

论海德格尔思想道路的“转折”^{*}

——以“实际生活经验”为视点

朱松峰

【摘要】要理解海德格尔在20世纪30年代的思想“转折”，最为关键之处就是返回“实际生活经验”的“动荡”特征而对运动性存在重新彻底肯认，返回“实际生活经验”的“前理论”特征而对运动性存在更加原初地言说。把握住这一点，就能更加恰当地理解他“转折”后的方法和思想，从而更加深入地把握其整条思想道路。

【关键词】存在 转折 实际生活经验 前理论 动荡

【中图分类号】B505

在1929/1930年冬季学期开始的时候，海德格尔曾给布洛赫曼写信说：“随着我冬季的形而上学讲座，我应当会达到一个新的开端。”^①这“开端”显然是指通常所谓的海德格尔在20世纪30年代的思想“转折(Kehre)”^②。那么，如何恰当地理解这一“转折”，如何由此而理解他的整条思想道路，至今依然是聚讼纷纭的问题。本文力图以海德格尔早期弗莱堡时期的“实际生活经验(faktische Lebenserfahrung)”思想为基点，以“实际生活经验”的“前理论”和“动荡(Bewegtheit)”特征为关节点，对其“思想转折”及整条思想道路进行新的阐释。

一 “转折”时期的海德格尔向“实际生活经验”思想的回返

海德格尔在20世纪30年代的思想“转折”的直接结果是：“存在的意义”被“存在的历史”取代，作为先天视域的时间图式被“存在的真理”取代。不单是人及其对存在的领会，而且存在自身都获得了一种彻底的历史性，乃至“作为居有事件(Ereignis)的存在就是历史”^③。在与历史学完全不同的意义上，这存在的“历史”是存在自身遣送自身的时代性发生事件，而人对存在的领会就是在此其此时此地(Da)中对这遣送的应和。在此基础上，“本质”不再被看作一个名词，不

* 本文系国家社会科学基金青年项目“海德格尔的‘自由’思想研究”(13CZX054)的阶段性成果。

① Martin Heidegger, Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel* (1918—1969), Deutsches Literatur-Archiv, 1989, S. 33.

② 在学者们的相关研究和海德格尔与理查德森的书信中，“转折”已经成为一个专门术语，特指海德格尔30年代的思想转向。

③ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, 1989, S. 494.

再被理解为永恒的基础，而是被看作一个动词或“时间词语（Zeit-Wort）”，被理解为“无底深渊（Abgrund）”。这个由“Abgrund（深渊）”拆分而来的词突显的是其“去-根基”“无-根基”的含义。因而，“本质”意味着一个不断地去掉根基而永远触不到底的运动。简言之，根本就没有什么所谓不可移易的、稳固牢靠的根基、基底、根据等，唯一可以被称作“本质”或“根基”的就是不断地去本质、去根基的历史性运动。因此，“真理的本质”被等同于“本质的真理”，这意味着：真理的本质就是不断地去除终极不变之本质意义上的真理而成为自身的运动，就是真理与非真理之间的争执和摆荡。甚而言之，只有这真与非真之间的双重运作才是真正意义上的真理。转折时期的海德格尔意识到，正是这双重运作才给出了时间和存在，它就是一切事物从之而出的“无”。它在其不在场中在场，以自身隐退的方式显现自身。所以，“无”并不是一个可被当作客体来考察的现成对象，它也并不意味着“不存在”“无意义”，而是所谓的“无之无化”，亦即“无”成为“无”自身的运动。可见，海德格尔笔下的“存在的真理”实际上就是遮蔽与澄明、真与非真、在场与不在场、有与无之间的双重运作，这也就是他后期所说的“事情自身”。被比梅尔（Walter Biemel）看作海德格爾的双重主导思想的存在和真理，实际上是一而二、二而一的，即都是这双重的运动。这种意义上的存在与其说指的是“去蔽与遮蔽的冲突中所生成的存在者的‘无蔽状态’”^①，不如说是生成存在者之“无蔽状态”的去蔽与遮蔽的冲突或海德格尔所说的“争执（Streit）”。

