

柏拉图《斐多》论知识的获得^{*}

詹文杰/文

提 要: 按照柏拉图的《斐多》, 获得知识首先意味着灵魂自身的净化, 其次意味着灵魂对于纯粹实在或诸理念的回忆, 最后意味着借助“假设法”或命题推演的方法而不是借助经验观察来探究实在。本文从这三个方面阐释了《斐多》中关于知识之获得的论述, 从而说明柏拉图在写作这篇对话录之时关于认知和知识所持有的基本思想。本文同时还反驳了陈康的一个主张, 即《斐多》提及了比“思维”更高级的所谓“理念直观”。

关键词: 《斐多》; 知识; 净化; 回忆说; 假设法

中图分类号: B502.232 **文献标识码:** A

本文旨在考察柏拉图《斐多》中呈现的知识论思想。《斐多》在哲学主题上可以被看作《美诺》的后继, 它将后者以次要和外在的方式出现的“灵魂不死”当成核心主题严肃地进行论证, 与此同时, 真正的知识是关于什么对象的, 我们是否可能、如何能够获得知识这些问题也得到了进一步考察。尽管《美诺》已经提出“学习就是回忆”的主张, 但是它只是通过某个几何学示例来说明这种回忆的可能性, 而没有对回忆现象本身进行更多的理论阐释, 尤其没有说明回忆起来的知识是关于什么类型的对象的知识。《斐多》发展了这种回忆说, 提出灵魂所回忆的纯粹知识是关于纯粹实在或诸理念的知识, 并且对回忆现象发生的条件和过程给出了更细致的描述。不仅如此, 《斐多》还进一步阐发了《美诺》中提出的“假设法”, 提出哲学探讨应该主要借助命题性论证而不是经验观察。追求知识是哲学家(爱智者)特有的生活方式。哲学家探求知识的活动被描述为灵魂的“净化”, 从而使哲学生活具有了某种宗教性的、神圣的意味。

一、获得知识作为灵魂的净化

苏格拉底临刑前试图说服他的同伴相信真正爱智慧的人不应该害怕死亡, 因为以正确方式从事哲学的人其实就是在练习赴死。(《斐多》64a) 在什么意义上哲学家是练习死亡的人呢? 苏格拉底解释说, 爱智慧的人要尽可能摆脱身体的羁绊而达到灵魂的净化。如果死亡就

^{*} 本文系国家社科基金项目“柏拉图的知识论研究”(项目编号: 10CZX030)的阶段性成果。

是灵魂摆脱身体而独立存在，那么灵魂的净化状态其实跟死亡状态无异。这里讲的灵魂净化实际指灵魂获得智慧的状态。智慧 (*phronēsis*) 和知识 (*epistēmē*) 在《斐多》这里基本是不分的，虽然智慧偏于从灵魂自身的完满状态上讲，而知识偏于从关于对象的完满领会上讲。在《斐多》65a—67a 中，苏格拉底从灵魂净化的角度谈论了“获得知识”的意涵。下面我们对其中关于认知现象的描述做些解释。

第一，认知的主体是灵魂，而身体是认知的干扰因素。人实际上是灵魂和身体的结合物，然而，身体对于获取知识没有任何益处而只是一种妨碍。如果我们要获得真正的智慧，那么就需要“尽可能疏离身体，习惯于让灵魂脱离身体的各个部分而自身以独立方式聚合和集中于自身” (67d6—8)。^① 真正的认知主体是与身体没有联系的纯粹灵魂。身体在这里主要是作为诸感觉官能和诸情感赖以存在的基础得到考虑的。身体对于认知的妨碍作用主要体现在如下方面 (66b—d)：首先，身体的各种需要使得我们“没有空闲”去追求知识。其次，因身体而出现的欲望和各种情感使得我们不能“理解” (*phronēsai*) 事物。这还不是指欲望和情感使我们的认知出错，而是说灵魂陷入欲望和各种情感活动之中而没有机会去认知。最后，当我们获得空闲去探究真理的时候，身体因素仍然误导和妨碍我们。这时候的妨碍就是内在的而不是外在的了。这整个论述的预设是：纯粹灵魂保证纯粹智慧，纯粹身体必然关联于智慧的对立面。灵魂跟身体“混合”的程度越高，它距离纯粹智慧就越远，反之亦然。这样设定的“纯粹灵魂”实际上是理想化的认识主体，是完满的理智能力本身。然而，现实中活着的人都是带有身体的，没有任何人在此世生存中作为纯粹灵魂而存在。于是，灵魂能否获得智慧关键在于能否摆脱身体的影响而达到“独立自在”。在此，“自在的灵魂”和“受身体影响的灵魂”在某种意义上被区别开来了，后者也就是作为感觉、欲望和各种情感之主体的那个灵魂。这种区分在《蒂迈欧》(69c 以下) 中被发展为灵魂中的不朽部分和可朽部分的区分。

