

# 尼古拉·哈特曼与陈康对柏拉图 知识论的研究\*

牛子牛, 宋继杰

[清华大学, 北京 10084]

**摘要:** 陈康先生在柏林大学的导师尼古拉·哈特曼在 20 世纪上半期被认为是德国最具原创性的哲学家之一; 在陈康先生对柏拉图的研究著作中, 其师的影响留下了清晰可辨的痕迹。两位先哲虽然研究领域有别, 亦分别面对不同的学术群体, 但其在哲学的论证与论战中所持的立场却能相互呼应: 一方面, 捍卫知识对象的存在论地位, 即保证其不依赖于知识的超越性自在; 另一方面, 发展出与此种存在论相应的直观方法, 并以之为推论方法的不可或缺的基础。因此, 陈康先生的柏拉图研究不仅是古典哲学研究领域的财富, 亦折射出 20 世纪德国哲学中的许多重要争论。

**关键词:** 陈康; 尼古拉·哈特曼; 知识存在论; 新康德主义; 现象学

**中图分类号:** B502.232   **文献标识码:** A   **文章编号:** 1671-7511 (2018) 02-0024-09

陈康先生在柏林大学的导师尼古拉·哈特曼在 20 世纪上半期被认为是德国最具原创性的哲学家之一。陈康在忆述老师其人其学的文章《尼古拉·哈特曼》中, 就称其为“现代德国很少的几个重要哲学家之一”。<sup>[1](P466)</sup> 与同时代的其他大家相比, 哈特曼在哲学派别上的归属是非常暧昧的, 他对后世的影响也不像新康德主义或现象学那样特色鲜明。但是, 在陈康先生对柏拉图的研究著作中, 其师的影响依然留下了清晰可辨的痕迹, 而这在很大程度上是由于, 二者虽然研究领域有别, 但其在哲学的论证与论战中所持的立场却能相互呼应。

一般认为, 哈特曼起初属于新康德主义马

堡学派, 在反出该阵营后, 又对现象学运动同时抱持一定的亲近和明确的批判。而在陈康先生方面, 其对柏拉图的解释所主要反对的, 是语义分析进路的解释中将对相的知识化约为命题知识的趋势。尽管这两项工作分别针对不同的学术群体, 但其在理论上有着共同的努力方向: 一方面, 捍卫知识对象的存在论地位,<sup>①</sup> 即保证其不依赖于知识的客观自在; 另一方面, 发展出与此种存在论相应的直观方法, 并以之为推论方法的不可或缺的基础。本文拟将两位先哲置于学术史中的上述相对位置上, 主要以哈特曼的《知识形上学基本》和陈康的《获得相的知识》等文本为依据, 意图揭示陈康先生

收稿日期: 2017-09-03

作者简介: 牛子牛, 男, 清华大学人文学院哲学系硕士研究生; 宋继杰, 男, 清华大学人文学院哲学系教授, 博士研究生导师。

\* 本文为国家社会科学基金重大项目“陈康著作的整理、翻译与研究”(项目号: 15ZDB011) 的阶段性研究成果。

① 在哈特曼那里, 并不存在海德格尔意义上的“存在论的 (ontologisch)”和“存在者的 (ontisch)”之间的区别。相反, 哈特曼对于海德格尔对“存在论”一词的用法相当不以为然。在哈特曼看来, 存在论并不应该是海德格尔意义上的“基础存在论”或者此在分析, 而始终应该是面向对象的存在论; 海德格尔对存在论的改造不过是以自我的膨胀取代了哲学家对真理的诚实。因此, “存在论的”就是“存在者的”。同样, 在陈康先生那里, “存在者的 (ontic/ontisch)”也与“存在论的”没有专门区分。因此, 本文对这两个术语做基本上同义的使用。

的柏拉图研究不仅是古典哲学研究领域的财富，亦折射出 20 世纪德国哲学中的许多重要争论。

## 一、哈特曼的知识存在论 与柏拉图的存在结构

哈特曼在其反出马堡学派的标志性著作《知识形上学基本》(Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis) 的导论中，开宗明义地提出：“下面这项研究由这一观点出发：知识并非对象的一种创造 (Erschaffen)、生产 (Erzeugen) 或者产出 (Hervorbringen) ……而是对先于一切知识并且不依赖于之而现存 (vorhanden) 的某物的一种把握 (Erfassen)。”<sup>[2](P1)</sup> 对哈特曼而言，这一奠基性的观点构成了对新康德主义和胡塞尔现象学的“对象构造”学说的双重批判。在哈特曼与新康德主义的关系方面，陈康先生有很清晰的表述：“马堡学派的认识论的唯心论，也是让对象在意识里产生。万事万物 (Sein) 消灭于思想里，认识论侵吞了翁陀罗己。<sup>①</sup> 但哈特曼是新翁陀罗己的创始人。万事万物不从思想里解放出来，则根本无翁陀罗己可言。因此哈特曼哲学中最重要的关键，在他的破万事万物依心的理论了。”<sup>[1](P467-468)</sup> 在现象学方面的情况要更复杂一些。胡塞尔在《逻辑研究》中对心理主义的批判，使得含义的观念客观性独立于意识的思想或表述行为，进而构成了一个不变观念性存在领域；这一点对哈特曼构造知识存在论的努力有着决定性的启发，把他“从‘批判的迷梦中唤醒过来’。”<sup>[3](P416)</sup> 但在《逻辑研究》中，胡塞尔已经有了悬置存在论的倾向：对于现象学的认识论，“在它的科学确定中自始至终都不包含丝毫有关实体存在的论断；就是说，任何形而上学的论断”。<sup>[4](P18)</sup> 而在胡塞尔转向先验现象学之后，哈特曼更认为他陷入了另一种先验观念论。因此，从对上述两个学派观念论的批判出发，哈特曼的知识存在论的首要特征在于：一方面保证作为知识对象的自在物对于意识内容的超越性；另一方面则要证明，知识奠基于此的超越性存在以及

