

一脉相承的“是” ——以海德格尔的论述为例^①

王路

摘要:海德格尔关于 being 的讨论,是从自古希腊以来哲学家们关于这个概念的看法出发的。这些讨论既有助于我们理解他的相关论述,也有助于我们把握 being 这个概念的意义和历史。但是,由于中译文把它翻译为“存在”,结果使我们字面上就有许多无法理解的地方。经过把它修正为“是”,则可以消除这些问题。翻译的问题,归根结底是理解的问题。与 being 相关,对照两种不同的理解,我们可以获得对海德格尔思想的一些新的认识。以此为例,我们可以认识到:应该把 being 翻译为“是”,而不应该翻译为“存在”;“是”的翻译和理解,可能会与逻辑相关,却不一定就是逻辑的理解;关于“是”的理解和认识,尽管可能会与逻辑相关,却主要而且首先是从语言方面得到的,即从 being 这个词的日常用法和通常使用方式得到的。

关键词:是;系词;存在

中图分类号: B516.54 **文献标志码:** A **文章编号:** 2095-0047(2010)04-0020-22

国内学界关于 being 的讨论已有多年。用“是”来翻译 being 及其相关概念,并且在“是”的意义上理解 being,正在逐步被接受。在反对观点中,有两种看法比较普遍。一种认为,对不同的 being 应该有不同的理解,比如海德格尔所说的就是“存在”。另一种认为,“是”的理解,即系词意义上的理解,主要是从逻辑出发的,由此来理解关于 being 的哲学讨论乃是片面的。我对这两种看法都持反对意见。

在我看来,西方哲学家关于 being 的讨论一脉相承,因此“是”的理解和翻译应该贯彻始终。由于逻辑对于哲学具有重要作用,因此在理解西方哲学的过程中借助逻辑的理论和方法非常重要。但是,“是”的理解并非就是逻辑的理解,尽管它与逻辑的理解相一致。本文试图以海德格尔的论述为例^②,具体地说明这两个问题。而为了说明这两个问题,首

作者简介:王路,清华大学人文学院哲学系教授,复旦大学国外马克思主义与国外思潮研究创新基地访问学者。

① 本文受到复旦大学国外马克思主义与国外思潮研究创新基地项目《现象学与马克思主义》(项目编号:05FCZD0011)及教育部人文社会科学重点研究基地基金的资助。特此致谢!

② 本文讨论的文本将选自海德格尔的中译本著作《存在与时间》(陈嘉映、王庆节译,熊伟校,陈嘉映修订,北京:生活·读书·新知三联书店2006年版。以下简称《存》,引文只注页码)中导论的第一章第一节。这一节突出强调提出 being 问题的重要性。这一小节共分7段。限于篇幅,我们选择其中的第3—6段。这样,我们的讨论不是随意的,而是在同一背景下逐段进行。我们希望通过这样一种讨论方式可以更好地说明我们想要说明的问题。

先还需要说明,由于把海德格尔所谈论的 being 翻译为“存在”,结果使我们读不懂他的著作,给我们理解他的思想带来许多问题;而若把“存在”修正为“是”,则可以消除这些问题;通过对照现有译文和修正的译文我们可以看出,海德格尔所说的 being 乃是“是”,而不是“存在”;而且,这种关于“是”的理解,并不需要逻辑。

一、关于“存在”的意义

在《存》导论开始部分,在以“突出地重提存在问题的必要性”为题的第一节,海德格尔首先简单论述了从古希腊到今天有关存在问题的情况,并表示了对现在的研究状况极其不满,以及他自己工作的方式和目的,目的是使让人们看到他重新提出这个问题的重要意义。在做出这些简要说明之后,他把关于“存在”的传统看法归为三类,并开始比较详细地论述它们。

【译文 1】1. “存在”是“最普遍的”概念:το ου εστι καθολου μαλιστα παντω. “无论一个人于存在者处把握到的是什么,这种把握总已经包含了对存在的某种领会。”但“存在”的“普遍性”不是族类上的普遍性。如果存在者在概念上是依照类和种属来区分和联系的话,那么“存在”却并不是对存在者的最高领域的界定;ουτε το ου γενοζ(存在不是类)。存在的“普遍性”超乎一切族类上的普遍性。按照中世纪存在论的术语,“存在”是“transcendens(超越者)”。亚里士多德已经把这个超越的“普遍(者)”的统一性视为类比的统一性,以与关乎实事的最高族类概念的多样性相对照。不管亚里士多德多么依附于柏拉图对存在论问题的提法,凭借这一揭示,他还是把存在问题置于全新的基础之上了。诚然,连他也不曾澄明这些范畴之间的联系晦暗处。中世纪的存在论主要依循托马斯主义和司各脱主义的方向对这一问题进行了各种各样的讨论,但是没能从根本上弄清楚这个问题。黑格尔最终把“存在”规定为“无规定性的直接性”并且以这一规定来奠定他的《逻辑学》中所有更进一步的范畴阐述,在这一点上,他与古代存在论保持着相同的眼界,只是亚里士多德提出的与关乎实事的“范畴”的多样性相对的存在统一性问题,倒被他丢掉了。因此人们要是说:“存在”是最普遍的概念,那可并不就等于说:它是最清楚的概念,再也用不着更进一步的讨论了。“存在”这个概念毋宁说是最晦暗的概念。(第 4—5 页)

这段话是海德格尔谈论的第一种关于存在的偏见,实际上是进一步论述关于存在是最普遍的概念的看法。其中提到柏拉图、亚里士多德、托马斯·阿奎那、司各脱和黑格尔,引用了亚里士多德、托马斯·阿奎那和黑格尔的话,由此从历史发展的角度说明,人们认为存在是最普遍的概念。但是海德格尔指出,这并没有说明存在是最清楚的概念,是用不着再讨论的概念。他的观点则相反:存在是最晦暗的概念。应该说,这些意思大致是清楚的,没有什么理解的问题。当然,这里的论述虽然简单,却牵涉到许多问题。比如其中提到的亚里士多德关于“范畴”的论述,中世纪谈论的“transcendens”(超越者),黑格尔的《逻辑学》和其中所说的“无规定的直接性”,等等。因此,理解这里所说的问题实际上与所谈

到的这些内容直接相关,比如,亚里士多德是如何把存在问题置于全新的基础之上的?但是,既然海德格尔没有展开,我们也可以不予深究。

值得注意的是,这里谈到存在者与存在的区别。根据这里的说明,存在者可以依据类和种属相互区分和相互联系,但是存在却不能这样区分和联系,因为存在的普遍性是超出类和种属这样的东西的范围的。

存在者与存在无疑字面上就有区别,但是这一区别也给我们带来理解方面的问题。为什么对存在者的把握总会包含着对存在的把握呢?对于这一点,字面上似乎不会有什么问题:存在者显然与存在有关;既然是把握存在者,似乎自然就会包含对存在的理解。但是如果我们联系此前的论述^①,尤其是联系“每个人都不断用到”存在,我们就会发现,这里是有问题的。当我们说某物存在,比如“上帝存在”的时候,这里的存在物是什么呢?是上帝吗?且不论是不是可以把上帝看作存在物,至少从字面上我们不会知道上帝是存在物。这里,存在是对上帝的表达,因而从存在可以得到一些关于上帝的理解。但是对上帝的把握怎么会包含着对存在的把握呢?如果说关于上帝的理解牵涉到宗教信仰,那么我们可以换一个例子,比如“大都市存在”。无论对大都市有什么样的理解,怎么会包含着对存在的理解的呢?因此我要问:这里对某物的理解为什么会包含着对存在的理解呢?难道这是因为存在这个概念自身的“晦暗”造成的吗?

【译文2】2.“存在”这个概念是不可定义的。这是从它的最高普遍性推论出来的。

* 这话有道理——既然 *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam* (定义来自最近的属加种差)。确实不能把“存在”理解为存在者, *enti non additur aliqua natura*: 令存在者归属于存在并不能使“存在”得到规定。存在既不能用定义方法从更高的概念导出,又不能由较低的概念来表现。然而,结论难道是说“存在”不再构成任何问题了?当然不是。结论倒只能是:“存在”不是某种类类似于存在者的东西。所以,虽然传统逻辑的“定义方法”可以在一定限度内规定存在者,但这种方法不适用于存在。其实,传统逻辑本身就植根在古希腊存在论之中。存在的不可定义性并不取消存在的意义问题,它倒是要我们正视这个问题。(第5页)

这段话是海德格尔谈论的第二种关于存在的偏见,同时也在进一步论述存在这个概念是不可定义的这种看法。这段话共有以下几层意思。其一,指出存在不可定义这种看法的来源:存在这个概念具有最高普遍性。其二,指出存在不能定义的原因:定义方法不适用于它。其三,指出存在与存在者不同。最后指出,存在这个概念不可定义,并不取消存在的意义问题,反而应该使我们更加重视这个问题。应该说,这几层意思是非常清楚的,但

^① 在译文1之前,海德格尔说:“根据希腊人对存在的最初阐释,逐渐形成了一个教条,它不仅宣称追问存在的意义是多余的,而且还认可了对这个问题的耽搁。人们说:‘存在’是最普遍最空洞的概念,所以它本身就反对任何下定义的企图;而且这个最普遍并因而是不可定义的概念也并不需要任何定义,每个人都不断用到它,并且也已经懂得他一向用它来指什么。”(第3页)限于篇幅,我们不讨论这段话。但是我想指出,即使在字面上也可以看出,这段话是有明显问题的。一个问题是,如果“存在”是最空洞的概念,那么“上帝存在”怎么能够让人理解呢?另一个问题是,使用“存在”的方式其实很少,比如“存在某物”或“某物存在”,这样,它怎么能够是最普遍的概念呢?又怎么会是“每个人都不断用到它”呢?

