

张柯

“存在论差异”和“存在与人之关联”

——从整体上重新思考海德格尔“形式显示”思想的内涵要素

摘要：“形式显示”是海德格尔的关键思想。但长期以来，我们很少看到海德格尔在思想“转向”之后对“形式显示”的论述，这使得后期海德格尔对“形式显示”的自我评判长期未进入学界视野。新近出版的一些文献尤其是2022年出版的全集第91卷《补充与思想碎片》和全集第102卷《暂先者：I-IV》，首次提供了相对充分的证词，可供我们观察后期海德格尔对“形式显示”的自我反思，尤其将有助于我们解答这样一个长期遗留的难题：海德格尔为何在后来的思想道路上放弃了“形式显示”术语并且这种放弃又意味着什么？这些新近文献的出现，使我们终于掌握了较为充分的后期文献，首次有可能对海德格尔的“形式显示”之思达成完整观照，进而可按海德格尔前后期关键文本重新思考“形式显示”之思的内涵要素（“存在论差异”与“存在和人之关联”），并由此揭示海德格尔对“形式显示”的最终定位：“形式显示”乃是显隐一体的存在之真理的先行预示。这一最终定位意味着海德格尔对前后期思想道路的同一性予以根本肯定。在这一基调下，“形式显示”这一术语在后期的被放弃，就绝非意味着它在海德格尔的思想转向中被弃绝了，而毋宁是被转化到更源始的形态中去了，这同时也就意味着，“形式显示”的两大内涵要素被转化了：从前期的“存在论差异”转入“差异之本源”（区分/分承）；从前期尚未摆脱先验因素纠缠的存在与人之关联（存在领会）转入显隐一体的存在与人之关联（存在历史/本有/四重一体）。

Zusammenfassung: Die formale Anzeige ist ein Schlüsselbegriff in Heideggers Denken. Aber Heideggers Erörterung der formalen Anzeige nach der „Kehre“ wird seit jeher kaum Beachtung geschenkt, was dazu führt, dass die späte Heideggersche Selbstreflexion über die formale Anzeige nicht im wissenschaftlichen Blickfeld ist. Neuere Veröffentlichungen – vor allem der 2022 erschienene Band 91 der *Martin Heidegger Gesamtausgabe, Ergänzungen und Denksplitter*, und der Band 102, *Vorläufiges I-IV* – geben erstmals relativ genaue Zeugnisse dieser Selbstreflexion. Insbesondere helfen sie dabei, das lang bestehende Problem zu lösen: Warum hat Heidegger auf den

Begriff der formalen Anzeige in seinem späteren Denken verzichtet und was bedeutet dieser Verzicht? Mit dem Erscheinen dieser neueren Texte wird es erstmals möglich, Heideggers Konzeption der formalen Anzeige vollständig in den Blick zu nehmen und damit die wichtigsten Elemente dieser Konzeption – die ontologische Differenz und den Bezug des Seins zum Menschen – im Lichte der Schlüsseltexte des frühen und späten Heidegger neu zu überdenken. Auf diese Weise wird Heideggers endgültige Position zur formalen Anzeige ans Licht gebracht: *Die formale Anzeige ist eine vorweggenommene „Wahrheit des Seins“, in denen Verbergung und Entbergung eins werden.* Dies impliziert die grundsätzliche Affirmation der Auffassung einer Kontinuität zwischen dem frühen und dem späten Heidegger. Das Verschwinden des Konzepts der formalen Anzeige im späten Heidegger bedeutet deshalb nicht, dass der darin liegende Kerngedanke nach der Kehre aufgegeben wird, sondern, dass er in eine ursprünglichere Form umgewandelt wird; was zugleich bedeutet, dass die beiden Hauptelemente der formalen Anzeige einen Wandel durchlaufen: von der „ontologischen Differenz“ zum „Ursprung der Differenz“ (*Unterschied – Austrag*); von dem „Bezug des Seins zum Menschen“ (*qua Seinsverständnis*), der von der Verschränkung mit Elementen der transzendentalen Philosophie noch nicht befreit ist, zu einem Bezug, der die Verbergung und Entbergung in sich birgt (*Seinsgeschichte – Ereignis – Geviert*).

Abstract: The formal indication is a key concept in Heidegger’s thought. But Heidegger’s discussion of the formal indication after the “Kehre” has always received little attention, with the result that Heidegger’s late self-reflection on this method has not been brought into scholarly focus. Recent publications – especially volume 91 of the Martin Heidegger *Gesamtausgabe, Ergänzungen und Denksplitter* (published in 2022) and volume 102, *Vorläufiges I–IV* – now provide relatively accurate testimony to this self-reflection. For the first time, they help resolve the long-standing question of Heidegger-studies: Why did Heidegger renounce the concept of the formal indication in his later thought, and what does this renunciation mean? With the appearance of these newer texts, it becomes possible to take a full look at Heidegger’s conception of formally indicating concepts and to reconsider the most important elements of this conception – the ontological difference and the relation of Being to human – in the light of the key-texts of the early and late Heidegger. Heidegger’s final position on the formal indication is thus revealed: *The formal indication is the anticipation of the “truth of Being” in which concealment and unconcealment become one.* This position strongly indicates a continuity and identity of the early and late Heidegger.

In this sense, the disappearance of the concept of formal indication in the late Heidegger does not mean that its core ideas are abandoned, but that they are transformed into a more original form: from the “ontological difference” to the “origin of difference” (*Unterschied – Austrag*); from the “relation of Being to human” (*qua Seinsverständnis*), which is not yet freed from the entanglement with elements of transcendental philosophy, to a more original relation that contains the concealment and unconcealment within itself (*Seinsgeschichte – Ereignis – Geviert*).

Keywords: 形式显示, 存在论差异, 存在与人之关联, 分承, 本有

“形式显示” (die formale Anzeige), 亦可译为“形式指示”, 是海德格尔思想道路上的关键思想。虽然海德格尔在思想“转向”之后很少论及“形式显示”, 但一些学者认为“形式显示”不仅支配了前期海德格尔思想, 事实上也间接贯彻了后期海德格尔思想。

在伽达默尔看来, “形式显示”足以解释海德格尔的整个思想, “我们所有人或许都应该一再学着认识到, 当海德格尔在其早期作品中说起‘形式显示’时, 他已经表达了某种对其整个思想都有效的东西”¹; 克兹尔 (Th. Kisiel) 将“形式显示”定位为前期海德格尔“方法上的秘密武器”, 同时也将其视为《存在与时间》之起源进程中最关键的东西²; 张祥龙指出“形式显示”之思路“贯穿了海德格尔1919年之后的全部学术活动”³; 孙周兴亦认为前期海德格尔“真正有效的思想努力全都在于形式显示的现象学中”⁴。

但在思想发生“转向”之后⁵, 海德格尔本人究竟是如何看待其“形式显

1 Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 3, Neuere Philosophie I: Hegel, Husserl, Heidegger, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1987, 429.

2 Theodore Kisiel, “Die formale Anzeige: die methodische Geheimwaffe des frühen Heideggers”, in: *Heidegger – neu gelesen*, hrsg. von Markus Happel, Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997, 22-40.

3 张祥龙: 《海德格尔传》, 河北人民出版社, 1998年, 第99页。

4 孙周兴: 《我们如何得体地描述生活世界》, 载《学术月刊》2006年第6期, 第56页。

5 学界通常以1930年演讲《论真理的本质》为海德格尔思想“转向”的标志, 海德格尔在1969年接受法国《快报》采访时亦认可这一判断。本文也由此概略区分前期海德格尔与后期海德格尔。

示”思想的？长期以来，我们很少看到当事人的直接论述。新近出版的一些全集作品，尤其是2022年出版的全集第91卷《补充与思想碎片》和全集第102卷《暂先者：I-IV》（第九部黑皮笔记暨全集最终卷）提供了更多文献，可供我们观察后期海德格尔对“形式显示”的自我反思，尤其将有助于我们解答这样一个长期遗留的难题：海德格尔为何在后来的思想道路上放弃了“形式显示”术语？这种放弃又意味着什么？

这些新近文献的出现，使得我们终于掌握了较为充分的后期文献，首次有可能对海德格尔的“形式显示”之思达成完整观照，进而可结合海德格尔前后期关键文本，从整体上重新思考“形式显示”的内涵要素，并由此揭示海德格尔对“形式显示”的最终定位。

前期海德格尔对“形式显示”的关键论述发生在《宗教现象学导论》中，本人数年前曾对此做过文本分析⁶，指出形式显示具有“存在论差异”和“存在与人之关联”⁷这两种内涵要素。其论证和结论在今天看仍然是成立的，而且可以得新近文献的支撑。有鉴于此，本文对《宗教现象学导论》部分的阐释因而基本采纳了本人既有考察成果。

一、前期海德格尔对“形式显示”的定位与定义

“形式显示”作为一个得到严格界定的、在方法意义上被运用的术语，最早是在海德格尔1973年首次发表（作于1919–1921年间）的书评文章《评卡尔·雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉》⁸中引起少数学者的注意（尽管“形式显示”作为术语已经悄然出现在1927年的《存在与时间》中，但长期以来都被人们视若无睹）。伴随着海德格尔早期讲座从上世纪80年代起的陆续出版，学者们发现这个术语的开端历程还要

6 张柯：《论形式显示在海德格尔思想中的实质含义》，载《世界哲学》2016年第5期。

7 在海德格尔看来，“基础问题”的两种表述形式“人与存在之关联”和“存在与人之关联”并没有原则性区别，他的思想中也不存在从前者向后者的倒转，因此可以不作刻意区分。参见海德格尔：《什么叫思想》，孙周兴译，商务印书馆，2018年，第93页；另参见Heidegger/Jaspers, *Briefwechsel. 1920–1963*, hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner, Frankfurt a.M.: Klostermann/Piper, 1990, 178, 182.

