

# 柏拉图“未成文学说”与《巴门尼德篇》\*

刘康 (LIU Kang)\*\*

**摘要：**柏拉图的“未成文学说”的真实性一直备受争议。而其《巴门尼德篇》则因其晦涩难解而闻名。本文认为，柏拉图的《巴门尼德篇》之所以难解，与“未成文学说”隐没不彰有关。柏拉图晚年的哲学建构是形上学与存有论。但柏拉图未曾揭示其形上学的核心：ἐν（太一），与辩证法的阶梯：ἀόριστος δυάς（不定的二），就直接在《巴门尼德篇》中阐述关于“一与多”的辩证法的练习，使读者难以理解其真实目的。而其实《巴门尼德篇》的辩证法练习的探讨所展示的，就是“未成文学说”。

**关键词：**柏拉图“未成文学说”；巴门尼德篇；形而上学；存有论

## Platon's Unwritten Doctrines and *Parmenides*

**Abstract:** The authenticity of Plato's unwritten doctrines remains to be

---

\* 本文为提交辅仁大学研发处研究计划：《柏拉图的未成文学说（专案编号：9991A01/计划编号：A0103006）之初步成果，并承辅仁大学研发处资助。本文初稿承辅仁大学哲学研究所一年级黄麒瑄先生协助输入计算机，谨此志谢！

\*\* 刘康，柏林自由大学哲学博士，台湾辅仁大学哲学系助理教授（LIU Kang, Assistant Professor, Department of Philosophy, Fu Jen Catholic University, New Taipei City）。

controversial; and the abstrusity of Plato's *Parmenides* wins for it its fame. This article shows that the abstrusity of *Parmenides* is related to inadequate attention to and recognition of Plato's unwritten doctrines. What late Plato constructs is metaphysics and ontology. Without explaining the core of his metaphysics: ἕν (the one) and the ladder of dialectics: ἀόριστος δυάς (indeterminate dyad), Plato goes straight to illustrating the practice of dialectics about "one and many" in *Parmenides*. This causes the difficulty in understanding the true intention of *Parmenides*. Actually, what the practice of dialectics in *Parmenides* reveals is exactly his unwritten doctrines.

**Keywords:** Plato; unwritten doctrines; *Parmenides*; metaphysics; ontology

## I. “未成文学说”与柏拉图晚年形上学之重建

“未成文学说” (Die Ungeschriebene Lehre) 可谓 20 世纪西方学界对于柏拉图哲学研究最重大的突破，但所引起的争论亦甚多。最典型的争论来自对此一学说真实性的质疑，因其为未书写且无文本的理论（其实并非无文本，详后）。在无文本可据的情况下，仅凭口传的理论之真实性，自然容易被质疑。最典型的质疑可以 G. Martin 为代表：

为何那无法被书写下来的真正的哲学，突然在 20 世纪又能被写下来，如果它之前是不能被书写下来的话？如果这对于柏拉图是出于原则的理由而做不到的话，那么，人们又如何能期待，此事在 20 世纪成为可能？<sup>①</sup>

Martin 的质疑看似雄辩滔滔：一个连柏拉图本人都无法书写下来的理论，近 2500 年后的人们又如何能重建并书写出来呢？“缺乏证据”，一直是“未成文学说”一再被学界质疑的弱点。但事实果真如此吗？其实柏拉图有未书写下来的真正重要的核心理论，并非什么秘密，也绝非图宾根学

① Martin (1973: 1)。

派横空出世、凭空幻想出来的，而是在长达近 2500 年的柏拉图研究史上一直存在的。事实上，此一术语，本身就是亚里士多德在《物理学》中首先指出的，他的老师有“未成文学说”（ἐν τοῖς λεγομένοις ΑΓΡΑΦΙΣ ΔΟΓΜΑΣΙΝ, *Phy.* IV—2, 209b11—17）。不只如此，从 Theophrastos、Alexander von Aphrodisias、Simplicius 以及新柏拉图学派如 Plotinos、Proklos 等人的著作和记述中都可以明显看到关于未成文学说的记载。其实，关于未成文学说，不论从内证即柏拉图自己的对话录来看，或是从外证的角度，也就是他学院中的学生以及后人的纪录来看，未成文学说的存在都是明显的和毋庸置疑的。如前所述，此一学说绝非图宾根学派学者凭空幻想出来的，图宾根学派的创立者 Hans-Joachim Krämer 的 *Arete bei Platon und Aristoteles* (1959)<sup>①</sup> 一书最大的贡献，其实是文献学上的贡献，因为此一理论也绝非柏拉图晚年突然想到，而是贯串于他一生，从早期到晚年，从未改变过的追求。而 Krämer 此书的贡献则是在于，作者从柏拉图的所有著作，而且是从早期著作就开始，寻找未成文学说的发展轨迹。从而证明，此一学说是贯穿于柏拉图一生的形上学建构之中的，即对于一个终极的、能够统摄现象界以至于本体界的万事万物之“多”的；那个唯一且至高的、自身为其他万物原因，而其自身却无需原因者（Anypotheton），柏拉图称之为 ἔν ( “太一” )。

Krämer 的结论其实并不令人惊讶。虽然柏拉图未将其最核心的本原学说书写成文，但此一事实并不意味着，他从未在其著作中提及或暗示。他对于一个包罗万有、最高的统一者的追求，其实并非从《理想国》才突然想到（ἔν第一次被提出时是在《理想国》），而是在早期的《普罗泰戈拉篇》中即已呈现，此即著名的“诸德行之统一”。<sup>②</sup> 他藉由苏格拉底之口诘难普罗泰戈拉：诸德行的关系是像人的五官那般，各不相同，还是像黄金那般，只有量的不同，质却相同？此一提问其实已很明确地呈现了柏拉图真正想追求的，是一贯穿诸德性（多）之中，而使得它们能成为德性

① Krämer (1959)。此书是其博士论文。

② 当代著名的柏拉图研究者，Vlastos (1955: 415—458) 进行了专文讨论，Krämer (1959: 493, 注释 10) 也提到了这段论述，就是在暗示：ἔν，才是诸 ἄρχαι 的原因。

的，那单一的、终极的原因。所以他所追求的，不只是各个单一德性其自身为何的问题，而更是那作为诸德性的基础与原则的单一原因。在《理想国》中他明确赋予它以术语：善（ἀγαθόν），同时更指出，善即是一（ἓν）。

柏拉图强调善即是“太一”，绝非临时随兴起意，而是与他晚年形上学的建构有关。善是伦理学的范畴，反映的是他中年（《理想国》）以前的哲学建构，主要是在伦理学与知识论。“一”则是数字，属于数学的范畴，反映了他晚年的哲学建构是形上学与存有论，数学则是作为本体界与现象界之间的中介——他在《理想国》中的线喻即已表述过此一构想：“以无限的数，代表无限之万有，而归本于一。”而此思想模式，自然是受毕达哥拉斯与巴门尼德的影响了。

如前所述，关于“未成文学说”的真伪问题，其实并不值得争论，因为不仅亚里士多德在《物理学》中明确指出其存在，也在 *Περὶ τῶγαθοῦ*（《论善》）的演说笔记中，记载了柏拉图当时演说其未成文学说的大致内容。<sup>①</sup> 据 Alexander von Aphrodisias 的纪录，当年柏拉图在学园中作此一演讲时，学生的反应是鼓噪大笑，因为他们本来期待听到的是关于“善”的论述，没想到听到的却是数学，是点、线、面；多与少；一与不定的二……等与道德学说无关者。学生的嘲笑或许更坚定了柏拉图的想法，认为真正的哲学只能是少数真正懂得哲学的哲学家之间的交谈，的确不宜公诸于众，因俗人无法理解高深的哲学思辨。柏拉图曾预示其写作计划《智者篇》—《政治家》—《哲学家》三部曲，而《哲学家》却未见流传，亦未为其弟子提及。其内容应该就是《论善》演说的内容，而他之所以终究未曾写出，当然是有意不写，因知音寥落。

但柏拉图对于他真正的形上学核心一本原学说（Prinzipienlehre）在其对话录中当然还是有暗示的。事实上，一个如此重要且根本的理论，且是贯串其一生哲学探索的信念——追求“统一”——若是在其成文作品中丝

① 《论善》的演讲笔记已然佚失，只有残编留下。Oxford 版的 Aristoteles 全集编入残编卷。《论至善》中译文可参考苗力田（1996：195—203），《论理念》可参考苗力田（1996：212—224）。详细的内容讨论见 Wilpert（1949），此书讨论“未成文学说”甚详细，亦可视为是图宾根学派的先行者。

毫找不到踪迹或暗示，才是一件很奇怪的事。关于此一学说的证据，不仅是 Krämer 的著作，他的同事 K. Gaiser 在 *Platons Ungeschriebene Lehre* 一书之末所附录的“*Testamonia Platonica*”更搜集了柏拉图本人及其弟子和学园后人关于未成文学说的记载，是研究此一学说的最佳指引。<sup>①</sup>

