

《存在与时间》“导论”中的三个问题绎解

——从海德格尔的“实际生活经验”思想出发

朱松峰 李 芸/文

提 要: 要彻底地理解《存在与时间》的“导论”乃至这部著作的整体, 就必须追根溯源地对此“导论”中所提出的一些至关重要且内在相关的问题进行深入解答。海德格尔早期弗莱堡时期的“实际生活经验”思想就是这样的“根源”。正是基于从“实际生活经验”之前理论的“动荡”那里获得的对“存在”的新领会, 《存在与时间》的“导论”才极力突显重提存在问题的必要性。《存在与时间》的“导论”提出, 对存在的最原初解释必须以时间为视域, 这意味着必须以前理论的方式恰当地理解动荡意义上的存在。《存在与时间》的“导论”宣称存在论只有作为现象学才是可能的, 这意味着只有形式显示、解构和解释学的方法才适合于通达海德格尔所理解的缘在、时间和存在自身。

关键词: 存在; 时间; 实际生活经验; 前理论; 动荡

中图分类号: B516.54

文献标识码: A

《存在与时间》乃是未竟之残篇, 只完成了原计划的三分之一。因此, 总括性和引导性的“导论”对于该书来说就显得至关重要。这个“导论”提出了一些非常重要且内在相关的问题, 比如, 《存在与时间》为什么必须重提存在问题? 为什么对存在的最原初解释必须以时间为视域? 为什么存在论只有作为现象学才是可能的? 然而, 由于《存在与时间》是海德格尔为了评职称而作的一篇“急就章”, 而且他预设了读者熟悉其相关思想在此之前所历经的十余年积淀, 所以该书并没有清楚地阐释和交代“导论”中所提出的这些重要问题的来龙去脉。于是, 《存在与时间》就好像成了一尊没有头和四肢的躯干雕像。这意味着, 要彻底地理解和把握《存在与时间》的“导论”乃至这部著作的整体, 就必须追根溯源地对“导论”中所提出的这些重要问题进行深入的解答。在本文看来, 海德格尔早期弗莱堡时期的“实际生活经验”(faktische Lebenserfahrung) 思想就是这样的“根源”。所以, 本文力图借助他对“实际生活经验”的两个最基本特征(即“前理论”和“动荡”[Bewegtheit]) 的阐述, 来对上述三个问题进行解析。

一、为什么必须重提存在问题?

《存在与时间》的“导论”一开篇就交待了该书的意图, 即重提存在的意义问题。那么, 为什么必须进行这项工作呢? 海德格尔说, 这是因为长期以来“存在”被看作最普遍

的、不可定义的、自明的概念，这样一来，虽然人们向来就生活在一种存在之领会中，但存在的意义却隐藏在晦暗之中，被遗忘了。^① 这也就是说，关于存在的传统观念不但没有理解，反而在遮蔽着存在的原初意义。不过，海德格爾的这个解释显然只是从否定的方面说明了重提存在问题的必要性。从肯定的方面来说，重提存在问题的必要性在于海德格爾获得了不同于传统观念的存在之领会。那么，他的这一领会从何而来呢？《存在与时间》对此并未做明确交待，但我们可以从海德格爾早期弗莱堡时期关于“实际生活经验”（尤其是它的“前理论”和“动荡”特征）的阐述中寻获指示。

青年海德格爾也曾相信，逻辑范畴的普遍有效性就是存在的统一意义。但是，“普遍的形式如何能对现实的质料有效”这一难题使他认识到，这只不过是他依然囿于理论判断的逻辑之物这一特殊存在领域之内的结果。由于受到现实生活以及狄尔泰等人思想的激发，海德格爾对历史之物越来越关注，逐渐走向了一个前理论的领域，即“实际生活经验”。“实际生活经验”具有自足性、世界性、意蕴性、境域性、历史性、实际性（Faktizität）等“前理论的”特征，以及“动荡不安”的特征，因而根本就不能与建立在理论姿态之上的普遍有效性进行类比，更无法依据种属关联而被纳入到后者之中去。相反，有效性的意义倒是植根于“实际生活经验”之中，乃是对后者实行主客二元分立的理论化之后剩余的干瘪残渣。因此，要原初地理解存在的意义，就必须从“实际生活经验”出发。正是根据这种新的领会，海德格爾看到了对存在问题的传统探讨所具有的根本性缺陷，看到了避免理论姿态的虚构而重提存在问题的必要性。

那么，对于存在意义问题的解决来说，海德格爾从前理论的、动荡的“实际生活经验”出发获得了什么样的新领会呢？对他来说，“实际生活经验”携带着自己的“动机”和“倾向”，拥有推动着的倾向和有倾向的动机，它的关键性意义是时机化的、当下各是的“实行”（Vollzug），这使得它自身就是历史性的。这些都意味着，“实际生活经验”自身必然是以前理论的方式运动着的存在。它总处身于“前握—后握”“前构—回溯”“没落（Ruinanzenz）—反没落”的运动之中，在来回摆动中显现或不显现，“动荡不安”乃是其最为重要和本质性的特征。简而言之，海德格爾看到，“实际生活经验”并非手头现成的存在，而是实行，是运动^②。

如 R. 萨弗兰斯基所言“这个洞见使得海德格爾十分激动。”^③ 因为，海德格爾由此获得了一个更为深刻的洞见：根本就不能“把‘存在’认识为持恒于时间之始终的巨大实体”^④，前理论、动荡不安的“运动”是存在之根本性的本质规定。于是，我们看到“通过海德格爾，存在这个词的‘动词性’又被唤醒了”^⑤，被拉丁词“substantia”（实体）掩

① Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1967, S. 3—4.

