**南 开 大 学**

**本 科 生 学 年 论 文**

**中文题目： 此在、存在与最后之神——关于海德格尔还原方法及困境的探究**

**英文题目：Dasein, Being and The Last God: An exploration of Heidegger's reduction and its dilemma**

学 院： 哲学院

完成日期： 2019年4月29日

摘 要

还原本是胡塞尔哲学中一个最为基础的思想方法，要求中止关于对象的判断，去除一切理论前设，从对象向认识主体的显现出发，实现对实事本身的把握。这种方法对海德格尔有着很深的影响，并作为一种思想内核贯穿在他对存在的探寻中。在这个意义上，海德格尔对还原方法的运用常被称为“存在还原”。以还原走进海德格尔的思想，需要廓清两个问题。一方面，对存在这个超越性的概念进行还原是否可能？这牵涉到海德格尔还原所面临的困境；另一方面，怎样理解还原对海德格尔前后期思想转向的线索意义，这为哲学研究提供了一种新的可能性。

关键词：还原；最后之神；虚无；存在；显现

**Abstract**

Reduction was originally one of the most basic thinking methods in Husserl's philosophy, which required to suspend the judgment of the object, remove all theoretical presuppositions, and start from the appearance of the object to the cognitive subject to realize the grasp of the reality itself. This method has a deep impact on Heidegger and runs through his search for existence as a core of thought. In this sense, Heidegger's use of reduction method is often called "existential reduction". In order to understand Heidegger's thought, we need to clarify two issues. On the one hand, is it possible to reduce a transcendental concept? It involves the dilemma of Heidegger's reduction; On the other hand, how to understand the clue meaning of the transformation of Heidegger's thought, which provides a new possibility for philosophical research.

**Keywords:** reduction; the last god; nothingness; being; appearance

目 录

引言 5

一、海德格尔的存在还原 7

（一）实际性：彻底的现象学态度 7

（二）第二次还原：拯救存在 11

二、超越的还原何以实现 16

（一）畏：直面虚无问题 16

（二）存在与最后之神 20

三、继续还原还是回到胡塞尔？ 23

小结 26

参考文献 27

**引言**

还原（reduction）是现象学的核心概念之一，从胡塞尔《逻辑研究》宣告现象学开山问世起，还原就开始成为这一哲学领域内一个无法回避的话题。在胡塞尔那里，还原是现象学最为基础的方法，这个方法可以被形象地比喻为“加括号”，即把需要还原的一方面放入“括号”之中，将其悬搁，中止对被悬置的对象是否存在等问题进行的证明与追问；同时，通过关注未被我们放入“括号”中的问题另一面，以“纯粹直观”为通达对象的途径，从而面向实事的本来面貌。胡塞尔的还原要求我们去除一切理论的前设，在这一系列具体还原操作里面隐含着最鲜明的现象学态度：“回到实事本身”。

海德格尔很大程度上受到了这一方法的影响，还原作为那个时代的重要思想成果在海德格尔身上有着很深的烙印，同时还原也是海德格尔哲学中的重要方法之一。海德格尔曾说：“下面的探索只有在胡塞尔奠定的地基上才是可能的……从本质上说，现象学并非只有作为一个哲学流派才是现实的” [[1]](#footnote-1)。这里他首先肯定了胡塞尔现象学的基石性作用，但海德格尔也清楚地看到现象学并非是专属于胡塞尔一个哲学概念，现象学所展现出来的“回到实事”的精神本身是能够独立于现象学这一哲学流派而存在的，也就是说现象学的精神与方法是具有通用性的。

对于海德格尔的“还原”思想，学界有着不同的看法：一类观点认为所谓海德格尔的还原及现象学并没有真正脱离胡塞尔：如克罗威尔（Steven Crowell）在 《胡塞尔、海德格尔与意义空间》一书中指出，海德格尔与胡塞尔的现象学分歧应该基于“超越的现象学是认识论的还是存在论的”来谈，言下之意就是两种现象学存在方法上的差异，但本质上都是现象学[[2]](#footnote-2)；而另一类观点认为海德格尔的还原在现象学层面来看有其进步性，但仍然无法完成海德格尔的目的，如法国学者马里翁（Jean-Luc Marion）认为“通过海德格尔，现象学自1925年起便成了一条超出自身的道路、一种方法上的自我超越……对胡塞尔来说，现象学使存在论无效，因为现象学就其自身而言比后者更好地对存在者做了探讨，而对海德格尔来说，现象学恢复了存在论的称号，因为它从存在者转移到存在”[[3]](#footnote-3)，马里翁认为海德格尔使被胡塞尔所掩盖的“不显现之物”重新显露出来[[4]](#footnote-4)。但是马里翁也毫不留情地指出了海德格尔还原的困境，他认为《存在与时间》中的“存在论差异”将存在问题捆绑在“此在”与“存在者”的关系上，阻挡了对真正的存在论差异（存在本身）的追问，因此他指出“通过‘存在论’无法认清存在论差异”[[5]](#footnote-5)。

而我们知道，海德格尔思想中的确存在前后期的转变，从二十世纪三十年代开始，海德格尔就逐渐放弃了《存在与时间》中的思路，内容上从“此在”的生存分析走向了对“思”、“诗”、“语言”等概念的分析。笔者认为海德格尔前后期过渡的关键在于对“纯粹绽开性”的阐发，也就是对于本有（Ereignis）这一概念的重点讨论。尤其是《哲学论稿》中对“最后之神”的揭示将海德格尔“天地神人”四重性的世界联结起来。海德格尔是如何从前期还原的困境走向后期对存在的超越的？笔者认为这是一个学界目前缺乏关注的问题，本文试图将海德格尔对本有以及最后之神的讨论理解为一种对前期还原所面临困境的回应，将海德格尔“最后之神”这一概念视为连接其前后期哲学的一个纽带。

本文从现象学还原的视角出发，第一章的第一节基于海德格尔关于哲学耻辱的讨论揭示海德格尔“实际性”的现象学态度，第二节依据《存在与时间》文本对前期海德格尔还原方法进行分析；第二章的第一节通过 “畏”这一现象超越性意义的分析揭示海德格尔前期还原的困境，第二节分析“最后之神”对于存在还原困境的解决。第三章举出了一些对于海德格尔还原的批评，从还原方法本身探讨了海德格尔的进一步还原与胡塞尔之间的关系。

通过以上三个方面，本文得出结论：首先，通过还原方法的考察，海德格尔前期的存在还原可以被视为对胡塞尔还原之缺陷的回应；其次，海德格尔后期“本有”、“最后之神”的提出在某种意义上是应对存在还原的超越性困境的一种解决方案；最后，我们应该说海德格尔哲学中的还原是对胡塞尔还原的发展，扩展了还原的范围，但实际上并没有跳出胡塞尔的还原，而是不同程度地“回到胡塞尔”。

**一、海德格尔的存在还原**

还原在海德格尔那里已经发生了很大的改变。基于理论上的差异与时间上的前后关系，胡塞尔的现象学还原常被称为“第一次还原”，海德格尔的现象学还原被称为“第二次还原”。之后，现象学有了新的发展，马里翁重新审视给予性，提出了第三次现象学还原，我们会在文中讨论到这一点。

海德格尔的还原之所以被称为“第二次还原”，是因为这一种还原方法与胡塞尔的现象学还原处于不同的理论层次。海德格尔的还原建立在对胡塞尔还原的批判之上，胡塞尔的先验还原将存在者放置到“括号”之中，将讨论的重点放在意识上。而海德格尔认为这会导致一种内在论，同时是一种对于存在研究的耽误。在海德格尔看来，此在生活的世界是一种“在-之中”的整体的结构，主体与客体这一对概念并不需要再单独讨论，存在者对“此在”来说本来就是不需要证明的。通过将存在者从“括号”再次里面拿出来，构建起以此在和其他存在者为整体的一个“在-之中”的世界，这是他对“第一次还原”的回应；第二步，海德格尔将“存在论差异”作为前提，使还原的对象转向了超越性的存在；对 “畏”这一生存现象的分析也论证了对存在进行研究必要性。海德格尔通过《存在与时间》解释学、还原等多种方法的运用，使存在被放入了“括号”之中。海德格尔的还原与胡塞尔的还原有着逻辑上的一致——搁置被还原的对象，通过对括号外的对象进行分析赢取被还原的对象。