主体与之的存在论关系之上，且在知识的客体与超越性对象的存在本身之间，有着无鸿沟的连续性。

哈特曼认为，知识作为主体对对象的把握关系，首先是一种存在论关系，且奠基于此更基本的存在论关系；知识论既不是存在论的前提，也不是最基础的存在论。主体能够认识对象的可能性，在于二者所共同拥有的一部分存在论构造或存在论“范畴”。主体在此条件下对对象的把握是一种“客体化”行为，而被把握的对象本身的一些“部分”和“面向”成为了“客体化了的 (objiziert)”。但是，这些部分和面向并不是超越性存在的全部，后者总是保有“超客体 (transobjektiv)”的部分。“客体化”和“超客体”之间界限的推移就是知识的扩展。这种扩展尽管是“无限”的，却不是“无边际”的，知识的扩展的绝对界限由主体的客体化能力的界限所决定，进而为主体与对象的存在论范畴的重合范围所决定。

尽管被客体化了的对象属于超越性的自在对象本身，但出于此种对象存在的超越性，它本身并不是主体意识的内容，不是直接被给予意识的东西。意识内容是伴随着把握和客体化行为而进行的“表象/再现”行为所产出的“图像 (Bild) /表象”。在图像与超越性对象之间，不仅存在着内容的差别，也存在着存在论类属上的差别：“客体本身不是表象（如观念论所教导的那样），而只是表象的对象，且本身超越了表象，即使是在它被相即地 (adäquat) 表象了的地方也是如此。”<sup>[2](P201)</sup> 在这一点上，哈特曼的知识存在论与胡塞尔现象学有着明确的区别：对现象学而言，“相即性知觉”本身即是所知觉的现象之实存的明确无疑的保证，因而在哈特曼看来，现象学“将对象理解为内在图像”<sup>[2](P166)</sup>；而对哈特曼本人来说，对象的超越性始终在其自身与意识的内在内容之间拉开了一段不可化约的差距。这一段差距使得图像与对象的符合问题、进而使得真理和欺骗成为可能，真理亦因此而必然是“超越性的”。不论是“客观”的东西还是有真值的东西，都不

① 即 Ontologie，引者注。

是中立于知识的对象,而是对象的表象。进一步,在认识过程中,由于对象保持不变而主体的意识内容发生变化,故而是客体规定主体,而非主体为客体立法。

陈康先生在其柏拉图研究中对哈特曼这一知识存在论基本图景的运用,最突出地体现在其批判 Fine 的“一个世界解释”,并建立自己的“认识结构与存在结构相一致”的解释方式的过程中。Fine 的著名论文《〈国家篇〉第五卷中的知识与信念》(Knowledge and Belief in Republic V)主张在知识与信念的差别问题上,以“内容分析”取代“对象分析”,以系词的“断真(veridical)用法”取代“存在用法”和“谓述用法”,进而得出“知识是关于真的东西,信念是关于真的和不真的东西,而无知是关于假的东西”<sup>[5](P201)</sup>的结论。陈康先生认为,从哈特曼的知识存在论的观点看来,这种处理恰好是将知识对象的超越性化解在了与之有着不可化约的意识的意识内容之中。“哲学家具有的知识被限制在了真命题上”,<sup>[5](P202)</sup>而因为命题不过是意识内容,属于表象或图像,故尔“灵魂就无法超出思想领域(Gedankensphere)进入存在领域(Seins-sphere),在其中达成相的观看”。<sup>[5](P202)</sup>在这种意义上,以 Fine 为代表的融贯论的知识论忽视了知识对象的实在性和把握行为的超越性。

哈特曼在真理问题上尤其强调认识行为的超越性,而逻辑上的“真”的规定无法达成这种超越性。“知识那必然是超越的特性,它与一个对它漠不关心(indifferenten)的存在相符合的要求,现实那永恒的‘X’,简言之,对超越性真理的要求,对它[逻辑领域]来说是闭锁着的。”<sup>[2](P29-30)</sup>同样地,陈康先生特别指出,“真”在柏拉图的对话中有两种含义:“一种在《费都篇》中,在那里它是逻辑的一贯性;另一种在《克拉底鲁篇》中,在那里它是一个 logos 同其所指物的一致”,<sup>[5](P202)</sup>而柏拉图在《国家篇》中运用的是第二种。显然,在意识内容即诸命题内部,不可能产生作为表象与其对象的符合的真理问题;或者说,命题的真理性仍必须依靠对其所表象的对象的知识才可能

