

超克沉思传统：基础存在论方案之考察

郁振华

摘要 亚里士多德在古典三项，即“*theoria/sophia*”（理论/理论智慧）、“*praxis/phronesis*”（实践/实践智慧）和“*poiesis/techne*”（制作/技艺）之间建立起了等级秩序，确立了“*theoria/sophia*”的至尊地位，亚氏方案堪称沉思传统的典范表述。在《柏拉图的〈智者篇〉》中，围绕着真、存在和时间等关键词，海德格尔对沉思传统作了一番存在论重构。在阐释《存在与时间》如何处理古典三项的问题上，出现了两种对立倾向，即沃尔皮模型和塔米尼奥模型。前者认为基础存在论颠覆了沉思传统，后者则认为基础存在论延续了沉思传统。在总体思路上，前者是而后者非。根据沃尔皮模型，可以勾勒出海氏方案的基本轮廓。基础存在论之重置古典三项、超克沉思传统，主要体现为两大论旨：一、此在是“*praxis/phronesis*”的存在论化和彻底化；二、现成在手状态（对应于“*theoria/sophia*”）导源于上手状态（对应于“*poiesis/techne*”）。20世纪西方哲学的发展，在效果历史的意义上印证了海氏方案：实践哲学的复兴呼应并深化了论旨一；论旨二激发了研究者会通海氏哲学和实用主义的热情。

关键词 沉思传统 古典三项 基础存在论 沃尔皮模型 塔米尼奥模型

作者郁振华，华东师范大学哲学系/中国现代思想文化研究所教授（上海 200241）。

中图分类号 B5

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2018)11-0005-13

着眼于知行哲学的研究，拙文《沉思传统与实践转向》^①以《确定性的追求》（1929）为核心文本，考察了杜威扬弃西方哲学史上根深蒂固的沉思传统、促进实践转向的思想努力。本文是前文的姐妹篇，旨在以《存在与时间》（1927）为中心来考察海德格尔在同一主题上所作的尝试。在这项研究中，我们有两方面的关切：如何理解沉思传统？如何超克沉思传统？

亚里士多德在古典三项，即“*theoria/sophia*”（理论/理论智慧）、“*praxis/phronesis*”（实践/实践智慧）和“*poiesis/techne*”（制作/技艺）之间建立起了等级秩序^②，确立了“*theoria/sophia*”的至尊地位，亚氏方案堪称沉思传统的典范表述。杜威对沉思传统作了批判性考察，揭示了其人性根源、形上学预设和认识论后果。在《柏拉图的〈智者篇〉》等著作中，海德格尔围绕着真、存在、时间等关键词，对亚氏方案作了存在论诠释。就对沉思传统的刻画而言，海德格尔与杜威有分际，也有交集。

《确定性的追求》矛头直指沉思传统，其立足于实验探究来解说知识和价值的进路，蕴涵了一种重置古典三项的思路，即立足于提升转化了的“*poiesis/techne*”来解说“*praxis/phronesis*”和“*theoria/sophia*”。那么，《存在与时间》如何处置古典三项？^③在此问题上，沃尔皮（Franco Volpi）和塔米尼奥（Jacques

① 参见郁振华：《沉思传统与实践转向》，《哲学研究》2017年第7期。

② 本文延续《沉思传统与实践转向》的行文方式，古典三项用“*theoria/sophia*”“*praxis/phronesis*”“*poiesis/techne*”来表达。

③ 本文聚焦于早期海德格尔思想，至于后期海德格尔如何处置古典三项，须另作讨论。

Taminiaux) 给出了各自的模型: 前者认为基础存在论颠覆了沉思传统, 后者则认为基础存在论延续了沉思传统。笔者认为, 在总体思路, 前者是而后者非。按照沃尔皮模型, 《存在与时间》在基础存在论的框架内, 为沉思传统下了一转语, 给出了一种重置古典三项的独特思路, 我们可称之为海氏方案。海氏方案包含两大论旨: 一、此在在存在者层次上和存在论上具有优先地位, 它是“praxis/phronesis”存在论化和彻底化的结果; 二、现成在手状态(对应于“theoria/sophia”)导源于上手状态(对应于“poiesis/techne”)。以此, 《存在与时间》颠覆了“theoria/sophia”的至尊地位。

20 世纪西方哲学的发展, 在效果历史的意义上印证了海氏方案: 实践哲学的复兴呼应并深化了论旨一; 论旨二则激发了研究者会通海氏哲学和实用主义的热情。两大论域的展开, 折射出海氏方案的理论生命力。

一、亚氏方案的存在论诠释

20 世纪 20 年代, 在《存在与时间》出版之前的一系列课程中, 亚里士多德哲学是海德格尔教学的重点。对于本文的主题而言, 后来作为《海德格尔全集》第 19 卷整理出版的 1924/25 年马堡大学冬季课程“柏拉图的《智者篇》”, 显得特别重要。该课程的“引导部分”细致地诠释了亚里士多德《尼各马可伦理学》第六卷和第十卷 6—8 章、《形而上学》第一卷 1—2 章。不难看出, 这些篇章构成了海德格尔解读亚氏方案的核心文本。因此, 本文将聚焦于《柏拉图的〈智者篇〉》“引导部分”, 来考察海德格尔对亚氏方案的理解。

海德格尔从存在论的角度来考察亚氏方案, 其中的三个关键词是真、存在和时间。海德格尔指出, 希腊人把“真”理解为“aletheia”, 该词所包含的否定性前缀 a 表明, 希腊人对于我们肯定理解的东西(真)作了一种否定性的表达。“Aletheia 意味着: 不再隐蔽, 已被揭示。这个褫夺性的表述表明, 希腊人意识到, 世界的无遮蔽状态必须奋力争取, 它一开始和通常是不可得的。”^① 该词的动词形式是“aletheuein”(去蔽)。祛除遮蔽, 如其所是地敞开、揭示存在者的存在, 是人(此在)的存在形式。

亚里士多德在《尼各马可伦理学》第六卷中讨论了五种理智美德, 即“techne”(技艺), “episteme”(理论知识), “phronesis”(实践智慧), “sophia”(理论智慧), “nous”(努斯)。在海德格尔看来, 它们实质上是灵魂的五种去蔽方式。根据亚里士多德关于理性灵魂的两个部分的划分, 海德格尔将这五种去蔽方式归结为两种类型: 知识性的(epistemonikon)和计算性的(logistikon)。属于前者的是“episteme”和“sophia”, 属于后者的是“techne”和“phronesis”。乍看起来, 在此归类中似乎没有“nous”(努斯)的位置, 但海德格尔认为, “voein”(看)其实都出现在前四种解蔽方式中, 它们都是实施看的确定方式。^② 五种两类解蔽方式的核心其实是三项: “sophia”, “phronesis”和“techne”。因为, 在亚里士多德看来, “sophia”是“episteme”和努斯的统一。^③ 作为沉思传统之典范, 亚氏方案的要义就在于在“sophia”“phronesis”和“techne”之间建构一种金字塔式的等级秩序, 证成“sophia”的至上性。海德格尔对亚氏方案的存在论诠释, 正是围绕着这一宗旨展开的。笔者对海氏诠释的讨论, 将聚焦于如下几个环节: (1) techne vs. phronesis; (2) episteme vs. sophia; (3) phronesis vs. sophia; (4) techne vs. sophia。正是通过这些环节, 海德格尔对亚氏方案作了一番系统重构。

1. Techne vs. phronesis

海德格尔在阐述各种去蔽方式时, 着重强调了两个问题: 它们所揭示的存在者有何特点? 它们是否敞开了这些存在者的本源(arche)? “Techne”和“phronesis”属于计算性类型的去蔽方式, 它们的共同点

① Martin Heidegger, *Plato's Sophist*, translated by Richard Rojcewicz and Andre Schuwer, Bloomington & Indianapolis: Indian University Press, 1997, p. 11.