于是，时间不再被解释为时间性（Zeitlichkeit）或时间状态（Temporalität），而是被理解为时间-空间的相互通达和游戏，被理解为时机化（Zeitigung），即最本源的运动现象，从而不再被看作先天的基础，而是动力学地被理解为原初的震荡（Schwindung）和摇荡（Erschwindung）。相应地，世界的前理论的展开状态也不再被思为静止的指涉结构和因缘整体，而是依据世界的形成，在动力学的意义上被思为天-地-神-人之间的相互映射、相互游戏、相互缘起，被思为世界自身的历史性的世界化。自然则被理解为“涌现（physis）”。而原初的艺术作品的“本质”就在于维持了世界与大地或自然之间的遮蔽与去蔽的双重运动，现代科学技术及其造成的世界图像时代的根本问题恰恰就在于：试图平息存在自身之动荡，以便人作为世界中心和主体，牢靠地操控一切存在者。

简而言之，在海德格尔思想“转折”时期所思考的“存在的历史”和“存在的真理”中，“存在”“历史”“真理”“本质”“根据”“无”“时间”“世界”“自然”“技术”“艺术”等关键词语，都指向了一种“双重的运作或运动”，而这显然是向他早期弗莱堡时期的“实际生活经验”，尤其是它的“动荡”和“前理论”特征的回返。

在早期弗莱堡时期，海德格尔把“动荡”和“前理论”看作“实际生活经验”的两个根本特征，而且“动荡”已是在“双重运作”和“无之无化”的意义上被理解的。他指出，在意蕴（Bedeutsamkeit）的世界境域中，“实际生活经验”总是在“前握-后握（vorgreifend-rückgreifend）”中自足地实现着属于自身的动机和倾向，这一点决定了它总是处身于对世界的“回溯着的和前构着的（praestrutiv）”牵挂之中，并总是首先倾向于被诱惑着堕入周围世界之中，寻求着简化，锁闭了本真自我出现的可能性，从而将自身完全交付给了“没落（Ruinananz）”状态。“它就是‘实际生活的无’。”^②这“无”在特定的无化（Nichtung）、不触目的“说不（Nein-Rede）”中被时机化。^③不过，没落的实际生活又总有可能发现自身是可被追问的，是充满着紧张和不安的，从而蕴涵

^① 余虹《艺术与归家——尼采·海德格尔·福柯》，中国人民大学出版社，2005，第105页。

^{②③} Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die Phänomenologische Forschung*, Vittorio Klostermann, 1985, S. 145, S. 148.

着“反没落”的运动，即不断地重新寻得本真自身的可能性。这“回溯-前构”“没落-反没落”之间的来回摆动，就是实际生活的动荡。这“动荡”是一种前理论的特征，它不是客观时空中的位移，不是需要被研究和反思的客观对象，而是实际生活经验自身的实际存在和实现方式。也正是基于此，海德格尔对“存在”的理解才超越了传统哲学，从而保证了对“存在自身”之理解的原初性。

“实际生活经验”之“前握-后握”“回溯-前构”“没落-反没落”的“动荡”，就是海德格尔早期弗莱堡时期所谓的“生活的真理”；而且，“生活的本质，即是它的不安和运动”^①。可见，在这一时期，海德格尔就像在其“转折”时期一样，把“真理”和“本质”并谈。这种作为不安和运动的“本质”显然已不是传统意义上的抽象普遍之物，而是像在“转折”时期的海德格尔那里一样，意味着“运动”。在早期弗莱堡时期，他同样以前理论的方式从“动荡”“运动”出发来理解和规定“真理”。

海德格尔指出，实际生活向来就处在意蕴性的世界境域之中，具有各种各样的倾向，总是以多种方式在世界中显明着自身，但显明的中心总是在变化着，因为生活脉络中总是不停地有不同的东西占据显明中心的位置而得到凸显，然后又一个个地相继遁入暗淡之中。这样，在生活的倾向及其实现方式、三重世界（周围世界、公共世界、自我世界）之中，就必然存在着一系列的遮掩、缠结和渗透。因而，实际生活显现出一种摇摆起伏的貌相，海德格尔称此为生活的“浮雕特征（Reliefcharakter）”。实际生活就以这种方式不触目地经验着意蕴性的世界，从而本身就是为真的存在，就是真理。这显然意味着，真理与（不同于存在者的）存在是处于同一个层面之上的。《存在与时间》就接着这个路向，把存在的展开状态称作超越的真理。“转折”之时，在《论真理的本质》一文中，海德格尔甚至把意义、敞开状态与存在的真理等同了起来。^②除此之外，实际生活经验着世界的这种方式也意味着，世界在以某种特定的方式给出自身的同时，也在自身“后置着（zurücksetzend）”^③，而实际生活经验本身则在“没落-反没落”的动荡之中存在。这也就是说，真理与非真理是内在地关联在一起的。在战时亟须学期（Kriegsnotsemester）中，海德格尔就使用了希腊词“a-letheia”，即“去-遮蔽”，来表示“真理”。而且，海德格尔早期弗莱堡时期之“科学”批判的关键在于洞见到：科学作为实际生活经验的一种“扭变”样式，以理论的姿态摧毁了实际生活的“前理论”和“动荡”特征，使得真理成了可操控的、普遍的、永恒的法则，从而赢获了“稳定性”和“牢靠性”。

