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's Thesis

愛的教育
——柏拉圖《費德羅》詮釋
Erotic *Paideia* in Plato's *Phaedrus*

黃馨儀
Huang, HsinYi

指導教授：鄭義愷 博士
Advisor: I-Kai Jeng, Ph.D.

中華民國 113 年 8 月
August, 2024

doi:10.6342/NTU202403918

國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書
MASTER'S THESIS ACCEPTANCE CERTIFICATE
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY

愛的教育—— 柏拉圖《費德羅》詮釋

Erotic Paideia in Plato's Phaedrus

本論文係 **黃馨儀** (姓名) **R09124006** （學號）在國立臺灣大學**哲學系**(系/所/學位學程)完成之碩士學位論文，於民國 **113 年 7 月 30 日**承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明。

The undersigned, appointed by the Department / Graduate Institute of **Philosophy** on **30** (date) **July** (month) **2024** (year) have examined a Master's Thesis entitled above presented by **Huang, HsinYi** (name) **R09124006** (student ID) candidate and hereby certify that it is worthy of acceptance.

口試委員 Oral examination committee:

（指導教授 Advisor）

系（所、學位學程）主管 Director:

doi:10.6342/NTU202403918

致謝

碩士的學業以及這篇論文的完成，得益自師長與親友們的啟發、陪伴與支持。儘管感恩的心情溢乎言表，願在此為記，你們所予我的滋養，將伴隨我的生命繼續前行。

首先要感謝指導老師鄭義愷。修習老師的課程、參與古希臘文讀書會，使我培養面對文本時的謹慎與勇氣，練習在語言中斟酌、以開展思想。在老師的引導與同儕開放的討論中，一齊挖掘思想豐富的層次與可能性，促使我重新審視並深化自身的觀點。論文進行的過程中，感謝老師的督促與鼓勵，老師耐心的閱讀與精闢的評論，幫助我同時在思想上、在美感上打磨。老師構思與澄明問題的方式，也時時讓我感到哲學驚奇的力量。

以及要感謝徐學庸老師。學庸老師的課程是我踏入哲學以及古希臘文化的契機。老師廣博的學識與溫厚的人格，既是我所崇敬亦是我欲陶冶自身的楷模。無論是修習課程或針對論文的回饋，老師使我對重要學術討論及相關文本的視閾得以開展。感恩老師儘管身體操勞且繁重公務在身，仍擔任我的口試委員，予我寶貴的建議。

還要感謝何畫瑰老師。畫瑰老師為我碩士階段的兩篇作品進行評論，使我意識到自身的界線，並且重思、嘗試回答那些困難的問題；老師所導讀與翻譯的《泰鄂提德斯》更是我回味再三、啟發我細察柏拉圖深意的作品。

感謝華琛、柏毅、姿宇和柏諭作為亦師亦友的存在，在你們自身的叩問中，教導我摸索哲學與生命的聯繫，赤裸地面對情緒慾望、企尋真誠，許多深刻的對話仍在我心裡反芻。宸瑋，你務實地問學、大方地交流、還有庶務的協助都益我良多；以及煥凱、理真，我們四人從學生、研究生到助教的身份，一起從學習、自主共學、到作為教導者，很高興有你們陪伴成長。嘉慶，你是用畫做哲學的藝術家，你熱情地追尋所愛，激勵我尋找內在的肯定與心安。比利時魯汶大學的夥伴們，在與論文搏鬥感到孤單艱辛之時，謝謝你們以溫心的餐食聚會為我的身心充電。謝謝陪我練習口試的開元、禎彥、晏寧；承接我情緒的博宇；還有為我加油打氣的岩友們。

品薰，謝謝妳陪伴我成長，學習愛與被愛，在對話中幫助我更認識自己，在

doi:10.6342/NTU202403918

茫然頓挫時點醒我。信儒，謝謝你總想方設法讓我好轉，與我分享你覺得好的事情。國良，你的大方與泰然讓我知道可以對生命更寬容，謝謝你從香港飛來聽我口試。謝謝沛駿，穩定地陪伴、支持著我，希願我好。

最後要感謝我的家人，尤其是爸爸媽媽，謝謝你們在精神上、經濟上支持我念書，尊重並予我選擇的空間，使我有餘裕摸索自己的興趣與能力所在。我被好好愛著，被看見、被記得，被相信擁有美好的一面，而能夠漸漸整合、發展自己；感謝我有這麼多值得感謝。

doi:10.6342/NTU202403918

摘要

本文以教育作為詮釋《費德羅》的切入點，說明古希臘從男童戀教育遞嬗至智者教育的脈絡，並闡釋柏拉圖對此二種教育型態的批判，及由此批判發展而來的教育思想。古希臘傳統上以愛慾（ἔρως）作為教育基礎，貴族階級發展出的男童戀文化（παιδεραστία）鼓勵成人與青年男性建立親密關係，以促成青年知識與德性提升。進入到民主化時代，智者的崛起取代了男童戀教育的實踐，教育不再以愛慾為基礎，轉變為金錢與知識的交易關係。

本文將論證，《費德羅》柏拉圖區分了人性與神性的愛慾，人性愛慾注重身體慾望或社會利益的汲取，缺乏對善的正確理解，只要成人對青年的關懷出乎於此，便無法使男孩得到德性的提升。哲學家一方面抨擊傳統男童戀以德性教育證成身體情慾的滿足，另方面揭示智者教育亦淪喪為世俗慾望的附庸。神性愛慾則是奠基於無私、對靈魂之美的愛，成年者為了善待青年、使其身上最美好的潛能被實現出來，將會節制自身情慾，從而激發出德性與知識。人類作為愛慾的存有，應以智思作為靈魂整體的統御者，整合社會性與身體性的愛慾，使激情投向智思對真實存有的追求。由於關注青年靈魂，成年者將意識到自身靈魂最完滿的樣貌，即以理智把握真實存有，並將對後輩的情感轉化為友誼，以身教與言教引導學子朝向德性與知識。

為了面對不同學子而達到教育目的，柏拉圖糾正並發展了傳統修辭技藝的內涵，建立以言說導引靈魂的哲學修辭學。德性與知識的獲取，並非透過僵固的信念灌輸，而是來自於智思的積極活動，因此，教育應當屏棄教條式的言說模式，以辯證式言說引發學生的參與及自我反思，刺激學生檢驗自身慾望與信念，使其智思亦成為靈魂的統御者。是以，柏拉圖的愛之教育，既意味著實現以人際友愛為目標的教育關係，同時代表對靈魂愛慾的認識與引導，促進人對真理的渴望，並以此作為生命的嚮導。

關鍵字：柏拉圖、教育、愛慾、靈魂、德性、修辭學、《費德羅》

doi:10.6342/NTU202403918

Abstract

This thesis interprets Plato's *Phaedrus* through the lens of education. Before Plato, there were two models of education in Greece, the pederastic (παιδεραστία) and the sophistic. *Phaedrus* elucidates Plato's critique of these two educational models while presenting his own philosophy of education based on that critique. In ancient Greek tradition, erotic love (ἔρως) was the foundation of education. The aristocratic practice of pederasty encouraged intimate relationships between adults and young males to foster the latter's growth in knowledge and virtue. With the advent of democracy, the rise of the sophists replaced pederastic education. Education thus shifted from being based on erotic love to become a transactional exchange of money and knowledge.

In the *Phaedrus*, Plato distinguishes between human and divine eros. Human eros focuses on physical desire or social advantage, lacking a proper understanding of the good. As long as the adults' concern for youths stems from such motives, they fail to promote the boys' virtue. Philosophers, on the one hand, criticize traditional pederasty for justifying physical desires under the guise of virtue, and on the other hand, reveal that sophistic education also caters to worldly desires. Divine eros, however, is rooted in selfless love for the soul's beauty. Adults, aiming to benefit the youth and help them achieve their highest potential, ought to restrain their own desires, thus incubating virtue and knowledge of their own. As beings conditioned by eros, humans should employ reason as the sovereign of the soul, integrating social and physical desires, in order to direct passions toward the pursuit of true beings through intellect. By being devoted to the soul of the youth, the adult comes to realize that pursuit to the fullest in his own soul. Subsequently, his affection for the youth transforms into friendship, guiding students towards virtue and knowledge through their own exemplary conduct and the pedagogy of λόγος.

To attain educational objectives for a varied student body, Plato corrects and develops the traditional art of rhetoric, establishing a philosophical rhetoric aimed at guiding the soul through λόγος. Since education aims to enable individuals to acquire knowledge and virtue, it cannot arise from rigid indoctrination, but rather from active engagement of the intellect. Therefore, educators should abandon dogmatic speech in favor of dialectical discourse, enabling students to engage in participation and self-reflection. This prompts them to examine their desires and beliefs, ultimately empowering intellect the ruler of the soul. In sum, Plato's erotic *paideia* signifies both the establishment of an

doi:10.6342/NTU202403918

educational relationship aimed at interpersonal friendship, and the understanding and guidance of the soul's eros, which nurture a desire for truth as the guiding principle of life.

Keyword: Plato, education (paideia), erotic love (eros), soul, virtue, rhetoric, *Phaedrus*

doi:10.6342/NTU202403918

引用體例

關於古代著作之縮寫，均採用Liddell-Scott-Jones之古希臘文—英文辭典第九版的縮寫，方便讀者查閱。關於柏拉圖的作品，以John Burnet的OCT版為主引用標準頁碼與行數。為閱讀流暢，引文中未標註書名者即為《費德羅》之頁碼與行數。希臘文的中文翻譯出自筆者，若有參考其他中譯，會另外指明。

doi:10.6342/NTU202403918

目次

口試委員會審定書 i

致謝 ii

摘要 iv

Abstract v

引用體例 vii

第一章 愛、修辭與教育的關係 1

第一節 文本定位與問題意識 1

第二節 古希臘男童戀文化與德性教育 4

第二章 新教育與愛之弊 11

第一節 費德羅的教育：修辭或哲學 11

（一） 友誼與教育問題的出現 11

（二） 修辭學與哲學的言說目的 13

（三）「神話到邏各斯」的人文主義轉向 17

（四） 神、愛慾與自我認識 20

（五） 言說愛慾的兩種可能性 22

第二節 呂西亞斯的愛慾批判 24

（一） 呂西亞斯自我主宰的非愛人演說 24

（二） 無愛者的提議 26

（三） 或然性修辭及其效果 31

第三節 蘇格拉底的愛慾批判 33

（一） 蘇格拉底喬裝的非愛人演說 33

（二） 哲學的非愛慾思考 35

（三） 非愛人演說的褻瀆效應 42

第四節 愛慾的弊害 48

第三章 以愛為核的教育 51

第一節 懺頌：愛是最大的禮贈 51

（一） 神性瘋狂的益處與證明 51

doi:10.6342/NTU202403918

（二） 靈魂本性 52
（三） 靈魂的形象（ἰδέα） 55
（四） 靈魂的天外行旅與靈魂轉世 56
（五） 靈魂轉世 60
（六） 哲學作為追憶及愛慾存有之活動 61
（七） 愛慾經驗與翅膀生長 64
（八） 模仿神祇的教育 67
（九） 靈魂形象的愛慾活動 68
（十） 回愛與相愛的生活 70
第二節 愛的教育 71
（一） 神性的靈魂觀 71
（二） 真愛關係中的德性激發 81
（三） 愛人的教育義務 88
（四） 從愛慾轉向友誼的教育關係 91
第三節 真愛的嘉惠 98
第四章 靈魂導引術 101
第一節 修辭學作為一門技藝 101
（一） 修辭學的範圍 102
（二） 修辭學必須以知識為前提 103
（三） 修辭技藝蘊含的知識 106
（四） 修辭學與辯證法的關聯 110
（五） 傳統修辭「方法」只是先備學 113
（六） 修辭技藝的高貴目的 114
第二節 孕育知識的言說 115
（一）「書寫」的辯證 115
（二）給「書寫者」的訊息：高貴的「書寫」 117
（三） 書寫與言說之對立及其超越 119
（四） 認真的教育：待養生命的自主性 122

doi:10.6342/NTU202403918

（五） 蘇格拉底對話與柏拉圖對話錄之為高貴的書寫 127
第三節 從傳統修辭到哲學的靈魂導引 131
第五章 結論 135
參考書目 140

doi:10.6342/NTU202403918

第一章 愛、修辭與教育的關係

第一節 文本定位與問題意識

《費德羅》係一篇相當奇怪、出格（ἄτοπος）的對話錄，其古怪亦在對話開頭有所反映：總是待在城邦內的蘇格拉底這回罕見地出了城[1]，而他遇見的青年費德羅甫收穫一篇奇怪的演講稿，這文章「以不知道怎麼樣的方式與愛慾有關」（οὐκ οἶδ᾽ ὅντινα τρόπον），恰好很適合知曉「愛慾」蘇格拉底來聽[2]。此文來自於以修辭著稱、為人撰寫法庭講稿的呂西亞斯，他反常地宣稱，「應該要取悅無愛慾之人而不是有愛慾之人」（227c7-8）。不僅如此，兩人談話更觸及了神話是否可信的問題，並隨演說行進開展了「無愛慾」或「愛慾」孰好孰壞的辯論（230e6-257b6），而後又將論題轉向修辭學，探討怎樣才能成就美麗的言說（259e1-274b4），最後又批評了實體的文本書寫，標舉靈魂書寫的價值（274b5-278d6）。相較於其他對話錄，蘇格拉底往往與其他對話者聚焦於單一主題，進行定義式、本質性[3]的討論，例如《游敍弗倫》探討虔敬是什麼、《理想國》探討正義是什麼、《泰鄂提得斯》探討知識是什麼等，《費德羅》則被作者有意地「肢解」成部分[4]，讀者並不容易辨識究竟核心問題為何，「愛」與「修辭」作為兩大看似斷裂的主題與風格，契求一「整體」之理解。

有關於本篇對話錄之主題，在蘇格拉底界定修辭技藝標準時就當成是問題而主動提出來：「所有言說應該像動物一樣組織起來，有它自己該有的身體，不會是無頭或無腳的，而是有中間和尾端，部分間以合適的關係描繪，並與整體關連

---

[1] 蘇格拉底一生除了參與伯羅奔尼薩戰爭外未離開過城邦，甚至到了被宣判死刑之際，克里同（Crito）勸請蘇格拉底逃離雅典也被蘇格拉底拒絕了，理由在於違反城邦法律是不義之舉，且即便他逃到了鄰邦，無法與人盡情對話、缺少檢驗彼此智慧的機會便喪失了生命核心意義（*Cri*., 52a1-53e3）。

[2] 蘇格拉底雖宣稱自己無知，有時卻宣稱自己了解愛慾之事，見*Smp*., 177d7-8; *Phdr*., 257a6-8。

[3] 蘇格拉底時常向對話者追問某事是什麼（τί ἐστι），也就是探問事物的定義（λόγος），不是列舉事物的各種特質或例子、而是試圖以一句話道出某事物的本質，以此說明該事物及其個例何以被如此界定，這意味著，蘇格拉底預設有知識的人不但能在理智中掌握事物的本然樣貌、又能夠將之付諸於語言、向人道明，見*Tht*., 145e8-148d7。

[4] 蘇格拉底就將自己的兩個演說——非愛人演說與愛人讚頌——視為「言說動物」一左、一右的兩部分，合而為一方可對愛慾有整體理解（265e1-266b1）。

doi:10.6342/NTU202403918

起來」（264c2-5），且若言談係針對有爭議的主題更必須界定清楚（263c3-e3; 266d1-9）。歷來有許多學者議論《費德羅》的統一性問題[5]，筆者無意於爭論各家詮釋之對錯，然而筆者嘗試聚焦於「教育」作為此文本的切點，試從這篇豐富的文本帶出柏拉圖對愛與教育本質的反思。

為了了解《費德羅》的特殊意義，且讓我們暫時抽離開單篇對話錄的視角，看看柏拉圖在其他脈絡中如何處理「愛」與「修辭」這兩大主題。在《會飲》中，知識份子們在宴會上根據費德羅的建議讚頌愛慾，並以此競賽何人更有智慧，然而這意味著演講者必須有意地忽略愛慾的危險與弊害，聚焦於抬舉愛慾的價值，乃至於有誇大其詞、華而不實的問題，而忽略愛完整、真實的樣貌為何（*Smp*., 198c1-199a3）；哲學家受限於給定題目，亦無機會在該場合對愛的弊病進行論述。然而讀者可以注意到，愛的本性與力量至此尚未被完整認識——在會飲末尾，與蘇格拉底有過親密交往的阿爾西比亞得（Alcibiades）大搖大擺地出場，打算透過「讚美」蘇格拉底來給他一個「懲罰」（*Smp*., 214e2-3）：他指控，方才洋洋灑灑讚頌愛慾的蘇格拉底只貌似是「愛人」，實際上他不可一世、不愛任何人，而是讓青年在懞懞懂懂中被愛俘虜、成為蘇格拉底的追求者（*Smp*., 215b4-217c3; 222b3-8），證據在於連阿爾西比亞得的美貌都被蘇格拉底視為無物，他感到被輕慢、褻瀆（ὕβρισεν）了（*Smp*., 219c4）[6]。在兩人的關係中，愛人與被愛者的角色被調轉，使得阿爾西比亞得陷入了無比羞恥與痛苦的境地[7]，因此他要勸其他同儕、尤其是阿佳松（Agathon），不要被蘇格拉底騙了（*Smp*., 222a8-b8）；而這番指控正好是由於阿爾西比亞得陷入對蘇格拉底的熱戀（*Smp.*, 213c6-d7），進而造成怨恨、渴望對其報復。這未被言明的部分，愛的瘋狂與其弊病，柏拉圖則在《費德羅》以呂西亞斯為首的演講、以及蘇格拉底的重述中進行針砭；同時，阿爾西比亞得對蘇格拉底褻瀆男童戀、傲視青年的指控也有待從

---

[5] 見Malcolm Heath, “The Unity of Plato’s *Phaedrus*,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 7 (1989): 151-73, 189-91; C. J. Rowe, “The Unity of Plato's *Phaedrus*. A Reply to Heath,” *Oxford Studies, Ancient Philosophy* 7 (1989): 175-88.

[6] 下一節將說明傳統愛人與被愛者的關係為何。

[7] 阿爾西比亞德自稱變成了愛的「奴隸」，凡事依蘇格拉底所言而為之（*Smp*., 217a），其企圖用不同方式引誘蘇格拉底未果（*Smp*., 217a-218d），不但成為與會人們的笑柄，於雅典傳統來說也是不成規矩的（*Smp*., 183c-d; 222c）。

doi:10.6342/NTU202403918

《費德羅》釐清，即哲學家為何會具有「無愛者」的樣貌，哲學家是如何愛青年、以愛教育青年的。

而在《高爾吉亞》這篇對話錄中，蘇格拉底連番和以修辭聞名、並以教授修辭為業的高爾吉亞及其弟子對談（*Grg*., 449a-b），高爾吉亞宣稱這門學問是「最大的好事」（μέγιστον ἀγαθόν），因為它為人帶來自由，使人能隨心所欲、讓他人臣服於自己（*Grg*., 452d-e）；這以語言主宰的權柄，同樣內涵兩種可能——修辭學既可能被正義地使用，亦可以被不義地使用（*Grg*., 457b-c）。蘇格拉底對這種恣意以言說操弄人心的本領不以為意，其透過詰問迫使高爾吉亞承認，其所引以為傲的修辭學只能帶來或真或假的信念（τὸ πιστεύειν）而無法生產絕對為真的知識（τὸ ἐπιστήμην, *Grg*., 454e-455a）。引而伸之，這門關乎說服民眾什麼是正義、什麼是不義的技藝相當可疑，因為它不需要也不具有知識基礎，只是擺弄無知群眾的伎倆罷了、無法唬弄掌握知識的專家；然而更糟糕的是，操用這門技藝的人會佯裝自己擁有知識，在大眾面前顯得比那些真正的專家懂得多（*Grg*., 459c）。就此看來，哲學家對修辭學的看法頗為負面，然而值得注意的是，在詰辯過程中蘇格拉底指出：修辭學既然是說服有關正義與不義之事的技藝，那麼通曉這份技藝的人就必然要擁有關於正義的知識，而且就好比其他的技藝一樣，醫學知識使人成為一位醫生，了解正義為何就會使人成為一個正義者（*Grg*., 450d-e）。在這樣的思路下將得出「修辭專家絕不可能行不義」的結論，而非高爾吉亞式修辭學成就人「隨心所欲的自由」；要不然就得承認「修辭學」根本沒有教給學生任何實質的東西，那些行走江湖的傳授修辭教育的人都是騙子。而前一種對修辭技藝的正面理解，似乎就是蘇格拉底所提及、然尚未被討論的另一種說服術——即教導性（διδασκαλικῆς, 455a）的說服術——可以用以引領無知者、孕生知識。對於正義修辭學的留白，解釋了重提修辭學問題的必要性，是以《高爾吉亞》與《費德羅》後半部對修辭學作出了看似與大相逕庭的評價，一者批判一則稱許，實際上柏拉圖係將修辭學作為「說服信念」的技藝進行整體的考量；而在《費德羅》中描繪修辭學有益的面貌，他申明此技藝必須以知識為前提，並闡釋其正當用途在於輔助哲學，教育青年、培育德性公民。

概略梳理《費德羅》定位後再回到教育主題上，恰可以見得《費德羅》所處

doi:10.6342/NTU202403918

理的「愛與修辭」兩大主題，正好對應柏拉圖時代面臨遞嬗的兩種教育範式，即傳統的男童戀教育與新興智者傳授的修辭教育。然而正如前述，無論是高舉愛之價值的貴族教育抑或是稱頌修辭力量的智者教育，兩者對愛與修辭皆有偏誤之見，其教育也引致許多弊端，必須加以辨析糾正，哲學家則在思考、發掘愛與修辭的潛力中力圖實現真善美的教育。

接下來，讓我們進入這篇對話錄的重要背景——古希臘傳統教育觀、男童戀（παιδεραστία）之於社會的意義——，而後我們將在序言與兩篇「非愛人演說」中看見，前述傳統在西元前五世紀末「智者運動」興起後面臨的劇變；接繼探討柏拉圖面對此情景祭出的回應：哲學家恢復愛之於教育的意義——將之視為「人類最大的禮贈」，並導正了修辭學的內涵，肯定「真愛關係」以及言說的「靈魂導引」（ψυχαγωγία）[8]將使人類靈魂成長、成德。

第二節 古希臘男童戀文化與德性教育

根據Liddell & Scott字典，男童戀（παιδεραστία）一詞指稱對男孩的愛[9]，然而這不僅僅是一種對年輕男性的愛慕情感，古希臘社會對於此種情感所形成的關係發展出一套具體的習俗，與當代的同性戀（homosexuality）、戀童癖（pedophilia）迥然有異，因此有必要回到古希臘的脈絡中理解其中的文化意涵，而非簡單將之斥為淫穢、變態。若我們能破除當代性觀念的成見，盡可能貼近古希臘對於男童戀的理解，同時看見其時代限制，將有助於從中汲取對於愛與教育的省思。

首先，男童愛的關係係由一位年輕男性與中年男性結成的親密關係，前者作為被愛者（ἐρώμενος），在關係中又被喚為男孩（παῖς），而後者則是追求者、被稱之為愛人（ἐραστής）；界定兩方身份的名詞由動詞愛慾（ἐράω）演變而來，從該名詞的形式便可看出男孩是愛慾關係中被動的一方（以-ομενος結尾），愛人則是關係的主動方。外表俊美、身材姣好、聰穎有才氣、正值青春年華的男性是古希臘社會的主流審美對象，這些青年往往會有一票追求者試圖討他歡心，

[8] 蘇格拉底於對話錄後段將修辭學重新界定為「靈魂導引術」（261a7-8）。

[9] 男童戀（παιδεραστία）字根由男孩（παῖς）與愛慾（ἐράω）組成。

doi:10.6342/NTU202403918

而這樣的愛情關係在雅典與斯巴達有著比其他社會更為嚴謹的規範[10]：當男孩長到足夠「誘人」的年紀時[11]，父親會派傭人看管男孩，以避免男孩和追求者說話，而若男孩破壞了規矩，便會被人們訕笑、責罵（*Smp*., 182a7-b8, 183c6-d5）。於此同時，年長的愛人被允許以瘋狂的方式追求男孩，包括「以最屈辱的方式乞求、許下各種誓言，在他家門口過夜，提供連奴隸都會拒絕的服務……，一個情人做了這些事情會讓他贏得喝采」（*Smp*., 183a5-8, b3-4），因為求愛成功是無上的光榮，追求失敗才會被視為恥辱 。男孩這方則被期許給出層層考驗來選擇誰是最值得在一起的對象，若過早答應交往便會被看作不得體、羞恥之事（*Smp*., 184 a1-9）。兩人肉體上的親密行為[12]持續到男孩成家後結束，然而此後兩人仍會維持親近的友誼，甚至終其一生（*Smp*., 181d3-5）。

此種愛慾關係具有顯著的不對稱性，更具體地說，社會期許愛慾雙方在關係中的經驗、收穫就如雙方的角色一樣涇渭分明，M. Nussbaum生動地揣摩男孩的內在感受 ：

> 被愛者……，是一個沒有自身迫切需求的美麗存在。他知道自己具有吸引力，陶醉在對他有所渴望之人的關係中。他會對仰慕他的情人露出甜蜜的微笑；他會感激對方的友誼、建議和幫助。他會讓愛人地愛撫他的生殖器、臉蛋，而他自己則端莊地看著地面……。我們可以想像，被愛者的內在體驗是一種自豪的自足感。儘管他是被強求的對象，但他本人並不需要任何超越他自身的東西。他不願意讓自己被對方的好奇心探索，而自己對對方也沒有什麼好奇心。他有點像神，或者說，是神的雕像。[13]

---

[10] 為了證成雅典男童戀在古希臘地區的高尚性，泡賽尼亞斯特別比較了其他地區的男童戀風俗，波斯、愛奧尼亞區域完全禁止男童愛代表對自由人文的壓抑，也是統治者懼怕人民的表徵，而伊利斯、波提亞地區對男童愛毫無限制，顯露出粗鄙野蠻的面貌。相較之下，既允許男童愛，社會又以輿論對愛情關係加以規範的雅典與斯巴達，可視為自由人實現自我的殿堂（*Smp*., 182a7-183 d5）。

[11] 剛長鬍鬚的年齡，約十三歲以上至三十歲左右的男性，見*Smp*., 181d2-3。

[12] 男童戀的性行為為股間交（intercrural sex），成年男子將生殖器放置在男孩的大腿內側摩擦，插入性的行為則被輿論所貶抑，因為它侵犯了男孩作為自由人、未來公民的體面性，使男孩成為隸屬性、臣服性的角色。這種有限度性交的想法在泡賽尼亞斯的頌詞中得到印證，強調男童戀應採取一定規範，以突出愛情高尚、精神性的價值。相關討論見Kenneth James Dover, *Greek Homosexuality*, (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989): 103.

[13] Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1986): 188.

doi:10.6342/NTU202403918

是以，Ferrari在描述男孩為何選擇進入到交往關係時，他表示「唯有年長的愛人被期望享受性歡愉，而男孩從關係中得到的往往並非性歡愉，而是社會地位的提高與成年導師的友誼。在男孩耳裡，與其是激情的鼓催，不如說是理性的聲音勸他進入傳統的情愛關係」[14]。

值得注意的是，進入到上述男童戀關係的雙方都是自由人，尤其是以血統繼承為基礎的貴族階級為核心，即傳統上被視為具備良好家世、擁有卓越才德的男子漢（ἀγαθοί）。男子漢（ἀγαθοί）一詞本義即高貴者、卓越者、有德者，荷馬史詩中才德過人的英雄大多是神祇的子嗣[15]，傳統貴族便基於來自神祇的血統為傲。儘管血統與德性的必然關聯在西元前四世紀左右開始受到人文運動的挑戰，具有良好家世雖不再是「男子漢」的充分條件，卻仍是關鍵因素[16]，因為家族的財富與資源可確保後代同樣獲得優良的教育，據以鞏固「自身配得」的階級身份。關於這點，我們可以從品達（Pindar）的想法一窺究竟，他既承認徒有高貴的血統不足以造就一個完美的戰士，因為缺乏後天訓練將白白浪費天賦（Olympian Odes, III, 38-41）。同時，他又認為只有讓貴族接受教育才有意義，因爲受教、育德的過程就是讓貴族「成為他所認知的自己」（Pythian Odes, II. 72），也就是證成自身作為高貴者（ἀγαθός）的合理性、正當性。事實上，正是貴族階級將男童戀的文化發展起來、在其中實施德性教育，並將自身的愛情文化與俗民大眾做出區隔。

在《會飲》中，泡賽尼亞斯便是貴族愛情的代言人，他將愛情區分成兩種、將之分別歸給兩位愛神，一者是屬天愛神（Urania, Heavenly Aphrodite），一者則是屬民愛神（Pandemos, Common Aphrodite），兩者在人身上引發的愛慾大相逕

---

[14] G.R.F. Ferrari, *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's* Phaedrus, (Cambridge: Cambridge University Press): 90.

[15] 舉例來說，荷馬史詩中英雄阿基里斯（Achilles）過人的強力及德性與神祇的作為有密切的關係，包括他具有神的血統、被母親浸泡在冥河（Styx）中使其腳踝以外近乎外刀槍不入。

[16] H. I. Marrou, *A History of Education in Antiquity*, trans. by George Lamb, (NewYork: The New American Company, 1956): 68.

doi:10.6342/NTU202403918

庭：屬天之愛從男性精神（ψυχῶν）[17]與身體（σωμάτων）的美好中得到快樂，因此不會喜歡上心智還未開始發展的男童，且即便男孩長相不夠俊俏，愛人仍願意欣賞他優秀的精神特質或優良的家世背景（*Smp*., 180d4-181a8, 181c1-d3; 182d5-8）；也由於兩人的愛情交往本就含括包括精神層面的交流，即便男孩青春歲月已過，愛人仍會願意與之維持良好的關係（*Smp*., 181d4-5）；也因為對愛得高尚有所重視，愛人會自主約束慾望並將交往關係公開，不對正式關係以外的對象隨意出手（*Smp*., 181e4-6, 182d5-8）。屬民之愛以滿足身體慾望為最大的樂事，對於精神性、高尚的價值並不在乎（*Smp*., 181a9-c1），因此只要有機會，不論對象的性別為何、是否具備身體之美以外的好特質、行為是否得體，他們都會藉機貪歡（*Smp*., 181b1-7）；也由於這種愛情以身體情慾為基礎、缺乏精神性的價值準則，而青春美麗的肉體終有一天會褪去光彩，屬民的愛情關係難以穩定維繫，而容易引來荒淫、羞恥的罵名（*Smp*., 181a9-c1, 181e6-182a1）。泡賽尼亞斯從貴族的慾望、觀點出發，以男童愛中對精神美善品質的注重來證成貴族男童戀文化的正當性，否定了異性戀與常民間存在高尚之情的可能性。透過前述框架，屬天之愛的貴族男童戀被描摹為高尚、美好（πάγκαλον, *Smp*.,183b5）、合乎禮俗（νομί-μως, *Smp*., 182a5）之愛，值得追求並受到社會讚揚[18]，而屬民之愛包含異性戀以及不受習俗待見的同性關係，例如受金錢誘惑、更換伴侶或外部因素影響情感等，皆被斥責為低劣（πονηρός, *Smp*., 182d9）、放肆（ὕβρεως, *Smp*., 181c4）、無恥（αἰσχρόν, *Smp*., 184a10）之愛。

在這看似武斷保守的「高尚／卑劣」愛情二分中，顯示的其實是古希臘男童

---

[17] ψυχή一詞有氣息、精神、靈魂等意涵。在荷馬時期此字尚代有物質性的意義，然在古希臘哲學的發展下， ψυχή逐漸成為獨立於物質性而存在、主導生命的原則，筆者為了將一般看法與柏拉圖思考靈魂的觀點區分開來，故當非哲學家談論此詞時翻譯為精神。

[18] 泡賽尼亞斯首先提出「愛本身無所謂好壞，以美好、高尚的方式去愛，便使愛高尚；反之則為可恥、無價值」的命題（*Smp*., 180e5-181a-8, 183d8-10），並分別歸屬給屬天與屬民之愛（*Smp*., 181c1-4, 183d10-e5）；然而在貴族式男童戀中仍存在愛的高尚與羞恥的分別（*Smp*., 182d5-10, 183c1-d5, 184a6-7），泡賽尼亞斯並未解釋清楚，僅將之歸給習俗一說。筆者欲聚焦於貴族男童戀文化之於德性教育的作用，於此僅點出其頌詞的內部問題，暫且不細究論證。

doi:10.6342/NTU202403918

戀發揮德性教育的功能[19]。早在西元前六世紀就有男童戀文化的相關記載[20]，根據希臘古典時期歷史學家Henri Marrou的研究，該文化最早從克里特、斯巴達地區的軍事組織發展出來。在這個女性被完全排除的場域中，對陽剛特質的高舉成為了普遍現象，勇武（ἀνδρεία）、忠誠係男性引以為豪以及受到愛戴的標準，男女性的「正常愛情」（normal love）則被貶低（Marrou, ibid.: 51-2）。而這種男性愛最典型且最高尚的形式存在於成年人與未成年人的關係，「年長者渴望在青年的眼中脫穎而出、熠熠生輝，青年則相對應希望證明自己配得上愛人，競爭性的場景又大大增強了彼此對榮譽的熱愛」（ibid.:53-4），理想的戰士情誼便在男子愛的效仿作用中達到推展與實現。這方面亦可從費德羅的愛之頌詞得到引證：

> 如果我們要選擇某個指導原則以獲得美好生活（καλῶς βιώσεσθαι），則既不能依據親屬、榮耀或是財富，它們都不如愛足以美好地（καλῶς）引導我們。我說的是什麼呢？是對可恥之事的羞恥感和對美善之事的光榮感……，愛人若做了可恥之事，即便是被父親或戰友發現，也不會比起被他所愛的男孩目睹，還更讓他痛苦……，同樣的事情在男孩身上也適用，當他遭遇羞恥，他尤其會在愛人面前感到特別恥辱。因此，假如能設計一個由愛人和被愛者的城邦或軍隊就好了！沒什麼比起他們遠離一切可恥之事、相互比拼榮譽、一起作戰，還更能夠建立更好的社會了！這樣的力量，即便是幾個人，也能征服整個世界。（*Smp.*, 178c5-179a3）

費德羅的演說表達了自古以來男童戀之於激發德性的積極作用，年輕男孩的在場與觀看促使年長者追求卓越，愛人的英勇作為又吸引後輩投以崇拜之情，並將之視為學習的榜樣，尤其相愛的伴侶為彼此犧牲生命的故事，更為世人稱道（*Smp*., 179b3-180a7）。

在戰爭頻繁的上古時期（Archaic Period），社會的存續與繁榮仰賴強大自足的軍事能力，社會透過戰鬥、體育方面的能力與成就來衡量男性是否具備優異德

---

[19] 教育固然是男童戀文化所開展出來的重要向度，值得注意的是，泡賽尼雅斯特別指出男童戀的複雜性（183d），意味著不是所有男童戀的實踐都必然具有高尚的一面、帶有德性教育的內涵。筆者將男童戀視為古希臘傳統的「教育型態」，並非主張其具有高度制度化的體系、或在規範上達到高度社會共識，而是強調傳統貴族階級會以男童戀文化作為孩童社會化、人格養成的重要途徑。

[20] Dover, ibid.: 9-10.

doi:10.6342/NTU202403918

性（ἀρετή），自然尤為推崇勇武的價值（Griffith, 2015: 43-46）[21]。然而，與男童戀緊緊相扣的德性教化並不止於軍事領域，而是在時代演變中滲透到社會方方面面的領域。在政治層面上，男童戀成為了推翻暴君統治的關鍵因素，因為「當他們［那些暴君］試圖佔有他們的心上人［被愛者］時，這些人連自己也捨得了，宛如保衛不可掠奪侵犯的神廟一樣」（Plutarch, *Amatorius,* 760c5），熾誠的愛情將轉化爲對政治獨立與自由的熱愛與追求。反之，如若具有自由人身份的青年從事賣淫，不僅會遭到眾人恥笑，甚至可能吃上官司，使其政治權利被限縮、無法出任官職，乃因人們相信「一個連自己身體都能恣意（ἐφ᾽ ὕβρει）出賣的人，將輕易背棄城邦的共同利益」[22]。至於社交生活方面，進入到青春期的男孩便不再與婦女一起用餐，以免養成懦弱與奢侈的性格，男孩被期望與同儕、父執輩相處以成為「真正的男人」。有鑑於此，貴族、富裕階級會組織非正式的男性組織，定期共餐、宴飲（συμπόσιον）並浸淫於詩歌文學中，其中年長者成為主導談話的角色，青年多數時候則要保持沈默，接收來自成年男性的指導與關愛的眼神，從中精進知識、形塑價值觀與性格（Griffith, ibid.: 46-47）。在事業的軌跡中也可以見得男童戀的影響，由於貴族階級無需為養家糊口而擔憂，教育以高貴性格的養成以及政治知識為核心，而不授與生計、手工藝相關的知識。不過對於勞動維生的大眾而言，傳授技藝的師徒制也充滿豐沛的情感與精神交流的氛圍：年輕的學徒對師傅充滿崇慕之情因此把自身交託給師傅，師傅則以揀選出值得栽培的弟子為責任與光榮（Marrou, ibid.: 57-59），其教導內涵著猶如父愛、友誼般的親密情感。

長幼男性間的情感交往之所以能夠成為古希臘傳統的教育機制，可以從社會角色加以分析。當時的家庭難以成為教育中心，人們認為婦女僅能發揮生養照顧孩子的功能，無法指導男孩社會化或精神性的栽培，因此孩子滿七歲後就需要與母親分離；作為城邦公民的父親需承擔政治上的責任及義務，導致無暇教育自己的小孩。《拉克斯》（*Laches*）就記載了兩位軍事將領正為了孩子的教育而煩惱

---

[21] Mark Griffith, “The Earliest Greek Systems of Education,” *A Companion to Ancient Education*, ed. by Martin W. Bloomer, (Chichester: Wiley-Blackwell, 2015): 43-46.

[22] Aeschines, *Against Timarchus* 1.29; Dover, ibid.: 19-20.

doi:10.6342/NTU202403918

，他們責怪自己的父親忙於公共事務而疏忽了自己的教育，以至於自己長大後也缺乏可以稱道的事蹟（Plato, *La*., 179a1-180a1）。而家庭以外所謂「學校」般的教育機構在早先並不存在，且即便後來存在，此形式的教育並未受到社會肯定，原因在於缺乏「高尚」的價值：教師是一份基於金錢報酬從事的工作，而非向來求學的青年建立猶如家庭般的友好關係、以自主的善意（χάρις, goodwill）進行互動。而且老師提供的僅是最基礎的識字書寫、技術性指導，這使得老師的身份遠低於合唱團長（χορoδιδάσκαλος）、公共食堂的監護人（παιδονόμος），甚至會因為向所有登門的人「出售智慧」而被譴責為「教育賣淫」[23]。

綜上所述，就古希臘傳統而言，教育意味著長幼男性間建立深刻而親密的關係。教育的目的既在於培養好公民，那麼家中的父母與學校並非最佳的教育人選，除了負責生活照料與基礎知識的吸收，有必要尋求更適合引導孩子德性養成的老師——而這位理想的老師就是比男孩更年長、已經過社會洗禮的中年男人。年長男性與青年出於自願自由的交往，年長者表達愛慕之情來追求青年，青年則在追求者中選擇最值得託付的對象，在往後的關係中雙方以善意相待、激發高貴的情誼。年長者欣賞男孩的肉身之美與性歡愉，愛的情愫又促使他肩負起提攜孩子的責任感，以身作則地成為孩子的楷模；後輩則對長者抱持崇敬的態度，與其交往的福祉不在於身體上的歡愉，而是人格的健全、智識的增長。這也是何以費德羅、泡賽尼亞斯異口同聲地肯定，找到有美、有德的伴侶是人生的幸福之最（*Smp*., 178c1-5）、滿足愛人的渴望是最高尚之事（*Smp*.,183e5-184a1），這不僅僅是宴會讚頌脈絡所需，更因自上古時期乃至於古典時期（Classical Period），愛慾關係已成為公民尋求教育的重要徑路。不可諱言地說，古希臘的「教育（παιδεία）在男童戀（παιδεραστία）中得以實現」（Marrou, ibid.: 56）。

接下來，讓我們進入到《費德羅》的脈絡，觀察愛與教育的問題如何被引介到蘇格拉底與青年的對談中，當時興起的思潮對傳統教育的質疑為何，哲學家又以怎樣的態度來檢視傳統文化。

---

[23] Marrou, ibid.: 58; Griffith, ibid.: 46-7.

doi:10.6342/NTU202403918

第二章 新教育與愛之弊

第一節 費德羅的教育：修辭或哲學

（一）友誼與教育問題的出現

《費德羅》開篇，柏拉圖用細膩的工筆闡述對話發生的場景、人物的行動，而非迅速精簡地直搗哲學主題。作為引子，句首召示了貫穿對話錄的問題——夏日早晨的雅典城外，費德羅與蘇格拉底二人相遇，蘇格拉底喚道，「費德羅呀我的朋友（ὦ φίλε Φαῖδρε），你往哪兒去、又是從何處來？」（227a1），費德羅象徵性地表明自己是「從呂西亞斯（Lysias）那邊來的」[24]，言談中傾洩對這位演說寫手（λογογράφος）的仰慕之情（228a5-e2）。一番寒暄後費德羅坦言呂西亞斯精妙地作了一篇文，特別適合蘇格拉底來聽，因為它關於愛慾（ἔρως）——這文章反常地宣稱，「應該要取悅無愛慾之人，而不是有愛慾之人」（ὡς χαριστέον μὴ ἐρῶντι μᾶλλον ἢ ἐρῶντι, 227c7-8）[25]。聞之，蘇格拉底不但表示自己極渴望聆聽講辭（227d2-5）、還戳穿費德羅此行的盤算：費德羅對呂西亞斯的演講著迷不已，不僅要求呂西亞斯念很多遍，還要自己拿到文稿孜孜閱讀，讀累了便出來散步，並練習讓講詞嫻熟於心（228a5-e2）。

蘇格拉底的問題別有深意，這位青年的成長歷程中常夥同醫生、求教於智者與修辭學家，年屆青壯仍保持會同文人雅士談天的愛好[26]，言簡意賅地說，這位青年「將身體健康交託給醫學專業，靈魂的養成則交付於修辭專家」[27] 。親暱且長久的交流對一人的價值觀、性格影響甚巨，正如費德羅出城是遵循摯友之父阿

---

[24] 若只是物理空間上的提問，費德羅早上是待在埃皮克拉底（Epicrates）家中，理應做此回答，但他首先提到的名字卻是他崇拜的呂西亞斯。

[25] 本文將批評愛慾的前兩篇演說分別稱為「呂西亞斯的非愛人演說」與「蘇格拉底的非愛人演說」，讚揚愛慾的演說則稱為「愛人演說」或「懺頌」。

[26] 費德羅早年與摯友厄律克西馬科（Eryximachus）一同求教於智者希皮亞斯（Hippias of Elis）（*Prt*., 315b9-c5），從年少時期直至青壯年時期皆樂於現身於文人聚會，在《會飲》中更成為「言說之父」（*Smp*., 177d5），使眾人較量誰讚頌愛讚頌得最美好。Debra Nails認為柏拉圖將《費德羅》的場景設置在西元前418-416年，推測《費德羅》中的費德羅正值約二十五歲的青壯期，此時蘇格拉底應已年屆五十。見Debra Nails, *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*, (Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002): 233-234, 314.

[27] Stanley Rosen, 《詩與哲學之爭：從柏拉圖到尼采、海德格爾》（*The Quarrel Between Philosophy and Poetry: Studies in Ancient Thought*），張輝譯，（北京：華夏出版社，2004）：87。

doi:10.6342/NTU202403918

枯墨諾斯（Acumenus）醫生的叮囑運動，而比起對身體上宜人舒適[28]的重視，費德羅將靈魂的價值看得更加重要（258e1-5）：身體性的快樂是先在的匱乏得到滿足，這意味著快樂的獲得總必須經歷痛苦，比如餓了、進食、才得到飽足的快感；精神的享受則無需經歷痛苦便能擁有純粹的快樂，例如聆聽美妙的演講可以毫無罣礙。正是如此，與呂西亞斯消遣、其修辭學之能事強烈地吸引著費德羅，他不但把超越呂西亞斯能耐的獎勵化為古希臘執政官黃金雕像（235d4-e1），相當於將最高的榮耀、權柄推諸說服技藝；他自身也渴望獲得此一技能，在消遣作品之餘還反覆練習呂西亞斯的作品，正是渴望自己能企及其一二（228b1-6）。究竟費德羅會繼續隨其所傳授的修辭學而去，抑或受蘇格拉底影響而走上哲學的人生旅途？

友愛（φιλία）的概念繼而浮出檯面，古希臘文化共享對友誼的此般理解：「相似者總是與相似者接近」（*Smp*. 195b5）[29]，在對談尾聲柏拉圖亦以費德羅之口道出「朋友總是共享一切」（279c6-7），表達費德羅祈願與蘇格拉底相似。蘇格拉底喚費德羅為友，並對其性格知之甚悉，然而費德羅究竟與呂西亞斯抑或蘇格拉底更相似交好呢？他又分別與蘇格拉底、呂西亞斯共享何等的相似性？蘇格拉底指出，費德羅與自己皆對言談有異常的熱情，會巴著他人不放，甚或逼迫別人聽、說自己有興趣的話題（228b6-c3），彷如患疾（τῷ νοσοῦντι, 228b6）。是以，正值青壯的費德羅與其貌不揚的蘇格拉底即便在外表上毫不相像[30]，對言說（λόγος）的共同愛好成為彼此友誼的基礎。有別於此，呂西亞斯並未對言說抱持狂熱的態度，而是將語言的生產視為一份獲取金錢利益的工作，並運用修辭本領影響政治。值得注意的是，從費德羅的角度視之，呂西亞斯之所以有極大魅力，主因在於其言說之精美、辭藻繽紛（227c7; 236b6-7）以及能夠提出新穎的見解（

---

[28] 包括注重保健而出城運動、對周遭環境有敏銳的覺知，很快就領路找到適宜歇憩的美好地景（229a1-b2）。

[29]《費德羅》這篇談論愛慾、修辭的對話錄與眾人頌愛的《會飲》有不少聯繫，此言出自費德羅的親密友人醫生厄律克西馬科（Eryximachus），他並無區分愛慾與友愛之別；此觀念可上溯自荷馬（“like guides what it likes itself, just as a god does”，見Homer, *Od*., 17. 218，英譯參自Richmond Lattimore (1999)）與自然哲學家恩培多克里斯（Empedocles），後者將愛恨視為宇宙運動的法則，分別代表使事物結合與分離的力量。

[30] 見註腳26。

doi:10.6342/NTU202403918

235a4-6）、不附隨傳統，此技藝恰好呼應費德羅將言說當作純粹消遣的愛好[31]，是以，費德羅與呂西亞斯的共通之處在於對修辭價值的重視、追求言說對於眾人的吸引力。然而，相似總非等同，言說對於三人的意義將在談話的過程中慢慢揭露，並影響費德羅的抉擇。

（二）修辭學與哲學的言說目的

接下來，讓我們先就呂西亞斯的事業與其聞名的修辭學探究該人的價值觀。修辭學在其最廣泛的意義上，指透過調度心理或情緒能量進行溝通的方式，以說服聽眾來影響言說者的利益，因此所有的人類溝通都可謂涉及了修辭學。若考察希臘最早的修辭實踐，自荷馬史詩《奧德賽》與《伊里亞德》中已能見得古希臘對能言善道者的讚許，史詩中也已經含括了各種說服的論證與風格，並被而後的修辭學手冊所記載；然因應戰爭需求，此時期仍以推崇戰士文化、勇武德性為主。此一風氣到了西元前五世紀有所轉變，雅典執政官柏里克利斯（Pericles）所推動的政治改革，帶來了民主化歷程的推展，作為家戶長的雅典男性皆擁有公民資格，得以參與集會行使參政權[32]，德性（ἀρετή）的意涵也從具有貴族血統、勇武特質轉變為在政治集會中說服他人的能力，使得修辭技藝逐漸成為一門顯學[33]。一方面，雅典與其他希臘民主城邦透過公民大會中的言詞辯論及而後的投票來定奪政治決策；另一方面，雅典的刑事與民事案件皆訴諸公民審判，當時尚未有律師與檢察官等角色，原告與被告必須為自己的利益發聲，並在大眾面前進行辯

---

[31] 258e1-5；G.R.F. Ferrari將費德羅形象惟妙惟肖地道出——他是「知識份子的經理人」（intellectual impresario），周旋於當時具有先進思想的文人之間，鼓勵他們發表新潮的論點，為此會精心安排場地、發起並主持演講的進行。見Ferrari, ibid.: 6.

[32] 雅典的民主化與智者運動的興起有密不可分的關係，在政治改革前，非貴族出身但富裕的男性的教育資源限於基本的識字、文學、算數、體育等；隨著政治與社會的權力下放，一般公民也開始追求更進階的教育活動，其中公眾演說的技藝尤為重要，智者即供應了人們對進階教育的需求。見G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1981): 15-23.

[33] 見Duke George, “The Sophists(Ancient Greek),” *Internet Encyclopedia of Philosophy*, Sec 1.。另，Marrou將此時期古希臘教育的轉變稱之為「戰士文化（warrior）到文士文化（scribe）的過渡」，Griffith認為這個說法有道理，但更細緻地審視了不同地域、不同類型的技藝實踐。見Marrou, ibid.: 43-67; Griffith, ibid.: 51-53.

doi:10.6342/NTU202403918

論[34]。

論及庭審，在事發現場缺乏人證、物證的情況下，需要訴諸事件的合理性、可信性（εἰκός）來說服庭上的陪審團，以便捍衛自身權益，不善言辭的人們便會雇用精通修辭的寫手代寫辯詞[35]，寫手則依委託人的立場策劃演說。此人遠非真相的挖掘者，而是以滿足客戶需求為優先，盡可能以貌似為真、蠱惑人心的說法來打贏官司。如此，他不只可得到經濟上的酬賞，更能以這種方式引導判決結果與城邦輿論——寫手無需在場，人們便會朗誦、談論他的作品，並為其煽動性的言論所懾服。有些修辭專家不僅止於書面功夫還能口若懸河，親自透過宣講招攬學生[36]，他們能夠將同一件事物既說成是如何、又說成不是如何，其將語言力量推展至極的同時，人也成為了萬物之尺度[37]、一切唯說服是瞻。

修辭專家實踐的活動即精進說服技藝來博取聽眾，相較於思辨具精確性的知識、揭露普遍真理，掌握一般意見（δόξα）[38]、討好大眾才是其關懷所在[39]。這

---

[34] George. A. Kennedy, “Introduction B. Rhetoric before Aristotle”, in *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, trans. by George A. Kennedy, 2nd edition, (New York: Oxford University Press, 2007): 7-9.

