

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

甚麼是《斐德若》中的神？

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	LIU, Xiaofeng
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-21 11:00:12
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166954

甚麼是《斐德若》中的神？

劉小楓

瑞士巴塞爾大學神學博士

廣州中山大學哲學系教授

古代希臘的某個夏天的上午接近正午的時候，蘇格拉底在城外溜達，遇到從城裏出來的斐德若（Phaedrus）。為欣賞當時的名作家呂西阿斯（Lysias，又譯呂西亞）的一篇「妙文」，兩人趟過伊立蘇斯（Ilissus）聖溪，上到山林中一處祭神之地，談起情愛瘋狂、公共言辭、文章做法等等與靈魂及其神們的關係。蘇格拉底先針對呂西阿斯的賦搞笑似地擬作一賦，忽然感覺不對：在這清潔的祭神之處不可如此搞笑，蘇格拉底馬上做了悔罪禱告；作為補贖，蘇格拉底隨後正兒八經發表了一通關於靈魂及其類型的長篇講話——據他說，在講話的時候有神附在他身上。接下來，蘇格拉底與斐德若一起討論了何謂好的言辭，何謂壞的言辭，何謂好的寫作，何謂壞的寫作，直到斐德若心服口服。

離開的時候，斐德若拔腿就要走，蘇格拉底卻說，該對這兒所祭的神作番禱告。於是，《斐德若》以蘇格拉底的禱告結束：

(279b8) 敬愛的牧神（φίλε Πάνν），以及所有其他在這兒的神們，祈求讓我內在變得美好（καλῶ γενέσθαι τᾶνδοθεῖν），我所有的身外之物與內在的東西（279c）在我

身上不鬧彗扭（εἶναι μοι φίλια）。祈求讓我把有智慧（τὸν σοφόν）看作財富，至於錢財甚麼的，讓我想有一個明白人（ὁ σὺφρων）可以受用或攜帶的那麼多就可以了。

偉大的解經家施特勞斯（Leo Strauss）喜歡說，柏拉圖的某篇作品中甚麼是獨一無二的——也許，我們可以說，《斐德若》是柏拉圖作品中唯一以蘇格拉底的禱告結束的對話。

這意味着甚麼呢？

蘇格拉底在雅典被審判時，控方提出的罪狀之一是他不敬城邦的神們。《斐德若》的劇情發生在祭神的清潔之地——先還得趟過一條聖溪，然後蘇格拉底感到有神靈在場，於是懺悔，隨後蘇格拉底有神附體，講話中則大談城邦的神們，臨走前還來一番禱告……莫非《斐德若》要顯明蘇格拉底對城邦神的虔敬？

凡此在在顯示，整篇作品很「屬靈」或很「神學」——如此說來，《斐德若》是篇柏拉圖的「神學」作品？哲人也寫「神學」作品？有這種說法嗎？

柏拉圖的《法義》在寫到第十卷時，突然中斷討論各種具體法的問題的進程，用了整整一卷來討論「神學」——西塞羅（Cicero）已經注意到《法義》與《斐德若》有關聯，關聯在哪裏？……《法義》的開場讀起來不就像《斐德若》的開場？施特勞斯看出，《法義》卷十裏的「神學」，就是《理想國》卷二末尾蘇格拉底與阿得曼托斯（Adeimantus）所討論的那類「神學」問題，其問題起因是：城邦的締造者當知道，詩人應該按照甚麼路子來寫故事，如何在故事

中正確地描寫神們。¹接下來，雅典異方人就談到了寫作、成理的言辭與（神話）故事的關係以及寫作與靈魂的關係等等，這些恰恰就是《斐德若》中談論的種種主題——伯納德特（Seth Benardete）甚至提請我們注意：《法義》卷十的這段「神學」的中心教誨即《斐德若》的基本主題：靈魂的優先性。²

可不是嗎？翻看一下《法義》卷十，雅典異方人說的話確乎與《斐德若》中蘇格拉底的長篇講話中說到的靈魂話題相同。

通過自身的種種啓動，靈魂驅動天上、地上和海裏的每一事物，（897a）靈魂的這些啓動名叫希望、探察、監管、深思熟慮、正確和錯誤的意見、歡欣、痛心、勇敢、膽怯、憎恨和欲求……（897b）靈魂使用所有這些，每一次都把它作為理智——正確地說，神，為了神們——的幫手，引導每一事物朝向正確的和幸福的東西，要麼，靈魂與理智的缺乏結合，從而產生所有剛好完全相反的東西。³

施特勞斯告訴自己的學生們：中古時期的阿維森納（Avicenna）就說過：唯獨柏拉圖的《法義》才是關於預言和天啓的典範著作。由於柏拉圖的蘇格拉底一再把理智的靈魂與「神」扯在一起，新柏拉圖主義以及隨後的基督教的柏拉圖解經家很容易把柏拉圖說的靈魂當成「神學」

-
1. 參見《理想國》379a 以下；Leo Strauss，《柏拉圖〈法義〉的論辯與情節》（*The Argument and the Action of Plato's Laws*；Uni. Of Chicago, 1977/1992），頁 140-156。
 2. 參見 Seth Benardete，《蘇格拉底與柏拉圖：「愛若斯」的辯證法》（*Socrates and Plato: The Dialectics of Eros*；München, 1999），頁 39；亦參氏著，《柏拉圖的〈法義〉：發現存在》（*Plato's "Laws": The Discovery of Being*；Uni. of Chicago, 2000），頁 284-312。
 3. 譯文據 Thomas L. Pangle 譯注，《柏拉圖的〈法義〉》（*The Laws of Plato*；Uni. Of Chicago, 1980）。

論題——費齊諾（Marsilio Ficino, 1433-1499，又譯菲奇諾）寫過一本書叫《柏拉圖的神學》（*Theologia Platonica*），副題就叫作「論靈魂不死」（*De immortalitate animorum*）。⁴ 伊斯蘭教的經師（如阿爾法拉比[Al-Farabi]）和基督教的經師都稱頌柏拉圖的「神學」，這究竟是一種甚麼樣的「神學」呢？畢竟，柏拉圖是哲人，據說，哲人根本就是不信神的——柏拉圖或他筆下的蘇格拉底真的那麼虔敬？

倘若我們考慮到《斐德若》的另一大主題修辭，就會感覺到上面這疑慮並非無中生有。在《斐德若》中，蘇格拉底對斐德若說，真正懂修辭術的人當會對不同的靈魂說不同的話。甚麼事情，只要蘇格拉底自己說到，他就會做到——《斐德若》越到後面部分越難捏準蘇格拉底的言辭，因為他在踐行其關於修辭的主張：對斐德若這樣的個體靈魂說話。於是我們難免會起這樣的疑心：蘇格拉底臨行前的那番禱告會不會是一種「修辭」？在柏拉圖記敘的別の場合（比如《會飲》），蘇格拉底並不那麼真的對城邦的神們虔敬呀？退一萬步說，倘若蘇格拉底心目中真的有個「神」，這神是甚麼？或者問，蘇格拉底臨行前的禱告，是在對哪個神禱告？

標題所帶的問號已經表明，本文並非要來告知讀者甚麼是《斐德若》中的神，而是企望表明探詢這一問題其實困難重重。

4. 今有艾倫（Michael J. B. Allen）在鮑恩（William Bowen）校勘、編輯的拉丁語文本基礎上翻譯的拉丁語—英語對照本（Harvard Uni. Press, 2001）。關於費齊諾的柏拉圖《斐德若》注疏，參見艾倫的兩書：《費齊諾和斐德若的御車手》（*Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer: Introduction, Texts, Translations*; Berkeley: University of California Press, 1981）；《費齊諾的柏拉圖主義》（*The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of his Phaedrus Commentary, Its Sources and Genesis*; Berkeley: University of California Press, 1984）。

《斐德若》在柏拉圖作品中的位置

《斐德若》屬柏拉圖三十五部擬曲作品中最具文學性的四篇短名作之一（其他三篇為《會飲》、《斐多》、《普羅塔戈拉》），但在柏拉圖作品中的位置，卻長期遊移未定——按古人的看法（據小第歐根尼記載）：《斐德若》是柏拉圖寫下的第一篇對話。⁵十九世紀德國的柏拉圖翻譯和詮釋大家施萊爾馬赫（F. D. E. Schleiermacher）沿用此說，其說法是：柏拉圖的作品按事先想好的教育方案寫作而成，主體可分為三組，每組由三部對話構成主幹，若干作品構成附屬部分：

第一組：《斐德若》—《普羅塔戈拉》—《帕默尼德》；

第二組：《泰阿泰德》—《智者》—哲人（名為「哲人」的對話，據說柏拉圖曾計劃寫但並沒有寫，施萊爾馬赫在此指《會飲》和《斐多》）；⁶

第三組：《理想國》—《蒂邁歐》—《克里蒂亞》；⁷

《斐德若》排在首位作為柏拉圖作品的開端，施萊爾馬赫固然據他說依據的是「亞歷山大時期的」古典語文學家——其實，這種安排也意味着強調，《斐德若》是理解柏拉圖所有作品的開端。

