

· 现象学研究 ·

论胡塞尔早期的数学哲学与现象学突破 ——以亚里士多德与柏拉图关于数的争论为背景

谢利民

(南京大学 哲学系, 南京 210023)

摘 要: 胡塞尔的现象学突破与他早期的数学哲学研究密切相关, 这个问题需要回到亚里士多德与柏拉图关于数的争论中才能深刻理解。亚里士多德与柏拉图的争论奠定了数学哲学的两种基本形态: 亚里士多德的立场是抽象论, 柏拉图的立场则是观念论。胡塞尔早期对数学哲学的理解是站在心理主义立场上, 所以他与亚里士多德一样, 将数学理解为我们对感性事物的抽象。然而, 这种抽象论的数学哲学却面临数学中所涉及的对象(如数字与运算符号)的统一性难题。这个难题迫使胡塞尔放弃了心理主义立场, 转而回到柏拉图的理念论立场, 从而在观念的层面解决了数学中所涉及对象的统一性问题。而对象的统一性问题正是胡塞尔从心理主义哲学立场向现象学突破的关键, 对象与其主观显现方式的先天关联构成了胡塞尔毕生的现象学课题。

关键词: 数学哲学; 心理主义; 柏拉图主义; 观念论; 抽象论

胡塞尔的学术道路起步于对数学的研究, 他甚至声称自己“从未真正研究过哲学, 而是研究数学与自然科学”^①, 现象学在其创始人那里与数学的渊源由此可见一斑。作为现象学开山之作的《逻辑研究》被其作者认定为“一部突破性著作”, 而在此突破之前, 胡塞尔一直致力于从哲学上澄清数学的理论基础。正是在这一澄清工作中遇到的“特别的困难”, 迫使胡塞尔跳出狭隘的数学领域, 转而面向更为广阔的认识与存在之基础问题的领域, 从而实现了现象学的突破。那么, 胡塞尔在数学哲学研究中遇到了什么“特别的困难”使他不得不进行根本性的转换, 即从数学哲学转向现象学研究, 换言之, 数学研究在现象学的开创与发展中具有何种意义? 这个问题需要回到西方哲学的古老战场——亚里士多德与柏拉图关于数的争论——才能得到深刻的理解。

数的存在方式问题曾在亚里士多德与柏拉图之间引发了一场论争: 柏拉图持观念论立场, 认为数是独立于单个自然物且对它们进行聚合的相(“共同之物”); 亚里士多德持抽象论立场, 认为数是存在于单个自然物中而被我们抽象出来的特质。这场争论对我们理解胡塞尔的现象学突破具有重要意义: 胡塞尔早期经历了一个从布伦塔诺式的描述心理学到柏拉图式的本质现象学(eidetic Phenomenologie)的转变, 这一转变就发生在胡塞尔的数学哲学研究中, 在转变前后, 胡塞尔的数学哲学思想到底遇到何种困境, 这一困境与那场古老的争论有何关系, 胡塞尔以何种方式回归柏拉图? 本文将以此一争论为背景来探讨胡塞尔在数学哲学研究中所发生的现象学突破这一哲学事件在学理上的根据。

^① A. Jaegerschmid, “Conversations with Edmund Husserl, 1931 – 1938,” *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 1, 2001.

一、亚里士多德与柏拉图关于数的争论及其开端的哲学图景

胡塞尔的现象学有两个极具争议的原则: (1) 观念的内容完全独立于感性客体与认知行为; (2) 在认知行为中, 感性原素(Hyle) 与意向立形(Morphé) 之间既是二元对立的, 又是统一的。伯特·霍普金斯(B. Hopkins) 教授在新作《胡塞尔的现象学》中别具匠心地将胡塞尔的现象学与古希腊哲学关联起来, 试图从古希腊的数学哲学研究中来探寻胡塞尔现象学的开端, 他所指出的柏拉图与亚里士多德关于相(eîdê) 的存在方式的争论, 为我们理解胡塞尔的这两个原则提供了重要的启示。众所周知, 柏拉图把相(“共同之物”) 视为纯粹的智性客体, 它完全独立于感性事物而存在。亚里士多德则相反, 主张回到感性事物, 认为型(eîdos) ——型(eîdos) 与相(eîdê) 完全同义, 只不过型(eîdos) 是中性形式, 相(eîdê) 是阴性形式——特有的存在方式是存在于单个自然物中。柏拉图对相的解释没有解答对某种相的分有何以是一类事物存在的原因, 这个问题只有在他的相数(eidetic numbers) 观念中才能得到探讨。