② Martin Heidegger, *Plato's Sophist*, p. 20. 显然, 海德格尔在此强调的是“nous”(努斯)与动词“voein”(看)之间的语源关系。关于努斯概念的深入讨论, 参见溥林:《海德格尔论亚里士多德的“努斯”概念》,《哲学动态》2017年第3期。

③ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1141a 16-19, translated by W. D. Ross, in *The Basic Works of Aristotle*, edited by Richard McKeon, New York: Random House, 1941, pp. 1027-1028.

是都以可变事物为对象。“Techne”事关制作，其对象是将被制作出来的东西，即一种生成性的东西。但是，“techne”无法直接揭示这些存在者的本源，因为它们的本源不在其自身，而是在制作者。在制作活动之前，制作者必须先确定产品的形式（eidos），比如建筑师要有蓝图。整个制作过程就按此形式展开，最后的结果是产品的生成。可见，“techne”所关注的存在者，其本源不在其自身，而是处于制作者的灵魂之中。制作活动的目的（telos）不是其本身，而是它之外的东西，即产品。就整个制作过程而言，只有当产品尚未完成时，它才是“techne”的去蔽对象；一旦产品完成，它就处于制作活动“旁边”（para），不再是制作的对象。比如一旦鞋子做成，鞋匠就要交付他人使用。可见，对于技艺来说，目的在其自身之外。在亚里士多德那里，目的和本源具有同样的存在论特征，它们都是界限。在此意义上，海德格尔说：“就目的构成本源而言，对于 techne 来说，本源在某种意义上是不可得的。这说明 techne 不是一种真正的去蔽形式。”^①

“Phronesis”作为一种去蔽方式，能够克服“techne”的上述缺陷。“Techne”的对象是将被制作的東西，“phronesis”的对象则是人，即此在自身。“Phronesis 的去蔽指向去蔽者自身。”^②面对可变事物，需要权衡/思虑（buleuesthai）。拥有“phronesis”的人，就是善于权衡/思虑的人。他能很好地权衡/思虑对他是善的、有益的东西，当然不是特定方面的善和有益的东西，比如有益于健康和有力的东西，而是在整体上有益于善的生活的东西。如上所述，对“techne”来说，制作的目的是制作之外；“phronesis”的情况则不同，实践的目的不在实践之外，好的实践就是目的本身。“实践智慧的目的，既非趋向某物（pros ti），亦非为了某物（heneka tinos），它就是人自身。”^③“Phronesis”的目的是一种纯粹的目的，一种“为何之故”（hou heneka/for the sake of which）。在“phronesis”那里，本源和目的是同一的。所行之事的本源，就是所行之事的目的。^④因此，“随着此在之为‘为何之故’，phronesis 中权衡/思虑的本源被一举把握……这些本源即此在自身。此在发现自己以这样那样的方式适应自己，对自己有所作为。此在即 phronesis 的权衡/思虑的本源”^⑤。“Phronesis”的本源和目的都是此在本身。作为一种去蔽方式，“phronesis”能够很好地敞开其对象的本源。因此，在计算性的去蔽类型中，“phronesis”高于“techne”。“由于 phronesis 同时指向本源和目的并且保存两者，对于也能够成为别的情形的（can be otherwise）存在者而言，它是去蔽的最好品质。”^⑥

2. Episteme vs. sophia

作为一种去蔽方式，“episteme”的对象是必然的、永恒的东西。“episteme”的对象是不能成为别的情形的，因而是必然的。必然的东西是永恒的，永恒的东西既非产生，也不会消亡。必然地如其所是、始终如此的东西，才构成严格意义上的可知对象。“Episteme”是可教的。教导或者诉诸归纳，或者诉诸演绎。演绎从前提出发，但这些前提是演绎本身无法通达的，只有通过归纳才能获致。相对于演绎，归纳是更为源始的，因为它能敞开本源。“Episteme”是证明性的（demonstrative），它总是立足于已知的、熟悉的东西来进行证明。就此而言，它总是已经使用了它本身不会去实施的某种归纳。“因此，作为证明，episteme 总是预设了某种东西。它所预设的正是本源。episteme 未能恰当地敞开后者。”^⑦正因为“episteme”不能证明它所预设的东西，不能敞开本源，所以它作为一种去蔽方式是有缺陷的。在知识性的去蔽类型中，它不是去蔽的最好品质。

“Episteme”的这一缺陷，在“sophia”那里得到了克服。亚里士多德把“sophia”理解为“episteme”和努斯的结合。在亚里士多德所考察的五种去蔽方式中，把本源作为主题、直接把握本源的是努斯。^⑧拥

①②③④⑤⑥⑦ Martin Heidegger, *Plato's Sophist*, p. 29, p. 34, p. 35, p. 35, p. 38, p. 26.

④ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1140b16, in *The Basic Works of Aristotle*, p. 1026.

⑧ 在此义理脉络中，熊林建议将“nous”译为“智性直观”或“理智直观”，是有见地的。参见溥林：《海德格尔论亚里士多德的“努斯概念”》以及熊林译《柏拉图的〈智者〉》（北京：商务印书馆，2015年）。Ross 和 Thompson 在其各自的《尼各马可伦理学》英译本中，将作为五大理智德性之一的“nous”，分别译为“intuitive reason”和“intuition”，也是强调了“nous”的直观义。参见 *Nicomachean Ethics*, 1139b14-18, translated by W.D. Ross, in *The Basic Works of Aristotle*, p. 1024; *The Ethics of Aristotle*, translated by J.A.K. Thompson, revised edition, London: Penguin Books, 1976, p. 206.

有“sophia”的人，不仅要把握从本源而来的知识，而且要把握本源本身。因此，“sophia”是“episteme”和努斯的统一，是关于最高存在的最完备的知识。作为去蔽方式，“sophia”高于“episteme”，是知识性的去蔽类型中的最好品质。

3. Phronesis vs. sophia

上述讨论表明，在知识性的去蔽类型中，“sophia”是最高的可能性；在计算性的去蔽类型中，“phronesis”是最高的可能性。那么，在这两种去蔽的最好品质之间，何者具有优先性呢？对此，亚里士多德的回答很明确：“sophia”优先于“phronesis”。

亚里士多德提到了多方面的理由。首先，“phronesis”的对象是人类事务，但人不是世界上最高的存在；而“sophia”的对象则是宇宙中最高级、最神圣的事物，如构成上苍的诸天体。其次，“phronesis”的权衡/思虑是人的灵魂中的计算部分的机能；“sophia”的静观/沉思是努斯的功能，努斯是人身上最高贵、最神圣的因素，是我们最类似神、最接近神的部分。再次，“phronesis”能成就善的生活；“sophia”则能成就幸福，幸福是人生的最高目的，是合乎完满德性的现实。而且二者的成就方式也颇为不同：以健康为喻，实践智慧犹如以医术来成就健康，而理论智慧则如以健康来成就健康（一个健康的人，其一切表现都是健康的），哲学家在静观/沉思活动中就成就幸福。此外，亚里士多德还提到，与“phronesis”相比，“sophia”的静观/沉思活动更为持续，更为自足，更能给人带来快乐，更以自身为目的，更富有闲暇，等等。

