

胡塞尔和海德格尔的现象学还原与先验主体

刘 环/文

提 要: 在很多学者看来,胡塞尔与海德格尔之间的根本分歧在于先验现象学与存在论的分歧,其最早显露于海德格尔对胡塞尔现象学还原方法的批判中。本文首先从胡塞尔的相关论述和芬克的解读入手,澄清海德格尔对胡塞尔现象学还原方法的误解,并将现象学还原重构为双层还原;然后简述这一双重还原本身在海德格尔的存在论研究中如何得到运用,以及两位哲学家在先验主体问题上又各自获得了怎样的理解,由此敞开了一个新的解读视角:胡塞尔与海德格尔的根本分歧并不在于先验意识构建和存在论的兴趣差别,而是两者基于同一现象学方法在探究世界存在问题的过程中,对先验主体所产生的不同理解。

关键词: 现象学还原; 先验主体; 现象学悬搁; 胡塞尔; 海德格尔

中图分类号: B516.5

文献标识码: A

学界的流行观点认为,胡塞尔和海德格尔的现象学分属两个不同的阵营,前者以研究意识为主,后者则关心存在问题。这种印象最初源于海德格尔 1925 年的马堡讲座“时间概念史导论”。在这一讲座上,海德格尔批判了胡塞尔《观念 I》中所阐述的现象学还原方法。胡塞尔的现象学还原试图通过对自然态度的悬搁以达到一个绝对意识领域。但在海德格尔看来,胡塞尔的现象学还原所揭示的绝对意识是脱离了周遭世界的存在者,胡塞尔为了对意识进行科学的普遍化研究而忽视了其“在所有科学审视之前所独具的存在意义”^①,换言之,胡塞尔遗忘了意识主体的存在问题。尽管不是所有人都赞同这一批判的最终落脚点,但是他对胡塞尔现象学还原的解读,无疑构成了人们批判现象学还原放弃现实世界主题的重要理论来源。

然而事情却并非如此简单。因为,一方面,胡塞尔始终主张,还原没有放弃世界主题,不仅如此,它的最终目标是理解世界,并且正是因为这样的目标,我们才必须进一步认识意识主体的先验存在;另一方面,海德格尔承认,他的存在问题研究在某种程度上运用了现象学还原,其作为方法本身有可取之处。而 E. 图根哈特(Ernst Tugendhat)等学者甚至认为,海德格尔的基础存在论奠基于现象学还原。那么,我们不禁要问,还原在什么意义上是以理解世界为目标的现象学方法?还原与先验主体之间又是什么关系?海德格尔的解读是否属于误解?而他的存在问题研究又是在什么意义上运用了现象学还原?本文将围绕这几个问题分

^① Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Petra Jaeger ed., Vittorio Klostermann Verlag, 1979, p. 165.

三部分进行讨论:第一部分将立足胡塞尔的文本,针对人们关于现象学还原摒弃世界主题的误解,澄清何为现象学还原,还原后的世界如何成为现象学主题;第二部分将从芬克对现象学还原的阐释入手,深入剖析还原的“运作原理”,将其重构为双层还原:一是从实存世界到被给予现象的还原,二是从自然主体到先验主体的还原,或者说,哲学主体从自然主体向先验主体的“进化”;最后一部分将简述现象学还原如何被运用于海德格的存在论研究,以及两位哲学家在先验主体的存在问题上又各自获得了怎样的理解。

对于胡塞尔和海德格的思想异同,学界已有不少成熟的研究。^①而本文基于前人的研究所做的努力则在于:一方面,在存在问题研究的框架下,重新审视胡塞尔的先验现象学,指出现象学还原构成了胡塞尔存在问题研究的方法和进路,以及这一进路中主体“进化”所扮演的重要角色;另一方面,具体阐明胡塞尔现象学还原如何在海德格的存在论研究中得到实行。在这两个工作的基础上,本文将二者的思想置于以现象学还原为方法论之存在问题研究的框架下进行考察,分析其共识和分歧,并尝试为二者思想的比较研究打开一个新的解读视角。

一、现象学还原和先验世界维度

众所周知,胡塞尔先验现象学始于现象学态度的转变,而这一态度的转变则始于现象学反思,也即现象学还原。现象学还原的反思性在于对自然态度下普遍设定(Generalthesis)的悬搁。所谓“普遍设定”,指我们对世界或事物存在的原初信念。我们总是自然而然地将世界或世间事物设定为某种实际存在,并对这一存在设定浑然不觉。这种自然态度是我们日常生活和科学研究中惯常的态度。胡塞尔则主张,我们只有从自然态度中抽离,中止一切未经反思的存在设定,世界才得以作为主题呈现在我们面前。海德格将胡塞尔的现象学还原解读为:还原将超越性的世界现实(Weltrealität)悬搁起来,从而到达一个内在的绝对意识领域。通过还原所到达的绝对意识领域是一个无世界现实的纯粹主体。^②海德格的这一解

