

國立臺灣大學文學院哲學系

碩士論文

Department of philosophy

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis



愛慾教育、認識自己與靈魂德性

——柏拉圖《饗宴》篇詮釋

Erotic Paideia, Self-Knowledge, and Virtue in Plato's
Symposium

孫華琛

SUN, HUACHEN

指導教授：徐學庸 博士

Advisor: Hsei-Yung Hsu, Ph.D.

中華民國 111 年 8 月

August, 2022



國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書

愛慾教育、認識自己與靈魂德性——柏拉圖《饗宴》
篇詮釋

Education of Love, Self-Knowledge, and Virtue in Plato's
Symposium

本論文係孫華琛（學號 R08124011）在國立臺灣大學哲學系
完成之碩士學位論文，於民國 111 年 8 月 24 日承下列考試委員審
查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

孫華琛

（指導教授）

鄭義雄

林鈞光

何志強

系主任：

林明照



誌謝



這篇論文從緣起到完成，離不開許多人的啟迪、關懷與幫助。我想僅此簡短地記下對他們的感激，因文字遠不夠向人道訴，卻能對抗自身的遺忘。

首先，感謝我的指導教授徐學庸老師。感謝他在寫論文過程中對我耐心與極其負責地指導。回首三年相處，其中，我最喜歡也最獲益於老師的指導風格：面對我的論文，老師从不直接評價高低、克制地給予褒貶，而始終單就論文本身呈現出的各種具體問題與新的可能性，平和細膩地與我展開討論。這種模式，在操作上，最大程度地助力這篇論文循序進展並如期完成；在心態上，允許我免於一些無謂的起伏糾結，愈發能將精力集中於對原典文本和哲學問題本身的思考，並跟著學用一種客觀的視角，審視反省（自己或他人的）論證與行文寫作。老師溫厲而帶有分寸、尊重與善意的陪練式指導，讓我自己能看得到路，並一步步走得更遠。除此以外，我也衷心感謝與老師共同研讀多篇對話時受到的教導啟發和譯文上的參考幫助；在我偶遇低谷時，老師與師母給予我的陪伴和關照，也讓我感到溫暖和無比的安定。

同時，我也要感謝鄭義愷老師。我在他的課堂上，實實在在地感受到了柏拉圖的魅力，與對話角鬥的趣味，以及一種對論證永不滿足想繼續追問的匱乏。他教導我閱讀對話的方式和態度：只有真正平等地、充分嚴肅地思考過對話者/對手的立場和觀點，才有談得上明白乃至捍衛蘇格拉底和柏拉圖思想的可能。這是在遇到老師前不曾體味到的道理，現在自認也尚不能完全做到，但我將銘記這一點而繼續對哲學的閱讀。也是在義愷老師讀書會上，我有了學習古希臘文的動力和進步，是他最初帶我走進一個活生生的古代世界，將對話錄還原到真實且湧動著的脈絡中去。此外，作為本篇論文的口試委員，由衷感謝老師

深入地閱讀，細緻地匯整錯誤以便我完善論文，並給出珍貴的反駁與回饋。我也在此一併感謝另外兩位口委，林約光老師和何畫瑰老師，對我論文的建言。

其次，感謝身邊的夥伴們：我最好的 συγγυμναστής，馨儀；柏毅與姿宇，怡怡總在迷茫時，會不自主想起曾一起聊天交鋒時的片段話語復而堅定，好的友誼嚴厲，但讓人成長；我也謝謝理真、宸瑋、逸平對我的包容、體恤、關心。還有遠方的師友們：感謝四川大學的梁中和老師，因疫情無法出行與返台的碩一下學期，組建並讓我加入他的線上柏拉圖讀書會，正是來自五湖四海對對話錄的同一種熱情，使我的研讀即使在特殊時期也不曾遭遇中斷，至此三年來與老師和浩然、冠秀、松霖、碧雲學姐等學友的每一次共讀，都讓我受益良多。

最後，感謝東海大學的大家：郁媛學姐，木森，乙文，小崔&語婷，呈諺，玉璋一直以來的陪伴和開解；和阿東某次課後在相思林的散步討論，促成我一開始翻閱《饗宴》篇的契機；中沛作為學長，從東海一路到台大對我的照顧；文斌老師在古希臘政治哲學上對我的啟蒙。還有一中老師，你永遠是第一位教我怎麼讀書的老師，在部分方面，奠定了我看待人事的方式。我也要感謝我的父母，他們給我最大的自由和無條件的信心與支持，只在必要時予以扶正，且似乎天然地知道那些更真實的價值——既希望我開拓視野，又願我以中文接受大學教育，於是建議我前往台灣；初高中從不在課業排名上對我要求；卻在我真正開始讀書後，當不免想證明自己有能力實現財務自由而一心二用時及時勸阻，提醒我專著於下定決心要做的事；儘管遺憾於我沒有追隨他們學醫從醫，依然尊重並鼓勵我轉向哲學——他們一直是我這一路上最好的領路人與同行者。當然，還有對我來說早已如家人一般的陳妍、老王和薇，我們之間長久的相識相伴，或許允我無需再多言謝，他們知道我心底的感念。

摘要



本論文聚焦於研究柏拉圖《饗宴》篇中的愛慾思想。愛慾（erōs），在古希臘社會，特別體現在男童戀（paiderastia）這一風尚中。在雅典，這種風尚獨具教育意義，是成年男子對男孩政治品格的訓練。在蘇格拉底看來，愛慾教育的核心是德性的培養，而真正的德性不只是關乎外在行為，而在於內在靈魂秩序的和諧。因此，這種德性教育，實際上是處在愛慾關係中的雙方，互相持續進行「關心自己」的練習。這即是本文研究的切入口，探究愛慾、德性和自我知識三者之間的統一關係。

在《饗宴》七篇讚頌中，本文視蘇格拉底的頌詞為對話拱頂。在第二章，我會考察在蘇格拉底之前最鄰近的兩位詩人的讚頌。以一個對觀的視野來考察詩人與哲人的愛慾觀。第三章則分析蘇格拉底的頌詞，他借迪歐蒂瑪之口提出，愛慾能夠以美的事物為階梯，牽引愛者最終洞察到美本身。而我將通過梳理其論證來說明：對愛慾階梯的攀登，實際上是人認識自己從而在靈魂中產生真正德性的活動。第四章則指出阿爾喀比亞德對蘇格拉底的讚頌，其實是對蘇格拉底欺騙自己的指控。為回應《饗宴》最後一篇頌詞中的指控，本文將借用《理想國》前四卷對正義的討論，詮釋「說真話」與「做自己的事」之間的關係，從而更好說明什麼是真正的「認識自己」。

關鍵詞：柏拉圖、愛慾、認識自己、德性、教育、靈魂、《饗宴篇》

Abstract

This thesis focuses on the idea of *erōs* in Plato's *Symposium*. In ancient Greek society, *erōs* was particularly present in the culture of *paiderastia*. In Athens, it had a unique pedagogical value as training for young men's political character by elder men. For Socrates, the core of *erōs* as an education is the cultivation of virtue, and true virtue is not merely to be found in external behavior, but in the harmony of the inner order of the soul. Therefore, this education is an ongoing exercise in 'the care of the self' for both the lover and the beloved in a relationship of *erōs*. Thus, the main purpose of this thesis is to explore the unified relationship between *erōs*, virtue and self-knowledge.

The *Symposium* consists of seven speeches. I consider Socrates' speech as the vault of this dialogue. In Chapter 2, I shall examine the two speeches given by the two poets right before Socrates gives his own one in the mouth of Diotima. Besides the different views on *erōs* between the poets and the philosopher will be examined. I would like in Chapter 3 to focus on Socrates' speech, in which he suggests, in the voice of Diotima, that the ladder of *erōs* can lead the lover to the highest rung, where he will have an ultimate insight into the Form of Beauty. And I shall demonstrate by going through Socrates' arguments that the climbing of the ladder is in fact the activity of a man to know himself and thus to produce true virtue in his soul. In Chapter 4 I shall point out that Alcibiades' praise of Socrates is actually an accusation against Socrates for deceiving him. In response to this accusation in the final speech of the *Symposium*, I would like to cite the idea of justice discussed the *Republic* books I-IV to explain the relationship between "telling the truth" and "doing one's own business", so as to better explain what 'know thyself' truly means.

Keywords: Plato, *Erōs*, self-knowledge, virtue, *paideia*, soul, The *Symposium*

目錄



第一章 導論.....	1
1.1 研究動機——愛慾作為哲學問題.....	1
1.2 研究方法、章節摘要與原典文本說明.....	3
1.3 相關背景與前三篇頌詞概要.....	6
第二章 詩人們的頌詞.....	10
2.1 阿里斯托芬的愛慾神話.....	10
2.2 阿伽通的愛慾讚歌.....	22
2.3 兩位詩人的對比.....	32
第二章小結.....	46
第三章 蘇格拉底的頌詞.....	47
3.1 愛若斯的本性：居間者.....	47
3.2 愛若斯的作為：孕生與製造.....	63
3.3 愛榮譽者的討論：愛慾、德性與友愛.....	72
3.4、愛哲學者的討論：認識自己.....	90
第三章小結.....	111
第四章、阿爾喀比亞德的頌詞.....	112
4.1 阿爾喀比亞德頌詞中的德性.....	112
4.2 阿爾喀比亞德對蘇格拉底的控訴.....	126
4.3、「說真話」與「做自己的事」.....	137
第四章小結.....	153
結論.....	154

參考書目	158
------------	-----



§第一章 導論

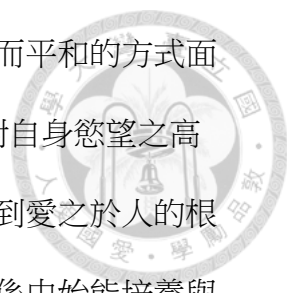


§1.1 研究動機——愛慾作為哲學問題

在柏拉圖的眾多對話中，《饗宴》（*Symposium*）大抵不會被視為最重要的一部，但它一定是最輝煌的一部。在這部作品中，柏拉圖以讚美的形式完整展現了他對「愛」這一根本哲學問題極為深刻的洞見——什麼是愛？愛在人的生活中扮演了什麼角色？當一個人在說自己愛著某人/事時，究竟在愛什麼？

然而，愛/愛慾，從來不是一個術語，它是我們生活中再稀鬆平常不過的一個動詞，它是我們每個人一生中都或曾體會過的一種情感，並且這種生而為人自然而然就擁有的慾望，幾千年來的時間也未曾改變絲毫。那麼，究竟為何要對愛發問？且不僅古希臘人會問，中國古代也追問；不僅是哲學問題，更是前哲學的議題。我想或許因為，對愛的追問就是對人和對自身的根本追問。一方面，愛關乎人之生命：早在赫西俄德（Hesiod）《神譜》（*Theogony*）裡成為宇宙中一股最原始且純粹的推動力與生命力，使得大地從其內部孕生萬物。另一方面，愛更關乎人性：《詩經》作為中國最早的口頭詩歌匯集，以《關雎》為首。詩的前半部分是人之常情：男子好逑於窈窕淑女，對美的他者的愛慕之心，人之共有。詩的後半部分則展現了人之理想，不是在「求得」之兩情相悅的美滿中，反而恰是在「求之不得」中，「君子」的向度始為展開。從近身而室內的「琴瑟友之」，到向戶外逐漸遠去而意境遼闊的「鐘鼓樂之」¹，君子始終以禮取悅女子而不逾越。面對自己發自本心的欲求，特別是面對自己心之所求

¹ 琴瑟為室內樂器，鐘鼓則多為室外或更廣域空間內奏鳴的樂器，或許在此隱晦描述君子在求而不得的情況下，逐漸從女子身邊退而成全，不強求。



的難全，君子仍維持以美而和睦的方式面對女子，也維持以美而平和的方式面對自身。《關雎》描繪的不僅是人對人美好的愛慕，更是人面對自身慾望之高貴，而「君子」的理想正在於此。古希臘哲人柏拉圖，同樣看到愛之於人的根本意義：一個人倫理上的高貴，往往在他與另一個人的親密關係中始能培養與展現；一個人思想上的高度，往往由他最內在於自身的慾望推動以攀登。在柏拉圖看來，人的理想與幸福生命，同樣要在人主動的欲求之中達成，要在愛慾之事（τὰ ἐρωτικά）中達成。因此，對愛的追問與探尋，我選擇《饗宴》作為這一問題的文本陣地。在《饗宴》中，含其老師蘇格拉底在內，柏拉圖借雅典當時最負盛名的七位社會名流之口，寫下七篇頌詞，探討愛慾/愛神（erōs/Erōs）。

本論文聚焦研究柏拉圖《饗宴》中的愛慾思想，我們的研究有三個相互纏繞的議題。首先，愛慾對於古希臘人來說，有其特定的社會文化背景，那就是當時的一大風尚：男童戀（pederasty）。這種習俗在希臘的不同城邦社會有不同的面貌不同的規定，而在雅典，男童戀的愛慾與教育達到了最緊密的結合。教育（paideia）的性格內鍵在希臘式的愛慾中，成為本文關注的主題之一。可教什麼？這是關於什麼的愛慾教育？答案是德性（aretē），對德性的討論，從第一位讚頌者斐德若（Phaedrus）的愛慾頌詞出現，一直貫穿到最後阿爾喀比亞德（Alcibiades）對其愛人蘇格拉底的頌詞，因此作為本文關注的第二個核心概念。而在柏拉圖—亞里士多德傳統中，「德性」，而非「德行」，聚焦的並非一個人的外顯行為活動（如荷馬史詩中英雄在戰場上的勇敢赴死），而關乎一個人內在的靈魂性格狀態。對於柏拉圖來說，一個人的靈魂正是他真正的自己。於是，「認識自己」（γνῶθι σεαυτόν）這句著名的德爾斐神廟的箴言，整個希臘社會的道德理想，在柏拉圖的思想中有其獨特的哲學意涵，擁有了自我知識（self-knowledge），一個人的靈魂才能達至美善，生產嚴格意義下「真正的德

性」。可以說，自我知識為德性奠基。然而，認識自己的活動並不是孤獨的沉思，它需要一位老師的在場。關心自己，這正是愛者（特別是哲學愛者）與其被愛者的愛慾教育的內容，由此才可能達至「德性」的教育目標。本文主張：對柏拉圖來說，愛慾的最高層次——對最美之物的愛——對哲學的愛

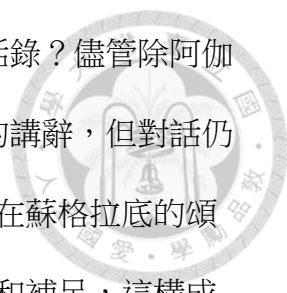
（*philosophia*）實際上就是認識自己的活動。因此，對自我知識的聚焦討論必然伴隨著對愛慾教育和靈魂德性的探討，三個議題並非各自獨立的分節，它們三位一體構成一個問題視域，本文對《饗宴》篇的詮釋將在這一視域下展開。

§1.2 研究方法、章節摘要與原典文本說明

而在方法上，正如我們前述提及，本篇對話由七篇頌詞構成，不同於柏拉圖其他對話錄以詰問對話展開，因此兩個問題需要先說明。第一個問題是，誰的愛慾頌詞最能代表柏拉圖的愛慾思想？

不同於一些其他學者²，本文仍然認為蘇格拉底—迪歐蒂瑪（*Diotima*）的頌詞最接近柏拉圖的思想，並且應該被視為《饗宴》篇的中心。並不是因為這是最主流穩妥的看法，而是因為我們上文提到的三個主題最集中地展現在蘇格拉底的頌詞中。此外，也因為我對七篇頌詞之內部結構的理解，蘇格拉底的頌詞包含對前五篇頌詞的回應和提升，而隨後阿爾喀比亞德的頌詞則是對蘇格拉底頌詞的模仿和複寫。出於對蘇格拉底頌詞的強調，本文會以更多的篇幅詮釋這篇頌詞，並僅選擇阿里斯托芬（*Aristophanes*）、阿伽通（*Agathon*）與阿爾喀比亞德的頌詞單獨分章討論，因為相較之下三者與蘇格拉底的頌詞關係更緊密。

² 如 Nussbaum：1986 便認為在蘇格拉底頌詞之後的阿爾喀比亞德的發言，才是柏拉圖真正的愛慾觀點。Dorter：1992 則將阿里斯托芬的神話視為諸篇頌詞中的高潮。



第二個問題是，我們要怎麼讀這樣一篇幾乎沒有對話的對話錄？儘管除阿伽通外，蘇格拉底沒有以詰問（*elenchus*）交叉檢驗其他對話者的講辭，但對話仍然內嵌在頌詞中。一方面，與其他讚頌者的共識與批評，都藏在蘇格拉底的頌辭中，我們能在迪歐蒂瑪的話中找到對其他講者的隱射、批評和補足，這構成我們放大處理蘇格拉底頌詞的又一個合理動機。另一方面，Obdrzalek 提議我們的讀法是，去審視其他每一位讚頌者，他們的頌辭都不是平整圓融的而有漏洞，柏拉圖在每篇都細微巧妙地埋藏要害³。Sheffield 也有類似的觀點⁴，儘管其他讚頌者的確都是當時雅典社會極具地位的人，但我們或許不能將他們的觀點視為亞里士多德意義下「共同接受的意見」（*endoxa*），認為柏拉圖想要證明這些最權威與最主要觀點在感受上的真實性，從而去驗證/證成這些觀點（cf. *Nicomachean Ethics* 7.1 1145b2-7）。而應該將這些頌詞看成是對這問題本身的鋪展：前述頌詞中各自有其無法圓說的漏洞與疑難，這些疑難或許正是思考愛慾本質的困難所在，而需要哲學式論述（蘇格拉底的頌詞）去解決的。

因此，我們在後文處理阿里斯托芬、阿伽通的頌詞時，也將帶著這樣「挑刺」的目光，去檢查其頌詞中難以圓說之處。而對我們不獨立分章討論的斐德若、泡賽尼阿斯（Pausanias）以及厄裡刻希馬庫斯（Eryximachus）的頌詞，我們將會在蘇格拉底頌詞的討論中去對觀他們提到的論點。至於最後的阿爾喀比亞德的頌詞，我們將之作為對蘇格拉底愛慾觀（及蘇格拉底本人對自身愛慾觀的實踐）的檢視。

由此，本文的各章節大概會如下展開：

第二章將會集中處理兩位詩人的頌詞，考察他們各自的愛慾觀。在第一節

³ Obdrzalek, 2019 : 72 。

⁴ Sheffield, 2006 : 31-33, 44-45 。

對阿里斯托芬愛慾神話的考察中，我主要帶著這樣的問題：阿里斯托芬的神話關於人要藉由愛慾尋找到曾經自己的另一半，換言之這是個找尋自己的故事。可是人究竟要憑藉什麼去找到自己的一半？這是否能夠使得愛侶們達到自我知識，抑或剛好背道而馳？第二節對阿伽通愛慾頌歌的考察，主要追問阿伽通的頌詞在什麼意義上是最靠近蘇格拉底的頌詞？第三節則是兩篇頌詞的對觀，為了回答下述的問題：——兩位詩人們的愛慾各自促生了哪種/些德性？其內容為何？這些德性是否具有一種靈魂觀基礎？若有，會是什麼樣的靈魂觀？

第三章將集中考察蘇格拉底—迪歐蒂瑪的頌詞。第一節將聚焦迪歐蒂瑪對愛若斯作為居間者的討論，理解「居間」的含義；第二節追問迪歐蒂瑪對愛慾活動的定義，特別把握「孕生—製造」這一組概念類比；第三、四節則都是圍繞愛慾活動帶來的利好——德性。即迪歐蒂瑪在 208c-212a 中對靈魂生育的愛者們的論述，我們發現一個「四樞德」的討論架構。第三節闡述投身公共事務的愛榮譽者們，如何在友愛關係中生產勇敢、正義、節制，以及這些德性之內涵，第四節則是就迪歐蒂瑪頌詞高潮——最高秘儀——進行放大解讀，論述愛哲學者一整個攀登愛慾階梯的教育活動，如何同時是認識自己的努力，從而達到「真正的德性」——智慧，即對美本身的知識。

第四章則討論阿爾喀比亞德的登場和他對蘇格拉底的讚頌。第一節將討論他和蘇格拉底的愛慾教育如何有別於城邦習俗中的男童戀關係，以及他的頌詞中對蘇格拉底德性的讚美。第二節將證明他對於蘇格拉底的讚美實際上是對蘇格拉底不義的控訴，因為他認為蘇格拉底欺騙了他，而這就關係到一種對正義的習俗的定義「正義就是說真話」。為了回應這個控訴與考察這個定義，第三節將回到《理想國》前四卷，以「正義」作為樞紐，考察「說真話」與「做自己的事」之間的關係，以此反思蘇格拉底式的說真話以及「認識自己」究竟為何？

由於本文力圖盡可能細緻地理解柏拉圖愛慾思想，故主要引用文獻皆為柏拉圖對話錄，礙於筆者古希臘文能力有限，未能完全直接參考古希臘文原文，故引用的文本內容除卻比對 J. Burnet (1901) 所編輯的古希臘文以外，也參考 Nehamas 與 Woodruff (1997) 與 Bernardete (1986) 這兩個主流的英譯本，以及 Léon Robin (1938) 和 Brisson (1998) 的法譯本。至於柏拉圖的其他對話錄，則參考 Cooper 1997。

§1.3 相關背景與前三篇頌詞概要

在進入正文的討論之前，為了更好銜接我此後的討論，我欲先對《饗宴》涉及的一些相關背景概念作最簡要的說明。

首先，《饗宴》取名為 Συμπόσιον (*Symposium*)，「饗宴」本身是古希臘社會的一種非常重要且常見的交際活動與公共制度，我們在大量的出土陶罐器皿中都看到以「饗宴」為題材的繪畫，上世紀九十年代有大量針對以饗宴為主題的繪畫的圖像史研究。古希臘宴會通常分為兩部分，先是用餐 (*deipnon*)，而後一起宴飲 (*sumposia*)，它有許多重要的儀式：如向神祇祭酒與吟挽酒詩、讚美歌等等 (cf. Symp.176a2)，因此，我們也能找到大量古代作家創作的挽酒詩，吟唱這些詩歌既能夠增進饗宴參與者們的友愛 (*philia*) 與團結，另一方面也能夠鍛煉每個人在醉醺狀態下對演說與詩歌的記憶力，即對話語的掌控力⁵。因此，《饗宴》序曲中對蘇格拉底的這場饗宴的多重轉述，本身依靠的是蘇格拉底的爱者阿里斯托德摩斯的記憶以及他對眾人讚頌的判斷。而言說本身正是古代私人饗宴的一個重要的活動。在饗宴中，眾參與者大多兩兩側臥在躺椅上，這

⁵ 關於饗宴與記憶力，參 Lissarrague 1990: 28, 34, 103-106。

些躺椅多沿著室內牆壁而放，參與者圍躺在一起，每個人的視線都能夠看到其他人，沒有事情發生在參與者身後，整個視覺空間確保了參與者們視線的交匯，從而有利於言談發生⁶。我們在許多出土瓦罐中很少看見畫師們描繪饗宴參與者們躺著喝酒或用餐的圖景，多數的畫面都聚焦描繪人們躺著搭配著各種姿態，他們手上沒有食物或酒器，而是看起來在交談的手勢，這本身證明談話活動才是饗宴的核心⁷，而話題往往由宴會主人或主席指定（如《饗宴》中的泡賽尼阿斯，但斐德若則作為話語之父/ πατήρ τοῦ λόγου，177d6），參與者輪流飲酒發言。饗宴的氛圍是輕鬆而喜悅的，我們在許多古代作家的作品中，都看到饗宴被描繪成一場感官的盛宴（如色諾芬的《饗宴》），酒，香薰，奏樂，舞蹈，遊戲與言談⁸，柏拉圖《饗宴》則把這些五感的享受屏蔽，只留下言談，所有這些傳統的餘興項目，由最後登場的阿爾喀比亞德帶回饗宴之中。饗宴的主角們都是男性團體，特別是許多家世顯赫、年輕俊美的少年，在瓦罐繪畫中，他們露出自己的肌膚，畫師往往會刻寫其名並配上 kalos 的讚美（意為「x 很美」），以強調饗宴的視覺體驗⁹，因此，私人饗宴本身就是男童戀最常發生的場域，柏拉圖將「愛慾」和「美」的討論放在饗宴的場合下，有其符合當時社會背景的脈絡。最後，饗宴有其非常重要的社會意義。正如我們在《饗宴》中所看到的那樣，參與饗宴的都是當時具有社會地位的人。在 Murray 看來，參與饗宴本身是男性公民對自身身份地位的自我認同與肯定¹⁰，正是因為饗宴的參與門檻，他將饗宴稱之為「貴族之宴」（le banquet aristocratique）。然而，饗宴的輕鬆愉悅的氛圍又產生了一種平等主義，參與者會通過共同飲酒暫時擱置地位上的區

⁶ Lissarrague 1990: 19-20。

⁷ Pantel 1992: 23。

⁸ 同上。

⁹ Lissarrague 1990: 33。

¹⁰ Murray 1983 : 196，他稱饗宴參與者為：「un groupe d'hommes qui affirme ainsi son identité.」

別與立場上的分歧，而就言說饗宴的話題本身較量。因此，正如 Pantel 的總結，sumposion 是競爭、放鬆、與儀式的混合¹¹。因此，許多公共之事實際上正是在這些私人的饗宴之中被間接決定、影響的¹²。

最後，我將簡要介紹一下前兩位讚頌者的脈絡。斐德若的讚頌有一個主要的觀點，這個觀點非常流行於古希臘社會：古老的就是好的。因此，他將愛神形容為最古老的神，這是他對愛神讚頌的基本出發點。此外，正如我在前文所提，他開啟了一個對愛慾討論的核心：愛慾對德性的促進。這一點在泡賽尼阿斯那裡受到了檢討，泡賽尼阿斯的愛慾觀實際上最接近古希臘社會實際的男童戀風俗。古雅典城邦中的男童戀（paiderastia）有著明確的年齡限制和禮俗的約束，指政治場域中享有身份地位的成年男性公民和較年幼男孩之間的愛戀關係。這種愛戀關係一定程度上促進了當時由雅典男性統治政治經濟的社會關係。但同時嚴格的禮俗規定了少年一旦年齡到達成熟，便應脫身男童戀關係，不再扮演被愛者，長出第一縷鬚鬚後結婚（192b），並暗地轉為另一段男童戀中主動的愛者¹³。因此，泡賽尼阿斯正是在這樣的社會背景下提出他在頌詞中的主張：為愛慾，即這特定的男童戀模式建立一套正確的社會規範或法則。年輕的被愛者要通過與年長的、且具有一定社會地位和政治經驗的愛者的親密關係中，學習如何“正確地”忠實於愛者¹⁴——既要適度且得體地滿足愛者的慾望，同時不能有損自己作為貴族的尊嚴與榮譽。除了從愛者那裡獲得種種進入

¹¹ Pantel 1992: 33。

¹² 《饗宴》的一個重要歷史背景便是隨後由阿爾喀比亞德主導的西西里遠征，我們會在第四章討論這個問題。

¹³ Brisson 2006: 235, 239。我們在阿里斯托芬神話中也讀到這樣的史實：「這些男性不會對結婚與生養子女動心思——當然，迫於禮法（又不得不結婚生子）。」（192b）

¹⁴ 正如 Renaut 2017 提到，柏拉圖隨後反諷地安排迪歐蒂瑪反諷地提及“以正確的方式去愛慾（或更字面的意思：去實踐男童戀）”（διὰ τὸ ὀρθῶς παιδευαστεῖν, 211b6），與泡賽尼阿斯頌詞針鋒相對：“因為若它（一個行為）以適切及正確的方式（ὀρθῶς）去做，它就是高貴的，但若以不正確的方式去做，就是羞恥的（μὴ ὀρθῶς δὲ αἰσχρόν, 181a4-6）”，參 2017:223-224。

政治場域現實的幫助外，他還要通過這種交往的鍛煉去學習政治品格¹⁵。而泡賽尼阿斯正是在這個社會脈絡下，主張一種近似交易互惠性質的愛慾。通過強調靈魂的愛慾較身體的愛慾更高，他實際上強調了愛慾對年輕愛者德性的培養，但是，他的愛慾觀實際上非常激進，在他頌詞的最後，他甚至強調，只要被愛者聚焦自己受教育的利好，那麼以何種方式滿足愛者的慾望都是值得的。

從厄裡刻希馬庫斯的頌詞開始，他給了整個愛慾討論一個自然維度：在他看來，以醫藥技藝為首，所有的技藝都與愛的滿與空有關。在有的病軀裡要產生愛，在另的病軀裡要移除愛，這是因為優秀的醫生有這樣一種能力：能夠使得身體裡面最有敵意的部分稱為朋友，那些最有敵意之事便是對反之事（冷/熱、苦/甜、乾/濕）。因此，厄裡刻希馬庫斯的技藝便是將相同的心思

（ὁμόνοιαν，186e2）置於不同（ἀνόμοιόν，b6）之中，就如音樂的技藝便是將一致（ὁμολογίαν，187b2、4、6）置於分歧（διαφερομένων）之中而產生和諧。換言之，技藝之為技藝，就是能夠在「異」（anomoios）中放入「同」

（ὁμοιότης），也就是愛，從而使得他們趨同相似（ὁμοίως），從而和諧健康。實際上，正是厄裡刻希馬庫斯在整部對話中第一次提出「相似」（ὁμοίως）這個概念，而這又是緣於從第一位讚頌者斐德若開始，一句古希臘俗語其實一直主導所有讚頌者的愛慾觀：「相似的事物總是與相似的事物接近。（ὥς ὅμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει）」。

後面，我們會對「相似性」這個概念做更為詳細的討論。

下面，我們直接進入對詩人們頌詞的解讀。

¹⁵ 參陳斯一 2021:134-135。



§第二章 詩人們的頌詞

§2.1 阿里斯托芬的愛慾神話

本節，我們以如下兩點切入理解這篇頌詞。首先，我們會檢驗阿里斯托芬的神話。這不僅是因為在前述導論中 Obdrzalek 的提議¹⁶，也因為其頌詞的特殊性。不同於前三位讚頌者——斐德若、泡賽尼阿斯和醫生，以及隨後蘇格拉底頌詞中夾帶神話（*muthos*）的論證，阿里斯托芬的頌詞全然是一則神話。然而這則神話內部卻有許多「拼貼」的痕跡，缺乏原創性。K. Dover 做了詳細的考證工作¹⁷，阿里斯托芬至少參考了赫西俄德、荷馬史詩、伊索寓言¹⁸。其中，圓球人的形象似吸納了早期自然哲人恩培多克勒的思想（DK31 B61-62），而雌雄同體，以及將月亮視為雙性（190b）則與厄琉息斯秘儀（Eleusinian Mysteries）有關¹⁹。阿里斯托芬將眾多元素雜糅與拼接，這就要求我們進入神話內部，檢查這個故事是否圓融。

其次，阿里斯托芬與蘇格拉底的頌詞密切相關。阿里斯托芬開頭兩次宣稱自己要教導世人愛神的力量（*δύναμιν*，189c5、d4）。這正是年輕蘇格拉底的問題，他想知道愛若斯的力量（202e2）。於是，兩者都討論了本性（*φύσιν*，189d5；204b8），迪歐蒂瑪的神話討論愛若斯的經歷和本性，阿里斯托芬的神話則關於世人的遭遇和本性，是人自身的歷史考察與溯源。詩人的問題本身（即

¹⁶ 參本文 1.2。

¹⁷ 參 Dover 1996：41-50。

¹⁸ 如神對人身體的改造可見於赫西俄德《神譜》中眾神打造潘多拉，伊索寓言也有提及（參 *Phd.* 60b-c）；人對神發動攻擊可見於荷馬《伊利亞特》（文中 190b 引述）。參見 Dover 1996：42，46。

¹⁹ 然 Dover 對這兩種來源持保留意見，參 1996：46。

人是什麼？）已然涵射了對人的自知（self-knowledge）的追問。神話最後希望在此世中人人都找到真愛，而真愛就是人從前另一半的自己。實際上，圓球人的神話是一個「找尋自己」的故事。這與蘇格拉底的愛慾頌詞有相似的關懷。但儘管如此，詩人與哲人對「自身」的理解是否一致？阿里斯托芬的神話最終是否真的形構了自我知識？為回答這些問題，我們也有必要對比蘇格拉底的頌詞，釐清他們在相似的概念與關懷中的不同之處。

圍繞這兩點，本節分為三個部分。在第一部分中，我們梳理神話，考察人的兩個本性，以及這之間神對人的切分和改造。第二部分則會列出神話引人困惑的疑點。第三部分是對第二部分的自問自答：通過與蘇格拉底的頌詞對觀，揭露那些看似相同的概念，內涵截然不同，以此回應與評價阿里斯托芬的神話。

§2.1.1

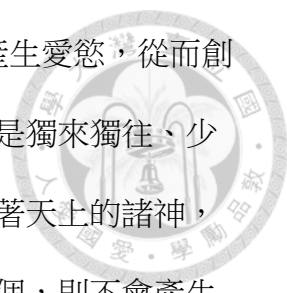
阿里斯托芬宣稱教導愛欲的力量，為此他講述人有什麼樣的過往歷史。他是這樣開始他的神話故事的：首先，應知道人的本性和它的遭際——「很久以前我們的本性不是像現在這樣，而是有所不同。」（189d6）現在的人有兩種自然：男/女兩性，不同於過去圓球人的三種自然：男性（太陽）、女性（大地），男女同體（月亮）。每一種性別的形體為一個完整的圓。就如同圓的形狀完全對稱一樣，圓球人這圓球的身體上各自也有兩對數目相同的手腳、耳朵，兩個生殖器 and 兩張完全相似、對稱的面容（這也意味著這兩張面容從來沒辦法轉頭看到對方）。他們翻滾疾跑，力量威猛，因此性格狂妄，心中有遠大想法（τὰ φρονήματα μεγάλα εἶχον，190b7-8）：他們想要上天去攻擊諸神。面對人的威脅，神的反應看似被動：祂們需要商討對付人的方法，因為祂們困惑於如何在不消滅人的基礎上，阻止他們狂妄的作為。由是宙斯將人一分為二，再讓阿波

羅為人療傷。人從此站起身來，行走在大地上，頭被轉向，臉就對著被切分的傷口，從而變得規矩。最終，他讓阿波羅療癒人的傷痕，但保留少許的褶皺（肚臍），成為受苦受罰的記憶。

宙斯借由切割圓球人，削弱人的力量，再以阿波羅的療傷手術，重塑了人的姿態，人的性格變了。阿波羅對人第一次的手術，如肚臍的意象，使人變得較收斂（κοσμιώτερος，190e5）。這個詞原型為 κόσμιος，有「謙遜」的意涵；同時，它也是「裝飾」（kosmos）的詞根，換言之，阿波羅的手術還是個「整形手術」，他讓人有了人的樣子。過去圓球人體態醜陋，神對於人的改造也出於美觀考量，阿波羅把許多皺紋搞平整，把人們的胸部塑成型（191a）；最後，這也重整了神與人的秩序，人不再渴望上天攻擊諸神。阿波羅的第一次手術改變了人的美醜與性格。他將人的頭扭轉面對身體的切面，也改變了人的視域。曾經驕傲、剛強、偉大的天體後裔，再不渴望那些高處、遙遠、宏偉的事情。初代圓球人就這樣將目光放向周遭與自己同類的世人。他們想要找回自己原初的另一半，相互糾纏（συμπλεκόμενοι），渴望「長到一起」（συμφῶναι，191a7）。於是他們一直擁抱，就這麼死於饑餓與無所事。原初的一半死了，另一半便再度尋找任何其他的一半，但無論如何它們都無法生育繁衍。

為了解決人的繁殖問題使之延續，宙斯將人的生殖器從外轉向內，從而改變了人的繁殖，從以往圓球人時像蟬一樣在大地中的繁衍，變成如今兩人的結合：男女相遇，繁衍與生產而有後代（γεννῶεν καὶ γίγνεται τὸ γένος，191c8）。哪怕男性與男性相遇，也能在性交（συνουσίας，c10）²⁰中滿足停止尋覓另一半。人一分為二又由二形塑一。性結合，生產後代，都是人嘗試重新「長到一起」的努力。

²⁰ Συνουσίας 這個詞既有性交的意思，也有談話聚會的意思。



因此，宙斯第二次手術的重點，是通過創造生育，而使人產生愛慾，從而創造人與人之間的互動和倫理。可以合理推論，過去的圓球人都是獨來獨往、少有交往。因為彼此的兩張臉朝向相反，沒有交流，目光也都朝著天上的諸神，各個力量強悍而不需要幫助。最重要的是，生殖繁衍不需要兩個，則不會產生家庭與社群。儘管針對家庭與社群，阿里斯托芬在描述現在人處境時也著墨甚少，但我們仍然能找到一些蛛絲馬跡：191c 提到男人與男人相遇，他們在性結合滿足後會停下來轉向工作，且關注生活的其他方面，或許可以推測這其他方面包含了政治與敬神活動。因為在 192a 描寫了男性圓球人的後裔男性會發展男同戀，只有這些男子會現身政治場域。其次，這也與我們在導論所提到的雅典男童戀的風尚有關。阿里斯托芬的神話就是在暗指當時的男童戀，而現實中的這位詩人其實是反對男童戀的²¹。總得來說，在第二次手術之後，家庭與城邦，人倫與禮法由此產生，時下的政治才會出現，對神的敬拜才會恢復。

但是，肉體意義上的「長到一起」明顯不是人們最想要的，沒有人會認為這種雲雨之歡就是他們在另一半身上渴求的東西。因為：「各自的靈魂清楚想要的是其他事物，它無法說出，只能以謎語（ainittetai）的方式說出。」（192d）因此，在神話尾聲，匠神赫菲斯托斯現身於這對世人旁，手拿工具，問他們究竟在對方身上渴求什麼？世人茫然（ἀποροῦντας），於是匠神替他們發言：「這真的是你們欲求的嗎，盡最大的可能相互廝守，所以你們日日夜夜都不會與對方分開。若這確實是你們所欲求的事，我願意將你們融合而且煉製在一起，所以

²¹ 這點從其作品中能夠看出。阿里斯托芬在《騎士們》（*The Knights*）里（875-880）對當時年輕的政治人物出賣自己肉體來換取金錢和謀取政治地位的行為予以曝露和批判。在《雲》（*Clouds*）中（1086-1088）也以嘲弄口吻諷刺了當時公眾人物的同性戀關係。特別是《地母節婦女》（*Thesmophoriazousae*）中更是大肆攻擊了阿伽通的女子氣十足的陰柔形象（130-167），這些攻擊與他和泡賽尼阿斯持久且人盡皆知的男童戀分不開關係（參見 50-69 中阿伽通僕人與歐里庇得斯親戚的對話，另參見 Brisson 2006：236，特別是註 39），阿里斯托芬在結尾處（193b）特別提及了這兩個人的尊名，也具有諷刺的意味。

二會成為一，而且只要你們活著，因為是一體，雙方共同生活，一旦你們死了，在冥府你們不會是二而是一，一起死亡。」(192e)沒有哪個世人拒絕，這似乎就是他們的欲求，與所愛的人兩個融化為一個。由此，阿里斯托芬說，這便是因為我們的本性，我們從來是整全的。愛欲便是愛欲整全。

到此，我們才明白阿里斯托芬要教導我們愛欲的力量，而他的故事則告訴我們世人的本性自然。因為人的兩個本性：圓球人的本性以及現在人的本性，在這兩種人性之間，神對人的改造，造就了二者諸多的不同——身體形態的不同，性格狀態的不同；生育方式的不同，人倫關係的不同。這一切中最事關本質的不同，是有無愛欲——初代的圓球人沒有愛欲。在第一次手術後，阿里斯托芬暗示，每一半的人都渴望（ἐπιθυμέω，191a6）與另一半相擁，而在第二次手術後，他明確說，人這才有了愛欲：「人與人相互之間的愛是人與生俱來的，他與人最初始本性的結合者一樣源遠流長。」(191d)圓球人生來是沒有愛欲的，只有本來就以兩性生育誕下的後來的人類，才生來擁有愛欲。因為，圓球人的本性是相對完整²²的，而現在的人本性是匱乏的，並持續性地處在這種匱乏之中，就算肉體的短暫結合也不能滿足。人的本性有多匱乏，恰恰反映了愛欲的力量有多強大。

綜上，經歷了宙斯的切分與阿波羅的改造，第一次手術後，人本身的性格變得收斂，神人秩序獲得整頓。第二次手術後，產生人類社會、倫理與政治。人當前本性是渴望整全的愛欲，這取代曾經的自然本性，即圓球人的僭越（hubris）。在他看來，人要想獲得幸福，就必須完全仰賴愛欲，徹底放棄僭

²² 在此之所以說「相對整全」，是因為筆者接受 Cooper 的觀點。他認為，即使是圓球人，也並非是完全完整的。因為圓球人也有基本的進食、住屋和生育的需求，最重要的是，他們有渴望上天攻擊諸神的欲求。如果是完整的整全，那麼這些欲求都不應存在，證明圓球人似乎也並非完全沒有匱乏，匱乏與完整是相對的，否則也不過是手腳數目上的差別。參 Cooper 2013：574-576。

越，對秩序宣誓效忠。欲望不再是逾越的推動力，而是秩序的保險栓。



§2.1.2

梳理完阿里斯托芬的神話故事後，我們不難發現神話裡引人困惑的疑點：

一、阿里斯托芬的人觀究竟為何？對於他來說，什麼是人？是身體、靈魂、抑或是兩者結合物？或許顯然不是身體，因為阿里斯托芬也有提及「靈魂」(ψυχή, 192c6) 這一概念；也顯然不會單有靈魂，畢竟神對人的改造都是身體上的改造，只是身體上的改造影響了人的性格、生活和社會。因此最有可能的推測便是兩者的結合物。那麼問題來了，一旦我們將靈魂的概念也納入整個故事中，那麼故事一開始，宙斯像如切割雞蛋與果子一般將人一分為二便不僅是切分了身體，也切分了靈魂。可我們如何理解靈魂的一分為二呢？靈魂如何可能被切到，又被分割呢？這個疑問引導出隨後的三個問題。

二、圓球人被切割之後的一半是如何找到另一半的呢？依據什麼樣的標準？結合我們之前的解讀，一個立刻可能的解讀便是基於相似性，這也是阿里斯托芬在 192b5 中提到的，男童戀總是「擁抱相似的事物」。但是，隨即產生的問題是：我們如何辨認出這種「相似性」？因為在原初的圓球人那裡，兩張面容與四肢是完全對稱而方向相反的。那麼，圓球人中的任何一半應該從未見過另一半的面容，至親至密的另一半恰恰是最陌生的。那麼在起初的第一次手術後，他們是如何意識到這是自己原初的另一半呢？乃至後來，每個人在尋找自己的符契 (symbolon, 191d4) 時，基於的是什麼樣的標準或線索呢？這個問題最終指向的，與 Obdrzalek²³的問題一致，那就是阿里斯托芬愛欲的對象究竟是

²³ Obdrzalek 2019: 78。Obdrzalek 的兩個推測都落空：阿波羅的切割是如切雞蛋、果子一樣光滑利落的，我們不可能通過傷口的痕跡尋找；那麼難道我們找的是與自己相反的？儘管觀察與我們相反的個體是容易的、更可能找尋的，但阿里斯托芬對於相似性和對稱性的強調完全否定了這個可能性。

什麼？我們可以在最終的意義上說那是圓滿的整全。可是落回在具體中，我們要愛欲的那另一半，究竟如何找尋到的？這愛欲最終的希望可能實現嗎？這裡所涉及到的問題，真的是如 Nussbaum²⁴所理解的運氣倫理？唯一的答案似乎必須只能回到「相似性」去尋找——即：「與自己相似」。所以而這意味著以自己為標準找尋另一半，那這便需求一種自我知識，或者說，最起碼的對自己的某種認識，基於此而尋找。但是，在阿里斯托芬的故事中，我們能夠擁有自知嗎？那是什麼樣的自知？這與筆者下一個質疑有關。

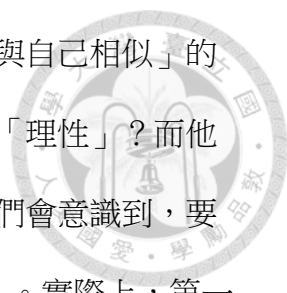
三、如果我們如許多詮釋一樣，將《饗宴》中的六篇頌詞理解為一種不斷上升、攀登的階梯，那麼似乎每一個後來的講者都會在前者的基礎上有所發展。比如，阿里斯托芬毫無疑問發展了醫生對於人的自然的研究。可是，從泡賽尼阿斯開始，他在講辭里追求一種世俗意義上的「智慧」，到醫生將之發展為一種以醫術為典範的專業技藝，理智的層面似乎逐漸在被強調。然而，我們在阿里斯托芬的神話中，他對於人的本性的構想卻完全缺乏智性層面，而僅是匱乏產生的欲望。處在阿里斯托芬式愛欲里的人，只想永遠地相守糾纏在一起。而在這之中，盡管靈魂別有所求，但最終他們沒有辦法形成言辭（logos），面對赫淮斯托斯的愛侶們都失去了言語（a-logos，192c-d）。阿里斯托芬神話里的社會狀態看上去十分消極，人與人的相處僅僅是建立在「為了找尋另一半」的愛欲上，而這個愛欲是全然不涉及理性的，因為人們幾乎是盲目地找尋，而不涉及對於這另一半自主的選擇和認知。第一個證據是人們在沒有找到那獨一無二的另一半前，可以隨意更換而通奸（191d），對另一半的選擇，阿里斯托芬給出的模糊解釋只建立在自己過往圓球人的性別之上；第二個證據是，這獨一無

²⁴ 「難道像愛這種對我們的幸福如此重要的事物，卻同時是純粹偶然的嗎？」 Nussbaum 2001：175-176。

二的另一半，即適合自己的、志趣相投的真愛是要愛神去帶領我們追捕的（193d），這即是說非人能決定的事。

四、最終，在阿里斯托芬的神話中，我們上述的諸多質疑似乎都與筆者接下來的困惑有關。對於阿里斯托芬，世人寧願死亡，也不願與屬己的另一半分離，（恢復）整全的意義甚至超越了死亡。但如果我們反省阿里斯托芬頌詞，似乎缺漏了重要的一環：他說愛若斯能夠修覆與回歸人的原初自然，帶給人整全；他說愛若斯因此通過這種治療能夠讓人變得幸福；而他沒有說的是，為什麼我們恢復了原初的整全之後，我們就會幸福？「整全」（*holos*）與「幸福」（*eudaimōnia*）之間的必然聯結，在阿里斯托芬那里是空洞而斷裂的。這個斷裂在為了整全我們甚至可以死亡時愈發尖銳。無法理解二者的本質關聯，或許是因為阿里斯托芬本來就沒能說明整全與幸福的內容各自為何？從始至終，阿里斯托芬都沒有給出整全的定義，他的神話甚至缺乏整全的典範：那個整全的典範是圓球人嗎？可是這樣的圓球人卻渴望上天去攻擊諸神，獲得神的位置，代表他們不是最終的整全，因為他們還是強烈地有所欲求。那麼如此說來，整全的典範難道是諸神嗎？可是在神話中，我們卻能夠看到神也有對人的顧慮與無奈，神並不能真正獨立於人的敬仰與獻祭。另一個問題是，我們又當如何理解阿里斯托芬所謂的「幸福」？正如 Hooper 所提醒我們的那樣²⁵，阿里斯托芬的幸福不同於蘇格拉底基於理型論的幸福，他的幸福觀沒有任何形上學的背景與意味，而僅僅指的是人作為一種匱乏的存有，因滿足所能享有的快樂。如此，我們又如何理解他頌詞最後所提的「達至圓滿」（*ἐκτελέσσαιμεν*）？因此，我們必須追問阿里斯托芬，乃至到蘇格拉底那裏尋求可能的答案：為何人的「整全」便能達至幸福圓滿？

