

## 柏拉圖《書簡七》與哲學主體

[美]保羅·艾倫·米勒(撰) 林振華(譯) 翁蕾華(校)

---

[提 要] 對柏拉圖《書簡七》的傳統研究一貫聚焦於一種獨裁型的哲人王制,本文則認為《書簡七》,特別是其中被視為哲學離題話的章節,主要探討哲學主體的形成過程。這樣的哲學主體並非接受既成教導的人,而是接受了嚴格的對話型哲學訓練、具有質疑能力的主體。哲人統治因此是個悖論:它永遠是尚未實現的權力機制,是一種永遠處於形成過程中並接受挑戰的政治管理模式,因為哲人永遠在追求真理而非已掌握真理。這種政治主體的形成模式,在當今時勢下尤其有意義。柏拉圖並沒有倡導精英政治,相反,他提供了一種永不止息地尋求真理、講出真理的追尋模式。福柯晚期注意到這一模式,並在法蘭西學院的講座裡大量講解《書簡七》。

[關鍵詞] 哲人王 福柯 *tribē*(努力、勞作) 《書簡七》 狄奧尼修斯 狄翁

[中圖分類號] I106.6; B502.232 [文獻標識碼] A [文章編號] 0874-1824(2019)04-0157-12

---

我們考察柏拉圖的政治思想時,往往大談哲人王,卻甚少關注裡面的抵禦(*resistance*)形象。究其原因,一來受波普爾(Karl Popper)以降世人對《王制》(*Republic*)自由解讀的影響,二來由於《書簡七》似乎本來就清晰地闡述了哲人的治國之道:

現今所有城邦的統治都很糟糕——其律法狀況近乎無藥可救,若無機運相助的神奇手段的話——而且我不得不說:要贊頌正確的(*orthē*)哲學,只有藉由正確的哲學,才能公正地處置城邦公共事務以及所有個人私事。人的國家將無法擺脫各種惡,除非正確和真誠地學習哲學的那一類人(*philosophountōn orthos ge kai alēthōs*)掌握了政治權力(*arkhas... tas politikas*),或者城邦的當權者們出於某種神意而真正地去學習哲學(*ontōs philosophēsēi*)(326a4- b4)。<sup>①</sup>

對這段文字的典型解讀是參照《王制》第五卷(473b)理解為:<sup>②</sup>若我們想免受惡行之害,哲人就必須為王,或王必須為哲人。<sup>③</sup>因而有人不免設想,《書簡七》即便不擁護獨裁,也提倡一種哲人王制,即由知曉真理或被授以真理的人治國。面對歐洲法西斯主義,波普爾等人指出,這種統治不僅極其狹隘,而且相當暴虐。

依我看,此說謬矣。至於原因,我將分三步闡述。首先,《書簡七》中所謂的哲學離題話,主要探討如何成為一個哲學主體。按柏拉圖所言,哲學主體並非一個接受外部教條的人,甚至也不是一

個從其他擁有知識的主體獲取明確信息的人。哲學主體應該受過嚴格的、與他人交流性質的對話訓練；通過這種訓練，他/她能發展出能力批判所接受的觀點，對自身感知所事先設定的性質提出質疑，進而探究存在(being)之本身。哲學不同於其他學科，它既不是真理的雜燴，也不是在表述之前就存在的內容。“此處所說的內容跟其他學問不同，是圍繞那東西進行大量交流並與之朝夕相處的結果，如同光芒從被點燃的火苗中突然間迸射出來，那東西便在靈魂中生成並滋養自己”(341c4-d2, 黑體為作者所加)。哲學是一個過程，一種探究模式，一種存在方式。知曉真理者未必是哲人，對真理孜孜以求者方為哲人。他們才是不折不扣的“愛智者”。

其次，如果接受柏拉圖的看法，即唯有哲人或者至少受過哲學訓練的人才能統治，那麼我們將會得出何種結論？我認為這種“統治”的含義其實並非通常所理解的哲人王，即擁有真理、並以先勸說後強制的方式將真理加諸他人的統治者。我們將說明，以哲學治國實為悖論：它始終是有待實現的政權，是一種永遠不會定型並且允許爭辯的治理模式，因為哲人是時時追求真理的人，而非真理擁有者。在這部分論述的結尾，我們會把討論目標從《書簡七》及其對某種哲學訓導形式的特定理解擴展至《王制》、《會飲》等對話錄。《書簡七》並非提倡一種古怪或者非柏拉圖式的哲學主體，它所闡述的哲學訓導模式實際上與柏拉圖的整體思想一脈相承。在這一部分，我們將會簡要探討該書簡之真偽這個老生常談的話題。

最後，接受哲學訓練的政治主體的形成模式尤其適合化解當今困境；柏拉圖並非闡釋一種精英政治，相反，他在闡述一種孜孜尋求並講述真理的模式。福柯(Michel Foucault)晚年在法蘭西學院演講時曾詳談《書簡七》。吸引他的正是這種模式。簡言之，我們將指出，《書簡七》描述的哲學主體的形成模式並非波普爾之所見，而是福柯所稱的以建構一個抵禦主體為目標的“靈魂訓練”。

—

關於《書簡七》離題話的要旨，一直眾說紛紜。從很多角度看，它是全信的哲學思想核心，但與此同時，它似乎與作者聲稱的目的並無關聯。<sup>④</sup>《書簡七》是柏拉圖現存最長的書簡，作於敘拉古的狄翁(Dion of Syracuse)遇刺之後，柏拉圖在簡中向狄翁的親朋提出了自己的政治建議。狄翁成功推翻表親——敘拉古僭主小狄奧尼修斯(Dionysius the Younger)，可是隨後死於非命。柏拉圖首次前往敘拉古觀見老狄奧尼修斯之時，與狄翁結識。他發現這個青年對哲學如癡如醉而且一心向學，這令柏拉圖印象深刻。小狄奧尼修斯即位後，柏拉圖受狄翁之邀返回敘拉古，以期引領年輕的君主進入哲學之道，並能最終實現自己哲學統治的目標。遺憾的是，柏拉圖做了努力，但沒有成功，而狄翁也不得不離開西西里前往希臘大陸(柏拉圖不久也回到那裡)。後來，在狄翁等人力邀下，柏拉圖第三次來到敘拉古。他決定要徹底看清狄奧尼修斯是否果如狄翁等人所言那樣熱愛哲學。另外，他也希望借機化解這對親人之間的紛爭。這次來訪以失敗告終。隨後，狄翁率部自希臘遠征西西里，推翻了僭政，但在接下來的動蕩中，某位隨行者設計將其殺害。狄翁的盟軍及親友向柏拉圖求援。柏拉圖的答復便出於這一背景。