20 世纪复兴未成文学说者，虽然是德国的“图宾根学派”（Die Tübinger Schule），尤其是 Krämer 于 1959 年出版的博士论文更是开创新的研究典范的巨著。但此一学说其实源远流长，绝非 Krämer 等人横空出世所凭空幻想出来的。20 世纪第一个复兴此一学说者，是德国著名古典哲学家 Julius Stenzel 在 1924 年出版的 *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*。<sup>②</sup>事实上，我国希腊哲学研究的奠基者陈康（1900—1992）先生之所以会研究《巴门尼德篇》，正是受其指导教授 Stenzel 的影响，因为“分离问题”本就是柏拉图晚期形上学所必须面对的最重要的问题，未成文学说亦与之相关，笔者已有专文论述陈先生的观点。<sup>③</sup>

如前所述，“未成文学说”其实过去一直为历代学者所承认，亦知道此一学说之存在。到了近代德国学者弗里德里希·施莱格尔与弗里德里希·施莱尔马赫才开始主张，柏拉图的学说已在其成文著作（对话录）中完整呈现，并不存在所谓的“未成文学说”。由于施莱尔马赫等人的学术声望，学界才开始怀疑此一学说的真实性。诚如图宾根学派的另一代表人物 G. Reale 所言，施莱格尔作为德国浪漫主义的代表人物，他不再相信形上学体系，他的名言是：

柏拉图没有任何体系，而只有一种科学。<sup>④</sup>

他显然将体系理解成一种静态的、封闭而不再有发展的整体，这其实是浪漫主义对于先验形上学的偏见。先刚也指出这种体系与谢林、黑格尔所主张的那种有机整体的“体系”，完全不是一回事。<sup>⑤</sup> Krämer 亦指出，

① *Testimonia Platonica* 部分见 Gaiser (1963: 441—558)。

② Stenzel (1924)。

③ 刘康（即出）。

④ Schlegel (1956: 185)。

⑤ 先刚 (2014: 200, 注 1)。

此一浪漫主义的 Infinitismus 其实是源自康德、费希特对于传统形上学的批判，他们认为人的理性只能无限接近“智慧”，但始终无法真正达到智慧，那真理的自身，康德称为 Ding an sich（物自身）者。<sup>①</sup>这当然是因为浪漫主义作为反启蒙运动对于理性的不信任，但这当然也是对于柏拉图的误解。柏拉图不但在《理想国》中明确指出，那个太初无须原因的 Anypotheton 本身是可以经由辩证法而被认识的。在《第7封信》里他亦明确指出，在辛苦的辩证法练习后，会在某一灵光乍现的时刻而突然开悟。<sup>②</sup>

但究竟什么是辩证法，柏拉图在《理想国》中只有稍微提及，真正的讨论与示范，则是在《巴门尼德篇》中，这也是为何《巴门尼德篇》之所以特别难以理解的原因。这篇对话录中关于“一与多”的辩证法练习的探讨，其实所展示者，就是未成文学说。因此，对于未成文学说真实性的质疑其实是没有道理的，因为整部《巴门尼德篇》（当然还有《智者篇》）本身就是暗示此一学说的内容。本原学说其实毫不神秘，所谓未成文，并非是什么不传之秘，只是不适合一般人理解的高深哲学思辩。绝不是什么神秘学说，一听就开悟，所以只能保留在弟子圈中的秘传。若是，柏拉图岂不成了神棍？esoterisch 是指深奥的，而非神秘的（mysteriös）。所以，认为柏拉图晚年哲学体系、乃至新柏拉图学派趋向神秘，其实是一种误解。

## II. 《巴门尼德篇》与未成文学说

柏拉图的《巴门尼德篇》之所以难解，很大一部分原因是因为未成文学说湮没不彰。未成文学说另一经常被质疑的理由正是：此一学说一直局限于德国、意大利等欧陆国家，在其他国家，尤其是英、美等国，鲜少响应。这固然也是事实，但究其实，是学术传统的影响。因为未成文学说其实是典型的形上学，更接近新柏拉图学派；而英、美等国的哲学传统却是贬抑甚或否定形上学的逻辑经验论。他们的学者之所以不接受此一学说，

① Krämer (1988: 583—621)。

② 关于柏拉图对于“开悟”的理论，见 Stenzel (1956: 151—170)。

倒也很合乎逻辑。因此，不能倒果为因，据此认定未成文学说不重要、甚或不可信。英、美学者不接受此一学说的直接后果则是，他们难以对《巴门尼德篇》提出系统且全面的解释，尤其是对于后半部。以著名学者 G. Vlastos 为例，他关于第三人论证的著名论文固然影响很大，但是他却从未写过关于后半部辩证法练习的论文。在 R. E. Allen 编辑的讨论柏拉图形上学的著作 *Studies in Plato's Metaphysics* 之中，关于《巴门尼德篇》的论文非常少。但是若不讨论《巴门尼德篇》的话，晚年柏拉图的形而上学其实可以略而不谈、存而不论了，因为此篇作品才是他的形上学之核心。在 R. E. Allen 自己写的专著 *Plato's Parmenides: Translation and Analysis* 之中，他对于前半部的解释还算不错，但是关于后半部辩证法练习的讨论则难以令人满意，因为他的确提不出系统且全面的解释。<sup>①</sup> 解释柏拉图的《巴门尼德篇》所必然遇到的难题，其实也正是用逻辑去论证形上学时所必然遇到的难题：因为逻辑不承认“超越”（Transzendenz），当然也就不会承认形上学。如是，则英、美等国的学者不接受此一学说，其实很合乎逻辑。但代价则是他们提不出系统且全面的解释，这点，也很合乎逻辑。

本原学说其实与柏拉图形上学探讨的起点是一致的：即，从知识论的角度为形上学作辩护。因为数学是最精确的知识，所以他在《论善》演讲中侃侃而谈的不是善，而是点、线、面，大与小、多与少等数学观念。这虽然引起了学生们的讪笑，但其实完全符合柏拉图从早年以来论证形上学的出发点：知识篇（*Menon*：“道德即知识”）。所以，如果综观他一生的哲学探索之路的话，《论善》并不突兀。所以当我们看到在《泰阿泰德篇》中柏拉图又再度讨论知识的本质，并一如往常以无解结束时，会感到惊讶。因为关于知识的问题，似乎在《理想国》中已然解决（线喻），为何在晚年的《泰阿泰德篇》中又旧事重提，且不再给确定答案？其实这绝非偶然，而是柏拉图藉此预示了他将在其晚年重新建构形上学的意图。

柏拉图为何在其晚年要重构形上学？关键在他对于“统一”有更深入的追求。他之所以在《理想国》中突然提出“太一”，这就表明，他已意识到相论是不完备的，因为对于从属于其范畴的诸具体物而言，相固然是

① Vlastos (1954: 319—349); Allen (1965); Plato (1983)。

他们共同的单一原因。但由于万物的本质是无限多，范畴自亦无限多。因此，相其实也是无限多的，他在《理想国》中明确指出：

就自身而言，每个相都是“一”，但当它们与各种行为、物体与其他诸相联系在一起时，看起来，每个相又都是“多”（*Pol.* 476a）。

并且他以太阳为例，暗喻他真正在追寻的，就是像太阳那般独一无二的终极原因。这也是他为何会在《巴门尼德篇》中讨论“一与多”问题的原因了。

但有一点值得特别注意的是，不论是柏拉图在《巴门尼德篇》中或是亚里士多德在《形而上学》中，他们都将巴门尼德本人形上学的最终原因描述为“太一”（ $\xi\nu$ ）。但是，当我们核查巴门尼德的原文时，发现他用的术语是  $\epsilon\delta\nu$ （也就是  $\delta\nu$ ，那是 Elea 的方言）。他从头到尾只说过  $\epsilon\delta\nu$  是一个（*Fr.* 8—6），但从未说过  $\epsilon\delta\nu$  是“一”（太一）。造成这种差异当然是有原因的，因为哲学术语是不能乱用的，尤其是像柏拉图如此思辨繁复、论证严密的哲学家，当然不会混淆术语。但学界对此一明显问题，却几乎未有注意。<sup>①</sup> 柏拉图之所以用  $\xi\nu$  代换  $\epsilon\delta\nu$  来描述巴门尼德的本体自身，其原因在于柏拉图对  $\epsilon\delta\nu$  的理解与巴门尼德是很不一样的。

