海德格尔对胡塞尔现象学还原方法的批判*

靳希平

一、胡塞尔的现象学还原方法

胡塞尔现象学还原方法的提出是出于两方面的原因：一方面为了使他在《逻辑研究》一书中提出的思想——"即不研究也不否定实在，只研究'实在'的现实给定方式"的思想，成为一个一般性的方法。另一方面，由于《逻辑研究》所涉及的问题主要是数学和逻辑基础理论问题，它从形态上只是一门具体的基础理论科学。在此书影响下产生的早期现象学运动，即当时著名的 Göttingen 学派和 Münschen 学派的成员，也是在不同的具体学科领域中从事现象学的开拓工作。它们均属于运用现象学的描述方法建立基础理论科学的尝试。但自柏拉图、亚里士多德以来，西方哲学不仅仅是一种方法论的研究，或一门具体的基础理论科学，它应该提供关于一切实际存在的共同本质、共同基础，提供各种杂多的统一的基础知识。《逻辑研究》并没有从事这方面的工作，因而从传统意义上讲，它还不是现象学的哲学。现象学还原，就是胡塞尔经过十三年努力而建立起来的，将一般现象学发展为现象学哲学的方法。这一方法在他的《观念（Ⅰ）》中得到详尽地阐发。

现象（Phõnomen）在胡塞尔的用语中是一个很宽泛的概念：假象、幻象、真实存在、真理，自然现象、生理心理现象等等都囊括于其中。什么是现象界诸杂多的统一基础呢？作为诸杂多基础之超验领域在何处呢？为了达到这个领域，必须施行现象学的还原，克服传统的自然主义立场。胡塞尔这里的所谓自然主义是指下面的看法：我们在自然界中所遇到的对象是一种超越的存在，它是完全独立于任何实际的给定方式，即独立于人的任何认识行为。它象我所看到的那样，自在自为地存在于外在世界中。它的这种存在方式不与任何东西（主要是主体）具有相对性。对这种绝对的超越存在的确信就是自然主义。

胡塞尔并不否认自然主义所相信的事物的存在。世界作为现实总是现实的存在着，只不过我们对它的看法、印象会不断变化。这个世界是一种自然的肯定性。作为这个世界的组成部分的我也是一种实在的现实①。现象学还原并不否定它们，所谓现象学还原是说：在作为实现的整体的世界自在自为地存在的同时，在它仍保留着它原来的样子的同时，"我们将它们置于我们的'行动之外'。我们将它们存放在一边。"我将"它们用括弧括起来。它们仍然存在在那里，就象被括在括弧中的东西那样，就象被切断于电路联系之外的电路一样存在在那里"②。这种通过放进括弧或者搁置一旁的方法对事物进行的重新评定，就是现象学的还原。胡塞尔还称其为 $\varepsilon\pi o\chi\acute{\eta}$（读 epoché）。这个词是由古希腊文动词 $\varepsilon\pi\chi\omega$ 变来的。$\varepsilon\chi\omega$ 原意为有把握等义。$\grave{\varepsilon}\text{-}\pi\acute{\varepsilon}\chi\omega$ 有持着于某物，持保留态度等义。中文常译为"悬置"，实际上是指对"实在"的问题持中立的态度。

这种方法的最突出的特点就是它既不象诡辩论者那样否认实在的存在，也不象怀疑论者

* 本文为《胡塞尔与海德格尔和现象学殊异初探》一文的第六章。全文正在北大哲学系的内部刊物《哲学参考》上连载，并将见于《德国哲学》。

那样怀疑实在的现实存在。这种方法只是将实在搁置一旁。还原的运用当然也是一种行为，按胡塞尔的观点，这是意识的一种独特的行为。现象学的还原将整个自然界和人的自然存在、生理心理活动都放到括弧中。在还原之后剩下来的是什么呢？剩下的只有纯的经历、纯的意识，纯的自我以及同它们相关物的纯关系。胡塞尔认为这个剩余物构成了一种原则上特殊的存在的领域。这是一个绝对的存在域，是一个绝对的，或超验的主观性的领域③。按胡塞尔的意见，超验现象学应该把自己的研究重心一直放在这个独特的超验自我的纯意识的领域之内，对这个超验自我进行研究。由此可见，现象学的还原在胡塞尔的现象学中起着举足轻重的作用，它规定了现象学的超验性，它规定了超验现象学研究的对象，即纯意识、超验主观性、纯自我。它为现象学开辟了一个新的视野，剩下的只是对其进行描述和分析了。它也限定了胡塞尔现象学只能是纯意识的分析。我想在这里再次指出，从胡塞尔还原法的思想，同样可以看出数学对他的哲学的影响。在详细论述还原法的《观念(Ⅰ)》中，胡塞尔写道："我在从事研究数学及其规律的工作……对我来说数的世界存在在那儿……只有当我研究数学时，数学的世界对我才存在。……但对我来说，自然世界……从前、现在直接存在着，只要我还自然地生活着……""当我进行数学研究，进入数学天地中时，我并不要对自然的世界作任何的改变。自然的世界一直在前进……但这时，自然的世界被置于我的考察之外，自然的世界对我的意识行为来说只是背景，但并非我的视野。我的视野在数的天地之中"④。胡塞尔想用数学中的经历来晓谕人们他的还原法的精髓：象数学将具体对象存而不论，只研究纯粹数量关系而不影响和改变具体对象的存在一样，现象学将自然界和具体的人的自然存在放在括弧中，只研究纯粹的意识结构，而不会影响和改变自然界的存在。因此，联系数学的抽象原则来考察理解胡塞尔的还原法，一方面使我们不至于误解胡塞尔，简单地斥之为否定物质世界第一性的唯心主义，另一方面又可以更清楚地看到他的还原法、进而看清他的整个现象学的根本局限性。

二、关于"超验"一词（Transzendental）的含义

我们前面多次提到超验现象学这个观念，但什么是"超验"(transzendental)呢？这个概念不仅对研究现象学，而且对一般地了解近现代西方哲学都具有重要的意义，所以不妨在这里多讲几句。

