

《國立政治大學哲學學報》第三十九期 (2018 年 1 月) 頁 125-166

©國立政治大學哲學系

海德格的「明智模式」： 從早期海德格的亞里士多德 闡釋出發的考察

王宏健

弗萊堡大學胡塞爾檔案館

地址：德國，79098，1195-1198 弗萊堡，弗萊堡大學第一教學樓

E-mail: wanglogos@163.com

摘要

海德格在「那托普報告」中對亞里士多德的解釋，其核心線索是「靈魂揭示真理的方式」，而其主導問題是明智與智慧的優先性。亞里士多德認為，智慧是最高的實行方式，並且是自足的、是一種神性的靜觀。我們稱之為「智慧模式」，它的預設是希臘世界的自然目的論。相反，海德格則借助於對亞里士多德明智概念的存在論化，提出了一種「明智模式」。明智作為一種與實踐相關的、朝向瞬間的當下

投稿日期：2017.04.09；接受刊登日期：2017.09.30

責任校對：劉鑑銘、劉又仁

實行方式，它代表了生活自身的運動特性。並且，借助於形式顯示及其所相關的「具體化」方法，明智取得了一種溝通具體與普遍的方法論地位。伴隨著對明智的改造，海德格對亞里士多德的實踐概念也展開了形式化，這在某種程度上意指著理論與實踐的原初統一性。

關鍵詞：海德格、明智、智慧、努斯、形式顯示

海德格的「明智模式」： 從早期海德格的亞里士多德 闡釋出發的考察*

壹、引言：「那托普報告」與海德格早期哲學的 主要課題

在海德格的早期哲學中，「那托普報告」(Natorp-Bericht) 無疑是一個承上啟下的核心文本。¹ 這個文本之所以重要，從其思想定位來說，有兩方面的意義。首先，它是海德格早期弗萊堡思想的一個階段性總結。其次，它濃縮了海德格自己長達十五年的對亞里士多德的

* 本文在寫作過程中得到了馬小虎博士的重要指點，並參照了其未出版的關於海德格「智者課程」的譯文，特此致謝。

¹ 關於「那托普報告」的產生史，可參見 Kisiel, 1993: 249f. 在此，筆者簡單地交代一下「那托普報告」及其英譯、漢譯的出版史。1989年，由約瑟夫·考尼克 (Joseph König) 與漢斯·烏裏希·萊辛 (Hans-Ulrich Lessing) 編輯，由伽達默爾寫作題為《海德格的「神學」的青年作品》的導言，首刊於《狄爾泰年鑒》第六卷，第 235-274 頁。2003年，由君特·紐曼 (Günther Neumann) 編輯，根據保存在馬堡德意志文獻檔案館的打字稿，增訂了海德格對原稿的修改、補充、注解等批註，出版了一個新的版本，並收錄在 2005 年出版的海德格全集 62 卷附錄 III。英語譯本：1992 年，由米歇爾·鮑爾 (Michael Bauer) 首次翻譯成英文，載《人與世界》第 25 卷，第 355-393 頁；2002 年，由約翰·馮·布恩 (John van Buren) 再次翻譯，收錄於《增補：從最早的文章到〈存在與時間〉及以後》，第 111-145 頁。漢語譯本：2003 年由孫周興翻譯，載《中國現象學與哲學評論》第五輯，第 113-169 頁；後收錄於《形式顯示的現象學：海德格爾早期弗萊堡文選》，第 76-125 頁。

鑽研成果²，而且，也為海德格此後不斷延續的亞里士多德闡釋指引了方向。³

我們知道，海德格的亞里士多德解釋是他思想發展的主要動力源頭之一。隨著海德格全集的陸續出版，這一點不斷地得到了確證。誠如菲加爾 (G. Figal) 所說，「任何不顧及古希臘哲學而去理解海德格的嘗試，都是沒有指望的。在這裡，最重要的是柏拉圖和亞里士多德。」（菲加爾 2010: 5）同樣，海德格本人也曾明言亞里士多德對他的重要影響。在他回顧自己的思想道路的文章裏，他毫不諱言亞里士多德對他的哲思的構成性作用：

意識行為的現象學所理解的現象的自身顯現，在亞里士多德和整個希臘思想和希臘此在那裡，更原始地被思為 *aletheia*，即在場者的無蔽狀態，它的解蔽，它的自我顯現。

² 從 1907 年初讀布倫塔諾的《論存在在亞里士多德那裡的多重含義》開始，經過弗萊堡神學系的經院哲學的亞里士多德訓練，到 1922 年，海德格已經有了十五年的亞里士多德閱讀經驗。值得指出的是，在海德格晚年的一個討論班（1951/52 冬季學期）上，他告誡學生們，「先要花十到十五年時間研究亞里士多德，然後才能開始研究尼采。」這似乎剛好合乎海德格本人的研究經歷。

³ 海德格的亞里士多德闡釋大致可以分為三個階段。第一階段以「那托普報告」為核心文本，以「智者課程」為高潮。第二個階段從《邏各斯：對真理的追問》開始，到《存在與時間》。第三個階段則是 30 年代以及以後的解釋，主要文本是 1931 年夏季學期的《亞里士多德〈形而上學〉卷九第 1-3 章：論潛質的本能與現實性》，以及 1939 年發表的文章《論 physis 的概念與本質：〈物理學〉卷二第 1 章》。本文的研究主要集中於第一階段的亞里士多德闡釋。除了「那托普報告」外，海德格這一階段的亞里士多德闡釋相關的文獻還有：1921/22 年冬季學期的《對亞里士多德的現象學闡釋：現象學研究導論》，1922 年夏季學期的《對亞里士多德關於存在論和邏輯學的有關論著的現象學闡釋》，1924 年夏季學期的《亞里士多德的基本概念》和 1924/25 冬季學期的《柏拉圖：智者》。除了講課稿外，海德格還開設過與亞里士多德相關的其他課程。如 1921 年夏季學期關於亞里士多德的《論靈魂》的練習課，1922/23 年冬季學期的研討班《對亞里士多德的現象學闡釋：〈尼各馬可倫理學〉卷六、〈論靈魂〉、〈形而上學〉卷七》。

作為擔負著思的行為的現象學研究所重新發現的東西，被證明是希臘思想的基本特徵，甚至是哲學本身的基本特徵。（海德格爾 1999: 95-96）

這段引文也表明，海德格的亞里士多德闡釋的核心主題，即「揭示真 (aletheia, aletheuein)」，同時也是海德格心目中的哲學本身的基本主題。⁴ 具體而言，這個階段的亞里士多德闡釋的核心問題是：靈魂之揭示真 (aletheuein) 有幾種方式？其中，哪些方式是本真的？哪種方式是最高的？在這裡，海德格在其哲學生涯中首次突出了 aletheia，並將其譯為「解除遮蔽」、「無遮掩」。對這個基本詞語的理解的逐漸深化，標誌著他的亞里士多德闡釋乃至他對哲學的理解的不斷推進。

貳、問題的引出和初步剖析：明智與智慧的優先性

在「那托普報告」中，海德格將目光對準於靈魂之揭示真的方式，也就是說，靈魂是如何將存在者無遮掩地揭示出來，並將其帶入保真之中的。在諸種方式中，海德格最為推崇明智 (phronesis)⁵ 與智慧

⁴ 在海德格回顧自己思想的另一份文本中，這一點也有所體現。「一種對亞里士多德著作的重新研究，讓我得以洞察作為解蔽的 aletheuein，並且把真理標識為無蔽狀態，而存在者的一切自身顯示皆歸於這種無蔽狀態。……有了對 aletheia 和 ousia 的先行揭示，面向事情本身這一現象學原則的意義和作用也就得到澄清了。」海德格爾，2011: 141。

⁵ 關於 phronesis 的中文翻譯，在以往的文獻中主要有這樣幾種翻譯：明智（苗立田、廖申白），實踐智慧（汪子嵩），審慎，深慮（嚴群）、明哲（吳壽彭）等。其中，最常見的是前三種譯法。實踐智慧來自羅斯 (W.D.Ross) 的翻譯，乃是意譯，如果把 sophia 翻譯成智慧，那麼，兩者剛好形成對照。但是，根據《希英大字典》，phronesis

(sophia)，他將其稱為靈魂之揭示真的兩種本真方式。但是，在兩種方式中，海德格並未言明何者具有優先性。於是，明智和智慧的優先性問題，就成了海德格研究者們的紛爭之地。

學者伏爾皮 (F. Volpi) 認為，海德格在亞里士多德的實踐概念中看到了轉化胡塞爾現象學的契機，實踐 (praxis) 對應著海德格的此在概念。(Volpi 1992) 他進一步指出，此在、上手狀態 (Zuhandenheit) 和在手狀態 (Vorhandenheit) 分別對應著亞里士多德的實踐、製作和理論。這樣，海德格的整個術語系統都來自於對亞里士多德的轉化和變形，因此，他甚至斷言，《存在與時間》可以看作亞里士多德《尼各馬可倫理學》的現代改寫本。(Volpi 1989)

其中，與實踐相對應的明智就揭示出此在的本真存在，而明智的時機特徵恰好昭示了一種本真的時間性。因此，在伏爾皮看來，海德格和亞里士多德一樣，都強調生命的實踐，或者說此在的實行。但是，海德格不同於亞里士多德的是，他認為，實踐先於理論，後者是一種靜觀，是固定的、僵化的，不如前者具有生動性。與此相應，明智也優先於智慧。