是如果仔细分析,却会有一些无法理解的问题。

我们看到,这里提到定义和定义方法,并且明确谈到“传统逻辑”的“定义方法”。由于谈论存在不能定义的原因是围绕着定义来谈的,因此这些概念及其包含的内容是我们理解这种看法的重要依据。众所周知,传统的定义方法,尤其是传统逻辑中的定义方法,乃是非常明确的,即“属加种差”。所谓属加种差,指的是表示本质。属是上位概念,被定义的概念(种)是下位概念,因此属是比被定义概念更高的概念。通过增加种差,属对被定义概念做出说明。我们看到,“属加种差”在这段话中被明确引用。因此以上理解在这段话中应该是明确的。换句话说,这里所说的定义和定义方法等,也应该是非常明确的,没有什么歧义。

问题是,基于这样的理解,定义就会涉及两个完全不同的概念。一个是被定义的概念,另一个是定义的概念。这样一种定义的形式是“S是P”。比如“人是理性动物”。在这种情况下,“存在”会在哪里呢?毫无疑问,“存在”一词在定义中不会出现,人们在定义中也不会“用到”这个词。因此,定义本身与存在没有任何关系。既然如此,用定义和定义方法怎么能够说明存在呢?通过这样的方法又怎么能够说明存在与存在者的区别呢?

这段话有三个注释。其中两个是关于亚里士多德和托马斯·阿奎那引语出处的注释,被我省略。星号处是第三个注释。这个注释如下:

【译文3】参见帕斯卡《思想录》(布鲁施维克辑)巴黎1912,第169页:“人无法在试图确定存在(是)的同时不陷入这样一种荒谬之中:无论通过直接的解释还是暗示,人都不得不以‘这是’为开始来确定一个词。因此,要确定存在(是),必须说‘这是’并且使用这个在其定义中被确定的词”。(第5页脚注)

这个注释有一个目的,这就是为了说明“存在”的不可定义性是从“存在”这个词的最高普遍性推论出来的。这里引用谁的话可以暂且不论,我们只看引文的具体内容。引语的意思是说,确定一个词要使用“这是”这样一种方式,因此,确定“存在”的意思也不例外;但是这样一来,就会出问题,因为当用“这是”这种方式来确定“存在”的意思时,使用了这个被确定的词本身,也就是说,使用了“存在”这个词。引语称这样的状况为“荒谬”。这个注释旨在说明定义的方式。从定义的角度看,这即是在定义项中使用了被定义项,因而是循环定义。应该说,这些意思大致还是可以体会出来的。但是,如果逐字逐句来分析,就会看到一些无法理解的问题。

一个问题在于行文的方式。我们看到,这里出现的两个“存在”后面都以括号的方式加了“是”。这样,我们首先无法理解,为什么要在“存在”的后面加上这个“是”?其次我们无法理解,这里所说的“存在(是)”与正文中的“存在”、与前面译文中所说的“存在”究竟是不是一回事?再进一步,我们无法理解,“存在”和“是”究竟是不是一回事?或者,这里所说的究竟是“存在”还是“是”?总之,我们无法理解,此前一直在谈论存在,怎么这里突然在注释中出现了“存在(是)”呢?

另一个问题与定义的方式有关。“这是”乃是下定义的方式。其中那个“是”还加了重点号,显然有强调的意思。前面说过,定义的表述形式是“S是P”,因此,这里说的“这是”

乃是一种省略的方式,所省略的乃是将要表达出来的东西。其中的“这”显然表示被定义的东西。由此出发,我们对定义的方式不会有理解的问题,但是我们无法理解,以这种方式为什么就不能对“存在”下定义呢?因为当人们说“存在是……”的时候,下定义所使用的“是”与被定义的“存在”并不相同,怎么能说使用了被定义的词呢?

从引文的表述来看,这里说的定义似乎是这样的:“存在(是)是……”。由于在“存在”的后面以括号的方式加了“是”,因此似乎可以说定义使用了被定义的词。但是这样一来,就会引出许多问题。比如,这里的定义究竟是说“存在是……”,还是说“是(乃)是……”呢?我们充其量只能在后一种情况说定义使用了被定义的词,而在前一种情况依然不能这样说,或者根本就不这样说。此外,“存在(是)”这一表述的意思究竟是说“存在”隐含着“是”的意思呢,还是说二者的意思相等呢,抑或还有其他意思呢?且不论有多少意思,也不论这样的意思是不是可以区别清楚,至少字面上不能说“存在是……”这样的表达方式隐含了被定义的词吧?!

既然是注释,就要对正文有辅助说明作用。正文中则只有“存在”而没有“存在(是)”。那么,根据注释,我们是不是在理解正文的时候都要在“存在”后面加上“是”,或者在看到“存在”的时候都要想到它的后面要加上“是”,因而把所谈论的“存在”理解为“存在(是)”呢?但是这样一来,且不论依然会有以上谈到的问题,而且直观上还会产生另一个问题:为什么海德格尔不从一开始就谈论“存在(是)”呢?即使不考虑译文1所说的普遍性的问题,至少这里所谈的第一个问题以及定义所引起的问题明显是与是相关,而不是与存在相关呀!

【译文4】3.“存在(是)”是自明的概念。在一切认识中、一切命题中,在对存在者的一切关联行止中,在对自己本身的一切关联行止中,都用得着“存在(是)”。而且这种说法“无需深究”,谁都懂得。谁都懂得“天是蓝的”、“我是快活的”等等。然而这种通常的可理解不过表明了不可理解而已——它挑明了:在对存在者之为存在者的任何行止中,在对存在者之为存在者的任何存在中,都先天地有个谜。我们向来已经生活在一种存在之领会之中,而同时,存在的意义却隐藏在晦暗中,这就证明了重提存在的意义问题是完全必要的。(第5—6页)

引文中的阿拉伯数字表明,这是海德格尔谈论的第三种关于存在的偏见,由此则进一步论述关于存在是自明的概念这种看法。从这里的说明来看,产生这种看法的原因有两个。一个是“存在”的使用非常普遍,另一个是人人都懂它的意思。海德格尔的观点是,这样的情况表明我们生活在一种对存在的领会之中,正因为这样,存在的意义反而是不清楚的,因此有必要重新思考这个概念。无论这种看法是不是有道理,表面上大致还是清楚的。但是如果我们仔细分析,就会发现一些无法理解的问题。

一个问题是,这里采用了“存在(是)”这种表达方式。因此译文3所谈到的问题这里依然存在。除此之外,还会产生其他一些问题。比如,为什么在第1种偏见(译文1)和第2种偏见(译文2)不这样表述,而在第3种偏见这里这样表述呢?这与“存在”还是同一个概念吗?如果是同一个概念,为什么不从一开始就这样表述,而在这里才这样表述呢?或者,

为什么不一直沿用前面那样的表述呢？为什么要在这里改变表述方式呢？难道是因为有了前面的注释（译文2），因而可以这样表述了吗？

另一个问题与这里的解释有关。关于第一个原因的进一步说明是：在一切认识中、一切命题中，在对存在者的一切关联行止中，在对自己本身的一切关联行止中，都用得着“存在”。即使我们不太明白什么是对存在者和自己本身的关联行止，至少关于认识和命题没有什么理解的问题。也就是说，这里至少说明，在一切认识和命题中都用得着“存在”。关于第二个原因的进一步说明是：这种说法无需深究，谁都懂。而且，为了证明这一点，海德格尔还举了两个例子：“天是蓝的”，“我是快活的”。这两个例子显然是自明的。有了例子做辅助说明，当然会更加清楚。“一切认识”和“一切命题”显然比“每个人都不断用到它”更清楚，因为前者使我们明白把存在用在什么地方；而通过举例也就使我们有了更为直观的认识，可以更具体地理解用存在“来指什么”。然而，正是这些明确而具体的说明，反而给我们的理解带来了问题。

首先，在一切认识和一切命题中，我们会用到“存在”吗？“某物存在”和“存在某物”乃是“存在”这个词的主要用法，因此这是一类特定的表达，而且是一类非常具体也非常窄的表达。这样的表达显然无法满足这里所说的“一切认识”和“一切命题”，在我看来，甚至连大部分认识和命题也无法满足。那么，我们又如何能够理解在一切认识和命题中都用得着“存在”呢？

其次，“天是蓝的”，“我是快活的”这两个例子确实是日常语言中最普通的句子，显然具有代表性，可以说明或者至少有助于说明一切认识和命题。但是它们根本就不含“存在”这个词，也就是说，它们根本就没有使用“存在”一词。特别是，海德格尔在这两个例子中的“是”加了重点号，由此也就可以理解，他用这些例子告诉人们他说的乃是“是”，而不是“存在”，他在这里强调的乃是“是”，而不是“存在”。这就让人搞不懂了：举例无疑是为了帮助人们更好地理解所要说明的问题，但是这里的例子与所要说明的问题怎么会没有任何关系呢？明明是说在一切命题中都要用到“存在”，举的例子却没有用到“存在”。明明举的例子乃是“是”，所要说明的却是“存在”。这样的说明和举例能不能达到预想的结果，姑且不论，它们能够让人理解吗？能够让人至少从字面上理解它们之间的关系吗？

有人可能会说，这段话说的不是“存在”，而是“存在[是]”，因而这里不会有什么理解的问题。在我看来，即使这样理解，依然困难重重。除了上面关于“‘存在’（是）”提到的问题外，至少还有以下一些问题。其一，在一切知识和命题中，人们使用的究竟是“存在”还是“是”？如果说这样思考有些抽象，那么我们也可以像所引译文那样具体地思考：既然说“谁都懂得‘天是蓝的’、‘我是快活的’等等”，那么每一个人所懂得的究竟是例子中用到的这个“是”，还是句子中没有用到的那个“存在”呢？其二，译文4的上述说明若不成立，它的结论——“我们向来已经生活在一种存在之领会之中”——还会是有道理的吗？我们也可以放弃这样抽象的思考，转而具体地问：假如我们在一切认识和命题中用到的不是“存在”，假如我们通常理解和使用的是“天是蓝的”这样的句子，我们又怎么会生活在一种对“存在”的领会之中呢？既然例子中使用的乃是“是”，而且还用重点号作出强调

(这其实也是提示),为什么我们不是生活在一种对“是”的领会之中,而是生活在对它毫无关系的“存在”的领会之中呢?