"transzendental"是中世纪经院哲学创造的概念。他们将拉丁字"transzendere"(渡过，越过）的现在分词 transzendent 加上了 -al 之后构成这个词。在中世纪的哲学语汇中它与 transzendent 没有意义上的区别。所以中世纪将所有的超出类概念和范畴之外的存在的基本规定性都称之为 Tsanszendental(超越)。这些基本规定又都是必然的，直接地从本质中导出并一直与本质联系在一起的。中世纪经院哲学将六种存在概括在 Transzendentalien(超越物)概念之下：① res—物，② ens—存在，③verum—眞④bonum—善⑤ aliguid—东西，⑥ unum——。"存在本身就是物，如不将其加以分割，存在就是一，与其他存在相区别就是东西，相对认识它就是眞，相对于意愿就是好，忽略了意识，它就是完善"⑤。这便是六种超越物之间的内在关系。

到了近代，康德对这个概念赋予了全新的意义。他"把下列知识称之为 Tranzendental：它并不从事关于对象的研究工作，而是研究我们的关于对象的知识的种类。只要这种知识还有可能是 apriori(先验的)，这类概念的系统将被称之为 Transzendental—哲学"⑥。自此之后，

Transzendental 在否定方面便有了这样的含义：不是直接去研究对象。这样西方哲学便同它的无数子孙后裔及衍生物（各种自然科学）划清了边界，为自己明确地划定了自己的科研领地。关于自然界中现实性的研究已不再是哲学研究的任务了。这样的哲学就是 Transzendental，中文译为超验或先验。

在肯定方面，Transzendental 则意味着：对象的知识种类的研究，这就是说，Transzendertal 问题就是认识论问题。在康德那里，Transzendental 问题就是具体指的，对涉及我们的认识(知识)的可能的经验的条件研究。而这种经验之可能的最根本的条件在康德那里不外乎是概念性 (Begrifflichkeit)，因此，Transzendental 还意味着关于概念的研究工作。当然这里的概念不应该源于经验，而是"关于对象的先验概念"[7]。

但是，"我们关于对象的先验的概念"，作为我们认识之可能的经验的必要条件，这一点并不是不证自明的。这个必然性需要一个证明，即应证明为什么非经验的，不可能从经验导出的先验的知性概念是经验的必然条件。《纯粹理性批判》一书努力为我们做出这种证明。这就是该书影响极大的一部分：纯粹知性概念的 transzendental 演绎。这种先验性的证明也称之为Transzendental。但在康德看来，这种关于对象的先验的概念的知识总是与对象相关，概念只有与对象相联系，有经验的伴随才能具有确切的含义。Transzendental 不仅意味着逻辑上先验于经验，独立于经验，同时又意味着不能与经验隔离，不能脱离于经验。所以谈到Transzendental 时不能完全撇开经验的可能性。Transzendental 还有一层意思：先验知性概念只限于应用于经验对象，而不能应用于自在之物，这即是说，transzendental 还含有非超越性的意思。

与transzendental 之含意相联系，才在欧洲哲学史上出现了 transzendental 的另一种意义，即德国唯心主义哲学的用法：Transzendental 是说自在之物或一切具体存在中的存在的原则就是我思 (Ich-denker)。这种思想是直接以康德的先验概念客观性证明为基础或为前题的。关于德国唯心主义的这种意义上的 transzendental 的规定，我想引用 Ludwig Landgrebe的一段话作说明："相反自费希特开始的唯心主义试图证明所有实际存在中的存在原则只能是思维着的自我本身。它在这种尝试中一直坚持着由康德提出的任务：从最高的原则出发，先验地将所有的表象演绎出来。并且在这个意义上将它的哲学也称作 transzendental—哲学"[8]。

现在我们回来谈胡塞尔。"Transzendental" 是胡塞尔经常使用的词。但是就我所看到的文献，胡塞尔从来没有象康德那样给它作过准确的定义。所以我们只好试着从其上下文中将这个词的含义提取出来。

在《观念(Ⅰ)》中我们读到："通过现象学还原在我们面前出现了一个作为一种确定意义的'绝对'存在的 tsanszendental(超验) 意识的王国。它是存在本身的最原初的范畴（或者用我们的话说，叫最原初的区域）。一切其他的存在的区域都根植于其中。一切其他区域由于本质的规定都与之发生关系。所以这个王国自身独立于一切其他的存在区域……在 transzendental（超验的）存在与 transzendent（超越的）存在之间的本质关系中奠定着…… 现象学与其他科学之间关系的基础。这个关系意味着，现象学统治的领域以一种奇特方式，超出了一切其他学科的领域之外……"[9]。如果我们将这段话与康德的定义相比较，那么康德定义中的 transzendental 的各方面含义只剩下了一个含义：一切知识或认识的必要条件。胡塞尔的 transzendental 研究便与康德大为不同。康德 transzendental（超验）哲学以作为认识经验的必要条件的先验概念为前题，这些所谓先验概念是直接从形式逻辑中接受过来的。它们不是

在独立地研究论证中获得的概念，而是承认接受别的学科的成果。康德将这种非批判的接受称之为形而上学的。但是这些认识经验的先验的概念，认识经验的必然条件，从一开始便被胡塞尔拒绝。胡塞尔的 transzendental 研究从一开始便对一切其他具体学科持保留态度，与它们保持着距离。当然他不能不加研究地接受任何作为其他科学的成果的概念作为现象学研究的前题，否则便违背了他“回到事物本身去”的原则。正是在这个意义上，他认为自己的现象学是无先决条件的（Voraussetzungsfrei）。按照胡塞尔的看法，现象学是为一切其他科学进行奠基的科学。所以他的《逻辑研究》是为形式逻辑奠定基础。