（一）实际性：彻底的现象学态度

讨论海德格尔还原之前，我们首先得了解到海德格尔或者说前期所表现出来的坚定而彻底的现象学态度，这种态度在海德格尔关于实在论证明的批判中得以体现。在《存在与时间》中，海德格尔有一段关于“哲学的耻辱”的讨论，这其中牵涉到海德格尔哲学与康德哲学，或者与海德格尔之前的主体性哲学的差异。海德格尔谈到：“康德把始终还没有人为‘我们之外的物的此在’提出一种令人信服的足以扫除一切怀疑的证明这件事称为‘哲学和一般人类理性的耻辱’”[[6]](#footnote-6)。在海德格尔看来，康德明确区分了“在我之内”和“在我之外”，并将两者的区分和联系作为了“耻辱”讨论的前提，这一思路是对的，从逻辑上进行一种“在我之内”和“在我之外”的二分是必要的，然而海德格尔并不认可康德对“在我之内”和“在我之外”关系的分析。康德认为时间的规定性把某种持久的现成事物设为前提，而这一现成事物只能在“我之外”，与这种持久性相对的是作为经验上被给定的“在我之内”的变易[[7]](#footnote-7)。这里的持久与变易某种意义上也能理解成一种无限与有限的关系，在这种关系里面，“在我之内”与 “在我之外”之间存在着难以弥合的差异——康德认为在充分的证明之前，我们作为“在我之内”无法对“在我之外”做出决定性的判断。

海德格尔从两者关系另一角度对康德进行批评，我们不能单就“我之内外”两者的区分和差异对主客体问题定性，而应该看到主体和客体是共同现成存在的，主客问题应该放在此在的基本建构之中来讨论。主体和客体虽然相互区别，但总是作为一个整体而存在，两方的相互联系并不因差异的无法弥合而彻底断裂。简而言之，在此在的生存结构之中，“在我之内”作为主体的此在与“在我之外”作为客体的其他存在者都是自明的。所以海德格尔得出了与康德截然相反的结论：“哲学的耻辱并不在于对于存在的证明尚未完成，而在于人们还在一而再再而三地尝试完成这一证明” [[8]](#footnote-8)。

海德格尔对康德的这一种批判揭示的是一种古典哲学、思辨哲学与现象学直接的本质差异，古典哲学家们所力图呈现与解决的哲学问题在海德格尔意义上的这种现象学立场已经变得不成为一个问题了。从海德格尔的角度来看，哲学的耻辱应该是哲学家们还不能以现象学的态度与方法来面对主客关系这一哲学问题。

在海德格尔看来，古典哲学中所讨论的主客问题不是一个存在论意义上的问题，而应该是一个认识论的问题。将主客问题明确地以“在我之内”和“在我之外”进行区分存在着哲学方法上的缺陷，这一方法将问题引向了康德所面临的困境，最终也没能完成对我们之外的物的此在进行证明。海德格尔说：“如果存在取决于它自身，即存在，那么存在本身根本就不可能是一个占有的对象”[[9]](#footnote-9)，如果从一种存在论意义上来做一种“我之内外”的划界，这就已经可以算是一种对存在占有的企图，这在海德格尔看来是不可能实现的。

当然，我们也不能说康德对“我之内外”的区分仅仅只是一种漫无根据的独断，对于外部的研究与下定义其实与现象学的态度并无根本冲突，也是与我们的思维习惯相符合的。或者说，意识到外部在哲学上的重要性本身已经是一种“面向实事”了。但胡塞尔与海德格尔们批判的是这种直接下定义的缺乏根据，批判的是对于自然态度的不加批判。自然态度并不具有明证性，因此它不能给我们的存在研究提供有力的支持。所以尽管自然态度的一种实在论与现象学态度的一种面向实事都在某种意义上属于“从实事出发”，但海德格尔还是把握到了康德的实在论证明的困难，重新定义了哲学的耻辱。海德格尔关于实在的态度在其著作中都有所体现，这也成为他与胡塞尔哲学分异的一个重要因素。海德格尔提出了他所谓的“实际性”问题：“实际性是用来表示‘我们的’、‘本己的’（eigenen）此在的存在特征”[[10]](#footnote-10)。实际性是一种事实，但并非自然态度意义上的事实，而是生存论意义上的事实。海德格尔对实际性做了如此补充：“实际性的意思是，表示它自身源于这样一个存在者的存在特征，并且以这种方式‘所是’，如果我们将‘生活’视为一种‘存在’的方式，那么‘实际生活’（faktisches Leben）的意思系指：作为以某种存在特征的表达方式在‘此’的我们本己的此在”[[11]](#footnote-11)。我们可以看到海德格尔的实际性是围绕此在来谈的，关于实事的问题要放在生存论的整个背景中来探讨。

海德格尔对实际性这一概念的重视也体现了在他的现象学态度中，“面向实事本身”是他与胡塞尔共同的原则。但海德格尔的“实际性”所代表的现象学态度与胡塞尔存在着差别，成为一个海德格尔对胡塞尔进行批判的要点。海德格尔说：“现象学是对于哲学研究之可能性的一种开揭。但是，只有当可能性依然作为可能性被看待和作为可能性被保持的时候，一种可能性才能够在其最本己的意义上正确地获得理解”[[12]](#footnote-12)。现象学不但要面向实事本身，使存在充分展现自身，同时不能在现象学态度中再一次犯类似“主客”、“内外”区分与证明的错误，使“研究和探询的一种偶然的状况固定和硬化为终极实在的东西”[[13]](#footnote-13)，我们该做的是“保持一种切近实事本身的趋向，并摆脱一直在强加影响及隐蔽地发挥作用的传统的虚假的约束”[[14]](#footnote-14)。

在海德格尔看来，还原方法恰是对“哲学耻辱”问题的一个回应，他说：“人们可以在原则上联系到所有可能的意识行为来执行这样的一种悬搁，以至于现在我这样来观照（Vergegen-wärtige）意识：我不是在感知、思考等等这样的个别行为里去趋随这些行为所涉的对象，而是贯通行为的整个领域来统一地实行悬搁，也就是说，现在我经由行为及其对象在行为中的被意指方式而观照行为及其对象”[[15]](#footnote-15)。这里涉及到海德格尔对还原的解读与评论——通过还原的方式，人们不再以感知、思考等行为直接地去趋随被意指的对象，而是通过整个这种行为的全部领域来赢取对象，这让我们摆脱了哲学耻辱的问题。但还原绝非逃避问题，海德格尔认为“加括号”并不意味着现象学的考察就不再与存在者发生关系了，与此相反，现象学的考察恰好要以一种极端的和独一无二的方式去探究关于存在者本身之存在的规定[[16]](#footnote-16)。我们能看到现象学的还原方法与海德格尔的“实际性”的观点并不冲突，海德格尔在其前期作品中就是以这种还原的方法来展开问题的。另一方面，海德格尔与胡塞尔的分异在两人还原方法的差异上充分体现。

（二）第二次还原：拯救存在

海德格尔在《时间概念史导论》中已经对胡塞尔有着较为全面的谈论和把握，他谈到胡塞尔现象学还原的两步——先验的还原与本质的还原。在前者中，主体“我”“融身”于世界之中，追随着行为本身的自然的指向，以这样一种方式而拥有具体的体验连续体：在我之内呈显出了行为本身所具有的完整的结构。在后者中，行为和行为对象作为体验流的统一体将以观念的方式得到观察，与此同时排除一切把这种个体性体验流归为个体之物的因素，这也被胡塞尔称为“范畴直观”。两者合称“双重的还原”，通过这一系列还原之后，意识的所谓纯粹领域就被显露出来。海德格尔指出胡塞尔的这一条还原路线所廓清的纯粹意识与笛卡尔的“我思”有着紧密的联系，都是纯粹意识的领域——一个绝对断定的领域[[17]](#footnote-17)。所以胡塞尔也会面临笛卡尔同样难以解决的问题，体验是如何既在绝对的纯粹的意识领域中出现又在超越的世界中出现的，被胡塞尔视为超越的存在者何以与意识的绝对领域贯通，现象学本身是要解决主客二分问题的，在这里我们不得不把主客之间相互关系的问题再度提出来。海德格尔指出胡塞尔与笛卡尔的亲缘性，认为胡塞尔是将唯心主义和新康德主义带进了现象学，走入一种内在论甚至唯我论中。

