

# 超越、超越论与海德格尔的《存在与时间》

王庆节

(香港中文大学 哲学系, 香港)

**摘要:** 超越/超越论(Transzendenz/transzendental)问题是贯穿《存在与时间》全书的核心问题。通过对康德哲学中“transzendental”概念的梳理以及对海德格尔从现象学角度对相关概念所进行的批判性思考的文本分析,文章力图指出:超越与超越论问题在海德格尔那里,首要地和根本地是一个存在论和生存论的问题,而非知识论(康德)或者意识哲学(胡塞尔)的问题。这也就是说,科学经验知识,乃至全部意向性意识如何可能的问题,只有在人类亲在的生存论—存在论分析的基础上才能得到真正的理解和把握。也只有在这个基本线索的引导下,我们才能更好地理解和把握海德格尔的《存在与时间》以及它与传统的康德哲学、胡塞尔现象学哲学之间的传承性、突破性 with 批判性关联。

**关键词:** 海德格尔;《存在与时间》;超越;超越论;基础存在论

中图分类号: B516.54; B516.31 文献标识码: A 文章编号: 1009-3060(2014)01-0024-16

## 一、问题的缘起

从广义上说,关于超越以及超越论的思考与讨论应当是贯穿整个西方哲学史的核心问题之一。这个问题经由近代哲学,尤其是康德哲学的阐明和梳理,更显突出和重要。它也是理解和把握当代西方哲学,尤其是以胡塞尔为开端的现象学哲学传统的一个关键性的突破口。关于这些,许多专攻康德哲学和胡塞尔现象学研究的学者,都有专门的论述和讨论,并提出了不同的理解和解释。<sup>①</sup>但是,很多年以来,这个问题在海德格尔那里应当被如何理解,却相对较少有人详细论及。在《存在与时间》中译本修订版的译者后记中,陈嘉映教授加了一段话,大意是说:看不出在《存在与时间》中,海德格尔关于“transzendent”和“transzendental”这两个概念在用法上有什么特别的区别,所以统一译为“超越的”。<sup>②</sup>关于陈嘉映的这一说法,在 2011 年北京首都师范大学举办的一个学术会议上,我曾以《康德哲学中的“transzendental”概念以及现象学哲学对之的一般批判》为题提出讨论。当然,在那里主要讨论的是关于康德哲学这一核心概念的理解、翻译以及现象学的批判。<sup>③</sup>2012 年底,孙周兴教授在北京举行的中国现象学年会以及在随后在香港召开的海德格尔主要哲学著作的研究与翻译研讨会上,专门提出这一问题,对陈嘉映

收稿日期:2013-08-28

基金项目:中国香港特别行政区研究基金委员会研究项目(项目编号:GRF-CUHK455510)。

作者简介:王庆节(1950—),男,江苏南京人,香港中文大学哲学系教授。

<sup>①</sup> 参见倪梁康:《胡塞尔现象学概念通释》,北京:商务印书馆,1999年;《Transzendental:含义与中译》,载《南京大学学报》,2004年第3期,后收入《意识的向度》,北京:北京大学出版社,2007年,第306-314页。王炳文:《译后记》,见[德]胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,王炳文译,北京:商务印书馆,2002年。邓晓芒:《关于现象学文献翻译》,载《学术月刊》,2007年第9期。孙周兴:《超越·先验·超验——海德格尔与形而上学问题》,见孙周兴:《后哲学的哲学问题》,北京:商务印书馆,2009年。

<sup>②</sup> 参见陈嘉映:《一些重要译名的讨论》,见[德]海德格尔:《存在与时间》,中译修订本,附录,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年。

<sup>③</sup> 报告的题目为《先验哲学、海德格尔与“transzendental”的汉语译名之争》。此文后来经过修订,以《“Transzendental”概念的三重定义与超越论现象学的康德批判——兼谈“transzendental”的汉语译名之争》为题发表在《世界哲学》2012年第4期,第5-23页。

的说法提出批评和讨论,并对他一贯坚持的将海德格尔使用的“transzendental”、“transzendent”概念在中文语境中分别理解和翻译为“先验的”、“超验的”的做法提出辩护。<sup>①</sup> 我的这篇论文部分同意孙周兴的批评,但对他的解释及其建议的译名提请斟酌,希望进一步深化对这一问题的讨论和理解。

## 二、康德哲学关于“transzendental”与“transzendent”的理解<sup>②</sup>

要理解现象学传统,尤其是海德格尔在《存在与时间》时期关于“超越”与“超越论”的立场,我们应当首先梳理一下康德本人关于这两个概念的基本理解和解释。我们都知道,“transzendental”与“transzendent”的严格区分是从康德开始的,它们在中世纪哲学中本没有被严格区分。将“transzendental”这个概念专门提出来,给予特别的解释,并将之作为其哲学的核心概念使用,应该从康德开始。与此同时,康德也将“transzendental”与“transzendent”这两个概念严格地区别开来,以防止对他的哲学的基本精神的误解和曲解。

关于“transzendental”这个康德哲学的核心词的理解和解释,历来众说纷纭,莫衷一是,因为不同的解释往往会直接导致对康德哲学主旨的不同理解和解释。<sup>③</sup> 关于康德的“transzendental”这一概念的解释,德国当代研究康德哲学的著名学者 Nobert Hinske 曾经提出在《纯粹理性批判》一书中有两个基本的定义,即“导论定义”与“系统定义”,可以表明康德的基本立场。倘若我们再加上康德在《未来形而上学导论》一书中的另一条定义——我将之称为“界限定义”,这也是学界几乎公认的定义——应该就不难看出“transzendental”这个概念在康德哲学中的整体含义。

“导论定义”(Einleitungsdefinition)所以叫“导论定义”,不仅是因为康德对之第一次的提出是在《纯粹理性批判》的导论部分,而且更为重要的是,这个定义“引导”出康德整个哲学思想发展的基本姿态和路向。这个著名的定义出现在《纯粹理性批判》导论的第七节。在那里,我们读到:“我把一切不那么与对象打交道,而是与我们认知这些对象的方式打交道的认知——只要这一方式是先天可能的——称为 transzendental 的。”<sup>④</sup> 考虑到康德在整个第七节谈论的是“纯粹理性批判之为一门特别科学的理念”,我们不妨说,关于纯粹理性的批判首先不是一门学说、一门科学,而是一种批判的姿态,“因为它不以扩展认知自身,而仅仅以校正认知为目标,它应该为一切先天认知是否具有价值提供试金石”。<sup>⑤</sup> 这也就是说,纯粹理性批判作为 transzendental 的认知首先不是和认知的对象直接打交道的,而是返回来和我们去认识那些对象的认知方式打交道,即对纯粹理性本身的来源及其界限进行批判性的考察。而相应于认知对象,这一认知方式则是先天可能的,也就是说,它不依赖于认知对象的经验存在而存在。康德的这一说法和他在《纯粹理性批判》的第二版序言中将自己的工作与哥白尼的革命性转向所做的著名对比,可以说是一脉相承、遥相呼应。在那里,康德说:“迄今为止,人们假定,我们的一切认知都必须以对象为准,可是,通过概念先天地构成有关对象的某物,并由此来扩展我们的认知的所有尝试,都在这一假定下以失败告终。因此,我们不妨尝试一下,即倘若我们假设,对象必须以我们的判认为准,

<sup>①</sup> 孙周兴:《基础存在学的先验哲学性质——从〈存在与时间〉的一处译文谈起》,见孙周兴:《存在与超越——海德格尔与西哲汉译问题》,上海:复旦大学出版社,2012年,第16—36页。

<sup>②</sup> 关于这一话题,我在上面提到的《“Transzendental”概念的三重定义与超越论现象学的康德批判》一文中有详细解释,这里出于论述需要,以概要性的方式重述。

<sup>③</sup> 据我所知,关于康德哲学的这个核心概念的基本含义,历史渊源以及后康德时代的意义演变的发展,学界所做的最详尽和充分的研究当属德国历史哲学词典中关于“transzendental”这一概念的词条,而关于这一概念在中国的传入、解释、理解以及翻译历史的研究,迄今最齐备的工作应当是文炳关于此问题的博士论文。

<sup>④⑤</sup> 参见[德]康德:《纯粹理性批判》,A11—12/B25;A12/B26。(下文所引康德的《纯粹理性批判》,均标德文标准本页码。中译文略有改动,但有参照李秋零、邓晓芒译本。可参见[德]康德:《纯粹理性批判》,李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2004年;[德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2004年。

