

# 论海德格尔思想之 “Dasein”概念的翻译窘境

张 柯

**内容提要** 如何理解并翻译海德格尔的“Dasein”概念是一个难题,特别地,当海德格尔宣称“‘Dasein’是不可译的”,这就将我们的翻译实践工作推向了一个窘迫境地。何以不可译?不仅因为海德格尔对此词的赋义迥然有别于其传统含义,更是因为 Dasein 一词的意义乃是理解海德格尔整体思想路径的关键。若能对此有所领悟,则我们就能从此翻译窘境中看到其中隐藏的积极意义。

**关键词** Dasein 实存 存在论差异

张 柯,贵州大学哲学系副教授 550052

自汉语学界对海德格尔思想的引介开启以来,一个难题就已经不可规避地纠缠于这一进程中:我们究竟该如何翻译海德格尔思想中的“Dasein”一词?学者们已经提出了多种解决方案,如“亲在”(熊伟)、“此在”(陈嘉映)、“缘在”(张祥龙)、“达在”(陈天庆)等译名,亦有学者建议悬置不译(叶秀山)。译者之间的争执挑明了——一个基本事态:迄今为止汉语学界尚未对此译名问题达成共识,而这种共识之所以难以达成,原因倒不在于译者各自对此问题之领会的用力方向或程度之别,而或许在于对“Dasein”这一词语的领会乃是理解海德格尔思想宗旨的关键(对此判断的阐释将在下文中展开)。更具体地说,此词之所以难译,实在是因为它既旧又新,即它不仅是德国哲学的一个传统词语,同时又被海德格尔赋予了复杂而

深刻的新意。那么我们所面临的一个翻译窘境就在于:即使我们能深刻领会和把握海德格尔对此词所赋予的新意,但由此而来的相应译名必然又与此词在德国哲学传统中的释义相抵触。这无疑是一个难题,是以陈嘉映先生对某些译名有如此质疑:“在康德那里,在黑格尔那里,我认为同样可以把 Dasein 译作‘此在’,但我们在那里也可以译作‘亲在’吗?我们愿意把德国人时时在说的 da 译作‘亲’吗?‘这样的译名太偏重于一个概念在一个哲学家那里的特定用法,而不是一个语词在一种语言里的基本用法’<sup>[1]</sup>。”

但这一质疑本身也需要被质疑:如果海德格尔对“Dasein”一词的赋意的确迥然有别于传统意义,甚至,如果不把这种差异着重显现出来,就有可能两头落空,那么我们究竟是否有必要坚持以一个译名一

本文系贵州大学引进人才项目“海德格尔与德国哲学”[2008(003号)]阶段性成果

以贯之？

但这还不是我们面临的根本窘境。最大的窘迫来自海德格尔本人的以下断言：“Dasein”是不可译的！

在海德格尔全集第 49 卷《德国唯心论的形而上学》中，海德格尔对“Dasein”概念的释义问题有一番清晰而深刻的阐释，不仅着力强调他对“Dasein”一词的使用“不同于以往任何一种习见意义”，甚至指出，“这里‘Da-sein’所意谓者，对于西方历史迄今为止仍是未被经验的……在这种意义上——《存在与时间》正是依此来思 Da-sein 的——‘Da-sein’这一词语是不可译的(unübersetzbar)”<sup>[2]</sup>。

倘若我们直面这种窘境，我们就必然会有更深的疑惑：即使我们放弃了一以贯之的译名策略，仅就海德格尔的“Dasein”概念而言，我们究竟是译还是不译？如果德国读者在阅读海德格尔之“Dasein”文本时都需要阐释性地解读，我们究竟有何标准来裁定译名之合理性<sup>[3]</sup>？

对于海德格尔而言，这种“不可译”无疑是指，那个始终未被西方历史经验的、始终要求被重新提问与理解的问题仍然处于昏暗之中，仍然拒绝“让渡自身”(sich übersetzen)，仍然要求着我们去更进一步洞悉其中未曾启明之处。

那么，问题的关键就在于，海德格尔究竟为此词赋予了何种新意，为何不用它词而用这个词语来阐释思想？为了阐明这种“新意”，为了澄清何以选定这个词语来转释新意，显然有必要先弄清楚，“Dasein”之旧意如何。唯有这一基地被清理出来，我们才能进而把握其之意义并对我们的处境有所反省——其何以不可译以及这种“不可译”究竟意味着什么。

