

论海德格尔思想主导词Ereignis

王均江/文

[论海德格尔思想主导词Ereignis本文系“华中科技大学人文社会科学青年项目”成果。另，自2005年夏天起，笔者曾就此问题与邓晓芒教授、黄克剑教授、夏可君、柯小刚、张建华、杨俊杰等诸多师友在网上、网下展开多次讨论，获益良多。张祥龙教授的课堂和著作对笔者在海德格尔现象学方法的认识方面产生了关键性的影响。在此借论文发表的机会，对以上所有老师和朋友，致以最诚挚的谢意！]

提要：在海德格尔思想及其主导词Ereignis中存在着一个“显现、看、知”三者共属一体的基本结构，其中“看”居于关联“显现”与“知”的核心位置。这种结构既是由他的“实际生活经验”的“显示形式”的现象学方法决定的，也源于他对希腊人之存在经验的洞察：在西方形而上学的开端处，存在以一种存在与存在者相区分的二重性的方式运作着。因而，在阐释Ereignis时，海德格尔几乎处处都在强调这个词中固有的“看”的因素。但这里的“看”应做广义的解释，它可以对应贯穿海德格尔前后期思想的一个重要词语Vernehmen（有“审听”、“颖悟”、“觉知”等多种译法），意为“对存在的领会”。这种意义上的“看”标志着Ereignis中与“存在”互相“共属”的“人”的一维，它既关涉作为Ereignen的“成”（或“有”、“在”）之“如何”，也划定了“成”（或“有”、“在”）的界限。关注“如何”是现象学的重要特征，强调“界限”则是海德格尔现象学的重要特征——有限性思想。只有从这个意义上来理解，Ereignis才配称作作为现象学家的海德格尔的思想主导词。基于此，笔者建议将Ereignis译为“会成”或“自会成”，这里的“会”既是“看”又是“领会”。

关键词：海德格尔；现象学；主导词；存在；二重性；会成（Ereignis）

中图分类号：B516.54???????????? 文献标识码：A

自从上世纪90年代初期孙周兴先生在其专著中提出Ereignis的翻译问题以来，国内对这个词的译法已有十余种，专门论述翻译问题的文章也已有多篇。然而，鉴于这个词在海德格尔思想中的极端重要性与复杂性，对它的进一步探讨似乎仍是必要的。本文或能在这方面起到一点查漏补缺的作用。

Ereignis与“看”

说到对Ereignis的翻译目前仍存在的问题，邓晓芒先生曾经说过：“至于‘观看’（erugen）这层意思，则是迄今为止无论哪种译法都无法表达出来的。好在海德格尔自己也并未过分强调这层意思，而是在晚期从‘看’转向了‘听’。”[邓晓芒：《关于现象学文献翻译的几点考虑》，见黄克剑主编《问道》，福建教育出版社，2007年，第378页。]这里邓先生认为海氏并未十分强调Ereignis的“看”，这似有不妥。事实上，海德格尔在《同一律》中将Ereignis解释为“看”，这本身就是后期的行为（《同一律》是他于1957年写的演讲稿）。另外，海德格尔后期在其他地方论述Ereignis的时候，也多次提到“看”或“目光”，这一点在下文中还将提到。当然，海德格尔后期相对于“看”来说，更重视“听”也是一个事实。这样，我们就有必要追问：“看”在海德格尔的Ereignis思想中占有一个什么样的位置？他后期为什么从“看”转向了“听”？还有，究竟什么是海德格尔的“看”？

这些问题，都是在翻译Ereignis时所不得不考虑的。但在解决这些问题之前，更为迫切的问题是：什么是海德格尔的Ereignis之思，这种思的方式是什么，目标又是什么？海德格尔在《从一次关于语言的对话而来》中认为，这就是“更希腊地思希腊思想”：

它可以让自身在对显现（Erscheinen）之本质（Wesen）的观看（Blick）中得到很好的解释。原文为：Im Blick auf das Wesen des Erscheinens | ßt es sich gut erl utern 中译本把Im Blick（“在看中”）这个介词结构省略了。但这个“看”对本文却是意义重大。如果在场（Anwesen）本身被思为显现，那么，在场中起支配作用的就是那种出现，那种在无蔽意义上进入光亮中的出现。无蔽是在作为一种澄明（Lichten）的解蔽中发生（ereignen）的。而这种澄明本身作为Ereignis在任何方面都是未曾被思的。从事对这一未曾被思的东西的思想，这意思就是：更原始地追踪希腊思想，在其本质渊源中洞察（erbl icken）希腊思想。这种洞察就方式而言是希腊的，但就其洞察到的东西而言就不再是希腊的了，绝不是希腊的了。[海德格尔：《在通向语言的途中》，孙周兴译，商务印书馆，2004年修订版，第127-128页。译文据Heidegger: Unterwegs zur Sprache, Stuttgart: Neske, 1999, SS. 134-135有改动。]在此，海德格尔指出，Ereignis之思就是以“希腊的方式”更原始地追踪希腊思想”

