


清华大学国学研究院主办

中國學術

送金



总第二十八辑

主编 刘 东

商 务 印 书 馆

2011年·北京

图书在版编目(CIP)数据

中国学术. 第28辑/主编刘东. —北京:商务印书馆,
2011

ISBN 978-7-100-07425-4

I. ①中… II. ①刘… III. ①社会科学—中国—文集
IV. ①C53

中国版本图书馆CIP数据核字(2010)第195393号

所有权利保留。

未经许可,不得以任何方式使用。

封面题签 饶宗颐

ZHONGGUO XUESHU

中国学术

总第二十八辑

主编 刘东

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

商务印书馆发行

河北三河市艺苑印刷厂印刷

ISBN 978-7-100-07425-4

2011年4月第1版 开本787×960 1/16

2011年4月第1次印刷 印张20 插页1

定价: 36.00元

目 录

卷首语

特 编 001

卞僧慧 陈寅恪先生欧阳修课笔记初稿 001

论 文

裴宜理 红色文人:共产党教员在安源,1921-1925年 006

陈时伟 从南京到南港:中央研究院1949年前后两次院士
选举述论 030

汉斯·费格尔 世界公民视角下的道德自律:康德的
自由秩序 074

程 炜 柏拉图释义问题:斯勒扎克《读柏拉图》之书前书后 089

艾尔曼 从中国历史中拯救科学与文化,1750-1925年 172

彭姗姗 半部《社会契约论》:中江兆民对卢梭的翻译与阐释 ... 194

西 川 穆旦问题 241

梅道芬 作为“微观交叉”的诗歌文本:超现实主义客体、
欲望及《诗经》中的丧失 259

黄卫总 遗民与贰臣的交往:明清易代之际友道的一个侧面 ... 294

评 论

安娜·坎大拉 美国中国研究中的边疆 315

刘 东 “文胜质则史”的真义:历史与现实中的佞史传统 … 333

讲坛/通讯

李孝悌 社会史与文化史:西方视野与中国观点 …………… 344

书 评

柯律格:《大明帝国——中国明代的视觉与物质文化》

(古柏)…………… 358

杨晓山:《私人领域的变形——唐宋诗歌中的园林与玩好》

(文韬)…………… 362

余 欣:《神道人心——唐宋之际敦煌民生宗教社会史研究》

(游自勇) …………… 368

秦燕春:《清末民初的晚明想象》(段志强) …………… 373

陈高华:《元史研究新论》(温海清) …………… 381

米华健等(编):《新清帝国史——在承德建立起内陆亚洲

帝国》(袁剑)…………… 384

汪少华:《中国古车舆名物考辨》(乔秀岩) …………… 389

宋俊华:《中国古代戏剧服饰研究》(陈建平) …………… 397

柏拉图释义问题：

斯勒扎克《读柏拉图》之书前书后*

程炜(德国图宾根大学)

一、重回理性传统的柏拉图

斯勒扎克(Thomas A. Szlezák)的《读柏拉图》(*Platon Lesen*, 简称 *PL*), 并不像一般的导论性书籍¹ 提供柏拉图哲学各个方面的概观, 能使未曾读过柏拉图本文的读者可以从中知悉其关于形而上学、政治哲学或者其他任何领域的某些看法。毋宁说, 这本书根本上乃是希望熟悉柏拉图或者至少对于柏拉图作品有一定了解的读者们重新面对柏拉图其人其学。正如恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch)的《图宾根哲学导论》并不试图提供哲学诸问题的概观, 而是尝试引导读者跟随并进入黑格尔与谢林之思², 《读柏拉图》——按照作者自己的说法——也是“邀请、吸引、引领和指导读者进入本文”(*PL*, 第7页)。于是全书的论述既没有从柏拉图的生平, 甚至也没有从柏

* 本文作于2006年, 本打算作为笔者所译斯勒扎克的《读柏拉图》(Thomas A. Szlezák 著, *Platon Lesen*, 中文版由译林出版社2009年推出)的导论, 后由于出版社不设此项, 遂以《书写批判视域下的柏拉图》之名附于书后。尽管笔者近年的观念与立场略有修订与推进, 但出于尊重历史, 仅作少量修正, 其中包括增订部分文献, 并且将部分由译林出版社删改的表述恢复原貌。

1 此类书籍在学界汗牛充栋, 新近全面介绍柏拉图生平思想的导论, 参 M. Eiler, *Platon*, München, 2006。

2 Ernst Bloch: 《图宾根哲学导论》(*Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a. M., 1977)。

拉图的作品开始,而是以阅读柏拉图作品的“乐趣”为始点,这也是其以“读柏拉图”为名的意味之所在。

这本小书的另一特殊之处就在于它提供了图宾根学派(Tubinger Schule)³关于对话录释义的综述性看法,其源自图宾根大学人文科学的理性主义和批判主义的传统之中⁴,而有别于施莱尔马赫(Friedrich Schleiermacher)开创的,并且迄今在柏拉图学界流行的“现代对话形式理论”(Die moderne Theorie der Dialogform)⁵的浪漫派范式。于是对读者而言,它便也是了解图宾根学派对话录释义合适的入门和经典性著作。⁶作者一方面重新评估了柏拉图研究圈内一些耳熟能详的热门论题,诸如神话、反讽、匿名、

3 这一学派间或也称为“图宾根柏拉图学派”,而近年由于意大利学者在这一方向上的共同努力,近来也有“图宾根-米兰学派”或“米兰-图宾根学派”之名,参 Giovanni Reale 与 Samuel Scolnicov 主编《柏拉图的新形象:善之理念的对话》(*New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Sankt Augustin, 2002),第 27-82 页。需要说明,据 Szlezák 对笔者所言,被归属于这一学派的学者并不喜欢这一称呼,因为它遮蔽了他们内部的分歧,也“敌意地”(polemisch)将这一导向的研究视为某种缺乏开放性的小圈子。据笔者了解,图宾根学派之名应该来自 Gadamer,其最早将 Krümer 与 Gaiser 等人称为“Schadewaldt 学派”。

4 参 Hans Krümer:《沙德瓦尔特与人文主义问题》(*Wolfgang Schadewaldt und das Problem des Humanismus*), Szlezák 编:《沙德瓦尔特与二十世纪的希腊学》(*Wolfgang Schadewaldt und die Gräzistik des 20. Jahrhunderts*, 2005),第 77-91 页;Kraus Oehler:《柏拉图研究的新境况》(*Die neue Situation der Platonforschung*), T. A. Szlezák 编:《柏拉图式的爱智》(*Platonisches Philosophieren*, Hildesheim, 2001),第 31-32 页。

5 这一用语来自 Thomas. A. Szlezák 的长篇论文《现代对话形式理论》(*Die moderne Theorie der Dialogform*, 之后简称 TD),氏著《柏拉图与哲学的书写性》(*Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Berlin, 1985),以下简称 PSP,第 331 页,特别是注释 2。也可简称为“现代对话理论”(die moderne Dialogtheorie),其在一定意义上也是现代对话哲学的对应物之一,参 PL 第 9、10 节。由于这一理论的支持者在柏拉图解读中多不区分“交谈”(Gespräch)与“对话”(Dialog)这两个范畴,因此笔者顺势不译为“对话录理论”,而以“对话理论”代之,以标明其本来具有的双关意义。相关讨论详后。

6 Detlef Thiel 在新近出版的专著《老学园视域内的色诺克拉底哲学》(*Die Philosophie des Xenokrates im Kontext der Alten Akademie*, München/Leipzig, 2006, 第 16 页)中列举了图宾根学派迄今最具代表性的著作,其中包含 Hans Krümer:《柏拉图和亚里士多德论德性》(*Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Philosophie*, Heidelberg, 1959),以下简称《德性》;Konrad Gaiser:《柏拉图的未成文学

暗示等概念,另一方面也集中展示了图宾根学派,特别是作者本人的特殊理论贡献,即以“书写批判”、“对逻各斯的帮助”(Hilfe für den Logos)、“空略段落”(Aussparungsstellen)等新理念重新把握柏拉图的对话录书写。由于其中每一概念都包含了作者数年研究柏拉图之心力,同时背后又缠绕着相当繁复与激烈的讨论与论战,在这个意义上,无论是否追随作者之论,了解其中的问题性都是把握战后德国古典学与古代哲学研究进展(当然仅仅指柏拉图、亚里士多德、学园及柏拉图主义相关研究)的必要前提。尽管距克雷默(Hans Joachim Krämer)发表学派的开山之作《柏拉图与亚里士多德论德性》(1959年)已经四十余年过去,围绕其上的论争与辩驳不仅没有结束,而且仍然是不能回避的核心问题。⁷

说》(Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaft in der Platonischen Schule, Stuttgart, 1963, 1968), 以下简称 PUL, 引据 1968 年第二版; Thomas Alexander Szlezák 的 PSP 及 PL; G. Reale 的《柏拉图的一个新阐释》(Per una nuova interpretazione di Platone: rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte", Milano, 1984, 以下简称《新阐释》, 引据 2000 年德文版); Jens Halfwassen: 《朝一上升》(Der Aufstieg zum Einen; Untersuchungen zu Platon und Plotin, München/Leipzig, 1993, 2006)。

7 关于这一主题的讨论从未中断,专业杂志上的文章无从详列,笔者这里仅想举出近年非图宾根学派作者发表的几部相关专著,比如 Cyburg Radke: 《巴门尼德的微笑: 普罗克洛对柏拉图对话形式的解释》(Das Lächeln des Parmenides: Proklos' Interpretationen zur Platonischen Dialogform, Berlin/New York, 2006), 特别第 1-62 页, 第 127-144 页, 第 438 页以下; 氏著《柏拉图主义的数理论: 一个系统的教程》(Die Theorie der Zahl im Platonismus; Ein systematisches Lehrbuch, Tübingen/Basel, 2003), 特别是第 33-128 页。Christina Schefer: 《柏拉图不可说之体验: 通往柏拉图之别途》(Platons unsagbare Erfahrung; Ein anderer Zugang zu Platon, Basel, 2001), 特别是第 5-119 页。Jürgen Villers: 《字母表之范式: 柏拉图与哲学的书写有限性》(Das Paradigma des Alphabets; Platon und die Schrifbedingtheit der Philosophie, Würzburg, 2005), 特别是第 77-250 页。意大利学界的相关论述与争议也较多,不能详述。相对而言,英美学界主流反对图宾根学派的论题,但极少卷入具体论战,态度较为冷淡; Vittorio Hösle 近年写了部分英文文章,仅仅是介绍相关讨论的常识与概况。Vlastos 弟子 Richard Kraut 主编的 *The Cambridge Companion to Plato* (Cambridge, 1992) 书日中,“口传学说”一节所收文献极少,不仅不收本占大部分比重的非英语著作,而且收录了 Vlastos 对 Krämer《德性》一书的书评,却不收 Krämer 的原书以及他对 Vlastos 的回应。Cherniss 的弟子 Tarrn 在给 Klaus Oehler 所著

《读柏拉图》的作者斯勒扎克是图宾根学派的核心成员⁸，这里有必要先简单介绍一下其学术师承与经历，再具体进入到他与图宾根学派其他学者所分享的理论共识，及他个人在这一学派内部的定位，随后进一步展开我们围绕此书的分析与评论。

斯勒扎克生于1940年，1959-1967年先后在德国埃尔兰根大学、慕尼黑大学与图宾根大学学习古典学、哲学与历史。随后在柏林工业大学瓦尔特·布尔克特(Walter Burkert)门下攻读博士，以研究晚期希腊的亚里士多德注解获得博士学位，论文题目为《伪阿尔叙塔论范畴：希腊的亚里士多德注本》(*Pseudo-Archytas über die Kategorien. Texte zur griechischen Aristoteles-Exegese*, Berlin/New York, 1972年出版)。1967年，他在瑞士苏黎世大学完成教职论文《普罗丁努斯学说中的柏拉图与亚里士多德》(*Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel-Stuttgart, 1979)。1983年取得维尔茨堡大学(Universität Würzburg)古典语文学的教席，并在两年后出版了柏拉图对话研究的经典之作《柏拉图与哲学的书写性》(*Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*)。1990年，由于盖瑟尔(Konrad Gaiser)不幸早逝，斯勒扎克作为其后继者开始执教于图宾根大学的古典系与哲学系。在图宾根期间，他发表了专著《读柏拉图》、《柏拉图〈政制〉中的善之理念》(*Die Idee des Guten in Platons Politeia*, St. Augustin, 2003)、《柏拉图晚期对话录中的辩证

*Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter*的书评中，居然误认为图宾根学派的论题源于 Gadamer (参 *Gnomon* 46, 1974, 第 545 页)。无独有偶，R. B. Rutherford 的 *The Art of Plato* (London, 1995) 一书中，虽然表面上引用了图宾根学派几部代表作品，但从他误以为 Krämer 的《柏拉图与形而上学之本原》(*Plato and the Foundations of Metaphysics*, New York, 1990, 以下简称 *PFM*) 乃是《精神形而上学之原》(*Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, Amsterdam, 1964) 的英译来看——前书实则是 *Platone e i fondamenti della metafisica* 的英译，后书并无英译——这位学者的论述显然建立在道听途说之上，而非真正阅读了相关论述。

8 尽管学回路数追随或者认同图宾根学派的学者不少，但狭义的图宾根学派以 Hans Krämer, Konrad Gaiser, Heinz Happ 与 Thomas A. Szlezák 四位均曾在图宾根大学受教并取得教授教职的学者为代表。值得补充的是，正如前注所言(参注释 3)，尽管所谓图宾根学派共享了部分前提与结论，但其内部的柏拉图解释并非全然一律，而同样存在着分歧与论争。

家形象：柏拉图与哲学的书写性续》(*Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen; Platon und die Schriftlichkeit II*, Berlin/New York, 2004), 并译有亚里士多德《形而上学》(*Metaphysik*, Berlin, 2003)。除了古典哲学, 他的研究还涉及荷马史诗、公元前五世纪的希腊悲剧及修昔底德等。⁹

尽管斯勒扎克1967年的教职论文《普罗丁努斯学说中的柏拉图与亚里士多德》已经沿着克雷默(Hans Krämer)与盖瑟尔两位图宾根学者开创的道路前进, 但直到1985年发表《柏拉图与哲学的书写性》, 才根本上奠定了他个人在图宾根学派内部的重要地位, 虽然此前, 他亦有部分论文和书评表达了上书的部分看法。¹⁰ 正如没有施坦泽(Julius Stenzel)、耶格尔(Werner Jaeger)、罗班(Léon Robin)等众多前辈学人的研究, 图宾根学派之范式恐怕就无可想象; 同样没有克雷默与盖瑟尔的成果, 斯勒扎克的对话录释义恐怕亦无从展开。那么这就要求我们需要预先回顾一下前两位图宾根学人奠定的一些基本论题¹¹, 以此为基础进入对斯勒扎克研究工作的论述:

(1) 未成文学说的构想不仅是可能的, 而且是现实的。亚里士多德关于口传学说的记述、柏拉图学园(Akademie)继承者流传下来的笔记残篇与柏拉图对话录都是重构这一学说的重要依据。与这一论点对锋相对的乃是美国古典学家切尔尼斯(Harold Cherniss)极端结论, 其仅仅以对话录为主

9 上述部分内容参考了PL - 书第173页附的作者简历, 由于笔者在此的记述更为详尽且有所更新。

10 比如其对J. N. Finlay, Th. Ebert, G. Watson, L. Tarán, E. N. Tigerstedt的书评:《柏拉图阐释的诸问题》(*Probleme der Platoninterpretation*, *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 230, 1978), 第1-37页, 简称GGA。也可参:《对话形式与内传主义:论柏拉图对话录〈斐德若〉的解读》(*Dialogform und Esoterik. Zur Deutung des platonischen Dialogs "Phaidros"*, *Museum Helveticum*, 35, 1978), 第18-32页, 简称MH。

11 一方面, 这一所谓共识当然也包含斯勒扎克个人的理论贡献; 另一方面, 这里的列举尽量与斯勒扎克个人的理论密切相关, 因此也并不力求全面, 同时图宾根学派成员的内部分歧在这里也暂时不予考虑。而关于未成文学说基本问题, 汉语文献可参看先刚:《柏拉图未成文学说的几个基本问题》, 《哲学门》第五卷第一册, 湖北教育出版社, 2004年, 第16-38页。修订版《走向柏拉图的未成文学说》载于《读柏拉图》中文版附录。比较全面的总结性专著, 则参Hans Krämer, *PFM*。

泉衡量其他文献,得出柏拉图的学生亚里士多德及色诺克拉底(Xenokrates)等人曲解或误读了柏拉图的看法。¹²

(2)应该将对话录与柏拉图哲学放入历史的境遇中去审视,以避免孤立地发挥其微言大义。与之相对,施莱尔马赫以来主导柏拉图研究的浪漫派研究范式不仅有悖于柏拉图自身的理性气质,而且忽略了从柏拉图经由亚里士多德到柏拉图主义的理性主义历史传统。¹³面对这样的境况,图宾根学派主张以“语文学-哲学-历史的”方式严肃解读柏拉图:即始终以文献的训诂¹⁴、

12 Harold Cherniss 在《亚里士多德的柏拉图批判与学园》(*Aristotle's criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944),《早期学园之谜》(*The Riddle of the early Academy*, Berkeley, 1945)两书中详尽阐发了这一观点。它一开始就受到了 W. D. Ross 等学者的批评,见《柏拉图的理念论》(*Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951),第 145 页以下,而对其摧毁性的批判则见 Krümer 的《德性》一书,特别是第 380-486 页,也参氏著 PFM,第 49-74 页。由于其方法上的致命弱点,学界即使批评图宾根学派范式的学者,也少有以 Cherniss 的论点直接为其立论基础。可参 Günter Figal:《巨人之战》(*Riesenschlacht*, *Interationale Zeitschrift für Philosophie*, 1994),特别是第 159-162 页,简称 IZPh。新近英语学界对学园的系统研究参 J. M. Dillon:《柏拉图的继承人们》(*The heirs of Plato: A study of the Old Academy, 347-274 B. C.*, Oxford: Clarendon Press, 2003),这本专著完全拒绝了 Cherniss 的相关解读,而接近 Krümer 对学园的重构,尽管它仍旧否认与未成文学说的关联。对 Cherniss 的评判,也参 Jonathan Barnes 对 Cherniss《早期学园之谜》法文版书评,见 *The Classical Review* 45(1995), p. 178, 以及 M. Burnyeat, "Plato", *Proceedings for the British Academy* 111(2002), pp. 1-22。

13 将 Iamblichus 以来的新柏拉图主义归为理性主义传统或许颇有争议,不过这里不是具体论述之地,只需要指出,新柏拉图主义的部分学说与其说是神秘主义,不如说是超理性主义,但绝非今日一般意义上的非理性主义。关于柏拉图主义者将宗教毕达哥拉斯学说的理性化,参 Walter Burkert:《古代毕达哥拉斯主义的智慧与科学》(*Love and science in ancient Pythagoreanism*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1972)。

14 这一方面 Krümer 与 Gaiser 显然追随其师 Wolfgang Schadewaldt 对词语训诂之强调与实践,就哲学而言,参 Wolfgang Schadewaldt 去世后整理出版的“图宾根讲稿”之一:《哲学于希腊开端:前苏格拉底哲人及其诸前提》(*Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen: Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*, Frankfurt a. M. 1978),基本概念的重释参第 162-209 页,其他概念阐释则贯穿始终,散见各章。图宾根学派重新训释的概念包括 φιλοσοφός, φιλοσοφία, ομοίωσις θεῷ, λεγόμενος, τιμώτερα 等等。比如:关于哲学/爱智概念的系统阐发参 Karl Albert:《论柏拉图的哲学概念》(*Über Platons Begriff der Philosophie*, St. Augustin, 1989);相关, Krümer:《柏拉图哲学概念的最近讨论》(*Zur aktuellen Diskussion um den Philosophiebegriff Platons, Perspektiven der Philosophie*), 16(1990), 第 85-107 页。

辑佚¹⁵、注解¹⁶作为基础,理性地梳理和重构其中的基本概念、问题与论证,并尽量在柏拉图与同时代著述家、学园传承、亚里士多德及柏拉图主义的关系视域内考察文本,随后才进入至历史及当代关联的讨论。¹⁷由之,其在方法上与结论上不同于主要在尼采与海德格尔(Martin Heidegger)思想影响下¹⁸对柏拉图哲学生存论的、释义学的及实践哲学式的阐发,也不同于英美学界主流对于论证本身超历史性的关注。

(3) 尽管没有一个柏拉图由无知到发明,随后逐渐完善理念学说又最终放弃之的单线思想发展史,理念学说(Ideenlehre)却仍是柏拉图哲学的重要组成部分。因此,理解柏拉图意义上的哲学家或辩证家,理念学说是必不可少的条件之一。这与当下柏拉图研究中部分怀疑甚至断然否定理念学说

15 代表性的首先是 Konrad Gaiser 在 PUL 的附录中辑《柏拉图学述汇证:柏拉图学派与口传学说原始文献》(Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons, Stuttgart 1963, 简称 TP)。为了进一步完善研究基础, Gaiser 同时建立了图宾根柏拉图文献馆(Platon Archiv),以之为基础开始组织编篡《柏拉图文献补遗汇注》(Supplementum Platonicum)九卷本,其中第一卷《斐罗德姆的学园》(Philodems Academia, Stuttgart 1988)已出,汉语目录见先刚文,前揭。

16 例如上文所及的《柏拉图文献补遗汇注》均附疏解。就《斐德若》而言,靳勒扎克在 PSP 的第一部分事实上给出了书写批判部分的详细疏解。此外 Hans Krämer 和 Jens Halfwassen 在 Gaiser 辑佚翻译 TP 的基础上正在编辑注释《柏拉图“原善”:未成文学说诸证》(Platon: Über das Gute. Die Zeugnisse zur ungeschriebenen Lehre Platons, Stuttgart, 待刊)。

17 未成文学说对于先验哲学、现象学与分析哲学可能的贡献,参 Krämer, PFM。并且在经过二十余年的思想史研究之后, Krämer 于八十年代之后致力于从系统哲学的层面上与伽达默尔的解释学论战,其对后者的系统批判参其 2007 年出版的专著《解释学批判:解释性的哲学与实在论》(Kritik der Hermeneutik Interpretationsphilosophie und Realismus. München),学界对本书的讨论参《解释学与哲学史》(Hermeneutik und Geschichte der Philosophie, Olms, 2009)中 E. Herms 与 K. Oehler 的两篇论文。

18 受这一路线影响的学者甚多,难以详细列举,其风格也并非一律,汉语学界知名者,如伽达默尔(Hans George Gadamer)及其弟子,施特劳(Leo Strauss)学派,以及德里达(Jacques Derrida)等为代表的法、美后现代主义者,略评见后。新近对海德格尔古代哲学研究的批评,参 H. Seidl:《海德格尔对古代文本的误读》(Heideggers Fehlinterpretation antiker Texte, Bonn, 2005)。

意义的思潮交锋相对。在这个意义上,可以说,图宾根范式接续了二十世纪初保尔·纳托普(Paul Natorp)阐释柏拉图的德国先验哲学(transzendente Philosophie)与观念论(Idealismus)传统¹⁹,并且批评与修正了由赫尔曼(K. F. Hermann)奠基的发展史导向的柏拉图阐释模式²⁰。

(4)正如理念学说贯穿柏拉图成熟时期哲学之始终,未成文的本原学说也贯穿柏拉图成熟时期哲学之始终(至少不晚于书写《政制》之时)。不过,这一本原学说(Prinzipienlehre)高于对话录中的理念论及其他学说,并与这些学说有着紧密的关系。不少对话录从结构与内容上都有着对本原学说的指向。先验地对对话录为标准纠正或否定间接文献中的未成文学说之价值,既缺乏文献学方法论上的支持,亦与柏拉图自身在《斐德若》《政制》《书简七》等篇章中的论述相左。²¹因此,图宾根范式反对一些学者或者以理念论修正本原论,或者对间接文献中的柏拉图哲学,特别是柏拉图学院内部对善(περὶ τἀγαθοῦ)的讨论归于柏拉图晚年,以最小化其意义的论断。²²

19 这里仅仅指出其与先验哲学和观念论亲缘性之一面,却绝不可将两者等同。参 Paul Natorp:《柏拉图的理念学说:观念论的一个引论》(Platos Ideenlehre: eine Einführung in den Idealismus, Leipzig, 1903; Hamburg, 1921, 第二版); 两者的联系与差异参 Krümer, PFM, 第 147 - 156 页, 及第 180 页。

20 纯粹发展史式的柏拉图解释,由于对话录分期的相对性受到多方面的批评,现今在德国学界早已失势,图宾根学派仅为众多批评者之一。而英美学界 Vlastos 及其弟子多仍以发展史的模式审查对话,在学界仍有相当势力。发展史范式的奠基之作,参 K. F. Hermann:《柏拉图哲学的历史与系统》(Geschichte und System der Platonischen Philosophie, Heidelberg, 1839)。其观念后来影响到 Pohlenz 与 Wilamowitz 等著名学者;而在 Hermann 之前事实上还有小施莱格尔(Friedrich Schlegel)和赫尔巴特(Herbart)等人持类似见解,其中施莱格尔更可称这一观念之父,详后。

21 参 Krümer:《间接柏拉图文献的基本问题》(Die grundsätzlichen Fragen der indirekten Platonüberlieferung),载 H. G. Gadamer 与 W. Schadewaldt 主编:《理念与数》(Idee und Zahl, Heidelberg, 1968), 第 106 - 150 页; Gaiser:《间接柏拉图文献的源流考证问题》(Quellenkritische Probleme der indirekten Platonüberlieferung),同上书,第 31 - 84 页。

22 笔者以为, Krümer 将间接文献记录中流传的“原善”(περὶ τἀγαθοῦ)讲演解为多次重复的教学活动尚缺乏坚实的论证,而倾向于 Gaiser 将其考订为较晚时期的一次性讲座。但这并不能因此就将“本原学说”编订为晚年不成熟的草稿,因为原善的讲演并不同于学院内部对善的讨论,于是笔者在讨论时对两者也刻意做了区分。

(5)《斐德若》中的书写批判是理解柏拉图哲学的关键出发点,代表了柏拉图成熟的哲学理念。从这一批判出发才引发了口传与书写、严肃与游戏、哲学家与意见持有者的三重对立。²³同时,这一批判的根本性就在于其指向书写一般,而非指向某种特殊的书写;即被批判的书写同样包括柏拉图自己的作品——对话录。由之,无论对书写批判视而不见,还是将其归为柏拉图早年,或者甚至将它作为论证对话录合理性的证词,这些论断都是对柏拉图这一关键论题的误读。

(6)未成文学说的内传性(Esoterisch)²⁴不仅应该在口传文化转向书写文化的背景下来认识,而且要注意到,其同时出于柏拉图对哲学认识与知识传播特殊性的理解。但这与当代哲学耳熟能详的不可说问题无关,也与无限主义对欲求本身的执著无关(详后)。在柏拉图那里,哲学对于人是可能的,一个哲学的体系同样是可能的。不同于独断论的学者将理念学说奉为绝对不可触动的圭臬,也不同于怀疑论的学者以爱欲和反讽扫荡一切,图宾根学派之进路乃是批判式的(kritisch,希腊文 κρίνειν),在这个意义上亦可谓康德开创的批判哲学传统之延续。²⁵

二、斯勒扎克与图宾根学派

1959年与1963年图宾根学派的两位奠基者汉斯·克雷默(Hans Krämer)与康拉德·盖瑟尔(Konrad Gaiser)分别发表了《柏拉图与亚里士多德论德性》(图宾根大学1958年博士论文)与《柏拉图的未成文说》(图宾根大学教职论文)这两部专著。在前书中,克雷默从晚期柏拉图与早期亚里士

23 参斯勒扎克:TD,载于PSP,第332页。

24 对Esoterik与Exoterik,esoterisch与exoterisch及相关概念的讨论,详后。

25 这里理解的批判,在康德意义上,其一是超越独断论与怀疑论的立场,其二就是划界,在康德那里是划清理性的界限,这里则是划清对话形式的界限。参《纯粹理性批判》A XI以下,B XXII以下。康德对批判-词的使用完全符合希腊语 κρίνειν(判断、区分与决定)的原意。