²⁵ Hooper 2013：578-579。



上述的四個質疑：靈魂如何被一分为二？人如何找到那「與自己相似」的另一半？在阿里斯托芬對人之本性的洞察中，為何完全沒有了「理性」？而他又是如何關聯起「整全」與「幸福」？而在下部分論述中，我們會意識到，要回應和思考四個質疑，都需要考察阿里斯托芬所理解的「靈魂」。實際上，第一問題的答案是明顯的。靈魂之所以能夠被一分为二，或許是因為阿里斯托芬並不將靈魂理解為精神性的事物，而是與身體一樣是物質性的。而我們將會在下一節觀察，這一點靈魂觀的不同將會如何影響詩人與哲人愛慾觀的不同。

§2.1.3

我們首先回到阿里斯托芬神話中，注意一個耐人尋味的細節：宙斯輕易地把人一分为二，每切分一個，他就讓阿波羅首先將人的半邊脖子扭轉到切面。阿波羅對人重塑手術的第一步驟，是轉頭。這是人在神的強迫下的「轉頭」

(μεταστρέφω, 190e)：人的臉從外轉向了內，面對自己身體，特別是那一塊意味著其過往遭遇的褶皺的疤痕，人的視域變了，在阿波羅的手術下，這是一種被迫的轉向。我們不妨通過思考這個意象來回答上述問題。這意象的有趣之處，在於蘇格拉底也使用，但蘇格拉底說的不是身體上的轉頭，而是靈魂的轉向。在《理想國》卷七中，智性教育的功能便是讓人「轉向」(μεταστροφή, *Rep.* 525c、532b)。即意識到什麼才是真正值得認識的對象——從存有者轉向存有，靈魂自身從生成變化的事物轉向真理與存有(525d)，後者只為靈魂的眼睛所見。於是，轉向即是人開始用不同的官能去觀看不同的對象。

阿里斯托芬的轉向有兩個特點：一是神對人強行的改造，二是由外至內，由上至下的朝向轉變——人的頭（視域）被轉向自己遭分割的切面，與自己的周遭平行。對比蘇格拉底的靈魂轉向，乍看之下仿佛在這兩點上相同，因在蘇

格拉底那里，轉向似乎也是「被強迫」的，即有什麼力量在牽引著轉向；並且也是「轉向自身」。但是，這兩點實際都不同。首先，蘇格拉底的靈魂轉向，在卷七洞穴喻一開始的描述中，是從在洞穴內臉看著洞壁上的事物影子，轉向洞穴外的光照世界的事物自身。也就是說，這一轉向是使得靈魂轉向當前肉眼目光所及的經驗世界「之外」和「之上」：「當有人被鬆綁，被迫（ἀναγκάζοιτο）站起來、轉動脖子（περιάγειν τὸν αὐχένα）、走動並向上看（ἀναβλέπειν）。」

（*Rep.* 515c8-10）蘇格拉底靈魂轉向的意象，其朝向與阿里斯托芬完全相反。其次，在這句話中，儘管蘇格拉底的描述看似又一股強迫的力量被作用於囚徒的轉向。但如果我們把卷七開頭的洞穴喻視為對其隨後一整套哲學教育的比喻，那麼就不難理解，這種強迫的牽引力來自教育。具體來說，是由數學貫穿的整個第二階段教育。它始於數學，而數學教育的盡頭是這樣一種學問，引導靈魂自身通過運用理性思維本身去追求真理。這門學問，就是教育的冠石，「辯證的學問」（532b）。辯證學，能夠「將靈魂中最佳的部分，向上牽引至看到在存有中最佳的事物」。那個靈魂中最佳最好的部分，就是理解自身、理性思維本身。在蘇格拉底看來這是必然的，於是在迪歐蒂瑪的最高秘儀中也多次出現了「被迫」（ἀναγκασθῆναι，如 210c4），指的都是教育對靈魂的一種牽引力²⁶。

而在阿里斯托芬的故事中，人轉頭的物理動力全部來自於神，是一種外來力量的壓制，而蘇格拉底的被迫僅僅意味靈魂內在的必然性。在阿里斯托芬的視角中，人在阿波羅神的手術中被動的重塑，是神對於人絕對凌駕，喜劇詩人借此對人的教育是傳統的，那就是「虔敬」。人應該按照其頌詞一開頭說的，建造最輝煌的廟宇，築起最雄偉的祭壇，「所有這些（圍繞愛若斯）的事情都太應

²⁶ 我們在這裡將暫時並不展開詳談，因為隨後在對迪歐蒂瑪最高秘儀的分析中，我們將會結合《理想國》卷七的哲學家教育，逐步分析愛慾教育之於靈魂的意義，參 3.4.3。

該發生。」(189c) 因此，一方面，人應該接受這淒涼的現實與悲慘處境，收起自身的僭越，樸素地履行阿波羅神廟前箴言：「不要過度」。

另一方面，詩人教導我們也要樸素地履行另一句箴言：認識你自己 (γνώθι σεαυτόν)。實際上，這是阿里斯托芬與蘇格拉底之間最大的分歧：什麼是一個人的「自己」(autos)？什麼才是值得認識的對象？阿里斯托芬並不如蘇格拉底一般，將人真正的自身理解為靈魂（且是靈魂中最卓越的理性）。阿里斯托芬理解的人（即自身）是身體與靈魂的結合，這兩者是同質的，它們都是物質性的。這決定了阿里斯托芬對於「相似性」內容的理解。他的相似性基於的恰恰只是可見的物質事物。它首先指涉原初性別的相同，人依據自己曾經作為圓球人的性別找尋另一半。太陽的後裔是男同戀，大地的後裔是女同戀，月亮（雙性）的後裔則是男女結合，而他們在阿里斯托芬的敘述中評價最低，因為完全不相似，連性別都不相似，所以被形容為多出現通姦者 (191d8)。評價相對較高的似乎是太陽的後裔，因為不僅他們會尋找性別與自己同樣為男性的人，同時阿里斯托芬特別提到還因為勇敢、男子氣概等優秀的特質使他們親近，男人與男孩間總是擁抱相似者。可就連男性之間，這種「與自己相似」也與智性無關。

實際上，阿里斯托芬神話的結語 (193c)：「如果我們讓這愛欲達至圓滿 (ἐκτελέσαιμεν)，我們這一類會變得如此幸福 (εὐδαιμον γένοιτο)，各個遇到自己的 (τῶν αὐτοῦ) 另一半，從而回歸原初的自然 (ἀρχαίαν ἀπελθὼν φύσιν)。」字里行間雖然都充斥著與蘇格拉底的頌詞中一模一樣的概念語詞，但卻全部內涵截然相反。儘管對蘇格拉底來說，人正是應該尋找自身的一部分 (τῶν αὐτοῦ)。但關鍵是，阿里斯托芬對於自身另一半的狩獵，從一開始就找錯了，他找的是身體。儘管他並不是全然取消靈魂的存在，因為他提到每個人的靈魂

明明有所匱乏，有所欲求，卻沒法組成言說（192d），愛者與被愛者便無法言談對話。但實際上，他保留了靈魂卻也架空了靈魂的作為，不賦予其任何精神性、認識性、理性的實質功能，因此，人並不可能擁有自我知識，而僅僅可能獲得對自我的感官知覺（且這種知覺最仰賴於觸覺）。神話中的人們所能擁有的只是阿芙洛狄忒式的雲雨之歡，因為他們所依據的相似性就是身體性的親近。

最後，回到第四個問題。阿里斯托芬所理解的「幸福」，就是愛欲所給予我們最大的也是僅可能的、身體的滿足。人限度下的幸福，規定了人所能期盼的「整全」的內容：兩個相似的身體「長在一起」。但這正是阿里斯托芬頌詞的悲劇性，因為這種整全終究是不夠的——愛人們的靈魂也被切分而匱乏，慾望除了雲雨之歡的別的東西，卻無法表達，也不知為何。一切為二後，人身體的性結合並不能夠滿足靈魂的匱乏，阿里斯托芬「整全」概念的不整全性正是他頌詞的要害，也是這神話的悲劇核心，人與人無法對話，靠著打啞謎而互不理解，因為人終究無法理解與認識自身。

總結阿里斯托芬的愛慾觀。被蘇格拉底稱為整天泡在狄奧尼索斯與阿芙洛狄忒（酒色）之中（177e）的阿里斯托芬其實最節制（*sōphrosunē*），當泡賽尼阿斯渴望用法律規範人的愛欲，醫生希望用醫術調控人的愛欲，阿里斯托芬則回到低處——人的身體，但他在高的意義上回到了低處——他在存有論的意義上肯定了身體，人的本性就是物質性的存有。因此，人的自然秩序，就是他用噴嚏止住的「打嗝」——恢復身體的有秩序（189a）。因此，人為自己設定的幸福、整全和圓滿也不應該、不可能擺脫身體欲望。但在其視域里，人沒有依靠自身上升的可能。整全與圓滿似乎都訴諸愛神宗教性的保證。人的處境只能固守傳統，阿里斯托芬跟泡賽尼阿斯的關懷都是禮法（*nomos*），在醫生以自然（*physis*）的關懷讚頌愛欲後，他恰是通過描述人的自然而恢復了禮法的必要。

§2.2 阿伽通的愛慾讚歌



在本節中，我們進入對於阿伽通頌詞的分析。智者高爾吉亞的學生、剛獲桂冠的悲劇詩人阿伽通發表的頌詞，剛好在順序上緊隨喜劇詩人阿里斯托芬之後，緊鄰蘇格拉底之前。這成為了詮釋《饗宴》的一大困惑：因學界的主流看法，普遍認為這是一篇有精美詞藻，但缺乏哲學意涵的空洞的頌辭²⁷。而在學界對阿伽通頌詞的普遍輕視中，回頭來強調其之於整部對話之重要性的，近年來唯有兩位學者（Sedley：2009，Gonzalez：2017）。Sedley 注重阿伽通頌詞中所表現出的哲學潛能，通過論證阿伽通與《饗宴》中年輕蘇格拉底及早期對話中的蘇格拉底的相似，他稱阿伽通為「亞蘇格拉底」（sub-Socrates）²⁸，認為其頌詞是理解迪歐蒂瑪發言的導管，後者被他認為是柏拉圖自己發展成熟的愛慾觀。Gonzalez 則在對阿伽通的正面評價上走得更遠，他批評 Sedley 以蘇格拉底本位去審視阿伽通的頌詞是預設了蘇格拉底在「智慧競賽」中的勝利，而在文章中嘗試獨立地給予阿伽通高的評價²⁹。

我的立場靠近後兩位學者，也認為阿伽通的頌辭有仔細詮釋的必要，但我對兩位學者具體的觀點有些不苟同之處，我認為他們都有「矯枉過正」之處，或過度強調阿伽通頌辭中「美」的哲學意味（如 Gonzalez），或過度解讀阿伽通的頌辭中與蘇格拉底論證的相似（如 Sedley）。在本節以及下節中，我將試圖通過新的切入點——阿伽通頌詞中的「柔和」——來盡可能還原這篇頌詞里的內容，進而公允地看待其之於整部對話的角色。

²⁷ 如 Brisson 2006：245。

²⁸ 這裡的 sub-Socrates 並非是「蘇格拉底的替代品」的意思，而更接近「蘇格拉底的次級品」的意思，故我譯為「亞蘇格拉底」。

²⁹ Gonzalez 2017: 108-109。



如何理解古希臘思想中的「柔和」？如果說，復仇與正義，競爭性價值與英雄主義是整個古代世界的表層主題與顯性特徵，那麼，同理心、溫良公道、寬厚諒解則是希臘——特別是雅典——藏在戰爭與訴訟等衝突的縫隙中更為隱性的品格，它與民主制下共同生活的底層基礎息息相關。精准捕捉並系統描述作為一種倫理性格的柔和在古代思想中的微妙觸角，這項工作已由法國希臘學家 de Romilly 出色地完成。在其專著 *La Douceur dans la pensée grecque* (1979) 中，柔和並未局限於某一特定的字眼，而是在公元前四五世紀逐漸流行的一組語詞中被把握，它由四個核心詞：溫和 (πρᾶος/praos)，愛人的 (φιλάνθρωπος/philanthropos)，正派的 (ἐπιεικής/épieikès) 以及寬宏大量的 (συγγνώμη/suggnōme) 以及相近的外延詞彙交叉集合定義³⁰。正如 de Romilly 來說，這些豐富的相關詞彙本身就代表了古希臘人對柔和觀念與價值的重視。柏拉圖在整個柔和的思想史中毫無疑問是重要的，他對民主制的批評使得他在公共政治領域中對柔和的態度嚴厲，然而我們卻又看到他在私人領域（特別是對話教育）中強調寬容與溫和的重要。圍繞上述的四個核心詞³¹，de Romilly 討論了它們在諸篇對話中的出現段落，如《理想國》、《政治家》、《克里同》、《高爾吉亞》、《法義》甚至是《斐德若》等等，給了本文許多啟發，然而她的分析卻沒有涉及到《饗宴》。在我看來，《饗宴》里阿伽通的頌詞，有許多可以映證其觀點之處，並為其作進一步的補充。

由此，本節將首先重梳阿伽通的頌詞：他是如何描述「柔和」的？這個概念特質在他頌詞的整體邏輯中發揮了什麼樣的作用？這是第一部分要討論的內

³⁰比如 praos 的近義詞：常用的隨和 (εὐπρόσῳρος)，溫順 (ἡμερότης)、善意 (εὖνους) 和友善 (φιλόνεικος) 以及 philanthropos 的近義詞：大方/愛施惠 (ἐλευθεριότης) 以及討喜的 (χαρίζεσθαι) 等等，參 de Romilly 1979:37。

³¹根據其著作 37 頁的表格統計，柏拉圖對於 praos 與 épieikès 的使用尤為頻繁，而本文涉及的文本將主要關於 praos 的使用。有關這四個古希臘詞的歷時內容解釋，參其作品 chapitre III-V。

容。在第二部分中，我將討論阿伽通頌詞的核心——「美」的具體意涵。從而在下一節中，通過對觀《理想國》卷八，討論其頌詞中涉及到的民主與柔和的問題，從而釐清他頌詞中柔和與愛神德性的關聯，釐清其頌詞中的德性觀。

§2.2.1

我們已經看到，在迪歐蒂瑪之前的所有讚頌者都將愛若斯表述為一個神。對愛若斯神從具身化到人格化的描述，在阿伽通的頌詞中尤為淋漓盡致。這點在阿伽通頌詞的開頭就初見端倪（194e4-195a4）：

我認為之前所有的陳述者們都沒有去讚美神祇，而是去慶祝人們（得到）好事物，這神祇自身作為好事物的原因，但就這某位自身是什麼樣的（ὁποῖος δέ τις αὐτὸς ὢν）使祂能贈予這些好事物，沒有人提過。關於所有事物的一切讚美都有個正確的方式，在論述中考量論述的主體是什麼樣的，以及其作為原因之事物是什麼樣的。因此我們以正確的方式讚美愛神，首先讚美祂是什麼樣的（αὐτὸν οἷός ἐστιν），其次讚美祂的禮物。

這一段對「如何言說」，即正確讚頌順序的規定，乍一看近似論證，讓人們想起蘇格拉底在早期對話中「x是什麼」的定義方法。然而，正如Sedley指出³²，追問言說主體的諸種特質——「它是什麼樣的？」（what is it like？）——僅僅是真正的辯證法學家的第二問。以《美諾》為例，要問德性可不可教，首先需要知道德性本身為何，「不知道德性是什麼（τί ἐστιν），如何知道德性是什麼樣（ὁποῖόν τι）的呢？」（71b3-4）換言之，阿伽通起頭就追問愛神有何特質，

³² Sedley 2009 : 52, cf. Allen 1991 : 42。

這依然與追問愛若斯本身為何存在著距離。蘇格拉底的頌詞能夠支持我們的這一判斷，儘管他發言的一開始就讚美了阿伽通的開頭：「我認為你以不錯的方式開啓論證，你說首先應該說愛神自身是什麼樣的（ὁποῖός τις ἐστὶν ὁ Ἔρως），然後說其作為（τὰ ἔργα αὐτοῦ，199c4-5）。」然而，這一讚美或許是諷刺，在他與阿伽通的詰問對話後，當蘇格拉底真正要開始自己的（迪歐蒂瑪的）的頌詞時，他說自己也「要像阿伽通描述的一樣」，首先說（1）愛若斯是誰（τις ἐστὶν ὁ Ἔρως，即 τί ἐστὶν ὁ ἔρως）以及（2）他是什麼樣的（καὶ ποῖός τις），然後（3）是他的作為。很明顯，在蘇格拉底看來，「是什麼」（what is it）先於「是什麼樣的」（what is it like）。後者，回到阿伽通的頌詞中，其回答首先是愛神形體的外在特徵。阿伽通的問題，他所規定的言說順序，也正是他頌詞的邏輯順序。本節將通達的結論是，「美」是阿伽通的愛神最重要的特質。當他在開頭與結尾三次重複「愛神是最俊美（κάλλιστον）的神」（195a7，197c2、e3），也是最優秀（ἄριστος）的神，因此愛神是最快樂的（εὐδαιμονέστατον）神時，愛神的美實際上構成了其善好的基礎。

阿伽通的頌詞隨後可以分為三部分：**a）**愛神最年輕，**b）**愛神最柔軟，**c）**愛神最具有德性。前兩者共同構成愛神最俊美的原因，這三者間的內在邏輯是連續的，我們只需要放大解讀中間的（**b）**便能呈現這點：

阿伽通與阿里斯托芬相似之處，他們都請荷馬來為他們的觀點背書。但有趣的是，他們對荷馬的引述之處似乎剛好體現兩種相反的特性，阿里斯托芬引述的荷馬，強調了人與神力量之衝突（190b5-6）；阿伽通則是通過對荷馬的批判繼承來引出對愛神最柔軟（ἀπαλώτατος，195e8、196a1）的描述。ἀπαλός，這個詞在這一段中一共出現了八次。我們毫不驚訝這個表達柔軟的詞沒有出現在 de Romilly 的柔和研究著作中，因為在阿伽通之前，這個詞單純表達一種作為

自然屬性，即在觸覺與味覺中的柔軟與鮮嫩，而並非作為倫理性格。在荷馬中，它多數用來形容人的肌膚與新生的幼畜³³，在薩福的殘篇中，它用來形容鮮花（這呼應了阿伽通196b中愛神與鮮花的聯結）³⁴。這種物理性質出於生理上的年輕鮮活，因此，正因為愛神最年輕（a），新生的愛神才最嬌嫩柔軟

（b）。在其描述中，柔軟表現出愛神能夠包覆、出入自如靈魂的特性

（196a2），讓人想像這種柔軟是靈活靈動、富有彈性而延展可塑。柏拉圖在其他對話中對ἀπαλός的使用也體現在了這一點，《斐德若》的palinode中所描述的第三種來自繆斯的瘋狂與附身，它掌握了柔軟與純潔的靈魂（ἀπαλὴν καὶ ἄβατον ψυχήν, 245a2），借由詩歌使其興奮與狂喜。這裡言及的柔軟靈魂正是年輕人的靈魂（245a5），因為他們的靈魂最具有可塑性，正如《理想國》提到，音樂教育要先於體育教育，因為任何事物的起初總是最重要的，對於柔軟而年幼者來說尤其如此（δὴ καὶ νέω καὶ ἀπαλῷ ὁτφοῦν, 377b1），這個時期是他們最容易被塑造（πλάττεται）的時期，能夠吸收任何給予的模式（τύπος, 377b2）。

然而，將這種自然屬性引申為倫理性格的柔和溫順，這是屬於阿伽通的新創。我們在阿伽通的頌詞開頭看到，他將愛神作為愛神所帶來的好事物的原因。與斐德若相比，阿伽通對於因果關係的理解更為深刻。斐德若的頌詞開頭的邏輯是，許多傳統權威都說，愛神是最古老的神祇。所以，祂是我們最大的善好之事的原因（178b）。我們看到，因與果之間的聯結沒有經過任何的論證而斷裂，維繫它們的僅僅是一種習俗的觀點：越古老的事物越好（178c）。在阿伽通這裡，因果性的內容首先由相似性演繹：相似者與相似者相近（ὥς

³³參 *Iliad*.3.371, 11.115, 17.49, 18.123, 19.92。

³⁴在《蒂邁歐》中，它也被用來形容鮮嫩的肌肉（83c8）。

ὅμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει, 195b5) ³⁵。因為愛神的最年輕與總是年輕，所以愛若斯生發在年輕人之間（195b4）；因為愛神的最柔軟，所以祂在一切神與人最柔軟的部分之中（ἐν τοῖς μαλακωτάτοις）——即靈魂與性格中（ἐν ἧθεσι καὶ ψυχῇς），而非荷馬所謂的頭顱——行走與棲居，擇性格順服之人（μαλακόν）定居，而遠離性格難取悅之人（σκληρόν, 195e3-6）。

因此，阿伽通所謂的相似者相近，一個維度是擁有共同外在特徵的兩者的相近（比如愛神與年輕人，愛神與靈魂）；另一個維度，從ἀπαλός 到μαλακός，也是自然性格（感官能知覺到的身體性品質）塑造相似的倫理性格（ἥθος）。阿里斯托芬在《地母節婦女》中，諷刺地讓阿伽通解釋自己為什麼要以女裝示人時說道：「人定然創作出相似於其本性的事物（ὅμοια γὰρ ποιεῖν ἀνάγκη τῇ φύσει. 167）」³⁶。阿伽通刻畫的愛神形象，不僅符合當時的男童戀的社會風尚，也是完全貼合他本人的「本性」的側寫（年輕、陰柔俊美的外在形象），上述兩個維度都說明，阿伽通理解的相似性建立在身體性與可見性上。

這種由自然屬性決定的柔和的性情性格（b），進一步延伸為愛神最具有德性的原因（c）。愛神的年輕與柔和共同構成了愛神的俊美，阿伽通強調（196b7-c1）：

在此之後要談愛神的德性，這是件最重大的事：愛神既不傷害（ἀδικεῖ）神祇，也不為神祇所傷（ἀδικεῖται），不害人，也不為人所害，因為他不為暴力（βία）所傷，暴力無法觸及愛神。

³⁵ 這句古諺典出 *Odyssey* 17, 218。另參《呂西斯》214a6 與《理想國》329a。

³⁶ Gonzalez 2017: 120-121。

一方面，愛神之所以能不為暴力所傷，是因為暴力無法觸及愛神，在前述的描寫中，愛神行動輕快，躲避老年（195b），身形柔軟而能包覆事物，這些或許都是愛神能夠不被暴力觸及的原因。另一方面，愛神也不施暴，呼應195c5-6中愛神所到之處充滿友愛與和平（φιλία καὶ εἰρήνη）。也就是說，愛神/愛慾不會欲求被傷害。在一個意義上，阿伽通的確看到了蘇格拉底後來看到的東西：人們不會欲求一個會傷害他們的事物。這是阿里斯托芬沒有看到的（在205e中迪歐蒂瑪通過這點反駁了他）。但對於阿伽通來說，這段開頭「最重大之事」的論述基礎，在於這段的結尾（197b5-12）：

在愛神出生之後，這是顯而易見之事：與美有關——因為愛不會朝向醜陋——在此之前，就像我前面所言（195c），許多可怕的事發生在了眾神身上，如眾人所言，因為必然女神是王，但當愛神出生，由於祂愛美的事物，一切好的事物皆發生在眾神及人類身上。

這一段結尾，呼應了論述愛神年輕的開頭，阿伽通同樣提到發生在必然女神身上的事不會發生在愛神身上，而現在，愛神是眾神之王（195c）。無論是由於愛神晚近出生的年輕；抑或是愛神的柔軟與優美，使得愛神是最俊美的，因此祂愛美的事物，既不遭受也不施動可怕、醜陋的暴力之事，而由此成為好事物的原因，這都導向了愛神之於必然女神的神權更替。因此，在阿伽通頌詞的極具高爾吉亞修辭風格的收束中（其工整的格律對仗常使得我們忽視了對其內容的研究），阿伽通刻畫了一個愛神引領的理想世界秩序：愛神是人類和平的創造者，它平息了所有的焦慮、爭端，淨空我們的疏離，滿全我們的親近，「愛

神帶來溫和（πραότητα）驅逐嚴酷，喜愛表達善意（εὐμενείας）而不表達惡意。（197d5-6）」

最終，我們一方面看到阿伽通頌詞的邏輯，從身體屬性的年輕與柔軟，到性格性情的柔和，它構成了愛神具有德性的基礎：愛神不遭受也不施加暴力，這種相互性使得由愛神掌權的世界秩序一片祥和。另一方面，阿伽通在其頌詞中建立了鮮明的價值譜系，以愛神與必然女神為兩端，愛神所具有的品質：柔和、優雅、愉快，為美為善；以必然女神所具有的品質：堅硬（σκληρόν）、嚴酷（ἀγριότητα）、暴力（βία），為醜為惡。而正如阿伽通獲得桂冠詩人的勝利一般，愛神的溫和（πραότης）也凌駕必然性（ἀνάγκη）凱旋。

§2.2.2

在重梳阿伽通的頌詞後，我們發現，無論是愛神的美，再到愛神的善，首先都建立在愛神外在樣子上。阿伽通（Agathon）——這位與善（agathon）同名之人——其頌詞的基礎反而錯位在美，且這種美，首先為可見的柔軟所規定。

在 Sedley 看來，阿伽通對於因果關係的理解則非常靠近《斐多》最後一組的論證（102a9-107a1），使某物成為 x 的東西必須本身是 x，且要實在地擁有，比某物的 x-ness 更多的 x-ness³⁷。即，愛若斯不能贈予我們某種特質，如果它自己沒有更完滿地擁有這一特質。然而，儘管我們的確在阿伽通的頌詞中常常看到其使用古希臘文的最高級（包含三次出現的最俊美/κάλλιστον），但是，柏拉圖並不是在程度的最高最強或量的最多意義上來解釋這種因之於果的優先性的，他是在存有學上的基礎性去解釋的。就同樣借用 Sedley 反覆使用的《斐

³⁷原句：what makes you f must itself be f, and indeed more f than it makes you. 見 Sedley 2009：60。

多》篇的例子³⁸，在一堆椅子中觀察到了奇數性，不是來源於椅子的其他特性，比如椅子的顏色等性質，而是來源於椅子的數量是 5，5 是一個最精確的奇數，這個奇數的精確性保證了這一堆椅子的奇數性。同樣，因所具有的 x-ness 要比果的 x-ness 更完滿，指得並不是 x-ness 的最多或最猛烈，而是因具有更精純的 x-ness³⁹，才具有存有學上的優先性。

而阿伽通所論述的愛神的美其實是駁雜的，感官上的美。這體現在阿伽通與蘇格拉底所使用的「美」的字眼的不同。雖然，κάλλος 與 καλός 一般被認為在古希臘文中的用法是不加區分的。但我們有理由相信，柏拉圖在這篇對話中有意區分。因為阿伽通在其頌詞里只使用 κάλλος 去形容愛神⁴⁰。Konstan 對這兩個詞的區別用法有所研究⁴¹。他認為，κάλλος (beauty) 總是關乎肉體的俊美或物體性的美麗，而它總是與肉體上的愛欲相關聯。而 καλός (fine) 的意思則更廣，它是指成年男子的德性與氣質上的傑出與高貴，比如荷馬使用 καλός 通常關聯於一種男子氣概，而與軟弱的 κακόν 相對，對於俊美但陰柔的尼雷烏斯 (Nireus)，荷馬稱他是 κάλλιστος⁴²。這有助於我們理解 κάλλιστος 這一描述背後所代表的男童戀習俗。帶有些女性般長相，身姿陰柔的被愛者少年為年長的愛者追求，他們肉體上的美就是 κάλλος，這呼應了作為被愛者的詩人阿伽通對

³⁸ Sedley 2009: 54-55, 57。

³⁹ 《斐勒布》篇對真快樂的界定亦是如此。蘇格拉底考察快樂這一族類，從中尋找真快樂。與身體相關的、程度與強度最大、最猛烈的快樂在一開始就被排除了，因為它們實際上是那些不純的、與痛苦混合的快樂，被歸類為無度與無限之類別 (52c)。而真正的快樂的標誌是「不受痛苦沾染的快樂」(51c)，也即單純、精確的快樂。

⁴⁰ 參見 195a7、196b4、197b5、c2、e3，阿伽通剩下兩處對 καλός 的使用，都沒有用在愛神本身身上，要麼是用在愛神所愛的事物身上（「由於祂愛美的事物 (τῶν καλῶν)，197b7-8」），要麼是用在人們對愛神的敬奉（「所有人都應該跟著祂走，並美美地 (καλῶς，197e4) 歌頌祂」）。此外上述也提到他三次使用最高級 (κάλλιστον) 來形容愛神，蘇格拉底也稱其頌詞為漂亮的論述 (τοῦ κάλλους，198b4)，自己無法提出與此接近的論述。

⁴¹ Konstan 2015: 368-369。需要注明的是，Konstan 所引的文本證據包含荷馬、色諾芬、忒奧克里托斯 (Theocritus)，但沒有柏拉圖。然而我認為，柏拉圖對話似乎也能部分映證 Konstan 的觀點。

⁴² 不同於現在語法書將 κάλλιστος 作為 καλός 形容詞的最高級，Konstan 還引述拜佔庭的希臘文詞典 Etymologicum Magnum，認為 κάλλιστος 以及 καλλίων 的來源是 κάλλος，而非 καλός。

愛神（和自己）*κάλλιστος* 的形容，以及其與柔和的關係。正如第一部分所梳理，愛神的俊美被表達為一種身形的柔美，因為「優雅（*ἡ εὐσχημοσύνη*）使祂合乎比例（*συμμέτρου*）及柔軟（*ὕγρᾱς*）身形的**主要證據**。」（196a4）而在蘇格拉底的頌詞中，自他的阿伽通的詰問對話的結束，表達美的字眼就已然從一種身體性的 *κάλλος* 替換成了 *καλός*（199b5-6）而與善關聯，兩者達成共識：好的事物都是美的事物。

至此，我們已經看到，儘管阿伽通頌詞中出現了「美」與「善」這兩個隨後在蘇格拉底頌詞中十分關鍵的字眼，但是，他們所討論的美是本質區分的。而這由於阿伽通所理解的靈魂和愛神終究都作為一種具有身體性的存在息息相關。同樣地，我們也會在阿伽通討論到愛神的德性時看到這點，而這將是我們下一節的內容。

§2.3 兩位詩人的對比



我們在上述兩節中，已經爬梳了兩位詩人的頌詞並作了初步的分析。在這一節中，我們將進行兩位詩人的對觀。我們會選擇兩個切入點：靈魂與德性、神性與詩藝，從這兩方面下手去比較兩位詩人的愛慾觀。當然，我們也沒有遺忘詩人們的對照係，哲人柏拉圖，正因為在隨後蘇格拉底的頌詞中以上兩部分也有所討論，這才構成我們選擇從它們切入的原因。最終，我們將會發現，這兩個切入點也有著內在的關聯性，且它們都與自我知識有關。

§2.3.1 靈魂與德性

首先需要說明這個切入點本身所包含的內容——兩位詩人各自有怎樣的靈魂觀？他們各自強調哪些德性，又對這些德性的內容有怎樣的看法？以及最重要的，這些德性與靈魂的關係是什麼？這個問題當然是在一種蘇格拉底式的視野下問的，即從道德心理學為基礎出發，德性本身就是人靈魂的好狀態，當柏拉圖在《理想國》卷四中規定統治者（立法者）的工作就是教育公民德性時，對德性的教育實際上就是對靈魂的照料。那麼，反觀兩位詩人，他們是否也有給予德性和靈魂必然的關聯？實際上，我們並不能倉促地默認兩位詩人簡單地將德性與靈魂斷裂開來，因為隨著我們的考察，答案是更為微妙的。

先是阿里斯托芬，我們在 2.1 中已經分析了他的靈魂觀，我們只有將阿里斯托芬口中的靈魂想像為一種物質物，其神話中「神像切割雞蛋一樣將人一分為二」的情節才能夠被理解：靈魂唯有是物質的，才可能被分割分解，也才可能

分割成一半之後不會毀滅而是能繼續活動⁴³。而一旦我們將靈魂理解為物質的，那麼，靈魂與身體就並不是本質上二分的，而似乎是某種物質物的混合，身體被一分为二，靈魂也被一分为二，身體的改造也會改變人的性格。因此，不同於柏拉圖在《理想國》卷一中界定靈魂的功能：首先，是關心

(ἐπιμελεῖσθαι)⁴⁴，統治 (ἄρχειν)，思慮 (βουλεύεσθαι) 及一切這類的事；其次，是生活 (τὸ ζῆν, *Rep.*353d9)⁴⁵。阿里斯托芬並不將思慮、關心/照料、統治等跟智性能力有關的功能歸於靈魂，對於他來說，靈魂僅僅擁有使動的功能，它能让一個事物有生命、活動、生長。因此，在他的頌詞中，靈魂與身體的關係是緊密的。在這一點上，作為傳統詩人的阿里斯托芬與荷馬非常相似，而在神話故事的一開頭，他也讓荷馬為自己人類祖先的寓言背書 (190b7)。在阿里斯托芬的描寫中，圓球人在力氣和力量上令人畏懼，擁有高度的野心

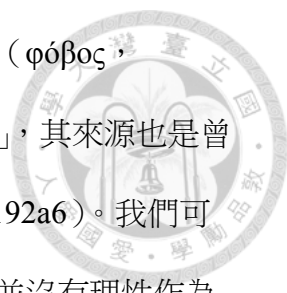
(φρονήματα)，這一詞由 φρένες (phrenes，橫膈膜) 而來，與 thumos (胸腔)，kardiē (心臟) 一起，常為荷馬用來指涉人的精神與心靈⁴⁶。對於阿里斯托芬來說，靈魂的功能似乎主要表現為情緒與欲求 (ἐπιθυμεῖν)，而這種欲求與他們的肉體緊密相連。當圓球人一開始被切割時，每一半都欲求與曾經的另一半復合，相互糾纏，渴望「長到一起」(191a7)。在阿里斯托芬的頌詞中，與《斐多》中對於身體感官的貶低不同，觸覺是被強調的。愛慾也產生於這種於這種肉體的欲求中，愛慾的名字便是在對整體的欲求和追求中 (193a)。而在其頌詞裡，德性也產生於情緒中，阿里斯托芬對人最大的教訓，便是「虔敬」。而

⁴³ 阿里斯托芬的對靈魂的這種物質想像，很有可能樸素地來自對蚯蚓的觀察。同時，也有可能靈魂被切割仍然能夠活動，是宙斯對人的憐憫。

⁴⁴ ἐπιμελεῖσθαι 這一動詞，也出現在古希臘著名的箴言「關心自己」(epimelesthai sauton) 中。

⁴⁵ Long 2015: 44 對於柏拉圖賦予靈魂的理性功能概括為以自我管理（倫理）的能力與理論反思（認知）的能力。

⁴⁶ 參 *Iliad* 1.188–93，II.10.10，9.186，13.487、493 等，它在荷馬的使用中可以指恐懼、愉悅、勇氣等等的情緒與激動。甚至在《奧德賽》中可以表達食慾 (*Od.*11.89)



產生虔敬的原因，是出於被神威脅再次從鼻子一切兩半的恐懼（φόβος，193a4）。而在阿里斯托芬神話裡最常被提到的另一德性「勇敢」，其來源也是曾經作為男性圓球人，即太陽後裔的「男子氣概」（ἀρρενωπία，192a6）。我們可以發現，阿里斯托芬提到的兩種德性：「虔敬」與「勇敢」，都並沒有理性作為其基礎，且「虔敬」是源於某種外在的力量，人們敬神是出於害怕再次被懲罰；此外，判斷這兩種德性的依據也是來源於外在的行為，對愛神的敬奉便是要「建造最宏偉的神殿和祭壇，且會獻上極多的祭品（189c）」，而男人勇敢則有「大的證據」（μέγα δὲ τεκμήριον，192a5）佐證：因為只有男子現身政治場域。德性的來源與結果都僅僅是外在的，但對於柏拉圖來說，真正的德性來源於一種內在的動力和原因，它的結果也是人內在的和諧美好而有優雅合宜的舉止。在《斐多》篇中，柏拉圖明確區分了真實的德性與虛假的德性，前者一定要與智慧相伴：「簡而言之，真正的德性有智慧相伴，不論快樂與恐懼這類的事物出現和消逝」，而後者則是一種與智慧分離的德性，那種德性是一種幻影，是「德性的影子」，既不完整也不真實（《斐多》69b）。總結來說，不同於柏拉圖將「智慧」作為德性的基礎，阿里斯托芬的德性（虔敬與勇敢）基於與肉體緊密相連的情緒與氣血，但這正是因為兩人對靈魂本身的理解不同，對阿里斯托芬來說，靈魂正是僅有活動欲求、情緒、氣血等功能。換言之，對阿里斯托芬而言，靈魂有德性使之能充分展現虔敬、勇敢的行為，但這些行為，如上述，並不建立在理性的基礎上，因為阿里斯托芬並不將理性視為靈魂的構成。

再來看阿伽通。首先，我們在 2.2 中已經清楚看到，靈魂對於阿伽通來說也並非精神性的事物，他與阿里斯托芬一樣，將靈魂視為某種物質事物。我們也在 2.2.1 中梳理過，阿伽通在頌詞中呈現價值光譜，以愛神與必然女神為兩極，愛神的柔和、優雅、愉快，為美為善；必然女神的堅硬、嚴酷、暴力為醜為

惡。而他對於愛神是“最好”的論述，又具體集中在對愛神四種德性的讚美：正義、勇氣、節制、智慧。在本部分中，我們先具體分析愛神的柔和與其正義以及節制的關聯。而阿伽通對於愛神智慧的論證，建立在愛神作為詩人的技藝上，我們將再下一部分深入。

有詮釋者注意到⁴⁷，阿伽通頌詞中對於德性的論述與柏拉圖在《理想國》卷四的論述格外相似。不僅由於阿伽通論證的四個德目與蘇格拉底的四樞德完全呼應，而且由於阿伽通論證愛神德性時所強調的非暴力的相互性：暴力無法觸及愛神，所以愛神既不傷人也不為人所傷，既不壓迫人——似乎呼應了《理想國》卷四中柏拉圖並不將德性視為強迫性的壓制（non-coercive control），即（靈魂或城邦中）較好部分對較劣部分的控制與克制。這些相似點似乎能夠證明，隨著蘇格拉底與阿伽通的鄰座，前者的智慧似乎已然滲透到了後者。然而，真的如此嗎？

若我們回到 196b7-c1 的論述，阿伽通說愛神不施加不製造暴力，因為「所有人皆自願（ἐκὼν）為愛神做一切侍奉（ὑπηρετεῖ），凡自願之人所同意（ὁμολογήσῃ）的一切事，他宣佈‘法律乃城邦之王’。」（196c1-3）阿伽通的這句表述呼應其愛者泡賽尼阿斯頌詞的痕跡是明顯的。後者在其頌詞中為愛立法，認為在習俗法律中唯一一種不可恥的愛的方式，便是「自願的奴役」（δουλεία ἐκούσιος，184c2），只要是為了獲得某種智能，這種自願的奴役既不諂媚也不可恥。換言之，泡賽尼阿斯的愛欲帶有某種交易互換的性質。為了各自的利好，愛者與被愛的男孩各自出於自願，一方應滿足被愛的男孩，另一方則應為那使他成為有智慧和有德之人的愛者做出任何的服務（184d）。

實際上，阿伽通與泡賽尼阿斯頌詞里的這種出於雙方自願的相互性，建立在

⁴⁷ Sedley 2009 : 58-59。

公民互相的共識/意見一致（ὁμολογήση，196c2）而協商約定的習俗上，讓我們回到開頭提及的柔和與民主制之間的關係⁴⁸。如果我們對觀《理想國》卷八，柏拉圖諷刺地贊美民主制，恰恰「是在一切整體中最美麗的那個政體（καλλίστη αὕτη τῶν πολιτειῶν εἶναι，557c4）」，超越了任何的必然性：

在這個城邦里，沒有任何的必然性（μηδεμίαν ἀνάγκην）要你必須去統治，即使你有能力適合統治，也不必被統治，如果你不想統治，也不用去打仗，即使別人都在打仗，也不必施行和平，即使別人都在施行和平。要是有一條法律禁止你出任官職或審判，只要你喜歡，你就不擔任官職和審判。這樣的生活難道不如神一般快樂嗎？……對被告的這種柔和（πραότης）難道不精緻美麗（κομψή）嗎？（557e-558a）

在柏拉圖看來，這種完全基於互相對對方的自由、自願的放大尊重，柔和以及寬諒（συγγνώμη，558b1）的品性不僅不是正義的保證，反而恰恰會使得正義不被施行（法律）而被踐踏，除非誰本性傑出或從小就在美的事物中遊戲（παίζου ἐν καλοῖς）並認真學習，否則不會有成為善好之人（ἀνὴρ ἀγαθός，558b4）的任何可能，這是他對雅典民主當時現況的批評，這個批評也否定了阿伽通在頌詞中建立的：柔軟—美麗—擁有德性—善好的逐步推論關係。

因此，當阿伽通將必然性（ἀνάγκη）與柔和（πραότης）對立，並讓柔和凌駕（κρατεῖν，196c5）於必然性時，柏拉圖的立場截然不同。回到蘇格拉底與阿伽通一致之處：愛欲不會欲求有害的事物。然而與阿伽通不同，蘇格拉底不會

⁴⁸ De Romilly：1997 也提到了柔和與寬容的相互性（118），她引述呂西阿斯在《駁斥米底阿斯》（Contre Midias）的表述：「沒有人有權獲得同情，如果他本是無情之人，也沒有人有權獲得寬恕，如果他是不原諒別人之人的話。」（119）。

將導致傷害/被害的原因理解為「必然性」(ἀνάγκη)，而是將傷害的原因理解為一種「惡」(τὸ κακὸν，205e6)。這兩者的區分是關鍵的。首先，前者帶來的損害在於外在善的得失，比如生老病死(健康與美貌)的必然規律或者機運所致的財富的損失，而後者則是一個人內在靈魂的腐朽敗壞，這對於蘇格拉底來說才是真正嚴肅的傷害；其次，必然性是我們人無能為力的，無法通過自身的努力改變，而惡確實能夠通過我們主動性的學習、接受教育——即照料關心自己的靈魂——追求德性來去避免的。因此，如果有一種「柔和對於必然性的勝利和凌駕」，那也並不是如阿伽通所理解的，通過柔軟，靈活，自由肆意去逃離和規避必然性對人的作用。而是如蘇格拉底對柔和(πραῖος)的另一種褒義的用法，指一個好人在面對生命中必然經歷的死亡的平和平靜，不論是親人的死亡，如《理想國》卷三提到的，面對失去兒子兄弟的痛苦和財富的流失，不會像他人一樣慟怒或者恐懼，而是盡可能平靜(πραότατα，387e)地承受；抑或是自身的死亡，如克里同在牢獄中欣賞蘇格拉底面對自身不幸(συμφορᾷ)時候的輕鬆平和(ῥαδίως καὶ πράως，《克里同》43b7)或是《斐多》最後蘇格拉底從容赴死的形象，借獄卒之口：「盡可能輕鬆地(ῥᾶστα)承受必然之事(τὰ ἀναγκαῖα，116d1，指死亡)」。換言之，這種不為遭受必然性所帶來的痛苦或快樂干擾，對靈魂好狀態的保持，才是對惡的規避。它並不是建立在如阿伽通和泡賽尼阿斯所理解的人與人之間的意見一致/共識(ὁμολογήσει，196c2)，而是建立在《理想國》卷四提到的，人自身對自身的共識，即靈魂之內各部分的意見一致(ὁμοδοξῶσι，442d1)或想法一致(ὁμόνοιαν，432a9)，這就是「節制」(σωφροσύνη)的定義⁴⁹，靈魂中受統治的部分與統治的部分達成友愛與共識，

⁴⁹ Σωφροσύνη 本身構詞的意思便是 save one's mind (φρήν)，即守住內心的和諧秩序，守住自己與自己的共識，這在我看來整個阿伽通所缺乏的，因為他的頌詞中帶有對人性的自滿。

以靈魂的理智部分為基礎負責思慮與統治，從而在靈魂中產生德性。

因此，阿伽通由愛神的柔和所論述的相互性，實際上與《理想國》卷四所論述的德性，產生於靈魂與城邦共同體內部的和諧秩序，是截然不同的。在阿伽通眼裡，愛神的柔軟輕盈，乃至進一步的溫和友善，使他能夠凌駕於所有堅硬嚴酷的東西而躲避力量與必然性，並不是一種正義，反而是對法律本身的肆意和對自然法則的妄越⁵⁰。

正如 de Romilly 所述，對於柔和，柏拉圖的態度更為複雜。柔和之於阿伽通是全然美，進而好的。但是，「柔和很明顯不是一種德性，而是一種行為（comportement），一種情緒狀態（disposition），一種風格（style）」⁵¹，因為至少在晚期對話之前，德性不是一種混合。它因語境，以及面對的具體的不同而不同。在《理想國》卷二、三賦有愛智慧氣質的溫和（πράους，375c1）也可以在卷九中用來形容僭主一開始表面的和善（πρᾶος，566e3）⁵²。然而，當柔和生發於理智，成為理智的一個面向時，它往往是褒義的。我們在《理想國》卷二中看到了柔和對於城邦共同生活的重要性，集中體現在護衛者的性格特質上。這些護衛者們就像狗一樣，擁有哲學家的特質，因為它們會對熟悉的人溫和而對陌生人凶狠，這種轉變是建立在認識上：即認識何者於自己而言是親近之人（τοὺς οἰκείους，375c1）。換言之，當柔和作為一種經過文藝教育熏陶後的品性，一種理性產生的前標誌，分清敵我，首先需要學習：「如果他對親近和熟識之人柔和（πρὸς τοὺς οἰκείους καὶ γνωρίμους πρᾶός τις ἔσεσθαι），那麼他定是本性愛學習與愛智之人。」（376c）因此，柔和在這樣的語境中並不排斥剛烈與凶狠，柔和靠近靈魂的理智部分，與激情部分（thumos）的憤怒結合在一起，它

⁵⁰ 就正如他對愛神節制的論述一般，正是因為愛神是最大的快樂，因此超過所有的慾望與快樂而節制。

⁵¹ De Romilly 1979：183。

⁵² De Romilly 1979：179-180。

進而能夠促進城邦的友愛。但是，也正是柏拉圖的柔和的這種靈魂學基礎，使得他與阿伽通區分。因為，我們已經看到阿伽通頌詞的靈魂觀，他的靈魂依然具有邊界和形體，是一種物質物，柔軟是一種具身性的特徵。由此延伸的柔和也只是習慣性情（ἥθος）上的好相處，與理性無關。