### 一、“Dasein”在德国哲学中的传统含义

根据《哲学历史辞典》，沃尔夫首先用 Dasein 来翻译 existentia(“实存”)，尽管他更多地是用 Existenz(此系 existentia 的德语化转写)或 Wirklichkeit(实际性)来翻译 existentia，但 Dasein 却从此成为德国哲学的一个重要词语。沃尔夫是在潜能与现实行动之联系中来理解 existentia 的，并将其把握为“可能性的实现”：可能性是遵循不矛盾律的可思想性；所谓实际的(wirklich)，既在彼此相继的物之序列中有其充足根据，又在整体上被规定。沃尔夫以 Dasein 来对应 existentia 的做法影响了此后一批德国哲学家，如鲍姆迦登同样将 Dasein 与 existentia 等同看待，他以更

精炼的方式将 existentia 阐释为一种关于“某物”的整体规定：只要它当下如此存在，它就不仅是从其内在的可能性而来获得自身而且是可彼此相与的。

与沃尔夫学派的观点相反，克鲁休斯指出必须区分“物的实际的 Dasein”与它的作为“思想观念中的纯存在”的“可能性”。因为，当我们把某物表象为实存着的，我们的理智存在就会迫使我们，除了思考物的形而上学本质，也还要去思考切合它自身的“何处与何时”(ubi und quando)并如此将其处置为实际的。“因此实存是物的这样一种谓词，借助于它，我们能够思想观念之外，在任何处所、任何时间都能发现物”。据此，我们可以说，“实际性的特征最终总是[显现为]在我们理智之中的感觉”，亦即，所谓 Dasein，只有依照着普遍有效的、综合的、不可分割的时间和空间标准，它才能作为一种本质上归属于理智的“实存之抽象”而得到思考。门德尔松持有相同的观点：在我们的理智中，可能性与实际性一直都有“令人不安”的分歧，我们从来都不能将物的所有可能的规定性一一阐明，因此偶然之物的 Dasein 只能是来自经验。

康德对哲学思想中概念与实事之混淆感到不满，为此提出了他的逻辑抗辩：在对象之概念与对象之 Dasein 之间存在着无例外的差异。所谓“实在性”(Realität)乃是“实事确定性”，因而可以说，所有实存者都有一特殊的性质，但是 Dasein 却不能在这种一种“实事确定性”意义上从某物之单纯概念中推导而出，因为实际之物并不比可能之物包含更多谓词。如此则概念之规定并不增益对象，而只是表明了它与有限认知能力的关系——作为模态范畴，Dasein 不应被解释为物之谓词意义上的可能性之完成，而应是“对物之全部谓词的定位”。这样一种实存判断的定位被限制于与经验相关联的知觉之被给予性之上，在此意义上是主观综合的，因为“知觉……是实际性的唯一特征”，且“我们对物之 Dasein 的认知”追随于知觉的进展。所以“Dasein”不应被视为与物之概念相联系的对物之特质的思想，而应是——按照与现象之经验关联的规则的规定性——“实事自身的绝对位置”。就意识自身而言，它包含“一个思维主体自身活动的单纯智性的表象”，即在自身中直接包含了主体的实存，但对时间中的主体之实存规定“还没有任何知识”。由于道德规则直接联系于我们实存之意识而成为纯粹理性之事实，我们就有理由，“完全先天地着眼于我们自身之 Dasein 将我们预设为立法的、

以及对这种实存本身也予以规定的”。

康德割裂意识能力的做法遭到了雅各比的反对。为了调和思想与生活之间的冲突,雅各比试图规避对物进行单纯解释的片面性,强调“应至为谨慎地去看,人类如何存在,如何概念性地或非概念性地存在”,因此他认为,“研究者的最大功绩”就在于“去揭示 Dasein,去开显 Dasein”,这意味着要去解释其与生俱来的生活之理解。赫尔德与哈曼同样反对康德理性批判中的逻辑分裂。赫尔德质疑如下做法的正确性:将物之作用奠基于人,亦即,“将我们 Dasein 的感官之感觉奠基于一种知性行为”。毋宁是,赫尔德指出,知性行为依赖于活生生的 Dasein。哈曼则认为,思想乃是“我们之实存的最偶然和最抽象的模式”,“信仰”或“感觉”与对实际性的知性把握是截然对立的,因而,“我们本己的 Dasein 和所有外在于我们的物之实存必须被信仰而不能以任何别的方式来澄清”。