由此可见，海德格尔“转折”时期所谓的“存在的真理”的“本质”，即“遮蔽与澄明、真与非真、在场与不在场、有与无之间的双重运作”，以及他对“科学技术”的批判，就源自“实际生活经验”的意蕴性、浮雕性等前理论特征及其“本质”。克兹尔就曾明确指出，战时亟须学期中所谓的“原初的东西”，也即“在自身之中并为了自身的生活”，预示了海德格尔后来作为“揭蔽着的遮蔽”的真理之运动，因为生活的元运动（Urbewegung）包含着“去生活化”的反运动。^④

海德格尔“转折”时期对“存在的历史”的理解源自他早期弗莱堡时期对实际生活经验自身之历史性的阐释。在1919年战时亟须学期讲座中，海德格尔就已清楚地指出：“一切历史和哲学史都在在自身之中并为了自身的生活建构自身，生活自身是历史性的——在一个绝对的意义上。”^⑤这种意义上的“历史”被他称为“元历史（Urgeschichte）”，它所具有的是“实行历史（Vollzugsgeschichtlich）”的境

① Martin Heidegger, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, 1976, S. 18.

② 海德格尔《海德格尔选集》，孙周兴选编，生活·读书·新知三联书店，1996，第235页。

③ Cf. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), Vittorio Klostermann, 1993, S. 39.

④ Theodore Kisiel, “Die Formale Anzeige: Die Methodische Geheimwaffe des Frühen Heidegger”, *Heidegger——Neu Gelesen*, M. Happel (hrsg.), Königshausen & Neumann, 1997, S. 25.

⑤ Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Vittorio Klostermann, 1987, S. 21.

域”，而不是“对象历史的境域”。也就是说，“元历史”意味着实际生活经验不断重新实现自身的运动，意味着一种前理论的存在方式，而理论的、客观的历史学考察只是这“元历史”被“去生活化(Ent-leben)”之后的残渣。思想“转折”之后的海德格尔用“存在”代替了“实际生活经验”，但保留了“历史”之“前理论”和“运动”特征。

“转折”之后，海德格尔对自我摇荡的时间的理解源自他早期弗莱堡时期对原初基督教生活经验之“时机(kairos)”和“时机化(Zeitigung)”的阐释。1920/1921年冬季学期的讲座《宗教现象学导论》就借助对保罗书信的分析提出了“瞬间(Augenblick)”“时机”概念，1921/1922年冬季学期的讲座《对亚里士多德的现象学解释：现象学研究导论》则第一次阐释了“时机化”和“时机化意义”。海德格尔强调，“时间”既不是秩序框架和秩序维度，也不是杂多的历史事件的特征，而是实际生活经验自身之“动荡的特殊方式”，它不仅使动荡得以可能，而且一同形成着动荡，使得一切都在一个特定的、时间性的发生事件中显现。^①这种对时间的理解与其对“居有事件”之“时间性”和“时代性”的理解，至少在形式上是一脉相承的。

海德格尔思想“转折”之后对“世界”和“居有事件”的新理解，显然来自早期弗莱堡时期对无人称短语“Es weltet(它世界化)”的思考。在1919年战时亟须学期讲座中，海德格尔就已指出：对于实际生活经验的直接的周围世界来说，“到处都是这种情况‘它世界化着’”^②。这意味着，在世界中存在的并不是被一个理论主体所审视和考察的客体、对象，而是意义的发生事件。“周围世界体验(Er-leben)”就是“我”把周围世界居为己有，而周围世界“则根据其本质将自身居有(er-eigenen)”^③。简而言之，周围世界体验是“居有事件”。在这发生事件中，“我”与世界相互居有，从而相互勾连。“Es weltet”中的“Es”则就是这个居有事件。而且，当时他也已在“有/它给出(Es gibt)”的意义上理解居有事件。所以，后期海德格尔才试图把“存在(Sein)”改写为“存有(Seyn)”，给“Sein”划上个叉号，甚至要放弃“存在”这个词，目的就是为了消解其形而上学的含义，即现成的、静止的在场，突显“实际生活经验”所蕴含的“相互居有之双重运动”。就此，谢汉敏锐地指出：“运动”观念是理解海德格尔的“居有事件”的关键和钥匙。^④也正因此，海德格尔早期弗莱堡时期前理论的、动荡的“实际生活经验”与他思想“转折”后的“涌现”之间，也有着内在的根本性的关联。海德格尔自己就曾明确说道：“生活与涌现说的是同一个东西。”^⑤

