

海德格尔的“基础存在论”是“哲学人类学”吗？

——论达沃斯论辩中卡西尔对海德格尔“康德解释”的一个责难

王庆节

摘要 在著名的达沃斯论辩中，卡西尔对海德格尔的“康德解释”以及与之相关的“基础存在论”有一将之视为哲学人类学和相对主义的“责难”。通过对达沃斯论辩中一处文本的具体分析，可以发现，海德格尔在这里为自己辩护的策略是要撇清，《存在与时间》关于人的亲在的生存论分析，作为新时代的形上学的疑难发问，非但在本质上不是什么哲学人类学，相反，它是可能跳出并克服传统哲学人类学，进入对存在本身进行疑难发问的真正尝试。相形之下，卡西尔对海德格尔康德解释的批评，以及沿循新康德主义的康德知识论解释，反倒是自陷在哲学人类学的存在者层面上，不能真正进入康德哲学发问形而上学疑难和为形而上学奠基的核心要义。

关键词 康德 海德格尔 哲学人类学 先验分析论 基础存在论 形而上学疑难

作者王庆节，澳门大学人文学院哲学与宗教研究特聘教授。

中图分类号 B5

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2019)08-0005-08

一、卡西尔对海德格尔“康德解释”的一个责难^①

主观主义和相对主义责难本来是后期新康德主义和当时的哲学主流对哲学心理主义和哲学人类学的责难，而哲学人类学也被认为是哲学上的心理主义的一支。^②无论是分析哲学还是现象学哲学，都是从新康德主义的知识论的“康德解释”背景中兴起的。更进一步地说，它们在某种意义上都是对这一传统的突破，而这个突破就肇端于对哲学上的各种心理主义的立场进行批判。现在的问题是，海德格尔的“康德解释”以及同时期的《存在与时间》，它们在本质上仅仅是一种新型的哲学人类学吗？我们知道，这不仅是卡西尔对海德格尔的责难，也是包括现象学宗师胡塞尔在内的大多数当代哲学家对海德格尔《存在与时

^① 卡西尔的这个责难见于海德格尔《康德与形而上学疑难》（文集版），王庆节译，北京：商务印书馆，2018年，附录4“达沃斯辩论：在恩斯特·卡西尔与马丁·海德格尔之间”，第277-278页。（这里引证的海德格尔著作页码均为德文原著页码，并见中译本页边标码，下同）

^② 参见胡塞尔：《逻辑研究》第一卷，第七章“心理主义作为怀疑论的相对主义”，倪梁康译，上海：上海译文出版社，2006年，第96-134页。

间》以及其“康德解释”的定性。^①这一定性根深蒂固，至今仍为许多人信奉。而反过来，海德格尔将康德、狄尔泰、卡西尔甚至胡塞尔哲学，乃至同时代许多重要哲学家，也都视为哲学人类学或人类学哲学家。或者说，在海德格尔的眼中，他们对问题的发问仍旧处在存在者的层面上，未能达到存在发问的深度或层次。所以，海德格尔在这里为《存在与时间》以及从这一思路出发的“康德解释”进行辩护的策略，就必然是要撇清，《存在与时间》关于人的亲在的生存论分析，作为新时代的形上学的疑难发问，非但在本质上不是什么哲学人类学，相反，它是可能跳出并克服传统哲学人类学，进入对存在本身进行疑难和发问的真正尝试。相形之下，卡西尔对海德格尔“康德解释”的批评，以及沿循新康德主义的康德知识论解释，反倒是自陷在哲学人类学的存在者层面上，不能真正进入康德哲学发问形而上学疑难和为形而上学奠基的核心要义。所以，海德格尔说，“论及人之亲在的《存在与时间》的整个疑难索问，决不是什么哲学人类学。面对这一疑难索问，哲学人类学太过于狭窄，过于肤浅了”^②。