海德格尔的诠释触及了所有这些因素，其独到之处在于：从存在论上阐明亚里士多德的主张。他认为，亚里士多德强调“sophia”之于“phronesis”的优先性，反映了希腊人对存在的理解。希腊人把存在理解为在场（Being=presence）。^①按此理解，永恒的存在意味着绝对的在场。“对希腊人来说，对人的生存的思考纯粹是以存在的意义本身为导向的，亦即导向在何种程度上人的此在可能是永恒的。希腊人从世界的存在那里获得了这种存在的意义，即存在作为绝对在场。”^②希腊人的存在理解以永恒存在（绝对在场）为祈向。从时间维度上说，相对于过去和未来，这种在场的形而上学（metaphysics of presence）凸显了当前（the present）的优先性。^③海德格尔认为，唯有从希腊人的存在理解出发，才能恰当地把握“sophia”的优先性。首先，“sophia”的对象是永恒存在，即永远如此的东西，在静观/沉思的活动中，即在纯粹的“看”中，人逗留在永恒之物中；“phronesis”关注人的行动，人的行动能够成为别的情形，属于可变事物的范畴，权衡/思虑的对象不是永恒之物。其次，“sophia”之高于“phronesis”，还突出地体现在努斯在两者中的不同作用上。亚里士多德指出，努斯在两个方向上指向终极的东西：在“sophia”中，它指向不变的最初项；在“phronesis”中，它指向最后的可变事物。对此，海德格尔立足于时间维度阐释如下：“phronesis”中的努斯是对此时此地的这一次的观照，是对瞬时的具体对象的观看，这种具体对象就其本身而言总是能够成为别的情形。与此不同，“sophia”中的努斯，是对永恒之物的观看，永恒之物总是以同样的方式永远在场。所以，“时间（瞬间和永恒）在此区分了 phronesis 中的看（noein）和 sophia 中的看”^④。总之，根据希腊人对存在的理解，“sophia”高于“phronesis”，是去蔽的最高可能性。海德格尔认为，亚里士多德将静观/沉思的生活视为人的存在的最高形式，不是标新立异，而是彻底地发挥了希腊人对生命的自然理解。

在此脉络中，我们可进一步指出，按照希腊人的存在概念，不仅“sophia”高于“phronesis”，而且在两种类型的去蔽方式之间，也有高下之分。知识性的去蔽类型要高于计算性的去蔽类型，因为前者（包括“sophia”和“episteme”）以永恒不变的事物为对象，而后者（包括“phronesis”和“techne”）则以可变事物为对象。

①②④ Martin Heidegger, *Plato's Sophist*, p. 323, p. 122, p. 113.

③ 海德格尔指出：“希腊存在论是一种关于世界的存在论。存在被诠释为在场（presence）和常在。存在基于当前（the present）而被概念化，即幼稚地基于时间现象而被概念化。因为对时间现象而言，当前只是其中的一种模式。问题是：何以当下拥有这种特权？过去和未来不能拥有同样的权利吗？存在不必基于整个时间性来加以理解吗？”（Martin Heidegger, *Basic Concepts of Ancient Philosophy*, translated by Richard Rojcewicz, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2008, pp. 230-231.）

4. Sophia vs. techne

在《尼各马可伦理学》第六卷中，亚里士多德没有太多地讨论“sophia”和“techne”的关系。亚里士多德认为，“sophia”的一种含义是技艺上的卓越（*arete/excellence*），比如人们称菲迪亚斯为智慧的雕刻家，称波里克利特为智慧的雕像家。一般而言，人们会倾向于将这种意义上的“sophia”理解为工艺智慧。^①但是，海德格尔却把“sophia”理解为理论智慧，这就提出了“sophia”（理论智慧）和“techne”的关系问题。他认为，亚里士多德在此强调的是：“sophia”是“techne”的德性。^②这样一种诠释，与《形而上学》第一卷第一章对该主题的处理是一致的。

在《形而上学》第一卷前两章中，亚里士多德给出了一种关于“sophia”之起源的论述。他指出，求知是人的本性，认识展现为一个由低到高的发展过程：从感觉到经验，到“techne”，到“episteme”，再到“sophia”。在逐级上升的五个层次中，后一项比起前一项更具“sophia”。这种线性的、下学上达式的关于“sophia”之起源的论述，与《尼各马可伦理学》所建构的古典三项之间的金字塔式等级秩序，是一脉相承的。关于这两种文献的关系，海德格尔有如下评论：“《形而上学》第一卷前两章与《尼各马可伦理学》第六卷完全处于同一视域之中。”^③在此关于“sophia”之起源的理论中，“sophia”和“techne”之间存在等级关系。“sophia是关于第一原理和最高原因的学问……有经验的人比起拥有感觉经验的人更智慧，工匠比起有经验的人更有智慧，大匠师比起手工工匠更有智慧，episteme比起techne更具智慧。”^④

综上所述，在计算性的去蔽类型中，“phronesis”高于“techne”；在知识性的去蔽类型中，“sophia”高于“episteme”；“phronesis”和“sophia”分别是两种去蔽类型的最好品质。根据希腊人的存在概念，“sophia”高于“phronesis”。根据下学上达式的认识发展理论，“sophia”高于“techne”。所以，古典三项构成了一个等级结构，“sophia”是最高的去蔽方式。至此，通过对亚氏文本的存在论诠释，海德格尔对亚氏方案作了系统严密的阐述。

显然，就对沉思传统的考察而言，杜威和海德格尔的切入角度是颇为不同的。杜威从人类学的视角出发，聚焦于人寻求安全的方式，揭示了沉思传统的人性根源。海德格尔通过对亚氏文本的存在论诠释，聚焦于去蔽方式，阐明了亚氏方案奠基于希腊人的存在概念。虽然进路不同，但在对沉思传统的考察上，两者亦有相通之处。突出的有如下两端：首先，作为去蔽方式，“sophia”高于“phronesis”和“techne”，它们分属知识性的去蔽类型和计算性的去蔽类型，前者的对象是不能成为别的情形的、永恒不变的事物，后两者的对象则是能够成为别的情形的可变事物。可见，两种类型的去蔽方式背后，是古希腊两个世界的形上学。这一层义理，与杜威所说的沉思传统预设了两个世界的形上学的看法若合符节。其次，作为去蔽的最高可能性，“sophia”的基本活动方式是静观/沉思。“理论智慧实现在纯粹知识、纯粹观看、静观（*theorein*）—静观/沉思的生活（*bios theoretikos*）之中。”^⑤海德格尔对“*theorein*”一词（静观）作了词源学考察，揭示了它与“*theoros*”（观众）、“*theatre*”（戏剧）、“*speculation*”（思辨）、“*theology*”（神学）等词的亲缘关系。^⑥不难看出，这与杜威所说的旁观者式的认识论（*spectator theory of knowledge*）亦有相通之处。作为沉思传统的认识论后果，旁观者式的认识论本质上是对希腊“静观”观念的发挥，其要点有二：（1）认识即凝视；（2）认识活动不改变先在的认识对象。^⑦

二、沃尔皮模型

沃尔皮、塔米尼奥较早地提出了海德格尔哲学与亚里士多德哲学的关系问题，为海学研究开辟了新的

① 就智慧论题的展开而言，工艺智慧是一个重要维度，但往往被忽视。海德格尔在此将“sophia”理解为理论智慧，进而探讨在何种意义上理论智慧是技艺的德性，错过了一个深入探讨工艺智慧的契机。

②③⑤⑥ Martin Heidegger, *Plato's Sophist*, pp. 39-40, p. 45, p. 44, p. 44.

④ Aristotle, *Metaphysics*, 981b26-35, translated by W. D. Ross, in *The Basic Works of Aristotle*, p. 691.

