

## 「Dasein」的含義與譯名（「緣在」）

——理解海德格爾《存在與時間》的線索

張祥龍

北京大學外國哲學研究所副所長

「Dasein」這個詞在海德格爾的《存在與時間》中占有極重要的地位。通過這個 Dasein，「存在」（Sein）與「時間」（Zeit）發生了根本性的關聯，從而打開了理解「存在」這個古老但久已被人「遺忘」的問題的「視域」（Horizont）。到目前為止，這個詞在海德格爾著作的中文譯本中被譯為「此在」、「親在」、「定在」等等。<sup>[註 1]</sup>眾所周知，任何一個哲學辭彙的譯名都包含著譯者對於原著的理解。對於「Dasein」這個詞來講，情況就更是如此。如何翻譯它牽涉並極大地影響到對於《存在與時間》這本書的理解。所以，下面將先討論它在海德格爾思想中的含義，然後提出一個新的譯名——「緣在」，並說明將「Da」譯為「緣」的理由。

### 一、「Dasein」的含義

#### （一）「Dasein」的基本意義

海德格爾一生的學術事業係於對於「存在」（是）或「在」的意義的追究。按照他的看法，曾在古希臘前蘇格拉底的思想中閃現過的存在的真義早已被人遺忘了。對於柏拉圖和亞里士多德來講，存在還是個燙手的或重要的問題。但也正是在他們手中，存在的原義開始被遮蔽了。到了後來，存在就被視為一個最普遍的和最貧乏的範疇。它的意義已變得如此現成和膚淺，以至根本就不成其為「問題」了。海德格爾的《存在與時間》這本書就是要重提和深究這個問題。而且，要以一種不被遮蔽的方式來揭示存在的意義。為達此目的，海德格爾感到他需要一個合適的出發點。在他看來，只有「Dasein」才能提供這樣的起點，以保證此探討不再失落掉它的基本存在論意義上的真態性和原初性。

「Dasein」在現代德文的一般使用中的意思是「生活」、「存在」和「生存」。但是，在哲學著作中，這個詞往往具有更多或更深的含義。在海德格爾這裡，它不是泛指一般的「生存」，而是特指人這樣的存在者及他的生存方式。而且，海德格爾不是把這個詞籠統地當作一個整體來使用，而是在很大程度上將它看作由「Da」和「sein」這樣兩部分組成的有著內在結構和豐富的存在論含義的新詞。如同英文中的「be」，「sein」是作為動詞或系詞的「存

在」、「是」和「有」的原型。至於「Da」，它的通常意義是：「那裡」、「這裡」、「那時」、「這時」、「那就……」、「因為」，等等。當然，海德格爾賦予了它與這些通常意義相關的更深刻的一些含義，以表達人這樣的存在者的獨特的存在方式，在這第一部分中，我將先試著說明「Dasein」在《存在與時間》中所具有的基本意義，然後來討論這個詞中的「Da」的特殊含義。

在《存在與時間》的序言中，海德格爾寫道：「這個 Dasein 不僅僅是與其他存在者(Seiende) 並列的一個存在者。它的存在者身分上的特異之處在於：它在它的存在(sein)中所牽掛和關聯的就是這個存在本身。」[註 2]從這段話可知，Dasein 是一存在者。但是，作為「人」這種特殊的存在者，它與存在有著一種獨特的關係；即，它在它的存在之中所關聯的就是這個存在本身。「Dasein」這個詞的後一部分（「sein」）清楚地表明它作為人這樣的存在者與「存在」（「sein」）的密切關係。但是，如何說明這種異乎尋常的關係呢？很明顯，這裡的關鍵是要正確理解這個詞的前一部分即「Da」的意義。緊接著上面引的那段話，海德格爾寫道：「這個 Dasein 的存在的構成中就包含著這樣一個事實，即 Dasein 在它的存在中理解自己。適合於這個存在者的情況是：它憑藉和通過它的存在而被揭示(erschlossen)給它自身。對於存在的理解本身決定著 Dasein 的存在。Dasein 的存在者身分的特異之處就在於它存在論地存在著。」[註 3]從這些話中可看出，Dasein 與存在有著一種「循環」的關係。「Dasein 在它存在中與這個存在具有存在的關係。」但這絕非一般的單維的循環，而是一種可稱之為「相互纏結」的奇特的、存在論解釋學意義上的「循環」。存在(Sein)對於 Dasein 既不是一個外在的，亦不是一個被它包含的內在的東西，而是使 Dasein 成為自身（「在它的在中」）的那樣一種自身的成為（「與這個存在具有存在的關係」）。換句話說，Dasein 與存在有一種相互作用成的連環套一般的「關係」。而且，由於這種相互構成不是一般的雙向關係，而是存在論的或純發生的，這種相互纏結必是相互充分穿透的、全息的和具有悟性的。「對於存在的理解本身決定著 Dasein 的存在」（或：「對於存在的理解本身就是 Dasein 的存在的決定」）。

在另一處，海德格爾用兩句話較平白地表達了 Dasein 與存在的這種相互纏結。他寫道：「這個存在者〔即 Dasein〕的『本性』就在於它的『去存在』（Zu-sein，去在）。……這個存在者在它的存在中所牽涉到的存在總是我的。」[註 4]這兩句話必須合起來看，不然的話，海德格爾的 Dasein 學說就會或被理解為「存在主義」，或被判定為「唯我主義」。說 Dasein 的本性就在於它的「去存在」，意味著 Dasein 沒有一個可被普遍概念規定的本性。它的「Da」只應被理解為「去……」、「使成為……」、「使……被當場構成」、「讓……原發地顯現」。但是第二句話表明這個絕非概念可把捉的「去……」，並非是無著落或無去處的。它去存在的那個存在總是我的存在。反過來再說一遍也是完全必要的，即 Dasein 的「我的存在」也就是它的去存在。這就是說：「Dasein 總是它的可能性。」[註 5]當然，這個可能性既非邏輯的可能，亦不是目的論意義上的可能，而是與存在相互纏結和作成的可能。

