

论海德格尔解释学中的“作为结构”及其哲学史渊源

裴延宇

(复旦大学哲学学院, 上海, 200433)

摘要: “作为结构”是理解海德格尔解释学的重要环节, 它体现了现象学、存在论与解释学的统一。实际上, 这一概念的灵感源自亚里士多德对存在问题的探究。文章首先阐明“此在解释学”的关键在于“理解”“解释”及“作为结构”等概念; 其次考察“作为结构”在亚里士多德哲学中的渊源。通过亚里士多德“存在的多重含义”这一引导性问题, 将会看到“作为结构”与亚里士多德对存在问题的考察(包括范畴的方式、真假的方式及潜能-实现的方式)有着密切的关系。海德格尔在此基础上进行了一种创造性的诠释, 这与他对整个西方哲学根本问题与存在史的理解密不可分。

关键词: 海德格尔; 作为结构; 存在; 真理; 逻各斯

中图分类号: B516.54

文献标识码: A

开放科学(资源服务)标识码(OSID)

文章编号: 1672-3104(2020)01-0046-07



在西方解释学史中, 海德格尔占据着举足轻重的地位。施莱尔马赫的解释学是一种摆脱了独断和偶然因素的普遍的解释学^{[1](97)}, 狄尔泰继而将解释学提升到精神科学方法论的地位。但总体而言, 在海德格尔之前, 解释学仍然是一门关于解释的条件、对象、方法、传达以及实践应用的学说^{[2](13)}。正是从海德格尔开始, 解释学开启了存在论的转向。今天, 任何一本关于解释学的著作都不可忽视他的卓越贡献, 因此有人说: “假如海德格尔在《存在与时间》之后未写任何作品, 他对解释学的贡献也将是至关重要的, 因为在那里他已将理解问题置入一个全新的语境之中。”^{[3](140)}

但海德格尔从来不把自己的学说看作是一种解释学, 或者说, 海德格尔是在一个全新的意义上看待解释学。在其晚年的一次谈话中, 他认为: “解释学并非一种关于文本解释理论与方法的学说, 也并非现象学中的新东西, 通过它倒是试图更为原始地思考现象学的本质, 从而使现象学适得其所地嵌回到它在西方哲学内部应有的位置中。”^{[4](91)}也就是说, 解释学的意义并非在于它是否开启了一个哲学流派或思潮, 而是通过现象学的方式思考西方哲学最根本的问题。对于海德格尔而言, 这个问题无疑就是存在问题。

早在 1923 年, 海德格尔就指出: “解释学是一个存在者之存在的告知(Kundgabe)。”^{[2](10)}也就是说, 解释学所指向的是此在对存在意义的理解与解释。而在《存在与时间》导论第七节中, 海德格尔明确指出现象学、存在论与解释学三者之间的一致性。现象学是存在者之存在的科学^{[5](37)}, 而作为此在现象学的基本存在论就是解释学。因此, 海德格尔在《存在与时间》中的研究方式也被称为“此在解释学”(hermeneutic of Dasein)^{[3](126)}。海德格尔解释学的核心概念是理解(Verstehen)与解释(Auslegung)^①, 但在“生存论建构”的理解-解释中还存在一个重要的环节, 即“作为结构”(Als Struktur)。这一稍显奇怪的概念对于海德格尔的“此在解释学”极为重要。其实早在 1922 年的《纳托普报告》中, 海德格尔就对其做了深入的研究, 而这一概念有着极为深厚的哲学史渊源, 它可以追溯到亚里士多德哲学。因此, 本文首先分析海德格尔在《存在与时间》《纳托普报告》等作品中对“作为结构”的运用, 发掘这一概念与亚里士多德哲学的内在关联; 其次考察亚里士多德自己如何使用这一概念, 并揭示其背后的根本问题意识在于“存在的多重含义”。由此, 我们将会看到海德格尔在何种意义上进行了一种创造性的诠释, 这与他对整个西方哲学根本问题与存在史的理解密不可分。

