

# 论海德格尔对胡塞尔先验自我的批判与超越

黄海燕

华南师范大学哲学与社会发展学院, 广东 广州

收稿日期: 2023年6月25日; 录用日期: 2023年7月16日; 发布日期: 2023年7月28日

## 摘要

“自我”是哲学的重要内容, 从古希腊开始, 哲人们已萌发对“自我”的探讨。近代以来, 笛卡尔的“我思故我在”确定了人类一切认识的自明性的原始基础, 即具有绝对确定性的“自我”(ego), 康德的“人为自然立法”正式确立了人的主体性原则, 但近代哲学家对主体的阐述是在主客二分的框架下进行的。现象学之父胡塞尔力图打破主客二分的框架, 从现象学角度提出了通过现象学还原达到“先验自我”的思想, 突出“先验自我”的自我明证性和普遍性, 但其先验自我概念仍是以“主体”这一概念为基础进行的建构。其学生海德格尔不满其将“自我”这一概念套在“主体”这一框架下, 海德格尔试图从存在的角度, 通过强调“此在”的未完成性和可能性, 批判胡塞尔的先验自我, 力图达到超越“主体”这一概念的目的。

## 关键词

主体, 自我, 超越, 此在

# On Heidegger's Critique and Transcendence of Husserl's Transcendental Self

Haiyan Huang

School of Philosophy and Social Development, South China Normal University, Guangzhou Guangdong

Received: Jun. 25<sup>th</sup>, 2023; accepted: Jul. 16<sup>th</sup>, 2023; published: Jul. 28<sup>th</sup>, 2023

## Abstract

“Self” is an important content of philosophy, and since ancient Greece, philosophers have sprouted discussions on “self”. Since modern times, Descartes’ “I think, therefore I am” has established the original basis for the self illumination of all human knowledge, that is, the “ego” with absolute certainty. Kant’s “legislation for human nature” has officially established the principle of human subjectivity, but modern philosophers’ interpretation of the subject is carried out within the

framework of the separation of subject and object. Husserl, the father of phenomenology, tried to break the dichotomy of subject and object, put forward the idea of achieving “transcendental self” through phenomenology reduction from the perspective of phenomenology, highlighting the self demonstration and universality of “transcendental self”, but his transcendental self-concept was still constructed based on the concept of “subject”. His student Heidegger was dissatisfied with applying the concept of “self” within the framework of “subject”. Heidegger attempted to transcend the concept of “subject” from the perspective of existential philosophy. By emphasizing the incompleteness and possibility of “this being” and criticizing Husserl’s transcendental self, we aim to transcend the concept of “subject”.

## Keywords

Subject, Self, Transcendence, This Being

Copyright © 2023 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

## 1. 现象学之前“自我”的发展历程

### (一) 古希腊“自我”意识的觉醒

人的自我意识的觉醒最早可以追溯至古希腊哲学，尽管古希腊哲学并没有明确“主体”这一概念，但无可否认的是，古希腊的哲学家已开始萌发对“人”自身的认识，且古希腊哲学中对人的探讨潜在地具有形而上学的倾向。

典型代表之一即柏拉图的灵魂观。柏拉图将世界划分为理念世界和感觉世界，感觉世界是变化的，不确定的，唯有理念世界中那个理念的实体是唯一不变的，是具有可确定性的，是终极的存在，而灵魂便存在于理念世界之中。柏拉图认为人是灵魂与身体的统一体，并在其思想中赋予了人极其重要的地位，强调人可以通过学习训练，使灵魂摆脱肉体的束缚，达到对完美的理念世界的认识。

柏拉图的学生亚里士多德是最早明确使用“主体”这个词的人，“主体”在其哲学中主要是用来表述某些属性、状态和作用的承担者。亚里士多德关于“自我”的论述主要体现在其灵魂学说中，因为灵魂是人之所以为人的标志。在亚里士多德的灵魂学说中，其将生物的灵魂分为三等：植物只有滋养的灵魂，动物有感性的灵魂，人则有理性的灵魂，通过灵魂的等级分层，强调了人的灵魂所具备的高级性，以此来区别人与其他生物。

不难看出，古希腊哲人已开始对“自我”进行探索，但其对“自我”的探索具有形而上学的倾向，柏拉图将灵魂置于抽象的理念世界之中，强调人要摆脱肉体束缚，达到灵魂世界，使人成为了抽象的自我，正如海德格尔说：“形而上学就是柏拉图主义”[1]。而亚里士多德强调灵魂作为人的生命活动的基础，同样被实体化了，其具有明显的形而上学倾向。

### (二) 近代哲学“主体”的确立

近代以来，笛卡尔提出的“我思，故我在”，正式确立了形而上学的主体。他提出将认识论作为本体论的依据，并将本体论问题逐渐悬搁起来，怀疑一切，以致怀疑到最后，只剩下理性的“我思”是不可怀疑的，其“我思故我在”确定了人类一切认识的自明性的原始基础，即具有绝对确定性的“自我”(ego)。按照海德格尔的解释，笛卡尔的任务是“将人理解为自我确定的自律(Selbstgesetzgebung)以为形而