與此相反，學者塔米尼奧克斯 (J. Taminiaux) 卻認為，海德格儘管吸收了亞里士多德的實踐思想，但卻將希臘的本己思想丟失了，他對亞里士多德的「存在論」改造實際上是用理論（智慧）來貶低實踐（明智）。在這種改造中，海德格置換了亞里士多德的實踐概念，將

有狹義和廣義之分。其中，廣義上 phronesis 意味著目的、意向、思想、感覺、判斷；狹義則意味著實踐智慧，特別是治理事務中的深思熟慮。如果將其譯為實踐智慧，也許會導致縮小了詞義，而掩蓋了理解 phronesis 的更廣闊的可能性。審慎則來自英語 prudence，更進一步，乃是源於這個詞的拉丁文 prudentia，因此，這個翻譯可能掩蓋希臘詞本己的內涵。因此，本文主張將 phronesis 譯作「明智」。可參見徐長福 2005: 9-10。

它變成了孤獨個體的良知召喚。亞里士多德的實踐或者明智的關鍵在於，它與城邦精神相關，處理城邦事物才是最高的實踐活動。但海德格卻將政治實踐一筆勾銷，將其貶低為「常人」的公共生活，一種非本真的生命狀態。在這個意義上，海德格是反亞里士多德的，這甚至體現了某種柏拉圖主義。(Taminiaux 1992: 196) 在海德格那裡，只有存在論，沒有倫理學。直到海德格的後學，包括伽達默爾、阿倫特等等，才真正地復興了亞里士多德的倫理學。

那麼，何以在這個問題上會出現如此互相反對的兩種觀點？我們發現，兩者的共同點在於，他們都認為，海德格對亞里士多德的闡釋是一種「存在論化」和徹底化。但是，區別在於，伏爾皮認為海德格更為重視亞里士多德的實踐和明智概念，是對亞里士多德的繼承；而塔米尼奧克斯則認為海德格暗暗地把理論的特性賦予了實踐，使得明智脫離了公共生活，從而掩蓋了亞里士多德的實踐和明智概念的原始內涵。其爭論的焦點，一方面是，海德格到底是繼承並超越了亞里士多德，還是誤解了他；另一方面是，在海德格看來，在揭示真理的本真實行方式中，到底是明智優先於智慧，還是智慧優先於明智。

不得不承認，亞里士多德乃是海德格解構哲學史道路上的一個重要環節。不過，如果說海德格只是亞里士多德的現代追隨者，這顯然是忽視了海德格本人的哲學志向。海德格對亞里士多德的解釋，不同於傳統的亞里士多德研究者。他無意於做一種全面和系統的概覽，而是抓住核心概念，對特定文本展開解釋。薩德勒 (T. Sadler) 認為：「海德格的亞里士多德研究和耶格爾的工作顯然沒有可比性，更不用說是此後羅斯和格思里的研究。海德格顯然認為自己的解讀更勝一籌。他不像其他研究者那樣，用現代的哲學範疇去理解亞里士多德，而是讓亞里士多德生動起來，這種解釋也讓海德格自己消失在亞里士多德之中，因此在其中很難區分海德格還是亞里士多德。」(Sadler 1996: 22f.) 在這個意義上，海德格對亞里士多德確有誤讀，但這是有意識

的、創造性的誤讀，是海德格哲學闡釋的匠心所在。

海德格之所以能夠如此生動地闡釋亞里士多德，一方面是由於他深入到亞里士多德的文本之中，和亞里士多德爭辯和對話，另一方面更是因為，他的研究是以當下的視野為基礎的，「解釋之處境，作為對過去之物的理解性居有的處境，始終是一種活生生的當下之處境」(Heidegger 2005: 347)。正是在這種解釋學信念之下，海德格展開了他的亞里士多德研究。因此，海德格如何對待亞里士多德，事實上取決於海德格對哲學的理解和規定。基於此，我們將結合早期海德格的哲學觀來解析「那托普報告」中對亞里士多德相關文本的分析。

參、問題的前提：「靈魂之揭示真」

在海德格對亞里士多德《尼各馬可倫理學》卷六的解讀中，有一個句子處於核心地位：關於靈魂肯定和否定地藉以揭示真的東西，在數量上是五個：它們是技藝、知識、明智、智慧和努斯；猜測和意見可能包含謬誤。（亞里士多德，《尼各馬可倫理學》1139b15-18）海德格將其作如下翻譯：

因此可以假定，靈魂把存在者作為無遮掩的存在者帶入和納入保真之中的方式——以斷定性和否定性的闡明的實行方式——共有五種：料理著—製造著的操作 (verrichtend-herstellendes Verfahren)，觀察著—談論著—證明著的規定 (hinsehend-besprechend-ausweisendes Bestimmen)，照顧的環視 (fürsorgliches Sichumsehen, Umsicht)，本真的一觀看著的理解 (eigentlich-sehendes Verstehen)，純粹覺知 (reines Vernehmen)。(可以考慮的只有這些)；因為在「把……看作」(Dafürnehmen) 和「具有一種觀點」(eine Ansicht Haben) 的意義上，它們不必

把存在者作為無遮掩的存在者給出來，而是這樣，即：所意指者只是看上去如此，所意指者將自己推到存在者面前並且令人迷惑。(Heidegger 2005: 376f.)

可以說，這段話中包含了海德格整個闡釋的核心主題，亦即「靈魂揭示真的五種方式」。在此，我們將首先分析「靈魂」與「揭示真」在海德格早期哲學那裡的含義，然後再對這五種方式展開排序。而這也為對明智與智慧的優先性問題的解答提供了前提。

一、從「靈魂」到「生活」

我們認為，「靈魂」對應著海德格的生活（生命）概念⁶。「靈魂」這個詞最早被荷馬使用，指的是「人死後與人分離的生命力」。而到了亞里士多德，他的靈魂概念已經不再有宗教意味。（大衛·福萊 2004: 108）在《論靈魂》中，當亞里士多德討論靈魂的定義時，他指出，「生命是有靈魂的東西和無靈魂的東西的區別所在。」（亞里士多德，《論靈魂》413a21）也就是說，要理解靈魂，關鍵在於理解生命。「生命」(zoon) 這個希臘詞有多個意思，既可以指廣義的生命體，也可以指狹義的動物，如「人是有邏各斯的動物」(zoon logon echon)。儘管亞里士多德的靈魂概念泛指一切有生命的東西，然而，海德格這裡的討論主要是圍繞著人類靈魂展開的。

另一方面，「靈魂乃是有生命的身體的原因和本原。」（亞里士多德，《論靈魂》415b9）也就是說，靈魂是生命的原因，它作為生

⁶ 德語詞 *Leben* 既可翻譯成生活，也可翻譯成生命。在亞里士多德靈魂論的語境下，翻譯成生命更為貼切；而在海德格早期哲學的語境下，由於其更為注重生命的動態特徵和實行特徵，翻譯成生活更為貼切。生活即「生命活動」。

命體的形式而起作用。因此，要理解海德格的生活 (*Leben*) 概念，必須理解，它是對亞里士多德的「靈魂」概念的轉譯。相對於後世亞里士多德研究者對「靈魂」的心理學解讀，海德格顯然更強調亞里士多德在“靈魂”這個詞語下所指示出的「實際生活的存在論」。

對於海德格而言，靈魂的運動 (*Bewegung*) 不只是位置移動，而是包括一切的實踐 (*praxis*)、一切的覺知 (*noein*)。而其中，對於人類生命的靈魂來說，最重要的就是邏各斯。海德格把邏各斯 (*logos*) 翻譯成言談 (*Sprechen*)，他斷言，言談是生命體的一種存在方式，是靈魂的存在方式，而這種存在方式被海德格歸結為「揭示真」 (*aletheuein*)。「這樣，人的生命在其存在中，即在靈魂中，有所言說、有所解釋，如此實行著真理的揭示活動。」(Heidegger 1992: 19)

二、從「真理」到「揭示真」：邏各斯真理與努斯真理

業已指出：海德格對 *aletheia* 的解釋構成了他的哲學的基本主題。而他首次突出這個概念，是在他對亞里士多德的解釋工作中進行的。那麼，何以亞里士多德會把「靈魂的活動方式」刻畫為「揭示真」，⁷ 進一步講，這個概念又如何在全體解釋中取得其中心地位的呢？

我們知道，在傳統哲學那裡，*aletheia*，真理首先是與認識相關的，並且，總是在命題之中得到體現的，這被稱為「判斷之真理」。而海德格要做的工作是，從亞里士多德那裡發掘出真理的原始含義，並且

⁷ 值得注意的是，在這裡，*aletheia* 是名詞，而 *aletheuein* 是與之相應的動詞。海德格將 *aletheia* 訓為「解蔽」、「揭示」，顯然是對其動詞意味的彰顯。所以，這裡我們並不刻意地區分這兩個詞，有時甚至交替地使用它們。

揭示出從原始的 *aletheia* 到作為判斷真理的 *aletheia* 的發展譜系。⁸

從構詞的角度看，*aletheia* 有一個否定性前綴 *a-*。海德格認為，這不只是語法問題，而是表明了 *aletheia* 具有否定意義。這個發現是根本性的。（參見孫周興 2012）這種否定意義，是以某種特別的方式加以否定。例如，我們稱之為不完善的東西，並不是與完善無關，相反，它是朝向完善的。「不完善」意味著：可以完善，應該完善，人們希望它完善。（Heidegger 1992: 15）在這個意義上，*aletheia* 也就意味著，不再受遮蔽了，被解蔽了。它並非與被遮蔽（遮掩、遺忘）狀態無關，而是以後者為前提的。所以，要理解「真」，就要首先考察這個「被遮蔽狀態」，也就是希臘意義上的 *pseudos*（虛假）。