一、《存在与时间》中的理解、解释与作为结构

在著名的“存在论差异”中，海德格尔区分了存在和存在者，因为对存在的意义的追问有别于对存在者的追问，“无论我们怎样讨论存在者，存在者总是在存在已先被理解的基础上才得到理解的”^{[5](6)}。但当我们并非直接通达存在问题，在所有存在者中，有一种存在者是具有优先性、特殊性和范本意义的，这就是那个能够发问、能够追问存在之意义的存在者，即“此在”(Dasein)。作为能够理解存在之意义的此在，我们总已经活动在对存在的某种理解中了。明确提出存在问题并追问存在的意义，这些都是从对存在的某种理解中生发出来的。海德格尔将这种“源初的理解”作为主题进行讨论，这种理解是此在存在的基本样式，通常意义上的认识方式则是以这种方式为基础的。而海德格尔“此在解释学”的根本意义就在于，解释具有现象学描述的方法论意义。通过解释，“存在之本真的意义与此在本真存在的基本结构就像居于此在本身的存在之理解宣告出来”^{[5](37)}。因此，这种此在的现象学就是解释学。

在《存在与时间》第三十一至三十三节中，海德格尔对理解、解释以及二者之间的关系进行了详细的阐述。从一般的存在者层面看，当我们说“对某事有所理解”时，这种说法的含义是“能胜任某事”“能做某事”。但生存论意义上的理解则不是着眼于任何具体的“什么”，而是作为能在(Sein-können)的此在的存在方式。这种存在方式被刻画为一种可能性，但它既有别于逻辑上的空洞可能性，也有别于现成事物之偶然的可能性，而是此在“最源始、最积极的存在论之规定性”^{[5](143)}。因此，我们可以说，没有可能性就没有此在，因为此在不是一个已经完成的存在者，而是正在存在^{[6](144)}。“理解”最终的焦点落在了可能性上。正是基于这种可能性，世内存在者才向我们开放，“上手事物在它的有用、可用和可怕中被揭示为上手事物”^{[5](169)}，此在才可以与之建立起存在上的关联，进而世界才可能展现为意义之整体。因此，这种源初的理解不是任何认识活动和理论上的理解，反而是后者可能性的基础，通过理解，此在与存在建立了最基本的勾连。

理解总是与解释密不可分，因为理解只是打开了一个存在意义的空间，但意义还是模糊的、未成形的，因此任何理解要得到进一步展开，就必须有一种解释。解释就是理解使自己成形的活动^{[5](173)}，这个活动植根

于理解自身之中。在解释中，所理解的东西被整理出来并得以揭示，理解自身才趋于完整。用海德格尔的话说，“理解把有所理解的东西占为己有(sich zueinen)”^{[5](148)}。在古典解释学中，无论是《圣经》的解释，还是古典语文学的解释，解释与理解是两个不同的环节，解释先于理解，并且为了理解。而海德格尔不仅颠倒了这个次序^{[7](138)}，而且认为解释就是理解自身，理解在解释中并不是成为别的东西，而是成为它自身。

无论理解，还是解释，都离不开对此在的日常分析，即此在总是对世界有所理解，并总是与世内存在者打交道(Umgang/πρᾶξις)。此在首先遇到的是物(Dinge/πράγματα)，我们在与世内存在者打交道之际总是有所环视(Umsicht)。海德格尔将环视称为一种“实践的看”，在这种“看”中，物呈现为用具(Zeug)，它们总是作为书写用具、缝纫用具、交通工具、测量工具等出现。在这种源始的实践关系中，环视将物揭示为“为了作……的东西”，用具的存在方式表现为上手状态(Zuhandensein)。上手状态勾连了理解与解释，它表明“那个被理解的‘世界’也被得到了解释”^{[5](148)}。因此，正是在环视中，我们之前理解的东西同时具有“作为……的东西”的结构。在这里，海德格尔向我们揭示了一个“此在解释学”的重要原则：重要的不是事物“是什么”，而是“作为什么”。即，桌子当然“是”桌子，但它在特定的生存处境中，它也可以“作为”椅子或床而存在。这样，明确得到理解的东西本身具有“某物作为某物”(Etwas als Etwas)这样一个环视上的结构^{[5](149)}。

这就是海德格尔的“作为结构”，这是一个事物得以解释、得以展示其意义的结构。作为结构中所蕴含的这种解释是先于陈述性命题的，而陈述只是解释的衍生样式。细究之，陈述中也有作为结构，否则就不能做出述谓和判断。因此，这里存在两种“作为”，一是“环视解释的源始作为”或“生存论解释学的作为”，二是“现成性的作为”或“陈述之进行展示的(apophantischen)作为”^{[5](158)}。海德格尔举了一个非常形象的例子：从逻辑学上看，我们可以对“锤子是重的”这个陈述进行专题分析，这个陈述的意义似乎是指“锤子具有重这个属性”，但这绝不是源初地呈现给我们的意义，而是作为逻辑分析和理论判断上的意义。而在操劳环视(Besorgenden Umsicht)中的解释方式不是陈述式的，“锤子是重的”真正的展现方式是“哎呀！这把锤子太重了！”“换一把锤子！”，甚至是“一言不发”地换掉不合适的工具，这才是更源始的解释^{[5](157)}。陈述意义上的“作为”也揭示出了某种意