^① 对于胡塞尔和海德格两位哲学家思想的异同,前人已进行过不少极具启发性的讨论和研究。例如,T. 卡尔曼(Taylor Carman)强调二者在思想框架上的差异,即先验认识论和存在论的差异,这也是很多学者阐释二者思想分歧的主要框架(Taylor Carman, *Heidegger's Analytic: Interpretation, Discourse and Authenticity in Being and Time*, Cambridge University Press, 2003); 马里翁在现象学被给予性框架下重构了二者的现象学研究(Jean-Luc Marion, *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger and phenomenology*, Thomas A. Carlson trans., Northwestern University Press, 1998); J. N. 莫汉蒂(J. N. Mohanty)和D. 扎哈维(Dan Zahavi)则更多从意向性主题方面展开探讨,并都在一定程度上寻求两者在现象学研究上的共通点(J. N. Mohanty, *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Martinus Nijhoff, 1985; Dan Zahavi, *Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*, Oxford University Press, 2017); S. G. 克罗威尔(Steven G. Crowell)围绕先验意义构建之主题重构了二者的思想,立场更偏于海德格(Steven G. Crowell, *Husserl, Heidegger and the space of meaning: Path toward transcendental phenomenology*, Northwestern University Press, 2001)。此外,图根哈特、R. 贝奈特(Rudolf Bernet)、D. O. 达尔斯特伦(Daniel O. Dahlstrom),以及国内倪梁康,方向红等学者都对二者思想进行过比较,在此就不一一列述。

^② 根据海德格的分析,胡塞尔通过搁置世界现实以及人在现实世界中的生存这个主题,以获得现象学的纯粹意识。这一阐释构成了海德格将纯粹意识解读为“与现实世界隔绝的意识主体”的重要论据(cf. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, Petra Jaeger ed., Vittorio Klostermann Verlag, 1979, pp. 136—152)。在比较二者思想的学者那里,海德格对于胡塞尔的这一解读已然成为理解两者之间分歧的主要依据。

读为 H. L. 德雷福斯 (Hubert L. Dreyfus) 所采纳, 后者进而将现象学还原阐释为这样一种态度转变: 将注意力从现实的世间事物或者我们的实际心理体验, 转向使意向性得以可能的“心理表征” (mental representation)^①, 而胡塞尔的先验现象学是一项“仅仅关注还原之后所剩下的‘心理表征’的研究”^②。

在这一解读下, 胡塞尔的现象学还原似乎预设了传统的主客二元论。他将先验意识从现实世界分离, 让先验意识作为还原后的剩余物成为了一个无世界的 (weltlos)、独立自主的绝对意识。如果这一意识规定成立, 那么它将给胡塞尔的现象学研究带来重重困难。在绝对意识的视野中, 我们不仅看不到世界的种种现象, 也无法确切探讨交互主体间性等后期胡塞尔的重要主题。^③ 如果现象学的意趣在于尊重并充分描述多样的现象, 那么这样的现象学还原显然是反现象学的。这一理解构成了很多学者反对胡塞尔现象学还原的一个主要原因, 其中就包括胡塞尔早期哥廷根和慕尼黑学派的追随者。但在胡塞尔自己看来, 这是一种误解。现象学还原的目的并不在于分析一个无世界之主体的心理表征或者意向性的作用机制。正如胡塞尔自己在 20 世纪 20 年代所澄清的那样, 现象学还原并不摒弃世界, 而是为了理解世界。现象学还原如此这般对待世界, 以便让世界揭示出自身的意义。^④ 除此之外, 胡塞尔自己也反省道“我们应该最好避免现象学‘剩余物’和‘悬搁世界’这种说法。它导致这样的观点: 世界不再是现象学主题。”^⑤