而這所帶來的另一個必然的結果，便是阿伽通並沒有在四種德性中建立一種緊密的內部結構。阿伽通的四樞德是分散的，並不如蘇格拉底將智慧（《斐多》）或正義（《理想國》卷四）作為基礎或中樞，從而四種德性具有統一性。對於阿伽通來說，四種德性的聯繫僅僅在於他所描繪的最優秀的愛神，集聚這四個德性於一身。這既是說，他並沒有論證這四種德性的同質性——這是蘇格拉底在《普羅塔格拉》（Protagoras）中對普羅塔格拉的詰問（328d-329d）：五種德目的關係究竟是如一張臉上的五官一樣，各個部分各不相同；還是如同黃金一樣，任意切割黃金的各部分所得到的都是相同的事物？阿伽通論述愛神的正義、勇敢、節制以及智慧四個部分是斷裂的，內容上各不相同。換言之，阿伽通也同樣將德性切割為互不相同的部分。而這終究是因為，阿伽通把德性的基礎放在了美之上，他錯誤地解釋了美與善的因果關係，卻又對美的內涵缺乏真正的理解，這點我們已經在 2.2.2 中談到。由此，我不同意 Gonzalez 的觀點，在阿伽通的頌詞中，並不是對美的愛構成了獲得善好的手段⁵³，而是因為美，好才發生。正如他論證愛神德性的最後一句：「（由於愛神最美，繼而）由於祂愛美的事物，一切好的事物發生在眾人與眾神之間。」（197c）美才是阿伽通所理解的德性的基礎。最終，文本證據可以支持我們的讀法，蘇格拉底對阿伽通的點評是，這篇頌詞，美則美矣但是駁雜多元（παντοδαπόν，198b3）。

綜上，我們不難發現，無論是阿里斯托芬抑或阿伽通，他們對靈魂的理解都

⁵³ Gonzalez 2017：119。

是物質性的，並且架空了靈魂的理智功能，而是將之理解為一種欲求與情緒、或者是性情性格。因此，儘管他們的德性也生發自靈魂，但是這樣的德性也缺乏一種智性基礎，而是建立在苦樂、恐懼等情緒上⁵⁴。而這一點也呼應了柏拉圖對詩的批評，在《理想國》卷六和卷十中，他都提到了詩對靈魂中最大的部分，情緒，的支配作用。因此，下面我們需要處理兩位詩人各自的詩的技藝。但在此之前，我們需要考察他們對神的論述，因為這與詩藝的問題直接相關。

§2.3.2 神性與詩藝

在這部分中，我們首先考察兩位詩人對神的論述，再看他們對人與神的關係的理解。從而能夠更加直觀地看出傳統詩人阿里斯托芬與新派劇作家阿伽通，二人詩藝的區別，並且考察柏拉圖對他們的批評。

首先是阿里斯托芬。Sedley 曾作過一組有趣的對比⁵⁵，他將《饗宴》中阿里斯托芬的頌詞與《蒂邁歐》（*Timaeus*，下簡稱 Tim.）中人類起源的故事相對比，認為前者是對後者的某種悲喜劇式的改寫。他抓住了「球形」這個重要的意象。阿里斯托芬的神話特別細緻地刻畫了圓球人的身體形象，他們的身體是對稱的球形，然而因為對神不敬所遭受的懲罰，造就了如今人的形態：在神話中，阿波羅兩次手術的細節——作為傷口的肚臍、將人的頭轉向，生殖器的轉向，都使得如今的人在體態是凹凸不平的、不規則的，從而不再是對稱的球形⁵⁶。

⁵⁴ 因此，可以說，兩位詩人的德性既然缺乏理性作為基礎，其實是虛假的德性（pseudo virtue）而非真正的德性（real virtue）。

⁵⁵ Sedley 2017：88-89。

⁵⁶ Sedley 提醒我們注意一個細節，儘管在神話中，圓球人被強調作為現在人的祖先，但他們在另外一個意義上也是後裔：男性組成的圓球人是太陽的後裔，女性組成的圓球人是土地的後裔，男女組成的圓球人是月亮的後裔。由此 Sedley 推論，在阿里斯托芬的神話中實際上存在著

而在柏拉圖的創世故事中，被造的世界是一個完美的球形，因為球形本身是最美的形狀⁵⁷，他是完全對稱——「自己與自己最相像」的，也是最包羅萬象、自給自足，自行旋轉的形狀。而工匠神創造人類時，便是按照世界神的這種球形打造的，世人一開始只有一個頭，作為一個不完美的球形對完美的世界球形的模仿，它被設計為容納了人的理性靈魂（44d5）。人的四肢軀幹，是為了在物質世界上活動才附加的額外設備⁵⁸，而這種物質需求卻破壞了人的球形。

在 Sedley 看來，這兩則故事中，人類都起源於不完美的球體。球形的身體本身就是對於神聖事物的模仿：人類作為神性的分支，最初繼承了這樣的神性，而後工匠神為我們製作了身體四肢，打破了這一模仿。最重要的一處相同是，兩則故事在談到人對於失去神聖球形後的補救是平行對應的。在《蒂邁歐》中，可以通過理性的運作，使頭成為人真正存在的核心而恢復神聖的思想運轉；在阿里斯托芬的神話中，人可以欲愛，通過找尋我們失去的另一半來恢復我們神聖的球形。Sedley 找到的證據是⁵⁹，兩個故事都對此使用了相同的短語：恢復我們的「原初本性」（Tim. 90d5， Symp.191d1-2， 192e9， 193c5），從而幸福。因此，是從阿里斯托芬開始，愛慾首先成為人類對不朽的渴望的表達。對於阿里斯托芬來說，愛慾同樣是「人活得盡可能像神」的希望與可能。

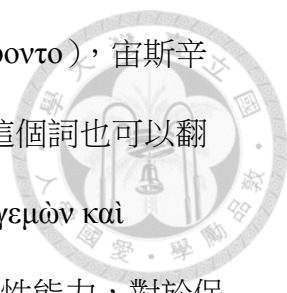
在我看來，Sedley 選擇這兩則故事的對比頗具啟發性，但對於最後的結論難以苟同。誠如我們在上一部分已經指出，對於阿里斯托芬來說，理性並不是他賦予人之本性（靈魂）的一種能力。但要注意的是，這並不是說在阿里斯托芬的故事中不存在智性。智性存在，但阿里斯托芬將智性歸給了神，這是屬於神

兩種神。既然能夠誕生後裔，代表太陽/大地/月亮也是活動的而非死塊，它們也是神性的存在；甚至，在他看來，這些宇宙最初的球形神，甚至在物理學的角度上，高於傳統的奧林匹斯諸神，參 2017：89。

⁵⁷ 類似的說法參見《斐多》（110b-c）的宇宙論神話。

⁵⁸ 身體是頭的載體，能使後者在任何一種地形上自由移動而不受阻礙。（《蒂邁歐》44e-45a）

⁵⁹ Sedley 2017：94。



的能力。在其故事中，面對圓球人的攻擊，神們商議（ἐβουλεύοντο），宙斯辛苦思考後（ἐννοήσας）想出了兩全的計策（μηχανήν，190c6，這個詞也可以翻譯成工具）。最終，愛神扮演著眾人的醫生、指揮官與將領（ἡγεμὼν καὶ στρατηγός，193b3），統治著世人。但是，神所擁有的這種種智性能力，對於保守的阿里斯托芬來說，是人不可能擁有的。人與神的相似之處，對阿里斯托芬和阿伽通來說，都停留在身體上、形體上的相似，這是由兩人都將靈魂視之為物質性決定的。因此，人從神性的天體祖先那裡遺傳的，是身體形狀上完美對稱的球形，以及力量上的強大。而對柏拉圖來說，球形的形態學意義表現在於天體圓周旋轉時永遠的一致不變、不朽、穩定。正是在這一點上，頭部的球形象征的智性沉思（靈魂）才是人與神真正的相似之處。智性沉思所產生的穩定與不朽，與神性的不朽相似。但對於阿里斯托芬來說，靈魂既然不存在理智能力，這不構成人與神的相似之處。人也並不存在著在「不朽」上與神相似的可能性。這是我們在 2.1 中就已經論證過的，阿里斯托芬充斥著喜劇色彩的神話實際上是一個同生同死的悲劇故事，被煉制在一起的愛侶們也要一起去到冥府一起死，即靈魂停止了生命與活動。

正是在這種神之於人完全不同的，完全在人之上的觀點下，我們理解阿里斯托芬為何認為自己，即詩人能夠作為眾人的老師，他自豪地宣稱，「人們都沒有提及愛若斯的力量」，「因此我將試著向你們述說愛的力量，而你們將是其他人的老師（διδάσκαλοι，189d6）」。因為是他將神的話語傳達給眾人。這是一種傳統的詩藝觀，暗含在阿里斯托芬的思想中。在他發言前與醫生對話的戲劇場景中，他提到好笑的事是屬於自己的「繆斯」（μούσης，189b9）。這背後是一套對詩的傳統界定，詩人的靈感並非自己的發明，而是繆斯的附身（參《伊翁》533d-534a，《斐德若》254a）。讓我們再一次思考赫淮斯托斯手拿工具，對著

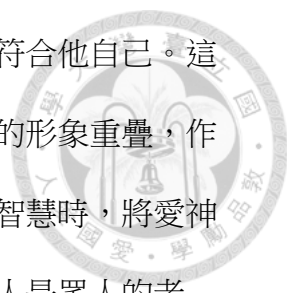
「講著自己也聽不懂的話」(ainittetai)的愛侶們講話的那一幕，我們此前已經分析過⁶⁰，因為人沒有理性，所以呈現出失去言語(a-logos)的特徵。而這從另一方面來說，即是只有神才擁有言說與漂亮言說的能力，人沒有辦法說出有理有章的話語。因此，當阿里斯托芬宣稱自己要向眾人述說時，本身便是在炫耀一種詩人較之常人更靠近神，獲得繆斯附身而暫時獲得言說能力的特權。而柏拉圖便曾在《伊翁》(Ion)中對詩人提出批評，認為作詩並非是一種技藝，理由便是因為詩歌創作是繆斯的附身(533e9)：

實際上所有優秀的史詩詩人不是以技藝，而是受到啟發(ἐνθεοί)，因為他們被附身(κατεχόμενοι)，敘述出這一切優美的詩作，優秀的抒情詩人也是如此。

蘇格拉底將「附身」界定為詩人對於繆斯的依賴(ἐξήρτηται, 536a11)。在描述這種狀態時，蘇格拉底常形容詩人「不知所以」(οὐκ ἔμφορονες, 534a2)，形容伊翁「自己置身自己之外」(ἐξω σαυτοῦ γίγνη, 535c1)。至少對於詩歌，柏拉圖並不將其作為一門技藝，且並不將其作為一門可教、可傳授的技藝，一個重要的原因便是這其中並沒有靈魂自身的理性作用，換言之，詩人的話語(logos)依靠的並不是人自身的理性部分(to logistikon)，因為不能給出一種因果聯繫的說明，而是依靠異己的施與。

其次是阿伽通。在阿伽通的頌詞中，我們似乎看到了愛慾作為人與神相似的可能，比如我們在上部分論述過的靈魂與愛神在柔軟上的相似性，但這依然僅是肉體的相似。只是阿里斯托芬的悲觀與阿伽通對於人之處境的樂觀構成了鮮明的對比。這很大程度緣於在阿伽通的頌詞中沒有生老病死，沒有暴力傷害。

⁶⁰ 參 2.1。

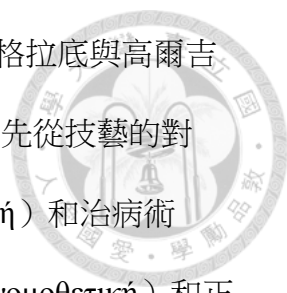


此外，在他的讚詞結束時，眾人誇讚他的頌詞既符合愛神，也符合他自己。這一方面是因為阿伽通作為年輕的被愛者，將自己的形象與愛神的形象重疊，作為美的化身；另一方面是因為阿伽通作為詩人，在論證愛神的智慧時，將愛神與詩人等同起來。因此，阿伽通和阿里斯托芬一樣，也認為詩人是眾人的老師，只不過基於完全不同的理由。因為愛神是眾神的老師，愛慾來到了誰的靈魂中，就會把人變成詩人。如果詩藝是阿伽通的智慧德性的內容，看上去通過這樣的論述，他似乎是在認可他的智術師老師們的觀點，德性是可教的。而 Sedley 對阿伽通的詩藝智慧的一個批評是，從蘇格拉底在多篇對話中對詩歌的批評的角度出發，當阿伽通將智慧理解為一種創造，從而等同於詩藝時，他剛好是在反對蘇格拉底的理智⁶¹。Gonzalez 則反對這樣的批評⁶²，他認為不能用蘇格拉底對傳統詩藝的批評（《伊翁》）去批評劇作家阿伽通，因為阿伽通的劇作完全是存在著哲學性質的，即這是他自身的理智產品。此外，Gonzalez 幫我們注意到了一個有趣的文獻，阿里斯托芬的《地母節婦女》（*Thesmophoriazousae*）中的阿伽通解釋自己為什麼要以女裝示人時說：「一個人必然創作出相似於他自身本性（*physis*）的事物」（行 167）。因此，這似乎完全解釋了他頌詞中創造出來的愛神的特性，完全是他按照自己的「本性」創作出來的肖像畫，年輕，美麗，柔軟，富有詩藝以及其他的各種德性，熱愛美的事物，也因為自己的最美而被一切所愛，這也印證了我們上部分的論證，美對於阿伽通來說始終優先。

我承認 Gonzalez 的觀點，的確不能用《伊翁》去批評阿伽通，但這也不能完全代表 Sedley 的批評是錯的。因為按照蘇格拉底在《高爾吉亞》（*Gorgias*）篇對技藝的論述，阿伽通的詩藝一樣不是真正的技藝，也不存在理性。在《高

⁶¹ Sedley 2006：65。

⁶² Gonzalez 2017：120-121。



爾吉亞》篇中，柏拉圖區分了真正的技藝與技藝的影子，借蘇格拉底與高爾吉亞的弟子泊洛斯（Polus）的交談，提出了技藝的四方架構說。先從技藝的對象：身體與靈魂為分，照料身體的技藝包含健身術（γυμναστική）和治病術（ιατρική），照料靈魂的政治術（πολιτική）中包含了立法術（νομοθετική）和正義（δικαιοσύνη），這四種都朝向最好的方向，是真的技藝（464b）。而瞎猜的（στοχαστικός，463a10），作為虛假的技藝，潛于四種技藝之下成為影子，偽裝成真的技藝，形成了對應的烹調術（ὀψοποιική）、化妝術（κομμωτική）、智術（σοφιστική）和修辭術（ῥητορική）。隨後，蘇格拉底指出了諂媚與技藝的區別：諂媚「瞄準無關最好的快樂。（ὅτι τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίστου，465a3）」，但是卻偽裝自己。而真正的技藝的目的在於善；諂媚沒有理性，因此只是常識與經驗（ἐμπειρίαν）⁶³，在照料（προσφέρει）某物時無法說出其本質，而不同於技藝擁有理性，它不能夠說出事物的原因（ἄλογον πρᾶγμα，465a8）。而修辭術，依照泊洛斯自己的說法，是「關於快樂的經驗」（462b-c），泊洛斯並不關心修辭術是什麼，修辭術是否擁有知識，他只關心修辭術是什麼樣子，是否快樂與美麗，因為在泊洛斯看來，如果修辭術能夠帶來快樂，那麼就是討人歡喜的，那麼修辭術就是美麗的（462c8-10）。我們在此前的分析中，也提及阿伽通作為高爾吉亞的學生，他的頌詞中也有濃厚的修辭色彩，然而儘管他漂亮地描繪了愛神的種種美善，但他並未觸及到愛神的本質，因為缺乏對善正確的理解，便無法真正理解本性，也無法給出合理的說明與原因。在這一點上，他和阿里斯托芬面對的批評殊途同歸，最終給不出事物的所以然。

但是，這對觀也提示了我們對隨後蘇格拉底的愛慾頌詞的審視。如果他並不否認一種詩藝，如同蘇格拉底在臨終前也嘗試作詩，而他在《饗宴》結尾中也

⁶³ ἐμπειρίαν 也有伎倆（knack）的意思，而與技藝區分。

提到，好的詩人能夠創作悲劇與喜劇，那麼他是否能夠在關於愛的頌詞創作中正確地言說愛慾的原因與本性？此外，這種創作還要基於一種正確的自我知識——創作出與自身本性相似的事物，不是如同阿伽通對本性的一種錯誤的理解，將之理解為外表（eikōn），而是靈魂的本性？帶著這些問題，我們步入第三章對蘇格拉底頌詞的討論。

第二章小結

在本章中，我們依次梳理了兩位詩人的頌辭。在 2.1 中，我們分析阿里斯托芬的頌辭，作為一則拼湊的神話，儘管他使用了許多柏拉圖式的語詞概念，但對這些概念都缺乏清晰的定義，而深挖那些概念，也與柏拉圖的界定幾乎完全相左。這位傳統詩人以他的愛慾神話教育世人維繫先有秩序而不逾越，而這是基於他對人之處境的悲觀看法。與此相反，我們看到了阿伽通對人之處境的過分樂觀。在 2.2 中，我們首先分析了阿伽通對愛神身體性之「美」（κάλλος）的讚頌，在 2.3.1 中，我們發現愛神之美實際上是阿伽通對於民主性格「柔和」的具象表達，從而理解了阿伽通實際上將愛神之美作為其善的基礎，而與蘇格拉底背道而馳。而無論是阿里斯托芬對人的局限看法，抑或阿伽通對人性之肆意的自滿，都與他們靈魂觀的認識缺陷有關，他們並不將靈魂本身理解為理性，而注重其情緒與慾望，在 2.3.2 中，我們看到這實際上是他們的詩藝對人施加以作用的心理學基礎，因此，他們的詩藝也無法正確就愛慾之本性言說。

第三章 蘇格拉底的頌詞



§3.1 愛若斯的本性：居間者

本節⁶⁴將會討論 *erōs* 作為居間者 (*metaxy*) 的本性及其能力，這將是整部《饗宴》篇最重要的段落之一，包含了非常豐富且深刻的形上學討論。深入這部分關於居間者的形上學討論，一方面有利於我們理解迪歐蒂瑪頌詞的最高秘儀⁶⁵，另一方面也有利於我們理解其他對話的一些核心段落，如《理想國》、《斐勒布》等，我們會在後文詳談。我認為，有關 *erōs* 本性的論證，實際上從蘇格拉底與阿伽通的那一小段詰問中便已經開始了 (199d)，隨後，藉由引入迪歐蒂瑪的教誨，蘇格拉底用一則關於 *Erōs* 出身與經歷的故事，完善了對居間者的論述 (204c)。籠統來說，*erōs* 有一種雙重特徵：一方面，它有需要 (*ἐνδεής*)，是貧窮者 (*πενία*)，因此作為一種欲求 (*epithumia*)；另一方面，它也有資源而有門路/方法 (*πόρος*)，因此能夠圖謀 (*ἐπίβουλος/epiboulos*)。因此，我們隨後的論證也將從這兩方面展開，並在依次討論後，最終去論述，我們究竟應該在什麼意義上理解 *erōs* 作為居間者 (*metaxy*)——超凡者 (*daimōn*)？

總得來說，由於 *erōs* 是居間者，它才具有這種雙重自然 (*dual nature*)。而它的居間性本身，必須被理解為二階的、雙重向度上的居間。亦即，首先 *erōs* 源始所具有的需求/貧乏特徵，這貧乏本身就是居間的，它是豐沛和一無所有之

⁶⁴ 在此，我將在此跳過對蘇格拉底規定何為讚頌的長段發言 (198d2-e4) 進行詮釋，我將這部分置於文章的最後一節關於「說真話」的討論中，請參考本文 4.3。

⁶⁵ 參見本文 3.4。

間的居間。這種居間性類似於光譜上或數軸上的「中點」，即兩個極端的中間；其次，erōs 作為貧乏與資源，需求與方法之結合，也是居間者。但這種居間性，當柏拉圖用一個家族、系譜關係的寓言來說明時，它便不是前者那類似中點的居間，而是構成上的混合。下面我詳細來談。

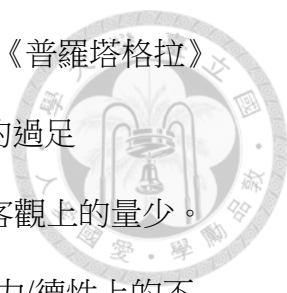
§3.1.1 需要/匱乏（ἐνδεής）—貧窮（πενία）

在蘇格拉底與阿伽通唯一的一小段詰問對話（elenchus）中，關於愛神的本性，蘇格拉底實際上澄清了兩點。

首先，愛慾指涉一種關係，它必須要與一個對象關聯。蘇格拉底首先以父親/母親/兄弟為例類比愛慾（199d-e）。一個人可以是 a 的父親，同時是 b 的兒子，c 的兄弟。則當我們使用父親/兄弟時，這些概念必須在一段關係中得以準確定義。愛慾也如此，它捆綁著他者，並非與任何對象無關而全然自足。則蘇格拉底與阿伽通取得了第一個共識：愛神是有對象的愛。即，蘇格拉底讓阿伽通承認，愛神是關於某一對象的愛，愛神欲求這一對象。這已經顛覆了阿伽通的預設，當「關於」被加諸於愛慾身上，愛本身已然不是一個獨立自足的東西。在這個意義上，愛慾內建的雙重性才逐漸展開，且雙重性中的兩個面向之間是關聯的，於是成為居間性。

隨後，蘇格拉底論證 erōs 將會愛，會欲求（ἐπιθυμεῖν）那個它關於的 x，這便不是因為它擁有 x，而是因為它匱乏（ἐνδεής）x，因為它對自己缺乏的 x 有所需要（ἐνδεές，200a11-b1）。

ἐνδεής 一詞在古希臘文中，既有不足、缺乏的意思，也有需求的意思，兩個意思是互相關聯的。以「需求」的意思來說，比如《理想國》卷二在建城的起初，蘇格拉底提到因為每個人都有各自的需求（ἐνδεής，369b9），因此需要分



享，進而合作構成城邦的基礎。以「不足」的意思來說，比如《普羅塔格拉》隨後蘇格拉底提到衡量的技藝（μετρητική），它衡量事物之間的過足（ὑπερβολή）和不足（ἐνδείας，357a2-3）。在這裡它指涉一種客觀上的量少。當這個詞表達「不足」的時候，既可以指一種無關物質的，能力/德性上的不足，比如蘇格拉底隨後說到知識的不足（ἐπιστήμης ἐνδεία，357d5），以及對話一開始時，普羅塔格拉神話中的早期人類，他們的技藝飽腹足夠（ἱκανή），但與動物鬥爭就不足（ἐνδεής，322b6）；又如《卡爾米德》開篇，蘇格拉底問卡爾米德，他究竟是足夠（ἱκανῶς）抑或不足夠（ἐνδεής）節制（σωφροσύνης，158c3）；這種不足也可以關於物質，亦即關於那些與身體有關的外在善的獲得/失去，這時「不足」便常常與身體的欲求和需求一起被討論，這就回到如剛剛所提的《理想國》卷二中的使用。且這種需求涉及生理的快樂/痛苦，如《高爾吉亞》中，卡利克勒斯認為，以口渴、饑餓為例，所有需求和慾望（ἐνδειαν καὶ ἐπιθυμίαν，496d6-7）就是痛苦，於是吃喝作為它們的填補就是快樂。

至此，我們發現，ἐνδεής 一詞的兩個意思：不足/需求，常常藉由身體欲求而被結合在一起，一語雙關。而在這樣的語境中，很容易產生貶義。也就是說，它會在論證上滑向疾病⁶⁶、痛苦，進而容易導致一種過度、惡的狀態。於是，柏拉圖對它作了進一步論述。在《斐勒布》（*Philebus*）中，柏拉圖區分了假快樂（混合的快樂）和真快樂（純粹的快樂），假快樂處在身體之中，因此常常與痛苦相伴相隨。而真快樂的發生則不需要先預設痛苦的存在。這些真快樂，蘇格拉底形容為是（51b3-8）：

⁶⁶ 比如《斐勒布》（*Philebus*）45b 中，蘇格拉底談到那些身體發燒或還有疾病的人，會更加強烈地感受到渴、冷以及其他身體的痛苦，因此他們的需要（ἐνδεία，b9）被填滿之後會感受到更大的匱乏和快樂。

那些由美的顏色或形狀、大多數氣味以及聲音所引起的快樂。簡而言之，它們是由這樣一類東西所引起的——在缺乏它們時我並不感知到需求（ἐνδείας ἀναισθήτους）也不痛苦（ἀλύπους），然而它們的出現卻能夠使我感官滿足，產生一種不與痛苦交織的快樂。

換言之，在真快樂的例子中，這種不足不會導致一種身體需求的感知，進而不會導致一種痛苦。以嗅覺的快樂（比如聞玫瑰花）和求知的快樂為例，我不會在沒有學習的時候，或者聞不到玫瑰花的時候感受到、體會到任何的不適⁶⁷。但這樣的前提，使我快樂的這個對象，必須是美的（καλός）對象。在隨後蘇格拉底還特別區分了這種美，他說自己所謂的形狀之美並非指的是「大多數人以為的美（κάλλος, c1），諸如動物或畫」，而是論證所要求的直、圓等幾何幾何之美（καλά），因為它們總是自身就是美的（καλὰ καθ' αὐτά, c6）。

回到《饗宴》，我們可以在蘇格拉底的頌詞開頭發現類似的論證策略。即，他同樣得說明愛慾源於一種需求（ἐνδεές），並且通過引入欲求，這種需求也指涉愛慾本身有其匱乏/不足，但他同樣非常小心地規避這種情形發生於論證中，即匱乏/不足滑向一種痛苦、疾病乃至惡與過度。因此在 200b-c，儘管蘇格拉底也是用外在善（健康、高大、財富）的獲得/失去，來引導阿伽通承認他們的共識：愛慾並不會欲求它現在就已經擁有的東西。但他的論證方式並不是說，一個不健康或不富有的人如何痛苦，因而欲求健康和財富。而是強調，一個現在健康和富有的人仍然會希望在未來的日子持續保有它（200d）。通過引入愛慾的時間向度（愛慾的未來性），一方面柏拉圖可以避免講到外在善的得失所帶來的匱乏進而導致痛苦，另一方面，也為隨後（206a10）迪歐蒂瑪論證「希望善一

⁶⁷ 在《斐勒布》52b，普羅塔庫斯說如果某人充滿學識卻因為遺忘而喪失，這樣是否會痛苦。普羅塔庫斯回答會，反省會痛苦。蘇格拉底特別糾正了他，因為在討論一種自然感受。對觀《饗宴》208a 知識的遺忘。

直 (ἀεὶ) 屬己」做鋪墊。

並且，我們發現蘇格拉底在此之後很快就拋棄了這些與身體有關，讓人患得患失的外在善。我們在 2.2 中已經論述，柏拉圖安排蘇格拉底在頌詞開頭與阿伽通的詰問中，將美麗 (kallos) 先還原為美 (kalon)，再與善 (agathon) 關聯⁶⁸。使得這小段詰問的最後結論為：愛神缺乏美，因此也缺乏善 (c4-5)。由此，敘事轉為蘇格拉底回憶年輕時與迪歐蒂瑪關於愛慾的討論，以迪歐蒂瑪的口吻，c4-5 緊接的下一步論證是，在美/善和醜/惡之間，迪歐蒂瑪引入了不美不善。進而，將愛若斯定義為「關於美事物的愛」(Ἔρως δ' ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, 204b4)，這種美事物的頂點是智慧，因此愛若斯就是對智慧的愛 (philosophia)，並進一步在 epithymia 的範圍內劃限，愛慾是「對一切善的事物 (τῶν ἀγαθῶν) 即幸福 (εὐδαιμονεῖν) 的欲求」(205d2-3)。因此，我贊同 Sheffield 的結論，愛慾和欲求確實有所區分，愛慾被命名為一種特定對美的欲求⁶⁹。但我想補充其在論證上的意義，一旦愛慾作為一種欲求，其對象被定義為美 (最終包括知識、智慧)，那麼這種欲求作為一種不足/匱乏，就不會滑向痛苦和疾病與過度。

另一方面，這種需求，乃至隨後迪歐蒂瑪用擬人的方式去描述的貧窮，Penia (πενία)，都不是全然的一無所有 (nothing/rien)。Sheffield 指出，Penia 其實也是具有感知的能力，因而有認知性，否則：第一點，她本身不會注意到自己的匱乏；第二點，她也無法能夠對 Poros 圖謀 (scheme)；第三點，她一開始就不會注意到 Poros 並認為他是美的⁷⁰。針對第二點，Sheffield 注意到迪歐蒂

⁶⁸ 文本脈絡的回顧參 2.2，三個概念同樣的順序也見於頌詞尾聲。

⁶⁹ Sheffield 2006: 128。

⁷⁰ Sheffield 強調，價值 (如美、善) 對於蘇格拉底來說是客觀的。因此，並不是由於我欲求某人某物，於是情人眼裡出西施，他因此在我看來美善；而是因為某人某物的美善，我才會對其有所欲求。所以，當 Penia 能夠辨認出 Poros 的美，這就已經能代表她具有基本的認識能力。我也非常欣賞且贊同 Sheffield 由此論述，正是因為 erōs 以如此的方式發揮作用，美，作為一種價

瑪使用的動詞：Penia 走投無路（ἀπορίαν），於是圖謀（ἐπιβουλεύουσα，203b10）和 Poros 生產/製造了一個孩子，那就是 erōs。Sheffield 提醒我們⁷¹，Poros 隨後在 erōs 身上展現的特質，是找到手段與方法的能力，去獲得匱乏所欲求著的東西，文本見於 203d4-8：

因為父親的關係，他（Erōs）圖謀（ἐπίβουλος）追求美而優秀者，因為他勇敢有衝勁又熱情，是個厲害的獵人，總是羅織各種法子（πλέκων μηχανάς），是個智慧的追求者，以自己所有的資源去追求它。

因此，Poros 作為富有謀略（deliberation），使祂的後代 Erōs 能夠 ἐπίβουλος，而 Penia 儘管作為匱乏者，卻依然也能夠 ἐπιβουλεύουσα 與 Poros 生育孩子，這就代表 Penia 並不是匱乏到連一點謀略、工具或方法都沒有。如果我們放大 Sheffield 的這點發現，進一步推論，能夠圖謀（ἐπίβουλος）⁷²似乎是看上去截然相反的 Poros 和 Penia 身上唯一的相似性。或許，正是這僅有的一點相似，使兩者能夠結合。換言之，Penia 本身作為一種欲求，也有最基本的一些認知和思考能力，而不是全然的無知（呼應 202a 與 204a）。

Dover 為我們補充了一個非常重要的文獻似乎也可以輔助說明 Sheffield 的觀點。他提到，顯然我們無法在當時任何早先的神話中找到 Penia 這個人格角色，因此很有可能為柏拉圖所造。但是，Dover 提醒我們，將「貧窮」人格化

值本身才能夠對人的靈魂由牽引力。我們的欲望才有可能被引向具有更大價值（更美）的事物上去，參 2006:52。

⁷¹ Sheffield 2006：47-48。

⁷² Epiboulos 這一動詞是由 epi-以及 bouleuein 構成，bouleuein 與 boulesis（思考/deliberation）以及 boulesis（想願/willing，wish）都有關，在亞里士多德《尼各馬可倫理學》（*The Nicomachean Ethics*，下簡稱 NE）卷三中，bouleusis 與手段有關，而 bōlesis 則與目的、終點有關。因此，Sheffield 以 prohairēsis 的概念對觀 erōs 有合理之處，她引述亞里士多德的界定，prohairēsis 是行動的起源，而 prohairēsis 的起源則是欲望以及對實現其目的的理性（NE 6.2,1139a20），參 2006：51。這也符合柏拉圖對 Erōs 是個「智慧的追求者（φρονήσεως ἐπιθυμητής）的論述。

並非柏拉圖的原創之舉，早在《饗宴》之前，阿里斯托芬創作的《財神》（*Plutus*）已經將 *Penia* 人格化了。如果我們去看 Dover 所指的這部喜劇，在那裡，阿里斯托芬筆下的 Πενία 將自己與另一個詞（πτωχός，乞丐、極端的貧窮、身無分文）區分，它不承認 πτωχός 是自己的姐姐（551-554）：

不，宙斯在上，我的生活（即貧窮 *penia* 的生活）絕對不是那樣而且永遠不會是乞丐（πτωχός）的生活，它（乞丐）什麼都沒有（μηδὲν ἔχοντα）。而窮人則節儉地（φειδόμενον）生活，專注於自己的工作；他沒有得到超過（περιγίγνεσθαι）的東西，但他也沒有匱乏他需要的東西（ἐπιλείπειν）。

儘管無法實質證明柏拉圖在描述 *Penia* 時一定借鑒了這一段，但是，我相信這一段給予了柏拉圖很大的啟發。阿里斯托芬無異於將貧窮理解為某種人類生活的持續動力，而且這種動力還帶有這一絲節儉，甚至節制的色彩（當然是詩人所理解的節制）。因此，貧窮似乎作為某種中間狀態，而不至於淪為一無所有，與 *poros* 對反的不是 *penia*，而是「一無所有」（μηδὲν ἔχοντα）。因為，如果真的是一無所有，那麼就沒有任何變好的可能。同樣，正如 Sheffield 第一點所提，*penia* 認識到自己的匱乏與無路可走（*aporia*），本身就代表她不是一無所知，正如《申辯》蘇格拉底的經典名言，自己唯一知道的事情就是知道自己一無所知。換言之，哪怕是作為匱乏與貧窮，這種匱乏與貧窮中也有對自身處於貧窮與匱乏的覺知，並且也對正確的愛慾對象有欲求。但是，柏拉圖也並非完全接受了阿里斯托芬，*penia* 必須行動而改善自己，她要與 *poros* 結合才能生產出更具有計謀（*deliberation*）的愛若斯。正如柏拉圖在《理想國》卷四中對貧富的描寫，無論是富有還是貧窮，都會導致手藝—技藝（*techne*）的敗壞，因

為貧窮長此以往會使得一個人無法擁有工具⁷³，或無法擁有其他任何與技藝生產相關的事物，所以將會產出較拙劣的作品，並將這種越來越拙劣的工藝，這種貧窮的狀態傳給自己的後代（421d-c）。

因此，我們接下來來考察 Poros。

§3.1.2 資源/方法（Πόρος）

在迪歐蒂瑪的故事中，Poros 是阿芙洛狄忒的宴上賓，換言之，祂是一位神。如果我們接受迪歐蒂瑪在引到故事之前的論述，即，所有的神都是美的、幸福的且善的，因而也擁有美善之物（202c6-8），那麼，我們也必須默認，Poros 作為豐沛之神，他也是美而善的。因此，我們就可以說 Erōs 的父母，他的母親——Penia，貧乏、需求，不美不善但也不醜不壞（且允許我再強調一遍，這種中間狀態因為不會產生痛苦，也並非完全的無知，所以不會導向一種惡）；他的父親——Poros，作為豐沛之神，是美且善的。所以嚴格來說，erōs 作為居間者（metaxy），他是處在同樣作為居間者的不美不善與美/善之間。

我們首先要注意到，Poros 這個詞也有兩個意思，它既可以指資源的豐沛，於是成為與貧窮對立的富有；也可以作為方法、工具、門路、途徑的意思。在《饗宴》的文本中，毫無疑問，它更被強調作為方法/工具的意義，因為誠如我們上文所提，這是 Poros 和 Penia 的相似之處，也是 Erōs 最受到 Poros「遺傳」之處（參 203d）。因此，可以將 Poros 所扮演的角色理解為工具性的功能，Poros 負責 erōs 思考如何獲取所欲求之物的手段的能力。但是，「工具性」的這個說法必須經過細緻的補充，否則，它很容易面臨一種危險：就是我們將 Poros

⁷³ 也可以說，或許對柏拉圖來說，對匱乏狀態最需要警惕的，就是防止隨著時間的積累，匱乏會滑向一種全然的貧瘠，使得人甚至無從思考手段與途徑去擺脫這種狀態。因此，貧窮與匱乏適合作為一個人改善自身的動力，但貧窮並不能成為生活常態（如上述《財神》引文中那樣）。

理解成為滿足 Penia 需求後便可以棄置、用之即拋的東西。但這並非我在這裡說 Poros 作為工具的意思。而我們的詮釋之所以能夠躲避過這種危險，是因為 Poros 在《饗宴》的脈絡下是作為神出現的，神是善的。也就是說，儘管祂作為方法、工具，但祂並不是近當代所謂的工具性的價值（instrumental value），因為 Poros 是本身為善的工具，既然祂作為一種善，那就不會被用之即拋，因為沒有人想拋棄善好之物，這是蘇格拉底一貫的預設。因此，Poros 更像是構成性的工具（constituent means）。但我們依然需要詳細論述，究竟在什麼意義上，柏拉圖將 Poros 理解為工具？以及，正如前述柏拉圖對 Penia 的改造實際在對話阿里斯托芬一樣，我們需要理解柏拉圖在這裡對 Poros 的改造是在攻擊哪一群人，反對哪一種觀點？

實際上，如果我們去看柏拉圖對 Poros 一詞的使用，在早期對話，特別是《米諾》篇，不同於《饗宴》篇，蘇格拉底使用 poros 一詞，只最樸素的「方法、工具」的意思上使用，而沒有將之視之為內在善好的事物。讓我們再一次看《米諾》篇中米諾第三次對德性的定義嘗試⁷⁴：德性是對美的事物有欲求之人有能力獲得它們。蘇格拉底先是對這個定義作了修正：德性是有能力獲得善的事物（78b-c）。隨後，他又對這個修正的定義再作修正：

蘇：你（指米諾）是否在這個手段方法（τῷ πόρῳ⁷⁵，78d5）上加上，正義與虔敬，或者這對你而言無差，某人以不正義地獲得這些東西（指善的事物），你照樣稱此為德性（ἀρετὴν）嗎？

米：當然不是，蘇格拉底。

⁷⁴ 這一段是本文第二次討論，顧省略文脈，上一次請參閱 2.3.1。

⁷⁵ 此為 πόρος 的 dative 陽性變格形式。

蘇：你稱此為惡（κακίαν）。

米：絕對是這樣。

蘇：看來，必須在此方法手段（τῷ πόρῳ）加上正義、節制、虔敬或德

性的其它部分；若不加的話，將不是德性，儘管是以這個方法獲得善的事物。（78d2-11）

這一段文本實際上是蘇格拉底將米諾的觀點的指正，以不正義的手段獲得善的事物不是德性。因此，必須要伴隨著正義、節制、虔敬或其他德性（即以正義、虔敬等手段）獲得善的事物。但是，這告訴我們了兩點，蘇格拉底在此所使用語詞：「方法」（πόρῳ）是價值中性、其本身不帶有任何價值的。加上德性，那麼這方法就是好的方法，若不加，就是惡的方法手段。但這或許並不是蘇格拉底的觀點，這有可能是米諾（以及高爾吉亞）的使用，只是蘇格拉底為了與其對話於是接著這樣使用。但是，他對米諾的修正和《饗宴》中對 poros 的改造使用是一樣的，這種方法本身必須就是好的，以這種方法達到的善才是真正的善。

實際上，《米諾》中呈現的這種觀點，讓人想到在《高爾吉亞》中，高爾吉亞在論述完修辭術對城邦眾人有多麼大的影響力後，話鋒一轉，針對修辭術的誤用為自己和修辭術的開脫。他以拳擊術為例，如果學習拳擊的學生用他學到的拳擊毆打自己父親，沒有人因此會責怪拳擊老師。同理，修辭學作為一種強大的力量（dunamis），如果被誤用，不能將責任怪到教授修辭學技藝的老師和修辭學本身上。因為，修辭術本身是道德中立的。傳播修辭術的老師本身意圖是為了正義地使用，保護自己抵禦敵人，而不是發動不義之事。因此，如果這個力量被用來行了傷害之事，不應譴責教導技藝者，也不應譴責技藝，而應該譴責那個惡劣地使用技藝的學徒（456d-457c）。讓我們觀察高爾吉亞呈現的觀



點：如果將技藝理解為一種能力，則這種能力本身是價值中立、中性的，它沒有自身內建的善惡，使用修辭術的人可以正義地使用，也可以不正義地使用，善惡在於使用者，而不在這個技藝，或者說這種方法、手段、工具本身。在

《饗宴》篇中，我們同樣可以看到這種觀點，這種觀點的代言人就是泡賽尼阿斯，他與阿伽通一樣是智者們的學生。讓我們回顧泡賽尼阿斯頌詞開篇對 erōs 的說法，他提到有兩種愛神：名叫烏拉尼亞（屬天）的愛神，根據泡賽尼阿斯引用赫西俄德《神譜》的表述，這個屬天的愛神沒有母親，她是天神烏拉諾斯的女兒；另一個愛神作為宙斯的女兒，叫做潘德摩斯（屬民）的。因此，潘德摩斯和烏拉諾亞實際上是愛神的合作者。他說（181a）：

所有的行為都有這樣的特質，當它被做時，行為就其自身是不好不壞的。例如我們現在所做的是，飲酒、唱歌與談話，這些事就其自身是與善無關，但在行為中……若它是以合宜和正確的方式執行，便是善行，若不是，便是令人羞恥的行為。

換言之，當泡賽尼阿斯區分兩種愛神，屬天的高貴的愛神，和屬民的、常見與拙劣的愛神時，他實際上是說，愛慾有好有壞，全賴於你怎麼愛，愛者怎麼表現、怎麼追求，怎麼與他的小男孩相處。因此，按照他的推論，愛慾作為一種行為（*πρᾶξις*, 180e6），就其自身是不好不壞的（*οὔτε καλὴ οὔτε αἰσχρά*, e10）。這種意義上的「不好不壞」，不是我們在迪歐蒂瑪論述居間者那裡所看見的，不美也不醜，不善也不惡。因為泡賽尼阿斯所謂的不好不壞，是行為本身的無價值性，所以任何好壞、美醜可以任意加諸在行為上，使得行為可以好，也可以壞。而迪歐蒂瑪所言及的居間狀態，一方面是就 erōs 自身而言的內在價值來談，另一方面，這種居間狀態絕不能為惡的可能，因此本身不能摻雜惡

(後文會詳談)。因此，當柏拉圖也用一種家族關係來描述 Erōs，並且特別將 Poros 設定為一種內在具有善（資源）的方法，我認為他所攻擊的論敵是智者們，以及智者們的理論基礎：比如恩培多克勒。恩培多克勒與高爾吉亞都來自西西里，前者是後者的老師。實際上，這種方法/行為價值中立的倫理學觀念，有其內在的認識論基礎。再次回到《米諾》，有一句話我認為完全可以對觀《饗宴》對 poros 的討論（76c8-d3）：

蘇：那麼根據恩培多克勒，你們是否主張關於存在事物的某些流出物

(ἀπορροάς) ？

米諾：當然。

蘇：此外，這些流出物 (αἱ ἀπορροαὶ) 是運行至 (πορεύονται) 皮膚的小

孔，也從這些小孔中 (πόρους, c11) 流出嗎⁷⁶？

米諾：沒錯。

蘇：這些流出物要適合這皮膚的孔，(因此) 它們有大有小嗎？

米諾：是真的。

蘇：因此你稱這件事為視力 (ὄψιν) 嗎？

米諾：我是。

這一段的脈絡是，蘇格拉底想以定義顏色為類比，教導米諾如何定義德性，結果米諾卻將這個問題反拋給蘇格拉底，蘇格拉底只好說自己將「以高爾吉亞的方式」(76c5) 回答米諾，於是他引用恩培多克勒的視覺理論，將顏色定義為這種與視力相稱的流出物/流體 (τῶν ἀπορροῶν)。在此，我們可以看到 poros 的另一個用法，他是指身體感官接受感知的途徑，也就是說是一個有孔洞的物質接

⁷⁶ Πόρους 是 poros 的陽性複數形式。

受感覺原子的通道⁷⁷。因此，因為每個人皮膚上的小孔（πόρους）是有大有小的，流體（ἀπορροῶν）因此也是沒有自身固有的屬性，而是根據他們流入的孔洞而改變的，所以，對於智者學派來說，大、小、輕、重、美、醜這些視覺接受的性質實際上並沒有固定的定義，而都是相對的⁷⁸。

在這裡，儘管無法實質從詞源學上說明（或證明）這三個詞：運行/流經/流過 πορεύω（πορεύονται）、方式/通道（孔洞）/豐沛（πόρος）、流體（ἀπορροή）三個詞根十分相像的詞語之間是否可能有其詞源學上的關係，但這並不妨礙我的論證。我們可以發現，一方面，誠如我們上述所說，柏拉圖將 poros 的意義有所改造，他作為感官接受的通道本身也不再是隨意可大可小的，而固定是美的、善的。另一方面，流體的隱喻其實頻繁地出現在《饗宴》以及《斐德若》篇中，無論是《饗宴》一開始的羊毛引水的例子，抑或是在論述 erōs 遺傳 Penia 的性質提到了乾癟（αὐχμηρός，203d1），都暗示著某種將資源、知識視之為流體而充盈至愛者的隱喻（這裡面當然也包含一種性隱喻）。而在《斐德若》中，柏拉圖更是藉由美的流體（τοῦ κάλλους τὴν ἀπορροήν），通過眼睛而在愛者和被愛者雙方互相流通，以詮釋視覺。換言之，不僅固定了接受方 poros 的屬性，柏拉圖也通過固定流體本身的屬性，美的流體，而完全改造恩培多克勒的視覺理論，使得視覺成為愛慾中重要的活動（教育）。

總結我的論點，Erōs 的父親 Poros 確實作為一種達成 Penia 所欲的方法、途徑、資源與工具，但是它並非是如智者們所論述的那樣呈現一種價值的中立，而是內涵美善的價值。

⁷⁷ 參考 perseus 上關於 poros 一詞所列出的第六種用法

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=po%2Frous&la=greek&can=po%2Frous0&prior=kai\&d=Perseus:text:1999.01.0177:text=Meno:section=76c&i=1#lexicon> : passage through a porous substance

⁷⁸ 這種相對性並非是每個人與每個人之間都不同，而是不同社群、城邦文化上的相對性。

§3.1.3 居間者 (metaxy) — 超凡者 (daimōn)



至此，我們終於可以來論證，在《饗宴》篇中的 metaxy 究竟應該如何理解？我認為，實際上柏拉圖在這一段的論述中有一個論證目標，他要將 metaxy 論證為一種雙重性、但這種雙重性並不是好與壞的中間或者混合，而是不好不壞者與好的結合，從而保證這種 metaxy 不會摻雜哪怕一絲的惡 (kakia)。

