



XIANDAI ZHIXUE HUAYU XIA DE
SIWANG ZIRAN YU JISHU

现代哲学话语下的 死亡、自然与技术

王僖 许鹏 戴黎 樊航 / 著



四川大学出版社

作者简介

王儁 女，1989年生，四川巴中人。
2011年毕业于四川大学哲学系并获哲学学士学位，2014年毕业于四川大学哲学系马克思主义哲学专业并获哲学硕士学位。现为四川大学哲学系2014级博士研究生。

许鹏 男，1988年生，四川新都人。
2010年毕业于四川大学锦江学院文学与新闻系并获文学学士学位，2014年毕业于四川大学哲学系外国哲学专业并获哲学硕士学位。现为四川大学哲学系2014级博士研究生。

戴黎 男，1981年生，四川犍为人。
2003年毕业于四川师范大学经济专业并获经济学学士学位，2006年毕业于四川大学哲学系马克思主义哲学专业并获哲学硕士学位。现为成都纺织高等专科学校教师，四川大学哲学系2015级博士研究生。

樊航 男，1982年生，四川成都人。
2006年毕业于贵州大学哲学系并获哲学学士学位，2010年毕业于四川大学哲学系马克思主义哲学专业并获哲学硕士学位。现为四川大学哲学系2016级博士研究生。



XIANDAI ZHIXUE HUAYU XIA DE
SIWANG ZIRAN YU JISHU

现代哲学话语下的 死亡、自然与技术

王 僖 许 鹏 戴 黎 樊 航 / 著



四川大学出版社

此为试读, 需要完整PDF请访问: www.ertongbook.com

前 言

现代西方哲学的历史并不以一条线性的顺序展示自己的面貌，也不能用“语言学转向”这样的概念对尚未成为“历史”的现代西方哲学盖棺定论。时至今日，由 20 世纪哲学大师们所争得的思想领域，还依旧指引着后继的思想者，并且它的范围甚至已经超越了欧美世界，而一跃跨入东方，乃至更为遥远的国度。

这一切都需要西方思想家从严格的思想中争取而来。自黑格尔以降，西方思想家进入了一场与传统形而上学的角逐之中，反形而上学成为一股思想潮流，在此潮流之中，不少思想家要求摒弃体系化的诉求、拒斥形而上学的理性幻想。例如，英美分析哲学试图把传统形而上学的问题归结为语言的误用；法兰克福学派则继承马克思主义，从解释性的哲学那里返回对社会生活之异化的批判之中；德法的现象学—阐释学传统，更是以一种完全彻底的运思方式来应对传统形而上学的困境。现代西方哲学的书写方式秉承着人类思想的多元性，以自身所持守的方式展示出别具一格的思想面貌。

在现代西方哲学呈现的方式上，似乎展示给读者的是多种多样的哲学研究方法，以至于读者和研究者们以为现代西方哲学只是在方法论上做出了贡献，而哲学事实依旧没变，哲学研究的对象还是传统形而上学的研究对象。但是，事情真的如此吗？事实上，传统形而上学的历史都不能正面地支持这种看法：笛卡尔让西方哲学的对象从存在论转向了认识论，康德则为这次转向奠定了完备的思想支撑；笛卡尔和康德的工作对近代理性主义思想家们影响深远，因为哲学从完全不可靠的外在世界中，重又回到了大地一般的家园；黑格尔更以存在论、认识论、逻辑学“三论”合一的方式，试图终结西方哲学的天命。但是，马克思、克尔凯郭尔、尼采等人的出现却立马宣告了德国古典主义哲学理想的破产，至少可以说思想绝不会仅仅以“思辨”的方式了结自身。哲学的研究对象又一次陷入谜题之中。