由上述可见，返回到“实际生活经验”的动荡特征而对运动性存在进行重新彻底肯认，返回到“实际生活经验”的前理论特征而对运动性存在进行更加原初的言说，对于理解海德格尔的思想“转折”来说，乃是最为关键之处。由此我们就能更好地把握住这“转折”的含义，就能恰当地理解他“转折”后的思想及其言说方式和用词，就能恰当理解他为之追索终生的思想主题及其动机，从而把握住其整条思想道路。

二 从“实际生活经验”看海德格尔“转折”后的方法和思想

正是基于对运动性存在的这种重新彻底肯认，为了原初地表达“存在的真理”，即“遮蔽与澄

^① Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die Phänomenologische Forschung*, S. 139.

^{②③} Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, S. 73, S. 75.

^④ Thomas Sheehan, “Dasein”, *A Companion to Heidegger*, H. Dreyfus and M. Warthall (eds.), Blackwell Publishing, 2005, p. 202.

^⑤ Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann, 2000, S. 282.

明、真与非真、在场与不在场、有与无之间的双重运作”，也即无之无化的运动，海德格尔返回到了他早期弗莱堡时期的做法：用“形式指引(formale Anzeige)”的词语来表达运动性的存在，而普遍抽象的种属概念、形而上学的范畴就变得更加“不合事宜(Sache)”了。在这个意义上可以说，对形式指引“方法的思考和实践促动海德格尔实施思想的‘转向’”^①，在思维方式和表达方式上进行新的探索。只不过转向之后，海德格尔对语言问题更加自觉，思考得更加彻底了，所以他把容易带来误解的“形式指引”换成了“引导性或主导性词语”，而且使用了更加充满灵动意象的诗化语言。但是，终极旨归依然保持不变：使传统哲学的所有被静态地理解的基本范畴都动词化、历史化。这也正是海德格尔要回到早期希腊哲学，把“physis(涌现)”“aletheia(去蔽)”和“logos(聚集)”看作“存在”的引导词语的根本原因之所在。

在1934/1935冬季学期关于荷尔德林的讲座中，海德格尔说，人们不应指望这种诗化的语言“具有阐释得尽可能清晰的力量，而要反过来尝试去吸收它那遮蔽性的力量”^②。但是，这种本原性的言说方式绝不会使语言“板结”而丧失其灵活性，它既不直截了当地说明什么，也不仅仅一味地遮蔽什么，而是合两者于一身，将言说出来的指向未经言说的，将未经言说的指向言说出来的以及有待言说的。而每个个体所能做的就是依照被提供出来的指示及其所激起的处境，在不断的继续追问中，对总在自身隐退着的东西敞开自身。^③所以，当后期海德格尔提出，思想者和诗人只能在天-地-神-人的四重域中截获一些指示，而不能通过自己的实践承担改变世界的任务，从而他们所能做的只有期待最后一神的出现时，他所倡导的绝不是一种消极无为的命定论或有神论，而是警醒人们在恰当的时刻以恰当的方式转变自身。这只不过表明：他依然使用着其早期弗莱堡时期的形式指引方法，依然坚持着其指示性和禁止性的功能。因为，如达尔斯多姆所言，在早期弗莱堡时期的海德格尔那里，“一个哲学概念是形式指引的，恰恰因为它总是仅仅要求(ansprechen)改变，但不能导致(verursachen)改变”^④。

于是，在思想“转折”之后，依然在增强着主体性的“缘在(又译‘此在’，Dasein)”不再是主导词语，“结构”“图式”等也被抛弃或改变了含义，“Es ereignet(它发生)”“Es weltet(它世界化)”“a-letheia(去-蔽)”等早期弗莱堡时期充满动势含义的句子和词语得到了“重

① 孙周兴：《后哲学的哲学问题》，商务印书馆，2009，第254页。

② Martin Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*, S. 119.