[35] 據尼采的考究，法庭式修辭學為最典型、最古老的修辭學，最早被奉為修辭學家的人則可追溯到Tisias這位法庭辯詞的寫手、他甚至還出了手冊教人法庭辯論的技巧，這也是何以費德羅認為所謂的修辭學涉及的要不是法庭的演說與寫作、就是公民大會上的演講。見261b3-5、Friedrich Nietzsche, 《古修辭學描述：外一種》（*Darstellung der antiken Rhetorik*）屠友祥譯，（上海：上海人民出版社，2001）：8-15。

[36] 修辭技藝的重要性與日俱增，變成了一門可兜售的職業，見第二章第一節（三）「神話到邏各斯」的人文主義轉向。

[37]《泰鄂提德斯》中蘇格拉底將「知識即感覺」的理論歸給普羅塔哥拉（Protagoras）的「尺度說」（*Tht*., 151e8-162a3）。

[38] 在柏拉圖早期與中期的對話錄中，意見（δόξα）與知識（ἐπιστήμη）被視為一組對立概念（*Men*., 97a9-98b5; *R*., V. 476d5-480a12），前者指可能為真、可能為假的判斷，即便某意見為真仍不構成知識，因為某人可能只是恰好得到真意見而並未掌握事物的原則、也就是無法回答「為什麼」事物是如此的問題，持有真意見者並不能保證每回判斷都幸運中的；知識卻具有恆真的特質，擁有真知者能把握事物之所是、且明白何以如是的原則，不可能判斷錯誤。筆者認為意見與知識的分立在《費德羅》中亦存在，懺頌指出知識的真正對象是真實存有（247c2-e6）、而後蘇格拉底又花費大量心力與費德羅討論修辭學作為一門技藝，絕不只是掌握大眾意見即可，而是要把握確切的知識（259e4-269c5）；不過兩者並非截然斷裂，通達知識的過程仍需靠正確意見的輔佐，詳見第四章第三節修辭技藝蘊含的知識。

[39] 修辭學家只消了解一般意見、討好大眾的看法，見《費德羅》開頭蘇格拉底一聽聞呂西亞斯論題時語帶譏諷反應：「這演講可能很符合城邦人的胃口、有利益於大眾」（ἀστεῖοι καὶ δημωφελεῖς, 227d1-2），以及後半部份討論修辭學時費德羅的立場（259e7-260a4）。柏拉圖對此的批判詳細將在第四章第一節作討論。

doi:10.6342/NTU202403918

為他們贏得社會與經濟上的好處、乃至於政治上的影響力[40]，且越是能在荒謬絕倫的事件上扳回一城，越是展現其說服能力之高超。由於說服的力量在民主城邦雅典尤為重要，演說家與寫手的影響力便從法庭擴及開來、青年們趨之（228b1-6）。費德羅手邊的這份講稿雖是呂西亞斯閒暇的創作（228a1-4），似乎不見如此實質的功利意圖，著名的修辭學家也往往稱自己的作品為聊以娛興[41]，然而這仍建基於社會對文人雅致的推崇。事實上對古希臘而言，擁有閒暇（σχολή）意味著無需為生計（ἀσχολία）所擔憂，在經濟與時間的餘裕上從事高尚之事，此為自由人的表徵。因此，相較於以書寫換取錢財惹來鄙夷的目光（257c4-7），運用閒暇創作精妙的演說、聚會談論詩文，更能贏得菁英、青年的肯認與崇慕。可以說，修辭學家不是將言說當作積攢現世利益的手段，就是娛興消遣，以證明自身能力的卓越、引來世人注目。

蘇格拉底對待言詞的態度則截然不同，總是待在城內、出城顯得格格不入（ἄτοπος）的蘇格拉底之所以跟隨費德羅出城散步，不是為了強健體軀，而係為了透過與自身相像、同樣熱愛言說的友伴來認識自己。他自言「鄉村與樹木不願意教我任何事情，但是城邦裡的人願意」（230d3-5），即便郊外僅有天籟之聲、而無人類語言（λόγος），費德羅握有的講詞便成為愛言成疾者的藥物，緩解了蘇格拉底對言說的渴求——為了透過與他人談話來了解自己，哪怕要他走遍整個阿提卡都願意（230d8-e1）！也由於蘇格拉底自我知識的獲得必須仰賴與他人對話，這刺激著他去了解對話夥伴是怎麼樣的人（228a5-6），亦激發了該對話者的自我認識。哲學家的坦承再再顯示了其與城邦價值觀的距離，不因眾人擁戴某事而汲汲營營，而是出於對自身靈魂關照而為之。

此一對張關係在接下來的橋段再次被凸顯出來：在蘇格拉底的軟硬兼施下，費德羅準備為其朗誦手稿，當他們尋找適宜歇憩談話的地方、途經伊利索斯（Il-

---

[40] 所謂的修辭學家、演說家即便不參與執政，仍可被視為對政治、公共生活具有影響力的人（“rhētōr … equivalent to what we might call a ‘politician’”，見Kennedy, ibid.: 21）。以呂西亞斯為例，在三十人政府上台後不僅金援與軍援民主派，還做了演講控訴政府對普羅馬各（Polemarchus）的迫害，讓埃拉斯托尼（Eratosthenes）受到公審，見Nails, ibid.: 190-192。

[41] 著名的修辭學家高爾吉亞的《海倫頌》就在文章末尾指出自己的作品是戲作（παίγνιον），然而他也承認，帶來樂趣（τέρψιν）的演說是取信觀眾的一種方式。見Gorgias, *Encomium of Helen*; Isocrates, *Helen,* 5. 13. 21.

doi:10.6342/NTU202403918

issus）河畔時，費德羅三度圍繞著神話作提問，既透露出他對神話有興趣，又顯示出對其可信度持保留態度——他察覺到該地域可能是傳說中北風神波瑞阿斯（Boreas）擄走奧瑞希雅（Oreithyia）的所在地，想與蘇格拉底核對確認，蘇格拉底起先只表示「人們是這麼說的」（229b6）；第二次再向蘇格拉底詢問確切發生的位址，蘇格拉底指出更遠處的神龕才是神話相應之所在（229c1-3）；第三次再追問蘇格拉底相不相信神話是真的（229c4-5），蘇格拉底才滔滔論起「有智慧的人」（οἱ σοφοί, 229c7）[42]看待神話的盲點，並與其作出區隔。

那些不信傳統神話、將之視為無稽之談的人，會用理性、經驗科學的角度分析，給出一套合理的解釋（ὁ λόγος, 229c6-d2）[43]，例如將上述故事說成該女只是被強風吹拂而墜死。蘇格拉底則對此不以為然，表明這是那些過分機靈、辛勞且運氣不是特別好的人的創舉，因為神話駁雜且無奇不有，一來將其理性化費時而徒勞，窮盡粗鄙的智慧（ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ χρώμενος）[44]只得以接近可能發生之事（κατὰ τὸ εἰκός, 229e1）；二來將閒暇（σχολή）用於解釋外在之事而非努力認識自身，相當可惜且可笑（229e4-6）。反之，蘇格拉底恪守德爾菲神諭「認識你自己」（γνῶθι σεαυτόν）的誡命。由於尚不知自己究竟「是一個比提豐（Τυφῶνος）更複雜、更暴衝（ἐπιτεθυμμένον）的野獸；還是一個更溫馴、簡單的動物，本性中分有著某種神聖且不膨脹（ἀτύφου）的命份」（230a3-7），蘇格拉底不願費心以理性來拆穿神話，而是專注於檢驗自己。是以，在認識自我以

---

42 從蘇格拉底批評這些人不具自知之明、而他本人關心費德羅教育，可以推知，所謂的「智慧」最可能是從費德羅觀點出發、欲將其信念導正而嘲諷論之，也就是指涉尤以呂西亞斯為典型，形塑政治輿論的智者與修辭學家。

43 σοφίζω作為智者、有技藝者之活動的動詞，此指理性地言說；σοφιζόμενος φαίην則可譯為給予合理的解釋（give a rational explanation）。見LSJ詞條σοφίζω A.II.

44 筆者在此將 ἀγροίκῳ τινὶ σοφίᾳ χρώμενος 譯為粗鄙的智慧。柏拉圖在形容「有智慧之人」以理性拆解神話時使用了 ἀγροίκῳ （居於鄉下）一詞，暗諷他們類同農夫，汲汲營營、粗鄙凡庸。與此相反，蘇格拉底的「城邦性」則象徵著哲學家熱愛學習自我知識（230c6-d6），蘇格拉底的批評似乎暗暗回應、糾正了費德羅對呂西亞斯有餘裕書寫的吹捧（228a1-4），將閒暇投入言說活動中，不能被無條件地視為優越、高尚。值得注意的是，柏拉圖對鄉村（ἄγροικος）、城邦（ἀστεῖος）此二組概念的意涵視脈絡而有不同意義，蘇格拉底時常被描述為不拘禮節、直言不諱的形象（ἀνυπόδητος, 229a3; ἀγροικότερον, 260d3; ἀγροικίας, 269b1，以詰問戳穿他人對傳統價值盲目地信奉與自以為是的無知，就此而言，費德羅與呂西亞斯則屬於眷顧世俗價值、社會眼光的「城邦人」（227c9-d2）。語用討論可詳見Christopher Moore, “How to ‘Know Thyself’ in Plato’s *Phaedrus*,” *Apeiron*, Vol. 47, Issue 3 (2012): 398-399.

doi:10.6342/NTU202403918

前他選擇向與神話有關的事情再會（ἐάσας χαίρειν）[45]，暫時對神話抱持尊重、姑且信之的態度（230a1-2）。

這看似天外飛來一筆的神話岔題，凸顯的是傳統教育與價值觀於西元前五世紀的衰頹、對青年族群喪失魅力，興起的智者、修辭學家則企圖樹立新的言說典範，掌握對於城邦事物、青年教育的話語權。

（三）「神話到邏各斯」的人文主義轉向

何以說神話問題凸顯了傳統與新興言說典範、教育型態間的頡頏關係？以下先概述古希臘傳統神話發展的背景。

神話（μῦθος）一詞最原初的意義即「講述」、「講述故事」[46]，通常此字中文會以「神話」來翻譯。顧名思義，言說內容主要是描述遙遠過往中超越性存在者的故事[47]，也就是人們無法以感官經驗所捕捉到的對象，因此神話的說法不具有可證偽性[48]。在西元前六世紀自然哲學興起以前，希臘人將古典詩人的神話作品視為教育經典，《理想國》中蘇格拉底便表示有一群人認為荷馬這位詩人是全希臘的老師，主張人們應該閱讀荷馬的作品來學習如何統治與教育人民、並且依循其指導來安排人的一生（*R.*, X. 606e1-607a8）。而荷馬之所以享有如此權威，係因為人們、以及詩人本人都相信，詩人的「知識」[49]係來自於神祇的直接傳授。例如，荷馬就在點船錄開篇向負責詩藝的謬思女神（Muse）與掌理記憶的漠涅摩敍涅女神（Mnemosyne）祈求啟示：「現在請告訴我吧，寓居在奧林丕斯上的繆

---

[45] 希臘文的 χαίρειν 除了道別，還有打招呼、欣喜等義，在此的告別並非訣別，而是暫別後等待下次碰頭的契機，「神」的話題再次出現於蘇格拉底非愛人演說末尾（238c9）。

[46] 神話（μῦθος）在荷馬時期泛指任何講出口的言說、故事，屬不帶褒貶意涵、不指涉特殊言說的話語，直至公元前六世紀末受埃及、巴比倫數學與天文學影響，古希臘自然哲學思潮出現，使得神話意涵漸轉指詩人創作的以超越界解釋宇宙人世的故事，並成為自然哲學家批評、轉化的對象。詳細討論見陳中梅，〈論秘索斯——關於提出研究西方文學與文化的“M—L模式”的幾點說明〉，《柏拉圖詩學和藝術思想研究》（北京：商務印書館，2002）：455-465。

[47]《理想國》卷二、三中，柏拉圖列舉了神話故事主要描述五類對象，包括諸神、精靈、英雄、冥府居民、遠古之人（*R.*, II-III. 382c10-392a6）。

[48] Luc Brisson,《柏拉圖：語詞與神話》（*Platon, les mots et les mythes*）陳寧馨譯，（上海：華東師範大學出版社，2020）：98-110。

[49] 這邊僅指一般希臘人所認知為真的信念，而非嚴格哲學意義下的知識。

doi:10.6342/NTU202403918

思——因為您是女神，您無所不知，而我們僅能聽見些流言蜚語，一無所知——誰是達那奧斯人的領袖？」[50]（Homer, *Il*., 2.485-490）。詩人正是受到神靈啟發相助才得以凌駕於眾人之上，成為知識的權威，將神的訊息化為故事傳佈於人[51]，而大多數單純、不加反思的聆聽者就會將其話語當真（275b5-c2），眾神、英雄的事蹟便成了可供效仿或警惕的標的，培養出服從群體規範的公民們[52]。也由於此時人們相信世間現象受高深莫測的神性所左右，面對不確定世事時採取的生命態度與策略是向諸神虔敬，透過供奉神明、對之祈願以得到眷佑與幸福、免於災厄，所謂的智慧其實相當仰賴占卜、宗教儀式，與神意溝通以保證各種技藝的有效性[53]。

神話雖為諸神、世界、乃至人類、社會的起源提供了一套解釋，其說法卻是武斷、不接受質疑的，如法國學者布里松（Luc Brisson）所言：「它攜帶不具有可證偽的訊息，並且在傳遞過程中，不訴諸於確定性，而訴諸信念，但它的說服效果卻很強……那些未經澄清的，甚至無法證明的說法，完全是為了說服而提出的，也就是說，神話並不執著於真相」[54]。面對不可證偽、真假參半、缺乏必然邏輯、調度情感的神話或詩性言說，西元前六世紀的自然哲學家發出了反彈聲浪。他們相信在變動世界的表象下有一必然、合於理性的法則，而非由武斷的神意支配，因此人應運用自身理性思辨的能力，探求統攝一切事物、包括人類在內的自然秩序——邏各斯（λόγος）[55]——即依據對自然（φύσις）的觀察與基本驗

---

[50] 譯文引自陳寧馨，見Brisson, 2020: 188-189。

[51] Luc Brisson, "Myth and Knowledge," in *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge*, ed. by Jacques Brunschwig and Geoffrey E. R. Lloyd, with the collaboration of Pierre Pellegrin, (Cambridge, MA & London: Belknap Press of Harvard University Press, 2003): 40.

[52] Brisson, 2020: 1-5.

[53] Brisson, 2003: 42。《會飲》中Eryximachus的頌詞亦表達相似觀點，他指出醫學、體育、農業等各式技藝皆受到愛神的指引，而占卜者的任務就是建立人與神之間的關聯，以便了解事態，適時運用人力進行調整（*Smp*., 186e-4-188d4）。

[54] Brisson, 2020: 6.

[55] 邏各斯（λόγος）一詞含義甚豐，包括言說、定義、宇宙運行的原則、道理等。μῦθος與λόγος最根本的意涵都可釋意為廣泛的言說，哲學的脈絡下，邏各斯並非無條件指涉所有言說，而是那些能夠揭露真知的言思，「從神話（μῦθος）到邏各斯（λόγος）的運動」所凸顯的是邏各斯（λόγος）理性、邏輯、規則的意義。

doi:10.6342/NTU202403918

證中找尋事物內在的因果關聯（αἰτία）。被稱為哲學之父的泰利斯（Thales of Miletus）就主張「水是萬事萬物的起源／第一原理（ἀρχή）」，即以自然因解釋可觀世界的生滅運動，無需訴諸神話[56]。此時，智慧的涵意開始轉變，人們信賴的知識專家是透過理解自然事物原理、或依既定規則而操用技藝的能人，即便程度不一，專家們或多或少都對可以打破因果規律的神祇、超自然力量這種想法抱以否定[57]。觀念的移轉從人如何理解世界扣連至人應如何過生活，是以，摒除對傳統價值、常俗意見的盲從，改以邏各斯之作為思想與行動的依歸，成為了哲學家對生命活得美善的共識[58]；而這股人文轉向的思潮又被稱為「從神話（μῦθος）到邏各斯（λόγος）」的運動[59]，延續至西元前五世紀，在智者的推波助瀾下發展趨於極端。

在雅典民主化的進程[60]中，出現了一批兜售知識換取金錢、影響力的人，他們被統稱為智者（the Sophists, σοφισταί, *Cra*., 391b9-c4; *Sph*., 223a3-10），接繼理性運動並與詩人們競逐傳播知識的權威。這群遊歷於希臘城邦的知識份子，意識到人類制度的多元性及語言強大的創造性力量，遂認為掌握說服的能力即能操控人世，因此他們多以教導德性、修辭技藝為名收攬青年。柏拉圖就在《大希皮亞斯》描繪了自詡博通各種技藝的同名智者，其人不但認為自身技藝比古人更進步

---

[56] 即便當時哲學家仍會使用詩性乃至神性等詞彙來論述，例如泰利斯所述「萬事萬物都充滿著神／神聖性（θεῶν）」（DK A22）就有讀解為泛神信仰的可能，然亞里斯多德仍認為泰利斯不依賴於傳統神話（*Metaph*. 1091b9），當代學者Patricia O'Grady也認為，泰利斯一貫秉持自然無需超自然來解釋的立場，其語言可單純被理解為萬事萬物皆有一終極的原則。見Patricia O'Grady, "Thales of Miletus," *Internet Encyclopedia of Philosophy*, Sec. 7.

[57] Brisson, 2003: 44.

[58] 舉例來說，荷馬史詩中英雄阿基里斯（Achilles）過人的強力及德性與神祇的作為有密切的關係，包括他具有神的血統、被母親浸泡在冥河（Styx）之中使其腳踝以外近乎外刀槍不入。而主張萬事萬物皆起源自火、歸於火的自然哲學家赫拉克利圖（Heraclitus）則認為，人的靈魂也受火的變化原則所趨動，越精純、乾燥者越具有德性，可從戰場上驍勇殺敵的戰士所體現的精神見得；反之，潮濕的靈魂則走向敗壞，如酒醉之人（DK22B24; B117）。由此可知，即便神話與哲學邏各斯皆提倡勇氣之德，然兩者對「原因」的理解有所不同，對人應以怎樣的生命智慧面對變動的世界、如何成德，也有不同的解釋。

[59] 當代以「從神話到邏各斯」研究古希臘思想徑路可追溯自Wilhelm Nestle於1942年出版的專書 *Vom Mythos zum Logos*，Bruno Snell與Jean-Pierre Vernant也接繼此理論。見Robert L. Fowler, "Mythos and Logos," *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 131 (2011): 45-49.

[60] 見註腳32。智者提供的服務主要呼應了民主城邦的教育需求，也因此遊歷城邦的智者紛至沓來到雅典地區講學。

doi:10.6342/NTU202403918

高超，更宣稱知識的精通可以完全憑靠人力自身，與諸神毫無關係（*Hp. Ma.*, 281e-283b）。此際，邏各斯精神的昂揚不再意味著人對自然秩序的企尋與尊崇，而是在人為的安排中——主要通過言說（λόγος）——創造具有秩序表象[61]的世界。著名的修辭學家高爾吉亞就在《海倫頌》中讚揚言說的大能，「它透過最精巧、最不可見的形體發揮神性般的作用」（Gorgias, *Hel*., 8），常人的心智在面對能言善道者時就好比面對神意般不可違逆的力量，只能任其擺佈（ibid.: 6）。在智者、修辭學家看來，人類生命既無需仰賴神祇賜與的血統或幸運，也沒有普遍皆然的自然規律可資依循，掌握說服的翹楚便能輕易形塑信念，成為群體與自身的支配者。至此，技藝、智慧褪下古典時期的神秘色彩而成為了能夠用金錢換取、人力自我主宰之事[62]。

（四） 神、愛慾與自我認識

讓我們帶著這樣的理解重新審視序言的北風神話，思考智者面對神話的作為以及蘇格拉底對此種「理性化」思維的保留。首先，智者將神話理性地改造，即是把北風神擄走奧瑞西亞的情節詮釋為強風吹拂使婦女致死，如此一來既把神祇的角色去除、亦使愛慾的力量被抹消[63]。這看似是以理性務實的態度面對不知所云的故事，然而蘇格拉底對此卻不以為然。他發現費德羅欣羨的聰智（δεινότα-

---

[61] Robert Wardy將哲學（以巴曼尼德斯為首）與修辭學（以高爾吉亞為首）的分歧視為對邏各斯含義的論爭：在哲學的視角下，宇宙（κόσμος）具有和諧的秩序；修辭學則不承認此自然秩序的優先與恆定性，世界可透過人為的安排妝點（cosmetics）而組織為有秩序的表象。見Robert Wardy, "Rhetoric," *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge*, ed. by Jacques Brunschwig and Geoffrey E. R. Lloyd, with the collaboration of Pierre Pellegrin, (Cambridge, MA & London: Belknap Press of Harvard University Press, 2000): 465-85.

[62] 柏拉圖在《大希皮亞斯》中描繪了希皮亞斯（Hippias）這位博通各種技藝的智者，其人不但認為自身的技藝比古人更進步高超，更認為知識的精通可以完全憑靠人力自身，與諸神毫無關係（*Hp. Ma.*, 281e-283b）。 有關人類嘗試以技藝、知識克服自然與命運的著名討論，可見索福克里斯《安提岡尼》的合唱詩（*Antigone*, 322-352）。

[63] Ronna Burger觀察到北風神話的理性化會將愛慾的力量去除，Lorkovic也提出了同樣的觀點，又另外指出北風神話理性化將使得Phamarkeia成為僅僅一介仕女，治病與致病的雙重意涵消失。見Ronna Burger, *Plato's* Phaedrus*: A Defense of a Philosophic Art of Writing*, (Alabama: University of Alabama Press):14-15.及Edvard Lorkovic, "Losing the Monstrous and the Multiform: The Lessons of Myth in Plato's *Phaedrus*," *Philosophy and Literature*, Vol. 38 no. 2 (2014): 462-478.

doi:10.6342/NTU202403918

τος, 228a2-3）其實是不幸且恐怖的（δεινοῦ, 229a3-4）[64]，因為在追求真理的哲學家看來，智者與修辭家都是以說服、討好聽眾為宗旨進行言詞活動。即便宣稱神話迂腐不可信，智者也不關心真相、甚或不認為有客觀真理的存在，他們至多只能給出另一種有可能（εἰκός, 229e2）發生的敍事，卻沒有比神話更接近真相、更不武斷，唯一好處只是聽來蠻優雅的（229d3）、能吸引到像費德羅這種聽眾。修辭愛好者費德羅好似以歷史學家的方式追問神話的真確性，智者則運用有如自然哲學家的方式將北風神之舉化為自然現象；然而兩者都只是在消磨時光，不欲求、也並未在理性化的言說中得到普遍、真實的知識，只是對過往似是而非的臆測。

即便修辭愛好者對言說的真確性有些許關懷而引自然科學或史實為證，對蘇格拉底而言仍是用錯了方法。G. R. F. Ferrari敏銳地察覺到[65]，此處可援引亞里斯多德《詩學》的觀點作解：歷史學家與詩人的差異並不在其作品是否合於格律，真正的差別在於「一個是已經發生的事、一個是將可能發生的事（τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο）」，因此之故，

> 詩比歷史更愛智慧且更為崇高，因為詩是更具普遍性的事件，歷史，則更關乎單一特殊事件。普遍性事件是指，某種性格的人依據或然或必須（κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον），對那類事件要說什麼、要做出的行動又是什麼。（Aristotle, *Po*., 1451b）

析之，智者、修辭學家之所以效仿歷史學家拿神話當作考究的對象，是為了創造曾經特定事件好似發生過的信念；而詩人雖然也會構作或然之事、看似總在追憶遠古之事，他們關心的終究是人的性格如何推動思想與行動、其與命運的交織，這些作品也才得以作為普遍的教育素材。哲學即是出於人的自我關照而拒絕將神話理性化，因為這些故事不但無法被還原為真確的史實，這麼做還會錯誤地將無關緊要的元素留下，而把真正具有道德與哲學價值的部分剔除：北風神話的理性

---

[64] δεινός一詞既可形容人類的聰智，同時又有恐怖的意思。《費德羅》中以此字描繪當時修辭學家的特質，包括不相信靈魂不朽論證，擁有欺瞞、擺佈聽眾情緒感受的能力（*Phdr.* 245c2; 260c3; 267c9; 273c7）；《高爾吉亞》中蘇格拉底也以此字稱呼奉承、操縱聽眾的修辭學家（φύσει δεινῆς, *Grg*., 463a）。

[65] Ferrari, ibid.: 12.

doi:10.6342/NTU202403918

詮釋使神性與愛慾蕩然無存。在智者式去神化的世界觀中，人以為能自我主宰、掌控世事，實則瀆神、僭越（ὕβρις）[66]而為對靈魂帶來嚴重的傷害。與此相對，蘇格拉底數度強調愛慾作為人類的共通性[67]，並將獸性與神性視為自我的兩種可能，透顯出過度理性化將喪失自我認識所不可或缺的參照物。

哲學家對神話的接受既不同於諦聽神諭、不加反思的古人，也有別於智者、修辭家掏空神話的改編。哲學的言說愛慾將「智慧」視為自我認識的活動，神話的作用便是在蘇格拉底、費德羅彼此照映外，另一面折射人類本性的鏡子——它保留了人與超越者的關聯，惦記著靈魂中獸性與神性的共存與對張。因此，哲學有充足的理由保留神話，以便對人類的本性做一番考察。

（五） 言說愛慾的兩種可能性

哲學家暗示愛慾與人的自我有著密不可分的關係，那麼回顧費德羅的教育的問題，影響其去向的關鍵就在費德羅的言說愛慾上。

費德羅的言說愛慾既危險亦是契機：首先，費德羅顯然是一位愛美（καλός）的青年，在《會飲》中他將愛推舉為生命的指導原則，原因在於愛是美的、在愛之中的人們會變美、活出美來，有勇氣保衛自身城邦並恥於作醜惡之事（*Smp*., 178d1-179b3）[68]。同時，費德羅雖會有度地享受身體歡愉，卻不懂得節制對言說的熱愛，他把美與言說視為純粹的消遣——以Ferrari的話來說，即是把言談當作目的本身（end in itself）、把好生活視為純粹言談的生活（a life of mere words）[69]——，也因而不察精美修辭具有敗壞靈魂的風險。《高爾吉亞》[70]中蘇格拉底就

[66] 呂西亞斯的言說高舉以理性控制慾望的清醒，蘇格拉底將其改編後後心生恐懼，三次強調表示自己的言說恐怖極了（δεινόν, δεινότερος），取悅了人但褻瀆了神靈（*Phdr.* 242d4-243a3）。另外依據Debra Nails的研究，歷史上的費德羅及其友人成年後被雅典元老控訴褻瀆神靈，後逃往外地，在《費德羅》中費德羅瀆神的跡象雖不明顯，仍可見得費德羅在與蘇格拉底的打打鬧鬧中隨意對路邊的梧桐樹起誓（236d9-e3）。

[67] 除了在序言中表達自己與費德羅愛慾的相似處，《會飲》中蘇格拉底也將愛慾普遍化為人類對的各種美好事物的渴望（*Smp*., 205d1-8）。

[68] 見第8頁引文，費德羅強調美好一詞。

[69] Ferrari, ibid.: 6.

[70]《高爾吉亞》中蘇格拉底一概不承認修辭學是技藝，並以醫術對反的烹飪術比擬之（*Grg*., 463a2-464e7）；《費德羅》對話後半討論修辭學時則承認，修辭學既然作為一門技藝，則修辭家就當然擁有知識，還將修辭術比作醫術。

doi:10.6342/NTU202403918

批評，修辭術根本不算一門技藝，充其量是讓聽眾沈迷的行當、訣竅（ἐμπειρία καὶ τριβή），就好比廚師[71]騙人們把享樂當作最具價值之事，卻毫不關心這是否為身體帶來最佳狀態（τὰ βέλτιστα）。修辭術懂得以花言巧語討好靈魂，然而真正能醫治人類心靈、帶來知識的是正義術（τὴν δικαιοσύνην, *Grg*., 463a2-464e7）。

蘇格拉底認知到費德羅對呂西亞斯演講的痴迷，將其比作因言說飢渴而同病相連的友人、以狂鼓亂舞為女神（Cybele）[72]舉行祭儀的男祭司，此比喻除了為接下來呂西亞斯的演講「愛慾是一種疾病」（231d2-3）揭題，同時也引發「何為治病之藥」的問題——蘇格拉底雖稱呂西亞斯的講稿是他在城外緩解言說飢渴、幫助學習的「藥物」[73]（φάρμακον, 230d6），然而這「藥效」在費德羅的加成、威逼下使蘇格拉底也開始批評愛慾（237a1-b1），結果導致蘇格拉底「被毒害」（καταφαρμακευθέντος, 242e1）、墮入瀆神與盲目的危險中（242d11-243a5）。直到蘇格拉底進行懺悔、讚頌愛慾後才免於危難、並得以保存「愛慾的技藝」（ἐρωτικήν τέχνην, 257a3-b6），他更揭示，為疾病帶來治癒的正是神性的瘋狂[74]（244e2-245a1）。

如此看來，蘇格拉底戲劇性地患病與痊癒的過程，反映的其實是修辭言說作

---

71 227b6-7蘇格拉底亦使用廚師的形象來描述呂西亞斯讓言說饕客費德羅大飽耳福，但未直言批評；直到蘇格拉底的愛人懺頌他才道出，真正讓靈魂保全健康的食糧不是修辭家的花眼巧語，而是靈魂上升瞥見的真實存有（247e1-6）。

72 希栢利（Cybele）庫伯樂是阿波羅神（Apollo）與泰利亞（Thalia）繆思神之女，被視為與蓋雅（Gaia）相當、具有生化自然之力的大地之母。據傳，希栢利原與阿提斯（Attis）陷入愛河，而後阿提斯卻背棄了希栢利而與寧芙仙女（Nymph）相愛，在兩人舉行婚禮時希栢利突然現身，並讓在場所有人發瘋，最終阿提斯跑到深山自閹而死。信奉希栢利的男信徒（Corybantes）便以狂歡、舞蹈、戰歌作為祭儀，其狂熱崇拜可與追隨戴奧尼索斯（Dionysus）的女信徒相比擬。值得注意的是，在魯克萊修（Lucretius）的描繪中，女祭司勸戒人勿激情過度，並因逾越理性而造成自我毀滅，恰引出蘇格拉底把費德羅及自己比作男祭司同夥，辯證人性、神性的節制與瘋狂之深意。見Lynn Emrich Roller, *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele*, (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1999): 244-255.

73 德希達（Jacques Derrida）即以藥物切入詮釋《費德羅》，即便該文不見得忠於呈現柏拉圖思想，他仍敏銳觀察到藥物一詞尤其在此文脈下並非單義地視為治療的解方，而同時是有害毒藥之意；隨著對話推進便知，蘇格拉底自覺因呂西亞斯的演說陷入險境，卻也因此有了懺悔頌詞、增進自我認識的契機。見Jacques Derrida, “Plato's Pharmacy,” *Dissemination*, trans. by Barbara Johnson, (Chicago: University of Chicago Press, 1981): 63–171.

74 正如同藥物的雙重意涵，疾病也可以區分為負面的、人性的瘋狂與有益的、神性的瘋狂。在此僅簡述之，詳見第三章第一節。

doi:10.6342/NTU202403918

為一把雙面刃：當它是令人眩惑但內容不當的言詞時，會為聽者與講者帶來弊害，可當它為哲學所用時，將能導引靈魂走向正途，並把正確的愛慾保留下來。蘇格拉底也從費德羅的言說愛慾中洞見了教育的可能性，相較於呂西亞斯對功名利祿的追求[75]，費德羅更在乎美與合宜性（προσήκουσα, 227c3; εἰς καιρόν, 229a5; ἐπιτήδεια, 229b4），他認為精神上的豐盛與成就比身體性的歡愉更有價值。假若蘇格拉底能指出呂西亞斯言說的錯謬之處、向青年展示真正的美與合宜性，便能讓費德羅帶有距離地審視一般修辭學家的行當，並改造修辭學的內涵，以真知為標的，使之成為有益的靈魂導引（ψυχαγωγία）。

第二節 呂西亞斯的愛慾批判

（一） 呂西亞斯自我主宰的非愛人演說

費德羅開始誦讀呂西亞斯寫述的演說，一開場講者便自稱男孩已知道、並聽過以下之事會為兩人帶來共同利益，也就是自己「不應該因為恰好是 [對男孩] 無愛慾之人（οὐκ ἐραστής）[76]，而被回絕需求（ἀτυχῆσαι ὧν δέομαι）[77]」（231a1-2）。言下之意，是要作為聆聽者的男孩考量與非愛者建立親密關係，而非如風俗習慣般，與追求自己的中年男性結為同性伴侶。而後，講者開始向男孩展示非愛人較好、愛人較差的理由以及交往的後果。呂西亞斯雖未用嚴謹、一言以敝之的方式坦明理由，然究其核心，愛人係受到情慾衝動的迫使（ἀνάγκης, 231a4），

---

[75] 從呂西亞斯的非愛人演說可以見得，呂西亞斯推崇以理性計算物質利益、把言說當作求取實質利益的工具，是個有銅臭味的言說販子，更被當時的政治家譏諷是為金錢而寫作的演說寫手（參見Nichols註腳136）；對比於此，費德羅與蘇格拉底都承認言說具有物質利益外的精神價值（καὶ ἀσχολίας ὑπέρτερον πρᾶγμα, 227b9-10）。Plato, *"Gorgias" and "Phaedrus": Rhetoric, Philosophy, and Politics,* trans. with introduction, notes, and interpretive essay by James H. Nichols, (Ithaca: Cornell University Press, 2014): 63.

[76] 下稱非愛人。

[77] 原句以"ἀξιῶ"為起始，ἄξιος一詞指有價值的，該句話在文意為「非愛人值得不被回絕需求」。為凸顯非愛人對男孩的建議，以「應該」譯之。

doi:10.6342/NTU202403918

就如同處在患病的狀態（νοσεῖν, 231d2），明智的思慮[78]被慾望敗壞（σωφρονεῖν, 231d3）而難以正確計算利弊得失。因此與愛人交往不但無法獲得利益，還得承受極其繁多的弊害：情慾有來有去，當愛人受情慾激發時，會不惜被他人怨懟而做出討男孩歡心之事（231c3-4）；也因具有強烈的勝負心（φιλοτιμουμένους）[79]，喜愛炫耀、宣揚自己的情愛之事，導致男孩受到社會輿論的非議（τὸν νόμον, 231e3-232a4）。此外，愛人中的佼佼者（βέλτιστον）很少，男孩不僅很難從中選到好對象（231d7），還容易受愛人孤立；由於愛人害怕男孩受他人吸引，會禁止他與有錢人、知識份子、以及任何能為男孩帶來好處（ἀγαθόν, 232d1）的人來往，並說服男孩被這些人所厭惡。愛人的話也不值得聽信，因為他會扭曲地看待事物，例如過度諂媚男孩（233b3-4）、為小事痛苦萬分或大發雷霆（233c2-3）、讚美廉價的歡愉（233b3）。另外，愛人意味著對情慾最有需求的人、亦是最匱乏的人，取悅他們會使這些人最為快樂，卻像在私人宴會上不邀請重要的朋友而把乞丐奉為座上賓般低俗可笑[80]，還不能為自身帶來實質利益（233d5-e2）。愛人享受眼前的肉體歡愉，但其實只會認真一下子，一旦對男孩的愛慾止息，愛人不見得會想持續和男孩當朋友（232e3-6; 234a1-2）。他還會反悔自己在愛中犯的種種錯事，想討回曾經施以的好處，並放大自己求愛時受的辛苦加以報復（231a2-4; 234a7-b2）、甚至為了討好新歡而傷害舊愛（231c5-7）。而這些種種，既是愛人的朋友公認、譴責之事（234b2-3），也被清醒、恢復明智思慮時的愛人所承認（231d4-6），因此男孩將自己交託給愛人、滿足其需求並不合理（εἰκός, 231c7; 233a2; εἰκότως 232c2），面對愛人的態度應保持憐憫而非效仿（233b5）。

---

78 呂西亞斯演說中出現多次非愛人擁有思慮能力的敍述（βουλεύσαιντο, 231a5; σκοπῶν, 232d3; θεραπεύων, 233b7; ἐνθυμεῖσθαι, 233d1; βουλευομένοις, 234b5）以暗示其比愛人更明智的特質（σωφρονεῖν, 231d3 ; φρονῆς, 232d3），該特質被蘇格拉底概括為「明智」（τὸ φρόνιμον, 236e7）；筆者故將呂西亞斯的非愛人強力歸於其能夠「明智思慮」，以此區分蘇格拉底在描述非愛人時使用的「節制」（σωφροσύνη, 237e3）、「智識」（διάνοιαν, 239a5, c1）與理性（λόγῳ, 237e3; 238a7）、「理智」（νοῦν, 241a3, b1, c1）。

79 φιλοτιμέομαι按字面意是對榮譽（τιμή）、社會聲望的愛好，不過後文指出愛人喜歡向人證明（ἐπιδείκνυσθαι）自己的求歡之事，故譯之。

80 乞丐（πτωχός）沒有工作，生存需求皆需仰賴他人的善意，自史詩《奧德賽》就描繪出人們應該招待乞丐需求的道德義務與相應的「好客」德性（ξενία），然而主動邀請乞丐反而顛倒了舉辦宴會娛興的本意，Yunis也認為將愛人比擬為乞丐是Lysias非愛人演說最具有效力的論點。見Yunis, ibid.: 103.

doi:10.6342/NTU202403918

透過與愛人缺陷的對舉[81]，講者指出，由於不受情慾激發與消褪的困擾，無愛慾之人能夠考量對自身利益最好的事情（231a5），繼而自願（ἑκόντες）地與男孩發展關係，並盡可能地善待男孩，以達成彼此互惠的關係：非愛人較愛人更明智（231c6），會思考自身與男孩交往當下與未來的利益（231b4-7、233c1）來行動，且在交往前愛人就與男孩是朋友，而能長存友誼關係（232d8-9），這般情誼就如同親情般堅韌、值得信賴（233d1-5），即連男孩青春已逝非愛人仍會善待他（234a7-9）。非愛人通常多是具有德性的人上人（βέλτιστον, 231d8-11; ἀρετή-ν, 232d5），他們能夠自我主宰（κρείττους αὐτῶν ὄντας[82], 231e5; κρατῶν, 233c2）而不被愛慾控制，得以獲取想要的事物（232c8-d1），也最能將好處並分享給男孩（233e5-6）。就社會關係來說，他們因自身實力足夠，不會害怕男孩被其他好人吸引而升起嫉妒之心（232d5-6）、也不在乎贏取常人的肯定而到處炫耀情愛之事（234a4-5），使男孩保住名譽、與親屬朋友維持和諧的關係（232b2-5），這樣的人才值得男孩交往（ἀξίοις, 234a1）。其思慮能力受到周遭親友的承認（234b3-5），講者也不時提到男孩只要進行思考（σκοπῶν, 232d3; ἐνθυμεῖσθαι χρή, 233d1），就應該會站在非愛人、明智的一方；演講末尾，講者叮囑男孩銘記所述之言，並提點：

> 也許你會認為我在勸你取悅所有非愛人，但我認為，就像愛人不會要你愛所有愛人一樣，你不該對被取悅的人給予同等重視，要是顧慮（βουλομένῳ）別人不去注意到你的情愛關係的話就也不該這麼做。這件事情（ἀπ᾽ αὐτοῦ）應該要沒有傷害、創造雙贏，現在我相信我已經說夠了，如果你渴望什麼你認為遺漏的東西，就問吧！（234b6-c5）。

（二） 無愛者的提議

有別於一般的法庭演說，寫手將自身同化為顧客的身份進行講稿譜寫，這份演

---

[81] 呂西亞斯並未全部對稱地列舉愛人與非愛人的特質，例如明智與否（231c6）、面對命運的態度（233b1-6），但透過對愛人缺點的凸顯，聽眾將自然地把非愛人視為具有明智德性、得以滿足自身所欲的能人。

[82]「比自己還強大」，此指以明智的思慮掌控慾望。

doi:10.6342/NTU202403918

說中呂西亞斯其實是為自己發聲[83]，勸誘男孩、尤其是喜愛聽話的男孩[84]與自己作伴；作為朗誦者的費德羅則將自己化為聆聽這份演講的受眾，也就是被說服的男孩，彷彿他在誦讀的是呂西亞斯對自己的諄諄教誨。蘇格拉底在而後揭穿費德羅與呂西亞斯超出一般友誼的親密關係[85]（236b4），因此這篇演說不僅涉及呂西亞斯的利益，也與費德羅的養成、自我認識習習相關。

這篇演說究竟向聽眾傳達怎樣的觀點？總括而論，青年不應依循男童戀傳統，從求愛者中擇一結交親密關係，而是應該獻身給不愛自己的講者，以下分析箇中緣由。首先，蘇格拉底評價演說時運用必然性的概念值得留意，其透過反詰表現對呂西亞斯演說的質疑：「我和你一定得讚美這個演說嗎，不只因為他字字清晰、圓滑、精確，還因為作者說了必要之事（τὰ δέοντα）？」（234e6）Yunis的注釋指出，柏拉圖有意於此運用雙關，「必要（τὰ δέοντα）」於此指涉「必須（necessary）做的事情」[86]，類同於「某人被迫使（ἀνάγκης, 231a4）做出某行為」之意。呂西亞斯演說即將無愛慾的自主性作為立基，與愛慾的必然性對舉，伸張無愛者強悍而帶來利益、愛人則虛弱且有害於青年，證成應與無愛者交往的論點。從此篇演說作為說服文本即可見得，非愛人不像傳統男童戀中愛人以各種瘋狂舉措來示愛，乃至於違反男孩意願、逼迫男孩與自己交往；反之，非愛人的舉止係出於明智的思慮、自主的選擇，並基於互利來對男孩提出邀約勸說；然而，選擇權係交由男孩判斷、並不強迫男孩必定要滿足非愛人的需求，在這個意義上非愛人不被必然性所驅使。

面對必然性能否保有自主能力，反映出強者與弱者的差異。愛人因受到情慾

---

[83] 228d9-10蘇格拉底即把非愛人講稿當作呂西亞斯本人在場。

[84] 呂西亞斯演說的開頭與結尾形成一回指的結構，使其演說的目標對象更加明確：講者於開頭指出男孩已經聽過此演說，末尾強調男孩要將自己的話熟稔於心，也就是期許男孩反覆記誦此文，正如序言中費德羅想鉅細靡遺地將此文背下來。

[85] 除了此處，257b4-5; 279b2-3也都揭露呂西亞斯與費德羅的親密關係。

[86] τὰ δέοντα（需要之事）來自 δέομαι一詞，指對某事物有所需求、慾望；ἀνάγκη一詞起先指涉的是掌握命運的女神，負責支配人的命數，即連各眾神都不能干涉（*Prt.*, 345d），因此ἀνάγκη具有強力、必然、命運之意，也衍生出迫使、必要的意思。蘇格拉底的非愛人演說指出，在慾望強過明智思慮的情況下，人會被迫追求歡愉而非善（239c3-5），此即需求所帶來的必然性（ἀναγκαίων, necessity）。Yunis僅略述，非愛人是以勸諫而非逼迫的方式進行演說。見Harvey Yunis, *Plato Phaedrus,* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011): 105.

doi:10.6342/NTU202403918

的推使，不具自控的能力與德性（231a4; 233c1-2），僅能依憑外在的幸運得到所求（233b1-6）。其與男孩的關係就好比乞丐面對設席宴客的主人：前者需求迫切且資源匱乏（ἀπορωτάτους, 233d8）；後者則擁有美好的特質與資源而成為被索求的對象。愛人依賴他人為自己帶來好處、釋除苦厄，也因此往往使男孩利益受損，包括情緒反覆無常、阻絕男孩的社會來往。細察演說用詞將發現，非愛人也有情慾需求，然他能夠超脫必然性的束縛——他具有「強過自己」、「強過於愛慾」（κρείττους αὐτῶν ὄντας, 232a4-5; οὐχ ὑπ᾽ ἔρωτος ἡττώμενος ἀλλ᾽ ἐμαυτοῦ κρατῶν, 233c1-2）的一種力量——也就是擁有比身體衝動更強大的自控的能力、思慮良好的德性，因此他既不受慾望擺佈、也無需倚藉外在機運或他人的施捨，而是靠一己力，做出符合自身意願及利益的行動（231a4-6）。在這般陳詞中，愛人被描繪為無能弱者的形象，向愛慾、命運與所愛之人臣服，非愛人則是無慾則剛、明智自利的強者；因此，男孩並沒有好理由回愛愛人，而有相當好的理由與非愛人建立關係。講者更於演說末尾話鋒一轉，表示自己並不是在勸男孩討好所有的非愛人，這正如愛人對男孩的勸諫，男孩不該對所有對象給予同等重視，如此才能避免自身的情愛之事受到關注議論（234c1-4）。言下之意是，講者希望保有情慾關係的獨佔性，並將原由訴諸於男孩的利益。如此，講者將原先「應該取悅無愛慾之人、而不是愛人」的論題轉向了開頭提出的要求，男孩「應該滿足恰好作為非愛人的我」[87]，也就是集財富、名聲、智慧、修辭於一身的作者呂西亞斯。費德羅正是被這般言說擄獲，相信呂西亞斯既是最為強大、無人能敵的無愛慾之人，且自己有理由對他言聽計從。

不少學者都注意到，呂西亞斯的演說透露出濃厚的享樂主義（hedonism）[88]、效益主義的傾向（utilitarianism）[89]。非愛人也像愛人一樣追求肉體歡愉，更將善（ἀγαθόν, ὠφελίαν）與各類慾望滿足的快樂（ἡδονήν）並置，因此非愛人與愛人都肯認享樂的價值（233b6-c1）。而其比起愛人更優越的原因，就在於他更能

---

[87] 原句為「我恰好作為你的非愛人，不被回絕需求乃是正當的（ἀξιῶ δὲ μὴ διὰ τοῦτο ἀτυχῆσαι ὧνδέομαι, ὅτι οὐκ ἐραστὴς ὤν σου τυγχάνω）」（230e7-231a2）。

[88] Ferrari: ibid.: 93.