書簡以簡短的寒暄開頭(323d10-324b8)，然後柏拉圖開始講述自身經歷，他講述自己在經歷三十僭主政制垮台、蘇格拉底遭復辟的民主制度處決之後如何開始相信，唯有哲學實踐者方可治國(324b9-326b4)。接著，他回顧了初訪和再訪西西里的往事(364b5-328c3; 328c4-330b8)。之後，他向狄翁的朋友和家人給出了自己的根本建議(330b9-331d6)。這些建議大多是泛泛而談，但有一些值得細究。柏拉圖將城邦的領袖比作醫生。<sup>⑤</sup>醫生開處方，並不依據藥物在時下是否流行，而

是依據病人的體質。柏拉圖暗示,體質多樣不但可能,而且理應如此。他表示,勇敢的謀士不會以幫助當權者實現自身意圖為目標,而是即便受到死亡威脅,仍為城邦殫精竭慮。然而,誠實的謀士甘願成為暴力的潛在對象,但他們明確拒絕使用武力脅迫他人接受自己的政治觀和倫理觀。柏拉圖力勸狄翁的親友,通過規勸及踐行道義的生活示範,而非依靠暴力來實現目標。

接下來,柏拉圖講述了自己如何勸諫小狄奧尼修斯應當時刻主宰自己,主宰自己的欲望(331d7-334c3)。在這部分,生活方式與政治話題的關聯更為明顯。若小狄奧尼修斯採納此意見,他就能在敘拉古和西西里得到真正的朋友與盟友,而這將穩固他的統治,維系島內的和諧。此舉將意味著跟宮內日常的盛宴與肉欲一刀兩斷。儘管如此,它可能保證西西里的穩定與霸權,避免重蹈老狄奧尼修斯之覆轍。遺憾的是,年輕的僭主對柏拉圖的良言充耳不聞,並終釀大禍。

隨後,柏拉圖為狄翁的朋友與家人獻以良策(334c4-337e3)。他表示,奴役他人對奴役者和被奴役者都無好處,只有稟性渺小和卑屈的靈魂,也就是不知善與正義的靈魂,才喜歡掠奪他人。僭主正是靈魂畸形或缺乏訓練的結果。與此同時,柏拉圖指出,欲經歷對自己和對城邦來說最美的東西,就得甘願經歷完全正確和高貴的東西。因此,果真為己之利明智考慮,就應該擇善擇正而從。這裡的基本論點是,在最終的分析中,政治、審美和倫理主體殊途同歸。柏拉圖認為,這條建議尤其適用於西西里,因為那里素以胡吃海喝、放浪形骸、奴役暴政聞名於世。正如《王制》卷九所言,僭主欲壑難填(571a-578c)。

柏拉圖繼續講述自己的第二次和第三次西西里之行(337e3-341a7)。我們了解到,在狄奧尼修斯朝中,有很多人喜歡大談有關哲學的不實傳聞。柏拉圖承認,年輕的僭主“並非沒有天分,此外他還極其愛榮譽”(338c5-d8)。狄翁便以此勸說柏拉圖第三次前往西西里,為狄奧尼修斯建言獻策,因為“一個年輕人誤聽到有關卓絕之事的言談,而且本人又善學,從而產生對最好生活的愛欲,這倒也不奇怪”(339e5)。於是,柏拉圖決定再次考驗狄奧尼修斯,看看他“是否真的被火一般的哲學點燃了”(340b1-2)。哈沃德指出,以火喻啟蒙的意象是哲學離題話的核心;<sup>⑥</sup>隨著我們觸及書簡核心,其敘述部分也逐漸轉向所謂的離題話內容。同時,真正的哲學知識與欲望之間的分野,而不是道聽途說的哲學,成為反復出現的主題。僅僅重複哲學命題,即把哲學視為可重複的知識和信息形式,與作為體驗的哲學實踐迥然相異,因為後者本質上是完全不可重複的。哲學並非一種職業,<sup>⑦</sup>亦非一種技能組合,而是每天踐行的一種生活方式(340d1-6)。

柏拉圖來到敘拉古後發現,狄奧尼修斯寫了本書,裡面雜糅了各種哲學觀點。他頓時意識到,此人已誤入歧途。狄奧尼修斯似乎把道聽途說的各種支離破碎的東西(341b3)照搬了過來,然後標榜為自己的成果。他自詡博學之士,但並非樂意為哲學下苦功,也沒有像哲人一樣生活。柏拉圖表示,他對這個青年僭主所寫的東西一無所知,但他認識寫過類似著作的其他作者,“無論他們是些什麼人,他們並不知道自己”(hoitines de, oud' autoi hautous, 341b6)。他們不是哲人,他們缺乏對自我的認識。柏拉圖借蘇格拉底之口指出,要有哲學的真知灼見,必須先擁有對自我的認識(《申辯》Apology, 21b-22d;《斐德若》Phaedrus, 229c-230a)。

這種自我認識改變了一個人的生活方式。這種知識及其運用是哲學問題(pragma 340b8),<sup>⑧</sup>它藉此通向真實。<sup>⑨</sup>死記硬背元素周期表不會讓你成為化學家,讀詩百篇也不會使你成為詩人。同樣,僅僅重複聽來的哲學學說,你也不會成為哲人,因為哲學是你所行而非你所知。當柏拉圖否認寫過有關“這些話題”的文字,並非宣稱某種只可口傳的秘義,<sup>⑩</sup>亦非攻擊寫作之本身。<sup>⑪</sup>眾所周知,閱讀柏拉圖對話錄,需經歷重重考驗。它們通常不會概述一系列亟待接受的哲學真理,或自成體系

的觀點。這些對話中往往穿插著以難題或困惑作為結尾的神話,或因藝術形式紛繁複雜而不能簡單作為權威論斷而被人接受。為此,讀者需要深入對話,對於對話提出疑問,反復研讀文本,然後得出他們自己的臨時性結論。<sup>14</sup>這種對話根本有別於哲學“真理”的死記硬背,有別於據稱為了傳播哲學而編的信息匯纂。在下面這段話中,柏拉圖解釋了何為真正的哲學指津,鑽研柏拉圖文本亦適用於此:“它(哲學)根本不像其他學問那樣可以言說。不過,經由有關這事本身的許多交談和與之朝夕共處,突然間,就如光被躍動的火苗點燃一樣,它一旦在靈魂中生成,此後就一直自己滋養自己”(341c6- d2)。哲學不是可以研習的知識,或可以磨練的技藝;不是可以重複的一系列真理,或可以皈依的信仰,也不是可以交換的物體。<sup>15</sup>哲學是一種修煉,一種生活方式。它是對智慧的熱愛,以及對其堅持不懈的追求,而非對其佔有或重複。