迈蒙尝试构造一种寻求直观与知性的同一根的“联合体系”。由此而来,为了克服归摄理论,他将感性形式的根源置放于统一与区分的反思概念中,通过这一反思概念的图式化,时空之直观得以形成。迈蒙因此提出了三种彼此区分的 Dasein 类型:外在或内在于我们的感性之 Dasein 以及智性之 Dasein;而这又是与其对时间的三种规定相联系的:时间点、时间之顺序以及时间之持续。特定的时间点限定了所有 Dasein 的个体性,时间顺序限定了 Dasein 可能的差异性,时间持续则导致了主体的同一性。因而,时间乃是 Dasein 的前提条件,另一方面,被给予的 Dasein 又是时间之经验确定性的前提条件。

康德的模态范畴理论是对思维与对象之对比的规定,这引致了黑格尔的反对。黑格尔就此批评道,一方面这割裂了 Dasein 与概念的关联,另一方面这使得我们能洞察到康德思想的基本原则:“康德恰恰没有思考概念与存在的综合,或者说去概念式地把握实存,亦即将实存设置为概念。实存对他来说是绝对的异于概念的它者”。为了规避这一错误,黑格尔将 Dasein 理解为“存在与无的单一的统一存在”。作为其矛盾之扬弃的结果,它是“有一种确定性的存在”或者“质”,它在实在与否定性中展开自身。在其自身反映中,在一种经由矛盾之扬弃而得到的调谐中,它是存在者或某物,既与其自身同一又与其之异者存在(sein Anderssein)相联系。作为对它者存在的调谐,这种联系是对它者存在的扬弃,只要这种外在

的它者是以如下方式成为某物之明确性的:恰恰在与其它者的疏离中保持自身并且通过与其它者的隔离来规定自身。

谢林寻求存在的纯粹的无限制性,因而进行了如下的区分:“所有这些被使用的词语 Sein, Dasein, Existenz, Wirklichkeit, 所表达的意思几乎是完全一致的。然而很明显,‘存在’(Sein)这个词表达的是纯粹的、绝对的设定存在(Gesetzsein),相应地,从词源来看 Dasein 意味着一种被规定的、受限制的设定存在。……存在表达的是绝对者, Dasein 却一般地是一种被规定者,实际性,以一种特定方式、通过一种明确的规定,表达着一种被规定的设定存在。与世界整体关联的个别现象有实际性,现象之世界本身即 Dasein,然而绝对规则乃是‘我’(Ich)”。作为绝对知识的不可觉察的无区别性(Indifferenz),存在与认知的无矛盾的统一性首先为这种区分提供了最终根据。对这样一种知识之可能性的探究也同样着眼于绝对和有限的区分,导致了理性的绽出式(ekstatische)的自身否定,并且因此走向了,在“依旧非概念性之先天”意义上,作为“单纯实存着的”纯粹的“如此”(Dass)<sup>[4]</sup>。

综上所述,德国哲学对 Dasein 概念的规定可以粗略地分为两种模式:以沃尔夫为起点,强调 Dasein 与 Existenz, Wirklichkeit 的统一性——对可能性的实现;以克鲁休斯为起点,强调可能性与实际性的区分<sup>[5]</sup>。然而需要指出的是,一方面,这两种模式并非截然对立,可能性是“什么——存在”(本质),实际性是“如此——存在”(实存),沃尔夫模式并非不区别此二者,而是强调后者乃是前者之“实现”;另一方面,克鲁休斯模式之区分可能性与实际性,实质上是将 Dasein 归之于理智。那么这两种模式所争议的焦点就在于:“本质”与“实存”,何者具有优先性?作为可能性之“实现”,只要某物实存着,其已经是对可能性的实现,而不是从可能性推导而来,因而沃尔夫模式强调的是“实存”的优先性。与之相对应,将 Dasein 归之于理智,或将其视为“知觉之被给予性”意义上的“主观综合”,最终仍只是肯定了“本质”对于“实存”的优势地位。这种争论无疑是对形而上学史上柏拉图与亚里士多德之争执的一次大规模的开展与回复,然而我们在此无意于展开一番哲学史的讨论,只需预先指出下面一点即可:这种争执——本质与实存之区分——对于海德格尔本己思想之构成以及其对哲学史的阐释工作都是关键性的,鉴于前期海德格尔