[89] Stanley Rosen, *The Language of Love: An Interpretation of Plato's* Phaedrus, edited with and introduction by Martin Black, (Indiana: St. Augustine's Press, 2021): 18.

doi:10.6342/NTU202403918

維繫恆常的友誼、在互利關係中為男孩帶來更大的快樂與善；與愛人交往則必須冒上隨情感變動、被時好時壞對待的風險，並不可慾。即便傳統男童戀不單把歡愉當作交往的基礎，而強調德性的激發、培育，非愛人仍可就此批評，相較於效仿性情多變的愛人，無愛者具有理性自治之能、不受情緒慾望的擾動，反而是更適合教育男孩的人選。誠然，非愛人並非不求回報地付出、將男孩的利益放在最優位，毋寧是表示自己在男童戀關係中受益多少、也願意回饋給男孩，然而這項提議對男孩而言應具有極大的說服力。

回顧先前對傳統男童戀的描述，年長者受到俊俏的外貌或才氣所吸引，並渴望進一步的親密行為而開始向男孩求愛。而男孩之所以願意接受交往，並非對年長者有情慾的渴求，而是為了提高社會地位、增長智識，如若年長者無能給予這些好處，則愛情成為了男孩的負擔而非嘉惠。《會飲》中費德羅對愛的讚頌中凸顯了這點，當他論及阿基里斯（Achilles）與帕特羅克洛斯 （Patroclus）的情誼時，他特別糾正了詩人艾斯奇勒斯（Aeschylus）的錯誤。他表示阿基里斯既然更美、更年輕，那麼他應該是親密關係中的被愛者而非愛人；正是如此，阿基里斯為伴侶的犧牲才會贏得人類與神祇莫大的榮耀（*Smp*., 179e2-180b4），因為他不是出於愛慾而是出於自主選擇而行動，更將美德體現出來。費德羅對神話的詮釋與呂西亞斯的論點相互呼應：相較於愛慾迫切的衝動，不飢渴地需索依賴他人，被愛者不受愛慾而能自我主宰，其本身具有美好的特質而成為可愛、被愛的對象。在這個意義上，被愛者（ἐρώμενος）相當於非愛人（οὐκ ἐραστής），皆是值得受到讚揚、是更優秀的存在[90]。如此便可理解為何費德羅對非愛人演說的傾心，假若青年進入親密關係是著眼於教育與社會晉升，那麼與非愛人交往，既免除了愛慾的負面效應、不確定性，又能保留其帶來的益處，是個很誘人的提議。

非愛人看似向社會傳統（τὸν νόμον, 231e1）靠攏[91]、只是提出建立在傳統交往價值上更佳的交往選項，實則是祭出頗具顛覆性的提議：男童戀原在傳統上發

---

90 費德羅的頌詞因而具有矛盾性，一方面他必須讚頌愛慾，他也肯認德性因愛而激發；另方面他也意識到美好的存在本身是愛的對象，因此比起愛本身，更值得讚頌的其實是愛的對象，年長者對男孩的愛反而透露出愛人相較於被愛者的匱乏、不自主。

91 非愛人數次強調與自身交往相較於與愛人交往更被社會價值所接納（231e3-232a6; 232e3-6; 234a5）。

doi:10.6342/NTU202403918

揮了區分貴族式的情愛關係與底層階級以金錢進行性交易的功能（Ferrari, ibid.: 92），非愛人的建議是試圖將原被視為鄙俗的商業交換式的情慾關係正當化[92]。因愛而相互激發的高貴情感不復存在，取而代之的是以理性自利為準的交換關係。

至此，非愛人提出對傳統男童戀的批判以及嶄新交往關係的建議，看似頗有合理性。就連蘇格拉底也認為，無愛慾者清醒明理、受情愛所動者失去理智的現象，放眼社會俯拾即是、不值得大驚小怪（235e5-236a6）[93]。然而，細察這篇演說的作用時，將會發現它弔詭的效果。在非愛人的提議中，之所以男孩不應該與愛人交往，係因愛人是匱乏、不自控的弱者，沒有資格成為男孩效仿的對象，亦無從提供好處給男孩。非愛人則具有思慮、自我主宰的德性，能夠將自身享有的好事物與男孩分享，其人的成功可作為男孩的典範加以學習。然而透過修辭學家精湛的言說技藝，非愛人原先勸諫男孩與理性為伍、免於受愛慾侵擾並保持清醒（232d3），反倒弔詭地制服了費德羅、使他愛上自己[94]。也就是說，儘管非愛人與男孩的來往具有平等互利的外觀，然而這是修辭學家運用「恐怖的隱藏技藝」（δεινῶς γ᾽ ἔοικεν ἀποκεκρυμμένην τέχνη, 273c7）將不平衡的臣服關係遁於無形，使聽眾猶如對待君王般，心甘情願獻上珍貴的事物（266c1-5）。至於男孩是否從中得益，並非修辭學家的關切，言說也只是其滿足欲望的工具，而非用來檢驗與認識自身本性。

---

[92] Ferrari認為非愛人演說並未提出什麼激進的觀點，而是在傳統價值上進行風俗習慣的改良（ibid.: 90-94），然而筆者不同意此種看法。傳統男童戀文化透過公開關係、培育德性而得到證成，呂西亞斯提議的情慾關係則是傳統上不可告人、羞恥的關係。除了從序言即可見得柏拉圖以修辭學家、智者的出現描繪出新舊價值觀的對抗，而對於傳統價值，即高尚男童戀愛的捍衛，亦是在蘇格拉底的懺頌中才得到恢復。

[93] 在此段落中，蘇格拉底指出「對於這種［必然的］事情，不是發現（οὐ τὴν εὕρεσιν）而是編排（τὴν διάθεσιν）值得讚揚，因為這些事情很簡單就能找到，對於非必然（μὴ ἀναγκαίων）但難以發現（τὴν εὕρεσιν）的事情，才要讚揚發現而非編排」。必然之事（ἀναγκαῖα）的另一義即是相對於特殊、難以發現之事而言，那些自然而然、不足為奇的事情。透過隨後對話將得知，對蘇格格拉底而言的值得稱奇的發現有二，一是修辭學方法（ηὑρηκέναι, 267b3; ἀνευρεῖν, 273c7-8），二則是辯證法（ηὗρεν, 267a4, ἀνευρίσκων 277c1），此二者即非必然、難以發現，甚至是憑靠機運（ἐκ τύχης, 265c9）才能觸及的事物。

[94] 227c4-5費德羅表示呂西亞斯的演說「不知道在什麼方面上與愛慾相關（οὐκ οἶδ᾽ ὅντινα τρόπον ἐρωτικός）」，也曖昧地表達了非愛人演說的反轉。

doi:10.6342/NTU202403918

（三）或然性修辭及其效果

值得留意的是，面對這篇演說，費德羅與蘇格拉底的反應大相徑庭，一者著迷於用字精妙、論點豐富無人能極（227c7; 234c6-7; 234e1-4）；蘇格拉底則聲稱自己注重的是修辭學面相，他稱呂西亞斯猶如年輕人好炫技，想展示自己以各種方式講述同一件事，反倒凸顯其匱乏（235a1-8）。論及修辭，呂西亞斯是運用了怎樣的方法使青年聽眾陶醉其中？這會對靈魂帶來怎樣的影響？蘇格拉底又將如何展現自身修辭技高一籌，以使費德羅被導引回正途？

呂西亞斯的演說是一篇運用或然性進行言說（εἰκὸς λόγος）[95]的範文，不時穿插著「恰好」（τυγχάνω, 231a1-2; ἔτυχον, 232d4; τυγχάνῃ, 233c8）、「很容易知曉」（ῥᾴδιον γνῶναι, 231c4）、或許（ἴσως, 233e5）等字眼。他不用全稱式命題，而是以可能性支撐自身言說的合理性（δῆλον, 231c6; ἄδηλον, 232e5; εἰκός, 231dc7, 233a2; εἰκότως, 232c2），例如講者提及「愛人中的佼佼者很少，非愛人則有很多可以選擇，更能找到值得青睞的對象」（231d6-e2），這意味著愛人中仍然存在著優秀者、而非愛人中也有平庸之輩，只是這不在呂西亞斯討論的範圍內。呂西亞斯不宣稱非愛人或愛人絕對是好或壞，這透露出他真正的意圖並非界定愛慾的本質為何、為所有的非愛人辯護，只是透過「非愛人很有可能比愛人要好」、「自己恰好是優秀的非愛人」來說服男孩應與自己交往、滿足自身的慾望。而描繪多元現象、設想各種情境中無愛慾者與愛人的對比，確實讓人產生眼花撩亂的效果[96]，也讓風靡於新穎說法的青年感到興奮。

以或然性（τὸ εἰκός）作為論述方法相當關鍵：一方面，就其作為修辭學家、演說寫手（λογογράφος）而言，技藝核心即是既可為某論題給出支持的理由，又可就其反面命題作辯護，針對任何論題都能接招，端看委託者的立場、需求為何[97]

---

[95] εἰκός意指為或然性、可能性（possibility），此詞所衍生的意思表示很有可能、具合理性（reasonable）。

[96] 236b7-8蘇格拉底稱自己不可能作出比這篇演說更繽紛多彩（ποικιλώτερον）的演講。

[97] 243d27蘇格拉底表達自己害怕高貴者與愛本身，因此期望用懺頌刷洗先前對愛的詆毀，並建議呂西亞斯也儘可能「同樣地」（ἐκ τῶν ὁμοίων）創作人應該選擇愛人而不是非愛人的言說；費德羅聽到後表示自己必定會強迫呂西亞斯寫這樣的文章。筆者認為，蘇格拉底所勸諫的是要呂西亞斯「出於同樣的理由」對愛進行懺頌，即認知到愛的真正價值，而絕非僅只是隨意創作一篇愛人言說，否則將無異於呂西亞斯的任一篇演說，僅為說服聽眾而作文。

doi:10.6342/NTU202403918

。寫手本人無需採取特定立場、也對事件的真相並不關心，就像智者可以把事情既說成是如何、又能說成不是如何，唯考慮言詞能否說服聽眾，這也使他染上智者的罵名（257c5-7）。二方面，在蘇格拉底後續對修辭學的討論中，將「或然性」稱為「既有智慧又有技藝的事情」（273b3），因為它易於擄獲大眾的心：「或然性之所以在大眾間生成，係因為它與真理相似」（273d4-6），對於缺乏修辭技藝、且對真相無知的聽眾來說，他們僅能透過推敲說法的合理性、可能性來進行判斷。舉例來說，假若一介弱小而勇武的人打了懦弱但身材魁武的男子，兩人上法庭都不應該說出實情，而要依據合理性營造對自己有利的印象，弱小者要駁斥控訴就得使聽眾設想自己絕不可能單打獨鬥的畫面，魁武者則不能承認自己佔下風、而要勾起聽眾弱小者找來其他打手幫忙的信念（273b3-c5）。儘管他們的說法悖離事實，卻是人們易於想見的景象；反之，作為受害者將實情說出並沒有好處，因為當真相出人意料之外時，不僅難以信服大眾、還可能遭來恥笑。

或然性言說凸顯了普遍修辭的問題所在——即便它具有貌似真實的外觀，不了解真實之人只會迷失於其中。且一旦唯把說服當作目的，真實的價值便無人問津——誠如蘇格拉底所言，「或許他對這件事情毫不關心」（235a5-6），呂西亞斯無意於對愛慾本質作嚴肅討論，而是將作文當作餘興（227b8,11）與服務自身的工具。與呂西亞斯親近的費德羅渴望過上文人雅緻的生活，然其潛在的風險，不僅是耽溺於天花亂墜的言詞，認識不到從言說取樂以外更高貴的追求（258e1-5）；更有害的是將修辭專家視為權威，內化其勸誘的價值選擇，無能拉開距離，審思親近者對自身帶來的利弊。

呂西亞斯用合乎理性的利害分析吸引青年（230e6-231a1），強調無理性的愛人會為男孩帶來困擾；然而，遇到一位以自利為上、總是以制伏與交換思維對待他人的成年男性，男孩並不能夠培育德性、獲得美好的靈魂教育。面對費德羅對修辭學的癡迷，蘇格拉底必須一步步加以引導，他特意強調自己最為關注言說的「修辭學面相」（235a1），戳破呂西亞斯論點間的破碎與重複性，並試圖從餘下言說證明自己比起呂西亞斯有更高超的修辭技藝，在言說中有組織地呈現事物的樣貌，並以此回觀自身靈魂。

doi:10.6342/NTU202403918

第三節 蘇格拉底的愛慾批判

（一）蘇格拉底喬裝的非愛人演說

蘇格拉底演說前，戲劇性地將自己蒙上斗篷，他表示此舉是為了避免看著費德羅而羞恥地茫然若失，並喚請繆思神同自己即將說的故事作伴，使費德羅「他的同夥［呂西亞斯］，變得比以往［費德羅］所認為的還更加有智慧」（237a10-b1）。蘇格拉底故作此態與其故事結構合相呼應，他自身作為一介愛人[98]，卻由於費德羅的強迫，把自身愛慾隱藏起來以非愛人之音說話。蘇格拉底一開始先勾勒了故事背景：

> 從前有個年輕美麗的男孩，有很多愛人，其中一個特別詭計多端，不比其他人對男孩有更少的愛慾，卻說服男孩相信自己不愛他。當他某次要說服男孩滿足其需求時，他要男孩相信這件事，也就是應該要取悅非愛人而不是愛人。（237b2-6）

有別於呂西亞斯直接構述自稱為非愛人者的演說，使聽眾受言詞的可能性而被說服；蘇格拉底對發話者的描繪則使聽眾與言說內容拉出距離，除了審視言說內容有無道理，更使人意識到言說者係基於何種目的而作此言、其言論是否與該言說者的身分一致。此段故事舖陳亦說明了蘇格拉底前言的「羞恥感」[99]，身為愛人卻將詆毀愛慾、對被愛者隱藏自身，而不是在被愛者面前磊落地展現德性、自身所是，隨後才開始以這位喬裝的非愛人視角進行演講。

首先，「非愛人」提出了想要思慮周全（καλῶς βουλεύσεσθαι）就必須遵循的原則（ἀρχή）[100]，也就是要知道思慮對象的本質（οὐσίαν）為何，並且在討論之初應與聽眾達成合意，否則「逕是給出可能的論據（τὸ εἰκὸς），結果連自己都會跟自己不一致（ὁμολογοῦσιν）[101]」（237c4-5）。講者隨後訴諸人們的意見，將愛定義為一種慾望，並指出愛人與「非愛人同樣渴望美的事物」（237d3-4），

---

98 先前蘇格拉底僅透露自己是言說的愛人，其真正愛的對象，真理，將在懺頌揭曉。

99 Yunis認為蘇格拉底所言的並非一般意義上的羞恥感，而是害怕冒犯愛慾、以及分心而不能從事更重要的追求（229e6-a6; 242c1-d2）。筆者認同蘇格拉底害怕片面言詞對愛慾有所扭曲、褻瀆，然我認為蘇格拉底的非愛人演說絕非「分心從事不重要的事務」，非愛人演說對引導費德羅的靈魂轉向、以及認識低劣的愛慾有至關重要的意義。

100 非愛人原表示思慮周全的原則有一個（μία ἀρχή），在掌握本質之後卻又添加了合意原則。

101 原文直譯應為「結果自己都不會同意自己」，上為意譯。

doi:10.6342/NTU202403918

因此須以其他方式區別愛人與非愛人。必須設想「在我們之中有兩個不同的統治及領導原則，我們的所作所為受到它們的導引，一者是對快樂的原生慾望（ἔμ-φυτος οὖσα ἐπιθυμία ἡδονῶν）；另一者則是後天獲得的意見（ἐπίκτητος δόξα），以最佳者為目標（ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου）」（237d5-9）。這兩股內在力量有時會發生衝突，其中一者會勝過另一者，「當意見伴隨理性領導，以最佳者為目標並贏得統治，這股力量被稱之為明智（σωφροσύνη）；但當慾望缺乏理性地拖我們邁向快樂並統治我們，被稱作放肆（ὕβρις）」（237e1-238a2）。而慾望有許多的分支、形式，當其中某一者掌權成為行動的原因時，人們就以相應的名字稱之，例如「對食物的慾望勝過理性對最佳者（ἀρίστου）[的慾望] 以及其他慾望，就被稱為貪吃」（238a6-b2）。而「當無理性的慾望凌駕理性意見對正確的追求，[使人] 趨向享受美麗者的歡愉（πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους），並從與其相似的、對美麗身體的慾望中得到力量，當它獲勝得到領導權，從這個力量得到其名稱，即愛慾」（238b7-c4）。講述至此，蘇格拉底倏然停頓，跳出喃喃自語，表示自己經受著神聖的體驗而看似瘋狂，因為此地如有神駐，且費德羅要為此負責。費德羅回應道，蘇格拉底說話確實非比尋常地流暢；而後蘇格拉底要他繼續聽下去，強調此事是神所關心的（238d6-7），返回演說中。

「隱藏的愛人」指出，愛人是「被慾望統治、被快樂奴役」的「患疾者」（238e3-5），因此必然會盡其所能男孩服務自身、使自己得到快樂。然而男孩一旦變優秀、變好、甚至只是變得與愛人平等，就會危及愛人的權威、抵抗種種要求，因此在教養上愛人會盡可能削弱男孩的性格與智識，避免他接觸到可以讓他變好、變得最為明智的人，使他變得無知、懦弱、不會說話、慢吞吞等（239a1-b6）。在身體方面的照料則使之變得柔弱、缺乏男子氣概（ἀνάνδρου, 239c8-d1），使得男孩在戰爭、緊急狀況中敗陣，違背「助友損敵」此一極為重要的希臘價值[102]。愛人也期望男孩失去最親愛、最好、最神聖的人際連帶與所有物。凡此種種，皆旨在確保男孩對愛人的依賴性，避免男孩與對他有益的人事物交往，以免被愛者受他人吸引、脫離掌控（239b1-c2; 239e1-240a8）；是以男孩顯然不應與愛

[102] 《理想國》普羅馬各（Polemarchus）道出了希臘傳統對正義的見解（*R*., I. 332a-c），即幫助朋友傷害敵人；《會飲》則描述傳統上男童戀關係的證成，愛人在被愛者在場時會展現德性（*Smp*., 178e-179a, 182c）。

doi:10.6342/NTU202403918

人交往，讓對方得了好處，卻讓自己受到最大的傷害（239b5-c2）。愛人雖偶能帶來快樂，卻只短暫易逝，且都與壞事混雜，男孩更容易感受到的是與其相處的痛苦、不悅；因為人因相似性產生友誼與快樂[103]，愛人則年老色衰使青年反感，且受愛慾驅使的愛人將不顧男孩的意願，逼迫男孩與自己相處（240c1-e7）。最後，當愛慾消褪，原先的愛人「內心有了新的統治者和支配者，理智和節制取代了愛和瘋狂，他成為另一個人，而男孩一無所知」（241a2-4），違背先前的承諾、逃離男孩。講者總結道，男孩打從一開始就更應取悅理智的非愛人，否則必然得承受種種不悅、惡事，尤其在靈魂的教養上（τῆς ψυχῆς παίδευσιν）帶來最大的傷害，「對人類還是神而言，都沒有、也不會有比這更重要的東西」（241c5-6）。

演講至此，蘇格拉底不願再繼續說下去，得到費德羅不解的回應，他認為演說才到「中間」而已，蘇格拉底應該把非愛人更值得青睞的理由說的和對愛人的講述一樣多。蘇格拉底則表示自己儘管是在批評愛人的缺點，「卻已經在用史詩的方式說話了，而不是頌歌」（241e1-2），詰問地指出自己一旦開始讚美非愛人，更會被當地的寧芙精靈所掌控，說出來的話將亂了套；因此他要費德羅設想，非愛人擁有的所有優點，與他們在愛人身上發現的缺點相對立便罷（241e1-242a2）。

（二）哲學的非愛慾思考

蘇格拉底並非簡單編纂呂西亞斯的言說而強賦新詞，其發言混雜許多來源：他表示自己胸臆充滿薩佛（Sappho）還是安那刻來翁（Anacreon）、或是不確定從哪裡聽來的聲音，因其笨拙而忘記從哪裡得來的（235c2-d3）。這篇演說又與呂西亞斯的論點有所重複（236a1-3）、呂西亞斯可謂這篇演說的「父親」（257b2）。同時，繆思的伴隨使之更具有詩性（237a7-10; 265b4-5）；還受到當地如有神住的環境影響、寧芙的俘虜使他演講愈加瘋狂、失控（238c9-d4; 241e1-5）。最後，蘇格拉底又把此篇言說歸給費德羅，說這是「被藥物所蠱惑時（καταφαρμακευθέντος），你透過我的嘴巴所說的話」（242d11-e1）。

---

[103] 見第二章第一節（一）友誼與教育問題的出現。

doi:10.6342/NTU202403918

言說來源的混亂，反映了序言揭露神話、故事的特質與價值所在：即便言說來源複雜難以考究，然以哲學角度觀之，故事提供了反映人性、體察自身的範本。尤其蘇格拉底引入存在於人靈魂中的兩種統治原則，為行動提供原則性的說明、並為愛慾作定義（237d5-9），揭示其為何物、又具有什麼樣的力量（περὶ ἔρωτος οἷόν τ᾽ ἔστι καὶ ἣν ἔχει δύναμιν, 237c8-9）。後續審視此篇演說時，蘇格拉底更稱其「……發現了左邊的愛而就此命名，它對這種愛進行了非常公正的譴責（ἐφευρὼν ὀνομαζόμενον σκαιόν τινα ἔρωτα ἐλοιδόρησεν μάλ᾽ ἐν δίκῃ）」（266a5-6）。因此，蘇格拉底上述的演說不僅是（一）哲學家運用修辭技藝的示例，其所帶出的（二）靈魂觀、對愛的見解亦值得細細探究；（三）揭露了呂西亞斯及其演說的危險；同時更（四）揭露了蘇格拉底自身演說的問題。以下分別敘述此四點之於教育的意涵：

1. 哲學運用修辭的愛慾分析

蘇格拉底對「修辭學面相」的強調，使受眾在面對相似論題的演說時，首先聚焦在哲學家運用修辭與一修辭家的差異。就修辭標準而論，一般修辭家相信能夠成功說服的方法就是好方法，呂西亞斯即滔滔不絕地片面灌輸信念，利用或然性的言論，創造眼花撩亂的事態淹沒聽眾。哲學家開誠布公地談論思慮周全的準則，也就是將言論的標準投向理性思慮，又將理性思慮對準於探究事物本質、延伸其所帶來的利害，據此說服聽眾。其立下的定義（θέμενοι ὅρον）欲訴諸聽者的同意，也就是邀請聆聽者加入、一同思辨（237c3-d1; 238d8-e2），且其採取大眾對愛的見解作為討論的出發點（237c5-d3）。就此而言，蘇格拉底的版本更為平等、更接近無私慾非愛人會做的事情，以言說進行教育、帶領聽者從日常意見達到更深刻的認識，而非服務自身逸樂的工具。這項界定事物界限的能力至關重要，而後蘇格拉底將論證，只有了解事物所是之人才有能力為任何事物下定義（ὁρίζεσθαι）、將事物根據形式（κατ᾽ εἴδη）加以切分，並依此將言說分配給適合的對象（277b5-c6）。蘇格拉底毋寧是改換了傳統修辭學的內涵，將哲學的關懷與討論方法注入其中，而這也呼應他做講詞前對繆思的祈求，讓呂西亞斯「變得更加有智慧」。

呂西亞斯反覆疊加非愛人好、愛人糟的印象，描述豐富但空洞的各式情景—

doi:10.6342/NTU202403918

—這對費德羅而言是修辭學精湛的表徵——在哲學看來如一盤散沙、缺乏邏輯必然性。蘇格拉底拋棄這種風尚，兩度表達「只要把主要的論點界定下來就可以繼續講別的」，人可運用理性自行類推的現象「並不值得繼續講述」（239d2-4; 241e5-7）。事實上，言說的技藝既不在於把言論說得長或說得短，而是說得恰到好處（μετρίων, 267b5）。哲學言說重視給出精要論點，且需有組織地安排，偶爾輔以事例促進理解，使事理得以澄清。最明顯的地方是蘇格拉底運用降冪及升冪的方式闡述（239a1-240e7; 241c1-6），使聽眾了解愛慾之弊的輕重緩急，同時形塑其價值觀，說服聽者應看重事物的優先次序——最嚴重者是對靈魂的傷害、其次為身體、而後是人際關係與財產、與其造成的不快、以及愛慾消褪的不忠。

有別於修辭學家操縱容許各種狀況的或然性、不顧真假地形塑信念，蘇格拉底使用必然性（ἀνάγκη）進行論述（237c2; 238e3; 239a7; 240a4; 240e1; 241b6, c2），在「愛是一種慾望」的定義下，以非愛人視角探究愛會為人帶來的最大弊害為何，根據定義引申出慾望之於意見與理性、快樂之於善的對立關係後，便能闡述愛慾對靈魂、身體、社會等層面的負面影響。依必然性推導的結論具有確定性與普遍性，使得各種情況都能夠被理解、說明，也就是得到可靠的判斷準則，使生命有所依循。

最後，稍加比對兩篇講題，便能理解一般修辭學與哲學修辭旨趣之不同：呂西亞斯的演說思路雖繞著「愛慾與人的利害關係」打轉，然其宗旨早在開頭揭明：「非愛人不該被回絕需求」，該演說是出於滿足自身情慾需求而作，儘管修辭學家刻意聲稱，愛人與男孩的交往是出於情慾，非愛人則是為了和男孩建立友誼（232b1-5, d7-e2; 233d1-4）。到了蘇格拉底的演說，他將題目重擬為「人們更應該與非愛人還是與愛人當朋友（εἰς φιλίαν）」（237c7-8），這彰顯出哲學家的關懷絕不只停留在修辭技法的較勁，而是為了更加理解人，而去理解愛、乃至於與愛慾保持距離的友情，據以回答應選擇與誰親近，受何者的影響薰陶，在人倫關係中尋求生命的指引。蘇格拉底將愛與友誼關聯在一起（240c2-4），也為而後的讚頌作鋪陳，人與人之間的愛慾有昇華至友誼的可能性，並一齊愛慾更神聖的對象。

doi:10.6342/NTU202403918

2.「非愛人」的靈魂觀

在呂西亞斯的演說中非愛人是強者的代表，演說中描繪非愛人雖有愛慾卻能「自我超克」、「不會輸給愛慾」，並表示非愛人因此擁有德性，能為自己帶來想要的東西；反之，愛人因受愛慾宰制、理智被慾望敗壞，其仰賴機運且性情不定，匱乏而需要他人來滿足自己。呂西亞斯的演講雖未提出靈魂論，但已可嗅出端倪，他把人視為慾望的動物，而能否成為過人的優秀者，即在於自身是否存在一股超越慾望的力量，這力量即為明智的思慮。雖然呂西亞斯的非愛人聲稱自己更能夠「選擇什麼是最好的（τὸ βέλτιστον），而不是跟隨大眾意見」（232a5-6），然通篇演說對於什麼是「好事物」僅有一空洞、功利主義的見解，即慾望的滿足（232d4-5）：強者即最有能力滿足自己的人，因此其看似超人的理智、自控能力其實只是服務於享樂的慾望，正如該篇以言詞以利益交換說服男孩建立親密關係，透過權力的宰制帶來自己所望之事，以此證明自身的秀異善好。

蘇格拉底的「非愛人」提出確切的靈魂論，將人的自我等同於主宰靈魂的原則（237d5-8），當主宰靈魂的原則有所改變，該人也不再是同一個自我（241a2-c1）。「對快樂的原生慾望」與「後天獲得的意見伴隨理性」這兩個原則有時相互衝突、一者希冀勝過一者。而從愛人「被慾望統治、被快樂奴役」、「追求快樂而非善」而為敗德、被稱為放肆（ὕβρις）的描述可以見得，在一者強力凌駕另一者的狀況下[104]，善與快樂的追求相互對立，前者指涉擁有德性的狀態，如勇敢（239a3）、明理（φρονιμώτατος, 239b3），後者則涉及身體性的快樂，如酒足飯飽、性歡愉等。當靈魂由無理性、追尋美的歡愉及對美麗身體的慾望所主導，該人即為愛人（237d7; 238e2-5），而為了滿足慾求，愛人會想盡辦法削弱男孩的力量、將之培育成最為順從者。蘇格拉底雖表示，愛人被慾望與快樂逼迫、役使（238e3-4）而無知（241b8），卻又不諱言愛人之於男孩形同主人之於奴隸、是最不對等且最為強迫的關係（239c3-5 240c5-6），他並非毫無資源、依賴他人施捨的乞丐，而是恐怖機巧、「本性混合著不乏曲調的（οὐκ ἄμουσον，240b3）快

104 柏拉圖描繪兩靈魂原則的關係時運用了強烈的字眼表示原則之間的相互壓制：στασιάζετον, 237e1; κρατεῖ, 237e2; τυραννεύσασα, 238b2; νικήσασα, 238c3。

doi:10.6342/NTU202403918

樂」[105]的人面怪獸（δεινῷ θηρίῳ, 240b1），因此能夠將男孩誘入交往關係中；換言之，愛人並非無力控制男孩，反而是其慾望的「有力」控制成了男孩的災難。

儘管演說中留下為兩股原則的調和一致留下伏筆，然而這個可能性僅被草草帶過（237d9-e1），且根據人們的意見，正是在兩原則的傾軋下得以辨識一人具有德性或德性敗壞（237e1-238a1）。在蘇格拉底非愛人的分析中，要達至善、最佳者（τοῦ ἀρίστου, 237d9），人的靈魂要受後天意見伴隨理性的主導（λόγῳ ἀ-γούσης, 237e2-3）。然而，在無從得知理性的內涵下，理性如何伴隨後天意見、是否有可能與後天意見產生衝突的問題皆無法被提問與回答。蘇格拉底的「非愛人」對此不置一詞，似乎意在肯定，後天意見必然與理性吻合，兩者皆對於慾望施以規範與導引，以避免人的原生衝動對個體或社會造成傷害。而所謂的後天獲得的意見，可謂社會長久傳承、人們普遍共享的價值觀，透過傳統教育、社會輿論、親族師長等管道內化至個體的信念，使該社會的價值規範得以保存鞏固。因此，儘管哲學、靈魂的教養、神祇的關照皆演說中被提出並強調，其內涵仍不脫社會習俗對智慧、善、神聖之事的理解。

至此，可以將蘇格拉底的「非愛人」的主張如此表述：一方面，愛慾作為一種人天生本性的慾望蘊含著個體化的危險，即人會為了追求私人快樂而作出傷害他人或群體利益、不顧社會觀感之事；另一方面，社會意見與理性、善的原則一致，維繫了個體與群體的利益所在，各種慾望衝動皆應該服膺於社會規範下。可以說，愛人與非愛人的對立，既是非理性與理性原則的對立，更是自然本性（φύ-σις）與社會常俗（νόμος）的對立。此主張將愛視為卑劣的慾望，同時強調了社會價值的優先性，有必要加以馴化、克制前者，否則後果是對哲學、神聖價值的錯失與抹消。然而，蘇格拉底在非愛人演說後表示感到羞恥，指出「[兩篇非愛人演說] 得罪了愛（ἡμαρτανέτην），它們的單純相當「城邦性」（ἀστεία），說了不健康、不真的話」（242e4-243a1），示意懺頌將超越城邦的價值觀，指出神性愛慾才為人帶來真正的美善。

---

[105] 得益於Yunis的看法，「曲調」意指誘惑者具有修辭、欺騙的魅力，是愛人之所以能成功擄獲男孩的原因（Yunis, ibid.:117）。

doi:10.6342/NTU202403918

3. 戳穿呂西亞斯「非愛人」的偽裝

呂西亞斯強調，自己是不受愛慾侵擾而失去理智的強者；而蘇格拉底演說重要的一步，即是在大眾意見的輔助下將愛慾視為慾望的一種，從而運用靈魂觀中的兩股原則——慾望之於意見及理性、快樂之於善的拮抗關係——將修辭學佯裝強者的面目予以拆穿。承前分析，在呂西亞斯非愛人的價值觀中，最能夠滿足自身渴求即為最佳者，在這個意義下，快樂與善不但沒有衝突，甚至可以被等同起來。愛人之惡在於他的匱乏與不穩定性，即便他偶時也會取悅男孩，卻容易造成男孩的不快與傷害；非愛人之善則在於他能夠穩定地給予男孩好處，他自身快樂又富足、不依賴也不羨嫉他人。然而到了蘇格拉底的非愛人分析，追求慾望往往與善背道而馳，總是想方設法滿足自己的人無異於慾望的奴隸，是放肆、敗德之類；正如蘇格拉底嬉鬧地指出呂西亞斯是費德羅的愛人（236b5），儘管呂氏試圖以強者之姿淡化渴求，但仍然迷戀於男孩的身軀、服膺於愛慾衝動。

蘇格拉底於演說前喬裝的意圖也至此顯明。 在蘇格拉底看來，呂西亞斯儘管將自己展現為非愛人，並試圖彰顯毫無破綻的強力，他毋寧是故事開頭那位詭計多端的、披著非愛人外衣的愛人，儘管他擁有以花俏言說服人的本領，他的巧智卻不是真正的智慧，而是把費德羅變弱、成為修辭學的俘虜。他看似以清醒的思慮、運用正確手段達成目的，其追求的生活仍無異他所鄙睨的其他弱者，也就是以滿足慾望、享樂為目的，而且對何為「最佳者」有著扭曲的理解，同樣陷入人性愛慾的患病中。

4. 蘇格拉底演說的問題

呂西亞斯的演說看似流暢、難以駁倒，竅門在於，或然性使其遭遇質疑時擁有任意逃躲的空間，維持不相矛盾，然而虛與委蛇、無需實事求是的彈性。相較之下，蘇格拉底的演說有著引人期待的開場，卻倏忽中斷[106]，最終還打住自己的發言。假若蘇格拉底確實想以非愛人的身份作出主張、毫無保留地批判愛慾的不是，則他不可能故作此態。反之，正因他對自己講的非愛人演說感到羞恥（243 b4-7），並期望受眾不完全沈浸於自身的演說中，他特意讓人發現自己的言說並

[106] 蘇格拉底中斷時指陳自己相當瘋狂，反而突兀地顯示自身的清醒。

doi:10.6342/NTU202403918

不尋常，使人意識到其演說內在的問題。

蘇格拉底在演說中岔題，提示自己將有所轉變（ἀποτρόποιτο, 238d6），最後更不情願自己再說下去，表示儘管自己是在譴責愛人，卻已經在用「史詩」，而不是以「頌歌」的方式說話（241e1-3）。這段啟人疑竇的話語透露出演說矛盾的線索，言下之意是，他不再能夠單純以非愛人的聲音說話、批評愛人與愛慾，因此也難以繼續給出單純讚美非愛人的演說。

《理想國》中蘇格拉底試圖區分詩與故事如何被講述（τὸ δὲ λέξεως, ὡς λεκτέον, *R*., II. 393c）時，指出三種講述方式：其一是沒有模仿的直接敍述，即詩人或說書人從不隱藏自己的身份，以自身的聲音說話，這樣就不會讓聽眾以為他是其他人；其二是以模仿來敍述，即詩人或說書人模仿角色的身份，例如以祭司老人的聲音來說話；其三則是兩者都運用之（393d-394d）。做出區分後，蘇格拉底表示，「有一種詩與說書的方式單純運用模仿，如你所說的，是悲劇與喜劇；另一種只運用詩人的直述，這你可以在幾乎所有的頌歌（διθυράμβοις）裡找到；還有一種則兩者都加以運用，就像在史詩（ἐπῶν）還有許多其他地方出現的東西」（*R*., III. 394c）。從蘇格拉底的提示來看，他把開場到中斷前的演說都當作「詩人自己直述」的「頌歌」（238d3），也就是蘇格拉底自己的發言；而他所扮演的「披著非愛人外衣的隱藏愛人」則在中斷後到末尾的演說才出現，是「混雜詩人直述與角色模仿」的「史詩」。若回扣蘇格拉底在演說後的自我揭露，他表示自己不再能單純地譴責愛人，即意謂著他在這後半部的演說中他露出了馬腳，現出了自己並不是非愛人的身份。

這裏必須指出人格同一性的問題，以釐清蘇格拉底非愛人演說轉變的癥結。在呂西亞斯的演說中，非愛人強者與愛人弱者的分立是持存不變的，儘管呂西亞斯容許少數愛人作為強者的可能性，並不會改變大部分的非愛人強者恆能滿足自身所慾的宣稱。然而在蘇格拉底的演說中，「非愛人」界定了討論的方式，並透過靈魂內存的兩股原則來解釋非愛人與愛人的區分，並提供例子闡釋兩股力量的互動關係（237b7-238c4）。演說中斷後發話者開始討論「討好愛人與非愛人可能會為人帶來什麼利益與傷害」（238d8-e4），詳列與愛人交往帶來的弊害種類、並依重要程度加以排序。到接近尾聲的部分尤其值得關注，講者考慮到愛人的愛

doi:10.6342/NTU202403918

慾消逝了對男孩造成的壞處，然而此時的愛人「內心有了新的統治者和支配者……他變成了『另一個人』」（241a2-3）、「現在他恢復了理性與明智（νοῦν ἤδη ἐσχηκὼς καὶ σεσωφρονηκώς），他不會做『先前那個人』所做的事情以免重新成為『那個人』」（241b1-3）。講者原先要攻擊愛人的不是，卻反倒加罪於如今轉變為「非愛人」的「前情人」，指責其愛慾消褪對男孩的傷害。是以，在蘇格拉底後半部分的演說中，愛人可能變成非愛人，非愛人也可能變成愛人，端看某人靈魂的主導原則為何者，而講者也不再能將自身隱藏為「非愛人」、保證「後天意見伴隨理性」總是勝過愛慾，因為講者同時也是「潛在的非愛人與愛人」。

在演說前半部分，也就是單純討論如何區別非愛人與愛人時，哲學家／蘇格拉底似乎可以保持置身世外的非愛人清醒；然而到了後半部評價愛人與非愛人帶來的利弊時，卻出現了「非愛人其實是愛人」的橋段，暗示著哲學家亦是涉入切身利害關係地進行推理與自我的探索，這份意識也造成了演說繼續進行的困難。

（三）非愛人演說的褻瀆效應

蘇格拉底結束非愛人演說後打算儘速離開，以免被費德羅強迫繼續講下去。他的預感應驗了，對言說充滿執著的費德羅再次誘迫蘇格拉底，待炎熱的天氣轉為陰涼前繼續討論先前的演講（241d4-242b5）。

就在蘇格拉底準備渡河離去時，他發覺「那個精靈（τὸ δαιμόνιον）、通常會給我指示的東西來了，每次他都會把我從想要做的事情上拽回來……，勸我在淨化前不能離開，因為我已多少得罪了神祇（ὡς δή τι ἡμαρτηκότα εἰς τὸ θεῖον）」（242b8-c3）。之所以精靈的指示會出現，係因方才的言說極為恐怖（δεινόν）、簡單（εὐήθη）、不虔敬（242d4-7），「得罪了諸神為換取大眾的榮譽」（242d1）、又無恥（243d3）：假若愛是神或是具有神性的事物，則它絕不會是壞的；然而先前的兩個非愛人演說卻譴責愛的弊害，因而得罪了愛（242d11-e4）。是以，蘇格拉底提出要用古老的方法淨化自己的褻瀆作為（243a2-3）——據傳，斯特西克魯斯（Stesichorus）對海倫（Helen of Troy）惡言相向而瞎了眼，他隨

doi:10.6342/NTU202403918

即做了悔過詩（τὴν παλινῳδίαν）[107]而恢復了視力（243a3-b3）。蘇格拉底就此盛讚了他的詩性（μουσικός）比荷馬卓越，因為荷馬失明且不知自己錯誤何在；蘇格拉底更聲稱自己要比斯特西克魯斯更有智慧，在遭受懲罰前就預作懺頌（ἡ παλινῳδία），還強調這次要「露面而非因羞恥而蒙面說話」（243b3-7）。

承史詩傳統的世界觀而言，古希臘人普遍認為神的影響力包山包海，神祇既會管理自然天象，如阿波羅（Apollo）駕馭太陽；有則為城邦守護神，如雅典娜（Athena）之於雅典；有則負責技藝，例如赫淮斯托（Hephastus）為冶煉之神；人的七情六慾亦不例外，如陶瑪斯（Thaumas）之於驚訝。把愛視為神祇、抑或神性之事亦合乎常理，正如《會飲》中包括費德羅在內，與會的知識份子皆將愛與神卓越的力量連結，據以讚頌愛至高的價值（*Smp*., 177a7）。而愛與神性力量的連結，凸顯了愛具有一股難以匹敵的力量、強迫性，高爾吉亞著名的《海倫頌》中，便是如此描述愛的力量：

> 如果海倫的眼睛因亞歷山大的身體而快樂，它給靈魂帶來了對愛的渴切和衝動，那麼這有甚麼驚訝的呢？如果［愛］是一位神，＜具有＞諸神的神性之力，那麼更弱者如何能擺脫和抵擋它呢？如果［愛］是人的疾病和靈魂的無知，那麼不應該將之責備為過錯，而必須理解為意外。因為，［愛］來臨了，它來臨的方式，是由於靈魂被俘獲，而非心思的謀劃，緣於愛欲的必然（ἀνάγκαις），而非技藝的佈置（τέχνης παρασκευαῖς）。（Gorgias, *Hel.*, 19）[108]

其描繪海倫可能赴特洛伊的原因之一，是因為愛苗一旦點燃，人就無法抑制這股強烈衝動，最終使美女不顧家國，投奔伴侶。而愛慾如此強大的力量，甚至使人們忽略自己是受到強力所迫，反倒認為自己是心甘情願地受愛慾擺佈，阿佳松（Agathon）對愛的頌詞即精妙地捕捉到這點：

> 暴力（βία）從未觸及愛，愛的作為亦從不涉及強迫，因為所有人都自願地為愛做任何事

---

[107] 修辭學家伊索克拉底的《海倫頌》中指出，辯詞（ἀπολογία）與讚頌（ἐγκώμιον）是兩種不同類型的言說，前者是為被控告者辯護，提出開脫罪責、洗刷冤屈的理由；而讚頌則是針對那些有德者給出讚美之詞（Isocrates, *Helen*, 15）。在這個意義上，斯特克魯西斯的palinode被翻譯為「懺頌」不甚貼切，因為他僅為海倫之於特洛伊戰爭的罪責作申辯，而蘇格拉底的懺悔詩則以讚頌神性愛慾為實質內容，故分譯之。

[108] 譯文引自何博超，〈高爾吉亞《海倫頌辭》譯注〉，《古典研究》冬季號（2012），頁20。

doi:10.6342/NTU202403918

……據說，諸神間曾發生許多恐怖的事，係因為處在必然性（Ἀνάγκης）的統治下。而一旦這位神誕生了，所有的好處都透過對美的愛降臨到了諸神與人類身上。（*Smp*., 196b10-c1; 197b6-10）

儘管這位詩人看似將暴力、強迫性對立起來，然而其真正傳達的是，愛甚至凌駕於暴力與強迫之上，是最具有控制力的王者，連其餘諸神都難以招架（*Smp*., 196d3-4）；凸顯愛的強大力量，也坐實了非愛人克服愛慾展現的卓越性。然而，一旦將愛在人身上引發的作用，不論好、壞皆歸諸於神祇，便會引來蘇格拉底的問題——假若愛是神、或具有神聖性，怎麼會如非愛人的批判，為人帶來弊害、甚至破壞連神祇都最為重視的價值呢？蘇格拉底羞愧於自身的錯謬，而引典故，對愛進行懺悔與讚頌。

蘇格拉底對斯特克魯西斯的效仿有兩個相似、一個超越。首先，斯特克魯西斯與蘇格拉底面對的情況相似，前者面臨的是龐大傳統對海倫的詆毀，後者則面對自古以來對愛慾的曲解。根據荷馬史詩的記述，絕世美女海倫原為斯巴達國王之妻，而後卻與特洛伊帕里斯王子私奔，成為了引爆特洛伊戰爭的原因，荷馬更以海倫之口道出自己拋家棄子、背離城邦的羞恥與慨嘆（Homer, *Il*., III. 31-43, 56），從此海倫也成為後世輿論與抨擊的對象：阿爾卡埃烏斯（Alcaeus）批判海倫的美貌誘使帕里斯犯下惡行（*Fragments*, 42. 1-4）[109]，並使宙斯動怒降下天罰；埃斯庫羅斯（Aeschylus）的詩行更道盡大眾對海倫的責難，海倫與其愛侶為了追求私人情慾，不但為自身招來禍害，更帶來了兇殘的城邦之戰（*Ag*., 682-699）。生靈塗炭還不足以止息毀滅性的後果，更甚者是，這褻瀆神明的行為還會牽連後代：「惡行將在它的族類中滋生出更多的邪惡，而若一個家族是正直的，總是孕生出美麗的子嗣」（*Ag*., 750-762）[110]。斯特克魯西斯原先也依循傳統意見對海倫出言不遜；蘇格拉底在聽聞完呂西亞斯的演說後亦在內容上重複了該人的非愛人演說，批評了愛慾帶來的弊害。

兩人不僅遭遇相似，其面對的議題更有著重要的內在關聯：海倫的美貌被受其引發的強烈愛慾所襯托，特洛伊的長老們也因此感慨道「好一位標致的美人！

[109] A. M. Miller, *Greek Lyric: An Anthology in Translation* (Indianapolis: Hackett, 1996): 38-50.

[110] Aeschylus, *Aeschylus' Agamemnon,* trans. by George Theodoridis, *Poetry in translation*, (2005).

doi:10.6342/NTU202403918

難怪，為了她，特洛伊人和堅甲利兵的阿該亞人經年奮戰，含辛茹苦——誰能責備他們呢？她的長相就像不朽的女神，簡直像極了！」（Homer, *Il*., III. 153-158）；而若沒有愛慾，海倫本身也不值得責怪[111]。換言之，正是因為人對美的事物具有特殊感知、愛慾，才引發了佔有的爭執。在傳統神話中，愛與美皆由同樣的神祇所掌管[112]，而以哲學語言來表達兩者的自然關係則是「愛必然是對美者的渴望，而絕不會愛醜陋者」（*Smp*., 201a5-6）。是以，對海倫的詆毀勢必挾帶著對愛慾的批評，從上述批評與非愛人演說都可見得，沈淪愛慾的危險與弊害在於使人失去理性計算利害得失的能力，忽視社會價值、乃至於犯下種種錯誤，從個體範圍擴大，波及城邦事務，尤以海倫為惕[113]。

其二，兩人面對前述情況的反應相仿。斯特西克魯斯的悔過詩指出，先前詆毀海倫的「那言說不是真的（ἔτυμος）／她並沒有乘上水手齊列的帆船／她也沒有去到特洛伊的城牆」（243a8-b1）；《理想國》中，蘇格拉底同樣提及此事：「誠如斯特西克魯斯所言，海倫的幻影（εἴδωλον）在特洛伊被無知的人爭奪一樣」（*R*., X. 586c3-5）。斯特克魯西斯的特殊智慧在於，他意識到言說與自身利害的關係，在有關神之事務上，人說錯話、褻瀆神祇將為自身帶來實質的傷害。而他之所以能洞見自身的錯誤並加以懺悔，照哲學家所示，係因為他得到第二種神性的禮贈，也就是透過淨化的儀式「解除古老祖先帶來的苦難、疾病，使分有正確瘋狂的人恢服健康、脫離險困」（244e2-245a1）。值得留意的是，傳統淨化的主要目的是為了使人的社會生活得以延續，以水、火、牲品等宗教儀式來除去人遭受的污染[114]。蘇格拉底別有用意地將斯特克魯西斯賦寫悔過詩的舉動理解為「古老淨化」——將錯誤的信念與言行轉向正確的信念與言行——揭示了哲學視角下

111 特洛伊國王普里阿摩（Priam）便認為之所以特洛伊會遭遇戰爭之災，不是因為海倫，而是天神的旨意（Homer, *Il*., III. 56）。

112 悲劇詩人阿佳松稱頌愛神是神祇中最為幸福者，因為它最美且最好（*Smp*., 195a6-8）。

113 這似乎也回應了費德羅在《會飲》中提出的疑問：即連鹽巴這種微不足道的事物都有人稱讚其有用性了，竟沒有人好好稱頌過愛神的偉大（*Smp*., 177a5-c4）。

114 Yunis, ibid.: 124.

doi:10.6342/NTU202403918

「淨化」的真正內涵[115]。先前蘇格拉底對神話的態度已然表明，人之認識必須以自我關懷為軸心（229e2-230a6），如今他在精靈的提醒下發覺，把愛慾視為全然低俗、可恥之事是對神性事物的褻瀆，必須悔過、理解並揭示愛慾的神性面向，才能免於錯誤言說對自身的傷害。伸而論之，哲學家認為言說必然是切身相關的活動，一方面其體現了人此時此刻所攜有的信念、可將之視為對世界展開的行動與回應；另方面，言說之效應又將實際反饋於人的自我，例如說謊遭天譴、吐真言使人進步。呂西亞斯的演講則標誌著修辭學家與自身言說的割離，他們把言說外化為達成目的之工具，以成功說服聽眾為標的，而不見言說之真假將對自身靈魂帶來的影響。

蘇格拉底表示自己比斯特克魯希斯更智慧，這不僅表現在他尚未受到神祇的懲罰就預作準備，更表現在他懺頌的內容當中。首先，斯特克魯希斯主張自己先前的言說「不是真的」來免除海倫的懲罰，然而他並未給出海倫本性的說明，這也暗示其「詩性智慧」的不完全：斯特克魯西斯如同其他詩人一樣是依據神啟的靈感進行創作，則智性的擁有者是神祇，詩人對其創作出來的內容並沒有知識，而只是成為傳播神祇訊息的中介者（*Ion*, 533d-535a），無從為神祇注入之靈感給出有效的辯駁、說明。而這樁評議海倫的公案也輾轉延續到高爾吉亞、衣索克拉底之時[116]，彷彿成為修辭家必爭之地。

蘇格拉底雖也表示自己先前的演說「不是真的」（244a3），然而非愛人演說並非毫無可取之處，其錯誤在於它簡單（εὐήθη, 242d7; ἁπλοῦν, 244a6）、粗暴地擷取了愛慾的單一面向，就無條件地批評愛慾之瘋狂恣肆、鼓吹無愛慾者的清醒明理，而不見愛慾整全真實的樣貌：「如果瘋狂簡單地是壞事的話，那［非愛人］這樣說便是說得漂亮。然而事實上，靠著愛神給予的瘋狂，最大的好處會來到我們這裡」（244a5-8）。蘇格拉底反詰地肯認愛慾的複雜性，與泡賽尼亞斯（Pau-

[115] 柏拉圖認為靈魂的疾病是無知、而智慧便是對靈魂的淨化（*Phd*. 69c*; Sph*. 227d-228d）。值得注意的是，《智者篇》外邦人所提出的兩種淨化方式，一為傳統教育、二為思辨教育，與此處「神聖瘋狂」帶來的淨化方式有所不同。相較於傳統教育與思辨教育，係透過人類理性進行信念傳承、信念辯證，斯特克魯西斯與蘇格拉底在此則透過領受神性的訊息來矯正自身的錯誤。比較 *Phdr*., 242c1-d2; 244a3-245a8; *Sph*., 228d-230e。

[116] 修辭學家高爾吉亞與伊索克拉底都著作了海倫頌，前者以四種可能理由為海倫開脫罪名，依序為神意、暴力、愛慾與言說；後者則提出各種證據支持並讚揚海倫的美與德性；兩人都試圖通過來展現自身言說能力之卓越。見Gorgias, *Encomium of Helen*; Isocrates, *Helen*, 14-15.

doi:10.6342/NTU202403918

sanias）於《會飲》中的愛慾讚頌巧妙呼應：「如果愛本身是簡單，那[費德羅的愛慾頌詞]就說得漂亮，但事實上，愛有兩種。有鑒於此，我們最好先明確我們要讚美的是哪一種愛。因此，讓我試著讓討論回到正確的軌道上來，解釋哪一種愛應該得到讚美」（*Smp*., 180c4-d1）[117]。批評與讚美同理，都應揭露事物的本性，正確地對該批判之處戒惕譴責，並對值得讚頌之事致上敬意（*Smp*., 198c6-199b2; *Phdr*., 266a3-b1）。

是以，蘇格拉底比斯特克魯西斯有智慧在於，他並非一概推翻前言之價值，而是進行了修正與區分[118]：非愛人演說所批評的愛慾是來自低劣無教養、不匹配自由人的愛慾（243c8-9），也因此呈現了愛慾中斤斤計較、嫉妒與傷害的樣貌；而「高貴族類、性格溫和者」的相愛則有所不同，蘇格拉底即將揭示神性的愛慾是人類最大的禮贈。不過，究竟是什麼使得愛慾一分為二，一則庸俗吝嗇，一則神聖高貴？對照《理想國》中引用斯特西克魯斯事蹟的脈絡，可看出端倪：

> 如果被適合我們本性的東西充滿就是快樂，那麼被更多這些事物充滿的人就會享受到更真切、更真實的快樂，而被這些事物充滿較少的人就不那麼真切、不那麼真實，享受到的快樂也就不那麼可信、不那麼真實……。因此，那些沒有理性或美德經驗的人，總是被宴席之類的東西所占據，他們被帶向低處，然後又被帶向中間，就像這樣，他們終其一生都如此徘徊，從未到達過真正的高處，從未仰望過它，也從未被帶向它。因此他們沒有被真正存在的事物所充滿，也從未品嘗過任何穩定或純粹的快樂。他們想要填滿的部分就像一個滿是孔洞的容器，無論是容器還是他們想要填滿它的東西，都不屬於真正存在的事物……。這些快樂和痛苦的並置，難道不是使它們顯得強烈，從而在愚昧的人中引起瘋狂的情欲嗎，就像斯泰西科魯斯告訴我們，海倫的幻影在特洛伊被無知的人爭奪一樣？（*R*., IX. 585d1-586c5）

用典前，蘇格拉底區分了兩種匱乏與其相應的滿足，一者是對身體的關照、

---

117 在泡賽尼亞斯的頌詞中，屬民愛神激起的愛是貪圖身體歡愉而不顧靈魂美善的，屬天愛神帶來的愛則更重視靈魂品質，且愛侶更穩重、自制。屬天之愛才是值得稱頌者，即貴族的男童戀習俗。蘇格拉底雖不會贊同泡氏把「屬民之愛」的來源歸給神祇，然而可以看出二人對「無德之愛」與「有德之愛」的區分不謀而合。

118 哲學辯證含括「分割」與「聚合」，蘇格拉底將自己的兩個演說——非愛人演說與懺頌——視為「言說動物」一左、一右的兩部分，合而為一即可對愛慾有整體理解（265a2-3; 265e1-266b1），分析詳見第四章第一節（四） 修辭學與辯證法的關聯。

doi:10.6342/NTU202403918

另一者則是對靈魂的關照。由於前者依賴生成變化的物質事物，例如食物與飲料、後者則是相對穩定不變動的事物，例如知識與德性，因此靈魂所得到的快樂比起前者更靠近真理、具有更高的實在性。身體的快樂則是虛幻、遠離實在的（*R*., IX. 584e7-585d1），正如同飽餐後的歡愉漸漸消逝、人又重返飢餓與欲求的狀態。尤其，蘇格拉底指出，關乎身體的快樂幾乎總是伴隨著痛苦[119]，反而讓人的感知特別強烈、顛倒地認為當下的苦樂如此真實，進而引起熱烈而瘋狂的慾望。在蘇格拉底的詮釋下，海倫的幻影便是代表那類「以不穩定存有為對象的慾望」，此即費德羅所稱「奴性（ἀνδραποδώδεις）的快樂」（258e5）。這種慾望無論有多麼激烈，仍注定遭遇失落，靈魂無法擺脫永遠感到匱乏、不滿足的宿命。與此相對，古希臘的幸福觀（εὐδαιμονία）係以神為尺度來衡量人生價值[120]，盡可能如神一般地生活才能活出最佳人生，而神作為不朽、至福的生命體，其完滿的狀態不會遭遇任何變動而被剝奪。