“语言学转向”可谓是一个无奈的说辞。这种“转向”难道不正表明哲学的这种无奈吗？康德宣称“哥白尼式的革命”，用划界的方式告知世人，只有先清理自身的认识工具，才可能对外部世界的真理有所把握；“语言学转向”继承了这样的思想传统，更进一步地把思想者逼临事实的深渊面前——一切认识不都是在语言之中展开的吗？如果不能对语言进行一番研究，认识又从何谈起？可是语言是什么？当维特根斯坦在《逻辑哲学论》中惊叹“不可言说之处，我们应当保持沉默”，语言就成了思想的界限，成为人类的界限。于是，早已深藏在现代西方哲学中话语方式的意向就以一种反抗式的语调踊跃而至，哲学研究就成了“拒斥形而上学”，哲学研究就成了对“语言痉挛”的治愈。这样，“语言学转向”似乎成了一个现代西方哲学的标志。但是，这种“转向”并不是让研究者学习一门全新对待哲学对象的方法，不如说，“语言学转向”标志着哲学的一种事实：哲学对象就是治愈语言的疾病，哲学的对象就是语言，除此之外皆是幻相，对于日常语言分析学派来说，这一点可谓再明白不过了。

英美分析哲学对于语言的态度是决绝的，只要语言不能以一种清晰明白的逻辑性话语表达自身的意义，那么那些形而上学的超验幻相就还会一直困扰着后继的哲学研究者。引人注意的是，逻辑性话语在何处拥有了裁定哲学对象真实性的权力呢？如果我们说这是由于人类理性的界限决定的，那么“语言学转向”不是一开始就驳斥了这种论证吗？亦即说，理性的思维不是从一开始就在语言中运作吗？如果缺乏了语言，难道能够设定出一种“理性”的实体吗？所以，倘若没有一种支配性的理性实体，只有语言的自身运作，那么逻辑性话语竟然可以自己给予自己一种自身性的支撑，就是说，逻辑性话语所要求的清晰明白竟然能够通过自身揭示出来？

胡塞尔和维特根斯坦一样，也受到了维也纳学派的影响，但是他却选择了和维特根斯坦不一样的道路。胡塞尔要求一种彻底的思考，要求重新思考逻辑学的基础，要求悬置以往所有的哲学概念，直面有待思考的自明性基础。在《逻辑研究》《哲学作为严格的科学》《笛卡尔沉思》《大观念》《小观念》出版以后，现代西方哲学另一流派孕育而生。现象学——按照海德格尔在《存在与时间》的说法，就是一种彻底的哲学思考。这种彻底的哲学思考要求进入到各种有待思想的哲学专题之中，它不拘一格的话语把所有哲学流派和传统思想都悬置了起来，它直接运思事情本身。因此，这个思潮的唯一标识就是：回到事情本身。

“回到事情本身”不标识出任何方法。胡塞尔虽然一开始试图通过“描述现象学”构建出一套先验现象学的方法，可是，在他的后辈那里，剩下的绝不是一套方法论的程序。或许对于海德格尔、舍勒，乃至梅洛·庞蒂、萨特、德里达、福柯等等大思想家而言，开启现象学大门的只是那些自身言说着的“词语”。悬置、明见、给予、意向性，还有“回到事情本身”，这些词语成了现象学的路标。如果说在英美分析哲学那里，语言作为逻辑，不需要依靠任何理性实体就能够分析和清理哲学疑难，那么在现象学这里，现象学家就在语言的说话中，找到了回到事情本身的道路。海德格尔在《语言》一书中这样描述过那些正在说话的话语。语言何谓，他说：“语言说话”，在此意义上，海德格尔或许真正地领会到了关于“语言学转向”的本质性含义：语言是存在之家。

因此，“现代哲学话语”这一概念也就不是意指某种有别于古代哲学、近代哲学的话术，或者方法论，抑或修辞学。“现代西方哲学话语”标明的乃是在话语中哲学回到事情本身的道路。而这一点在现代哲学开端之际，不是已经一而再再而三地说了吗？哲学的家园在哪里？话语中。

如此，本书不以历史学的方式清理现代西方哲学，而只是以一种直面事情本身的方式进入现代哲学话语之中。本书所涉及的专题：技术、自然、死亡，相关的讨论由来已久。在人类文明长河中，死亡可谓一个永恒的话题；在哲学发端之处，自然也俨然是哲学家们最为关切的专题之一；而近代以来技术的迅猛发展，使反思技术的本质又成为思想家们的使命之一。在哲学面前，答案千变万化，而问题历久弥新。本书的研究工作以现象学、诠释学等哲学方法进行。面对这三个主题，我们将向读者展示：死亡问题是如何从流俗领会中挣脱出来而走向对人之生存的关切；自然问题是如何在现象学视域中被思考，自然又如何与生命等问题关联起来；而在现象学意义上重新思考技术问题，则意味着重新筹划此在的未来前景。