”，亦即追问作为“在场”的“存在”“在场”（Anwesen）是海德格尔对希腊词ουσια（一般译为“本体”、“实体”）的翻译，ουσια本身是ειναι（是/存在）的阴性分词，它们之间约相当于英文的being与be的关系。其目标是得到“不再是希腊的”东西。至于那个东西是什么，他在该对话中闪烁其词，拒不作答。但他在其他文本中表明，他的目标是要在西方思想的开端处得到一个不同于传统形而上学的“思的另一个开端”。而他之所以要这样做，是因为“技术—科学—工业之特性”正在逐渐成为人类之世界栖留的唯一尺度，人类越来越丧失其精神性，而尤其危险的是，世人对此还浑然不知，或虽然已有所认识却不能从根源处进行思考，从而使得“我们的思也一直半途而废，由于这种半途而废，在其形而上学的统治地位中的技术世界得到了进一步的和格外的保证。”[孙周兴主编：《海德格尔选集》，上海三联书店，1996年，第659页。]因而，海德格尔的Ereignis之思就是要进行一种力图克服形而上学、从形而上学而来进入到形而上学之本质中的“返回步伐”。但返回步伐并不仅仅就是要“在历史学上回到西方哲学的最早期的思想家那里”，它“从当代来看并且根据对当代的洞察来理解，乃是从技术学和对时代的技术学上的描绘和说明而来进入有待思的现代技术之本质中。”[孙周兴主编：《海德格尔选集》，第827页。]现代技术之本质被海德格尔命名为“集置”（Ge stell），集置也是一种解蔽方式，但却是一种非自然的、促逼着的解蔽方式，“促逼着的集置不仅遮蔽着一种先前的解蔽方式，即产出，而且还遮蔽着解蔽本身，与之相随，还遮蔽着无蔽状态即真理得以在其中发生的那个东西。”海德格尔：《演讲与论文集》，[孙周兴译，三联书店，2005年，第27—28页。]因而，无论是“从当代来看”那种“有待思的现代技术之本质”，还是“更希腊地思希腊思想”时得到的那种“未曾被思的”作为Ereignis的澄明本身，二者殊途同归，都指向

了无蔽，指向了“产出”（Her vor bringen），或“出现”（Hervorkommen），亦即指向了“显现的本质”。综上所述，简单地说，Ereignis就是“更希腊地思希腊思想”或者说“更原始地追踪希腊思想”，而“追踪”也就是“洞察”或“看”（erblicken的一般译法）。这些都表明，“看”即“思”，“思”亦是“看”。“看”是希腊思想从而也是Ereignis的一个本质要素。但在这里问题的关键是：希腊人究竟如何理解“看”？

海德格尔惯常的做法是在希腊人的“基本词语”中去寻找那些“如今已隐而不显的东西，这就是希腊人关于在场状态（Anwesenheit）意义上的存在者之存在的基本经验”[海德格尔：《林中路》，孙周兴译，商务印书馆，2000年，第7页。]。我们不妨模仿海德格尔的做法，抢先一步，去看一下希腊人如何理解“看”。“看”即希腊文中的εἶδω（海德格尔常提到的ἰδεῖν是其不定式），它的两个名词形式即是希腊哲学中的两个核心关键词ἰδέα（相）与εἶδος（型）。我们来看一下εἶδω的词典释义：εἶδω，有两类意义：A 看见；B 知道。其中A又可分两小类：a ①看见，注视；②遇见；③有经验；b ①出现②看去像是，相像，相似；B①知道，得知；②熟知，熟练，精通；③承认某人的恩德；感谢某人。[参见罗念生、水建馥编《古希腊语汉语词典》。]从这个词中可以看出，在希腊人的观念里，“看”、“显现”（或“出现”）与“知”原本就是共属一体的。我们再对照一下海德格尔的说法：“它（按：指“更希腊地思希腊思想”）可以让自身在对显现之本质的观看中得到很好的解释”，这里亦有“观看”与“显现”，而如果我们再把“可以自身得到很好的解释”看作“知”的话，那么以上两者就是高度一致的。这说的是什么？从表面上看来，我们可以把这种一致看作是海德格尔吸取了希腊语词中的“存在者之存在的基本经验”的结果。海德格尔自己的说法和他对希腊语词的近乎依赖式的大肆引用与过分阐释，可以为以上“吸取了希腊经验”的结论做出很好的证明。例如他在《存在与时间》中对φαινόμενον（现象）与ἀποφαινεσθαι [有所展示]这两个词的分析[海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，三联书店，1999年第二版，第33—34页，第38页。]，就几乎是对“显现之本质”与“对显现之本质的观看”的分析的翻版，又因后者中涌动着λόγος（逻各斯），因而“知”的因素自然也在里面，这也很好地证明了“看”、“显现”与“知”三者的共属一体。但问题是：为何只有海德格尔才能从希腊语词中得到这种“共属”？事实上，海德格尔能够如此“看”希腊语词是建立在他的独特的现象学方法之上的。至于他的现象学方法如何决定了以上三者的“共属”，我们在下文再具体展开论述。