二、关于“是”的意义

前面我们一起完整地阅读和分析了《存》导论中海德格尔关于“存在”的传统看法的论述,结果发现有许多无法理解的问题。我认为,海德格尔的著作确实有许多不太容易读懂的地方,确实有许多不太容易理解的地方,但是以上问题却主要不是由海德格尔的著作本身造成的,而是由中文翻译造成的。而且,造成这些问题的原因主要在于我们把其中的“Sein”翻译为“存在”,因而把它理解为存在。

在我看来,海德格尔的 *Sein und Zeit* 这部著作,应该翻译为《是与时》(或《是与时间》),即应该以“是”来翻译他所说的“Sein”。我想强调,这一点是至关重要的。这不仅是翻译的问题,而且是理解的问题。若以“是”来翻译“Sein”,并且以“是”来理解,则会消除上述许多问题。下面我对上述译文中与“Sein”相应的概念作适当的修正^①,然后我们看一看会得到什么样的理解。

【译文 1 *】1.“是”乃是“最普遍的”概念:το ου εστι καθολου μαλιστα παντω υ. “无论一个人于是者处把握到的是什么,这种把握总已经包含了对是的某种领会。”但“是”的“普遍性”不是族类(Gattung)上的普遍性。如果是者在概念上是依照类和种属(Gattung und Art)来区分和联系的话,那么“是”却并不是对是者的最高领域的界定:ουτε το ου γενοζ(是并非是类)。是的“普遍性”“超乎”一切族类上的普遍性。按照中世纪本体论的术语,“是”乃是“transcendens(超越者)”。亚里士多德已经把这个超越的“普遍(者)”的统一性视为类比的统一性,以与关乎实事的最高族类概念的多样性相对照。不管亚里士多德多么依附于柏拉图对本体论问题的提法,凭借这一揭示,他还是把是的问题置于全新的基础之上了。诚然,连他也不曾证明这些范畴之间的联系晦暗处。中世纪的本体论主要依循托马斯主义和司各脱主义的方向对这一问题进行了各种各样的讨论,但是没能从根本上弄清楚这个问题。黑格尔最终把“是”规定为“无规定性的直接性”并且以这一规定来奠定他的《逻辑学》中所有更进一步的范畴阐述,在这一点上,他与古代本体论保持着相同的眼界,只是亚里士多德提出的与关乎实事的“范畴”的多样性相对的是之统一性问题,倒被他丢掉了。因此人们要是说:“是”乃是最普遍的概念,那可并不就等于说:它是最清楚的概念,再也用不着更进一步的讨论了。“是”这个概念毋宁说是最晦暗的概念。(S. 3)

这是海德格尔所论述的第一种偏见。这段话的内容很丰富,除了再次谈到柏拉图、亚

^① 这里,关于修正的中译文需要作几点说明。第一,加星号“*”以示与前面的中译文相区别,也便于以后的讨论。第二,译文的修正一般只涉及“Sein”这个概念和与之相关概念的翻译。第三,本文只讨论对海德格尔著作的理解,并且主要讨论与“Sein”相关的理解,不讨论翻译的对错。第四,修正译文只注德文版标准页码,参见 Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tuebingen, 1986。

里士多德和黑格尔以外,还提到了中世纪的两位著名哲学家;不仅引用了亚里士多德和托马斯·阿奎那的话,而且使用了中世纪的术语和黑格尔的原话。由此表明,是乃是最普遍的概念,这一偏见由来已久,根深蒂固。但是海德格尔指出,以前人们只是说明,是这个概念乃是最普遍的概念,但是这并没有说明,是这个概念乃是最清楚的概念。在他看来正相反,是这个概念乃是最晦暗的概念,因此,有必要进一步探讨是的意义。这些意思都是比较清楚的,也比较容易理解。但是有几个问题仍然值得深入思考。

一个问题在所引用的托马斯·阿奎那的那句话(出处注释被我略去)。这句话表明,一种对是的领会总已包含在一个人在是者所把握的东西之中。由此来看,对是的理解并不在于是本身,而在于对是者的把握。这样,对是的理解实际上牵涉到两个因素,一个是进行理解的人,另一个乃是是者。如果再仔细一些,也许应该是三个因素,即还有一个因素,这就是在是者身上所领会到的东西。这里容易引起困惑的说明可能会在“是者”(Seiend)这个词。它是从“是”这个词的分词形式(seiend)演变而来的名词形式。理解它的意思自然首先要看海德格尔有什么专门的论述。但是既然这里没有明确的说明,我们也就不考虑海德格尔在其他地方的论述,而只做字面的理解。从字面上理解,凡可说“是”的,都可称之为“是者”。这样,理解托马斯·阿奎那的那句话,即使字面上也不会有什么问

另一个问题是这一段关于是的普遍性的解释。这里谈到两种普遍性。一种是类的普遍性,即种属之间的普遍性。一般来说,属是种的上位概念,因而是比种更普遍的概念。通过属可以对种做出范围界定说明。但是,这里明确指出,是的普遍性并不是这样的,而是超出了类的普遍性的。关于什么叫超出了类的普遍性,这里没有直接的说明,而是借助哲学史上的一些看法来阐述的,比如亚里士多德的看法,中世纪的看法和黑格尔的看法。由于这里的论述非常简单,因此我们并不能完全理解是的这种普遍性到底是什么。若要认真理解,大概需要具体地去阅读这里所提到的那些观点。比如,柏拉图的提法是什么?亚里士多德关于事物的类概念的多样性是怎么论述的,关于是的相似一致性是怎么论述的,关于这两者之间的关系又是怎么说的?在亚里士多德关于是的讨论中,他由之出发的一种全新基础会是什么?中世纪关于是乃是超越者(超验者)是怎么说的?黑格尔关于“是”的“无规定的直接性”又是怎么说的?等等。这些问题实际上也是对海德格尔观点的质疑,是对他所总结的所谓传统偏见的质疑。假如我们相信海德格尔这里的论述,则也可以不必考察那些文献,而认为这些观点确实表明人们这是在谈论是的普遍性,而且这种普遍性与事物种类,比如种属之间的普遍性乃是根本不同的。即使如此,我想,仍然会有一个疑问:这种普遍性究竟是什么呢?

从海德格尔引用的这些观念可以看出,人们确实没有说明是乃是最清楚的概念。联系此前的论述^①,则可以看出,海德格尔实际上是认为,一方面,每个人都使用是这个概念,每个人总是常常使用是这个概念,每个人也明白用这个概念表示什么,而且人们都知道,这是一个最普遍的概念,如此等等;另一方面,所有这些情况还不足以说明是乃是最

^① 在译文 1* 之前,海德格尔说:“每个人都不断用到它,并且也已经懂得他一向用它来指什么。”(S. 2)

清楚的概念。但是在我看来,即使这一点可以理解,海德格尔的论述也依然不太好理解:是这个概念怎么会是最晦暗的概念呢?如果是这个概念如此的晦暗,那么人们又怎么能够那样使用它和理解它呢?退一步说,即使认为人们只会用它,而尚未说明它是最清楚的概念,又怎么能说它是最晦暗的概念呢?

