



张汝伦 《存在与时间》释义

第二卷

学林出版社 上海人民出版社



图书在版编目(CIP)数据

《存在与时间》释义 / 张汝伦著. — 上海: 上海人民出版社, 2012

ISBN 978-7-208-10856-1

I. ①存… II. ①张… III. ①海德格尔, M. (1889~1976) — 存在主义 — 哲学思想 — 研究 IV. ①B086 ②B516.54

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 150650 号

策 划 施宏俊
责任编辑 袁晓琳
装帧设计 王小阳

《存在与时间》释义

张汝伦 著

出 版 世纪出版集团 世纪出版社 上海人民出版社
出 品 世纪出版股份有限公司 北京世纪文景文化传播有限责任公司
(100013 北京朝阳区东土城路 8 号林达大厦 A 座 4A)
发 行 世纪出版股份有限公司发行中心
印 刷 北京中科印刷有限公司
开 本 850×1168 毫米 1/32
印 张 46.25
插 页 8
字 数 1,090,000
版 次 2012 年 8 月第 1 版
印 次 2012 年 8 月第 1 次印刷
ISBN 978-7-208-10856-1/B.946
定 价 258.00 元

目录(第二卷)

第四章 作为共在和自我存在的在世存在。“常人”	397
第二十五节 此在为“谁”的生存论问题的进路	400
第二十六节 他人的共同此在和日常共在	409
第二十七节 日常自我存在与常人	434
第五章 在之中本身	450
第二十八节 专题分析在之中的任务	451
A. 此的生存论建构	456
第二十九节 作为生存情态的此在	456
第三十节 作为生存情态之一种样式的怕	469
第三十一节 作为理解的此一在	474
第三十二节 理解和阐释	490
第三十三节 作为阐释的衍生样式的陈述	505
第三十四节 在此和话语。语言	519
B. 此的日常存在和此在的沉沦	541
第三十五节 闲谈	543
第三十六节 好奇	549
第三十七节 两可	555
第三十八节 沉沦和被投	560
第六章 作为此在之存在的操心	573

第三十九节	此在结构整体的源始整体性问题	573
第四十节	作为此在别具一格的展开性的畏这个基本生存情态	581
第四十一节	作为操心的此在之存在	597
第四十二节	根据此在前存在论的自我阐释检验从生存论上将此 在解释为操心	613
第四十三节	此在、世界性和实在	619
a.	实在作为存在的问题和“外部世界”可证明性问题	622
b.	作为存在论问题的实在	637
c.	实在和操心	646
第四十四节	此在、展示性和真理	649
a.	传统的真理概念及其存在论基础	655
b.	真理的源始现象和传统真理概念的起源	670
c.	真理的存在方式和对真理的预设	686

第四章 作为共在和自我存在的在世存在。“常人”

《存在与时间》的第四章是非常重要的一章,有人认为,从海德格尔存在分析的最终图景来看,第四章要重要得多;^①也有人认为第四章是《存在与时间》关键的、最基本的一章。^②不管怎么说,这一章的重要性是没有疑义的。在这一章,海德格尔要转换视角,从世界的问题过渡到人即此在的问题,也就是在世存在的主体问题。世界和世界性都是生存论要素,“此在是谁的问题”没得到回答的话,世界和在世存在是不能得到充分阐明的。第四章就是要回到这个问题,以填补在分析世界时的这个盲点。

像每一章开始时那样,第四章开始时也先有一段引言性的文字,交代本章所要处理的各个主题。海德格尔首先回顾他迄今为止对世界性的分析,说他始终都着眼于在世存在的现象,但却没有像对待世界现象本身那样,把世界性的所有构成要素同样在现象上清晰地加以揭示。他首先通过讨论世内应手之物从存在论上解释世界,不仅是因为此在在它的日常性中一般就在一个世界中,此在在其日常性始终仍是个课题,而且还因为它以一种占支配地位的存在方式与世界相关。此在首先和主要以这种方式,即操劳的方式埋首于世界中。所以海德格尔先要讨论世界的问题,否则此在就仍然是那个笛卡尔式的无世界的主体。必须先将此在埋首于其中的世界现象交代清楚,此在才不至于失去其最本质的规定——在世存在。

但是,对于海德格尔来说,此在投身于世(埋头过实际的日子)的

① Cf. Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, p. 68.

② Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World*, pp. 144, 143.

存在方式及其基础“在之中”，本质上还是一个此在的问题，所以他现在要郑重提出“那个存在于此在的日常性中者是谁”的问题。他认为此在投身于世的存在方式及其基础“在之中”本质上决定了他通过这个问题要追究的现象，即谁在日常性中存在。必须注意的是，海德格尔这个问题是一个存在论问题，他问的不是那个存在者在日常性中存在，而问的是谁之在(Wersein)，即从其存在方式上来问这个“谁”。本节标题中的“共在”(Mitsein)和自我存在(Selbstsein)就是对这个问题的回答。不仅如此，所有此在的存在结构，包括回答是谁问题的那个现象，都是此在存在的方式。它们的存在论性质是生存论的，即从存在论上说，它们都是此在的生存论现象，因而不应在存在者层面上理解为此在实际的存在者状态。要能在生存论—存在论上确定那个“谁”之存在，需要正确提出是谁的问题，并事先勾勒出一条道路，使得可以通过这条道路看到此在日常性更为广阔的现象范围。按照冯·赫尔曼的讲法，日常性有两个意义，第一个意义指此在与非本己性有别的基本的存在方式，这是从内容上讲的；但第二种意义是从实行上讲的，那就等于是非本己性了。因此我们此后应该在这双重意义上来把握这个术语。“更为广阔的现象范围”指我们要考察的现象范围不仅包括世界，也包括在世界中存在的那个“谁”——此在的自我存在。不仅包括属于第一种意义日常性的生存论的一般自我存在，也包括属于第二种意义日常性即非本己性的日常自我存在，即常人。^①

此在日常性更为广阔的现象范围，包括与在世存在同样源始的此在的两个存在结构：共在(Mitsein)和共同此在(Mitdasein)。此在在世已经表明，它不是单独存在。除了应手之物和现成之物外，它始终已经和他人共同存在。海德格尔在《形而上学的基本概念》中说：“只要人生存着，他作为生存者就已经掺入在他人中了，即使事实上没有他人在附近也是如此。因此，人的此在，人中的此在就是……掺入到

① Cf. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Dasein*, Bd. 2, S. 278, 279.

他人中。自我掺入他人就是与他人同行,与他们的此在在一起,始终已经在人的此在的基础上发生了。……因为此在就是与他人一起存在。”^①他人既不是应手之物,也不是现成之物,它们一起在此,它们共同生存着。这种共同生存不同于胡塞尔讲的主体间性,因为它是指与他人一起存在,或更确切说,与他人共同此在,而不是主体间外在的关系。共同存在和共同此在是此在的生存论要素,而不是“客观事实”或“外在关系”。日常自我存在的方式就以这种存在方式为基础。阐明这种方式将使我们看到,我们可以称为日常性“主体”者,就是“常人”。换言之,日常此在,就是“常人”。“常人”不是“自我意识”,不是支配着他的世内活动的独立的自我,而是无意识者。第四章就讨论这个日常的“谁”。

海德格尔的这一章是最容易受到人们误解的一章。人们往往从存在主义的角度来理解这一章,认为这一章描写了现代人被大众吞没,丧失自我的悲剧命运。这是皮相之见,没有真正了解海德格尔哲学精深复杂之处。“常人”不是寻常意义上的社会或大众,不是一个客观经验的事实,而是此在的存在结构之一,也就是此在不可或缺的元素。正是此在的这个结构要素决定了此在不可能是孤立自主的主体,决定了意义的公共性和客观性。海德格尔深受狄尔泰和克尔凯郭尔的影响,而这两人又都在黑格尔的影响下,对公共世界予以高度关注和重视。狄尔泰把意义归结为“生命的客观化”;而克尔凯郭尔则更关注大众社会的负面效应和公众的平庸。海德格尔接受并扩展了狄尔泰的洞见:可理解性和真理只产生在公共的、历史的实践语境中,这使他得以最终克服近代主体主义。但他同样受到克尔凯郭尔“真理绝不在大众中”思想的影响,并且,他的时间观使他不可能接受因循守旧的真理观。这就使得他的“常人”概念既是基础,也是限制。但不管怎么说,都与存在主义基本没什么关系。

① Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Gesamtausgabe, Bd. 29/30, S. 301.