形而上学的任务是否可以得到更好的进展呢?这样的假设已经更好地与所要求的关于对象的先天性认知的可能性一致。这一认知应当在对象被给予我们之前,就已确立了关于对象的某种东西。这里的情况与哥白尼最初进行思考……时是相同的。”<sup>①</sup>这样看来,康德的 transzendental 认知,首先应当被理解为是一种批判,然后才是在这一批判基础上的以及伴随着这一批判而来的哲学知识体系的建构,即 Transzendentalphilosophie。在这一意义上,“导论定义”又可以被称为是“批判定义”。这一批判是康德整个 Transzendentalphilosophie 的入门和预备,具有消极性的、批判性的意义。另一方面,我们也可以说这一定义是“准备论定义”。而我们要想从“消极”的方面转到 transzendental 的“积极”的方面,就必须转到康德的第二个定义。

康德关于“transzendental”的第二个定义又称“体系定义”(Systemdefinition),它出现在康德用来构筑自己的哲学体系的核心部分,即 Transzendentalphilosophie 的 transzendental Logik 的导论处。在那里,康德说:“并非任意的一种先天的认知都必须被称为 transzendental 的。唯有那种认知才必定可被称为是 transzendental 的,即通过这一认知,我们认识到,某个特定的表象(直观或概念)只是以及怎样只是被先天地应用,或者说它是以及如何是可能的(这也就是说,我们由之而认识到认知的可能性以及这同一个认知的先天应用)。”<sup>②</sup>和第一个定义的着眼点不同,第二个定义谈的是 transzendental Logik,即所谓 transzendental 的认知是如何在积极和正面的意义上得到建构和得以扩展的,这也就是要回答,我们如何才能积极地 and 正面地将 Transzendentalphilosophie 的完备知识体系组建起来?大概也正因为如此,康德的第二个定义被认为是“体系定义”。这里康德列举了几何学的例子来说明,几何学的先天规定,尽管是先天的(a priori),但并非是 transzendental 的认知,这不仅是因为几何学的认知在某种程度上仍然具有经验性的起源,而且更是因为,几何学作为“先天性的科学”,本身并不回答其本身“如何可能”的问题。“而唯有关于这些表象的根本不具有经验性的源头的认知,以及这些表象,尽管如此却依然能够先天地与经验对象相关涉的可能性,才可以叫作 transzendental 的。”换句话说,几何学,因为其具有经验性的来源,在某种程度上仍然是经验性的科学知识,而 transzendental Aesthetik,则完全不涉及空间对象,它仅考察和说明几何学作为空间科学所以可能的先天方式、基础和根据,所以属于 Transzendentalphilosophie。Transzendental Logik 也是一样的道理。换用康德自己的话来说就是,作为纯粹理性批判的 Transzendentalphilosophie,其目光并不着眼于分析判断或者综合判断上,甚至也不在“先天综合判断”上,它所要回答的问题要高出一个层次,即在于,“先天综合判断如何可能?”以及“如何不可能?”,而这两个问题加起来就是:任何一种能够作为科学出现的未来形而上学如何可能?

除了上面两个著名定义之外,康德还在《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》的附录注释中对 transzendental 概念给出了一个额外的定义或解释。这个定义在某种意义上更加清晰明了,也在日后关于康德哲学的解释和理解中更为流行。康德给出这个额外定义的目的是为了将 transzendental 和 transzendent 这两个概念严格区别开来,借此批评那些对他的哲学的误解和糟蹋。针对那种将他的 Transzendentalphilosophie 错解为 transzendent 而非 transzendental 的体系,康德说道:“[transzendental] 这个词并不意味着超出一切经验的什么东西,而是指那种虽然先于经验(先天的),但却是使经验认知成为可能的东西,除此之外,绝无它义。如果这些概念越出经验之外,它们的使用就叫作 transzendent 的使用。这种 transzendent 的使用同内在的(immanent)使用,即限制在经验之上的使用,是有区别的。”<sup>③</sup>在我看来,这个额外的定义实际上是对第二个定义的进一步强调说明和澄清,并将作为“纯粹理性批判”的 Transzendentalphilosophie 的知识合法性限定在为纯粹数学和纯粹自然科学的经验认知奠基的范围之内,从而避免落入像传统形而上学对纯粹理性的逾越使用而导致理性幻相陷阱的

①② 参见[德]康德:《纯粹理性批判》,BXVI:A56/B80。

③ 参见[德]康德:《任何一种能够作为科学出现的未来形而上学导论》,庞景仁译,北京:商务印书馆,1978年,第172页(译文稍有改动)。

困境。也就是说,Transzendentalphilosophie 不仅要回答“如何可能”的问题,也要回答“如何不可能”的问题。基于这一考虑,我将这个康德的第三定义称为“界限定义”或者“划界定义”。<sup>①</sup>

上述关于 transzendental 的三个定义,大致可以说是囊括了康德的作为纯粹理性批判的 Transzendentalphilosophie 的三个主要方面或主要角度,我们不妨将之分别称为康德的纯粹理性批判哲学的或 Transzendentalphilosophie 的起点、过程和界限。而作为康德之后的后康德哲学的三个主要发展和“传承”,这里我们分别称之为“德国观念论”、“新康德主义”和“现象学哲学”,则可大致被看作是沿着这三个基本方向上的展开和延伸。只是在不同的历史时期和问题背景下,它们各自有着不同的着力点和着重点罢了。例如,新康德主义,尤其是新康德主义的马堡学派以及当代分析哲学的康德研究,应当说主要强调和发展的是康德的“划界定义”。依照这一“划界定义”的理解,康德 transzendental 哲学的主要任务是在“经验”的基础上划分科学与非科学。换句话说,康德哲学被解释与理解为一门主要是关于“经验的学说”,它的全部任务就在于论证和阐明现代数学和自然科学知识的可能性以及这种可能性的根据,用康德自己的话来说,这就是“先天综合判断”如何可能的问题;而和这个问题相应的另一个问题就是:驳斥形而上学。因为形而上学意味着对人类有限理性逾越出经验领域的误用,它和科学的本质格格不入。按照这一理解,康德的 transzendental 哲学主要被理解为知识理论或认识理论。和新康德主义的康德解释主要强调划界定义、强调 transzendental 和 transzendent 之间的绝对区分不同,从费希特到黑格尔的德国观念论根本不承认这一区别的意义,相反,他们将这一区别认为是康德哲学“理论的不彻底性”的表现。这里的关键,在我看来,是对“科学”本性的认识。新康德主义的“科学”主要指数学科学和经验自然科学,而德国观念论哲学家心目中的“科学”或者“知识”则包括全部的人类人文、道德、历史、精神领域,这就是说,知识的领域不仅包括经验的领域,也包括“超出”经验的领域,即“绝对概念”的知识。而且,后者比起前者来,甚至更为重要。这就不难理解,在康德那里的主要工作是“三大批判”,而在黑格尔那里,则是“精神现象学”和“哲学全书”,是“本体论、认识论和逻辑学的统一”。于是,在德国观念论的康德解释中,更为强调和看重的是康德 transzendental 的第二个定义,即“体系定义”,这也就是说,他们也许更关注的是,如何从绝对的“主体性”或者“绝对精神”推演、构建出包括科学知识在内的全部哲学形而上学的知识系统和体系。

应当说,以胡塞尔与海德格尔为代表的现象学哲学关于 transzendental 的理解、解释和发展就是在这样的大背景下展开的。如果说新康德主义和德国观念论所关注更多的是“知识理论”的问题,无论这里的“知识”被狭义地解释为以“数学和自然科学为基本特征的”“经验知识”,还是被广义地解释为包括历史、道德、艺术、宗教、精神学科,甚至包括形而上学在内的全部人类知识。知识问题的背后是人类“理性”乃至整个人类的问题,所以,康德的问题——发问“先天综合判断如何可能?”——就成为对“纯粹理性”的批判,就成为对“人是什么?”这个核心问题的探讨。不同于新康德主义与德国观念论,胡塞尔关注的则是一个更加宽广和源初的领域,即包括有“知识”在内的全部“意识”和“纯粹意识”的领域。在胡塞尔看来,知识的结构、理性的批判,乃至全部思维逻辑的基础,都必须要到纯粹意识的现象学分析中才能寻得。但“纯粹理性”也好,“纯粹意识”也罢,都首先又是一个纯粹“自我”或“主体性”的问题。作为胡塞尔的弟子,海德格尔完全明白胡塞尔的问题意识,但他更进一步,将“纯粹意识”的问题还原到存在本身的问题。所以,我们才会在《存在与时间》中读到这样的话语:“就问题的内容而论,现象学是存在者之存

<sup>①</sup> 应当指出,这一定义中的思想,尽管尚不是以严格定义的形式,在《纯粹理性批判》中 Die transzendente Logik 部分的第二编 Transzendente Dialektik 的导论处,也已明确表述了出来。康德说:“因此,transzendental 与 transzendent 并不是一回事。我们上面所陈述的纯粹知性的原理只应当有经验性的应用,而不应当有 transzendental 的,亦即超出经验界限的应用。但是,一个取消这些界限,甚至要求逾越这些界限的原理,就叫作 transzendent 的。”参见康德:《纯粹理性批判》,A297/B353。

