

## 导 言

### 现代性的意义

在本世纪 60 年代前后，欧美等西方国家经过战后重建和经济腾飞相继进入“后工业社会”。与此同时，西方文化也发生了重大变迁。近现代文化开始遭到怀疑和抨击，反叛之声在各个文化领域（如哲学、建筑、绘画、文学、女性研究、少数民族研究和政治学等等）里响起。这就是所谓的“后现代主义文化”的滥觞。自此，“后现代主义”（Postmodernism）一词开始在各种报刊、杂志和著作中频频出现。80 年代以来，这方面的著述更是大量问世，俨然成为当代学术文化中的显学。

那么，什么是后现代主义呢？要回答这一问题，我们必须首先明了作为后现代主义的批判对象的“现代性”（la Modernité）一词的确切含义。从词源学上看，“现代”（Modern）一词可能来自于拉丁文中的“modo”，意指“刚才”。不过，它的历史内涵和哲学意义究竟如何，这在国际学术界，仍然莫衷一

是。我们认为，“现代性”是指从文艺复兴、特别是自启蒙运动以来的西方历史和文化。其特征就是“勇敢地使用自己的理智”来评判一切。它表现在两个方面：（1）对于自然世界，人类可以通过理性活动获得科学知识，并且以“合理性”、“可计算性”和“可控制性”为标准达至对自然的控制。其口号是“知识就是力量”。（2）在社会历史领域里，人类应当相信历史的发展是合目的的和进步的。人们可以通过理性协商达成社会契约，把个人的部分权力让渡给民选政府，实行“三权分立”，就能够逐步实现自由、平等和博爱的理想。不过，“现代性”不仅仅是一个具体的历史阶段，还代表了一种“精神”（ethos）。这就是不断地改造世界的内在要求。换言之，我们应该不断地发现新的科学知识来合理地改造世界，让它变得更加美好，趋向善的王国。因而“现代性”永远是在向人类提问“我们‘现在’应该怎样才能做得更好呢？在此意义上，“现代性”具有“解构”（deconstruction）和“重建”（reconstruction）的双重取向。它注重的是“当前”（the present），对过去持批判的态度，以新知识和新发现构筑更美好的未来。由此，我们不难发现，任何后现代主义者都是现代性的“捍卫者”（我们称之为“现代主义者”）的“孪生兄弟”。尽管双方侧重点不同，或以“解构”为先，或以“重建”为重，都是对“现在”的不同理解和态度。因而，后现代主义和现代主义可以被视为“现代性理论”中的“左”和“右”两派，既互有攻讦和反驳，亦有相互渗透和启发。它们对于我们深入地理解“现代性的意义和局限”，缺一不可。

在西方近现代史上，这一不断“解构”和“重建”的现代性过程可以从两个方面来描述：（1）现代性的意义：笛卡尔主义和自由主义；（2）现代性的批判与重建。

## 一、现代性的意义：笛卡尔主义和自由主义

### 1. 笛卡尔主义

在西方哲学史上，最使哲学家们焦心苦虑的终极关怀，就是“存在”问题。历代哲人虽然对此回答各异，但我们依然可以看出西方哲学在存在问题上经历了两次大的转折。在古希腊罗马时期，从巴门尼德、柏拉图到亚里士多德，哲学注重的是万物“从其产生、最后又复归于它”的始基问题。因而，在这种以自然哲学为主导的哲学中，基本问题一般表现为一和多、一般和个别的问题，而其他问题则从属于它。这一讨论在中世纪仍然继续着。但是，由于讨论并无结果，哲学家们不得不对所讨论的问题本身进行反思。他们发现，对“始基”问题的追寻是以认识论为基础的。为了更好地研究始基问题，必须首先弄清楚所认识的对象和进行认识活动的主体，检查一下我们所使用的认识方法是否正确、可靠。由此，由笛卡尔所肇始的西方近代哲学将哲学引向了认识论。经过这一转折，哲学的基本问题转变成了寻求知识的确定性及其知识的辩护问题。然而，长达三个多世纪的辩驳，哲学依然没有得出任何一致的结论。哲学家们只好作再次退却，从而使得哲学步入了语言哲学的世纪。因为任何知识都是一种表述，一切思想都要用语言来表达。这样，语言就成了解决或消除哲学问题的关键。