相数是柏拉图独创的一个概念, 指以相(eîdê) 为单元所构成的数, 譬如, 存在就可以看作是运动与静止这两个相构成的一个相数。相数与我们日常生活中数学数的区别在于单元的不同: 相数的单元是相, 数学数的单元是同质的“一”。柏拉图从对诸相之间相关性的说明来探讨相数观念。他认为, 作为智性之物的相与分有相的感性事物之间, 通常呈现出这种关系: 分有一个相的所有事物作为一个共同体时具有这个相所规定的特性, 而它们各自也都分别具有这一特性; 然而, 对于作为相的数而言, 情况则截然不同。两个东西一起时是二, 而各自却只是一。如果说, 分有非数学的相的事物, 各自具有共同所具有的特性, 那么分有数的事物则各自都不具有共同所具有的特性《大希皮阿斯》, 300a - 302b) ①。数的这种情况适用于五大最本原的相: 运动、静止、存在、相异与相同。以前三个相即存在、运动、静止等为例。存在整体被预设为由两个元素(动与静) 构成, 那么动与静存在, 但不能说动与静任何一方等同于存在, 因为如此相反一方就不会存在。如果预设与另一事物共有某物的东西必须被描述为他们所共有的东西, 那么共有存在的动与静将分别被等同于存在整体, 由此可以得出这样的结论: 运动着的东西存在, 因而是静止的。这显然是不可理解的。所以, 这些本原相之间的分有方式, 不能被理解为感性之物(例如健康的人) 对普通相(例如健康) 的分有方式, 而应理解为既相关又不相关, 例如, 对于存在、运动、静止这三个本原相来说, 相关是指动、静都存在; 不相关是指动、静完全相反。动与静的不相关也透露出相数(以相为单元的数) 与数学数(以“一”为单元的数) 之区分的关键: 分有数学数的诸单元是同质的一, 而分有相数的诸相都是不可通约的独特单元《形而上学》A, 987b 19) ②。本原相之间的分有方式呈现出一种“算术的”结构: 存在不是与运动、静止并列的东西, 而是运动与静止之“和”。然而, 柏拉图的相数观念囿于智性领域, 它没有回答的问题是, 感性事物如何参与独立于它的相, 从而获得自己的存在呢? 柏拉图将参与解释为临摹, 这不仅指感性个体临摹相的特征, 而且指对相的“数—结构”(“算术的”结构) 的存在方式的临摹。可以说, 感性事物的存在就在于其对相的参与, 而这种参与只有临摹了智性领域中的参与, 才能保证感性事物的存在。正如霍普金斯所说, “因为这一意义上的参与无可争议地比众物分有一个智性之物的统一体意义上的参与更接近存在者的‘源头’, 所以后一种意义(生成者对其对立面, 存在) 的参与可以说显示了本原