还有一点我们应该注意到，康德的超验（transzendental）哲学只是论证认识——经验之必要的条件，而胡塞尔的现象学不仅为认识，而且为一切其他种类的经历，比如幻想、怀疑、失望、信仰、气愤、思念等等，奠定了基础。所以胡塞尔超验奠基活动比康德的超验哲学更加一般化，更普遍。所谓超验地（transzendental）为其他科学提供基础，是说为其他科学提供关于最一般的“绝对存在”，或存在本身之最原初的范畴。其他一切存在均根植于这个绝对的存在之中。因此一切其他科学均应建立于这个绝对存在之上。所以胡塞尔也把他的 transzendental 科学称之为“始基科学”⑩，而这正是康德为所放弃的自柏拉图以来的西方哲学的传统任务。

既然如此，胡塞尔有什么根据或理由还把自己的哲学称之为近代意义上的 transzendental 研究呢？这有两个根据：

首先，现象学哲学提供的存在是绝对的。这是说，这种存在不是任何实在的存在的肯定或证明，也不是关于经验的存在性证明。这种存在不涉及一般意义上的经验和观察，这种绝对的存在是绝对非实在的。所以超验意味着对一切经验观察中显现的实在的彻底的超越。

其次，这种绝对存在是纯意识的存在。它是生命能直接经历到的，对于自我来说绝对不陌生，所以这个存在具有绝对的内在性。正是在这个意义上，这个存在是个超验的（transzendental）存在，即 transzendental 意识的存在。这种通过现象学还原获得的绝对的存在是完全独立于任何实在的，尽管它的内部结构是意向性的，并且它还主动地去构成一切实在的存在⑪。通过上述分析，我们看到，胡塞尔使用“tsanszendental”（超验的）这个词只在一个意义上与康德哲学中的“transzendental”的含义一致：为经验、认识提供基础，尽管胡塞尔的现象学不限于此。此外，胡塞尔还把为一切其他具体基础科学奠定基础的现象学工作也算为 transzendental，transzendental 还被胡塞尔用于哲学、纯意识的存在、绝对性，最后还被用于指称意识的纯经历，即不涉及实在的特殊内在经验。transzendental 作为实在（Realen）和超越物（Transzendenten）的对立物，表示绝对的内在性和非实在。总而言之，胡塞尔的 transzendental—现象学中 transzendental 既不同于中世纪哲学的用语，也不同于康德开拓的近代传统 transzendental 哲学的意义。这一点应该引起我们的注意。

三、海德格尔的还原法

前面我们分析海德格尔在“大百科”条目工作中对胡塞尔的还原法进行批判时已经指出，海德格尔并不是完全放弃了还原方法。现在我们就来具体分析一下海德格尔的还原以及这种还原与胡塞尔还原法的区别。

海德格尔还原法的运用首先表现在对现象（phänomen）的限定上。“现象学中的这个名称与其他科学中的名称，比如神学、生物学等等的本质区别就在于，现象学并不谈论这门科

学研究对象的事物性（Sachhaltigkeit），而是只谈论——并且强调——那个如何（Das Wie），那种形式……”⑫。这里对象的事物性被搁置在一边了，只有“如何”（Das Wie），即构造事物性的结构，才被作为问题进行研究。

海德格尔运用还原法的另一个例子是他对 Dasein 一词的限定。“Dasein（亲在或译为此在）这个实在的存在是无法根据它的外观经验到，也不能根据它的‘外观’把握到。根据它的组成、层次和部分，同样把握不到它。尽管它的这些部分、层次等依据一定的观察方式可以找得到”⑬“这种实在的存在是否由心理的、生理的和精神的东西构成，这些实在性是如何被规定的，诸如此类，在这里我们根本不去追究。人们常常通过给这种实在存在最常用的名称，即人，homo animal rationale（有理性的动物），来预先划定这种研究和经验的范围。我们则从根本上将自己置于这个范围之外”⑭，进入一个全新的“存在的领域”（Seinsdimension）。在海德格尔的观察中，笛卡尔的“我思”以及它的规定被放在一旁，听其自便，以便赢得“我在”本身和它的规定⑮。这里我们又一次看到，海德格尔的还原与胡塞尔的还原的区别。胡塞尔通过还原获得的是一个新的纯存在的领域，即超验的纯意识的存在域。除了这个纯意识存在之外，一切都被搁置起来。与此相反，海德格尔不但不去追究一般的实在，而且也不去追究意识的存在。他是到意识存在之外去寻找亲在的结构和一般性存在的意义。但至此为止，海德格尔另辟新径的方法仍然是还原法。海德格尔自己明确地讲过，他的现象学的基本方法，“就其将研究的视线由幼稚地被把握到的实在存在投回到纯存在而言”，应“称之为现象学还原”⑯。但这个还原不再是胡塞尔的还原。这种还原是以不同的形式向另外的方向进行的，而且还是以本体论差别为其前题的。