海德格尔如何突破哲学人类学的主体主义和相对主义立场呢？海德格尔建议从一种全新的时间领会出发去探究“存在”疑难^③。一方面，海德格尔认可康德将“时间”首先归属于“主体”的做法，并强调“时间”在探究存在问题中的关键地位。所以，海德格尔说，康德是哲学史上“被现象本身逼迫着”“曾在时间性这一向度上探寻了一程的第一人和唯一的一个人”。^④但另一方面，海德格尔又强调说，在对存在问题和时间问题进行思考时，即考虑存在之一般的问题时，我们固然要首先挑出亲在的时间性，这看上去和正统的“康德解释”并无不同，但是，细究起来，海德格尔将“Dasein”定位为亲临存在与存在亲临的“亲在”，将之解释为“在一世界—之中—存在”，而非仅仅认识的主体（无论是感性感觉的主体，还是理性逻辑的主词，甚至是无所不包的绝对概念和精神）和“纯粹意识活动”的“先验论主体”。海德格尔将在他之前的、以康德为代表的“主体时间性”观念都视为采取了某种“理论制作”的知识论或心理学的态度，而他在《存在与时间》中倡导的亲在时间性分析则恰恰相反，它首先既不是先验感性论的直观阐明，也不是先验逻辑论的演绎分析（Analytik），而是亲在在世的生存状态的生存论超越论“分析”（Analytik）。

我们知道，这一亲在在世之生存论超越论的“分析”，就是作为源初意义上的亲在解释学的基础存在论的分析工作。海德格尔在这一“分析”中的时间解释就将传统解释的康德时间观向前推进了一大步。这一推进，按照海德格尔在达沃斯论辩中的说法，其实质就在于，时间（包括空间）首先不仅仅是我们直观感性认知的先天形式。关于这一点，康德自己从一开始就没有看得太清楚，而后人更是为新康德主义的知识论主导的康德解释所误导。时间首先是亲在生存在世的生命和生活实践活动的“先天形式”或“超越论境域”，而我们所谓的人的直观感性和认知活动，仅仅是这种亲在在世的，不断进行着“超越”的生命、生活中的一种“理论制作”方式而已。前者更具有存在论上的源初性，后者只能通过前者来得到说明和领会，而不是相反地去用后者来“规定”和“剪裁”前者。从后者出发，我们看到的是一个规制的“框架”，而从前者入手，我们拥有的是亲在在世自身能得以“敞开的境域”。^⑤因此，唯有从如此把握的亲在时间性出发，此在生存在世的生存论分析才可能突破康德式的哲学人类学（人的知识/科学判断理论）的“狭窄”和“肤浅”，实现当时哲学家诸如狄尔泰的理想，即不仅通过“纯粹理性批判”说明数学和自然

① 参见 E. Husserl, "Randbemerkungen Husserls zu Heidegger's *Sein und Zeit* und *das Problem der Metaphysik*," *Husserl Studies* 11: 3-63, 1994.

② 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，第 283 页。

③ 这里将海德格尔的“康德与形而上学的 Problem”的“Problem”理解和翻译为“疑难”。在海德格尔的眼中，“疑难”（Problem）与“问题”（Frage）的根本性区别就在于：“问题”一般说来是有“发问路径”和“答案”的，也许现在还没有或者只是作为发问者的“我”还没有答案而已，但发问者一般会相信，这个答案将来是会有有的。而“疑难”，特别是“形而上学的疑难”则不然，其作为“问题”则是对问题本身，包括其发问方式本身的“发问”。所以，它往往没有答案，而且也不能保证一定会有答案。更为困难的是，我们甚至不知道“如何去发问”，因为“在大多情形下，不仅缺乏词汇，而且首先缺乏的是‘语法’”。参见海德格尔：《康德与形而上学疑难》第 3 版序言；《存在与时间》（文集版），陈嘉映、王庆节译，北京：商务印书馆，2016 年，第 7 节“探索工作的现象学方法”，第 38 页。

④ 海德格尔：《存在与时间》，第 23 页。

⑤ 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，第 282 页。

科学的知识如何可能，而且通过“历史理性批判”，来解释和理解历史、人文、精神科学的知识如何可能，从而为“人是什么”这个从康德到海德格尔一直孜孜探索的现代哲学形而上学的疑难在存在论上打开一条发问的道路。

二、在“康德解释”背景下的海德格尔“自我定位”

在达沃斯论辩中，海德格尔面对卡西尔讲了一段话。在我看来，这段话尤为重要，它不仅概括了《存在与时间》乃至海德格尔迄今全部工作的真实意图、发问途径和历史定位，而且，从对这段话的分析中，我们还可以看出，海德格尔以亲在生存论分析为核心的基础存在论，在什么意义上区别于流行的诸如狄尔泰和卡西尔的哲学人类学。