在海德格看來，日常的公眾意見就是一種「被遮蔽狀態」的形式。「意見」總是寓於語言中，也就是邏各斯之中，在此，邏各斯是一種前判斷的「言談」。前面提到，邏各斯是作為生活的靈魂的存在方式，在人類靈魂的揭示真理的活動中，邏各斯是不可或缺的。海德格指出，在五種揭示方式中，只有努斯是純粹的覺知，它與邏各斯無關，其餘四種（知識、技藝、明智、智慧）都依循邏各斯（*meta logou*）。（Heidegger 1992: 22）也就是說，這四種方式都試圖從日常意見——在核心句中對應於「把……看作『和』具有一種觀點」——中掙脫出來。

邏各斯在靈魂之揭示真理中處於核心位置，但作為言談的邏各斯是否足夠原初呢？儘管「言談」尚不是判斷，但卻滋生了「判斷」。亞里士多德在《解釋篇》中完成了這一工作。⁹ 在我們所引用的核心

⁸ 可參看海德格《存在與時間》第 44 節、《論真理的本質》等相關文本。

⁹ 特別是《解釋篇》的後 10 節。而我們知道，海德格對《解釋篇》的解讀只停留在前 4 節。關於邏各斯的两重含義的進一步分析，參見 Sheehan, 1988.

句中，「靈魂肯定地或否定地揭示真理」，其中的肯定和否定就是表示「判斷」的兩種實行方式。當然，海德格會將其還原到言談 (logos, Sprechen) 上來，他將肯定 (kataphasis) 和否定 (apophasis) 分別譯作 Zuspochen 和 Absprechen。在傳統邏輯學中，「肯定判斷」被當做一種綜合 (synthesis)，而「否定判斷」則是一種分離 (diairesis)。這一點遭到了海德格的批評。海德格認為，無論是「肯定」還是「否定」，它們首先都是綜合；反過來講，它們也首先都是分離。(Heidegger 1992: 183) 也就是說，「綜合」與「分離」並不是互相反對的，而是共同構成了邏各斯的一體兩面的特徵。

在《存在與時間》中，海德格將邏各斯歸結為「有所展現的言談」。他指出，「logos 作為言談，不如說它恰恰等同於 deloun (顯現)，即把言談中所『言談』的東西公開出來。」(Heidegger 1977: 44) 也就是說，邏各斯的基本功能統一於「展現」和「揭示」，而其實行方式則是「綜合」與「分離」。所以，我們也不難理解海德格這樣的表述：「任何邏各斯都既是 synthesis 又是 diairesis。而展示就意味著合成與分離。」(Heidegger 1977: 211)

這樣，邏各斯的原初含義就與 aletheia 統一了，其意義在於，讓事物本身如其所是地顯現出來，讓人看見。而這，恰恰也是現象學的根本特徵。海德格將現象學拆分為「現象」的「邏各斯」，前者意味著：就其自身而顯示自身的東西；而後者的意思則是，通過言談，讓人從其自身來觀看它。兩者相互結合，即構成了現象學的整體意義：讓人得以就其自身的顯現來觀看它，即「向事情本身」。(Heidegger 1977: 36f.) 在這個意義上，邏各斯意義上的 aletheia 恰恰符合海德格對作為現象學的哲學的理解。

然而，僅僅邏各斯還不能完成從「解除遮蔽」(否定)到「保存真理」(肯定)的過渡。我們曾指出，靈魂的依據邏各斯的四種揭示方式，其要點在於否定，亦即從虛假、遮蔽狀態、日常意見中掙脫出

來。當然，這種否定不是判斷意義上和肯定相並行的否定，而是絕對的否定。但揭示真除了是一種絕對的否定外，還需要將真理保存下去，而這則有賴於絕對的肯定。

事實上，海德格在論述真理問題時，提出了兩種真概念。他分別稱之為邏各斯真理和努斯真理。由前者中派生出了命題真理，而後者則相應於直觀真理。(Heidegger 1976: 110) 那麼，這兩種真概念到底有何差別和聯繫呢？我們曾指出，邏各斯真理，儘管先於判斷，但卻仍構成了判斷的基礎。

相反，努斯真理則比邏各斯真理更為原初。在純粹直觀中，命題只不過是一個空的觀念或者某種被說出的東西，它意指著，但尚未得到充實。所謂的真，指的是直觀和意指的同一，以此方式，命題得到了充實。同時，命題真理中的關聯，即意指與內容的關聯，實際上是邏各斯真理，亦即意指與直觀的同一性關聯的一種變式。(Heidegger 1976: 110-113) 在這個意義上，努斯真理統攝了命題真理或邏各斯真理。

海德格在這裡所發現的直觀真理，在他看來，是和整個哲學史和哲學都大有關聯的。他認為，現象學的基礎就在於在直觀中呈現的被給予性，這是海德格對現象學的「原則之原則」的理解。(Heidegger 1999: 109) 而這個直觀，回溯到亞里士多德那裡，就是努斯。那麼，努斯與邏各斯是怎麼關聯起來的？這就是海德格之回溯到亞里士多德所要追尋的問題。

首先，用來刻畫在感性之物的如何中的覺知是 *aisthesis* (感知)，它與邏各斯無關，「它是在自身中原始地、『原初地』給出其意向上的何所向的東西。」(Heidegger 2005: 378) 感知總是真的，對於它並無虛假可言；而虛假產生於綜合之中，邏各斯恰好承擔了這種功能。前面提到，對於海德格而言，邏各斯是有所展示的言談，這裡的展示包含了「綜合」和「分離」兩個方面的含義。而且，這兩種形式結構

統一於邏各斯的「作為」結構中。在海德格的分析中，「作為」可以是「稱呼為」(Ansprechen als) 或者「談論為」(Besprechen als)，兩者都與邏各斯一言談相關，正是在這個基礎上，對象才有可能作為它不是的東西給出自身，如此，「虛假」才得以可能。與此同時，人類此在揭示真的活動也在與虛假的鬥爭中得以開展。海德格說，「稱呼之 logos 的『真實存在』，只有通過 pseudos (虛假) 的彎路才得以建構自身。」(Heidegger 2005: 379)

然而無論如何，邏各斯都已經是在稱呼和談論中的綜合和分解了。那麼，如何給出不可分解的東西？承擔這一功能的就是努斯。在五種揭示方式中，努斯是唯一與邏各斯無關的，是純粹的覺知和意指 (Vernehmen und Vermeinen)。值得指出的是，真正的努斯並不是人的存在可能，而是屬神的。當我們談論人類靈魂之揭示真理中的努斯，我們其實談論的不再是純粹的努斯，而是一種 *dianoein* (理智)。這裡所謂的「理智」，乃是純粹努斯與邏各斯的混合，因為人類靈魂是脫離不了邏各斯的。

具體而言，努斯和邏各斯的不同之處有兩點。首先，努斯與「作為」結構沒有關係，因此，它沒有綜合和分解，也就是說，它提供了不可分解的東西。其次，努斯只能是「真」的，虛假對於努斯而言沒有可能，並且是「根本尚未」，而不是「不再」。而關於努斯和感知 (*aisthesis*) 的區別，亞里士多德有這樣的表述：努斯是形式的形式，而感知是可感事物的形式。(《論靈魂》432a2) 這就像是手和工具的差別，手乃是工具的工具。用現代哲學的術語來說，努斯是理性直觀，而感知是感性直觀。這就是說，努斯具有感知的直接揭示具體、當下之物的能力，但又不像後者那樣缺乏普遍性。

在這個意義上，海德格將努斯比作光，「它從根本上給出視野，給出一個東西，給出一個『此』……總是以一種具體的『與……交道』的方式，在一種定向、製作、處理和規定中給出視野。」(Heidegger

2005: 381) 努斯對於人類靈魂的重要意義在於它給出本原 (arche)¹⁰，而後者則是寓於邏各斯中的「揭示真」得以實行的前提。

本原是由努斯提供的，但努斯如何給出本原呢？這種方式就是 epagoge。這個詞一般被譯成「歸納」，但海德格反對這種譯法，作為前提的本原並非來自於經驗性的聚集，而是一種質樸和直接的「引導」(Hinführen zu)、「讓人看見」(Sehenlassen von)。(Heidegger 2005: 381) 海德格說，「epagoge 的意思並不是把具體事實羅列出來，然後從它們的類似的特性中推出一種共性和普遍性。它意味著那種引導，即向著在我們先行越過具體存在者進行洞察時得到洞察的那個東西引導。」(海德格爾，2000: 282) 這個東西就是「存在」，也就是說，這種「引導」是由存在者向存在的引導。總而言之，努斯之給出本原乃是先於邏各斯的，後者只有以努斯為前提才得以實行和展開。

¹⁰ 關於「本原」，海德格後來挖掘出了它的兩層含義，即開端和佔有，因此他將其翻譯成「起始著的佔有」、「佔有著的起始」。(海德格爾 2000: 286)。本原和原因 (aition)總是聯繫在一起，海德格提示我們，不要在現代的因果論意義上理解「原因」這個概念，而是將其與本原關聯起來。一方面，本原是開端，生命之實行和世界之運轉是從這個開端中生發出來的；另一方面，它也是佔有，這意味著開端是「有」，而不是「無前提性」。於此，胡塞爾所追求的無前提的現象學被海德格轉換成了現象學解釋學，解釋學的開端則是這個「先行佔有」，也就是本原。因此，海德格把本原翻譯成「從何而來」(Vonwoaus)。他認為，「arche 研究就是通道之研究。作為這樣一種研究，它首先必須確保其先行佔有，也就是說，它必須洞察到在其實事狀態的基本現象特徵之如何中的課題對象域。」(Heidegger 2005: 391.) 亞里士多德在《物理學》開創的這個「本原」，支配了後世研究者對自然和人類的諸多研究方向。