第二，认知主体所达到的理想认知成就是智慧或知识，而智慧的对立面是愚蠢或无知 (*aphrosynē*)。大概是由于愚蠢完全不能归给灵魂本身，因而它被归给了身体 (在 67a7 有“身体的愚蠢”这个表述)。如果说，纯粹灵魂拥有完全的智慧，而身体本身永远处于愚蠢状态，那么灵魂与身体的结合状态就会处于完全智慧和完全愚蠢之间。从某些措辞中我们可以看出，柏拉图在此确实谈到了某种居间状态，如 67a 谈到了人活着的时候所能达到的最好状态是“最接近于知识”的状态，而在 65e 谈到以最充分的方式对每一个东西本身进行思维的人“最接近于认识每一个东西”。然而，“最接近于知识”的状态没有被等同于《美诺》所说的“真信念”。“信念”状态在此根本没有被提及。在这里起作用的是“知识”与“无知”二元对立的模式，而在此模式主导下，“信念”和“谬误”的本性难以得到说明：感性认识总体上被归为“谬误”，而“谬误”则与完全无知混为一谈。柏拉图后来在《泰阿泰德》中对谬误 (假信念) 的本性有专门考察，这里暂且不论。

第三，认知的对象是“诸实在” (*ta onta*)。这里提及诸实在的例子有“正义”、“美”、“善”、“健康”和“力量”之类的东西。它们是不可见的东西 (65d9)，或者说不可为诸感官所感觉到的东西。可感对象算不上真正知识的对象。真正有待认识的不是某个正义的人或者某个美的建筑物之类的可感对象，而是像“正义本身”或“美本身”之类的东西。这类

① 本文中的《斐多》等其他文本的中译文均出自笔者。

认知对象自 102b 开始被命名为 *eidōs* (复数 *eidē*)，通常被译为“理念”或“理型”。在这里，柏拉图第一次明确引入了超感性的理念界这个特别的存在论领域。

第四，认知目标是领会到“真”(*alētheia*)。“接触到真”、“获得智慧”和“认识/知道/理解”在此表达的是同一回事。“获得智慧”是就认知主体而言，“接触到真”是就认知对象而言。灵魂获得智慧必定意味着它把握到了对象之“真”，然而能否反过来说，灵魂接触到对象之“真”必定意味着它获得了知识呢？尽管《斐多》预设了这点，但是柏拉图在其他场合考虑到了某种“接触到真”而又算不上“拥有知识”的状态，即“真信念”(参见《美诺》97b5—7;《会饮》202a5—9;《泰阿泰德》200e—202c)。换言之，“接触到真”是“知识”的必要而非充分条件。可是《斐多》这里没有考虑这方面的意思。这里的“真”主要表示对象之真而非命题之真，它与“精确性”和“清晰性”有关(65b)，它指的是：事物以清楚明白的方式呈现出来，或者，事物自身作为自身(而不是作为模糊或扭曲之类的样子)呈现出来。“真”本身不是一个对象，而是任一对象被认识时提供给认识主体的对象性、客观性。

第五，认知主体有两种不同的认知方式：(1) 伴随身体进行考察；(2) 不带身体而独立地进行探究。前者指凭借“感觉”(*aisthēsis*)进行考察，或者在痛苦或快乐之类的情感影响下进行考察。后者指凭借“理智”(*dianoia* 或 *logismos*)进行探究，也就是进行思维或推理(*dianoieisthai* 或 *logizesthai*)。“感觉”在此不是跟记忆、思维之类的东西归在一起算作某种理智性能力，而是跟欲望、情感之类一起算作缺乏理智的意识活动。诸感觉(视觉、听觉之类)和诸情感(尤其是快乐与痛苦)都与身体密切相关，它们在某种意义上都被看作被动的“遭受”。与之相对，思维活动被看作灵魂“自己的”活动。灵魂要把握到每个实在的“所是”或“真”，不能凭借感觉能力而只能凭借理智能力。