巴门尼德是西方存有论的创立者，也代表了前苏格拉底学派形上学的高峰。但他所创立的存有论有一明显缺陷，即：单一的  $\epsilon\delta\nu$  “如何”能够作为众多万物的原因，即“一与多”如何能产生“关系”？其实，这不仅是在巴门尼德的问题，也是柏拉图乃至一切形上学所必然要面对的问题，此即著名的“分离问题”（Chorismosproblem）。所谓分离就是本体（作为原因  $\alpha\rho\chi\eta$ ）与万有（现象界的万事万物），既然分别处于彼岸的本体界与此岸的现象界，则两者“如何”能有“关系”？晚年的柏拉图显然也意识到此一问题，因此，他晚年对于形上学的修改与重建所面临的是两个层次的问题：

1. 既然相本身亦为多数，则寻找那最初且单一的原因、本体的形上学

<sup>①</sup> 依笔者所见，只有 Hägler 提及此问题，但他也未提出自己的解释，因为他似乎未能看出，柏拉图对于  $\xi\nu$  的理解和使用与 Parmenides 是很不一样的。见 Hägler (1983: 105)。



任务，就并未完成，“太一”仍有待寻找。因此，需要“第二次航行”（*Phaid.* 99d）。<sup>①</sup>

2. 即便寻找到那原初的“太一”，但如巴门尼德的存有论所遇到的难题所显示的那般，它与现象界的“关系”为何？又“如何”能建立起关系？因此，“太一”、“存有”与“关系”可谓柏拉图晚期形上学的三大关键词。<sup>②</sup>

柏拉图为何要用  $\epsilon\nu$  取代  $\delta\upsilon\nu$  来描述巴门尼德的本体，即使这并非他本人使用的术语？因为他所理解和使用的  $\delta\upsilon\nu$  和巴门尼德是不一样的。 $\delta\upsilon\nu$  与相之不同在于：相只能存在于彼岸的本体界；但  $\delta\upsilon\nu$  却可以既指涉彼岸的本体与诸相，又可以指涉此岸之万事万物。 $\delta\upsilon\nu$  之所以有此“能力”（ $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ），关键在于它有最广泛的外延，至大如宇宙、小如沙粒、本体与现象，均为  $\delta\upsilon\nu$ 。事实上，柏拉图使用  $\delta\upsilon\nu$  此一术语的真正原因在于其复数形： $\delta\upsilon\nu\tau\alpha$ 。万有即多，但  $\epsilon\nu$  只能是“一”，它如何能幻化为多？要与  $\delta\upsilon\nu\tau\alpha$  “结合”（ $\sigma\upsilon\mu\pi\lambda\omicron\kappa\eta\ \tau\omega\nu\ \epsilon\iota\ \delta\omega\nu$ ，见《智者篇》），才能够“一中有多、多中有一”，“理一分殊、月映万川”才成为可能——这就是柏拉图为何会在《智者篇》中突然讨论“诸相之结合”的原因了。那其实是他晚年形上学建构的核心部分，一点都不突然。

其实柏拉图早就在《理想国》中已暗示了  $\epsilon\nu$  与  $\delta\upsilon\nu$  的差异。在著名的 509b，当他指称  $\epsilon\nu$  是超越于一切之上时，他用的是  $\epsilon\pi\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ ，而非用  $\epsilon\pi\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \varphi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\upsilon$ 。其实这已很明确地表示， $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$  并非像 Parmenides 或 Aristoteles 那般，是最本原的本体，但是  $\epsilon\nu$  是真正的本体。因为，正如前述，柏拉图对于  $\delta\upsilon\nu$  的应用，既可以指涉本体界，亦可指涉现象界。亦即他所重视的是其  $\delta\upsilon\nu\tau\alpha$  之功能与意义，因为无论相或物，都是“多”（万有）。<sup>③</sup> 笔者因此认为，“存有论”（*Ontologie*）这个译名其实未必很准确，至少未必比“本体论”更准确。因“存有”只是  $\delta\upsilon\nu$ （是）

① 关于“第二次航行”的出处与意义，先刚（2014：233—241）有详细讨论。

② 笔者因此以“从伦理相到关系相”来概括柏拉图形上学从早期到晚期的发展，见刘康（即出）。巴门尼德篇前半部最后所讨论的“最重大的难题”即是呈现“无关系”所导致的后果。

③ 图宾根学派的创建者 Krämer 已经很敏锐地看到此处使用  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$  的真正原因，见 Krämer（1969：1—30）。

的4种主要意义：1. 真理，2. 连缀词，3. 存有，4. 同一之中的一个而已，而 Charles Kahn 已明确指出，“真理”才是 ὄν 之真正指涉与代表者。<sup>①</sup> 因此，笔者认为比较贴切的中译应为“是论”或“如是论”[取其“如其所是”之意。“如是”是佛经中常用语，一如“如来”（tathagata），原意为“如其所是而来”]，取其最广延的意义。但此一译名似乎难为本地学者所接受；大陆学者已注意到此一问题，如王路就持此意见，取其“是其所是”之意。<sup>②</sup>

如前所述，《巴门尼德篇》之所以难解，与“未成文学说”隐没不彰有关，柏拉图未曾揭示其形上学的核心：ἐν，与辩证法的阶梯：ἀόριστος δυάς（不定的二）就直接展示其辩证法的练习（后半部），使读者难以理解其真实目的。《巴门尼德篇》的问题意识还是很清楚的，这在一开始即已揭露：一与多既然是完全对立的范畴，那么“一中有多，多中有一”如何可能？其潜台词则是，它必须可能，否则分离问题无解。而此一可能，诚如 Iber 所敏锐地看出的那般，苏格拉底已在暗中嘲讽他：“芝诺用了这么‘多’的话，去证明‘多’是不可能的”。<sup>③</sup>

“多”在形上学中虽然通常是一个被贬抑的观念，因其暗喻“流变”（赫拉克利特），但多的重要性，其实并不亚于一，因现象界的本质为多。巴门尼德诗作的后半部谈的是现象界，许多学者将此一“现象之路”（Weg der Erscheinung）解释为虚假。这的确是一种方便的解释，但未必正确。Eugen Fink 明确反对此种解释，并指出：细雨、微风、自然的美景，当然都是真实的，若有虚假，那并不是指自然界，而是存在于人的认识之中。<sup>④</sup> 形上学当然也要替现象界的万物提供其存在的依据，如此，才能建构一个活泼而有生机的、包罗万有的整体宇宙。所以柏拉图会在《智者篇》批评传统形上学中的 ὄν，只高高在上地存在于彼岸，但却了无生机（248e）。

① Kahn (1973)。

② 王路 (2003: 131—183)。

③ Iber (1992: 185—212)。

④ Fink (1957: 67)。

在解读《巴门尼德篇》时所必须要解答的问题有两个，即：1. 后半段的“辩证法练习”究竟是在讨论什么？其目的又为何？2. 前后两部分的关系又是什么？第2个问题倒是很明确：既然前半部是在呈现“分离问题”所造成的难题，所以后半部当然是为此一难题提出解答。但柏拉图并不“直接”给予解答，而是辩证的、从讨论所有可能性的、全面的角度来讨论  $\epsilon\nu$  的本质和一与多的关系。为何要用辩证法，而非直接给予解答？因为人的理性在认知真理的过程时是一阶梯式逐步上升的模式，不可能一步登天。惟有辛勤的探索过每一种可能性之后，才有可能在灵光乍现的瞬间开悟，从而“看见”真理本身。

如前所述，既然  $\epsilon\nu$  是本体“一”，而  $\delta\nu$  则代表“多”，因此，当柏拉图明确指出  $\epsilon\nu$  是  $\epsilon\pi\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$  时，即意指：“ $\epsilon\nu$  在存有宇宙中的位阶是高于包含  $\delta\nu$  在内的诸相，并为其原因。”图宾根学派的重大贡献之一，就是厘清了  $\epsilon\nu$  与  $\delta\nu$  之间的关系，并明确指出  $\delta\nu$ （或更正确的说法是  $\delta\nu\tau\alpha$ ）其实就是未成文学说之中的  $\acute{\alpha}\omicron\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma\ \delta\nu\acute{\alpha}\varsigma$ 。Kramer 已经敏锐指出：

既然在 Elea 学派分离（Disjunktion）的框架中，多是以存有论的方式被解读的，或者换一种方式来说，既然存在是被下放（herabgedrückt）于多的层面，则多之对立者，即一，必然是非存有且超越存有（un- und übersiegend）之中的，因而其正确的结论就是，它所处的位置是  $\epsilon\pi\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\upsilon\delta\omicron\tau\omicron\varsigma$ （超越在者）或  $\epsilon\pi\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ （超越存有）。<sup>①</sup>

他还以《巴门尼德篇》为例说明两者之关系：

在《巴门尼德篇》中  $\epsilon\nu$  与  $\delta\nu$  看起来似乎相邻，事实上  $\delta\nu$  却是从属于  $\epsilon\nu$ 。……因此，太一确立了存有（ $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ ）之所以可能的原因，因而是存有的原则（Seinsprinzip），其自身虽然显现于存有的面向之中（142B），但却并不进入其中。 $\epsilon\nu$  在本质上是立于  $\delta\nu$  之上的， $\epsilon\pi\epsilon\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma$ 。而之所以如此，是因为它是存有之所以成为可

