的手头现存不需要取得来自主体的担保”^[22]。1927年，

《存在与时间》发表的当年，海德格尔在课堂上讲道：“相反，物质性的自然物，如石头，或物质性的使用物，如椅子，并不具有世界”。“这类实存仅仅是手头现存。当然，手头现存者属于实存之中我们能与之发生联系的那一部分。客观存在可以在我们的世界之内在手头现存。它可以属于世界内(与我们)发生遭遇者，成为世界之内的东西，但是并不必须如此”。它们的存在类型是手头现存在，它能够除此而外(darueber hinaus)进一步应承一些“内在于世界”的规定，如果有此在生存的话。此在通过它的“在世界中存在”使这类实存在世界内与自己相遇。只有当世界，即此在业已存在着，物理的自然界才能够在世界内出现。但是，即使不在世界内出现，即使没有人的此在(menschliches Dasein)生存，并因此也没有世界(即人生环境——笔者)存在，自然界也完全可以以它自己的方式存在(Die Natur Kann aber sehr wohl in ihrer eigenen Weise sein)，只因为自然界依其本性(von sich aus)是手头现存的，因此它也可以在世界内与此在相遇”^[23]。在《存在与时间》中，海德格尔讲得更明确：“但是只有以手头现存之物为基础应手之物方才能够‘给出’(Aber Zuhandenes gibt es doch nur auf dem Grunde von Vorhandenem.)^[24]”。关于实存与应手性之间的关系分析，是海德格尔的周围世界分析的重要组成部分。海德格尔在《存在与时间》脚注中指出：“作者在这里想要注明的是，关于对周围世界的分析以及一般的对此在的‘实际状态的诠释学’已在他1919/1920学年度以来的课程中多次讲授”^[25]。也就是说，他在课堂上讲授的思想与《存在与时间》的思想是完全一致。

所以我们引证的海德格尔上述思想,代表了他《存在与时间》的哲学前提。我可以把上述引文中的思想归结为以下几个基本命题:物质或物理自然界是独立于人的存在,即使没有人生存,自然照样依自身的方式存在下去。物质自然是独立于人的生活和认知活动的。在人的生活实践和认知活动发现它以前已经存在了。即使是使用物品,人造的物品,就其自然和物理形态而言,它的存在也是独立于人的存在和人的实践生活和认知活动的。物质自然具有可以与人相遇,相交往的属性。最起码它的一部分是如此。用我们的传统哲学术语来说:物质是可知的。当然,海德格尔不用“可知”,而用“可相遇”,只不过是强调,“被认识”在物质自然同我们人生的交往关系中,并非最基本,最基本的是它可以进入人生的生活实践之中,构成生活实践的重要环节。这是人与自然交往中最基本的,最原初的形式。在此基础上,自然才进一步成为人的感性认识对象和理性认识对象,进而成为自然科学的对象。物质自然构成了包括人和认识活动在内的人生在世过程的基础,即构成人生世界的基础。由此可见,肯定物质自然界是独立于人的存在和人的生活实践,独立于人的感觉和认识的客观存在,构成了海德格尔《存在与时间》构思与写作期间哲学工作的基础或出发点。

这个出发点我们把它称作一般唯物主义的核心论题。在我们看来,海德格尔对这一基本论点的表达比我们一般原教科书中的表达更加审慎,更加接近马克思的实践论的思想。他看到,物质自然不仅被我们所认识,即不仅而且是首先不是被我们的感觉所复写、摄影、反映等,而是首先在我们人的生活实践中同我们人的存在进行更原始的交往。正是基于这一事

实,我们称,海德格尔哲学的前提是一般性唯物主义的核心命题。

(4)海德格尔思想被理解为唯心主义的原因。对我国许多哲学爱好者来说,海德格尔哲学是唯心主义已成定论,为什么以一般唯物主义核心论题为前提的海德格尔思想会被误解为唯心主义哲学呢?概括起来有以下几方面的原因:

1. 文献与表达上的原因。通过上述的引文,大家已经看到,涉及海德格尔哲学前提的大量文献在《海德格尔全集》出版以前根本不为一般读者和哲学研究者所知,只有1912年的早期短文是公开发表的,但在《全集》将其收入重新发表之前,任何海德格尔研究文献和书目中都未提及过它。而《存在与时间》中对这一问题的表达,又远不如《全集》中发表的他的讲堂录中的表达那么清楚明白。我们往往是读了他的讲堂录之后,再读《存在与时间》的有关段落,才能更清楚地把握他表达的真实含义。

2. 海德格尔对唯物主义哲学学派的理论观点的批判。我们一直在讲,海德格尔哲学的前提出发点,是一般唯物主义论题。我们绝不认为,海德格尔哲学是流行意义上的唯物主义哲学。

在海德格尔看来唯物主义哲学和唯心主义哲学一样,作为西方近代哲学的具体形态,作为忘记存在意义问题的哲学,统统都应受到批判。海德格尔没有与任何流行的西方唯物主义或唯心主义为伍。《存在与时间》第43节a中海德格尔专门阐述了他对实在论,即西方流行的唯物主义的看法。“各类实在论和唯心论以及二者的混种构成了各式各样解决‘实在问

题’的尝试”。“在所有这些尝试中我们肯定能够找到发问的真实核心,但若以为,只要把每一尝试中正确的东西累积起来,就能获得对这一问题的可信的解答,就大错特错了”。“就生存论命题并不否认世界内的实存的手头现成性而言,它在结论上同实在论的论题是一致的”。“但实在论认为,‘世界’的实在性是需要证明的,而且是可以证明的,这就使生存论论题同实在论从根本上区别开。因为存在论否认‘世界需要证明’,也否认它‘可以证明’。不过,把生存论同实在论完全区别开的,乃是实在论缺乏生存论的领悟。结果,实在论竟试图在实存层次上用实在性的实在物相互作用关系(即因果性——笔者)来解释实在性”^[26]。这方面思想在《存在与时间》第一稿中表达得更清楚:“如果我清楚地看到,对实在物的实在性(die Realitaet des Realen)的说明是以此在对他自己的基本生存状态的领会为基础的,那么我们便有能力面对实在论和唯心论做出选择。这里涉及的并不是调解这两种立场的对立,也不是宣布这个或者那个是解决问题的方案,而是要清楚看到,实在论和唯心论都是以下述过错为基础的:他们都以‘主体’和‘客体’概念为前提,却没有搞清楚,这些基本概念都来自此在的基本成分。一切严肃的唯心主义,就他们看到‘只有当实在物在现场时,即遇到了存在时,存在、实性(Realitaet)、现实性方能得到说明’这一点时,它是合理的。而就实在论企图坚持此在的自然意识同其世界的手头现存的联系这一点而言,一切实在论都是合理的。但是一旦实在论企图借助实在物本身的帮助去说明实在性,即,相信能够借助于因果过程的帮助来说明实在性,实在论便马上成为错误的。因此,从纯科学和方法上来

看,实在论总是比任何唯心主义处于更深入的层次,即便唯心主义升级到唯我论也是枉然”^[27]。海德格尔在这里批评西方唯物主义哲学流派,认为,它和唯心主义一样,以主体、客体的对立为前提,而对这一前提来源于人的生活实践这一点没有认识,因此才产生去证明外在世界的客观实在性,并相信可以完成这一证明的错误想法。海德格尔认为,相信外在世界是有待证明,这本身就是错误的,是哲学的耻辱。人们看到海德格尔批判了西方唯物主义实在论的观点,从形式上看到,他批判的是唯物主义思想,于是按着简单的逻辑,便认为他的思想归根到底是唯心主义。实际上,海德格尔的批判,并不是针对一般唯物主义的论题,即物质世界是独立于人的存在、生活、意识和意志而存在的。而是认为,物质世界一旦与人相遇,进入人的生活,成为人生和有机成分,进而成为生活处理的对象或认识对象,那么针对这种对象,我们便不能说,作为人生活中的对象及认识对象,它仍然是独立于人的生活的。所以海德格尔说:“从其对象性出发来把握客体的话,那么下述论题是合理的:‘对象性是依赖于对它进行把握的主体的’”^[28]。由此可见,海德格尔批判的不是一般唯物主义论题。他批判唯物主义和唯心主义另有所凭:本体论差异和生活实践创造了一种独特的存在形态。

3. 本体论差异。把海德格尔哲学理解为唯心主义的另一个重要原因,是对海德格尔所坚持的本体论差异没有足够清楚的了解。从表述上看,本体论差异在《存在与时间》中表现为,带引号的“世界”与不带引号的世界的差异,实存(Seiendes)与存在(Sein)的差异,Ontisch 与 Ontologisch 之间的差

异,未与人生发生关系的物质自然与成为人生世界的基础并融入人生世界的自然的差异,手头现存物与应手器具用品之间的差异。前者都是独立于人和人的生活、思想、意识和意志的,后者是依赖于人和人的生活、思想、意识和意志的。前者是后者的基础,但不是后者本身。它们之间的关系,类似于马克思《资本论》指出的商品与货币本身的存在方式(流通手段等等)之间的关系。商品的使用价值,即对人有用的物理属性,是商品交换价值的前提基础,离开使用价值,便谈不上它的交换价值。可是,使用价值既不是交换价值的实体,也不是交换价值的单位,更不是交换价值的来源。交换价值来源于人与人之间的劳动产品的交换活动,即某种历史的人类行为。海德格尔所说的世界、应手性、存在(Sein)等等,也是在物理自然界基础上由人的活动、行为创造的一种独立的存在的形态。在海德格尔看来,西方唯物主义哲学和唯心主义一样混淆了物理自然界与人创生活世界之间的区别,用人所认识的物理自然界的存在方式来理解、解释人创世界的存在方式。正是出于这种看法,海德格尔才说,西方传统哲学所说的自然物是“剥过皮的(Abgehaeuteten)应用之物”^[29]。但是,骨肉不存,皮将焉附?海德格尔并没有否认“骨肉”的存在,他想强调的是,人生与自然交往中,在自然物周围创了一层“皮毛”附在其上,人生就是这层“皮毛”的创造过程。这个比喻并不适当。因为,人生世界在海德格尔看来是由意义构成。所以,它不是实物性的皮,而是一层人人都理解,能领会的“关系”。由于篇幅限制,我们不可能详细讨论这一问题。总之,如果我们充分注意海德格尔所谓本体论差异的意义,便不会轻易将海德格尔思想简单

划到唯心主义一边去。

在这段过于冗长的“附记”结束之际，我们再次重申，海德格尔哲学并不是反对一般唯物主义基本论题的唯心主义哲学，相反，他的哲学是以一般唯物主义核心论题为前提的。但海德格尔哲学并不因此成为唯物主义哲学。一般唯物主义的基本论题是该哲学的前提，仅此而已。该哲学的主体，海德格尔的主要工作，与用各种形式重复这一基本论题为己任的西方唯物主义哲学流派不可同日而语。海德格尔哲学只是以此为出发点，他几十年的哲学工作，都是致力于“人生作茧自缚”这一过程的揭示。这才是他的哲学的真正的内容。我们在这里花了这许多笔墨，“鸡蛋里挑骨头”，证明海德格尔并不反对唯物主义哲学中的“老生常谈”，对海德格尔哲学本身的研究并无太大意义，但是对于在我们唯物主义传统极其深厚的国度中实事求是地评价海德格尔的思想确实是有意义的。

注 释

- [1] 《逻辑研究》第二卷第二册，Max Niemeyer Verlag，1980年第六版，第107页。
- [2] 同上书，第108页。
- [3] 同上书，第1页。
- [4] 那些判断的内容。
- [5] 《逻辑研究》第二卷第二册，第50页。
- [6] 同上书，第372页。
- [7] 同上书，第20页。
- [8] 《存在与虚无》，生活·读书·新知三联书店1987年版，第6页。
- [9] 同上书，第22页。

- [10] 同上书,第 20 页。
- [11] 《纯粹现象学通论》,商务印书馆,1992 年版,第 344 页。
- [12] 《存在与虚无》,第 21 页。
- [13] 同上。
- [14] 同上。
- [15] 同上。
- [16] 《海德格尔全集》第 1 卷,第 9 页。
- [17] 《海德格尔全集》第 19 卷,第 17 页。
- [18] 《海德格尔全集》第 21 卷,第 314—315 页。
- [19] 《海德格尔全集》第 26 卷,第 161 页。
- [20] 同上。
- [21] 同上书,第 194 页。
- [22] 《海德格尔全集》第 20 卷,第 295 页。
- [23] 《海德格尔全集》第 25 卷,第 19 页。
- [24] 海德格尔:《存在与时间》德文 1979 年第 15 版,第 71 页;参见中译本第 89 页。
- [25] 海德格尔:《存在与时间》德文 1979 年第 15 版,第 72 页注;参见中译本第 89 页“注”。
- [26] 《存在与时间》德文版,第 207 页;中译本第 250 页。
- [27] 《海德格尔全集》第 20 卷,第 305—306 页。
- [28] 《海德格尔全集》第 26 卷,第 161 页。
- [29] 《存在与时间》德文版,第 99 页。

第六章 自然科学、数学、符号逻辑

在西方哲学的研究中，人们常常把现代的西方哲学分为科学主义传统和人文主义传统。科学传统是指英美国家占统治地位的分析哲学和科学哲学。人文传统则是指流行于欧洲大陆的现象学、存在主义思潮等等。近几年来，国内的西方哲学界又流行诗人哲学家的说法，把大部分大陆哲学家都包括在其中。“诗人哲学家”这种说法，当然不无道理。因为大陆的哲学家大部分带有浪漫主义的气质。但上述科学主义传统与人文主义传统的区分，以及诗人哲学的说法，往往给人造成一种印象，好像大陆的人文传统中的哲学家只知一味批判近代自然科学形而上学世界观，不像英美科学传统中的哲学家那样，是从自然科学走出来的，为了解决自然科学中的哲学问题而发展起来的哲学。“诗人哲学家”说法的流行，给人的印象似乎欧洲大陆的这些哲学家与浪漫主义诗人差不多，只是把自己对生活的体验用哲学文字表达出来。只不过诗人吟的是诗，哲学家吟的是哲学罢了。似乎他们根本不讲求、甚至不懂得自然科学中的统计计算、逻辑推理和假设、实验验证、经验观察等等，好像他们和李白、杜甫一样，不懂科学，只谙格律似的。这种想法与今日的哲学教育中对哲学的看法正相呼应，我们的教育行政管理人员一直认为，哲学属文科，有志于学习哲学的学生可以尽量少学数理化。学哲学与学政治、学吟诗一

样,只要语文、历史好,外语好即可(其实,即使是立志于搞政治或文学的学生可以少学自然科学,可以学得差一些的看法也是十分错误的)。这种看法也使得一些哲学的业余爱好者,自以为在不懂自然科学、数学的情况下,不了解科学史的情况下,凭着自己对生活的热爱和驾驭抽象语言的能力,就可以构建自己的哲学体系。对现代西方哲学的这种流行看法不仅不符合史实和现实,而且就其对哲学本身的发展而言,也是十分错误、十分有害的。

海德格尔常常被我国的一些学者誉为诗人哲学家。这种称誉也不无道理,只是不要忘记,诗人哲学家海德格尔首先是一个谙于逻辑数学、自然科学的典型的“形而上学”家,只是到了后来,在严格数学逻辑训练中才发展起来长于分析的形而上学思辨头脑,在进行严格的抽象的概念分析工作的同时,也将他的思想浓缩成言简意赅的诗样的语言发表出来。当然,称他为诗人哲学家的另一根据还在于,海德格尔在早期从事数学逻辑、自然科学研究时,他内心也沸腾着一般热血青年追求新生活的浪漫主义情绪。这种情绪充分体现在他的私人信件和1919年讲演录中,但不是他的早期哲学思想的直接表现形式。海德格尔的例子将使我们看到,在西方,一个真正的哲学家大都是自然科学上的里手。自然科学和数学是哲学发育的母体。这一点无论对个人还是对这门学科来说,都是不容否认的事实。

(1)海德格尔与数学自然科学。海德格尔哲学与英美科学哲学传统来自同一个源头,海德格尔的哲学是从自然科学数学及逻辑哲学基础问题的研究中发展出来的。我们在前面已

经提到,1911年秋季他在弗赖堡大学数学—自然科学系注册,开始学习数学、物理和化学。当然同时仍然坚持学习哲学。几年后,他把学习的重点转移至哲学,但仍然没有放弃对自然科学的学习。海德格尔求职论文的发表者 Han Ulrich Lessing 在编后记中提到,海德格尔的最早的出版计划是为 Johanas Cohn 的哲学史写一部关于中世纪文艺复兴与自然科学的专著^[1]。我们在北大图书馆藏书中找到这本 1920 年出版的花体字丛书,一共不到 200 页,是 Johnas Cohn 主编的 7 卷本哲学史第 1 卷,即 E. Hoffmann 撰写的《古希腊哲学》,该书第 144 页的出版预告中写道:“第 2 卷、第 3 编:希腊化基督教哲学,由私人讲师马丁·海德格尔博士撰写。”“第三卷:中世纪、文艺复兴及当代自然科学,由私人讲师马丁·海德格尔博士撰写。”也就是说,从 1911 年开始,起码到 1920 年左右,这八九年的时间里,海德格尔一直没有中断数学自然科学的学习和它们的基本问题的研究,以为这部哲学史撰写中世纪、文艺复兴哲学与自然科学之关系的专著做准备。当然,在这期间,在 Kierkegaard 和狄尔泰的影响下,他对自然科学数学逻辑做出完全不同于他的同代人的评价和理解。但是他的哲学是从自然科学数学出发的,是由自然科学数学逻辑问题的研究开始,在狄尔泰、Kierkegaard 的影响下,寻找新门径来解决自然科学数学逻辑哲学基础问题为目的的。

海德格尔在我们上面引述的自传中,对此有明确的交待:“1911 年至 1912 年我在自然科学—数学系注册,但数学的学习并没有使我对哲学的兴趣有任何削弱,相反,因为不必去听哲学系的必修课,使我得以有更多的空闲时间去听大量其他

哲学课程,尤其是枢密顾问 Richert 和狄尔泰的研究使得由于对数学的偏好而形成的对历史学的反感和成见从根本上消除了,我认识到,哲学不应该片面地为数学左右。”^[2]由于对数学的偏好,以至形成了对历史学的反感,可见海德格尔受自然科学和数学影响之深。这当然还与海德格尔早期所受的天主教神学的教育直接有关,因为天主教神学十分注意逻辑学、数学和自然科学的研究。

1912年海德格尔在一封信里谈到他的一篇论文时,说他当时的工作是为了给“分支繁茂的数理逻辑的基础研究创造一个支点。如果不想让整个工作成为吹毛求疵,不使之成为学院哲学式的蓄意挑剔的话,那么至少应该在数理物理学中为时间问题和空间问题的解决找到一个暂时的办法。由于相对论的产生,现在物理学中的一切都发生了动摇。这种状态使这项工作变得更为困难。但从另一方面看,目前逻辑学正在寻找一种与一般对象理论相契合的途径。这又使得这些研究从根本上简化了。总之,我所要研究的领域处于一种根本的变革之中。撇开我自己还没有能力在这些问题上确定自己的立场这一点之外,就这个领域本身的状态来说,现在谈论确定立场问题,也为时过早。”

他对自然科学数学逻辑学的基础研究,至少也持续了八九年之久。1914年海德格尔在书评中写道:“观念性的数学对象性,特别是它同观念性的逻辑现实的区别,我认为是最最深的问题。”海德格尔认为,其中最重要的问题是“数学对象性的关系特征”。“对现实秩序的判断中的真理问题的研究必须以对现实科学的逻辑性质的研究为基本方面”。“正像在数学

领域中的观念性 (Idealen) 是构造性概念一样, 我认为, 在自然科学和社会科学中联系性概念 (Zusammenhangsbegriff) 是构造性概念。”“比如在物理学中是运动联系; 在生物学中是组织联系; 历史科学中是类型 (Typen) 和历史性时间概念 (historische Zeitbegriff)。直到今天, 亚里士多德——经院哲学中尚缺自己的科学哲学。”^[3] 这里也表现出海德格尔对科学哲学的浓厚兴趣。1918 年他当上讲师之后, 仍然在钻研数学和物理问题。1918 年 7 月 21 日给其女友 Elisaketh Blochmann 的信中写道: “我工作很忙, 钻在数学和物理学的公式和实验观察之中。”^[4]

(2) 对符号逻辑的评介。他在青年时期不但注意传统逻辑的研究, 而且十分注意数理逻辑的新发展。前一点充分体现在他的博士论文及大学教职论文中, 后一点主要见之于大学期间写的书评等短文中。关于他的博士论文我们后面再谈。我们先介绍海德格尔对数理逻辑的评价。

1912 年海德格尔发表了一系列关于逻辑学新书的书评。这些书评被收入了《海德格尔全集》第 1 卷。当时数理逻辑或符号逻辑还处在发展阶段, 决定性成果已经提出, 但是在逻辑学领域内远没有强大到对传统形式逻辑的统治地位形成威胁的程度。海德格尔的书评对当时数理逻辑的重要成果均有简短的评论, 但主要篇幅仍然是针对传统形式逻辑的。通过这些简单的评论可以看到, 海德格尔对当时数理逻辑的发展有清楚的了解, 他指出: “康德在《纯粹理性批判》中说, 自亚里士多德之后, 逻辑学就结束了, 终结了。后来这种观点在逻辑学领域中一直占统治地位”。现在这种传统观点已经被数理逻辑

或符号逻辑的新发展扬弃了。逻辑成了大有作为的领域,这些新的工作,从传统逻辑的观点看,是全新的,是陌生的。恰恰这种新的特点,表明了逻辑研究的新出路。这里他专门提到了弗雷格的工作,认为他的《Sinnu. Bedeutung》以及《Begriffu. Gegenstaend》两书中所提出的理论,不仅“任何一个数理哲学家都不能忽视”,而且“对于一般意义理论的研究来说也具有同样重要的意义”^[5]。海德格尔书评中充分肯定逻辑符号的发展。指出,它用新的方法对过去不能定义的概念和命题精确严格地进行了定义和证明,这是过去半个世纪中数学对本身所运用的方法深入研究的结果。他认为数学家和符号逻辑学家对概念作了十分敏锐的把握,对数学的基本原则和基础进行了系统的规定,并导致了集合论和群论的建立。他们的工作进一步扩大了传统逻辑的范围,提出了关系逻辑这种新的逻辑学。在方法上,他们的一大成果是把数学演算和符号方法引进了逻辑研究。海德格尔专门提到罗素的两部名著《数学原理》和《Principia Mathematica》指出通过罗素他们的工作,建立了数学和逻辑的统一性。

在肯定了数理逻辑的成果之后,海德格尔也清楚意识到,这种新逻辑也有它的局限性,数理逻辑并没有解决传统逻辑中的重要问题:比如,命题的意义,意义的转换,概念的意义等等。这些更深层的原则性的意义问题仍然没有获得解决。他明确指出,数理逻辑在使逻辑符号化的过程中掩盖了意义问题。比如命题逻辑只对命题进行演算,并不去关注命题的意义这类理论问题。这样,它实际便无力解决数学逻辑的基础问题。海德格尔认为,这本是数理逻辑提出的本意。数

理逻辑的发展没能实现它的初衷。

从海德格尔对数理逻辑的评论,可看到以下几个问题:

1)海德格尔在这一时期的确阅读了大量数理逻辑的书籍,了解数理逻辑最前沿的成果。

2)从纯逻辑出发,海德格尔十分正确地估计了这种新逻辑的意义。也就是说,他并没有如人们想象的那样,对数理逻辑的新发展持简单的否定态度、排斥态度。

3)他从一开始便认识到,不可能幻想依靠逻辑的符号化形式来解决逻辑本身的哲学问题,特别是概念、命题的意义问题。他十分准确地看到了,数理逻辑的符号化不是逻辑哲学问题的解决,只是把问题掩盖起来了。重要的原则性问题、哲学性问题仍然处于昏暗之中,留待人们去探讨。这一点才是海德格尔和罗素、维特根斯坦早期思想及维也纳学派的根本区别。早期罗素、维特根斯坦以及维也纳学派的成员们正是夸大了符号逻辑的功能,企图通过符号逻辑将形而上学中的传统问题彻底解决掉——去除掉。经过几十年的曲折,到了二战前后,这个思潮中的人们才从符号化形式化的迷信中清醒过来,回到日常生活中来寻找逻辑、数学和自然科学原则的真实基础。

海德格尔并不是凭诗人的浪漫气质看到数理逻辑的局限性,而是凭借他对传统形而上学问题、逻辑基础问题的广博知识和逻辑问题本身的深刻的直接的体会看到了这一点。他是从逻辑学内部看到数理逻辑的局限性,因而没有陷入形式化的陷阱。海德格尔是紧紧抓住逻辑中的原则问题不放,穷追不舍,因此才得以独辟蹊径发展出自己独立的思想。

注 释

- [1] Hans-Lessing 在发表海德格尔 1922 至 1923 年期间写的求职论文的“编后记”的脚注中说,根据胡塞尔 1922 年 12 月 14 日给他的学生、波兰哲学家 Ingarden 的信中说,海德格尔曾经计划为他的同学 J. Cohn 主编的七卷本哲学史撰写《希腊化时期的基督教哲学》和《中世纪及文艺复兴与现代自然科学》两书。见《哲学与精神科学史狄尔泰年鉴》1989 年第 6 卷,第 271 页。
- [2] Hugo Ott:《马丁·海德格尔》,第 86 页。
- [3] 《海德格尔全集》第 1 卷,第 52—53 页。
- [4] 《马丁·海德格尔与 Elisabeth Blochunim 通信(1918—1969)》,德国档案馆 1989 年,第 8 页。
- [5] 《学者》1912 年 3 月第 5 号,第 76 页,见《海德格尔全集》第 1 卷,第 80 页。

第七章 对传统逻辑哲学的评述

关于传统形式逻辑的哲学基础问题，海德格尔早期作了大量研究。上面介绍的书评主要部分是对传统形式逻辑新书的评价。他 1913 年的博士论文题目是：“心理主义的判断学说，对逻辑的批判以及肯定性讨论”。在论文中他对逻辑和认识论的中心问题进行了研究，试图为它们寻求稳固的基础，海德格尔的大学教职论文又是以逻辑学的内容为题“邓·司格特的语义理论和范畴理论”。海德格尔本意并不想作这个题目，他原来想研究的题目是：“数概念的逻辑问题”^[1]。由于他在哲学系的靠山，天主教历史学教授 Finke 一再坚持，他才同意以哲学史课题作为题目。但是仍然以逻辑哲学问题为内容。从他最初的选择可以看出，他是何等热恋于数学哲学问题的研究了。在受聘为弗赖堡大学私人讲师之后，他仍然十分注意逻辑问题。从现在出版的《海德格尔全集》的篇名看，专门讨论逻辑问题的讲演录就有如下几卷：

62 卷《亚里士多德本体论和逻辑文选的现象学解释》

21 卷《逻辑。关于真理问题》

26 卷《从莱布尼茨出发看逻辑的形而上学初始基础》

38 卷《作为向语言发问的逻辑学》

45 卷《哲学基本问题“逻辑学”的“问题”精选》

《海德格尔全集》中的有些卷，尽管没有在书名中提及逻

辑,但在书中也专门对逻辑问题作了讨论。比如:25卷《康德〈纯粹理性批判〉的现象学解释》中就有大量关于形式逻辑问题的讨论。未收入海德格尔全集目录的还有早期的讲演,1916—1917年冬季分三期讲的《逻辑学基础问题》。在这一章里我们只谈海德格尔在1912年论文中对传统逻辑哲学的评论。海德格尔的评论分为三个部分,第一部分谈范畴问题,第二部分谈对象理论,第三部分谈命题和判断。

(1)有效性范畴。在这个时期对逻辑哲学问题的研究中,海德格尔基本上处在胡塞尔《逻辑研究》中提出的现象学思想和新康德主义的影响下,认为“逻辑所关涉的是知识之可能的条件”,是关于“理论的理论,是知识论”。它研究的内容应该是范畴、关系、体系、科学本身的逻辑,特别是构成科学的各种环节,以及科学中所运用的方法,并且肩负有划定不同科学之间的界限,并将各门科学统一为一个有机整体等任务。

评论中他以基本肯定的态度转述了腊斯克(Lask)的观点,认为,新康德主义提出的有效性(Gelten)与传统哲学中的感性存在和超感性存在是平行的、对立的東西。海德格尔指出,腊斯克的理论工作是对康德工作的推广,是“把范畴理论应用到感性对象之外的新领域中,即应用于哲学领域本身”^[2],以建立哲学工作的逻辑。他认为腊斯克是追求一种能涵盖实存和有效性的各个领域的一切对象,涵盖一切可以思想的对象范畴理论。

海德格尔同意腊斯克的看法,认为“康德创建了关于存在范畴(Seinskategorien)的逻辑学”。特别值得注意的是,海德格尔认为,在康德手里,存在(Sein)“已经失去了它超越逻辑

之外的独立性”，也就是说，“被加工成为一种先验逻辑性的概念”。在康德那里，“意义”指的就是形式（范畴）同材料的嵌合（Verklammerung）；“对先验哲学来说，认识活动就是用范畴来包裹把握（Umschliessen）材料。”逻辑学本身的认识对象是范畴（知识的形式），而要认识逻辑学本身，又必须依靠新的范畴来协助。哲学要认识逻辑的形式，所以它的范畴是形式的形式。如果要对哲学加以认识，又需要新的范畴。这样便陷入无穷倒退。

按照腊斯克的想法，存在（Sein）是感性—直观材料的区域性范畴，是这些区域性范畴的超感性材料的构造性的概念。与此相应，对超感性材料来说，有效性（Gelten）就是它们的构造性范畴。这里，海德格尔并没有对有效性本身提出质疑。这种质疑在他的博士论文中才出现。后来他在《存在与时间》中明确指出，这也是一种无根的概念。

(2) 范畴的对象性理论。评论的第二部分重点评介了迈依的对象理论。首先海德格尔引述了迈依的对象定义的全文：“一切能是什么的，都叫对象。对象这个领域把一切都包括在内，不管它们是否已被思考过，以及是否有被思考的可能。特别需要指出的是：对对象进行规定并不等于说，对象 ist（存在），即不等于说，对象存在着或现存着（existiert oder besteht）。每个对象都是些什么（ist etwas），但并不是每个“什么”（etwas）都存在（ist）。”海德格尔解释说，迈依的定义意味着，每个对象都具有它的“如此这般”^[3]，而这个“如此这般”是独立于它的存在的。但是，反过来，一个对象的存在^[4]是不能离开它的“如此这般”（Sosein）的。海德格尔特别强调迈依的这

个区别：一个对象的“如此这般”本身可以包含着矛盾，比如“圆的三角形”就是某种对象的“如此这般”。当然，这类“如此这般”的对象是不可能具有“存在”(Sein)的，所以，它们是一些不可能存在的对象。迈依把对象的“如此这般”和“存在”一起称之为“客体的”或译为“客观的”(Objktive)。而具有“存在”和“非存在”(Nichtsein)的存在性客体(Seinsobjektive)称之为“狭义客体”(Objektive im Engeren Sinn)。海德格尔在文章中说，这种区别在西方哲学中“并不是全新的”观点，但是他后来区别实存(das Seiende)和纯存在(das Sein)显然是受到了迈依的影响。在《存在与时间》中，海德格尔正是通过对象的“如此这般”(也可以翻译为“如此存在”)来揭示纯存在的意义的。

(3)逻辑与心理学的关系。在这个问题上，年轻的海德格尔非常钦佩胡塞尔哲学的成果，他说，“胡塞尔的研究意义深邃，表达得体”，具有“非比寻常的意义”，因为它已经把心理主义的道路拆除了，“使过去顺便提及的原则问题成了研究的中心”。在这个问题的评论中海德格尔的思想没有超出胡塞尔的水平。

在对心理主义的批判中，海德格尔把两个性质不同的问题区别得十分清楚：一是心理学是否能在原则上为逻辑学提供基础(Fundieren)，为它的价值有效性(Geltungswert)提供可靠保证。二是心理学能否承担起逻辑学的“操作基础”(Operationbasis)的任务。海德格尔认为，这第二方面是符合实际情况的。因为，逻辑的东西的确根植在心理事实之中。没有心理过程，逻辑事实的存在是不可能的。尽管如此，对于逻辑学

来说,心理学的存在是无关紧要的。

在心理学能否为逻辑价值提供保证的问题上,海德格尔的回答是否定的。他通过对判断问题的具体分析,否定这个问题上的心理主义观点,维护胡塞尔的立场。海德格尔的批判从评价康德开始:他认为,康德企图回到判断中去寻求解决知性概念问题的线索。这已被公认是错误的。但是,康德由此把判断提到哲学研究的日程上,于是,出现了一种新逻辑,这的确是康德的功绩。判断活动(Urteilen)是一种心理活动,是不同的表象(Vorstellungen)相遇共在的过程。而判断(Urteil)出现于合语法的句子构造(Gestalt 或者翻译为“完型”)之中。按通行的看法,判断的特征表现为,它必须或真或假,二者必居其一。而这个“二者必居其一”的选言形式既不能用纯表象也不能用意志行为(Willensakte)来解释,当然更不能用情绪行为来解释,它不为这些东西左右。什么是真与不真呢?是表象的相契合和不相契合。可是,这个相契合如果是“过程”,难道我们能说一个过程是真的、假的吗?一个过程,一个事件只能说它 ist(是,存在)或者 nicht ist(不是,不存在)。(用汉语说,只能谈事件是否发生,不能说事件是真是假。西方语言可以用系动词 ist 及其否定形式表示一个物或事件的存在或不存在,发生与没发生)。所以,真假只涉及表象的内容,涉及我们所意味的东西,涉及意义。于是,海德格尔得出结论:判断是意义。这样我们便从心理学领域成功地过渡到逻辑的领域。对意义的研究恰恰是海德格尔哲学的核心内容。

(4)判断的性质。海德格尔认为,判断的意义都具有一定的结构。认识了这些结构,我们便有能力从逻辑上去进一步规

定,什么是判断。从语法上看,判断的基本形式是“通过系词(Kopula),将主词和谓词联系在一起。从这里,我们可以进一步说,判断就是把主词的表象同谓词联系在一起。”^[4]如果沿着这个思路去考察问题,语法就是研究命题逻辑结构的指导线索了。但是海德格尔并没有简单地接受这个定义,而是继续他的哲学追问:“有人喊:‘火!’这个呼叫也可真可假,所以它也是一个判断!这里哪个是主词,哪是谓词?系词应当如何将它们联系在一起呢?我们如果想从判断‘打雷了’(Esdonnert)中找出主词表象和系词,是完全徒劳的。”^[5]“火!”、“打雷了”与“金子是黄的”,这三种不同判断的共同的逻辑成分和结构是什么?“火!”难道不比单独一个“火”字的内容丰富得多吗?无人称代词“Es”的意义是什么?我们能把它看成主语吗?假定、判断一般来说,是两个表象内容的联系,那么,我们如何对这二者之间的关系特征作进一步的规定呢?“金子是黄的”难道是说金子真的属于“黄”这个概念的范围吗?无论如何这种解释不能把“A是大于B的(A ist groesser als B)包括进去”^[6]。海德格尔的意思是说,A无论如何不能属于“大于的”范围。所以上述关于判断的定义是不全面的,因而也是行不通的。通过上述分析,可以看出,语言的语法结构与判断的逻辑结构是不一致的,因此,海德格尔得出结论:逻辑研究工作绝不能以语法为指导。

另外一种定义把判断解释成对两个概念之间的同一性的构建^[7],即句子本身表达了下述的意思:通过这些概念就使所认识的内容之间建立起了同一性。海德格尔说,这个定义无论如何不能涵盖假言判断的情况:“如果温度下降到零摄氏

度,水就结冰”。这个判断并没有涉及温度与水的同一性,或者零摄氏度与冰的同一性,并没有声称,零摄氏度与结冰的同一性。这一解释也行不通。

海德格尔还顺便提到了关于“疑问句”(die Frage)的研究。他认为,研究“疑问句”的任务既不可能通过心理学的工作也不能通过逻辑学的工作得到解决。他提到了 Stadler 的工作,但是认为,“关于疑问句的‘本质’的最终结论尚没有见到”^[9]。而《存在与时间》第一步工作恰恰是对“疑问句”的发生、“提问”的结构进行了结构性分析。

在介绍判断的各个环节(主词、谓词和系词)之间的统一性问题的分析工作时,海德格尔又回到腊斯克所做的工作。他指出,在范畴问题上,腊斯克提出,范畴的意义是范畴性的形式和范畴材料的嵌合。在判断问题上他又提出,非逻辑性的材料是主词,逻辑性的范畴形式是谓词。判断中,非逻辑的材料表达着范畴性的形式。在形式分析中,腊斯克将判断(命题)“A 是 B 的原因”中的“A”,看作主词,是材料,“B 的原因”看作谓词,是范畴性形式。在材料(主词)和谓词(形式)之间,构建着一种关系,它的表现就是系词 Kopula。而系词代表的这种关系就是“最一般的相关性本身”(Bezogenheit Ueberhaupt)。洛采曾把系词归结为同一性(Identitaet),布伦塔诺则把系词规定为存在(Existieren)。艾尔德曼则把系词规定为“一种对象与另外对象的内容的”适应(Einordnung)!“系词”的真正意义是什么,正是海德格尔在自己的工作中一直关注的中心问题。这里海德格尔还没有提出自己的观点。

文章中还就否定判断的性质,三段论关系的基础等问题,

评介了当时的主要研究工作。海德格尔认为,三段论推理,其假言推理中各分支命题之间的关系是不同于简单判断中的主词、谓词与系词之间的关系的。海德格尔认为,只要逻辑学中的概念分析不与具体科学中的工作相结合、相参照,对三段关系的性质的研究便不可能有任何新的进展。他引证彭加勒在《科学与假设》一文中对三段论与数学推理的批判态度作为例子,强调有生命力的逻辑研究不能忽视具体科学中逻辑推理的具体功用。海德格尔的结论是,三段论的作用,只是对归纳获得的成果加以控制和进一步的确证。

最后海德格尔批判了传统逻辑学家关于“明晰性”(Evident)的陈词滥调,指出,依靠逻辑明晰性为基础来论证是根本行不通的,为什么“明晰性”的规则就是真理?他质问道,用什么明晰的材料来支持矛盾律的可靠性呢?依据什么原则为一个判断选择明晰的材料呢?海德格尔尖锐指出:“思想如果不是最终回到逻辑基本‘定律’,直接获得其意义的原始数据去”的话,这个问题是得不到解决的。这个原始数据是什么?从这时的上下文看,显然是指自然科学的具体工作。后来,他越来越清楚地认识到,这个原始数据就是具体的人生在世的过程。

通过对传统逻辑中的判断理论的分析,海德格尔得出了以下四个结论:1)逻辑哲学的研究不能以语言的描述性语法为指导线索。2)系词在判断中的地位问题是一个未得到解决的哲学难题。3)问题本身也应该成为哲学的研究课题。4)逻辑哲学只有结合逻辑的具体的、实际的应用进行研究,才有望真正推进这个学科的发展。

注 释

- [1] Hugo Ott:《马丁·海德格尔》，第 82 页。
- [2] 《海德格尔全集》第 1 卷，第 23 页。
- [3] 《海德格尔全集》第 1 卷，第 27 页。
- [4] 同上书，第 31 页。
- [5] 同上。
- [6] 同上书，第 32 页。
- [7] 同 Kopula。

第八章 对亚里士多德和康德的评论

收在《全集》第1卷中有5篇书评，海德格尔在介绍研究亚里士多德和康德哲学的新书时，对亚里士多德和康德的思想也作了一些评论。这5篇书评写于1913—1914年间，其中有3篇涉及到康德，1913年发表的对康德书信集的评论和1914年发表的对《康德与亚里士多德》一书的评论最为重要。在前一篇中，海德格尔对康德在书信中反映出的生活处境有简短评论。海德格尔指出，康德一生都在两个极端中来回摆动：在科学的工作和很不舒服的独身生活的繁杂琐事之间摆动。康德每天都通过严格约束和自律，将自己从日常生活中解脱出来，以专心致志于他的科学工作。这显示出康德本人具有极高的道德力量。但海德格尔明确告诫人们，“不要因此而去崇拜康德的这种道德行为。应该看到，这也反映了康德个性方面的缺陷。”^[1]这里所说的个性方面的缺陷，显然是指康德先生终生未娶，用道德的力量来约束自己的做法，根本不应该受到人们的赞扬，更不应该为人们所效法。因为，在海德格尔看来，康德的这种生活是不自然的。海德格尔在生活中追求返朴归真、顺其自然的无拘无束的生活方式。康德那种异化式的生活当然为海德格尔所不齿。

《康德与亚里士多德》一书的书评是这组书评中最长的一篇，共5页。海德格尔指出，该书作者的主导思想是把亚里士

多德看作康德的对立派,在对二者的哲学进行分析比较时扬“亚”贬“康”。海德格尔对作者将两个完全不同时期的思想家的哲学简单地放在一起加以对比分析的作法提出了质疑:“难道这是可能的吗?无论如何,作者忽略了两位哲学家各自的历史时代中精神生活氛围的不同。这种缺陷就导致了对康德哲学问题本身的特征没有足够清晰的把握。”^[2]

海德格尔同意作者对亚里士多德特征的总结:“亚里士多德紧盯着存在(das Seiende)。”该书作者把康德思想说成是“紧盯着现实(das Wirkliche)”,对此海德格尔很不以为然。他指出,亚里士多德思想的前提是“认识的对象是完成了的量(东西),知性只去接受就是了。所以亚里士多德的认识论从一开始就背上了形而上学的沉重包袱(比如受到运动理论、第一推动者的拖累)。和该书作者的意见相反,康德思想的前提就少得多。亚里士多德和康德一样,都必须预设对实际发生的事情进行认识的可能性”,“而康德恰恰是把知识的对象(不是作为现实的存在者,而是依据其意义的存在者)当作他研究的问题。如果看清楚了康德哲学的这个问题,那就不难理解,康德为什么以及如何把数学和自然科学的有效性意义(Dem geltenden Sinnbestand nach)预设为前提的?”^[3]作者把康德的这个前提说成是教条,海德格尔认为,这不完全对。只有当把被接受下来作为前提的东西不加检查就作为基础,在上面继续构建新的知识时,这个前提才变成了教条。“但这恰恰不是(康德)先验问题的目的(Sinn)。”先验哲学的工作是“停留在前提之内,努力去理解这一前提构成环节。也就是说,康德研究问题的基本立场是科学哲学的,尽管它只注意到了

数学和物理学,因而是片面的。相反,亚里士多德的哲学更多的是人类学的、个人心理学的(anthropologisch, individualpsychologisch),海德格尔说,这才是“亚里士多德哲学同康德哲学的本质区别”^[4]。海德格尔对康德哲学的“科学哲学”解释,在以后的哲学活动中进一步发展,在1929年发表的《康德与形而上学问题》中得到全面的阐述。

《康德与亚里士多德》一书在评论亚里士多德和康德时,对本体论和判断学说,发表了不少意见,海德格尔藉此提出了自己本体论和判断理论上的基本立场。海德格尔认为,作者清楚地认识到真理问题中的二律背反。面对真理问题的两个环节:思想和物(Gedanken und das Ding),人们陷入如下困境:人们或者具有了这两个环节,即思想和物,只有通过对它们进行比较才能达及真理,但却没有对其进行比较的实际可能;或者,人们真的进行了比较,但这个比较却不是对这两个环节的比较。而该书作者想通过引入“本体论真理来解决第一个二律背反,以便将现实性同知性连接在一起,认为本体论的真理就是“物”与它的“是什么”的同一性联系。也就是说,逻辑的真理和本体论真理具有同样的形式。海德格尔认为,作者的这种理论尝试,把“本体论真理”这一概念所隐含的问题十分清楚地暴露出来了。海德格尔对此提出下面一系列问题:“什么是所谓客观上相对立的成分(Gegen-glied)?”“客观性是以什么为基础的?”“把判断看成是‘同一性联系’可取吗?”

该书作者把系词“Sein(是,英文的 to be)”,当作客观的同一性的符号,他把“同一性”这种关系绝对化为判断间的关

系。对此海德格尔提问道：“难道不应该对此作进一步的分析吗？”“难道有效性不是系词 Sein 的特征吗？”海德格尔还在这里披露了他对科学哲学的一般立场，“在我看来，系词的形式表达出的是一种最一般的，同时又是一种特殊的逻辑的现实性（或非现实性），而这种形式的谓词成分却包含着意义的差别，这种范畴性的规定的杂多性与判断本身紧紧地纠缠在一起。”^[5]此处，海德格尔关注的又是“Sein（存在）”的问题。存在问题在当时逻辑哲学研究中经常遇到，经常讨论和争论的一个棘手问题。海德格尔正是通过传统逻辑哲学的研究越来越清楚地认识到存在问题在整个西方哲学中的重要性。他的博士论文和大学教职论文的工作可以充分表明这一点。

注 释

[1] 《海德格尔全集》第1卷，第45页。

[2] 同上。

[3] 同上书，第52—53页。

[4] 同上。

[5] 同上书，第52—53页。

第九章 博士论文

海德格尔的博士论文的题目是：《心理主义的判断理论》。论文由5个部分组成。前4个部分分别对冯特、亨利希·迈耶尔、布伦塔诺—马尔蒂，以及李普斯的判断理论进行了综述和分析。最后一部分是对心理主义判断理论的批判性总结。

前面4个部分中的分析工作又分为两个步骤进行。第一步是考察该哲学家关于判断的定义本身是否严密准确，第二步是考察该定义对判断的各种不同形式的适应程度，即用各种判断的存在方式和特征来检验该定义，看它是否全面，是否合适，指出主要缺陷何在。

1

哲学与心理学

在博士论文中，海德格尔首先将哲学与具体科学作了区别，指出，哲学的特征就在其“不完善性”，“在这方面恐怕没有哪门科学能与哲学相比”，因为哲学“并不提供解决问题的最后方案”^[1]，哲学的这个特征“完全是由哲学的本质和哲学把握问题的可能的方式决定的。”^[2]海德格尔对哲学特征的归纳，恰恰就是他自己整个哲学工作的最大特征：只提出问题，

不提供最终解决方案。这也是海德格尔哲学不是一个哲学体系,或者说不是成体系的哲学的根本原因所在。这又是海德格尔哲学同传统哲学,同他的老师们的哲学(新康德主义、新托马斯主义等等)的根本区别。这一点往往为我国海德格尔研究者所忽略。他们因为看到海德格尔的《存在与时间》是一部结构严谨的书,所以误以为,海德格尔试图在那本书中建立一个体系。这种看法是错误的。在《存在与时间》以及所有1929—1930年以前的著述中,海德格尔都是在从事形而上学的工作,但不是构建形而上学体系。所以,他把自己的哲学思维称之为“Weg(路)”,而不称之为著作或理论。通过博士论文中的这些简短文字可以看出,他对于自己工作的这一特征从一开始便有十分清醒的意识,或者说,他从一开始就是有意识地去研究问题,有意识地去避免构造体系。他实际上是认为,只有这样的形式,哲学才能与实际人生相应。1918年他在给女友洛赫曼的信中谈及人生时明确地说:“我们都是 unterwegs(在途中)”。后来,特别是晚年,他反复强调,他的哲学工作是“unterwegs(在途中)”^[3]。这说明,在这一点上,他从事哲学工作的原则与他对生活原则的看法是一致的。

尽管海德格尔十分强调哲学的特殊性,但他并没有忽视甚至蔑视具体科学工作的倾向。他对心理主义也是这种态度。他充分肯定了心理学取得的巨大成绩,认为这些成果是无可争议的事实。但他对心理学的成果在该学科以外的影响持保留态度。在当时,“伦理学研究、美学研究、宗教学和法学实际上都想通过心理学来深化自己的工作,或者解释自己的工作”。海德格尔认为,无论如何,哲学本应该不受其影响。但事

实却相反。哲学受心理学的影响，一点也不比其他科学小。尽管胡塞尔对心理主义进行了致命的批判，新康德主义也宣称，先验论已经取得了决定性胜利，但只要涉及到逻辑问题，人们仍然基本上持心理主义立场。所以，海德格尔认为，“唯有彻底地认识了心理主义理论，对它的每一个细节有了充分的了解”，摆脱心理主义的影响才有可能^[4]，这就是海德格尔博士论文的任务：从细节上充分彻底地认识心理主义，为彻底摆脱心理主义做准备。

论文一开始就确定，存在判断是他注意的中心问题。海德格尔明确为博士论文的考察工作规定了一条方针：“对否定、无人称、假言和存在判断给予特别的注意”，理由是，因为它们“最能提示判断理论中的问题，”而且，又是“检验判断的定义是否可靠的很好的试金石。”^[5]

2

对冯特的判断定义的批判

冯特把判断定义为对思想或表象的分析，也就是说，判断不是将思想的诸元素组合在一起，而是用概念将思想分析为它的组成部分，分析为思想的元素。海德格尔认为这个定义是不正确，因为它不能涵盖所有判断的类型。这种片面性体现在以下几个方面：

首先，这定义不适用于存在判断。海德格尔指出，这是因为冯特轻视系词“是”(Kopula)在判断中的重要作用所致。

冯特认为,系词“是”不是构成判断的本质成分。在判断中它具有的意义十分有限:只有经验上的逻辑重要性。在冯特看来,系词“是”(ist)可以随意出现于两个任意什么概念之间,并把它们联系在一起,构成一种判断关系。所以,由它建立的这种联系,对整个思想表象来说,不具有任何必然性。系词只是使随便两个概念之间建立判断联系成为可能。它在理论中只起综合作用,没有分析性功能,所以可以在判断理论的研究中忽略不计。但是,如上面我们已经指出的,对海德格尔来说,由系动词(Kopula)建立起来的存在判断在逻辑理论研究中具有十分重要的意义。所以,不能把由系词构建的存在判断包括在内的判断定义就不是一个合适的定义。海德格尔认为,系词的功能是综合,固然不错,但结论只能是:将逻辑定义为分析是不对的,因为,它遗漏了存在判断。

其次,海德格尔认为,这个定义同样不适用于无人称判断、假言判断和否定判断。无人称判断,“下雨了”(es regnt),没有主语。这个句子中表达的是一个整体表象。表象并没有被分解为它的组成部分。这里主语变得没有什么重要意义。这类判断也不具有分析性。

海德格尔认为,冯特的定义对假言判断也不适用。因为,假言判断形式,“如果……则……”所表示的因果联系,并不是经过判断的分析功能才出现的。因果联系不是来自分析。

最后,海德格尔认为,冯特的定义也不适用于否定判断: X 不存在,或者 X 不是 P。对这类判断我们根本无法问及它们的“分析功能”。

总而言之,海德格尔通过对冯特判断定义与系词问题的

关系,同无人称判断、假言判断、否定判断的关系的分析,指出,这个定义对逻辑学中具体的判断问题毫无意义,“等于零”^[6]。但由此不能得出,海德格尔完全否认判断有分解、分析功能。海德格尔无非是要指明,判断不仅仅有分解、分析功能,而且也有综合功能。他对判断的这种看法同后来《存在与时间》中他对言谈功能的分析是一致的。

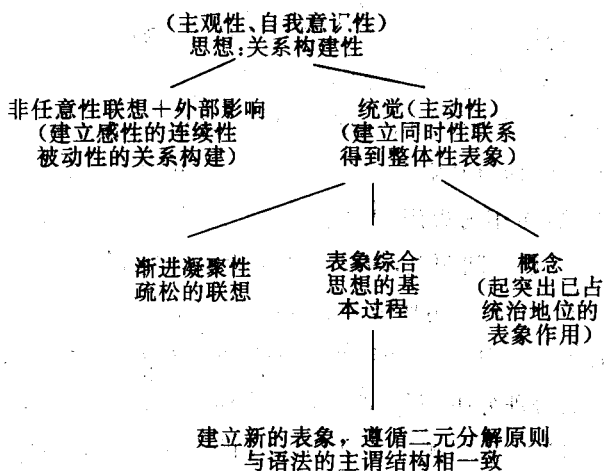
3

对冯特“统觉论”的批判

海德格尔在论文中十分详尽地转述了冯特对思想过程的心理分析。因为,海德格尔认为,“唯有彻底认识了心理主义理论,对它的每一个细节都有了充分的了解”^[7],使哲学摆脱心理主义的影响才有可能。下面我们十分简略地介绍一下海德格尔的概述。

海德格尔指出:冯特的思想活动可以归结为三大特征:
A. 主观行为(die subjektive Taetigkeit);
B. 自我意识行为(die selbstbewusste Taetigkeit);
C. 关系构建行为(die Beziehende Taetigkeit)。与思想活动同样,联想也有构建功能。统觉(Apperzeption)也具有这类功能。冯特认为,思想可以是任意的活动(willkuerakt),而联想则是非随意的。联想的功能使我们的心理情绪具有连续性(Dauer),它同外部影响相结合,构成一种被动的心理行为。而统觉则是一种主观行为。有了统觉,被动联想才具有了完整的意义。主动统觉通过

同时性联系的建立,才获得了整体性对象。主动统觉又分为三种状态:A. 渐进过程中的疏松的凝聚(Sukzessive Agglutination);B. 对表象的综合(Synthese der Vortellung);C. 概念性把握(Begriff)。其中第二种状态最重要,它使表象进入思想过程。它所遵循的原则是二重分化原则(das Gesetz der binären Gliederung)。第一种渐进凝聚不提供新的规定性,第三种概念过程只不过使占主导地位的东西突出出来。真正构建了新的东西,具有创造意义的统觉状态是以二重分解为原则的综合活动。而这种活动的具体的表现在语句的语法结构中,就是句子的主语、谓语的二分结构中。我们可以将冯特的思想列一个简表如下:



通过海德格尔的转述,我们可以看出,冯特把心理统觉活动看成等同于逻辑判断本身的东西。我们姑且将其简称为

“统觉论”。

海德格尔向冯特提出的问题是：冯特的这类研究对逻辑是必要的吗？海德格尔认为，“根本不需要”^[8]，因为，海德格尔认为，冯特的工作仅仅指出了判断的心理过程，而“当我知道了判断过程是从心理过程中发展出来的之后，我的逻辑学上关于判断的知识并没有因此增加分毫。”^[9]所以以这种分析为基础提出的逻辑定义出现错误就不足为怪了。