在的科学,即存在论。……存在论与现象学不是位于哲学诸学科中的两门不同学科。这两个名称从对象和处理方式两个方面描述哲学本身。哲学是普遍的现象学存在论,……”<sup>①</sup>所以,从康德开始的 Transzendentalphilosophie 就这样经由了一个从“知识论”到“意识论”,再到“存在论”的过程和轨迹。这也是我所理解的海德格尔在《存在与时间》中处理“超越”与“超越论”问题的基本背景与问题意识。

### 三、海德格尔的“超越难题”(Transzendenzproblem)

如前所述,超越/超越论问题在海德格尔那里,其实质就是存在论问题。<sup>②</sup>这一理解与解释与所有以往强调康德哲学核心为知识论的解释具有本质性的区别。关于这个问题的讨论,在海德格尔写作《存在与时间》的前后时期,其表现形式主要是通过解构或拆建哲学史上关于存在问题的学说,力求更源始性的展开形而上学的本质问题。所以,尽管海德格尔后来曾经提过,几乎整部《存在与时间》都可以被视为是在处理“超越/超越论”的问题<sup>③</sup>,但实际上,我们在《存在与时间》的正文中,发现海德格尔对这个在康德哲学和胡塞尔哲学中反复出现的核心词着墨并不太多,也几乎没有予以专门的讨论。

我大概做了一个统计。《存在与时间》正文(加上海德格尔自己后来加的页边注)出现“transzendental”和相应的拉丁文“transcendentalis”的地方一共约有19处。在这中间,12处是海德格尔或者引用康德或者讨论康德,所以它应当是在严格的康德哲学的意义上使用,因此我们的讨论暂且略去这12处。剩下7处。其中2处是在讨论康德之前的传统中世纪乃至希腊哲学存在论的意义上使用,所以不应视为海德格尔自己关于这个词的理解。最后还剩5处,这其中有3处(目录第IX页,第39、41页)是重复出现全书第一部的标题,即“依时间性阐释亲在,解说时间之为存在问题的 transzendente 境域”,所以只能算为一处。另外还剩2处,其中包括拉丁语词“transcendentalis”,都出现在第38页那个“极其重要而又令人费解的”<sup>④</sup>,海德格尔自己论述存在论、现象学与“transzendental”之间关系的段落,而在我看来,这两处的意思是一致的,或者至少是相通的。如此说来,要理解海德格尔在《存在与时间》中自己对“transzendental”的特定理解和解释(倘若我们假设有的话),那么,我们需要关注的也就是全书第一部的标题和第38页的那个段落。

至于康德曾经将之专门和“transzendental”概念区别开来的那个“transzendent”概念,在海德格尔的《存在与时间》中出现甚少,仅仅2次,且都在第366页。在那里,海德格尔谈到“世界”是“transzendent”的世界或者“时间性的-transzendent”的世界。如果更严格地说,“transzendent”还有一次出现在第43节的201页,在那里,海德格尔谈到“das ‘bewusstseins-transzendent’ Seiende”(“超越于意识的存在者)并借此概念对传统唯心论以及康德哲学关于外部世界的可证明性问题的立场提出批评。很明显,这处是海德格尔要批评的观点,他在此对之加了引号也是证明。

但我们在这里应该指出,尽管在《存在与时间》中,“transzendental”与“transzendent”不能说不重要,但更受海德格尔重视和喜爱的概念应该是 Transzendenz 以及它的动词和动名词形式:transzendier-

① Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (以下简称SZ), Tübingen: Max Niemeyer, 1979, S. 37-38; 中译参见[德]海德格尔:《存在与时间》(修订本),陈嘉映、王庆节译,2006年,北京:生活·读书·新知三联书店,第44-45页(以下引用中译本《存在与时间》均出自此版本)。

② GA25, S. 58. 在那里,海德格尔明确地说:“超越论哲学”这个名称仅仅是“存在论”的另一种表称与问题提法。”(Der Ausdruck “Transzendentalphilosophie” ist nur eine andere Bezeichnung und Problemformulierung fuer “Ontologie”.) (除SZ外,本文征引海德格尔著作均以 Klostermann 出版社的 Gesamtausgabe[简称为GA]为据,征引时先列GA卷数,再附以页码。)

③ GA26, S. 214-215; GA9, S. 162; 中译参见[德]海德格尔:《路标》,孙周兴译,北京:商务印书馆,2000年,第189页注。

④ 参见孙周兴:《存在与超越——海德格尔与西哲汉译问题》,上海:复旦大学出版社,2012年,第17页。

en / Transzendieren。对此,我也有一个初步的统计。名词 Transzendenz 在书中出现共约 19 次,加上其拉丁文形式 transcendens 4 次,共 23 次。而动词与动名词 transzendieren 和 Transzendieren 一共为 6 次。在这些地方,海德格尔大多是在自己的存在论、生存论意义上使用这一概念,而不是像“transzendental”概念,主要是在引述和讨论康德哲学以及传统本体论哲学的意义上使用。因此,想要弄清楚海德格尔《存在与时间》时期关于“Transzendenz”、“transzendental”、“transzendent”这些概念的基本含义和它们的使用之间的关系,我们需要重点考察和读解上面提到的《存在与时间》的相关段落,以及《存在与时间》写作前后那段时间海德格尔关于“超越难题”(Transzendenzproblem)的思考。

据我目前的阅读所知,除去《存在与时间》(1926 年)之外,海德格尔在这一时间段主要使用、讨论和思考“Transzendenz”、“transzendental”、“transzendent”这些概念及其相互关系的著作和讲演稿主要有:(1)GA25 卷《康德〈纯粹理性批判〉的现象学解释》(1927—1928 年冬季学期),以及根据这一讲稿整理而来的 GA3 卷《康德与形而上学疑难》(1929 年春);(2)GA26 卷《从莱布尼兹那里开端的逻辑学的形而上学始基》(1928 年夏季学期)以及根据这一讲稿而来的《论根据的本质》[收于 GA9 卷《路标》(1929 年)];(3)GA24 卷《现象学的基本问题》(1927 年夏季学期);(4)除了上述时间段对“超越问题”的集中讨论之外,海德格尔分别还在 GA20 卷《时间概念史引论》(1925 年夏季学期)、GA40 卷《形而上学导论》(1935 年夏季学期)和 GA10 卷《根据律》(1955—1956 年)等著作中对此有过特别的解释和专门的探讨。在此我们不可能系统全面地叙述、讨论海德格尔关于“超越难题”的论述,但我想通过先概括海德格尔关于“超越难题”的基本想法以及解释其核心段落的方式来展开其关于“超越难题”的讨论,然后我们再回到本文的中心话题,即在《存在与时间》中究竟应当如何理解与翻译海德格尔所使用的“transzendental”与“transzendent”概念。

在 1928 年夏季学期的讲座《从莱布尼兹那里开端的逻辑学的形而上学始基》(GA26 卷)中,海德格尔系统地梳理与论述了“超越”概念的基本含义与“超越难题”的历史脉络。按照海德格尔的解释,我们首先可以在语词与哲学概念两个层面上来把握“超越”这个词:第一,就语词层面(der Wortbegriff)说,德文词“Transzendenz”的词源是拉丁文的“transcendere”,意思就是:越过,攀过(uebersteigen);踏过(ueberschreiten);踏过去(hinueberschreiten)。从所指上说,Transzendenz 就是一个“越过”的行动,它包括越过来所到达的东西(Transzendente)和正在实行逾越活动的东西(Transzendierende)。第二,在其意义与结构上,a)它表明一个行为;b)一个从此到彼的关系;c)一个超越到达之处,这里表明的是—道界线,一个限制,一道裂缝(鸿沟)。①而“超越”作为哲学名称(der philosophische Terminus)在哲学史上则主要有两个意思。海德格尔这里从“das Transzendente”的角度来理解和讨论“Transzendenz”。在海德格尔看来,作为“das Transzendente”的“Transzendenz”的两层主要含义是:第一,与“das Immanente”(内在的)相区别和对应;第二,与“das Kontingente”(限定的)相区别和对应。前者体现的是一个知识论的超越概念(der erkenntnistheoretische Transzendenzbegriff),而后者体现的则是一个更为宽广的“神学”的超越概念(der theologische Transzendenzbegriff)。②在第一层的知识论的意义上,“超越”就被理解和解释为一种如何从“主体”到“客体”的逾越关系或过程。所以,在近代哲学史上,超越的问题就变成如何把握与理解“主体性”与“对象性”以及它们之间的关系问题。海德格尔在这里明显地是在指以康德的或者传统康德主义所代表的“知识论”传统以及在这一基础上建立的 transzendental/transzendent 的概念和 Transzendentalphilosophie。而在第二层神学的意义上,“超越”是在“有限”与超出有限之外,成为“有限”之制限与条件的意义上来理解和解释。所以,“超越是在对有条件的存在者之超出的意义上的逾越”。(Transzendenz ist das Ueberschreiten im Sinne des Hinausliegens ueber das bedingte Seiende.)③而这个所谓“超出”,就指向一个无条件的“绝对”、创造主,即基督教的“上帝”,这个“上帝”是一切有条件物,也就是有限物的可能性的最后根据和基础。明显,海德格尔在这里指的是中世纪经院哲

①②③ GA26, S. 204; S. 201—208; S. 206.