我们来具体考察海德格尔还原的两个例子。海德格尔在他的《现象学基本问题》一书中对“现象学”这个概念作了详尽的分析。首先德文“Phänomenologie”被分析成“Phänomen”和“Logos”两个组成部分。然后又将这两个来自古希腊语的两个名词还原成它的动词形式，指出：“Phänomen”来自动词“phaino”（$\varphi'\alpha\iota\nu\omega$）。“phaino”（$\varphi'\alpha\iota\nu\omega$）的被动式为“phainomai”（$\varphi'\alpha\iota\nu o\mu\alpha\iota$）；其被动分词为 phainomena（$\varphi\alpha\iota\nu'o\mu\varepsilon\nu\alpha$）。phainomena 可以做名词用，是德文“phänomen”的直接来源。而 $\varphi'\alpha\iota\upsilon\omega$ 这个字原意为：自己让人看见，显示自己，让自己见到天日，照亮等意义。海德格尔就是通过这种词源的解释找到其最原初的意思（这也是海德格尔解释学方法的一个具体例子），并坚持从这意思出发去理解现象，将 Phänomen 的其他意义都置于不顾。关于 Logie 的分析也是如此。首先，古希腊文中 Logos 的动词是 Lego（$\lambda\acute{\varepsilon}\gamma\omega$），是谈话表达的意思，它与希腊文中的另一个字 apophainesthai（$\grave{\alpha}\pi o\phi\alpha\iota\upsilon\omega\rightarrow\grave{\alpha}\pi o\phi\alpha\iota\nu o\mu\alpha\iota\rightarrow\alpha\pi o\phi\alpha\iota\nu\varepsilon\sigma\theta\alpha\iota$）可以通用。而 $\grave{\alpha}\pi o\phi\alpha\iota\upsilon\omega$ 又是由两部分组成：前缀 $\alpha\pi o$ 和词干 $\varphi\alpha\iota\upsilon\omega$。而词干正是 phänomen 之动词词根。于是 $\varphi\acute{\alpha}\iota\upsilon\omega$ 又与“现象”之本意发生联系。$\alpha\pi o$ 相当于德文的 ab，英文 absotue 中的 ab-，本身是表示原因、来源的介词，相当于英文 from。“$\varphi\alpha\iota\upsilon\omega$”我们前面已解释过了。二者加在一起，表示“ans Licht bringen”——带到阳光之下，转意为：揭示、阐明、自我暴露，显现为…，因此海德格尔通过 apophainesthai（$\grave{\alpha}\pi o\varphi\alpha\iota\gamma\varepsilon\sigma\theta\alpha\iota$）把 Lozos 解释为“sich von ihm sebst her zeigen”自己显示自己本身（然而在日常古希腊语中，Logos 是言语、谈话的意思。所以海德格尔在他的文章中，对古希腊哲学家文献的译释一般不为哲学史界接受。他的这些解释大部分过于牵强，有的则是错译，有的是抓住一点不及其余，即所谓仁者见仁的做法。这一点实不足取）。经过上述过程，海德格尔将 Phänomenologie（现象学）还原为“apophainesthai ta phainomena（$\alpha\pi o\varphi\alpha\iota\nu\varepsilon\sigma\nu\alpha\iota$ ta $\varphi\alpha\iota\nu-$

$o\mu\varepsilon\alpha$)”意即自己将自己显示出来让人看 (Das an ihm sebst her sehen lassen)⑰。通过对现象学概念的这种解释，现象学在海德格尔这里便只有方法论上的意义了。

全部胡塞尔现象学到了海德格尔的手里只有一句话是最本质的：“回到事物本身去”。让事物自己显示自己。关于这一点海德格尔自己有明确的论述：这里的现象学“不是指包括了被很多现象学的信徒追随着的一种特殊的哲学方向。有本质性意义的也不是一个所谓现象学的派别存在。最有决定性意义的是被称之为现象学方法的工作原则。从整体上看，这个原则并不是什么新东西，而是哲学中许多不言而喻性之一，即这样一个原则，人们应该对哲学的对象按着它的自己显示的本来面目去研究，去考察。向事物本身推进，将事物本身从先入之见中，从传统的掩蔽中，从为偏见缠身的粗浅问题中解放出来。这就是现象学的本身倾向：回到事物本身去”⑱。从这个原则中并不能推出什么结论，或者从中为研究制定什么教条。它只指导人们去研究探求⑲。但在胡塞尔那里，“回到事物本身去”是现象学中描述方法的原则，而不是现象学的全部内容，现象学在胡塞尔那里一直意味着许多门具体的基础科学和一门为一切基础科学提供基础的哲学。后者的主要内容则是意识的分析。而海德格尔却明确讲：“现象学是‘方法论’名称”⑳。关于这个问题，德国弗赖堡大学的教授，海德格尔最后一个亲传弟子 Friedrich-Wilhelm Herrmann 写有一本小册子《Der Begiff der Phanomenolgie bei Heidegger und Husserl》，其中对此问题作了十分详尽的分析，有兴趣的同志可以参考。我这里不再重复。

通过上述 Phänomen 的分析，海德格尔对 Phänomen 作了分类：对 Phänomen 这一概念的肤浅的使用和现象学上的使用（这里现象学的使用当然是指刚才解释过的意义，即自我暴露意义上的使用）。这个概念的使用是否肤浅，取决于这个概念所指的存在相遇的形式。(Der Art seines Begegnens)如果与存在的相遇的形式是表现各种实际存在的表象，将这些表象称之为Phänomen的话，这种应用就是肤浅的。各种自然科学都是从事实际存在的表象的研究。所以它们所用的 Phänomen 的概念，比如物理现象、生物现象等，就是肤浅的。只有下例相遇方式中，使用 Phänomen 这个概念才不是肤浅而是现象学的：通过这种方式遇到的存在首先而且经常不显示自己，而是用与之相对的、自我显示的东西将自己隐蔽起来。但同时，它又是那首先且常常自我显现的东西的本质，甚至是使它们的意义和基础得到阐明的东西㉑。

肤浅的“现象”之所以肤浅，就是因为它并没有指示事物本身，而是指示事物的消息、朕兆。事物本身没有显示自身，自己没露面，而只是以某种形式报到了（就象我通过名单知道已有30人报到，但并没有见到，更谈不上认识这些人的存在本身）。这就是说，在自然科学中研究的现象及其规律，都是肤浅的现象和规律。现象学的现象，应是事物的自我显现，而且是一种特殊的实际存在的自我显现：人的亲在现象。在现象学的现象概念中指示了人的亲在本身。因为人的亲在现象和他存在本身就是最后的原因和基础，在他们后面什么也没有了，所以这种现象最符合“回到事物本身去”这一原则了。因此我们也可以清楚地看到，所谓“事物本身”不再是胡塞尔的构造对象的意识，被意识构造的对象以及超验自我了，而是“纯存在本身”。通过现象学概念的规定，一切实际的实在存在，一切自然科学的研究对象，都被作为肤浅的现象放到“括弧”中存而不论。

海德格尔认为，将两种现象概念，即肤浅的现象概念与现象学的现象概念相混淆，是哲学中最大的混乱。这种混淆实际上是将本体性的现象与本体论性质的现象混为一谈。所谓本体的就是实在的，而本体论的就是非实在的、纯存在的。海德格尔显然在追逐那超越于一切