当代语言哲学有着两个较为明显的趋向：一是本体化，另一是技术化。具有德法传统的大陆哲学家如狄尔泰、海德格尔等人，并不仅仅把语言看成是一套用于人际交流的纯粹的符号系统，而是对于它所包含的文化意义及其在人类生活中的根本作用给予足够的估量和重视。也就是说，不仅把语言看作“器”，而且同时将它看成“道”。持相反意见的英美分析哲学家如弗莱格、

罗素和卡尔纳普等人，注重语言的逻辑分析和形式化，试图揭示语言的语法结构所掩盖的逻辑结构，从而澄清哲学问题。因而，他们仅仅把语言看成是一套用于人际交往的符号系统，哲学家的任务就是要创造一种规划严谨、毫不含糊的理想语言。

但是自 60 年代起，英美哲学与大陆哲学“老死不相往来”的局面开始被打破，随着大陆哲学的影响日益扩大，美国新一代哲学家如奎因、罗蒂等人开始对语言哲学的技术化倾向作了一系列的修正和批判。从总的趋势上看，两大传统正在相互融合。正鉴于此，美国哲学家迈克尔·默里 1983 年来华讲学时曾说：“当代哲学的重大对立并不是发生在大陆派与英美（维也纳）派之间，而是发生在这两个传统学派各自的早期和晚期之间……晚期这两个传统学派之间的对立远远赶不上他们与自己笛卡尔主义前辈之间的那种对立了。”<sup>①</sup>他认为，当代语言哲学批判的矛头是指向近代哲学的笛卡尔主义传统。这显然是一种较为恰当的估价，因为笛卡尔主义构成了现代性中理性主义的向度。如果要弄清现代性的意义，我们就必须首先分析和阐释笛卡尔主义的理论内涵和历史变迁。

众所周知，西方文化从其起源于希腊哲学时代起就已把人指定在宇宙中，人是在万物的整体秩序中作为个体而存在，并且在他的存在范围内被命定去复制宇宙的结构。这就是所谓的“大宇宙”与“小宇宙（人）”的观念。这一传统观念在近代以前一直是根深蒂固的。但随着近代社会的进步、科学文明的昌盛，笛卡尔在哲学上提出了“我思，故我在”（*ego cogito, ego sum*）的命题，从而首次确定了理性和“自我”的独立地位，标明了近代哲学的

<sup>①</sup> 《现代外国哲学》第 9 辑 第 46 页，人民出版社。

转向——作为理性和自我的人成了哲学研究的中心。

但如何理解理性或自我呢？笛卡尔指出：“我思故我在”中的“我”的全部本质就是反思（Reflection），它不需要任何地点以便存在，也不依赖于任何物质性的事物。而反思就是对主体的关注和沉思，就是对自己确定性的永恒追求。

从哲学史上看，反思概念是与哲学本身一道产生的。但是直到笛卡尔所肇始的近代哲学，它才获得了中心地位，成了哲学思考的基本原则。同时，它也成了近代哲学的主要方法论概念，并且标志着一种思维方式的转变：即不再对对象世界作任何直接的认识和经验，而是进行“自我反思”、“自我关注”和“自我映现”（self-mirroring）的活动。

从语源学上看，“Reflection”的拉丁对应词是“reflectere”，其意为“to bend”（弯曲）或“to turn back”、“backward”和“to bring back”（折返）等。最初人们只是在光学意义上去理解它，它是指“镜面反射光线的活动”，也即“在镜象中映现出对象来”，因而，反思是指对象与映象之间的映射关系。古代哲学家（如柏拉图）就是用这一光学隐喻来类比自我有着关于自身的知识。这就是说，“自我反思”就是自我与自我的映现（即关于自我的知识）之间的映射关系。

