

从爱欲之路到修辞之路

——论柏拉图《斐德若》中灵魂提升的两条道路

谭善明

(淮阴师范学院 文学院, 江苏 淮安 223300)

摘要: 苏格拉底对智慧有着极强的爱欲, 同时他还爱欲着身边渴求智慧青年人, 如何促成他们的灵魂提升, 这成为苏格拉底哲学言辞的一大重心。柏拉图在《斐德若》中通过苏格拉底之口向我们展现了两条灵魂提升之路: 爱欲之路和修辞之路。第一条道路充满诗意, 从追求身体之美走向追求美本身, 从而开启了灵魂返乡的道路。第二条道路则更具技艺性, 在优美言辞的组织和表达中传递真理的知识, 从而在听众或读者的灵魂中播撒希望的种子, 在修辞中激发、吸引并引导灵魂对智慧和美本身的追求, 这是有限的人踏上了无限提升的道路, 前路漫长但更具人性化的考量。两条不同的道路最终在苏格拉底的“哲学修辞学”中汇聚在一起。

关键词: 《斐德若》; 爱欲; 修辞; 灵魂提升

中图分类号: I0

文献标识码: A

文章编号: 1672-1217(2024)03-0078-09

收稿日期: 2024-03-06

基金项目: 国家社会科学基金项目(21BZW003): 修辞学视野中的柏拉图对话研究;

教育部人文社会科学研究项目(19YJA751036): 柏拉图文艺对话中的修辞观念研究。

作者简介: 谭善明(1979-), 男, 安徽来安人, 淮阴师范学院文学院教授, 文学博士。

DOI:10.16284/j.cnki.cn37-1401/c.2024.03.010

苏格拉底是“哲学家中最有爱欲的一个”^①, 在分析《会饮》中“爱的阶梯”时, 阿兰·布鲁姆如是说。在《卡尔米德》中, 苏格拉底因年青美貌的卡尔米德而爱欲勃发: “我看见他外衣下俊美的身体便欲火中烧, 难以自持。”(155d)^②柏拉图笔下的苏格拉底和常人一样拥有爱欲, 而且是极为强烈的爱欲, 其结果是他不能满足于尘世的事物, 于是去追求更为高远超拔的目标, 而常人的爱欲往往难以从物质和身体层面的获取中走出来。对自我的拷问和对灵魂的探求, 使苏格拉底在“爱的阶梯”上不断拾级而上, 他在走一条上升的幸福之路。而在提升自我灵魂的同时, 苏格拉底还将目光投向城邦, 渴望有一批志同道合的同路人, 然而城邦正如昏暗的幽冥, 哲人的光芒显得极其微弱。于是, 为了吸引合适的灵魂聚拢到身边, 柏拉图在《斐德若》中让苏格拉底施展了他的“爱欲之术”和“修辞之术”, 在其中我们窥见了灵魂提升的两条道路。第一条道路充满诗意, 在爱欲中陷入迷狂的人却让昏睡的灵魂闪烁出神性的光辉, 由身体层面激发的爱欲最终超越了身体, 从追求身体之美走向追求美本身, 从而开启了灵魂返乡的道路, 于是, 爱欲实现了身体与灵魂、美的事物与美本身、有限与无限的瞬间沟通。第二条道路则更具技艺性, 在优美言辞的组织和表达中传递真理的知识, 从而在听众或读者的灵魂中播撒希望的种子, 在修辞中激发、吸引并引导灵魂对智慧和美本身的追求, 这是有限的人踏上了无限提升的道路, 前路漫长但更具人性化的考量。

^①Allan Bloom, *Love and Friendship*, New York: Simon & Schuster, 1993, p.431.