晚期對話《斐勒布》實際上給我們很大啟發，整部對話實際上在探討一種最佳生活：智思與快樂的混合。但是這種混合必須作為一種真的、純粹的混合，而不能成為一種假的、複雜不純的混合，因此，柏拉圖才有論證上的必要去討論，這種混合的兩個部分：快樂與智思是否都是純粹的。於是要區分混雜著痛苦的假快樂和完全不摻雜一絲痛苦的真快樂。而在《理想國》篇，柏拉圖在卷五中同樣藉由 metaxy 的討論區分了哲學家與非哲學家：他討論到一種處於純粹「是」與完全「不是」之間的事物，這個事物後來被論證為意見。而知識總是關於「是」，因為「是」是被知者，而「不是」則不可知。實際上，我認為這裡通過對「是」(einaí) 意義的模糊使用，使得有兩種的處在是與不是的中介者。我們唯有將「是」(einaí) 理解為一種描述性意義⁷⁹，意見作為「是」與「不是」之間這才有成為正確意見/真意見，進而成為知識的可能，也就是哲學家。描述性的意義即把 einaí 理解為，我們可以知道某物是 F，因為確實具有 F-ness，因此，介於是與不是之間才可能被知道，因為如果 F 是美，那麼，這樣的居間者並非是本性為醜，而是也有一部分的美性，因此不是完全的美，而是會在一個角度呈現為不美，因此有被認識的可能。而如果我們將 einaí 理解為一種存在意義或者真實意義，那麼，「非存有」便被柏拉圖理解為一種惡，由此，

⁷⁹ 參徐學庸 2009：544-552。

既是又不是的東西一方面是不可知的，二方面也是帶有惡的，這種混雜著好與壞的居間者，其實就是柏拉圖在卷五、六所提到的那些愛視聽者，愛看影像（eikon）者。因為這種中間者並非是完全不壞的東西，而是某種意見、假意見。而將 einai 理解為描述性意義，這樣的讀法在我看來也適用與《饗宴》與《斐勒布》，因為《饗宴》最終的愛的階梯實際上是要從在美的逐步提純上攀爬⁸⁰，而《斐勒布》也一直提及一種純粹的概念，蘇格拉底以顏色為例，少量的「純粹的白」要比大量混合的白更白、更美、更真（53b）⁸¹。

因此，出於這樣的論證目的，所以柏拉圖在《饗宴》中一方面將 penia 論證為需求、不足，且這種需求一方面是針對美（智慧）的需求，因此缺乏美的時候，不會產生生理的痛苦，而導致苦樂相隨所滑向的無度與惡；同時，這種不足和匱乏不是一無所有，而是介於豐沛富有和一無所有之間的中間，因此不會導向完全的無知。另一方面他也確定 poros 不能夠是價值中立的，否則就有成為壞的方法的可能，並通過這兩者的結合，使得這種 erōs 一定會成為一種使人變好的力量，其對象是美，因此年輕的蘇格拉底正確地意識到，erōs 的形象其實是哲學家的形象。

最後，我們也可以回頭找出早期對話，如《呂西斯》（*Lysis*）陷入無解（*aporia*）的原因。實際上在其中並不是沒有引入「不好不壞」的中間者這個概念，按照蘇格拉底的推論（218a-b）：

蘇：那些已經滿有智慧的人不再熱愛智慧，無論他們是諸神或是人族；
另一方面，我們會說那些無知到了惡的程度的人，他們也不會熱愛智慧，因

⁸⁰ 「純淨」是美本身一個重要屬性之一。

⁸¹ 呼應我們在 2.2.2 的討論。

為，任何冥頑不靈的惡人都不會熱愛智慧。那麼，還剩下一種——他們身上有惡、無知，但是通過自己的感官中介，他們尚不至於麻木不仁，愚不可救，他們還明白自己不懂許多的東西。



我們可以看到類似《饗宴》之處，蘇格拉底同樣區分了好、壞、不好不壞者，但是他犯了一個致命的錯誤，使得對友誼的討論以無解收尾。因為這個「不好不壞」依然帶有惡、帶有無知。在這篇對話中，當蘇格拉底將不好不壞者視為善的朋友，以為自己就像一個獵人抓住了獵物，卻突然有一種疑惑與不安，使他意識到問題。因為，218a-b 的論述導向了一種結論：由於惡與敵意的存在（*διὰ τὸ κακὸν καὶ τὸ ἐχθρὸν*），不好不壞的事物為了善和友愛的緣故，與善成為朋友（219b1-2）。如此一來，不好不壞的人熱愛善，就是因為有惡的緣故，惡成為了善的原因，那麼，善本身的價值就是可疑的（220d5）。這在我看來，是這篇對話以無解告終的原因。而在中期對話中，柏拉圖提供了解方，便是修正了「不好不壞者」的內涵，*erōs* 成為一種居間者，一種 *daimōn*，儘管帶有其有朽性和局限性，但因為有 *poros* 作為神的親緣，因此與神本身有相似之處，而不為惡，因此才有攀登愛慾階梯的可能。

§3.2 愛若斯的作為：孕生與製造



在上一節中，我們論述了愛若斯的本性是居間者，介於會朽與不朽之間。順著蘇格拉底一開始為自己設定的言說順序，先談愛神是誰及有何特質，再談愛神的工作（201e1），本節的討論於是從年輕的蘇格拉底的問題開始，在聽完愛若斯的系譜故事後，他問及愛若斯對人的助用（*χρείαν*，204c7）？我將會論述，柏拉圖在迪歐蒂瑪的發言中，實際上將製造與孕生等同（204c-207c），從而論證愛神的作為便是有朽者的生產和繁衍。而在本節中，我們將會來分析，迪歐蒂瑪是基於什麼將這二者等同起來，而這論證又會帶來怎樣的效果？

首先，面對蘇格拉底的問題，迪歐蒂瑪說，接下來自己便要試著教他。我們很容易找到這教導最終給出的答案：「愛是與在美中生產與孕育有關（*τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ*，206e4）」，而生產與孕育是和不朽與善有關（207a）。但是，在抵達這個結論之前，迪歐蒂瑪經過了一系列的論證，這部分論證對於頌詞的後續部分至關重要，我們將在本部分逐步梳理這整個論證。

沿著二人之前確定下來的的事情：愛是與美有關的愛，迪歐蒂瑪首先問蘇格拉底：當愛者愛美的事物時，他到底是在愛什麼（*τί ἐρᾷ*，204d5）？到底在欲求什麼？蘇格拉底回答：（欲求）讓美的事物發生在/產生於（*γενέσθαι*，204d6）他自己身上。迪歐蒂瑪預料到這個回答，因為她隨即為這個回答準備了下一道問題，她要問到盡頭：「但這答案欲求（*ποθεῖ*）這樣的問題：在他身上出現美的事物的人將會如何？」（204d8-9）蘇格拉底對此沒有現成的答案。但是，關於愛的教學並沒有在此中斷，因為迪歐蒂瑪引導蘇格拉底，她為蘇格拉底思考愛慾指出了一條可通達的思路：她用「好」（*τῷ ἀγαθῷ*，204e2）去代替美——愛者愛善的事物，究竟是在愛什麼呢？讓善的事物發生在自己身上，這又將會如

何呢？

這一次，蘇格拉底的回答是自然而然的：「（這個愛者）將會幸福（204e9）」迪歐蒂瑪說，「幸福」（Eudaimōnia）將會是問題的終點（τέλος，205a3），這一系列「愛什麼（τί ἐρᾷ）？」的問題有終點，意味著這些的問題是可以問的而不會無限後退。即愛慾（ἐράω）是可以提問（ἐρωτάω）、值得提問的對象，也是可以說（ἐρῶν），值得說的對象。

儘管迪歐蒂瑪將善替代美是建立在上述 201c2-3 中與蘇格拉底達成一致的前提（即美的就是好的），具有合理性，但是，當年輕的蘇格拉底被「美」的價值困住，而通過對「善」的價值不假思索地回應以解圍，讀者會困惑，因為這看似意味著「善」並不同於「美」。要說明這個困惑，必須從兩方面談：a、在對話脈絡中「善」與「美」看起來的不同，是因為二者在愛慾活動中所扮演的角色不同。在頌詞開頭，蘇格拉底最先跟阿伽通達成的共識就是，愛慾總是關乎某個對象的愛，而善是愛慾最終的對象。美，根據迪歐蒂瑪後續的說法，則是愛慾所在其中生產的地方（206c）⁸²。b、但是，若暫時擱置愛的議題，美的範圍和善的範圍是完全重疊而沒有錯位的，若以集合來比喻的話，善與美是兩個完全相等的集合（善 $\subseteq$ 美且美 $\subseteq$ 善）。在《阿爾喀比亞德》前篇中，阿爾喀比亞德認為存在著美但惡的事情，也存在著醜但善的事情，例子便是在戰場中因救助戰友或親人而受傷或死亡的情況。蘇格拉底對此所作的澄清是，救助戰友本身是美而高貴的，因為它是勇氣；而死亡與受傷本身是惡的，但這是兩碼事。因此，當阿爾喀比亞德稱「救助戰友」本身既美又惡，兩個謂詞並不是在同一個層面上（κατὰ ταῦτόν γ'，115c3）。因此，單看「救助戰友」，我們稱其為美，就它為美的範圍內它也是善的（ἢ γε καλόν, καὶ ἀγαθόν, c6）。但是，這並沒

⁸² 或者借用 Lear 2006：97 的表達，她區分善是愛慾的對象，美是愛慾的助產士。

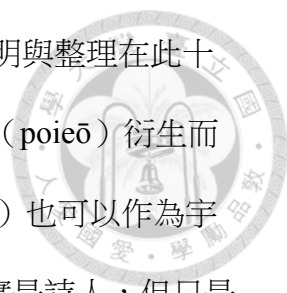
有完全解決我們的困惑，我們還需要具體討論 a，以及論證 a 與 b 在什麼意義上都成立？後者我們將會在下兩節討論。

回到這一段論證，我們現在得到：幸福是所有愛慾最終通向的目的/終點，即，我們愛 x 其實是因為 x 最終能讓我們幸福，真正對我們最重要的——最大的善——是幸福。這個結論立刻導出另一個發現（205a5-6）：「這個欲求（τὴν βούλησιν）（論靈魂）和愛慾對所有人都是共同的」，換言之，所有人都是愛者，都在愛同樣的對象（幸福）。於是，立刻就產生了迪歐蒂瑪追問的語用問題：為什麼明明論證得出，其實所有人都是愛者，但現實日常中，我們只說一部分人在愛（稱他們為愛者）？

面對這個事實與語言的落差和不符，迪歐蒂瑪認為問題出在語言上。我們只是在對名稱的使用上出現了誤用。所以她認為這並非什麼驚奇之事（205c）：

因為（γὰρ ἄρα），（人們）從愛慾中（τοῦ ἔρωτός）剝下來（ἀφελόντες）某一種類（的愛慾）（τῆς εἰδος）來命名（ὀνομάζομεν），然後用（這某一種類愛慾的名稱）去賦予整體名稱，即愛慾，而用其他名稱去稱呼其他種類（的愛慾）。換言之，人們對「愛慾」這一字詞的使用實際上陷入了以偏概全的誤用。因此，愛慾作為一個整體，實際上有許多種類的愛，但現在所謂的「愛慾」僅僅指涉真正的愛慾整體中的某一種愛而已，比如習俗的男童戀，或者男女性愛。因此日常對「愛慾」一詞的使用常用在這些人身上，以為只有在這些愛慾活動中的人才愛者，其實是一種語義學的狹隘的誤解。正是在這個意義上，迪歐蒂瑪以「製作」（poiēsis）一詞的誤用類比「愛慾」的誤用，簡單示意如下：

實際	所有人都是愛者	vs	某一類愛慾（ex:性愛）	語義
所有基於技藝的工作都是製作 vs 某一類製作（ex:詩藝）				



Brisson 對三個相關實詞：poieō、poiētēs 以及 poiēsis 的說明與整理在此十分有幫助。他認為，名詞「製作者」(poiētēs) 由動詞「製作」(poieō) 衍生而來，在對話錄中既可以作為詩歌的製作者（影像的床的製作者）也可以作為宇宙的製作者（理念的床的製作者），poiētēs 最常使用的用法確實是詩人，但只是其眾多意思之一。而在我們這段論證中出現的「製作」(poiēsis) 是 poieō 的另一個衍生詞（後綴-sis 表動作），在對話錄中，它既指涉一般的製作/手作（handmade），也指涉特殊的製作，比如《高爾吉亞》中提到的「製作旋律」（μελῶν ποίησιν，449d5），《斐德若》中的「製作悲劇」（τραγωδίας ποίησιν，268d1）。以及在《政治家》中，以「製作織物」（ποίησιν τῆς ἐσθῆτος，282a6-7）來類比製作城邦（311b-c）⁸³。換言之，柏拉圖本人正是在身體力行還原 poiēsis 的廣義用法（compose，fabrication、made）。

但或許我們還可以注意到迪歐蒂瑪做的另一件事。按照她對「製作」本然的定義：「任何事物從無到有的過程的所有原因是創作」（205b8-9），在這個意義下，製作甚至直接就可以跟生產/繁衍（γέννησις）同義。讓我們不要忘了，迪歐蒂瑪在愛若斯系譜故事中的表達，正是 Penia 和 Poros 造了（ποιήσασθαι）一個孩子（203b10）。但是我們必須小心，單看 b8-9，或許 ποίησις 與 γέννησις 確實就這麼被劃上了等號。但是，c1-2 卻加了一個描述條件：所有基於技藝的工作（αἱ ὑπὸ πάσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι）是製作。換言之，製作必須要有技藝作為基礎，這也符合上述 Brisson 整理出的用法，無論是製作旋律/悲劇做對應的詩藝，抑或是製作織物所對應的紡織術，或者是製作城邦所對應的治邦術，都要求製作的活動作為技藝，換言之，製作和生產的等同還需一個要件，便是需

⁸³ Brisson 1999 : 42-44。

要思慮和智慧⁸⁴。因此，僅僅到這裡為止，人類性結合的生產繁衍並沒有那麼快就和製作從類比的關係延伸到等同。

處理完這個語用問題，迪歐蒂瑪終於作出結論，愛，作為對善以及幸福的一切的欲求，存在於每個人身上。只是眾人以許多不同的方式轉向愛，比如對運動的愛（φιλογυμνασίαν）以及對哲學的愛（φιλοσοφίαν），他們在習俗中或許並不被稱為愛者（因為習俗對「愛慾」的使用窄化為對男女之愛或男童戀的使用），但他們實際上也是愛者，因為他們是依據某一種類的愛行動著（κατὰ ἓν τι εἶδος ἰόντες）並且表達著他們的熱切追求（ἐσπουδακότες），所以他們也擁有「愛慾」——作為愛慾整體的名稱，他們也是愛者，在愛之中（205d）。因此，我們發現迪歐蒂瑪處理語用問題後，會在論證上產生另一個結果：當迪歐蒂瑪稱這些以 φιλο-開頭的愛，實際上也是愛者時，她其實將 philia 也囊括進 erōs 所包含的廣闊範疇中。但是，若我們因此就結論說，philia 就是 erōs，將會帶來許多詮釋上的困難。為此，我將留到下一節（3.3），結合迪歐蒂瑪對「愛榮譽」（φιλο-τιμία）的討論具體闡釋。

迪歐蒂瑪接著「預言」了另一種說法，根據這種說法，愛慾的真正對象其實是屬於自己的（οἰκεῖος）東西，不管那個屬於自己的東西是一半，還是最終通過尋找到一半而擁有的自己的整全。而迪歐蒂瑪對這種觀點，其實是作了補充，人們的確會愛屬己之物，但是，前提是這個屬己之物是善的。因為人們不

⁸⁴ 實際上，這點是阿伽通在頌詞中直接將製作與生命創生等同時，他沒有考慮到的不同（當他論述愛神的智慧時），詩藝是擁有智慧的，但是生命創生和產生並沒有智慧成分，如何能夠被等同起來，從而將作為一名優秀詩人的愛神同樣視為生命創生的原因？因此，阿伽通所作的關聯似乎僅僅建立在語言字眼上的共同而並非內涵上的關聯。迪歐蒂瑪實際上注意到了這個問題，因此在我的理解中，她為此需要補充的論證環節（即在 206c-207c 的論證）是：愛慾作為生產活動本身是認知性的，是具有理性的（哪怕是人類的性結合的生育繁衍）。如此，才能夠讓製作和生命繁衍在內容上也有所關聯。另，這裡的思慮/理性還不一定是嚴格意義上擁有真正知識的智慧，或許在最淺層含義上，僅指涉使用理性作計算計劃的能力以及認知的能力，但到了迪歐蒂瑪的最高秘儀時，哲學之愛的生產（產下真正的德性）便需要嚴格的智慧。

會擁抱自己的惡，人們會砍斷自己染疫或腐爛的手腳以保全自己。在這個補充下，迪歐蒂瑪其實將阿里斯托芬的觀點融進了自己的觀點中，人們確實首先都愛善的事物，進一步，人們愛善的事物發生在自己身上，這就是說，人們愛善的事物最終會屬於自己。接下來，迪歐蒂瑪對愛慾的進一步定義：人們愛善的事物是屬於自己的，並且永遠是屬於自己的，於是，愛是與永遠（ἀεὶ）擁有善的事物有關。

當「永遠」（ἀεὶ）在 205b1-2 的「每個人永遠愛相同之事」（πάντες τῶν αὐτῶν ἐρῶσι καὶ ἀεὶ）變換於句中的位置，變成 206a9-12 的「愛是與永遠擁有善的事物有關」（ὁ ἔρως τοῦ τὸ ἀγαθὸν αὐτῷ εἶναι ἀεὶ.），那麼，「永遠」這時間上的持續，便不是愛慾這一動作的狀態，而成為愛慾這一動作所指向的對象。或者說，這個時間要件構成了愛慾本身，因為愛慾就是愛善的事物永遠屬於自己。一方面，承上，這是蘇格拉底將「善作為人們愛屬己之物的前提」這一論證所導向的結果。在西洋古代思想中，自己繁衍的後代屬於自己的延伸，因此孕生的產物就是屬於自己的。在《呂西斯》中，蘇格拉底注意到，「自然上就屬於我們的事物顯示出：必然去愛它」（τὸ δὴ φύσει οἰκεῖον ἀναγκαῖον ἡμῖν πέφανται φιλεῖν. 222a6-7）。在《饗宴》中，阿里斯托芬直接接受了蘇格拉底注意到的這個現象事實，以此為真。屬己性作為愛慾的原因，屬己性本身就全然解釋了可愛性（φιλεῖν）或說值得愛的屬性。然而，迪歐蒂瑪沒有這樣做，她為這樣的現象提供了解釋基礎，屬己的事物之所以會顯得（πέφανται）值得去愛，首先因為它是善的。美和善（真正來說，是在美之中被包裹的善），才是愛慾被發動（trigger）的原因。在這個原理之下，屬己之物之所以顯得值得愛，是因為愛慾本身就是「愛善的事物一直屬於自己」，也就是繁衍、孕生屬於自己的後代。因此，另一方面，「永遠」（ἀεὶ）作為愛慾對象的其中一個要件，也開啟了隨後

206c-207c 關於人與動物繁衍後代的討論。因為愛是與「永遠屬己」有關，即與繁衍有關，而繁衍又與不朽有關，所以愛慾必然與不朽有關（207a4），在這個意義上，不僅是人，連所有的動物（有朽者）都受愛慾的影響（a5-6）。但是，迪歐蒂瑪將愛定義為「與永遠擁有善的事物有關」後，她追問蘇格拉底的是：人，以什麼樣的方式追求，及以什麼樣的行為，若他們的熱誠與努力能夠被稱為愛？這實際上是什麼樣的工作？面對蘇格拉底的困惑，她給出的答案：「這個行為是出生在與身體和靈魂有關的美之中。」（206a6）我的理解是，儘管人與動物都受到愛的影響，繁殖後代，作為有朽者追求不朽。但只有在人的孕生活中，美是必要的。這就需要我們對觀 206c-207a 以及 207a-c，考察人的孕生活動與動物生殖的慾望（γεννᾶν ἐπιθυμήσει，207a7）有何不同。

二者的區別，一方面是迪歐蒂瑪也有提到的，動物的生殖慾望是基於某種生物學本能，而人類的生育行為則是基於理性計算（ἐκ λογισμοῦ，207b6-7），這裡的 λογισμοῦ，或許我們不用讀成強意義的智慧，或許更多指的是一種計算、計劃的能力。因為人的生殖沒有交配期，任何時候都能夠自由地決定性結合和繁衍⁸⁵，這才使得「美」可能成為催生人產下懷孕之物的條件。並且，人類的生育行為一般都是有計劃性的。

但另一方面的區別或許更為重要，那就是人的生育要求美的在場：「我們的本性不能夠在醜陋中生子，而是在美麗中」（206c4-5）。在 206c-e 的論證中，迪歐蒂瑪非常清楚地界定了她討論的是「人類」。在她看來，所有的人都會懷孕（而並非女人），與身體與靈魂有關（κατὰ τὸ σῶμα καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν，206c2）。我們的本性（ἡ φύσις）而既決定了我們到了一定年紀就自然會渴求生

⁸⁵ 這本身才使得柏拉圖在《理想國》第五卷用數學計算男女守衛者最佳的結合的時機得以可能。

下後代，同時決定了我們不能在醜陋中生子，而是在美中。迪歐蒂瑪對這兩者之間的關係作出了論證：因為生子（有朽的範圍內行不朽之事）是神聖的，而神聖的要事（τοῦτο θεῖον τὸ πρᾶγμα, 206c5）只能發生在相稱之中（ἁρμόττον, 206d2）⁸⁶，因為和諧的事情對於神聖之事才是美的。因此，懷孕的人靠近美，自己也會變得優美、快樂而盛產，而靠近醜（即不和諧），則哀傷、蹇縮（對觀 207b 的「焦慮」）。首先，在用字上，Dover⁸⁷提醒我們，Diotima 在這段所使用的表達「懷孕/生子」的古希臘文詞語是 τίκτειν、τόκος、γέννησις，前兩者專門用於男性在性高潮的射精行為。因此，我們可以注意到，Diotima 在此所指涉的所有人類的懷孕，並不限定在某一性別，甚至不限定於肉體，從而再次和動物的母胎繁衍產生區別，這是其一。更重要的是，只有人的繁衍渴求美的在場，換言之，迪歐蒂瑪說懷孕的人會渴求美的在場，或者說，美刺激懷孕之人生產時，都已經存在這樣一個預設：所有的人都有判斷美醜的能力，而審美是認知性的⁸⁸。單純的生殖的慾望，僅僅是動物性的。而人不僅有動物性的層面，同時還有判斷出美的認識能力和因為美而快樂的感受能力（參 206d5 提到懷孕者靠近美事物，就會變得快樂/εὐφραυνόμενον）。迪歐蒂瑪最終將愛慾界定為在美中的繁衍與生育，決定著愛慾是認知性的起點，其實是對美的認知與判斷。

而這一段的結論也呼應了我們上文遺留的問題（a），「美」和「善」在愛慾中的不同角色（206e-207a）：

因為愛慾，蘇格拉底，不是如你所言與美的事物有關……與在美的事物中繁衍及生育有關……根據所同意的論述，一定要欲求不朽及善，若愛一直是與

⁸⁶ ἁρμόττον 具有多種意思，和諧、適宜、合適、井井有序，Nehamas 和 Woodruff 的英譯本翻譯「harmony」，Brisson 的法譯本翻譯為「accord」是更具啟發性的，因為 accord 在法語中強調一致與共識。

⁸⁷ Dover 1980：147。

⁸⁸ 這在我們上一節 3.1 中分析 Penia 與 Poros 的結合時也有提到。

屬於它的善有關。

在迪歐蒂瑪的區分中，美並不是愛慾直接意指和捆綁的事物，美並非是愛慾直接關聯的對象，善才是。美是生育的場所，見 206b6 的「在美之中」(ἐν καλῷ) 與 206e4 的「在美事物中」(ἐν τῷ καλῷ)；因為美是生育的有利條件，「擁有美的事物使懷孕者免於巨大的陣痛」。但當迪歐蒂瑪對美與善做區分的同時，我們也能反推回來，為什麼年輕的蘇格拉底與阿伽通誤認為美才是愛慾的關聯對象，因為愛慾活動（即性交合、生育）發生的時候都有美的在場，因此，美就像是愛慾的包裝與外延，看起來，有美的地方就有愛慾。但正是這層愛慾的表象，使得年輕的蘇格拉底與那天晚上所有其他的參與者們沒有洞察到，其實愛慾活動真正的目的是繁衍，繁衍則是為了不朽與善⁸⁹。實際上，一般人確實難以在美中進一步動用智慧辨認出善，因此，有時候他們追求的愛慾對象才會是錯誤的、低級的，難以攀升。但無論如何，愛慾的生產活動，哪怕僅僅是肉體的生產，也始終都是帶有認知性的、帶有計算的，更不用說是靈魂的生產，在迪歐蒂瑪隨後對靈魂生產的例子中，這些例子都體現了一種習俗中的技藝（詩藝、修辭術、立法術，參 209b-e，我們會在下一節具體分析），也更加呼應了我們前述的觀點，正是將愛慾活動論證為一種理性逐步提高的認識活動甚至是智性活動，迪歐蒂瑪才能夠完善阿伽通所做的，製作與生產活動的等同（參註 87）。而在下兩節的分析中，我們將會看到，區別於肉體的愛者製造/生產小孩與榮譽的愛者製造/生產作品/功績（*ergon*），哲人的愛者將會生產真正的德性。

⁸⁹ 如果我們對美與善的這種「夾心」結構的闡釋是正確的，而美只有在人的生育活動才是必要的，因為人們被美吸引，但實際上真正欲求的是在美之中的善。那麼，動物的生育看似並沒有對善的追求，而只有對不朽的追求。這就隱含了善與不朽在迪歐蒂瑪的頌詞中，究竟是同一件事，還是有所不同？在本文的撰寫中，我仍然沒有對這個問題有滿意完善的詮釋答案，留待日後深入考察。

§3.3 愛榮譽者的討論：愛慾、德性與友愛



上一節，我們通過對 *poiēsis* 與 *erōs* 的語用學類比，討論到迪歐蒂瑪將 *ποίησις* 與 *γέννησις* 等同，並且將生產區分為身體的生產與靈魂的生產。由此，我們提到三種製造/生產，愛肉體者製造/生產：人類的小孩，愛榮譽者製造/生產：作品/功績 (*ergon*)，愛哲學者將會生產：真正的德性。

在這一節中，我們將更為具體地分析 208c-209e 對愛榮譽者的討論。由於迪歐蒂瑪頌詞本身的精微複雜，請允許我先提綱挈領地簡述她論證的架構，以利讀者更好地理解我在此之後的詮釋思路：

通過與 *poiēsis* 的類比，迪歐蒂瑪認為，愛慾是一個關於宇宙整體 (*pantas*) 的問題，所有的有朽者，包含動物與人都受愛慾的影響，其行為就是通過繁衍而達至不朽 (善)。而特別在人的情況下，愛慾—孕生—製造⁹⁰三者始為一體，具體又被定義和劃分為身體與靈魂在美之中的繁衍行為。因此，從身體生育/靈魂生育這一大的層面之二分來看，身體生育的產品是人類小孩，靈魂生育的產品是德性 (有關的討論從 208c 一直到 212a)。

而靈魂生育的人中，既包含愛榮譽者，也包含愛智慧者 (哲學家)。從他們都作為靈魂懷孕者的角度來說，他們所生產的產物其實都是德性。愛榮譽者被迪歐蒂瑪隱約劃分為兩類人，戰士與詩人/執政官/立法者，前者生產的德性是勇氣，後者生產的德性是節制與正義。但是，迪歐蒂瑪將關於愛的最高秘儀設定為對智慧的爱，愛智者最終生產的德性是嚴格意義上的理智，並被定義為真正

⁹⁰ 因為人的生育中帶有一定理性成分，參上部分 3.2 的討論，而動物的生產不要求美的在場。儘管 208c 指出，一般人愛榮譽常以不理性的方式追求。但誠如我上一節的討論，我認為這裡是呼應 207b6-7 對理性 (*λογισμοῦ*) 的使用，指的是愛榮譽者甚至能夠為愛放棄生命，並不具有對生活、利益得失的計算和計劃。

的德性。由此，前述的愛榮譽者所生產的德性，由於缺乏對美自身知識的理解，所以相對而言便是虛假的德性/德性的影像⁹¹。

因此，在迪歐蒂瑪對靈魂生育的討論中，包含著對「四樞德」的討論，這是柏拉圖眾多對話中經常出現的議題。本節將會首先聚焦在愛榮譽者們所生產的三種德性。希望藉由對德性的討論，能夠梳理 *philia* 與 *erōs* 的關係，而釐清 *philia* 和 *erōs* 的關係或許更能夠讓我們理解愛慾中「美」與「善」的關係。

在開始真正討論靈魂生育之前，迪歐蒂瑪花了些功夫討論了繁衍之於有朽者的普遍性（207c9-208b8）。從身體上，骨骼血肉髮絲的新陳代謝；到靈魂中，一方面是各種感受與性情習慣的產生消失，二方面是知識的遺忘與記憶學習⁹²。這一切，都是「有朽的本質（ἡ θνητὴ φύσις）會在能力範圍之內追求一直的存在與不朽（ἀεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος），他們只能以此，即繁衍（γενέσει），達成。」（207d1-3）。有些評論家⁹³將這一段與《斐多》篇靈魂不朽的論證對讀，認為兩個文段似乎有所出入，在我看來稍稍偏離了這段論證的主軸。迪歐蒂瑪在這段中，實際上是想為其之後的討論，即身體懷孕者、靈魂懷孕者（愛榮譽者和愛智者）各自誕生不同的產物，提供一個生理學、心理學/靈魂學的理論基礎。人的靈魂中，有能力產生各種感受（*pathos*）、性情（ἡθῆ），以及知識，因為有朽者的本性，因此這些靈魂之中的東西一定面臨著消失與遺忘。但，因為有朽者對不朽的追求，它也盡其所能（κατὰ τὸ δυνατόν，207d2），繁

⁹¹ 而我們也能夠從這組對比中發現，構成前者（愛榮譽者）的德性（勇敢-節制-正義）的內容是作為/事跡（*ergon*），而構成後者（愛智者）的德性（智慧）的內容則是 *logos*，即對德性本身為何的言說。

⁹² 有關知識的學習、記憶、保存，可以對觀《理想國》卷六對具有哲學靈魂之人的討論：「我們絕不承認在足以是哲學家靈魂中有遺忘的靈魂，但我們尋找的應該是有記憶力的靈魂。」（486d）或許通過對觀，《理想國》這裡所謂的「有記憶力的靈魂」並非指某種過目不忘的特殊記憶或背誦才能，而是指一種學習能力上的優秀以及練習的勤懇，這樣才能盡可能的保存住知識。即，使得不穩定的知識（意見與信念）在經久的思考與檢驗中逐漸獲得完滿性與穩定性。另一方面，這裡對知識的討論可能也呼應對最高秘儀中愛智者的討論。

⁹³ 如 Nightingale 2017。

衍/再生產新的感受或知識。這與一開始對愛若斯的能力（*dunamis*）描述是吻合的，愛若斯溝通、連結有朽者與不朽者。而迪歐蒂瑪總結這段時也稱，藉由繁衍（*γενέσει*）這樣的方法（*μηχανῇ*，208b3），有朽者分享（*μετέχει*，b4）不朽。我將迪歐蒂瑪頌詞中的 *μηχανῇ* 與 *πόρος* 在作為方法、方式的意義上等同，由此，人獲得不朽的方式就是愛慾-繁衍。而年輕的蘇格拉底對此頗為驚訝，於是從另一個角度看，後續 208c-212a 的討論是迪歐蒂瑪從現實中各種愛者的情況，具體解釋身體與靈魂的普遍繁衍，以回應蘇格拉底的訝異。

迪歐蒂瑪從愛榮譽（*φιλοτιμία*）開始談起，也正是在這裡，我們上一節提到，在語用學類比後，迪歐蒂瑪將愛運動（*φιλογυμνασίαν*）、愛智慧（*φιλοσοφίαν*）都容納進對愛的討論，愛就是對善的事物和快樂的一切慾求（*ἐπιθυμία*）。實際上，她甚至不強求字詞與命名的嚴格一致，對某物 *x* 的喜愛（前綴 *φιλο-*），慾求，愛慾（*erōs*）指的都是作為整體的愛，它們都表達相同的意思。讀者可能立馬會質疑，*erōs* 跟 *philia* 真的能夠就此等同嗎？*philia* 在古希臘語境，遠不是今天通俗翻譯的「友誼」的狹窄意涵，而泛指一切的友善交往關係，既可以指涉家族近親之間的親情之愛（參 199d）、也可以指涉同一群人（組織）之間的朋友、同志的友伴關係，以及更廣泛的同邦公民關係。因此，從定義人與人之間友善平等的關係而言，*philia* 跟 *erōs* 確有不同。特別在《饗宴》中，愛智者對美本身單方面的追求，絕不同於 *philia* 作為平等友伴的互愛關係。

但或許也正是在這段愛榮譽者的討論中，我們能夠找到對這一質問的回應。一方面，就「關係」著眼，作為一種倫理關係或社會關係，*philia* 的確不同於 *erōs*；但另一方面，就關係中的「個人」著眼，迪歐蒂瑪無非是在說（209a5-e），構成一段（政治）友誼關係（cf. 209c6: *Φιλίαν βεβαιότεραν*）中的兩人，各自本

身其實都是愛榮譽者（φιλοτιμίαν）。若我們回顧 205d 的討論，在蘇格拉底追問「愛神對人的助益」後，迪歐蒂瑪並不再就關係意義上去討論愛慾，她是著眼於人的角度上去討論：我們應該說哪些人是愛者（ἐρασταί）？哪些人在愛著？（ἐρᾶν，d6-7）答案是，在人最終渴望幸福（eudaimōnia）的意義下，實際上每個人都是愛者，最終都在愛著同一個東西。我們會在具體分析完對愛榮譽者的討論後，在本節的最後再次回到對 philia 和 erōs 這一問題上。

迪歐蒂瑪所討論的第一種愛榮譽者，他們都為自己以外的人做出了犧牲。他們出自史詩或神話——阿爾克提斯（Alcestis）為丈夫犧牲、阿基里斯（Achilles）以及寇德洛斯（Codros）都死於戰場上的英勇行為中，是古風時代的英雄。我們很容易看出來這一段討論與斐德若頌詞的呼應關係，當斐德若看來這些人的犧牲或都是一種出於對友伴的愛（philia）而產生的德性與高貴功績時，迪歐蒂瑪實際上給了比這種互愛-友愛的理解更為基礎的解釋：她認為一個人肯為另一個伴侶/朋友而死，並不是愛者對被愛者的愛，而是一種愛者的自愛。即，對自身後代—榮譽、聲名之愛，是這種愛者對自身榮譽的愛，才有了比如在戰場上為了友伴甚至讓自己受傷、死亡的高貴之舉。因此，這種高貴之舉與德性，並不是如斐德若自己作為被愛者所認為的，是（愛者）因為被愛者的緣故⁹⁴，而是因愛者自身的緣故，對自己後代（榮譽）之愛。

這些愛榮譽的戰士們，根據迪歐蒂瑪的表述，他們注重自己永垂不朽的名聲勝過一切，勝過金錢、勝過自己的小孩、勝過對自己生命的保存。迪歐蒂瑪總

⁹⁴ 斐德若頌詞最終的讚美給的是被愛者，因此在他引用的三個故事之中，他對阿基里斯的評價最高，他認為埃斯庫羅斯錯了，阿基里斯是被愛者而不是愛者，而被愛的男孩才具有神聖的本質（而不是如愛者，德性/勇氣是被愛神吹進英雄身上的，cf. 179b1-3），他們配得上去福人島的榮耀（180a-b）。但是，他對愛能夠產生的德性（勇敢）的解釋，卻是在互愛的基礎上建立的，這點我們必須要注意。是因為愛者與被愛者之間互相的友愛關係所產生的戰場上互相注視，勇敢的行為（在戰場上為助友而死）才生發在愛者或被愛者身上。正是在這一點上，我認為針對愛慾和德性的關係，迪歐蒂瑪基於自愛的解釋基礎，不同於斐德若基於互愛的解釋基礎。

結到：他們不會這麼做，除非他們認為今天的我們會對他們的勇氣（ἀρετῆς）保有不朽的記憶。這一段的 ἀρετῆς（僅指 208d5），連同斐德若在其頌詞中對 ἀρετῆς（179a7）的討論，都應該被譯為或理解為「勇氣」而非廣義的德性⁹⁵。在 Liddle-Scott 所編的《希英辭典》（Greek-English Lexicon）中，ἀρετῆς 的釋義有三：goodness（好/善）、excellence（卓越/優秀）以及 courage（勇氣）。第三種將 ἀρετῆς 狹義理解為勇氣，基於某種傳統而古老的德性觀，可以追溯到荷馬，在荷馬時代尚沒有在之後專門表達「勇氣」、「男子氣概」的 andreia⁹⁶，因此在此描寫阿基裡斯的《伊利亞德》中，通篇沒有出現 andreia，而是以 ἀρετή（輔之也有 tharsos、alkē 與勇氣相關的表達⁹⁷）描寫阿基裡斯在戰場上的驍勇。評論家們也提及，在一種生命受到危險的情境和文脈下，ἀρετή一般被譯為、理解為勇氣是正確的。因此，在伯利克里的陣亡將士演說辭中，他讚美在伯羅奔尼撒戰爭開打第一年後死於戰場上的陣亡將士的勇氣，所使用的表述也是 ἀρετή，如（Thucydides, *Hist.* 2.43）：

這些人之所以能贏得這一切，是由於他們的勇敢精神以及責任感，他們在行動中有一種很強的榮譽感（αἰσχυρόμενοι），你們也一定要認識到，在一項危險的事業中，每個人的失敗並不會讓城邦覺得他喪失了勇氣（ἀρετῆς），反而它

⁹⁵ 現有的主流英譯，如 Nehamas 與 Woodruff 1997：491 以及 Bernardete 1986：39 都將 d5 的 ἀρετῆς 譯為「virtue」，現有中譯劉小楓 2015：244 也將之翻譯為「德性」：「即便他們並不認為自己的德性——我們現在不就還記得——將會不死地被銘記」。上述的英、中譯當然不能苛責是錯譯，但簡單地直接譯為「德性」而非「勇氣」，或許不利於讀者察覺，迪歐蒂瑪的論證實際上在討論四樞德，以及由此，其頌詞和阿伽通與阿爾喀比亞德的頌詞內在的呼應關係。而較為經典的 Léon Robin 的法譯，將之翻譯為「mérite」（1938：65），相較於 Brisson 更新的法譯

「excellence」（1998：154）或許是更有啟發性的一種翻譯，因為 mérite 在法文中既有優點、長處的意涵，也有功績功勳的意涵，其動詞（mériter）也有「值得/應得」、「配得上」等意思。

⁹⁶ Andreia 的詞源應該來自於男人（anēr）的複數 andres，因此男子氣概可能是更為符合字義的翻譯（man-manly），它最早以與勇氣相關的使用出現在希羅多德的《歷史》（7.210.2）中：

「...ὅτι πολλοὶ μὲν ἄνθρωποι εἶεν, ὀλίγοι δὲ ἄνδρες。」（因為男人很多，但有男子氣概的卻很少）。

⁹⁷ Finkelberg 1998：22。

們（城邦）會將他們最美麗耀眼的東西供出來。

又如在談及城邦會重金獎勵死者遺屬時，他提到這樣（Hist. 2.46）：

就像在諸如此類的競賽（ἀγώνων）中給予優勝者花環一樣，哪裡對勇敢

（ἀρετῆς）的獎賞最大，哪裡就可以找到最優秀（ἄριστοι）的城邦公民。

順著伯利克里的用法，我們也可以發現，將 ἀρετή狹義地理解為勇氣，其實
是基於一種競爭模式的德性觀的理解方式。這種競爭模式的德性觀⁹⁸是基於將
戰爭理解為城邦政治生活之主要內容，將勝利理解為城邦主要善好的觀點下形
成的。這也體現在斐德若的愛神頌詞中，他說（178e3-179a3）：

若有此法子（μηχανή），愛者及被愛者（組建）城邦與軍隊，沒有任何管理
他們的城邦的方式，會比遠離一切醜陋可恥之事（τῶν αἰσχρῶν），且相互之間
愛榮譽（φιλοτιμούμενοι）更好，若他們一起打仗，如此的人，縱使為數不多，
總而言之，也會戰勝所有人（νικῶεν πάντας ἀνθρώπους）。

因此，從某方面來看，斐德若的頌詞確實帶有濃厚競爭德性觀的色彩（正如他的
愛神形象是個年老者）。競爭德性觀有兩個層面：1）首先，這是一種處在對
外戰爭中、在完全對立中被規定的德性，這種德性的行為內容是生命面臨威脅
時的無畏；2）其次，這種德性是在競爭、比較之中突出展現的，它是在一個隊
伍、方陣中被看見的，這呼應 ἀρετή另一個意思：「卓越」。卓越是相較之下的
結果，如果每個人都做同樣的行為，也就沒有人比另一人更卓越更耀眼。我們

⁹⁸ 關於這種競爭模式的德性觀，更明顯地參見伯利克里葬禮演說另外一段（2, 45）：「至於你們
中間那些死者的兒子和兄弟，我看到在你們面前有一場艱巨的鬥爭（μέγαν τὸν ἀγῶνα）。當一個
人死去時，人們讚美他，縱使你們的功績（ἀρετῆς）是超群的，但你們（相比於他們獲得的榮
耀）不僅很難持平相等（οὐχ ὅμοιοι），而且被認為差了一截（ὀλίγω χείρους κριθεῖτε）。在世的人
往往嫉羨（φθόνος）那些與之競爭者（τὸ ἀντίπαλον），而對於那些不再參與競爭的死者而言
（ἀνανταγωνίστω），他們總是能夠被善意地榮耀（εὐνοίᾳ τετίμηται）。」

聚焦於(2)，斐德若強調的是，在榮譽至上與羞恥文化的社會習俗中，方陣中手牽手的愛者與被愛者因互相注視而生發、促進德性，由此帶來戰爭中的勝利。



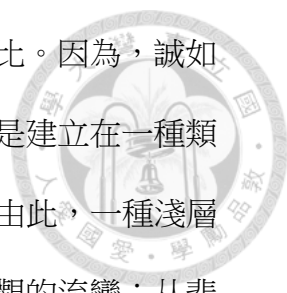
但從另一方面來看，柏拉圖讓斐德若的頌詞也體現出，這種競爭性的德性模式底下依然有一種相互性為基礎，並且是由這種相互性進而產生平等性：因為，斐德若的頌詞提到了愛者—被愛者的軍隊，促進、提升了他們相互之間的榮譽感（φιλοτιμούμενοι πρὸς ἀλλήλους）。而他的論述也表明，被愛者與愛者就本性上其實是不平等的，因為只有被愛者本性就是高貴神聖的，但是愛者能夠通過對被愛者的愛而從外部擁有德性，使得在互相的友伴關係，互相的行動（如打仗）中產生一種平等的相互性。因此，斐德若的愛慾頌詞，或許可以剛好驗證 Finkelberg 對 Adkins 關於競爭德性觀的補充與回應：

（Adkins 的引文觀點）⁹⁹沒有考慮到希臘人自己所理解的競爭性價值觀的一些標誌性特征……首先使得競爭得以可能的基本假設是：在希臘人看來，只有基於平等的相互模仿，作為門檻，才可能使人達至一個有朽者所能達到的最大的完美，即用詩人的話表述為，德性的巔峰。¹⁰⁰

也就是說，只有在一個社會中達至某種平等的人之中，才可能存在這種德性的競爭關係，平等是競爭的前提。順著 Finkelberg 的這一修正，首先，我們便能夠從斐德若的競爭式德性觀，**連貫**地步入如泡賽尼阿斯和阿伽通這些民主人士所理解的德性觀。這即是說，表面上看，斐德若所理解的戰場上的德性，和阿

⁹⁹ 我將 Finkelberg 對 Adkins 的引述轉譯如下，Adkins 的觀點是：「在任何社會中，都有一些活動，在這些活動中成功的結果才是最重要的，褒獎與貶低是留給那些在事實上成功或失敗的人。」（1960：30-85）這個觀點似乎本身也不符合上述提到的伯利克里的說法（Hist. 2.43）。

¹⁰⁰ Finkelberg 1998：14。



伽通在其頌詞中所勾勒的基於和平與互惠的德性，有尖銳的對比。因為，誠如我們先前的分析，阿伽通與泡賽尼阿斯對德性的論述，本質上是建立在一種類似交易性質的互利（而這樣的基礎是平等）的友善關係上¹⁰¹。由此，一種淺層的理解，是將對話依次讚頌的順序，呼應希臘現實社會中德性觀的流變：從斐德若所強調由羞恥文化與競爭關係激發的古風式的「勇敢」，邁過阿里斯托芬神話裡、籠罩在人因擔心再次犯錯而遭神的強力懲罰陰影下的「虔敬」¹⁰²，來到阿伽通「民主—合作—互惠」觀點下的四種德性，看似呈現一種歷史向度的發展。然而，恰恰是 Finkelberg 的觀點提醒我們，或許從斐德若到阿伽通，這一對比鮮明的變化並不是斷裂的，而是有內在的延續性與連貫性，那就是相互與平等。因此，這牽引我們來到一種我認為更深層、更貼合柏拉圖文本的理解：與其說時間向度的德性觀流變，不如說是邏輯向度上對德性逐漸深入的探索，以競爭理解德性是一種流於表面，容易為錯的假意見。在柏拉圖看來，對德性的考察，**本就不應該**在一個將人倫關係理解為強弱抗衡與戰爭的視野下進行。

我認為正因如此，「勇敢」，不是在它勝利/戰勝的意義上，而是在它救助同伴的意義上（如 179a 所提，愛者不會置身陷險境的所愛之人不管不顧），才之為一種德性。這是建立在對相互聯結、合作的人倫關係的肯定上的。這種對相互性的肯定，是迪歐蒂瑪從第一位讚頌者斐德若那裡保留下來，連後續阿爾喀比亞德也沿襲的部分¹⁰³，整場饗宴帶有一定的和諧一致的基調¹⁰⁴。因此，「勇

¹⁰¹ 因此，泡賽尼阿斯在其頌詞中才會提及，法律本身不應該禁止男童戀。有些地區之所以會以男童戀為恥，實際上是因為這種同性友誼所結成的社會關係與共同紐帶，威脅了當地的僭主的統治：「我不認為這些專制者（τοῖς ἄρχουσι）會同意他們的臣民身上出現遠大的想法，不管是堅定的友誼（φιλίας ισχυράς）還是共同體（κοινωνίας）；愛特別喜愛之事與激發遠大的想法。」（182c2-5，cf. Finkelberg 1998：15）。

¹⁰² 對觀《理想國》第一卷開頭克法洛斯特擔心死後遭應報，以要去向神進貢為由而退出談話。

¹⁰³ 對觀 220e 阿爾喀比亞德讚美蘇格拉底的「勇敢」，也圍繞他對自己在戰場中的保全救助。

¹⁰⁴ 儘管我們的分析常以讚頌者之意見不同處切入，但我在此也提請讀者注意，在古希臘社會中饗宴本身的談話場合就是文雅、體面、輕鬆友善的，這種氛圍和基調與《饗宴》對話的主題（愛、友愛與美）緊密相關，最強烈地對比於《高爾吉亞》篇肅殺、緊張的談話氛圍。

