海德格的时间观、历史观 以及海德格尔、萨特、布迪厄时间观之比较

王锺陵

内容提要 海德格尔视“将来”“过去”和“当前”为流俗的时间领悟。海德格尔之阐释时间,与他阐释空间一样,贯彻的也是“在世界之中”的思路,因而他由“时间内状态”概念引出了他的时间观:“到时”成为海德格尔时间观的核心概念;而“将来”在他的时间观中处于最优先的地位;他反对“过去”这个概念,以“曾在”代替之。海德格尔并将“将来”“曾在”“当前”视为“烦”的三个构成环节。他反对将时间看作一种无始无终的现在序列,而强调时间性在本质上是绽出的,他并由此引出了“此在式空间性的时间性”的概念,这一概念也体现在海德格尔对“历史性”与“历史”的阐述中。海德格尔的时间观与历史观,在时间性与时间、空间与时间的转化、历史性与历史这三个方面,都存在着错误与不足。萨特的时间观也重视将来,并受到海德格尔“到时”概念的明显影响,但他承认“过去”的确定性,他论述的两个角度:存在与虚无、自在与自为,是海德格尔所没有的。萨特的时间观,为他关于自由选择及承担责任的人的生存论哲学奠定了重要基础。布迪厄的时间观受到萨特的影响,虽重视将来,但他的“惯习时间化”的理论阐述所显示的,则是将未来蕴于心智结构的历史性亦即惯习之中,这就将过去提到了首位,从而显示了与海德格尔、与萨特不同的特点。

关键词 海德格尔 时间观 历史观 萨特 布迪厄

王锺陵,苏州大学东吴国学研究院教授 215000

对海德格尔哲学的研究已经有了大量的成果,但对于海德格尔的时间观的梳理及其错误与不足的论述,却甚为少见,而对海德格尔、萨特、布迪厄时间观的比较研究,则仍属学术空白。然而,弄清上述问题,对于深入、细致地理解二十世纪西方哲学,无疑具有重要的价值。

—

在《存在与时间》的“导论”中,海德格尔说:“作为我们称为此在的这种存在者的存在之意义,时间性将被展示出来。”^[1]由此,《存在与时间》就有了第二篇“此在与时间性”。

海德格尔认为:“‘将来’、‘过去’和‘当前’这些概念首先是从非本真的时间领会中生出的。”^[2]他解

[1][2][德]马丁·海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,熊伟校,〔北京〕三联书店1987年版,第22页,第387页。

解说：“此在的时间性造就了‘计时’。在‘计时’中所经历的‘时间’是时间性的最切近的现象方面。从这一方面生长出日常流俗的时间领悟。这种时间领悟又发展成传统的时间概念。”^[1]于是，海德格尔提出了一个“时间内状态”的新概念：“凭借计算时间，寻视的揭示让被揭示的上手事物与现成在手事物到时间中来照面。世内存在者于是作为‘在时间中存在着东西’得以通达。我们把世内存在者的时间规定性称为时间内性质或时间内状态。”^[2]上手事物与现成在手事物，两者都是通过寻视的揭示来照面的事物，前者指用具，后者指在此在面前的、现成的事物。显然，海德格尔之阐释时间，与他阐释空间一样，贯彻的也是“在世界之中”的思路。

由“时间内状态”概念，海德格尔引出了他的时间观：“时间被当作时间之内的状态，世内存在者就在这种‘时间’‘之中’照面，阐明了这种‘时间’的源始，也就公开出时间性的一种本质的到(其)时(机)的可能性。这样一来也就准备好了对时间性的一种更加源始的到(其)时(机)的领悟。在其中便奠定了对此在之在具有组建作用的存在之领悟。在时间的境域中，对一般存在的意义所作的筹划可以得到完成。”^[3]“到时”，成为海德格尔时间观的核心概念。而“将来”在他的时间观中处于最优先的地位。他说：“源始而本真的时间性的首要现象是将来。”^[4]海德格尔是这样阐释“将来”的，“生存的源始的生存论筹划的东西绽露为先行的决心”，“先行的决心在生存论上就是朝向最本己的别具一格的能在的存在”，“保持住别具一格的可能性而在这种可能性中让自身来到自身，这就是将来的原始现象”^[5]。筹划即是可能性，亦即能在。海德格尔又说：“‘将来’在这里不是指一种尚未变成‘现实’的，而到某时才将是‘现实’的现在，而是指此在借以在最本己的能在中来到自身的那个‘来’。先行使此在本真地是将来的，……”^[6]简明地说，将来，就是此在在其能在中来到自身。所谓“让自身来到自身”，就是让具有由筹划绽露为先行决心的此在，来到那个筹划所开展的可能性当前化了的此在。因此，海德格尔说：“只有在当前化的意义上作为当前，决心才能是它所是的东西；无所伪饰地让它有所行动地加以把握的东西来照面。”^[7]

海德格尔用“曾在”来表示他所谓流俗的时间概念：“过去”。显然，“曾在”是与“此在”相联系的概念。海德格尔由“将来”讲“曾在”：“只有当此在是将来的，它才能本真地是曾在。曾在以某种方式源自将来。”^[8]海德格尔时间观中的第三个维度，名曰当前。本真的当前称为眼下；非本真的当前称为当前化。他说：“当前化作为源始时间性的样式，始终包括在将来与曾在中。”^[9]

海德格尔把将来、曾在与当前化，视为“烦”的三个构成环节。先行的决心开展着人的存在的当下的处境，从而构成“本真的烦的样式”，“而烦本身又只有通过时间性才是可能的”。“此在的存在整体性即烦，这等于说：先行于自身的——已经在(一世界)中的——作为寓于(世内所照面的存在者)的存在。”^[10]存在的整体性即是烦，而烦需要通过时间性才成为可能。

随之，海德格尔对这三个环节的时间性分别解释说：“‘先’与‘领先’表示将来，而将来之为将来才使此在能够(关键是)为其能在而存在。向‘为它本身之故’筹划自身根据于将来，而这种自身筹划是生存性的本质特性。生存性的首要意义就是将来。”^[11]“已经”意指，“这种存在者只消存在，就向来已是被抛的东西”，“‘只消’此在实际上生存着，它就从未过去，反倒总在‘是我所曾在’的意义上曾在”^[12]，“亦即此在持驻地是所曾是的存在者。实际性首要的生存论意义即在于曾在。烦之结构的表达借‘先’和‘已经’这样的语词提示出生存性与实际性的时间性意义”^[13]。将来，是生存性，筹划是其本质特性；过去亦即曾在，是实际性，此在是所曾是的存在者；而当前化，即是沉沦于烦忙。这是对时间三

[1][2][3][4][5][6][7][8][9][10][11][12][13][德]马丁·海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节合译，熊伟校，〔北京〕三联书店1987年版，第282页，第395页，第282-283页，第390页，第385页，第386页，第386-387页，第386页，第389页，第387页，第388页，第388页，第389页。