二、《斐多》提及了比“思维”更高级的“理念直观”吗？

陈康认为，《斐多》在“思维/推理”(*dianoieisthai* 或 *logizesthai*)之外还提及某种更高级的认知模式，就是由“观看”动词(如：*theasthai*、*theorein*、*kathoran*、*horan*，等等)所表达的“理念直观”，它是人活着的时候不可能拥有而只在死后才可达到的。(cf. Chen, 1992: 13—18) 这样他就把《斐多》中的知识论之基本特征概括为某种悲观主义，即活着的人不可能获得关于理念的最充分把握。他的理由主要有：(a) 那些观看动词与思维的含义迥异：思维是过程性推理，而观看是瞬间活动；观看比喻性地表示灵魂对于实在的直接的理智性接触，而思维并不直接“接触到”理念。(b) 66d—e 说人们只有在死后才能“直观”理念，而在活着的时候并不能。既然思维是我们活着时可以实现的，那么它必定不等于死后才能达到的直观。最好的思维也只是某种预备。(c) 陈康举《理想国》的材料来说明 *dianoia* (思维) 是数学家的认知状态，而 *noēsis* 或 *thea* (直观) 才是辩证法家的认知状态；*thea* 是比 *dianoia* 更高的对于理念的“直接的认知性接触”。然而，陈康的这种解读难以成立；我认为《斐多》并没有在思维之上设定某种更高的理念直观，理由如下：

首先，我们在文本中始终看到的是对感觉与思维二元对立的强调，而且思维始终以肯定的方式得到描述而并无关于它的局限性的描述。让我们来看三处文本：(1) 65a—d；(2) 65d11—66a；(3) 79a—d。第一处文本说的是感觉与思维的对立。苏格拉底说要“把握到真”不能依靠感觉而要依靠思维。第二处文本谈到，“我们当中那个以最充分和最精确的方

式做好预备对所考察的每一个东西本身进行思维的人，只有他才最接近于认识每一个东西”。这里的“最接近于”(*engytata*)被陈康解读为负面意义的“尚未达到”，但是在我看来它没有负面意义。以完满的方式思维的人有可能完满地认识实在，这恰好是接下来的文本所说的意思。第三处文本也只区分了感觉与思维，前者针对可见领域而后者针对不可见领域(即，诸理念)。苏格拉底说得很清楚“那些永远维持自身同一的东西只能由理智之思维来把握。”(79a2—3)这里没有谈及比思维更高级的能力。在79c—d中得到区分的是感觉与*phronēsis*(理解/智慧)，然而从79a—d的整个语境来看，*phronēsis*与思维不可能是两件不同的事而只能是同一件事。后面我将说明，*phronēsis*可以被看作思维活动得到完满实现的状态，而不是某种直观。

其次，针对陈康的理由(a)，我支持另一种解释：那些“观看”动词(以及“接触”动词)只是比喻性说法，而不能从字面上来理解。所谓“看见”或“接触到”实在，可以被解释为是思维活动的“完成”(犹如推理过程最终得出结论)，而不必被解读为比思维更高级的认知方式。所谓对于实在的“直接”观看乃是强调经过思维之运作而“最终”达到对实在的完满领会，而不应被理解为“不需任何过程”的“瞬间活动”。

再次，对于陈康的理由(b)，我的反驳如下。《斐多》66d—67b的确提到，“如果我们要以纯粹的方式认识某个东西，我们必须从身体中解放出来，通过灵魂自身而观看诸事物自身。于是，似乎只有当我们死后才能获得我们希求而且热爱的那个东西，即，智慧(*phronēsis*)；而如这个论证所示，在活着的时候是得不到它的。”可是，这里的意思不是灵魂在摆脱身体后就获得某种全新的认知方式，而是说伴随身体的灵魂具备一种认知能力，只是它在身体的影响下不能得到完满实现，而一旦摆脱身体就可以完满实现。所谓“通过灵魂自身观看诸事物自身”就是灵魂自身之思维能力得到充分实现；这里的“观看”无非是思维之完满运作的“完成”。对此我们还可以参考84a6—9“[爱智者的灵魂]会从……遵循理性思维，永远处于其中，观看真的东西”，这里的“遵循理性思维”也就是进行思维、推理、计算、度量之类，它与对于“真的东西”的“观看”并无实质性差异，而最多是同一件事情的不同方面或阶段。就像“看”(look)和“看见”(see)不是两类不同的活动，而是同一类活动的活动本身和它的实现，同样，“思维”(logizesthai)与“观看”(theasthai)在此也不过是同一类活动的活动本身和它的实现。