另外，冯特的判断理论的错误还在于，他把统觉作为逻辑的基础。而在冯特看来，统觉本质上是一种意志行为。意志行为绝不属于逻辑的范围。因此，海德格尔认为，这种心理分析绝不会产生出对逻辑有用的结果，“因为，这种分析从一开始就只关心逻辑以外的东西。”^[10]逻辑学从来不把心理事件作为自己的研究对象。所以，海德格尔认为，冯特的判断理论是心理学理论，不是逻辑理论。

海德格尔并不否认，心理事实是思想的物质基础，但他反对将思想的物质基础等同于思想。只有思想的结果具有直接的明晰性，而作为思想物质基础的心理过程绝不会具有这种明晰性。在这个问题上，海德格尔显然还把数学和逻辑真理的传统标准：明晰性用作批判心理主义逻辑哲学的武器。

海德格尔对冯特判断理论的批判性结论是：他总是把思想过程的心理分析，不加改变地用来对逻辑本身进行规定，在这里是对判断进行规定。他“用发生的方法^[11]去寻找判断的定义，是绝不可能找到，适合这里所讨论的判断的特殊结构所必需的定义的。因为，这里涉及的并不是判断如何生成的问题，而是要理清出，对一切判断都适用的意义是什么。”^[12]

4

对迈耶尔判断理论的批判

这是海德格尔博士论文第二部分的内容。和第一部分一样，他先转述了迈耶尔判断理论的基本观点，然后进行批判性分析。

迈耶尔与冯特不同，并不盲目相信语法结构，特别是句子的主谓结构与逻辑本身结构的一致性。他明确指出，传统批判理论总是把一个完整的句子看作基本单位，由此出发去进行逻辑研究。迈耶尔说，这是一种偏见。实际上这类完整的主谓句子并不是最基本的东西。最基本的东西是词，不是句子。一个主谓句所含的主语(词)，本身就是一个判断。比如“太阳发光”，这个句子中，主语“太阳”本身就已经是一个判断。人的意识通过对太阳的注意，已经通过太阳设定为一个实在的东西了。只有把握了“太阳”自身，才能进一步把握“太阳发光”，即才可能把握太阳的活动和状态。而这种最基本的把握，表现为语言中的名词。所以，名词本身所代表的也是判断，而且是最基本的原子判断(Elementare Urteile)。用语法句法根本无法表现这种原子判断。这些原子判断又以感觉为基础，同时通过意识的注意活动，这些感觉也才具有了独立性，形成原子判断。所以，迈耶尔认为，判断就是从给定的材料到知识性表象的转换过程：“判断行为就是对给定的、或者推导出的认识数据的直接的对象化把握。”^[13]

尽管海德格尔同意迈耶尔的观点,语法、句法结构并不能代表思想的逻辑结构^[14],但是他对迈耶尔上述分析仍不满意。他问:由名词代表的逻辑单元就是最基本的吗?海德格尔认为显然不是。因为,凡是判断,不管是否是最基本的,都是分解组合行为(Teilakt)。只不过名词所表现的判断不在语言层次上表现出来而已。他认为,要想找到逻辑的最基本单元,必须到语言无法进入的更深层次上去寻找。迈耶尔也意识到这一问题,于是便到与名词相应的感性数据(Sinnsdaten)中去找。从这里开始,迈耶尔便陷入了心理主义的错误:他认为还可以找到一种与原子判断不同的更基本的判断,他称之为原始判断,具体是指,不成熟的原始人、孩子甚至动物们所作的那类判断。迈耶尔以为,通过原始判断形成过程的分析,便可以找到逻辑上最基础的、最简单的成分。这种儿童发生心理学分析的结果真的与逻辑的基本单元同一吗?这里显然没有任何保证。对海德格尔来说,二者显然不是一回事。所以海德格尔作出结论说,迈耶尔的工作一开始便将自已限制在心理学中,眼睛只盯住判断行为,而忽视了逻辑本身。迈耶尔走向心理主义正是这种先入之见所致。

迈耶尔认为,在上述对象化把握的过程中,人们总是预先储备了许多的表象编排。新接收和新构建的表象的材料必须得在这些已有的表象的复合与排布中工作,以便形成新的表象。所以,新表象的建立是一个整合过程(Angleichung)、融合过程(Verschmelzung)和比较过程,迈耶尔的所谓“对象化”过程(Objektivierung),就是把无规定性具体感性材料“作为实际的东西来思考”,是对对象符号的解说(Deutung),这

种解说分为三个步骤：A. 把表象内容定为客体；B. 使其与表象世界脱离，独立化；C. 将其整合到主体以外的对象系统中去。

海德格尔在转述了迈耶尔的思想之后指出，这里研究的总是主体的活动或行为(Taetigkeit)。他分析的只是逻辑判断的心理体验过程，但逻辑哲学要回答的问题却是，在这种逻辑体验中存在什么东西。难道在逻辑体验中什么内容都没有吗？“在分析中难道找不到使逻辑成为可能，使其成为一门独立科学的，那种完全不同的独特组成部分的对象吗？”除了心理体验之外，难道就没有其他事实了吗？在逻辑体验中难道不是明摆着意义吗？而这种意义恰恰是逻辑学所唯一感兴趣的。难道与这种意义相对的，作为心理过程的体验不是恰恰构成了一个对逻辑来说是异在的世界吗？“如果把判断看作心理过程，那么‘判断的逻辑学’就是某种荒谬的东西”^[15]，逻辑的必然性本身根本与在思维时进行活动的主体无关系。逻辑必然性也不处于这种必须或那种必须之中，只要这些必须在本性上是依赖于心理主体的；这种必然性更不是什么假设。只有意义的世界才成为逻辑必然性的领域。这个世界是对象性关联(Gegenstaendliche Beziehung)。这种关联的“存在^[16]是完全独立于对这种关联进行把握的称谓思维活动的。”^[17]逻辑思维的标准是它的目的：“必然性和普效性”(das Ideal)，所以逻辑是“理念性的东西”。“理念性的东西，决不是心理事实”^[18]。所以，“什么是逻辑中的基本原子判断”同“什么是最原初的判断行为”是“完全不同的两个问题”^[19]。“判断的主体在逻辑判断中仅仅是一个非本质的因素”，逻辑中最

本质的东西是“判断的意义”^[20]。

海德格尔认为,只要看清楚了逻辑的东西与心理的东西的本质区别,逻辑学同心理学的关系便不难理清了:“心理分析根本不可能进入逻辑问题的研究工作,相反,逻辑分析却贯穿于心理学工作的始终。”^[21]德国知名的海德格尔专家珀格勒尔在谈到海德格尔的博士论文时曾指出:“从内容上看,它完全是现象学的”。在论文中,海德格尔运用胡塞尔《逻辑研究导论》中对心理主义批判的成果,分析批判心理主义代表人物关于判断的基本思想^[22]。珀格勒尔的看法是很正确的。

读过胡塞尔《逻辑研究》第一卷的人,一眼就可以看出,海德格尔完全是站在胡塞尔的立场上,批判迈耶尔的心理主义,维护逻辑本身的理念科学的独立性的。

5

对布伦塔诺思想的简评

第三部分是海德格尔博士论文最短的一章。首先,海德格尔扼要地介绍了布伦塔诺对心理现象的意向性规定:任何一种心理现象都是一种同“内容”的关联,都是有方向性的,即都以某一对象为取向。但是,这里所讲的对象,不一定就是现实存在的东西。在布伦塔诺看来,意向性是心理现象最本质的特征。这种意向性活动针对对象的种类不同,可分为三类:表象、判断和情感运动。

表象在布伦塔诺那里不是指被表象的内容,不是那个“什么”(Was),而是指心理活动。它构成其他心理活动的基础。比如,听到的“声”,看到的“颜色”,是表象,表象不是指“什么(汽车)”的声音,“什么(苹果)”的颜色。以心理表象为基础显示的“汽车”、“苹果”,用布伦塔诺的话来说,对象的意向性内存在^[23]才构成心理活动的真正对象。它们是直接出现于“声音”、“颜色”诸表象之中的。当这些表象中的对象成为判断的对象时,意识与对象之间便建立了一种全新的关系。对象具有了一种新的内存在的方式。精神与对象处于一种新的关系之中:它是一种对原表象中出现的对象的内存在所采取的“采纳”和“拒斥”活动。它可以表现为“肯定或否定”,“喜欢或厌恶”等。

在系词的哲学意义这个问题上,布伦塔诺持一种唯名论态度,认为,系词本身没有任何意义,它只是对表象的表达和判断表达的补充。因此存在判断也无特殊意义,只是纯粹语言表达。众所周知,海德格尔本人对“存在”问题的(即系词的意义问题)始终不渝的兴趣,正是在布伦塔诺的影响下产生的。但布伦塔诺在这个问题上的唯名论立场对海德格尔几乎没有产生什么影响。他的著作只是触发了海德格尔心中关注的问题的表达方式。

海德格尔在批判部分着重指出,在布伦塔诺的工作中,判断内容、思想的内容不占有重要地位。他关心的主要是心理行为。就判断的特征来说,海德格尔着重指出,布伦塔诺将判断规定为“采纳与拒斥”(Anerkennen bzw. Verwerfen)时,实质上并没有摆脱“存在”问题:“到底采纳与拒斥是什么

意思? 这肯定不是一种盲目的心理过程或精神的变化。当我拒斥 A 时,肯定不是‘驱除某种念头’(Verscheuchen),我必须当下具有 A,以便拒斥 A,即以便将其作为非存在设定起来(als nicht seiend zu setzen)。采纳和拒斥这两个词的不确定性是与‘存在’(Existenz)这个概念的不确定性紧密相关的。”^[24]海德格尔实际上是强调,存在判断以及其中的系词“存在”或“是”,具有实质性意义的。他专门举例说明了这个问题:当我们说“树存在”时(der Baum ist)与说“a>b 存在”(a>b ist)时,存在(ist)表达的意思是不同的。第一句中的“存在”,指的是“一个确定时空环境的居处”,而存在(ist)的这个意思同第二句话中的存在(ist)的意思显然是不同的。这表明,“存在(ist)”绝不仅仅是一种单纯的“首肯采纳接受”。这个“首肯采纳接受”一定是有根据有理由的^[25]。它的根据理由就在“被首肯采纳的东西之中,或者在同被肯首采纳的东西的相关联的东西之中,或者恰恰在这种关系本身之中”^[26],也就是在被首肯的东西的“如此这般”(Sosein)之中。

海德格尔明确声称:逻辑判断既不是分析过程,也不是首肯采纳行为,也不是处于二者之间的东西,逻辑的判断“根本就不在心理过程这个层次上存在。逻辑判断心理过程相反,是超越的(transzendent),它在‘意义’领域中(in der Sphaere des “Sinnes”)有其自身的位置。”^[27]

6

对李普斯的心理主义的批判

第四部分是博士论文中最长的一章。海德格尔把李普斯的思想分为三个阶段,分别进行了介绍,目的在于指明李普斯如何在胡塞尔对心理主义批判的影响下,由心理主义者努力走出心理主义,但又未能摆脱心理主义桎梏的原因。在第一阶段,李普斯把哲学规定为关于内部经验的科学,自然科学是关于外部经验的科学。而二者都以思维心理活动为基础,关于思维活动的“自然规律”的研究就构成了逻辑学的内容。所以逻辑学是关于思维的心理学。而心理学正是研究思维活动规律的。可以说逻辑学是一门心理科学^[28]。可见判断在李普斯看来仅是一种心理行为。在第二阶段,李普斯尽管对心理事实和逻辑内容作了区别,但基本立场未变,仍然坚持“思想是心理事件”^[29]。海德格尔指出,在第三阶段,李普斯思想发生了重大变化。尽管李普斯使用的语言仍然是心理主义,字面上他仍然说,判断是意识或者是“现实性—有效性意识”,他已把“内容同对象的对立”作为研究判断问题的指导思想。内容是心理过程所感知的,而对象是被思考者,对象不是在我之内的,而是为我的东西(nicht nur in mir da, sondern fuer mich da)。所以,对象世界处于心理世界之外。它们并不直接影响心理过程,对象世界只是提出对它们加以首肯承认的要求(Forderung)。而要求本身不是被思考者,即不再是对象,而

是直接被经历者(erlebt zu werden)。在第三阶段,通过对象概念的引入,心理主义似乎消失了。但海德格尔认为,心理主义仍然潜藏在李普斯理论的背后。心理学上的首肯承认行为只是变换了形式,它仍然是这个理论的根本原则:这就是对上述“对象要求承认的要求”的我之反应(meine Reaktiom)。“这个体验是我之自我的一种规定性”^[30],所以仍然是一种自我经验(Ich-erfahrung)。一方面这种“要求”完全依赖于心理过程中的环节,是时间中的行为过程。另一方面,李普斯把直接判断当作一种行为,这种行为当然是一种统一的事实。因此,主语和谓词的区别便由对象方面来规定了。要求者,即对象,是主语,而要求联想进去的东西(dessen Hin zu denken gefordert ist)就是谓语。真正所要求的,是那个“务必被联想进去”。不被思考的那个什么(Was)却一定停留于思想之内。这个Was就是谓词。可是同时他又认为,不是每个判断都有主语谓语结构。但作为主—谓之联系的系词又为一切判断所共有。那么,在无主谓结构的判断中,系词联系谁与谁呢?所以,海德格尔认为,李普斯的理论是不协调的。

在关于“自我经验”的问题上,李普斯可能有辩。李普斯在其思想发展的第三阶段明确指出,这里的自我,不是个人的自我,而是一个超个人的自我。当我转向对象世界时,我同时也就回避了我的个人自我。所以体验到对象的要求不是个人自我,而是超个人的绝对自我。

这个绝对的超个人的自我存在于什么地方?李普斯认为,它内在于我们,但又不在我们之中。这个自我把一切对象把握于自身之内,没有这些对象,超个人自我仅仅是一个“抽象”

(Abstraktum),它是纯行为,纯活动,除此之外,它一无所是。“它在对象的设置中,在个人自我之中的无限多的行为中客观化着自己。”^[31]李普斯称自己的观点为“客观唯心主义”。海德格尔针对李普斯这一修正提出了新的问题:“通过绝对自我概念的提出,李普斯的判断理论发生原则性变化了吗?”

海德格尔认为,如果李普斯将这一改变贯彻到底的话,他就可能走向腊斯克的先验哲学的道路。但是他没有彻底走下去。在他的理论中,对象的要求的体验是自我,是自我对这种要求有某种感觉。他提出,所谓逻辑的感觉(logische Gefuehle)概念,以同所谓心理学的理智感觉相区别。但是,这个概念在李普斯的理论中像“坚硬的铁块”,像一个异物一样不被吸收。

7

批判性总结

(1)提问的结构。海德格尔在论文的最后一部分总结了他对心理主义批判的工作,正面叙述了他对逻辑的看法。这部分开头的一段话充分表达了海德格尔研究问题的基本精神,现将这段文字全译如下:“任何一门科学都可以把自己理解为针对某一确定对象域的研究课题。只要每项可以获得可靠知识的有意义的课题自身都包含着具有决定性基本立场^[32],那么人们就应该十分清楚,这个出发点把什么作为这一研究课题的基本要求。每个提问总是对‘什么’的(etwas)

提问。被问及者(das Gefragte),即问题的内容上的意义总是涉及到对象。使真正的知识,即问题答案成为可能的基础性东西就是这个问题的意义。为此,问题的意义必须以问题所针对的对象为取向。比如‘二次曲线能称多少克?’这样一个问题,严格说来并非没有意义。因为读了这几个字之后,引起了我们对某种东西(etwas)的思索。就这一点来说,它也有意义。只不过,这个意义中包含着矛盾罢了。这个问题是一个不成话的问题。因为二次曲线的构成性规定性是曲线,更进一步说,是几何对象,它本身已经经验地排除了获得本质上是自然对象的规定性,从‘物质性物体’上规定性的可能。这个问题误解了几何对象的本质,任何可能由对此问题的回答构成的所谓‘知识’,都一定会被当作原则性错误而被驳回。”^[33]

海德格尔这段话向我们展示了他分析问题的思路:拿到一个问题,首先分析出它的结构性元素:提问、提问的内容、提问所涉及的对象,然后进一步研究它们之间的关系。海德格尔的这种分析方法,后来在《存在与时间》中得到更清楚的表达:“提问作为对……的提问,有它自己的被问者(das Gefragtes)!一切对……的提问,总是某种形式的于……处打听”(Anfragen bei)。除了被问者之外,属于提问的还有被问及者”^[34]。在那里海德格尔就是按着提问的这一结构,一层层地将存在问题的复杂构建从日常熟知中拨离出来的。这个方法就是他在写作博士论文时被熟练地用来分析批判心理主义判断理论的方法。

海德格尔运用上述提问分析,指出,心理主义恰恰是误认了被问的对象的性质,即误认了逻辑判断的性质,不仅是误

认,而是对逻辑判断的性质根本没有认识。它把逻辑对象当作心理的存在,或者心理过程。因此,根本没有把逻辑判断作为对象同心理事实区别开来,所以,心理主义的逻辑研究作为一个研究课题从根本上就不能成立。海德格尔的结论是:判断问题与心理事实根本无关。(2)有效性。真的存在逻辑对象域吗?人们能证明它的存在吗?海德格尔认为,那就看你所指的“证明”是什么意思了。如果你所说的证明是指演绎式的证明,那么这个要求本身就是矛盾,因为,任何演绎式的证明都必须把逻辑对象作为前提包含在其中,想依靠它来演绎式地证明逻辑对象域的存在,显然是荒谬的^[35],逻辑对象域的存在尽管不可以演绎式地证明(beweisen),但是它可以被明示(aufweisen)。心理主义者的基本立场是:只接受的确可以感知的东西。纯逻辑学家的立场也与之并无根本不同,他也要求,接受那些明晰地显示出来的东西,不允许对显示的明晰的东西通过解释加以改变甚至掩盖抹煞。但是心理学者有一个致命的缺陷,即把可以明晰显现的东西仅限定在感性知觉的范围。这就使得心理主义永远不能达到逻辑对象本身。海德格尔并没有明确说,应该把明晰显现扩大到理性直观所达及的领域。但这里显然指的是这个意义上的扩大。我们上面已经指出,海德格尔的整个工作是在胡塞尔的现象学基础上进行的。而在现象学看来,可以在理性直观中直接显现的东西,理所当然的被视为该东西存在的证据。

那么,什么是逻辑对象呢?海德格尔认为,应该直接到具体的判断中去找。把具体的判断作为逻辑的入口。海德格尔通过分析简单命题在不同语境中的同一性来确定逻辑对象的

属性。比如,我看见我前面放着一本书,我便不知不觉地下了判断:“书皮是黄色的。”这个判断是突然冒出来的,我不是有意地要对我所看见的这本书作什么判断。另外一次,我在随意乱想时,突然开始对我眼前的书的装帧进行比较,我又看到了上面的那本书,通过与旁边的棕色的书进行比较,又作了同样的判断:“书皮是黄色的”。或者我在一条经常散步的路上散步,突然看见地上有一支黄色的铅笔,它使我回忆起那本书皮的颜色,于是我又下了判断:“书皮是黄色的”。或者,当我和某人谈论那托普的《精密科学的逻辑基础》一书时,那人顺便问了一句书皮的颜色,我回答时作了同样的判断:“书皮是黄色的”。很明显,在上述各种情况下,我在下判断时,我的意识的状态是不相同的,引起我下判断的环境也各不相同,“有时是仔细思考之后给出的答复,有时是由于铅笔的触发突然想起。不管我的意识的状态发生什么变化”,但我想讲的都是“书皮是黄色的”。^[36]海德格尔认为,通过上述简单的事实,我们可以得出非常重要的知识:“我们超出了下判断时的心理学上的差别,而发现了某种稳固的、同一的东西。”^[37]心理学上的差异没有对这种同一的东西发生任何影响。“书皮是黄色”之“是”(Gelbsein des Einbandes),一直保持着它的同一性(Dasselbigkeit)和不变性(Veraenderungsfremdkeit)。“这个同一的东西……就是物理的现实的书和它的书皮。我可以随时看到那个‘黄’,或者作为回忆中的表象而使其现实地展现于我之前。”^[38]

从这里可以看出,海德格尔仍然坚持实在论立场。但他又不是简单地坚持唯物主义或经验主义立场。他并不满足于承

认“黄”是可以看到的存在。他认为传统哲学对感性世界的怀疑有道理,即,“黄”这种同一的存在不如经验论感觉论想得那么简单。判断中的这个“黄”的同一的存在,既非物理的,也非心理的。但是,千真万确又“有某种确定的东西在我们之前,它是某种对象,与我们‘相对而立’,当然不是指在空间意义上与我们相对而立。这种东西(etwas)的实存的形式和结构^[39]至今尚未确定。”^[40]也就是说,海德格尔要寻求的正是逻辑内容的独特的存在方式。“这个东西在那里(da sein)十分明确。可是它的那个‘那里在(Dasein)’,也就是它的实存,并没在本质上得到说明。关于它不是什么,我们能讲不少:不是时空物理的,不是物质性,不是心理过程,不是形而上学的。因此,它应该是除此三种存在方式之外的第四种存在方式。”海德格尔指出,洛采提出了这种存在方式,即“有效性”:在判断过程中发现的这种同一性因素的现实性形式只能是“有效”(das Gelten)。“在德语中,它是与 das ist 并列的、表示存在的另外一种方式”^[41]。“书皮的黄之事,充其量 gilt(有效),但从来没有 existiert(存在过)”^[42]这里,海德格尔并没有完全肯定地接受洛采对逻辑对象存在方式的规定。只是肯定了他在这个方面前进了一步。我们可以列个简表来说明这几个概念的关系:

有效(gilt)——逻辑东西的现实存在形式

 意义有效——意义的现实形式

 意义(Sinn)——逻辑东西的体现(Verkoerpern)

 (判断过程的逻辑方面)

 内在地包含于其中判断过程——时间性的存在过程

 (判断的心理方面)

由此可以看出,海德格尔此时明确认为,“有效”是意义具体的存在方式或体现,所以,“有效”也是逻辑的现实的方式。而意义又是内在于判断过程之中的,所以是这个过程的内容。而判断活动的进程是时间性存在,是心理过程。这样心理过程是意义的承担者,如木头或铁条是尺子的物质承担者一样。意义是逻辑东西的体现,就像尺子是长度的体现类似。意义就像逻辑中的判断。上面这种分析问题的方法,就是现象学的分析方法。

(3)意义的研究。进一步的问题是,是什么东西“有效”呢?有效的东西就是一个句子的意义。它就是我们说出的写出的东西的内容,被传达的东西。问题是“意义是什么东西呢?”^[43]海德格尔看到,这个问题等于在问,“意义的意义是什么”了。在《存在与时间》中海德格尔集中研究的就是关于存在的意义问题,这个问题可以说是他锲而不舍为之奋斗一生的问题。在这里,我们引述他对意义的理解的第一次全面表述。它对我们理解后来海德格尔思想都是十分重要的。

“什么是意义的意义?提这样的问题有意义吗?当我寻找意义的意义的时候,我们肯定知道,我们在找什么,即在找意义。所以,问意义的意义是什么,并非一个无意义的问题。成问题的只是,是不是还有可能对意义下严格的定义。不过有一点是毫无争议的,那就是我们想要说明,‘意义’这个词意指的是什么。也许我们在这里站在了某种终极的东西 (bei einem Letzten) 面前,某种不可还原的东西面前,不可能进一步对之加以澄清(Aufbellern)的东西面前,任何对它的进一步的提问

都只能停滞不前。但是，如果不可能对它以分门别类的方式系统全面地加以说明的话，至少还有一条路可走：进一步描述‘意义’这个词意味着什么。但是要想超出这个描述之外却是不可能的。”

“比如，当一个商人计划建立一个大企业，经过长时间的考虑，并与朋友们共同讨论，得到的结论是，这个计划是无意义的，即不可实施的，除非他想给自己造成损失。也就是说，这个计划缺乏意义，因为它没有将其面临的诸环节和背后的各种背景考虑进去。假如该计划注意到一切有利的和不利的因素，并正确估计了它们的分量，那么这样的计划便是有意义的。”

“有时人们也说，某件艺术品有意义，尽管这种说法不完全合适。比如说罗丹的‘巴尔扎克’，有意义，因为它作为一个雕塑艺术品可以在‘观察者’心里引起丰富的心灵体验。艺术品之所以有此种影响，就在于它是艺术家天才的产物。”

“报纸的新闻报道说，人们献给受庆贺者一件意味深长的^[44]礼品。这里‘意味深长’是说，礼品恰到好处。实际上，意味深长的不是礼品本身，而是某种特殊礼品的选择与向这位受奖者赠送本身意味深长。严格讲起来，有意思的也不是送礼本身，而是对整个事件的考虑，这个想法，脑里出现的这个‘主意’意味深长。”^[45]

“数学家讲垂直方向的意义。它是对垂直的一种规定，哪个方向是正的，哪个方向是负的。”

“当一串词不能被思想所理解，人们就说，它是无意义的。(Unsinn)当一串词可以被思想理解，但自身内部自相矛盾

时,人们就说它是荒谬^[46]。上面对意义(Sinn)一词出现的形式和它的联接作了分析,以便找出意义一般的含义。当然,这是不全面的。上述考察顶多说明,仅当有考虑、估计、设想、规定等等在场时,才能谈得到‘意义’。意义总是与我们称之为思想的东西联系在一起。我们这里所谓思想不是个人的思想,而是指有正确、错误,真、假可言的思想。每个判断都内在地具有一个意义。意义的现实存在方式就是‘有效’,而意义处于其中,在其上(如果人们愿意这样说的话)的判断过程的现实存在方式是一种时间上可规定的实存(Existieren)。我们把‘有效’看作是逻辑东西的现实存在方式(Wirklichkeit)。意义就是那生效的东西(der Sinn ist es, der gibt),也就是说,意义是逻辑东西的‘体现’(Verkörpern)。作为判断过程的内在物,意义可以被称之为判断行为的内容,判断行为中的逻辑的东西。逻辑上的判断是意义。判断一旦作为逻辑的对象成为逻辑研究的问题,它必定是某种有效的东西(Es muss etwas sein, das gibt)”。

“上面我们把意义称之为终极者,不可分解者。而判断就是意义,那么这样,对判断的本质说明不成了一种幻想?整个研究不是走入死胡同了吗?但是,如果‘意义的意义是什么’这个问题不能进一步得到回答的话,意义还可以在另外一种方向上成为研究的对象。我们可以问:意义是某种简单的东西,均质的东西,还是说,意义本身仍具有一定的结构?如果有结构,它是怎样的?”^[47]

从上面这一段引文我们可以看到,青年海德格尔在意义问题上的几个基本观点:

1) 意义是不可再分析,再还原的最后的的基本元素。

2) 不可以通过类加种差这种方式来规定什么是意义。

3) 应从日常语言中“意义”一词的具体用法去网罗意义的一般意义。

4) 海德格尔明显的倾向于认为,意义内部是有结构的。海德格尔所举的几个例子实际上清楚地显示出,“意义”是与人生的生活设计、生活规划、对生活的估价有着直接的关系。不论是商人建厂计划,还是一件艺术品,还是意味深长的礼品,所谓他们有意义的,都直接显示为它对人的生活的直接参与。生意赔赚,艺术品的成功与否,礼品喻意,更是人与人的关系的表现。海德格尔所举例子涉及的领域,实际上是人的实际生活领域。这正是他的哲学所要把握的领域。不过此时,海德格尔还没有从传统认识论模式中摆脱出来,他只注意这些例子的主观方面,即意义存在的抽象形式方面,只看到,意义总与人的思想相关,因此意义是思想性的。对意义,不可以定义,但可以揭示描述其结构。可以用显摆的方式对其加研究。他认为,这是一种研究意义的新的方向,从而避免了“意义的意义的意义”这类无穷倒退的问题。看到这一点,对理解他如何走向解释学十分重要!

(4) 意义的内部结构与有效性

德格尔指出,意义还有它的内部结构,是由不同成分构成的。逻辑中分析出的判断的成分,就是说明了这一点。意义是判断本身的体现。每种判断又意味着某种知识,那么什么是知识呢?此时年轻的海德格尔认为:“任何知识都是对象的占有,对象的规定。”^[48]这里占有(Bemaechtigung)和规定实际是

一种关系：“通过什么占有有什么，规定什么”^[49]这里表达的思想使我们想起《存在与时间》中“把什么当作什么”来占有，即所谓“Als”结构的讨论。作为知识的判断的意义就是一种关系(relationshatig)。而意义的实际形式又是“有效”，那么这种关系就应该体现为“有效”之形式之中。心理过程只可有或没有，而有效性则可真可错。“书皮是黄的”，实际上是说“书皮上的黄的存在(gelbsein,即黄之是)是有效的”。通过分析，海德格尔指出，“有效”是两个存在之间的关系：对书皮来说，黄存在，有效。对某东西来说，某内容有效，这就是意义的结构。命题的意义具有这种结构，所以命题是有真假可言的。这正是心理的存在与意义的逻辑性存在的区别之本质所在：前者只能存在或不存在，后者有真假可言。这里的真理问题，仍是传统的 *adaequation rei et intellectus*，认识与事物的一致性。

(5)系词：存在(是)。海德格尔认为，在逻辑命题的结构关系中，除了对象和意义内容这两方面之外，即除了 *rei* 和 *intellectus* 之外，还有另外一个环节，这是系词(*Kopula*)也就是英文的 *Being*，德文的 *Sein*，就是前面已反复强调的“存在”问题。一般情况下，人们倾向于认为，“是”仅仅是一个语法小词，只有语法上的形式性功能，无实质含义，起码在认识论上无根本性意义。海德格尔不同意这种看法。他认为，不应该将我们的视线局限于语法所圈定的范围之内。Heinrich Marer 在研究判断时主张，逻辑研究应该挣脱语法桎梏。海德格尔认为，这种主张是合理的。因为，语法上的句子和逻辑上的命题之间可以是对应的，但不一定总是对应的。有些逻辑上的东西普通语法完全无力表达，甚至在普通语句中可以表达不出来，

这是完全可能的。这里他援引 Lask 的工作成果。海德格尔认为,系词的情况就是如此。对于知识来说,系词是必不可少的第三结构环节,因为恰恰是它代表着对象和相应的意义内容的联系。“有效”正是通过系词说出来的。这样,关于“存在的意义”的问题也解决了:“存在(是)”的意义就是有效。所以判断的研究中包含着“存在的意义”(der Sinn von Sein)的研究。于是:“存在并不表达实在的存在(reales Existenz)或者其他的实在关系”。存在表达的是“有效的”存在,它不仅不是逻辑上无足轻重的东西,相反它“表达着某种最重要的逻辑性东西”。针对冯特等人的看法,海德格尔甚至说,“存在”或许是判断中最本质,最有特征的因素^[50]。

通过一系列分析,海德格尔明确指出,逻辑命题或判断由三部分组成:主语、对象和系词“是”。这三者构成判断,判断便建立了一种关系。所以,任何判断都是一种关系。甚至像“火!”这种句子构成的判断,也是一种关系^[51]。而且这种关系还“带有方向性”^[52]。而其中最重要的是存在关系。

海德格尔的探讨并没有就此停止。他进一步追问:既然“存在”即有效,它们是一种同一的东西,那么什么使它成为可能呢?海德格尔认为,这是一个很容易被人忽略的问题。也就是说,要想进行判断活动,我们必须知道些什么。海德格尔这里又举了迈耶尔的例子,比如,“太阳发光”,要想做此判断,应该具备哪些条件:是否必须先对太阳进行感知,以便能说出“发光”?语言中把“太阳”作为最简单的最基本的单位,但它真是最基本的单位吗?最基本是什么意思?这里的提问已经指向后来的问题:存在。只不过还没有展开深入的探讨。

在博士论文中,海德格尔清楚的认识到,他对心理主义的批判工作并不是哲学工作的完成,而是真正的哲学思考的开端。对心理主义的批判,使哲学研究工作从心理主义的影响下解放出来,对真正的哲学思考具有很重要的意义,因为,只有如此才能回到“对语词的意义的规定与解说”上来,“只有在此基础上建立了纯粹逻辑之时,步入认识论问题,将存在(Sein)的整个领域按其不同的现实存在形式加以分门别类,将各自的特征突出出来,将各个不同领域的知识类型和所适用的范畴明确的加以规定,等等诸项工作,才有了较可靠的保证。”所以,他的心理主义批判工作“构成上述整个研究工作的一个环节”^[53],尽管海德格尔给上述研究工作仍冠以认识论的名号,但是所有这些工作实际上只有通过对意义的结构性描述才能完成。《存在与时间》正是他以后十几年间所进行的描述工作的总结。

注 释

- [1] 海德格尔:《早期著作集》,第7页。
- [2] 同上书,第3页。
- [3] 《海德格尔、布洛赫曼通信集》,1989年德文版,第7页。
- [4] 海德格尔:《早期著作集》,第6页。
- [5] 同上书,第7页。
- [6] 同上书,第20页。
- [7] 同上书,第6页。
- [8] 同上书,第26页。
- [9] 同上。
- [10] 同上。

- [11] genetische Wege, 即通过分析形成判断的心理过程的方法。
- [12] 海德格尔:《早期著作集》,第 32 页。
- [13] 同上书,第 37 页。
- [14] 同上书,第 45 页上,海德格尔写道:迈耶尔的努力是"voellig begruendete Bemuehung(完全有根据的努力)。"
- [15] 同上书,第 51—52 页。
- [16] Sein,同上书。第 52 页。
- [17] Allgenlingueltigkeit,同上书,第 50 页。
- [18] 同上。
- [19] 同上书,第 53 页。
- [20] Urteilssinn. 海德格尔在脚注中指出,意义(der Sinn)是与各种现实性形式(Wirklichkeitsweise)相对的,理念性的东西(ideal)、判断的意义,就是指判断的内容,不是指判断所涉及的对象。
- [21] 海德格尔:《早期著作集》,第 54 页。
- [22] 珀格勒:《海德格尔思想之路》,1983 年德文第二版,第 24 页。
- [23] intentionale Inexistenz des Gegenstandes。
- [24] 海德格尔:《早期著作集》,第 65 页。
- [25] Der Rechtsgrund,同上书,第 66 页。
- [26] 同上书,第 66 页。
- [27] 同上书,第 67 页。
- [28] 同上书,第 70 页。
- [29] 同上书,第 77 页。
- [30] 同上书,第 93 页。
- [31] 同上书,第 95 页。
- [32] die Frage stellung,直译为提问。der Ansatz,直译为出发点。
- [33] 同上书,第 102 页。

- [34] Befragtes。《存在与时间》德文 1979 年版,第 5 页。
- [35] 海德格尔:《早期著作集》,第 107 页。
- [36] 同上书,第 109 页。
- [37] 同上。
- [38] als Erinnerungsvorstellung mir zur Gegebenheit bringen,同上书,第 110 页。
- [39] Daseinsweise und Struktur,这里 Dasein,《存在与时间》中译为“此在”。
- [40] 海德格尔:《早期著作集》,第 110 页。
- [41] 同上书,第 111 页。
- [42] 同上书,第 112 页。
- [43] 同上。
- [44] sinniges,直译为有意义,实际意思是意味深长的、别有用心的。
- [45] 这段文字在中文看来十分费解,而德文原文是很清楚的。sinniges geschenk 在德文中是指礼品送得既符合事情的常理,但同时又喻意深刻,或别有用心。而这种喻意常常是引起受礼者陷入尴尬。可以是善意的玩笑,或恶作剧,或者是恶意的警告等等。比如,大仲马的小说“黑郁金香”中送黑郁金香给警察局长作礼品,就是这类有意思的礼品。
- [46] Widersinn,也可译为无意义。
- [47] 海德格尔:《早期著作集》,第 112—113 页。
- [48] 同上书,第 116 页。
- [49] 同上。
- [50] 同上书,第 120 页。
- [51] 同上书,第 121 页。
- [52] 同上书,第 122 页。
- [53] 同上书,第 127—128 页。

附记：

存在概念之意义的统一性问题

存在概念的统一性问题在西方哲学中被称之为“*analogia entis*”，中文一般翻译为存在类比统一性。这是西方经院哲学史研究中经常讨论的问题。但决不仅仅如此，它在现代哲学的研究中也具有重要的意义。这个问题也是存在主义哲学的理论上的出发点。海德格尔在《存在与时间》第一节就谈到这个问题：

“存在”的“普遍性”不是种的普遍性。如果存在者在概念上是依照种和属来区分和联系的话，那么“存在”却并不是对存在者的最高领域的界定：*ουτε το ουνγενοσ*（存在不是种）。存在的“普遍性”超乎一切种的普遍性……亚里士多德已经把个超越的“普遍（者）”的统一性视为类比统一性，……不管亚里士多德多么依附于柏拉图对存在问题的提法，凭借这一揭示，他还是把问题置于全新的基础之上了。诚然，连他也不曾澄明这些范畴之间的联系的晦暗处。中世纪学者也“没能从根本上弄清这个问题”。黑格尔则把“亚里士多德提出的与适用于事实的‘范畴’的多样性相对的存在的统一性问题……丢掉了”^[1]。

显然，存在的类比统一性问题是海德格尔本人进行哲学研究的理论动机。对这个问题的讨论是了解存在主义哲学形

成的理论背景的重要方面。鉴于存在范畴在海德格尔哲学当中的重要地位,我们认为有必要对该范畴特点和来龙去脉做一番探讨。

在古希腊时期,存在(“是”动词)的名词形式是口语中的常用词。主人叫仆人把某些东西取来,就可以直呼,把 τα οντα (那些“是”们)取来。可见“是”作为动词的名词性分词和不定式在古希腊语中是常用词。希腊哲学,就像亚里士多德所说的那样,产生于希腊人闲暇之中对各种现象的好奇。于是由此发生出去追究各种现象的深层根据以及它们之间的统一性的思想。希腊语中“是”作为动词到处使用,而且可以做名词使用,所以,希腊人想到用“是”这个词来指称各种现象之间的统一性,更准确的说,想到“是”这个词所指称的内容也许就是人们所要寻找的各种现象之间的统一性,这在用古希腊语思维的人看来几乎是一件非常自然的事,甚至可以说是或迟或早一定会发生的事。从遗留下来的希腊哲学残篇中,我们看到巴门尼德就已经把是动词的名词形式和不定式用做重要的哲学概念。在柏拉图和亚里士多德的著作中存在(“是”动词的名词形式)概念页页皆是。但是,第一个对存在功能的意义的特点作系统的考察的是亚里士多德。他首先提出,存在概念不是一个类概念。类概念显示的是对象的一般性,显示对象的共性。所以,在范畴关系中,类概念总是指向它下属的小类,即指向种概念,但是归根结底类概念是指向对象本身的。种差是对类概念的补充。类加种差就构成了一个下层概念的定义。比如,生物是类概念,植物,动物等等是它的下属概念。动物也是类概念,它的下属概念有两栖类、哺乳类等等。要对人这一概念加

以定义,只需要指出它所属的大概念和与其同层次概念的差别(种差)就可以了:人是会说话、能制造工具的动物。由此可见,对一个类概念进行定义,也就是指出它所属的上层概念,再进一步说明其种差。会说话、会制造工具这些种差的意义并不包涵在动物这一概念涵义之中。两栖、哺乳这些种差也没有包涵在动物这个概念的涵义之中。这是类概念的特征,是对类概念进行定义的方式。

那么存在这个概念能不能用这种方式加以定义呢?答案是不能。

存在(英文的 being,德文的 sein,法文的 etre,希腊文的 ειναι, ου, ουσια,拉丁文的 esse)也是一个概念,它下属的概念有:可能的存在,必然的存在,真存在等等。按着类概念的特征,上层类概念和下层类概念的关系,上层概念的涵义中不应该包含构成它的下层诸概念之间的差别的意义内。因此,构成存在概念的下属概念之间的差别意义,即:可能、必然、真等等的涵义,也不应该包涵在存在的涵义之中,也就是说,可能、必然、真这类概念的意义中不应该含有存在的意思。它们不应该具有存在的意义。可是这里的情况恰恰相反,不管是“必然”,是“可能”,还是“真”,构成存在概念的所有下属概念之间的这些差别在意义上都含有存在的涵义。否则它们便不可能被列入存在的门下。可能,本身就是可能存在,必然,本身就是必然存在。如果没有存在的含义于其中,当然既没有可能,也谈不上必然,更谈不上真不真的问题。按定义类概念的要求,类和种差起码在意义上或涵义上是不相属的。表示种差的概念的含义中不应该与它上层概念的意义发生交叉重叠。可是,

存在概念和它的下属概念恰恰发生了交叉重叠。可能、必然、真都含有存在的属性。因此，它们之间的关系不是类概念关系，或者说，不属于类概念之间的关系。这种差别也可以在概念的具体使用中显示出来：我们可以说，牛是生物，马是生物，人也是生物。可是我们不能说，真是存在，可能是存在，必然是存在，等等。这是因为，人以群分，物以类聚，牛、马、人可具有同一种特性，可以归入同一类，所以能用同一个概念来称谓。存在与它的下属概念却不能用同一个概念或名称来称谓。一切都表明，存在概念是与类概念不同类的概念，它所指示的内容显然与类概念所讲的内容不同，存在概念所说的内容并不是个体事物之间的种类意义上的共性。亚里士多德认为，能够分门别类的加以把握的具体事物的共性，是可以用类概念定义的方式加以把握，这些概念也被称之为范畴。存在不是类，存在概念不是类概念，所以不能用把握范畴的方法来把握和规定存在概念。换句话说，我们不能用定义范畴的方法来定义存在概念。存在概念是不可定义的。如果存在概念是可把握的，那一定得通过完全不同的方法来把握。^[2]柏拉图就是把存在概念作为类(genus)，也就是作为范畴来把握的。亚里士多德前进了一大步，看到了存在概念的不可定义性，存在概念不能作为通用的名称来称谓。^[3]

存在概念是一个多义性概念。西方哲学史上首先对这个问题加以系统研究的也是亚里士多德。亚里士多德在《形而上学》第四章中专门讨论了这一问题。由他指出的存在概念的意义有10种之多。它可以指称：1)个体的存在，比如苏格拉底这个人的存在；2)类的存在，或者本质的存在；比如人类的存在；

3) 特征属性的存在,比如,红颜色的存在;4)有效性的存在。比如,平行公理在欧氏空间中是有效的。“是”(to be)意思就是存在;5)一般的物体的存在;6)灵魂的存在;7)现实性;8)可能性;9)过去之事;10)将来之事;等等。^[4]

但是,存在概念意义的多义性又不是简单的“一词多义”现象。一词多义在各民族的自然语言中是常见的。比如,汉语中的“申”,就有四个不同的意义:1)说明,2)地支第九;3)上海的别称;4)姓氏。汉语中的“胜”字,既当胜利讲,又当承受讲,又指古代人用的一种头饰。这几种意义之间没有什么内在的联系,仅仅是不同的意义具有相同的语符而已。它们是相同的物质外壳下包藏着完全不相干内容。但是存在概念的多义性的情况则不同。存在概念的诸种不同意义并不是互不相干的简单地汇集在“存在”这个语言符号之下。在存在概念的不同意义之间存在着某种内在联系。它们汇集在存在概念之下是有根据的。也就是说,它们之间有着某种统一性。而且,这些不同意义之间的统一性也指示出,在这些意义相关的内容之间或对象之间也应该具有某种统一性。所以,存在概念的多义性的统一性的讨论就不是简单的语言问题的讨论,而是重大的哲学问题。关于这个问题的讨论,在西方哲学史上叫做 *analogia entis*,也就是海德格尔在《存在与时间》一开始就讨论的存在的“类比统一性”问题。

当代西文当中的 *analogia* 一词,源于古希腊文 *ανα λογου*,原来的意思是以逻各斯(逻辑)为根据。无论在中国还是在外国,无论是东方文化还是西方文化,在思想的形成和发展的过程中,一开始人们就都注意到事物之间存在着某种类似性,并

且把这种类似性当作普遍性本身,用它来说明一般的属性与个别事物之间的联系;用一类事物已经发生的变化来推论、预测他类事物未来的发展变化,甚至以此来规定、设定人的行为规范准则,也就是说,在人类文明的早期阶段,类似性的观察和比附式的推理是思维活动的一般原则,是思考论证问题的通用的方法。中国古代讲“君君臣臣父父子子”,就是这种思维方法的运用。古希腊早期的哲学家把希腊人的政治生活、社会生活中看到的现象和规律比附到自然界宇宙中去,用来说明自然界宇宙的结构,解释自然现象,也是在运用这种方法。赫拉克利特说“战争是万物之父”就是一例。这种情况在早期希腊哲学当中是相当普遍的。区别仅在于,中国思想在发展过程中对这种方法没有形成一个概念,没有对这种方法本身进行讨论。而在古希腊,柏拉图已经开始注意到这个问题。

众所周知,柏拉图认为,理念是事物的原型。各种具体事物总是分有与之相应的理念,因而才成为具体事物。人们在认识具体事物的时候,不外是看到了具体事物与其所分有的理念之间的相似性而已。认识过程也就是拿具体事物与相应的理念进行比量的过程,西文称之为 analogismus,中文可以译为类比活动。但是在柏拉图那里,理念与具体事物之间的关系并不是一般人所理解的相似性,也不是现代意义上的抽象与具体的关系,而是说,具体事物直接分有理念的部分内容。理念就是逻各斯(λογος),具体事物直接分有理念的部分内容,也就是分有逻各斯(λογος)的具体内容。人们在认识具体事物的时候,也就是看到了具体事物与其所分有的理念相似性,这就是看到了逻各斯的一部分具体内容。逻各斯才是认识的源

泉，它使感觉成为知识的基础。所以一切认识活动都是来源于逻各斯，一切认识活动都追随着逻各斯，这就是柏拉图所说的 $\alpha\nu\alpha \lambda\omicron\gamma\omicron\nu$ (追随 $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$)。具体事物之间具有相似性，各种存在之间具有相似性，可以相互比量，就是因为它们都分有了逻各斯的内容。这就是柏拉图那里的类比(analogismus)的原义。由于中世纪的经院哲学家讨论类比统一性几百年之久，他们援引的根据大部分是亚里士多德的文献，所以，长期以来在西方的学者当中流行着一种成见，认为存在的类比统一性问题首先是亚里士多德提出的，甚至，类比概念也是他首先使用，并由他引进哲学中的。其实这并不是事实。德国哲学史家 Johannes Hirschberger 在他的哲学史第一卷中明确批评了这种偏见^[5]。他指出，首先看到这种类比统一性的是柏拉图，首先使用这一概念的也是柏拉图。^[6]但是柏拉图没有讨论存在概念的多义性问题，也没有讨论它的众多意义之间的统一性问题。正如上面已经指出的，他把存在概念等同于类概念。把存在的类比统一性当作研究对象，并且对存在概念的多义性进行总结分析的，对存在的类比统一性本身比较系统地加以研究的，的确是亚里士多德。^[7]

亚里士多德几乎没有把这类相关多样性叫做 analogy。Johnnas Hirschberger 在他的哲学史中对这个问题作了详细的辨析。见该书第 186 页至第 187 页。在这个问题上海德格尔的看法不够准确。亚里士多德只在《尼可马可伦理学》中在“核心意义”或实质类比统一性的意义上使用过这个概念。而且只有一处，可以看作是例外：这就是亚里士多德在《尼可马可伦理学》的一段话中“不同事物都被称作善的道理究竟何在

呢?看起来它们的名称并不是偶然相同。那么,是因为出于同一个善吗?还是因为都趋向于同一个善?或是多半来自 analogy(对称)?例如视觉在身体称为善,理智在灵魂也称为善,其他类似情况也是这样。不过现在还是让我们把这一问题放在一边。这个问题的详尽讨论,属于哲学另一分支的范围。”在《尼可马可伦理学》中经常使用 analogy 一词,但都不是在实质类比统一性的意义上使用的。因此,苗力田老先生才将此处的 analogy 也按这本书中的通行意义翻译为“对称”。德文译本注意到这个区别,所以把此处的 αναλογία 翻译为 analogie,而把别处的 αναλογία 和它的形容词形式都译为 proportion 或者 Proportional 或者 proportionalitæet (对称相似,成比例的统一性)。^[8]

Hermann Schmitz 甚至说,中世纪学者把 analogia 概念的提出归功于亚里士多德是完全错误的。^[9]海德格尔在《全集》第 33 卷中引述亚里士多德《形而上学》中的一句话来证明亚里士多德本人就是用 analogie 来指类比统一性的,这显然是不对的。海德格尔引述的那句话的英文译文是:“‘Different’ is applied (1) to those things which though other are the same in some respect, only not in number but either in species or in genus or by analogy; ...”^[10]这里亚里士多德的确是用到了 analogy 这个字,但是他并没有对这个字做进一步的说明。亚里士多德在《形而上学》以及其他著作中经常使用 analogy 这个字,但是却不是海德格尔所说的意义上使用的这个字。当代西方文献学已经订正了经院哲学的这个资料引用上的不准确性,也就等于订正了海德格尔。这

只不过是一个资料学上的问题。重要的是亚里士多德本人是在什么意义使用类比统一性这个概念的。

在《形而上学》中亚里士多德谈到 analogy 时写到：“这些命意可以由归纳某些情况时见到，我们不必为每一事物觅一定义，我们可领会比拟(analogy——笔者注)：这就类似能建筑的与正在建筑的，睡着的与醒着的，有眼能看而闭着眼睛的与睁开了眼睛正在瞧着的，仅是一块材料而雕刻成形的，以及一切未制物转为制成品之间的诸对照。这些配对中，一项可释为潜能，另一项可释为现实。但一切事物的现实存在，其为义不同，也只是相似(analogy——笔者注)而已——有如甲在乙中或属于乙，这样相似的说丙在丁中或丙属于丁；因为在许多比拟中，有些是像动变与潜能之比，有些是像本体有某种物质之比。”^[11]

同样的描述还见于《尼可马可伦理学》：公正就是某种比例，而这种比例所固有的性质不仅是抽象的目的，而且是普通的数目。比例的比值相等，这里至少有四个项。(非连续性的比例显然有四个项，而连续性的比例也是这样。其中的一项被使用两次，分两次来说。A 与 B 的比，相等于 B 与 C 的比，这样 B 项就被提到两次，若把 B 当作两项，那么这个比例就由四项构成。)所以公正至少也有四个项，而其比值是相同的。第三项对第四项的比，完全如第一项对第二项一样。再交替搭配，第二项对比，完全如第一项对第三项一样。这也就是说，整体对整体一样。这种搭配影响着分配的结果，如若各项成这样的结合，其结果就是工整的。如若一、三两项以及二四两项的结合是公正的分配，那么，这种公正就是中间，违反了这种比

例就是不公正。从而比例就是中间，公正就是比例（数学家们把这种比例称为几何比例。因为在几何学中比例的全体对整体的比值，正如这里的各项对各项。这种比例是非连续性的，因承受者和事物不能构成单独的项）^[12]。

英文译文中的 *proportionate* 和 *proportion* 就是希腊文 *αναλογον* 和 *αναλογια*。苗力田先生翻译为“比例”的那个词的古希腊原文就是 *αναλογια*。上面两段引文非常清楚的告诉我们，亚里士多德用 *analogy* 是指称四元素之间的成对对称的共有的特性。亚里士多德在《动物四篇》谈到，鸟之有羽相当于鱼之有鳞，它们之间具有 *analogy*。这就是亚里士多德的所说的 *analogy*，也许可以翻译为对称类比统一性，这就是中世纪经院哲学中所说的 *analogia proportionalis*。

海德格尔在 1931 年讲课稿中详细地讨论了亚里士多德的存在类比问题。^[13]海德格尔指出，形而上学第十章中，亚里士多德明确指出，存在与非存在，有时讲的是范畴的构形 (*Gestalten* 心理学译做“完形”)，有时讲的是现实性或可能性，有时讲的是真在或假在^[14]。也就是说，存在有三大类不同的用法。而在《形而上学》第六章中亚里士多德又补充了第四种用法：用来指偶然性存在 (*ον κατασυμβεβηκος*)^[15]，而在偶然性存在这个用法上又有各种不同的用法。海德格尔认为，关键不在于亚里士多德对存在的用法到底分了几类，亚里士多德的主要贡献在于他明确指明，*το ον λεγεται πολλαχως*，即存在的使用方式是多种多样的。也就是说，亚里士多德的功绩在于他提出了新问题，而不急于给出结论；在于他提出了新任务，而不急于去建立完整的体系。海德格尔认为这正是亚里士

多德超出柏拉图之处,这是一种“根本上全新的立场”^[16]。柏拉图总是努力把存在概念的多义性归结为单一性,把存在的多样性归结为统一性。所以存在是“多”中之“一”,一切“多”都是“一”的表现,一的展开。用今天的概念来说,多是现象,一才是本质。亚里士多德则不同,他认为,存在的多样性就是存在的多重结构,并且认识到这种多重结构有它存在的内在必然性。海德格尔认为,这是亚里士多德另一高明之处^[17]。

但是亚里士多德并没有否认存在概念的多义性中的同义性成分,也没有无视存在的多样性中的统一性。他看到,存在概念的不同意义总是指向某种像共有物似的东西(Met. K 1060b 35 κατά τι κοινόν),总是可以追溯到某种共同的东西。^[18]而这种共同的东西和“一”是一回事。但是亚里士多德不认为,多义性和单一性问题,多样性和统一性问题因此而得到解决。他认为,这只能说明,“一”和存在一样,也有多种用法,存在和“一”都具有多样性结构^[19];指出存在和“一”是一回事,并不能解决多样性是怎样统一的问题。

那么,多样性的统一性到底是一种什么样的的统一性呢?怎样在充分肯定多样性的合理性和必然性的基础上来说明它们的统一性的性质呢?为此亚里士多德首先举出日常语言的例子,即“健康”的用法来说明这类关系的特性。^[20]我们常说,某人有一个健康的身体,健康指的是身体的状态。我们说健康食品、健康饮料,这里不是指的食物或饮料的状态,而是说它们在一定条件下能起到使身体健康的效果。我们还说,肤色健康,这里也不是说肤色的状态,而是指肤色与身体健康状态的关系,肤色指示了身体的健康状态。我们还说,某书的