意圖說在十九世紀中期遭到猛烈攻擊，隨之興起的編年說佔據了支配地位——經古典語文學家們勘定，柏拉圖作品的編年史大致可分四個時期：早期—過渡期—中期—

-
5. 第歐根尼著，馬永翔等譯，《名哲言行錄》（吉林：人民出版社，2003），III38：「有種說法是，《斐德若》是他的第一部對話，因為它的主題有一種年青人的清新氣息；然而狄凱亞爾庫責難說，它的整個問題都粗俗不堪。」——前半句原文為：λόγος δὲ πρῶτον γράφαι αὐτὸν Φαῖδρον καὶ γὰρ ἔχειν μειρακιώδεις τι τὸ πρόβλημα。
 6. 看來，哲人、政治家和知識分子（智術師）是柏拉圖非常關心的三類人。甚麼樣的意圖？哲學的三重辯護——《斐多》的主要對話人是自然哲人，在形而上學面前為哲學辯護，《申辯》幾乎是獨白，在城邦面前為哲學辯護（《克力同》屬於《申辯》）；《會飲》是與詩人聚會，在詩人（和智術師）面前為哲人辯護。
 7. 參見 F. D. E. Schleiermacher, '論柏拉圖的哲學' (*Über die Philosophie Platons*; Hamburg, 1996), 頁 44-45。

晚期。經考訂，《斐德若》屬柏拉圖的晚期作品，儘管其文風活潑、對話生動，不像其他晚期作品那樣徒有對話的形式，內容上也多與早、中期的作品主題相近，從而，過去流行的所謂蘇格拉底在柏拉圖最後的作品（指《法義》）中消逝了的說法就不再成立⁸——海德格爾（M. Heidegger）的學生、著名的柏拉圖解經家布勒克（Bröcker）接受此說，將《斐德若》置於柏拉圖所有作品的最後（並將《法義》判為偽作），至於為何《斐德若》在文風和內容上像中期作品，他的解釋是：柏拉圖想要顯示自己老了還能發「少年狂」⁹——然而，從十九世紀迄今，古典語文學界一直有人堅持：《斐德若》屬柏拉圖的中期作品，顯得是在《會飲》和《理想國》之後，《智術師》、《政治家》、《斐勒布》以及《蒂邁歐》之前的作品。¹⁰

事實上，斐德若在柏拉圖作品中出現且僅僅出現過三次，依次分別是：《普羅塔戈拉》—《會飲》—《斐德若》。在《普羅塔戈拉》中，斐德若不過是一筆帶過的人物，僅僅提到他是智術師的崇拜者，必恭必敬地坐在那兒等聽普羅塔戈拉講演（315b-c）；在《會飲》中，斐德若雖非中心人物，但位置不簡單，正是他提出了頌揚新「神」的倡議——看起來就像是智術師在雅典啓蒙的結果。在《會飲》中，蘇格拉底雖然推翻了將愛若斯（Eros）捧為新「神」的說法，但在那個場合，蘇格拉底主要的交鋒對象是厄里克西馬庫斯（Eryximachus）、尤其阿伽通（Agathon）和阿里斯托芬（Aristophanes）兩位詩人；何況，蘇格拉底正式發言時戴上了女巫第俄提瑪（Diotima）的面具，因而實際

8. 參見 Charles H. Kahn,《柏拉圖與蘇格拉底的對話》(Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form; Cambridge Uni. Press, 1996), 頁 371。

9. 參見 Walter Bröcker,《柏拉圖的對話》(Platos Gespräche; Frankfurt a. M., 1967/1999) 五版, 頁 522-523。

10. 見 Luc Brisson 譯注,《斐德若》(Paris, 2000),〈導言〉, 頁 33。

並未直接面對斐德若。在《斐德若》中，蘇格拉底與斐德若單獨在一起，即便談的一些話題與《會飲》相同，也大為延伸了——再說，如果伯納德特的看法不錯：《普羅塔戈拉》與柏拉圖所有的作品不同，堅持要在四重傳統德性（智慧、正義、審慎、勇敢）上再加第五重德性——虔敬，¹¹那麼，在《會飲》中推重虔敬的是阿里斯托芬；但阿里斯托芬推重虔敬並沒有誠意，在《斐德若》中，蘇格拉底盡顯虔敬之能事，而是否有誠意確又是個大問題……

其實，分期說與意圖說很難截然分離，何況，有些作品的分期難下定論（《帕默尼德》、《斐勒布》、《蒂邁歐》究竟屬於中期還是晚期，難以定奪），我們也不好說柏拉圖作品有一個成熟過程，或者有過後期否定前期的轉變。因此，二十世紀初，意圖說又重新抬頭——關鍵在於如何把握柏拉圖的寫作意圖。

要把握柏拉圖的寫作意圖，就得從作品主題入手。可是，《斐德若》與柏拉圖的多數作品不同，其論題顯得頗為多樣，以至於早在最初編輯《柏拉圖全集》時，編輯家們就為定「副題」傷腦筋（布里松[Luc Brisson]告訴我們：《斐德若》在編輯史上先後有過五個第一副題：論靈魂？情愛？善？修辭術？美？）何況，由於柏拉圖在《斐德若》中提出了不信任寫作的論點（其次是《書簡七》），爭議不休的有關柏拉圖是否有不成文或不公開的學說（《論善》）的問題，¹²與《斐德若》有極大關係。

無論一個著作家寫了多少著作，較為基本的總不過是其中的幾部——換言之，一個著作家的基本思想意圖總是反映在其幾部較為基本的作品中——海德格爾甚至認為，

11. Benardete, 《蘇格拉底與柏拉圖》，同前，頁 45。

12. 據說亞里士多德傳下的都是不對外的著作，現今發現的其唯一對外的著作是《雅典政制》（*Athenian Constitution*）。

一個思想家一生所想的其實就是一個唯一的問題。倘若如此，柏拉圖所想的「唯一的問題」是甚麼呢？按伯納德特的看法，在柏拉圖那裏，「人」第一次成了「形而上的問題」——情愛被作為一種「形而上的激情」來看待。按過去的（自然哲學的）理解，人的問題恰恰是形而下的，而非形而上的。說柏拉圖哲學使得「人」第一次成了「形而上的問題」，無異於說，柏拉圖把形而下的當作形而上的來看待，把過去的形而上的變成了形而下的來看待——用施特勞斯的說法，在柏拉圖那裏，最高的東西同時是最低的東西，反之亦然。

由此來看，伯納德特以為，柏拉圖的基本著作可以說是《理想國》、《蒂邁歐》、《斐德若》和《會飲》——在《理想國》和《蒂邁歐》中，柏拉圖通過「人的政治問題」抵達了一種在體論（ontology），從而表達出「人」作為形而上學問題本身究竟是怎樣的；在《斐德若》和《會飲》中，柏拉圖則通過對激情（愛欲）的探究走向他要面對的在體論。¹³這樣看來，在柏拉圖作品的整體結構，《斐德若》的確是基礎，因此，從研讀《斐德若》入手，可以使得我們對柏拉圖的基本思想和整個作品系統有一個較為切實的把握——在四部結構內部，《斐德若》與《理想國》相配（都是非常政治性的作品），《會飲》則與《蒂邁歐》相配；在四部結構外部，《斐德若》與《高爾吉亞》、《普羅塔戈拉》、《法義》等聯繫十分緊密。

關於《斐德若》的譯本

要搞清楚甚麼是《斐德若》中的「神」這一問題，首先當然得細讀文本。

13. 見 Benardete, 《蘇格拉底與柏拉圖》，同前，頁 19-21。

讀任何古代經典文本，都得事先摸清版本情況。倘若有人問我：你讀過《論語》嗎？我若回答「讀過」，恐怕就不地道——準確的回答應該是：讀過何晏集解的《論語》或皇侃疏的《論語》或朱熹集注的《論語》或程樹德集注的《論語》或康有為注的《論語》或姚永樸所彙解注的《論語》。同樣，除非我們可以直接讀伯奈特（J. Burnet）編輯的古希臘文版本或其他甚麼經古典語文學家編輯的原文版本，讀柏拉圖總得通過某個譯本，而恰恰讀柏拉圖（惶論翻譯）的作品，選擇譯本尤為重要。

正如坊間可以見到《十三經》的白話譯本一樣，西文的柏拉圖作品的白話性質譯本也不少見，正兒八經研讀柏拉圖的，不會去看這些本子，至少得找可靠的注疏本為研讀的憑靠。

《斐德若》的英、法、德諸語種譯本雖然不少，注疏性質的版本則不多見。

最早的《斐德若》英文注疏據說是十九世紀湯普森（W. H. Thompsom）的本子，¹⁴然後要過了差不多一百年，才有柏拉圖經學大家哈克福思（R. Hackforth）的《斐德若》譯注，¹⁵隨後的弗里耶（G. J. de Vries）的《斐德若》箋注¹⁶雖沒有譯文，卻廣為業內人士稱道，對理解希臘語原文非常有幫助（此前有W. J. Verdenius做的類似的箋注，¹⁷不及弗