学的 *transzendent* 概念以及与之相关的古代形而上学的存在论概念。而按照海德格尔的解释,无论近代知识论的还是传统神学形而上学对“超越”的理解都还是处在存在者层面上的理解。按照这种理解,“超越”或者是一种“主体”和“客体”的关系,或者是一种“(界)限内”与“(界)限外”的关系,而说到底,知识论意义上的主客关系不过是神学形而上学限内/限外关系的一种衍变形式,他们都可被视为是不同等级的存在者之间的关系,作为不同层次的原因和根据,在高阶位者成为在低阶位者所以存在的“创造主”或者“所以可能的先天前提和条件”。

海德格尔首先将“超越难题”理解为存在论问题。但这个存在论问题说的首先不是两个存在者“之间”的关系问题,好像一个存在者 A “逾越出”自身去达到另一存在者 B。相反,这个“能逾越”本身揭示出一个“别具一格”或者“卓绝出众”的存在者的存在方式,即它的存在方式就在于它不断地“去存在”(Zu-sein),并且在这一过程中“每每总是他自己”(Jemeinigkeit)。我们知道,这般理解的“超越”无疑说的就是海德格尔的 *Dasein*(此在/亲在)的“亲临存在”和“存在亲临”的过程。海德格尔在《论根据的本质》中,有两段话清楚地表明了这个问题。在那里,海德格尔说:“超越是不能通过一种向客观之物的逃避而获得揭示和把握的,相反,它唯有通过一种不断更新式的对主体之主体性的存在论阐释而得到揭示和把握;这种阐释既与主观主义相违抗,同样它也一定不和客观主义同调。”<sup>①</sup>“在有待廓清和证实的术语含义上,我们以‘超越’意指那种人之亲在所特有的东西。而且,它并非作为一种在其他情形下也可能有的、偶尔在实行中被设定的行为方式,相反,它是这一存在者的先于一切行为而发生的基本机制。”<sup>②</sup>这两段话,前一段说的是海德格尔所理解的“超越”区别于传统的,尤其是近代知识论传统中的“超越”概念,后一段则强调他自己的关于“超越”乃 *Dasein* 的基本机制的立场。

正是在这样的一种对“超越”的理解基础上,海德格尔在《存在与时间》中将亲在存在的基本机制解释为“在一世界一之中一存在”,并以此来批评和反驳近代自笛卡尔以来的主客两分的知识论模式,消解关于“外部世界存在的证明”的难题和困窘。<sup>③</sup>同理,海德格尔在《康德书》<sup>④</sup>中也对传统理解的“处在我们之外的”康德的“物自身”概念进行了重新的解释。“所谓‘亲在超越着’就是说:亲在在其存在之本质中形成着世界,而且是在多重意义上‘形成着’,即它让世界发生,与世界一道,它自身给出某种源始的景象(形象),这种景象并没有被特地掌握,但恰恰充当着一切可敞开的存在者的模本,而当下亲在自己就归属于这一切可敞开的存在者中。”<sup>⑤</sup>这样,如果套用康德哲学的术语,海德格尔的这种亲在的“超越”作为“亲临存在”或者“存在到此”就是一种“*transzendente Subjektivität*”(超越论的主体性),这也就是海德格尔所理解的康德的“哥白尼革命/转向”的真谛。而用海德格尔自己的话来说就是,“超越”在这里与其说的是“超越论的主体性”问题,倒不如说是亲在存在的“自身性”(Selbstheit)问题。“如若人们选用‘主体’这个名称来表示我们自己每每所是并且作为‘亲在’来理解的那个存在者,那么,这就是说:超越标志着主体的本质,乃是主体性的基本结构。主体绝不是先作为‘主体’生存,而后才去——如果根本上有客体现成存在的话——进行超越;相反,主体之存在(*Subjektsein*)意味着:这个存在者在超越中并且作为超越而存在。……无疑,首先通过把超越的特性刻画为‘主体性’的基本结构,并不能对亲在的这一机制的探究赢获多少东西。相反,由于现在我们完全地拒绝了特别地赋予主体概念以明确的或者多半不明确的开端地位,超越也就不再被规定为‘主体—客体之关系’。但这样一来,超越性的亲在(一个已经同语反复的表达),既没有超逾位于主体之前的并且事先把主体驱迫到内部持留(即内在)中的‘限制’,也没有超逾一条把主体与客体分开的‘鸿沟’。……在超逾过程中,亲在首先面临它所是的那个存

① GA9, S. 162; 中译参见《路标》,第 189 页。

② GA9, S. 137; 中译参见《路标》,第 159 页。

③ SZ, S. 202—209; 中译参见《存在与时间》,第 232—240 页。

④ 参见[德]海德格尔:《康德与形而上学疑难》,王庆节译,上海:上海译文出版社,2011 年。GA3, S. 120—125; 中译参见《路标》,第 114—119 页。

⑤ GA9, S. 158; 中译参见《路标》,第 185 页。

在者，面临着作为它‘自身’的它。超越建构着自身性。但另一方面，又绝非首先仅仅是这种自身性，而是超逾，也才每每以合为一体的方式触及‘亲在’自身所不是的存在者；更确切地讲，在超逾中并且通过超逾，才能在存在者范围内区分并且决断：谁是和如何是一个‘自身’，以及什么东西不是一个‘自身’。”<sup>①</sup>

如果亲在存在的“超越”活动，首先不是一种在认识论意义上的主体向客体（无论是自然界还是神）的逾越，而是在“自身性”中的不断地以更新方式成为自己而又超出自己的过程，那么，这种“生存”、“超越”活动又在怎样的意义上是可能的呢？这里，我们看到，海德格尔如何通过“超越难题”（*Transzendenzproblem*）的讨论，将康德 *Transzendentalphilosophie* 的核心话语和问题意识，即“先天综合判断如何可能？”的问题，从一个典型的知识论问题转换为一个存在论，或者基础存在论的问题，即“什么是人？”的问题，或者更进一步地说：“超越着的”*Dasein* 如何可能？而这后一个问题，恰恰正是《存在与时间》的核心问题，即基础存在论（*Fundamentalontologie*）的核心问题。

从康德（主义）的以知识论为核心的对“超越难题”的思考到海德格尔的以基础存在论为核心的对“超越难题”的思考，我们看到超一流的哲学家们对近代哲学思想史上著名的“哥白尼革命/转向”的不同见解。如果我们认同“先天综合判断如何可能？”，也就是说，“作为数学和自然科学的经验知识如何可能？”是康德的 *Transzendentalphilosophie* 的基本问题，那么，关于“*transzendental*”这一康德哲学的核心概念的理解，作为对上述问题的回答，就势必要到既不依赖于我们的经验但却又是使我们的经验知识成为可能的作为认识的先天直观形式的时间、空间，以及构成我们具有普遍性的科学经验知识的逻辑骨架的先天概念和范畴中寻找。这也就是为什么康德的《纯粹理性批判》一书的主要章节安排首先分为“*Transzendentele Elementarlehre*”（先验要素论）与“*Transzendentele Methodenlehre*”（先验方法论）两大部分；然后“*Transzendentele Elementarlehre*”又分为“*Transzendentele Aesthetik*”（先验感性论）与“*Transzendentele Logik*”（先验逻辑论）两个部分；而“*Transzendentele Logik*”又分为“*Transzendentele Analytik*”（先验分析论）与“*Transzendentele Dialektik*”（先验辩证论）两篇章；而在“*Transzendentele Analytik*”这一篇中，最重要的一般认为又是“*Transzendentele Deduktion der reinen Verstandesbegriff*”（纯粹知性概念的先天演绎）。而如果我们来查看海德格尔的康德解释，即被很多当代学者视为“强暴性”的康德解释，就不难发现，康德 *Transzendentalphilosophie* 的核心话题，包括“先天综合判断如何可能？”，通过对“哥白尼革命/转向”的存在论解释而非知识论解释，即通过对作为认知主体的 *Transzendentele Subjektivitaet* 的先验逻辑分析转向对作为在世超越着、生存着的 *Dasein* 的生存论分析，“华丽转身”为一个基础存在论的话题。这也就是为什么海德格尔将经他解释之后的康德视为他发问“存在问题”的“代言人”，将康德的 *Transzendentalphilosophie* 视为他的“避难出路”，以及将他的康德解释视为某种意义上《存在与时间》中基础存在论的“导引”。<sup>②</sup> 另一方面，对这个“如何可能”的具体解答途径，海德格尔不像康德，主要从“先验逻辑论”中的“先验分析”，乃至“先验演绎”中去寻求，而是从先验分析论之前的先验感性论中的时间直观，以及在后面作为先验想象力之产物的、在时间中的、纯粹知性概念的“图式化”学说中来澄明和展开。这也就是为什么海德格尔在《存在与时间》的扉页尽管将具体的梳理清楚存在的意义问题定为全书的意旨，但仍然设定全书的“初步目标则是将时间阐释为任何一种存在之领会的可能境域”的缘故。<sup>③</sup> 在《存在与时间》的导论中，海德格尔又将康德对时间性的分析视为自己工作的先驱，明确指出：“第一个与唯一的一个曾经在时间性这一向度的探索道路上行进了一程的人，或者说，曾经让自己被现象本身逼迫而走到这条道路上的第一人与唯一的一人，是康德。”<sup>④</sup>