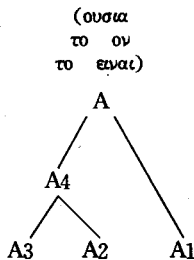
内容是健康的,某人的思想是健康的。德国人常说:“孩子时常挨顿打是健康的。”这句话相当于中国过去的老话:“不打不成才。”这里挨打不但无利于身体的健康,而且是损害身体的健康。此处是在“有利,有好处”这个意义上使用健康这个词的。所有这些意义全都归在健康这个词之下,它们之间显然存在着一种统一性。亚里士多德认为,存在概念与它的各种意义之间也具有同类的关系。这种关系的特点是什么呢?还是以健康为例。健康一词的基本含义是正常良好的身体状态。健康在其他意义上的应用的根据都和这个基本意义相关,有联系。但是它们同基本意义之间的关系不是大小范畴之间的种属关系。健康的各种不同的意义或用法,各自从不同的角度直接、间接地与基本意义有联系或沾点边。从健康的象征看,肤色有健康不健康之分。从有利于身体的健康状态看,散步是健康的。这些意义都与健康基本意义有间接的联系,都指向它(προς το πρώτον)。存在概念和它的不同意义之间也是这种关系。尽管它们都不具有健康这种状态本身。只有在这种基础意义的联络之下各种不同的意义才得以汇集到一个概念的名下。所以,基础意义承担着其他意义,引导着其他意义。其他意义都是从它那里出发,由它那里发源的。它就是各种意义的 αρχη(始点,始基,经常被译为基质),所以其他的说法都指向它:λεγειν προς μιαν αρχην^[21]。亚里士多德把这种多样性之统一性称之为“προς 'εν”,德文可以翻译成 in Hinsicht auf etwas (nach etwas)。英国古希腊哲学专家 G. E. L. Owen 非常机智的把它译为 focal meaning。^[22]可以按 Owen 的办法把它译为“核心意义”也可以把它意译为,相关统一性。其实

这里的“核心意义”也就是柏拉图所讲的 $\alpha\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$ ，即指向逻各斯的多样性之统一性。也就是后来所说的类比统一性。中世纪把这种类比统一性叫做 *analogia attributionis*，中文可以翻译为实质或属性类比，牵连类比，或归属类比。把亚里士多德所讲“ $\pi\rho\omicron\varsigma\epsilon\nu$ ”叫做的类比统一性 是名正言顺的无可厚非。因为，“ $\pi\rho\omicron\varsigma\epsilon\nu$ ”就是 柏拉图所讲的 $\alpha\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$ 。指向逻各斯就是指向“一”，就是指向 $\alpha\rho\chi\eta$ ，指向 $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ 。尽管如此，说亚里士多德本人已经把存在多样性称之为类比为统一性却不符合历史事实。

对称类比统一性不具有实体性。它们是关系间的相似性，或共同性。它们具有核心意义与其他意义之间那种“一点到多点”树状辐射关系。对称类比统一性可以表示为：

$$\frac{A : B}{C : D}$$

存在的实属类比统一性可以表示为：



所以二者所指的是不同类型的关系。

亚里士多德看到了，存在与它的多样性之间的关系既不是一词多义关系，也不是单义性关系，也不是种属之间的统一性关系。这些对存在的规定都是否定性的规定：不是这，不是

那。这种独特的统一性就是实属类比统一性。亚里士多德指出了这一点,并给了它一个新的名称。后人用柏拉图的概念来命名这种关系,把它叫做 *analogia entis*。问题是:亚里士多德在这里是如何把握这种统一性的?它到底是什么?亚里士多德指出,存在的不同意义的不同用法总是指向某种东西。它们指向了什么?亚里士多德说,因为涉及的是存在,存在的不同方式共同指向的当然是第一性的存在(*πρῶτον οὐ*)、根本性的存在(*ἀρχή* 基质)。也就是说,指向存在的最根本的意义。什么是存在的第一性的根本性的意义呢?亚里士多德说,是 *οὐσία*。中世纪哲学把它翻译为 *substance*(实体)。但是,关键的问题是,这种统一性是什么?是什么东西规定了这种统一性,怎样规定的?亚里士多德并没有给以说明。他只是反复讲,存在有多义性,它们之间的关系是 *analogy*。海德格尔非常尖锐地指出:把这种关系称作 *analogy* “并不是存在问题的解决,甚至连真正的提问工作(*eine wirkliche Ausarbeitung der Fragestellung*)都算不上。它仅仅是给最困难的(哲学)难题,给这个问题的研究上毫无出路、一筹莫展的状态起来个名字而已。这个难题像一堵墙一样,把古希腊起直到今天的哲学思维活动死死的封住了。”^[23]海德格尔自己也不知道这种关系是什么样子的。1931年,《存在与时间》发表4年之后,海德格尔说,问题仍然处于一片黑暗之中。也就是说,海德格尔自己在《存在与时间》中的努力也没有使存在问题的研究状况有多大改善。海德格尔反对强不知以为知,生硬地编造关于存在的体系。“恰在这里我们必须防止人为的把东西巧妙地安排在一起,以便最终能砌成一个光滑的‘体系’。应该让问题作为问题

公开摆在那儿。只有这样,我们才能够把握维护亚里士多德和整个古希腊哲学未能解决的这个最内在的问题,并且只有如此才可能真正把握和维护我们自己的哲学思维。”^[24]海德格尔有意识的让这个最内在的问题强迫自己走向这个黑暗的更深处。他认为,人类十分强大,“足以承担真理的重压”,继续亚里士多德未竟的事业,在这黑暗的深处去探究存在的多义性的、多样性的统一性,这就是 *analogia entis* 给后人留下的课题。

注 释

- [1] 见《存在与时间》中文本,第4—5页。
- [2] 亚里士多德《形而上学》第三卷和第七卷都是讨论存在概念和类概念的关系问题的。我们这里谈论这个问题意在说明 *analogia entis* 提出的理论前提,所以点到为止,不做详细的引证分析。
- [3] 见《海德格尔全集》第33卷第1章第1节,特别是第34、37页。
- [4] 参见 Johannes Hirschberger “Geschichte der Philosophie”, 第1卷,第185页。
- [5] 见 Johannes Hirschberger 的 “Geschichte der Philosophie”, 第1卷,485—487页。
- [6] 见柏拉图 *Theaetetus* 186 c 3 和 *Republic* 508 b13 以及 *Republic* 511 e。
- [7] 在《存在与时间》中海德格尔对这个史料问题没有做具体的说明,只是说,“亚里士多德已经把这个超越的‘普遍(者)’的统一性视为类比统一性,不管亚里士多德多么依附于柏拉图对存在问题的提法,凭借这一揭示,他还是把存在问题置于全新的基础上了。”由此可以推断,海德格尔对流行观点中的史料上的问题有所

了解。

- [8] 见 Aristoteles: "Die Nikomachische Etnik", dtv bibliothek, Deutcher Tachenbuch Verlag 1981, 第 62 页, 并与第 159 页、第 160 页等等其他各页比较。
- [9] 见 Hermann Schmitz: "Die Ideenlehre der Aristoteles". 第二卷 "Ontologie Noologie, Theologie." 第 68—69 页。
- [10] 见 "The Works of Aristotele, Volue VIII Metaphysica" translated into English under the editorship of W. D. Ross 1928. 这段文字的希腊原文是 διαφορα λεγεται 'os' 'ετερα εστι το αυτο τι οντα, μημονον αφιθμω, αλλ' η ειδειη γενει η αναλογιαι(1018 a 12f).
- [11] Met. 1048a37—1048b10. 中文译文见吴寿彭先生的中译本, 第 177—178 页。
- [12] Aristotle: "the Complete Works of Aristotle", the revised oxford translation, edited by Jonathan Barnes, 1984, Volume two, 1131a28—1131b16. 中译本《尼可马可伦理学》, 第 94 页。
- [13] 海德格尔的这部分讲稿已经收在《全集》第 33 卷中。这一卷的题目是《亚里士多德, 形而上学: 关于力的本质和现实性》, 关于存在类比的讨论集中在“导论”部分第二节至第六节中, 即第 11 至 48 页。
- [14] 亚里士多德《形而上学》1051a 34—b1。
- [15] 亚里士多德《形而上学》1026a 33—b2。
- [16] 《海德格尔全集》第 33 卷, 第 13 页。
- [17] 同上书, 第 28 页。Met. K [XI]3, 1060b 32f。
- [18] Met. 1061a 10f: παντος του οντος προς εν τι και κοινον 'η αναγωγη γιγνεται.
- [19] Met. Γ2, 1003b 22: το ον και το 'εν ταυτο και μια φυσικω ακολουθειν αλληλοις. Met. K 3 1061a 15: ακολουθειν αλληλοις

(ακολουθῆσις), αντιστρι—φειν (αντιστροφη) genseitiges Einander-
folgen und Sicheinanderzuwenden. Met. I [X] 2, 1053b 25:
λεγεται δ' ισαχως το ον και το 'εν.

[20] Met. Γ 1003a 30—1003b15. 中文版, 第 57 页。

[21] 参见 Met. 1003b 5 以下。

[22] 见 G. E. L. Owen: “Logic, Science, and Dialectic” 第 192 页。

[23] 《海德格尔全集》第 33 卷, 第 46 页。

[24] 同上书, 第 47 页。

第十章 邓·司格特思想研究 (高校教师资格论文)

海德格尔于1914年获得博士学位以后,又用了两年时间完成了他的高校教职论文。海德格尔的博士论文是在 Arthur Schneider 指导下完成的。他论文完成之际,恰值 Schneider 应聘赴 Strassburg 大学任教。海德格尔本人又不想离开家乡 Freiburg, 跟随 Schneider 到 Strassburg 继续他的学业。所以, Schneider 不能继续指导他的学习。海德格尔不得不中途更换导师,转由李凯尔特做他的导师,即使今天,在德国大学学习期间更换导师也是一件十分危险的事。这会给学习的进程造成很大的困难。换导师好比失去了亲生父母,后来的导师如同后爹后娘一样,并不真正关怀你的成长。在本世纪初,这个问题更加严重。Schneider 是天主教哲学家,尽管海德格尔在理论上与 Schneider 没有多少共同语言,但是, Schneider 毕竟是他的博士导师,他的晋升发展很大程度上取决于他的支持。他离去使海德格尔处于无人关照的境地。侥幸的是在行政上很有影响的天主教历史学教授 Finke 先生十分赏识天主教卵翼下的青年海德格尔的天赋。希望他有朝一日能成长成为一名天主教哲学家。所以,尽管海德格尔转到李凯尔特的名下学习,但是李凯尔特并没有真正指导过海德格尔,因为他知道海德格尔是天主教候选教授,就让 Finke 去关照他。Finke 对

海德格尔也的确十分关照。

Schneider 走后,教授空缺一直留着,以待海德格尔作完高校教职论文后就任。为了教学上的需要,Finke 专门从罗马请来了一位年轻人 Engelbert Krebs,让他以编外讲师的身份讲授哲学课程。Krebs 长海德格尔 8 岁,已经完成了高校教职论文,是海德格尔教授职位的竞争对手。海德格尔明明知道这一点,但他听到要聘请 Krebs 的消息之后,还专程去罗马拜访了 Krebs,并且和 Krebs 交上了朋友。海德格尔给 Krebs 的印象是个“具有敏锐的头脑,十分谦虚,但今后一定会出人头地的人”^[1]。

Krebs 到 Freiburg 大学以后,和海德格尔过从甚密。两人经常一起出去散步,讨论哲学和宗教问题。Krebs 经常在讲课之前把他演讲的内容向海德格尔预讲一遍,征求海德格尔的意见。但是两人最后还是因为教授职位问题闹翻了。这是后话,暂且不提。

什么是高校教职论文呢?德国教育制度规定,大学生获得博士学位以后并没有资格直接进入高等学府执教,不要说当教授,就是连当讲师的资格都没有。要想跻身于高等学府的教师行列,必须再写一本学术著作作为依据,去申请高等学校的授课资格。高校学术机构审定后,认为申请者的著作达到了该领域的高水平,有学术价值,才由相应一级政府的教育部门授予授课资格。这个程序在德语中称之为 Habili-tieren,该著作被称之为 Habilitationsschrift。我们将其试译为“高校教职论文”。

前面已经指出的,海德格尔的高校教职论文名义上是在

李凯尔特的指导下作的,实际上是在 Finke 的关心下完成的。按照海德格尔当时的兴趣爱好,他本来打算写一本研究数学概念问题的逻辑哲学专著。他当时认为,自己对数学逻辑中的概念问题已经十分熟悉。他曾经在给朋友的信中说,他已经完全掌握了高等数学。也就是说,写一本关于数学概念的逻辑专著,他已经胸有成竹。但是,经济上的支持者 Finke 建议海德格尔以哲学史为题材作高校教职论文。海德格尔接受了 Finke 的建议,改为以邓·司格特研究为题。论文题目的全称是:《邓·司格特的范畴学说和意义理论》。Rickert 并没有真正对他的论文进行指导,甚至连论文也没有读。而是让当时的讲师 Krebs 帮他评审并写评语。而 Krebs 与海德格尔的友情尚笃。根据 Krebs 的日记的记载,Krebs 在读海德格尔的论文时,总让海德格尔坐在身边,边读边与海德格尔讨论遇到的难题。所以,Krebs 对论文的评价自然是在海德格尔的影响下完成的。Rickert 只是签了个名而已。论文分为两大部分:第一部分谈邓·司格特的范畴理论,第二部分谈邓·司格特的意义理论。前面有一篇前言和一篇导论,后面有一篇结束语。书的最后附有一篇海德格尔自己的简历。此书出版以后,成了德语区邓·司格特研究中的重要文献。由 Heinrich Schmidt 主编的哲学词典一直到 1982 年 第 21 版仍然把此书列为参考书。德国的 Brockhaus 和 Meyer 两套百科全书,以及 1980 年在德国开始出版的哲学与科学哲学百科全书中的邓·司格特条目下,都将此书收在参考文献中。但是在英语文献中根本没有提及此书。实际上,此书写作时,由于中世纪哲学文献的研究工作还不够深入,海德格尔 用作依据的邓·司格特全集所

收集的文稿真假参半,很不可靠。据有关的德国专家讲,这一情况到 20 年代才明了起来。海德格尔的后半部书,即语义理论,完全是根据《理论语法》(Grammaticae speculativae,也可译为反思语法)一书写成。该书长期以来被认为是邓·司格特的著作,但是,1922 年 Grabmann 就已经发现了该书的原稿;证实《理论语法》一书为中世纪另外一个远不如邓·司格特出名的哲学家 Thomas von Erfurt 于 1300 年左右所写。^[2]在 Bettoni 于 1946 年发表的专著《邓·司格特》一书中专门讨论了邓·司格特著作的真伪问题。他指出,Wadding 主编、印于 1639 年,后由 Vive's 于 1891—1895 年在巴黎重印的 26 卷全集中,包含有 9 卷伪书,其中包括他对亚里士多德物理学评论,对亚里士多德前后分析篇的评论、论事物之第一原理等。海德格尔在他的论文导论的脚注 11 中明确指出,他的工作所依据的是:“巴黎版:Joannis Duns Scoti Opera omnia(1891—1895 年),重印本中少数不清楚的地方则与 1639 年 Lyon 版做了对照。”^[3]此处的巴黎版即 Vive's 版,Lyon 版就是 Wadding 主编的全集的初印版。海德格尔用的是真伪混杂的老版本,而对其中的伪书问题只字未提。当然对此不可苛求:当时没有其他版本可供参考。经过查对,海德格尔所引用的伪书不限于《理论语法》,其他伪书海德格尔也有引用。所以,在这本书中,对司格特的评论,张冠李戴、鱼目混珠者随处可见。如果说,初版时的资料错误还可以理解,那么,该书 1972 年将其收入《早期著作集》重新发表时,对此仍未置一词,就是一个不可原谅的错误。作为一本研究邓·司格特的哲学史专著,此书史料错误百出,是一本不可信的史学著作;对初学者

来说,是一本误人子弟的坏书。在教职论文中,有60%以上的地方,海德格尔误以为自己面对的是中世纪的精敏博士邓·司格特,是在和司格特进行讨论对话,而实际上,是在和Thomas of Erfurt对话,甚至受到他的影响。书中确有相当的部分是在和邓·司格特对话。在范畴理论部分,讨论的基本上是邓·司格特的思想,只有少数地方引用伪书作为依据;第二部分,即语义理论部分所涉及则完全是Thomas of Erfurt的《理论语法》一书的“意义的型态(De modis significandi)”一章中的思想。所以,Thomas von Erfurt的理论语法中的意义型态论中的有关思想对了解海德格尔的思想形成具有重要意义。尽管此书无甚学术价值,但是对海德格尔早期思想研究来说,教职论文仍然是他思想发展过程中的一本重要著作,代表了他思想发展的一个阶段,因此有必要认真加以研究评价。我们的目的是要探索海德格尔思想形成发展的过程,无意去纠正海德格尔此书的史料学错误,所以,不到十分必要的时候,对于史料问题不再一一辨析。

1

哲学与哲学史

海德格尔的整个哲学工作中,一直保持着对哲学史的浓厚兴趣,对哲学史的批判研究是整个海德格尔哲学的有机组成部分。在这本早期哲学史专著中,海德格尔已经阐述了他对哲学史研究工作的态度,他从一开始便没有把哲学史当成

史学来研究,而是把它作为哲学来研究。他认为,哲学史不同于其他各门科学的历史。其他科学的历史研究工作,只是对过去的材料的整理发掘,只有史学价值,对科学内容本身的发展无太大意义。哲学史则不同。

海德格尔没有把哲学史看成纯史学,而是认为哲学史就是哲学。对此他在“论文”中专门作了辨析:“首先,哲学史与其他科学的历史完全不同。其他科学历史是对过时的材料的研究,只具有史学价值。哲学史则不同。哲学史同哲学的关系,与数学史同数学的关系完全不同,哲学要求把自己看作一种‘生活价值’。有这样功能的哲学思想财富,不仅仅在于它是科学资料,可供人研究、把握”。“哲学活在活生生的个人的生活(Personlichkeit)之中,是从人生的最深处,从人生的体验中,塑造和创造它的形态,提出它的价值要求的。”^[4]海德格尔认为,哲学的材料来自生活体验本身,是靠生活滋养成长的。它本身就是生活的结晶,具有丰富的哲学价值。哲学史价值不同于科学史的另外一个原因是哲学同自然科学的性质不同。“每一个哲学的概念都是以与它有关的哲学家的个人的人生态度为基础的。”^[5]所以,哲学不可能像自然科学那样,在过去已解决了的问题的基础上不断提出全新的问题,不断进入全新的领域。人的本性是相对稳定的,以人生体验为基础所提出的问题,因此也是基本相同的。所以,在哲学的发展过程中,相同哲学问题不断重复是自然而然的事。哲学总是在十分有限的范围内提出问题。主要的内容一直发生着影响,人们在不停地发掘相同的东西。人们总是重新开始对多少相同的一组问题进行研究。他认为,哲学精神这种一以贯之的

同一性，是哲学史的根基。也就是说，哲学史研究的问题不是历史的陈迹，而是具有生活现实性的问题。出于同样的理由，哲学本身要求对历史进行把握。哲学离不开自己的历史，这里哲学史中的所谓“史”同自然科史的“史”有着完全不同的意义和功能。哲学的历史发展就是寻求哲学问题的新的解决途径的尝试，是问题不断深化的过程。哲学史与哲学没有时间距离，它的生成和历史条件并不重要，重要的是问题。时间不重要，问题本身在运动。在运动的过程中各种不同的解决方案集中、聚集在一起。所以海德格尔认为，哲学史就是哲学的“体系”本身。通过对哲学史的研究，揭示出这个领域的形成过程以及这个形成过程的历史条件，就使得纯粹的哲学研究具有了一种活生生的丰富性。哲学的活生生的形成过程和丰富性本来就应该是在“从对历史的深刻理解中涌流出来的”。^[6]这实际上是对当时成为时髦的新康德主义的哲学的工作风格的批评。新康德主义者们动辄就是建立由逻辑学、认识论、伦理学、美学等几大块组成的庞大理论体系，并声称，它们是最新科学体系。海德格尔认为，首先应该弄清楚什么是科学体系。科学体系不应是按一定观点对一定历史时期内具体科学成果的综合整理，因为这样构造起来的体系意义很有限，它们会随科学本身的发展而不断发生变化。这种随时变化的，随时可能失去意义的文字根本谈不上成为体系了，因为它们没有体系所要求的稳定性。真正有意义的科学体系绝不能限于对已有科学的综合整理。当然，对现行科学进行实用性整理工作，以适应当下科学的需要，也不是不可能的，但海德格尔认为，切切不要对这种工作期望过高。这种研究工作不可能提出新

的科学，它只能是对已有科学成果的纯粹的历史研究，它是纯粹的史学工作，不具有纯理论性意义。这样做的结果就使追求构建体系的哲学工作便失去了它原来追求的目标。所谓理论体系也成了不伦不类的东西。所以海德格尔对这种体系很不以为然。

海德格尔认为，通过哲学工作建立科学导论是可能的。英国的弗朗西斯科·根的工作就是一个例子。海德格尔说他的工作具有认知心理学的性质。科学导论可以有多种不同的类型，可以对各门具体的理论科学和实践科学的目的加以研究，也可以对各门科学所使用的方法加以研究。而后者又可以用两种方式进行：一种是描述性地解释性地去研究科学工作的方法论。这是对具体科学获取知识的过程的研究。另一种是对诸科学所获知识的表达方式的不同结构进行研究，即科学表达方式的研究，所以也可称之为方法论研究。当然也可对具体科学的对象域的划分进行研究，特别是它依据的现实的形式进行研究。这最后一种研究是绝对离不开科学知识表达结构的研究。而真正的、实际发生作用的科学研究方法却与这种理论研究关系不大。所以，海德格尔不赞成这种哲学工作。他认为，相比之下哲学史研究更有意义。这也就是说，在1915—1916年间，海德格尔就清楚地意识到，纯哲学研究中必须要保持事物本身的生动性、丰富性，其出路就是将哲学同哲学史的研究有机的结合在一起：从当时的历史条件具体的形成过程中把握活的思想的意义本身；主张通过历史性结构分析、意义分析展示哲学思想精髓；反对用理论体系的构建取而代之。这里实质上已经包含了后来《存在与时间》中的解

释学的基本思想：反对构建哲学体系，提倡对哲学问题本身进行具体的历史的分析。

海德格尔反对对系统化的追求，而满足于具体 Klassifikation，即类似生物学中的分类学的工作。他认为，所谓系统或体系，就是企图从一个根本原初前提出发，推导出一切其他结论。这往往会使被处理的对象遭到强暴，因而使相关的概况变得模糊不清。所以他十分欣赏邓·司格特努力避免体系化的倾向，把体系化称之为哲学思维的“暗礁”。^[7]赞赏邓·司格特追求事物本身，以事物本身为基础，来追求事物本身的秩序。他认为，邓·司格特的工作中散发着胡塞尔现象学的基本精神：努力用对事物本身的具体的研究代替过去传统哲学的大而无当、基础十分脆弱的，甚至根本没有根基的庞大体系的构建。邓·司格特的研究风格的确是就问题谈问题，在具体问题的把握上十分敏捷，透视深刻全面。后来称他为精敏博士，就是由于他的机敏锐利的分析。但是，后来人们对他的哲学研究较少，却是由于他没有留下什么庞大的体系。

海德格尔认为，哲学史与生活有着特殊的关系。海德格尔从小受正统天主教科学教育，对中世纪的经院哲学传统十分熟悉。他明确指出，中世纪的思想在宗教的绝对权威影响下进行的，中世纪的生活就是将自身绝对地奉献给历史流传下来的思想材料，全身心地深入材料之中，将自己完全奉给材料，皓首穷经，了却一生。这样，便形成了一种特殊的思维方式，一种独特的主体性样态。牺牲自我，一心为客观的真理的精神，在中世纪就等于“一切为了神”。“事物的价值，对象的价值就体现着主体的自我价值。”^[8]作者的个性完全淹没在

他所处理的材料之中，化在他所服务的对象之中。他自愿将自己置于一般性、共同的原则之下。海德格尔指出，哲学史本身就是哲学“体系”的研究，但他并不赞成中世纪的这种研究哲学材料的方法。他认为，中世纪学者没有能力把自己的工作本身作为对象加以考虑，没有能力把提问本身作为问题进行研究，因此不可能对处理问题、把握问题的各种可能性及其方法进行反思，没有可能将这种方法同其他问题联系起来加以考虑，即不能对它的适用范围加以考察。由于中世纪的人缺乏这种方法，所以他们被问题牵着鼻子走，陷在事物堆里不能自拔。这和精神相去甚远。海德格尔说，现代西方精神恰恰是要从个人的生活环境的桎梏中将自身解放出来。而中世纪的精神正好相反。他们的思想体现为一种依赖性，一切都依赖于超验的上帝、神圣的原则，一切都以这种神圣的超验的高于一切的原则为准绳。他们被这样的现实所包围，但他们根本不想从中解脱，而是俯首贴耳，逆来顺受，听天由命，一切服从上帝的安排。“每事问”的精神，凡事都问一个为什么的做法，这在中世纪的欧洲人来说，是不可思议的事，这种想法本身就是大逆不道。所以中世纪的认识论尽管在某些方面很有见地、入木三分。但是，他们所有的理论都是以超自然的神的认识、神的知识等问题的研究为转移的。但海德格尔又指出，中世纪学者们并非没有自由。说他们只起到神学婢女的角色，只是说，他们精神生活的视野局限，他们的思维方式是片面的、狭隘的。但他们是自愿把人生献给上帝，自动的生活在上帝思想的沐浴之下。所以，他们是心安理得、自由自在地为上帝的学说作论证，诚心诚意的阐发上帝的认识与人的认

识这个有限与无限的关系问题。所以，他们也是自由的。这是中世纪学者们进行认识论研究的基本前提。

与中世纪学者相反，海德格尔哲学工作中方法论的意识极其强烈。海德格尔认为，对方法的认识，对问题的认识，是从事科学活动的最基本的形式。科学活动就是要有提问题的勇气和提问题的欲望。(Frage—triebe und Frage—mut)。他还深刻地指出，方法是使内容达到统一性的形式。它是对原则和原则所涉及的内容之间关系的认识，而且不仅是对那些内容和原则及其关系的“是什么”有认识，还对“这种原则性关系的具体过程(Wie)”有清楚的认识。这种作为内容的统一性的形式的方法，便是对知识的对象域的规定。^[9]

按着海德格尔对方法的理解，方法便不再是去发现什么东西时有意识地使用的方法，而是一种十分隐秘而又为人所知晓的意义整体。^[10]对于中世纪哲学的研究来说这就意味着，特别注意，中世纪的哲学家没有讲什么，这样便可以避免误解他们的本意，才可以使他们真正意图显示出来，这样才能使我们看到中世纪哲学中隐含着的现象学因素，而且他认为，“也许恰恰在经院哲学家那里有着最强烈的现象学方法”^[11]。

邓·司格特被海德格尔选为研究对象与他的方法意识不无关系。海德格尔认为，研究邓·司格特的思想之所以有意义，恰恰在于，邓·司格特是极有个性的独立性的思想家。他的思想十分具体，在细节上接近地上的人间生活。也就是说，他的思想从根本上不是指向天国的思想，而是指向此岸的地上人间的思想。海德格尔说，他“于人生的塑造同他于哲学

晦涩一样老练”^[12]。也就是说，海德格尔之所以专注于邓·司格特，恰恰在于他抽象哲学之中隐居着活生生的灵与肉。他的思想除了具有现象学要求的缜密之外又有现象学要求的具体，而这个具体在海德格尔看来就是具体的、活生生的生活。

2

什么是理论语法

为了理解海德格尔在教职论文中评介理论语法的基本理论时所阐发的思想，对中世纪的理论语法的一般了解是必要的。为此我们在这一节里对理论语法学派的基本观点做粗略的介绍。

理论语法学派是中世纪哲学中一个独特逻辑哲学学派。这个学派是在早期描述语法的基础上发展起来的。早期中世纪的语法学家主要重视语言结构的描述。后来受到逻辑学家的影响，渐渐注意对语言现象的功能性意义的解释，并且不断强调这种语义学解释的重要性。1270年左右一种新的语法理论开始形成，即形态主义语法(“modistic”grammar)。其代表作是 Boethius v. Dacia 的《论语义形态》(Modi significandi) 和 Martin of Dacia 的《论语义形态》等著作。1300年以后不久，Thomas von Erfurt 完成了长期以来以邓·司格特的著作而闻名于世的(误解持续 600 多年)手稿《理论语法》。这本书对形态语法进行了全面的总结。该书一问世，便取代了

Martin 他们的著作,流行于坊间。由于受当时刚重发现的亚里士多德“后分析篇”和“动物篇”等著作中的务实主义倾向的影响,这些语法学家都认为,一切可被称之为科学的理论研究都是对现实性的特殊的处理。语法这门科学也是如此。他们认为,对语言意义的本质的研究和规定,也就是对它们所涉及的实际性存在的性质的研究和规定。这是理论语法研究工作的形而上学前提。实际上这是将语言上的原则等同于现实性的存在原则。或者说,认为语言的形式和原则是客观现实中的事实的形式和原则的体现。这个基本立场后来受到了14世纪哲学家的尖锐批评。14世纪之后,这种理论再没有什么发展。这个学派研究语法的目的不是教人如何正确使用拉丁语,而是旨在描述和解释拉丁语的本质及其结构。在拉丁语中,有不同的词类,而一个根词又可以表现为不同的语言现象:可以是名词形式,可以是动词形式,可以是形容词形式,可以是副词形式。在动词形式中又有过去、现在和未来,主动、被动、中动之分,还有三个人称和单数、复数和双数之分。名词形式和形容词形式又有主格、所属格、间接宾语格、直接宾语格、工具格和呼格。各个格在不同句型中又有不同的表现形式。所以,拉丁语中的一个根词有许多不同语言表现形式,如果认为,一个根词总有某种统一的意义,那么,该根词的不同语言表现在意义上则是有所差别的。语词的语法形式差别造成的这种语义上的差别就是意义的不同的语义形态。笔者认为,这实际上涉及的是拉丁语语法形式或者语法结构的语义功能。理论语法学派关心的恰恰是各种不同的词的语法形式一般性意义。这种研究涉及到了构成意义的所有成分:名词、动词、以及各种

小词,它们不同的格,时态 语态等等。他们把所有这类语法现象都看作是不同意义形态(modi significandi)。按照形态语法学家的看法,一个词是由一个语音因素和两个语义层次构成。这两个语义层次分别是特殊语义层次(significa specialia)和一般语义层次(modi significandi)。所谓特殊语义层次,就是指一个词的具体词义,即它的词典意义。比如 *doleo* 是“痛苦”的意思。所谓一般的语义层次是指包含在该词中的更普遍的一般的意义,此类意义完全取决于该词在语言中的结构功能,也就是说,取决于语言中其他句法成分。比如一个名词在句子中表现为第二格,它就可能具有“领属”的含义,但是该词的第二格在一定的上下文中又具有“施动者”的含义。

意义与表达之间的联系完全是不固定的、随意的。为了使意义与所要表达的内容之间建立一种固定的联系,就需要慎思行为(*a deliberate act*, 拉丁语是 *impositio*, 意即设置),以建立一种表达与内容之间的联想关系。相对于上述两个不同的语义层次也有两种不同的设置行为。在第一个语义层次上的设置行为是将语音同对象或者对象的属性联系在一起,从而使语音变成了词汇单位,语言学上称之为词素(*lexeme, dictio*)。这种关系被称作语义关联(*ratio significandi*)。在第二个语义层次上的设置行为是赋予词素一个语义形态,并且规定了词素所属的语法范畴。语义层次与特殊的具体的语音要素没有任何固定联系。因为在拉丁语中,一个语法格的语义形态可分别表现为不同的尾音,而同样的尾音又可以表现为不同的语义形态。比如,拉丁语的名词第二变格中尾音“*us*”既以表示主格,又可以表示单数,又可以表示阳性。而名词的第

二格既可以表现为“us”，又可以表现为“is”，又可以表现为“rum”，还可以表现为“i”，等等。语义形态同词素的关系也不是一一对应的，也就是说不十分明确。因为一个词素可分别表现为不同的语义形态的构成部分。比如，拉丁语中的根词“痛苦”的意义可以是名词 *dolor* 的词根，也可以是动词 *doleo* 的词根，也可以是分词 *dolens* 的词根，也可以是副词 *dolenter* 的词根，甚至是感叹词 *heu*（哎哟）的组成部分。所以，这些形态语言学家们认为，语义形态是对词素的意义进一步的规范。它确定的是词素的意义在文本中可能发挥的句法功能。语义形态是表达方式。那么，这表达方式所表达的内容是什么，用哲学的语言说，语义形态的本体性的对应物是什么？这些语义形态学家认为，它的对应物就是它所指称的对象的一般性特征，而且，这种一般性特征不同于在给一个对象时所指出的那些特征，语义形态所表达的对象的一般性特征并不属于该具体对象本身。所以，在表达时，它也不被直接表达出来。比如说，我们用拉丁语的“*homo*”指称一个人，这个符号直接表达的意思是“人”，所指的对象是某个具体的人，但是，其中的词尾“*o*”又表示“*homo*”是主格，所以这个词又表达了“施动者”这个意思。但是我们又不能说，“施动者”是“*homo*”一词的字面意义，或者词典意义。而且，施动者这个特征又不是人之所以为人的特征，它不属于人本身。这才是语义形态学家们所谓的对象的一般性特征。这种不属于对象本身的一般性特征的表达方式不是主要表达方式，而是附带性表达方式（*con-signified*）它只能附着在主要表达方式上，即附着在该词词典意义上，来实施自己的表达功能。比如一个单独的“*o*”不能表

达任何意义。这与汉语、中文的情况不同。表达形式本身与语义形态的本体性对应物之间的对应关系被称为附带性语义联系(*ratio consignificandi*)。附带性语义联系实际上与语义形态是同义词。语义形态实质上对词语的词典意义分类的规范进行了规定,决定词典意义的归属问题,即词典意义归类于何种功能性语法范畴之下。这些概念性规定在实际上和描述性语法的词类概念基本对应。语义形态又分为一般形态和具体形态。一般形态是几种词类共有的形态,具体形态则只规定一个词类。语义形态分类表如下:(罗马数字表示一般性形态,阿拉伯数字表示具体形态)

I. 实体型(*modus substantiae, or modus habitus et quietis*)。

1. 明确性肯定指谓(*modus determinatae apprehensionis, or modus qualitatis*), 具体内容为:名词(包括实体性名词和形容词性的名词);

2. 明确性的不定性指谓(*modus indeterminatae apprehensionis*), 具体内容为:代词。

I. 运动变化(*modus fluxus et fieri*)。

3. 可称谓性或者可分辨性(*modus distantis*), 具体内容为:动词;

4. 缺省型的可称谓性,或者可分辨性(*modus indistanti*), 具体内容为:动词的分词。

III. 修饰性变异(*modus disponentis*)。

5. 对行为的限定(*modus determinantis actum*), 具体内容为:副词;

6. 由对象指向行为(modus retorquendi substantiam ad actum), 具体内容为: 介词;

7. 联系(modus uniendi), 具体内容为: 连词;

8. 对精神的情感性影响(modus afficientis animam), 具体内容为: 感叹词。

除了上述基本形态之外, 还有一些偶然性形态(modi accidentales), 比如, 一个词的性、数、格或者时态都属于该词的偶然性形态。但他们对这类形态范畴的规定与传统语法中的规定没有什么太大的区别。这些语义形态学家们还提出, 一个词总包含三个层次: 语音要素构成的层次; 该词的词典意义, 即该词具体的特殊意义构成的层次(significata specialia); 一般性意义构成的层次(mondisignificandi)。两个语义层次实际上是两种不同的联系。具体的语义层次是语音同对象或者对象的属性之间的联系。这种联系的建立是语音成为词素(lexeme, 或者 dictio)。

由此可见, 一般性语义层次是通过语言的结构关系建立起来的语义联系, 这种联系确定该词属于哪一个语法范畴, 或者说, 确定了该词的本身的语法范畴。但是, 语法范畴并不一定与语言表达完全一一对应, 或者叫完全一致。因为同一个语法形态可以有不同的表达方式, 比如一个词的名词形态可以有单数、复数、主格、宾格、属格。语义形态是对词或者词素的进一步规定。以便确定它们在不同文本的句法结构中的功能。另外在他们看来, 一个词总是集两类形态于一身: 语义形态和语法形态。也就是说, 一个词总是某一种形式语义形态与某一种形式的句法形态相结合的产物。而两个词之所以能够联系

成为一个整体,只有两个途径:或者两个词具有相同语义形态,也就是传统语法中的性、数、格一致;或者两个词的语法形态是相互对应的,比如,某动词要求第三格,处于第三格的名词就和该动词构成一个整体,某介词要求第四格,该句子中的第四格名词就和它构成一个整体。这也就是传统语法当中的所谓支配关系。所以,两个词中总有一方起决定性作用,另一方处于依附关系中。比如在“Socrates runs”中,runs 就处于对 Socrates 的依附关系中。于是,语义形态学家就认为,在句法关系中,实体形态总是起决定性作用。偶性或者关系总是以实体为转移的。他们对此有更细致的分析,我们略去不谈。需要指出的是,他们认为,在句子内部,当决定性成分(实体形态)处于优先地位(apriori)时就构成及物结构,当决定性成分不处于优先地位时,就构成不及物结构。比如,在“甲打豹”,这个句子中,决定成分“甲”处于优先地位,而在“豹被甲捕获”一句中,决定性成分“甲”便不处于优先地位。但是,他们所谓优先地位并不同于语序上的先后。比如,拉丁文 quem video 中,quem 在语序上是在先的,但是由于它是第四格,所以在语言逻辑上并不处于优先地位。他们所说的优先地位是指同事物状态相一致的逻辑次序的先后。他们的理论似乎隐含着这样的倾向:语义结构中的优先地位问题是事物本身的自然秩序的反映。比如,施动者优先于行为,实体优先于偶性,行为优先于对象,等等。

3

范畴、认识、交往

海德格尔基本以赞扬肯定的态度详细介绍了所谓邓·司格特的理论语法。通过上面的介绍我们已经看到,这种语法理论实质上是通过拉丁语的语法现象的分析,揭示出它们的区别、联系与结构,特别是这些形式结构的语义功能,以寻求阐发其中隐含的本体论或认识论因素的哲学意义。少数情况下也涉及一些在语言本身“显结构”中没有或得不到反映的生活或事物本身的区别、关系及结构。通过海德格尔的转述和分析工作使我们清楚地看到,海德格尔对语言语法现象的哲学因素所具有的敏感直觉,决不比精敏博士差,甚至比精敏博士更精明。在他的主要著作《存在与时间》以及后来发表的大量著作中,自觉地运用语言,尤其是自觉地运用德语语法结构的语义功能来表达他的思想,即常常利用西方语言现象中语法形式结构显示出的含义表达通过孤立的名词,即实词本身无法表达的思想。他的思想表达常常和德语的形式性特征“长”在一起,难解难分。人们常说,海德格尔思想不可翻译,原因就在于此。我们认为,这种风格与他对理论语法的深入研究有直接关系。了解海德格尔对理论语法学派思想的批判性分析,可以有助于我们理解海德格尔哲学的意义和特征。

在西方哲学中,特别是近代德国哲学中,范畴问题一直是

哲学研究的中心问题，是各种体系哲学的理论大厦的中心支柱。在德国近代哲学中，范畴是对象和存在的规定性，是它们的基本形式，同时又是思维的基本方式。范畴既是对象之可能的条件，又是思维可能的条件。所以，范畴既是思维与存在的统一性的基础，又是思维客观性的基础，也是客体对象与认识主体统一关系得以建立的基础，是一切科学可能的前提。所以，海德格尔的研究首先讨论的是范畴问题。

在古希腊哲学和经院哲学中，谈到范畴总是指由亚里士多德奠定的范畴理论，但邓·司格特却看到，亚里士多德的范畴理论并不能涵盖范畴理论的全部内容。它只是范畴理论的一种形式。它是对象域的范畴性刻画，但仅仅是对一种具体对象域的刻画，不是一切对象域的刻画。海德格尔在总结邓·司格特的范畴理论时所注意的恰恰是他在范畴问题上这种“独树一帜”的看法。海德格尔明确声明，他的整个研究工作就是要“清楚识别不同的现实域的自身特征，并将其确定下来，将它们区别开。”^[13]后来，他在《存在与时间》中明确地讲，还存在各种范畴都无力加以刻画的存在领域。我们可以把《存在与时间》中的这一思想看作是海德格尔对邓·司格特理论范畴理论的历史研究的一个成果。

海德格尔在他的论文中明确指出了邓·司格特的一个重要思想：同对象交往在前，对对象的认识在后。海德格尔指出，邓·司格特注意到，我们经常遇到一些对象，但并不知道这些对象是偶性还是实体(Substanz oder Accidens)，也就是说，我们与对象已有交往，但并无认识。海德格尔说，“这些对象没有进一步的范畴性规定”，“它的现实性特征尚未得到规

定,尽管如此,它已作为什么而存在了(er ist ein Etwas gegeben)”。这里遇到的是超于范畴研究之前的东西。

西方哲学发展的过程中,人们一直企图找到一个唯一的统一的现实。现在海德格尔在他的论文中提出,现实不仅仅有一种,我们应该承认有多种不同的现实存在。如何说明这一点?这一点并不能通过演绎来证明。海德格尔认为,只能通过 aufweisen ,aufzeigen 来指明,即通过显摆、揭示,“亮出来让人看到”,这就是海德格尔所谓的证明。这里与海德格尔《存在与时间》中对现象学一词的解释的思想是一样的。aufweisen (直接指出,指明)就是让被指的东西直接站在我们面前,对这些东西进行直接的把握。这种把握根本不同于间接的把握,它无需其他东西作媒介。通过 aufweisen,那个可被指出的东西紧紧抓住了你的视线。研究者的责任或义务就是去仔细看,去洞察(hinsehen),去把握一切可把握的东西,把呈现出来的纯粹自身(das reine Selbst des Da-gelegten)舀出来。海德格尔认为,直接的东西是不可怀疑的,直接的东西和我们把握活动之间没有什么了。在它们之间没有任何隔离物。海德格尔这里坚持的是一种十分自然的素朴的实在论思想。海德格尔认为,因为我们是通过“指明”的这种途径来获得关于现实领域的认识的,所以研究不可能从一开始便确定被指出的现实领域的数量和它们的完善性。而且哪一个领域首先被指出、被描述,也是无关紧要的。正是海德格尔的这一基本立场使他一生的哲学工作都具有这样的特征:哲学思维就像在路上行走(unterwegs)。它不追究终极真理,不追求完善,不追求系统性,而是像现实人生那样,努力去踏勘,去

探求。这里是这一思想的早期表达，他正走在“指明”之路上 (auf den Weg des Aufweisens)。在实践过程中，人们总是试图把握最先出现的(给出)的东西，它们是我们十分熟悉的东西。这些首先显摆在那里的东西是可以经验到的事实。我们天天都活动于这种经验事实之中，它们在时间和空间中出现，它们就是物理的自然事实。无论如何“方法上首先和直接出现的(给出)的总是感性世界，是周围世界。”^[14]这就是海德格尔哲学的基本出发点。针对唯心主义者的反驳，海德格尔指出：“思想的心理的东西不是第一性的现实。因为，一方面这种东西作为一个独立的世界(精神世界)，我们根本对它们没有知觉，顶多是经过很长的反思之后才有知觉。”另一方面，对这种东西的“第一直观被许多前提条件所累，要使这些前提条件本身清晰明了起来并非十分容易。”^[15] 这已经显出海德格尔与胡塞尔的差距，胡塞尔是“唯心主义”者，他认为最直接的东西是人自己的思想感觉活动中充实起来的意向性对象。海德格尔并不认为这是最直接的东西。这里涉及对事实的基本估计，它源于基本生活体验的差异：一个是数学家的理智的头脑，一个是劳动农民的精细敏锐的直觉。

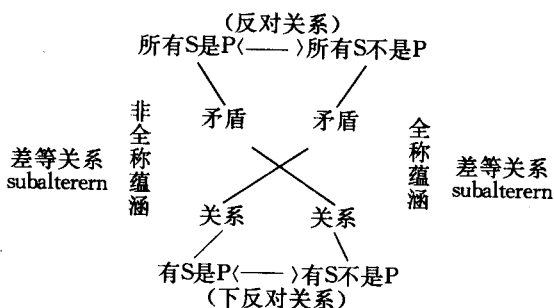
4

对其他基本范畴的分析

(1)Privation(褫夺、阙如、缺失)^[16]

Privation 也是逻辑中的一种否定，但是它与 Negation 不

同,它并不完全是单纯的否定。它在否定的形式中表达着具体的意义。Privativ 规定最明显的例子,就是“失明”,“失聪”。也有隐含性的 privativ 规定,比如:“他可不是块木头”,“他不是吃干饭的”,“他是知识分子(不懂实际工作)”,“他可不是知识分子(他谙于实际工作)”。 “天地无际”以及“无限”等说法,都是用 privation 来表达肯定性的规定。按海德格尔的看法,“一”这个概念也是缺失性概念。“一”与“多”是一一对立的概念。“多”(Maemnigfaeltigkeit)本身就是“同一”的缺失性。“一”则是对“多”的缺失。与此相反,“一”形式上是缺失性表达,含义却是肯定。海德格尔在论文中指出“一”的缺失意义的具体表现:“一”个人,“一”个对象的“一”(相当于中文的“某”)。所谓缺失,是指它使对象与其他东西(“多”)清楚的区别开了,但它本身并没有给对象增加什么新的意义。但它又以“存在”为前提。而存在内容是积极肯定的。所以,“一”尽管与对象之间存在着 Bewandtnis(关系、关联,《存在与时间》中文本译为“因缘”),对对象有所言说,有所规定,但它仍然是一种特殊否定性规定:是一种积极的设置(Setzung)中的否定^[17]。所以海德格尔认为“一”(某)是对“缺失”(多)的缺失。是双重缺失。由此可以看出,海德格尔十分重视缺失性规定中包含的肯定性、积极设定性的意义。为此,海德格尔特别注意了邓·司格特对矛盾、对立、相反性规定与缺失性规定所做的区别。特别是从积极肯定的设置这个角度分析它们的区别。关于不同的对立关系在命题中的表现通常用逻辑四方图来表示:

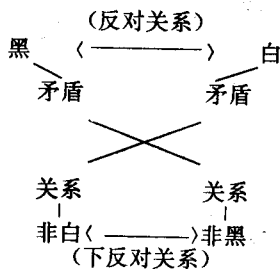


反对关系(contrary):不可同真,可同假。

下反对关系(subcontrary):可同真,不可同假。

矛盾关系(contradictory):不可同真,亦不可同假。

类似的四方图有助于我们来理解范畴间的对立关系:



但范畴的对立关系毕竟不同于命题之间的关系。在四方图里找不到与 Privation 相应的关系。而且这种形式性的表达也没有使问题更深入。可见揭示缺失问题的实质不可能通过形式逻辑的研究来完成。

海德格尔较详细引述了邓·司格特这方面的思想:首先,privation 不等同于一般的否定。一般通过否定词“非”做出的否定,只是取消了对象。它并没有建立起新的差别,即它不能

建立对“他者”的规定。比如,对人的否定:非人。“非人”是什么?不得而知。它没有建立人与“他者”之间的区别。一个简单的否定,没有,也不可能设定任何东西。非(什么)不要求有承担者。而“失明”等 *privation* 显然要求承担者。简单否定只涉及“实存”与“非实存”之间的对立关系:它们是对立的,但不构成有具体内容的规定,即不构成差别。

差别不仅是否定(将其分开),同时还是联系,所以包含有新的设定在内。人与猴子构成差别,是因为有更高级的观察角度(动物),将二者统一在一起,否则不能构成差别。人与非人,红与非红都不从属于更高层次的具体统一性,它只是某一具体存在的简单的否定。但“一”与“多”的关系不是具体存在之间的关系,简单的否定关系在它们身上不适用。

Privation 本身的特征在于,它不属于“存在与非存在”这个领域的问题。*privation* 只属于存在的范畴。它不言及非存在。*privation* 包含纯粹否定的成分在内,只不过它所否定的只是“*Habitus*”(稳定特性),即人的知识和价值的稳定的规定性^[18]。它与纯粹的否定的区别在于,它不是取消对象。如:非白,使白的离开了,消失了;非人,使人消失。相反,*Privation* (缺失性)本身恰恰要求对象存在,它是对对象的一种具体规定。“失明”只是对有生命的,有视觉能力的动物的规定。它属于这个领域,而且此规定也没离开“明”。但是“缺失”性本身又没有设置具体的对象,尽管它仍停留于存在领域中,没有游离于存在域之外。从四方图看,*Privation* 似乎属于矛盾关系(海德格尔认为属于矛盾关系),但是一种特殊的矛盾关系。按邓·司格特的看法“一”与“多”的关系类似于白与黑的关

系^[19]。“一”并没有对对象进行具体的规定,所以,它们之间是反对关系。后来在《存在与时间》里海德格尔分析日常生活中人们怎样在“应手”(zuhandene)的用具上发现物的“手头”现成性时(vorhandanheit),Privation(缺失)这个概念起着十分重要的作用。

(2)数、数学与生活

1)杂多与有序。在考察数概念时,海德格尔首先考察了邓·司格特关于杂多的思想。邓·司格特看到,个体事物本身是多样性的。如果没有“统一的媒介”,只能有一个个不同的具体的事物。因而也根本看不到“两个”这类内容。“两个”是把不同的事物按统一的角度投影(projiziert)的结果:通过某种投影方法把它们看作同一类东西,这样才可能计数它们的多少。所谓投影(projection)就是“从某一特定的观点(Hin-sicht),并仅从这一观点对对象进行观察”。^[20]海德格尔指出,观点、着眼点总是一种事先的先行准备工作(Vorzeichen),它使得个体对象的离散性得到扬弃。而这种着眼点,观点绝不是apriori(先验的)。只有在经验的现实中才能“采集”(Ablesen)到这类观点或着眼点,因为经验事实本身显示出一定的范畴结构,所以才说,经验事实是有形式的、有规定性的、有秩序的。所以,经验现实并不是绝对的杂多。把经验事实看作绝对杂多只是一个“边际概念”,是范畴理论设置起来的東西。就是说,把经验事实看作绝对无秩序的杂多并不是事实,只是范畴理论为了说明自己的独立功用而提出的理论假设。实际上,范畴结构首先显示在经验的丰富性中,进而表现为着眼点。“经验杂多是一种有序的现实”

这一思想，在《存在与时间》中体现为：人从一开始与世界交往，世界就是有序的，用《存在与时间》的语言来说，世界是勾联过的。

2)数。“数”是中世纪哲学研究的重要范畴。海德格尔在分析邓·司格特关于“数”的规定时，特意指出，“数”与多样性不是一回事，“数”是从非常确定的角度看到的对象的区别。所以，为了使这种极为特殊的对象的区别成为可能，“数”的区别必然要求有一定的前提，它必须处在一定的“介质”中才有可能。海德格尔认为，这种“介质”是一种 *Bewandtnis* (意义性关联，《存在与时间》中译本译为“因缘”)^[21]。这种介质就是生活。由此出发，海德格尔明确地看到了数学的局限性：它以“多”为条件，但并不研究“多”的意义本身。但数学又不涉及实体，不涉及偶然概念，所以它的量的概念与自然中的量是完全不同的东西。所以数学中对象的独立存在只是“似乎是(*als ab*)”自在的独立存在，并非是真正的独立存在。而且数学本身排除了对运动和感性的研究。海德格尔认为，数学的这种性质表明，它根本不关心自然现实本身。具体地讲，数量上的区分要求以“生活”作为它的基础，生活作为基础提供给数字以稳定性(*Bestand*)^[22]，并且只有生活才能使“数”的稳定性存在持续存在下去。在笛卡尔哲学传统中，变动不居的生活是以稳定不变的理性存在、观念性存在、逻辑的确定性为基础的。而按照海德格尔的看法情况恰恰相反：这类精确的观念性的存在(包括“数”概念在内)以变动不居的、具有多样性、丰富性的生活为基础。也就是说，海德格尔一直坚持着亚里士多德的实在论立场，而不是柏拉图主义立场。这里清楚看

出,海德格尔强调生活实践的优先性的倾向。到底是什么为数学提供了基础,使它能具有一般规定性,这恰是问题的关键所在。^[23]海德格尔对这个问题的回答是:数学的基础就是生活。海德格尔针对当时的时弊指出,本世纪初,数学使自然科学精确化的伟大成绩振聋发聩,并且致使人们认为唯此才是真正的科学,唯有数学化才是真正的知识。所以新康德主义者便企图通过哲学家的工作将数学在物理学中取得的成果扩大到一切知识领域,以使各个领域的知识都变成真正的知识。数学成了使熟知成为科学知识的基础。正是在这股思潮的推动下,新康德主义者科亨才提出了所谓以“无穷小”为基础的世界观。海德格尔在评论邓·司格特的思想时,批判的正是这种时髦的思潮。他明确指出,“数学化的自然科学的知识不等于知识的全部。”^[24]数学化的自然科学,即所谓精确的科学知识,其精确性的基础是数学,但数学中有着生活的因素,而且这种因素还起着决定性的作用。

海德格尔还认为数学也无力把握个体事物本身。经验的个体性事实也是构成数量范畴的基础。数学对个体事物的历史本身也是无能为力的。数学的连续性系统并不能把握个体的所有 Schutzpunkt(接点、切点)和总交点。数学的系列是直线前进的,所以,想用它来把握个体是毫无希望的。

(3)真理,关于对象真理性问题

任何对象都是一个(统一的)对象,任何对象都是一个真的对象。什么东西使得对象能够被称之为“真”的对象呢?这是海德格尔提出的问题。海德格尔指出,“真”实际上是一种“形式关系”:从知识、认识的角度来看一个对象,对象才是