② 关于上述海德格爾早期弗莱堡时期思想的具体情形和文本分析，参见朱松峰《理解生活——基于现象学和生命哲学的视角》，中国社会科学出版社，2010。

③ Rüdiger Safranski, *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, Harvard University Press, 1999, p. 124.

④ 海德格爾《存在与在》，民族出版社，2005，第75页。

⑤ 列维纳斯《吃惊与失望》，《回答——马丁·海德格爾说话了》，江苏教育出版社，2005，第130—131页。在国内，宋继杰先生也已看到，在1922年的“那托普手稿”中，海德格爾就似乎暗示“存在”就是“运动”，“运动”就是“存在”（宋继杰《海德格爾与存在论历史的解构〈现象学的基本问题〉引论》，江苏人民出版社，2008，第194页）。

盖的希腊语不定式“*einai*”（存在）的动力学重新得到了恢复。

正是基于对“存在”的这种新领会，海德格尔批判并放弃了传统的哲学范畴和方法，因为它们根本不能以前理论的方式通达和理解动荡的存在自身。相反，它们根本性的理论姿态和对普遍、绝对、必然、无限、永恒之物的诉求，恰恰与存在自身的前理论和动荡规定南辕北辙，所以上手就会以对象化、客体化的方式将存在自身作为存在者来阻断，直至僵死，从而为逃避或抹消实际生活的动荡不安、寻求虚幻的慰藉和安宁编造各种谎言。早期弗莱堡时期的海德格尔洞见到：只有从实际生活经验出发，以其形式显示的、解构的、解释学的概念和方法，才能如其自身地表达、显摆出动荡性的存在，警醒人们勇敢地面对并担负起生活的真理（即动荡不安），从而决断本真的自我。

海德格尔马堡时期（1923—1928）对存在的理解进一步突显和深化了其早期弗莱堡时期的致思路向。

在1924年夏季学期的讲座《亚里士多德哲学的基本概念》中，海德格尔指出：运动是解释人之缘在（*Dasein*）存在的引线和入门，而对永恒存在的讨论则是出自对会消失而不再在此的东西（或者说是非存在，也即无）的害怕和逃避，因为在后者那里找不到安稳的立足之处。事实上，本真生存的可能性并不总在，而是需要不断重演曾在的可能性而被赢获，因而必然会产生由对失去本真自我的畏惧而导致的不安。而“不安”无非就是害怕与希望的对立：相信会失去，然而仍有希望。在“不安”中，缘在的两个基本运动，即追求和逃避同时显现。^①而这恰恰就是生活的原本真理。因而，只有理解了“实际生活经验”的这种动荡不安的存在，才能赢得对存在之原初意义的恰当领会，从而才会有赢得本真自我存在的可能。

另外，在该讲座中海德格尔还指出，对希腊人来说，存在是当下存在，而且是永恒的当下存在，因而他们根本就没有在此时此地（*hic et nunc*）中看到本真的“缘”（*Da*）。而“实体”（*ousia*）作为亚里士多德哲学的基本概念，同样具有如下的两个基本特征：现在的优先性和已完成性。所以，海德格尔在此明确地意识到：虽然亚里士多德拥有原初的经验，即看到了存在者的运动，并把运动看作一个基本概念，但是他没有认识到“运动”乃是一个存在论的规定，因此必须把亚里士多德的“实体”形而上学溯回到更加原初的因素，即“运动”。不过，海德格尔又认为，亚里士多德通过“潜能”和“现实”这两个范畴来规定“运动”，却对于整个存在论研究具有重要意义。根据亚里士多德，运动是现实，但却是潜在的现实，即非现实的现实。由此海德格尔意识到了大多数事物并不是完满的，而是带有不在场（*Abwesenheit*）的特征，现实和潜能是存在的两面，一切都必须通过非存在才得以处在运动之中。就此，F. 罗迪（*Frithjof Rodi*）曾正确地指出：是出于对缘在之动荡的追问，海德格尔才关注亚里士多德的《物理学》的，并从中获得了一个把动荡之存在作为主题的特殊维度。^② 凭借这一维度，海德格尔看到：依据传统的“存在”“非存在”

^① Cf. Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, Vittorio Klostermann, 2002, S. 190, S. 193, S. 260—261, S. 289.

^② Cf. Frithjof Rodi, “Wandlungen der Hermeneutischen Situation im Blick auf Heideggers Frühwerk”, in *Wege und Irrwege des Neueren Umganges mit Heideggers Werk: Ein Deutsch-Ungarisches Symposium*, Hrsg. István M. Fehér, Duncker and Humblot, 1991, S. 132.