得到核证。在这种意义上,系词的“断真用法”凭其自身是并不“真”的,而内容分析亦不可能脱离对象分析。

陈康先生认为,如果 Fine 以内容分析取代对象分析的计划是不成立的,即知识与信念并非只在内容上有差异,那么她借此推翻“两个世界解释”的计划就也是不成立的。从历史上看,Fine 的这一计划属于 Vlastos 的《一个形上学悖论》(A Metaphysical Paradox)《柏拉图的实在的等级》(Degrees of Reality in Plato)<sup>①</sup>等著名论文掀起的一波解释浪潮,它试图从语义分析的进路出发,将传统的柏拉图解释中相与其他事物在存在论上的差异化约为单纯知识论上的差异,将存在的“两个等级”化约为“一个等级”或“无等级”。然而,这一波浪潮的趋向却与哈特曼-陈康的知识存在论或新存在论学统截然相反。尽管哈特曼没有正面与这波浪潮交锋,但他对新康德主义和胡塞尔现象学的“知识论霸权主义”和意识内在分析的批判,却与陈康先生对语义分析的解释进路的批判异曲同工。更重要的是,对存在的类别与层级的划分,本身就是哈特曼的新存在论的重要特色,以至于在《获得相的知识》中,陈康先生屡次强调相乃是“实在的更高阶次(a higher order of reality)”<sup>[5](P1)</sup>。

哈特曼的存在论大体上包含实际存在(Re-alsein)和观念存在(Idealsein)两个阶次。哈特曼认为,应跟随胡塞尔《逻辑研究》的思路,将观念存在确立为本身独立的一个存在领域,与实际存在并立,与之同等实在又相互区别。在《知识形上学基本》中,哈特曼用相当庞大的篇幅分别分析了这两种对象的知识问题,而在《存在论奠基》(Zur Grundlegung der Ontologie)、《精神存在问题》(Das Problem des geistigen Seins)和《实际世界的构造》(Der Aufbau der realen Welt)等著作中,亦涉及二者在层级和范畴上的区别。陈康先生认为,二者区别之所在可以概述为“一方面是时间,一方面是普遍与特殊”,<sup>[1](P471)</sup>相应地,陈康将柏拉图意义上的相界定为“本性上是普遍的,且是感

① 参 Vlastos, Gregory: *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press (1973).

性经验世界的原则”的一种观念存在，<sup>[5](P11)</sup>作为实际存在之上的较高等级。然而，观念存在和实际存在之间的区别不是本质与实存的区别，也不是“如是（Sosein）”和“实在（Dasein）”之间的区别；观念并非只有其“如是”或“内容”，而是也具有“实在”，在各个存在领域中，这两种规定都不可分割地结合在一起。陈康先生常常用这样的观点和术语来解释柏拉图的相论，尤其是以“如是”与“实在”的同一起来解释“善之相”的意义：“柏拉图从存在的观点看事情；对他来说，‘实在和‘如是从不是分离的’；<sup>[5](P66 脚注14)</sup>而善之相被描述为“存在性的本原，‘实在且‘如是’（Da-und-Sosein）的原因”。<sup>[5](P92)</sup>

由于按照哈特曼的思路，作为观念存在的、包括相在内的诸可理知的存在，和作为实际存在的诸可感事物一起，都被纳入了存在论的领域，因而将存在结构和认识结构对举、并以前者为后者的根据的方法，贯穿陈康先生对柏拉图知识论之解释的始终。在《美诺篇》和《费都篇》中，灵魂具身前的存在及其具身前的知识对象的存在，以及“一切本性的亲近性（kinship of all nature）”<sup>[5](P23)</sup>的存在论结构，一同构成了“回忆”这一认识过程的存在论条件；在《会饮篇》中，美的诸例示之间存在论上的亲近关系，及这些例示与它们的共性的关系，分别构成了对美的认识的横向扩展和纵向提升的存在论基础。在对《国家篇》的解释中，陈康先生认为《国家篇》核心卷给出的三个比喻（太阳之喻、线段之喻、洞穴之喻）所描述的首先亦是一组存在论结构，即各种对象的特征及其间的层级关系，而对这些对象的认识的特征，以及各种认识之间的过渡，是由其对象的情况所单向地决定的。其中，太阳之喻将善之相的存在论地位描画为三重因：它是一切可感事物运动的目的因，也是一切事物“实在且如是”的原因。而“如是”又不是一个单一的规定，而是要分“被知存在（Erkannt-sein，或 Bewusst-sein）”和“自在存在（Ansichsein）”两种存在“模式”来描述，前者以后者为基础。因此，善的相既是一切事物自身在某种程度上为善的原因，亦是其被知为如此之善的原因。而线段之喻和洞穴之喻则给出了各层级对象之间的一