① GA9, S. 137—138; 中译参见《路标》，第 160—161 页。

② GA3, S. XIII—XV; 中译参见《康德与形而上学疑难》，第 1—4 页。

③ SZ, S. 1; 中译参见《存在与时间》，第 1 页。

④ SZ, S. 23; 中译参见《存在与时间》，第 27 页。

#### 四、《存在与时间》中诸“超越”概念理解的几点结论

初步理清了海德格尔在 20 世纪 20 年代中期前后关于“超越难题”的思考和思路,我们就不难理解海德格尔在《存在与时间》中使用“transzendental”、“transzendent”等词语概念的意义。关于此,我想我们大致可以首先得出以下几个初步的结论:

第一,“Transzendenz”、“transzendental”、“transzendent”应该不是海德格尔用来叙述自己哲学的核心术语,<sup>①</sup>而是他借用哲学史上,尤其是近代康德哲学与中世纪哲学的概念来述说自己的新思想观念,换句话说,这里带有某种“旧瓶新酒”的意谓。这也许就是为什么在《存在与时间》(已出版的部分)中,尽管此书的基本思路受到这些概念的巨大影响,但关于这些概念的实际使用和讨论在书中并不多见。相反,在其围绕《存在与时间》出版前后所发表的著述、讲课、讲演稿中,关于这些概念的讨论、解释、思考却大量出现。如果我们要用海德格尔在《存在与时间》中自己使用的核心语汇来对应的話,我认为应当是“Existenz”和“Existenzialitaet”对应、“existenzial”和“existenziell”对应更为合适。<sup>②</sup>

第二,如果我们认可前面关于康德“transzendental”概念的解释的三个定义,那么,我们完全可以说,按照《存在与时间》的基本思路,海德格尔不会认可第三个定义,即“划界定义”的说法,这也就是说,海德格尔不会同意在“transzendental”与“transzendent”之间划出一条鸿沟式的绝对界限。因为在海德格尔看来,康德的《纯粹理性批判》从一开始和在根本上就首先不是一个知识理论的工作,而是一个存在论或生存论的工作。这样说来,传统康德解释中的作为难题的“transzendent”现象,诸如“世界”、“上帝”、“物自身”等等,都可以在关于 Dasein 的基础存在论的视野下得到理解,也就是说,可以在 Dasein 作为“在一世界一之中一存在”的 transzendental 或者 existenzial 的源初境域中成为可能和得到理解。而对于康德“transzendental”概念的第一个定义,即导论定义,应当说海德格尔非常认同。因为它体现的是一种革命性的批判精神,一种去刨根究底的“奠基”精神。但在海德格尔这里,我们必须还要看到的是,整个问题意识在发生改变。康德的“如何可能”的问题,假定了现代以数学和物理学知识为代表的科学知识的真理性,Transzendentalphilosophy 的基本工作就是要从“Transzendental Subjektivitaet”中“证明”“推演”出它的“如何可能”。而出生、生长、思考在“欧洲科学危机时代”的海德格尔,不可能承认康德哲学的这个基本前提。海德格尔的志向不在为“如何可能”的问题提供一个新的“答案”,而在于更源初的发问:这个“如何可能”的意义是什么?这个“Transzendental Subjektivitaet”是什么?这就将整个问题的方向引向了基础存在论问题乃至一般存在的问题的发问,引向了“什么是形而上学?”、“什么是真理的本质?”。而这些问题,又必然地引向关于对“Grund”(根据,根基)、“gruenden”(奠基,奠基)、“Abgrund”(渊基),关于对“非真理”、“无”、“无化”的思考和探讨。对于康德“transzendental”概念的第二个定义,即“体系定义”,应当说海德格尔在《存在与时间》时期并没有放弃,而是加以颠覆性的改造和利用。我们前面提过,在建构 Transzendentalphilosophie 的整体体系时,康德一般被认为重视的是 Transzendental Logik 以及其中的 Transzendental Analytik 和 Transzendental Deduktion 部分,而海德格尔的《存在与时间》的 Existenzial Analytik 则更多的是强调时间性分析在发

① 邓晓芒教授曾在与我的通信中表明,海德格尔“基本上不在自己认可的意义上使用 transzendental 一词”。这句话虽然说得稍许有点过,但基本立场我是认同的。详见本文附录。

② 海德格尔在《存在与时间》第 4 节对这些概念作了经典性的解释。在那里,海德格尔说:“追问生存的存在论结构,目的是要解析什么东西组建生存。我们把这些结构的联系叫作生存论脉络(Existenzialitaet)。对生存论脉络的分析所具有的不是生存活动层面上的(existenziell)领会的性质,而是生存论上(existenzial)领会的性质。对亲在生存论上的分析的任务,就其可能性与必要性看来,已在亲在的存在者层面上的机制(Verfassung)中先行标画出来了。”(SZ, S 12;中译参见《存在与时间》,第 13 页。)

问基本存在论问题乃至一般存在问题中的 der transzendente Horizont 的地位。这从海德格尔在对康德《纯粹理性批判》解释中强调其第一版的重要意义,以及对康德的图式化学说(Schematismus)予以特别的重视和青睐中可见一斑。

第三,应当说,海德格尔的《存在与时间》与康德的渊源是非常深的。这种“深”不仅表现在海德格尔在形成《存在与时间》的问题意识、梳理《存在与时间》的基本思路、铺排《存在与时间》的论述架构时的整体哲学背景是“康德式的”,而且他的基本“叙述方式”或者“叙述语言”(海德格尔日后将之称为“形而上学的语言”)也还是康德式的,或者至少受到康德的极大影响。另外,我们知道,他的老师、朋友、学生、对手都几乎是在康德/新康德主义哲学所提供的场景或背景中来思考与论述哲学问题的。因此,如果说在构思、写作《存在与时间》时,海德格尔有一个“潜在的”对话对象或论战对手的话,那一定就是康德,或者再加上受到康德极大影响但试图突破康德的胡塞尔。关于海德格尔在《存在与时间》时期如何从康德的“超越难题”出发又试图走出康德,展开自己的“道路”的“路线图”,我们不妨看一看海德格尔在 1928 年夏季学期的讲座《从莱布尼兹那里开端的逻辑学的形而上学始基》(GA26 卷)第二部分第二篇“根据之疑难”中的各小节的标题:

第 11 节:“Die Transzendenz des Daseins”(亲在之超越),其中又细分三分节:

- a) Zum Begriff der Transzendenz (朝向超越概念)
- b) Das Phaenomen der Welt (世界现象)
- c) Freiheit und Welt (自由与世界)

第 12 节: Transzendenz und Zeitlichkeit (超越与时间性)

第 13 节: Die in der Zeitlichkeit sich zeitigende Transzendenz und das Wesen des Grundes (正在时间性中到时的超越与根据的本质)

第 14 节: Das Wesen des Grundes und die Idee der Logik (根据的本质与逻辑的理念)

在这里我们可以十分明显地看出,海德格尔的核心概念是 Transzendenz 与 Zeitlichkeit, 而不是 transzendental 或 transzendent。所以,我们需要通过海德格尔的 Transzendenz 概念来理解他所使用的 transzendental 和 transzendent, 而不是反其道而行之。

## 五、《存在与时间》中诸“超越”概念之中译的三处争议

从上面我们对康德的 transzendental/transzendent 以及 Transzendentalphilosophie 的解释和理解,再根据我们对海德格尔关于“Transzendenzproblem”源初本质的梳解和理解、解释,海德格尔在《存在与时间》中关于“transzendental”、“transzendent”这两个词的使用和基本含义就会变得比较清楚了。依据我们在前面做的统计和解释,在《存在与时间》中,“transzendental”、“transzendent”这两个概念一共出现大约有 21 次(19+2)。如前所述,我们如果除去海德格尔直接引述和解释康德哲学或中世纪之前的形而上学哲学的地方,再除去文中的重复使用,真正可能引起理解上的困惑以及由此而来的翻译上的争议只有三处。我完全同意周兴的说法,即海德格尔在选用词汇表达方面“出名的谨慎与节约”,不会在“哲学基本用语的使用上发生混乱”。<sup>①</sup> 但我对这些术语给出的理解和翻译则和周兴不同。下面让我们来具体看看在这三处的争议。