^②Plato, “Charmides”, in J. M. Cooper (ed.), *Plato Complete Works*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997, p.642.本文中涉及到的柏拉图对话英译文参照 J. M. Cooper 编 *Plato Complete Works* (Hackett Publishing Company, 1997), 除直接引用外只注明标准页码。

一、爱欲之路

在柏拉图对话的不同时期，爱欲与灵魂的关系是有变化的。在《斐多》中，苏格拉底将身体与灵魂对立，指出源自于身体的欲望阻碍“真正的哲学”的灵魂获得真理和智慧（65e-66a）。《理想国》中则通过欲望、血气和理性的三分确立了欲望在灵魂中的最低位置，欲望仍然是由身体的某些需求如性欲、饥渴所导致，往往会造成人非理性的行动（439d）。按照这样的说法，欲望会将人束缚在身体层面，与灵魂的提升恰恰是背道而驰的。这种与身体相关的欲望可以看成是爱欲的第一个、也是最低的层次，如纳斯鲍姆所言：“《理想国》中认为欲望不过是一种野蛮的力量，朝想要的东西不加选择地伸出贪婪的手。”^①

在《理想国》卷三开始，苏格拉底要求删除史诗中一些不合适的段落，他举的例子多与阿基琉斯相关，第一句便是写他在冥府的哀叹。这是对阿基琉斯的批评，也是对模仿诗人的指责。阿基琉斯在世时的愤怒是因为失去了自己的东西，而冥府中阿基琉斯的哀叹是因为自己或亲近的人失去了肉体生命，诗人通过对这些情感的模仿使人沉浸在对缺失“属己之物”的不满中。着眼于卫士的教育，苏格拉底在对话中强调要培养守卫者对城邦的爱，他们不能受到这些诗歌的不良影响。按照《会饮》中的说法，爱欲是对缺失之物的欲求，情感层面的欲求看上去要高于身体层面的欲求，在《理想国》中对诗的态度中，苏格拉底指出情感欲求仍然是将人束缚在自身，但这里已经涉及到自己和他人的关系，爱欲的内涵也发生了相应的变化。

这是从身体和性的需要转向了情的需要，爱欲也就似乎从一种原始的力量开始转向一种人性的力量。但是这种情感欲求产生于人的本能冲动，爱欲仍然没有摆脱其盲目性，所以纳斯鲍姆才会认为整个《理想国》中，爱欲都是“癫狂”和“非理智”的，在情感欲求层面，人是“被一种复杂的感受能力而不是纯粹的思想能力引向行动”^②。

尽管如此，情感欲求的问题还是被提出来了。诗歌中的情感未必都是本能冲动，所以才有了后来在第十卷中对诗歌有保留地接纳；同样，个体情感有着对“属己之物”的留恋，但同时也有对他人身体和灵魂的指向，这种情况不像冥府中的阿基琉斯的情感，他只能面向虚无。但这些问题都是引而未发的。

考察爱欲和灵魂提升的关联问题，我们需要越过《理想国》进入《会饮》。《会饮》中苏格拉底之前发言的诸人都对爱欲给予了极高的评价，赞美了爱欲无论在个体生存还是共同幸福方面所发挥的积极作用，以至于将之与节制、勇敢、正义和智慧等美德的产生相联系，誉之为“最美且最好”（197c）。这种赞美在阿伽通那里达到极致。而苏格拉底转述了第俄提玛关于小爱神爱若斯诞生的故事，指出爱若斯继承了父亲的贫乏和母亲的丰盈，他是居于智慧和无知之间的“大精灵”，这就注定他要不断追求。那么爱若斯追求什么呢？第俄提玛指出智慧是最美的东西，爱若斯又以美为他爱欲的对象（204b）。也就是说爱若斯自身并不是最美且最好，而是要为了幸福而不断爱欲美的东西和好的东西，并且还要在美中凭身体和灵魂“孕育和生产”，以实现不朽。这在身体层面就是爱欲一个美的身体并与之结合孕生后代，在灵魂层面则是追求德性的不朽，荷马、赫西俄德一类的诗人，吕库戈斯、梭伦一类的立法者，都生育了这种不朽的属灵魂的后代（209d）。于是，我们看到爱欲与美的内在关联：爱欲指向最美的东西，而爱欲的实现也要以美的东西为中介。在爱欲追求不朽的过程中，灵魂提升的问题也就浮现出来了。

但是，准确地说，这里的提升不仅仅限于灵魂层面，因为第俄提玛说的是一个有爱欲的人的提升，其中既有身体也有灵魂的欲求。爱欲的起点是一个美的身体，不过爱欲者与这个美的身体生育的不是子女，而是“美好的言辞”（210a），然后上升到对所有美的身体的强烈爱欲。爱欲上升的阶梯，第一级是美的身

^{①②}Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 1986, p.205, p.204.