<sup>①</sup> Kramer (1969: 10)。

能的原因，是存有之原则。<sup>①</sup>

Bröcker 因此将  $\xi\nu$  表述为“诸相之相”（Idee der Ideen）。<sup>②</sup>

### III. “一与多”的辩证法

如前所述，第2部分的8组推论向来被认为是难解之谜，究竟在“练习”什么？众说纷纭。但若从柏拉图《论善》演讲中所揭示的“一与多”（ $\xi\nu$  与  $\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$   $\delta\upsilon\acute{\alpha}\varsigma$ ）的架构来看，其目的是很清晰的。

第一个推论的重点则是“否定”，而且是极端的全面否定，因此其论述模式则是“既非~也非”。其高潮则出现在最后的“自我否定”：太一若无部分，则不能与任何它者结合，因如此一来就会成为其部分。对于“全体一部分”关系的强调，也正是所有推论都是从此一范畴开始的原因。——柏拉图的对话录看似松散、随意，实则皆为精心安排，并非随兴为之，此即一例。又如前半部的第三人论述为何要以“大”这个相为例，也非偶然。因为大是量的观念，暗示此对话录要谈的是“多”的问题，同时也呼应 *Phaidon* 篇中以大为相，来解释 Hippias 比苏格拉底高的“原因”（102a12—c4）。太一若不能与存有这个相结合的话，则它甚至不能存在，此一对其自身存在之否定，正是第一个推论的高潮。但柏拉图这么做的目的为何？诚如笔者博士论文指导教授 Prof. Christian Iber 所敏锐指出的那般，这就是对巴门尼德的存有论的批评。<sup>③</sup> 既然  $\acute{\epsilon}\delta\omicron\nu$  之外无它物，那么，万物也无法与之有“关系”。如此， $\acute{\epsilon}\delta\omicron\nu$  又如何能成为万物的原因呢？但新柏拉图学派却从“否定神学”（negative Theologie）的角度，将此一全面否定视为“超越”，因此视第一个推论为柏拉图的真正解答。<sup>④</sup> Iber 因此称第一种解释为否定的批判论（Der negative Kritizismus）；第二种解释为新柏拉

① Krämer (1959: 427)。笔者于博士论文中亦有专门讨论  $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\tau\eta\varsigma\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\varsigma$  的问题，见 Liu (2011: 183—191)。

② Bröcker (1972: 226)。

③ Iber (1992)。

④ Proklos (1987)。

图主义。

这两者间的矛盾冲突该如何调和？他自己则提出“第三条道路”（Der dritte Weg）予以折衷：

新柏拉图学派的诠释之真理所触及者，其所坚持的是，此一真理事实上是位于太一（HEN）那超越于存有之上的、深奥的（esoterisch）的统一原则。不只是神学，而且也是太一的超越存有（Überseiendheit）的理性意义其实是由此产生。超越存有的太一构成了一切存有与知识的无可退却的连结点（den unhintergehbaren Bezugspunkt），却不能直接被当作知识的对象，而只能在反思的 Nous（理性）自身能够思想的思考之中被把握。这是柏拉图在《理想国》（511a）之中所发展出的一种理论。另一方面，否定一批判诠释所指涉的第一项推论的矛盾所谈论的，其实不只是对太一范畴的绝对非真理而言，亦非对超越存有的太一之非真理而言，而只是说，不能僵持（Stehengeblieben）于此绝对的太一之上。<sup>①</sup>

否定一批评论不承认太一的超越存有之地位，而新柏拉图学派又固执于此一地位，而使其难以被认知（因缺乏辩证法的阐明）。折衷论则是既承认太一的超越存有之地位，亦不固守于此一超越地位，而是像在《理想国》中已经暗示过的那般，不能直接，而是只能间接——也就是辩证——地被认识。

第2个推论的重点则是“多”，因此其论述模式则是“既是~也是”。若说第1个推论是在响应分离问题的话，则第2个推论则是在暗指“第三人论述”。虽然太一因此与它者有连结，但此一连结则是以“无区别”的方式而相互连结。所谓的“无区别”是指，太一与存有彼此相结合后，虽然能够“存在”了，但由于缺少构成其自身特殊本质的相，因此它虽然能与其他无穷的万物结合，但其结果则只能是不不断分化，以至于无穷，正如“第三人论述”那般。第三人论述之所以会产生，关键在于相之“物

<sup>①</sup> Iber (1992: 199)。

化” (Verdinglichung), 这点, Liebrucks 已论证甚详。<sup>①</sup>

Iber 很敏锐地看出, 第 2 个推论是柏拉图对于恩培多克勒与阿那克萨戈拉等人的自然哲学的经验主义所作的批判:

太一作为自然哲学之多, 同时也意味着巴门尼德的绝对的 *EON* 之对象化与物质化, 而变成 *EONTA* (复数) ……柏拉图在第 2 个推论中则是在存有论 - 逻辑的基础上重新揭示了导致分裂 (*Zersplitterung*) 的难题之诸相的物化的物质 - 内在的相之观念 (*in materialistischen - immanentistischen Ideenkonzeption*)。<sup>②</sup>

Hösle 则视此一推论为关于多的原则, 也就是数的理论:

ἀόριστος δυνάς 的探讨: ἄπειρα τὸ πλῆθος (144ab) 即是暗喻未成文学说中的“多”之原则。<sup>③</sup>

按照正一反一合的辩证法模式来看, 既然第 1 与第 2 个推论各自描述孤立观察太一与多作为孤立且彼此不相关的原则时, 各自都导向 *Aporia* 之后, 可想而知, 第 3 个推论应该是综合以上两者的特点并试图解决其各自的缺点。的确, 依照图宾根学派对于未成文学说的理解, 第 3 个推论才是柏拉图本人真正的意图与解答, Iber 因此称其为系统的核心的解答推论。原因则是在于“它者” (τᾶλλα) 明确地与太一产生“关系” (157b5—6)。Iber 对此有详尽解释:

柏拉图的基本思想是, 如果人们避免了所呈现的完全内在与全然超越的两极端的话, 则这些难题就可避免。感官事物对于相的分有的问题, 在巴门尼德对话录中在第 3 组推论中被解决了, 而且是藉由一/多结构的思想, 一种建构性的统一与多样, 也就是用一种统一“一与多”的思想 (*mit dem Gedanken der Einheit von Einheit und Vielheit*)。<sup>④</sup>

① Liebrucks (1949)。

② Iber (1992: 200)。

③ Hösle (1984: 473—474)。

④ Iber (2007: 315)。

为何只有当“它者”也被纳入以太一为核心的形上学体系时，柏拉图晚年重建形上学的心愿才算完成？柏拉图晚年构思其形上学体系的过程，也可视之为他的“自我批判”的过程。<sup>①</sup>如前所述，柏拉图用隐喻的方式，在第1和第2个推论中，不着痕迹地批评了前苏格拉底学派中的形上学的两大主流：巴门尼德与赫拉克利特的缺失与不足：巴门尼德的  $\epsilon\delta\omega\nu$  的确提供了万有以支点，但它的遗世独立却使得它与万有难以有“关系”；赫拉克利特的体系中的确有万有 ( $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\rho\epsilon\iota$ )，但万物皆流转，唯缺支点。至于他自己早年所建构的形上学体系的问题，如前所述，仍未解决一/多的问题。相的确是支点，但它仍是多。柏拉图晚年之所以要展开“第二次航行”，其原因正是在于他清楚意识到了前人和他自己理论建构上的缺失。巴门尼德谈的是有/无的问题：赫拉克利特谈的是多的问题（但我们不该遗忘， $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  就是他第一个提出来的。显然他也未曾遗忘对于“一”的追求）。柏拉图则是用有/无为例，探讨一/多的问题。

#### IV. 太一与存在： $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$ 与 $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$

《巴门尼德篇》在柏拉图晚期形上学中的位置和重要性究竟为何？关于此一问题，当代著名的新柏拉图学派学者，Egil Wyller 有精辟的阐述。他将柏拉图晚期形上学划分为向上之路 ( $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$ ) 与向下之路 ( $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ )。前者从《克拉底鲁篇》和《泰阿泰德篇》为开端，经《智者篇》和《政治家》而达终点《巴门尼德篇》；后者从《巴门尼德篇》返向而下（向形而下），从《斐勒布》和《斐德罗》开始，经由《蒂迈欧篇》和《克里提亚篇》（赫默克拉底）而达终点《法律篇》与《厄庇诺米斯篇》。向上之路追寻的是原因 ( $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ )，向下之路追寻的则是“拯救现象” ( $\sigma\acute{\omega}\zeta\epsilon\iota\nu\ \tau\grave{\alpha}\ \phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ )，即从太一返回现象界。<sup>②</sup>值得注意的是，Wyller