系列存在论关系，包括图像/投影和原本的关系、相似者和其之所似者的关系、例示和被例示者的关系、因果关系等等，这些关系为不同形态的认识和其间的转化奠定基础。这种奠基关系的具体机制会在下文中着重论述。

不论对哈特曼还是柏拉图来说，获取知识都是一个不断进展的过程。哈特曼认为，主体的客体化行为现实所及的范围与对象整体之间的差距，即“超客体”范围的存在，为知识过程的展开留出了空间，在这一范围内“知识原则上可以在所有方向上推进到更远”。<sup>[2](P197)</sup>由于超客体的存在是暂时未知的东西，它对认知主体于是显现为一个问题（Problem），而正是“问题意识（Problembewusstsein）”为主体给出了知识范围的拓展进程的引线。即是说，知识的拓展进程是由作为问题的否定性因素来引领的，它离不开在被给予的现象中寻找并定位未解或难解的问题的过程。研究这一过程的学科被哈特曼称作“疑难论（Aporetik）”。就哈特曼本人来说，他对寻找问题的兴趣甚至超过了解决问题的兴趣，“几乎以发现不可调和的自相矛盾和在根本上来说是无理性的东西为一件光荣的事”。<sup>[7](P467)</sup>陈康先生在对柏拉图知识论的解释中进一步细化了哈特曼对认识过程给出的基本图景：存在论关系、认识能力和对知识的欲望是使得认识过程得以可能的三个因素；在对知识欲望的解释中，陈康先生解入了“问题意识”的学说。在解释灵魂如何逼近可感事物和理知事物之间的“第二个边界”时，陈康将在感觉中自相矛盾而引起困惑的那种知觉称作“提出问题的知觉（problem-raising perceptions）”，<sup>[5](P143)</sup>并主张“知的欲望为困惑所激起”，<sup>[5](P144)</sup>并由此贯穿整个知识过程。但要让这三个因素配合起来发挥作用，还需要通过教育对灵魂“重新定向（redirect）”，在“所有方向”中找到正确的方向。在这一过程中各种认识方法的关系与转化，将是下文论述的重点。

## 二、直观方法与推论方法

在哈特曼看来，知识关系作为一种存在论关系，其前提是这种关系的两项，即主体和对象，

在存在论构造上的部分重合。这种重合的范围制约着知识的范围。但哈特曼认为,逻辑领域是与主体的意识内容和客体这两个领域都不完全重合的第三个领域。逻辑领域植根于主观领域中,但它不是意识行为的领域,而是意识内容被提升到其合法性中而形成的领域。受胡塞尔的影响,哈特曼也认为逻辑领域是独立于主体意识行为的一种“客观观念性”领域,其所包含的观念性存在的法则不依赖于主体的思想行为。但是,逻辑领域又是一个“内在”的领域,逻辑的法则只对观念存在本身或内容本身有效,却不保证对作为主体和客体之间的超越性关系的知识有效。因此,逻辑法则凭其自身对主体的思想只有外在的规范功能,却不是现实的思想所必然遵循的规律;同时它亦不具有胡塞尔所认为的普泛的知识论奠基功能,对知识来说,逻辑时而“僭越”了其范围,时而又不及其范围。在这种意义上,从逻辑法则自身出发既不能审判知识论,也不能审判存在论;相反,只有在包括知识关系在内的诸存在论层次的范畴关系已然廓清的前提下,才有可能厘定逻辑在知识中的运用在何种条件下是合法的。

哈特曼认为,将思想、逻辑、知识、实在等领域视作完全重合的,是旧形上学体系的特征,这种体系因此也被称作“综合的”“同一化的”体系。只有预设了逻辑与知识在各个部分上的重合,才有可能将推论的结论直接作为对存在的知识,进而从单一前提推论出整个体系。在这种意义上,哈特曼提出的诸领域之间的差异性关系对这样的旧形上学体系构成了两点反驳。

第一,在诸领域之间发生差异的位置上存在着一些特殊的知识论现象,哈特曼称之为“非理性的(irrational)”现象。在广义的非理性现象中,包含着“超理智的(transintelligibel)非理性”和“非逻辑的(alogisch)非理性”的区分,前者的代表是康德式的诸二律背反,合逻辑而不是知识;而后的代表是包括感觉在内的诸直观所给出的体验,与逻辑无关但可能是知识。从这一点出发,哈特曼提出,形上学与其说在于理智的各种推论之中,不如说在于各种“非理性”的现象之中;准确意义上的形上学,其任务就是发现“不可解决的问