⑦ 参见郁振华：《沉思传统与实践转向》。

局面^①，他们的工作与本文主题高度相关。^②《存在与时间》如何处置古典三项？对此，两位先驱者给出了正相反对的解释模型。沃尔皮认为基础存在论颠覆了沉思传统，而塔米尼奥则认为基础存在论延续了沉思传统。尽管在他们的论著中都没有提及对方，但他们之间已构成了实质性的争论。在这场争论中，笔者的同情落在沃尔皮一边。在我看来，沃尔皮模型较好地勾勒出了基础存在论超克沉思传统的独特思路，而塔米尼奥模型则漏洞颇多。本节先述沃尔皮模型。

沃尔皮富有洞见地指出，基础存在论所考察的三种基本存在方式与古典三项之间存在着明显的对应关系：“现成在手状态”（Vorhandenheit/presence-at-hand）对应于“theoria/sophia”（理论/理论智慧），“上手状态”（Zuhandenheit/readiness-to-hand）对应于“poiesis/techne”（制作/技艺），“此在”（Dasein）对应于“praxis/phronesis”（实践/实践智慧）。这种对应关系颠覆了沉思传统在古典三项之间确立的等级秩序。首先，“theoria/sophia”之于“praxis/phronesis”的优先性被颠覆。海德格尔认为，在存在问题上，此在具有存在者层次上和存在论上的优先地位，基础存在论的基本内容即是此在的生存论分析。在基础存在论的视野下，“theoria”不再被视为最高的去蔽方式，不再被看作对人而言最高级、最值得向往的活动了。相反，“praxis”以及它所蕴涵的一系列规定性，作为此在的基本存在方式，获得了一种核心意义。其次，“theoria/sophia”之于“poiesis/techne”的优先性也被颠覆。上手状态和现成在手状态是非此在的存在者的存在方式，对应于此在操劳（Besorgen/concern）的两种方式：当此在采取描述、求真的去蔽方式时，存在者就以现成在手状态来呈现自身；当此在采取生产的、操作的去蔽方式时，存在者就以上手状态来呈现自身。在基础存在论中，现成在手状态（对应于“theoria/sophia”）不是存在者源始的存在方式，它是上手状态（对应于“poiesis/techne”）的一种变式，是从上手状态中派生出来的。可见，基础存在论以此在（对应于“praxis/phronesis”）为核心，主张现成在手状态（对应于“theoria/sophia”）是上手状态（对应于“poiesis/techne”）派生的结果，由此实现了对“theoria/sophia”的至尊地位的双重颠覆。^③

沃尔皮关于三种存在方式和古典三项之间对应关系的论述，简洁明快地勾勒出了基础存在论超克沉思传统、重置古典三项的基本思路。概括地说，根据沃尔皮模型，海氏方案包含两大论旨：一、此在是“praxis/phronesis”存在论化和彻底化的结果；二、现成在手状态（对应于“theoria/sophia”）导源于上手状态（对应于“poiesis/techne”）。沃尔皮孜孜矻矻于证成论旨一，对论旨二则没有多用力，也许他认为后者近乎自明。

沃尔皮认为，基础存在论关于人的生存的一些重要规定性，比如去存在（Zu-sein/to be）、向来我属性（Jemeinigkeit/mineness）、操心（Sorge/care）、为何之故（Worumwillen/for-the-sake-of-which）、现身情态和领会（Befindlichkeit/state-of-mind 和 Verstehen/understanding）、良知（Gewissen/conscience）、决心（Entschlossenheit/resoluteness）都可以在亚里士多德的实践哲学中找到对应者。因此，他认为，在某种意义上，《存在与时间》是《尼各马可伦理学》的一种“转译”，海德格尔的关于此在的生存论分析，打上了亚里士多德的实践哲学的水印（watermark）。^④总之，此在是“praxis/phronesis”的存在论化和彻底

① 之前的海德格尔的研究或者倾向于存在主义诠释，或者只看到海氏思想对传统形而上学的超克，沃尔皮的工作展示了海德格尔哲学的另一个面向。

② 在此方向上，除了沃尔皮和塔米尼奥的开创性工作，还有一系列成果值得关注。比如：Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1993; John Van Buren, *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1994; Ted Sadler, *Heidegger and Aristotle: The Question of Being*, London: Athlone Press, 1996; William McNeil, *The Glimpse of the Eye: Heidegger, Aristotle, and the Ends of Theory*, Albany SUNY Press, 1999; Walter Brogren, *Heidegger and Aristotle: The Twofoldness of Being*, Albany SUNY Press, 2006; 韩潮：《海德格尔与伦理学问题》，上海：同济大学出版社，2006年；朱清华：《回到源初的生存现象：海德格尔前期对亚里士多德的存在论诠释》，北京：首都师范大学出版社，2009年；等等。

③ Franco Volpi, "Dasein as Praxis: The Heideggerian Assimilation and the Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle," in Christopher Macann ed., *Critical Assessments of Heidegger*, Vol. 2, London: Routledge, 1992, pp. 103-106.

④ 参见 Franco Volpi, "Being and Time: A 'Translation' of the Nicomachean Ethics?," in Theodore Kisiel and John van Buren eds., *Reading Heidegger from the Start*, Albany SUNY Press, 1994, p. 203. 此文在很大程度上是"Dasein as Praxis: The Heideggerian Assimilation and the Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle"的简写本。

化，这是沃尔皮模型的核心论旨。下节将表明，在此问题上，塔米尼奥和沃尔皮有共识，也有重要分歧。

在此在的生存论分析的一开始，海德格尔就把“去存在”（Zu-sein/to be）作为此在的“本质”。沃尔皮认为，这意味着，在本源的意义之上，人不是以理论沉思的方式来反观其存在，而是以实践的方式对自己的存在有所作为。此在需要在任何一种情形之下对其存在作出决断，而且不管愿意不愿意，都得承担起这一决断的后果。^①与“去存在”密切相关的是“向来我属性”（Jemeinigkeit/mineness），即此在对之有所作为的那个存在，总是我的存在，因而我们总是用人称代词来表达此在。沃尔皮认为，此在的“向来我属性”对应于亚里士多德实践智慧的一个重要特征：实践智慧是一种关于自身的知识（*hauto eidenai/a knowing of oneself*），拥有实践智慧的人，知道什么对自己是善的、有利的。^②此在的向来我属性，是对实践智慧这一特征的存在论诠释。^③

此在的在世（*In-der-Welt-sein/being-in-the-world*）是一个结构整体。在基础存在论中，这一结构整体的整体性被把握为操心。沃尔皮认为，操心是比胡塞尔的意向性（*intentionality*）更源始的概念，是海德格尔对亚里士多德的“*orexis*”（欲望）作存在论诠释的结果。他对勘了亚里士多德的一些文本，发现海德格尔总是用“*Sorge*”来翻译其中出现的“*orexis*”及其动词形式“*oregomtai*”。比如，《形而上学》开篇说：“*Pantes anthropoi tou eidenai oregontai physei*”，这句话通常被译为“求知是人的本性”^④，海德格尔则译作：“*Im Sein des Menschen liegt wesentlich die Sorge des Sehens*”（“*The care for seeing is essentially inherent in the being of human beings*” / “人的存在本质上包含看之操心”）。^⑤沃尔皮指出，这一译法中有两点值得关注：（1）“*Sorge*”和“*oregomtai*”之间的对应性；（2）海德格尔的存在论诠释，即用“*Im Sein des Menschen*”（在人的存在中）来翻译“*pantes anthropoi*”（所有人）。^⑥