肆、問題的展開：亞里士多德的「智慧模式」與海德格的「明智模式」

一、靈魂之揭示真的諸種方式的排序

業已指出：努斯是靈魂之揭示真中最特殊的一種方式。它與其餘四種方式的區別在於，純粹的努斯是屬神的、是與邏各斯無關的，而其餘四種方式都是依循邏各斯的。所以，重要的是，如何對技藝、知識、明智和智慧這四種方式作出排序。而與此同時，必須關注努斯在這種排序中所起到的作用。

在《尼各馬可倫理學》第六卷一開始，亞里士多德把靈魂分成有邏各斯和沒有邏各斯的部分，而在有邏各斯的部分中又區分出「認知」(epistemonikon)的部分和「推理」¹¹(logistikon)的部分。前者思考本原(arche)不變的事物，後者則思考可變的事物。(亞里士多德，《尼各馬可倫理學》1139a5-12)

按照這一標準，靈魂的「認知」部分包含了知識和智慧這兩種揭示方式；而靈魂的「推理」部分則包含了技藝與明智。海德格指出，這個區分是一種自然而原始的區分，它產生於「自然生命本身的區分」(Heidegger 1992: 28)。在這裡，我們以技藝與知識的對照為例，來闡明這兩種方式的區別。

海德格把知識解釋為：觀察著的一談論著的一證明著的規定。這三個方面恰好構成了亞里士多德對知識的品質的分析。第一，知識是對永恆不變的事物的觀察。這裡的觀察，其核心在於「看」——只

¹¹ 這裡的「推理」不是指形式邏輯的推理，而是在權衡、推敲的意義上使用的。

不過看的不是人類世界的事情，而是恒常不變的對象。相反，關於可變事物，是不可能具有知識的。第二，知識是可教授的。這裡的教授，也是一種傳達，它必須借助於語言 (logos)，所以海德格把它理解為「談論著的」。第三，知識還是可證明的，這是從方法上限定了知識的功能。（《尼各馬可倫理學》1139b15-35）與此不同，技藝是「料理著的、製作著的操作」。也就是說，技藝與製作總是相關的。技藝是製作，在於它的生成性。我們知道，生成 (gegnetai) 是介於存在與非存在的東西。必然存在者不需生成，而必然不存在者沒法生成。生成，就是讓可以存在但不存在的東西產生出來；而這就是製作。（《尼各馬可倫理學》1140a5-10）兩相對照，我們就可以發現，知識與技藝的區分在於：前者處理不變的對象，後者處理生成著的、可變的事物。

那麼，在知識和智慧之間、技藝和明智之間又有什麼區分呢？這就要引入第二重區分標準。海德格認為，靈魂之揭示真的諸種方式中，既有本真的方式，也有非本真的方式。所謂本真的方式，即它能夠最大程度地揭示真 (malista aletheuein)，其標準在於，這種方式不能揭示本原。我們知道，努斯是揭示本原的，因此，問題就轉換成：這種方式是否包含努斯。

首先看知識和智慧。兩者的共同之處在於，它們都揭示永恆不變者。但知識是無法揭示本原的。「知識始終預設了某個東西，它所預設的東西就是本原，這是它無法親自揭示的，這就是知識這一揭示方式的不足。」 (Heidegger 1992: 37) 而智慧被亞里士多德認為是「知識和努斯的結合，並且與最高等的事物相關。」（《尼各馬可倫理學》1141b4）智慧，它不但包含了知識，也包含了知識的「從何而來」，在這個意義上，它是本真的揭示方式。

其次是技藝和明智。兩者都是處理可變對象的。我們知道，技藝與製作相關。製作活動包含了製作者和產品 (ergon)。產品是製作活

動的目的 (telos)，也是其本原，製作活動是依據產品的形式而展開的。然而，一旦產品出產，就脫離了製作者和製作活動。也就是說，技藝的本原外在於其自身。(Heidegger 1992: 41) 相反，對於明智而言，它的目的和本原，則是人本身，亦即此在本身。也就是說，明智的本原包含在其自身之內。(《尼各馬可倫理學》1140b15) 如果說技藝及其對應的製作活動旨在「成物」，那麼，由明智主導的實踐活動乃是以「成己」為指向。

總的來說，明智和智慧是揭示真理的本真方式，它們能夠揭示本原；而技藝和知識則是非本真的揭示方式，它們無法親自揭示本原，而需要其他方式為其提供本原。在這個意義上，我們似乎可以模仿亞里士多德對智慧的定義，將明智規定為技藝與努斯的結合。然而，值得注意的是，亞里士多德卻沒有這麼說。這一點很快被海德格敏銳地捉住，並且追問到：這種看似對稱和嚴格的劃分是不是已經毫無疑問是正確的呢？在亞里士多德對各種方式的詳細論述中，有沒有形成對以上排列方式的挑戰呢？

在亞里士多德那裡，明智和智慧乃是德性。所謂「德性」(arete)，指的是本真的揭示方式 (hexis)，其存在特徵是完善 (teleiosis)，「它意味著某個東西之完成，它讓某個東西得以完成，也就是讓有潛能的東西得以實現」(Heidegger 1992: 53)。那麼，按照先前的框架，自然會得出這樣的結論：明智是技藝的德性，智慧是知識的德性。但是，亞里士多德卻並不贊成前面這一點。在論述明智和技藝的區別時，亞里士多德說，「技藝中有德性，而明智中沒有德性……明智是一種德性。」(《尼各馬可倫理學》1140b20-25) 但亞里士多德卻沒有說明智是技藝的德性，相反，他在論述智慧時倒是指出，「智慧指的是技

藝中的德性。」（《尼各馬可倫理學》1141a10）¹²

令人費解的是，亞里士多德何以將智慧當成技藝的德性。因為技藝的對象是製作，而智慧的對象卻是理論之物。對於此，海德格提示我們將目光轉向《形而上學》第一卷第一章。

在那裡，亞里士多德提出了通達智慧的一個序列。首先是感知 (aisthesis)。在感知中，最重要的是視覺，即「看」。「在一切感知中，視覺最能使我們認識事物，並揭示出各種各樣的區別。」（《形而上學》980a26）感知的特點是直接的、當下的。在感知之後是「經驗」，經驗中已經出現了某種綜合，也就是某種實事關聯之統一。「經驗」體現為「如果…那麼…」。接下去便是「技藝」。在技藝中，出現了某種普遍因素，也就是說，形式 (eidos) 凸顯出來了。於是，經驗中的「如果…那麼…」逐漸成為一種固定的關聯，乃至一種因果關係，即「因為…所以…」。與經驗相比，技藝是在「智慧」上前進了一步。

事實上，技藝中所多出的乃是邏各斯。不過，這尚是一種原初的邏各斯，即作為交道性言談的邏各斯。由此我們發現，邏各斯一開始並非出現於理論活動，而是出自製作。海德格說，「對象的被稱呼的什麼 (logos) 與對象的形相 (eidos) 在某種程度上是一個東西。」 (Heidegger 2005: 373) 在製作中，邏各斯與「形相」一道在交道中得到了揭示。

然而，隨著實際生命活動的進一步展開，料理著的交道逐漸變成了單純的觀察。這就是知識的起源。從廣義上說，知識也是一種技藝，

¹² 何以明智不是技藝的德性？我們知道，技藝是可錯的，通過試錯的方法接近正確；而明智則是不可錯的。明智面臨著非此即彼的選擇：要麼正確，要麼錯誤。在這個意義上，技藝與明智的區別，不是程度上的區別，而是性質上的區別。因而，明智不是技藝的德性，亦即完善狀態。參見 Heidegger 1992: 54-55.