那么，海德格尔后期为什么更强调“听”呢？其实，海德格尔不仅强调“听”，也强调“说”（如著名的“道说”，Sagen），而“说”和“听”都关涉作为λόγος的话语。因而，与其说他后期更强调“听”，不如说他后期更强调语言的作用。另外，海德格尔所说的“看”不是作为单纯外部感官的眼睛的“看”，而是“心灵之眼”的看，这一点在柏拉图那里已是如此。所以这里的“看”是一种现象学的“本质直观”（海德格尔在《尼采》一书中用Seinsblick，“存在观看”），是一种“知”，它离不开λόγος。海德格尔在解读亚里士多德时对此已认识得非常清楚：μορφή（形式）必须从εἶδος（相当于柏拉图的“相”）出发来理解，而εἶδος必须联系于λόγος来理解。海德格尔：《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2001年，第318—319页。“听”当然也是一样，首先是“倾听”λόγος，这一点海德格尔在解读赫拉克利特时也已经说得很明白。因而，海德格尔无论是强调“看”还是强调“听”，其实质是一样的，都是在强调“知”。这个“知”相当于海德格尔的Vernehmen，他用这个词来翻译巴门尼德的箴言“思维与存在是同一的”中一般被译为“思维”的那个希腊词νοεῖν。Vernehmen在德语中同时有“审问”与“听见”两层含义，所以陈小文先生在译《同一律》时将之译为“审听”孙周兴先生校改为“颖悟”（见《海德格尔选集》第649页校注），另他在其他文本中更多地将其译为“觉知”。陈嘉映、王庆节两先生译之为“听取”。本文在以上多种含义中使用Vernehmen一词。海德格尔有时也将νοεῖν更为明确地译为vernehmenden Verstehen von Sein（“听取着存在的领会”）[海德格尔：《存在与时间》，第245页。]

总之，海德格尔的Ereignis是“不寻常的事件”，因为它关乎世界本源在人类语言中的“出现”或“发生”（ereignen）。世界本源的发生有赖于存在与人的相互转让与相互归属，因而Ereignis是一个于自身中回荡着、让存在和人在其中相互通达并获其本质的领域。Ereignis中的“眼睛”（Ereignis源于Erugen）显现着这个领域中人的因素，显现着人的“觉知”（Vernehmen）与被语言道说着的“实际生活经验”，然而，这个领域中的人并不逾越界限意欲把一切存在者都“据为己有”邓晓芒先生在《论作为“成己”的Ereignis》（见《世界哲学》2008年第3期）中说，他的“成其己”（ereignen）和“独有”（eigenen）都有“据为己有”的意思。这与海德格尔的Ereignis思想不太合拍。因为Ereignen如果作为一种运作过程，那么它以及它内含的eigenen都不仅仅是“据为己有”，而同时也是、甚至更多地是“给予”，只有这样Ereignis才能是“让共属”（“给予”即“让共属”之“让”），人和存在在Ereignis之领域内才能“相互转让”、“相互归属”。海德格尔的这种用法是有充分的词源根据的。《杜登大词典》卷七《词源词典》认为，eigenen作为源于eigen的古动词形式，它同时具有（在财产方面）“占有”、“拥有”、“给予”这三种含义，这在现代德语中的aneignen, zueigen, übereignen等词中还可依稀看出。而邓先生只从“据为己有”的角度去阐释ereignen，这很容易使在Ereignis中活动的人被理解为以笛卡尔哲学为代表的近代式的“无条件主体”，而这恰恰是与海德格尔哲学相对立的。正因为如此，无论是《诗·语言·思》的英文编者还是海氏《全集》第65卷的英译者，都在他们的英译本前言中特地加了声明：前者说由Ereignis译成的appropriate不能是ones own appropriating of something for oneself（“某人为了自己对某物的占有”，即“据为己有”），后者干脆说Ereignis不能译为appropriation，因为这个词有seizing, ruling, hegemony（“攫取，统治，霸权”）的意思。可能也正因为此，孙周兴先生将ereignen译为“居有”而不是“据为己有”。恰恰相反，这个此在却自我抑制着把自己限定在本己的界限内以充当存在的忠实守护者。

“看”或海氏现象学之“如何”与Ereignis

海德格尔说：“‘现象学’这个词本来意味着一个方法概念。它不是从关乎事实的方面来描述哲学研究的对象是‘什么’，而描述哲学研究的‘如何’。”[海德格尔：《存在与时间》，第32页。]在很大程度上，哲学史就是对于人与世界关系的看法不断刷新历史。因而，在这里关键的是如何去“看”这个“世界”。胡塞尔现象学对“看”的格外强调可谓是切中哲学之肯綮。但在胡塞尔那里，看的对象还主要限于意识，看的方式差不多还是一种“静观”；海德格尔则不同，他在胡塞尔那里学会了看的方法之后，就直接用它观看活生生的生活（生命）本身，并且这种看也不再是一种静态的了，而是以一种“完全投入”