真的对象。也就是说，作为认识的对象才可以说对象是真的。只有当一个对象是认识对象时，它才是对象。只有当知识是对象的知识时才是知识。没有无主体的对象，也没有无对象的主体。此时海德格尔在这个问题上的观点和新康德主义的观点基本上是一致的。

但是海德格尔同时注意到，邓·司格特将对象与认识的关系，分为三类可能性：通过认识活动使对象成为对象。它仅仅在非常有限的意义上可以称之为对对象的规定，因为它只指出了，它面对着对象，认识着对象。对对象无任何具体的规定性。这种觉察或认识并没有给对象本身增加任何新的内容。这里涉及的“真”的对立物不是假或错，而是对对象的存在是否有知觉，是否有觉察而已。当认识活动从形式上对对象有所规定时，认识与对象的关系便进入了第二种类型。这时，认识给对象本身赋予了新的内容。最后，从对象这个角度来看，对象把自己同化到知识中(Sich assimilieren)，对象便到了认识主体中，对象成为了被认识者^[25]。

这里有个问题，对对象的觉察是否在实际上给对象身上附加新的东西？这是在传统哲学中难以解决的问题。海德格尔后来在《存在与时间》中修正了这一传统看法。在那里，海德格尔的文章正是作在这个问题上。在那里他强调的恰恰是：觉察本身不是认识活动，而是生活实践。这种生活实践中对“对象”觉察是先于认识活动的，这种觉察已经给“对象”加了新的规定，已将对象置于生活世界的关系之中，成为人生的组成部分(用品)。在对对象的最初觉察时，人对对象并不是保持中立的、无所谓的态度，而是一下子便介入到对象中，使

“对象”进入生活，人对对象已经有了一定的特殊关切或关照。当然，海德格尔在“教职论文”中看到只是，此时的真的对立面不是假、错，而是有无觉察。尽管如此，这里已经把认识论中的“真”（对象与知识的一致性）同更原初的揭示性的“真”区别开了。当对象作为对象已经在那里，那么这就是对象的真，而且总是真的。这里标准和测定合二为一。“真”（真性 Wahrheit）在对象本身的存在性中得到实现，真理不是超出对象的给定性或存在性。^[26]“真”是对象成为认识对象的过程^[27]对对象的“真”是知道不知道其存在。海德格尔这里讲的“真”显然就是《存在与时间》中所谓的“揭示”、“显示”意义上的真。某对象显现了自身的本来面貌，就是进入了真的状态。《存在与时间》中所谓“真”（Wahrheit）就是无蔽（Unverborgheit），即对象本身向人“曝光”（Lichtung）。

（4）Existenz（活生生地存在着）

在关于生存的问题上，邓·司格特所坚持的是一种十分传统的观点：神或上帝在本质中存在，在存在中活动^[28]而自然现实不是绝对意义上的存在。它仅仅是具有存在（*hat Existenz*）。它的存在是被创造的。每一个单个的对象都具有一定量的现实性——由上帝创造的现实性，所以，每一对象都有一定的价值（*Wertigkeit*），即分有了上帝创造的存在^[29]。这里有意义的是，海德格尔注意到，对上帝进行创造的存在（*esse creaturae*）不可能像对感性世界中的存在那样，用类概念加以规定的。要想用概念对它们加以规定，就必须使用性质完全不同的范畴。这些范畴应属于另外的层次，具有完全不同的结构。后来在《存在与时间》中，海德格尔同样认为，人生

的存在不能用类概念加以规定，只能用与通常的范畴完全不同的，与范畴不属于同一层次的概念加以规定。这里的思想无疑受上述思想的影响，甚至可以说是上述关于上帝存在的看法的一种移植。

(5)形式的同一性

海德格尔十分强调邓·司格特关于形式的同一性的思想：“形式的同一性是通过意识加到对象上的。”比如，不同的对象具有统一的数量形式：5个学生，学生作为对象有男有女，各不相同，但他们有同一个形式：5，如果要数他们，就得用统一的1、2、3、4、5来数。那么这种形式是通过一个统一的媒介来对对象加以把握，才使这些对象产生了同一的形式。非感性的抽象数量如何能变成感性事物的形式呢？理解这个问题的关键在于：“形式”本身是一个相关性概念(Korrelatbegriff)。什么是相关性概念？比如丈夫、儿子、继父等，就是典型的相关性概念。形式也属于这类概念，它本身的存在就包含了与其他事物的关系。这里，形式总是包含着“与内容的关系”和“与材料的关系”。而内容材料则总是有相应的形式^[30]。所以当我们以同一的形式去把握现实世界时，我们所看到的只是与这种同一性联在一起的材料内容本身，它总把我们领到事物的内容材料本身的面前。它同时也指示出了哪些形式是哪类材料和内容的形式。所以海德格尔说：“形式从物质材料那里获得它的意义的。”^[31]这种理论分析表达的思想就是《存在与时间》中分析日常生活的自然方式所表达的思想，说“墙上的像挂歪了”，这里所指的“就是这张实在的像”^[32]。在形式与内容的问题上海德格尔始终坚持内容优先

于范畴形式的思想。

海德格尔通过分析邓·司格特的思想，厘清了个体实存的特征，促使他清楚地看到人的生存与个体实存的具体的区别。邓·司格特认为，凡实际(real)存在的东西，都是个体。个体并不是一般性的任何一个对象，而是指具体一个个的单个东西，它的存在是唯一性的。它是最后的不能再还原的东西。还原分析了之后，这个个体便消失了、破坏掉了。同一棵树上的两个苹果头顶上的上天也不相同。一切实际的实存(all was real existiert)都是“当时当地如此这般”的具体存在(ein Solches—Jetzt Hier)，这就是实际实存的存在的特征：现在当下性，此时此地性的限定下具有某具体的内容。这种现实性构成了原初的多样性。这就是实存的最直接现实的状态。后来海德格尔正是相对于实存的这一特征看到人生在世的生存方式与实存的存在方式根本区别：人生此在不是实际上的当时、当地的现存性。

5

命题与意向性

海德格尔关于命题的讨论是从命题的有效性问题开始的。这个问题又是从关于命题存在的性质的讨论中引出的。海德格尔赞成邓·司格特的观点，认为命题的存在形式与对象世界的存在形式并无相似之处。命题的存在与对象的存在是异质的(Heterogeneität)。海德格尔转述了邓·司格特的比

喻：命题与其相关的内容的关系，与葡萄酒馆同其门前的幌子之间的关系相似，幌子作为酒馆的招牌指示了酒，但它并不与酒相似。对于了解情况的人来说，它是酒的确定的标记。如果将其挂到牛奶站，就是错误的标记。判断或命题作为一种有效的感性形象与对象的关系也是如此。它们在质量上并无共同之处^[33]。更何况，判断或命题不仅仅是这类感性存在。它们首先是逻辑性存在，所以邓·司格特认为，在这个意义上，把命题说成是“被认识对象的反映”是不可取的。

中世纪学者已经注意到意向性问题。他们已经看到，一般人总是在生活中、思想中、认识中直接指向现实的对象。他们把这种意向称之为基本意向(*prima intentio*)。当人们通过一定的具体视线而指向其特殊的内容(*Gehalt*)，它们也被称之为二级意向(*secunda intentio*)。各门自然科学的领域都属于“*secunda intentio*”。我们的认识和对象都是活动于这种 *secunda intentio* 内。它就是有效性的领域。

海德格尔还指出，这里所谓逻辑的就是意义的。也就是说，与有效性无关的现实性的形式只有通过有效性意义联系，即在有效性的意义联系之中才能给定，即出现于人面前，成为认识对象。因此，这里非有效性的实际性存在的实存方式同意义性存在的现存方式的区别是最基本的区别。

邓·司格特认为，一切可认识的东西，都必然是在意义世界之中的东西，只有进入意义世界才是可认知、可评判的。只有生活于有效性之中，才能认知存在者^[34]。如果我们把海德格尔转述的思想中的有效性改成生活实践，生活世界，生活的理解，它几乎变成了《存在与时间》对人生世界进行分析的

基本出发点。

逻辑性的东西、意义的存在总是对实存的一种把握 (anf-
fasst)、提取 (dieransgebrochen), 并以此而有被区别, 有被分
界、被整理 (geordnet)。整理本身是形式性的; 意义的形式就
是判断; 现实存在着, 逻辑意义指示着; 意义以其特殊的形式
指示发生了、存在着的现实世界中的各种实存^[35]。

海德格尔注意到范畴不是现实实在的反映, 而是具体秩
序的形式本身, 是秩序形式。实存给出的是偶然的冲击, 给出
的初始点 (Ansatzpunkt), 使得有秩序的关系得以出现。但是
秩序并不是严格地与现实实在相对应的。整理和把握本身就是
意向性, 就是 Hingeltung (在某个方向上有效) 和可言说
性。所以, 意义联系与现实之间不是相似 或对称关系, 而是
univok, 而是同义性、单义性。一个词在多次使用中只有一个
意义, 只指称同一自然事实。也就是说, 仅就事实被整理, 被
意向性地指示来说, 所有具体范畴同事实具有同一性^[36]。换
句话说, 范畴的意义之所指是统一、稳定的。

海德格尔转述的下述思想十分重要: 意向性只出现于有
意义的东西上; 它不涉及纯实在。主体并不致使实在本身出
现, 而是使实存被认知。没有主体, 没有认知活动, 便不可能
知道实存的内容, 但这并不是说, 随着认识活动的消失, 实
存的内容也遭到破坏。认识活动的消失只是使现实存在失掉
了它原有的有效性方式, 这就是实存与意义性、有效性存在
的关系。这种关系就是超验地 (transzendent) 规定的真理性、
统一性^[37]。

在海德格尔看来, 传统范畴的局限性, 在于它们只适用

于实存,不适用于意义,不适用于逻辑等等存在的把握^[38],亚里士多德的范畴只对现实存在有效。

对意向性的秩序来说,传统范畴已不适用,它需要完全不同的秩序形式(Ordungsform)。海德格尔认为,它们应构成一个独立的领域。意义以及逻辑本身需要自己独特的范畴来把握自身。意义的世界和现实实存世界构成了两个不同的世界。它们的区别可从两个方面来说明:1)它们在内容上不同(Washeit),所以不是反映被反映的关系。2)现实存在的方式与意义的存在方式不同(Dassheit)。意义的存在方式是非实存性的。意义先于语言,语言本身并无意向性;逻辑内容即意义的有意向性。所以,即使没有表达过程发生,意义仍然有其独立的存在方式。意义是对象的意义,符号是意义的符号,因此是有意义的;能通过意义揭示对象,这类符号就是语言^[39]。它是统一的,但在实际上,它的内部是有层次有结构的。总之,判断活动从功能上看,不是心理性的存在,而是某种逻辑的存在,它不具有实存性的现实性。所以,它没有自然现实性。所以对自然现实,对实存适用的有效的范畴,对逻辑过程本身已经不适用了。尽管这个逻辑过程是“在心理过程之中”,但这恰恰说明它不是心理过程。海德格尔认为邓·司格特并没有找到适当的概念来把握这种特殊的存在形态。邓·司格特本人因为缺乏概念而陷入困境。海德格尔则用胡塞尔的意向性概念来说明邓·司格特想表达的思想:这个逻辑过程就是意向性。它是意识活动的相关物,是意向性的意义。这里可以看出,海德格尔的思想还处于胡塞尔意识现象学的直接影响之下,因而也处在认识论中心论的影响下。他

已经在努力挣脱这一传统倾向的束缚,但还没有完全走出传统,形成自己的思想。所以论文中到处显示了不彻底性:一方面,他倾向于强调生活本身的根本性,同时又表示赞成胡塞尔的看法,承认逻辑性存在是观念性存在。他同意邓·司格特对反映论的困难的分析,但自己对认识的基础还缺乏清楚的认识^[40]。海德格尔对现象学还没有形成自己独立性的解释。对意向性的理解也只限于重复胡塞尔的看法,即把意识活动的意向性看成主要的基本意向性活动,把意向性存在看作意识中的存在,看作意识活动的相关物。海德格尔一方面注意到这种存在与认识对象、超验性存在的区别,把人的行为看作非实物性存在;另一方面他没有完全摆脱将人的活动看作意识活动模式。他仍把意义理解为理性的东西,有效的东西。而什么是有效,仍然没有清楚的分析。这里涉及的问题,即关于实存、意义和语言的关系问题,后来在《存在与时间》第34节得到全面的分析描述。

6

指号与意义

在论文中,海德格尔用一章的篇幅讨论了邓·司格特论语言同指号的关系思想。按邓·司格特的看法,指号使意识面对对象,使意识具有对象性。指号由自己出发指向其他对象,所以,指号中有关系性的内容(Relationshaltiges),具有指向特征(Hinweischarakter)。指号是指示性关系得以建立

的基础，是认识一切被指称内容的基础，是知识之可能的前提和出发点。按邓·司格特的看法，指号可以分为如下几类：

1)指号与被指之间的关系可以是自然事物间的实在性联系，如烟是火的指号。这里，指号本身的自然本性已经包含着一种指示性；指向它所指示的东西，这种关系建立于事物自然本性中。指号与被指内容的这种关系在多大程度上是确定的，是一个专门的问题。

2)指号与被指关系也可以是纯思想性的，即由人们想出来的。这种指号按其自然本性并不指向它所应指的内容。比如佛教中的手指就属于这类。人们之间订的暗号也是如此。指号与被指的内容之间的关系是由人们任意规定的，或者叫约定的。

按着邓·司格特的看法，前一种指号比后一种指号“更真一些”，因为这种关系在前一种情况下十分清楚。而在第二种情况下，可以有各种可能性，是相当不确定的。但这里所谓“真”不是命题判断中的真理之真。第一类符号与被指示的内容之间的关系更直接、更紧密，就是所说的“更真”的含义。

3)有些指号，它们本身一直把被指的东西携带在内，与被指内容有共生关系：月食日食，总是地球处于太阳和月球之间的特定位置的指示。每次月食地球必定处于日月之间。

从时间角度来看，指号可以指向被期待的将来，也可以指向依稀的过去，既可以向前指示，也可以向后指示，也可以指向当下。指号还可以是被指示内容的原因：闪电与雷的关系；也可以相反的关系，被指内容是指号的原因，如火是烟的原因。烟是火的指号。

从功用上看,它起作用的方式又各有不同:视觉指号,音响指号等等。

语言指号的情况怎么样呢?它既是视觉符号,又是音响符号(这种说法已经落后了,现代语言学的研究告诉我们,语言符号的作用方式是音响的,又不仅是物理音响的;是可视的,又不仅是物理可视性的。语言符号的作用方式是音响形象。但这是本世纪的研究成果。我们不应以此苛求生于500年前的邓·司格特)。邓·司格特认为,在语言的符号与所指内容之间的关系需要一种赋义行为。通过这种行为,语言才得以传达某种内容,语词才成为表达。这一点与胡塞尔看法一致。所以,语言表达关系与其他的不同,是一种极特殊的指示关系。我们常说“浓云密布的黑沉沉天空”意味着“下雨”。可是天空本身并没有意义,并没有指示什么,它本身并不能表达什么。语言表义的指号与指示性指号是不同的。前者有人的赋义行为的参与。所以,语词的意义关系是在人的行为中建立起来的。语词在赋义行为过程中获得了意义。意义问题到底属于哪一个领域的问题?这有三种可能,一是属于心理的领域,认为意义是心理事实,二是认为它属于观念的事实,三是认为它属于生活实践中的事实。前者是受到胡塞尔的严厉批判的看法。胡塞尔坚持第二种看法,认为意义是概念性存在。此时海德格尔也同意。但后来《存在与时间》中他坚持的是第三种意见,认为意义是生活实践中的事件。

在《教职论文》中,海德格尔首先提出的问题是,“意义”指向的到底是什么样的对象。意义直接指向实在的对象(具体的大树)吗?如果这样,这棵树消失,意义也就消失了(如火

灭了,烟便消失了,雨停了,天也晴了)。如果是这样,意义的现实性随着对象长消而长消。那样,对象便与语言指号属于同一领域。实际上,显然不是如此。这里,意义对象的关系并不同于烟之于火的关系。他引用邓·司格特的话指出,意义并不把对象本身表达出来,而是把对象表象出来。意义只含有大树上所“是”的内容(was ein Baum ist),同时又不含有大树本身如此这般的存在(不含有亚里士多德所说的第一实体意义上的存在,即它的具体实存)。所以,大树被砍了,消失了,意义仍然存在。这样,意义似乎是与具体实存性相脱离了。所以意义便有 *transzendent* 的性质,即具有超越性。

海德格尔这里所讨论的不是命题判断的意义,而是词语的意义。命题是表达某种东西或者它们之间的关系,但词语指号不进行表达,只进行表象(*stellt etwas vor*),把什么显示出来。这里把命题功能同词语指号本身的意义区分开了。后来在《存在与时间》中,海德格尔仍然强调这种区别,并且认为指号的这种特殊性更根本,命题则是第二位的、派生性的。具体实存对于意义来说是完全异在的。意义的存在是一种完全独立的自由的存在。海德格尔说“这个思想如此重要和根本,完全值得将这一问题刨根问底彻底弄清”^[41]。

通过赋义行为,我便可以生活于意义指向之中,意义就实际地展示在我面前,但是意义并不是如石头那样实在地存在着。所以,它不是通过实存获得的。对意义的形成及性质的探讨构成了海德格尔教职论文的第二部分。这里涉及的问题对理解海德格尔以后的思想十分重要。这里,海德格尔几乎把《存在与时间》中人生在世界的意义理解中的存在与具体实物

实存的区别说了出来。只不过在术语上,Dasein 一词还没有专门提出来指称这种人生在世的意义过程。所以,进一步介绍海德格尔教职论文关于意义问题的具体观点,我们认为是十分有益的。

7

意义世界

海德格尔一直坚持胡塞尔现象学的基本立场:生成的分析不能代替功能的分析(目的论分析)。这一立场在语言的研究上的体现就是,不仅应该问语言是如何形成的,而且还应该问语言的功能是什么。语言的目的是表达和表象对象。那么语言是否有能力完成这一任务呢?海德格尔引用柏格森的话指出,心理分析的许多内容,在细节上很难用语言完全表达出来。因为语言有它自己的形式。这种形式一方面使语言有可能执行表达和表象对象内容的功能,另一方面又是对它的表达和表象功能的限制。海德格尔把语言理解为外在于思想的,只有表达功能,这是一种非常传统的看法。

前面已经指出,海德格尔赞成胡塞尔的看法,认为在语言的符号与所指内容之间的关系中,需要一种赋义行为(Bedeutungsverleihender Akt)。通过这种行为,语言才能传达某种内容,语词才成为表达。赋义活动并不是独立创造了一个新的对象,而是 *bedeutdt etwas*(指示了什么)。这不是心理活动过程,不是一个实在性的因果联系,也不是纯感觉活动,而

是比纯感知活动多了些什么的特殊活动。这个活动中多出来的东西就是赋义活动的功能，即指示某东西的功能，这个功能即是意义。

意义总是已经陶铸塑造的意义。在意义的形式中已经包含了 *Bewandnis* (因缘) 在内。意义总是在一个 *Bewandnis* 中得以定型的。意义的主观方面是主动性意义，意义的对象性方面是被动性意义。

意义本身又有形式 (*modi significandi*) 和材料 (*modi essendi*) 两个方面。邓·司格特认为，从根本上讲，对意义起规定作用的不是形式，而是材料。每个意义形式 (*Modi significandi*) 都与一个存在的形式 (*Modus essendi*) 相对应相一致。^[42] 海德格尔注意到邓·司格特论证这一看法时所遇到的困难：比如，德语中，女孩儿一词“*das Maedchen*”，它的意义形式是中性的，但是和它相应的存在形式却是阴性的。邓·司格特在这个问题上作了退让，认为，只要存在形式能够容忍给它分派的意义形式，二者在意义上并不相互对立，便可接受这种形式，这就是所谓意义形式受存在形式的规定。但海德格尔指出，在缺失性概念中，形式和存在恰恰是矛盾的。“失明”形式上是对“明”的否定，可是它所指的存在却是持存 (*habitus*)。邓·司格特认为，这是指示形式上的一种错误。而实际上，这只说明邓·司格特的观点不成立。

海德格尔在分析邓·司格特所遇到的困难时，特别关注邓·司格特的存在形式所指的范围：在邓·司格特的概念中，与意义形式相对的 *essendi* 不只是自然实存，而且还包括非感性的逻辑的东西 (*unsinnlich Logisch*) 也就是说它覆盖了整

个 *Modi essendi* 的领域,覆盖了“存在本身”。同时海德格尔注意到,邓·司格特在具体分析 *Modi essendi* 的时候,却只分析了自然实存的各种形式。针对这种情况,海德格尔明确指出:意义形式是源于经验的事实,“这一洞见完全正确 (*entspringt der ganz richtigen Einsicht*)”^[43]。但是,事物的源泉不就是事物本身。二者是有区别的。意义形式来源于对自然现实有效 (*real Naturwirklichkeit geltend*)。但是意义并不是自然现实的反映^[44]。儿子来源于父母,但不是父母的反映,也不见得是其来源的代表。海德格尔认为,意义的形式是对自然现实的特殊的淡化 (*Verblassung*)。“我们在处理逻辑东西时所使用的表达,……从其独特内容上看,都是取自于感性自然现实性。”

既然意义形式来源于现实材料,那么,在意义形式形成之前,我们必然对现实已有所知。正是基于这个事实,海德格尔才看到,从通行认识出发去解决意义的来源问题是不可取的。如果我们在认识中去把握意义的形式,意义形式就只能是认识的对象;可是认识的对象只有在认识的形式中,即在意义形式中才成为认识对象。这当然是个循环:认识以意义形式为“前提”,意义形式又以认识为前提。通过这个途径来解决意义形式的实质是什么这个问题,显然行不通。

海德格尔在这个问题的研究中特别把邓·司格特的下述思想突出出来:有一种特殊意识 (*Specres intellegibils*),它可以直接揭示对象,直接指向对象。这种 *Intellgeble*(意识)不仅是心理的活动。后来正是从这个观点出发,海德格尔发展出自己的理论:意义的形式来源于个人社会生活实践中的特殊领

会。这是意义的“最后的基础”。中世纪学者认为,行为有三种形态: *essendi* (存在: 经验事实 + 被意识到的对象); *intelligendi* (“意识”)和 *significandi* (指示表达)。从质料的角度看,也有三种形态: *Modiessendi* (存在形态), *intelligendi passivi* (意识之形态)以及 *significandi passivi* (表达形态)。这三种形态的核心内容(*noematische Kern*)是一样的。只有通过不同的形式,它们才互不相同,彼此区别开了。既然材料是一样的,形式上可不同,结论就只可能是,同样的材料在形式中的作用是不同的,是从不同的视角发挥作用的(*verschiedener Hinsicht*)。

存在(*Modi essendi*)是与人照面的,人遇到的可经验的东西,永远不可排除的东西(*nie und niemehr zu beseitigen ist*)是无可躲避的东西。“它直接渗入到意识中的,意识根本无法对抗这种渗透,在这个意义上,它是绝对的”^[45]。无论在实在论那里还是在唯心论那里,它都是绝对的。唯心主义尽管将其内容抽象成了形式,但这个实际存在仍然是它的前提。这是一种直接给出的东西,是经验的直接性,经验的现实性。这个经验现实性本身就具有一种意义性联系(*Bewandnis*): 它有观点(*Gesichtspunkt*),有“形式”。这个经验现实本身已经具有了“范畴”性的规定性。这个“范畴形式”,这种 *Gesichtspunkt* 是一种“先于科学”、“先于认识”的认识。这里涉及到了“认识”前的认识活动:存在是经过人生实践的塑造,在人生实践中投影出来、显示出来的。被动意识是知识中的现实性,被动表达是表达出来的内容(存在)。所有这些都“意向性地指向对象”这一过程从客体方面的不同表达,即其内容

的表达。

海德格尔在转述中世纪学者的观点时涉及到两方面的问题。用《存在与时间》的语言讲，一方面是人生面对自然存在的被抛性。人必然与存在相遇不可。但另一方面，在被抛中人生仍有自由，人们面对的存在到底是什么，的确取决于人的生活塑造。人的生活是“物质能是什么”的尺度。

海德格尔批评中世纪学者没有将 *Modi essendi* 从被动和主动两个方面区别为两种不同的形态，而是将二者混在一起，一方面它是绝对的现实，另一方面它又是一定的理性管理之下的，受形式规定的东西。后来，海德格尔在《存在与时间》中清楚的将二者区别出来：一方面是被动的存在，相当于独立于人的生存的物质，另一方面是进入人生活的存在，主动的存在：化人的自然，人化的自然，自然化的人。

海德格尔指出，一方面，意义 (*Bedeutung*) 是对象世界的对象性 (*objektivitaet*) 的所属物。另一方面，作为赋义行为的成果，意义是人经历的表达行为的所属物。这种行为是形式和意义上完全同一的活动。从赋义行为的材料来看，行为是以对象性为基础的；从心理过程看，行为处于因果联系中；而作为意义联系 (*Bedeutungszusammenhang*) 行为被扬弃为它的实际成绩，扬弃为它的内容。

所以，意义存在的质料性形式，即所谓已有的东西，已经存在的东西 (*Gegebenheit = modus essendi*) 作为被认识者 (*modus intelligedi*)，在它作为意义形式 (*Modi significandi*) 起作用时便被忽略不计了。它们被当作语词形式，表达的外部形式，而被认为是可以不去计较的内容。它作为可感对象

与知识无直接关系^[46]。海德格尔此处对中世纪学者的这种观点并无任何微词。语词物理外形以意向性表义活动为基础，Rede 只是思想，意向性活动的“物理表达”，由此可见，海德格尔此时还没有完全摆脱认识中心论的影响^[47]。后来他认识到语言的外在表象同意义并非无关。

对象与意义的关系，可有不同的形式的构型。意向性表象方式不同，可以有不同的意义意向的表现。同一个已有的、已存的关系可有不同的意义的意向表现。在它的基础上可以建立许多不同的花样。比如，在生动的谈话中，我们根本注意不到，意义的形式本身，意识不到这个问题。只是在反思时才注意到它们（如单一的否定，“privation”式肯定……）。这些形式的概念化就形成了意义的范畴，它是各种意义形态的型相。这种形态的相（观念）相互规定自己的关系特征。它们之间的这种关系也是有规则性的规定。它起着控制意义联系的作用。

中世纪学者还指出，指示表达的形式决定了具体的意义结合的形式的可能性（胡塞尔也同意这一点）。论文中海德格尔引用了洛采的形象说明：堆圆球，怎样堆在一起都行。在堆堆时，每个球怎样放并不重要。但要建一座房子，砖瓦就不能任意摆放，而是按一定规则放置。而且每块砖瓦本身，不管是平放还是侧立都是有规则的。海德格尔认为意义的问题上也是类似。引起人的内部的刺激反映性，好比堆球，无需事先准备，只要是外来刺激就可以了。但要组织成思想，就需要有一定的形式。无论就个别材料的构成，还是就整个思想构成的整体联系（结构），都需要事先单个进行塑造陶铸，以使它们成为逻辑性的砖瓦，使它们从印象变成为表象。我们平

时看不到这些工作，因为这些工作是驾驭我们的语言在构成中已经完成了的工作。这是我们认识活动的前提，它似乎不是思维活动的本身的具体工作了^[48]。

海德格尔认为，为了更清楚地了解表达的功能，必须弄清它的构成原则；这种原则共有四类：材料(物质)的原则，形式的原则和目的性(finale)，效应或动力(efficiens)原则。这基本是亚里士多德的思想：材料原则是意义的零件、砖瓦；形式原则是将材料联系在一起的形式。动力或效应原则有内在在外之分：内在是指什么意义可以和什么意义建立联系，是意义上联系的可能性；外在的效应原则是指在具体谈话和思想中，不同部分的实地的统一在一起的理解性原则。在这些问题上海德格尔同洛采看法是一致的。海德格尔的《存在与时间》中关于意义的理论是以上述具体研究工作为前提的。所以，当有的学生问海德格尔，要读懂他的哲学应该读些什么书做准备，他告诉学生要读洛采的《逻辑学》。

海德格尔认为，意义的基础问题，即什么样的创造性活动使得语言成为语言，这个问题是逻辑问题，但不是逻辑学问题。它本身是哲学问题。对语言的这种研究不应去考虑语言的现实存在方式，而是去考察理解与语言内容的相关性，从内容方面理解语言的逻辑结构。所以，对语言本身的历史和心理过程的研究，不属于语言哲学的范围^[49]。海德格尔是通过评价不同词类的意义完成这一工作的。

名词是存在性(Modus entis)表现：任何现实的东西、任何对象，只要它是什么，它总是什么(Etwas - sein)。存在性即“是什么东西”的表达，只要这个对象“一息尚存”，它就与

对象相随，寸步不离。这是一种原初性关联(Ur-be-wandnis)，它是一切对象之可能的条件。名词就是对象作为对象的表达，这种表达是由这种原初关联所规定的。正是由于这种关联，名词才在诸范畴中有了特殊重要的地位：名词是存在性形态与规定性形态(modus entis et determinatae apprehensionis)的结合。名词的含义中既包含对象的被规定，又包含着对对象进行规定。

在西方传统语法中，名词定义为：指示实体与性质的词(nomesignificare substantiam cum qualitate)^[50]。但邓·司格特的概括更宽泛：名词的指称内容不仅包括现实的自然实存，而且包括并非实存的逻辑、数学对象。所以，邓·司格特对名词指称范围的规定超出了自然实体对象世界。从发生的角度看，“名词”这一意义范畴的构成，其诱因来自于经验自然实际(Veranlassung)，但这不是哲学研究的兴趣所在(这里可以发展出本体论生成理论：名词的生成是基于外部自然的作用，是在它的诱导下生成的)^[51]。

海德格尔清楚地认识到，除了名称(名词)的生成之外，自然物本身是否实际地存在，对名词功能的发挥并不起决定性的作用。无论有无实际的外在对象与其相应，名称总是可以称谓它所意指的对象。名称所意指、称谓的是“对象之所是”，而不是对象的自然物的存在性。所以，“名称”并不死死地吊死在一个具体的实在性事物上。这个特征通过“无(nichts)”、“失明”这类“名称”更充分地表现出来。正是由于这个原因，通过“名称”的把握，存在的活生生直接的现实性已经丧失了^[52]。当使用名称只是对个体加以把握时，必须加

进一些新的意义成分。这新加的意义又是关于单个个体的意义。这种成分不是指向许多对象，而是指向一个单独的对象。在这种情况下，意义的形式所讲的、所指称的，恰恰是它所不是的东西。

海德格尔还指出中世纪学者的下述意见：具体个体总是比人们把握的内容多些什么。也就是说，个体作为个体不可能被完全把握，个体总有未被说到的东西遗留下来。在把握中，人们只能无穷接近个体，但无法穷尽个体的一切方面。而且中世纪学者还看到（其实亚里士多德就已经看到），名称所指称的对象只是一种对象性，是个体属性的对象化。只有指示代词在指称对象时却没有对对象作出任何规定，它使对象在直观中直接显现。

8

生活是基础

海德格尔在教职论文的结束语中，集中讨论了生活同范畴理论研究的关系，明确显示出他下一步的工作取向：建立新的生活哲学。要想搞清楚范畴问题，要建立范畴体系，就必须将范畴问题的基础搞清楚。海德格尔把这类基础问题称之为对象的最后范畴域。但是他认为要做到这一点，就必须同时打破中世纪经院哲学对逻辑的那种只注意教条，不注意问题的做法^[53]。这里已经看出他的解构思想的端倪，打破板结的传统看法，把掩盖的生活问题解放出来。

海德格尔指出，这个范畴体系的基础问题主要涉及判断问题和主体问题中的范畴。经院哲学对这个问题也有提及。中世纪学者认为，范畴的意义理论正是通向主体性的途径。他们的研究进入了纯粹行为的领域，涉及到个人行为的层次以及它们之间的关系问题，这些显然就是使海德格尔“十分激动”^[4]的东西。

海德格尔认为，在中世纪意义理论的研究中，能够听到并听清中世纪人的生动的生活之声。在并无主体的概念出现的文本中人们能听到中世纪人生的主体性。海德格尔不满 20 世纪初在史学界占主导地位的科学主义倾向，极力推崇刚刚发生影响的狄尔泰的解释学思想，指出，当时尚为人文科学所怀疑鄙弃的这种解释方法，在这个问题上有一定程度的正确性和合理性。也就是说，他主张按解释学的原则，用中世纪哲学家的活动与传统生活方式来说明“语法的”存在，即领会语法的存在是一种现实生活方式。而这种理论的解释又是对中世纪历史生活的生动再现。他认为：“要对一个‘时代’进行生动的理解，要对这个时代中有影响的精神成果加以理解，在对最终目的的思考的指导下，对这个时代的意义进行解说 (Deutung)。”而这种想法常常被历史科学家贴上廉价的标签——“构造 (konstruktion)”，近而被当作非历史的，因而也是无价值的想法，弃之不顾。人们“没有注意到”，由于对历史性的认知活动和历史的概念构成的本质一无所知，把历史上大量活生生的生活的“事实材料”与历史材料对立起来，推到历史研究之外，正是南辕北辙，远离了它的目标，它使历史学渐渐走向没有统一目的性意义的，平均化的，也就是最坏的“构造”

之中。

海德格尔从两个方面提出了对抽象的范畴意义理论的历史性进行研究的必要性：一方面，从哲学本身看，对于了解范畴理论的基础，注意历史生活与范畴之基础的关系，用生活来解释这一基础是合理的。从历史研究来看，这些抽象理论正是历史生活的活生生的材料。如果把这种理论本身看作是对历史生活的再现来说是无足轻重的东西，那便抛弃了过去的时代中生活所留下来的最忠实可靠的活的材料，这样的历史研究接触到的历史事实，因而就是背离历史生活实际的、平均化、淡化了的、实际上也就是抽象化了历史生活。这种做法本身就是最拙劣的构造。

正是出于这种方法上的考虑，海德格尔再次肯定，对中世纪范畴意义理论的研究必须回到行为领域中，回到主体性领域中才算真正有意义的研究。而意义理论中对 *Modi essendi*（对象的存在形态）和主体方面的 *Modi significandi-intelligendi*（意义的表达方式）研究恰恰导致从材料方面对形式的作用加以规定。这里包含了主体与对象相关性这一基本关系的规定^[55]。首先，海德格尔强调，范畴是对象的一般性规定。对象和对象性的内容只有对主体来说才有意义（*Sinn*）。这是对胡塞尔对象与主体的相关关系思想的重复。这里提出的当然是认识问题。从这里可以再一次看出，海德格尔还没有完全摆脱认识中心论的思维模式的束缚。尽管如此，海德格尔在论文的结语中特别强调，这个认识论问题中包含着形而上学问题，并指出，这恰恰是使历史研究者激动的问题：“人们注意到，只有相对于判断的主体而言，对象性才有

意义,没有这个相应的主体,对象性绝不可能全面显现出被人们称之为有效性的意义。但问题是,这种对象性的存在的类型是什么(Welcher Art nur sein kann)?”^[56]。这种对象性(关于对象的有效性的知识)的研究,实际上就是追问 Sinn(意义)的存在方式是什么:它是否具有一种独特的“Sein(存在)”,或者是一种独特的 Sollen(应该),或者二者都不是,只有通过对其一类更深层的把握、通过活生生的精神中所所包含的那类问题的把握、通过与价值问题紧密相关的那类问题的把握、才能找到它的存在方式呢?在论文中海德格尔没有直接给出答案,但已经指向了研究进一步深入的方向。

海德格尔预言哲学不能长时间地没己的“透镜”,(光学系统 optik):“形而上学”。但当时海德格尔心目中的未来的形而上学,仍要在胡塞尔的意识哲学范围内建立:对意识进行最后的形而上学目的论的 Deutung(阐明)。我们也可以说,海德格尔在这里还是使用胡塞尔的语言来描述他未来的形而上学的范围^[57]。但从字里行间可以清楚地看出,他内心激动着的那种强烈愿望,这个愿望和激情所直觉到的东西已经不是“意识”这个概念所能涵盖的。而是某种“ur-eigentlich(最原初的本真的)活在意识中的价值性的东西”,是意义丰富的,使意义成为现实性的,活生生的行为,“是从遥远的地方不能加以理解的”活生生的东西!是“在生物学中的、事实概念中被中立化的”东西。所有这些表达、修饰、刻画都使我们感到,海德格尔这里所讲的意识绝不是胡塞尔作为认识活动的主体,作为对象相关物的严肃冷静的意识,而是充满着激情的,一触即发的生命的原始躁动。他要把握的正是这个充满

生命力的东西。他要把自己的生命的体验赋之于概念。

所以，他在批判当时流行的新康德主义世界观哲学时，将其称作一种“原则上的，灾难性的错误”。因为这种世界观哲学仅仅满足于把实际状况刻板地复写下来（“buchstabenbieren”），而忘记了哲学本身的真正任务。哲学应该从“吃力地对各种知识进行总括，以便事先为它们提供一个总体图景”这类工作中摆脱出来，“真的现实和现实的真理”处作突破性的工作。只有以此为方向去对活生生的精神加以概念的把握。这样对认识论逻辑的结构性的研究才能在它的范围内得到保护，而只有这样，才能对下列问题做出令人满意的回答：为什么非实在的，超越的意义向我们提供了真正的理性和真正的对象性的担保^[58]。

海德格尔指出，不自觉地受问题本身的推动，新康德主义者腊斯克(Lask)由判断结构(认识论问题)的研究，步入形而上学的领域。腊斯克通过超对立性来刻画对象概念，发现和提出了很多富有启发性的问题和看法，也包含了许多没有解决的理论上的困难。比如，“实存”意义上的对象和逻辑意义上的对象的问题尚没有解决^[59]。海德格尔在脚注预告，他希望在今后的研究中能够确定存在、价值、否定性之间的稳定关系。

海德格尔看到，形而上学的重建也必须从把握活生生的精神出发，他反复强调，如果把对象仅仅把握为逻辑的对象，或实在的对象，范畴的应用问题便失去了意义，而范畴的应用恰恰是活生生的精神的所在。所以在范畴问题中，对范畴作客观的逻辑的处理方式所作的研究，只构成问题的一半。应用

中的问题才是范畴问题的重要的,不容忽视的课题。

海德格尔强调指出,活生生的精神在本质上就是广义的历史的精神。真正的哲学与“脱离人生生活的理论”是根本不同的东西。“只有把它(指生活)的成果(Leistung)全部内容,即它的历史,完全保留在它之内,精神才能真正得到把握”。所以“必须让历史和它的文化哲学——目的论的阐释,成为范畴问题中具有决定意义的因素”。这是解决范畴问题的三个基本方面之一,其他两个方面是对象的领域问题和判断问题。新康德主义往往只注意问题的后两方面。海德格尔认为应将生活,活生生的精神作为一个重要的层面引入范畴问题的研究。

同时他还指出,也可以从相反的方向进行研究,即从中世纪抽象的理论的方法和目的之中去发掘该时代对精神历史进行的活生生的把握。“那个时代独特的生活意志和它的心灵内容之精细与敏感,要求(研究者)进入与之完全符合的坦率、真诚、虚怀若谷的精神境界”,要求研究者对它们有更多的“理解”,然后再从哲学方面对这种生活进行认真分析和评估(Werten)^[60]。

海德格尔认为,通过对活生生的精神(lebendige Geist)以及活生生的精神与形而上学渊源(Ursprung)的关系的把握,我们便可以看到活生生的精神的形而上学基本结构:行为的个别性中的个体性与通用有效性之间的统一性,意义的自持(Ansichbestehen)与生动的统一性之间的统一。这里涉及到时间性与求永恒之间的关系,变化与绝对有效,世界与上帝等问题。这里海德格尔仍使用着新康德主义西南学派的

概念,但他追求的东西已不同了:哲学不应该与生活隔离;哲学的理性化的构建活动是无生命力的;非理性化的神秘主义的构建是盲目的;哲学是活生生的生活精神。这是他后来大学演讲中的座右铭(motto)。

海德格爾的博士論文和教職論文中的思想基本上是處於胡塞爾的現象學影響之下;從胡塞爾現象學立場出發,或者批判傳統認識論中的心理主義,或者是努力在有創建的中世紀學者的文獻中發掘現象學式的反心理主義的思想。這構成了這兩本書的基調和基本傾向。海德格爾基本上是一個胡塞爾現象學的思想的追隨者。書中還看不出任何對現象學的批判性分析的痕跡。但同時,論文中處處顯示出海德格爾對生活,對現實人生的重視,時不時的從字里行間流露出來關注生活實踐的思想傾向。這是海德格爾思想與胡塞爾的意識現象學之間的內在矛盾。當然海德格爾此時對這個矛盾尚無自覺。

9

早期對時間的分析

按照德國大學的規定,在完成大學授課資格論文之後,申請者必須在大學進行試講,經教授評定通過後,方可最後獲得大學講課資格。《歷史科學中的時間觀念》一文就是海德格爾根據1915年7月27日在弗賴堡大學的試講稿整理而成。這篇講稿是我們所能見到的海德格爾文稿中最早對時間作系

统分析的材料。他明确地将物理学的时间和历史学的时间作了区别,并对两种时间的目的和功能作了描述分析。

讲稿的开头是一篇序言。在这三页半长的序中,海德格尔只讲了一个问题:超出认识论,走向形而上学。这是公开向当时的时髦哲学——新康德主义的挑战。海德格尔认为,仅仅将哲学批判活动局限在认识论的范围内,根本不能适应哲学本身的终极问题和目的问题(die Ziel- und Endfragen der Philosophie)的研究。也不适应哲学本身的根本意义。在新康德主义盛行之时,哲学被当作廉价的无用的东西被人们唾弃。所以海德格尔说,只有通过哲学这种思维活动作更深刻的把握,才能使人们看到,哲学向往成为权力或力量的意志(den Willen der Philosophie auf Macht zu sehen)。但是哲学所追求的权力或力量,并不是“所谓自然科学世界观的那种理性的暴力(intellektuelle Gewaltsamkeit)”^[61]。按照自然科学的价值观,人们通过理性去发现自然规律,然后利用这些规律“统治自然”,进而成为“大自然的主人”。这就是他所说的表现在自然科学中的“理性暴力”。这里已经明显反映出海德格尔对自然科学本身的价值批判态度。海德格尔欲将哲学追求权力的意志同自然科学统治自然的欲望区别开。这种思想是他的亚伯拉罕崇拜的继续,也是他后期“技术批判”思想的雏形。海德格尔试图以恢复形而上学来对抗哲学科学化倾向。后来的发展表明,他心中的形而上学是以人生实践为基础内容的人生哲学。

在讲稿正文的第一部分里,海德格尔对近代自然科学的研究方法进行了分析,讨论了时间在自然科学中的地位 and 作

用。他指出，近代科学的研究方法并不像人们想象的那样，仅仅通过对大量个别现象的观察、归纳，进而总结出对一切现象都适用的共同的东西。海德格尔认为，以伽里略为代表的近代自然科学方法，实际上总是先提出假设，并将物理现象按照假设分析为许多环节、因素，然后通过一定的数学模型构建起这些环节或因素的数学关系式。伽利略首先通过假设和演绎，提出了比如自由落体的运动规律，然后才按验证这一规律的要求条件设计了多次试验，对那个等式进行验证。整个过程没有提及任何具体物体、具体的时间持续、具体的空间等问题。由此可见，这种研究方法并不是从具体实际出发的，不是对真实实际的纯描述或归纳总结，而是先提一种理想假设，然后在实验中（理想环境中）求得验证。比如， TT （时间的平方）根本无法直接观察到、体验到。也就是说，科学并不是纯客观主义的研究，而是以先入为主的见解为前提，它先把对象世界进行肢解、重建，然后去寻找这种重建的起来世界模型与现实之间的一致性。海德格尔分析了许多实例来说明这一问题，这里略去不谈。对自然科学的这一特征的清醒意识，在海德格尔本体论思想中具有重大意义。这里已经表明，他已经意识到自然科学的研究与其他科学的区别恰恰在于它的本体论前提。科学首先进行的是本体论工作：构建自己的对象（物理对象、时间、空间、距离、速度），构建自己的世界（用数学作构架，建立起上述诸元素的关系）。在后来的马堡讲演录中，他用十分清晰的语言直接提出了这个问题，并作为批判新康德主义和改造康德思想的出发点。

在这篇文章中，他重点分析了上述研究过程中时间的实

际功能问题。他关心的问题是时间在上述物理学方法中的地位如何？物理学研究对象是运动的规律性。但运动是在时间中进行的。海德格尔特别注意这个“在……中”(in)。他说这个“在……中”具有空间的意味。他在文章中把 in 用斜体字标出。可见他对自然科学中(当然日常生活中也是如此)用具体空间意义的“在……中”(in)来规定时间十分重视。物理学并没有对时间本身做任何规定。但这篇短文中,没有对它展开分析。这一思想分析在《存在与时间》以及后来对传统哲学的时间概念分析中才全面展开。海德格尔认为,这个问题不仅存在于自然科学的时间规定之中。传统哲学也没有就时间本身来规定时间,它同样是用空间中的运动来规定时间。海德格尔后来专门对这个问题作了历史的考察和分析^[62]。

在这篇短文中,他指出,物理学工作中,时间只服务于运动的测定(Messung)。测定是一种量的规定。量的规定当然是一种数学的工作,而时间的作用是使这种测量成为可能。海德格尔具体分析了经典物理学如何在三维空间坐标中通过时间量来描述运动的。空间的三个维度 XYZ 都独立于时间 T。在这种模式中,时间是测定运动的必要环节或因素,是对运动进行数学计算的必要的环节或因素。时间被预设作为一种无跳跃、无间断的持续进行、沿单一方向变化的系列。从这系列开端起进行测量,每点都与其他点不同。所以,这里时间仅仅是可测的时间,被测的时间。它只是一个量,别的什么都不是。时间被想象为位置顺序的均质的齐一性排列,即一个刻度表,测量的参数。所以海德格尔认为,包括爱因斯坦的相对论在内的物理学研究都没有触及时间本身(Zeit an sich)。相

对论把时间作为空间的维，利用四维空间几何模式建立起来的四维或多样性空间，正好以极端明确的方式暴露出物理学中时间数量化这一根本特征。他认为，物理学中时间的这种数学特征，是怎么强调也不会过分的。

在历史学中，时间功能是什么？海德格尔指出，不能从历史年表出发来研究历史时间问题，而应该从时间在历史学中的具体作用出发来考察时间问题。在正文第二部分专门讨论的这一问题，表达了他对人类社会的历史存在的基本立场。

首先，海德格尔认为，历史学以人为研究对象，可是它不同于医学、生理学对人的研究。人对历史学来说，不是生物客体，而是一种通过精神躯体的创造，把某种文化观念变成现实的活动，这就是文化的创造(Kulturschaffen)。在这个创造活动中，无论在内容的丰富性上，还是在多种多样的塑造性上都是时间性的。它是一个发展的过程，重新组建的过程。它把过去的东西拿来进一步加工，甚至为了过去的东西而继续斗争等等。这个过程就是人的精神的客观化过程。历史学家并不是要将过去的一切都重现出来，登录下来。他只对有历史影响的事件感兴趣。历史学要在一定的规范的指导下来整理历史，所以历史科学的目的是通过有文化价值的个别事件展示出人类生活客观化过程的内在联系。所以历史学的对象总是过去了的，严格说来业已不存在的事件。历史学家和历史事件之间存在着一种时间差距。历史学家总是从当今当下的角度去观察历史，但过去的事件不仅不存在，而且过去本来就是另外一个样子。历史事件与今天的区别，不仅在于它不是当下，而且还在于内容上也完全不同于今天。不仅有前后

早晚的差别,而且事情本身也是不一样的。这一点与一个物理事件不同。所以时间在这里具有一种原始的意义:时间上的区别意味着质的区别。已经成为过去的事件是与现在根本不同的东西。意识到过去与当下的这种特殊性,就是历史的意识之所在^[63]。但为了做到这一点,历史学家必须超越时间差距,以便展示那个过去。从方法上看,时间在历史学上的作用就是超越时间(Zeitueberwindung)。正因为时间带有质的规定性,是有内容的时间,所以它能带着历史学家进入过去。比如文官制度的建立本身就是时间的标志。春秋战国本身也是时间标志。奥林匹克第某次赛会也是时间标志。中国古文的风格、用语本身以及汉字的书写方式(甲骨文、钟鼎文、大篆小篆、隶书、楷书)都是时间标志。考古学正是通过实物特征来确定年代,又通过年代来推定古墓中人的身份的。由此可见,在历史中时间之间的区别不是量上的,而是质上的区别。所以海德格尔作出结论:“历史科学中的时间概念根本不具有自然科学中的时间概念的均质齐一的特性。所以,历史的时间性也不能用数字来表达,因为在这里找不到规则来描述历史时间是如何前后相继发展的。物理时间只通过各自在序列中的相对位置相互区别,历史时间尽管也前后相继,但在内容结构上彼此有差别,是相互不同的东西。历史时间概念的质其实就是历史中的生活客观化过程的浓缩结晶(Kristallisation)。”^[64]海德格尔的结论是:历史学的时间概念的独特性使历史科学成为不可还原为其他科学的原始精神活动,是一门独立的基础科学。海德格尔此时对历史的看法,即所谓历史是精神的客观化的思想,重复了狄尔泰解释学的基本思想,

没有什么独创。就时间理论本身来说,文中清楚地表明,此时的海德格尔所理解的时间还是传统意义上的时间,即当下的瞬间的连续性。历史时间同物理时间的区别仅在于它同内容的关系。历史是有内容规定的。传统时间理解加上内容的复合体就是历史时间。就时间本身的存在结构来看,海德格尔没有跳出传统看法。

这里海德格尔明确将历史时间性同自然科学中的时间区别开来,但这种区别还仅仅停留在历史学活动和历史学内容的水平上,也就是还没有超出狄尔泰的思想水平。此时,胡塞尔《内在时间意识》一书尚未发表。海德格尔直接接触研读胡塞尔的工作手稿,是胡塞尔到弗赖堡大学一年之后的事(1917年)。所以,在海德格尔未接触胡塞尔的时间性理论之前,并没有提出什么新的时间理论。我们完全有把握说,海德格尔的时间理论完全是在胡塞尔理论的启发下提出的。《存在与时间》中就是将胡塞尔时间理论进一步向前推进,指明人生的时间性才是最原初的时间性。在这里,海德格尔还满足于将二者明确区别开。后来海德格尔计划不仅在人生时间性的基础上重建人文科学的时间性,而且还试图在此基础上重建自然界物理时间性。但这一努力并没有成功。

注 释

- [1] Hugo Ott:《马丁·海德格尔》,第81页。
- [2] 参见1982年出版的《剑桥哲学史》,第256页;Conpleston的多卷本《哲学史》第二卷,第478页;A. Hyman and J. J. Walsh 编辑的资料集《中世纪哲学》,第557页。

- [3] 海德格尔:《早期著作集》,第148页。
- [4] 同上书,第137页。
- [5] 同上书,第138页。
- [6] 同上书,第149页。
- [7] 同上书,第284页。
- [8] 同上书,第140页。
- [9] 同上书,第143页。
- [10] 同上书,第143页,海德格尔转述 H. Driesch 的思想。
- [11] 同上书,第144页。
- [12] 同上书,第145页。
- [13] 同上书,第153页。
- [14] 同上书,第155页。
- [15] 同上。
- [16] 《存在与时间》中文本译为“掠夺性”。见《存在与时间》中译本,第39页。
- [17] 海德格尔:《早期著作集》,第168页。
- [18] 中世纪哲学中把质的规定性区分为稳定的质(Habitus)、不稳定的质、外在的质、被动的质。
- [19] 逻辑中将对立分为四类(1)相对性:父与子,倍与半;(2)缺失对立:明与失明,听与失聪,缺乏与占有;(3)反对关系:白与黑,白与非白;(4)矛盾关系:肯定与否定,白与非白。
- [20] 海德格尔:《早期著作集》,第197页。
- [21] 《存在与时间》中译本,第534页。海德格尔在讨论邓·司格特的思想时,涉及到了这个概念,Bewandnis 这个概念是《存在与时间》中的重要概念之一。什么是 Bewandnis? 这个字在德文中很少专门使用,它只被用于固定词组中,多用来指人所处的情况、状况。这个字,从辞源上看是指人的注意力“转向”了什么。海德

格尔说：“在亲身的体验中凡是与我‘相对’的（我所面对着的）一切东西都可以说是以某种方式被我所‘把握’（Erfasst）了。”而且，面对（或）相对（gegenueber）本身也就是一种特定的 Hinsicht（可直译为“着眼”），它已是某种形式的“考虑”，是一种 Bewandtnis。（海德格尔：《早期著作集》第165页）。可见海德格尔是在 Bewandtnis 的词源意义上使用这个词的，“在面对于你”之中，你已经对其有所注意，有所考虑，因而已经与你有了某种关系。《存在与时间》中译本中将该词译为“因缘”，也不无道理。但这个表达总会使一般读者想到人与人的命中注定的关系，或者难以捉摸的因果关系。也许译为“着眼”更好一点。当然，这不是地道的汉语。海德格尔在这里指出，Bewandtnis 是指一种“非感性的 Bewusstheit（觉察）的关系”，也就是说，Bewandtnis 是通过觉察这种活动建立的，同所“面对的”对象之间的关系。

另外，Bewandtnis 是专用来指“面向”这种关系形式本身，即“觉察”这种关系的活动形式本身。他认为，这种在人的不断变化的活动中的“着眼”，是作为这些活动的一个环节，而且始终保持着同一性。不管你怎样换地方，“面向”本身总是相伴着你，而这个对“面向”的体验就是“察觉”、“着眼”（Bewandtnis），这种关系始终不变。而这个 bewandtnis 就是“自我对非我”的原初关系。（海德格尔：《早期著作集》，第165页。diese Relation vom Ich zum Nicht-Ich als diese ureigene Relation.）当然，海德格尔在教职论文中还没有将这种“着眼”放到人生在世中去分析。这里谈的“着眼”关系，仍是我同认识对象的关系。而在《存在与时间》中，Bewandtnis 是一切认识活动中对象与认识主体之间关系的源泉和前提。尽管如此，海德格尔此时已经看到，这种关系是人生无处不在的，除非设想某人根本无对象，不面对任何东西，而且一切思想活动均需停止。这样才能将“着眼”、“面对”从我们