14. W. H. Thompsom, 《柏拉圖的斐德若》（*The Phaedrus of Plato, with English notes and dissertations*; London, 1868）。

15. R. Hackforth, 《柏拉圖的斐德若》（*Plato's Phaedrus, translated with an introduction and commentary*; Cambridge, 1952）。

16. G. J. de Vries, 《柏拉圖的斐德若注疏》（*A Commentary on the Phaedrus of Plato*; Amsterdam, 1969）。

17. W. J. Verdenius, 《柏拉圖的斐德若》（*Notes on Plato's Phaedrus*; in *Mnemosyne* IV 8, 1955, 頁 265-289）。

里耶細緻)；晚近最善的本子，當推羅 (C.J. Rowe) 的希—英對照加箋注的本子。¹⁸

羅班 (Léon Robin) 編輯、注釋和法譯的本子《斐德若》(Phèdre) 成於一九三三年，後收入法文的《柏拉圖全集》(Platon: Oeuvres Complètes)，¹⁹八十年代，莫雷斯基尼 (C. Moreschini) 在這個本子基礎上重新編輯希臘語原文，維凱爾 (P. Vicaire) 提供新的翻譯 (1985)；不過，如今業內更爲推重的是布里松帶導論 (頗詳) 和注釋更爲詳盡的譯本；²⁰晚近卡佐 (Jacques Cazeaux) 的譯本²¹在注釋和疏解方面都極有特色，義疏方面用力尤多。

德文的《斐德若》譯本不少，但注釋和疏解一向都不理想——阿佩爾特 (Apelt) 的全集本 (1923) 未能完成《斐德若》的翻譯和注釋，採用里特 (Constantin Ritter) 的譯本 (1922)，注釋不多，編碼也未盡規範；德語的《柏拉圖全集研究版》雖爲希—德對照 (採用施萊爾馬赫譯本)，但注釋不多，而且德譯與經考訂的希臘語原文多有對不上的地方 (勒文塔爾 [Erich Loewenthal] 編的《柏林版全集》中的《斐德若》選用的是格奧爾基 [Ludwig Georgii] 譯本)；長期流行的希爾德布蘭特 (Kurt Hildebrandt) 譯本帶導論和注釋，²²可惜後來重印時 (1979/2002 版) 刪掉了五三年版非常有意思的長篇導言，注釋也多有簡化。一九九三年，海奇 (Ernst Heitsch) 主持的《柏拉圖翻譯注疏全編》推出

18. C. J. Rowe, 《柏拉圖的斐德若譯注》(Plato: Phaedrus, with translation and commentary; Aris & Phillips, 1986/1988. 修訂第二版)。

19. 《柏拉圖全集》(Platon: Oeuvres Complètes, IV.3; Paris, 1950)。

20. Platon, 《斐德若》(Phèdre; Flammarion/Paris, 1972)；曾多次再版，筆者所用的是 2000 版。

21. Platon, 《斐德若》(Phèdre; trans. Jacques Cazeaux; Poche/Paris, 1997)。

22. Platon, 《斐德若》(Phaedrus; Kiel, 1953/1957)，第 86 條。

了由海奇本人做的《斐德若》德譯、注疏，²³帶詳細注疏，才使得德語的《斐德若》注疏堪與英、法語種的《斐德若》注疏比肩。

《斐德若》的漢譯有朱光潛先生在六十年代據羅班譯本，參照賴特（J. Wright）和喬伊特（Jowett）譯本逐譯的本子和晚近由王曉朝教授翻譯的譯本，帶注疏性質的漢譯本尚未見到。

《斐德若》義疏與解釋學意識的終結

明確了較好（較可靠）的譯本，仍然沒有解決如何進入文本或者說如何來讀它的問題——畢竟，我們距離古希臘年代遠久，又經過了現代啓蒙思想的洗禮，離古代經典不僅時代久遠，尤其精神境界已經很遠。可以設想，任何一位古代高人所寫的東西都遠遠高於或遙遙遠於我們之所想，即便有了可靠的文本擺在面前，我們若想接近文本中所想和所表達的，實際上相當困難。爲此，我們還得求助於前人解讀該文本的經驗，吸取其中所達到的理解深度。

當然，解讀與原作畢竟不在一個層次，對於前人的理解，就像學習中國經學一樣，得先摸清家法——對現代學人的解讀，則得多存幾分小心。

與柏拉圖的其他文本不同，對《斐德若》的解讀似乎牽涉到二十世紀西方學術思想的重大變動。

一九二二年，爲申請馬堡大學的副教授位置，海德格爾給時任馬堡大學哲學系教授的納托爾普（Paul Natorp）提交了一份題爲「對亞里士多德的現象學闡釋：解釋學處境的顯示」（*Phänomenologische Interpretationen zu*

23. Ernst Heitsch, 《柏拉圖的斐德若譯注》（*Platon: Phaidros, Übersetzung und Kommentar*; Göttingen, 1993），16 開本 160 頁。

Aristoteles: Anzeige der hermeneutische Situation) 的報告書，²⁴無論就海德格爾本人的思想發展史，還是就整個西方學術思想的發展史而言，這篇報告都具劃時代意義。

從解釋學史的角度看，這篇史稱「納托爾普報告」(Natorp-Bericht) 的論文提出並闡明了現象學的解釋原則，將現象學的「朝向事情本身」和現象學地「看」的功夫挪過來解讀古代經典文本，其深遠影響和歷史的穿透力難以估量。

「納托爾普報告」提出了現象學的解釋學原則(佔全文一半多篇幅)，卻並未在具體解讀古代文本方面深入細緻地施展這一原則，僅用三分之一多一點的篇幅扼要概述了用這一原則解讀亞里士多德《尼各馬可倫理學》卷六、《形而上學》卷一(1-2)，以及《物理學》卷一、二及卷三(1-3)的要領。海德格爾絕非那種僅擅長講道不會實際「操作」的哲學家，他在自己的課堂上對古代文本施展了深入細緻的解讀功夫——一九二二年，施特勞斯慕胡塞爾(Edmund Husserl)名到弗萊堡大學，覺得沒學到甚麼東西，卻從時任講師的海德格爾解釋亞里士多德《形而上學》卷一的課上得到了終身難忘的印象：「如此細緻、透徹地剖解一份哲學文本，真是聞所未聞、見所未見！」(參見「剖白」，詳後)。

看來，要領略海德格爾的解釋學魅力或者說從他那裏真正學到點東西，還得聽他講課——我們如今當然只能讀講課稿。從現今整理出來的海德格爾二十年代的講課稿來看，最深入、細緻、完整地施展其現象學的解釋學原則的講課當是一九二四至一九二五冬季學期在馬堡大學開課解

24. 中譯本由孫周興譯出，見《中國現象學與哲學評論》第五輯(上海譯文出版社，2003)。

讀柏拉圖的《智術師》。²⁵就一篇四萬字來字的古代作品，竟然講了六百多頁（譯成中文怕得有五十萬字），不拿話來說麼——如此深入細膩的解讀首先是爲了走出自己的思路：據說，海德格爾在一九二三年夏天開始着手構思《存在與時間》（*Sein und Zeit*），²⁶讀過《存在與時間》的讀者恐怕都對其開篇的題辭性提問有印象——海德格爾一上來就引用了《智術師》中的蘇格拉底的一段話。

一九二四／二五年海德格爾對《智術師》的解讀分爲兩個大的部分：導引和主部，共八十一節。

一開始，海德格爾來了一段 *Vorbetrachtung*（1-3 節），可以稱爲「預先的觀察」，提出解讀柏拉圖的對話必須得有雙重準備：哲學—解釋學的準備（現象學的方法和意圖）和歷史—解釋學的準備。在這裏，海德格爾用了頗顯其個人魅力的說法：「從光亮的地方進入冥暗的地方」（vom Hellen ins Dunkle）；引人注目的是，與這種比喻性說法對應的是「從亞里士多德到柏拉圖」——海德格爾由此亮出了自己的解釋思路：從亞里士多德的形而上學論題走向柏拉圖的《智術師》。

接下來的導引部分（*Einleitender Teil*）分三章（4-26 節，篇幅約一百六十多頁），依次解釋亞里士多德《尼各馬可倫理學》卷六（2-6）、《形而上學》卷一（1-2）和卷一（2, 2）和《尼各馬可倫理學》卷六（7-10）、卷十（6-7），與「納托爾普報告」中的解釋範例大致相同，但「報告」沒有涉及柏拉圖，可見，「報告」中提出的對亞里士多德的現象學解釋還僅僅是引而未發：海德格爾從亞里士多德

25. Martin Heidegger, 《柏拉圖：智術師》（*Platon: Sophistes*），《海德格爾全集》卷十九（Frankfurt am Main, 1992），頁 610。

26. 參見 Otto Pöggeler, 《海德格爾之路》（*Der Weg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1983），頁 351 以下。

那裏發現，ἀλήθεια（真理或真實）乃柏拉圖的存在研究的地基，海德格爾覺得，正是這個地基（Boden）需要徹底翻檢。

隨後是一個過渡（27-32 節，近四十頁）：海德格爾把名詞ἀλήθεια還原為動詞ἀληθεύειν，由此鎖定論題——從亞里士多德的問題出發來探究柏拉圖辯證法的首要特徵、具體到《智術師》中的存在研究。在這裏，海德格爾進一步解讀了亞里士多德的《形而上學》卷四（1-2）中的哲學—辯證法／智術，然後解釋亞里士多德的第一哲學觀念。