敢」才能被視為高貴名譽（εὐκλείης）。同樣是在鬥爭中犧牲自身生命，但動物們則是為了自己的小孩，人這麼做則並不是為了自己的小孩與金錢¹⁰⁵，因此，不僅如我們 3-2-1 所說，動物缺乏對美的感知，動物世界中甚至不存在美與高貴的價值維度。這也正是為什麼，順著對「勇氣」的論述，迪歐蒂瑪講到靈魂懷孕者：「他們做的一切，是為了不朽的德性與高貴的名譽」（208d7）而對比於身體懷孕者：「藉由生子他們為自己，在往後所有的時間中獲得不朽、記憶與快樂」（208e3-4），我們發現，他們或許都享有某種不朽與被人記憶，但身體懷孕者比起靈魂懷孕者缺乏的正是價值上的「美/高貴」與德性。美與美名並不是相互比較中拔得頭籌的耀眼，而是在相互聯結的倫理關係中，互相對對方的利好以及由此產生的和諧。（因此請容我提醒，迪歐蒂瑪在這一段對「愛榮譽者」的討論是沒有任何貶義色彩的，它不同於如《理想國》卷八 547c-550c 對榮譽性格的分析。它不是對勝利和名次的愛，而是對美名和高貴榮耀的愛。）當迪歐蒂瑪將愛慾定義為「在美之中的繁衍與生育（善）」，「在美之中」首先當然指的是一個美少年——這個少年不僅要身體美，靈魂也要美，有好天資——但更重要的是要理解，之所以規定被愛的少年靈魂要高貴，是因為只有在交往的對象靈魂高貴的前提下，這段交往關係本身才可能是美的。「在美之中」於是指的是一段和諧、美、勻稱合宜的關係：「（懷孕與生子）在不相稱之中（ἀνάρμοστον）無法發生，不相稱對所有神聖事物而言都是醜陋（τὸ αἰσχρόν），而相稱（ἀρμόττον）是美（τὸ καλόν）」（206c7-d2），因此美麗在生產之中就是命運女神 Moira（moira 也有配額之意）和助產女神 Eileithuia。因此，同樣基於一種相互關係，並強調關係整體之秩序與和諧的德性——「節制與正

¹⁰⁵ 對於古希臘人來說，自己的小孩是「屬己」的，這也是在說，小孩某個意義是屬於自己的所有物，父母將小孩看成自身的一部分。參亞里士多德《尼各馬可倫理學》卷八 1161b15-1162a。

義」被迪歐蒂瑪定義為「最美的明智」，就這樣帶入了這段討論中。

我們接下來的討論圍繞這兩個德性，並帶著如下問題：當迪歐蒂瑪對德性的論述，是基於對相互聯結而非鬥爭之倫理關係的肯定，這是否意味著她和阿伽通/泡賽尼阿斯站在了同一陣營，即認為：德性本身的**基礎**是相互利好平等的倫理關係，倫理關係較德性更**優先**？或者我換個問法：在上述提到迪歐蒂瑪對斐德若的承襲之前，我們首先提到他們的不同，迪歐蒂瑪認為愛者的高貴之舉（勇敢德性）不是因為對被愛者的愛，即不是出於互愛；而是出於對自身後代——美名的愛，即基於對自身善好的愛。那麼，我們究竟要怎麼理解，德性與相互性人倫的關係？

我們先梳理基本的文本事實，迪歐蒂瑪是這樣在靈魂生育脈絡下帶入對政治技藝和政治德性的論述的（209a4-10）：

什麼合適靈魂（生育）？明智（φρόνησιν）及其他德性（ἄλλην ἀρετήν）——關於這些事，所有的詩人是父親而且許多的工藝師（δημιουργῶν）¹⁰⁶被稱為具有創造的才能；最重要及最美的明智（μεγίστη καὶ καλλίστη τῆς φρονήσεως）是關於治邦（πόλεων）與齊家（οἰκήσεων）的事務，它的名字是節制與正義

¹⁰⁶ 這裡對工藝師（demiourgoi）的提及並不是貶義的或是對詩人的挖苦，即不是在「低階的手工匠人」這個狹義的層面上使用的。歷史學者 Kentarō Murakawa 曾通過對古希臘碑文的研究，對這個詞的意涵專文討論，他定義 demiourgoi 就是「為一個地區、民族工作的工人」。在五世紀的雅典，被稱作 demiourgoi 的人是工匠，藝術家，甚至醫生等等，然而在同時期的阿卡迪亞（Arcadia），埃利斯（Elis），洛克里斯（Locris）等地，這個詞幾乎總是指涉當地**最高級別的執政官**，這些人很可能來自富有的地主階級。而在其他雅典以外的地區的出土碑文中，也能發現 demiourgoi 作為一般執政官的使用。因此雖然雅典 demiourgoi 的確是相當貧窮的手工匠人，但異邦對 demiourgoi 的使用與雅典本土非常不同，而我們的迪歐蒂瑪是異邦人。Murakawa 也從荷馬的《奧德賽》中對 demiourgoi 的使用給出兩個推論：一、demiurgos 不僅僅是工匠，也包含如先知、占卜家等等古典時期必不可少的職業；二、而在這些領域專業的 demiourgoi 經常性地被邀請去其他地區，因此 demiourgoi 常常是外來的，是一個共同體的外人（這一點和智者極為相似），參 1957：385-388。Brisson 在分析《普羅塔格拉》中普羅塔格拉在其神話中提及 ἡ δημιουργικὴ τέχνη（322b3）時，也提醒我們注意這個詞的豐富意涵，他認為這裡包含了關於祭祀和烹飪的技藝，特別是還**包含關於言說和話語的技藝**，參 1975：p17-18。

(σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη)。

如果我們接受迪歐蒂瑪是以異邦的用法，即「執政官」意義上談 *demiourgoi* 的話，那麼結合詩人，她在這一段談論的便是廣義上（運用話語）參與政治城邦生活的人：詩人、執政官、立法者。根據迪歐蒂瑪的說法，這些人年輕時就懷孕，且在沒有結婚的情況下（ἡθεος）會在某個年紀欲求生育，因此他們會選擇擁抱一個美少年，他在身體和靈魂都是高貴而美的。在交往中，他一直嘗試教育（παιδεύειν，209c2）這些美少年，具體的行為就是這些美少年徑直引發（εὐπορεῖ）愛者對他們言說關於德性的論述（λόγων περὶ ἀρετῆς）。愛者追上（ἀπτόμενος）¹⁰⁷並與被愛的美少年結伴為友（ὁμιλῶν），產下懷孕之物，與被愛者撫育所生之物。我將強調下面一句話（209c4-7）：

所以，這樣的人相互共同擁有比以小孩為基礎的結合，偉大得多（πολὺ μείζω）的結合，他們的結合堅固（ἰσχυροσι）且友愛更牢靠（φιλίαν βεβαιότεραν），因為他們共同分享（κεκοινωνηκότες）更美與不朽的小孩。最後，迪歐蒂瑪以詩人（荷馬、赫西俄德）與立法者（呂庫爾格斯、梭倫）為例，他們留下的法律與詩歌作品作為後代，比起人類的後代，給他們提供了更不朽的名聲與回憶而流芳百世，甚至讓世人為他們鑄造神廟。

我們先確定兩個理解問題。首先，文本所指的靈魂懷孕者「所生之物」、「後代」指的究竟是什麼？從結尾來看，似乎指的是詩人與立法者的作品和法律條

¹⁰⁷ Bernardete 1986：40 將 ἀπτόμενος 譯為「touching」，劉小楓 2015：245 譯為「碰觸」並出註認為這裡有與阿伽通頌詞的呼應關係，因為阿伽通頌詞也多次使用 ἄπτω（196c1、e3 等）。但我不採用這樣的翻譯理解，這裡並不應強調靈魂懷孕的愛者與被愛少年之肉體碰觸關係，其餘英譯與法譯採用的都是模糊化的「make contact with」或「au contact avec」，可以模稜兩可地理解為「接觸」而非實際肉體意義的「碰觸」。而我猜想另一種可能的翻譯理解是，由愛者追趕、追上（reach）被愛者後兩人結伴共處（ὁμιλῶν），呈現一種由不平等迫至平等的關係。而將 ἄπτω 用作「追上/觸及」也見於迪歐蒂瑪隨後在最高秘儀中 211b6 的使用，形容愛智者幾乎趕上抓住了「美本身」：σχεδὸν ἄν τι ἄπτοιτο τοῦ τέλους。

文。但答案或許並非是作品本身。因為，209d 中的詩人與立法者是作為例子去解釋 209b、c 中迪歐蒂瑪論述的靈魂懷孕者的。而按照 c7 的說法，靈魂生育的愛者與被愛者共同撫育，因此共同分享這個更美與不朽的後代。如果將這個後代理解為現成的作品或法律，被愛的美少年如何能與愛者一同分有？這是難以解釋的。因此，我認為這一段論述中提到的所生下的後代都應該是「德性」，也就是「節制與正義」，即最偉大與美的明智。這也不會與 209d 衝突，因為所有的詩歌作品和法律，作為中介，最終也是想要勸誡、教育、規範世人德性¹⁰⁸。

那麼，確定靈魂生育的後代是「德性」，而身體生育的後代是「小孩」之後，我們如何理解這一組對比？為何前者的結合比後者更堅固？我理解 209c6 的 φιλίαν βεβαιότεραν 之所以會以比較級呈現，是在說：正如兩性結合的基礎是他們的孩子一樣，靈魂懷孕的愛者與被愛者結合的基礎也是他們的後代——德性。因此，衡量這兩組結合關係誰更堅固可靠，是著眼於比較這二者的基礎，人類小孩與德性，誰更美而不朽？答案是後者。因此，正如我們開頭對 *philia* 一詞的討論，它既可以指私人向度的家庭親屬關係，也可以指公共向度的、公民中的政治友誼與友愛。迪歐蒂瑪無疑是在說，作為政治友誼的 *philia* 要比作為家庭關係的 *philia* 更為堅固而牢靠，因為前者有德性作為其基礎，後者則缺乏德性基礎。柏拉圖在《理想國》卷四中提出城邦—一個人靈魂的類比，在晚期對話《法義》（*Law*）中則在城邦—靈魂中間插入了家庭的維度，體現在開篇卷一中分裂的家的類比：「設想某地方有許多兄弟/姐妹，為同一個男人和同一個女人所生，他們之中不正義的多，正義的少之又少」（*Law* 627c3-5）整部《法義》最初對哪種法官（立法原則）最好的討論，便是設定在這樣一個沒有 *philia*

¹⁰⁸ 但是，法律和詩歌都必須在有智慧的統治者的控制下傳播。因此，對於立法者的動機需要澄清，參註 116。而對於詩歌則必須進行《理想國》卷三當中的審查和刪減。

的家庭情境裡。《理想國》卷三用「高貴謊言」的土生人神話，讓護衛者們共有自己和同邦民都是手足的信念，用假定的親緣關係來團結的方式並不足夠，缺乏德性（正義），這個家庭還是會四分五裂¹⁰⁹。因此，無論是《理想國》後續通過教育的努力，抑或《法義》中那個「最好的法官」，要在不鬥爭消滅不義之人的前提下，以制定法律來守護他們之間的 *philia*，都是旨在培養德性。法律之所以能重建 *philia*，正是因為立法的目的便是在公民中教育、生產出德性。

由此，我們的問題已經能夠回答。迪歐蒂瑪並非跟阿伽通一致，認為德性的基礎是某種互惠互利的友好關係，即 *philia*。而是正如我們上述看到的以人類小孩作為家庭之基礎的類比，德性才是所有相互友善的倫理關係的基礎，是友誼友愛的基礎。《法義》卷八中清晰地定義了 *philia*：「我們稱，朋友（φίλον）是，德性相似者（ὁμοιον ὁμοίῳ）或德性平等者（ἴσον ἴσῳ）之間的關係。」

（*Laws* 837a6-7）這個定義本身就能佐證我們的理解，當柏拉圖用德性來解釋和言說何為 *philia* 的關係時，德性其實就比 *philia* 更為優先。

那麼，我們第二個問題於是也能解答——*erōs* 與 *philia* 的關係究竟為何？解答這個問題的要害，就是明確德性之於這兩者的關係：德性，是 *philia* 的基礎，但不是 *philia* 的產物，德性是 *erōs* 的產物。身體與靈魂美麗的美少年，以及與這樣美少年結伴共處美好和諧的友愛關係，只是引發、催生（*εὐ-πορεῖ*¹¹⁰，209b7）出了愛者對德性的論述，真正生育產出（*τίκτει καὶ γεννᾷ*）了德性的人，是擁有對不朽與善好之愛慾的愛者。德性，是愛者在美的人倫關係之中的生育。當我們把 *philia* 在愛慾行為的作用理解為美，「愛慾是在美之中的生

¹⁰⁹ 而這也解釋了，為什麼高貴的謊言有兩個，土生人的神話必須要和《理想國》415a 以降的五種金屬靈魂的神話一起傳播，後者保證了城邦中的高低秩序。

¹¹⁰ *εὐ-πορέω* 的組成與 *poros* 有緊密的關係，因此這個詞既有充盈的意思，也有找到門路，找到方法的意思。它呼應了美而善的神 *Poros* 在愛若斯誕生扮演的角色。

育」，則 *philia* 作為一種和諧的友愛關係，是愛者靈魂生育的「美」的溫床¹¹¹，那麼德性之於 *philia* 的基礎作用，也就呼應了我們在前述所提到的，「善」（善本身）之於美的優先關係。所以，迪歐蒂瑪並不與阿伽通的觀點一致，她對阿伽通的回應批評可能是，她不會反對阿伽通將一種人與人相互之間柔和、友好、互利共榮的關係視之為美。但呼應我們在 2-3-2 的討論，當阿伽通搞錯了美之於善的優先關係，也就搞錯了這種互惠互利的人倫之於德性的優先關係，讓這種人的關係凌駕於必然性之上，那麼這種民主社會中的相互紐帶就可能成為一種拉黨結派的利益共同體，進而造成肆意、內訌與敗壞。

因此，通過梳理 *aretē*、*philia* 與 *erōs* 三者的關係，請允許我用以下非常粗糙的三個命題簡要表明我的理解：

友愛關係以德性為基礎；

德性生發于愛者的靈魂生育，愛慾是德性的動力基礎；

愛慾是友愛關係的基礎，*erōs* 較 *philia* 更為優先。

如何將「愛慾為友愛關係的基礎」的這一點理解，還原到文本 209b 與 c 中愛者與被愛者的互動，去進行說明？或許需要我們再一次借助《法義》對 *philia* 的標準化表達，德性相似者與平等者之間的關係就是友誼。愛者要如何與被愛者達成平等與相似？這正是 209b-c 中，愛者對被愛者進行德性教育（*παιδεύειν*，209c2）的努力的結果。愛者要通過對被愛者使用言辭的教導，讓被愛者成為正確的愛者，在他們都作為是「自身善好的愛者」的意義上，他們是相互平等而相似的友愛關係。友愛，作為一種社會關係，其社會學表現呈現為一種互愛——

¹¹¹ *philia* 被定義為德性相似與平等者之間的關係，無論從倫理意義還是幾何意義，平等與相似都呼應了迪歐蒂瑪一開始將美規定為勻稱與合宜的 *ἁμώττον*。

一對父母/子女/手足的照顧，對鄰里朋友的照看，對城邦公共生活和秩序安全的看管——也即，對他者的照料。但恰恰因為，一段堅固的 *philia* 的關係只可能在兩個或一群追求自身善好的愛者（們）中展開，每個人對自身的幸福的欲求是這一切的動力基礎與目的原因，因此，愛慾作為友愛的基礎，自愛作為互愛的基礎，對自我的照料——關心自己——使得對他者的照料得以可能。

或許我們需要對此多作說明，並結合此處德性的具體內容：「節制與正義」來更詳細地談愛慾教育和自我照看的問題。我認為，借助《理想國》卷一至卷四和《法義》（特別是卷二）的內容將對我們的討論有所幫助。我將這兩部對話錄引入《饗宴》這一段愛榮譽者討論的理由有二：首先、《理想國》卷四前尚未有隨後在核心卷所涉及到的，由三波浪潮所帶入的形上學討論。因此，卷四的城邦還沒有那個對理型有知識的哲人王登場；同樣，《法義》是對次佳城邦的立法討論。法律代替了具有嚴格意義上屬神智慧的統治者，對城邦之公民生活進行統攝與編織，法治（人治）是對理想意義上哲人王統治（神治）的模仿。同理，《饗宴》這一段的討論層次也是一樣的，這裡的愛慾階梯還沒有進入迪歐蒂瑪所討論的最高秘儀，即愛智者對美本身的掌握。其次、這三個對話都涉及到四樞德以及德性統一論的處理。《理想國》卷四正是以「正義」這一德性作為統一的樞紐；而到了《法義》，這個樞紐性德性是由「節制」所扮演的。這正好是我們在這段論證中所遇到的兩種明智/德性¹¹²。這本身已經提醒我們，與之前愛

¹¹² 我的論證可能遭遇這樣一種質疑，那就是迪歐蒂瑪所舉的立法者的例子：呂庫爾格斯、梭倫，他們立法所嘗試建立的「節制與正義」不同於柏拉圖的節制與正義。但我認為這不會是一個對我論證的威脅。的確，迪歐蒂瑪在此所舉的立法者的例子也有對應關係，呂庫爾格斯面對斯巴達城內多個僭主的黨爭內訌，聚焦於對個人慾望的調和控制，他的立法更多「節制」的考量。梭倫面臨雅典貧富分裂的現實，作為中間人，他的立法更多考量分配上的「正義」。但是，以呂庫爾格斯為例，可能現實中呂庫爾格斯對節制的定義，確實不同於柏拉圖的建立在共識上的節制，比如普魯塔克就認為，呂庫爾格斯的立法對斯巴達人的慾望進行壓制與打擊（參 *Plu.Lyc.X*），這聽上去確實依然在鬥爭式的維度裡定義節制，與柏拉圖將節制定義為「共識」有所不同。但是，本文不考慮現實中的呂庫爾格斯，而只考慮柏拉圖怎麼看呂庫爾格斯。柏拉圖在《法義》卷一同樣提到了斯巴達的立法者呂庫爾格斯，而柏拉圖視呂庫爾格斯為立法的典範：「不，我親愛的朋友，失敗的原因完全在我們身上。我們完全錯誤地認為，當呂庫爾格斯和

榮譽者—戰士們的「勇敢」，以及之後愛智者—哲學家的「智慧」相比，前者是關於城邦某一階級（部分）的德性，後者是關於更小一撮人的德性。而正義與節制不同的一點是，它們本身都是著眼城邦所有公民的德性。



如果我們回顧《理想國》中對「正義」的討論，一開始實際上是由「技藝」引入的。這立刻提醒了我們柏拉圖之所以安排「製造—技藝」與「生育—愛慾」的語用學類比。就如同上述「對他人之照料」和「照料自己」的辯證關係一樣，技藝，行為上呈現「做為他人服務之事」，但究其本質，技藝實際上是每個擁有技藝的人「做自己的事」。而這恰恰是卷四對正義的定義，城邦正義的「一人一事」原則，使得每個階級都守在自己的職能範圍內。靈魂的正義原則也是，靈魂的各個部分專著於自身。這實際上是「節制」的前鍵。正義將職能範圍各自分配，建立秩序不逾越，節制是在正義樹立秩序的基礎上，各部分對這一秩序本身的認同，由此形成的「共識」。這種「共識」最需要聚焦的部分，反而不是城邦的統治者或靈魂中的理智，而是城邦中的被統治者與靈魂中的情緒慾望。正如我們文章一開始將 207c9-208b8 的討論，理解為對身體和靈魂懷孕所提供的生理學、心理學基礎，而又在靈魂懷孕者中，愛榮譽者—愛智慧者和靈魂中的「情緒脾氣—知識」的以新替舊存在結構的對應關係，那麼，政治生活所聚焦的人的靈魂部分，其實是理性之前的情緒感受和性格的培養：「我將孩子最初形成的德性稱為教育」，「快樂和喜愛（*philia*）、痛苦和恨在他們靈魂

米諾斯建立斯巴達和這城邦制度，他們考慮的主要目的總是戰爭。」隔了幾行後雅典人為呂庫爾格斯等立法者正名：「我們不應說，立法者制定規則時只注意德性的一部分，且是最微不足道的一部分，而是其目標是整個德性。」（*Laws* 630d-e）換言之，柏拉圖認為呂庫爾格斯作為斯巴達的立法者，恰恰不是以斯巴達式戰爭的思維模式立法，而是考慮德性之整體立法。

Schofield 最新的研究也助力了我的論證，他認為圍繞呂庫爾格斯，古代作家看法不一，主要分為兩派，一派認為呂庫爾格斯仍然從傳統斯巴達式的競爭思維出發，強調「勇氣」與對慾望的強力壓制，持這一派觀點的作家如亞里士多德和普魯塔克；另一派認為呂庫爾格斯強調德性整體而非「勇氣」，考慮城邦的和諧，持這一派觀點的作家如柏拉圖和色諾芬，參見 Schofield：2021。因此，呂庫爾格斯和梭倫依然是柏拉圖心中立法者的典範，這裡不涉及兩種節制正義的不同。



中得到正確的形成」(*Laws* 653b)，這樣的結果是，一旦理性出現，情感能夠和理性取得和諧，也即，達成共識。《法篇》由是將公民始終視為孩子教育，力圖達成的效果，便是讓每個公民自己與自己達成共識，進而與法律達成共識而「高貴的受奴役」(*καλῶς δουλεῦσαι*)，也即出於自願與認可接受法律奴役，因為「獲得高貴榮譽的方式應該是高貴的受奴役，而非高貴地統治(*καλῶς ἄρξαι*)」¹¹³ (*Laws* 762e4)，由此重建城邦中的 *philia*，就是要培養公民們節制，因為節制就是由共識而達成的「高貴的受奴役」的狀態，因此《法義》693c3-5有雲：「立法者應該注意節制(*σωφροσύνη*)、明智(*φρόνησις*)和友愛，這些目標並非不同，而是相同。」

《理想國》的第一階段教育，對護衛者的文藝教育，也呼應著《法義》對教育的討論：「正確的愛自然會以明智與和諧的方式愛秩序與美」，沒有任何瘋狂、僭越、快樂的事情應該被混雜在其中。最終，靈魂懷孕的愛榮譽者對被愛少年的教育，立法者對公民的教育，都是要讓公民形成對同樣的事物喜愛(*philia*)與憎惡，由此達到統一與和諧的友愛。學者們常常為迪歐蒂瑪最高秘儀所吸引，強調愛慾教育是指向極致完美(*telos*)的教育。但恰恰是對愛榮譽者的討論使我們注意到，愛慾教育不僅是攀登德性巔峰的教育，也是貫穿的教育，它是健全的教育、完整的教育、共同的教育，一言以蔽之，它是城邦全體公民的教育。它雖然是前理性的，但它的目的正是要讓一個人不僅僅是能夠對善和美作出正確的判斷，而是真正喜歡和愛善和美的事物。這樣才不會出現隨後阿爾喀比亞德的「痛苦」——他的聰明讓他知道蘇格拉底是對的，蘇格拉底的論證「強迫他達成共識」，但他愛的卻是來自眾人的榮耀。於是每當他看見他

¹¹³ 在《理想國》中也有類似的表述，統治是不美的，因此理想的統治者本身不欲求統治。這呼應了我們前述將建立在相互性而非力量抗衡與鬥爭性的倫理關係，論證為美。

所愛之人蘇格拉底，都「在我們所達成共識的事上感到羞恥。」(αἰσχύνομαι τὰ ὁμολογημένα. 216b6)，阿爾喀比亞德無法自己與自己達成共識，因此也無法與所愛的蘇格拉底達成共識，從而擁有一段美的互愛（友誼）關係¹¹⁴。

最後，當我們將前述戰士們的德性理解為「勇氣」，結合這一段所討論「節制與正義」，以及隨後愛智者攀登愛慾階梯後獲得對美本身的知識（「智慧」），我們很容易就發現，迪歐蒂瑪實際上在進行四樞德的討論。在這個意義上，她的頌詞直接呼應了阿伽通。我們此前對阿伽通頌詞中對愛神德性讚美的分析指出，阿伽通將德性由一劃分為多，他沒有賦予德性一種統一性與內在的結構關係。那麼，迪歐蒂瑪又是怎麼處理德性統一的問題的呢？我認為這是《饗宴》與《法義》和《理想國》都不同的地方，《饗宴》並沒有在四樞德之中拈出其中一種德目（如節制/正義）作為粘合、統一其餘德性的樞紐。而是由通過為四種德性提供共同的靈魂動力基礎與目的而使之統一，即它們（德性）都是愛慾的生育產物。因此，愛慾才指向最後的幸福（Eudaimōnia）。

至此，本文題目所關心的三個主題：「愛慾教育」、「關心自己」與「德性」被編織在一起，我們發現它們的關係是互相纏繞的。但我們還必須論證最高意義上愛慾教育，即對智慧的愛，它不僅僅是對自我的關心，而且更是一種對自我的認識，達至真正的德性。

¹¹⁴ 參見本文 4.3。

§3.4、愛哲學者的討論：認識自己



本節將處理迪歐蒂瑪頌詞的尾聲，她的最高秘儀（210a-212c）。本節將分為三個部分：第一部分，我們會先就文本進行初步的字面觀察，區分兩個希臘詞彙 κάλλος 與 καλός。在此基礎上，進一步區分 τὰ καλά 與 τὰ ἐρωτικά，並鋪展後文要處理的問題；第二部分則將結合《理想國》中對哲學教育的論述，對愛慾階梯的每一步進行解讀，這讓我們發現一個關鍵的概念：συγγενές（親緣性），通過對比 ὁμοίως 與 συγγενές 這組近似概念，切入論證 τὰ ἐρωτικά 和認識自己之間的同一性。而第三部分，呼應上節談到迪歐蒂瑪頌詞中所暗含的四樞德結構，我們將聚焦於理解：觀看了美本身的愛者何以能生產真正的德性？究竟什麼是「真正的德性」？

§3.4.1

在迪歐蒂瑪的最高秘儀中，她說，要獲得這最終的啟示（τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά，210a2），需要愛者一生的努力：從年輕的時候便以正確的方式（ὀρθῶς，a3）追循（所愛之物）。從這裡開始，她詳細地講述這正確的愛的前行：從 210a4 到 d7 的整一個長句，以 δεῖ γάρ 為首，支配七個分句，也即七個步伐/階梯（我將 210e3-9 視為對 d7 的接續），由此我們得出了所謂的愛慾階梯的七個階段，先完整劃分及翻譯如下。這裡所有的主語都是（那一開始被引導的）愛者，即「那個在此要事（愛欲）中正確地一路走來的人（τὸν ὀρθῶς ἰόντα ἐπὶ τοῦτο τὸ πρᾶγμα，210a4）」：



- 1、 必需得 (δεῖ) ¹¹⁵從年輕的時候就開始走向美的身體；
- 2、 然後必需得去愛一個身體 (ἐνὸς αὐτὸν σώματος ἐρᾶν) 且在那去生產 (γεννᾶν) 美的論述；
- 3、 再來必需得理解到 (κατανοῆσαι) 任何一個身體上的美 (τὸ κάλλος) 是其他身體的美的胞兄 (ἀδελφόν)，則若必需追求美的形象 (τὸ εἶδει καλόν)，不認為每個身體的美是一個且同一個 (ἐν τε καὶ ταὐτὸν) 那可就太傻了；
- 4、 然後必需得讓自己去成為 (καταστῆναι) 所有美的身體 (πάντων τῶν καλῶν σωμάτων) 的愛者，引導自己 (ἡγησάμενον) 鬆緩 (χαλάσαι) (對一個身體的) 激情的愛，輕視及認為這是一件微不足道 (σμικρὸν) 的事；
- 5、 然後必需得引導自己 (ἡγήσασθαι) 認為各靈魂的美 (ταῖς ψυχαῖς κάλλος) 比身體的美更有價值，則要是誰靈魂正派得體 (ἐπιεικής) 且還保有那些許鮮活的青春，(則懷著上述想法的愛者) 就必需對此感到滿足並且去愛 (ἐρᾶν)、去關心 (κῆδεσθαι) (這樣的男孩)、去孕生 (τίκτειν) 這般的論述，尋求 (ζητεῖν) 那些把年輕人們 (τοὺς νέους) 打造得更好 (的事情)，為此他被迫去觀照 (ἀναγκασθῇ θεάσασθαι)，(觀照到) 在諸行為活動和諸禮法中的美 (τὸ καλόν) 只有一個，且必需得知道，所有的美同源貫通於它自身 (πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συγγενές ἐστιν)，所以他會認為關於身體的美 (τὸ περὶ τὸ σῶμα καλόν) 完

¹¹⁵ 值得說明的是，這裡將 δεῖ 翻譯為「必需」並不意味我們將「愛的階梯」視作某種義務論，對於柏拉圖來說，教育從來不能夠有「強制」(βία) 的意味。成為自由人本身就是受過教育的標誌 (Rep.405a3-7)。而自由人不應以奴役的方式學習，因為靈魂中不會有任何由強迫習得的東西 (Rep.536e1-4)。這裡我選擇將 δεῖ 翻譯為「必需」的原因，只是強調「愛慾階梯」教育內在的順序，這個「正確順序」是絕對嚴格的。決定這個嚴格順序的，並非是制定這套教育之人的專斷，而是依據這個教育階梯中每一種美的事物之間的必然性秩序。換言之，如果我們將《理想國》卷七的洞穴喻視作某種教育的圖景，洞中囚徒被人鬆綁且突然被強迫起身轉動頭頸 (515c3-4)，被人強力拖拽從顛簸陡峭的上升之路通過且不被放走 (515e5-6)，這個強力也並非來自外在於整套教育的強壓，而是來自內在於整套教育本身對人靈魂之牽引力。我們會在後文進一步討論這個問題。僅就此處而言，我認為迪歐蒂瑪用 δεῖ γάρ 為首，是在強調這個教育經過設計的內部順序不容更改。至於年輕人首先要不要接受這整套愛慾教育，這只是柏拉圖的建言，而非強迫。

全微不足道；

6、 在這些活動後，他必需得去帶領 (ἀγαγεῖν, 省略受詞為 210b7 那位他所愛的男孩) 走向各類知識，如此他便觀看到 (ἴδῃ) 各知識的美 (ἐπιστημῶν κάλλος)。

7、 他已然見到 (βλέπων) 的這豐沛的 (πολὺ) 美 (τὸ καλόν) ——他不再是來自某一事物的美，像個奴隸一般：滿足於擁抱 (ἀγαπῶν) ¹¹⁶ 著屬於一個男孩，屬於一位世人或屬於一種行為活動的美，作為一個奴隸，低賤鄙薄 (φαῦλος) 且錙銖必較 (σμιερολόγος) ——而是轉頭朝向廣闊的美的大海，觀照 (θεωρῶν) 著 (美的大海)，在沒有妒恨的愛智之中 (ἐν φιλοσοφίᾳ) 孕生許多美而崇高的言辭與思想。直到 (ἕως)，在那兒 (ἐνταῦθα) ¹¹⁷ 他變得強大有力而日漸增進，他就能看到 (κατίδῃ) 某一個知識 (ἐπιστήμην)，它將與我接下來要告訴你的這種美有關……誰只要在那兒 (ἐνταῦθα, 210e3) 就關於愛的事物受到教導 (παιδαγωγῇ)，以循序漸進 (ἐφεξῆς) 和正確 (ὀρθῶς) 的方式思維 (θεώμενος) 美事 (τὰ καλά)，他會進一步走向愛的事物的終點 (τέλος)，突然他會看見 (κατόψεται) 某個神奇的本性的美 (τὴν φύσιν καλόν)。

在一段對美自身 (τὸ καλόν) 的描述性文字 (210e7-211b6: τοῦτο ἐκεῖνο……μηδέν) 後，迪歐蒂瑪看似又快速重複了一遍這整個正確的愛的前行 (211b7-d1，以下簡稱「複述」)：

一旦有人藉由正確地愛男孩向上走 (ἐπανιών) 遠離這些事物，他開始注視

¹¹⁶ 此處譯為「擁抱」的動詞，與後來在新約所謂的「聖愛」(agapē) 是同樣的字根。它同樣出現在 209c5 描繪 philia 的脈絡中，再次呼應了我們在上一節所提到的，在友愛活動中愛者尚未進入抽象的理智活動，而是一直追隨個別的伴侶和從事個別的行為活動。

¹¹⁷ 我理解後面兩處 ἐνταῦθα (210d9 和 e3) 指的都是此處的 ἐν φιλοσοφίᾳ (在愛智活動中)。

(καθορᾶν) 那個美 (τὸ καλόν) ...並開始一直向上走，就像用向上走的步伐 (ἐπαναβασμοῖς)，從一個到兩個，從兩個到所有美的身體 (τὰ καλὰ σώματα)，從美的身體到美的作為 (τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα)，從美的作為到美的知識 (τὰ καλὰ μαθήματα)，從各種美的知識到那一個最後的知識 (ἐκεῖνο τὸ μάθημα τελευτῆσαι)，它不是關於別的什麼的知識，就是關於那個美自身的知識，且他最終知道它就其自身是美。

現在，在分析解讀之前，不妨先就這兩段文本素樸觀察，有兩點不一致：

(一) 出現兩種表達美的字眼，各種的美 (τὸ κάλλος) 以及美的形象 (τὸ εἶδει καλόν)。我們在 2-2 阿伽通頌詞的分析中已初步區分，但柏拉圖在愛的階梯中使用 κάλλος 和 καλός 的區分為何？這也與我們接下來要問的第二點有關。在 210a4-d7 的七個階梯中，柏拉圖使用的部分為 κάλλος¹¹⁸，而在後面的複述中使用的全部都是 καλός (καλά)。

(二) 如何理解後面「複述」和前面七個階梯的對應關係？211b7-d1 真的僅僅是單純的重複嗎？除了上述提到兩個文段對 κάλλος 和 καλός 的用法不同外，還有一處明顯的不對應：在階梯 5 中，愛者認為靈魂之美的價值高於身體之美。但在「複述」中，在「美的身體」之後並沒有將「美的靈魂」羅列為 τὰ καλὰ。為何迪歐蒂瑪沒有重述階梯 5 中的「美的靈魂」？

下面是初步的探尋，在這些探尋中我們鋪下在隨後兩部分中會展開的問題：

(一) 我們在先前 2-2-2 中已經提到，柏拉圖設計讓他筆下的阿伽通幾乎只使用 κάλλος 而非 καλός。我們也借用了 Konstan 的觀點詮釋，他主張 κάλλος 僅

¹¹⁸ 在七個階梯中，κάλλος 分別出現在階梯 3 的 τὸ κάλλος ὁτ'οὖν σώματι, a13-b1；階梯 4 的 τοῖς σώμασι κάλλος, b5；階梯 5 的 ταῖς ψυχαῖς κάλλος, b10-11；階梯 6 的 ἐπιστημῶν κάλλος, c11；階梯 7 的 παιδαρίου κάλλος ἢ ἀνθρώπου τινὸς ἢ ἐπιτηδεύματος ἑνός, d3。除卻這五處以外，其餘使用的都是 καλός。



用來形容肉體、外表的美。但是，Konstan 的觀點能夠解釋阿伽通頌詞中對 κάλλος 的使用，但卻無法解釋迪歐蒂瑪對兩個詞的區分使用。因為，在迪歐蒂瑪的階梯 5 和 6 中，κάλλος 同樣被用來形容各個靈魂與各類知識，而與 Konstan 的主張有所出入。文本 210d3 給了我們線索：屬於一個世人，一種生活方式的美，這些美都在一個意義上都屬於美的影像。愛人接觸它們，逐漸意識到這些美的相似性，最終，在美的同質的海洋中，愛人看到了那關於美本身的知識。最嚴格意義上的美自身（τὸ καλόν），作為愛的事物的終點，看到了本質的美（τὴν φύσιν καλόν），在 211a-b 的論述中，這樣的美擺脫了任何的個體性，它不屬於某一身體部位、某一知識、某一論述。換言之，τὸ καλόν 與 κάλλος 在柏拉圖的區分，與其說是如 Konstan 的主張，差別在於是否關於身體（當然不可否認這層意味），不如說，更重要的差別是在於能否擺脫個體性。所謂擺脫個體性：一方面，κάλλος 之於 καλός 更具有（肉眼）視覺上的意涵，κάλλος 總是呈現於可見世界的個別的美的事物上，καλός 則最完美地呈現在美自身上。另一方面，καλός 比起 κάλλος 更強調一種內在同一性，這也是為什麼「複述」使用的都是 καλὰ，不是指一個身體、行為方式或知識，而是所有的身體，所有的行為方式與所有的知識，在每個階梯平層上愛者都認識其同一性。

我們在上一節的討論中，將美（καλός）的內容理解為一段與擁有高貴靈魂的美少年和諧的友愛關係。基於迪歐蒂瑪在 206d2 將美定義為相稱（τὸ καλόν ἀρμόττον），而相稱既有其倫理意義（德性平等相似者為友），也有其知識論上的含義，它同樣與數學幾何上的對稱（συμμετρία/Symmetry，比較《斐勒佈》65a2）。與此相關的是《斐勒佈》51c 中的一段話，它也同樣佐證了我們上文對 καλός 與 κάλλος 的區分：蘇格拉底在那裡將由美的形狀、顏色等所引發的快樂視為真快樂，但他特別說明，自己說的形狀之美並非指的是「大多數人以為的

美（*κάλλος*，c1），諸如動物或畫」，而是論證所要求的，直的、圓的以及由圓規矩尺所製、平面圖與立方體中的（幾何）之美（*καλά*），因為它們總是「就其自身為美（*καλὰ καθ' αὐτὰ*，c6）」。而如果說愛榮譽者所感知到的美只是倫理層次，我們本節所討論的愛智者將由美的倫理層次（階梯 5），上升至知識層次（階梯 6-7）。其中，《斐勒佈》中提到的這種論證所要求的美，即與幾何相關的這種對稱之美，將對人的靈魂有巨大的牽引力，我們會在下一部分詳細論述。

（二）211b7-d1 並不是對七個階梯的重複，兩個文段在談論的其實是兩個東西。但先嘗試用一般概念表達：七個階梯所談論的是**活動**，在每一個階梯中，描述的都是愛者的作為（每個階梯裡的動詞所指涉的一系列豐富的動作：去生產/*γεννᾶν*、去理解/*κατανοῆσαι*、去引導/*ἡγήσασθαι*、去輕視/*καταφρονήσαντ*、去看/*ιδεῖν*、去孕育/*τίκτειν* ...）。而複述列舉的是，愛慾活動依次追循的對象。即，那些被當作階梯的事物，向上走的每一個步伐（注意名詞 *ἐπαναβασμοῖς*，211c4）。如果我們把上述的表達，對應《饗宴》內部的語言，實際上「複述」中除了頂端，之前所有的美的身體（*τὰ καλὰ σώματα*）、美的作為（*τὰ καλὰ ἐπιτηδεύματα*）、美的知識（*τὰ καλὰ μαθήματα*），都是美的事物（*τὰ καλὰ*）。然而迪歐蒂瑪在 206e2-4 就已經說了：「愛不是與美的事物有關（*οὐ τοῦ καλοῦ ὁ ἔρω*）」，「而是與在美中生產與孕育有關（*τῆς γεννήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ*）」。換言之，愛是在美中的創生活動，是七個階梯所展現的愛慾活動的完整敘事。在論述階梯之前（209e5）以及尾聲（210e2），迪歐蒂瑪都清楚交代這七個階梯是愛的事物（*τὰ ἐρωτικά*）。結論，七個階梯所說的是 *τὰ ἐρωτικά*，它並不等於「複述」所討論的 *τὰ καλὰ*。我們在此強調 *τὰ ἐρωτικά* 作為一種活動/實踐/努力，並將在後文去說明 *τὰ ἐρωτικά* 就是認識自己的一系列努力。

我們要首先將 τὰ ἐρωτικά與 τὰ καλά 區分開，才能梳理二者的關係（a）以及二者在頂端的同一（b）。而我們所困惑的，為何「複述」種沒有提到「美的靈魂」，也能夠有可能的回答。

a：我們在（一）中的結論，「複述」全都使用 καλά，是因為在每個階梯平層上愛者都認識這一類美的事物的同一性。而這本身就是每一步 τὰ ἐρωτικά努力的結果。τὰ ἐρωτικά的一個重要環節就是要生產，生產美的論述。正是生產論述幫助愛者去把握對每一類美事物的「統合理解」¹¹⁹。我們注意到，愛者生產論述（logoi）的表達，文本上出現在階梯 2、5、7（cf.210a7，c1，d5）。但我們也能合理推論：階梯 2 中在一個美麗身體上生產的論述一定也持續發生在階梯 3 與 4，愛者在一個、兩個，多個美麗身體中生產論述（可以合理猜想，這些論述很可能是追求被愛者的情話與讚美），由此才對所有美的身體產生統合理解；階梯 6 也一定有關於種種知識的論述產生，因為愛者在這個階段要引領被愛者學習各種知識。因此，在「複述」中出現的三類以 καλά 修飾的全稱事物：所有美的身體、所有美的行為、所有美的知識，愛者在對應階梯中，都生產出關於這些美事物的論述。換言之，在愛者與被愛者持續的交往中，愛者一直會對該階段的被愛者言說，論述的話題內容（從低至高）依次涉及到美的身體、行為與知識。由此，愛者才依次能對三類美的事物的同一性有所理解。如果上述的解釋是合理的，我們就很容易能夠想明白，為何「複述」中沒有羅列所有美的靈魂。因為在階梯 5 中，愛者關心被愛者的靈魂，但他對被愛者生產的論述是關於美的習俗和行為方式的論述。也可以說，愛者在階梯 5 時尚未，尚不能，直接生產出關於靈魂的論述，階梯 5 的愛者對靈魂也尚未有統合理解。

但回過頭來，什麼叫做對每一類的美事物的統合理解？正如 Sheffield 所注

¹¹⁹ 這裡我是借用 Sheffield 的表述：synoptic understanding，cf. 2006: 124。

意到的，愛者似乎領悟到美個體之間的相似性，但相似性並不同於同一性¹²⁰。Sheffield 對她的這一觀察沒有正面的解答，它們籠統作為統合理解。但如果相似性不等於同一性，那麼愛者是如何通過觀察和理解個別的美事物之相似性，來抵達對美的同一性領悟？我們在下一部分將嘗試給出解答和詮釋。我認為這裡的關鍵是對「相似性」所涉及到的兩個概念 *ὁμοίως* 與 *συγγενές* 的區分，在階梯 3 意識到同一個水平階層之內的美事物的相似性（cf. *ἀδελφόν*/手足，210b1）和意識到所有的美事物都是「一個且是同一個」（*ἐν τε καὶ ταὐτόν*, b3）之間，愛智慧者需要經歷重要的一步，那就是理解每個不同階層的美事物垂直上的貫通性/親緣性（*συγγενές*，參見階梯 5 的 210c4），這個概念在柏拉圖對話中有獨特的使用，它幾乎都用來形容靈魂與理型之間的親似關係，因此通過對這個概念的分析，論證 *τὰ ἐρωτικά* 就是認識自己的活動。

b：如 2-2 所述，蘇格拉底將美的事物的頂端，從阿伽通的 *κάλλιστος* 變成了 *τὸ καλόν*。*τὸ καλόν* 既是「複述」中 *τὰ καλά* 的終點（cf. *τελευτῶν*, 211c7-d1），也是 *τὰ ἐρωτικά* 的終點。文本證據見階梯 7（210e2-5）：

誰只要在那兒就關於愛的事物（*τὰ ἐρωτικά*）受到教導，以循序和正確的方式思維美事（*τὰ καλά*），就會進一步走向愛的事物的終點（*τέλος*），突然他會看見某個神奇的本性的美。

τὰ ἐρωτικά 與 *τὰ καλά* 的終點都是 *τὸ καλόν*。但是，這個回答立刻面臨一個新的問題：我們剛剛不是已經強調，*τὰ ἐρωτικά* 一定是活動，且是在美中創生的活動。在迪歐蒂瑪最高秘儀的結尾，她提到抵達過終點的愛者會生產出真正的德

¹²⁰ Sheffield 的觀察很細膩，因為她問題涉及的文本段落我們隨後會分析到，所以我直接引用：“It is one thing to say what is similar about a given class of objects (for example, that the beauty of all beautiful bodies is akin, *ἀδελφόν*, 210a8-b1), but quite another to say what it is in virtue of which these objects are ‘one and the same’ (*ἐν τε καὶ ταὐτόν*, b3).” (2006: 127)

性（τεκόντι ἀρετὴν ἀληθῆ, 212a5）。那麼，τὰ ἐρωτικά的終點究竟是 τὸ καλόν 還是生產 ἀρετὴν ἀληθῆ？既然兩個答案都有文本證據支持，那麼我們就必須思考，τὸ καλόν 與生產 ἀρετὴν ἀληθῆ 之間的關係，它們是兩者？抑或其內在是同一的？而如果我們最終欲將 τὰ ἐρωτικά論證為「認識自己」的活動，那麼在追問 τὰ ἐρωτικά的終點為何時，我們不僅要思考前述兩者，我們還要思考「靈魂」和 τὸ καλόν 以及生產 ἀρετὴν ἀληθῆ 之間的關係。這又能讓我們對為何「複述」沒有提到「美的靈魂」這一問題有新的思路。

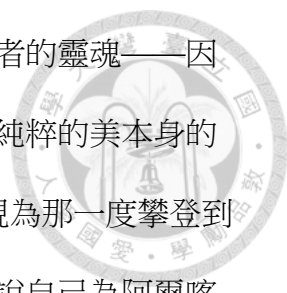
其實，若我們回到階梯 4、5 的敘事，迪歐蒂瑪沒有說在認識到靈魂之美的價值更高後，愛者於是就能夠單純愛美的靈魂。她反而是說，愛者會愛上一個男孩，這個男孩的靈魂正派得體，哪怕身體的青春貌美只剩下不多。在階梯 5 的階段，愛者愛著的，或者說他眼裡能看到的，依舊是那個作為身體與靈魂之結合的男孩。真正能夠在愛慾中，完全無視身體性特徵而單純作為愛靈魂者的，只有攀登到過頂點瞥見過美本身後的愛者，內部文本證據見 211d8-e4：

我們要有什麼想法，若看見精純、潔淨及不渾濁的美本身發生在自己身上，且它沒有受到人的血肉、膚色及有朽者的其它許多愚行和蠢話的污染，他能夠注視到神聖單純（μονοειδές）的美本身？

在這一段敘述中，迪歐蒂瑪並不是說在世上**實際存在**一個完全不受身體性要素暈染的美的靈魂，而是在說愛者**有能力**（僅憑藉自身靈魂¹²¹）做到這樣一種**觀看**——在他的觀看中¹²²，被愛者的肉體幾乎能與靈魂分離，於是**可以**單純觀看的

¹²¹ 參 212a1 的 ἐκεῖνο ᾧ δεῖ θεωμένον, Sheffield 引用 Bury (1932) 所找到其他對話的文本證據，認為這個 ἐκεῖνο 指的就是 nous, 參 2006: 129。

¹²² 我們會在隨後 3.4.3 分析到，這裡用的語言都是視覺性的（ἰδεῖν, κατιδεῖν, βλέποντος），一方面，這是對靈魂觀看的一種表述，在《阿前》中，靈魂與靈魂的交往有一個重要的比喻：「以眼看眼」。另一方面，這種靈魂觀看也等同於對話言說。愛者在與被愛者進行的活動，其實是對話言說，因為對話是靈魂對靈魂的活動（《阿前》，130d10）。因此，我們並不認為在愛的階梯的