海德格尔说：

我相信，在这里存在着一个迄今为止其本身还没有被展开出来的疑难索问，而这个疑难索问是通过下面的问题而被规定，即如果有存在领悟的可能性，有因此而来的人的超越活动之可能性，以及再因此而来的对存在者的塑形工作的可能性和人类自身在世界历史中的历史性的历史活动的可能性，而且，如果这种可能性是建立在对存在的某种领悟的基础上以及这种存在论上的领悟在某个意义上源出于时间，那么，任务就是：着眼于存在领悟的可能性去将亲在的时间性强调凸显出来。而且，将所有的疑难问题都聚焦在此之上。^①

在这段话中，“……存在领悟的可能性，有因此而来的人的超越活动之可能性，以及再因此而来的对存在者的塑形工作的可能性”指的应该是康德的《纯粹理性批判》的工作。这一工作的核心问题在传统上被理解为是发问：“数学自然科学知识”或“关于自然的知识”如何可能？海德格尔后来将之解释为“物的追问”。在《存在与时间》中，这个追问被描画为非亲在式的存在物（*die nicht daseinmaessigen Seienden*）如何可能的问题。而所谓“人类自身在世界历史中的历史性的历史活动的可能性”则应该说的是狄尔泰的“历史理性批判”的工作。狄尔泰的工作虽然和康德的工作在表面上极其不同，但在实质上仍旧是康德工作的延展，因为狄尔泰的核心问题是在发问“历史人文和精神科学如何可能”。海德格尔曾将狄尔泰这一工作的实质定位为“原本意义上”（*primaer*）的“解释学”，即“历史性的精神科学方法论”（*die Methodologie der historischen Geisteswissenschaften*）。

在海德格尔的眼中，康德与狄尔泰的工作，在一定意义上都还是哲学人类学的工作，他们之间的本质性区别，仅仅在于对人之本质的不同理解，一个诉诸人类的数理分析和逻辑理性，另一个诉诸人生的历史经历和体验经验。而这两个领域的知识或科学（“科学”与“知识”在德文中本是同一个词，即“*Wissenschaft*”）之所以可能，则取决于“人的超越活动之可能性”。我们知道，对这个“人的超越活动之可能性”的发问正是海德格尔在《存在与时间》中的“基础存在论”的工作。所以严格说来，海德格尔的思路与以康德哲学为代表和顶峰的现代西方哲学的人文主义和人道精神在“起点”上并无二致，实际上这也是康德所谓哲学中的“哥白尼转向”的题中之义。

但是，海德格尔对这个“人的超越活动”或“超越性”（*die Transzendenz des Menschen*）的理解与解释与正统的康德解释全然不同，这中间有着根本性的区别和突破。在康德那里，这种人的超越性活动除了在“哥白尼转向”的人类理性批判的第一层含义上使用外，还具体分别在人类经验（数理科学知识体系）如何可能的建构意义（第二层含义）以及如何不可能的划界意义（第三层含义）上使用。^②前一种是人类理性的合法使用，可以称之为“*transcendental*”（先验的），后一种是要避免人类理性的“逾界”，导致“二律背反”和“幻相”。倘若“逾界”，那就是理性的非法使用，康德称之为“*transzendent*”（超验的）使用。由此可见，这一正宗的“康德解释”完全以康德的知识理论为核心，它的问题意识集中在“经验（知识）作为‘科学’如何可能”以及作为“形而上学”如何不可能。正是在这个意义上，汉语中用

① 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，第283页。

② 参见王庆节：《“*Transzendental*”概念的三重定义与超越论现象学的康德批判——兼谈“*transzendent*”的汉语译名之争》，《世界哲学》2012年第4期。

“先验”（先于经验而又使经验成为可能）和“超验”（超出经验而与经验绝离）这两个译名是恰当的，因为在康德那里，“经验”一词不是在英国经验论的狭窄的感官经验的意义上使用，而是在全部科学知识的意义上使用的。“先验”和“超验”这一对译名不仅表现出康德哲学知识论的核心关怀，而且也精准地揭示出科学的经验知识与非科学而且是糟糕的形而上学“知识”之间的界限。