「導引」和「過渡」加起來兩百多頁，換言之，對亞里士多德的解讀佔了解讀《柏拉圖：智術師》的三分之二的篇幅。

主部（Hauptteil）題為「柏拉圖的存在研究：《智術師》義疏」，分兩個部分逐段解讀《智術師》。

解讀開始之前，海德格爾先來了一段 Vorbemerkungen（33-35 節），這個「預先的評注」提出了 εὖ λέγειν（言說得體）與智術、辯證法和哲學的連帶關係，隨後依據古典語文學家博尼茨（Hermann Bonitz）陳述了《智術師》的結構和段落劃分。「預先的評注」過後又有一個「導引：對話的準備」（36-40 節），解讀《智術師》對話的開場部分（216a-219a）。

用二十二頁篇幅說完開場，海德格爾正式端出解讀《智術師》的第一部（Erster Abschnitt，41-58 節）：「尋找智術師們實際生存的邏各斯」，分四章逐段解讀《智術師》（219a-237b）：第一章「一個定義方法的例子」（解讀 219a-221c）；第二章「智術師的定義」（解讀 221c-226a）；第三章岔出去，通過解讀《斐德若》討論柏拉圖對 λόγος 的

一般態度（50-55 節）；第四章轉回來接着解讀《智術師》（226a-236c）中對「智術師」的界定（56-58 節）。

第二部（Zweiter Abschnitt）題為「在體論的解說——非在者的在」（Ontologische Erörterung – das Sein des Nichts-Seienden），接着逐段解讀《智術師》的 236e 至 264b，分導論及三章（59-81 節），其中，第二章「在者概念中的種種困難」解讀《智術師》242b 至 250e（63-71 節）顯得是整個解讀的重點，又分為導論和三個部分。

由此，海德格爾從明亮的地方進入冥暗的地方去探險了一番，對《斐德若》的解讀就出現在海德格爾進入冥暗的半途（第一部第三章）。

海德格爾對《斐德若》的整個解讀篇幅有四十三頁，共六節（頁 308 至 352），其實僅兩節在逐段解讀《斐德若》第二部分，其他四節為相關討論——下面是其解讀的綱目。

第三章 柏拉圖對修辭術（Rhetorik）的態度：解讀《斐德若》

§ 50 導引性的注解：

- a. 柏拉圖對修辭術的兩歧態度，一般性的特徵——柏拉圖之前的修辭術：πειθοῦς δημιουργός——柏拉圖的態度：《高爾吉亞》中否定，《斐德若》中肯定；
- b. 《斐德若》中的爭議——施萊爾馬赫關於《斐德若》乃至關於柏拉圖本身的論題；歷史—考訂的柏拉圖研究的開端——狄爾泰（Wilhelm Dilthey）和施萊爾馬赫；

§ 51 《斐德若》的一般特性：

- a. 《斐德若》的臆想的不相稱（die vermeintliche Disparatheit）和中心論題：就其與存在（愛、美、靈魂、言談[Rede]）的關係中的人的親在本身；

b. 《斐德若》第一部分的一般特性：λόγος對於《斐德若》的中心論題的特出含義——蘇格拉底對作為自我認識的熱情（Leidenschaft zur Selbsterkenntnis）的λόγος（以及言談）的熱愛：

c. 《斐德若》第二部分的一般特性：按三個方向（修辭術與真實[Wahrheit]、真實與辯證法、修辭術作為[ψυχαγωγία]）劃分《斐德若》第二部分——柏拉圖對λόγος的肯定評價——Vorblick：柏拉圖對作為「文字」（Schrift）的λόγος的懷疑。

§ 52 在與《智術師》的關聯中來回憶《斐德若》解釋的意義：

獲得關於λόγος的取向，即作為希臘人那裏的求知性哲學的田地（Feld der wissenschaftlichen Philosophie bei den Griechen）——邁向對《斐德若》第二部分的解釋：

§ 53 修辭術的論證作為人的親在的積極可能性（《斐德若》第二部分，259e 至 274a）

a. 看真實（das Sehen der Wahrheit）乃修辭術的可能條件：

1. 追問修辭術的可能條件εἶδέναι τὸ ἀληθές. δοξάντα πλῆθει. ὀρθότης；2. ἀπάτη的本質——一般特徵——其結構ὁμοιοῦν——其對象：「本質性的」東西；

b. 辯證法中的看真實，一般的特徵：辯證法的兩塊基本成份συναγωγή和διαίρεσις——συναγωγή作為ἀνάμνησις——辯證法作為修辭術的可能條件；

c. 修辭術作為靈魂的導引（ψυχαγωγία）：其可能條件和權利（Recht）——總結：辯證法作為修辭術的地基；

d. 柏拉圖和亞里士多德對修辭術的關係

§ 54 柏拉圖對λόγος的懷疑（《斐德若》第二部分，274b 至 279c）

- a. 遊談無根的λόγος的在體論的可能性；
 - b. 對文字的批判：白鷺神忒伍特（Theuth）傳說——文字作為μνήμη的弱點——λήθη——σοφίας δόξα——文字不過是障礙（ὑπόμνησις）——緘默與成文的λόγος的無防衛性——真正的、成文的λόγος——成文的λόγος作為εἶδωλον
 - c. 柏拉圖在《書簡七》中對λόγος的態度；
 - d. Ψυχῆ的恰當把握作為真正的λόγος(διαλέγεσθαι)的前提；
- § 55 過渡：《斐德若》和《智術師》中的辯證法：
- a. 《斐德若》中辯證法之特徵的收穫及限度——柏拉圖和亞里士多德與辯證法和修辭術；
 - b. 《智術師》中進一步建構辯證法的動機：辯證法的「對象」的差異（在者—在與在之結構）。

由此概觀性的了解，除了歎服海德格爾的思想學問博大精深，我們興許還可以得到這樣的印象：

一、海德格爾對一個文本的解讀善於從大的問題意識出發——我們所謂的「高屋建瓴」，這個「高屋」（問題意識）就是如何解構西方的形而上學傳統；

二、解讀文本時，不是切割文本，像新康德主義者們那樣分甚麼「本體論」、「認識論」、「實踐論」來觀看文本，而是從頭到尾完整地「看」文本；²⁷

三、在解讀的過程中，海德格爾的現象學的「看」善於逮住文本中的一些關鍵語詞，詳究這些語詞在文本中的行程。

27. 從頭到尾連貫地解讀一部經典作品的方式並非海德格爾的發明，而是解經學古老傳統，海德格爾不過在哲學領域恢復這一傳統而已。一九一九年巴特發表的《〈羅馬書〉釋義》就是逐段詮解。古典語文學界在解讀柏拉圖作品時，通常也是通篇詮解。天主教背景的德國哲學家尤瑟夫·皮柏（Josef Pieper）寫過一本《熱情與神性的瘋狂：論〈斐德若〉》（*Begeisterung und Göttlicher Wahnsinn* Kösel, 1962）；英譯本：*Enthusiasm and Divine Madness*（St. Augustines Press, 2000），即通篇詮解。

四、海德格爾的現象學的「看」在「懸擱」成見、直指文本中的「實際」的時候，文本的外部形式也一同被「懸擱」——換言之，海德格爾的解讀絲毫沒有顧及柏拉圖作品的文學特徵。

一九三七年，海德格爾的學生克呂格（Gerhard Krüger）出版了《激情與洞見》（*Einsicht und Leidenschaft*），逐段（但非逐句）解讀柏拉圖的《會飲》——海德格爾解讀文本的現象學——解釋學原則在這次解讀中得到傳承和發展。克呂格的解讀同樣「高屋建瓴」，將康德以來的啓蒙哲學置於與柏拉圖的古典哲學對質的位置。

不過，與海德格爾一樣，克呂格在解讀《會飲》時，仍然沒有對柏拉圖作品的文學形式給予足夠關注——按施特勞斯的說法，從哲學角度提出要關注柏拉圖作品的文學形式的，是克萊恩（Jacob Klein）。一九三五年的時候，克萊恩的柏拉圖《美諾》注疏（*A Commentary on Plato's Meno*）²⁸就已經寫好了，雖然該書直到一九六五年才面世，但自一九三六年以來，克萊恩就不斷在朋友中和課堂上講自己在《美諾》注疏中踐行的解釋原則——《美諾》是篇哲學味很濃的作品，近乎枯燥，克萊恩卻仍然發掘出其中的「戲劇性」特質。

克萊恩是海德格爾的學生，很可能親自聽過海德格爾解讀《智術師》的課——克萊恩的《美諾》注疏的導言部分就對觀性地談到《斐德若》與《智術師》的關係。²⁹在晚年，克萊恩對海德格爾有這樣一段回憶：³⁰