的生活中驱除出去。这显然不可能。见海德格尔：《早期著作集》，第 176 页。

- [22] 海德格尔：《早期著作集》，第 177 页。
- [23] 同上书，第 179 页。
- [24] 同上书，第 205 页。
- [25] 同上书，第 208—209 页。
- [26] 同上书，第 210 页。
- [27] 同上书，第 208 页。
- [28] 同上书，第 202 页。
- [29] 同上书，第 203 页。
- [30] 同上书，第 193 页。
- [31] 同上。
- [32] 《存在与时间》中译本，第 262 页。
- [33] 海德格尔：《早期著作集》，第 213 页。
- [34] 参见同上书，第 222 页。
- [35] 参见同上书，第 227 页。
- [36] 参见同上书，第 224 页。
- [37] 参见同上书，第 229 页。
- [38] 意义即 *ens Logicum = der Sinn*。
- [39] 海德格尔：《早期著作集》，第 237 页。
- [40] 同上书，第 218 页。
- [41] 海德格尔：《早期著作集》，第 243 页。
- [42] 同上书，第 253 页。
- [43] 同上书，第 256 页。
- [44] 同上书，第 257 页。
- [45] 同上书，第 260 页。
- [46] 同上书，第 263 页。

- [47] 同上书,第 264 页。
- [48] 同上书,第 266 页。
- [49] 同上书,第 282 页。
- [50] 同上书,第 289 页。
- [51] 同上书,第 290 页。
- [52] 同上书,第 294 页。
- [53] 同上书,第 342 页。
- [54] 同上。
- [55] 同上书,第 344 页。
- [56] 同上书,第 346—347 页。
- [57] 同上书,第 348 页。
- [58] 同上。
- [59] 同上书,第 349 页。
- [60] 同上书,第 349—350 页。
- [61] 同上书,第 357 页。
- [62] 见《海德格尔全集》,第 24 卷 § 19,第 324—388 页。
- [63] 海德格尔:《早期著作集》,第 369 页。
- [64] 同上书,第 373 页。

第十一章 教授职位和生活理想

海德格尔作教职论文时,正值第一次世界大战爆发(1914年8月)。海德格尔也曾于1914年10月应征入伍,但很快因心脏病复发,离开部队,作为预备役人员听候调遣。这使他有幸于欧洲战火纷飞的时代得以在书斋中完成他的教职论文。

1915年论文通过之后,他再次应征入伍,开始在野战医院服务。1915年11月2日分配到弗赖堡邮局担任军方书信检查员。在这期间,他已经开始在弗赖堡大学授课。他讲的第一门课是《古典和经院哲学大纲》^[1]。其间,李凯尔特接到海德堡大学的正式邀请,前去接收文德尔班退休后留下的教席。弗赖堡大学哲学系有了空缺。海德格尔决不想放过这一好机会,尽一切努力去争取这一教席。同时希望获得这一席位的是他的好朋友 Krebs。当时哲学系的人都知道,Finke力主海德格尔接替李凯尔特担任教授职位。而比海德格尔长8岁,有多年教龄的 Krebs 也完全有理由凭资格来争取这个职位。在教授职位空缺期间,系里让 Krebs 先代行教授工作。但 Krebs 想问个究竟:到底他在弗赖堡是否还有当教授的机会。为此,1915年3月12日,他直接写信给设在卡尔斯鲁厄的政府有关部门,声称他长期以来所处的不明不白的地位(即指名义上是讲师,代行着教授职位)和状况,不能再维持下去了,他下学期(1915/1916冬季学期)不准备再代行教授职务。他

想强迫政府明确表态，以便使上面认为通过正常手续聘任一位哲学教授已经成为可能，而且弗赖堡大学哲学系的大多数教授同意他由代行改为正式的教授。他在信中还提到其他许多教授候选的名字，但唯独没有提到海德格尔。Krebs 的卡尔斯鲁厄的运动很快在弗赖堡传开了。海德格尔作为书信检查员，应该最先并且最清楚地知道 Krebs 的所作所为，因为，任何进出 Freiburg 的信件都经过他的“浏览”。

海德格尔把 Krebs 的行为看成是对他个人的进攻。海德格尔在给朋友的信中诉苦说，Krebs 的表现说明人心莫测，而他的名誉老师李凯尔特又玩了两面手法，处于十分狡猾的不干涉的立场。总之，没有人真正出面来支持他^[2]。他感到十分失望。他在一首诗里写到：“太阳只照耀短暂的几个小时，就不得不死去。爱在哭泣——生活之田野是幻灭的大地。”^[3]。

哲学系最后决定聘现象学家胡塞尔出任大学哲学系教授。海德格尔对胡塞尔的看法是：“一般说来，他是奥地利人，和蔼可亲，容易接近。”但是，“他缺乏必要的广博”^[4]。

海德格尔早已十分熟悉胡塞尔已发表的著作，从他的博士论文与教职论文中都显示出现象学的影响。完全可以说当时的海德格尔是胡塞尔现象学的追随者。他总是把胡塞尔的观点作为正确的观点加以引用，对胡塞尔的功绩总是给以充分的肯定。胡塞尔和腊斯克和洛采一起是他当时所肯定的哲学家。但海德格尔与胡塞尔个人关系的建立过程并不顺利。1916年3月，海德格尔把未发表的教职论文寄给了胡塞尔，但胡塞尔未作任何反应^[5]。胡塞尔被聘为弗赖堡大学讲座教授后，在讨论教授人选时，也没有支持海德格尔，而是同意聘

请比海德格尔长 20 岁的 Geysler 来出任此职。海德格尔认为，胡塞尔对他有反感、有偏见。尽管 Finke 曾回信向他解释，胡塞尔对他的哲学才能十分欣赏，这件事仍给刚刚开始的海德格尔与胡塞尔的关系蒙上了一层阴影。

1916 年夏海德格尔结识了 Elfride Pettri。她出身于一个普鲁士高级官员的家庭，路德教新教徒。即使在今天，德国南部一个新教徒青年与一个天主教徒的青年结婚仍是一件十分困难的事。在天主教徒看来，这与叛教无异。在本世纪初，海德格尔的婚姻更属“离经叛教”之举，为世俗所不容（我在德国认识的家庭中，就有因宗教原因几十年不能正式结婚的夫妇。直到他们的父亲过世，两鬓斑白的恋人才得以正式结婚）。海德格尔与 Elfride 于 1917 年 3 月结婚，当时天主教会对待这桩婚事作如何反应是可想而知的^[6]。海德格尔对教会的不满不难想见。为此他当时的未婚妻曾写信给海德格尔的朋友 Laslowski，说，他们的婚事引起的麻烦使神经敏感的海德格尔十分激动。Loslowski 马上写信给海德格尔，劝他不要太激动，并答应立即到他那里去。“我请求你，千万要谨慎，一切等我们见面之后再说。我非常替你担心，特别是在如此重要的问题上。请你理解我的要求，不要马上做出决定”^[7]。作什么决定？显然是决定退出天主教，改信新教。假如海德格尔真的这样做了，他的学术生涯马上成了问题。在他没有稳定的学术地位之前，教会的支持是他唯一能留大学的基础。因此他的朋友才如此着急。他与朋友商量的结果，是采取了一个临时的应变措施，让海德格尔与一个宣布“准备皈依天主教”的 Efride 以战时紧急婚礼的形式举行了婚礼。无结婚礼

服,无花环,无婚纱,无马车,无仪式,无客人,无管风琴,无双亲参加,只有书面祝福。属于不同教派的双亲谁也不愿见到谁。实际上只有结婚,没有任何礼仪。这件事对于海德格尔后来退出天主教是有重要影响的,尽管不是最根本的原因。

1934年,“纳粹”上台后,他专门致信给帝国学生会领袖Staeble,公开要求对天主教采取措施。“恰恰在这里(指弗赖堡)天主教公开的胜利在任何情况下都是不能允许的。它将对整个工作的危害,这种危害之大在目前是无以伦比的。数年以来我对于本地的这种关系力量有深切的了解……人们还没有看清楚天主教的策略。这样总有一天会看到天主教的严重报复。”^[8]这几乎是劝戒“纳粹”不要像农夫对待蛇一样来对待天主教。当然,海德格尔对天主教的信仰早已动摇,婚姻纠纷在实践上使他对天主教的反感几乎发展成仇恨。但为了在大学里的学术生涯,1916—1917年还不能公开反对天主教,形式上他还是在天主教牧师、哲学系系主任Finke卵翼之下。1916—1917年冬季学期,开始海德格尔讲授“逻辑基本问题”。Finke尽管十分赏识海德格尔,但出于各种实际关系的考虑,没能实际上把27岁的海德格尔破格提为正教授。以后情况如何也很难说。海德格尔清楚地意识到,只依靠天主教在哲学系的势力从哲学系谋取立足之地的希望越来越渺茫,尤其对他这位不专注于天主教的年轻人更是如此。于是他便开始觅寻新的支持者。1916年以后,哲学系最有影响的人当然是早已驰名欧美的现象学家胡塞尔了,尽管开始同胡塞尔的接触并不顺利,但海德格尔有农民的坚韧性格,不达目的决不罢休。

胡塞尔对他的看法如何呢？1917年，马堡大学需要一位副教授，海德格尔也在被提名之列。当时在马堡任教的新康德主义者那托普于1917年10月给胡塞尔写信，询问青年助教海德格尔是否能胜任此职。胡塞尔当时对海德格尔的了解并不深入，所以并没有全力支持海德格尔。当然还由于海德格尔无论从教育，从人际、社会关系上都是直接属于哲学系中天主教“军团”的人。在胡塞尔看来，有天主教教团官方支持的教授们，都是按主教的授意而进行所谓研究。所以属于教团的人，他们根本不能算真正严肃的科学研究者。胡塞尔回信中对海德格尔没有否定性的评语，但只是就事论事。他回信中说：海德格尔在“我们的天主教历史学家的保护伞下”，太年轻，“不太成熟”，他是“很有前途的”，但还缺少经验。学术上，他不安于经院哲学史的研究，而系统地进行理论探讨，在为方法和基本问题而苦斗。他努力从内部来接近现象学。胡塞尔在这封信还特别提到，海德格尔属于天主教教团的人，起了决定性的作用。因为，当时马堡大学是新教的势力，哲学教授的职位恰恰是为讲授基督教新教的哲学家路德·施莱尔马赫等人的哲学而设置的。所以，海德格尔尽管列入了教授候选人的名单，却不是排在第一位。在教授提名中不在第一位者，除非极特殊情况，一般只不过是“陪绑”而已。海德格尔在候选教授名单中排在最后一位，即第三位。这说明委员会根本没有考虑选海德格尔。可见胡塞尔的信产生了很大的影响。

当时任军方书信检查员的海德格尔肯定读过胡塞尔的信。胡塞尔信中的倾向十分明显：他没有全力支持推荐海德格尔的原因有如下几点：教团的成员，天主教徒，天主教神学系

的学生，曾当过耶稣会的候补生，是讲授天主教哲学的教师。也就是说，海德格尔天主教背景直接影响胡塞尔对他的评估。尽管海德格尔想接近胡塞尔，也曾经在1916年圣诞节前夕突然造访胡塞尔，但更密切的关系没有建立起来。在那托普来信征询胡塞尔对海德格尔的意见的当周，海德格尔请求和胡塞尔面谈一次，但结果平平，没有产生奇效。海德格尔要想获得胡塞尔的支持，必须解决这个问题。

1917年冬至1918年初，海德格尔与胡塞尔的关系发生转机。是什么原因引起他们关系发生这种变化的呢？我们尚不清楚。我们知道的事实是，1917/1918冬季学期，海德格尔在他的朋友、当时胡塞尔的学生 Heinrich Ochsner 的陪同下拜访了胡塞尔，并与胡塞尔就学术问题交换个人意见。根据 Ochsner 的回忆，当时海德格尔已经完全领会了胡塞尔现象学的基本立场，并清楚地看到胡塞尔现象学本身的局限性，认为“胡塞尔的出发点不可能成为第一哲学，因为胡塞尔的研究对象是科学的理论知识的抽象对象，是一种从别的地方派生出来的对象”，与此相反，在人的具体生活中通过对象化建立起来的对象是“更加原初的更早的对象”^[9]。胡塞尔跳过了本源问题、起点问题，因为对胡塞尔来说，科学中的对象的现存性和给定性是一种自明的、是无需再追问的最后的事实。海德格尔恰恰要打破沙锅问到底，他要追问的恰恰是对象在现实中的发生过程，以及最初达及对象的途径。

1918年1月17日海德格尔再次正式驻进军营，但不久又复员，还是因为心脏病的原因。复员后不久又送去进行军训。海德格尔与胡塞尔常有书信往来，海德格尔对不能见到

胡塞尔表示十分遗憾,并且希望战争早日结束,使他得以与胡塞尔一起进行哲学思考。

1918年4—8月,海德格尔的部队调驻弗赖堡;后又调往前线。1918年11月5日,德国十一月革命前几天,他离开部队返回弗赖堡。1918年12月23日圣诞节前,海德格尔的夫人拜访了 Krebs,向他声明,他的丈夫和她本人,不准备给他们的第一个孩子实行天主教的洗礼了。据 Krebs 的记录,海德格尔的夫人说:“我的丈夫不再信奉他的宗教了,我从来没有信奉过天主教。在我们结婚时,就引起了他对宗教信仰的怀疑,并开始破坏了他的信仰。我当时正追求对天主教的信赖,并希望在他的帮助下能达到对它的信奉。我们在一起阅读、讨论、思考、祈祷,但结果是,我们现在是按新教的方式进行思想了。也就是说,不受教会教条的约束,而去信奉上帝本人,以圣灵基督的精神向神祈祷,既不受基督教正统观念的束缚,也不受天主教的正统观念的约束。所以,我们认为,在这种情况下,我们的孩子接受天主教的洗礼是不真诚的。我认为,我有责任事先向您说明此事。”^[10]

1919年1月9日海德格尔致信给又当上天主教神学教授的 Krebs,正式断绝了他同天主教的关系。现将此信的原文翻译如下:

尊敬的教授先生:

在过去的两年中,我将所有具体的科研工作搁置一边,以便集中精力,把我的哲学的原则立场理清楚,得出的最后结论是:在一种非哲学的关系的制约下,不能为信仰自由和理论自由提供保证。

对认识论以及对历史认识的理论的洞见使天主教的“系统”对我成了问题，成了不可接收的东西——不是基督教和形而上学成为不可接受的，当然这是在一种全新意义上的基督教和形而上学。

我觉得我十分强烈地——也许比那些官方的管理者更强烈地——感到，天主教的中世纪所包含的内容，而且我们还远远谈不上对它的分析利用（Auswertung）。我对宗教现象学的研究（它也包括对中世纪的研究在内），将不是空洞的讨论，而是提供证据充分的证明。我的原则立场的改变，并不会导致我忽略对那种令人愤怒的、粗鄙的叛教争论的天主教生活世界作客观的正直判断和高度的评价。因此对我来说，特别重要的是，不要为此失去这份财富：您的友谊。我为此对您表示由衷的感谢。我的夫人（她最先向您通知此事）和我本人愿意维护对您的整个的信赖。作为一个哲学家，生活是十分艰难的——哲学家必须面对自己的内在的真诚（Wahrhaftigkeit），而且要教别人以真诚——这种生活要求奉献、牺牲和奋斗。这是一般科学工匠们所不能理解体会的。

我深信，把哲学作为天职，通过它和人的内在的永恒的规定，实施这一天职，仅仅为此而献出我的一切能力，以此在上帝面前来证明我的存在和生活。

衷心感谢您的马丁·海德格尔

我的夫人向您致以衷心的问候^[1]

在这封信的手稿里，人们看到“宗教现象学的(religions, Phaenomenologisch)”一词是胡塞尔的手笔。显然，海德格尔与天主教断绝关系一事是与胡塞尔商量并得到胡塞尔全力支持。胡塞尔对天主教的哲学家从来就很反感。海德格尔这一举动无疑从根本上消除了胡塞尔对海德格尔宗教倾向的顾虑。同时，对海德格尔本人来说，这一举动无疑完成了他从一个有党派的天主教思想家到一个彻底的自由思想家的过渡。

胡塞尔之所以看重这一行动并全力给予支持的原因十分清楚：要保持纯粹的科学性就必须在宗教问题上保持中立。后来胡塞尔、Krebs、海德格尔三人在一次交谈中，胡塞尔明确讲：“如果经常担心某个什么学术委员会的审查，那么科学工作便失去了它的自由。”尽管胡塞尔不承认他对海德格尔叛教有任何影响，但当他的学生 E. Stein 皈依天主教时，他十分气愤，决计不给她写一纸一字，并表示，对她的这一行动深表遗憾^[12]。而海德格尔脱离天主教时，他居然亲自动笔给他修改声明，并且在上面提到的三人谈话中为海德格尔辩护，批判天主教的学术检查制度。胡塞尔在宗教问题上的态度已经一目了然。

当时德国大学中的教授，除了医学系之外尚无助教制度。在海德格尔正式通知天主教会，脱离天主教的前两天，即1919年1月7日，胡塞尔正式向卡尔斯鲁尔的教育部提出报告，建议部里任命海德格尔为“哲学一部”的助教，并发给固定年薪。胡塞尔明确声明，这是为了解决海德格尔经济上的拮据，以便他能继续现象学的研究工作，否则，海德格尔可能会

不得不去从事挣钱的职业。以后，胡塞尔多次为海德格尔的事致信教育部。经过他近一年的不懈努力，1920年，教育部终于批准了胡塞尔的请求，同意海德格尔作为助教工作。但特别声明，这个哲学系的助教只是为海德格尔本人设置，如他的情况发生了变化，便取消此助教建制。海德格尔领取此专项职业薪金直至1923年到马堡当教授为止。1920年海德格尔再次申请马堡大学教授职位，未果。1922年，海德格尔又一次在胡塞尔的大力推荐下申请马堡大学教授职位。但那托普写信给胡塞尔：对海德格尔教授职位问题，不取决于胡塞尔极高的评价，而取决于“他到现在发表了些什么”。但是海德格尔自教职论文发表后，几乎再没公开发表任何东西。胡塞尔说，海德格尔关于亚里士多德的专著很快就会发表，但那托普希望看到这部书的纲要。为此海德格尔在三周之内写出了一个60页长的“导论”。由胡塞尔寄往哥廷根和马堡大学。哥廷根对“导论”评价不高，但马堡大学那托普和尼古拉·哈特曼对他评价不错。1922年12月，海德格尔作为入选教授候选人被列在第一位，1923年6月18日，海德格尔正式接到聘书。海德格尔终于当上了教授。

1924年，弗赖堡大学教授职位空缺，胡塞尔极想让刚去马堡的海德格尔回到他身边当教授。为此，他同Finke等哲学系的同事发生激烈争执。后来Finke写道：“我们不得不听一个奥地利人在这里吵吵嚷嚷。我在一生中从未是反犹太主义者，但是今天，我不得不是一个反犹太主义者了。”胡塞尔为了给海德格尔争得教授职位，都有些失态了。胡塞尔调海德格尔回弗赖堡的愿望，直至他退休时才实现：在他的坚持下，

他的正教授职位，由他的学生海德格尔来接受。这事发生在1928年，海德格尔发表《存在与时间》一年之后。

1918年至1919年间的海德格尔的文章我们很难见到。《海德格尔全集》发表的文献没有包括1917年至1918年的讲演。《全集》讲演录部分收进的最早的讲稿是1919年“战时研究班”的讲稿。现在能看到的1917—1918年期间的材料是海德格尔致 Blochmann 女士的几封信和致胡塞尔的女儿 Elli Hussel 的信。

E. Blochmann 是海德格尔夫人儿时的好友。海德格尔婚后，即一次大战期间，经常到海德格尔家做客，也成了海德格尔的好朋友。她大学毕业后在 Goettingen 执教，从事教育学工作。1938年德国形势恶劣，她作为犹太混血儿不得不逃往英国，在牛津大学执教。1952年返回德国。她始终是海德格尔家的好友，即使在“纳粹”统治时期也是如此。

1917年到1918年间，海德格尔正在研究狄尔泰和施莱尔马赫^[13]，而且他对施莱尔马赫思想的研究直接受到狄尔泰解释的影响，并通过施莱尔马赫的研究进一步了解狄尔泰的思想。海德格尔研读的狄尔泰的《施莱尔马赫传》是狄尔泰解释学工作的代表作。这期间海德格尔同 E. Blochmann 的几封通信包括了两个内容：谈论如何进行新的生活方式的实践，另一方面就是涉及施莱尔马赫的研究。

海德格尔给胡塞尔女儿和 Blochmann 的信，对了解海德格尔对大学知识分子生活方式的价值十分有帮助。现将给 Blochmann 的一封信和给胡塞尔女儿的信全文译出。

1918年6月15日海德格尔给 Elisabeth Blochmann 的信：

亲爱的 Lisi 小姐：

来信收启，十分感谢。此次相逢，只恨太短。我们大家都盼望不久再次相聚。

我们一定要使精神生活在我们这里再变成真正的现实生活。这种生活吸取的必须是发自我们自己内部那种其势确如破竹的，推动着真正的反抗运动的力量。这种力量并不表现在自命不凡中，也不表现在玩世不恭中，更不体现为咄咄逼人。它仅仅表现为朴质无华。在我们的大学中早已见不到精神生活的那种精神存在的恬静、安然和朴实——只要是曾经“看到过”那种精神生活的人，他就不会对当今科学青年们内心的茫然感到吃惊了，他就会清楚地意识到，今天改造“大学组织”的理论和政策的纲领性建议同大学生活的现状一样贫乏，一样误人。

精神生活只能通过自己的榜样的力量，通过陶冶(ges-talten)才能改变。只有如此才可能使精神生活中所应蕴藏的内容直接以生活本身的存在的方式得到把握。对精神性的现实、义务观和践行愿望的价值评估应是从自身内茁壮生长出来的果实，瓜熟蒂落，自然长成。并且强烈、坚韧、持久，根本无需理论性的辩证工具的辅助，无需桥梁的联接。正因为，精神只有作为生活才是现实的，所以，相互为他方而存在(Fuer einander sein)，才可能具有如此惊人的影响力。但是精神把自己的最内在的原动力(Tatkraft)和基石全部集中在自身之内个性的价值

完善的存在之上。在对本己的规定的评估充满了坚定的信念时，一切来自周围环境偶然因素的无价值的东西都被从内部驱赶出来，并将一劳永逸地被克服。每一次努力都赢得一种永恒的价值，因为它就是道地的真诚(Echtkeit)，也就是说，它属于内在之我，属于指向神的坚韧不移的对目标的追求。

当有个性的生活通过内在的真理性而走上完善之路时——在本质上我们恰恰就是在路上——分歧离异，错误层出，反复从头做起，难以忍受的迷茫困惑和走投无路，这一切酸辛都是构成此路的必经阶段。它们就是真正科学的人，有精神的人的道德最本质的部分。假如我不坚信在您自身的规定中已经具有这种精神感受，并受到了您珍视，今天我就不会贸然给您写这封信了，也不敢有将来继续我们之间的这种精神交流的奢望了。

祝您永远坚定和乐观！

您的马丁·海德格尔

1919年4月24日海德格尔给胡塞尔的女儿 Elli 胡塞尔的信：

亲爱的胡塞尔小姐：

我们关于历史意识的谈话经常萦绕在我的心头。是否能够在创建生活的过程中，真正体验到生活的历史性，即体验到历史生活的具体内容(它之所是)，这才是最关键的。至于对它的反思，倒不一定有什么决定性的意义。19世纪是拙劣的概念性的世

纪；对科学，即对具体科学的追求，这种偶然性中形成的智慧，已不可逆转地成为人们的“生活方式”；19世纪正是以这种方式把它的触角伸到每一个角落，到处探察。但是，时至今日，19世纪的这种方式本身却从未被人们作为应被克服的东西思考过。人们也未曾将其在作为应被克服的东西在原初的内在性中（即在真正的人生中——译者）体验过。这种原本只具有启蒙意义的原则，现在却肆无忌惮地按照规则和事物性原则，将生活以及生活经历到的一切，整齐划一地归入同一个模式。在这种模式中，一切都是可预见、可控制、可组合、可说明的。到处都是肆无忌惮的纯粹的“可”一性（“bar”-keit），如果可以这样说的话。今天，在生活的每个领域中，都有人在尝试写作于生活赋有启发性的“准回忆录（Quasi-Erinnerungen）”。在这些回忆录中到处可以看见这种桀骜不驯的指导方针。

为让有一定程度的精明和哲学准确性的有才华的所谓科学“新秀”早露头角，让他去证明“龙泉中本无龙”本不是一件难事。这种科学垃圾假如必要的话，可以让它们出现在无人注意的脚注中也未尝不可。可是今天人们都要为此召集一系列“科学讨论会”。为了使随时都可能沸腾起来的激情之流随时得以发泄，因而种种蠢举成为必不可少之时，对具体事物略知皮毛，对他人的经验略加体会，就去激动和领导他人，并使他光彩夺目，当然就更容易不过了。

但我们不长于此道，今日的生活如此厚颜，动辄便把生活内在的直接性自动发展成公开的讨论（spontane zu—Diskussion—Stellen）。大学的教授谨小慎微地讲授每一件偶然琐事，这一切把所有原初性和真实性拒之于千里之外。

难道这类强大的动摇着本已生活的死、无教养、无计划中生成的形式就是精神的高级社交？为了跻身于其中，为了被它“真正的认可”，你就必须不断地进行反对你自己的跳跃。比如，人们不能容忍自己整个夜晚处于沉默不语之中渡过，因为，（这种生活让人们）不惜一切代价，无论如何得讲点什么，没有任何东西能够幸免于谈论之难。一切都必须被“侃碎嚼烂”，变成供人们漫无边际去闲谈的琐碎“题目”，以使大家“心满意足”地一个题目接一个题目侃下去。今天你会遇到这类情况，学生们不论是男是女，居然用几分钱寄个明信片给你，询问你的问题研究到什么程度了，得到了什么样的结果，在这种情况下有什么解决的办法。甚至说，请你不要误了下次邮班，能不能马上将你的最新成果告诉他（她），等等。伸手之长，无所不及；纠缠不休，让你无以为计。这是一种无知识、无生活的人。他们根本不知道于熙熙攘攘的市场之外还有恬然成趣的精神生活。让他们去组织什么走向心灵深处和高处的精神社交和友谊，建立共同的存在和相处吧。我们必须学会等待，必须信赖真正本已的经历的生活中存在

着恩赐，并恭顺这种恩赐。它对于一切不安定的心灵是完全陌生的。

我们的生活必须从繁复纷纭的事物与物质泛滥中退回到生长性的创造性的初始源头。不要对生活进行不必要的美学粉饰，去掉那些矫揉造作的身段手势，只去信赖神意，信赖纯粹原初的，自然而然发生影响的原动力。能够克服生活的，不是事物也不是东西，不是被侃烂了的“价值”和“规范”。生活，只有生活能够克服生活。仍是只有生活，在连接彼邻的“你”和共同携手以某种形式生龙活虎地涉入本已生活的他者的生活，只有它能够使本已的生活或高扬或受阻，或塑造成型或遭到破坏，或激奋或平静。如果您想寻找写这封信的原因和缘由，您什么也找不到；在窃听动机之时，您听到的是我们整体的历史生活的涌流：您和我同舟共济的历史生活之河的涓涓潺潺。

衷心地祝愿您

您的马丁·海德格尔^[14]

人们对海德格尔给胡塞尔女儿的信有些不以为然，认为是通过其女儿的关系来接近胡塞尔。但不管这封信的动机如何，这里面激动着与1919年讲课时同样的沸腾热血。这两封信里表现出的对朴质真诚的人生的向往与热爱，就是海德格尔《存在与时间》一书提出的以人生此在结构性描述为主要内容的基础存在论的真正动力。

前边我们引用1915年海德格尔的履历自述中已经谈到

他对自然科学传统的批判意识：“过去由对数学的偏好而养成的对历史学反感和偏见从根本上得到消除。我认识到，哲学既不应该片面地为数学左右，也不应该为历史学左右。”但是我们也看到，至少到1919年，海德格尔仍然在研究自然科学问题（1918年7月21日给其女友 Elisaketh Blochmann 的信中写道：“我工作很忙，钻在数学和物理学的公式和实验观察之中”）。但同时，他深入研读了狄尔泰的著作。他在1919年第一次世界大战尚未结束时在弗赖堡大学上课时的讲稿，就是这一时期对传统自然科学思维方法以及在这一思维方法影响下流行的哲学思潮所做批判工作的记录。在这个时候，海德格尔还像本世纪初的哲学家一样，把建立一种真正的科学的哲学视为己任。所以，从形式上看，讲课的中心内容是哲学作为一种科学应该是什么样子的：它与其他自然科学的根本区别是什么，它用什么方法进行工作，在什么领域内进行工作。但此时海德格尔已经非常清楚地意识到，自然科学与哲学的区别是本质性的。这一点当然不是海德格尔的发现。狄尔泰和新康德主义者早在海德格尔之前就认识到这个问题。但海德格尔对他们工作的具体结果并不满意。从一开始他就把所寻求的哲学科学或者真正科学的哲学（他在讲稿中把它称之为“本源科学”Urwissenschaft）同生活的关系看得十分清楚。他认为科学，这一概念本身就意味着对直接的生活意识的干涉和改造。它将我们带到一种意识中，使我们的精神生活具有了一种新的属于自己的形式^[15]。他认为，科学对自然生活意识的这种侵犯是任何科学都不可避免的。海德格尔经过十余年的潜心研究，提出了一种新的本原科学：作为基础的新形态的

本体论。《存在与时间》的基本内容就是对人生此在的现象学—解释学分析。

注 释

- [1] 见 Hugo Ott《马丁·海德格尔》，第 88 页。
- [2] 同上书，第 89 页。
- [3] 同上。
- [4] 同上书，第 90 页。
- [5] 同上书，第 92 页。
- [6] 同上书，第 99 页。
- [7] 同上书，第 99 页，Lasowski 1917 年 1 月 28 日给海德格尔的信。
- [8] Guido Schneeberger:《Nachlese zu Heidegger》，1962. N. 176。
- [9] 同上书，第 108 页。
- [10] 同上书，第 108 页。
- [11] 同上书，第 107 页。
- [12] 参见《胡塞尔给英嘎登的信》中 1921. 11. 25 的信。
- [13] Hugo Ott《马丁·海德格尔》，第 101 页。
- [14] 见《aut—aut》杂志，意大利，1988 年，第 223—224 号，第 6—11 页。
- [15] 《海德格尔全集》第 56 卷，第 3 页。

第十二章 海德格尔同胡塞尔 现象学之殊异

在前面我们已经看到海德格尔对胡塞尔所建立的现象学十分推崇。海德格尔哲学巨著即其代表作《存在与时间》就是献给胡塞尔的。关于这件事，胡塞尔的夫人在给波兰哲学家、胡塞尔的学生和朋友英嘎登(Roman Ingarden)的信中有一段十分有意思的描写：“阳光明媚的天气。热情洋溢的贺信从四面八方纷至沓来，海德格尔(他在这儿建有自己的小茅舍，每逢假期便携全家来此度假)带来了用花装饰着一个纸卷，内中是他刚脱稿的著作，并有献词：以衷心的敬意和友谊献给德蒙特·胡塞尔。”^[1]这里卷着的就是海德格尔的《存在与时间》。在这本书中海德格尔自己写道：“下面的研究^[2]没有胡塞尔哲学为基础是不可能的。”这些研究“假如在对事物本身的开拓有所贡献的话，那么作者首先要感谢胡塞尔。通过他在弗赖堡任教期间深邃的研究成果以及作者与他未发表的许多研究的直接接触，作者通晓了现象学在各种领域中进行的研究”^[3]。他甚至曾借用狄尔泰的话，将胡塞尔的研究成果看成是自康德《纯粹理性批判》以来哲学界中最伟大的进步^[4]。

但这两位大哲学家的师生关系未能维持多久便分道扬镳了。海德格尔思想发展到与胡塞尔思想不可同器的地步，以致

西方哲学史中只有少数人把海德格尔思想算在现象学的名下。在很长一段时间内,海德格尔与胡塞尔之间的关系,对于他们各自哲学追随者之外的人来说,几乎成了一个谜。近期正在陆续出版的海德格尔及胡塞尔的全集,才使这个问题渐渐变得明晰起来。

实际上早在 1925 年,即《存在与时间》发表之前,海德格尔便在他的讲堂上对胡塞尔的现象学作了详尽的批判。《存在与时间》一书是经胡塞尔之手发表在他主编的《现象学》杂志上的,但他当时对此书并没有认真通读。直到 1929 年,海德格尔名声日增,胡塞尔才开始研读《存在与时间》。当时他在给朋友英嘎登的信中写道:“关于对海德格尔的深入‘研究’,我的结论是,这部著作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。”^[5]所谓拒绝当然是针对海德格尔的献词而言。正是由于这个原因,胡塞尔才有了写一部长篇的系统著作的计划。这部著作应该成为他的主要代表作。胡塞尔企图以此来平衡或消除海德格尔在西方哲学界造成的影响^[6]。他于 1931 年柏林的讲演中针对海德格尔思想,批判了当时的所谓哲学中的人类学化倾向^[7]。

胡塞尔和海德格尔的哲学分歧对当代西方哲学发展产生了巨大影响。胡塞尔和海德格尔研究者及著作的出版者毕莫尔(Walter Biemel)教授曾指出:“当今存在一种倾向:海德格尔和现象学成为 20 世纪哲学中互相对立的两种潮流。”^[8]因此对海德格尔和胡塞尔对现象学的不同看法作一探讨,对研究当代西方哲学的发展不无益处。

1

《大英百科全书》现象学条目的写作

胡塞尔《逻辑研究》发表于本世纪的第一年，即 1900—1901 年。许多西方人士认为，这本书的发表，标志着整个 20 世纪哲学的奠基之一。经过 13 年的艰苦研究，胡塞尔将自己的描述现象学向前推进到超验现象学阶段。他批判的论敌由心理主义转为自然主义。在方法上他创立了现象学还原法，亦称括弧法。内容上对意识的意向性结构的描写发展到对超验自我(transzendentales Ego)及其相关物的描写。他的这些发展受到一些人的赞扬，但为他的大多数学生所反对。许多学生认为他背离了《逻辑研究》奠定的原则，因而大多数学生与老师分道扬镳了。正在胡塞尔孤独之际，一位出类拔萃的年轻哲学家海德格尔来到他的门下。这位青年帮助出版了胡塞尔的由 Stein 编辑的《关于内在时间意识的现象学讲演录》。但是这种亲密无间的关系并不意味着他们学术上的完全一致。这种合作没有维持多久，《大英百科全书》“现象学”条目的写作，便使这种分歧公开化了。

1927 年，即海德格尔《存在与时间》发表之年，《大英百科全书》编辑部约胡塞尔为《现象学》条目撰文。胡塞尔欣然接受，并请他年轻的学生海德格尔与其合作。胡塞尔首先起了一个草稿，暑假期间又同从马堡大学来他处度假的海德格尔进行了讨论，而后海德格尔将第一稿带回马堡，并据此起草了第

二稿的导言和第一章。在研读胡塞尔的手稿的过程中,海德格尔在胡塞尔的手稿上加了许多批判性的脚注,并写信向胡塞尔阐述他的看法,他又将脚注中的看法集中在一起,构成信中的附件 I;并对全文的安排和应阐明的问题写了自己的意见,这便是信的附件 II。他将信同稿件一起寄给了胡塞尔。胡塞尔接到海德格尔的信后,他不仅读了此信,而且将信中批判性的附件用速记(他本人的手稿大都是用速记写成)重抄一遍,妥善保存起来,可见胡塞尔对海德格尔意见的重视。因为这个文件包含了他与海德格尔之间意见分歧的主要之点^[9]。但胡塞尔并不能接受海德格尔的批判。他将海德格尔的第二稿弃而不用,自己重新起草了另一稿。这个稿子也没有为《大英百科全书》所采用。这项工作以失败而告终。关于这次失败的合作,胡塞尔在给英嘎登的信中写道:“《大英百科全书》的条目使我耗费了很大的精力。主要是因为我将我的原则性的路线再一次仔细审查一遍,还必须顾及下列情况:海德格尔(正如我所必须承认的)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。”^[10]这是胡塞尔第一次清楚地意识到他与海德格尔的根本分歧^[11]。所以从这里出发来分析这两位哲学家的分歧,我们认为是最合适不过的了。

(1) 海德格尔给胡塞尔的信

于麦斯克尔西,1927年10月22日

亲爱的父亲般的朋友:

为了那些在弗赖堡渡过的时日,我衷心地感谢您和您尊敬的夫人葛梅玲。在那些日子里,我的确感

到像您的孩子一样受到您的接待。在实地动手工作之后，问题才暴露出来。单纯的假期谈话的愉快于此并无补益。而这次一切又受到这个重要而紧急的任务的压力。在弗赖堡的最后几天我才看清楚，您对纯粹心理学的强调在何种程度上为超验主观性问题和超验主观性与纯心理性东西之间的关系问题，即这些问题的阐明奠定了基础，或者在何种程度上首先为以明确的确定性提出这类问题奠定了基础。对您最后几年的具体研究我不熟悉，这于当前这项工作是不利的，因此这些反驳好像是纯形式的。随信寄去的几张附页中我试图再次将最本质的分歧之点确定下来。这也使我再一次有机会将《存在与时间》中在超验问题上的基本倾向作一勾画。

手稿的第 20 页至 28 页比头一个草稿写得简明得多了。其结构是清晰的。在反复检阅中根据文体的需要我对原文进行了压缩和润色。用红笔圈定的眉批涉及与本题有关的具体问题。我把这些问题在此信的附件中做了简短的综合。

附件 I 涉及提到的几个问题与问题的排列有关。

对这篇文章最重要的是以简短的、完全不带个别人观点的评价形式来表达现象学所研究的问题。从根本上讲，事情本身的澄清是表达清楚的前提。所以您的着眼点、亦即文章的着眼点必须限制在其本质内容的清楚表达之内。

实际上,正如我们的谈话中提及的,您不该期望大量发行。在弗赖堡的最后几天里,您曾反复指出,纯心理学实际上尚不存在。现在,最重要的部分已经包含在由朗格里伯打出的那三段手稿之中了。

首先必须将这些研究出版,而且这样做是出于如下两个原因:1)要人们了解这些具体的研究,不致使人们将纯粹心理学只当作承诺性计划,到处去徒劳地寻找它。2)您自己也会从这种对超验性问题的根本性之阐述中得到乐趣。

我想请您将第二稿作为“研究”的线索。我刚才又把它研读了一遍,认为我上述的判断是正确的。

昨天我从我的夫人那里收到了李希特的信(附件Ⅲ是此信的节录),我已经给曼克写了信。

在这里我当然没法进行我自己的工作。一门课,两门练习课,又加上在科隆、波恩和 Kuki 的报告,这将是一个十分美好的窘境。

我下周将由这里出发去雅斯贝尔斯处。我要到他那儿去索取些战略性的建议。

我祝您在这篇文章的工作上有一个完美的结束。它作为未来著作出版的开端将使您在许多问题上保持清醒。

值此,为了那些美好的时日,我再次对您和您尊敬的夫人葛梅玲表示衷心感谢,并致以忠诚的友谊和敬意。

您的马丁·海德格尔

另外，信中还有三个附件，译文如下：

附件 I 内容上的困难

我们的一致之处在于：通过向与其具有同类存在方式 (Seinsart) 的实际存在 (Seiende) 的回归，并不可能从超验构造方面使您称之为“世界”的那个实际存在 (Seiende) 得到说明。

当然，并不能因此而认为，打开通向超验物之门者根本就不实际存在 (Seiende)。相反应该看到，这里出现的恰恰是这样的问题：什么是世界于其中进行自我构造的实际存在的存在类 (die Seinsart des Seienden)? 这正是《存在与时间》一书研究的核心问题，这即是此在 (Dasein) 的基础本体论。应该指出，人类的此在的存在类之“所以是”自身恰恰隐含着超验构造的可能性。

超验的构造是自己的生存 (Existenz) 之核心的可能性。作为实际的存在 (Seiende) 的具体人从来也不曾是“世界中的实在的事实”，因为它从来不是“实物性” (Vorhanden)，而是一种现实的生存 (Existenziert)。令人“惊叹”之处正在于，所在的这种状态使所有的肯定东西的超验构造成成为可能。

只有在人的具体的整体性基础上，即从根本上将这种人的整体性作为人的存在方式来规定时，人体学 (Soma-tologie) 和纯粹心理学的“单方面”的观察才成为可能。

“纯精神的”(存在)根本不是从整个人的本体论

基础上成长起来的,即不是以心理学为目的的。相反,它从一开始便起源于自笛卡尔始的认识论的思考。

进行构造者并不是虚无,而是某物和实际存在(Sei—ende)——尽管不是实证意义上的实际存在。

关于构造者本身的存在方式(Seinsart)自身的问题的提出是不可避免的。

因此存在的问题一般的讲是涉及构造者与被构造者的问题。

附件 I

以下涉及 21 页以下的文章排列问题

在超验问题的表述中的最重要的是阐明,实际存在的“不可理解性”意味着什么。

从什么角度出发实际存在是不可理解的? 这即是说,何种比理解性更重要的要求是可能和必要的。

回溯到什么上之后才能赢得这种理解?

何谓与纯精神不同的绝对自我?

这个绝对自我的存在方式是什么? —— 在什么意义上它们是不同的自我?

绝对自我在其中被设定起来的那个设置活动本身的特征是什么? 在何种程度上这里遇到的不是实证性(被设置性)?

超验问题的普遍性

附件 II

(译者按:此附件只涉及海德格尔升教授和提工资的问题)

题,因而略去不译。原文参见《胡塞尔全集》第9卷,第600—602页)

(2)《大英百科全书》条目手稿的批注

在“大百科条目”第二稿中,胡塞尔写道:“作为超验现象学家,我并不具有作为精神的Ego(自我)。精神这个词义总以现实存在的(Seiende)或可能的世界为前提。我所具有的‘自我’是那种超验的纯粹‘Ego’(自我)。在这个超验纯粹自我中,由于隐蔽的意识的功用,精神才创造了它对于我所具有的意义和有效性。”^[12]胡塞尔通过超验现象学还原,将所有关于外在的实在世界的知识放在括弧里存而不论,以便回到认识行为与认识对象这两极关系的主观极去讨论认识对象的构成方式。他通过这种方法获得的就是纯粹的自我,这是还原之后的唯一的现象学的剩余物。这种向纯粹意识的还原,即将自我从外在世界彻底隔离出来,在最纯粹的状态下考察自我的作法,海德格尔根本不能接受。海德格尔认为不能离开世界来考察自我。针对胡塞尔上述思想,海德格尔在《存在与时间》第一部分的手稿脚注中问道:“难道世界本身不是属于纯粹自我的本质吗?参见我们1926年在Todtnauberg关于‘在--世界中--存在’及它与在世界之内事物性存在之区别的谈话。”^[13]

胡塞尔为了使自我达到最纯的状态,他不但将外在的自然实在放在括弧中,而且将经验的自我,心理学意义上的精神也放在括弧中存在不论,因为在胡塞尔看来,心理学意义上的经验自我或者主体精神和外在自然一样都是一种实在性(Posititaget, Vorhandensein)。

海德格尔针锋相对地指出：“手头现成存在！（Vorhandensein!）人的亲身存在（Dasein）的确是实际存在，但它从未仅是当下手头现成存在（Vorhandensein）。”^[14]

胡塞尔写道：“出于非常明显的根本性原因，人类生活于实证性中，而且每个人首先都毫无例外地生活于实证性中。因此超验还原是一种全部生活方式的变动。它将从迄今为止的全部生活经验中完全超越出来。而且由于还原的这种新奇性，不管从可能性还是从现实性来看，都是很难理解的。”海德格尔在这里简明地批注道：“Ascendenz（攀上〈Hinaufstieg〉）但仍然保持‘内在’。”^[15]当代德国现象学家海·罗姆巴赫（H. Rombach）在他的《当代意识的现象学》一书中对这段简短但十分难懂的批注作了解释。“攀上（Ascendenz）与还原性相对立。攀上应理解为超越，这样攀上一词便包含了新的意义。据此，超越便意味着放弃自我之自行缩小这种形式，并步入人类的全部存在可能性。这种超越结构的内在性便意味着对自为的此在（Dasein）的领悟。这种领悟本身就同时意味着纯‘我’的放弃。”^[16]通过上面对照摘引的几段文字和罗姆巴赫的解释，我们可以清楚地看到，海德格尔持有与胡塞尔完全相反的意见。海德格尔认为，通过数学式的括弧法所获得的不是自我本身，而是将自我本身缩小了，使自我片面化了，实际上将自我的最本质的特点给忽略掉了。这样便没有回到事物本身去。现象学不应该置自我的实际存在于不顾，而是应该将描述分析的注意力返回到并集中于自我的实际存在之上。不应该将自我从世界中孤立出来，而是将自我的实际存在放回到世界之中去，把在世界中存在的自我当作研究对象，这

样才能贯彻“回到事物本身去”的现象学原则。为此海德格尔提出了与胡塞尔超验还原相对立的另一种方法：Ascendenz，即超越。这种超越，意味着使自我从传统哲学为其设置的孤独中摆脱出来，步入世界之中，将它作为“世界中的存在”来把握，即作为一个人类生存的可能性从整体上来把握。这种新发现的自我或此在(Dasein)的内在结构并不与外在世界相对立，相反，此在的内在结构本身的意义就是“在外在世界中”。所以自我在这个超越中，仍然保留其内在性。这是海德格尔与胡塞尔的理论分歧的第一点。

海德格尔是否因此完全放弃了还原法呢？没有。这个问题我们后面(17)再较详细探讨。这里我只指出：海德格尔在他的马堡讲稿和主要著作《存在与时间》中仍然使用了还原法，但是它已不是决定全部哲学方向的根本方法了。还原法已成为向纯存在本身攀援的辅助手段。

胡塞尔的超验还原完全排除了通过对具体的实际存在的研究去发现最一般的存在本身的意义的可能性。他认为，不管这些具体存在是实在性(real)的存在，还是概念性的(ideal)存在都无济于事。海德格尔只能部分地接受这一观点。他在给胡塞尔的信中写道：“我们的一致之处在于：通过向与其具有同类存在方式的(Seinsart)的实际存在(Seiende)的回溯，并不可能从超验构造方面使您称为‘世界’的那个实际存在(seiende)得到说明。但并不能因此而认为，打开通向超验物之门者根本就不是实际存在(Seiende)。相反看到，这里出现的恰恰是这样的问题：什么是世界于其中进行自我构造的实际存在的存在类(die Seinsart des Seiendes?)……应该

指出,人类的此在的存在类是与一切其他实际存在完全不同的。人类的此在的存在类之‘所以是’本身恰恰隐含着超验^[18]构造的可能性。”^[19]这就是说,按海德格尔的看法,可以从一种特殊的实际存在(seiende)中,即从人的具体的实际存在中找到关于一般存在的意义之问题的答案。之所以能在这里找到答案,并不因为这个特殊的实际存在不是实际存在了,而是因为它具有特殊形式的实际存在。这个实际存在的特殊性就在于,它不是事物性的存在,这是海德格尔与胡塞尔之间分歧的第二点。

胡塞尔在“条目”草稿中在对他的超验还原法作概括性描述时写道:“超验还原法的原则性特点在于,它在普遍性理论意志中预先一蹴而就地防止了这种在纯粹现象学中占统治地位的超验幼稚性。它的特点还在于:它将全部现实的习惯生活与这种意志一起都还原掉了。”^[20]针对这一思想,海德格尔问道:“那个意志(Will)本身呢?”^[21]“绝对自我在其中被设置起来的那设置活动本身的特征是什么?在何种程度上这里遇到的不是实证性(被设置性)?”^[22]为了更清楚地理解海德格尔这里的意思,我们还得引两段胡塞尔的原话:“超验还原恰恰发掘出一种全新的能一贯如初的超验性经验。通过这个还原,这个到处在隐蔽中起着奠基作用的绝对主体性才暴露了自己。这个主体性在其意向性综合中,以它所有的超验生命构造了所有的实在的理念的条件以及它们的肯定的存在的有效性。”^[23]“在我的全部生命具体化中,直接地显示于超验还原的内在经验中的、这样还原过的自我当然还是我的自我(Ich),而具体自我(ego)实际上是一切于我有效的超越物的

绝对的前提。”^[24]这样我们便很清楚地看到，超验还原是在一种内在经验中实现的。固然胡塞尔认为，这是一种全新的经验。而这种还原的实行是一种普遍的理论性的意志。“这种意志不提供……什么具体的超越的有效的证明。它只是画括弧……”^[25]，“当我这样做的时候，我便不再是人性的自我”^[26]，这就是胡塞尔所谓纯自我。它的活动就是纯主体的统觉，纯主体的认识和设置。这种设置就是所谓内在的经验。现在，海德格尔提出的问题便清楚了：所谓“绝对自我”在其中被设定起来的那个设置活动，就是指胡塞尔的进行超验还原活动的那个意志。这就是说，海德格尔研究指向现象学活动本身，要求它澄清自己的特征。这里海德格尔实际上提出了互相联系的三个问题：如何对意志进行规定？这就是：这个超验自我，即意志是否也具有自己的存在的类别？它所进行的设置活动的性质是什么？在超越自我面前，还原不起作用了吗？如果不起作用了，那么是出于什么原因？很显然，进行还原的，进行构造的主体绝对不是“一无所是”，它总“是”些什么，因而必须有其存在。只不过这个存在不是石头桌子那类事物性的存在。这个特殊的存在的特殊结构被胡塞尔忽略了。海德格尔认为：“关于进行构造者本身的存在方式自身的问题的提出是不可避免的。”这是海德格尔与胡塞尔原则分歧的第三点。

胡塞尔在同一页上写道：“当我为我自己这样做的时候，我便不再是人类的我了。”针对这句话海德格尔注道：“为什么不是呢？难道这样做不是人类[活动]^[27]的一种可能性吗？但恰恰因为它从来不是事物性的。它是这样一种行为，即一种原本就是自我创造的存在的类(Seinsart)，它从来不属于事物

性的实证性。”^[28]

胡塞尔谈到“做”(Tun)或者“行为”(Akt)时,总是指意识的活动。所以胡塞尔谈到行为时写道:“这里涉及‘精神’以及精神与作为精神的前提的、只是暂时被置于理论考察之外的身体之间的关系。”^[29]在这句话下面,海德格尔注道:“什么是‘置于考察之外’?是还原吗?如果是,那么我们在纯粹的精神之中恰恰没有获得精神本身的先验性。”^[30]如果把这两段批注合起来比较,就会立刻发现,“做”在此处不再是意识“行为”。他在哲学考察中并没有忽略人体和人类此在(Dasein)的所有具体因素,但他绝不是像其他自然科学那样来处理这些因素。海德格尔是从人的具体存在的整体性和同一性来把握这些因素的。这个整体是人以其身体和精神以及其他可能因素在世界中的行为、作为。通过对这个同一性的此在的分析,其他各因素也在其中得到相应的说明。这是海德格尔在现象学中提出的全新的立场。胡塞尔在现象学中将传统认识论的基本立场有意识地加以发展,海德格尔则放弃了西方传统认识论的基本立场。这是它们之间分歧的第四点。

通过上述的比较,我们已经清楚地看到了海德格尔的现象学与胡塞尔的现象学的根本区别:海德格尔不是在与世界对立的超验自我中,而是在此在的“在世界中的存在”中去寻找此在的内在结构;不是在孤立的自我中,而是在具有特殊的纯存在的类的实际存在中去寻求关于存在本身的意义这一问题的答案;不是满足于超验还原的实施,而是去探求进行设置的存在种类,即还原行为的存在本身的存在种类;不是承认胡塞尔超验还原在现象学中的垄断地位,而是将还原作为从

自我向作为此在的整体的存在本身的超越(攀登)的一种辅助手段。不是坚持传统认识论的基本立场,而是转而采取基础本体论的立场。他放弃了传统哲学关于意识的研究,转而研究人的实际存在,人的存在的结构。这就是《大英百科全书》条目合作工作的失败给予现象学研究的启示。

2

对胡塞尔意向性的批判

正如我们上面已经指出的,意向性是胡塞尔超验现象学的中心问题。胡塞尔在《大观念(一)》中写道:“意向性是对意识的恰如其分的刻画。”“我们所理解的意向性是意识的特征,即意识总是关于什么意识。”“在任何一种现实的我思活动中,由纯自我放射出的‘视线’(Blick)总是瞄准着作为意识关联物的对象。”^[31]我们可以很清楚地看出,对胡塞尔来说,意向性一直是被理解为“关于什么意识”,它总是同向超验主观性的回溯联系在一起。在《逻辑研究》中,胡塞尔还曾把意向性规定为一种心理的经历或心理的行为^[32]。后来则把它更准确地概括为纯经历本身。意向性(Intentionalitaet)这个概念中的“Intention”原意是对某种东西的注意和警觉,所以“关系到什么”、“顾及到什么”(Bezogenheit auf etwas)就是意识之特征的形式描述。海德格尔从一开始就将意向性只作形式的理解:意向性就是对某某的顾及、关切(Bezogenheit auf etwas)。在海德格尔看来,关于这种“对某某的关联”的基