自己的靈魂，而這本身的前提條件，是愛者能夠單純觀看被愛者的靈魂——因為恰恰是被愛者靈魂中的美，是愛者能夠看見自己靈魂，看見純粹的美本身的地方。另一個外部的文本證據為《阿前》，若我們將蘇格拉底視為那一度攀登到美的階梯頂端的愛智者，我們便能理解他在一開篇的宣稱。他說自己為阿爾喀比亞德的「第一愛人」(πρῶτος ἐραστής, 103a2)，直到接近對話尾聲(130e)，蘇格拉底才給出解釋，「第一愛人」實際上是「唯一愛人」(μόνος ἐραστής, 131e10)，因為世人愛阿爾喀比亞德的所有物(身體)，只有我蘇格拉底，愛阿爾喀比亞德，即你的靈魂。因此，如果我們將整個 τὰ ἐρωτικά 的上升，理解為由於所愛的對象(τὰ καλά)的美越來越精純所帶來的提升。則，最美的事物最值得愛，τὰ ἐρωτικά 的終點就是「愛」這一活動本身最理想的展現。那麼，當蘇格拉底稱由於自己愛阿爾喀比亞德的靈魂因此自己是第一愛人與唯一愛人，如此，單純對靈魂的愛，就是 τὰ ἐρωτικά 的最高展現與最嚴格的定義。

換言之，我們找到的文本證據在隱約向我們提示：美的靈魂，在「複述」中之所以不作為在上升過程中出現的一個 τὰ καλά 的階梯，是因為靈魂直接跟終點有關。也就是說，愛(關心)靈魂、生產真正的德性以及美本身之間的關係是需要被探尋和說明的。我們會在 3.4.3 對終點的問題作出交待。為此，我們接下來在 3.4.2 中首先需要先帶著我們初步觀察的結果：κάλλος 與 καλός 的區分和 τὰ ἐρωτικά 與 τὰ καλά 的區分，進入對 τὰ ἐρωτικά 中逐個階梯的考察，還原這整個愛慾教育的故事。

§3.4.2

在柏拉圖談及教育的另一部經典對話《理想國》中，卷二卷三以及卷七為我

頂端不存在言說(logos)，我們認為對話和論述貫穿整個愛的階梯。

們展現了柏拉圖心目中理想教育圖景——完整的哲學家養成（文藝—體育—算數—平面幾何—立體幾何—天文學/韻律學—辯證法），柏拉圖將這七門教育劃分為兩個階段：第一階段教育（卷二與三）對應一開始的文藝教育與體育教育；第二階段教育（卷七）則是以數學作為「靈魂轉向」的牽引力，貫穿算數、幾何（平面-立體）、天文學/韻律學；而辯證法則是被蘇格拉底比喻為「冠石」，標誌第二階段教育的完成。我希望在這一部分中將《理想國》引入對觀，這或許更能夠幫助我們理解柏拉圖的愛慾教育。

我們在上一節 3.3 的最後，已經引述《理想國》的第一階段教育，去對觀愛榮譽者對被愛少年的教育，立法者對公民的教育，他們都是前理性的，其聚焦的不是讓接受教育的人對德性、對什麼是美產生知識，而是產生正確的情緒感受。使得受教者對同樣的（美）事物喜愛，對同樣的（醜惡）事物憎惡，由此達到全體受教育者（公民）以及愛者與被愛者之間統一和諧的友愛。因此，我認為在迪歐蒂瑪論述愛智者的前幾個階梯中，實際上也與愛榮譽者的教育是重疊的。因此請先允許我進行提綱挈領的對應：

階梯 **1-4** 對應《理想國》第一階段教育，也對應愛榮譽者對被愛者的教育；

階梯 **6-7** 則明顯對應《理想國》第二階段教育及其完成，只屬於愛哲學者；

關鍵是階梯 **5**，我認為階梯 5 是愛榮譽者停止而愛智者繼續攀登的分離點，且階梯 5 沒有辦法被明確地置入第一階段或第二階段教育，而屬於過渡期。

接下來我們將逐步分析，但最後的階梯 7 因為是對愛慾階梯終點討論的重要段落，我會在 3.4.3 才處理。在本部分中，階梯 3 與階梯 5 會是我們詮釋的重點。因為，階梯 3 和階梯 5 中將會出現我們要在本部分處理的另一個議題：對「相似性」的討論，具體涉及 *ὁμοίως* 與 *συγγενές* 的區分（前者出現在階梯 3，後者出現在階梯 5）。從而去回答，愛者如何能通過觀察到美事物的「相似性」

而理解美的「同一性」？我們嘗試論證：在觀察到相似性（ὁμοίως）後，愛者是認識到美事物之間的親緣性（συγγενές），才有對美的同一性的把握。

我們首先解讀階梯 1-4。在階梯 1 與 2 中，年輕的愛者一開始要先走向一個美的身體並生產論述。而《理想國》第一階段教育，文藝教育的一個目標：像護衛犬一樣（375a）感覺敏銳、有勇氣敢於打鬥，有著高昂精神的年輕的護衛者（愛者）們，要成為一個有教養/懂音樂的人（musical man）。使愛者有教養，包含以下兩個重點的訓練：（1）一方面，年輕氣盛的爱者們，通過參與文藝教育，接受和諧、優雅的旋律與調子滲入自己的靈魂（401d-e），並且學習好的言說，嘗試學習，探討和參與論述。這樣他才不至於使自己高昂的精神淪為野蠻——變得厭惡論證¹²³及粗俗。不再藉由論述來使人信服，以力量與蠻橫，像野獸互相廝殺，在沒有旋律和缺乏優雅的作陪下活在無知與愚蠢中（411d）。而是要在美的身體面前，以正確的方式去愛——即沒有任何瘋狂與肆意¹²⁴摻雜，以節制與和諧（403a）——通過說服（πειθῆναι，403b6）的方式，愛者與被愛者相處而不能逾越，否則愛者就淪為一個缺乏文藝的人（unmusical man，403c）。也就是說，愛者在階梯 1 愛一個美的身體，並沒有與個別美的身體存在肉體的性愛。在迪歐蒂瑪的最高秘儀中，從愛的階梯一開始就沒有任何肉體之愛的成分。在個別的美的身體中發生的愛慾活動就是階梯 2，是言說的生產活動，這裡言說的內容應該就是對被愛者話語上的追求與讚美。（2）另一方面，文藝教育的結果，是讓原本就如護衛犬一樣感官敏銳的護衛者（愛者）在美的感知上更敏銳。因為在音樂上受過教育的人，會對瑕疵缺漏之事，不精美的製作（δημιουργηθέντων），長得不美好的自然物（φύντων）有敏銳感知（401c2-

¹²³ 類似的觀點，參 *Phaedo* 89a-91c，蘇格拉底稱厭惡論證者就是厭惡人類者。

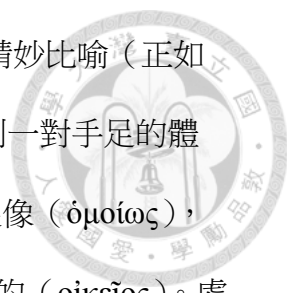
¹²⁴ 聯繫 402e-403a 的論證，這裡的瘋狂與放肆指的是一種過度的快樂，而這種過度的快樂就是性愛。這也佐證了我們隨後的推論，哪怕在一開始的階梯 1 與 2 也不存在肉體的爱慾。

3)，因此當他觀看它們，能夠以正確地方式斥責醜陋讚揚美善。因此，在「複述」中才會需要愛者「從一個（身體）到兩個...（ἀπὸ ἐνὸς ἐπὶ δύο, 211c3）」，愛者要盡可能愛更多的美的身體，用言語追求更多的美少年，才能夠使得自己對美的感知更敏銳。

（1）與（2）的成果體現在階梯 3，儘管階梯 2 已經有生產論述的活動，但這種生產論述的練習的結果，對美的身體的統合理解，到階梯 3 才得以呈現。因為論述的練習，以及對美的感知力的愈發敏銳，使得愛者能夠在階梯 3 的階段意識到這一個美的身體與那一個美的身體之間相似的關聯性——手足（ἀδελφόν）的比喻指就是相似性（ὁμοίως）。

在此，我們先借用陳康的詮釋¹²⁵梳理階梯 3，他的詮釋直接回應了 Sheffield 注意到的文本問題（參註 124）。他認為，階梯 3 的兩個分句，中間有時間上的斷裂。210a8-b1：「必需得理解到（κατανοῆσαι）任何一個身體上的美（τὸ κάλλος）是其他身體的美的手足（ἀδελφόν）。」是現階段愛者當下實際掌握的內容。而 b2-b3：「則若必需追求美的形象（τὸ εἶδει καλόν），不認為每個身體的美是一個且是同一個（ἓν τε καὶ ταὐτὸν）那可就太傻了」並不是現處在階梯 3 的愛者真正知道的，而是他在後來逐漸走向單一的美本身（τὸ καλόν）應該要知道的事情（我認為至少是在階梯 5 才逐漸掌握的，這句是對階梯 5 的預告）。而我上文對 τὸ κάλλος 和 τὸ καλόν 的區分支持他的詮釋，在階梯 3 所發生的認識活動，仍然是強調感官經驗，特別是視覺經驗的美。「複述」也能夠佐證這一點，我們知道這時候扮演階梯的美事物不再是一個（ἓν）美的身體，而是兩個（δύο），即多個美的身體，美依舊在愛者眼中是個別的事物（τὸ κάλλος）。儘管愛者開始察覺到它們的相關性，但還沒理解到相互間具有一致性的 τὰ καλὰ

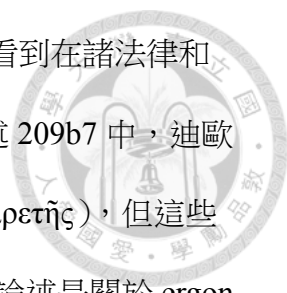
¹²⁵ Chen 1983：67，特別參看他的註 10。



σώματα。兩個身體也呼應階梯 3 所使用的手足（ἀδελφόν）的精妙比喻（正如陳康強調 ἀδελφόν 是複數的內涵），柏拉圖喚起了我們日常看到一對手足的體驗：我們仔細端詳，覺得他/她們的五官神情、四肢體態長得很像（ὁμοίως），我們對此也頗能理解，因為我們知道他們之間是具有家族關係的（οἰκεῖος）。處在階梯 3 的愛者，他們（肉眼）上的觀看和察覺更為細膩和敏銳，因此面對並列、橫向呈現在他們眼前的美的個體，他們能夠發現身體特徵和屬性上相像（ὁμοίως），並且基於這一可見的感知結果，嘗試思考、建立與領悟個體之間的聯繫，於是將它們理解為類似手足的關係。而這如手足姊妹基於血緣而有的身體上的相像，即可見事物之間的相像性 ὁμοίως 是 οἰκεῖος 的認識基礎和來源，這點我們在前述阿里斯托芬的頌詞與分析中已經看到。

階梯 4 對應了第一階段文藝教育的接近尾聲。在階梯 3 愛者意識到了美的個體與美的個體之間可見的相似性後，他由是成為了所有身體的愛者，他已經能夠隱約理解「美」（至少是在感官上）的統一性了。這樣伴隨的結果是，他更加地能夠放鬆，擺脫自己身體上的生理欲求。這與《理想國》卷三呼應是，蘇格拉底論證到文藝技藝和體育技藝其實是針對護衛者心中的兩個東西：高昂精神與愛知識的氣質，將它們調緊調鬆到適切合宜的程度（411e-412a）。階梯 4 的結果是愛者鬆懈（χαλάσαι）了激情的愛，輕視對一個身體的欲望（這不等同於階梯 5 的結果，愛者輕視所有身體之美）。

來到關鍵的階梯 5。這一步中最重要的是，愛者開始意識到靈魂的價值高於身體，於是他更關心被愛者的靈魂。對觀愛榮譽者的教育，階梯 5 中實際上正是愛榮譽者們達到的程度。階梯 5 中愛者對擁有美靈魂的男孩的關心，去尋求那些能把年輕人打造的得更好的事情，正是我們在上一節中看到愛榮譽者關心的公民品格教育。但嚴格來說，愛榮譽者並沒有完成最高秘儀中的階梯 5。因



為他們沒有能夠做到階段 5 中 c2-4 的論述：「再一次去觀照，看到在諸法律和禮法中的美只有一個，而所有的美同源貫通於它自身」。在前述 209b7 中，迪歐蒂瑪形容愛榮譽者對被愛者生產關於德性的論述（λόγων περὶ ἀρετῆς），但這些論述並非是哲學性的論述，即嚴格意義的邏各斯，因為他們的論述是關於 ergon（事跡）的邏各斯：「關於有德之人應該怎樣以及他們從事的行為」（περὶ οἷον χρή εἶναι τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθὸν καὶ ἃ ἐπιτηδεύειν, b7-c1），在對愛榮譽者論述的尾聲，迪歐蒂瑪以呂庫爾格斯和梭倫為典範，提到在希臘人與非希臘人中，表現許多高貴的行為（πολλὰ καὶ καλὰ ἀποφηνάμενοι ἔργα）並產生各式各樣的德性（γεννήσαντες παντοίαν ἀρετήν, 209e2）。愛榮譽者，以及這些現實政治社會的立法者和詩人，他們生產出對德性的論述、法律、詩作，都缺乏同一性。缺乏對「一」（τὸ ἓν）的掌握，仍然以「多」的方式（如上引文中的 πολλά與 παντοίαν），即個別的方式，去理解和教育個別的德性與德性行為。

另一方面對觀《理想國》，我們認為階段 5 屬於過渡期也是同理。護衛者在經歷完第一階段教育後，身為優秀的護衛階級，他們會特別關心城邦，開始投身城邦的政治生活（412c-e），這呼應了階段 5 的愛者此時將會關注禮法和生活方式。但是，更重要的是在階段 5 的 c2-4，愛者已然邁入了第二階段教育。因為他開始思考到在第二階段教育中充當將靈魂向上牽引的事物：τὸ ἓν。在《理想國》卷七的敘述中，數目一（算數）的特別之處在於：1、它會觸及所有的學習與技藝，它是共通者（τὸ κοινόν, 522c1）。2、作為可思領域與可見領域的居間者，作為感官知覺，它召喚理解與計算，使得靈魂被迫（ἡναγκάσθη, 524c7；呼應階段 5 的 ἀναγκασθῇ, 210c3）不是以混雜的方式而是以分辨的方式觀看，與視力對反。3、最後也是最重要的一點，關於數目一的學習，適合那些在城邦中參與最重要事務的人走向計算，不是以一般的方式掌握它，而是直

到他們帶著理解自身來到對數字本質的觀看（525c）——「它顯然強迫靈魂使用理解自身追求真理自身」（526b）。正是這點，讓我們注意到在階梯 5 中 τὸ ἐν 與 συγγενές 的關係。自階梯 5 以後，美的內容發生了實質的改變。誠如我們上節所提，在階梯 5 前，美的內容多少仰賴於可見可感的性質。但在階梯 5 的最後，所有美的身體完全地被輕視了，美從可見事物逐漸轉向可思事物。進一步在階梯 6 之中，美的事物成為各種學科、知識，並最終在階梯 7 中，是一片廣闊而同質的美的海洋。美的這些轉變，一定程度都緣於在階梯 5 的 c2-4 中，美的內容被賦予了「一」的形式，而僅有當理解了所有的美與自身之間的親緣性 συγγενές，而非美的個別事物與事物之間的相似性 ὁμοίως，美的內容才會轉變為 τὸ ἐν。下面（直至 3.4.3）我都將嘗試解釋這點。

首先，儘管 ὁμοίως 與 συγγενές 在許多譯本中，都不加區分地被翻譯為相似性（similarity）。但是，我認為 συγγενές 更準確的翻譯應該是「親緣性」或者「親似性」¹²⁶，它更強調一種由於源頭、原因一致而產生的相像。因此，比起如在階梯 3 中以 ἀδελφόν 所反映的 ὁμοίως，強調並列、橫向在認識者面前的兩個（或多個）事物，它們肉眼可見的相似性¹²⁷，並且階梯 3 的愛者是憑藉對並列兩個事物的肉眼觀察，嘗試理解它們之間的關係；συγγενές 更強調一種垂直向度的，系譜式的貫通同源。這即是說，認識者的面前可能只有單個事物/人，但是認識者能從他在這個事物/人身上領會到的品性，思考、理解到（回憶起/推論出）它的同類來源，他的同宗父輩，總言之，認識者能夠理解這事物/人的原因（αἴτιος）。所以，比起 ὁμοίως 強調的可見的相像，συγγενές 是可思的相似。

¹²⁶ 現有的中譯本（劉小楓版）的翻譯是「同宗同源」。

¹²⁷ 但這正是筆者 ἀδελφόν 這個比喻之處，誠如陳康注意到的，ἀδελφόν 強調雙數的性質。當柏拉圖在階梯 3 使用 ἀδελφόν 為例，他一方面喚起了我們看到一對手足的體驗，但另一方面它也暗暗指向手足出於同一對父母，故也導向親緣性的意義，這或許是對階梯 5 的預告，整個階梯的攀登是連貫的。

當認識者認識某事物的 $\sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\varsigma$ ，便是在思維這事物在存有學上的因果性，親緣性與因果性走向統一¹²⁸。

這正是為什麼在階梯 5 中， $\sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\varsigma$ 的出現與 $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\nu$ 是分離不開的。《理想國》有更為詳盡的論述幫助我們思考這點。從第二階段教育伊始，對數目一的探究就貫穿了各個學科（521c-535a），它們依次為：算數—平面幾何—立體幾何—聲韻學/天文學。而在每個學科的論述中，柏拉圖都與這門學科在雅典城邦大眾中流俗的境況拉開了距離。他對每門學科都做了批判，比如對天文學的學習不應如當時現實的天文學家一樣，如仰著頭看天花板的裝飾一樣，用視力觀賞天空的星體，而是要用理智和思維，以星體為典範探究真正的形狀，以星體運轉規律探究運動和關係，即「以認真方式探究（天文學），為了解在這類事物：平等、兩倍及其它某種比例（ $\sigma\upsilon\mu\mu\epsilon\tau\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$ ）中的真理。」（529e5-530a1）對數學、幾何和聲韻和諧的探究都應如是，不應該沉溺於研究其瑣碎的數字運算，而是應該去探究其存有，如「和諧與數字的是與不是，及其理由」

（531c3）。《斐勒佈》中柏拉圖作了更清晰地區別，他將許多學科技藝都一分为二：大眾從事的方式以及哲學家從事的方式。以對「一」的理解為例，算術愛好者們「計算不相等的一」（56d9），他們分割一（cf. Rep.526e），用二（即二分之一）來理解一，使得一成為多（無限）。而哲學家則將無數的一都視之為相等（ $\acute{\iota}\sigma\omicron\nu$ ）而無差異，以整體而不劃分的方式理解一（Rep.526a2-4），這種哲學式的理解更為精確。所以，從階梯 5 對習俗中領悟的數目一，牽引起階梯 6 的各種學科知識，也規定了在階梯 6 中知識之美的內容：平等、對稱、純粹、精確。這些都是可思的性質，呼應 206d2 的相稱（ $\acute{\alpha}\rho\mu\acute{o}\tau\tau\omicron\nu$ ）。從階梯 5 的 c2-4 開始一直到階梯 6，實際就是《理想國》提到辯證法前的「序曲」（ $\pi\rho\omicron\omicron\iota\omicron\mu\acute{\iota}\omicron\upsilon$ ），

¹²⁸ 呼應我們在 2.2 中看到，其實是阿伽通首先模糊地注意到相似性與因果性的關係。

531d7，即如下引文 531d1-3)：

關於這一切我們所敘述的事情的探究，若它到達它們相互共通性
(κοινωνίαν) 與親近性 (συγγένειαν)，且它對這些事下結論 (συλλογισθῇ)，
(說) 它們相互有共通性。

由這一段引文中，我們也能發現，自階梯 5 愛者對所有的美達成一種貫通的理解後，愛者生產的論述便區分於第一階段教育（如階梯 2）中的論述，而呼應著第二階段教育中的「下結論 (συλλογισθῇ)」，這是哲學式的論述，即對事物的性質有一致性的把握，且表述其因果關係。但這並不意味著，前哲學式的論述就無助於愛者對美的對象的統合理解，因為整個愛慾階梯的連貫性是由愛者與被愛者言說與對話保證的。即便在階段 7 的美的海洋中，也存在著邏各斯，下面我們進入對頂點的討論。

§3.4.3

在討論階段 7 之前，我們先討論 ὁμοίως 與 συγγενές 另一個重要區別。我們在前一節提到，柏拉圖稱德性相等與相似 (ὁμοίως) 為友。如果 ὁμοίως 用來形容的是愛榮譽者和愛智者與其被愛者的友愛關係，那麼 συγγενές 則特指在愛的階梯中，愛智者與美本身的關係。因為 συγγενές 在柏拉圖的對話中，經常用來形容靈魂與理型的關係。在《理想國》卷十中 (611c-d)，柏拉圖借海神格勞庫斯 (Glaucus) 的例子，講述了不同於美的海洋的另一個海洋。在陸地上（由可見的個體事物構成的）的多樣而龐雜的海洋裡，與肉體粘附的靈魂就如同海神格勞庫斯一樣長滿了甲殼生物、海草、岩石等等生物，而難以被看出原初的本性。因此，蘇格拉底認為應該要看別處 (611e1-3)：



看它（靈魂）的對智慧的愛（φιλοσοφίαν），且我們應該謹記於心靈魂所掌握之事，以及靈魂想要與何事為伍，因為它與神聖、不朽及總是存在之物親似（συγγενής），且它會變成什麼樣的事物，若它整個跟隨這類事物。

不難推論，這裡指的神聖、不朽之存在之物就是理型。因此，回到《理想國》中對第二階段教育的冠石——辯證法的論述，柏拉圖是這樣論述辯證法的（532a6-b2）：

以此方式（辯證的學習），每當有人嘗試以不具任何感官知覺的方式和某人對話，他經由理智前進到每一件事物自身，且不會停止在他以理解自身掌握善自身之前，他來到了可思領域的終點（τέλει）。

因此，對善自身掌握，實際上是對自身的掌握，也就是對靈魂的掌握。靈魂如何產生對靈魂自身的掌握？在卷十中蘇格拉底給出了答案（611c1-3）：

應該要觀察它（靈魂）自身，就像我們現在觀察它一樣，它是什麼樣的事物，當它淨化（καθαρόν）時，這樣的事物（靈魂）一定會被理智充分地看到。靈魂被靈魂（理智）自身充分觀看、認識的活動，實際上就是靈魂的淨化活動，從龐雜的海洋（可見的現實世界）淨化的活動，它與迪歐蒂瑪一直以「秘儀」的形式對蘇格拉底傳授愛學課的表達有關，因為古希臘的秘儀一大目的與內容就是對人的淨化。「淨化」的意象我們能夠在《斐多》找到明確的答案：「但所有這類事物（德性的影子）的淨化是真實的，節制，正義，勇氣以及智慧本身就是某種淨化。」而在柏拉圖看來，真正關切秘儀（τελετάς）的人「持酒神手杖的人多，熱衷的人少」，而後者正是愛智者（πεφιλοσοφηκότες，69d1-

2)。回到《饗宴》中，迪歐蒂瑪在較低秘儀（愛榮譽者）中提到了節制、正義、勇氣的德性，而在最高秘儀（愛智者）的最終，提到真正的德性。真正的德性是伴隨智慧的德性，正如《斐多》的論述：「勇氣、節制及正義，簡言之，真正的德性有智慧相伴，不論快樂，恐懼及所有這類事物的出現消逝。」¹²⁹因此，迪歐蒂瑪的秘儀與淨化，實際上就是靈魂在愛慾活動中培養德性，並要培養真正的德性——與智慧相伴的德性。而智慧，就是理智充分地觀看靈魂，即靈魂認識自己，理解自己以理解善自身。

由此，我反對 Sheffield 的觀點¹²⁹，這也是對最高秘儀的一種主流閱讀：她認為概括愛的階梯，可以分為三個階段的上升：身體、靈魂與理型。我認為或許並不存在三個階段，實際上對最美之物的愛——愛智，就是對靈魂的愛，就是對美本身的愛。並不存在由對靈魂的愛，上升到對理型的愛。在這篇對話中，認識自己（靈魂）就是瞥見了美本身。因為，必須要提醒的是，《饗宴》不同於《斐德若》、《斐多》等對話，它並沒有任何一處設定到對靈魂轉世/輪迴說、靈魂回憶說的背景。《饗宴》從始至終討論的都是人的在世生命，換言之，在這篇對話中討論的都是靈魂無法脫離肉體的情況，因此，所謂瞥見美本身，並不同於如《斐德若》中靈魂馬車作為一個實體繞天體運行，實際觀看天外存有（美本身、正義本身等等）的景象。在迪歐蒂瑪的最高秘儀中，實際上三次出現「生命」（βίος，211d1、d2、e4）一詞，愛慾教育聚焦關乎人此世的生活。因此，許多詮釋者強調在階梯 7 中，愛者突然（ἐξαίφνης，210e4）瞥見美本身，認為愛的海洋與瞥見美本身之間存在斷裂¹³⁰，或認為將轉向美的海洋以及之前所有的階梯都讀成一個水平層面，於是只有從美的海洋中看見美自身最

¹²⁹ Sheffield 2006：126。

¹³⁰ 如 Blondell 2006：175。

終才構成唯一的上升¹³¹。割裂瞥見美本身與這之前的所有愛慾活動，認為在最終對美本身的觀看中，既不存在言說（logos），也不存在被愛者，我認為這或許是對愛慾階梯的誤讀。對美本身的觀看並不是一種愛者獨自的頓悟，211d12-e6 的文本已經非常明顯地指出，幸福是這樣一種生命，人能在另一個人身上清楚看見神聖單一的美本身，不受任何軀體、血肉和錯誤信念的污染（這些都是需要被淨化的）。在這一段的表述中，我們能夠推論兩點：1、對美本身的觀看一定需要另一個人的在場，因為在靈魂尚生活於世而沒有與肉體脫離時，他一定只能在另一個人身上、在其靈魂上瞥見美本身。這就需要愛者能夠做到單純靈魂對靈魂的觀看，而《阿前》有云：靈魂與靈魂的活動就是對話（130d10）。因此，愛者轉向愛的海洋與瞥見美本身中間不存在任何的斷裂，他們屬於同一個層階梯。正如 Sheffield 所注意到的，當迪歐蒂瑪論述愛者轉向美的海洋「在沒有妒恨的愛智中（ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ）」孕生大量言辭與思想時，這就代表一定有另一個人牽涉到這一層階梯中，而言說與對話也一定持續發生在階梯的頂點。愛者對美本身的瞥見一定需要發生在他與另一個人的友愛的關係中。也就是說，我們上文分析的兩種相似性，ὁμοίως 和 συγγενές 實際上是同時發生的，在現實中（reality），愛者與相似的（ὁμοίως）被愛者的美的友愛關係中，而這又是因為愛者本身能憑藉其靈魂與美本身的親緣性（συγγενές）攀登上美的階梯。

2、211d12-e6 中的表述並沒有規定，美本身一定是發生在被愛者身上，而只是說發生在某人身上。因此，瞥見美本身的活動，並不一定是愛者觀看被愛者，

¹³¹ 如 Chen 1983：68-69，陳康不認可學界對這段最高秘儀用階梯式（level）的意象來解讀，他認為柏拉圖並沒有區分多個階梯，垂直向度上只有兩個層面（leap），即最終抵達美的理型的本體層面，和先前包含美的身體、法律習俗、知識的實例（instance）層面，既然這些都只是美的個體與實例，他認為只是橫向水平式的擴展和時間上的累積。

也有可能是被愛者在愛者的靈魂上瞥見了美本身——如果被愛者在愛者的教育下也轉向了對哲學的愛。

總而言之，觀看美本身實際上就是觀看靈魂，而靈魂只有在自身的淨化中才能觀看自身，獲得真正的德性——智慧，也就是自身對自身的認識。

第三章小结

在第三章中，我們先是用前兩個節梳理蘇格拉底對 eros 的一些基本界定，釐清他愛慾理論中一些基本的形上學界定。在第一節中，我們討論了柏拉圖對於居間者的設定，使得 eros 作為 daimōn，不會面臨如早期對話一樣滑向惡的可能。第二節我們主要通過對迪歐蒂瑪語義學的分析，考察製造與孕生是如何被等同在一起的，而這個論證的結論，將會使得 philia 也與 eros 等同。因此這正是我們在第三節處理的課題，我們認為基於愛者與被愛者之間德性的相似性 (ὁμοίως)，一段友愛關係 (philia) 實際上扮演了美的角色。而最終，愛哲學者攀登愛的階梯，是源於他的靈魂與美本身的親緣性 (συγγενές)。



§第四章、阿爾喀比亞德的頌詞

§4.1 阿爾喀比亞德頌詞中的德性

在我們正式進入對阿爾喀比亞德頌詞的分析之前，我們需要談為何這篇論文需要處理阿爾喀比亞德的頌詞。正如前言所述，本文認為《饗宴篇》真正的核心和拱石便是蘇格拉底的頌詞，在這個立場之下，我認為阿爾喀比亞德的頌詞有分析的必要。實際上，許多詮釋家都注意到了阿爾喀比亞德與蘇格拉底頌詞的關聯之處¹³²。我們在本節中，4.1.1會先考察阿爾喀比亞德的形象與性格，追問為何他能夠成為蘇格拉底愛慾教育的對象，由此反思雅典習俗的男童戀的教育以及蘇格拉底式愛慾教育的區別；4.1.2會考察阿爾喀比亞德頌詞當中蘇格拉底的形象和德性，藉此考察阿爾喀比亞德對德性的理解。我們會發現，兩篇頌詞儘管有些相似之處，但是，二者的內涵是截然相反的。

§4.1.1

如果要用一句話總結阿爾喀比亞德，或許借用de Romilly的概括會是不失精準的表達：「總而言之，阿爾喀比亞德有著每個人想要擁有的一切。」¹³³具體來說，首先，是貴族的出身。阿爾喀比亞德的父親Cleinius是雅典古老而顯赫的貴族（Eupatrid）家庭，其族譜根據傳說甚至可以追溯到英雄（Ajax）¹³⁴，其族譜

¹³²如 Dover 認為柏拉圖之所以安排了阿爾喀比亞德的讚頌，就是要讓讀者們看到，蘇格拉底確實保持了他對於迪歐蒂瑪愛慾理論的「信仰」（2005：159），我們能從阿爾喀比亞德中看到了蘇格拉底的愛慾實踐和愛慾行動，恰恰證實了他的愛慾言說，即他自己的頌詞（2005：164）；又如 Destrée 通過對觀阿爾喀比亞德的頌詞和柏拉圖的《申辯篇》，認為應該將這篇頌詞視為迪歐蒂瑪頌詞的「二重奏」（他借用了 Sheffield 的表達）與「仿寫」。

¹³³ De Romilly 2019：2。

¹³⁴ 參《阿前》121a。

另外一位同名的阿爾喀比亞德甚至與克里斯特尼是政治上的盟友。母親則來自阿爾克米昂家族（Alcmaeonid），他們始終掌握城邦的政治優勢。在其父親死後（447B.C.），著名的伯利克里成為其監護人，也是由於伯利克里是其母系家族的近親¹³⁵：阿爾喀比亞德的外公的其中一個姐妹是伯利克里的母親。其次，或許是因為從小就浸潤在伯利克里及其政治同伴中，而這些同伴都是當時城邦中最出色的一群智者，阿爾喀比亞德從小就掌握了許多政治的技巧、話術與資源資訊¹³⁶。他有很好的口才，很有說服別人的能力¹³⁷，並且，也打小就很有說服、影響、領導別人的慾望：普魯塔克寫到阿爾喀比亞德年幼時曾拒絕學習吹笛，原因之一是演奏笛子不似演奏豎琴，演奏時不能開口言說，所以他認為這並非自由的公民應該學習的舉動，而他甚至也阻擋別的同齡幼童去學。我們在他的頌詞裡也能夠看到非常類似的情節：他不僅自己捂住耳朵不願傾聽「西勒諾斯的吹笛聲」——即蘇格拉底的說服與教導，他甚至想要捂住其他讚頌者的耳朵，他想要用自己的頌詞，去說服他們不被蘇格拉底所說服（218a-b）。最後，幾乎每一位古代作家談起阿爾喀比亞德，都會提及他的出色的美貌與身材。普魯塔克和色諾芬都曾強調他的美貌¹³⁸，而我們知道阿爾喀比亞德本人也並非美而不自知，相反，他對此有高度的自信，借用他本人在頌詞中的話：「我真的特別知道自己的年輕貌美」（217a5），而《阿前》開頭，蘇格拉底便直言阿爾喀比亞德自認最高大俊美之人（104a4-5）；而且他十分注重自己的形象，阿

¹³⁵ 參《阿前》122b。

¹³⁶ De Romilly 2019：9-10。

¹³⁷ 普魯塔克（Plutarch）曾言及阿爾喀比亞德言說的幾個特色：他特別會對議題掌握重點；會經常在談話中突然暫停去尋找一個合適的詞眼（Plu.Alc.10.3）；同時他的語速很快，稍有口齒不清，但這反而顯得他寬厚與誠摯，倒使他的話更有說服力（Plu.Alc.1.4）。

¹³⁸ 普魯塔克曾經讚美阿爾喀比亞德的美是會增加的，隨著他身體在每一個季節的成長，讓他在少年、青年與成年時都可愛而使人愉悅。（Plu.Alc.1.3）色諾芬也提及由於阿爾喀比亞德的美貌，使得他被許多有頭有臉的女性追求（Xenophon.Memorabilia 1.2.24），參 de Romilly 2019：3-4。

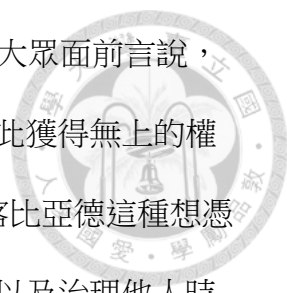
爾喀比亞德拒絕學習吹笛的另一個原因，便是吹笛時的鼓腮會有損他的面孔，因此就算是親密朋友也不能讓他看見自己吹笛的模樣¹³⁹。

正如我們所知，在古希臘人眼中，美（kalos）是具有道德價值的。那麼，阿爾喀比亞德的品格與特質又是如何呢？他如何接收教育，他本人又是如何看待自己的教育呢？我們已知他生來握有一手好牌，出身門第與天賜美貌是他步入政治生活最優渥的兩筆資源，這些資源毫無疑問是讓蘇格拉底願意接近這位年輕人的原因，但應該絕不僅於此，因為我們能夠看到阿爾喀比亞德之於蘇格拉底是特別的：按照《阿前》開篇的講法，他一直陪伴、觀察阿爾喀比亞德的成長，但直到阿爾喀比亞德年紀漸長之前，蘇格拉底都從未與他說話。他在阿爾喀比亞德身上花了格外多的時間與心思。除了貴族出身與美貌，到底是什麼讓蘇格拉底願意接近阿爾喀比亞德？

我們從最後一個問題開始嘗試回答。在《阿前》中，柏拉圖讓蘇格拉底自己回答了這個問題，在蘇格拉底羅列了阿爾喀比亞德的種種優勢後（105a-b）：

實際上，阿爾喀比亞德，若我看到你滿意於我剛才敘述的事情而且認為應該活在這些事物中，我現在就離開，早就收回我的愛，至少我是這麼說服自己的；可是現在我要向你證明我對你的想法，與你自己的有所不同，藉此你會確實知道我其實持續對你保持關注。因為我認為你，若有位神祇對你說，阿爾喀比亞德，你寧願想以擁有你現有之物的方式活著，或寧願立即死去若你不允許擁有更重要之事物？我認為你會選擇死，可是究竟現在你是為了什麼期許而活，我將言明。

¹³⁹ Plu.*Alc.*2.4-6。



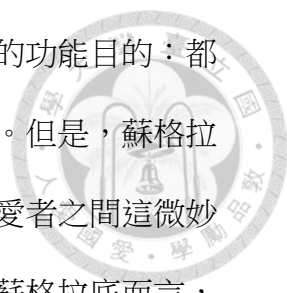
隨後，蘇格拉底言明阿爾喀比亞德的期望（ἐλπίς）便是在雅典大眾面前言說，以此證明自己值得最高的榮耀，自己值得屬於城邦的一切，由此獲得無上的權力，甚至征服城邦所在的大陸和近鄰。在Foucault看來，阿爾喀比亞德這種想憑藉言說證明自己而領導眾人的野心，是他想改變他在政治生活以及治理他人時的特權身份和法定優先權¹⁴⁰。普魯塔克對阿爾喀比亞德敘述的也有一個細節吸引我的注意：家世、財產、人緣、容貌，這一手好牌對阿爾喀比亞德的政治生活大開便利之門，但是他從公民大會獲得權力靠的全部是他自己的言說能力¹⁴¹。我們至少知道，蘇格拉底親近阿爾喀比亞德，正是由於他在公眾之事上這種高度的野心與慾望，而且這種野心並不滿足於他生來具有的一切，而是想要靠自己去證明。不少古代作者著墨於阿爾喀比亞德的野心（anoia）。但是，「野心」暫時不會是我們檢討阿爾喀比亞德攀登愛慾階梯失敗的主因所在，因為對於蘇格拉底的愛慾教育來說，擁有極強的慾望，特別是在眾人面前就公眾之事進行言說（即靈魂生育）反而不是一件壞事，可以說，這甚至是一個人愛慾教育的起點。這甚至是蘇格拉底主動開口與阿爾喀比亞德說話的原因，他並非要阻止後者去向雅典人建言，而是要與後者一起開展認識自己的訓練，而這是為了阿爾喀比亞德更好地步入政治生活。

我們曾經在前言，藉由對泡賽尼阿斯的介紹分析過古希臘男童戀的一大功能¹⁴²，就是對城邦中顯貴貌美的青少年作政治訓練。他們既要滿足有一定政治地位的愛者的肉體慾望，又不能一味諂媚而失去自己的高貴，這種微妙而複雜的交往，作為這些青少年步入政治生活的某種預先訓練。但在分析了蘇格拉底的愛慾頌詞後，我們應該能夠立刻得出結論，這並非是柏拉圖對愛慾教育的內

¹⁴⁰ Foucault 2001(b)：48。

¹⁴¹ Plu.*Alc.*10.2。

¹⁴² 參 1.3。



容規定。柏拉圖的愛慾階梯或許跟習俗的男童戀風俗有著一樣的功能目的：都是使年輕的被愛者在年長的愛者的幫助下更好地進入政治生活。但是，蘇格拉底的愛慾教育的內容，絕對不是如城邦習俗男童戀中被愛者與愛者之間這微妙的互動推拉，也並非泡賽尼阿斯所期待的一種交換關係。對於蘇格拉底而言，構成愛慾教育的所有內容的就是「認識自己」的「訓練」(ἐπιμελέομαι)和練習(ἐμμελετάω)¹⁴³，它就是我們在 3.4 所論述的 τὰ ἐρωτικά的所有內容。蘇格拉底將這種訓練的內容明確表達為認識自己，並且強調，不僅阿爾喀比亞德有需要這種訓練，自己也需要這種訓練(123d-124e)。換言之，無論年輕、年老，在進入政治生活之前必要，在進入政治生活之後也不容懈怠，「認識自己」是貫穿一個公民一生的訓練，而並非一蹴而就的。我們會在下一節最終回到這個議題。但是現下，我們需要意識到蘇格拉底的愛慾教育本身：1、改變了傳統男童戀風俗的訓練內容；2、改變被愛者與愛者之間嚴格的主被動關係；3、改變了被愛者與愛者之間的交易互惠模式，並非是對被愛者的單向教育，也並非是對愛者肉體意義上的滿足。蘇格拉底的愛慾教育儘管也具有一種對雙方的互惠，但這種互惠是建立在教育的雙向性上，不僅是被愛者更好認識自己，愛者也更好認識自己。而這種雙向性能夠成立，本身就要求被愛者不是一味被動的，而是在愛慾階梯中，雙方都是主動攀登的愛者、慾望者，這呼應我們在 3.3 的討論與 3.4 的結論。

而我們必須承認，阿爾喀比亞德確實比蘇格拉底任何一個被愛者都更加主動，這種主動是雙重的。一方面，我們上述提及他對參與政治生活證明自己的高度熱情，本身是他接受蘇格拉底愛慾教育的一個優勢。他的這些資源不僅僅

¹⁴³ ἐπιμελέομαι 也是關心、照料、照管的意思，最常見於「關心自己」這句俗諺中，它與 ἐμμελετάω 有著同樣的字根：-μέλω(去關心)。因此，ἐπιμελέομαι、ἐμμελετάω、μέλω 是一組密切相關的字詞概念，「關心」與「訓練」這兩個在中文中有所區別的詞，在古希臘文中有內在的緊密關聯。

使得他在習俗意義上的男童戀關係中有眾多愛者，追求者；而且他獨有的、靠言說想證明自己的強烈期望，使得他受到蘇格拉底式愛慾教育的垂青。但另一方面，正如Reeve生動的類比與對比，古希臘的少年就正如維多利亞時期的女性，在性的方面是被動而沒有反應的。正是在這種習俗下，阿爾喀比亞德為自己的慾望而行動，這種主動就釀成了他私人生活的放縱和醜聞¹⁴⁴。因為阿爾喀比亞德會主動追求與自己的愛者產生肉體關係，這是我們隨後會在其頌詞中看到的。這種有違風俗且有損其高貴形象之事，正是他不斷感到羞恥的原因（何況與蘇格拉底的未遂），而這種羞恥造成了他生活的放縱（*paranomia*）和多變，在我看來，正是這兩點構成他在愛慾階梯上的失敗¹⁴⁵。

§4.1.2

在這一節中，我們實質進入阿爾喀比亞德的頌詞。而我們將會看到，在其頌詞中儘管貫穿著他與蘇格拉底的許多互動、對話，但是始終有一條主線：那就是阿爾喀比亞德談及蘇格拉底的德性。

在阿爾喀比亞德登場後，整個讚頌實際上都發生了顛覆性的轉變。厄裡刻希馬庫斯說：「在你（阿爾喀比亞德）來之前，我們認為每個人從左至右必須提出關於愛若斯神的最美的論述，且要讚頌他。我們（已經）都說過了，因你尚未說，但酒卻已喝了¹⁴⁶，現在說對你來說是適切的。說完後，向蘇格拉底提出任何你想要的（ὅτι ἂν βούλη）¹⁴⁷，蘇格拉底再向他右邊的人提出他想要的，以此類推其他人。」（214b9-c5）因此，阿爾喀比亞德決定，他要讚美蘇格拉底。在

¹⁴⁴ Reeve 2011:73.