本书分四章：第一章以海德格尔现象学为范例，讨论现象学的基本话语视域；第二章以《技术的本质》一文为思想地基，讨论现象学视域中的技术，以及现代技术世界的本质；第三章则从《自然的概念》一文出发，清理海德格尔是如何理解从古希腊哲学而来的自然概念；第四章从《存在与时间》一书的“死亡”专题出发，讨论死亡问题与此在生存之间的关联。

本书各章编撰分工如下：前言及第四章由王儒完成，第一章及参考文献由樊航完成，第二章由戴黎完成，第三章由许鹏完成。

目 录

第一章 现代哲学话语中的现象学视域	(1)
第一节 形式化与形式显示	(2)
第二节 生存现象与现象学	(9)
第三节 实际性的解释学	(16)
第二章 现代哲学话语下的技术	(31)
第一节 对技术时代的思考	(31)
第二节 对现代技术本质的追问	(38)
第三节 栖居的困境与栖居的本质	(46)
第四节 思的缺席与召唤	(56)
第三章 现代哲学话语下的自然	(68)
第一节 海德格尔与《论 Φύσις 的本质和概念》	(68)
第二节 “自然”一词在西方思想中的阐释情况	(73)
第三节 “自然”的本质	(77)
第四章 现代哲学话语下的死亡	(103)
第一节 从日常的死亡而来	(103)
第二节 畏与死亡	(114)
第三节 作为“可能性”的死亡	(118)
第四节 亡故与死亡	(124)
第五节 时间与死亡	(130)
参考资料	(135)

第一章 现代哲学话语中的现象学视域

现象学的思想是一条深邃的大河，它的出现，启示了思想的新道路，让我们得以重新审视西方哲学的路径。它不是西方形而上学这棵树上结出的一颗果实，而是回到了这棵树生长的地方。

海德格尔是现象学的大师，理解他的思想无疑是进入现象学大门的最佳门径。听过他早期讲座的学生说，甚至在海德格尔还没有著作的时候，他的名字就像秘密国王的传闻一样传遍全国。传闻这样说道：“思获得了新生，被认为死去了的过去的文化又重新复活了；它表明，它完全不是人们所理解的那种东西。有这样一位老师，人们可以从他那里学习思。”^①

有人把海德格尔的早期思想称作生命哲学阶段，固然，海德格尔早期思想受到了来自生命哲学的影响，但必须看到的是，他的早期思想已然具备了解释学的维度，而更重要的是，其形式指引的方法所捅破的那种真正自由和危险的境地。

人人生而自由，却无往不在枷锁之中。思想的牢笼更是不自觉的微妙的禁锢。西方哲学自有其“歧途”，“运伟大之思者，行伟大之迷途”。^②为什么毕达哥拉斯会认为“数”是万物的本源？为什么柏拉图会在他的学院门口挂上一块“不懂几何者不得入内”的牌子？古埃及和古巴比伦人已经积累了大量在丈量土地和河道过程中收获的数学知识，而到了古希腊人那里，这些关于具体的土地面积或河道体积的知识被认为是对形状和形体的形式的理解。古希腊人觉得那些纷纭的呈长方形或梯形的土地背后，有着一个简单的，并且可以互相产生关系作用的“长方形自身”或“梯形自身”存在。这“长方形自身”或“梯

^① 汉娜·阿伦特：《马丁·海德格尔 80 诞辰》。

^② 海德格尔：“从思的经验而来”，《海德格尔选集》（下），孙周兴选编，生活·读书·新知三联书店，1996 年，第 1159 页。

形自身”不会因为哪个具体的长方形形状或梯形形状的消亡而有所损失，所以又似乎是永恒的。所以在他们看来，正是数学和几何学提示出了一种更高层次的、更高形式的或是根本的知识，因而可能是更真实的知识。