维做出的属性分析。

海德格尔进而讲三个构成环节的统一：“时间性使生存性、实际性与沉沦能够统一，并以这种源始的方式组建烦之结构的整体性。烦的诸环节不是靠任何积垒拼凑起来的，正如时间性本身不是由将来、曾在与当前‘随时间之流’才组成的一样。时间性根本不是‘存在者’。时间性不存在，而是‘到时候’。”“时间性到时，并使它自身的种种可能方式到时。”“将来曾在与当前显示出‘向自身’、‘回到’、‘让照面’的现象性质。”^[1]海德格尔又谈道，“我们把上面描述的将来、曾在、当前等现象称作时间性的绽出”，“将来在源始而本真的时间性的绽出的统一性中拥有优先地位”，“流俗领悟所通达的‘时间’的种种特性之一恰恰就在于：时间被当作一种纯粹的、无始无终的现在序列，而在这种作为现在序列的时间中，源始时间性的绽出性质被救平了”^[2]。既然自身筹划是生存性的本质特性，那么将来就显示为“向自身”的性质；既然此在是所曾是的存在者，那么“曾在”具有“回到”的性质；当前化既然是沉沦于烦忙，自然就是让周围存在者来照面。海德格尔所使用的“向自身”“回到”“让照面”“绽出”这些词，可视性是突出的，特别是“绽出”一词。这是现象学的描述性的体现。

三者的统一还有一层意思：“时间性在每一种绽出样式中都整体地到时；即：生存、实际性与沉沦的结构整体的整体性——也就是说，烦之结构的统一，奠基于时间性当下完整到时的绽出统一性之中。”“到时不意味着诸绽出样式的‘前后相随’。将来并不晚于曾在状态，而曾在状态并不早于当前。时间性作为曾在的当前化的将来到时。”^[3]这是说的三者的相互渗透，乃至互为一体。此在是同时拥有筹划与曾在的，当前化的此在也就是所曾是的存在者，当前化即是将来的到时，而曾在亦在其中，这就是海德格尔所说的“生存、实际性与沉沦的结构整体性”。由于“烦是向死存在”，“源始而本真的将来是来到自身”^[4]，因此，“源始的将来的绽出性质恰恰在于：源始的将来封闭能在，亦即它本身是封闭了的”^[5]。海德格尔由此先引出了“源始而本真的将来的有终性”^[6]，继而又引出了“时间性的有终性”^[7]。这种有终性，显然是从“时间内状态”概念中引申出来的。以烦作为其存在整体性的此在，既然终有一死，那么将来便是被封闭了的，不再存在新的可能性了，此即能在的封闭。

海德格尔对他所做的时间性分析，有一段总结性的话：“我们把前此对源始时间性的分析概括为下面几个命题：时间源始地是作为时间性的到时；作为这种到时，时间使烦的结构之建制成为可能。时间性在本质上是绽出的。时间性源始地从将来到时。源始的时间是有终的。”^[8]本节开头已经说过，海德格尔对时间性的阐释所贯彻的是“在世界之中”的思路。如果不是在世界之中，那么，何以“烦”会成为他论述的起点，从而引出时间性概念与其三个环节及其有终性？

由时间性在本质上是绽出的这一点，海德格尔引出了一个“此在式空间性的时间性”^[9]的概念。这一概念有三层含义：

第一，空间性奠基于时间性上。海德格尔认为，“此在特有的空间性”，“必定奠基于时间性”。“此在之为空间性的，只因为它能作为烦存在，而烦的意义是实际沉沦着的生存活动。”^[10]这一点是对的，因为只有先有生命，才有生命在世界中的存在，因此，从生存论上说，空间性是奠基于时间性之上的。换用海德格尔的话来说，此在是在源始性时间中绽出的，它只有绽出了，才能占有空间位置。

[1][3][4][5][6][7][8][9][德]马丁·海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节合译，熊伟校，〔北京〕三联书店1987年版，第389页，第414页，第391页，第391页，第391页，第391-392页，第392页，第432页。

[2][德]马丁·海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节合译，熊伟校，〔北京〕三联书店1987年版，第390页。译文中“平”字原误为“本”字。引者按。

[10][德]马丁·海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节合译，熊伟校，〔北京〕三联书店1987年版，第433页。引文中“沦”原误为“论”。引者按。

第二,由“绽出”概念,海德格尔提出一个“境域”论:“我们把此在的存在规定为烦。烦的存在论意义是时间性。我们显示了时间性组建着以及如何组建着此的展开状态。世界的存在论机制必定同样奠基在时间性中。世界之所以可能的生存论时间性条件在于时间性作为绽出的统一性具有一种境域这样的东西。”“将来、曾在状态与当前这些境域格式的统一奠基在时间性的绽出统一性之中。”^[1]由“境域”论,海德格尔进而讲到“在世界之中”:“就像当前在时间性到时的统一性中发源于将来与曾在状态一样,某种当前的境域也与将来和曾在状态的境域同样源始地到时。只要此在到时,也就有一个世界存在。此在就其作为时间性的存在而到时,于是此在根据时间性的绽出境域的机制本质上就存在‘在一个世界中’。世界既非现成在手的也非上手的,而是在时间性中到时。世界随着诸绽出样式的‘出离自己’而‘在此’。如果没有此在生存,也就没有世界在‘此’。”^[2]这一段引文前面几句从时间三维的统一来说明境域三维的统一;后面关于“到时”的几句,仍然在强调空间性的世界奠基于时间性的生存,世界随着诸绽出样式而在此,是说世界的亮相通过诸绽出样式亦即时间性而实现。海德格尔进而又从“境域”论引出了世界的超越性:“世界奠基在绽出的时间性的境域统一之中,于是世界是超越的。”^[3]“世界奠基在绽出的时间性的境域统一之中”,即上文所说世界的亮相通过诸绽出样式亦即时间性而实现;超越与沉沦是对立的,沉沦是当前化,而世界乃是诸境域的统一亦即将来、曾在与当前的统一,自然就具有了超越性。

第三,时间性的空间性化。时间有一种在此性,即有了一种空间性。这一点,清楚地体现在这一句话中:“时间性已经以绽出方式处身在其绽出样式的境域中,并且在到时之际回到向着此照面的存在者之上。”^[4]“时间性处身在境域中,并回到存在者身上。存在者即此在,境域是空间性;境域回到存在者身上,即此在式空间性;而时间性处身在境域中,这是此在式空间性的时间性。这样,空间性就突出了。”^[5]“此在是作为时间性的存在,但这种存在就是绽出境域,而绽出境域就是占得一个空间。”^[6]“此在就是一种具有空间性的时间性。海德格尔又说:“只有根据绽出境域的时间性,此在才可能闯入空间。世界不现成存在在空间中;空间却只有在一个世界中才得以揭示。恰恰是此在式空间性的绽出时间性使我们可以理解空间不依赖于时间,但反过来却也可以使我们理解此在‘依赖’于空间。”^[6]因为“绽出境域的时间性”,本就是一种具有空间性的时间性,因此“此在才可能闯入空间”。空间在一个世界中才得以被揭示。此在,亦即人,一存在就具有空间性,这种空间性不依赖于时间。至于“此在‘依赖’于空间”^[7],这是因为此在的存在方式。“时间性本质上沉沦着,于是失落在当前化之中;而当前化在烦忙所及的上手事物那里总是遇到空间关系在场,所以,时间性不仅寻视着从所烦忙的上手事物来领会自己,而且从诸种空间关系中获取线索来勾连在一般领会中领会了和可以加以解释的东西。”^[8]这一段话说明此在依赖空间的原因:一是绽出境域的时间性本质上沉沦着,失落于当前化中,而烦忙所及总是遇到空间关系在场;二是时间性是从上手事物与诸种空间关系中来领会的。