8 海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2000年，第13–14、33–35页。

再往前追溯。在这一问题领域中作出重要贡献的克兹尔在其研究中断定，海德格尔在1919年战时紧急学期的讲座《哲学观念与世界观问题》乃是“形式显示”思想的发源地，而鉴于他所把握到的这一思想的关键性和主导性，他也同时就把《存在与时间》之形成史的开端定位在这个讲座中。⁹ 按照伊姆达尔的更为细致的研究，海德格尔在1919年的这个讲座中虽然没有明确道说“形式显示”，但在那里已经有指向这一开端的清晰指示即“解释学的直观”（die hermeneutische Intuition），即“生命本身的内在的历史性”（die immanente Geschichtlichkeit des Lebens an sich）所构成的解释学的直观¹⁰，换言之，这乃是“形式显示”的前奏。¹¹他进一步指出，海德格尔是在1919/1920年冬季学期讲座《现象学基础问题》（GA 58）中首次命名了“形式显示”这一术语¹²，然后又在1920年夏季学期讲座《直观与表达的现象学》（GA 59）中强调了形式显示的“不可回避的重要性”¹³。但这两个讲座文本都是径直使用了“形式显示”这一术语而没有详细引介之。¹⁴

这种“径直使用”意味着“形式显示”之思早在这两个讲座之前就已启程，因为一个术语在方法上的运用已经是相应思想趋于成熟的表现。与GA 58和GA 59不同，在收入GA 60的1920/1921年冬季学期讲座《宗教现象学导论》中，为阐明思想方法，海德格尔曾专辟一章详细阐释“形式显示”的含义及旨趣。这一章系《宗教现象学导论》第四章，名为“形式化与形式显示”，堪称海德格尔关于形式显示的专题论文，由于其详尽性和稀罕性而具有极为重要的意义，是研究海德格尔形式显示思想的基础文本。

9 Theodore Kisiel, “Die formale Anzeige: die methodische Geheimwaffe des frühen Heideggers”, 23.

10 海德格尔：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴编译，同济大学出版社，第19页。

11 Georg Imdahl, “‘Formale Anzeige’ bei Heidegger”, in: *Archiv für Begriffsgeschichte*, Vol. 37, 1994, 306–332, hier: 307.

12 Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 58, hrsg. von Hans-Helmuth Gander, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1992, 248.

13 Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, GA 59, hrsg. von Claudius Strube, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1993, 85.

14 Georg Imdahl, “‘Formale Anzeige’ bei Heidegger”, 310–311.

关于为何要专辟一章论述“形式显示”，海德格尔在《宗教现象学导论》第三章“历史之现象”的结尾处已经揭示了其原因。在他看来，一种真正意义上的现象学，其关键在于理解何谓“历史”，为此需要追问的是实际生命与历史之关系¹⁵，历史之意义是如何从实际生命经验中得到规定的¹⁶，或者说，历史的东西在实际的生命此在中具有何种意义¹⁷。这一关键问题有诸多困难，而“哲学在每一步上、在每一个问题上都必须重新和这些困难搏斗”¹⁸。这些困难概括起来就是一种困难，即对历史之本性的理解之难，“这种困难出现在整个现象学中并且容易导致种种轻率的普遍化”¹⁹。正是为了克服这种困难，才需要提出“形式显示”这一真正意义上的“现象学方法”，并对之作出充分解释。这就是《宗教现象学导论》第四章“形式化与形式显示”的任务。

从海德格尔的准备工作可以看出，形式显示思想之宗旨乃是为了达成对历史之本性的理解。然而何谓“历史”，何谓早期海德格尔视野中的“历史”？对此的扼要回答是：海德格尔此时已经开始把“历史”理解为“存在与人之关联”²⁰，“历史本身”乃是从存在而来的关联活动本身，亦即存在本身。同样地，“实际生命”也必须在关联意义上被理解。²¹也

15 Martin Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, hrsg. von Matthias Jung und Thomas Regehly, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1995, 53. 中译本：海德格尔：《宗教生活现象学》，欧东明、张振华译，商务印书馆，2018年。因本文部分内容写作时间早于相关中译本的出版，所涉引文皆为笔者翻译，其出处仍按德文版标识。

16 Ebd., 53.

17 Ebd., 54.

18 Ebd., 53.

19 Ebd., 54.

20 早期海德格尔为何对“历史”概念形成如此特殊的理解（把历史理解为存在与人之关联），相关阐释现可参见张柯：《思想与思想之路》，载《社会科学》2022年第6期。

21 在一年之后的《对亚里士多德的现象学阐释》讲座（1921/22）中，海德格尔更加明确地指出，实际生命应按其关联意义被解释为Sorgen[关切]。（Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*, GA 61, hrsg. von Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1994, 90.）在1922年与米什的信中，海德格尔写道，“实际生命在其根本上是历史性的”。（Theodore Kisiel, Thomas Sheehan [Hg.], *Becoming Heidegger. On the Trail of His Early Occasional Writings, 1910–1927*, 2. Auflage, Evanston, Illinois: Northwestern Uni-

正因此，海德格尔在《宗教现象学导论》中反复追问这样一种关系，即实际生命从自身而来与历史的关系²²，反复追问这样一个问题，即“本己特有的活生生的此在作为被扰动者是如何通过历史与历史本身相对待的”²³。相比于中后期思想的成熟措辞²⁴，海德格尔此时的言辞表达还处于一种与哲学传统表述方式的纠缠和抗争之中，但其核心洞见是清晰的。

形式显示的目标首先在于达成存在之区分（存在论差异/存在与存在者之区分），而这种区分又是为了效力于存在与人之关联。存在之区分（存在论差异）和存在之关联（存在与人之关联）乃是形式显示的两个内涵要素。这两个内涵要素的共生合作，就隐含在《宗教现象学导论》第四章各节之间的秩序安排中。

第四章“形式化与形式显示”下分三节：第一节：“历史[的]”（historisch）之普遍意义；第二节：普遍化与形式化；第三节：形式显示。海德格尔的这一编排秩序有其深意。虽然海德格尔在此前第三章已经把形式显示的旨趣定位为对历史之本性的领会，而且本真的“历史”已被海德格尔领会为存在与人之关联，但对海德格尔而言，本质性的跳跃离不开起跳基地的支撑，对历史之本性的领会并不是要对传统之“历史（学）”（Historie）进行简单弃绝，而毋宁是要植根于传统，观照和释放在其中已然显现但却始终被成见所遮蔽的本真消息。因此从宏观上看，这三节的逻辑结构乃是从非本真到本真的逐步推进。

在第一节的开端处，海德格尔首先给出了“形式显示”的定义：“有这样一种意义，它对于现象学阐释变成主导性的了，对这种意义的方法上的使用，我们称之为‘形式显示’。这种形式显示着的意义在自身中承载着那种东西，正是依据这种东西，诸现象才得到观看。”²⁵这一定义是对“形式显示”之关键位置的确定。形式显示不是与诸多方法杂

versity Press, 2010, 112.)

22 Martin Heidegger, GA 60, 53.

23 Ebd., 53.

24 关于海德格尔中后期思想对这一问题的较为成熟的表述，即“历史”如何被理解为“存在与人之关联”，首先可参见1930年演讲《论真理的本质》中的解释（《路标》，第218-219页）。

25 Martin Heidegger, GA 60, 55.

然共处的某种方法，而是现象学的那种决定性的方法。而何谓“意义”（Sinn）？意义乃是意谓（Bedeutung），亦即“关联”（Bezug），这是海德格尔在1913年博士论文和1915年教授资格论文中就已试图阐释的要点。²⁶因此该定义实质上是说：主导着现象学阐释的乃是作为“关联”的“意义”，亦即“关联意义”，而形式显示就是对这种“关联”的方法上的使用。所谓“方法上的使用”是指，“形式显示”如此效力于关联问题本身，即以来自生命本身的区分目光来应合这种自行显示的关联（即以关联性的人之存在来应合存在之关联活动）。在此意义上，形式显示就不是什么理论，而是自觉的生命之实行。而所谓“这种形式显示着的意义提供了诸现象得以被观看的依据”，乃是意指，这种关联活动——亦即作为“历史”（本源关联）的“存在”——提供了“诸现象”（显耀的存在者）得以被观看的根据。

因此，第一节对形式显示所作的定义，事实上已经蕴含了存在之区分和存在之关联这两个内涵要素。为了进一步凸显这两个内涵要素，海德格尔紧接着指出形式显示是没有成见的：“必须从方法性的考察而来变得可理解的是，形式显示——虽然它主导着考察——为何没有把什么成见带到问题中来。人们必须清楚理解形式显示的意义，否则人们就会要么沦落到一种对置性的考察中，要么沦落到那些区域性的被界定的东西中去，而人们却会随即将它们理解为绝对的东西。‘形式显示’问题属于现象学方法本身之‘理论’，在广阔的意义上属于理论性东西、理论行为、区分活动之现象（des Phänomens des *Unterscheidens*）的问题。”²⁷

形式显示为何没有成见？因为形式显示乃是效力于存在之关联的区分，是为了破除“存在之盲”，属于“区分活动之现象的问题”，而在关键问题域中的种种成见，却往往是“存在之盲”的体现。这一原因并未被海德格尔直接道出，但他接下来对“历史的东西”（das Historische）的具体考察却再清楚不过地道说了它。

我们对历史的东西的通常理解是，或者说，我们在这个问题上通常

26 相关讨论详见张柯：《论海德格尔思想“基础问题”的实质含义》，载《社会科学》2019年第10期。

27 Martin Heidegger, GA 60, 55.

具有的“成见”是：历史的东西是在时间上生成着的东西并且作为这样一种东西而消逝。但海德格尔指出，这种意义上的“历史”并未切中什么，虽然它是一个普遍的定义。问题因而从“成见”转向了对成见中的历史之“普遍性”的追问：“历史的这种意义如何是普遍的，这种普遍性是否能在哲学上是原则性的，这是大成问题的。这里因而出现了两个问题：1. 历史的这种普遍意义如何能被称作在哲学上是原则性的？2. 倘若这种称法是不合理的，并且尽管如此这种意义仍是一种‘普遍的意义’并可以得到阐释，那么在何种程度上可以说，它——虽然它作为不源始的意义却要主导一种源始的考察——没有作预先判定？”²⁸

这两个问题的提出标志着，海德格尔认为历史之“普遍性意义”显然是一种作了预先判定的成见，这种被普遍化理解的“历史”固执于“存在之盲”中，无能于达成区分之目光（对存在与存在者之区分的理解），更谈不上对历史之本性（存在与人之关联）的理解。而由于对历史的这种普遍性观照贯彻支配了哲学进程，这种批判也因而就必然是对“哲学之规定”或者说“哲学之观念”的审查与清理。

所以海德格尔紧接着指出：“在哲学中，若干世纪以来，普遍性都是按照对象方面而被视为哲学之客体的特征。并且我们的那种‘历史的’（historisch）之普遍意义或许看上去是适宜于下述事情的，即适宜于在一切存在者之整体中界定某个特定的领域，并且以这种界定来执行一种最终的哲学工作，只要对存在者整体作出划分并且按不同区域分派不同的科学乃是哲学份内之事。”²⁹这段话的意思是，“普遍性”对哲学的支配，在近代以来体现在“对象性”问题上。而这种支配作用还有更古老的来源，即形而上学的古老做法：先承认存在整体的普遍性，然后在其中划界并按不同界域分配诸科学。但这种古老来源，这种对普遍与特殊的调谐，却未必就是对“普遍性”的合理论证，因为它有可能只是源出于一种对有待思的东西的盲目误解。