具体实在之外的独立的特殊的存在类。从形态上看，他的哲学是从近代哲学的认识论立场倒退到古代和中世纪本体论立场。但传统的本体论形而上学也是将这二者混淆起来了。直到近代才渐为人们以认识论为中心的哲学所代替。而实际上近代认识论与传统本体论形而上学犯了同样的错误[22]。所以海德格尔哲学仅仅在形式上是对在近现代濒于灭亡的传统本体论的拯救与复辟(这一点海德格尔自己也直认不讳)。正鉴于此，海德格尔写道："'Phänomen'这个名字意味着一种任务：从否定方面讲，反对一切先入之见；从肯定方面讲，关于所谓现象的分析必须弄清楚，现象给关于哲学的对象〔的观念〕中带来的那些先入之见，因为人们可以最终指出，没有这些先入之见是根本行不通的。因此对本质性的先入之见的批判代表着哲学研究的本质的部分"[23]。这种批判就是所谓对哲学历史的消解（Destruktion der Geschichte der Philosophie）。这种对历史的消解当然也是对'现象'的进一步限定，所以也是一种向事物本身的还原（Reduktion）。

还原法还体现在海德格尔对科学概念的分析上。他说："现象学这一提法是科学的哲学方法本身的名称"[24]。什么是科学的哲学呢？海德格尔认为在古希腊哲学中，Philosophia（φιλοσοφ'ια）一词的本义就是科学本身。但如果真是如此，科学的哲学一词不成了同义反复了吗？海德格尔认为，这并非同义反复。他认为"科学"这个修饰是必要的，因为在哲学史的漫长发展中，"哲学这个概念已经蜕化为'关于世界观'的学说的同义语"。通过科学的哲学这一修饰，海德格尔将自己的现象学与一切关于世界观的理论、构造世界观的理论区别开。"根据世界观这个词的意义，它总是与当下的亲在发生关系"[25]。它的存在总是历史地来自于实地的实际存在，总是历史地依附于它，同时又历史地为它服务。它只被那浅薄的意识所规定：人们应该从哲学中期待什么，和可以从哲学中得到什么。"[26]譬如，它规定，哲学应该研究其他各门科学的成果，它规定哲学应该按自然科学的思维方法来构造世界观。它研究关于自然、精神、上帝、自由等等，总之是研究实证性的或实在性的东西。"如果一种哲学不满足于回答世界观问题，那么浅薄的意识便将其斥之为无价值的东西"[27]。这种意识之浅薄的原因，就在于它两眼只盯着具体事物、具体的实在。舍此而外，一切为空。世界观哲学坚持的方向，它所搞的内容，在海德格尔看来，绝非真正哲学之内容与方向，因为这种方向总是执着于实在，或执着于实证性的东西。也就是说，海德格尔的真正的哲学将一切实在置于不顾。起码不总是执着于其上。这点与胡塞尔将实在全部放在括弧中的立场并无二致(海德格尔反对将世界观当成科学的哲学的看法，甚至同逻辑实证主义及语言分析哲学有着共同的倾向性。可见，反对世界观哲学是当代西方哲学各派的共同特征，并非只为科学主义倾向所独有)。这当然是现象学的还原了。通过现象学还原，海德格尔将自己的哲学既同一般的自然科学划清了界限，又同传统世界观哲学划清了界限。

那么什么是真正的科学哲学应该研究的内容呢？海德格尔认为，哲学应该是一门关于纯存在的科学，也就是他的存在本体论。

四，海德格尔还原法的基础

上面我们已经看到，肤浅的"现象"理解，与现象学的现象理解之间的区别，以及科学哲学与世界观哲学和具体自然科学、社会科学之间的区别，总是归结到纯存在本身与实在性的具体存在之间的区别之上。这就说明海德格尔的还原法并非如胡塞尔那样的无前题的还原，而是有前题的还原。这种还原是以本体论差别（Ontologische Di fferenz）为基础的。

为了理解海德格尔还原的前题就必须弄清什么是海德格尔的本体论差异，即弄清在海德格尔那里纯存在与实际的实在性存在的区别何在。

首先，什么是纯存在（Sein）呢？海德格尔认为，从否定方面看，“纯存在”就是非实际的实在性存在，非实物性存在。又可以说，纯存在外在于器物性实际存在。所以“纯存在”是对器物性实际存在的超越（transgendent或transzendental）。海德格尔认为：“通过对纯存在与实际实在性存在的区别和将纯存在作为研究题目加以强调，我们已从根本上越出了实际实在存在的范畴。我们进行了一次超越，我们 transzendieren 实际的存在。”“我们也可以将这种作为批判性科学的关于纯存在的科学称之为超越的科学（transzendentale Wrssenschanft）”[28]。（有必要再一次指出，海德格尔这里用的述语transgendental 显然与胡塞尔及康德意义上的transzendental不同，而是在中世纪哲学术语的意义上使用 transgendental 这个概念。Transzendental 是 Transzendant 的同义语，即超越之意。）这显然只是从否定方面规定了纯存在，即只规定它不是什么，它超越了什么，没有规定它本身是什么。

什么是纯存在的肯定性的规定呢？海德格尔写道：“纯存在与实际的实在性存在的区别显现于时间过程本身（in Zeitigung）和时间性（Zeitlichkeit）之中”。时间性使纯存在同实在性存在的区别成为可能。没有时间性就不可能对纯存在进行肯定性的规定，纯存在就不可能在内容上同实在性存在加以区别。它们之间的区别也就不可能作为正确的东西得到维持[29]。