① 柏拉图《柏拉图全集》第四卷, 北京: 人民出版社, 2003 年, 第 53 - 56 页。

② 亚里士多德《形而上学》, 北京: 商务印书馆, 2012 年, 第 19 页。

的参与的一个形象”。^①由是,一幅柏拉图的哲学图景就展开了:相独立于其所规定的诸感性个体,诸个体则因参与外在于它们的相而得以存在,这种参与临摹了相数的结构。

然而,柏拉图的这一哲学图景遭到其最著名学生亚里士多德的断然拒绝。亚里士多德倡导回到柏拉图哲学所脱离了的“自然研究”,因为事物的“存在状态”(ousia)源于“自然”(phusis)。事物之存在并不在于对某种在它们之上的“模型(paradeigmata)”的临摹(《形而上学》A, 991a21),否则,“临摹物与模型何以相似”的问题必然导致无穷倒退。其实,每一个存在者都是型作用于质料上的结果,这种作用不是一次性的创造,而是处于永恒的进行之中。数虽然有其“抽象的”存在方式,但总是始终作用于感性个体之物上,如此方有感性之物的多。甚至可以说,所谓某些事物有一定的数(比如桌上的杯子有三个)仅仅意味着它们之为多,意味着它们的聚集或“累积”。不过,亚里士多德这种自然主义的数学观也面临着一个难题:既然数是智性的即纯粹的形式,那么,它如何能够等同于感性之多呢?柏拉图的数学数是由均质的、不可见的单元构成的,这些单元是独立于感性事物的,由此保证了数的智性(纯粹形式)特征;而亚里士多德拒绝了数的这一存在方式,认为数的智性特征在于它是从感性之物中“抽象”出来的;在计数行为中,感性之物从其存在的具体背景中被抽取出来。在这种抽取中,每个感性之物都被剥夺了其感性特质而纯化为躯壳本身,成为数的单元“一”。因此,数并不独立存在,而是感性之物的“衍生物”(《形而上学》M 2, 1077a 20)。数就是这些从感性物中抽象出来的单元的“累积”,或者说,就是累积在一起的诸单元。在柏拉图那里,数之为相,保证了数自身的统一,那么在亚里士多德这里呢?他解释道“我们说‘一与多’恰和说‘一与若干个一’或‘一个白物与若干白物’一样,这也与用一个计量来计量若干事物一样。”(《形而上学》I 6, 1056b 23)^②感性事物的多之所以具有一定的数,就在于它被同质的“一”所衡量。对于多来说,有多少个“一”,这个多的数就有多大。

在区分相数和数学数的同时,柏拉图始终坚持数学数是一种相,它具有独立于感性事物的观念统一性,这种数学数的统一性是由相数提供的。数学数所统一的是同质的“一”,因此,一个数学数就是这个数所规定的“一”的聚集(用亚里士多德的话来说就是“累积”);然而,多个“一”的聚集仍然是多,因此,数学数的统一性是值得怀疑的。与数学数不同的是,相数的单元都是独一无二的,例如,作为存在单元的动与静,和同样作为存在单元的同与异截然不同,而感性之物对智性之物的分有方式与相数单元对相数的分有方式类似,例如,两只鸡、两个人、两部车等都分有“二”这个数学数,但这三组东西(鸡、人、车)并不一样,所以“二”这个数就不能等于两只鸡、两个人或两部车,但却是这三组东西(鸡、人、车)中的相同之物——双数。正是这种相同之物——双数——决定了两个人是两个人而非三个人。可见,相数为数学数提供了统一性,这种统一性保证了每个数区别于其它数的独特存在方式。

然而,亚里士多德拒斥了柏拉图的相数观念,只接受其数学数观念,但又不认同柏拉图所说的构成数学数的单元可独立于感性事物而存在,于是,他将数的单元替换成了单个自然物的衍生物(剥离了个体差异的单纯躯壳)。这一做法招致两个后果:(1)因为被用来替换智性单子的单元是感性之物无差别的单纯躯壳,数就是多个单纯躯壳的聚合(多),所以数不具有统一性。而在柏拉图那里,是相数的“算术的”结构提供了保证每个数所特有的存在方式的统一性,显然,亚里士多德错失了这一点。(2)亚里士多德无法维持数的外在于灵魂的存在方式。在柏拉图那里,分有“二”的感性事物是两只鸡、两个人等等成对的东西,也就是说所有成对的东西都各自作为一个

① B. Hopkins, *The Philosophy of Husserl*, Durham: Acumen, 2010, p. 40.