海德格尔自己把第四章规定为关于平均此在的“谁”。这里的“平均”当然不是统计学意义上的,而是生存论意义上的,它指此在的一般常态。它也分为三节:第二十五节讨论此在为谁这一生存论问题的方法进路。第二十六节讨论他人的共同存在和日常共同存在。第二十七节讨论日常自我存在和常人。

第二十五节 此在为“谁”的生存论问题的进路

海德格尔在这一节一开始说,这个存在者(此在)是谁的问题,似乎在此在的基本规定的形式指示中已经被给予了。这就是此在是这样的一个存在者,就是我自己是的那个存在者,这种存在总是我的存在。海德格尔这话听上去就像是一个主体主义哲学家说的话。笛卡尔和胡塞尔都是从我开始来论述的。但如果人们真这样认为的话,那就大错特错了。然而,海德格尔却告诉我们,他在第九节中对此在的这个规定,是指示了一种存在论状况,但也仅此而已。也就是说,他的这个规定只是形式指示了此在的存在者状况,并非就已回答了此在为谁的问题。海德格尔所谓“我自己”、“我的”与主体主义哲学的“自我”、“我”或“主体”完全不同,后者是笛卡尔意义上的 *res cogitans*(思维物),是现成之物,因为它们都是存在者层次上的概念。然而,海德格尔承认,如果从存在者层面理解这个规定的话,它的确包含一个存在者层面的、虽然是粗糙的论述,即传统主体主义的论述。传统主体主义哲学家认为,不管意识经验如何不断变化,这个作为意识经验载体的主体或我是同一不变的。要问此在为谁,那一定是我,而不是他人。这个谁从我本身,从“主体”、“自我”来回答自己。这是典型的近代主体主义的立场。而传统哲学则是在存在者状态的意义上谈“我自己”、“主体”和“自我”,为的是解决在变动不居的行为和体验中保持与这种杂多发生关系的那个谁(主体)的“同一性”。这是从笛卡尔到康

德和胡塞尔等主体主义哲学家的共同立场。笛卡尔把我看做是作为思维实体的思维的我,在所有的思维中都是同一的我。^① 对于康德来说,我是一个永远的逻辑主体,是我思,是同一主体之统觉的源始综合统一。^② 对于胡塞尔来说,我是与体验流相关的纯我,体验流是“一个同一纯我的我思自由行为的作用场”。^③ 他们必然在存在论上把主体理解为在一个封闭领域(意识领域)中的现成的东西,理解为在一种突出的意义上作为基础的东西,作为主体。这段话是针对胡塞尔的,他在《观念1》中说过“纯粹意识的领域”^④和“自我封闭的存在的整体关联”^⑤的话,但对于笛卡尔和康德同样适用。^⑥ 海德格尔简要回顾了主体主义哲学关于主体或自我的思想,它的根本特点就是不管它的行为和体验怎么变,它是同一的,并因而与经验的杂多发生关系。从存在论上来看,这种思想把主体或我都理解为在一个封闭的领域并为了这个领域的现成的东西。这个封闭的领域就是个人意识的领域。它是这个领域的基础,所以它是 *Subjektum*,即载体或支撑者。不管意识内容多么非我,但这个支撑意识者总是同一的自我,具有同我性(*Selbigen*)。这个主体(*Subjektum*)作为同我者在多种多样的他性中有自我的特征。经验再怎么五花八门,主体总是同一个自我,不管是笛卡尔的自我意识,康德的纯粹先验自我意识,还是胡塞尔的纯我的主体性,都是这样的一个自我。并且,在海德格尔看来,他们都把这个自我理解为某种现成的东西。人们可以拒绝灵魂实体、意识的物性和人格的对象性,这里分别指康德、胡塞尔和舍勒。笛卡尔把思维的我理解为“灵魂实体”,但康德却拒绝把我思理解为“灵魂实体”;^⑦胡塞

① 参看[法]笛卡尔:《第一哲学沉思集》,庞景仁译,商务印书馆,1986年,第24—27页。

② 参看康德:《纯粹理性批判》,第16节。

③ Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*, *Husserliana*, Bd. III, S. 150.

④ Ibid., S. 87.

⑤ Ibid., S. 93.