在海德格爾的著作中，特別是《存在與時間》中的那些最吃緊的地方，比如對於「現象學」、「牽掛」（Sorge，舊譯作「煩」）、「時間」的意義的闡述，這種相互纏結的怪圈一再地出現。「現象學」的原本含義被海德格爾理解為「讓那顯現自身者，以一種從自己本身顯現自身的方式，被從它本身那裡看見。」[註 6]這種理解明顯地受到了胡塞爾的以「意向構成」為樞機的現象學的啟發。胡塞爾認為，意識在其意向性行為中總是「對某物的意識」。但這裡的關鍵是這個「對……的」的結構不是像容器與容器內物件之間的那種「包含」或「攝取」的關係，而是一種對兩方面（意識與被意識之物）都有效的一氣呵成的純構成的關係。說意識總是「對某物的意識」不只是一要強調意識有構成一個客觀域的能力，它同時隱含了「並沒有一個邏輯上的意識實體，只能在對某物的意向中構成意識本身」的意思。胡塞爾本人並沒有充分發揮這後一種含義，反而在其「先驗現象學」中設定了一個作為意向構成的收斂點的「先驗主體性」，以力爭將他自己引發出的「構成」的思想局限在傳統的存在論所能容忍的框架之內。海德格爾則賦予這個「構成」（Konstitution, Bilden, Ereignen）以存在論的地位，發展出了一種可稱之為「存在論的發生（緣構）域」（der ontologische Horizont des Ereignis）的思路。因此，他對現象學的看法與胡塞爾的認之為一種關於「先驗主體性的本質結構」的「新科學」[註 7]的觀點已很不一樣了。他所理解的「現象學」乃是一種「顯現」與「自身」在原發境域中的相互引發。

海德格爾對於「牽掛」和「時間」的說明則較為直接地道出了 Dasein 之存在（的方式）。海德格爾寫道：「Dasein 之存在意味著：作為與（世界內遭遇著的存在者）共在的、先於自身的已經在（此世界）之中。這樣的存在滿足了『牽掛』〔Sorge〕這個純粹存在論和生存論的詞的含義。」[註 8]這裡，Dasein 與存在的那種相互纏結的存在論關係表現為一種在世「時間」上的相互纏結之舞——「作為與……共在的先於自身的已經在……之中」。這一「瞻前忽後」[註 9]卻又一氣呵成的結構，即是對於「Dasein 總是〔在〕它的可能性〔中〕」這句話的進一步闡明。這個「是」或「〔存〕在」的「可能性」不是發散的，但也不是收斂於邏輯極點（不論它是主體極還是客體極）的；而是纏結在一個存在論的自身發生（緣構）境域（Horizont, Gegend, ereignende Weg）中的。

這個相互纏結的結構更直接地被表達於「時間」中。當然，這時間不是指物理時間，而是解釋學—現象學意義上的時間，是「牽掛」的存在論意義。海德格爾這樣講：「我們稱這樣一個作為已在著和正在著的將來的統一現象為時間性。」[註 10]在這裡，日常的和物理學的時間概念，即視時間為現象的勻質的流逝形式的看法被否定了。過去、現在與未來有著一種根本的相互纏結、疊加和牽掛的境域關係。海德格爾稱之為時間的「出（神）態」（Ekstase）或「跨度」。「Ekstase」在希臘文中的意思是「站出去」、「移開」、「挪走」等。海德格爾就用這個意思以表明 Dasein 的「去存在」（Zu-sein）的那層含義。但是，海德格爾賦予了它境域的意味。這個「站出去」並非是站到與自身不相干的外邊，而是在站出的同時就站入了作為存在論發生域的自身之中。其實，在由「Ekstase」衍生而來的「出神」和「心醉神迷」等等意思中，也包含了這種「出乎其外地入乎其中」之意。真態時間的存在論含義就在於這

種相互纏結、有無相生、彼此相成的原發境域性。海德格爾寫道：「『去……』、『到……』、『與……』這些現象將時間明白地暴露為『εκστατικον』〔此為『Ekstasen』（「出神態」的複數）的希臘字〕。時間在本源上就是在自身之中和為了自身地『在自身之外』。因此，我們稱將來、過去和現在這些已被刻畫了的現象為時間的出（神）態。時間並不首先是一由自身而來的先於這些出神態的存在者；相反，它的本性就是在這些出神態的統一中達到的時機化（Zeitigung）。」[註 11]由 Dasein 的存在論域——時間——所顯示的存在的形式的或境域的含義就是這種相互纏結的出神入化之道。它在「將來」這個與過去和現在相緣起的「出神態」中達到了最充分的體現，因為將來更本真地體現了「去存在」這層意思。