② 亚里士多德《形而上学》,第28、290、225页。

单元被“二”的特征所规定,用亚里士多德的话来说就是“二”这个型作用于每一对事物,但并不单独作用于每一对事物的任何一个。亚里士多德拒绝型的独立性,把型拉入诸个体之中;然而,他没有认识到,型的这种内在性必然导致它被诸个体所瓜分,而这对于数的情况来说是不适用的,如任何一对事物中的个体都不分有“二”这个型,即不是两个东西,而是一,所以我们从个体中“抽象”出来的不是数,而是数的单元即“一”。正是因为亚里士多德对型的存在方式的理解与数区别于其他型的独特存在方式之间的这种矛盾,使作用于感性个体上的型的数就瓦解了。这导致亚里士多德对数的理解最终只能退守到人的灵魂之中,以至数对被数之物的有效性仅仅在于从感性之多中“抽象”出单子的心理活动(《后分析篇》B 19, 100a 6)①。亚里士多德的这种抽象论在哲学史上影响深远,它成为近代经验主义的思想基础,并在19世纪的心理主义中登峰造极。这一点构成了胡塞尔哲学思考的起点。

二、胡塞尔心理主义数学哲学中的“亚里士多德难题”

在数的存在方式问题上,如果说亚里士多德还留了一条“外在论”的尾巴,那么19世纪下半叶盛行的心理主义则把这一尾巴彻底斩断了。布伦塔诺致信胡塞尔说“我现在和过去都会毫不迟疑地主张,在理论科学中,心理学与逻辑学的关系最近。”②年轻的胡塞尔深受其感染,在他学术生涯的最初几年(1887-1895)都致力于从心理学的立场来分析数学的基本概念与原则。然而,如果细读胡塞尔这一阶段的文本及他后来的回忆性文字,我们会发现,亚里士多德的抽象论所隐含的数的统一性难题自始就困扰着他,并迫使他在怀疑中对流行的心理主义保持距离。胡塞尔这一时期的数学哲学主要体现在《论数概念》(1887)、《论符号逻辑(符号学)》(1890)与《算术哲学》(1890-1891)等几个文本中。胡塞尔为自己的数学哲学研究规定了两个任务,即“一方面是对算术基本概念的分析,另一方面是对其符号方法的逻辑阐明”③,前者完成于《论数概念》与《算术哲学》第一卷第一部分,后者则在《论符号逻辑》与《算术哲学》第一卷第二部分与第二卷中展开(但没完成)。这里主要围绕这几个文本进行讨论。

现代数理逻辑和分析哲学奠基人弗雷格提出了逻辑主义思想,试图将算术奠基于一形式定义上;而胡塞尔则认为,人们只能定义逻辑的复合物,但无法定义空间、时间和数等基本概念,对它们的阐明需要一门新心理学(布伦塔诺的描述心理学)。胡塞尔依循当时的流行观点,认为数概念是复合的、人为的构成物的基础。对于数学来说,心理学是一门奠基性的科学,甚至“数概念的分析本身就属于心理学”。数概念的分析被胡塞尔界定为对多(Vielheit)、统一体(Einheit)与数量(Anzahl)这些概念的非符号化分析,即指明作为这些概念之基础的具体现象,进而描述从具体现象中抽象出这些概念的心理过程。这类具体现象就是“特定客体的全体、多”、“单独自地被给予并以集合的方式被联合起来的诸客体的全体”。在具体的全体的构成中,要把握的个体内容是“完全任意的”。任何表象对象,无论物理的还是心理的,抽象的还是具体的,都可以被合并到一个全体中,与其各自的内容无关。因为全体中的诸个体之间的联系不在于个体内容之间的关系,而在于一种纯粹将个体联合起来的“集合联结”(kollektive Verbindung)。在对抽象过程的描述中,胡塞尔引入了注意力的概念。对集合之全体的抽象,意味着在反思中把注意力集中在“集合联结”上,而忽略个体内容。全体中的个体由于其特定内容不被注意,就仅仅被视为“任意

① 亚里士多德《亚里士多德全集》第1卷,北京:中国人民大学出版社,1990年,第348页。

② 转引自胡塞尔《逻辑研究》第一卷,上海:上海译文出版社,2006年,编者引论,第10页。

③ E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik: mit Ergänzenden Texten* (1890-1901), *Hua XII*, Hrsg. Lothar Eley, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970, S. 287.