范畴根本无法把握“运动”，只能将之贬为无意义的东西而驱逐，从而根本就无法把握到存在的原初意义。这些范畴所预设的抽象的理论姿态也就是传统存在论的根本症结之所在。于是，他终于获得了如下的明确洞见：“存在之意义的展明……聚焦于对运动的解释!”^①

而在1926年夏季学期的讲座《古代哲学的基本问题》中，通过对亚里士多德“运动存在论”(Ontologie der Bewegung)的探讨，海德格尔进一步指出：运动是本质性的规定，是根本性的存在样式，在存在者层次上和存在论上都是核心性的。并且，他还提出了一种“存在自身的泛动力学”(Pandynamik des Seins überhaupt)^②。

正是带着源自“实际生活经验”之前理论的“动荡不安”的对“存在”的上述新领会，1927年出版的《存在与时间》才极力突显重提存在问题的必要性，重新提出了存在的意义问题。而其目的有二：第一，依据“前理论的动荡”这一存在论的根本性规定，提出“存在”与可以作为客体对象确切地加以把握的存在者之间的存在论区分，解构对“存在”的传统理解，以前理论的方式重新言说“存在”的原初意义；第二，实现海德格尔的原初动机，即依据对“存在”的新领会，指示出生活之动荡不安的真理，警醒人们抛弃绚丽但虚假的谎言，去决断本真的生存状态，让整代人成熟起来。

从根底上来说，也正是基于对存在的这种新领会，《存在与时间》中的“存在的意义”并非是由“普遍有效的理论认知”这一目的所引致的、永恒存在的逻辑之物，也不是与个人无关的、普遍抽象的理论之物，而是对它的理解从根本上决定着本真生存与非本真生存的分野。也就是说，只有依据对以前理论和动荡为根本特征的存在自身之领会，才能不再总是企图在所谓的普遍、绝对、必然、永恒、无限之物那里寻找虚幻的安宁和稳靠，才能勇敢地坦诚面对自身存在之原本的动荡不安和艰难，才能警醒地承担起自身随时都会堕落的可能性，通过决断不断地重新赢得本真的自我。也唯有如此，我们才不会把海德格尔对“存在问题”的探讨看作无关痛痒的纯粹学术考察。对他的这一问题的理解需要每个人从自己当下的处境出发，重演其原初动机，决断其自身。或者说，理解海德格尔的存在问题，就必须同他一起发问，从而一起决断。对他的存在问题的原初理解，也就是对每个人自身的当下决断。如海德格尔自己所言：“关于存在意义的追问是最普遍和最空泛的问题。但其中同时存在着把这个问题本己地、尖锐地个别化于当下各是之缘在的可能性。”^③“哲学是所有慰藉和牢靠的反面。它是动荡，是人被卷入其中的动荡，只有以这种方式才能毫无错幻地理解缘在。”^④《存在与时间》自身就是缘在的这样一种个别化，就是这样的一种哲学。

根据以上所述，本文不能赞同E. 图根特哈特(Ernst Tugendhat)的如下观点：海德格尔在《存在与时间》的阶段上根本不可能将存在一般看作是“动变”的，因为被指明为缘在之动荡的东西不可以被理解为存在的动荡，只有到了《存在与时间》之后的年代中完成

① Martin Heidegger, *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, Vittorio Klostermann, 2002, S. 392.

② Cf. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*, Vittorio Klostermann, 1993, S. 170.

③ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1967, S. 39.

④ Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, 1983, S. 28.

“转向”时，他才把缘在时间性中的“动变”投入到存在自身之中，或者将同一个动变看作是两个方面的。^① 本文已经表明：基于早期弗莱堡时期对前理论的、动荡的实际生活经验的理解，海德格尔在《存在与时间》之前就已在存在者和存在论两个层面上来理解运动。在1926年夏季学期的讲座《古代哲学的基本问题》中，借助对亚里士多德相关思想的讨论，他就已明确指出：被运动者在存在者层次上可以得到承认，但“动荡自身”（*Bewegtheit als solche*）才是问题之所在。^② 在海德格尔这里，根本不存在图根特哈特所说的缘在的动荡与存在的动荡之间的“投入”或“镜像符合”问题，二者向来是一而二二而一的。所以，实际情形与图根特哈特所说的正好相反。海德格尔恰恰是携带着早期弗莱堡时期对动荡意义上的存在的新领会进入《存在与时间》阶段的。而所谓的“转向”恰恰是彻底地以前理论的方式来言说动荡意义上的存在，也即更恰切地实行这种新领会。