对于实存问题的高度强调以及其通过实存来规定 Dasein 的思路,我们对海德格尔之 Dasein 问题的探讨就有了一个真实的切入点<sup>[6]</sup>。

## 二、海德格尔对“Dasein”的规定

对于“Dasein”一词的传统含义的清理工作使我们赢得了这样一种洞察:“Dasein”问题直接指向“实存”(Existenz)问题。是以当我们看到海德格尔在《存在与时间》中强调,“Dasein 之本质(Wesen)在于它的实存(Existenz)”,我们就能稍释疑惑,海德格尔何以要选定这个词语。

在“《形而上学是什么?》导言”一文中,海德格尔明确交代了他选择 Dasein 这一命名的初衷:“为了用一个词语既表示存在与人之本质的关联,又表示人与存在本身的敞开状态(Offenheit)(‘Da’)的本质关系,我们选择了 Dasein 这个名称,以之意指人之为人所置身于其中的那个本质领域。……我们以‘Dasein’所命名的是这样一种东西,这个东西就是首先作为存在之真理的处所(Stelle)也即地方(Ortschaft)而被经验、进而相应地被思考的东西。普遍地贯穿《存在与时间》这部论著,在‘Dasein’这个词中所思及的是,这个问题已经由该书第 42 页上的一个主导命题给出了一个答复。这个主导命题是:‘Dasein 之本质在于它的实存(Existenz)’。……在《存在与时间》中,‘实存’意味着什么呢?这个词指的是一种存在方式,而且是指这样一个存在者的存在,这个存在者为存在之敞开状态保持敞开,它由于忍受着这种敞开状态而立身于此种敞开状态中”<sup>[7]</sup>。

此外,在《关于人道主义的书信》中,海德格尔又特意对“Dasein 之本质在于它的实存”进行了一番疏解:“因此,说到底,当我们把人之人性规定为绽出之生存时,关键的一点就是:本质性的东西并非人,而是存在,即作为绽出之实存的绽出状态之维度的存在。然而,这个维度并不是众所周知的空间性的东西。毋宁说,一切空间性的东西和一切时间—空间都是在此维度中成其本质的,而存在本身即作为此一维度而存在”<sup>[8]</sup>。

但是为何海德格尔要用“Dasein”一词来阐发完全不同的新意呢?因为,即使在“Dasein 之本质[显现](Wesen)在于它的实存(Existenz)”这一警句中,思想仍有遭遇双重误解的危险。

一方面,在形而上学历史中,实存问题已经不复

保持其在希腊思想特别是亚里士多德思想中的本真力量,而是被思为“作用的现实性”,实存问题也就因此不复保持其与本质问题的“差异”,而只是从作用角度被思为对存在者之本质的归属。如此,传统所说的“实存”(existentia)只是“现成存在”而已,“而现成存在这种存在方式本质上和具有 Dasein 性质的存在者的存在方式了不相干”<sup>[9]</sup>。一般看来,Existenz 仅仅是 existentia 的德语转写而已,但海德格尔却特别强调,Existenz 仅仅用于对 Dasein 之存在的规定,不能被理解为现成存在,否则就不会洞察到,“实存是通过回溯到 Dasein 之绽出因素(das Ekstatische des Daseins)而被思考的,意在解释与存在之真理有着别具一格的关联的此之在”,更不会看到《存在与时间》的实存问题“只是服务于一种形而上学之克服的准备。所有这一切都处于生存哲学与生存主义[存在主义]之外;……它坚持于对形而上学的根本性争辩”<sup>[10]</sup>。换言之,海德格尔在《存在与时间》中以 Existenz 来规定 Dasein,绝非是为了构建一种生存哲学,而是指向存在之真的维度。

另一方面,Dasein 也绝非仅仅就是人。毋宁是,唯有已经绽出式地如此存在(sein da),人才成其为人。所以,Dasein 所指向的问题,绝非人的现成存在,而是“贯穿人之本质的存在之真理的维度”<sup>[11]</sup>。所以,“Da-sein 更多地是这种方式(Weise),即敞开(Offene)与敞亮(Lichtung)如何显现(west)的方式,在这种方式中‘存在’(das Sein)作为被照亮者而向人之领会开启自身”,而“Da-sein”之“Da”就“恰恰意味着为了存在的敞亮”<sup>[12]</sup>。如果无能于看到这一维度,关于 Dasein 的思考就会被误解为一种“人类中心论”,而这种误解的发生也恰恰对此有所披露:这里‘Da-sein’所意谓者,对于西方历史迄今为止仍是未被经验的。