这一正宗的以知识论为核心关怀的“康德解释”，一直为新康德主义以及受到新康德主义影响的哲学家们信奉并弘扬，这正是海德格尔与卡西尔的达沃斯辩论的重要背景和当时哲学研究的主流。这一解释在当时影响巨大。狄尔泰的哲学工作以及卡西尔的工作，都可被视为这一大潮的一部分。例如，狄尔泰的哲学问题意识，在实质上可被视为康德知识论的延伸，所不同的地方仅在于，狄尔泰力图将康德关于数理自然科学知识的工作，延续到历史人文精神知识的领域。通过对人类“经验”概念的生命生活化理解和通过对人类“历史理性”的批判考察，狄尔泰试图建构出与“自然科学知识”并驾齐驱而又特质不同的“人文精神科学”的知识论和方法论基础。

卡西尔的“文化哲学”也可以被看作是康德知识论在另一种意义上的延伸。在卡西尔看来，人不仅仅是创造科学的“理性动物”，更具体的是在“运用符号”中“创造文化”的“理性动物”。在这种通过“符号”“文化”活动创造人自己的历史、建立作为有机整体的“文化世界”的过程中，人得以成就自身，成为“文化的人”。而正因为人的“符号活动”本身依托意识结构中的“自然符号系统”，即具有先验的符号构造能力，人类文化中的各种现象，不仅科学知识，而且神话、宗教、语言、艺术、历史等，作为一个有机知识整体及其部分，才成为可能。因此，人类的文化知识世界从本质上说就是一个“符号的宇宙”，各种人类文化现象之异同完全在于各种“符号形式”的异同。这种人类文化的世界体系，在人类不断发明、运用各种“符号”的创造性劳作中，展现为一部人类精神文化成长的史诗。正是在这个意义上，卡西尔将他自己的哲学命名为“符号形式的哲学”，又称为“人类文化哲学体系”。用卡西尔的话来说，这才是足以展示人性深度和广度、唯一真正的“哲学人类学”。

海德格尔虽然并不反对，甚至对狄尔泰、卡西尔在哲学人类学方面的工作带有几分欣赏，但他明显不愿将他的关于亲在在世的生存论分析工作等同于狄尔泰或卡西尔意义上的哲学人类学^①，这也是他愿意和卡西尔就康德解释进行公开辩论的内在原因。他明显想要借着对康德哲学核心关怀的重新解释，与当时在哲学上占统治地位的新康德主义及其同路人——哲学人类学划清界限。正如海德格尔在达沃斯论辩中所暗示的那样，无论是新康德主义还是哲学人类学，其本质都是一种价值理论，追求一种普遍的具有“永恒真理”效应的“有效性”，无论这种有效性的保障是来自“纯粹知性”的“至上原理”及其背后的信仰保证（康德），还是来自“生命”和“生活经历”中的“历史理性”（狄尔泰），抑或是来自同时作为人类文化精神之“起点”和“终点”的“先天的符号形式”（卡西尔）。换句话说，在海德格尔的眼中，无论是狄尔泰还是卡西尔，如果按照其设为标杆的知识论“永恒真理”的判准，都应该说是不成功的。即便是新康德主义的知识论康德解释本身，也只能说是在有限范围内的有限“成功”，而这又是由于知识理论所依赖的数理计算理性的本质所决定的。我以为这也就是为什么海德格尔在这里批评以往的“哲学人类学”或者“过于狭窄”、或者“过于肤浅”的原因。

所以，当卡西尔指责海德格尔的“康德解释”以及基础存在论陷入主体主义和相对主义的陷阱时，他实际上是有点“以己之心度人之腹”。卡西尔的“符号形式的文化哲学”带有极强的康德知识论特色。他用设想出来的理想主义的普通性“终点”来保证众多文化现象“起点”的客观性，本来就带有几分一厢情愿，这即便在新康德主义内部，也不被一致认同（他的老师柯亨就曾对之不以为然）。但是，从卡西尔或狄尔泰所推崇的哲学人类学不能真正解决知识的“客观真理性”和“相对主义”的问题，并不能推论出海德格尔的“康德解释”及他的基础存在论不存在这样的问题。海德格尔和狄尔泰、卡西尔一样，都不满意新康德主义通过绝对的“划界”将“知识”局限在“经验”，即纯粹数理自然科学的范围内。所不同的地

^① 参见海德格尔：《存在与时间》，第 10 节“亲在分析与人类学、心理学、生物学之间的区分”，第 45—50 页。

方在于，海德格尔既不是通过卡西尔式的“扩大”，也不是通过狄尔泰式的“修正”康德知识论原则的方式来延续康德的遗产，因为无论是构成卡西尔“符号形式哲学”核心的“文化人”概念，还是构成狄尔泰“解释学哲学”核心的“历史人”概念，都是从康德的“知识人”“科学人”或“理性人”的概念脱胎而来。所以，要真正回答卡西尔站在新康德主义“知识/科学/理性人”的立场提出的“相对主义责难”，海德格尔必须重新发问“什么是人”这个康德形而上学的疑难。