上学奠定基础。”于是可以说，主体变成了完全独立于他物存在的精神实体。

后来康德的“人为自然立法”，正式确立了人的主体性原则。在《纯粹理性批判》中，康德明确了持存不变的先验的主体的存在，康德同意笛卡尔的观点，即自身意识构成了自我的自我性，一切思维都是我在思维，都是“我-思”。但同时，在康德的纯粹统觉思想中，他认为“这个自身意识由于产生出‘我思’的表象，而这个表象必然能够伴随所有其他的表象、并且在一切意识中都是同一个表象，绝不能被任何其他表象所伴随”[2]，在康德的哲学中，自我意识和纯粹统觉都是用来表示“先验自我”这一思想的。自我主体是经验对象得以统一的逻辑前提，是科学知识形成的逻辑前提，也是其普遍必然的理性构建的终极基础，理解知识的普遍必然性的关键在于理解认识主体的先天综合能力。

尽管在近代哲学中，“主体”被正式确立，但这个“主体”是具有形而上学的主体。在笛卡尔的主体学说中，自我是一个具有“天赋观念”的精神实体，与外在的物质世界相对立；而在康德的主体学说中，自我主体是一个活动的原则，一个秩序和规则的潜在源泉，一个多种多样的创造形式的活动[3]。在笛卡尔和康德的学说中，笛卡尔通过确立“绝对自我”，将主体形而上学化；而康德虽然反对将主体看成一个绝对精神实体的存在，但他所确立的“持存不变的先验自我”，实际上也将主体变成了一个无法再进行追问的绝对实体。

## 2. 胡塞尔对先验自我的新建构

现象学之父胡塞尔，其意识到了笛卡尔和康德等人所建构的主体的局限性，试图通过建构“先验自我”以此来突破主体的形而上学倾向。

### (一) 背景——主客二分的哲学现实

要对胡塞尔的主体主义哲学进行探讨，首先，我们必须要对胡塞尔所处的时代背景进行一个交代，才能更好地认识胡塞尔对“先验自我”的建构。究其背景，主要是由于近代以来，受传统认识论的影响，人被定义为认识的主体，而其他独立于人之外的一切事物，则被看作是客体，近代哲学的认识也是发生在“我”与客体相对立的前提下，客体变成了与主体、与人相分离的静观对象，人变成了与自己生活于其中的世界没有任何关联的纯粹认识主体，简单来说，主体被形而上学化了，体与客体如何构建起联系便成了一个“谜”。

### (二) 主体新建构——先验自我

胡塞尔要想突破主客二分的框架，就必须要坚持将自我明证性以及普遍必然性的原则贯彻到底，在此原则的指导下，胡塞尔尝试构造对主体进行建构，在现象学层面提出了先验自我的存在。

胡塞尔对待“纯粹自我”的态度，在其思想前后期发生了巨大的转变。这主要体现在1913年《纯粹现象学和现象学哲学的观念》第一卷出版后，这本著作可以说是胡塞尔对于“自我”或“纯粹自我”观点的分水岭。在1913年以前，胡塞尔对是否存在“纯粹自我”基本上是持怀疑或否定的态度。在1913年之后，胡塞尔在其著作中说：“在《逻辑研究》中有关纯粹自我的问题上我采取了一种怀疑主义的立场，这一立场随着我的研究的进展不能再加以坚定了[4] (p. 152)。”胡塞尔开始转变了对“纯粹自我”的态度，认为现象学的还原可以排除一切实在的东西，但是“纯粹自我”却是不能被排除和怀疑的。

那么胡塞尔是如何确定“先验自我”的呢？在现象学中，其主要是通过现象学的悬搁，确定了作为现象学剩余的纯粹意识领域，接下来进一步进行更为彻底的先验还原，从而确立存在于纯粹意识领域的作为绝对起点的先验自我。

在胡塞尔哲学中，他坚持了“彻底的无前提性”，提倡要通过悬搁(epoche)一切判断，将整个自然世界置入括号之中，专注于纯粹的意识现象从而实现现象学的还原。胡塞尔说：“显然，对于客观世界之存在意义的构造澄清来说，首要的问题就在于首先去澄清这个原真‘自然’以及那些原真的心身统一体

的起源，从而去澄清其作为内在超越性的构造([5], p. 117)。”这里的原真的“自然”指的便是先验的自我，或者说是纯粹自我，即现象学要想澄清客观世界，认识客观世界，首先要做的一件事情就是去澄清一切构造可能性的“策源地”——先验自我。可以说，在转向先验现象学之后，纯粹自我成了胡塞尔哲学中最重要的部分。张庆熊教授说：“现象学意义上的‘我’是指先验的自我或纯粹的自我，即排除一切有关外在事物存在的经验的设定，在内在的意识现象的范围内完全通过内知觉的自明性把握的自我[6]。”