最后，陈康的理由(c)更容易反驳。首先，《斐多》这里关于灵魂之认知能力的区分与《理想国》的区分有很大差别；后者在*dianoia*(思维)与*noēsis*(纯思)之间作出的精细划分在《斐多》中根本不存在。其次，哪怕《理想国》提到的*noēsis*也不应被视为与*dianoia*有种类的差别，毋宁说，*noēsis*仍属于思维这个大的范围里，只不过它是更少数人才能达到的、对于基本原理的领会方式。*Noēsis*实际被等同于“辩证能力”，与“说理”(logos)密不可分，因而把它理解为某种超脱语言的“直观”能力会是非常成问题的。

总之，《斐多》满足于感觉与思维之间的二元划分，它实际类似于《理想国》第5卷末尾中出现的“信念”(doxa)与“知识”(epistēmē)之间的划分。《理想国》中*epistēmē*与“真”的内在关联就类似于《斐多》中*dianoia*与“真”的关联。《斐多》中的*phronēsis*也不能被看作高于*dianoia*的某种独立的认知能力，而应该被看作*dianoia*本身得到充分、完全实现时灵魂所处的状态(参见66e, 79d)。这种状态不能被说成理念直观，因为它根本上属于思维而非直观。正如不能把“认识”动词(*gignōskein*、*eidēnai*或*phronein*，等等)看作表

达了比“思维”更高层的认知方式一样,我们也不能这样来看待那些“观看”动词。此外,如果我们注意到这里对认知方式的区分与对认知对象的区分是一一对应的,而且认知对象只被区分为可感对象和思维对象,那么我们也能够推知只有感性认识和理性认识这两类认知方式得到确立,再无其他。

三、获得知识作为对理念的回忆

在《斐多》72e论证“灵魂不死”的语境中,对话人克贝引入了“学习是回忆”的论题,认为它有助于证明灵魂不死。这引发了一段关于“回忆”(anamnēsis)的讨论,包括三个部分:(1)引入回忆说并且简要回顾《美诺》中关于回忆的说明(72e—73a);(2)阐明一般而言的“回忆”是如何发生的(73b—74a);(3)以“相等”理念为例说明我们可以回忆起“理念”,这证明我们在出生之前就拥有关于诸“理念”的知识,从而证明灵魂在我们出生之前就存在(74a—77a)。最后这个论证要求“诸理念存在”这个预设。

首先值得注意的是《斐多》73b—74a所说的回忆现象的基本条件(cf. Brisson, 2008: 185):(1)一个人感觉到并且认识(*gnōi*)一个对象x(尤其以“视觉”为例)。(2)关于x的感觉激发他想到另一个对象y(关于y的知识不同于关于x的知识)。(3)y与x必须拥有某种关系;这种关系可以是相似性方面的,也可以不是相似性方面的。不相似的例子有:看到一把里拉琴(一件外套、一匹马)想到其主人的形象,或者,看到西米亚斯想到(作为亲密伙伴的)克贝。相似的例子有:看到西米亚斯的图像想到西米亚斯本人。(4)y必须是他之前已经认识到的(在列举的例子中,y是通过感觉认识到的)。(5)关于y的记忆一直以某种方式保存在灵魂中。(6)这种对于y的记忆可能由于长时间没有注意到而被遗忘。

上述例子中所说明的“回忆”仍然停留在可感事物的领域,它们属于预备性解释,为了接下来说明关于理念的回忆是如何发生的。尤其值得注意的是,一个人可以通过看到某个东西的图像(影像)而想到这个图像所代表的原型(原物)。影像与原型之间的区分跟普通的两个事物(如一把里拉琴和某个人)之间的区分不同,因为一方面影像与原型之间有相似性,另一方面它们之间又有着实在性程度上的根本区别。这样,影像和原型的差异可以借用来指示可感对象和理念之间的在存在论层次上的差异性。