体,但第俄提玛很快转向美好的言辞,以“摆脱通过身体进行生育的可能和欲求”^①,这样,在爱欲更多美的身体之后,爱欲者“应该相信”,身体美之后还有更加珍贵的灵魂美。在对身体美从“一”到“多”的爱欲过程中,爱欲者学会了从身体转向灵魂。接下来发生的转向是从诸个体之美上升到人之集合,即城邦生活方式和礼法之美(210c)。之后,又被引领着去爱欲诸种知识的美,最后上升到对美本身的爱。

在这样的描述中,我们无法得知一个爱欲美的身体的人如何转向爱欲美的灵魂,以及身体层面的爱欲如何转向灵魂层面的爱欲,即“转向”和“上升”的内在动力是什么?我们能够得知的是有一种外在力量,引导、说服或者强迫爱欲者从一级走向另一级,直到最终窥见美本身,他才不再像个“奴仆”(210d)。显然,爱欲本身就不能被视为灵魂提升的动力。贝尔格指出:第俄提玛的描述,“假装要去揭示一个人不断从非哲学爱欲上升到哲学爱人的方式,他要经历一系列阶段:从爱一个美的身体到爱美的灵魂,再到拥有美和成为美,但并没有解释如何通过某种内在必然性实现爱欲的不断提升……”^②

灵魂提升需要一种内部动力。从前面谈到的情况看,爱欲可以产生强大的力量,让人渴望并追求某一对象,但除了盲目性之外,这种欲求还可能将人紧紧束缚在这一对象上,难以超越出去,提升的问题也就被搁置了。

灵魂提升的动力问题在《斐德若》中以一种诗性的语言呈现出来。苏格拉底在“悔过诗”中讲到爱欲迷狂是诸神的赐予(245b),而在《理想国》中我们看到爱欲首先被视为身体性的或生理性的欲望,即使在《会饮》中以“爱神”的角度讨论爱欲,爱神也只被看作一种“大精灵”,是介于有死者和不死者之间的。因此,罗森指出:《斐德若》不同于《会饮》,“其教诲是说,生理欲望本身并不能转变为哲学的(或者我们可以称之为)精神的爱欲”。^③现在苏格拉底将从更具神性或哲学性的角度来言说爱欲。

首先,他要论证灵魂的自然:所有的灵魂都是不死的,它是自己让自己动起来的东西,既不能被消灭,也不能生成(《斐德若》245c以下)。这样,灵魂也就具有了神性。然后苏格拉底又开始描绘灵魂的形相(246a以下)。这就是著名的“灵魂马车”的比喻:灵魂看起来就像一对带翅膀的马拉的马车及其御者生长在一起的能力,在世人这里,两匹马一匹驯良,一匹顽劣,于是对我们而言,驾驭就变得困难。

这两匹马都是有翅膀的,而翅膀的天生能力就是高飞到神的居所。于是灵魂动力问题就得到了初步解决,此外苏格拉底还进一步对灵魂的神性作了补充:神性的东西就是美、智慧、善等等,翅膀依靠这些东西来养育和生长(246e)。这就从根本上确认了灵魂不仅是自动的,而且是要上升到神的队伍里。

虽然灵魂具有神性,但它毕竟曾依附于人的身体,也就受到了人的有限性的影响,所以灵魂马车上升之路并非轻而易举。御者要控制好一匹良马和一匹劣马,尤其是后者难以驾驭,而御马者本身也有优劣之分,这就更加大了灵魂飞升的难度。御者、良马和劣马这三部分很容易让人想到《理想国》中的灵魂三分:理性、血气和欲望。御者要控制好这两匹马上升到神的队列中,他对应于理性;良马对应于“血气”,它是“理性”自然的盟友;而劣马则对应于欲望。^④这一三分法表明,灵魂提升的力量来自于血气和欲望两匹马,同时还需要发挥理性的控制力才能保证正确的方向,尤其是对欲望的控制。

灵魂提升的问题至此并未根本解决,毋宁说这只是在为“人”的灵魂提升奠定神性的基础。因为苏格拉底谈到的灵魂马车的情况属于脱离了身体的灵魂努力飞升到神的队伍,那么肉身性的人如何实现灵魂提升呢?

