

韩潮

## 1、

海德格尔在《存在与时间》中讲述了一段cura女神的故事，借以引出此在生存之本意为Sorge（操劳）。此举看似无所傍依，其实亦有所本。在不长的一段思想史溯源文字中，海德格尔共提及了三处重要文本：一为赫尔德的《Sorge之子》；其次为新约；再次也是最重要的引用来自塞涅卡。赫尔德一系的影响可能是最为直接的，赫尔德最先发现了cura女神的神话与德语Sorge一词的微妙联系，其后通过歌德的《浮士德》影响了Kierkegaard，并由此传递至海德格尔。海德格尔则开陈出新再返回古典世界：一路承接新约，一路承接斯多亚传统。

关于新约一系，海德格尔认为，cura一词对应于新约中的merimna。此处海德格尔对merimna一词的择取首先可能是语文学的考虑。我们知道，cura一词在拉丁语中带有似乎是相互对立的两个意义：其一面的含义是指烦恼、忧虑；另一面则主要与对别人财产的照看相关（如罗马法中的“保佐”），由此引申出的意义则往往指，某人对其职责的尽心尽力以至于全身心地投入[2]。与之相应，merimna在当时的希腊语境中也往往有两重含义，merimna的希腊语词根为分开，由此引申为分心、担忧，同样，它一面指忙于做某事，关心、关怀、牵挂于某事某人某物，另一面则带有烦恼、忧虑的意味。由之，merimna似乎可以对应于cura。然而，需要指出的是，当其merimna出现于圣经文本中时，经常带有否定的意味，如马太福音13：22：“撒在荆棘里的，就是人听了道，后来有世上的思虑（merimna）、钱财的迷惑把道挤住了，不能结实。”[3]又如腓立比书4：6，保罗写道：“应当一无挂虑（merimna o）”。

再来看斯多亚一系。海德格尔在书中引用了塞涅卡的《劝慰书简》中写给Lucilius最后一封信中的一段：“在四类存在着的自然（树、兽、人、神）中，唯有后两类赋有理性。这后两类的区别在于，神不死而人有死：神的善由其自然而完成，人的善由cura而完成”。海德格尔据Burdach的分析指出，此处cura的意义近于“兢兢业业”（Sorgfalt）、“投入”（Hingabe）的含义，并不带有过强的忧虑劳顿的意味[4]。稍后一节，他更暗示，斯多亚传统中的perfectio应理解为人世操劳的“功绩”（Leistung）[5]。

然而，对于cura的两个传统，海德格尔并没有加以明确的区分。海德格尔固然承认Burdach所指出的cura的双重含义，但就在此处的一个脚注中，海德格尔似乎在暗示，新约中的merimna其实来自于斯多亚学派，他认为，“merimna早已成为斯多亚传统的一个固定术语，其后才重新出现于圣经新约中”[6]。海德格尔也许是正确的——关于斯多亚学派尤其是塞涅卡的道德学对新约的影响在古典时期确实有过漫长的传说史[7]，不过，仅就此处海德格尔引述的塞涅卡书信而言，却实难与新约传统中merimna相容。在这封信的结束之处，塞涅卡曾经对“属人的善”做了这样的解释，“人的善就是明白无误的灵魂，这灵魂的明白无误甚至可以与神相较……Lucilius，你难道不愿尽可能把你的理性提升至最高等级？”[8]照此看来，所谓“人的善由cura而完成”，即便不能冒然以哲学荣耀（philosophia gloriae）

称之，至少与新约传统对“世上的思虑”的排斥仍有相当的距离。对后者而言，*merimna*始终是一个被排斥的、忧虑劳顿之思虑[9]，而在另一个传统中，*cura*却承担着照看、努力、勤谨注意之人世责任。

## 2、

海德格尔将新约传统的*merimna*回溯到斯多亚学派，或有深虑。也就在这个脚注中，海德格尔接下去的一句竟然是——对操劳（*Sorge*）的分析实际上就是“用亚里士多德所达到的存在论阐释奥古斯丁（亦即希腊与基督教）的人类学经验”！[10]。海德格尔此句不为人注意的突兀表达很大程度上可以解释海德格尔真正考量的问题所在——在*Sorge*的生存论阐发背后，海德格尔念兹在兹的还是一个奥古斯丁问题：即如何融希腊和基督教、雅典和耶路撒冷为一体！生存论不是撇开文明经验不论，斯多亚的*cura*和新约的*merimna*之后原本就是明明白白的两种文明经验——文明经验的溯源在先，生存论的虚位以待在后，在生存论的构架中容纳异质的文明经验，以生存论统摄文明经验，这或许也算作《存在与时间》中隐而不显的构思之一吧。

问题是，此一存在论之宏大构思能否做到不偏不倚、允执厥中？道心人心的辨识，实在是不能轻易放过的。海德格尔的生存论思路，从萌发、演进到成熟，就似乎一直游走在两种文明经验之间，时而借助路德回到原始基督教文本，时而专注于对亚里士多德的实践智慧的开拓、解析，甚而，两条看似平行的路径更有缠绕推进之势，待到汇集成一部《存在与时间》之际，则更是令人难以把捉了。事实上，早在1921年《事实性解释学》未曾宣读的导言中，海德格尔就以一种奇怪的口气说到过他的思想路径：“在我求索的途中，青年路德是我的同路人，他所憎恶的亚里士多德则是我的榜样……。”[11]