海德格尔因而继续写道：“亚里士多德在其《形而上学》中早已说过：τὸ ὄν πολλαχῶς λέγεται [存在（者）被多种多样地言说]。但亚里士多德所意指的或许还有某种别的东西，不同于人们迄今所看到的东

28 Ebd., 56.

29 Ebd., 56.

西。在亚里士多德那里，事关宏旨的不仅仅是那些存在论的考察，而且也有—种完全不同的考察在毫不明显地—同浮动着。比起我们自身今天在哲学中所走到的地方，亚里士多德的形而上学或许已经走得更远了。”³⁰

何谓“我们自身今天在哲学中所走到的地方”？它尤其指的是实现重要“突破”的胡塞尔现象学，甚至也包括海德格尔自己的思想。在海德格尔看来，胡塞尔对今日之哲学最重要的贡献就是一种区分之目光，正是从这种区分目光而来，胡塞尔区分了“普遍化”与“形式化”，阐发了“范畴直观”这一关键思想。而此时海德格尔自己的思想，他所理解的真实意义上的现象学，也将全部重心聚集于—种效力于存在之关联的区分目光即“形式显示”之上。

但海德格尔说，我们今人所有这些至深至远之努力，或许还仍未够得着亚里士多德之思早已抵达的那个位置。亚里士多德的经典命题“存在（者）被多种多样地言说”的根本含义并没有被历史上的人们所理解和发见。对于—命题，人们通常只是盲目屈服于“普遍性”对哲学的支配作用而将其理解为对“在存在者整体中划界并分配诸科学”这一明显事态的断言。但对于海德格尔而言，亚里士多德的—命题决定性地指示着存在与存在者之区分。

关于这种决定性，海德格尔在1962年给理查德森的信中进一步解释道：“我从1907年以来反复研读的头—本哲学著作，即布伦塔诺的博士论文《论亚里士多德思想中‘存在’的多重含义》（1862）。布伦塔诺在其著作的扉页上引用了亚里士多德的一句话：τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς [存在（者）被多种多样地言说]。我把它译为：‘存在者（亦即鉴于其存在）以多重方式变得明显。’（Das Seiende wird [nämlich hinsichtlich seines Seins] in vielfacher Weise offenkundig.）在这个句子中，隐藏着那个规定我的思想道路的问题：那个支配着所有多重含义的、素朴的、统一的存在之规定是哪一个？这个问题唤起了下面的问题：究竟何谓存在？”³¹

30 Ebd., 56.

31 海德格尔：《同一与差异》，孙周兴、陈小文、余明锋译，商务印书馆，2011年，第140页。有改动。

按海德格尔在1963年《我进入现象学之路》一文中对同一事情的再次表态，这个基本问题就是：“如果das Seiende [存在（者）]是在多重含义中被言说的，那么哪种是它的主导性的基本含义呢？何谓存在？”³²

海德格尔坚持要把亚里士多德的这个命题译为：“存在者（亦即鉴于其存在）以多重方式变得明显”或者“存在着－存在多种多样地近乎闪现”（Das seiend-Sein kommt vielfältig zum Scheinen）³³。他所关注的并不是，落实在单维度上的“存在者”之多重含义中的哪一种是主导性含义，而是，在“存在/存在者”之区分着的多重含义中，在本质性区分之运作中，哪一种含义是主导性的基础含义。

所以当他追问“那个支配着所有多重含义的、素朴的、统一的存在之规定是哪一个”之际，这一发问已经运作在一种“区分目光”之中了，否则就不会有这种根本性的发问，也就是说，这一发问既是“同一性”（存在之关联）之问，同时又是“差异性”（存在之区分）之问。这一发问也因此就必然要唤起这一问题：“何谓存在？”

而要追问“何谓存在”，亦即追问主导性的基础含义，我们就不能沦陷在“存在之盲”中而不自觉，不能仅仅固执于传统形而上学的存在之规定（作为特性的存在、作为可能性与实际性的存在、作为真理的存在、在范畴图式中的存在）而不追问其本质来源，所要做的因而是：“我们预先就要追问和廓清：存在之为存在（不只是存在者之为存在者）从何处获得它的规定？”

这一问题直接通向对“存在之意义”问题的重取，晚年海德格尔在给理查德森的信中曾回顾道，在这一通达之进程中，他有三个逐步获得的决定性的洞见，分别是：其一，λέγειν[言说]乃是δηλοῦν[使……. 显明]和φαίνεσθαι[自行显示]，“现象学”（Phänomeno-logie）这个概念的本质意义由此而得到彰显；其二，ἀλήθεια，真理，乃是去蔽，存在（者）的一切自行显示都归属于去蔽；其三，οὐσία，存在者之存在，乃

32 海德格尔：《面向思的事情》，陈小文、孙周兴译，商务印书馆，1999年，第90页。有改动。

33 《同一与差异》，第140页。

是当前显现，时间因而理解存在之意义的界域（Horizont）。³⁴

按海德格尔的这一交待，可以明确指出，第三个洞见依据于第二个洞见，而第二个洞见又是受第一个洞见的激发。因此，把“存在（者）被多种多样地言说”中的“言说”（逻各斯）本质性地理解为“使……显明”和“自行显示”，乃是海德格尔思想道路上至为关键的一步。而这一步在海德格尔本己思想中取得的形态就是以“存在论差异”和“存在与人之关联”为内涵要素的“形式显示”。也正是以这样一种思想，海德格尔激发并应合了亚里士多德命题中那至为幽深的意义。

在暗示了亚里士多德命题“存在（者）被多种多样地言说”还有更为根本却始终未被发见的意义之后，海德格尔以对哲学史的一段分析结束了第四章第一节“历史的'之普遍意义”的讨论。在这段分析中，海德格尔仅仅讨论了康德和胡塞尔的哲学工作：“人们可以把对存在者的划分看作是一种存在论的考察。但只要存在者仅仅是对于意识而是存在着的，一种意识性的东西就应合了这种存在论的划分，在这种意识性的东西中，‘诸意识方式’之关联得到了发问，存在者正是在这些意识方式中‘建立起来’亦即被意识到的。这个问题是由康德提出来的；但（胡塞尔的）现象学却首次拥有了具体实施这种考察的手段。”³⁵

在亚里士多德之后，在漫长的哲学历史中，海德格尔为何要选取并仅仅选取康德和胡塞尔来进行探讨？因为海德格尔此时已经看出，在亚里士多德之后，康德哲学乃是决定性的一步，而胡塞尔的先验现象学也仍是康德之路径，但也有其推进性的贡献。但康德和胡塞尔的这一“路径”究竟是什么路径？回答是：蔽于存在之盲而未能真正发见亚里士多德命题的深邃意义。更确切地说，他们仅仅而且始终把“存在”理解为对象之“对象性”，“存在”对他们而言意味着“被表象状态”，所以这种哲学必然“在存在论方面与存在者打交道，在意识方面与意识的那些原始的构造规则打交道[……]每一种对象性的东西都处在这种构造的形式之下”³⁶，由此必然加剧了“存在之盲”，或者说，加剧了存在之遗忘。但另一方面，这两位思想家或者说这一思想路数之所以被单选

34 参见《同一与差异》，第140-141页。

35 Martin Heidegger, GA 60, 56-57.

36 Ebd., 57.

出来加以道说，又不仅仅是因为他们对“存在之盲”的决定性的加固和加剧；毋宁说，在康德和胡塞尔那里，思想之事情同时又有一种自行转化的契机或征兆，因为通向极端的进程往往就是转化之肇始。这一契机或征兆在康德那里乃是“批判哲学”对“有限性”的深邃哲思，在胡塞尔那里则是另一种区分目光：对普遍化与形式化的区分，对感性直观和范畴直观的区别。这两位思想家所深刻致力的那种思想因而具有一种极为独特的位置和意义。

海德格尔晚年的一番回顾同样可以用来解释这里的疑问。他在给理查德森的信中写道，在获得前述三个决定性洞见之后，现象学原则“面向事情本身”的意义和范围随之得到了澄清。在此期间，被布伦塔诺论文所激发起的存在之问题始终在其视野之中，“由此产生了一种怀疑：是否要把‘事情本身’规定为意向意识，甚或规定为先验自我呢？只要现象学——作为让事情本身自行显示的现象学——应去规定哲学的决定性方法，只要哲学的主导问题自古以来就以各种各样的形态始终贯彻为对存在者之存在的追问，那么，存在就必定始终是思想的最初和最终的事情本身。”³⁷

从义理上讲，对这种意义上的存在问题的追问必然会激发对康德哲学（先验自我）和胡塞尔现象学（意向意识）之限度的批判，而只要这种存在问题已经运作起来，早期海德格尔思想的深度就不容低估（无论他其时是否清楚地予以表达）。在1920年的这个讲座中，海德格尔匆匆掠过了康德，而将视线聚集在胡塞尔之位置的“二重性”上。这也就是《宗教现象学导论》第四章第二节的任务。

二、“形式显示”所要告别的二重性位置

第四章第二节“普遍化与形式化”的主导思路就是揭示胡塞尔的二重性位置：一方面，承认胡塞尔式“区分目光”的贡献；另一方面，批评其还不是真正的区分目光。真正的形式显示，就要告别这种二重性位置。

就这种“承认”而言，海德格尔首先指出：一般化（*Verallgemeinerung*）的意义在迄今为止的哲学中都是有争议的，而且在胡塞尔现象学之前一直都没有得到真正关注，是胡塞尔“首次把形式

37 《同一与差异》，第141-142页。

化从普遍化 (Generalisierung) 中分离出来”，尽管这种区分长久以来已经在数学上 (自莱布尼茨开始) 以未被言明的方式变得周知了，但却是胡塞尔“首次实行了对它的逻辑学阐释”，他“首要地是按形式存在论的向度并且是在对纯粹对象逻辑 (普遍数学) 的论证中来看这种区分的含义的”。³⁸但对于海德格尔而言，这种区分还并不充分，所以他紧接着写道：“我们想要尝试着深化这种区分，并在这种深化中尝试着去阐明形式显示的意义。”³⁹这事实上已经指明了“形式显示”与“形式化”的关系。然而，首先还是要揭示胡塞尔的这种“区分”究竟意味着什么，才能据此加以深化。