由此可见，海德格尔对康德遗产的“继承”不再是平面式的“外推”或“修正”，而更是向着存在论纵深的“掘进”和“奠基”。也就是说，海德格尔不再接着康德“先天综合判断（自然科学知识）如何可能”的问题意识继续追问，即进一步扩大去发问作为“历史理性”的历史性的精神科学如何可能，或者，作为“符号形式”的文化科学如何可能？海德格尔的问题直截了当。什么“是”知识本身？什么“是”人？我们甚至应该说，在这里至为关键的既不是“知识”，也不是“人”的现象，而是这个“是”，这个“存在”。正是沿着这一发问思路，海德格尔才会说，“对存在者的塑形工作的可能性”和“人类自身在世界历史中的历史性的历史活动的可能性”只能奠基于“人的超越活动之可能性”之上，即人的“存在”和“生存活动”之上，而后者，正是海德格尔“基础存在论”的工作。

三、“知识人”“历史人”“文化人”还是“人的存在本身”？

如果康德的工作和狄尔泰的工作，其可能性都奠基在这个“人的超越活动”或“超越性”上，那现在的问题就在于如何理解这个“人的超越活动”。“超越活动”或“超越性”是一个传统哲学的术语，如我在其他地方所述，康德将之改造并使之成为其哲学的核心术语，他主要在知识论的意义上将之称为“transzendental”，用来说明经验知识（数理自然科学）所以可能或者不可能的条件，诸如时空先验直观形式和先验范畴，所以又称“先验”。在《存在与时间》与其后的“康德解释”中，海德格尔借用了康德的这个概念，但并没有接受这一概念背后隐藏的“知识人”的形而上学预设，而是将之改造，甚至在某种程度上回复到这个词在中世纪基督教神学形而上学的“原义”和传统，即“超越”与“超越论”的传统并赋予其全新的解释。^①

海德格尔将人理解为“人的超越活动”，这一方面和康德所强调的“人的知识理性活动”、卡西尔所强调的“人的符号文化活动”、狄尔泰所强调的“人的历史精神活动”有着密不可分的传承关系，但另一方面，正如前面所说，海德格尔的不同在于，他不是在同一个层面上的“扩展”，而是在更深层次上的“奠基”。海德格尔将“Transzendenz”解释为“超越活动”，而“超越”就是“越出”，“溢出”，就是《存在与时间》讲的“Existence”或者这个词的词源形式“Ek-sistenz”，就是“生存”。

在这个背景下，康德所谓的“人的科学认知（经验）活动”也是“人的超越活动”中的一种。但人的超越性活动不仅是科学认识活动，还包括“精神历史活动”和“符号文化活动”等。所以，在海德格尔“超越活动”或“超越性”的概念中，就不仅包含了康德知识论的问题意识，狄尔泰历史精神科学的问题意识，也还包含有卡西尔的符号形式的文化哲学的问题意识，以及超出“理性人”“知识人”的概念，将人理解为包含全部“情感”“情绪”“意志”“欲望”“肉身”等诸如舍勒所提倡的“质料”和“人格”理论等。从人的“先验性”到人的“超越性”，我们看到，这种对康德哲学解读和解释上的一字之别，就导致了康德哲学主旨与遗产把握的天壤之别。现在，核心问题不再是“人的经验活动”即“科学认知活动”如何可能以及如何不可能，而是“人的超越活动”如何可能以及如何不可能。所以，海德格尔的《存在与时间》将康德的《纯粹理性批判》的“先验感性论”和“先验分析论”改写为亲在在世的“生存论分析”也就不足为奇了。