③ 由此我们才能化解勒维特所指出的如下困难：海德格尔的后期思想“根本上否认论证和一种‘逻辑的’的阐释……没有基于论证和证据之上的证明，而只有神秘的‘姿态’和暗示”(Karl Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, Columbia University Press, 1995, p. 43)。正是出于对此的无知或不理解，乔治才会有如下责难：后期海德格尔宣称他的原初思想是非概念的，“但这一宣称是自相矛盾的，因为没有概念的帮助，什么东西也不能被表达”，“所以，当海德格尔使用概念来指控概念的重要性时，他在指控概念认知的价值方面前后矛盾”，他前后期都存在一个问题，即没有使缘在的存在领会客观地有效并使之可以交流。(Vensus A. George, *Authentic Human Destiny: The Paths of Shankara and Heidegger*, The Council for Research in Values and Philosophy, 1998, pp. 367—368) 乔治根本没有意识到，对于海德格尔来说，这前后的两个“概念”已不是同一意义上的了：前一个“概念”是形式指引的，后一个“概念”意味着普遍的、属的范畴，而前者根本就抵触乔治所谓的客观有效性，其积极意义上的“显示”提供出了可交流的东西，但不是可以被普遍地接受和谈论的东西。进而言之，海德格尔对理性的批判并非意在表明理性本身是失败的(参见陆心宇《论皮平与海德格尔关于尼采之言诠释的差异——以后康德哲学为视角的研究》，《云南大学学报(社会科学版)》2018年第5期，第27页)，而是意在表明理性与非理性二元对立框架之内的“理性”是失败的。

④ Daniel O. Dahlstrom, *Das Logische Vorurteil: Untersuchungen zur Wahrheitstheorie der Frühen Heidegger*, Passagen Verlag, 1994, S. 308.

演”。因为，只有它们才能以前理论的方式原初地表达存在自身之真理的双重运作。如克兹尔所言，海德格尔之所以在战时亟须学期里使用“它世界化”和“它居有”这些无人称句，就是因为它们纯粹地指引出了作为运动的“生活之动荡”^①；无人称句以及不定式就是被海德格尔用来表示纯粹活动的^②。不过，也正是由于后期海德格尔关注的是作为遮蔽/揭蔽的双重运作的存在自身，在《存在与时间》中得到规定的、本质上与形式指引一致的现象学方法依然被实行着，胡塞尔式的现象学方法，即试图显明一切的本质还原和先验还原被放弃了。早期弗莱堡时期作为实际生活经验之自我解释的、过分侧重于解蔽的解释学，也很少被提及和使用了。但是，正是由于此时的形式指引对应于作为遮蔽/揭蔽的双重运作的存在自身，所以海德格尔不再期望也不再试图用形式指引的方法和语言，一劳永逸地克服形而上学的方法和语言，而是永远与之争执（auseinandersetzen）。这意味着，谁也无法完全彻底地摆脱掉形而上学的思路、方法和语言。关键的问题不在于传统的概念总是试图抓住些什么，而在于如何在抓住些什么的同时，让思依然保持在途中，即与存在自身既遮蔽又揭蔽的双重运作相应和。用他自己的话来说，概念（Begriff）应该原初就是内化（Inbegriff），即人在对存在自身的把握中随时转变自身。此处被凸显的是早期弗莱堡时期一再被强调的“实行（Vollzug）”意义。

正是由于“转折”之后的海德格尔试图使用的这种语言所传达的不再是先天的结构和图式，而是需要被具体实行的可能性，他才一再强调：“思”永远走在追问的途中，“追问”就是“思”的虔诚。他后期所期许的“神圣”，当然也就不是一个存在于遥远天国里的存在者，不是一个“不死者”，它与神话和信仰无关。从根本上来说，“神圣”就是存在自身隐退而留下的痕迹或暗示，就是与天—地—人之间相互镜射游戏而形成的和谐关系。像海德格尔早期弗莱堡时期所阐述的对再临之基督的期待那样，它是需要每个人自己当下痛苦决断的、悬而未决的、瞬间的发生事件。所以，对诸神的“期待”也不仅指向诸神的到来，还指向在不在场样式中的诸神的在场，即警醒地对诸神之到来或缺席而敞开。^③而他后期之所以猛烈批判传统形而上学和科学技术，根本目的就是要使人们警醒：形而上学和科学技术根本无法理解，“像夜间的贼一样”处身于遮蔽之中的基督如何随时都可能显现自身，从而也无法理解这种“存在的真理”，所以总是试图在所谓绝对、普遍、永恒、无限、必然的终极实体或本质那里寻找虚幻的安宁、稳靠和慰藉，逃避不可彻底抹消的遮蔽、不在场及其与揭蔽、在场之间的双重运作。当被回溯到早期弗莱堡时期的“实际生活经验”的“本质”（即“动荡不安”）时，海德格尔的这些思想就是自然的、可解的。