接下來,柏拉圖沒有繼續敘述三次敘拉古之旅,也沒有回顧他如何為狄翁的親友建言,而是岔開話題,發哲學之論,即所謂的哲學離題話(342a7- 345c4)。這幾段話的確中斷了敘述脈絡,也不涉及任何對狄翁親友的特別建議。我們不清楚柏拉圖為何將其突然插入,但通篇看來,它構成了整封書簡的哲學思想核心。它以最連貫的方式,闡述了何為哲學主體以及形成哲學主體的有關政治思想。如果哲人施政,那麼我們必須理解哲學的本質,考察哲學訓導的形式。

我將細讀幾段“離題話”,然後在下一部分引出與之相關的政治推論。柏拉圖首先厘清了構成知識或 *epistēmē* 的三個要素。這種知識對存在有特殊見解。柏拉圖告訴我們,哲學主體之形成,並不依靠知識之傳播,而是通過下意識地批判性地處理這三種要素,以構建知識以及欲知的存在之間的新關係,形成思想摩擦,最終產生啟蒙的火花。

柏拉圖眼中的知識是可以重複的結構。它取決於一個能整合名稱(*onoma*)、定義(*logos*)、影像(*eidolon*)的機制,此三者合稱“知識”(epistēmē)。<sup>16</sup>不過,柏拉圖在《書簡七》中指出,哲學所關切的,並非這三種元素,或它們正確整合從而產生可重複的知識。而是通過考察那些使他分別稱之為“存在”[on]和“所知”[gnōston]成為可能的結構,來分析這些結構的偶然性。因此,每種可辨的現象都有名稱。柏拉圖以環為例。我們根據這種現象提煉總結觀點(*logoi*)。例如,“環是圓的”。最後,通過文化或個人經驗,我們以接受到的或了解到的環的影像(*eidōla*)來檢驗上述觀點。當我們察覺這三種要素之間的聯系(“環”這個名稱的確可用於圓的東西),那麼我們就擁有了知識。

某些形式的經驗研究會到此即止。然而,至少在柏拉圖看來,哲學剛剛在此處開啟。哲學所關注的,不是名稱與事物之間的,或見解與感知之間的關聯本身。<sup>17</sup>它需要來來回回地探索這些範疇之間的關係以及關聯的層次:讓它們不斷相互打磨,找出其間的滑動點與摩擦點(343e)。蘇格拉底就是以這樣詰問的方式,不斷與對話者討論某個現成見解,然後用各種個例、泛例、反例予以檢驗。他並不是要對話者掌握確定的知識,進而就事物的本質或社會生活的組織推演出積極的解決之道,而是讓對話者心生困惑或無從適從,因為名稱、觀點與感知之間原本牢固的聯系變得不甚可靠,由此將任何一種認知現實被遮蔽的偶然性在某一時刻呈現出來。<sup>18</sup>

回到我們的例子。環的實體(與任何特定的環狀物相對)似乎天經地義地存在於其名稱中,存在於由個人感知和社會想象所顯現和確認的觀念中。當這些實體得到充分考察與檢驗,便開始游離於經驗的束縛,構成具有特殊與普遍數學特質、脫離具體經驗示例的理想幾何體。具體經驗示例往往有一定偶然性,與物本身固有存在相反。的確,環的描繪或制作無不包含微小的直的成分(*euthēos*, 343a5- 9)。沒有哪個球是絕對圓的。我們存在(*existence*)的事實部分,是我們的感知功能以及對語言與理性的運用。現在,除了對環作為環的事實性知識的那些要素以外,我們得知,經驗中

的環也具有作為一個環的存在 (being)。由此可見,所知 (gnōston) 作為可重複的信息 (epistēmē), 超越了知識,並寓於對上述三要素關係的最初認識,以及通過不斷地進一步掌握它們,進而明確意識到它們所示意的現實最終超過了它們所能把握的範圍。若對於像環一樣簡單而直觀的一個物體,上述情況屬實,那麼對於善、正義、真等建構政治存在之規範的更為抽象的概念,則更是如此。

哲學生活的目標,不是創造可重複的經驗知識,而是揭示其局限,指出其在哪些方面跟存在相比一直匱乏。哲學無意證實我們感知的真實性,或者也無意確定我們的感知是否契合構成我們日常生活的先已存在的名稱和範疇;哲學加速解構它們預設的統一性。事實也的確如此,因為新知識、新看法、新真相之形成的判斷,具備了與存在本身至少有所不同甚至更全面的關係。然而,並沒有能被記錄或不斷被人重複從而保存真理的自足的元語言:

論述 (logos) 也是一樣的道理 (peri logou<sup>①</sup>): 既然論述是由名詞 (onomatōn) 和動詞 (rhēmatōn) 組合而成,那它也絕不是絕對穩固不變的。這四種要素全都模糊不清的論述也有幾千種。但如我們剛才所說,最重要的是:在這兩者之中——一為存在,一為屬性——靈魂尋求認識的不是屬性,而是“是什麼”,但四種要素各自以論述和經驗呈現給靈魂的其中一種皆非靈魂所尋求的;所言說的所展示的每一樣內容總是容易被感官輕易反駁,從而使人們充滿各種困惑和不解。由此,一方面,我們不習慣通過接受艱辛訓練而尋求真理;在另一方面,我們獲取的初始影像夠用了,我們不會因為使用這些影像而成為彼此嘲笑的對象,雖然我們會收到一些人質疑。那些人有能力推究和反駁這四種要素。(343b4- d2)

柏拉圖實際上在指出,在許多情況下,而能隨心所欲操縱前四種要素的人是夠讓那些理解第五種要素的人(即那些意識到經驗世界的知識總是缺乏自足的存在的人)在說話、寫作或回答問題時顯得愚不可及(343d5)。這個問題並非跟言辭抑或文字有關,而是跟作為信息的可重複性的知識與作為探索發掘的不可重複的知識之間的區別有關。