这种抽象性的行为正是概念性思维方式的滥觞，当人们把这种数学的方法套用到对“什么是美德”“什么是现象”“存在真是如我们所见的那样吗”诸如此类问题的解答上的时候，自然就会出现“美本身”“现象背后的本质”“变动不居的存在者背后永恒不动的理念世界”这样的答案。这种形式的也即概念性的理解存在本身的方式规定了其后全部的西方哲学。正是在这一意义上，怀特海才认为整个西方哲学不过是柏拉图的注脚。

胡塞尔和海德格尔正是看到了这种抽象而非构成的方法进而导致的两个世界的划分对“事情本身”的耽误，才提出意向性和形式指引来复活那种源泉性的作为生成着的涌流本身。

下面，就让我们跟随海德格尔，回到现象学思想奔涌的视域之中。

第一节 形式化与形式显示

（一）作为体会之结构的意向性

通常理性在与世界交道之际已然承袭了一个对存在疆域做出种种划分的领会。时至今日，此种领会沉淀得如此之久，以至于我们不假思索地把它接受为存在当然的展开方式。去上计算机课的人，预先得到了一个可以用“1”和“0”再构一个虚拟而精准的逻辑世界的熟练技巧的允诺；去上天文课的人，也被授予了认知天文学对象的保证。

如此一来，人们追问的质朴态势——哲学，竟也有了科学的规定，且被视为是研究最普遍的存在者——存在的一门学科。然而，这种追问受制于由柏拉图开启的“理念论”框架下的思考模式中，个别与普遍、感觉与思维、表象与实在的关系是外在的。也就是说，上述范畴被认为从逻辑上是可分的；而且，一般认为前者（个别、感觉、表象）是通过直观给予的，后者则不是。在这样的思考模式中，上述两种范畴被视为是一种主从关系，“存在”的意义则属于两方中的某一方，特别在唯理主义者看来属于后者或实体。这实体不能在直观

中被给予，只能是通过概念的抽象从现象中推导出来。

在胡塞尔那里，意识活动本身就已然给出了建构，也就是说，我们的直观经验就能意向性地构成形式和范畴。从来不是先有意识这么一回事，然后再有一些被送进来的现象，每个现象中都有一个构成纯意义的意向性建构。

在海德格尔看来，正是意向性（布伦塔诺《基于经验立场的心理学》意义上的）阻碍了人们直接而无成见地接受现象学所意欲寻求的东西。对他来说，首先要回答的是这样一种批评：“尤其是在意向性（它是由布伦塔诺从经院学派借用过来的概念）起着作用的地方，直接之物的概念就显得几乎还未得到明察，而大多数现象学家的思路还是由各种传统的形而上学教条所贯穿的，正是这样的一些教条，使得其追随者刚好不可能无所束缚地看见那近在眼前的东西。”^①

意向性究竟能不能提供出现象学所要求的直接被给予的东西的直接性呢？字面上的意向（*Intentio*）就是自身一指向（*Sich-richten-auf*）。每一体验、每一“心理活动”都有所指向。任意举出一个具体的、平常的感知，如对一把椅子的感知，当我走进教室的时候碰着了这把椅子，由于它挡了我的路，我就把它移开了。当我生活于我的世界中时，这样一种最平常的感知首先不会是一种对事物孤立的研究和观察，而是融合在一种对事情（*Sach*）的具体作为中。这感知不会是孤立的，我并不是为了感知而去感知，而是为了判定方向，走到我要去的地方，这是一种持续的、自然而然的体会。这样的一种体会不是什么“内在的”“处于意识之中的”心理活动，而是对应着一种外部的、实实在在的事物。因为感知完全还可以是错觉或幻觉。在幻觉和错觉中，那种以梦想和臆想的方式感知的客体恰恰是缺失的。

笛卡尔以来，人们接受的都只是这样的观念：我真正把握的从来都只是“意识内容”。这样的观念必得包含着一种双重的假设：（1）心理之物可以超出自身达到一种实在之物；（2）一种心理过程总是对应于一种实在的对象，或是说每一感知都是关于某物的感知，即意识都是“对某物的意识”，不过这样的双重假设在错觉和幻觉这里就是无法成立的了。

