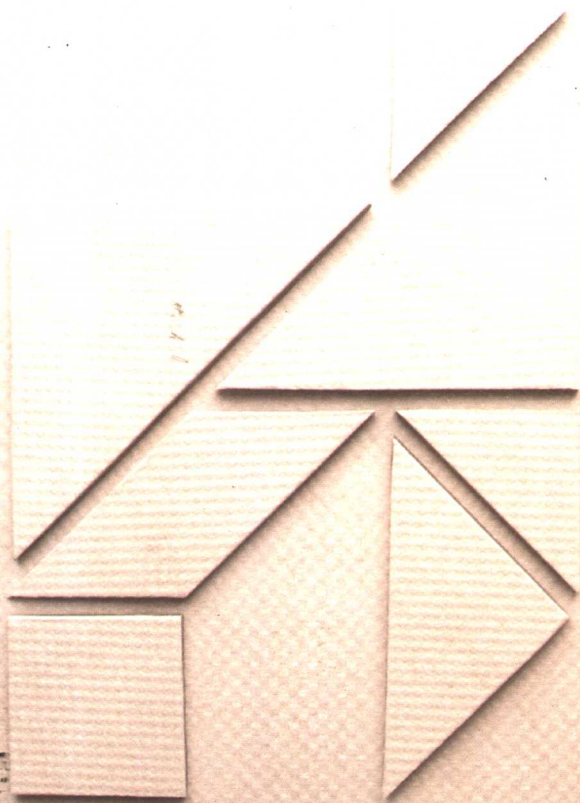


同济·德意志文化丛书

熊译海德格尔



3

熊伟 译 王炜 编
同济大学出版社

同济·德意志文化丛书

熊译海德格尔

熊 伟 译
王 炜 编

同济大学出版社

同济·德意志文化丛书

熊译海德格尔

熊 伟 译 王 炜 编

责任编辑 沈志宏 责任校对 徐 栩 封面设计 林家阳 鲁普及

出 版 同济大学出版社
发 行

(上海四平路 1239 号 邮编 200092 电话 021-65985622)

经 销 全国各地新华书店

印 刷 苏州望电印刷有限公司印刷

开 本 850mm×1168mm 1/32

印 张 9.75

字 数 283000

印 数 1—5100

版 次 2004 年 5 月第 1 版 2004 年 5 月第 1 次印刷

书 号 ISBN 7-5608-2615-6/B·2

定 价 25.00 元

本书若有印装质量问题, 请向本社发行部调换

编委会主任 周家伦 朱绍中

主编 孙周兴 陈家琪

编委 (按姓氏笔划为序)

王维达 朱建华 李乐曾 孙周兴 孙善春

刘日明 宋健飞 陈君华 陈家琪 林家阳

宗成河 柯小刚 袁志英 章仁彪 韩 潮

**主持 同济大学德国哲学与文化研究所
同济大学德国学术中心**

电子信箱: deguozhexue@hotmail.com

总 序

神圣罗马帝国皇帝查理五世曾讽刺德语，说它只配用来与马讲话。其时为16世纪上半叶，马丁·路德通过翻译《圣经》而初创德语——诗人海涅说，路德把《圣经》译成了“一种还完全没有出生的语言”。自那以后，作为一个文化单元的德意志才算上了路。德意志在欧洲常被称为“中央之国”(das Land der Mitte)，至少在文化学术上这大概是可以成立的。

马丁·路德为德意志确立了一个优良传统。有统计资料显示，作为被翻译的文字，德语仅次于英语和法语，位居世界第三；而在把其他文字译成本民族语言方面，德语则在世界上占居首位——德国竟是当今世界第一翻译大国！

看来这个德意志最合乎鲁迅先生的理想了：既会“摹仿”又会“创造”。而这个理想自然也可以意味着：不会“摹仿”亦不会“创造”。先生还说：如果再不“拿来”，再不“摹仿”，那就依然无助，依然无望，终将落个“恨恨不已”而已。

我们设计的《同济·德意志文化丛书》，宗旨正在于体现鲁迅先生的理想：摹仿与创造并举。丛书相应地分为“译作”与“著作”两个系列，此外加上《德意志思想评论》。只要好书好文，门类大可不限，但大抵以诗(学)与哲学为重——也算应了洪堡老人的教诲：一个民族的文学(文化)的永恒成果，首推诗与哲学。