拒絕經驗世界之既定性的哲學家,在那些在常識世界裡如魚得水的人眼中,常常顯得愚蠢甚至孤陋寡聞。跟《王制》中重返洞穴的哲人一樣,他們看似目盲。不過,哲人自有辦法質疑那些聲稱命名這世界的術語、那些體現這世界的感官影像,以及銜接二者的論述。若它們的關係是穩定且自身等同的,那麼新知識就絕無可能,因為語言與感知以完全滿足於世界的方式統一了起來。然而,哲人以一種完全不同的態度對待這種關係。他們“穿越所有這些東西,順著每一樣往上或往下挪移,最終極其艱難地在稟有卓越自然的靈魂中生育出有關稟有卓越自然之物的知識”(343e1- 3)。哲人並不傳遞訊息,而是帶領他人持續地考察知識、名稱、論述與感知跟存在之間的關係,從世界的所予出發而了解到所予無法自我解釋之失敗。這催生了一種全新的過程,即我們根據接受的世界影像和一系列新知識進行新的命名與論述的新過程。這個持續的過程所通向的並不是一組充分的見解,而是某一個頓悟時刻——一個基於差異、建立於批判地看待存在及其對世界的理解的時刻。

柏拉圖解釋道,哲學往往是師生之間的互動過程,雖說師以人形出現,但其中並沒有特殊緣由。這裡的問題,與其說是在口頭與書寫、在場與不在場甚或人與非人(神)之間選擇,倒不如說是一種態度,一種對話式的持續性的互相影響。狄奧尼修斯的書不過是重複道聽途說來的哲學觀點之雜燴。而與之相反,恰恰通過有意而實用地掌控前三種要素,尤其是掌控它們之間的滑動點與摩擦點,頓悟才會迸發:“必須以我在一開頭就提及的透徹的鑽研 (tribēs) 和時間從存在之整體來學習這些事情,不管它們是正確的還是錯誤的;孜孜不倦地把這些東西——名稱、論述、觀測和感知——放在一塊兒相互摩擦 (tribomena), 在友好和不帶妒意的的辯難和回答中檢驗它們,如此,沉思和智性

才會迸射出光芒,展現人潛能之極限。”(334b,黑體為作者所加)這裡,我們應該想到之前頓悟迸發之光芒的意象。哲學就像靠近點燃靈魂的火。<sup>18</sup>首先它是欲望,但也是生活實踐與生活方式。哲學的目的遠遠不是建立專制國家,就本質而言,它拷問事物約定俗成的名稱與論述,以產生關於存在的新知識與新關係。因此,面對根植於認識論與政治專制主義的種種權威說法,哲學是必要的反抗。若哲學無法作為現成的學說(柏拉圖謂之“學問”*mathēmata*)來習得與傳播,那麼哲人自己永遠也不可能成為立法者本身,也永遠不會傳播統治他人的恒定規範。<sup>19</sup>

## 二

那麼,哲人當政意味著什麼?首先,這不是不可知論的無限行為延遲。正如狄翁及其身邊人的例子所示,哲學政治不可能是另一種形式的清靜無為或單純的凝神觀照。它必須直面權力,一旦需要做抉擇,就必須行動。不過,這些從來不是哲學的行動。除了發生的具體處境,它們沒有也不可能會有其他正當理由。那些脫離語境、複製書本上的哲學表述沒有啟蒙的火花。同樣,《王制》等書也沒有提供什麼能達到哲人治政目的政治良方。

在書簡中,柏拉圖指出了哲人治政的四個條件。第一,必須有一幫意氣相投的可靠朋友(325d1)。獨自統治不過是仰賴於暴政和恐懼而存在的幻想。第二,領袖必須始終冷靜,不停自我糾錯,持續地追求哲學離題話中描繪的真理。這就排除了強加於人的極權真理,而深刻顯現於質疑自我和他人的無窮意願中。這種質疑並不意味著,哲人在需要決斷行動的時刻會猶豫不決或拒絕承諾。無論在戰爭中或者作為哲學“牛虻”(Apology 28d10-31c3),蘇格拉底都沒有放棄他的職責。但是這也意味著,即便有他的朋友或自身所在團體的支持,或可以依從某種規則,他也不肯做惡或行權宜之計。因此,柏拉圖在《書簡七》開頭提醒我們,蘇格拉底認識許多三十僭主的成員,其中不少與柏拉圖沾親帶故。蘇格拉底起初支持他們(若對話可信,他肯定幾次批判過雅典民主),但當有人要他參與某法外行刑時,他便以死相拒(324d2-325a4,試比較 Apology 32c)。第三,哲人在生活中不可時時以滿足欲望為先,而是應當養成哲學離題話裡描述的又嚴謹又積極探求的習慣。這種生活可使人變得睿智(*phronimos*)、節制(*sōphōn*),擁有美德(*aretē*, 326b9-c6)。這種生活乃基於自我了解與自我反思。最後,正如《書簡五》(其內容與前述無異)所指出,可能的政制有很多,而任何謀士能給出的最佳意見,乃是讓那一政制說出它自己的言語:“政制就像一些動物,各自都有一種語言,一種是民主制的預言,一種是寡頭制的語言,還有一種是君主制的語言。許多人會聲稱自己懂這些政制,但是除了少數一些人,他們遠遠不能理解這些政制。不論哪一種政制,如果它向眾神和人們以它自己的聲音言說,並使它的行為與它的語言相一致,那麼它就會永遠興盛和平安;但如果它模仿另一種語言,它就會腐敗。”(321d4-e2)<sup>20</sup>

因此,哲人並非獨裁者,甚至也不是仁慈的君王。相反,哲人治政幾乎是逆喻(*oxymoron*),至少是悖論(*paradox*)。哲人治政乃取決於他人是否願意配合。它避免了絕對知識的所有要求,避免了以一己之所欲強加於他人,它承認政制的多樣性。

回過頭來,再細讀《書簡七》中有關哲人治國的段落,我們會發現關於君主制的另一層含義,即某個人或某群人強迫他人按照某種方式生活。柏拉圖言外之意是,在對三十人僭政的幻想徹底破滅後,在蘇格拉底遭復辟民主處決之後,他意識到自己沒有朋友或盟友的政治支持來實現雅典的改變。他考察希臘的其他城邦,發現其治理均不盡人意,他“不得不說:要贊頌正確的哲學之同時,也只有借由正確的哲學,才能看清(*katidein*)政治領域和個人生活裡的正義”(326a6-8)。由此可見,

哲人是絕佳的政治主體,但從另一角度講,他們處於的位置並非來自規定性的真理,而是來自他們擁有“構想、展望、思考”(envision, behold, regard)正義之事的能力。有人甚至會說,來自他們“想象”的能力。正因為這種能力,柏拉圖認為:“各族的人將無法擺脫各種惡,除非正確地(orthōs)和真誠地(alēthōs)愛智慧的那一族人掌握了政治領導權力(arkhas... tas politikas),或者城邦中當權(dunasteuontōn)的那一族人真正地(ontōs)愛智慧。”(326a8- b4)