那么现象学使用的“意向性”意味着什么呢？即使在汽车现象那里，不也

^① H. 李凯尔特：《哲学的方法与直接之物》，载于《逻各斯》，第十二卷，1923/1924年，第242页。转引自海德格尔《时间概念史导论》，欧东明译，商务印书馆，2009年，第32页。

是对一辆汽车的臆想式的感知吗？这一臆想式的、不具有与一个实在对象的实在关系的感知，不也正好是对于一个臆想的被感知物的一种自身—指向吗？难道梦想本身不也是一种自身—指向，即使实在对象实际上没有在场？

每一感知都是关于某物的感知，这并不是说当某物不复存在的时候，感知就不再是意向性的了。感知本身就有所指向，自身—指向。“无论其为真实还是虚幻，感知就其本身而言就是意向性的。意向性不是被追加和配给在感知之上，并在一定情况下对感知有所增补的一项属性。相反，感知本来就是意向性的，而与被感知物是否现成可见全然无关。实际上，正是仅仅因为感知本身就是一种自身—指向，正是因为意向性构成了感知行为本身的结构，像错觉和幻觉这样的东西才能够存在。”^①

这样一来，“行为本身就其结构而言就是自身—指向。并不是说，一开始只有一种作为状态的心理过程以非意向性的方式运行着（感觉、记忆联系、表象和思想过程的复合体，借此出现一幅图像，由此图像出发，我们始可提出这样的问题：是否有某种东西与之相对应），在此之后，它才在某些特定的情况下变成意向性的。与此相反，行为之所是本身就是一种自身—指向。”^②意向性不是添加在诸体会之上的一种与非体会式的对象的关系，实际上意向性就是体会本身的结构，体会本身就是意向性的。

这样一种“意向性”显示出一种“必然要更丰富”的层次，即意识的体验（表象）过程必定比意识到的东西（被表象者）要多出一维的原构成。这就表明了一种新的意识活动的维度，即一切意义现象都不可避免地是某种实行着的建构活动。这一建构活动就是原初的意义构成或意义赋予。这样一来，那些传统哲学认为是分离的，因而要费力地去建立起认识联系的地方，比如感觉材料和知性概念、现象和本质等，就显现出一种原本就有的、由意向本身提供的内在构成性。也就是说，那些抽象的二元区分，比如现象与本质、对象与意识、直观与理智，也就不再有效了。

这样，意向行为就成了一种处于“感觉直观”和“概念规范”之间的知觉及构造意义的活动。在“高”于感觉又还不是概念的层次上，或说原初体验本身中，已潜藏有形式、意义或理性行为的运作。而且从现象学来看，这是更本

^① 海德格尔：《时间概念史导论》，第36页。

^② 同上。

源的构成。实际上，这里的个别与普遍、感觉与思维、现象与实在根本无法分割，提交个别（“这张白纸”）的直观行为必然要连带出一个“多出来的”形式（这张是白色的纸）。不过这两者的差别已经不是传统认识论中那种外在的差别，而是意识构成中的角色和地位的区别了。

另外一方面，因为人的意识活动从根本上是意向性的（有所意识一定意味着是带有指向性的意识），可以无需离开直接经验而构成、“看到”更深层的意义形式（意识的这一指向性本身），所以能有根据地进行“虚构”（提交建构）——胡塞尔把这样的能力称为“范畴直观”。按照这样的思路，人的意义活动可以不依靠“事物域”、几乎纯粹地靠相互关系而构成。胡塞尔称这样的意义活动为“形式化”（Formalisierung），以区别于还受制于事物域的“总体化”（Generalisierung）。

（二）作为意向式行为的“范畴直观”与“形式显示”

胡塞尔首先区分了“形式化”（Formalisierung）与“总体化”（Generalisierung）。其实长期以来，在数学中（甚至就从莱布尼茨开始），这种区分早已经隐隐地为人所知了。或者说胡塞尔首先完成了对它的逻辑阐明。但海德格尔并不满足于胡塞尔这种还带有某种程度先验性的意识意向性，为此他发展出了其超出胡塞尔的“形式化”的作为意向性构成具体化的形式显示方法。