回歸到《費德羅》脈絡，蘇格拉底將自己比擬為斯特克魯西斯，他先前所講述的演說也只捕捉到愛慾的幻影、而非「真實的愛慾」，因為前述演說中的愛慾對象並非「真正的美」，而是倏忽萬變的美與歡愉。唯有尋求最值得愛慾的對象，也就是恆常絕對而最為實在的美者，才使人得以逼近完滿幸福的神樣生活。淨化法的引入帶出對話錄至此的主旨，即對愛慾力量與本性的重新評估。蘇格拉底將超越斯特克魯西斯，不停滯於對前言的否定中，而是揭示神性愛慾的實質內容作為懺悔，它將為人帶來最大的禮贈，讓愛侶攜手走上哲學的幸福生命。

第四節 愛慾的弊害

《費德羅》對愛慾的批判分為兩層次。首先，由身為修辭學家的呂西亞斯發起的批判係針對傳統愛慾關係而來，淪陷愛情的戀人舉止、性情不定，因匱乏而

---

119 仍有部分快樂的獲得並不預設先前經歷痛苦，例如聆聽音樂所得到的歡愉。費德羅與《理想國》蘇格拉底此處對快樂的看法一致，作為愛好文藝的青年，他把靈魂的快樂看得比身體歡愉重要、更有價值，同時他也注意到有些身體歡愉並不必然預設先前經歷痛苦，而未全稱地指出所有身體歡愉都是苦樂迭代的（258e1-5）。

120 εὐ-希臘文意為「好」、δαίμων則有「精靈、神靈」之意。蘇格拉底將於後指出，靈魂在正確愛慾的引導下效仿神作觀想真實存有的活動，此即是人類最佳的生活（256a7-b3）；亞里斯多德亦指出人的幸福有賴於「超出人性」，也就是以人最佳的能力關注最高尚的事物，此時人就能成為具有神性光輝的理性存有者（Aristotle, *EN*., 1177a2-12）。

doi:10.6342/NTU202403918

呈現出難以自控的態勢，往往損害男孩利益。是以，非愛人基於自身更為強大、自主、理性、穩定，提出更合理、更有利基的邀約，使男孩在耳濡目染下形塑性格、獲得亮潔的名譽。就其不為男孩傾倒、臣服，且始終關注自身利益而言，呂西亞斯確實是「非愛人」，然就性邀約及結成親密關係視之，仍不脫享樂原則。因此，第二度批判由哲學家著手，以愛慾作為慾望的一種，對享樂原則進行通盤的批評，當靈魂貪圖逸樂而放肆，社會、理性原則對善的考量便被輕視。值得注意的是，愛慾作為眾慾望之一，在慾望批判上具有不可忽視的意義，因為愛慾對於靈魂養成至關重要。基於對青春肉體的渴求與依賴，愛人會無所不用其技，盡可能地削弱男孩的資源、能力、性格，使自身保持在關係的優勢地位，而不願讓男孩接觸到真正有益的事物，在此情景下，愛慾的瘋狂便成為社會與哲學的敵人，與教育背道而馳。

就其共通論點而觀之，哲學家與修辭學家皆會承認，慾望作為人類先天具備之本性，多數人趨之若鶩、淪為慾望的臣僕；面對脆弱墮落的人性，青年應該接近有德者，透過其陪伴與教導添益自身，習得以理性、自制、正確的社會意見為生命軸心。然而透過故事情境的刻畫，哲學家揭露修辭學家隱而未言的真相，也就是與非愛人交往實際上和古希臘男童戀的實踐相差無幾[121]：儘管傳統男童戀中看似存在著追求對象、為之奉獻的激情，然而只要兩造將自身慾望視作關係的出發點及目標，那麼愛情不過是一樁「好生意」，即愛人透過社會聲望、生涯教育來換取男孩的青睞與美色。一方面愛人心中不存在以被愛者益處為主的設想，另方面男孩也為自身獻身找到合理的理由，而無需奠基於對愛人德性的崇慕而與之交往；而非愛人正是以此證成自身身分更具交易的正當性與優越性，因為他更能確保利益兌現，不脫以理性逞一己之慾、為私人快樂服務的邏輯。差別在於，非愛人更能抽離於因愛而致的激情，專注於實現關係中的各取所需，以及修辭學家有能力以精湛的技藝說服男孩與眾人，與己交往等同於建立長遠互惠的親情、友

121 從文本中可以見得蘇格拉底以相同概念（οὐδένα ἐλεύθερον, 243c8; ἀνελευθερίαν, 256e6）道出對兩者的批評：其於243c8-9指出，低劣愛人心胸狹窄而易妒、與自由人高貴大氣之愛形成對比；其又於256e4-257a2指出，非愛人秉持理性，斤斤計較地算計利益，同樣使人囿於自私的靈魂狀態。是以，人性瘋狂（242e4-243a1; 244a5-8）與人性明智（σωφροσύνη ἀνθρωπίνη, 256b6; σωφροσύνη θνητή, 256e5）皆專注於自身逸樂及利益的滿足，欠缺對男孩利益的慷慨奉獻、無法成為德性典範。

doi:10.6342/NTU202403918

誼關係，從而體體面面地實現自身慾望。柏拉圖連續呈現的非愛人演說，前批一般愛人的自私與不受控、後揭所謂的非愛人仍然自利至上。若從而後「神性愛慾」的視角回觀，可知哲學家於此處批評的自私與慾望，指的是其人之追求停留於身體慾望（ἐπιθυμία）與社會意見（δόξα）的渴望，缺乏或忽視了獨立於兩者的智思（διάνοια）與理智（νοῦς），朝靈魂與存有之真、善、美的渴求，從而錯失了德性激勵、慷慨互惠的可能[122]。因此，儘管這些交往或許能為男孩帶來社會歷練，於哲學家而言，兩者都無助於促進男孩真正的利益，即德性教育，不值得男孩獻身。

至此，無論是傳統男童戀的「高貴愛慾」抑或是與非愛人的互利關係，都被攤展成赤裸的現實：成年人對青年的教育與往來，無非是著眼於自身的世俗慾望與利益；而若成年人對年輕男性毫無愛慾需索，依循自利逸樂的邏輯，其將缺乏利益學子的動機，除非訴諸理性、社會對善的堅持，才能促成陶冶青年的教育。假如人的慾望皆關乎世俗享樂，那麼愛慾便無益於教育，而成為培育德性的障礙、甚至是靈魂墮落的淵藪。然而哲學家反省發覺，至此所言的愛慾都忽略了其神性、高貴的樣貌，才會如此對愛慾出言不遜、將之降格為世俗利益的各取所需。一旦捕捉了愛慾整體，方能明白它對於育德有著無可媲美的貢獻，蘇格拉底的非愛人演說僅是針對俗世之愛「正義地做出譴責」（266a5），而餘下的懺悔演說，則是面向愛最美善的樣貌進行讚頌。

[122] 對比低劣的愛人與非愛人，高貴愛人不嫉妒、慷慨無私（247a7; 248a6-b5），並非對自身利益漠然，而是拒絕沈淪於性慾（250e4; 254a7-b1）、不以交換好處的思維面對男孩（251a2-b1; 252a1-b1），而能夠關注男孩的靈魂之美、並以男孩的利益為優先。如此往復，愛人對男孩的愛將上升至對知識與德性的愛，並收穫其滋養。在其靈魂提升的同時，為自身與男孩帶來了真正的利益。

doi:10.6342/NTU202403918

第三章 以愛爲核的教育

第一節 懺頌：愛是最大的禮贈

（一） 神性瘋狂的益處與證明

蘇格拉底將非愛人主張的命題概括為「非愛人比起愛人更應該受到青睞，因為愛人是瘋狂（μαίνεται）的，而另一個人是明智（σωφρονεῖ）的」，眼下的懺頌將駁斥全稱式地指斥愛慾，並證明「靠著神賜予的瘋狂，最大的好事就會來到我們這裡」（244a6-8）。在巧妙的移置下，蘇格拉底將懺悔、讚頌「愛慾」的工作轉換為對「神性瘋狂」好處的證明，值得留意。在非愛人、智者的視角下，愛慾與失心瘋的等同，也就是人理性、社會性自我的失去，而被天生、動物性的衝動所掌控。脫離於社會視角的愛慾讚頌則將帶來新觀點，原先二分的靈魂原則、瘋狂與明智的對立，以及快樂之於善的割離將受到挑戰。

以古代事例為證，有三類神性瘋狂，包括（一）神諭：與今人相反，古人在成就與名稱上都更加推崇瘋狂而非清醒，例如祭司們總是在「瘋狂」的狀態下，也就是透過被神附身（ἐνθέῳ）來求神問卜、指引人走向正軌，在公共與私人事務上都能帶來益處，人於清醒時則幾乎無法成為人神溝通的中介（244a8-c2）。同時，古代造名者將瘋狂（μανίαν）一字「編織進最美好（καλλίστῃ）的技藝」，也就是將瘋狂鑲嵌在預言術（μανικήν）之中，今人則強調清醒推理之於預言的價值，顯示其對美事的無知（244b8-d5）[123]。（二）淨化：針對古老祖咒帶來的苦難與疾病，分有「正確的瘋狂」使人從淨化與秘儀中恢復健康、脫離險境（244d5-245a1）。（三）詩興：被繆思蠱惑的詩人們能以出眾編排、妝點著前人事功來教育後代；而那些清醒理智、自以為單憑自身技藝便能技冠群倫者則黯然失色其他還有不勝枚舉的好事都由神性瘋狂而來（245a1-8）。

透過引入古老技藝，蘇格拉底打破了智者教育中以清醒理智把控技藝、將之

---

[123] 柏拉圖翻玩古今用字的差異，除了預言術被後人加上了τ而成為μανικήν，顯示今人對預言與瘋狂親近性的無知；鳥占一字（οἰονοιστικήν）意味著運用推理（ἐκ διανοίας），將理智（νοῦν）與學習（ἱστορίαν）帶入到人類的思慮（οἰήσει）中，今人更把它改為長音的οἰωνιστικῆς，來強調清醒推理相較於瘋狂占卜更偉大（244b6-c2）。蘇格拉底認為預言（μανικήν）價值更高，「其在名稱和成就上有多完美、多有價值，古代人的證詞就多大程度地指出，來自神性的瘋狂相較於來自人類的心智清明更美好」（244d2-5）。

doi:10.6342/NTU202403918

對立於瘋狂的框架。上述技藝（τεχνή）將瘋狂與神祇的力量聯繫在一起[124]，技藝實踐者在瘋狂狀態下把自身交託給超越自身的存在者，這使得單單憑靠人力、以有限理性掌握的技藝相形失色。技藝實踐者進入到不完全自控的狀態，領會到既非生理慾望所趨使、亦不是來自理性所設目標的一股力量，這股特殊力量即神性的禮贈，它不僅保障了技藝實現其目的，還讓它帶來意想不到的美好結果。由於來自「神性瘋狂」的技藝能比「人之明智」帶來更大的善果，應該與理性的非愛人作伴、而不是與瘋狂的愛人當朋友這種想法已暫時被擊敗（245b1-5）。不僅如此，蘇格拉底還要進一步證明，有第四種神性瘋狂，即愛慾，它同時也作為一門「技藝」（257a7），會為人帶來最大的福祉[125]。為此，「首先必須觀看神與人的經歷與作為（πάθη τε καὶ ἔργα），以洞察關於神性及人性的靈魂本性」（φύσεως, 245c2-4）。

（二）靈魂本性

蘇格拉底首先試著給出靈魂的本質與定義（οὐσίαν τε καὶ λόγον），也就是靈魂之為靈魂是怎樣的存在（245e2）。他試證兩命題，其一為靈魂是不朽的（ἀθάνατος），其二為靈魂為運動之起源（ἀρχή），以下以條列命題方式整理其論證：

（1-a）靈魂（ψυχή）根據定義是從內在推動自身的事物（下稱自動者，245e5-6）[126]

（1-b）推動他者（κινοῦν, 下稱推動者）、或被他者推動（κινούμενον, 下稱被動者）的運動會停止（245c5-7）

---

[124] Yunis認為「瘋狂的技藝」是一矛盾的概念（ibid.: 132），然而筆者認為，就古代技藝觀而言，人類智慧的巔峰不來自於人類理性的發揚，毋寧更依賴神的參與及贈授，因此有別於非愛人那種命運操之在己的技藝觀、智慧觀，古代技藝確實顯得更「瘋狂」、更「非理性」，見第二章第一節（三）「神話到邏各斯」的人文主義轉向。此外，《會飲》亦提及，懂得在人與神之間打交道的技藝者，是精靈般的存在（δαιμόνιος），愛便屬其一，而在其他方面有技藝者則屬於手工藝人之類的技師（βάναυσος, 203e6）。

[125] 筆者將於第三章第二節愛的教育證明，愛慾技藝既是神賜予人的最大禮贈，在實踐此活動的同時，也同時實現對靈魂的占卜、醫治、與施展言說術等三項此處所提的「瘋狂技藝」。

[126] 原句為，「所有的身體（σῶμα），從自身之外推動的是無生命的（ἄψυχον），而由內在透過自己來推動自己的則為生命體（或譯「有生命的」ἔμψυχον），例如鞭子與馬的不同，前者需從外在施力才會運動，後者則因擁有靈魂而能自行生長活動。就此觀之，靈魂離開身體便意味著一

doi:10.6342/NTU202403918

（1-c）當運動停止，事物也就停止擁有生命（245c7）

（1-d）自動者（τὸ αὐτὸ κινοῦν）從不離開自身[127]，所以從不停止運動（245c7-9）

（1-e）根據（1-b, 1-c, 1-d），推動者（κινοῦν）、被動者都是有朽者，只有自動者是不朽者（245c5-9）

（1-f）根據（1-a, 1-d, 1-e），靈魂即不朽、永動的自動者（ἀεικίνητον, 245c5）

（2-a）起源依據定義不生成，不來自於任何事物（245d1-3）

（2-b）會生成變化者（τὸ γιγνόμενον）則從某起源生成而來（245d1-3）

（2-c）若事物之起源會被敗壞，則由該起源直接、或間接生成的事物終將不復存在（245d4-7）

（2-d）世上有各種事物存在，且事物生生不息而非佇立靜止、不再運動（245d8-e2）

（2-e）（2-c）不可能，事物之起源必然是不受敗壞者（ἀδιάφθορον, 245d4）

（2-f）運動之起源是不朽者，亦即自我推動的靈魂（245c7-d1; 245e4-246a 2）

這番論證看似相當縝密，不若修辭學家訴諸或然性言說，蘇格拉底卻做了這樣的評論：恐怖機巧之人（δεινοῖς）大概不願意相信這些說法，有智慧、有羞恥心的人則會願意為之說服[128]，這暗示論證的環節有可挑戰之處、抑或靈魂論不盡

個生命的消逝，原先會自行運動的事物變成僵死的身體。而蘇格拉底在此證明的是，靈魂具有獨立於身體而存在的自主性，不因身體敗朽而消亡。

[127] 換言之，自動者本身同時作為推動者與被動者，以自我作為推動的源頭與對象，不可能有推動者與被動者分離的情形。

[128] 根據Griswold的詮釋，蘇格拉底表示「說這（不朽的自動者）恰恰是靈魂的本質和定義，任何人都不會感到羞恥」意味著靈魂的本質不可能從客觀中立無涉的角度觀之，筆者贊同其觀點，儘管此處對靈魂的論證已然盡可能逼近理性，然而要去相信超脫於此世生命的靈魂觀仍涉及人的選擇。見Charles Griswold, “Self-knowledge and the «ἰδέα» of the soul in Plato’s «*Phaedrus*»,” *Revue de Métaphysique et de Morale*, 86(4): 481.

doi:10.6342/NTU202403918

然能透過推理能力來把握。儘管如此，哲學家仍認為，聽者應出於道德理由選擇相信靈魂的不朽性，從而超越俗世生命的觀點，認識到真正的善。Griswold 就認為，靈魂不朽的論證並非全然依據理性邏輯來推敲，例如（2-d）的論據就仰賴當下有限事實的觀點，不具邏輯必然性，人們大可設想，儘管目前世間有許多事物存在，然而終有歸於毀滅的一天。柏拉圖於其他的對話錄中也以蘇格拉底之聲論證靈魂不朽性，同樣遭遇論證上的困難，而哲學家對此的回應是，儘管我們不見得能達到靈魂不朽的完美論證，相信此事仍是配得上男子漢的「高貴的冒險」（*Phd*., 73a6-95e3; 114d1-7）（Griswold, 1981: 481）。

從不夠完善的靈魂論基礎出發，可以想見後續對靈魂的討論將出現模糊、甚至不一致的的說法，比如聽者接下來就會發現，人類靈魂的運動雖具有一定程度的自主性，卻無法全然自行其是，而會受到其他力量的影響[129]。那麼究竟是出於怎樣的考量，哲學家擱置論證的完滿性，也要如此證立靈魂本質？稍微瞻前顧後，可使答案露出端倪。在古希臘的傳統脈絡中，不朽者（ἀθάνατος）相當於神的代稱，神祇的生命無論如何都不會受到損傷、敗壞，因而是至福的存在（Homer, *Il*., 5. 334-42），蘇格拉底亦於《會飲》指出作為不朽的神不與有朽者混雜，顯示出神祇與其他生命的差別。先前的非愛人演說中匆匆提及神對人類靈魂教育的關心（238d6-7），然而在蘇格拉底而後的揭露下，這篇演說被披露為庸俗、討好大眾的說詞，這意味著，非愛人視角的價值觀連同對於神祇、人類生命與教育的設想都是從有限的社會觀點出發，人僅需在乎此世之功名，德行的判準亦來自於此，從而被蘇格拉底批評為「得罪神祇」（242d2）。此處，蘇格拉底跳脫出此世生命的狹隘性，給予靈魂一般不朽而自主運動的本質，為而後靈魂經歷、行旅的故事鋪路。如此，德行與生命典範的依歸便從人界上升至神界，人類的生命既有朽又不朽（246b5-7），並依據此世的作為投胎轉世（248e4-5），人類便不能僅僅考量現世利益，而要放眼於追求真實、長存的善美幸福。

[129] 比如愛慾的被迫性、必然性（253a2; 254a2, 4）與神之律法（248c2）。

doi:10.6342/NTU202403918

（三）靈魂的形象（ἰδέα）

不朽性說得差不多後，接著描繪靈魂的形象（ἰδέα）[130]，蘇格拉底委婉地表明，以下所談論的並非「屬於神性且屬長敍述」的靈魂「之所是（ἐστι）」，而是「屬人且屬於簡短敍事」的靈魂「之所像（ἔοικεν）」（246a4-6）。Ἰδέα由觀看（εἴδω）這一動詞演變而來，與其後的敍述合觀，於此側重的是靈魂若被具象化，會有怎樣的外貌（semblance），透過人感知可推及的方式進行描繪，而「是」與「像」的並舉凸顯了此種「人性的、簡短的」說法之局限。《理想國》中同樣存在對長、短敍事的討論，蘇格拉底主張「更長、更完整的言說」才能獲得精確的答案，然而對話條件不見得允許做此探索，例如能力、精力、時間有限，為了回應當前脈絡與問題，哲學家選擇了相對不精確，但有效且有益於聽者的說明方法，如以太陽諭替代對善的定義（*R*., IV. 435c9-d5; VI.504b1-c4, 508a10-b1）。其次，ἰδέα亦有種類（kind, sort）的意涵[131]，它既不是對單一靈魂的關注，亦不指涉實際存在的靈魂，而是探討靈魂普遍具有的結構，了解其作為「永恆的自我推動者」的活動方式。接下來，蘇格拉底開始描繪它神奇的樣態：

> 就讓它好比是有翅的兩匹馬和馬伕自然共生的力量（συμφύτῳ δυνάμει），神的馬與馬伕們都是高貴者也由高貴者所生，而其他東西的共生體則是混血的。首先，我們的領導者握住馬匹的韁繩，再來是馬匹，一隻是好馬，它是高貴者也出身高貴，另一隻則血緣相反。必然地，我們騎乘起來會相當棘手且讓人不悅。（246a4-b4）

儘管「靈魂有生成」的說法與先前不朽性的論證有所出入，然而這般生動的形象使人得以更具體地掌握靈魂的活動方式。回顧蘇格拉底探問自我的可能性——「我究竟是比提豐更複雜、更暴衝的野獸；還是一個更溫馴、簡單的動物，本性中分有著某種神聖且不膨脹的命份」，此般出奇的提問於此得以闡釋。神作為最完滿、永恆的生命，並不具備會敗朽的身體，而是以單純、高貴的靈魂在活動（246c6-d2）。人類生來即作為複合體，相對是「更複雜」的存在，不但由有

---

[130] Verdenius認為靈魂形象（ἰδέα）即為靈魂本性（φύσις）展現自身（manifests itself）的方式，因此兩者基本上是同義詞，其說法得到Yunis與de Vries的肯認；基於蘇格拉底對「屬人敍述」之「像」的強調，筆者不完全贊同前者的理解。Yunis, ibid.: 138; Gerrit Jacob de Vries, *A Commentary on the* Phaedrus *of Plato*, (Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1969): 125.

[131] 見LSJ詞條"ἰδέα"A.3。

doi:10.6342/NTU202403918

朽身體與不朽靈魂結合，其靈魂又具有不同源的部分，高貴者與低劣者難以趨同一致地運動。然而人的複雜性並非無可救藥，蘇格拉底作出神話性的解釋——人的生命之所以「不單純」，係由於靈魂羽翼脫落，靈魂從而跌落、寓居於物質性的身體中（246c2-4），其實人的靈魂也曾「完整、羽翼豐滿」（246b7-c2），從而「抬到神的家族棲居的地方」，跟隨著神引領的隊伍一同遨遊天際（247a4-8）；而靈翅的豐滿與否，在於它是受到神性、美好事物的滋養，抑或被可恥、惡劣之事所敗壞（246d6-e4）。因此，如何使折翅的人類靈魂再次隨同神祇飛翔、親近於神樣的幸福生活，即哲學家接下來所肩負的闡釋任務。

（四） 靈魂的天外行旅與靈魂轉世

接下來的段落，蘇格拉底先後描繪了神與人的靈魂馬車的運動，試圖說明人類靈魂羽翼脫落的原因。以宙斯為首共十二神祇駕著馬車，按序領導各自的隊伍穿梭於天空中「許許多多神佑的景點和路徑」；除了嫉妒者被杜絕在外，人只要有意願與能力，隨時都能跟隨神祇的歌隊巡迴（246e4-247a-7）。由於「神的馬車平衡而服從，很輕易就能駕駛，上到天空最高處的拱頂」（247b1-2）去觀看天外的事物；相較之下，由於人類靈魂中的「馬匹分有劣等的特質而沈重降到地面」、「馬伕沒有教養好馬」（247b2-5），其靈魂行旅困難且顛簸，不如神祇般總是穩定、完整地進行觀覽。而靈魂翱遊天際、並觀看天外事物的此一活動，被比擬為至福的「饗宴」（247a8），因為靈魂的不同部分需要與其本性相應的糧食來滋養——正如靈翅分有相當程度的神性特質[132]，當它被美麗的、智慧的、高貴等事物補給，使其本性得以發揮，便能將沈重的事物抬升（246d5-8）。馬匹則攝取酒槽、瓊漿（247e4-6）——靈魂的智思（διάνοια）需要在天外尋找並接受「適合於它的養育」（247d3-4）。蘇格拉底特意強調此事之崇高，因為養育靈魂智思的是無比美好的存在，乃至於「天空之上的地方至今沒有任何詩人頌揚過，未來也不會有人就它配得的程度來歌頌之」（247c3-4），他只能傾己所能地表達：

---

[132] 蘇格拉底指出「就涉及身體的部分而言，翅膀在某方面和神性事物分有最大的共通處」（246d7-8），筆者將於第三章第一節（七）愛慾經驗與翅膀生長討論愛慾的身體性、神性愛慾即靈翅。

doi:10.6342/NTU202403918

必須敢說真話，尤其是在談論真理（ἀληθείας）的時候，因為真實存有（οὐσία ὄντως οὖσα）無色無狀、無法觸摸，這也是真正的知識對象（περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος），唯有靈魂的舵手，理智（νῷ）[133]，才可觀見。由於神的智思（διάνοια）是受純潔的理智與知識（νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ）所養育，且每個靈魂注定接受適合於它的養育，在時間中它看見了存有（τὸ ὂν）而感到歡喜，受到真實（τἀληθῆ）而滋養，直到圓周運動帶著他回到迴圈的同樣位置，它掌握了正義自身、節制、知識，不是那些「會生成者」所關聯的，也不是那種「在某方面看來、或針對不同東西有所不同」，我們現在稱為存有的東西，而是關乎「真實存有者」……這就是神的生活。（247c4-e2; 248a1）

承上，既然天外事物是人無法讚頌的究極美好，以其作為養分的靈魂舵手／車伕，即智思，應為靈魂中最高貴、美好的部分；理智則是其中捕捉、吸納存有的功能[134]，在智思的最佳狀態中理智得以觀想存有，收穫了知識與德性。蘇格拉底的盛讚道出了真實存有的非凡之處：肉眼可見、塵世之內的事物即那些會生成者，必然隨著時空變化、無法恆常維持自身所「是」，例如一位美女在其青春年華到達最漂亮、誘人的外觀，隨著時間推移而老去，美貌褪下光采，原先的「美」人變得「不再美了」，即無從持存自身所是。而究極美好的存在處於天空之外（247b1, c2），不同於變動時空中的事物，它不具物質性，並非人類五官可把握，而是純粹智性才得以捕捉的對象，是完滿、不變、恆真的存在本身、無條件地維持自身所是。以正義為例，一般人們會視自身社會的法律為正義的事物，然而這並不是蘇格拉底所謂的「正義自身」，因為世俗的法律總是有條件、有限的正義，好比捍衛統治階級利益、而非顧及公共福祉的法律，那麼它就會陷入「就維繫社會穩定看來，此法律是正義的；就捍衛弱勢族群、被統治者權益而

[133] 根據Ryan，νῷ係靈魂舵手的同位語，Yunis亦作此翻譯。見Ryan, ibid.:192 ; Yunis, ibid.:141.

[134] Griswold認為，馬車夫意指理性（reason），它是智思（διάνοια）與理智（νοῦς）的結合。他審視了蘇格拉底對智思與理智的表述，並注意到，有別於「智思會長翅」（249c4-5）的說法，蘇格拉底將理智當作跟翅膀無關的事物，以保障它能客觀地接收存有。筆者認同其對理智的理解，然而根據「智思受到理智與知識的滋養」（247d1）這句話，馬車夫對應於智思（διάνοια）更為合理，智思便與象徵意見的白馬、作為身體慾望的黑馬構成靈魂的三部分，並能夠具體面對後兩者，進行溝通、統御的活動。理智（νοῦς）則為智思中不變動、把握存有的特殊官能，為靈魂指出最具有價值、最值得追求的事物。如此便能解釋馬伕怠忽職守的狀況（247b4-5），這是源於智思運作不良、而非理智有所缺損。關於兩者的關係，智思的運作含括了各種理性活動，包括邏輯推理；理智則是在其之上，不受敗壞、確保人人都曾/能觀賞存有的的官能，在智思的最佳發用下，理智受到觸發，靈魂終於得以觀賞存有。因此，智思是靈魂的最佳「部分」，而就元素而言，理智最為優越。見Griswold, ibid.: 485-6.

doi:10.6342/NTU202403918

言，是不正義」的問題。即便是最具有正當性的憲法都無法逃脫此限制，除了不同社群擁抱不同的正義觀，人們也會在時空遞嬗中改變對權利、正義的想法，例如古代寡頭制排除一般民眾的參政權，傳統上「正義」的法律於民主社會觀之則變得「不正義」。而作為真實存有的「正義自身」超脫於塵世而存在，不因俗事所移、也不為觀點而變異，恆為完美的正義本身。

相較於嚴格的論證，蘇格拉底以詩意、故事性的語言引入形上學，使靈魂觀賞的天外事物集存有、真實與知識之一體。首先，蘇格拉底不僅表達他要講真話（τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν），更表達此番話語的指涉對象就是真理（ἀληθείας）。何為真理？透過空間的劃分，蘇格拉底區別出天空之外與其內的事物——一邊是無色無狀無體、不生成者，是真正存在的東西，一邊是會生成變動、在不同方面看來有所不同、或針對不同對象而有所不同的東西——前者是真正的知識對象，後者則是人們一般會稱之為存在的事物，以超越的眼光來看，由於後者會生滅變動、不再是其原先的樣態，把其當作知識對象將陷入謬誤。構成真實存有（οὐσία ὄντως οὖσα, 247c7）此字的三個詞都來自於動詞「是」（εἰμί）的轉化，指出天外事物是「真正地」（ὄντως）「存在」（οὐσία）的「存有者們」（οὖσα），由於這些存有者恆為自身所「是」，從而是完滿、真正的存在，靈魂中的理智（νοῦς）將其作為把握的對象，從而得到穩固、必然為真的知識。

值得注意的是，相較傳統頌詞讚頌神祇的奇妙偉大[135]，蘇格拉底毋寧將讚頌的巔峰獻給真實存有，稱其為「神之所以為是神的原因」（249c6）——正因爲神能夠容易、穩當地把握真實存有，才活出幸福快樂的生命、才作為神祇。那麼，人最能實現幸福生命、也就是活得像神的方式，便是好好地跟隨神的隊伍，使觀覽真實存有的活動盡可能地完滿。

然而，一旦將目光放回人類的靈魂，此事便困難重重。「跟隨神跟的最好並跟神最相像」的靈魂努力地「把車伕的頭抬到天空之外」，然而還是「被馬所干擾很難觀覽實在」（248a1-5）；次好的靈魂被馬匹牽制而載浮載沉、只看得到一些存有（248a5-6）；其他靈魂緊跟在後，然而由於這些靈魂馬伕更劣質，渴望超前他人看見存有，致使靈魂間相互踩踏追撞，這不禁造成羽翼折損，更無益於完

135 例如《會飲》中各演講者對愛神的讚頌。

doi:10.6342/NTU202403918

整把握存有，它們反而幾少得到存有的滋養。結果，這些靈魂便以意見充飢（248a6-b5）。

讓我們回到羽翼脱落、靈魂遊蕩的問題意識，可整理出三種原因。首先，人類靈魂各部分有著不同的本性、傾向，馬伕渴望觀看天外的真實存有，翅膀具有使靈魂向上抬升的天性，馬匹則帶有沈重向下的力量，其本性分有劣等特質、其慾望亦不在於默觀存有，牠們原已具備牽制飛行的能力，當馬伕管教不力時將變得更為失控恣意，使靈魂折翅。其次，受到好事滋養或惡事敗壞：靈魂的各部分雖以不同事物為食，然而受美好事物滋養、受惡劣事物敗壞是其背後的共通道理。正如真實存有作為最美好的存在，它同時滋養渴望觀看它的車伕與翅膀，因此一旦看見真實存有，又更加保障了對於善好事物的穩定觀看，既使羽翼豐滿，當馬伕收穫了存有的養分，也更能掌理馬車的行駛。而若是受到惡事影響，以蘇格拉底二度提及的嫉妒之惡為例（247a7; 248a6-b5），將使靈魂折翼、被摒除於神聖的行旅之外。最後，蘇格拉底提出了另一個原因，即神的律法（θεσμός τε Ἀδραστείας）與機運（συντυχίᾳ）。前者指的是一套必然對靈魂有約束力的法則（Yunis, ibid.: 143），它在人類「靈魂第一次出生時不會植入任何獸性」（248d1-2），「任何成為神的跟隨者的靈魂望見了一些真實的東西，便可以在下一次輪迴前免於不幸，而若總是能麼做，就可以永遠免於敗壞」（248c3-5）；反之，如果靈魂「不能跟隨而無法看到［存有］，且由於經歷某些機運，充滿遺忘、惡劣而下沉，開始下沉後就會折翅並墜落到地上」（248c5-8）。後者指涉的則是無從預測掌握的偶然因素。一方面，企及幸福生命除了與天性、靈魂的努力相關外，亦受到偶然因素所影響：就靈魂曾具單純本性，以及人類生命係靈魂與身體的複合看來，這顯示著作為人類的靈魂都看過存有（249b5-6）；然而成為人者，必然遭遇過某些不幸、或是被敗壞的經歷，其靈魂才會與具體的身軀相結合。另方面，若是觀賞到越多存有，也就越容易免於不幸，使羽翼易於重振；看得越少，則越容易招致負面影響，使翅膀殘破不堪。是以，即便機運存在，它並非主宰靈魂發展的核心關鍵，機運仍依附於必然律法的框架下，更容易嘉惠看見更多存有的靈魂、並使看得少的靈魂更容易陷於不幸。正是必然性的法則規定了靈魂如何達至幸福生命。接下來，蘇格拉底將講述觀看存有的活動如何對應人類不同的命運。

doi:10.6342/NTU202403918

（五） 靈魂轉世

蘇格拉底開始講述觀看存有多寡，使靈魂降生成為不同的執業家、擁有相應的靈魂性格，共有九個階序：觀賞過最多存有的靈魂，會成為「愛智者或愛美者，或某個有音樂性且有愛慾的人」（248d3-4），其後依序為守法的君王或善戰、懂領導的統治者；政治家、一家之主或生意人；愛辛勞者或治療身體的醫生；與宗教儀式相關的人士；詩人或其他適於從事有關模仿的人；工匠或農夫；智者或政客；最末者為暴君（248d4-e3）。如此我們得以一窺蘇格拉底對現存社會階級觀的重新評估，哲學家跳脫於以血統繼承、既存階級來斷定人類生命的價值，而是訴諸觀賞存有多寡——特定身份所從事的活動將展現出其與真實存有、知識的親疏遠近。以神性視角觀之，儘管智者、政客能在社會上呼風喚雨，然而其活動的本質是不顧真理捏造是非；橫徵暴斂的君主雖集權財於一身，卻擁有最為扭曲敗壞的靈魂，是為人者最為悲慘的生命。

值得注意的是，前言有及，靈魂轉世之初，人類皆未被植入獸性、甚至剛開始身為暴君者亦然，這意味著儘管各靈魂有不同的起跑點，有人更能回憶起真實存有、有則幾乎遺忘。降生此世後，人的作為與努力才是形塑自身性格的決定性因素，因此針對被給定的命運，人類仍掌握改變自身未來的能力，只要在自身階層中「正義地度過［生命］，就能分有更好的命運；不義地活就會分到更糟的命運」（248e3-5）。前世所累積的作為與性格，成為了此世的開端，而無論被分配到怎樣的處境，人都應為自身生命負起責任。而對於初生、自主性尚未發展成熟的靈魂而言，此世將形塑怎樣的性格受到人際交往極大的影響，即便擁有美好天性，錯誤、不慎的交往仍使人墮入不義（250a3-4），這便是哲學家延續愛人、非愛人論題的核心關懷，正確選擇親密友伴對於人之德性發展至關重要。

蘇格拉底接著引介靈魂轉世的思想，在漫長的生命中，靈魂因命份與作為得到相應的處境，這為蒼生指出重歸天界的道路，同時也標誌出擺脫於當前困境的阻難重重：「除非是做哲學無欺的靈魂、伴隨哲學而愛男孩者，只要他們選擇這種生命連續三次，這麼一來就會羽翼豐滿，三千年就能離開 」（249a1-5），否則「經歷了一萬年，也無法回到原先的所在」（248e6-7）。其他靈魂則在生命結束時受到審判，或因不義而在冥府受罰，或被抬升到天上的某處，度過其配得的

doi:10.6342/NTU202403918

生命（249a5-b1）；直到一千年後，「來到抽籤和選擇」的時機，「靈魂此時得以選擇任何它想要的生命，如今才會發生人類魂跑進獸類的生命，以及那些曾經是人的野獸重新回到人身」（249b1-5）。這再次凸顯人對於自身命運具有選擇的力量，然而擇善揚升抑或是向獸性慾望沈淪，該選擇反映出累世的積習。

透過漫長靈魂生命的敍述，蘇格拉底給出人類靈魂從單純無獸性，直到墮落而雜有獸性的解釋。一方面，他肯定了所有為人者都曾與神親近、把握過真實存有；另方面，哲學家又以「人面獸性」的刻畫對為人者的本性提出深刻的質疑——若我們不認識自身的靈魂，便無從理所當然地自居為人，自以為不同於野獸。此即序曲蘇格拉底的自我叩問所彰顯的精神，當認識到靈魂中具有低劣的部分、獸性的傾向，人才能戒惕自身不依據該力量而行動。回顧非愛人演說，前篇述及愛人聽憑情緒與身體慾望而行動，開心的時候就討好男孩、氣憤的時候就加以報復，無能與自身獸性拉開距離、得到認識，只是盲目臣服。後篇的非愛人則形塑理性與慾望的分立，非愛人以理性擘畫能力自居，能控制衝動以實現最佳利益，其自恃為人上人，而把自己與激情的愛人區分開來，視後者為禽獸之類（240b4）；殊不知看見男孩時不抱以敬畏之心，只想從中獲取性愛歡愉的自己也不過是人面禽獸（250e4）。正因為人類既有著神性、亦有著獸性的可能，我們必須戮力恢復高尚的德性，並與墮落的傾向抗衡。

（六）哲學作為追憶及愛慾存有之活動

要擺脫於俗世的浮沈輪迴，使靈魂回歸神聖純然的天性、與神共居，唯一之道是選擇過哲學的生命，因為哲學思考是唯一能使羽翼豐滿、完整的活動（249c3-4,8）：哲學家「任何時候都盡可能地透過記憶（μνήμῃ）而接近使神神聖的地方」（249c4-6），「必須根據『相』來理解（συνιέναι κατ᾽ εἶδος）所述（λεγόμενον）[136]，也就是透過理性（λογισμῷ）一次把握（συναιρούμενον）許多的感知，朝向『一』（εἰς ἕν）」（249b6-c1），此即「下望那些現在被稱之為存有的

[136] Yunis認為，λεγόμενον即人們應該共同理解（συνιέναι）、依據相來把握的事情，該指涉含括更普遍的存有形式；Ryan則認為此句原文必須加上τὸ ，使τὸ λεγόμενον對應下文c1「被稱之為存有的東西」。筆者傾向前者的讀法，蘇格拉底應不只是檢討人們日常語言中的錯誤，而是檢討人們一般思考中視為「存在之事」的誤解。見Yunis, ibid.:146; Paul Ryan, *Plato's* Phaedrus*: A Commentary for Greek Readers*, (Norman: University of Oklahoma Press, 2012): 200.

doi:10.6342/NTU202403918

東西，抬起頭來望向『真正的存有』」（249c3-4）。這項活動又被蘇格拉底稱為追憶（ἀνάμνησις, 249c1），因為作為人類的靈魂必然都見過真實存有，此世會生滅變動、不完滿的存在其實是「標記著回憶的事物（ὑπομνήμασιν）」（249c7），它指向的是靈魂曾與神同行見過的真實存有們，即恆為自身的「一」、「相」，只有以理智加以凝視，才能回憶、把握之。

伸而論之，追憶存有的活動並非徒然、憑空發生，事實上，此世不完滿的存在與超越界的完美存有具有關聯，正是此關聯使得靈魂恢復神性一事變得更為可能。此一關聯在而後段落得到闡釋，現世不完滿的事物之於完滿的真實存有，係「模仿者」與「被模仿者」的關係（250b1-5）；前者部分地享有真實存有的特質，後者則是使一般事物得以被理解的基礎，因而前者可說是後者的摹本。如此，人們乃得以從俗世摹本喚醒靈魂深處對真存有的記憶。以正義為例，此世之事或具有正義、不義的性質，例如法庭依循法律進行判決，儘管結果不見得不完滿，仍滿足程序正義的要求，反之亦然。這個世界充斥著義與不義之事，存在不同的法律、正義觀，及人們相應於正義的憤怒感知，然而無論它們都不是完美、真正的正義。諸多駁雜的感知、現象、意見既是需要加以反思、跳脫的框架，同時它也提供人類尋找完美正義的出發點，從「多」元的現象叩問正義的本質、它是什麼，從而把握無條件、普遍、不變的正義。也由於它是絕對的正義自身，因此是不變的「一」、作為無形真理，用理智觀看的「相」（εἶδος）。

哲學家屬於看過最多存有、能保有相對完整記憶的人（248d2-4; 250a1-b1），因此他們對社會認為有價值、應追求之事不以為然（249d1），倒把觀看無形的純粹真理當作認真以待之事（σπουδή, 248b6），是以人們會指責他為失心瘋（παρακινῶν），不察其人是「被神啟發」（ἐνθουσιάζων, 249d2）。

在一連串的靈魂經歷過後，如今蘇格拉底終於道出第四種神性瘋狂——愛慾的秘密：

> 每當有人以這樣的方式看見美，追憶起了真正的美，就會開始長翅膀，拍動翅膀急切地想飛行。然而缺乏能力，像鳥兒般看著上面，對下方的東西毫不關心，他被指責為心性瘋狂……這種瘋狂在所有神啟中是最好的，且是來自最佳者。因參與到這種瘋狂中愛著美麗者，被稱作為愛人（ἐραστής）。（249d5-e4）

doi:10.6342/NTU202403918

正義和節制還有其他此類事物，雖然對靈魂來說值得尊崇，但是此世與之相似的事物並不閃耀奪目，透過模糊的器官，很難而且很少人，得以從相似事物中看出被模仿的事物的家世（γένος），不過當時所見之美是很光明的……有關於美，正如前面所言，與那些東西在一起時閃閃發光，來到此世後，我們抓住它，透過我們最可見的感官，它有著最為閃爍的外觀。在屬身體的知覺中，視覺最為銳利……只有美有這樣的機運，因此它是最為清楚可見、最受人所愛的。（250b1-6; 250c8-d4, d6-e1）

蘇格拉底暗示，愛慾的對象即美的事物，而愛人即愛美麗的男孩者，他被存在於男孩身上的美之特質所觸動，陷入瘋狂。這樣的瘋狂若是神性的，則愛人係被此世之美吸引，卻不止步此，從而嚮往、喚起對真正之美的回憶。也由於大多數的人幾乎不記得自己看過真正的存有，因此他們於此世中「看見相似於那裡的東西時，他們會很震驚，不再是他們自己。由於無法充分辨明感知（διαισθάνεσθαι），他們不知道自己經受了什麼」（250a7-b1）。這樣的敍述恰符合先前非愛人演說中，常人對陷入愛慾之人的看法，他們看似失去自控能力、無法自拔於激情中，蘇格拉底予以靈魂觀的闡釋：美之事物喚起人對真存有的回憶，人們尚以為自己渴望的對象是眼前的美男子，然而仍朦朧地感知到超出於身體及個體之美的嚮往。

先前談論神性瘋狂時，蘇格拉底側重其帶來的俗世好處，例如使人恢復健康、創作出美妙詩詞，然談及愛慾的嘉惠時，他則強調它使人回憶起自身曾有的美好狀態——曾與神族共旅、觀賞存有——而使靈魂長翅、抬昇，從而是神性瘋狂中最好的，這也標誌出與非愛人演說的區別。而之所以愛慾具有此般美妙的作用，是因爲美之相的特殊性：各種相在天上世界都閃閃發光，然而到了塵世，分有相的事物幾乎都褪去色彩，使人難以辨清，只有美於此世具有肉眼可見、可辨識的外觀，例如人們難以分清法庭對造的哪方是正義的，只有哲學家得以明辨之，然而美的人事物卻自然引起眾人們的愛慕、欣賞。是以，儘管人類靈魂天生渴望真實存有的滋養，然此世僅有美之相具有可見性，可被肉身器官所感知，也因而激起了最大的慾望（247c3-248c2; Yunis, ibid.: 151）。視覺在愛慾經驗中作為首要的感官，它使人辨識出美的事物，同時又使人從肉眼的觀看中連結起靈魂之眼曾經對存有的觀看——當時係用純然的欣賞來愛慕對象——，此世之美因而是

doi:10.6342/NTU202403918

眾人共享的，恢復靈魂神性的契機，透過更深刻的愛慾關係，人們得以瞥見真正的美，並擴及對其他真實存有的觀見。

（七）愛慾經驗與翅膀生長

接下來，蘇格拉底開始闡述具體的愛慾經驗，及其使靈魂生翅的過程。儘管此世之美具有使人豐翼的可能性，墮落愛慾與神性愛慾的區分仍然存在。一般人「不會一下子就被帶往那個接近美自身的地方」（250e2），當敗壞的靈魂看見軀體之美時，往往不感到敬畏，而是渴望並試圖與男孩發生性關係，他們缺乏羞恥心（αἰσχύνεται）而落入恣肆（ὕβρει）的邪惡中（250e1-251a1）。蘇格拉底特別指出，此種追尋身體歡愉的行為是「違反天性」的（παρὰ φύσιν, 250e6），此舉將天性回扣靈魂羽翼豐滿、與神同行的狀態，當時的追求無涉於身體美，而是受到純粹的美本身吸引，人類靈魂此時完滿存在、不受敗壞，與神同享幸福生命（250b6-c6），這才是人類天性的真正指標。如此，傳統男童戀所合理化的性行為都被納入哲學家的批評中，就算男孩同意親密行為的發生，成人仍是無度放肆之徒。

而首次開始追憶真實存有的人，被蘇格拉底稱為新入儀者（ἀρτιτελής），這些人留有更完整的生前記憶，因此當他看見肉身之美時，會喚起當時的回憶而顫抖不已[137]（251a3-4）。再來，由於男子的軀體之美是神性美的仿本，「愛人將如同在神祇面前般感到敬畏，假若他不害怕『過度瘋狂』的名聲，他會猶如面對雕像或神一般獻出自己」（251a4-7）；接著，「美之流通過眼睛 [的觀看] 被接收」，因而使愛人全身發燙、汗淋涔涔（250a7-251b3）——

> 翅膀的天性正是被美之流所澆灌，當被 [愛慾] 點燃時，生長點周圍的地方會開始軟化，原先由於堅硬而不得不閉塞起來、阻礙翅膀萌發，當滋養流入，翅膀的羽軸開始腫脹作動，因而開始從根萌芽而出。[這些活動的發生是] 在整個靈魂的相下（ὑπὸ πᾶν τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος），因為整個靈魂都在許久以前羽翼豐滿。（251b3-c1）

蘇格拉底以相當物質化的方式來敍述靈魂翅膀的生長過程，其挪用了恩培多

137 可能是指靈魂失羽墜落的回憶（248c5-8）；抑或是看到美之相、節制之相時產生的敬畏心（254b3-c1）。

doi:10.6342/NTU202403918

克里斯（Empedocles）的思想，以解釋視覺經驗的發生：個體器官與其接觸的外在事物具有相近、彼此呼應的元素，從而能夠引起感知，這個共通的元素是「微型粒子」，它會不斷地從事物「流出」，一旦粒子被眼睛所接收，便形成視覺[138]。在此基礎上，蘇格拉底延伸描繪了愛慾作為「渴望」（ἵμερος）[139]的意涵：當人被激起愛慾時，美的粒子（μέρη）從男孩那邊進到（ἐπιόντα）、流入了（ῥέοντ[a]）愛人的靈魂之窗（251c6-7），為愛人的靈魂帶來滋養，使翅膀生長點軟化，並減緩渴望之苦；然而，此時靈魂的經歷就好比長牙的狀態，剛生長的翅膀會發熱、發癢、相當不適（251c1-5）；並且，一旦與男孩分離，靈翅的生長點便開始乾涸且關閉，從而「刺激自身的通道」、使「靈魂被折騰得翻來覆去，彷彿被牛蠅叮得發瘋、受苦」，只能通過回憶起與美男子相伴的時刻得到快樂（251d1-8）。然而，回憶帶來的欣慰不能完全使人滿足，人反而會意識到愛慾經驗的奇怪——它使人既快樂又痛苦，日思夜想、坐立難安，刺激著愛人奔向美貌者，讓美之流再度進入靈魂，使翅膀的生長點暢通、緩解陣痛（251d1-252a1）。如此，愛人發覺男孩是「唯一能治癒最大苦痛的醫生」，而不願與他分離，將之視為最重要的事物，親友、社會、甚至財產都無法比擬，他已「準備好臣服地做個奴隸」，為愛奉獻（252a1-b1）。儘管這樣的舉止越出社會期待的界線，為其帶來癲狂之名，然而蘇格拉底無非是讚許及凸顯高貴愛人面對男孩時摒除私心的善待。

此段敍述捕捉了人在愛慾中面臨匱乏而得到充實的過程。不動情時，成人尚能靠自身的努力來滿足大部分欲求；遭逢愛慾經驗，人則變得相對脆弱、不由自主，並出現了極為強烈的匱乏感與正負情緒交雜之感，接近男孩、與之作伴才使人的痛苦減緩、受滋養，這樣的充實不來自於從男孩身上奪取什麼，而僅僅是相伴便受到美之流的灌溉。而來自男孩的美之流，為何具有如此強大的力量，能使人靈翅修復，靈魂開始歸於完整，使人重獲自主抬升的能力？

---

[138] K. Scarlett Kingsley and Richard Parry, “Empedocles”, ed. by Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer Edition (2020).