题”,并满足于指出其背后存在着(不可知的)存在论根据。

第二,推论方法必须建立在直观方法的基础之上。哈特曼认为,旧形上学的推论的、综合性的体系犯了在不同的领域之间相互化约的错误。如其中典型的观念论体系,即尝试将存在整体化约为主体的思想行为所构造的意识内容,而其顶峰又发展为黑格尔式的泛逻辑主义。这样的体系势必为了维护其所推重的领域的特权,而对不同的现象加以贬低或夸大。相对地,哈特曼认为哲学方法应从被给予的现象入手,首先进行“现象学的”分析,辅以在相应范围内能被保证其合法性的推论,进而进展到新的、拓展了的被给予性领域中去。推论是且只是从被给予性引渡到新的被给予性。

不难看出,上述两点分别继承了康德的批判哲学和现象学对传统形上学的批判:前者注意到了未经批判的推论对其有效范围的僭越问题,后者注意到了形上学常做无直观的空泛推论的问题。在这种意义上,哈特曼独特的方法论实际上是德国哲学一个时期以来哲学方法的综合,这种综合的原则被哈特曼分别表述为“最小形上学原则”和“最大被给予性原则”。这种方法亦被陈康先生吸纳到其对柏拉图的研究中。陈康曾写道,“哈特曼的学说,就其自身言,已有介绍的价值了;但他的方法,尤其对于我们中国人格外重要”,<sup>[1](P466)]</sup>这亦主要是就这种方法注重现象、问题与分析,而轻推论和综合的趋势言。但需要注意的是,至少在陈康先生的《获得相的知识》一书中,方法论问题不仅涉及哲学研究中对方法的运用,而且本身就是这一研究的对象,即对柏拉图对话中获得相的知识的方法做出解释。因此在这一著作中,尤其凸显出陈康先生对上述哲学方法的自觉。

这种自觉首先体现在,陈康先生对时兴的各种将柏拉图学说过度“理性化”的解释时刻保持警惕;而《获得相的知识》全书在宏观上最重要的理论旨趣之一即是,在柏拉图获得相的知识的方法论中,使得逻辑推论的方法从属于直观方法。直观方法作为获得对相的原始知识的唯一方法,被视为“保持不变的、贯穿了从《费都篇》经过《会饮篇》到《国家篇》的

发展的东西”。<sup>[5](P4)</sup> 如果前文所述的陈康先生对 Fine “一个世界解释”的反驳保证了相作为“高级的”观念存在的地位的话，那么这些方法论上的考虑则通过区分那些被“一个世界解释”在推论方法中强行重合在一起的诸领域，而为相的存在和获得对其的知识的特殊方法留出了空间；这种方法就是观念直观（Ideen-schau）的方法。

为了支撑这一理论旨趣，陈康先生在书中对多种已有的或者可能的“理性主义的（rationalistic）”解释做出了反驳，这些解释的共性是都在某种程度上将逻辑推论视为获得相的原始知识的充足方式。例如，驳斥 Cross 对《会饮篇》的一种观点：这种观点认为，“logos 不可分地包含在其中的知识”和“无须 logos 而得到的知识”<sup>[5](P49-50)</sup> 之间的区别，就是寻常意义上的知识和一种神秘的、启示性的知识之间的区别，这实际上意味着排除了本身无须 logos 的对相的直观。陈康先生为自己的反驳所提供的理由如下：“如果推理是真的，那么它的每一步都必须合乎存在的结构，且如果推理关乎相，则要合乎诸相的结构及其间的关系。所有 logoi 都必须如此。Logoi 之真理性的保证没有别的来源，只有从对这些相的直接认知中取得，因为逻辑一贯性并不保证真理。”<sup>[5](P50)</sup>

从这段相对完整的论述中，不难看出陈康对哈特曼的学说的化用：出于逻辑领域与诸知识对象领域之间的差异，逻辑运用于知识之产出的有效性，必须事先通过二者在存在论结构上的部分吻合来保证；而这种吻合本身不可能通过逻辑的一贯性来保证，而只可能通过外在于逻辑推论的直观来得知。即是说，推论需要从直观中得到正确的前提。因此，这种直观的对象实际上属于哈特曼所界定的、广义上的两种“非理性”对象之一，即“非逻辑”的对象。这种非理性的对象并不能为“理性主义的”诸解释所囊括，却同时构成了推论的界限，以及对相的知识、进而一般知识的基础。在对《费都篇》的解释中，陈康先生的上述旨趣体现得更为明显；其对推论性的回忆方法和假设方法的分析都旨在使之从属于观念直观。

因此，逻辑推论只是“练习死亡”的方

法，而不是灵魂在经历了这种修行之后得以获得相的知识的方式本身。如果说“一个世界解释”或者各种“理性主义”解释通过逻辑的连贯性将整个认识过程，尤其是从数学知识到对相的知识、从 dianoia 到 noesis 的转化联系成为一个连续的整体，那么陈康先生的解释则通过在诸领域之间做出区分而分割了这个整体。但这样一来，不可避免要产生的问题是，认识过程如何还能是统一的？在诸领域之间的界限上进行的“飞跃”是如何可能的？陈康先生借回应 Murphy 提出的一个潜在反驳而回应了这个问题，这个反驳指出“如果不能有关于同一个东西的 doxa 和 gnosis，那么紧接着，学习和讨论就会显得不可能了”。<sup>[5](P79)</sup>