海德格尔因而分析道，“普遍化”是合乎种类的一般化，在其实行中受制于某个确定的实事领域/事物领域 (Sachgebiet)，更直接地说，海德格尔的意思是，普遍化是固执于存在者层面按种属关系向上进行普遍归纳的工作。比如从红到颜色，从颜色到感性性质，等等。但当我们说感性性质是一种本质存在 (Wesen) 以及本质存在是对象 (Gegenstand) 时，我们不再是进行普遍化，而是进行了“形式化”。区别之关键在于，形式化不再是固执于存在者层面的按种属之等阶秩序进行的一般化工作。一言概之，普遍化是含有实事的 (sachhaltig)，形式化则并不受制于事实性。举例来说，在“石头是一个对象”这个命题中，“对象”这个范畴并不是从低到高按种属关系归纳得到的。若按胡塞尔在《逻辑研究》中的讲法，“对象”乃是被范畴直观到的。但海德格尔在这里并没有诉诸“范畴直观”，而是用另外的措辞来加以解释：“对象”是形式化得出的，而形式化源出于“对置关联之意义本身” (dem Sinn des Einstellungsbezugs selbst)。⁴⁰

海德格尔语境中的“Einstellung”很难译为中文，其根本意思是“适应于/迎合于/对着……的置位”，本身就表示一种关联，因而在日常用语中有“ (对……的) 立场，看法，观点，姿态”等意，这里勉强译为“对置”。如此，海德格尔上述断言的意思就是，形式化源出于关联意义本身，而不是受制于和固执于实事/事物领域。为何要加上“本身”二字？

38 Martin Heidegger, GA 60, 57.

39 Ebd., 57.

40 Ebd., 58.

尽管海德格尔在此并未明言，但原因挑明了就是：普遍化，作为按种属之等阶秩序进行的一般化工作，事实上也是一种关联活动，但还不是本真的那种关联活动。说得再明确一些就是，普遍化还仅仅是存在者之内的关联，而形式化则“源出于”与存在者之关联不同的并且使存在者之关联得以可能的那种关联，亦即，源出于“存在与存在者之关联”。需要注意的是，这里的措辞仅仅是“源出于”，也就是说，形式化还并不就是那种本源关联，而只是从中派生者。

弄清这一语境，回头再去看海德格尔那些字面上的表述，我们就能理解其中蕴含的深意了：“我并没有从对象中看出什么规定性 (Wasbestimmtheit)，毋宁说，我在某种程度上是‘依寓/就着’它来看它的规定性。我必须从什么内容 (Wasgehalt) 那里掉转目光而仅仅去观注下述事情，即，对象乃是一种被给予的、对置性地被把握的东西 (ein gegebener, einstellungsmäßig erfaßter [Gegenstand])。形式化因而源出于纯粹对置关联本身 (reinen Einstellungsbezugs selbst) 的关联意义，而绝不是源出于“什么内容一般” (Wasgehalt überhaupt)。”⁴¹

如此，海德格尔的阐释工作就进入到了一个关键环节：“由此而来对置的关联规定性才能首次被看到。纯粹的对置关联 (Einstellungsbezug) 本身还必须被视为实行 (Vollzug)，以便去理解理论性东西的本源。但哲学活动——如同我们稍后将会看到的那样——必须在其源始的对置实行 (Einstellungsvollzug) 中得到考察；现象学阐释与思想性的对待行为 (denkmäßigem Verhalten) 之间的关系也就得到了澄清。形式性东西的本源因而在于关联意义中。”⁴²我们此前早已提出但一直延宕至今的那个问题——“形式显示”的“形式”究竟是什么意思——就开始获得了澄清：在胡塞尔的“形式化”中，“形式”已经意味着“关联/关联意义”，作为对此的深化，“形式显示”的“形式”同样意味着“关联/关联意义”。如此，我们就更加深入地理解了我们此前已经阐释过的海德格尔对“形式显示”的那个初步定义：“有这样一种意义，它对于现象学阐释变成主导性的了，对这种意义的方法上的使用，我们称之为‘形式显示’。”⁴³

41 Ebd., 58–59.

42 Ebd., 59.

43 Ebd., 55.

但另一方面，既然形式显示是对形式化的“深化”，那就意味着“形式化”仍有其限度。形式化虽然源出于关联意义，但“关联”（Bezug）仍有可能只是理论性的“关联”，而不是真正的、实际的关联活动亦即“实行”（Vollzug）。所以“纯粹的对置关联本身还必须被视为实行”，这样做乃是溯本清源，是为了去“理解理论性东西的本源”。在1919年讲座《哲学之观念与世界观问题》中，海德格尔已经明确区分了“前理论性的东西”和“理论性的东西”。⁴⁴孙周兴教授的研究已对此作了深入翔实的分析。⁴⁵我在这里只想在既有研究的基础上指出以下几个要点。

“前理论性的东西”与“理论性的东西”之区分的宗旨仍是指向了对“存在之盲”的破除。“前理论性的东西”事实上对应着“存在与人之关联”，“理论性的东西”则对应着“人与存在者之关联”。为何如此？回答是：自笛卡尔以来，作为主体的人与存在者的关联首要地被规定为一种“认知关系”，这乃是近代哲学的基本特征，即使胡塞尔的现象学也概莫能外。也正因此，在海德格尔的视野中，“人与存在者之关联”成为了一种“理论性的东西”。根本说来，人与存在者之关联是“存在者之内的关联”，固执于这种关联中就会蔽于存在之盲。而那种更本源的关联，必然是使作为“理论性的东西”的“人与存在者之关联”得以可能并在此意义上“先行”于之的关联，在此意义上，这种关联就被命名为“前理论性的东西”。至于“前理论性的东西”又被海德格尔分为“前世界性的东西”（源始东西）和“世界性的东西”（真正的体验世界）⁴⁶，只不过是为了更清楚地揭示“存在与人之关联”的“关联结构”。海德格尔之所以又把这种源始东西称作“生命一般的基本要素”（Grundmoment des Lebens überhaupt）⁴⁷，乃是深受黑格尔《精神现象学》之“生命”（Leben）概念的影响，亦即将其看作是作为“历史本身”的“精神”⁴⁸，而绝非是在

44 《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第16-19页。

45 参见孙周兴：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡讲座研究》，载《现代哲学》2002年第4期，第85-95页。

46 《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第18页。

47 《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第18页。

48 这一点早在海德格尔1915年教授资格论文《邓·司各脱的范畴学说与意谓理论》中就有深刻体现。相关研究可参见登克尔等编：《海德格尔年鉴》第一

运用某种“生命哲学”中的“生命”概念，这种“生命一般/生命本身”因而也不同于海德格尔自己定位于人之生存的“实际生命”（das faktische Leben）。也正是基于这一语境，1919年的海德格尔才会将“现象学的目标”定位为“对生命本身的研究”⁴⁹。因此，这种源始东西（Ur-etwas），这种前世界性的东西，亦即这种使“世界性东西”得以可能的东西，事实上乃意味着“存在”或者说“存在之关联活动”。而“世界性的东西”又被称作“特定体验领域的基本要素”，乃是意指人的生存世界，亦即“人的关联活动”。相比之下，“理论性的东西”乃是统指“人与存在者之关联”，但其中又被海德格尔区分为“对象性的形式逻辑的东西”和“客体性的东西”。海德格尔特意注明，“对象性的形式逻辑的东西”乃是“起因于源始东西”，“客体性的东西”则是“起因于真正的体验世界”。⁵⁰从这种区分就可以看出，二者虽然都是定向于认知关系的“人与存在者之关联”，但前者（“对象性的形式逻辑的东西”）较之后者（“客体性的东西”）却具有独特的二重性位置，亦即，它既固执于存在之盲中，又内在蕴含转化之契机（征兆）。这事实上就是我们此前分析过的康德/胡塞尔的路径和他们思想的“二重性位置”。

正因为辨识出胡塞尔思想的二重性位置，海德格尔才对“形式化”作了双重向度的观照：一方面，形式化源出于纯粹对置关联本身的关联意义，也就是说，指向/预示了那种本源性的关联（存在与人之关联）；但另一方面，作为对象性的形式逻辑的东西，形式化仍是一种理论性的关联。要真正克服和转化这种二重性位置，也就是说，要真正超越这种位置而进入本源领域，就必须“理解理论性东西的本源”，这也就意味着，“纯粹的对置关联本身还必须被视为实行”。作为实际的、本源的关联，这种“实行”就是“形式显示”。海德格尔因此初步实现了他的既定目标，即在对“形式化”的“深化”中阐明“形式显示”之意义。

这样一来，“形式显示”中的“形式”和“形式化”中的“形式”的关系就变得更清晰了。海德格尔写道，“形式化和普遍化的共同之处在于，它们皆处在‘普遍’之意义中，而形式显示则无关乎普遍性。‘形式显示’中的‘

卷，靳希平等译，商务印书馆，2009年，第287-320页。

49 《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第20页。

50 《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第18页。

形式'一词的含义是更源始的。"说得更直白点就是,这两种"形式"虽然都是关联意义,但前者更为源始,根本地意指存在与人之关联,后者虽然具有二重性位置,但究竟仍是理论性的关联意义,仍固执于人与存在者之关联,说到底仍是蔽于存在之盲。按另一角度来说就是,在胡塞尔的"形式存在论"中,人们"已经意指了一种被对象性地构成的东西。'形式领域'在更广阔的意义上也是一种'实事领域',也是含有实事的(*sachhaltig*)"⁵¹, "形式化"因而仍固执于普遍性,仍是理论性的东西,与之相反, "形式显示"则与普遍性无关, "处在对置性的理论东西之外"⁵²。

为了进一步阐明"形式化"这种关联意义何以仍局限在理论性东西中,海德格尔特意用一段话分析了近现代哲学的运作机制:自人们以通常立场理解亚里士多德的那个命题("存在[者]被多种多样地言说")以来,把整个存在划分到诸领域中去,就一再成为哲学的任务,只是在近代才出现了这样一种思路,即追问被经验者是如何被意识性地经验的。倘若人们把这种关联性的考察把握为原则性的任务,则意识领域本身就变成了哲学研究领域(被划分之领域),并且又出现了这样一种任务,即在存在论意义上对意识领域本身作更确切的规定。只要人们通常在某种意义上把意识刻画为活动,人们就能把意识方面刻画为一种源始的、活动的方面,因为意识的那种源始的东西与建构性-源始性的东西变得同一了。由此就出现了这样一种倾向,即要在这种机制中去看到哲学的本真任务。这一任务被黑格尔坚持不懈地贯彻实行,当时则被马堡学派最为犀利地执行。⁵³

虽然在此并未点胡塞尔的名,但上述分析事实上已经是对胡塞尔"先验现象学"立场的一种评判:无论多么源始性与多么纯粹的努力,但只要出发点还未曾臻于存在之区分目光,还未曾摆脱存在之盲,这种努力就还仍然没有赶上亚里士多德早已抵达的那个位置,这种努力就仍然是半途而废的。

如此,第二节"普遍化与形式化"的实质任务——辨识出胡塞尔思想

51 Martin Heidegger, GA 60, 59.

52 Ebd., 59.

53 参见Ebd., 60.