第一处有争议的地方是海德格尔对《存在与时间》第一部标题的命名。我们知道,按照海德格尔在导论的第 8 节(39 页)给出的《存在与时间》全书写作计划,全书分为两个部分,每个部分又分为三篇。第一部的标题:“依时间性阐释亲在,解说时间之为存在问题的 transzendental 境界”;第二部的标题:“依对时光(Temporalitaet)的疑难发问为指导线索,对存在论历史进行某种现象学解构的纲要”。考虑

<sup>①</sup> 孙周兴:《存在与超越——海德格尔与西哲汉译问题》,上海:复旦大学出版社,2012 年,第 21 页。

到海德格尔实际仅仅完成计划中的第一部的两个篇章,第一部的标题对于我们理解现存的《存在与时间》就显得非常的重要,因为这涉及对《存在与时间》的主旨以及基本思路的把握。如果我们将《存在与时间》的工作理解和解释为在导向存在问题本身的并为之做准备的基础存在论工作(Fundamental-ontologie),即 Dasein 之存在(Existenz)的生存论分析(existenziale Analytik),或者说本质上作为“在一世界一之中一存在”(In-der-Welt-sein)的“超越性”的“绽出”,那么,“时间性”恰恰就是那使得这种“超越”,这种“绽出”得以“展开的境域”,如果换用康德的话说,就是“使其成为可能”的“先天条件”。因为海德格尔要处理的问题首先是“存在论”问题而非仅仅是“知识论”问题,它不仅仅是“先于经验(先天的),但却是使经验认知成为可能”(康德语),而且更应当首先是使 Dasein 的生存“超越”,乃至存在问题的发问成为可能。<sup>①</sup> 在海德格尔看来,“经验认知”仅仅是 Dasein 的“超越性的”“在一世界一之中一存在”一种模式,而且甚至是一种“衍生的”和“非本真的”模式,这一切都可以在作为 Transzendentaler Horizont 的时间性中成为可能和得到领会。因为 transzendental 作为时间性在《存在与时间》所起的作用首先是使 Dasein 的生存一超越活动成为可能,而不是像在康德哲学那里,作为先天的直观形式、知性范畴和逻辑形式,使“经验认知”成为可能,所以我以为将之理解和翻译为“超越论的”要比“先验的”来得更为确切,也反映出海德格尔哲学与康德哲学,或者更确切地说,与传统理解和解释的康德哲学之间的本质性区别。关于这一对海德格尔哲学的理解,我想孙周兴和我也许并无太大的分歧,因为他是想强调海德格尔使用“transzendental”的“实(生)存论”而非“本质论”的层面,“个体性”而非“一般性”的层面。他也是在这层意义上来理解和解释“先验”(源初性地先于经验认知)。但考虑到海德格尔写作《存在与时间》时的康德哲学背景以及“先验”一词在现有汉语康德哲学研究乃至一般哲学思考中的主流理解和解释,将这里的“transzendentaler Horizont”译为“先验境域”而非“超越论境域”,恐怕会引起误解甚至曲解。另一方面,对“Transzendenz”这一概念的历史哲学梳理告诉我们,康德意义上的“先验”并不是这个词的本义,它的“神学本体论”含义就是“超越的”。所以,倪梁康教授说“先验”原本就是解释而非翻译也不是没有道理的。<sup>②</sup> 海德格尔的做法只是将这个概念的哲学含义从狭窄的“康德知识论”哲学中开放出来或者深究下去。所以,将之“理解”与“翻译”为“超越论的”而非“先验的”,应当是一更好的选择。<sup>③</sup>

第二处有争议的地方就是 38 页那段著名的话。按照孙周兴的译文,这段话为:“存在绝对是 transcendens[超越、超越性、超越者]。此在存在的超越/超越性(Transzendenz)是一种别具一格的超越/超越性,因为在其中包含着最彻底的个体化的可能性和必然性。对作为 transcendens[超越、超越性、超越者]的存在的每一种展开都是先验的认识。现象学的真理(存在的展开状态)乃是 veritas transcendentalis [先验的真理]”。<sup>④</sup> 首先需要指出的是,孙周兴在这里只引了整个段落的一半,而在我看来,那漏掉

① GA9, S. 162 注;中译参见《路标》,第 189 页注。在这里,海德格尔指出,几乎《存在与时间》全书的正文,即第 12—83 节,尤其第 69 节谈的就是超越性与时间性的关联,他在此注中还特别提到了关于第一部的标题的解释。

② 参见倪梁康:《Transzendental: 含义与中译》,载《南京大学学报》(哲学·人文·社会科学版),2004 年第 3 期。

③ 孙周兴曾在汉语中将海德格尔使用的“transzendent”和“transzendental”这两个概念不加区分,同时翻译为“超越的”现象提出批评。他引用后期海德格尔在其名著《尼采》中的一句话来说明他的立场,“形而上学通过 transzendental-transzendent 地超出存在者来思考存在者”。如前所述,这一批评我基本赞同。但他在此处的一个注解中依此又同时对王炳文、倪梁康和我持有的将 transzendental 译为“超越论的”做法提出批评,这个批评显然是根据不足的。实际上,海德格尔在这里通过对这两个概念的并列,指出了整个西方形而上学的本质中的两个传统,transzendental 代表的是西方本体论/知识论的超越传统,而 transzendent 则代表基督教神学的超越传统,两者合在一起,就是后期海德格尔要借解读尼采来揭示的整个西方形而上学本质。所以,我们完全可以沿着这一思路,将这句话译为,“[出于其本质,]形而上学通过以超越论的-超越的(transzendental-transzendent)方式逾出(ubersteigen)存在者来思考存在者”。参见 GA, Band 6. 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997, S. 315)。关于孙周兴的批评,参见《基础存在学的先验哲学性质——从〈存在与时间〉的一处译文谈起》,见孙周兴:《存在与超越——海德格尔与西哲汉译问题》,第 20—21 页。

④⑤ SZ, S. 38; 中译参见《存在与时间》,第 45 页。

的一半对于我们理解整个段落极具意义。让我们先来看看那漏去的半段:“作为哲学基本课题的存在不是存在者的族类,但却关涉每一存在者。它的‘普遍性’须到更高处去寻求。存在与存在的结构超出一切存在者之上,超出存在者的每一可能的存在着的的规定性之外。……”<sup>⑤</sup>

如果我们将整段放在一起阅读和理解,就不难看出,海德格尔这里实际是在讲以存在本身作为基本课题的哲学存在论,或者说,“普遍的现象学存在论”与以亲在的生存论分析为主题的基础存在论(亲在的解释学)之间的关系。这里可以明显地看出,一方面,海德格尔这时还有着构建“哲学体系”的梦想,另一方面,他的思路和语言依然带有很强的传统形而上学的,甚至康德哲学的风格。在这个“体系”梦想中,处在“最高位”的是以存在问题本身作为基本课题的“普遍的现象学存在论”,虽然存在论一般必须通过以亲在的生存论分析为主题的基础存在论(亲在的生存论分析或解释学)方可得到展开,但它又是基础存在论“得以可能”的根据。另一方面,基础存在论的亲在生存论分析又不仅使得一切非亲在的存在者的存在论(自然科学理论)“成为可能”;而且它还使得一切具有历史学性质的人文科学“成为可能”。简略地说,在这一体系梦想中,有一个三级结构:存在论一般—基础存在论—自然科学+历史人文学,而它们之间的关系是:一级使一级“成为可能”,在这里,我们似乎看到黑格尔“哲学全书”的影子。沿着这样的思路,我们来读解孙周兴提出争议的那后半段话。这半段话包含有 4 句。第一句讲的是“存在”层面的“超越/者”;第二句讲的是“Dasein”层面的“超越”;第三句是借康德式的语言,第四句是借胡塞尔式的语言,来讲“存在”层面的“超越”如何通过“亲在”的“超越”得到“展开”,并从而使得各式各样的存在者层面的“学问”和“知识”得以成立和可能。所以,它必然就是比亲在的一个个具体的“超越”行为更高层次的东西,所以,它理所应当就是“transzendental”或者“transcendentalis”的,亦即“超越论的”。

