

# 重审伦理与存在的关系

## ——论伽达默尔《柏拉图辩证法伦理学》的洞见

邓安庆

**【摘要】**伽达默尔发现,伦理冲突如果仅仅作观念的冲突,通常是无解的,因为每个人都会有完全不同于他人的主观信念和观念,一个主张快乐(享乐)就是善的人,永远不会接受明智即为善。只有当我们把这两种态度中的善观念作为一种存在方式来理解,那么享乐的生活方式与明智的生活方式之对立,才可以在更高的存在形式中得到扬弃,他认为这就是柏拉图辩证法哲学的高明之处,至善因此在这里不仅仅是作为最高的存在形式,而且是使存在得以向善发生的内在机制,从而证明了善产生善,美产生于美。所以伽达默尔通过对柏拉图辩证法哲学的重新阐释,彻底反转了存在论与伦理学的关系,使得伦理学不再是传统认为的与第一哲学无关的单纯实践应用的学科定位,而是自身即可成为第一哲学,探究存在者通往至善的存在机制是其作为哲学的最根本的事务。因而,辩证法的伦理学不仅要求辩证思维的存在论转向,更要求发现存在论中的伦理奠基,由此构成一种超越于海德格尔无伦理的本真存在论而可发展成为一种以向善存在为机制的道义存在论。

**【关键词】**伦理观念;存在方式;辩证法;伦理学

中图分类号: B516.59 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2025)03-0103-09

作者简介: 邓安庆(上海 200433) 复旦大学哲学学院教授。

伽达默尔利用自身的古典学优势来理解柏拉图,可以说他一辈子的哲学研究都与重新理解柏拉图联系在一起。但是,他对柏拉图哲学的许多洞见,尤其是把柏拉图哲学作为辩证法伦理学来阐释,还没有受到学界的重视,这使就得形而上学与伦理学(即存在与善的关系问题)的关系在柏拉图这里处于昏暗不明中。特别是,哲学史一般教科书仅把柏拉图哲学作为抽象的形而上学来阐释,很少把它当作哲学伦理学来对待,就错失了对存在与善做实践哲学的探讨。这就容易出现一个难以理解的现象:一般把《理想国》作为政治哲学经典似乎是理所当然,如果将其同时作为伦理学经典则会受到质疑。但是,伽达默尔却完全没有受一般教科书式阐释的限制,直接把柏拉图解读为一个哲学伦理学家、一个从苏格拉底到亚里士多德科学化伦理学诞生前的关键人物。这至少在常识层面是更加容易让人接受的,因为苏格拉底作为西方伦理学之父,是通过柏拉图的笔墨而成就的,而亚里士多德作为学科化伦理学的奠基者,也是跟随在柏拉图身边学了20年之后在柏拉图哲学基础上创造的。因而,从伦理学视角对柏拉图哲学思想的重新阐释,至少具有非常重要的哲学史意义。

伽达默尔的柏拉图研究可以三篇论文作为引线(尽管其古希腊研究文集就占了其《全集》的第5、6、7三卷):(1)《根据柏拉图对话讨论快乐的本质》(*Über Das Wesen der Lust nach den platonischen Dialogen*)这是伽达默尔22岁即1922年在马堡大学完成的博士论文,指导教师是新康德主义马堡学派的首领保罗·纳托尔普(Paul Natorp)以及新康德主义的后起之秀、却又跳出新康德主义之外、向现象学和古希腊存在论转向的尼古拉·哈特曼(Nicolai Hartmann)。(2)《柏拉图的辩证法伦理学——对柏拉图〈菲莱布篇〉的阐释》(*Platos dialektische Ethik. Interpretationen zum "Philebos"*)。(3)《柏拉图与亚里士多德之间的善之理念》,发表于1978年,可以说这是伽达默尔关于柏拉图和亚里士多德研究的一个总结,涉及到柏拉图和亚里士多德哲学的最终定论,既澄清了柏拉图理念世界和感性世界属于同一个世界的存在

论建制,也定向了亚里士多德的哲学虽然是强调实践理性优先,但最终却依然从属于柏拉图所建构的理论哲学。于是,通过最后这篇论文,伽达默尔就既把柏拉图哲学建构为一种关于善的理念之存在的“伦理学”,也最终推翻了至今依然通行的对亚里士多德“伦理学”的一般见识:它是一种实践哲学,最终完成于《尼各马可伦理学》,是第一哲学的单纯“应用”而不具有存在论意义。

每个认真阅读过伽达默尔著作的人,无不为其对哲学史上一般哲学问题的真知灼见所折服,尤其是对柏拉图和亚里士多德哲学的解构式阐释,让人从令人昏昏的哲学史中惊醒,重新检视我们对伦理学、辩证法、存在论是否真的有了正确的认识,重新思考我们是否自觉不自觉地选择在柏拉图和亚里士多德之间站队,以海德格尔和黑格尔为典范进行古今之别,是否是在真正理解了他们哲学之后所作出的理智选择。伽达默尔对这些人物的臧否,让人感受到释义学思想史、观念史研究的独特魅力。他一直强调海德格尔的存在论对其古希腊哲学研究具有重大的指导意义,但也一直暗中与海德格尔“作对”,甚至与其完全忽视伦理学的倾向进行斗争。海德格尔致力于摧毁苏格拉底之后哲学的“形而上学”建制,伽达默尔却发现,这种形而上学建制与存在论同根同源,从而使得柏拉图和亚里士多德的辩证法哲学,最终证成了伦理才是存在的机制。这就彻底反转了存在论与伦理学的关系,使得伦理学不再是传统认为的与第一哲学无关的单纯实践应用的学科定位,而是自身即第一哲学。