【译文 2*】2. “是”这个概念乃是不可定义的。这是从它的最高普遍性推论出来的。* 这话有道理——既然 *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam* (定义来自最近的属加种差)。确实不能把“是”理解为是者, *enti non additur aliqua natura*: 令是者归属于是并不能使“是”得到规定。是既不能用定义方法从更高的概念导出,又不能由较低的概念来表现。然而,结论难道是说“是”不再构成任何问题了吗?当然不是。结论倒只能是:“是”并非是某种类似于是者的东西。所以,虽然传统逻辑的“定义方法”可以在一定限度内规定是者,但这种方法不适用于是。其实,传统逻辑本身就植根在古希腊本体论之中。是的不可定义性并不取消是的意义问题,它倒是我们要我们正视这个问题。(S. 4)

这是海德格尔论述的第二种偏见。是这个概念之所以不能定义,乃是因为传统逻辑的定义方式不适合于它。但是在海德格尔看来,定义的方式不适合于是这个概念,并不说明这个概念就没有什么问题,而只说明是与是者乃是不同的东西;而且,这也不说明是这个概念就没有问题,它反而可以让我们重视这个问题。这些意思大体上是清楚的。不过有一些细节的问题还是值得分析领会一下。

这段话最主要的问题是定义的方式。有了这里的说明,我们关于定义至少有了两点了解。其一,它有专门的方式,这就是属加种差;其二,它似乎是传统逻辑中的东西。因此我们可以从这两点出发来理解这里的论述,这样就会认识到两个问题。

一个问题是关于定义的方式不适合是这个概念的说明。从属加种差大致可以看出,定义是关于种的说明。属是种的上位概念,它可以确定种的领域范围,种差则在这个领域范围内做出进一步的说明,由此得到对种的说明。如果说字面上看不到这一点,那么随便找一本传统逻辑教科书,都会得到这样的答案。明确了这样的定义方式,又看到这样的定义方式不适合是这个概念,也就可以理解,关于是这个概念的说明,不能类似于那种以类的方式进行的说明,即不能类似于以较大的类说明较小的类的方式来进行。由此也就可以看出,是这个概念与通常的类概念乃是不同的。

另一个问题是关于普遍性的说明。第一种偏见(译文 1*)提到“最普遍的”的普遍性,第二种偏见(译文 2*)这里又提到“最高普遍性”。由此可以看出,尽管这是在论述传统的偏见,海德格尔还是比较在乎这种普遍性的。译文 1* 已经说明,是的普遍性不是种属的普遍性,而是另一种不同的普遍性。译文 2* 这里则明确地说明,种属的方式不适合说明是这个概念,由此也就说明,为什么是的普遍性与种属的普遍性是不同的。尽管我们仍然不清楚这是一种什么样的普遍性,比如怎么最高,为什么最高,怎么最普遍,为什么最普遍,最高的普遍性是不是最普遍的普遍性,但是我们至少可以理解,这种普遍性与事物的类的普遍性乃是不同的。

有了对这两个问题的认识，我们对译文 1* 中所说的是与是者的区别也就有了进一步的理解。是者可以依据种属的联系和区分来理解，因而定义的方式可以适用于它，但是，是这个概念却不能这样理解；是者若是有普遍性的话，只能是种属的普遍性，因而一定不会是最高普遍性，不会是最普遍的普遍性，但是，是这个概念却不能这样理解。至此，尽管我们仍然不能理解是这个概念的普遍性究竟是什么，或者，这个是究竟是什么，但是以上区别却已经清楚地进入我们的视野。

译文 2* 中加星号处是一个注释。这个注释如下：

【译文 3*】参见帕斯卡《思想录》(布鲁施维克辑)巴黎 1912, 第 169 页：“人无法在试图确定是的同时不陷入这样一种荒谬之中：无论通过直接的解释还是暗示，人都不得以‘这是’为开始来确定一个词。因此，要确定是，必须说‘这是’并且使用这个在其定义中被确定的词”。(S. 4, 脚注)

这段注释表明，如果对是这个概念下定义，就会有很大的问题。这个问题在于定义的方式会使人们使用“是”这个词，这样就在定义中使用了被定义的词。尽管这段注释非常明白，在我看来，深入思考一下仍然是有益的。

直观上说，为什么定义中使用了被定义的词就会有问题呢？这一点需要联系译文 2* 中所说的传统逻辑来理解。传统逻辑中的定义方法有一条明确的规定：定义项中不能包含被定义项。违反这条规定就会犯循环定义的错误。译文 3* 说明，对是下定义，实际上是说，“是(乃)是……”。这里，由于“是”本身是被定义项，而对它下定义使得在被定义项中出现了“是”这个概念，因此产生循环定义。这样的循环定义在这里被称之为陷入“荒谬”之中。

值得注意的是这里的表述方式。“这是”显然是一个省略的表达。其中的“是”即是下定义时要使用的词，也是说者强调的词，同时也是引者所要探讨的词。其中的“这”表示要被定义的词，即可以被说“是”的任何东西。完整的表达应该是“这是如此这般”。这里的省略表明，西方人可以以这样一种方式谈论“是”。由此也可以看出，“是”与被它述说的东西“这”乃是有区别的，区别也是非常清楚的；不仅如此，“是”与通过它所表达出来的“如此这般”也有区别，区别同样是非常清楚的。而且，有了这样的区别，说出或不说出前面的“这”也好，省略或不省略后面的“如此这般”也罢，“是”总是独特的，而且它的独特性总是清楚的。认识到这些情况，我们就可以进一步理解译文 1* 中所说的是者。特别是，译文 3* 这里明确说到，定义方法不适合于是，却可以规定是者，这就说明，“这是”中的那个“这”也可以表示“是者”。由此可见，是者显然与是不同，它无疑可以表示被是述说的。不太清楚的则是，它也可以表示通过是而说出来的东西吗？

加上译文 3* 的说明，我们可以更进一步理解译文 2* 中关于定义的说明以及通过定义来说明是普遍性。前面我们曾经说过，通过译文 2*，我们知道是普遍性与种属的普遍性不同，比如它是最高普遍性，它是最普遍的普遍性，但是我们并不清楚，它为什么是最高普遍性，如何是最普遍性的普遍性。有了译文 3* 的补充说明，即使我们仍然不知道“是”的普遍性是什么，我们至少知道，“是”这个词与其他词乃是不同的。因为定义

一定要使用它,离不开它,但是对它却不能定义。这样,我们就有了对“是”的更进一步的认识。当然我们还要注意,海德格尔在这里认为,以上这些情况并不说明我们就不能问是的意义是什么。

【译文4*】3.“是”乃是自明的概念。在一切认识中、一切命题中,在对是者的一切关联行止中,在对自己本身的一切关联行止中,都用得着“是”。而且这种说法“无需深究”,谁都懂得。谁都懂得“天是蓝的”、“我是快活的”等等。然而这种通常的可理解不过表明了不可理解而已——它挑明了:在对是者之为是者的任何行止中,在对是者之为是者的任何是中,都先天地有个谜。我们向来已经生活在一种对是的领会之中,而同时,是的意义却隐藏在晦暗中,这就证明了重提是的意义问题是完全必要的。(S. 4)

这是海德格尔论述的第三种偏见。这段话既有理论论述,也有例子,因此,关于是乃是自明概念,这段说明是比较明白的,没有什么理解的问题。但是,在关于“是”的传统偏见中,这是唯一一段有具体实例的说明,因此特别值得我们认真思考和理解。

在这一段的理论说明中,海德格尔说了使用“是”的四种情况:所有认识,所有命题,对是者的各种联系,对自身(与自身)的各种联系。其中,认识和命题应该是清楚的,不会有什么理解的问题。由于是者已多次谈到,因此这里有关是者的说明似乎也不会有什么理解的问题。但是,对自身的各种联系是什么意思呢?这是一个突然出现的说法,此前没有任何提及,这里也没有进一步的说明,因此不太容易理解。此外,即使这四种情况单独理解没有什么问题,但是放在一起似乎也会有一些问题。下面我们就来分析一下这里面的问题。

命题这个词的德文是 *Aussagen*,字面的意思是“说出来的”。从这种意义上来看,这四种情况所要表达的乃是不同的东西。认识可以说是说出来的,也可以是没有说出来的。命题是说出来的,因此可以是关于认识的表述,当然也可能不是关于认识的表述。因此,认识和命题是有区别的。

前面曾经说过,“是”不断被“用到”。在这种意义上理解,它应该是被说出来的,因此应该在命题之中。但是它显然不是命题,而是命题的构成要素或成分。前面也多次讨论过是这个概念。在这种意义上理解,它似乎也可以不指说出来的东西。这样就会有语言和语言所表达的东西之间的区别,或者说,会有语言和事物之间的关系的区别。是者与是相关,因而与是相联系。从前面的论述似乎无法明确看出是者是语言层面的东西。但是,既然它与是相关,因而与是相联系,我们也就可以从是的这两个层面来理解是者。在这种意义上理解,是者似乎同样既可以是认识中的,也可以是命题中的。

字面上看,对自身的联系的意思不太清楚。但是如果依照前面的方式,似乎也可以把这样的联系理解为是认识中的,或者把它理解为是命题中的。如果这样理解,对自身的联系就会是认识和命题的构成部分,而且,对自身的联系与对是者的联系肯定是不同的,只是我们尚不知道对自身的联系是什么,因而也还不知道在对自身的区别与对是者的联系之间会有什么区别。

这段话中举了两个例子。一个是“天是蓝的”，另一个是“我是快活的”。举例无非是为了让读者更好地理解所要说明的东西。显然，这里所要说明的有两点。第一，在上述四种情况中，都用得着“是”。第二，“是”的用法谁都明白，用不着深入考虑。由此也就点出了这段话的主旨：是乃是自明的概念。那么，这两个例子是不是起到了举例的作用呢？也就是说，它们是不是说明了上述两点呢？我们看到，这两个例子是日常语言中最普通的说法，没有任何歧义，也不会有任何歧义。此外，这两个例子中的“是”字加了重点予以强调。这表明，这两个例子都含有“是”，它们确实是为了说明“是”的用法的。由于这两个句子是大白话，因此达到了第二点。这两个例子都用到“是”，而且，举例除了可以说明所要说明的问题外，常常表示可以举一反三。也就是说，这里虽然只有两个例子，但是它们可以使我们联想到更多这样的例子，由此似乎也就可以说明“是”的应用的普遍性。但是，由于上述四种情况是比较具体的，因此这里需要考虑的是这两个例子是不是说明了上述四种情况。