¹⁴⁵ 我們會在 4.3 討論，這兩點都可以歸因於阿爾喀比亞德靈魂中的失序。

¹⁴⁶ 阿爾喀比亞德登場的就已經醉了，而且是徹徹底底地爛醉如泥（參 212e 的 πάνυ σφόδρα）。

¹⁴⁷ 我們隨後便能發現，阿爾喀比亞德沒有辦法向蘇格拉底提出任何他想要的指令，正如他自己所說（217a1），反而是他要做蘇格拉底要求的任何事，因為他已經變成了蘇格拉底的愛者。

此，被讚美的實際上不再是erōs本身，不再是愛慾的活動（呼應蘇格拉底頌詞最後212b2的συνεργόν/sun-ergon），而是另一個個別的人，在阿爾喀比亞德的頌詞中，這另一個人就是他的愛者（也是他所愛的人）。

在阿爾喀比亞德開始他頌詞之前，他宣稱自己將在頌詞中「說真話」（214e），這立刻讓我們想起蘇格拉底的頌詞開頭。他定義，讚美首先是說真話（198d5）。這就要求讚頌者不是將所有偉大而美麗的屬性歸於 erōs，而是要先說出 erōs 的存有——那個在所有美麗屬性底下的東西——即 erōs 的本性（physis）和 erōs 的活動/能力（ergon），並且挑選其存有中最美的部分去進行美好地言說，即要有一定的秩序排列。可是，我們觀察到的這一處相似，究竟是不是真的一致呢？當阿爾喀比亞德宣稱自己要說真話的時候，他真的和蘇格拉底在同一個意義上說真話嗎？初步觀察，阿爾喀比亞德的「真」或許有兩個解讀層面：一方面，其頌詞中所有的情節都是他與蘇格拉底真實的互動；另一方面，他同樣想要揭露/打開蘇格拉底的存有。那麼，他究竟有沒有正確地揭露蘇格拉底的存有呢？此外，他稱巧妙地以醉酒為託辭，稱自己的讚頌將是雜亂無章的沒有排列：一方面是由於自己醉後的回憶（ἀναμνησκόμενος）可能是亂序的（ἄλλο ἄλλοθεν，215a1）¹⁴⁸，另一方面也由於他要回憶的這個人，他要讚美的這位蘇格拉底是出格的（ἀτοπία/a-topia）。即蘇格拉底的異於常人、他的特殊使得他抗拒任何的歸類和計算。實際上，若我們結合 4.1.1 中對阿爾喀比亞德的介紹，阿爾喀比亞德和蘇格拉底一樣，在城邦中屬於 atopos 的人。他們都在一個意義上出類拔萃，難以被歸類。阿爾喀比亞德過於高貴的出身、美貌，以及他有時極端的行為，讓他本人和蘇格拉底在這一點上也是相似的。如何理解他與蘇格拉底的相似？以及二者頌詞的相似，特別在「說真話」這一點上的

¹⁴⁸ 這隨後被蘇格拉底拆穿是謊言（222d），參見 4.3 的討論。

呼應？這將是我們下面兩節將會具體討論的問題。

由此我們進入到阿爾喀比亞德的頌詞，貫穿其頌詞的有兩個關鍵詞。一個是εἰκόνων，另一個是ἀγάλματα，蘇格拉底的εἰκόνων便是ἀγάλματα。其中，一共有三處重複，明確提及了agalma的意象：215a-c（阿爾喀比亞德頌詞的開頭段），216d-217a，221e-222a（頌詞結尾段）。我們首先翻譯並分析開頭段：

我將通過這樣的方式嘗試，諸位，去讚美蘇格拉底，通過他的像（εἰκόνων）¹⁴⁹。他或許會認為這是他的笑料（τὰ γελοιότερα），但像是為了真話（τοῦ ἀληθοῦς）的緣故，而不是為了笑話（τοῦ γελοίου）。因為我說他與那些坐在雕刻工匠們的作坊裡的西勒諾斯們（σιληνοῖς）最相似（ὁμοιότατον）。工匠們所製作的（ἐργάζονται）那些手持笛子的雕像，當他們從中間（διχάδε）對半被打開（διοιχθέντες）時，在裡面便有神祇的塑像（ἀγάλματα θεῶν）顯現（φαίνονται）。且我還要說他也相像（ἐοικέναι）半人半獸的馬爾胥亞（Μαρσύα），在形象上（εἶδος）你與這些神祇相似（ὅμοιος），蘇格拉底啊，連你自己也肯定不會反對吧¹⁵⁰，（但你）接下來要聽的是在其他方面（你們的）相像之處（ἑοικας）。

¹⁴⁹ 用單字「像」去翻譯 εἰκόνων/εἰκὼν 實屬無奈之舉，但唯有單字的「像」（影像/相像）能夠同時保有這個古希臘語字詞的兩個意思，其一，是 Brisson 的法譯 images，即圖像、表象、外表。其二，是 Benardete 的英譯 likeness，相像性，可比性。現有的中譯（劉小楓版）便是參考了這個英譯，他譯為「即通過些比喻（來讚）」，聯繫下文，翻譯為「比喻」確實是一種理解，但這樣翻似乎忽略了 εἰκόνων 作為屬格形式（genitive）的意義，即「（蘇格拉底的）像」，且無法突出 εἰκόνων 強調的視覺體驗。

¹⁵⁰ 蘇格拉底確實和這些神祇一樣都很醜。

首先，從這一段的第一句，我們就能注意到阿爾喀比亞德的頌詞與蘇格拉底頌詞的呼應，或者說，針鋒相對。因為正是在蘇格拉底頌詞的結尾，蘇格拉底說（212a）：

藉由（靈魂）他（愛者）看著值得觀看的美，他不會生產出德性的影像（εἰδωλα ἀρετῆς），因為他不會抓著影像（εἰδώλου），而是產生真正的德性（ἀληθῆ），因為他握著真理（ἀληθοῦς）。

我們在上一章的最後一節中，已經論證了蘇格拉底在其頌詞中完成了從肉眼的「相似性」（ὁμοίως）向著靈魂與理型的「親似性」（συγγενές）的轉變。而來到了阿爾喀比亞德的頌詞中，他首先又回到了肉眼可見的蘇格拉底的像（εἰκόνων），也就是他的形象（eidos），他依據相像性（ἔοικας，這個字與 εἰκών/εἰκώς同源），將蘇格拉底比作西勒諾斯和馬爾胥亞。其中，前者是半人半神的森林神薩提爾（Satyr）的父親¹⁵¹，是酒神的幫手，常常和酒神一同出現；後者也是一種傳說中的Satyr，他非常擅長吹笛子（這在古希臘是某種低賤的表現，呼應阿爾喀比亞德帶來的那群吹笛女），曾經跟太陽神阿波羅比試音樂，輸了之後遭到神對他剝皮的懲罰¹⁵²。

從其頌詞整體來看，他如此比較有如下原因，被反覆強調：

一、單純從外表來看，蘇格拉底就跟西勒諾斯的雕像一樣，或者說，他的外型（σχήμα）就像披著西勒諾斯的外皮（216d8）。不僅僅是長相醜陋，而且蘇格拉底每天都處在愛慾美少年而魂不守舍的樣子（216d3），終其一生逢人就佯裝無知（εἰρωνευόμενος）¹⁵³插科打諢（παίζων，216e7）。此外，言語

¹⁵¹ Dover 1980 : 166

¹⁵² 同上。

¹⁵³ 立刻會浮現的問題，這是否符合我們上文所討論的，蘇格拉底的「說真話」？這個問題請參

的表皮也如西勒諾斯一般低俗，常常用好笑的東西，比如鐵匠、鞋匠，比如驢子、騾子¹⁵⁴，用這些遣詞包裹在外而惹人發笑不以為意（221e）。

二、蘇格拉底的言說就跟馬爾胥亞的笛子一樣讓人出神入迷（κατέχεσθαι，215c7），是某種神聖的曲調。但這種神聖的曲調，很顯然並沒有使得阿爾喀比亞德獲得和諧與平靜，而是讓他手腳大亂、痛苦不堪。一方面，蘇格拉底的言說不同於演講者的言說，而是深深震懾了阿爾喀比亞德，引起了阿爾喀比亞德非常激烈且濃厚的情緒（他說自己心跳加快，淚流不止，參215e），這些都確實是一些在秘儀中體驗狂喜的人的反應。另一方面，他形容這個曲調就像塞王的歌聲，為了不讓這些言說侵入自己，他捂住耳朵而逃離。因為它讓自己羞恥（αἰσχύνεσθαι，216b4）。因為它迫使自己同意，自己還有很多不足（ἐνδεής，216a8），一方面不照顧自己（ἐμαυτοῦ μὲν ἀμελῶ），另一方面卻處理雅典的政務要事（Ἀθηναίων πράττω，a9），在¹⁵⁵。因此，自己靈魂中最疼的地方被哲學的論述咬疼了，這些哲學論述比蛇還毒（218a5），也因此他號召所有《饗宴》裡提到的人物，所有的讚頌者，在哲學中感受到狂喜，同樣被哲學論述的蛇咬傷的人都要捂住耳朵。

三、真正讓阿爾喀比亞德覺得，蘇格拉底與西勒諾斯的雕像最相像

（ὁμοιότατον，215a4），是對半打開後顯現的神像（ἀγάλματα）。阿爾喀比亞德所描述的神像——神聖的（θεῖα，216e10）、金子般的（χρυσᾶ）、極美的（πάγκαλα）、令人驚奇的（θαυμαστά，217a1-2）——很難不讓人想起迪

下兩節的具體討論。

¹⁵⁴ 參見《大希庇阿斯》前篇，蘇格拉底總是用瓦罐、馬匹去作為例子談論「美」（kalon），激怒了 Hippias。

¹⁵⁵ 對觀《阿前》121a-124b。在言明了阿爾喀比亞德的野心後，蘇格拉底提醒阿爾喀比亞德要搞清楚自己的對手不是不如自己的城邦大眾（hoi polloi），而是斯巴達的軍事將領們，他們從小受到嚴格的德性訓練，在財富、出身上也勝過阿爾喀比亞德。通過這樣的方式，使得阿爾喀比亞德認識到自己的不足，接受教育，關心（訓練）自己，而與那些國王競爭。而隨後，蘇格拉底特別將關心自己定義為關心自己的靈魂。

歐蒂瑪對於美本身的形容。這個神像也是阿爾喀比亞德真正的所愛——

「我不知道是否有人愛過這個神像（*έώρακεν τὰ ἐντὸς ἀγάλματα*），我曾看到過一次。」（216e8-9）那麼這個神像的比喻，究竟內涵是什麼呢？阿爾喀比亞德賦予*ἀγάλματα*的實際的內涵，是德性。按照216d5的說法，首先是節制：蘇格拉底對被愛的美少年們的美貌、財富、榮譽等等的外在的善好都不屑一顧。此外最重要的是，蘇格拉底在阿爾喀比亞德一次次用自己最驕傲的青春貌美去誘惑他時都不為所動，不與其發生身體上的性愛，而是沉睡或者保持清談。其次是勇氣（219d-221b），他不畏懼酷暑嚴寒，也不在戰場上恐懼退縮，反而救了阿爾喀比亞德。而最終，在阿爾喀比亞德頌詞的結尾段，他說自己在一開頭的論述中遺漏了此事，即那最相像

（*ὁμοιότατοί*，221d12，呼應開頭215a4）於被剖開的西勒諾斯的，實際上是蘇格拉底的言談（*οἱ λόγοι*），這便是阿爾喀比亞德賦予*ἀγάλματα*的內涵。正如我們在上一點也說過，其言談本身和西勒諾斯的結構也一樣，內核和外延總是相反。而正是在最後，阿爾喀比亞德將蘇格拉底的言談作為*ἀγάλματα*，因此也和前述「德性」的內涵一致，因為蘇格拉底低俗的遣詞和看似重複相同的論證形式底下所掩蓋的，其論述真正被剖開後，出現的是理性（222a4-8）：

他發現只有在這些論述中具有理性，然後它們最具神聖性

（*θειοτάτους*），在它們內部擁有最多的德性的神像（*πλεῖστα ἀγάλματ' ἀρετῆς*，以及擴延最廣，更適切地說，擴延至所有想成為美善之人所探究的事情上。

我們將重點放在第三點。實際上，當我們整理出這三點後，不難發現阿爾



喀比亞德看似亂序的發言下的清晰一致。他將蘇格拉底與西勒諾斯做類比的¹原因，在於蘇格拉底的言辭正像那西勒諾斯的笛音顫動自己的靈魂。而他言辭之所以能夠顫動自己的心與靈魂，正是因為這個言辭——「在它們內部擁有最多的德性的神像」。因此，無論是蘇格拉底平時的形象（一），抑或是蘇格拉底低俗的遣詞用字（二），其核心都是（三），這種外延與內核的強烈反差構成了蘇格拉底的 εἰκόνες。在（三）中，理性—德性—言辭—神像被阿爾喀比亞德統合在了一起。但這並不是說，阿爾喀比亞德對德性的理解，像蘇格拉底頌詞的結尾一般，以洞察美本身後獲得真理的智慧，使得迪歐蒂瑪頌詞中的四個德性最終收束為一體。通過觀察阿爾喀比亞德對蘇格拉底德性的讚美，我們發現他對幾個德性的理解是分裂的，他和阿伽通一樣，並沒有在這些德性之間建立內在的聯繫與結構。在上述引文中，他稱蘇格拉底的言辭最具有理性，最神聖，因為內部有**最多**的德性神像，他似乎仍然以量的多少去衡量理性之於德性的意義。

其次，注意到阿爾喀比亞德對蘇格拉底「節制」與「勇敢」的讚美。在論述蘇格拉底的「節制」時，阿爾喀比亞德藉由回憶自己那晚勾引蘇格拉底那晚的對話，點出了蘇格拉底在他心目中的地位與特質：「我或許對明智之人（τοὺς φρονίμους）會感到非常羞愧，若我沒有令這樣的人感到滿足愉悅。」（218d5-7）在論述蘇格拉底的「勇氣」的開頭，他更是直接地說了（219d6-7）：「另一方面我佩服此人的本性、節制與勇氣，因為我曾遇到這樣的人，我之前或許會認為我不會遇見有明智（φρόνησιν）及自制（καρτερίαν）特質的人。」語序的對應，使我們看到阿爾喀比亞德讚美蘇格拉底的「節制」時，強調其節制的內容是明智；讚美蘇格拉底的「勇敢」時，強調其勇敢的內容是自制。隨後的文本能夠證明，阿爾喀比亞德首先強調了蘇格拉底在餐宴中的自制（καρτερεῖν，

220a2)，一旦被迫喝酒，比誰都強（ἐκράτει，a5）其次強調蘇格拉底在寒冷中的堅定（κατερήσεις，a9），不難發現，「自制」（一系列詞源一致的詞組：ἐκράτει -κατερίαν- κατερήσεις）是蘇格拉底「勇氣」的核心。阿爾喀比亞德對這兩種德性的理解，其實依然是傳統的、習俗式的。

最後，阿爾喀比亞德對蘇格拉底這些德性的讚美，有兩處讓人費解：

首先，表面上，阿爾喀比亞德的確是以讚美的口吻依次讚美蘇格拉底的德性。但是，若我們去看他為蘇格拉底每一種德性所舉的事例中，他陳述事例的語氣和情節，都不難讓讀者發現，恰恰是蘇格拉底這些德性，傷害了阿爾喀比亞德的感情，讓阿爾喀比亞德覺得委屈與憤怒。比如正是讚美蘇格拉底的「自制」時，阿爾喀比亞德認為蘇格拉底（最）「不可思議」（θαυμαστότατον，a5；θαυμάσια，a10）。因為，在這樣自制的蘇格拉底面前，他找不到任何方式激怒或討蘇格拉底歡心——他無法動搖蘇格拉底，用任何他熟知的手段和要素都不行，過往他傲慢玩弄自己其他愛人的伎倆在蘇格拉底身上通通不奏效：蘇格拉底抵擋了他美貌與肉體的誘惑；他也深知蘇格拉底不會受到金錢的傷害

（219e）；蘇格拉底更是把原屬於自己的榮譽地位，熱切拱手給予阿爾喀比亞德，而自己明明才是在戰場上拯救同伴不畏敵人的人（220e）。所有阿爾喀比亞德擁有且熟悉的一切外在的善好：美貌、金錢、榮譽都無法撼動蘇格拉底絲毫。正是在這種挫敗之中，阿爾喀比亞德說自己感到茫然無措，蘇格拉底自制——自己掌控自己，而阿爾喀比亞德卻在他面前淪為此人的奴隸（219e）。又比如，正是蘇格拉底的「節制」，使得阿爾喀比亞德並沒有成功色誘蘇格拉底，與之發生肉體關係，而這大大打擊了阿爾喀比亞德對自身美貌的驕傲。他認為自己受到了蘇格拉底的侮辱（ὑβρίσεν，219c6），因為蘇格拉底鄙視

（κατεφρόνησεν）、嘲笑（κατεγέλασεν，c5）了他的青春貌美。最終，恰恰是阿

爾喀比亞德最為讚美，認為具有最多德像的蘇格拉底的言辭，最深地傷害了阿爾喀比亞德。蘇格拉底的言辭，即他的哲學對話與論證，被阿爾喀比亞德形容為像蛇一樣，咬在了最疼痛之處，即他的心或靈魂中：「我受到了在哲學中的論述的打擊與咬噬，這些論述比蛇還要毒」（218a4-5），抓住了自己的靈魂。

因此，儘管阿爾喀比亞德的話中用了讚美蘇格拉底德性的字詞，但這些讚美透露出的情感卻是複雜、矛盾且微妙的。他既讚歎蘇格拉底的德性，覺得它們神奇，但是，也正是這些德性，使得他佔有蘇格拉底的慾望一次次落空，使得他經歷一次次感受上的震蕩。我感受不到他真的喜愛蘇格拉底的這些德性，反倒正如阿爾喀比亞德的自我剖白，他常常懷著愉快的心情看他消失在人中，但若真的發生，他清楚自己會更加悲傷（216c）。

其次，在這篇對話中，很多地方提示阿爾喀比亞德、阿伽通、蘇格拉底三人的結構關係¹⁵⁶，而我們先前也發現在阿伽通和蘇格拉底的頌詞中，都有對四樞德的討論。如果以此來對觀阿爾喀比亞德，我們會發現，他的讚頌也很靠近四樞德，因為他已經讚美了蘇格拉底的節制、勇敢、理性（智慧）。然而，他卻唯獨沒有讚美蘇格拉底「正義」。是阿爾喀比亞德並不在意「正義」，抑或有別的原因？要充分理解阿爾喀比亞德這篇編織精妙的讚頌，我們還需要再深入地考察他的意味，我們會在下面兩節回應這兩個令人費解之處。

¹⁵⁶ 比如對話開頭，格勞孔詢問阿波羅多洛斯，這場「阿伽通、蘇格拉底、阿爾喀比亞德和其他人在一起（συνουσίαν）的饗宴」（172a7-b1）。而同樣的順序也呼應了阿爾喀比亞德登場後，他們三人坐在躺椅上調換的順序。

§4.2 阿爾喀比亞德對蘇格拉底的控訴



誠如4.1所述，《阿前》開篇柏拉圖就提示讀者，這篇對話所呈現的是蘇格拉底長久以來與阿爾喀比亞德第一次開口對話，因為其守護神靈（*daimōn*）終於不再阻撓（103a-b），而此時的阿爾喀比亞德還未滿二十歲（123d）。在《饗宴》篇所記載的那場發生於公元前416年的盛宴中，我們看到的是已經與蘇格拉底相處、訓練過十幾個年頭後，三十歲有多的阿爾喀比亞德。隨後的事情家喻戶曉，公元前415年阿爾喀比亞德作為三名主將之一，率雅典人遠征西西里，而這一次遠征成為雅典由盛轉衰的關鍵折點，也開啟了阿爾喀比亞德人生最後十年顛沛流離、反覆背叛的軍旅生涯，他與蘇格拉底的交往或許也由此中斷。到《饗宴》開篇序曲的年代，阿爾喀比亞德已不在人世，於公元前404年慘死異鄉。這兩篇對話，《阿前》篇與《饗宴》篇，各自作為開頭與結尾，大致為我們串聯起了蘇格拉底與阿爾喀比亞德的愛慾教育，作為柏拉圖為其老師蘇格拉底「敗壞青年」這罪名的另一個申辯。

在本節中，我們會論證，阿爾喀比亞德的頌詞，在讚頌的外皮下，這實際上是一篇對蘇格拉底的訴狀，蘇格拉底因為「說謊」和「欺騙」而在阿爾喀比亞德看來是不正義的。這就反過來要求我們回頭去思考古希臘社會中一種對正義的普遍定義：正義就是說真話。因此，本節（4.2）與下一節（4.3）關係緊密，我們在本節中將還原阿爾喀比亞德讚頌的真實意圖，分析這之中暗含的阿爾喀比亞德的正義觀，理解阿爾喀比亞德式的「說真話」。從而在下一節中，我

們會論證阿爾喀比亞德式的「說真話」與蘇格拉底的、哲學式的「說真話」有本質的區別，後者強調的實際上是人自身與真理之間的關係¹⁵⁷

我們在上一節對阿爾喀比亞德頌詞分析的最後，遺留了一個問題：為什麼阿爾喀比亞德讚美蘇格拉底的諸德性（節制、勇氣、智慧），卻獨獨少了「正義」？同時，我們也已經指出了兩處觀察：首先，是阿爾喀比亞德與蘇格拉底的相似，他們在城邦中都是難以被分類的「出格」的人。其次，是阿爾喀比亞德頌詞與蘇格拉底頌詞的呼應結構。最明顯的一處對應，蘇格拉底最後提到，攀登完愛慾階梯的人能夠擁有真實的（ἀληθῆ）的德性，因為他握有真理。而在阿爾喀比亞德頌詞的開頭，他就說強調自己要通過蘇格拉底的像（εἰκών）去讚美蘇格拉底，為了說真話（τοῦ ἀληθοῦς，215a5-6）。在這一部分中，我們將通過結合並分析這兩處觀察，來考察遺留的問題。

我先直接回答問題，再作說明。與其說阿爾喀比亞德獨獨漏了讚美蘇格拉底的正義，不如說，**阿爾喀比亞德恰恰是在控訴蘇格拉底對他行了不義**。在饗宴的最後，阿爾喀比亞德，以法官的形象登場，卻在行原告之實，用他表面讚美實則指責的頌詞/訟詞，將蘇格拉底送上了被告席。他的角色，從裁判蘇格拉底與阿伽通誰更智慧的酒神判官，實際變成指控蘇格拉底並與蘇格拉底爭奪「善」（阿伽通）的人，執行正義的權力與能力（power）皆不在阿爾喀比亞德手上。

我們有兩個文本證據證明這點。

¹⁵⁷ 呼應我們在迪歐蒂瑪最高秘儀中論證出的結論：必須藉由靈魂本身去觀看事物本身（美本身），愛慾階梯的攀登就是「認識你自己」。

第一個來自於柏拉圖在這段設計的豐富的戲劇場景，即他們三人的座位順序。阿爾喀比亞德以頭戴紫羅蘭花冠的狄奧尼索斯形象登場，因為被戴著的彩帶蒙住了雙眼而看不到蘇格拉底（213a7），於是，他剛好坐在了蘇格拉底與阿伽通的中間（213a8-213b1），亦即裁判兩者的位置，並確實為阿伽通與蘇格拉底都繫上了彩帶。然而，當他結束了自己的發言，在蘇格拉底的揭穿下，阿伽通也指出了阿爾喀比亞德坐在中間的真實用意，不是為了裁判，而是「他躺在我們中間是為拆分（χωρίς διαλάβη）我們。」（222e2-3）。

「拆分」，一方面是出於阿爾喀比亞德對蘇格拉底仍存有愛慾（ἐρωτικῶς ἔχειν τοῦ Σωκράτους，221c3），且這樣一種對朋友的愛帶著嫉妒（ζηλοτυπῶν）和出奇的妒恨（φθονῶν¹⁵⁸，213d3）、怨艾（λοιδορεῖται，d4）、暴力（τὸ χεῖρε μόνις ἀπέχεται，d5）與瘋狂（μανίαν，d8）。因此，正如蘇格拉底所說，阿爾喀比亞德嫉妒蘇格拉底坐在阿伽通的身旁，因為他認為蘇格拉底應該愛他而不愛其他人（222d1-2）。另一方面，若我們將阿伽通（Agathon）符號化，不讀作人名而讀作「善」，那麼，阿爾喀比亞德分割蘇格拉底與善，是為了對蘇格拉底施行報復¹⁵⁹（εἰς αὐθίς σε τιμωρήσομαι，213d9-10），當著所有人的面對蘇格拉底回擊並懲罰（ἐπιθῶμαι τῷ ἀνδρὶ καὶ τιμωρήσομαι ὑμῶν ἐναντίον，214e2-3）。簡言

¹⁵⁸ 這個詞其實帶有很強的負面色彩，當某人對另一人懷著 φθονῶν 的感情，這就代表他對另一人充滿著惡意。實際上，我認為這個詞充分形容了阿爾喀比亞德的情緒狀態。在《斐德若》的開頭，Lysias 的講稿中便提到，愛人往往無法忍受比自己更強的被愛者，因此非常吊詭地，儘管他們作為「愛者」，卻因為充斥著妒恨，而對被愛者造成傷害（238e-239a）。這就呼應了他在《饗宴》中對蘇格拉底的指控。其次，在《斐勒布》中，柏拉圖第一次嘗試定義 φθόνος，他認為在 φθονῶν 中，痛苦與快樂混雜在一起，兩者如影隨形共同成為悲劇與喜劇的動機（48a5-10）。痛苦源於另一個人獲得了幸福，快樂則來源於另一個人獲得了不幸（類似幸災樂禍）。這種矛盾與混雜，符合阿爾喀比亞德在《饗宴》中的形象。正因此，柏拉圖所描述的「美的滄海」是沒有嫉恨的（ἀφθόνῳ），才凸顯愛智的廣闊。對 φθόνος 在柏拉圖對話中的更多討論參見 Brisson：2021。

¹⁵⁹ 阿爾喀比亞德說，他不願意與蘇格拉底調解協和（διαλλαγῇ，d9），下一次再報復他。但從下文來看，阿爾喀比亞德似乎並沒有等到下一次。此外，阿爾喀比亞德使用的法庭術語 διαλλαγῇ（調解協和）似乎也已經坐實了他其實是原告的身份。

之，他想要傷害蘇格拉底。正是在這裡，我們遇到了一個有趣的疑難，不妨初探，阿爾喀比亞德對蘇格拉底的報復/懲罰（τιμωρήσωμαι）究竟正不正義？

因為，倘若我們借用一種流俗大眾的正義觀（我們隨後將說明，這其實是阿爾喀比亞德的正義觀），比如《理想國》第一卷嘗試對正義給出的幾種定義，這個問題的答案是模稜兩可的：阿爾喀比亞德可以是正義的，當我們把正義理解為一種應報/回報，即正義就是「以牙還牙，以眼還眼」或是「歸還所欠之物」（*Rep.*331e）。因為，阿爾喀比亞德對蘇格拉底的報復（τιμωρήσωμαι）是建立在，當他色誘蘇格拉底未遂之後，他認為自己首先受到了懲罰（ήτιμάσθαι，219d4）——蘇格拉底鄙視、嘲笑了他的青春貌美，並且侮辱（ὑβρίσεν，c6）；阿爾喀比亞德也可以是不義的，當我們把正義理解為「助友損敵」

（*Rep.*332d）。因為，誠如我們上一點所提，阿爾喀比亞德仍然對蘇格拉底抱有愛慾（221c3）和對朋友的愛（φιλεραστίαν，213d8），那麼他就不應該傷害他的朋友蘇格拉底。

第二個直接的文本證據來自於他將所有饗宴參與者喚作「判官們」（ὁ ἄνδρες δικασταί，219c7），來裁判蘇格拉底的自負（ὑπερηφανίας，c8）。因此，毫無疑問，阿爾喀比亞德對蘇格拉底的讚頌，實際上是對蘇格拉底的訴訟。正如他自己最後也承認的一般：「我說這些是，諸位，來讚美蘇格拉底；此外也摻進我的指責（μέμφομαι）告訴你們他對我的放肆（ὑβρίσεν）。」（222a9-11）

因此，總結上述兩點，一旦我們發現《饗宴》篇最後的場景其實是一個法庭，阿爾喀比亞德不但沒有讚美蘇格拉底的正義，反而控訴蘇格拉底的不義。那麼，完整寫下這一切——蘇格拉底頌詞和阿爾喀比亞德頌詞——的柏拉圖，無疑是在為其老師作申辯¹⁶⁰，邀請所有的讀者成為這個官司的判官

¹⁶⁰ 但是，如我們在 3.3 中所提，整個會飲的氛圍其實是輕鬆的。正如眾人聽完了阿爾喀比亞德

(δικασταί)，我們不僅在裁判蘇格拉底和阿爾喀比亞德之間的正義，也在裁判他們各持的兩種正義觀，最終，亦是在裁判他們各自兩種的「說真話」。而這正是本部分餘下將要說明的：阿爾喀比亞德認為蘇格拉底對他行不義的真正原因，係他認為蘇格拉底用他的言辭——哲學——欺騙並傷害了自己。而為了裁判這點，我們就必須回頭嘗試理解柏拉圖對話中對正義的一種原初理解：**正義就是說真話**。¹⁶¹

我們從引申分析上一節的兩處觀察入手，兩處觀察要結合來看。

第一處觀察是阿爾喀比亞德頌詞與蘇格拉底頌詞的相似呼應，即阿爾喀比亞德多次在頌詞中翻來覆去強調：自己在說真話（cf. 214e1、215a6、215c5-6、216a2、217b2、217e4、219c2、220e4，共八次）。表面上看，阿爾喀比亞德遵循的讚美，依舊是蘇格拉底定義下的讚美（198d5）：讚美首先是說真話。但是，兩個人所謂的「說真話」真的是一回事嗎？這裡，柏拉圖設計了一處「雞同鴨講」的戲劇情節（214e6-215a1）引導讀者注意：

阿爾喀比亞德：我將說真話（τάληθῆ ἐρῶ），但要看你是否允許？

蘇格拉底：當然。我允許而且命令你說真話（τά ἀληθῆ λέγειν）。

阿爾喀比亞德：我馬上說。然而我要以此方式做。若我所言有一絲不真，中途打斷我，若你願意的話，並說我說謊（ψεύδομαι），因為我不希望我說任何謊話（οὐδὲν ψεύσομαι）。

的控訴，其實都發出了訕笑（γέλωτα，222c1），藉著饗宴的餘興與醉意，阿爾喀比亞德對蘇格拉底的狀告場景帶著詼諧，像是一出鬧劇。但是，這樣的法庭場景不久就變成嚴肅而現實的訴訟，在《饗宴》開篇的公元前 400 年的次年，一個叫莫勒圖斯（Meletus）的年輕人狀告了蘇格拉底，那便是發生在公元前 399 年蘇格拉底的申辯，他被指控的其中一項罪名正是敗壞青年。

¹⁶¹ 這是下一部分的内容，我們將結合《阿前》篇前半段對正義的討論以及《理想國》卷一去審視這則定義，參 4.2.2。

實際上，兩人口中的「說真話」截然相反，天差地別。我們首先需要釐清，阿爾喀比亞德的「說真話」所指為何？釐清這點之後，我們也就能說明，為何他認為蘇格拉底的哲學欺騙了自己，由此考察阿爾喀比亞德的正義觀。

A、首先，阿爾喀比亞德的「講真話」指的是一種對已發生事實的直接陳述，這一點與他對「正義」法庭式的理解有著內在聯繫。他認為自己的確有在「說真話」，因為他說的都是與蘇格拉底曾經發生過的真實互動。在提到自己聽到蘇格拉底言辭自己心亂如麻時、在提到自己單獨嘗試色誘蘇格拉底的故事時、色誘失敗後將自己的外套蓋在蘇格拉底身上並抱著他一宿時，以及最後提及原本應屬於蘇格拉底的戰功時，阿爾喀比亞德都忍不住四次在自己言說的途中與蘇格拉底對質：蘇格拉底啊，你不能否認我說的是實話吧，若有一絲為假，儘管揭發。(216a2、217b2-3、219c2、220e4) 蘇格拉底沒有打斷阿爾喀比亞德的發言，意味著可能阿爾喀比亞德的話裡確實沒有與事實不符之處¹⁶²。這些互動事實就是他對諸位判官們的呈堂證供。這點無需多加解釋，今天的法庭也是如此¹⁶³，公正的法庭裁決要建立在真實客觀的證詞上。

而阿爾喀比亞德描述的事實都是蘇格拉底個別的外在行為。他認為這樣做是對的，讚美就應該如此，因為「對我（阿爾喀比亞德）而言有人讚美蘇格拉底但忽略其優秀的行為（ἔργον）都是不正義的（ἄδικόν）」¹⁶⁴（217e6-7）。實際上，這正好跟阿伽通—蘇格拉底的讚美方式是相反的：「首先應該說明愛神自身的性質為何（τίς ἐστὶν ὁ Ἔρως,），然後說明他的工作/行為（τὰ ἔργα）。」如果說阿伽通的讚頌是仿論證式的，蘇格拉底的則是嚴格的哲學論證，那麼阿爾喀比

¹⁶² 是事實是一回事，是不是真理是另一回事。

¹⁶³ 法庭上的發言必須是對客觀事實的嚴格直述，哪怕是出於無心而對瑣碎細節的忽略、模糊表達都有被視之為偽的嫌疑，且需要不斷地提出證據證明自己的每句話都為真，而這一切都是力圖讓對客觀事實的陳述之中沒有人稱個性（non-personality）的痕跡，即所謂沒有主觀色彩。

¹⁶⁴ 這裡「優秀的」行為很明顯帶有阿爾喀比亞德的反諷。

亞德恰恰是其逆反——他的頌詞是反論證的，他不是**在論證**，而是在**舉證**¹⁶⁵。他要通過敘述蘇格拉底的外在的個別行為，去讚美同時指責蘇格拉底的德性，去向眾人揭露（δηλώσω，216d1）蘇格拉底為何¹⁶⁶。阿爾喀比亞德頌詞的反論證性格，還體現在阿爾喀比亞德刻意以一種亂序的方式讚頌，他對此給出的解釋是因為自己已經醉了。因為「將醉酒之人與清醒之人的論述做比較是件不平等（ἴσου）之事。」（214c8-9），所以「若我以雜亂無章（ἄλλο ἄλλοθεν）的方式述說我的記憶，不要驚訝，因為以我現在的狀況要流暢依序地細數你的奇特之處並不容易。」（215a1-2）¹⁶⁷，但隨後，阿爾喀比亞德又恰恰以醉酒來保證、發誓¹⁶⁸自己說的話都是真的，他引用俗諺：酒後吐真言，無論有沒有奴隸伴隨（217e4）。阿爾喀比亞德的「酒後吐真言」，與神智清明時才能夠進行的哲學論證，產生鮮明對比。

無論是對強調堅持對**事實**的真陳述，且這些事實是蘇格拉底的外在行為，這都與阿爾喀比亞德在愛慾階梯中停留在個別的**可見事物**的層面上有關。我們在上一節已經作結，當阿爾喀比亞德仍然以一種傳統習俗的方式理解節制與勇敢的德性，他實際上並沒有攀登至階梯5，因為前文（3.3）已提，階梯5的關鍵在於對所有行為方式與習俗律法有「一」的把握。而這又是因為阿爾喀比亞德甚至沒有達到階梯4，因為他仍然將身體視為比靈魂有更重要的價值，所以，才想用自己的房產（218a10）以及自己的青春貌美去跟蘇格拉底「以銅換金」。阿爾喀比亞德關注的仍然是身體，看事情的方式也仍然是僅借用肉體感官，正如蘇

¹⁶⁵ 實際上，在柏拉圖的早期對話（如《米諾》）或《理想國》卷一中，對話者都無法以「舉證」的方式說明德性或正義是什麼。

¹⁶⁶ Cf. 216c9-d2「阿爾喀比亞德：你們知道你們之中沒有人了解此人（蘇格拉底），但我將揭露給你們知道，既然我已經開始說了。」

¹⁶⁷ 以醉酒為托詞的刻意亂序，在後來遭到了蘇格拉底的揭穿（222d），後文詳談。

¹⁶⁸ Cf. 215d8-11：「阿爾喀比亞德：諸位，若我不是看起來有可能爛醉如泥了的話，我發誓會告訴你們我因他言論感受到的事。」

格拉底對他指出的：「靈魂的視力開始傾向敏銳觀察，一旦肉眼的視力傾向從頂點減弱；你距此尚遠。」(219a4-6)

B、其次，阿爾喀比亞德之所以認為自己在「講真話」，因為他說的這一切是他心裡真實的慾望。用他自己的話來說：「就我的部分，事情是如我所說，我所說之事（εἶρηται）沒有一個不是我心中所想之事（διανοοῦμαι）。」(219a7-9) 實際上，他看上去非常誠實地面對著自己聽蘇格拉底論述時的感受，並且柏拉圖讓他反覆強調「感受」這個字詞（πάσχω，215d11、d12、e5、e7，216a6、a11、c6，共七次）：他直言自己會心跳加速，淚流滿面（215e2-4）；認為自己的狀態不值得活（216a1-2）；他承認自己抵不住（οὐκ καρτερήσαιμι，a5）¹⁶⁹蘇格拉底的話，因為他的話強迫（ἀναγκάζει）自己同意（ὁμολογεῖν）自己的不足，他一方面忽略自己，一方面走入雅典的政治生活（a5-8）。在《阿前》篇中（132b），蘇格拉底就與阿爾喀比亞德達成過共識：先進行關注自己的學習，再進入政治。然而，阿爾喀比亞德卻放任自己受到來自眾人榮譽的控制。所以，阿爾喀比亞德為在他們共識的事情上感到羞恥。正是他直述自己的種種感受，才讓眾人對他的直言不諱（παρρησία，222c2）發出訕笑，而這便需要我們結合我們的第二處觀察來談。

我們提到阿爾喀比亞德與蘇格拉底的相似，他們都是出格（atopos）之人。在亞里士多德看來，他們都是擁有大靈魂品性（Megalopsychia）的人的典例；因此，亞里士多德才會在《後分析篇》（*Posterior Analytics*）中將他們都作為擁有大靈魂者的例子¹⁷⁰。而在《尼各馬可倫理學》卷四中，亞里士多德特別提

¹⁶⁹ 這裡表述「抵不住」的 καρτερήσαιμι 正是阿爾喀比亞德讚美蘇格拉底的勇敢的核心，自制（καρτερίαν），參見上一節的討論。在《阿前》篇中，當阿爾喀比亞德終於承認自己一直以來沒注意到自己的醜陋特質後，蘇格拉底鼓勵他「要勇敢」（χρὴ θαρρεῖν，127d10），未滿二十歲正是一個人訓練認識自己的大好時機。

¹⁷⁰ Cf. 《後分析篇》，2.13 97b16-25. 亞里士多德賦予 megalopsychia 兩種關鍵本性，一種是對污辱的不容忍，這種本性的典例是阿爾喀比亞德、Achilles 和 Ajax；另一種本性是在好運與厄運

及，這種擁有大靈魂者之人的一種必然品質（1124b26-31）：

他一定開誠布公地表明自己的恨與愛（因為隱瞞意味著膽怯，且不關心真話（ἀμελεῖν τῆς ἀληθείας）勝過關心意見），並且一定言行坦白（因為蔑視，所以就會直言不諱（παρρησιαστής），除非在用佯裝無知（εἰρωνεία）¹⁷¹的口吻對常人說話的時候）。

無論是阿爾喀比亞德，抑或蘇格拉底，我們似乎都能夠在他們身上看到這種品質，直言不諱（παρρησία）。如果我們注意柏拉圖對話錄中對這個詞的使用，我們會發現這個詞的褒貶不見得是一致的，在《理想國》卷八557a-b對民主政體的批評中，自由與直言不諱是柏拉圖提到的首要兩個特征：「首先，他們是自由的。自由和直言不諱（παρρησία）橫行；每個人都被允許做他喜歡的事……每個人都將自己安排使自己快樂的生活方式。」然而，到了《法篇》835c，柏拉圖又提出城邦中必須有這麼一位能夠大膽直言不諱的人：

在一切的可能中最需要的是某位敢於涉險的人，他極其推崇直言不諱（παρρησίαν）的價值，而將說什麼對於城邦和公民最好。在敗壞的靈魂中，他將為整個政制安排恰當之事照料之。他反對最強烈的慾望，也沒有人作為輔佐，他獨身一人，僅遵從理性。

中的一致，是對生活的平靜（πραότης）。這種本性的典例是蘇格拉底與 Lysander。關於蘇格拉底這種對厄運的 πραότης，我們已經在 2.3 中分析過。而阿爾喀比亞德對於污辱的零容忍，我們在上文也進行了分析，他認為他被蘇格拉底鄙薄了（ἡτιμάσθαι），這是他對蘇格拉底報仇的動機。亞里士多德問，應該思考在這兩種本性中有無共項？如果沒有，那麼他們就屬於 megalopsychia 的兩個種（genera）。鑒於在《後分析篇》的文脈中，對 megalopsychia 的提及只是對定義問題的一個例子，所以亞里士多德並沒有給予明確的答案。儘管我對亞里士多德的 megalopsychia 概念沒有系統性研究，但從本文的推論來看，我對這個問題的答案偏向後者。

¹⁷¹ 這裡很明顯在指蘇格拉底，因為 εἰρωνεία 也是阿爾喀比亞德的用字，他指控蘇格拉底插科打諢，佯裝無知（εἰρωνεύομενος，216e7），以虛假的謙虛態度（εἰρωνικῶς，218d6）聽他的肺腑之言。而亞里士多德前文 1180a20-23 中，還將 εἰρωνεία 看成是一種在談話中誠懇上有所不及的方式，但這裡卻沒有那種意味，因為他給出了特定的情境，而這種情境我們在對話錄中常常能夠看到。

因此，很明顯，存在著兩種直言不諱：大眾式的，也就是阿爾喀比亞德式的直言不諱，使得城邦因為充斥著各種各樣的生活方式而難以產生共識；而蘇格拉底式的直言不諱則言說對城邦與公民最好的一種生活。二者之間也存在著天差地別。然而，對於兩種直言不諱在希臘考古學式的系統比較並不是我們的工作¹⁷²。在本節中我們更關心的是，雖然亞里士多德對二者身上這種直言不諱的品質，用了同一套刻畫。但是，二者的παρησία是否擁有同一種道德心理學基礎？因為通過上述兩則引文，我們已經看到了端倪：阿爾喀比亞德的直言基於自己靈魂中的慾望，而蘇格拉底的直言基於靈魂中的理性。正是對這個問題的追問，我們需要在本節的最後部分（4.2.3）探討「說真話」與「認識自己」，即靈魂，之間的關係。

但是，在此之前，讓我們先回到對正義與說真話之間的關係。如果上述的兩點能夠囊括阿爾喀比亞德的「說真話」，即：

A、對可見事物（事實）的直述；

B、對慾望的直言不諱。

那麼，我們就能夠知道，他是在什麼意義上指責蘇格拉底的不義，即蘇格拉底在什麼意義上欺騙並傷害了他。

我們在上節提到，在阿爾喀比亞德的讚頌中，「表裡不一」的Satyr和被剖開的Silenos是一個經典的εἰκόν，用來形容蘇格拉底與蘇格拉底的言辭。因此，一個意義上，柏拉圖借阿爾喀比亞德之口說要揭穿（δηλώσω）蘇格拉底，剝下這位吹笛的Marsyas的外皮，或許沒有說錯。因為無論是蘇格拉底：就其可見的部分，亦即外在的行為（總是在愛美男孩，魂不守舍。除了美色外，看上去對

¹⁷² 這個工作，Foucault : 2001(a) 已經做出努力。參見他對政治式 παρησία 和蘇格拉底式 παρησία 的區分。

一切都不在乎也不知道，佯裝無知，插科打諢）；還是蘇格拉底的言辭：就其可見的部分，亦即語詞的使用（被包裹在外（περιαμπέχονται）的那看似可笑低俗的遣辭用字），都跟內裡不一樣。藏在蘇格拉底貪戀美色的外表下，是蘇格拉底的節制與明智；藏在蘇格拉底可笑的言辭下，是他靈魂中的理智（νοῦν）官能的展現。而這些都是可思的。但當阿爾喀比亞德都用agalma（神的塑像）來比喻蘇格拉底的內裡時，他仍然以一種可見的方式去理解。因此，他看到了蘇格拉底的外在，他也宣稱自己曾看過一次蘇格拉底的內在（216e），他看到兩者表裡不一。而讚美蘇格拉底的勇氣時，他也隱晦地指出了蘇格拉底沒有說真話，因為實際上只有他拯救了自己，卻更希望自己拿到勇氣的獎賞。因此，阿爾喀比亞德雖然得到了他最重視的榮譽，但他要求將這榮譽頒給蘇格拉底，因為這樣才是合宜的（δίκαιον，220d7）。

同樣的結構體現在阿爾喀比亞德頌詞的結尾：「他以愛人者的身份欺騙（ἐξαπατῶν）這些人，更恰當地說他讓自己從愛人者變成了被愛者。」在這段關係中，阿爾喀比亞德之所以認為蘇格拉底變成了被愛者，是因為一來，當他以傳統被愛者取悅愛者的方式，比如刻意與蘇格拉底獨處或一起健身，而這些都毫無進展時（217a-c），他開始以習俗中愛人者的方式去追求邀約蘇格拉底（217c-d），二來，蘇格拉底並未接受和滿足阿爾喀比亞德的肉體慾望，反而鄙視、放肆對待他最引以為傲的年輕貌美。他多次提到蘇格拉底的自負無禮，這種高傲的姿態符合習俗中的被愛者。因此，仍然以習俗的男童戀，來衡量自己與蘇格拉底關係的阿爾喀比亞德，認為蘇格拉底沒有用自己對待他的方式來對待自己。他認為蘇格拉底的慾望得到了滿足，他獲得了自己的愛，而且「只要蘇格拉底在場，別人無法分享美的年輕人」（223a7），但自己「佔有」蘇格拉底內在神像的慾望卻落了空。因此，他認為蘇格拉底對不起（adikein）他。

§4.3、「說真話」與「做自己的事」



我們上節提到，阿爾喀比亞德認為蘇格拉底對自己行了不義，因為蘇格拉底欺騙並傷害了他。這之中暗含了一些對正義定義的習俗理解，比如，正義就是不傷害人，這種理解我們可以在阿伽通的頌詞中已經看到。又比如，正義就是不欺騙，這是我們本節需要考察的重點。實際上，「正義就是說真話」是當時在希臘社會普遍流行的觀點，它同樣出現在《理想國》卷一一開始的討論中。而熟悉《理想國》的讀者都知道，在卷二—四中，柏拉圖將正義的內容定義為城邦中每個人「做自己的事」。因此，本節將會圍繞「正義」概念，思考「說真話」與「做自己的事」這兩個正義定義的內在關聯，從而更好地理解什麼是蘇格拉底意義下的「說真話」。從而回應《饗宴》中，阿爾喀比亞德最後對蘇格拉底行不義的控訴。

在《阿前》的討論中，「正義」之所以出現是緣於蘇格拉底在開篇言說了阿爾喀比亞德統治的慾望：在眾人面前建言，從而證明自己，稱霸歐亞，將名字與慾望充滿所有人（105c）。蘇格拉底在對話中的最終目的是說服阿爾喀比亞德接受自己的教育，因此他要證明，阿爾喀比亞德要實現慾望就一定需要自己，只有自己才能將阿爾喀比亞德所欲求的力量傳遞（*παραδοῦναι*）給他。

圍繞建言開始，蘇格拉底首先提出，好的建言，一定是建言者所知之事。他通過各種技藝（書寫、奏琴、角力等）的類比與阿爾喀比亞德達成共識：言說是要言說自己知道的事（107b）。這是貫穿整個對話的邏輯：建言、說服以及教導某一事物的正當性，都來源於建言者/說服者/教導者是那某一事物的知者。

因此，立刻擺在眼前的問題是：阿爾喀比亞德要建言什麼？即，他知道什麼？阿爾喀比亞德認為，每當雅典人探究關於他們自身之事（περὶ τῶν ἐαυτῶν πραγμάτων，107c7），具體而言，關於戰爭與和平之事時，他能夠給予建言。蘇格拉底隨後便開始檢驗，阿爾喀比亞德是否具有關於戰爭與和平之事的技藝，即他是否知道關於戰爭與和平之事中的「好」是什麼？因為，若擁有關於某事物的技藝，就應該知道關於某事物的好狀態。在戰爭與和平的例子中，這種「好」便是「正義」（109b）。

阿爾喀比亞德知道何為正義嗎？文本有諸多細節可以反應阿爾喀比亞德對正義缺乏知識。第一，他不知道正義為何，只擁有不正義的感知經驗。仿佛是一部分印證了亞里士多德在 *NE. V* 所暗示的洞見：對於一種品質的考察，往往要從其相反品質的表現來著手。人們對不正義的行為往往才是敏感而容易感受覺知的，至於正義為何，則常常要通過對不正義的考察反思反推而來（1129a-1129b5）。阿爾喀比亞德無法理解在和平與戰爭中的善好，但是，卻肯定地說，當我們被欺騙、被暴力壓制和掠奪時我們將走向戰爭（109a-b），正如蘇格拉底觀察他還是一個孩子時，會大聲且自信地說一群孩子中誰耍詐、誰是不正義之人（110b）。第二，阿爾喀比亞德對於正義有一些符合習俗的看法，比如他認同正義就是合法，向正義之人開戰是不義的，因為這與法律不合，且不高貴（109c）。通過上述兩點，不難看出阿爾喀比亞德對於不正義及正義的認識，是經驗式的、流俗的、是從個人感受出發。同時，不難拼湊出他心中對「正義」模糊但具體的看法：或許遵守法律於他而言是正義；或許由第一點反推，「講真話」於阿爾喀比亞德而言是正義。後者其實就正如波斯人所理解的「正義」德性，最正義的波斯人教授小孩終生講真話（122a）。這一方面都能夠映證我們在 4.2 的結論，即阿爾喀比亞德認為正義首先是不欺騙，並且一直保持著這樣的正

義觀。

另一方面，「正義就是說真話」其實早就出現在《理想國》卷一對「正義」問題的觸及，它是第一個正義定義，同樣緣於不正義之舉的反推。克法洛斯對蘇格拉底說，人一旦邁入老年之門，因對死亡和神話中死後世界的接近，便會開始疑慮恐懼，思慮自己是否曾對人行不正義之舉。多行不義之人惴惴不安，正義之人則十分平靜。正因如此，財富才是最有價值之事，不是對所有人而言，是對正義之人而言。因為擁有財富就可以不有意欺騙別人或對某人說謊，不欠神祇貢品和他人錢財，由此，前去冥府時就能不帶著恐懼。(331a-b)

蘇格拉底隨後將克法洛斯的這番話轉成正面表述，並以此開始了對「正義」定義的檢查：「可是就這點，正義，我們說他就簡單地（ἀπλῶς）¹⁷³是說真話及歸還一個人從另一人那裡拿的東西，或者，這些事有時做起來是正義的，有時做起來是不正義的呢？」然後蘇格拉底給了一個經典的例子，如果一個人在朋友清醒時借了武器，當朋友瘋了，是否既不應歸還武器給朋友，也不應對朋友說真話，才是對的/正義的？克法洛斯表示同意。而當蘇格拉底正準備由此否決「說真話及歸還所欠之物」為正義的定義時，克法洛斯的兒子 Polemarchus 插入對話。隨著年邁的克法洛斯的退場，對話者們變成了年輕人。一個有趣的戲劇細節是，Polemarchus 繼承他父親的對話，卻沒有完全繼承他父親對正義的兩個定義，他與蘇格拉底隨後僅僅就「正義是歸還所欠之物」而進行探討（331e3-4），「正義是說真話」悄悄被他，或者說是被柏拉圖，隱去了。