的二重性位置——业已达成。海德格尔遂用最后几段话概括此节的表面论题，并由此引入下节主题。

首先，普遍化乃是整置活动之方式（Weise des Ordens），这种整置是从低到高向一种普遍的、广泛的关联的置入，它作为秩序之整置始终处理的是事物，因而始终发生在事物领域中，也就是说，始终发生在存在者领域中。⁵⁴

其次，形式化并不受制于某个有待规定的对象的确定的什么（Was），它关注的不是作为对象的事物，而是“关联”，即“对象之被给予”这一关联事态：对象被规定为被把握者，即认知性关联所趋向者。“对象一般”的意义说的仅仅是：理论性的对置性关联所关涉者。这种对置性关联虽然具有多重意义，但根本上只是关乎对象领域的规定性，根本上仍是理论性的。原本说来，关联意义并不是什么整置秩序，不是什么区域，它只在下述意义上“间接地”是秩序和区域，此即：它被构形（ausgeformt）为一种形式性的对象范畴，与这种对象范畴相应地就有了一个区域。在此意义上，形式化并未真正告别普遍化。⁵⁵

真正的思想任务由此突显出来。对普遍化的告别，与理论性东西的区别，对真正的区分目光的达成，因而需要一种真正的道路和方法，这就是第三节亦即最后一节“形式显示”的任务。

三、“形式显示”之思的内涵要素

《宗教现象学导论》第四章堪称“形式显示”思想的专论，其最后一节亦即第三节又被径直冠以“形式显示”的标题，显示出作者要在这一节中毕其功于一役的意图。这一意图通过一个主导问题——它此前已被先行提出并立即引起了我们的重视和分析——的决定性展开而得到了贯彻实施，此问题即：形式显示为何没有成见？

为切实把握并展开这个主导问题，海德格尔首先回顾了既有考察成果：

1. 形式化。通过这种构形出现了一种特别的任务：形式逻辑学东西

54 参见Ebd., 60.

55 参见Ebd., 61.

和形式存在论东西的理论。通过它们从关联意义而来的构形，诸形式范畴使一种对数学运算程序的执行得以可能。

2. 形式存在论东西的理论 (mathesis universalis[普遍数学/普遍科学]), 通过这种理论本身, 一种理论区域作为被揭离脱落的领域而得到设置。

3. 形式东西的现象学 (对形式东西本身的原始考察和在关联意义之实行中对关联意义的阐释)。⁵⁶

上述第一点和第二点是海德格尔对胡塞尔工作的定位, 第三点则是其对本己工作的定位。在海德格尔看来, 胡塞尔的工作, 无论是形式化还是形式存在论, 都仍固执于理论性东西之中, 其后果只能是导致“离弃生命”(Entleben), 它所设置的理论区域只能是一种“被揭离脱落的领域”。这种形式存在论的考察始终作了预先判定, 是带有成见的考察。⁵⁷相反, 真正的思想任务应走向一种“形式东西的现象学”, 这种现象学是“对形式东西本身的原始考察”, 即不带成见的考察, 而由于“形式”乃是关联意义, 且本真的关联意义在于“实行”, 故这种考察也就必然要成为“在关联意义之实行中对关联意义的阐释”。这两种定位的区别, 说得再简明些就是, 胡塞尔的现象学, 只要其始终以认知关系奠基一切关联, 就仍固执于人与存在者之关联, 海德格尔所期望的现象学则要求面向那种比认知关系更本源的关联, 即存在与人之关联。

如此一来, 那个早已提出的问题现在就必须予以回答了, 此即: 究竟何谓“现象学”, 何谓“现象”?

现象不是对象, 对象形成于对置活动中, 受制于理论性的考察活动亦即认知活动。而现象, “现象学”的现象, 自身只能被形式显示。每

⁵⁶ 参见 Ebd., 62.

⁵⁷ 海德格尔对此的解释是: 从原理上讲, 作为“形式的”, 形式存在论并不预先判定什么, 但事实上它仍作了预先判定。因为倘若我们问形式存在论是否为哲学预先判定了什么, 则这个问题只有在下述情况下才有意义, 即人们接受了这一论点: 哲学不是对置活动 (Einstellung)。鉴于“对置”与“理论性”的内在关联, 上述前提也就是: 承认哲学不是理论性的科学。在这种前提下, 形式存在论的考察才能够是终极性的, 才能对建构性的现象学的东西起规定作用。但这种意义上的“形式存在论”就不再是胡塞尔意义上的了, 如此一来就反过来说明, 胡塞尔的那种对对象的形式存在论式的把握事实上作了预先判定。(Martin Heidegger, GA 60, 62),

一种经验——作为经验活动的经验和作为被经验者的经验，亦即作为经验活动本身和这种活动之后果的经验——都可以被“纳入到现象中去”，也就是说，“现象”可以在下述三个向度得到追问：

1. 什么 (Gehalt[内容])。追问那个源始的“什么”(Was)，即什么在现象中被经验了。

2. 如何 (Bezug[关联])。追问那个源始的“如何”(Wie)，正是在这种如何中，现象被经验了。

3. 如何 (Vollzug[实行])。追问那个源始的“如何”(Wie)，正是在这种如何中，关联意义被实行了。⁵⁸

由此可见，经验之所以被纳入到现象中去，乃是因为“经验”本身就是关联，是人与存在(者)的关联。海德格尔继而强调指出，这三种意义向度(内容意义、关联意义、实行意义)并不是简单地杂然共处的，也就是说，三者虽然都是某种“关联”，但之间存在着本真性的差异，较之“是什么”这种纯粹认知性的关联，后二者更为本真；但第二种关联，即那个具有二重性位置的“关联”，虽然是本源关联的征兆，但可能仍未摆脱理论性关联之定位，故“实行”又是比“关联”更为本真的关联。“现象”乃是朝向这三种向度的意义整体。“现象学”是对这种意义整体的阐释，它给出了现象的逻各斯，是“内在之言”(verbum internum)意义上的逻各斯，而不是逻辑化意义上的逻各斯。⁵⁹

按奥古斯丁以来的神学传统，所谓“内在之言”，乃是“上帝之言”(the Word of God/Wort Gottes)的一种，故亦可谓之“内在之道”，那大写的“精神”正是由之而道入人之心灵中。上帝之言分为“内在之言”与“外在之言”(verbum externum)。前者是首要的、原则性的，后者则是工具性的。⁶⁰以经文的作者为例，那启明他烙印他并驱使他去道说的东西，乃是“内在之言”，而通过他的文字得以表述出来的东西，则是“外在之言”。故“内在之言/内在之道”乃是本源东西的自行道予，或者说，本源东西的自行显示。在这一意义上，所谓“现象学给出了现象的逻各

58 参见Ebd., 63.

59 参见Ebd., 63.

60 参见Henk van den Belt, *The Authority of Scripture in Reformed Theology: Truth and Trust*, Leiden/Boston: Brill, 2008, 143–145.

斯”，根本地意味着：现象学乃是让现象自行显示。

而所谓现象，作为“三种向度的意义整体”，根本地乃是“关联（意义）之整体”，因为就连问“是什么”都是一种关联（人与存在者的认知关系）。如此，“现象学”就意味着：让关联（意义）之整体自行显示。

至此，我们就终于回答了那两个早已提出但却具有关键意义的问题。在此总结如下：

第一个问题是：何谓“形式显示”之“形式”？

回答是：“形式显示”的“形式”意味着“关联/关联意义”。

第二个问题是：何谓“现象”，何谓“现象学”？

回答是：“现象”乃是“关联/关联意义之整体”。“现象学”意味着：让关联/关联意义之整体自行显示。

由此可以看出：“形式显示”就是“关联/关联意义”之显示。这种意义上的“形式显示”因而乃是“现象学”最本质性的东西，是其最具决定性的东西，在“现象学”根本就是一种“方法”而非一种思想流派的意义上，我们可以直接说，形式显示就是现象学本身。

如此我们就彻底理解了第四章第一节所给出的那个“形式显示”的定义：“有这样一种意义，它对于现象学阐释变成主导性的了，对这种意义的方法上的使用，我们称之为‘形式显示’。这种形式显示着的意义在自身中承载着那种东西，正是依据这种东西，诸现象才得到观看。”⁶¹

意义乃是关联，“关联”与“关联意义”乃是同一事情。主导着现象学阐释的就是“关联（意义）”，但不是人与存在者之关联，而是那使人与存在者之关联得以可能的本源关联，即存在与人之关联。形式显示，作为“方法”（μέθοδος），作为“通向……的道路”，就效力于“存在与人之关联”，更确切地说，作为一种区分目光效力于这种“关联（意义）整体”的自行显示。这种“形式显示着的意义”因而就是“存在与人之关联”，这种关联（Bezug）的实行（Vollzug），亦即人与存在的这种征引牵系（Be-ziehen）的完全牵系（Voll-ziehen），就是“现象”（Phänomen）。“现象”即“关联（意义）之整体”，“现象”背后并无什么根据，这种“现象”

61 Martin Heidegger, GA 60, 55.

本身就是根据活动（这里也正是通向后期海德格尔“存在之天命置送”思想的一个关键点），正是这种作为“关联（意义）之整体”的“现象”使得诸多具体的、存在者层面上的现象能够被人观看。

行文至此，关于“形式显示”之“所是”，海德格尔事实上已经给出了完整交待。但关于“形式显示”之“意义”，还需要更多的解释，而要予以清楚地解释，就不得不再次回到“形式显示为何没有成见”这个问题上并作出最终的澄清。海德格尔因而写道：

那么形式存在论的规定性为现象学的这种任务预先判定了什么东西吗？人或或许会说，一种形式存在论的规定性，对它所规定的东西的那种“什么”，根本没有说出什么，因此也就没有预先判定什么。但是，恰恰因为形式规定在内容上是完全无所谓的，它对于现象的关联方面和实行方面而言就是后果严重的——因为它规定了或至少是参与规定了一种理论性的关联意义。它遮蔽了实行性的东西——这或许是后果更严重的——并且片面地定向于内容。一种对哲学史的回顾显示出，对象性东西的形式规定性完全地统治了哲学。这种先见、这种成见如何能够被避免呢？能做到这一点的恰恰是形式显示 (*formale Anzeige*)。形式显示作为方法要素属于现象学阐释本身。为何它叫作“形式的”？形式的东西是某种关联性的东西。显示 (*die Anzeige*) 则应预先显示出现象之关联——然而却是在一种否定的意义上，就仿佛是为了警告！一种现象必须如此这般地被确定，即它的关联意义被保持在悬而未决中。人们必须避免去这样认为，即认为现象的关联意义源始地是那种理论性的关联意义。现象的关联和实行并没有被预先规定，而是被保持在悬而未决之中。这是一种与科学针锋相对的立场。形式显示并没有对实事/事物领域加入任何东西，相反：形式显示乃是一种防御，一种先行的保卫，如此以至于实行特征还保持着开放。这种谨慎措施的必要性源出于实际生命经验的那种脱落着的倾向，这种经验始终有滑离到客体性东西中去的危险，而我们却必须从这种经验中彰显现象。⁶²