上述突出空间的论证,显得比较勉强;海德格尔之所以要突出空间性,是为了贯彻他的“在世界之中”的思路。

二

“此在式空间性的时间性”的概念也体现在海德格尔对“历史性”与“历史”的阐述中,不过比较隐

[1][2][3][4][5][6][7][8](德)马丁·海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,熊伟校,[北京]三联书店1987年版,第430页,第431页,第431页,第431页,第434页,第435页,第435页,第435页。

蔽,需要深入分析加以揭示。

由“烦是向死存在”^[1]这一点,海德格尔引出了他的“历史性”概念,其间的过渡概念是“历事”,他的“历史”概念也是由“历事”构成的。“历事”,是海德格尔历史观的核心概念。

海德格尔说:“作为烦,此在就是‘之间’。”^[2]“之间”,指生死之间。他又说:“生存的行运不是现成事物的运动。生存的行运是从此在伸展着的途程得以规定的。这种伸展开来的自身伸展所特有的行运我们称之为此在的历事。”^[3]“此在的历事本质上包含有开展与解释。”^[4]“此在历史性的分析想要显示的是:这一存在者并非因为‘处在历史中’而是‘时间性的’,相反,只因为它在其存在的根据处是时间性的,所以它才历史性地生存着并能够历史性地生存。”^[5]“这就是说,因为是时间性的才是历史性的。所谓时间性,是指此在伸展着的途程,即在生死之间。此在自身伸展的行运为历事。”

与反对此在是被放到空间之中,亦即将空间视为容器一样,海德格尔也反对将人生视为一个逐渐被充满的框架:“此在并非作为种种相继来临而后逝去的体验的现刻的总和生存。也并非相继来临者逐渐充满一个框架。”^[6]“并非这样或那样有一条现成的‘生命’轨道和路程,而此在则只是靠了诸多阶段的现刻才把它充满;而是:此在的本已存在先就把自己组建为途程,而它便是以这种方式伸展自己的。在此在的存在中已经有着与出生和死相关的‘之间’。绝非是相反的情况,仿佛此在在某一时间点上现实地‘存在’,而此外还被它的出生和死的不现实‘围绕’着。”^[7]“这就是说,作为生死之间的生命途程,早已在此在的存在中存在着。这个生命途程乃是此在的自身的伸展。这种伸展的行运,称为历事。这样说来,时间就不是一个被逐渐充满的容器了。”

共在的历事,则被海德格尔称为“天命”。他说:“我们用天命来标识共同体的历事、民族的历事。”“在同一个世界中相互共在,在对某些确定的可能性的决心中相互共在,在这些情况下,诸命运事先已经是受到引导的。”^[8]“此在在它的‘同代人’中并与它的‘同代人’一道有其具有命运性质的天命;这一天命构成了此在的完整的本真历事。”^[9]所谓天命,就是具有命运性质的共在的历事,此在的历事的完整性要借此而取得。命运就是一种历史性:“只有当死、罪责、良知、自由与有终性同样源始地共居于一个存在者的存在中,一如共居于烦中,这个存在者才能以命运的方式生存,亦即才能在其生存的根据处是历史性的。”^[10]这仍然是说的因为是时间性的才是历史性的意思。海德格尔“共同体的历事、民族的历事”的概念不仅是极为空洞的,而且以“天命”标识之,也是不恰当的。“某些确定的可能性”必定是以事物发展的某种规律作基础的;而“受到引导”应是指发展的趋势。海德格尔之所以要使用“天命”这一概念,就是为了否认这种事物发展自身所具有的趋势和规律。如果事物发展自身具有其趋势和规律的话,那么,他所说“生存的行运不是现成事物的运动”的话就站不住脚了。

将此在与共在之历事结合起来,海德格尔以此界定了他的“历史”概念:“历史是生存着的此在所特有的在时间中发生的历事;在格外强调的意义上被当作历史的则是:在相互共在中‘过去的’而却又‘流传下来的’和继续起作用的历事。”^[11]

与论述烦之三个环节时,认为“已经”意指“这种存在者只消存在,就向来已是被抛的东西”,“‘只消’此在实际上生存着,它就从未过去,反倒总在‘是我所曾在’的意义上曾在”^[12]一样,海德格尔在阐述“历史”概念时,也说:“过去之事无可挽回地附属于较早的时间;它属于当时的事件,然而‘过去’也还能现成存在,例如希腊殿宇的遗迹。‘一段过去’还随着这殿宇[的遗迹]在‘当前’。”^[13]“于是,历史主要不是意指过去之事这一意义上的‘过去’,而是指出自这过去的渊源。”^[14]“历史意味着一种贯穿‘过去’、

[1][2][3][4][5][6][7][8][9][10][德]马丁·海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,熊伟校,(北京)三联书店1987年版,第391页,第441页,第441页,第443页,第440页,第440-441页,第452页,第452页,第446页,第388页。

‘现在’与‘将来’的事件联系和‘作用联系’。从而过去在这里根本不具特别的优先地位。”^[1]海德格尔对于“历史”概念中“过去”所占的优先地位的反驳，依然如他在说明烦之三个环节时所追求的一样，想将曾在、当前、将来结合在一起。目的仍是反对他所谓“把时间描述为纯粹的先后相续”的“现在序列”^[2]的流俗观点。

海德格尔反对或曰致力于化解“过去”这一概念，还同他“在世界之中”的基本观念相关。他说：“什么‘过去’了？无非是那个它们曾在其内来照面的世界；它们曾在那个世界内属于某一用具联系，作为上手事物来照面并为有所烦恼地在世界中存在着的此在所使用。那世界不再存在。”^[3]“如果我们把‘过去’规定为‘现在不再现成或不再上手’，那么根本说来此在会是过去的吗？显然此在从不可能过去的，这倒不是因为它不流逝，而是因为它本质上就不可能是现成的，毋宁说，如果此在存在，它就生存着。而在存在论的严格意义上，不再生存的此在不是过去了，而是曾在此。仍还现成的古董具有过去性质和历史性质，其根据在于它们以用具方式属于并出自一曾在此的此在的一个曾在世界。”^[4]为什么不能说过去，简明地说，有两条理由：一是此在存在着，它就生存着；二是如果它不再生存，也不是过去，而是曾在此。前一条理由的错误在于，海德格尔以自己的定义过去（“现在不再现成或不再上手”）来反对这个概念。本文第一节已经说明，上手事物与现成在手事物，两者都是通过寻视的揭示来照面的事物，前者指用具，后者指在此在面前的、现成的事物。所谓“它本质上就不可能是现成的”，是指它们需要通过寻视的揭示方才能够来照面。所谓“现在不再现成或不再上手”是对于此在讲的；既然此在存在着，那么，就仍然可以由此在的寻视的揭示使用用具及周围世界来照面。因此海德格尔才说，此在存在着，它就生存着。对后一条理由我们可以反问为什么。海德格尔没有说，但我们可以替他说，这是因为此在存在的有终性，亦即他比较抽象地说的时间性的有终性，既然是有终的，那么就没有以后，既没有以后，那自然没有过去，只能用“曾在”一词来表示一个曾存在的此在与世界。