多德的关系出发,依据亚里士多德的报道,同时结合对话录,特别是《斐勒若》中的书写批判与《书简七》,论证了所谓未成文学说的可能性与合法性及对话录与未成文学说的关系。沿着这一方向,克雷默接着在学园及柏拉图主义研究上用力,而在对话录上则相对着墨不多。²⁶如果说他给出了未成文学说的可能性,盖瑟尔则进一步使得这一可能化为现实。一方面,他辑作了《柏拉图学述汇证》(前揭),使得关于未成文学说的讨论有了初步的文献依据;另一方面,他自己则身体力行地对未成文学说进行了系统的、历史的重构。

面对这两位学者研究带来的一系列重要成果,追随附和者有之,而怀疑和批评之声也从未断绝。²⁷其中代表性的指责或者说,因宾根学派无非是一种当代对贫瘠的柏拉图主义的复活²⁸;或者说,既然存在未成文学说并将其置于对话录之上,那么也就导致了柏拉图作品的贬值(Abwertung)。尽管克雷默与盖瑟尔多次重申对话录作品的基础性,未成文学说并非要将对话录作品取而代之,更不会导致对话录的贬值²⁹,而是试图给予解读对话录一个

26 除了总结性的 PFM(意大利文初版于 1982 年),Kötter 在《德性》后的古代哲学代表作有《精神形而上学之源》(Der Ursprung der Geistmetaphysik,前揭),《柏拉图主义与希腊化的哲学》(Platonismus und hellenistische Philosophie, Berlin 1971)。

27 对因宾根学派最新的系统批评,参美籍德裔学者 Wolfgang-Reiner Mann:《柏拉图在因宾根》(“Plato in Tübingen. A Discussion of Konrad Gaiser, Gesammelte Schriften” Oxford Studies in Ancient Philosophy 31, 2006),第 349-400 页。此文并非如副标题所示之书评,论述稍老到,颇有可观处。相关论战比较完备的文献与综述,参 M. Erler: Der Neue Überweg (Bd. II 2) 撰写的巨著《柏拉图》,第 406-424 页。

28 这一批评的代表人物是 Gadamer。不过由于近年,特别是 J. Dillon, R. Sorabji K. Steel 等人对柏拉图主义与亚里士多德主义的推进,晚期古代哲学的“哲学”意义越来越得到强调。因此将柏拉图主义视为“贫瘠”或许本身尚是一个值得争议的问题。关于因宾根学派与柏拉图主义的关系,最近的研究参,Halfwassen:《因宾根学派是我们时代的柏拉图主义么?》(Ist die Tübinger Schule der Platonismus unserer Tag?),载 D. Mißbach 编: Hermeneutik und Geschichte der Philosophie (Olms Verlag, Zürich/New York)。

29 Kötter:《德性》,第 454 页,第 462 页以下;Gaiser: PUL,第 586-589 页;《论柏拉图对话录的释义学》(Zur Hermeneutik der platonischen Dialoge),载 Szlezák 编: Gaiser Gesammelten Schriften (Sankt Augustin, 2004),第 5-14 页等。

益的视域和界限。并且事实上,两人也解决了很多对话录释义的传统疑。³⁰但部分批评者——或尚无能力直接处理原始文献,或其学问本以对话为圭臬——便根本无视间接流传的文献,仅仅从对话录出发对两人提出质疑。其错位在于,将图宾根学派的文献学-哲学研究误解为另一种单纯释义学(Hermeneutik),以为同之前的论战一般,提出柏拉图对话几个节的“微妙”解释,造出些模棱两可的戏剧效果便足以驳斥对方繁复的证系统。³¹这种类型的错误本来不值一论,但其作为一种现象至少从一个角度说明,在未成文学说的讨论中,对话录解释仍然并必然是论争的主战场。

从另一个方面看,随着文献源流在讨论中逐渐清晰,多数学者从先前切尼斯(Cherniss)代表的强硬立场撤回,而承认未成文学说的存在与价值。洋争议的焦点也不再是未成文学说是否存在或者重要这样的问题³²;而

30 比如《蒂迈欧》中的灵魂之含义,特别涉及35A,关于此的解读参PUL,第41页F;Reale进一步推进;《新阐释》,前揭,第445页以下;《政制》中部的三喻与辩证法,Krämer;《善之理念:日喻与线喻》(Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis), O. Hoffe编;《经典解释》(Klassiker Auslegen, Berlin, 1997)卷七;Gaiser: PUL, 第89页F.氏著《柏拉图辩证法:过去与今天》(Platonische Dialektik-damals und heute, Gymnasium Beiheft 9, 1987), 第77-107页;《礼法》X894a1-8的内涵,PUL, 第173-189页;拉底鲁》(Kratylos)中的辞源学分析,参Gaiser:《柏拉图〈克拉底鲁〉中的名与事》(Name und Sache in Platons "Kratylos", Heidelberg, 1974), 第45-80页。

31 例如,Stanley Rosen没有像Gregory Vlastos, K. von Fritz, W. Wieland等严肃学一般,回溯争议点之所在,进行具体的论辩,而仅仅以其横扫一切的“高贵谎言”联合伙)来反驳Krämer,参其《柏拉图的〈会饮〉》(Plato's Symposium, London, 1987, 第二, 第xliii页以下。对谈Krämer《间接柏拉图文献的基本问题》与Gaiser《间接柏拉图》的源流考证问题》,前揭;从中足以看出此类争议实来自于问题的错位,这也是mer多次认真回复Vlastos, K. von Fritz等学者,而非理会所有批评的原因。另,关于间接文献”考证的争议,图宾根学派的处理绝非无可指责,但由于问题繁重且与本文较远,此处不能涉及。

32 这里也不乏以其他方式否定未成文学说存在的论述。比如Vlastos认为,首先士多德直接提及“未成文学说”的脱落并不超出对话录(仅《物理学》209b11-16,同时那些超出对话录的部分,如对“本原”及理念数等论述,只是柏拉图尚未思虑熟(did not succeed in working out fully),并不认为值得出版的“玄思”(speculations),

是未成文学说哲学上到底何谓,其与对话录的关系究竟何在等其他问题。与之相关引申出的几个论题就是:既然柏拉图作为教师与著述家同时进行创作与教学活动,那么柏拉图是否就拥有书写与口传两套哲学呢?³³如果柏拉图拥有书写与口传两套哲学,那么它们的内容是否相同呢?如果它们内容不同,是否存在级序上的差异呢,是否就分别对应所谓的外传学说与内传学说呢?如果确立未成文学说的优先性,那么将如何看待对话录?

其实上述问题无一不在克雷默的《德性》一书中或多或少得到了讨论,同时,面对盖瑟尔以一人之力辑佚,并且相较克雷默更为谨慎地重构柏拉图哲学体系,论争者明白摧毁其宏伟构建的前提乃是化解掉《德性》一书的诸主张。这样,《德性》这部开山之作自然遭到相对更多的攻击与质疑。

正如上文所述,在这部作品中克雷默以内外证结合论证的方法,重申内传式的柏拉图阐释。除了亚里士多德与学园的报告,他主要以《斐德若》与《书简七》辅以其他对话录为依据论证内传学说的可信性。同时,他敏锐地察觉到了现代柏拉图主流解释对施莱尔马赫的依赖,自觉地进行了对施氏柏拉图阐释的批判。这可谓大刀阔斧地建立了图宾根学派的地基,从历史性与革命性两方面规定了图宾根学派的范式。³⁴所谓历史性指,克雷默重

因此也并非亚氏所谓未成文学说。见其对 Krümer 的书评《论柏拉图的口传学说》(“On Plato's Oral Doctrine”,载于 *Gnomon* 35, 1963),第 641-655 页。不过这里到底谁在“玄思”,这里姑且不论。仅仅需要展示这一断言的一个必然推论,即亚氏及其柏翁其他弟子均没有足够严肃面对柏拉图成熟的思想(对话录),而不明智地或不道德地多去与其“不成熟”的“玄思”交锋。与 Vlastos 的方法有一致之处, Kenneth M. Sayre 的《柏拉图晚期存在论》(*Plato's Late Ontology*, Princeton, 1983)试图将亚里士多德《形而上学》的报告全部回溯至《菲勒布》,以证明所谓未成文学说的报告全出于对话录。但如果不是先行已经阅读了亚里士多德的记述,得到其指引,又如何可能仅仅在对话录中发现“全部未成文学说”? 参 Hoffmann Michael 与 von Perger Mischa 的质疑,载于 *Philosophische Rundschau* 43, 简称 *PhR*, 1996, 第 107-108 页,其上并附有关于本书的其他书评目录。

33 需要注意的是这些提问本身的问题性,图宾根学派从不认为柏拉图有所谓两套哲学,书写哲学与口传哲学乃是同一哲学的不同级序的表达。参 *PL*, 前揭, 第 88 页。

34 所谓范式(paradigma),来自托马斯·库恩的《科学革命的结构》(T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*),这里 Reale 第一次利用此界定了柏拉图研究的范式转换。参其:《新解释》,前揭,第 29-83 页。

提内传学说并非出自一己之创造,而是柏拉图释读本来长期存在的传统,尽管它后为施莱尔马赫影响巨大的新范式所取代;所谓革命性则表明,重构内传学说与阐释对话录,同时自然要彻底批判施莱尔马赫开创的柏拉图研究新传统。克雷默的理论构建气势宏大、新意迭出³⁵,但由于其原则当时可谓与几乎整个柏拉图学界“为敌”,并且《德性》一书尚没有专章逐条讨论施尔莱马赫的原则,也没有对《斐德若》或者《书简七》做逐句的疏解。这也就导致批评者在这方面大做文章,特别是《斐德若》也就成为争夺最为激烈的战场。于是,那些看起来也许有些老生常谈的问题仍旧在论战中不断提起并重新解读,比如:柏拉图为何要书写对话录?《斐德若》中的书写批判如何与这篇对话录的整体结合起来?《斐德若》如何与其他作品结合起来?早期与中期的对话录是否可以脱开与未成文学说的关联?

鉴于上述境况,在克雷默与盖瑟尔的奠基工作之后,图宾根学派面临的一个重要工作就是对话录阐释。³⁶在这方面,意大利学者雷亚利(G. Reale)贡献颇多³⁷,但他的主要方向是利用未成文学说重新解读对话作品,并且其关注点也多在于柏拉图的晚期对话。换句话说,尽管他的工作事实上驳斥了未成文学说可能使对话录贬值的批评,但同时图宾根学派的其他质疑与批判却没有完全得到回应(以《德性》一书诸论题为核心)。总而言之,从积极的角度的说,图宾根学派这时还需要一个更为细致与系统的对话录理论,

35 Vlastos 在《论柏拉图的口传学说》中一开始就指出,若 Krüner 本书中的一半主张得以论证通过,此书就是十年来对柏拉图研究的最重要的贡献。

36 其实在 Krüner 轰动一时的博士论文出版之前, Gaiser 就在 1956 年图宾根大学的博士论文《劝勉与告诫对柏拉图对话录中的形式与建构的意谓》(Protreptik und Paränese bei Platon in ihrer Bedeutung für Form und Aufbau der Dialoge),此书后于 1959 年易名为《柏拉图那里的劝勉与告诫:柏拉图对话录形式研究》(Protreptik und Paränese bei Platon: Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs)出版,简称《劝勉》)中,论述并批评了施莱尔马赫的柏拉图解释,阐明对话录智术式的劝勉效用,初步奠定了图宾根学派的对话录解释。这部作品成于 Krüner 其书之前,与未成文学说可谓融贯,但尚未结合起来;且对话录积极效用的阐发尚略显不足。

37 参《新解释》一书,前揭。

其不仅就对话录内部而言是生效的；其对于结合其他外部证据也要是有效的；从消极的角度谈，图宾根学派需要继续对施莱尔马赫及其影响下的柏拉图学后学进行彻底的、系统的批判与整合，这一批判不仅要外部证据出发，同时也要从对话录内部来取证；不仅要针对施莱尔马赫本人，而且针对从中引发的种种变体。

斯勒扎克的主要工作正是在这一方向上³⁸；他不仅给出了关于《斐德若》的全面阐释，而且对书写批判一段的进行了详尽的疏解³⁹，而这一疏解也成为图宾根学派对“书写批判”最为重要和系统的阐发。⁴⁰

其次，他特别重新审视早期与中期对话录，具体展示了它们与柏拉图其他作品内部的融贯性，及其与间接流传文献的联系。这一方面强化了反思思想发展史式的柏拉图解读，同时推进了将“原善”作为贯穿柏拉图整个哲学实践始终的精神的实践。对柏拉图早期作品积极意义的探询开启了学界重新对这一领域的重视与研究，这样《书写性》一书与艾勒（Michael Erler）略晚出版的《柏拉图对话中窘境的意义》（*Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*，后文简称《窘境》）均成为探究柏拉图早期对话含蕴的典范。⁴¹

38 与其可以相互补充的是 Krümer 的 *PFM* 一书。

39 参《书写性》一书，第 7-19 页；相关还至少包括第 19-48 页，第 66-71 页，并且一直到 2009 年，他始终坚持写作《斐德若》书写批判相关问题的论文、译后。

40 斯勒扎克的书写批判阐释使得斐德若的结尾继 Krümer 发表《德性》一书之后，再次成为热点。有多篇文章回应其书写批判阐释，不能详举，值得一提的是以下两本直接针对斯勒扎克的专著：《斐德若译注》（*Phaidros. Kommentar und Übersetzung*, Göttingen, 1993; 1997, 修订版，以下简称《译注》, 据修订版）；Wilfried Kühn:《柏拉图〈斐德若〉的结尾：修辞的与书写的批判》（*La Fin du Phèdre de Platon: Critique de la Rhétorique et de l'Écriture*, Firenze, 2000）。

41 Michael Erler:《柏拉图对话录中的窘境之意义：引导哲学之思的练习》（*Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons. Übungsstücke zur Anleitung im philosophischen Denken*, Berlin-New York, 1987）。2004 年斯勒扎克出版了主攻后期作品的《柏拉图晚期对话录中的辩证家形象》, 前揭, 这样也就以其理论整合了柏拉图的对话录作品集。

再者,斯勒扎克不仅对施莱尔马赫,而且特别是针对施氏后学,进行了彻底的清算。他考辨了“现代对话理论”(或称“对话理论的现代形式”“柏拉图对话的近代理论”⁴²)的特征与源流,以明晰这一系统的问题性何在。与克雷默总结了施莱尔马赫对话理论历史来源相应,他不但集中于其历史效应,遍考其核心特征及哲学基础,并从对话录内部出发对之进行逐条批判;而且同时以书写批判为线索建立了新的对话录理论。这一理论试图兼顾柏拉图所有的文学创作、未成文的记述与古代希腊文化传统。

最后斯勒扎克的工作主要集中于词义的训诂考证:一方面,他重新梳理一些重要但易于遭到误解的旧概念,比如σύγγραμμα, τιμώτερα, φιλόσοφος等词的意指,或守密(Geheimhaltung)与内传主义(Esoterik)的差异;另一方面又引入一些新概念解释柏拉图对话,比如“空略段落”(Aussparungsstellen)⁴³，“对逻辑斯的帮助”(Hilfe für den Logos,这一表述出自柏拉图对话录)等。这双重的作为克雷默开启的构架充实了细致的内容,从学理上巩固图宾根学派的阐释基础。

上述工作的详细论证主要体现在斯勒扎克的代表作《柏拉图与哲学的书写性》与《读柏拉图》两书之中。就后者而言,阅读经验成为构思布局之基础,作者尝试从读者面对柏拉图的一般经验出发,带领他们进入到柏拉图对话录的特殊性之中。而读者经历漫漫之旅,将于文末又再次回到追问对话录特征的开端⁴⁴,即在新视域下,重新对开端进行发问。相比《书写性》一书对书写批判几乎逐句的解读,《读柏拉图》则从另一角度对这一段落进行了整合性的论证,但绝不泛泛而谈。⁴⁵同时,作者也没有忽略传统的柏拉

42 最后一种称呼见 Szlezák:《柏拉图与柏拉图对话录的近代理论》(Platon und die neuzeitliche Theorie des platonischen Dialogs, *Elenchos* 10, 1989), 第 337-357 页。

43 空略段落的思路建立在 Krümer 工作的基础上,参《德性》第 24 页和第 389 页以下。不过 Krümer 尚未有此命名。

44 可对参 Szlezák:《不平等者之间的对话:柏拉图对话录的结构与目标设定》(Gespräche unter Ungleichen. Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge, 以下简称 GU), 载 C. Gabriel 与 Chr. Schildknecht 编:《哲学的文学形式》(*Literarische Formen der Philosophie*, Stuttgart 1990), 特别是第 40-41 页。

45 例如相较而言,对阿多尼斯花圃的阐发则更为详尽,可与前书相互补充。

图研究,神话、反讽等诸常见概念的意义与界限均得到了独特的回应。对于熟悉传统柏拉图阐释的读者而言,阅读这些章节便更多了反省与审视昨日阅读习见的可能。此外对还有兴趣进一步深入研究的读者来说,首先阅毕此书再进入图宾根学派的其他著作也是较好的进路。

既然就像我们之前所勾勒的,斯勒扎克的研究乃是从对施莱尔马赫范式的系统批判开始,那么我们就尝试从此出发,以便随后进入他本人的柏拉图研究。

三、施莱格尔-施莱尔马赫范式

施莱尔马赫并没有关于柏拉图哲学的专著,他的柏拉图阐释主要思想集中体现在为自己翻译的柏拉图全集所写的导言(Einleitung)之中。这篇柏拉图研究不可忽略的重要文献,开启了现代意义的对话录研究⁴⁶,并将内传学说排斥而出。也在这个意义上,克雷默与盖瑟尔敏锐地察觉到施莱尔马赫阐释蕴涵的革命力量及随之带来的范式转换。我们试图对施莱

46 这一影响绝不止于德语界的柏拉图研究,事实上同样遍及英语学界。例如,早在1836年Dobson就翻译了施莱尔马赫的柏拉图译文导言,后不断又重印;美国古典学界的柏拉图研究之父Paul Shorey(1857-1934)当时曾在德国莱比锡和波恩学习并于慕尼黑获博士学位,其博士论文明显受到施莱尔马赫和Zeller的影响,而反内传学说最有名的学者H. Cherniss正是他的弟子。上世纪初,德语学者流亡至英美更加强了施莱尔马赫范式在英美的力量,其中著名的有Paul Friedländer, Kurt von Fritz, Jacob Klein, Leo Strauss, Ludwig Edelstein, Philipp Merlan, Friedrich Solmsen。参Krämer, PFM, 第34-38页;关于Schleiermach与柏拉图研究的历史语境,参Slezák:〈施莱尔马赫的柏拉图翻译(导论)1804:一个与蒂德曼和腾尼曼的比较〉(Schleiermachers Einleitung zur Platon-Übersetzung von 1804. Ein Vergleich mit Tiedemann und Tennemann), *Antike und Abendland* (简称Aua) 43, 1997, 第61-62页;氏著:〈施莱尔马赫与19和20世纪的柏拉图形象〉(Friedrich Schleiermacher und das Platonbild des 19. und 20. Jahrhunderts, 载http://www.nd.edu/~plato/plato2issue/Slezak.htm), 以及氏著*Von Brucher über Tennemann zu Schleiermacher. Eine folgenreiche Umwälzung in Geschichte der neuzeitlichen Platonbedeutung. Argumenta in dialogos Platonis*, hg. Von Neschke, 2009, pp. 389-411。

尔马赫的柏拉图研究进行粗略的勾勒,以指出缘何施莱尔马赫的柏拉图阐释可以作为现代对话录理论的母体。

施莱尔马赫生活在德国观念论与浪漫派哲学兴起的时代氛围之中,他作为浪漫派的代表人物之一,其柏拉图阐释也难免打上了这一思潮的印记。翻译柏拉图作品集一开始并非出自施氏的意愿,而是源于小施莱格尔(Friedrich Schlegel)的建议;原计划也非以一人之力独自进行,而是二施合作共同致力于此。事实上从一开始,这一翻译就不是单纯的译介工作,而是早期浪漫派“共同哲学活动”(Symphilosophieren)的一个工程。⁴⁷尽管后来施莱格尔退出了翻译工作,并与施莱尔马赫在翻译问题上产生了部分分歧,但毫无疑问,施莱尔马赫的柏拉图阐释仍旧显出施莱格尔哲学影响的痕迹。特别由于克雷默的系统工作重估了施莱格尔对施莱尔马赫及柏拉图研究的影响⁴⁸,于是严格说来,这个之前所谓施莱尔马赫奠定的范式,不若称为施莱格尔-施莱尔马赫范式。只是施莱格尔的规定主要集中于对柏拉图哲学本质的阐发之上,而施莱尔马赫则真正用力于文学形式,两者相辅相成,最终汇为一派。

施莱格尔在1800年10月3日致施莱尔马赫的书信中,希望后者在翻译的最后一卷描绘“柏拉图之个性”(Charakteristik des Plato),关注“历史的秩序”,在他看来,“必须揭示的是级序演进”(Stufengang);要为每一对话尽量找到相应的位置,以此阐明整体。⁴⁹这里提出了一种系统阐释柏拉图的要求,也就是在历时层面上,在发展史的视域下⁵⁰对对话录进行解读排序;

47 参 Andreas Arndt:《施莱尔马赫与柏拉图》(Schleiermacher und Platon), Schleiermacher:《论柏拉图哲学》(Über die Philosophie Platons, Hamburg, 1996,以下简称《论柏拉图》),第 XI 页。

48 参 Hans Krämer:《费希特、施莱格尔与柏拉图阐释中的无限主义》(Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung),《德国文学史与精神史季刊》(Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 62, 1988),第 583-621 页。(以下简称《无限主义》)

49 转自 Andreas Arndt:《施莱尔马赫与柏拉图》,前揭第 XI-XII 页。

50 发展的观念对施莱格尔是根本性的,这一方面受到温克尔曼(Winckelmann)在

同时这一排序并非着眼于文献意义上的整理工作,而是以描绘柏拉图之特性为目标,即以为作品代表了一种内在的传记,揭示作品的内部发展结构同时也揭示了作家心灵的发展结构,用施莱格爾的术语来表述,这可謂“意识的先验历史”⁵¹。

不过,对这一看似明晰的系统性与历史性要求我们不得不略加分析,因为这至关重要又易起误解。事实上,施莱格爾的柏拉图阐释与施莱尔马赫一样,深深打上了其个人哲学与时代哲学的印记,其对“系统”与历史的要求同时也是对自身哲学的规定。正如他在与其兄(August Wilhelm Schlegel)的通信中,自称“我的哲学乃是唯一真正的观念论”⁵²,他又在1801年的教职论文里以为柏拉图的哲学乃是真正的观念论⁵³。可见施莱格爾其实并不讳言观念论之名,就像它不讳言系统之名,只是他所理解的观念论完全不同于黑格尔式的观念论,他所理解的系统完全不同于古代哲学之系统,也不同于康德所言之系统罢了。

这里的关键是被克雷默称之为无限主义(Infinitismus)的观念。一方面,它概括了浪漫派的典型特征⁵⁴,另一方面,又没有人比施莱格爾更明确

《古典艺术史》(*Geschichte der Kunst des Altertums*)的影响。一方面也与其个人的无限主义哲学相系(详后),在文学研究中也试图将一些共时的现象转化为历史观念,比如将文学类型与时代繁密相系,视从史诗到亚历山大学术为文学发展、兴盛到衰亡的历史过程。参见 F. Schlegel:《考辨版全集》(*Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Ernst Behler 主编, Paderborn, München, Wien, 1979 年陆续出版,以下简称 KA),第 I 卷《古典研究》(*Studien des Klassischen Altertums*),以及 Ernst Behler 为之所写的经典导论,第 CII 页以下。对 Schlegel 对发展概念的陈述也参 KA 第 XII 卷,第 103 页。

51 KA 第 XV 卷,《古代研究》(*Studien des Altertums*)Nr. 2;对参 KA 第 XII 卷,第 104 页,Transzendentalphilosophie. Jena 1800 - 1801,“每个个体都能够并且应该是历史”。

52 KA 第 XVIII 卷,第 XXXVI 页;参 KA 第 XII 卷第 96 - 97 页对观念论的规定。

53 Krämer:《无限主义》,前揭,第 607 页。

54 我们只要列举几本 Ernst Behler 与 Manfred Frank 这两位杰出的浪漫派研究者的著作名,就可直观到这一特征。比如 Ernst Behler:《无限的完美性》(*Unendliche Perfektibilität: Europäische Romantik und Französische Revolution*, Schöningh, 1989); Manfred Frank:《冷心、无限之旅、新神话学》(*Kaltes Herz, unendliche Fahrt, neue Mythologie: Motiv-Untersuchungen zur Pathogenese der Moderne*, Frankfurt am Main, 1999);《无限的接近》(*Unendliche Annäherung: die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt a. M., 1997)。

地将爱智(Philosophieren)规定为无限的活动。他不仅认为“哲学的本质在于对无限的欲求”⁵⁵,并且指出,“哲学的理念仅仅只有通过一个系统的无限推进才是可以达到的”⁵⁶。这两个判断就足以解释施莱格爾所谓的系统之内涵。欲求、推进的概念彰明了其历史性,而无限则绝对化了这种历史性,同时相对化了系统。于是,上述所谓“对系统与历史的要求”尚不够准确,更精确的表达应该为要求一个“历史化的系统”。这样,系统就呈现出一个历史结构,确切地说,时间线性的演进结构,并且推至无限。

由此我们可以简单总结一下施莱格爾式的系统特征所引发的后果,这对理解施莱尔马赫与后来的现代对话理论至关重要。其一,因为这一系统是无限逼近目标,因而是无从完成的,从而也是开放的。这种开放性同时以诗的生动自居,其本质在于生成(Werden)而非存在(Sein)。其二,它强调在历史中无限逼近,也呈现出发展与进化的色彩。其教化(Bildung)的概念与进步紧密相系⁵⁷,这显出似乎受到当时新教化观的影响,如歌德的《威廉·迈斯特》(Wilhelm Meister)和黑格爾《精神现象学》(Phänomenologie des Geistes)勾画的个体与意识的生长成熟。按照施莱格爾自己的说法,就是“一个人的哲学乃是一个精神的历史,即其理念的发生、教化、前进”⁵⁸,值得注意的是,在这里并没有“完成”这一元素。其三,系统的相对化与历史化导致其根本上不仅是非系统的,且是反系统的⁵⁹,这也就与施莱格爾强调“碎片”(Fragment)⁶⁰的思想相一致,而非互相矛盾。以此为基础才能理解施莱

55 KA 第 XVIII 卷,第 418 页,Nr. 1168,参 Manfred Frank:《无限的接近》前揭,第 868 页。

56 KA 第 XII 卷,第 10 页。

57 关于发展的人性教化观念,Ernst Behler 为参 KA 第 I 卷写的“导言”,第 CVII 页;施莱格爾反复称柏拉图为“进步思想家”,柏拉图哲学为“进步之哲学”,KA 第 XII 卷,第 212-213 页。

58 F. Schlegel:《柏拉图之哲学》(Philosophie des Plato),KA 第 XII 卷,第 209 页。

59 其系统观与康德式的系统形成鲜明对照,康德 KrV. A832/B860 以下,也参 Krümer:《无限主义》,前揭,第 593 页。

60 参 M. Frank:《早期浪漫派美学引论》(Einführung in die frühromantische Ästhetik, Frankfurt a. M., 1989),第 295 页以下。

格尔这样的表达：“绝对的统一乃是系统中的混乱”⁶¹，事实上他也自视为“断片的系统主义者”⁶²。这样，他一方面可以要求历史地系统地解读柏拉图，一方面也可以断言，“柏拉图仅有一哲学，而并非一系统”⁶³。其四，系统的相对化也导致其中真理的相对化，因为真理总是阶段的真理，总有更高的真理尚未被表达；并且根本上，最高的真理不可表达。这又引发三个后果：（1）某一哲学背后总有一更高的哲学，所谓施莱格尔说“哲学的哲学”并非仅仅指一原哲学（*Metaphilosophie*），而是同时也是“哲学的哲学的哲学……”这一无限延伸的简称。最高的哲学是不可能的，至少是不可表达的；现实的每一哲学背后总有另一更高的哲学，既然对无限的知识自身也是无限。⁶⁴（2）既然哲学知识的本质被如此规定，哲学之方法也相应被规定，即它不可能是论述的，而必须是暗示性的。暗示、隐喻都可能对真理的间接表达，至少其比说理、论述等更能揭示或者说靠近真理。⁶⁵（3）如果要命名这一方法的话，可以称之为诗，也可以称之为苏格拉底式的反讽⁶⁶，或者苏格拉底式的辩证法。⁶⁷不过无论使用何种称呼，施莱格尔的本质精神是