丛书名目上标以“同济”两字，固然是为了彰显吾校与德国、德语、德意志文化之历史渊源，但也决不划地为牢，而是以此邀请学界同仁伸出同济之手，协力推进我国的德国文化翻译与研究事业。

孙周兴

2003年8月8日于沪上同济

出版说明

我在为纪念熊伟先生而作的“亲在的境界”一文中，对先生的海德格尔译文有过一番议论：“先生的语文风格独具，有突出的个性色彩，是一眼就可以看出属他的。先生的译文里面，往往可见一些异乎寻常的用词，但显然都是经过审慎的斟酌的；行文有时不免让人觉得有些拖泥带水，但拖的和带的竟也很有味道。译文做到这个地步，我看就有境界了”（见拙文：“亲在的境界”，载《读书》，1995年第3期）。

这不是应景之论，而是我的一个严肃认真的看法。学术思想的翻译并非简单的机械转换，而是一项创造性的工作。好的思想翻译除了忠实于原著外，也还应该具有译者的个性色彩。熊伟先生在这方面堪称楷模。

众所周知，熊伟先生所译海德格尔著作对我国海德格尔的翻译和研究工作具有奠基意义。除整书出版的《形而上学导论》（与王庆节合译）外，熊伟先生还有9篇单独的海德格尔译文。其中有几篇文字，如《存在与时间》，熊伟先生做的是节译，虽然现在已经有了熊氏弟子陈嘉映、王庆节的全译本（熊先生是校者），但熊先生的节译本仍然有独立存在的意义；又如我在翻译《路标》一书时，为了术语和风格上的基本统一，在熊译基础上重译了其中的“形而上学是什么？”以及“关于人道主义的书信”等文章，但这同样并不意味着熊译已经过时，或者我的重译本就干脆可以替代熊译了——那是不行的，文字方面的影响和传承是没有这么简单的，是不能如此简单化的。在汉语学界，不仅熊伟先生的弟子们，而且更广大的海德格尔研究者和读者们，直接、间接地都受到了熊先生译文及其风格的影响。这似乎可以不争。

另外，熊伟先生的这些译文刊载于不同的地方，有的刊在期刊

上,有的收在文集里,多数已经年代久远,不便于读者调查和观赏,就此而言也有收集在一起的必要。

鉴于上述原因,有一次在香港开会时与王庆节教授座谈,聊起熊伟先生的译文,我提出了编辑、出版熊先生的海德格尔译文集的建议,基本要求是把先生的有关译文原封不动地汇集在一起,不加任何改动。庆节兄极表赞成。后又与陈嘉映教授讨论,亦得其高声赞同。最后大家一致推举北京大学的王炜教授来承担具体的编务。

由王炜学兄编成的眼下这个集子体现了“原汁原味”的要求,惟订正了少数几个误植字,其他均一仍其旧。译文中有大量希腊文的修饰符号,王炜兄花了大力气,制造了一些希奇古怪的图案,可惜终于未能成功,最后是由我代为加工处理的。因此这方面若有差错,当由我来负责。

顺便指出:把熊伟先生的这本译文集放在“同济·德意志文化丛书”里出版,想来也是适得其所的,因为熊先生20世纪40年代后期曾在同济大学任教,出任过同济大学文学学院的院长,因此与同济是有关联的。现在同济大学正致力于恢复和发展人文学科研究,熊先生地下有知,应该会感到欣慰和高兴。

谨以本书纪念熊伟先生!

孙周兴

2003年6月18日

目 录

总序

出版说明

1. 《存在与时间》(节译)	(1)
2. 《形而上学导论》(节选)	(80)
3. 形而上学是什么?	(149)
4. “形而上学是什么?”后记	(166)
5. 回到形而上学深处	(175)
6. 《林中路》(节译)	(190)
7. 论人道主义	(200)
8. 哲学的本质	(245)
9. 流传的语言与技术的语言	(252)
10. “只还有一个上帝能救渡我们”	(269)
编者的话	(296)