义,但这既是一种现成状态上的揭示,也是对上手状态的遮蔽。这个意义上的锤子可能只是商店或博物馆中的商品或文物,而不是正在铁匠手中用得起劲的工具。这种“作为”在实践中消隐,只是从周围世界的意义整体中被切割出来得到的。不同的作为结构也就决定了事物被解释为上手的还是现成在手的,是处于原初的实践关系中还是陈述判断的关系中。因此,对存在意义的理解与解释中必然蕴含着作为结构。那么,作为结构对于存在问题究竟意味着什么?

二、逻各斯与范畴中的“作为”

海德格尔对存在问题的关注始于阅读布伦塔诺的博士论文《论亚里士多德的存在的多重含义》,并由此开启了他一生的存在之思,继而发现自己的现象学研究与亚里士多德的文本之间在方法和内容上的亲缘性^{[8](228)}。我们将在下文看到,“作为结构”这一概念的源头可以上溯至亚里士多德对存在问题的探究。在《形而上学》中,亚里士多德将存在的含义划分为以下四种:偶性意义上的存在者,真假意义上的存在者,范畴意义上的存在者,潜能-实现意义上的存在者(1017a7—b9)⁽²³⁾。因为偶性接近某种非存在,所以没有关于它的科学(1026b4—20),故被排除在外。我们将回到亚里士多德,依次通过范畴的方式、真假的方式以及潜能-实现的方式来考察海德格尔的“作为结构”。

在《存在与时间》第七节中,海德格尔对现象学概念进行了词源学分析。现象学(Phänomenologie)概念可以追溯到希腊术语 φανόμενον[现象]和 λόγος [逻各斯]^{[5](28)}。在逻各斯概念中就存在着某种作为结构。

逻各斯通常被理解为言谈,又衍生出理性、概念、定义等含义。在《范畴篇》中,亚里士多德通过逻各斯的方式对存在者进行了分类。说一个东西“是什么”就要给出其逻各斯(1a10—11)。这就落实到主词与谓词的分析上。故对存在者的分类标准有二:一是是否述谓某个主词,二是是否在一个基底(ὑποκείμενον)中。既不述谓某个主词也不在一个基底中的存在者就是“第一实体”,即个体,而种属则为“第二实体”,其他诸范畴要么述谓某个主词,要么依赖基底而在(2a11—35)。因此,《范畴篇》中的第一实体就是主词/基底,而量、质、关系、时间、地点等其他范畴则是述谓主词的。而在《形而上学》Z卷中,亚里士多德同样是通过逻各斯的方式指出:存在要么是实体和“这一个”(τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τόδε τι),要么是数量、

性质等其他范畴(1030a19—20)。那么,在这种逻各斯的分析中,由于实体或主词是被述谓的,这种主谓结构(如“苏格拉底是白的”)就是一种作为结构。只不过实体之存在是无条件的,而其他诸范畴的存在则是依附性的,即当我们说“白的”这一性质时,它不能独立存在,它总是某一个主词(苏格拉底、桌子、马等)的白。

海德格尔也承认:“λόγος [逻各斯]不仅在 λέγειν [言谈]这个含义上使用,而且在 λεγόμενον [被言谈者]即被显示者作为被显示者这个含义上使用,这个被显示者不是别的,就是 υποκείμενον: 它在所有发生着的谈及和谈论中向来已经作为现成摆在那里作为根据的东西。”^{[5](34)}这明显指向的是《范畴篇》中的主谓逻辑。但海德格尔并没有将逻各斯置入逻辑学的述谓关系中。在他看来,亚里士多德的范畴所表达的是存在与实体的共同现成性(Mitvorhandenheit)。范畴的根据在于这样一种存在规定,即通过“作为什么”(als was)来把握。在每一范畴中,实体根据范畴的意义来显示自身^{[9](158)}。因此,一方面,实体构成了诸范畴之统一性的前提,这是“类比统一性”的基础;另一方面,诸范畴使得实体总是“作为什么”(如量、质、关系等)而显现,这是实体和诸范畴之间的“作为结构”。