正是由於 Dasein 的本性存在於這種存在論的纏結域之中，《存在與時間》中的眾多命題才能得到一個通貫的理解。比如，時間從根本上就既是有限的、又是無從把握其邊界的。同樣，Dasein 雖然無法在一個存在者的現成意義上經歷死亡，但卻可以而且必然在存在論境域的意義上活生生地經歷死亡。「朝向」死亡之所以能夠是經歷死亡，就是因為 Dasein 根本不是現成的（vorhanden）存在者，而是存在論域式的、在其「去存在」中被作成的存在者，所以，在朝向死亡，並被「先行的決斷」打開了的本真態的時域中，Dasein 的有限本性展現為理解世界的光明而非僅僅一種被決定狀態。同樣的道理，Dasein 在世的或理解世界的原本方式雖不是概念式的，但卻充滿了境域式的悟性。它在使用用具的「應手狀態」（zuhanden）中而非外在觀察的「現成狀態」中與世界相遇。手中的錘子越是不被作為一個觀察「對象」看待，越是在出神的使用中化入 Dasein 與世界的相互纏結的域，就越是作為錘子本身而被揭示出來。世界從來就不是像笛卡爾和許多人認為的那樣僅僅是「存在者的集合」。它原本地表現為我們的生存域——周圍的環境（Umwelt）、活動的空間和一切讓我們化入其中的東西。我們與這個世界打交道的原初方式亦不是接受感覺材料、觀察和規範對象，而是「窺摸（尋視，umsichten）」周圍的環境，模糊但卻有所指向地摸索，乃至已經有所領會地動作起來。我們不是作為一個與眾不同的自我實體而存在，而是作為一個從根本上就具有「場所」的 Da-sein 而生活著。所以，在它的「在世」之中，「他人」並不是作為一個個異己而與「我」對立著。「他們」是作為一個「平均狀態」的境域式的「大家夥兒」（das man，或譯為「人們」；現存中譯本譯為「常人」）而出現的。「我」從存在論上並不是與這個「大家夥兒」有別，「我」也不只是這「大家夥兒」中的一員。當我在世界中時，我實際上就屬於這個「大家夥兒」。我可以悠遊放任地而非深感壓抑地被這個域性的「大家夥兒」控制和左右。因此，人們在「好奇」和「聊天兒」中也並不首要地是要獲得和交流什麼確切的資訊；而是為了「出乎其外又入乎其中」、「似有非無」地享受被它們含含糊糊、模稜兩可地塗抹出的世界的非真態境域。可以說，《存在與時間》乃至海德格爾的全部思想都瀰漫著這個存在論的發生域的「動人氣氛」。

## (二)「Dasein」中的「Da」

海德格爾在《存在與時間》等著作中多次專門討論 Dasein 中的這個「Da」。讓我們先來看其中比較長也比較重要的一段。

在任何情況下，這個從根底上被「在此世界之中」〔In-der-Welt-sein〕構成的存在者本身就是它的「Da」。按照它的通常意義，「Da」意指「這裡」和「那裡」，一個「我這裡」的「這裡」總是從一個應手的「那裡」來理解自身的；這也就是說，從朝向「那裡」的、正在消遠（消泯疏遠）、取向（採取某個方向）和牽掛著的存在中來理解自身。Dasein 的這個生存空間以這種方式決定了它的『處所』，而此生存空間就植根於這個「在此世界之中」。這個「那裡」決定了在世界裡面所遭遇者。「這裡」和「那裡」只有在一個「Da」中才可能；這也就是說，只有當一個作為此「Da」之存在的存在者已經將空間打開了的時候才可能。這個存在者在它最切己的存在中攜帶著這個解除遮蔽的特性。「Da」這個詞意味著這個根本性的打開或解蔽狀態。通過它，這個與世界的 Da-sein〔在-Da〕相溝通的存在者（此 Dasein）為了它本身而就是這個「da」。  
[註 12]

不聯繫到上一節中已討論過的那些思路，這段話是不易理解的。它包含這樣幾個意思：第一，「Da」不僅是「這裡」（此），也不僅是「那裡」（彼），而是由於兩者相互纏結而構成的一個根本性的境域——「存在的空間」。Dasein 所具有的那些消泯疏遠、採取方向和牽扯鉤掛的特點無不出自這個它切身具有的處所本性。只因為 Dasein 從根本上就具有這個存在的空間，它才一定要通過「在那裡〔世界〕」而理解「在這裡〔我〕」。第二，這個 Dasein 本然具有的存在空間乃是一種「解蔽」或「打開遮蓋」的狀態。這裡仍然存在著相互纏結的結構。「解蔽」意味著「解」（打開）與「蔽」（遮蓋）的相互需求和糾纏。因此，第三，Dasein 這個存在者就是它的「Da」，即由它與世界的相互纏結而構成的那個根本性的〔時機化〕境域。

按照海德格爾，這樣一個纏結的解蔽之域即是 Dasein 的悟性「光明」所在。他講：「當我們以一種存在者的和比喻的方式談論在人之中的『天然的光明』（*lumen naturale*）時，我們所說的實際上就是這個存在者的生存論的和存在論的結構，即它以一種去是（*zu sein*，去存在於）它的『Da』的方式而是〔存在〕。說它被照亮了意味著：它本身作為在世界之中不是通過其他存在者而被打開見光的；相反，它自身就是這個打開見光之地（*Lichtung*，林中空地）。只有就這麼一個被如此打開見光著的生存著的存在者而言，現成物才可在光明之中成為可接近的，並在黑暗中成為被遮蔽的。……**這個 Dasein 就是它的解蔽狀態。**」[註 13]從古希臘開始，西方思想就將真理比喻為光明，將理性和理解比喻為那讓光明透入者。「Da」對

於海德格爾意味著那讓光明透入的開口處。但更關鍵的是，這光明並不是從什麼外在的「神性」或「最高理念」而來。它的真正來源即 Dasein 與世界、與存在本身的相互纏結和發生，也就是出神態的時間性滾湧。他在《存在與時間》中的另一處寫道：「我們之所以能理解這個打開處的光明，絕不會是因為我們找到了某個先天的和現成的力量，而是因為我們追問 Dasein 全部存在的機制，追問牽掛及其生存論之可能性的統一基礎。**這個出神的(ekstatische)時間性從根本上使此 Da 展開而有光明。**」[註 14]時間的「出神」與 Da 的「打開」既有思路上的內在關係，又有詞意上的隱喻關聯。前面講過，「出神」在古希臘文中有「站出」、「移開」之意，這與在茂密蔽障的森林中「打開」或「疏朗開」一塊「空地」（「存在的空間」、「Dasein 的處所」）有著密切的聯繫。而且，按照海德格爾的思路，正是因為 Dasein 從根本上是牽掛的、時機化的和出神的，它的 Da 才是帶來光明的一塊空地或從根本上含有存在可能性（Seinkoennen）的空間。