本文以伽达默尔的《柏拉图的辩证法伦理学——对柏拉图〈斐莱布篇〉的阐释》为核心,重构伽达默尔上述洞见的思想论证,一是呈现出柏拉图《斐莱布篇》的思想主题及其辩证法方法,二是重构伽达默尔对柏拉图辩证法存在论意义的思想论证,三是思考存在论意义上的辩证法伦理学,呈现出伽达默尔对于柏拉图和亚里士多德哲学真实关系之洞见的哲学史意义。

《柏拉图的辩证法伦理学》的副标题是对《斐莱布篇》(Philebos)的现象学阐释。但谁是斐莱布?他提出了何种哲学问题?他的问题为什么是伦理学的重要问题?我们首先对问题予以回答。

在这篇对话中,苏格拉底依然是主角,与之对话的两个年轻伙伴,一个是雅典青年普罗塔胡斯(Protarchus),苏格拉底告诉我们,他是卡利亚斯(Callias)之子,但姓卡利亚斯的人太多,究竟是哪位卡利亚斯之子?泰勒就此告诉我们“因此,我们无法说它意味着什么,但是有一点很明确,它不可能是苏格拉底的熟人‘百万富翁’卡利亚斯,因为他的那些孩子在苏格拉底受审时(《申辩篇》20a)只不过是少年。”<sup>①</sup>普罗塔胡斯究竟是哪个卡利亚斯之子其实并不重要,重要的是先要弄清楚:为什么在这篇以斐莱布作为篇名的对话中,斐莱布却仅仅在开场时出现,而实际的对话者却是普罗塔胡斯?也就是说,他与斐莱布究竟是何种关系?在何种程度上,柏拉图为什么要让他来代替斐莱布作对话主角?

从他一开场不多的几句话中,我们知道了两点:其一,这篇对话不是一篇初始对话,而是另一次对话的继续。在那次对话中,斐莱布这位雅典的英俊小伙代表的是这一观点“对于一切活物而言,善就是享受、快乐和愉悦以及所有与此相似的东西。”<sup>②</sup>其二,斐莱布“现在已经打退堂鼓了”,由接受了他的这一观点的普罗塔胡斯接替他继续与苏格拉底论辩。这一安排显然是柏拉图精心设置的,快乐即是善,这是许多“常人”至今都坚持的,甚至可以说代表了某种质朴的常识性生活观念,乃至我们身边听到最多的劝人的话就是“无论贵贱贫富、成功失败,快乐就好”。而对一个美少年而言,经过与苏格拉底的论辩,应该是或者被苏格拉底说服了,或者再也提不出更深刻、更充分的理由来支持自己的意见,因此打“退堂鼓”而退出与苏格拉底的对话也是很正常的。而普罗塔胡斯既是著名的百万富豪之子,又是智者派高尔吉亚的学生,由他来接替斐莱布自然更能充分地将“善是快乐”这一观念的合理性甚至不可接受性的理由呈现出来。另外,这篇对话与其他早中期对话显得非常不一样的地方在于,苏格拉底显然不再

① [英]A. E. 泰勒《柏拉图——生平及其著作》,谢随知、苗力田、徐鹏译,济南:山东人民出版社,1991年,第581页。

② [古希腊]柏拉图《斐勒波斯》,《柏拉图全集》卷三·2(希汉对照),冯林译,北京:商务印书馆,2022年,第4页。为了保持《西方道德哲学通史》中外人名的一致性,本文把“菲勒波斯”统一为“斐莱布”,特此说明。

是柏拉图的“代言人”，他所代表的善是明智、理解、记忆等思想性的东西之观念，也是柏拉图要“批判”地有限制地承认的。这表明苏格拉底不再像在柏拉图早期对话中那样，故意与智者派进行斗争，以其高超的“讽刺术”令对话对手难堪、愤怒乃至乱了方寸，以取得论辩的优势和胜利。在这篇对话中，柏拉图真正地想通过辩证法让这种看似都有理又确实是针锋相对的观念，在交锋中有扬弃各自局限而向更高的普遍性观念提升的可能性。

所以，普罗塔胡斯在开篇就明确表示他也“必须接受”斐莱布的意见，因为只有“享乐”才能“牢牢地拥有”幸福生活，但经过苏格拉底的引导，对于我们追问善是什么的问题，并不仅仅是表达“快乐”或“明智”的某种意见，或者是要按照灵魂的某种习性或状态，而是能够“为所有人提供一种幸福的生活”（11d4-5）<sup>①</sup>。这样的普罗塔胡斯最能体现伽达默尔释义学的这一观念：释义学的对话首先是理解并倾听对方与自己对立的意见，承认其也有某种合理性。但是，这两位年轻人在对立意见的面前，不得不面临一种选择：究竟是快乐（享乐）这种“至善”决定了生活幸福，还是与之相反的“明智”决定了生活幸福？这种“决定”是一种“压倒性”的规范：如果是前者，意味着“享受”压倒了“明智”能让“所有人”过上美好生活；如果是后者，则意味着“明智”压倒了“享乐”能让“所有人”的生活幸福。按苏格拉底的话说，这一争论的实质是：究竟是快乐（享乐）还是明智，让人“牢牢地拥有”幸福的生活？