61 KA 第 XII 卷，第 104 页。这一观念可谓为不少浪漫派所共享，比如同样从费希特出发的诺瓦利斯，其也写到：“将无系统性带进系统之中”，Paul Kluckhohn 与 Richard Dammuel 编：*Novalis Schriften II*，Darmstadt，1965，第 273 页。

62 KA 第 XVIII 卷，第 118 - 125 页。

63 KA 第 XII 卷，第 209 页。

64 参 KA 第 XII 卷，*Rückkehr der Philosophie in sich selbst, oder Philosophie der Philosophie*，第 91 - 105 页；同上，*Die Entwicklung der Philosophie*，第 166 页；Krämer，《无限主义》，前揭，第 592 页。

65 对参施莱格尔之言：“一切知识都是象征性的——这一命题涉及哲学的形式，并且也从中推出：哲学的形式乃是无限。”KA 第 XII 卷，第 93 页；或“一切以命题和推论写出的，都只是字母，它们将并且必须被越过，以此仅仅精神才能留存。”KA 第 XII 卷，第 95 页。

66 反讽概念不仅是施莱格尔对柏拉图哲学的解读，同时在施莱格尔那里获得本体性的意义，乃是其超越论的诗学核心之一。参 Frank：《早期浪漫派美学导论》，前揭，特别是第 307 页以下，也参 Ernst Behler：《古典反讽，浪漫反讽，悲剧反讽》（*Klassische Ironie, romantische Ironie, tragische Ironie: Zum Ursprung dieser Begriffe*，Darmstadt，1972）。

67 施莱格尔称，“从发展的概念需求出发，纯粹的哲学就是辩证式的”，“而苏格拉底时代哲学就曾是辩证式的”，并且“哲学的方法应该是苏格拉底式的”。KA 第 XII 卷，第 103 页。

一种诗学,而非一种哲学。正是在这一根据下,他才能将哲学史还原为诗学史,称毕达哥拉斯“乃哲学的品达(Pindar)”,苏格拉底“乃哲学的索福克勒斯(Sophokles)”⁶⁸,而非相反(为了方便论述,下文称上述列举为施莱格尔论题)。

从上述简单的演绎不难看出,施莱格尔意指的系统与一般常识对系统的理解迥异,其不仅仅指向柏拉图哲学,也指向自己的学说;不止于某种哲学历史的解释,而且更引申出其理论的普遍适用性。一言以蔽之,他所言的历史化与相对化试图保举万有。这也就是施莱格尔意欲从一世界历史(Weltgeschichte)到达一大全哲学(Universalphilosophie)的内涵。这样,在施氏那里,一方面,对柏拉图哲学的论述与对其自己哲学的论述总是缠绕交错;另一方面,对解读柏拉图方法的论述与对柏拉图式的哲学方法的论述不加区分。简而言之,他将其哲学与柏拉图哲学视为一致,于是在其视域内,正如柏拉图曾经使用这一方法进行哲学活动,施莱格尔也用这一“柏拉图式的方法”重新发现了柏拉图。当施莱格尔将柏拉图定义为诗人,同时称“只有通过诗才能批评诗”⁶⁹,这就不加掩饰地将自己的柏拉图解释归为诗歌一类。这也就是为何施莱格尔的精神通过施莱尔马赫、阿斯特(Friedrich Ast)、赫尔曼(Karl Friedrich Hermann)、策勒(Eduard Zeller)等諸多重要学者之阐发,并可能与存在哲学、释义学的柏拉图解释合流的潜在因素。⁷⁰毫不夸张地说,施莱格尔关于柏拉图阐释的种种看法可谓当代多数柏拉图释义理论精神的隐秘起源,而唯一欠缺的也就是施莱尔马赫在对话录层面上,或者说以对话录为核心,对其进行方法上具体的规定与操作。

施莱尔马赫保有并推进了施莱格尔的几乎所有精神。相对于施莱格尔在历时层面上论及系统,尽管施莱尔马赫不反对发展史的观念⁷¹,却更主要

68 K4 第 XI 卷,第 634 页。

69 K4 第 XII 卷,第 162 页。

70 关于施莱格尔的影响,参 Krüner:《无限主义》,第 610 页以下。

71 施莱尔马赫在《论柏拉图哲学》导论中也指出柏拉图系统的判断者要优先考虑其系统之发展。见《论柏拉图哲学》,前揭,第 54 页。

在共时层面上坚持较为正统的系统概念,并将柏拉图视为“第一个系统的哲学家”。⁷²正如当时每一个柏拉图阐释家必须面对的,他同样对话作品进行了编年。不过,他对柏拉图的阐释并不依赖于这一“历史发展”,而是给出一有机的教育体系:其不仅确立了柏拉图作品核心的三组三部曲:即《斐德若》-《普罗塔戈拉》-《巴门尼德》,《泰阿泰德》-《智者》-《哲学家》,《政制》-《蒂迈欧》-《克里底亚》,认为人们可以将柏拉图的一切回溯至这三组三部曲之上⁷³;而且将柏拉图的整个作品分为基础著作、间接表述体系的著作与建构性的著作,每一部分又可再分为奠基性的著作、补充性的著作及偶然的著作⁷⁴。

正如施莱格尔将柏拉图的释读与自己的哲学相系,施莱尔马赫同样试图将柏拉图哲学整合入自身的哲学系统之中。于是在一定的意义上,施莱尔马赫的柏拉图阐释同时也是其伦理学思想及释义学思想的具体尝试。在其伦理学论著《迄今的德性学说批判论纲》(*Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*)中,他批评了古代哲学与康德、费希特哲学系统性的缺乏,而试图在一个更为系统更为根本的科学中构建新的伦理学说。在新学说中,他以融合斯宾诺莎与柏拉图为己任,认为如二人所言,哲学之为可观,就必须将“无限(Unendlichen)作为唯一的出发点”⁷⁵。这里施莱尔马赫与施莱格尔共享了“无限”的观念,无论其作为目的,还是以之作为出发点。不过,施莱尔马赫未以“无限”作为绝对的目的,其柏拉图阐释也就未能若施

72 参 Krüger: *PFM*, 前揭, 第 20 页。

73 施莱尔马赫:《论柏拉图》(Zum Platon), 载 H. J. Birkner 等编:《考辨版全集》(*Kritische Gesamtausgabe*, Berlin, New York, 简称 *KGA*), 第 III 卷, 第 373 页。所谓“哲学家”一篇, 实指《会饮》与《斐多》, 参 Peter M. Steiner:《围绕施莱尔马赫的柏拉图之争》(*Zur Kontroverse um Schleiermachers Platon*), 《论柏拉图哲学》, 前揭, 第 XXVII 页。这一完整系统在其著名的《导论》中尚未论及, 参比《论柏拉图哲学》, 第 44 页以下。施莱格尔对“哲学家”一篇之缺另有别解, 参 Schlegel, *K4* 第 XII 卷, 第 212 页。

74 Krüger, *PFM*, 前揭, 第 4 页, 第 20-23 页。

75 施莱尔马赫:《迄今的德性学说批判论纲》(*Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, Berlin, 1803), 第 35 页。参《论柏拉图哲学》, 前揭, 第 XV-XVI 页。

莱格尔般推至极致,而是在辩证法-物理学-伦理学环环相扣的系统内推演;同时正是将无限同样作为重要的原则,这一系统也保有了开放性,用施氏自己的话说,就是对话录中“研究的结局没有直接说出或以字面写出”。⁷⁶但这种开放性不是意指施莱格尔式的断片⁷⁷,也不是主要指向进化式的演进,而是指文本自身的对话性与读者参与的对话性之结合⁷⁸。在施莱尔马赫那里,施莱格尔断片的诗变成了对话的诗;但两者同一的是,诗都高于了哲学,或者说高于思辨的哲学。

施莱尔马赫解读柏拉图的关键就在于文本本身就是无限,除去施莱格尔的影响,这一断言在某种程度上也来自当时新教神学释义学的实践。在这一释义学中,圣经作为自足的文本必须从文本自身(*sola scriptura*)开始,并通过文本自身(*sui ipsius*)来解读⁷⁹;其他外来的训导乃是多余的,而只需直面文本,因为其中包含了上帝的一切启示。在这一意义上,施莱尔马赫的柏拉图阐释实践乃是神学式的,戏拟一句汉语学界的表达,乃是“解经”。

另一方面,施莱尔马赫受到康德哲学的影响,细致发展了“比作者本人更好地理解作品”的释义学理论。⁸⁰在《纯粹理性批判》中康德通过柏拉图的理念学说(*Ideenlehre*)引入自身的理念(*Idee*)概念时,指出:“不论是在通常的谈话中,还是在文本中,通过比较一个作者对相关对象的思想表述,甚至就能比他理解自己还要更好地理解他,这绝非不可思议之事。”(KrV. B370)施莱尔马赫像同时代为康德哲学所激励的哲学家与古典学

76 施莱尔马赫:《迄今的德性学说批判论纲》(*Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre*, Berlin, 1803),第35页。参《论柏拉图哲学》,前揭,第41页。

77 与施莱格尔正好相对,“断片的”(fragmentarisch)一词在施莱尔马赫那里更多是负面意义,参同上,第30-31页。

78 《导论》中,读者的禀赋成为一个重要因素,同上,第42页,详后。

79 Krümer, *PFM*, 第16页;关于圣经释义学与浪漫主义释义学的关系,也参 Gadamer:《真理与方法》(*Method und Wahrheit*, Tübingen, 1986),第177页以下,其中也特别指出了当时新教释义学的独断论前提,即《圣经》作为统一体。

80 根据 Otto Friedrich Bollnow 的推测,这一表述尽管目前最早的引证处于康德,但很可能还来自更早在古典语文学内部的口头讨论,但他并未能给出具例证。Bollnow:《理解》(*Das Verstehen*, Mainz, 1949),第11-12页。

家一般⁸¹接过了这一原则⁸²,并且在释义学的层次上对其进行了更为具体的规定。在施莱尔马赫的系统下,首先,像作者那样理解作者与比作者更好地理解作者并不冲突,他多次将两者并行表达。⁸³其次,前者可以说是后者的必要条件,即只有首先像作者那样理解作者,随后才有可能比作者更好地理解作者。前者要求文本释读者“走出自己的意向,进入到作者的意向中”⁸⁴,要求他“在主客观方面与作者相提并论”⁸⁵,要求其“与作者内在的亲缘性”⁸⁶,随后才可能达到后者描述的理想。在施莱尔马赫看来,因为写作者可能对自己的部分学说处于无意识或者无反思状态,释义学正是试图沿着作者之思将反思其无反思,将其无意识带入意识。这样,“比作者更好地理解作品”并非意味超越作者去理解,如人们可能误解的那样,恰恰相反,在施莱尔马赫那里其乃是从理解对象自身出发的理解(Das Verstehen von selbst)。⁸⁷只有从此出发,以之为基础,才可能达到更好的理解,或者说理解的理想状态。⁸⁸

这样,我们才能理解为何施莱尔马赫在著名的柏拉图译文的“导论”中,批评“自称已经比柏拉图本人更好地理解柏拉图的人”显得“有些天真”(unreif)⁸⁹,因为这些人恰恰以非柏拉图的方式对待柏拉图,恰恰没有从柏

81 比如哲学家费希特、赫尔巴特(Herbart),古典学家 August Böckh 等均使用过类似表述,参 Bollnow:《理解》,同上,第9-11页。

82 施莱尔马赫多次使用过“比作者更好地理解作品”之类的表达,参其《释义学》(Hermeneutik)遗稿,Heinz Kimmerle 编:Abhandlung der Heidelberg Akademie der Wissenschaften,1959,第50、56、74、87、138页。

83 同上,第56、87页。

84 同上,第32页。

85 同上,第67页。

86 同上,第133页。

87 同上,第86页。

88 这里无意于具体与施莱尔马赫的原则进行论辩,相关可参 Bollnow:《理解》,前揭,特别是第25页以下,其揭示了像“作者那般理解作者”与“比作者更好地理解作者”实依赖于不同的文本条件,属于不同的层次,而未必不可相提并论或发生递进关系。另一与施莱尔马赫的论辩,参 Gadamer:《真理与方法》,前揭,第195页以下。

89 施莱尔马赫:《论柏拉图哲学》,第29页。

拉图出发理解柏拉图。或者具体地说,他们没有注意到柏拉图笔下苏格拉底对无知的重视,以及对话体与其它哲学体裁的不同。于是,坚持“比作者更好理解自身”这一理想原则的施莱尔马赫在柏拉图阐释中绝无意图为阐释的主观合法性做辩护,也没有将这一原则视为任何解读的必然要求。而且,在解释的实践中,无论是否达到理解的理想状态,在他看来,显然都有必要以同情理解为基础和出发点。⁹⁰

回到柏拉图阐释,如我们之前已经提到的,施莱尔马赫构造了有机式的柏拉图体系。他认为,一旦找到核心的线索,便有利于以此把握与之环环相扣的其他元素,进而可能以柏拉图的方式阐发柏拉图。施莱尔马赫敏锐地将这一核心归于《斐德若》中的书写批判,并且认为从中足以找到柏拉图对话录的解读根据。不过,他先验地将对文本意图的分析等同于作者的书写历史,于是未加反思地将《斐德若》定为柏拉图最早的著作⁹¹,并由之将其作为理解柏拉图全部哲学的基础与入手点。施莱尔马赫对“书写批判”的根本论点在于:正是由于柏拉图对书写的批判导致其书写对话录。我们应该牢记,这一论点也是之后几乎所有对话录解读者的信条,所有各式各样的对话录理论恐怕都可以还原于其上。在施莱尔马赫那里,柏拉图一方面为苏格拉底不书写进行了辩护,并承认自己因此受益匪浅;另一方面这一早年对书写的否定态度通过之后对话录的发明,最终得到克服。⁹²

90 这样,施莱尔马赫柏拉图解释的困境根本上并不在于接受了“比作者更好地理解作者”这样的解释原则,而在于其在具体的阐释实践中方法上的种种缺陷,详后。

91 与之类似,施莱格尔亦将《斐德若》定为柏拉图的第一篇对话录,参KA第XII卷第213页。事实上,这种通过意图来进行作品鉴别与分类的缺陷更集中体现在文献真伪的鉴别之上,如《会饮》、《克拉底鲁》、《美诺》、《礼法》等均被施莱格尔定为伪作。同上第212-213页;亚里士多德的《形而上学》等亦因之被判为伪书。同上,第227页。

92 参施氏为《斐德若》写的导论,特别是《论柏拉图哲学》,第86页以下;并参第40页。

对话录书写作为书写批判的克服,乃是施莱尔马赫试图从柏拉图内证联结施莱格爾、新教圣经释义与柏拉图哲学的关键。施莱格爾代表了一种诗学原则,以这一语言系统翻译书写批判就是:柏拉图书写的是戏剧,而不是论述。于是哲学的不可表达原则最终翻转为一种诗的间接表达原则⁹³,施莱尔马赫将这种诗的原则具体化为对话的原则。从文本的内部而言,即对话角色之间的交流;从文本接受者的角度而言,则在于读者在阅读过程中对对话的参与。正如前者那里历史相对化了系统,后者那里交流形式则相对化了交流内容⁹⁴,但最终带来的都是柏拉图哲学内涵的相对化。新教圣经释义则给出了一种神学原则,用其翻译书写批判即:对话录作为圣文内在地包含了柏拉图的全部哲学。所谓“全部”隐指了对话录的神圣性,其推论即反对柏拉图口头的“内传学说”(die esoterische Lehre);他断言,了解柏拉图哲学除了对话录别无他途。所谓“内在”指示了一种文本分析技艺,即柏拉图文本的意蕴乃是多层次的,深层的分析才可达深层的意蕴。与上文“完整性”结合起来的结果就是,即使存在一个内传学说,那么这一内传学说也包含于对话录之内,于是所谓内传学说也就与对话录根本没有区别。⁹⁵

施莱尔马赫的诗学原则与神学原则是交织在一起的。在《论宗教》一书中,他通过柏拉图来引导并展示哲学、艺术与宗教的一体性。⁹⁶诗作为至高的艺术与宗教类似,因为超越理性而可能接近真理,从而也是神圣的。

93 参我所概括的施莱格爾论题 1, 4.2 与 4.3。

94 施莱尔马赫自己说形式与内容的统一性(参《论柏拉图哲学》,第 38 页);但如果根本内容依赖于对话录的特殊形式(不同于独白)对读者进行指引,依赖于读者自身的禀赋,则这一说法毋宁说形式本身才具有本质性。这与施莱尔马赫称根本上柏拉图乃一“哲学艺术家”(同上,第 28 页)相类,其看似一种结合与统一,但重心却放在了后者之上。关于形式与内容的统一问题,参 Krüger, *PFM*, 前揭,第 22 页;施莱尔马赫那里形式的实质胜利参 K. Gaiser:《劝勉》,前揭,第 10-12 页。

95 对比施莱格爾对内传学说的排斥理由,KA 第 XII 卷,第 211-212 页;其中施莱格爾亦断言,柏拉图的学生 Speusippus 与 Xenokrates 极少地理解其师,同上,第 227 页,则言亚里士多德没有完全理解柏拉图。

96 F. Schleiermacher:《论宗教》(*Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg, 1970),第 92 页以下。

正如诗歌并不明言,只是指示;圣经也仅仅显示启示,却并不论述之。而关于对话录内在地包含柏拉图全部哲学的断言,从施莱格爾的诗学出发同样可以通达。一方面,施莱格爾自己明言:“在柏拉图对话陈述的哲学之外尚还有一个秘密的、内传的、真正的系统,……根本就是与柏拉图关于哲学形式与方法的概念不可共存,相互冲突的。”⁹⁷后来,正是施莱尔马赫完成了对这一所谓“柏拉图关于哲学形式与方法”的经典阐述。另一方面,从施莱格爾关于“哲学之哲学”的论述⁹⁸也可以看作将内传学说内在化于文本的结果。哲学的多重内在结构与文本的多重内在结构对应,只有通过“文本内部更深的文本”才能接近“哲学内部更高的哲学”。

四、书写批判与对话形式

与施莱尔马赫从《斐德若》建构起柏拉图的释义学类似,斯勒扎克在图宾根学派内的工作也是从《斐德若》阐释出发。在这个意义上,后者的工作颇有以其人之道还治其人之身的味道,即利用“施莱尔马赫的方法”⁹⁹来批判与整合施莱格爾-施莱尔马赫范式。其中与施莱尔马赫针锋相对的焦点即在于书写批判是否具有彻底性,换句话说,书写批判是指向所有书写,从而也包括柏拉图自身的书写呢,还是仅仅指向一部分书写;对话录是否可能克服柏拉图对书写的批判。

97 KA 第 XII 卷,第 221 页。

98 即施莱格爾论题 4.1。

99 斯勒扎克写道:“正如柏拉图应从柏拉图来解释,所有施莱尔马赫应从施莱尔马赫来克服。”参 AuA 43,1997,第 61 页。需要补充说明,这里所谓施莱尔马赫方法主要指对话录文学形式分析,因为近代的对话录文学分析多受其影响,故以此名之;而事实上,将对话录文学分析归于施莱尔马赫并不准确,柏拉图主义的对话录注解已经极为重视其文学因素,可参 G. Radke:《巴门尼德的微笑》,前揭。尽管斯勒扎克使用这一方法,但同时试图指明其并非唯一的方法,更非无所不包的方法。其界限与意义都需要得到重视。Vittorio Hösle 试图指出施莱尔马赫范式与图宾根范式的可结合之处,参其《柏拉图主义与它的诸阐释》(Platonismus und seine Interpretationen),《解释柏拉图》(Platon interpretieren, Paderborn, 2004),第 27-54 页。

当然为了回答这个问题,不仅需要到《斐德若》“书写批判”部分做出一个细致的阐释,同时需要将这一阐释放在这篇对话的整个语境之中,一方面察看这一阐释能否与全文融贯,另一方面也要说明,这一观念能否作为解开全文写作意图的线索。

我们首先来看关于彻底性的论证:首先,书写批判是从柏拉图虚构的埃及神话出发,书写源于忒伍特(Theuth,相当于希腊神话中的赫尔默斯)的发明,斯勒扎克认为:“使用‘首创者’(des πρώτος εὐρετης)这一神话的运思形式显示出,柏拉图在最根本的意义上审视这一问题——因为对神话思维而言,在事物源初的创造处确立了其不可转变的本质。”¹⁰⁰

柏拉图自己注意到有人可能不理解这一神话所揭示的根本意义,特意在情节中设置斐德若怀疑这一神话的可靠性(275b3)。值得关注的是,苏格拉底没有正面努力确认其权威性,而是指出:故事来自哪儿或者由谁讲述都无关紧要,重要的乃是所说之内涵(275b5 - c2,类似的真理诉求参《卡尔米德》161c,《斐多》91c)。这一内部设置已经化解了试图通过神话形式来弱化或者否定书写批判重要性的解读尝试。¹⁰¹

接着就直接关涉到书写文字的特性问题。我们不难看到柏拉图依次列举了书写的四个缺陷:(1)书写仅仅是一种记忆的(ὑπομνησεως)工具,而非有助回忆的(μνημης)良方(275a)。它导致人们依赖外在的符号,而不是内在地在灵魂层面上回忆。¹⁰²(2)书写如同绘画,仿佛活生生的,面对问题却实际上一言不发(275c)。(3)一旦思想被写成了文字,作为文章到处传播,就不知道对谁言说,对谁沉默(275e)。(4)书写如果遭到攻击,则需要父亲帮忙,而无法自己帮助自己(275e)。

100 PL,第58页。

101 参PSP,第7页。Wolfgang Wieland在《柏拉图与知识的形式》(Platon und die Formen des Wissen, Göttingen, 1982,第25页)指出,《斐德若》书写批判的神话框架表明其无“真理承诺”(Wahrheitsgarantie)。

102 回忆与智慧和理念的密切关系,参《斐多》与《美诺》;而遗忘与真理相对:注意其辞源,遗忘乃ληθη,真理乃α-ληθεια,参Caiser:《劝勉》,前揭,第15页。

为了阐明我们这里意欲重点说明的“彻底性”，我们还需要对上述四个缺陷略微做一下评注。(1)在《美诺》(81c以下)中苏格拉底阐释与展现了知识作为回忆的学说，这与《斐多》中哲学要求灵魂与身体的分离相一致。这一要求的具体含义就是回到生前对理念的直观，这就揭示了回忆既与原初状态(生前)，也同上升之高峰相系(对理念的直观，参《会饮》210a以下)。(2)这里涉及书写的本质。如果结合《政制》第二、三与十卷诗歌批判的结构，这一比喻的意味就可显明：前两卷涉及诗歌的内涵(376e-392c)、形式(292c-398b)、曲调(398c-399e)与节奏(399e-400e)，但尚不是根本性的批判；而最后则将诗歌定义为“模仿之模仿”，才从本体上标明了诗之局限，这时柏拉图正是以绘画来喻诗(《政制》，598bc,602d)。之后苏格拉底便明言了：“书写下的东西乃是所言的模仿”(ὄγκραμμένος εἰδωλον ἄν τι λέγοιτο,《斐德若》276a10)，正如诗根本上的模仿性不可克服，书写根本上的模仿性也无从克服。¹⁰³(3)与(4)都是从书写与世界的关系来对书写进行规定。前者谈论的是书写在一般情况下面对他人的问题，即它不知道对谁言说、对谁沉默；后者谈论的书写面对他人的一个特殊情况，即当他遭到诘难时，无力帮助自己。值得注意的是，因为这里涉及他人，即书写的受众，一些解读者就试图于此有所发挥。比如 Rafael Ferber 就因此将“书写批判”视为“对书写公共性的批判”，他列举了对书写的三个批判(大约相当于这里的2-4)，认为后两者都是对读者群体的批判，而非出于书写本身。¹⁰⁴首先不难看出，

103 对于 Phaidros 这一段落的最研究，参 Szlezák:〈活生生讲辞之模仿：何谓柏拉图对话录并且其意欲什么〉(Abbild der lebenidigen Rede. Was ist und was will ein platonischer Dialog?)，载 *Museum Helveticum* 66 (2009)。

104 参 Rafael Ferber:〈哲学家的无知或曰柏拉图为何未写“未成文学说”〉(*Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die "ungeschriebene Lehre" nicht geschrieben*, Sankt Augustin, 1991), 第 23-25 页。本书 2007 年底推出了新的修订版，名为 *Warum hat Platon die "ungeschriebene Lehre" nicht geschrieben?*，加入对批评的答复。此外本书尚有其他两个类似版本，其一收入《理解〈斐德若〉》，前揭，第 138-155 页，标题略动；其二收入 *Méthesis VI*, 1993, 第 37-54 页，名称变为《柏拉图“在未成文说”中代表一教条的形而上学和“系统论”吗?》(*Hat Platon in der "ungeschriebene Lehre" eine dogmatische Metaphysik und eine "Systematik" vertreten?*)。

他对我们列举的“批判”视而不见，也自然略过了书写批判中涉及的回忆学说与理念学说视域，即未能重视书写批判根本上是一形而上学的筹划，而非读者接受—反应的经验探讨。其次，即使在他论及的三个批判内，书写在存在级序上与绘画相提并论的事实已经触及了书写性（Schriftlichkeit）这一根本问题。这样，既然他承认我们的论题（2），那么即使（3）（4）涉及书写公共性的批判，其也无从扬弃整个书写批判的彻底性。再者，不得不怀疑的是，尽管批判（3）与（4）必须与读者相涉才有可能发生，但这个必要条件能否推出批判的指向乃是读者呢？我们说出文字作品，就总是隐含着说出了作者与读者，也就是隐含着写作与阅读，特别是作者同时身兼二职。一个与阅读无关的文本是难以想象的。不难发现，所谓不能知道沉默，不能帮助自己，说的都是在一般情况下或在一定情境下，书写由于自身的局限性所无从达成的东西；这种无能出于书写的性质，即书写性，而非出于读者的某些特殊性。简单说来，并不会因为读者群体态度、方法或者能力的调整，书写就变得知道沉默，变得可以帮助自己。

不仅从上文多方面的分析可以揭示柏拉图书写批判的根本性与奠基性，而且柏拉图的词语使用更加强了这一论证：γράμμα（274d2, 274e4, 275a1, 275c3, 275c5, 275c6, 276d1），γραφή（274b6, 275a3, 275d4, 277b1），γγραμμένος（276a10）显然都是指向一般的书写，而非书写的某种特殊形式。后文中斐德若称：利用书写“讲述正义及其他的故事”（δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων ἄν λέγεις πέρι μυθολογούντα, 276e）已经暗指了《政制》中的讲述（376d, 501e）¹⁰⁵，也就说指向了柏拉图自己的作品。在 277e6-7 中，柏拉图对所写之物进一步的明确规定乃是 ἐν μέτρῳ οὐδ' ἄνευ μέτρου（即“无论是有韵，还是无韵”），这也显然将整个书写完全包含在内。¹⁰⁶ 结合

105 参 W. Luther:《书写逻各斯的诸弱点》（Die Schwäche des geschriebenen Logos, *Gymnasium* 68, 1961），第 536 页以下；参 Szlezák: *PL*, 第 66 页；*PSP*, 第 14-15 页。

106 于此，一些论者试图从亚里士多德的《残篇》73 中举证，认为柏拉图之文在诗与散文（περὶ λόγος）之间，因此《斐德若》此处的批判也就不包含柏拉图的作品。但是，正如斯勒扎克已经指出的，μέτρῳ ἄνευ μέτρου（无论是有韵，还是无韵）根本不同于“诗歌还是散文”这样的逻辑结构。前者乃是 A 与非 A，也就是说构成了全集；后者则不然。参 Szlezák, *PSP*, 第 17 页。