这两个例子无疑是命题，当然也可以表达我们的认识，因此它们能够说明，在一切认识和命题中都用到“是”。但是它们可以说明后两种情况吗？让我们换一个方式来思考这个问题。在“天是蓝的”这个例子中，显然用到了“是”，其中的重点符号也明确地、强烈地表明这一点。但是，什么是“是者”呢？既然“是”在与“是者”的联系之中，那么这里什么会是是者呢？前面说过，是与是者不同。因此这里的“是”肯定不是是者。除了“是”之外，例子中只剩下了“天”和“蓝的”。那么，“天”是是者吗？“蓝的”是是者吗？在这种意义上理解，是者似乎是指天或蓝的。如果引申一步理解，凡可以被说“是”的是“是者”，那么，这里的是者似乎指“天”。

如果我们考虑对自身的联系这种情况，则会出现同样的问题，而且问题更严重。显然，无论如何，在“天”不太容易看到对自身的联系的意思。那么，这种意思是在“蓝的”吗？例中“蓝的”这一表达显然与“天”相联系，难道这样的联系是一种对自身的联系吗？海德格尔没有这样说，我们似乎也不能这样断定。但是，既然举了例子，也明确告诉我们用这样的例子要说明哪些问题，我们就不得不把它们联系起来思考。通过这样的思考我们发现，海德格尔的论述并不是非常清楚的，而是存在着问题的。

在说明了是的自明性之后，海德格尔指提出自己的看法：人们对是的通常理解表明了一种不可理解性。这里有一个先天的谜：我们生活在对是的领会之中，而是的意义本身却是不清楚的。因此有必要重新提出讨论是的意义。这个说明大致是清楚的，但是在细节上也不是没有问题。

一个问题是关于这个谜的说明。所谓先天的谜，似乎是说与生俱来的。这一点似乎可以理解。对于西方人来说，必须使用或者必须主要使用“是”来表达，乃是由于他们的语言决定的。问题在于这里的两点说明。一点是在对是者本身的联系中(in jedem Verhalten zu Seiendem als Seiendem)，另一点是在对是与是者本身的关系中(in jedem Sein zu Seiendem als Seiendem)^①。前一点与此前所说的在对是者的联系中相似，因此似乎可以在那种意义

① 这里的原文是：“in jedem Verhalten und Sein zu Seiendem als Seiendem”。

上来理解,但是后一点是此前没有说过的。确切地说,这里的问题在于,在是与是者的关系中无疑有是,因为这里已经明确谈到了“是”,因而说这里有对是的理解也就不会有什么问题。但是在对是者的联系中并没有明确说到“是”,因而也就不是明显地有“是”,在这种情况下说有是与是者的关系,似乎是指是者本身就含有是,因而才有对是的理解,否则这种对是的理解又是从哪里来的呢?这里,比较清楚的是这两点不同,一点直接与是相关,即谈到是与是者本身的关系,另一点不是直接与是相关,因为只说到是者,而没有说到是。由此可见,我们并不十分清楚海德格尔通过这两点的区别想说明什么,又能够说明什么。

三、为什么是“是”,而不是“存在”?

译文 1*—4* 是《是与时》导论第一节的主要部分。从它们可以看出,海德格尔之所以提出要询问是的问题,乃是因为这是西方哲学史的重要问题,是从柏拉图和亚里士多德直到黑格尔等人一直讨论的问题,尽管讨论的方式不同,看法也不同。为了说明这个问题的重要和难度,他论述了三类最主要的传统看法。基于这些论述,他阐述了提出和谈论是的问题的重要性。

需要指出的是,海德格尔把关于是的传统看法概括为三类,他并不是不赞同这些看法,他也没有反对这些看法。这从他关于这三类成见的说明中可以看比较清楚。

在关于第一种成见的论述中,我们看不到他不赞同这种看法。他只是认为,人们说是乃是最普遍的概念,这“并不等于说:它是最清楚的概念,再也用不着更进一步的讨论了”。由此他提出自己的看法:是这个概念乃是最晦暗的概念。直观上看,“清楚”与“晦暗”是对立的概念,但是,“清楚”与“普遍”却不是对立的,它们只是两个不同的概念。这里我们可以看出海德格尔提出的看法,也可以理解他的意思。但是很明显,我们看不到他反对这种普遍的看法,如果仔细分析一下,我们也不难看出,他只是提出自己的看法,也就是说,他的这种看法并不是通过反驳第一类成见而得出来的。

在关于第二类成见的论述中,我们也看不到他反对定义的方式或方法。他只是认为,定义的方式或方法不适合用于是,这不过说明,是这个概念乃是不可定义的。但是,“是的不可定义性并不取消是的意义问题,它倒是要我们正视这个问题”。直观上看,是的可定义性是一回事,是的意义问题乃是另一回事。这里我们看出,海德格尔关于是的意义问题的强调只是借助论述是的可定义性问题而提出来的,但不是通过反驳这种看法的论证推论出来的。

在关于第三类成见的论述中,我们同样看不到他不认为是乃是自明的概念。他只是认为,我们对“是”有一种通常的理解,但是“这种通常的可理解不过表明了不可理解”。因此,一方面,我们生活在对“是”的一种领会之中,另一方面,是的意义隐藏在晦暗之中。直观上看,理解与不理解显然是对立的,领会的乃是明白的,不领会的乃是晦暗的。由此我们看出,海德格尔也赞同我们对“是”乃是可领会的,他只是认为我们无法领会是的意思。

义,而这是一个先天的谜。因此,海德格尔并不是通过反驳是的自明性或是的可理解性来重提是的意义问题,他只不过是借助是的自明性,借助是的可理解性来提出是的意义问题。

我强调以上看法,主要是想说明,海德格尔关于是的论述乃是在前人基础上进行的。确切地说,他是在前人关于是的讨论的基础上进行的。他不是反对前人关于是的看法,他只是认为,前人关于是的看法形成了教条,因而阻碍了人们深入地思考和探讨是的意义。应该看到,海德格尔反复强调重提是的意义的重要性。他的原因和理由也许很多,比如,这个问题可能后来被人们遗忘或忽略了,或者它可能被人们的讨论搞得有些走样了,或者这个问题可能还有或应该有更为重要的一面,而这一面尚未被人发现,如此等等。但是无论如何,关于是的问题并不是他第一次提出的,而是以前早就有人提出过的。因此,在这个问题的讨论上,思想的延续性就非常重要。在这种意义上,海德格尔所论述的这三种成见非常值得我们重视。无论它们是不是成见,也就是说,海德格尔的看法是不是有道理,乃是可以讨论的。但是至少有一点非常清楚:它们是三种关于是这个问题的基本看法。因此,在我们探讨关于是的过程中,这些看法不仅不应该被忽略,而且应该成为我们思考是这个问题和与是相关问题的基础和依据。这些其实也正是前面讨论所涉及的问题。在以上几步中,第一步显然非常重要。它不仅是海德格尔讨论问题的出发点,还向我们展示了他所讨论的这个问题不是凭空产生的,不是他自己挖空心思出来的,而是有历史渊源的,包括从柏拉图、亚里士多德,经中世纪,到康德、黑格尔。因此我们这里首先专门考虑这一步,也就是说,我们围绕译文 1—4 及其修正译文 1*—4*,探讨一下为什么海德格尔说的不是存在,而是是。

海德格尔把关于 Sein 的传统看法总结为三类。第一类认为 Sein 是最普遍的概念,第二类认为 Sein 乃是不可定义的概念,第三类认为 Sein 乃是自明的概念。因此,我们的讨论可以集中在关于这三类看法的论述上,具体地看一看,它们说的究竟是存在,还是是。

在海德格尔关于上述三类看法的说明中,最清楚的是关于第三类的说明,其次清楚的是关于第二类的说明,不太清楚的则是关于第一类的说明。让我们先从第三类看法开始讨论。

在关于这类看法的说明中,既有一般性的描述说明,也有具体的举例说明,因此字面上应该是清楚的。其中,虽然描述说明是一般性的,但是如果我们仔细分析,其实还是可以看出一些非常具体的线索。如前所述,也许我们并非特别明白,“对是者”和“对自身”的“关联行止”究竟是什么意思,但是我们至少清楚什么是认识,什么是命题。因此,在一切认识中,在一切命题中都用得着 Sein,这个说明对我们不会、也不应该有什么理解的问题。它首先表明,Sein 是一个具体的词,是语言中使用的东西;其次还表明,这个词的使用非常多,具有普遍性。说得通俗一些,Sein 是一个经常使用的词,一个人们离不开的词。认识到这一点,我们也就可以看出,“是”乃是这样一个词,具有这样的性质,而“存在”不是这样一个词,不具有这样的性质。因此,海德格尔这里所谈论的 Sein 只能是是,而不能是存在。

在举例说明中,“天是蓝的”和“我是快活的”这两个例子都包含着“是”,因此非常明确地告诉我们,“是”不仅经常被使用,而且它的意思谁都懂。假如结合德文,则可以看出更多一些的东西。前一个例子中的“是”乃是 ist,后一个例子中的“是”乃是 bin。这就告诉我们,ist 是 Sein 的第三人称单数形式,bin 是 Sein 的第一人称单数形式。或者简单地说,Sein 在语言中可以有不同的形式,但是意思是一样的。所以,Sein 有不同表达形式,它是所有这些不同表达形式的总称。从这两个例子可以看出,海德格尔所说的 Sein,无论是第三人称还是第一人称,都是是,而不是存在。

举例是为了更好地说明理论层面上所要说明的东西,因此所举的例子必须与所要说明的东西一致,或者至少应该与所要说明的东西相匹配。以上论述表明,海德格尔所要说明的乃是“是”,而他举的例子含有“是”,因而可以说明“是”。这样,他所举的例子与他所要说明的东西乃是一致的。