灵魂费尽周折来到天上,便追随神的队伍,一直上升到绝顶,去观看天外之物,那里存在着实实在在的东西(247c)。依据所见真实的多少,灵魂会转生成不同类的人,从第一等的热爱智慧之人、热爱美好之

①S. Rosen, *Plato's Symposium*, New Haven: Yale University Press, 1987, p.265.

②S. Berg, *Eros and the Intoxications of Enlightenment: On Plato's Symposium*, New York: State University of New York Press, 2010, p.122.

③S. Rosen, *The Quarrel between Philosophy and Poetry*, New York: Routledge, 1988, p.91.

④C. J. Rowe, *Plato: Phaedrus*, Wiltshire: Aris & Phillips, 1986, p.177.

人或某个缪斯之徒、爱欲之徒，到第九类的僭主。当灵魂转生之后，就会受到身体和尘世事物的影响，对天上存在的记忆就模糊了，甚至遗忘了。只有极少数的灵魂还葆有足够的回忆，他们凭借自己的感官，通过神圣之物的摹像，慢慢回忆起曾经在天上看到的实在本身（250b）。灵魂在开悟的那一刻，感受到了莫大的幸福，他将沐浴在美本身的光芒中，这让尘世的事物黯然无光。拥有这样灵魂的人也就自然渴望从尘世的羁绊中脱离出来，去追求那实在本身。这就是开启了与身体相结合的灵魂的提升之路。

我们可以看到，人的灵魂提升需要的条件首先是灵魂的回忆能力，其次是敏锐的视觉对美的事物的观察。回忆是唤醒实在本身在灵魂中的持存，而回忆的激发又需要现实中美的摹本。在人的感官中，视觉是最敏锐的，而在尘世事物上面只有美会经由视觉促发灵魂对天外景象的爱欲。

这将引发最为疯狂的爱欲：尘世的灵魂对神圣的美好事物本身的爱欲。可以想象，一个开悟了的灵魂回忆起在天上追随过的神、看到的实在本身、达到过的幸福圆满，它会多么激动地要朝向那美本身。在苏格拉底接下来的描述中，这种疯狂的爱欲是从一个美的身体形相开始的，对开悟者而言，这个美的形相激起了对神圣事物的回忆，灵魂曾经在天上追随的事物现在呈现在尘世的身体之美中，于是他就疯狂地要和对方在一起，并且通过眼睛接受到那些美的情液（251b），灵魂的翅膀再一次被激发，开始生长。灵魂在天上的时候是从实在本身汲取营养，而此刻在人的身体里它要从实在的仿影，也就是这个美的身体中再次获得营养；灵魂在天外去观看辉煌的景象，如今仍然是要通过视觉去观看美的形相。视觉的优先性使“美”成为了灵魂得以充实的最显明的表达。

灵魂中的翅膀一旦开始生长就难以遏制，这位爱欲疯狂者的灵魂需要不断被滋养，他就要时刻与美少年在一起。当两个人在一起以后，爱欲者灵魂中的冲动也传递到被爱欲者的灵魂中，美的情液通过眼睛流向被爱欲者，并自然而然地进入他的灵魂，然后振起灵魂的翅膀（255c-d）。被爱欲者灵魂的翅膀也开始生长，爱欲的马车也就此开启征程。之后便是两个灵魂共同追求更为美好的事物，按他们的灵魂在天上曾经共同追随过的神的天性、一同欣赏过的实在本身的景象，去规划在尘世的幸福生活，也就是在美的影像中不断朝向美本身、在尘世美的事物的光芒中保持灵魂提升的冲动，这是对至高存在的回归，也是生命本身的绽放。