海德格尔的亲在生存论分析不同于康德的先验感性论与先验分析论的地方，不仅仅在于海德格尔不再

^① 王庆节：《超越、超越论与海德格尔的〈存在与时间〉》，《同济大学学报（社会科学版）》2014年第1期。

认同康德将作为主体的“我”设定为“认知的我”。这个“我”，无论是在“直观感觉”主体还是在“范畴概念”主体的意义上，都已经不具备存在论上的源初性。在海德格尔那里，作为生存—超越活动的我，从一开始就不是和“客体对象”，和“他人”对置而立，不是通过这种对置再去认知对象和他人的先验自我。这个“我”的源初意义指的是在世界之中与他人共在的“亲在”，是“Dasein”。这个亲在是前理论、前概念、前认知的存在活动，他在物与我、自我与他人分离之先就已经是活生生的、活泼泼的、生生不息的生存超越活动了。一边是先验的“认知自我”的分析工作，一边是超越的“生存论亲在”的分析工作，分别用康德和海德格尔的话说，他们一个是使“先天综合判断”，即我们的科学知识“成为可能的”“先验哲学”，另一个则是使“非亲在的存在论”（自然科学知识）以及“历史性科学知识”两者都所以可能或者为之奠基的“基础存在论”。十分明显，当海德格尔引述晚年康德，将“人是什么”的问题置于另外三个问题之先时，就已经将所谓的康德“第四批判”置于首位了。而这样，他就把康德的“为形而上学奠基的解释”放在了位于“知识论解释”之先的基础位置上了。^①

四、“先验演绎”与“超越论\生存论分析”

在海德格尔看来，随着康德的疑难索问被推进到这儿，我们就来到了最首要的问题上，即究竟什么使得“人的超越活动”成为可能？这也是前面所引的海德格尔所谓的“迄今为止其本身还没有被展开出来的疑难索问”一系列问题中的第一个，也是那最重要的问题。关于这个疑难，海德格尔给出的思考方向为：展开存在之领悟的可能性。如果我们将这个问题分解一下，它就包含两个方面：一是“能否展开”的问题，二是如果能，那么“如何展开”？

关于第一个问题，正统的新康德主义的“康德解释”断然拒绝这种可能性，因为这涉及人类理性认知的绝对界限。在此界限范围之内，是先验理性保障的科学知识，若超出此界限之外，则进入“超验”（transzendent）。此乃先验理性的非法误用，康德称为“先验幻相”。在这个领域中，唯一还称得上是知识的是“道德知识”，这即是“实践理性”的范畴。如果自然知识靠先验理性来保障其普遍真理性、有效性，那道德知识呢？正如先验科学知识通过“先天综合判断”体现出来，道德知识通过绝对的“定言命令”来体现。虽然道德知识通过人类的实践理性而达成，但其真理性的最终保证要靠关于上帝存在的信仰。这就是康德名言“我必须扬弃知识，以便为信仰留下地盘”^②的真实含义。但若这样，那就涉及前面所说的关于“存在之领悟”如何打开或如何可能的问题。

我们知道，康德有一个上帝存在的伦理学证明的思路。这个证明基本是说，因为我们人类行为遵守的伦理规律、道德律令以及在其中包含的道德义务是绝对的和无条件的“善”，而我们的理论理性不可能在界限之内为之提供完备的“证明”；又因为我们人类道德生活是实实在在的存在且不可以想象其不存在，所以必然有一全知、全能和全善的上帝存在，作为我们道德上“善的生活”的保障。但如果仔细想来，这里的“论证”实际上包含一个循环。它先假定了道德行为与伦理律令的“善”的无可怀疑的存在，然后用这个人类行为的“善”去反证上帝的“存在”，最后再用这个“上帝存在”来保证和要求人类行为之道德性的绝对性和普遍性。人们一般认为，康德的这个上帝存在的“伦理学证明”仅仅适用于伦理学和宗教哲学的领域，它仅仅被用来保证人类道德知识在绝对规范性意义上的“永恒真理性”和上帝存在的信仰，但这个“证明”在“纯粹理性批判”的“先天综合判断”的范围内无效。这是因为康德意义上的“先天综合判断”或科学知识的“永恒真理性”，不能取决于上帝的信仰，而必须取决于纯粹理性内部的批判。

具体说来，关于“先天综合判断”的理性批判主要取决于《纯粹理性批判》的“先验演绎”中的“主

^① 关于康德哲学“第四批判”，康德哲学的解释者们有着不同的解读。例如，卡西尔曾说康德未竟的“第四批判”就是他在《符号形式的哲学》中所进行的“文化现象学”。美国学者 Calvin Schlag 说是《理性界限之外的宗教》。法国哲学家 Deleuze 则说尼采在哲学上所做的工作实际就是康德的“第四批判”。明显，海德格尔在这里借康德晚年提出的“第四个问题”给出了他自己的“论断”。