内容、任意某物、任意的一”。这种在“集合联结”中的“一”就构成了数的概念。由于整个抽象过程是在对心理行为的反思中进行的,因此抽象出来的数被胡塞尔视为一种与物理现象不同的心理现象。分析了数的概念之后,胡塞尔着手算术哲学的第二个任务,即对算术符号方法的“逻辑阐明”。人们用符号来代表不真正当下在场的东西。数作为抽象的心理现象,并不以感觉或想象的方式在场,因而需要一个总体名称(全称)来代替,“每个总体名称都是一个总体表象的符号,而这个表象又是每一个归属于被一致地抽象出来的概念的对象的符号”。^①以数列开头部分“1、2……X”为基础数,通过不断“加一”而得到其他数,由此就构成了一个数列。与此对应,每一个数在构成中都有一个独一无二的名称来指代,数与其符号严格地一一对应。数的符号作为总体名称,是作为总体表象的每个数的符号,而数本身又是在数中被联结的“一”的符号。正是这种符号与数,从而最终与“一”具有严格的指代关系,从而为符号运算系统奠定了基础。符号运算以数的添加(Addition)和分割(Teilung)为基础,这意味着对数的“集合联结”进行变更与重组。所以,算术的符号方法最终还要回溯到数的概念及其联结方式。

然而,胡塞尔的这种心理主义算术哲学并不成功,这首先体现在对现代数学的阐释中所暴露出来的重重困难。胡塞尔对数概念的分析与亚里士多德的抽象论一样,都是以自然数为前提。这种预设古希腊时期尚可接受,但在数学大发展的19世纪末则存在问题。在《论数概念》中,胡塞尔承认了这一困难“无理数与虚数应用于全部数学领域的逻辑资格至今尚未得到证明。”而胡塞尔又不能直接否认无理数与虚数之实际应用,毕竟奠基于自然数的运算法则也适用于这些“人为”的数。然而,如果运算法则的有效性是基于自然数,那么这种适用性是如何可能的呢?代数运算在胡塞尔算术哲学的奠基序列(数概念是复合的、人为的构成物的基础)中撕开了一个更大的且能够无限扩张的裂隙。在代数运算中,被字母代替的数是未知的,也就是说它甚至不以数字符号的形式在场。虽然自然数的运算法则仍然可用于代数运算,但这种高度形式化的运算并不局限于自然数领域。在施罗德的逻辑代数对形式数学进行一般化之后,其运算范围甚至扩展到量的领域之外。这就是胡塞尔在《逻辑研究》中透露出的他在对形式数学的逻辑研究中遭遇到的“特别的困难”。这一困难使胡塞尔认识到“对于深刻理解数学来说最重要的事实,即同一个符号系统可以服务于多个概念系统,这些概念系统就其内容而言是不同的,而仅仅在构成形式上表现出相似性。”^②这就等于直接否定了胡塞尔算术哲学的核心:符号运算基于基本数、最终基于心理现象。至此,心理主义的算术哲学土崩瓦解。

在此,我们把胡塞尔早期的算术研究放到亚里士多德与柏拉图数学之争的思想史背景中可以发现,胡塞尔所谓的“特别的困难”将从哲学基础上得到根本性的理解。亚里士多德的抽象论是将数的产生理解为人们从感性之物中抽象出单元(monas)的过程,数就是由这些单元来计量的。然而,单元无法离开感性之物而存在,它仍然是分散的个体,如何能构成统一的数呢?也就是说,单元作为计量单元的特性并不能为数提供统一性,因为计量活动本身就已经预设了这种统一性。比如“三”就意味着一个、一个、再一个单元的“累积”,然而作为衡量标准的单元叠加次数(三次),已经隐含着“三”这个数。胡塞尔的心理主义延续了这种抽象论,并使数彻底内化为心理现象,由此提出注意力的概念,以试图解决作为抽象之物的数的统一性问题。然而,对于基于心理活动方式来区分抽象之物与具体之物,胡塞尔已经心存怀疑“我徒劳地在对抽象之物与具体之物的意识之间努力寻找最细微的区别。人们说,抽象就是自为地关注;但是,为了从一个

① E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik: mit Ergänzenden Texten* (1890 - 1901), S. 292, 295, 15 - 16, 79, 340.

② E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik: mit Ergänzenden Texten* (1890 - 1901), S. 339, 258.