但上述这一误解如何消除呢? 胡塞尔给出的建议是将还原理解为一种研究维度的开拓, 而非研究主题的变化。现象学悬搁指的是悬搁先入为主的对现实世界的存在设定。在悬搁中, “现实性 (reale Wirklichkeit) 没有被重新定义甚至否定, 而是一种与之相悖的含义, 一种与它明晰的自身意义相悖的含义被去除了。”^⑥ 在胡塞尔那里, 世界的现实性不是世界独立自主的存在。还原并不将我们的注意力从世界的现实性转向意识的内在性, 而是首先澄清世界的“现实性, 即, 让我们看到, 世界的现实是它于意识主体的意义及其在意识中的呈现。在晚期著作《欧洲科学的危机和超越论的现象学》中, 胡塞尔解释道, 现象学还原实现了一种“维度拓展” (Dimensionserweiterung)^⑦, 即从世界的时空二维拓展到三维。这第三个维度便是意识的构建维度, 也是事物被自身给予 (selbstgegeben) 的维度。在这一维度中, 世界作为意识构建的相关项显现为被感知、被回忆、被设想、被判断、被评价 [··] 的现象。这一维度也即先验维度。在先验维度中呈现自身的世界便是先验世界。正如 K. 黑尔德 (Klaus Held) 在为胡塞尔《现象学方法》所撰写的序言中指出的, “只有通过悬搁和

① Hubert L. Dreyfus, *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, MIT Press, 1982, p. 6.

② Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World*, MIT Press, 1991, p. 74.

③ Cf. Dan Zahavi, “Die Reduktion und das Unsichtbare”, in *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, Rudolf Bernet & Antje Kapust eds., Wilhelm Fink Verlag, 2009, p. 46.

④⑤ Cf. Edmund Husserl, *Erste Philosophie II (1923—24)*, Husserliana VIII, Rudolf Boehm ed., Martinus Nijhoff, 1959, p. 457; p. 432.

⑥ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Husserliana III/1, Karl Schuhmann ed., Martinus Nijhoff, 1976, p. 120; cf., Edmund Husserl, *Erste Philosophie II (1923—24)*, Husserliana VIII, Rudolf Boehm ed., Martinus Nijhoff, 1959, p. 456.

⑦ Cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI, Walter Biemel ed., Martinus Nijhoff, 1976, p. 120.

还原我们才能够毫无保留地分析事物原初的被给予方式。先验现象学没有只专注意识而忽略世界主题，恰恰相反，它的志趣正在于洞彻世界的意识现象。先验现象学所关注的意识是仅仅作为世界的显现场所的意识。”^① 先验现象学并非一个丢弃现实世界的唯我论心灵的自我省察。还原的目的是打开一种新的维度去观察世界。这一先验世界维度在自然态度中隐匿，而只有通过自然态度的悬搁，中止对一个独立于意识之外的世界的存在设定，我们才能获得它。

在胡塞尔看来，先验世界主题的开展必须首先回溯到先验主体，因为先验世界是意识构建的相关项。作为意识生活的相关项，世界将“根据它（意识主体）自身的意义和存在而获得理解”^②，所以现象学还原最后通向的是作为纯粹意识的先验主体。那么，纯粹意识作为先验主体是什么样的主体？人们往往首先被这个问题吸引，而忽略了现象学还原的“运作原理”问题：为何现象学还原需要悬搁自然态度？为何世界能够在悬搁后成为主题？更重要的是，为何现象学还原通过对自然态度的悬搁能够揭示出先验主体？世界的主题化与先验主体的揭示，这两者之间有什么关联？对于这些问题的忽略往往导致对现象学还原的误解：将还原单纯理解为从外部世界转向内在意识领域的方法。基于这种误解，先验主体很容易被看作为一种心理学意义上的主体意识。下面我们将借助芬克对现象学还原的解读阐明其“运作原理”，澄清这一误解，更重要的是，揭示世界的主题化与先验主体之间的内在关联。

二、自我信念和先验主体——芬克对现象学还原的忠实解读

E. 芬克 (Eugen Fink) 于 1933 年在《康德研究》上发表了一篇题为《当代批判中的胡塞尔现象学哲学》的文章，澄清了当代研究者对胡塞尔现象学还原的诸多误解，对于这一现象学方法进行了重新解读，并揭示了还原的另一层内涵，即哲学主体的“进化”。这篇文章的序言由胡塞尔亲自撰写。胡塞尔在序言中表明：文章中“没有一句话是我不能完全同意，没有一句话是我不能当作自己的认识给予认可的”^③。因此，我们完全有理由将芬克在文中对还原的阐释和解读当作胡塞尔本人的现身说法。

芬克将自然态度解释为人的世界信念 (Weltglauben)，何为世界信念？它是人们浑然不觉地沉浸于其中的素朴状态，在这一状态中，人以各种各样的方式不加反思地将世界感知和理解成某种样子。“世界”作为整体包括外在事物、我们内在的心理世界，以及我们理解事物的视野。世界信念则是“普遍的、持续的、内容不断变化的流变着的世界意识，持续的世界统觉 (Weltapperzeption)”^④。芬克指出，这是自然态度或者说世界信念最浅层的含义，其深层含义将通过对它的悬搁来获得。悬搁自然态度并不意味着消除世界信念，而是中止世

^① Edmund Husserl, *Die phänomenologische Methode: Ausgewählte Texte I*, Klaus Held ed., Reclams Universal-Bibliothek, 1985, p. 41.