确定先验自我需要进行的一步是现象学的还原工作。在胡塞尔的先验现象学中，纯粹自我首先只存在于纯粹的意识领域之中，那么纯粹的意识领域又从何而来？这就需要进行现象学的还原，纯粹的意识领域是进行现象学还原或者说进行普遍悬搁之后的产物，当意识领域进行现象学的还原之后，剩余的部分即纯思。现象学的还原范围广阔，包括一切现实之物以及关于它们的态度和知识，但需要指出的是现象学还原并不是无止尽地进行还原和悬搁，正如胡塞尔所言：“然而，我们不可能无限制地继续排除超越物；先验纯化不可能意味着排除一切超验存在，因为否则的话，尽管有余留下来的纯粹意识，却不可能余留下来一门纯粹意识科学([4], p. 153)。”现象学中存在纯粹的、无需进行还原之物，就被胡塞尔单独归到了一个领域——纯粹意识领域。胡塞尔通过现象学的悬搁达到纯粹意识领域，但这仅仅是界定了胡塞尔现象学的研究范围，对于自我自身的意识，胡塞尔还没有进行考察。如果自我只是经验的自我，是世界中的一部分，自我的意识本身并没有在理性中获得其合理性的根据，那么自我作为意向行为的发出者，如何做到对外在事物的禁止呢？因此，为了解决这一问题，胡塞尔就不得不进行一种更彻底的先验还原，排除自我主体中的经验因素，将这个在反思的经验的“我”转变为所有内在与外在事物的主体，也即“先验自我”。

胡塞尔的“先验”一词源自于康德哲学，但二者对“先验”的界定有所不同。在康德那里，“先验”是“经验”的前提，可以简单理解为先验是先于经验的知识，它本身无法被经验到但却能使经验知识成为可能。而胡塞尔对“先验”的解释是：“在某种意义上，先验问题的标题完全一般地涉及对一种客观有效的认识的可能性的‘解释’，这种认识一方面作为认识是‘主观的’，另一方面它切中‘客观的’存在，切中内在的并独立于主观性的存在[7]。”与康德相比，胡塞尔的“先验”并非与“经验”相对，而更多涉及的是对世间一切客观认识可能性的考察。上文提及，胡塞尔通过现象学的悬搁获得了作为现象学剩余的纯粹意识领域，但在这一领域中，何为起点并无进一步得到阐释，因此胡塞尔需要进行更为彻底的先验还原，从而获得作为绝对起点的先验自我。

胡塞尔确定先验自我的第二步工作即进行更为彻底的先验还原。更为彻底的先验还原一方面要求在根本上切断世界与意识对象之间的联系，将外在世界的存在设定排除在外，将意识现象从世界的组成部分中抽离出来；另一方面则要求排除一切固有的科学观念和科学成果，包括心理学意义上的我。经过先验还原，思维就不再是具体的、现实的、经验的“我”的心理状态，先验自我俨然断开了与世界的联系，作为一个纯粹认识的主体而存在。此时，经过先验还原后的产物即先验自我是绝对自明的、绝对有效的和绝对不可怀疑的自我，而且，它的存在要先于一切客观的存在，正如胡塞尔所言：“如果在对世界和属于世界的经验主体实行了现象学还原之后留下了作为排除作用之剩余的纯粹自我，那么在该自我处就呈现出一种独特的——非被构成的——超验性。一种在内在性中的超验性([4], pp. 151-152)。”在这一意义上，具有绝对自明性的、不可怀疑性的先验自我正式被确定。

在确定了先验自我之后，胡塞尔又进一步对先验自我进行了阐述。在胡塞尔的现象学中，其赋予了先验自我以诸多功能和属性，其认为先验自我是诸体验的一个极点，是具有同一性的自我，同时先验自我是存在于纯粹意识领域的自我，是抽身性(unembodied)的自我。

首先，先验自我是诸体验的一个极点。即我作为一个是在的存在者，我的所有体验行为，如我回忆、我想象、我思考等体验都打上了“我”的烙印。

胡塞尔在论证先验自我是诸体验的同一个极点时，主要是借助了笛卡尔“我思(cogito)”这一概念，胡塞尔认为，笛卡尔的“我思”含义十分广泛，其包括了“我知觉、我记忆、我想象、我判断、我感觉、我渴望、我意愿中的每一项”，不难看出，在这些“我思”的所有项目中，它们全都与自我有关，或者说“自我以各种不同的方式在它们中间积极地、消极地或自发地体验着([4], p. 102)。”在所有这些“我思”的活动中，我即自我，自我生存于这些内在的体验行为之中，“在所有这些行为中，我都实显地摆在那儿([4], p. 201)。”自我是“每一‘我思’，在特定意义上的每一行为都具有自我行为的特征([4], p. 201)。”即所有的体验，都是由“我”这一极点发出，并且所有的体验都与“我”有关，这样，所有的体验与自我便是统一的，体验由自我发出，同时，自我生存于这些内在的体验行为中。正如胡塞尔说：“纯粹自我在一特殊意义上完完全全地生存于每一实显的我思中，但是一切背景体验也属于它，它同样也属于这些背景体验；它们全体都属于为自我所有的一个体验，必定能转变为实显的我思过程以内在方式被纳入其中([4], p. 151)。”也就是说，纯粹自我是“我思”行为的先验主体，纯粹自我存在于每一实显的“我思”之中，同时，每一实显的“我思”都是纯粹自我的客观化或个体化，在体验过程中。纯粹自我能通过实显的我思指向对象，从而实现关于某物的本质意识。