如果说在亚里士多德那里,“某物作为某物”(Etwas als Etwas)就是通过逻各斯理解存在的方式,那么海德格尔为其赋予了新的含义。

首先,逻各斯的作用被规定为某种东西通过展示(ἀπόφανσις)被看。同时,逻各斯具有 σύνθεσις[综合]的结构形式,前缀 συν意味着“让某种东西在其与某种东西共处(Beisammen)中被看,把‘某物作为某物’(Etwas als Etwas)来让人看”^{[5](33)}。这意味着展示和共处是逻各斯的基本含义。与此同时,“某物作为某物”这一结构表明:任何逻各斯都既是 σύνθεσις[结合]也是 διαίρεσις[分解]^{[5](159)}。这一思想同样来自亚里士多德,在《解释篇》中,语言作为灵魂中的思想符号,其真假与结合、分解有关(16a11—12),如“人是白的”“苏格拉底在聊天”。海德格尔的解读有所偏转,例如:在“苏格拉底在聊天”中,苏格拉底作为“聊天”被看到;而在“苏格拉底是白的”中,苏格拉底作为“白的”被看到。也就是说,苏格拉底总是在某种共处关系中得以揭示。但是,苏格拉底可以在聊天,也可以在吃饭;可以是白的,也可以是黑的。因此,在这种作为结构中,结合与分解同在。

其次,从现象学的口号“面向事情本身”(Zu den Sachen selbst)看,重要的是事情的自身显示(sich zeigen)。自身显示意味着“某物作为某物”不是某物

作为通过范畴的中介显示，而是作为事情自身显示。但在主谓逻辑中，作为结构总是现成性和片面性的展示。用黑格尔的话说，“主谓逻辑中的判断(Urteil)就是一种原始的(Ur)分割(teilen)”^{[10](316)}。当然，从亚里士多德哲学系统看，这个真正的“某物作为某物”只可能是“作为存在的存在”。而亚里士多德对“作为存在的存在”的解答早已突破了范畴理论，我们将在下文讨论。

当然，海德格尔在后期对逻各斯又做了进一步的解释：逻各斯源于动词 *λέγειν*，其原始含义是“某物与他者的关系”^{[11](133)}。而 *λέγειν* 类似于德文 *Legen*：放下来并放在眼前^{[12](214)}；或解释为“让一起在场者聚集于自身而呈放于眼前”^{[12](216)}。这在总体上与《存在与时间》中的理解相去不远。那么，逻各斯至少有两种含义：一为聚集，二为展示。而更重要的是事情本身的自身展示。总之，海德格尔对范畴做了生存论的解释，范畴是生命自身言说和展示的方式。正是通过对逻各斯的独特理解，“生存论解释学的作为”被视为源始的，而“陈述性的作为”则是派生性的，而作为结构就是通过逻各斯让事物得以显现的结构。

三、作为结构与真理问题

范畴、逻各斯总是关乎真理问题，无论在传统哲学里还是在海德格尔哲学那里都是如此，作为结构与范畴之间的紧密关系也延伸到它与真理的关系中。在《存在与时间》第四十四节中，海德格尔明确表达了自己的真理观：“逻各斯的真在 *ἀποφαίνεσθαι* [显示]的方式上是 *ἀληθεύειν* [去蔽]：把存在者从遮蔽状态中取出来让人在其无蔽(揭示状态)中被看到。……无蔽性与 *ἀ-λήθεια* 属于逻各斯。”^{[5](219)}这并不奇怪。从前述《解释篇》中的引文——真假与结合、分解有关——来看，结合与分解产生的作为结构必有真假。只不过在亚里士多德那里，真假是就思虑(*dianoia*)而言，不是就事物自身而言(1027b30)。而海德格尔则认为真理是事物自身的显现。因此，这里的真假也不是传统符合论意义上的，而是在揭示与去蔽意义上的。

逻各斯虽然关乎真理，但并不意味着逻各斯必然展示为真，逻各斯作为对此在存在状态的揭示而言具有双重的可能性，它既可能是去蔽，也可能是遮蔽。故在海德格尔这里，只要逻各斯具有 *ἀποφαίνεσθαι*[显示]之结构，即具有“某物作为某物”之结构，那么它就难以是真的处所，它反倒是假得以可能的条件^{[13](182)}。要理解逻各斯与真假的关系，我们需要考