^② Edmund Husserl, *Formale and transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Husserliana XVII, Paul Jansen ed., Martinus Nijhoff, 1974, p. 270; cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana VI, Walter Biemel ed., Martinus Nijhoff, 1976, p. 195.

^{③④} Eugen Fink, “Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik”, *Kant-Studie*, vol. 38 (1/2), 1933, p. 320; p. 349.

界信念中的存在设定和自我信念或称自我统觉 (Selbsterperzeption)。

在此,芬克区分了世界的存在设定与世界信念。根据他的阐释,世界信念包含两个方面:1.认为被给予给我们的世界就是如此这般的“样子”;2.认为这个世界是实存的。前者涉及的是世界的有效性 (Geltungen),后者指我们的普遍存在设定,所有经验的存在设定都在世界信念中进行。^①世界只有在悬搁或者说中止了存在设定后,才能成为“为我们而在”的现象,世界的“为我们而在”(Für-uns-Sein)是“极其多样而复杂的,被内在构建起来的持续变化着的有效性结构 (Geltungsgefüge)”。^②换言之,只有在中止世界信念中的普遍存在设定,并保留住其有效性结构后,世界才能作为现象呈现出来,先验现象学才能得以开展。然后,芬克进一步指出,存在设定的悬搁在于自我信念的中止,但两者都不等同于世界信念的消除。“悬搁是(…)中止对人作为世界信念实行者的信念,也即,搁置世界信念中的自我信念,人正是通过自我信念将自己经验为在世界中的存在者。当人自己作为信念统一体,一个自我统觉的效用性中止时,世界信念却不会消失,并且信念真正的主体会被发现:先验自我,对于它,世界(包括属世的主体和所有对象的总和)是先验有效性的世界。”^③

所以,悬搁意味着“我”从世界信念中抽身而出。当属世之“我”抽身而出时,世界信念真正的“主体”就现身了,它便是先验主体。世界,包括属世之“我”以及所有世间之物,都属于先验主体构建的有效性结构,或者说,相关项。^④何谓属世之“我”的“抽身而出”?自然态度下我们只是出于实践或理论目的关注某些特定事物,而不是世界整体,世界整体作为我们生活和理解的背景未被主题化。只有当我停止将自己当作世间的某个个体,因而也不再将事物设定为“我”与之打交道的实际存在,世界才能被置于反思的目光中,被主题化。这个成为主题的“世界”作为有效性结构,仍然处于世界信念中,只不过由反思带入先验维度,成为“先验世界”。也正是在这个意义上,胡塞尔主张,“自然(态度)有先验视野。”^⑤如果将现象学还原仅仅理解为某种技术性的方法,通过这种方法,我们消除世界信念,消除属世的理论和实践生活的意识行为,那么,如芬克所言,这一理解是对还原的根本误解。现象学还原并非消除世界信念,而是通过悬搁属世之“我”的自我信念和存在设定,揭示出世界的本来面目:作为先验主体相关项的先验世界。

海德格尔在1925年的“时间概念史导论”讲座上得出的胡塞尔摒弃世界主题的定论,最终导向的是对后者遗忘存在问题的批判。对此,芬克再次为胡塞尔辩护道:这是一个根深蒂固的谬误,即认为胡塞尔现象学对现实问题 (Realitätsfrage) 和存在问题不感兴趣,而只将存在者当作意识的图像和意向性意识生活的意义要素。^⑥事实上,胡塞尔从20世纪20年代开始在多个文本中都提到,成熟的先验现象学研究实际上是“真正的存在论”(die wahre

^{①②③④} Eugen Fink, “Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik”, *Kant-Studie*, vol. 38 (1/2), 1933, pp. 348–350; p. 349; p. 351; p. 351.

^⑤ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926–1935)*, *Husserliana* XXXIV, Luft Sebastian ed., Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 75.