⑥ Cf. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Dasein*, Bd. 2, S. 282.

⑦ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 350.

尔通过严格区分纯粹意识绝对的存在和实在属于物性的、相对于意识的存在拒绝意识的物性；舍勒则拒绝人格的对象性：“但一个行为绝不已经是对象，因此，活在其行为的施行中的人格也绝不是对象。”^①但在海德格尔看来，他们在存在论上总是设定了某种东西，其存在或明或暗具有现成性的意义。虽然他们不像斯宾诺莎或黑格尔那样，公开主张“主体就是实体”，而是拒绝自我的实体性，可在海德格尔看来，他们仍然是用实体性作为规定他们用以回答谁的问题的那个存在者（此在）的存在论指针。此在预先就被心照不宣地理解为现成的东西。此在存在的不确定性不管怎样都隐含了这种存在意义，即现成性。这里海德格尔似乎把现成性等同于实体性。然而，海德格尔明确指出，现成性这种存在方式是非此在的存在者的存在方式。这就间接表明了他对此在（人）的理解与传统哲学的根本不同。海德格尔在这一节第1段的论述清楚表明，他是在存在论层面上，即根据人的存在方式拒绝传统主体主义哲学的，尽管此时他并没有完全摆脱主体哲学的残余。必须始终记住这一点，我们才不至于误解他的哲学。

在任何情况下我总是那个此在，这从存在者层面上看不言而喻，但这并不能保证它在存在论上的正确。海德格尔在本节第2段一开头明确提醒读者，千万不要因上述说法的“不言而喻”就以为，对“被给予的东西”的存在论解释的道路就此正确地得到了预先规定。这里“被给予的东西”（“Gegebenen”）被打上引号，是因为这是胡塞尔的一个说法，他认为纯粹意识及其纯我可以通过反思方法（内在知觉）被给予我们，这个方法用来在存在论上解释这样“被给予的东西”在他眼里是靠不住的。因为通过反思被给予的我根本不是生存，而是一个现成的东西。他认为，甚至“我在如何情况下都是那个此在”这种说法的内容是否描述了日常此在的现象内容都是成问题的。日常此在之谁可能恰恰不向来是我自己。他的“常人”概念其实就是要证明这一点。

① Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 397.

海德格尔此在可能不是它自己的观点在传统主体哲学看来简直是匪夷所思；而熟悉黑格尔异化概念的人就会觉得不是那么不可理解了。不过，那个不是自己的此在并不是它的异化，而是它的一种正常的日常状态。理解这一点是理解海德格尔“常人”概念乃至他的此在的生存论分析的关键。

在指出反思方法用来解释此在之谁不适当后，海德格尔在第3段进一步提出，在解释此在为谁时要避免这种方法。他提出，如果我们要得到关于此在为谁的存在者层面和存在论层面的论述的话，不能用胡塞尔现象学的反思方法，而要根据这个存在者的存在方式来证明（此在之谁）这个现象，这就得让这种现象证明优先于最自明和通常对这个问题的答案，及从它们产生的问题提法，“最自明和通常对这个问题的答案及从它们产生的问题提法”显然是指近代主体哲学，包括胡塞尔的反思现象学。在反思此在之前，先要在现象上把握它。若要如此的话，对此在的现象学解释在现在得提出的问题方面必须防止问题域的颠倒。问题域如何会颠倒？显然是用了不适当的方法。防止问题域的颠倒就是要防止不适当的提问和回答的方法。在《存在与时间》中，“现象的”和“现象学的”可以理解为“存在论的”，而“现象学”就是“存在论”。在这一段中海德格尔实际上表明，必须坚持从对此在存在方式的存在论解释出发来回答此在是谁的生存论问题。在海德格尔看来，传统对此在是谁的问题的处理是“颠倒”了问题。如果要把颠倒的问题再颠倒回来，就要反其道而行之，走一条不同的道路。既然传统主体哲学在这个问题上是从“我”或主体出发，释义学的现象学解释就要放弃这个出发点。

这么做并不像说的那么容易。首先它要回答这样的责难：处理问题的进路如果不执着于主题领域显而易见的给定事实的话，岂不是有悖一切健全方法的规则吗？还有什么比我的给定性更无可怀疑的呢？这是假定从胡塞尔的反思现象学立场提出的诘难。胡塞尔在《观念2》中就把在作为自我知觉的反思中得到的作为纯我的我看做是绝