《存在与时间》(节译)^①

“当你们用‘存在着’这个词的时候,显然你们早就很熟悉这究竟是什么意思,不过我们也曾相信懂得它,但是现在我们却茫然失措了。”(柏拉图:《智者篇》244a)我们今天对“存在着”这个字究竟是什么意思这个问题有答案了么?不然。所以现在要重新提出“在”的意义的问題。我们今天只不过是懂得“在”这个词而茫然失措么?不然。所以现在首先要又唤醒对这个问题的意义的了解。以下的论述的目的就是要具体探讨“在”的意义的问題。其初步目标是要说明时间是可据以对任何一种“在”获得了解的地平线。

第4节 在的问题的在者状态上的优先地位

科学可以一般地说成是真的命题的论证联系的整体。这个定义既不完全,也不中肯。各种科学都是人的活动,就都有这个在者(人)的在的方式。我们用亲在这个术语^②来表示这个在者。科学

① 译自海德格尔:《存在与时间》,哈勒 1935 年版。——译注

② “亲在”的原文是 Dasein。“在”的原文是 Sein。这两个词都是西方传统哲学术语,在中国也已有较流行的译名:Sein 被译为“有”,Dasein 被为“限有”或“定有”。在被用在客观唯心主义哲学体系(例如黑格尔哲学)中的时候,“限有”和“有”这两个译名是恰当的。但海德格尔哲学是极端主观唯心主义体系,而海德格尔所用的这两个术语也有很独特的意义,凡读德文原文者都能鲜明感觉其与传统用法中的意义十分不同。因此,如果在此书的中译文中仍用“限有”与“有”的译名,不仅势难看出其主观唯心主义的含义,而且有很多处根本无法与行文中描写主观存在的上下文的含义衔接。今即据此独特含义将 Sein 另行试译为“在”,即取笛卡尔的“我思故我在”中的“在”之义,亦非全无根据。并即据此引伸而将 Dasein 试译为“亲在”,将 das Seiende 试译为“在者”。——译者注

研究并不是这个在者的惟一可能的在的方式，也不是这个在者的最切近的可能的在的方式。这个亲在本身还有与众在者不同之处。现在先要说明这个与众不同之处何在。在进行以下的本题分析之前必须先讨论这个问题。

亲在是一个在者，但不仅是一个出现在众在者中的在者而已。从存在的意义看来，这个在者与众不同之处在于：这个在者在它的在中只过问这个在的本身。那么这个亲在的在中就有这样的情况：这个亲在在它的在中对这个在有在的关系。这意思又是说：亲在在它的在中以随便一种方式和发乎外的情况来领会自身。这个在者的情况是：它的在就是用它的在并通过它的在来为它自己开展出来的。对在的领悟本身就是亲在的在的规定。这个亲在在在者状态上与众不同之处在于：它乃本体论地在。

本体论地在的意思在此还不是说：形成本体论。因此，如果我们把本体论这个名称保留给对在者的意义作阐明的理论的追问的话，那么这里所说的亲在的本体论地在就须算是深于本体论的在了。这意思却不是简单地在在者状态上的在，而是说用对在的领会的方式来从事的在。

亲在对在可以这样办或那样办，总之是随便什么样子的办：这个在本身，我们呼叫存在。因为这个在者的本质规定不能靠列举一个有事实内容的什么来作出，而它的本质却在于它总须是作为它自己的在的它的在，所以亲在这个名称就作为纯粹指在的术语被选来专指这个在者了。

亲在总是从它的存在中来领会自己本身，总是从它本身的是它本身或者不是它本身的可能性中来领会自己本身。或者是亲在自己挑选了这些可能性，或者是亲在陷入了这些可能性，或者是亲在本来就已经是在这些可能性中成长起来了。存在只是被当下的亲在自己来以抓紧或者耽误的方式决定着。存在的问题总是只有通过存在活动本身才能进入纯粹状态。在此进行的对它本身的领

悟我们呼叫**存在的**领悟。存在的问题是亲在的在者状态的“事务”。为此并不需要对存在的本体论的结论作理论的透视。追问存在的本体论的结论，目的是要剖析什么东西组成存在。我们把这些结构的联系呼叫**存在状态**。对存在状态的分析没有存在的领会的性质，而是有**存在状态**的领会的性质。对亲在作存在状态的分析的任务，就其可能性与必要性看来，是已先行描在亲在的在者状态中了的。

但是只要存在规定着亲在，对这个在者的本体论的分析就总需要对存在状态作一番事先的观察。但是我们把存在状态了解为存在着的在者的在的状态。而在这样的在的状态的观念中却已有了在的观念。于是对亲在进行分析的可能性又系于对追究一般的在的意义的意义的问题作事先的了结。