础是什么,这是西方所有哲学家、包括胡塞尔在内,没有弄清楚的问题。他们非但没有解决这个问题,甚至没有意识到应该提出这个问题。所以胡塞尔关于意向性的定义,即将意向性或者规定为心理行为,或者等同于纯意识,都是不可接受的。它们被海德格尔斥之为“形而上学”的“教条主义”的规定^[33]。因为胡塞尔将意向性定义为关于某某的意识(Bewußtsein von etwas),但什么是“Bewusstsein”这个词中所讲的 sein(存在)呢?这一点胡塞尔并没有加以研究和进行规定,没有对 Bewusstsein 中的 sein 提出问题。这种非批判的,对一个东西不加研究便接受下来,作为自己理论中的一部分,甚至基石或出发点的态度,在西方被斥之为“形而上学”。海德格尔批判胡塞尔是形而上学就是指责他在这个问题上的非批判态度。正是因为这种非批判态度,意向性是以什么为基础的,是谁的结构,才没有按其本来面目被揭示出来^[34],海德格尔认为,看不到意识和意向性的区别,将意识看成现象学研究的出发点或基地,这是胡塞尔现象学乃至整个现象学运动中的一大错误。海德格尔认为,这个错误直至当时仍未克服,甚至未意识到^[35]。所以,海德格尔要将意向性从传统的看法中,从意识的束缚中解放出来。他认为只有这样才能回到意向性本身并“通过它,客观地观察到意向性结构是谁的结构”。坚持回到意向性本身去是克服“所有关于现实性(如心理现实、意识、经历性关系、理性等)传统立场”的第一步^[36]。

海德格尔对意向性重新作了规定,把它理解为人类此在(Dasein)的基础结构:对某某东西的趋向性。这个规定突出了意向性本身的结构性的特点,它在现象学中开辟了一个新的方

向。在这种新的现象学的基础上,海德格尔建立了自己的基础本体论。意向性无非是这样一个基础领域:在这个领域中,行为的全体性和实在存在在纯存在中的主体性作为对象被发现了。联系其纯存在从意向行为和被意向者这两个方向上去探究,什么是预先给定者之行为,或实在存在的结构,这即是问:它内部有什么结构成分,在其内部可以遇到什么东西致使它的纯存在得以形成^[37],这就是海德格尔给自己的哲学思考提出的基本任务。

我们在前边已经看到,在胡塞尔的现象学中并不特别强调对意向性结构中的意向行为(intentio)的存在本身和被意向者(intentum)的存在本身刨根问底进行追查。胡塞尔现象学只满足于对经历经验本身以及出现于其中的现象的相关关系,也包括意向行为同被意向者这一相关关系进行描述。胡塞尔认为,这样便可以无偏见地发现真理,使事物本身现实出来。在经历中不直接出现者,便应该不予思考。所以胡塞尔只指出:作为意识结构的意向性又区别为意向行为和被意向者。对他来说,知道在意向性中有这一结构存在就够了,不必去问这二者之间的关系的实质是什么,更不问这一关系的存在类。相反,这类问题正是海德格尔的兴趣之所在。他根本不满足于对意向行为与被意向者之间的区别的发现,而是要追问,这二者各自的存在类是什么,二者之间关系这一存在的存在类是什么。他认为,只有将意向行为和被意向者之间的互相从属性研究清楚之后,意向性才是真正完满地被规定了。按他的看法,这种二者互相从属的存在结构,在胡塞尔那里完全被忽视了。而出现这个缺陷的根源就在于将意向性等同于意识本身,

将其限制在意识的领域中。“因此,坦率地讲,关于意向行为和被意向者互相从属性的内容在胡塞尔的现象学中仍是一片昏暗。进行意向活动的实在存在的纯存在同这个实在存在之间的关系仍然是一个谜。而且,是否可以这样提出问题,也是一个问题。”^[38]将意向性从意识的束缚下解放出来,使意向性本身的结构得以见天日,这是海德格尔的第一步设想。他进而还要追问,既然意向性不是意识的结构,那么是什么的结构呢?海德格尔的回答是:它是人的生活实践的结构。这是海德格尔对胡塞尔现象学的根本性挑战,是海氏和胡氏现象学内容上分歧的另一根源。

3

对胡塞尔“纯意识”论的批判

我们在前面已经多次指出,胡塞尔现象学只涉及纯意识问题,与其相关的经历的类型问题、行为问题以及与之相关物的问题。胡塞尔在《大观念(一)》中写道:“我们的现象学不是关于实在现象之本质的学说,而是关于经过超验地还原过的现象的本质学说。”^[39]这种还原过的现象学的本质学说,不外乎是关于纯意识之本质的学说^[40]。海德格尔的批判从最后一个问题着手,首先讨论了纯意识的规定性问题。他指出胡塞尔以多种形式对纯意识进行了规定。这显然是指胡塞尔《大观念(一)》一书中关于纯意识的多种论述,尽管海德格尔并没有直接交待这一点。

海德格尔将胡塞尔的第一个纯意识规定概括为意识是内在的纯存在。与这一规定相应，我们在《大观念（一）》一书中读到下列陈述：“我们坚持把我们的视线对准意识领域和与其不可分离的‘我’，并对我们于它们之中发现的内在性进行研究。”这就是说，胡塞尔研究的对象被限制在意识范围之内，因为在胡塞尔看来，只有在这里，对象才是自明的，真理才是直接被认识的。胡塞尔想创造一种对意识本身的本质的洞见。这个本质来源于内在经验和纯内在的直观本身^[41]。

胡塞尔所谓“内在”并不意味着意识“只停留于可能的内在经验之内”。关于这一点胡塞尔写道，将客观世界放在括弧中之后，这个内在性存在的领域，即纯意识，的确失去了它的实在性的意义。它不再是人们内在的经验中所把握的那种意识了^[42]。“自我”也被作为从属于现实的实在世界的生物被放在括弧中存而不论。在此情况下，关于内在经验的问题根本无从谈起。所以胡塞尔“内在”的存在是根本不为经验着的人，现实的人和“自我”所经历。它只可能被“纯粹自我”所经历^[43]：这种“纯自我”是一种特殊的超越物，一种内在性的超越物。这种纯自我，超出经验之外的纯自我的存在到底是什么？这的确令人难以捉摸。海德格尔从另一个角度对胡塞尔的理论进行了批判。他指出，胡塞尔对内在性的这种规定是不符合现象学的原则的。这种规定没有回到事物本身去，没有给予事物本身得以显现自己的机会。它只是表达了或表现了两种实际存在关系，即反思者与被反思者的关系。换句话说，这种规定只要刻画两种经历的关系。所以，海德格尔认为，在胡塞尔那里，“内在性不是从其纯存在着眼对实际存在本身进行

的规定,而是在经历或意识的领域内,对两种实际存在的关系进行规定。这种关系被刻画为一种真实的(reell)交错结合。但是关于这种交错结合的纯存在,关于这一实在性,关于这个领域的整体的存在是什么,却恰恰什么都没有说。这里被规定的是一种实际存在的不言而喻性,而不是纯存在本身。(在胡塞尔那里)关于纯存在的第一个规定就是这样得出的。”^[44]

胡塞尔对意识的第二个规定被海德格尔总结为:意识是在绝对的现实给定性这个意义上的绝对存在。胡塞尔用还原法获得的纯意识之所以是绝对的,就是因为在它的组成部分中无需包含实在成分。还原法在他那里作为核心方法得到彻底的贯彻^[45],人的存在也被置于不顾。胡塞尔认为,人的存在与其他实际存在并无二致。所有的实际存在,包括人的存在,都只是或然性存在。相反,内在的意识的不存在,对现象学的工作范畴来说是不可能的。这也就是对人的实际生活,特别是对认识来说,它是不可能不存在的,它是不可缺少的。它的存在对认识具有无可怀疑的确定性和可靠性,所以意识的存在是绝对的现实。

另外,胡塞尔认为:“在现实世界的现象中不存在任何绝对的东西这一点,属于现实给定方式之本质。与这种片面的表现相反,属于内在性现实给定方式之本质的,恰恰是存在着绝对东西之表现和投影(abschatten),因而,证明了它自身是不可磨灭的绝对。”^[46]比如一个感情的经历不可能是片面的投影。我朝着它望去,那么我在现在的连续性的每一点上都有一个绝对。它没有任何一个方面可以时而表现为这样,时而表现为另外的样子^[47]。一句话,意识是直接的原初地被给定的,

这是说,它不是间接的通过其它符号来表现自己,因此它是绝对的。海德格尔注意到,胡塞尔这种对意识的规定也无非是将意识同其他存在进行比较。不管其内容如何,对意识的这种刻画只是对作为对象的经历同另外的对象的关系的规定。在这种与其他对象即与超越物的比较中,纯意识是绝对的。但那些与意识相比较的超越物本身却不是直接给定的,而是间接地、象征性地给定的。而意识本身或事物本身在这种与间接的给定物的比较中并不能显示自己。“现实存在本身又没有成为议题,相反作为可能的反思对象的存在在这里成了议题。”^[48]这样一种非现象学的规定当然不为海德格尔所接受。

海德格尔总结胡塞尔对意识的第三种规定表述如下:意识在“Nulla ‘re’ indiget ad existendum (它的存在不必需要其他东西)意义上是绝对的对象。”这一表述是胡塞尔于《大观念(一)》一书第49节中提出的。一切器物性的超越物的存在都是或然的,因为它们可能不这样的存在。在胡塞尔看来,这正是器物性存在的本质特征之一。与此相比,意识的存在却享有独特的权势:对全部器物性的存在的否定并不能触及意识存在本身。“对器物世界的否定”无非是表示,“在那种经历流中……一种确定的安排好的经验联系,以据此而以它们为目标进行理论思考之理性联系被排除在外”。因此,它根本不影响到意识本身,“没有任何实在的存在对意识自身的存在来说是必然的”^[49]。另一方面,超越物的世界总是实际地指向意识^[50]。胡塞尔的看法十分清楚:所有的非意识的存在都在意识中显现自己。而只有意识自己的存在是在一个自我封闭、自

我独立因而它的存在是不依赖任何其他存在的存在。而且意识还是自我构造的意识，还原法也不能触及它。关于存在的这个规定海德格尔作了如下的评注：“因为意识是其他存在的前提，在它的基础上现实性才得以显示自己，在这个意义上，意识是绝对的。超越的存在总是在表象中被给定，而且总是作为对象，将自己介绍给意向性。”^[51]意识作为主体性是先于任何客体性的。但在海德格尔看来这样的规定还涉及与其他的存在的关系问题。这种以同其他存在的关系来规定存在自身的做法，对海德格尔当然还是非原初的规定了。实际存在并没有在它的纯存在本身中得到规定。这个规定是在构造的秩序内部把握了意识存在领域，并在这种秩序中宣布了意识对客体的领导地位(Fuhrersein)^[52]。

海德格尔认为，胡塞尔这样便将唯心主义和新康德主义带进了现象学。海德格尔对胡塞尔意识规定的所有批判，都是努力坚持“回到事物本身去”这一原则：所有这些规定都不是使我们赢得意向性本身的存在，而是将意向性的存在本身作为“本质”来“把握”、来“给定”、来“构造”、来“理念直观”的。但意向性存在本身并没有赤裸裸显示出自己本相。他认为，胡塞尔所以犯这个错误的根本原因，就是没有摆脱传统哲学的束缚，而是一直坚持了传统教条：“意识应该是绝对科学的研究领域。”^[53]海德格尔认为，依附于这个传统观念是不可能回答关于存在的意义问题的。它只能在与实在性的相对关系中相对地给出关于存在意义的规定，但事物本身并没有显示出来。海德格尔要放弃这种相对的规定，去探索一种新的道路。

但这种新的道路难道不与现象学的根本精神相矛盾吗？

胡塞尔认为,现象学不应该重新提出传统形而上学的老问题,即越出我们的直接经历去追问背后的本质,而应该只满足于对我们能直觉的东西,经历中出现的东西的直接描述。所以对现象学来说,超出描写之外去问什么是存在的意义(什么是意识的存在类,什么是还原活动的存在类,什么是认识的存在类)等等,对现象学根本不必要,甚至是与现象学的本质相矛盾的。海德格尔对此并不以为然。他认为关于存在的问题的提出在现象学中是不可避免的。作为证据,他从胡塞尔《大观念(一)》一书第 49 节、54 节和 55 节中引了大量原文来说明胡塞尔在他的现象学中已经提出了关于存在的问题,并且试图给以回答。不过他是根据传统哲学的原则作出回答的。这样的回答当然不能使海德格尔满意。因为在自然主义态度中,现实给定性的规定“根本就是不自然的,相反其中包括一种完全确定的理论态度”。这种态度中,“所有的实际存在都先天被规定是为在时间——空间的间隔中持存的事件的有规律的过程”^[54]。海德格尔认为胡塞尔自己的先例已表明,存在问题本身,本体论问题本身并不与现象学原则相矛盾,相反,它是现象学不可回避而必须回答的问题。海德格尔认为,他的任务是要更正胡塞尔对这一问题的错误回答,代之以他的正确的回答。海德格尔认为,人类的自然的经验方式不应该作为 *Einstellung* (采取的看法、观点) 来把握,所谓 *Einstellung* (看法、观点) 这个概念恰恰将人类行为之存在的特殊性掩盖起来了。因为它会导致下列偏见:“似乎在这种采取看法的类中,存在已经原初地给定了。似乎每一个关于存在的发问都必须回到采取看法的类中去找答案。”^[55] 行动的存在从一开始便

被理论教条地规定为自然的实在性。存在问题本身则没有被讨论。Einstellung 不是事物本身,而是同事物的关系。为了回到事物本身去,必须一开始就努力克服这种偏见。现象学中向纯意识的回溯就是这种偏见的结果。海德格尔认为,现象学应该始终如一地将研究的方向对准存在本身。通过对胡塞尔纯意识理论的批判,海德格尔得出如下结论:“存在问题不是一个任意的有可能被提出的问题,而是真正意义上的现象学本身的最紧迫的问题。”^[56]

从以上分析中可以看出,海德格尔是用胡塞尔“回到事物本身去”这一原则去批判胡塞尔具体的现象学意识描述工作。他提出了一种新方法代替纯描述法,即哲学的 Interpretation,或者 Auslegung,用希腊语表达叫 Hermeneutik,中文译成诠释学或注疏学。

4

海德格尔哲学中的还原方法

关于胡塞尔现象学的还原法,我们在附录中作了较详细的介绍与分析。对此有兴趣的读者可以去参考。但为了更清楚地说明胡塞尔的还原法在海德格尔哲学中的作用以及两者之间的区别,我们认为有必要先对胡塞尔还原法问题作一集中说明,然后再谈海德格尔哲学中的还原法问题。

(1)胡塞尔的现象学还原方法。胡塞尔现象学还原方法的提出是出于两方面的原因:一方面为了使他在《逻辑研究》一

书中提出的思想——“既不研究也不否定实在，只研究实在的现实给定方式”的思想，成为一般性的方法。另一方面，由于《逻辑研究》所涉及的问题主要是数学和逻辑基础理论问题，它从形态上只是一门具体的基础理论科学。在此书影响下产生的早期现象学运动，即当时著名的 Goettingen 学派和 Muenschen 学派的成员，也是在不同的具体学科领域中从事现象学的开拓工作。它们均属于运用现象学的描述方法建立基础理论科学的尝试。但自柏拉图、亚里士多德以来，西方哲学不仅仅是一种方法的研究，或一门具体的基础理论科学。它应该提供关于一切实际存在的共同本质、共同基础，提供各种杂多的同一的基础知识。《逻辑研究》并没有从事这方面的工作，因而从传统意义上讲，它还不是现象学的哲学。现象学还原，就是胡塞尔经过 13 年努力而建立起来的，将一般现象学发展为现象学哲学的方法。这一方法在他的《大观念(一)》中得到详尽的阐发。

现象(Phaenomen)在胡塞尔的用语中是一个很宽泛的概念：假象、幻象、真实存在、真理，自然现象，生理心理现象等都囊括于其中。什么是现象界诸杂多的同一基础呢？作为诸杂多基础之超验领域在何处呢？为了达到这个领域，必须施行现象学的还原，克服传统的自然立场。胡塞尔这里的所谓自然主义是指下面的看法：我们在自然界中所遇到的对象是一种超越的存在，它是完全独立于任何实际的给定方式，即独立于人的任何认识行动。它像我所看到的那样，自在自为地存在于外在世界中。它的这种存在方式不与任何东西(主要是主体)具有相对性。对这种绝对的超越存在的确信就是所谓自然主

义态度。

胡塞尔并不否认自然主义所相信的事物的存在。世界作为现实总是现实地存在着,只不过我们对它的看法、印象会不断变化。这个世界是一种自然的肯定性。作为这个世界的组成部分的我也是一种实在的现实^[57]。现象学还原并不否定它们,所谓现象学还原是说:在作为实现的整体的世界自在自在地存在的同时,在它仍保留着它原来的样子的同时,“我们将它们置于我们的‘行动之外’。我们将它们存放在一边”。我将“它们用括弧括起来。它们仍然存在在那里,就象被括在括弧中的东西那样,就象被切断于电路联系之外的电路一样存在在那里”^[58]。这种通过放进括弧或者搁置一旁的办法对事物进行的重新评定,就是胡塞尔现象学的还原。胡塞尔还称其为 *εποχη*(读 *epoche*)。这个词是由古希腊文动词 *επεχω* 变来的。*εχω* 原意有“把握”等义。*επεχω* 有“持着于某物”,持保留态度等义。中文常译为“悬置”,实际上是指对“实在”的问题持中立的态度。这种还原法在现象学中有多种称呼,Reduktion(还原法)和 *epoche*(悬置法),悬置法又叫括弧法(*Einklammern*),闲置法(*Keinen-Gebrauch machen*),停止运作法(*Ausser-Aktion*),终止执行法(*Ausser Spiel*),止效法(*Ausser-Geltung setzen*),切断法(*Ausschalten*),二者是同一种方法的两个方面,前者是还原法的正面规定,它是导向某种某原初性的存在的方法。后者(悬置法)是同一方法的负面规定:为了导致源头,离开某些非本源性的东西。二者实际上是同一个过程的正反面两个效应。所以,胡塞尔有时说,二者是一回事,有时又说是不同的方法。两个解释都对,只是在

同的下文强调不同的效应而已。在这个问题上钻牛角尖是不必要的。因为还原法是正面的意思，所以，导向什么，就叫什么还原法，导向本质叫本质还原，导向初始层次（原初世界 *primordiale Welt*），就叫原初还原，或首序世界还原法。导向历史层次，叫历史还原等等。这里也没有什么死的规定。

在日常生活中，人们求钱物而忘本源，因此，本源性的存在对常人的自然的理解来说是十分陌生的。还原法和悬置法的实施，会引起人们观察问题的角度的根本变化。但另一方面，悬置枝节，归向本源，并不是完全消灭了枝节，而是从枝节回溯到本源。枝节放在括弧中并未触动分毫，要说触动的话，只是使它看清了自己的来源。如地理地质工作者确定了长江黄河的源头，并没有否定长江黄河的主流。它还保持原来的运动状态。被改变的只是对它的根源的理解。对人间的事来说，对科学来说，现象学的还原挽救了它的根源性，使它们从假本源中解脱出来，让本源从匿名状态变为知名状态；使貌似无源，成为有源；去其假源，显其真源。如果在这种还原中，自然科学中的对象的来源重新得到说明，找到真源，对象便在某种意义上得到了挽救（接回家了）。它的危机也得到理解。但是因为从事还原活动的是绝对主体性，所以，经现象学探查出的源头都必然是“超”经验主体性（*transzendent*）的。当然，胡塞尔始终认为，理想世界是以现实日常生活为基础。在他看来，即使向逻辑数学这样纯形式的科学也是以现实日常生活为基础的，这是胡塞尔的基本立场。但这绝不等于说，胡塞尔认为，理想世界是现实生活的产物，是人的实践的总结。“物理科学是现实经验的总结和概括”，这种观点是胡塞尔不能同意

的。关于胡塞尔的认识论唯心主义的基本观点我们在前边已经讨论过,此处不再重复。

由此可见,还原法的最突出的特点就是,它既不像诡辩论者那样否认实在的存在,也不像怀疑论者那种样怀疑实在的现实存在。这种方法只是将实在搁置一旁。还原的运用当然也是一种行为,按胡塞尔的观点,这是意识的一种独特的行为。现象学的还原将整个自然界和人的自然存在、生理心理活动都放到括弧中。还原之后剩下来的是什么呢?剩下的只有亲身的经历、亲身的意识,纯的自我以及自我同相关物的纯关系。胡塞尔认为这些剩余物构成了一种原则上特殊的存在的领域。这是一个绝对的存在域,是一个绝对的,或超验的主观性的领域^[59]。按胡塞尔的意见,超验现象学应该把自己的研究重心一直放在这个独特的超验自我的纯意识的领域之内,对这个超验自我进行研究。由此可见,现象学的还原在胡塞尔的现象学中起着举足轻重的作用,它规定了现象学的超验性,它规定了超验现象学研究的对象,即纯意识、超验主观性、纯自我。它为现象学开辟了一个新的视野,剩下的只是对其进行描述和分析了。它也限定了胡塞尔现象学只能是纯意识的分析。我想在这里再次指出,从胡塞尔还原法的思想,同样可以看出数学对他的哲学的影响。在详细论述还原法的《大观念(一)》中,胡塞尔写道:“我在从事研究数学及其规律的工作……对我来说,数的世界存在在那儿……只有当我研究数学时,数学的世界对我才存在。……但对我来说,自然世界……从前、现在直接存在着,只要我还自然地生活着。”“当我进行数学研究,进入数学天地中时,我并不要对自然的世界作任何

的改变。自然的世界一直在前进……但这时，自然的世界被置于我的考察之外，自然的世界对我的意识行为来说只是背景，但并非我的视野。我的视野在数的天地之中。”^[60]胡塞尔想用数学中的经历来晓喻人们了解他的还原法的精髓：像数学将具体对象存而不论，只研究纯粹数量关系而不影响和改变具体对象的存在一样，现象学将自然界和具体的人的自然存在放在括弧中，只研究纯粹的意识结构，这样做并不会影响和改变自然界的存在。因此，联系数学的抽象原则来考察理解胡塞尔的还原法，一方面使我们不至于误解胡塞尔，简单地斥之为否定物质世界第一性的唯心主义，另一方面又可以更清楚地看到他的还原法、进而看清他的整个现象学的根本局限性。

(2)关于“超验”(Transzendental)一词的含义。我们前面多次提到超验现象学这个观念，但什么是“超验”(transzendental)呢？这个概念不仅对研究胡塞尔和海德格尔的现象学，而且对一般地了解近现代西方哲学都具有重要的意义，所以不妨在这里多讲几句。

“transzendental”是中世纪经院哲学创造的概念。他们将拉丁字“tran-szender”(渡过，越过)的现在分词 transzendent 加上了一al 之后构成这个词。在中世纪的哲学语汇中它与 transzendent 没有意义上的区别。所以中世纪将所有的超出类概念和类范畴之外的存在的基本规定性都称之为 Tsanszendental(超越)。这些基本规定又都是必然地，直接地从本质中导出并一直与本质联系在一起的。中世纪经院哲学将六种存在概括在 Tsanszendentalien.(超越物)概念之下：1) res(物)，2) ens(存在)，3) verum(真)，4) bonum(善)，5)

aliquid(东西), 6) unum(一)。“存在本身就是物, 如不将其加以分割, 存在就是一, 与其他存在相区别就是东西, 相对认识它就是真, 相对于意愿就是好, 忽略了意识, 它就是完善。”^[61]这便是六种超越物之间的内在关系。

到了近代, 康德对这个概念赋予了全新的意义。他“把下列知识称之为 Transzendental; 它并不从事关于对象的研究工作, 而是研究我们的关于对象的知识种类。只要这种知识还有可能是 apriori(先验的), 这类概念的系统将被称之为 Transzental(先验)哲学”^[62]。自此之后, Transzendental 在否定方面便有了这样的含义: 不是直接去研究对象。这样西方哲学便同它的无数子孙后裔及衍生物(各种自然科学)划清了边界, 为自己明确地划定了自己的科研领地。关于自然界中现实性的研究已不再是哲学研究的任务了。这样的哲学就是 Transzendental, 中文译为超验或先验。

在肯定方面 Transzendental 则意味着: 对象的知识种类的研究, 这就是说, Transzendental 问题就是认识论问题。在康德那里, Transzendental 问题就是具体指的对涉及我们的认识(知识)的可能的经验的条件的研究。而这种经验之可能的最根本的条件在康德那里不外乎是概念性(Begrifflichkeit), 因此, Transzendental 还意味着关于概念的研究工作。当然这里的概念不应该源于经验, 而是“关于对象的先验概念”^[63]。

但是, “我们关于对象的先验的概念”, 作为我们认识之可能的经验的必要条件, 这一点并不是不证自明的。这个必然性需要一个证明, 即应证明为什么非经验的, 不可能从经验导出的先验的知性概念是经验的必然条件。《纯粹理性批判》一书

努力为我们作出这种证明。这就是该书影响极大的一部分：纯粹知性概念的 *transzendental* 演绎。这种先验性的证明也被称之为 *Transzendental*。但在康德看来，这种关于对象的先验的概念的知识总是与对象相关，概念只有与对象相联系，有经验的伴随才能具有确切的含义。*Transzendental* 不仅意味着逻辑上先于经验，独立于经验，同时又意味着不能与经验隔离，不能脱离于经验。所以谈到 *Transzendental* 不能完全撇开经验的可能性。*Transzendental* 还有一层意思：先验知性概念只限于用于经验对象，而不能应用于自在之物，这即是说，*transzendental* 有非超越性的意思。

与 *transzendental* 之含义相联系，才在欧洲哲学史上出现了 *transzendental* 的另一种意义，即德国唯心主义哲学的用法：*Transzendental* 是说，自在之物或一切具体存在中的存在的原则就是我思 (*Ich-denke*)。这种思想是直接以康德的先验概念客观性证明为基础或为前提的。关于德国唯心主义的这种意义上的 *transzendental* 的规定，我想引用 Ludwig Landgrebe 的一段话作说明：“相反自费希特开始的唯心主义试图证明所有实际存在中的存在原则只能是思维着的自我本身。它在这种尝试中一直坚持着由康德提出的任务：从最高的原则出发，先验地将所有的表象演绎出来。并且在这个意义上将其哲学也称作 *transzendental* 哲学。”^[64]。

现在我们回来谈胡塞尔。“*Transzendental*”是胡塞尔经常使用的词。但是就我所看到的文献，胡塞尔从来没有象康德那样给它作过准确的定义。所以我们只好试着从其上下文中将这个字的含义提取出来。

在《大观念(一)》中我们读到：“通过现象学还原在我们面前出现了一个作为一种确定意义的‘绝对’存在的 *transzendental* (超验) 意识的王国。它是存在本身的最原初的范畴(或者用我们的话说,叫最原初的区域)。一切其他的存在的区域都根植于其中。一切其他区域由于本质的规定都与之发生关系。所以这个王国自身独立于一切其他的存在区域……在 *transzendental* (超验的) 存在与 *transzendent* (超越的) 存在之间的本质关系中奠定着……现象学与其他科学之间关系的基础。这种关系意味着,现象学统治的领域以一种奇特方式,超出一切其他学科领域之外。”^[65] 如果我们将这段话与康德的定义相比较,那么康德定义中的 *transzendental* 的各方面含义只剩下了一个含义:一切知识或认识的必要条件。

胡塞尔的 *transzendental* 研究便与康德大为不同。康德 *transzendental* (先验) 哲学以认识经验的必要条件的先验概念为前提,这些所谓先验概念是直接从形式逻辑中接受过来的。它们不是在独立地研究论证中获得的概念,而是承认接受别的学科的成果。康德将这种非批判的接受称之为形而上学的。但是这些认识经验的先验的概念,认识经验的必然条件,从一开始便被胡塞尔拒绝。胡塞尔的研究从一开始便对具体学科持保留态度,他反对不加研究地接受任何作为其他科学的成果的概念作为现象学研究的前提,否则便违背了他“回到事物本身去”的原则。正是在这个意义上,他认为自己的现象学是无前提的 (*Voraussetzungsfrei*)。按照胡塞尔的看法,现象学是为一切其他科学进行奠基的科学。所以他的《逻辑研究》是为形式逻辑奠定基础!

还有一点我们应该注意到,康德的超验(transzendental)哲学只是论证认识性经验之必要的条件,而胡塞尔的现象学不仅为认识,而且为一切其他种类的经历,比如幻想、怀疑、失望、信仰、气愤、思念等等,奠定了基础。所以胡塞尔超验奠基活动比康德的超验哲学更加一般化,更普遍。所谓超验地(transzendental)为其他科学提供基础,是说为其他科学提供关于最一般的“绝对存在”,或存在本身之最原初的范畴。其他一切存在均根植于这个绝对的存在之中。因此一切其他科学均应建立于这个绝对存在之上。所以胡塞尔也把他的 transzendental 科学称之为“始基科学”^[66],而这正是康德认为所放弃的自柏拉图以来的西方哲学的传统任务。

既然如此,胡塞尔有什么根据或理由还把自己的哲学称之为近代意义上的 transzendental 研究呢? 这有两个根据:

首先,现象学哲学提供的存在是绝对的。这是说,这种存在不是任何实在的存在的肯定或证明,也不是关于经验的存在性证明。这种存在不涉及一般意义上的经验和观察,这种绝对的存在是绝对非实在的。所以超验意味着对一切经验观察中显现的实在的彻底的超越。

其次,这种绝对存在是纯粹意识性的存在。它是生命能直接经历到的,对于自我来说绝对不陌生,所以这个存在具有绝对的内在性。正是在这个意义上,这个存在是个超验的(transzendental)存在,即 transzendental 意识的存在。这种通过现象学还原获得的绝对的存在是完全独立于任何实在的,尽管它的内部结构是意向性的,并且它主动地去构成一切实在的存在^[67]。通过分析,我们看到,胡塞尔使用“transzendental”

与康德哲学的“transzendental”的含义一致：为经验、认识提供基础，尽管胡塞尔的现象学不限于此。此外，胡塞尔还把为一切其他具体基础科学奠定基础的现象学工作也算为 transzendental。

transzendental 还被他用用于哲学、纯粹意识的存在、绝对性，最后还被用于指称意识的纯经历，即不涉及实在的特殊内在经验。transzendental 作为实在 (Realen) 和超越物 (Transzendenten) 的对立物，表示绝对的内在性和非实在。总而言之，胡塞尔的 transzendental 一现象学中的 transzendental 既不同于中世纪哲学的用语，也不同于康德开拓的近代传统 transzendental 哲学的意义。这一点应该引起我们的注意。

(3) 海德格尔的还原法。前面我们分析海德格尔在“大百科”条目工作中对胡塞尔的还原法进行批判时已经指出，海德格尔并不是完全放弃了还原方法。现在我们就来具体分析一下海德格尔的还原以及这种还原与胡塞尔还原法的区别。

海德格尔还原法的运用首先表现在对现象 (Phaenomen) 的限定上。“现象学中的这个名称与其他科学中的名称，比如神学、生物学等等的本质区别就在于，现象学并不谈论这门科学研究对象的事物性 (Sachhaltigkeit)，而是只谈论 并且强调那个如何 (Das Wie)，那种形式。”^[68] 这里对象的事物性被搁置在一边了，只有“如何 (Das Wie)”，即构造事物性的结构，才被作为问题进行研究。

海德格尔运用还原法的另一个例子是他对 Dasein 一词的限定。“Dasein (亲在或译为此在) 这个实在的存在是无法根据它的外观经验到，也不能根据它的‘外观’把握到。根据它

的组成、层次和部分，同样把握不到它。尽管它的这些部分、层次等依据一定的观察方式可以找得到。”^[69]“这种实在的存在是否由心理的、生理的和精神的的东西构成，这些实在性是如何被规定的，诸如此类，在这里我们根本不去追究。人们常常通过指出这种实在存在的最常用的名称，即人，*homo animal rationale*（有理性的动物），以此来预先划定这种研究和经验的范围。但这样我们则从根本上将自己置于这个范围之外”^[70]，进入一个全新的“存在的领域”（*Seinsdimension*）。在海德格尔的观察中，笛卡尔的“我思”以及它的规定被放在一旁，听其自便，以便赢得“我在”本身和它的规定^[71]。这里我们又一次看到，海德格尔的还原与胡塞尔的还原的区别。胡塞尔通过还原获得的是一个新的纯存在的领域，即超验的纯意识的存在域。除了这个纯意识存在之外，一切都被搁置起来。与此相反，海德格尔不但不去追究一般的实在，而且也不去追究意识的存在。他是到意识存在之外去寻找此在（亲在）的结构和一般性存在的意义。但至此为止，海德格尔另辟新径的方法仍然是还原法。海德格尔自己明确地讲过，他的现象学的基本方法，“就其将研究的视线由幼稚地被把握到的实在存在投回到纯存在而言”，应“称之为现象学还原”^[72]。但这个还原不再是胡塞尔的还原。这种还原是以不同的形式向另外的方向进行的，而且还是以本体论差别为其前题的。

我们来具体考察海德格尔还原的两个例子。海德格尔在他的《存在与时间》和《现象学基本问题》中对“现象学”这个概念作了详尽的分析。首先德文“*Phaenomenologie*”被分析成“*Phaenomen*”和“*Logos*”两个组成部分。然后又将这两个来自

古希腊语的名词还原成它的动词形式,指出;“Phanomen”来自动词“phaino”(φαινω)。“phaino”(Φαινω)的被动式为“phainomai”(Φαινομαι);该词的被动分词为 phainomena (Φαινομενα); phainomena 可以当作名词用,是德文“phanomen”的直接来源。而 Φαινω 这个字原意为:自己让人看见,显示自己,让自己见到天日,照亮等意义。

海德格尔就是通过这种词源的解释找到其原初的意义。(这也是海德格尔解释学方法的一个具体例子),并坚持从此义出发去理解现象,将 Phanomen 的其他意义都置于不顾。关于 Logik 的分析也是如此。首先,古希腊文中 Logos 的动词是 λεγω,是谈话表达的意思。它与希腊文中的另一个字 apophainesthai (αποφαινω→αποφαινομαι→αποφαινεσθαι)可以通用。而 αποφαινω 又是由两部分组成:前缀 απο 和词干 φαινω。而词干正是 Phanomen 之动词词根。于是 φαινω 又与“现象”之本意发生联系。απο 相当于德文的 ab, 英文 absolute 中的 ab, 本身是表示原因、来源的介词,相当于英文 from。“φαινω”我们前面已解释过了。两者加在一起,表示“ans Licht bringen”——带到阳光之下,转意为:揭示、阐明、自我暴露,显示为……,因此海德格尔通过 apophainesthai (αποφαινεσθαι)把 Logos 解释为自己显示自己本身(但在日常古希腊语中,Logos 是言语、谈话的意思。所以海德格尔在他的文章中,对古希腊哲学家文献的解释一般不为哲学史界接受。他的这些解释有时过于牵强,有的则是有意错译,有的是抓住一点不及其余,即所谓仁者见仁的做法。这一点似实不足取)。经过上述分析过程,海德格尔将 Phaenomenologie (现象

学)还原为“apophainesthai ta phainomena (αποφαινεσθαι τα φαινόμενα)”意即自己将自己显示出来让人看(Das an ihm selbst her sehen lassen)^[73]。通过对现象学概念的这种解释,现象学在海德格尔这里便只有方法论上的意义了。

全部胡塞尔现象学到了海德格尔的手里只有最本质的一句话:“回到事物本身去。”让事物自己显示自己。关于这一点海德格尔自己有明确的论述:这里的现象学“不是指包括了被很多现象学的信徒追随着的一种特殊的哲学方向。有本质性意义的也不是一个所谓现象学的派别存在。最有决定性意义的是被称之为现象学方法的工作原则。从整体上看,这个原则并不是什么新东西,而是哲学中许多不言而喻性之一,即这样一个原则,人们应该对哲学的对象按着它的自己显示的本来面目去研究、去考察。向事物本身推进,将事物本身从先入之见中,从传统的掩蔽中,从为偏见缠身的粗浅问题中解放出来,这就是现象学的本身倾向:回到事物本身去”^[74]。从这个原则中并不能推出什么结论,或者从中为研究制定什么教条。它只指导人们去研究探求^[75]。但到胡塞尔那里,“回到事物本身去”是现象学中描述方法的原则,而不是现象学的全部内容,现象学在胡塞尔那里一直意味着许多门具体的基础科学和一门为一切基础科学提供基础的哲学。后者的主要内容则是意识的分析。而海德格尔却明确讲:“现象学是‘方法论’名称”^[76]。关于这个问题,德国弗赖堡大学的教授,海德格尔最后一个亲传弟子 Friedrich-W. von Herrmann 写有一本小书《胡塞尔与海德格尔的现象学概念(Der Begriff der Phaenomenologie bei Heidegger und Husserl)》,其中对此问题

作了十分详尽的分析,有兴趣者可以参考。我这里不再重复。

通过上述 *Phaenomen* 的分析,海德格尔对 *Phaenomen* 作了区别:对 *Phaenomen* 这一概念的肤浅的使用和现象学上的使用(这里现象学的使用当然是指刚才解释过的意义,即暴露自身、显示自身意义上的使用)。这个概念的使用是否肤浅,取决于这个概念所指的存在相遇的形式(*Der Art seines Begegnens*)。如果与存在的相遇的形式是表现各种实际存在的表象,并将这些表象称之为 *Phaenomen* 的话,这种应用就是肤浅的。各种自然科学都是从事实际存在的表象的研究。所以它们所用的 *Phaenomen* 的概念,比如物理现象、生物现象等用法,就是肤浅的使用。只有下列相遇方式中,使用 *Phaenomen* 这个概念才不是肤浅而是现象学的:通过这种方式遇到的存在首先而且经常不显示自己,而是用与之相对、自我显示的东西将自己隐蔽起来。但同时,它又是总是在场的,并且是首先且常常自我显现的东西的本质,甚至是使它们的意义和基础得到阐明的东西^[77]。

肤浅的“现象”之所以肤浅,就是因为它并没有指示事物本身,而是指示事物的消息、征兆。事物本身没有显示自身,自己没露面,而只是以某种形式报到了(就像我通过名单知道已有 30 人报到,但并没有见到,更谈不上认识这些人的存在本身)。这就是说,在自然科学中研究的现象及规律,都是肤浅的现象和规律。现象学的现象,应是事物的自我显现,而且是一种特殊的实际存在的自我显现:人的此在(亲在)现象。在现象学的现象概念中指示了人的此在(亲在)本身。因为人的此在(亲在)现象和他存在本身就是最后的原因和基础,在他们后

面什么也没有了,所以这种现象最符合“回到事物本身去”这一原则了。因此我们也可以清楚地看到,所谓“事物本身”不再是胡塞尔的构造对象意识、被意识构造的对象以及超验自我了,而是“纯存在本身”。通过现象学概念的规定,一切实际的实在存在,一切自然科学的研究对象,都被作为肤浅的现象放到“括弧”中存而不论,作为 ontisch 的东西被还原掉了。

海德格尔认为,将两种现象概念,即肤浅的现象概念与现象学的现象概念相混淆,是哲学中最大的混乱。这种混淆实际上是将非本真现象与本体论性质的本真现象混为一谈。所谓 ontisch 就是实在的,而本体论的就是非实在的、纯存在的。海德格尔显然在追逐那超越于一切具体实在之外的独立的特殊的存在类。从形态上看,他的哲学是从近代哲学的认识论立场倒退到古代和中世纪本体论立场。但传统的本体论形而上学也是将二者混淆起来了。直到近代才渐为人们以认识论为中心的哲学所代替。而实际上近代认识论与传统本体论形而上学犯了同样的错误^[78]。所以海德格尔哲学仅仅在形式上是对濒于灭亡的传统本体论的拯救与复辟(这一点海德格尔自己也供认不讳)。正鉴于此,海德格尔写道:“‘Phaenomen’这个名字意味着一种任务:从否定方面讲,反对一切先入之见;从肯定方面讲,关于所谓现象的分析必须弄清现象给关于哲学的对象〔的观念〕中带来的那些先入之见,因为人们可以最终指出,没有这些先入之见是根本行不通的。因此对本质的先入之见的批判代表着哲学研究的本质的部分”^[79]。这种批判就是所谓对哲学历史的解构(Destruktion der Geschichte der Philosophie)。这种对历史的解构当然也是对

“现象”的进一步限定,所以也是一种向事物本身的还原(Re-duktion)。

还原法还体现在海德格尔对科学概念的分析上。他说:“现象学这一提法是科学的哲学方法的本身名称”^[80]。什么是科学的哲学呢?海德格尔认为在古希腊哲学中,Philosophia(φιλοσοφία)的本义就是科学本身。但如果真是如此,科学的哲学一词不就成了同义反复了吗?海德格尔认为,这并非同义反复。他认为“科学”这个修饰是必要的,因为在哲学史的漫长发展中,“哲学这个概念已经蜕化为‘关于世界观’的学说的同义语”。通过科学的哲学这一修饰,海德格尔将自己的现象学与一切关于世界观的理论、构造世界观的理论区别开。“根据世界观这个词的意义,它总是与当下的此在(亲在)发生关系。”^[81]它的存在总是历史地来自于实地的实际存在,总是历史地依附于它,同时又历史地为它服务。它只被那浅薄的意识所规定:“规定人们应该从哲学中期待什么,和可以从哲学中得到什么。”^[82]譬如,它规定,哲学应该研究其他各门科学的成果,它规定哲学应该按自然科学的思维方法来构造世界观。它研究关于自然、精神、上帝、自由等等,总之是研究实证性的或实在性的东西。“如果一种哲学不满足于回答世界观问题,那么浅薄的意识便将其斥之为无价值的东西。”^[83]这种意识之浅薄的原因,就在于它两眼只盯着具体的实在。舍此而外,一切为空。世界观哲学坚持的方向、内容,在海德格尔看来,绝非真正哲学之内容与方向,因为它总是执著于实在,或执著于实证性的东西。也就是说,海德格尔的真正的哲学将一切实在置于不顾。起码不总是执著于其上。

这点与胡塞尔将实在全部放在括弧中的立场并无二致。海德格尔反对将世界观当成科学的哲学的看法,甚至同逻辑实证主义及语言分析哲学有着共同的倾向性。可见,反对世界观哲学是当代西方哲学各派的共同特征,并非只为科学主义倾向所独有。海德格尔的这种做法当然是现象学的还原了。通过现象学还原,海德格尔将自己的哲学既同一般的自然科学划清了界限,又同传统世界观哲学划清了界限。那么什么是真正的科学哲学应该研究的内容呢?海德格尔认为,哲学应该是一门关于纯存在的科学,也就是他的存在本体论。

(4)海德格尔还原法的基础。上面我们已经看到,肤浅的“现象”理解,与现象学的现象理解之间的区别,以及科学哲学同世界观哲学和具体自然科学、社会科学之间的区别,最后总是归结到纯存在本身与实在性的具体存在之间的区别之上。这就说明海德格尔的还原法并非如胡塞尔那样的无前提的还原,而是有前提的还原。这种还原是以本体论差别(Ontologische Differenz)为基础的。为了理解海德格尔还原的前提就必须弄清什么是海德格尔的本体论差异,即弄清在海德格尔那里纯存在与实际的实在性存在的区别何在。

首先,什么是纯存在(Sein)呢?海德格尔认为,从否定方面看,“纯存在”就是非实际的实在性存在,非实物性存在。又可以说,纯存在外在于器物性实际存在,所以“纯存在”是对器物性实际存在的超越(transzendent(或-transzendental))。海德格尔认为,“通过对纯存在与实际实在性存在的区别,并将纯存在作为研究题目加以强调,我们已经从根本上越出了实际存在的范畴,我们进行了一次超越,我们(transzendierten)了实

际的存在。”“我们也可以将这种作为批判性科学的关于纯存在的科学称之为超越的科学 (Transzendente Wissenschaft)。”^[84]有必要再一次指出,海德格尔这里用的述语 *transzendental* 显然与胡塞尔及康德意义上的 *transzendental* 不同。

海德格尔是在中世纪哲学术语的意义上使用 *Transzendental* 这个概念的。这里 *Transzendental* 是 *Transzendent* 的同义语,即“超越”。这显然只是从否定方面规定了纯存在,即只规定它不是什么,它超越了什么,没有规定它本身是什么。

什么是纯存在的肯定性的规定呢?海德格尔写道:“纯存在与实际的实在性在的区别显现于时间过程本身 (*in Zeitigung*) 和时间性 (*Zeitlichkeit*) 之中”。时间性使纯存在同实在性在的区别成为可能。没有时间性就不可能对纯存在进行肯定性的规定,纯存在就不可能在内容上同实在性在加以区别。它们之间的区别也就不可能作为正确的东西得到维持^[85]。

什么是时间和时间性呢?当然,时间不论对于传统自然科学还是对于近代哲学都是非常重要的题目。

在日常语言中用时间来表示一个实在的事物或一个事件出现、世界万物运动生灭系列中的秩序,即时间点;也用来指一个事件生成或进程的持续,或两个事件出现之间的间隔。正是从事件、实物这种相继关系中产生了人对于时间的最原始的概念。古汉语中“时”是指四个不同季节之总称,如“四时不舍而百姓其焉”。《说文解字》注“时”字:“四季之称”。季节之间的间隔就是一段时间,欧洲古代的时间概念也是由此而来。

中世纪哲学认为,时间是持续、稳定和变化的形式规定,是前后相继性的最直接的形式规定。到近代,牛顿将这种时间概念进一步绝对化。牛顿认为,存在一种独立于时间测量种类的时间,即绝对时间。它有两种方式:当两个事件产生之时,它们或者是同时的,或者不同时,即有时间间隔的。同时性和时间间隔性就是时间的两种形式。从康德开始,欧洲关于时间的研究便从外在的超越立场转为内在论的立场:由将时间当作外在超越物的属性,转而当作人的内在的方式来研究。康德对时间的具体规定无异于牛顿的规定,即借助于因果范畴来规定时间。重要的是他将“独立于意识的时间”规定为意识的内在初级认识形式。时间成为人的一种认识能力,即将时间主观化。历来西方哲学中谈时间,不外乎这两类。在胡塞尔的现象学中,时间规定并没有摆脱康德传统,他把时间规定为意识所经验到的经历的连续性。现代物理学对时间的哲学概括中提出,时间是不受任何经验影响的,而是以进行时间测量的观察者的运动状态为转移的物理量。这可以看成人类认识史上对时间认识的两种倾向的结合。

上述各种时间理论都不能使海德格尔满意。因为它们都以对实在性存在的观察和测量为基础,即是以对人的此在(亲在)的孤立化为前提,而这种此在(亲在)的孤立化从根本上阻碍了对时间的正确认识的道路。

为了理解海德格尔的时间规定,我们必须深入到海德格尔哲学内部去。起码要将海德格尔的此在(亲在)分析作一个粗略的介绍。海德格尔将人类的此在(亲在)概括为生存(Existenz)即“在世界中存在(In-der- Welt- sein),关于“在世界

中存在”这个现象是关于此在(亲在)的本体论的基本规定(Ontologische Grundverfassung)。对此在(亲在)进行分析,就是从现象学本体论的立场出发揭示“在世界中存在”这个整体的构造性环节。海德格尔将“在世界中存在”这个整体分析成三个结构环节:1)世界;2)作为“在世界中存在”而生存着的此在(亲在)自身;3)在……之中存在(In-sein)。“在世界中存在”的“世界”,不是传统西方世界的内在世界,也不是机械论主张的独立于并外在于人的外在世界!这个世界是人们生活于其中,为人们所认识的世界环境。它包括由家庭关系、友邻关系、敌我关系、政治社会关系、经济关系等等关系组成的复杂的人类社会存在。也包括被人类利用,改造、领会、解释、欣赏和痛恨的自然界。还包括人们不断筹划、创造、偷生、投身,不得已而生活于其中的个人人身和人生。从个人的视野出发,人生自身就是你属于其中的自然界和社会界。人类的此在(亲在)只有在这个环境中才可能理解和认识具体的器物性存在。器物性的实在性存在也只有在世界环境中才能或者作为工具性的存在,或者作为物体性存在向人们显示自己。在“在世界中存在”这一结构中,生存的自身(Das Selbst)就是我自己。但是这个自己对自己的理解和认识总是包含了对他人的此在(亲在)的理解在内。所以我“在世界中存在”不是孤立的自我的存在,而是与他人一同在世界中存在。这个日常生活中与他人一起在世界中生存的自己就是人们自己(Das Mensch-selbst)。当然海德格尔认为,这不是最原初的亲在形式。这实际上是说,人们日常生活中对人生的社会理解,以及在这种理解指导下的社会性行为并非人的最原初的存在方式。最根本

的最原初的人生存在方式是“在世界中存在的”此在(亲在)自己。但这种非根本的非原初的社会性存在方式却是最基本的“自己”(Das Selbst)的存在方式的支柱。在这个意义上,可以说是它的基础。但绝不是此在(亲在)自己的源泉。这里可以看出海德格尔在此中隐含的社会理论与社会决定论的区别。

“在……中存在”,德文原文是“*In-*Sein**”分析为两种基本生存方式:*Befindlichkeit* 和 *Verstehen*。前者中文可试译为:处于某种情况下的“现身性”或者“生存情趣和心境”。后者通常译为“理解”或者“领悟”。在海德格尔看来,现身性表现为操心(*Sorgen*),而最基础的存在性,也是现身性的最高表现是畏(*Angst*)。这个畏是人的此在(亲在)的最真实最彻底的吐露,这种对此在(亲在)的揭示,被进一步刻画为“自我渴望之畏”和默默地向原来的负咎的自我投入。这种负咎不是圣经中的原罪。这种负咎本身是此在(亲在)的纯存在本身(*Sein des Daseins*),海德格尔将它规定为“能够纯存在”(Seinkönnen)。“面对什么而畏惧之”,“面对什么”(Wovor)就是“必须在世界中存在”(In der Welt sein müssen),也即 *Faktizität*(实际性)。“为了什么而畏之”,“为了什么”就是“能够在世界中存在”(in-der-Welt-sein-können)。通过生存造成的这种无名敬畏、畏惧揭示着实际上的“能够在世界中存在”。而最原初的“能够在世界中存在”的可能性就是自由自在。海德格尔称这种自由为“预先自我存在”。这些话似乎很难懂,实际上只是人们深层的基本生活形态的描写。我顺便以学校环境的背景来举几例。处于环境中而与操心和畏惧发生联系之事无处不在:处在初中,唯恐考不上重点高中,唯恐考不上大学,处在大学

唯恐考不上硕士生、博士生，助教唯恐提不了讲师，讲师唯恐升不了副教授。副教授又唯恐孩子考不上重点高中……如此等等。所以所有这些操心、担心，无一不是对未来的规划，都是投入未来世界的生存。所以形式上显现为事先考虑或忧虑，对未来有所操心，就是未来对人总有未卜难料的因素，未来的世界对你来说有陌生因素。这就是海德格尔所谓在世界中存在的一个环节：异乡之无名恐惧。这种无名恐惧在生活中也偶有显露：有生以来第一次进北京大学的新大学生总是谨于言慎于行，耳目机警。这是因为环境陌生，有点无名恐惧之故，几天后便活跃了，一年后便“混油”了，与大学不分你我，在我的世界中“将他人的在世界中”也兼容进去，他的此在（亲在）便成了“人们”的存在。一般人对患病与死亡的恐惧更不待说。以上就是按海德格尔对此在（亲在）的分析，来模拟大学环境中人生的几个场景。

但是海德格尔认为，此在（亲在）在大多数情况下总是逃避对可能的根本性存在规划，逃避无名畏的可能性，逃避到“人们”中去，逃避到对世界中的实在物之存在的操心中去。因此，此在（亲在）一般总是陷入或者顾忌到在操心中发现的实际的实在存在。所以此在（亲在）的纯存在的规定性就表现为生存性、实际和沉沦（Verfallen Sein）。但此在（亲在）之纯存在，作为一个整体总是走向死亡。如果认真地思索一下上述此在（亲在）分析的具体内容，那么从时间性的概念中便不难推导出“人们此在（亲在）总是已经在世界中了”的“已经”或者“业已”；“预先存在”之中的“预先”，“走向死亡的存在”的“走向（未来）”（德文 schon, vor 及 zu），这三个小词无一不向我们

指示着人类生存时间性结构,或人类生存的时间意义。所以海德格尔在《存在与时间》中说:“此在(亲在)的生存之原初的本体论基础是时间性。”^[86]“我们总是寻问操心现象的本体论意义。这个意义的规定就是时间性的展示。”^[87]“操心结构的原初统一于时间性之中。”^[88]“时间性作为操心的最本源的意义而暴露自己。”^[89]这就是说,时间或时间性是操心的最根本的结构环节。

已经规划了对人生的投入或人生的理想,总是表现为对人生的存在的预先的吐露。只有当这个规划着的人生不断地向自己走来时,这个预先的规划才是可能的。所以这个过去的规划是将来的。如果这个规划理解为尚未实现的,那么规划就是已经实现的人生的继续和承接。这就是说,将来的此在(亲生)能使其过去了的人生作为已过去的存在接着存在下去。就如同未来大学生的存在是过去中小学生的存在的承接和继续,而中小学生的“已经存在”将仍在大学生的现在的存在中存在着。比如你现在会加法计算仍是已经过去的小学生的生存的“存在”的承接。而那过去的存在又是以一定的形式来源于将来的存在,源于对将来的规划的实施之中,就像一个中小学生学习奔着大学的目标而努力一样。未来的规划不断变成过去了的、完成了的规划,这便使此在(亲在)处于当前、现在的状态之下。过去源于将来,过去的将来显示了现在的意义。

这种“过去着的—现在着的—将来”是一个统一的现象。这个同一的现象,就是海德格尔的所谓时间性^[90]。所以“时间性”这一概念是此在(亲在)之生存性的结构的揭示。在海德格

尔这里,时间不再是事件的次序和持续。时间是将此在(亲在)的存在的同一,因此构成了操心结构的原初整体,构成了整个人生。这样作为人生的时间不是几个部分的简单堆积。只有非此在(亲在)性的器物性存在才可能由部分堆积攒接而成整体,或彼此一个接一个地连接成整体。海德格尔所指的时间性是过去、现在、将来,通过对生存的筹划、筹划的生存(筹划德文源于投入之意)而相互交融成为一体,根本不可能与器物性的实在同日而语。时间性就是通过此在(亲在)结构而发现的纯存在的具体规定,所以它就是将纯存在与实际的现实存在区别开的最后根据。这就是本体论差异的肯定内容。此在(亲在)的纯存在时间着自己,除此而外别无他“是”。此在(亲在)自我进行时间(动词),就是生存。中文常将人生说成度时光;一无所成而过了一生叫虚度光阴或年华,恰恰表达了海德格尔对人生亲在本体论结构的思想。中国古代传统纪年总以皇帝生涯之起始为参照。有的皇帝甚至动辄更改年号,如晋惠帝公元 290 年登基,306 年驾崩,在位 16 年,改号 11 次(永熙、永平、元康、永康、永宁、太安、建武、永安、永兴、光照),也证明了人们对时间的日常理解(不是计算)不是以星球的运动为标准,而是以人的生存为标准。所以我们日常生活中总是说“我又过了一天”。当我们说“又过了一天时”,很少有人心里顾念道:啊!地球自己又转了一圈儿!这只有我们测量时间量时才想到太阳或钟表。到此,再谈海德格尔下面关于时间的话便不费解了:“时间原本是时间性时间自己。它使操心之结构的构成成为可能。时间性本质上是 *ekstatisch* (试译为‘外失的’)。原本的时间是有终的”^[91](比如,“宣统三年而终”)。