其次，先验自我是具有同一性的自我。胡塞尔在论证先验自我是“我”的体验的同一个极点时，明确坚持了自我的同一性，即先验自我在胡塞尔那里是作为基底的自我，胡塞尔引入了意识流的概念，将意识体验放在充分具体性中来考察，在具体性中，意识体验处于意识流之中，并且它们能够按照自己的本质彼此结合成此具体的关联体。也就是说，属于我们的反思目光可达到意识流中的每一体验，都有其自己的、可只直观把握的本质，一种“内容”，它可按其自性被考察。但在这之中，人们不能将自我归结为我思即或的体验流的任一片段或部分，它就是所有这些活的体验流的同一的主体，是所有这些体验意向性的统一的级。在这一意义上说，自我是一个综合体验的统一体，并且自我具有同一性，在体验流中，这个“我”始终是这个“我”，正如胡塞尔所言：“这个我体验着这个和那个我思，即作为同一个我而经历着这个和那个我思([5], p. 90)。”需要强调的是，这个置于中心的自我并不是一个空洞的同一性极，而是一个能够在每个从自我发出的行为中获得一种新的属性的同一性极。在体验流中，我并不是一个转瞬即逝的自我，我是一个持久地如此这般地做出判定的自我，是具有相关信念的自我，这种信念是我习性地固有的，或者说，我把自己看作是已得到确信的自我——通过这种持久的习性被规定下来的自我([5], p. 91)。简单来讲，自我并非空洞的，无同一性的自我，相反，自我是作为诸习性基底的自我，自我先天地将自己构造成了一种“固定的和持续的”人格自我。

最后，先验自我是具有抽身性的自我。胡塞尔通过现象学的还原，悬搁一切判断，得到了一个纯粹的意识领域。在现象学意义上，意识是以一个本质上独特的存在区域——纯粹“现象”的世界。它属于实施现象学的普遍悬搁或加括号之后，即现象学的还原的剩余物，先验自我就存在于这个纯粹的意识领域之中，可见，胡塞尔的先验自我主要是集中于抽象的意识领域，其研究的主题主要是意识本质，先验自我将目光集中在“对某物的意识”的本质中。正如胡塞尔所说：“在其‘纯粹性’中被考虑的意识必定被看成是独立的存在联结体，一种绝对存在的联结体，没有东西可以撞入其内和溢露其外；没有任何东西在时空上外在于它，而且它不可能存在于任何时空联结体内，它不可能经受任何物的因果作用，也不可能对任何物施予因果作用([4], p. 135)。”先验自我存在于一个完全抽象的纯粹意识领域之中，它是一个独立的存在联结体，在一定程度上说，先验自我是与现实世界断裂的，其通过悬搁，将现实世界的一切东西都进行了搁置，它存在于独立的封闭的存在领域，是一种具有抽身性的自我。

综上所述，胡塞尔对主体“自我”的建构主要体现在其先验自我的观念上，其强调要通过现象学的还原，悬搁一切判断，将自然界置于括号之内，以此得到纯粹意识领域，在纯粹意识领域中，我们需要去探讨一切构造可能性的源头，胡塞尔认为先验自我便是构造可能性的源头，先验自我被放置于纯粹意

识这一封闭的领域，就先在地决定了其抽身性。在确定了先验自我之后，胡塞尔进一步对先验自我进行了说明，其受到笛卡尔“我思，故我在”的影响，认为先验自我是一切体验行为的极点，我思的种种体验行为都是发生于先验自我身上，除此之外，胡塞尔还认为先验自我是具有同一性的自我，在体验流中，自我是处于整个体验流中的自我，而不是一部分体验流的自我，自我既可以从体验流中凸显出来，同时，自我又是诸体验流的发出点。

不难看出，胡塞尔已力图突破传统哲学中主客二分的问题，通过现象学的还原，构造出先验自我，使先验自我能在朝向对象的过程中切中(treffen)对象，可以说，在纯粹意识的领域中，胡塞尔的“先验自我”确实在一定程度上解决了近代哲学的主客二分难题。但是在其他哲学家看来，胡塞尔所构建的先验自我对主客二分难题的解决仅停留于纯粹意识领域，并且其“先验主体”仍然具有形而上学倾向，“先验自我”是“我思”的先验主体，是意识流的主体，胡塞尔在其现象学中仍然将先验自我看作是一个实体，一个存在于纯粹意识领域中的具有抽身性的实体，其先验自我的概念仍然是在“主体”这一基础上所进行的建构。萨特在其《自我的超越——一种现象学描述初探》中意识到了胡塞尔“先验自我”的问题，其一方面继承和发展了胡塞尔现象还原的思想，另一方面批判胡塞尔将“自我”看作是抽身的、具有绝对明证性的内在的存在，其认为自我确实不是绝对的内在主体，而是也是意识的构造物。