有一个细微却有意义的问题，一直为论者们所忽视。“现在序列”被海德格尔视为流俗观念，“当前”也被他说成是从非本真的时间领会中生出的。但他是以“当前”与“将来”“曾在”并列的，这也与他“在世界之中”的基本观念相关。海德格尔说：“将来曾在与当前显示出‘向自身’、‘回到’、‘让照面’的现象性质。”^[5]此语本文第一节已引，从中可以看出，“当前”显示的是“让照面”的性质。由“当前”概念，海德格尔还引出了“当前化”一词。海德格尔认为，“时间性本质上沉沦着，于是失落在当前化之中”^[6]，此语本文第一节亦引。本文第一节还已说明，海德格尔把将来、曾在与当前化，视为“烦”的三个构成环节。因此，海德格尔所使用的“当前”这一似乎等同于“现在”的概念，其实与之有差别：一是它有一种空间性，二是它又具有一种生存论的含义。

值得注意的是，海德格尔从上述对“过去”的分析中引出一个结论：“上文对属于历史的，虽还现成却以某种方式‘过去了’的用具作了初步的分析；这一分析弄清楚了：诸如此类的存在者只由于它属于世界才是历史的。”^[7]既然曾在的是世界，那么诸如此类的存在就首先是属于世界的，并由此而属于历史的。这样，空间性又被提到了时间性的前面。这样一种“历史”概念，是一种此在式空间性的历史性，是上文所述此在式空间性的时间性的又一体现。

这种此在式空间性的历史性，在下面一段话中体现得更为清楚：“我们宣称：首要地具有历史性的在此在。而世内照面的东西则是次级具有历史性的；这不仅包括最广泛意义下的上手用具，而且包括作为‘历史土壤’的自然的周围世界。非此在式的存在者由于属于世界而具有历史性；我们称这类存

[1][2][3][4][5][6][7] [德]马丁·海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节合译，熊伟校，（北京）三联书店1987年版，第445页，第495页，第447页，第447-448页，第389页，第435页，第448页。

在者为世界历史事物。可以显示:流俗的‘世界历史’概念的源头恰恰在于依循这种次级的历史事物制订方向。世界历史事物并非由于历史学的客观化而具有历史性,而是:它作为那以世内照面的方式是其自身所是的存在者而具有历史性。”^[1]“此在与世内照面者的历史性,前者是首要的,后者是次级的:包括上手用具与自然的周围世界的世内照面的东西,即世界之为世界,由此,海德格尔才说,非此在式的存在者由于属于世界而具有历史性。海德格尔这一段话有其正确与错误的地方:有了人,才有历史。包括作为“历史土壤”的自然的周围世界,是由人来揭示的。因此,他对于历史性的首要与次级的区分,是有道理的。但如果从演化上来说,人类史是自然史的一个部分,此在的历史性是因自然的历史性而存在的。海德格尔不承认这一点,则是错误的。

由此在的历事、共在的历事,海德格尔又引出了“世界的历事”概念,以此进一步地说明何谓“世界历史”。他说:“历史的历事是在世的历事。此在的历史性本质上就是世界的历史性,而世界根据绽出境域的时间性而属于时间性的到时。只要此在实际生存着,世内被揭示的东西也就已经照面了。上手事物与现成事物向来已随着历史性的在世界中存在的生存被收入世界的历史。用具和活计,比如说书籍,有其‘命运’;建筑与机构有其历史。但就连自然也是有历史的。但说自然之有历史恰恰不是当我们说起‘自然史’时的意思,它倒相反是作为乡区,居住区和垦殖区,作为战场和祭场而有历史。”^[2]“我们把这种存在者称为世界历史事物。我们选择的‘世界历史’这个词在这里是从存在论上来领会的,于是须得注意它的双重含义。一方面它就世界与此在的本质上的生存上的统一而意味世界的历事。但就世内存在者向来已随实际生存上的世界得到揭示而言,‘世界历史’同时就意指上手事物与现成事物在世内的‘历事’。有历史的世界实际上只作为世内存在者的世界存在。”^[3]

这一段话中的“此在的历史性本质上就是世界的历史性”一语,说的是“此在式空间性的历史性”;而“世界根据绽出境域的时间性而属于时间性的到时”一语,则将“绽出境域”的空间性与时间性的到时联系在一起。只有这两个方面的交互融合,事物才既是世界的,又是历史的,因此就产生了“世界历史事物”这一概念。这一概念显然是“世界历事”这一概念的基础,它与我们通常说的“世界历史事件”即具有世界性意义的历史上的事件,含义完全不同。海德格尔称世界历史就是世界的历事与世内的历事。世内的历事,实即此在的历事;因此,世界历史就是此在的世界历事。这实际上仍然是此在式空间性的历史性。海德格尔所说时间性之绽出境域,亦即到时,用以说明偶然性、非预料性事物的出现,倒是颇为形象。

三

海德格的时间观与历史观所存在的错误与不足,我们可以从时间性与时间、空间与时间的转化、历史性与历史这三个方面来说明。

第一,在时间性与时间问题上,海德格尔的错误与不足至少有五点:

1. 他视将来、过去、当前,均为从非本真的时间领会中生出的概念,视纯粹的、先后相续的、无始无终的现在序列,是由日常流俗的时间领悟中发展而成的观念,总之,他反对传统的时间概念;但他反对并致力于化解的只是“过去”这一概念,他用“曾在”代替“过去”,而“将来”“当前”这两个概念,仍然被沿用,这是一个明显的漏洞。

2. 他提出时间性的有终性,是由于此在存在的有终性,这显然是局限在个体的人的生存时间中所

[1][2][3] [德]马丁·海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,熊伟校,〔北京〕三联书店1987年版,第448页,第456页,第456-457页。

得出的结论。时间确是存在本身的展开,它并非是外在于存在的东西。外于存在的时间观念,乃是一种绝对时间观念。这种绝对时间是不存在的。时间的问题不能脱离存在来把握;然而,人是以类的形式生存的,局限在我自己一向所是的那个存在者的此在来确定时间性的有终性,并不恰当。这会造成对于人类一系列的文化遗产、个人对后世的影响等方面的忽略。

3. 本文第一节已述,海德格尔之阐释时间,与他阐释空间一样,贯彻的也是“在世界之中”的思路。这一思路可以用一句话概括:世内存在者到时间中来照面。因此,如同本文第一节所述,“到时”成为海德格尔时间观的核心概念。这一概念的实质是将时间短暂化以至瞬间化,因此他反对“时间被当作一种纯粹的、无始无终的现在序列”这样一种本文第一节已引述的“流俗领悟”^[1]。