什么是时间和时间性呢？当然，时间不论对于传统自然科学研究还是对于近代哲学都是非常重要的题目。

在日常语言中用时间来表示一个实在的事物或一个事件出现、世界万物运动生灭系列中的秩序，即时间点。也指一个事件生成或进程的持续，或两个事件出现之间的间隔。正是从事件、实物这种相继关系中产生了人对于时间的最原始的概念。古文中“时”指四个不同季节之总称，如“四时不舍而百姓期焉”。又，《说文》注“时”字：“四季之称”。季节之间的间隔就是一段时间，欧洲从古代到近代的时间概念也是由此而来。中世纪哲学认为，时间是持续、稳定和变化的形式规定，是前后相继性的最直接的形式规定。到近代，牛顿将这种时间概念进一步绝对化。牛顿认为存在一种独立于时间测量种类的时间，即绝对时间。它有两种方式：当两个事件产生之时，它们或者是同时的，或者不同时，即有时间间隔的。同时性和时间间隔性就是时间的两种形式。从康德开始，欧洲关于时间的研究便从外在的超越立场转为内在论的立场，由将时间当作外在超越物的属性或独立的超越物，转而当作人的内在的认识形式来研究。康德对时间的具体规定无异于牛顿的规定，即借助于因果范畴来规定时间。重要的是他将“独立于意识的时间”规定为意识的内在初级认识形式。时间成为人的一种认识能力，即将时间主观化。历来西方哲学中谈时间，不外乎这两类。胡塞尔的现象学中，时间规定并没有摆脱康德传统，他把时间规定为意识所经验到的经历的连续性。现代物理学对时间的哲学概括中提出，时间是不受任何经验影响的，但是以进行时间测量的观察者的运动状态为转移的物理量。这可以看成人类认识史上对时间认识的两种倾向的结合。

上述各种时间理论都不能使海德格尔满意。因为它们都以对实在性存在的观察和测量为基础，即是以对人的亲在的孤立化为前题，而这种亲在的孤立化从根本上阻碍了对时间的正确认识的道路。

为了理解海德格尔的时间规定，我们不得不深入到海德格尔哲学内部去。起码要将海德格

尔的亲在分析作一个粗略的介绍。海德格尔将人类的亲在概括为生存 (Existenz) 即“在世界中存在 (In der-Welt-sein)”,关于“在世界中存在”这个现象是关于亲在的本体论的基本规定 (Ontologische Grundverfassung)。对亲在进行分析,就是从现象学本体论的立场出发揭示“在世界中存在”这个整体的构造性结构环节。海德格尔将“在世界中存在”这个整体分析成三个结构环节:一、世界;二、作为“在世界中存在”而生存着的亲在自身;三、在……之中存在(In-sein)。“在世界中存在”的“世界”,不是传统西方世界的内在世界,也不是机械论主张的独立于并外在于人的外在世界。这个世界是人们生活于其中,为人们所认识的世界环境。人类的亲在只有在这个环境中才可能理解和认识具体的器物性存在。器物性的实在性存在也只有在世界环境中才能或者作为根本性工具性的存在,或者作为暂时性物体存在向人们显现自己。在世界中存在这一结构中生存的自身 (Das Selbst) 就是我自己。但是这个自己对自己的理解和认识总是包含了对他人的亲在的理解在内。所以我“在世界中存在”不是孤立的自我的存在,而是与他人一同在世界中存在。这个日常生活中与他人一起在世界中生存的自己就是人们自己 (Das Man-selbst)。当然海德格尔认为,这不是最原初的亲在形式。这实际上是说,人的社会性并非人的最基本的存在方式。最根本的存在方式是“在世界中存在的”亲在自己。但这种非根本的社会性存在方式却是最基本的“自己” (Das Sebst) 的生存方式的支柱。在这个意义上,可以说是它的基础。但绝不是亲在自己的源泉。这里可以看出海德格尔哲学中隐含的社会理论与社会决定论的区别。

“在……中存在”德文原文是“In-Sein”,英文似译为 to be in the word中“to be in”。海德格尔又将“In-Sein”分析为两种基本生存方式:Befindlichkeit 和Verstehen。中文试译为:处于某种情况下的“现身性”和“理解”。在海德格尔看来,现身性表现为操心 (Sorgen),而最基础的处在性,也是现身性的最高表现是畏 (Angst)。这个畏是人的亲在的最真实最彻底的吐露 (“ausgezeichnete Erschlossenheit”)。这种对亲在的揭示,被海德格尔进一步刻画为“自我渴望之畏”和默默地向原来的负咎的自我投入。这种负咎不是圣经中的原罪。这种负咎本身是亲在的纯存在本身 (Sein des Daseins),海德格尔将它规定为“能够纯存在” (Seinkönnen)。面对什么而畏惧之“面对什么” (Wovor) 就是“必须在世界中存在” (In der Welt sein müssen),也即Fakzität (实际性)。“为了什么而畏”之“为了什么”就是“能够在世界中存在” (in-der- Welt-sein-können)。通过在世界中的孤独的在异乡而造成的这种无名恐畏、畏惧揭示着实际上的“能够在世界中存在”。而最原初的“能够在世界中存在”的可能性就是自由自在。海德格尔称这种自由自在为“Sich-Vorweg-sein”(预先自我存在)。这些话似乎很难懂,实际上只不过是人们深层的基本生活形态的描写。我顺便以学校环境的背景来举几例。处于环境中而与操心和畏惧发生联系之事无处不见:处在初中,唯恐考不上重点高中,处在重点高中,唯恐考不上大学,处在大学唯恐考不上硕士生、博士生,助教唯恐提不了讲师,讲师唯恐升不了副教授。副教授又唯恐孩子考不上重点高中……如此等等。所有这些操心、担心,无一不是对未来的规划,都是投入未来世界的生存。所以形式上显现为事先考虑或忧虑。之所以对规划有忧虑,对未来有点怕,就是未来对人总有未卜难料的因素,未来的世界对你来说有陌生因素。这就是海德格尔所谓在世界中存在的一个环节:异乡之无名恐畏。这种无名恐畏在生活中也偶有显露:有生以来第一次进北京大学的新大学生总是谨于言慎于行,耳目机警。这是因为环境陌生,有点无名畏之故,几天后便活跃了,一年后便“混油”了,与大学不分你我,在我的世界中“将他人的在世界