经过这样的引导，普罗塔胡斯也能够一般地同意苏格拉底提出的后一种观念，即只有明智、理解、记忆、正确的判断力和思想，而不是享乐，才能让人牢牢地拥有幸福生活。一般的柏拉图对话到此基本上就可以结束了，因为表明苏格拉底已经说服了智者派的代表。但在这篇对话中，柏拉图显然也不完全赞同苏格拉底的意见，因为这里讨论的是美好生活问题，即哪种生活方式才是至善。显然，无论是快乐还是明智等思想，都只是美好生活的“状态和条件”，而不是美好生活本身，更不是至善本身。虽然苏格拉底能够证明“思想、明智、记忆和正确的理解力与判断力”“对所有能够分享它们的人而言”比“快乐”或“享受”更好（11b）；但他也不能否认，“快乐”事实上是一个综合命题（13a），是多义的，而非单一的一种“肉体欲望的满足”式的享乐，而且快乐本身也有真快乐和假快乐之分，有物质性的快乐和精神性的快乐之分。因而，如果苏格拉底能够证明“思想”比“快乐”更能让人牢牢地拥有幸福，那么这种幸福状态也可以被归之于“快乐”。也就是说，即便能够证明“思想”比“快乐”更善，它也像“享乐”一样，不是善本身，而是善的生活一种“状态和条件”。所以在这篇对话中，柏拉图最终得出的只是一个否定性的结论：快乐或享乐无论如何都不可能是至善，即使对于牛、马和所有其它畜牲，它都不是第一位的，更别说对于人；对于人而言，理智或明智虽然显得比快乐/享乐更接近于至善，但依旧不可能是至善本身，“它们俩都缺乏自足，也缺乏充分者和完满者之能力”（67a8）。不过，“就好好地活着这件事而言快乐是最好的，并且认为更具有决定性的证据是畜牲们的各种爱欲，而不是对那些每次都诉诸哲学性的文艺来进行预言的言说的爱欲”（67b4-5）。对此，泰勒总结道：

（重要之点是，虽然最美好的生活包括两个成分，但正是理性的成分给予它特有的性质。人不是用智力来设计巧妙方法获得快乐的动物，而是一种在智力活动的实践中感到快乐的动物。休谟认为在行动中，理智“是，也应当是感情的奴隶”，他的观点正好把真正的关系颠倒过来了。人类的“感情”应该是智力的仆人。）“多数人”认为兽欲比哲学家们的论述更能证明快乐是善。即使世界上的牛马在这些人的同意之下都这么说，快乐也非善。（67b）<sup>②</sup>

因此，《斐莱布篇》最重要的是关于至善作为一种最好的生活方式的辩证法论辩本身所突出的意义，苏格拉底和普罗塔胡斯一样，都只能是作为至善问题上的相互对立的“一种”有意义同时有缺陷的“意见”，而代表不了“至善”之“真理”。伽达默尔借助柏拉图的辩证法在此表达出的最有启发性的洞见是：在伦理学的争论中，不能把“善”仅仅当作一种“主观的观念”，更不能仅仅把“快乐”或“思想”当作意气之争中的主观“意见”，而是要当作一种“存在方式”或“存在形式”，这样才能争论出一个“结果”。这样，关于至善究竟是快乐抑或思想的论证，“辩证法”在此就必须实现由单纯的“对话的方法”向

① [古希腊]柏拉图《斐莱布篇》(Pbilebos)的标准码，下文均同。

② [英]A. E. 泰勒《柏拉图——生平及其著作》第616-617页。

“最好的”存在方式的“决断”这一存在论的转变。伽达默尔正是立足于坚信柏拉图实现了辩证法的这一存在论转变,才有理由讨论柏拉图哲学不是知识论,而是“辩证法伦理学”,这就给柏拉图哲学的阐释投去一束光亮,让充斥着诸多谬误和俗见的辩证法和伦理学,在西方哲学的迷雾中令人豁然开朗。

## 二

当伽达默尔深入到柏拉图哲学的内部,尤其是晚期哲学中时,他越来越坚信柏拉图哲学就是一种辩证法伦理学。我们一般认为,所谓辩证法是一种区别于“形而上学”的思维方法,它怎么会是一种伦理学?尤其是柏拉图哲学,我们都知道它是一种理念论、知识论或形而上学,怎么与辩证法相联系就成了伦理学?对于这些通常的、似是而非的说法,伽达默尔认为需要从哲学的源头予以清理。伽达默尔承认,他对柏拉图的关注直接受到海德格尔对柏拉图形而上学所谓“存在之遗忘”的刺激所激发:

我自己从海德格尔那里接受来的哲学启发,越来越将我引导到辩证法领域,包括柏拉图的以及黑格尔的辩证法。数十年之久的大学授课我都坚持在做这一工作,即尝试梳理清楚我在这里称之为的柏拉图-亚里士多德之间的效果统一性。但在此背后矗立着海德格尔自己的思想道路,尤其是他将柏拉图阐释为“形而上学”思维注定会有的存在遗忘性这一方向上的决定性步骤,对我而言意味的持久挑战。<sup>①</sup>