陈康先生回应这一反驳的主要策略是，从上文论述的存在结构与认识结构的奠基关系出发，用存在关系的连续性来取代逻辑的连续性。陈康先生援引《美诺篇》表明，在柏拉图自己的思想中，连续的存在论关系可以导致连续的认识关系。前文已经提到过，陈康认为：“在《美诺篇》的一段文章中，有种一切本性的亲近性（syggeneia）的论点，它和具身前的认知——更准确的说，此生之前的认知——的论点一起，构成了回忆的前提。……其中一个包含着另一个，而对一个的认知趋向对另一个的认知。”<sup>[5](P141-142)</sup> 以这种存在和认识结构之间的关系为基础，则当灵魂的认识能力通过教育被重新定向到正确的方向上时，它就有可能自发地沿着存在关系的引线向前进展。尽管在这一进程中，灵魂所采用的认识能力和方法以及达成的认识状态，都会随着对象的变化而自然发生变化，但整个过程仍然基于存在论结构而是一个连续的整体。

因此，在上文所介绍的《国家篇》核心卷的三个比喻所给出的一系列存在论关系中，任何一个都能够自然地将灵魂从较低级一项的知识引导到较高级一项的知识，而在这一系列连续的转化中，最为关键的是从数学知识到对相的知识的转化。对陈康先生来说，这一转化意味着跨过逻辑与知识的重合范围的边界，上升到一个前逻辑或超逻辑的领域当中。在方法上，这一转化同时是从数学的假设演绎的方法到辩

证法的转化。但是,如果辩证法依然只是推论的(discursive),那么这个转化就只是从一种推论进入了另一种推论,进而不可能获得对相的原始知识。针对这一点,陈康先生进一步细分了两种辩证法:推论的辩证法和综观的(synopsis)辩证法。对于推论的辩证法陈康先生认为,“苏格拉底的反诘法在这些文字中总是带来否定性的结果;他反驳他的对话者的论点,而没有证明任何东西。这指出了逻辑上不一致的东西不能是真的,而没有指出逻辑上一贯的东西就是真的”。<sup>[5](P176)</sup>用哈特曼的术语来说,如果推论的辩证法还属于“疑难论”,旨在将难解的问题标画出来,那么只有综观的辩证法可能引向新的被给予性,进而为问题提供解决。

综观的概念是陈康先生通过其独特的发生学的方法,从由《美诺篇》经过《会饮篇》到《国家篇》的发展过程中引导出来的,意在解决从数学到善之相这一既连续又跳跃的过渡问题。在《会饮篇》中,综观概念萌芽于美的诸例示和美的相之间的关系中。如前所述,美的诸例示因其共同的美的属性,相互间已经具有了在《美诺篇》中首次发现的那种“亲近性”;以这种存在论关系为基础,灵魂通过静观“美的例示的海洋”而加强了自身的力量之后,就可以跃向对使得这些例示具有此种亲近性的东西的直观。在《国家篇》中,认识过程的目标从美的相变成了善的相,但这一综观过程是相似的。善的相是一切事物的“如是与实存”的原因,故而善的相向一切事物都“分派(impart)”了“善”这一属性。以这种存在论关系为基础,则当灵魂对数学的各种演绎推理做综观时,其所直观到的就是使得这些推理相互“亲近(akin)”的共同属性,即直观到善之相。这一过渡以存在论上的“例示(instantiation)”关系,即“例示(instance)”和“被例示者(instantiated)”之间的关系为基础,尽管其方法从推论转换到了综观,却由上述存在论联系保证了其与此前的认识过程的连续性。

综观概念是《获得相的知识》一书最重要的概念之一。在哈特曼的知识存在论的框架中,它以存在论关系为基础,在使得学习或探究的连续过程成为可能的同时,也划定了逻辑对知

识而言的有效性的边界,保证了“最大被给予性原则”对思辨方法的优势。“现象学的”存在论对观念论体系的优势。因此接下来的问题是,这种综观的能力或行动应当具有怎样的具体结构,才能胜任以上诸种功能?陈康先生认为,通过综观进行的、从美的事物到美的相的过渡,应被界定为一个“去个体化(deindividuation)”过程:这种直观的对象“仍是一个个别的形体,只是它的所有者被忽略了……美的相,一个存在,一个实体,而非一个概念”。<sup>[5](P45)</sup>而这种结构的根源,首先要到哈特曼与现象学运动的交流中去寻找:“当胡塞尔把现象学局限在‘先验现象学中的时候,他的方法已经被其他人拿走且运用到经验以外的其他存在领域中去掉了。”<sup>[3](P407)</sup>