对此，John Van Buren有过一段颇为精当的解析。他认为，早期海德格尔的确受路德的影响非常之深，“青年时代的海德格尔把自己看作西方形而上学中的哲学路德”。而众所周知的是，路德毕生视亚里士多德为敌，亚里士多德那里的哲学荣耀（*philosophia gloriae*）以及他沉思经验的颂扬在路德看来是万万不能接受的。哲学荣耀不过是人对上帝的傲慢，为此，路德不惜用*destruere*一词对付希腊智慧；不过，根据John Van Buren的研究，路德对亚里士多德的态度也并非一味贬低，暗地里他对亚里士多德的实践哲学其实褒奖有加，在其解经实践中他更是化用了许多如*phronesis*、*kairos*等亚氏实践哲学的概念[12]。路德对亚里士多德的暧昧态度，间接影响海德格尔对亚里士多德的解读。且不说海德格尔对后世影响极深的*Destruction*概念显然和路德对希腊智慧的毁灭性攻击脱不了干系[13]，Van Buren更是指出，1921年的《对亚里士多德的现象学解释》学期课程，海德格尔甚至一上来就口头引述了一段路德对亚里士多德的激进攻击——“亚里士多德的物理学、形而上学、灵魂论、伦理学以及一切以自然为荣耀的书都应该抛在一边”[14]。当然，话说回来，这也只是海氏的一面而已。海德格尔并没有全然置身于原始基督教的激情之中，路德暗自里对亚里士多德实践哲学概念的化用也暗自被海德格尔接受过来、化用在他的生存论里。

Van Buren的梳理似乎表明，海氏的生存论框架中，*phronesis*是沟通希腊与基督教的一个环节——虽然海氏的解读明显是经过了路德的中介。而John D. Kaputo则对此持怀疑态度，他认为，虽然海德格尔自认为他的“存在论框架既不是希腊的、也不是基督教的”，但这只是海德格尔的自我理解而已，海氏似乎以为把亚里士多德的形而上学范畴转化为尼各马可伦理学中事实性生存，就等于将中世纪经院哲学转化为新约中的事实性生存，因此他也没有兴趣



区分何为希腊何为基督教。而在Kaputo看来，这一立场却不能不说是海德格尔解释学的一个大失误，海氏试图在希腊和犹太之间保持中立（jewgreek neutrality），其实是不可能的[15]——因为，新约的受众不是亚里士多德伦理学中phronimos（明智者），基于贵族伦理的庙算（phronesis；或译明智）也并不是新约中被遗弃者的宛转思虑。

### 3、

海德格尔是否真正成功地借phronesis融合了两种异质的经验，他所阐述的希腊经验是否淹没在原始基督教经验中，此处暂且按下不论。毕竟，所谓文明经验，大体可以两分，一为智性经验，一为习性经验；希腊世界中的phronesis所涉到底只是智性经验，若单凭phronesis为线索，更为基底的习性经验之融摄似乎仍付诸阙如。另一方面，虽然海德格尔声称，“用亚里士多德所达到的存在论阐释奥古斯丁（亦即希腊与基督教）的人类学经验”，但是海氏的融合终究不能简单等同于以希腊的智性经验统摄基督教的习性经验，毕竟，合两种文明经验于一体的Sorge既不是一个纯粹的智性概念，也很难以习性论之。海德格尔试图融合异质文明经验的谋划，其高妙之处，其实就在此处——智性、习性之别，恐怕在海德格尔的Sorge那里，要有个了结了。

因而，此处最困扰我们还不是以怎样的方式调和Sorge在海德格尔那里的cura起源与merimna起源，更需要辩明和审查的是，怎样通过对Sorge的溯源考察找到“存在论”和“人类学”、智性与习性纠缠展开的起点。凭此，我们才可以对cura与merimna之后的文明经验做一权衡。

实际上，希腊语中与cura更为严格的对应词汇并不是海德格尔此处所指出的merimna一词。Van Buren曾指出，在1924年解释《尼各马可伦理学》的手稿《此在与真在》（未出版）中，海德格尔曾发现Sorge在亚里士多德那里的先行者——epimeleia[16]，然而不知出于何种原因，《存在与时间》并没有提到epimeleia。对我们而言，epimeleia一词往往通过斯多亚学派中著名的cura sui（照看自我）概念所承袭的希腊传统——epimeleia heautou而为我们所熟知。而在福柯看来，epimeleia heautou或cura sui正是公元后500年间从希腊性转为基督性的关节所在。福柯曾经这么解释了epimeleia中的希腊经验：“epimeleia一词不是简单地指一种担心，而是指一整套的事务。人们谈起epimeleia，是用他来指一家之主的活动、君主监督臣民的工作、对病人或伤员应尽的关心，或者是人对诸神或亡灵的义务。对自我来说，epimeleia包含着一种艰苦的劳动。”[17]不过，这也是整部《性史》中福柯仅有的一次撇开epimeleia heautou单独讨论epimeleia问题。由于对epimeleia本身缺乏足够的关注，福柯过早地进入对“自我性”的考察，他的“主体阐释学”缺少了一个自然的展开环节[18]，因此，他也就绕过了可能打通海德格尔的Sorge与希腊经验的地域。