這段話中並未談哲人“施政”。可以看清的其實是兩種情況的其中一種:要麼是離題話中所說的那樣,那些真正愛智慧的人,以民主或其他政制形式掌握政治權力;要麼是現在執政的人,踐行愛智慧的活動。因此,這裡所構想的哲學領袖不是那些只會重複談論哲學話語和比喻(trope),或照搬書本上的條條框框中的人。這種領袖必須是哲人。換言之,他們必須日日與哲學事務(pragma)相伴,必須在日常處理哲學事務的過程中不斷上下求索語言、論述、感知之間各種可能的關聯,以考察知識的基礎及其與存在之間不斷變化的關係。如此一來,我們就可以超越所予的範疇進行思考,可以想象城邦內新的生活方式和個人生活的新方式,從而我們可以認識自己,可以作為睿智、節制、擁有美德的人來追求正義。這並非是職業哲人的施政方式,而是可能讓人以全新且更全面的角度來看待正義與善,進而成為我們社群的領袖,或者可能教育並徹底改變社群裡的執政者(想想看,現在的政治領袖能有幾個合格的?)。就狄奧尼修斯與狄翁的例子所示,這兩種可能性均微乎其微,但這並不意味著我們該因此而放棄努力。

至此,有人可能會質疑:“你對《書簡七》分析得頭頭是道,可柏拉圖的本意果真如此嗎?”讓我們先放下柏拉圖書簡的真實性問題。我想指出的是,以上分析其實與柏拉圖著述一脈相承。茲以《會飲》為例。在這篇對話中,作為諸神與人類的媒介,愛若斯(Eros)作為半人半神的存在(daimōn)據說是對我們所無之物的欲求。其實,分析到最後,愛若斯是哲學的化身。對他的描述甚至令人不禁想起蘇格拉底本人及哲學。作者在對話中提醒我們,哲學不是對智慧的佔有,而是對智慧的欲求。唯有諸神是睿智的,但作為注定死亡故有欲求的人類,只能欲求智慧,只能熱愛智慧,只能成為愛(philos)智慧(sophia)者。因此,哲人並非智慧的源泉,並不能將智慧以訊息形式從此人傳遞到彼人。唯激發他人內心之渴求並借此引其至善者,方謂哲人。

同樣,有人不以為然道,即便《書簡七》與《書簡五》提出有別於任何貴族統治的各種政制以及哲人治政的形式,《王制》的意見卻明了得多:兩者顯然舉帝制而棄民主,強調需要讓擁有絕對知識(以線段作比)的哲人施政。對於書簡,我們可以有幾種解讀。最平庸的觀點認為,這些書簡給出了實用的施政建議。它們並非要建立由精挑細選的知識精英掌管的烏托邦式美好城邦。在《王制》中,蘇格拉底承認,這樣的城邦不切實際,是“天上才有的原型”(9.592a)。這些書簡向或據稱向朋友和夥伴建議,在遇到特殊情況(有時甚至危及個人生命)之時,他們該如何應對,因此這些書簡並不完全是理論性論述。

我曾指出(下文我還將簡述),哲人有時據稱所擁有的絕對知識,其實完全不是絕對的(2015)。細細審視,我們發現,絕對知識原來是一系列相似點——清醒的幻象、類比、精巧的假象,它們或許非常接近存在,但對存在本身沒有直接的理解。蘇格拉底在以日比“善”(這個意向是《王制》討論的核心,尤其是卷七的洞穴神話)時指出:

我說過,我的朋友,如果我[能解釋善],那麼我也會跟你一樣滿意。但是我擔心以我的能力我辦不到;單憑熱情,畫虎不成,反惹笑話。我親愛的朋友們,眼下我們還是別去解釋善到底是什麼的問題吧。因為要把我現在心裡揣摩到的解釋清楚(tou ge dokountos

emoi), 似乎(phainetai)眼下還是太難,是我們怎麼努力也辦不到的。但是關於那個又像是善的兒子(ekgonos te tou agathou)又好像是(phainetai)善的東西(homoiotatos ekeinōi),我倒很樂意談一談。(《王制》6.506d5- e2)

這段文字不可照字面理解,因為沒有直接描述,反而運用了妙喻、隱喻、明喻等手法,而且充滿相似性語言(dokeo, phainomai, homoiōs)。作者沒有描述善,當然也沒有指出或說明善。善給特定個體留下的印象一方面指明了用以傳遞該影響的形象之局限性,另一方面不斷提醒該個體留意上述形象與其欲呈現的目標之間的差距。

格勞孔(Glaucon)建議蘇格拉底繼續描繪善的兒子,這樣他可以提供關於父親的描述(tou patros... tēn diēgēsīn, 506e3- 4)。蘇格拉底則回應道,自己希望能提供這樣的描述,這樣能夠幫助阿戴曼托斯(Adeimantos)和格勞孔理解,可他愛莫能助,並提醒兩人小心,免得他不知不覺中說了關於這個孩子的錯誤論述,因而誤了兩人的視聽。蘇格拉底的話其實大有深意,不可淺嘗輒止。格勞孔兄弟必須謹慎,免得蘇格拉底通過類比講述自己眼中的善的形象之時,以私生子偷換婚生子。

有人可能反對說,線這個明喻假定了我們可以企及一個超越表象的世界,不管通往那裡的道路如何險峻,唯有認識這個世界,才意味著登上了辯證法最崇高的巔峰,才能區分“理念”(noēsis)與“辯證”(dianoia)。因此,在510b8,蘇格拉底表示,認知的最高形式是“不用影像(eikonōn)”、只用理式地從假定或假設上升到第一原理。在510e3- 511a2,蘇格拉底指出,思維(thought)欲知或看(idein)那些未知或未見之物(idoi)時,乃運用影像(eikōsin),而非依靠辯證(dianoia);在511c1,他則指出,理念(noēsis)不靠任何感性事物(aisthētōi)。因此,過去解讀這段文字時,人們往往用線段來區分“doxa”(影像王國及其中的物體)、“epistēmē”(認知王國)、“dianoia”(辯證王國,那裡依靠影像,故仍然在相似性世界裡發揮作用),以及“noēsis”(存在,那裡不需要表象,而直接處理理式)。<sup>④</sup>果真如此,那麼這裡就提出了一個截然不同於哲學離題話裡所述的知識概念。