海德格尔对时间性的分析固然不无启发之处,但问题是时间性使人生成为可能,还是人生使时间性成为可能?这个问题的提法不是有点像“鸡生蛋还是蛋生鸡”的提法吗?海德格尔认为,时间性使人生成为可能,鸡蛋使鸡的生存成为可能。不论是提问还是回答,不都显得过于机械了吗?海德格尔和其他许多西方哲学家一样,非辩证的思维方式使他的哲学思考归于失败。我们已经清楚,海德格尔是以本体论差异为绳来决定还原什么,保留什么。这是他的还原法的基础,本体论差异则是建立于时间性之上的。

通过讨论介绍,我们发现,海德格尔在对于存在科学至关重要的时间性的规定中,还原法根本没起作用。而在胡塞尔那里,纯意识纯自我的发现,正是还原法的积极成果。所以还原法在海德格尔的现象学中已经不能承担解决哲学中心问题的重任了。

(5)还原法在海德格尔现象学中的地位。上面我们已经看到,在海德格尔那里,还原法已无力完成哲学的中心任务。海德格尔的存在分析这一任务,必须由其他方法来承担。因此,在海德格尔哲学中,还原法只是海德格尔哲学中的三种基本方法(诠释学方法,历史解构方法和还原法)之一的一种具体方法。它只能起否定作用,清道作用,不起肯定、即建树作用。所以海德格尔说:“现象学还原……不是唯一的,也从来不曾是现象学方法的中心基础部分”^[92]。现象学的构造方法才是现象学方法的主干。构造(konstruktion)与内容合为一体,它不是一般的构造,而是亲在之纯存在的构造。这里所谓构造无非是将我们带到纯存在那里,并非造一个存在。因为在海德格

尔看来,纯存在在一般情况下并不向我们显露自己。我们并不能简单地遇到它,必须将其带进我们的净化了的视野中。这正是海德格尔哲学的任务^[93]。要做到这一点,必须将已经有的实在性存在投影到它的纯存在上去(Entwerfen)。这就是说,必须通过一种实在的存在来找到纯存在。在这个实在存在面前,还原法停止了作用,海德格尔朝着胡塞尔现象学相反的方向前进,重新返回到实际存在中去。从括掉实在存在到返回实在存在,海德格尔走了一个圆圈。但这个圆圈在西方哲学家看来也可称作是一个辩证的圆圈,因为海德格尔所返回到的实在存在并非一般的被还原了的存在。这种存在既不是器物性的,也不是理念性的存在。它的存在是不能用实在性来刻划的。这个实际存在是人的生存。海德格尔认为只有通过这个实际存在才能找到纯存在的意义。这个存在的特点就是在于它时间着自己,并以此特殊存在方式将自己与一般实际存在相区别。而这个此在(亲在)之时间性的发现和规定就是构造。这个构造方法无非就是解释(Interpretation)。具体的讲,这里的构造方法就是对此在(亲在)的解释、理解。它是海德格尔哲学方法之首。为了自由地不受任何偏见牵制地进行解释,首先必须克服几千年的传统教条。所以对传统教条偏见的批判也是现象学研究的本质部分。这就是对哲学史的 Destruktion,它是海德格尔哲学中的第二种方法,加上还原法共三种。“现象学的这三种基本形式:还原、构造和消解,内容上是同源的,而且它们必须建立于这种同源性之上。哲学的构造必然是一种消解。”

现在我们把海德格尔的现象学还原法的特征概括如下:

1) 还原不再像胡塞尔的还原那样是向纯意识的回溯,而是向人类此在(亲在)或向纯存在的回归。

2) 还原不再像胡塞尔的还原那样起肯定的建树性的作用。还原自己在海德格尔处已无力创造一个新的研究的领域。为了现象学新领域的开辟还需要对此在(亲在)进行构造,即解释,和对哲学传统进行解构。

3) 因此还原在这里失去了它在胡塞尔那里的中心地位。代之而起的是构造(解释)。这种构造、解释的方法,也被海德格尔在《存在与时间》中称之为 Hermeneutische Methode,即解释学方法,中文文雅地译为诠释学方法。

4) 现象学还原没有被海德格尔贯彻到底。它并不把所有的实际存在还原掉。一种最杰出的实际存在,即人类之此在(亲在)被保留下来。即使那些非此在(亲在)性的实际存在,即器物性存在或工具性存在也并没有彻底的还原掉。在发掘此在(亲在)的纯存在过程中,非此在(亲在)性存在一直作为一个“参数”或“导数”起着作用。

以上4点就是海德格尔与胡塞尔还原法的不同,以及还原法在两种现象学中的不同地位。

5

现象学与西方认识论传统

海德格尔认为,胡塞尔的现象学之所以不符合他自己提出的现象原则,就在于胡塞尔在其整个哲学思考中一直站在

传统认识论的立场上。海德格尔认为，近代西方传统科学中，包括自然科学和人文科学，都将人作为与其他各种不同的东西对立的意识性主体来把握和规定，而其他东西则作为客体来把握。由此出发便得出下列结论：我们的世界是有两部分组成的：由行为者和认识者即意识构成的主体；由被处理者和认识者构成的客体。并进而产生了这样的问题：主体与客体二者是如何统一的？或者二者中谁在本质上是第一性的？或者二者中谁更根本？西方近代所进行的哲学思考，几乎总是在这个领域中或这两极中往来迂回。它们总是对这两极关系进行新的表述和新的改进。唯心主义者认为，“主体创造了一切同客体的存在关系”。实在论者则认为“客体通过因果关系造成了同主体的存在关系”^[94]。胡塞尔创立的现象学方法使他的哲学有可能超出了传统的是非之地，因而达到了一个新的水平。胡塞尔既不宣称主体创造了客体，也不认为客体造成了主体。胡塞尔的现象学新方法使人们有可能直接清楚地了解人的认识和经历的结构本身：这个结构就是意向性；关于某东西的认识，对于某物的经历，即被意识者与意识活动的相关结构，从这个意义上说，胡塞尔的现象学方法在原则上已经从西方近代哲学传统认识论的立场中解放出来了。但另一方面海德格尔认为，胡塞尔哲学的实际内容之出发点、他的现象学工作的实际领域却恰恰是传统性的。胡塞尔一味要搞清楚的对象，即事物本身，恰恰是主体和客体之间的对立构成。也就是说，在他的现象学描绘中出现的，正是传统哲学的世界图象。为了给一切可能的科学提供一个普遍的基地，胡塞尔的现象学又回到主体中来寻求解决的途径。这也是坚持传统认识论立场所

不可避免两种必然结果之一。因为，如果世界被分成两部，那么这哲学问题除了在这被分割了的世界之一部分中去找答案之外，别无出路。用新的方法来加工着老对象，这就是胡塞尔现象学的处境。所以海德格尔批评胡塞尔的现象学提问问题的立场，和以意识为中心的研究方向是教条主义的。

海德格尔认为他的哲学立场既不属于唯心主义方向，也不属于实在论方向，用他的话讲“完全外在于”这些传统哲学方向。海德格尔要努力彻底贯彻现象学精神，完全从传统哲学中解放出来。他要超越两千多年的欧洲哲学传统，回到欧洲哲学的起点去批判这个传统的起源本身，即从巴门尼德和柏拉图哲学思考中去批判地探索欧洲哲学两千多年“迷误”的根源，克服近代的认识论的统治，从新的角度重新提出本体论问题，并且用全新的方法来处理这一问题。具体讲，海德格尔重新提出存在的意义问题，且从人的此在（亲在，Dasein）入手来解决这一问题。海德格尔并没有从传统科学或哲学模式去规定人的此在（亲在）的纯存在。他可以说是彻底的贯彻“回到事物本身”的原则，对“存在本身”穷追不舍，他把几千年欧洲哲学家建立起来的传统概念，比如主体、客体、主体性、观念性、实在性等概念置于不顾，坚持不懈地把人类的此在（亲在）当作“在世界中存在”来研究。

我们在上一节谈到海德格尔还原法的基础时已经指出，海德格尔在分析“在世界中存在”这一现象时将它分解为三个环节：1)世界（如何存在）；2)实际的现实存在（Seiend, Sein, in）；3)“在……中存在”（In, sein）本身。海德格尔通过“在世界中存在”（In, der, Welt, sein）“在……中存在”（In, sein）的

分析，进一步揭示了近代认识论哲学传统的局限性。“在……中存在”(In, sein)之“在……之中”(In)被海德格尔解释为“innen”(内部)，等同于 wohnen(住宿)，拉丁语的 habitare，并且由此将其进一步引申为“vertraut Sein mit”^[95]，即与某知心亲密，与什么熟悉，对某信任等意义。所以海德格尔把“Sein als In, sein”(作为在……之中存在的纯存在)即“Ich bin”(我是)解释为 wohnen bei(在……住宿)、hantieren(在某处忙碌于某事)、herstellen von et(用什么制作)、bestellen und pflegen von etwas(以什么东西预定和料理)、verwenden von etwas fuer(将什么用于什么)、Verwahrung halten von et(用什么东西维护或储存什么)、in Verlust geratenlassen von et(由于什么而损失了什么)、in Gebrauch nehmen von et(使用什么)、befragen(询问)、besprechen(谈论)、durchsetzen(贯彻)、erkunden(调查)、betrachten(观察)、bestimmen von et(以什么进行规定)如此等等。凡此种种都是人类生活实践的方式。所有这些千差万别的实践方式被海德格尔概括为“Ewas in Sorge nehmen, etwas in Sorge haben”(担心什么，操心什么)^[96]。因此这种“在……中存在”(In-sein)并不是那些非此在(亲在)性的实际存在(如山石、岩浆)等物的特点之可比的；它是人类此在(亲在所独具的纯存在方式或纯存在状态(Seinsverfassung))。这种此在(亲在)的纯存在方式绝不是对显示性的表象。这种状态或形式是人类本身可能的实践行为的总体。正因为海德格尔对存在(Sein)这一独特的了解，所以他避免用任何传统概念来刻画它。他选用了基尔凯郭尔使用的一个概念来刻画这种状态：Existieren(中

文可以译为“生存”),叫作 *Existenziales*(生存性的)。在这种对存在的新的概括中,认识对象的获取知识的活动仅是“在……中存在”(In-sein)的一个环节、一个部分,一种特殊表现方式。这样长期以来成为哲学争论的根本问题:主体——客体的对立,即认识论传统的基础,失去了原来的地位。海德格尔甚至说,通过他认识问题的新的考察,即放在 In-sein 中进行考察,“认识问题本身便被消灭了”^[97]。

按海德格尔的看法,认识论中长期争论不休的问题完全是建立于对此在(亲在)结构的无知,即对“在世界中存在”(In der welt sein)之“*In-sein*”的无知之上。认识论的基本立场总是以认识者和被认识者的预先给定为前提,不对认识活动本身的纯存在提出问题、进行研究。按着西方传统认识论模式,人的此在(亲在)是认识者,是主体。与此相应,被人认识的对象就是客体。主体的认识活动不是外在于主体的,不是器具性的,因而是内在的,于是发生了主体的内在的认识活动、认识者,如何超出自身达于外在于主体的对象客体这一问题。当他们谈到认识是(亲在的)存在方式时,“这个问题的整个立场中,人们都对于自己关于此在(亲在)所说的话像聋子一样充耳不闻”^[98]。人们之所以在这个问题上既聋又瞎,就是因为人们一直没有看到:“任何一个认识行为都总是在此在(亲在)的存在方式的基础上得以实现的。我们将这个存在方式刻画为 *In-sein d. h. Immer-schon-bei-einer-Welt-sein*(在……中存在,即总是已经在一个世界中存在了)。认识并不是一种不具备世界,而要设置一个实际存在的行动,……相反,认为活动是在一个‘已经在世界那里’这个此在(亲在)的基础上的

此在(亲在)的存在类型。”^[99]这一点也正是胡塞尔现象学所忽视的。

在近代西方哲学的传统占统治地位的思想中,存在或者被等同于意识,而世界仅仅是意识的相关物;或者人的实际生存就像其他东西一样,是外在世界的一部分。总之,这种传统把人们的生存规定为与世界相对立的主体。海德格尔认为,从笛卡尔一直到胡塞尔的所有的哲学家都没有摆脱这一教条。海德格尔的理论的关键就在于强调指出:人类的亲在从开始便已经在世界之中。亲在本身的本质就是在世界中存在,所以将世界与人的亲在相对立,不仅不必要,而且完全不可能,是根本错误的。在世界中存在(In-der-welt-sein)是人类此在(亲在)的基础结构(fundamentale Struktur)。胡塞尔将包括人在内的全部显示的实在世界,全部放到括弧中的作法,在关于纯存在的研究中是根本错误的,因为这样便把“在……那里”(sein bei)这一最基本的事实给隐蔽起来了。

总之,在海德格尔看来,西方近代认识传统的根本缺陷就在于忽视了“在世界中”是此在(亲在)之存在的本质规定这一事实。而胡塞尔的现象学也正因此而没能贯彻自己的原则,将非原初现象即意识,当作原初的现象加以研究。从这个意义上讲,胡塞尔是西方近代哲学认识论传统的最后一位继承者,因为他是试图将笛卡尔发现的主体—意识作为认识的最后基础的最后—位哲学家(尽管同时他也是20世纪西方哲学的第一个哲学家,因为他既提出了语言哲学的问题,为逻辑实证主义以至现代语言哲学开了先河,又提出现象学方法,为整个现代人文主义方向奠定了方法论基础)。

海德格尔正是在批判西方认识论传统(当然也批判西方传统本体论)这个意义上批判胡塞尔。海德格尔克服了胡塞尔的激进的认识论立场,提出了全新的此在(亲在)本体论思想,试图以此为突破口,克服和超越近代以至两千年欧洲哲人长期争执不下的问题,建立自己的新的形而上学基础本体论。

西方哲学,自泰勒士始,直到中世纪以前,主要致力于从对象本身中寻找对象的本质、存在的本质。他们从事哲学研究的动机和追求真理的激情与今日物理学、化学家完全一样,即充满热情地去寻找发现外在的存在本质、世界本质,像找矿,像寻找新元素一样去寻找真理。这种哲学思维的形态就是本体论哲学。文艺复兴以来,特别是笛卡尔提出“我思故我在”之后,一直到黑格尔提出绝对精神,大多数哲学家都是以“我思”或变相的“我思”为基本出发点来探索世界的本质。他们试图通过反思,即不是像其他科学那样以外界世界为认识对象,从中寻找真理,而是将外向的认识反射回到认识主体本身,由此出发来解决世界本质这个几千年议而未决的问题。就是近代西方哲学的基本形态,这种形态也就是认识论哲学。如果我们将哲学史发展中的细节忽略不计,那么,在主体和客体的对立之中,古代—中世纪哲学和近代哲学各持一端:前者囿于客体,后者持于主体。胡塞尔哲学就是这种认识论哲学的极端表现,同时也是认识论哲学的终结^[100]。它把两千年的西方哲学看作一个整体,不论是本体论哲学还是认识论哲学,它总没超出主体—客体这一矛盾所规定的范围。认识活动是全部西方哲学成长的土壤。

海德格尔对胡塞尔的批判:他反对将世界的本质归结为

人的意识；反对将人的本质规定孤立为、缩小为纯自我、纯意识；反对将人的规定归结为外在世界的对立物。他取消了人的认识活动在西方哲学史上两千年的统治地位。同时海德格尔又赞同胡塞尔的看法，即不简单地将事物、现实当作客体去理解，当作外在于人的、与认识主体对立的独立的实体去把握。这样海德格尔又不是简单地回到主体—客体这一对矛盾的另一极，回到本体论哲学的立场。海德格尔在批判胡塞尔的过程中，扬弃了胡塞尔的认识论立场，同时又继承了现象学的基本原则，反对传统自然主义——实际是形而上学唯物主义及实在论的基本立场，试图超越作为西方哲学界的主体——客体的对立，开辟新的哲学方向。首先他把事物、现实联系到人的活动、人的生活实践去理解，又把人的存在——不是作为认识的主体的存在，而是作为人生的存在、生活实践——联系到事物、现实世界中去加以“把握”。就抽象的意义而言，就基本倾向而言，海德格尔在这一点上与马克思下述基本哲学思想不谋而合：应该把事物、实际、感情当作实践去理解^[101]。还是就这个意义而言，海德格尔的哲学尝试也是西方哲学思维方式向东方哲学特别是向中国古典哲学思维方式的归附。中国古典哲学的大家，孔、孟、老、庄，没有一家有意识地在他们的理论中将人缩小为、孤立为认识的主体；也无一家将自然界归结为外在于人，与作为认识主体的人对立的的存在。比如，老子的道，既是天地之道，又是人伦之道。治国用兵，修身齐家，滋养万物，均以一而贯之。所以有“道大、天大、地大、人大，域中有四大，而人处一。人法地、地法天、天法道，道法自然”^[102]之议。天道即人道，天人合一。人非纯精神、纯意识、纯认识者，

天地自然也非纯客观实在。人实践于天地之中,天地之本,为人之本;人之精亦为天地之精。海德格尔将人的此在(亲在)作为“在世界中存在”理解,又通过此在(亲在)的结构把物质性实存作为“Zuhandenheit”(直译:应手性),“Vorhandenheit”(直译:现成在手头性)来把握,即作为器物性存在来把握。通过这两个概念,传统哲学中的客观存在、客体与人手(Hand)即同人体的实践活动的关系被揭示出来。过去的被认识的对象与人手(人体)的操作性联系被用概念生动形象地刻画出来。他以此有意地离开了西方褊狭的认识论的成见,将自然与人作为整体来研究。所以,从倾向上看,这不啻是向中国古典的“同一”哲学的归附吗?海德格尔40年代曾和亚洲人共同研读和翻译《老子》,这恐非偶然^[103]。目前欧美哲学家和学者对中国哲学,特别是老子哲学的兴趣日增。这是西方人意识到自己传统的偏向性而求助于东方中国的思维传统的明证。海德格尔在这个哲学动向中起了并且还会继续起举足轻重的作用。

注 释

- [1] 胡塞尔:《给罗曼·英嘎登的信》,第37页。
- [2] 指海德格尔在《存在与时间》一书中所进行的研究。
- [3] 海德格尔:《存在与时间》,中文版,生活、读书、新知三联书店1987年版第38页。
- [4] 《海德格尔全集》第20卷,第30页。
- [5] 胡塞尔:《给罗曼·英嘎登的信》,第35页。
- [6] 同上书,第163—164页。
- [7] 同上书,第67页。参见胡塞尔:《现象学与人类学》,载《哲学与现

象学研究》第2卷(1941—1942年),第1—14页。

- [8] 瓦尔特·毕莫尔:《海德格尔马堡时期与现象学的关系》,载《现象学研究》第6/7卷,第141页。
- [9] 瓦尔特·比墨尔:《胡塞尔的〈大英百科全书条目〉及海德格尔对它的脚注》,见《哲学杂志》,1950年第2号,第273页。
- [10] 胡塞尔:《给罗曼·英嘎登的信》,第43页。
- [11] 我们在下面海德格尔给胡塞尔的信中将看到,海德格尔自知,他与胡塞尔的分歧早已包含在他的《存在与时间》一书中。而该书正是由胡塞尔在他主编的《哲学和现象学研究年鉴》上发表的。而胡塞尔直到《大百科》条目的合作中才明确意识到他和海德格尔的分歧的本质特性。显然胡塞尔在发表该书时根本没有研读它。在这一点上我们也可以找到旁证:英嘎登在发表他与胡塞尔通信的注释中写道:“1927年秋,我与胡塞尔谈起这本书(指《存在与时间》),当时我刚开始读它。他当时已清楚地看到,在具体内容上《存在与时间》中的基本倾向与他的观点并不一致。他当时清楚地告诉了我这一点。他当时是否清楚地认识到他们之间在方法上的分歧,这一点我说不准。”“事情似乎是这样:胡塞尔到了此时,即1929年夏天,才认真研究了这本书。换句话说,他没有真正读这本书,便将其在《年鉴》上发表了。”(参见《给罗曼·英嘎登的信》,第43页和第163页)需要指出的是,现象学本质上是一种方法论,而胡塞尔的学生的学说与胡塞尔在内容上从来没有完全一致过。因此只有方法上背离了现象学,这样的分歧对现象学才是本质性的。
- [12] 《胡塞尔全集》第9卷,第273页。
- [13] 同上书,第274页。
- [14] 同上书,第274页。
- [15] 同上书,第276页。

- [16] H. 罗姆巴赫:《当代意识的现象学》,1980年版,第71页。
- [17] 见本章第四节。
- [18] 海德格尔这里所谓“transzendental”(超验)不是康德意义上的 transzen-dental,他是沿用这个词在中世纪哲学中的传统用法,把超验理解为超越的同义语。
- [19] 《胡塞尔全集》第9卷,第601—602页。
- [20] 同上书,第274页。
- [21] 同上。
- [22] 同上书,第602页。
- [23] 同上书,第250页。
- [24] 同上书,第275页。
- [25] 同上书,第274页。
- [26] 同上书,第275页。
- [27] 方括弧中的文字是译者为帮助理解而加的(下同)。
- [28] 《胡塞尔全集》第9卷,第75页。
- [29] 同上书,第272页。
- [30] 同上。
- [31] 《胡塞尔全集》第3卷第1分册,第167—169页。
- [32] 见胡塞尔:《逻辑研究》第2卷第1分册,第346页。
- [33] 《海德格尔全集》第20卷,第63页。
- [34] 同上书,第62页。
- [35] 海德格尔写道:“直到今天,意向性仍然简单地被当作意识结构来把握,或者作为一种行为的个人的意识结构……被接受下来。”见《海德格尔全集》第20卷,第62页。
- [36] 《海德格尔全集》第20卷,第65页。
- [37] 同上书,第106页。
- [38] 同上书,第63页。

- [39] 《胡塞尔全集》第3卷第1分册,第4页。
- [40] 《海德格尔全集》第20卷,第141页。
- [41] 《胡塞尔全集》第3卷第1分册,第59页。
- [42] 同上。
- [43] 同上书,第109—110页。
- [44] 《海德格尔全集》第20卷,第142页。
- [45] 参见本章第四节。
- [46] 《胡塞尔全集》第3卷第1分册,第82页。
- [47] 同上书,第81—82页。
- [48] 《海德格尔全集》第20卷,第143页。
- [49] 《胡塞尔全集》第3卷第1分册,第92页。
- [50] 同上。
- [51] 《海德格尔全集》第20卷,第144页。
- [52] 同上。
- [53] 同上书,第147页。
- [54] 同上书,第155—156页。
- [55] 同上书,第156页。
- [56] 同上书,第157页。
- [57] 《胡塞尔全集》,第3卷第1分册,第50—51页。
- [58] 同上书,第54页。
- [59] 同上书,第58—60页。
- [60] 同上书,第51页。
- [61] Heinrich Schmidt,《Philosophisches Woerterbuch》1978年版,第620页;并参见《Dictionary of Philosophy and psychology》,Edited by JamesMark Baldwin,Lon—don,1902,Vol I,第711页。
- [62] 康德:《纯粹理性批判》,B25。
- [63] 康德:《纯粹理性批判》,A12。

- [64] Ludwig Landgrebe: "Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendental Philosophie" in "Wege der forschung"卷 XI, 《Husserl》 berg. Von Hermann 第 318 页。
- [65] 胡塞尔:《大观念(一)》第 76 节,《胡塞尔全集》第 3 卷第 1 分册,第 141—142 页。
- [66] 胡塞尔:《大观念(一)》,第 201 页。
- [67] 胡塞尔关于主观性构成,构造一切存在的思想在后得到进一步发展,并提出“生命世界”的理论。参见他的晚年名著:《Die Krisis der europaschen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie》,一般简称为《危机》
- [68] 《海德格尔全集》第 20 卷,第 117 页。
- [69] 同上书,第 207 页。
- [70] 同上书,第 127 页
- [71] 同上书,第 210 页
- [72] 《海德格尔全集》第 24 卷,第 29 页。
- [73] 海德格尔:《存在与时间》,第 117 页。
- [74] 《海德格尔全集》第 21 卷,第 32 页。
- [75] 《海德格尔全集》第 20 卷,第 103 页。
- [76] 同上书,第 117 页。
- [77] 海德格尔:《存在与时间》,第 35 页。
- [78] 《海德格尔全集》第 20 卷,第 113—114 页。
- [79] 《海德格尔全集》第 21 卷,第 33 页。
- [80] 《海德格尔全集》第 24 卷,第 3 页。
- [81] 同上书,第 7 页。
- [82] 同上书,第 9 页。
- [83] 同上书,第 9 页。
- [84] 同上书,第 23 页。

- [85] 同上书,第 453—455 页。
- [86] 海德格尔:《存在与时间》,第 234 页。
- [87] 同上书,第 304 页。
- [88] 同上书,第 372 页。
- [89] 同上书,第 326 页。
- [90] 同上书,第 325—326 页。
- [91] 同上书,第 331 页。
- [92] 《海德格尔全集》第 21 卷,第 29 页。
- [93] 同上。
- [94] 《海德格尔全集》第 20 卷,第 425 页。
- [95] 同上书,第 213 页。
- [96] 同上书,第 213—214 页。
- [97] 同上书,第 217 页。
- [98] 同上。
- [99] 同上。
- [100] 参见瓦尔特·舒尔茨:《变化了的世界中的哲学》Güther Neske 出版社 1972 年,第 21 页。
- [101] 参见马克思:《关于费尔巴哈的提纲》,载《马克思恩格斯选集》第 1 卷,第 16—19 页。
- [102] 《新编诸子集成》第一集;朱谦之:《老子校释》第 25 章,第 103 页。
- [103] 关于海德格尔同日本及中国学生译读《老子》一书的工作,请看《回忆马丁·海德格尔》一书。

附录一 海德格尔的艺术哲学

1

海德格尔对传统美学的批判

(1)美学不应是特殊的认识论。要理解海德格尔的美学观点,首先应该弄清海德格尔对美学的了解。美学“*Asthetik*”一词源于古希腊文,原来的意思是:对人的感性、感受、情感性的行为的认识,以及对由这些行为所规定的内容的认识。因此,美学就是对美以及与“美”相关的人的情感状态的观察。而且,美也无非是在这种状态中显示出的内容。在人的情感中显现的内容可以是自然物,也可以是艺术作品。所以对艺术作品的考察便成了这种美学的内容,美学也就成了对艺术的思考。人同艺术品中表达出来的美的情感关系就是这种美学考察的领域,这个领域也就是这种美学的出发点和归宿^[1]。所以美学把艺术品当作一种对象,并且是当作经验和认识对象,即广义的感性审视的对象^[2]。这样艺术品便成为相对于主体(Subject)而言的客体(Object),美学便处于近代传统认识论的主—客体对立的关系之中。于是美学就成为一种特殊的认识论。海德格尔认为,美学的这种局面完全是由于,从它产生之始便把自己比附于认识论而造成的^[3]。海德格尔认为,主

—客观对立的关系和认识论中心论正是近代哲学的弊病。主体客体的对立被他称之为形而上学的教条，并被视之为应被克服之列。活动在主—客体关系之中，把艺术品只作为认识的对象的美学，受到海德格尔的批判，是很自然的事。另外，传统认识论哲学中，人们把感性认识与理性认识，抽象思维与直观对立起来，认为只有抽象的逻辑思维和自然科学研究中才涉及真理问题；美的艺术品的创作是与真理问题无关的。海德格尔在《存在与时间》一书中已经对这问题进行了批判，他认为，我们既不能认为感性直观优先于思维，（甚至理性直观也不具有这样的优先性），也不能认为科学的逻辑思维具有优先性。他认为，感性直观（包括理性直观）与科学的逻辑的思维都是人的社会实践中对世界的领悟行为之一种，而且不是根源性的领会，是更根本的生活实践之领会行为的衍生物。海德格尔着意指出，这二者的同一既不能通过规定一个优先于另一个的办法达到，也不能通过构造二者的综合来达到。它们的同一性仅仅在于它们原本就是共生的，同根共源的。用什么方式来把握思想与直观、逻辑的东西与形象的东西的原初的统一性呢？海德格尔认为，是我们在听，不是耳朵听；是我们在看，不是眼睛看，是我们在思维，不是理智（Intellegenz）在思维。思维并不像西方哲学中的传统观念认为的那样，是理性，即广义的算计或推算。思维也是真正的听与看，这不是比喻而是思维实际过程。听与看也都是思想^[4]。海德格尔甚至说“思维不是认识的工具”，他引用尼采的话表达了这一思想：思想应该像仲夏之夜的麦田一样发出强烈的芳香^[5]。人的感性器官不仅是感性的，而且是理性的器官。传统美学把审

美活动只作为感性活动，把艺术作品只作为感性对象来看待，忽视了它与理性的相通性，忽视了审美或艺术作品本身揭示事物本身与事物真相的可能性，这当然是不可取的。海德格尔这里显然是在反复强调逻辑和自然科学抽象思维与艺术审美的形象思维的在本性上的一致性，二者是相通的。

通过这种批判分析，艺术是感性的，思想是超感性的、理性的这种传统区分便失去了根据。在海德格尔的视野中，艺术也是理性的、超感性的，思想也是感性的。海德格尔美学或艺术哲学思想，从表达方式到实际内容，都是以反对感性理性二分论为前提的。海德格尔正是要冲破这种几千年中成为定论的传统美学观念，从思想与感性感受相通的立场出发，提出新的艺术哲学思想。当然，我们这样说，显然是从艺术哲学的角度来评价海德格尔有关艺术哲学的思想。我们应该看到，海德格尔并没有把艺术哲学的批判和改造当作他的哲学工作的目的和基本任务。他的整个艺术哲学研究都是他存在本体论哲学的一个有机部分，是他为之奉献终生的老问题——什么是存在的意义——的一个环节。他对艺术作品、艺术创作和作品评论的哲学反思仅仅是他通往纯存在的真理的一个途径而已。所以，一般习惯于在传统美学领域内从事研究工作的同志，常常觉得海德格尔的艺术哲学思想很难说得上是美学。海德格尔艺术哲学的确并非传统意义上的美学思想。

(2)考察艺术作品的方法。对艺术作品的起源和本质的考察是海德格尔美学考察的出发点，也是其中最重要的部分。但是，他对艺术的本质起源的考察方法与传统方法不同。在西方，一般人认为，艺术作品的起源应是艺术家的艺术创造活

动。但海德格尔认为，艺术家恰恰因其作品才是艺术家，所以“艺术家是艺术作品的起源，而艺术作品又是艺术家的起源。”^[6]没有作品，艺术家根本无从谈起。实际上，二者都起源于第三者，即艺术。作品是艺术的作品，艺术家恰恰是艺术的专家。所以只有通过艺术本身的本质的分析方能把握艺术家及艺术品的本质和来源。

用什么方法去研究艺术本身的本质呢？海德格尔认为，用传统的经验的比较的方法行不通。这种方法认为，把艺术品收集在一起，通过对不同作品的比较分析便可以发现不同历史时代的为数众多的艺术品所具有的共同性。这种诸多艺术作品的共性就应该是艺术品的本质，据此便可以给出艺术品的定义了。海德格尔则认为，这种比较必须以人们已经理解艺术概念本身、已知道何为艺术为前提，否则你如何从哲学作品，数学作品等等中其他作品中区别出、挑选出艺术作品呢？你在比较中已经运用了艺术本质的作为原则，又怎么能期望通过它来揭示艺术本质的起源呢？所以，海德格尔认为，用这种经验的方法不可能揭示艺术本身的来源和本质。海德格尔也不同意柏拉图以来的理念论的方法。理念论认为，艺术的本质是从比艺术更高级的，关于美的理念中推导出来的。柏拉图，黑格尔美学思想是坚持这类方法的典型。海德格尔认为，形成关于艺术本质的一个概念，的确离不开要进行概念的推导，然而，推导必须事先已经有了对艺术本质的规定才能进行。“这种规定应是以我们知道何为艺术”为前提的^[7]。这类方法也不可能使我们在这一问题的解决上有任何进步。所以海德格尔认为，对艺术本质的反思必须使用循环(Kreis-

gang)的方法:作品——艺术——作品,即从作品出发到艺术,再由艺术回到作品的方法。在他认为,这不是因不得已被迫采取的方法。这种方法是最强有力的方法,所以才用它来考察艺术的本质起源。这就是解释学的循环方法。

2

物性不是通达艺术本质之路

乍一看,艺术作品似乎也是一个物。凡·高的画可以像衣物一样装入箱子带走。那么艺术品真的就是物件吗?海德格尔认为,显然不是。艺术品之区别于物体就在于作品不仅仅是物,它还是寓意和符号。这是它区别其他物的特征。但是,作品的寓意和符号并不是悬浮于子虚乌有之中,而是附着于物件之上。因此物便成为艺术品的承担者或基础。能否从这个基础或承担者本身来阐明艺术作品的本质呢?这是海德格尔首先要弄清的问题。

首先,什么是纯物质?普通哲学家把什么东西都叫作物(Ding),比如,人、上帝、树木、建筑、锤子等等。海德格尔认为,这种用法并不正确。因为这些东西并不仅仅是物,它们是比物更丰富的东西。它们的本质性规定恰恰是多于一般物质的那些东西。这就如同不应该把人的本质规定为兽,因为,人不仅仅有兽的一面。这些东西也不应该称之为物,因为它们除了是物之外,还是些别的什么。海德格尔认为,只有自然中的无生命体才称得上是物。所以,作为作品承担者的物应该是

这种真正意义上的物。我们怎样把握这种物质性以便进而用它说明艺术的本质呢？海德格尔列出了西方历史上对物的三种把握：1) 标记的承担者；2) 感性多样性的同一体；3) 形式化的质料。海德格尔认为，凡此三种均没有揭示物本身的性质。

第一种把握，把物质理解为其属性的承担者，这些属性是我们识别这一物的标记。当我们说“物”时，我们想到的不是其属性的集合，而是把属性集合起来的東西，即该东西体内的内核，希腊又把它叫做基质，其属性则叫做偶性。人的认识是不能看到基质的，人能够认识到的只是其偶性。这个传统观念延续至今，仍有影响。海德格尔认为，从这样的“物”概念出发，不能用来说明艺术的本质，因为这个概念本身是有问题的，是不可靠的：既然基质不可认识，那么说它使物的结构属性得以保持就失去了任何意义的，因为这后一命题的前提，就是已经认识了这个核心，这个基质。

第二种把握，把物质理解为感性杂多的同一。海德格尔认为也不可取，这等于把物分解成感性杂多。海德格尔认为，门、锤子等并非感性杂多。当我们听到某种杂音时，并不是听到感性杂多，也就是说，听到的不是音响、噪音。我们听到的是狂风吹得烟囱发响，听到配有三个发动机的飞机的飞行声。“我们比所有的感性感受都更接近物本身。我们听到屋里关门的声音，我们从未听到过单纯的音响感觉或纯粹的噪声。为了听到纯粹的声响，我们必须（有意识地）撇开物去听，使我们的耳朵躲开物，即抽象的去听。”^[8]这样定义物概念是根本无助于对物的本质的了解，当然也无从确定如何用物质来解释艺术的本质和本原了。

第三种把握把物质理解为质料。这是广为人知的非常古老的看法。它在美学领域里有很大影响。形式与质料的区别是相对的,质料概念可以用于一切东西,不只限于刻画物本身的本质。所以海德格尔认为,这种对于物的这种理解也无济于对物的考察。海德格尔的结论是,西方历史上一切对物的思考都是失败的。尽管“物的根基是作品的最直接的现实,但若要把把握这东西,传统的物的概念对此毫无帮助,因为它自己都不曾把握物的因素的本质。这种看法显然不适用于对物的本身,即无生命的自然物的说明,也不适用于对人造的物体,即器具用品的说明。流行的物的概念把物规定为有形的质料,这根本就不是出自物的本质,而是出自器具用品的本质”。“在对存在者的解释中,器具用品的存在一直占据着十分显要的优先地位……(它)提示我们避开流行的见解的同时,重新追问器具的因素”^[9],以便解开艺术本质之谜。“思维在对物的物性进行规定的努力中遇到了最大的障碍……既然如此,我们就不该一定坚持去走(解)物的物性(之谜)这条路”^[10]来解艺术本质和本原之谜了。海德格尔的分析意在否定把物性作为艺术本质或起源的出发点。

3

艺术作品不是器具用品

海德格尔的艺术哲学工作是从分析器具用品同艺术品的区别出发的。器具用品(Zeug)是《存在与时间》中的一个重要

在作品中的置入”，不仅是说真理出现于作品中，而后消失，而且是指真理显现于作品中，并且呆在里面，住在里面。也就是说，作品是存在者的真理住所。“置入(sich—setzen)”还有另外一层意思：真理不是被艺术家们置入作品的，不是从别的什么地方拿来置入其中的。相反是纯存在的真理自己自动显现自己^[15]。正如我们前面指出的，美学中一般研究的对象是美，而不是真理。如果作品中只有真理的显现，美的艺术中美到哪里去了。海德格尔是通过希腊词源的诠释回答这个问题的。因为在古希腊人那里，存在的东西，真的东西和美的东西是一回事，都是去隐匿性。所以美就是自我显现，“如果真理自行置入作品中，真理便显现于其中。作为在作品中的真理的存在的显现就是美(Schoenheit)。这里美的显现，即审美并不是不计功利的快感，它既不可以用主观标准也不能用客观标准加以衡量。”^[16]美的存在是真理的本真存在(Wesen，也可译为本质)的自行显现自身的技巧。这里真理的意思是：自行隐匿自身者的去隐匿过程(die Ent—bergung des Sichvorbergenden)，海德格尔认为美并非是使人喜欢的东西，“而是当一直不可显现并因此不可见到者达到了显像的显现时，在真理自行显现的技巧下自动发生的内容。”^[17]

海德格尔认为，美就是真理在艺术作品中的显现，这是否意味着艺术作品是对现实的摹仿呢？不是，他直截了当地拒绝了这种传统看法。因为按摹仿说的原则，艺术品与被摹仿对象一致相符之后，它才是美的。他认为，这根本站不住脚。“什么东西能与希腊神庙相符”^[18]，以便使神庙称得上美的艺术品呢？赫尔德林的《莱茵河》诗，并不是对现实存在的莱茵河的描

述,尽管如此,它仍不失为美的作品。它们之所以美,皆因其让真理显了相。这也就是说,我们不是从存在者(如树木山河)的角度去理解把握艺术品的,而是从存在者的存在(Sein des Seienden)去把握和理解它的,因为“艺术品以它自己的形式,开启了存在者的存在”^[19]。摹仿说的错误就它是从存在者,或具体存在物的角度去把握艺术品,因而不合乎艺术的本质。

正是由于摹仿说的影响,人们才误认为,艺术品是艺术家的创造。艺术家只要有了足够的天赋和训练,便能掌握这门专门的技术,并进而创作出好的艺术品。这种观点的前提是,艺术家或多或少地摹仿存在物,反映着现实,因而艺术家的工作才被称之为技法。但是海德格尔认为,艺术家本质上不是技法的大师。对于伟大的艺术品来说,“艺术家是无足轻重的,他几乎是作品出现的通道;通道的建成就是艺术家自己的灭亡”^[20]。而作品的意义仅在于它是真理自我显现和栖居的场所,所以也可以说;艺术家仅仅是真理自行显示自身的通道。

为了使真理置入作品中,艺术的创作过程离不开自然物。诗要用词句,词句的本质因而得以显现。雕刻须用石头,石头因而显示了自己的本质。画要用颜料,颜料因此而显示了它作为颜料的本质。因此海德格尔认为,艺术对真理的显示也包括了大地诸物的本质的显示。这正是艺术品的特征。比如,器具用品就不能显示大地诸物,而是把它们隐匿起来。只有当它不能作为器具用品发挥作用时,即损坏时,它才能显示出大地诸物。如皮鞋,当它好穿时,人们不把它看作皮子。只有当它损坏了时,我们才把它看作皮子。按照海德格尔的看法,所以任何一个器具用品都不可能像艺术品那样直接让真理显

现。

另外，一切伟大的艺术作品都昭示着一个“dass”。
“dass”是德文中的从句中的引导词。海德格尔用“dass”来表示可以凭“dass”从句中表达出来的作品的丰富深刻的含义。艺术品的这些含义不是关涉作品创作者的事，不涉及作品具体的创作环境。海德格尔认为，作品的含义(dass)好像一种冲击波(Stoss)，把观赏者从他习惯的世界中冲出来，冲到了一个陌生的世界中。艺术作品之所以能发生如此效果，就是因为它本身是与日常生活的世界无关联的东西，这正是艺术品的特性。作品“冲起”了不习惯的陌生的世界，也就是使习以为常的东西作为陌生的东西出现于公众面前。海德格尔认为，一个作品越是日常世界中孤立出来，那么它作为一种冲击便越纯粹，艺术作品的“dass”即它的深刻含义便越明朗化。但作品的意义又和整个生活世界的意义紧密的联系在一起。所以作品能够使生活世界的特殊意义显示出来。海德格尔这一思想使我们想起了布莱希特的戏剧理论。

海德格尔也不否认，被感知的石头也有意义，被使用的器具用品也有含义。但器具用品的含义(dass)在于它的服务性和有用性。但是它越是有用，它自己的本质性的含义便越不明显，越不被重视。比如，英雄伟人帝王将相用过的桌椅、衣物，在被他使用时，无论对他本人，还是对别人来说，除了有用性和服务性之外，没有什么其他意义。他们一生中穿破的衣服数以千万计，都被弃之不顾了。但是，在毛泽东同志去世以后，破旧的睡衣不再有用，却被陈列在博物馆中，可见它的意义比以前更明显了。这就是海德格尔思想的经验根据。

自然物如石头，之为自然物，恰恰就在于它的含义(dass)在日常生活中根本不显示，因而从来不被考虑，从来没有成为话题，否则它便不是自然物，而是器具用品了。艺术作品与器具用品及自然物的区别恰恰在于，艺术品的含义(dass)在无休止的呼唤着人们。让人们对作品不断的进行诠释和批评，引人们执著地追逐着作品。海德格尔认为，这一切都是以作品不断的显现自己的含义(dass)为最后的根据的。

4

艺术中的真理

我们在分析海德格尔关于艺术之本源和本质的文献中，不断地涉及到真理问题。真理这个概念本来是西方传统认识论的基本概念：真假与否只是人的认识、知识的真假与否，也就是说，它涉及人的认识、知识是否与事实相符合的问题。与事实相符合的认识，知识即是真理。艺术品本来就不是对事实的描述，它不追求与事实的相符合。

艺术的真理性又从何说起呢？把艺术和真理拉在一起不是不合逻辑的牵强附会吗？从我们日常遵循的逻辑规则和经验看，海德格尔的观点是牵强附会，但按海德格尔的解释学的原则看，他的结论并不见得荒诞不经。

(1)真理就是去隐匿。像西方其他哲学概念一样，真理的概念也是从古希腊文及拉丁文移译入欧洲各国文字中的。所以海德格尔对真理的解释便追溯到古希腊人对真理概念的领

会。古希腊文真理叫 $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, 这个字的前缀, 类似中文中的“无”或“非”。 $\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ 的意思相当于德文 *Verborgenheit*, 即隐匿不彰的意思。所以, 希腊文对真理的领会, 是指无隐匿性或去隐匿性(*Unverborgenheit*)或被揭示性(*Entdecktheit*)。海德格尔认为, 要想知道什么东西被揭示出来, 那么首先得努力争取去进行揭示, 把那些存在者从其隐匿性中揪出来, 必须首先揭破这种隐匿性, “任何实际的揭示性总是一种抢夺”^[21]。海德格尔认为, 这种从词源推导出的对真理概念的解说, 并非一种随意构成的文字游戏。当人们说“墙上的像挂歪了”, 这个句子的内容“指的就是这张实在的像, 别无其他”^[22]。海德格尔认为, 不是我们的认识与墙上的东西相符合, 因而句子是真的, 而且句子的存在揭示了它面向的存在者本身, 因而是真的。所以, “一个陈述是真的, 这就意味着它在存在者本身之处揭示了这个存在者。它在存在者的被揭示之中, 认出了存在者, 展示了存在者, 认人看见(*αποφαναισις*——该希腊文, 即有表达的意思, 又显示于光明之中, 认人看见的意义)存在。陈述性的‘真在’(真理)必须被理解为揭示着存在”。“真理根本没有认识 and 对象之间相符合那样的结构。”^[23]在海德格尔看来, 真理根本与符合论无关。所以, 到艺术中去寻找真理发现真理也就没有了把艺术降低为与对象符合的知识、认识之虞了。海德格尔认为, 通常所谓科学知识, 科学真理只不过人的历史的生存过程中的之第二现象, 或叫副现象而已, 这里涉及海德格尔哲学中科学认识的地位问题, 与美学问题相去太远, 故略去不论。

(2) 艺术真理的地位。真理的显现方式不只艺术这一种。

它的显现其他方式还有本质性的牺牲供奉(Opfer)、思维(Denken)、国家的奠基(Gründer eines Staats)等。对其他几种真理的显现方式的具体内容的介绍不是这里的任务。我们只需看到在海德格尔思想中,科学在真理显现过程中毫无价值。科学只考查一个句子或命题的正确性,而不顾及作为正确性基础的真理本身,尽管命题的正确性是以真理的去隐匿性显示真身为前提的,但它毕竟不是真理本身。另外,科学研究的对象是具体的存在,而不是存在者的存在和纯存在本身。从这个意义上来说,科学不会思维。但是,“科学不会思维,这不是科学的缺陷,而是科学的长处。正是这个长处使其有可能使自己进入与研究需要相应的那类对象领域中去,并在其中耕耘”^[24]。只不过它不能胜任哲学的任务,即揭示真理本身的任务而已。

既然真理昭示自己有多种形式,艺术是否仅仅与其它形式平等,仅是其中一种呢?海德格尔认为不是如此。他认为,艺术在真理的诸多昭示自身真相的形式中是最好的形式。真理有在艺术作品中栖息的倾向或嗜好(Neigung),这种嗜好或倾向来自真理的本质:它本质上是置于存在者中的争执,在存在者中,以争执的形式显现自身,并要求栖息于存在者中,以便发生影响。艺术品恰是在具体存在者身上显化出的真理,并一直保留真理的显化。艺术家受命于真理而创作的作品就是真理的完型(Gestalt),这个完型使纯存在得以以具体的形式显化于存在者之中。所以海德格尔认为,艺术是真理栖息显化的最理想的处所。

总之,“Unverborgen”(去隐匿性)是海德格尔对古希腊

哲学概念真理(αληθεια)的德文翻译与诠释。通过这种诠释,艺术便与真理本身直接发生联系。这样解释之后的艺术便不再是感性认识的对象,而是人生遭遇的万事万物之真理的方式了,艺术哲学或美学也不再是哲学诸多分支中的一个分支,而是哲学中最根本最核心的问题研究的一个部分。

5

艺术的价值或功能

艺术作品不是物体,也不是工具。在海德格尔看来,艺术的功能存在的价值是什么呢?它的价值就是揭示真理。具体的讲,它揭示了器具用品的本质,它揭示了“世界”的意义,揭示了民族的历史与命运。它使自然,或曰纯物的不开化的本质得以显现,它是世界与自然斗争的场合,它使真理得以“保存”。下面我们分别分析艺术的这几种功能。

(1)艺术揭示了世界的意义。首先我们应该注意,这里所谓世界不是我们常人所理解的世界。在海德格尔的哲学中,世界概念总是与器具用品相联系的。只有在与器具用品的联系中,与实物的联系中,归根到底在与人的实际生存的联系中,与你的周围的人的联系中,世界才能向你报到,世界性才显摆出自己。从另一个角度看,即以人为中心来看,这种结构实际上是人的生存的基本结构。我们已经指出,海德格尔哲学中,生存从本质上讲,就是“存在于世界之中(In-der-Welt-sein)”,所以,海德格尔哲学所谓世界是人的生存世界,世

界就是人的生存性存在的显示和昭示本身。世界就是人生存的迹象的昭示性的联系之网。抽象地谈十分难理解,举个具体的例子,海德格尔的思想便一目了然了。看看我们周围的东西:鞋是为人穿的,钟表是为人掌握时间的,房屋是为人住的,街道是为人行走的……我们理解到,它是用什么材料做成的,用什么加工方式加工的(缝的、压的……),所以皮鞋指向皮革,麻线,钉子……,皮革又昭示了生皮革的鞣制,进而又昭示了野兽与家畜,进而又昭示了狩猎者或饲养人及猎物产地或饲养地。总之,我们从任何一件“小物件”(实际是从小的器具)上想开去,便会看到,由“人的活动—器具用品—自然”构成的意义之恢恢天网,疏而不漏。这里所谓意义,就是从器具用品上昭示出来的、由人于其中做过手脚的“痕迹”,这些意义像多米诺骨牌一样,一个连着一个,绵绵不断,这就是海德格尔所谓人的存在的昭示性联系(Verweisungszusammenhang des Daseins),这张恢恢之网也就是海德格尔周围世界的具体内容,即世界性。但是这个世界并不是静止不动的。世界是人向着自己本真的生存超越,向着生存迁升,步入生存的过程。通过这一迁升活动,人把“世界”取得来,人的生存让世界在其迁升过程中显摆自己。于是作为人的生存痕象相互昭示的联系之网的世界上又加上动态的意义:这个网不是静止之网,而是运动之网,意义联系只是人生迁升运动的轨迹而已。所以世界本质上是一种运动,海德格尔称其为 Weltet(动词的“世界”):世界(Welt)从来没有“在过”,世界世界着(Weltet) [25]。在海德格尔的兴趣转入艺术哲学之后,他进一步拓宽了他的世界概念,将世界理解为民族发展的历史,一个民族的世界,就

是这个民族生存活动中建立自身，建立自己的民族历史，也是它建立自己周围世界的方式。

最后海德格尔把世界观念拓宽为包括“天与地，神明与有死者”在内的更广阔的万有联系中的运动本身。这里运动的主流不再是人的迁升了。这里运动是天、地、神、人四大基本存在的相互依存又相互对立的镜式反射或游戏过程(Spiegel-spiel, 直译为镜式游戏)，这实际上相反相成，交互对立斗争的过程^[26]。但是，无论海德格尔的世界概念如何拓宽，它的基础总建立在人的生存中的对生存及周围世界的理解之上的：世界或者通过人的社会性的生活实践，或者通过人的生存迁升，或者通过民族的生息活动，或者通过人的艺术活动，特别是赋诗活动，显示其本身的存在。离开人的生存中的理解活动，世界便无从谈起。所以海德格尔说，“世界从来不是我们的对象”，“一块石头是无世界的，植物与动物同样没有”，“但农妇却有一个世界”^[27]。

首先艺术向我们打开通向人的周围世界的道路，它使我们从器具用品上看到人生的意义之网，生存的酸甜苦辣，种种经历和体验。这一点从上面所举的海德格尔对凡·高的画的解释已经看到。当我们只注意用品的有用性，器具用品也就是器具用品而已。凡·高的画恰恰不是鞋具的有用性的描写，所以才使我们注意到世界，即人生意义联系之网的存在，世界才显现出来。凡·高的作品“鞋具”中使农妇的世界显现出来。海德格尔认为艺术不仅向我们揭示了器具用品所具有的意义、我们的周围世界，而且还向我们揭示了世界的本质形态。

它使我们看到，世界是一种公开性或者叫开放性。海德格尔



以古希腊的神庙为例子说明这一问题。在古希腊神庙身上，古希腊民族的世界公开了自己，自己将自己显摆出来。它不反映任何东西，但本身却包含着神明的形骸，它使神明得以在场，它把在生与死、灾难与恩赐、胜利与屈辱、忍耐与没落中的人类(民族)的运动与历史过程集为一体。对这个开放着的关系“进行管理”的古希腊神庙，集中体现了这种联系，它是一种 Weite，直译为辽阔，可以译为域或场。这个域正是通过神庙，即艺术才开拓出来的。这个进行着的管理的场就是民族的命运。艺术开拓出了民族世界这个开放着的场，而且使其得以保留下来。它使这个世界超时空、超时代的展现在我们面前。艺术开拓的这个世界本身也就是人生之路。

什么是开放性呢？前面我们已经看到，开放性就是无隐匿性，无隐匿性也就是希腊文的真理。所以古希腊在神庙中所开拓(即开放)的，就是古希腊民族视为真理的东西，诸神及古希腊人对神的态度，与神的交往方式，这些就是真理的内容。神庙不是最高的真理(神)的符号，而是诸神自身，是神的形体化。古希腊人相信的正是这种形体化的诸神，诸神在此在场显示自己，让人看见，所以神庙就是其真理的显现之地。希腊的悲剧中，演出的是诸神的厮杀搏斗。谈论诸神的不是人，而是民族，所以希腊悲剧中诸神将真身(真理)显示于民族。古希腊人在悲剧开幕之前，之所以要大肆为悲剧的开演举行庆典，就是因为他们相信，真神将在悲剧中出现^[28]。海德格尔认为，这是这个民族在炫耀它的艺术作品，这是民族在奉献它的艺术作品，以便使真理居于其中。海德格尔把民族的这种奉献和炫耀叫建立(aufstellen)。所以海德格尔说，