要应对这一挑战,就既需要在海德格尔影响下重解辩证法与存在论的根源性关联,又必须破除海德格尔所谓的形而上学思维的“存在遗忘”,以证明辩证法的形上思维不仅没有遗忘存在,而且就是思存在之为存在的机制本身。他要表达的意思是:存在为“迹”,存在机制为“本”,而精于释义者无不能睹其迹而显其本,抉其隐微而拨乱反正。为此,伽达默尔首先需要重解辩证法。

柏拉图辩证法的基本形态即“对话”辩证法,通过苏格拉底与雅典青年和智者派的对话,深入探讨何种生活才是值得一过的美善生活这一伦理学根本问题。但柏拉图要向我们表明的是,不是所有“对话”都是辩证法,一般所谓的对话只有争吵而没有“沟通”和相互理解,因而实际上没有“对话”而只有“诡辩”。因而,弄清诡辩论与辩证法的区别,是伽达默尔应对海德格尔挑战的出发点。从起源上,伽达默尔指出:

辩证法起源于埃利亚派对感观(die Sinne)的批判这是众所周知的,高尔吉亚也同样与这种批判相关。作为这种批判,辩证法本质上只有否定的意义:它给不出实事本身,而是在探寻,所说的什么是支持它的和反对它的,也就是说,它并没有采取通过不断观看与不断接近实事从而去解释实事的立场,而是从所有方面去发展与它照面的事物的各种被解释性,从而卷入到各种矛盾中,以至于变得与事物有了距离。(Werke 5,16)<sup>②</sup>

在这里,立刻就会出现迄今依然存在的激烈争辩:黑格尔之后的现代哲人,都反对黑格尔辩证法“最终综合”的“肯定性”,力主辩证法的“否定性”特征;而柏拉图一开始就否认了这一看法。如果只有相互否定,就没有辩证法。要在相互否定的矛盾中,得出矛盾的双方都能承认的、更有普遍性的、肯定性东西,这才是辩证法的灵魂。伽达默尔的洞见在于,真正的辩证法是话语的逻各斯(logos),“对话”中的矛盾双方要能相互理解,不是直接理解对方口头说出的话语之表面意义,而是要理解从对方口中所说的“话语”之意义。这表明,话语的意义并非就是对话者说出的意义,而是“话语”自身的意义才是逻各斯。人的嘴只不过是说出话语的“通道”,它能表达人的主观意见,但要显现出话语的逻各斯才是真正的话语之意义。因而,辩证的对话,是要练习通过“倾听”话语中“显现出来的东西”(τὰ δοκοῦντα)的相互矛盾性(来自对话语的肤浅的主观理解),以便“用心”去“听其声”和“辩其义”,让在“声音”中无法显现自身(φαίνόμενον)的“话语”中的“实事之存在”呈现出“意义”,才能说“话语”言之有物,此“物”才是话语有意

<sup>①</sup> Hans-Georg Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, *Gesammelte Werke 7, Griechische Philosophie III*, Tübingen: Paul Siebeck, 1991, S. 130.

<sup>②</sup> Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke 5, Griechische Philosophie I*, Tübingen: Paul Siebeck, 1991. 以下简称为 *Werke 5* 并加页码,作文中注。

义的根本。言之有物的话语,才是话语之真理。辩证法最终肯定的就是这种话语中的真理的意义。

所以辩证法与诡辩论的唯一区别就在于是否能够认真对待话语中的真理这一事实本身。如果在各种片面的主观立场上争优胜、争“第一”,那就是诡辩。真正的辩证法是要从所有片面的主观立场“返回”,把“主观”意见归属于客观的“实事”这一唯一客观的根据,从而从属于真理。苏格拉底对话辩证法意义在于超越了埃利亚派的“感觉批判”和智术师主观立场的“诡辩”,他以“自知无知”的智慧,保留了对永不显现自身、从而永远不被各种主观解释所把握的“实事”本身的真理地位。各种不断谈论的言语(Rede)只有在它们是对实事的揭示、而不是对实事的解释时,才属于“言中有物”的有意义的对话,否则都是“言不及义”的“闲言碎语”或“空洞无物”的“夸夸其谈”。这就使得柏拉图笔下的苏格拉底,虽然看起来言谈的也是各种“观念”,但他暗示了“观念”的意义从来不来自主观的解释,而是从属于对“实事”的揭示,这才代表了柏拉图试图扭转的那种哲学致思方向。因而,柏拉图辩证法最为重要的转变,就是通过“对话”把“观念”背后不显现的“存在”揭示出来,呈现出理念之真理:

有一种在对实事的揭示中不断推进的言谈(Rede),不断地把某物说成是一种不同的东西,尽管在这种言说中出现了一与多的矛盾。这才是关键。从这种积极的可能性出发,柏拉图意义上的辩证法获得了一种卓越的格局:一切皆由逻各斯规定,并因此让一种知识也在其所支配的领域从辩证法获得有约束力的确定性。所有的科学和所有的技艺都是此种肯定的辩证法。(Werke 5, 16-17)