灵魂提升的动力在于自身的爱欲，而灵魂提升的目标是实在本身，二者都是内在于灵魂中的，此外，还需要理性的控制能力。灵魂提升的过程就像是奥德修斯的“返乡”之旅，既要克服外在世界的幻相，也要克服自身的享乐。爱欲是天然的，但这“天然”有两方面内容：一是天然地朝向最高存在，二是天然地朝向最低的人之本能。因此强烈的爱欲未必带来灵魂提升，灵魂马车的御者，也就是理性需要发挥强有力的控制和引导作用，方能开启安全的上升之旅。爱欲的这两个方面在灵魂中的体现，一是与神性的关联，一是与兽性的关联，作为肉身性的凡人似乎更多地受这两方面的牵制，它们既是爱欲的基础，也是人之疯狂的原因。爱欲的迷狂于是便不仅仅是神性的，也可能是兽性的，无论朝向哪个方面都是人的迷失。灵魂提升的言辞是选择了爱欲对人最为有利的方向，但这一方向上的危险是自我的丧失，同时也就是灵魂的“返乡”。在这一两难境地中，御者的出现就显得意义重大，灵魂中的理性力量居于神性和兽性之间，而且是驾驭着灵魂中这两种相反的爱欲冲动，这种理性也就是灵魂与身体结合之后的人的最大优势，理性体现的就是人性力量。理性的主导才使得灵魂提升有了更多的人性意义，也是爱欲迷狂中保持自我的关键之处。从这个意义上说，理性和爱欲的关系不是对立，而是合作，没有爱欲的理性无法起飞，没有理性的爱欲陷入混乱。

在苏格拉底关于爱欲迷狂带来灵魂提升的言辞中，表面上充满了诗性的语言，内在却隐含了哲学的话语；表面上是灵魂的“返乡”，实际上却是要促成对今生今世幸福的提升；表面上是对迷狂的渴望，最终却是要唤起自我的清醒；表面上是对神性力量的崇拜，实际上是对人性力量的揭示。于是，灵魂提升也就成了人的爱欲冲动的自我抉择。

二、修辞之路

爱欲的道路看上去是如此地美好，它连接着今生的幸福与彼岸的圆满，踏上这条道路也是灵魂本身的渴望。但是在这一充满诗意和神性的话语中，苏格拉底在制造迷狂的同时也提醒我们要保持清醒。他所讲到的这种爱欲迷狂，是针对那些刚刚开悟的人，这些人的灵魂是从天上初次（或在万年周期之后的初次）附到身体上的，受到污染的程度最小，因此可以成功地通过尘世中美的“影像”踏上灵魂上升之路（250a、250e）。但是其它时刻呢？以后灵魂的回忆就再也没有这么容易了。关于模仿的影像，《理想国》中苏格拉底通过太阳喻、线段喻、洞穴喻以及第10卷对诗的批判，都强调影像与虚假相关，它们是真理之路的障碍。联系苏格拉底对待影像的这一态度，可以思考，除了灵魂的初次附着还对实在本身葆有足够的回忆，其它时候的转生，灵魂要在影像中上升，无论是本篇对话中的“回忆说”，还是像《会饮》中那个从美的个体一步步上升到美的本体的“阶梯说”，都不可能如此简单。瞬间的灵光一闪，在美的形相中感受到美本身的万丈光芒，这是只属于“极少数人”（250a、250b）的幸福。在爱欲迷狂言辞之初苏格拉底就在提醒我们：绝大多数灵魂已被影像的洪流所淹没，如何在微弱的光芒中回返实在，如何在尘世的迷雾中开启艰难的灵魂提升之路？在《斐德若》的下半部分，苏格拉底给我们指出了另一条道路：修辞之路。

爱欲迷狂是“极少数人”踏上灵魂提升之路的捷径，这属于最幸福的哲人，但苏格拉底自己无缘于此，因为他要在“无知之知”中不断认识自我，不断地追求智慧和真理，而从不奢望一劳永逸地“拥有”真知。灵魂提升意义重大，但苏格拉底也明白对于一个普通人，哪怕是开启灵魂提升的道路都非常艰难，更不用说灵魂真的能有所提升。普遍人无法通过回忆唤起灵魂深处对至高存在的渴望，爱欲迷狂的诗篇本身就是一种修辞，吸引听者的目光从尘土转向星空。而接下来就要从属神的迷狂走向属人的技艺，探讨如何在修辞中开启一条灵魂提升的道路。