只是在思想“转折”之后，海德格尔所强调的不再是“实际生活经验”或“缘在”的领会和筹划，而是在自身隐退的同时遣送自身的“天命（Geschick）”对人的需要。天命的隐退和遮蔽不能被单独的个人完全揭蔽，它只能被严肃地接纳和承受。这意味着，本真的自我并非完全是由个人所能决断出来的。于是，个人良知的呼唤变成了对民族天命的应答，人的适切角色从“悲剧英雄”

^① Theodore Kisiel, “Die Formale Anzeige: Die Methodische Geheimwaffe des Frühen Heidegger”, *Heidegger—Neu Gelesen*, S. 25,

^② Theodore Kisiel, “Heidegger on Becoming a Christian”, *Reading Heidegger from the Start*, T. Kisiel and J. Buren (eds.), State University of New York Press, 1994, p. 180.

^③ 就此而言，本文既不能追随布伦（John van Buren）说海德格尔最终放弃了重塑原初基督教的早期筹划，也不能认同克兹尔的如下观点，即海德格尔的早期基督教时期完全是浪费时间。如海德格尔自己所言：基督教乃是决定了他的未来的起源。

变成了“存在的牧人(Hirte des Seins)”，在天—地—神—人四重域的互动游戏中，虚怀敞开地等待着最后一神的到来。然而，人对存在的这种归属感以及“大地”这一领域的出现，同样可以依据海德格尔早期弗莱堡时期所谓的“实际生活经验”之实际性及其所蕴含的强制性、锁闭性、不可穿透性、有限性而得到深刻理解。而且，后期海德格尔所谓的“虚怀敞开”与其早期弗莱堡时期所说的“献身(Hingabe)”之间的关联也是显而易见的。

但是，这并不意味着海德格尔从“英雄主义”转入了“寂静主义”^①，而是说，由于他发现实际生活不是自我运动的，至少不是明确地是这样的，所以他断定“不提出人与存在之真理的关系问题，就不会有对个体生存的有价值的评判”^②。也就是说，此时的海德格尔认为，只有将其置入存在自身之“遮蔽与澄明、真与非真、在场与不在场、有与无之间的双重运作”中，实际生活经验的动荡才能得到更加恰当的理解，其属于自身的位置和意义才能被找到。在写于1936—1938年的《哲学献文》中，他再次像早期弗莱堡时期一样，称人与存在之间的关系为“反(对)—动(Gegenschwung)”，这更加身不由己的动荡更加让人不安。所以，他所谓的“虚怀敞开、泰然任之”，根本不是佛教徒式的涅槃寂静，不是无所作为的顺应，其中的“沉默”“宁静”实际上比任何活动都更激动不安，乃是具有自身运动的对立，是运动的内在聚合，是运动的最高的动荡状态，是一切运动的策源地和存有地，在其中一切力量和关联都是活跃的。^③反而是作为形而上学之完成形态的现代技术，由于追求稳定和牢靠，没有内含这种动荡状态，恰恰使得现代人根本就寻不到真正的“宁静”，从而导致了一种无家可归的阴森可怖。显然，在海德格尔早期弗莱堡时期的思想(如所谓的“实际生活经验”的实际性、其被推动的倾向、前握—后握和前构—回溯的动荡、“动荡”的被动性、世界意蕴的自行展开、作为实际生活经验之扭变样式的科学、对基督再临的等待经验)中，他后期的洞见可以得到更清晰的把握。

① 参见布托《海德格尔》，吕一民译，商务印书馆，1996，第48页。

② David Farrel Krell, *Daimon Life: Heidegger and Life-Philosophy*, Indiana University Press, 1992, p. 47.