28. Jacob Klein, 《柏拉圖〈美諾〉注疏》（*A Commentary on Plato's Meno*; Uni. of Chicago Press, 1965, 1987）。

29. 同上，頁 10-16。

30. 施特勞斯與克萊恩著，何子建譯，〈剖白〉，見劉小楓編，《施特勞斯與古典政治哲學》（上海，三聯出版社，2002），頁 721-734。

當初我蜻蜓點水地學習黑格爾、數學和物理學，到了我重拾研究的時候，就在我居住的小鎮，大學碰巧來了一個人，他便是海德格爾。恐怕你們當中很多人都聽過他的名字，部分人也可能透過讓人受不了的英譯本讀過一些他的作品。我不會口若懸河地談海德格爾，我只想指出，他是當代一位非常偉大的思想家，雖然其道德品質比不上其聰明才智。聽了他的課，我給一件事吸引住了：破天荒有人能讓我明白到另一個人所寫的東西，我是指亞里士多德的作品。這件事打破了我先前陷入的惡性循環。我感到自己開竅了。從此，我就認真真正地做研究，是為己之學，絕不含糊馬虎，也不再蜻蜓點水。

克呂格的解讀同樣「高屋建瓴」，其解釋學意圖似乎是與克呂格商量好了的——就區分古典哲學與現代哲學並從現代哲學的支配性力量中擺脫出來而言，克萊恩與克呂格完全一致，從而顛轉了海德格爾在解釋古典文本時的方向——不是挖掘、進而解構古典哲學的「地基」，而是站在這地基上用古典哲學之鏡來鑒照現代哲學，而非像時髦做法那樣，用現代啓蒙哲學來鑒照古典哲學。³¹克萊恩在回憶中接着說：

我認為，人們必須區分古典思維方式與現代思維方式。我們的世界乃至我們的知性能有今天的樣子，都以大約五百年前所發生的某種變化為基礎，這變化既滲透到我們的思維裏，又普遍彌漫於我們周圍的整個世界；這變化更造就了人類最偉大的成果之一，即數學物理學，以及與數學物理學相

31. 克萊恩後來還做過柏拉圖的三部曲（《泰阿泰德》、《智術師》、《政治家》）義疏，其解讀的解釋學視野，就在於質疑現代科學思想的合理性。

聯繫的一切附屬學科；這變化還促成了我們以一個奇特的拉丁詞稱之為「科學」的東西。這種科學衍生自古典思維方式，但這種衍生物同時也是一種能遮蔽我們視力的稀釋物。我的研究使本人得出如下結論：我們必須重新學習古人所知道的東西；只要有可能取得真正的進步，我們就仍然應該堅持不懈地進行科學研究；然而，我們所熟悉的科學也能帶來倒退，並導致人們基本遺忘了種種要緊不過的事情。基於這些研究和此番領悟，就產生了一個問題：人們應該受到甚麼樣的教育？

如果說，海德格爾將現象學的「看」挪到解釋學領域來解讀古典作品堪稱解釋學的第一次重大轉折，那麼，克呂格—克萊恩的柏拉圖解讀就堪稱解釋學的第二次重大轉折的開端——但這次轉折的最終完成，還要等到一九六四年施特勞斯的《城邦與人》（*The City and Man*）的問世。

三十年代中期，施特勞斯與克萊恩和克呂格均書信頻仍，³²他們共同分享了用古典哲學來鑒照現代哲學的思想方向——但在這一時期，施特勞斯並沒有馬上着手解讀柏拉圖，而是在兩件事情上作艱辛的尋索：一方面，他進一步深究霍布斯（Thomas Hobbes），以便搞清楚現代哲學的理據，另一方面，對現代猶太哲學的關注使得他回頭看中古的猶太教「哲學」，沿這一方向往前走，施特勞斯發現了阿爾法拉比的柏拉圖解釋。這兩件事情使得施特勞斯在思考古典哲學與現代哲學的關係時要想得深遠得多，從而逐漸形成了作為政治哲學的解釋學的學問方向——正如我們即將看到的那樣，這一學問方向與柏拉圖的《斐德若》有

32. 參見施特勞斯著，邁爾（Heinrich Meier）編，朱雁冰譯，《走向古典政治哲學：施特勞斯書信集》，將由華夏出版社出版。

實質性的內在關聯：哲學與宗教（或神學）的關係。一九三八年二月十六日，施特勞斯寫信給克萊恩說，自己在研究邁蒙尼德（Moses Maimonides）的《迷途指津》（*Guide for the Perplexed*）上又有了新的發現：

如果我在若干年後引爆這個炸彈（要是我會活得到那麼久的話），一場大戰就會爆發。格拉策（Glatzer）——他現在就在這裏——對我說過，從猶太教來看，邁蒙尼德要比《聖經》重要；如果有人要從猶太教中除掉邁蒙尼德，就除掉了猶太教的根基。（你知道格拉策的這個說法：很清楚的是，對於天主教來說，托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas）比《新約》重要。）由此會得出一個有趣的結論：從史學上可以確定，邁蒙尼德就其信仰來說絕對不是個猶太人，這一僅僅是史學的確定具有重要的現實意義：哲學與猶太教原則上不相容（《創世記》第二章「清楚」表達出這一點）得到了很好的證明。³³

施特勞斯的第一部作為政治哲學的解釋學的功夫之作，到四十年代末才讓世人見到，這就是著名的《論僭政》（*On Tyranny*）。³⁴可是，這部著作精細地逐段解讀的是色諾芬（Xenophanes）而非柏拉圖的作品。為甚麼首先選取色諾芬的作品作為古典政治哲學的樣本來解讀，施特勞斯在給友人古特曼（Gutmann）的信（1949年5月20日）中有如下解說，這封信恰恰與十年前給克萊恩的信中說的事情相關：

33. 轉引自邁爾著，劉平譯，〈施特勞斯思想中的神學—政治問題〉，見邁爾編，林國基等譯，《古今之爭中的核心問題：施米特的學說與施特勞斯的論題》（北京：華夏出版社，2004）。

34. 施特勞斯著，何地譯，《論僭政》，將由華夏出版社出版。

但是，就邁蒙尼德來說，這裏的困難依然很大。如果我的猜測不錯，邁蒙尼德就是一個遠比今天的所謂激進含義要激進得多（in viel radikalerem Sinn）的「哲人」；至少可以說，他是真正意義上的激進「哲人」。這裏馬上就會出現如下問題：如果負責任的話，究竟可以公開暴露這種可能性到何種程度；這個問題馬上使得隱微論（esotericism）問題變得非常現實，或用當今的時髦說法，變得具有「生存性」（existentiell）。這就是為甚麼我要提出隱微論這一原則性問題——亦即思想與社會的關係問題——的原因。出於某種戰略上的考慮，我想以非猶太人為對象。我選擇了色諾芬，部分因為他與蘇格拉底問題有關，部分因為，『我對邁蒙尼德的』猜測恰好切合這樣的情形：如果即便像色諾芬這樣一位看起來無害的作家，也會用或者用過隱微寫作術，那麼，像邁蒙尼德或柏拉圖這樣並非像色諾芬那樣看起來無害的作家，就更會用這種寫作術了……那本小書（《論僭政》）是初嘗性研究。我打算在某個時候搞完色諾芬的四篇蘇格拉底文章的疏解。³⁵

這裏提出的哲學的寫作方式的重要性，就柏拉圖的作品而言，最為明確地談及這一問題的就是《斐德若》。

接下來，施特勞斯並沒有推出對色諾芬的其他作品的解讀，而是推出了《自然權利與歷史》（*Natural Right and History*）和《城邦與人》，前者並非解經式的著作，後者則是，從而接續了《論僭政》的寫作方式：施特勞斯在這裏依次解讀了亞里士多德的《政治學》—柏拉圖的《理想國》—修昔底德（Thucydides）的《戰爭史》。

為甚麼是如此解讀次序？

35. 轉引自邁爾編，《走向古典政治哲學：施特勞斯書信集》，同前。

倘若回想並對比一下海德格爾的解經思路——亞里士多德的《形而上學》—柏拉圖的《智術師》—前蘇格拉底的「自然」哲人，也許可以猜測：施特勞斯的解經次序在顯示一條（針對海德格爾）根本扭轉現象學—解釋學對古希臘經典文本的還原性解讀的解讀方向。在這種作為政治哲學的解釋方向中，現象學的「看」並沒有被拋棄，而是被扭轉了「看」的方向：海德格爾的現象學的「看」所看的「事情本身」是 *ta onta*，施特勞斯的現象學的「看」所看的「事情本身」是 *ta pragmata*——亦即哲學與宗教或者哲學與政治（城邦）的關係。

在柏拉圖經學中，《斐德若》的文學形式問題一直引人關注：這部作品並不像《普羅塔戈拉》、《會飲》、《斐多》那樣，具有一種內在的「戲劇性推動力」，也不像《理想國》那樣，具有絲絲入扣的戲劇性推論力，整部作品在結構上分成兩大部分，就像是個被一分為二的東西：前半部分由三篇頗長的講辭構成，後半部分則是關於辭令和寫作的討論。對於這樣呆板、似乎缺乏有機統一的作品結構，人們要麼以為《斐德若》是柏拉圖的敗筆，要麼認為如此結構必有深意。倘若斷定必有深意，首先就得解答被一分為二的兩部分的關係。由於這兩部分不僅在文學形式上不同，在內涵上似乎也相反對，《斐德若》甚至被稱為「雅努斯式的對話」(*Janus-dialogue*)，具有兩張不同的面孔——據說一張面孔面向前期作品、一張面孔面向後期作品。³⁶