各种科学都是亲在的在的方式，在这些在的方式中亲在也对本身无需乎是亲在的在者有所作为。亲在中本质的事情是：在一世界中。因此这种属于亲在方面的对在的领悟就以同样原始的性质关涉对象“世界”这样的东西的领会以及对在世界之内可接触到的在者的在的领会了。由此可见凡是以没有亲在的在的性质的在者为课题的各种本体论都是赖亲在本己的在者状态的结构作根基并作说明，这种亲在的在者状态的结构包含着比本体论更深的对在的领会的规定性。

因此其他一切本体论所从出的基本本体论必须在对亲在的存在状态的分析中寻找。

由此可见亲在比其他一切在者有几层优先地位。第一层优先地位是在**在者状态**上的优先地位：这个在者在它的在中是通过存在来被规定的。第二层优先地位是**本体论**的优先地位：亲在是根据在它自己身上的它的存在规定性而是“本体论的”。但是同样原始地属于亲在分内的事情——作为存在的领悟的委托者——是：对一切不是亲在的在者的领会。因此亲在的第三层优先地位是作为

一切本体论的可能性之在者状态的本体论的条件。于是亲在就摆明是在其他一切在者之前本体论地首须加以追问的东西了。

存在状态的分析归根到底又在存在上有其根苗，也就是说，在在者状态上有其根苗。只有当哲学的追问本身被存在地把握为存在着的亲在的在的可能性的时候，才有开展出存在的存在状态来的可能性，因而才有开始形成有充足根据的本体论的问题的可能性。于是在的问题的存在在者状态上的优先地位也就显而易见了。

亲在的在者状态的本体论的优先地位早已被人见到了，无非亲在本身没有以其天生的本体论的结构被人明察，甚至连以此作为目标的问题都没有形成而已。亚里士多德说：ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστίν.（《论灵魂》Γ8, 431b21, 参考同书 Γ5, 430a14 以下）（人的）灵魂以某种方式是在者；这个构成人的在的“灵魂”，在它去在的两种方式知觉与理解中，发现了一切在者，见其然与如是而然，这就是说，总是也在一切在者的在中发现一切在者。这个回溯到巴门尼德的本体论的论点的命题，被托马斯在一段说明问题的讨论中引用了。在的性质超出任何一个在者的一切可能的具有内容而又可以归类的规定性之外，在的性质是任何一个无论是什么的东西必然要有的。真理也一定要在追究这样的在的性质这一任务的范围之内才能阐明。而这要靠追溯到一种在者才能做到，这种在者的在的方式本身就有与随便任何一个在者“与生俱来”的特点。这种与一切可能的在者与生俱来的与众不同的在者就是灵魂（《真理问题》qu. Ialc）。这个在此显露出来而却未经本体论地加以澄清的亲在对其他一切在者的优先地位显然与把在者的一切恶劣地加以主观化毫无共同之处。

要阐明在的问题正在在者状态的本体论的意义上与众不同，首须指出亲在的在者状态的本体论的优先地位。但是这样的（第2节）在的问题的结构分析碰到了这个在者在问题的提法本身

范围之内的与众不同的功能。亲在在此中暴露了自身是必须先行本体论地足够地被弄清楚的在者,如果追问要变成透彻明晰的追问的话。现在事情摆明了,一般地对亲在作本体论的分析就构成基本本体论,因而亲在是作为原则上首须追问其在的在者来起作用的。

如果对在的意义的解释成为任务了,那么亲在不仅是首须追问的在者,更进一步,亲在还是在它的在中向来已经对在这个问题中被问及的东西有所行动了的在者。那么在的问题不是别的,只不过是把属于亲在本身的本质的在的倾向极端化,把比本体论更深的在的领悟极端化罢了。