中”也兼容进去，他的亲在便成了“人们”的存在。一般人对瘟病与死亡的恐惧更不待说。以上就是按海德格尔对亲在的分析，来摸拟大学环境中人生的几个场景。

但是海德格尔认为，亲在在大多数情况下逃避对可能的存在规划，逃避无名畏的可能性，逃避成为“人们”，逃避对世界中的实在物之存在的操心。因此，亲在一般总是陷入或者顾忌到在操心中发现的实际的实在存在。所以亲在的纯存在的规定性就表现为生存性、实际性和陷入性（Verfallen Sein，也可译为顾忌性）。但亲在之纯存在，作为一个整体总是走向死亡（Zum Tod）。如果我们认真的思索一下上述海德格尔的亲在分析的具体内容，那么由海德格尔关于时间性的概念中便不难推导出：“人们亲在总是已经在世界中了”的“已经”；“预先存在”之中的“预先”；“走向死亡的存在”的“走向”（德文的schon，vor及zu），这三个小词无一不向我们指示着人类生存时间性结构，或人类生存的时间意义。所以海德格尔在《存在与时间》中说：“亲在的生存之原物的本体论基础是时间性”[30]。“我们总是寻问操心现象的本体论意义。这个意义的规定就是时间性的展示”[31]。“操心结构的原初同一于时间性之中”[32]。“时间性作为操心的最本源的意义而暴露自己”[33]。这就是说，时间或时间性是操心的最根本的结构环节。

已经规划了对人生的投入或人生的理想，总是表现为对人生的存在的预先的吐露。只有当这个规划着的人生不断地向自己走来时，这个预先的规划才是可能的。所以这个过去的规划是将来的。如果这个规划理解为尚未实现的，那么规划就是已经实现的人生的继续和承接。这就是说，将来的人的亲生能使其过去了的人生作为已过去的存在接着存在下去。就如同未来大学生的存在是过去中小学生的存在的承接和继续，而中小学生的“已经存在”将仍在大学生的存在中存在下去。比如你现在会加法计算仍是已经过去的小学生的生存的“存在”的承接。而那过去的存在又是以一定的形式来源于将来的存在，源于对将来的规划的实施之中，就象一个中小学生奔着大学的目标而努力学习一样。未来的规划不断变成过去了的、完成了的规划，这便使亲在处于当前、现在的状态之下。过去源于将来，过去的将来显示了现在的意义。

这种“过去着的—现在着的—将来”是一个同一的现象。这个同一的现象，就是海德格尔的所谓时间性[34]。所以“时间性”这一概念是对亲在之生存性的结构的揭示。在海德格尔这里，时间不再是事件的次序和持续。时间是将亲在的生存、实际和陷入存在的同一，因此构成了操心结构的原初整体，构成了整个人生。这样作为人生的时间不是几个部分的简单堆积。只有非亲在性的器物性存在才可能由部分堆积攒接而成整体，或彼此一个挨一个地连接成整体。海德格尔所指的时间性是过去、现在、将来，通过对生存，筹划、筹划的生存（筹划德文源于投入之意）而相互交融成为一体，根本不可能与器物性的实在同日而语。时间性就是通过亲在结构而发现的纯存在具体规定。所以时间性就是将纯存在与实际的现实存在区别开的最后根据。这就是本体论殊异的肯定内容。亲在的纯存在时间着自己(zeitigt sich)，除此而外别无他“是”。亲在自我进行时间（动词），就是生存。中文常将人生说成度时光；一无所成而过了一生叫虚度光阴或年华，恰恰表达了海德格尔对人生亲在本体论结构的思想。中国古代传统记年总以皇帝生涯之起始为起始。有的皇帝甚至动辄更年改号，如晋惠帝公元290年登基，306年驾崩，在位十六年，改年号十一次（永熙、永平、元康、永康、永宁、太安、永安、建武、永安、永兴、光熙），也证明了人们对时间的日常理解（不是计算）不是以星球的运动为标准，而是以人的生存为标准。所以我们日常总是说我又过了一

天。当我们说又过了一天时，很少有人心里顾念道：啊！地球自己又转了一圈儿！这只有我们测量时间量时才想到太阳或钟表。到此，再谈海德格尔下面关于时间的话便不费解了："时间原本是时间性时间自己。它使操心之结构的构成成为可能。时间性本质上是 ekstatisch（试译为"外失的"）。原本的时间是有终的"[35]。（比如宣统三年而终。）

海德格尔对时间性的分析固然不无启发之处，但问题是是时间性使人生成为可能，还是人生使时间性现象成为可能？这个问题的提法不是有点象"鸡生蛋还是蛋生鸡"的提法吗？海德格尔认为，时间性使人生存成为可能，鸡蛋使鸡的生存成为可能。不论是提问还是回答，不都显得过于机械了吗？海德格尔和其他许多西方哲学家一样，非辩证的思维方式使他的哲学思考归于失败。关于海德格尔的时间理论的评价只能以对我们的题目必要为限。我们已经清楚，海德格尔是以本体论殊异为准绳来决定还原什么，保留什么。这是他的还原法的基础，本体论殊异则是建立于时间性之上的。

通过介绍，我们发现，海德格尔在对于存在科学至关重要的时间性的规定中，还原法根本没起作用。而在胡塞尔那里，纯意识纯自我的发现，正是还原法的积极成果。所以还原法在海德格尔的现象学中已经不能承担解决哲学中心问题的重任了。