《斐多》74a—77a提出来的论证是“回忆说”真正重要的部分。这里以“相等”理念为例说明我们可以回忆起“理念”,从而证明我们在出生之前就拥有关于诸“理念”的知识,由此证明灵魂在我们出生之前就存在。这个论证过程大体如下:(1)首先预设有两个层次的“相等”:一方面是可感对象(如,两段木头)的相等;另一方面是“相等本身”。(2)从关于可感对象的相等的观看可以想到“相等本身”。(3)相等的可感对象的相等是相对的、有条件的。(4)“相等本身”的相等是绝对的、无条件的。(5)相等的可感对象与“相等本身”是不同的。(6)从相等的可感对象出发可以想到并且把握到关于“相等本身”的知识。(7)相等的可感对象“是相等的”,跟相等本身“是相等的”,不是以同一个方式说的。前者以不完满的方式“是相等的”,而后者以完满的方式“是相等的”。(8)一个人意识到所看见的东西x像另一个东西X,但是x与X相比是不足的,这意味着他“预先认识”(proeidota)完满的东西X。在“相等”的例子中,我们在“第一次看见相等的东西这个时间之前就预先知道了‘相等’”(74e)。(9)我们想到一切相等的东西都追求达到与“相等”一样,但却有所缺乏,而想到这点不能不通过感觉能力(75a)。(10)我们在出生

之后才具备感觉能力,开展感觉活动。(11)那么,我们断定我们必定在此之前就已经获得了关于“相等”的知识。这样,似乎我们必定在出生之前就拥有了它(75c)。

可感事物和理念的区分在这里是至关重要的:从(1)到(7)的主要论证都是为了说明在可感对象之外还有超越的理念。理念在相应的可感事物之外“独立存在”,这种“分离说”可能引起很大的困难,它后来受到亚里士多德的严厉批评,而柏拉图自己在《巴门尼德》中对此已有所反思。不管怎样,柏拉图在此已经提出“两个世界”的学说:一个是由可感对象构成的世界,另一个是超越的理念构成的世界。诸理念的例子除了“相等本身”之外,还有如“大本身”、“小本身”之类,以及“美本身”、“善本身”、“正义本身”、“虔敬本身”之类。柏拉图在此尚未将它们命名为“理念”,而是称为“我们在提问和回答的过程中通过‘是某某本身’(auto ho esti)来标识的那些东西”(75d)。理念F“是f”而不可能“不是f”,而它的可感实例在某种意义上“是f”,而又在某种意义上“不是f”。这就是理念F常常被称为“是f的东西本身”的缘故。

令人困惑的是,感觉对于获得知识而言究竟起什么作用。在阐述灵魂净化的段落中,我们看到感觉混同于欲望和情感之类,被认为对获得智慧有百害而无一利。感官知觉“既不精确、也不清晰”(65b),不能让灵魂达到“真”,而我们需要尽可能“远离”它。但是在阐述回忆说的段落里,灵魂回忆起关于理念的知识又离不开感觉的激发作用。对此有一种可能的解释是:讨论灵魂净化时,柏拉图主要是从“纯粹灵魂”的视域来谈论感觉,故而它只有消极的意义,而在讨论回忆理念时,他是站在带有身体的人的立场上来谈论感觉及其作用,故而感觉是人可资利用的最直接的认知方式。当然,感觉最多也只能被当作跳板,当灵魂回忆起纯粹实在时它就应该被扬弃。柏拉图贬黜感觉的主要原因是他从道德的视野而非单纯知识论视野来看待感觉。感觉被认为与欲望和情感一起妨碍人过纯粹理性的生活。这个预设使他在难以从知识论立场对感觉的作用进行更详细的考察和更恰当的评价。柏拉图在《泰阿泰德》和《蒂迈欧》中对感觉有不太一样的考察,这里暂且不论。

《斐多》这里的“回忆”没有像《美诺》(98a)那样被说成是通过“关于原因的推理”(aitias logismos)把真信念“绑定”下来,而是被描述为感觉能力自身意识到可感对象的“不足”从而联想到与之相似的、作为完满模型而存在的理念。能够在不完满性和完满性之间作出区分的能力至关重要,这种能力在此似乎被赋予了诸感觉官能,但严格来说,感觉只能觉察到具体事物的可感属性,而超出这点之外对这种属性进行理想化并且在完满的和不完满的属性之间进行比较和区分的能力,与其说属于感觉能力不如说属于思维能力。然而,在回忆说段落中恰恰没有提及思维的作用,而“回忆”实际承担了思维的功能。在回忆的认知模型中,认知者不用费力“形成”关于诸理念的知识,因为灵魂已经“预先认识”它们,故而重点不在于“产生”这种知识而在于“重新召回”它。柏拉图的假定是,外部的、可感的和物质性的世界有着根本缺陷,因而从中出发构建或获取概念的所有努力都是徒劳的。这样,如果真正的知识是可能的,它就只能是关于超越的、非物质性的、完满的实在的领会,而这种知识只能是某种先天知识而不会是经验性知识。