海德格尔对胡塞尔关于纯粹意识的四个规定[[18]](#footnote-18)一一进行批评，认为这四个规定在任何意义上都不是根据存在者本身而引出的规定，不是着眼于意向式存在者之存在本身而取得的。在海德格尔看来这与胡塞尔的现象学出发点是相悖的，胡塞尔最初所追问的并不是关于意识的存在特性的问题，在还原过程中，胡塞尔将还原本身的目的给淡化了，受到了一种所谓“传统的统治”[[19]](#footnote-19)的影响，接受了笛卡尔的传统和“源出于此传统”的理性问题，把问题引向了本质存在这一概念之中。虽说胡塞尔能自圆其说地将其还原视为赢取意向式存在者的整个过程，但胡塞尔现象学呈现出的这种内在论倾向海德格尔认为是需要批判的，这是海德格尔批判胡塞尔的第一个方面。

另一方面应该从胡塞尔现象学还原的结构上谈。在先验还原中，胡塞尔所放入括号的只是我们所说的意向式存在者，之后再进入到本质还原阶段。海德格尔认为在胡塞尔意向性理论之中，“所显现的人和行为的实在性特征是否是原初的和原本的”、“我是否经验到了行为本身的特有的存在”等问题都是避而不谈的，因为还原的对象受到限制，我们的关注点放在了依存于现成存在的物事的一种“附属物”上，追问停留于物事的现成可见状态了。于是，意向式存在者之存在这一问题反而被当成荒谬的东西而遭到了拒绝。进而存在本身的问题就更没有提出的契机与必要了，我们从追问实事是什么而出发，结果最终关于存在者之存在和存在究竟是什么的问题都没有追问的必要了，海德格尔给出了一个结论：“现象学竟是非现象学的！——现象学只不过自以为是现象学的”[[20]](#footnote-20)。对于上述讨论海德格尔以“意向式存在者的存在未得到规定、存在未获得澄清甚至追问，就端出了各种存在者之间的一种源本的范畴区别”作为总结[[21]](#footnote-21)。至此，我们能看到海德格尔所认同的是胡塞尔现象学的态度和精神，认同的是还原的方法所打开的问题领域，但并不认可胡塞尔还原的具体运用，甚至将胡塞尔现象学视为“非现象学的”。

一种“非现象学”的现象学怎么可能让实事不被忽略不被误读地作为现象显现呢？更何况在海德格尔看来，胡塞尔直接将存在问题遗忘，作为一种“非对象性”的对象被排除在现象学体系之外。因而对于作为非对象的存在进行拯救，开展第二次现象学还原对于海德格尔来说是迫在眉睫的。在此之前，海德格尔对胡塞尔的批判为他自己的哲学打下了基础，为了避免胡塞尔哲学中那种所谓的对存在者之存在以及存在本身的意义的“耽误”，海德格尔所需要的是对还原进行改造。海德格尔在《存在与时间》中展现出了一种与胡塞尔有着明显差别的现象学还原，简单来说，海德格尔将“加括号”这种方法在更广泛的维度上运用，还原的范围相比胡塞尔宽了很多。海德格尔坚持了一条明证性的哲学思路，而不去纠结于实在性证明、先验自我证明等问题。但首先我们应当再次澄清的是，海德格尔并不将其理论称作还原，以一种还原方法的阐释是来自于一种现象学的视角和对海德格尔与胡塞尔哲学无法分离来讨论的这一事实的把握。因此，关于存在还原，我们可以将之视为海德格尔对胡塞尔还原批判之后试图解决其中具有的问题所得到的成果。

海德格尔批判胡塞尔哲学的内在性，所以他将胡塞尔的“意向与意向式存在者”改造成了“此在与其他存在者”，两种提法的对象虽然差不多，但是体现出了一种由意识向此在式存在者的过度。海德格尔说：“此在的‘本质’在于它的生存。所以，在这个存在者身上所能清理出来的各种性质都不是‘看上去’如此这般的现成存在者的现成‘属性’，而是对它说来总是去存在的种种可能方式，并且仅此而已”[[22]](#footnote-22)。此在的本质被规定在了其生存之中，而其生存很大一部分就是与各种其他存在者打交道的过程。此在的“去存在”属性打开了其他存在者的存在。这样一种以此在为中心的生存论就与胡塞尔以意识为重心的研究明显区别开来，海德格尔很少再提到意识这一概念，对他来说意识、实在等概念在关于“实际性”这一奠基于此在生存论的概念的讨论时就已经被消解了，尽管他在早年对意识这一话题还有很深的兴趣。海德格尔还谈到：“要能够从哲学上对‘人是什么’这一问题进行讨论，就必须识见到某种先天的东西。剖明这种先天的东西也是我们的迫切任务。此在的生存论分析工作所处的地位先于任何心理学、人类学，更不消说生物学了”[[23]](#footnote-23)，这里再一次明确地表述了此在在海德格尔哲学中的重要地位。

海德格尔批判胡塞尔对于存在研究的耽误，他所做的是把存在问题重新提出，将哲学研究的核心问题从当时回溯到巴门尼德时代，使现象学回到海德格尔所认为的它本身的功能上——探索存在。形式上来看，海德格尔改造了还原的结构，存在者对我们来说具有自明性，此在的生存也是不存在疑问的，这两个还原的层次对于海德格尔来说只需要就其展现给我们的样式来把握就行了。相比于胡塞尔，海德格尔还原先天的赢得了存在者，这样一种赢得是设定在“在之中”这一结构之中的。海德格尔说：“在之中意指此在的一种存在建构，它是一种生存论性质。但却不可由此以为是一个身体物在一个现成的存在者‘之中’现成存在”[[24]](#footnote-24)，在他看来，在之中就已经摆脱了主客体的讨论背景，进入到一个生存方式的讨论之中，在这一结构中，空间时间都不再是某种宇宙论、本体论意义上的“绝对”。在此在的生存中，时间是以一种时间性而存在的，时间的讨论是《存在与时间》中的一个重要部分，以时间为线索展开了此在的曾在、当前、未来的三种时间状态，并与此在的不同生存状态、现身情态相联系，将此在的生存论展开。

海德格尔补充说：“我们把这种含义上的在之中所属的存在者标识为我自己向来所是的那个存在者……于是‘我是’或‘我在’复又等于说我居住于世界，我把世界作为如此这般熟悉之所而依寓之、逗留之”[[25]](#footnote-25)，理解了海德格尔的生存论所定义的此在的本质性建构，我们就能够掌握到海德格尔存在还原中所放置于括号之外的对象——包括此在在内的存在者世界。

而海德格尔是如何提出存在问题的呢？海德格尔关于存在问题的形式的观点在其生平很多作品都有体现，在《存在与时间》中，海德格尔明确指出“问之所问是存在——使存在者之被规定为存在者的就是这个存在；被问及的东西是存在者本身，……就是要从存在者身上逼问出它的存在来；问之何以所问是真正的意图所在，发问到这里达到了目标（存在的意义）”[[26]](#footnote-26)，在此在的发问结构中，存在就必然地被提出来。存在对我们来说并非某种假设，而是可以切实根据此在的生存方式推衍出来的，能够区分出存在者与成其为存在者的存在某种意义上说也是一种存在向我们的显现。对于存在意义的研究在海德格尔哲学中有着结构上的可能性。当我们把目光放到在这一结构中还原是如何体现的问题之上，便能看到一种存在论差异之上的还原方法。根据海德格尔在“存在问题在存在者层次上的优先地位”所说的，存在的这一优先地位之所以为优先地位，并不是通过先行地设定其与存在者的层次差别，而是在“此在这个存在者在它的存在中与这个存在本身发生交涉”[[27]](#footnote-27)这一意义上来指出存在的优先地位，海德格尔说“此在在它的存在中总以某种方式、某种明确性对自身有所领会……它的存在是随着它的存在并通过它的存在而对它本身开展出来的” [[28]](#footnote-28)。换句话说，存在作为超越性的对象，其优先地位是在此在的生存活动中展露出来的，存在本身并不是我们能直接研究的对象，所以也无法去谈论一种它本身的优先地位。海德格尔这种对存在的描述其实就包含了一种还原的方法在内，存在本身被悬置，此在通过明确的、不用怀疑的生存来达到一种对存在的领会。这种还原较之胡塞尔就为我们打开了更宽阔的领域，我们能够通过存在还原得到更多给予。