① Kamlah (1963) 也视《智者篇》为柏拉图的“自我批评”。但是其实不只是此篇，整个晚年柏拉图的形上学建构，都可视为自我批评。

② Wyller (1970: 29—30)。“拯救现象”是柏拉图的名言。关于此问题，Mittelstraß (1962) 以专著形式详细讨论。

在此对向上之路的描述是：

Sie geht vom Schein durch das Sein zur ἄρχηjenseits des Seins, die im “Parmenides” als das Eine als solches “rein” in den Blick genommen wird. [它从现象经由存有而达到位在存有之外的太初（ἄρχη），它（太初）在《巴门尼德篇》中被视为那个如此“纯粹”的太一]。<sup>①</sup>

他继承新柏拉图学派的传统——也就是柏拉图晚年所重新建构的形上学——不将 ὄν 视为 ἄρχη，而是以太一为 ἄρχη。如前所述，柏拉图之所以未曾继承巴门尼德的术语：ἐδόν，其原因正在于此一系动词的特性：身为在者，它既可以指涉形而上的、位于本体界的诸相，也可指涉形而下的、位于现象界的万事万物。因此，它在柏拉图形上学体系中的地位是多，而非一。也就是说，柏拉图所理解 and 使用的 ὄν，与巴门尼德的 ἐδόν 是不一样的。柏拉图形上学体系中相当于 ἐδόν 的是 ἔν，因为他所理解的 ὄν，事实上是着重其复数形 ὄντα 之义，以代表包括相在内的万物，也就是第 3 推论中，除了一以外的所有物，皆以“它者”（τᾶλλα）代表。因此，τᾶλλα 就是 ὄντα。正因为他所理解的 ὄν 不同于巴门尼德，所以他使用了这个系动词最广延的意义：在者。所以他才会在《智者篇》中指出，传统上对此字的理解就是分歧而不清晰的（Gigantomachie 246b—247d）。

柏拉图之所以用 ἔν 来取代 ἐδόν 在巴门尼德形上学体系中的地位，除了他想以数字来代表万有的意图之外，另一个原因则是他没有区分 ὄν、εἶναι 与 οὐσία。柏拉图使用 οὐσία 一字甚早，早在《欧梯甫戎篇》中就用过，但那时是使用此字最原始的意义：财产，并未赋予其哲学意义（11a7）。到《理想国》中才用以指涉万有。在《智者篇》中他有时用 ὄν，有时用 οὐσία。在描述 Gigantomachia 的争论时，他用的是 οὐσία，强调其作为本质之义。看来他似乎多少已意识到此一问题，但因已使用另一术语（ἔν），因此终究未严格区分。到亚里士多德才确定以 οὐσία 来表述本质之义。随着士林哲学独尊亚里士多德以及阿奎那使用 ens 与 essentia，ἔν 在后世的发展中逐渐被 ὄν 以及 οὐσία 所取代，Ontologie 成了形上学的代名词，

① Wyller (1970: 30)。



Henologie 反而隐没而不彰了。这是在解读《巴门尼德篇》中，柏拉图对于  $\delta\nu$  的特殊理解的第一个重点。<sup>①</sup>

第二个重点则是，当柏拉图将  $\delta\nu$  视为一个相，而非万物代名词时，他所看重的，很显然是其具有“存在”的“功能”，即，它有“能力” ( $\delta\acute{\iota}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ )，使一对象（例如：太一）存在。太一本来永在，何须  $\delta\nu$  才能“存在”呢？因为柏拉图所理解的存在，是指在时间之中。太一永在于彼岸的本体界；但当它要“现身”于此岸的现象界时，就须与  $\delta\nu$  这个相结合，才能存在于此岸；而它要从彼岸过渡到此岸时，又须与运动 ( $\kappa\iota\nu\eta\sigma\iota\varsigma$ ) 这个相结合，才能现身于此岸。这些过程，单靠太一作为一个相，是做不到的。因此，需要与其他诸相结合——这正是《智者篇》中  $\sigma\upsilon\mu\pi\lambda\omicron\kappa\eta\ \tau\omega\acute{\nu}\ \epsilon\iota\delta\omega\acute{\nu}$  的功能。但此一结合，必然导致出现部分/整体的区分，这既是太一的分化，也是辩证法的开始。所以，柏拉图将部分/整体这个范畴放在辩证法练习的第一个项目，决非偶然，而是暗喻，此一“关系”，既是万有之间的关系，也是辩证法的开端。厘清部分与整体的关系，乃至推演至最初那包含万有的整体： $\xi\nu$  自身 ( $\xi\nu\ \text{an}\ \text{sich}$ )，正是推动辩证法的动力。其实这种方法也呼应前半部中导致“第三人论述”的 *regressus ad infinitum*（无穷回溯）的方法。*regressus* 代表运动，这是推动辩证法的动力；其原因，则是逻辑上的难题。推论 I：部分/整体不能同在，这是排中律；推论 II：既是全体，也是部分，这是矛盾律；推论 III：作为相之太一，既可以是  $\xi\nu\ \text{ansich}$ （全体），也可以是与诸相结合之  $\xi\nu$ （部分）（可称为小一，借用惠施的话：“至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。”《庄子·天下篇》）这是同一律，即月映万川，万川之月即月。《巴门尼德篇》的主要困难之一，正是用逻辑来论证超越的形上学，所必然面临的困难，已如前述。但这也隐喻逻辑与形上学其实关系极为密切。当代英、美分析哲学视逻辑与形上学为壁垒分明之对立，其实是在后世发展历程中出现的分歧。

关于辩证法练习的另一个值得注意的问题是，柏拉图为何要选择这 10

<sup>①</sup> Reale (1993: 269) 也指出， $\omicron\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}$  一字在柏拉图的用法中，只有限定和有限的真实性，不宜与 Aristoteles 的  $\omicron\upsilon\sigma\tau\acute{\alpha}$  混淆。

组相反的对立物作为辩证法练习的过程？因为这 10 组不同的面向，代表了在者之间的“关系”。也因此，这其实就是柏拉图的范畴论。亚里士多德日后之所以会提出范畴论，并视之为形上学的准备，应该就是受他老师此处的影响。柏拉图在前半部结束前让亚里士多德登场，自是别有深意。

范畴的定义和用处为何？亚里士多德在《范畴篇》中并未给“范畴”（Kategoria）一个明确的定义。但一开始他就讨论的是同名（Homonym）与共名（Synonym）的区别，这暗示了范畴的功用：万物据此以被言说（λεγέσθαι）的依据。Hermann Bonitz 因此明确指出，Kategoria 的字义即是言说（Praedikat）：“κατηγορία sensu philosophico, praedicatum propositionis.”<sup>①</sup> 范畴提供在者（万有/ὄντα）被言说、即被分类和显示其本质的依据。范畴所言说者，即万有之间的“关系”。κατηγορία 的拉丁文译名即为 praedicatum，良有以也。

柏拉图是如何想到这些范畴的？Natorp 指出，是从巴门尼德，而特别是从芝诺那里借用的。<sup>②</sup> Scolnicov 具体指出了他们其实出自巴门尼德教化诗残篇的 Fragment B8。<sup>③</sup> Natorp 进一步将其区分为 4 项大范畴：量、质、时间、存有与知识。属于量的范畴有：部分/全体；有限/无限；有形/无形；在自身/在它者；动/静。属于质的范畴有：同/异；相似/不似；相同/不同。属于时间的范畴则与存有与知识密切相关，即 ἐν 之存在取决于分有 ὄν。<sup>④</sup> 这四大范畴即是 ὄντα（万有）之间的关系。

未成文学说谈的其实主要是“原则”。用二分法（διαίρεσις，《智者篇》）分析万有，至其不可再分的最核心组成部分，此即通种（μέγιστα γένη）。通种之间的相互结合（συμπλοκή τῶν εἰδῶν），即构成万有（ὄντα）。这就是柏拉图晚期所重新建构的形上学。从现象界的万有分析至最初、最高层的 ἐναν sich，是为 ἀνάβασις；从 ἐναν sich 结合其它诸相构成万有，是为 καταβάσις。这种充满生机（与 ὄν 结合）与活力（与 κινήσις