总揽的背景中分隔出一个抽象的具体并使它成为特殊研究对象,不也需要这个‘抽象’吗?”如果抽象之物与具体之物没有分别,那么,抽象之物的统一性由什么来保证呢?可见,以心理学为前提是无法解决亚里士多德留下的统一性难题。正如胡塞尔所言“我对这种心理学的奠基从未感到过满意”,因为“思维的心理联系如何过渡到思维内容的逻辑统一(理论的统一)上去,在这个问题上我无法获得足够的连贯性与清晰性”。^①这种困难迫使胡塞尔彻底中断了基于心理学前提的数学哲学研究,转而对这种心理主义展开批判,这构成了《逻辑研究》第一卷的内容。在清算了心理主义之后,胡塞尔必须在全新的基础上着手解决心理主义无法解决的逻辑统一性问题,对认识内容的客观性、统一性与认识活动的主观性、差异性之间的关系进行批判和反思,这构成了《逻辑研究》第二卷的内容。

三、构造的柏拉图主义:一种现象学的数学哲学

可以说,胡塞尔正是在数学哲学研究中发现形式演绎系统相对于心理表象的独立性,从而从心理主义的迷梦中清醒过来。心理主义迷梦的破灭使自亚里士多德起就被遮蔽的柏拉图的数的观念重放异彩,给予我们一个重要的提示:数学对象必须以其独立于(无论是物理的还是心理的)感性之物的存在方式才可能获得统一性。《逻辑研究》时期的胡塞尔已接受了数学对象的观念统一性思想,可以称得上是柏拉图遗产的合格继承人。

在《逻辑研究》第一卷对心理主义的批判中,胡塞尔明确将思维活动与思维内容区分开来:思维活动作为实际发生的心理行为,符合心理学的经验规律;但思维内容具有自身的逻辑统一性,其有效性与心理学无关。虽然算术所探讨的数、数的关系产生于计数、联结等心理活动中,但这种“心理学起源”并不意味着算术概念与规律的有效性也必须诉诸心理学。因为算术的研究领域是通过“一系列观念的种类 1、2、3……而得到不可逾越的规定。在这个领域中根本谈不到个体的事实,谈不到时间性的规定性”。^②比如 $a + b = b + a$ 这个等式,不管谁在什么时候说出它,它总是作为交换律而自身有效。其实早在 1887 年,胡塞尔就已经明确注意到,数概念不具有时间性这类心理学前提。心理主义的这个漏洞迫使胡塞尔逐渐放弃将数这个概念等同于从感性之物中抽象出来的集合表象这一做法,从而获得这样的认识:数及其关系是类似于柏拉图所说的相的纯粹形式对象。在 30 年后即 1917 年,胡塞尔在一段回顾从描述心理学到现象学发展的文本中坦言“只是通过对柏拉图观念的再回忆(这些观念受到了极具价值的和形而上学之外的规定,它将本质认识的王国赠与我们)……一门描述的意识本质学的领域才得以揭示,它的方法才得以形成,现象学的领域才得以获取。”^③当事人后补的回忆性文字虽然不能直接等同于他先前的阅读和研究过程,但却能反映他对这一过程的认识。从学理上说,正是柏拉图所说的独立于(无论物理的还是心理的)感性之物的相,使胡塞尔摆脱了心理主义的意识本质学或本质现象学得以可能。

然而,胡塞尔对柏拉图的肯定是有保留的。如果胡塞尔接受的柏拉图观念是受到“形而上学之外的规定”,那受到形而上学规定的观念又是什么?这在《逻辑研究》第二卷中有明确回答:“在关于一般对象(allgemeine Gegenstandes)学说的领域中,有两种错误解释占据了统治地位。第一种错误解释在于以形而上学的方式对一般之物做实在设定,在于设想处于思维之外的一个实