然而,“现在”在时间体验中是必须被肯定的。因为时间是一个不断自我扬弃的存在,它由过去、现在、将来这样三个维度组成。过去是存在的非存在,将来是非存在的存在。人们对“过去”已无法体验,当人们体验“过去”时,这种体验已不是过去,而是现在,因为人们总是站在现时的土壤上去回味过去的,而将来则只有进到现在时,才能获得存在,所以从时间的肯定意义上说,唯有现在方才是存在的。有着三个维度的“时间”概念,离开了对过去的记忆和对未来的想象是无法构建的,因为依靠直接的体验,我们只能把握现在。其实,现在也是一个难以确定的概念。它是一年、一月、一日?还是一小时、一分、一秒?“现在”,仍然是可以切割的。离开了在记忆和想象基础上的综合,我们连“现在”也无法得到。对于“现在”也必须是在对时间体验的综合中才能得到这一道理,海德格尔并不明白。

此外,海德格尔也不明白的是,抽象的、宏观的时间观念恰恰是一个长久发展的结果。

4. 如同在空间观念上的论述显示了他缺少具体研究一样,海德格尔在时间观念的论述上也显得空乏。他对于时间性时标与时间的测定曾做过这样的说明:“烦恼活动利用放送着光和热的太阳的‘上手存在’。太阳使在烦恼活动中得到解释的时间定期。从这一定期中生长出‘最自然的’时间尺度——日。”^[2]在说过日作为时标后,他接着就说到作为计时器的钟表了:“这种公共的定期活动使用着一种公共可用的尺度。这种定期活动在时间测量的意义上计算时间,而时间测量就需要一种计时器,亦即钟表。”^[3]我们还记得,海德格尔在《存在与时间》第二篇“此在与时间性”的开头一节,即第四十五节中,更是直接说,从“此在的时间性造就了‘计时’”,“在‘计时’中……生长出日常流俗的时间领悟。这种时间领悟又发展成传统的时间概念”^[4]。这样的说明,实在是太粗疏了。

本文拟对时间观念的萌生与其初期的发展过程做一个概略的说明,以便与海德格尔的论述作一对照。在原始时代,由于原始人类缺乏抽象力,他们是凭借具体事物朦胧地把握抽象的东西的,所以他们是通过时间显示于空间中的变化来把握时间的。时间观念开头也许就是融合在空间观念中的,时间的前后就好像是空间的近远一样。原始人比较早就能利用太阳的空间位置的变化来说明时间的流逝,因而留下了关于太阳运行的种种神话。继而他们又从一些植物、天象的周期性变化上,感受到年的时间的变迁。但对于更长的时间,原始人还只具有一个模糊的持续时间的观念。在几乎没有文化积累的社会发展阶段,人们大约还不能超出自己生命的长度去认识时间的长度。口口相传的图腾-祖先观念开始流行时,人们的时间观念大约就同其氏族的历史长度相仿。原始人类时间观的扩展,是通过历史的积累而实现的。如果说,人类由原始时代形成的空间观在此后漫长的发展中,经历着一个扩展的过程和一个纯净化(亦即是取得相对独立的形式)的过程;那么,原始人的时间观在此后的发展中,则是经历着一个划分、变长及抽象化的过程。年的观念乃是从候草木以记岁时的具体中抽象出来

[1][2][3][4][德]马丁·海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,熊伟校,〔北京〕三联书店1987年版,第390页,第484页,第485页,第282页。

的。年的抽象表现为季。原始人类在很长的时期里,只将一年划分为两季。商代的阴阳合历,每年即分为春与秋,现存甲骨文中至今未见“夏”“冬”二字。四季是对二季加以再划分的结果。中国的四季观念,从甲骨文和神话材料看,是借助于四方风的意识切割而成的,亦即是说,四季的观念乃是和方位等因素共生着的。只是经过长久的发展以后,方才有纯粹的、抽象的四季观念之出现。时间观念的发展,一方面向着微观方向作精确划分,商人即已将一天划分为明、大采、大食、中日、昃、小食、小采、夕等时段;另一方面则又向着宏观方向步步拓展。由于原始人类的时间长度观念依附于氏族的历史,造人的神话也只将时间上推到可能是某一个母系氏族首领治下的女娲时代。至于女娲本人是怎么产生的,以及在她以前还存在不存在时间的问题,原始先民是不考虑的也是不可能考虑的。对于早期人类时间观的发展产生了变革性影响的事件是文字的发明。文字的发明,改变了口口相传的文化积累方式。文字这种新的文化积累的方法不仅使人们模糊的历史时间观念随着历史记载的增加而变得越来越明确,更重要的还在于它使人们有可能超出一个族团的历史去认识时间的流逝,因而“历史”和“时间”方才在一个更加普遍和概括的意义上得到了认识,早期人类中那种以氏族、部落历史为尺度的时间观于是走到了尽头,代之而起的才是一种较为宏观的时间观。

5. 上文已说,时间是存在本身的展开。就人的存在而言,其底蕴是一种生命意识。上文还已经说道,在中国上古,四季观念产生以前,一年只分两季。而二季的划分,正是宇宙中生与死这两种力量的形象体现。不把握到这一层上,我们对于原始人类时间观念中有着强烈的生命意识这一点就难以有深入的体会。殷商之际有了四方风的整合,便有四时节令的意义,从而更加细密地体现了一种生命盛衰的节律。早在旧石器时期,原始人类就敏锐细致地注意到季节的转换表现在动物具有特征性的生理现象中。这不仅反映了原始人类的抽象意义是在具象中滋生的,而且说明了原始人类对于季节变换的感受,本来就是寄寓在具体的生命现象之中的。生命现象被视为时标,漫长的透明水流般的时间正是在这种时标的切割下,才有了具体的区段。时流漫在上面,生命现象映在清澈的水流中。时间孕育包含着生命,生命则体现为时间。生命是时间的底蕴,而时间是生命的展开。如果说原始人类之建立时间观念,是从浑浩博大的自然界的种种生命现象中得到了滋养的;那么他们后来将自然运行引入对人类生命的理解之中,就实在不过是一种返归而已。因为这二者,本来就具有一种共生关系。以上这些当然也为缺乏具体研究的海德格尔所不知道。虽然他的“时间性”概念确是将人的存在与时间结合在了一起,但他的论述不仅过于抽象、肤浅,而且视野也太狭窄。

第二,在空间与时间的转化方面,海德格尔没有明确提出这一问题,但他的“此在式空间性的时间性”的概念倒是部分触及这个问题。海德格尔相关论述的关键概念是“境域”,而“境域”即是一个时间性与空间性相融合的概念,或者更准确地说,是一个时间性向着空间性转化的概念。

本文第一节已引,海德格尔一方面认为,“因为此在作为时间性在它的存在中就是绽出境域的,所以它实际地持驻地能携带它所占得的一个空间”^[1],另一方面又认为,“只有根据绽出境域的时间性,此在才可能闯入空间”^[2]。可以看出,所谓“境域”者,是从时间性中绽出,而占得一个空间。海德格尔把将来、曾在与当前,既说成是境域的格式,又说成是诸绽出样式。前者是就空间性来说的,后者是就时间性来说的。本文第一节已述,海德格尔突出的是空间性,目的是为了贯彻他的“在世界之中”的思路。因此,他的概念名曰“此在式空间性的时间性”,此在式,即是在世界中。如本文第一节所述,海德格尔认为,在世界中烦忙所及总是遇到空间关系在场,绽出境域的时间性,失落在这种当前化中了;并

[1][2][德]马丁·海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,熊伟校,(北京)三联书店1987年版,第434页,第435页。