第6节 分解本体论的历史的任务

一切研究——非必指在中心问题即在的问题的圈子中打转的研究——都是亲在的一种在者状态的可能性。亲在的在在时间性中发现其意义。然而时间性同时就是历史性的可能的条件,而历史性就是亲在本身的有时间性的在的方式,至于亲在是否是以及如何是一个“在时间中”的在者的问题,在此不谈。历史性这个规定发生在人们称为历史(世界历史事件)的这个东西之前。首须以亲在为基础,像“世界历史”这样的东西才有可能而这些东西才能历史地成为世界历史的内容;而历史性就是指这样的亲在的“遭遇”的在的状态。亲在总是在它的事实上的在中,正如它已曾在的情形以及它所曾是的“什么”。至于形于外与否,这都是它的过去了。而这种情形不仅是说,它的过去仿佛“在其后”推着它,它还保有过去的东西作为有时在它身上还起作用的现成的特性。亲在以它的在的方式来正“是”它的过去,它的这种“是”它的过去的在,干脆说,总是从它的将来中“发生出来”的。亲在是以它随时在着的方式因而也就是用属于它的在的领会生长到一个承袭下来的亲在

的处境中去并即在此亲在的处境中成长。亲在当下就是而且在一定范围之内老是从这个亲在的处境中来领会自身。这样领会的结果就开展出它的在的各种可能性并即调整着这些可能性。它自己的过去——而这总是说它的“同代人”的过去——并不是跟在亲在的后面，而是向来已经走在它的前头。

亲在的这种基本的历史性可能对亲在自己是晦莫如深的。但是基本的历史性也可能以某种方式被发现并自行培养。亲在可能发现传统，保持传统并鲜明地追随传统。传统的发现和传统“传下”什么以及如何传下的情况的开展，都可能被把握为独立的任务。亲在就如此把自身带进历史的追问与研究的在的方式中去了。但是历史——说得更准确些历史之为历史——成为进行追问的亲在的在的方式之所以可能，只是因为亲在在它的在中归根到底是被历史性规定的。如果历史性还对亲在晦莫如深而且只要历史性还对亲在晦莫如深的时候，亲在也就没有可能进行历史的追问与发现历史了。没有历史并不是没有亲在的历史性的证明；没有历史这回事，算是亲在的在的状态的残缺不全的方式，倒是有亲在的历史性的证明。一个时代只有因为它是“有历史性的”，才可能是无历史的。

另一方面，如果亲在已经把握了在它之内的可能性，不仅把握了使自身看透自己的存在的可能性，而且把握了追究存在状态本身的意义，也就是根本去先行追究在的意义的的可能性，如果在这样的追问中视野已经为亲在的本质的历史性敞开着了，那么这种见地就是无论如何不能不达到了：在是前已鉴于其在者状态的本体论的必要性而被指明了的，而对这种在的追问，其本身就是靠历史性表征出来的。要好好解答在的问题，就必须如此从作为历史的追问的这个追问本身的最切身的在的意义中听取指示，这指示就是要去追究它自己的历史，也就是说，要去变成历史的，以求使自己在积极据过去为己有的情况下完全把最切身的问题的一切可

能性占有了。在的意义的的问题,就它所适用的进行追问的方式看来(也就是说,这个问题就是要在亲在的时间性与历史性中把亲在先行解释清楚),是由它本身所驱使而要把自身作为历史的问题来了解了。

在亲在的最近的和平常的在的方式中,亲在也当下就历史地在着,就亲在的这种最近的和平常的在的方式看来,对亲在的基本结构作了这些预备性质的解说,就将使下述情形显而易见了:亲在不仅有一种趋向,就是要沉沦到它所在的它的世界来并反过来从这世界方面来显明自身。亲在与世界为一体也沉溺于它的或多或少是明白把握了的传统中。传统就从亲在那里把自己的领导,把追问和选择都拿过去了。这种情形非必只适用于植根于亲在的最切身的在中的那种领会(即本体论的领会)及其可造就的境界。

在此占据统治地位的传统当下与在多半情况下都是使它所“传下”的东西难于接近,竟至于它倒把这些东西掩盖起来了。传统把承袭下来的东西当作是不言自明的并把接近这些东西的通路移到通向原始“源头”处,而流传下来的许多范畴和概念一部分就是以逼真的方式从这些源头汲取出来的。传统甚至根本使这样的渊源被遗忘了。传统培养了一种连就其必要性来只了解一下这样的回顾都无需乎的心理。传统把亲在的历史性连根拔除到这样厉害的程度,竟至于亲在只还为进行哲学活动的可能的类型、方向、观点的多样性的兴趣而活动于最远隔最陌生的许多种文化中并因此兴趣而力求掩盖自己的无基地状态了。其结果是:有些条件是在有生产作用地把过去据为己有的意义之下惟一能使积极地回到过去成为可能的基本条件,而亲在在有一切历史兴趣以及有进行哲学地“实事求是”的解说的一切热衷时都再也领会不了这些基本条件了。