### (三)分析和總結

爲了進行下面的討論。有必要對以上所講的作一分析和總結。

第一，海德格爾使用「Dasein」與傳統哲學中，比如黑格爾邏輯學中所使用的這個詞的意義很不一樣。在黑格爾那裡，「Dasein」指通過「變易」而揚棄了「有（存在）」與「無」的抽象性而達到的結果。一般譯爲「定在」、「限有」或「實有」，它與人的存在沒有直接的關係，是一個（辯證）邏輯中的**概念**。這個概念雖然比「純有」與「純無」更具體，但仍然是很初級、很貧乏的，有待於在辯證發展中得到進一步的規定。在海德格爾這裡，Dasein 指人的存在及其存在的方式，而且恰恰是用來表達這種存在中並不能讓**普遍化概念**把握的那樣一個與存在（純有）**相互**引發的根本境域。當然，黑格爾講的和海德格爾講的「Dasein」有某種相似，它們都與「有（存在）」和「無」有著重要的關聯，也都是一種有限的存在。不過也只此而已，因爲兩者對於「有」、「無」、「有限」、「Sein（純有或存在）」與「Dasein」的關係的看法都極爲不同。

第二，海德格爾的 Dasein 思路與傳統的主體觀有深刻的差別。而且，他用「Dasein」來表示人的存在方式的一個動機就是要揭示這種差別的存在論含義。從柏拉圖起，西方哲學家們認爲思想在本質上是一種概念的或觀念的活動。在笛卡爾開創的近代哲學中，「主體」幾乎被等同於這樣理解的「我思」，不論它是唯理論型的還是經驗論型的。與這種主體相對的是客體（對象世界），它也同樣是通過觀念抽象達到的。這兩者（主、客體）被認爲從根本上或邏輯上是可以分開的。至於探討兩者之間的關係，則被認爲是「認識論」的職責。這種主體觀及連帶的形而上學的存在觀的影響是如此之大，以致走在現象學道路上的胡塞爾也感到必須將自己的「意向構成」塞入一個「先驗的主體性」中才算是避免了心理主義。與所有這些都不同，海德格爾的 Dasein 在一個很根本的意義上結了傳統的主體觀和存在觀。按照這個新的識度，人從來不是，也根本不可能在思想上被把握爲一種與世界離得開的主體。因此，他既不能在經驗之先就以「先驗邏輯」的方式認識或規範世界，也無從按照傳統的經驗

反映論的說法，被一個外在的客體世界所「決定」。他與世界的關係乃是一種根本的相互纏結和發生。同理，思想與存在之間也不是一個把握與被把握、決定與被決定的關係。海德格爾後期的寫作中甚至更加突出了這種相互纏結和引發的實在觀。「Ereignis」（意為「在相互引發中而成爲自身並保持自身」）這個詞被頻繁地用來闡明這個思想。

第三，Dasein 表明了一種思想方式上的根本轉向，即從普遍化的、種屬概念的、線性的方式轉向一種相互纏繞〔中發生著〕的、存在域的和非線性的方式。這樣，海德格爾真正消除了主體觀中的心理學的因素，讓純思想的、純境域顯示的，也就是純存在的要求得到了舒展。因此，人理解和解釋世界的方式被從根本上矯正了。在海德格爾看來，人「投身於」或「站出到」世界中時並不是像薩特所批評的那樣是「失掉了意識這一維」，而是「化入了」或「站到了」他所是的那樣一個存在論境域中。正是由於薩特沒有真正領悟海德格爾在思想方式上的轉向的存在論意義，他才會認爲他的這位老師所講的 Dasein 「出神態地投入」世界之中具有一種理論上的危險，即將人變爲「物狀的和盲目的在自身之中」。因此，需要某種與外界絕對不同的，從根本上是「無」的「意識」來挽救之。[註 15]

第四，「Dasein」中的「Da」並非是與「sein」（在）不同的另一特性或種差。它的功能與傳統對「人」的的定義，即「理性的動物」中的那個形容詞「理性的」很不一樣。海德格爾用「Da」是要表明人（「這裡」）與存在（「那裡」）的那種通過相互纏結而得其自身的境域的關聯；或者說成是這種關聯本來就具有的透明性乃至光明性。所以，「Da」具有「解蔽」、「打開」、「疏朗開」這些與真理之光密切關連的意義。當然，對於真理的看法也就必須隨之轉變。真理的原義不再被看作思想、判斷、命題與一個外在世界中的情況的「符合」，而是 Dasein 與世界在存在論意義上的相交相纏所發生的當場「開啓」。Dasein 就存在於真理之中。它從根本上不能不是真的和向世界打開的，儘管這種境域本身放射出的真理光明在被拋投的「在世」狀態之中通常被遮蔽了。

第五，Dasein 的這種本性在「牽掛」和「出神入化的時間性滾湧」中得到了鮮明的展現。

## 二、「Dasein」的譯名——「緣在」

從以上的論述和分析中可見，要合適地、不失其主要含義地用中文翻譯「Dasein」是不容易的。其實，這種困難不僅是翻譯這一個詞的問題，海德格爾的全部著作中都充滿了非概念的和進行當場顯示的思路和表達方式。翻譯他的作品勢必比翻譯哪能怕是胡塞爾的著作也要難許多。所以，我們常聽到這樣的議論，即海德格爾的書，尤其是《存在與時間》，是無法翻譯的，或無法在不失去原味的情況下翻譯爲中文。對於這樣一個頗有道理的判斷，我卻不敢完全贊同。這裡涉及到對於「語言的本質」和「翻譯」的看法。按照傳統觀念，語言的本性就在於表達思想中現成的概念和觀念，那麼確實，不規範的、非概念的思路和表達方式就幾乎無法被有效地轉譯到另一個語言中去。在這種觀點看來，這類非概念的表達只是一種