上文的论证,那么柏拉图自身的作品并没有逃脱书写批判。于是,施莱尔马赫的看法,柏拉图通过书写对话录使得书写完善地接近口头,并由此克服了书写的弱点,就难以立足。而后来的诸多施莱尔马赫主义者对这点的反复重申——比如为了克服书写的困境,柏拉图以对话录间接地写作——都难以寻得文本内部的支持。强调对话录“万能”,通常使用的一个论证就是,与其他形式相比,对话录乃是活生生的。但在这儿,柏拉图恰恰明言了书写“仿佛是活生生的”(ως ζῶντα, 275d6, 参上文“批判二”及评注),就像绘画,并不能提供真正的生动性。

为了将对话从书写批判中“拯救”出来,一些论者试图借过文本 277d7 中的 σύγγραμμα(也包含《书简七》341c5),将其理解为“论文”、“系统论述”、“教科书”¹⁰⁷等,以此强调对话与系统论述的对立,证明对话的独特性,以便将其从书写批判中抽离。然而在耶格尔(W. Jaeger)已经指出 σύγγραμμα包括柏拉图的文学作品的基础上¹⁰⁸,斯勒扎克对 σύγγραμμα与同源词汇 συγγράφειν, συγγραφεύς, συγγράμματα, συγγραφαί进行了系统的考证¹⁰⁹,证明了试图将 σύγγραμμα 归为论文的尝试根本来自未加审查的先见。因为希腊文中 σύγγραμμα 的反义词并不是 διάλογος(对话),而是 ποίημα(诗)。也就是说,其指示的乃是与韵文相对的诸种散文,而非

107 比如德国的雅斯贝尔斯、伽达默尔,英国的 W. K. C. Guthrie 等人。雅斯贝尔斯的翻译为“Lehrschrift”或者“Lehrvortrag”,伽达默尔的译文为“theoretische Traktate”,Guthrie 为“treatise”,其他类似的尚有 Hackforth 的“a manual of his doctrine”,J. M. Crombie 的“systematic treatise”,更详细的列举参 Szlezák, TD, 载 PSP, 第 345 页注 2。对这一问题的系统处理,也参氏著《柏拉图的书写批判适用于他自己的对话录么?》(Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von Phaidros 278 b8 – e4. Zeitschrift für philosophische Forschung 53, 1999), 第 259 – 267 页。

108 W. Jaeger:《亚里士多德〈形而上学〉发生史研究》(Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, Berlin, 1912), 第 44 页。

109 参 Szlezák:《σύγγραμμα 的含义》(Die Bedeutung von σύγγραμμα), 载 PSP, 第 376 – 385 页;也参《论〈书简七〉》(Zum Siebten Brief), 载 PSP, 第 386 – 405 页;及 TD, PSP, 第 344 – 347 页。

与对话体相对的论述体。¹¹⁰所谓 συγ- 这一前缀,并非指代系统性,而是仅仅指文字的结集;不是指向论述性,而是指条分缕析地进行创作,这样以所写构成一整体。于是柏拉图精心构思、充满论证与转折的对话显然可以称之为 σύγγραμμα。这不仅是一理论的可能性,同时为柏拉图自己和希腊人对柏拉图作品的直接称谓所证明。除去《书简七》中的自指,伪柏拉图在《书简二》¹¹¹中有言:现在被视为柏拉图의 σύγγραμμα (著作)的毋宁说属于变得高贵而青春的苏格拉底(τὰ δὲ νῦν λεγόμενα Σωκράτους ἐστὶν καλοῦ καὶ νέου γεγονότος, 314c)。从这一文字来看,显然 σύγγραμμα 说的正是对话录,否则苏格拉底这一称谓便无从出现。此外柏拉图的同时代人伊索克拉底(Isokrates)及后人蒂欧根尼·拉尔修(Diogenes Laetios)、普罗克洛(Proklos)、斐洛(Philon von Alexandria)¹¹²等均将柏拉图的对话录称为 σύγγραμμα,可见在古希腊人那里根本没有将此词理解为与对话录相对立的论文。

既然已经确定了书写批判的彻底性,那么,柏拉图接着利用阿多尼斯花园的比喻进一步形象化了哲学家对待书写的态度。¹¹³这里的关键点如下:(1)一个理智的农人是播撒全部还是一部分种子;(2)是播撒入阿多尼斯花园中,还是适宜的土地中;(3)是等待八天的茂盛还是等待八个月的收获;(4)是出于游戏还是满怀严肃。依照斯勒扎克的阐发,辩证家能够并且根本上选择了后一种;而其书写,或者说在阿多尼斯花园中书写,则出于保存

110 相关证据参柏拉图:《吕西斯》(204d4, 205a5),《礼法》(810b5-7, 858c10-d3);伪柏拉图:《米诺斯》(316d9-e4)等,参 Szlezák, PSP, 第 377-378 页。另:这主要限制在苏格拉底之后的用法,而最早 σύγγραμμα 甚至也可以指诗歌,比如希罗多德《历史》(1. 47. 1-48. 1)中所提及的德尔斐之神谕也用此称谓。参同上,第 381-383 页。

111 这里书信的真伪对于我们的判断显然无关紧要。重要的是考察古希腊人对此词究竟是何见地。

112 详细的文献引述同上,第 379-381 页。

113 本书中, Szlezák 对阿多尼斯花园较为详尽的解读,笔者这里就尽力从其他角度继续推进这一论述,重复之处则一笔带过。参 PL, 第 60-63 页。

记忆,等待来者或愉悦心神(游戏)。

上述四个问题也就以比喻的方式将对书写的批判引向了书写与口传的具体对立:(1)说明了书写并非包含柏拉图学说的全部,因为辩证家在书写中是有保留的,他播种的仅仅是一部分。(2)寻找“适宜的土地”(276b7)正如寻找“适宜的灵魂”(276e6),而只有亲身的口传才能作到因材施教并懂得保持必要的沉默。这里涉及谈话对象或者学生的选择,其不仅为对话录展现出的情景所证,也与学园的实际教学相一致。因为即使在学园内部,柏拉图的学生事实上也有亲疏之别;分为普通的学生与亲密同伴(γνώριμοι, συνήθεις),后者中的领衔者已经被视为同道(καθηγηταί),像亚里士多德、色诺克拉底(Xenokrates),斯波斯普(Speusippos)恐怕就是这样的学生,他们不仅与师长一同学习,而且长时间地与老师共同生活。¹¹⁴(3)指明了获得收获的艰巨性,这就是柏拉图常常借苏格拉底之口所说的“漫长道路”。而且事实上,与其在《政制》中描写的教育过程类似(536d-540a),柏拉图的一些亲密学生追随他不少于三十年(参《书简七》341a-b)。(4)则不仅从态度上,而且从价值上规定了书写与口传的对立,这里涉及柏拉图的自我定位及对哲学的定位,其重要性在面对游戏化的现代对话形式理论中更加凸现出来(详后)。

既然已经澄清了书写批判的彻底性与哲学家对于书写的态度,也就自然可以得出:如果哲学家写作,那么一方面所写必然需要作者(即他父亲)的帮助,另一方面哲学家也有能力帮助自己书写。从前者出发,则得出书写相对于口传层次较低(φαῦλα);从后者出发,这种帮助是在更高的层次上,即利用更有价值的事物进行的。所谓相对层次较低并不是否认了书写根本

114 Diog. Laert. 4. 19;10. 9;参 Haetrant Hadot 为“Neue Pauly”(Der neue Pauly: Enzyklopädie der Antike, Hubert Cancik 等编, 1996-2001, 简称 DNP)写的“Philosophischer Unterricht”词条, Stuttgart, Bd. 9, 第 877-882 页。关于学园还可见 M. Baltes:《柏拉图的学园》(Plato's School), 载于氏著:《所思:柏拉图与柏拉图主义论集》(ΔΙΑΝΟΗΜΑΤΑ: Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus, 1999), 第 249-273 页。

的价值,而是在比较中,以为其不如口传;书写著作中论点或者论证可能是正确的,甚至不可或缺,但未必是最佳的。¹¹⁵所谓“更有价值”并非指所有口传必定优于书写,像那些没有探究没有教谕(ἀνευ ἀνακρίσεως καὶ διδασχῆς, 277e)的口头逻各斯同样为柏拉图所批判¹¹⁶;毋宁说,在口传中辩证家使用更深的理论来帮助或者完善书写。所以这里有必要从内涵上来理解所谓“更有价值之物”¹¹⁷,并非口头活动本身就是有价值的。¹¹⁸

115 Meißner 将 φαῦλα 等同于 ψεύδη 乃是误解。参 Helmut Meißner:《柏拉图深层的逻辑斯:为柏拉图作品中的矛盾问题一辩》(Der tiefere Logos Platons: Eine Auseinandersetzung mit dem Problem der Widersprüche in Platons Werken, Heidelberg 1978),第 112 页。对 φαῦλα 的考辨,参 PSP, 第 18 - 19 页注释 19。

116 柏拉图这里显然也有对口传的批判,但这一批判是否可能与书写批判放在一个层面理解,即这一批判是否可能作为对口传性(Mündlichkeit)的批判,则值得怀疑(参本文对不可说问题的略述)。C. Schefer 试图在《柏拉图不可说之体验:通往柏拉图之别途》中发掘出一个彻底的口传性批判以反对图宾根学派对书写批判的解读,并从而达到柏拉图对整个语言,甚至表达的批判,见前揭,第 17 - 21 页。M. Erler 则也正在进行柏拉图口传批判的研究,但他并非如 Schefer 一般,试图将口传批判推至语言批判,而是将之作为书写批判的补充,参其阶段性成果:《闻得正理却失其要害:柏拉图隐含的诗学》(To Hear the Right Thing and to Miss the Point: Plato's Implicit Poetics),载于 A. A. Michélini 编:《作为作家的柏拉图:哲学的修辞学》(Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy, Leiden 2003),第 153 - 173 页。

117 这与图宾根学派始终强调从内涵上理解柏拉图作品正相一致。尽管图宾根学派同样,甚至更为细致地讨论对话形式,却并不像一些当代的诠释者,以后者压过前者或者设定形式与内涵的绝对同一性。参 Krämer:PFM, 前揭,第 19 - 27 页。这样, Gyburg Radke 从形式压过内容的角度批判当代柏拉图研究的趋向乃是合理的,但试图将图宾根学派也归为此潮流可谓误断。参其著:《巴门尼德的微笑》,前揭,特别是第 1 - 61 页。

118 比如 Vlastos 将 τιμώματα 解为讨论的活动(activity)。在斯勒扎克看来,这种阐释就像说歌咏的行为比歌曲更有价值。参 Vlastos, Gnomon 35, 1963, 第 653 页; Szlezák: PSP, 第 20 页;同时 Vlastos 的观点在语文学上也站不住脚,其一,如果要将此言理解为所谓的“活动”,原文则不应该为“τὸν μὴ ἔχοντα τιμώματα ὧν γράψαι”,而是“τὸν μὴ ἔχοντα τιμώματα π. τοῦ γράψαι”。参其著 GU, 前揭,第 46 页;其二,这里的 τιμώματα 为复数,若照 Vlastos 的理解,当为单数,即 τιμώματων,参《对话形式与内传主义》(Dialogform und Esoterik, MH 35, 1978),第 22 页。

“哲学家通过更有价值之物帮助受到诘难的逻格斯”，这一论断对于斯勒扎克具有核心意义。¹¹⁹一方面它是理解柏拉图哲学教学与书写活动的关键，另一方面也是贯穿对话录、重新塑造新的对话解读范式的线索。因为对话录乃是对活生生谈话的模仿，苏格拉底和其他对话引导者在对话中作为口传哲学家向学习伙伴传授知识与技艺。于是这就有了一对应关系，柏拉图通过口头的教学帮助其书写(学园的重要实践之一)，而书写作品中的辩证家同样在通过交谈帮助其逻格斯。这样，一个总是不断出现的“帮助情景”就成了一种“帮助结构”，循着这一结构不仅可能进一步剖析柏拉图对话录的形式原则；同时更可以整合未成文学说进一步探讨对话录的内涵。

五、现代对话形式理论

在讨论了施莱格尔与施莱尔马赫的柏拉图阐释与柏拉图的书写批判之后，我们就足以进入所谓现代对话形式理论之中。一方面我们将看到，尽管“现代对话理论”体式与形态变化多样，它的基本论题或者说理论信念却根植于二施奠定的释义范式之中；另一方面，我们也试图揭示，它多方面与柏拉图自述的书写批判，进而与整个柏拉图哲学相矛盾。当然由于篇幅所限，我们不得不掠过这一理论自施莱尔马赫之后的历史发展¹²⁰，而将精力主要集中在二十世纪以来其表现出的主要特征，关注其共通之处。笔者在此依照斯勒扎克的系统批评¹²¹提炼如下：

(1) 柏拉图以“间接表述”的方式调动读者活生生的运思，因其自身不是学术论文，而是生动、开放的交谈。它不仅展示出了其中人物的对话，也

119 参 PL, 第 71 - 83 页; PSP, 第 19 - 23 页, 特别是第 66 - 71 页, 斯勒扎克回应了一些对此可能的四种误解。也参: Elenchos 10, 1989, 第 342 - 345 页。

120 有兴趣的读者可参 Krämer: PFM, 前揭, 第 29 - 38 页, 其中涉及了 E. Zeller, P. Shorey, H. Cherniss 等著名学者对施莱尔马赫学说的接受。也参其著:《无限主义》, 前揭, 第 610 页以下, 这里主要涉及施莱格尔柏拉图研究的接受与批评简史。

121 见 TD 一文, 载于 PSP, 第 331 - 375 页; 也参 Elenchos 10, 1989, 第 347 - 351 页。

展示了读者与文本的对话,这是哲学活动的基本特征。

(2)间接陈述来源于语言之本质,即作为无限的真理无从通过有限的语言得以表达。对话录则是对不可说的唯一接近表达。在这一方向上,最高的学说或者是已潜在包含在对话录中的说,或者根本上不可言说。

(3)柏拉图哲学的本质乃是游戏或者将游戏作为哲学唯一可能的陈述方式;也可以说,柏拉图的哲学是“游戏的严肃”或者“严肃的游戏”。

(4)对话录的传达方式为间接陈述,其包含没有结局的困境、自相矛盾、反讽等。只有理解反讽的读者才能理解对话之反讽,进而才能理解对话。甚至进一步,只有反讽的读者方能理解反讽的对话录。在这一意义上,谎言、修辞、意见(doxa)等成为对话录的核心词汇。

(5)对话录知道自己选择读者,可以对合适的读者言说、对不合适的读者沉默。通过读者阅读的逐渐深入,它可能对读者在不同时间给予不同回答。因为反讽等手段都指向对话录的隐意,于是这种多义性造就了双重的对话或者多重的对话。少部分读者得其深意,而其他读者则得其显意,或者说,不得其意。尽管一切没有在直接表达中说出,却在第二层的对话中说出。也就是说,对话录并非指向自身之外,而是指向自身之内。

下面我们试图对上述五个特征分别进行简要的评论¹²²:

特征(1)根植于施莱格爾对“无限”的信仰(参施莱格爾论题1),其证明则完成于施莱尔马赫对书写批判及克服书写批判的阐释。最终,这种无限的生动性演化为一种生存哲学或者对话理论,这种哲学或者理论又试图从自身出发给予对话录形式以更深的哲学奠基;或者说,这种哲学一方面试图如是地解谈哲学史,一方面也试图通过哲学史的解读来证明自身。用海德格尔式的语言来重述这一观点就是:道路,而非著作。这一意向为伽达默尔所利用,其解柏拉图有文,名曰“途中的书写”,并在其中断言,柏拉图仅

122 这里的诸特征当然相互缠绕,笔者仅仅试图分别就每一角度论述之。同样,每一特征的代表论述也汗牛充栋,笔者仅举一两例明晰之,并尽量与斯勒扎克所举例证相别。较为丰富的相关文献引述参斯勒扎克的TD一文,见PSP,前编。

仅以模仿交谈的方式来表达思想。¹²³这一论断的前提正出自施莱尔马赫对对话录性质的判断,用 Friedländer 的话说:“对话录是唯一的书本形式,其显得可以克服书本本身。”¹²⁴无奈这一判断不仅根本上无从以书写批判为据,而且与之相互矛盾,因为现代对话理论的信仰者始终未能证明 γράμματα, γραφή, γεγραμμένος 这种一般性的表达指向的是对话录之外的某些特殊书写作品。再者,柏拉图作品开放性的问题实不等同于对话性问题。整个柏拉图研究界都承认的事实是,只有所谓早期对话录最终指向开放结局或者说在窘境中并没有给出一个积极的出路,但中后期对话录已经是建构性的。¹²⁵不仅如此,《政制》第一卷与后九卷的关系已经给出了窘境对话录与其它对话录的关系,柏拉图在此给出了辩证家完全有能力以更高层次的论证走出窘境的例证。¹²⁶于是对开放性的强调就导致这一理论仅仅适用于柏拉图的早期对话,而与中后期对话并不相合。最后要质疑的是,读者与文本的对话是否与文本内部人物对话具有同构关系,并且这种读者与文本的交流能否作为柏拉图意义上的哲学活动之本质。我们之前已经论及,具有同构关系的乃是文本之中人物之交流与柏拉图本人同学生的交流,或现实苏格拉底同伙伴的交流。换句话说,他们乃是虚构的口传哲学与真实的口传哲学之间的同构。如果读者与对话录的交流可称之为对话,那么读者面对其它文本(诗歌、小说、论文)的交流同样是某种对话,前者相对后者并无什么特殊性。¹²⁷根本来说,这种交流都是我们所谓的阅读;将其

123 Gadamer:《途中的书写?》(Unterwegs zur Schrift?),载于 J. Asemann 与 Ch. Hardmeier 编:《书写与记忆》(Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation, Bd. 1, München 1983),第 14 页。

124 P. Friedländer:《柏拉图》(Platon, Bd. 1 Berlin, 1964),第 177 页。

125 参本书对建构性对话录与对话录中观点逐渐趋同的论述,PL,第 148 页以下;PSP 第 347-353 页。

126 参《奥诺》80e 以下苏格拉底对窘境的对策。关于《政制》第一卷与第九卷的关系,参斯勒扎克为 Rüdiger Rufener《政制》译本(Düsseldorf, Zurich, 2000)所写的导论,第 992-926 页。

127 对话录与其他文本相比的特殊性问题参 PL,第 149-150 页;也参 PSP 第 339 页。

等同于对话,其根据毋宁说在交互主体性及接受美学等理论¹²⁸之中,这并不是柏拉图式的。

特征(2)可谓来源于施莱格爾论题 1.4.1 与 4.2¹²⁹,其在施莱格爾那里作为哲学的本质问题,在施莱尔马赫那里则作为艺术与宗教的体验性问题;当然其当代形态也与流行的不可说问题暗合。伽达默尔便直接使用了“辩证法的无限性”(die Unendlichkeit der Dialektik)¹³⁰这样典型的浪漫派用语。其弟子维兰德(Wolfgang Wieland)在《柏拉图与知识的形式》一书中也以为:“有识者绝不会完全将其认识(Wissen)对象化”¹³¹,“辩证家通过他与命题的交往技艺而被描画,其典型特征不是对某些命题和论证的占有和了解。”¹³²换句话说,在维兰德看来,柏拉图那里实践具有优先性,即认识(Wissen)胜于知识(Erkenntnis),后者仅仅是前者不完全的“对象化”而已,这也是柏拉图选择对话作为书写方式的理由之所在。与之类似的尚有其同门Rüdiger Bubner和Günter Figal¹³³,二者均强调探索或者认知(Wissen)

128 参 Wolfgang Iser:《文本的召唤结构》(Die Appellstruktur der Texte, Konstanz, 1974),《阅读活动:审美效应理论》(Der Akt des Lesen. Theorie ästhetischer Wirkung, München 1976),对参 T. Ebert:《柏拉图哲学中的意见与知识》(Meinung und Wissen in der Philosophie Platons; Untersuchungen zum 'Charmides', 'Menon' und 'Staat', Berlin 1974),第 32-35 页。

129 施莱格爾有言:“至高之物的相对不可表述原则涉及柏拉图哲学著作的整个形式。至高之物只能通过另换衣裳的方式来表述。”KA XII 第 214 页,也参施莱格爾对柏拉图思想的未完成性及永恒生成性的阐发。KA XII, 第 209 页。

130 Gadamer:《柏拉图未成文的辩证法》(Platons ungeschriebene Dialektik),载于《理念与数》,前揭,第 28 页。

131 W. Wieland:《柏拉图与知识的形式》,前揭,第 21 页,关于“对象化”的问题参第 26 页:“认识不能以对象化的方式存于语词之中”,也参第 27 页。

132 同上,第 59 页。参之前对于“更有价值之物”的论述,即到底是从行动上理解解这一词汇,还是从内涵上。

133 Rüdiger Bubner:《柏拉图那里的理论与实践》(Theorie und Praxis bei Platon),载于氏著《古代论题与其现代之转换》(Antike Themen und ihre moderne Verwandlung, Frankfurt, a. M. 1992),第 22-36 页;G. Figal:《巨人之战》,前揭,载于 IZPh 1994,第 161-162 页;还可对参 Figal 的弟子之书:《存在与灵魂》(Sein und Seele: Platons Ideenphilosophie als Metaphysik der Lebendigkeit, Münster 1998)。

本身,而轻视知识的文献(Dokumentation des Wissen);肯定认识之行为,怀疑知识之内容。这样真理自然变为不断的追寻,而非某一内涵的占有。如果说上述论者尚试图给出“不可说问题”在实践上的规定,但由于始终回避认识内涵上的规定,其逻辑最终导致柏拉图解读中极致的怀疑论。这就像 Rafael Ferber 于《柏拉图的善之理念》¹³⁴与《柏拉图为何未写未成文学说》(前揭)中表达的,由于本原知识根本上作为不可言说之物,对其陈述以及整个对话录都是意见(Doxa),于是他抛出自己的核心论点:柏拉图未写未成文学说乃是在于,这一学说根本上不可能被书写。在类似的方向上,Christina Schefer 进一步以不可说的宗教体验或者说神秘直觉作为柏拉图的最高学说。¹³⁵然而,柏拉图书写批判中揭示的对误解的担心并不代表其学说根本不可能被书写。进一步言之,即使书写与口传都面临着极大误解的风险,也根本推不出,担心被误解的哲学家就既不书写也不言说。¹³⁶在《礼法》这一文本中探讨夜委会的教育安排时,雅典人指出:

134 Rafael Ferber:《柏拉图的善之理念》(Platos Idee des Guten, Sankt Augustin 1989 第二版),特别第 154 页以下。

135 Christina Schefer 尚不能简单视为现代对话形式理论的代表者,因为她同时认为图宾根学派的立场最终“不可避免”。说其反内传学说,不如说其将内传学说极端化、神秘化。她的目的不仅在于提供新的个别对话录的新闻释,而是希望在现代对话理论与图宾根范式之外,找到了另一道路并意欲建立一新范式。这所谓范式的基本雏形已见于其博士论文《柏拉图与阿波罗:从逻辑斯到神话》(Platon und Apollon: vom Logos zurück zum Mythos, Sankt Augustin 1996);新范式一说正式提出于《通往柏拉图之新途?》(Ein neuer Zugang zu Platon? Hermes 127, 1999),第 422 - 436 页;随后见其专著《柏拉图不可说之体验:通往柏拉图之别途》,前揭,特别是第 223 - 227 页,第 436 页。不过迄今为止,并无其他学者在这“所谓新范式内部继续推进,也就是说,并无其尚没有得到任何一个学术共同体的认可。这样,其是否可被称为“范式”,显然颇值得怀疑。面对 Schefer 这种极端化的倾向, Gaiser 早有预料,其发表于 1988 年的《柏拉图的内传学说》(Platons esoterische Lehre)“论超时间真理”一节仿佛就是直接针对 Schefer 的反驳,载于: P. Koslowski 编:《哲学史上的灵知与神秘论》(Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie, Zürich 1988),第 34 - 35 页。

136 Mann 在批评图宾根学派时试图揭示一极端悖论:“如果柏拉图如此担心被误解,他就应该不说也不写任何东西!”《柏拉图在图宾根》,前揭,第 374 页。可惜,正如我们所揭示的与将揭示的,这个归谬并不成立。

当将这里所言之一切视为“不可说”，恐怕并不适宜；将其视为“不可提前说”才是；若将其提前说出，则所言便无从清晰（οὐτῶ δὴ πά ντα τὰ περι ταῦτα ἀπόρρητα μὲν λεχθέντα οὐκ ἂν ῥεθῶς λέγοιτο, ἀπόρρητα δὲ διὰ τὸ μηδὲν πορρρηθέντα δηλοῦν τῶν λεγομένων, 968e2 - 5）。¹³⁷ 在被 Ferber 称为“对哲学家之无知与对理念之无识的经典论述”¹³⁸ 的《书简七》中，柏拉图称至高之物“不像其他的学习对象那般可说”（ὁρητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἔστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, 341c5），这里所谓的“不可说”事实上有一个限制即“像其他的学习对象”那般，而不是绝对的不可说。¹³⁹ 柏拉图多次表达过不说的意愿，但常常附着着“现在”（νῦν），“在当下”（ἐν τῷ παρόντι）（参《政制》506e1, 509c9, 511c6；《智者》254c8 等）；同样他多次利用副词“下一次”（εἰς αἴθρις），“某时”（ποτέ）（参《普罗塔戈拉》357b6，《政治家》284d1）表达将来可说出之提示。一方面“苏格拉底”称：善之理念“超越存在”（ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, 《政制》509b9），另一方面，柏拉图从未写过某种神秘之物超越“本原”（ἀρχή）。既然作为善之理念的本原（511b7）是可认知（517b - 518c）并可说的（534b3 - d1），那么所谓至高之物便也是可说的。¹⁴⁰ 既然柏拉图那里并不存在一个根本性的不可说问题，那么所谓以对话录的方式间接地表达不可说之根据毋宁说乃是一种当代哲学冲动的投射，其与施莱格尔诗的无限主义与施莱尔马赫的“体验”原则结合，便产

137 “不可说”与“不可提前说”之别 Krümer 早在其《德性》一书中就明确提出，参第 29 页；之后斯勒扎克也反复强调，并将此作为内传主义与秘密学说区分的重要一面，详后。参 *Elenchos* 10, 1989, 第 357 页；GU, 前揭, 第 41 页。

138 Rafael Ferber:《柏拉图为何未写未成文学说》，前揭, 第 51 页。

139 参 Rainer Knab:《柏拉图的〈书简七〉：导论、文本与注释》（*Platon's Siebter Brief, Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar*, Zürich/New York 2006），第 263 页, Ch. Schefer:《柏拉图不可说之体验》，前揭, 第 34 - 35 页, 附有对这一问题论争的其他文献。

140 关于柏拉图那里“不可说”这一问题的详尽处理最值得推荐 Krümer 的《德性》，第 27 - 29 页, 第 464 - 467 页；氏著：《间接柏拉图文献的基本问题》，载于《理念与数》，前揭, 第 131 页。

生了诗性的对话录阐发与实践导向的未成文学说解说。

关于特征(3),正如我们在《斐德若》的书写批判中看到游戏与严肃的区分,而黑格尔在《精神现象学》的前言(Vorrede)中则提到严肃对游戏的升华,即神圣的认识如果没有严肃(Ernst)、痛苦、容忍与劳作,也就沦为无味冲动式的游戏(Spielen)¹⁴¹,这展现了严肃面对游戏的优先性。不过,由于“游戏”成为当代哲学的关键概念之一¹⁴²,我们便在现代对话理论的众多追随者那里看到它也成为柏拉图哲学的决定性因素,极端者如斯坦利·罗森(Stanley Rosen)之见:“哲学乃是高贵的游戏”,却可能被他物扭曲为严肃。¹⁴³而相对折中者则如雅克布·克莱恩(Jacob Klein),他将游戏与严肃相提并论,以为对话录的两个基本元素乃是“模仿性的游戏(mimetic playfulness)与智性的严肃(dianoetic seriousness)”¹⁴⁴,两者均非自足,而是互相依赖¹⁴⁵。这些论断都可以从施莱格尔论题的4.1与4.3中寻得渊源。一方面,哲学自身的多层次与对话录的多层次相应,这样彼此矛盾的概念才能由之组合并将其转为高低、内外之别,或者将其干脆混同;另一方面,严肃与游戏的相互依赖也成为苏格拉底式的反讽与苏格拉底式的辩证法相互依赖之象征。本来毋庸置疑,对话录的游戏中含有严肃,但对话形式理论追随者看重的常常并非辨明两者的结合方式与界限,也无心于严肃之物,甚至否认可能有独立的严肃存在。这就往往导致倾向严肃游戏化的解读,就像我们看到罗森这样的诗人好谈《会饮》中爱若斯(Eros)位于身体与灵魂之间¹⁴⁶,但实质乃是试图将爱若斯,也随即将哲学,拉入身体的