^② 参见康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2011年，第二版前言，BXXX。

观演绎”和“客观演绎”。正因为这样，康德自己以及后来的主流“康德解释”才会特别看重“先验演绎”在《纯粹理性批判》一书中的分量和核心地位。但是，康德本人对《纯粹理性批判》一书中“主观演绎”和“客观演绎”部分前后作了修改，并由此导致全书第一版和第二版之研究思路的不同。所有这些，加上“先验想象力”和“图式化”学说在先验演绎中的核心角色被“边缘化”等，在我看来，恰恰表明了康德本人对这一“演绎论证”的“永恒真理性”的犹豫、不自信甚至怀疑。我以为这里的关键并不在于究竟是“主观演绎”还是“客观演绎”，“心理主义”还是“逻辑主义”的孰主孰次，换句话说，这里的实质不在于这样的“演绎”本身在知识论层面上**如何可能**，而在于它根本上或在“存在论”上究竟**是否可能**。后来的数学家和逻辑哲学家哥德尔的成就实际上就是企图用数学的语言去说明这一康德主义企图的根本性破产。

所以，真正说起来，康德纯粹理性的“先验演绎”所遵循的方法与上述康德的所谓“上帝存在的伦理学证明”并无二致。在那里，我们用道德行为的存在，严格说来，是善之不存在的不可能性，去“一跃”而论证上帝存在的必然性。而在这里，我们用“数理科学知识的真理”之为假的不可能性，先去证明科学理性的“先验真理性”；接着反过来，我们再用这种“先验理性”的“真理性”，去保证科学知识的真理性。这背后实质上是一个形式逻辑的问题，即从逻辑后件的不能为假出发，试图推论出整个逻辑判断的真。如果换用知识论的说法，这是在用经验现象的事实性或者甚至可能经验的事实性，去推断某种超出经验范围、但又使得经验成为可能之物的存在及其普遍真理性。后世的哲学家们将此称为康德的先验论证方法，并将之称为康德《纯粹理性批判》中“先验演绎”章乃至全部康德论证的核心。但也有不少哲学家认为，这一先验论证是不能成立的，其实质是将要证明的结论预设在了论证的前提之中。^①

卡西尔明显不认同这样一种对康德先验演绎的批评，尤其是对康德的《纯粹理性批判》第二版修订之后的先验演绎的责难。而且，正是由于卡西尔认同康德对科学知识真理性的先验演绎，他才会据此批评海德格尔作为亲在在世之生存论分析的基础存在论缺乏“永恒性真理”以及陷入了“相对主义”的泥淖。所以，当海德格尔在此响应卡西尔的时候，他不仅要进行一项“否定性”方面的说明，即说明卡西尔据以批评他的那个基础或者新康德主义的所谓康德解释的“正道”实质上是走不通的；他还指出了这种“走不通”的根本原因在于，包括卡西尔在内的全部新康德主义对全部康德学说的本质定位都是狭窄浅薄的，误导性的，甚至是错误的，因为这种解释将康德哲学的精髓理解为仅仅是一种知识理论或判断学说，其目标在于追求达到一种判断式的真理。

更进一步，我还想指出，海德格尔在达沃斯论辩中想达到的目标除了上述“否定性”的层面，即新康德主义康德知识论解释不可行之外，还有着更加“肯定性”的一面，即他在康德《纯粹理性批判》的学说中看到了一条“隐线”，这条隐线将借助于把康德学说的主旨解释为存在论而不是知识论，即去发问：（人的）“超越性生活”如何可能？而不仅仅是（人的）“先验性知识”如何可能？当然，在海德格尔看来，唯有沿循这条路线，不仅康德《纯粹理性批判》中讨论的一系列重要问题，例如感性与理性问题、判断与范畴问题、现象与本体、先验想象力问题、图式化问题、先验幻相以及物自身问题等，才不至于支离破碎，被后来的解释者们随意肢解和边缘化。而且更为重要的是，康德作为“第一人和唯一的一个人”“曾在上面行进过一段的”那条“存在与时间”道路，才能得到真正的彰显和打开。这也就是说，上述两种不同的康德解释的发问方式和问题意识，造成了存在本身的时间式的展开方式，即存在之领悟的本质性不同。按照我的理解，这也就是上面引述的海德格尔澄清他的“康德解释”之问题意识那段话中第一个也是最重要问题的真正含义。

^① 关于这个问题，可见海德格尔《存在与时间》43—44节中关于“真理与实在”的讨论，又可参见 Stern, R. (ed.), *Transcendental Arguments: Problems and Prospects*, Oxford: Oxford University Press, 1999; P. F. Strawson, *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's 'Critique of Pure Reason'*, London: Methuen, 1966: 97-112; S. Stapelford, *Kant's Transcendental Arguments: Disciplining pure reason*, London: Continuum, 2008; K.O. Apel, "The Problem of Fundamental Grounding in Light of a Transcendental Pragmatics of Language," in *Mind and World*, 8: pp. 239-275.