62 Ebd., 63-64.

通过对先前文本的分析，这段表述的核心意思已不再让我们感到陌生：胡塞尔的形式存在论（形式化）仍然局限于理论性的关联意义（被认知关系所定调的人与存在者之关联），还没有达到那种本真的、本源的关联意义（存在与人之关联）。通达这种本源关联意义的乃是形式显示。但这段表述的触目之处却是：它把对形式显示之“所是”与其“意义”的解释融合在了一起。融合之关键就在于“成见”问题。

从这段表述可以看出，海德格尔显然认为，对理论性关联意义的固执乃是一种“成见”。何种“成见”？回答必然是：那种受制于“存在之盲”的惯性观照。而当海德格尔说，“这种先见、这种成见如何能够被避免呢？能做到这一点的恰恰是形式显示”，这无非是在说，“形式显示”乃是对“存在之盲”的反动，形式显示乃是存在之区分的目光。

但综合而论，为何那种“存在之盲”的目光乃是一种成见？为何“形式显示”乃是一种存在之区分的目光？

一方面，所谓“成见”（Präjudiz），所谓“先见”（Vorurteil），乃是不让事情如其所是地自行显示，或者说，不如其所是地观照那自行显示的东西，而是在观照之前就已作了预先判定。这种成见根本地违背了“面向事情本身”所要求的东西。而当海德格尔洞见到，思想所面对的那至为要紧的“事情”仅仅是“存在”，那么这种“成见”的根源就必然在于“存在之盲”，而其后果也必然加剧了这种“存在之盲”：正是“存在之盲”使得持成见者无能于区分存在与存在者，因而处处以其熟稔的、对人而言更明显的“人与存在者之关联”（无论此关联处于何种变式中）来处置一切，如此也就不能真正面向那不熟稔的、对人而言不明显的“存在与人之关联”。

另一方面，诚如亚里士多德在《物理学》第一卷第一章（184 a 16 sqq.）中早已作出的区分那样，较之“存在者”这种τὰ ἡμῖν σαφέστερα[对我们而言更明显的东西]，“存在”虽然对人而言较不明显但却是τὰ σαφέστερα τῆ φύσει[从自然而来更明显的东西]，亦即是从其自身而来自行开显着的東西。只要秉持着本真的区分目光，面向事情本身的道路就是且仅仅是这样一种道路：让事情本身（存在之关联）自行显示。

因此，作为“让关联（意义）自行显示”，形式显示必然已经是一种本质性的区分目光，否则就只会是盲目的籽平和任意的整置，所谓“

让……自行显示”就无从谈起。这种“让……自行显示”是一种守候，也是一种审慎，因为是非成败可能皆在于“实际生命之经验”。因为这种“经验”即人之关联活动，无论是派生性的“人与存在者之关联”还是本源性的“存在与人之关联”都要“从这种经验中得到彰显”。而我们通常熟稔的却是前一种关联，实际生命之经验也因而易于脱落沦陷其中而难以自觉。

由此可见，若要破除“存在之盲”，对那种“成见”的制止就是要迈出的第一步。作为对“存在之盲”的破除，形式显示因而就必然要具有一种“否定的意义”，一种“为了警告”的悬置。这种悬置的目的仅仅在于制止那种惯性之举，即，以对人更明显的“人与存在者之关联”来处置一切并由此转身不顾那对人不明显但却是本源性的“存在与人之关联”，换言之，这种悬置是为了警告人们不要匆忙“认为现象的关联意义源地就是那种理论性的关联意义”。如此，“形式显示乃是一种防御，一种先行的保卫，如此以至于实行特征还保持着开放”这句话的意思就昭然若揭了，我们也就真正理解了“形式显示没有成见”的双重意味：形式显示根本地效力于那种本源性的关联，即存在与人之关联或者说人与存在之关联⁶³，它必须告别那种固执于人与存在者之关联层面的“成见”。同时，为了这种根本之效力，形式显示必须制止“成见”式的那种对本源关联的熟视无睹与转身不顾。

由此而来，“形式显示”的“意义”也就得到了澄清：形式显示根本地有别于普遍化和形式化，后二者只是对置性地或理论性地被激发的，在它们的实行中，实事/事物是被整置好的，只不过一个是被直接整置而另一个是被间接整置而已。相反，在形式显示中事关宏旨的却不是一种整置秩序。在形式显示中，人们避开了每一种分类，人们恰恰让一切东西都悬而未决。只是在与现象学阐释的关联中，形式显示才有意义。我们必须弄清现象学考察的方式。能做到这一点的恰恰是形式显示。形式显示具有着手进行现象学阐释（*phänomenologischen*

63 倘若能看清“关联为本”这一洞见对于海德格尔思想道路从始至终的决定性意义，则人们对所谓海德格尔思想“转向”问题通常持有的那种论调——认为海德格尔思想从前期的“人与存在”决定性地转向了后期的“存在与人”——就还根本没有触及要点。

Explication) 的意义。⁶⁴而所谓“阐释”(Explication), 就其拉丁词源 explicatio 的根本意义而言, 乃是“展开/展现”(Auseinanderrollen)。所以“着手进行现象学阐释”, 就是行现象学之本事, 即, 让关联意义整体自行显示。换言之, 形式显示效力于存在问题, 效力于存在与人之关联问题。

但这还不是“形式显示”的全部意义, 更确切地说, 还不是“形式显示”对于这个时期的海德格尔更为直接的那种重要意义: “形式显示”指示着时间之本性, 时间乃是理解存在之意义的界域。

对于这种重要意义的解释构成了第三节亦即整个第四章的收尾, 但海德格尔却是以一句看似随随便便的话转接过去的: “我们要把赢得的这些成果应用到历史 (das Historische) 问题上去。”⁶⁵但我们细读文本后就会发现, 接下来的解释绝非只是一种“应用”, 而毋宁说是从另一向度揭示了“形式显示”的旨趣, 并由此使整个问题语境首尾连贯: 从“历史”问题而来要求“形式显示”, 从“形式显示”而来回指“历史”问题。并且也只有对此达成深入观照, 我们才能真正深入地理解六年之后兴起的那部《存在与时间》的本真动机。

在这个“形式显示专论”的收尾部分中, 海德格尔写道: “倘若历史被视为那种被形式显示的东西, 那么就没有因此而主张说, 把历史规定为‘时间中的生成者’的那种最普遍的规定预先确定了一种最终意义。对历史之意义的形式显示着的规定既不应被称作是这样一种规定, 即在客观历史世界的历史结构特征中规定客观历史世界的那种规定, 也不应被视为这样一种规定, 即预先规定历史本身之最普遍意义的那种规定。”⁶⁶换言之, 这番话的意思是, 若以形式显示来面对历史问题, 则这种对历史的形式显示着的规定就无关乎“客观化”与“普遍化”, 无关乎那种理论性的“成见”, 无关乎对“人与存在者之关联”的固执, 而是要破除“存在之盲”, 要以区分之目光发见历史之本真意义。

此前就已得到揭示的是, 历史之意义乃是“存在与人之关联”, 亦即“存在之意义”, 但历史之意义无论如何都绕不过时间问题, 反过来说,

64 参见Martin Heidegger, GA 60, 64.

65 Ebd., 64.

66 Ebd., 64-65.

也唯有时间才能提供理解历史之意义（作为本源关联的存在之意义）的视域界限。因此，为了通达作为“人与存在之关联”而非“人与存在者之关联”的历史，时间问题应暂先地被悬而未决地理解，不固化，不落实，由此才有可能破除存在之盲，达成区分之目光。海德格尔因而接着写道：“‘时间性的’（zeitlich）暂先还是在一种完全不确定的意义上被采用的，人们根本不知道，它说的是哪种时间。只要‘时间性的’之意义是不确定的，人们就可能会把这种意义理解为某种未作预先判定的东西；[另一方面]人们可能会认为：只要每一种对象性都是在意识中构成的，对象性就是时间性的，并且由此人们就赢得了时间性的基本图式（Grundschema）。但是时间的这种‘普遍－形式的’规定并非什么奠基，而是对时间问题的一种伪造（Fälschung）。因为这样的话就是从理论性东西而来为时间现象预先确定了一个框架。毋宁说，时间问题必须如此得到把握，正如我们在实际经验中源始地经验时间性那样——完全不顾及一切纯粹意识和一切纯粹时间。”⁶⁷

时间性之意义的这种悬而未决当然也是一种“警告”和一种“防御”，其目的也仍是在于避免从“成见”而来、从理论性东西而来对时间问题作出预先判定，因此，这也就意味着，不要局限在派生关联（人与存在者之关联）中而是要突入到本源关联（人与存在之关联）中来把握时间问题，亦即，要以形式显示来理解时间性之意义。作为人与存在之关联，这种本源关联就已经活生生地“切近”着，运作在人之实际生命的经验中，在这种“切近”中已经意味着一切，它绝不是运作在那种离弃生命的普遍化的理论性的“伪造”状态中，所以对时间问题的本真把握必须如此进行，“正如我们在实际经验中源始地经验时间性那样——完全不顾及一切纯粹意识和一切纯粹时间”。

海德格尔因而接着写道：“道路因而反过来了。毋宁说我们必须问：在实际经验中什么东西源始地是那时间性？在实际经验中，何谓：过去，现在，将来？我们的道路是从实际生命出发的，正是从实际生命而来，时间之意义被赢得了。由此，历史问题就得到了特性标示。”⁶⁸

67 Ebd., 65.

68 Ebd., 65.

伴随着这番话，这个堪称“形式显示之专论”的第四章，乃至《宗教现象学导论》的整个导论部分，也由此正式收尾。海德格尔明确地标识出了他的“道路”，这条道路要从“实际生命”出发，以此通达时间之意义并由此刻划出历史问题的特性。但若局限在文字表面，若仍固执于成见，这番表述的真正意谓就仍是难以理解的，或者说易遭误解，甚至可能会被解读为一种生命哲学乃至一种新式的主体哲学。海德格尔对其中的理解之难有清醒认识，所以他最后告诫他的听众：在接下来的正式考察中，“您们自始至终都会误解整个考察”。⁶⁹