在开头处(第1节)已经指明,在的意义的的问题不仅未了结,不仅没有充分提出,而且是在对“形而上学”有一切兴趣的时候被付

诸遗忘了。希腊本体论通过形形色色的流派与歪曲直到今天还规定着哲学的概念思维。这个希腊本体论及其历史就是下述情况的证明：亲在是从“世界”方面来领会自己本身并一般地领会在，而这样成长起来的本体论陷入一种传统中，这种传统让本体论降低为不言自明之事，降低为只不过是重新制作一番的材料（黑格尔就是这样）。这种无根的希腊本体论在中世纪变成了牢固的教材。这个无根的本体论的体系只是把承袭下来的许多部件凑合成一个结构。在这样教条地接受希腊对在的基本看法的界限范围之内，还有许多没有做的有深远作用的工作摆在这个体系中。在经院哲学的牌号之下，希腊本体论基本上是通过苏阿列茨的形而上学论辩的途径过渡到现代的“形而上学”与先验哲学并且还规定着黑格尔“逻辑学”的基调和目标。只要在这个历史的过程中某些突出的在的辖区受到注意并且此后即基本上主导着问题全局的时候（笛卡尔的我思、主体、我、理性、精神、人格），这些东西都与始终把在的问题耽误了的情况相适应，始终没有就它们的在之在和结构被追问过。传统的本体论的绝对有效的看法倒以各种相应的表达法以及完全消极的限制加到这个在者身上，或者竟为对主体的实体性作本体论的解说之故而乞灵于辩证法。

如果要为在的问题本身而把这个问题自己的历史透视清楚，那么就需要把硬化了的传统弄松一些，需要把由传统作成的一切掩蔽都打破。我们把这个任务了解为以在的问题为线索来进行的把古代本体论流传下来的看法分解为那些原始经验的任务，这些原始经验就是最初规定着在而以后又对在的规定起着主导作用的那些原始经验。

这样把本体论的基本概念的渊源指出来，也就是为它们举行它们的“生庚证”的研究性的展览。这样做，却与把本体论的观点恶劣地相对化毫无共同之处。这个分解任务也没有要摆脱本体论的传统的消极意义。这个分解任务倒是要标明本体论的传统的各

种积极的可能性。而这意思总是说,要标明本体论的传统的界限,这些界限事实上是随着历来问题的提出以及从这些问题的提法中已经对可能的研究范围有所圈定而给出了的。这个分解任务不是否定地对待过去,它的批判针对着“今天”和本体论的历史中占统治地位的处理方式,无论这个处理方式是学案式的也好,是谈精神历史的也好,是谈问题历史的也好。但这个分解任务并不想把过去埋葬地虚无中,它有积极的目的;它的消极作用始终是不显露的而且是间接的。

本书是以从原则上弄清楚在的问题为目的。在本书的探讨工作框子之内,分解本体论的历史的工作本来是在本质上为在的问题的提出所应有而且只有在在的问题的提法范围之内才可能进行的,但这分解本体论的历史的工作只能就本体论的历史中原则上具有决定意义的一些处所进行一番。

按照分解任务的积极倾向,首先就须提出这个问题:在一般的本体论的历史的发展过程中,对在的解说是否而且在多大程度上和时间的现象已经被而且能够被作为主题结合在一起了?为此必须探讨的时间性的问题是否在原则上已经被而且能够被明确地提出来了?曾经在通向时间性这一度的方向的研究道路上走了一段的第一个人与惟一的人,或者说,曾经让自己被现象本身所迫而拥到这条道路上去的第一个与惟一的人,是康德。只有当时间性之成为问题已经确定了的时候,然后要照亮图型说的内幕一事才能成功。但通过这条途径也就可以看出,为什么这个区域在其本有的各度以及其中心的本体论的功能方面对康德不能不始终是禁地。康德本人知道他自己已闯入一个黑漆一团的区域:“此种悟性之图型说,在其应用于现象及现象所有的纯形式时,乃潜藏于人心深处之一技术,自然似难容吾人发现之窥测之者。”^①康德在此

① 康德,《纯粹理性批判》,商务印书馆1960年版,第144页。