海德格尔对“Dasein”一词所赋予的新意全在于此,即这种未被经验的事情是一种“震惊”:“在西方思想史上,虽然存在者之存在从一开始就得到了思考,但存在之为存在的真理却还是未被思的”<sup>[13]</sup>。这种“未思状态”根植于“存在论差异”的被遗忘状态,即形而上学一直在思考存在者之为存在者,却始终未曾思及存在本身(作为存在的存在)。而这种“存在论差异”却又根源于 Da-sein,因为“存在与存在者之区别前存在论地(亦即缺乏外显的存在概念)潜于 Dasein 之实存之中而如此存在。Dasein 之实存基于时间性而包含了存在领悟与对存在者之施为[这两者的]直接统一。”<sup>[14]</sup>

“存在论差异(存在与存在者之区分)如此存在”,何以如此?无非是,“存在”通过自身之显现(作为存在)而与存在者相差异,这一“差异”不是作为“什么”(Was)而是作为“如何”(Wie)而显现为“如此”(Da),否则,通过“什么”而得到把握的“存在”无非仍只是从存在者角度而来的“存在者之存在”罢了。

“人之全然定调于存在自身,这必须通过‘存在论差异’的命名来加以经验,也就是说,唯当存在问题自身作为问题被唤醒[这种‘全然定调’(Durchstimmtheit)才能被经验]。然而,另一方面,鉴于对形而上学的克服(第一起源与另一起源之间的历史性传递),‘存在论差异’必须在其对 Da-sein 的归属中得到阐明。由此看来,存在论差异进入了一种——毋宁说是唯一的——Da-sein 自身的基本结构之形式中”<sup>[15]</sup>。后期海德格尔的这番话终究乃是一种提醒——对 Da-sein 的思考要根据其“自身的基本结构之形式”来予以展开<sup>[16]</sup>,对此“基本结构形式”的解读之关键是对被破折号所牵系的“Da”与“Sein”的整体之“如何”的洞察:在思想之基本问题——“存在自身如何显现”中,依然有“Da-sein”之“如此”与“如何”的问题,唯有基于这种“基本结构形式”我们才能有“历史性”与“意义”的问题。

对这一“如何”的洞察驱使思想去完成一种转变,即从形而上学的主导问题“转向思想的基本问题”。“存在者是什么”是形而上学的主导问题<sup>[17]</sup>,而思想的基本问题乃是存在自身之真的问题:“存在自身(Seyn)是如何显现的(Die Grundfrage: wie west das Seyn?)”<sup>[18]</sup>。作为从“什么”到“如何”的转换,从主导问题向基本问题的转换唯有通过“存在论差异”这一“通道”才得以可能<sup>[19]</sup>;而“存在论差异”却又归属于“Da-sein”,因为唯有存在被“如此”(Da)敞亮(这种敞亮本身亦是一种无化),存在才得以显现,才有与存在者之在场状态相差异的存在自身之真问题即存在之意义问题,“自身性(Selbstheit)首先来源于如此一存在(Da-sein)的奠基,Dasein 却在唤去(Zuruf)中实现自身为从属者的本己化(Ereignung)。因而自身的开敞与奠基是来源于存在自身之真理并成为存在自身之真理的”<sup>[20]</sup>。

那么,只要形而上学坚持追问存在者之存在而无能于去思存在自身之真,海德格尔的断言——“这里‘Da-sein’所意谓者,对于西方历史迄今为止仍是未被经验的”——就是成立的,那么,仅仅以实存问

题来规定“Da-sein”就仍然是不充分的,如此,海德格尔赋予了此词以彻底的转释意义。在这个意义上,“Da-sein”的确是不可译的,不仅因为其确立着西方思想的限度,更在于这一位置的基本性,它拒绝让渡自身(sich übersetzen)。