四、假设法作为探究实在的途径

现在让我们来考察《斐多》99d—102a关于假设法的论述。这种假设法被认为适用于考察“诸实在”(ta onta)或“诸实在之真相”(tōn ontōn tēn alētheian)。首先让我们来看看假

设法被引入的语境。在 99d—100a 中，苏格拉底向他的对话人表示愿意去解释他关于“原因”的探究的“第二航行”(*ton deutron ploun*)。“航行”显然是个比喻的说法，在这里就是把对于“原因”(*aitia*)的探究过程比喻为在海上的航行过程。^②“第二航行”显然是相对于“第一航行”而言的。有些诠释者把这里的“第二航行”读作“次好的”航行，似乎说还有“最好的”航行是苏格拉底没有采用的 (cf. Gallop, 1975: 176; Rowe, 1993: 238—239)。^③但是我认为这种读法并不合语境，相反，关于探究原因的整个语境要求我们把“第二航行”读作最简单的含义，即“第二次航行”，与之相对的是“第一次航行”，即前面提及的苏格拉底年轻时以“自然研究”的方式探究生成和毁灭的原因。这种“自然研究”仅仅从物质要素出发来解释事物的产生、持存和毁灭，并且仅仅从物质要素和感觉出发来解释所有的意识形式或认知状态 (96a—b)。但是，至少这种解释方式对数学问题而言缺乏说服力，也难以解释自然世界和生活实践领域的“好”或“目的性”。阿那克萨戈拉提出来的“理性/心智”(*nous*)被认为很可能是更好的“原因”或“解释理由”，但是可惜它没有被阿那克萨戈拉本人贯彻到底，因为他在解释各类现象的时候仍然仅仅归因于某些物质元素。至少就道德现象的解释上，仅仅诉诸物质元素是不可行的，这样，苏格拉底希望摆脱这种“自然研究”而采用新的方式来探究对事物原因的解釋。这就是所谓“第二航行”。

“第二航行”紧接着就被说成是“逃入 *logoi*，在其中考察诸实在之真相” (99e5—6)。所谓“逃入 *logoi*”意味着第一次航行转向第二次航行。这里的“逃”是从可感对象和诸感官逃出，而逃入 *logoi*。希腊词 *logos* (复数 *logoi*) 的含义非常广泛，它在这里指什么是不易确定的。“*Logos*”首先可以表示“说出来的东西”，一个表达式、句子甚至整个谈话；其次，它可以表示话语所传达的“思想”；再次，它可以表示“论证”，也就是一组推理；最后，它可以表示关于某个东西的“说明”，甚至“定义”。正如博斯托克 (Bostock, 1986: 159—160) 指出的，虽然“定义”这种读法有一定的吸引力，但是最终不符合接下来的文本语境，因为后面提及假设的例子并不是关于某理念的定义，而是诸如“诸理念存在”和“一般事物通过分有相应的理念而是其所是”这样的表述。所以我们最好把这里的 *logos* 理解为一般的“陈述”或“命题”，而不是“定义”。

苏格拉底在这里使用了一个比喻，就是我们在观看日蚀的时候不要直接观看太阳，否则会毁坏眼睛，而我们可以转而从水里观看它的影像 (*tēn eikona*)。在这里，太阳 (它的光) 比喻诸实在之“真相”；太阳在水里的影像比喻在 *logoi* 中得到揭示的诸实在之真相。用肉眼直接观看太阳比喻灵魂借助诸感官直接考察诸实在之真相；在水中间接观看太阳的影像比喻灵魂借助 *logoi* 考察诸实在之真相。考察的目标始终是诸实在之“真相”而不是诸实在之“影像”。所以苏格拉底在提出这个比喻之后有个修正性的补充“这个比喻在某种方式上不合适” (99e6—100a1)。因为这个比喻容易让人造成误解“在 *logoi* 中”考察比“在具体事物 (*erga*) 中”考察更加间接、更加远离实在，因为它是“在影像中” (而不是“在自身中”) 进行考察。然而苏格拉底强调说，“在 *logoi* 中”考察实在并不比“在具体事物中”更

^② 参阅《斐多》85c—d 和《理想国》第 5 卷 453d，前一处把最好的、最难以反驳的“道理” (*logoi*) 比喻为木筏以航行通过人生，而后一处把从事论证比喻为在海里游泳以避免被淹死。

^③ 这种观点受某个古代诠释的影响，即认为“第二航行”表示“当风不起作用的时候改用桨来航行”，从而指更慢、更费力但是更为可靠的航行方式 (cf. Burnet, 1911: 108)。