### 3. 海德格尔对先验自我的批判与超越

#### (一) 海德格尔对胡塞尔“先验自我”的批判

胡塞尔对主体“自我”的新建构并没有得到其学生海德格尔的支持。在海德格尔看来，胡塞尔先验自我仍然是在传统形而上学框架内的自我，虽然胡塞尔构造出先验自我以及强调对客观世界的现象学还原，将世界上的一切事物都还原为现象，并通过自我意识对现象进行把握，揭示现象的本质，但胡塞尔的先验自我仅仅是从纯粹意识领域论证其存在，并没有进一步说明如何对自我本身进行把握。也就是说，胡塞尔直接将先验自我设定为绝对明晰的存在，直接从现成的自我入手，这将会导致现象学的唯我论问题的出现，基于此，海德格尔对胡塞尔的先验自我进行了批判。

首先，先验自我是形而上学的自我。海德格尔认为胡塞尔的先验自我是处于内在的封闭的意识体系之中，其先验自我仍然是在传统形而上学框架内的自我，即将先验自我相当于一个精神实体的存在。在胡塞尔的哲学中，先验自我是现象学还原后的剩余项，其本身具有超越性；其次，胡塞尔利用体验流的概念，认为不同的体验流中在本质上都存在着一个不同的纯粹自我，这就将“先验自我”纳入到了一个纯粹封闭的领域，作为一个本质的、超越性的存在，具有实体化的意蕴，这就导致了胡塞尔的先验自我并没有摆脱传统主体性哲学的内在主义陷阱，其纯粹意识仍然是封闭的。将纯粹自我放置于封闭的纯粹意识领域，就会导致意识客体化为厚重而有份量的东西，因为在胡塞尔的现象学中，其最重要的特征，就是强调在意识领域的绝对明证性，意识具有指向性的意向性特征，是不能再有任何内容的绝对虚无，可以认为，意识这一领域是具有完全明证性的，不包含他物的，但同时能够通过自身的意向性指向并切中他物的领域，但是胡塞尔在处理先验自我的时候，将先验自我纳入到了纯粹意识领域之中，这就导致了具有明证性的，那个完全“透明的”、“清澈”的领域被客体为厚重而有份量的东西，意识由此也有原本是“透明的”、“清澈”变成了实有，正如萨特所宣称的：“先验的‘我’，就是意识的死亡[8]。”

其次，先验自我仅是逻辑在先的自我。胡塞尔的“先验自我”存在于通过现象学还原之后的纯粹意识领域，在这个纯粹意识领域中，自我具有意向性，并且能进行意向性的构造，这就使得存在于纯粹领域的意向主体在一定程度上能切中意向对象。在切中过程中，“先验自我”的地位十分重要，是意向行为的发出者。胡塞尔强调了自我是诸体验的同一个极点、是意识之流的统调者和构造着世界的极，但是对于这个“极”的存在方式，胡塞尔认为其本身具有自我明证性，问题是从意识的意向性结构中如何能

够说明“先验自我”的明证性呢？胡塞尔给出的答案是“如果它存在，那么这个‘自我’在意识中一定会被意识到，因为它只可能存在于意识中凭借意识而存在”[9]，也就是说，确定“先验自我”的存在，要通过意识。在胡塞尔的哲学中，每个人的意识活动都具有意向性，一个意向行为实际上会指向“双重对象”，一方面能指向其他对象，另一方面指向意识行为本身。而胡塞尔认为确定“先验自我”的明证性，要通过意识，强调意识要意识到自我，这种“意识到自我”的活动其实是一种反思性的活动。正如胡塞尔所言：“现象学的方法完全在反思行为内起作用”([4], p. 116)，即强调通过反思，通过对意识中先验自我的指向，以此来确定先验自我的存在，但是通过反思能够确定先验自我的明证性吗？答案显然是否定的。海德格尔认为，反思会造成一种无可避免的损耗——脱离生活，使得先验自我变成一个抽身性的存在，而萨特也同样认为，反思会导致一种不必要的添加——自我添加。倪梁康先生则认为这种反思活动具有“再造性”，并称其为“后思”，他指出，“原则上，必须先进行一个行为，并且是以原意识的方式进行一个行为，然后我们的目光才有可能投向它，使这个被进行的行为再次显现的过程必须被描述为再造”[10]。也就是说，我们的反思行为由“先验自我”这一极点发射出来，紧接着再通过反思行为来认识“先验自我”，这就导致了“先验自我”变成了反思行为的意向对象，但同时它又是反思行为的发出者，“先验自我”既是主体又是客体，这就导致了先验自我的明证性无以证明。反思活动的存在本身仅仅表明了先验自我的逻辑在先性，即先验自我是一个极点，但是要想达到胡塞尔对先验自我特点——绝对自我明证性，则通过反思行为无法达到，只能陷入无限的循环论证。

最后，先验自我是抽身性的自我。胡塞尔对先验自我的建构中，确立了先验自我的绝对明证性和意向性，这也就意味着胡塞尔的先验自我具有抽身于世界的特点。先验自我能够在纯粹的意识领域中切中其意向对象，先验自我即是明证性的终极根源，是无法再进行先验还原所剩余的东西，因此再去溯源先验自我的根基既是多余的也是荒谬的。在胡塞尔的现象学哲学中，其认为先验自我具有意向性，即能“朝向事情本身”，在胡塞尔看来，作为纯粹意识的意向体验能够与被体验的对象建立起联系，意向体验中蕴涵着对象性关联特性，这种对象性的关联并非靠因果关系，而是意识瞄准、指向对象，一旦意向体验瞄准某物，意识也就处于意向状态中。这样一来，纯粹意识就能与被体验的对象建立起联系。但是，海德格尔则认为，胡塞尔并未阐明作为意向主体的先验自我何以具有指向性。胡塞尔只是纯粹从观念中论证意识与对象的关系，而在海德格尔看来，意向行为的意义并非出自纯粹意识的赋予意义活动，而是源自此在在世的操劳(Sorge)活动中。