[139] 柏拉圖在此翻玩ἵμερος的字根，將「渴望」的概念訴諸ἰέναι, μέρη, ροή。見Yunis, ibid.: 153; de Vries, ibid.:156.

doi:10.6342/NTU202403918

作為靈翅的養分、從男孩而來的美之流，其內容具有豐富性，除了最直接可見的年輕身體之美，還含括靈魂中形似於神的美。蘇格拉底表示，男孩在愛人眼中就好比一尊「神像」，而這樣的神似，來自於有形與無形美的合一。前言有及，此世之美都可謂是「美本身」的仿本，然而這樣的美仍有膚淺與深刻的區別，引發人不同的感受。蘇格拉底指出，人們普遍以為神祇同時具有身體與靈魂，是一種以自身經驗類推超越者的設想、既沒思考清楚也沒真的見過神（246c5-d2），哲學家則與大眾意見保持距離，暗示神祇並不具有身體，而是作為純粹靈魂的存在[140]，具有全然高貴的本性（246a7-8）。那麼，此世能夠帶來神性美感經驗的，便是超脫於肉眼可觀的型態之美，指向純然的靈魂德性之美。面對一般事物之美時，比如美麗的建築物、漂亮的服飾，人雖會產生愉悅的感受，卻往往止步於肉眼的欣賞，不會勾動內心的崇敬感。而神像這般特殊的作品，則是藝術家努力從可見的和諧中帶出脫俗的神性精神，面臨到此般事物時，人們不僅受可觀的形態之美吸引，更從中投射肅然、高尚、超越物質層次的神聖之美，而油然升起敬畏之心。然而這樣的美感經驗仍未達到最高的境界，其將神性之美作為外於自身的超越對象來欣賞，尚未觸及靈魂的自我認識。男孩的生命更為不凡，既具有年輕俊美的身體，其精神氣質更反映出人未受玷污、靈魂可能實現的美好潛能[141]，這便啟動了追憶的活動，在高貴愛慾中，人們從男孩身上照見自身靈魂最接近神而完滿的狀態（250b5-c6; 253b3-4），回憶起對真實存有觀看。

至此，蘇格拉底坦白：「我話語所傾吐的對象，人們命名這是愛（ἔρωτα），但神用另外的名稱呼它……有朽者們把愛若斯稱為有翅的（ἔρωτα καλοῦσιποτηνόν），不朽者稱它是『普太若斯』（Πτέρως），因它天生長翅的必然性（διὰ πτεροφύτορ᾽ ἀνάγκην）」（252b2-4; 8-9），藉由詩詞中語音的相近，蘇格拉底將愛慾（ἔρως）與翅膀（πτερόν）關聯並同一起來，並使愛慾內涵透過神性視角的靈魂觀得到充實。是以，從靈魂形象（ἰδέα）以降，對於靈翅的描繪即是在談論愛慾，既然翅膀能使靈魂抬升、與神同行，無怪乎愛慾是最美好的神祇禮贈。

---

[140] Ryan, ibid.: 186也持同樣意見。

[141] 孩提時期，即連靈魂中的黑馬都有溫和地傾向，並不會有過份、低劣的衝動（256a1-5）。

doi:10.6342/NTU202403918

（八）模仿神祇的教育

其後，蘇格拉底開始討論經驗愛慾的人如何生活、對待男孩。先前曾提到，神祇會引領各自的隊伍進行天外行旅，而傳統神話而言不同的神祇具有不同的形象，例如宙斯富有智慧、戰神阿列斯（Ares）具有勇武性格，尚未被玷污的靈魂就會「盡可能地榮耀、模仿各自神祇的方式過活」（252d1-2）。從另個角度看，人們是「依據自身性格，從美男子中挑選出自己的對象」，並如同對待「神像般地形塑、裝飾他，以便能夠崇拜他、讚頌他」（252d5-e1），與宙斯相像的人就會尋找靈魂中具有哲學或有領導資質的男孩，作為自己的對象（252e1-5）。

當該人墜入愛河，他會努力讓男孩的優異潛能發揮出來，不但去學習任何可以促進此事的事情，還會從自身內在去尋求讓男孩變好的資源（252e5-7）——由於愛慾迫使他們回憶起神、並朝之觀看，愛人將發現自身所屬的神性特質，豐沛、變得有能耐，從而把神祇般的生活方式實踐出來，進行身教（τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, 253a3-4）與言教（πείθοντες, 253b6），以自身能及的地步，使男孩在各方各面都變得與他們所屬的神祇相像（253b8-c2）。而當愛人意識到男孩是引起種種轉變的原因，愛人將以更加崇敬的態度對待男孩（253a5-6），以如此方式回應愛慾激情，使男孩得到美與幸福（253c2-6）。男孩的美，便從交往前具有的身體美及尚待培養的的氣質稟賦，在愛人教育中發展成能夠做出具體美行、擁有美好性格的美男子。

值得注意的是，愛人參照神祇性格、選擇與自身相仿的男孩，並不竟然是已然握有自我知識、進行理性評估的結果，毋寧是後見之明——當愛人受美男子吸引時，最開始的反應是震懾不已、對自身所經歷了什麼不甚理解，甚至也不清楚自身真正渴望什麼，以為自己渴望的是男孩的身體（254a4-7），或透過與男孩作伴來減緩痛苦、得到歡愉（251c5-252a1）。直到愛人在男孩之美中望見靈魂的神性之美，渴望將其實現出來，此時開始對自我進行探索，試將自身最美好的一面體現出來以作為男孩的參照典範，愛人便發覺了自身美好特質，正是與男孩共享的神性特質——這呼應而後蘇格拉底所描繪愛戀關係的鏡像作用，愛人看進男孩

doi:10.6342/NTU202403918

靈魂時所顯現的神性，即自身靈魂所可能達至的至美狀態（255d4-e1）[142]。愛人如今才了解到自身所愛，既是男孩、亦是自己所擁有的神性，這般共享成為了彼此情感的基礎。回顧這樣的經歷，愛人在對自己與男孩尚未有清晰的認識時，就已朦朧受到兩人共通的神性吸引，在達到自我認識後再強化了彼此的連結，愛人了解到愛之關係對自身靈魂的助益，便更崇敬男孩、更致力於對男孩的付出，使得情誼延存而愈加堅韌（253a1-c2）。

（九） 靈魂形象的愛慾活動

餘下，蘇格拉底以先前的形象講述靈魂於愛慾中的發生的內部運動。人類靈魂好比由兩匹馬與馬伕結合的共生體，其中一匹是品行與出身皆高貴的白馬，另一隻則是與之相反的黑馬。前者不僅壯貌挺拔、毛髮潔白、眼神有光彩，性格也良好，無需被鞭打就懂得遵循馬伕的命令與言說，祂愛好榮譽（τιμῆς），並有著節制與羞恥心（σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς），是真意見的夥伴（ἀληθινῆς δόξης, 253d3-e1）；後者則具有醜陋的外貌，髮膚黝黑、眼睛佈滿血絲外，耳朵更長滿粗毛、聽不清，連動用暴力都不一定使之懾服，是「恣肆與驕傲的同夥」（ὕβρεως καὶ ἀλαζονείας, 253e1-5）。

當馬伕望進了美男子的眼睛中，靈魂被激發愛慾而充滿刺痛之感，白馬總是受羞恥心的約束，會把持好自身、不衝向男孩；黑馬則既不理會馬刺、也不害怕鞭打而狂暴地（βίᾳ）衝向男孩，逼使馬伕與白馬一起靠近，並讓他們想及性交的歡愉（253e5-254a7）。起先，馬伕與白馬試圖反抗去做這「危險與非法」的事情，然若黑馬力量太大，他們只好放棄主控權、向黑馬妥協。然而，當這組人馬來到了小男孩近旁，馬伕看見他容光煥發的臉蛋，就被回憶帶向美本身，「再一次觀看到它與節制一同佇立在神聖站台上」（254b1-7）。在追憶的觀看中，馬伕害怕、敬畏地瑟縮回去、摔倒在地，同時他受迫地（ἠναγκάσθη）向後用力拽緊韁繩，讓馬匹坐下，白馬安分地遵循，黑馬則極不情願配合（254b7-c3）。當他們遠離男孩後，白馬「因羞恥、受驚，以汗水浸濕了整個靈魂」，黑馬則在身體

---

142 差別在於，成人作為教育者，在對小男孩的愛中達到深刻的自我認識，男孩則未有這般對自身的認識。

doi:10.6342/NTU202403918

痛苦恢復過來後，馬上開始謾罵，抱怨其他夥伴懦弱、沒男子氣概，再次嘗試衝去找男孩達成肉體歡娛（254c3-d2）。如此，馬伕與黑馬的較量開始：一方面，黑馬無所不用其極地接近男孩；另方面，馬伕力拽馬銜，讓口出惡言之嘴淌滿鮮血、並讓黑馬疼痛到趴倒在地。經過好幾次後，黑馬終於「停止了恣意妄為，被迫變得謙卑了下來，跟隨馬車伕的先見」，當牠看見美男子，就被施以暴力的恐懼感打敗，至此，愛人的整體靈魂才對男孩抱持羞恥感和敬畏（254c5-255a1）。

儘管蘇格拉底此處以高貴、低劣的天生傾向來區分馬匹，然而細細反思靈魂運動，我們將發現靈魂各部分並不能斷然的批為好、壞，靈魂的任一部分皆無從成就德性，只有各部分協調、運作得宜，才能達到靈魂整體的善。首先，蘇格拉底提及在天外行旅時，指出馬伕也有殆職、低劣的可能（248b2-4），此處則彰顯馬伕之於靈魂自我運動時的角色：馬伕的慾望是觀看存有，也唯有它能欣賞美本身。儘管此世的靈魂或許遺忘、記不清了，然而馬伕尚未追憶起美本身前就有所預感，他不認可黑馬的慾望，而嚮往、相信著更高貴的美事存在（251a1-5; 252 d5-e1; 254a7-b1, e7）。是以馬伕有責任也有能力管教馬匹，以主導靈魂運動的方向，他可以以言說命令白馬，而對於不受言詞管教的黑馬，則需動用一定的暴力進行壓制、使其心生畏懼。馬伕力量的增長來自於對真實存有的瞥見，當他喚起對美本身的愛慾，便會意識到節制的必要性（254b5-7），從而加強自身對靈魂整體的掌握。白馬具有重視他人評價的傾向，其追尋社會推崇的體面、榮譽之價值，也受到馬伕所灌輸的信念所教化，既而形塑出依循正確意見的慣性。藉其重視社會價值的趨向，馬伕可將之納為輔助性力量，用以制服黑馬、把控整體靈魂運動。黑馬則代表享受身體性美樂之事的渴望，該衝動具有相當大的力量，可能使馬伕與白馬難以招架，若其成為主導靈魂的力量，便會導致敗德無度。黑馬雖有被馴服的可能，然而這需要馬伕反覆的操練壓制，最終才使黑馬知所進退、不踰矩。不過，黑馬也並非一無是處，黑馬的重要性與益處在於使人接近愛的對象，讓愛人在身體距離接近的相伴中收穫美之流的養分，從而回憶起自身神性、追憶起美本身。

因此，靈魂各部份雖有不同的渴望，三者都愛美、受之吸引，也都會獲得美的滋養而昇華、長翅（251b5-c1）。經歷愛慾時，愛人既要靠近美男子、又要抵

doi:10.6342/NTU202403918

抗來自黑馬的性慾求；若向身體逸樂的衝動投降，則人將耽溺於性歡愉中，既無法認識到真正的美好，更使靈魂往惡劣的方向發展，甚至，靈魂也無法得到真正的快樂與幸福，因爲馬伕始終不贊同此舉，靈魂的內部衝突無法消解（256c5-7）[143]。若在相伴時戮力自我克制，愛人乃能使整個靈魂生翅，如此，靈魂各部分都得到向上抬升的力量，黑馬的性衝動被正確引導，愛人在靈魂的上升中既對自身本性有正確的認識，又獲得德性與知識，因而能體現出德智、教育男孩。

（十）回愛與相愛的生活

懺頌末尾，蘇格拉底一改從愛人視角進行敍事，轉向關注神性愛慾對男孩帶來的改變。由於男孩是受到來自真情而非假意的愛人侍奉，他與照料者在天性上又是朋友，因此，即使他先前被他人誤導、以為與愛人往來相當羞恥而避離愛人，當時機到了，他將接納其人的陪伴，從談話、交往中切近該人的善意。他將清楚的看見，任何人所提供的友誼都無法與這位「被神附身的愛人」相比（255a1-b1）。是以，他亦對愛人報以愛意，先前從男孩通向愛人的「美之流」，一部分便再反饋到男孩身上，而使男孩的靈魂翅膀也受滋養、生長（255c5-d3）。

然而，男孩困惑、不了解這是愛，他稱呼並相信這份情誼是友誼而非愛慾（οὐκ ἔρωτα ἀλλὰ φιλίαν, 255e1-2），不察自己與愛人就如對鏡相望——「他在鏡中看著自己，這鏡子就是愛人」——他將經受如同愛人的經歷，對方在場時減緩渴望之苦、分離時則加劇（255d3-e1）；他也同樣渴望和愛人有肢體接觸與親近，差別只是程度較弱（255e2-4）。由於男孩之情是因愛人先對自身產生渴望，而後才在男孩身上喚起對成人的愛慕，好比愛人愛慾的影像（εἴδωλον, 255d8）、「既主動又被動地」渴求，其情感是為回愛（ἀντέρωτα, 255e1-256a1）。

最後，蘇格拉底講述相愛的成人與男孩可能的生活。當兩人共寢，愛人的壞馬想逞性慾之樂，便會說服馬伕與好馬這是辛勞追求的回報，男孩的馬匹則沒有表示，「只是不知所措地擁抱親吻著愛人」、「不會完全拒絕愛人的請求」。愛人的馬伕與好馬仍抱以羞恥心與理智（λόγου）反對此事（255e4-256a6）。愛人

---

143 最糟糕的情況應是馬伕徹底被敗壞、扭曲，而肯認黑馬的帶領與慾求，如此靈魂看似不再有衝突，並可能自認為幸福；然根據先前對於人類真正天性的討論，哲學家將回應，真正的幸福必須參照人完滿的靈魂狀態而論，也就是如神般追求真實之美。

doi:10.6342/NTU202403918

靈魂中的角力將彼此的關係與生活引向不同的發展：

> 如果他們靈魂中的較佳的部分勝出，使其進入井然有序的生活方式與哲學，他們就會在世間過上神佑而和諧（ὁμονοητικός）的生活，成為自己的主人且井然有序（ἐγκρατεῖς αὑτῶν καὶ κόσμιοι ὄντες），使靈魂內部產生惡的部分受到奴役（δουλωσάμενοι），產生德性的部分則獲得自由（ἐλευθερώσαντες δὲ ᾧ ἀρετή）。在生命週期的最後，他們變得羽翼豐滿且輕盈，因為他們在三場真正的奧林匹克摔角比賽[144]中贏得了勝利。無論是人類智慧或是神靈啟示，都無法賦予人類比此事更大的祝福。（256a7-b7）

而在次一等、無哲學生活的情況中，愛人「被對榮譽的熱愛所支配」，那麼他們可能會偶爾禁不起誘惑，與男孩發生關係；然而他們並不經常如此，因為儘管發生關係是多數人認為幸福的事情，此事仍沒有達到智思整體的認可（διανοίᾳ, 256b7-c7）。兩人從相戀到脫離愛慾關係後，仍以友愛度過一生，彼此給予、並收受堅固的允諾，從不背叛對方、將之視為仇敵；因此在生命結束時，脫離身體的靈魂將從無羽狀態開始長翅膀，他們將在天空下（ὑπουρανίου）旅行，過著明亮、快樂的生活，而不會墮入冥府之中（ὑπὸ γῆς, 256c7-e2）。

蘇格拉底總結道，這神聖、偉大的禮物將透過愛人的友誼（φιλία）賦予給男孩，而非愛人的對待則是出於世俗的節制與吝嗇的準則（οἰκονομοῦσα），它只能使人長出凡人會稱許的狹隘美德，卻使靈魂在冥府徘徊數千年。他請愛神接受這篇頌詞、原諒先前的言論，不奪走、損害自身「愛的技藝」，並懇求神祇使自己在美男子眼中顯得「更為美麗」。最後，他請求愛神能讓呂西亞斯不再貶低愛，而是轉向哲學，從而使費德羅「不再在像現在這樣，在兩條道路間猶豫不絕，能夠簡單地（ἁπλῶς）朝向愛而生活，伴隨哲學言說」（256e3-257b6）。

第二節 愛的教育

（一） 神性的靈魂觀

先前，蘇格拉底重構修辭學家的演說，提出非愛人的靈魂觀，其將主導靈魂的兩股原則設立為「對快樂的原生慾望」與「後天意見伴隨理性追求善」，彼此

---

144 所謂贏得「三場真正的奧林匹克摔角比賽」，應指靈魂在三千年的生命中皆堅持選擇活出哲學的生命，而能羽翼豐滿，脫離輪迴宿命。（249a1-5）

doi:10.6342/NTU202403918

對立傾軋（237d5-9）；這也構成了「正義地」對愛人的批評（266a4-6），因愛人陷溺於身體歡愉的私慾中，忽視德性與善的價值。然而經過哲學家的披露，為非愛人代言的修辭學家憑藉人性明智與社會價值包裝一己之私，同樣陷溺於錯謬與失德中。是以，從傳統男童戀到智者教育的起手式，都承認教育、與青年結交親密關係係以培養有德者為目標，然而兩者皆缺乏對德性的真正理解，淪為在「人性的瘋狂」與「人性的明智」中做選擇，無益於真實德性的培育。

在懺頌中，蘇格拉底上升到神性視野給出的靈魂觀，超脫了個體慾望、社會價值規定的善，使知識與德性以真實存有為依歸，證明神性之愛慾使靈魂臻於完滿與幸福。以下分述人性靈魂觀與神性靈魂觀的差異與意涵：

1. 將社會傾向與智思分開

就人性的靈魂觀而言，理性關乎的是推理的能力（244b6-d5）[145]，然其不具有獨立於社會價值的地位，擁有與培育德性便意味著理性地追求社會價值肯認的善好之事，所謂的有德者就是坐擁大眾所認為的好價值與品格，則德性將淪為操弄輿論、討好眾人的伎倆。無知的大眾無從辨析出該人是否具有真實的德性與知識，受到矇騙、對之唯命是從（266c1-5），哲學家批其為「討好大眾而褻瀆神祇」（242d1）。蘇格拉底舉例，若修辭家與大眾都無知於真相，但修辭家對大眾意見有足夠的掌握，當其精心設計話術，將驢說成是馬、說服人們以驢子打仗的好處，大眾很可能受其言詞蠱惑而信服，然而此事卻極其荒謬、為城邦帶來弊害（260b1-d2）。這也顯示出，就算社會能對某事達成共識，該信念仍不可靠，事物之真實、善惡必須訴諸於社會信念以外的基礎。

神性的靈魂觀則揭示了人靈魂最完美的可能，社會價值與智思不再理所當然地和合一致，反之，它們作為靈魂的部分，依據不同原則行動。靈魂馬伕，智思，其能力完好發揮時，可以觀覽作為知識與德性的真實存有，則理性、智思不再只是推理能力、用以獲取社會價值的手段，而是能夠把握真善美的官能，並依據

---

145 該段落蘇格拉底以鳥占說明時人對理性能力的運用與想法，相較於古代的預言占卜，鳥占更為理性化、除魅而清醒，有一套邏輯規則可循，好比將某符號對應特定的意義。跳脫此段落，檢驗修辭學家的所作所為亦可發現，該類人是以自身的聰智來實現而非反思自身慾望，若此，理性喪失了其最重要且美好的功能，即對真實、德性的把握。

doi:10.6342/NTU202403918

對真實的渴望與理解來指引靈魂的運動。而代表社會性傾向的白馬，與代表生理慾望的黑馬同樣具有「向下沉降的力量」（247b3-5），也不見得只受正確意見的指引，而可能以真假摻混、或對或錯的意見為食（248b4-5）。當馬伕管教不力、任白馬自行其是，便會構成阻礙、而非幫助馬伕的力量。好比非愛人坐擁名利、無視於真正的知識德性，即馬伕遺忘了真實存有及其渴望，肯認馬匹實現其欲求，如此至多可贏得世人間德性的榮譽，卻未實現靈魂最美好的可能，即擁有真正的知識與德性；甚至該人很可能隱藏自身醜惡的慾求與行為，才能在社會上享有功名權利——蘇格拉底將靈魂最惡的第二順位給予智者與政客，即是警醒，社會輿論的判定無從證明某人是否擁有真確的德性與知識，更有甚者，智者與政客因矯飾與欺騙使其比起一般無知者更為低劣（248e3；260a5-c5）。值得注意的是，智者、政治家的排序仍高於最末者暴君，推而論之，相較於全然放任生理慾望、不顧他人想法的暴君而言，智者與政客因重視體面與聲望而更具有被教化向善的可能，例若社會肯認節制、不縱慾的價值，則靈魂中的社會傾向可被導引、成為智思的同盟，從形塑正確價值觀與做出相應行動開始，漸漸養成良好的性格。是以，神性靈魂觀中，智思獨立於社會意見，擁有把握真實、進行思辨及決定目標的能力，智思部分必須負起教化靈魂本性、反思社會價值與自身欲求的責任，為自身樹立正確的信念，才能使社會傾向成為追求德性與知識的助力。

2. 快樂與善不再對立

在人性的靈魂觀中，身體慾望關乎快樂，理性與社會傾向則欲求著善，人必須在「快樂但不善」、「不樂卻有德」之間做抉擇，若排除自欺欺人的偽善者而論，活得好意味著壓抑感性、不樂，但體現社會德性的生活。這般結論卻頗讓人難以接受，快樂與善都是幸福生命不可或缺的元素，就作為靈魂典範的神祇而言，祂既是最快樂又是最善的生命，因而最為幸福，人類幸福生命的標準亦不應有異於此。在《斐利布》這篇叩問何為最佳生活的對話錄中，蘇格拉底檢驗了最佳生活的候選，他指出，純然的享樂生活是獲取立即性慾望的滿足，這種生活缺乏理性與記憶，人們對自身所經歷的快樂根本毫無意識，則此種快樂並不真實、不具有穩固的基礎、也無從展望與確保未來的快樂，與軟體動物的生活無所差

doi:10.6342/NTU202403918

異，絕非屬人的最佳生活（*Phlb*., 21a-d）。然而，毫無快樂及感性能力、全然的理性生活也不值得選擇（*Phlb.*, 21d-22a），蘇格拉底表示，「這種［將快樂視為免於痛苦的］天性並不高貴，由於他們對快樂的力量懷有不恰當的仇恨，拒絕承認其中任何健康的東西」（*Phlb*., 44c），言中透露出快樂具有美好的面向及對人的助益；透過反詰句，蘇格拉底肯認神性的智思可以超越快樂與善的分立，使靈魂既追求善、亦從中獲得快樂（*Phlb*., 22c）。總之，快樂或理性就其自身都不足以構成善好的生活，幸福應兼有兩者（*Phlb*., 22b-e）。

人性的靈魂觀將樂與善、感性與理性看作非此即彼的選擇，神性的靈魂觀則說明了靈魂朝向整合與幸福的可能。哲學家指出，靈魂各部分有不同的慾望，各自嚮往著美、亦因美而樂。作為象徵身體慾望、感性傾向的黑馬，其渴望親近、享受青年俊美的身體，代表社會傾向的白馬則愛好美名、社會認定的美好事物，智思則渴望真實存有的滋養。當愛慾停留於人性的渴求時，靈魂的一部分得到滿足、另部分則陷入痛苦與失落，例如縱慾而失德、或是讓自身全然杜絕於感性之樂、可見之美的情況。然而處在真愛經驗中，也就是經歷到神性愛慾，靈魂各部分的渴求皆得到滿足：靈魂先是受到可見之美的吸引、與男孩相伴而感到歡喜，而後在與男孩的相處中追憶及靈魂之美、乃至於美本身，靈魂此時才意識到自身最完滿似神的狀態，即渴慕存有並從中得到最充實的益處與快樂。其後，智思欲常保靈魂最美好的狀態，其秉持著節制，樹立正確意見以強化德性行動，同時訓練感性欲求有所限度、滿足於與男孩相伴的快樂而不實現性慾。在如此把持中，靈魂才有足夠的時間長出翅膀，使各部分欲求的方向逐漸整合趨同（ὁμονοητι-κόν, 256b1），智思的發用、社會價值的求取、涉及身體性的情緒慾望皆依德而行。哲學家向我們展示，完整、和諧的靈魂乃達致自我的真實，在追憶及真實存有與自身的神性後，靈魂洞察到最值得也最應該追求的事物。以知識與德性作為導引，則快樂與善不但不相互扞格，反而和諧一致、啟動正向的循環，為自身與青年迎來幸福的生活。

3. 先天與後天傾向並非分立

非愛人的靈魂觀中，天性傾向與後天信念、快樂與善成為兩相對立的概

doi:10.6342/NTU202403918

念，教育即是以後天的努力疏導、克制天性慾望，使慾望在符合社會的框架下得到實現，育德即使人成為社會價值讚許的公民。此種教育觀的極致展顯，即智者的新興教育，以金錢交易兜售技藝知識的這項職業活動，肯認了無論天性，任何人皆能憑藉後天作為成為有知、有德者。同時，擁有這番信念的人往往依靠外顯事物標定自我，透過後天積累證明自身價值，譬若財富、名聲、職業等。智者教育觀的內涵，明顯地與貴族教育做出區隔：貴族將血統追溯為與神祇，其德性典範即為史詩中的英雄，之所以英雄能有非凡的行動，來自於英雄天性分有神性以及神祇的特殊庇佑，接繼此靈魂觀的教育思想，因血統構成一套無法打破的階級秩序與價值分野，德性的成就訴諸於天性的發揮，因此對貴族投注後天教育資源富有意義，有助其才德的發揚，平民則庸俗、注定不能成為人上人，教化的意義只在使其遵循社會常規。

哲學家提出的神性靈魂觀反省了既有教育觀的先後天區分、以單一者主宰教育結果的想法。一方面，哲學家仍肯定人類靈魂皆具有純淨無染的原初狀態，以及不同靈魂間具有資質差異；另方面，降生於世後，來自於先天與後天的影響便開始混雜：一般狀況下，人先天的特質會影響其學習狀況良好與否，在《泰鄂提德斯》這篇談論知識為何對話錄中，蘇格拉底以臘塊作為人類心靈的比喻，資質優良的靈魂好比大而深厚、軟硬適中、能夠打印清晰的臘塊，這樣的心靈容易對事物產生清晰而正確的記憶，當再次遇到同一事物時能產生正確的判斷、將之分門別類；資質駑鈍者則好比過軟或過硬、附著髒污的臘塊，有則記得快、忘得快，有則幾乎難以把事物打印於心、或因記憶容量太小而使不同概念混雜、難以辨析（*Tht*., 194d-195e）。是以，真誠的導師會承認先天稟賦的差異，並瞭解後天努力有其極限，智者宣稱可以教會所有學生是虛假且不負責任的。

然而，德性的發展也不能單獨仗勢天賦的美好特質，天性良好之人會因後天交際的腐壞而墮落，稟性普通之人也有機會受到正確的引導與陶冶而開竅，儘管不能超越先後天俱足者的成就，勤能補拙仍幫助個體實現出最近乎德性的自我。靈魂轉世的故事更指出，原本屬於「後天」的此世作為經過長期積累，將成為來世「天性」與命運的基礎，當個體不斷地選擇、追求最美好狀態的實現，以更廣闊長遠的生命向度而言，人有可能突破此世稟賦的限制、投胎為更完好的靈魂。

doi:10.6342/NTU202403918

因此，無論是先天或是後天，任一者皆無法決定德性的成就，教育者應將兩者都納入考量，乃能最有效益地促進學童的發展[146]，而對於人之自我發展的方向應以何為指標，哲學家重返發揚原初天性的思想。

在哲學家追溯中，人追隨及模仿神祇，觀看真實存有的這段靈魂經歷，是所有人類皆與神祇共享、標誌人最大的善的活動，是靈魂應當回歸的本源，其既不奠基於血統身分、亦超脫後天價值物的積累，聚焦於真實德性的培養與真知的把握。在神性的靈魂觀中，先天後天不再是獨立無涉的分野，觀看存有既是為人者之靈魂皆共享的過往、亦標誌靈魂具有的潛能，這份回憶便成為引領人自我發展的指標，只要人有意願、正確地發揮靈魂各部分的功能，且以無私的方式投入，便能加入使靈魂向善揚升的隊伍中（247a4-7）。

因此，教育並非停滯於個體出生具有的稟賦，亦非不顧天性、將所有人形塑為社會價值期許的樣貌。哲學家肯定，教育既是關乎對個體先天美好特質的發掘，更是透過後天重複的實踐學習、形塑習慣以使天性之善發揮出來，直到學習者得以開始追憶，既向前追索靈魂曾具有的最好狀態，並反覆將把握真實的活動重複於當下，方能使德性與知識深植於靈魂中。

4. 非理性與理性並非截然對立

在人性的靈魂觀中，靈魂由非理性或理性暨社會原則主宰，成為失德或有德的判準，愛人因受到情緒慾望的宰制陷入失控、無度的放肆中；而非愛人擁有對情緒慾望的掌控能力，是自我的主宰者，而能做出正確的判斷與行動。神性的靈魂觀中，此般對立被鬆動，靈魂各個部分有各自的慾望[147]，處在愛慾經驗時，靈

[146] 269d4-6蘇格拉底指出，要通曉任何技藝，本性、知識與實踐缺一不可，呼應此處的分析。

[147] Frisbee據此將霍布斯、休姆與柏拉圖、亞里斯多德做出區隔：對前者而言，慾望基本上對反於普遍性與理性，人在慾望中屬於臣服被動的角色，因此理性評估必須排除相關動機；對後者而言，對善的渴望亦屬於慾望之一，這種慾望不但可以被理性證成，還可以在審思活動中主動地培養，這樣的慾望與理性反思的生命相容，且是倫理生命重要的一環。見Frisbee C. C. Sheffield, “VIII—Beyond Eros: Friendship in the ‘Phaedrus’,” *Proceedings of the Aristotelian Society* 111(2011): 269.

doi:10.6342/NTU202403918

魂處於既主動又被動的狀態[148]，身體性衝動的力量被強化（βίᾳ, ἀναγκάζει, 254 a3-7），而靈魂的智思部分同樣受到愛慾的必然性所迫(ἠναγκάσθαι, 253a2; ἠναγ-κάσθη, 254b8)，不同的是，當它被真正的美本身撼動，這股外力被內化，使馬伕保持節制、有意識地控制馬匹（254b1-255a1）。

蘇格拉底以愛慾經驗證明神性瘋狂之善，即是指出，靈魂並非處在全然理性、自控的情況下而把持德性，反而是透過神性之愛的力量交出自身，才觸及了不為人性明智所掌握的真實存有，這樣的愛慾使人升起敬畏感、引起人使自身靈魂變美的渴望；此時，人的自我被重新塑造，人不再只依靠身體慾望、或是社會性的、理性自利的動機來行動，由於智思被啟發，人擁有了節制的德性，並在與青年有度的相處中，實現靈魂其他美好的特質。

至此回觀哲學家對神性瘋狂技藝的討論，傳統神諭、淨化秘儀與詩興美言的技藝都在愛慾這門技藝巨大的嘉惠下相形失色，更巧妙的是，蘇格拉底以這番話概括懺頌的意義，暗示著關乎靈魂的預言、淨化秘儀與修辭這三項技藝都含括在哲學家的愛慾技藝之中：

> 我們說愛慾是最美好的瘋狂，以影像的方式展示了愛慾經驗，或許捕捉到了一些真理，或許被引向他途，大抵混合出了並非難以相信的言說，我們恰如其份而虔誠地吟唱了頌詩，獻給我與你費德羅的主人（δεσπότην）——愛，美男子的看守者（ἔφορον, 265b5-c3）。

蘇格拉底先前提及神性瘋狂之技藝時，技藝者係讓自身成為中介而使神性力量得以發揮，占卜者就好比一盅容器，以虔敬之心裝入神性的聲音而向世人布達神意；以秘儀進行淨化治療者或詩人靈感創作也相似於此，則技藝者的專業並不在於掌握該門活動的知識，而在於讓神性力量能夠附著於自身，讓自己為神所用、所控。因此，儘管這些活動能引來諸多好事的發生，施作技藝之人仍不能宣稱

---

[148] Irani同樣透過必然性（Necessity）的分析來指出愛慾既是「來自外在」又是「來自內在」的要求，其確切地指出，由於靈魂理智的本質類似於相（συγγενεῖ, *R*., VI. 490b4），觀見存有者將「有種不可避免地被超越自身的事物所引導的感覺，這同時反映了自我最真實的部分」，據此理解為何柏拉圖將靈魂對相的反應歸類為瘋狂的一種。其進一步說明，當人被說服時，論點、論證之有效是一種來自內在、出於自我的強迫，而這部分正是人類之理智，當邏輯的必然性被理智所認可，理智的肯認亦成為主動的選擇，而不只是被強迫的反應。Tushar Irani, *Plato on the Value of Philosophy: The Art of Argument in the* Gorgias *and* Phaedrus, (Cambridge: Cambridge University Press, 2017): 134-140.

doi:10.6342/NTU202403918

自己擁有德性或知識[149]。《提邁歐斯》中談論占卜的段落彰顯了哲學家對於神性瘋狂的反思：

> 神祇把占卜當作對愚昧人類的恩賜，這種說法是有根據的：沒有人能在心智清明（ἔν-νους）的狀態下達成真正的、神啟的占卜，只有在睡夢中、因疾病或神靈的啟示，智力受到束縛時才能實現。另一方面，只有在人明智（ἔμφρονος）的狀態下，才能夠理解（συννοῆσαι）及回憶（ἀναμνησθέντα）這種占卜或附身狀態，包括睡著或醒來時所產生的預言，並通過推理釐清（λογισμῷ διελέσθαι）它們的意義所在，以及它們在未來、過去或現在、對誰、是惡是善［的徵兆］。然而，只要還處在瘋狂中（μανέντος）他就沒有能力對自己的幻覺和聲音做出判斷。正如一句古老的諺語說得好：「只有心智清明（σώφρονι）的人才能照料好並認識自己」。（*Ti*., 71e-72b）

比起清明者，那些處在非理性中的受啟之人能夠直接把握來自超越界的特殊訊息，然而他們只能感性地經驗到這些訊息，沒有能力辨析箇中意義為何——此乃智思負責的工作，即為資訊做轉譯、解讀，判斷相應的行動。假若神性瘋狂的技藝是全然交付自身、受外力驅動，那便無法達到哲學的核心關懷，即自我生命的認識與關照。然而在神性愛慾中，共存著瘋狂與心智清明的面向，人經驗並意識到靈魂各部分的慾望索求不同，因此必須做出德性的決斷——究竟是要依循智思追求真實之美，使自己與愛的對象的靈魂一齊變美；抑或是認同馬匹的慾望，僅只滿足於俗世、物質性的欲求，滯留於膚淺之美前——真愛的力量震盪了整個靈魂，並使自我認識與自我關照的問題浮上檯面。因此，有別於其他神性瘋狂技藝沈浸於「失去自我」的狀態，在陷入愛慾瘋狂時，唯當馬伕的理智被美本身激發，能清醒地駕馭自我、整合靈魂的分歧，引領靈魂朝向德性生命，愛慾才成為一門美好「技藝」。

回顧蘇格拉底懺頌中的美妙成就，蘇格拉底在其「主人」——神性之愛的引領下，嘗試捕捉天底下詩人都未曾企及其美妙的天外存有，並盡可能地使言說之美匹配對象的實在（247c3-6），以使真正的美透過語言呈顯於人，引導人看見愛慾最終渴望、且應該追求的對象。在揭示追憶欣賞真實存有、實現人的神性才是

---

[149] 傳統技藝觀中，詩人本身不具有智慧，僅作為傳播神祇訊息的中介者，見第二章第一節（三）「神話到邏各斯」的人文主義轉向及第46-7頁。

doi:10.6342/NTU202403918

真正愛慾秘儀的同時（ἀτελεῖς, 248b4; τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, 249c7-8; ἀρτιτελής, 251a2），蘇格拉底也實現了自我的淨化，從原先以人性視角偏狹且貶抑地認知愛慾，轉向對愛慾最具神性、最完好面向的把握。在理解神性愛慾經驗的同時，蘇格拉底也掌握了靈魂的自我認識，他先前稱靈魂具有預言能力（μαντικόν, 242c7），能夠意識到自身的錯誤、加以導正，這在愛人的黑馬鼓動其他夥伴衝向男孩、獲得性歡愉的時刻得到呼應：馬伕在觀看到真實存有前就有預感（254e7），憶及後更確知這是非法、違背自身天性與意願的事情（παρὰ φύσιν, 251a1; παράνομα ἀναγκαζομένω, 254b1; οὐκ ἐθέλοντας, 254d1），乃對黑馬施以強力，使其不敢妄動。同時，靈魂因持守節制而能跨過對肉體的迷戀，望向男孩與自身的神性，使成人成為照看、促進男孩利益的教育者，在長期相伴中幫助男孩美好潛能實現出來，亦是預言能力的展現。

如此，愛慾不但實現了三種神性瘋狂帶來的好事，更美好、偉大的是，愛慾改變了參與者的自我，使靈魂真實地變美好，靈魂不再只是靠生理刺激或世俗意見而行動，而是在受啟發的智思帶領下自我整合——追憶使人從盲目地依循慾望衝動，轉變為重掌自身的舵手，並依據這份節制，合宜地對待青年。

5. 自我與自我認識

人性的靈魂觀顯現出靈魂兩種原則的傾軋，佔上風者標定出人之自我，人若不是慾望的俘虜就是理性自控的主人，然如前述所示，該原則內涵著錯誤的對立，亦忽視自我認識的重要性，從而抹消自我整合的可能性。神性靈魂觀則對於自我給出不同層次的爬梳，並為靈魂如何尋找、成為真正的自我給出指引。

Christopher Moore以序曲中哲學家渴望自我認識的問題出發，探問蘇格拉底想了解的自我是什麼，是個體還是一般的靈魂本質？他摘要了歷來學者對此問題的回答[150]，並主張蘇格拉底的答案落在對個體靈魂的關注：比起抽象、空洞地對一般靈魂進行定義，具體個人的自省方能帶來自我改善的實踐，而發現自我職志

[150] Griswold主張是作為個體的靈魂；Yunis與Werner則宣稱是人類一般的靈魂；Rowe認為兩者兼有之；Ferrari指向人類、尤其哲學靈魂；Rappe則把自我等同於理智部分的自我，人類本質即認識者本身；Annas早期把自我知識當作客觀的東西（如社會地位、正義與節制），並認為自我認識是有可能的，晚期則認為自我並非正確的知識對象，因為認識對象對知者來說是不確定的。見Moore, ibid.: 391.

doi:10.6342/NTU202403918

、將之作為主導生命的原則乃是自我認識的真義（Moore, ibid.: 390-406）。然而，懺頌以論證所有靈魂（ψυχὴ πᾶσα, 245c5）的本質作為探討神性愛慾的起始絕非無事生非，該論證使人類與神性存有共享不朽的基礎，方使超越此世的靈魂神話得以開展[151]。Irani更觀察到，將靈魂本質定義為自我推動者，彰顯了哲學與傳統修辭學對待靈魂的不同：有別於修辭學家以言說灌輸聽眾，達到對他人的支配，哲學的言說則渴望帶動、恢復個體的主動性，使個體參與到對自身的治療中[152]，讓人更加明智地掌握自身的信念與價值觀；對一般靈魂本質的論證實際上暗示了理想靈魂應成為自我觀照者（Irani, ibid.: 164-165）[153]。因此，了解普遍靈魂本性仍與個體的自我認識緊密相連，人之自我的第一層意義，即作為具有靈魂的生命體。

自我的第二層意涵，呈現於一般靈魂的共享結構，即作為「有翅的兩匹馬和馬伕自然共生的力量」，人類靈魂在此與神祇靈魂區別開來，具有混雜、不全然高貴的特質，不同部分有不同的追求[154]。蘇格拉底並未停留於抽象的說明，而是以具體例子指出向上抬昇與向下沈淪的靈魂，其內在渴望如何相互影響、引領靈魂做出特定的運動與生命選擇，在這個意義上，相較於非愛人的掩飾、將自我等同於不受挑戰的理性主宰者，懺頌承認人類靈魂既涵蓋低劣的傾向、亦存在對真實存有的高貴渴望，兩者都屬於自我的可能性（230a3-7）。

第三層自我的意涵，則標誌出人類自我應然朝向的「實然」樣貌。透過追憶還原人類靈魂未受敗壞的狀態，哲學家指出，靈魂以智思的部分作為整體的主宰者，駛向知識與德性，進入到充滿神性而完滿的樣態，乃是人真正的本性、真實

---

151 見第三章第一節（二） 靈魂本性。

152 哲學家以辯證法為內涵的修辭技藝即「靈魂導引術」，留待第四章靈魂導引術闡釋。

153 Irani並非以序曲自我認識的脈絡出發，而是從成就修辭技藝的條件探討「認識靈魂本質」（270c1-2）的意涵，他認爲有兩層意義，其一是靈魂不朽論證得出的一般本性，其二是對個體靈魂的認識（Irani, ibid.: 171）。

154 雖然神祇靈魂看似具有「部分」，然而各部分都具有高貴的起源，從而運動方向是統一的，能夠穩定地把握存有。Hoinski 與Polansky 據此主張，神祇靈魂的描述是為了作為人類靈魂的模板（paradigm）來使用，神祇的存在應該是簡單的，甚至沒有靈魂。筆者認為，神祇沒有靈魂是超出文本的讀解，然神祇作為單純、高貴的存有者、最適合成為人類生活與愛的典範，應是無疑義的。見David Hoinski and Ronald Polansky, “The Gods’ Horses and Tripartite Souls in Plato’s *Phaedrus”* in *Rhizomata*, Vol. 2, No. 2 (2014): 139-160.

doi:10.6342/NTU202403918

的自我（ὁλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες, 250c1; ὢν φύσει, 255a3, b1-2，對比 παρὰ φύσιν, 251a1）。放任其他部分的力量、把其他部分的要求當作自我實現，則是背離且壓抑了靈魂最高貴部分的渴望，扭曲了靈魂應有的內在秩序，這永遠不會得到智思的全然認可（256c6-7），而將陷入靈魂的分裂與自欺的痛苦中（254a3-b3）。唯有以智思作為統御者才能達成靈魂的整合（256b1-3），社會性與身體性慾望受到節制的同時被有限度地滿足，智思的追求取得了整體的認可，靈魂終於企及獨立於自身的善與真實，亦達致了內在之善與自我的真實[155]。

第四層自我的意涵，則是擁有具體慾望、特定靈魂運動傾向的個體。回觀序曲，哲學雖以自我認識的渴望為出發，蘇格拉底卻承認自己對於他人的需要（228a5-6; 230d3-5），人無法直接、單獨地認識自我，唯有在與他人對話交流、現實世界具體的刺激與反應中方能得到確實的自我了解。懺頌更指出，在與他人的真愛關係中最能夠激發、認識並實踐出個體最高貴的樣貌；儘管哲學家型的靈魂是最理想的狀態，然而懺頌也描繪了不同神祇的性格，相當於肯定不同特質的靈魂都可能實現就其自身而言最好的樣貌、接近特定的德性。

哲學家在考量人類本性問題時，既探究了一般靈魂本質及其結構、彰明靈魂之善，亦針對具體愛慾如何影響靈魂運動進行說明，只有把握不同層次的靈魂意涵，方能在著眼於自身時邁向正確的自我認識與自我實現。

（二）真愛關係中的德性激發

神性靈魂觀中，德性係透過愛慾的激發而生育於靈魂中，教育的本質既是培育德性，教育者便要學習如何珍愛青年。然而，為何德性是透過愛慾的刺激而得以生孕？作為教育者的成年男子與被教育者的男孩，在相伴的歷程中獲得了什麼？彼此又應怎樣維持關係，才能使彼此皆朝有德而完滿的狀態發展？

傳統的男童戀教育中，便已強調愛人與被愛者因愛慾而相互激發的德性：出於對愛戀對象特殊的在意，也就是重視自己在愛戀對象眼中是否擁有美好的形象，愛人尤其渴望贏得榮譽、同時恐懼蒙羞，因此會盡可能做出光彩高尚之事，來吸引被愛者的崇慕。於此同時，男孩亦期待在交往關係中有所成長，他會以愛人

[155] 247d1-5指出，觀見真實存有者必受到真善的滋養。

doi:10.6342/NTU202403918

作為模仿典範，學習愛人做出德智之舉，此種交往激發的是榮譽相關的德性[156]。

新興的智者教育中，因愛而開啟教育活動的概念消褪[157]，教育不再需要以愛為基礎，連帶使得德性激發的內涵消失。教導者並非與孩子建立私人親密關係來進行教導，而是索費授課制，學生只要繳交學費就可獲得聽講的資格，老師則可一次收攬一眾學生，向多人傳授知識，內容對應各教師的專業。在單純以金錢建立而無特殊情誼的教育關係中，教師作為既定的有知、有能者，學生則是無知、無能者，前者向後者展示自身本領，後者則以習得該領域的知識為目標，兩者構成單向的學習關係，學生的存在對於老師的德性與知識沒有添益[158]。儘管學生受老師影響甚深，會習仿老師、內化其觀點來達到自我成長，然而，此種師生關係即如先前所析的交易關係，老師對於學生的責任著重於技藝的傳授，忽略道德面向的關注。假若學生運用技藝而造成某人事物不當的損害，老師也可以輕易撇除責任。好比《高爾吉亞》中，教授修辭技藝的高爾吉亞就表示，他傳授的這門技藝讓人能夠對任何人談論任何議題而達成說服；然而，正義地使用這門技藝是學生的責任，若學生不義地使用修辭學，這並非老師有過、也不是這門技藝不好，而是學生自己的問題。舉例而言，某人去摔角學校上學，練就了一身好本領卻用來攻擊親友，那麼是此人應受到譴責，而不應該怪罪體育教練、格鬥老師，將之逐出城邦（*Grg*., 456d-457a）。這番言論相當於承認，老師只需要向學生傳授知識技藝，而無需教導道德規範，學生是否成為一個道德上的好人既非老師的義務亦非其關懷所在。智者教育使得知識與道德脫鉤，其造成的後果不堪設想，從承認擁有知識者可以行不義、到不義者可以獲得幸福（*Grg*., 470d），甚至一舉推翻常俗的道德觀，直接將強者的利益視為正義的標準，肯定慾望毫無節制的膨脹與實現（*Grg*., 483a-484a; 491e-492c），嚴重扭曲了善的內涵。

回到《費德羅》的脈絡，柏拉圖先是描繪了非愛人對愛人的批評，指出傳統

---

156 見第一章第二節古希臘男童戀文化與德性教育。

157 儘管有時候成年男性聲稱不愛男孩實際上是掩蓋自身愛慾，以互利作為親近男孩的理由，正如《費德羅》兩篇非愛人演說所示，這正好也顯示智者運動後，以愛作為教育核心的觀念式微。

158 呂西亞斯的非愛人演說不斷強調有德強者的穩固性，不依賴他人而能自我滿足，顯示出強者自認為本身的狀態已臻完滿。另一個證據是，智者教育中，教師總是強調自己的教學項目多麼偉大、有益（*Grg*., 452d; *Hp*. *Ma*., 285c-286c），而非重視學生是否德性出彩。

doi:10.6342/NTU202403918

男童戀的實踐往往不以青年利益為重，而是淪為成人滿足自身情緒慾望的交往關係，愛人本身都缺乏德性了、更甭談有能力教導男孩成為有德者。到了蘇格拉底的非愛人演說，再揭非愛人很可能只是隱匿自身慾望或暫時恢復清醒，且即便非愛者有德，該德性充其量只是符合社會期許的價值，未有對德性真正的把握；其人對於男孩的教育也是建立在互利交換上，對男孩的福祉並不在乎。直到懺頌，哲學家乃恢復神性愛慾與德性激發的本質關聯，並將之視為最美好的禮贈。以下試析從經驗高貴愛慾到德性孕生的過程：

首先，蘇格拉底數度強調，無私心是經驗神性愛慾的條件（247a7; 248a6-b5; 253a5-b1）：只有那些不嫉妒者才能加入神祇的隊伍一同欣賞存有，而在觀看天外存有的活動中，一旦想要率先他人目睹存有，就會與其他靈魂的相互踩踏、造成翅膀的損毀。這種以自利私心求追求善的態度，即是認為知識與德性是稀缺、獨佔性的資源，自身德性會因他人的成就而減損、黯淡，因此必須搶得先機、確保他人不會造成自身利益的受損。然而，在神祇帶領的隊伍中，只有抱持無私心的態度，反而才能與神祇、其他靈魂一同共同欣賞真實存有。同樣地，在此世也唯有秉持無私心的態度才能進入真愛關係，高貴愛人既不是為了奪取、亦不是想要交換好處而親近青年，而是受美的強烈吸引而渴望善待、陪伴青年。一旦愛人將男孩的存在視為滿足自身慾望的工具性價值，就會落回對先前對人性愛慾的批判，不失為人面禽獸（250e4）。

其次，是對美引發敬畏之心。此世之美具有燦爛的外觀，因此人們可以從肉眼辨認出何者為美並受之吸引。然而，有別於受低劣愛慾激發之人只在乎肉體之美、像對待其他好事物般想將軀體佔為己有、滿足私欲，真愛之人所看見、受吸引的則是作為身體與靈魂合一的愛戀對象——男孩在愛人眼中就好比一尊神的雕像（251a4-7），被愛者之美既存在於肉眼可見的青春身體之上，更存在於其靈魂體現出的美好氣質中——而靈魂之美並非可以佔有之物，對於靈魂之美的意識將引發美感欣賞的活動，並觸動人探索、深刻認識的慾望。儘管愛人此時還不知道自己接觸到的，是美自身於此世的摹本，但因為對真實之美有殘餘的記憶與感應（250c8-d4），愛人會將男孩當作無比珍貴的事物來對待，繼而節制自身的情緒慾望，抱以崇敬、欣賞之心親近對方，不輕舉妄動、亦不對男孩予取予求（251

doi:10.6342/NTU202403918

a2-b1; 252a7-b1）。越是把持分際且以美的探尋來相處，愛人就越能在親近陪伴的過程中使靈魂長翅，直到倏忽洞見美本身[159]；若遂行黑馬之慾，則與靈魂抬升無緣（250e2-251a1），因為靈魂顛倒了真實、最值得追求的美善，而將世俗慾望、低階的影像之美作為優先的目標。

於此同時，愛人對待男孩，不是以遠觀無涉的方式欣賞，而是嘗試使男孩潛在的神性具現出來。其一原因來自於感恩，在與男孩相處時，愛人感到自己靈魂的被充實，痛苦止息並收穫到甜美的快樂（251c8, d7; 251e1-252a1），愛人視愛戀對象為治療自己心靈的醫生，而渴望無條件為之付出、認為一切好事他都值得擁有（251a2-b1; 252a1-b1）。更根本的原因則來自於高貴愛慾中特殊的看見，以及隨之而來創造的渴望——「這個特別的男孩（αὐτὸν ἐκεῖνον）在自己看來如神，［愛人］神像般地形塑、裝飾他（ἄγαλμα τεκταίνεταί κατακοσμεῖ），以便能夠崇拜他、讚頌他」（252d6-e1）——面對男孩，愛人好比一位既審美又將美具現出來的藝術家，即便男孩只是凡人、必然有缺漏之處，他卻能看見男孩身上具備美好的潛能，甚至肯定現實中尚不美好的地方也有轉化的潛力。愛人便嘗試讓其所預見的美呈現在其性格、相貌、思想、談吐、行動上，當男孩潛在之美變得具體，愛人就更加欣賞、愛戴他。

爲了使男孩能夠整體的變美，愛人會嘗試各種途徑、做任何事情來企及這個目標（252e4-253a5）。蘇格拉底沒有明說愛人具體需要做什麼行動，這是因為愛人所見之男孩潛在的神性具有不同種類，每位愛人可以用自己的方式來形塑愛戀對象，使其性格臻於完滿。以神祇為例，宙斯、赫拉、阿列斯都是靈魂完滿的典範，然而眾神的性格特質各有不同，宙斯以智慧之德性著稱、阿列斯則以勇武為名，當愛人看見男孩身上似有宙斯般的特質，便會試圖進行哲學方面的培養，使男孩變得有智慧（252e1-5）。儘管先前蘇格拉底指出宙斯所領導的歌隊共有十二神祇（246e4-247a4），然而這並非意味著德性或人的靈魂類型要被區分為十二種；更有可能的是，在愛人眼中男孩各具有獨特的美好之處，並會將該特質與特定神祇作連想，哲學家即應用傳統神祇的形象，提供常人作為德性培養的參照，並向人們展示，不同性格都有可能朝向神性發展：好比自身與赫拉性格特質相像