（Hi ngabe）这是海德格尔取自其师兄拉斯克的一个概念。拉斯克对海德格尔“实际生活经验”思想的形成有着重要影响。[详见张祥龙《朝向事情本身——现象学导论七讲》，北京：团结出版社，2003年，第216—218页。]生活急流的方式，这种“完全投入”就取消了胡塞尔为静观预设的“先验主体性”，从而突入到为理论奠基的“前理论”领域。也就是在这个意义上，海德格尔说，他的现象学是更彻底的。

早在1920年前后，海德格尔就形成了属于他自己的现象学方法，这就是“实际生活经验”思想及其哲学表达——“形式显示”（他称之为解释学）的方法。这也是他终其一生都在使用的方法，虽然他后来很少再提到这些名称。然而，他后期的作品只有放在这样一个理论背景之下，才能得到更好的理解。比如，《同一律》（海德格尔说他为Ereignis所做的最为清晰的论述就是这个演讲）中一再要人们“纯朴地”去“经验”Ereignis，“更原初地去经验存在者，去经验现代技术世界整体，自然和历史，而首先是去经验它们的存在”[孙周兴主编：《海德格尔选集》，第659页。]，但这些东西究竟该如何“经验”呢？再如，同一篇文章中海德格尔对巴门尼德的箴言“思维与存在是同一的”是如何阐释的，他为什么要这样阐释？这些问题都是理解Ereignis的关键，也都可以从“实际生活经验”那里得到解答。

对于“实际生活经验”（Faktische Lebensführung），海德格尔首先着重强调了“经验”的双重意义，即“每一种经验”同时既是“经验活动”又是“被经验者”。他说，“我们是有意识地在其双重意义上使用这个词的，因为经验活动本身和所经验到的东西没有被撕裂，恰恰是实际经验活动的本质之所在。‘经验’不是‘把……拿来认识’（Zur Kenntnis nehmen），而是与……争执（das Sich Auseinander Setzen mit），是所经验到的东西之形式的自我保持。它既有被动又有主动的意思。”

如果我们读海德格尔时感觉到他总是让我们去“经验”一些无法经验的东西，那么我们就是把这种“经验”等同于传统形而上学的“认识”了，我们就是仍在表象性思维的模式之下兜圈子。但海德格尔说的是“争执”——这个词我们可理解为后来在《存在与时间》中大行其道的“牵挂”（Sorge）这里采用的是张祥龙先生的译法。因为从海德格尔现象学方法的角度来看，“牵挂”这种译法最具有“形式指引”的性质，因而最传神。另外将Fürsorge译为“牵心”、Besorgen译为“牵念”，也较好地照顾到了“牵挂”（Sorge）的“同族词”。“经验”的双重意义在此的基本特征“牵挂”中得到了充分的体现：在这种定向的、牵挂着的“向某物存在出去”，生命之牵挂的何所向（Worauf）即当下的世界。而根据可能的牵挂方向，世界呈现为我们于其中发现自身的周围世界（Umwelt）、我们所共享的共同世界（Mitwelt），以及每个个体自身的自我世界（Selbstwelt）。[孙周兴编译：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，同济大学出版社，2004年，第81页。]因而，与生活“争执”根本不同于“认识”生活，前者是直接去生活，是“在世界之中存在”，人作为此在与世界是一体的。“认识”生活则是首先把生活设为客体，然后再拿来认识，这样就出现了“认识如何可能”的问题。正因为此，海德格尔后期频频使用一个在传统哲学中名不见经传的的日常词语，Sprung（跳跃）。这里的“跳”既是从主客对立的表象性思维方式中“跳出”，更是向着那个“没有被撕裂”的领域（即Ereignis）的“跳入”。

由此，海德格尔对巴门尼德的箴言το γαρ αὐτο νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι的阐释方式也就很好理解了：他一开始即“跳出”了传统形而上学的思维方式，即不再在“思维”与“存在”如何“同一”这个问题上纠缠不休，而是直接“跳入”了这句箴言的起始处το γαρ αὐτο，并把το αὐτο译为das Selbe（同一者），他认为开头的γαρ（因为）已暗示出这个“同一者”是在先的、首要的东西，因而：“箴言开头的το αὐτο即同一者就不再是前置的谓语了，而倒是一个主语，也就是置于基底的东西，承荷者和保持者。现在，那个毫不起眼的ἐστὶν，即‘是’，就意味着：本质现身（west）、持存（whrt），更确切地说是从允诺者而来有所允诺。而το αὐτο即同一者就作为这个允诺者而起支配作用，也就是作为解蔽意义上的二重性之展开而起支配作用：这样解蔽着把二重性展开出来的东西允诺出那种关注，使之通达对在场者之在场的有所聚集的觉知。”[海德格尔：《演讲与论文集》，第270页。有改动。]