福柯所没有指出的是，除照管事务的含义外，希腊语中的epimeleia往往引申出勤勉、努力的含义。显然，无需借助自我性的观念，epimeleia与新约中的merimna亦多有分别之处，首先，epimeleia是指某种现实的照看、照管，并隐含着对照管之事的责任（比如在色诺芬那里，epimeleia就含有以下诸义：神照看人、人照看自己的财物、身体以至于自己的灵魂[19]），与之相对，merimna则更多由分心而引出牵挂、担忧之义，并不具备现实的照看的含义；其次，epimeleia绝无劳顿忧虑之晦暗色调，而近于Burdach所指出的兢兢业业、勤谨注意的原则。再次，epimeleia往往指以主人的身份照看属民，是主人的勤谨责任和看护义务，因此，也就更近于一种主人的美德，例如，色诺芬曾提到，“一切有事需要照管的人，如果他们自己懂得，他们就自己照管（epimeleia）；如果他们不懂，他们就得服从”[2

——希腊性与基督性的差异在此已初现端倪。

#### 4、

epimeleia之为希腊人的基本经验，应有两处文本可循：一处出现于柏拉图的《亚西比德前篇》中、苏格拉底借波斯王的恢宏大治敲打亚西比德之处，苏格拉底借波斯王后之口说道，希腊人除勤勉（epimeleia）与机术（techne）之外，与波斯相比实在是一无是处[21]。苏格拉底何出此言？epimeleia对于希腊人究竟意味着什么？实际上，这篇对话第一次出现epimeleia之处，苏格拉底已经给出了对此处epimeleia的理解——苏格拉底在那里问亚西比德，你愿意维持现状还是想勉力（epimeleia）而为（119a）——要知道，这篇对话的一个前提其实正是，亚西比德是雅典以至于整个希腊最为俊美、出身最为显赫、也最有可能取得统领希腊的权力的人物，更为重要的是，在苏格拉底眼里，亚西比德仍旧不满足于此，苏格拉底声称，如果神提供给亚西比德一个选择——如果他不能“得到更多”，那么亚西比德的选择只能是或者安于现状，或者立刻去死，苏格拉底认为，亚西比德会选择立刻去死（105a）。更有甚者，苏格拉底说道，如果再让亚西比德选择一次，如果神只让亚西比德统治欧洲，不许他在亚洲称霸，亚西比德还是会选择去死。亚西比德的两次选择——安于现状或立刻去死、维持现状或勉力而为（epimeleia）——似乎暗示，波斯王后言及希腊经验中最为卓异之处，其实已经早早潜伏在亚西比德的禀性之中。而希腊人最为卓异之处，也是亚西比德最为卓异之处——亚西比德完美地诠释了希腊人的经验。对此，已经毋庸多言了。

对epimeleia的另一处重要注解出现在色诺芬的《回忆苏格拉底》中、色诺芬借苏格拉底之口转述Prodicus的著名神话之处。其时，赫拉克勒斯这个希腊人的原型英雄正面临歧路之择，一边是丰满娇艳的快乐女神，另一边是安详大方的美德女神，赫拉克勒斯必须在快乐和美德间做出选择。不过，值得注意的是，色诺芬的叙述并非是强迫赫拉克勒斯在我们所习见的享乐主义和禁欲主义的道德交战之间选择一种立场：他的美德女神并非不要快乐，事实上，她只是指责快乐女神缺乏对美好事物的耐心；而快乐女神对美德女神的指责也不是说，美德女神牺牲了生命中的快乐，她只是认为，美德女神所描述的通向快乐之路过于艰巨和漫长。[22]对此，色诺芬不得不借美德女神之口重申美德胜过快乐的理由：神明赐给人的一切美好的事物，没有一样不需要勤勉努力（epimeleia）而获得的——友爱、荣耀、土地、财富、胜利、强健莫不如此[23]。正如在整个神话开始之前，苏格拉底说道的那样，人唯有通过耐心（karteria）和勤勉（epimeleia）才可以建立美好和高尚的功业[24]。就此而言，与其说赫拉克勒斯不得不在美德和快乐之间做出抉择，不如说色诺芬笔下的这位希腊英雄选择的是epimeleia（勤勉）——这似乎也是希腊诗歌中赫拉克勒斯往往以磨难和辛劳著称的原因所在。

亚西比德的经验或可对应于赫拉克勒斯的经验——虽然前者诉诸于亚西比德的野心和傲慢、他对荣耀的渴求，后者诉诸于美德的教诲，但从根本上说，二者是契合的：亚西比德的选择其实是赫拉克勒斯选择的另一面相，正如亚西比德最终追随苏格拉底而照看自我（epimeleia heautou），赫拉克勒斯选择美德的磨砺同样是因为不甘于眼前的快乐和满足。因此，看似相异的两种叙述其实恰恰可以相互印证：柏拉图用野心和荣耀转述了Prodicus的美德女神。而贯穿于其间、使我们面前的希腊经验呈现为整一融洽的，正是这里的epimeleia，epimeleia容摄了希腊的荣耀和美德。