马西森罗素（Matheson Russell）在其论文《海德格尔“存在与时间”中的现象学还原：一个新的建议》中总结出了五个《存在与时间》中体现出现象学还原的方面。这五个还原的体现分别为：1、此在之为对存在的理解的一种退后；2、世界之为实体的整体的悬搁；3、对此在日常生活的一种重构；4、体现于“良心的呼唤”、“畏”等现象上的还原；5、符号指示物的悬搁。[[29]](#footnote-29)他认为海德格尔哲学中体现的是两种还原，第一个层次是对存在本身的还原，指向了此在对存在的理解；第二个层次是对存在者的存在的意义的还原。马西森把前者称为存在的还原，后者称为时间性还原。他也表明了海德格尔对于自身还原方法缺少直接谈论，而对于海德格尔还原的考察是从海德格尔哲学的细节入手，把捉到其中所蕴含的还原含义。马西森对海德格尔的还原有一个深刻的判断，他认为前文提到的五种还原并不能满足海德格尔还原的野心，那些还原其实并不必然的引向海德格尔所说的时间、本有等超越的概念，所以他指出海德格尔的存在还原其实是一种“定向还原”（orienting reduction），意思就是海德格尔在还原中其实已经有一个目标（探究存在），而且存在论差异已经先行的摆置出来，虽然在海德格尔的论证中能够将这一前提推衍出，但它已经事实上作为一个前提影响了整个存在还原的进行。马西森说：“海德格尔的还原并没有确保哲学反思具有绝对确定性的解释性视域；相反，还原被认为是一种冒险的方法，一种哲学意义只能在‘一个人沿着它走过’之后才能评估的方法”。[[30]](#footnote-30)这意味着海德格尔目标十分明确，还原的方法具体是什么样有什么后果和问题都是可以之后再谈论的问题，他首要的是重新将存在问题的重要性提出，使现象学回归到它应有的功能上来。用马里翁的话来说，海德格尔要完成的就是对作为非对象的存在本身的拯救。

我们已经知道海德格尔的还原已经不再是胡塞尔意义上的还原，这种还原的加入了在许多胡塞尔那里所不具有的前提，准确的说应该是多种方法的综合运用，在这种运用中体现出了还原的特征。靳希平在其著作《海德格尔早期思想研究》中指出还原法只是海德格尔哲学中的三种基本方法（解释学方法，历史解构方法和还原法）之一[[31]](#footnote-31)，他说：“它（还原）只能起否定作用，清道作用，不起肯定、即建树作用”[[32]](#footnote-32)。而这种功能有所限制的还原方法作为一种否定、清道的作用在海德格尔哲学中是至关重要的，在此基础上通过一种解释学方法正面地对理论进行建树也是必要的。海德格尔的现象学的态度决定了他的解释学与解构历史的方向，若将海德格尔中还原方法的地位降低，那么海德格尔哲学也将不复为海德格尔哲学。用海德格尔的观点来说，现象学是用来探索存在的，而存在论是一种关于实际性的解释学，综合来看，海德格尔存在还原是一种解释学方法下的还原或者说现象学的解释学转向。

二、超越的还原何以实现

(一).畏：直面虚无问题

存在论差异与发问结构指出了存在问题的框架，时间性的讨论廓清的是此在的生存方式，而我们在何种意义上能够真的从一种超越性意义上触及存在呢？这是《存在与时间》文本中所出现的一个问题。“畏”(Angst)作为一个基本的现身情态是能将此在与存在的直接关联的概念。

海德格尔说：“畏之所畏者不是任何世内上手的东西。日常寻视的话语唯一了解的是上手事物，然而不是任何上手事物的东西却并不是全无。这种上手状态的无就根植于最源始的‘某种东西’中，即根植于世界中”[[33]](#footnote-33)。畏的对象不是任何一种存在者，这种意义上的面向从一种否定的角度将此在引向了一个非同寻常的领域；海德格尔认为这种东西却并不是全无，所以必然有其所有，这种“有”从一种隐晦的意义上来被我们理解。此在时常会体验到一种“畏”的状态，在这种状态里，此在也不知道在因为什么感到畏，但偏偏处于一种不针对任何“世内存在者”的畏的状态之中。海德格尔为这种状态提供了一种超越性的理解，将存在本身与这种状态相关联。超越性的概念的提出在海德格尔体系中是一种必然现象，不然就意味着我们的讨论依然停留在存在者层次，而这种停留就依然没有能超越海德格尔所批判的胡塞尔还原。超越性概念的出现说明我们已经能够在《存在与时间》中看到海德格尔后期的作品中的一些思想方法与发展的苗头。当然，“畏”这种现象的描述在该书中还实属罕见。

畏与海德格尔所提到的常人的那种“安定”的“在家”的生活状态截然相反，海德格尔说：“反之，畏将此在从其消散与‘世界’的沉沦中抽回来了”[[34]](#footnote-34)，这种“抽回”在海德格尔看来是一种茫然失所，此在失去了其安然的“在家状态”，此在离开了其家园，进入一种无家可归的状态。海德格尔如此正面描述畏：“因为生畏作为现身情态就是在世的一种基本方式。开展活动与展开的东西在生存论上是一而二二而一的：在展开的东西中，世界被作为世界展开了”[[35]](#footnote-35)，畏之对象作为一种非上手的东西缺失世界作为世界本身被展开，这看起来十分吊诡。萨特（Jean-Paul Sartre）针对海德格尔这种虚无评论道：“要发现海德格尔的虚无理论比黑格尔的理论的进步之处，是不用花多少时间的。首先，存在和非存在不再是空洞的抽象。海德格尔在他的主要著作中已经指出了拷问存在的合理性……对此在来说，甚至有与虚无‘面对面’而存在，并发现虚无是一种现象这样的永恒可能性：这就是焦虑（angoisse）”[[36]](#footnote-36)。海德格尔正是在“畏”的讨论中揭示了此在的一种本真的状态，用萨特的话来说就是保留了此在与虚无面对面的可能性，也就是拷问存在的合理性与可能性。

需要指出的是，畏仍然符合海德格尔哲学中的还原思路。萨特指出：“只有在虚无中，存在才能够被超越。同时，正是根据这种世界的彼岸的观点，存在才组织成世界，另一方面则是指世界是‘悬搁’于虚无中的。焦虑是对这双重的和不断的虚无化的发现”[[37]](#footnote-37)，首先，我们都明白存在与这个世界的关系，存在即是对整个世界的一个判断；其次，这个世界本身我们并不真的知道，“关于这个世界是什么”的问题其实是被我们以否定的方式悬搁于虚无中的，也就是说，我们因为对存在本身缺乏认识而只能视其为虚无。萨特说焦虑是发现了这种关于世界的双重定义，这与海德格尔是相承的，海德格尔将存在悬搁，本身也就是将存在放入了一片虚无的括号里。但与胡塞尔所面临的问题不同的是，胡塞尔至少能够清楚地知道是什么现象给予了主体，对于现象的直观是不容置疑的；而在超越性的存在还原之中，其实被还原的存在显现出来了哪种现象、以什么方式显现，这些问题我们都还没有解决。对畏与虚无的体验某种意义上来说是一种对存在超越，但这还没有将具体是什么显现于我们说明清楚，仅仅坚持在畏的研究道路上走下去，很可能就是一条没有结果的死路。