与苏格拉底“口头话语”的对话不同,柏拉图的肯定的辩证法是由逻各斯所规定的对话,单纯主观的偶然意见在对话中失去了重要性,重要的反而是在对话中致力于揭示实事的真相,以获得对实事的知识性与真理性的揭示。这便构成对话者通达真正实事的那种客观姿态,从而将苏格拉底的口头谈话以一种特殊的追问知识的方式,转向辩证法的客观起源,即从话语的逻各斯转向实事本身的逻各斯,这就把辩证法与存在问题勾连起来。

在柏拉图的“辩证法”中,现在就不再简单地是在二元对立中以“一方”的“正确”来否定“另一方”的“谬误”,而是如同黑格尔所揭示的那样,以“扬弃”的形式来纠正矛盾双方的言不及义的虚假言辞。所以,在柏拉图最终以决定的方式使“辩证法”与“存在论”或者说关于正当存在的伦理学联系起来<sup>①</sup>,而且突出与智者派的诡辩论根本不同的真正的辩证法,核心主题必定是存在问题,而不是话语问题。伽达默尔以亚里士多德为例来证明这一点:

亚里士多德本人,第一种有效逻辑的创始者……在《形而上学》的一个有名的段落中,宣称辩证法与诡辩论之间的差别仅在于对生活方式的选择。即辩证法严肃认真地对待那些事情,而诡辩家则只把它们用作赢得论证,证明自己正确的材料。<sup>②</sup>

这意味着,辩证法要通过言谈对话的方式进行,是因为人只能借助于语言来理解事物、理解世界,而辩证对话提供了人类理解并揭示一般话语中某种不在当前、也不在直接的话语中现身的、被遮蔽了的真理性的内涵的工具。伽达默尔在此要证明,辩证法不只是思维形式问题,也不只是话语问题,最根本的是要在相互言说(Miteinanderreden)中相互理解与自己不同甚至对立的话语之义理,从而揭示出矛盾对立之上的某种并不现身的共同存在(Miteinandersein),从而具有构成共同世界的可能性“在这种与他人相互表达自身的道说(Sich-miteinander-Aussprechen)中,建构着某种与他人杂然共在的特有的可能性。”(Werke 5, 28)

因而,言辞的正当与否,不再是为了赢得对话优势的“修辞”问题,而是事关对话双方超越分歧之外或认知格局之外的某种共同的却是正当的存在方式之决断问题。修辞的力量,不在于言语表面上的主观的华丽和形式上的正确,而是存在之正当性本身所表现出的突破一般主观的认知格局的绝对精神力量。因而,不是苏格拉底的讥讽与睿智,而仅仅是因为苏格拉底将话语指向了存在之正当,他才在对话中具有引导性的力量,将被智术师以肤浅的、习俗上的“正确”所误导的存在之义转向至善之存在。尽管苏格拉底真诚地承认他也并不知道善本身究竟是什么,但辩证的对话能够将各自主观意见所不知道

<sup>①</sup> 伽达默尔在另一篇解读柏拉图对话《吕西斯》中,明确把辩证法与真正的存在方式的选择问题联系起来。

<sup>②</sup> [德]伽达默尔《伽达默尔论柏拉图》,余纪元译,北京:光明日报出版社,1992年,第7页。

的边界显露出来,因而对什么“不知”却是共同的,尽管我们不能深切地知道对方知识的确切深度。因而,就双方所“不知”去“思”所知之外或之上的东西,实质上就是遵循了隐匿的最高存在之形式指引。按照这种形式指引,每一“相对”之在终将向着自身的“最佳”而“去存在”,就是存在之方向、存在之正当。只有存在之正当或正义,才最终是人类美善的生活方式的机制。在此存在机制上,人才能“牢牢地”具有通达人性中高贵的或卓越的存在的能力。因而,伽达默尔不仅将辩证法与存在论贯通起来,而且更为有价值的是将存在论与伦理学内在地贯通起来:

假如语言只有在交谈中才有其本真的生命,那么柏拉图的对话就一如既往地是对一种活生生的交谈的唤醒,其功劳就是对所有视野的富于成效地融合,在这种视野融合过程中,我们必将带着问题探寻如何在我们自己的世界中找到道义根据。<sup>①</sup>

因而,所谓对话之活生生的交谈,就是话语对生活中的真正存在——“生命”——之唤醒,指出这种本真生命才是存在者之存在的意义,其“达在”在此场域(Da-sein)就具有正当性,这是最为根本和深邃的伦理学问题。但辩证法并不直接导向至善存在,它只能在相互矛盾的冲突处境下,通过对话中的相互理解而承认自己之前所执之观念,尽管有“理由”,但依然是未被唤醒的存在之混沌。在否定了对方所执观念的错误,又否定了自己所执观念的迷雾之后,辩证法要能够达到更高普遍性的向善之存在,决定性的步伐就是存在之“决断”:是否能够“放下”一切主观的执念,勇敢地朝向至善的、更普遍的存在去存在,现在不仅取决于个人的思想能力,而且考验每个人的存在品质,而存在品质在柏拉图和亚里士多德那里,最终都是由人的灵魂品质决定的。因而,辩证法的伦理学不仅要求辩证思维的存在论转向,更要求存在论的伦理学奠基,由此构成一种超越于海德格尔无伦理的本真存在论而成为以至善为范型的道义存在论。由此,伽达默尔才真正回应了海德格尔柏拉图阐释的挑战。