141 Hegel; PhdG, Hamburg 1988, 第14页。

142 H. G. Gadamer:《真理与方法》前揭,第107-139页。

143 S. Rosen:《柏拉图的会饮》,前揭,第xxi页。

144 Jacob Klein:《〈美诺〉注》(A Commentary on Plato's Meno, Chapel Hill 1965), 第27页。

145 同上,第18-19页。这一论断如果仅仅限于对话录内部,特别是中早期对话,大约言之成理,但如果放在“柏拉图哲学”的层面上,则颇有问题。

146 S. Rosen:《柏拉图的〈会饮〉》,前揭,第259页。

范畴一边¹⁴⁷，将柏拉图哲学视为一种身体的政治诗学。不过，既然我们已经知晓了施莱格尔精神的深远影响¹⁴⁸，同时也略知上世纪初格奥尔格（Stefan George）的诗人团体对思想史书写的强力侵入¹⁴⁹，那么面对这位相比之下尚缺乏诗的创造与直觉的后来者，也就不会为其平庸随意而大惊小怪。现代对话形式理论从对话录作为游戏走向哲学作为游戏，正是回到施莱格尔的出发点，也是施莱尔马赫将对话录作为柏拉图全部哲学的产物之一，尽管这并非二施本意。不过无论如何，将哲学游戏化的努力根本乃是漠视《斐德若》中游戏与严肃之系统区分：这一对立的语境中还有口传与书写，“更高价值”与“较低价值”（参前），真理与现象（275a6），醒与梦（277d10）等一系列的对立。在这一前提下，一个对游戏与严肃的合理解释也就必须兼及其他概念才是合理的。另一方面，所谓游戏与严肃的对立并非指游戏就意味着谎言，就像不能说书写相比口传乃是谎言，而不过是说，有识者的书写作为有识者口传的投影（εἰδωλον），不如其口传更有价值。这种比较必须放在一个层面上才可生效，正如无知者的口传自然无从与有识者的书写相提并论。¹⁵⁰

147 Rosen 称如果要解读《会饮》，应更关注男童恋，而非理念学说。参氏著，同上，第 263-265、274 页；这一论点实袭自其师 Leo Strauss，后者的《会饮》讲稿有言：“对理念的沉思仅仅是为了男童之恋的首要与最高的手段”，“对美的爱本质朝向身体”，参 L. Strauss：《论柏拉图〈会饮〉》（*On Plato's Symposium*, Chicago 2001），第 237、241 页；也可对参 Allan Bloom：《爱与友情》（*Love and Friendship*, New York 1993），第 523-524 页。

148 施莱格尔明确将“玩笑（Scherz）与严肃亦格拉底式的混合”定义为理解柏拉图哲学的核心。关于此解读恰恰也关注《斐德若》，不过这里他却没有论及这两个概念出现的语境，而是提及前文中的神圣疯狂。参 KA I，第 404-405 页。

149 在一定意义上，海德格尔的《存在与时间》（*Sein und Zeit*）即这一团体精神的产物，而伽达默尔在访谈中也透露了这一艺术家团体对自己和古典学家 P. Friedländer 的影响，他们从中找到了“通往柏拉图著作音乐式的进路”（*einen musischen Zugang*）。参《希腊人，我们的同时代人》（*Die Griechen, unsere Zeitgenossen*, IZPh, 1994），第 142 页。

150 关于游戏与严肃的其他文献，参 Szlezák：PSP，第 363 页注 51，此主题在书写批判中的系统论述，参 PSP，第 14-16 页；以《斐德若》全文为语境的论述参 Szlezák：〈口

特征(4)与(5)均涉及哲学及其媒介,前者更多地关注如何理解传达手段本身,后者则涉及读者如何把握意义。两者的结合则是,只有理解传达形式本身,才可理解传达的深层内涵。这在施莱格尔论题3中得到根本规定,也旁及论题4的各个分论点。正是从间接表达的形式中引发出谜语、神话、暗示、反讽、匿名等诸多具体论题,对此斯勒扎克在《读柏拉图》一书中均有涉及,这里不再重复。¹⁵¹以下笔者仅仅尝试做部分提示,以明晰其关键。其一,间接表达的存在并不容否定,但对其限度也要予以关注;其二,间接表达的基础之一在于对话录的开放性。但事实上,如我们已经指出的,在柏拉图作品中仅仅早期短小的德性对话录走入无结局的窘境,大部分作品均提供了积极之答案。也就是说,将间接表达作为对话录之本质仅仅可能解释早期对话录,而对其对话作品尚缺乏解释效力,特别无力阐释对话录中的重要独白。¹⁵²其三,除了上述的年代学错误,强调间接表述的本质性同时也将柏拉图的哲学与前苏格拉底哲学与神学相混同,在赫拉克利特的箴言中:“德尔斐(Delphi)训谕中的神既不断言,也不遮蔽,而是暗示。”¹⁵³这既显示了赫氏自身的书写特点,也揭示了宗教书写的表现形式,柏拉图之书写恰是与其告别。¹⁵⁴比如在《政制》中,苏格拉底暗中批评了当时兴起的隐喻式荷马解读(《政制》278d)。隐喻之类修辞的利弊,黑格尔的论述迄今仍值得重视,他特别指出:“应当注意:是本义词还是隐喻词占优势,这首

头辩证法与书写“游戏”)(Mündliche Dialektik und schriftliches ‘Spiel’),载于 Theo Kobusch与 Burkhard Mojsisch 编:《柏拉图:新研究视野下的对话录》(Platon: Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen, Darmstadt 1991),第115-130页;Krümer:《德性》,第468页以下也涉及游戏界限与意义之讨论。还有一篇斯勒扎克未提及的论文值得补充, H. Gundert:《论柏拉图的游戏》(Zum Spiel bei Platon),载于《例证:欧根·芬克六十贺寿集》(Beispiele: Festschrift für Eugen Fink zum sechzigsten Geburtstag, Den Haag 1965),第188-221页,特别是第191页列举游戏在柏拉图那里的多种含义。

151 参 PL,第129页以下。

152 PSP,第337页。

153 DK22B93。

154 PL,第109-117页。

先是古代风格和近代风格的分水岭,其次也是散文的风格和诗的风格的分水岭。不仅柏拉图和亚里士多德之类希腊哲学家,修昔底德和德谟斯提斯(Demosthenes)之类大历史家和大演说家,就连荷马和索福克勒斯(Sophokles)之类大诗人,尽管也偶用譬喻,作品全体却始终坚持用本义词。他们的造形艺术式的谨严不容许他们用易致混乱的隐喻,或离开简朴内容和完整形式而去搜寻华词丽藻。隐喻总不免是一种思路的间断和注意力的不断分散,因为它唤起与题旨和意义无直接关系的意象,勉强拼凑,从而跳开题旨和意义。古人在散文方面要求语言明白流畅,在诗方面要求静穆鲜明的艺术性,所以他们不肯把隐喻用得太过分。”¹⁵⁵其四,一些论者试图抛弃柏拉图书写内容上的特征(从窘境到建构),而直接强调对话书写本身的开放性,以强调间接表达建立于对话录相对于其他文类的特殊性。根据这一观点,由于对话录(Dialog)乃是交谈(Gespräch),而非独白,这种特殊性使得其可以选择读者,可以在必要时沉默。暂且不论这违背了已经论述过的书写批判(参书写的弱点2与3),对话录相对于其他文体特殊的开放性本身就值得怀疑(亦参前述)。例如但丁给维罗纳大公斯加拉的信中论及《神曲》的解读:“必须理解这部作品的含义不是单一的;毋宁说他应该被描述为‘多声部’的,即它含有多重含义;第一层含义是由文字本身传达的,下一层则是由文字所意味之物传达的……”¹⁵⁶“地狱”第九歌中亦曰:“呵,你们以未朽的理智,审查着隐秘的学说,它们隐藏在晦涩的诗行背后。”¹⁵⁷无疑,但丁书写的不是对话录。不仅如此,文本的多义性可谓我们耳熟能详的话题;如果其他多种文体均有这种开放维度¹⁵⁸,那么对话录的特殊性如何建立起来呢?其五,无人否认神话在柏拉图那里的重要性,但同样从神话

155 黑格尔:《美学》,朱光潜译,北京:商务印书馆,1996,第132页,专名译法略有改动。

156 转自 George Holmes: *Dante*, Oxford 1980,第44页。

157 《神曲》9. 61-63,据 Hermann Gmelin 德文本译出,Stuttgart 1993。

158 参 PSP 359,第40页,其中含与本文列举相异的其他例证,也参 PL,第148-151页。

(Mythos, 也包括通常所说的故事、传说、历史等)到逻格斯乃是公认的从前苏格拉底诗歌、哲学到柏拉图-亚里士多德哲学演进特征之一, Wilhelm Nestle 便以此为题成一名作。¹⁵⁹同时近代神话思想的复活也清晰可见,这一演进或可一见, Verweyen 便将公元前六百年到二十世纪初的思想史之副标题命名为“从神话到逻格斯再到神话”(Vom Mythos zum Logos zum Mythos)。¹⁶⁰把神话作为柏拉图哲学之根本与其说回到前苏格拉底的传统,不如说是当代哲学自身的效应。其六,对话录的分层与读者的分层涉及如何理解内传(Esoterik)与外传(Exoterik),因为所涉繁复,笔者不得不专辟一节以澄清,详后。

六、Szlezák 与 Heitsch 之争： 辩证法还是修辞术？

斯勒扎克对现代对话理论的釜底抽薪,无异于触动了不少对话录研究者于学界立足之根基,也自然激起诸种激烈反弹,这本来是克雷默发表图宾根学派的开山之作以来未曾中断的现象。但是像斯勒扎克与德国古典学界重镇 Ernst Heitsch¹⁶¹这样长达数十年的论战,并不幸以双方人身攻击(ad hominem)为终却绝无仅有。这里之所以要重提这段插曲,乃是试图指明,《读柏拉图》一书不仅是引导之作、建构之作,也是同时是一论战之作。只有在这一背景审视此书,其中的一些关节点才会显露而出。

论战缘起于 Heitsch 于 1987 年在美因茨(Mainz)科学院发表《柏拉图论

159 Wilhelm Nestle:《从神话到逻格斯:希腊思想的自身发展——从荷马到智术与苏格拉底》(Vom Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, Stuttgart 1940)。

160 Hansjürgen Verweyen:《哲学与神学:从神话到逻格斯再到神话》(Philosophie und Theologie: Vom Mythos zum Logos zum Mythos, Darmstadt 2005)。

161 Ernst Heitsch 曾为雷根斯堡(Regensburg)大学古典学教授,现退休,于美因茨科学院主编德译古典学界对柏拉图最为系统的译注:《柏拉图作品译注》(Platon Werke: Übersetzung und Kommentar, Göttingen 1993 至今)。

谈与写的正确方式》(Platon über die rechte Art zu reden und zu schreiben, 简称《谈与写》), 尽管全文仅在注释中提及斯勒扎克三处, 其一为罗列文献, 与两处看似也是介绍斯勒扎克与他人的争议¹⁶², 而事实上正文处处都是对前者《柏拉图与哲学书写性》中“《斐德若》阐释”的批评。Heitsch 引弗拉斯托斯(Vlastos)为辅证, 让人想起多年前后者与克雷默的交锋。¹⁶³ 1988年斯勒扎克便在 *Gnomon* 杂志上欣然应战, 发表了对 Heitsch 前书的书评(简称《书评》)。¹⁶⁴ 1989年他又在 *Elenchos* 杂志发表了《柏拉图与柏拉图对话录的近代理论》(Platon und die neuzeitliche Theorie des platonischen Dialogs)¹⁶⁵, 于一个更广阔的视域下再次批评了《谈与写》一文, 这也就拉开了两人论战的帷幕。

面对斯勒扎克的正面批评, 1989年 Heitsch 于 *Hermes* 杂志发表《更有价值之物》(τιμώτερα)一文¹⁶⁶, 如同他的一贯风格, 仅在注释中点了斯勒扎克的名(注释6与12), 但明眼人一看即知, 正文是对88年书评的反击。这样, 1990年斯勒扎克随即在《维尔茨堡古学年鉴》(*Würzburg Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*)中发表《论柏拉图“更有价值之物”的语境:《斐德若》278b-e 评注》(Zum Kontext der Platonischen τιμώτερα. Bemerkung zu Phaidros 278b-e)一文, 仍旧直接点名并逐条驳斥了 Heitsch 的论证。¹⁶⁷

正是这篇文章使得两人的论战进入白热化, Heitsch 不得不一改其作风开始对斯勒扎克进行直接的回应, 这篇便是1991年发表于同一杂志的《道非难与不公之批评:《斐德若》275e》(πλημμελοῦμενος καὶ οὐκ ἐν δίκῃ λουδοροθεῖς. Phaidros 275e)¹⁶⁸, 之后他针对斯勒扎克以及整个图宾根

162 参 Heitsch:《谈与写》, Stuttgart, 第4页, 注1;第18页, 注24;第46页, 注88

163 参 Vlastos 的书评, 前揭; Krümer 的回应载于 *MH* 21, 1964, 第137-167页 Vlastos 的再补充见其《柏拉图式的研究》(*Platonic Studies*, Princeton 1973), 第399-403页。

164 *Gnomon* 60, 1988, 第390-398页。

165 *Elenchos* 10, 1989, 第337-357页。

166 *Hermes* 117, 1989, 第278-287页。

167 简称 *WJb* 16, 1990, 第75-85页。

168 *WJb* 17 1991, 第143-151页。

学派的文字尚有〈柏拉图处的ἀνω κάτω〉¹⁶⁹ (ἀνω κάτω bei Platon) (《斐德若》277a6 - b4; 斐德若的思路与主题) (Phaidros 277a6 - b4. Gedankenführung und Thematik im Phaidros)¹⁷⁰、〈柏拉图对话录及其读者〉(Platons Dialog und Platons Leser)¹⁷¹、《斐德若译注》(Phaidros. Kommentar und Übersetzung, Göttingen, 1993, 第一版; 1997 年修订版, 后简称《译注》, 并引据第二版)¹⁷²、〈对〈斐德若〉的两个评注: 赫斯蒂亚与十二神系, 爱若斯作为爱 - 智〉

169 载于 *Rheinisches Museum für Philologie* 134, 简称 *RM*, 1988, 第 43 - 59 页; 此文主要针对并非 Szelák, 而是 Gaiser, 见其 *PUL*, 前揭, 1968, 第 588 页; 及其生前最后一篇论文〈智慧之金: 论〈斐德若〉结尾的哲学家之祷〉(Das Gold der Weisheit. Zum Gebet des Philosophen am Schluss des 'Phaidros'), 载于 *RM* 132, 第 105 - 140 页, 特别是第 128 页。不过需要补充说明的是, Heitsch 仍然在此文结尾的注释中提及了斯勒扎克 (第 287 页), 事实上后者并没有用《斐德若》278e 中的 ἀνω κάτω 为论据, 且这一论证也非 Gaiser 的核心论证, 仅为补充说明, 参上。

170 *Hermes* 120, 1992, 第 169 - 180 页。

171 载于其文集:《通往柏拉图之路》(Weg zu Platon, Göttingen 1992), 第 9 - 28 页。

172 正如我提醒读者们,《谈柏拉图》是论战之作; Heitsch 这本译注同样如此, 比如 Hubert Benz 对此书的长篇书评简直就成了 Heitsch 与斯勒扎克解读《斐德若》的比较 (参 *Perspektiven der Philosophie* 24, 1998, 第 65 - 132 页; 一个缩减的版本参 *GGA* 250, 198, 第 163 - 207 页) 然而遗憾的是, 恐怕正是这种作战心态影响了本书作为文本疏解的质量。首先从篇幅上, 全书仅 267 页, 参考文献 2 页有余, 无导论无索引 (第二版加索引), 与同一系列的其他作品迥异: 比如原文篇幅极短的《克里底亚》(Kritias) H. Nesselrath 注本厚达 496 页。其次从布局上看, 涉及修辞与书写批判的部分作者用去了上百页的篇幅, 而阐释 *Lysis* 的讲辞仅 4 页, 苏格拉底的第一讲辞与第二讲辞部分也较短, 显然这与文本自身的结构差别甚大。第三, 尽管此书内容上完全是论战之作, 处处反驳图宾根学派的观点, 但作者仿佛讳莫如深, 不仅正文不置一词, 注释也极少提及对手之名之作, 更在之后的参考文献中将对方的任何文献完全忽略不计。这有悖于 Heitsch 在前言中所言, 列举自己“感到有责任赞同或反对的”文献, 也有悖于基础性的注解为读者与研究者提供研究线索的体例。特别是第三点, 受到笔者所见所有德语书评的严厉批评, 除了上文提及的 Hubert Benz 的评论, 亦参 Karl Alber, *Philos. Literaturanzeiger* 47, 1994, 第 379 - 380 页; Hoffmann Michael / Perger Mischa, *PhR* 43, 1996, 第 124 - 127 页; Szaif Jan, *Zeitschr. für philos. Forchung* 49, 1995, 第 624 页。同时, 由于个别英语国家的研究者不明这一背景, 以至于未加审查地对此书盲目称赞, 参 Rankin David 的书评, 载于 *Classical Review* 45, 1995, 第 17 - 18 页。

(Zwei Bemerkungen zu Platons Phaidros ; Hestia und der Zwölf-Götter-Kreis. Eros als Philo-sophia, 简称〈评注〉)¹⁷³、〈认识与生活方式: 一个柏拉图式的窘境〉(Erkenntnis und Lebensführung. Eine Platonische Aporie)¹⁷⁴、〈柏拉图《斐德若》的辩证法与哲学〉(Dialektik und Philosophie in Platons Phaidros)。¹⁷⁵

而斯勒扎克与之对峙的文字除了《读柏拉图》的相关章节, 尚有〈何谓“来帮助逻格斯”: 柏拉图对话录的结构与目标设定〉(Was heisst “dem Logos zu Hilfe kommen”: Zur Struktur und Zielsetzung der platonischen Dialoge)¹⁷⁶、〈《斐德若》中哲学家的知〉(Das Wissen des Philosophen in Platons Phaidros)¹⁷⁷、〈从诸神的 τιμή 到本原的 τιμότης: 亚里士多德与柏拉图论知的级序和对象〉(Von der τιμή der Götter zur τιμότης des Prinzips. Aristoteles und Platon über den Rang des Wissens und seiner Objekte)¹⁷⁸、〈口头的辩证法与书写的“游戏”〉(Mündliche Dialektik und schriftliche “Spiel”)¹⁷⁹、〈“仅他们才配享有哲学家之名”: 论柏拉图“哲学家”之名的使用〉(οὐς μόνους ἄν τις ὀρθῶς προσε(ποι) φιλοσόφους. Zu Platons Gebrauch des Names φιλόσοφος, 简称〈论哲学家之名〉)¹⁸⁰、〈柏拉图的辩证法: 道路与目标〉(Platonische Dialektik ; Der Weg und das Ziel)¹⁸¹ 以及〈活生生讲辞之模仿: 何

173 载于《阿布莱希特·狄勒七十祝寿集》(Festschrift für Albrecht Dihle zum 70. Geburtstag, Göttingen 1993), 第 174 - 182 页。

174 Abb. Akad. Mainz, 9, Göttingen 1994。

175 载于 *Hermes* 120, 1997, 第 131 - 152 页。

176 载于 Livio Rossetti 编:《理解《斐德若》》(Understanding the Phaedrus, Sankt Augusti 1992), 第 93 - 107 页。

177 载于 *Wiener Studien* 107, 1994, 第 259 - 270 页。

178 载于 F. Graf 编:《希腊祭祀诸见: 瓦特·布尔克特祝寿论集》(Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags - Symposium für Walter Burkert, Stuttgart/Leipzig 1998), 第 420 - 439 页。

179 载于 Theo Kobusch/Burkhard Mojsisch 编:《柏拉图: 新研究视野下的对话录》(Platon: seine Dialoge in der Sicht neuer Forschung, Darmstadt 1996), 第 115 - 130 页。

180 载于 *MH*, 57, 2000, 第 67 - 75 页。

181 载于 *Perspektiven der Philosophie* 31, 2005, 第 289 - 319 页。

谓柏拉图对话录并且其意欲什么) (Abbild der lebenidgen Rede. Was ist und was will ein platonischer Dialog?)。¹⁸²

这场高水平的对话本来对理解《斐德若》的文本颇有助益,不想 Heitsch 在 1999 年忽然越过具体问题的讨论,在发表于 *Gnomon* 的书评中指責斯勒扎克在〈口头的辩证法与书写的“游戏”〉中为了达成自己的论证有意篡改了柏拉图原文¹⁸³,因为此书第 116 页引用斐德若 276e5-6 的 τῆ διαλεκτικῆ τέχνη χρώμενος 时遗漏了 τέχνη(技艺)一词,这样学术问题遽然转化为道德问题。这里斯勒扎克是否“有意”修改了原本本来显而易见,因为在对引文的解释中随即就出现了“辩证法的技艺”(die Kunst der Dialektik,同上页,引文后两行),而在后文中也出现过这样的表述(如第 127 页)。并且,这段文字在他的其他文章中也多次引用与解释¹⁸⁴,从没有遗漏,更没有必要漏掉 τέχνη一语¹⁸⁵。不仅如此,事实上后来本书的编辑莫瑟施(Mojsisch)也通过其原稿的传真件声明,这一遗漏乃是印刷上的失误而非作者有意或无意为之。¹⁸⁶面对对手不再关注事实上的论证而采取“扼杀声誉”(Rufmord)这样的手段,斯勒扎克不得不向全德的古典学学者发出公开信,以求澄清这一事实¹⁸⁷,并等待 Heitsch 的回应。不过之后 Heitsch 仅仅在 *Gnomon* 杂志(72,2000,第 189-190 页)为自己做了含糊的辩护,并无丝毫收回指责的表示;更为遗憾的是,他从此一直沉默,不再继续《斐德若》的讨论,而斯勒扎克之后零星对 Heitsch 的批评中也显得难以控制情绪,颇有意气语。

182 载于 *Museum Helveticum* 66,2009,第 65-83 页。

183 载于 *Gnomon*,71,1999,此文为《柏拉图:研究视野下的对话录》的书评,前揭,其中第 294-296 页涉及斯勒扎克。

184 如本书第 60 页,其他参 *PSP*,第 13-14 页; *AuA* 26,1980,第 81 页以下; *Zeitschr. für philos. Forschung* 53,1999,第 99 页等等。

185 Heitsch 这一指责的成立前提乃是他对 τέχνη 的错误理解,详后。

186 参《波鸿哲学年鉴》(*Bochumer Philos. Jb.*) Bd. 4,1999,第 233 页。

187 发信日期为 1999 年 6 月 2 日,这里感谢斯勒扎克教授提供当日的信件复印件与原稿传真。

尽管这一事件不幸地以非学术性的纠葛而终结,但这并不影响论辩本身成为一场富含成果的对话,这样,我们就更有必要考察一下 Heitsch 的论述,以明晰这一争执的具体内容。¹⁸⁸

Heitsch 的核心论点可以用其发难文章的标题来概括,即柏拉图《斐德若》的核心是正确言谈与书写的方式。我们进一步解释这一断言,它意味着:在《斐德若》中并没有一个与口传相对的一般性的书写批判,有的乃是对错误书写方式的批判。¹⁸⁹接下来,让我们梳理一下 Heitsch 的分论点:

(1) 理解“书写批判”应该着眼于整个文本的语境,他的多篇论文便试图将书写批判重新放回到整个《斐德若》的关系中考察,这是迄今无人做过的工作。

(2) 从《斐德若》以吕西阿斯(Lysias)开头以伊索克拉底(Isokrates)结尾得知,斐德若主要关注的问题乃是修辞学,而非辩证法。通过苏格拉底对伊索克拉底的赞扬与文本的写作历史背景的考证,《斐德若》正是针对伊索克拉底而作。其一,因为根据苏格拉底之言,后者水平高于吕西阿斯,应为真正的对手;其二,因为他在柏拉图眼中,数年后(从虚拟对话的时间到柏拉图的写作时间)实未有转变。¹⁹⁰

(3) 作为柏拉图式的修辞学,并不需要更高的知识(比如理念知识,对整全的认识),而是需要具体的知识和能力,也就是说在具体的情境下分别对不同的对象进行合适的言说,这是柏拉图所谓辩证技艺的内涵,在这个意义上,其核心仍是修辞术。因此 Heitsch 将两者联系起来,表达为“修辞-辩证式的”(rhetorisch-dialektisch)。¹⁹¹不过如同“游戏-严肃”这一用法往

188 不得不提醒诸君,由于 Heitsch 的论述十分曲折繁复,这里篇幅与目的所限均不可详尽呈现与讨论,欲了解者当至少读《谈与写》与《译注》两文,这样便基本可得一系统的概观。本文主要着眼从斯勒扎克的立足点明晰 Heitsch 一些论断上的问题,其阐发的部分优点便较难涉及,从理解《斐德若》的角度来说,特别 Heitsch 之译注仍是不可不读。

189 《谈与写》,第 26-28 页。

190 Hermes 117, 第 285 页;显然由于斯勒扎克在 *WJb* (1990) 中的批评,Heitsch 在《译注》中不再提此看法。

191 《译注》,第 201 页。

往导致严肃的游戏化(参上),Heitsch 这里事实上也将辩证法修辞化,而非相反。于是他才能反复声明:需要的不是哲学的知识,而是具体的能力(Sachkompetenz)。¹⁹²

(4)用更有价值的事物对逻辑斯的帮助,并非指作者以更高的知识进行更深的论证,而是指作者面对读者,以不同的方式对文本进行不同的再说明。重要的是形式的不同,而非内容的不同。¹⁹³

(5)既然从《斐德若》中得出,真实的修辞学乃是在不同的情境下进行合适的对话,这一口头交流的任务“完全仅仅在对话录中”¹⁹⁴实现了。在其中有“一无终的过程”¹⁹⁵,蕴涵着“不断更新的理解”,甚至“人类生活的至高形式与满足”——Heitsch 用了一个海德格尔式的用词——乃是“在对话中存在”(Existenz im Dialog)。¹⁹⁶

(6)正如辩证式的修辞学并不需要更高的知识,而只需要具体的能力;辩证式的哲学家也不需要理念知识或者本原知识。一方面,哲学家乃是爱智者(philosophos),这样Heitsch将其定义为“追求自己所无之物的人”¹⁹⁷,

192 Heitsch 的这一论点部分源自 Wieland,尽管后者未有走入强调修辞术一端,参《柏拉图与知识的形式》,前揭,第 21-22 页。

193 其《谈与写》一文上有对“更有价值之物”的内涵规定,之后所有文章坚持其根本在于形式。

194 *Hermes* 117,前揭,第 277 页;参《谈与写》,第 28 页。

195 《译注》202, *Hermes* 125,前揭,第 147 页;也参《认识与生活方式》:“最终的证明无从达到”,前揭,第 3 页。

196 由于 Heitsch 从不区分交谈(Gespräch)与对话(Dialog),这样从语言上看,上述表达就存在刻意的双关,同时也指“在对话录中存在”,参 Heitsch; *Hermes*, 第 117 页,前揭,第 279 页; *WJ* 17, 前揭,第 147 页也有同一用法。参斯勒扎克对“在-对话中存在”(Im-Dialog-Sein)的批评, *PL* 第 146 页,另参海德格尔在《存在与时间》中对“在-世-存在”(In-der-Welt-Sein)的分析。不过 Heitsch 的这一前提颇有问题,因为交谈(Gespräch)与对话(Dialog)属于不同的范畴,前者乃对话录陈述中的一种哲学交流形式,后者乃柏拉图使用的文学形式。参 L. G. Westermann:《诗人的意图与解释者之目标》(*Die Intention des Dichters und die Zweck der Interpreten*, Berlin/ New York 2002), 第 9-15 页。

197 *Hermes* 117, 第 281-282 页,注 11;《译注》,第 180 页。

乃是“在路上”之人¹⁹⁸，正如施莱格尔将哲学规定为“一种对科学之寻找与追求，而非一种科学”¹⁹⁹；另一方面，只要对书写保持必要的距离，能帮助书写，能与它合适地打交道，那么他们就可以享有哲学家之名²⁰⁰；这样 Heitsch 得到了一个很有趣的结论：拥有了这一态度的人“可以作为政治家、诗人与讲辞家爱着 - 智慧”（*philosophierend als Politiker, Dichter oder Redner*）。²⁰¹

不难看出，Heitsch 的《斐德若》解读基本符合施莱格尔-施莱尔马赫范式的核心判断²⁰²，于此我们也仅止于展现而不打算从同一角度进行重复的评论，这里打算另外考索其中几处细节，揭示其论证的方法与结论的症结。

从语境而非孤立的看书写批判是多数柏拉图诠释者都接受的前提，斯勒扎克在《书写性》中正是试图从整个对话录出发来解读书写批判，并同时用书写批判回溯贯穿《斐德若》本来似乎显得松散的结构。²⁰³ 无论这一尝试在 Heitsch 看来是否成功，他称近代以来便无人为此工作的判断显然无的放矢。²⁰⁴ 更为严重的乃是 Heitsch 自己的文章对吕西阿斯讲辞、苏格拉底两次讲辞均未论述，而仅仅关注对话录之开头、修辞术及书写批判三部分。²⁰⁵ 不过，这尚不是关键。Heitsch 方法上的要害在于，他将书写批判放

198 见其《谈与写》，第 49 页；关于“在路上”这一意象，参笔者第五章的论述，与之类似，Heitsch 将其关于柏拉图的论文集命名为《通往柏拉图之路》（*Wege zur Platon, Göttingen*, 前揭）。

199 Schlegel: *KA XII*, 第 166 页。

200 《谈与写》，第 48 页。

201 同上，第 49 页；〈评注〉，前揭，第 178 - 182 页；*Hermes*, 第 125、137、146、151 页。

202 特别是 5 与 6 表现出的无限主义。

203 参 *PSP*, 第 24 - 48 页；不仅如此，早在 1978 年，斯勒扎克就提出了于系统语境中解读斐德若的要求并将其解读发表在〈对话形式与内传主义〉（*Dialogform und Eoeretik*）一文中，载于 *MH* 35, 1978, 第 18 - 32 页，特别参第 20 页。

204 《谈与写》，第 4 页。

205 参 Szlezák: 〈书评〉，前揭，第 390 页。不过这一缺陷后来 Heitsch 在〈译注〉和《柏拉图〈斐德若〉的辩证法与哲学中》（*Hermes* 125, 前揭）进行了弥补。

人之前对修辞学的论述中,不认为书写批判乃是对后者的升华;相反,而是对后者的补充,这也就是 Heitsch 所言语境的所指。这可谓将书写批判纳入修辞学的第一步,也是将《斐德若》之根本定义为修辞学的第一步。

语境的第一重含义是从书写批判的上下文关联中,从文本的整体去探寻其意旨;另一层含义则是将柏拉图的这一见地放入当时代,以历史地求得其内涵²⁰⁶,这也是引入伊索克拉底讨论书写批判的必要性之所在。Heitsch 试图通过将《斐德若》仅仅解释为柏拉图与伊索克拉底的论战之作,由此把这一对话录定义为另一种修辞学的尝试。他认为,文中苏格拉底对伊索克拉底天赋之赞叹与后者实际的“原地踏步”构成了强烈的对比,这一事实反衬出柏拉图的失望。既然书写批判针对的仅仅是一个特定的作家,而非所有书写者,那就更说明了:从消极层面上,柏拉图根本不是批判所有书写,而是批判坏的书写;从积极层面上说,也就是柏拉图式的修辞学试图克服并取代伊索克拉底的修辞学。对历史语境的探询本身乃是毫无异议,但这种历史化是否足以相对化柏拉图之所言呢?