纵观近代哲学史，反思哲学大致经过了理性反思（笛卡尔）、经验反思（洛克）、逻辑反思（莱布尼茨）、先验反思（康德）、自我反思（费希特）和绝对的思辨反思（黑格尔）等阶段。

（1）反思哲学一般都认为起始于笛卡尔。他的论证是“我思故我在”。“我”就是“理性”、“主体”其基础和功能就是“反思”。主体在反思活动中产生了理性直觉和天赋观念，由此通过理性演绎法就能构造出整个知识体系来。

(2) 到了洛克那里，他也主张反思是哲学的基本方法，认为它是发现逻辑范畴的唯一手段。但是对于洛克来说，这一反思活动从根本上讲是内在知觉或经验的一种感觉活动。因而，反思是对经验的反思，其方法是归纳和实证，而非理性演绎。它属于心理学而非思辨哲学。

(3) 大陆唯理论者莱布尼茨则认为，反思是对自我的认识，但它是一种从感觉经验到理性观念的过程，因而与洛克不同，莱布尼茨认为反思必须是逻辑的反思。

(4) 对于洛克的“经验反思说”和莱布尼茨的“逻辑反思说”，康德都持批评态度。他认为，反思是对“自我”的先验反思，它所探究的是知识得以可能的主体方面的条件，即“时空形式和范畴形式”。

(5) 但是，直到费希特那里，才真正研究起“自我反思”的内在结构。费希特认为，在自我反思的无限过程中，产生了“我”(I)与“非我”(non-I)，它们之间的相互映射构成了自我反思活动的内在结构。

(6) 黑格尔在《逻辑学》一书中对反思方法作过深入的研究。他指出，反思的方法就是用相互关系的思维范畴，如因果、同异、内外、现象本质等来表达真理，这是对事物关系方面的间接认识，属于知性思维。知性的规律是同一律，即单纯的自我统一，如  $A=A$ ，同中不包含异。黑格尔认为，近代哲学已推进到了反思阶段，但他又认为，这种“非此即彼”的反思方法是有限的和相对的。固定的知性规定，发展到了极点，必定会转到反面，否定自身。因而，哲学要从反思阶段进到绝对的思辨反思阶段，即要认识到彼此对立的规定发展到极端时就会过渡到对方，达到对立面的统一，这就是绝对的知识。

黑格尔虽然批判了近代哲学的反思方法，但他自己仍属“补天派”。从某种意义上讲，他是近代反思哲学的完成者。因为，在黑格尔那里，理性获得了空前的和永久的自由，它是自律、自息的，它是一切目的的目的，也是趋向目的的动力，而所有一切（包括自然界、人类社会等）都不过是理性的外现和展开。

## 2. 自由主义

与我们中国哲学一样，西方哲学的主题也是“存在”和“应当”。前者涉及的是“世界是什么”的问题，后者则属“人应当做什么”和“人能够希望什么”的问题。从古希腊哲学起，西方人就把哲学分成“形而上学”和“伦理学”两大部分进行研究，从而为人奠定安身立命之处。近代哲学也不例外。除了笛卡尔主义之外，它还树起了自由、平等和博爱的大旗，对中世纪神学政治的道德伪善大加挞伐，构成了现代性的另一极——自由主义。