这段话与《同一律》联系起来，对于我们理解Ereignis，理解海德格尔思想从前期到后期的“转向”，都具有至关重要的作用。由此我们可以看出：首先，Ereignis在结构上与Erfahrung（经验）一样，也同时既是活动本身又是活动的结果。作为“允诺者”，也就是作为“解蔽意义上的二重性之展开而起支配作用”，Ereignis就是“发生”或“生成”这一活动本身，因为它“允诺着”事物的“本质现身”与“持存”；同时，作为“同一者”，Ereignis却又是“发生”或“生成”这一活动的结果，亦即“承荷者和保持者”，那个被置（κείμεαι）于基底（υπο）的东西，即希腊文中的υποκειμενον（基体或根据）：作为根基并永远置于眼前的东西，希腊人关于在场状态意义上的存在者的存在。这个“基体或根据”，在一定程度上可以看作翻译Ereignis时一再被强调的那个eigen（本，本身，本己）。

其次，Ereignis与希腊思想的“同一与差异”。这首先是因为Ereignis本身既是同一者又是“存在论差异”（或曰“二重性”）关于“二重性”与“存在者差异”，这里限于篇幅，无法充分展开。前者请参阅《命运（巴门尼德残篇第八，第34—41行）》，见《演讲与论文集》；后者请参阅《形而上学的存在—神—逻辑学机制》，见《海德格尔选集》。作为同一者或υποκειμενον（基体或根据），Ereignis是结果，是静；作为“二重性之展开”，Ereignis是活动本身，是动。前者是Ereignis与希腊思想趋同的地方，所以海德格尔从来没有直接说Ereignis是同一者，而只是暗示出这一意思；后者是海德格尔认为希腊思想没有给予充分思考的地方，是Ereignis思想的核心，所以他一再强调Ereignis就是“存在论差异”或“二重性之展开”。

再次，海德格尔前后期思想的“同一与差异”。他的思想方法在前期后期是一致的，都是“实际生活经验”的“形式显示”或解释学的现象学方法。后期的“存在论差异”是与前期“经验”的“双重意义”一脉相承的，而Ereignis ereignet以及与之相同的句式Zeit zeitigt（时间到时）、Raum rumt（空间空间化）、Welt weltet（世界世界化）、Das Ding dingt（物物化）等都是“存在论差异”的具体表现或者说是“二重性之展开”。前后期思想都强调那个“没有被撕裂”的“一”，亦即具有原始的时间性、主客尚未分化、前理论的“世界”。但在前期思想中这个“世界”维系于具有“双重意义”的“经验”，从中凸现出的首先是“此在”；后期思想中这个“世界”则维系于存在与存在者这一存在论差异的“二重性之展开”，亦即维系于Ereignis或“同一者”的“允诺”或“给予”（gewhren），从中凸现出的首先是“存在”，人则成了存在的倾听者。很明显，在他的后期思想中，人在世界中的位置受到了进一步的抑制，换言之，他对主体无条件性的传统形而上学的克服迈上了一个新的台阶。另外，Ereignis中的“看”（Erblicken）以及作为广义的“看”的“觉知”（Vernehmen），像Erfahrung（经验）与Ereignis一样，也都是在既是活动又是活动的结果，或者说在“既有主动又有被动”的双重意义上使用的。活动或主动意义上的“看”与“觉知”，其结果或被动意义就是“看到”与“觉知到”的东西，这个东西就是事物的“显现”。而这就是所谓“看”、“显现”与“知”三者的共属一体。

“看”与 Ereignis 的有限性思想

然而，海德格尔无论如何强调人在世界中的自我抑制，世界毕竟是人的世界，一块石头是无世界的，植物和动物同样也没有世界，因而，Ereignis作为“二重性之展开”，它的一个必要步骤仍然是“通达对在场者之在场的有所聚集的觉知”，即Ereignis中那个以“眼睛”为其标志的广义的“看”。这个意义上的“看”实质上道出了一种人当下为存在者之真理采取和给予“尺度”的方式：人觉知着在其觉知范围内在场的东西。这个在场者作为这样一个在场者自始就保持在一个可通达性区域内，因为这个区域就是这样—个无蔽状态的区域。对在场者的觉知植根于它在无蔽状态—区域内的逗留。[海德格尔：《尼采》，孙周兴译，商务印书馆，2003年，第769—770页，有改动。]

这种方式就是海德格尔认为在西方形而上学之开端处，也就是在阿那克西曼德、赫拉克利特和巴门尼德那里起支配作用的方式，而那个开端处也是海德格尔通过“返回步伐”首先要回到地方。与这种方式正相反对的，是以笛卡尔为代表的近代以来的形而上学的方式。两种不同的为存在者之真理采取和给予尺度的方式，也就是两种不同的先行的世界之筹划，两种不同的“决断”（Entscheidung），它们决定着人所面对的世界的最终面目。