同样，本文也无法赞同 H. 图特勒（Howard Tuttle）的如下观点 《存在与时间》试图重新思考存在的意义问题，就是试图把存在理解为命名了既确定又实在的某个东西的“集合名词”，就是试图把“存在”看作一个用来表达“存在者”的最普遍、最简单、最有包容性的术语，将之看作全部存在者共同具有的所有物。^③ 根据海德格尔早期弗莱堡时期对前理论的、动荡的实际生活经验的阐释，他所谓的“存在”只能在动词的意义上被理解。这种意义上的“存在”既不确定也不实在，更不是集合名词。它不是任何存在者，更不是全部存在者的共同所有物。它并不具有与个别性相对立的普遍性，并不包纳存在者，但它并不简单，相反恰恰是最难解的，因为要真正理解它就必须面对“万物皆流，无物常驻”的存在论困境。正是由于图特勒不了解海德格尔早期弗莱堡时期对前理论、动荡的实际生活经验的阐释，不能恰切地把握海德格尔所理解的“存在”，所以虽然他一再强调彻底的实在必须在人的生活自身的直接性中被理解，但是他却追随着 O. 加塞特（Ortega y Gasset），坚信海德格尔应当把存在问题囿于人的生活之内。^④

当然，本文承认，过于（甚至是片面地）强调存在的动词性质有强行带入存在的原初含义里并不存在的动词和名词之间的对立的危险，有重新落入海德格尔在《形而上学导论》中所批判的“变易与存在”的传统对立之中的危险，有重新导致怀疑主义和相对主义的危险，但是为了破除对海德格尔的存在之思的扭曲和误解，这危险乃是必须要付出的代价。而且，在海德格尔自己看来，对于这些危险的担忧乃是让对于怀疑主义和相对主义的学术性担

① 图根特哈特 《海德格尔的存在问题》，《中国现象学与哲学评论》第8辑，上海译文出版社，2006，第241—243页。这里的“动变”一词是倪梁康先生对德文词“*Bewegtheit*”的中译。在其早期弗莱堡时期，海德格尔用“*Bewegtheit*”来指实际生活经验在“前握的”（*vorgreifend*）运动和“回握的”（*rückgreifend*）运动、没落的运动和反没落的（*gegenruinante*）运动之间来回交替的运动。也就是说，“*Bewegtheit*”乃是一种双向交织的、来回摆荡的运动。而且，海德格尔把“不安”（*Unruhe*）看作实际生活经验的本质（Cf. Martin Heidegger, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, 1976, S. 18）。所以，本文把“*Bewegtheit*”译作“动荡”，一方面清晰地表达其“动荡不安”的含义，另一方面使之与通常意义上的“运动”“变化”等概念明确区别开来。当然，海德格尔自己并没有一贯地严格区分他所说的动荡和通常意义上的运动，但是当他在肯定的意义上使用“运动”一词的时候，我们显然应该在他所说的“动荡”的意义上来理解它。

② Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Antiken Philosophie*, Vittorio Klostermann, 1993, S. 170.

③④ Cf. Howard N. Tuttle, *Human Life Is Radical Reality: An Idea Developed from the Conceptions of Dilthey, Heidegger, and Ortega y Gasset*, Peter Lang Publishing, Inc., 2005, p. 25; p. 29.

忧遮蔽了居于生活自身的真正担忧^①，即存在自身的动荡不安。况且，在他这里，动荡意义上的存在实际上“并不是说：一切只是一番不停的走向流失的变换，是纯粹的不住，而是说：（存）在者整体总是从其中一番对立到另一番对立被抛来抛去，这个（存）在是这种相反着的不平静之集中境界”。^②也就是说，动荡意义上的存在总是有所聚集的，所以它超越了运动和静止、变易与存在之间的二元对立，跳出了怀疑主义和相对主义的窠臼。从根底上来说，怀疑主义和相对主义的出现恰恰是由于未能以前理论的方式如其自身地把握动荡意义上的存在而导致的。

二、为什么对存在的最原初解释必须以时间为视域？

《存在与时间》的“导论”明确宣称：初步目标是对时间进行阐释，把时间展露为最原初地解释存在的视域。^③这是为什么呢？这个问题需要依据上文提及的海德格尔对存在的新领会以及时间与存在之间的根本性关联来解答。

海德格尔早期弗莱堡时期对基督再临之时机（kairos）的阐释表明：对他来说，时间与实际生活经验的自我决断有着根本性的关联，即与其没落—反没落的动荡存在、不断革新自我的历史性有着根本性的关联。^④这就意味着，时间必然与运动根本性地相关。如萨弗兰斯基所指出的那样，对海德格尔来说，时间是把一切都拉入运动中来的存在之力（Seinsmacht）。^⑤因为时间和运动都不是可以牢靠地被把握的存在者，在传统的理论框架中，它们都是既非存在又非非存在的不可把握之物。换句话说，运动和时间属于理论姿态所无法把握的、不同于存在者的存在自身。在这一点上，也只有时间才能与运动相匹配，在坚冰一块的现成在手的存在者领域中，冲打出缺口，最终使之成为活水一片。而根据海德格尔早期弗莱堡时期对“存在”的领会，前理论的动荡恰恰就是其根本性的规定。因而，他必然也只能获致如下的思路：只有从以前理论的方式得到恰当理解的时间出发，存在的原初意义才能得到恰当的把握。

1921/22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》中，海德格尔就把时间理解为运动的方式，认为它不仅使运动成为可能，而且一同塑造着运动。^⑥这意味着，他对“实际生活经验”的时间性，及其与生活的动荡特征之间的内在关系，已有了明确的认识。而抽象的、静止的、绝对永恒的无时间之物，乃至它与时间之物之间不可弥补的裂隙的存在，在他看来，都是对运动着的存在者实行理论性的客体化、对象化的结

① Cf. Benjamin Crowe, *Heidegger's Religious Origins: Destruction and Authenticity*, Indiana University Press, 2006, p. 253.