在对胡塞尔的先验自我进行批判之后，海德格尔根据他的存在哲学，根据对人这一特别存在物的理解，构造了一个全新的概念“Dasein”，试图超越胡塞尔的“先验自我”以及解决传统哲学主客二分问题。

## (二) 海德格尔对胡塞尔“先验自我”的超越

海德格尔要回答人的存在的问题，首先要做的工作，就是需要克服近现代以来哲学包括其老师胡塞尔对人的存在理解的偏差。在他看来，其中最大的问题是，人被理解为主体，这就意味着存在着一个与人有别的客体。当人被理解为主体时，人就被看作意识活动或实践活动的发出者，主体被放置于与客体的作用中来理解，但是，人这一特殊的存在不仅仅是作为主体具有认识客观对象的作用，除此之外，人这一特殊存在还具有其自身的独特特点。所以，海德格尔在《给理查森的信》中说，《存在与时间》，首要的任务是摒弃主体性。[11]要摒弃主体性，海德格尔的解决方式便是通过对人的存在的解构，他认为无论是主观性和客观性，都是对存在者的存在以及人的存在的误解。在海德格尔那里，不存在主体与客体这两个概念，主体在海德格尔那里并不称之为主体，而是称之为“Dasein”，主客体之间的关系并不是主体认识客体、主体作用于客体，也并不是无时无刻地存在，相反，主体和客体的关系问题是人在停止和事物在实践活动中打交道时，对事物无所作为时就其其对观凝望而产生的，因此要打破主体与客体

的关系问题，就需要人与事物在实践活动中打交道，对事物有所作为。

海德格尔在对先验自我进行超越时，最重要的一个步骤便是确立人这一特殊存在，即强调此在(Dasein)是未完成的、超越的，是在在操劳中照面自身中实现自身的价值，在确立此在的过程中，海德格尔赋予了此在诸多特点。

首先，此在具有未完成性。海德格尔将人这一特殊的存在者命名为“此在(Dasein)”，为何人是特殊的存在者？这是因为相较于其他存在者而言，人这一特殊的存在者是未完成的，人一直处于去存在(zu sein)之中，“此在”并不是自在于世界之中，相反，“此在”是被抛入“此”生存环境之中[12]。“此在”是在世上的存在并且通过自己的不断操劳来为其在世赋予意义，可以说，“此在”与其他存在者的最大不同之处，就在于其“去存在”。正如海德格尔在其著作《存在与时间》中所言：“在这个存在者身上所能清理出来的各种属性都不是‘看上去’如此这般的现成存在者的现成‘属性’，而是对它来说总是去存在的种种可能方式，并且仅此而已。”([13], pp. 49-50)此在并无任何现成的属性，人并不是生来就被“定义”，人生存于世需要靠自己的操劳活动来为自己“下定义”，在这个意义上来讲，人的存在一直在路上，我们不能直接把握这个存在者的存在。这里有必要简单剖析一下“Dasein”一词，以便更好地理解海德格尔所表达的意思。“Da”即“此”，在德语中相当于方位指示词，“这儿、那儿”某个具体的方位，“sein”在德语中既有可充当名词成分(das Sein)，也可充当动词不定式成分，即相当于英语单词中的to be。所以“sein”一词蕴含了两个含义，在海德格尔的“Dasein”中，即“人在这儿存在”，在具体敞开的境域“在世界之中存在”，需要强调的是这里的存在并不是完成式，而是未完成式。人也并不是具有普遍意义上的人，而是具体的、特殊的，带着自己的“此”而存在。此在是未完成的，人的存在就是存在者如其所是地去成就其所是的过程或状态。在这个意义上来讲，此在永远不是一个确定的存在者，它只是一种可能性，只是一种“将在”，它永远处于生成中。

可见，在海德格尔那里，“此在”并非单纯的物理性存在，更不是像其老师胡塞尔所说的纯粹的意识活动，“此在”具有未完成性和超越性，是在人的生存活动中生成的。此在的未完成性便有力的打击了其老师胡塞尔关于“先验自我”作为诸体验之一极点的论述和绝对明证性的说法，即对自我的确定，并不是通过先验还原至一个纯粹意识领域，并给予其绝对明证性和意向性的自我，同时，自我也不是作为一个极点的存在，自我并不是抽象的、一成不变的基底，相反，自我是具有诸多可能性的自我，是一个未完成的自我，自我一致处于生成中，它在操劳中实现自我。

其次，此在具有向来我属性。对于人这一特殊存在，我们是无法下定义的，因为此在总是“我的存在”，总是“向来我所属”的，即此在归根到底是作为“我”而存在的。此在的存在是具体的、特殊的、个别的。关于海德格尔的“向来我属性”(Jemeinigkeit)，主要可以从以下两个方面理解。