海德格尔曾通过普罗太哥拉与笛卡尔的形而上学基本立场的对照，对这两种不同的方式做了详尽的论述。他之所以选择这两个人进行对照，是因为他们或明或暗地都说过“人是万物的尺度”。至于他们在哲学史上的地位，当然是不对等的。笛卡尔是近代哲学的奠基者，而普罗太哥拉则只是希腊哲学奠基者的一个回响。但无论如何，只要普罗太哥拉还是一个希腊哲学家，他就只能站在由阿那克西曼德、巴门尼德、赫拉克利特奠定的地基上（这是海德格尔的说法）说话，在这个意义上，具体选择哪个希腊哲学家与笛卡尔对照并不形成本质的差异。

海德格尔说，“对普罗太哥拉来说，所谓人是万物的尺度，意思是有所节制地限制到无蔽者领域和遮蔽者之边界上。而对笛卡尔来说，所谓人是万物的尺度，意思是使表象活动达到自身确保着的确信这样一个失去限制的过程的狂妄僭越。这个标尺使一切能够被视为存在者的东西都隶属于表象之计算。”[海德格尔：《尼采》，第805页。]

普罗太哥拉的“边界”在哪里？正是上述引文中的“觉知范围”，也就是“觉知”逗留于其中的“这样一个无蔽状态的区域”。人在这个区域中逗留（“在世界中存在”），“听取”（vernehmen）或者说“倾听”（hören）着这个区域，因而也“归属”（gehören）于这个区域。这个区域是“无蔽”，因而这个区域中的存在者对于人来说也都是“可通达”的。这样，作为一种形而上学基本立场，在其自身存在（Selbstsein）中的人是由人对于一个无蔽者领域的归属关系来规定的，存在者之存在状态是进入无蔽者之中的在场，置身于无蔽者领域中的他者如动物、植物等等与人一样，也都是“自身存在者”或υποκειμενον（根据或基体），而真理也就意味着所有这些在场者的无蔽状态。

而到了笛卡尔那里，人已成为遗忘了“存在”的“自身”，即他遗忘了人自身的Φυσι（自然，自行展开的生长本身就是返回到自身中）这样一种在场方式，他只有通过表象或者反映这个世界才能成为自身，在这个意义上，他就不仅是subiectum（希腊文υποκειμενον的拉丁文翻译和解释，“一般主体”），而且是这个世界的唯一根据或唯一的主体（Subject）。由此，存在者之存在状态就成了通过主体并且对主体而言的被表象状态，于是物沦为被人感知和操纵的对象，与此相适应，人自身也成了被操纵者，真理则成了自身表象着和确保着的表象活动的确信。

由以上两种形而上学基本立场的对照，我们可以大致了解何为所谓的海德格爾的有限性思想。在这里，一切都是受到限制的：如果存在是指生成着的作为存在者整体的存在的话，那么，存在首先就是有限的，因为它只是在“这样一个无蔽状态区域”内的存在；其次，人作为听取着存在的“此之在”（Dasein），当然也是有限的；再次，真理作为这些存在者的“这样一个”无蔽状态，它也就是相对的。然而，正是在这样一种一切都有所限制的有限性中，作为存在本身的存在得以保持了其原始的无限的丰富性，人也得以成为自由的，当然这种自由不仅仅是作为人的一个特性的自由，更是那种“让存在者存在（das Sein lassen von Seindem）”的自由。这一切的取得，在很大程度上要归功于那个“觉知着”存在的“觉知”（Vernehmen），因为觉知着存在也就是觉知着“无蔽者领域和遮蔽者之边界”，这样才有可能“有所节制地限制到无蔽者领域和遮蔽者之边界上”。对“无蔽者领域”的限制，正是对φύσι（自然）或“原存在”的庇护；而对“遮蔽者之边界”的“觉知”，从另一个角度说，却也是对突破界限的“指引”（Verweisen），有可能成为另一个光亮领域之澄明的开端。因而，这种对有限性的承认，承认我们所建立的只是世界之“一个”，我们所进入的只是澄明之“一种”，实质上就是保留了人类存在之根基，为现实的人类走出因以笛卡尔为代表的传统形而上学的那样“一个失去限制的过程的狂妄僭越”所造成的种种困境和危机留下了充分的回旋余地。综上所述，“觉知”，作为广义的“看”，在海德格爾的有限性思想中也起着举足轻重的作用。

对Ereignis及其“同族词”翻译的看法

Ereignis不是一个通常意义上的关键词，它意味着海德格爾的整个后期思想，更是他的思想道路或者说思想方法。它是一，也是一切。当然，与传统形而上学相区别，它绝非现成的、僵化的、作为普遍性的一与一切，而是“由一种否定而得到彻底贯彻”海德格爾：《林中路》，第38页。、不断生成着的“此时、此地”（Da）的一与一切（Sein）。在不同的语言环境中，它有着不同的含义，因而，正如“诗无达诂”一样，完美的翻译对于Ereignis来说，也是不可能的。尽管如此，在不同的译法之间，还是有相对的高下、优劣之分的。