② 海德格尔《形而上学导论》，商务印书馆，1996，第135页。

③ Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1967, S. 17.

④ 关于海德格尔之基督再临阐释的具体文本分析，参见朱松峰《早期海德格尔论原初基督教》，《南京社会科学》2009年第10期。在此值得指出的是，海德格尔对“动荡不安的时机化时间”的阐释表明《存在与时间》中时间性的先验含义或先验维度并非如某些论者所言源自海德格尔早期弗莱堡时期的讲座[参见刘环：《海德格尔的“实用主义”和本原思想》，《云南大学学报（社会科学版）》2020年第1期]。

⑤ Cf. Rüdiger Safranski, *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, Harvard University Press, 1999, p. 45.

⑥ Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die Phänomenologische Forschung*, Vittorio Klostermann, 1985, S. 139.

果。所以，存在的原初意义只能以前理论的方式到运动着的时间之物那里去赢得。于是，海德格尔形成了依据时间来阐释存在的思路。在马堡时期，他把这一思路进一步明朗化了。

海德格尔作于1924年的《时间概念》一文就已预示了《存在与时间》的整体框架：根据缘在的时间性获得一个原初的时间概念，然后根据这原初的时间概念重新解释存在的意义。^①这就需要对传统的时间观进行解构。所以，在1924年夏季学期的讲座《亚里士多德哲学的基本概念》中，他就明确指出“对运动的分析无非就是对作为现-在（Gegenwärtigsein）的存在去蔽”^②，因为“作为现在的存在”阻断、僵死了连续的动荡之流。唯有经过这种解蔽，原初的运动和存在才能显露出来。

基于以上这些洞见，海德格尔参与了由巴门尼德和赫拉克利特所发起的“关于存在的巨人之战”。根据巴门尼德以及柏拉图，一切处在变易中的东西都是虚幻不真的非存在，只有现成在场的、永恒不变的、可以牢靠地被把握的东西，才能被看作是存在。根据赫拉克利特，一切都在运动变化中存在，一切曾存在的东西都将会不存在，只有“运动”自身永远存在，或者说，只有非存在才存在。早期弗莱堡时期的海德格尔已经看到，从根底上来说，无时间性也是一种时间性，永恒性只是时间性存在的衍生物。^③所以，只有以时间性的运动存在为基础，无时间的永恒存在最终才能得到恰当的理解。于是，在根本立场上，他舍弃巴门尼德和柏拉图，而靠向了赫拉克利特。^④如何由其时机化意义来通达和理解既是存在又是非存在的“运动”，从而找到“存在的意义”，也就成了他所关注的核心问题。于是，1925/1/26年冬季学期的讲座《关于真理的追问》出现了一个决定性的转变——“时间性解释”这一主题进入了讨论的视野之中。

《存在与时间》正是从重提那场久已被遗忘了的“关于存在的巨人之战”开始的，也就是从时间与非时间的对立开始的。时间问题自然就成了一个关键问题。而解决这一问题的目的就在于：解构对时间的传统理解，获得一种原初的时间和历史观念，以前理论的方式恰当地理解动荡意义上的存在。在海德格尔看来，也只有借助于对存在意义的这种恰当理解，这场巨人之战才能得以休整。

在《存在与时间》中，海德格尔指出：传统时间观中以“现在”为核心的线性时间是以理论的姿态将原初的时间救平之后的结果，其要害在于对当下现成在手、可以被牢牢把握之物的确保。正是依据对时间的这种理解，传统哲学才会把存在的原初意义看作永恒的在场。而海德格尔之所以要把将来作为时间的首要现象，就是为了不再把时间看作现成在手的存在者，就是为了使被一个个孤立的现在点所截断的时间之流获得牵引力而重新动荡起来。所以，他把时间规定为“在自身之中并为了自身而出离自身”，认为其本质在于在诸种绽出

① 参见该文单行本的编者H. 蒂特延（Hartmut Tietjen）的“编者后记”（Martin Heidegger, *The Concept of Time*, Blackwell, 1989, p. 35）。

② Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, Vittorio Klostermann, 2002, S. 395.

③ Cf. Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Vittorio Klostermann, 2004, S. 107.