五、“康德解释”作为海德格尔形而上学疑难发问的“避难出路”

海德格尔后来将他所开辟的那条至今仍为正宗的“康德解释”所排斥的形而上学疑难索问道路称为“避难出路”，而这条道路，海德格尔说，“……引导我们，从《存在与时间》的发问视野来阐释《纯粹理性批判》，然而事实上，这就将康德的问题置放在一个他所陌生的，尽管是以其为前提的发问之上”^①。这里，海德格尔想要表达两层意思：第一，什么是“康德的问题”？康德的真正问题首先既不是人的“能够”、也不是人的“应当”、更不是人的“希望”这些一般康德解释所理解的三大批判所要处理的哲学人类学的问题，而是所谓康德“第四批判”所要回答的问题，即“人是什么”^②。我们知道，这已经是海德格尔亲在生存论分析的核心问题。第二，那个所谓的康德问题“被置放在其上”，甚至康德本人还陌生的问题之问题究竟是什么？换句话说，康德自身问题“以其为前提的发问”指的是什么？显而易见，这里说的是关于“存在者的存在本身”的发问，即海德格尔的“存在问题”。因此，我们不妨说，正是在这一点上，海德格尔的“哲学人类学”作为亲在生存论分析的基础存在论有别于以康德主义为代表的其他各种哲学人类学。这种区别的要害，第一就在于用亲在“在—世界—之中—存在”之生存论分析取代了知识人的“认知活动”之分析，其中包括“先验感性论”与“先验逻辑论”之分析。第二点的区别与第一点密切相关，即康德主义的以“知识人”为起点的发问，阻碍和遮蔽了康德看到“人的问题”背后的“存在问题”，而海德格尔“存在人”的发问，却直接引出了“存在问题”的开显。这一开显，在海德格尔看来，就“瓦解”了从“判断”和“知识”层面上发问真理问题的基础。另一方面，更具有积极意义的方面是，随着这一瓦解，它倒是触发我们去思考那发问“真理”“普遍”“客观”“永恒”这些“价值”得以成立的源头，从而通过对亲在的生存论分析工作，进入或者深入到对“形而上学疑难”的奠基工作。而这后一项工作，正是海德格尔在《康德与形而上学疑难》中要进行的事业。

（责任编辑：盛丹艳）

Is Heidegger's Fundamental Ontology A Philosophical Anthropology?

—— On a Cassirer's Charge against Heidegger's Kant's Interpretation in Davos

WANG Qingjie

Abstract: In the well-known Davos debate, Cassirer charges against Heidegger in saying that Heidegger's "Kant's Interpretation" and his "fundamental ontology" belong still to philosophical anthropology and relativism. The present essay attempts to explain and to argue, through a detailed textual reading and analysis of a key paragraph in the "records of the debate," that Heidegger's existential analysis of Dasein should be seen as a re-opening of the metaphysical problematic in our contemporary age. It does not essentially belong to any kind of philosophical anthropology. Rather, it opens, by the way of asking the problem or the question of Being itself, a real possibility of going beyond and overcoming all the traditional philosophical anthropologies. In contrast, Cassirer's criticism against Heidegger's ontological Kant's interpretation and his following the Neo-Kantian epistemological way of interpretation of Kant, make himself still staying on an ontic level of philosophical thinking and thus finally falling back into a trap of philosophical anthropology. Because of this, Heidegger concludes that Cassirer cannot catch and understand the real significance of Kant's questioning of the metaphysical problem and of his laying the very ground for the real metaphysics of Being.

Key words: Heidegger, Kant, fundamental ontology, philosophical anthropology, problem of metaphysics

① 参见《康德与形而上学疑难》，第四版序言，第2页。

② 参见海德格尔：《康德与形而上学疑难》，第4章“形而上学奠基的一次复返”，第204—218页。