且对时间性的领会也是借助于上手事物与诸种空间的关系。由此,他要说空间性的时间性。所谓空间性的时间性,即是化入了、寓于空间性中的时间性。说穿了,是某种程度上隐没了的时间性。

这种思路的片面性是显然的,因为时间与空间二者,其转化是双向的。就是说,不仅时间性向着空间性转化,空间性也向着时间性转化。

此外,“此在式空间性的时间性”这一概念的格局还太为狭小。历史在其宏大的进程中,同时展开着它众多的方面:伴生、共生、并列、交错等。这些方面的多样与辽阔,不仅表现了历史的丰富性,而且展开了它阔大的空间性。这种空间性,与相承、取代、推进、转变等无尽的历时性发展,经纬交织了历史之极为广远的时空。当然,历史的空间展示,仍然是要在时间的流程中完成其兴盛衰亡的。着眼于历史,还是着眼于一般此在亦即人的存在,就决定了格局之大小及其对于时间性还是空间性的侧重。

第三,在历史性与历史一问题上,海德格尔的错误与不足有三:

1. 他的历史性概念是以此在为出发点的。本文第二节已引,他说:“首要地具有历史性的是此在。而世内照面的东西则是次级具有历史性的;这不仅包括最广泛意义下的上手用具,而且包括作为‘历史土壤’的自然的周围世界。”^[1]他还特别申明:“就连自然也是有历史的。但说自然之有历史恰恰不是当我们说起‘自然史’时的意思,它倒相反是作为乡区,居住区和垦殖区,作为战场和祭场而有历史。”^[2]此语本文第二节亦已引。由此,我们可以看出,他所说的历史性主要是指一般此在,亦即人的存在的历史性,并非是民族或人类所具有的历史性,至少后者的内容是不明确的。因此,他的历史性概念是狭隘的。

2. 他要讲“历史”概念非过去化。本文第二节所引“过去之事无可挽回地附属于较早的时间;它属于当时的事件,然而‘过去’也还能现成存在,例如希腊殿宇的遗迹。‘一段过去’还随着这殿宇[的遗迹]在‘当前’”^[3]这一段话,意思是,过去之事虽属于较早的时间,但它还在当前。海德格尔只将“历史”概念中的“过去”的含义确定在“是指出自这过去的渊源”^[4]上,他强调的是历史的“还在当前”的一面。这显然是片面的。历史的遗迹、心理遗存等,自然是“还在当前”的,并且,它也具有贯通将来的作用,因此本文第二节引述的海德格尔所说“历史意味着一种贯穿‘过去’、‘现在’与‘将来’的事件联系和‘作用联系’”^[5]的话,是有道理的;但不能从中得出“从而过去在这里根本不具特别的优先地位”^[6]的结论。海德格尔强调“历史”的“还在当前”的一面,仍然是为了贯彻他的“在世界之中”的基本思路。

3. 将上述第1、2两点综合起来,海德格尔提出了本文第二节所述的“历史”概念:“历史是生存着的此在所特有的在时间中发生的历史;在格外强调的意义上被当作历史的则是:在相互共在中‘过去了的’而却又‘流传下来的’和继续起作用的历史。”^[7]他的“世界历史”概念中的“世界”,并非我们通常所理解的全世界的意思,而是指的相应的周围世界,至多是“包括作为‘历史土壤’的自然的周围世界”^[8]。

上述这样一种历史观念的狭隘、单薄与平浅,是显见的。本文第二节曾述,海德格尔否认事物发展自身所具有的趋势和规律,他的观点是:“生存的行运不是现成事物的运动。生存的行运是从此在伸展着的途程得以规定的。”^[9]然而,此在伸展着的途程总是处于一定的经济、政治与文化的环境下的,因此,作为我自己一向所是的那个存在者的此在之生存的行运,必然是在社会的大环境的现成事物的或向上或向下的运动中,伸展其途程的。只有认识到历史具有人类及其各民族社会的发展之宏大性与多歧性,才能形成一种开阔的历史观。只有认识到历史发展的宏大与多歧,人的生存才能有一种深沉感,这不是局限于周围世界中的、将过去当前化的海德格尔的存在论及其历史观所能比拟的。

[1][2][3][4][5][6][7][8][9] [德]马丁·海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,熊伟校,〔北京〕三联书店1987年版,第448页,第456页,第445页,第445页,第445页,第445页,第446页,第448页,第441页。

四

《存在与虚无》是萨特在胡塞尔、海德格尔学说的基础上,结合了自己对人生的体验而写成的。时间观是其中的一项重要内容。

我们还记得,小说《恶心》中罗冈丹向老板娘告别,又一次听《有一天》那首歌时,他想到“存在物既无过去也无未来,从一个现在落入另一个现在”^[1]。这样一种只承认现在的观点,在《存在与虚无》中有了明显的改变。与“虚无纠缠着存在”^[2]的观念相一致,萨特说:“过去可以不断地纠缠着现在,但它不能是现在,它是那个是它的过去的现在。”^[3]“既然过去不复存在,既然它崩散于虚无之中,如果回忆继续存在下去,它就必须作为我们存在的现在的变化而存在。”^[4]所谓“是它的过去的现在”,即是过去作为“现在的变化而存在”。这一说法有其正确的方面,即人们回视或曰回顾过去,总是从现在的角度、立场、情感出发的,这样,过去就成为现在,它是因现在的变化而存在的。但过于这样说,也会导致完全将过去现在化的错误。萨特大约对此有所警觉,因此他又说:“我的过去是根据我所是的某种存在而存在。过去不是乌有,也不是现在,而是属于它自身的根源,就如同与某一现在、某一将来相联系着一样。”^[5]这是恢复了通常对于“过去”的理解。所谓“我的过去是根据我所是的某种存在而存在”,就是承认了过去的确定性,不仅是存在的确定性,而且是这种存在性质与状态的确定性。由此,萨特对回忆的说法就有了变化。他指出,“回忆就向我们表现了我们曾经是的存在,连同赋予回忆某种诗意的充实的存在。我们曾经有过的这种痛苦”,“便以他人的一种痛苦,以塑像式的一种痛苦默默地固定化”^[6]。“赋予回忆某种诗意的充实的存在”,这仍然是说,过去以“现在的变化而存在”;但“回忆就向我们表现了我们曾经是的存在”,则是对过去的确定性的承认。

萨特还从自在与自为的关系上来论述从现在向过去的变动:“通过死亡,自为一直向着自在变动着,直到全然滑进了过去时才为止。因此,过去就是我们所是的自在之不断增长的整体。”^[7]过去是自在,现在是自为,过去不断在增长,过去便是“我们所是的自在之不断增长的整体”,这里也有对于过去的确定性的承认。从动态的角度,萨特提出,“过去就是一个受自在捕捉又被自在淹没的自为”^[8]。