無內在結構的、發散的雜音或泛音，想在另一個語言的概念表達的主流之外找到對等的「泛音」的概率實在微乎其微。但是，如果像海德格爾、晚期維特根斯坦、G·雷考夫和 M·約翰遜[註 16]等人所認為的那樣，自然語言的本性就是非概念的（詩的、遊戲的、音樂式的、隱喻的），那麼對於非概念的運算式的翻譯就不再是「原則上不可能」的了。因為，按照這種新看法，一方面，「非概念」的表達是被收斂於或存在於每一個自然語言的發生域或存在空間中的；另一方面，「翻譯」也不再以「一對一」式的符合為標準，而是以打開一有效的**對話情境（域）**或**交流空間**為自己的目的。實際上，人類總是首先以非概念的或前概念的方式達到某種深切的相互理解的，只要我們不再將概念上的普遍性認為是正確理解的標準，從而貽誤了前概念域的開啓。

人類的「生活世界」從表面上看千差萬別，但它們最深的牽掛和關切之處卻是息息相通的〔注意：「相通」不等於「相同」〕。所以，屬於和參與構成這個生活世界的語言雖然沒有線性的公度性，卻往往具有域的可比性。更何況，我們在這裡面臨著一種特別有利的局面。第一，海德格爾是西方大思想家中與東方、特別是中國的思想方式有著特殊關聯的一個。他的主體觀和存在觀已跨出了西方傳統的概念哲學的框子。雖然他的思想與被流行方式所理解的東方思想絕對說不上很相似，但原來橫在東西方思想之間的最硬的那一層壁障——概念型的思想方法——已被打破，一種有深意的交流已是可能的了。第二，中國的文化自古以來是一個充滿了哲思的世界。印度文化，特別是佛教的傳入曾引發過最深入持久和大規模的思想交會和創新。所以，中文裡用來表達純思想的非概念語言，包括那些已被融合吸收了的翻譯語言，就像中國的自然物種一樣古老、豐富和層出不窮。基於這樣兩個理由，對海德格爾著作的中文翻譯就不應遜於西文（英、法、俄、西班牙等）的翻譯。

在翻譯《存在與時間》時，我們似乎還有一個技術上的選擇，即像上面的譯文那樣，不翻譯「Dasein」和「Da」，以減少誤解。但是，從長遠看，這不是一個最好的選擇。「Dasein」這個詞在海德格爾那裡充滿了穿針引線的微妙含義，把它赤裸裸地放在那裡，無異於將理解的負擔完全推給了讀者。而且，如果我們能找到一個得多於失的譯名，那麼整個譯本的氣韻和思路就會活潑起來，對於原作的理解就會深入得多。

現在最流行的關於「Dasein」的譯名是「此在」。從上面所翻譯的《存在與時間》中討論「Da」的那一段話（德文版第一三二—一三三頁），並聯繫到海德格爾本人的中心思想來看，這個譯名並不合適。海德格爾明確地講到「Da」的日常含義有「這裡」（此）和「那裡」（彼）的意思。而且，他正是要利用這個詞的這種兩者兼具的牽掛性來表達「彼」、「此」之間的相互構成，以顯示出一個根本的存在境域。所以，「此」這個字與海德格爾的**存在論的境域型思路**是不合拍的。「此」就非「彼」，如何再做手腳？試讀一下這段現有中文版中的譯文：「本質上由在世組建起來的那個存在者其本身向來就是它的『此』（Da）。按照熟知的詞義，這個『此』可解作『這裡』與『那裡』。一個『我的這裡』的『這裡』總是從一

個上到手頭的『那裡』來領會自身的。」[註 17]這裡確有一些字面上的不通之處。「此」意味著「這裡」，它怎麼可以同時解作「這裡」和「那裡」呢？

前面已經提到，「Da」在德文中是個很活潑、很「滑溜」的詞，有「那裡」、「這裡」，「於是」、「那麼」、「但是」，「那個」、「這個」，「因為」、「當……時」、「雖然」等意。具體取何意思要依上下文而定。而且，這個詞還常與別的詞一起組成複合詞，比如「dadurch」、「dafuer」、「damit」等等。在海德格爾著作的英文譯作中，「Dasein」有時被譯為「在那兒」(being-there)，就是取「那兒」的不確定但又有所指的某種「域」的特點。當然，這並非很好的選擇。「there」(那裡)並沒有「Da」所要求的那種發生性和牽掛性。在中文中「那在」這個譯名亦不可取。至於另外的選擇，比如「定在(有)」和「限有」等，也都不盡合適。「定在」如果作為「確定的存在」，就與海德格爾的「Dasein」所包含的「去在」(Zu-sein)這個意思直接衝突。前面的討論已表明，在海德格爾的思想中，人並沒有一種可被概念規定的本質。「限有」(或類似意義上的「定有」)從意思上倒與「Dasein」無何衝突，因為 Dasein 對於海德格爾來講從根子上就是有限的。但是，「限」或「定」在中文裡的意思太死板，毫無活轉發生的味道，亦無「域」的含義，所以不合用。

考慮到上節討論的「Da」在海德格爾「Dasein」中的種種含義，我認為對它的翻譯必須滿足幾個條件。也就是說，它的譯名必須具有(一)相互纏結；(二)純發生或生成；(三)有限；(四)域或存在空間；(五)原初的時間這樣五個基本意思。如果可能，最好也有「開啓」之義。縱觀中國思想史上出現過的文字，環顧我們日常生活的用語，我認為「緣」是一個比較合適的字。這就是說，「Dasein」這個詞可譯作「緣在」。下面就分述這個提議在字義上和思想上的理由。

首先，按許慎的《說文解字》，「緣」的原意為「衣純(發音為 Zhun，『邊緣』意)」，「從系，彖聲。」[註 18]「系」則訓為「細絲也，象束絲之形。」[註 19]所以，「緣」字本有(衣裳的)「邊緣」和「束絲」之意，由此，這個字在中文中衍生出了我們的譯名所要求的幾乎所有的意義。