只不過，它從日常製作活動中脫離，而成為了一種專門的理論活動。這意味著知識比起技藝在「智慧」上又推進一步 (*mehr an sophia*)。與此同時，知識處理的對象從可變事物上升到永恆不變者，其中的邏各斯也從「推理」部分變成了「認知」部分。這樣，知識就變成了一種研究 (*Forschung*)。

最後，「研究最初原因和本原才可稱為智慧。」(亞里士多德，《形而上學》981b29) 智慧，作為整個序列的最高點，為技藝與知識提供了本原。在亞里士多德那裡，智慧有四個特徵。首先，有智慧的人知曉一切。其次，有智慧的人能夠揭示那些難以揭示的東西。第三，有智慧的人善於傳授原因和本原。最後，智慧是以自身為目的的知識，而不是為了某種其他的目的。(亞里士多德《形而上學》982a5-20; Heidegger 1992: 95-96)

一方面，智慧乃是對本原的揭示，並且它能夠通達普遍真理；另一方面，智慧是自足的。對於亞里士多德而言，在諸種揭示真理的方式中，除了智慧外，只有努斯是自足的。但努斯並非人的方式，因此，人類此在活動的最高方式莫不是智慧？亞里士多德肯定了這一點。智慧體現了希臘人所能擁有的最高的生命樣式，即沉思的生活。智慧的對象是永恆不變的事物，是最具存在性的東西，超越人類此在的神性之物。「*Theorein* (理論、靜觀) 乃是生命所具有的純粹的運動。它是某種神性的東西。」(Heidegger 2005: 389) 以此方式，亞里士多德既揭示了技藝、知識和智慧的連續性，表明了製作活動是理論活動的基礎，從而重新溝通了製作(靈魂的推理部分)和理論(靈魂的認知部分)的二分法；但與此同時，他又將明智放逐於這一序列之外，這意味著，明智僅僅是倫理學與政治學的研究對象，而與純粹哲學亦即

形而上學無關。明智與智慧的對立，亦即實踐與理論的對立，¹³ 落實到學科之上，也是倫理學與存在論的對立。亞里士多德的這種哲學模式，我們稱之為「智慧模式」。那麼，海德格此刻還會是亞里士多德的同路人嗎？

二、 明智與智慧：兩種哲學模式

亞里士多德選擇了「智慧模式」，而海德格則回到《尼各馬可倫理學》第六卷，試圖立足於亞里士多德，同時挖掘出有別於亞里士多德的哲學可能性。而這又回到了我們的核心問題，亦即明智與智慧的優先性之上。海德格指出，明智與智慧是努斯之實行的本真方式，由於努斯本身是與人類活動無關的，於是，明智與智慧就成為了揭示真的兩種至高方式。那麼，兩種方式究竟孰高孰低？

首先，兩種方式的對象是不同的。「純粹觀察性的理解把這樣一個存在者帶入保真之中，這個存在者及其『來源』是這樣存在的：它必然地始終是其所是。與之相反，有所照顧和有所談論的環視則把這樣一個存在者帶入保真之中，這個存在者本身及其『來源』可能不同地存在。」（Heidegger 2005: 382）也就是說，智慧所處理的是不變者，而明智針對的是可變事物，即人類活動。

其次，由於對象的不同，因而它們的本原也各不相同。如果說揭示本原的是努斯，那麼，就可以認為，明智中的努斯和智慧中的努斯

¹³ 我們通常認為，亞里士多德是理論與實踐二分法的提出者。這一點誠然是對的。但我們對此的理解往往有誤。事實上，亞里士多德首先提出了理論、製作和實踐的三分法，然後，通過揭示理論與製作的統一性，從而提出了理論與實踐的二分法。而我們日常用語中的實踐其實既包括製作性實踐、也包括倫理性實踐，所以，如果將實踐理解為製作性實踐，再強調其與理論的區分，這就不符合亞里士多德的原意。

乃是不同的。的確，海德格指出，「努斯有兩種可能：極端具體中的努斯，極端普遍中的努斯。」(Heidegger 1992: 163) 其中，明智中的努斯是前者，而智慧中的努斯是後者。亞里士多德也曾區分努斯的雙重含義。「在證明中，努斯把握那些起點；在實踐事務中，努斯把握終極、可變的事實和小前提。」(《尼各馬可倫理學》1143a35-39)

那麼，對於如此不同的兩種方式，到底應該如何抉擇呢？前面指出：亞里士多德選擇了智慧。智慧是一種自足的揭示方式，是技藝和知識的完善狀態。而對於明智，亞里士多德則有所保留。他甚至對將明智作為一種德性有所遲疑，「好的考慮就是對於達到一個目的的手段的正確的考慮，這就是明智的觀念之所在。」(《尼各馬可倫理學》1142b35) 同時，「德性使我們的目的正確，而明智使我們採取實現那個目的的正確的手段。」(《尼各馬可倫理學》1144a8-9) 這就是說，明智是關於手段的，而非德性本身。可以說，亞里士多德把明智作為一種「有限的」德性。明智是靈魂的合邏各斯部分中「考慮部分」的德性；但著眼於整個靈魂，明智則不再是德性，而只是有助於德性之實現的一種手段的正確性。相反，智慧才是靈魂唯一的最高德性。

其理論背景在於，在希臘人看來，永恆存在者，諸如星體，是比可變的人類存在更具存在性的。而從揭示方式來看，明智著眼於本己的生命，揭示著每一種情形下最切己的可能性；但是，只有智慧才不依賴於變化的處境，它是一種完全的實現 (*energeia*)。(Backman 2007: 209)

亞里士多德的這一看法，是建立在希臘人對生命和自然的特定理解之上的。這一世界觀包含了自然目的論的預設。也就是說，在亞里士多德那裡，自然本身也體現為一種製作活動。只不過，自然體現了製作的完成狀態，也就是說，自然存在乃是完成了的存在，對於這種存在而言，運動已經到達終點。(Heidegger 2005: 385) 因此，自然也被亞里士多德稱為自行製作者。而這也是智慧之所以是技藝的德性的

根本原因。製作總是帶有目的和產品，而自然的產品就是它自身。正因如此，由智慧指導的理論活動，即對自然的靜觀，才成為一種自足的方式。

海德格對這一點洞然於心。在分析智慧的自足性時，他指出，善 (agathon) 是智慧的目的 (telos)。(Heidegger 1992: 122) 在這裡，善已經不再專指實踐事務的善，而是一種原因和本原，「亞里士多德首次成功地指出，善無非就是對由目的所規定的存在者的某種存在規定。」(Heidegger 1992: 123) 這裡的「善」指一種完善狀態，一種目的。揭示真和獲得善在由智慧指導的理論活動中得到了統一。

亞里士多德的「智慧模式」在一定程度上也導致了此後以理論為中心的傳統哲學。然而海德格提示我們，兩者是有區別的。亞里士多德的「理論」，是揭示著本原的努斯之運行，是人類此在的最高可能性；而傳統理論哲學，則與人之生存保持著距離，其主導方式與其說是智慧，不如說是知識。也就是說，後者是沒有根基的，是在對本原的遺忘中進行的。所以，傳統哲學必須回溯到亞里士多德，才能重新找回自身的基礎。

亞里士多德以「智慧模式」作為哲學或存在論的核心，而明智則被安排在倫理學或實踐哲學之中。在亞里士多德的倫理學中，最突出的一種樣式就是政治學。政治學是處理具體的人類事務的，並且它考慮對於人類整體而言的善。城邦政治的生活，儘管不是最高的生活可能，卻是除沉思之外的最好生活方式。從某種程度上說，政治學與明智不可分離，亞里士多德所舉的明智者的例子，都是政治家。

然而，在海德格對此在的分析中，亞里士多德所推崇的城邦政治生活卻被貶低為常人的一種沉淪狀態。這看起來是貶低了亞里士多德的明智概念。與此同時，我們知道，在後海德格的語境中，存在著一股對亞里士多德的復興之風潮。他們所看重的正是亞里士多德的倫理學之特殊性。無論是強調亞里士多德的明智、實踐或者倫理，其一致

之處在於，重新居有被海德格「存在論化」了的亞里士多德倫理學。¹⁴ 那麼，為何海德格的學生們走上了與他不同的道路？這是對海德格的發展，還是顛覆？

事實上，海德格非但沒有貶低明智，相反，應該說，他對明智的強調，可能要遠遠超過亞里士多德。然而，與亞里士多德不同，海德格極大地改變了這個概念的內涵。如果說亞里士多德的明智概念指的是一種實踐領域的知，那麼，海德格則嘗試挖掘出明智概念的更廣闊的空間。他旨在提出一種哲學上的「明智模式」，從而在現代背景下，重新規定哲學。

亞里士多德的「智慧模式」，由於它預設了自然目的論，在現代已經不再適用。假如說希臘人可以把理論靜觀作為生命的最高可能性的話，那麼，在當前的時代，「理論」卻是脫棄生活的，是對生活之真的肢解。回到希臘已經不復可能，我們無法從過去的時代直接借來某種東西，來解決我們的當前困境。

海德格的辦法是，深入開發「明智」這一理解生活的模式。海德格之所以選擇「明智」，這與他對哲學的理解是分不開的。首先，明智被海德格翻譯成「照顧的環視」，它是「一種交道 (Umgang) 之揭示，使得生活在其存在中共同到時……始終是一種在與世界的有所照料的交道之如何中的具體處理」。(Heidegger 2005: 383)

作為一種具體和當下的揭示方式，明智有以下幾個特徵。第一，明智與實踐緊密相關。我們知道，明智的對象是行動者 (prakton)，它揭示行動的真理 (aletheia praktike)。這一點表明，明智具有命令作

¹⁴ 伏爾皮認為，阿倫特、伽達默爾和里特爾 (J. Ritter) 分別從實踐、明智和倫理三個角度重新居有了亞里士多德。參見 Volpi 2007a.