但是，海德格尔的虚无与萨特的虚无又有差异，海德格尔并非一位通常意义上的虚无主义者，海德格尔说：“在存在者的角度来看，存有并不是‘是’存在者：它是非存在者，因而按惯常的概念来讲就是虚无”[[38]](#footnote-38)，这种虚无并不是指一种非存在性，如果将虚无仅仅领会为一种悲观主义上的非存在，那么就会陷入到海德格尔所批判的一种“病态的虚无哲学”之中，萨特的虚无哲学恰好也包含在内。这种虚无哲学道路与海德格尔的哲学历程（从生存到存在）刚好相反，因为存在的虚无性，一些哲学家便放弃了这种关于存在本身的研究，回退到生存论的境地之中。

海德格尔认为由“畏”所导向的非存在者实际上是我们探索的存在，存在本来就不是一种存在者，存在是以一种非存在性显现的。海德格尔说：“但倘若存在本身乃是自行隐匿者，并且作为拒予而本现，那又如何？这是某种虚无化的东西还是最高的赠礼？甚至首先借助于存有本身的这种‘不性’，‘虚无’竟充斥那种具有派指作用的‘强力’，而一切‘创造’（即存在者变得更具存在性）都起于这种‘强力’的持存性？”[[39]](#footnote-39)，海德格尔意义上的虚无有着其独特含义——作为一种自行隐匿的存在本身的“不性”，是所谓虚无的最高赠礼，揭示出来存在某种神秘的、玄妙的性质。这里我们引出海德格尔后期的重要概念：本有（Ereignis）。

有（es gibt）是什么？海德格尔提出“我们不说：存在存在，时间存在，而是说：有存在和有时间”[[40]](#footnote-40)，研究有意味研究存在的给出，有所指的是存在的整个遣送于此在的过程。海德格尔说给本有如此下定义：“规定存在与时间两者入于其本己之中的即入于其共属一体之中的那个东西，我们称之为本有”,我们可以将本有理解为一种本真的存在的给出，即本真的存在向我们显现的绽开。海德格尔认为我们在追问本有的时候就会触及到本有的一种本性，在存在的本有的这种遣送中，它又同时进入到一种澄明与遮蔽的杂糅状态里，存在向我们遣送却又同时自我隐藏，这被海德格尔称为存在的自我遮蔽，即海德格尔所说的居有（das Ereignis）。居有这一性质算是海德格尔对那些病态的虚无主义的回应，存在虽然是自行遮蔽的，但并非不显现，所以那些虚无主义不能因此放弃了对存在本身的探讨，超越性的世界并没有因为“上帝死了”就走向崩塌，所以也不能轻易地被我们抛弃。

海德格尔在《存在与时间》中迈出了一步，将畏的重要性提了上来，让此在直面虚无；之后，海德格尔在研究中将畏这一现象所揭示的虚无引向了存在本身，这关于存在的还原走向了更远。这就已经与前文提到的生存论意义上的还原处于两个不同的还原层次了，海德格尔的还原进行到这里，就走向了超越性的阶梯。但一种“来自生存论讨论中”的畏是不足以将一个宽阔的存在本身的领域还原的，《存在与时间》中有很好的尝试,但更多的是为后期海德格尔反思自己第一步还原的得失提供了一个机会。

对海德格尔的存在还原研究到这里，他的还原方法所面临的困难也就向我们揭示了出来——“一种超越性的对存在的探索到底怎样才能实现？”，存在本身这个超越性的概念决定我们不能站在存在者层次来研究它，当然这些问题或许在他的哲学沉思开始之际就已经蕴含其中了。本有这一关于存在本身的绽出现象为探讨超越性的现象学再一次提供了可能，下一节中的最后之神便是海德格尔对本有这一现象具体的讨论。

（二）、存在与最后之神

海德格尔在比较早的时候其实就已经意识到了《存在与时间》所还原领域的局限性，某种意义上说，如果延续该书中的思路，海德格尔或许会成为自己所批判的对象，使海德格尔哲学发展成为一种建立在此在之上的生存论哲学。海德格尔对出现的问题有过反思，在《面向思的事情中》，海德格尔提出“时间本身并不是时间性的东西，正如它不是某种存在者一样”[[41]](#footnote-41)。所以时间应该是什么呢？海德格尔说：“本真的时间就是四维的。然而我们在计数上称之为第四维的东西，按事情说来乃是第一维的东西，也即是说是规定着一切的到达”[[42]](#footnote-42)，时间在海德格尔后期思想中被还原到了本真存在的高度，这种时间我们以存在来描述，而只能说“时间有”。尽管《存在与时间》中基于时间性与生存现象的讨论与后期“有”的时间之间关联紧密，这种对时间的解释与前期作品中所讨论的时间性就已经有了本质的差别。海德格尔认识到前期在生存论层次上的还原只能揭示出此在的整个“在之中”的世界，关于存在的讨论刚刚进入到“呼声”、“畏”等现象，仅仅走到了一个出发点上，这无法实现对存在本身还原的野心。换句话说，海德格尔在《存在与时间》中难以走出生存论的讨论，难以诠释存在本身给予人的现象，那么关于存在的讨论还如何继续？还是说又回到海德格尔所说的“形而上学的遗忘”。在这里，存在论差异上的张力就显露出来——是停留在存在者层次还是选择追求存在本身？而海德格尔选择了继续探寻存在。结果很显然，《存在与时间》全书并没有能够完成，海德格尔也慢慢走向了从前期到后期的过渡。

这种过渡是为了实现主体对存在的超越，此在这一生存论上的概念逐渐失去了此前的核心地位。海德格尔说：“不顾存在者而思存在的企图是必要的，因为否则，在我看来，就不再能够合乎本己地把今天那些围绕地球而存在的东西的存在带进我们的视野，更不用说充分规定人与那种一直被叫做‘存在’的东西的关系了”[[43]](#footnote-43)，也就是说如果我们不主动的去思存在，我们自然就失去了与存在的关系，这是一种世界真相的视而不见。

而这样的超越是如何可能的呢？我们需要接着上一节虚无问题来谈。海德格尔首先需要回答带有一种“虚无性”的存在是怎样通达个体的这个问题，他说：“在存在的天命中，遣送已经被标识为一种给出。在这里给出着的东西自行抑制着自身，并且在抑制中从无蔽中隐逸……只要存在的天命根植于时间的达到中，而达到与天命根植于本有中，那么居有的本性就自行宣示了出来，即居有使那最本真的东西从无边的无蔽中隐逸而去”[[44]](#footnote-44)，居有的是这样一种性质：它既完成一种使存在遣送于思的天命，同时又使最本真的存在在这种无边的无蔽状态中自行隐逸。前文我们所提到的畏也恰有此意，人在畏的状态之中直面虚无，达到了一个本真的境地，却必须接受本有自行保留其本性，这看起来似乎什么都没说。那这种居有本性的宣示和本真的境地应作何理解？

海德格尔后期的“世界蓝图”中包括大地、人类、诸神、世界（或称天地神人）四重性[[45]](#footnote-45)。大地与人类其实就是指的此在与其他存在者的生存论意义上的“世界”。神是连接世界（即存在本身）与人类的一个指引，而并非宗教意义上的作为最高存在者的神。需要指出的是人类这一概念已经突破了《存在与时间》中的此在概念，能够通过“思”与存在本身发生关联，可以不顾一切存在者而思存在。在这种意义上，海德格尔认为人也具备一种“神性”，能够接受神的到达而通达存在，成为所谓的“半神”。后期海德格尔常谈论诗与思的关系，将语言与存在的解蔽关联在一起，尤其重视诗人荷尔德林的诗歌。从海德格尔的角度来看，诗人是最具有神性的人，他们在诗的语言中把握到了本真的存在，而诗也不限于通常意义上的诗歌，我们能推究至艺术的超越意义上。归根到底，海德格尔开始强调人本身的超越性，存在不是作为一种对象直接到达人，而是通过神的显现将人与世界连接起来，神使整个“天地神人”体系内在关联起来，这为海德格尔后期进入“诗”的讨论奠定了基础。