《斐德若》的雅努斯式面孔呈現的會不會是哲學的兩張面孔（哲學或者說形而上學與政治哲學）或哲學與城邦（與宗教）之間的張力呢？在施特勞斯心目中，政治哲學的最高題義就是哲學與城邦或哲學與宗教的張力——《城

36. 參見 Kahn, 《柏拉圖與蘇格拉底的對話》，同前，頁 372。

邦與人》的書名呈現的正是這一張力，而《斐德若》的場景在一開始不就展現了這一張力？沒錯，施特勞斯在《城邦與人》中解讀的是《理想國》，而非《斐德若》。可是，《斐德若》恰恰就在《理想國》的背後，是《理想國》題中之義的延伸或張力性的背景：《斐德若》這場戲發生在城外的山林，斐德若剛剛從呂西阿斯家出來，手裏緊緊攥着呂西阿斯的一篇「情賦」——我們當會記得，《理想國》的戲發生在城裏，就在呂西阿斯父親克法洛斯（Cephalus）的家裏，而且呂西阿斯的兄弟珀勒馬科（Polemarchus）也參與了的這場城邦中的談話；我們當會記得，《理想國》的戲發生在蘇格拉底觀看過異邦神祭節日之後，《斐德若》則發生在祭拜雅典城邦神的祭地，從而，哲人與神的問題使得《斐德若》不僅與《理想國》、也與《會飲》僅僅扣在一起（不妨再想想斐德若在《會飲》中的位置）。

施特勞斯在給伯納德特的一封信（1961年5月17日）中寫到：

多年前，我深受如下事實影響：格勞孔（Glaucón）雖對理念原理毫無思想準備，但幾乎馬上就接受了。他提及摩摩斯（譯按：Momos，希臘神話中的一位神祇）就提供了一個線索。簡言之，他由諸神祇（某種神祇，這些神祇沒有恰當的名稱）為理念做好了預備。誰都知道，勝利女神（Nike）出現在馬拉松賽跑、撒拉米斯（Salamis）等地，無論張三還是李四雕刻的這勝利女神，也無論她在甲地還是乙地受到崇拜等等，勝利女神都是一個樣子。換言之，理念代替了諸神。為了做到這一點，諸神成了理念的原型。但是，由於理念原理並非僅是一種神話，這個原理必須包含「甚麼是神」這個問題的答案。從這一點來看，我匆匆做出如下結論：首

要且最重要地運用「甚麼是」這個提問（結構）的乃是這個問題：「甚麼是神？」。毋需贅言，這個問題與「甚麼是人？」的問題同值。這個想法提供了通向阿里斯托芬和其他更多事情的鑰匙。³⁷

《城邦與人》正是以「甚麼是神？」（*quid sit deus*）這個問題結尾——我們記得，施特勞斯在解讀《法義》卷十的時候再次提到這一問題及其與《理想國》和《斐德若》的關聯。可以說，「城邦與人」這樣的題義用在《理想國》上不錯，用在《斐德若》上更恰切——因為，《斐德若》具有雅努斯式的面孔。

在為《斯賓諾莎的宗教批判》（*Spinoza's Critique of Religion*）所寫的英譯本導言中，³⁸施特勞斯對自己的思想歷程有深切的描述——晚年的「剖白」，則是這一描述的清晰、扼要、淺顯的重述，其中對「政治哲學」的說明，幾乎可以看作是無意中給柏拉圖《斐德若》的「主題」（*πρόβλημα*）所作的簡潔而準確的說明。

當我專注於哲學與城邦之間的張力，也就是專注於政治哲學的至高主題時，就進一步確定了這種想法。至高形式的、或海德格爾式的當代哲學與古典哲學的區別，是由當代哲學的歷史特性塑造出來的，以所謂的歷史意識（*historical consciousness*）為先決條件，因此必須了解這種意識多少有些隱秘的根源。³⁹

37. 轉引自邁爾編，《走向古典政治哲學：施特勞斯書信集》，同前。

38. 中譯本：汪慶華譯，載賀照田編，《學術思想評論》第六輯（吉林：人民出版社，2002）。

39. Leo Strauss, 《斯賓諾莎的宗教批判》（*Spinoza's Critique of Religion*; University of Chicago Press, 1965）。

我們已經看到，海德格爾對《斐德若》的解讀僅僅細讀的是後半部分，因而可以說僅僅看到的是雅努斯的一張面孔。不僅如此，海德格爾的解讀雖然涉及的恰恰是哲學的政治方面，卻對這一方面視而未見，讀出的仍然是λόγος的形而上學問題——按施特勞斯在這裏的看法，像海德格爾這樣銳利的「現象學」眼力也沒有看到哲學的政治性質，乃因為他的現象學的「看」仍然受現代哲學的「歷史意識」的支配。胡塞爾的現象學宣稱，要從「地基」上重新蓋房子——海德格爾的「背叛」向胡塞爾表明，他根本就沒有摸到哲學的「地基」（即便提出了所謂「生活世界」也罷）——施特勞斯則向海德格爾表明，他同樣沒有摸到哲學的「地基」：哲學與城邦（或宗教）的張力（施特勞斯的自編文集以討論胡塞爾—海德格爾的現象學打頭，絕非偶然）。

看來，如何讀解《斐德若》的確不是個一般性的解釋學問題。

在火熱的一九六八年，初出茅廬的後現代思想代表德里達（Jacques Derrida）在《原樣》（*Tel Quel*, 1968, pp. 32-33）學刊上發表了長文《柏拉圖的藥》（*La pharmacie de Platon*），⁴⁰解構地解讀了《斐德若》。

德里達寫了很多書，其中有三本書可能是其基本性的作品：一九六七年的《聲音與現象》（*La voix et le phénomène*），針對作為西方形而上學傳統的最後結果的胡塞爾——同樣是一九六七年發表的《論文字學》（*De la grammatologie*），針對整個西方形而上學的書寫傳統（解讀盧梭《論語言的起源》）——一九六八年的《柏拉圖的藥》，針對西方形而上學的源頭柏拉圖（解讀《斐德若》）。⁴¹這

40. 後收入 *La dissemination*（Paris, 1972），頁 69-198。

41. 德里達的著作編年，參見諾里斯著，吳易譯，《德里達》（北京：昆侖版，1999）；《聲音與現象》有杜小真中譯本（香港：社會理論出版社，1994；北京：商務印書館，1999），

樣的寫作次序也許顯明了一種思路或問題意識：胡塞爾—盧梭—柏拉圖；換言之，德里達對《斐德若》的解構式解讀同樣「高屋建瓴」——以此勾銷西方傳統的政治書寫，撕毀西方傳統的邏各斯精神。

《柏拉圖的藥》與柏拉圖的《斐德若》一樣分為兩個部分（共含九節），但卻並非對《斐德若》的通篇逐段疏解。

簡短的引言過後的第一部分含五節：第一節以「藥」（Pharmacée）為題，在《政治家》、《智術師》等作品的關聯中引出《斐德若》中出現的「真理之名」（nom de la vérité）問題——德里達一上來就逮住呂西阿斯的「文稿」（書）與蘇格拉底所講的忒伍特神話之間的差異或者說邏各斯／神話二元對立；第二節以「邏各斯之父」（Le père du logos）為題，解析蘇格拉底所講的忒伍特神話；接下來的第三節「線的刻寫／文字」（L'inscription des fils）和第四節「藥」（Le Pharmakon）已然離開《斐德若》文本，討論「藥」這一語詞在柏拉圖的其他主要作品如《理想國》、《法義》、《蒂邁歐》、《斐勒布》、《普羅塔戈拉》、《泰阿泰德》、《智術師》等等中的用法；有「藥」必定有開「藥」人——很簡短的第五節以「藥師」（Le Pharmakeus）為題。

第二部分含四節（6-9），其實是五節，因為第二部分一開始有頗長的一段論述——儘管如此，德里達並沒有將此標為一節，從而第一和第二部分的小節並不對稱。在這一部分，德里達把《斐德若》中柏拉圖對書寫的批判與《理想國》中對民主政體的批判聯繫起來，以此顯明所謂邏各

《論文字學》（又譯《論文跡學》）有汪堂家中譯本（上海譯文出版社，1999），《柏拉圖的藥》的中譯本（張寧譯）正在翻譯之中，將由北京三聯出版。

斯中心主義與西方政制傳統的關係。據說，正是憑靠蘇格拉底對「好」的書寫（刻寫在人的心中、通過對真理的回憶得到保存的邏各斯）和「壞」的書寫的區分，一種理性化的政治要求才得以可能：成爲所謂好公民就是兒子在父親的要求和監管下通過學習邏各斯而成爲守規矩的人，理性的邏各斯（二元區分＝好／壞、對／錯）是柏拉圖推崇的政體最後且最高的權威，這種自我永存的邏輯就是所謂真理和社會秩序的監護者。