古典自由主义源于近代霍布斯（1588—1679）和洛克（1632—1704）的哲学思想。他们关于政治生活的根源、构成和目的的思想都与古代、中世纪的政治思想传统相去甚远。在古希腊时代，柏拉图和亚里士多德都把人类的政治共同体看成是从自然状态自然而然发展的结果，也是人性进一步完善的结果。因而，政治生活的目标是人的幸福和完善。在此意义上，古希腊的政治哲学传统是至善论的。简言之：“善”（Good）优先于“正当”（right）。随着基督教哲学在中世纪一统天下，古希腊人的“自然的和世俗的至善论”被“神治主义”（theocracy）所取代。人类生活的最高形式不是通过世俗的政治共同体，而是借助教会组织获得神的眷顾。因而在当时，政治生活只是暂时的和过渡的阶段，虽然人们应该遵守世俗的自然法，但是这一切都是以永恒的神法为旨归的。

霍布斯和洛克首先向这种“神治主义”发难，他们区分了人类

的‘自然状态’和‘社会状态’两种形式。在自然状态中，人们出于自我保护的需要，为了抵御个人无法抗衡的生存压力而订立社会契约，建立起公民社会。其中，他们把自己的权力通过契约形式让渡给了公民社会的管理者——政府。政府的职责就是保护每个人的基本权力：生命、自由和财产等。不过，霍布斯认为，政府仍然有着使个人“向善”的职责，这就是建立由强势统治者领导的政府让人们“行善积德”。对此，洛克大加反对，认为任何强势统治都会假借“行善”而侵犯人权。他理想中的政府则是混合型的（以保护每个人的财产权为第一要务。换言之，政府的职责不是使人行善，这是宗教和伦理的任务）而是保证公民的自由和安全。洛克这一“反至善主义”（antiperfectionism）构成了古典自由主义的核心。

当然，这并非说古典自由主义完全漠视公民的道德修养。其实，古典自由主义也要求政府鼓励和倡导社会和个人的善行。比如，洛克在《论宽容的一封信》中，一方面提倡对各种宗教观点尽可能的宽容，另一方面又指出无神论会瓦解政府的根基，因而政府可以限制它。不过，“善”的要求只是次要的和补充的，它不能凌驾于对个人自由、生命和财产权的保护之上。

洛克的自由主义思想直接影响到 18 世纪的启蒙运动。但是，启蒙思想家们并非简单地重复洛克的自由主义思想，而是将其完备化。具体说来，启蒙思想家们从政治体制、功利主义和历史哲学三个方面丰富和完善了古典自由主义，最后在美国《独立宣言》和法国《人权宣言》中化为现实的政治制度和价值观念，为近代西方自由民主制奠定了坚实的理论基础。这种启蒙精神，大致包括三个方面的内容：

(1) 孟德斯鸠的‘三权分立’思想。和伏尔泰一样，孟德斯鸠在英国停留了许多年，对英国当时的混合政体较为赞赏，并且

《论法的精神》第十一卷中把英国的政治制度归结为立法、行政和司法三权分立，以及三权的彼此制约与均衡，认为它是自由立宪的信条。虽然权力分立的思想古已有之（最早见诸柏拉图的《法律篇》）但是像孟德斯鸠这样把权力分立的思想变为政治结构各组成部分在法律上相互制衡的体制，却是第一次。它的意义就在于防止权力过分集中在某一政治组织之手。当然，三权分立的思想并不意味着“三权平等”而且是互相制约，其中立法权又优越于行政权和司法权。

（2）爱尔维修的功利主义。从 18 世纪开始，随着自然科学的迅猛发展，经验主义方法风行欧洲。它使得古典自由主义的理论基础——自然法理论（天赋人权和契约论）衰落了，因为后者只是一种理论假说，毫无事实根据。于是，对人的行为心理解释就得到了长足的发展，其结果就导致了功利主义取代自然法成为近现代自由主义的思想基础。爱尔维修是这方面的先行者。他认为人类行为的目的不是传统抽象的善或恶，而是尽可能地多享受快乐和逃避痛苦。在《论精神》（1758）中，他指出：“良法是使人们从善的唯一手段。立法的全部艺术在于，根据人的爱己之心促使他们经常对人公正。为制订此类法律必须了解人心，首先必须知道，人虽关心自己而忽视他人，并非生而性善或性恶，乃视共同利益如何而定，共同利益促其联合则性善，促其分裂则性恶。”<sup>①</sup> 换言之，唯一合理的行为准则和立法准则应当是最大多数人的最大利益。这一功利主义被当时正向爱尔维修问学的边沁带回英国，后经穆勒的发展，对近现代民主体制和价值观念产