对无可怀疑、绝对给定的东西。^① 可是,海德格尔马上指出:这种给定性不是指示我们,为了源始地阐明这个给定性,得不管别的给定性,不仅不管一个存在的“世界”,而且也不管其他“我”的存在?这是在批评胡塞尔,为了得到纯我,先将世界和他人的存在用现象学悬置法悬置起来,使它们成为纯粹意识的意向相关项。^② 可见,那种绝对无疑的给定性,本身不是绝对无条件的,而是建立在“不管存在的世界和其他的我”的基础上的。海德格尔承认反思现象学并非一无是处,也许这种给的方式,这个简单的、形式的、反思的我的知觉是自明的。这个认识甚至开辟了通向独立的现象学问题域的道路,这个问题域作为“形式的意识现象学”有其基本的划定范围的意义。这似是在承认胡塞尔的意识现象学对于他释义学的现象学有“基本的划定范围的意义”。这个形式的范围就是意向性。海德格尔在《现象学研究导论》中说:“随着意向性的发现,整个哲学史上第一次有了彻底的存在论研究的途径。”^③由胡塞尔发现的意向性的形式结构在释义学的现象学那里被用来指依于世内存在者的操劳存在的结构。^④

尽管如此,海德格尔还是认为通过反思来得到我的办法不是通往此在的适当道路,必须避免。所以在第5段一开始,他就说:在对事实的此在进行生存论分析的语境下,我们还必须追问,上述给予我的方式(反思的方式)是否在此在的日常性上展示了此在,是否它完全展示了它?当然没有,因为它给予的是一个没有世界,没有他人的我,这根本不是日常性中的此在。日常性中的此在是在世存在,有世界,有他人。通向此在的道路必定是对行动的我的简单知觉反思,这是先天

① Cf. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, *Husserliana*, Bd. IV, S. 97.

② 参看胡塞尔:《观念1》,第31节。

③ Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung, Gesamtausgabe*, Bd. 17, S. 260.

④ Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Dasein*, Bd. 2, S. 286.

自明的吗？如果它不能给予真正的答案，那么这个方式也就不是理所当然的。海德格尔通过这些问题间接暗示，传统主体哲学给予我的那种方式未必那么自明。接着他问了一个更深刻的问题：如果这种此在“自我给予”的方式将生存论分析引入迷途，而这又是基于此在自己的存在的话，那又如何？这等于是说，主体主义在此在问题上的错误并不是主观认识问题，而是由于我们的存在理解产生的问题，即从非此在的存在者的存在方式——现成性去理解此在的存在，这种存在理解本身就是一种存在方式，所以它是一个存在论的问题，而不是主观意识的问题。海德格尔不无讽刺地说，也许此在在对它自己最直接说话时总是说：这就是我，最终它在“不”是这个存在者的时候说得最响。这里的“不”被打上引号，是要否定一个存在论错误，更确切地说，否定在此在存在方式上的错误。此在“不”是它自己，是说未把它理解为生存，而把它理解为现成的东西。现成性是非此在的存在者的存在方式，当我们把此在理解为现成的东西时，它当然“不”是它自己（此在）。这不能不让人觉得海德格尔是在讽刺现代人。现代人总觉得比起他们的祖先来，他们是真正拥有自我的人，是完全自我解放的人。可他们的“我”在哪里呢？当然，海德格尔不会同意他的这种颇有讽刺意味的说法是专门针对现代人的，但这一章批判的锋芒明显针对笛卡尔以来的近代主体哲学是没有疑义的。

海德格尔接着问了一连串他自己要回答的问题：如果此在总是我的此在是此在的建构性状况，那此在首先和通常不是它自己的原因 116 是什么？答案应该是：仍然是此在的这个状况（在世存在）。此在会从它本己的能在坠落，沦落到世内存在者中，从它们的存在方式——现成性来阐释自己。“此在首先和主要不是它自己”不是说此在沉沦应手之物或现成之物，而是说它处于非本己的存在状态。如果生存论分析由于上述从我对于此在本身的给定性和它一个容易理解的自我阐释出发的处理方式而掉入陷阱，那将如何？此在对于生存论分析同时也是一个陷阱，如果人们从非此在的存在者的存在方式去理解它的