第三处的争议是有关“transzendent”一词,这个词两次出现在《存在与时间》第 366 页。一次是说:“[因为]奠基在绽出的时间性的境域统一之中,[所以]世界就是超越的(transzendent)”,另一处说:“如果‘主体’在存在论上被理解为生存着的、其存在奠定在时间性中的亲在,那就必须说:世界是‘主观的’。但这个‘主观的’世界作为时间性的一超越的(zeitlich-transzendent)世界要比一切可能的‘客体’来得更‘客观’”。现在的问题是,我们是否应当将这里的“transzendent”理解和翻译为“超验的”。我们知道,在康德那里,“transzendental”与“transzendent”这两个概念是严格区分的。<sup>①</sup>康德的所谓“transzendent”,是指将我们的知性概念与范畴,超离出经验的领域去使用。因此,在康德哲学的知识论背景下,“超验”一词有着“超绝于”经验知识和认知的含义。如前所述,海德格尔并不认可这一“划界定义”的说法,不承认在存在论上有什么绝对的“主”与“客”、“内”与“外”之间的不可逾越的“鸿沟”。在这里,海德格尔毋宁说是回到了“transzendent”这一概念的原本词义。“transzendent”所表明的无非也就是“越出”、“逾出”的含义。所以,倘若我们将“transzendental”理解和翻译为包含在一切超越活动之中但又使每一个超越活动成为可能的“超越论”,那么,“超越的世界”的说法并无什么不妥。用海德格尔的说法,如果我们 Dasein 的本质就在于去存在,在于不断地“超越”,即“在一世界一之中一存在”,那么,在“超越论真理”的展开过程中,每一个具体的世界就都是我们 Dasein 的“超越活动”所向之“逾越”的“何所向”,它构成动态的超越着的“在一世界一之中一存在”的一个组成要素,是“das transzendent”,一个被“超逾”者。我们前面引过海德格尔关于 Dasein 作为“在世界之中存在”的“超越”与“世界”关系的一段话正可以帮助我们理解“世界是超越的”这句话的意思。“所谓‘亲在超越着’就是说:亲在在其存在之本质中形成着世界,而且是在多重意义上‘形成着’,即它让世界发生,……”<sup>②</sup>

① 参见本文上面讨论康德“transzendental”概念的第三个定义,即“划界定义”。

② GA9, S. 158; 中译参见《路标》,第 185 页。

## 六、后期海德格尔对《存在与时间》中“transzendental”的反思

最后我们应当指出,后期海德格尔实际上对这套康德式的形而上学语言方式有所反省与批评。或者我们应当说,在表述其自己的思想立场时,海德格尔从一开始就十分勉强地使用“transzendental”这个词,后来干脆就放弃使用。这套形而上学语言的不合用也是海德格尔放弃续补《存在与时间》之未完成部分的重要原因之一。从后期海德格尔的两段<sup>①</sup>关于《存在与时间》里“transzendental”概念使用的反省和批评性的评注中,也许使我们可以稍稍看出后期海德格尔在这个问题的思考道路上的步履足迹。

在 1935 年讲授、1953 年正式出版的《形而上学导论》中,海德格尔说:

“人们如果在形而上学的视野范围内并且用形而上学的方式进行思考,那就很可能把追问存在本身的问题仅仅当作是追问存在者本身的问题的机械重复。这样,追问存在本身的问题就还只是一个超越论的问题,尽管这是在一个较高的层次上。对追问存在本身的问题作这样的释义变更,这同时就将那依据实情而展开的通道给堵塞了。

“但是,这种释义变更是显而易见的,特别是在《存在与时间》中谈到过一种‘超越论的境域’。<sup>②</sup>不过,‘超越论的’在那里并非指主观意识的超越论,而是说它从亲临到此的生存论—绽出的时间性出发来进行自我规定。硬要将追问存在本身的问题在形式上混同于追问存在者本身的问题,对之重新释义,其首要原因就在于对存在者本身之追问的本质渊源以及与之相关的形而上学的本质都依然还晦暗不明。这种晦暗不明就使得所有无论以何种方式去针对存在所进行的追问,处于不确定状态中。

“这里的‘形而上学导论’所尝试的就是要把‘存在问题’的纷乱事态收入眼帘。

“按照流行的见解,‘存在问题’就是对存在者本身进行发问(形而上学)。但是,从《存在与时间》的思路来看,‘存在问题’就是对存在本身的发问。‘存在问题’这个提法既有内容上的也有语言上的含义,而在形而上学意义上要对存在者本身进行发问的‘存在问题’的主题恰恰就不是存在,存在依旧被遗忘。”<sup>③</sup>

在作为《海德格尔全集》第 2 卷出版的全集本《存在与时间》中,有海德格尔后来在页边自己加的评注,在第 38 页那段著名的话旁,海德格尔评注道:“当然这不是‘超越者’(transcendens),尽管有着一切形而上学的鸣响,例如经院哲学式的与希腊—柏拉图式的共相,而是那作为绽出的超越—时间性—时光;不过是‘境域’!在(Seyn)已经‘深思熟虑’了在者(Seyendes),但是,超越却从在的真理而来:自在起来(Ereignis)。”<sup>④</sup>

显而易见,这里我们不仅看到了海德格尔对他在《存在与时间》中使用的“transzendental”这个词的理解,而且可以看出海德格尔对自己早期思想和思路的反省与批判。

(本文曾在 2013 年 3 月同济大学人文学院举办的“海德格尔论坛”上宣读,感谢梁家荣教授的点评以及在场的陈嘉映、孙周兴、陈家琪、熊林、陈小文、韩潮等教授的批评意见。)

<sup>①</sup> 除了这里引述的两段外,在写作于 1955 年,后来收入《路标》一书中的《面向存在问题》一文中,海德格尔也表明了对《存在与时间》第 7 节中的这段话的批评立场。参见 GA9, S. 413; 中译参见《路标》,第 486 页。

<sup>②</sup> SZ, S. 39; 中译参见《存在与时间》,第 46 页。

<sup>③</sup> GA40, S. 162; 中译参见[德]海德格尔:《形而上学论》,熊伟、王庆节译,北京:商务印书馆,1991 年,第 19—20 页。

<sup>④</sup> SZ, S. 44.

附录:

## 邓晓芒与王庆节关于康德“transzendental”概念的通信<sup>①</sup>

庆节:

……

这么些年来,国内学术界有一种习气是我很不以为然的,就是喜欢凑热闹,在一起不谈学问,热衷于闲谈、好奇和两可。……现在会议特多,一年总有十几起,哪里还有时间坐下来做学问。上次在香港开会(2006年12月),我的文章在会上引起大家的热议,你应该是知道的,后来收入贵系编的《现象学与当代哲学》第二辑,并且在大陆以简体字发表于《学术月刊》07年第9期。我认为有些问题在我的文章中已经解决了,但看来人们还在反复讨论,显然并没有人看我的文章,这是极大的资源浪费。所以从几年前开始,我已经不太愿意参加各种学术会议了,能够回避的尽量回避,腾出时间来做自己想做的事。

……现将我那篇文章发来,请批评指正。

祝万事如意!

晓芒

晓芒兄:

谢谢回复并赐大作。……你信中说的“习气”,我也赞同,但国外很多的会议,也未尝不是如此,除了一些形式上的花样之外,并无太多实质性的交流或交锋,这大概也是整个学术界的现状。我的个人经验倒是觉得,从会下一些朋友间的不经意交流中,反而可能会得到多一些启发。

(关于)你的文章,……我想我会基本同意你关于“先验的经验”对王炳文先生的回答,也就是说,在康德那里,“先验”和“经验”并不矛盾对立,不是一类似“圆的方”之类的矛盾。但我可能也有一些地方并不完全赞同你的说法,尤其是对现象学中关于 transzendental 概念的理解。也许你主要还是从一个“康德主义者”来理解 Husserl,而日本学者建议用“超越论的”译名时,对现象学的本质之理解应该受到海德格尔方向的极强影响。

……

具体地说,大概有两点并不完全赞同你。

第一是关于对康德的理解。你说到,“与‘先验的’这个概念正相对立的概念在康德那里并不是‘经验(Erfahrung)’,而是‘经验性的(empirisch)’,即经验中那些来自后天来源的成分”。我有点怀疑你的这般说法。据我对康德《纯批》<sup>②</sup>的读解,康德至少在两个意义上使用“经验性的”(empirisch)。第一处主要是在全书导论、“先验要素论”的第一部分“先验感性论”以及第二部分“先验逻辑论”的导言部分,当他要处理“先验逻辑”与“感性直观”的关系时。

第二处则在“先验逻辑论”中与第一编“先验分析论”相对的第二编“先验辩证论”的导言中。在这里,康德要处理的问题有所不同,不再是纯粹知性概念如何运用到感性直观上去,而是如何划定先天知性范畴、概念正当的使用的界限,即在经验范围内的运用,而不逾界。超出经验知识的可能界限就会导致“先验幻相”的出现。你的分疏和讨论的重点大概基于第一处的理解,所以区分“先验的”与“经验性的”使用。在这个意义上,应该说“transzendental”与“empirisch”的对应关系大致等同于“a priori”与“a posteriori”之间的关系,或者更确切地说,“经验性的”在此对应的是“纯粹的”(rein)。在我看来,你也许将两处弄混