<sup>①</sup> 爱尔维修：《论精神》，II,24 第 1 卷第 394 页转引自《政治学说史》下册，美·乔治·霍兰·萨拜因著，商务印书馆，1986，第 633 页。

生了决定性的影响。

(3) 人类进步的历史哲学。从培根到洛克,近代思想家们都坚信科学发现和知识积累会促使人类社会的进步。孔多塞(Jean Antoine Condorcet, 1743—1794)把这种进步观念演绎为一种历史哲学,列举了人类社会所经历的不同阶段。在《人类精神进步史表纲要》一书中,孔多塞认为知识给予了人类克服前进道路上障碍的力量。人类进步必然带来三大文明后果:国家之间的日益平等、阶级差别的消失、道德水平和教育水平的普遍提高。为此,孔多塞曾骄傲地向世人宣示:“阳光只照耀自由人世界的时刻必将来临,人们除了理性之外不承认任何主宰,那时,暴君与奴隶、教士及其愚昧或伪善的工具均将不复存在。”<sup>①</sup>

## 二、现代性的批判与重建

1. 从理性到生活世界:尼采和狄尔泰对笛卡尔主义的反叛

在后黑格尔时期,思想界掀起了一股反叛黑格尔的浪潮。这一反叛浪潮大致有两个趋向:一是以马克思为代表的“实践唯物主义”,将理性重新纳入到人的实践活动中,通过实践活动来解释真理、人、自由和理性,从而在思想界引起了一场革命。另一趋向是以尼采和狄尔泰为代表的生命哲学,他们认为,理性不再是无所羁绊和绝对自由的,不再是衡量一切的最终尺度,而必须将理性重新纳入到人的历史性的存在中。尽管马克思的“实践唯物主义”与尼采、狄尔泰等人的生命哲学之间旨趣各异,但是将理性重新纳入到人的生活中来,确乎是当时思想界的共同趋向。

<sup>①</sup> 孔多塞:《人类精神进步史表纲要》,何兆武等译。三联书店版,1998,第182页。

国内哲学界对马克思的“实践唯物主义”已有大量研究，这里不再赘述。但对尼采和狄尔泰则缺乏考察，因而在从近代哲学到现代哲学的转折研究中出现了不必要的断层。这里，笔者从本书的需要出发，稍作阐述，力图将这一逻辑线索弄清楚。

尼采对反思哲学的批判，主要是指出在知识和自我之间有着一个难以逾越的鸿沟，也就是说：“自我反思”是不可能的。他在《道德系谱学》中认为：“我们并不了解我们这些有着知识和善的理性的人。我们从未寻求过我们自己——我们应该寻找自己，这又是怎样的了……因此，我们对自己必然是陌生的，我们不理解自己，我们不得不误解自己，对于我们来讲，‘每个人都是最远离他自己的’，这是永恒的规律——我们不是关于我们自己的‘知识的人。’”<sup>1</sup>

尼采的观点在当时哲学界并没有引起很大的震动。相对而言，狄尔泰的生命哲学以及他所倡导的“狄尔泰学派”（Dilthey Schule）却在当时的思想界发生了持久的影响。

在狄尔泰的那个时代里，自然科学特别是物理学蓬勃发展，凌驾于一切科学之上，而在人文科学中，虽然历史主义的兴起摧毁了形而上学的体系，但却使得人们的价值与信仰沦为相对的东西，造成了难以安顿的“文化危机感”。狄尔泰自 1860 年起就打算从事一种“基于我们的历史—哲学的世界观所作的纯粹理性的新批判”以拯救当时的文化与社会危机。这一构想一直贯穿在他一生的思想中。他称之为“历史理性批判”。其根本观点就是从人类生命活动的内在联系来寻求历史的统一性和客观性，它的研究对象是整个

<sup>1</sup> F. Nietzsche: “On the Genealogy of Morals and Ecco homo”, ed. W. Kaufmann (New York: Vintage, 1969), p. 15.