首先从事实上看,根据亚里士多德记载,伊索克拉底恰恰从一个讲辞写手(logographos)成为讲辞与教育的理论家²⁰⁷,也就是说,他并非数年一成不变。恰恰相反,如同苏格拉底所预言,他转向了更伟大之物(ἐπι μείζω, 279a8)。这一用语显然与前文的 τιμώτερα(更有价值之物, 278d8)同义。只不过柏拉图于此试图展现,伊索克拉底并未更进一步成为苏格拉底言语中企盼的爱智者(279a9)而已。

其次从伊索克拉底本人来看,恐怕正是他自称所是“哲学”(philosophia)²⁰⁸,才引起柏拉图这里的批评。这要义在于,对柏拉图来说,伊索克拉底尚不配享有此名。柏拉图这里是站在哲学家的立场上批评修辞,是意欲让修辞提升,而非让哲学下降。

206 《谈与写》,第 29 页,注 46; *Hermes* 123, 第 131 页。

207 V. Røe 辑《亚里士多德残篇》140 (*Aristoteles Fragmenta*, Teubner 本, Stuttgart 1966), 见 Szlezák: *WJb*, 前揭, 1990, 第 79 页。

208 *Isokrates* 13. 21。

在论及伊索克拉底之前,苏格拉底涉及吕西阿斯(Lysias)、荷马(278c2)、梭伦(278c3)三位当时便具有典范意义的作家;从文类上看,苏格拉底所言包含所有文类,因其明言,“无论有韵还是无韵”(ἐν μέτρῳ οὐδ' ὄνεν μέτρον, 277e7)。这样,伊索克拉底可谓被批判代表之一,而非所有批评仅仅指向他。²⁰⁹

再者,Heitsch 训释苏格拉底之所言:“与那些长时间忙上忙下(ἀνω κάτω στρέφων ἐν χρόνῳ),颠来倒去撰写东西的人相比,谁若是没有(μὴ ἔχοντα)更有价值之物(τιμωτέρα),那么你就有权利称他们为‘诗人’、‘讲辞写手’或‘法律文书家’²¹⁰,是吗?”(278de),以为所谓“长时间忙上忙下(ἀνω κάτω στρέφων ἐν χρόνῳ),颠来倒去撰写东西”并非批评书写,而是批评一种糟糕的工作方式。²¹¹不过根据哈克福斯(Hackforth)的《〈斐德若〉注》²¹²:哈里卡纳苏斯(Halicarnassus)的狄翁尼修斯(Dionysius)载,柏拉图并非一挥而就、干净利落的作家,他始终反复修改自己的对话作品,死后就留下了《政制》开头多次涂抹修改的草稿。这证明了上述形容的自指性,加强了之前对书写批判指向自身的论述²¹³,而非仅仅批评伊索克拉底等人所谓错误的工作方式。进而言之,一个短时间一气呵成的作品,如果不是内涵上更有价值,也无从被规定为更好。²¹⁴

209 斯勒扎克对此论点也有进一步的批评,见:WJb, 前揭,第78页。

210 从此也可以看出伊索克拉底并非唯一的目标,至少他并非诗人,而后来也超越“讲辞写手”这一档次。

211 Hermes 1989, 前揭,第283页注15。

212 R. Hackforth:《柏拉图的〈斐德若〉》(Plato's Phaedrus, Cambridge 1952),第165-166页,注2;其描述柏拉图写作之词为 κτυζῶν καὶ βοστρυχίζῶν,也记载于 Diog. Laert. III, 37 = Panaitios, fg. 130 van Straaten = Aristoxenos fg. 67 Wehrli = Der Platonismus in der Antike 37. 2.

213 除去上文所述,还请参斯勒扎克对 Wilfried Kuhn 的书评:《柏拉图的书写批判是否也对对话录有效:论〈斐德若〉278 b8 - e4 的新解》(Gilt Platons Schriftkritik auch für die eigenen Dialoge? Zu einer neuen Deutung von Phaidros 278 b8 - e4),载于 Zeitschrift für philosophische Forschung 53, 1999, 第59-267页。

214 WJb, 1990, 前揭,第81页。

最后,即使柏拉图确实仅以伊索克拉底为批评对象,也难以推出柏拉图试图以一种修辞学取代另一种修辞学,而不能以一门更高更好的学问取而代之。Heitsch 方法上的疑难在于将这一对抗描绘为两种修辞的对抗,于是也就出现以当时修辞学家之见来训解柏拉图的现象,并不假思索地将两者相提并论。他偶尔引伊索克拉底之言²¹⁵,偶尔引阿尔奇达玛斯(Alkidamas)之语,以为两者与柏拉图之言一律。²¹⁶另一方面,Heitsch 又没有严守其历史语境的原则,在涉及书写与口传的态度时,常以今人感受为例阐明柏拉图的意谓²¹⁷;更难以为立足的乃是,一些与其思路相悖或疑难的段落,便采取“反讽”²¹⁸、“不可字面理解”²¹⁹的方式来化解。

不容否认,应该将书写批判放入历史语境中去考验,因为文本不仅多次提及当时的名流或者往日的贤哲,而且即使看似仅仅出于直观化需要的“阿多尼斯苗圃”之喻也可谓对于同时代人普罗狄科(Prodikos)的回应。²²⁰在这一系列的回应中,柏拉图试图展示的正是辩证家,作为知晓真理何在之人(εἰδώς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει, 278c4-5)²²¹,拥有高于修辞家之能力。这里重要的是级序上的优越,而非单纯形式上的不同。事实上,不仅伊索克拉底与阿尔奇达玛斯拥有一个书写批判²²²,比柏拉图略早或同时的

215 引伊索克拉底 5,27,见《谈与写》,前揭,第 47 页。

216 参《译注》,第 197-198 页。

217 《谈与写》,第 34、37、50 页。

218 《谈与写》第 17 页解释苏格拉底引入伯里克利(Perikles)为例,认为其制造了反讽的距离;第 43 页解 277d8-9 时的 μεγάλην βεβαιότητα σαφήνεια(巨大的清晰与明确),称 μεγάλην 乃是轻微的讽刺;第 45 页,在苏格拉底将其与斐德若的谈话标示为游戏时(278c),也就是说,出现书写批判的指向对话录本身时,Heitsch 仅认为此情景“不是没有反讽”(nicht ohne Ironie);其中伯里克利问题参 Salezak:《书评》,前揭,第 394-395 页。

219 《谈与写》第 37 页;Hermes 124,第 145 页注 34;《评注》,前揭,第 174 页。

220 参 M. Erler:《自然与知识传授:柏拉图《斐德若》农人之喻评注》(Natur und Wissensvermittlung. Anmerkung zum Bauervergleich in Platons Phaidros),载于 RM 132, 1989,第 280-293 页。

221 同时参见 Salezak:《《斐德若》中哲学家的知》,前揭,第 259-270 页。

222 参 Christoph Eucken:《伊索克拉底:其与同代哲学家论辩中的立场》(Isokrates: Seine Positionen in der Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Philosophen, Berlin/New York 1983),第 121-140 页;M. Erler:《窘境》,前揭,第 38-46 页。

不少诗人同样有此感叹²²³，这本是口传文化至书写文化转变的表征之一²²⁴。因为正如源初的诗歌并不与书写相系，哲学亦如是。除了明显来自“记忆”（ὑπόμνησις）一词的ὑπομνηματικά, βιβλία, διαφέρειαι, δέλτοι, κηροί这样的词汇仅仅表达的是对记忆的支援²²⁵，而非如今日般几成作诗或哲学活动的全部。于是面对古典时期的书写批判，一方面无疑要注意其中的同构性：比如伊索克拉底在《非智者》中便表达出对书写文字的怀疑，提出通过僵死的书写不可学习需要应变的演讲之术；而在致狄奥尼索斯一世的书信中也认为，无作者在场的书写面对误解无能为力；而阿尔奇达马斯则与柏拉图一样，将书写与静止之图画相提并论。但另一方面，这些见解的类似并不能说明柏拉图与他们在同一层面上进行论述：他与伊索克拉底的一个明显区别首先在于伊氏认为高水平的接受与创作的周全可能弥补书写的缺陷²²⁶；而与阿尔奇达马斯的差异则在于，柏翁比喻之后有一后者绝无的形而上学背景，其在《政制》第十卷得到了阐发。在这个意义上，柏拉图的批判才是哲学式的批判。

不仅如此，这一批判的积极意义建立在“更有价值之物”（τιμιώτερα）的基础上，这决定性地体现了作为哲学家的柏拉图与修辞家及诗人的差异之所在，同时也正是图宾根学派与 Heitsch 争议的焦点。这里笔者不得不提醒读者们，《读柏拉图》一书第 14 节实为对 Heitsch 于 1989 年发表在 *Hermes* 的文字的再反驳，也是对其《论柏拉图“更有价值之物”的语境：〈斐德若〉278b-e 评注》之补充。同时，只有读者们继续阅读了《从诸神的 τιμή 到本原的 τιμότης：亚里士多德与柏拉图论知的级序和对象》（1998，前揭）一文，才可从辞源与哲学史的角度巩固《读柏拉图》相关段落中已经尝试但较

223 M. Erler: 同上，第 47 页以下。

224 文献参 Wolfgang Kullmann/Michael Reichel 编：《希腊人从口传到文字的过渡》（*Der Übergang von der Mündlichkeit zur Literatur bei den Griechen*, Tübingen 1990）。

225 W. Jaeger: 《亚里士多德〈形而上学〉发生史研究》，前揭，第 138 页。

226 Erler: 同上，第 40-42 页。

为简略的历史-语文学分析。²²⁷

Heitsch 的 *τιμιώτερα*, 简而言之, 仅具有形式上的意味, 即通过在某一语境下可被视为更高的方式来重新阐发文意, 避免误解。这与之前所述, 弗拉斯托斯(Vlastos) 试图从行为上, 而不是从内容上规定文辞“父亲”来帮助逻格斯类似(参前)。²²⁸ 于是柏拉图这里所言, 与伊索科拉底在《泛希腊集会辞》中对修辞学的规定便无根本之差异, 正是其文曰: “修辞术的本质在于, 提供以不同方式言说同一对象的可能性。”(Isokrates 4, 8)

我们已经提及, 在对 278de 的阐释中, Heitsch 试图将相比价值较低的东西阐发为可笑的工作方式, 而非书写活动, 对此笔者已有所评注。但 Heitsch 对此文尚有另一角度的论证: 即 278de 的重心在于驳斥, 而不在于褒扬; 换句话说, 其重点在于说明书写之较低价值, 而非说明辩证家之较高价值。²²⁹ 依照斯勒扎克, 这一论证忽略了上文的衔接。这一句的开端 οὐκοῦν αἰ(“难道不是”, 278d8) 是与上文 εἰ μὲν(“如果”, 278c4) 相连续的, 也即是说 278de 正是对 278c6 - d1 的总结, 而 278c6 - d1 分明是对哲学家(或辩证家)的积极规定。并且, Heitsch 在复述中将“拥有”(ἔχοντα) 更有价值之物译为“寻找”(finden); 将“能够帮助”(ἔχων βοηθεῖν) 其作品译为“准备帮助”(bereitsein[...] zuhelfen) 都是将对哲学家内在本性的积

227 需要补充, 本书第 13 节与 27 节同样是对 Heitsch 哲学家概念讨论的回应, 除了 Heitsch 的相关讨论, 还需对读斯勒扎克的《论哲学家之名》(前揭), Walter Burkert 的《柏拉图还是毕达哥拉斯? 论“哲学”一词之起源》(Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes “Philosophie”), 载于 *Hermes* 88, 1960, 第 159 - 177 页(也收入 *Kleine Schriften* III, Göttingen 2006, 第 235 页有文献补充), 及 Karl Albert 的《论柏拉图的哲学概念》(前揭)。

228 这也是不少反对图宾根范式学者的出发点, 比如 Mann 在《柏拉图在图宾根》同样试图复活 Vlastos 的这一论述, 他也强调, 哲学更重要的并非内含, 而是如何到达结论, 参前揭第 369 页。就柏拉图理解而言, 根本上 Mann 对方法优先的强调乃是 Vlastos 著名观点“方法就是一切”的重复, 参 Vlastos: 《苏格拉底式的辩证: 方法就是一切》(The Socratic Elenchus. Method is All), 《苏格拉底研究》(Socratic Studies, Cambridge 1994), 第 1 - 29 页。

229 *Hermes* 117, 第 282 页。

极规定悄悄淡化了,将一内涵的描述转化为了可能的外在的行为。²³⁰

Heitsch 对此句的第三个论证则从 276e 的 *διαλεκτικῆ τέχνη* 之分析出发。他以为,就算 *τιμιώτερα* 与 *διαλεκτικῆ τέχνη* 相关,但既然 *τέχνη* 是与 *ἐπιστήμη* (知识/科学) 严格相对,则 *διαλεκτικῆ τέχνη* 就是辩证的技艺,而不同于柏拉图术语上的辩证法。也就是说,如同我们今日将技术 (*τέχνη*) 理解为中立的,辩证的技艺同样如此。于是 Heitsch 最为极端的等式便出现了,辩证的技艺说的就是“修缮的技艺”。²³¹ 不过这里 Heitsch 的前提出了问题,*ἐπιστήμη* 的反义词也可是 *δόξα*,而未必是 *τέχνη*; 特别在柏拉图那里,*τέχνη* 的含义异常复杂,难以一概而论²³²,但至少可以笼统地说,它往往也可以与德性 (*ἀρετή*)、善好 (*ἀγαθόν*) 相关,并非总是我们目前所理解的中立化的技术,一种程序,而全无内涵。比如哲学王的统治乃是以真知为基础,柏拉图同样称其为君王的技艺(参《政治家》285e10)。

正如 Heitsch 将 *διαλεκτικῆ τέχνη* 作非术语的理解,*τιμιώτερα* 在他那里同样也没有严格的规定,从而仅仅成为空泛的另一种方式。《读柏拉图》第 14 节主要是从这一角度对其进行批评。作者结合柏拉图文本(《斐德若》、《政治家》、《蒂迈欧》等)与柏氏后学,证明所谓“更有价值之物”,正如辩证法,在柏拉图与老学园的使用中有着严格的意指,是一“专业术语”(terminus technicus)。²³³

我们已经指出,在 Heitsch 的陈述中,柏拉图以为,无论诗人、讲辞写手、法律文书家还是政治家,只要对书写保有一个谨慎的态度,则都可称之在进

230 WJb 16, 1990, 前揭,第 80-81 页。

231 *Hermes* 120, 前揭,第 133 页。

232 参 Dirk Thomsen:《“技艺”作为伦理洞见的象征与概念》(“*Technē als Metapher und als Begriff der sittlichen Einsicht*”, München 1990)。

233 这一论证,笔者不再重复,请读者参《读柏拉图》一书。更为详尽的史料与分析,参《从诸神的 *τιμή* 到本原的 *τιμωτής*: 亚里士多德与柏拉图论知的级序和对象》(1998, 前揭),这一文本不仅探讨了早期诗歌中的相关用法,而且特别对亚里士多德及老学园分析较为详尽。

行哲学活动/爱智(philosophieren, 前揭)。这一结论在其解释系统中并不让人惊讶。面对“更有价值之物”的形式化与“辩证法”的修辞化等诸前提,那么哲学家普遍化的结论就难以避免。因为 Heitsch 在应对上述几个核心概念时,始终执著于空洞的形式规定,不仅没有而且也故意避免内涵上的考量。于是,这一哲学家定义尽管显得颇能安抚众心,使柏拉图免受桀骜之讥,却未必合其本人之意。对此再做冗长的讨论显得多余,这本来属于柏拉图阅读的常识之一,只需要检出柏拉图对哲学家规定时的常用词,μόνος, μόνου, μόνους, μόνη, μόνος, μοναχοῦ²³⁴, 这样我们或许就可以看出其标准是何等严格,所谓诗人爱智、辞章写手爱智等,这对柏拉图而言又何其荒谬。

七、内传与外传问题

斯勒扎克(不平等者之间的对话)一文中写道:“现今对正确理解柏拉图的讨论可以被描述为新近的内传主义与传统的反内传立场(anti-esoterischen)之间的斗争。”²³⁵ 这一判断揭示出把握内传主义(Esoterik, 形容词 esoterisch)与外传主义(Exoterik, 形容词 exoterisch)的含义对了解柏拉图研究的重要性。这里专辟一章说明,一方面是由于涉及较为繁重而必须讨论的翻译问题;另一方面则在于图宾根学派的研究使得这一长期被搁置的问题重新得到重视与深化²³⁶, 特别是斯勒扎克,其对内传主义与其他近

234 大意:“唯一”“唯独”、“仅仅”;见前揭 MHS7, 2000, 第 75 页。

235 Szlezak; GU, 前揭, 第 56 页。

236 最为权威的古代科学百科全书 *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (简称 RE) 未收 Esoterisch 及 Exoterisch 词条,正是由于 Krätzer《德性》一书的出版,特别是其中第四章“内传的柏拉图问题”(Das Problem des esoterischen Platon, 见《德性》,第 380-486 页),才使得古典学界与哲学家重新关注这一问题。德语界近几十年出版的几部大型辞书可谓弥补了 RE 的缺憾,并多取图宾根学派之说。其中 Konrad Gaiser 亲自为《哲学历史词典》(*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Ritter, Joachim; Gründer, Karlfried 编, Darmstadt 1971-2004, Bd2, 第 865-867 页)写 Esoterisch 及 Exoterisch 词条;而 DNP(前揭)的词条则由 M. Erler 撰写,参“哲学的文献形式”(Philosophische Literaturformen)一条。相关的重要文献还包括 PUL 一书的导言部分及其《柏拉图的内传学说》一文、前揭。

似概念的细致划分功不可没(如参 *PL* 第 26 节)。不过,要在如此有限篇幅内,尽量明晰其中的来龙去脉并非易事,因为反内传主义的施莱尔马赫自己就说过:“关于内传与外传的看法需要一个批判性的审视,因为它在不同的时代以完全不同的意义出现。”²³⁷ 这一洞见与要求毫无疑问是正确的。

先从概念的翻译讲起。近年由于施特劳斯学派引入汉语学界,不少读者已经对这对通常译为“隐微与显白”(形容词则相应为“隐微的”与“显白的”)的概念多有耳闻。既然笔者在《读柏拉图》一书中不取这一译法,那么下面就必须明辨其因,也即试图阐明:(1)“隐微”与“显白”这一概念的内涵与图宾根学派的用法颇不相同,故不可见其用词一而不辨其别;(2)这一译法放在施特劳斯学派那里极为贴切,可谓译笔信达,毋须修正。从上述两点出发,引出的问题实不仅仅关涉到翻译,更关涉到理解。我们关注的焦点乃是,根据图宾根学派,柏拉图式的“内传与外传”究竟意义何在。不过有趣的是,倒是这两种不同的翻译已经使得本来困难的理解变得相对容易,那么就让我们进入具体的讨论。

从语言一般来看,Esoterik/esoterisch 和与之相对的 Exoterik/exoterisch 均来自希腊语形容词的 ἐσωτερικός 与 ἐξωτερικός,其前缀 ἐξω 与 ἔσω 即分别指向外与向内,这样其本意至少包含向内与向外这一层的含义。²³⁸

再让我们进入到经典作家的用法,从柏拉图本人流传下的文献来看,他

237 Schleiermacher:《论柏拉图》,前揭,第 34 页;近现代哲学家对 Esoterik 看法,参 Szlezák:《六位哲学家论哲学的内传主义》(Six Philosophers on Philosophical Esotericism),载于 A. A. Michélini 编:《作为作家的柏拉图:哲学的修辞学》,前揭,第 203 - 221 页。

238 Diels 指出 ἐξωτερικοί λόγοι 不仅在漫步学派而且,在学园传统中都必须理解为 τὰ ἔξωθεν λεγόμενα(朝向外部的讲辞)。见 H. Diels:《论亚里士多德的外传讲辞》(Über die exoterischen Reden des Aristoteles),载于 Paul Moraux 编:《亚里士多德早期作品》(Frühschriften des Aristoteles, Darmstadt 1975),第 43 页。

并没有使用过这两词,最早使用 ἐξωτερικός 的乃是亚里士多德。此词在亚里士多德那里十四见,其八与 λόγοι 搭配²³⁹,其六与其他词语²⁴⁰。在后一种情况中,其似乎是一般的外在、异己之意,而并非某种术语。有两例极好地显明了其含义,比如《政治学》1323b25 中涉及神之幸福并不凭借 ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν,而是凭借其自身。这里 ἐξωτερικῶν ἀγαθῶν 含义显然是“外在诸善好”,而反义词即 δι' αὐτὸν αὐτός(通过其自身)。²⁴¹ 同样是《政治学》的 1325b22 及 1325b29 中亚里士多德指出,外在的行为(ἐξωτερικῶν πράξεων)不同于出于自身的静观与沉思(αὐτῶν ἔνεκεν θεωρία καὶ διανοήσεις, 1326b20-21),这里的 αὐτῶν ἔνεκεν 与前文中的 δι' αὐτὸν αὐτός 同义。此外,通过上下文,我们还可以发现 ἐξωτερικῶν 的另一个反义词,即 οἰκεῖας(1325b30,本己的、亲己的)。这加强了我们的分析论证。

最受争议的则是 ἐξωτερικοὶ λόγοι 的用法。由于这里并非对之进行专门的研究,笔者并不打算介入到具体的论争之中,只是希望揭示其解释可能性以及它们的共通之处,以便推进我们的问题。我们首先考察两段亚里士多德的文字,在《形而上学》的 1076a24-28 中,他写道,数学对象“是否是理念,它们是否是存在物的诸本原和对象呢?如果它们是,以何种方式是?……关于此的大多数我们在 ἐξωτερικοὶ λόγοι 中都处理过了”。从上文可见,其一,ἐξωτερικοὶ λόγοι 显然乃是另一类 λόγοι,尽管其所指尚不确定;但显然不是同一类 λόγοι 的另一种含义。其二,ἐξωτερικὰ λόγοι 处理

239 《物理学》217b31,《形而上学》1076a28,《尼各马可伦理学》1102a26,1140a3,《优台谟伦理学》(Ethic Eudemia) 1217b22,1218b34,《政治学》1278b31,1323a22,见 H. Bonitz,《亚里士多德引得》(Index Aristotelicus, Berlin 1960)重印版。

240 《政治学》1272b19,1323b25,1325b22,1325b29,《体相学》(physiognomonika) 786a26,《论动物生成》817a20,亦参 Bonitz 之《引得》。

241 关于对善的区分参柏拉图《政制》357b 以下,亚里士多德《政治学》1323a25 以下,《尼各马可伦理学》1096b10 以下。

相当丰富及深刻的问题²⁴²，比如这里涉及数与本原。因为在上述引文出现的卷 M 同样处理上述问题，所以它不是指与当下讨论完全无关的论题。这样，卷 M 的论述可能是另一种方式的论述或者是 ἐξωτερικοί λόγοι 论述的深化，至少也是其继续。其三，可以确定，《形而上学》卷 M 是亚里士多德教学授课讲义，这样所谓 ἐξωτερικοί λόγοι 至少应与授课讲义有所区别。在《优台谟伦理学》1217b20 - 23 这段更为特殊的记载中，我们还能进一步推进我们的认识，书中写道：“认为不仅存在最好的善之理念，而且存在其他某种理念的看法，是纯粹的抽象和无内涵的。关于此已经既在 ἐξωτερικοί λόγοι 中，也在依照哲学的那些讲辞中（ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίας）中讨论过了。” φιλοσοφίας 在亚里士多德那里无疑是一具有最高认知含义的术语，那么与之相应，我们可以看出 ἐξωτερικοί λόγοι 至少是与之不同，或可相互补充的 λόγοι。尽管我们不能推断两者在此是否一定构成对立，确定其级序上的相异性则毫无疑问，因为两者可能处理同一对象、同一问题。

略微考察两段原文之后，我们再看看学界对此的讨论，这样这一表达的意旨就更为清晰了。据笔者所见，关于 ἐξωτερικοί λόγοι 的解释目前大约有六种看法。²⁴³ 其一来自亨伯威格（F. Ueberwege），在《从泰勒斯到当代的哲学史大纲》（*Grundriss der Geschichte der Philosophie von Thales bis auf die Gegenwart*）中²⁴⁴，他认为在亚里士多德那里，ἐξωτερικοί λόγοι 仅仅意指在