然而，就在《亚西比德前篇》中，雄心勃勃的亚西比德却一度放弃了他的追求，他不愿勉力而为（epimeleia），不愿费心劳力训练和学习。亚西比德宣称，就“自然”而言，他远远胜过城邦中的其它人（119b），要实现他的抱负，凭“自然等级”就已足够，无需再别寻勉力的道路。其它人费心劳力通过学习和训练获得的东西，他早早就已经具备了，而他所拥有的东西——也就是说他的天赋和出身，别人却根本不可能具备。

在这篇以“论人的自然”为题的对话中，是亚西比德而不是苏格拉底第一次引入了“自然”的话题。如果说，此前的苏格拉底只是劝导亚西比德“勉力而为”，那么，现在“勉力”遇到了它的对手——“自然”。

《亚西比德前篇》是爱欲的竞争者之间的对话，情人必须在爱人那里表现他的尊严，以激发爱人的爱欲。亚西比德显然不愿轻易屈服于苏格拉底，他断然拒绝苏格拉底的教诲（爱欲？），甚至此处对“自然等级”的强调也未必不是刻意地表现他的尊严和傲慢（hybris）[25]。为此，他将“自然”置于“勉力”之上，以自然等级的卓越与苏格拉底相抗衡。亚西比德很清楚，就基于出身的自然等级[26]而言，他超出所有雅典人之上——当然，也包括苏格拉底。

不过，亚西比德的“自然”其实是一把双刃剑，它固然可以证明亚西比德在雅典的出类拔萃，但是，当亚西比德完全站在“自然”的立场上、威胁要放弃“勉力”之时，亚西比德事实上也就背叛了他自身的价值——他的抱负、他对世界的渴望、对荣誉的渴望。此时，苏格拉底不禁为亚西比德感到悲哀，他看出亚西比德的态度其实同时混杂着傲慢和鄙俗（anaxios），因而，苏格拉底指责亚西比德配不上他所拥有的一切（119c），他甚至以嘲讽的口气建议亚西比德干脆去关心（epimeleia）掷鹌鹑比赛——或者说，那些奴隶灵魂所关心的东西（120b）。

显然，苏格拉底试图起激发亚西比德的好胜心，他告诫亚西比德，要加入到那些伟大的竞争之列，比如斯巴达的国王，比如波斯的王室。而一旦亚西比德试图进入世界的角逐，他就会发现他的“自然等级”的渺小。在描述了波斯王室诸多不可企及之处后，苏格拉底借波斯王后之口指出，就基于出身（genesin）的自然等级而言，亚西比德远远比不上波斯的王室，与波斯王室相比，希腊人所能凭借的恰恰不是他们的“自然”，而只能是他们的勤勉（epimeleia）。

——于是，为实现他对伟大的渴望，亚西比德不得不回到“勉力”的道路。

《亚西比德前篇》讨论的主题既是“勉力”（epimeleia），也是“自然”。这或许正是柏拉图不同于色诺芬之处。先前，我们比较了色诺芬的赫拉克勒斯神话与《亚西比德前篇》，指出，作为希腊人习俗经验的epimeleia容摄了希腊的荣耀和美德，但是，在亚西比德引入“自然”之后，epimeleia问题也许不得不经历一番“自然”的重估。

对亚西比德而言，他所诉诸的是最为直接、最为习见的自然理解。在亚西比德看来，人的自然就是人的禀赋和出身，凭此他足以胜过所有雅典人，但仅仅以此为衡准，他却无法与波斯

王室相提并论。因而，亚西比德的确陷入了两难，他在自然与勉力间进退失据——当他与雅典人角逐时，他将自然置于勉力之上；但是当他越出雅典一域、加入到与波斯王室的伟大竞争中时，他却只能将勉力置于自然之上——此时他宁可没有这自然的等级！

亚西比德的矛盾和混乱来自这样一种主张，即勉力必然与自然相对立。事实上，在希腊的习俗意见中，这的确近乎于一种显见的常识。自然天授非是人力所及，而人力所及亦非自然天授，这并不只是亚西比德的主张。只是，与亚西比德将“自然”置于勉力之上不同，希腊人往往更为称颂人的勤勉。例如，色诺芬就曾指出，尽管人的自然有高下之别，人的勤奋努力（epimeleia）却可以改变人的自然[27]。

这一意见在柏拉图的《普罗泰戈拉篇》中被大智者普罗泰戈拉发展为一番宏论——普罗泰戈拉认为，一切人类事务，无非有三种来源，一是出于“自然”（phusis），一是出自“机运”（tuche），再就是出自人自身的“努力”（epimeleia），而在这位智者看来，美德绝非来源于前两者，它只是人自身努力的产物（323c）[28]；举例说来，一个人的丑陋、矮小、虚弱，不是出于自然便是出于机运，但一个人的好品质却一定需要通过努力（epimeleia）、训练（askesis）和教育（paideia）才能获得（323d）[29]。