人类生命的现象 即“社会的历史的存在”。具体地说 历史上遗留下来的各种典籍文献乃至制度和习惯，都体现了人的生命和精神，这种生命和精神乃是活生生的实在 它是自我与世界的统一体 这种“生命统一体”(Lebenseinheit)本身是由“一束本能(知情意)构成的不可分割的整体 它具有时间性和内在目的性 并且在与自然环境、社会文化环境的相互作用的过程中 构成了一种具有社会历史性的不断延伸的结构系统。它具有多面性 思想只是其整体中的一项功能 因而，“生命”固然可以为思想探究 但“生命之谜”最终是无法为思想所穷究的。

那么 如何理解生命呢 狄尔泰认为 只有“从生命本身去理解生命”：即通过批评性的解释恢复对象当时的历史情境，通过“移情作用”进入对象的思想感情状态中 暂时忘却自己 将主体融化在客体之中，同时又在客体之中找到主体，即“从你中重新发现我”。这也就是狄尔泰的“生命解释学”理论。

从理论上讲，尼采和狄尔泰对反思哲学的批判是十分严肃的，我们不应简单地斥之为非理性主义或虚无主义。在某种意义上，他们的批判无疑是一种对近代哲学的超越和反拨，是对西方文化更深层的开掘。因为他们力图找到比反思更根本的东西，即用“生命”概念作为反思活动的非反思的源泉。作为反思的源泉，生命永远不是反思，也避开了反思。它是反思不能穷究的东西，我们平常所把握的生命现象只是生命那深不可测的显露部分而已。正如狄尔泰所说的：“生命领域被视为一种在时间中被对象化的暂存的和因果的结构，因而它就是历史。它是一个从不能被完成的整体。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> W. Dilthey: "Selected Writing", Cambridge University Press, 1976, p. 42.

自尼采和狄尔泰起，西方哲学开始从理性批判转向了文化批判，而人类文化又总是表现为语言形式，因而，文化批判又转而成了对语言的批判。狄尔泰就十分重视对语言的研究，他认为，语言是生命最重要的表达，通过对语言的理解，就可登堂入室，直接把握到生命实在。

另一方面，近代哲学将人的理性功能提高到本体的高度，作为理性的人也就获得了本体的地位。但是，随着尼采和狄尔泰对反思哲学的批判，“人”的观念也就岌岌可危了。福柯就曾一针见血地指出：人不过是几个世纪前的发明，它现在该终结了。换言之，一旦将作为理性的人重新纳入到历史性的存在结构之中，他也就消亡了。当然，这决不是指真正意义上的人的消亡，而是说近代所理解的人的观念寿终正寝了。正如马丁·海德格尔在《论人道主义的信》中所说 反对“人道主义”不是贬低人 而是在更高的层次上重新讨论人。

## 2. “回到事物本身”：“Abbau”、“Destruktion”和“Deconstruction”

与狄尔泰同时并稍后一些的胡塞尔所创立的现象学理论在近现代哲学史上占据着十分重要的地位。一方面，他的理论较之尼采和狄尔泰更具系统，对现代哲学影响更大；另一方面，他身上兼有笛卡尔主义和反笛卡尔主义两种因素，因而，他的理论常常被视为近代哲学迈向现代哲学的转折点。