③ 如下观点乃出于一种根本性的误解：在海德格尔 II 那里，缘在被奠基于存在之中，所以它以前那些由于其有限性而带来的令其不安的维度都与它无关了，因而“缘在居于安全和宁静之中”(Vensus A. George, *Authentic Human Destiny: The Paths of Shankara and Heidegger*, p. 277)。另外，这种“既遮蔽又去蔽的双重运作”意义上的“天命”表明：海德格尔并不持一种流俗的命定论或宿命论观点。在他这里，存在的天命与终有一死的人都不是现成在手的、独立的实体，而且两者是相互共属的关系，人所能做和所应做的就是应和天命，截获天命的消息，从而实现自身的转变。所以，这种命运并不是人们可以将一切责任都推卸给它，而自己又没有责任需要承担的东西，因为它向人们发出的是承担起自己责任(即应和自己天命)的吁请。这种命运也并不像有论者所言，是至高无上的，是一种“茫茫苍苍、所向披靡的他律”，面对它，人“若不是绝望(去世)，就是亲近犬儒(沉沦的常人状态)”，而是能够在痛苦的警醒之中充满期待，本真地让存在自身和人自身各自成为其所是。在这个意义上，指责海德格尔的哲学史构图缺失内在无待境界的开显，是不恰当的(参见范玉刚《睿思与歧误——一种对海德格尔技术之思的审美解读》，中央编译出版社，2005，第263、304、384—385、388—389、398—399、406页)。一方面，海德格尔所理解的“天命”并不外在于人，内与外的区分和范畴模式根本就不适用于它；另一方面，庄子所谓的逍遥游的、拥有无待境界的人乃是得道者，是要依乎道的，不可能是康德所说的“试图在真空中翱翔的鸟儿”。换句话说，真正的自由须是有所依凭的，否则它就是无根的、漂浮的。所以，对于海德格尔，说“我们可以自由地接受这一命运”是对的，但说我们可以自由地“拒绝这一命运，但也可以使这一命运改变方向——这一切都应取决于人类”(参见马特《海德格尔与存在之谜》，汪炜译，华东师范大学出版社，2011，第24页)，就是不恰当的了。对于海德格尔来说，人的自由乃是回应天命之召唤的能力。这种“自由”的关键之处在于，自由不仅不是绝对的，而是有所依凭的，而且它所依凭的不是存在者(既不是最普遍的存在者，也不是最高的存在者)，而是超越(个)人但又不独立于、支配(个)人的“存在”。

三 从“实际生活经验”看海德格尔几经“转折”的思想道路

宏观而言，海德格尔的整条思想道路几经“转折”：1919年从逻辑范畴和思辨神学转向了早期弗莱堡时期的“实际生活经验”，1923年之后又从“实际生活经验”转向了“缘在”，并试图进而转向“存在自身”，从而导致了20世纪30年代的思想“转折”。上文已表明：在这几次转折中，早期弗莱堡时期的转折是基础性的，因为后来的“转折”已被蕴含在其中了。这证明了伽达默尔的如下论点：“海德格尔‘转折’之后的后期思想的基础在1919年就已被奠定了。”^① 谢汉也曾指出，海德格尔20世纪30年代的“转折”只是语言和方式的转变，而20年代的转折则是离开了所有建立在固定的主客关系基础之上的哲学，进入了原初的体验。^② 海德格尔自己的说法则是，20世纪30年代的“转折”只代表着他的思想进程表面上的重新定向。^③

本文的阐述已经表明：海德格尔早期弗莱堡时期的思想转折之所以是基础性的，关键在于他在这一时期对“实际生活经验”及其“前理论”和“动荡”特征的发现与阐释。在后期海德格尔那里，“转折”实际上就是用来阐述存在历史自身的“运动”或“动荡”的方式，他称之为“反荡（Gegenschwingung）”。从根本上来说，也正是这一点决定了他早期弗莱堡时期的“实际生活经验”思想乃是理解其后来思想的源泉。而他所谓的“重新定向”实质上就是他自己所实行的一种“返回步伐（der Schrittzurück）”，“‘转向’本身就是‘返回’”^④。所以，波格勒说，对于海德格尔来讲，转折的完成并不是“转向一个新的立场，而是返回到一个原初的出发点和返回到一个思想的循环从一开始就奠基于其上的根基”^⑤。海德格尔自己的说法是：“可是，我们不想向前进展。我们只想首先达到我们已经逗留的地方。”^⑥ 所以，理查德森把海德格尔的转折描述为“翻转（reversal）”^⑦。这种意义上的转折一方面表明了海德格尔整个思想道路的连贯性，另一方面也表明它不是简单的重复，而是海德格尔所谓的本真的、创造性的重演。而维尔德（John Wild）、威尔汉斯（Alphonse de Waelhens）和维森伊（Lazalo Versenyi）等人的观点，即理查德森所谓的“海德格尔 I”和“海德格尔 II”之间是断裂的、没有桥梁的，显然是站不住脚的。