我認為,以往解讀對上述明喻的理解並不全面。出於多種原因,我們應該以更批判的角度看待這段文字。<sup>⑤</sup>其實,這個問題基本可概括為“eikōn”的本體狀態,以及它對知或看的意義。柏拉圖以線段來說明兩種知識,即感知與思維(509d4)。柏拉圖不斷提到,更高層次的思維不靠影像(eikōnes)運作,所謂影像,只是陰影或水面反射的影子(兩者再次出現於洞穴)。其實,這些影像終究是可見的圖形,是可以進行推斷並得出可靠結論的模型,如解幾何題時所畫的正方形或三角形。由此可見,它們就像是《書簡七》所述的影像(eidola)(參見509d10- 510a5; 510d5- 511a2)。

《王制》中蘇格拉底利用的影像不止這些。“太陽”的影像也好,“洞穴”的神話也好,其實都在文本中被指稱為“eikōnes”,而它們顯然不是可以用來推理的圖形。不過,它們開辟了新的思考方式,使得它們自身的前提能被質疑。細讀書中最後對理念(the noetic)的描寫,我們很快發現,作者沒有將它排除出影像世界(doxa)和影像(eikōn),而是認為它表明,不可能突破那個世界,即使它假定了另一種用法,另一種與影像世界的關係。以下這段英譯文幾乎為字字對譯。譯者試圖彰顯柏拉圖的希臘語原文蘊含複雜的語義和意象遊戲,在一些更標準的翻譯裡,它們往往難覓其蹤:<sup>⑥</sup> “This then is the eidos of the intelligible of which I was speaking with the soul compelled to use the assumptions it has put under itself (hypothesēsi)<sup>⑦</sup> concerning the pursuit of this eidos, not going to the first principle (archēn), since it is not able to step out from (ekbainein) and above its assumptions, but using as likenesses (eikōsi) the things from which likenesses are made (apeiskatheisin) below and those things which in relation to those others have been judged manifest in accordance with their appearance (enargesēi



dedoxasmenois) and are honored.” (511a4-9) (以上柏拉圖對話英譯文, 所對應的中譯文為: “因此這種東西雖然確實屬於我所說的可知東西 (the eidos of the intelligible) 一類。我當初如此說是因為我的靈魂不得不使用有關追求這個 eidos 的設想。因為它無法突破與超出它自身的設想, 因此不能向上活動而到達第一原理 (archēn); 這個設想利用了它們下面一部分中的那些事物作影像 (eikōsi) ——正是從這些事物中得出了影像 (apeiskatheisin) 的——也利用了那些被根據它們的表相而區別 (enargesi dedoxasmenois) 於其他事物並受到重視的事物。”) )

可見, 理念不是純粹思維的王國。在線段頂端, 靈魂的思維活動取決於被它視為設想且置於自己之下的假設。理念不會擺脫影像, 也不會擺脫刻印。不過, 它與影像的關係是不同的。理念的靈魂沒有將設想作為用於幾何證明的公理, 而是視之為影像。這些思維圖像的表述/判斷/信任 (doxazō), 乃取決於它們與更常見的圖像範疇相比看起來是否清晰或可見 (enargēs), 即取決於它們呈現的方式。這些影像的作用並非創造自身同一的推理鏈, 而是探索自身的前提, 更重要的是, 以不同角度思考它們自身之外的東西。如此一來, 哲人就不會陷入自我指涉的夢境, 而是通過堅持拷問設想而獲得指向他處的洞見 (《王制》, 533b- c3)。哲人是思想家, 他們往往借助於影像王國而得以超越自身知識表面的自明性。因此柏拉圖在洞穴神話結尾指出, 真正的哲人擺脫了洞穴的枷鎖, 置身於陽光之下, 並逐漸適應光照, 即使他幾乎看 (horasthai) 不到善的理式。他不靠直覺感知那個理式, 也對其知之甚少。事實上, 他要花很大氣力, 才能瞥見一抹太陽灼燒的光芒 (《王制》, 7. 517b7- c4), 那光芒就像《書簡七》描述的啟蒙火花。如上文所見, 《會飲》告訴我們, 哲學家不是有智者, 而是愛智者, 他們通過嚴苛訓練追尋智慧, 生活上如此, 談話和學習中同樣如此。可見, 知識並非可供交換的預制物品。<sup>55</sup>學習者憑借對話和自由討論, 能夠以自己的方式接近知識。<sup>56</sup>漢普頓承認, 柏拉圖“從未直接要求絕對知識”。<sup>57</sup>哲學即愛智慧 (philosophia) 是追求而“不是獲得知識”。<sup>58</sup>

這種追求即自我修煉 (self-fashioning)。哲學就是通過與他人和自我的不斷對話, 培養某類主體。<sup>59</sup>蘇格拉底使用的對話, 採用反駁論證 (elenchus), 即以檢驗對話者知識限度的有序問答方法。《申辯》或《伊安》(Ion) 中的對話, 《會飲》中蘇格拉底質問阿伽通 (Agathon), 便運用了這種方法。反駁論證的目的, 並非找到無懈可擊的知識論立場, 或產生可以擁有並傳授的知識, 而是讓對話者明白自己靈魂內部不和諧之處, 因而明白必須先照顧自己, 才能善待他人。<sup>60</sup>辯證交流 (dialectical interchange) 的目的, 不是以往所說的“授業”, 即把知識填滿學習者的頭腦, 而是要激發對話者積極地理解, 打破即刻 (the immediate) 加在靈魂上的枷鎖。<sup>61</sup>與其說它在乎一致與否, 順從與否, 不如說它更在乎能否超越自我作為認知、情欲、社會、政治之存在的局限。<sup>62</sup>由此看來, 理式與其說是使所予 (the given) 契合絕對知識之客體的手段, 不如說令即刻有可能超越個人與政治層面。與其說柏拉圖的文本呈現了兩個對立世界 (暫時的與永恆的、墮落的與完美的) 的明確界限, 不如說它勾勒了一種可能性, 即超越這個世界裡的所予而想象一個更公正、更理性、更美好的世界。所謂理式, 即是使某物被認作該物——把桌子認作桌子, 把城邦認作城邦, 把正義認作正義。於是, 以下問題就成為可能: 此物是否就是它本來的樣子? 未來有沒有更好的桌子, 更好的城邦, 更完美的正義?<sup>63</sup>