一方面，“向来我属性”强调了存在者为之存在的那个存在，此在的任何生存都是“我”性的，属“我”所有，属于一个具体的个体。可以理解为此在不是一个类概念或共相，而始终是特殊的“此”，是个体、是一个特殊的存在者，所以“此在永不可能从存在论上被把握为某种现成存在者的类中的一员和样本”([13], p.53)。在这里需要强调的是，海德格尔的此在之“我”，并不等于近代意义上与客体对立的那个主体“我”，这里的“我”更多强调的是不断生存着的“自我”，不断变化着的“自我”。

另一方面，向来我属性强调了此在的先存性，即并没有一种先在的“人类”在规约着人的本质，人作为Dasein只能是可能性的存在，这就意味着此在的存在在本质上是它的可能性，所以此在是在它的存在中选择自身、获得自身、失去自身。涉及到选择问题，就会涉及到可能性问题，即此在在选择的存在过程中既可以获得自身，也可以失去自身，海德格尔将这两种把这两种状态分别称为本真状态和非本真状态。如果是前一种方式，它将把握自己，而如果是后一种方式，它将失去自己。但不管何种方式，都改变不了它与自己的存在有关这个事实——存在总是我自己的存在。



海德格尔通过强调此在的向来我属性，存在总是我自己的存在，我们能从此在的存在中看到此在并不是机械地存在，也不是在与客体相互作用的条件下而存在，此在的存在具有其自身的选择性以及能动性，这就反驳了其老师关于先验自我是同一的、普遍的自我的论述。在胡塞尔的现象学中，先验自我是意识之流的统调者，自我作为心灵的主体，它统调着心灵的一切活动，所有意识活动都从先验自我中发出，并且最终又回到了自我，并且在意识流中，先验自我始终是这一自我，先验自我是必然的、确定无疑的、普遍的，所以，海德格尔的向来我属性通过给予此在以不确定性和可能性，以此来凸显此在的选择性和能动性。

最后，此在“在世界中”存在。此在的存在是此世、此时的具体的存在，此在是在“历史的、具体的、确定的境遇中的存在”。也就是说，存在是当时、当下我的存在，此在的存在并非抽身的，独立于现实世界而存在的，而是具身的，即在世界中存在的。海德格尔强调此在“在世界中(in-der-Welt)”存在，而我在世中存在必然涉及到与他物的照面，需要同他人和他物打交道。此在在他人他物打交道的过程中会丧失自身，沉沦于世，那么如何才能唤醒人，使人重新发现自我的地位和意义呢？海德格尔认为，要让人处在现实、现时、现世的操劳中、以及对死亡的畏惧中来重新发现自我和确立自我的价值。

在海德格尔的哲学中，人与世界的关系首先并非传统哲学所谓的主体对主体之外的客体的单纯的认识关系，相反，真正的认识关系是操劳活动，即人的生活。在操劳中，在与世界其他事物的照面中，人能以自己的存在碰面。这里的操劳活动超越了传统对认识与实践的看法，传统的观点认为我们要先对物产生一定的认识，我们才能作用于事物，但海德格尔的操劳强调了我们是在日常生活中与事物打交道的过程中认识事物。所以，此在要想实现存在，需要通过操劳，唯有在操劳中，在与自身的照面中才能认识自身，从而实现存在。

那为什么人会需要操劳呢？这里需要为人的操劳活动设定一个推动力，海德格尔提出了“畏(Angst)”，畏与怕不同，怕强调的往往是“害怕某物”，即你能明确所怕之物。但是畏之所畏并不是世内任何存在者，其所畏之物是不确定的，即不知“所畏者”是什么。因为“此在”具有未完成性和向来我属性，此在是未完成的、不确定的，此在的本质就在于它的“去存在”，此在的任何生存都是“我”性的，都是属于“具体的我”或具体的个体。每一个我的存在都是生成性的，这就促使沉沦于世的此在不得不去操劳以此摆脱不确定性，为自己寻求确定性。所以此在的畏归根到底就是在世本身，就是生存本身。正是由于此在总已经被抛入一个世界，此在总是在世界之中存在，在世存在给此在带来了畏，从而逼促此在去操劳、去烦忙以摆脱畏，摆脱沉沦状态，从而揭示自身的意义与价值。

海德格尔通过强调此在“在世界中”存在，由于对存在的“畏”，使得此在能尽其所能操劳于世，这就使得此在与世界成为一个有机联系的整体，此在总是“在世界中”存在，唯有通过“在世界中”存在，才能赋予此在以意义，这就与胡塞尔存在于纯粹意识领域的“先验自我”具有很大的不同。先验自我是通过现象学还原之后的一种抽象的存在，其仅仅存在于纯粹意识领域，可以说，其是抽身的，因为其在一定程度上与现实世界相割裂，它成为一个抽象的、唯一的极点；而海德格尔通过论证此在“在世界中”存在，抛弃了自我的抽身性，取而代之是将此在置于现实的世界之中来理解。