察逻各斯与努斯之间的关系。

在《纳托普报告》与《柏拉图的〈智者〉》中，通过对亚里士多德《尼各马可伦理学》的阐释，海德格尔探讨了逻各斯与努斯之间的关系，他让亚里士多德的伦理学作为此在本真的存在方式来说话——伦理学不是追求至善，而是为了“存在之保真”(*Seinsverwahrung*)^{[14](102)}。在希腊人那里，被遮蔽的存在本来就有某种积极的东西，真理本来就有缺失(*privativ*)特征，这意味着真的、无遮蔽的存在者“必须被纳入保存中以免可能的丧失，这就是 *ἔξεις*”^{[14](107)}。正是从这里出发，海德格尔把伦理学的品质(*ἔξεις*)^④理解为存在论上的“保真”。

亚里士多德在《尼各马可伦理学》中将灵魂中有逻各斯的部分分为两类：知识性的部分与计算性的部分，前者思考本原不变的事物，后者思考本原可变的事物(1139a5-11)。同时，灵魂获得真的方式有五种：技艺(*tέχνη*)、科学(*ἐπιστήμη*)、明智(*φρόνησις*)、智慧(*σοφία*)和努斯(*νοῦς*)(1139b15)。科学与智慧属于知识性的，而技艺与明智属于计算性的。海德格尔对此加以发挥，用生存论的术语分别赋予它们新的含义：料理着-制造着的操作、观察着-谈论着-证明着的规定、照顾的环视、本真的-观看着的理解、纯粹的觉悟^{[14](103)}。

在科学-智慧、技艺-明智这两组保真方式中，明智与智慧分别是各自存在领域最高的去蔽(保真)方式，因为二者把本原保存下来，更确切地说，它们代表了思考并把握各自领域本原的最高可能性。没有这种究竟与彻底，就不是真正意义的去蔽。但从根本上讲，明智与智慧是不能离开逻各斯的，即在这两种方式中，本原并非径直地呈现出来，明智需要考虑，智慧离不开证明^⑤。故“人是逻各斯的动物”意味着人从根本上只能通过逻各斯的方式通达其最高的可能性。在海德格尔看来，只有努斯是把本原作为本原加以揭示的去蔽方式。努斯严格意义上并非人的本质，它只是在人身上分有的一种神性^{[13](59)}，它不需要逻各斯就可以直通本原。因此，上述两种去蔽方式虽关涉本原，但并非真正将本原作为主题。一方面，它们不能直接通达本原，需要借助逻各斯的力量；另一方面，只有努斯才能给出本原。明智与智慧就是“纯粹觉悟本身两种本真的实行方式”^{[14](102)}。

通过分析努斯与明智、智慧的关系(某种意义上也就是与逻各斯的关系)，作为结构可以得到更为深入的理解。事物之“为什么”(*Als Was*)取决于看的方式——究竟是以纯粹性的方式看(智慧)，还是以实践的方式看(明智)，这个“看”之视野是由努斯所给予

的。因此可以说,“努斯像光一样将万物置放出来”^{⑥[14](107)}。由于无须借助逻各斯,努斯的对象“乃是它在没有根据其‘作为为什么之规定性’称呼某物的方式的情况下觉悟到的东西”^{[14](108)}。在这种纯粹觉悟中,没有综合与判断,没有言说,只有沉默,也没有真理与虚假的展示与显现。作为结构在此是消隐的,但又是去蔽与作为结构之可能性的前提。

由此,我们可以回答这一问题:为何逻各斯的作为结构反而是假得以可能的条件?纯粹觉悟把它的对象“称呼为(Ansprechens-als)和谈论为(Besprechens-als)的方式在言说(λέγειν)中实行的,对象在此就可能作为并非它所是的东西给出自身”^{[14](105)},即当某种东西根据某一另外的东西而被把握时,该东西可能被歪曲^{[13](182)}。这意味着作为结构要想以真的方式展示,它就必须首先将本原纳入自身。真之为真,必须要对本原有透彻的把握。只有将本原纳入自身,明智与智慧才是作为其本身,“亦即在它们最本己的意义上作为‘为了……的本原’”^{[14](110)},否则就可能陷入昏昧与遮蔽中作为假而呈现。

但明智与智慧这两种去蔽方式并非处于同等地位,亚里士多德更重智慧,海德格尔则更重明智,甚至明智的对象就是此在本身^{[13](48)}。在操劳环视中,明智是一种瞬间的(kairos)保真方式。生命这个存在者,它之所以成其所是,恰恰是因为它能以不同的方式存在。明智把生命带入一种特定的状态,以某种方式使生命得到实现^{[14](112)}。此在的存在方式不是现成性的,它不是“什么”,而是具有无限开放的可能性。而在智慧这种保真方式中,重要的是观察的丰富性(μᾶλλον εἰδένει),生命与其自身的关联变成了一种单纯的观察。于是,生命在智慧中隐没,此在“摆脱了与其何所向的任何情绪性关联”^{[14](117)},不再有所忧、有所畏,不再关心自己的存在,而只是朝向“神性的东西”。总之,它失去了与生命之间真正的意向性关系,而这一判断与海德格尔对运动的理解有关。