德里達同樣從胡塞爾那裏承接了現象學的「看」，從海德格爾那裏承接了細緻深入地解讀文本的還原性追究——《柏拉圖的藥》並非對《斐德若》的通篇貼近文本式地詳解，而是針對整個所謂柏拉圖的「藥」的隱喻，從而看起來與海德格爾的《柏拉圖的真理學說》（*Platons Lehre von der Wahrheit*）⁴²有一種解釋學上的連帶關係：海德格爾通過解讀「洞穴」神話來解構柏拉圖的所謂真理—邏各斯學說，其解構方式就是用所謂真理—邏各斯學說來切割柏拉圖的作品；德里達把真理變成「藥」，通過解讀《斐德若》中的忒伍特神話來解構柏拉圖的所謂「藥—邏各斯」（*le pharmako-logos*）教誨，其解構方式就是用所謂來切割幾乎所有柏拉圖的主要作品。然而，儘管德里達把結構主義的語義分析技術反向地運用到現象學的解釋學中來，實際上並未給解釋學——具體地說給古典作品的解釋學帶來甚麼轉折，而是帶來推進（或者說激進化）：海德格爾的解構在德里達那裏變成了拆毀。

「解構」一詞並非德里達的發明，海德格爾已經用這個方略來對付西方的形而上學傳統——通過對這個傳統的「解構」，找到西方形而上學重新奠基的地基。德里達承

42. M. Heidegger, 《柏拉圖的真理學說》（*Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, 1947）。

接海德格爾的「解構」，卻並非爲了繼續尋找西方形而上學重新奠基的地基，倒是要抹去任何「地基」。

德里達一再強調，他提倡的「解構」閱讀並非是一種「方法」或「理論」，而是一種「過程」。這是怎樣的一個「過程」呢？

從《柏拉圖的藥》的閱讀「過程」可以看到，儘管德里達以主張關注哲學文本的文學性要素著稱，跟海德格爾一樣，德里達並沒有關注《斐德若》在整體上的文學性（場景、人物及其戲劇性關係），而是一開始就從文本中拈出基本的二元對立：邏各斯與神話，自以爲由此發現了柏拉圖的一個矛盾：靠一個異國神話來解釋爲甚麼書寫會威脅到道德和真理——換言之，柏拉圖本來想要證明言語、在場的言說對書寫的優先性，但證明要靠說理（理性的言說＝邏各斯），而柏拉圖最後靠的卻是神話（隱喻），而非邏各斯。由此，德里達的現象學式的「看」看到，語詞的雙關性在《斐德若》中隨處可見，最明顯的是「藥」＝良藥／毒藥；進而，德里達發現，邏各斯中心主義的理性話語具有二元性（言語／書寫、在場／缺席、源頭／重複、內部／外部），它必須通過劃分（好／壞、對／錯）來建立自己的權威和統治地位，可是，在言語的兩面性（比如「藥」＝良藥／毒藥）面前，邏各斯中心主義顯得沒法應付——於是，就出現了柏拉圖在作品中導致的那種矛盾狀況。

所謂真正的閱讀（＝解構閱讀）據說就是要耐心細緻地進入這些二元性的理性話語系統，然後拆除它。《斐德若》中出現的邏各斯與神話的二元對立提供了絕好的範例，它表明：一方面，從柏拉圖開始，經康德、黑格爾直到胡塞爾，西方思想史都受一種堪稱二元性的邏各斯中心

主義的理性話語模式支配——這種思想模式竭力要找到萬事萬物的「源頭」、真正的起源；另一方面，正如柏拉圖最後要靠神話來論證邏各斯一樣，邏各斯最終並不能靠自己來證明自己的「有理」，這意味着，「邏各斯」根本就不具有作為判定好／壞、對／錯的標準的潛質。

經過解構文本的「過程」，德里達究竟要想達到甚麼？從《柏拉圖的藥》的解讀方略來看，就是要從二元性的邏各斯中心主義的理性話語模式支配中解放出來，進而從好／壞、對／錯的區分中解放出來——《柏拉圖的藥》的第二部分讀來就像是個西方「文革」時代的「憤青」對傳統的批判。

德里達的解讀功夫看起來炫目耀眼，經常為人稱歎——在《論文字學》中，德里達花了一半多的篇幅（兩百多頁）來解讀盧梭的一本小冊子《論語言的起源》。⁴³但正如已經看到的那樣，他對柏拉圖的理解並非是要來理解柏拉圖（像柏拉圖理解自己那樣理解柏拉圖），而是基於一種更為激進的「歷史意識」來拆毀柏拉圖。⁴⁴克呂格－施特勞斯早在《柏拉圖的藥》之前二、三十年針對海德格爾的現象學－解釋學的解構方案提出的問題，博覽群書的德里達恐怕不會像咱們那樣看不到，為甚麼他沒有考慮古典哲學與現代哲學的區分，也許只能由「人的天性不同」來解釋——倘若如此，《斐德若》中蘇格拉底關於靈魂有品位之分的說法在後現代就仍然有效。

德里達的撕書式解讀柏拉圖，未見後繼來人——相反，經施特勞斯二十多年言傳身教，貼近閱讀古典作品的

43. 有洪濤中譯本，由上海人民出版社於二〇〇三年出版。

44. 施特勞斯的學生羅森(Stanley Rosen)對德里達的《斐德若》解讀的犀利批判，參見 Stanley Rosen, 《作為政治學的解釋學》(Hermeneutics as Politics; Oxford Uni. Press, 1987), 頁 50-86 (該書中譯本將由中國人民大學出版社出版)。

學人一代又一代成長起來。⁴⁵就拿解讀《斐德若》來說，施特勞斯的弟子之一辛萊軻（Herman L. Sinaiko）在其《柏拉圖（作品）中的情愛、知識和言說》（*Love, Knowledge, and Discourse in Plato: Dialogue and Dialectic in Phaedrus*）⁴⁶中，用了差不多一百頁篇幅來解讀《斐德若》中蘇格拉底的兩次口沾情賦，儘管解讀的是獨白式的說辭，卻相當注意戲劇性因素與說辭內容的「辯證關係」；伯納德特通解《高爾吉亞》和《斐德若》的《道德和哲學的修辭：柏拉圖的〈高爾吉亞〉和〈斐德若〉》（*The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato's Gorgias and Phaedrus*）⁴⁷雖然晚出，想必早已經在課堂上講授多年；伯納德特的女弟子、古典學家伯格（Ronna Burger）則在七十年代末就寫了《斐德若》義疏：《柏拉圖的〈斐德若〉：哲學的書寫方式一辯》（*Plato's Phaedrus: A Defence of a Philosophic Art of Writing*）⁴⁸，從頭到尾解讀《斐德若》；查勒斯（L. Grisswold Charles）在其博士論文基礎上完成的《柏拉圖〈斐德若〉中的自我知識》（*Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*）⁴⁹更是從頭到尾逐段解讀，頗為細緻。如此解讀方式也影響到專業古典學界，德國古典語文學界的斯萊扎克（Thomas Alexander Szlezak）的《柏拉圖與哲學的文字性質》（*Platon und die*

45. 兩種解讀方式絕不僅僅是如何解讀古書的問題，事關我們身處其中的現代生活的品質——參見劉小楓、陳少明編，《經典與解釋 5：古典傳統與自由教育》（北京：華夏出版社，2004）。

46. Herman L. Sinaiko, 《柏拉圖（作品）中的情愛、知識和言說》（*Love, Knowledge, and Discourse in Plato: Dialogue and Dialectic in Phaedrus*; Uni. Of Chicago Press, 1965）。

47. Seth Benardete, 《道德和哲學的修辭：柏拉圖的〈高爾吉亞〉和〈斐德若〉》（*The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato's Gorgias and Phaedrus*; Uni. Of Chicago Press, 1991）。

48. Ronna Burger, 《柏拉圖的〈斐德若〉：哲學的書寫方式一辯》（*Plato's Phaedrus: A Defence of a Philosophic Art of Writing*; Alabama, 1980）。

49. L. Grisswold Charles, 《柏拉圖「斐德若」中的自我知識》（*Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*; Yale Uni. Press, 1986）。

Schriftlichkeit der Philosophie)⁵⁰和英國古典語文學界的費拉里(G. R. F. Ferrari)的《聽蟬：〈斐德若〉研究》(*Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*)⁵¹，都多少吸收了施特勞斯提倡的柏拉圖讀法。⁵²

蘇格拉底爲甚麼不立文字

德里達在《論文字學》第一章引尼采的話爲題辭：「蘇格拉底，從不寫作的人」。蘇格拉底不寫作，眾所周知。可是，爲甚麼不寫作？人們歧說不一。

蘇格拉底的不寫作，在我們這裏早就引出了一個比較宗教哲學的論題：孔子、耶穌也不立文字。爲甚麼人類這幾位原初大聖人都不立文字？其中是否有甚麼奧秘？

其實，這問題似是而非。

孔子並非不立文字。且不談今文家至少認定，孔子作《春秋》、《易傳》、《孝經》，古文家也承認，孔子刪訂六經。六經是文字，編書同樣是「立文字」的行爲，「述而不作」也許表明孔子更看重已經立下的文字——所謂「不學《詩》無以言」，寧可不再重新書寫，也要保養古傳的文字。