讲到“现在”,萨特便明说了:“与自在的过去不同,现在是自为。”^[9]萨特仍然从存在与虚无的关系来论述现在。他提出,“现在的意义,就是面对……在场”,“我的现在,就是在场”^[10]。在场当然是存在,这是一方面。另一方面,“存在是作为人们由之逃脱出来的地方,而在那里的。自为是以逃遁的方式对存在显现的;对于存在而言,现在永远是一种逃遁。这样我们就明确了现在的最初意义:现在不存在;现在的瞬间源于自为的一种正在实现的、物化的概念;正是这种概念导致以一种是其所是的方式表现自为并且自为面对其在场”^[11]。萨特举了一个例子,以时针的方式“表现自为”^[12],他说:“对自为而言,说现在是九点钟,那将是荒唐的;但是,自为可以面对指着九点钟的分针在场。这就是人们谬称为现在的东西,就是现在面对其在场的存在。以瞬间的方式去把握现在是不可能的,因为瞬间是现在在其中存在的时刻。然而现在不存在,它以逃遁的方式现时化。”^[13]萨特所论述的现在的实质,是将现在将来化,或者说是把将来现在化。萨特所说的在那里的存在,乃是自为向着自在变动的结果。所谓“自为是以逃遁的方式对存在显现的”,也有着这一内容,但又多了“自为”仍在进行的意思。将结果留存为自在,而自身仍在进行,这就是自为的逃遁。现在既然是自为,它便永远是一种逃遁。自为一直

[1][法]让-保尔·萨特:《恶心》,沈志明、艾珉主编《萨特文集》第1卷,[北京]人民文学出版社2000年版,第209页。

[2][3][4][5][6][7][8][9][10][11][12][13][法]让-保尔·萨特:《存在与虚无》,陈宣良等译,杜小真校,[北京]三联书店1997年版,第39页,第159页,第152页,第155页,第167页,第162页,第168页,第169页,第169页,第172页,第173页,第173页。

向着自在变动着,因此,自为便处于正在实现的、物化的过程中,这便是现在的瞬间。这样,瞬间就是现在在其中存在的时刻,自然无法以之来把握现在。由此,萨特就得出只有现时化,而现在不存在的意见。这一说法是将现在现时化了。其理论根据便是萨特所说的“自为一直向着自在变动着”一语。

驳斥萨特的此种意见,并不困难,只要将“现在”这一概念看得宽一些,不是仅视为一个个瞬间,而是视为某一个时段,现在就存在了。对于“现在”在时间体验中必须被肯定这一点,本文第三节已论。

上文已述,自为的逃遁,即是自为仍在进行,它所指向的便是将来。萨特说:“现在并不仅仅是对自为进行现时化的非存在。作为自为,它有着在其前后的脱离自身的存在。在其后,是说它曾是其过去,而在其前,则是说它将是它的未来。它逃脱于与之共同在场的存在之外,还逃脱于它曾经是的又朝着它将要是的存在。因为它是现在,它并不是它所是的(过去),而它又是它所不是的(将来)。这样我们就被推到将来的问题上来了。”^[4]“现在不存在,即是对自为进行现时化的非存在。这种非存在,表现为两种逃脱:对共同在场的存在,对它曾经是的存在。逃向哪里?“朝着它将要是的存在”,这就是将来。于是萨特进而论述将来。

所谓“将要是的存在”,“就是要成为其存在的存在,而不是仅仅是存在的存在”^[5],亦即不能“把将来理解成为一种尚未存在的‘现在’”^[6]。萨特说:“将来是我要成为的东西,正因为我可以不是它。”“自为是一种欠缺,因为它是为了逃避存在而在存在中现时化。‘可能’则是自为为了成为自我而欠缺的东西,……”^[7]“我要成为的这个将来仅仅是我超乎存在之外面对存在在场的可能性。”^[8]自为是一种欠缺,是因为它是对存在的逃避,亦即上文说到的逃遁;现时化,即是此种逃遁的一系列瞬间。所谓“面对存在在场”,便是现在。将来,就是我要超乎存在之外成为此种现在的可能。萨特举例说:“我真的是一种可能,这种可能性就是在两点钟去看望我两年未见的一位朋友。但是那些离我更近的可能性——乘出租车、汽车、地铁或步行去看朋友的种种可能性——依然是未定的。”^[9]萨特称这些未定的可能性为“一些空洞”^[10],这些空洞在行动中“将会被填充起来”^[11]。如果从总的方面说,萨特之论述过去、现在,是从存在到虚无,那么他之论述将来,则是从虚无到存在:都兼有存在与虚无两个方面,并且这两个方面又是结合着的。

萨特在《存在与虚无》中所阐述的上述时间观念与海德格尔在《存在与时间》中所阐述的时间观念有同有异,兹略述之。相同之处有二。一是两人都重视将来。本文第一节已引,海德格尔说:“生存性的首要意义就是将来。”^[12]“源始而本真的时间性的首要现象是将来。”^[13]萨特所说的“自为”“逃遁”或曰“逃脱”,也都是指向将来的。海德格尔说:“保持住别具一格的可能性而在这种可能性中让自身来到自身,这就是将来的原始现象。”^[14]此语本文第一节亦已引述,它与上引萨特所说的“‘可能’则是自为为了成为自我而欠缺的东西”,意蕴有其相同的地方。二是在萨特“以瞬间的方式去把握现在是不可能的”的说法中,我们可以看到海德格尔将时间短暂化以至瞬间化的“到时”概念的明显影响。相异之处有二。一是萨特未曾追随海德格尔反对传统的时间概念,他不忌讳使用“过去”“现在”这两个概念。二是萨特采用的角度是:存在与虚无、自在与自为,这两个角度是海德格尔所论中没有的。总之,萨特之论时间,受到海德格尔的影响是明显的、深刻的,但他也有自己的思考。

萨特的上述时间观,为他关于自由选择及承担责任的人的生存论哲学奠定了重要基础。

过去对于人的自由选择是一个基础。萨特认为,过去“在一段距离外纠缠着我们”,“即使它不决

[4][5][6][7][8][9][10][11][法]让-保尔·萨特:《存在与虚无》,陈宣良等译,杜小真校,(北京)三联书店1997年版,第173页,第174页,第175页,第175页,第179页,第180页,第180页,第180页。

[1][2][3][德]马丁·海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,熊伟校,(北京)三联书店1987年版,第388页,第390页,第385页。

定我们的行动,至少它是我们不从它出发就不能做出新决定的东西。如果我准备了航海学校的考试,成了一名海军军官,在任何一个重新开始和考虑自己的时刻,我都是被介入的,……我能够突然奋起反抗这个事实,提出辞职,决定自杀:这些极端措施是就属于我的过去而采取的;它们之所以旨在摧毁过去,是因为过去存在”。“过去是现在的,它不知不觉地溶化于现在中”,“没有过去,我便不能设想自己”^[1],”任何自由的超越若不是从过去出发将如何地不可能形成”^[2]。过去成为自由选择的基础,显然是以过去的确定性为前提的,这是一方面。另一方面,“存在的东西只有当它向着将来被超越时才能获得其意义”,“只成其为‘过去’的‘过去’将跌入一种名义上的存在,在这种名义上的存在中,它会失去和现实的一切联系。为使我们‘拥有’一个过去,我们就应该通过我们对将来的谋划本身将它保持为存在”^[3]。“过去的意义紧密地依赖我现在的谋划”,“在我谋划我的目的时,我拯救了过去和我,并且通过行动决定它的意义”^[4]。“正是将来决定过去是活着还是死去。”^[5]这是说过去及其意义因将来而存在。本文第一节已说明,海德格尔就是由“将来”讲“曾在”的:“曾在以某种方式源自将来。”^[6]