假如他所要说明的乃是“存在”,而他举的例子也含有“存在”,因而有助于说明他所要说明的东西,那么他所举的例子与他所要说明的东西也会是一致的。但是实际情况却不是这样。我们看到,在译文 4 中,他所要说明的东西乃是“存在”,而他举的例子不含“存在”,只含有“是”。因此他举的例子与他所要说明的东西不一致,无法说明他所要说明的东西。所以前面我们批评中译文给我们带来无法理解的问题。假如这会是海德格尔的本意,那么他所举的例子就会无助于说明他所要说明的东西,因而会在方法论上存在着严重的问题。

这里也许涉及翻译的问题,比如 Sein 有多种意思,能不能改变例子中 ist 和 bin 的翻译,使它适合于“存在”呢?比如,“天是蓝的”,“我在快活的”。在我看来,这样一来,就会涉及其他一些问题。一个问题是,这里出现的乃是“在”,而不是“存在”。因而我们要考虑,“在”与“存在”是不是同义词?含有“在”的例子能不能说明“存在”?另一个问题是,“我在快活”似乎是一个符合中文习惯的句子,但是它与“我是快活的”(Ich bin froh)的意思是不是一样?还有一个问题是,“天在蓝(的)”是不是合适的、符合习惯的中文表达?它与“天是蓝的”的意思是不是一样?引申一步,“在”是不是一个在一切认识中、在一切命题中都用得着的词?在我看来,这些问题其实是显然的,因此用不着多做讨论。

此外,中文的“是”有一个特征,这就是它不一定非要表达出来。比如,“天蓝”和“我快活”也是符合中文习惯的表达。在这种意义上,它并非是一个在一切认识中在一切命题中都用得着的词。但是在这里,我们应该注意一个问题,这就是,我们是在理解海德格尔的思想。因此我们不仅应该认真考虑他所说的 Sein 和他相应给出的例子,而且还应该注意他的论述方式。我们看到,在他给出例子的时候,其中的 ist 和 bin 都得到强调,这就说明,它们不仅是重要的,而且是必要的。由此表明,它们与 Sein 是相应的。因此,我们必须理解它们的重要性和必要性,而且也应该使这种重要性和必要性在表达中体现出来。因此,在这两个例子中,“是”乃是不能省略的。由此也可以看出,它们与海德格尔所要说明的东西一定是相符合的。因此,海德格尔所要说明的,一定是是,而不是存在。

现在我们看第二类看法。这个看法认为 Sein 乃是不可定义的。与此相关,这里提到了

定义、定义方法和传统逻辑等等这样一些概念。由于这段话只有一般性的说明,没有举例说明,因此字面上看,它不如第三类看法那样清楚。

此外,这里借助定义和定义方法等等这样的概念来说明 Sein,因此对这里所说的 Sein 的意思就要牵涉到对定义的理解。假如人们不知道定义所说的是什么,那么就无法理解这里所说的 Sein。正因为这样,我们才说关于这类看法的论述不如第三类看法清楚。但是,如果我们知道定义所说的是什么,我们也就可以理解这里所说的 Sein 是什么意思。或者我们至少可以说,对定义的认识会有助于我们对这里所说的 Sein 的认识。

所谓定义,乃是指一种以“是如此这般”方式表达的东西。所谓定义方法,指的是传统逻辑提供的一系列如何下定义的方法。其中最主要的、最具代表性的就是属加种差的方法。这种方法告诉人们,对一事物下定义,则首先要给出它的属,即说明它是什么样的一类东西,然后再给出它的种差,即说明它在这个属下的专有性质是什么。而且,人们一般认为,这样一种定义的方法揭示事物的本质,说明一事物究竟是什么。基于上述关于定义的认识,现在我们来查看一看,海德格尔所说的 Sein 究竟是什么。

Sein 之所以不能下定义,其中一个理由是对它不能使用定义方法,因为既不能从更高的概念导出它,也不能由较低的概念来表现它。这说明,不能找出一个可以作为它上位的属概念,也不能给它找出一个下位的种概念,比如“动物”可以作“人”的上位概念,“人”可以作“动物”的下位概念。由此可以看出,Sein 不是一种类概念。可用 Sein 来表述的东西被称之为 Seiende。根据定义所涉及的种属可以看出,可以表达为种和属的东西可被称之为 Seiende,而它们之间的关系要通过 Sein 来表述。因此 Sein 与 Seiende 不同。从这个角度看,Sein 当然是“是”,而不是“存在”。因为在表达一事物是什么的时候,比如人是理性动物,这个“是”起联系主语与表语的作用,而主语与表语则是 Seiende,即是者。

有人可能会认为,上述考虑尽管有道理,但是也不能说这样的考虑就不适用于存在。也就是说,从能不能用更高或更低的概念来表述这一点来考虑,并不能说明这里所说的 Sein 就不是“存在”,因为用种和属这样的概念似乎同样无法说明“存在”。但是我们应该看到,这里主要是在谈论定义,并且通过定义方法来论述 Sein。而从定义的角度来看,定义方法与“是”相关,却不会与“存在”相关。熟悉传统定义方法的人都知道,它与存在没有任何关系。因此,在涉及定义的时候,所谈的 Sein 只能是是,而不能是存在。

假如人们认为这种理由依然不够充分的话,我们还应该看到,在论述第二类看法的时候,海德格尔还加了一个注释。而且,这个注释只是一段引文,没有他自己的任何说明。这就表明,为了说明自己关于 Sein 的不可定义性的看法是有道理的,海德格尔在这里引用了别人的话作为佐证。因此这段注释值得我们认真思考。而在这段注释说的恰恰是定义的方式,它表明,要确定 Sein 的意义,就要使用“这是”这样的方式来表达,即要说“这是”。这样就相对于说“是是”,因而会陷入矛盾。这是因为,要定义的乃是“是”这个词,而在定义它的过程中却使用了它。借助关于定义的知识我们可以明白,这其实是指犯了循环定义的错误。因为按照定义的规则,定义项中不能含有被定义项,否则就是循环定义。从这里的注释可以看得非常清楚,由于定义要用“是”这个词,因此对 Sein 下定义就会险

入矛盾,因为要用到这个词本身。所以,海德格尔这里所说的 Sein 只能是是,而不能是存在。

需要指出的是,注释中(译文 3*)引用的是帕斯卡的一段话,原文是法文。其中所谈的“这是”,原文乃是 c'est。其中所说要定义的“是”,原文乃是 l'être。后者是不定式,相当于德文中的 Sein,前者是第三人称单数形式,相当于德文中的 ist。结合注释,尤其是结合外文来看正文中的论述,我们可以更加清楚的看出,海德格尔所说的 Sein 乃是是,而不是存在。

最后我们来看第一类看法。这类看法认为,Sein 乃是最普遍的概念。海德格尔把这类看法总结表述得非常简单,但是对它的解释却比较复杂。他的解释可以分为两步。第一步是从从属的角度区别 Sein 和 Seiende,说明二者不同,因而说明 Sein 的普遍性不是 Seiende 的普遍性。仅从这些说明,我们尚不能看出这里说的 Sein 究竟是什么,比如,它究竟是“是”,还是“存在”。第二步似乎是从哲学史的角度进行说明。在这一步的说明中,海德格尔谈到柏拉图、亚里士多德、托马斯·阿奎那、司各脱、黑格尔等人,显然是在借助他们的相关论述和观点。由于对这些人相关论述没有详细说明和讨论,因此这里所说的 Sein 究竟是什么意思,似乎是不清楚的。比如,无论是海德格尔自己总结出来的“‘超乎’一切族类的普遍性”,还是他引用的黑格尔所说的“无规定的直接性”,从这些论述出发我们即便可以理解 Sein 具有普遍性,大概也无法看出,这里所说的 Sein 究竟是“是”,还是“存在”。

必须指出,关于第一类看法的说明不是那样清楚,并不是说这里的说明根本无法理解,而是说仅从字面上我们尚无法看出其中所说的 Sein 究竟是“是”还是“存在”。第一步说明牵涉到种属及其相关的东西,因此为了理解这里的论述,需要我们理解种属及其相关的东西。恰恰在海德格尔关于第二类看法的说明中可以获得相关的理解。如前所述,Seiende 指的是可以用 Sein 表述的东西,即“是者”,而 Sein 乃是用来表达的,即“是”。也就是说,随着海德格尔的进一步解释,即随着他论述第二种看法,我们可以明白,第一步所说的 Sein 指的是“是”,而不是“存在”。如果说第一步的说明需要结合关于第二类看法的说明才能理解,那么第二步的说明则需要结合柏拉图、亚里士多德、托马斯·阿奎那、司各脱、黑格尔等人的相关论述才能理解。在我们所引的译文中,我们看不到这样的论述,因此无法得到相应的理解。但是,既然他提到这些人的看法,我们还是可以有办法获得相应的理解。比如,我们可以进一步阅读海德格尔的著作,找到他关于柏拉图、亚里士多德、托马斯·阿奎那、司各脱、黑格尔等人关于 Sein 的论述,从中获得相应的理解;或者,我们可以直接阅读柏拉图、亚里士多德、托马斯·阿奎那、司各脱、黑格尔等人的著作,从他们关于 Sein 的论述中直接获得关于 Sein 的理解和认识。不过,既然这里海德格尔没有说,我们就点到为止,不做进一步的讨论。

综上所述,在海德格尔总结的关于 Sein 的三种传统看法中,其中两种非常清楚或比较清楚地告诉我们,它们所说的 Sein 乃是“是”,而不是“存在”。只有一种没有这样清楚地告诉我们这样的结论。但是,如果超出这里的论述,比如联系关于第二种看法的论述,我