在海德格尔意义上，神指的是他在《哲学论稿》中提到的一个重要概念——最后之神，他说：“最后者乃是那个东西，它不仅需要最长久的先-行，而且本身就是这种先行：不是终止，而是最深的开端”[[46]](#footnote-46)，这种开端就是走出形而上学的存在者研究，迈向存在研究的开端。这最后之神是一种非存在者，它可以被理解为一个遣送存在的“信使”，并始终不忘以拒予的形式使本有自我遮蔽。最后之神通达人类从而对存在遣送，这是本有居有现象的具体过程，海德格尔说：“拒予乃是一种最高贵的赠予和自行遮蔽的基本特征，这种自行遮蔽的敞开状态构成存有之真理的原始本质现身。唯有这样，存有才成为奇异化本身，即最后之神的掠过的寂静”[[47]](#footnote-47)，海德格尔所谈论的神将人与存在连接也并不是人直接向存在本身的超越，赠予与遮蔽总是一起出现的。所以存有与最后之神的现象只能算是存在本身向人的显现，并不能视为人与存在合而为一。存在自行遮蔽这一基本性质在“天地神人”四重性上拉开了层次的差异——我们能思存在，但并不能直接对存在下定义，也就是说存在不是我们能作为一个客观对象来研究的，人类只能通过它的某种超越的显现进入到一个敞开的状态中，也就是海德格尔常说的“澄明之境”。

最后之神的“最后”之意绝非一种终结，海德格尔生动地将前者称为“诸神之逃遁”，后者称为“诸神之到达”，最后之神乃是形而上学、宗教中出现过的神一个个离去之后，在逻辑顺序上的最后一个神。最后之神的掠过是关于存在之真理建基的开始，这意味着人本身把握到了神性，开始面向未来地接收存在的显现，进入一种本真境地。最后之神在存在的危难处境中降临，启示人类与世界本身通达。海德格尔称之为“本有中的转向”，他说：“唯有此-在之建基，亦即准备那种对于进入存有之真理中的迷移着的期备状态，方能带来倾听和归属于突发的本有过程之暗示的东西”[[48]](#footnote-48)，在这里人向本有敞开自身进行真理的建基，让人去实现对本有、存在的追问。

海德格尔说：“我们必须为真理之建基做准备，而且这是看起来，就仿佛这样一来就已经预先决定了对最后之神的尊重，因而也预先决定了对最后之神的保护”[[49]](#footnote-49)，我们注意到，存在本身以拒予的形式通过最后之神显现于人，这种显现并非直接使人有了对存在真理的某种直观，而是人主动地在这种澄明之境中面向存在进行真理的建基，再通过诗、艺术等形式获得存在的真理。与其说最后之神是将存在显现于人，不如说它是保证了存在与人之间的可通达性，提供了存在真理显现于人的一种未来的可能性。这样一种显现已经在我们的讨论中被附上了很多条件，不是胡塞尔意义上那种最单纯、最简单的显现，但如果我们不把这些条件提出来，我们就无法得到这样一个超越性的显现。我们不能忘记是存在还原的困境将海德格尔的哲学历程推进到了这里，海德格尔仍然是那个有着现象学精神的思想者，尽管存在的拒予与最后之神并不符合胡塞尔原初的还原定义，但我们仍然能从一种较弱的意义上把握到其中还原的背景与内涵。

对于最后之神的揭示在某种意义上也演变成了对人的本质的界定，人被定义为等待最后之神的掠过、接收一种“拒予式”的给予、进行真理之建基的带有超越性的对象。海德格尔说“拒予使此-在变成被克服者，这意思就是说：拒予并没有压倒此-在，而倒是把此-在提升起来，使之进入对其自由的建基中……存有就类似于虚无，上帝压倒人类，而人类超过上帝，仿佛直接地，但两者都只是在本有中”[[50]](#footnote-50)，拒予对人的压倒实际上是对人的地位的树立。人在最后之神的到来这一现象里向本有敞开自身，最终实现对存在的超越。同胡塞尔走向意识的研究从而实现对存在者的超越一样，海德格尔在《哲学论稿》中是走向人的本真境界而对存在的超越。虽说后期海德格尔哲学中有着很多诗学的、浪漫主义的、神秘的理论，但我们把握住超越性研究的内在逻辑的话，就难免感叹还原这一似乎在海德格尔哲学中“不那么重要”的方法有多大的影响。当然后期的这种“还原”已经与《存在与时间》中那种较为严格的还原有着较大的差异，笔者倾向于认为其后期的转变是对前期存在还原之困境的一种有着还原内涵的解决。

三、继续还原还是回到胡塞尔？

学界对海德格尔存在还原所面临的困境其实也有一些不一样的意见，对于海德格尔后期对存在的超越性研究存在许多批评的声音。

马里翁在《还原与给予》中指出了海德格尔早期还原的问题：“《存在与时间》只有把它的未完成性归因于在其自身中的‘存在论差异’——即此在本身——对存在论差异的遮蔽。这一点在其自身中确实增添了‘重重迷雾’”[[51]](#footnote-51)，他认为存在论差异并不能真的帮助我们进行存在问题的研究，我们并不可能从存在者身上还原出任何关于存在本身的意义，这一问题刚好是我们在文中谈到的海德格尔所面临的问题，即《存在与时间》中对存在进行还原的无效。所以马里翁认可的是《存在与时间》中生存论上的那一部分还原，他和海德格尔一样，认为这种通过存在论差异所展露出来的存在是需要被还原的。只不过他否定了海德格尔对于存在本身进行还原的成果，存在论差异仅仅能够揭示出存在者的存在及这种存在的意义，并没有涉及到作为非对象的存在本身。

马里翁更为关注的是被海德格尔排除的那些在生存论上“不必存在的东西”，如无聊、要求、呼声等，因为在存在论差异上我们并不需要追问一种非存在者的现象。在海德格尔还原基础之上，马里翁提出了第三次还原。第三次还原要还原的就是那些作为海德格尔意义上“不必存在”现象的先决条件[[52]](#footnote-52)，即这种纯粹的给予性是如何给出的，例如，一种来自非存在者的呼声是从什么意义上给出的，又是从什么意义上到达任意一个被给予的主体，马里翁将“纯粹的给予性”进行还原，企图得到这些被忽略的现象所指向的实事本身，这种还原可以被称为给予性还原。马里翁坚持认为“还原越多，给予越多”，于是将海德格尔存在还原所忽略的现象进行进一步的还原。然而，海德格尔的解决方法与马里翁的不同之处在于，马里翁的第三次还原已经超越了作为主体的人，直接面向了现象的给出本身，那么我们的讨论还是否可能？毕竟在还原之中我们仍是通过人的思维在尝试解决超越于人的一种给予性。这种还原可以被提出，但如何能够实现是我们不得不提出的问题？

而面对存在还原的困境，海德格尔仍然在坚持一种以人为核心环节的超越路径，将存在问题与神圣联系起来，将存在显现于人这一过程以一种神秘的“最后之神掠过”来进行解释。我们是能够在后期的存在之思里面看到最初由胡塞尔所提出的还原的一点影子，但是还原方法是否真的能够使用在存在本身的研究上，这还是一个问题。我们是应该坚持胡塞尔最初关于还原定义，还是可以从一种泛的意义上来谈论还原呢？如果是前一种情况，海德格尔就只有前期《存在与时间》中的部分思想能够被视为严格意义上的现象学还原；如果是后一种情况，那么我们需要追问的是：存在的显现是否可以神圣这一话题放在一起来谈，是否会产生误解和其他问题。吴学国曾对海德格尔的最后之神有过研究，他认为后期海德格尔哲学是可以从一种有神论的角度上来研究的。在他看来，海德格尔思想中，除了明显的“神”之外，还有一个包含着神圣本质的“隐藏的上帝”[[53]](#footnote-53)。就是说，除了对人发出召唤的最后之神外，还有一个隐藏在背后的真正的上帝。吴学国认为进行这种解读的可能性启发了蒂利希等现代神学家——将“隐藏的上帝”即真正的神视为存在自身。所以最后之神的这种超越是否只是走上了一种向神学的复归呢？这启发我们去思考信仰与超越的内在关系。