萨特又说:“过去是无限期地延期的,因为人的实在永远‘曾经是’并永远是‘将在’期待中的。而期待和延期一样,只不过是更加明确地肯定自由是它们的原始构成部分。说自为的过去是延期的,说他的现在是期待,说他的将来是一种自由谋划,说若没有将要是的东西他就什么也不可能是或者说他是一种被瓦解的整体,这些都说的是同一回事。”^[7]我们还记得,在《存在与虚无》第二卷第二章中,萨特是将过去说成是自在的。这里所说“自为的过去”,是指过去的意义处于延期状态,它在对将来谋划的光照下呈现。现在所期待的便是对将来的谋划之实现,对将来的自由谋划是从过去的基础出发的。因此这些都是“同一回事”。这里体现的仍然是海德格尔将时间三维统一起来的思路,并且,“谋划”或曰“筹划”一词本即是《存在与时间》的常用词,“谋划”当然含有自由之意。海德格尔说:“此在作为此在一向已经对自己有所筹划。只要此在存在,它就筹划着。此在总已经是可能性来领会自身。”^[8]这是说领会具有筹划的性质,本文第一节已说,筹划即是可能性,亦即能在。海德格尔又说:“借助对选择进行选择,此在才使自己本真的能在成为可能。”^[9]对选择进行选择,便是自由选择。

然而,萨特也有自己的发挥,他说:“我的自由选择不仅决定过去的内容和这个内容的秩序,而且还决定我的过去和我的现在之间的牵连。”^[10]“于是,和位置一样,当自为通过对未来的选择赋予其过去的人为性一种价值、一种等级的秩序和一种人为性从之出发而导致自己的活动和行为的即刻性时,过去就和处境融为一体了。”^[11]萨特就此进而论处境,并由此发挥他的处境限制下的自由选择的理论。

五

布迪厄的社会实践理论主要有三个概念:场域、资本与惯习。稍加分析,便可以看出,这三个概念中,场域与惯习比资本重要,资本是与场域紧密相连的概念,既具有一定的附属性,同时又对于场域概念的展开具有相当大的意义。场域与惯习这两个概念,正分别代表了布迪厄理论的结构主义成分与现象学、存在哲学成分。这两个概念的组合,即是结构的社会学综合了身体存在的现象学。

布迪厄从“惯习”这个概念引出了他的时间观:“实践活动正是在创造自身的同时,创造了时间。因为实践是惯习的产物,而惯习又来源于世界固有的规律和趋向在身体层面上的体现,所以,实践自身就包含了对这些规律和趋向的预期,也就是,包含了对未来的一种非设定性的指涉,它深刻地存在

[1][2][3][4][5][7][10][11][法]让-保尔·萨特:《存在与虚无》,陈宣良等译,杜小真校,〔北京〕三联书店1997年版,第618页,第619页,第619页,第620页,第621页,第624-625页,第626-627页,第627-628页。

[6][8][9][德]马丁·海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节合译,熊伟校,〔北京〕三联书店1987年版,第386页,第177页,第321页。

于现在的直接性之中。时间产生于行为或思想的实现过程中,而所谓实现过程,则是指现时化和去现时化的结合,在常识语言中,这就是所谓的时光‘流逝’。”^[1]在现时的直接性中包含有对未来的一种指涉,这是因为实践是惯习的产物,而惯习又源于世界固有的规律和趋向,规律和趋向构成对未来的指涉。所谓非设定,即此种对未来的指涉,还难以说一定会是什么样的。而此种对未来的指涉的实现过程,便是现时化与去现时化的结合。用常识的语言说,这便是时光的流逝。

虽然布迪厄未加说明,但我们还是能够想起,“现时化”概念,源于海德格尔的《存在与时间》,并且,他的惯习的时间观,也让人想起萨特在《存在与虚无》中的“过去可以不断地纠缠着现在”^[2]一语。

与萨特说过去以“现在的变化而存在”^[3],以及本文第四节已经说明的,萨特是将现在将来化,或者说是把将来现在化不同的是,布迪厄是将过去未来化:“实践活动是一种时间化的行为,在这个行为中,行动者通过组织调动过去经历的实践,对以客观潜在性状态深藏在现存事物中的未来进行实践预期,实现了对直接现实的超越。由于作为过去产物的惯习,以实践的方式指涉蕴含在过去中的未来;所以,在惯习借以实现自身的行为中,它同时使自身时间化了。”^[4]所谓“行动者通过组织调动过去经历的实践,对以客观潜在性状态深藏在现存事物中的未来进行实践预期”,这便是将过去未来化,其根据即是惯习又源于世界固有的规律和趋向。

布迪厄在《艺术法则》一书中所说“习性的时间化”^[5]一语,正是说出了他的时间观的特点,他以此与海德格尔的时间观相区别,他指了,这“不是海德格尔的参与世界的此在的时间化”^[6],并阐述道:“习性引起了前提和预想,前提和预想通常由事物的进展证实,且与熟悉的世界建立起一种直接的亲缘关系或本体论的同谋关系,完全不能被简化为主体与客体的关系。”^[7]这句话对布迪厄的时间观,可谓概括得十分简明,其所谓“习性”即惯习。

将海德格尔时间论说成是参与世界的此在的时间化,是不正确的;海德格尔的思路是在世界之中。在海德格尔那里,生存论筹划绽露为决心,本文第一节曾解释说,筹划即是可能性,亦即能在。将来,就是此在在其能在中来到自身。这其中有种能动性是明显的。而萨特更有“将来是一种自由谋划”^[8]的说法,此语本文第四节已引。布迪厄对于时间概念的说明,虽然在摆脱主客体二元论上有其可取之处,但他的“惯习”概念有一种非智化倾向,这样,“筹划”或曰“谋划”概念在布迪厄的时间观中就不可能存在。他的时间观走向的是一种自然冥合的境界,而这与实践具有能动性是不相符合的。

“习性引起了前提和预想”,这是过去引领未来;而萨特则认为,“过去的意义紧密地依赖我现在的谋划”,“在我谋划我的目的时,我拯救了过去和我,并且通过行动决定它的意义”^[9],“正是将来决定过去是活着还是死去”^[10]。本文第四节引了这些话后曾概括道,这是说过去及其意义因将来而存在。两相对照,其差异是明显的。追根究底地说,布迪厄其实与海德格尔、萨特一样,是重视将来的,但他的“惯习时间化”的理论阐述所显示的,则是将未来蕴于心智结构的历史性亦即惯习之中,这就将过去提到了首位,从而显示了与海德格尔与萨特不同的特点。

[责任编辑:洪峰]

[1][4][5][法]皮埃尔·布迪厄、[美]华康德:《实践与反思——反思社会学导引》,李猛、李康译,邓正来校,[北京]中央编译出版社1998年版,第183页,第183页,第389页。

[2][3][8][9][10][法]让-保尔·萨特:《存在与虚无》,陈宣良等译,杜小真校,[北京]三联书店1997年版,第159页,第152页,第625页,第620页,第621页。

[6][7][法]皮埃尔·布迪厄:《艺术的法则——文学场的生成和结构》,刘晖译,[北京]中央编译出版社2001年版,第389页,第389页。