④ 所以，布伯曾说赫拉克利特对海德格尔像父亲，波格勒则说像兄弟（Cf. Otto Pöggeler, *The Paths of Heidegger's Life and Thought*, Humanities Press, 1997, p. 118）。在这个意义上，把海德格尔称为“托特瑙山上的巴门尼德”是不恰切的（Cf. Safranski, *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, Harvard University Press, 1999, p. 132），虽然海德格尔自己曾论证过赫拉克利特与巴门尼德的一同性。

的统一中到时。在这种原初的时间中，没有什么确定的东西可以被得到和利用，而是只有在先行于自身的筹划中对曾在之可能性的敬畏、担承和不断重演，从而一再地重新决断本真的生存，这恰恰也就是原初意义上的历史。显然，这种原初的“时间”和“历史”并不带来线性的重复，它所显明的恰恰就是往复的动荡。如波格勒所言，这种意义上的时间乃是存在自身释放出存在者的“原初运动”。^①

也很显然，从海德格尔早期弗莱堡时期的“实际生活经验”思想来看，《存在与时间》中这种原初的“时间”和“历史”源自期待基督再临的时机化经验、“实际生活经验”的时机化意义，及其与自我世界相关的、不断自身革新的历史。因而，就像在早期弗莱堡时期用“时间”和“历史”来规定前理论的“实际生活经验”的动荡一样，海德格尔现在试图凭借对时间和历史的这种理解，来确保以前理论的方式对运动性存在的恰切理解。而且，《存在与时间》也透露了他的这一意图。在该书中，海德格尔曾说道：对缘在之历史性的探讨常常陷入层层晦暗之中，这一方面是由于提出问题的诸可能维度还未被澄清，但更主要的原因则在于“存在之谜以及（现在已看清楚了的）运动之谜驱迫着这一提问的本质”。^② 这一方面意味着，他现在已经看清楚了：存在即运动；另一方面，这显然表明，他之所以用时间性来规定历史性，并从时间性和历史性来理解存在，或者说存在之理解必须以时间为视域，从根本上来说乃是由于他根据早期弗莱堡时期对前理论的、动荡的“实际生活经验”的阐释，已把“前理论的动荡”看作存在的基本规定。也正因此，他明确地宣称《存在与时间》“这部解说的意图恰只在于一般性地引向发生事件（Geschehen）之动荡的存在论之谜”。^③

所以，按照《存在与时间》的原计划，第一部分第三篇所要探讨的问题是“时间与存在”。这里的“存在”不是指缘在的生存，而是存在自身；这里的“时间”当然不是物理意义上的客观时间，但也不是以缘在的筹划为根基而被理解的周围世界时间或时间结构图式，而是时间自身的时间化或绽出的到时（Zeitigung），或者说，是时间成为时间并给出存在的运动。该书成为无法再续之残篇以后，海德格尔20世纪30年代的思想转折就是由这个方向引导的。这样，我们才能真正地理解，在1962年写给理查德森的信中，海德格尔关于其思想“转折”的申明“我一直逗留在《存在与时间》那里有待于思的事情中，也就是说，我一直在追问着《存在与时间》中在‘时间与存在’这一标题下被显示的方面”。^④ 在这个意义上，对于《存在与时间》一书最后所提出的问题（“有从原初的时间通往存在意义的道路吗？时间自身显示自身为存在的视域了吗？”），答案是肯定的，因为海德格尔所谓的时间性从根底上“使得对生活、思想和思想史的本有动力学的洞见成为可能”^⑤，在他这里，“缘在

① Cf. Otto Pöggeler, “Being as Appropriation”, in *Martin Heidegger: Critical Assessments*, Volume 1, Christopher Macann ed., Routledge, 1992, p. 150.

②③ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1967, S. 392, S. 389.

④ Willam F. S. J. Richardson, *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, Fordham University Press, 2003, p. xvii.

⑤ Cf. Karin de Boer, “The Temporality of Thinking: Heidegger’s Method, from Thinking in the Light of Time: Heidegger’s Encounter with Hegel”, in *Heidegger’s Being and Time: Critical Essays*, Richard Polt ed., Rowman & Littlefield Publishers, INC, 2005, p. 42.

只有从存在的动变中，即从如此被理解的作为存在意义的时间中获得它的动变”。^①

另外，由上述可见，海德格尔在《存在与时间》中所谓的“时间”显然也只有依据被他在早期弗莱堡时期看作前理论的、动荡的“实际生活经验”之典范的期待基督再临的原初基督教经验、“实际生活经验”之与自我世界相关的不断革新的历史性、“实际生活经验”之动荡不安的存在本质、“实际生活经验”之实行的时机化意义，以及他的原初动机才能得到恰当的、彻底的理解。^② 如此地得到理解的“时间”就是海德格尔在《存在与时间》中所谓的“原初而本真的时间”（*ursprüngliche und eigentliche Zeitlichkeit*），对它来说“将来”具有优先性。《存在与时间》原计划的第一部第三篇的目标就是从缘在“原初而本真的时间”通往作为存在自身之意义或视域的“*Temporalität*”。虽然“*Temporalität*”一方面被理解为“结构”或“图式”，但另一方面也被看作时间成为自身、发送自身的绽出运动或时间化运动。后一种意义上的“*Temporalität*”显然应该在“*kairos*”，即“时机化的到时”的意义上被理解。^③ 可见，无论是作为“*Zeitlichkeit*”的时间性，还是作为“*Temporalität*”时间性，都是以“前理论”和“动荡”为着眼点或关节点而被理解和阐释的。也正因此，像早期弗莱堡时期一样，《存在与时间》认为，只有在以理论的姿态干瘪了缘在在其中当下地决断自身的处境之后，只有在存在自身在抽象的理论反思之中成为外在对象之后，传统的和流俗的时间领会才是可能的。