加是“在影像中”进行考察。(100a1—3) 这里没有否认“在 *logoi* 中”考察实在是“在影像中”进行考察, 而只是说“在具体事物中”进行考察其实也是“在影像中”, 而且某种意义上讲“更加”属于“在影像中”。对于真正的实在而言, 可感事物不过是影像而已, 这点在后来的柏拉图对话录中得到了进一步阐发。可感事物就其是存在论上低于真正实在(理念)的不完美事物而言是“影像/摹本”(eidōlon, mimēma), 而 *logoi* 则主要在认识论上表示作为真正实在的“图像/影像”(eikones)。“*logoi*”作为“影像/图像”在这里没有特别的贬义, 而只是表示“有所显明的东西”或“有所指示的东西”这层涵义。总之, 通过 *logoi* 所显明的并不比具体事物所显示的更加远离“真相”。

“在 *logoi* 中”考察实在又被解释为通过“假设”进行论证的方法。假设法本身是排除感性观察而完全运行在思维或推理的领域之中的。但是, 这些供思维的概念是从哪里来的呢? 这就需要我们联系到前面提及的回忆说。只有在感觉的帮助下, 我们唤醒了关于特定概念的理解, 我们才能在思维中应用它们。所以假设法应该被看作“回忆”的后续。我们通过“回忆”获得概念, 而通过“假设法”进行演绎推理。

假设法的步骤是: (1) 为解决某个难题, 不管涉及原因问题还是其他问题, 可以建立一个假设, 它是“最强的”(errōmenestaton) 命题。跟这个假设“相容”(symphōnein) 的命题会被接受为真, 不相容的命题要被当作假的而拒斥(100a3—7)。(2) 要检验假设的真假, 需要考察它的那些逻辑后果, 看它们彼此是相容的还是不相容的(101d3—5)。(3) 为了验证假设, 可以建立一个较高阶的假设, 进而还要更高阶的假设, 也就是上升到越来越高阶的假设, 它们可以得出较低阶的假设, 而最终合理证成最初的假设。这个上升过程持续进行, 直到抵达“某个充足的东西”(ti hikanon)(101d5—e1)。前两个步骤形成一个演绎推理, 从假定的前提推出结论, 第三步是将低阶的预设导向更高阶的预设。陈康把前者说成“下降之路”(演绎推理), 把后者说成“上升之路”, 这应该是从《理想国》第6卷中的描述来讲的。(cf. Chen, 1992: 31)

假设法最终把考察者带向“充足的东西”, 也就是最初始的、最强的、最牢固的预设。不过它不能被等同于《理想国》第6卷那个所谓的“非假设性的本原”(archē anhypothetos)。《斐多》这里说的“充足的东西”指的是一个 *logos*, 一个最基本的命题, 而不是指存在论意义上的“本原”(archē)。而且, “充足的东西”在这里与其说是“自明的命题”或“必然为真的命题”, 不如说是被所有参与讨论的人一致同意的命题, 因为柏拉图始终是在“对话”或“辩证”的语境中来阐述这里关于“实在”的探究的。需要注意的是, “充足的东西”不是作为假设法的最初出发点, 而是整个论证最后建立的命题。论证的起点始终是针对某个讨论者而言显得“最强的”命题, 不过它要经受住别人的提问, 对于要求他提供解释的人, 他要能够为他的立场进行辩护。

《斐多》99d—102a 关于假设法的讨论是跟关于理念的讨论关联在一起的。苏格拉底表示要放弃通过感性观察来考察实在, 而转向“在 *logoi* 中研究实在”。这样, 我们就从可感对象被带向了语言表达或命题(*logos*)。在 *logos* 作为命题的意义上, 我们的确看到苏格拉底立即提及了命题推演的方法, 讨论了命题之间的融贯和不融贯关系, 以及从前提到结论的命题推演关系。但是, 正如古莱(Gulley, 1962: 45—47) 指出的, 假设法的提出实际上是服务于理念论的, 尽管从表面上看, 假设诸理念存在仅仅是假设法得以运用的一个例子。不管怎样, 假设法和理念论在这里的关联显得是偶然的外在关联。只有到了《理想国》第6