用，即明智是指令性的。「作為指令性的揭示，它把交道帶入『為…的準備』、『向…的爆發』的基本態度中。」(Heidegger 2005: 384) 第二，明智的實行是朝向「瞬間」的，這就是明智的「時機」(kairos) 特徵。亞里士多德說，明智就是「通過正確的方式，在正確的時間、正確地達到有用的東西。」(《尼各馬可倫理學》1142b30) 在觀看著瞬間之際，明智所揭示的具體處境就顯現出來了，並且變得尖銳化了。同樣，明智所包含的努斯也是極端具體的，它所揭示的本原「始終僅僅在與瞬間的具體關涉狀態中才成其所是，它在被看見存在和被把握存在中在此存在，在瞬間中並且為了瞬間而在此存在。」(Heidegger 2005: 384) 最後，明智是處於運動中的，這就是它的未完成性。運動、變化，乃是一種未完成的實現，其特徵被海德格描述為「在途中」。對於智慧而言，運動已經達到了終點。而明智則並非如此，「這種何所交的存在並非從中以一種肯定方式在存在論上得到刻畫，而只是在形式上被刻畫為這樣一個東西，它可能不同地存在，未必總是如其所是地存在。」(Heidegger 2005: 385) 因此，明智具有某種「尚未」特徵，但同時，它又「已經」是如此如此了。「尚未」和「已經」統一於「瞬間」，三者共同構成了明智的時間性特徵。

顯然，對於關注實際生活的海德格而言，明智提供了揭示真理的最好典範。但僅此並沒有構成海德格會選擇「明智」這一理解生活的模式的充分理由。問題在於：海德格與亞里士多德的「明智」是一回事嗎？如果不盡然是，那麼，海德格是如何轉變「明智」概念的？

三、海德格的「明智模式」與形式顯示方法

伽達默爾在《真理與方法》中對明智有這樣的表述：「按照亞里士多德的看法，明智是一種精神品性，他在這種品性裏看到的不只是一種能力，而是一種習俗存在的規定性……這種品性關於應當做的和不應當做的區分，始終包含了適當和不適當的區分。」(伽達默爾 2004:

27) 也就是說，明智不只是一種與「道德品性」相關的實踐性的智慧，而是一種更為一般的存在方式 (hexis)。

我們知道，海德格對 hexis 的闡發是以此在的實際生存為定向的，他所挖掘出的「實踐」、「當下性」、「瞬間」等要素，無不展現了明智的獨物品性。¹⁵ 也就是說，明智作為實際生活的一種揭示真理的方式，是最適合生活本身的。但是，它如何才能成為最本真的揭示方式呢？也就是說，它在與智慧的競爭中如何取勝呢？

誠如伏爾皮所指出，海德格對亞里士多德的明智概念展開了「存在論化」，而對明智的存在論化又與形式顯示方法密切相關。(Volpi 2007b) 我們知道，形式顯示是早期海德格在他的講課實踐中逐漸確立起來的一種哲學方法，它既是一種方法，也是一種哲學態度。所謂「形式顯示」，乃是無偏見地展示現象之間的關聯的一種方法。在此，有必要深入地分析形式顯示方法對於海德格的「明智模式」的決定性意義。

形式顯示方法的對立面是傳統哲學的普遍化方法，後者又包括總體化和形式化兩者。在海德格看來，「形式化和總體化的共性在於，他們都處於『普遍的』這種意義當中。」(Heidegger 1995: 59) 藉此，海德格顯明了傳統哲學方法的共同問題：陷入了空洞的普遍化和理論化之中。而海德格要更新對哲學的這種理解，提出一種前理論的哲學

¹⁵ 海德格指出，要在以下四個此在的基本環節中理解 hexis：1、行動，即實踐 (praxis)，在自身中的照料是照料著的此在的照料。作為照料的此在即是圍繞自身的關照 (Sorge)。這一基本現象是在 hexis 這個概念中被發現的。2、在 hexis 中，此在更尖銳地顯現於其當下性 (Jeweiligkeit) 中。也就是說，hexis 作為此在的一種被把握存在，它朝向瞬間。3、這一朝向瞬間的被把握存在，即 hexis，構成了這樣一種可能性，即從其當下的境遇中把握此在。4、由此得出，hexis 乃是此在自身的一種基本規定。此在必須在其自身把握機遇，以便能夠將這一被把握存在塑造成一種可能性。(Heidegger 2002:180)

觀，就必須從更新方法入手。以「形式顯示」取代形式化，就成了海德格解決這一問題的入手點。

值得指出的是，「形式顯示」中的「形式」和傳統的形式概念顯然是不同的。海德格說，「形式的東西就是某種合乎關聯的東西，顯示就是先行顯示出現象的關聯。」(Heidegger 1995: 63) 這裡所謂現象的關聯，不是理論性質的，而要通過對關聯的實行將其保持在懸而不定中。然而，兩種「形式」概念究竟有何不同？「形式的東西」如何可能具有實行特徵？

值得注意的是「形式」的位置。對於傳統的形式化方法而言，形式是哲學思考的終點和歸宿，一旦達到了形式之物，就可以停止思考。然而，海德格卻將這一格局從根本上顛倒過來，在他那裡，形式之物反而成了起點，一個尚未開展自身的本源。對於哲學活動而言，形式之物起到了規定和指明方向的作用。不過，「形式之物」只指明方向，但不規定對象的內容，在這個意義上，它保持著空洞性和不確定性。這也是「形式顯示」這個概念中「顯示」的含義所在。這種不確定性及其所對應的實行特徵和處境特徵，恰恰是亞里士多德的「智慧模式」試圖消除的東西，而由海德格通過「明智模式」重新確立為哲學對象的根本特徵。¹⁶

¹⁶ 筆者認為，在某種程度上，海德格關於現象整體的三重意義的劃分，可以回溯到亞里士多德上去。首先，通過海德格的轉化，知識、技藝和明智不再對應於三種不同的行動領域，而是三個不同的意義方向和方式。在這個意義上，內涵意義、關聯意義和實行意義，正好對應著知識、技藝和明智這三種方式。當然，知識是邏各斯中的處理不變事物的部分，它關心的是「什麼」，採用的是總體化的方法。而技藝則是邏各斯中的「考慮」的部分，較之前者更為原初的，它關心的是「如何」，並且嘗試著給出事物之間的關聯。從「知識」到「技藝」，意味著對邏各斯的原初意義的還原，這也是從現象的內涵意義到關聯意義的還原。而從「技藝」到「明智」，則是從邏各斯上升至努斯的過程，努斯為邏各斯提供了前提。技藝之關聯可能是非本真的，具有理論化和沉淪趨勢；而明智則由於其實行特徵而保持著本真性。

我們知道，方法的意義在於引導我們接近和通達事情本身，但是，問題在於，方法在揭示的同時也可能掩蓋對象本身。而形式顯示則很好地規避了這一點，海德格說，「形式顯示是一種防禦，一種先行的保證，它使得實行特徵保持開放。」(Heidegger 1995: 64) 作為一種防禦性的方法，它既能顯示現象的關聯，而又不會導致這種關聯被遮掩起來。而這種防禦之所以可能，立足於它的空洞和不確定性，也就是其「形式特徵」。這就是海德格之所以談論對明智的「存在論化」和「形式化」的理由。

然而，作為一種揭示生活的本己特徵的方法，形式顯示會不會過於空洞，而將具體當下的生活引入一種空洞的普遍性呢？海德格馬上打消了這種疑慮，「對空洞的、形式的東西理解得越發透徹，它就變得越發豐滿，因為它進入具體之物中。」(Heidegger 1994: 33) 也就是說，形式顯示儘管不規定具體內容，但它通過顯示出方向而為具體實行提供了指引。這種充實是具體的、屬於個體的，在這個意義上，也是豐富的、充滿可能性的。因而伽達默爾這樣說：「形式顯示指明了我們看的方向。我們必須學會言說顯示的東西，並且用我們自己的話。因為只有我們自己的話，而不是他人的復述，才喚醒了我們想要表達的事物的圖像。」(Gadamer 1994: 33)

要深入理解這一點，必須從具體的實例入手進行分析。在此，我們試圖從海德格的此在概念入手，去分析這個形式顯示的哲學概念是如何抵制理論化和普遍化的傾向，而真正進入具體之物之中的。

在 1928 年夏季學期的最後一門馬堡課程中，海德格提出了如下論斷：此在是中性的，並且「這種獨特的中性對於此在而言是根本性的」。(Heidegger 1978: 171) 海德格尔在此所強調的此在的中性，和我們所說的「形式特徵」是一致的。他強調地指出：「這種中性不是某種抽象化的無性，毋寧說，它恰恰是本源的強力性，這一本源在自身中承載了每一種具體、實際的人格的內在可能性。」(Heidegger 1978:

172) 由此可見，此在的中性或者說其形式特徵，並不是一種漠然無殊的、抽象化的中性，而是能夠兼容于具體事物的形式開端。但必須揭示的是，何以這種中性特徵非但不排除、反而要求具體事物。

海德格給出的提示是：「這一中性的此在絕非實存者；此在一向僅僅實存于其實際的具體化之中。」(Heidegger 1978: 172) 作為一個形式顯示的哲學概念，此在還不能直接等同于實存，後者指的是此在這一中性的形式開端的具體化和具體展開。在此值得注意的是「具體化」的哲學方法，它與傳統哲學的普遍化恰恰相呼應。以普遍化為主導的傳統方法論已經被海德格判定為沒有前途的，取而代之的則是具體化的方法，具體化乃是形式開端在具體處境中的具體實行，由此使得形式開端與具體事物的結合成為可能。在這個基礎上，海德格甚至這樣寫道：「真正的形而上學普遍性並不排除具體化，毋寧說，以某種視角來看，它是最具體的東西。」(Heidegger 1978: 176)

綜上，形式顯示方法具有雙重特徵，從而保證了普遍要素和具體要素的兼容。首先，它具有形式特徵。形式開端，並不規定事情的內容，而只是顯示和指引大致的方向，從而能夠防禦對事情本身的固化和理論化。其次，它具有實行特徵。實行是對形式開端的展開，這種展開是當下的、活生生的，以這種方式，事物的關聯得到了徹底的揭示。