通常在我们看来，定义一个概念就是给出它的属加种差。这种属的普遍化可以一直向上，直到最普遍的“存在”表面上看来也没有任何问题。然而在海德格尔看来，这一过程并不全然是普遍化，普遍化到了一定阶段必定为形式化所替代。举例来说，红是一种颜色，颜色是感觉性质；而一般性质、一般物是本质。红、颜色、感觉性质、本质都是对象。但是，从“红”到“颜色”和从“颜色”到“感觉性质”的过渡是总体化（Generalisierung）的，而从“感觉性质”到“本质”，从“本质”到“对象”的过渡则是形式化（Formalisierung）。那么这中间的差异在哪里呢？区别就在于：总体化在实行中受制于一个特定的实事领域（Sachgebiet）^①。“红”色有它的实事领域，即

^① 海德格尔：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴编译，同济大学出版社，2004年，第68页。

一切具体的红色事物；“颜色”也有它的实事领域，即一切具体的颜色（红、黄、蓝……）。但“本质”“对象”则不受制于一个具体的实事领域或者说根本没有一个具体的实事领域，说“本质的实事领域由一切具体的本质组成”或是“对象的实事领域由一切具体的对象组成”这样的话是没有意义的。它们的意义不是由属加种差的等级秩序来决定的，而是形式的，它的意义来自“纯粹的姿态关联本身的意义”（der Gezugssinn des reinen Einstellungsbezugs selbst），而不是来自什么具体的内容即实事领域内容。“当我探寻意识之内在时，我获得的总之是感性的东西和对象性的东西，我必须把这些东西称之为心理进程的实项的（reelle）组成部分，然而我却永远也找不到像‘存在’‘这一个’‘与’这样的东西。因此胡塞尔说：‘不是在对判断或者进一步在对判断充实的反思中，而是在判断充实本身中，才真正存在事态概念和（系词意义上的）存在概念的源头；不是在作为对象的行为中，而是在这些行为的对象中，我们才找到了让上述这些概念得以实在化的抽象的基础……’‘存在’（范畴）、‘与’、‘或’、‘这一个’、‘一’、‘几个’、‘而后’不是任何属于意识的东西，而是某一行为的相关项。”^①

总体化总是一种实事领域内的排序，而且具有特定的方向性，因为总体化的过程是一种外延越来越广泛的趋向排列的等级秩序。“总体化的规定始终是按其事实性从一个对象出发对一个对象的规定，而且这样一来，规定者本身就归属于有待规定的什么（Was）所处的实事领域。所以，总体化是从另一个对象出发对一个对象的排列、规定，使得这另一个对象作为包围者（Umgreifends）归属于与有待规定者相同的实事领域。”^② 总体化总是脱不开实事领域，而形式化也是这样一种层层递进的排序吗？当然不是。形式化这里没有等级秩序，不需要逐级的普遍化上升到“最高的普遍性”即“一般对象”。形式化不受制于有待规定的对象的确切内容，它直接考察的是这个对象本身，也就是说，完全是从对象的纯粹被给予性来考察的。“这个对象被规定为被把握者；被规定为认识关联所朝向的东西。‘一般对象’的意义说的只是：理论的姿态关联的‘朝向目标’（das Worauf）。 ”^③ 而这关联的意义不是排序，也不是区域可以决定的，“把一个东西规定为对象，把它归入形式对象性的范畴，

① E. 胡塞尔：《逻辑研究》，第二卷第二部分，第141页。转引自《时间概念史导论》第75页。

② 海德格尔：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第70页。

③ 海德格尔：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第71页。

这本身却不是原始的，而只是对一种关联的构形”^①。

这样海德格尔通过上面的分析，就区分开了“形式化”和“关于形式的东西的现象学”^②。其中“形式化”又可分为“关于形式—逻辑的东西的理论”^③和“关于形式—存在学的东西的理论”^④。前者指的是一种数学的形式范畴的理解，即普遍数理（*mathesis universalis*），那种使数学运算的实行成为可能的逻辑条件；后者指的则是那种将形式作存在论倾向的理解。因为看似逻辑最为纯粹的数字，也是受制于实事领域的，比如“一”就是所有具体的单个事物的集合，以此类推，一个脱离了事物的纯粹数字可以设想，但是没有实际的意义。所以我们要提防一种危险，就是将形式化视为“形式本体论（*formal-ontologisch*）的范畴”。而且特别在海德格尔看来，胡塞尔就始终停留在“形式本体论”阶段。而就是这种不够清晰的误解和混淆，耽搁了“关于形式的东西的现象学”。