卷那里，柏拉图才真正把理念论和假设法整合在一起，也就是说，诸理念的存在是假设法本身有效运作的前提，而假设法的任务则是对理念世界的关联结构的考察。

结 语

在辩驳式的早期对话录之后，柏拉图在《斐多》这里以正面的方式提出自己的哲学理论。除了灵魂不朽这个主要论证之外，超越的理念领域的存在以及认识它的可能性是这篇作品关注的核心问题。柏拉图通过确立“纯粹灵魂”和“纯粹实在”从而设定了“纯粹知识”的概念：纯粹知识是纯粹灵魂对于纯粹实在的完全“洞见”。获得知识首先意味着灵魂自身的净化，即“练习死亡”，其次意味着灵魂对于纯粹实在的回忆，最后意味着借助 *logos*、运用命题推演的方法而不是借助经验观察来探究实在。“练习死亡”、“回忆”和“假设法”被陈康称为获得知识的三种“方法”。不过，我认为“练习死亡”很难说是某种认知方法，而柏拉图通过灵魂净化的论述毋宁是要说明理想的认知主体。回忆说段落从认识论的角度看有两方面的意义：一方面它指出了真正有待认识的是诸理念，另一方面它表明我们把握理念的方式不是从感觉印象出发进行抽象，而是通过“回忆”重新召回某种先天知识。如果说“回忆”是要解释我们获得概念的方式，那么“假设法”则尝试解释了我们进行演绎推理的方式。

参 考 文 献

- Bostock, D., 1986, *Plato's Phaedo*, Oxford University Press.
- Brisson, L., 2008, "Reminiscence in Plato", *Platonism and Forms of Intelligence*, Jure Zovko & John Dillon eds., De Gruyter.
- Burnet, J., 1911, *Plato's Phaedo*, Clarendon Press.
- Chen, L. C. H., 1992, *Acquiring Knowledge of the Ideas: A Study of the Methods in Plato's Phaedo, Symposium and the Central Books of the Republic*, Franz Steiner.
- Gallop, D., 1975, *Plato's Phaedo*, Oxford University Press.
- Gulley, N., 1962, *Plato's Theory of Knowledge*, Barnes & Noble.
- Plato, 1900—1903, *Platonis Opera. Tomus I—IV*, J. Burnet ed., Clarendon Press.
- Plato, 1997, *Complete Works*, J. M. Cooper ed., Hackett Publishing Company.
- Rowe, C. J., 1993, *Plato: Phaedo*, Cambridge University Press.

(作者单位：中国社会科学院哲学研究所 责任编辑：马新晶)

• Abstracts of Main Essays •

**Heidegger's "Accident":
Exploring the Possibilities of the Ontological Difference in its "Beginning"**

Cai Xiangyuan

With regarding to the disputations concerning the beginning of "ontological difference", Marion distinguishes three kinds of differences: the difference between two beings (Dasein and thing), the difference between their ways of Being (existence and reality), and the difference between Being and beings. On the basis of this distinction, Marion proposes that in *Being and Time*, Heidegger narrated only about the former two kinds of differences, the outline of the third is merely a formal one. However, Marion overlooks the distinction Heidegger made between *Zuhandenheit* and *Vorhandenheit*, which can be taken as a primordial paradigm of ontological difference, and through which the third kind of difference has also been inquired. The distinction between *Zuhandenheit* and *Vorhandenheit* is introduced by the "disturbance" of references; and to question and re-investigate the possibilities of this "disturbance" will provide a new perspective for understanding the beginning and the "essential matter" of ontological difference.

On Descartes's Materially False Ideas

Ye Bin

Descartes's theory of ideas is an important issue in his philosophical innovations; and his attitude towards sensory ideas, which he considers as materially false, invokes a great number of disputations. This paper aims at providing a new way of understanding Descartes's materially false ideas. The core work is to demonstrate that among Descartes's statements, there is a dialectical method which works in handling the problem of materially false ideas. Firstly, this paper will argue what a non-thing as a thing to represent means. Secondly, it attempts to illustrate how man can achieve a better understanding of that problem by employing this dialectical method.

Acquisition of Knowledge in Plato's *Phaedo*

Zhan Wenjie

Acquiring knowledge, according to Plato's *Phaedo*, implies three aspects: 1) the purification of the soul, 2) the recollection of the intelligible Forms, and 3) the investigation of reality by the method of hypothesis instead of empirical observation. This article studies these aspects successively, and takes the endeavor to explain Plato's views about cognition and knowledge appeared in this dialogue. In addition, the author brings forward an argument to refute Chen Chung-hwan's interpretation which Plato shows in *Phaedo* that there is a mode of cognition higher than thinking or reasoning which might be called the *Ideenschau* or the direct vision of the Forms.