^⑥ Cf. Eugen Fink, “Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls”, *Revue Intentionale de Philosophie* 1 (2), 1939, p. 257.

und echte Ontologie)。^①只不过先验现象学视角下的存在意义有别于传统存在论的规定,因为现象学还原给予了它全新的含义以及研究视角。世界作为先验构建的相关项超脱了以往传统形而上学自然态度下的世界规定,它的存在是先验构建的有效性,是“被构建”(Konstituiertsein)或者说“被给予”(Gegebensein)。所以,现象学存在论的开展要回溯到进行构建的先验主体。^②追问存在跟追问先验主体的本质,这两者息息相关。

那么,什么是先验主体?如何理解先验主体取决于如何理解现象学还原。如果将还原当作从外部世界转向内在意识领域的方法,那么先验主体就很容易被看作为一种心理学意义上的主体意识。芬克的澄清表明,现象学还原并非在外部世界和内在意识的二元区分的基础上实现由外向内的探索,而是通过悬搁自然态度下的存在设定和自我信念打开世界的先验维度,让先验世界在其中呈现为先验主体构建之相关项。在此意义上,还原可以被理解为从自然主体回溯到先验主体的方法。通过这一方法,我们才能在极端的自我反思中发现被属世的自我信念所遮蔽的先验主体。^③然而,与此同时,胡塞尔也面临了一个难题——“我”之分裂(Ichspaltung)问题。胡塞尔的先验研究暗含了三个“我”的区分,1. 心理身体的自然的“我”,2. 构建世界的先验的“我”和3. 实行还原的旁观的“我”,即哲学主体。这三个“我”虽然相互关联,但并不完全同一,这就导致了主体分裂问题。对胡塞尔而言,真正的分裂是哲学主体在实行还原的过程中,所经历的从自然主体到先验主体的跨越。他曾在1926年的一篇自称“成熟”的手稿中如此解释分裂现象“于进行现象学思考的哲学主体中出现的‘我’之分裂,是低阶的‘我’和高阶的‘我’,即处于自然态度中的‘我’与还原后处于主体研究中活生生的‘我’之间的分裂,这是(先验还原的)本质的(意义)。”^④

先验主体既不是心理学的意识主体,因为还原不是心理学反思;也不是心灵身体的个体,因为这属于自然态度下的自我信念。它的积极意义恰恰体现在上述主体分裂问题中。R. 伯奈特(Rudolf Bernet)主张分裂问题揭示了主体的“双重生活”。^⑤而S. 卢夫特(Sebastian Luft)认为哲学主体的分裂并不表明,主体可以生活在两种极端不同的态度之中,而是指向了这样一个事实:主体在与自然态度的分离中发现了自身的先验主体性,先验主体是一种作用场域,“世界在这一场域中向经验意识构建自身”^⑥。I. 耿宁(Iso Kern)则将分裂现象比喻为哲学主体的“破茧而出”,从一个被自然态度束缚,视野受限的认识主体进化为拥有无限知识视野的先验主体。^⑦尽管三者从不同角度阐释了主体分裂问题,但都达成了

① Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Husserliana I, S. Strasser ed., Martinus Nijhoff, 1973, p. 138; cf. Edmund Husserl, *Erste Philosophie II (1923—24)*, Husserliana VIII, Rudolf Boehm ed., Martinus Nijhoff, 1959, p. 215.

②③ Cf. Eugen Fink, “Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik”, *Kant-Studie*, vol. 38 (1/2), 1933, pp. 353—354; p. 366.

④ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926—1935)*, Husserliana XXXIV, Luft Sebastian ed., Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 59.

⑤ Cf. Rudolf Bernet, “Phenomenological Reduction and the Double Life of the Subject”, in *Reading Heidegger from the start: Essays in his earliest thoughts*, State University of New York Press, 1994, pp. 245—267.

⑥ Sebastian Luft, “Phänomenologische und mundane Reduktion”, in *Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren*, Rudolf Bernet & Antje Kapust eds., Wilhelm Fink Verlag, 2009, p. 65.

⑦ Cf. Iso Kern, “Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls”, *Tijdschrift voor Filosofie* 24 (1962): pp. 303—349.