四、运动、存在与作为结构

运动问题与存在问题密不可分,这是亚里士多德哲学中的一个基本原则。海德格尔认为,亚里士多德在《物理学》中的重要工作就是在存在论上阐明运动现象^{[14](118)}。这从亚里士多德的文本中的确可以找到充分的依据。二者的关联集中体现在潜能-实现学说上。一方面,亚里士多德在《物理学》中用潜能-实现定义了运动;另一方面,潜能-实现本身就是《形而上

学》中言说存在的四种方式之一。那么作为结构与潜能-实现学说有何关联?

首先,如何理解存在问题决定了是否有运动问题。《物理学》第一卷引述了巴门尼德的学说:存在是一且是不变的(184b27),这就等于取消了运动。亚里士多德通过范畴学说回应了巴门尼德。从范畴角度看,“存在”可以用多种方式言说(186a25),如果存在只是单一含义的话,就会导致“非存在存在”与“存在者不存在”的悖谬(186a32—b12)。更重要的是,亚里士多德将《范畴篇》中的主谓(基底-属性)结构运用到对运动变化的解释上,即任何运动变化的东西都是一个“基底+属性”的结构,如苏格拉底从不懂音乐到懂音乐。而从另一个角度讲,任何运动变化的东西都是由两个东西合成的:一个是新产生的东西,一个是发生变化的东西(190b12)。前者被称为形式(如大理石要做成的雕像),后者是保持不变的基底或质料。进而基底在数上是一个,在形式上是两个(190b24—30)。基底是一还是二取决于我们所处的角度:作为一块青铜,它当然是一;但从形式在先的角度看,青铜不仅是青铜,也是“可能成为雕像的东西”,在没有成为雕像之前,它是一种缺失。这就是亚里士多德的三本原:形式、质料(基底)与缺失。这意味着,当青铜变成雕像时,不是一个“不是雕像的东西”变成了雕像,而是一个“可能成为雕像的东西”成为雕像^{[15](46—47)}。因此,亚里士多德在《物理学》第三卷给运动下了一个定义:运动是潜在者作为(ἡ)潜在者的实现(201a11)。潜在者的实现活动(ἐνεργή)不是作为其自身,而是作为一个能运动者完全实现(ἐντελεχεία)的时候才是运动(201a28)。

这里的要害就是定义中的“作为(ἡ)”概念。运动既是潜能,也是实现。一块青铜,我们可以把它看作是青铜自身,也可以是一个“可能成为雕像的东西”。

“作为”可以在一个存在者上展现出两种态度或两种看的方式,在前一种情况下,就青铜自身而言是现实的;在后一种情况下,就青铜指向雕像而言又是具有潜能的,是“从青铜到雕像”的运动。因此,从运动角度看,一物“是什么”并非呈现于自身之中(如青铜),而是呈现在他者之中(如雕像)。在这里,存在是完成了的存在,运动在这种存在方式中已经到达其终点。从亚里士多德哲学来看,当技艺产品真正的目的呈现出来后,制作这一运动也就完成,即青铜制成雕像之后,就不再具有新的可能性(除非再赋予其新的作为结构,显现出另一个他者),其现实性高于潜能性。可见,亚里士多德的“作为”总是指向一个目的和现实性。

而海德格尔的处理方式如下:首先,此在之为此

在，在于其潜能性高于现实性^⑦。生命之为生命，恰恰是因为“它能向来不同地存在”^{[14](113)}。这是由于潜能就其本质而言就有超越自身的要求^{[16](101)}。海德格尔在这里虽然并未从时间性上讲，但与此在出离自身的绽出(ekstatisch)结构有着相同的底色。其次，潜能总是已经为其自身准备(einrichten)了某种特定的方式^{[16](101)}，潜能是向来确定的对某物的支配能力，而实现则是对这种可支配性的使用^{[14](122)}。这里的微妙之处在于，海德格尔一方面极力消解目的和现实性，另一方面却暗示了潜能自身就有某种现实性。