们还是可以看到,这里所说的 Sein 乃是“是”。最保守地说,即使从有关柏拉图、亚里士多德等人的论述得不出这样的结论,我们大概也同样看不出这里所说的 Sein 就是“存在”。认识到海德格尔是在论述同一个东西,看到以上结果,我想,我们在这里可以做一个谨慎的推论,这里所说的 Sein 乃是“是”,而不是“存在”。

四、关于系词的考虑

以上讨论基本是字面上的,现在我们可以作更进一步的讨论。从我们论述这三种看法的次序可以看出,第三种看法的范围最广,可以说与语言和日常表达相关,因为谈到“一切认识”、“一切命题”,举了“天是蓝的”这样的例子,还指出我们生活在对是的领会之中。第二种看法的范围不是那样广泛,因为它谈到定义,谈到传统逻辑。这显然是局限在某一个领域和范围之内。第一种看法则既不像第三种看法那样广泛,又不像第二种看法那样狭窄,而是着眼于哲学史。认识到这三种看法的区别,也就可以看出海德格尔本人的论述特点:先从哲学史的角度出发,然后从某一个具体范围出发,最后从日常和普遍的表达出发;或者说,从哲学史的角度出发,然后过渡到某一比较具体的范围,而后又过渡得到日常和普遍的表达。这样的论述不管出于什么考虑,我们至少可以看到其中一个明显的特点,这就是从一般性的哲学探讨进到比较具体的某一学科的探讨,再扩展到最一般性的探讨。这样,关于 Sein 的看法的探讨的重要性就显示出来。关于 Sein 的探讨与逻辑相关,得到从逻辑角度的思考,说明了这个问题重要。关于 Sein 的探讨与日常和普遍的表达相关,说明了这个问题的普遍性,因而说明了它的重要性。认识到这一点,我们也就可以看出,在探讨 Sein 的问题,考虑它究竟是什么意思的时候,必须注重逻辑对它的考虑,必须注重它在日常表达中的意义。

假如海德格尔没有这样的考虑,而只是一般性或随意的总结概括,那么我们至少可以看出,从传统的看法出发,在哲学中,在逻辑中,在日常表达中,Sein 的问题不可或缺,占据非常显著的地位,得到人们的关注。否则海德格尔也不会有这样的总结概括。由此可见,在考虑 Sein 的时候,逻辑的考虑,日常表达的考虑,乃是不可或缺的要素。

因此,无论怎样,探讨 Sein 的问题,逻辑的考虑和日常表达的意义乃是我们必须要考虑的。而只要结合这两点来考虑,我们就可以看出,Sein 指的不可能是“存在”,而只能是“是”。因为传统逻辑(包括定义)所考虑的乃是“S 是 P”这样的东西,在日常表达中,“S 是 P”也是最普遍的表达方式。与此形成鲜明对照的是,“存在”在传统逻辑中没有地位,不被考虑;在日常语言中,它也不是具有普遍性的表达:如前所述,“某物存在”或“存在某物”这样的表达既不多见,也不常用。

为了更好地说明这里的问题,我们还可以引申一步,结合海德格尔在其他地方的论述来看一看这里的问题。

在《现象学的基本问题》中,海德格尔在谈论 Sein 这个问题的时候提到如下四个论题:其一,康德的命题:“Sein 并不是实在的谓词”;其二,中世纪的基于亚里士多德的本体

论论题,包括“是什么”[Was-sein(essentia)]与“是现成的”[Vorhandensein(existentia)];其三,近代的本体论论题:Sein的基本方式乃是自然的Sein[*das der Natur(res extensa)*]和精神的Sein[*das Sein des Geistes(res cogitans)*];其四,最广义的逻辑论题:一切Seiende,无论其各自Sein的方式如何,都可以通过‘ist’来称谓和谈论,即系动词的Sein。^①

对照《是与时》中所说的三类看法(以下简称“三类看法”)与《现象学的基本问题》中所说的四个论题(以下简称“四个论题”),我们可以看到一些明显的不同之处。首先,三类看法虽然谈到康德,却是在谈论自明性的时候谈到他,因而只是间接的,而且没有提及康德的论题;虽然谈论到黑格尔,因而从时间上涵盖了关于二元论的论述,但是没有谈到精神与自然的二元区别。四个论题没有提及三类看法所提及的许多哲学家,比如根本没有提及黑格尔;而且,虽然提到亚里士多德,却仅仅是把他作为中世纪的思想来源而已。

其次,四个论题明确把“逻辑论题”作为论题之一,却没有提及定义方法,三类看法明确谈论定义方法并提到传统逻辑,因此,虽然都谈到逻辑,还是有明显区别的。

还有,四个论题谈论一切Seiende的Sein的方式,并且明确提到“系词”作为对Sein的说明,但是没有举例说明,而三类看法谈到一切认识和一切命题,并且通过举例来说明,却没有提及系词。这当然也是有所区别的。

我们知道,《是与时》完成于1926年,发表于1927年。《现象学的基本问题》则是基于1927年马堡大学同名课程的讲义编辑而成。从时间上看,这两本书几乎是同时完成的。《是与时》说,“只有澄清和解答有关是(Sein)的问题为前提,古代本体论本身才能得到充分的阐释”(S.3),因此谈论三类看法,以便“让人明见重提是(Sein)的意义问题的必要性”(同上)。而《现象学的基本问题》提出这四个论题也是为了让人们“先大体熟悉一下关于Sein的探讨”^②。由此可见,谈论三类看法和四个论题的动机和目的差不多是一样的。按理说,在几乎相同的时间之内,本着相同的目的和动机,关于同一个问题的看法本该是一样的,可是关于Sein的论述怎么会有这么多不同之处呢?对于这里的区别和问题,我们还需要认真考虑。

以上区别是明显的,相应的问题也是直观看见的。在我看来,这里实质性的问题主要有两个。一个涉及逻辑与哲学的关系,另一个涉及逻辑与语言的关系。下面我们就来分析一下这两个问题。

三类看法和四个论题都提到逻辑,因而关于Sein的哲学讨论会涉及与逻辑的关系,乃是显然的。这一点似乎甚至用不着多说。我强调这一点,只是想提醒人们注意它背后的问题:海德格尔讨论Sein为什么会涉及逻辑?为什么谈论Sein一定要从逻辑的角度或结合逻辑来考虑?不这样难道不行吗?我之所以提出这样的问题,实际上是希望人们看到,逻辑的考虑尽管必要,但是海德格尔的做法却并非一定恰当。比如从四个论题来看,它的分类标准显然是有问题的。前三个论题是哲学史上的问题,而第四个论题却不是。无论是

^① 参见 Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, S. 20.

^② Ibid.

康德的论题,还是中世纪的论题,还是身心二分的认识论问题,都会涉及逻辑的问题,都不会与逻辑没有关系。甚至海德格尔本人也说,这些论题彼此之间有着密切的内在联系。^①因此,前三个论题并列在一起没有什么问题,但是,逻辑论题怎么能够作为一个单独的论题而与其他三个论题并列在一起呢?仅以这里所涉及康德的论述为例。他在《纯粹理性批判》中提出要成熟的科学,即从逻辑和数学出发,在谈论 Sein 不是谓词的时候,明确谈到系词^②,因此,康德的论题固然可以作为四个论题之一,但是它又怎么可能与逻辑的论题、包括与其中所提到的系词没有关系呢?所以,即使不专门谈论逻辑论题,论述中也会牵涉到逻辑,也会与逻辑相关。但是,有了逻辑论题,四个论题的谈论方式反而似乎会出问题。既然如此,为什么不直接谈论问题,而是一定要专门谈论逻辑或从逻辑的角度来谈论呢?

三类看法和四个论题都提到逻辑,但是,如果我们足够仔细,还是可以看出一些区别来的。一个非常明显的区别是,三类看法谈的是“传统逻辑”,四个论题说的却是“最广义的逻辑”。同样是修饰词,“传统”与“最广义的”的意思却完全不同。“传统”只是表明逻辑的一种时代特征,而且“传统逻辑”已经成为一个固定表达,类似一个专名,它指基于亚里士多德逻辑而形成的逻辑,或者指自亚里士多德以来、在现代逻辑产生之前的逻辑,因而“传统”这个修饰并不会改变逻辑本身的意义。但是,“最广义的”一词却与“传统”不同,它不具备时间性的说明,因而无法表达“传统”所表达的意思。相应地,“最广义的逻辑”也不像“传统逻辑”那样类似一个专名,指某一种特定的逻辑。因此,尽管我们不知道海德格尔这里是不是有什么特别的含义,但是我们至少可以看出,增加了“最广义的”这个修饰,就使逻辑一词的意义发生了变化,由此也就形成了与三类看法所说的逻辑的区别。这就是说,四个论题所说的逻辑与三类看法所说的逻辑不同,是有区别的。

如果说以上区别只是从名称看出来的,似乎带有推论的性质,因而并不是非常清楚,那么我们还可以看一看具体的相关论述。与逻辑相关,三类看法讲的是定义和定义方法,四个论题谈论的则是一切 Seiende 的 Sein 的方式。这两种内容显然是不同的。前者是逻辑的内容,后者却不是,至少可以不是。这是因为逻辑固然可以谈论 Sein 的方式,但是其他学科也可以谈论,比如哲学中所谈论的范畴方式,语言学所谈论的主系表结构等等。换句话说,谈论 Seiende 的 Sein 的方式大概不会使我们想到定义及其方法。如果可以与三类看法发生联系,它大概会使我们联想到其中第三类所说的“一切认识”和“一切命题”。前面我们说过,这类看法说的是 Sein 的自明性,实际上谈论的则是日常表达。现在我们看到,四个论题没有提到日常表达。但是,所谓“一切 Seiende”,无论是不是可以从逻辑的角度来考虑,至少从日常表达的角度来考虑乃是没有什么问题的。认识到这一点,也就可以看出,这里的论述实际上可能会超出逻辑的范围,但是“最广义的”这一修饰则可以保证,

^① 参见 Heidegger, M., *Die Grundprobleme der Phaenomenologie*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975, S. 20.