海德格尔坚持用“此在”来代替传统主体性哲学中的主体性。在他看来，只有将作为主体的人理解为在现世生存的“此在”，才能真正领会“自我”之意义，才能领会自我并非现成的存在者，而是一个不断超越，不断充实的存在。此在的超越最终是为了自己的存在，此在由于在世之畏而进行操劳，其操劳活动是为了自己的存在，以自身为目的。这便是海德格尔自我存在论的核心观点，即是说人的存在即“此在”，从一出生便被抛在那儿(Da)，“此在”被置于某种生存环境中，在这种生存环境中，此在得尝试去与各种事物打交道，从而谋得生存，人是“在一世界中一存在”，在打交道的过程中实现超越。海德格尔认为，此在主体性的根据在于它的超越。因为这种超越将人这种特殊的存在物与其他存在物区

分开来，由此海德格尔说超越是“一个主体的主体性的源始含义。”

#### 4. 总结

从“自我”哲学发展的历程来看，胡塞尔和海德格尔对主体“自我”的建构实质上都是对打破传统主客二分的一种尝试。被称为现象学之父的胡塞尔从其现象学角度出发，试图说明纯粹自我或者说是先验自我的明见性，通过现象学的还原方法划分出纯粹的意识领域，并在该领域中尝试对纯粹自我进行说明，但是在海德格尔看来，这种现象学的还原方法无法从根本上解决主客二分的问题，“先验自我”仍然是传统形而上学层面的自我，并且“先验自我”仅是逻辑在前的自我。作为胡塞尔的学生——海德格尔，力图消解主体这一概念，其从存在哲学出发，构建起了以人为中心的“基本本体论”，最为重要的概念便是“Dasein”，海德格尔将人这一特殊存在者规定为“此在”，并且“此在”之生存向来都是“在世界之中存在”，在世界的存在中获得其超越，领会“自我”之意义。

海德格尔对胡塞尔关于“先验自我”的批判和超越对后来现象学的发展具有重大意义，可以说，从海德格尔开始，现象学对于“自我”这一特殊存在者的关注发生了转变。现象学前期对“自我”的关注具有一种抽身性，即强调在纯粹意识领域以把握先验自我，到了海德格尔之后，其将“此在”抛于世界之中，并强调此在不再是一个绝缘的主体和一个没有生机的概念，而是一个拥有了时间性和世界的活生生的生存个体，这就使得“此在”具有了具身性，这对后来的现象学家影响巨大，如梅洛·庞蒂所创立的以“肉体”概念为基础的现象学本体论，强调身体是作为主体的身体，是具有灵性的身体，真正知觉的发生需要以身体的图式为中介，主体完全是肉身的，具身的，不再是纯粹的理性的主体，这为我们更好地理解身心关系以及人的“存在”，开辟了新的领域；米歇尔·亨利作为法国现象学的代表性人物，其强调活的主体性，即个体的真实生命，并且将现象学最基本的原则“回到事情本身”解读为“回到个体现实性生命”，这就强调了个体是一个活生生地生存于世的个体，区别于传统形而上学的主体。

不难看出，海德格尔对胡塞尔先验自我的批判意义重大，更进一步讲，海德格尔对胡塞尔先验自我的批判实际上是在对传统主体形而上学的批判，主体并非是纯粹的、抽象的精神实体或概念，相反，主体是具身的、生存于世的，以此来实现自身的价值和意义，这就强有力地批判了传统的主体形而上学，使得“自我”这一特殊存在者从传统形而上学的框架中解放出来。

#### 参考文献

- [1] 海德格尔. 面向思的事情[M]. 北京: 商务印书馆, 1996: 59.
- [2] 康德. 纯粹理性批判[M]. 邓晓芒, 译. 北京: 人民出版社, 2004: 89.
- [3] 国外康德哲学新论[M]. 周贵莲, 丁冬红, 编译. 求实出版社, 1990: 148.
- [4] 胡塞尔. 纯粹现象学通论[M]. 李幼蒸, 译. 北京: 商务印书馆, 1996: 102, 116, 135, 151-153, 201.
- [5] 胡塞尔. 笛卡尔式的沉思[M]. 张廷国, 译. 北京: 中国城市出版社, 2002: 90-91, 117.
- [6] 张庆熊. 自我、主体际性与文化交流[M]. 上海: 人民出版社, 1999: 3.
- [7] 张廷国. 重建经验世界——胡塞尔晚期思想研究[M]. 武汉: 华中科技大学出版社, 2003: 49.
- [8] 萨特. 自我的超越性[M]. 杜小真, 译. 北京: 商务印书馆, 2001: 8.
- [9] 王礼平. 胡塞尔的自我与自我困境[J]. 现代哲学, 2000(4): 115-118.
- [10] 倪梁康. “反思”及其问题[J]. 中国现象学与哲学评论(第四辑), 2002, 4(1): 92-101.
- [11] 海德格尔. 海德格尔选集[M]. 孙周兴, 编. 上海: 三联书店, 1996: 1277.
- [12] 唐苇熠, 唐凯麟. 自我的生存论转向——海德格尔对胡塞尔先验自我的超越[J]. 湖南师范大学社会科学学报, 2022(3): 35-41.
- [13] 海德格尔. 存在与时间[M]. 陈嘉映, 译. 北京: 商务印书馆, 2014: 49-50, 53.