在世包含三个环节：“世界”“谁（以在世的方式存在的存在者）”和“在之中”（*In-sein/Being-in*）。其中，“在之中”作为此在的生存论环节，也内含三个环节，即现身情态（*Befindlichkeit/state-of-mind*）、领会（*Verstehen/understanding*）和话语（*Rede/discourse*）。沃尔皮着重考察了前两个环节与亚里士多德实践哲学的关联。从存在者层次上说，现身情态指的是情绪、情感。沃尔皮认为，基础存在论对作为生存论环节的现身情态的考察，旨在表明此在存在之被动、承受、被抛、不透明的一面。海德格尔指出，在西方哲学史上，第一个系统阐述情绪问题的是亚里士多德，他在《修辞学》第二卷中讨论了激情（*pathe*）。海德格尔强调，亚氏修辞学首次对日常共在作了系统诠释。亚里士多德之后，对情绪的存在论诠释进展缓慢，乏善可陈，直到现象学出现，情形才有所改观。与现身情态相对待又相互补充的是领会。领会在存在者层次上是指“会某事”“胜任某事”等。基础存在论考察领会，旨在表明此在的存在之主动、自生自发、筹划、透明的一面。沃尔夫认为，领会对应于亚里士多德实践哲学中的“*nous praktikos*”（实践性努斯）。亚里士多德认为，行动起于人的选择，选择是“*nous*”（努斯）和“*orexis*”（欲望）的结合，或者表现为“*orexis dianoetike*”（有理性的欲望），或者表现为“*nous oreketikos*”（有欲望的努斯）。^⑦沃尔皮认为，海德格尔在基础存在论中面对的是同样的问题，现身情态和领会的相互结合、相互补充，表明此在的存在是被动与主动、承受与自生自发、被抛与筹划、不透明和透明等的统一。正如在亚

①③⑥ Franco Volpi, “Dasein as Praxis: The Heideggerian Assimilation and the Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle,” p.107, p. 109, pp. 107-108.

② 参见 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1140a26–27, 1141b34, in *The Basic Works of Aristotle*, p. 1026, p. 1029.

④ 参见亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1991年，第1页；《形而上学》，苗力田译，《亚里士多德全集》第7卷，北京：中国人民大学出版社，1993年，第27页。

⑤ 参见 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, GA 2, Frankfurt am Main: Klostermann, 1977, p. 227; *Being and Time*, translated by John Macquarrie & Edward Robinson, New York: Harper & Row, 1962, p. 215; 《存在与时间》，中文修订第二版，陈嘉映、王庆节译，北京：商务印书馆，2016年，第241页。

⑦ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1139b4–5. Ross的英译是：“Hence choice is either desiderative reason or ratiocinative desire, and such as origin of action is man”，参见 *Nicomachean Ethics*, translated by W.D.Ross, in *The Basic Works of Aristotle*, p. 1024. Thompson的英译是：“Hence choice is either appetitive intellect or intellectual appetite; and man is a principle of this kind.” 参见 *The Ethics of Aristotle*, translated by J.A.K. Thompson, p. 206. 与上文强调“*nous*”的直观义不同，此处我们强调其理性义，即，“*nous*”（努斯）作为理性、理智，与“*pathe*”（激情）和“*orexis*”（欲望）相对待。

氏实践哲学中，努斯和欲望总是相互结合、互为补充一样，在基础存在论中，现身情态和领会是此在的两个同样源始（equiprimordial）且相互补充的规定性。而且，正如在亚里士多德那里，欲望和努斯的结合总是在语言（logos）层面上展开一样，在基础存在论中，话语跟现身情态和领会一样，是此在的源始规定性，三者共同构成了此在的“在之中”。^①

基础存在论认为，良知（Gewissen/conscience）是此在的本真能在的见证。对良知的呼唤的领会表现为愿有良知（Gewissenhabenwollen/wanting to have a conscience），在愿有良知这一现象中，包含了一种选择，海德格尔称之为决心。此在听从良知的呼唤，在愿有良知的决心中，选择了本真能在的存在方式。沃尔皮认为，良知和决心都可以在亚里士多德的实践哲学中找到对应者：良知对应于“phronesis”，决心对应于“prohairesis”（选择）。亚里士多德认为，拥有实践智慧的人通过正确的权衡/思虑（bouleusis），作出选择，结果是善的行动（eupraxia），实现善的生活（en zen）。沃尔皮认为，良知是“phronesis”的存在论化，决心是“prohairesis”的存在论化。^②

在此脉络中，沃尔皮还指出，此在之为为何之故（Worumwillen/for-the-sake-of-which），与“praxis”之“hou heneka”（以自身为目的）相对应。^③在亚里士多德的实践哲学中，“praxis”与“poiesis”的不同之处在于，前者以自身为目的（hou heneka），后者的目的则在自身之外（heneka tinos）。在基础存在论中，上手事物和此在之差别，被刻画为“何所用”（Wozu/towards which）和“为何之故”之间的差别。在手段和目的的关系中，上手事物在效用上的“何所用”可以一路追溯下去，比如，锤子可用以捶打，捶打可以修固房屋，修固后的房屋能防风避雨，能防风避雨的房屋能让此在（人）避居其下。至此，我们达到了首要的“何所用”，不能再追溯下去了。首要的“何所用”是一种“为何之故”，它与此在的存在相关联。此在不同于上手事物，它本质上为存在本身而存在，不再有其他目的。海德格尔说：“此在为它自身之故而生存。”^④

沃尔皮还揭示了此在与“praxis/phronesis”在时间维度上的关联。在西方存在论的历史上，基础存在论的独到之处，在于揭示了此在的时间性，进而以时间为解说存在问题的超越视野。海德格尔区分了源始的时间观和流俗的时间观。源始的时间观把时间性确定为操心的存在论意义。海德格尔指出，操心的结构的源始统一在于时间性：“在将来回到自身来，决心就有所当前化地把自身带入处境。曾在源自将来，其情况是：曾在的（更好的说法是：曾在着的）将来从自身放出当前。我们把如此这般作为曾在着的有所当前化的将来而统一起来的现象称作时间性。”^⑤在此脉络中，笔者拟强调两点：（1）在此在源始的时间性中，将来、曾在和当前三维相互交融，互为一体。（2）在三维交融的统一体中，将来具有优先地位：“源始而本真的时间性的首要现象是将来。”^⑥

亚里士多德在《物理学》中所阐发的时间观对后世产生了深远的影响，但这一时间观与海德格尔的源始时间观相距甚远。在《物理学》中，亚里士多德把时间看作是计算前后运动所得之数。海德格尔认为，亚氏的时间分析是沿着“自然的”存在之领会作出的，其实质相当于基础存在论所说的巡视操劳中显现的世界时间。时间作为所计之数，计算的都是现在。不难看出，这种按自然的存在领会所获得的以“现在”（now）为核心的时间观，构成了上文所提到的古希腊在场形而上学（metaphysics of presence）的基础。而世界时间一旦丧失了可定期性（datability）和意蕴（significance），就沦为流俗的时间。对于流俗的时间领会而言，时间就成了纯粹的前后相续，一个现成的“现在”川流不息的序列。

尽管亚氏在《物理学》中明述的时间理论与源始的时间观相扞格，沃尔皮却认为，在亚里士多德关于“praxis/phronesis”的时间特征的论述中，包含了一些与源始的时间观相契合的因素。他主要触及了两个方

①②③ Franco Volpi, “Dasein as Praxis: The Heideggerian Assimilation and the Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle,” pp. 114-118, pp. 118-119, pp. 119-120.