艺术作品建立了一个世界，这就等于说，艺术作品将真理的形体化，为其存在的本身的显现奉献了场所。

(2)艺术揭示了物质的不开放性。海德格尔指出，真理的显现并不是海市蜃楼，古希腊的神庙也不是空中楼阁，它是建立在磐石(Fels)之上，建立在大地之上的。与此同时神庙也让磐石作为磐石、大地作为大地而出现^[29]。因此，艺术作品除了建立(aufstellen)了世界之外，还把自己放回到(sich-Zurueck-stellen)或叫退回到自然。神庙展示了风暴的影响，太阳的作用，四季的变化，日夜的交替等等。神庙本身所显示的这一切，都被海德格尔称之为大地(Erde)。

海德格尔艺术哲学中的所谓大地，就是他在《存在与时间》中所谓的自然。自然在《存在与时间》中被看作可发现但不可理解的东西，自然物因此不是世界的组成部分。只有当自然物与人生的意义之网发生关系之后，自然物方成为世界的成分，它才具有了一定的意义，否则自然根本无意义无价值可言。所以自然概念在海德格尔早期思想中，可以看作世界的边缘。我们对自然物的认识是对世界进行非世界化的结果，即切断自然物与人生的联系，把它看作独立于世界的东西的结果。自然界只有通过使用器具用品的活动才进入人的周围世界。但只要器具用品尚作为器具用品发挥着正常的功用，那么它的来源，它所由构成的材料便不被人注意。材料的存在消解在器具用品的服务性之中。只有当器具用品不灵光了，不好用，不能用了，这才使人注意到，它是由什么构成的。用我们现代生活作例子，加以说明。假如我们在看电视，电视机很好用，这时我们并不去注意，或者说注意不到，电视机是用

什么做成,以及它如何接收并显示图象的。只有当电视机坏了,我们找毛病时,我们才去注意组成电视机的那些材料:真空管、各种集成电路、放大器、电阻……,其实,此时人们注意的仍不是自然本身,只要电阻还是好的,就不去考虑电阻是什么做的,做电阻的材料是从什么自然物中提炼出来的。只有当它们也坏了,我们才去问,它们是什么做的。这是一种日常经验,海德格尔不过把这种经验给哲学化了。这里我们发现的自然和世界大不相同。世界是开放性的,自然物却是封闭性的,它根本不可能帮我们理解世界是什么^[30]。海德格尔在后期的艺术哲学中把自然称作大地。大地是在艺术作品中显示自己的存在。在艺术作品中显示的大地也像器具用品中显示的自然一样,是隐匿的、不开放的。海德格尔认为,具有隐匿性的大地并不比具有无隐匿性的世界缺少任何重要性。艺术作品使磐石作为磐石显现,使大地作为大地显现,因为它们承担着艺术作品。海德格尔甚至用 *Herstellen*(做)来指称艺术作品的这种作用:艺术作品把磐石“做成”磐石的真身,把大地“做成”大地的真身。因而,艺术作品使自然物,使大地进入其真理之中。这是艺术品揭示的另一类真理,自然物的真相:不公开性,隐匿性。

(3)艺术揭示了世界与大地的斗争。艺术开拓出了世界,艺术“生产”出了大地,因而使真理得以显示。但海德格尔进一步指出,真理就是大地与世界的相互昭示对方的本质。海德格尔认为,世界和大地,这两个方面缺少其中任何一方面,真理的结构便不复完整。真理就在两者的同一性(*Einheit*)之中,但它并不意味着两者的融合;两者之间存在着不可弥合的

谷地,它称之为“差别”。两者之间的谷地,不仅使他们互相分离,还使他们成为同一。正是这种“差别”使世界和大地的本质显相于光天化日之下。“这种差别衬托出(Austragen)世界着的世界,衬托出物质着的物,也就是说,在衬托出来的过程中,差别将二者成全(zutragen)在一起。”^[31]具体的讲,世界以大地为其根据,世界在寻求着大地,趋向大地,以便显摆世界自己的本质。但同时,世界是公开性的,它要寻求在大地上公开自己的公开性。与此相反,大地却寻求将世界重新隐匿于自身之中,每方都想阻止对方。两者不能相容,所以世界与大地处于一种紧张之中,处于争执之中。但争执双方不以对方为目的,因为两者又互相需要。正是通过这种争执,两者才显现出共同的“差别”,差别使两者相互离异又相互合和,用中国的俗语,即相反相成。首先要争执,以显出区别,以便使世界的和大地的本质显摆出来,这样两者双方各自才得到满足。通过世界与大地的争执而得到的满足,即是所谓和谐,这种和谐被海德格尔称之为 Stille 或 Ruhe(宁静)。

艺术作品正是世界与大地争执的场所。艺术作品中争执与和谐,运动与宁静共存。艺术作品中世界与大地争执愈激烈,作品的和谐也就愈完美。这使人想起叔本华对审美的看法:环境对象对人的威胁越大,壮美感越强。海德格尔的这一思想似乎是脱胎于叔本华的这种审美理论。在海德格尔看来,艺术作品身上集大地与世界于一体,争执与和谐、运动与宁静于一身。这显然把艺术品的结构辩证化了:艺术品在辩证的对立统一中达到自己的本质之美。但是当我们如果试图用“辩证统一”这一概念来概括海德格尔关于艺术本质的思想

时,我们切不可忽略,这里的辩证过程是没有前进的、没有发展转化飞跃的、也无对立面的相互扬弃而形成合题的过程。它们是动中之静,只是相反相成,静动相辅而成一艺术品而已。

(4)艺术品揭示了采光(Lichtung)与隐匿的争执。海德格尔认为,真理本质上显现于存在者之中。真理在存在者之中的显现被他称之为采光(透光, Lichtung)。“Lichtung”这个词,源于德文动词的词根是 licht,即光的意思。它是用于森林维护的术语,原意为“间伐”的意思。间伐是为了使森林中的树木不致生长太密,影响单株成材。当然也是为了更好的透光通风,更合理地利用阳光。间伐使更多的阳光撒入林中,所以用“lichten”——使透光——来指称间伐活动。间伐活动使原来昏暗的林中采光更好,能见度更高,林中的一切东西看得更清楚。海德格尔把该词的词源意义——透光采光,和现在的意义——“间伐活动”,以及其引申的意义——“间伐使林中出现了空地,使光透进来,使林中物从隐蔽显示真相,被看清楚”,三个方面集合在一起,在这种综合意义下来使用这个词的。海德格尔认为,正是通过采光(Lichtung),存在才成为可及可理解可利用的存在者。海德格尔认为,只有当采光(Lichtung)发生之处、进行之时,存在者才产生。没有采光,根本无从谈起存在者。因此采光能给存在者上光(Lichtung)并使存在者产生。在海德格尔看来,使存在产生与使存在者出现是一回事的两个方面。

存在者在采光中的显现并不等于说,存在者已将自己公开出来,海德格尔认为,在采光中,存在者常常作为隐匿不显的不开放的东西而出现。所以在采光中,存在者即可以作为

公开的开放而出现,也可以作为不开放的隐匿性而出现。所以采光不仅意味着开放性的昭示,而且还意味着不开放性隐匿性的昭示。存在者在采光中的这种隐匿状态叫 Versagen (失望)。存在者的隐匿还在于在一般的情况下,存在者只显示自己的某些方面。一个存在者总是与另一个存在者类似,使另一个存在者过于显示或变得昏暗。存在者的采光中的此种状态叫 verstellen (掩饰)。所有这些方面的揭示与昭示就是真理过程。

但是,艺术作品中真理不是静止地栖息于作品中,而是在作品中闪烁着光芒 (lenchtet),并向观看者发出邀请、提出要求。真理光芒之闪烁不是静态的,而是动态的,它使作品上了光 (lichtet)。作品中的光芒让真理显相过程。真理在光芒中的显相就是美本身。所以海德格尔说:“美就是真理如此这般地在场的标志。”^[32]

总之,艺术作品是存在者的真理的公开亮相。真理是一个事件。在作品中,真理作为争执而出现,而这争执的原初形态就是世界与大地的争执,是公开性与隐匿性的争执,是运动和宁静的争执,是采光与掩饰的争执。这一切都是在伟大的艺术作品中显现出来的。这也是伟大的艺术作品的价值和功能。

6

艺术创作是真理使动的过程

海德格尔首先把艺术创作同器具用的制作区别开来,认

为艺术品的创作(Schaffen)只与作品相关,服从真理的显现。相反,制作是与器具用品的制成(Anfertigung)有关。“Vertigen”是“做好,做成”的意思。也就是说,器具用品的制作是以做成、做好为目的。它要求的是技术。技术人员,手工业工匠的制作活动可以通过学习、实践来掌握掌握,其后他们便能制作成批成品,并以此为谋生的手段。但是在欧洲的传统语言中,人们把艺术创作与用品的制作,特别是手工制品的制作并不严加区别。所以,欧洲人习惯把画家的绘画与手工工人的加工活动看作同类和类似的工作。两者同样要求掌握一定的技术。不过艺术家掌握的技术比手工工人的技术更加精巧而已。也就是说,两者只有量的不同,无本质差别。甚至海德格尔常常引为经典的希腊人也称艺术为技术。海德格尔对此做何解释呢?海德格尔对希腊人的看法给予了完全与字面不同的诠释。海德格尔在分析古希腊美学理论时也承认,古希腊人把美的艺术作品也称之为 τεχνη(技术)。人们通常认为这个字的意思是手工业品和手工艺品的生产制作。制作手工制品的艺术家和手工艺人也称之为 τεχνη。这种含义已与后来移植到当代西方语言中的 technik, technique 的意思已经相差甚远。海德格尔指出,把指称艺术品的 τεχνη 理解为手工制作也不是古希腊人的原意。他认为, τεχνη 就是对自然的了解,即指把人导入自然之中、存在之中的一切知识,所以 τεχνη 是人类一切知识的总称^[33]。所以 τεχνη 就是使存在(即自然物理 φυσια)显现的那些知识。它将存在的“隐匿性(Verborgenheit)”带入“去隐匿性(Unverborgenheit)”之中^[34]。所以自然物理与 τεχνη 是同在的,它只作为前进着又向自己回归着

的执行活动与 $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 同处。他认为，古希腊人所谓技术与今天技术一词含义不同，希腊人用“技术”表达的是认识(wissen)的意思。在希腊人的语言中认识的内容总是“被看到”的东西，也就是揭去纯存在的隐匿，使其可以被“看到”。所谓技术一词的意思无异于“去隐匿”“使隐匿者显现”，即真理的意思，我们又被引回到老路上。

艺术之技术是通向世界之间的基本关系，这是海德格尔的思想核心。他在《赫拉克利特》一书中明确指出：“ $\tau\epsilon\chi\nu\eta$ 的本质的意蕴是达到去隐匿性(即真理——笔者)的途径，并是对这一途径的开拓。 $\tau\epsilon\chi\nu\eta$ 的意思就是……为即时已出现的去隐匿性(真理)做预先的围场子(Vor-berei-ten)和看场子(Bereithalten)的工作，以便该站位者(即指真理)被带入其中，立于其位(hingestellt)”。^[35]

因此，希腊人意义上的艺术家的技术活动，就是使存在者的纯存在的本身进入无隐匿之中，显其真身。所以，艺术家的创作活动就是使真理本身出现的过程，使真理发生影响的过程，使真理栖息下来的过程。当然是使真理出现，栖息于作品中并通过作品发生影响。

所以，海德格尔认为，艺术家的创作过程不是他自己凭自己的天赋、灵感和丰富的经验独立进行创作，艺术家并不是艺术作品的唯一的源泉。海德格尔认为，艺术家从一开始便就是在真理的要求下活动的，并且被真理用作其显现真身的通道。既然是通道，当然艺术家也就是真理的媒介了。艺术家能否进行创作活动，创作什么，这完全不取决于艺术家自己。所以艺术家们的创作活动又被海德格尔称之为“消耗”

(Schoepfen)。“消耗”的意思就是承接出现者，引来接受者 (des Her — vorbringende aufnehmen und das Empfangenen bringen)[36]。

海德格尔认为，艺术家的这种消耗活动并不是完全被动的被消耗。在这种消耗中，艺术家不能处于无准备的状态。他必须随时处于一种紧张清醒有准备状态：随时准备聆听纯存在的“沉默”的声音，随时准备让真理使自己运动起来。这可以类比于太极拳中的静中有动，虚中有实，静以待变的静虚的进击状态。当然这里不是准备顺势借力将来者置于死地而后快。而是热情的欢迎它，并全力以赴将其注入大地之中，以使艺术作品得以诞生。

7

艺术评论就是艺术品的保存

人们对作品的执著追逐 (verweilen, 直译为停留) 即对作品不断玩味、品评、诠释。按海德格尔的看法，就是对作品的一种“体验或经历 (Erleben)”。作品的含义 (“dass”) 呼唤着人的体验。这种被作品呼唤出来的对作品的体验被海德格尔称之为对作品的保存 (Bewahren)，因为这种体验注意到了作品中的真理，这就是对作品中真理的保护。当然这一看法与西方对真理的传统看法并不相符。无论是柏拉图的理念，还是中世纪的上帝，还是黑格尔的绝对精神，作为真理，都是永恒的。在他们那里，真理是独立于具体的人，不受人的影响。真

理只有一个,人们对真理的认识却是千差万别的。所以不管人是否存在,真理即上帝,理念或绝对精神仍然存在。与此相反,海德格尔这里却认为,艺术中昭示出来的真理需要人的保护,需要人对作品的体验,即评论、诠释,才能保存下来。因此,真理不可能离开人的生存而独立存在。就艺术中的真理来说,没有艺术家,没有作品观赏者,没有人的品评。真理便无从谈起。因为,正如我们前面已看到的,真理不是预先独立存在的东西,真理是纯存在与人的关系。“在人的生存存在以前尚无所谓是,在人的生存不存在以后,就不再可能是了。(这个命题)不是真理,将来也不可能成为真理,因为真理作为开放性,作为揭示过程本身,作为揭示性,不可能是这个句子(所讲内容)”^[37]。“一切真理都在本质上是生存性的存在类,它总是相对于人的生存之存在的。”^[38]正是因为这个原因,艺术作品中的真理。只有当与人的生存发生关系时,才可能保存保护真理。在艺术作品中,人的生存体验到真理,并将其保存和保护到历史之中。艺术作品一直等待着人的生存对它的体验,并且呼唤着这种体验的到来。海德格尔这里所谓对作品的体验,不是指人们从愉快出发对作品享受式的观赏,而是指从事艺术事业(Kunstbetrieb)。只有这种活动才能对艺术作品起到保存和保护的作用。从事艺术事业就是要深入作品真理的内部,站到作品的真理之中。即使自己站到作品的存在者的开放性内容之中去。但要进入作品中去,必须对作品有所“知(Wissen)”。这里的“知”不是指对作品有多少历史知识,也不是指有多少美学上或艺术上的一般知识,而是要求人对作品的深刻内容有领悟。海德格尔用古希腊意义上的“看到

了(gesehen—haben)”来指称对作品的领悟。这里的“看到”，实际是对本质内容的直觉。这种“看到了”就是站在了纯存在的真理之中了。当然，要真正使艺术品中真理的领悟得到保护、保存，还必须把领悟到的东西，即真理表达出来。这种对艺术中真理的领悟及表达揭示出了世界的全新的方面和基础的方面。这个新方面是日常生活中人们的习惯中意想不到的新视野。这当然不是一般享受式的观赏所能达到的，这要求的是对作品的深入体验和诠释。

但海德格尔又认为，人们对作品的体验也不是随便什么时候或任何情况下，体验就能到的。对艺术作品中真理的体验也像艺术作品创作一样，要等待纯存在的开放性，即真理本身自己显现和召唤。所以，从事艺术事业的人必须要积极等待机会，一旦真理自身显现自身时，立刻深入其中，这时才能真正领悟作品真理的真谛。所以，作品的诠释者的释读活动与艺术家的创作活动是同类的，处在同一水平上的活动。两者都是以真理的显现和对真理的积极的接受状态为前提的。两者都要求人们为接受真理作充分的准备，严阵以待。所以两者对于作品的生命，作品的价值，对于作品之成为作品，都具有同等重要的意义。创作和保存(即释读)使作品成为作品，两者是作品诞生的缺一不可的条件。这样，艺术就不仅仅是“真理在作品中的置入”，而是“对作品中的真理在创作中的保存”。创作并保存(释读出)作品中的真理就是艺术。

8

艺术的本质是诗的吟颂，诗是对神明的呼唤

我们前面谈到，海德格尔认为，为了创作和保存（释读）作品，人们必须严阵以待，静候真理的出现。这种对真理的等待或期待，就是在吟颂着真理（Wahrheit dichten）。所以一切艺术在本质上都是诗。当然，海德格尔这里所谓诗，并非一般意义上的诗，并不意味着，海德格尔认为，任何画家都是诗人。首先让我们看看海德格尔是如何解释诗的本质的。

在海德格尔的晚期哲学中，诗占有相当重要的地位。他的关于诗的本质的思想主要是通过对赫尔德林、李尔克特和黑格尔等少数几个诗人的诗的诠释发展出来的。因为在海德格尔看来，赫尔德林等几个诗人不是一般的诗人。不是风景诗人，不是叙事诗人，不是抒情诗人，也不是爱情诗人，他们是纯存在诗人，因为他们吟颂的是诗的本质。

在海德格尔看来，诗既不是语言的艺术，也不是感情的装饰和表达，而且，诗也不单纯是文化现象。诗的根源不是诗的个人生活，也不是想象力的产物。海德格尔认为，吟颂呼唤着真理，诗人的呼唤使真理的这个事件得以在艺术作品上发生。什么是诗的本质呢？他认为，诗是对古希腊意义上的神明的命名。“但这个命名并不是对事先已经认识的东西给予一个新的名称，而是诗人说出了本质性的言辞。通过这个命名，第一次按‘其所是’称呼存在者。”^[39]也就是说，诗使存在者按其真

理显现自己。这种命名也是一种讲述(Sagen)。这里更多带有古代人对自己民族史的逐代传述活动的意思。此处,海德格尔又回到古希腊去寻求传述或谈话的本意:“谈话”在古希腊文中就是“显示”的意思,就是公开化的意思^[40]。但海德格尔认为,诗与思想尽管都是让真理现真身,但是诗与思想却有所不同。“思想家谈论纯存在。诗人给神明(Heiligen)起着名字。”但为什么诗人单单给神明起名字,神明与存在、与真理是什么关系?首先应该指出,海德格尔语汇中的神明(Heiligen)、诸神(Goette)或神(Got)与欧洲传统基督教的神没有什么直接的联系。海德格尔的神明更加接近古希腊早期荷马史诗,希腊悲剧,即苏格拉底、柏拉图理性主义诞生前的神话对诸神的理解。笔者认为,希腊早期文明中的神是自然与人类社会的结合物,是古希腊人对包括人类社会在内的自然界整体的有血有肉的形象把握。所以这些神明既是自然力的代表(太阳神、雪神、河神等等),又是人的直接再现,这些诸神也喜怒哀乐变化无常,也有隐私,也要阴谋造谣言,尔虞我诈。总之,七情六欲样样俱全,几乎人间所有不道德行径在神明社会中都有。而且神人交媾,半人半神,应有尽有。所以古希腊人的神比理想的人更像自然的人。希腊诸神既是最原初的自然力,又是最自然的人。所以,对神的崇拜与遵从,就是对自然的和对自然人的尊崇。当然,那时还没有哲学上的自然概念,神明就是包括人在内的自然,因为宇宙间最神奇者莫过于自然本身了。在世界尚未被人的理性支离为主一客对立或科学一非科学的对立之前的,浑然一体的质朴自然就是海德格尔所寻求自然,这个自然也就是神明。当哲学家用玄学的反思方式接近这个自

然、把握这个自然时，它便名之曰“纯存在”，当用诗的语言去揭示它时，严格地说，当这个浑然一体的自然显现于诗中的时候，这个自然就是神明。这就是“思想家谈论纯存在，诗人给神明起着名字”的含义。海德格尔所谓“起名字”(nennen)就是“讲述(sagen)”^[41]。而在古希腊语中的“讲述”就含有“显示”、“置于光明之下”的意义^[42]。所以诗讲述神明的事，也就是神明自己显示出来，从隐蔽不显中走出来。这样我们又回到了古希腊的真理概念：“去隐匿(αληθεια)”。神明在诗中的显现就是真理。

诗人讲述着神明的事，让神明在其吟咏中显现。但要做到这一点，诗人像其他艺术家一样，也得等待。诗人也必须一直处于等待之中，在等待中诗人呼唤着神明，因而诗人一直走在寻求神明的途中。神明给诗人以暗示，诗人则寻求恰当的词藻来表达这种暗示，使原本仅是暗示的东西成为明示。从根本上讲是“神明送来词藻，它自己也来到这词藻之中。”^[43] 诗的词藻来自神明，所以诗的词藻比其他东西更原初更基本。诗人与神明之间的桥梁显然是语言。但海德格尔认为，语言不仅仅是桥梁，他强调说，语言还是神明的住所。当然，海德格尔对语言的理解也不同于我们平时的理解。海德格尔认为，“语言从本质上讲不是有机物的表达，也不是生物的表达”^[44]。他认为，语言的本质就是作为显摆显示的传说^[45]，比如传说之于古希腊神话。或者译成神话中的“话”。正因为语言的本质在于传说，在于真理的显现，所以诗的语言也就是显现神明。或者说，神明用语言讲话，并因此而公开了自己。当神明真的讲话了，它讲的话便就是诗。诗是最纯粹的神明的

言词^[46]。语言的本质恰恰在于语言的节奏和音调的和谐，它的形象性和它的意蕴。这些只有在诗中才得以显现。这里节奏、音谐、形象、意蕴都来自语言的自然本性。特别是语言的节奏和音谐，就如同音乐中的和谐一样，和自然中的和谐是相通的，是大自然和谐的直接体现。因此海德格尔认为，诗显示出的语言与这些自然本性恰恰是真理最深刻的显现。正是由于诗的语言与神明（浑一的大自然）的直接关系。所以在诸艺术形式当中具有显著的优先地位。绘画与建筑也是真理显现、栖息之所，可是它们是在已经被照亮的领域中显现着真理。而这些领域恰恰是被语言照亮的。艺术首先是诗，这就是说，艺术是在独具诗意的语言开拓照亮的地方进一步显示真理的。另外，神明最直接的显现是诗的语言。诗的语言可以看作神明的显相之规定性。其他艺术都是真理的显示，即神明显示。因而，其他艺术形式也就是本质上进行着与诗一样的活动，所以它们也就是诗。艺术的本质是诗，这就等于说，艺术的本质是真理的显示，也就是说，艺术的本质是神明的谈话，即大自然的倾诉。

我们前面指出，纯存在是思维的对象，神明是诗命名的对象。这二者谈着同一个东西，但并不完全是同一个个体，并不是同一种体验。诗体验的是神明，即看到生动的形象，听到美丽的音响，体验到有力的节奏，这种自然的直接现象具有某种迷人的神秘力量。即非逻辑非因果的，所以有宗教色彩。而思想体验的是概念。它是通过逻辑而走向纯存在。如果艺术也遵循逻辑的道路去追求真理，艺术不再是艺术，诗人也不再是诗人。诗的媒介恰恰是声音、和谐、节奏、形象及传奇性。所以

它只能忘情地逍遥于逻辑之外吟颂那无所不在的具体的神明，而不是抽象地表现存在。但神明和存在都是真理，艺术和思维都是对真理的体验，艺术的创作就是神明的言谈话语。

9

艺术是真理的建立，是历史的新开端

作为艺术本源的真理既不是人的生存本身，也不是形而上学的实体，而是纯存在本身或曰神明也就是浑然一体的原始自然。真理自己吟唱着自己，艺术家只是积极等待真理的吟唱式的暗示。所以艺术家的意志不是一种主动的创造的冲动，而是虔诚地等待接收的静谧(Quitiv, Stimulans)^[47]。如前面已经指出的，艺术的创作(Schaffen)就是如同从泉中用手捧水一样，也是一种汲取活动(schoepfen)，所以艺术家是真理显现自身的通道。但艺术不仅是通道，艺术还是真理栖居的场所。真理如果只在“通道”中，即艺术中，显现，真理的存在也不可能。艺术家创造活动使真理得以显现，但真理的直接保存却不是艺术家的使命。真理的保存和设立(Stiftung)是民族或人民的历史生存的使命。真理必须建立于大地的基础之上。但如果真理的承担者大地，不为人们所知，人们看不到大地是真理的承担者。真理便仍然处于暗淡无光的隐匿中，这等于没有显现。没显现即等于非真理。所以真理要设立，需要人，准确地讲是人民或民族对真理的承担者有真切的体会。所以作为真理基础的大地，应该首先显现为世界的基础，即

人民的历史的基础^[48]。

如果真理真的在一个艺术作品中建立起来，海德格尔便认为这就构成了一个新的开端(Anfang)。而这种对艺术的理解是通过飞跃(Sprung)中实现的。按海德格尔的看法，真理在艺术中的建立有三种形态：“作为馈赠的建立，作为创立(Grunden)的建立和作为开端的建立。”^[49]这三者都是指真理在民族历史中发生的影响，开端是指习惯与习惯之间的抗争，这就是民族史发展的过程。“每当整体上的存在者作为存在者自身要求在公开性中创建自己时，艺术便达到了其历史性的本质，即真理的设立。在欧洲这种(达及本质，即使真理建立的)艺术首先出现在古希腊文字中；一切未来的存在都一定要置入作品中。其后，这样昭示出来的整体性存在者才转变为神的造物意义上的存在者。这发生在中世纪时代。在近代开始的整个时期，这种存在者又一次发生了转变。存在者成了通过计算可驾驭的对象。每一次转变都开辟了一个本质性的新的世界，每一次转变中，存在者的公开性都必须通过真理的固化(feststellung)被安置于形象之中，安置于存在者自身中。每次转变，存在者的无隐匿性都出现。它将自己置入作品中。这个置入正是由艺术完成的。”^[50]这就是真理的显现。这个变化是在历史中出现的，这个历史是民族的历史。艺术作为真理的建立者本质上是历史性的。艺术创建了并创建着历史，但是，它是在显示真理，建立真理的意义上创建了并创建着历史。所以，“艺术作品的本源同时也就是艺术创作的本源和艺术保存的本源，也即人民的历史性生存的本源就是艺术”^[51]。这就是海德格尔眼中艺术真正本源，也是艺术的

价值之所在。

10

海德格尔艺术哲学的现实意义

海德格尔把艺术本身奉为真理的栖居之地，神明显现之所，民族文化史的建立与维护本身。在美学史上，如此抬举艺术地位的哲学家恐怕寥寥无几。海德格尔这样做，并不是由于对艺术的偏爱，也不是纯粹沉思的结果。海德格尔提出这种艺术哲学有更深刻更现实的动机：在艺术中为形而上学找出路，以使人类从传统的形而上学中解脱出来，以便拯救被高度发达的科学技术肢解的支离破碎的自然，以拯救被科学已推到毁灭边缘的人生世界，即人的生存本身。这就是海德格尔哲学的现实动机。这就是这种近乎神秘主义的艺术哲学的政治上道德上的意义。这种玄而又玄的哲学“呓语”有着十分现实的针对性和批判性。

海德格尔之所以在艺术中为形而上学问题找出路，就是想回到尚未被从柏拉图开始的理性主义形而上学蒙蔽形而上学前的直接体验中去。所以他的晚期哲学活动的领域一方面是艺术作品，另一方面，对赫拉克利特、阿那克西曼德、巴门尼德等苏格拉底以前的哲学进行发掘，以及对柏拉图、亚里士多德思想进行批判性分析。他这样做并不是出于好古之心，而是为了人类的今天和未来。人类当今的时代需要诗人，为什么？因为人类生活于其中的世界受到了威胁。近代以来的人

类只被一个意志所支配,就是生产,就是把自然弄成为我所用的对象,这种欲望就是要达到对自然的“无条件的统治”。让整个自然都服从人的命令^[52]。大地和空间成了纯粹的原材料。这种人把整个生命都交给了技术性的生产。人成了主体,世界成了客体,这正是技术的本质所达到的结果:人与世界对立起来^[53]。最危险的是,“人从本质上受到下列观点的威胁:技术的生产活动使世界有了秩序(Ordnung),实际上恰恰是这种活动(Ordnen)……从根本上摧毁了来自纯存在(浑一的原初的自然(volle Natur))^[54]——笔者)称赞和声望”的源泉。“世界没救了”^[55],人处于世界之前,世界却向人类关闭着它的大门。这就是他看到威胁人类的危险,它涉及到人与纯存在的关系。但他又用赫尔德林的诗,指出“哪里有危险存在 / 哪里也就生长/救助者”。有能力将人类从这种危险中挽救出来的救世者不是别人,就是艺术,就是诗。它可以抵御技术。所以“在当今这个已经开始变成控制论性的世界的工业社会中”,艺术的首要任务是艺术作品不应该缄默不语,将自己内部隐匿的东西隐匿起来,而应该让人看到那既不能计划,也不能控制,既不能计算,也不能制作的东西^[56]。所以海德格尔说:“诗(指特拉克尔的诗)吟唱着恩赐的打击,这打击把人类驱入其尚保留着的本质中去,换句话说,这打击救治着人类。”^[57]海德格尔认为,每一首伟大的诗都是一个转折(Wende),这个转折就是使人从科学的技术的生产式的经验中,从统治利用自然的欲望中转入对世界进行思考性体验的生活中,也就是回到浑一的自然中。所以,海德格尔的艺术哲学是欧洲理性批判^[58]。但欧洲的整体语言都形而上学化了。

现行的哲学语言本身处处都体现着人对自然的统治欲望。为了能揭示他发现的新的古老真理，他需要找一种新的语言，即非概念性的语言^[59]作为真理的寓所。诗的语言，艺术作品的多义性正与科学的技术的语言相对立，恰恰是非概念性的语言，对技术意识，对统治自然的欲望相抗衡的语言。它能够通过诗的吟唱道出人与自然的浑然如一的本质。海德格尔正是用诗人的语言，艺术的语言进行思考，所以他才能在1957年发表的小册子《爱屋者—黑贝尔》一书中已经提出原子能非和平及和平利用的批评：“人类一定不能靠原子能生活，顶多是靠原子能一定丧生，即一定会丧失其为人的本质，即便是原子能将来能用于和平的目的也是一样。”^[60]当然，他批判的不仅仅是核能的利用，他批判的是把天地看成原材料，把人看成人力资源的这种普遍工业技术意识。海德格尔的艺术哲学是当今西方妇孺皆知的环境保护主义，是工业社会批判主义哲学上的奠基。海德格尔艺术哲学对理解当代西方政治文化意识的重要是不言而喻的了。

注 释

- [1] 海德格尔：《尼采》第一卷，第92—93页。
- [2] 海德格尔：《林中路》，第66页。
- [3] 海德格尔的批判是符合历史事实的。美学学科的创建者鲍姆嘉通的确认为，人类精神活动的研究中，研究知性认识的有逻辑学，研究意志的有伦理学，当时还没有有一门学科专门对人的情感性的感性认识进行研究，因此他提出建立一种新的专门研究情感认识的认识论，即美学，与专司抽象理性研究的逻辑学相匹配、相对立。

- [4] 海德格尔:《充足理由律》,第 87 页。
- [5] 海德格尔:《通向语言之路》,第 173 页。
- [6] 海德格尔:《林中路》,第 7 页。
- [7] 同上书,第 8 页。
- [8] 同上书,第 15 页。
- [9] 同上书,第 21 页。
- [10] 同上书,第 13 页。
- [11] 海德格尔:《艺术作品的本源》,译文引自 M. 李普曼:《当代美学》,光明日报出版社 1989 年版,第 395 页。
- [12] 同上书,第 392 页。
- [13] 海德格尔:《林中路》,第 28 页。
- [14] 同上书,第 25、59 页。
- [15] 同上书,第 64 页。
- [16] 同上书,第 67 页。
- [17] 海德格尔:《何为思维》,1954 年图宾根版,第 8 页。
- [18] 海德格尔:《林中路》,第 26 页。
- [19] 同上书,第 28 页。
- [20] 同上书,第 29 页。
- [21] 海德格尔:《存在与时间》,德文版,第 222 页;参见中译本,第 268 页。
- [22] 同上书,中文版,第 262 页。
- [23] 同上书,第 263 页。
- [24] 海德格尔:《讲演和论文》,第 133 页。
- [25] 海德格尔:《根据的本质》,见他的论文集《路标》,第 162 页。
- [26] 参见海德格尔:《讲演与论文》,第 170—175 页。
- [27] 海德格尔:《艺术作品的本源》。见 M. 李普曼:《当代美学》,中文版,第 398 页。

- [28] 参见海德格尔:《林中路》,第32—33页。
- [29] 参见同上书,第35页。
- [30] 参见海德格尔:《存在与时间》,中文版,第81页。
- [31] 海德格尔:《通向语言之路》,第25页。
- [32] 海德格尔:《林中路》,第44页。
- [33] 海德格尔:《尼采》第一卷,第96—97页。
- [34] 海德格尔:《林中路》,第48页。
- [35] 海德格尔:《赫拉克利特》,第202页。
- [36] 海德格尔:《林中路》,第42页。
- [37] 海德格尔:《存在与时间》,第226页。
- [38] 同上。
- [39] 海德格尔:《赫尔德林诗作诠解》,第38页。
- [40] 海德格尔:《通向语言之路》,第214页。
- [41] 海德格尔:《林中路》,第61页。
- [42] 参见海德格尔:《存在与时间》,中文版,第40—42页。
- [43] 海德格尔:《赫尔德林诗作诠解》,第74页。
- [44] 海德格尔:《林中路》,第324页。
- [45] 海德格尔:《通向语言之路》,第254页。
- [46] 参见海德格尔:《通向语言之路》。
- [47] 海德格尔:《尼采》第二卷,第153页。
- [48] 海德格尔:《林中路》,第64—65页。
- [49] 同上书,第62页。
- [50] 同上书,第64页。
- [51] 同上书,第65页。
- [52] 同上书,第266页。
- [53] 同上书,第268页。
- [54] 同上书,第256页。

- [55] 同上书,第 272 页。德文中神明(Heiligen)与治愈(heil)是同形字。
- [56] 参见海德格尔:《艺术的本源》,该文见 P. Jaeger 和 R. Luethe 编辑的文集:《距离与切近》,1983 年版,第 19、21 页;并见海德格尔:《思想体验》,1983 年版。
- [57] 海德格尔:《通向语言之路》,第 80 页。
- [58] 参见同上书,第 103—105 页。
- [59] 参见同上书,第 114—116 页。
- [60] 海德格尔:《黑贝尔》,第 103—105 页。

附录二 海德格尔生平年表

- 1889年9月26日 生于德国巴登州一个叫 Messkirch 的小镇上
- 1895年12月1日 海德格尔全家重新迁回天主教堂司事房
- 1903年 小学毕业
- 1903年—1906年 在 Konstanz 读中学
- 1906年—1909年 在 Freiburg I. B 读中学
- 1909年9月20日 加入耶稣会,成为见习修士
- 1909年10月13日 因心脏病被耶稣会解除会籍
- 1909年—1911年 在 Freiburg 大学神学系学习
- 1911年2月 心脏病复发,回故乡 Messkirch 休养
- 1911年秋 在 Freiburg 大学数学—自然科学系注册学习数学、物理和化学,同时从 Schneider 和 Rickert 学习哲学
- 1912年 《现代哲学中的实在论问题》发表
- 1913年 与 Margaret 订婚,但不久便解除了婚约
- 1914年 博士论文《心理主义中的判断理论》出版
- 1914年10月 应征入伍,几天后因身体状况不佳被

- 编入预备役部队,回家等候调遣
- 1915年7月27日 在 Freiburg 大学试讲,题目为《历史科学中的时间概念》
- 1915年8月18日 通过大学教职论文《邓·斯格特的范畴学说和意义理论》,并被聘为大学助理讲师
- 1915年9月13日 调野战医院服务
— 10月6日
- 1915年11月2日 由于健康原因调 Freiburg 邮局做军方特派信检员,拆检民间往来信件
- 1915年/1916年 讲授《古代哲学及经院哲学大纲》
冬季学期
- 1916年 大学教职论文《邓·斯格特的范畴学说和意义理论》出版;《历史科学中的时间概念》一文发表
- 1916年 与新教徒、普鲁士官员的女儿 Elfride Petri 订婚; Rickert 去 Heidelberg 接替退休的 Windelband 的教职; Freiburg 大学哲学系教授职务空缺,海德格尔申请,失败; Husserl 接替 Rickert 出任正教授
- 1916年/1917年 接替 Krebs 的职位,讲授《逻辑基础问题》
- 1917年3月 与 Elfride Petri 结婚
- 1917年 集中精力研究 Schleiermacher 和

- Dilthey 的思想
- 1917 年/ 与 Husserl 的同事关系渐渐发展成为
1918 年冬季 友谊
- 1918 年—1923 年 在 Freiburg 大学作胡塞尔的助手,并
同 Elisabeth Blochmann 建立了友谊
- 1918 年 1 月 17 日 再进兵营军训,后又因为健康原因复员
- 1918 年底 正式退出天主教,成为上帝的自由信仰
者
- 1919 年 讲授《中世纪神秘主义中的哲学问题》
- 1919 年 1 月 25 日 讲授《关于哲学的规定》
— 4 月 16 日
- 1919 年夏季 讲授《现象学与先验价值哲学》; 讲授
《大学以及科学研究的本质》(《全集》
56/57 卷)
- 1919 年/1920 年 讲授《现象学基本问题》(《全集》58 卷)
冬季学期 与 Jaspers 建立了友谊
- 1920 年夏季学期 讲授《表达的直观现象学》(《全集》59/
60 卷)
- 1920 年/1921 年 讲授《宗教现象学导论》(未收入《全
集》)
- 1921 年夏季学期 讲授《奥古斯丁与新柏拉图主义》(《全
集》59/60 卷)
- 1921 年/1922 年 讲授《对亚里士多德的现象学解释》
冬季学期 (《全集》61 卷) 讲演内容在哲学界引
起很大反响

- 1922 年夏季学期 讲授《对亚里士多德本体论和逻辑学文选的现象学解释》(《全集》62 卷)
- 1923 年夏季学期 讲授《本体论·关于实际性(Faktizität)的解释学》(《全集》63 卷),其内容奠定了他“秘密哲学王”的地位;接到 Marburg 大学的聘书;在 Todtnauberg 自建小木屋;建立了同 Bultmann 的友谊
- 1923 年/1924 年
冬季学期 讲授《近代哲学的开端》(《全集》17 卷)
建立同 Hannah Arendt 的恋爱关系
- 1924 年夏季学期 讲授《亚里士多德:修辞学》(《全集》18 卷)
- 1924 年 写作《时间概念》(《全集》64 卷)
- 1924 年/1925 年
冬季学期 讲授《柏拉图:智者篇》(《全集》19 卷)
- 1925 年夏季学期 讲授《时间概念史导论》(《全集》20 卷)
Hanna Arendt 离开 Marburg
- 1925 年/1926 年
冬季学期 讲授《逻辑学·关于真理问题》(《全集》21 卷)
- 1926 年夏季学期 讲授《古代哲学的基本概念》(《全集》22 卷)
- 1926 年/1927 年
冬季学期 讲授《哲学史:从托马斯·阿奎那到康德》(《全集》23 卷)
- 1927 年 《存在与时间》出版
- 1927 年夏季学期 讲授《现象学基本问题》(《全集》24 卷)

附录二 海德格尔生平年表

- 1927年/1928年
冬季学期 讲授《对康德“纯粹理性批判”的现象学解释》(《全集》25卷); 接到 Freiburg 大学的聘书, 请他去接替 胡塞尔任正教授
- 1928年夏季学期 讲授《由莱布尼茨出发看逻辑学的形而上学的初始根据》(《全集》26卷)
- 1929年 教授就职首次讲演, 题目为《什么是形而上学?》, 并于当年发表; 3月, 在 Davoser 以康德为题作报告, 并且同 Cassier 辩论康德解释问题; 将讲稿《对康德“纯粹理性批判”的现象学解释》整理成书(《全集》25卷), 以《康德与形而上学问题》为题发表, 简称海德格尔的“第一康德书”; 依据《由莱布尼茨出发看逻辑学的形而上学的初始根据》(《全集》26卷)整理发表了《根据的本质》一书
- 1929年/1930年
冬季学期 讲授《形而上学的基本概念》(《全集》29/30卷)
- 1930年夏季学期 讲授《人类自由的本质·哲学导论》(《全集》31卷)
- 1930年 第一次拒绝柏林大学的聘请
- 1930年/1931年
冬季学期 讲授《黑格尔的精神现象学》(《全集》32卷)
- 1931年夏季学期 讲授《亚里士多德:形而上学 IX》(《全

- 集》33卷)
- 1931年/1932年
冬季学期 讲授《关于真理的本质·柏拉图的洞穴比喻和 Theaetet》(《全集》34卷)
- 1932年夏季学期 讲授《欧洲哲学的开端》(《全集》35卷)
- 1933年 3月1日参加纳粹党,任高等教育改革委员会成员。被选为弗赖堡大学校长,并发表就职演说《德国大学的自我宣言》第二次拒绝柏林大学的聘请
- 1933年夏季学期 讲授《哲学基本问题》(全集 36/37卷)
- 1933年/1934年
冬季学期 讲授《真理的本质》(全集 36/37卷)
- 1934年 4月,在教育观点上与纳粹政府意见相左,辞去大学校长职务;夏季为柏林成立大学教师科学院起草计划
- 1934年夏季学期 讲授《作为追问语言问题的逻辑》(《全集》38卷)
- 1934年/1935年
冬季学期 讲授《赫尔德林的赞美诗“日尔曼”和“莱茵河”》(《全集》39卷)
- 1935年夏季学期 讲授《形而上学导论》(《全集》40卷)
- 1935年/1936年
冬季学期 讲授《追问物体》(《全集》41卷),后经整理于1962年发表,简称海德格尔的“第二康德书”
- 1936年 在瑞士的 Zuerich 作讲演《艺术作品的起源》在罗马作讲演:赫尔德林与诗的本质;遇到他的犹太学生 Loewith;结

- 束与 Jaspers 的通信联系
- 1936 年夏季学期 讲授《谢林:论人类自的本质》(《全集》42 卷)《赫尔德林与诗的本质》发表
- 1936 年—1940 年 讲解尼采;受盖世太保的监视
- 1936 年—1938 年 写作第二本代表作《哲学论文集(关于 Ereignis)》(《全集》65 卷)
- 1936 年/1937 年 讲授《作为艺术的权利意志》(《全集》43 卷)
- 冬季学期
- 1937 年夏季学期 讲授《尼采在欧洲思想中形而上学定位》(《全集》44 卷)
- 1937 年/1938 年 讲授《哲学基本问题·“逻辑学”中的“问题”选讲》(《全集》45 卷)
- 冬季学期
- 1938—1939 年 写作《思考》(《全集》66 卷);写作《克服形而上学》;写作《黑格尔》(《全集》68 卷)
- 1938—1940 年 写作《关于 Seyn 的诗》(《全集》69 卷)
- 1938 年/1939 年 讲授《尼采的第二个不适宜的观察》(《全集》46 卷)
- 冬季学期
- 1939 年夏季学期 讲授《作为知识来看的尼采的权利意志理论》(《全集》47 卷)
- 1940 年第二个三分之一学期 讲授《尼采:欧洲虚无主义》(《全集》48 卷)
- 1941 年第一个三分之一学期 讲授《谢林:对他的人类自由的本质重新解释》(《全集》49 卷)
- 1941 年夏季学期 讲授《基本概念》(《全集》51 卷)

- 1941年/1942年
冬季学期 《尼采的形而上学》(列入课程表,但未讲授)(《全集》50卷);讲授《赫尔德林的赞美诗“怀念”》(《全集》52卷)
- 1941年 写作《论开端》(《全集》70卷)
- 1941—1942年 写作《事件》(《全集》71卷)
- 1942年夏季学期 《哲学导论——思想与诗》(《全集》50卷)《赫尔德林的赞美诗“Ister”》;(《全集》53卷)
- 1942年 《柏拉图的真理学说》发表
- 1942年/1943年
冬季学期 讲授《巴门尼德》(《全集》54卷)
- 1943年夏季学期 讲授《赫拉克利特》(《全集》55卷)
- 1943年 《论真理的本质》发表
- 1944年夏季学期 《逻辑学·赫拉克利特的逻各斯学说》(《全集》55卷)
- 1944年 参加民兵冲锋队;发表《对赫尔德林的诗的解释》;写作《开端的阶梯》(《全集》72卷)
- 1945年 1月—2月回出生地 Messkirch 整理藏匿手稿;7月受到盟军清查委员会的审查;写作《田间路上的谈话》,其中含:《在钟楼楼梯的门口教师碰见了敲钟人》、《在俄国战俘营中一个年轻人同一位年长者的夜间谈话》等四篇文章(《全集》77卷)

附录二 海德格尔生平年表

- 1946年 接到禁止讲课通知(直到1949年);给 Beaufret 写信《关于人道主义》;写作《阿那克西曼德的格言》(《全集》78卷)
- 1947年 发表单行本《柏拉图的真理学说》,其中包含给 Beaufret 的信:《关于人道主义的信》和《柏拉图的真理学说》
- 1949年 在不来梅某俱乐部作报告 1. 东西(das Ding); 2. 构架(das Gestell); 3. 危险(die Gefahr); 4. 转向(die Kehre)(《全集》79卷);发表《对田间路的欣赏》
- 1950年 Hannah Arendt 访海德格尔;出版文集《林中路》,其中包含《艺术作品的起源》、《世界图象的时代》、《黑格尔的经验概念》、《尼采的话:上帝死了》、《诗人何为?》和《阿那克西曼德之箴言》
- 1951年 发表给 Emil Staiger 的信;发表论文《逻格斯》、《物体》
- 1952年 重新开始讲课;发表《筑、居、思》、《何为思想》
- 1953年 在慕尼黑在讲演:论技术问题;发表《形而上学导论》、《格奥尔格·特拉克尔》
- 1954年 发表《来自思想的经验》、《赫拉克利特》、《追问技术问题》、《科学与思考》、《何为思想?》出版论文集《讲演与论文》

- 1955年 在 Messkirch 作讲演: Gelassenheit(超然); 发表《论线条》
- 1956年 出版《哲学——这是什么?》; 发表《关于存在问题》(是《论线条》一文的重印)、《论充足理由律》、《与黑贝尔的谈话》
- 1957年 发表《论同一律》、《同一与差异》、《家中常客黑贝尔》
- 1958年 发表《思想的基本规律》、《论本质与PHYSIS 概念, 亚里士多德《物理学》B 1》
- 1959年 开始 Zollikoner 研讨班的活动发表《泰然任之》、《通向语言之路》、《黑格尔与希腊》(法文); 出版论文集《走向语言的途中》, 其中包含:《语言》、《诗歌中语言》(为《格奥尔格·特拉克尔》一文的重印)、《一个日本人和一个提问者之间的关于语言的谈话》、《语言的本质》、《语词》、《通向语言之路》(重印)
- 1960年 发表《赫尔德林的天与地》、《语言与故乡》; 德文首次发表《黑格尔与希腊》
- 1961年 出版《尼采》上下两卷(据 30—40 年代的讲稿整理而成); 发表《感谢故乡麦氏教堂镇》、《语言与故乡》
- 1962年 第一次访希腊; 发表《追问物体》、《康德关于存在的论题》、《技术和转向》

附录二 海德格尔生平年表

- 1963年 给 W. J. Richardson 的《海德格尔·通过现象学到思想》一书写的前言用英文和德文两种文字同该书一起面世
- 1964年 发表《摘自最后一次马堡讲演录(莱布尼茨)》、《关于 Abraham a Santa Clara》
- 1966年 Le Thor 研讨班开始,1968、1969、1973年在 Zaehringen 继续进行
- 1966年 同《明镜》周刊记者谈话
- 1967年 Hannah Arendt 访海德格尔,其后每年探访一次;出版文集《路标》;发表《欧洲虚无主义》
- 1969年 发表《艺术与空间》
- 1970年 发表《赫拉克利特》、《现象学与神学》
- 1971年 出版《谢林的关于人类自由的论文(1809)》
- 1972年 出版《早期著作集》
- 1975年 海德格尔手定《海德格尔全集》第一本问世,第24卷《现象学基本问题》
- 1976年 《海德格尔全集》第21卷《逻辑学·关于真理问题》出版(至今《海德格尔全集》已经编辑出版到第81卷)
海德格尔于5月26日逝世,5月28日安葬于他的出生地 Messkirch

参 考 文 献

- 张汝伦:《海德格尔与现代哲学》,复旦大学出版社,1995年
- 孙周兴:《说不可说之神秘》,三联书店上海分店,1994年
- 宋祖良:《拯救地球和人类未来》,中国社会科学出版社,1993年
- 俞宣孟:《现代西方的超越思考——海德格尔的哲学》,上海人民出版社,1989年
- M. Mueller: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. Heidelberg 1949.
- Otto Poeggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*, Verlag Guenther Neske Pfullingen, 1983
- Otto Poeggeler (Hg.): *Hermeneutische Philisophie*. Nymphenburger Verlagshandlung GmbH. ,1972
- Otto Poeggeler(Hg.): *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*. Koeln—Berlin 1969
- W. J. Richardson: *Heidegger. Through phenomenology to thought*. The Hague 1963. XII(Phaenomeologica. 13)
- E. Tugendhat: *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin 1967.
- H. Spiegelberg: *The phenomenological movement*. Bd. 1.

- The Hague 1960
- Vittorio Klostermann (Hg.): *Durchblicke*. Frankfurt a. M. 1970
- W. Biemel; *Husserls Enzyklopaedia — Britannica — Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu*. In Tijdschrift voor Philosophie 12(1950)
- Guenther Neske, Emil Kettering (Hg.): *Antwort. Martin Heidegger im Gespraech*. Pfullingen 1988
- Guenther Neske (Hg.): *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen 1977
- W. Franz; *Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte*. Eine Untersuchung ueber die Entwicklung der Philosophie. 1975
- Vladimir Vukicevic; *Logik und Zeit in der phaenomenologischen Philosoiohie Martin Heideggers(1925—1928)*, Georg Olms Verlag, 1988.
- R. Wisser (Hg.): *Martin Heidegger — Unterwegs im Denken*. Verlag Karl Alber ,1987
- J. W. Storck (Hg.): *Martin Heidegger, Elisabeth Blochmann; Briefwechsel 1918—1969*
- W. Marx; *Heidegger und die Tradition*. Stuttgart 1961.
- W. Marx; *Gibt es auf Erden ein Mass? Meiner*, 1983
- O. F. Bollnow; *Existenzialphilosophie*. Vrlag W. Kohlhammer, 9. Auflage. 1984
- L. M. Vail; *Heidegger and Ontological Difference*, The Penn-

sylvania State University Press ,1972

Alberto Rosales; Transzendenz und differenz. Ein Beitrag zum Problem der ontologischen Differenz beim fruehen Heidegger. 1970

H. L. Dreyfus; Being—in—the—World, A Commentary on Heidegger's Being and Time, Vivision I. The MIT Press, 1990

M. E. Zimmerman; Heidegger's Confrantation with Modernity; technology, politics, and art. Indiana University Press, 1990

Guenter Figal; Martin Heidegger—Phaenomenologie der Freiheit. Athenaem,1988

Fr. W. von Herrmann; Subjekt und Dasein. Vittorio Klostermann,1985

Fr. W. von Herrmann; Hermeneutische Phaenomenologie des Daseins. Eine Erlaeuterung von "Sein und Zeit", Bd. 1. " Einleitung; Die Exposition de Frage nach dem Sinn von Sein". Vittorio Klostermann,1990

Karl Jaspers; Notizen au Martin Heidegger, R. Pipper&Co. Verlag,1978

K. Loewith; Heidegger—denker in duerftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert. Stuttgart,1984

T. Kisiel; The Genesis of Heidegger, s Being and Time. University of California Press,1993

Hugo Ott; Heidegger. Untewegs zu seiner Biographie.

参考文献

Frankfurt(main)1988

Victor Farias :Heidegger und der Nationalsozialismus. Fischer Verlag, 1989

R. Safranski: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit, Hanser Verlag, 1994

(沪)新登字 101 号

责任编辑 宋慧曾
封面装帧 王晓阳

当代中国哲学丛书

海德格尔早期思想研究

靳希平 著

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路 54 号 邮政编码 200020)

新华书店上海发行所经销 常熟新华印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 11.25 插页 6 字数 226,000

1995 年 12 月第 1 版 1995 年 12 月第 1 次印刷

印数 1—3,000

ISBN 7—208—02097—3/B·215

定价 22.00 元

当代中国哲学丛书

ISBN 7-208-02097-3



9 787208 020979 >



是这个民族生存活动中建立自身,建立自己的民族历史,也是它建立自己周围世界的方式。

最后海德格尔把世界观念拓宽为包括“天与地,神明与有死者”在内的更广阔的万有联系中的运动本身。这里运动的主流不再是人的迁升了。这里运动是天、地、神、人四大基本存在的相互依存又相互对立的镜式反射或游戏过程(Spiegel-spiel,直译为镜式游戏),这实际上相反相成,交互对立斗争的过程^[26]。但是,无论海德格尔的世界概念如何拓宽,它的基础总建立在人的生存中的对生存及周围世界的理解之上的:世界或者通过人的社会性的生活实践,或者通过人的生存迁升,或者通过民族的生息活动,或者通过人的艺术活动,特别是赋诗活动,显示其本身的存在。离开人的生存中的理解活动,世界便无从谈起。所以海德格尔说,“世界从来不是我们的对象”,“一块石头是无世界的,植物与动物同样没有”,“但农妇却有一个世界”^[27]。

首先艺术向我们打开通向人的周围世界的道路,它使我们从器具用品上看到人生的意义之网,生存的酸甜苦辣,种种经历和体验。这一点从上面所举的海德格尔对凡·高的画的解释已经看到。当我们只注意用品的有用性,器具用品也就是器具用品而已。凡·高的画恰恰不是鞋具的有用性的描写,所以才使我们注意到世界,即人生意义联系之网的存在,世界才显现出来。凡·高的作品“鞋具”中使农妇的世界显现出来。海德格尔认为艺术不仅向我们揭示了器具用品所具有的意义、我们的周围世界,而且还向我们揭示了世界的本质形态。它使我们看到,世界是一种公开性或者叫开放性。海德格尔