### 三、反思

若我们能认真体察后期海德格尔思想文本对“Dasein”的反复探问,我们就逼近了这样一个洞察:以 Dasein 问题著称的《存在与时间》的提法绝没有作为代价而被放弃,反之,可以说,鉴于 Dasein 与存在论差异、存在自身之真、存在之意义问题的根本关联,可以说,如何理解“Da-sein”的“基本结构之形式”乃是理解海德格尔整体思想路径的关键。作为“如此一存在”,“Da-sein”问题是存在之意义问题(存在之真理问题)、存在论差异、本质与实存之区分等关键问题的聚合点和透射区域。这也同时意味着,相对于传统含义,海德格尔对“Dasein”之规定的全新之处恰恰在于他赋予此词以思想之基本词语地位,以至于若不能对此词之意义有真切体察就不能真正把握海德格尔思想的整体路径;反之,若无能于对海德格尔思想之整体性有深刻洞察,也很难对此词之意义有真切领会。

那么,此词在海德格尔思想中的“不可译”之困难就在于其“牵一发而动全身”,甚至要“整个哲学系统来支持它”(叶秀山先生语)。那么就有重提“Da-sein”汉译问题的必要性。此必要性在于这样一种基本洞察,即,我们绝不可认为,摆出种种相关译名并听任这些译名处于彼此争执之中就已解决了问题。倒不如说,种种译名或翻译策略之间的争执仅仅意味着,我们刚刚开始将自身置于对此问题的“发问”(fragen)进程中。

那么,我们这里所问的问题之指向就不是去对相关译名以及翻译策略进行一种单纯裁定,而只能是对一种处境的揭示——在不可译却又必须译的两难中,我们必须对问题保持“开放”,向一种警醒始终“敞开”:“任何一种翻译都是转释(Umdeutung)并且,一旦一种翻译固执于自身,它就立刻成为误解”<sup>[21]</sup>。

最终,这一翻译困境所能展现的根本意义就在于,我们能否真正体贴我们的处境,从此处境而来,我们探问这样一种可能性:我们对海德格尔之“Da-sein”的翻译能否“仅仅”成为一种“转释”而非“误

解” ,唯有从有限的转释而非无根的误解出发 ,我们才有可能让所欲转渡之问题生发本己之意义。无论如何 ,这样一种可能性必然植根于一种“飘摇”中 ,它无意于固执某个单纯译名 ,而是听任自身被摆置于追问之途 ,向问题之丰富性保持开放 :Dasein 绝非仅仅就是人 ,但是 ,Dasein 之问题最终也仍然就是“人与存在”之问题。“当 Ereignis 在自身性(Selbstheit)中如此显现时 ,其中就有着一指向亲密性(Innigkeit)的指引。我们愈是本源地是我们自身 ,我们就愈是广阔地(抽离自身)被置入存在自身的显现进程(We-sung) ,并被彻底扭转”<sup>[22]</sup> ,这种“扭转”最终指向的是 ,“如此—存在(Da-sein)属于本身作为存在与存在者之纯一领域(das Einfache)的存在自身(Seyn)”<sup>[23]</sup>。在这一问题的晦涩与微光中 ,遥遥相望的东西方思想将开启如何的际遇 ?

如此 ,我们将会看到 ,正是“Dasein”概念的翻译窘境驱使我们去看到重提“Dasein”释义问题的必要性 ,此问题需要被“重新提问” ,因为 ,它亟需被“着重提问” ;它之所以需要被“着重提问” ,乃是因为 ,它始终吁请我们去“重新提问”。

### 注释

[1][9]海德格尔 :《存在与时间》 ,陈嘉映、王庆节译 ,〔北京〕三联书店 2006 年版 ,第 500-501 页 第 49 页。

[2][12][21]Martin Heidegger, Die Metaphysik des deutschen Idealismus: Zur erneuten Auslegung von Schelling: philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809). GA. Bd. 49. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1991. S.61-62, S. 60, S. 62. 引文中之着重号皆依据原文。

[3]在一次国际学术会议上 ,笔者曾向慕尼黑大学的 Günter Zöller 教授询问这样一个问题 :部分英美学者以 here/there being 来翻译海德格尔的“Dasein” ,德国学者如何看待这种翻译 ? Zöller 教授回答道 :这种将“Da”理解为地点副词的翻译的不足之处非常明显 ,但是海德格尔对该词的使用有着完全的新意 ,即使德国人在读相关文本时也需要依据注释 ,那么 ,异域研究究竟采用什么样的译名倒也无关紧要了。

[4]本小节以上正文部分参见《哲学历史辞典》第二卷(Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 2. herausgegeben von J. Ritter, Schwabe Verlag, Basel, 1972, S. 215-217.)