159 儘管蘇格拉底好似倏忽描述到觀見美本身的過程（254b5-7），然而在先前，馬伕與白馬已經幾度反抗黑馬的慾望（254a7-b1），靈魂才能夠生翅（251b1-7; 255b7-d3）

doi:10.6342/NTU202403918

者，會試圖尋找具有領袖氣質的男孩，而赫拉與宙斯皆具有統治之能，只是赫拉相較而言較缺乏哲思的卓越；阿列斯的追隨者具有火爆的性格，其往好的方向發展可以是行俠仗義，壞的方向則是好妒、狹怨報復（252c4-7），愛人必須要有智慧才能正確引導男孩特質的發展。

此處就要談及愛人教育中最重要且本質相同的方式。蘇格拉底指出，爲了讓男孩變得像神一般，愛人會去學任何自己能學的事情、包括從自身的內在去尋求資源，這將使愛人發覺自身的神性，實現自身靈魂最美好的樣態，並設想最高尚的生活方式與行動原理中來教育青年。也就是說，爲了讓男孩有德，愛人自身必須先變得有德性才能成為男孩的參照典範，而這之所以可能，係因為在高貴愛慾之中，人們是往神性事物去尋求——因為想要真的對男孩好、促進男孩真正的利益，愛人看向真正的美、真正的善（253a1-3），他渴望並試圖把握此般事物，將之實現在自身與對方的靈魂之中。在正確的努力中，他將驚喜地得到自我認識，也就是自身靈魂如同他在男孩身上所見的那般具有具有神性，同時察覺到，是男孩為自我帶來德性上的轉變，而對男孩的愛更加深刻（253a5-b1）。

而愛人教育的完成，取決於雙向關係的建立與維繫：讓孩子接受教化、學習規範（to be disciplined）、讓他成為學徒（to be a disciple）的關鍵，即是引發孩子的回愛，讓孩子渴望追尋老師的腳步、歸屬於（belong to）教師，效仿其人整體的生活方式。這有賴於導師先行給出無條件的愛——既不因為孩子表現不佳、沒有取悅大人就惱羞成怒，撤回陪伴與善待的承諾；亦不會束手旁觀，等待孩子變得更好了才想要接近之。更重要的是，有別於自私、嫉妒的愛人，為了加強男孩對自身的依賴，會試著阻斷男孩與其他善好的人事物的關聯，包括教育的聯繫（232c4-d2），亦有別於非愛人以利益交換作為善待男孩的基礎，高貴愛人著眼於什麼能夠真正促進孩子的利益，據此作出相應的作為。正如Frisbee所指出，哲學情誼的交往活動並非交換，而是分享，哲學家絕不希望對男孩造成善的限制，反而會因對方的善被剝奪而蒙受損失（Frisbee, ibid.: 261）。因此我們可以設想，高貴愛人不但不會限制，反而會鼓勵孩子去接觸對其有益的事物，在長期的相處與付出中，證明自己對男孩無私的善意，等待男孩的接納。正是受到愛人這般款待，孩子將發覺，有別於其他有條件的人際關係，自身被肯定、被喜歡是來自於

doi:10.6342/NTU202403918

他人或多或少以自利為出發的期許與要求；只有愛人真切為自己好處著想，孩子將受其人體現的德性所打動（255a1-b7），認同並渴望以老師為典範。儘管男孩尚欠缺自我認識的能力（255d3-6），卻會在高貴愛人的相伴與指導中培養出正確的生活習慣、價值觀，擁有了好的性格傾向，更能在長大後洞見真知、把握德性（255c1-d3）[160]。

值得注意的是，儘管愛人都嘗試挖掘、展現出自身最美好的一面，然而，蘇格拉底也表示，只有宙斯的跟隨者才最能夠承擔神性愛慾之名（252c3-4），這意味著，缺乏智慧的愛人可能陷入自以為是、實際上錯誤理解神性而育德不彰的情況（252c4-7）。這似乎也說明，為何蘇格拉底於懺頌最終只肯定兩種愛慾生活，其一是過上哲學生活的愛人，其二則是以榮譽引領生活的愛人：哲學的愛人總是讓智思領導靈魂整體，專注在知識與德性上的追求，智思、信念與情緒慾望彼此和諧無違（256a7-b7）。而次好的愛人雖不能把握到真正的知識與德性，但是馬伕與白馬配合的好，多數時刻都能抑制黑馬踰矩的衝動，以正確意見與榮譽感引導靈魂；只有在不經意時才會卸下警惕而發生親密關係，然而他們並不會常常這樣做，因為馬伕其實有意識，真正的美善不來自於身體的歡愉，而是來自於德性的卓越（256b7-c7）。有別於傳統男童戀中只要符合習俗地進行追求，成年男性與男孩不涉及金錢往來地合意交往，基本上人們就會承認兩者進行親密關係合理性；懺頌中唯一承認發生親密關係的正當性，只有高貴愛人在例外、偶爾為之的狀況，這是因為，高貴愛慾的目標並不包含性歡愉，其交往的動機與目的皆在於德性與知識的培植上，無論愛人對男孩付出多少、帶來多少好處，都不能以此作為和男孩交換性歡愉的理由（255e4-256a1）。是以，除了哲學與榮譽的愛人，餘下的愛人很可能都是那些自以爲有德，卻放縱自身低劣慾望、甚至聲稱其正當性的人。

那麼，假若愛人真正關心、愛護男孩，便需要勉勵自身走上哲學的道路，因為即便榮譽的愛人已經具有近乎德性的美好性格與正確信念了，這仍不能算是擁有「真正的」德性與知識[161]，該人仍有意志不堅、判斷錯誤之時，只有把握存有

[160] 男孩的靈翅受真愛所灌溉，往後更有機會追憶及存有。

[161] 蘇格拉底指出榮譽愛人能享有「天下的幸福」，意味其人仍不能把握到天外的真實存有（256d）。

doi:10.6342/NTU202403918

才能恆常為人指引必然的真與善。而哲學愛人追尋真實存有的過程，是依據智思的預感去觀賞此世之美，也就是「正確地使用標記回憶的事物」（249c7），即意識到此世之美具有的侷限，將之作為線索，以思考、把握無條件的美本身的存在。當成功追憶及美本身，與純粹之美最鄰近的是存有是節制（254b5-7），觀見到此景的愛人便知曉真實之美與節制相連的必然性，從而掌握回應美之愛的正確方式，首先會將節制之德實現出來、克制黑馬的衝動（254b7-255a1），並在其後更順利地長養靈翅，使自身觀看到其他的真實存有、孕育其他美德。

哲學家肯定，在真愛中人們可以看見、欣賞彼此靈魂美好的部分，及其尚未實現的潛能，並為了善待對方而激發出自身最滿好的一面，真心愛上某人時確實會成為提升自我的契機；同時也提醒我們，要做到真正的善待是困難的，它不是突然升起想對對方好的念頭就和顏悅色，也不是簡單地用自己的觀點推測什麼對對方好。必須踏實地從自身德性精進，才能為對方帶來真實的益處。

神性愛慾孕育德性的過程，翻轉了費德羅與非愛人對於愛與善的理解：費德羅認為，被愛者因擁有比愛人更美好的特質而得到愛戴，且即便是相互德性激發的行動，被愛者也比愛人更具有美德，因爲被愛者不是受到愛慾影響，而是出於理性自主的選擇而行（*Smp*., 179e2-180b4）。非愛人更批評道，愛人既是最渴切之人，便是最匱乏之人，愛人之於被愛者，就好比什麼都沒有、依賴他人善意的乞丐面對宴請賓客、坐擁資源的主人（233d5-e2），非愛人則把自我視作堅固不摧的事物，自認為已然穩定掌握了德性與知識，無需仰賴於他人的給予。兩種觀點都認為愛慾意味著匱乏，對立於不依賴他人、自足滿全、擁有善的狀態。懺頌則示顯了愛慾與善正向循環的過程：愛人起先對美男子產生嚮往，而後經歷到自身的匱乏、對男孩的需索，並從與男孩的相伴中得到快樂（251d1-252a1）。愛人將在其中發覺到男孩美好的潛能，並且為了讓男孩變得好而努力搜索資源教育之，這反而使得愛人充足豐沛、具備更多知能（252e2-253a5），從而讓男孩整體提升。男孩不再徒具外貌之美與單純的天性，而是靈魂中形塑出穩定良好的性格與信念，於思想、舉止都體現出德性之美，也由於相互帶來知識與德性的增進，彼此的情誼更加鞏固、深化。是以，相較於作為被愛者，成為愛人、懂得如何去愛，才是更為美好且幸福之事，在高貴之愛中，匱乏者並不會止步不前，而會在

doi:10.6342/NTU202403918

真愛中受對方美好本性的激發，促使彼此趨近完美。

（三）愛人的教育義務

至此，蘇格拉底肯認並恢復了傳統男童戀中以高貴之愛培育德性的理想，同時嚴謹地規範了高貴愛慾的內涵：神性愛慾並不是任意附和身體的慾望，而是從身體感性對美的渴望出發，將這股動力導向對真實之美的追求，因此智思部分應引導靈魂整體的運動，將知識與德性作為愛慾的真正對象。然而，當靈魂認知到最終的愛慾對象是真實存有時，男孩在成人心中的特殊地位是否也不再重要、對男孩的教育關懷將會減弱？

《會飲》中，迪奧提馬（Diotima）[162]講述的愛慾階梯指出，正確參與愛慾秘儀的愛人將從對個殊之美的喜愛開始，具體而言即受到單一對象的身體之美所吸引，漸漸上升到欣賞更普遍的美，好比發現許多青春身體都具有美，因而認識到自身所愛是共通於身體中的形式之美（τὸ ἐπ᾽ εἴδει καλόν, *Smp*., 210a-b）。接下，再覺察到靈魂之美比身體之美更值得追求，因此不會排拒與相貌不佳的青年互動，但凡看見靈魂的美好，就會願意愛護關心、以言說讓青年變好（*Smp.,* 210b-c）。而後，則是領會到習俗活動中的美好，並轉向擁抱更普遍的知識之美，受到各種思想中精妙的美所啟發（*Smp*., 210c-d），在長日的哲學活動中長養自身的智識與能力，直到時機成熟，愛人將望見無條件、真實不變的美本身，此即愛慾活動的目的，並使得先前的努力都有所值得（*Smp*., 211a）——它的價值是多麼超然絕對，以至於沒有任何此世之美可以比擬，瞥見之人會願意放下此世的顧慮，甚至不吃不喝、只為了注視著它。就此看來，愛慾秘儀是超越個殊關懷、邁向普遍性的過程，迪奧提馬的結論似乎將導向成人專注於自身跟真實存有的關係，忽略對於個體性的關愛。

《費德羅》的讚頌同樣也存在著這股張力，回觀蘇格拉底對神祇歌隊天外行旅的描繪，原初靈魂的愛慾對象為真實存有與自身，個體間最理想的狀態是彼此保持友善的關係，作為一同加入觀賞存有的同伴，由於受到真實的滋養，人感到

[162] 《會飲》中蘇格拉底給出的愛的讚頌，基本內容是轉述迪奧提馬的愛之見解，筆者尚未能進一步詮釋兩篇文本脈絡，為何與如何造成愛慾觀點的差異，然期望以兩篇對話錄有所呼應的問題意識為切入點，凸出《費德羅》對該問題的回答，即肯定在正確的愛慾秘儀中，對普遍者與個殊者的關愛同時存在。

doi:10.6342/NTU202403918

幸福完滿。然若對自身利益的關注引起排他、競爭性的心態，則靈魂將互相敵對、踐踏。靈魂降生前，個體之間尚未存在愛慾關係，那麼，若要實現追憶中最真實、美好的自我，是否意味著人必須回歸個體之間毫無愛慾的關係，好比迪奧提馬的建議，淡化對個殊者的在乎？以更極端的方式提問，個體間之愛是否僅是為了達成個體靈魂的上升，而具有工具性的價值[163]？

首先，兩篇文脈所述的「愛人」有所出入。迪奧提馬口中的愛人並未對任何具體的人產生特殊、強烈的情感，而是不斷地認識到美的共同性——這些俊美的男孩有的具有標誌的五官、有的擁有精實的身體，沒有哪個特別值得愛；面對靈魂亦然，有的男孩都有聰穎敏捷、有的謙遜記憶力好，這些好資質都足以構成愛人善待他的理由——因此面對美的個體，愛人總是一視同仁，沒有差別待遇。然而這樣的愛慾與普遍經驗極為不同，成年男性不對任何青年釋出強烈的追求、建立交往關係，也不會被習俗上視為愛人，而更貼近常人對友誼關係的理解。懺頌的描繪則打中了廣泛的愛慾經驗，並肯定了對個體的高貴愛慾將孕育德性。陷入愛慾之人，是受到特殊個體的美所強烈吸引，蘇格拉底並沒有指出這樣的美會被多數人欣賞、理解，反而是數次強調男孩「在愛人眼中」看來是美的、美如神（251a2-3; 251e2; 252d5-7），並且這個愛戀對象是「唯一」能治療自身痛苦的醫生（252b1）。蘇格拉底描繪一般愛慾關係蘊含專屬的親密性，這種親密性使得愛人對特定對象傾心奉獻、將愛戀對象視為最重要的事情，甚至超乎親族、財產、社會規範（252a1-7）。正是基於如此強大的情意，愛人嘗試兌現善待青年、使之變好的渴望，其靈魂最好的本性才會被激發出來。

而這樣的專屬性，來自於本性上的相似相吸。愛人首先受到外觀可見之美的吸引，朦朧意識到男孩與神的相似性（251a2-7）並保持敬畏，而後在高貴愛慾的激發下傾盡所能使男孩變得更美好、更似神，從而企及對存有與自身神性的追憶。一方面，蘇格拉底將無私當作進入高貴愛慾的條件，這排除了將男孩僅視為工具價值而能企及追憶的可能性；因此，有別於將被愛者單單視為滿足自身需求的存在、相當於剝奪所愛對象的獨立價值，只有那些能夠將善待、親近男孩同時視

163 根據Frisbee，Gregory Vlastos主張柏拉圖對抽象之相的高舉使之忽略了被愛者的自由與完整性，不承認被愛者是具有獨立價值的個體，其價值依賴於愛人的需求與慾望，這種讀法將柏拉圖之愛視為冷酷的利己主義者。見Frisbee, ibid.: 251-2.

doi:10.6342/NTU202403918

為目的的愛人才能進入到靈魂上升的活動。進一步說，高貴之愛首先是出於被愛者之故（for their own sake, Frisbee, ibid.: 267），而不是愛人為了自身的福祉而生發，因為高貴之愛聚焦對男孩靈魂本性之美的欣賞，此般理智之愛肯認了他人作為獨立於自身慾望而存在的價值（Irani, ibid.: 144-145; Frisbee, ibid.: 263; 269-270）[164]。另方面，認識到這般獨立於自身的美善將為愛人帶來無上的轉變，靈魂充滿神性而完滿的樣態乃是人真正的本性、真實的自我，這樣的自我是在高貴愛慾中被認識到、又被創造出來的。是以，高貴的愛人將自我賦予、肯認對男孩的愛的義務暨教育責任：愛人看見了男孩最美好的可能性，他不單希望男孩變好，更因愛慾的專屬性，渴望使自己成為讓男孩變好的原因。而身為最有意願、最無私促進男孩德性的人，這份意願提升了愛人的教育能力，並使愛人獲得深刻的自我認識與德性提升；這再度深化了愛人對於男孩的情誼與義務，因為在高貴愛慾中，對男孩的愛護同時實現了自身靈魂的關照。

值得注意的是，蘇格拉底把「做哲學而無欺的靈魂」等同於「伴隨哲學而戀童者」（249a1-2）[165]，直到度過三千年才出現離開輪迴、回歸無愛慾的狀態，相當於肯定靈魂的上升必須依賴他人，此世追求哲學者自然會與相似者產生親密的交集、擁有教育的渴望。一方面，降生於此世後，一般事物與真實存有的關係都變得相當黯淡，唯有分有美的事物，仍會綻放出可見的光彩，會激起人強烈接近與探索的渴望；另方面，這份美感經驗絕非對於自身美好滿全的耽溺[166]；反之，人是受到外在刺激、體認到自身對美的渴望與匱乏，才在對他人的深刻之愛中獲得神性的自我認識。除去對他人之美的感知以及與他人的親密相處，人要獨自進行追憶，若不是不可能，便是極為困難的。因此，蘇格拉底特別以感恩、敬愛

---

[164] Frisbee於“Beyond Eros: Friendship in the *Phaedrus*”一文論證，儘管柏拉圖並未直接提出目的之愛（end love）的概念——即某人積極地為了他人之故、而非為了自身之故而促進他人之善，將他人視為目的自身而具有有價值——，但其實柏拉圖理想的人際之愛（interpersonal love）與亞里斯多德理想友誼的內涵相去不遠（Frisbee, ibid.: 251-2）。

[165] de Vries與Ryan都肯定將ἢ τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλως **ἢ** παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας中的ἢ解為換句話說（in other words）；Yunis亦把「無欺」與「哲學地戀童」視為哲學家同時具有的兩種面向。見de Vries, ibid.: 144; Ryan, ibid.: 199; Yunis, ibid.: 145.

[166] 仗勢自身美好的代表，除了呂西亞斯的非愛人，另一例可見《會飲》的阿爾西比亞德（*Smp*., 217a; 218e）。

doi:10.6342/NTU202403918

（ἀγαπῶσι, 253a6）描繪愛人與男孩相處後抱持的態度，既是因為，正確地愛個體使人獲得看見普遍者的契機，同時也由於，人在此世要追尋普遍者，往往需要個體之美作為靈魂的提醒。當愛人不再只是如愛慾之初，害怕痛苦、渴望快樂而不想和男孩分離（251d1-252a1），而是認識到交往為確實彼此帶來靈魂的善，願意持續地付出、陪伴，以善待對方的承諾度過一生，乃能漸漸恢復靈魂的完整性（256b1-7, c7-e2）。

Frisbee正確地指出，柏拉圖並未提倡無涉於自身關懷（disinterested, impersonal）、純然利他（pure altruism）的情誼，人際之愛的最高境界乃共享互惠的德性生活，善待對方、同時見證到自身的改善，然而愛人受益的事實並不表示這是愛人促進男孩利益的理由、甚或唯一理由。哲學之愛植基於看見他人獨特的本性之善、非工具性地加以珍視，則即便反思自身愛慾後，善待男孩具有雙重的動機（即如前述，提攜他人同時是對自身德性的關照），其行動是道德的，還因理智的肯認，使教育、利益青年的活動一致穩定地延續下去（Frisbee, ibid.: 266-270）。

因此，儘管神性愛慾最高的目標是看見真實存有，此般成就才為人帶來最大的幸福，於此世進行追憶的活動仍仰賴現實中擁有美之特質的人事物，尤其是人產生愛戀的對象，最能激發個體對自身完滿靈性的追憶。見識到真實存有與自身神性後，對男孩興趣消逝、置之不理的狀況沒有發生，愛人反而更加明白喜愛男孩的原因，致力將男孩靈魂的德性付諸實現。男孩作為愛人眼中美好的存在，也成為愛人勉勵自身進德修業、抵抗遺忘神性存有的提醒。

（四） 從愛慾轉向友誼的教育關係

然而，愛人若經歷神性的自我認識、乃至於把握到真實存有，確實將使交往關係的內涵有所改變。蘇格拉底描繪，在高貴愛慾中，成年男性與男孩的關係將漸漸從愛慾激情（ἔρως）轉化為友誼之愛（φίλος, 255a3; φίλον, 255b2, φίλω, 256c7; φιλία, 256e4），尤其哲學愛人的友愛最為豐厚、其次則為榮譽的愛人（256c7-d3）。為何神性愛慾會經歷如此轉變？這又會對教育的施行帶來怎樣的影響？

在愛慾關係初始，無論是付出或是接受，愛人享受的愛慾都受到專一、獨佔

doi:10.6342/NTU202403918

性的親密感所主導（251b1-252b1），唯對於自身所愛的男孩產生教育的意願與責任感。然而，因高貴愛慾激發神性、完成追憶活動的哲學家，其所觀賞的真實存有是廣袤燦爛的景象（247a4-7, c1-e2），就算原先只能瞥見一部分的存有，也會在持續、正確的努力中漸漸把握到更完整的德性、知識族[167]。那麼，當哲學愛人的靈魂再次著眼於此世，他將不再只被單一的靈魂之美所吸引，而是能欣賞更多具有神性潛能的特質，他將經歷迪奧提馬所述，只要遇見某人的靈魂是善美的，就算其貌不揚，仍足以使成人去關愛、以言說教育這位青年（τίκτειν λόγους, *Smp*., 210c）。Irani注意到懺頌也透露出相關線索，宙斯型愛人[168]的注意力並不限縮在與自身性格相向者，而是「會以相同的方式（τούτῳ τῷ τρόπῳ）對待所有與他來往的人（ὁμιλεῖ），包括他所愛的人（τοὺς ἐρωμένους）和其他人（τοὺς ἄλλους）」（252d4-5）。他詮釋，這是由於哲學家會將一般對話對象視為具有理性推理潛能的靈魂，嘗試在對話中引起其理性部份的共鳴（Irani, ibid.: 160-163）[169]。不僅如此，哲學家亦對青年的個殊特質對有所把握，正如費德羅充滿對言說的激情、泰鄂提德斯（Theaetetus）擁有哲學天份，蘇格拉底透過學生的愛好傾向引導青年認識自身、發展美好性格。在教育的過程中，哲學家將對自我有更完整的了解，不同的青年就好比許多面鏡子，使哲學家認識、映射靈魂充全的德性。因此，所謂「以相同的方式對待所有與他來往的人」，指的並非是毫無差別地對待任何人，而是在面對所有情境與人事時，始終依循「榮耀與模仿自身跟隨的神祇」之原則，做出符合德性的行為舉止（252d1-5）。則不管親近程度為何，哲學

---

[167] 天外存有是真正的知識族所關乎的事物（περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, 247c8）。懺頌描繪出天外真實存有的豐富性，除了正義、節制，還有其他實在的知識，構成豐盛壯麗的景象；這意味著能夠持續進行默觀活動的哲學家不會只了解片面的知識，而是得以把握各種存有間的關聯。

[168] 252d1原文的主詞是指各種跟隨神的靈魂，專指宙斯型愛人為Irani的解讀。此段落標誌出，只要是以正確愛慾企及自身神性的愛人，將不只關懷自己的男孩，還會擴展對他人的友誼，例如具有勇氣的愛人也會欣賞並試圖激發他人的勇氣。不過蘇格拉底仍強調哲學型愛人的友愛最充全，其德性也最完滿，可推論其最能無私地提攜不同性格的青年。

[169] Frisbee對此有不同的意見，哲學家並非將其接觸的對象視為抽象、無殊別、具有一般理性的人類，哲學家的利他行動也不是為了促進一般的善、或作為人類的善，而是欣賞、促進存在於個體靈魂中的善。然而，Frisbee同樣承認，個體中的某些「好特質」仍可以被普遍化地重視，這似乎也危及到「友誼」具有的特殊性與專屬性（Frisbee, ibid.: 267; Nussbaum, 1986: 306）。筆者認為可以採取具有包容性的讀法，哲學家面對一般人，既看見其作為人類而共享的理性能力而與之對話，也能夠辨識出個體擁有不一樣的好特質，進而做出差異化的引導。

doi:10.6342/NTU202403918

家皆以基本的善意相向，對於美好潛質尚待發展的青年，更具有引其向善的渴望。

本篇對話錄恰例現了哲學家與一般青年的友誼互動，蘇格拉底大多以朋友呼喚費德羅（227a1, b2; 228d6; 229e5; 230a6; 238c5; 241e1; 242b8; 243a3; 271b7），然而仍在某些時刻，卻轉以傳統男童戀親暱的稱謂「男孩」喚之（ὦ παῖ, 241c7; ὁ παῖς, 243e4; ὦ παῖ καλέ, 252b2; ὦ παῖ, 256e3; ὦ παῖ, 267c6）。據文本所示，蘇格拉底與費德羅並非交往關係，與費德羅真正交好、甚或有愛慾衝動的年長者是呂西亞斯，然而就哲學家對青年美好潛能的熱愛而言，蘇格拉底亦對費德羅擁有教育的渴望；同時，他也期望自己在費德羅以及其他青年面前顯得更美（257b9），以引發這些青年對真實的德性與知識的嚮求。Jessica Moss即指出，正是費德羅對於言說的愛好使他成為了兩位老師試圖贏取的對象，即呂西亞斯修辭學陣營與蘇格拉底哲學陣營間的角力[170]；Moss也點明，蘇格拉底一方面在非愛人演說中作為假扮非愛人的愛人，同時又在與費德羅的交談中假扮為其愛人、以親暱稱謂拉近兩人距離，這兩種舉動實際上都指向了蘇格拉底是個渴望教育青年的人，其達到懺頌中的最高愛慾，而以友愛著對待一般青年（Moss, ibid.: 11）[171]。

然而，德性俱全的哲學家儘管能夠友愛許多青年的靈魂之美，也只能在有限的相處與談話中使自身靈魂之美展現在學子面前；而且，依懺頌所示，人們總是最有意願培育與自身更相像的青年（252d5-e1），哲學家亦然，相較於智者不分對象、資質的說教，哲學教育的主要心力與動機是投入在更高貴、更具有哲學潛能者身上。因此，即便所有人類都具有理智、朝向美好天性的可能，且哲學家對他人的友愛與教育熱忱會因觀想存有而拓展，教育熱忱與資源的限制仍然存在。一人既不可能對所有青年進行身教、相伴生活，青年返回到日常生活中，其受親近者的習染最巨，更何況德性的成就有賴於長日、乃至一生的修習。那麼，教育

170 筆者與其出入的觀點在於，Moss認為呂西亞思是「真正的非愛人」，不但對言說沒有愛慾、對費德羅亦然，呂西亞斯作文之目的只是為了實質聲望等利益，包括將費德羅納入門下，而非引誘費德羅交往；筆者則在先前分析中指出，呂西亞思的自利行動同時包含性慾的動機，這在蘇格拉底對兩人關係的描繪及其非愛人演說被揭露。見Jessica Moss, "Soul-Leading: The Unity of the *Phaedrus*, Again" in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 43 (2012): 7-11.

171 值得注意的是，儘管兩人有友愛的情誼，然而費德羅的哲學氣質並不濃厚，Moss也因此承認，蘇格拉底沒辦法以費德羅對自身的回愛來引導他，必須轉而用費德羅對修辭學的熱情來引導他邁入哲學（Moss, ibid.: 13-14）。

doi:10.6342/NTU202403918

男孩的責任就應當被所有愛人所意識、承擔。是以，蘇格拉底鼓勵呂西亞斯能朝向哲學，並期許受過自身言教的費德羅能成為激發呂西亞斯高貴愛慾的契機（257b1-6; 279b1-3）。

而針對抱有特殊愛意的男孩，神性愛慾將使愛人得到雙重的意識與轉變。讓我們稍加回顧靈翅生長的段落：愛人接近男孩、接收到男孩的美之流後開始活化翅膀，美之流的灌溉排除了那些只想佔有男孩肉身之美的低劣愛人，這些人不能欣賞更為實在的靈魂之美，且其愛慾是低劣自私的（246e3-4; 248a5-b3）。而後當愛人聚焦於男孩靈魂本性之美的觀看時，終於追憶起自身神性與真實存有，靈翅受到滋養變得蓬勃、促使日後更有能力進行追憶。至此，翅膀的意象被揭示為神性愛慾（252b1-9），其目標不為別的，即是為了觀見真實存有——「當任何人喜愛上美麗的男子，是被這種瘋狂[172]所觸動時，他就會被稱為愛人」（249e3-4）——這澄清了高貴的愛人愛慾（ἐράω）的對象乃是存有而非個體靈魂，靈魂係因與真實存有連結而具有神性、幸福完整（249c1-8; 250b5-c6），如此本性才成為了值得追求的狀態。

愛人第一層轉變便是自身與存有的關聯，由於靈魂的智性部分得到適合的滋養而被活化，其人在追憶中將意識到，是德性與知識方使靈魂臻於完整、具有神性，智思將整合靈魂整體的愛慾，朝追求德性與知識而行。第二層轉變則是愛人靈魂與被愛者靈魂的關聯，跟隨神祇隊伍觀想存有是人類最完整的狀態，這標誌出靈魂之間最理想的關係，即既不嫉妒亦不相互佔有，因共同觀想存有而得到幸福（247d1-248a5 ;249e4-250a2; 250b5-c6）。懺頌原先未闡明此關係的內涵，在追憶中其友誼的本質才得到理解——愛人與男孩因共享相似的靈魂之美而成為朋友（252e1-2; 253a5-b1; 255a3-4, b1-2; 279c6-7）——當智思正確地聚焦於此，即會對個體產生敬愛之情（253a6），並追索無條件的美本身。是以，儘管上升的原由與動力出自於男孩，哲學家將以追憶作為人倫關係的標準，使最大的愛慾激情（ἔρως）投向普遍的德性與知識，對男孩的關懷則轉化為深厚的友誼（φιλία）。如此，哲學愛人比尚未追憶與自我認識之前「更加愛男孩」（253a5-6），實際上

172 即「對下方的東西毫不關心」、「像鳥兒般看著上面」（249d7-8），渴望「真正的美」（249d5）。

doi:10.6342/NTU202403918

是將愛慾對準正確的目標，在對男孩各方面之美都有所感知、渴望的狀況下，智思「將目光緊盯神性」（253a1-2），敬愛、欣賞彼此共享且有潛能實現的靈魂之美（249c1-8）。為使男孩也得到幸福，他將引導男孩在自身靈魂中也渴望、並有能力追求知識與德性；在長期實踐中，對男孩的激情會消褪，然因彼此情誼是以靈魂本性之美為基礎，對對方的善意與喜愛在進德的過程中只增不減，愛人將一生關懷並促進男孩的利益，這樣的關係即是最滿全的友誼（256b1-e2）。追求榮譽的愛人則擁有次好友誼，其從愛慾之情往友誼轉化的程度並不完全，即非全然基於對靈魂本性的敬愛維繫彼此的關係，仍會因身體性之美引發衝動，然愛人仍盡可能地克制自身，將雙方交往的核心基礎置於德性欣賞與進步上。

脫離常俗對於愛的理解，愛的最高境界乃在看似無愛慾、最為節制的哲學家身上體現。事實上，對個體激情的消褪反而成為高貴之愛的試金石，在一般意義上「曾是愛人，而後成為非愛人」的哲學家仍可被正當地稱為愛人（249e1-4），因為其人將愛慾目標放眼真實存有，而在長期教育與陪伴的承諾中證明了對男孩本性無條件的愛，兩人的連結不隨時間遞嬗而改變，以追隨神祇觀相的友誼作為人倫關係的典範，共同朝個體的完善邁進。

《會飲》中阿爾西比亞德講述自己與蘇格拉底親密相處的經驗，他慨嘆彼此的關係與男童戀習俗不符、蘇格拉底怠慢了他，反而成了哲學家轉化愛慾，以友誼正確對待青年的證言。阿爾西比亞德指出，他原先以為蘇格拉底對貌美的青年著迷不已，才總是與他們聚在一塊，而阿爾西比亞德也對自身的美貌相當自豪，自認能藉此吸引到蘇格拉底（*Smp*., 216d-217a）。當他在日益的接觸中傾心於蘇格拉底的智慧時，他自認蘇格拉底想與他進一步交往、發生親密關係，他樂意至之，並期許蘇格拉底能因此傾心教導他（*Smp*., 217a-b）。抱著這樣的期待，他三番兩次試探，製造獨處機會、裸身摔跤、甚至最後邀約蘇格拉底到家餐宴、留他過夜（*Smp*., 217b-e）；整個過程中蘇格拉底都持守著份際，不若一般愛人積極追求、主動與青年拉近距離。當他們共處一室時，他向蘇格拉底告白他願意交付自己的全部，包括身體、財富等等，只願蘇格拉底成為自己的愛人，因為沒有任何人能超越蘇格拉底的教育能耐，使自己變成最好的樣貌（*Smp*., 218c-d）。蘇格拉底則答覆：

doi:10.6342/NTU202403918

如果我真的有這樣的能耐，能夠讓你變成更好的人，那麼我的內在之美確實是無從設想的，使你俊美的面容相形遜色；如果看到它後你企圖跟我交易，想用美換美，那你打算佔我一個很不小的便宜，這是企圖用意見中美麗的事物來換得真正美麗的事物；實際上你是想「用銅換金」。（*Smp*., 218e-219a）

其後，當阿爾西比亞德環抱身著輕袍的蘇格拉底，蘇格拉底拒絕了肢體進展，兩人只是如親友共眠般的度過了夜晚（*Smp*., 219b-e）。這樣的經驗既使阿爾西比亞為蘇格拉底高尚節制的品格崇敬不已，同時又讓他感到蒙羞，感到自己的美貌被糟蹋。由愛生恨的阿爾西比亞德，藉機向眾人指控蘇格拉底不可一世、驕傲過人：他根本不在乎青年外表的美醜、是否富有、或有社會上的名聲（*Smp*., 215b; 216d-e; 219c），卻佯裝自己是愛人，引誘青年愛上他，而使青年陷入巨大的痛苦中——除了要接受求愛被拒的恥辱，哲學家透徹地檢驗人們深信的價值，更使阿爾西比亞德對自己追求名望的野心慚愧不已（*Smp*., 216a; 218a-b）。因此，他勸諫在座的青年、尤其是阿佳松（Agathon）不要掉入蘇格拉底的陷阱（*Smp*., 222b-c）。

從習俗的觀點來看，人們絕不會認為蘇格拉底是愛人，阿爾西比亞德更像是對蘇格拉底充滿愛慾、主動追求的角色（*Smp*., 217c-d），這也使得阿爾西比亞德的演說引來眾人的哄堂大笑（*Smp*., 222c）。針對蘇格拉底是傲慢心機的非愛人之控訴，回到懺頌的脈絡，哲學家之愛才能被好好理解。從表面上看，蘇格拉底對阿爾西比亞德的對待好比與其他青年毫無差異，然而他確實向阿爾西比亞德承諾要一起商討未來（βουλευόμενοι），做出對彼此都好的事（*Smp*., 219a-b），這也被阿爾西比亞德視為結交親密關係的承諾。然對蘇格拉底而言，善待青年並非如阿爾西比亞德期望、即常俗男童戀的運作，青年交付身體換取成年者的愛與教導；反之，蘇格拉底要阿爾西比亞德意識到，他在自己身上看見的德性是真正的美善，這並非物質事物可比擬、換取的。那麼，他對於阿爾西比亞德的親近，亦不是植基對身體之美懷抱著佔有的渴望，而是因為他身上亦存在著超乎肉眼可觀

doi:10.6342/NTU202403918

的美的潛能[173]。是以，阿爾西比亞德確實捕捉到蘇格拉底「引誘」青年的表象，卻喪失對哲學家善意目的的理解，蘇格拉底對阿爾西比亞德的愛，展現於他節制謹慎地與男孩相處，並在長期相處中以自身樹立德性典範，試著在阿爾西比亞德身上引發正確的回愛（*Smp*., 219d-222a），即激發其對德性的欣賞、使之渴望成為有德者，而非對作為個體的蘇格拉底產生執著。

至此，費德羅與阿爾西比亞德作為表面上對反的兩例，恰反映哲學家之愛的共通性。對於一般的友誼關係，推動哲學家親近、教育之的，是其對於靈魂德性的激情；而對於原先抱有特殊愛慾的男孩，其激情亦會在正確的愛慾實踐中轉化為友誼。因此，儘管個體關係有親疏遠近的不同，無論是對待阿爾西比亞德、費德羅或其他青年，哲學家皆是以友愛對待個體，並將愛慾置於對知識、德性的渴望上。哲學之愛的佔有慾，是在渴望及觀看存有時讓自身靈魂同化、把握真實的善；對於個體的情感既為友誼，哲學愛人便不會拒絕男孩接觸有別於自身、但對學生有益的幫助，而是無私地對青年帶來好的影響，嘗試引領彼此靈魂的提升。在蘇格拉底時而看似對青年冷酷無愛慾、時而看似充滿激情這種被常人誤解的表象下，其所給予青年的是最充實高貴的愛，即著眼於彼此靈魂之美的友誼。

是以，教育一方面應以無私的友愛為人際關係的目標，另方面友誼雙方所共享的，應是對靈魂之美的看重，互相激發德性與知識的追求。就此而言，一般的友誼、親情、甚至更為陌生的連結也都可含括在教育範疇內，只要係基於看見靈魂美善而產生的言說與行動，都具有啟發的力量、可引以爲鑑。不過懺頌肯定的是，親密關係中對彼此尤其的重視，會為雙方靈魂帶來最深刻的影響與自我認識，特別是受到高貴愛慾激發，人會進最大努力使自己變得美好來面對愛戀對象，愛慾的力量就此而言超過其他的情感，人得以跳脫出自身既有的愛好、利益、習慣甚至信念，為了設身處地的為對方的需要與善著想，這股真切地善意從而打動了被愛者的靈魂，使之回愛（255b）。

哲學家不凡地主張，最豐沛的愛慾其實就是最完滿的友誼，即是鼓勵受個殊

---

[173]《阿爾西比亞德前篇》中蘇格拉底的自白值得對照，蘇格拉底表示，自己愛的是阿爾西比亞德的靈魂，在這個意義上，只有他可以被正當地稱作愛人，其他人對阿爾西比亞德的愛都是關乎於他的身體、他物質性所擁有的事物（*Alc*. 1, 131b-132a）。即不論該篇對話錄的真偽問題，此段落正確捕捉了哲學家「戀童」的意涵，與懺頌相呼應。

doi:10.6342/NTU202403918

之美所引動之人，能夠從專屬、獨佔性的私人情誼出發，在交往關係中自我提升，最終將愛慾轉化為對普遍德性的愛好來面對自身與他人。同時，這相當於肯定，任何孕育真實德性的教育關係，皆係以友愛為本質；那麼，無論對愛戀男孩的激情消逝，抑或本不受情慾衝動而結交為友者，成人皆不會對之漠然，而是始終關照並引發彼此靈魂的美好樣態。

第三節 真愛的嘉惠

懺頌上升到神性視野給出的靈魂神話，成為了彰顯高貴愛慾、證明其帶來最大益處的基礎。靈魂所具有永恆、自我推動的本性，係人類與神祇共通的特質，這使幸福生命奠立於關照自身靈魂上，且靈魂之善不以此世、社會評價為度，端視靈魂神性的發揚。作為人類典範的神祇生命，柏拉圖對此給出與傳統故事相當迥異的刻畫，神祇靈魂的快樂與完滿來自於祂們總是能夠穩定清晰地把握真實存有，而非擁有人類般的七情六慾、並以自身大能貫徹其意志。人必須以神祇為準，邁向不朽的真善美，而非使神性降格為人性，合理化人類性格的缺陷。而人所能及，最美好的可能性即是跟隨神觀看真理，這樣的能力內建於所有人類靈魂的本性；然而降生到此世者，與真實存有直接的連結斷裂，靈魂不能自給自足，而是被身體束縛，受各種慾望、意見紛擾影響。如此，神性愛慾才成為「最大」的禮贈——這項禮贈首先是普遍的，每個人都可能為肉眼可見的美所吸引、對某個具體之人陷入愛慾，然而真愛使人不停留在膚淺之美，而是願意深刻探索對方的靈魂，並敞開自我、接受來自他人的影響。因此，它還會帶來最美好的果實，人在真愛中身心靈皆受到美之流的灌溉、逼近具有美好潛力的年輕生命相處，靠著對他人產生節制而無私的愛，愛人將追憶起自身靈魂最美好的狀態及美本身，為他人與自身孕育出真實的德性。

傳統男童戀僅透過習俗規約來劃分高貴與低劣之愛，其雖捕捉到愛慾雙方激生德性的珍貴價值，然而這種德性激發的觀點將箇中原因理解為「人渴望在他人、尤其是愛戀對象眼中看起來是美好的」，那麼愛人至美的體現只是對於社會意見、榮譽價值的追求，無能企及真實的德性與知識。更嚴重的問題是，傳統習俗對愛慾激情的容忍大過於其施加的限制，在相當大的程度上合理化了愛人的各種

doi:10.6342/NTU202403918

慾求與瘋狂的行徑；不懂得珍愛青年、沒有德性的愛人比比皆是，他們不僅沒為男孩帶來好處，反而為青年帶來糟糕的影響，柏拉圖以接連兩篇非愛人演說釋出批評。

非愛人演講所代表新興智者的教育理想，即不以愛慾作為教育關係的基礎[174]，而是彰顯教師的德性與知識權威以收攬學童，同時賺取學費、名聲與社會影響力。然而，此般教育實踐可能被有心人士利用來包裝自身慾望，老師無意於與學生建立純然的教導關係，而是著眼於自身利益的實現，乃至於跨越分際地對男孩索討性歡愉，如若呂西亞斯對費德羅的勸誘，則這只能算是虛假的非愛教育，與傳統男童戀相去不遠。即便是作為「真正的非愛人」，即保持純粹的師生關係、無愛慾摻雜其中，其人也不能提升青年靈魂，因為這種教育觀對德性、知識、靈魂抱持錯誤的理解：其一方面將德性與知識視為商品，承諾互利交易可以使任何人躋身為上流，另方面則將與他人情感的羈絆視為自我成就的阻礙，免於受他人影響、達到完全的自我控制，才顯示自身德性的完滿。此種非愛人宣稱的友誼是破產的，因為他既不在乎他人之善、也不為他人靈魂的美所打動，而採取交易與競爭性的態度來面對善。事實上，即便已熟習社會之道，身為成年的師長仍有不足之處，其靈魂同樣折翼、待恢復本性，若不知自身有所匱乏，將怠忽於真實德性與知識的探索。

真愛最美好的力量，是在無私的愛意中領悟無條件的美，愛人依憑自身的洞見與信心，試著弭合愛戀對象之於真實之美的距離，包括帶動青年對於德性之美的追求與欣賞，並在提升他人的過程中使自身愈加完整。而孕育德性的契機，來自於觀見美、從而渴望更真實之美、繼而激發德性的過程，這使得愛人接受來自美本身的要求，以節制作為對美的回應、並內化以約束身體欲求，最終使彼此交誼維繫於恆常的友愛。

懺頌超越了常俗對愛慾與非愛的區分，愛的內涵橫跨了有無激情的人際關係，則對個體有無親密的愛戀情感並不足以證成教育的成敗，需視教育是否以高貴之愛為內核。高貴之愛的渴望並不留駐於個殊之美及其佔有慾中，而體現在無

---

174 正如Frisbee所注意到的，非愛人演說試圖將愛慾與友誼論述為不相容者（231b7-c7; 232d1-4; 232d7-e2; 233a1-4; 237c6-8; Frisbee, ibid.: 254），即便兩者並非互斥，非愛人仍比愛人的友誼更值得信賴，其人更展現人們對友誼的期許：互惠、長期存續、增進德性的人際關係。

doi:10.6342/NTU202403918

私付出、對於普遍真實之美的嚮往中；那麼，即便對個體不抱持愛慾激情，成人亦將願意對於其他青年予以友愛關懷，拓展教育實踐。總之，不論在何種教育關係中，真正引領彼此向善的，不是教條式知識、社會規約的灌輸習仿，而是在真誠的互動中啟發對靈魂之美的敬愛與洞察。

doi:10.6342/NTU202403918

第四章 靈魂導引術

第一節 修辭學作為一門技藝

懺頌過後，費德羅與話題迅速轉入對修辭學的討論[175]，這可能帶有多重的考量。首先，開篇揭示費德羅與蘇格拉底共享「言說愛慾」而作為朋友，經過對一番對愛慾的批評與讚揚後，必須重新檢驗怎樣是言說愛慾的正確實踐；Ferrari即指出，言說活動是好生活構成要素，然而言說活動並非無條件為善，若如費德羅耽溺於修辭中，不為了主動思辨言說內容之真確性而是純粹為了精神享樂（258e1-5）、又或如呂西亞斯作文餘興外，博取男孩青睞以勸誘交往（227b8,11; 230e7-231a2），那麼便是言說愛慾的墮落[176]。因此，轉入修辭學的首要理由，是為了整體檢驗好言說的標準為何，為言說愛慾指出理路，這同時也滿足了導正費德羅、哲學家與修辭學家競爭教育權威的目的。

其次，停留於讚頌愛慾的演說是不足的。愛人懺頌並非對於非愛人演說的全然推翻，而是分別讚揚了愛慾的最佳面向、及批判其低劣的面向（265e3-b1），哲學家必須反思先前的演說，展示應該如何正確理解非愛人演說與愛人演說的內涵，而非重蹈覆轍，墮入「非愛慾」或「愛慾」必然為善的武斷宣稱。

另方面，既有愛慾演說的不足之處與哲學家的教育目標有關，哲學家並不是只是想教育單一的男孩，而會希望城邦盡可能培育出好公民；且德性的真實內涵並非無反思地遵循一套生活方式，而是啟發智思、獲得自我認識；兩者皆有賴言說的幫助。Jessica Moss即指出，愛慾所引發的教育具有雙重的條件限制：其一是，只有看見存有、愛哲學之人才能夠以愛作為引領[177]；其二則是，愛情具有強烈的偶然性，只有那些有幸與哲學者產生愛戀關係者才能被正確引領（Moss, ibid.: 13-14）。Moss忽略了次好、追求榮譽的愛人也應納入德性教育的範疇，然而因相愛而生的專屬性連結確實侷限了教師能力與意願所及之範圍。因此，勢必

[175] 因此，歷來學者對本篇對話錄的統一主題抱持強烈興趣。見註腳5及Moss, ibid.: 1-3.

[176] Ferrari, ibid.: 6, 25-34.