在 1911 年发表的著名论文《哲学严格的科学》中 胡塞尔重新肯定了对科学的哲学的信念，并且简洁地陈述了任何未来哲学据以断言自己是科学的条件。他竭力攻击自然主义哲学，认为自然主义哲学将知识建立在无批判性的自然科学之上，特别是将它建立在实验心理学之上，而忽视了对直接现象的清晰分

析。同时，胡塞尔也痛斥了当时流行的历史主义理论，特别是其代表人物狄尔泰。

按照胡塞尔的看法，历史主义乃是怀疑科学哲学之可能性的哲学，它是以哲学过去屡屡失败的事实为根据，并用普遍的相对论和怀疑论来代替所有形而上学知识。胡塞尔反对这种立场，他坚持认为，纯粹历史事实不能否定有关任何种类的知识的妥当性或可能性的结论。并且，他还反对狄尔泰用纯粹的“宇宙观哲学”来代替科学哲学。胡塞尔认为科学的哲学乃是其主要目的放在无限未来的事业上，所以其任务是无止境的。相反，宇宙观哲学的目标则是有限的，它只是向个人提出他之所以能够生存的统一性的境况。但是，在无限的未来里，这两种学说能够以渐进线的方式，融合在一起。

在这篇论文的最后，胡塞尔发出了著名的口号：“回到事物本身”。这一口号决不可被天真地理解为转向外在世界的客观现实，相反，它要以现象和问题本身作为哲学的出发点。它反对本质与现象的二元对立的反思方式，不承认在现象背后还有什么东西；现象“就是”事物自身”。在这一点上，胡塞尔将康德的“先验论”贯彻到底。他认为，他的先验现象就是要把康德哲学中最后一点经验因素排斥出去，于是他的现象学就成了纯而又纯的“严格的科学”即不掺杂一点经验成份的知识。因而，他就不会承认在感觉引起的“现象”背后还有什么本质或实体，而且主体与客体、思想与存在、理性与感性、心理与逻辑之间的对立与纠缠也冰消瓦解了。在这里，我们直接面对的只是事物的本身显现（即现象）。

但是，如何才能“回到事物本身”呢？

在《经验与判断》（1938）一书中，胡塞尔曾详细地讨论过这

一问题。在探讨判断 Judgement 确定性的条件时 胡塞尔认为逻辑或心理学都不能显示述词自明 (Predicative evidence) 的真实基础。这就要求回到“最根源的经验自明性上”。要达到这一目的, 胡塞尔提出了一种“双重返回”(a double retrogression): 一是从“先与的客观世界”(the pre-given and objective world) 回到“源初的生活世界”(the original life-world); 二是通过生活世界达到构成生活世界和客观世界的先验主体性。

我们知道, 客观世界是现代哲学作出其确切规定性的工作基地。事实上, 它是一个“理论世界”, 一个与自然科学不可分割的世界, 它的历史传统决定了它的所与方式和人们经验它的途径。因而 要返回到源初的生活世界、前理论世界和述词自明 就要求从根本上“Abbau”(破除) 这一“理论世界” 破除构成这一理论世界的观念体系。

“Abbau” 的活动不同于所有先前的现象学还原形式, 它包括胡塞尔在《观念》(1913) 一书中使用过的“Gedankliche Destruktion”(精神拆毁) 但它的活动不能由在返回过程中一个可以复活的完满的终点来解释。

尽管胡塞尔的“Abbau” 方法不同康德的先验方法, 并且还极力批判了近代哲学的反思方法, 但是, 胡塞尔的哲学仍然是一种主体性哲学, 因而不可避免地带有笛卡尔主义的痕迹, 这也是他受到后人(特别是海德格尔) 诟病的原因。1927 年 海德格尔也在《存在与时间》中提出了“Destruktion”(拆毁) 概念, 显然, 这是直接从胡塞尔那里借来的。但是, 对于“Abbau” 或“Destruktion” 的理解, 胡塞尔与海德格尔之间有着根本的分歧。胡塞尔在《观念》中所理解的“拆毁” 方法 是一种加括号的方法 即将朝向客观世界的自然态度加上括号, 从而专注于构成这一世