[5]就整体而言 ,前者涵括的是沃尔夫、鲍姆迦登、雅各比、赫尔德、谢林等人的思想 ;后者则指涉的是克鲁休斯、门德尔松、康德、迈蒙等人的思想。黑格尔对 Dasein 的规定比较特殊 ,难以涵摄此间。黑格尔对 Dasein 的规定根本区别于康德而近乎沃尔夫学派 ,然而 Dasein 在黑格尔思想中仅仅是存在问题中的一个

逻辑环节 ,其“不能成为哲学的原则” ,这意味着黑格尔对 Dasein 的思考并未在“Wirklichkeit ,Dasein ,Existenz”三者之同一纬度上进行 ,这是黑格尔与前期海德格尔在此问题上的一个主要区别。在《康德与形而上学问题》中 ,海德格尔以一段评注交代了他对康德与黑格尔之 Dasein 规定的基本态度 :“当康德对于存在的基本特性 对于‘可能性’(什么存在)和‘实际性’(康德称之为 Dasein)能够说出 :‘可能性、Dasein 和必然性 ,如果人们想要将它们的定义只从纯粹知性中取来的话 ,就从来还没有人能以另一种方式来解释它们 ,而只有明显的同语反复。’(纯粹理性批判 A244, B302)这时他必定已对逻辑在形而上学中的统治地位的这种崩溃有所预见。但是可惜 !康德在《纯粹理性批判》第二版中不是又把这种统治地位还给了知性吗 ?根据这种统治地位 ,形而上学在黑格尔那里不是以如此前所未有的极端方式成为了‘逻辑学’吗 ?”(《海德格尔选集》 ,上海三联书店 1996 年版 ,第 131-132 页 ,据德文版略有改动)

[6]海德格尔是如何从传统形而上学中把握到“如何”(Wie)与“如此”(Da)问题的关键性的(二者属于同一问题的两个层面) ? 对此 ,尚未有足够清晰的踪迹可以追寻。然而伽达默尔已经给出了耐人寻味的暗示 :“在犹太——基督教神学的有关创造的教义中亦有这样一种征兆 ,这种在旧约中被塑造成型的思想 ,已经经验到对上帝的倾听或经验到他的沉默拒绝 ,已经发展出这样一种能力 ,它更能去领受‘如此’[Da](以及它的混沌) ,而非支离的形式和‘如此—存在着’的‘什么——内容’(Was-Gehalt von Da-Seindem)。正是这样 ,当海德格尔看到谢林是如何试图在其对上帝的根据与实存的神哲学思辨中概念性地把握启示之神秘时 ,海德格尔着实为之着迷。谢林拥有着令人震惊的禀赋 ,能够在人之‘如此存在’(Dasein)中证实并能从中抽离出在上帝之中如此发生的基本概念。这一能力使得实存之经验得以显明 ,此经验指向精神形而上学的所有界限之外。”(H-G. Gadamer, Neuere Philosophie .I. Hegel, Husserl, Heidegger. Gesammelte Werke. Bd. 3. Tübingen: Mohr, 1987. S. 327.)

[7][8][11][23]海德格尔 :《路标》 ,孙周兴译 ,〔北京〕商务印书馆 2000 年版 ,第 439-441 页 ,第 392-393 页 ,第 387 页 ,第 186 页。这里所谓的“处所”和“地方”并非空间性的点之确定 ,而是指由 Dasein 之超越所建构的“自身性”之归属。

[10][13][17]海德格尔 :《尼采》 ,孙周兴译 ,〔北京〕商务印书馆 2002 年版 ,第 1128 页 ,第 892 页 ,第 446 页。

[14]海德格尔 :《现象学之基本问题》 ,丁耘译 ,〔上海〕译文出版社 2008 年版 ,第 437 页 ,据德文版有改动。

[15] [18] [19] [20] [22]Martin Heidegger, Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). GA. Bd. 65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. 1989. S. 469, S. 78, S. 258, S. 265, S. 270.

[16]按 Thomas Sheehan 的理解 ,这一“自身之基本结构形式”即作为 Da(如此)之敞亮(Lichtung)的 Ereignis。(Thomas Sheehan, A Paradigm Shift in Heidegger Research. Continental Philosophy Review 34: 183-202, 2001.)

〔责任编辑 陈天庆〕