① Bonitz (1870: 378a13)。

② Natorp (1994: 248)。

③ Plato (2003: 33)。

④ Natorp (1994: 249)。

结合), 包含从 ἐναν sich 创生的诸小一(ἕν)与它者(τᾶλλα), 依范畴而分化成万有(ὄντα), 此一包含形上与形下的全体, 则呈现一金字塔形的结构, 如 Krämer 等人所强调那般, 其整体为一(ἐνansich), 而金字塔顶端的太一, 则为与 ὄν 结合而现身于此岸的、作为相之太一。它与诸相结合的“原则”, 正如数字那般, 就是多/少(μᾶλλον/ ἥττον)或大/小(μέγα / μικρόν)的“关系”: 一数与另一数的关系不是多(大), 就是少(小), 不会有第三种关系。其实这也不是柏拉图晚年突然就想到的创意, 他在早年的《普罗泰戈拉篇》中就已用过。苏格拉底提出权衡快乐多寡的权衡术(τέχνη μετρική), 其实正是未成文学说中“不定的二”(ἄοριστος δυάς), 即多之所以生成的思想渊源——这是关于未成文学说非常明确的内证。柏拉图思想的发展其实有高度的一致性。他晚年提出的许多创见, 其实在他早年都已提过。晚年的工作只是扩充其应用范围, 并更加抽象化和体系化, 使之能被运用于万有之上。Simplicius 的报导也证实了此点:

一与不定的二, 或如(柏拉图)所言, 大与小, 是万有及诸相之原则。<sup>①</sup> (151, 6—19 zu *Physik* I, 187a12)

柏拉图的未成文学说因此包括了《论善》演讲辞、《巴门尼德篇》与《智者篇》等三个主要组成部分, 以及《斐勒布》和《蒂迈欧篇》等两个次要组成部分。柏拉图晚年形上学可分成追问原因(ἄρχη)的太一论、存有论和解释创造(γένεσις εἰς οὐσίαν)的灵魂论与神学两大部分。《论善》、《巴门尼德篇》与《智者篇》构成了前者的核心; 《蒂迈欧篇》及《法律篇》则构成了后者的核心。《论善》谈的是生成万有的两个原因/原则: 一与不定的二。但此二原则该如何运用于辩证法, 以生成万有, 《论善》却未明言, 这是《巴门尼德篇》的重点及其之所以重要的原因。诸相的相互结合之关键: 通种, 以生成万物, 则是《智者篇》的课题。

关于未成文学说, 也就是《论善》内容最明确的纪录, 就是来自 Alexander von Aphrodisias 关于亚里士多德《形而上学》的评注, 因为亚里士多德关于《论善》的笔记早已佚失, Wilpert 指出, Alexander 是最后一个

<sup>①</sup> 亚里士多德也有同样的纪录。Met. 987b25。

亲眼读过这篇演说的人，因此其记录非常宝贵。<sup>①</sup> 内容如下：

如果万物的原因是诸相，诸相的原因就是数字。一位于数字之中，而除了一之外还有多与少。在诸数字中作为第一个最接近一者，他（柏拉图）将之作为多与少的原则。这个二是作为最初最接近于一者，在其中包含了多与少。因为，加倍为多，减半是少，而这二者都在二之中。它是与一对立的，因为一已无可再分，而它却是可分割的。<sup>②</sup>

柏拉图在此一演讲中首次明确提出“理型数”（Idealzahlenlehre）的理论。一是所有数字的基础，也是万有的开端；不定的二则可以是除了一之外的一切对象。柏拉图区分三种不同的数字：感官数，数学数与理型数。这当然符合《理想国》中的线喻所提出的知识论：数学作为感官界与本体界的中介。Alexander认为，二是一切数字的原则，而一则是二的原则，因此也就是万有的原则。作为理型数，它们当然就是相。<sup>③</sup> 如前所述，二作为原则，其范畴就是大与小（一作为范畴则是部分与全体）。Wilpert因此称  $\xi\nu$  为形式原则（ein formales Prinzip）； $\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma\ \delta\upsilon\acute{\alpha}\varsigma$  为量化原则（ein quantitatives Prinzip）。<sup>④</sup> 这两个数如何生成其他的数？靠的是“积累”（Aggregation）。除了一以外，所有的数都可分析成另两个数的总和，所依据的则是大/小的范畴。此一生成（ $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$ ）的原则，用在数字，依据的是积累与大小；用在现象界，依据的是诸相之结合与通种。

Stenzel应该是最早指出柏拉图将数字带入形上学的人。其目的在于，他所着重的是数字所代表的秩序（Ordnung）之义：

诸数字作为诸相是秩序原则（Ordnungsprinzipien），用辩证的方式将诸单元（小一）（Einheiten）在系统中区分其位置。从一种新视角即可证实，这就是理型数的意义，规范展开过程并藉此区分各别诸

① Wilpert (1949: 128)。

② Alexandri Aphrodisiensis (1891: 56, 5—13)。

③ Alexandri Aphrodisiensis (1891: 54, 33)。

④ Wilpert (1949: 180)。

相，划分彼此界线以界定之。<sup>①</sup>

柏拉图借用他最喜爱的几何学为范例，来展示他的意图。点（σημεῖον）就是一。点积累成线，线包含了长与宽的概念。长与宽积累成面。第4个面向（Dimension/ διάστασις）则是高。如此，则构成一个金字塔形的三度空间宇宙型态。为何是金字塔型？因为要凸显太一作为万有初始的地位。亚里士多德曾指出，柏拉图讨论数字只列到10为止（*Met.* 1084a12—62. *Test. Plat.* Nr. 61），为何如此？一方面他视10为一完美的组合（Dekas）；另一方面，1到10以 $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ 的方式，刚好可组成一完美的四个层面（Tetraktys）的金字塔形，分别代表点—线（长）—面（宽）—高。这是一种以太一开始，运用一与不定的二所形成的辩证法而创生的宇宙。Ziermann因此以 γένεσις εἰς οὐσίαν 来描述柏拉图晚年重新建构形上学的真正意图与出发点，并视未成文学说为柏拉图的生成论（Genealogie）：

晚年柏拉图的形上学以及亚里士多德物理学的重点，就在于它是一种生命创生的生成论（genesis eis ousian）。<sup>②</sup>

《巴门尼德篇》的重要性也正在于此：《论善》演讲辞揭示了原则（一与二），这是响应了在《理想国》即已揭示的形上学的目标与起源：善即是一。但《论善》只是提出原则，而此一原则自身如何运作，又如何运用于包括诸相在内的万有——包括形而上与形而下的宇宙——柏拉图则未说明，而这正是《巴门尼德篇》的课题。笔者以为，《论善》演讲辞应该就是柏拉图在《泰阿泰德篇》所预告的三部曲《智者篇》—《政治家》—《哲学家》中，“未成文”的那篇：哲人篇。《智者篇》表面上看是讨论智者学派，但实际上谈的却是 οὐσία：万有的分（διαίρεσις）与合（συνπλοκή）的问题，谈的是 Ontologie（如是论），是《巴门尼德篇》的补充，主要讨论 ὄν 的“功能”（δύναμις）；《政治家》表面上谈的是政治家，却通篇在谈二分法（διαίρεσις），可视为对《智者篇》的补充。《哲学

① Stenzel (1933: 117)。

② Ziermann (2004: 422)。

家》则直指形上学的核心、万有之原：ἔν，及其生成：δυνάς。但“如何”生成，却要靠辩证法，而这正是《巴门尼德篇》的课题。这三部曲和《论善》以及《巴门尼德篇》共同构成了柏拉图晚年形上学中的生成论，而其核心，正是《论善》与《巴门尼德篇》。<sup>①</sup>

## V. 太一现象学

辩证法虽然是创自芝诺，但西方哲学史上第一次全面详尽展示辩证法的本质及其运用者，就是柏拉图的《巴门尼德篇》。以一为出发点，用4个正题：若有一；与四个反题：若无一，以10个范畴为依据，检视太一显现自己的过程。笔者因此以太一现象学（Phänomenologie des ἔν）来描述此一过程：γένεσις εἰς οὐσίαν。当然，Phänomenologie 在此是借用黑格尔的用法，而非胡塞尔，以突显太一自我展现之历程。

第1个推论中，copula ἔστιν 未标重音，暗喻重点在 ἔν，而非 ὄν，亦暗示了：ἔν 之外无它（τᾶλλα）。<sup>②</sup> 如前所述，新柏拉图学派从否定神学的角度，认为这个超越存有的、无法捉摸的太一，才是柏拉图真正的意图；否定批判论者从逻辑的角度，认为这是太一的自我否定（Selbstaufhebung）。而图宾根学派诸学者所理解的未成文学说对此则有分歧。Krämer 认为这显示了太一的超越一切（Überseindheit）的本质，他认同新柏拉图学派的立场，以为这代表了柏拉图本人所追寻的 ἔν。但较后来的学者，如 Hösle、Iber 与 Ziermann 则认为，这是对巴门尼德本人的“无关系”的 ἐόν 所提出的批评。第Ⅲ个推论将 ἔν 视为一个相（μία τις ἰδέα），一个具有统一的“能力”的相，才是柏拉图真正的意图。Ziermann 对此有精辟的分析。他将第1个推论描述为：ἔνᾰμερής（无部分之一）；第2个推论为：ἔντέλειον

① 由于《巴门尼德篇》的课题与《论善》太密切，太核心，以致于 Wyller 视《巴门尼德篇》就是《哲学家》。见 Wyller (1968: 17—39)，以及 Wyller (1970: 7)。