海德格之所以將「明智」作為新的哲學規定的典範，是因為明智作為一種揭示真理的方式，就具備以上兩種特徵。一方面，明智是具體處境之下的具體實行和時機化，這在亞里士多德那裡已經有所體現。另一方面，相較於亞里士多德，海德格對明智的改造的關鍵在於，從形式上理解明智，從而將其刻畫為一種存在方式。在這個意義上，明智就具有了一種方法論意義。

具體而言，亞里士多德的明智是對具體處境的揭示。「明智是同具體的東西相關的，因為實踐都是具體的。明智是努斯的相反者。」

(《尼各馬可倫理學》1142a23-25) 言下之意，努斯是絕對普遍者，而明智則關乎具體事物。聯繫亞里士多德的「智慧模式」，這裡指的是，具體的明智須得服從於普遍的努斯（被包含在智慧之中），也就是說，實踐事務中的本原須得以理論靜觀中所揭示的不變的本原為根基。

而海德格則試圖逆轉這一情況。通過對明智的存在論化，明智不只是相關於具體處境，同時，它作為一種存在方式，「在生活本身中作為生活本身的可能性到其時機，並且以某種方式把生活帶入狀態中——一種特定的狀態中。」(Heidegger 2005: 385) 明智是生活本身的運動和到時，儘管它在具體、可變的處境才得以實行，但這種實行是在生活本身中、並且為了生活本身的。明智之考慮，從來就是一種著眼於生活整體的考慮。如此而言，明智的實行儘管是各個不同的，但明智本身卻包含了某種普遍要素，並且，這是一種可具體化的普遍要素。而這種普遍要素，即是努斯，但它不同於智慧中的努斯，而是明智所獨有的努斯。對兩種不同努斯的區分，可謂海德格的一個重大發現：

努斯有兩種可能：極端具體中的努斯，和極端普遍中的努斯。明智之努斯致力於 eschaton (極端) 意義上的極端。明智乃是對當下情形之洞察，乃是對瞬息萬變的處境的當下情形之洞察。作為感知，它乃是眼之觀看，乃是朝向那些始終可變的、向來具體的事物的瞬間。與此相反，智慧之努斯考察的則是永恆事物、始終同一的呈現者。時間(瞬間和永恆存在)在此區分著明智和智慧各自的 noein (覺知)。(Heidegger 1992: 163f.)

關於 katholou (普遍) 和 kath hekaston (具體) 的對立問題，海德格並沒有吝惜筆墨，在「智者課程」的某個方法論額外考察 (Exkurs) 中，他稱兩者為哲學的兩條道路。事實上，在這裡海德格的潛在主題

就是兩種努斯的區別。從構詞上看，*katholou* 是 *kath* 和 *holon* 的組合。*Holon* 乃是整體，包含一切者。海德格發現，*katholou* 中的 *kath* 支配的是第二格，而 *kath hekaston* 則是支配第四格。精通古希臘文的海德格借此指出，*kath* 支配第四格意味著，延伸而越過某個東西；而它支配第二格指的是，在延伸過某個東西的時候，這個東西被注意到了。於是海德格得出這樣的結論：「*katholou* 當中的 *holon*，其特徵是：僅當其作為明確的論題時，它才顯現；而 *aisthesis*（感知）中的 *kath hekaston* 乃是自行顯現的，無需成為專門的論題。」(Heidegger 1992: 83)

也就是說，對於極端普遍之中的 *nous* 而言，*nous* 是論題化、普遍化的結果。在這裡，第一條哲學道路就出現了：從特殊上升到普遍，從感知 (*aisthesis*) 上升到邏各斯 (*logos*) 進而到努斯。我們知道，普通人看事物總是首先通過感知，看到事物的整體，而不借助於任何思考活動。但在「揭示真」上，感知 (*aisthesis*) 遠不如邏各斯和努斯，因此，普通人通過感知看到的事物往往不是事物本身，而要把把握事物本身，乃至把握本原，必須要通過後兩者。

然而，海德格指出，亞里士多德在《物理學》開首提出了另一條哲學道路，即從普遍到特殊的道路。在此，普遍之物不再是研究的結果，反倒成了具體實行的起點。事實上，我們之所以能夠追溯和認識本原，恰恰是由於本原的具體展開和具體化。通過努斯，本原就得到了揭示。而這一努斯恰恰是朝向極端具體的努斯。海德格發現，*kath hekaston* (具體) 有兩層含義，一是感知之率先凸顯，二是位於 *katholou* (普遍) 自身中的環節之凸顯。(Heidegger 1992: 89) 這裡的第二層含義指的就是努斯之凸顯。這裡的努斯，一方面就其自身而言是普遍的，另一方面又朝向具體事物和具體化，因而它向我們展露出普遍性的另一種可能性，亦即一種當下的、具體的普遍性。

可以看到，這兩條哲學道路，分別對應於傳統哲學的普遍化道路

和海德格所提出的以形式顯示為基本特徵的具體化道路。對於海德格的「明智模式」而言，第二條哲學道路是關鍵性的。這條道路中的本原，亦即朝向極端具體事物的努斯，作為形式開端，能夠具體開顯和具體化。而這恰恰就是海德格形式顯示方法的實質。由此可見，海德格所提出的形式顯示方法在一定程度上也受到亞里士多德的啟發。基於此，海德格向我們展示了一條嶄新的哲學道路。

海德格的「明智模式」，是由海德格早期哲學理想——亦即對具體生活的理解和解釋——所決定的。在主題上，明智著眼於揭示具體事物，強調實際生活的當下實行；從方法上，借助於形式顯示，明智又能夠溝通具體和普遍，從而賦予生活本身以自足性和普遍意義。在這個意義上，可以斷定：海德格通過對亞里士多德的解釋和改造，提出了其獨具一格的「明智模式」。

伍、結語：對實踐的存在論化 —— 理論與實踐的原初統一性？

與明智相應，海德格也將實踐因素帶入了哲學，且賦予「實踐」以形式的特徵。在海德格的實存論分析中，此在本身就是目的。此在即實踐，它是一種「為何之故」(Worumwillen)，它為人類的其他活動——包括製作活動和理論活動——提供了意義。這樣一來，在海德格看來，實踐就能夠為所有的人類活動提供基礎。

首先，海德格將理論活動還原到我們日常的生活世界。這體現為「在手狀態」和「上手狀態」的差別。「在手的」理論必須要還原到「上手的」、前理論的世界關聯和生活關聯中，才能抵銷它對生活的固化傾向。與此相應，海德格首先將理論活動追溯至製作活動。

其次，製作活動又進一步被還原到實踐活動上。製作和實踐的差

異被海德格刻畫為「何所為」(Wozu) 和「為何之故」(Worum-willen) 的區別。在《存在與時間》的器具分析中，器具的使用總是指向另外一種器具，它總是為了其他某種東西，如此，各種器具構成一張指引關聯的網路。也就是說，器具的目的是在自身之外的。在這個意義上，器具不能單獨存在，而必須構成器具整體。但器具的目的並非無限延伸，它具有一個終點，就是此在。此在是器具整體的「為何之故」，它賦予因緣整體以意義。「為何之故」與「何所為」的區別在於，它自身就是目的，並且，一切的「何所為」都可以回溯到「為何之故」上。(參見 Heidegger 1977: 113, 115) 如果說技藝所指導的製作活動乃是「何所為」所織成的指引網路，那麼，明智所指導的實踐活動作為「為何之故」就為整個活動提供了意義和最終目的。(參見 Volpi 1989)

總之，對於海德格，實踐意味著此在的在世存在，它為其他活動確立了「何所向」。可以說，實踐就等於揭示真 (aletheuein)。在這裡，揭示真不再只是一種理論活動；相反，我們發現，理論之揭示真，成了實踐的一種衍生樣式。與此同時，在這種實踐規定中，實踐之倫理要素取消了，而其形式要素則凸顯出來了。對於人而言，「善」就是生活本身，此在本身。人揭示真和追求「善」，都是生活的一種自在自為的運動，因此，實踐就成了一種自足的活動。

對於亞里士多德而言，一方面，城邦政治生活是實踐的最好樣本，因為它區別於一般技藝，是人類生活的一種高級樣式；另一方面，亞里士多德的倫理學以幸福為目的。而在海德格那裡，最高善不再是幸福，此在本身就已經是最終目的。同時，城邦的政治生活，儘管在技藝的序列上處於頂端，卻終歸還是一種技藝。而只有完全以自身為目的的此在之自身運動，才稱得上是實踐。而這是海德格對實踐的形式規定的一個必然推論。在這個意義上，海德格將亞里士多德所推崇的城邦政治排除在實踐領域之外。

另一方面，在海德格看來，亞里士多德的「智慧模式」至少要為傳統哲學的兩個論斷負責。第一是理論與實踐的二分法，第二是理論對於實踐的優先性。而海德格的意圖在於：通過還原出一個更加原初的、更加真實的亞里士多德形象，並且對其加以改造，從而彌合理論與實踐的裂縫。

海德格發現，傳統哲學對亞里士多德的三段論的繼承，至少存在著以下問題。首先，它遺忘了實踐三段論。我們知道，三段論的前提並非一定是完全正確的。以科學知識為目的的三段論推理，其旨在於證明，所以必須保證其前提的真實、初始、直接和可靠。但實際上，亞里士多德還提出了另一種三段論，即實踐三段論，或者稱為論辯的三段論，它的前提不同於科學三段論，也就是說，其前提可以僅僅是可能的，被大多數人所承認的。其次，有鑒於此，傳統哲學遺忘了對三段論的前提或本原 (arche) 的研究。亞里士多德說，「知識的本原 (arche) 是通過引導 (epagoge) 或感知 (aisthesis) 認識的。」（《尼各馬可倫理學》1098b1-5）在這裡，海德格重點闡發了這個 epagoge，它指的是，朝向本原、揭示本原的「引導」。而此處所謂的「引導」，絕不是通過「歸納」而從具體事物中加以總結，而是對本原的直接洞察和先行設定。在這個意義上，努斯以「引導」的方式揭示本原，而本原作為一種具體的普遍性，它在具體化的過程之中不斷完善自身。在海德格那裡，最核心的本原就是存在。