这条从“实际生命”出发的道路究竟是什么道路？它应是一条赢获时间性并由此领会历史之本性的道路，而时间性以及时间性所效力的历史之本性皆指向了那种本源关联即人与存在之关联。这种本源关联虽是那种本源的“同一”，但它的实际运作却需要一种本质性的“差异”，即存在与存在者之差异。这条在“同一与差异”中运作的道路，正是“形式显示”。

作为本质性“区分”之观照并同时作为本源性“关联”之显示，“形式显示”既本质性地效力于“存在”问题，又同时本质性地效力于“时间”问题，而着眼于这种本质性的一体性，“存在与时间”这个问题以及这个“与”本身就必然会成为最值得追问的问题了。因此，在通向《存在与时间》以及由之而前行的种种向度中，始终运作着的必然是一条形式显示式的道路。在这样的道路上，把时间本身思为显示⁷⁰，把时间本身思为存在之真理的最初显示⁷¹，并由此把时间理解为存在之意义得以

69 Ebd., 65. 海德格尔在1920年冬天所预见到的这种“理解之难”在七年之后伴随着《存在与时间》的出版变成了更大规模的事实，而且注定会成为海德格尔终生都要与之抗争的那种“理解之难”，以至于海德格尔会一再感叹，《存在与时间》的真正意图始终在遭遇误解，几乎从未被人真正读懂过。如在堪称“思想日记”的《黑皮笔记》中，海德格尔就曾有这样的独白：“《存在与时间》乃是很不完善的这样一种尝试：尝试着进入到此在之时间性中去，以便去对那个自巴门尼德以来的存在问题进行重新发问。但对于这本书所遭遇的异议：我直到今天也还没有足够的敌人——这本书没有为我带来一个伟大的敌人。”（Martin Heidegger, *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)*, GA 94, hrsg. von Peter Trawny, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2014, 9.)

70 参见Martin Heidegger, *Zum Ereignis-Denken*, GA 73, hrsg. von Peter Trawny, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2013, 206.

71 参见海德格尔：《哲学论稿（从本有而来）》，孙周兴译，商务印书

显示的界域⁷²，将是《存在与时间》最为关键的内在驱动力。

在不断的前驱与回返中，这条道路会在不同阶段因地制宜地经历不同命名，显现为不同形态，甚至会在无名中运行，但只要 we 看得足够仔细，我们就会发觉，它（它们）乃是同一条道路。

四、后期海德格尔对“形式显示”的反思

后期海德格尔很少论及“形式显示”，在GA 91和GA 102出版之前，我们看到的相关文献很少，其中具有代表性的是以下两条。

其一，在1937/1938年冬季学期研讨班《西方思想的形而上学基本立场》中，海德格尔回顾了前期思想中的“存在与人之关联”，他写道：“在《存在与时间》中第一次谈到了人‘之’此-在，也就是说，是在并且仅仅是与存在问题的最密切的关联中首次谈到了人‘之’此在；在此在中首先是并且始终只是与‘存-在’的‘关联’。”⁷³而在对此的一个附页说明中，海德格尔明确指出，这乃是“被替换了的此-在的形式显示”（Abgelöste formale Anzeige des *Da-seins*）⁷⁴，也就是说，形式显示乃是“人与存在之关联”的替换性表达，它意味着“此-在在与存有的关联中（存在领会）”⁷⁵。

其二，在全集第73卷《论本有之思》中的一篇名为《林中路：存在论差异》（作于五十年代之后）的札记中，海德格尔明确指出了形式显示的另一重意蕴：“作为形式显示的存在论差异”（*Die ontologische Differenz als formale Anzeige*）。⁷⁶这也再清楚不过地证明了我们一再揭示的要点：存在论差异是形式显示的另一内涵要素。⁷⁷

馆，2012年，第456页。

72 参见《哲学论稿（从本有而来）》，第475页。

73 Martin Heidegger, *Seminare (Übungen) 1937/38 und 1941/42*, GA 88, hrsg. von Alfred Denker, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2008, 6.

74 Ebd., 233.

75 Ebd., 233. 至于“人与存在之关联”在《存在与时间》中为何被称作“存在领会”，海德格尔在《哲学论稿》第138节“存-在之真理与存在领会”中已经给出了清楚解释。参见《哲学论稿（从本有而来）》，第272-273页。

76 Martin Heidegger, GA 73, 1351.

77 这一揭示的另一层意义在于，形式显示既是“生命之实行”，又是“存在论差异”。如此就可理解为何海德格尔一再强调存在论差异与此在的密切关联：存在论

这两条后期文献，作为当事人的自我回顾，已经可以确证我们此前对《宗教现象学导论》的考察成果，即海德格尔“形式显示”之思具有“存在论差异”和“存在与人之关联”的两种意蕴要素，而且我们可以由此确认，从早期海德格尔思想就已开始运作的“形式显示”的二重性意蕴——存在之区分与存在之关联——一直处在海德格尔的视域焦点之中，即便海德格尔通过思想转向对这种二重性意蕴做了批判性的转化，它们也仍然以某种变式贯穿于后期海德格尔的思想道路中。

为何后期海德格尔在整体上放弃了形式显示这一重要术语？从根本义理来说，形式显示的被放弃乃出自海德格尔思想转向的必要性：前期海德格尔的“存在论差异”和“存在与人之关联”都还难以摆脱先验因素的纠缠（无论差异还是关联都容易被表象为现成的存在与现成的存在者的一种现成关系，仿佛是由于这两个现成的关联项的存在才使得它们的差异和关联得以可能，如此而违背了“关联为本”的要旨即关联活动才使得关联项得以成其所是），因此需要转入更为源始的思考，即要从前期的“存在论差异”之思转入后期的“区分”或“分承”之思，从前期的“存在与人之关联”之思转入后期的“本有”或“四重一体”之思⁷⁸。这种放弃绝非单纯弃绝，而是通过一种放弃着的转化而使被放弃者的隐秘旨趣得到真正实现。

在全集73卷《论本有之思》的《林中路：存在论差异》中，在指出形式显示与存在论差异的同一性（“作为形式显示的存在论差异”）之后，海德格尔又写道，“对存在论差异的放弃有利于自行隐匿的敞显”⁷⁹，这意味着，后期海德格尔放弃存在论差异这一思想术语，是为了“显隐一体”之思，更确切地说，是为了更适宜地沉思和道说“显隐一体”的存在之真理。

差异“潜存于此在及其生存之中”，这种区别“具有此在之存在方式，该区别属于生存。生存仿佛意味着存在于对该区别的实行之中”。（海德格尔：《现象学之基本问题》，丁耘译，上海译文出版社，2008年，第437页。）也就是说，正是通过对“形式显示”的深究我们才理解了这一理解难题。

78 参见张柯：《论海德格尔“四重一体”思想的起源》，载《社会科学》2017年第6期。

79 Martin Heidegger, GA 73, 1351.

在全集88卷《西方思想的形而上学基本立场》中，海德格尔指出形式显示乃是“人与存在之关联”的替换性表达，它意味着“此-在在与存在的关联中（存在领会）”⁸⁰，这一定位的实质含义是，形式显示是“存在领会”意义上的人与存在之关联，还不是海德格尔思想转向中洞见到的“存在历事/存在历史”亦即“本有”意义上的人与存在之关联。当海德格尔自认其存在之思有必要从“存在领会”转向“存在历事”⁸¹，作为“存在领会”的“形式显示”也就需要被放弃了，但这种放弃和对存在论差异的放弃（从“存在论差异”转入更为本源的Unterschied[区分]和Austrag[分承]）一样，都不是单纯弃绝，而是以有所转化、臻于源始的方式，使被放弃的思想得到成全，真正进入其早已在的位置之中。

在全集102卷《暂先者I-IV》（作于1963-1970年间）中亦可看到晚年海德格尔对形式显示的反思：“‘形式显示’与对那还没有特地得到经验的同一者的暂先的显示。‘形式显示’——事实上还是柏拉图主义的一种残余，对一种普遍有效的、无时间的自身（An sich）的覬覦？抑或，对同一者的显示恰恰是对每每片刻性东西之道说的显示（in die Sage des Je-Weiligen）⁸²——并因而使自身变得多余？在‘形式显示’中还有意求科学的有效性和约束力的意图。”⁸³这段话既肯定了形式显示的积极意义，也思考了形式显示被放弃的因素。

要理解这段话的第一句话“‘形式显示’与对那还没有特地得到经验的同一者的暂先的显示”，需要指出，“同一者”在海德格尔语境中有特别

80 Martin Heidegger, GA 88, 233.

81 参见海德格尔：《形而上学导论》，王庆节译，商务印书馆，2018年，第250页。海德格尔的思想转向应被确切把握为从“存在领会”到“存在历事”的转向，相关讨论参见张柯：《鱼之乐与真理之本质》，载《哲学研究》2022年第2期。

82 “Jeweilig”的日常语用含义是“当时的；各自的”，也就是说，此词本身就含有时间性的意味。在海德格尔的语境中，这种时间性意味得到了强化：它被解读为“je-weilig”[每每片刻性的]。作者以此来表达他的基本洞见：存在（当前显现）不是持存化，不是僵持为持存性的当前显现状态，而是瞬间性的、逗留性的、片刻性的、过渡性的。参见Martin Heidegger, *Grundbegriffe*, GA 51, hrsg. von Petra Jaeger, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1991, 121.

83 Martin Heidegger, *Vorläufiges I-IV*, GA 102, hrsg. von Peter Trawny, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2022, 59.