普罗泰戈拉此处言及的epimeleia显然并非是指一种具体的美德（如勤勉）或一种具体的事务（对物的照看），它所指涉的毋宁是一切人力所及或出自人为的事务。换言之，凡出自人为的行为，皆可称为epimeleia！

## 7、

有此成例在先，20世纪的海德格尔以Sorge刻画“此在”之生存情状，也许就算不上石破天惊之举了。Sorge的立论基础原本就不是这般或那般不可言说的生存体验，相反，海德格尔此说的厚重之处恰恰在于他承袭了最为源初的哲学问题——要知道，自然与勉力（epimeleia）的区分，不过是希腊文明中自然（phusis）与礼法/机术（nomos/techne）的基本区分在人类行为情境中的别样呈现。

“自然”与“礼法”（习俗）的区分，其对希腊文明的意义之大，无论怎么说恐怕也不为过。据说，哲学发现了自然，从此希腊的美德有了“自然”的视野。可是，自然与习俗之分也随之而来，其极端后果则是将这一区分夸大截然对立的范畴（自然与“机术”亦然[30]），认为一切礼俗皆非自然。在智者时代，自然与习俗之间的的确确出现了极度的分裂。在格里看来，希腊的智者虽然或持自然立场或持习俗立场，但他们的共同倾向是夸大自然与习俗的对立。

苏格拉底/柏拉图一系则反其道而用之，他们当然也承认“自然”与“礼法”的区分，但对柏拉图而言，“一切礼俗皆非自然”几近荒诞不经之词，他转而诉诸的是一种独特的自然——人的灵魂（《法篇》892c）[31]，以灵魂的自然为起点，再生发出“合自然的礼法”，以弥合“自然”与“礼法”在智者派那里的极端分裂。

此处自然与勉力的对立，也是如此。正如《普罗泰戈拉篇》中苏格拉底将普罗泰戈拉的“美德勉力论”巧妙地扭转为“美德自然论”，在《亚西比德前篇》中他最终迫使亚西比德承认的同样是一种关于“自然”的观念——存在着一种关于自我的知识或者说灵魂与身体的自然秩序（130b）。苏格拉底摧毁了亚西比德先前基于禀赋和出身的“自然”信念，他向亚西比



德指出事实上是这样一种观念：并非一切人为努力皆不自然，相反，在某种意义上，勉力即是人的自然——亚西比德之所以在自然和勉力之间进退失据，正是因为他没有发现“合于自然秩序的勉力”。

更有意味的是，苏格拉底向亚西比德指明的“合于自然秩序的勉力”，表面上看是认识自我和关心自我（epimeleia heautou）的必要性，但是，苏格拉底同时也指出，自我的知识也即节制（131b-133c）——而在希腊的习俗信念中，节制（sophrosene）恰恰与傲慢（hybris）相对。苏格拉底最终图穷匕现，他实际上将亚西比德引向的是他天性中最为匮乏的部分——节制，如果没有节制、没有灵魂的自然秩序，亚西比德的帝国梦想终将走向失败。

## 8、

此时，我们不妨再回头来看epimeleia问题。

最初，我们在亚西比德那里看来epimeleia的一面，即不安于现状，强勉进取的一面。而《亚西比德前篇》最终引向的则是epimeleia的另一面，即自制自知的一面[32]。《亚西比德前篇》中的戏剧性转折在于：苏格拉底借助亚西比德的傲慢迫使他承认，要实现他的野心，克制是必不可少的前提。苏格拉底并没有施展什么道德催眠术，他也并不是一个魔术师，在这一戏剧性背后，其实隐含的是epimeleia两个面相。习俗信念中的epimeleia的确融摄了二者，但习俗却难以回答这样的问题，即进取和自制究竟以何种方式融合于一体？

《亚西比德前篇》试图回答的正是这样一个问题，epimeleia之所以可以容摄看似相互反对的进取和自制，是因为它们享有同一个自然基础。习俗层面看似对立的东西其自然基础却完全可能是一致的。

关于节制的自然基础，《理想国》中的经典描述是，节制即灵魂的支配状态——灵魂的某一部分支配另一个部分，与之相应，城邦中的节制则是城邦的某个阶层支配另一个阶层。而Steven Forde在他对《亚西比德前篇》的评注中指出，“统治术就是对附属事物的适当安排，正如节制是对自己最私己的属物的适当安排（133e）”[33]。苏格拉底提供给亚西比德的自我知识，的确也是一条通向统治术的道路，它在某种程度上满足了亚西比德对荣耀的渴望。但是，它同时也表明，哲学所发现的自然秩序并非是与荣耀无关的东西。苏格拉底并没有简单地反对亚西比德，他也并没有要求亚西比德放弃对荣耀的追求而关心自我，他向亚西比德指出的不是一种单纯的人事勉力的方向倒转——从对荣耀的追求转向对自我的关心，他所表明的毋宁是这样一种教诲——通过照看自我而照看一切！[34]