① 胡塞尔《逻辑研究》第一卷,第 15、2 页。

② 胡塞尔《逻辑研究》第一卷,第 167 页。

③ 胡塞尔《文章与讲演(1911-1921)》,北京:人民出版社,2009 年,第 128-129 页。

在的种类存在。第二种错误解释在于以心理学的方式对一般之物做实在设定,在于设想处在思维之中的一个实在的种类存在。第一种错误解释的基础是(在传统观点意义上的)柏拉图实在论……”。相独立于感性之物的存在方式,让柏拉图规避了从亚里士多德直到19世纪心理主义的抽象论错误;然而,柏拉图主义由于受到实在论的影响,把相设定为不同于感性之物的另一种实在。这种对柏拉图的相概念的实在论理解在亚里士多德那里已初露端倪。亚里士多德指出,“二自身”(型)与两只鸡都是双数的,这个双数的规定性在两种情况下是“相同的”(《形而上学》A, 991a6)。正是这一在智性之数与感性之多中相同的东西,而非智性之数本身,才使得感性之多与智性之数相似。按此理解,柏拉图就将面临数的统一性难题以及无穷倒退的困境。在此意义上,柏拉图主义与心理主义乃一丘之貉。实在论的存在论前见就是胡塞尔所说的柏拉图观念受到的形而上学规定。虽然胡塞尔不同意抽象论者的观点,也就是说,他承认一般之物的存在,但他悬置了传统柏拉图主义的形而上学规定,从而获得了一种全新的存在理解“存在不是指实在的存在”。^①

胡塞尔不是传统意义上的柏拉图主义者,区分的关键就在于存在论上的这种差异。当然,胡塞尔并未像后来的海德格尔一样聚焦于存在问题本身,因此我们不必急于一般性地追问他的存在论。当务之急应该是澄清一个问题:如果数这类一般之物既不实在地内在于思维,也不实在地外在于思维,那它们如何存在?非实在的存在如何可能?在《逻辑研究》第一卷中,数就被界定为“观念的形式种类”,它是一种“虽然自身与被直观之物不可分割,但却并不寓居于这个被直观之物之中的形式”。数虽然是观念,但却不像柏拉图的观念一样与感性之物完全分离;虽然是形式,但却不像亚里士多德的形式一样处于个体之物中。这种全新意义上的数概念可以在被构造的集合中个别化,但在任何个别化行为中,一个数总是具有同一个含义(Bedeutung)。含义的结构可以表述为“某物作为某物”(Etwas als Etwas)的形式。如5具有同一个含义,这意味着5在任何被直观的五东西中总是作为5而呈现的。同一性本身就是含义的核心。含义作为意向的同一之物,是在不同的意指行为中被观念地共同把握之物。含义可以通过一致性的直观得到(相即的)充实,而“在相即性中同时被意指和被给予的对象的同一性”就是真理意义上的存在。^②可见,胡塞尔不是将存在理解为任何意义的实在,而是指在直观中被给予的对象对含义的充实。正是在此意义上,作为观念的形式种类的数以非实在的方式存在。

然而,数并不寓居于作为其个别化情况的被直观之物,那它何以获得一致性直观?为描述这类现象学关系,胡塞尔从第五研究返回心理体验的领域并在第六研究中对直观概念进行了扩展,扩展意义上的范畴直观使得数学对象被给予出来。为数的含义提供充实直观的行为就是构造“集合”(Kollektiva)的行为。个体之物可以通过感官被把握,但个体之物的集合则不能。在《算术哲学》中胡塞尔认为,能够在一瞥之中看见集合。然而一瞥之中的集合只是以其组成部分为支点的感性统一,还不具有“集合本身的真正直观特征”。这是因为集合总是不同对象的集合,集合中的个体必须首先被个别地立义。只有奠基于个别感知之上,才能进行新的“联言感知”(指一同感知),从而意指个体之总和。在联言感知中,“有一个统一的意向联系地被给予,并且与它相符地有一个对象被给予,这个对象只能在这个行为联结中得以构造”。^③这种联言感知又称为“共形变异”,即先分别对个体进行立义,然后把目光朝向个体之“和”,与此同时,个体对象仍以