④ 海德格尔：《论根据的本质》，孙周兴译，《海德格尔选集》，孙周兴选编，上海：上海三联书店，1996年，第191页。

⑤⑥ 海德格尔：《存在与时间》，第444、449页。

面。首先，“praxis/phronesis”以将来为取向。如上所述，权衡/思虑和选择是实践智慧的两个重要环节。亚里士多德指出，过去不是权衡、选择的对象，只有将来和能够是别的情形的事物，才是可权衡、可选择的。^① 沃尔皮明确地指出，“phronesis”的这一特征与海德格尔的源始时间中将来的优先地位有对应性。^② 其次，“praxis/phronesis”的时机性特征（kairological）。在亚里士多德那里，要达到伦理上的中道，就得“对恰当的人，在恰当的程度，在恰当的时间，以恰当的方式”作出行动。^③ 只有拥有实践智慧的人才能做到这一点。实践智慧要求把握时机，时机即善（agathon）在时间上的体现。^④ 沃尔皮指出，正如在亚里士多德那里，“phronesis”需要把握时机（kairos），在海德格尔那里，良心总与“当下即是”（Augenblick）相关联。^⑤ 对于源始的时间中的当前这一维，海德格尔区分了本真的当前和非本真的当前，他将非本真的当前称作当前化（gegenwärtigen/making present），把本真的当前称作“当下即是”：“决心的先行中包含有一种某项决定依之展开处境的当前，在决心中，当前不仅从涣散于切近操劳之事的境况中被拉回来，而且被保持在将来与曾在中。我们把保持在本真的时间中的并因而是本真的当前称作当下即是。”^⑥ 在当前这一维度上，此在的“当下即是”与“phronesis”的时机性相对应。

总之，沃尔皮模型关于三种存在方式与古典三项对应性的论述，蕴涵了如下结论：基础存在论实现了对“theoria/sophia”至上性的颠覆。按此，海氏方案包含两大论旨，沃尔皮倾力于证成论旨一。鉴于此在的一些重要规定性都可以在亚里士多德的实践哲学中找到对应者，他主张：此在是“praxis/phronesis”的存在论化和彻底化。

三、塔米尼奥模型

对于基础存在论如何处置古典三项的问题，塔米尼奥给出了自己的模型：

从亚里士多德式的“poiesis”和“praxis”的对照中，基础存在论获得了外在的或非本真的日常存在形式和本己的、本真的存在形式之间的区分。同样是亚里士多德启发了海德格尔：“praxis”的最高形式是“theoria”。但是，海德格尔完全偏离了亚里士多德，他不是让“theoria”与“phronesis”脱钩，而是重述它、整合它。换言之，“theoria”的唯一论题是人的存在的有限时段。然而，尽管这一转化置换了“theoria”的主题，使之不再与永恒相关，而是与有限的时间性相关，它还是体现了古老的存在论-神学的抱负，因为有限的时间性旨在揭示理解存在者之存在的终极核心。^⑦

塔米尼奥认为，基础存在论所说的此在的非本真状态对应于“poiesis”，本真状态对应于“praxis”，而基础存在论解决存在问题的方案本身则对应于“theoria”。根据塔米尼奥模型，基础存在论维持了沉思传统在古典三项之间确立的等级秩序，坚持静观/沉思生活的至上性。可见，在基础存在论与古典三项的关系问题上，塔米尼奥模型和沃尔皮模型正相反对。然而，在笔者看来，塔米尼奥模型困难重重，殊难成立，理由如下。

首先，塔米尼奥模型将基础存在论和“sophia”相对应，内含义理层次的错位。基础存在论如何处理古典三项？这是一个一阶问题；而基础存在论本身的地位、性质、作用等问题，则处于二阶层次上。对于一阶问题，沃尔皮模型的回答是：上手状态对应于“poiesis/techne”，现成在手状态对应于“theoria/sophia”，此在对应于“praxis/phronesis”，因此，此在是“praxis/phronesis”的存在论化和彻底化，现成在手状态（对应于“theoria/sophia”）导源于上手状态（对应于“poiesis/techne”）。对此，我们可以评论说：沃尔皮在此诠释的是海德格尔的基础存在论，它是西方存在论历史上的一种特殊形态。这是二阶层次上的言

① Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1139b5–11, in *The Basic Works of Aristotle*, p. 1024.

②⑤ Franco Volpi, “Dasein as Praxis: The Heideggerian Assimilation and the Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle,” pp. 108–109, p. 119.

③ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1109a26–29, in *The Basic Works of Aristotle*, p. 963.

④ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1096a26, in *The Basic Works of Aristotle*, p. 939.

⑥ 海德格尔：《存在与时间》，第460页。

⑦ Jacques Taminiaux, *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, Albany SUNY Press, 1991, p. xx.

说。可见，对于沃尔皮模型来说，一阶和二阶层次分明。当塔米尼奥说，此在的非本真状态对应于“poiesis/techne”，其本真状态对应于“praxis/phronesis”，他是在回答一阶问题；而当他谈，基础存在论聚焦于有限的时间性，迥异于古希腊存在论关注永恒，他是在谈论二阶问题。因此，当他说，这种聚焦于有限的时间性的存在论与作为古典三项之一的“sophia”相对应，他混淆了一阶和二阶的义理层次。可见，主张静观/沉思生活之至上性的塔米尼奥模型，建立在义理层次的错位之上。

其次，基础存在论强调理论的派生地位，其前提是上手状态和现成在手状态之分，然而这一区分在塔米尼奥对“poiesis”的分析中却被忽视了。塔米尼奥指出：“日常的世界就是 poiesis 的世界。”^① 他承认，基础存在论对日常世界的讨论化用了古希腊的“poiesis”，但他基本上是以现成在手状态（Vorhandenheit）来说“poiesis”。这无疑是成问题的。“正因为与 theoria 相关的存在被理解为现成在手状态，还因为将存在理解为现成在手状态是针对生产活动的，我们才会被引向如下看法，即，theoria，尽管可以是纯粹直觉性的，‘只是一种生产行为之寻视的一种变式’。”^② 旨在阐明理论的起源，却将“poiesis”和“theoria”都归结为现成在手状态，这样做只会导致混乱。相对而言，沃尔皮要通透得多，他将现成在手状态与“theoria”相对应，将上手状态与“poiesis”相对应，更准确地表达了基础存在论在此问题上所达到的识度。若是塔米尼奥对于上手状态和现成在手状态之分有足够的敏感，他就会看到，在基础存在论那里，理论只具有派生地位，与沉思传统之赋予理论以至尊地位，不啻霄壤。

再次，塔米尼奥正确地指出，基础存在论在化用亚里士多德的“praxis”的过程中抹煞了意见和多样性这两个维度，体现了柏拉图式的偏见，但他由此出发来论证基础存在论中“theoria/sophia”的至上性，却难以成立。对于此在与“praxis”关系的讨论，也许是塔米尼奥模型中最具价值的内容。与沃尔皮一样，塔米尼奥也看到，基础存在论在一些重要方面化用了亚里士多德的“praxis”。塔米尼奥着重强调了如下三个方面。第一，“praxis”之以自身为目的对应于此在的“因此之故”。^③ 第二，“phronesis”的一些特征对应于此在的决心。^④ 第三，“praxis”的时间特征对应于此在之有限的、绽出的时间性。在“praxis”中，过去和未来统一于当前。塔米尼奥考察了《形而上学》第九卷，该卷的主题是潜能和现实。其中，亚里士多德立足于运动（kinesis/movement）和现实（energeia/actuality）之分，刻画了“praxis”的特征。运动指目的在自身之外的过程，现实则指包含目的于自身的过程。比如，行走不意味着同时已经走到，建造不意味着同时已建成，等等；但是，看意味着同时已看到，思考意味着同时已思及，等等。所以，运动是不完备的，因为目的尚未实现于过程之中；现实是完备的，因为目的已在过程中实现。“Praxis”作为包含目的于自身的活动，属于现实的范畴。着眼于时间之维，可以说，在“praxis”中，指向未来的目的在当前的活动就已实现。正是有见于此，塔米尼奥认为，“praxis”的时间特征，不同于根据先后对运动的计数，而是表现为：“praxis”在每一个当前统一了它的过去和未来。^⑤ 可以说，“praxis”的这一时间特征，预示了基础存在论源始时间性的三维交融。此外，塔米尼奥所强调的“phronesis”指向未来的特征及其时机性特点^⑥，也可以在源始时间性中找到对应者。总之，基于以上三重对应性，塔米尼奥认为，基础存在论以一种彻底化的方式，化用了亚里士多德的“praxis”。换言之，他在一定程度上同意沃尔皮的核心论旨：此在是“praxis/phronesis”的存在论化。

但另一方面，塔米尼奥也尖锐地指出，此在与“praxis”之间存在重要差异。他认为，基础存在论在化用亚里士多德的“praxis”的过程中，抹煞了“praxis”两个相互关联的重要维度：意见维度和复数（政治）维度。在亚里士多德那里，“phronesis”与“doxa”（意见）一样，关注可变事物，两者都是灵魂的计算部分的功能。^⑦ 可以说，“实践智慧是一种意见性（权衡性）的德性”^⑧。意见有两方面的规定性：不确定性和多样性。前者与对象相关，后者与主体相关。“praxis”作为人类事务属于可变事物的范畴，因

①②③⑤⑥⑧ Jacques Taminiaux, *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, p. 117, p. 121, p. 124, pp. 124-125, pp. 123-124, p. 124.