三、为什么存在论只有作为现象学才是可能的？

在《存在与时间》中，海德格尔明确指出“存在论只有作为现象学才是可能的”。^④ 这是为什么呢？答案显然只能从他所理解的“现象学”及其所要显现的“现象”即“存在与时间”开始寻找。

海德格尔首先把“现象学”（*Phänomenologie*）这个词分成了两部分，即现象和逻各斯，并将之分别上溯到古希腊语的“*phainomenon*”（显现者）和“*logos*”（逻各斯）。然后，他对这两个词进行了词源分析，摆明了它们的原初含义：所谓“现象”就是就其自身显示自身者，而“逻各斯”就是把话题所及的东西公开出来给人看。合而言之，“现象学”就是让人从显现的东西本身那里，如它从其自身所显现的那样来看它。它以直接指示（*Aufweisung*）和显示（*Ausweisung*）的描述方式来把握它的对象，从而是前理论的或先于

^① 参见图根特哈特《海德格尔的存在问题》，《中国现象学与哲学评论》第8辑，上海译文出版社，2006，第242页。但是，图根特哈特认为，只有依据海德格尔的思想“转向”，情形才是如此的。本文前面的论述已经表明他的这种说法是成问题的。

^② 伦奇就曾指出，《存在与时间》中的时间分析复制了如下的基督教救赎理论：救世主像夜间的贼一样，突然间不期而至（Cf. Thomas Rentsch, *Martin Heidegger—Das Sein und der Tod: Eine Kritische Einführung*, R. Piper GmbH & Co. KG, 1989, S. 97）。不过需要指出的是，海德格尔并非如伦奇所说的那样，只是在马堡时期与布尔特曼（Bultmann）共同开办研讨班时，才熟悉了这一基督教的救赎理论。事实上，在1920/21年冬季学期的讲座《宗教现象学导论》中，早期弗莱堡时期的海德格尔就已熟知了这一理论。

^③ 在1927年夏季学期的讲座《现象学的基本问题》中，海德格尔明确指出“*Zeitlichkeit*”的原初的时机化（*zeitigen*）就是“*Temporalität*”（Cf. Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, Indiana University Press, 1988, p. 302）。

^④ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1967, S. 35.

理论的。此外，现象学还有一个禁止性的意义，即远避一切不加指示的规定活动。但海德格尔强调：现象学的对象并不是这种或那种存在者，而是作为现象的存在者的存在。^① 这就意味着，只有通过现象学，存在才能就其自身而被指示出来。或者说，存在只有成为现象，才是可理解和把握的。就此而言，存在论只有作为现象学才是可能的。

然而，《存在与时间》又指出，存在作为要被显现的现象却首先而通常地隐藏不露。这是因为，缘在一般而通常地沉沦于其世界中，总是试图从与之最切近的世内存在者那里获得对自身存在的先行领会，从而总是倾向于遮蔽自身的本真存在，结果是使指向这一存在者的存在论也不能获得恰当的基地。所以，存在是必须从遮蔽状态中争而后得的。也正因此，海德格尔认为，现象学的生存论分析必须具有强行施暴（Gewaltsamkeit）的性质，即必须对存在论的历史进行解构。^②

另外，现象学作为关于存在者之存在的科学，即存在论，为了解答一般存在的意义问题，需要从以缘在为课题的基础存在论出发，把存在的本真意义和缘在的存在结构向缘在本身先行的存在领会宣告出来，而这又只能通过解释来实现。也就是说，现象学需要通过解释来清理出存在论探索之所以可能的条件。在这个意义上，海德格尔指出：现象学描述的方法论意义就是解释，缘在现象学的逻各斯具有解释（hermeneuein）的性质。他甚而说“缘在的现象学就是解释学”。^③

海德格尔在《存在与时间》的“导论”中所谓的现象学方法，实际上就源自他早期弗莱堡时期用以通达和理解“实际生活经验”的“形式指引”或“形式显示”（formale Anzeige）方法。《存在与时间》提及的现象学的“直接指示和显示”与海德格尔早期弗莱堡时期所谓的“形式指引”或“形式显示”之间的关联是显而易见的。而且，与《存在与时间》所谓的“现象学”一样，他早期弗莱堡时期的“形式显示”也具有一种否定性的防御功能。^④ 可以说，《存在与时间》中的现象学与海德格尔早期弗莱堡时期的“形式显示”一样，都是从“实际生活经验”或“缘在”自身的可理解形式出发，以前理论的方式来通达和理解存在和缘在之动荡的方式。所以，张祥龙先生指出：只有依据“实际生活经验”的形式显示，《存在与时间》中的“现象学”才能被真正地理解。^⑤ 这样的“现象学”绝不可以任何传统的意义上或胡塞尔的意义上被理解为理论反思。