“关于形式的东西的现象学”在这里就是海德格尔为了从字面上明白无误地同“关于形式—存在学的东西的理论”相区别，而又不愿放弃这两种提法与“形式化”的同源性联系，以此来提示这一混淆影响之深远。实际它就是形式显示的现象学的另一种提法（形式显示和现象学乃是一回事，并不需要这种屋上搭梁的做法，这点我们将在下面谈到）。海德格尔认为，“一般对象”的意义只是理论性的姿态关联的“相关项”（*das Worauf*）^⑤，亦即是一种“关联意义”（*Bezugssinn*）。这种“关联意义”不是一个序列或是一个区域，而在“形式化”中，这种“关联意义”却被构成为有某个“区域”与之相应的“形式对象范畴”，这样，它就在某种意义上成了一个序列，一个区域。而这正是胡塞尔的做法，当胡塞尔把范畴直观的“相关项”规定为“对象”时，也就是说，当胡塞尔把“形式对象”的意义理解为一种新的“对象性”或者“对象区域”时，就漏掉了对“关联意义”的把握。海德格尔正是看到了这点，所以也在某些地方提过，“下面这个思想对他（胡塞尔）来讲是不言自明的：‘存在’意味

① 同上。

② 同上，第 72 页。

③ 同上，第 71 页。

④ 同上。

⑤ *das Worauf*，“何所向”，直译应为“朝向目标”，但孙周兴先生为了特别强调它与“关联意义”的关联，在此处翻译成了“相关项”，具体请参见海德格尔：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》编者前言，第 10 页。

着对象的存在”^①。所以正是要与“形式本体论”相区别，海德格尔提出“关于形式的东西的现象学”，并特别说明是“对形式的东西本身的原始考察，以及对在其实行范围内（实行之中）的关联意义的阐明”^②，“形式的东西的起源在于关联意义”^③，而“关联意义”只有在其“实行”（Vollzug）中显示出来，“关于形式的东西的现象学”正是开启了此一最为重要的“实行”的未然性。

什么是“现象学”？什么是“现象”？“现象学”的现象本身指的是经验的整个显现——同时作为被经验者和经验活动。而这一显现又可在下述三方面加以追问：

1. 在现象中被经验的原始的“什么”（Was）（内涵）；
2. 现象在其中得到经验的原始的“如何”（Wie）（关联）；
3. 关联意义在其中得到实行的原始的“如何”（Wie）（实行）。

这三个意义方向在显现中是一而三，三而一的，每一个现象都是这三个方向上的意义整体。至于为什么说“实行”是最为重要的呢？我们可以看到，“形式—存在学”的倾向固然没有规定出它所规定的东西的“什么”（Was），但正因为这种形式规定在内容上是完全无区别的，“形式—存在学”就掩盖了实行因素，且片面地以内涵为指向。正是这一做派，使得哲学的整个地基都建立在对对象性之物的形式规定上，而这正是构成性的现象学可以避免的。所以与其说形式显示是通达的保证，倒不如说是对僵化的防范。

^① 海德格尔：《四次研讨会》，Frankfurt：V. Klostermann，1977年，第115～116页，转引自张祥龙：《海德格尔传》，河北人民出版社，1998年，第70页。

^② 海德格尔：《宗教生活现象学》，转引自《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》编者前言，第11页。