要知道，苏格拉底与亚西比德的确有许多的共通之处：是亚西比德首先引入了“自然”，而这篇以“论人的自然”为题的对话结束时的一个隐喻也可以证明这一点：一旦亚西比德学会了照看自我，那么，苏格拉底和亚西比德就互换了位置，作为照看者的苏格拉底成了被照看者，就好比老鸛鸟需要小鸛鸟的照看（135e）。此时，苏格拉底毫不掩饰地将自己和亚西比德放在与雅典对立的同一阵营，苏格拉底对这个希腊世界唯一可能的亚历山大说道：“我希望你能一直如此。不过，我还有些不安，这并不是因为我不信任你的‘自然’，而是因为我看到这个城邦的力量，我担心它既吞噬了你也吞噬了我”[35]。（135e）

## 9、

希腊文明中的epimeleia问题在苏格拉底那里获得了一个自然的基础，在某种程度苏格拉底弥合了“自然”与“勉力”的对立，而与之相对的则是另一种文明形态，《圣经》中却明显缺乏“自然”一说[36]。在政治哲学上，希伯来传统或许因此注定缺乏“自然法”一维，同样，落在人类行为的情境中，希腊与希伯来对人类行为的描述亦大相径庭。问题是，对人类行为而言，无所谓何为自然，那么，人为的努力究竟意味着什么？

很显然，这是一个只有人为的努力和神的赐福、没有自然的世界。在希腊世界中，epimeleia的确有时还与机运(tuche)相对，但希腊人认为，幸福通过勤勉努力(epimeleia)比通过运气更好、更为神所钟爱[37]；反之，在一个至上神的眼中，人类的努力是多么没有意义，可以说，一切人类事务皆是勉强，政治尤其如此。因此，如果没有自然，只有神和机运，那么希腊的“强勉”就成了“勉强”[38]，对世界的爱、对荣誉的渴望成了对世界的烦、对荣誉的弃绝。

于是，我们最初的问题，海德格尔是否能做到不偏不倚，允执厥中？现在似乎也就有了一个初步的回答。海德格尔分享了基督教留给现代文明的遗产。这或许是现代西方的思想者无法卸去的一份遗产：首先，在希腊世界，广义的epimeleia指涉的是一切出自人为的行为，狭义的epimeleia则是与懈怠、懒惰、软弱相对的勤勉的美德，这一层联系颇类于“自然善”与“道德善”的语义关联——自然的语义联系决定了希腊人对epimeleia的肯定，而海德格尔那里的Sorge，其语义背景却不可避免带有某种否定的意味[39]——与之相似的否定还出现在《浮士德》最后一幕《午夜》一场，只是歌德的健康本能最终克服了它。

其次，由于海德格尔将奥古斯丁视为人类学经验的典范，他试图“用亚里士多德所达到的存在论阐释奥古斯丁（亦即希腊与基督教）的人类学经验”，他也就忽视了奥古斯丁对世俗美德的贬抑、对罗马的毁灭性攻击[40]，以及由此造成的对希腊习性经验的扭曲。希腊epimeleia中所包含的对荣誉的追求、对公共世界的美德的肯定，几乎不可能在海德格尔的Sorge中得到保存。相反，当他把公共的世界视作一个常人的、非本真的世界时，他不仅分享了基督教对公共性的否定，而且，他实际上也就基督教的“人类学经验”误解为普泛的“此在”经验。

再次，希腊哲学所开出的epimeleia不止是纯粹的习性经验，基督教经验与希腊经验之间的区别也不止是习性层面的差异。并不是说，基督教仅仅取消了epimeleia中人世进取的一面，而保留了其克制的一面。更为重要的是，希腊哲学发现了epimeleia的自然基础，由此习性经验中看似相异的进取和节制才真正在“自然”层面获得了统一，而在基督教的经验中，由于“自然”的缺席，其对节制的理解也和希腊经验迥然不同。

从亚里士多德对节制的规定来看，基督教经验所描述的其实并非是“节制”(sophrosene)而毋宁说是“自制”(enkrateia)。在亚里士多德那里，节制是逻各斯与快乐的统一，因而近于“从心所欲不逾矩”；自制则是事到临头、悬崖勒马，自制者虽然知道什么是正确的，但是不能在它的行为中感受到快乐，它之所以能够摆脱“不自制”的状态(akrasia)，并不是因为逻各斯的支配，而是依赖于一种临时的决断。换言之，在不自制者和自制者那里，他的认知和感受是分离的，他的灵魂中有两个相互反对的自我，有时认知战胜了感受，那么其行为即为自制，有时感受战胜了认知，因而其行为即为不自制，但是，决定谁能够取得这场灵魂中的斗争的胜利，却完完全全是临时的决断。因而，在亚里士多德看来，自制者并没有遵循自然秩序，它甚至不能算作一种美德。



可是，这一经验却是保罗在《罗马书》中所表现的最为基本的基督教经验，他这么说道“我所愿意的善，我反不做；我所不愿意的恶，我倒去做”（《罗马书》7：20）——“因为，立志行善由得我，只是行出来又不由得我。”（《罗马书》7：19）。保罗的经验与奥古斯丁在《忏悔录》中描述的经验极为类似，只是奥古斯丁为“临时的决断”寻找到了命名——这就是“自由意志”。