② 当然，我们知道现在希腊文经典的重音都是后世研究者标上去的，古典时代并未有重音出现。因此，“标重音”本身就是一种诠释。当然，笔者同意，此处对于 ἔν 与 ὄν 的区分，应该是符合柏拉图的原意的。

(作为全体之一)；第3个推论为： $\mu\lambda\alpha\ \tau\acute{\epsilon}\varsigma\ \iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$ （一作为相）。<sup>①</sup>这个分歧该如何解决？柏拉图构想的太一，究竟是第1个还是第3个推论？

其实柏拉图所设想的  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$  与老子的生成论很类似：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（《道德经》，42章） $\acute{\epsilon}\nu$  就是道，无始无终。在其未显现其自身之前，单就其自身观察，它确实是“在”的，毋须与  $\omicron\nu$  结合。 $\acute{\epsilon}\nu$  若要依靠另一它者才能“在”的话，也就不成其为太一了，因为还需要另一个原因。道生所之一，相当于  $\omicron\nu$ 。从  $\acute{\epsilon}\nu$  的角度观察，就是  $\acute{\epsilon}\nu$ — $\omicron\nu$ ，也就是  $\acute{\alpha}\omicron\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma\ \delta\upsilon\acute{\alpha}\varsigma$ ，是多，是它者，也就是第II个推论： $\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  (142b5)。重音标在系词上，强调其存在。如前所述，这是强调万有之为一整体的“存在”，但各别物的特征与本质，却无从确定，相当于老子所说的：“有物混成，先天地生。寂寞、独立不改，周行不殆，可以为天下母。”（《道德经》，第25章）太一已现，但仍混沌一片。

一生二乃至于万物的关键，则在于  $\tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$  的出现，也就是第3个推论所讨论者。Karen Gloy 很敏锐地看出，“它者”的出现对于太一而言，有两种“功能”：

1. 既然它者代表的是，除了一之外的所有物，那么它既可以是诸相，也可以是现象界的万物。因此，它既是太一形而上的衍生物（Derivat，意指诸相），也可以是物质上的衍生物（意指万物）。这意味着物质也被吸纳入太一的体系之中，这是真正意义上的创生：

物质实体（das hyletische Substrat）相遇于诸相自身之中，它属于其本质。<sup>②</sup>

2. 既是“它”者，则每一个它者都是不同的个体。因此，它者对于太一体系而言，意味着“区别”。有了区别，秩序才能形成：

它者作为无限的分裂（Auseinander，意指数量），始终有着同样的形式，它因此能够划分界限与内容，也就是能够区分（Differenz-

① Ziermann (2004: 62)。

② Gloy (1981: 66)。

ierung)。<sup>①</sup>

值得注意的是，柏拉图形上学体系中确实很少谈到物质，他只说 ὄν 有这种“能力”使一物生成。潜台词则是相有能力生成物质。Gloy 的观察是对的，除了一之外的万物，自然也包括物质。因此，第 3 个推论之所以可以是柏拉图的真正意图，就在于太一作为一个相与它者结合时，既能够区分彼此，又结合了物质，这是真正意义上的“现身”。图宾根学派第二代重要学者 Hösle 也视第 3 个推论为第 1 与第 1 推论的综合。<sup>②</sup>

太一作为一个具有统一（einende）能力的相，与它者结合时，才是宇宙——形上与形下——的真正创生。用老子的话可谓：“无名天地之始，有名万物之母”（《道德经》，第 1 章）。Ziermann 正是用 γένεσις εἰς οὐσίαν 的视角看待此第 3 推论：

虽然太一的确只能以它者作为一个具体的、可感知的在者为基础而显现其自身，如同它者也须以太一为基础那般，但它仍然是整体过程的三重“主体”（Substrat）（而非诸它者）；生成（genesis eis ousian）主要是太一与其自身自我连结（Selbstvermittlung）的过程，当它从争吵和区别的状况回归其自身因而与其自身同一时，它也将诸它者带入到此同一之中。据此来衡量扩及于整体过程的、可分为三分的太一：无部分之太一、整体之太一与作为相之太一，之思辨上的统一。诸它者所构成者，其实也正就是太一生成过程中的一个“主体”。<sup>③</sup>

第 4 个推论则集中于它者，并与太一分离（χωρίζεσθαι）。这当然是重蹈了分离问题的覆辙。直接导致的，则是如同第 1 个推论那般，是它者的不可知。<sup>④</sup> 从“太一现象学”的观点看，太一因为与它者分离而离开了万

① Gloy (1981: 66)。

② Hösle (1984: 477)。这本书是他的博士论文，写的极为精彩，指导教授正是 Krämer。他从前苏格拉底学派开始，一直追溯希腊形上学的发展。笔者认为本书与 Krämer、Gaiser、Reale、Iber 等人的著作一样，都是了解“未成文学说”必读的经典。

③ Ziermann (2004: 385)。

④ Angehrn (2000: 320)。



物，则万物亦同时失去其本质。

从第5个推论开始，则是以否定的假设，即太一不在，所展开的依据相同逻辑和范畴的练习。这其实是预示了《智者篇》所讨论的“不在”（ $\mu\eta\delta\upsilon\nu$ ）：不在并非不存在，而只是相异于（ $\xi\tau\epsilon\rho\upsilon\nu$ 160c4）。因此， $\mu\eta\delta\upsilon\nu$ 是一实存物，是个对象，并非不存在。从“太一现象学”的观点看，它者若无太一，也就无法存在，反之亦然。

第6个推论集中于它者自身。这是相对于第1个推论的对照组。可想而知，无关系的它者，最后也将不能存在。从“太一现象学”的观点看，1、6两个推论是展示分离问题的谬误。

第7个推论是观察它者与太一的关系，与第5个推论正好相反，且与第2个推论是对照组。两者的逻辑都是“既是~也是”：抽离来看它者，是多；将之视为整体，它又是一。但前提是一不存在，则它者也无法作为一个整体而存在。因此，从“太一现象学”的观点看，若太一不存在，则它者亦无法确定其内涵，因缺少支点。

第8个推论是否定前提的自我消解，因而是第1个推论的对照组，是从它者的立场证明分离问题的谬误。柏拉图提出否定假设的目的是要证明：若太一不在，则它者亦不能存在。因为太一是自立的，而它者却是依附于太一，以之为原因和支点的。因此，柏拉图在最后一个推论重复了第1个推论的逻辑过程。从“太一现象学”的观点看，即是强调，若一之不存，则它者也会像否定描述的太一那般，也无法存在。既然最后一个论证又回到了原点，呼应了第一个推论，《巴门尼德篇》也就结束于此了。它结束的其实并不突然，也非无结论，而结论就在此两种前提所构成的辩证循环之中。

## VI. 柏拉图晚年形上学体系的完成：太一生成论

柏拉图晚年提出的形上学体系是针对以巴门尼德和赫拉克利特为代表的传统形上学与他自己早年提出的相论之中的缺点，即因“分离问题”而导致缺乏生机与关系。如前所述，柏拉图晚年提出的形上学体系可分为追问原因（ $\alpha\rho\chi\eta$ ）的太一论、存有论和解释创造（ $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma\ \acute{\epsilon}\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu$ ）的灵

魂论与神学两种路径。《论善》、《巴门尼德篇》与《智者篇》构成了前者的核心；《蒂迈欧篇》及《法律篇》则构成了后者的核心。而《论善》之中的生成论（γένεσις εἰς οὐσίαν）则是这两种路径的共通点。笔者因此以“太一生成论”来描述柏拉图晚年所重建的形上学体系。

就像《巴门尼德篇》与《智者篇》必须合起来看那般，柏拉图的“未成文学说”也必须与《巴门尼德篇》合起来看，才能看清本原学说的应用。《论善》谈的是生成万有的两个原因/原则：一与不定的二。但此二原则该如何运用于辩证法，以生成万有，《论善》却未明言，这是《巴门尼德篇》的重点及其之所以重要的原因。诸相的相互结合之关键：通种，藉以生成万物，则是《智者篇》的课题。