19 世紀以來, 關於柏拉圖書簡的真偽問題眾說紛紜。<sup>64</sup>對此, 我們首先必須認識到, 《書簡七》並無特立於柏拉圖整體思想之外。另外, 從哲學角度看, 該書簡是否出自柏拉圖親筆也無關緊要, 因為裡面沒有應當從柏拉圖思想中摒除的異說。即便是質疑其出處的學者也基本認為, 《書簡七》出自學園某人之手, 作於柏拉圖仙逝不久。與此同時, 我們應該記住, 沒有哪個古代權威質疑這些書簡的真偽, 西塞羅 (Cicero) 與普魯塔克 (Plutarch) 均證實它們的存在與功用。直至 19 世紀, 到了

文獻懷疑派崛起的年代,如此質疑才大行其道,質疑者不斷,試圖證明這些書簡為偽造之作。重新考證後,某些書簡的確出處可疑,但鮮見有人質疑《書簡七》作為柏拉圖思想之向導的價值。<sup>55</sup>

### 三

1983年,福柯在法蘭西學院發表了年度系列講座《治理自我與治理他者》(Le Gouvernement de soi et des autres)。他接上一年的《主體解釋學》(L'Herméneutique du sujet, 2001),繼續探討古代的哲學主體如何成為對自己對他人講真話者。福柯稱這一講真理的主體形成過程為“直言者”(parrhesiast,該詞源自希臘詞 parrhesia)。跟今天一樣,成為直言者對1983年的法國具有重要意義。福柯追本溯源,分析了一系列古代文本的注疏,進而描繪了講述真理的哲學主體的譜系。<sup>56</sup>因此,福柯指出了該講座最關切的東西:“我想考察一下,在政治治理過程中,直言的必要性與可能性如何能展示個體在與自身和他人相處過程中形成自身。治理之過程和個體作為自己和他人的主體之形成過程中的直言——這是我今年打算同各位談談的問題。”<sup>57</sup>為此,福柯試圖建構他所稱的“當下本體論”,即我們當下時刻的存在。<sup>58</sup>“直言”不僅是直陳事實,而是自覺說出真相的行為。直言表示一個決定,故而是主體的一種存在方式。<sup>59</sup>它會帶來一定風險。當蘇格拉底面對雅典民眾,柏拉圖面對小狄奧尼修斯,塞內加(Seneca)面對尼祿,愛瑪·戈德曼(Emma Goldman)面對美國法庭,這些直言者都要因講真話而身陷險境。“所謂直言者,即為說出真相,寧死不屈。更準確地講,所謂直言者,即為說出真相而甘願承擔任何代價,包括獻出生命”。<sup>60</sup>在福柯看來,古代哲人生活上處亂不驚,從不重複老生常談或者拾人牙慧,而是以找尋真理,說出真理為己任,故可謂直言者之典範。其政治作用正在於此:“在為了發現真理而必須參與的政治遊戲中,真理的哲學話語不必先設想某政治行為應該如何。哲人會講述有關政治行為的真理。他不會為政治行為而講述真相。他講述的真理涉及政治行為,涉及政治的實踐……”<sup>61</sup>正如柏拉圖與狄翁之於狄奧尼修斯,哲人是“直言者”,即面對權力而將直言作為自覺行為的人。<sup>62</sup>

因此,在《書簡七》的詳細解讀中,福柯表示,以柏拉圖之見,哲人必須揭示哲學的問題:努力詰問,努力自我轉化,建立哲學與現實的關係。<sup>63</sup>這種努力在哲學離題話和上文討論的知識五要素中得到明確闡述。福柯希望我們關注五要素之外的努力(tribē),也就是使五要素相互摩擦的勞作——不斷探究所產生的摩擦力,將產生啟蒙的火花。<sup>64</sup>狄奧尼修斯寫書時,正是不肯付出這種努力。他的哲學表演沒有改變其生活或統治,其量是無害的錦上添花,但也可能是惡意的騙人把戲。<sup>65</sup>不過,哲人的作用是詰問狄奧尼修斯,暴露其缺乏嚴肅性。為此,他面對權力說出真理,而無意推行某預設的政治議題,或者把具體的政策建議變成法律;即便他對這些問題自有想法,他也會以另一種真理直面權力。“對柏拉圖而言,以我對整個西方哲學的看法而論,哲人的真正賭注從不是向政客發號施令。作為哲學話語和哲學直言,那些賭注的存在始終先於政客,先於政治行為,先於政見。”<sup>66</sup>身為直言者的哲人並非絕對知識之佔有者;恰因為他是哲人,才成其為抵禦的主體。

### 四

在《書簡七》開頭,柏拉圖談到,無論是反動的三十僭政,還是復辟的極端民主,自己對雅典政治已心灰意冷。他得出結論,在當前情況下,自己最好遠離雅典政壇,專注哲學,直至哲人成為理想城邦的領袖,或理想城邦的領袖成為哲人。過去人們由此認為,柏拉圖讚同由全知的精英階層主政。然而,由上文可見,這種解讀完全誤解了柏拉圖在《書簡七》及其他著述中對哲學的見解。

在柏拉圖看來，哲學並非知識體系。哲學並非一些通過與外在現實不斷契合而獲得價值的可重複的觀點。哲學是一種存在模式，一種生活方式。對話體例在一定程度上證實了這種模式。按照哲學離題話裡的想象，兩個對話者不斷交流，通過這種方式，堅定地“磨粗”我們已接受的光滑的真理表面，使我們的對象世界和個人經驗的粗糙邊緣得以呈現出來。

①本文柏拉圖書簡均引 Joseph Souilhé, ed. and trans., *Platon: Lettres*, 3rd ed, Paris: Société d' Edition <<Les Belles Lettres>>, 1960。以下僅隨文標註頁碼及欄位。(中譯文均引自彭磊譯註:《柏拉圖書簡》,北京:華夏出版社,2018年。根據作者原文中轉譯的英譯本略作變動。——譯者註)

②柏拉圖:《王制》(*Republic*, 又譯《理想國》等),本文柏拉圖對話錄採用通行的法國 Bude 版,以下僅隨文標註書名、頁碼及欄位。

③Joseph Souilhé, ed. and trans., *Platon: Lettres*, 3<sup>rd</sup> ed., Paris: Société d' Edition <<Les Belles Lettres>>, 1960, 30n1.

④Joseph Souilhé, *Platon: Lettres*, pp. xlvii- lv; Walter Hamilton, *Plato: Phaedrus and Letters VII and VIII*, London: Penguin, 1973, pp. 136- 37; J. Harward, *The Platonic Epistles: Translated with Introduction and Notes*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014M, Original 1932, pp.213- 14.

⑤試比較 Gorgias (475d7, 521a2- 5, 521e2- 4)。

⑥⑧J. Harward, *The Platonic Epistles: Translated with Introduction and Notes*, p. 211.