思想家们是应该像马里翁接着将还原进行下去还是如海德格尔一般尝试彻底解决问题呢？我们需要回到还原这一方法本身上来考察，莫沙达（Felix O’Murchadha）在《胡塞尔与海德格尔还原，外在论与内在性》中指出还原就是还原，还原所带来的内在性并非通常所说的内在论，外部存在并没有被胡塞尔的现象学还原所排除，我们应该正确理解胡塞尔对于意识讨论的侧重——这是人作为现象被给予者的一种必然。所以海德格尔对胡塞尔内在论的批判在莫沙达看来并不成立，同样海德格尔也并没有因为对于存在的积极探索而成为一位外在论者，他提出胡塞尔与海德格尔都是非内在论又非外在论的，这两个概念在现象学还原之领域中并不适用。但莫沙达也做出了他的判断——如果一定要下定义的话，两人总的来说都算是外在论者，面向实事本身就是两人的深刻共识。归根结底，在他看来海德格尔对胡塞尔进行批判并提出新的还原其实没有破坏最初由胡塞尔提出的还原方法，而只是对其进行了丰富和发展[[54]](#footnote-54)。

我们可以看到不论是前期还是后期的海德格尔，此在、思等主体一直都是他的核心概念。海德格尔并没有因为要对存在进行的超越性的分析而放弃从事物以现象的形式显现的意义上进行哲学研究。换句话说，海德格尔的思想中一直有着现象学方法的痕迹，这也是我们以还原的方法进入海德格尔哲学体系的理论空间所在。从哲学史的角度来看，我们不能因为海德格尔哲学与胡塞尔现象学存在差异就完全否认海德格尔哲学的现象学意义。海德格尔的还原的确是有前提、前设的——前期提前以存在问题的研究为目的、提出了存在论差异；后期提前设定了“天地神人”四重性的世界图式，提前将语言设定为存在之家等，这些观点的确不同程度上背离了胡塞尔对于现象学的规定。但是，海德格尔的理论重心依然放在对显现的研究上，所以他终究要回到胡塞尔的“直观”等概念的运用中来，没有脱离对意识与实事本身两者相互关系的研究。笔者认为，以还原的方法来考察海德格尔哲学，同时从还原的角度来理解他的前后期转向以及最后之神对其后期哲学的基础性作用是可行的。当然，后期海德格尔哲学已经与胡塞尔还原有着很大的差异，在这一部分，本文从一种弱的还原意义上来分析其内在逻辑，从而对海德格尔前后期哲学进行一种连贯的现象学解读，在笔者看来是相对准确的。

我们分析了海德格尔的存在还原以及后期对这种还原困境的解决，也提到了马里翁的第三次还原，总的来说，两者的哲学都可以一定程度上理解为对一些特别的现象进行还原的尝试。而不管他们如何去批评与解决胡塞尔现象学还原的问题，不管他们将还原进行到了哪里或者是否想要继续还原，他们其实都无法真正意义上突破胡塞尔为现象学所奠定的基础、设定的框架，因而他们都是不同程度上地回到了胡塞尔，他们所面临的问题其实在胡塞尔那里就已经蕴含了。

小结

本文以现象学的还原方法为线索尝试将前后期的海德格尔哲学串联起来，我们看到了还原在前期海德格尔哲学中的辅助性的作用及在哲学架构上的重要意义，也分析到了海德格尔在还原之中所面临的困境。建立在“向主体显现”之上的研究贯穿了海德格尔思想的不同时期，前期在“问”的结构中，存在者之存在的意义得以显现于此在；后期在诗意的语言中，存在之真理得以显现于人；而连接前后期的基础性理论本有与最后之神，也是以“最后之神掠过”、“本有向人敞开有自行遮蔽”的特殊形式显现于人，为真理之建基提供一种超越性的基础。还原方法给我们提供了一个从前后期整体的意义上考察海德格尔思想的工具，也能够更深刻地理解到海德格尔“批判胡塞尔”与“回到胡塞尔”两个现象之间的辩证关系。尽管海德格尔把诗学、神学等带有一定神秘主义色彩的内容引入了后期关于存在的研究中，但一种还原的逻辑依然能够在其哲学之中被我们提炼出来。海德格尔哲学前后期存在着很大的差别，但笔者认为正是现象学的态度与还原的方法使两个阶段“藕断丝连”。

值得提出的是，在哲学研究过程中，我们务必辨证地看待思想家之间的关系，很多时候所谓矛盾就建立在某种更高层次的共识之上。同时，我们不能因为“回到胡塞尔”这种客观现象存在就否定了其它哲学家的努力。海德格尔的存在还原和马里翁的给予性还原为我们展开了更为宽阔的现象领域，直面现象学所存在的问题，对于现象学的发展有着深远的影响。回到海德格尔那句话，现象学不仅仅是一个哲学流派，更是一种哲学精神。笔者认为海德格尔的哲学就诠释了这种面向实事本身的精神。

透过海德格尔的还原及困境，我们能看到对存在进行探索有多么艰难，从而认识到主体认知的有限性。这又有什么关系呢？正如海德格尔所说的“拒予将此在压倒”，实际上是将人存在的尊严树立起来。而对于海德格尔思想的研究远没有结束，还原只是一种解读方法上的尝试而已，更多的解读还有待学者们的求索。

**参考文献：**

**原著**

1. 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，三联书店，2014年版.
2. 海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，商务印书馆，2016年版.
3. 海德格尔：《时间概念史导论》，欧东明译，商务印书馆，2009年版.
4. 海德格尔：《哲学论稿》，孙周兴译，商务印书馆，2016年版.
5. 海德格尔：《面向思的事情》，孙周兴译，商务印书馆，1996年版.
6. 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2000年版.
7. 海德格尔：《海德格尔选集》，孙周兴选编，三联书店，1996年版.
8. 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼燕译，商务印书馆，2004年版.
9. 胡塞尔：《现象学的观念》，倪梁康译，人民大学出版社，2007年版.
10. 萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，三联书店，2015年版.

**论著**

1. 马里翁：《还原与给予——胡塞尔、海德格尔与现象学研究》，方向红译，上海译文出版社，2009年版.
2. 靳希平：《海德格尔早期思想研究》，上海人民出版社，1995年版
3. 倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，三联书店，2007年版
4. Theodorou Panos.：Husserl and Heidegger on Reduction, Primordiality, and the Categorial. Springer，2015
5. Steven Crowell：Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology. Northwestern University Press，2001.

**论文**

1. 韩林合：《维特根斯坦论“语言游戏”和“生活形式”》，北京大学学报（哲学社会科学版），1996年第1期.
2. 孙周兴:《后神学的神思——海德格尔《哲学论稿》中的上帝问题》，世界哲学,2010年第3期:44-54.
3. 吴学国:《海德格尔晚期思想中的“上帝”》，求是学刊,2002年第4期:32-37.
4. 刘云鹏：《现象学从胡塞尔到早期海德格尔的过渡》，理论界,2012年第7期:88-91.
5. 林子淳:《“最后之神”即海德格尔的基督?》，世界哲学,2015年第1期:62-71.
6. 朱清华：《最后的神的面目》，现代哲学,2018年第1期:106-113.
7. 方向红：《还原越多,给予越多?——试论马里翁第三次现象学还原的局限和突破》，世界哲学,2017年第3期:5-12.
8. Rogers Brian：Traces of Reduction: Marion and Heidegger on the Phenomenon of Religion. Southern Journal of Philosophy 52 (2):184-205，2014
9. O’Murchadha, Felix：Reduction, Externalism and Immanence in Husserl and Heidegger. Synthese 160 (3):375-395，2008.
10. Matheson Russell: Phenomenological Reduction in Heidegger's Sein und Zeit: A New Proposal. Journal of the British Society for Phenomenology 39 (3):229-248, 2008.
11. A Problem with Wittgenstein's Family Resemblance.Paul Alfred Hazard.1975.Laval Théologique et Philosophique 31 (3):265.
12. Greisch Jean.: The eschatology of being and the God of time in Heidegger. International Journal of Philosophical Studies. 4. 17-42, 1996.
13. Armstrong John M: After the Ascent: Plato on Becoming Like God. Oxford Studies in Ancient Philosophy 26:171-183,2004.
14. Gall Robert S: From Daimonion to The “Last” God. Philosophy Today 53 (3):265-272,2009.
15. Stenstad Gail :The last God-a reading. Research in Phenomenology 23 (1):172-184,1993.