这一解释在亚里士多德哲学中并非毫无依据。上述“青铜-雕像”只是就制作与技艺而言的运动范例，另一重要范例则是就自然与生命而言。亚里士多德对生命的原理——灵魂——也做过定义：灵魂是一个潜在具有生命的自然物体的第一实现(412a28—30)。第一实现意味着它既是实现，又有待于真正的运用(即完全实现)。这一“第一实现”同时又被称为“第二潜能”。在这个意义上，生命和灵魂既是潜能，也是实现。只不过灵魂以自己为目的，并为了这个目的而活动(ἐνέργεια)。海德格尔关心的也是生命与此在，“生命之存在被视为在其本身中进行的运动”^{[14](113)}。他固然承认这种潜能本身也是一种实现，但只取其“第一实现”义，而不取其“完全实现”义。同时，如果明智的对象就是此在本身，那么从可能性乃至时间性的维度看，我们也不难理解为何海德格尔更重明智而非智慧了。因此，海德格尔的“作为结构”不仅转用了亚里士多德的范畴学说，也转用了后者的运动概念以及潜能-实现学说。

更为重要的是，亚里士多德不仅以潜能-实现来把握运动问题，也用它来把握存在问题，并将运动问题收摄到存在问题之中。这样，物理学中的“作为(ἡ)”概念同样在第一哲学中扮演着重要角色。因为，第一哲学研究的对象是作为存在的存在(*τὸ ὅν ἡ ὅν*/being qua being)以及就其存在自身而言的性质(1003a21—25)。亚里士多德进一步将其确定为第一实体问题，第一实体作为自身不动，但又使他者动(1072b5—10)。只有在这里存在与运动才真正达到了统一，这是对“作为结构”的最高运用。

而海德格尔又是如何解释 *τὸ ὅν ἡ ὅν* 的呢？他说，整个西方形而上学都是通过表象性思维来理解 *τὸ ὅν ἡ ὅν* 的^{[17](380)}。这也就是他所说的将 *τὸ ὅν* 理解为存在者，而遗忘了存在本身。从亚里士多德第一实体的隐德莱希(ἐντελέχεια)角度来理解，在 *τὸ ὅν ἡ ὅν* 中，前一个分词 *ὅν* 由于有冠词 *τὸ* 的修饰，故作名词；后一个 *ὅν* 则偏动词，可理解为“是着”，故 *τὸ ὅν ἡ ὅν* 未必就

一定理解为“作为存在者的存在者”，而更可能是“作为存在着的存在者”。但无论如何，亚里士多德绝对不可能脱离存在者言存在，这是二者的大分歧所在。海德格尔后期干脆将存在的真理确定为无(das Nichts)，而无是对存在者整体而言的。面对无，任何“存在”之道说(“Ist”-Sagen)都沉默了^{[17](112)}。这意味着在存在者整体与无这里，作为结构让位于根本意义上的遮蔽与敞开，而这已经超出了本文讨论的范围。无论如何，我们可以毫不夸张地讲，作为结构不仅是海德格尔解释学的关键概念，也记录了西方形而上学命运的沉浮。

注释：

- ① Hermeneutics 在汉语语境中有解释学、诠释学、阐释学等多种译法，且都有各自的理据。如“释义学”意在表明：在海德格尔这里，Hermeneutics 所“释”的是“存在的意义”；而“解释学”这个译名最为普通，但如果从“理解—解释”的关联性上看，它揭示了一个重要维度：理解是解释的基础。基于这一理由，我们将 Verstehen 译为“理解”而非通行的“领会”。
- ② 亚里士多德多次提到“存在的多重含义”，布伦塔诺认为《形而上学》第五卷第七章是最全面的划分，《论亚里士多德的存在的多重含义》一书的章节安排也是据此而来。参见布伦塔诺. 根据亚里士多德论“是者”的多重含义. 滕林，译. 北京：商务印书馆，2015: 17-19.
- ③ 本文所引亚里士多德文本均以贝克码标注，并依据如下古希腊文本。《范畴篇》《解释篇》依据 Aristotle, *The Categories. On Interpretation. Prior Analytics*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1938；《形而上学》依据 W. D. Ross. Aristotle's *Metaphysics*, 2 vols. Oxford: Oxford University Press, 1924；《物理学》依据 W. D. Ross. Aristotle's *Physics*. Oxford: Oxford University Press, 1936；《论灵魂》依据 W. D. Ross. Aristotle. *De anima*. edited with introduction and commentary, Oxford, 1961；《尼各马可伦理学》依据 Aristotle. ed. by I. Bywater. *Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1894.
- ④ *ἕξις* 在《尼各马可伦理学》中一般译为“品质”，它又与亚里士多德范畴表中的“具有”(*ἔχειν*)有关，说一个人具有勇敢的品质，是说他处于一种持久稳定的状态中，而不会轻易失去。
- ⑤ 这是因为智慧是科学和努斯的结合(1141a20)，而科学是凭借它用来证明的品质(1139b31)。用海德格尔的话说，一方面，它具有科学的解蔽特点，另一方面，它又具有纯粹直视本身的解蔽特点，因而是“纯粹直视本身与科学的结合”。参见李章印. 亚里士多德五种 *Αληθεύειν* 中的 *Φρόνησις* 与 *Σοφία*——基于海德格尔的解读. 中国现象学与哲学评论, 2016(01):67.
- ⑥ 这一说法出自亚里士多德《论灵魂》第三卷第五章 430a15 处。原文为：一种努斯造就万物，作为某种状态，它就像光一样；因为在某种意义上，光作用于潜在的颜色，使其变成现实的。
- ⑦ 正如他在《存在与时间》中所言，此在一向是它所能是者，此在如何是其可能性，它就如何存在。参见海德格尔. 存在与