[177] 值得注意的是，修辭學部分的討論列舉了其他技藝教育，如醫術與詩學，蘇格拉底在寬泛的意義上接受這些技藝教師擁有「知識」，然而一般技藝者具備的知識是片面的，嚴格意義上的知識與德性仍只有辯證學家才擁有，因此以言說作為教育媒介雖解釋了更多教育實踐，然而孕育真實的知識與德性，仍是看見存有與愛哲學者的專屬能力。

doi:10.6342/NTU202403918

需要尋找有效且普遍的引導靈魂趨向真善的媒介，而這個媒介就是言說說服的技藝，也就是修辭術。

懺頌中，愛人與男孩建立了親密的關係，蘇格拉底強調成年者主要以身體力行、樹立良好生活方式來向男孩展現美德、進行教化（253a2-5），男孩將從日復一日的學習中內化正確的行動原理。不可諱言的是，教育極為重要的面向是以言說刺激思想，關愛男孩的成人想方設法使男孩靈魂變美好，其中也包括以言說說服男孩（253b6），當男孩不只了解德性的實踐及規範，還能把握其意涵與原因，才能使男孩的靈魂最傾近於神（253b4-c2），乃至於有朝一日以理智把握真實存有。而面對那些未與自身建立親密交往、無從以生活習慣進行身教的青年，教師將更倚賴言說來達成教育目的。那麼，要如何以言說引領正確的認識，就是對於教育者至關重要的問題，一旦缺乏修辭技藝，就算是掌握真理、期望分享的教師，也無能影響他人的信念（260d5-9）。

（一）修辭學的範圍

知識的傳佈皆有賴於修辭技藝的運用，為此，蘇格拉底拓展了修辭學應用的範疇，在其重新定調中，無論是在各種場域、談論或重大或微小的事務，只要是「以言說帶領靈魂」（ψυχαγωγία τις διὰ λόγων）的活動都被含括在內（261a7-b2）。這番言論顯然讓費德羅相當震驚，因為就一般意見而言，只有在公共場域如法庭說服、公民大會才會應用所謂的修辭技藝（261b3-5）。蘇格拉底則指出，在這些傳統場合，兩造雙方針對同一論題做出相反的宣稱，其中修辭家的技藝即是「針對同一群人，根據自身偏好，使得同一件事有時顯得正義、有時顯得不正義」、「有時讓顯得善、有時候顯得相反」（261c10-d1），這樣的活動也可在傳統修辭領域之外見得：上至神話中的奈斯托（Nestor）、奧底修斯（Odysseus）在閒暇之餘的寫作，下至當時代高爾吉亞（Gorgias）或特拉敍馬克斯（Thrasymachus）的演說實踐都不脫此一內涵。因此，不應以場域定義修辭學，只要修辭學確實作為一門技藝，那麼涉及各種類型的言說皆屬於此技藝的管轄（261d10-e4）。

在蘇格拉底對傳統修辭觀的批判中，可以見得哲學與傳統修辭學的爭鬥仍在

doi:10.6342/NTU202403918

延續，就對話錄戲劇的體現，即是蘇格拉底與呂西亞斯爭取學子費德羅之心嚮。然而，哲學家的野心並並縮非限縮於個體競爭與個殊教育，對於修辭學的重新定調使得餘下的討論囊括了各種形式的言說，包含書寫與口說（259e1-2; 261b3-4; 273a2-b1; 277a9-b6）、政治或文學等各式文類（261a7-e4），哲學家得以直接就說服技藝進行檢驗與規定，繼而將修辭的桂冠賦予哲學。

（二）修辭學必須以知識為前提

而究竟要掌握什麼事情，才代表精通這門說服聽眾、使人產生相應信念的技藝，費德羅與蘇格拉底再次產生分歧。費德羅相信，操持者只需要了解大眾傾向怎樣的理解、在他們看來事情顯得如何，而不需要了解事情的實質，就能成就精妙的說服（259e7-260a4）；蘇格拉底則向其證明，操持修辭技藝者必須了解討論之事的真相為何，對此，蘇格拉底提出了三次證明。

首先，蘇格拉底舉例，假若他們兩人剛好都不知道馬為何物，不過蘇格拉底恰好知道的是，費德羅相信馬是一種溫馴、具有長耳的動物，也就是把驢當成馬（260b1-4）。那麼，當蘇格拉底認真地運用此點，大加讚揚驢子的好處，說服費德羅騎驢上戰場，那麼就會產生糟糕的結果。蘇格拉底指出，前一種狀況只是兩人都無知，彼此還算是「可笑且友好」（γελοῖον καὶ φίλον），然而後一種狀況是無知者引入修辭學，強化他人錯誤的信念，這種人更不可取，是「恐怖機巧的敵人」（δεινόν τε καὶ ἐχθρόν）。這就好比不知孰為正義的人試圖操弄大眾意見，把壞的事物錯當作成好的，讓無知的城邦做出公共決策，不僅結果不堪設想（260b6-d2），說服者還陷入自欺欺人的情境中，這就落入了荒謬至極的狀況（260c3-5）。

不過，確實可以設想這位誤導大眾之人並非無知者，那麼該欺騙之舉就不那麼荒謬了。蘇格拉底藉機二次向費德羅證明，修辭技藝的擁有者必然擁有知識，如此才能在引導他人時避免自己也受到蒙蔽。蘇格拉底指出，欺騙最容易發生於差異細微、而非相差迥異的事物間，比起一下將南轅北轍的事物兜在一塊引發直覺上的反彈，說服者可以透過一小步、一小步地建立事物間的相似性來引導受眾、並避免覺察（262a5-7, b2-4）。那麼，說服者需要知道的，即是事物間的相

doi:10.6342/NTU202403918

似性與差異性，而若不了解各個事物究竟是什麼，也就不可能知曉事物之間具有多大程度的相似性了。因此，蘇格拉底反詰地指出，只有知道各個事物為何的人，才能透過相似性誘導他人，使之得到與事物真相相反的看法，並且免於自欺（262b5-9），不了解事實、只了解表象者只會產出荒謬的言論，算不上一門技藝（ἄτεχνον, 262c1-3）。總之，即便要運用修辭學進行欺騙，也必須承認此技藝需以掌握事情真相為前提。

蘇格拉底進一步指出，對討論之事的掌握，也含括大眾對它的印象，即人們對哪些事物有共識，對哪些事物則有歧見、爭議不休，前者比如銀、鐵等，後者則如正義、愛的本質；關乎基本常識的事情並非修辭學家工作的領域，就算講得天花亂墜也難以使人信服，後者才是他們用武之地，人們容易受到相似性的混淆。那麼，分辨哪些議題屬於哪個領域，也就含括在修辭學家的知識中。

在不久的討論後，蘇格拉底再次回到「修辭學家必然具有知識」的問題上，這次他充當魔鬼代言人（272c10-11），他指出一般對於修辭學的意見是如此：一個合格的修辭學家可以不用擁有知識，既不需要了解正義或善是什麼，也不用了解靈魂屬於什麼樣的類型，在法庭攻防中，只要知道什麼對於大眾來說具有說服力（πιθανοῦ），即掌握可能性（τὸ εἰκός）就足以操縱民心。據此道理，有些事情即便是事實，若聽起來相當不可能發生，那麼就不應該提出來；而無論某個說法距離事實有多遙遠，只要它越具有可能性，就越值得追求（272d2-a1; 273a6-b1）。蘇格拉底援引提西亞斯（Tisias）舉的例子：假如有個瘦弱的男子漢打了壯碩的懦夫、還把對方的東西搶走，當他們被帶到法庭上時，兩人都不該說出真相，懦夫要宣稱自己不只是被對方一個人欺負，男子漢則應堅持只有兩人在場，並強調他自己長得這麼弱小，不可能欺負對方（273b3-c5）。兩人都捏造具有相當有可能性的謊言、而不是忠於有違常理的事實，這才屬於修辭技藝的運用。對此，蘇格拉底回應道，之所以可能性言說會對大眾產生作用，是因為它相似於真理（272d3-4）。先前蘇格拉底與費德羅已達成共識，即知道事物真相的人最能了解事物的相似性（262b5-9; 272d4-7），那麼，修辭技藝仍須奠基於知識，而非單純地憑靠意見。

費德羅最初的反應呈現了普遍修辭學技藝的定見，即根據大眾信念與反應傾

doi:10.6342/NTU202403918

向來操縱大眾。在第一個論證中，蘇格拉底指出一般修辭家之所以行得通的原因，即大眾是無知者，無從辨別言說之真偽而相信之。然而，只掌握大眾信念的修辭家同樣也是無知者，同樣也陷入錯謬中，因而這不構成一門技藝，無從把有知者與無知者區分開來。反之，「能夠騙人卻不自欺」的言說技藝就必須仰賴知識。第二個論證，處理修辭家如何達成該技藝的核心效果：依據技藝施用者的意願，讓一件事情就受眾而言既顯得X，又顯得非X。蘇格拉底引入修辭學必要認識的兩個面向，其一是對事物的認知，其二則是對受眾具有一定的了解。就常識而言，人們不會直接相信一事物同時是X又是非X，好比黑是白、圓是方的基本矛盾並不為一般理性所接受，若要讓同一事物既顯得X又非X，就必須在事物間建立相似性、慢慢造成混淆，而對事物間相似性的認知，也就被蘇格拉底等同於對各事物為何的認知。另方面，需對受眾信念具有一定程度的了解，才能在建立相似性的同時達成說服。蘇格拉底並未否認傳統修辭學中掌握受眾的要求，然而能否構成一門技藝，仍須視是否對其討論的事物有所理解。而在最後的論證中，蘇格拉底以提西亞斯為例，重提修辭學「只需了解意見，無需擁有知識」的可能性，儘管例中的兩造都掩蓋事實，朝向大眾信念中更具可能性的目標進行說服，然而蘇格拉底揭露，可能性是透過貌似真實來取信於人。這相當於指出，真實乃是說服力量的來源；反之，不依賴真實而憑空創造出來的可能性是蒼白無力的。是以，修辭技藝必須回到論證二的架構中去理解，可能性言說係以真實為企近的對象，對真實無知者必然會出岔與陷入自我欺騙。在修辭學陣營提出可以反駁上述論證以前，修辭學以知識為前提得到確認（273d7-e5）。

值得注意問題的是，何以因教育關懷引申出修辭學條件，係以欺騙的脈絡進行論述？教育者不是應該試圖引學子朝向真知？首先，傳統修辭學特別是在罔顧是非、混淆視聽的效力中得到彰顯，而就目前對修辭學的定義而言，並未對其正義或不義的使用做出限定，第二論證中「將一事說成既是X，又是非X」並非單就欺騙而言，這亦適用於真話，正如蘇格拉底分別在兩篇演說中既對愛指責又對愛褒揚，是正確應用辯證法，向費德羅闡明愛的本質。就重新界定修辭技藝而言，當蘇格拉底證明有知者才能夠進行欺騙而不自欺，便已成功拿下一樁勝利。而修辭學的正義使用，並非從修辭技藝本身得到保證，而是奠基於其前提——當蘇格

doi:10.6342/NTU202403918

拉底指出修辭學必須以知識為前提，而對知識的探究將扣連至對存有的觀看與辯證法，因觀看存有而激升德性之人，乃在對他人抱持善意的基礎上使用修辭學。Ronna Burger就指出，修辭學力量之所以浮現，是因為作為無知者的大眾遺忘了存有、僅抱持模糊的印象，而對最有價值的事物眾說紛紜，又對日常見解深信不移，因此靈魂困陷於受欺中（ibid.: 77）。糟糕的是，一般修辭學家選擇利用人性弱點，愚弄大眾、敗壞靈魂，在此情況下，只有擁有知識者能夠揭露欺騙者的機巧、證明自身擁有真正的修辭學技藝，他既非愚蠢的朋友、亦非不懷好意的敵人，而是德智俱全的真朋友，乃應作為引領靈魂的正確人選，此即哲學家。

（三） 修辭技藝蘊含的知識

作為一門說服的技藝，修辭學需要掌握的，具體來說是關於什麼的知識？這含括兩個面向，即談論之事的真相，以及言說作用的對象，即靈魂。

為此，蘇格拉底向費德羅引介辯證法（Dialetics），並強調了它之於一般技藝的不凡之處：回觀先前的演說，其他事情毋寧是「餘興地遊戲」（παιδιᾷ πεπαῖσθαι），「然而在出於機運的言說中包含了兩個原則（εἰδοῖν），如果能夠以技藝捕捉它的力量，將無不令人欣慰」（265c9-d1）。透過這個活動，人才得以言說與思考（λέγειν τε καὶ φρονεῖν, 266c5-6），它包含兩個環節，一為聚合，二是分割：前者指的是，關注看似散落的個別事物，將這些東西依據類別搜集起來，放在一個觀念底下（εἰς μίαν τε ἰδέαν, 265d3）[178]，使我們任何想討論的主題都能透過定義來釐清。以先前愛慾演說為例，有別於呂西亞斯對低劣愛慾的強調、抹消了高貴愛慾的存在，蘇格拉底將壞的與好的愛慾「一起看」（συνορῶντα, 265d3）、共同放到「心智中的非理性」（ἄφρον τῆς διανοίας, 265e4）、或者靈魂中的「瘋狂」（παρανοίας, 266a2）這個觀念底下，確保定義具有明晰性且自我一致（σαφές, τὸ αὐτὸ αὐτῷ ὁμολογούμενον, 265d6-7）。後者指的是，針對前面合而為一的整體，能夠就事物「自然的關節」（κατ᾽ ἄρθρα ᾗ πέφυκεν），也就是事物整體內含的不同的形式（κατ᾽ εἴδη）來切割為部份；要注意避免成為「壞屠夫」，即錯誤地分割、扭曲事物自然的部分（265e1-3）。如此以辯證法觀

[178] 關於辯證法之觀念（ἰδέαν）的討論，見第四章第一節（四） 修辭學與辯證法的關聯。

doi:10.6342/NTU202403918

看蘇格拉底給出的兩篇演說，他將低劣與高貴的愛慾劃分開來，正義地譴責了愛的避害、頌揚愛最大的益處，合而為一為人帶來對愛慾整體的認識（265e3-b1）。透過反詰，蘇格拉底指出，所有真正的技藝都依賴於辯證法，在某領域有知識的人必然都知曉相關事物的分割與聚合（266d1-4）。換句話說，辯證法使得各種技藝能夠達到其技藝目的、具有價值。[179]

掌握了事物的知識後，接下來的問題即是言說如何對受眾產生影響，蘇格拉底轉入了對於靈魂本性的討論。他以修辭之於靈魂的關係類比於醫術之於身體的關係進行說明，指出這兩門技藝都需要了解技藝對象的本性與本質（φύσιν, 270 b4; οὐσίαν, 270e3）：醫術基於對身體本性的了解進行治療，如此，醫生才知道要如何使用藥物與其他療法來讓身體變得健康與強壯。同理，了解靈魂本性的人方能為靈魂安排合宜的言說、規約慣習（νομίμους），從而產生相應的信念與德（270b4-9）[180]。而要了解靈魂本性，就必須了解靈魂整體（τοῦ ὅλου, 270c2）[181]，這就有賴前述辯證法的思維，了解一事物是簡單抑或複雜的，作為簡單者，該事物具有怎樣作用的能力（δύναμιν）及其會受到怎樣的影響（τὸ παθεῖν），作為複雜者，要知道它具有多少形式（εἴδη），並瞭解各形式的作用與影響（270 d1-7）。

所以，一位合格的修辭學家首先要精確地描繪靈魂，指出其具有單純同一（ἓν καὶ ὅμοιον）的本性，還是像身體一樣具有多個形式（πολυειδές, 271a4-8）；

---

179 各領域真正的技藝專家都在一定程度上能夠應用辯證法，例如醫生了解並能說明身體器官各部分獨自的作用與相互影響，不過這樣的知識是片面的，蘇格拉底要求的辯證學家則需對整體存有、知識有所把握，才能釐清各種想討論的主題。

180 儘管蘇格拉底於此處指出，修辭專家能夠為其受眾帶來技藝者所設想（βούλῃ） 的信念與德性，似乎容許可為善也可為惡的狀況，然而相比於先前以欺瞞作為修辭技藝的切點，當前的醫學類比已隱然帶入了技藝應服務於善之目的的思想：醫術的目的是促成身體之善，而非使之敗壞、虛弱，那麼會使身體敗壞的醫生應失格於作為好醫生、擁有好醫術的標準，同理適用於修辭技藝，其目的也應當朝向靈魂之善，而非濫行欺騙的活動。

181 依據Irani的整理，τὸ ὅλον的意思有不同詮釋、翻譯的可能，例如表示宇宙大全，如此理解意味著修辭學家需擁有更深層的形上學知識；Ferrari則認為此指「整體系統」之意，即修辭學家對於言說環境的理解；筆者採Irani以及Loeb版的讀法，將此處意指理解為「整體靈魂及其活動」，這更適切地對應到醫術（技藝）之於身體整體（技藝對象）的了解（270c3-5）；另外，Irani注意到，261a7蘇格拉底在討論修辭學作為一門技藝時也是在這個意義下使用τὸ ὅλον。見Irani, ibid.: 171; Plato, *Lysis*. *Symposium*. *Phaedrus*, ed. and trans. by Christopher Emlyn-Jones, William Predd, Loeb Classical Library 166, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2022): 497.

doi:10.6342/NTU202403918

而後，闡明它作用與經受的原理（271a10-11）。接著，他還需要對言說與靈魂進行分類，將合適的言說安排給相應的靈魂，並解釋相互的作用與影響，為什麼某種靈魂必然、或更容易被某類言說說服，另一些則不會（271b1-5; d5-7）。蘇格拉底指出，缺乏如此理解的人，卻妄稱自己了解修辭學，就好比失聰、目盲之人（270d9-e4），並未掌握門道。而要精進這門技藝的人，需要（一）對言說與靈魂的種類有足夠的認知（271d7），（二）認識前述知識在現實世界中的例現（271d7-e1），（三）在實際情境中做出正確的判斷與行動，面對任何人時都能分辨出該人的性格，知道需要動用怎樣的言說來使之被說服，這才算是逐漸習得修辭技藝，而不只是照本宣科、沿用聽來的說法（271e1-272a1）。而當（四）能夠了解時機點的適當與否，符合情境調度言說的策略，才是修辭技藝臻於完善的展現（271a2-272b2）。

傳統修辭學誕生於大眾集會的場合，修辭家基本將受眾視為同質、被動的群體來看待，只要贏得多數民心即能得到表面的勝利，修辭教學範本與規則等應運而生。蘇格拉底的批評凸顯了時下修辭教條化的傾向，他指出若不活用所學，學生不可能受益於其所聽取的相關事務（271d7-e2）；且該技藝並不完滿，具有思辨能力者、與修辭家立場相佐者對之的質疑仍然存在。先前，修辭學的範疇已被修正為所有言說發生的場域，其標準不再依賴於大眾的反應，而是必須奠基於知識，擁有因應各種情況盡量說服各種靈魂的能耐，因此修辭家應該了解他的受眾並認識到其中的異質性，針對個殊者調整言說。這仍可沿用醫學的比喻來了解，若某人宣稱自己擁有醫術，但不視病人的特殊性，一概祭出放血治療，儘管有些人碰巧被治癒，仍然會有更多人因不合適的療法而病情惡化。只有既了解醫學原理，又能夠根據個殊病人的具體狀況對症下藥，才證明該人擁有醫術。依據其他技藝對於技藝施用對象的了解，蘇格拉底繼而要求，修辭學家不但應該研究靈魂，還應該向學習者傳授這樣的知識。目前的修辭學家並沒有做到這點，而是處心積慮地隱匿他們對靈魂的了解（271c1-3）[182]，他們必須闡釋靈魂，否則不承認其修辭學權威。蘇格拉底認為修辭學家對靈魂沒有真正的知識，不然應會了解靈

182 原文以πανοῦργοι形容這些奸詐的修辭家，該詞原意為無所不用其極、不擇手段，因應文脈強調其人對靈魂本性的掩蓋，譯為處心積慮。

doi:10.6342/NTU202403918

魂的神性[183]及多樣性（271b1-5）。他們對靈魂有錯誤的定見，且掩蓋了這樣的見解，正如呂西亞斯演說隱而未言對靈魂兩股原則的預設，在蘇格拉底的非愛人演說乃被披露，如此作法雖使修辭學家說服無知者，卻無法克服哲學家的檢驗。而對渴望學習技藝學徒而言，也無從透過修辭家片面的言說技巧習得本領，好比費德羅原想將呂西亞斯的演說熟爛於心（227d6-a3, d1-e2），誤以為能從中提煉出修辭學知識，不曉言說既是針對靈魂而給出，便須因應受眾與情境而調度。蘇格拉底破除了修辭學家的魔魅：他們偶爾能說服人並不代表能在任何狀況下成功，這顯示他們並不擁有知識，更不具有教學的資格。

一般修辭學家失去資格後，修辭教學與權威的候選落在哲學家身上，此處要求對靈魂本性的理解（270e3-5）與懺頌對靈魂探究的語彙與和合一致：先前，靈魂本質被證明為不朽的自動者（245c5-246a2）；而對於靈魂究竟是具有單一或複數形式，將此問題追溯到靈魂形象（246a3-b4）應是一妥當的做法。懺頌對此給出隱晦的答案，就人類靈魂結構而言，三部分存在分歧的傾向，然靈魂仍具有整合、逼近神性純粹的可能[184]。而就靈魂的作用與經受而言（πάθη τε καὶ ἔργα, 245c3-4; τί ποιεῖν ἢ παθεῖν, 270a9-10），蘇格拉底既給予靈魂整體觀相的描述，又指出靈魂各部分的慾望與互動的說明。Irani提出對靈魂形式的另一種解讀：靈魂各部分——對於理性、榮譽、以及生理歡愉的尋求——之於整體的組成不同，繼而形成不同類型的靈魂，這也就指涉到追隨各個神祇的靈魂們（ibid.: 173-4）。然而這種讀法的問題是把靈魂視為具有固定、可數的類別，除了必須解決十二神祇與九 種轉世生命的鴻溝——靈魂究竟是分成十二種還是九種（246e4-247a4; 248d2-e3）、解釋靈魂類比身體具有多種形式的意涵（271a5-8）[185]、還有蘇格拉底刻意強調靈魂種類的複雜性（271d2-7），以及為何擁有分類知識後，修辭家仍不見得能說服靈魂（271d5-7）。或許更恰當的理解是，儘管「靈魂類型」是達成精確知識的目標，且靈魂各部分組成關係有可能成為分類靈魂的基礎，然而哲學

[183] 見第三章第二節（一）神性的靈魂觀對於人性與神性靈魂觀的比較，以及真實自我即神性的討論。

[184] 見第三章第二節（一）神性的靈魂觀有關靈魂整合的討論。

[185] 身體具有多種形式，可以簡單理解為身體具有不同部分，如不同器官、四肢，如同靈魂結構可劃分為不同部分，然若要進一步使用此類比，以部分之組成關係來劃分身體的種類，需要更多解釋。

doi:10.6342/NTU202403918

家對於能否企及此事的態度是保留的[186]。也因此，蘇格拉底強調修辭技藝是「盡可能地」（271c7）、「就人所能及」（273e3-4）、以及「就自然所允許的程度」（277c3-5）來追求之，一方面道出此技藝趨於完善的困難，另方面又承認這是項高貴美麗的活動，追求它更是高貴美麗之舉，艱難並無損其可慾性（274a8-b1; Burger, ibid.: 89）。

總言之，修辭技藝蘊含的知識，首先是作為知識方法的辯證法，再者是透過辯證法得到對事物與對靈魂的知識，該知識涵括認知與應用、普遍與個殊的面向，修辭家才得以依據言說與靈魂的特性做出合適的安排，達成說服。如此對修辭學的界定，使得從愛慾轉往無愛關係的教育中，關懷受教個體的特殊性得以保留，這相當於適性教育的概念，同一道理、同一件事物針對不同人時應調整引導方式，才能達到最好的效果，這是修辭學的能耐，亦是應當加以利用之處。正如本篇對話錄體現了蘇格拉底對費德羅的適切引導，迎合其人對修辭學的熱愛的同時（236e4-237a5; 242a7-b5; 243e9-244a3; 257a3-6），更糾正了他對愛慾與修辭的誤解。儘管至今談論的教育，是就說服者想為學生帶來的信念與德性而言之（πειθὼ ἣν ἂν βούλῃ καὶ ἀρετὴν παραδώσειν, 270b8-9），與學子擁有真實德性與知識的理想仍有鴻溝；且蘇格拉底也示意，習得技藝的本質是靠學子自身付出的努力，而非仰賴外在提供的說法（271d7-e2）。然而，修辭學有望為靈魂帶來正確信念並養成良好性格，已為個體靈魂埋下啟蒙的契機。

（四） 修辭學與辯證法的關聯

前述對辯證法的討論，與懺頌中觀看存有的段落遙相呼應：

> 人類必須根據相（κατ᾽ εἶδος）來理解所述，也就是透過理性，一次把握許多的感知，朝向一（εἰς ἕν），這就是追憶，我們靈魂曾經與神同行看向那些現在被稱為存有的東西，抬起頭來望向真正的存有。（249b6-c4）

這與辯證中「聚合」環節所做的活動一致，即以理性識別分散而同類的事物，追

[186] 關於靈魂無法作為客觀知識來理解，詳見Griswold, ibid.。Burger也認為，蘇格拉底於懺頌選擇了「人性而較短的路徑」，也就是運用神話之影像來討論靈魂，反映其懷疑人對於靈魂結構能得出精確的知識，以及完滿言說技藝的可能性（Burger, ibid.: 86）。

doi:10.6342/NTU202403918

索其中共享的「一」(εἰς μίαν τε ἰδέαν συνορῶντα ἄγειν τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα, 265d3-4)。值得注意的是，蘇格拉底仍保持真實存有與其他事物的區分。在懺頌中，被指明為真實存有的事物為「正義自身、節制、知識」，而「不是那些『會生成者』所關聯的……也不是那種『在某方面看來、或針對不同東西有所不同』，我們現在稱為存有的東西」，理智認知的對象是相（εἶδος, 249b7）、一（ἕν, 249c1）、真實存有（τὰ ὄντα ὄντως, 247e3）；而辯證法不僅涉及最完滿實在的事物，更涉及會變動之事，保括愛、身體、靈魂及「任何我們想教導的主題」（265d4-5）。因此蘇格拉底以觀念（ἰδέαν, 265d3）來指呈辯證法朝向的「一」，作為非真實存有的事物又可被分割為複數的形式（κατ᾽ εἴδη, 265e1）。換言之，不是所有事物都具有「相」，然而所有事物都應依據辯證法來理解，它規定了「所有理性的原則」（Burger, ibid.: 80）。在聚合與分割的原則下，人思考事物就其自身的定義與其他事物的關連：好比「馬」本身可作為一個觀念，無論性別、體型、顏色的馬都可被歸在該觀念底下；而當馬與其他動物並置時，例如牛羊，這些動物可一起被放到「哺乳類」這個觀念底下；而依據基因與繁殖，人們又可將各物種從「哺乳類」中劃分出來。屠夫的比喻帶出了辯證法的預設與規定，即事物之間具有自然的連結與拆分關係，則聚合與分割的活動都不得具有任意性，如把公馬與母牛合成一類又反向拆分是誤用了辯證法，人必須依據自然的秩序來進行認識。而要讓智思正確發用，就必須回歸觀想存有、受到合適滋養的過程（247c6-d5），在追憶中釐清一與多、實在與影像之關聯，這既是辯證法的體現，亦保證辯證法能普遍應用於思考與言說，正確認識事物間的自然關聯。

先前，修辭需具備知識的信念已被鞏固；然而，為何依據辯證法得到對事物與靈魂的了解，會使得言說具有說服力？對此問題的回答，可從蘇格拉底提出的兩項修辭標準作切入，辯證法的價值被鑲嵌進修辭的規範中：其一，修辭家必須正確分類其討論的主題並給出定義（ὡρισάμην, 263d2），第二，言說必須有機地被組織起來，好比一頭動物（264c2-5）。

首先，基於第一個標準，呂西亞斯缺乏技藝（262e5-6），因為他並沒有定義愛慾，而是「迫使人們以為愛就是他企圖呈現的單一事物」（263d7-e3），而且，該演說呈現的是「愛人變成非愛人」時對愛慾作出的批評（264a4-7），既掩蓋

doi:10.6342/NTU202403918

了愛的整體真相、亦隱藏了自身身份[187]；蘇格拉底則滿足此條件，兩篇演說在開頭將愛慾指陳為慾望或瘋狂，繼而展開討論。此一標準與蘇格拉底的非愛人演說開頭有所呼應，即言說應為討論主題做出界定（ὅρον），以此作為演繹的基礎，確保內容的一致性（237c3-5），或至少在其出現矛盾時得以被辨識出來[188]。Burger指出，為言說下定義的要求就相當於辯證法「聚合環節」的體現（ibid.: 81），即將欲言之事正確地分類、置於一觀念下進行的討論，修辭學犯的錯誤即是把部分當作整體，隱匿事物完整的面貌（ibid.: 82），這很容易被擁有辯證法的有知者揭發，從而失去說服的效力，正如懺頌證明了呂西亞斯忽略了愛慾與瘋狂善好的面向，思慮周全（βουλεύσεσθαι, 237c1）的原則反而確保了言說依據真實而具有說服力。

第二個標準要求言說以恰當地方式構成一整體，部分間的關聯需具有邏輯性，包括有意義地進行順序編排（264b4-7）。Burger又恰當地指出，分割必須預設被劃分者具有共享的形式，而該環節即是要求，必須以有機整體作為建構部分的標準，使部分與整體具有合宜的關係（ibid.: 81）。如此檢驗呂西亞斯的言說，會發現它堪比米達斯的墓誌銘[189]，「無論是哪句話語先放在前面或後面，都沒有差別」，猶如被隨機地拼湊起來（264b3-5, e1-2）。蘇格拉底的非愛人演說本身既呈現出愛慾弊害的輕重緩急[190]，愛人演說則從談論靈魂本性、形象、作用與經歷來揭示愛的裨益；非愛人與愛人演說的關係更呈現清楚的對反關係，之於談論愛，一者支持應取悅愛人、一者則為非愛人（265a2-3），兩者皆滿足了有意義地組織部分的要求。不同於呂西亞斯在愛之效果上反覆打轉，聲稱其列舉的情況可能會發生，然而論點間缺乏邏輯必然性，在找尋到其預設後可一舉推翻；蘇格拉底提供了靈魂機制的說明，既作為證成的理據，亦成為可以檢驗、思辨的對象，其呈現了言說的內在邏輯如何支持其結論，在接受某個預設後，必然或最可能導向的後果為何，說服力不因受到質疑而劃下句點。

---

[187] 見第二章第三節（二）哲學的非愛慾思考 3. 戳穿呂西亞斯「非愛人」的偽裝。

[188] 見第二章第三節（二）哲學的非愛慾思考 4. 蘇格拉底演說的問題。

[189] 墓誌銘原文：「我是一位青銅仕女，躺在米達斯的墳墓上／水兒流淌，樹木高長／留駐於人們悼念的墳墓／我向人們宣告，米達斯長眠於此」(264d3-6)。

[190] 見第二章第三節（二） 哲學的非愛慾思考 1. 哲學運用修辭的愛慾分析。

doi:10.6342/NTU202403918

值得注意的是，蘇格拉底對呂西亞斯的批評並未全然抹消其人演說的價值（235e3-5）。反之，針對相同題目，他利用既有的論點做出恰當的安排，給出自身的非愛人演說；並且，他表示「［呂西亞斯演說］其中的許多內容都是值得考慮的有益範例，只要不是盡量去模仿它」（264e4-6），蘇格拉底正是藉由反思這篇演說與自身演說的關係重估修辭技藝的標準。如此回觀蘇格拉底的演說，就提出單篇演說而言，其修辭技藝比呂西亞斯高超，但距充全的說服力與滿足辯證法的要求還有一段距離，只有在結束演說後進行的反思，把個別演說放置在正確的脈絡下，才讓對愛的討論臻於完整。以Burger的話來說，「只有透過批判性地檢驗，同時揭露［愛慾演說］既是蒐集於一的整體，又是區分開來的部分」，才是辯證法的應用（Burger, ibid.: 81）。

至此，辯證法既是修辭技藝的前提，它亦建構了修辭學標準。這相當於提示，必須取得智思的認可才能達到真正的說服，而智思的活動即是依據辯證法來理解事物的關聯。某人提出的片面錯誤的說法，終究會被有知者、有批判能力者識破與糾正，而依據辯證法所建構的言論，乃因其最能反映事物的樣態而最具有說服力。

（五）傳統修辭「方法」只是先備學

費德羅對蘇格拉底提出的辯證法的價值有所遲疑，因為在他認知內的「修辭學」，關乎的是歷來修辭專家提出、尤其是記載於修辭學手冊中的方法，它與辯證法無關，卻可以在群眾中產生了不起的效果，也應具有很大的價值（266c6-d6; 268a3-4）。接下來，他與蘇格拉底一起羅列這些方法，上至演說需依序給出序言、敍述、見證者、證明、可能性言說等，有人還會加上反駁或其他步驟（266d7-267a2），下至運用間接讚美、以正當的長度作文、以言說創造影像、運用正確的詞藻、回顧摘要等各種繁複的技巧（267a2-267d8），蘇格拉底而後展開檢驗，探討了解這些技巧是否等同於掌握修辭學技藝。

蘇格拉底以醫術為例，若某人只知道怎樣引發各種身體反應，可以讓人身體變得忽冷忽熱、讓人嘔吐，卻聲稱自己了解並能夠教導醫術，將被真正的醫生拆穿。因為擁有醫術意味著「知道要對誰、運用怎樣的方式、在什麼時間、以怎樣

doi:10.6342/NTU202403918

的程度」進行治療（268b9-c1），只掌握到醫學的片面元素與其作用就認為精通技藝，只能說是瘋了（268c2-4）。這個道理在其他技藝也適用，好比某人知道怎麼樣在小事上長篇大論、或在大事上給出精要的言說、讓角色顯得可憐或可怖，這些片面技巧屬於達成完整作品的必備條件，卻不等同於達到了創作追求的和諧（268e2-6）。除非知道怎麼正確組織這些事物，讓每部分都恰如其分地呈現在整部作品中，才算精通悲劇的要領（268d3-5）。

哲學家洞察到各類技藝教育間的相通性，即學習到擁有知識間的歷程，並非僵死教條的背誦，而是必須從建立基礎認知到能夠正確判斷、實踐活用，蘇格拉底藉此批判修辭學教育的失能與欺騙，費德羅青睞的修辭學傳授中，沒有闡明適用的條件為何，學生將一無所獲。是以，無論是獨尊特定修辭方法，抑或是習得五花八門鼓動人心的技巧，都只能說是技藝的「先備學」、非本質部分，並不構成知識專業的標準（269b7-c5）。只有懂得在什麼時間、對什麼人、以什麼方法使言說有說服力地組織在一起、引領受眾的信念，才是修辭學技藝的要核。專業的修辭家既不會無知於各技巧對靈魂產生的影響，也不會耽溺於枝微末節的花招，而是會秉持對說服有助益的方法，恰如其分地引領靈魂。

（六）修辭技藝的高貴目的

在蘇格拉底完整講述修辭技藝的真正內涵後，此技藝已與傳統的理解相去甚遠。首先，它並非一門以認知與操弄大眾意見為核心的技藝，必須擁有知識才不落入自欺之境。再者，知識來自於辯證法，辯證法不僅是修辭技藝前提，更規定了修辭技藝的標準。繼而，擁有修辭方法本身不代表掌握修辭技藝，而只是掌握了修辭技藝的必要元素，該方法是否應用得宜，需要依據談論主題與靈魂來進行判斷，給予最適宜的配置。最後，該門技藝的精通必須從既有天賦上加以知識與練習，以至於從認知到實踐上都臻於完善（269d2-6）。值得注意的是，儘管哲學家的重構已使技藝內涵有所不同，至此仍對標於傳統修辭學的目的，即幾乎於任何情景下皆有能力說服聽眾（271d1-272b2）。

然而，待蘇格拉底第三度確立修辭學必須奠基於知識後，他話鋒一轉，指出修辭技藝的存在並不是為了贏取同儕之心，這只是它的「附帶效果」（πάρεργον,

doi:10.6342/NTU202403918

274a1）。與此相對，修辭技藝的真正目的乃是滿足來自神性的要求，它不只是「對人而言，說得好而美」，而是真正地「說得好且美」（259e1-2）：「比我們更有智慧的人是這樣說的，除非作為次要考量，一個有理智的人不該為取悅他的奴僕同胞而服務，而應為取悅他美好且出身高貴的主人而服務」（273e9-274a5），為了達成這高尚的目的而經歷的辛苦才具有高尚的價值。若只著眼於盡可能說服所有人、卻沒辦法取悅神，那麼這門技藝也就流於廉價。「美好高貴的主人」一詞讓人回想起神性愛慾（265c2）或懺頌中的神祇（246e4-6），蘇格拉底又自我揭露，他想「像神一般」跟隨的對象其實就是辯證學家（266b5-7）。那麼，對於神祇的服侍就無異於進行辯證活動（Burger, ibid.: 89）。正是惦記著如此宗旨，蘇格拉底才在與費德羅對話時「繞了遠路」（274a2-4，對比272b7-c4），將修辭學的討論延伸至辯證法，不是為了順遂費德羅熱愛修辭之心，而是要在此主題上揭示更重要、具有神性的事物。

至此，蘇格拉底配合費德羅從傳統修辭學觀點為起始，在批判反思中，不僅將修辭學的前提定立於知識，更將修辭學的高貴目的聚焦於辯證的發揚，使得言說之善美從無知者的反應解脫出來，依循辯證法，言說者展顯了事物的自然理路，並為他人的信念做出指引。

第二節 孕育知識的言說

（一）「書寫」的辯證

在對言說具備抑或缺乏技藝（τέχνης τε καὶ ἀτεχνίας, 274b3-4）的問題上討論差不多後，蘇格拉底延續著如何以言說或行動取悅神祇的關懷，將問題導向怎樣的書寫（γραφῆς）才是適宜的（εὐπρεπείας, ἀπρεπείας, 274b6）。對此，蘇格拉底提出一樁「從先人聽來的」故事作為反思的材料，他反詰地表示，儘管只有祖先知道這是不是真的，然若我們能夠自己發現（εὕροιμεν αὐτοί），便無需顧忌人們的意見（274c2）。所謂祖先所知之事，意指該故事有否真實發生過，然而「我們能夠自己發現」之事，便無關乎於史實真確性，而應如序言所示，哲學專注於發掘自我知識，因此不必全面排拒神話，而是從中尋找、揭示人類生命之善

doi:10.6342/NTU202403918

的重要啟示[191]。

據傳埃及神靈泰烏斯（Theuth）發明了許許多多的技藝，包括數學、幾何學、天文學與書寫等等，他來到國王塔穆斯（Thamos）面前展示自身發明的技藝，促使國王傳佈給民眾運用。國王要求泰烏斯講述這些技藝的益處，國王再對這些用處做出獨立的價值判斷（274c5-e1）。當泰烏斯介紹到書寫這門技藝的優點時，他讚揚文字能讓人變得有智慧、提升記憶力。這樣的說法卻得到國王的反駁：書寫的功能其實恰恰相反，這個技藝會致使靈魂善忘，因為靈魂不再鍛鍊記憶，轉而仰賴書寫的內容，相信外在、屬於他人的標記，而非從內在、透過自己來回憶（ἀναμιμνῃσκομένους, 275a3-6）。因此，書寫的功能應該是作為提醒（ὑπομνή-σεως）而非引發回憶，它只提供了智慧的表象而非智慧本身。缺乏這樣的理解，人們會誤以為自己了解許多事情，實際上是無知而故步自封（275a6-b2）。

以前述故事為本，蘇格拉底繼續指出，為什麼「任何認為可以透過書寫保留技藝，還有接受書寫具有清晰性、穩固性（σαφὲς καὶ βέβαιον, 275c6）的人」將遭遇失敗，因為被寫下來的東西除了讓已知者回憶（ὑπομνῆσαι）外，便不具備更多用處（275c8-d2）。書寫與繪畫（ζωγραφίᾳ）共享著這般奇怪（δεινόν）的特性：它們的子嗣（τὰ ἐκείνης ἔκγονα）都彷如活物，然若有人對之發問，它們卻寂靜無聲；而若相信書寫是帶有理解（φρονοῦντας）的言說，人們將在叩問文本、想從中學習時得到單一重複的字句（275d4-9）。而一旦書寫下來，文字就會廣傳開來，「它不知道應該對誰說、或不該對誰說話」（275e3），而「受到曲解或不公正的對待時，它總是需要它的父親來幫助它，它沒有能力保護或幫助自己」（275e3-5）。

然而，蘇格拉底提出了另一門言說方法，它是先前書寫的「血親兄弟」（ἀ-δελφὸν γνήσιον），在天性與能力上都比前一種書寫還要好，此即「以知識在學習者的靈魂中書寫」，它既有自我捍衛的能力，也知道應該如何說話與保持沈默（276a1-7）。費德羅聞之，便表示「它是出自於有知者的言說，活地、有生命地（ζῶντα καὶ ἔμψυχον）發話，被書寫下來的事物可以正當地被視為它的影像（εἴδωλον）」（276a8-9）。蘇格拉底表示肯定後，繼續申論兩種書寫的差異：好

[191] 見第二章第一節（四）神、愛慾與自我認識。

doi:10.6342/NTU202403918

比一位理智的農夫，並不會認真地將自身關切、希望結果的種子，於炎夏時播撒在阿多尼斯的花園，並在八天後開心地見到它漂亮的樣子，這只是為了娛樂與慶典而為之。而對於那些他嚴肅以待的事物，他會運用農業技藝，把它種在合適的土壤中，並且在八個月後為種子的完熟感到心滿意足（ἀγαπῴη）（276b1-8）。那麼，「擁有正義、美、與善的知識的人，也不會認真地對待透過筆墨的書寫，用筆種下既不能為自己發聲辯護、又不能充分傳授真理的字語」（276c7-9）。當他書寫時，很可能是為了娛樂，「為自己晚年健忘時，也為了每個與他步上相同路途的人，儲存提醒，他會開心地看見他們柔緩地生長」（276d3-5）。然若其他人享受以別的方式娛樂，例如飲酒宴會等，那麼這位有智之人「就會以先前指出的方式消遣」（276d8）。費德羅對此的理解是，此人會進行最高貴（παγκάλην）的娛樂，也就是在言說中消遣，講述關於正義還有其他主題的故事（276e1-3）；蘇格拉底則表示，存在著比此等娛樂還更加高貴的（καλλίων）事務。當此人對言說認真以待之時，也就是「運用辯證法，選擇合適的靈魂中，在其中孕育和播撒伴隨知識的言說，這樣的言說能夠幫助它自身還有種下它的人，它並不貧瘠而是帶有種子，從中有更多的言說在不同的性格者（ἄλλοις ἤθεσι）中萌發。這些言說讓種子永生不朽，並使擁有它的人幸福，達致人類所能及的最高境地」（276e4-277a4）。

（二）給「書寫者」的訊息：高貴的「書寫」

對話錄末尾，蘇格拉底指出，他們的談論有助於回答如何評價呂西亞斯作為演說寫手一事（277a9-b1），繼而再度提起「發表或撰寫演說究竟是高貴的、抑或是低劣的，什麼時候是可恥的，什麼時候則否」（277d1-4）的問題。先前，費德羅表示呂西亞斯作為演說寫手的身份遭來政治家攻擊，當時最有權力、名氣的政治家都不恥於書寫演講，因為他們害怕自己被後人視為智者（257c2-6; d4-8）。蘇格拉底則回應道，事實上，這些最自視甚高的政治家最熱愛「書寫演說」，渴望自身的「書寫」得以存留，並滿足於自己的名字被掛在前頭讚美（257e1-6），而這所謂的書寫就是公民大會的決議與法律（258a3-9），富有政治野心的人渴望透過成為「城邦的演說寫手」來使自己永垂不朽、比擬神祇（258b10-c5）。

doi:10.6342/NTU202403918

因此，蘇格拉底總結道，書寫或言說就其自身皆非可恥之事，以不高貴的方式書寫與言說使其可恥（258d1-2; 4-5），以美好的方式書寫與言說則成就其高貴。

在經過書寫批判後，蘇格拉底對此問題申論道，無論是在過去或未來、於公開或私人的場合、進行什麼內容的書寫，即便眾人一致讚許，只要認為書寫下的內容是清晰確切的，就是可恥、應受譴責的；這相當於不察現實與夢境的差別，無知於真正的正義、善惡（277d6-e3）。與此相對，書寫下來的言說「必然帶有相當大的娛樂成分」而不值得嚴肅以待，好比以吟遊詩人（ῥαψῳδούμενοι）的方式複頌，這種講述只是為了生產信念，而缺乏檢驗與教導（ἀνακρίσεως καὶ διδαχῆς）。在最理想的狀況下，書寫是有知者的提醒（ὑπόμνησιν, 277e5-278a1）。而「只有為了教導與學習，在靈魂中書寫下關乎正義、美、善等真實之事的的言說」才具有清晰性、臻於完善、最具有價值，應認真以待。這樣的言說可以被視為說話者的「血親子嗣」（ὑεῖς γνησίους），它首先可以從「其人自身內在找到」，而言說的子嗣與兄弟，就它們具有的價值（κατ᾽ ἀξίαν）得以在其他靈魂中生長。能夠孕育此種言說，並與其餘言說揮別，是蘇格拉底與費德羅共同的期望（278a2-b6）。

經過兩種書寫反思後，蘇格拉底期望費德羅能將他們的討論帶回給呂西亞斯，並指出此訊息是針對所有創作言說之人：無論其創作是否依據音律、抑或其內容關乎政治而被稱之為法律，「如果他是在掌握真知下創作的，並且能夠在被質疑時支持自己的書寫，並且有能力通過自己的言說指明書面文字的價值輕微」，那麼這樣的人不應該就其創作的文類被命名，而應該被合宜地稱為愛智者（φιλόσοφον），即哲學家，因為只有神才足以稱之為智慧者（σοφόν, 278b7-d6）。而若人的創作與書寫缺乏這樣的價值，那麼稱其為詩人、演說家或立法者則相當合理（278d8-e2）。

最後，蘇格拉底向潘神與地方神祇做了禱告，他祈禱：

> 請賜予我由內在變美，並讓我外在所擁有的事物能與內在和諧（φίλια）；願我相信智慧者是富裕的，並讓我的財富和節制者能夠承擔與帶走的一樣多。（279b8-c3）

在費德羅請求讓自己一同加入禱告之列後，對話錄完結。

doi:10.6342/NTU202403918

（三） 書寫與言說之對立及其超越

究竟神話所批評的「書寫」所指為何？而能夠超越前述形式的「書寫」，又為何能克服其限制？這裡想表達的，會否是口說之於寫作的優越性？

首先，神話批評書寫的原因，在於它將內在思考外化為固定的印記，並且使用者經歷了將外在印記取代內在反思的過程，倚信既成的文本，不再以自身的思考與回憶來理解對象；然而，每一次都能靠內在、靠自己正確地認識事物，才是擁有知識、有智慧的指標。例如將九九乘法表抄至手冊的學童，假若每一次被問到乘法問題時，他都必須拿出這份文件對照，即便他的回答是正確的，也不具備乘法的知識，因為他並未將數學的概念熟稔於心；在持續學習後，無需參照外在解答而能即時且正確運用乘法者，才會被視為了解這項事務。值得注意的是，神話並未一舉推翻書寫的功能，而是將其價值定位於「提醒」。在正確地運用中，學習者與擁有知識者得以複習所知，但不能取代知識的地位。此處的知識觀再次與懺頌呼應：人必須透過回憶與真實存有建立連結，而真正的知識是無色無狀、無法觸摸的天外事物，那麼任何對存有的再現、將思考過程外化，至多只能成為標記著回憶的事物（ὑπομνήμασιν, 249c7; ὑπομνήσεως, 275a5; ὑπομνῆσαι, 275d1），提示人們變動事物的不完滿之於真實存有的差距，理智對存有本身的直接把握[192]無法取代。

在蘇格拉底的檢驗下，書寫的危險被揭示的更為清楚：它看似活物、實無生命的特質，使人忘記把它當作知識的提醒，而誤以為它本身具有權威、帶有真知（275d5-9）。無知者將透過閱讀文本，聽進很多東西（πολυήκοοι）而缺乏正確的教導、真確的理解（275a7-b1），這比尚具有啟蒙可能的純然無知者更難以救藥，因為此人深陷自以為有知、實際無知的狀態（275b1-2），變成追憶存有、朝向智慧的最大阻礙，錯誤的理解書寫使之成為一劑毒藥，無法發揮有益的功能。

而揭開智慧表象的方式，即是向言說的來源提問。蘇格拉底對書寫的批評反映出對於知識的預設，即擁有知識者能夠（一）解釋事情的原理，而非直截提出一說法，將之當作真確的教條（275d8-9）；（二）說明將針對不同人而有所異，使事理有效地被闡明（275e3）；（三）釐清疑問、回應挑戰（276a1-7）。而由

192 見第三章第一節（四）靈魂的天外行旅與靈魂轉世、第三章第一節（六） 哲學作為追憶及愛慾存有之活動

doi:10.6342/NTU202403918

於文本的公開性與固定性，所有讀者都會接受到相同、原封不動的字句，難以滿足知識的要求，正如先前檢驗費德羅引以為傲的「寫在書裡的修辭學方法」（266d5-6; 269c6-d1）時，蘇格拉底使費德羅承認，只讀書、了解各種技藝方法，不可能自動使人明白如何應用該門技藝，則該人也不夠格宣稱擁有技藝（268c2-4; 269b5-c9）。呂西亞斯演說古怪的結尾，要求讀者對之提問（234c5），即是將文本佯裝成有知者、假裝能夠回應問題。若讀者相信文本本身具有知識權威，心懷困惑時能做的只有反覆複誦、搬用教條，無法跳脫出文本預設的框架進行思辨，好比呂西亞斯誤導受眾，將愛全然視為弊害。

蘇格拉底將書寫者與文本的關係比喻為父子，書寫既仰賴「父親」的辯護，則有無知識的判定必須回歸靈魂的活動。如果文本遭受質疑，作者能提出更充分的理由、更好的說法來辯護，它的可信度才受到鞏固，而指出文本該如何讀解正是一說服與教導的過程。以本篇對話錄為例，蘇格拉底與費德羅基於呂西亞斯的文本展開討論，當蘇格拉底針對非愛人演說提出褻瀆的質疑時，呂西亞斯無法現身為自身的演講給出辯駁，而蘇格拉底則可以在反思演說的階段，重新指認自身非愛人演說的價值，即作為對人性愛慾的正義譴責，而非通盤地詆毀愛慾。因此，書寫批判在第一個層次上所展現的，是書寫與口說的對比關係，這也是費德羅對於神話闡釋的理解：希臘文屬於拼音系統的語言，被紀錄下來的記號是聲符的組合，也因此費德羅稱書寫是口說的「影像」（276a9），活生生、即時性的口說語被書寫技藝轉化為拼音字母，與其「生父」分離，失去了對答、依據受眾而調整自身的能力。

然而，口說必然具有合宜性、是比書寫更高尚的言說型態嗎？似乎不然，口說語亦有陷入僵固、教條的危險。對話錄中的費德羅即是口說語淪為僵化信念的典型範例：呂西亞斯是他修辭學的標竿，而他追隨其人的方式是把文本當作經典，由於無法字字句句默背出來，轉而盡可能地還原要旨（227d6-228a4; 228a6-c5）；他也喜好沿用聽來的說法，而未展現出對這些說法反思的能力（242d4-6, 9-10; 260a），即連面對自己欣賞的呂西亞斯，他都顧忌政治家的批評，而無法為之作出辯護（257c1-7）。察覺到費德羅具有這樣的特質，蘇格拉底特別叮囑，「來自智慧之人的話不可棄之不顧，但是我們必須檢驗它是否正確」（260a5-7），他

doi:10.6342/NTU202403918

要求費德羅放下聽來的說法，為自己回答（261c4-6）、強調應從聽來的說法中自己尋找真相（274c2-3）。

回顧對話錄，將發現口說與書寫並未被割裂成兩種言說形式，反之，兩者具有相互轉換的可能性：閱讀文本好比聽進聲音（228a7; 263e5; 275a7），而呂西亞斯的演說就算被費德羅念出來，也並未改變它僵固的本質；死記聽來的說法也相當於把文字銘刻於心，好比吟遊詩人一次次述說相同的故事，為的是加深聽眾的信念（277e8-9），而未拓展理解。再且，先前修辭學的討論直接規定了各種言說形式的技藝標準，而若擁有技藝意味著適時針對不同靈魂給出合宜的言說，那麼有技藝的書寫也具備這樣的能力，行諸於筆墨的書寫並未就其本質被排除於高貴的「書寫」之外。

然而，書寫仍具有口說所沒有的特性，即其具備公開性與固定性：當人無法直接面對「言說父親」獲得該人的思想時，可把獲取的文本當作其人在場的代表（228e1-2; 257b2-3）；在書寫的乘載下，一說法得以跨越時間空間，企及言說者無法預期的各式讀者，好比於當代閱讀柏拉圖對話錄。並且，書寫在口說語尚未發展出保存技術（如錄音）前達成了固定說法的成就，使人得到不斷再現同一言說的能力，因此可恰當地作為回憶的「提醒物」。相較之下，神話故事是以口耳相傳積累集體記憶的歷程，並沒有成文定本可以參考[193]，不可能將原初訊息原封不動的保留，新出現的口述版本將會取代、覆蓋先前的版本[194]。擁有文本者則能很輕易地引述固定內容、以相同基礎作為討論與思考的依據，也因此蘇格拉底得以要求費德羅反覆念誦呂西亞斯的講稿（262d8-e6; 263e5-264a3），不是為了讓費德羅銘記內容，而是用來反思修辭技藝的標準（264e5-8）。

若書寫與口說並未存在本質上的優劣，那麼，要如何讀解蘇格拉底對費德羅說法的肯定，即讚揚「活的、有生命的（ζῶντα καὶ ἔμψυχον）言說」(276a8)？

193 據Finkelberg的考究，北風神神話至少就有兩個以上的版本，席蒙尼德（Simonides）把布列蘇山（Brilessus）當作綁架地點而非伊利索斯河畔、希羅多德（Herodotus）的描述中則沒有提到綁架，而柏拉圖以蘇格拉底講述的神話提到Areopagus為公主被綁架的地點（*Phdr*., 229d1），其版本應是承襲阿庫西拉烏斯（Acusilaus）。見M. Finkelberg, “Boreas and Oreithyia: A Case-Study in Multichannel Transmission of Myth,” in Ruth Scodel ed., *Between Orality and Literacy: Communication and Adaptation in Antiquity*, (Leiden: Brill, 2014): 87-100.