第二，[註 20]從「邊緣」和「細絲」，就有了「攀援」、「憑藉」之意。比如，「緣木求魚」(《孟子·梁惠王上》)、「緣耳而知聲，……緣目而知形……」(《荀子·正名》)、「都盧體輕善緣，此原竿戲也」(《通俗篇》)中的用法就是如此。這便與「Da」所含的「纏結」之意很相近了。

第三，「攀援」、「憑藉」等既意味著「因由」，如陸遊《曉出城東》詩中「巾褐已成歸有約，簞瓢未足去無緣」，又有了「機會」之意，如《史記·田叔列傳》中「少孤，貧困，為人將車至長安，留，求事為小吏，未有因緣也」；又見於「籠鳥得緣便飛去」(黃君玉：《雜纂·樂自由》)這樣的句子中。由此，「緣」便具有了一種原本的「時間」的含義，所謂「恰逢其時」的「機緣巧合」是也。

第四，「邊緣」即包含「有限」之意。口語中常講的「緣分」就有「定分」的意思。比如「淹速從來但信緣，襟懷無日不超然」（陸遊，《秋興詩》）、「如今是你無緣，小生薄命」（《西廂·酬韻》）等句中的用法。

第五，由「邊緣」衍生出「圍繞」和「沿著」這樣的意思。比如《荀子·議兵》中「限之以鄧林，緣之以方城」一句，「緣」字就是「圍繞」之意。在「緣溪行，忘路之遠近」（陶淵明，《桃花源記》）中，則是「沿著」的意思。這兩者都與「空間」相關。更何況，「邊緣」本身就含有「一塊或一條邊角的空白」之意，與「Da」的「疏朗開的林中空地」之意頗有相關之處。

第六，最重要的是，由於佛經翻譯中使用了這個字，「緣」在中國文化的發展中獲得了極豐富的純思想意義，使它本來就具有的那些「前後（時）牽掛，左右（空）攀援」的字意被極大地深刻化和「存在論化」了。在佛經，特別是大乘中觀經論的翻譯中，「緣」被用來翻譯佛家的一個中心思想，即「緣起性空」的實在觀。比如龍樹（Nāgārjuna）所著的《中論》就開篇明義地點出此纏結和非概念的「因緣」中道觀。請看鳩摩羅什的譯文：

不生亦不滅，不常亦不斷；  
不一亦不異，不來亦不出。  
能說是因緣，善滅諸戲論；  
我稽首禮佛，諸說中第一。[註 21]

「因緣」的（拉丁字母化的）梵文是「pratyaya」。在大乘、特別是中觀學說中，它的本意並非任何可從觀念上理解的「原因」，而是純粹的「攀援」和「牽掛」。在英譯本中，「pratyaya」被譯為「關係條件」（relational condition）[註 22]或「依存（的）（dependent）」。[註 23]梁啟超亦將此「因緣」理解為「關係」。他講：「因緣這個字怎麼解呢？佛典中解釋不下幾百萬言，今不必旁徵博引，試用現代通行的話解之，大約『關係』這個字，和原意相去不遠。」[註 24]將「pratyaya」理解為「關係」或「依存」，當然比因果意義上的「原因」要好，但仍然可能引起誤解。這裡要強調的一點是：這「關係」並非兩個現成的存在者之間的關係，而「依存」也並非一個存在者對另一個存在者的依存，不然的話，大乘中觀就要被曲解為相對主義的存在觀了。實際上，龍樹用這個詞要表達的乃是一種無任何外在前提的相互攀援的實在觀，或純粹的和空性的緣起觀。整部《中論》一再反駁的論點即是各種各樣的有前提的和純粹

的緣起觀。這些緣起觀對「生」、「滅」、「常」、「斷」、「一」、「異」、「來」、和「出」這些詞的理解不是充分「緣」化了的，而是依據某些所謂「有定性」的觀念化說法（名）和存在者（相）的。因此，就妄生分別，認為「生者」在根本的意義上不同於「滅者」、「常者」不同於「斷者」等等。對於一個佛教徒來講，這種分別心最常見的表現就是認「涅槃」（nirvāṇa）所代表的「了境」與「世間」（saṃsāra）所代表的「苦境」是根本不同的。不然的話，修行和證悟還有什麼意義呢？可是，按照龍樹和大乘般若學的純緣起的實在觀，涅槃與世間不可能有「存在論」意義上的區別。《中論》講道：「涅槃之實際，及與世間際，如是二際者，無毫釐差別。」[註 25]這是令一切概念型的思維「百思不得其解」的最根本的相互纏結，是慈悲入世菩薩行的佛學根據，也是後來華嚴、天台和禪宗思想的泉源之一。

以這樣的「存在觀」去觀照，下面這段《中論》中最著名的文字才能得到一個完整的理解。

眾因緣生法，我說即是無（空）；  
亦為是假名，亦是中道義。[註 26]

正因為因緣就是根本的相互纏結而非任何有定性的存在者，此「因緣法」或「緣起」（pratītya-samutpāda）本「空」（śūnyatā）。但此「空」並非實在之空或有定性之空。所以，它必化為世間之名相。在這個含義上，它也就是「中道」（madhyama）。此中道並非形式上的「取其中」，而是根本意義上的在相互纏結之中。

自古以來，「西方」來的學說不知有過多少種，唯有佛教中的大乘能在思想上與中國文化接通血脈，開出充滿靈性和生機的花朵，不能不追溯到這個相互纏結的中道實在觀。中國古文化中佔優勢的學說（儒、道）從來沒有一種**根本意義上的**等級觀。「人皆可以為堯舜」、「陰陽相濟」、「通天下一氣」的思想方式有助於造成這樣一個事實，即中國既沒有西方意義上的宗教統治，也沒有中古和種姓社會中不變的（「定性的」）等級。在這樣一個文化中，那種「妄加分別」的說法總是遭到下意識的抵制。而對佛家大乘這種包含著「眾生平等」和「相互纏結」的實在觀的思想天然地就有一種親近感和「緣分」。