在《知识形上学基本》中,哈特曼这样描述胡塞尔的现象学还原和本质直观的方法:“将非本质的、主观的、偶然的東西置入括号,以及挖掘出实事的超经验的‘本质’。”<sup>[2](P164)</sup>这种“本质还原”的方法,对胡塞尔而言就是“想象的自由变换”的方法;它通过在想象中变换大量个别例示来把握其中不变的本质。而哈特曼在概述自己对知识现象的描述方法时,显然借鉴了胡塞尔的这种方法:“[描述工作]从例示出发,但重在从经验的偶然中挖掘出本质特性”,“这种描述……并不被束缚在个别例示上,也不是从它们当中‘抽象出来的’,其对象是“在现象中直接地、无须对此种洞见的任何解释而给予出来的东西”。<sup>[2](P74)</sup>同样地,陈康先生在解释《会饮篇》中从“美的例示的海洋”向美之相的过渡过程时,也反驳了将这种过渡解释为“抽象或一般化”过程、将美的相视作抽象得来的种属概念的一种观点,认为这种观点“将经验论逻辑读入了柏拉图的相论”。<sup>[5](P45)</sup>这种观点之所以不能完备地解释这一过渡,是因为它一方面将相视作了抽象的一般概念,因而抛弃了使其得以“被给予”的具体内容,另一方面也将这一“跳跃”中的连续性简单地解释为有若干层次的逻辑上的连续性。相反,“去个体化”过程则避免了这两个缺陷。

不难看出,去个体化过程相当于现象学意义上的还原与本质直观过程,却适用于解释柏

拉图文本中的这个具体问题。因为，去个体化过程作为在例示上对本质的直接的一种观看，保证了从美的例示向美的相的过渡的直接的连续性，又避免了使这种连续性成为抽象的或者逻辑的。同时，它没有通过抽象将美的例示的具体内容“抽去”，而是向“灵魂的眼睛”给予了一个作为共相的、同时又有自身内容而能在一个直观中被给予的相本身。当然，陈康先生对综观的这一界定亦包含着哈特曼的知识存在论和胡塞尔现象学之间的决定性差别。现象学还原在通向本质直观的同时，悬置了对象的实在性，进而对存在论缄口不言；“本质直观”无关于“实存设定”。但哈特曼坚称，在直观中被给予的现象总是一种自在的、超越的对象的现象。因此对哈特曼而言，现象学的还原和描述方法只是哲学的起点，从对现象的直观出发，还要经过疑难论、对现象的“解释”以及范畴分析等等步骤，来“深入”现象“背后”的实在。相应地，陈康先生将在综观中被给予的东西界定为“一个存在，一个实体”；在其中被给予的不仅是其“如是”，也包括其“实在”。只是，由于在柏拉图知识论这个特殊的解释对象中，对相的综观已然是知识的顶点，因而从这一综观出发，不会再有“深入”的过程，而只可能有“下行”的过程。

此外，就更宏观的理论关切而言，陈康先生对柏拉图知识论特别是直观理论的这种处理，也与哈特曼对现代意识哲学的一项改造计划有关。在《获得相的知识》中，主要表现在对将柏拉图的相论，尤其是回忆说，解释为一种“先天论雏形”的反驳上。这种观点是陈康先生在序言中提出要主要反驳的两种观点之一。这种解释拒绝接受柏拉图回忆说的字面意思，将其视为对“获得先天知识的能力”<sup>[5](P27)</sup>的一种“比喻”。陈康用非常典型的哈特曼式术语指出，这种解释实际上从“理性主义的立场 (rationalistic standpoint)”<sup>[5](P27)</sup>出发，“纯然是一种哲学建构”，<sup>[5](Pvii)</sup>即不忠于现象的空泛思辨；因为它取消了实在的知识对象在直观中被给予的环节。

在《知识形上学基本》中，哈特曼将在本质直观中被给予的知识现象称作“先天的直观被给予性 (anschauliche Gegebenheit a priori)”，是

“只能先天地看到”的东西。<sup>[2](P74)</sup>对于先天与后天的区分，哈特曼认为它既不是主体一侧的区分亦不是对象上的区分，更无关于附属于主体的认知能力的“先天形式”，而是“把握本身的一种区分，是洞见或者被给予性方式的一种区分”，<sup>[2](P48)</sup>在这种区分中，先天就意味着“在其中被给予的东西，是普遍的本质，而无须诉诸其在实际的情况中的存在”。<sup>[2](P48)</sup>相应地，在对《费都篇》的解释中，陈康先生认为如果柏拉图的本意在于说明人在此世具有获得先天知识的能力，那么随后的有关灵魂在生前对相的直观的论证也就变得不必要和不成立了；换言之，柏拉图想要着力论证的、认识对象在生前的实在这一“存在论结构”就变得不必要了。这样，这种解释就将柏拉图的立场，即关于一种在直观中被给予的实在的立场，偷换为康德的立场即关于先验主体的先天认识能力的立场。