时间(修订译本). 陈嘉映、王庆节, 译. 北京: 三联书店, 2014, 第167页。

参考文献:

- [1] GADAMER H. Hermeneutik II: Wahrheit und methode[M]. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
- [2] HEIDEGGER. Ontologie, (Hermeneutik der Faktizität)[M]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- [3] PALMER R. Hermeneutik[M]. Evanston: Northwestern University Press, 1969.
- [4] HEIDEGGER. Unterwegs zur Sprache[M]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- [5] HEIDEGGER. Sein und Zeit[M]. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.
- [6] 张汝伦. 《存在与时间》释义[M]. 上海: 上海人民出版社, 2014.
- ZHANG Rulun. A commentary on *Being and Time*[M]. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2014.
- [7] GRONDIN J. Einführung in die philosophische Hermeneutik[M]. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- [8] KISIEL T. The genesis of Heidegger's being and time[M]. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1993.
- [9] HEIDEGGER. Die Grundbegriffe der antiken Philosophie[M]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- [10] HEIDEGGER. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. erster Teil die Wissenschaft der Logik[M]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- [11] HEIDEGGER. Einführung in die Metaphysik[M]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- [12] HEIDEGGER. Vorträge und Aufsätze[M]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- [13] HEIDEGGER. Platon: Sophistes[M]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- [14] 海德格尔. 形式显示的现象学: 海德格尔早期弗莱堡文选[M]. 孙周兴, 编译. 上海: 同济大学出版社, 2004年.
- HEIDEGGER. Phenomenology of formal indication: An early Freiburg selection of Heidegger [M]. Trans. Sun Zhouxing. Shanghai: Tongji University Press, 2004.
- [15] 裴延宇. 从基底到潜能——论亚里士多德《物理学》中的原初质料概念[J]. 世界哲学, 2019(04): 43–50.
- PEI Yanyu. From the underlying thing to potentiality: On the concept of primary matter in Aristotle's *Physics*[J]. World Philosophy, 2019(04): 43–50.
- [16] HEIDEGGER. Aristoteles, Metapsik e1-3, von Wesen und Wirklichkeit der Kraft[M]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.
- [17] HEIDEGGER. Wegmarken[M]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

On the concept of “As-structure” in Heidegger's hermeneutics and its philosophical origin

PEI Yanyu

(School of Philosophy, Fudan University, Shanghai 200433, China)

Abstract: “As-structure” is an important concept in understanding Heidegger's hermeneutics, which embodies the unity of phenomenology, ontology and hermeneutics. In fact, the concept was inspired by Aristotle's exploration of being. Firstly, this paper clarifies that the key of Dasein hermeneutics lies in the concepts of “understanding”, “interpretation”, “As-structure” and so on. Secondly, the origin of “As-structure” in Aristotle's philosophy is investigated. Through Aristotle's guiding question of “the multiple meanings of being”, we will see that “As-structure” is closely related to Aristotle's examination of the question of being, in which the way of categories, truth-falsehood and potentiality-actuality is included. On this basis, Heidegger made a creative interpretation which was inseparable from his understanding of the fundamental issues of western philosophy and the history of being.

Key Words: Heidegger; “As-structure”; being; truth; logos

[编辑: 胡兴华]