可以看出，這種中道之「緣」與海德格爾要用「Dasein」之「Da」所表達者有著思想上的深切微妙的關係。本性空的和中道義的緣起之「緣」以及「緣」這個字本身的豐富含義滿足了「Da」所要求那五種基本意義。第一，「緣」這字義本身就包含了「相互纏結」的結構，通過中觀、華嚴、天台各宗的闡揚，更具有了根本意義上的全息之義及認知上的「通體透徹」

和「光明」之意。第二，「緣（起）」、「因緣」即有「純發生」和「生成」之意。當然，這並非因果意義上和宇宙論意義上的「發生」，而是純「存在」的和自在自為的。這兩種「緣」的意思，即「相互纏結」和「純發生」，都是以前用來翻譯「Da」的詞，比如「限」、「此」、「定」所不具有的。第三，「緣（分）」從根本上就是「有限」的。對於西方全能的神來講無所謂緣分；只有對於人這種有限存在者，緣（分）才是根本的「命運」。由於這些原因，人這個在其最切近處帶著「緣（分）」的存在者才與同樣緣起的「世界」或「世間」從根本上不可分，並對這個世界有一種前概念的投射和理解。很清楚，「緣」的思路與海德格爾關於「Dasein」的「在世界之中」、「良知」、「解釋學境域」、「先行之決斷（打開）」、「牽掛」和「時間」等思想有著相通之處，乃至相互發明之處。所以，第四，「緣」從根本上就不是線性的和可概念化的，而是「際域（際遇）的」、「拓撲的」、「原本空闊的」和具有一個「世間」或「存在論的空間的」。海德格爾的「存在論的域」與這「緣起之域」從思想方式上講可說是水乳交融。這一點在他後期關於「Ereignis」的討論中表現得更明顯。[註 27]最後，正如上面已講到的，「緣」還有「機會」和「恰逢其時」這樣的原本時間的意思。「緣」有沒有「開啓」之意呢？也是有的。作為「邊角處的空白」，「緣」具有可與「林中空地」（Lichtung，或譯為「澄明」）相比擬的「疏朗開」、「打開」之意。此外，「緣起性空」中的「空」sūnyatā）字，本意即為一種飽滿的充滿了發生張力的開啓。而且，「緣」這個字既是名詞，又是動詞、副詞和介詞，[註 28]使用起來相當活轉，很容易切合上下文的要求。所以，我的結論是：「緣」是一個可用來翻譯海德格爾的「Dasein」中的那個「Da」的詞。將「Dasein」譯為「緣在」會增進讀者對於海德格爾思想的瞭解。

下面，讓我們將《存在與時間》中幾處講的「Da」譯為「緣」，看其效果如何。請讀者同時在心中將此譯名與「此」、「限」等其他譯名作一比較。第一段就是前面譯引過但未將「Dasein」和「Da」翻譯為中文的那一段。現在，它是這樣的了（我對每個單獨的「緣」字使用了加重號）：

在任何情況下，這個從根底上被「在此世界之中」構成的存在者本身就是它的「緣」。按照它的通常意義，「緣」（Da）意指著「這裡」和「那裡」。一個「我這裡」的「這裡」總是從一個應手的「那裡」來理解自身的；這也就是說，從朝向「那裡」的、正在消遠〔消泯疏遠〕、取向〔採取某個方向〕和牽掛著的存在中來理解自身。緣在（Dasein）的這個生存的空間以這種方式決定了它的「處所」，而此生存空間就植根於這「在此世界之中」。這個「那裡」決定了在世界裡面所遭遇者。「這裡」和「那裡」只有在一個「緣」中才可能；這也就是說，只有當一個作為此「緣」之存在的存在者已經將空間打開了的時候才可能。這個存在者在它最切近的存在中攜帶著這個解除遮蔽的特

性。「緣」這個詞意味著這個根本性的打開或解蔽狀態。通過它，這個存在者（此緣在）與世界的在一緣（Da-sein）一起，為了它本身就是這個「緣」。<sup>[註 29]</sup>

我相信，對於任何一個瞭解「緣」的各種日常用法和含義的人，這段話從文字上是通順的，也是不隔膜的。對於一個具有最一般的佛學知識的人，這段譯文是有意趣的和喚起思想的。

再看這一段：「本章〔第一部分第一篇第五章〕將要闡釋『在……之中』本身，即這個緣之存在。所以，這一章分為兩部分：（一）此緣的生存構成。（二）此緣的日常之存在和此緣在的沈淪。」<sup>[註 30]</sup>熟悉龍樹中道觀的人會理解為什麼「『在……之中』本身」與「緣之存在」或「緣起」（英文譯作「dependent origination」）是深切相關的。而且，在這個識度的引導下，講這個緣的「生存構成」、「日常存在」，以及「緣在的沈淪」等等都是再自然不過的了。正是人的因緣構成了所有這些「在世」的形態。如果將這裡的「緣」換為「此」，不僅行文會變得不夠通暢，一些微言妙意也就失去了。此外，二十九節的標題「Das Da-sein als Befindlichkeit」，現行譯本譯為「在此——作為現身情態」，確也說得上是文從字順。但如改譯為「作為現身情境的緣—在」，則會增加一層纏結髮生的意味等等。總之希望讀者按中文版索引中「Da」字條<sup>[註 31]</sup>給出的所有出處，試將「Da」轉譯為「緣」，即可將本文所講的關於這個詞的數層意思慢慢體會出來。