④ Jacques Taminiaux, *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, pp. 122-123, p. 125.

⑦ Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1140b25-28, in *The Basic Works of Aristotle*, p. 1027.

而关于“praxis”我们不可能拥有“episteme”，只能拥有意见。同时，不同主体对于同一对象会有不同的看法，因此，意见有多多样性。意见的多样性以“praxis”的复数特征为前提。在亚里士多德那里，“phronesis”的一个重要形态是政治智慧，后者关注城邦生活。城邦是一个共同体，城邦生活牵涉到多数人，因此，复数性是古希腊“praxis”的内在规定。然而，塔米尼奥指出，正是“praxis”的这两个维度，在基础存在论中被遮蔽了。在基础存在论中，此在的决心是“phronesis”彻底化的结果，但是，与决心相联系的，是生存论的唯我论（existential solipsism）。作为本真能在的此在是一个孤立的、单子式的个体，意见和复数性被归结为非本真的日常性。^①公平地说，对于塔米尼奥所指陈的这层义理，沃尔皮并非毫无意识。后者也看到，基础存在论在将亚里士多德的“praxis”存在论化的过程中，丧失了其主体间维度，忽视了它根植于共同体的特征，因而导向了一种英雄式的唯我论（heroic solipsism）。^②但沃尔皮对此只是一笔带过，不像塔米尼奥将其充分主题化。揭明这一层义理，是塔米尼奥的一个贡献。

塔米尼奥认为，基础存在论在化用亚里士多德的“praxis”的过程中，抹去意见和多样性这两个维度，体现了一种柏拉图式的偏见（platonic bias）。作为沉思传统的奠基人，柏拉图和亚里士多德都主张，静观/沉思生活（bios theoretikos）是最高生活形式，沉思生活高于政治生活（bios politikos）。但是，在如何理解政治生活的问题上，两人有很大的分歧。柏拉图试图以静观/沉思生活来统摄政治生活，他贬斥意见，鄙视大众，倡导哲学王的理想，主张用“sophia”来统治城邦。亚里士多德则努力为政治生活的自主性张本，因而强调了“praxis”的意见品格和复数特征。塔米尼奥认为，这反映了亚里士多德对于现象的尊重，也更符合古代希腊城邦生活的实际。但是，受柏拉图式的偏见的影响，基础存在论在化用亚里士多德的“praxis”时，抹煞了“praxis”的这两个特征，结果是一种生存论的唯我论。

立足于生存论的唯我论，塔米尼奥试图论证：在基础存在论中“theoria/sophia”具有至上性。“在基础存在论中，静观/沉思的生活消耗和吸纳了它所支配的整个‘praxis’领域。似乎这种本质上孤独的生活是唯一一种本真的个体化形式。”^③在他看来，基础存在论中此在孤独的、单子式的存在方式，接近于柏拉图对静观/沉思生活的理解，即灵魂与自身对话的孤独活动。但是，这一论证是难以成立的。虽然都强调个体性，此在之为个体与柏拉图意义上的静观/沉思的哲学家之为个体，是不可同日而语的。在“畏”的基本情绪中被敞开的此在式的个体，听从良知的呼声，向死而在：现代存在主义意义上的个体，更多地是行动的个体。沃尔皮将此在的生存论的唯我论称作“英雄式的唯我论”，李泽厚则从中窥见了“士兵”的形象。^④因此，作为本真能在的此在与沉思存在之真理（不管是聚焦于永恒还是聚焦于有限的时间性）的哲学家，二者的形象相距甚远。

最后，在论证过程中，塔米尼奥对所征引文献的作用没有作很好的区分。为了证明自己的主张，即，基础存在论主张“sophia”的至尊地位，内含“柏拉图式的偏见”，塔米尼奥在《海德格尔与基础存在论课题》一书第三章附录中，参考了“柏拉图的《智者篇》”课程“引导部分”以及“古代哲学的基本概念”（1926年夏季课程）的学生听课笔记，试图为自己的主张寻找证据。^⑤在讨论基础存在论与沉思传统的关系时，不同文献的作用是不一样的，须细加甄别。以“柏拉图的《智者篇》”课程“引导部分”为例，笔者认为，其主要任务是诠释亚里士多德哲学。亚里士多德是沉思传统的奠基人，当然主张“theoria/sophia”的至上地位。但那是亚里士多德的观点，不能强加给基础存在论。可以说，在“柏拉图的《智者篇》”的课程中，海德格尔的主要工作是致敬前贤，而在《存在与时间》中，他就自出机杼，有所创发了。因此，要阐明基础存在论如何对待沉思传统，首先当征引的是《存在与时间》。从海氏哲学的发

①③ Jacques Taminiaux, *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, pp. 129-132, p. 132.

② Franco Volpi, “Dasein as Praxis: The Heideggerian Assimilation and the Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle,” p. 114.

④ 李泽厚说：“今日有海德格尔哲学：深求人生，发其底蕴，知死方可体生。读《存在与时间》有一股悲从中来、一往无前的动力在。无以名之，名之曰‘士兵的哲学’。”[《哲学探录》（1994），《哲学纲要》，北京：北京大学出版社，2011年，第211页。]

⑤ Jacques Taminiaux, “Appendix to Chapter 3,” in *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, pp. 139-143.

展来看,在不少问题上,《柏拉图的〈智者篇〉》与《存在与时间》具有连续性,比如对存在问题的关注、把真理解为去弊等,但是,在如何对待沉思传统的问题上,强调两者之间的差异毋宁是更为重要的。笔者的看法是,在《柏拉图的〈智者篇〉》中,海德格尔对作为沉思传统的奠基人柏拉图、亚里士多德的见解作了存在论的重构,而在《存在与时间》中,他实现了对沉思传统的颠覆。

总之,塔米尼奥认为,受柏拉图式偏见的影响,基础存在论肯定了“*theoria/sophia*”的至尊地位,延续了古老的沉思传统。本节的讨论表明,从总体上说,塔米尼奥模型是站不住脚的。但是,该模型也包含了有价值的探索。与沃尔皮一样,塔米尼奥也看到了此在和“*praxis/phronesis*”之间的对应性,肯定基础存在论化用了亚里士多德的“*praxis*”,同时,他敏锐地指出,这种化用抹煞了“*praxis*”的两个重要维度(意见和复数性)。这一见解对于沃尔皮着力阐发的论旨一是一个重要补充。