当然，这种返回意义上的“转折”并不意味着作为源泉的早期弗莱堡时期的思想就比海德格尔其他时期的思想更有价值、更重要。用他自己的用语来说，它们是“同样原初”的，因为它们都是同一条道路上的独特阶段，有着不同方面的价值和意义。实际上，海德格尔所有的“转折”都是通达存在自身的不同进路而已，虽然它们并不完全同一，但也不是毫无关联，而是“差异中的同一”。也只有在这差异性的同一之中，我们才能谈论海德格尔思想的“转折”。说到底，它们都是终有一死者对存在自身之历史性、时代性遣送的应和，都没有走出所有思想家的那个“唯一

① Cf. Theodore Kisiel, “Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur Hermeneutischen Phänomenologie”, *Philosophisches Jahrbuch*, 99/1 (1992), S. 105.

② Thomas Sheehan, “Heidegger’s ‘Introduction to the Phenomenology of Religion’, 1920—21”, *A Companion to Martin Heidegger’s ‘Being and Time’*, J. Kockelmans (ed.), Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1986, p. 47.

③⑦ William J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, Fordham University Press, 2003, p. xix, p. viii.

④ 孙周兴：《说不可说之神秘——海德格尔后期思想研究》，生活·读书·新知三联书店，1994，第3页。

⑤ Otto Pöggler, “Being as Appropriation”, *Philosophy Today*, Vol. 19, Iss. 2, 1975, pp. 165—166.

⑥ Martin Heidegger, *Unterwege zur Sprache*, Neske, 1972, S. 12.

的事情”。这“转折”在根本上是人与存在之间的关系和人自身的“转变”。

于是，海德格尔思想道路的多次转折的情形，可由图1大略描绘。其中上下两颗星是同一的，即海德格尔自己所谓的“唯一的一星”，代表着他终生追索的思的“唯一事情”，它同时是其思想的起点（Ursprung）和终点。从下面的“唯一的一星”到箭头一，代表海德格尔的早期弗莱堡时期；从箭头一到箭头二代表他的马堡时期，这段时期相对于早期弗莱堡时期来说乃是一次转折；从箭头三到箭头一代表20世纪30年代左右的“转折”时期；从箭头一到箭头四代表上一“转折”之后的后期海德格尔，它与早期弗莱堡时期有着部分的重合，并保持着大体一致的运行方向和目标，而且越来越靠近那“唯一的一星”。

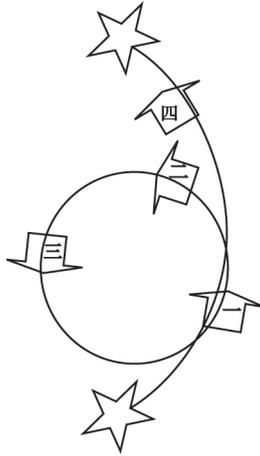


图1

总体来看，海德格尔思想的演变历程的确像是他极为喜欢的滑雪运动的一个大回环。实际上他也正是从滑雪运动中借来“转折”的原本含义的：通过滑雪板在上坡时造成的同一个已达最佳状态的凹槽下坡，从而找回自己的路；之后可以再次起跳（Sprung），上行。

赫尔曼（Friedrich-Wilhelm v. Hermann）曾把海德格尔的思想道路描绘为弧形，芦根比尔（Heinz Luegenbiehl）将之描绘为有两个极的一个圆，普腾普拉克尔（Johnson J. Puthenpurackal）将之描绘为地球围绕太阳运动般的两个圆圈，但是他们都没有顾及海德格尔早期弗莱堡时期的思想。本文的这个图示实际上将他们的描绘都包纳了进来。因为显而易见，其中既包含弧形又包含一个圆。另外，从既是起点又是终点的那同一颗星来看，中间的那一个圆实际上又包括两条重叠的路径。由此，早期弗莱堡时期的思想构成了海德格尔整个思想道路的源泉。

（作者单位：中南财经政法大学哲学院）

责任编辑 韩 骁