五、还原法在海德格尔现象学中的地位

上面我们已经看到，在海德格尔这儿，还原法已无力完成哲学的中心任务。海德格尔存在分析这一任务，必须由其他方法来承担。因此在海德格尔哲学中，还原法只是三种方法之一。它只能起否定作用，清道作用，不起肯定，即建树作用。所以海德格尔说："现象学还原……不是唯一的，也不从来不曾是现象学方法的中心基础部分"[36]。现象学的构造方法才是现象学方法的主干。构造（konstruktion）与内容合为一体，它不是一般的构造，而是亲在之纯存在的构造。这里所谓构造无非是将我们带到纯存在那里去，并非造一个存在。因为在海德格尔看来，纯存在在一般情况下并不向我们显露自己。我们并不能简单地遇到它，必须将其带进我们的净化了的视野中。这正是海德格尔哲学的任务[37]。要做到这一点，必须将已经有的实在性存在投影到它的纯存在上去（Entwerfen）。这就是说，必须通过一种实在的存在来找到纯存在。在这个实在存在面前，还原停止了作用，海德格尔朝着胡塞尔现象学相反的方向前进，重新返回到实际存在去。从括掉实在存在到返回于实在存在，海德格尔走了一个圆圈。但这个圆圈在西方哲学家看来也可称作是一个辩证的圆圈，因为海德格尔所返回到的实在存在并非一般的被还原了的存在。这种存在既不是器物性的，也不是理念性存在。它的存在是不能用实在性来刻划的。这个存在是人的生存。海德格尔认为只有通过这个实际存在才能找到纯存在的意义。这个存在的特点就在于它时间着自己。并以此特殊存在方式与一般实际存在相区别。而对这个时间性的发现和规定就是构造。这个构造方法无非就是解释（Interpretation）。具体的讲，这里的构造方法就是对亲在的解释、理解。它是海德格尔哲学方法之首。为了自由地不受任何偏见牵制地进行解释，首先必须克服几千年的传统教条。所以对传统教条的偏见的批判也是现象学研究的本质部分。这就是对哲学史的Destruktion（消解）。Destruktion 是海德格尔哲学的第二种方法，加上还原法共三种。"现象学的这三种基本形式：还原、构造和消解，内容上是同源的，而且它们必须建立于这种同原性之上。哲学的构造必然是一种消解。

下面，我们再把海德格尔的现象学还原法的特征概括一下：

1. 还原不再象胡塞尔的还原那样是向纯意识的回溯，而是向人类亲在或向纯存在的回归。

2. 还原不再象胡塞尔的还原那样起肯定的建树性的作用。还原自己在海德格尔处已无力创造一个新的研究的领域。为了新现象学新领域的开辟还需要对亲在进行构造，即解释，和对哲学传统进行消解。

3. 因此还原在这里失去了它在胡塞尔那里的中心地位。代之而起的是构造（解释）。这种构造、解释的方法，也被海德格尔在《存在与时间》中称之为 hermeneutische Methode，即解释学方法，中文文雅地译为诠释学方法。

4. 现象学还原没有被海德格尔贯彻到底。它并不把所有的实际存在还原掉。一种最杰出的实际存在，即人类之亲在被保留下来。即使那些非亲在性的实际存在，即器物性存在或工具性存在也并没有彻底的还原掉。发掘亲在的纯存在过程中，非亲在性存在一直作为一个“参数”或“导数”起着作用。

以上四点就是海德格尔与胡塞尔还原法的不同以及还原法在两种现象学中的不同地位。

注：

①②③ 《Husserliana》，卷Ⅲ，第50页、54页、58—60页。

④ 《Husserliana》，卷Ⅲ/1，第51页。

⑤ Heinrich Schmidt，《Philosophischisches Wörterbuch》1978年版，第620页；并参见《Dictionary of Philosophy and Psychology》，Edited by James mark Baldwin, London, 1902, VolⅡ，第711页。

⑥⑦ Lmmanuel Kant《Kritik der reinen Vernunft》B25, A12

⑧ ludwig landgrebe，“Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendentale Philosophie” in “Wege der Forschung” 卷Ⅺ，《Husserl》bersg. Von Hermaun Noack 318页。

⑨ Husserl，《Ideen I》§76 in Husserliana 卷Ⅲ/1，141—142页。

⑩ Husserl，《Ideen I》201页。

⑪ 胡塞尔关于主观性构成，构造一切存在的思想在后得到进一步发展，并提出“生命世界”的理论。参见他的晚年名著，《Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie》。

⑫⑬⑭⑮⑯ Martin Heidegger Gesamtausgabe 卷20，117页、207页、207页、210页、卷24第29页。

⑰㉑㉚㉛㉜㉝㉞㉟ Heidegger，《Seinund. Zeit》117页、35页、234页、304页、372页、326页、325—326页、331页。

⑱⑲⑳㊱㊲ Heidegger，《Gesamtausgabe》21卷32页，20卷103页、117页，24卷29页、29 页。

㉒ Heirdegger，《Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs》gesamtausgabe 卷20 113—114页。

㉓ Heidegger，《Logik, die Frage nach Wahrheit》Gesamtausgab卷2133页。

㉔㉕㉖㉗㉘㉙ Heidegger Gesamtausgabe卷24第3页、7页、9页、9页、23页、454页（参见453—455页）。

（上接第125页）

（一）领导才能的评鉴

早在本世纪40年代后期，美国的威廉斯（S.B.Williams）和莱维特（H.J.Leavitt）就曾做过军官选拔的研究。他们以候补军官学校的学员为研究对象，比较社会计量地位与学习成绩及战场实际领导能力的相关，同时也把其他领导能力指标（包括自我评定、长官评分、人格测验及能力测验等）与学习成绩及战场实际领导能力进行比较，结果表明，在上述各项指标中，唯以社会计量结果与成绩、实际领导能力的相关为最高。最近，我们在北京以干部为对象，研究了社会计量地位与工作绩效、实际领导能力的关系，发现有相当高的相关。特别是，在干部选拔中，社会计量法能有效地避免传统使用的民意测验方法的弱点，使被调查人免除不必要的顾虑，从而使结果更加可靠。

（二）劳动人事管理的依据

1952年，美国的斯佩罗夫（B.Speroff）与克尔（W.Kerr）曾报告，钢铁工人的社会计量地位与意外事件的发生率呈负相关，即社会计量地位低者较易发生意外事故。因此，他建议对社会计量地位低者重新分配和安排工作，并配合积极的辅导，以减少事故。

此外，社会计量在军事、体育和教育等部门都有广泛的应用价值，在此不一一赘述。