^② 我曾详细讨论过这个问题。参见王路:《“是”与“真”——形而上学的基石》,第 258—260 页;《逻辑与哲学》,第三章;《康德的“是”不是谓词”之说》,载《外国哲学》,即出。

即便超出了逻辑的范围,这里的论述也不会有什么問題。

除了以上区别之外,具体的论述中还有一个明显区别,这就是关于系词的论述。我们知道,逻辑的基本句式是“S是P”,这里从句法的角度来谈论 Sein,因而说它的意义乃是系词,只不过是從语法的角度确定了它的意义。“S是P”中的“是”毫无疑问乃是系词。所以四个论題用系词来说明逻辑论題,意思应该是明确的。但是,系词也可以是语言学家看问题的角度,因而也可以是语言学家从语言的角度做出的说明。因此,系词的说法可以帮助我们理解逻辑论題,但是这种说法并不一定就是逻辑的,因而并不就一定就表明它所说的乃是与逻辑相关的。实际上,四个论題明确提到系词,固然可以使我们明白所说的 Sein 乃是“是”,但是三类看法通过举例,比如“天是蓝的”,也可以使我们明白所说的 Sein 乃是系词。因此,所谓系词,不仅可以从逻辑的角度来理解,当然也可以从其他角度来理解,比如从语法的角度,从语言的角度,从日常表达的角度等等。由此可见,四个论題中对逻辑的附加说明,即所谓“最广义的逻辑”,并不是单纯指逻辑本身,而是有了超出逻辑范围的意义。

认识到以上区别并且基于这样的认识来理解三类看法与四个论題,我们就可以看出,表面上看,三类看法谈到了三类情况。一类是哲学史上的看法,另一类是逻辑的看法,还有一类是日常表达的看法。四个论題则谈到两类情况。一类是哲学史上的看法,另一类是逻辑的看法。因而它们的谈论乃是有区别的。但是实际上,三类看法把关于逻辑的看法与关于日常表达的看法分开来谈,而四个论題则把这两类看法合在一起谈论的。因此它们的论述实质上并没有什么太大的区别。或者我们也可以认为,它们实际上只谈到两类情况。一类是哲学史上的看法,另一类是最广义的逻辑的看法。后者可以概括为系词的看法,因为这一点从逻辑的角度、从语言的角度看,乃是一致的。谈论逻辑可能会涉及语言,但是这与谈论语言还是有根本的不同。谈论系词可能会牵涉到逻辑,但是这与谈论逻辑毕竟还是有区别的。因此,通过以明确谈论定义的方式和举例的方式把逻辑的考虑与语言的考虑区别开来,与通过“最广义的逻辑”这一表达而把语言的考虑容纳进来,实际上是殊途同归:它们以不同的方式考虑了相同的问题。因此,两处的谈论实质上就没有什么太大的区别。

基于以上认识,则可以看出,三类看法与四个论題,虽有先后次序的差异,但是关于 Sein 的看法并没有什么太大的不同。在我看来,《是与时》尽管没有完成,却是为求职而提交发表的著作,因此在表达上应该还是比较严谨的。《现象学的基本问题》是授课讲义,大概可以随意一些。所以,同样是谈论 Sein 的问题,有些差异,有些出入,完全是正常的;选择论題,多一个或少一个,侧重此一个或彼一个,也是可以理解的。认识到这一点,我们也就更加清楚地看到,在关于 Sein 的看法上,它们的差异其实并不那么重要,相反,它们的相同之处才是最重要的。因此,谈论 Sein 的问题,进而理解 Sein 的意义,关于逻辑的考虑,关于系词的考虑,才是最重要的。

现在我们回到《是与时》讨论 Sein 这个问题的出发点。经过以上比较,我们显然可以看出,海德格尔关于逻辑的考虑似乎是必要的,即使这里没有使用“逻辑论題”这样的表

达,即使我们前面问的那些问题尚未得到回答。我们显然还可以看出,海德格尔关于系词的考虑似乎也是必要的,即使这里尚未使用“系词”这个表达。而且,把这两点分开论述似乎也不是没有道理的。从日常表达来看,它显然与系词相关,而不仅仅局限于逻辑。此外还有更为重要的一点。直观上说,谈论西方哲学的时候说到逻辑在其中的作用总是不会错的。但是严格地说,这种说法只适用于亚里士多德之后,因为是亚里士多德创立了逻辑,自他以后逻辑才作为一门学科被人们认识和学习,逻辑方法才作为一种方法被人们使用。由于第一类看法谈到柏拉图,因此逻辑是不是与他相关,如何与他相关,至少是需要讨论的。但是,从系词的角度来考虑 Sein,毫无疑问是与他相关的。因此,哪怕只是一种直观的认识,海德格尔关于出发点的谈论也还是有道理的,而且考虑还是比较全面的。

在我看来,在理解 Sein 的问题上,重要的其实不是逻辑,而是系词。人们在日常表达中使用系词。有了逻辑,人们固然可以通过这门学科的学习获得十分明确的关于 Sein 的认识,但是,即使没有逻辑,人们也依然可以通过对系词的分析来获得关于 Sein 的认识。这里的区别仅仅在于,西方的逻辑已经有了两千多年的历史,人们使用和谈论起来已经习以为常。但是,逻辑与语言的区别毕竟还是存在的。而且,这里还有一个更为重要的问题。传统逻辑的建立依赖于对系词的分析,因而能够体现系词的特征。但是从 Sein 的意义来看,系词的考虑则还有超出逻辑范围的意义。因此,在探讨 Sein 这个问题的时候,海德格尔考虑问题的出发点谈到了逻辑,也谈到了日常表达中的例子,由此使我们可以考虑逻辑,也可以考虑系词,并由此出发来获得对 Sein 的意义的认识。有了以上认识,从海德格尔讨论 Sein 这个问题的出发点,我们就可以得到以下两点非常明确的结论。

第一,Sein 的意义乃是“是”,而不是“存在”,而且它只能是“是”,而不能是“存在”。

第二,这样的看法,不是仅仅从逻辑出发得到的,也就是说,并非只有从逻辑出发才能得到这样的看法。相反,这样的看法不仅是从逻辑出发得到的,而且是从日常表达出发得到的,是从 Sein 这个词最通常的使用、从它最基本的使用方式、从它的基本意思得到的。我们甚至可以看到,即使不从逻辑出发,仅从 Sein 的日常表达出发,我们也可以得到这样的看法。

从逻辑的角度来考虑 being,也许会追溯到亚里士多德。但是从语言的角度来思考 being,绝不会仅仅始于亚里士多德。其间的差别以及牵涉的问题,值得深思!在这一点上,海德格尔关于 Sein 这个概念的传统看法的讨论,为我们的理解,尤其是为我们对这个词和概念作出从古至今一脉相承的理解,提供了最好的帮助。

(责任编辑:陈常棻)

Abstracts and Key Words

• Experts: Which Ones Should You Trust?

Alvin I. Goldman

Abstract: From the view of traditional epistemology and philosophy of science, it is a pressing problem for us to discuss the problems of how laypersons or novices should evaluate the testimony of experts and decide which of two or more rival experts is most credible. A novice makes a judgment by the following five sources: (1) Arguments presented by the contending experts to support their own views and critique their rivals' views. (2) Agreements from additional putative experts on one side or other of the subject in question. (3) Appraisals by "meta-experts" of the experts (including appraisals reflected in formal credentials earned by the experts). (4) Evidence of the experts' interests and biased vis-à-vis the question at issue. (5) Evidence of the experts' past "track-records". The discussions of these questions pose interesting practical challenges for "applied" social epistemology. What kinds of education, for example, could substantially improve the ability of novices to appraise expertise, and what kinds of communicational intermediaries might help make the novice-expert relationship more one of justified credence than blind trust.

Key words: the novice /expert problem; the expert /expert problem; expertise; evidence; epistemology

• A Main Line Understanding of Being: From Heidegger' Discussion of Traditional Views in Question

WANG Lu

Abstract: There are many difficulties in understanding Western philosophy because of the Chinese translation of the word 'being'. This paper shows this point by taking Heidegger's discussion of some traditional points of view in his *Being and Time* as an example. First, we have a critical analysis of the Chinese translation, showing what problems it has literally as it has translated *being* into a Chinese word meaning *existence*. Second, we revise the translation by the Chinese word *Shi*, which means copula literally, showing how it helps to have resolved the problems created by the original translation and have a better understanding of the text. At last, based on the work above we try to show why being should be translated into *Shi* (copula) other than of a word in the sense of existence, and what significance such a translation would have for the Chinese understanding of the Western philosophy.

Key words: being; copula; existence

• Triple Meanings for Irony in Richard Rorty's Political Philosophy

ZHENG Wei-wei

Abstract: In Rorty's texts, there are triple meanings for irony, which were named anti-foundationalism, private gaming, making the philosopher de-divined and the intellectual