阿伦特曾经对“意志”概念在基督教经验中的萌发和演变做过极为精彩的分析，在她看来，意志概念的确起源于这种“不自制”（akrasia）的经验，但她同时也指出，海德格尔的Sorge正是西方的“意志”概念演化史的终点[41]。我们可以为她的论断找到一个有力的证据：海德格尔《存在与时间》中的Sorge预设了此在的两种状态，一为本真的状态，一为常人的、非本真的状态，而关于本真与非本真之间的关系，《存在与时间》中有两处完全相反的表达，在一处海德格尔说道：本真状态是非本真状态（常人）的变式；在另一处海德格尔又颠倒了过来：非本真状态（常人）是本真状态的变式[42]。

在海德格尔那里，这并非是偶然的现象。由于“自然”的缺席[43]，海德格尔几乎不可能解决这里的疑难。如果说本真与非本真是两个互为变式的此在状态，没有一个孰为“自然”的问题在先，那么海德格尔的立场与福柯的立场就是一致的：福柯关于epimeleia heautou的讨论，其基本前提之一，同样是取消了亚里士多德对“节制”与“自制”的区分[44]，因此他也就像Hadot所批评的那样，取消了epimeleia heautou的“自然”层面。而“自然”的匮乏在福柯那里引出的一个后果是，我们几乎无法在自我的权力运用和自我的迷失——比如特蕾莎修女和受虐狂——之间做出明确的区分。

对此，《理想国》中也许早早有了回答，柏拉图在分析“节制”概念时曾经指出：如果没有灵魂的自然秩序，那么，“一个人是自己的主人也就是自己的奴隶”（431a）——无论是借助于本真性的生存还是借助于自我技术的实践。

需要指出的是，海德格尔的Sorge对希腊epimeleia经验的双重偏离——公共性与自然——其实是一体两面的问题，否定前者即否定后者，否定后者也必然导致对前者的否定。正如前文所指出的，希腊哲学所发现的自然秩序并非是荣誉或公共美德无关的事情：苏格拉底之所以强调照看自我，更深的动机是，政治秩序可以对应于灵魂的秩序，因而，通过照看自我可以像世界的主人那样照看一切；即使在斯多亚那里，完善（perfectio）也构成了一种特殊的哲学荣耀（philosophia gloriae）。如无此前提，人在公共世界中的努力（epimeleia）将毫无意义，在公共的世界中，人不过是一种勉强的动物。

——最后，不妨回到我们身处的汉语之中。《汉书·董仲舒传》中有这么一句“强勉行道，则德日进而大有功”，以此结束本文，与汉语海德格尔的读者共勉。

---

[1] 本文已发表于2006年《复旦哲学评论》

[2] Warren Thomas Reich, History of the Notion of Care, From: Encyclopedia of Bioethics. Revised edition. Edited by Warren Thomas Reich. P319-331. New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995.

[3] 另可参见马可福音4: 19; 路加福音8: 14, 对merimna的运用与此处的表达相近。

[4] Heidegger *Sein und Zeit* S.199 Max Niemeyer Verlag 1993 tuebingen; 中译文见海德格尔《存在与时间》陈嘉映译 241页 三联书店 1987 北京; 另, *Sorgfalt*作为法律用语时, 即为保佐。

[5] *ibid*

[6] *ibid*

[7] 哲罗姆和奥古斯丁都曾提及塞涅卡与保罗的通信, 但一般认为现存的书信应是伪作。

[8] Seneca. *Moral Epistles. Volume III, P449*, Translated by Richard M. Gummere. The Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard UP

[9] 严格说来, *merimna*并非是一个仅限于基督教经验的语汇, 但即使在希腊古典作家那里, *merimna*也是一个带有否定意义的概念, 欧里庇得斯就有“遣愁 (*merimnas*) 赖有此”的说法——参见亚里士多德《政治学》1339a18, 欧里庇得斯《酒神伴侣》381

[10] SZ, S.199

[11] GA63, s.6

[12] John Van Buren Martin Heidegger, *Martin Luther*: in, *Reading Heidegger from the start*, P 166-170, State University of New York Press 1994

[13] 据雅斯贝尔斯回忆, 海德格尔在1919年-1920年的学期讲稿中 (即关于路德对亚里士多德的攻击) 第一次使用了Destruction一词。参见John Van Buren Martin Heidegger, *Martin Luther*: in, *Reading Heidegger from the start*, P172

[14] 胡塞尔1922年写给那托普的一封信中提到海德格尔上课时的这句话。 *ibid* P171

[15] John D. Kaputo, *Demythologizing Heidegger*, P62-64, Indiana University Press, 1993

[16] John Van Buren, *the Young Heidegger*, p227, Indiana University Press, 1994

[17] 福柯, *性经验史*, 379页, 余碧平译, 上海人民出版社, 2000年

[18] Hadot对福柯的批评其实已暗含此意。

[19] 参见Xenophon *Memorabilia* 4.3.12 (神照看人); 2.4.3 (照管财物); 1.2.4 (照看心灵) Translated by E.C. Marchant. The Loeb Classical Library. Cambridge, Mass.: Harvard UP 1997; 中译文参见 色诺芬, *回忆苏格拉底*, 吴永泉译, 商务印书馆, 1986, 北京