通過深入研究亞里士多德，海德格試圖開發出這個被遺忘的傳統。然而，以理論與實踐的重新統一為理想，複歸亞里士多德的「智慧模式」，卻不再可能。於是，海德格艱難地挖掘和轉換了亞里士多德的明智概念，將其作為兩者之統一的基點，可謂用心良苦。在他的明智中，既有朝向極端具體者的努斯，又有作為「考慮」的邏各斯。一方面，「考慮」的邏各斯之於「知識」的邏各斯是更為原初的；另一方面，朝向極端具體者的努斯並不停留在普遍要素上，而是通過

epagoge —— 或者用海德格的術語，即形式顯示 —— 溝通了具體和普遍，從而贏獲了一種具體的普遍性。而與此相應，以明智為根本方式、形式化了的實踐概念，也不再是傳統哲學中與理論相對立的實踐，而是溝通了傳統意義上的理論與實踐，更進一步說，這個新的實踐概念，體現了兩者的原初統一性。

這樣，海德格就把西方現代哲學中分離的兩個領域，即實踐與理論重新勾連起來。在這個意義上，海德格繼承又超越了亞里士多德。也許海德格在「智者課程」中的這一表述讓我們更加明白，何以對亞里士多德的重新解讀在我們這個時代仍然那麼重要：

由亞里士多德清理出來的、並且在明智與智慧的論題下被探討的東西，正是後來在理論理性和實踐理性的論題下被探討的東西。……沒有亞里士多德的引導，其原初的現象土壤是難以識別的。此外，以康德對實踐理性和理論理性的劃分為線索，去探尋明智與智慧，是行不通的。
(Heidegger 1992: 60f.)

參考文獻

中文：

- 大衛·福萊編 David Furley Ed.，2004，《勞特利奇哲學史第二卷：從亞里士多德到奧古斯丁》*Routledge History of Philosophy Volume II : From Aristotle to Augustine*，馮俊等譯 FENG Jun et al. Trans.，北京 [Beijing]：中國人民大學出版社 [China Renmin University Press Co., LTD.]。
- 亞里士多德 Aristotle，1992，《論靈魂》*De Anima*，秦典華譯 QIN Dianhua Trans.，北京 [Beijing]：中國人民大學出版社 [China Renmin University Press Co., LTD.]。
- ，2003a，《尼各馬克倫理學》*Nicomachean Ethics*，廖申白譯 LIAO Shenbai Trans.，北京 [Beijing]：商務印書館 [The Commercial Press, Ltd]。
- ，2003b，《形而上學》*Metaphysics*，苗力田譯 MIAO Litian Trans.，北京 [Beijing]：中國人民大學出版社 [China Renmin University Press Co., LTD.]。
- 孫周興 SUN Zhouxin，2012，〈aletheia 與現象學的思想經驗〉*aletheia yu xianxiangxue jin yan*，載《現代哲學》*Xian Dai Zhe Xue*，第1期，1：45-52。
- 伽達默爾 Hans Georg Gadamer，2004，《真理與方法》（上）*Truth and Method (Vol.1)*，洪漢鼎譯 HONG Handing Trans.，上海 [Shanghai]：上海譯文出版社 [Shanghai Translation Publishing

House]。

徐長福 XU Changfu, 2005, 〈實踐智慧：是什麼與為什麼〉 Shijian zhihui : Shishemo yu weishemo, 載《哲學動態》 ZheXue DongTai, 4 : 9-14。

海德格爾 Martin Heidegger, 1999, 〈我進入現象學之路〉 Wo jin ru xianxiangxue zhilu, 載《面向思的事情》 Mian Xiang Si De ShiQin, 孫周興、陳小文譯 SUN Zhouxin CHEN Xen Trans., 北京 [Beijing]: 商務印書館 [The Commercial Press, Ltd]。

——, 2000, 〈論 physis 的本質和概念〉 Lun physis de benzhi gainian, 載《路標》 Lu biao, 孫周興譯 SUN Zhouxin Trans., 北京 [Beijing]: 商務印書館 [The Commercial Press, Ltd]。

——, 2011, 〈一個序言：致理查德的信〉 Yi ge xuyan : zhi lichade de xin, 載《同一與差異》 Tongyi yu chayi, 孫周興等譯 SUN Zhouxin et al. Trans., 北京 [Beijing]: 商務印書館 [The Commercial Press, Ltd]。

——, 2004, 《形式顯示的現象學：海德格爾早期弗萊堡文選》 Xingshi xianshi de xianxiangxue : Heidegger zaoqi folai bao wenxuan, 孫周興編譯 SUN Zhouxin Ed. Trans., 上海 [Shanghai]: 同濟大學出版社 [Tongji University Press]。

菲加爾 Günter Figal, 2010, 《海德格爾》 Heidegger, 魯路、洪佩鬱譯 LU Lu、HONG Pei Trans., 北京 [Beijing]: 中國人民大學出版社 [China Renmin University Press Co., LTD.]。

西文：

- Backman, J. 2007. Für das Wohnen Denken: Heidegger, Arendt und die praktische Besinnung. In: *Heidegger und Aristoteles. Heidegger Jahrbuch* (Band 3). Freiburg / München: Verlag Karl Alber.
- Buren, J. v. Ed.. 2002. *Martin Heidegger. Supplements. From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond.* Albany NY: SUNY.
- Gadamer, H.-G. 1994. Martin Heidegger's One Way. In: *Reading Heidegger from the start*, Albany NY: SUNY.
- Heidegger, M. 1976. *Logik: Die Frage nach der Wahrheit* (GA 21). Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1977. *Sein und Zeit* (GA 2). Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1978. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26). Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1989. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). In *Dilthey-Jahrbuch* (Band 3). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- . 1992. *Platon: Sophistes* (GA 19). Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1994. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Einführung in die Phänomenologische Forschung* (GA 61). Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1995. *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60). Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 1999. *Zur Bestimmung der Philosophie* (GA 56/57). Frankfurt am

Main: Klostermann.

- . 2002. *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie* (GA 18). Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2005. *Phänomenologische Interpretationen Ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* (GA 62). Frankfurt am Main: Klostermann.
- . 2007. Heideggers Aristoteles-Seminar vom Sommersemester 1921 und vom Wintersemester 1922/23. In: *Heidegger und Aristoteles. Heidegger Jahrbuch* (Band 3). Freiburg / München: Verlag Karl Alber.
- Kisiel, Th. J. 1993. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Liddell, H. G.. Scott, R. 1940. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Sadler, T. 1996. *Heidegger and Aristotle: the Question of Being*. London: The Athlone Press.
- Sheehan, Th. 1988. Hermeneia and Apophasis: The Early Heidegger on Aristotel. In: *Heidegger et Idee de la Phenomenologie*. Dordrecht: Kluwer.
- Taminiaux, J. 1992. Heidegger and Praxis. In: *The Heidegger Case: on Philosophy and Politics*. Philadelphia: Temple University Press.
- Volpi, F. 1989. Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik? In: *Philosophisches Jahrbuch*, 96: 225-240. Freiburg / München: Verlag Karl Alber.

- . 1992. Dasein as Praxis: the Heideggerian Assimilation and the Radicalization of the Practical Philosophy of Aristotle. In: *Martin Heidegger: Critical Assessments*, Vol.2, London: Routledge.
- . 2007a. Heidegger und der Neoaristotelismus. In: *Heidegger und Aristoteles. Heidegger Jahrbuch* (Band 3). Freiburg / München: Verlag Karl Alber.
- . 2007b. Das ist das Gewissen! Heidegger interpretiert die Phronesis (Ethica Nicomachea VI, 5), In: *Heidegger und die Griechen*. M. Steinmann (Hg.). Frankfurt am Main: Klostermann.

Heidegger's "*Phronesis*-Model": A Study according to the Interpretation of Aristotle by early Heidegger

WANG Hong-Jian

University of Freiburg Husserl-Archiv

Address: Kollegengebäude I, Räume 1195 - 1198, Platz der Universität
3, 79098 Freiburg i. Br., Germany

E-mail: wanglogos@163.com

Abstract

The core clue of Heidegger's explanation of Aristotle in the "Natorp-Bericht" is "the ways the soul reveals the truth", and its dominant issue is the priority of *phronesis* or *sophia*. Aristotle argues that *sophia* is the highest way of enactment of life, which is self-sufficient and is a divine observation. It can be called "*sophia*-model", whose premise is the natural teleology of the Greek. On the contrary, Heidegger, with the ontologization of Aristotle's concept of *phronesis*, put forward a "*phronesis*-model". As a practice-related, current way of enactment towards the moment, *phronesis* represents the movement of the life itself. And, by means of the formal indication and its associated approach of "concretion", *phronesis* achieves a methodological position, which

communicates the concrete and the general. Along with the transformation of *phronesis*, Heidegger also formalized the concept of practice of Aristotle, which in some way meant the original unity of theory and practice.

**Keywords: Heidegger, Phronesis, Sophia, Formal Indication,
Nous**