含义，意指“存在与人之关联”⁸⁴。而且从语境看，第一句话的“与”实际上表达的是“是”或“作为”。因此第一句话的实际含义是：形式显示是对那还没有充分得到经验的存在与人之关联的暂先的显示。

所谓“暂先”，它在海德格尔语境中有双重含义，指某种东西既是暂时性的，又是预先性的。若强调其“暂时性”，则“暂先”之定性就是对某种东西之限度的揭示，即这种东西还不够充分，还尚未进入其本质位置中；若强调其“预先性”，则“暂先”之定性就是对某种东西之伟大的揭示，即这种东西已经是本质位置的预先运行。

从“预先性”来看，这段话的第一句话与我们此前的考察成果（存在与人之关联是形式显示的内涵要素之一）是相通的，这意味着形式显示的积极意义始终是被当事人承认的。从“暂时性”来看，形式显示乃是一种过渡性的东西，和存在论差异一样都是需要被放弃的东西，但这种放弃只是为了让其旨趣以新的形态呈现出来，而绝非单纯否定。这段话的后面几句话因而就是后期海德格尔对形式显示之限度的另一种解说，可以使我们看清，除了思想之转向的义理性因素之外，还有什么样的具体因素使得形式显示这一思想术语被放弃了：形式显示是前期海德格尔在学院哲学语言系统内对存在之区分和存在之关联的暂先性的道说，不可避免地受制于学院哲学语言，带有传统形而上学的某种残余，例如“对一种普遍有效的、无时间的自身的覬覦”，又如“意求科学的有效性和约束力的意图”。因此，为了更适宜地沉思和道说显隐一体的存在之真理，形式显示需要被放弃。

但无论如何，既然是“暂先”之定位，后期海德格尔对形式显示的定位就绝不只是批判。这一点也反映在2022年出版的全集第91卷《补充与思想碎片》（GA 91）中。GA 91对形式显示的讨论共有三个文本，第一个和第二个文本隶属于海德格尔一份名为《陈述、逻辑、思想-存有、真理、系词》的笔记（作于1929–1935年间），代表着海德格尔思想转向期间对形式显示的思考。⁸⁵第三个文本隶属于海德格尔一份

84 海德格尔语境中的“同一者”有特定含义，它指的是本源关联即“人与存在之关联”，参见Martin Heidegger/Karl Jaspers, *Briefwechsel 1920–1963*, 181–182；另参见《同一与差异》中对“同一者”的解释（《同一与差异》，第35–53页）。

85 参见Martin Heidegger, *Ergänzungen und Denksplitter*, GA 91, hrsg. von Mark Michalski, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 2022, 185–186.

名为《思想碎片》的笔记，从上下文语境看应当是作于20世纪五十年代之后（因为在这份笔记之前有对1955/1956年讲座《根据律》和1958年演讲《黑格尔与希腊人》的补充讨论）。⁸⁶

在第一个文本中，海德格尔写道：

“言说着的指示（形式显示）。“既不直言——也不隐瞒”（赫拉克利特）。哲学的（生存论的）间接的（*mittelbare*）言说：不直言——因为只是探问存在，而不加入到存在者亦即显耀者中去。不隐瞒——因为事实上仍显示着（*anzeigend*）存在者亦即显耀者。指示乃是分裂（*Zerklüftung*）之开始着的切近。分裂作为源始的‘否定性’。”⁸⁷

海德格尔在这里事实上是以赫拉克利特箴言（残篇第93）⁸⁸来注解形式显示的两大内涵要素。“不直言——因为只是探问存在，而不加入到存在者亦即显耀者中去”这句话注解着“存在与存在者之区分”（存在之区分），“不隐瞒——因为事实上仍显示着（*anzeigend*）存在者亦即显耀者”这句话注解着“存在与存在者之关联”（存在之关联）。在最后一句话中，所谓“指示乃是分裂之开始着的切近”，意指形式显示（形式指示）乃是区分着的关联，具有内在统一的二重要素（存在之区分与存在之关联）；而所谓“分裂作为源始的‘否定性’”，则对这种“分裂”（*Zerklüftung*）进行了定性，即它不应被理解为表象之思中的区分（把区分理解为现成事物之间的一种现成关系），而应视为本源性的、存在之真理意义上的“区分”（作为源始否定性，存在乃是自行显现着的自行退隐）。通过这一定性，最后一句话的实质含义就可以被理解为：形式显示（形式指示）乃是显隐一体的存在之真理的预示。

在GA 91第二个关于“形式显示”的文本中，海德格尔写道：

86 参见Ebd., 647–651.

87 Ebd., 185.

88 赫拉克利特残篇93，通常译为“德尔菲神谕的主管既不直言，也不隐瞒，而是出示象征”。

“间接沟通 (mittelbare Mitteilung) 乃是：去参与在历史性此在中的存在 (zum Anteil bringen das Sein im geschichtlichen Dasein)。存在的遮蔽状态和失落状态。[……]

通过拒绝那种错误的主客体之区分，对客观思想家和主观思想家的区分也就作废了。

决定性的乃是此在：作为民族性-历史性的在世界中存在—Sorge[关切] (时间性——源始的分裂)。[间接]沟通 (Mitteilung) 是从时间性而来向源始的分裂而去言说。这种言说乃是先-行 (das Vorgehen)：1. 作为结系着的先行筹划，2. 这种先行筹划并不使……具体化，3. [而是]间接调谐着 (mittelbar stimmend) ——规定着 (bestimmend) ——调谐——规定。”⁸⁹

这一文本的直接意义在于，它从当事人的角度证实了伽达默尔的既有证词，即克尔凯郭尔的“间接沟通”乃是“形式显示”在措辞形式上的原型。伽达默尔在《思想之开端》中曾指出：“青年海德格尔把克尔凯郭尔的‘间接沟通’(indirekte Mitteilung)改铸为‘形式显示’(formale Anzeige)的措辞形式。”⁹⁰从第二个文本的上下文 (GA 91, 185–187) 来看，海德格尔的“形式显示”的确与克尔凯郭尔的“间接沟通”有着深刻的内在关联，而且海德格尔在此事实上是通过阐明间接沟通的旨趣来解释形式显示之旨趣。

第二个文本的第一段话道说着形式显示 (间接沟通) 的关联意蕴 (存在与人之关联)，而且暗示存在乃是显隐一体的存在。第二段话则进一步分析了形式显示 (间接沟通) 的定位：形式显示 (间接沟通) 乃是从时间性而来到源始分裂 (存在在自行显现中自行退隐) 而去的言说，即形式显示是显隐一体的存在之真理的先行预示。因此，第二个文本就和第一个文本道说了同一事情：作为“言说着的指示”⁹¹，形式显示乃是存在之真理的“先-行”。这种“先-行”是结系着的先行筹划，亦即是关联活动，但又不是直接落实的关联活动，而是间接调谐着和规

89 Martin Heidegger, GA 91, 186–187.

90 Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 3, 389.

91 Martin Heidegger, GA 91, 185.

定着。反过来说，也正是由于间接调谐着和规定着，形式显示才堪称显隐一体的存在之真理的先行预示。

第三个文本名为“隐言与形式显示”，作于50年代末期之后。所谓“隐言”，原文为Ent-sagen，意指道说与缄默的显隐一体的运作，因为海德格尔自己明确指出，这里的前缀“ent-”取“对立”（gegen）之意，Ent-sagen因而就是“通过说而取消某种事情，放弃……”，更确切地说，Ent-sagen在此的含义是：“通过说而取消表象性的陈述。”⁹²而且这个词的根本含义乃是对“四重一体”的道说。⁹³

这个文本之所以被冠名为“隐言与形式显示”，乃是意在沉思作为语言之本质的隐言与形式显示的内在统一，因为后期海德格尔始终把语言之本质理解为显隐一体的本源关联。⁹⁴海德格尔在此文本中也一再暗示，隐言乃是四重一体问题⁹⁵，因为四重一体的实质意谓就是显隐一体的本源关联⁹⁶，这种暗示因而也指示着对形式显示与四重一体之关系的沉思。

理解了上述语境，我们就能理解“隐言与形式显示”的关键论述。海德格尔在其中写道：形式显示的“显示”乃是“对同一者之统一性的一种暂先性的让发见（Erblickenlassen）。同一性的显示（An-zeige）。同一性的通告（An-sage）。隐言（Ent-sagen）乃是显示着的一猜测着的东西。”⁹⁷毋庸多言，这一定位显然和前述GA 91和GA 102多个相关文本的定位是一致的，即形式显示是对同一者（显隐一体的存在与人之关联）的暂先的显示，形式显示是存在之真理的“先-行”，是显隐一体的存在之真理的先行预示。这可以视为后期海德格尔对于形式显示的

92 Ebd., 649.

93 参见Ebd., 651.

94 参见海德格尔：《演讲与论文集》，孙周兴译，商务印书馆，2018年，第227-257页。另参见与《逻各斯》密切相关的的一个文本，即《什么叫思想》第二讲座第八讲（海德格尔：《什么叫思想》，孙周兴译，2018年，第231-234页）。从本源关联角度对海德格尔“语言之本质”问题的研究，可参见张柯：《论海德格尔思想“基础问题”的实质含义》，载《社会科学》2019年第6期。

95 参见Martin Heidegger, GA 91, 649-651.

96 参见张柯：《论海德格尔“四重一体”思想的起源》，载《社会科学》2017年第6期。

97 Martin Heidegger, GA 91, 648.

最终定位，而且这一定位恰恰最终证实了前期海德格尔形式显示之思的两个内涵要素：“存在论差异”和“存在与人之关联”。因为唯有基于对这两个内涵要素的前后变化之对观，形式显示才能堪称显隐一体的存在之真理的“先-行”。

结语

“形式显示”首先是前期海德格尔的思想之路，即《存在与时间》的道路，亦即以存在之区分来追问存在与人之关联的道路。海德格尔在1940年的回顾中清楚地指明了这一点：“在《存在与时间》一书中，根据存在之真理的问题，而不再是根据存在者之真理的问题，我已经作了一个尝试，试图从人与存在的关联并且仅仅从这种关联而来规定人的本质，在那里，人的本质在一种得到牢固界定的意义上被称为此-在。”⁹⁸但这条道路在思想转向中的确发生了变化，问题因而在于，如何理解前后期海德格尔思想道路的同异。本文通过结合前后期文本重思“形式显示”的内涵要素，恰恰可以在核心处阐明这种同异。

根据后期海德格尔对形式显示的最终定位，形式显示乃是显隐一体的存在之真理的先行预示，这意味着海德格尔对前后期思想道路的同-性予以根本肯定。在这一基调下，形式显示这一术语在后期的被放弃，就绝非意味着它在海德格尔的思想转向中被弃绝了，而毋宁是被转化到更源始的形态中去了，这同时也就意味着，形式显示的两大内涵要素被转化了：从前期的“存在论差异”转入“差异之本源”（区分/分承）；从前期尚未摆脱先验因素纠缠的存在与人之关联（存在领会）转入显隐一体的存在与人之关联（存在历事/本有/四重一体）。这种转化是为了以更源始的差异之思（分承之思）而效力于同样得到深化的关联之思（本有之思）。正是这种微妙的关系最终导致了后期海德格尔对“同一与差异”问题的至为深邃的沉思，并如此形成了“本有”（Ereignis）与“分承”（Austrag）之间的“和谐音调”。也惟有基于这样的视野，我们才能明白“形式显示”在海德格尔思想中的根本意义。

也正是在这一意义上，本文的重思工作事实上阐明了伽达默尔的既

98 海德格尔：《尼采》，下卷，孙周兴译，商务印书馆，2002年，第824页。

有断言：“我们所有人或许都应该一再学着认识到，当海德格尔在其早期作品中说起‘形式显示’时，他已经表达了某种对其整个思想都有效的东西。”⁹⁹

张柯

贵州大学哲学学院、现象学与德国古典哲学研究中心教授

99 Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Band 3, 429.