^③ 同上。

第二节 生存现象与现象学

（一）范畴直观与生活体验

海德格尔不是对胡塞尔的不彻底处有充分体会的第一人，在他之前，那托普就对胡塞尔的现象学直接产生过如下质疑：

其一，“思想的一切中介化的设定都要求一个最终的直接者。这种‘赋予意义的’意识不可能自身仅仅通过意义赋予而存在。——毫无疑问，纯粹意识就是这样被思考的，而且带着必然性，它无可避免地这样被要求；惟有这是完全的体验，而不只是对体验的经验。但其实关键并不在于去体验我们的体验；为此何以需要一门科学、一种方法呢？——关键倒是在于超出体验之外去认识体验，在认识中掌握这种体验，为认识确保这种体验。体验确定地不只是对体验的经验，同样确定地，对体验的经验也必定是某种不同于体验的东西。前者是‘直接的’‘绝对的’，后者同样必然地是具有中介作用的。”^① 海德格尔把这归结为：对经验的任何描述都不可避免地是一种普遍化和抽象化。这样，现象学许诺的“达到事情本身”的纯描述也是不可能的。

其二，“实际上说描述是概括为普遍概念，这并没有道出一切，因而也没有道出最终的东西。描述是抽象：这已经把事情推进了一步。描述是中介化：这也许最准确地触及了问题的核心。也就是说，它是对体验最直接性的疏远。而且与此相联系的是进一步的东西：它是对体验之流的中止，作为对意识的扼杀，这种意识在其直接性和具体性中毋宁说是永远流动的生命，而决不是中止。”^② 也就是说现象学的反思就像人不能两次踏进同一条河流一样，“才言至，倏忽已远”，如果要描述，就必定是对体验之流的截断，这样就已然失之交臂了。

生活。什么是生活？生活是从生到死的一段过程吗？若是这样想，就把生活当作了一种可以预期，或是可以放在对面打量的东西。仿佛个人的所有当下

^① 那托普：《胡塞尔的〈纯粹现象学的观念〉》，载《逻各斯》，第7卷，1917—1918年，第237页。转引自《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》第19页编者注。

^② 海德格尔：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第20页。

性都与这个有待打量的东西没什么关系，仿佛你还可以选择开始或是不开始生活似的。

早从狄尔泰起，就力图避免这种倾向，突出强调生活是超出当下片断的感觉观念的活生生的整体体验性。生活首先不是被打量的，在打量之前，我们早已在生活了。拉斯克说，生活乃是“投入”，生活总已在生活之中了。

拉斯克早年受教于里克尔特，并对胡塞尔的学说用力甚多，可惜在 1915 年 40 岁的时候就作为一名普通士兵死在了第一次世界大战的前线。海德格尔正是受启发于他的“投入”学说，以至于他们共同的老师里克尔特在看到海德格尔的教职论文时这样说道：“他的（海德格尔的）哲学方向和词汇都极大地、可能比他本人所意识到的还要大地受惠于拉斯克的著作。”^①

在拉斯克看来，“投入”或“献身”是一种最原初意义上的生活体验，这时就根本还没有任何概念的反思，也没有感觉的区别，人完全丧失于这正在进行的体验之中。在其《哲学的逻辑和范畴学说》中，他就这样写道：

此非感官状态（das Nichtsinnliche）仅仅作作为它是其所是者（前理论的某物）而出现。在那里，不带有来自逻辑的陌生规定性。正是由于这种不可接触性，它在此必定保持在完全的非概念状态和不被照亮的状态之中。不带任何思虑，这种直接的体验将自身表现为在某种特殊的非感官状态中的纯开显，例如单纯的伦理、美学和宗教的投入（Hingabe）；这投入中没有任何超出和被意识，并在一切去建立、发现和把握明确性的反思之先。……这直接的体验是一种赤裸的‘生活’，丧失自身于此非感官状态中；因此也是一种非辨别的、非认知的、非折射的、并就此而言是质朴的状态，不涉及任何关于被干扰行为的‘思维’和明确性；这种体验不‘知道’它所‘做的’或‘生活着的’（lebt）。^②

的确，“这种体验不‘知道’它所‘做的’或‘生活着的’”。因为这体验就是体验本身，可以说是最为原初的前意识状态，在这里一切都还是无辨别的，但却包含了一切开启的可能。“惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有

^① Kisiel, Theodore. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, c1993, page 25. 转引自《海德格尔传》，第 91 页。

^② E. 拉斯克（Lask）：《著作集》（Gesammelte Schriften），Band II，Tuebingen：Mohr，1923 年，第 191 页。转引自《海德格尔传》第 86 页。