194 因此，無論是說法的源頭、確切內容、是否有相應事實對照，口耳相傳都比書面紀錄更難以考究。見Brisson, 2020: 1-11。

doi:10.6342/NTU202403918

此般問題的回答，可從蘇格拉底對活物與生命的理解中得到收穫：首先，「活的言說」已被內建於修辭標準中，根據辯證法的要求，言說需要像是動物一樣被組織起來（ζῷον, 264c2-5），即依據事物之本性來建構整體與部分的關係，而之所以該言說是「活的」，是因為它把握了「自然的關節」，將原先支離破碎的事物重組在一起，提供支持某信念的理據，並為人帶來正確的理解。與之相對的言說，則是死屍、米達斯墓誌銘般的存在，無邏輯地嫁接各個部分，不具有展示推理的能力，其提出的信念淪於武斷。而言說「有生命」的意涵，應參照懺頌對靈魂本質的討論——當一事物是從外在被推動，即為無生命者（ἄψυχον），若事物是從內在、透過自己而運動（ἔνδοθεν αὐτῷ ἐς αὐτοῦ），那麼它就是充滿靈魂、富有生命的存在（ἔμψυχον, 245e5-6）。而靈魂真實的「自我」，在懺頌中被揭示為具有神性的狀態（250c1-6），那麼，靈魂的「自我推動」必然需要智思部分的發用與統馭，整體靈魂方能達到協調，穩定且良好地運作；若否，則靈魂內在呈現分歧扞格、被非本質自我所主導而敗壞的景況。「有生命」、「像動物」的言說活動因此可以被理解為「彰顯或使靈魂自我推動」的言說，Irani將之分析為兩面向：就言說者方面來說，其所給出的言說是理性探究與論證的實踐，由於該言說的力量是來自於個體內在的智性資源、而非他人，這彰顯了人類作為『自我推動者』的本性（Irani, ibid.:177）；就聽眾方面而言，活生生的言說能夠引發人的自主的思考，讓受眾自己回憶、思辨事物，達到促進探究與學習的功能（ibid.: 170, 178）。無論是生命或動物的比喻，都反映著言說與智思相互激發、活化的重要性，如此的書寫才較僵固的書寫具有優越性，兩者的分野與言說媒介無關，而是在實質意涵與目的中區別開來，前者運用言說以使人類最美好的本性得以發揮；後者則是以支配受眾、灌輸信念為目標。

（四）認真的教育：待養生命的自主性

那麼，如何「以知識在學習者的靈魂中書寫」，讓「它既有自我捍衛的能力，也知道應該如何說話與保持沈默」（276a5-7）？首要的條件，即必須把握書寫神話的寓意，不得認為僵固、未經反思的言說可得到知識所具有的清晰性與穩固性，面對無論是口說抑或是筆墨之書，都應將之作為「提醒物」來看待（275c5-d2

doi:10.6342/NTU202403918

），啟動靠自身智思回憶、理解的活動。

接著，便要進入到蘇格拉底繼續延伸的書寫辯證來釐清，娛樂或嚴肅播種的意涵。依據學者考究，在阿多尼亞慶典（Adonia）中，女人們會在陶罐中種植速生植物，打造所謂的「阿多尼斯的花園」，待節慶過後，這些植栽就被丟進河裡，植物生長的歷程反映著阿多尼斯短促的生命[195]。以此比喻教育觀，其特色是產出快速可見的成效，然而這樣的風貌只是曇花一現，因爲「種子」並沒有扎根於土壤，缺乏持續成長、自我繁殖的能力，隨時都可能被棄置、枯萎。以教育渴望播種的是知識與德性而言，此類播種相當於只擁有知識與德性的表象，並通過這樣的表象營造出個體具有自主生命力的錯覺，若以當下有限的視角度量，作為播種的教育者將滿足於自身一手打造的榮景，作為受播者的學子則未能對自身生命的發展負責，若以神性靈魂觀的視角度量，便會查知空虛與不育。

面對作為真實影像之事，有智慧之人並未全然鄙棄其價值，而是把它當作「創造提醒物」的娛樂活動，然而此般事物的價值並非挹注成長的速效藥（276 b1-8），而是作為關照自身與他人的補充物（276d1-8）。有知者所抱持的態度，是將追求知識的過程當作伴隨整個靈魂生命歷程的活動，即便當下得以把握真知，並不保證一生皆能如此。因此，儘管追憶、把握知識本身是最嚴肅與高尚的事務，然而，陷入遺忘、或尚在尋求知識的路途上亦需要正確的導引。是以，有知者的娛樂性創作絕非任意的說法，而是以真知為準，構作得以提示知識的真信念，好比向人訴說關乎德性的故事（276e1-3），這也包括蘇格拉底的懺頌，就其作為神性愛慾的影像是「餘興地頌歌」（ὕμνον προσεπαίσαμεν, 265c1），如此活動方屬於高貴的閒暇，與不是服務於智思的逸樂活動區別開來。蘇格拉底也承認，有知者即連閒暇活動也不只考量到自身，而如懺頌所示，有知者會特別關照同類人，除非同類靈魂完全不存在，其作為的結果才只涉及自身之善。這也意味著，無論是向學子講述故事的蘇格拉底、抑或是創作對話錄的柏拉圖，仍然期望追隨哲學的同路人能受益於他們的提醒。

而有知識且渴望教育之人最認真以待的，既不是知識德性的表象、甚至不是

---

[195] Robert Parker, *Polytheism and Society at Athens*, (Oxford University Press: New York, 2007): 284-5。另，Parker提到阿多尼亞的慶典相較於其他慶典來說具有私密性，是女人於家庭場域私下舉行的儀式，儘管在《費德羅》文本中並未指出「娛樂性種植」的私人性，但若將哲學家與其他人的閒暇對舉，好比探究蘇格拉底與呂西亞斯演說的動機目的，可發覺共善與自私的對立邏輯。

doi:10.6342/NTU202403918

真信念，而是具有潛能的靈魂如何獲得真實的知識與德性，因此他將透過辯證法，在合適的靈魂中播種：首先，它播的種，是所謂「伴隨」知識的言說（μετ᾽ ἐπιστήμης λόγους, 276e7），而非「作為知識」的言說。也就是說，言說來源於有知識、能依據辯證法思慮之人（266b3-6），其人希望透過言說引領靈魂把握知識，然而言說中的真理是透過個體靈魂的思辨來獲得，而不存在任何字面的話語中。事實上，言說之於真理的關係，已在懺頌有所論及，當蘇格拉底想談論天外世界時，他表示該領域從未被得當地頌揚過、未來也無法有之，因此只能盡其所能地給出描繪，暗示言說不能確切道出存有，而存有乃是真正的知識對象（247c8）。再者，當蘇格拉底試圖釐清存有為何時，他將真實存有與「被稱為存有」的東西區分開來（249c1-4），前者是自我同一、不朽、不變動的存在，後者則是屬於會生成、變動的領域，「在某方面看來、或針對不同東西有所不同」，言說既會生成變動、亦會因為解讀的差異導致意義不同，而屬於後者的領域。懺頌指出，只有智思能夠透過記憶喚醒人與真實存有的連結（249c4-6），那麼言說要引領人朝向知識，就必須刺激智思活動[196]，最終引發對相的追憶。

而要刺激智思，該言說就必須具有「幫助種植者與自身」的能力（276e5-277a4），這呼應而後蘇格拉底的反詰，即正確的言說模式應帶有「檢驗」與教導（ἀνακρίσεως, 277e9）——檢驗一詞（ἀνακρίνω）由「在……之上」（ανα-）與「判斷」（κρίνω）組合而成，LSJ指出此詞的前綴有增加（increase）、強調（strengthening）之意[197]，而詞條中的F. 3將ανα解爲重複（repetition）與改進（improvement），更凸顯了「檢驗」的意涵，即透過重複確認來強化判斷。這帶出了言說教育具有的反身性，即不直接給出信念，而是能夠揭露被說之事的條件，繼而確認信念的效力。因此，教育性的言說必然具有反身性與啟發性，不是給出武斷、不可質疑的信念，而是既能夠引發問題、又能夠嘗試回答，才能夠在面對挑戰時給出理據。這在先前被揭示為辯證法的實踐，即依據事物自然的關係進行聚合與分割[198]，更重要的是，它同時是一門關乎「原因」的學問，在面對任何信

196 激發智思活動的意涵將於後解析。

197 見LSJ “ἀνά” 詞條F. 2。

198 見第四章第一節（四）修辭學與辯證法的關聯。

doi:10.6342/NTU202403918

念時，反身性言說拒絕將定見奉為真理，而是叩問信念生成的脈絡為何，進而掌握事物原理並提出說明。正如談論愛慾本質時必須追索至靈魂本性，方能解釋人性與神性的愛慾同時作為人類靈魂條件而存在，而拒絕將愛慾單質化為全然低劣或高貴之事。

也因此，這樣的言說具有能夠「自我繁衍」的能力——當我們審視「種子」與「子嗣」的比喻時，首先，它出自於作為「生父」的有知發話者，因此首先，種子可於該人的靈魂中發現（278a6-7），換言之，未成文的思考亦屬於個體內在的智思活動（266b3-5），使人孕育出有繁衍力的種子。而後，當它行諸於成文的言談、書寫時，又生育了言說的「子嗣與兄弟」（278a7-b1），個體內在、私人的思考轉化為具有公開性而能與他人產生互動的言說，依據其能耐種植、生長於他人的心靈中。隨後，往復先前的運動，個體靈魂受到言說啟發，衍生出自身的種子，再向他人播種，終於使得許多的言說在不同類型的靈魂中萌芽、不朽地孕育子嗣（277a1-4）。

此處的語言看似延續了先前修辭技藝的內涵，即修辭家必須奠基於辯證法，針對靈魂賦予相應的言說，細察將發覺，蘇格拉底兩度指出，討論的脈絡已從修辭「技藝」轉向「適宜性」問題（274b3-7; 277a9-278b6）：當前，技藝的目標不再是辨認出任何靈魂的特質，並確保以各種方式成功說服受眾（271e2-272b2）；蘇格拉底轉而關注技藝是否具有適宜性，聚焦於（一）針對「合適的靈魂」（ψυχὴν προσήκουσαν, 276e6），（二）使言說教導受眾、使之學習（278a2），（三）帶來的結果不是特定的信念或行動，而是幸福（277a3-4）——這揭示出愛慾技藝與修辭技藝的高貴目的是同一的，即人類追憶起自身的神性、能夠觀見存有、擁有德性與知識（249e4-250c6; 276e4-277a4）。要達到這樣的目的，就必須讓學子靈魂從內在被推動，即活化智思、使之統領靈魂整體[199]。正如Irani所注意到的，傳統修辭學追求宰制他人的靈魂、哲學的靈魂導引術則渴望使人獲得自主

[199] 見第四章第二節（三） 書寫與言說之對立及其超越中靈魂作為自動者的討論。

doi:10.6342/NTU202403918

性[200]，因此，以適宜性為標準的修辭技藝其實不能完全適用醫學技藝的比喻，即有知識的專家單方面對需要幫助的病患施以處方。與此相對，專家會邀請、引領受眾參與進自身的治療之中（Irani, ibid.: 164-5），最終讓人成為自己的醫生。伸而論之，使靈魂「透過內在、自我推動」的教育理想有賴於受眾對於事理的理解與反芻，因此，有別於迫使學子服從外於自身、不加反思的原則，教育除了提出基於理性的信念，更重要的是讓受眾了解其意義所在，如此才能影響人重新審視自身生命之慾望、價值觀，進而為自己做出判斷與選擇。

要達成這樣的目的，言說教育就必須以共識為基礎展開說服，蘇格拉底於非愛人演說起始時的作為，即訴諸聽者的同意，邀請聆聽者加入、一同思辨（237 c2-5, d1; 238d8-9）。伸而論之，教育者應考量到自身與學子的相似性（262a2-7, b2-3），在共有的基礎上一步步帶領學生意識到自身信念的問題，轉向正確信念與思辯活動，若是在完全對立的前提上言談，則難以達到使學生接受道理、自我省思的效果。以本篇對話錄而言，蘇格拉底並未直接否定費德羅相信的修辭學，而是以熱愛言說作為共享的價值，進一步反思愛慾的本質與修辭技藝的標準，讓費德羅意識到真正的美善來自靈魂對真實的追求，而非華麗的詞藻或癱瘓人理智的炫技。

最後，言說教育還有一特色，即其內容終將指向德性。蘇格拉底指出，有知識者即把握正義、美、善之事的人，而其想種植於學子心中的，恰是正義、美、善（δικαίων, καλῶν, ἀγαθῶν, 276c3; 278a3-4）之事。因此，無論言說主題會因學子的喜好有所不同，辯證法的應用不會迷失在瑣碎、與自身無關的事物上[201]，教師最終將引導學子進行生命價值的反思，釐清某事物之於該人的價值所在。回顧言說種子孕育的過程，蘇格拉底指出，該種子首先將在教育者內在找到，則靈魂「農夫」的隱喻同時涵蓋兩方面的作用：一方面，智思進行辯證活動把握真理，產生了啟發性的思想與言說；另一方面，這反映出靈魂是以智思作為整體的統

---

[200] Irani並未發現以修辭「技藝」與「合宜性」為目標的區別，統括性地認為哲學修辭會引入受眾的參與，而能避免傳統修辭學「宰制」受眾的問題。筆者認為，這無視了兩種標準隱含的矛盾，先前哲學改造的修辭學仍然會落入宰制靈魂的問題，然而這並非哲學導引的目的，因此蘇格拉底必須在談論技藝問題的尾聲轉向高貴、適宜性的反思，並以書寫批判延伸此一標準。

[201] 以本篇對話錄為例，即蘇格拉底與費德羅列舉的修辭技巧（266d7-267d6）。

doi:10.6342/NTU202403918

領，靈魂不同部分的慾望得以和諧、共同朝向善而追求[202]。而作為教育者的「農夫」並不只關懷自身靈魂的善好，更進一步擴及他人，試圖使他人靈魂的智思部分被激發、乃至於成為靈魂的駕馭者，使學生能夠省思並調和靈魂的慾望衝突，邁向德性生命。

至此，真正值得教育嚴肅以待之事，是靈魂智思的自主性培育，使靈魂由內生出追求德性與知識的力量與渴望。哲學家強調這是漫長、無法一蹴而就的歷程，以栽植為喻，教育者須花費長日耕耘、打造適宜的學習環境，更重要的是，學子能否有所成就終究需靠自身的努力，再好的老師仍有努力的界限、最終只能等待其熟成（276b6-8）。教育有賴於啟發性、反身性的辯證式言說，這既是智思活動的體現更是示範，然只有受眾的主動學習與參與，才能領會以思辨追求知識的過程，使智慧的種子植入靈魂。

（五）蘇格拉底對話與柏拉圖對話錄之為高貴的書寫

前述對書寫的討論，明顯帶有與各類形式書寫者較勁的意味，尤其字面書寫擁有廣大的傳播力，還同時具有「不朽」、「動物」與「智慧」的表象而相當危險（258b10-c5; δεινόν, 275d4），對無知者具有強大的吸引力。根據費德羅的反應與蘇格拉底的檢視，當時代存在著兩種對於書寫的看法，一者貶低、一者則是高舉其價值，而依據傳統的分野，書寫的高尚與否與其類型有關——有智者嫌疑的「演說寫手」會被輕視，因為他們拿錢辦事，什麼樣的言論都能寫[203]（257c2-7; d4-8）；那些能被恆常留存的政治性書寫（258b10-c5）則被人奉為圭臬。在這樣的問題意識下，哲學家展開書寫的除魅，並證明，書寫的高尚與否和文類無關，而在於言詞能否超越自身，為受眾帶來真正有價值的事物，即引領智思活動。此乃高貴的書寫，具有真正的不朽性、活生生的特質、因伴隨智慧而具有無上的價值，這樣的言說之父，不以主題、類型來區分，而應當被視為哲學家（278

[202] 值得一提的是，蘇格拉底於《理想國》中把人的靈魂視為「多頭怪物、獅子與人類」的自然合體（*R*., IX. 588c-d），指出正義的靈魂中，「人類」之於「多頭怪物」的關係就有如農民對待牠畜養的動物，必須要馴服牠、避免牠野性橫生，同時拉攏獅子作為夥伴，使部分間保持友好關係（γεωργός, 589b2），Irani即接受前述的靈魂說明可對應懺頌中「黑馬、白馬、馬伕」的關係；筆者尚未有餘裕做出兩篇對話錄靈魂觀的分析比對，然而這樣的推論呼應此處觀點，因此在註解補充說明。

[203] 見註腳75。

doi:10.6342/NTU202403918

a2-b2; c4-d6），其餘的書寫者則無力彰顯書寫真正的價值。

從修辭學的討論開始，蘇格拉底即將各種形式與文類的言說都含括在內，一齊檢視其標準。到了書寫批判，第一層批判呈現出口說語之於書面語的優越性，由於口說語的即時性，人們可以直接對言說之父進行追問、檢視其人是否有知識，書面語則與言說之父分離，使讀者陷入疑團中、無法得到合宜的指引，因此任何宣稱可以透過書面字語保存真理者將受到挫敗（275c5-d2; 276c7-9）。更重要的是，在第二層批判中，哲學家聚焦於知識與學習的真正意涵，則無論是言說或書寫都有陷入僵化、教條的可能，任何被提出的信念都需經由充分的檢驗才能確認真確性。因此，即便是哲學家講述、寫述下來的話語，其正當用途仍是為了督促人為了自己、靠著自己進行反思，唯有開啟智思活動、努力進行辯證，最終才能把握真正的知識、孕育真正的德性。而有知者明白教育中娛樂與嚴肅的分野、得以區分學習中非本質與本質的活動時，這樣的理解也必須授予其他人知曉，否則眾人將困陷於意見而無從企尋、獲得真知。

後世的讀者可以從兩位哲學家身上看見兩種回應僵固書寫的徑路。蘇格拉底選擇的是述而不作，即將哲學實踐及其教育付諸於言說。在得知德爾菲神諭「蘇格拉底是雅典最有智慧的人」後（*Ap*., 21a），他的反應極不尋常——他並沒有平白欣然地接納下這樣的說法，而是知曉自己並沒有智慧、想透過自己的努力釐清神諭的意義為何——他繼而展開檢驗神諭的過程，向那些宣稱有智慧的人「求教」（*Ap*., 21b-c），並且驚訝地發現這些人不但沒有知識更缺乏自知之明。蘇格拉底正是因為理解了人類智慧的有限性而超越了常人（*Ap*., 23a-b），也基於這樣了解，才正確地邁向對真實存有的追求。蘇格拉底使用詰問法，對於德性、知識的持續叩問具有相當強烈的揭蔽效果，相容並共鳴於此處對於僵固信念的批判。柏拉圖撰述的橋段也相當可能是蘇格拉底的考量，即成文書寫將彰顯自身擁有知識，以及造成他人對求知活動的錯誤認知。或許是為避免這樣的危險，他一生對於愛智慧的體現是不斷與他人對話的過程，在討論中深刻地對各種信念進行推論與檢驗、增進彼此對話題與自身的認識，或至少讓錯誤的信念被揭露、使對話者有所動搖。也由於言說活動與言說者緊密結合，蘇格拉底可針對對話者的殊別特質與嚮往做出個別判斷，儘管不見得能夠成功說服各種人，仍盡可能地給出最合適

doi:10.6342/NTU202403918

的指引與啟發。

值得注意的是，《費德羅》描繪了蘇格拉底要求費德羅念講稿的段落，並且指出，透過檢驗講稿、即便是偏誤的文本，人仍能從中獲益（264e5-7）。也因此書寫批判的開展，是將文本當作思辨的提示，而正是這樣的揭露，使得文本發揮應有的功能。也是在這樣的基礎上，柏拉圖超越了只述不作的哲學活動，選擇以相當特殊的書寫形式，即對話錄，作為哲學實踐的一環。

柏拉圖的對話錄可同時視為修辭技藝的兩方面嘗試，一者是探究針對各種靈魂的說服技藝，一者則是滿足修辭技藝的合宜性，為靈魂智思的自主性的保留空間。首先，相較於獨白直述、缺乏針對性的文本，對話錄刻畫了形形色色的靈魂帶有的思想與慾求，並展示了哲學家提問、推論、說服、乃至於應用哲學方法的過程。因此，就對話錄內部而言，柏拉圖避免了書寫「對所有靈魂說同樣的話」的問題，並記載了哲學家說服不同靈魂成功或失敗的過程（271d5-8）。儘管柏拉圖並未提出系統性的靈魂論，靈魂能否被類型化、科學化的理解也是有疑義的[204]，然而就考量靈魂特質的修辭學嘗試而言，其已在書面媒介達成了不凡的成就。

而就對話錄外部而言，又要如何找到「合適的讀者」，針對各種靈魂進行說服？一種可能的詮釋是，柏拉圖的對話錄因應不同教育階段而具有難易之別[205]，如《申辯篇》（*Apology*）、《克里同》（*Crito*）等對話錄使用的語言及討論的主題更為簡單，適合哲學入門的學生；《理想國》、《饗宴》等對話錄則適合已掌握基本道德概念的學生，進一步作更抽象的討論；而《智者》、《巴曼尼德斯

---

[204] 見106-107頁的討論。

[205] Werner Jaeger承襲施萊馬赫（F. D. E. Schleiermacher）的看法，反對以「外部」的成書時序來理解柏拉圖對話錄（即將對話錄區分為「早、中、晚」期的看法），其主張柏拉圖的著作間具有內在的辯證關係。Jaeger雖承認作者風格與思想會隨時間轉變，然而細膩審視所謂「早期」對話錄，都可見得其與《理想國》的緊密聯繫。他繼而宣稱，柏拉圖的著作應有整體的哲學教育計畫，核心目標即是建造理想城邦、培育理想公民，從基礎到複雜的對話錄，即是為了引導讀者逐步上升，朝向更廣闊的哲學視野。見Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Vol. III, trans. by Gilbert Highet, (New York: Oxford University Press, 1971): 92-96, 105.

doi:10.6342/NTU202403918

》等涉及複雜辯證的文本則是為了更高階的探究而設[206]。儘管這樣的論點需要更廣泛縝密的考究來支持，然而這樣詮釋確實捕捉到了對話錄的特色與學習歷程的問題，即不同文本使用的語言、討論方式存在著抽象程度的差異，當超出受眾的理解力太多，會使讀者放棄、轉而尋求自身可吸收的資訊，而做到篩選讀者的功能。另一種詮釋可從對話錄描繪的人物著手，對話錄不只是針對於某一主題進行思辨，而是藉由角色反映出面對事物的不同態度，當讀者發現自身之於某個角色性格、信念的相似性，便能參與進文本的問答中，檢驗自身信念的合理性，不同文本就好比向各式性格者發出對話的邀請。即便不做這樣的讀解，堅持人與人之間總是與有所差異、無法確切地歸類靈魂性格，然而對話錄透過對人性深刻的探問，仍達到了使靈魂自省的作用，正如蘇格拉底開頭所言，「若我不認識費德羅，那我也會忘記我自己是誰」（228a5-6），對話錄提供了許多靈魂的樣態作為讀者的參照，有則更相近、有則更疏遠，人們得以在主動的理解中收穫合宜於自身的幫助。

前已有言，言說教育的目的是刺激學生的智思而非生產教條式的信念，因此文本如何「針對靈魂說服」的問題，終究會轉向受眾的參與，即書寫如何滿足修辭的合宜性、引領人自主思考。對話錄雖作為具有「固定文字」的書寫、對話者一起推翻了某些信念或得到某些答案，然而柏拉圖一再展示的是哲學家對智慧的熱愛：首先，哲學家要求對話者真誠地道出自身信念，唯有將討論與自身生命連結，檢驗的活動才具有意義。其次，提出的信念成為被檢驗的對象，而非不加反思奉行的真理，在對話的過程中，某說法才淘洗成為可能為真的答案；而當推論遭遇矛盾時，就意味著原信念可能有問題，對話者應意識到並承認缺陷，補足或調整自己的觀點、思索其他更合理的可能性。這樣的討論方式也預設著有知者不

---

[206] 支持柏拉圖哲學在時間上漸趨成熟的「發展論」之學者，依據哲學思想或文體風格的差異，將對話錄區分為「早、中、晚期」的作品，該主張可見於Campbell、Ritter與G. Vlastos等人，他們基本上認為「早期」或「蘇格拉底式」的對話錄反映了歷史上蘇格拉底本人的想法，此時期的對話錄專注於道德哲學，而未提出形上學、知識論的體系；而「中期」對話錄中的蘇格拉底則開始提出更複雜的論證和形上學（相）理論，可以顯見柏拉圖本人的思想發展；「晚期」對話錄中蘇格拉底的角色逐漸淡化，對話錄的戲劇性也隨之減弱，主要發言者成為了「說教式的哲學家」，向對話夥伴闡述真理，涉及辯證法的具體操作。必須注意的是，許多學者反省且批判了這種分期法，而且不同學者對於哪些對話錄屬於哪個時期也存在著分歧。見Charles H. Kahn, “Vlastos's Socrates,” *Phronesis* 37, No.2 (1992): 242-4; Charles Kahn, *Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2013): xvi.

doi:10.6342/NTU202403918

僅把握事理，還能夠透過言說給出理由，只有武斷的定見而不能給出論據者則喪失說服力。再者，哲學家極為看重思辨的過程，即便已經進行了頗久的詰辯、最後以無解（ἀπορία）作收，仍會鼓勵對話者繼續思索。另外，哲學家也反覆強調，真正的知識對象是相、即對真實存有的把握，則哲學言談是幫助人們朝向的相的思索，拒絕將片面的觀點視為不移的真理。在話語與行動的示顯下，哲學被體現為持續且通過自身進行的思辨活動，邀請讀者帶入自身的價值關懷一同參與反思。柏拉圖更在《費德羅》開誠布公，要求人們意識到書寫的局限性，提醒讀者絕無顯白、外在的真理可以依憑，知識與德性是持續追求真理時的禮物，既有天賦、機緣的因素，更須仰賴自身長時投入智思活動才能獲取。因此，任何言談從未因走入尾聲、被註寫於文書而成為真理，而蘇格拉底對於呂西亞斯演說所做的事情，就如同讀者應該對待柏拉圖與任何文本的態度，只要讀者願意，便能依據文本重新思考推論的條件與疑點，透過智思尋找答案。

蘇格拉底雖以一己之力啟發許多同時代的學子，然而被挑戰權威而懷怨之人煽動無知的大眾，終讓哲學家被判決死刑。口說教育雖最符合因材施教的理念，然而哲學衣缽容易遭遇傳承的困難。透過書寫，柏拉圖讓哲學家的精神生命得到留存，亦為哲學教育做出示範。他定調書寫作為「娛樂」，即是為了讓人們在閱讀中不遺忘最重要的本質，即回歸到個體自主的思辨過程，其文本既使多樣的靈魂受益、其孕育的哲學之種產生了更多類型、主題的反思，成功帶來世世代代的反響與啟發。

第三節 從傳統修辭到哲學的靈魂導引

從愛慾轉入修辭的討論，哲學家試圖為更普遍的教育闢出途徑，使教育者不限於以長日相伴生活為單一生命帶來啟發，針對無愛慾的關係，仍存在著以言說孕生知識與德性的可能性。

原先，這樣的教育型態係由修辭學傳統所把持，智者的教學不以特殊情感、而是以金錢為基礎，學生只要付錢便能取得學習資格，教師則承諾以各類知識作為交換，這樣的講習淪為單方面的講授灌輸、單方面的吸取資訊；即連言說技藝的教育，都僵化為不同修辭技巧的習仿、甚至被書寫為教學手冊。這相當於預設

doi:10.6342/NTU202403918

知識能直接被語言所乘載，並透過固定的語言再傳授給他人。在哲學家的反省下，修辭學真正的內涵與力量使傳統修辭學及其教育型態敗下陣來。首先，修辭學並不只適用於公領域的場合，就其作為一門說服的技藝，適用於各種形式的言說；再者，修辭學必須以知識為基礎，技藝施用者才能免於自身被欺瞞，而能夠引導他人信念；而知識源於辯證法，就達成說服而言，修辭學家必須同時掌握言說主題與言說對象的知識，才能作出相應的配對、完成技藝的目標；若缺乏對個殊靈魂的理解與合宜的處置，必然會遭遇到技藝的潰敗。當前的修辭教師不滿足這些條件，因此不具有教育資格。

在蘇格拉底的建構下，修辭學似乎變成一門無敵的學問，掌握其竅門者能夠通行無阻、壓倒性地說服任何其所遭遇的靈魂。然而，教育的本質既是孕生德性與知識，就不能讓學生只是被動地接受任何老師想要其擁有的信念，這樣反使得學生變成無知、無德的客體，儼然是自我挫敗的教育實踐。另方面，成為修辭學家的前提是掌握辯證法，而掌握辯證法之人乃因觀想存有而擁有知識與德性，他必將察知，合宜的修辭技藝並非為了達成全面的宰制與臣服關係，而是服務於神聖的目的，即點燃智思之苗，讓求知、向善成為學子靈魂自動自發的能力。

繼而，哲學家以書寫為題，指出「成文之說」如何造成教育與學習的危險，以及同樣的事物，如何可以轉化為有利的用途。成文書寫將思想與言說化為文字固定下來，以錯誤的態度對待之，即會認為這些想法已經過思考彙整、具有知識的權威，因此將之作為即手的真理，不再靠自己的努力思考。這樣的狀況亦可能發生在言說的領域，對於有聲望者或大眾的意見不加思索，受眾的靈魂將如同被固定下來的說法一樣貧脊，無法招架挑戰、會被揭穿徒有知識的表象。然而，成說、尤其是書寫，因其具備重複的特質而有善加利用的潛力，正確對待的方式是將之當作提醒，受眾以主動的思考重新把握說法的意涵、檢驗真確性，對教師而言亦可作為靈魂導引的輔佐，讓學子在反覆的練習、應用中深化對事物的理解。

相較於任何固定的信條，能夠帶動靈魂思辨的言說才是真正教育者的目標，此謂「高貴的書寫」。它是活生生書寫於靈魂的言說，因此能夠自我支持，給出理由、回應質疑。這樣的言說即辯證的思維，透過老師以辯證為內涵的修辭學向學生播種，一方面揭示事物的自然關係與原理，一方面依據學生的狀況給予合宜的調整。不同於武斷、單方面的灌輸宣稱、也不只是示範辯證方法，教育性的辯

doi:10.6342/NTU202403918

證言說會引導受眾一同參與思辨的過程，訓練學生的智思、審視討論議題與自身生命，最終使學生擁有自發的思辨能力，能夠自主作智識探索，並帶來更豐富的言說、啟發他人，使哲思的種子薪火相傳。是以，語言的功能並非直接乘載真理，而是作為靈魂與真理間的中介，教師在辯證的言說中培育智思的能力、勾動起個體對於的真理的嚮往，最終使個體透過自身的智思活動把握不變的存有。

有別於根據愛慾關係的教育，教師因熱愛男孩而帶動深刻的自我認識、邁向德性與知識的增長，男孩基於回愛而效仿教師的性格與處世，言說教育可以在個體間無愛慾的關係下進行，透過口語、甚至是透過書面跨越時空限制，連結起各式各樣的靈魂，激發彼此對智識之愛。儘管哲學修辭的合宜施用渴望盡可能帶來智思的啟發，然而它仍有其極限，不同生命各有其所能及之善，對於不願自我反思的生命而言，教師的說服至多只能使其意識到自身信念的問題、或使其收穫真信念；個體仍需為自身生命的幸福負責，選擇應該與誰往來、聽取怎樣的言說，實踐怎樣的生活。

對話錄末尾的祈禱，再次回扣了哲學的渴求。在和蘇格拉底初遇時，費德羅展現出對修辭學的極高讚賞並以呂西亞斯為表率，他承諾蘇格拉底，若是其技藝超越呂西亞斯，便將贈上樹立於神殿的黃金雕像作為獎品（235d4-e1）。這顯示出費德羅價值上的矛盾，他一方面將靈魂的價值看得比身體重要，一方面又以實物性、社會性的餽贈視為靈魂能耐的等價物；他同時在乎智性與感性之美，卻對德性缺乏正確的認識，耽溺在流於形式的美感與逸樂中。蘇格拉底則指出，愛的對象是真正之美，它與其他德性作為真實存有，只能透過理智加以把握；因此人所能擁有的最美的、最珍貴的事物，是內在的靈魂狀態，其在智思的統御下達成各部分的和諧，並使人實現最真實而高貴的自我。而若遺忘了靈魂之善的重要性，佔有世俗事物的慾望將干擾靈魂的和諧，折損德性。只有當靈魂因智慧變得充裕，慾望才得到合宜的界限，能得當地取用外在事物而增益生命，這便是懺頌所帶來的啟示，哲學並未拒斥此世事物的價值，而是需要透過智慧的眼光來理解慾望，將最美好之事物，智慧，當作最重要的追求，乃為整體生命找到正確的度量。哲學家（φιλόσοφος）的自我定位勾勒出人類之於完滿智慧的距離（278d3-6），唯有神祇是完滿智慧的擁有者，而知識與德性使終是人類戮力追求的對象，必

doi:10.6342/NTU202403918

須以持續的熱愛跨越自身與完滿者的鴻溝。

doi:10.6342/NTU202403918

第五章 結論

本文以《費德羅》為基礎，爬梳了古希臘自傳統愛慾教育轉往新興智者教育的脈絡，並透過柏拉圖對兩種教育範式的省思批判，引申其人的教育哲學。哲學家同時揭示了愛慾教育與修辭教育的弊害與潛力，指出將之轉化為哲學教育的可能，最終證成，透過正確的愛慾與言說導引，將為靈魂孕育德性與知識。

古希臘的傳統教育係以貴族的男童戀文化為基礎，成年男子愛慕並追求男性青年，青年則從追求者中選擇與何者結成親密關係，在展開的交往關係中，除了肌膚之親，尤為重要的是作為關係主動方的「愛人」教育作為「被愛者」的青年，使其獲得社會化與知識的滋養。此種愛慾關係重視自身在對方心中的高尚之美，從而激發彼此德性的成長，年長者以身作則，成為後輩的人格楷模，青年則以崇慕之心效仿長輩的精神與智識，這證成了男童戀文化的正當性與高貴性，其他以身體慾望為基礎的愛戀關係則被貶抑為低劣者。

轉入雅典民主時代之際，男童戀的教育型態消褪、漸漸被智者的新興教育所取代，教育不再以親密關係為基礎，而是以金錢換取授業，教師得以一次收覽眾多學子，並同時給予一樣的教育。在此背景下，《費德羅》中蘇格拉底討論學子應當選擇愛人還是非愛人作為往來的對象，究竟何者才能帶來生命益處，為青年陶冶美好的性格。

費德羅捎來演說寫手呂西亞斯的演說，即反映出修辭家對傳統愛慾關係的批評：愛人受到慾望控制而不具有自主性，不僅狀態陰晴不定、還仰賴他人得到資源，無能為自身與男孩帶來益處。相較之下，非愛人具有明智的思慮而不受情慾干擾，其擁有自我主宰的實力，能為自身帶來想要的事物，也由於具有穩定性，能夠保證自身與他人互利交換。不過，呂西亞斯的演說並非為了道明愛慾的本質，其目的毋寧是勸誘男孩獻上身體，取悅自身。蘇格拉底以此篇演說的論點為基礎，重構了非愛人對愛慾的批判：靈魂中具有兩原則，一者是生理慾望對快樂的追求，一者則是社會意見及理性對於善的追求，前者壓制後者時使靈魂敗德，當後者勝過前者則為靈魂帶來德性；而愛人為了滿足自身的愛慾，將想方式法削弱男孩的知能，使之更加依賴於自身，繼而造成男孩的心情、財產、人際關係、身

doi:10.6342/NTU202403918

體乃至於最嚴重的靈魂損害。

蘇格拉底的愛慾批評，捕捉到人們陷入世俗愛慾時自私自利、不惜傷害被愛方的醜惡面貌，同時透過靈魂觀揭露人既有可能是愛人、亦可能是非愛人，端看靈魂原則由誰勝出。就此審視呂西亞斯的身份，蘇格拉底戳穿他作為「假扮非愛人的愛人」，其雖以理性自利自居，仍唯為自身慾望逸樂服務，並不追求真正的善。是以，無論是傳統的愛慾交往或非愛人互利的關係，只要是以滿足生理慾望、社會利益作為往來的動機與目的，都缺乏純粹為男孩靈魂益處的設想，即便能為男孩帶來社會歷練，仍無從促進教育的高貴目的，即德性孕育。

然而，蘇格拉底意識到，這樣的批評是對愛慾本性的全面詆毀，將之視為單純的惡者，忽視了神性愛慾的存在與其對人的無上益處。繼而，蘇格拉底作出懺頌，證明並讚揚愛慾的美好面向。哲學家指出，人類靈魂曾經與神祇一同遨遊天際觀賞最真實完滿的存有，此般活動使靈魂充盈德性、把握知識，該狀態實現了人最真實高貴的自我與獲致幸福。如今人類身為靈魂與身體的複合體，遺忘了自身神性、及其與神性存有的連結，無知而墮落於世。在世間中，美的事物是作為真實存有的影像中最能被人辨識者，而愛慾即是對美的愛，當人們被美麗的身體所吸引，同時節制自身的身體慾望，這股愛慾將為人引向自身神性的追索。高貴愛人以無私的態度親近男孩，從對於男孩身體之美的欣賞，轉而發覺其人靈魂天性的美好與潛能好比如神。這份看見繼續引導愛人的行動，由於渴望使男孩由內而外都成為美好的存在，愛人將盡力搜索資源教育男孩，其中最重要的啟發方式，即是讓自己變成有德性、知識的人來使男孩受教、效仿，在努力精進自我的過程中，愛人將追憶及自身的神性、回想起觀見存有的景象而獲得真實的知識與德性。而對青年而言，此般愛人的親近並非向其索討、交換任何事物，而是超越任何有條件的人際關係，真切地為男孩的益處著想與付出，男孩將感動並接受愛人的陶冶，養成美好的性格。

在哲學家中反思，男童戀激發高貴愛慾的概念不僅被保留下來，更提升至新的境界。傳統男童戀重視自身在愛戀對象眼中顯得高尚有德，因此此種愛慾激發的是社會性、榮譽性相關的德性；懺頌則為人類靈魂觀作出完整的說明，闡明神性愛慾將激發的德性，是智思對整體靈魂的統御：人類靈魂結構係由智思、社會

doi:10.6342/NTU202403918

意見與生理慾望組成，各部分皆有其愛慾所向。而當人經歷神性愛慾時，會啟發人之智思對生理慾望的節制，並生產強化德性舉止的信念，使愛人善意且持守份際地對待男孩。由於智思中的理智能夠把握相，當愛人持續透過男孩思索、探究美時，將瞥見美自身與其他真實存有，從而強化智思之於靈魂的領導地位，使各部份慾望在智思認可的範圍內實現，整體朝向真實德性與知識的追求。最能體現神性愛慾的愛人即哲學家，他將在追憶的過程中意識到自身真正的愛慾對象為真實存有，從而淡化對男孩的激情、將之轉化爲最完滿的友誼。也由於男孩是激發愛人轉變向善的原因，且愛人在男孩身上看見獨特的神性潛能，愛人肯認自身對於男孩的教育責任，力圖引發其人的潛在德性，不會因愛慾轉化而棄男孩不顧。而愛慾的力量既使哲學家觀見完滿的德性與知識，面對其他有美好特質的青年，其人亦報以善意相待、期望該人的神性潛能得到實現。是以，愛慾的崇高實踐，即是恢復人之智思與存有的愛慾關係，並與相似的他人建立友誼關係，共同邁向德性與知識的追求。

秉持著友愛與節制的教師，能夠同時以身教與言教來引導與自身親近生活的青年，並以言教接觸為數更眾、較不親近的學子。然而，即便是觀見存有的教師，也需要找到合宜的傳道的方式，才能嘉惠他人、並持續刺激自身德智的增長，而學生靈魂的特質傾向皆有所異，需要以不同的方式進行引導，否則教師將面臨學生不接受其教誨的挫敗。就此而言，哲學家從修辭教育型態中找到可資轉化利用之處。傳統上的修辭學，以盡可能在公共場域說服聽眾為其技藝目的，此門言說教育在民主化的雅典愈發被看重，人們認為掌握說服即可操縱城邦事務、為自身帶來各種好處，青年學子趨之若鶩。在哲學的反省下，修辭學重新被界定為「靈魂導引術」，即以言說說服靈魂的技藝，而不限縮於特定言說的類型、場合。作為一門技藝，修辭必須以知識為前提，說服者才能夠在引導他人的同時免於自身被欺瞞。而修辭技藝所需要的知識，乃關乎言談事物與說服對象的知識，操持者才能根據其所面臨的狀況給出最適合的言說，盡可能地達成說服。哲學家指出，知識來自於辯證法，辯證法則源於智思對真實存有的觀看，在辯證活動中，人得以依據事物的自然本性與關聯來思考，繼而正確且有效地界定事物與給出說明、將部分間有邏輯地組織為整體，使得言說呈現真實、具有理性的說服

doi:10.6342/NTU202403918

力，缺乏辯證能力的說服者則會被有知識的人所揭穿。在釐清修辭學的內涵與能耐後，擁有技藝者具有相當強大的威力，即能夠應付任何場合、引領各種靈魂達到特定信念。

不過，教育的目標若只是強硬地灌輸信念、將學生作為被動的接受者，則教育會僵化為社會價值的附庸，無法發掘人類最美好的神性；是以，哲學家在反思言說技藝時重新界定了目標，從達成說服轉向辯證精神的發揚。就教育者方面而言，其言說應具有辯證性、啟發性與反身性，即在教導的過程中展示事理的意義與原因，並考量學生的特殊性，引入學生參與思考與推論的過程，同時使議題扣連學生的生命，使其反思自身價值欲求。就學生方面而論，應當與各種信念拉出反思的距離，不直接將固定的說法或文本接受為真理，而是嘗試透過自身思辨檢驗其真確性，在同老師練習辯證的過程中，不僅要以智思理解世界，更要學習以智思領導自身靈魂，將知識與德性的追求內化為最重要的嚮求。

就此回顧柏拉圖對於兩種教育型態的態度，可以見得，無論是對傳統男童戀教育抑或是新興的智者教育，他並非一概否棄，而是既帶有批評、亦認為其中具有轉化揚升之處。之於傳統的愛慾教育，柏拉圖大力譴責其以教育之名證成身體性慾的滿足，直指這是獸性墮落的展現；並且，只要愛是出於自私、功利的考量，愛人將視被愛者為滿足自身慾望的手段，而對男孩造成各方各面損害；又若，愛戀雙方對德性的理解僅訴諸於他人的欣賞、社會意見的讚許，將無能超脫此世的眼光、覓得人類最相近於不朽者的部分，即智性對真理的把握。不過，傳統男童戀至少在形式上正確地肯定了理想的教育關係應具有緊密的連結，當這份情意被妥適運用，將促使年長者在教養上專心致志地對待孩子、為其益處設想。懺頌亦延續了男童戀文化對精神性價值的高舉，尤其是對個體高貴特質的愛慕，促使雙方相互激勵進德、實現自身最佳的潛能。同樣被柏拉圖所肯認的，是愛慾教育注重身體力行、以自身生命作為典範的方式進行教育，並鼓勵教育雙方在長期相伴中發展出堅實的友愛。

而之於智者教育，柏拉圖批判教師對學子的利益與個殊性並不關心、亦不過問學生如何應用知識、用來達成怎樣的目的，唯以擴張自身權威、利益為上。再且，智者兜售智慧的表象，只會帶來自身與學生虛假的自滿，有害於靈魂對於自

doi:10.6342/NTU202403918

身匱乏的認識；其所傳佈的只是各式各樣的花招伎倆，不察人類智慧來自於對真理持續的企尋與叩問，無從提攜學生對事理實質的了解。智者教育值得借鑑之處，則是教育不再侷限於特殊愛戀對象，面向了更廣泛的學生群體，並以言說作為主要的靈魂導引；說服技藝之於教育佔據著重要的地位，唯有當辯證法輔以修辭學，有智慧者才能將自身之善擴及他人，達到啟迪他人的目的；這意味著教育者必須掌握教育對象的信念與傾向、言說帶來的效果，才能使學生願意聽取、乃至於肯定有益的說法並逐漸轉化自身價值觀。

在柏拉圖的教育哲學中，愛慾與言說共同促進了德性與知識的孕生。愛慾雖以對個殊他人的戀慕為起始，然而高貴真愛將超越對肉體之美的欣賞，望向靈魂純粹的美德，這為愛人帶來深刻的自我認識，並追憶起真正渴求及使人完滿的真實存有。在智思的發用中，靈魂各部分整合為和諧關係，共同趨向德性與知識，愛人對個體的激情從而轉化為善意的友誼。其教育實踐一方面以自身生命作為青年的德性楷模，另方面以高貴、辯證性的言說來教育更多的青年，使學子的智思得到刺激、引發自我認識與對真善美的探尋。柏拉圖向人揭示，友愛既是靈魂自我關係的理想樣態，亦達致了最完滿的人倫關係；在真愛中，人們將相互啟發，實現對自我與他人的關照，一齊愛慾、追求真理。

doi:10.6342/NTU202403918

參考書目

I. 主要文獻

Plato. *"Gorgias" and "Phaedrus": Rhetoric, Philosophy, and Politics*. Translated with introduction, notes, and interpretive essay by James H. Nichols. Ithaca: Cornell University Press, 2014.

Plato. *Lysis. Symposium. Phaedrus.* Edited and translated by Christopher Emlyn-Jones, William Preddy. Loeb Classical Library 166. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2022.

Plato. *Plato: Complete Works,* Edited by John M. Cooper and D. S. Hutchinson, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing, 1997.

Plato. *Tetralogiae III–IV.* Edited by John Burnet. Platonis Opera, Vol. 2.Oxford Classical Texts. Oxford: Oxford University Press, 1901.

I. 次要文獻

Aeschylus. *Aeschylus'* Agamemnon. Translated by George Theodoridis. *Poetry in translation*, 2005. https://www.poetryintranslation.com/PITBR/Greek/Agamemnon.php

Brisson, Luc. "Myth and Knowledge." in *Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge.* Edited by Jacques Brunschwig and Geoffrey E. R. Lloyd, with the collaboration of Pierre Pellegrin. Cambridge, MA & London: Belknap Press of Harvard University Press, 2003.

Brisson, Luc. 《柏拉圖：語詞與神話》（*Platon, les mots et les mythes*）陳寧馨譯，上海：華東師範大學出版社2020。

Burger, Ronna C. *Plato's* Phaedrus*: A Defense of a Philosophic Art of Writing.* Alabama: University of Alabama Press, 1980.

Derrida, Jacques. "Plato's Pharmacy." in *Dissemination.* Translated by Barbara Johnson. Chicago: University of Chicago Press, 1981.

de Vries, Gerrit Jacob. *A Commentary on the* Phaedrus *of Plato.* Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1969.

Dover, Kenneth James. *Greek Homosexuality.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.

doi:10.6342/NTU202403918

Duke, George. “The Sophists (Ancient Greek).” *Internet Encyclopedia of Philosophy*. https://Iep.Utm.Edu/Sophists/ July, 2024.

Ferrari, G.R.F. *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's* Phaedrus. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

Finkelberg, Margalit. “Boreas and Oreithyia: A Case-Study in Multichannel Transmission of Myth.” *Between Orality and Literacy: Communication and Adaptation in Antiquity.* Edited by Ruth Scodel. Leiden: Brill, 2014. Pp. 87-100.

Fowler, Robert L. “Mythos and Logos.” *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 131, 2011. Pp. 45-66.

Griffith, Mark. “The Earliest Greek Systems of Education.” *A Companion to Ancient Education*. Edited by Martin W. Bloomer. Chichester: Wiley-Blackwell, 2015. Pp.26-59.

Griswold, Charles. “Self-knowledge and the « ἰδέα » of the soul in Plato’s « *Phaedrus* ».” *Revue de Métaphysique et de Morale*, 86(4), 1981. Pp. 477-94.

Heath, Malcolm. “The Unity of Plato’s *Phaedrus*.” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 7, 1989. Pp. 151-91.

Hoinski, David and Ronald Polansky. “The Gods’ Horses and Tripartite Souls in Plato’s *Phaedrus*.” *Rhizomata*, Vol. 2, no. 2, 2014. Pp. 139-160.

Irani, Tushar. *Plato on the Value of Philosophy: The Art of Argument in the* Gorgias *and* Phaedrus. Cambridge: Cambridge University Press, 2017

Jaeger, Werner. *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Vol. III. Translated by Gilbert Highet. New York: Oxford University Press, 1971.

Kahn, Charles H. “Vlastos's Socrates.” *Phronesis* 37, No.2, 1992. Pp.233-58.

Kahn, Charles H. *Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature.* Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Kennedy, George. A. “Introduction B. Rhetoric before Aristotle.” *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, 2nd edition. Translated by George A. Kennedy. New York: Oxford University Press, 2007. Pp. 7-15.

Kerferd, G.B. *The Sophistic Movement.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Kingsley, K. Scarlett and Parry, Richard. “Empedocles.” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy.* Summer Edition. Edited by Zalta, Edward N, 2020. https://plato.stanford.edu/archIves/sum2020/entries/empedocles/

doi:10.6342/NTU202403918

Liddell, Henry George and Scott, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Revised and augmented throughout by Henry Stuart Jones. Ninth edition. New York: Clarendon Press, 1984.

Lorkovic, Edvard. "Losing the Monstrous and the Multiform: The Lessons of Myth in Plato's *Phaedrus*." *Philosophy and Literature*, Vol. 38 no. 2, 2014. Pp. 462-478.

Marrou, H. I. *A History of Education in Ancient Antiquity*. Translated by George Lamb. NewYork: The New American Company, 1956.

Miller, A. M. *Greek Lyric: An Anthology in Translation.* Indianapolis: Hackett, 1996. Pp. 38-50.

Moore, Christopher. "How to 'Know Thyself' in Plato's *Phaedrus*." *Apeiron,* Vol. 47, Issue 3, 2012. Pp. 390-418.

Moss, Jessica. "Soul-Leading: The Unity of the *Phaedrus*, Again." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 43, 2012. Pp. 1-23.

Nails, Debra. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics.* Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.

Nietzsche, Friedrich. 《古修辭學描述：外一種》（*Darstellung der antiken Rhetorik*）屠友祥譯，上海：上海人民出版社2001。

Nussbaum, Martha. *The Fragility of Goodness.* Cambridge University Press, 1986.

O'Grady, Patricia. "Thales of Miletus." *Internet Encyclopedia of Philosophy.* https://iep.utm.edu/thales/ July, 2024.

Parker, Robert. *Polytheism and Society at Athens.* Oxford University Press: New York, 2007.

Roller, Lynn Emrich. *In Search of God the Mother: The Cult of Anatolian Cybele.* Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1999.

Rosen, Stanley. *The Language of Love: An Interpretation of Plato's Phaedrus.* Edited with and introduction by Martin Black. Indiana: St. Augustine's Press, 2021.

Rosen, Stanley.《詩與哲學之爭：從柏拉圖到尼采、海德格爾》（*The Quarrel Between Philosophy and Poetry: Studies in Ancient Thought*），張輝譯，北京：華夏出版社2004。

Rowe, C. J. "The Unity of Plato's *Phaedrus*. A Reply to Heath." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 7, 1989. Pp. 175-88.

doi:10.6342/NTU202403918

Ryan, Paul. *Plato's* Phaedrus*: A Commentary for Greek Readers.* Norman: University of Oklahoma Press, 2012.

Sheffield, Frisbee C. C. "VIII—Beyond Eros: Friendship in the '*Phaedrus*'." *Proceedings of the Aristotelian Society* 111. Pp. 251-273.

Wardy, Robert. *"*Rhetoric*", Greek Thought: A Guide to Classical Knowledge.* Edited by Jacques Brunschwig and Geoffrey E. R. Lloyd, with the collaboration of Pierre Pellegrin. Cambridge, MA & London: Belknap Press of Harvard University Press, 2000.

Yunis, Harvey. *Plato* Phaedrus*.* Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

何博超，〈高爾吉亞《海倫頌辭》譯注〉，《古典研究》冬季號，香港：香港古典研究基金會2012。

陳中梅，《柏拉圖詩學和藝術思想研究》，北京：商務印書館2002。

doi:10.6342/NTU202403918