一个共识：所谓“分裂”，不过是现象学视角下同一主体的不同维度之间所存在的张力。如芬克所言，这一张力并不作为问题存在，相反，它构成了胡塞尔先验哲学的一个重要原则。哲学主体必须通过割裂自我信念才能实现自身“进化”，通达先验主体。后者超越自然态度的局限，是构建世界的起源。^① 在胡塞尔那里，对世界的哲学追问，“通过赢得世界起源（Weltursprung）的经验性和认识性证明，才让世界的存在真正成为哲学沉思的主题”^②。

结合芬克的解读，我们可以看到，现象学还原实际上进行了两层还原，第一层是从“实存”世界到被给予之现象的还原，也即从自然态度下的世界到先验世界的还原，这一层还原实现了世界的主题化。而它的实现从根本上依赖于第二层还原，即从自然主体到先验主体的还原，换言之，哲学主体实现自身“进化”，所谓“进化”并非某种生物性进化，而是哲学主体通过深刻的自我反思获得超越自然态度的思维维度，这一维度在胡塞尔那里是先验的，源始的（ursprünglich）。再回到存在问题研究，如果说第一层还原是胡塞尔探究世界之存在问题迈出的第一步，那么这一步有赖于第二层还原的实行，也即追问存在问题的哲学主体对自身源始存在的反思。这一思路对于海德格尔来说并不陌生。^③

三、海德格尔的现象学还原

尽管海德格尔对胡塞尔版本的现象学还原持批判态度，但他对于这一方法本身却并不完全排斥，甚至还原在他那里经历了某种转变后似乎成为了追问存在的方法。“我们将现象学方法的基本要义，即研究视线从实存的存在者向存在的转向，称为现象学还原。”^④ 然而，海德格尔并未详述现象学还原如何作为追问存在的方法得到运用。尽管如此，还原之于海德格尔存在论研究的重要性仍被不少后来者所洞察。梅洛-庞蒂在《知觉现象学》前言中就指出，《存在与时间》的思考“只有在现象学还原的背景下才是可能的”^⑤。图根哈特持相同观点。他认为，海德格尔的存在论追问存在意义，而现象学意义上的“存在”是现象的如何被给予（Wie des Gegebenseins），对存在的追问，归根结底只有在现象如何被给予的问题领域才能开展。“海德格尔不需要进行现象学还原以进入现象被给予性的维度，因为他，

^① 早在1917年的贝尔瑙手稿里，胡塞尔就指出先验主体无法被对象化，它不是某个对象，甚至它也不应当被称为“先验自我”，因为自然语言下的“我”可以被对象化。任何表示某种存在者的冠名都不能用来指称先验主体，因为它是所有存在者或者说对象和对象化的起源。Cf. Husserl, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/1918)*, Husserliana XXXIII, Rudolf Bernet & Dieter Lohmar eds., Kluwer Academic Publishers, 2001, pp. 277—278.

^② Eugen Fink, “Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik”, *Kant-Studie*, vol. 38 (1/2), 1933, pp. 356—357.

^③ 马里翁在《还原与给予》一书中也提过双重还原的观点，但马里翁所论述的双重还原，并非本文所重构的双重还原。马里翁认为，胡塞尔只进行了一层还原，即从世界的存在设定到被给予之现象的还原，而海德格尔则进行了两层还原，第一层也是从存在设定到被给予之现象的还原。此处，马里翁指出海德格尔不同于胡塞尔之处在于，前者将被给予之现象当作存在者，并致力于完成从存在者到存在意义的还原，也即第二层还原。Cf. Jean-Luc Marion, *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger and phenomenology*, Thomas A. Carlson trans., Northwestern University Press, 1998, p. 66.

^④ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Friedrich-Wilhelm von Herrmann ed., Vittorio Klostermann Verlag, 1975, p. 29.

^⑤ Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, Colin Smith trans., Routledge, 2002, xvi.

在这一维度被胡塞尔打开之后，已然置身其中了。”^①换言之，《存在与时间》的基础存在论研究已经预设了第一层现象学还原，因为其处于还原所敞开的现象被给予性维度。那么根据还原的运作原理，这一维度的实现有赖于第二层还原，即从自然主体到先验主体的还原，这也就意味着第二层还原要么也同时被《存在与时间》预设，要么在其论述中被执行。海德格尔的选择是后者。