柏拉图在《论善》演讲辞中揭示了 ἕν 与 ἀόριστος δυάς 作为原则；《巴门尼德篇》则是以辩证法全面演示了原则如何应用于万有的生成，并揭示了万有之间的 10 项关系：范畴，作为 ἕν 分化为 ἀόριστος δυάς 的过程。当 ἕν 分化为 ἀόριστος δυάς 时，ἕν 就从太一成为小一，也就是 ὄντα（万有），在《巴门尼德篇》之中则是用 τὰλλα 来表述。将 τὰλλα 引进形上学体系正是柏拉图晚年提出修正的原因。他晚年提出的自我批评主要出现在两个段落：《巴门尼德篇》前半部 130b1—5 关于 χωρίς（分离问题）的讨论，陈康先生因此称此段落为 locus classicus des Chorismos（分离问题的经典位置）；<sup>①</sup> 以及《智者篇》248e 对旧 Ontologie 缺乏生机的批评。前者指涉关系；后者指涉生机（存有）。这显示，晚年柏拉图所追求的是一种包罗万有、生机蓬勃的形上学体系。但是，当他不断趋近追求的终点，也就是万有的起点时，他归纳出的则是一与二这两个最简单的原则，这是来自数学的启发。柏拉图晚年形上学之所以难解，正在于它是一种不断简化、因而更加抽象化的过程，最终简化为两个原则：ἕν 与 ἀόριστος δυάς。这两个原则再指向作为万有最初、唯一的 ἄρχη（太初）：ἕν αν sich。由此一太初开始，依据一与二这两个最简单的原则，展开了万有生成的过程，笔者称之为太一现象学（Phänomenologie des ἕν）。由数学的角度看是“积累”（Aggregation）（从一到多）；由相的角度看是诸相之结合（συμπλοκή τῶν

① Chen (1940: 20)。

εἰδῶν) (从多到一)。由此构成了一个包含形上与形下全体的、呈现金字塔形结构的宇宙。如是,从太初到万有生成的原因与过程都已“辩证”清楚,柏拉图晚年形上学体系也于焉完成。

最后,笔者愿以博士论文的结论作为本文的结束,也纪念那段漫长的留学经历与无数的长夜苦思以及“掩卷平生有百端”(王国维·《浣溪沙》):

巴门尼德的决心,ἐὶν 是存在的,令人想到海德格爾的名言:“我们必须认识,我们终将认识。”(Wir müssen kennen; Wir werden kennen.) 只有用这样的决心,ὄν (巴门尼德/海德格爾) 与 ἔν (柏拉图) 才能被认识。巴门尼德用直观的方式揭示了 ἐὶν; 柏拉图用辩证同时也是统一的方式揭示了 ἔν。认识是可能的,因为是 (ὄν) 是存在的; 是的确存在,因为太一 (ἔν) 永在。(Das Erkennen ist möglich, so weit das Sein ist, und es ist tatsächlich, weil das HEN stets ist.)<sup>①</sup>

(初稿于 2015 年 3 月 5 日,时距赴德国留学,正好 20 年。王国维《浣溪沙》:掩卷平生有百端,饱更忧患转冥顽,偶听鹧鸪怨春残。坐觉亡何消白日,更缘随例弄丹铅,闲愁无分况清欢。)

### 参考文献

#### (1) 原著和翻译:

苗力田主编:《亚里士多德全集》(第 10 卷),北京:中国人民大学出版社 1996 年版。

Aristotle. 1984: *The complete works of Aristotle: the revised Oxford translation*, ed. by Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press.

Plato. 1983: *Plato's Parmenides: Translation and Analysis*. trans. by R. E. Allen, Oxford: Blackwell.

——. 2003: *Plato's Parmenides: Translated with Introduction and Commentary*, trans. by Scolnicov, Berkeley: University of California Press.

#### (2) 二手文献:

刘康,即出:“陈康先生博士论文 Das Chronismos - Problem bei Aristoteles 初探”,载

<sup>①</sup> Liu (2011: 389)。

《哲学门》第30期（即出）。

王路：《是与真—形而上学的基石》，北京：人民出版社2003年版。

先刚：《柏拉图的本原学说：基于未成文学说和对话录的研究》，北京：三联书店2014年版。

Allen, R. E., ed. 1965: *Studies in Plato's Metaphysics*, London: Routledge & Regan Paul.

Angehrn, Emil. 2000: *Der Weg zur Metaphysik*, Weilerswist: Velbrück Verlag.

Aphrodisiensis, Alexandri. 1891: *In Aristotelis Metaphysica Commentaria*. Hsg. von M. Hayduck, in: *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Bd. I. Berlin: Reimer.

Bonitz, Hermannus. Hrg. 1870: *Index Aristotelicus*, Berolini: Reimer. (新版: Darmstadt: Wiss. Buchges, 1955)

Bröcker, Walter. 1972: "Plato über das Gute". In: *Das Problem der Ungeschriebenen Lehre Platons*, Hrsg. von Jürgen Wipperfurth, Darmstadt: Wiss. Buchges.

Chen, C. - H. 1940: *Das Chorismosproblem bei Aristoteles*, Berlin: Albert Limbach Verlag.

Fink, E. 1957: *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum - Zeit - Bewegung*, Den Haag: Nijhoff.

Gaiser, K. 1963: *Platons Ungeschriebene Lehre*. Stuttgart: Klett.

Gloy, Karen, 1981: *Einheit und Mannigfaltigkeit: Eine Strukturanalyse des „Ein“ und „Viel“ — Systematische Untersuchungen zum Einheit - und Mannigfaltigkeitsbegriff bei Platon, Fichte, Hegel sowie in der Moderne*, Berlin: Walter de Gruyter.

Hägler, R - P. 1983: *Platon, Parmenides "": Probleme der Interpretation*. Berlin: Gruyter.

Höle, V. 1984: *Wahrheit und Geschichte*, Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann - Holzboog.

Iber, Christian. 1992: „Platons eigentliche Leistung im Dialog Parmenides.“ In: *Dialektischer Negativismus. M. Theunissen zum 60. Geburtstag*, Hrsg. Von E. Angehrn, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 185—212.

———. 2007: *Platon: Sophistes* (Kommentar von Christian Iber). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Kahn, Charles. 1973: *The Verb "Be" in Ancient Greek*, Dordrecht: Reidel.

Kamlah, Wilhelm. 1963: *Platons Selbstkritik im Sophistes*, München: C. H. Beck.

Krämer, Hans - Joachim. 1959: *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen*, Heidelberg: Winter.

———. 1969: „ΕΠΙΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ: Zu Platon, Politeia 509B.“ *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51. pp. 1—30.

———. 1988: "Fichte, Schlegel und der Informatismus in der Platondeutung". In: *Deutsche Vi-*

erteljahrsschrift für Literaturwissenschaften und Geistesgeschichte. 62 Jahrgang 1988, Heft 41, Dezember: 583—621.

Liebruck, Bruno. 1949: *Platons Entwicklung zur Dialektik*. Frankfurt am Main: Klostermann.

Liu, Kang. 2011: *Sein und Erkennen: Platons Ideenlehre im Parmenides und Sophistes*. Freie Universität Berlin, URL = [http://www.diss.fuberlin.de/diss/servlets/MCRFileNodeServlet/FUDISS\\_derivate\\_000000010091/Dissertation-Sein\\_und\\_Erkennen.pdf?hosts=](http://www.diss.fuberlin.de/diss/servlets/MCRFileNodeServlet/FUDISS_derivate_000000010091/Dissertation-Sein_und_Erkennen.pdf?hosts=)

Martin, G. 1973: *Platons Ideenlehre*, Berlin: de Gruyter.

Mittelstraß, Jürgen. 1962: *Die Rettung der Phänomene; Ursprung und Geschichte eines antiken Forschungsprinzips*. Berlin: De Gruyter.

Natorp, Paul, 1994: *Platons Ideenlehre*, Hamburg: Meiner (初版: Leipzig: Dürr. 1903)

Proklos, D. 1987: *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, trans. by M. R. Glenn und J. M. Dillon, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Reale, G. 1993: *Zu einer neuen Interpretation Platons: Eine Auslegung der Metaphysik der großen Dialoge im Licht der, ungeschriebenen Lehren* “. Paderborn: Schöningh.

Schlegel, Friedrich. 1956: “Charakteristik des Plato Schriften”. In: *Friedrich Schlegel: Schriften und Fragmente*. Ernst Behler (Hrsg.), Stuttgart: Kröner Verlag.

Stenzel, J. 1924: *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*, Leipzig&Berlin: Teubner

———. 1933: *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles* (2<sup>nd</sup> ed.), Leipzig&Berlin: Teubner.

———. 1956: “Platons Begriff der Erleuchtung”. In: *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt: 151—170.

Vlastos, G. 1954: “The Third Man Argument in the Parmenides,” in: *Philosophical Review* 63: 319—349.

———. 1955: “Unity of the Virtues: The Unity of the Virtues in the Protagoras”. In: *Review of Metaphysics*, 1955: 415—458. 重印于 *The Platonic Studies*, Princeton University Press, 1973: 221—269. (本文所引页码指向 1973 年重印版)

Wilpert, P. 1949: *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*. Regensburg: Habel.

Wyller, Egil A. 1968: *The Parmenides “is the, Philosopher”*, in: *Classica et Mediaevalia*, 29 (1968), pp. 17—39.

———. 1970: *Der späte Platon*, Hamburg: Meiner.

Ziermann, Christoph. 2004: *Platons negative Dialektik. Eine Untersuchung der Dialoge, Sophistes “und, Parmenides”*. Würzburg: Königshausen & Neumann.