而要判分优劣，首先要找到一个判分标准。孙周兴先生曾提出翻译Ereignis要尽量满足两个条件，一是与原词在字面上对应，二是可适用于相关的词族。在此基础上，张祥龙先生又提出，翻译必须符合海德格爾的哲理原意。[张祥龙：《海德格爾后期著作中“Ereignis”的含义》，见《世界哲学》2008年第3期。本文所引张祥龙先生的观点，均取自该文，以下不再注明。]这些都可以看作判分标准，只是这些标准如何去具体实施以及实施的可行性问题，还有待于进一步的讨论。

我们先看一下张祥龙先生提出的标准：翻译必须符合海德格爾的哲理原意。海德格爾的哲理原意是什么，我们在上文中已经做了比较详细的论述。概括起来有两点：其一，海德格爾思想是一种现象学；其二，海德格爾思想是一种强调限制性的现象学。

Ereignis既然是海德格爾思想的主导词，就要同时能体现出这两个特点。而何为现象学？现象学研究“显现”之“如何”，从另一个角度来说，也就是研究“看”之“如何”。海德格爾晚年在主持《存在与时间》的讨论班时还是如此着重强调：“至关重要是获得一道质朴的观解眼光。”[海德格爾：《面向思的事情》，陈小文、孙周兴译，商务印书馆，2005年，第45页。]而所谓海德格爾的有限性思想，无非是要求人在“建立一个世界”和“制造大地”的时候要自我抑制着把自身限定在这“一道质朴的观解眼光”之内，也就是限定一个“无蔽者领域”之内。换言之，也就是要“看”或“听取”着这个已“有”（es gibt）的澄明之光亮行事。因而，说到底，海德格爾的有限性思想仍是一个“看”之“如何”的问题。

其次，我们看一下孙周兴先生提出的第一个标准：与原词在字面上对应，更具体地说，就是翻译Ereignis必须要体现出这个词中的eig-（本、本己、本身）。孙周兴：《大道与本身》，[见刘国英、张灿辉主编《现象学与人文科学》，2005年，第199页]。

然而，事实上，这只是与原词在字面上对应的一种理解，另外一种理解就是这个词的词根乃是“眼睛”（ugen）。这两种理解都同样根源于海德格爾自称对Ereignis做出最清晰解释的《同一律》，他在那里对eig-做了一种双关处理：[Das Wort Ereignis ist der gewachsenen Sprache entnommen Ereignen heisst urspr ünglich: erugen, dherblicken, im Blicken zu sich rufen, an eignen Heidegger, Identitt und Differenz, Stuttgart: Neske, 1999 S.24-25] 海德格爾首先指出，ereignen源于erugen。这种说法与《杜登大词典》卷七《词源词典》相吻合。该词典还着重指出，Ereignis与eigen（或ei gen）没有词源关系，er ugen的意思是vor Augen stellen, zeigen（置于眼前，显示），它的现代含义“发生”就是从“自我显示”（sich zeigen）而来。由此，我们就可以把上述引文译为：Ereignis这个词是从那种成熟的语言中衍生出来的。Er eigen原意为：显现，即（让）观看，在看中唤起自身，领会。[参见孙周兴主编《海德格爾选集》，第656页。]很显然，这又是一个“显现、看、知”三者共属一体的结构，且居于核心位置的依然是这个“看”。“显现”即“观看”即“领会”，那么，什么是“在看中唤起自身”，这“唤”的声音又从哪里来？这些问题，只要能记起前文中说过的“看”不能离开λογος（逻各斯），就可迎刃而解。在λογος的诸多历史含义中，海德格爾认为它的本真含义是“话语”，它把言谈之时话题所及的东西公开出来让人“看”。海德格爾：《存在与时间》，第38页。Λογος的动词形式是λεγειν，海德格爾译为“采集，聚集”，“Λεγειν即集合为‘一’，并且把聚集起来的这个‘一’提供出来，亦即同时在场中提供出来；它的意思无非是：使先前遮蔽者敞开出来，让它在其在场化中自行显示出来。”海德格爾：《路标》，第324页。因而，“显现”即事物的Daßsein（如此一存在），“看”即是看事物之“显现”，在“看”中λογος（话语）参与进来，它为“显现”出来的事物命名，即指出这个事物是Wassein（什么一存在），这样事物就从先前的遮蔽状态中被公开出来，被“领会”或被“掌握”（aneignen），即“成为一自身”（aneignen），进入了这个世界。这就是海德格爾的Ereignis。它是“显现、看、知”三者共属一体的结构，更是事物“成己”的过程：它描述了“成己”之“如何”。在Ereignis中起支配作用的是存在（Sein）的“二重性”（即Daß sein与Was sein）之展开。被λογος“聚集”起来的那个“一”就是存在。事物之“成己”，一个必不可少的步骤乃是人对存在的“审听”（Vernehmen）或者“领会”