在哈特曼的理论中，康德在先天性方面的立场恰恰是他所要批判的。“只有经验的可以被给予，只有所判断的东西 (Geurteiltes) 可以是先天的，这个旧的成见要就此垮台。”<sup>[2](P74)</sup>如果有获得先天知识的能力，尤其是按照先天形式进行判断的能力，那么其载体应是先验主体。而在哈特曼看来，先验主体本身是逻辑领域僭越了自身的界限而产生的形上学幻相。如果逻辑没有被正确地视为独立的观念存在的法则，而是被视为思想行为的法则或心理活动的法则，那么势必会回溯地建构出承担这些行为的“一般意识”或先验主体，进而走向将认识对象化为主体构造物的先验观念论；但先验观念论不可能打破意识的内在性界限，进而为超越性的知识行为提供解释。相反，将先天性解释为对象的被给予性的一种属性，则意味着通过牺牲先验主体而挽救知识的超越性。因此，对陈康先生来说，对“先天论雏形”的批判意味着用“总是关于某物 (of something)、有特定内容的某物”<sup>[5](P28)</sup>的知识，即直观，去取代“不能提供所需的内容”，<sup>[5](P28)</sup>却还总是僭越自身有效性范围的推论能力；而对哈特曼来说，这种批判则意味着用一种旨在描述被给予的某物之现象的知识论，取代新康德主义和先验现象学的先验观念论。

这样,通过对柏拉图的直观学说的解释,陈康先生对语义分析进路的反驳和哈特曼对当时德国各家哲学的反驳站在了同一战线上。在观念论与实在论的争论中,他们采取靠近实在论的立场,以不依赖于知识的、知识对象的自在为基础,试图为知识进行存在论奠基;这种立场既不同于当时新康德主义的、去除“物如”的观念论立场,也不同于方兴未艾的胡塞尔现象学所倡导的“关联(korrelativ)”关系立场,或知识论优先于形上学的立场,尽管胡塞尔的《逻辑研究》处理观念对象性的方式对这种立场的产生起到过决定性的作用。这种立场反映在与英美古典学界的对话中,表现为坚持以知识的对象分析反对诸真信念的融贯论。哈特曼通过对知识、逻辑、实在等诸领域的分析,确立了以“最大被给予性”和“最小形上学”为原则的方法论,并且将推论方法奠基于一方法之上;在这一点上,哈特曼-陈康的知识存在论立场则表现出了同新康德主义与现象学更加亲密的关系,因为这种方法论可以被视为

康德的“理性批判”方法同现象学“面向事情本身”的原则对黑格尔以来的泛逻辑主义的反击。只是在这种方法中,康德哲学和先验现象学对于“先验自我”的形上学建构消失了,先天性对主体认识能力的规定转变成了对被给予方式的规定。这一倾向也反映在陈康先生对各种过于“理性主义的”解释进路以及“先天论雏形”曲解了柏拉图本义的指责当中。就直观方法本身而言,哈特曼的直观概念参与到了胡塞尔对康德的直观概念所做的扩充当中,且借助“本质还原”方法在个别性和一般性之间建立了不同于“抽象”或“归摄”的一种新的关联方式;而在陈康先生对柏拉图的研究中,这一方式则回答了一种特定的直观何以能够一方面超出推论方法的界限,一方面又能给予一种有内容的一般性实在的问题,即观念直观的问题。从20世纪德国哲学的上述思想史背景出发,陈康先生的柏拉图研究将能够得到更全面的重视。

## 参考文献:

- [1] 陈康. 论希腊哲学 [M]. 北京: 商务印书馆, 1990.
- [2] Nicolai Hartmann. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. Berlin und Leipzig: Walter de Gruyter & Co., 1921.
- [3] Michael Landmann. Nicolai Hartmann and phenomenology: to the 60<sup>th</sup> birthday of the philosopher [J]. *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 3, No. 4 (Jun., 1943).
- [4] 胡塞尔. 逻辑研究(第二卷第一部分) [Z]. 倪梁康译. 上海: 上海译文出版社, 1998.
- [5] Ludwig Chen. *Acquiring Knowledge of the Ideas: A Study of Plato's Methods in the Phaedo, the Symposium and the Central Books of the Republic*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1992.
- [6] Gregory Vlastos. *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1973.
- [7] [德] 施皮格伯格. 现象学运动 [M]. 王炳文, 张金言, 译. 北京: 商务印书馆, 1995.

■责任编辑/张瑞臣

### Nicolai Hartmann and Chung-hwan Chen's studies of Plato's epistemology

NIU Zi-niu & SONG Ji-jie

(Tsinghua University, Beijing 100084, China)

**Abstract:** Nicolai Hartmann, Chung-hwan Chen's tutor in Berlin University, was reckoned to be one of the most original German philosophers in the first half of the 20th century, and had remarkable influence on Chen's studies of Plato's works. Though these two philosophers worked in different fields and talked with different academic communities, their respective positions in philosophical arguments could echo each other: on one hand, they defended the ontological status of cognitive objects, that is, they preserved their transcendent being-in-itself independent of knowledge; on the other hand, they developed methods of intuitions corresponding to their ontology, and took intuition as the indispensable basis of inference. Thus Chen's studies of Plato are not only kind of treasure in the field of classical studies, but also reflect several important arguments in the German philosophy of the 20th century.

**Keywords:** Chung-hwan Chen; Nicolai Hartmann; ontology of knowledge; Neo-Kantianism; phenomenology