### 三

在追问以至善为根据、为机制且以至善为最高存在形式的辩证法伦理学时,伽达默尔要完成的一项哲学史使命,就是通过将柏拉图阐释为一个伦理学家,来阐释希腊哲学从苏格拉底开始,经由柏拉图而到亚里士多德的古希腊高峰时期哲学思想具有“效果统一性”,而不是单纯的批判和对立。这里,至善理念不是静观的,而是存在与实践的,即作为伦理存在之范型,具有存在机制的意义,决定了整个希腊哲学存在追问的意义。这不仅回应了海德格尔柏拉图阐释的挑战,而且彻底推翻了海德格尔对柏拉图、亚里士多德之形而上学遗忘存在的说辞。伽达默尔这一反叛之能成功的关键在于,他洞见出柏拉图和亚里士多德都在审视这一问题:不论逻各斯是否给出了实事实在的多样性之统一的根据,他们都不止步于对这一“根据”的静观,而是继续推进这一“根据之存在”。对此,伽达默尔这样说:

这一理念假说(Hypothese des Eidos)显示出被追寻的逻各斯的普遍本原:理念乃是根据(αἰτία),即相关的理念在所有可能情况下都是它们自身之所是的那种东西的根据,它在其中让它们获得了统一的把握。从这一依据中随之产生的东西,被当做是从属于这一理念且在其存在中得到了揭示。(Werke 5, 49)

所谓“是其所是”的东西“在其存在得到了揭示”,无非是说,它们在世界中的“达在”从它们是从属于自身的理念而获得了存在之理由或根据,从而揭示了其存在的正当性,因为它是有根据的且其存在就是“根据”之实存。这就是所有伦理学、因而是所有哲学的第一性问题:存在之正当性及其这种正义根据之实存。

柏拉图伦理学批判了智者派把存在之正当性作为主观的辩护性理由,而柏拉图的辩证法则是要表明,一切辩护性理由都是相互对立的,在此相互对立中以修辞性技巧而赢得话语“优势”,都是诡辩,因为它们本来就是相互对立、不分彼此的。如果要取得和解或一致,就必须提升对话的认知品质和思想品质,提升到就话语中的逻各斯所揭示的真正“实事”,即作为存在正当性之实事,这种正当性不在于对立的任何一方,只有当双方提供的辩护性“理由”最终都是从属于更高层次的存在之根据,才寻找到了高

<sup>①</sup> Hans-Georg Gadamer, “Platos dialektische Ethik: beim Wort genommen”, *Gesammelte Werke 7, Griechische Philosophie III*, S. 127.

于任何一种辩护理由的存在之正当性道义。这也是柏拉图辩证法反对相互否定的辩护性理由的“诡辩”而过渡到辩证法之肯定的理由,因为只有通过这一肯定,至善和正义才能作为伦理存在的根据,为高贵者“决断”其值得一过的人生提供灵魂的灯塔。

这样就从伦理学追求善、追求人人能与人为善的善的主观性,过渡到善在(Gutsein)的存在机制:善永远都是因善而生善。柏拉图晚期哲学的根本转向,就是从创世神话先天地预设了善的灵魂的这种因善而生善的创世原理,在《蒂迈欧篇》29e-30a他这样说:

那好,我这就来谈谈造物主造万物和这个宇宙的根据好了。造物主是完善的,完善者对一切都是公正的,他不偏袒某些事物,而是希望一切事物都像祂一样。我们作为有智慧的人应该接受,这便是生成和宇宙的真正出发点。<sup>①</sup>

所以,柏拉图的辩证法最终完成了哲学的这一本体论转向:到依据之要求所产生的地方去寻找存在者之真相(ἀλήθεια τῶν ὄντων),这实际上就是要求“应该存在”的善在存在者层面保持自身同一(Sichgleichbleiben)。这一有根据的存在之真相的证明路径,采取的就是伦理学作为第一哲学的实践哲学路径,从而区别于思辨哲学纯粹静观的第一哲学进路。为此,以存在之永恒本质来为存在者命名,继而以存在者根据善、依于善乃至朝向终极目标之至善的实存道义,证明其存在世存在的意义,就成为柏拉图哲学之伦理学特征。

在这里,伽达默尔以其最富创建的阐释,破除了哲学史一直以来对柏拉图哲学及其与亚里士多德对立关系的误解,这可视为他对哲学史做出的最伟大的贡献。这种误解就是把柏拉图哲学不分前后差异地视为超感性世界与感性世界的完全对立与分离。伽达默尔反对这种阐释,因为通过对柏拉图前后期对话的对比研究,可以明显地发现柏拉图哲学本身有一个发展变化的进程。需要承认的一点是,柏拉图确实对自己的理念论存在着教条主义的解释,这是导致普遍误解的总根源;但是,柏拉图晚期的对话和著作对其教条主义进行了自我批判,这是大多数人至今未能理解和明白的。这一自我批判的核心,就是以辩证法来解决理念与其存在的“分有”问题,强调“分有”不是“分离”(Chorismos),这是洞见出柏拉图哲学从静观(思辨)的形而上学转向到理念存在论的至关重要的一点。伽达默尔以辩证法的深邃眼光发现,柏拉图在《菲莱布篇》(26d8)就已经将“现象”对理念的“分有”表述为“进入存在的生成”,那么“模仿”或“分有”所产生的一与多、整体与部分、原型与模型等的关系,就进入到一种实存的或生成的“存在论关系”。在这种关系中,所有“分有”的“多”不会让善本身越分越“少”,而是越分越“多”,因为“多”之“达在”依然是存在之善的达在,它是“共同-达在”(Mit-Dasein),而不是持有某一片面“善”的特殊临在。共同达在是在生成中呈现的:

“多”不是存在,毋宁说是“生成”(Genesis),它们就像部分和肢体一样属于存在,而这禁止对分离作任何一种教条主义的把握……它能够揭示存在之逻各斯中的多样性。<sup>②</sup>

柏拉图在《巴门尼德篇》就已经开始这种自我批判。伽达默尔说这被越来越多的人认识到了:

当今对这一领域决定性的看法是承认,柏拉图最初应该是传授了那个教条主义的理念论,而这个在新柏拉图主义的改造中塑造了对柏拉图哲学的理解、即将其塑造为两个世界理论的独断的理论论,后来被他自己通过某种批判性的修正所撤回或者说至少是削弱了。直到今日,甚至还有许多学者都坚持认为,柏拉图的《巴门尼德篇》对话就是这一自我批判的证据。<sup>③</sup>

伽达默尔之所以能坚定地认为柏拉图的自我批判修正了教条主义的理念世界和感性世界分离的学说,是因为他早就接受了大学时代的老师纳托尔普的这一解释:

柏拉图称之为理念的那些基本概念(Fundamentalbegriffe)的单纯特质,他根本没有将之视为是他自己的发现,而是将之视为爱埃利亚学派的发现;这同样适合于否定论题:在显象世界中到处都碰见各种矛盾的规定,并且显象着的之可设想性被牵扯进来了……因此,如果理念学说仅仅限于下面这些,

① [古希腊]柏拉图《蒂迈欧篇》,谢文郁译,上海:东方出版中心,2021年,第16页。

② Hans-Georg Gadamer, *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*, S. 135.

③ Ibid., S. 132.

即一方面坚持诸显象具有真正的存在( das echte Sein) ,那么 柏拉图就丝毫没有超出那根据他自己的看法埃利亚学派已经提供出来的东西。<sup>①</sup>

因此 伽达默尔认同在《巴门尼德篇》中 柏拉图试图将苏格拉底描绘为一个以“拯救现象”为己任来应对巴门尼德问题的人。如同陈康先生所说 苏格拉底“他的企图 用希腊哲学上的术语表达 乃是 διασώζειν τὰ φαινόμενα( ‘拯救现象’) ……那为‘齐诺’(即‘芝诺’——引者) 弃而不顾的现象 他努力维持它”。<sup>②</sup> 通过对现象的“拯救”,“现象”不再是无根不实的“幻影”,而是至善这一最高存在形式在显象世界中的“生成”,“本质”及其“实存”因而不像被误解的那样 在柏拉图那里是“分离”的,“本质”是在实存的“多”中构成其整体存在的机制。因此 伽达默尔有理由相信 海德格尔对柏拉图遗忘存在的指责是“可笑”的:

这种被置于存在本身之中的本质性的摸棱两可性 就是导致他对形而上学究根问底的东西。当海德格尔把存在理解为存在者的存在 就如亚里士多德曾把它上升为概念时那样 断言形而上学不追问存在 这就是可笑的。海德格尔对形而上学的究根问底是在探寻一种前形而上学的、源始的存在经验,这样 他后来就追溯到了前苏格拉底哲学家。<sup>③</sup>

而启发伽达默尔正确理解亚里士多德形而上学的人 既不是海德格尔也不是哈特曼 虽然他们都是通过回返古希腊、重解柏拉图和亚里士多德而为现代思想注入了新活力 但他们都不足以意识到西方哲学对柏拉图的误读 只有黑格尔这个从哲学史做哲学的人 才具有如此睿智的洞察力:

虽然黑格尔在柏拉图的理念学说和亚里士多德的实体本体论中把握到了气味相投的思辨特征 但他依然还是成为在近代打破由亚里士多德所铸造的、通过“新柏拉图主义”和基督教所继续发展的对柏拉图理念学说理解框架的第一人。( Werke 5 ,128)

所谓在《巴门尼德篇》中柏拉图对自己早期“教条主义”理念论的批判 就其内容而言 是表明柏拉图更加强调辩证法的综合的、肯定的作用 重解了感性世界对“理念”世界是“分有”( Methexis) 而不是“分离”( χωρίζειν)的关系。

这种证明在柏拉图的对话辩证法中 被刻画为再次审视依循存在者之应该存在之善去理解存在者,从而将其解释为对理念(至善为最高的存在)之逻各斯所做的释义。伽达默尔说 在此释义过程中 辩证法被刻画为一种决断 即根据存在意义之释义而选择向更高、更有普遍性的善的存在方式 而这同时也构成《国家篇》( 511b) 所刻画的存在之理念( eidos) 的下降之路 但它在关键点上超越了《斐多篇》的出发点:

在《国家篇》中相反 显得是这样的 不需要做更多辩解的需要 显然不是受制于对相对处境的理解 而是绝对地作为本来就无预设的开端: 善的理念……

柏拉图说 善的理念超越了一切存在者 因为善的理念是 αἰτία 万事万物存在的根据 因而同时也是万事万物得以认识的根据。善的理念使得诸多公正的东西和美的东西成为善的 且使得这些东西因此就其存在得到理解。于是 通往无预设的开端( Arche) 的上升( Aufstieg) 之路乃是为了下降( Abstieg) 之路。( Werke 5 56)

在下降之路上 善的理念也不是存在者 虽然如庄子所言“道在瓦砾” 但“道”毕竟“不是”瓦砾 而是诸“如瓦砾般”的现象界存在者的终极的存在原理 是一切存在者之存在得以理解的依据 因而是道行之而成的根据。只有依循这一根据 人类才能在伦理决断中理解自身 理解自身的存在原则和存在意义。也只有依循这一根据 国家才理解自身为何而存在 其存在的正当性何在。既然善的理念不再是存在者的事实性规定 而是道义实存之根据 那么从各种“主义”而来的国家理念也不是现实国家的理论颂歌 而只是使现实的个体国家得到理解的根据 国家之善依然要从国家所做的种种“事”( 国家行为) 上得到证明。国家“所做的事”即国家之所行 就是国家之实存。国家之行在哪里 国家就实存在哪里。

① [德]保罗·纳托尔普《柏拉图的理念学说:理念论导论》上册 溥林译 北京:商务印书馆 2018年 第400-401页。

② [古希腊]柏拉图《巴曼尼德斯篇》陈康译注 北京:商务印书馆 2011年 第46页。

③ Martin Heidegger, *Erinnerungen an Martin Heidegger*, hrsg. von Günther Neske, Pfullingen: Princeton University Press, 2003, S. 11.

国家之所行之实事的边界,就是国家实存之边界。但国家的理念只有在普遍的道义实存论中成为相互理解的最终基础而能被理解。所以,

关键是,辩证法的目标所向在于从种种前提出发把握其存在中的实事,它们本身是为所有人而确立的。而技艺性的(kunstmäßig)修辞,尽管它并不欲求真正的理解,而是致力于说服,但毕竟作为真正理解的假象,依然是它们之结构的一面镜子。(Werke 5 62)

因而,柏拉图辩证法所完成的某种存在论的转向(eine ontologische Wendung),根据并非某种观念(快乐或知识)对别的观念在论辩中具有的优势,而是在实存中能够发现有某种适宜于人性的某种普遍的存在论结构要素。存在的结构性要素才是伦理学中所有规范的总的规范性来源。因为只有它才是存在者得以如其所是地存在的“机制”,所有人为建构起来的规范都只有依据这一存在机制,才是有效且正当合理的规范。也只有通过这种存在机制,善与恶才能获得存在论上的界定。它对伦理学的意义在于,显明了苏格拉底所说的这个观点“对我们来说,它无论如何都不再是以所是的方式存在的善。”(21a1)相反,在城邦伦理中,“所是”的善到底是不是真正的善,其评价标准不在于城邦现行的礼法;相反,现行的礼法不过就是“所是”之善的表达,它们只有依据存在机制这种本原伦理才能得到规定。因为只有存在论的结构要素中,存在之“能是”中的“应是”,才显现自身为因善而善的存在论根据,才是规范所是之善的善在。这种存在机制在人身上,反映的就是人的灵魂的结构品质。人之达在,通过理解自身的方式,最终将值得一过的美好生活视为灵魂的某种存在品质:

追问人生之中的善的问题,总是已经被问之所问(Gefragten)的某种先行理解所引导。被追寻的善应当是其灵魂之相处(sich befinden/διάθεσις)或品行(ἔξις)的某种方式,它可以让所有人将其生活活成是“幸福的”。于是,作为人的灵魂的一种机制(Verfassung),善已经预先得到了理解。它并不是人所拥有的某种东西(was vulgo ἀγαθόν = 首先是善的意思),毋宁说是其存在本身的某种方式。因为人就是(ist)他的灵魂。问题是:何种存在才是灵魂的机制,能够让所有人活出他的“幸福”?“幸福的”(glücklich, εὐδαίμων)在这里并不是对人所追求的善的某种内容上的规定,比如幸福(Glückseligkeit)和美德(Tugend)二者中的某一个,毋宁说,“幸福的”刻画的乃是可欲求性的最高程度,在此程度上始终别无他求。(Werke 5, 76)

因而,柏拉图的善的理念作为最高的存在方式,通过实践成为可欲性的最高程度的存在方式而予以实现,理念世界和感性世界也不再是分裂的两个世界,而是同一个存在世界的善的存在品质具有的等级秩序。这样就成功地阐释了柏拉图和亚里士多德之间的“效果统一性”,由此也就能进一步对亚里士多德的伦理学做出存在论的阐释,而不是非哲学化地仅仅将其阐释为某种幸福论的或美德论的城邦伦理。两个对立哲学路线的“效果统一性”最终依据的是辩证法,通过现象界相互对立的观念之间的分歧、矛盾和斗争,将不可显现为“所是”的善,归属于最为普遍的存在方式和存在机制而呈现出来,从而创造性地“综合”出超越所有分歧和对立之上的更高的存在形式。这是从伦理根基而来的对最高存在形式的辩证肯定,只有依据这种最高形式的肯定,积极生活的卓越的良善性对人类而言就是有效规范性的东西。

(责任编辑 诚 之)