话。如果决定在简单给定中通达的东西的存在论境域竟然基本上仍然没有规定,结果会是怎样?这是说阐释此在的境域基本上没有从此在自己的存在方式上规定的可能性。人们也许始终可以在存在者层面上正确地说到这个存在者:“我”就是它。但利用这样的说法的存在论分析却必须对这些说法有基本的保留。那个在存在者层面基本正确的说法之所以正确,是因为它把此在(我)当现成物看待,所以对此在的存在论分析就不能以此进行此在的自我阐释,否则就会被误导。海德格尔接着提出了一个重要的思想,就是我们只应该在一个某事物没有约束的形式指示(formale Anzeige)的意义上理解“我”,该事物在实际现象的存在整体关联中也许揭示自己是它的“对立物”。

海德格尔在这里要人们把“我”理解为形式指示,就是因为在传统主体哲学中,“我”一方面太抽象,是一个没有世界、没有任何特殊背景和特性的主体;另一方面又太“实”,它其实就是主观反思意识或现成的人。无论从这两个方面的哪一个方面来看“我”,都无法进入作为“我”之基本条件的它的存在整体关联,即它必然有的种种关系结构,这些关系结构不是它的实在性,而是它的可能性。这些关系结构保证了它的具体性、特殊性和当下性。一旦进入了“我”的现象存在整体关联,我们就可以发现“我”其实往往显露自己于它的“对立物”中。“我”的对立物是“非我”。但海德格尔马上指出,这里的“非我”绝不是指一个本质上不具备“我性”(Ichheit)的存在者,如费希特的非我,而是指“我”本身的某种存在方式,如丧我。丧我既然是“我”本身的存在方式,那它就没有褒贬的意味,而是“我”的常态,指此在处于非本己的存在状态。这当然只有在“我”的现象存在整体关联中才能看得清楚。所以海德格尔在他的《存在与时间》的自用本“丧我”边写道:“真正的自我性(Selbstheit)恰恰也与粗劣的唯我论(Ichlichkeit)正相反对。”唯我论之所以被称为“粗劣”,是因为它把“我”理解为现成物,而不是理解为生存,理解为在世存在。

在论述了近代主体主义哲学和胡塞尔的反思现象学没有正确把

握此在(我)的存在方式,因而不可能从生存论上回答此在为谁的问题后,海德格尔从第6段开始要提出自己正面的主张了。他先肯定,迄今为止旧哲学对此在的正面解释表明,如果要从现象学上充分回答此在为谁的问题的话,就不能从我的形式给定性出发。“我的形式给定性”就是一个无世界的我思。对在世存在的阐明已经表明,一个没有世界的单纯主体最初并不“存在”,也绝不能被给予。此在总是在世存在。一切主体主义哲学,包括胡塞尔的现象学,都没有看到世界现象。笛卡尔和康德就不用说了,即便胡塞尔的生活世界,仍然是一个现成性的“世界”,而不是作为存在可能性的世界。主体主义哲学家都没有从生存论上理解世界现象和此在与世界的共生关系(Korrelation),而都是把主体和世界的关系看做是两个现成物之间的关系,因此,他们的我或主体,都是无世界的。因此,一个没有他人的孤立的我最终也不能首先被给予。有世界就有他人。无世界的我不能成立,无他人的孤立的我也不能成立。从这句句子的脚注我们知道,海德格尔这里讲的是舍勒的立场。他特地提到了舍勒的著作《现象学与同情理论》及其附录,这个附录的标题是《论相信他人之我存在的理由》。在那里,舍勒明确反对那个流行的想法,就是“首先只有自己的我及其体验”。他指出:“人‘首先’生活在他人中,而不是在自己的自我中;生活在共同体中,而不是在他的个人中。”^①不仅是我个人的体验流,“而且‘首先’是一个没有区分的体验流在那里流淌,它不加区分地包容自己和他人,把它们彼此混在一起。”^②舍勒在现象学哲学中代表一种与海德格尔相近的立场,就是我并不首先与另一个我隔绝,只是通过认识活动才达到他,而是首先活在与他人的关系中。^③ 尽管如此,海德格尔对舍勒还是有些保留的,下面的话就是证明:但如果“他人”始终已经

① Max Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß*, Halle: M. Niemeyer, 1913, S. 127.