① 胡塞尔《逻辑研究》第二卷,上海:上海译文出版社,2006年,第138、152页。

② 胡塞尔《逻辑研究》第一卷,第168、133页。

③ 胡塞尔《逻辑研究》第二卷,第171页。

归属于此“和”的方式作为背景一同显现着。在此行为的基础上,数就联系地被给予了。数作为范畴对象,只有通过上述这种相应的范畴行为才构造起自身,因此胡塞尔也把《逻辑研究》中的意识分析工作称为描述心理学。然而,这绝不意味着现象学回到了心理主义立场,因为此时的胡塞尔已经达到了一个全新的认识:对象自身就具有逻辑统一性,它是贯穿不同的心理体验而始终同一的东西。因此,虽然在每种具体情况下,对象都是通过某一心理体验而个别化为某种显现,但对象不是任何一种显现,而是一个显现者,每一个显现都指向它,因而都是它的显现。由此,对象就不是实在地而是意向地包含于心理体验之中。可见,胡塞尔接受了柏拉图相的概念,但却把后者的实在论规定消融于本质构造的描述中。相是纯粹的先天性,“一种本体的先天性,即在具体充分可能性中的先天性,只有作为一种构造的先天性的相关项才有可能,此构造先天性与本体先天性具体地结合在一起,具体地不可分离”。^①在此意义上,我们可以借用蒂斯兹(R. Tieszen)的说法,将胡塞尔1895年之后的数学哲学称为“构造的柏拉图主义”。

至此,我们可以回答本文开头所提出的问题。亚里士多德与柏拉图关于数的争论源于两人在相(eidê)的存在方式问题上的分歧。柏拉图认为,相独立于感性之物而存在,并为感性之物的存在负责,以此为基础,柏拉图又由通种论(genos之间的互通性)引出相数概念。相数中诸相之间本原意义上的参与为感性之物对数的参与所分有,从而保证了感性之物对数的独特的共有方式,即每个数区别于其它数的特有的统一性。亚里士多德对柏拉图的观点进行了一个反转,指出事物的存在状态(ousia)根源于“自然(phusis)”,数也是感性个体的抽象的衍生物。具体说,人们把每个感性之物的差异化特征剥离,从中抽象出单纯的躯壳“一”,然后由这些抽象的“一”来计量这个被抽象的感性之物的多少,计量的结果就是数。然而,抽象单子之“累积”仍然是感性之多,它如何具有每个数所有的统一性呢?这一“亚里士多德难题”预示了后来一切形式的抽象论所隐含的难题。胡塞尔最初所从事的以心理学为前提的算术哲学同样面临这一难题,它以“人为”的虚数与无理数的算术有效性、数概念的非时间性以及算术符号系统相对于基本概念的独立性等形式表现出来。这些困难迫使胡塞尔回头反思心理主义的哲学立场,并在第二卷的第二研究中将这一批判性反思扩展到以近代经验主义为代表的一切抽象论。在积极意义上,胡塞尔通过对柏拉图观念的“再回忆”,重建了观念(相对于感性世界)的独立性。然而现象学地说,“再回忆”是当下化行为(Vergegenwärtigung),相对于当下具有(Gegenwärtigung),其内容总是有所损益的。胡塞尔的“再回忆”所“损”的就是传统柏拉图主义的实在论规定。这种“形而上学规定”把柏拉图关于相的观念拽回到抽象论所陷入的统一性难题中。数既非从具体现象中抽象出来的集合表象,又非外在于思维的实在之物,那它还能如何存在呢?亚里士多德与柏拉图犹如一片大洋的两岸,胡塞尔发现两岸都不可靠,于是只能在两岸之间汹涌的海潮中漂荡。然而很快胡塞尔就发现了一片新大陆:用胡塞尔后来的话说就是“普遍的相关性先天”(universale Korrelationsapriori)。对象不是抽象论所认为的物理表象或心理表象,而是自身就具有独立于感性之物的逻辑统一性;然而它也不像传统柏拉图主义所认为的那样,实存于一个外在于思维的天国之中,而是只有在意识体验中,借助于意义作为诸主观显现样式的统一才能够存在。经验对象与主观给予方式的“普遍的相关性先天”最先在《逻辑研究》中引起了胡塞尔的关注,并规定着他毕生的现象学事业。

(责任编辑 王浩斌)

① 胡塞尔《形式逻辑与先验逻辑》,北京:中国人民大学出版社,2012年,第212页。