界的先验主体；而海德格爾的理解则是將現象學的視野從對一個在者的領悟，轉到對這一在者之在的理解。

在 1927 年的講演《現象學的基本問題》中，海德格爾指出，這一返回 (retrogression) 不再是達到先驗自我的意義構成的結構上，或者是達到在源始的生活世界中自明的前述詞經驗，而是重新獲得存在的源始的形而上學經驗。他還認為：“我們把這一任務理解為：通過將存在問題作為我們的線索，我們將去拆毀古代本體論的傳統內容，直到我們達到那些源始的經驗，在這些源始經驗中，我們達到了我們規定存在之本質的最初途徑——這些途徑一直引導著我們。”<sup>①</sup>

按照海德格爾的看法，現象學的方法是由三個環節構成的：(1) 從存在者到存在的返回或還原；(2) 存在的結構；(3) 拆毀傳統本體論。這三個環節彼此是相關的，“拆毀必然屬於關於存在的和它的結構的概念解釋，也即屬於存在的還原結構。拆毀是一種批判過程，在其中首先必須拆毀所使用的傳統概念，從而直達派生它們的源泉。只有通過這一拆毀，本體論才能通過一種關於其概念的真正特性的現象學途徑來確保自身。”<sup>②</sup>

而且，“拆毀”決不是一種強暴活動。海德格爾指出：“虛無地埋葬過去不是這一拆毀的目的，它的目的是肯定的，它的否定功能仍然是間接的。”<sup>③</sup>這一拆毀的肯定意圖就在於系統地解開或拆除在本體論史上存在之意義的隱匿處。這一傳統的本體論不是簡單地與存在的意義發生關係的，而是根植於這一意義之中，

① M. Heidegger: *Being and Time*, Harper & Row, 1962, p. 44.

② M. Heidegger: *The basic problems of phenomenology*, Bloomington: Indian University Press, 1982, pp. 22—23.

③ M. Heidegger: *Being and Time*, p. 44.

并从中获得它自身的时代意义。因此，海德格尔指出，这一拆毁必须保留传统本体论的积极的可能性。换言之，这一拆毁就是一种对传统的积极同化（a positive appropriation）。

在海德格尔和胡塞尔之间，从表面上看，海德格尔的“De-struktion”概念直接来自胡塞尔的“Gedankliche Destruktion”，即从一种主体的先验角度转到了存在问题上来，也即从主体哲学返回到存在哲学，从而从根本上脱离了近代反思哲学的范畴。

也许有人会问：“不求助于反思概念，如何才能拆毁传统本体论呢？”

问题在于，在拆毁活动中，我们要达到的目的，不是主体的秩序（无论是经验的还是先验的）也不是主体所构成的对象的秩序。总之，这一切不是通过主体反思自身达到的。在海德格尔看来，这一返回活动或拆毁活动不是追问自我而是类似于希腊语中的“epagoge”。“epagoge”常被误译为“induction”（归纳），其意义为“从个别事实中抽象出一般的秩序”，海德格尔则认为，“epagoge”应译为“面向显现物”。因为在观察存在物时，我们总是先验地忽视个别的存在者，而把目光停留在存在之上。故此，“epagoge”就是“看”（seeing）和使视野之内的事物清晰可见。换言之，“epagoge”是在这两重意义上构成的，首先把某物带入视野之中，然后建立起可见的东西。

但是，海德格尔强调指出，“epagoge”显现的“存在”决不能以“在场”（Gegenwartigkeit）的方式被给出，而是一种“出场”（Anwesenheit）。为了具体阐释这一思想，海德格尔后期提出了三个主要概念：“Schritt zuruck”（返回）、“Andenken”（追忆）和“Besinnung”（思索）。

首先，从传统本体论返回到它的隐匿本质，这并不意味着返