[20] *Memorabilia* 3.9.11, P229 中译本 119页



[21] Plato, Alcibiades I 124b, from: Ten Forgotten Socratic Dialogues edited by Thomas L. Pangle, P203, Cornell University 1987; 中译文由笔者译出, 上海世纪出版集团即出。本文中凡涉及《亚西比德前篇》处, 一律采用此本。

[22] Xenophon, Memorabilia, 2.1.28 P99, 中译本49页

[23] ibid P99 中译本 49页

[24] ibid P93 中译本 47页

[25] 此前也是整篇对话亚西比德唯一一次正面指责苏格拉底的地方, 亚西比德说道, “苏格拉底, 你真够傲慢的 (hybristes)” (114d)。而此后的对话证明, 亚西比德的反抗策略是, 表现得比苏格拉底更加傲慢。

[26] 事实上, 在这篇以“论人的自然”为题的《亚西比德前篇》中, “自然”一词共出现四次, 其中三次出现于亚西比德自夸其出身的优越处。

[27] Xenophon, Memorabilia 3.9.3 P.222-225 中译本 116页

[28] Plato, Lachs • Protagoras • Euthydemus, p136-137, Leob Classical Library, Harvard University Press 1999; 下同。

[29] 其后, 苏格拉底也曾提到, 普罗泰戈拉的教诲其实是说, 美德仅仅在于人的 epimeleia (328e), 因而并非出自人的“自然”。

[30] 例如, 智者安提封 (Antiphon) 曾写过这样的一行诗句: “自然怎样征服我们, 我们就怎样借助于‘技术’ (techne) 去统治它们”; 转引自 Stanley Rosen, Techne and the Origins of Modernity, in :Technology in the Western Political Tradition, p82-83, Cornell University, 1993; 另, 关于自然与技术、自然与礼法的具体对立对海德格尔的意义, 参见本文作者的论著《海德格尔与伦理学问题》相关章节。

[31] The laws of Plato, translated by Thomas Pangle, p289, p534, Basic Books, Inc. Publishers

[32] 除了福柯看出了 epimeleia heautou 与自制之间的关联外, 施特劳斯也敏锐地指出了这一点。他在对色诺芬《家政篇》的评注中指出: 勤勉 (epimeleia) 是一切美德中不可或缺的因素, 而勤勉在某种意义上是不可教的, 因为“要学会勤勉的人必须已经具备多种多样的自制能力。”; 参见布鲁尔, 《施特劳斯论色诺芬笔下的苏格拉底》, 见《驯服欲望——施特劳斯笔下的色诺芬撰述》, 贺志刚 程志敏译, 224页, 华夏出版社, 2002年7月

[33] Ten Forgotten Socratic Dialogues, P203

[34] 这显然与基督教、晚期斯多亚学派和新柏拉图主义歪曲了的 epimeleia heautou 大相径庭; 同时, 福柯的现代理解很大程度上继承了晚期斯多亚学派的立场, 而且, 即便他对斯多亚学派的 cura sui 也是有颇多刻意的曲解成分。因为, 否认了自然秩序的必然, 那么斯多亚那里的哲学荣耀也必然消失不存, 于是在福柯那里, 照看自我成了一种纯粹的无自然的技

艺。

[35] 这似乎暗示了雅典的傲慢和不克制；另，此处是这篇对话苏格拉底唯一一次提到自然之处。

[36] 参见斯特劳斯《论“创世纪”之阐释》。

[37] Xenophon, Memorabilia 3.9.11, P229 中译本 119页；另可参见Aristotle, Nicomachean Ethics 1099b, 15

[38] 古汉语中未必有此区分，此处姑且借助现代汉语细微的语义差别勉强一说。

[39] 对Sorgen的两种汉译“烦”或“操劳”其实并非是无的放矢。翻译往往使那些隐而不显的语义背景凸现出来。

[40] Charles N. R. McCoy, "St. Augustine," History of Political Philosophy, P 57-58. Edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, Chicago 1963;

[41] Arendt, The Life of Mind, p183, Harcourt Brace Company, 1978




[42] Heidegger Sein und Zeit, S. 130, S. 318, 中译见陈嘉映译本160页、377页，相关研究参见Reiner Schürmann, Heidegger on Being and Acting, Indiana University Press, Bloomington, 1987; 另，从胡塞尔对Modifikation（样态变更）的使用来看，海德格尔这两处相互矛盾的表达是不可理解的。

[43] 参见毛怡红《海德格尔的自然概念》，《中国现象学和哲学评论》第一期，184-185页，上海译文出版社；另见Karl Löwith, Mensch und Menschwelt, s. 295, J.B. Metzlersche Verlagbuchhandlung, 1981, Stuttgart; 海德格尔在早期基础存在论阶段对“自然”的处理毋宁说是轻率的，而在《形而上学导论》之后，自然问题的极端重要性才凸现出来。此处只涉及早期海德格尔的自然观。对海德格尔的“自然”概念的详细讨论，详见本文作者的论著《海德格尔与伦理学问题》第三章第一节。

[44] 《性经验史》，169页

作者简介：韩潮，哲学博士，现任教于同济大学哲学系。学术兴趣：政治哲学、西方思想史。

《學燈》第三期

 关闭窗口  发表, 查看评论  打印本页

发表日期：2007-6-29 浏览人次：203

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。