海德格尔主张对存在的追问要从哲学主体，即追问的主体下手，所以存在论应以此在分析（Daseinsanalytik）为基础。《存在与时间》的前半部分展开了对日常此在的分析，日常此在也被称为非本真此在。海德格尔在《存在与时间》具有纲领性意义的第五小节指出，尽管日常此在分析揭示了此在作为“在世之在”的本质结构，但“它不仅是不完整的，而且还是暂时的，（…）此在分析要求更高的，本质性的存在论基础”^②。而日常此在分析并不能提供这一存在论基础。“在世界最切近的操心之物中呈现出来的沉沦存在（das verfallende Sein）引导着日常此在诠释，在存在者层次上（ontisch）遮蔽了此在的本真存在，由此拒斥了围绕这一存在者开展的存在论的恰当基础。”^③日常此在分析之所以不能提供，甚至拒斥了“本质性的”或“恰当的”存在论基础，是因为它不能满足基础存在论对原始性的要求。^④“对此在的原始性存在（das ursprüngliche Sein）的分析，必须是在对抗沉沦的存在者层次上的和存在论的分析倾向中被赢得。（…）此在的存在方式因此要求这样一种存在论诠释，它将（…）原始性作为自身的目标，它通过对抗此在自身的遮蔽倾向以赢得这一存在者的存在。”^⑤虽然海德格尔的此在分析以日常此在分析为出发点，但显然，于他而言，此在的原始性并不是日常性。这也是他区分本真和非本真此在的原因。在海德格尔那里，如果我们要获得原始此在的视野，那么我们必不能再如日常此在般生活。相反，我们必须要对日常性的遮蔽倾向。何谓日常性的遮蔽倾向？它遮蔽的又是什么？

在早期弗赖堡讲座期间，海德格尔经常谈论日常生活经验遮蔽自身实行的倾向。这一倾向指人在日常生活中跟事物打交道时，会倾向于关注事物的内容，而忽略事物（作为被给予之现象）的如何被给予。^⑥而事物的如何被给予恰恰构成实际性生活的本源领域（Ursprungsgebiet）。在1919/1920年冬季学期的“现象学基本问题”讲座上，海德格尔将哲学定义为本源科学（Ursprungswissenschaft），其所要探索的正是实际性生活的本源领域，而日常性是哲学家通往这一领域的路上首先要克服的障碍。伴随着海德格尔于马堡讲座期间明

① Ernst Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, 1970, p. 263. Cf. Jean-Luc Marion, *Reduction and Givenness: Investigations of Husserl, Heidegger and Phenomenology*, Thomas A. Carlson trans., Northwestern University Press, 1998, pp. 40—76; John D. Caputo, “The Question of Being and Transcendental Phenomenology: Reflections on Heidegger’s Relationship to Husserl”, *Research in Phenomenology* 7 (1977): pp. 84—105; Steven G. Crowell, *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning: Path toward Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, 2001, pp. 182—202; 倪梁康《胡塞尔与海德格尔——弗莱堡的相遇与背离》，商务印书馆，2016，第13页。

②③④⑤ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, Friedrich-Wilhelm von Herrmann eds., Vittorio Klostermann Verlag, 1977, pp. 23—24; p. 412; p. 310; pp. 412—413.

⑥ Cf. Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Matthias Jung, Thomas Regehly & Claudius Strube eds., Vittorio Klostermann Verlag, 1995, pp. 10—65.

确表达的存在论兴趣，实际性生活这一表述在《存在与时间》中被此在取代。^①但自早期弗赖堡讲座开始，海德格尔对日常生活经验的认识并未发生本质变化，乃至在30年代初期的存在论思考中，他也仍然保持了对日常生活遮蔽倾向的警惕。世界作为“存在者整体在日常盘算和筹谋的视野中，无法被理解和估量”，它“在流俗的意图和需求中”总是陷于遗忘的深渊。^②对海德格尔来说，无论是将此在置身于其中的世界主题化，还是获得此在的源始视野，我们都首先要克服日常生活的遮蔽性。

而日常生活的遮蔽性正是自然态度的问题所在，或者说，日常性属于自然态度。它是我们习以为常的与世界打交道的态度：我们习惯从自身出发带着功用目的和意图看待、理解或使用世间存在者，执取它们的内容和实存。这一习性的核心即我们属世的自我信念。它横挡在我们进入现象被给予性领域的通道上，障碍了我们对于世界整体的省察，以及对于自身的认识。正如芬克所言，“我们生活在这些存在者之间，它们置身于我们习惯的牢笼里，而我们也忘记了如何破笼而出。”^③因此，无论是胡塞尔还是海德格尔，都需要某种对抗习性的方法以冲破牢笼获得更广阔的视野，实现哲学主体的“进化”。胡塞尔将这一方法宣称为现象学还原；海德格尔虽未宣称，但实际执行了它。在《存在与时间》中，海德格尔指出此在日常性的遮蔽倾向，并在论述的后半部分转向本真此在及其先验时间性视野的分析，这即是对还原的执行。这一时期的海德格尔，与胡塞尔一样，在推进其存在问题研究的征途上，都致力于寻找并揭示那个超越自然态度的源始性的先验主体。^④