### 三、結束語

有人可能會問：將「Da」譯為「緣」會不會將海德格爾的《存在與時間》染上不必要的佛學色彩，並因而遮蓋了它的原意呢？這倒確是一個值得考慮的實際問題。不過，我有幾個理由來減輕這種擔心。

第一，從上面給出的一些關於「緣」的字義的例子可見，這個字到漢代已具備了我們的譯名所需要的那幾種基本意思：「攀援」、「憑藉」、「機會」、與「時」有關的「機緣」、與「空間」有關的「邊緣」、「圍繞」、「沿著」等等。所以，即便不考慮大乘佛學帶來的效應，這個字也是比較合用的。何況，就是在先秦道家的《莊子》中，這個字也已有「緣督以為經」（〈養生主〉）這樣的玄學和氣化的含義了。

第二，觀的識度與海德格爾的存在論雖不盡相同，卻實有極深刻的可溝通之處。所以，這樣的翻譯在很大程度上也是道其所然。

第三，縱然帶入了一些佛學色彩，也是得大於失。海德格爾關於「Dasein」的思想的微妙之處非在一同樣或更加微妙的理解背景中不足以充分舒展開來。能通過佛家、道家或儒家來理解海德格爾這件事本身已是一段很有意義的東西方思想交流的「緣分」了。

### 【註釋】

[註 1] 參見海德格爾，《存在與時間》，陳嘉映、王慶節譯（三聯書店，一九八七年版）；《西方現代資產階級哲學論著選輯》，洪謙主編（商務印書館，一九六四年版），第三六〇—三七三頁熊偉的譯文；《現代西方著名哲學家述評》續集，杜任之主編（三聯書店，一九八三年版），第四四三頁，李幼蒸給出的譯名。

[註 2] 海德格爾，《存在與時間》（*Sein und Zeit*），德文第六版，（Tuebingen: Neomarius, 一九四九年版），第十二頁。本文作者譯。此頁碼與中文和英文譯本的頁邊所給出的德文版頁碼一致。

[註 3] 同 [註 2]，第十二頁。

[註 4] 同 [註 2]，第四十二頁。

[註 5] 同 [註 2]，第四十二頁。

[註 6] 同 [註 2]，第三十四頁。

[註 7] E. 胡塞爾，《觀念：純粹現象學一般引論》（*Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*），B. Gibson 英譯，（New York: Collier Books, 1962），p.5-6。

[註 8] 海德格爾，《存在與時間》，第一九二頁。德文原文是：「Das Sein des Daseins besagt: Sich-vorweg-schonsein-in- (der Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begehendem Seienden). Dieses Sein erfuehlt die Bedeutung des Titels Sorge, der rein ontologisch-existenzial gebraucht wird.」

[註 9] 見《論語·子罕第九》：「顏淵喟然歎曰：『仰之彌高，鑽之彌堅；瞻之在前，忽焉在後。夫子循循然善誘人，博我以文，約我以禮，欲罷不能，既竭吾才，如有所立卓爾。雖欲從之，末由也已。』」

[註 10] 海德格爾，《存在與時間》，第三二六頁。原文為：「Dies dergestalt als gewesend-gegenwaertigende Zukunft einheitliche Phanomen nennen wir die Zeitlichkeit.」這句話亦可直譯為：「我們稱這樣一個以已在著和現在著的將來的方式而統一起來的現象為時間性。」

[註 11] 同 [註 10]，第三二九頁。

[註 12] 同 [註 10]，第一三二—一三三頁。

[註 13] 同 [註 10]，第一三三頁。

[註 14] 同 [註 10]，第三五一頁。

- [註 15] 見 J.-P. 薩特著，H. E. Barnes 英譯，《存在與無有》*Being and Nothingness*, New York: Washington Square Press, 1956, P.120；第二部分，第一章，第一節。
- [註 16] G. 雷考夫 (Lakoff) 和 M. 約翰遜 (Johnson)，《與我們共存的隱喻》(*Metaphors We Live By*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1980)。
- [註 17] 海德格爾，《存在與時間》，中文版，第一六二頁。
- [註 18] 許慎，《說文解字》（中華書局，一九七九年影印本），第二七五頁。
- [註 19] 同 [註 18]，第二七一頁。
- [註 20] 以下討論，多有採用《辭源》（商務印書館，一九八二年修訂本），第二四五五頁及中華書局翻印的臺灣高樹藩編纂的《中文形音義綜合大字典》（一九八九年增定三版，第一三三一—一三三二頁）二書之處。
- [註 21] 龍樹，《中論》，鳩摩羅什（三四三—四一三）譯，見〈觀因緣品〉，《大正藏》第三十冊，第一頁。
- [註 22] 見稻田龜男 (K. Inada) 的英譯本《龍樹：中論之翻譯及引論》(*Nāgārjuna: A Translation of His Mūlamadhyamakakārikā with an Introductory Essay*, Tokyo: Hokuseido, 1970), p.37。
- [註 23] M. 斯普宏 (Sprung) 的《中論》（月稱注）英文譯本《對於中道的透徹解釋》(*Lucid Exposition of the Middle Way: The Essential Chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti*, Boulder, America: Prajna Press, 1979), p.238。
- [註 24] 引自《中文形音義綜合大字典》，第一三三一頁。
- [註 25] 同 [註 21]，〈涅槃品〉第三十六頁。
- [註 26] 同 [註 21]，〈觀四諦品〉第三十三頁。
- [註 27] 參見海德格爾，《語言的本性》、《藝術作品的本源》、《建築、居住、思想》、《通向語言之路》、《物》、《同一的原則》等篇文章。
- [註 28] 見《中文形音義綜合大字典》，第一三三一—一三三二頁。
- [註 29] 海德格爾，《存在與時間》（中文版），第一三二—一三三頁。
- [註 30] 同 [註 29]，第一三三頁。
- [註 31] 同 [註 29]，中文版，第五三四頁。