四、效果历史

知行哲学的研究要取得进展,既要敏感于认知科学经验研究的最新发展,也要注重中外哲学史上的思辨成果的批判总结。与拙文《沉思传统与实践转向》一样,本文属于后一方向上的努力。^①我们看到,在《柏拉图的〈智者篇〉》中,海德格尔对沉思传统作了一番存在论诠释。在阐释基础存在论如何处理古典三项的问题上,出现了两种对立倾向,即沃尔皮模型和塔米尼奥模型。对此,笔者的态度是:接受前者而拒斥后者。根据沃尔皮模型,我们勾勒了海氏方案的基本轮廓,概括出了基础存在论重置古典三项、超克沉思传统的两大论旨:一、此在是“*praxis/phronesis*”的存在论化和彻底化;二、现成在手状态(对应于“*theoria/sophia*”)导源于上手状态(对应于“*poiesis/techne*”)。与立足于提升转化了的“*poiesis/techne*”来解说“*praxis/phronesis*”和“*theoria/sophia*”的杜威方案不同,海氏方案展示了重置古典三项的另一种可能性。

从效果历史的角度来看,20世纪西方哲学的发展在一定程度上印证了海氏方案。由于此在在存在者层次和存在论上的优先地位,海氏方案论旨一的实质是要破除“*theoria/sophia*”的优先性,彰显“*praxis/phronesis*”的核心地位。这一点在沃尔皮那里是完全明述的,在塔米尼奥那里是以曲折的方式得到承认的。虽然塔米尼奥认为基础存在论坚持“*theoria/sophia*”的至上性,但他不得不承认,基础存在论不像古典存在论那样聚焦于永恒,而是聚焦于有限的时间性,这意味着海德格尔对“亚里士多德作了一番从上至下的变形”,“让存在之思不是脱离而是加强‘*praxis*’及其‘*phronesis*’”。^②20世纪中后期实践哲学的复兴,呼应并深化了论旨一对“*praxis/phronesis*”的强调。

1960—1970年代,在德国发生了一场实践哲学之争,这场争论通常被描述为“实践哲学的复兴”。^③沃尔皮认为,这场争论缘起于被统称为新亚里士多德主义(neo-Aristotelianism)的各种哲学主张。海德格尔早年的两位学生——阿伦特和伽达默尔——在这方面扮演了重要角色。他们都选修了海德格尔1924—1925年的“柏拉图的《智者篇》”的课程,对于《存在与时间》当然也都很熟悉。阿伦特的《人的境况》和伽达默尔的《真理与方法》被认为是引发实践哲学之争的最重要文本。阿伦特的《人的境况》英文版出版于1958年,两年后被译为德文出版,书名改为*Vita Activa*(积极生活)。*Vita Activa*与*Vita Contemplativa*(沉思生活)相对待。近代以来,随着实验方法的发现和笛卡尔式怀疑的兴起,古希腊以来沉思生活高于积极生活的等级秩序被倒转。^④在此背景之下,《人的境况》专注于讨论积极生活。在阿伦

① 关于笔者近年来在此方向上的探索,除了《沉思传统与实践转向》,还可参见郁振华:《论道德—形上学的能力之知:基于赖尔和王阳明的探讨》,《中国社会科学》2014年第12期;《再论道德的能力之知:评黄勇教授的良好诠释》,《学术月刊》2017年第12期。

② Jacques Taminiaux, “Heidegger and Praxis,” in Tom Rockmore and Joseph Margolis, eds., *The Heidegger Case: On Philosophy and Politics*, Philadelphia: Temple University Press, 1992, p. 199.

③ 参见 Franco Volpi, “The Rehabilitation of Practical Philosophy and Neo-Aristotelianism,” in Robert Bartlett and Susan Collins eds., *Action and Contemplation: Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*, Albany SUNY Press, 1999.

④ 参见汉娜·阿伦特:《人的境况》,王寅丽译,上海:上海人民出版社,2017年,第228—295页。

特那里，积极生活主要包括三种形态：劳动、生产和行动。其中生产对应于古希腊的“poiesis”，行动对应于“praxis”。如上所述，沃尔皮认为，此在是“praxis/phronesis”的存在论化和彻底化，塔米尼奥进而指出，基础存在论在化用“praxis”的过程中遮蔽了“praxis”的意见品格和复数特征。阿伦特对行动的讨论具有明确的政治哲学指向。她在关于行动的界定中所强调的，正是海德格尔在化用“praxis”过程所遮蔽的：“行动是唯一不以事物或物质为中介的、直接在人们之间进行的活动，它对应于复数性（plurality）的人之条件，对应于如下事实，即不是单个的人，而是人们，生活在地球上和栖息于世界中。”^①她指出，复数性是政治生活特有的条件，不仅是必要条件而且是充分条件。阿伦特对行动的复数性的强调，给塔米尼奥留下了深刻印象，正是在阿伦特的启发下，他发现了基础存在论在化用亚里士多德的“praxis”过程中存在的上述缺陷。^②如果说阿伦特在政治哲学中彰显了“praxis/phronesis”，那么，差不多同时（《真理与方法》出版于1960年），伽达默尔在诠释学中做了同样的工作。他认为，与理解和诠释一样，应用是诠释学过程不可或缺的组成部分。从逻辑上说，诠释学应用表现为普遍和特殊的联结。在古典三项中，与诠释学的应用相应的既不是“episteme”也不是“techne”，而是“phronesis”。在联结普遍和特殊这一点上，“phronesis”与诠释学的应用具有同构性。“如果我们将亚里士多德关于伦理现象，特别是道德知识的美德的描述与我们的探究联系起来，那么就可以发现，他的分析事实上提供了一种诠释学问题的模型。”^③

对于论旨二，即现成在手状态（对应于“theoria/sophia”）导源于上手状态（对应于“poiesis/techne”），沃尔皮没有多费笔墨。塔米尼奥在对“poiesis”的分析中忽视了上手状态和现成在手状态的区分，以至于没有看清在基础存在论中理论的派生地位。与此形成鲜明对照的是，以德雷福斯（Hubert Dreyfus）为代表的一批美国学者对于论旨二多有发挥。论旨二与实用主义的“实践的优先性”（the primacy of practice）原理若合符节，这激发了研究者会通海氏哲学和实用主义的热情，德雷福斯、奥克伦特（Mark Okrent）等人在此方向上作了积极的探索。^④伯恩斯坦（Richard Bernstein）评论道：“当海德格尔在《存在与时间》中引入上手状态和现成在手状态的区分，并主张上手状态的优先性时，他呼应了实用主义关于实践和行动优先性的主张……当海德格尔探讨上手状态的意义和后果以及它与现成在手状态的关系时，很显然，他根本地改变了我们对自身在世活动（being-in-the-world）的理解。尽管没有一个古典实用主义者曾用过‘在世’这一表述，但它优美地表达了实用主义关于人类有机体和环境互动（transaction）的理解，这种互动包含了作为命题性知识（knowing-that）之基础的能力之知（know-how）。”^⑤这段话文约义丰，清晰地揭示了海氏关于上手状态和现成在手状态关系的论述与实用主义“实践的优先性”原理的一致性。不难看出，杜威方案之立足于提升转化了的“poiesis/techne”来解说“theoria/sophia”，与海氏方案之强调现成在手状态（对应于“theoria/sophia”）导源于上手状态（对应于“poiesis/techne”），可谓异曲同工。

（本文为国家自然科学基金重大项目（15ZDB012）和教育部人文社会科学基地重大项目（16JJD720005）的阶段成果）

（责任编辑：盛丹艳）

（下转第44页）

① 汉娜·阿伦特：《人的境况》，第1—2页。此处译文略有修正。

② 参见 Jacques Taminiaux, “Heidegger and Praxis,” pp. 118-191; Jacques Taminiaux, *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, pp. 112-114.

③ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, second, revised edition, translation revised by Joel Weisheimer and Donald G. Marshall, London: Sheed & Ward, 1989, p. 324.

④ 参见 Hubert Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1991; Mark Okrent, *Heidegger's Pragmatism*, Ithaca: Cornell University Press, 1988.

⑤ Richard Bernstein, *The Pragmatic Turn*, Cambridge: Polity Press, 2010, p. 20.