从在俗世中沉沦的日常此在到拥有先验时间视野的本真此在，这一变化的背后正是从自然主体到先验主体的还原。但海德格尔的本真此在与胡塞尔的纯粹意识是两种具有显著差异的先验主体。一个是以“去存在”（zu Sein）为座右铭向死而生的存在者，另一个则是放弃了自我信念以辩护知识客观性为追求的绝对意识。现象学还原在两位哲学家的研究中导向了截然不同的结果，这一现象却并非难以理解。因为在很多人看来，两者的研究路线迥然不同：一位热情地追问缥缈的存在，另一位则冷静地思考知识的构建；一位在艺术和诗歌中寻找存在的踪迹，另一位则始终将哲学当作第一科学。然而这流于表面的印象并不能被当作两者在先验主体问题上的实际分歧。无论对于胡塞尔还是海德格尔，还原所最终揭示的先验主体都是隐藏在自然主体背后的那个源始主体。两者的分歧在于前者认为源始主体是相对意义

^① 海德格尔早期弗赖堡讲座一个主要论题即实际性生活，在1923年的“存在论—实际性的解释学”讲座上，他表明“如果把生活理解为某种方式的存在，那么实际性生活指的就是我们自己的此在。此在作为‘此’是对自身存在特征的表达。”（Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63, Käte-Bröcker Oltmanns ed., Vittorio Klostermann Verlag, 1988, p. 7）而从他在1925年的马堡讲座“时间概念史导论”上明确表达了自己的存在论兴趣开始，“此在”便逐渐取代了“实际性生活”的表述。

^② Martin Heidegger, *Wegmarken*, GA 9, Friedrich-Wilhelm von Herrmann ed., Vittorio Klostermann Verlag, 1976, p. 193, p. 195; cf. Heidegger, *Holzwege*, GA 5, Friedrich-Wilhelm von Herrmann ed., Vittorio Klostermann Verlag, 1977, p. 59.

^③ Eugen Fink, “Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls”, *Revue Intentionale de Philosophie* 1 (2), 1939, p. 240.

^④ 达尔斯特伦等学者认为，海德格尔的存在论研究同样也离不开先验主体的设定。相关论述请参见：Daniel O. Dahlstrom, “Heidegger’s Transcendentalism”, *Research in Phenomenology*, 2005, pp. 29—54; Francis F. Seeburger, “Heidegger and the Phenomenological Reduction”, *Philosophy and Phenomenological Research* 36 (1975): pp. 212—221.

上的“无我”^①，只有将属世的自我信念悬搁，才能进入无我之境；而后者则认为日常的“常人”（man），过于平庸，随波逐流，以致于湮灭在公众群体中，只有通过对抗日常性倾向才能让那个向死而生，筹划自身存在的“真我”显现出来。所以，胡塞尔并非如海德格尔所批判的那样，忽视了意识主体的存在问题，只不过他对于还原所揭示的先验主体之存在有着与后者截然相反的理解。

两者的分歧将我们引向这样的思考：那个自然主体，即日常之“我”的背后是否有一个更源始的“我”？它是超脱了属世自我信念之局限的“无我”，还是拥有另一种非凡自我信念的“真我”？对这一主题的探讨已经不是本文的任务，但至少我们从两位哲学家的分歧中可以获得这样一种认识：现象学还原不仅仅构成二者存在问题研究的进路，更是对哲学思考者本身提出的极端自我反思的要求——破除习性中根深蒂固的自我信念，发掘被其遮盖的那个作为自我和世界信念之起源的源始存在者。对世界存在的思考将导向思考者对于自身存在的反思。胡塞尔与海德格尔的根本分歧并不在于先验意识构建和存在论的兴趣差别，而是两者在探究世界存在问题，同时也是在极端自我反思的过程中，对先验主体所产生的不同理解。然而，不论“无我”还是“真我”都不是二者关于先验主体的最终理解。后期胡塞尔意识到先验主体不仅仅是绝对的知识领域，于是深化了对生活世界的探索；而30年代之后的海德格尔则突破了存在主义色彩的“真我”局限，在诗性语言中寻找更为广阔的存在视域。他们在各自哲学思想的发展中，都试图不断拓宽和推进先验主体这一深邃主题，同时也在存在问题研究上开启了有别于传统形而上学的现代视野。

（作者单位：浙江大学人文学院哲学系 责任编辑：王 喆）

^① 此处“无我”指无“经验性的我”。胡塞尔在其思想中后期也对自我问题进行过严肃的探讨，但可以确定的是，他的自我研究始终在先验维度开展。胡塞尔不研究经验性自我，经验性自我在他看来是社会人类学关心的主题，也正是在这个意义上，他批评海德格尔哲学走向了社会人类学。