⑦⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France, 1982- 83*, Ed. Frédéric Gros. Paris: Gallimard/Seuil, 2008, p. 318, pp. 210- 20, p. 229, pp. 229- 34, p. 42, p. 22, pp. 62- 64, p. 56, p. 265, pp. 51- 54, p. 64, p. 220, pp. 230- 32, p. 227, pp. 266- 67.

⑩Thomas A.Szelizák, *Reading Plato*, Trans. Graham Zanker, London: Routledge, 1999; Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France, 1982- 83*, p. 228.

⑪Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France, 1982- 83*, pp. 234- 35; Jacques Derrida, *La pharmacie de Platon, La*

*dissémination*, Paris: Seuil, 1972, pp. 74 - 196; Paul Allen Miller, *Postmodern Spiritual Practices: The Construction of the Subject and the Reception of Plato in Lacan, Derrida, and Foucault*, Columbus: Ohio State University Press, 2007, pp. 183- 201.

⑫Sean Gurd, *Work in Progress: Literary Revision as Social Performance in Ancient Rome*, Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 33- 34.

⑬Andrea Wilson Nightingale, *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 48.

⑭柏拉圖使用這些術語時並不統一。有學者指出 epistēmē 的一個含義更接近柏拉圖這裡的 gnōsis。

⑮Martin Heidegger, *The Age of the World Picture, The Question Concerning Technology and Other Essays*, Trans. William Lovitt, New York: Harper Torchbooks, 1982, pp. 115- 54.

⑯Pierre Hadot, *Qu' est- ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995, pp. 55 - 57, p. 103; Alexander Nehamas, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*, Berkeley: University of California Press, 1998, pp. 82 - 85; Ruby Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 100, p. 124)

⑰有些人將其英譯為 definitions。如此固然使觀點更為清晰,但失去了讓 logos 名副其實的反思意味即構造元語言的嘗試。

⑱試比較 Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France, 1982- 83*, pp. 195- 96。

⑲B. Jowett & Lewis Campbell, *Plato's Republic: The Greek Text*, Vol. 3, Notes, Oxford: Clarendon Press, 1894, p. 309, p. 313; James Adam, ed., *The Republic of Plato*, 2<sup>nd</sup> ed. 2 vols, Cambridge: Cambridge University

Press, 1963, p. 65, p. 156; Auguste Diès, Introduction, *Platon, Oeuvres complètes*, Tome 6, *La république, livres I - III*, ed. Emile Chambry, Paris: Société d'Édition <<Les Belles Lettres>>, v - cxxxviii, 1965, p. lxvi; Emile Chambry, ed. and trans., *Platon, Oeuvres complètes*, Tome 7. 1, *La république, livres IV - VII*, Paris: <<Les Belles Lettres>>, 1967, p. 143; Nicholas Denyer, *Sun and Line: The Role of the Good*, *Cambridge Companion to the Republic*, ed. G. R. F. Ferrari, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 305.

㉔有些批判非常專業，例如一條線是否等分？若不等分，哪部分更長？這些問題可追溯到古代學者 Plutarch 和 Proclus。爭論者並不局限於技術問題本身，線段不可能明確地展示清晰而穩妥的真理，解讀的多樣性也並非由於對語境的無視或後現代懷疑論，該線喻本身就旨在引起爭論和接受批判。

㉕例如，Shorey (1935) 或者 Reeve (2004) 的兩種譯文都不錯，但希臘原文無法轉換成流暢的譯文。

㉖試比較 511b4。在這部分，hypotheses 不光是 assumptions，你把它們置於 (tithēmi) 自身之下 (hupo)，然而在接近存在之後，與之分離。

㉗Wendy Brown, "Supposing truth were a woman ...": Plato's Subversion of Masculine Discourse, *Feminist Interpretations of Plato*, ed. Nancy Tuana, University Park: Penn State University Press, 1994, pp. 169-70; Richard Hunter, *Plato's Symposium*, Oxford: Oxford University Press, 2004, pp. 86-87.

㉘A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, 2nd ed, Paris: Vrin, 1950, pp. 42-43, p. 19; Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* pp. 104-06.

㉙Cynthia Hampton, *Overcoming Dualism: The Importance of the Intermediate in Plato's Philebus*, *Feminist Interpretations of Plato*, p. 236.

㉚Arlene W. Saxonhouse, *The Philosopher and the Female: The Political Thought of Plato*, *Feminist Interpretations of Plato*, p. 82.

㉛Alexandre Koyré, *Introduction à la lecture de Platon, suivi de Entretiens sur Descartes*, Paris: Gallimard, 1962, p. 20.

㉜Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* p. 55; Alexander Nehamas, *The Art of Living: Socratic*

*Reflections from Plato to Foucault*, p.75; Ruby Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, p. 124.

㉝Wendy Brown, "Supposing truth were a woman ...": Plato's Subversion of Masculine Discourse, *Feminist Interpretations of Plato*, pp. 166-67; Ruby Blondell, *The Play of Character in Plato's Dialogues*, p. 100.

㉞Hans - Georg Gadamer, *Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus*, trans. Robert M. Wallace, New Haven: Yale University Press, 1991, pp. 4-5.

㉟Catherine H. Zuckert, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, Chicago: University of Chicago Press, 1996, p. 73; Hans - Georg Gadamer, Reply to Nicholas P. White, trans. Roger C. Norton and Dennis J. Schmidt, In Griswold, 1988, p. 260.

㊱Ludwig Edelstein, *Plato's Seventh Letter*, Leiden: Brill, 1966.

㊲A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, p.61; Joseph Souilhé, *Platon: Lettres*, p. xxi, pp. 1 - lviii; Glen R. Morrow, *Plato's Epistles*, Indianapolis: Bobbs - Merrill, 1962, pp. 1 - 16; Walter Hamilton, *Plato: Phaedrus and Letters VII and VIII*, pp. 105-106; Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France, 1982 - 83*, p. 193; J. Harward, *The Platonic Epistles: Translated with Introduction and Notes*, pp. 59-96.

㊳Frédéric Gros, Situation du cours, In Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France, 1982-83*, ed. Frédéric Gros, pp. 348-49, p. 357.

作者簡介：保羅·艾倫·米勒 (Paul Allen Miller)，美國南卡羅萊納大學教授、副教務長，博士。

譯者簡介：林振華，深圳市城市綠洲學校劍橋考試中心主任。

校訂者簡介：翁蕾華，美國卡拉馬祖學院助理教授，博士。

[責任編輯 桑海]