在早期弗莱堡时期，海德格尔就已明确指出：形式显示需要“解构”来为其开路。所谓的“解构”就是“开显”或“开光”（licht-erschließenden），就是把先前遮蔽的东西以某种方式显现出来，以回到事情自身，这一方法的具体应用以对传统哲学的拆解的方式进行。^⑥ 上文提及的《存在与时间》中所谓的对存在论历史的解构，显然就来源于此。而且，就像其早期弗莱堡时期所谓的“形式显示”与“解构”之间的关系一样，《存在与时间》中的“现象学”与“解构”之间也是内在统一的。

再者，根据海德格尔早期弗莱堡时期的“实际性的解释学”，解释学就是实际生活经验

①②③ Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1967, S. 34—35, S. 35—37, S. 37.

④ Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, 1995, S. 62—64.

⑤ 参见张祥龙《“实际生活经验”的“形式显示”——海德格尔解释学初论》，《德国哲学论丛（1996—1997年号）》，中国人民大学出版社，1997，第49页。

⑥ Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Vittorio Klostermann, 1993, S. 35.

遭遇自身的一种方式，是对自身的自我解释。也就是说，“实际生活经验”总已有某种“前握（倾向）”和“回握（动机）”，置身于某种“前有”“前见”“前概念”之中，从而对自身的存在有一种先行的领会。^①海德格尔就试图从“实际生活经验”对自身存在的这种前领会出发，来获得对存在意义的新解释。《存在与时间》对“解释”之“前结构”的阐述显然就直接来自“实际生活经验”的解释学。海德格尔早期弗莱堡时期所谓的“实际生活经验”的时机化意义，与《存在与时间》中缘在之操心的时间性也是相互对应的。《存在与时间》对“缘在”的时间性和历史性的强调，与海德格尔早期弗莱堡时期对“实行意义”和“时机化意义”之优先性的强调也是一脉相承的。^②可见，《存在与时间》中的“解释学”与海德格尔早期弗莱堡时期的“实际性的解释学”一样，都是通达和理解前理论的动荡的方法。就此而言，只有依据海德格尔对“实际性的解释学”的理解，我们才能真正明白他为什么在《存在与时间》的“导论”中说“缘在的现象学就是解释学”。^③

综上所述，海德格尔在《存在与时间》中所谓的现象学方法，实际上就是他从“实际生活经验”中塑造的用以通达“实际生活经验”自身的形式显示、解构和解释学的方法。而且，就像形式显示、解构和解释学彼此内在地相互统一和含蕴一样，现象学的描述、解构和解释学也是从根本上彼此内在一致的。它们之间的差异只不过是角度或层面之间的区分，海德格尔统称它们为现象学的方法。因此，当海德格尔说存在论只有作为现象学才可能的时候，我们可以对之做如下的理解：只有形式显示、解构和解释学的方式才适合于通达、表达他所理解的缘在、时间和存在自身。之所以如此，乃是因为形式显示、解构和解释学都是早期弗莱堡时期的海德格尔以前理论的方式来通达“实际生活经验”之动荡的方法，而他在《存在与时间》中所理解的缘在的存在及存在一般就来源于他对前理论的、动荡的“实际生活经验”的理解，所以他在《存在与时间》中继续使用这些方法也就是自然而然的事情了。^④

（作者单位：中南财经政法大学哲学院 责任编辑：毛竹）

① Cf. Martin Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie*, Vittorio Klostermann, 1987, S. 115—116.

② Cf. Martin Heidegger, *Grundproblem der Phänomenologie (1919/20)*, Vittorio Klostermann, 1993, S. 260—261.

③ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1967, S. 37.

④ 《存在与时间》中，“形式显示”这个词已很少出现了。该词的名词形式（formale Anzeige）一共出现了5次（Cf. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1967, S. 114, S. 116, S. 117, S. 231, S. 313），形容词形式（formal anzeigend）出现了一次（ibid., S. 315），另外还有“先行指引”（Vorläufige Anzeige）的说法（ibid., S. 14, S. 16, S. 41）。而且，它的方法论含义也没有再正面地被讨论，虽然按照海德格尔原来的计划，方法论应是《存在与时间》第一部分第三篇的第四章所要探讨的问题，但这一章终究没有写出。但是，形式显示依然是海德格尔思想的“秘密武器”。在1927年8月写给勒维特的一封信中，他自己就曾明确指出“形式显示和对先天之物、形式化之类的通行理论的批判，对我来说都依然存在着，即使我现在不再谈及它们”（Martin Heidegger, “Drei Briefe Martin Heidegger an Karl Löwith”, in *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers*, Band 2, Dietrich Papenfuss und Otto Pöggler Heraus., Vittorio Klostermann, 1990, S. 37）。《存在与时间》中海德格尔用来表达其思想的所有“关键词”都是形式显示性的，导致海德格尔阐述形式显示方法的那些原因对于《存在与时间》中的现象学来说，依然是核心性的。明白这一点，对于透彻地理解他那些晦涩难懂的独特“行话”来说，至关重要。