1. 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2014年, 第45页。 [↑](#footnote-ref-1)
2. 参见Steven Crowell: *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*, especially chapter:9. [↑](#footnote-ref-2)
3. 马里翁：《还原与给予——胡塞尔、海德格尔与现象学研究》，方向红译，上海：上海译文出版社，2009年, 第73-74页。 [↑](#footnote-ref-3)
4. 马里翁：《还原与给予——胡塞尔、海德格尔与现象学研究》，方向红译，上海：上海译文出版社，2009年, 第98页。 [↑](#footnote-ref-4)
5. 马里翁：《还原与给予——胡塞尔、海德格尔与现象学研究》，方向红译，上海：上海译文出版社，2009年, 第229页。 [↑](#footnote-ref-5)
6. 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2014年, 第234页。 [↑](#footnote-ref-6)
7. 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2014年, 第234-235页。 [↑](#footnote-ref-7)
8. 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2014年, 第236页。 [↑](#footnote-ref-8)
9. 海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，北京：商务印书馆，2016年, 第9页。 [↑](#footnote-ref-9)
10. 海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，北京：商务印书馆，2016年, 第8页。 [↑](#footnote-ref-10)
11. 海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，北京：商务印书馆，2016年, 第9页。 [↑](#footnote-ref-11)
12. 海德格尔：《时间概念史导论》，欧东明译，北京：商务印书馆，2009年, 第183页。

    [↑](#footnote-ref-12)
13. 海德格尔：《时间概念史导论》，欧东明译，北京：商务印书馆，2009年, 第184页。 [↑](#footnote-ref-13)
14. 海德格尔：《时间概念史导论》，欧东明译，北京：商务印书馆，2009年, 第184页。 [↑](#footnote-ref-14)
15. 海德格尔：《时间概念史导论》，欧东明译，北京：商务印书馆，2009年, 第133页。 [↑](#footnote-ref-15)
16. 海德格尔：《时间概念史导论》，欧东明译，北京：商务印书馆，2009年, 第132页。 [↑](#footnote-ref-16)
17. 海德格尔：《时间概念史导论》，欧东明译，北京：商务印书馆，2009年, 第135页。 [↑](#footnote-ref-17)
18. 海德格尔：《时间概念史导论》，欧东明译，北京：商务印书馆，2009年, 第138页。 [↑](#footnote-ref-18)
19. 海德格尔：《时间概念史导论》，欧东明译，北京：商务印书馆，2009年, 第176页。 [↑](#footnote-ref-19)
20. 海德格尔：《时间概念史导论》，欧东明译，北京：商务印书馆，2009年, 第174页。 [↑](#footnote-ref-20)
21. 海德格尔：《时间概念史导论》，欧东明译，北京：商务印书馆，2009年, 第174页。 [↑](#footnote-ref-21)
22. 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2014年, 第49-50页。 [↑](#footnote-ref-22)
23. 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2014年, 第53页。 [↑](#footnote-ref-23)
24. 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2014年, 第63页。 [↑](#footnote-ref-24)
25. 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2014年, 第64页。 [↑](#footnote-ref-25)
26. 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2014年, 第6页。 [↑](#footnote-ref-26)
27. 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2014年, 第14页。 [↑](#footnote-ref-27)
28. 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2014年, 第14页。 [↑](#footnote-ref-28)
29. 参见: Matheson Russell:" *Phenomenological Reduction in Heidegger's Sein und Zeit: A New Proposal*", Journal of the British Society for Phenomenology, 39, 3,2008：p5-8, 中文为笔者翻译，可参见原文，分别为" The first theory locates a reduction in the “step back” to Dasein qua understanding of being."、"The second theory locates a reduction in the suspension of “world” qua totality of real entities"、"The third theory locates a reduction in certain “disruptions” in the course of everyday life"、"The fourth theory locates a reduction in the “call of conscience” and/or “the experience of anxiety”"和"The fifth theory locates a reduction in the suspension of the symbolic"。 [↑](#footnote-ref-29)
30. 参见: Matheson Russell:" *Phenomenological Reduction in Heidegger's Sein und Zeit: A New Proposal*", Journal of the British Society for Phenomenology, 39, 3,2008：p29，中文为笔者翻译，可参见原文，"Heidegger’s reduction(s) do not have the goal of securing the interpretive horizon proper to philosophical reflection with apodictic certainty; instead, reduction is conceived as a wager that risks a way of approach, a way whose philosophical significance can only be assessed “after one has gone along it” "。 [↑](#footnote-ref-30)
31. 靳希平：《海德格尔早期思想研究》，上海：上海人民出版社，1995年, 第270页。 [↑](#footnote-ref-31)
32. 靳希平：《海德格尔早期思想研究》，上海：上海人民出版社，1995年, 第270页。 [↑](#footnote-ref-32)
33. 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2014年, 第216页。 [↑](#footnote-ref-33)
34. 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2014年, 第218页。 [↑](#footnote-ref-34)
35. 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2014年, 第217页。 [↑](#footnote-ref-35)
36. 萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年，第44页。 [↑](#footnote-ref-36)
37. 萨特：《存在与虚无》，陈宣良等译，杜小真校，北京三联出版社， 2015年，第45页。 [↑](#footnote-ref-37)
38. 海德格尔：《哲学论稿》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2016年, 第290页。 [↑](#footnote-ref-38)
39. 海德格尔：《哲学论稿》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2016年, 第290页。 [↑](#footnote-ref-39)
40. 海德格尔：《面向思的事情》，孙周兴译，北京：商务印书馆，1996年, 第5页。 [↑](#footnote-ref-40)
41. 海德格尔：《面向思的事情》，孙周兴译，北京：商务印书馆，1996年, 第16页。 [↑](#footnote-ref-41)
42. 海德格尔：《面向思的事情》，孙周兴译，北京：商务印书馆，1996年, 第18页。 [↑](#footnote-ref-42)
43. 海德格尔：《面向思的事情》，孙周兴译，北京：商务印书馆，1996年, 第2页。 [↑](#footnote-ref-43)
44. 海德格尔：《面向思的事情》，孙周兴译，北京：商务印书馆，1996年, 第26页。 [↑](#footnote-ref-44)
45. 海德格尔：《哲学论稿》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2016年, 第369页。 [↑](#footnote-ref-45)
46. 海德格尔：《哲学论稿》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2016年, 第481页。 [↑](#footnote-ref-46)
47. 海德格尔：《哲学论稿》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2016年, 第486页。 [↑](#footnote-ref-47)
48. 海德格尔：《哲学论稿》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2016年, 第484页。 [↑](#footnote-ref-48)
49. 海德格尔：《哲学论稿》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2016年, 第491页。 [↑](#footnote-ref-49)
50. 海德格尔：《哲学论稿》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2016年, 第494页。 [↑](#footnote-ref-50)
51. 马里翁：《还原与给予——胡塞尔、海德格尔与现象学研究》，方向红译，上海：上海译文出版社，2009年, 第238页。 [↑](#footnote-ref-51)
52. 马里翁：《还原与给予——胡塞尔、海德格尔与现象学研究》，方向红译，上海：上海译文出版社，2009年, 第349页。 [↑](#footnote-ref-52)
53. 参见吴学国：海德格尔晚期思想中的“上帝”，求是学刊，2002(04): 32-37. [↑](#footnote-ref-53)
54. 参见：O’Murchadha Felix：*Reduction, Externalism and Immanence in Husserl and Heidegger，*Synthese 160 , 3 , 2008: p375-395. [↑](#footnote-ref-54)