儘管「正義就是說真話」並沒有單獨被蘇格拉底檢驗，但實際上，在後續對正義的討論中，它一直如影隨形。在卷一到四的討論中，「說真話」的含義總是和人與人之間契約式的互相信賴有關。在一開始它與「歸還所欠之物」並行所

¹⁷³ ἀπλῶς 一詞，即表示簡單、直接、固定的，也表示絕對的，無條件（unqualified）的。

調正義定義時，此處的說真話偏向一種誠實、老實的品質，它是我們在 4-2-1 中看到的阿爾喀比亞德式的說真話裡的 A 點，即單純的事實陳述。為什麼說實話會與「歸還所欠之物」，這種回報式的正義有關呢？特別是友/敵的維度納入這個定義之後，「歸還所欠之物」就成了「助友損敵」，它可以是回報，也可以是仇報，這跟「說真話」究竟有何關係呢？Dover 的解釋十分具有啟發，他指出雖然對我們現代讀者而言，克法洛斯對正義的兩個定義，誠實（truthfulness）和復仇（revenge）是兩個種類，但是：

如果我們假設不真實通常是操縱別人以追求自己的利益的手段，那麼就說明 dikaiosyne 關注的是自己和他人利益的界限。如果我實現了自己的慾望，而對立於先前不顧我的慾望而只實現他自己慾望的人，在恢復了邊界的意義上，我就是正義的（dikaios）；但如果我為了自己的利益，欺騙、剝奪、煩擾、委屈、侮辱或傷害了一個沒有這般對我的人，我就是 adikos。如果法官、陪審團和仲裁在作出裁判時只考慮法律，或在法不夠精確的情況下僅考慮公平，而不考慮他可能因審判或爭議中任何一方的友誼與敵意而獲得或失去的任何好處，那麼他就是公正意義上的 dikaios。¹⁷⁴

這一段解釋對於我們理解卷一中對習俗正義的討論十分有幫助。卷一中由財富導引出來的正義問題，暗示著正義作為一種秩序，作用於自己和他者之間隱藏的利益張力。正如 Dover 所說，dikaiosyne 關注的是自己和他人利益的界限。這種正義觀背後的預設，是一種對「善好」的競爭性理解，善好是具有稀缺性的，定量的，簡言之，是你有我無的。一旦帶著這種預設，「正義」立刻會遭受

¹⁷⁴ Dover 1994：183

到潛在的挑戰：即，在什麼意義上，「正義」作為一種德性，真的對正義之人是好的？如果正義所關乎善好僅僅意味著利益，而說真話意味著得不到更多的利益，那麼又為何要選擇正義、選擇誠實？這正是卷一最後色拉敘馬霍斯的主張，正義是強者的利益，背後的邏輯：統治者作為牧羊人，操縱他人以獲得自己的利益。這種著眼於個人得失的正義，其定義將不可避免的從一開始的「說真話」滑向為自身利益的隱瞞。

正是為了徹底反駁色拉敘馬霍斯這種不道德主義的論調，格勞孔兄弟在卷二開頭就要求蘇格拉底就正義本身的善好提出說明。為此，格勞孔將色拉敘馬霍斯的不道德主義作了進一步剖析，他以正義的起源來解釋不道德主義。在他看來，正義的起源來自於人與人之間互相行不義的力量拉扯，人們輪流行不義與受不義後，為了規避受不義更大的傷害，人們簽訂了一個契約：即不對人行不義，也免於遭受不義。正義成為一種類似規避風險的折中之道。因此，實際上沒有人自願正義，正義不是一種善而是必然，人們被迫正義，是因為自己的無力，無法實現自己行不義的慾望，因此被契約壓制。格勞孔的這個觀點，實際上指出，我們上述看到許多習俗中對正義的看法：正義即說真話、正義即合法、正義即歸還所欠之物，在這些看法中正義表現的都是契約式的互相信賴。這種互信，其基礎恰不是對人之本性樂觀的信念，而是緣於認為「人本性慾望行不義」而產生不信任，因此才由契約強制保證。這就解釋了，為何在克法洛斯和阿爾喀比亞德對正義的原初看法中，正義往往是以消極的方式，即「不行不義之事」作為表達。因為按照格勞孔的說法，不義先於正義，正義的起源是不正義。正義，是人本性中那行不義的慾望和對受不義的恐懼，二者互相撕扯對沖的反應與結果。這種對德性的消極看法，與我們在 2.1 中所分析的阿里斯托芬的德性觀如出一轍，人現在的虔敬與節制是由於恐懼再次遭受神的懲罰。



而蘇格拉底後續以在思想中「建城」來觀察正義的出現。縱使在一開始所建的只有四到五人的最必要的（ἀναγκαιοτάτη）的城邦裡，每一個人的分工定位也是嚴格的，它精準對應著城邦中的需求。在蘇格拉底看來，城邦始於（ἀρχή）人的缺乏（ἐνδεής，369b9）和需求（χρεία，c12）。因為，沒有人是自足的，所以人在互相的需求與扶助中共同生活，由此構成城邦，人們之間分享與互通有無。而這種需求首先是生存上的身體需求，因此由需求所產生的工作都是經濟活動的生產，即手工技藝。蘇格拉底接下來界定了整個城邦運作的重要原則：出於生產最多、最好、最容易的考量，一個人要在自身本性之內（ἐν κατὰ φύσιν），且在恰當時令/時機中（ἐν καιρῷ），用所有的閒暇，不做別的，而只從事一種作業（σχολήν τῶν ἄλλων ἄγων, πράττει，370c3-5）。熟悉《理想國》的讀者都知道，這「一人一事」的原則，隨後將會在論證中被揭露為「正義」。「一人一事」，每個人依據其本性專門做適合他的事，即「做自己的事」。蘇格拉底在一開始提出這一原則時，就消解歧義，稱這並非是指「只用所有時間生產自己所需，不與他人分享，自己為了自己做屬於自己的事」（ἀλλ' αὐτὸν δι' αὐτὸν τὰ αὐτοῦ πράττειν，370a5）。而是各司其職，為他人的所需生產，並將生產結果分享他人，也接受他人的分享，這實際上就是正義。

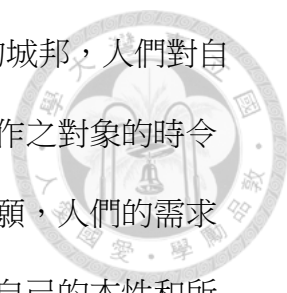
我們深入分析，當蘇格拉底將人的需求和貧乏作為城邦之始（ἀρχή），則換言之，**城邦始於人本身的界限（limit）**。這種界限首先是「求生存」的界限，即人無法自給自足（αὐτάρκης）。而人對自身這種生存上的局限性是充分認識到的，所以一開始才會發生「這個人互相接納那個人，為了其自身的需求（χρεία），那個人再互相接納別的人，為了他們自身的缺乏（δεόμενοι，369c1-3）」。人在自己生存上遇到限制，意識到這種生理意義上的限制，互相主動接納（παραλαμβάνων）從而形成集體的成員（κοιωνοί）。所以，城邦起初的構成是

來自於合作、交換與分享，這是基於人客觀的界限。蘇格拉底用城邦起源的故事，覆蓋了格勞孔的正義起源故事，當格勞孔認為人們行不義的慾望先於正義，因著互相對利好的鬥爭，才導致簽訂契約，正義作為妥協。蘇格拉底反駁這樣的起源，合作原則先於鬥爭原則，其中原因恰是人本身的不自足。在普遍上人人都無法自足生存且意識到不自足的情況下，人是主動、充分自願

(ἐκὼν) 地去尋求與另一個人的聯結合作，從而構成集體，而當這個集體本身能夠活動、正常運作，每人的需求都獲得滿足，就代表「正義」已然先在其中了¹⁷⁵。因為，誠如卷一末尾所提，「不正義現身於某物中，無論是一城邦，家庭，軍隊或其他事物，首先因為內訌 (στασιάζειν) 與差異 (διαφέρεσθαι)，會使承受它的事物無法做事。」(352a1-3)

所以，我們同樣也能夠看到一種「契約」存在於這集體的合作關係中。與其說具有強制性的簽訂契約，不如說是人人自然而然形成的「共識」。因為，使得城邦得以運作的「一人一事」原則 (370c3-5)，有兩個考量上的基準：從「做事的人」方面說，是要根據其本性 (κατὰ φύσιν)，因為人與人生來不完全相似 (οὐ πάντῃ ὁμοίος)，本性上有差異 (διαφέρων τὴν φύσιν, 370b1-3)。從「被做的事」方面說，是要根據其時令/時機 (ἐν καιρῷ)，即當一個人拿所有時間從事單個技藝時，他就不會錯過這個工作任何的時令 (b9)。後者實際上也隱晦地關係到「被做之事」的自然與本性，因為掌握一自然事物的時令，需要對此有所知而不會產生分歧。以一開始「最必要的」城邦中的職業為例，木匠因時制宜地處理木材，瓦匠因時制宜地處理石頭，木材與石頭作為他們工作的對象，是眾人不會對其產生歧義的事物，當談及木材與石頭時，任何人都會有充分的共識

¹⁷⁵ 這扣合了《理想國》卷一最後的功能論證，「不正義」首先會使得一個人無法做事，因為他與自身衝突 (352a)。而正義存在於「做事」/「活動」之中的觀點，也是他在前述與波勒馬霍斯的對話 (333c) 以及《阿前》中 (125b-c)。

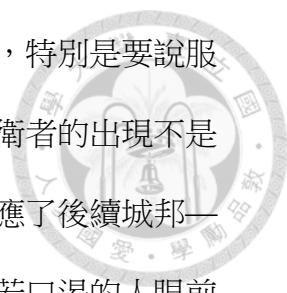


(cf. 《阿前》 111c)。總結來說，縱使是只有四五人的最必要的城邦，人們對自身的界限，對自身必需的欲求和本性有共同的意識，而對於工作之對象的時令與本性有共識。在這之中既不存在隱瞞與欺騙，也不存在不自願，人們的需求尚處在客觀的生存必需的界限內，每個做事者開誠布公地面對自己的本性和所能，各自停留在他們自己所做之事的界限內。正是在這個意義上，柏拉圖稱這是一個真實的城邦（ἀληθινὴ πόλις，e9），它也是一個健康的（ὑγιής）城邦。在卷四的末尾，蘇格拉底回顧式的提到，藉由某位神的協助，在探究城邦起源時，他們已然碰巧遭遇到了正義的起源和模型（ἀρχὴν καὶ τύπον，443c1）。因為在一開始所建的這最必要的城邦中，鞋匠、木工等生來各司其職，這即是正義的影子（εἰδωλὸν τι τῆς δικαιοσύνης，c5）。但這是有助益的，換言之，影子，即初始的城邦，能夠幫助我們看到正義的起源和模型。正義的起源，和城邦的起源一樣，都始於人自身的界限，以及人對自身界限的認識。而正義的模型，正是使自身的界限，嚴格地對應、貼合於所做之事的界限，這既是適切妥當的，也是公平的。這城邦—正義的起源，也是愛慾教育的開端，可以說，意識到自身的界限，是人整個倫理生活的開端。誠如我前文所述，《阿前》中正義作為對話的話題，蘇格拉底最終目的，其實是要讓一開始認為自己無所需求的阿爾喀比亞德，通過認識到自己對正義的無知，從而認識到自己的匱乏，自知無知，由此跟隨蘇格拉底站上攀登愛慾階梯的起點。然而，在此仍然存在的區分是，在最必要的城邦中，這些需求都是身體需求。在隨後城邦—個人靈魂的類比中，這一開始城邦裡的城民都對應著靈魂中的慾望部分。這種身體上的匱乏產生的欲求，以及靈魂中對無知匱乏的產生的對知識的欲求，有所不同，我們會在下文論述。

在城邦後續的發展中，健康的城邦滑向腫脹的、發燒的城邦，需求與匱乏所產生的慾望超出了必需的邊界，填進城邦的職業也越來越多，現實上的城邦領土無力負擔膨脹的城邦人口，由是產生了戰爭。基於一人一事原則，護衛者階層才出現，因為在對於城邦而言最重要的戰爭之事上，他們需要更足夠的閒暇以不錯過時機，需要更多的技能與訓練。必須釐清的是，第一個豬的城邦——健康城邦與第二個發燒城邦——美麗城邦（Kallipolis）之間的關係。實際上，這裡涉及的並不是兩個城邦孰好孰壞的比較，而是健康的城邦隨後開始腫脹，成為發燒的城邦本身是一個必然的結果。因為初始的城邦，正如我們上文所提，首先是由單純**身體意義**上的需求、匱乏（ἐνδεής）所產生的，扣合我們在 3.1.1 中對 ἐνδεής 一詞的討論，當匱乏關於物質與肉體感知，亦即關於那些與身體有關的外在善的得失時，匱乏便常常與生理慾望聯結，由此涉及苦樂相隨¹⁷⁶的討論。這種匱乏因此便會滑向疾病、無度（απερας）、以及惡。因此，從一個原先滿足於必需的慾望的健康城邦中，歷經幾代後（372c-e），有一部分人開始不滿足與此（373a），是**必然的**¹⁷⁷。因此，儘管護衛者一開始的出現，是針對城邦領土必須擴張而要去侵略鄰邦的需求，但實際上我們會發現，在隨後蘇格拉底對護衛者的界定與論述中，對護衛者訓練的重心，恰恰不是著眼對外侵略而頂多

¹⁷⁶ 在柏拉圖對話錄中，經常以口渴、飢餓為例描述這種身體性需求的滿足，這種滿足作為一種快樂，前後都伴隨著缺乏時的痛苦，因此，就會呈現一種無度、放縱的傾向。所以，誠如我們在 3-1-1 所引用的《斐勒布》（51b），柏拉圖後期提到的「真快樂」（如嗅花香、學習的快樂），指的是由一種不會引起身體感知與痛苦的不足獲得滿足後的快樂。正因如此，在《斐勒布》隨後的討論中，當普羅塔庫斯認為反省對知識的遺忘所帶來的匱乏也令人痛苦時，蘇格拉底才會特別糾正他（52b3-4），他所謂的痛苦指的是一種自然感受感知（φύσεως παθήματα），因此求知慾並沒有帶來肉體折磨。如此，蘇格拉底才能要到他這段論證所想達到的效果：意識到自身無知所引發的對知的渴求，由於起初不會引起（混雜）身體痛苦，因此將通向真正的快樂。因此，迪歐蒂瑪的愛神神話中，貧窮（Penia）是愛若斯的母親，雖然是一種匱乏，但卻是一種對知識與資源的匱乏，由此在論證上，Penia 的構成才不會使對哲學的愛慾成為惡與無度的起因，詳參 3.1.1 節。

¹⁷⁷ Morrison 2007 曾提出一個有趣的觀點，引發學界討論。他認為豬的城邦或許才是柏拉圖心中的理想城邦，較第二個美麗城邦更好。因為在豬的城邦中，每個人嚴格履行一人一事原則，這個城邦更節制而穩定。我且不反對他具體闡述的豬的城邦的種種優點，但我認為他在基礎上就問錯了問題。從豬的城邦變成美麗城邦，不屬於應然的討論範疇，而是實然的結果。



是抵禦外敵，恰恰不僅僅戰爭的技術而更多是德性習慣的培養，特別是要說服他們有堅固的信念，去守護城邦內部的正義秩序。換言之，護衛者的出現不是為了城邦的繼續腫脹與擴張，而是為了恢復城邦的界限。這呼應了後續城邦——個人靈魂類比中的陀螺的圖式、拉弓的比喻以及喝水的例子，若口渴的人眼前放著一杯下了毒的水，靈魂中既存在著口渴慾望喝水的推動力，而同時亦存在一股克制去喝的相反的力。既然慾望本身並不會克制自身，因為「同一物不會在自己的同一部分，關於同一件事，在同時作出對反之事」（439b5-6），所以後者那克制的力，被蘇格拉底界定為從理性思辨的部分（ἐκ λογισμοῦ）出現，前者則由被動的激情與疾病產生（παθημάτων καὶ νοσημάτων，439d1-2）。護衛者，以及隨後從護衛者中誕生的統治者，就像那一開始對反於慾望的克制的力。其最核心的功能其實是對城邦中每個人，每個階級「做自己的事」這一正義秩序的守護。所以，蘇格拉底認為真正來說，最正確地能被稱作「完全的護衛者」（φύλακας παντελεῖς，414b1-2）的，不僅是對外部敵人的護衛者，更是對內部親友而言的守護者，能讓前者陰謀不至得逞，更能防止後者作惡，同時，他們還能夠輔助統治者（b2-5）。而這些護衛者之所以能夠對內而言守衛親友，因為他們首先是自己的好護衛者，在一切任務工作、艱辛勞苦、以及迷惑的試煉中¹⁷⁸，他們都能保持自身的信念與和諧的自持。

正是在對護衛者磨練和教育的討論中，我們看到了蘇格拉底嘗試動搖習俗所界定的「說真話」，正義的兩個定義，「說真話」與「做自己的事」似乎有隱含的張力。因為，當蘇格拉底隨後在卷三末尾主張，要用「高貴的謊言」，即編造神話（土生人以及五種金屬靈魂的故事）來說服護衛者以及被統治者，每個人應該忠於自己的位置而不僭越，這看似是犧牲了習俗中對「正義即說真話」

¹⁷⁸ 這對應蘇格拉底論述對年輕護衛者的三項觀察、選拔與磨練，參 *Rep.* 413c-414b。

的界定，而用謊言去保證一人一事原則的穩固。但是，若我們回到卷二，考察柏拉圖一開始對真實與欺騙的討論，我們會發現，「說真話」與「做自己的事」是內在統一而沒有衝突的。為了審查荷馬等詩人對神會變身和欺騙的描述，蘇格拉底首先界定了「真正的欺騙」（ἀληθῶς ψεύδος，382a5），他認為，每個人對此都是不自願的，因為沒有人會想在自己最緊要的部分（κυριωτάτω που ἐαυτῶν）以及在最緊要的問題上（τὰ κυριώτατα）去進行欺騙（ψεύδεσθαι）：

在有關存有上（περὶ τὰ ὄντα）去對靈魂欺騙，（在靈魂那裡）擁有或曾擁有欺騙與無知，所有人都把這看作最糟糕的，並且最憎惡在靈魂那裡的欺騙（382b1-5）。

因此，只有一種本然的惡與偽，即在欺騙之人靈魂中的無知（ἡ ἐν τῇ ψυχῇ ἄγνοια ἢ τοῦ ἐψευσμένου）。而言語/故事中的欺騙（τοῖς λόγοις μίμημα），其實是對存在於靈魂中的遭受（παθήματος）的摹仿，從而隨後成為影像（εἰδωλον），不是純粹的謊言（οὐ πᾶν ἄκρατον ψεύδος，382c1）。因此柏拉圖主張，在一些情形下，這些故事中的欺騙是有用的，他就像治療疾病的藥物，能夠防止朋友因為瘋癲（μανίαν）與心智失常（ἄνοιαν）為惡。其中，特別是在神話故事上，由於本來就不知道遠古時期的真實情況（τάληθες，d2）為何，我們就用欺騙來盡力描繪和模擬真實，並使之成為（對人靈魂）有用的東西。

通過這段話，我們或可以嘗試為蘇格拉底所遭到的對人欺騙的指控開脫：

- 1、我們在 3.1 時遺留了一個關於蘇格拉底頌詞開篇的問題。在那裡，蘇格拉底將自己與前面的讚頌者區隔，通過重新界定什麼是正確的讚頌：讚頌首先應該是說真話（δεῖν τάληθῆ λέγειν），這是基礎（ὑπάρχειν），其次才是從這些真話中挑出最美的說法進行合宜的安排（198d5-8）。而他正是要言說關於愛慾的真理（περὶ Ἔρωτος τάληθῆ λεγόμενα，199b4），而非如其餘讚頌者將所

有最美最偉大的特質都歸因於愛神，而不管愛神究竟有無這些特質。因此，蘇格拉底批評其餘的讚頌者造假（*ψευδῆ*，198e2）。Dover 在此質疑，*ψευδῆ* 既有虛構（*fictious*）也有撒謊之意（*lying*），兩位詩人都以自己製造神話的方式進行論述，似乎實有「謊言」的意味¹⁷⁹，但蘇格拉底同樣也用了愛若斯誕生的神話去解釋愛慾，何以就能逃脫撒謊的嫌疑？如果我們借用蘇格拉底對真實與欺騙的界定，語言中、故事的欺騙並非純然的虛假，而是混合，借用 Murray 的表達：「（對話中的神話）是一個包含著某些真理的假話，一個以真理為目標但本身並不真實的故事。」¹⁸⁰ 既然神話作為過去之事，事實意義上的「真」已經無從知曉考證，那麼就只能盡力按照論證，去模仿真理意義上的「真」。這呼應了蘇格拉底對詩人的修改，蘇格拉底並非是從歷史考古式的、經驗事實式的角度去審查和反對詩人的描述，而是從道理的角度去論證神以及愛若斯的存在是什麼樣（*οἷοί εἰσιν*，*Rep.* 377e2, cf.

Symp. 195a4、199c3）¹⁸¹，而蘇格拉底的神話，正是以這樣的「真」為基礎出發去摹仿，用論證去融合神話與頌詞，由此才是高貴的說謊/最美好地

“論證”（*κάλλιστα μεμυθολογημένα*，*Rep.* 378e3）¹⁸²。而這也關乎到神話

¹⁷⁹ Dover 1980: 131

¹⁸⁰ Murray 1999: 256

¹⁸¹ 這呼應了我們在 4.1 的觀點，我們稱阿伽通的頌詞是仿論證的，而蘇格拉底的頌詞是嚴格意義的論證。因為阿伽通在其頌詞一開始宣稱自己要先說愛若斯是什麼樣子的，然後再論述祂對世人的贈予。蘇格拉底在自己頌詞中讚美並沿用了這樣的論述順序。但是，我們在 2.2 中提到，阿伽通並沒有能夠正確言說愛若斯的存在是什麼樣子（*what Erōs is like*），而是聚焦在愛若斯看起來是什麼樣子（*what Erōs looks like*）。

¹⁸² 與此相反，在卷二中他稱荷馬以不高貴的方式說謊（*μὴ καλῶς ψεύδεται*，377d13），因為他以壞的方式描繪諸神與英雄其存在的樣子（*κακῶς οὐσίαν τῷ λόγῳ, περὶ θεῶν τε καὶ ἡρώων οἷοί εἰσιν*，377e1-2），就像畫家畫的畫與其想畫的東西不相似。因此，他界定：「關於最重要的事的最重大的謊言，就是不高貴的謊言」（*τὸ μέγιστον καὶ περὶ τῶν μεγίστων ψεύδος ὁ εἰπὼν οὐ καλῶς ἐψεύσατο*，e7-9），即真正的欺騙，會破壞與動搖人靈魂的秩序，容易使其為惡。因此，他稱縱使赫西俄德對烏拉諾斯與克洛諾斯的描述為真，也並不應該讓年輕人聽到這樣的故事。由此，相反的「高貴的謊言」，即蘇格拉底編織的神話，是融合了故事的“論證”，其目的是為了人靈魂的善好。在此感謝口試委員鄭義愷老師的提醒，*μεμυθολογημένα* 一詞本身就帶有故事（*muthos*）和論證（*logos*）的詞根，在對話中有特定的意思，當我們暫且把某個神話故事當成是真的時候，我們可以得出什麼合乎理性的結論，所以這是一種有條件的論證。比如在《斐多》篇中，當克貝提出自己對死後靈魂也或將“灰飛煙滅”的擔憂時，蘇格拉底提議對這個問題

在蘇格拉底對話中的目的，神話是為了薰陶心智尚未成熟的愚者和年輕人培養其德性，同時，當它與論證一起出現時（如迪歐蒂瑪的頌詞），它也是一種說服的手段，幫助對話者/被愛者/受教者更好的跟上論證。

2、最終，這也能回應阿爾喀比亞德的指控，他控訴蘇格拉底「表裡不一」，表面上佯裝無知，用庸俗的例子講話，插科打諢，然而內在卻充斥著理智。或許，以阿爾喀比亞德對「說真話」的界定，這的確是撒謊，因為真與假的基準單純是眼見的外在事實。但倘若我們以蘇格拉底對真實與欺騙的界定為標準，那麼，蘇格拉底的「表裡不一」恰恰是真實。因為言語中的假話是一個人靈魂狀態的模仿與影像，換言之，無論是言語中的真話與謊話都並非是絕對的，因為它們都僅僅是靈魂狀態的摹仿。套用《阿前》中蘇格拉底的舉例，真話與假話作為語詞，靈魂是語詞的使用者（130d）。在這點上，蘇格拉底與阿爾喀比亞德呈現鏡像的對反。蘇格拉底內在真實地充斥著節制與明智，然而表面上卻總以假裝的無知與編造的神話去引導對話者去檢討自己以往認定的信念與價值。反觀一直堅稱自己在「說真話」的阿爾喀比亞德，誠如我們在 4-2-1 中分析過他頌詞中七次對自己「感受」（πάσχω）的強調，我們可以窺見他的靈魂中充滿著矛盾、張力與失序，我們看到他在各種拉扯中痛苦與哀傷：他無法不同意蘇格拉底的教導，他知道自己應該做蘇格拉底所要求的事，但卻抵擋不住來自眾人榮耀的控制；他有時「懷著愉快的心情」希望蘇格拉底消失在人群中，但若真的發生，自己卻又會無比悲傷（*Symp.* 216b-c）。他正如蘇格拉底所描述的，那些「不自願」、「被迫」、「被迷惑」而被奪去真實信念的人，或因痛苦

（ὀδύνη）與悲傷（ἀλγηδών）改變看法，或因受到快樂的蠱惑與恐懼的震懾而

題進行一番“論證”（διαμυθολογῶμεν，70b8），從而進入對靈魂不朽的四個論證，而這些論證都嵌合著神話。比如，第一個循環論證便是在一個古老的說法的背景下提出的：據說，逝者的靈魂返回冥府，並在那裡從死中重生。因此，循環論證可以看成是一個為這古老的故事提供一個相融的理性論證的嘗試。

改變自己看法（413b10-c3）。他缺乏自身與自身的和諧與一致，未能與自己達成共識，而這就是說，靈魂中的各部分逾越了邊界。慾望與情緒蔓延，而企圖與理智篡位，因此縱使他的理性使他認可蘇格拉底的論證，他的慾望卻讓他捂住耳朵，躲到群眾的喝彩中去，後者或許才是真正的塞王的歌聲。可以說，阿爾喀比亞德在他最緊要（κυριωτάτω）的部分，即他的靈魂中遭到了欺騙（ἐψεῦσθαι），他的情緒慾望蔓過了他的理智，他沒能在時間中守住信念，沒能在眾人的力量中守住他與蘇格拉底的共識¹⁸³，守住他對自身和對正義本身的關注¹⁸⁴。在這個意義上，靈魂上受到欺騙，其實是一種自欺，靈魂中較弱較劣的部分干擾了較好的部分，其各部分沒能夠「做自己的事」，在這個意義上，這樣存偽的靈魂實際上也不能「說真話」：因為，當阿爾喀比亞德指責蘇格拉底的表裡不一，稱他如一尊西勒諾斯的塑像時，阿爾喀比亞德自己的頌詞本身，何以不也是同樣的結構？實際上，他的頌詞也是一尊表裡不一的西勒諾斯塑像，正如蘇格拉底聽完後的揭穿（222c4-d3）：

我認為你是清醒的，阿爾喀比亞德。否則你之前無法以如此精巧的方式完全掩蓋自己的意圖，掩飾你說這一切的理由，你最後提及的自己的意圖就像是事後想到，好像你所言的一切不是為了這個緣故，（即）為了造成我與阿伽通（即雙關「善」）的紛爭。

因此，正如一個真實的人，即在靈魂中對自身以及事物之存在都有真實信念的人，能夠使用虛偽——假裝無知與高貴的謊言，使自己和他人能持續地從錯

¹⁸³ 這呼應了蘇格拉底在《理想國》卷三中提到的三種「不自願」被奪走真信念的方式，被人勸說，通過論據不知不覺被轉移了信念；或者在時間中遺忘；又或者是被痛苦的感受或劇烈的情緒影響而改變看法（413b）。

¹⁸⁴ 這呼應了《阿前》結尾，當阿爾喀比亞德表示自己將接受蘇格拉底的教育，追隨蘇格拉底關注正義，蘇格拉底對阿爾喀比亞德提出了自己的希冀與隱憂：「我希望你持續到底，可是我擔心，不是因為我不信任你的本質，而是我看到城邦的力量，它會凌駕我與你。」（135e6-9）

誤意見中淨化從而追求德性；一個自欺的人，在靈魂中受騙的人，也能夠利用與事實相符的真話，羅織一場偽裝成讚美的指控。蘇格拉底與阿爾喀比亞德這一組鏡像的對比，使我們回頭理解，何以對於蘇格拉底來說還存在著「真實的欺騙」？因為「真」與「偽」的基準，不是外在可感世界中變動的現象事實，而是內在的靈魂中的透徹自覺、秩序井然。言語作為靈魂的摹本，現象事實作為理型的摹本，在它們都作為人自身與事物自身的「模擬」與「反映」的意義上，它們沒有嚴格且絕對的真假值域。

至此，我們終於能夠論證正義的兩個定義：「說真話」與「做自己的事」之間的內在統一。承接我們上文引述卷四結尾，蘇格拉底以原初城邦中的各司其職作為「正義的影子」(εἰδωλὸν τῆς δικαιοσύνης)，他隨後界定真實的正義：

至於真理則是 (τὸ ἀληθές)，正義看來是這類事，它與一個人的外在行為無關，但與其內在的活動有關，也就是說，與真正就他自身以及屬於他自身一切之事有關 (ὥς ἀληθῶς περὶ ἑαυτὸν καὶ τὰ ἑαυτοῦ，443c10-d2)。

在蘇格拉底看來，正義是一種內在的靈魂正義，正是在「靈魂正義」中，「說真話」與「做自己的事」得以匯聚。一方面，要想達到蘇格拉底所界定的真實，即在靈魂上關於存在 (τὰ ὄντα) 不具有欺騙，本身就得維繫靈魂的秩序與共識，因為「知」的狀態本身並不會有歧見。這就需要不讓靈魂的其餘部分干擾靈魂中的統治部分——理智的運作，堅持讓靈魂以正確合宜的秩序和諧運作，意識到靈魂各個部分的邊界，而每個部分認可自己的界限，從而讓靈魂各部分「做自己的事」；另一方面，要讓自己整體以及靈魂各部分「做自己的事」，同樣需要對自身的真實看法而不自欺，即對自身界限的認識與體察。這正是我們在上文分析第一個城邦時看到的正義模型 (τύπος)，它既指涉對自身存在本性的認識，也指涉對事物自身本性的認識。這種認識的開端來源於對自身

匱乏的意識，即無知之知，而這種認識所能夠攀登的頂點，扣合我們在第三章的結論，對事物自身的認識——即對美本身（理型）的認識，必須通過對靈魂的認識，因為靈魂和理型具有親緣性（συγγενές）。而要達到對靈魂的認識，即自我知識，又必須要依靠與另一個和自身德性具有相似性（ὁμοίως）的他者維繫友愛而達成。這也是為什麼，在愛慾階梯的頂端，瞥見了美本身的靈魂將能夠在自身之中生育出「真正的德性」。

這就是為什麼，本文認為在卷一開頭被柏拉圖隱去的正義定義：正義就是說真話，實際上如影隨形被融合進了蘇格拉底隨後提出的「做自己的事」的原則中，二者是一體兩面的，理解這種統一關係的關鍵，就在於理解「靈魂」。也正是通過對《理想國》中蘇格拉底的正義觀的回顧，我們對《饗宴》中蘇格拉底頌詞的開篇：讚美就是說真話，以及結尾「真正的德性」的表述有了更深入的理解。我們也更加能清晰地審視阿爾喀比亞德與蘇格拉底的這場「審判」。實際上，以法庭式的說真話去審判蘇格拉底的阿爾喀比亞德，根據修昔底德的記載，幾年後逃避了審判自己涉嫌侮辱赫爾墨斯神像的法庭。而他昔日的愛人蘇格拉底，卻沒有逃避審判自己的法庭，而是勇敢地在雅典人面前為自己申辯。兩人的交往，以《阿前》結尾中達成共識，一齊關注正義為始；以《饗宴》結尾中，阿爾喀比亞德控告蘇格拉底不義，從而既是對蘇格拉底也是對自己行不義告終，或許確實令人唏噓。但這在我看來並非悲劇式地宣告了愛慾教育的失敗，而是真實地呈現了以愛慾教育去培養德性，亦即認識自己的艱難，一如蘇格拉底一再在對話中引用的俗諺：「美事艱難」（χαλεπὰ τὰ καλά）。

第四章小結

在本章中，我們聚焦阿爾喀比亞德的頌詞。我們首先分析其頌詞中對蘇格拉底的德性的論述，從而看出，阿爾喀比亞德依然用一種習俗的方式去理解德性。

這實際上最體現在他對「正義」的理解，他所理解的正義是法庭式的，並且以這樣的正義觀，控訴蘇格拉底對他的欺騙與不義。而通過回到《理想國》前四卷，我們論證了蘇格拉底式的「說真話」與「做自己的事」的內在統一，而這必須建立在對靈魂的理解之上。

結論



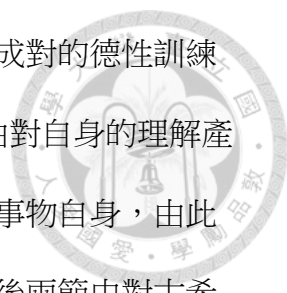
導論中曾論，本文寫作的目的，在於探討柏拉圖對話《饗宴》篇中的愛慾。因為本文欲探究的問題在於究竟愛對於人之生活理想有怎樣的意義？而當我們把這個問題置於古希臘思想的脈絡中，在《饗宴》的論證脈絡中去考察，愛慾本身作為一種教育，就將和德性與自我認識關聯。

這種關聯性不僅僅在蘇格拉底的思想中，也可見於詩人的想法中。我們在第二章中分析了兩位詩人，阿里斯托芬與阿伽通的頌詞。在他們的頌詞中，愛神都驅使人產生德性。但是，兩位詩人的德性觀其實非常不同，這即包括他們界定的德性內容也包括了德性的基礎。阿里斯托芬認為人最重要的德性就是虔敬，這實際上是對德爾斐神諭「認識自己」的一種傳統解讀，人要認識自己的局限，從而節制不僭越。這種節制凸顯了神的強大，使人的德性——虔敬——的基礎其實是相對於神的恐懼。而阿伽通認為愛神之所以能帶給人以德性，是因為愛神本身就是最好的，因此祂具備四樞德：正義、節制、勇敢與智慧。但是，阿伽通將愛神「善」的基礎，放在了愛神之「美」（柔和與年輕）上。而文中的討論借用 de Romilly 對古希臘民主社會重要的倫理品質：「柔和」的分析，我們看到了阿伽通所描繪的愛神之美，其實是對這一品質的具象化創作。然而，在民主派詩人阿伽通看來，這種人倫關係的柔和、彈性與自由甚至能夠凌駕自然世界的必然性，從而變成人性的肆意與自大。這使得阿伽通其實成為了阿里斯托芬的對反，他忽視了人自身不自足的現實處境，從而也使得他沒能正確論證愛神，亦即愛慾的性質：愛慾本身作為一種需求與匱乏，它並不自足，亦並非美善，這成為蘇格拉底頌詞的起點。但是通過對兩位詩人的對觀分析，我們仍然能夠看到，詩人們同樣在嘗試為德性提供一套心理學基礎，只是他們



對人靈魂的圖景都缺乏正確的認識。那麼，究竟什麼是人自身？究竟什麼又是自我知識？愛慾與自我知識的關係為何？從對兩位詩人頌詞的分析中，我們帶著這樣的問題去考察蘇格拉底的頌詞。

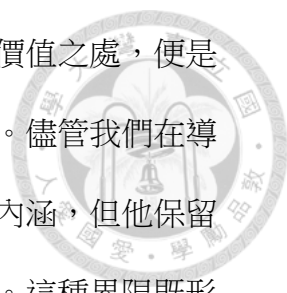
在第三章中，我們依照文本內容依次劃分為四節。前兩節主要聚焦於蘇格拉底對愛慾性質本身的界定：在第一節中，通過引入中介者（*metaxy*）的概念，他界定了愛若斯的屬性，愛若斯並非神，而是介於人與神之間的超凡之物（*daimōn*）。因此，愛若斯的這種屬性，還原到人靈魂中的愛慾，就是一種自知無知而產生的對智慧的爱（*philosophia*）。因此，儘管這樣的愛慾仍然是作為一種需求與不足，但這種不足不同於生理欲求，不會使人滑向疾病與無度，不會成為人為惡的原因，而會成為人成為美善的原因。而在第二節中，我們通過對愛慾、生育以及技藝這三者的分析，認識到愛慾的對象並非是美，而是包裹在美之中的善，因此，愛慾活動的定義其實是在美之中創造/孕生善，且蘇格拉底認為靈魂的生育較肉體生育更為不朽，因此，在隨後兩節中，我們實際上跟隨頌詞的脈絡，考察了三種靈魂生育：戰士們生育名聲，政治技藝者（詩人與立法者）生育法律與作品，哲學家們生育真正的德性，在三種愛者靈魂生育的討論中，我們發現這實際上內嵌了四樞德的德性一致性論證。因此，在第三節中，我們首先考察了愛榮譽者（包含戰士與政治技藝者）的靈魂生育，他們對應勇敢、正義與節制。我們以德性與友愛的關係作為切口，認為實際上迪歐蒂瑪從這裡已經論證，培養德性的愛慾教育勢必不會是孤身一人的，也不會是以競爭式的方式進行，而是在一段對稱而和諧的友愛中進行，友愛就是催生德性（善）的美。而在第四節中，我們來到迪歐蒂瑪的頌詞高潮，通過結合《理想國》核心卷的討論，我們認為整個階梯的關鍵是愛者意識到靈魂之美高於身體之美，從而成為靈魂之美的愛者。而愛另一個人的靈魂，就是與被愛者一起進



行關心自己的訓練，即愛者關心被愛者如何關心自己，從而在成對的德性訓練中，藉由互相對靈魂的認識，理解在法律與習俗中的「一」。由對自身的理解產生對數目一的掌握，並以此走向知識的美和最終的美本身，即事物自身，由此在靈魂中生育真正的德性。達至這一結論，也是緣於我們在最後兩節中對古希臘文中表示「相像」的兩個詞語進行區分：相似性與親緣性。因此，從現實來看（reality），「相似者親近相似者」，一段友愛/愛慾教育的關係必須依靠與自身德性相像的他者，二者才能結伴理解靈魂自身；而從因果性（causality）來看，人之所以有理解事物自身（即理型）的可能，是因為靈魂與理型具有親緣性。

如果說第三章中，我們主要通過對「美」與「善」的角度思考來理解愛慾教育，在第四章中，我們將通過對「真」的角度來理解蘇格拉底倫理學中「認識自己」的向度。這並非是本文人為切割的結構，而依據的是《饗宴》本身的文本脈絡。因為對話中最後一位讚頌者，阿爾喀比亞德，其頌詞一直貫穿著一個核心：「說真話」。因此，在第一節粗略介紹阿爾喀比亞德生平，分析阿爾喀比亞德何以成為蘇格拉底愛慾教育的對象後，我們進入了對其頌詞的分析。通過阿爾喀比亞德對蘇格拉底的讚美，我們發現他對節制和勇敢德性的理解仍然是習俗式的，缺乏對德性有一體的認識。而藉由發現他對蘇格拉底的讚美中「正義」德性的缺席，我們在第二節中意識到他的讚頌，實際上包裹著他對蘇格拉底行不義的指控和報復。這是因為阿爾喀比亞德仍然堅持習俗意義上的正義觀：「正義就是說真話」。為此，我們在本文的最後一節，短暫地離開《饗宴》的文本而深入考察《理想國》的前四卷，從而梳理出蘇格拉底式的「說真話」，並釐清這種哲人式的說真話和「做自己的事」，二者都作為正義內容的內在統一關係。

研讀柏拉圖的《饗宴》篇中的愛慾思想，仍然對我們思考自我與他人之間



的人倫關係有重要啟發。其中，我認為柏拉圖倫理哲學最具有價值之處，便是他將自我與他人之間的人倫關係，還原為人自身對自身的關係。儘管我們在導論中提到，柏拉圖賦予德爾斐神諭「認識你自己」獨特的哲學內涵，但他保留了神諭本身的一種原始向度，那就是人應承認並覺知自身界限。這種界限既形塑人自己與他者的秩序，也形塑自身內在的靈魂秩序。與阿里斯托芬不同的是，柏拉圖並沒有讓這種對界限的覺知引向對神的崇拜，而是著眼於人由此展開的倫理生活，在《理想國》中是與集體的政治生活，在《饗宴》中則是與另一個他者的愛慾教育的關係。在其中，我們更能看到倫理關係能帶我們走到多遠，它始於對自身界限的自知，而終於對這種界限的突破。



參考書目

哲學原典：

Plato:

Burnet, J. (eds) *Platonis Opera, Tomus II. Oxford University Press*, 1901.

Benardete, S. (trans) *Plato's Symposium: with Commentaries by Allan Bloom and Seth Benardete*, University of Chicago Press, 2001.

Brisson, L. (trans) *Le Banquet*, Flammarion, 1998.

Cooper, J. (eds) *Plato: Complete Works*, 1997.

Dover, K. (eds) *Plato: Symposium* (Cambridge Greek and Latin Classics) (Greek Edition), Cambridge University Press, 1980.

Robin, L. (trans) *Platon*, Librairie Félix Alcan, 1938.

劉小楓，《柏拉圖四書》，生活·讀書·新知三聯書店，2015。

Aristotle：

Reeve, C. (trans) *Nicomachean Ethics*, Hackett Publishing Company, 2014.

二手參考文獻：

Blondell, R. "Where is Socrates on the 'Ladder of Love'?" in *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, ed. by Lesher, Nails, and Sheffield, Cambridge mass, 2006, pp.147-178.

Brisson, L. "Agathon, Pausanias, and Diotima in Plato's Symposium: Paiderastia and Philosophia." in *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, ed. by Lesher, Nails, and Sheffield, Cambridge mass, 2006, pp. 229-251.

———. “Le mythe de Protagorass.” *Essai d’analyse structural*, Fomat, 2010, pp.7-37.

———. *Plato the Myth Maker*, translated by Gerard Naddaf, University of Chicago Press, 1999.

———. “The Notion of φθόρος in Plato.” in *Emotions in Plato*, ed. by L. Candiotto, O. Renaut, Brill, 2021.

Chen, Ludwig C. H. “Knowledge of Beauty in Plato's Symposium.” in *Classical Quarterly* 33 (1), 1983, pp.66-74.

De Romilly, J. *La douceur dans la pensée grecque*, Les Belles Lettres, 2011.

———. *The Life of Alcibiades: Dangerous Ambition and the Betrayal of Athens*, translated by Rawlings. E, Cornell University Press, 2019.

Dover, K. “Aristophanes Speech in Plato’s Symposium.” in *the Journal of Hellenic Studies*, Vol. 86, 1996, pp. 41-50.

———. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Hackett Publishing, 1994.

Finkelberg, M. “Timē and Aretē in Homer.” in *the Classical Quarterly*, vol. 48, 1998, pp. 14-28.

Foucault, M. and Joseph, P. *Fearless Speech*, Los Angeles Calif: MIT Press, 2001(a).

Foucault, M. *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris : Seuil, 2001(b).

Gonzalez, F. “Why Agathon’s Beauty Matters.” in *Plato's Symposium: A Critical Guide*, ed. by Pierre Destrée and Zina Giannopoulou, Cambridge University Press, 2017, pp. 108-124.

Hooper, A. "The Greatest Hope of All: Aristophanes on Human Nature in Plato's Symposium." in *the Classical Quarterly* 63 (2), 2013, pp. 567-579.

Konstan, D. "Beauty." in *A Companion to Ancient Aesthetics*, ed. by Pierre Destrée and Penelope Murray, Wiley-Blackwell, 2015, pp 366-380.

Lear, G. "Permanent Beauty and Becoming Happy in Plato's Symposium." in *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, ed. by J. H. Leshner, Debra Nails & Frisbee C. C. Sheffield, Harvard University Press, 2006, pp. 96-123.

Lissarrague, F. *The Aesthetics of the Greek Banquet*, translated by A. Szegedy-Maszak, Princeton University Press, 1990.

Murakawa, K. "Demiurgos." In *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 1975, pp.385-415.

Murray, O. "The symposion as social organization." in *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C. (Stockholm)*, ed. by R. Hagg, 1983, pp. 195-199.

Murray, P. "What is a Mythos for Plato?" in *From Myth to Reason: Studies in the Development of Greek Thought*, ed. by Richard Buxton, 1999, pp. 251-262.

Nightingale, A. "The Mortal Soul and Immortal Happiness." in *Plato's Symposium: A Critical Guide*, ed. by Pierre Destrée and Zina Giannopoulou, Cambridge University Press, 2017, pp. 142-159.

Nussbaum, M. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, 2001.

Obdrzalek, S. "Aristophanic Tragedy." in *Plato's Symposium: A Critical Guide*, ed. by Pierre Destrée and Zina Giannopoulou, Cambridge University Press, 2017, pp.70-87.

Pantel, P. *Cité au banquet: Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Paris: Sorbonne, 1992.

Reeve, C. D. C. “Alcibiades and the Politics of Rumor in Thucydides.” in *Philosophic Exchange* 42 (1), 2011, pp2-13.

Renaut, O. “Le discours de Pausanias dans le Banquet : un défi pour l’éducation platonicienne ?” in *Genre et sexualité dans les dialogues platoniciens* ed. by O. Renaut and L. Brisson, Academia Verlag, 2017, pp. 219-229.

Schofield, M. “Plato, Xenophon, and the Laws of Lycurgus.” in *The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought*, polis, 2021, pp. 450-472.

Sedley, D. “The speech of Agathon in Plato's Symposium.” in *The Virtuous Life in Greek Ethics*. ed. by Burkhard Reis & Stella Haffmans, Cambridge University Press, 2006, pp. 49-67.

———. “Divinization.” in *Plato's Symposium: A Critical Guide*, ed. by Pierre Destrée and Zina Giannopoulou, Cambridge University Press, 2017, pp. 88-107.

Sheffield, F. *Plato's Symposium: The Ethics of Desire*, Oxford University Press, 2006.

———. “Erōs and the Pursuit of Form.” in *Plato's Symposium: A zhucritical Guide*, ed. by Pierre Destrée and Zina Giannopoulou, Cambridge University Press, 2017, pp.126-141.

———. “The Role of the Earlier Speeches in the Symposium: Plato's Endoxic Method?” in *Plato's Symposium: Issues in Interpretation and Reception*, ed. by J. H. Leshner, Debra Nails & Frisbee C. C. Sheffield, Harvard University Press, 2006, pp.23-47.

陳斯一，〈包薩尼亞的愛慾教育：柏拉圖《會飲篇》的自然與習俗問題〉，清華西方哲學研究，第七卷第一期，2021，頁 129-142。

徐學庸，〈<理想國篇>譯注及詮釋〉，台灣商務印書館，2009。