② Ibid.

③ Cf. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Dasein*, Bd. 2, S. 290.

在那里和我们共同在世存在了,那么,在现象上确定这点也一定不能使我们误以为因此“被给予的东西”的存在论结构是自明的,不需要再进行研究。恰恰相反,还需要让人们从现象上,在最切近的日常性上看清共同此在这种此在的存在方式,并适当地从存在论上解释它。这是说,舍勒虽然也知道他人与我们共同在世存在,但却没有追问这个现象(“被给予的东西”)的存在论结构。而海德格尔自己却要让人们从现象上在最切近的日常性上看清共同此在这种此在的存在方式,并适当地从存在论上解释它,这是他接下来要完成的任务。

海德格尔在第7段提醒人们要注意在追问此在为谁的问题时两个可能的失误。一个是,世内存在者的自在存在在存在者状态上不言而喻,使得人们误以为这种存在(世内存在者之存在)的意义在存在论上也是不言而喻的,而忽略了世界现象。这是说,在存在者层面,我们固然可以把世内存在者自在的存在理解为现成性,这是不言而喻的;但没有看到它的存在在存在论上的意义是应手性,而不是现成性,这样,当然也就看不到世界现象了。同样,此在始终是我的此在在存在者状态上是不言而喻的,也可能使它固有的存在论问题陷入歧途。在存在者状态上,我们把此在首先理解为一个孤立的我,后来才与他人发生关系,这也是不言而喻的;却也因此没有看到它与他人共在的存在论结构,从而使此在为谁这个存在论问题陷入歧途。最初此在是谁不仅在存在论上是个问题,而且也在存在者层面上被遮蔽着。“最初的此在”就是日常状态中的此在,它是谁,如果在存在论上没搞清楚的话,那么它在存在者层面上也会被遮蔽着,不为我们所知。

117 这岂不是说,现在海德格尔要用生存论分析来回答此在为谁这个问题根本没有任何线索?当然不是。我们可以以此在的存在状态的形式指示为线索。海德格尔提醒读者,虽然他在第九节和第十二节已经给出了两个此在存在状态的形式指示,但起作用的不是迄今一直在讨论的那个,即此在就是我,而是另一个,根据那个形式指示,此在的“本质”基于它的生存。海德格尔不反对把我看做是此在的本质规定,

但要求必须从生存论上解释它,就是从此在的存在方式上来解释此在之“我”,或自我存在,这样的话,此在之“我”就不是实体性的我或意识我,而是生存的我,即在其存在中能牵挂存在、理解存在的一种存在者。要通过在现象上证明此在某种确定的存在方式来回答此在是谁的问题。也就是通过证明此在的生存来回答此在是谁的问题。如果此在始终只在生存论上是它的自我,那么自我的持久性和它可能的“不始终是自己”(Unselbständigkeit)都要求把生存论—存在论的提问方式作为通往此在问题惟一合适的途径。“自我的持久性”指本己的自我存在,“不始终是自己”指非本己的自我存在,即常人—自我。至此,海德格尔实际上回答了此在是谁这个生存论问题的入手途径问题,这就是生存论分析的方法。

从海德格尔到目前为止的论述可以看出,他把自我把握为此在这个存在者的一种存在方式。但是,对于习惯了传统主体思维的人来说,这等于使此在真正的“核心”蒸发了,因为它不是笛卡尔的灵魂实体,康德的持久的逻辑主体,胡塞尔的同一的我极(Ichpol),舍勒的作为行动施行者的人格。海德格尔分析说,这种担心归根结底还是由于错误地以为此在的存在方式就是现成事物的存在方式,即使人们可能不给它有形体的事物的质量因素。例如,胡塞尔的纯我。在海德格尔看来,如果要谈人的“实体”的话,那么它不是作为灵魂与肉体综合的精神,而是生存。海德格尔用“生存就是实体”取代了近代哲学的“主体就是实体”。但海德格尔在这里给“实体”打上了引号,表示它并非近代传统意义的实体

第二十六节 他人的共同此在和日常共在

首先我们得弄清本节标题中共同此在(Mitdasein)和共在(Mitsein)的区别。前者是另一个此在(他人)的存在方式;后者是此