242 关于此，我们还可以提供另一段例证，如《优台谟伦理学》的 1218b32 - 34：“众所周知，所有善不是内在于（灵魂），就是外在于灵魂，而内在于灵魂乃是值得选择的，这也是我们相应地在 ἐξωτερικοί λόγοι 中处理过的区分。”从这里我们可以看出，其涉及善与灵魂关系这一主题。Plutarch 也记载，亚里士多德的外传对话中（τῶν ἐξωτερικῶν διαλόγων）同样涉及柏拉图理念论的批判（见 Plaut. Adv. Colot. 14, 1115B）。

243 这里略过了几种过于玄思，而普遍遭到学界拒绝的解读。比如 A. P. Bos 在其 *Cosmic and Meta-Cosmic Theology in Aristotle's Last Dialogues*, Leiden 1989 中将 ἐξωτερικοί λόγοι “超越自然界之言”（ἐξω τῆς φύσεως），类似于我们所谓的形而上言、玄言，并且将这一类型文本的流失归于“自然学”（*Physik*，Bos 认为其为亚里士多德内传文本之主题）逐渐取代“超自然学”的理性化过程。

244 见 *Bd. 1*, Berlin 1863, 第 97 页。

此“研究领域之外”的讨论。策勒(E. Zeller)在《历史发展中的希腊哲学》(*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*) (1844 - 1852)也曾持类似看法²⁴⁵,之后的学者则多持异见。不过,Niewöhner在1971年又试图复活这种解释,认为ἐξωτερικοί λόγοι并非严格的术语,而仅仅涉及研究主题的相关性²⁴⁶。另一种较有代表性的看法来自伯奈(Jacob Bernay)²⁴⁷和耶格尔²⁴⁸,他们认为ἐξωτερικοί λόγοι指的是亚里士多德的对话录,这一意见可以得到Elias的《范畴篇注》及西塞罗书信等古代文献的支持。前书中,声闻学说(ἀκροατικῶς,即内传学说的同义词,参后)与对话录(διαλογικῶς)相对。²⁴⁹与之类似,西塞罗在《致阿提卡书简》(*Epistulae ad Atticum*, IV 16, 2)中提及自己的对话录创作时称:“我将给每部作品一个导言,正如亚里士多德在他称为ἐξωτερικός中所为”,这样也就明确地将这一类作品与对话录相提并论。其三为第尔斯(Hermann Alexander Diels)²⁵⁰与罗斯(W. D. Ross)²⁵¹的意见,他们将ἐξωτερικοί λόγοι等同于非漫步学派的论证方式。其四则根据拉瓦松(Ravaisson)的分析,外传与内传分别相应于两种教学方式与科学之分类,前者与问答辩证式的λόγοι相应,其朝向意见,后者则与论证式(ἀποδεικτικῶς)的作者独白

245 Friedrich Wilhelm Niewöhner:《柏拉图〈巴门尼德〉的对话与辩证法:对所谓柏拉图“内传主义”的研究》(*Dialog und Dialektik in Platons "Parmenides" Untersuchungen zur sogenannten Platonischen "Esoterik"*, Meisenheim am Glan 1971),第33页。

246 同上,第20-32页。

247 J. Bernay:《与其他著作之关系下的亚里士多德的对话录》(*Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken*, Berlin 1863),第29-93页。

248 W. Jaeger:《亚里士多德〈形而上学〉发生史研究》,前揭,第131-148页。

249 Eliae in Aristotelis categorias commentarium 114,第27-28页。

250 H. Diels:《论亚里士多德的外传讲辞》(*Über die exoterischen Reden des Aristoteles*, Sitzungsb. Der Berl. Akad. 1883),第477-494页,重刊于Paul Moraux编,前揭,1975,第37-58页。

251 W. D. Ross:《亚里士多德的形而上学》(*Aristotle's Metaphysics*),卷二, Oxford 1924,第408-411页。

(ἀυτοπεδύσωπον)相应,其目标乃是真实、确定与必然²⁵²。另两种较新的讨论分别来自狄尔迈尔(Franz Dirlmeier)与维兰德(Wolfgang Wieland),前者撰文(《物理学》IV 10: ἐξωτερικοί λόγοι)认为:ἐξωτερικοί λόγοι是亚里士多德为讨论所写的预备性(προπαιδεία)的材料,与之相系的乃是采取一种辩证式的、两难的与意见相系的论证方式。²⁵³而维兰德(作为修辞学家的亚里士多德与外传文本)²⁵⁴则通过联系亚里士多德在学园期间主持与伊索克拉底相竞争的修辞学讲座,将其ἐξωτερικοί λόγοι定位为具有文学与修辞学特征的作品,其中主要提供面向大众的哲学。

通过上述简短的回顾和我们之前对原文的考察,如果忽略其具体差异,至少可以确定一个共同点:ἐξωτερικοί λόγοι指与亚里士多德当下文本不同的另一类作品,而非同一作品的表面意思。下来再看看由宇伯威格所代表的看法,其将ἐξωτερικοί λόγοι解为与作者当下主旨无关的论述,从而使其中立化,这是与其他所有看法最明显的不同。不过后来不仅宇伯威格系列哲学史放弃了这一看法²⁵⁵,策勒在新版的《希腊哲学史》中也改变了意见²⁵⁶。Niewöhner 尽管之后又试图重申此论,不过至少根据我们刚才对两段原文的粗略考察,既然两种 λόγοι 都涉及处理相同的主题,那么在什么意义上能够说ἐξωτερικοί λόγοι是与当下主题无关呢?如果有关,那么它

252 Félix Ravaisson:《亚里士多德形而上学论集》(*Essai sur la Métaphysique d' Aristote*, I. Paris 1837),第209-236页,此处据J. D. Schweier 德译(《外传文献问题》)(*Das Problem der exoterischen Schriften*),载于Paul Moraux 编:《*Frühschriften des Aristoteles*》,前揭第1-20页。另案:德译纠正了法文原文的文献学上的部分错误,更善。

253 F. Dirlmeier: *Pysik IV 10: ἐξωτερικοί λόγοι*, 载于:《亚里士多德与特欧弗拉斯托那里的自然科学》(*Naturwissenschaft bei Aristoteles und Theophrast*, Heidelberg 1969),第51-58页,对参其《亚里士多德:《优台谟伦理学》》译注, *Aristoteles: Eudemische Ethik*, Berlin 1962, 第198-199页。

254 W. Wieland:《作为修辞家的亚里士多德与外传文本》(*Aristoteles als Rhetoriker und die exoterischen Schriften*, *Hermes* 86, 1958),第323-347页。

255 修订版的作者为M. Heinze, *Bd. I* Berlin 1876, 第173页。

256 转自Niewöhner 1971, 前揭, 第34页。

们的区别根本上就要依赖于内容,这是多数学者的共识。从形式上说,很难有内证说明ἐξωτερικοί λόγοι 专指对话录或否定之,它们很可能是包含对话的多种文学性较强的作品;从内容上说,无论强调它们的修辞性,还是说指向预备教育,或认为其与意见相系,这些都是说明这一类作品较易理解,更为通俗。这一点与亚里士多德之后的希腊文献记载基本一致。²⁵⁷而且从上述论述看,将ἐξωτερικοί λόγοι 译为外传学说,大约是合理的。

在我们非常粗略地勾画了ἐξωτερικοί λόγοι 在亚里士多德那里的用法之后,就可以继续以此为基础考察其对应词ἐσωτερικοί λόγοι 了。同样有趣的是,此词并没有在亚里士多德那里出现过,而是出现在后代作家中,目前所见最早使用此词的乃是卢希安(Lucian)与盖伦(Galen)。²⁵⁸因此尚不清楚其是老学园传统下的术语,还是后世作家根据ἐξωτερικοί λόγοι 构造的新词,但两种逻辑斯相对是可以确定的基点。这样,时常在早期文献流传中出现的ἐξωτερικοί λόγοι 的另一个对应词会有助于我们理解所谓的ἐσωτερικοί λόγοι,这个词就是ἀκροατικοί λόγοι,意为“声闻之学说”。声闻学说与外传学说的对立为亚里士多德著作编纂者安东尼库斯(Andronicus)所载,并为后世如斯特拉本(Strabon)、普鲁塔克(Plutarch)、辛普里柯斯(Simplicius)多位作家直接或间接引用。²⁵⁹不过所谓这一对立并非安东尼

257 关于古代文献中的“外传学说”及其相关问题的记录, I. During 在《古代传记传统中的亚里士多德》(Aristotle in the Ancient Biographical Tradition, Göttingen 1957), 第 426-433 页中作了非常实用的辑佚和注释(以下简称 During 1957, 引用原始材料给原文出处,并附 During 本书自带的编码,引其注释则给出本书页码)。不过这一汇编并不全,可补充 V. Rose 辑《亚里士多德残篇》(Aristoteles Fragmenta, 前掲)中的部分记录,相关还可参 Gaiser 的 TP, 前掲。

258 Lucian 的用词是 ἐσωτερικόν, 载于《出售哲学》(Vitarum Auction 26; During 1957, 76e), 值得一提这里不仅提及漫步学派, 并且分别使用了 ἐκτοσθεν (向外的, 从外的) 与 ἐπιτοσθεν (向内的, 从内的) 对应 ἐξωτερικόν 与 ἐσωτερικόν 两词。Galen 使用的是 ἐσωτερικά, 载于 Claudii Galeni Opera Omnia, Tomus V, C. G. Kuhn 编, 1965, 第 313-314 页; 转自 Niewöhner 1971, 第 42 页。

259 During 1957, 第 431 页。

库斯的发明,而在其记述之前就应该存在,最为著名的便是所谓毕达哥拉斯学派纯粹以口耳相传的方式在团体内部传播思想。我们在普鲁塔克的记载中可以清晰看到声闻学说的特殊性,也就是其内向性。比如在其《亚历山大传》²⁶⁰写明:“看来,亚历山大不仅仅被授予政治的与伦理的学说,而且得到了不可说的更深的教导(ἀπορρητων και βαθυτέλων),其被人们视为耳闻眼观的(ἀκροατικὰς και ἐποπτικὰς)独特道路,于此多数人是不可通达的。”这段记载对于我们的分析极有价值。其一,它使用了“不可说”一词,但如同我们之前对柏拉图的分析,所谓不可说并非根本不可说,而是多数人不可通达。其二,明确了耳闻学说的特殊性,它是“更深的教导”。其三,从描述上看所谓耳闻之学正是内传学说,它的目标群体是少数人。其四,所谓政治的伦理的学说恐怕就是所谓“外传学说”,这样内传学说就显然不是,至少不会仅仅是政治的和伦理的学说。其五,内传学说尽管少数人才可通达,但这少部分人并非不理睬外传学说,正如亚历山大也被授予政治与伦理的知识。于是,外传学说可能是作为耳闻学说的基础或者补充。

在略微勾勒了耳闻学说的基础上,ἐσωτερικοὶ λόγοι 之义几可迎刃而解。从字面上看其自然是外传学说的反义词,那么就可以译为内传学说,并且这一译名基本符合上文关于耳闻学说特征描述的诸条件。如果内传学说等同于口传面授的耳闻学说,其可以成文吗? 格利乌斯(Aulus Gellius)引述了一封据说是亚里士多德与亚历山大的书信可以直观化我们的问题,在信中亚历山大认为“亚里士多德将耳闻学说流传出去并不合适”,因为“权力与关于至善的经验(ταῖς περὶ τὰ ἀρίστα ἐμπειρίας)并不相同”²⁶¹。亚里士多德则回复表示:“你写信与我提及耳闻学说,认为必须让它们保持在隐秘状态(ἀπορρητους,按:直译为不可说)”,不过尽管它们的确被传出去,

260 Vita Alexandri 7, *Düring* 1957, 76d.

261 结合上述《亚历山大传》的引文,这里所谓“权力”或许可以训解为关于政治的学说或政治与伦理的学说,也即我们所说的外传学说。而内传学说/耳闻学说则涉及关于至善的经验。

但“仅仅对听了我们[授课讨论]的人才是可理解的”²⁶²。这里所谓流传出耳闻学说即指成文的出版。面对这一问题,亚里士多德的态度与柏拉图《书简七》中的态度形成鲜明对比。不过两者的一致性在于,他们都提到不可说,但都不认为有绝对的不可说。但柏拉图对书写的态度更为谨慎并担心被误解;而亚里士多德则面对误解态度超然,于是书写了大量的课程笔记,同时也记载了柏拉图教学的部分情况。

在上述分析的基础上,我们就可以大略了解图宾根学派在什么意义上使用内传学说与外传学说这一对术语。克雷默在规定柏拉图“Esoterisch”这一概念时,给出了三个基本的内涵:其一,指向口头教学,其二,内容是特殊的,即是一种特殊学说(Sonderlehre),其三,流传在受限的团体内。²⁶³这一规定不仅与我们上述语义的考证基本相符,而且与柏拉图学园的建制相一致:学园分为书院(Gynasium)与花园两部分,在前者中主要进行公共的演讲教学,或许也包括对话录的第一次诵读(即所谓对话录的出版),后者则是柏拉图与亲近的学生进行学术活动的场所。有趣的是前者恰恰也被称为ὁ ἔξω περὶπατος(外廊),或许亚里士多德ἐξωτερικός之用法即源于此。²⁶⁴此外,从柏拉图作品内部看,尽管他没有使用这一对词汇,却仍有些近义的表达可寻。比如在《巴门尼德》136de,《泰阿泰德》152c,《菲勒布》19c中他均将众庶(οἱ πολλοί)与习者(οἱ μαθηταί)相区分;而在《智者》(参229d,232d)中则有两种逻辑斯之分,前者表达上更为精致,目标群体为公众(δεδημοσιωμένα),后者为专家性、特殊的、熟巧的知识(δημιουργικὴ διδασκαλία)。²⁶⁵

262 Noct. Au. XX5; *During* 1957, 76f. 这封信书信的真假问题并不重要,重要的是其揭示了古典时代对于这两种逻辑斯的区分,并将其与亚里士多德的教学相关联。是否可以成文的根本论证在前文关于“不可说问题”的论述中已经解决,这里引入仅仅是补充式的直观说明。

263 Krüger:《德性》,前揭,第21-22页。

264 Gaiser:《柏拉图的内传学说》,前揭,第17页。

265 *During* 1957, 第441页。

将内传学说与秘密学说(Geheimlehre)、内传与守秘一直作为同义词使用,是近代以来德国学术界的惯例。早在十八世纪末,极大影响了施莱尔马赫柏拉图解释的哲学家史藤尼曼(Wilhelm Gottlieb Tennemann)便将内传学说标示为秘密的(geheim),尽管与施氏不同,他明确支持内传学说。²⁶⁶在《德性》一书中,虽然克雷默正确分析了内传主义(Esoterik)的内涵,并且将不可提前说、暂时之不可说与根本不可说做出了区分,但仍然使用了“秘密学说”一名²⁶⁷,于是就遭致不少学者对图宾根学派的批评和误解。²⁶⁸因为两者的合流事实上是在柏拉图学说逐渐神秘化,特别是与晚期毕达哥拉斯学派及基督教神学合流之后的产物。1967年海德堡研讨会后,克雷默明确宣布,图宾根学派从此放弃秘密学说这一容易导致误解的用法,而使用口传学说或学国内部学说等表达以明其意。²⁶⁹不过尽管如此,关于秘密学说与内传主义得到学界公认的细致区分却是斯勒扎克多年后完成的。²⁷⁰简而言之,首先通过对柏拉图文本的分析,斯勒扎克论证柏拉图绝非赞成守秘态度。²⁷¹

266 见其《柏拉图哲学系统》(System der Platonischen Philosophie, Leipzig 1792),转自 Szlezak, 前揭, AuA 1997, 第 49 页。

267 Krämer:《德性》,第 24-26、385、389、411、453 页。索引页也将两词当作同义词,第 593 页;不过从 Krämer 的具体规定看,其所谓内传学说实不等于一般意义上的秘密学说,如参第 469 页。

268 比如伽达默尔:《柏拉图未成文的辩证法》,载于《理念与数》,前揭,第 10 页以下;以及 Von Fritz:《校正亚里士多德逻辑学起源与发展之新理论》(Versuch einer Richtigstellung neuerer Thesen über Ursprung und Entwicklung von Aristoteles' Logik, 载于其文集 *Schriften zur griechischen Logik*),特别是 63-65 页。

269 参 Krämer:《间接柏拉图文献的基本问题》,前揭,第 124 页,第 150 页;也参 Gaiser: *PUL*, 第 587-588 页。

270 比如 Rafael Ferber 尽管其极力反对“本原学说”,却也承认在斯勒扎克的工作之后,很难将未成文等同于秘密学说。参《柏拉图为何未写未成文学说》,前揭,第 12 页。不过,其实在对亚里士多德文献的讨论中,法国学者 Ravaisson 早在 1837 年就明确指出,内传学说与外传学说之区分与守秘和谎言均无关系,而是建立在认识与认识对象本性的基础上。见其《外传文献问题》,前揭,第 4-5 页。Ravaisson 的重要意见地似乎在当前的论战中被忽略了。

271 参 PSP, 第 49-65 页,及其论文:《苏格拉底对守密的嘲讽:论《欧绪德谟》中的哲学家形象》(Sokrates' Spott über Geheimhaltung. Zum Bild des φιλόσοφος in Platons Euthydemus, AuA 26, 1980), 第 75-89 页,及本书第 25-27、118-120 页。

其次,柏拉图的内传主义要求最终达到哲学上的“清晰与确实”,这不仅不同于外传文本的通俗含混²⁷²,更与秘密学说常以晦涩难解为目的迥然相异²⁷³。再者,通过柏拉图与毕达哥拉斯传统的比较,他揭示出,守秘建立在强迫的基础上,被守秘的知识乃维持权力的手段。与之相对,柏拉图内传主义出于理性的选择,是对书写进行哲学反思的产物之一,在这里,哲学知识是目的本身而非手段。从根本上说,前者出自一种权力逻辑,而后者则源于柏拉图对知识与哲学的理解(PL第26节)²⁷⁴,两者绝不可相提并论。

斯勒扎克对内传学说的另一重要界定就是划分历史的内传主义与释义学的内传主义,或者说区分逾越对话的内传主义(die dialogübersteigende Esoterik)和囿于文本的内传主义(die textimmanente Esoterik)²⁷⁵。这一区分一方面关系到施莱尔马赫对话录理论无可回避的惊人效应,另一方面关系到施特劳斯学派相同的词语使用容易导致的误解²⁷⁶,因此也就显得非常重要。那么我们就试图从这两方面略微作一番回溯工作,以明晰区分两种内传主义的必要性。

272 Simplicius指出,外传文本恰恰“全然不关注明确清晰”(ὅλας τὰ μὴ ἀκέρως ἀκριβείας φεροντιζοντα),参Simpl. Phys. 8,第16-18页。

273 PL,第150页。

274 迄今仍有部分评论者要么出于无知要么出于故意,无视这一论证与区分,仍然指责图宾根学派宣扬某种秘密学说,但迄今未有专论反驳斯勒扎克对二者的区分。比如伽达默尔在1994年名为《希腊人,我们的同时代人》(Die Griechen, unsere Zeitgenossen)访谈中,仍旧谈到图宾根同事们的“秘密学说”,参IZPh,1994,S. 143;甚至2006年《哲学信息》(Information Philosophie)杂志中,一篇对斯勒扎克新著《柏拉图晚期对话中的辩证家形象》的评论,就以“斯勒扎克(再次)指认柏拉图的辩证法为一种秘密学说”(Szelezak weist [wieder mal] Platons Dialektik als eine Art Geheimlehre aus)这种耸人听闻的说法为标题。Wolfgang-Reiner Mann也在《柏拉图在图宾根》(2006年出版)的长文中指责毕达哥拉斯式的秘密学说,前揭,第354页,却未正面反击斯勒扎克守秘与内传之区分。

275 本书第46页;AuA 43,1997,第54-55页。

276 斯勒扎克明言图宾根学派所言的内传学说(esoterische Lehre)与施特劳斯学派所谓对话录的隐微教导(enoteric teaching)没有任何关系(参GU,前揭,第58页;氏著:《柏拉图口传哲学讨论的方法论评注》(Methodische Bemerkungen zur Diskussion um die mündliche Philosophie Platons),载于Philothos 5,2005,特别是第186-187页)。

如前所述,内传学说与外传学说在希腊化时期指两种不同的教导方式,由于这一理念的不同也导致文学形式的不同。耶格尔在其《亚里士多德〈形而上学〉发生史研究》(*Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles*)中有一名言:“柏拉图的对话创作与亚里士多德的写作讲义之间有一不可逾越的文学的、哲学的、教育的鸿沟。但将这一区分引申至人格则是错误的。其人性与哲学活动的区别无关于这一文学形式。”²⁷⁷ 尽管他将亚里士多德的外传学说归于对话录颇成问题,但上述论断本身却仍旧发人深省。从流传下的文献看,内传学说的神秘化与晚期毕达哥拉斯学派、犹太及基督神学的影响关系颇大,这一趋势也就导致了文本的隐喻解读,这开启了所谓“文本固有的内传主义”或“释义学的内传主义”的先声。于此,亚历山大的克莱门(*Clemens*)《杂俎集》(*Stromata*)中的相关记述具有代表意义。²⁷⁸ 为了合理化其隐喻化的《圣经》解释,克莱门引入古代哲学为其公证,他先讲述了毕达哥拉斯学派的传人希帕索斯(*Hipparchos*)因为未能守秘而被逐出师门之事(57.3)²⁷⁹,随后他指出不仅在毕达哥拉斯学派那里,而且在柏拉图、伊壁鸠鲁、斯多亚主义者芝诺(*Zenon*)及漫步学派(*Peripatos*)处均存在类似内传与外传学说的区分(58,1;59,2)。这些多与传统的记载吻合,并未有新颖之处,特别他在论及亚里士多德时,也明确提及那里有两种文本,其一是内传性的,其一是大众化的外传性的(*τὰ μὲν ἑσωτερικά εἶναι τῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ, τὰ δὲ κοινὰ τε καὶ ἔξωτερικά*, 58,3)。然而当克莱门具体解释内传学说并给出事例时,传统文献中的规定则出现了微妙的变化。在这里,他写下了一段至关重要的判断:“但是秘仪的创造者们,作为哲学家,他们就将自己的学说存于神

277 Jaeger:《亚里士多德〈形而上学〉发生史研究》,前揭,第132页。

278 属于这一解释传统的尚有亚历山大的斐洛(*Philo von Alexandria*)等人,这里篇幅所限不再赘述。

279 《杂俎集》引文据 Otto Stahlin 编, Ludwig Früchtel 补订: *Clemens Alexandrinus Bd. 2*, Berlin 1985, *Stromata V*. Cap. IX, 以下随文给出标准编码,不再额外注释。

话之中,以至于并非对所有人都是清晰的。”(οἱ τὰ μυστήρια θέμενοι, φιλόσοφοι δυντες τὰ αὐτῶν δόγματα τοῖς μίθοις κατέχωσαν, ὥστε μὴ εἶναι ἅπασιν δῆλα) 这样,首先上文所谓的内传学说就在隐藏在神话讲述背后这一意义上是秘密的(ἀπόρρητα, 即不可说, 参 58, 1), 这样内传之物与外传之物已经重叠在了一起, 因为内传学说被视为外在形式下(神话)深处的东西。其次, 哲学家被规定为神话与秘仪的创造者²⁸⁰, 学说与秘仪相提并论, 于是哲学家刻意创作神话以将所思保存于深处, 刻意不让自己的学说对他人清晰呈现²⁸¹。为了明晰这一论断, 克莱门列举了柏拉图对话录中的多个神话, 如《政制》的阿尔梅尼人(Armenios)之子神话, 厄尔(Er)神话, 《普罗塔戈拉》中的同名智者讲述的创世神话等, 指明这些不可按照字面来读, 而是需要通过象征(διὰ συμβόλων, 58, 6)及隐喻(τῆ ἀλληγορίας)等间接方式来理解。事实上, 克莱门已经触及从写作者与解读者两方面规定内传学说与外传学说的关系以及解读内传学说的可能性。更为重要的是, 在他这里, 内传学说真正作为秘密学说与外传学说统一在了同一文本之中。²⁸²他引用荷马《奥德赛》之语言形象地说明了这一转变: “被言说的, 也同时被隐藏。”(τὸ μὲν φάσθαι, τὸ δὲ(καὶ) κεκρυμμένον εἶναι, *Odyssey* 443, *Stromata* 59, 1) 这样, 内传与外传之别转向同一文本的两种意思, 与之相应自然会发展出两种解读。

以此为背景, 再回到施莱尔马赫, 之前我们已经从圣经释义的角度略做论述了其对话录释义原则的神学性。正如施莱格勒的柏拉图解释与其哲学密不可分, 施莱尔马赫的柏拉图阐发与其神学同样如影相随。²⁸³在《论宗

280 浪漫派与这一表述的联系, 参施莱格勒解释柏拉图之言: “在希腊, 密仪与哲学有着同一目标。”参 *KI XII*, 第 214 页。

281 对勘柏拉图的哲学目标: 《斐德若》275c6: “清晰与确然”(σαφές καὶ βέβαιον), 277d8-9: “极清晰与确然”(βεβαιότητα καὶ σαφήνεια)。

282 Niewöhner 与 J. Düring 两位学者均认为, 克莱门第一次将内传学说规定为秘密学说。参 Niewöhner 1971, 前揭, 第 53 页。

283 Karl Löwith 在《从黑格尔到尼采》(*Von Hegel zu Nietzsche*)中一言颇具启发性: “当某人成为基督徒之后, 固然可以依照基督教来思一哲学, 不过如此, 所涉及的已经不是哲学与基督教的关系, 而是基督教与基督教知识的关系。”(*Hamburg* 1986, 第 63 页)

教) 讲辞中他将外传之神学与内传之神学相提并论, 认为两者都需要接受一个严格的批判。他的目的在于指出, 并没有彼此分裂的两个神学, 有的只是同一个神学。²⁸⁴ 从这里我们可以看出, 施莱尔马赫与克莱门的分歧在于, 他并没有将神秘隐意作为理所应当, 而坚持其同样需要一个批判, 也可以说是要经过其释义学的再解释。这与施氏对柏拉图解读的反内传立场相一致: 如果有所谓外传学说与内传学说, 那么它们是同一的和统一的。以此为基础, 施莱尔马赫坚持仅仅分析柏拉图对话录足以达成柏拉图的全部学说。同时, 对隐意进行批判与解释并不代表就否定隐意, 施莱尔马赫在这里毋宁强调, 传统上对于文本的分析站不住脚, 需要的乃是一种新分析方法。在这一意义上, 其与克莱门的根本一致性则在于意义深植于同一文本之中。于是如我们之前所述, 对神学家施莱尔马赫而言, 一切在于圣经; 对柏拉图释义家施莱尔马赫而言, 一切在于对话录。

不过, 以反内传(anti-esoterisch)一词或可论及施莱尔马赫柏拉图释义学的实质, 尚不能尽其意义。在拒绝间接流传文献而仅仅关注对话录的意义上, 他是反内传的; 而在对话录阐释的理论与实践, 他实际上将内传的意义转化了。〈导论〉中他明确地写道: “[如果] 人们可以谈及内传之物与外传之物的话, 那么它们的唯一意义也就在于其仅仅展示了读者的一个特性, 即他是否据此使得自己成为内在的真实的听者。”²⁸⁵ 这一判断将他本来排斥的内传外传之分又带了回来, 我们可以说这就是内传学说隐微化的关键。正是因为内传与外传的历史突然变成了依赖于读者禀赋的文本分析, 从一客观事实转化为主观的理解进程。在这一意义上, 对内传与外传的探究也就从语文学-哲学的变为了释义学-神学的。

有了这一背景, 我们将看到, 缘何可以说, 施特劳斯本人对施莱尔马赫排斥“内传教导”(esoteric teaching)的批评掩盖了二人精神根本的一致性,

284 Karl Löwith:《从黑格尔到尼采》(Von Hegel zu Nietzsche), 第 65 页; 见《论宗教》, 前揭, 第 164-165 页。

285 施莱尔马赫:《导论》, 载于《论柏拉图哲学》, 前揭, 第 32 页。

并且缘何在施特劳斯批评了施莱尔马赫之后,其后学可能看似矛盾地同时将二人奉为精神领袖来进行柏拉图对话录的阐释(参后)。这里一篇名为〈显白的教导〉(Exoteric Teaching)²⁸⁶的文字具有关键性意义,于此我们足以洞见,古代文献中的内学外学之别——经由克莱门、施莱尔马赫至施特劳斯——明确转化为隐微与显白的发生与完成,这里只拟对其文几个关键点进行解析:

(1)施特劳斯将自己对 exoteric 与 esoteric 的理解建立在莱辛的相关论述之上,而非建立在原始文献的分析之上。而莱辛的希腊理解根本受到基督教人文主义与启蒙运动视域的规定——如其对亚里士多德《诗学》影响甚大的误读——并不能轻易地作为解读古典的出发点或基础,这早已为古典学界所澄清。²⁸⁷施特劳斯借用莱辛,直接跳跃到对柏拉图与古代作家“原意”的发微,并以此指向对启蒙哲学的批判,并且极端地宣称——看似是对莱辛的解读——否认“拒绝显白主义之人配享有哲学家之名”(同上,第 67 页)。于此,结合理论生活与沉思生活的必然矛盾,施特劳斯试图将这一区分视为一种哲学的必然性,而非仅仅某种存在过的历史事实。

(2)尽管施特劳斯指责启蒙哲学导致对“古老书写方式”的遗忘,但这一批评本身就同时表明,这位试图“像古人那样理解古人”的政治哲人本人同样无意地(或者有意地)受到新书写文化(于智术启蒙后兴起的新现象²⁸⁸)的引导,先验地将两种教导(teaching)等同于两种“书写方式”。于是作家(writer)与著作(writing)都成了其论述中无须论证即可直接使用的

286 载于施特劳斯的论文集:《古典政治理性主义的再生》(*The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago, 1989), 第 63-71 页,以下引证直接附于文后。

287 Lessing 与亚里士多德关系的经典研究,参 Max Kommerell 的《莱辛与亚里士多德》(*Lessing und Aristoteles, Lessing und Aristoteles: Untersuchung über die Theorie der Tragödie*, Frankfurt am Main, 1984), 对 Lessing 悲剧解释的经典批判,参 Wolfgang Schade-waldt: *Furcht und Mitleid? Zur Deutung des Aristotelischen Tragödiensatzes*, *Hermes* 83, 1955, 第 129-171 页或 *Hellas und Hesperien*, Zürich/Stuttgart, 第 346-388 页。

288 参 Rudolf Pfeiffer: 《古典语文学史》(*Geschichte der klassischen Philologie: von den Anfängen bis zum des Hellenismus*, Reinbek bei Hamburg, 1970), 第 34 页。

概念。在施特劳斯那里,继承了古人精髓的莱辛是最后这样一种“作家”,他利用字里行间的书写技艺来书写这种技艺(he wrote between the lines about the art of writing between the lines,同上,第64页)。

(3)施特劳斯那里,两种教导不仅结合在文本中,而且结合在同一文本中。这种结构我们可以从他对莱辛的称赞中看到,他指出后者像那些古代作家一样,“揭示同时隐藏(revealed, while hiding)迫使智者掩饰真理的原因”(同上,第64页),这一表述与克莱门对荷马《奥德赛》的引述如出一辙,即“被言说的,也同时被隐藏”(前揭)。可见,与施莱尔马赫和克莱门一致,施特劳斯将两种教导内化于同一文本,相应地,所谓 exoteric 与 esoteric 才有了显白与隐微这样的意味。不过与克莱门不同,二施均拒绝将这一区分导向神秘主义(参同上,第65页)。

(4)尽管施特劳斯似乎认为显白与隐微教导来源于哲人自主的选择,但其理论实质具有强烈的毕达哥拉斯主义色彩,也就是说在施氏这里,秘密学说与内传学说的区分同样是模糊的。²⁸⁹施氏的理论出发点在于最佳政治的非完美性,在于沉思生活与政治生活必然的断裂,如是,面对沉思与城邦的张力,哲人出于审慎(prudence)选择显白与隐微的书写方式。这就表明了哲人的选择具有政治意义上的被迫性质,更多地涉及知识、权力与共同体之间的关系,而非哲人与知识本身的关系,这显然有悖于书写批判之原则(参前)。

(5)施特劳斯赞同施莱尔马赫对柏拉图的戏剧技法分析,并且认为这些迄今未被超越(同上,第67页)。他对施莱尔马赫的批评主要集中在后者对 esoteric teaching 的排斥。吊诡的是,他完全回避了施莱尔马赫对这个论题多角度的论证和说明²⁹⁰,而集中到另一个问题之上,即质疑初学者对柏拉图不合宜的理解与柏拉图训练有素的学生们的理解难道是同一学

289 前揭,并参《读柏拉图》第26节。

290 参 Schleiermacher:《论柏拉图哲学》,前揭,第33-41页,其中涉及 esoterisch 与 exoterisch 意义的不确定性,涉及亚里士多德引用柏拉图文献与柏拉图对话录的关系(尽管这一段显然是误解,第36-37页),柏拉图的书写动机等等。

说吗(同上,第67页)?如前所述,由于施特劳斯先行地在书写文化之视域内进行全部的考察,柏拉图训练有素的学生没有被视为作为学园(Akademie)学术探讨与研究的参与者,而是作为另一种与初学者相对的读者被理解。于是,上述质问就转化为:粗心读者(inattentiv reader)与细心读者(attentiv reader)对柏拉图作品的理解难道没有根本的区别吗?(同上,第68页)这就展示出,施特劳斯乃是通过强调两类读者之间无可逾越的鸿沟反击施莱尔马赫,尽管这并非施莱尔马赫确立反内传学说的要义之所在。不过,这里我们并不关心前者是否成功地驳斥了后者,毋宁试图通过上述理路说明,事实上,与施莱尔马赫全然一致,施特劳斯不仅将两种教导归于同一文本之内,同时根本上将它们与读者的理解和禀赋相系。

(6)在施特劳斯那里,exoteric teaching 等同于《政制》中所谓“高贵的谎言”(noble lies, 同上,第69页)。他相当大胆地以为,“每一柏拉图的读者或多或少都熟悉这一关联”,随即又不无矛盾地补充道,“尽管其没有全然地为柏拉图的学生们所强调”。遗憾的是,不但这一关联“没有全然地为柏拉图的学生们所强调”,毋宁更准确地说,目前尚没有文献可以证实柏拉图有学生提及了这一关联;而且显然,也并非每一柏拉图的读者或多或少都熟悉这一关联,倒是后世的希腊教父克莱门,在对内传与外传学说的阐释中论及了《政制》中的神话与谎言问题。²⁹¹另一方面,既然隐微与显白之分在施特劳斯那里作为一种哲学的必然性(所有哲人都[应该]进行这样的区分),显白作为“高贵的谎言”(《政制》414b,参377a)——如果它成立的话——则是柏拉图的书写作品作为一种特殊文体(对话录)的特殊规定,那么,前一种一般的规定性如何成为后一种特殊书写的合法性来源,它们如何可能互相阐释?这种矛盾在施氏后学那里更为突出地显示出来,正如他们一边以显白隐微之分强调对话录文体的绝对特殊性,一边又毫无顾忌地以此区分解读并未书写对话录的尼采等诸多

291 参 Niewöhner 1971, 前揭,第54-55页,有详细的分析与引证。

其他作家。²⁹²

除了上文提及的〈显白的教导〉,施特劳斯具有方法论性质的文章尚有〈迫害与书写技艺〉(Persecution and the Art of Writing)与〈论一被遗忘的书写方式〉(On a Forgotten Kind of Writing)。²⁹³在这两篇相互照应的文字中,他从作者“字里行间的写作”(writing between the line)²⁹⁴出发推论到读者“字里行间的阅读”(reading between the line)²⁹⁵,并明确将文本的意义寄希望于“精英读者”或“读者的仔细与敏锐”²⁹⁶,这同样是对施莱尔马赫在〈导论〉中将内传性归于读者的秉赋的复述(前揭)。这种施莱尔马赫式的释义学在《城邦与人》(The City and Man)第二章〈论柏拉图的《国家》〉(On Plato's Republic)的开端²⁹⁷及〈论柏拉图《会饮》〉(On Plato's Symposium)中得到了清晰体现。不仅如此,与施莱尔马赫将对话录作为对书写批判的克服一致,他将《斐德若》中的书写批判视为苏格拉底不写作的理由,视为最高层次的不书写,而柏拉图书写对话录则是超越了前者的最高层次

292 见 Stanley Rosen:《启蒙的面具:尼采的查拉图斯特拉》(The Mask of Enlightenment; Nietzsche's Zarathustra, Cambridge, 1995),有辽宁教育2003年中文版,译文颇成问题。对尼采那里的 Esoterisch 与 Exoterisch 的学术性研究,请参 Volker Klein 的专著《外传的-内传的:尼采及其残篇视域下的哲学叙述问题》(“Exoterisch - esoterisch”. Friedrich Nietzsche und das Problem der philosophischen Darstellung im Lichte des Fragments, Technische Hochschule Aachen, 1994 年博士论文),其中可知作为哲学家的尼采已经偏离了这两词在“柏拉图-亚里士多德”传统中的含义,这点 KSA 版尼采全集的编辑 Giorgio Colli 已经在注释中提及;KSA 13,第 651-655 页。而作为古典学家的尼采在巴塞尔大学 1871 年夏季学期到 1874/75 年冬季学期的讲稿中则代表传统讲法,KGW II 4,第 9 页以下,其包含对施莱尔马赫书写批判理解错误的批判,并一针见血地指出,施莱尔马赫的柏拉图理解只有在“一个‘书写统治的时代’才是可能的。关于尼采的施莱尔马赫批判,参笔者《尼采的柏拉图:以巴塞尔“柏拉图讲义”为中心》,待刊。

293 前文载于 Leo Strauss:《迫害与书写技艺》(Persecution and the Art of Writing)一书第二章,Chicago,1988,第 22-37 页;后文载于《何谓政治哲学》(What is Political Philosophy, Glencoe, 1959),第 221-232 页。

294 《迫害与书写技艺》,前揭,第 24 页。

295 同上,第 24 页以下;参《论一被遗忘的书写》,前揭,第 224 页。

296 《论一被遗忘的书写》,前揭,第 224 页,第 231 页。

297 《城邦与人》,Chicago,1978,特别是第 50-62 页。

的书写²⁹⁸。

施特劳斯学派的其他作者均未书写关于对话录形式研究的专著，但克莱恩(J. Klein)《〈美诺〉注》的开场评注²⁹⁹，罗森(Stanley Rosen)《柏拉图论〈会饮〉》导言等几篇文章具有同样的方法论性质。³⁰⁰而伯格(Ronna Burger)与格里斯沃尔德(Charles L. Griswold)两人的《斐德若》研究则试图再次从《斐德若》的书写批判入手为施莱尔马赫范式寻求新论证。伯格将《斐德若》理解为“为哲学书写技艺一辩”³⁰¹，“书写批判”吊诡地转化为“书写辩护”。克莱恩与格里斯沃尔德则一开篇就表明自己作为施莱尔马赫的同盟军进入到研究之中³⁰²，并均试图在《斐德若》中进行“对话录的辩护”³⁰³。后者引述了弗里德兰德的名言：“对话录是唯一的书本形式，其显著可以克服书本本身”(前揭)³⁰⁴，他认为，作为对话录的书写可以为自己辩护，可以找寻其读者³⁰⁵。这样，在重复论证了施莱尔马赫的解释基础之

298 《柏拉图论〈会饮〉》，前揭，第247-250页。

299 严格来讲，Klein的柏拉图研究实独立于施特劳斯的显白与隐微区分，并影响了施特劳斯的柏拉图解释，不能简单化为所谓施特劳斯学派。此外，其柏拉图释义与施特劳斯弟子辈尚有不同，这里篇幅所限，不能详论。其著《柏拉图三部曲》(Plato's Trilogy, Chicago, 1977, 第1-2页)列举了对话阐释的六点原则，可与施特劳斯学派其它著作相互发明。

300 这个写于2006年的断言今天或许已经不再成立，Catherine Zuckert的《柏拉图与哲学家们》(Plato's Philosophers, Chicago, 2009)试图从戏剧时间出发来发展出一套新对话理论，借此统摄柏拉图的所有对话录与学说。但显然这个方法本身就很让人怀疑，因为不少对话录的戏剧时间或者缺乏历史暗示而难以确定如《礼法》，或者内部存在不同且矛盾的时间提示而难以统一。英语学界对此书代表性的负面书评，参 Christopher L. W. Taylor: Book Notes, Plato and Socrates, Phronesis, 2010, 第105-107页。

301 R. Burger:《柏拉图论〈斐德若〉：一种哲学书写方式的辩护》(Plato's Phaedrus. A Defense of a Philosophic Art of Writing, Alabama, 1980)，特别是第90页以下。

302 J. Klein:《〈美诺〉注》，前揭，第3页以下；Griswold:《柏拉图〈斐德若〉中的自我认知》(Self-Knowledge in Plato's Phaedrus, 简称《自我认知》)，Yale University, 第1页以下。其第244-245页注释7列举了其研究所遵循解释范式文献，颇显施莱尔马赫的当代影响，可观。

303 《〈美诺〉注》，前揭，第10-16页；《自我认知》，第230页以下。

304 同上，第289页；对比《城邦与人》第52页，“对话录是一种摆脱了书写本质缺点的书写”。

305 同上，第221-225页。

后,现代对话形式理论的其他经典论题也就相应推断而出,比如强调柏拉图书写的不是论文,而是对话,因此对话录中并无柏拉图之学说(doc-trine)。³⁰⁶同时,对话录的对话性正是体现在读者作为沉默的谈话伙伴对谈话的参与,克莱恩甚至不无矛盾地宣称:如果没有读者的参与,那么对话录就不能成其所是,而仅是一书而已。³⁰⁷就间接表达的方式而言,施特劳学派对反讽的强调与施莱格尔相似,不过其特殊之处在于反讽与高贵谎言的结合。按照施特劳的话,“反讽乃是价值高贵的掩饰”³⁰⁸,这一论断作为解释方法后来为其学生罗森在《柏拉图的〈会饮〉》等作品中有着惊人的发挥。无奈“像作者本人那样地理解作者”与“敏锐的读者读出微言大义”这两个原则深蕴着无从克服的矛盾。从这一学派一系列的作品中,人们不对发现,实际后一原则始终处于支配地位,而前一原则不过成了“显白的教导”而已。

并不需要更多的列举,结合我们之前对现代对话形式理论的概述,这足以证明整个施特劳学派完全是施莱尔马赫精神的产物;如果更为准确地说,同时也是受到海德格尔与布尔特曼(Rudolf Bultmann)影响的马堡释义学圈³⁰⁹反新康德主义的现代精神后裔。

306 Klein:《〈美诺〉注》,前揭,第1-10页;《柏拉图三部曲》,前揭,第1页;Le Strauss:《柏拉图会饮》,前揭,第5页,《城邦与人》,前揭,第50页;对参施莱格尔在古今之别的视域内对哲学叙述方式进行的区分,以及对对话与论文之区分,上述观点之清晰可见,KA XII,第175-176页,第210页。

307 如本文之前所述,这里常常将对话录的对话性与阅读本身的对话性相混淆参 Klein:《〈美诺〉注》,第6页;Klein 这里有一解释上的问题:其引 275d6 认为对话录为“活生生的”(ζῶντα),却遗漏了之前的 ὡς(好像),第11页。

308 参《城邦与人》,第52页;对参《显白的教导》,前揭,第68-69页。J. Klein 同样重视反讽,但并没有与高贵谎言相系。同时,尽管他在接受对话录作为唯一的权威性上与施特劳学派相同,但对 esoteric teaching 理解与施特劳学派并不相同,因为在《〈美诺〉注》中(第21页),他明确将 esoteric teaching 同于口传学说,而非如后者及其学生将之理解作为一种书写方式。

309 指 Leo Strauss, Hannah Arendt, Hans - Georg Gadamer, Karl Löwith, Gerhard Krüger, Hans Jonas, Erich Auerbach, Werner Krauss, Max Kommerell 等人。

单单从对话录文本的字里行间读出表意与深意或许是可能的,但这与传统意义上的外传与内传学说所指没有根本的关系,毋宁说这一意义下的 *exoteric* 与 *esoteric* 接近神学与当代释义学,尽管这样一种释义学——如同海德格尔常常宣称的——也可自视为回到古典的源头。如果我们视野广阔一些,知道其他的柏拉图解读,如 Roloff 曾区分柏拉图对话录中的反讽一与反讽二,Meißner 以所谓表层的逻辑斯与深层的逻辑斯构架自己的理论,我们就会惊异地发现,这两对术语和显白与隐微实为可相互替换的近义表达。³¹⁰这一类比也显出 *exoteric* 与 *esoteric* 在施特劳斯学派那里仅仅是旧瓶装新酒的古语,早已失去了本来的意义。同时我们也会理解,为何斯勒扎克要严格区分了两种内传主义,将其一命名为历史的内传主义与逾越对话的内传主义(*die dialogübersteigende Esoterik*),另一命名为释义学的内传主义和文本固有的内传主义,并且为何这一区分绝非可有可无、无关紧要。

八、从柏拉图之文到柏拉图之学

克雷默在论及柏拉图的内传哲学与外传哲学的关系时指出,应该在“原善”(περιτάραθού)的视域下明晰并重新解读对话录。经过“批判的批判”,以便获得柏拉图内传哲学的“历史性”(Geschichtlichkeit)。³¹¹也就是说,柏拉图之学并不仅仅是一文学释义学问题,更不是平凡时代或然可贵的诗意激情,而是一严肃的哲学-历史研究。这一研究要求我们在柏拉图之文的基础上,重新审视其与当时悲剧喜剧的密切关联,与老苏格拉底学派、埃及亚学派的一致性,智者教育兴起对对话录书写的影响以及从老学园到怀疑主义以及新柏拉图主义中的流变。这样我们就可以看到,《读柏拉图》一书与其说是一本柏拉图之文形式的研究之作,不如说是柏拉图之学的预备之作。

310 除去施特劳斯本人强调的政治外力因素上述两组概念不同。有趣的是,他的弟子尽管接受以显白与隐微式的区分解读柏拉图对话,却也未必在论述中严守“书写迫害”这一原发的动力,事实上也不可能始终关注于此。

311 《德性》,前揭,第452页。

我们这些当代人不可能如阿希欧特亚 (Axiothea) 那样, 在读过柏拉图的《政制》后便来到雅典听柏拉图的小课。³¹²但如果我们以为《政制》就包含了柏拉图的一切并且以此意欲分析一个“活生生的”柏拉图, 那只能自我投影导致的时代的错位。柏拉图的对话录本来是对辩证法、对划分法、对论辩窘境的生动“模仿”, 而模仿与本体之间有着不可克服的差距。

师生共同 (συνουσία) 进行哲学活动是柏拉图式的“哲学作为生活”之意义所在, 这一表达不仅反复在对话录中出现(《拉贺斯》(Laches) 201c, 《普罗塔戈拉》338c, 《会饮》172bc, 173ab, 《政治家》285c, 《礼法》652a, 950e, 968c), 而且与略晚的时代将未成文学说称为“共同论善”(συνουσία περί ἀγαθοῦ) 相一致。³¹³换言之, “哲学作为生活”并非如当代释读者的种种联想, 诸如第一哲学乃是实践之学³¹⁴, 或者哲学作为某种生活艺术与趣味, 甚或生活本身作为哲学; 而是说, 哲学指向对在场者的言传身教。所谓言传指明了哲学对智性的要求, 即以言来进行论证辩驳; 所谓身教则指明了哲学对于德性的要求, 这也是学园核心成员共同生活拜祭神灵意味之所在。

特别在柏拉图中早期对话录中, 我们常见的, 不仅仅是论证, 而且包含大量的劝说 (πειθεῖν)。这就是为何在《斐多》中柏拉图特意强调了这一用语, 并且苏格拉底面对毕达哥拉斯学派的朋友时, 尽量以毕达哥拉斯式的学说来交谈的原因。于是, 这篇对话显出浓烈的毕达哥拉斯色彩就毫不奇怪。因为, 对话参与者的限度往往也是对话录的限度, 但这并非柏拉图哲学的限度。

斯勒扎克通过对话录的新形式理论指示了柏拉图对话录之思的系统性, 这是未成文学说根本之所在。柏拉图同样是一系统的思想家, 就此而

312 V. Rose 编:《亚里士多德残篇》64, 前编。

313 Simpl. Phys. 454, 18; 542, 11 以下; 545, 23 等; Philop. Phys. 525, 10; 14V 等。更详细的列举参 Krüger:《间接柏拉图文献的基本问题》, 前编, 第 118 页; 学园作为共同体, 也参 W. Jaeger:《亚里士多德》(Aristoteles, Berlin 1955), 第 22 页。

314 这一论题或许对伊索克拉底等人智术-修辞层面的“哲学”有效。

言,他无异于亚里士多德、特欧弗拉斯托(Theophrastos)、普罗丁等人。在当代各种思潮潜移默化影响下,我们或许已经不能习惯诸如“学说”(δῶγμα, dogma)、系统(σύστημα, System)这样的称谓,以为其中暗含着某种不可救药的独断论(Dogmatismus)。在保尔·纳托普(Paul Natorp)的《柏拉图之理念论》(Platos Ideenlehre, 1903年第一版)与尼古拉·哈特曼(Nicolai Hartmann)《柏拉图之存在逻辑》(Platos Logik des Seins, 1909年第一版)之后,克雷默与盖瑟尔的两部论著之前,几乎整个德国的柏拉图学界都受到反新康德主义思潮与海德格尔“哲学革命”的影响,讳言“柏拉图的哲学系统”这样的表述,这仿佛复现了当年浪漫派对观念论哲学的反叛。不过事实上,系统(σύστημα)一词恰恰是一希腊的概念,而非近代的产物,恰恰反系统之思潮才是受到浪漫哲学及尼采(Nietzsche)与齐克果(Kierkegaard)影响的现代精神之子。³¹⁵对柏拉图而言,一个学说(dogma)只有通过系统(System)才是可能的,否则便不足以成为一学说。学说与系统是两个密不可分的概念。在《菲勒布》(Philebus, 17d2)中,苏格拉底论及四艺中的音乐一科,明确将其称为一系统(συστήματα)。³¹⁶需要补充的是,四艺在《政制》中尚不是最高的科学,而是辩证法的预备(《政制》522a以下)。而伪柏拉图³¹⁷在《伊壁诺米》(Epinomis)中言及数的系统(991e)并以此来统辖宇宙天体运行之规律,这与《希波克拉底作品集》(Corpus Hippocraticum: Epid 7, 83)用系统来标示自然,以明其秩序可谓一律。此外,亚里士多德还使用“系统”一词说明社会的有机性,认为人类社会是具有引导部分的高度完备的整体。³¹⁸在后起的斯多亚学派那里,诸科学

315 K. Oehler,《去神话化的柏拉图》(Der entmythologisierte Platon),载于J. Wipern编:《未成文学说问题》(Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons), Darmstadt 1972,第121页。

316 柏拉图在这里论音乐时远较《政制》抽象,其主要论及一与不定之二,并且将宇宙万有称之为其混合。参《菲勒布》14c以下。

317 其作者可能为柏拉图的学生 Opus 的 Philippos。

318 K. Oehler:《去神话化的柏拉图》,前揭,第120页。

即诸系统³¹⁹。

回到柏拉图，斯勒扎克指出，不仅亚里士多德在批判柏拉图与学园时，显明了对手学术的系统性（《形而上学》1070b4 以下，1075a28 以下），在柏拉图对话录本身，也同样可以看到辩证家从万物的亲缘性（συγγενεοῦς，《美诺》81cd）出发，试图通过划分综合法（Dihairesis-und-Synagoge Verfahren）把握现实所有领域的努力。³²⁰柏拉图哲学体系筹划的其他相应证据，当然我们还能在《蒂迈欧》（*Timaios*）中的世界体系、《政制》的三喻与教育体系³²¹等诸多方面寻得。学说（dogma）、系统（System）、科学（ἐπιστήμη）在柏拉图那里可以互相阐释³²²，将 dogma 视为教义、教条来自基督教神学与反神学的近代启蒙，与柏拉图学说本身毫无关系，因此根本没有理由从系统化的柏拉图必然推出教条化的柏拉图。³²³事实上，亚里士多德并非柏拉图学说的第一个批评者，柏拉图的学说（体系）在老学园内部就始终敞开着讨论、批评与修正的可能性³²⁴，这也否定了所谓这一体系代表一种教条或独断论的指责。或许体系之思早已经被我们的“时代精神”打入冷宫，

319 关于希腊时期对于系统一词使用更多的例证，参 Liddell 与 Scott:《希英辞典》（*Greek-English Lexicon*, Oxford, 1968），第 1735 页；此词从希腊以来到当代在哲学上的流变，参 Joachim Ritter 与 Karlfried Gründer 编：《哲学历史词典》（*Historisches Wörterbuch der Philosophie*），Bd. 10, 第 828 - 856 页，上述分析还借鉴了 Oehler（去神话化的柏拉图）一文。

320 Slezák:《论反对未成文学说的流行意见》（*Zur üblichen Abneigung gegen die Agrapha Dogmata*, *Méthexis* 6, 1993），第 163 - 164 页；以及 Slezák:《〈美诺〉81c9 - d11，整个自然“亲缘性”之意蕴》（*Men. 81 c 9 - d 11. Die Implikationen der "Verwandtschaft" der gesamten Natur*），载于 Gorgias - Menon. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum. Ed. by Michael Erler and Luc Brisson. (International Plato Studies. Volume 25.). Sankt Augustin: Academia Verlag.

321 参 K. Gaiser:《柏拉图的数学通观》（*Platons Zusammenchau der mathematischen Wissenschaften*），载于 *AuA* 32 1986, 第 90 - 124 页。

322 K. Oehler,《柏拉图研究的新境况》，前揭，第 42 页。

323 *Méthexis* 6, 1993, 第 161 页。

324 参 Gaiser: *PUL*, 前揭，第 293 页。另案：中期学园及新学园的方向又有转变，此处不能评论。

以为唯一的敞开性便在于施莱格尔式的无限或者海德格尔式的绽开,但是尽管无限开放性(*apeiron*)这样的意象对古希腊人并非完全陌生,但却多作为负面因素被排斥,而非作为积极因素被称赞。³²⁵

“从荷马解释荷马”(Ὅμηρον ἐξ Ὅμηρου σαφηνίζειν)是古典语文学的古老规则³²⁶,由此,从柏拉图解释柏拉图(Πλάτωνα ἐκ Πλάτωνος),尽管不是毫无争议,却恐怕也是较为可行的进路之一。³²⁷毫无疑问的是,在古典时期,柏拉图不仅是对话录的书写者,同时也是哲学教师,只有结合两者的柏拉图才可意谓一个完整的柏拉图。从柏拉图之文到柏拉图之学之所谓正在于此。重要的也许并不在于《读柏拉图》是否能够给出一个关于柏拉图之文全然令人信服的解释框架,而是在于我们这些后来者,是否可以借此批判性地赢得一个再次出发的起点。

325 Krüger,《无限主义》,前揭,第608页。

326 通常认为“从荷马解释荷马”(Ὅμηρον ἐξ Ὅμηρου σαφηνίζειν)是著名语文学家 Aristarch 的方法论名言。不过就目前的文献,最早可见于普罗丁的弟子、新柏拉图主义哲学家 Porphyrios 的记载,见其《荷马疑义》297. 16。(Questionum Homericarum, Hermannus Schrader 编,Leipzig 1890)。另一位新柏拉图主义哲学家普罗克洛(Proklos)则明确抛出,解释柏拉图“不是从其他对象出发,而是从柏拉图本人著作的最切近处”(οὐκ ἐξ ἄλλοστίων ὑποθέσεων, ἀλλ' ἐκ τῶν γνησιωτάτων τοῦ Πλάτωνος συγγραμμάτων),载于《柏拉图的神学》卷-1.2(Théologie platonicienne, Saffrey 与 Westerink 编,Paris 1968,第10页)。由之也可见,今人轻易高呼“从柏拉图来解释柏拉图”这样其实源于新柏拉图主义的口号,号召将柏拉图从柏拉图主义中拯救出来,号召回到柏拉图本身等,实不知新柏拉图主义的柏拉图释义问题之复杂性。

327 Szlezák:《对话形式与内传主义》(Dialogform und Esoterik, MH 35, 1978),第22页。