的確，耶穌不立文字。然而，爲甚麼？

耶穌沒有必要再立文字——耶穌臨世時，已經有立下的文字《聖經》（舊約），耶穌沒有要廢除這文字，而是要「成全」這天長地久般的文字：

50. Thomas Alexander Szlezak, 《柏拉圖與哲學的文字性質》(*Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*; Berlin, 1985)

51. G. R. F. Ferrari, 《聽蟬：〈斐德若〉研究》(*Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*; Cambridge, 1987)。

52. 費拉里的解讀，參見羅森的評論：〈金蘋果〉（田立年譯），見《學術思想評論》第六輯（吉林：人民出版社，2002）。

不要以為我來的目的是要廢除摩西的法律和先知的教訓。我不是來廢除，而是來成全它們的真義。我實在告訴你們，只要天地存在，法律的一點一畫都不能廢掉，直到萬事的終結。（太 5：17-18，譯文據聖經公會《現代中文譯本》）

耶穌不「寫作」還有一個原因——他所打交道的人，大多是些漁夫、工匠、麻風病人一類與「立文字」不相干的人們，而非像孔子和蘇格拉底，多與文人學士政客一類「立文字」的人打交道，對於「多數眾人」，有《聖經》就夠了。即便今天看來，在基層教會牧會的牧師，也沒有立文字的需要——牧群本來就沒有對文字的需求。

孔子通過修緝古傳文字來立文字，耶穌不需要立文字，唯有在蘇格拉底那裏，未立文字的確是個問題，因為，蘇格拉底多與文人學士政客一類「立文字」的人打交道；再有，蘇格拉底想要立文字（寫作）：《會飲》的結尾情景是，蘇格拉底向兩個詩人灌輸一個道理：真正的詩人其實悲喜劇都來得——言下之義，要講寫作，還算他來得。

但歷史上的蘇格拉底並沒有寫作，因此問題來了，為甚麼蘇格拉底不寫作？

施特勞斯這樣來考慮這個問題。首先，我們得排除蘇格拉底沒有創造能力的設想（反過來說，寫作是一種創造能力的表現，誰最有創造能力？當然是「神」）——因為，至少從《理想國》中可以看到，蘇格拉底這人很有創造能力。剩下的解釋通常是如柏拉圖在《斐德若》中所表達的那樣：蘇格拉底不信任文字，從而將不立文字樹為一種哲人典範——然而，倘若這種解釋說得通，柏拉圖和色諾芬都不算蘇格拉底的好學生，因為他倆都寫了很多。事實上，從柏拉圖的記敘（包括《斐德若》）中，我們可以看到，

蘇格拉底對於寫作的事情非常看重，原因很清楚，寫詩與立法有關。

那麼，爲甚麼蘇格拉底沒有寫作？施特勞斯猜測：也許，蘇格拉底缺乏寫作的能力。在柏拉圖的對話作品中，僅《理想國》、《卡爾米德》、《呂西斯》和《情敵》中的蘇格拉底從頭說到尾，在有的作品（比如《蒂邁歐》、《克里蒂亞》、《智術師》、《政治家》）中，蘇格拉底沒有說話——《法義》中蘇格拉底甚至沒有出場，柏拉圖是否以此暗示蘇格拉底不能寫作？

蘇格拉底不能寫作乃因其天性使然——蘇格拉底「天性較柔和、單純、帶幾分神性且平平實實」，⁵³不是個激憤的人，因而沒有寫作天賦，不能在最高水平上寫作——最完美的寫作是寫悲劇，而悲劇背後總有報復的神。在這一意義上，阿里斯托芬對蘇格拉底的批評是對的，因爲蘇格拉底從政治中抽身出來——但柏拉圖更理解蘇格拉底，在涉及蘇格拉底的寫作能力問題的兩篇作品《斐德若》（涉及寫文章和一般意義上的書寫）和《高爾吉亞》中，更多涉及蘇格拉底的修辭能力的是《高爾吉亞》。

《高爾吉亞》分三個部分，蘇格拉底分別說服高爾吉亞、珀洛斯（Polus）和卡利克勒斯（Callicles），目的是要向高爾吉亞展示自己的修辭術。可是，蘇格拉底僅僅說服了珀洛斯，沒有說服卡利克勒斯。說服珀洛斯，蘇格拉底靠辯證法、靠證明，但這樣的方式卻無法說服卡利克勒斯，這表明，理性的說服僅對有理性的人有效，對有的天性類型（比如激憤的人）就沒有效力，對於這種人得靠嚴厲的帶威脅性的修辭——《高爾吉亞》結尾時的神話，顯明了蘇格拉底的修辭能力之所不及，因爲，用這種神話無法說

53. 《斐德若》，230a。

服任何人，蘇格拉底缺乏憤然——柏拉圖超過其師的地方，就在於能把蘇格拉底和忒拉緒馬霍斯（Thrasymachus）的方式結合起來（後者能說服不馴良的人）。⁵⁴

回過頭來看《斐德若》中的蘇格拉底與斐德若談論的修辭術主題，就比較容易理解，為甚麼蘇格拉底會那麼強調靈魂的類型。修辭術在古希臘不是美學，而是政治哲學，如尼采所描述的，哲人與修辭家的衝突是古希臘最重要的政治衝突之一。⁵⁵這種衝突說到底是人的不同靈魂類型之間的衝突。文字世界的確是個特殊的世界，與這個世界打交道的，也是一類特別的人，按蘇格拉底在《斐德若》中的說法，不同的靈魂就有不同的寫作。

《斐德若》快到終場的時候，蘇格拉底講明了高貴的靈魂當嚴肅認真地寫作，而且認為，高貴的靈魂即便寫作，但在這種人眼裏，「舞文弄墨其實算不得甚麼」。

對這種人該如何稱呼呢？

稱為有智慧的（τὸ μὲν σοφόν），斐德若喔，我實在覺得過份，這稱呼只有神當得起；要不稱為熱愛智慧的（τὸ δὲ ἠ φιλόσοφον）或（278d5）諸如此類，興許既更合適，聽起來也比較悅耳。

《智術師》與《泰阿泰德》、《政治家》構成三部曲，但《智術師》的開場顯得像是接着《斐德若》的結尾：

（216a）忒奧多洛（Θεόδωρος）：按昨天約的，蘇格拉底，咱們今兒又來囉，而且還順便帶來個異方人

54. 參見 Leo Strauss, 《論柏拉圖的〈會飲〉》(On Plato's Symposium; Uni. Of Chicago, 2001), 頁 246-248。

55. 參見尼采, 屠友祥譯, 《古修辭術描述》(上海: 人民出版社, 2001)。

(τινὰ ξένον)，他是愛利亞的 (ἐξ Ἑλέας)，屬帕門尼德和芝諾圈內的哥兒們 (δὲ τῶν ἀμφί)，一個了不起的熱愛智慧的腦袋瓜子 (μάλα δὲ ἄνδρα φιλόσοφον)。

蘇格拉底：哪裏啣，忒奧多洛，你帶來的怕不是個異方人，而是個神 (τινὰ θεὸν) 呢？在荷馬那裏不就有這說法 (τὸν Ὅμηρου λόγον λήθησας)：神們，尤其 (宙斯)，所有異方人和客人的施主，往往陪着虔敬且正派的人們，(216b) 以便觀察人們的高傲和守本分 (ἴβρεις τε καὶ εὐνομίας)。沒准陪你來的就是這強者中的一個 (τις οὗτος τῶν κρείττωνων)，來咱們這些小人物這兒，聽咱們談話，然後反駁咱們，所以說是個反駁神 (θεὸς ὢν τις ἐλεγκτικός)。

忒奧多洛：咱們這客人不是那號人，蘇格拉底喂，他非常謙虛，比那些只想引導爭執的人謙虛多囉。他肯定不是神，不過我覺得他倒有神的架勢 (θεὸς ἀνὴρ οὐδαμῶς εἶναι)；所以，我想稱呼所有這樣的哲學家 (216c) 為神 (θεὸς)。

蘇格拉底：精彩精彩，親愛的。不過，這類人 (τὸ γένος) 未見得比神們一類 (τὸ τοῦ θεοῦ) 容易認得出來。這號人「串行列城」(ἐπιστροφῶσι πόλης) 時，在無知的眾人面前 (διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἄγνοιαν) 讓自己顯得「多姿多樣」(παντοῖοι)，作為真正的 (ἄνθρωπος)、而非冒充的哲學家高地從上往下瞧着在低處中的人們的生活。有的人以為他們一文不值，有的人以為他們實在了不起；有時他們舉止若政治家，(216d) 有時若智術師，不過，也有這樣的人，他們覺得這號人簡直就是瘋子 (ἔχοντες μανικῶς)。如不冒昧，

甚麼是《斐德若》中的神？

我倒很願聽聽咱們的貴客說說，他們那地方的人對此怎麼看，怎麼（217a）稱呼這號人。⁵⁶

後現代的哲人們來了之後，咱們不是也面臨蘇格拉底的問題：「怎麼稱呼這號人？」

56. 譯文據 Helmut Meinhardt 譯注，《柏拉圖的〈智術師〉》（*Platon: Der Sophist*; Stuttgart: Reclam, 1990），注釋 241 條；並參考柏拉圖，嚴群譯，《泰阿泰德／智術師》（北京：商務印書館，1964）。