（Aneignen），即人之“看”。“看”之领域就是存在所“分配”或“允诺”出的无蔽领域，它划定了“一个世界”之内的人、存在者与真理的界限。

如果对海德格爾的哲理原意与海德格爾对Ereignis的字面解释分别加以如上的阐释，那么，翻译必须符合海德格爾的哲理原意与翻译必须与原词在字面上对应这两个标准就在此重合了，具体说来有以下三点：翻译连同对翻译的字面阐释——对Ereignis这样一个如此复杂的词来说，翻译是重要的，对翻译的解释差不多同样重要，海德格爾使用希腊词语就是这样既重视翻译又重视解释的——应能反映出现象学的“在”（或“成”、“是”）之如何；应能反映出海德格爾现象学的有限性思想；字面上应有“看”的意思。这三点可以作为鉴定翻译Ereignis之优劣的新标准。

以此标准来衡量国内已有的数十种译法，似乎只有张祥龙先生的“缘构发生”能够承受如此苛刻条件的检验，如果他将“构”不仅仅解释为现象学的“构成”（Konstitution, konstituieren），而且还解释为海德格爾曾经使用过的“视域构成”

（Horizontbildung）[海德格爾：《尼采》，第559页。]的话。好像也只有张先生有意识地强调了Ereignis中的“成”之“如何”，因为他说，“无‘缘’字修饰的‘成’，过于含糊，不知是以哪种方式在形成”。其实，不仅如此，无“缘”字修饰的“成”还过于宽泛，不能体现出海德格爾的有限性思想，因为“缘”字在张先生那里，正对应着海德格爾的Da（此，彼）。总之，张先生的译法是非常精当的。

其他译法中，以带有“本”字的居多，如“本有”（孙周兴）、“本成”（倪梁康）、“本是”（陈嘉应）、“本然”（张灿辉）等。张祥龙先生对此表现出了一定的疑虑，他认为，“eig-词族主要指‘自己’、‘独特’、‘专有’，而没有多少‘本’的意思。‘本’毕竟容易让人联想到‘本质’、‘基本’。而将‘自己’所‘特有’者看作主体意识，又将此主体性看作‘本

体’、‘本质’乃是近代而非当代西方哲学的特征。”张先生在此似乎有点矫枉过正了。以上诸位先生译为“本”其实是有根据的。这个根据就是海德格尔多次论述过的希腊词ὄλοκειμενον（“根据”或“基体”），海德格尔将之称作“有条件主体”，而将近代笛卡尔哲学中作为唯一主体的人称作“无条件主体”。“有条件主体”仍是一种“本体”，仍是一种“中心”，只不过是受限制在无蔽者领域之内的“本体”，一种“小中心”而已。这些译法的缺陷不在“本”，而在于没有表达出“有”（或“成”、“是”）之“如何”与限制。

至于笔者，建议将Ereignis译为“会成”，其中的“会”既关联对显现的“看”又关联对存在的“领会”，而“看”与“领会”这两个含义都是“会”字本有的。如果一定要满足孙周兴先生提出的第二条标准，即Ereignis与相关词族的照应，则可以译为“自会成”，这里“自”也在一种双关意义上使用：“自”（从）对显现之观看与对存在之领会中成就“自身”。这样，对词族中其他词的翻译就可以与其他译者一样使用“自、本、己”等字眼。

与张祥龙先生的译法相比，笔者的译法之缺陷在于，由于“会”字的多义性，它对解释的依赖性加大了。但“会”字的多义性却也能带来其他方面的好处，这就是，它与“存在”的关联性大大增强。Ereignis本来就是“原存在”（海德格尔有时将Sein写作它的古字Seyn），即同时保持着存在与存在者这种二重性的存在。但“原存在”又不仅仅是一种二重性的存在，它也在与其他词的“争执”中存在。海德格尔在《形而上学导论》中就列出了“在与形成”、“在与表象”、“在与思”、“在与应当”这样四对关系，并指出，“我们在这几个公式化了的名称中同时就附带意指着作为和在有区别而又不管怎么样却特地属于在、即使只是作为它的异物而属于在的这样的东西。”[海德格尔：《形而上学导论》，第94页。]而“会成”与这四个词在字面上都有直接的联系，如“会成”之“成”与“形成”，“会”（作为“看”）与“表象”，“会”（作为“领会”）与“思”，“会”（作为“乘风破浪会有时”之“会”）与“应当”。这些关联有助于将“会成”理解为“原存在”。另外，“会”字本身固有的“聚集”、“时间”含义，也会在阐释Ereignis与逻各斯、与时间的关系时发挥一定的作用。

（作者工作单位：华中科技大学中文系，责任编辑：李理）

[回主页](#)

地址：北京市建国门内大街5号哲学所 邮政编码：100732
电话：(010)8519507 传真：(010)65137826