<sup>①</sup> 以下是我与邓晓芒教授于2012年8—9月关于康德“transzendental”概念理解的三封通信。邓教授毕一生之力,翻译、研究、教授康德哲学与德国古典哲学,移译康德三大批判,对胡塞尔、海德格尔哲学的汉译和研究工作也有极大贡献,是我颇为尊敬的内地学者。信中显出我与晓芒对康德“transzendental”这一核心概念的理解与解释,以及这一理解和解释与现象学哲学对之的批判继承方面的立场的相同与不同,相信也可以帮助读者更好地理解我在上文中的基本立场。

<sup>②</sup> 即《纯粹理性批判》,下同。

了。这反而导致你得出与自己的结论不相匹配的断言,即“先验的”不与“经验”(Erfahrung)相对。例如,你引证的康德《纯批》A297/B353 的说法好像与你的解释有明显差别。康德说:“因此,transzendental 与 transzendent 并不是一回事。我们上面所陈述的纯粹知性的原理只应当有经验性的应用,而不应当有 transzendental 的,亦即超出经验界限的应用。但是,一个取消这些限制,甚至要求逾越这些限制的原理,就叫作 transzendent 的。”在这里,“经验性的”指的并不仅是“经验中那些来自后天来源的成分”(第一种用法),而是指“纯粹知性的原理”的应用方式,即是“经验性的运用”(第二种用法)。虽然这里字面上与“经验性的应用”相对的是“transzendental 的应用”,但康德明确指出,这个 transzendental 的应用乃是“超出经验界限的应用”,也就是说,是 transzendent 的逾界。所以,如果这一解读不错的话,与“经验性的”相对的概念,至少在一些情况下是“超验的”(transzendent),而非我们一般所理解的“先验的”(transzendental)。当然,我们也可以将 transzendent 视为 transzendental 的一种特殊情况,即“超出经验界限的应用”,但如果这样理解,transzendental 的运用就分为两种,一种是“经验性的运用”,即合法使用意义上的 transzendental,另一种是“超出经验界限的应用”的 transzendental,即 transzendent。但如果这样,“先验的”与“经验性的”就并不对立,而是像你反驳王炳文的那样,两者是一致的。我相信这也许正是你想说的东西。另一方面,你说 transzendental 不和 Erfahrung 相对立,如果是在“对立”的严格意义上说,我会同意;但如果在“对应”的意义上说,我就不敢苟同,因为当康德说“[transzendental] 这个词并不意味着超出一切经验的什么东西,而是指那种虽然先于经验(先天的),但却是使经验认知成为可能的东西……”时,transzendental 无疑是对应于 Erfahrung 而言的。所以,我以为也许我们可以更精确地说,康德的 transzendental 概念既对应于“empirisch”也对应于“Erfahrung”。在经验知识理论的意义,它对应于前者说的是:它的“合法的”运作方式是“经验性的”而非“超出经验界限的”;而它对应于后者则说的是:它是使得所有经验(Erfahrung)成为可能(或不可能)的根据。

第二是现象学哲学(主要 Husserl/Heidegger)关于 transzendental 的理解。我想在这一点上我们有些根本理解上的不同。我的观点我想在文章中已有较详细的说明,无须重复。你强调现象学,尤其是胡塞尔现象学与康德哲学的渊源关系,我非常赞同,但倘若不承认两者之间有根本性的差别,大概也不是我能同意的。我以为将 transzendental 这个核心概念转译为“超越论的”而不是停留在传统译法“先验的”上面的一个关键点就是承认现象学哲学的问题意识不同于它之前的康德哲学,尤其是在新康德主义解释下的康德哲学的问题意识。由于这种问题意识的不同,现象学对“transzendental”概念的理解就势必超出“经验学说”或者“知识判断(如何可能)”的知识论层面,进而回答包括认识活动在在内的一切“超越”活动如何可能的问题。这样,“transznedental”就从在传统康德那里的回答“经验如何可能”的问题(知识论)变成为“超越如何可能”(存在论)的问题了。这一点如果在胡塞尔那里还不是那么彻底和明显,在海德格尔的《存在与时间》、《现象学基本问题》、《康德书》以及一系列当时的讲座对现象学概念的解说中就变得非常明显。这大概也就是“超越论的”这个日语/汉字译名最早出于海德格尔的日本学生之手的缘故之一。至于(倪)梁康更激进地要将传统康德哲学对“transznedental”的理解也译为“超越论的”,也是我不能接受的。尽管我们不可否认康德有非常强的“现象学”倾向,但将之解释为现代意义上的“现象学家”,就像将胡塞尔,甚至海德格尔解释为“康德主义者”一样是过分的。所以,这就是我为什么主张在翻译和理解康德与现象学的基本思想和著作时,区分两种不同意义的“transzendental”,并分别译为“先验的”与“超越论的”,同时,也要留意这同一个概念的两个意义之间的“效应史”联系。

……

祝一切顺利!

庆节

庆节:

很高兴你能够对我的文章进行如此细致的推敲,……所以我很有兴趣再作仔细的辨析。

你所说的康德两处使用“经验性的”(empirisch)地方,在我看来似乎并没有什么根本的区别,前一

处是厘定这一概念本身的含义,后一处是用这一含义来限定对范畴及其原理的“运用”(Gebrauche)。如你所说,empirisch 大致相当于 a posteriori,那么范畴及其原理就只能作后天的运用,而不能作先验的运用,也就是说,只能运用于经验性的东西上,即在可能经验的范围内运用。但这决不意味着范畴及其原理有两种运用,一种是经验性的,一种是先验的,后者等于超验的(如你所说:“康德明确指出,这个 transzendental 的应用乃是‘超出经验界限的应用’,也就是说,是 transzendent 的逾界。”)。这种理解之所以是错误的,首先是因为在康德那里范畴的所谓“先验的运用”是根本不可能的,是未经批判的一种“误用”。如康德在另一处说:“知性永远也不能对它的一切先天原理、乃至对对它的一切概念作先验的运用,而只能作经验性的运用”(A238=B297),甚至“范畴的单纯先验的运用事实上就根本不是什么运用”(A247=B304)。其次,这种根本不可能的“范畴”的先验运用也不能与“理念”的超验运用相混淆(如你所认为的),因为康德明确把两者区分开来,说前者是“误用”,是不可能的;后者则是“一些现实的原理”(A296=B352),是“自然的和不可避免的辩证论”,不是某种失误,而是“不可阻挡地依附于人类理性身上的”(A298=B354)。

至于“对立”和“对应”,我同意你的看法。我说先验的不和经验“对立”,但并不意味着不和经验“对应”。

第二个问题,现象学对 transzendental 的理解,你认为与康德的理解有“根本的差别”,而我以为是“一脉相承”的,这恐怕只是视角的不同。我承认有差别,但是否“根本”,可暂且不论,先看差别何在。我以为胡塞尔只不过是把康德的理解扩展到一切对象(不论是经验对象还是先验、超验对象甚至想象和幻想)之上,或者说,他把所有这些对象都视为表象(Vorstellung),或“被给予性”,然后看它们“何以可能”,即追溯其先天条件,这就是“先验现象学”,是在知识论层面说的。至于你说的“超越活动如何可能”,那已经是海德格尔的推进,即从知识论进入到了存在论。海氏更多地把康德的 transzendental 从知识论扭转为存在论或实践论,将它等同于 transzendent,当然他还承认自己是基于胡塞尔的工作,并常常六经注我式地引述康德,但他与胡塞尔的关系颇类似于黑格尔与康德的关系。他自己基本上不在自己认可的意义上使用 transzendental 一词。(你和嘉映译的《存在与时间》中只有一处在正面意义上用了拉丁文 *transcendentalis*,见 87 年版第 47 页,虽然“第一部”的总标题是“超越境域”,但也许正因此这是一部未完成的书)。所以你用法海氏的观点来论证现象学在这个词上与康德有了根本差别是没有说服力的,应该引证的是胡塞尔。我认为就胡塞尔的理解,把 transzendental 译作康德的“先验的”,完全没有障碍。日本人大概海德格尔的信徒颇多,但胡塞尔的专家很少,这与中国情况类似。

.....

祝好!

晓芒

## Transzendenz, Transzendental and Heidegger's *Being and Time*

WANG Qing-jie

(Philosophy Department, Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, China)

**Abstract:** The problem of *Transzendenz/Transzendental* is a major problem throughout Heidegger's *Being and Time*. Based on a conceptual analysis of *Transzendental* in Kant and a textual explanation of Heidegger's discussions of this problem and the related concepts, this essay argues that the problem of *Transzendenz/Transzendental* in Heidegger is neither a problem of Epistemology (as explained in Neo-Kantianism), nor a problem of Transcendental Phenomenology (as explained in Husserl); rather, it is, first of all, a problem of Fundamentalontologie and thus belongs to the question of “being” itself. In light of this way of thinking, we could better understand Heidegger's *Being and Time*, as well as its critical relationship with the thoughts of Kant and Husserl.

**Key words:** Heidegger; *Being and Time*; *Transzendenz/Transzendental*; Fundamentalontologie  
(责任编辑:曾 静)