因此，《斐德若》中，苏格拉底在做完“悔过诗”之后转而开始谈论修辞术和辩证术，乍看上去好像存在断裂，实际上有着很强的内在逻辑性。整个《斐德若》，左半边是迷狂，右半边是清醒；左半边是逻各斯，右半边是关于逻各斯的逻各斯；左半边提供的道路是“顿悟”，右半边提供的道路是“渐悟”。

这篇对话的起因是苏格拉底被斐德若手里的吕西阿斯的的文章吸引着出了城，吕西阿斯的的文章是劝一个美少年接受没有爱欲者的追求，然后苏格拉底模仿吕西阿斯也作了一篇看上去是没有爱欲之人的表白文章，之后苏格拉底对这篇文章进行翻案，另作了一篇赞美爱欲迷狂的文章。斐德若对文章有着强烈的爱欲，在爱欲言辞的鼓动下，他最终从吕西阿斯转向了苏格拉底。那么，他是否能够通过这一转向而走上一条灵魂提升的道路，从爱文章走向爱真理？苏格拉底尝试要做的，就是要促成这一转向，通过文章这一中介，开启有爱欲者的灵魂之眼。

不像“极少数”幸福的人能够在回忆中凝视美的本体从而使灵魂的羽翼得到滋养，更多像斐德若这样的人，只有在文章中通过美的修辞而滋养自己的灵魂，也就是说，“对于坠落的灵魂，通过话语回忆美的本体是必需的”^①。因此，斐德若说研究文章是乐事，这要强过身体的快乐，后者要经过痛苦之后才能够享受，属于“奴役性的”快乐（258e）。按照前面灵魂马车的比喻，追求身体快乐的人是受到灵魂中低劣欲望的奴役，那么研究文章的快乐是怎样的呢，这一快乐会把人带向何处？

为了展示这条修辞之路，苏格拉底首先要对修辞重新进行界定，因为在他看来智术师们的修辞术充满欺骗、奉承和谄媚，是带领人们走一条向下的道路。为此他先是提出“真”的问题：做好文章的主要条件是作者要清楚知道所谈问题的真实（259e）。而智术师的修辞术涉及的是各种意见，不关心真实或者不认可真实的存在。斐德若对此不能认同，他指出，修辞是以说服为目的，而说服的效果是从“意见”而不是从

^①Charles L. Griswold, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven: Yale University Press, 1986, p.165.

“真实”得来的(260a)。如果不顾真实,苏格拉底问,能把驴当马来赞颂吗?但是修辞家却可以不知真实就能成功地劝说。在意见和真实的问题上,就出现了哲学和修辞的对抗。不过现在,对抗将走向合作,苏格拉底反向考察修辞和哲学的关系:尽管有人知道了真相,如果没有修辞术,还是不能靠技艺去说服(260d)。这就是说修辞不顾真实可以说服,虽然达不到善好;那么,哲学没有修辞能不能说服,虽然它追求真实?

苏格拉底并没有展开论证而是直接承认哲学需要修辞,因为这里讨论的不是真理认识的问题,而是如何让更多人踏上真理之路的问题。接下来他对修辞术下了一个定义:“整体上来看,修辞术不就是某种靠言辞来引导灵魂的技艺?不仅在法庭和其他公共场合上如此,在个人事务方面也如此。”^①(261a-b)在这个定义中,苏格拉底扩大了修辞的边界和内涵,对说服进行了更好的说明。^②从边界上看,他将修辞术从公共场合扩大到私人会谈,并且在后面我们会看到,他其实要转向后者来谈修辞,并将之与辩证术相联系。从内涵上来看,他修辞术定义为用言辞来引导灵魂,修辞术因此和哲学一样具有了灵魂提升的作用。这一定义意味着苏格拉底要将修辞术从“城邦的洞穴”带向更为广阔而美好的辩证术领域^③,从而为灵魂提升开拓出一条与前面路径不同的、但目标相同的道路。

那么,真正的修辞术是怎样的呢?苏格拉底先讲一个出色的修辞家要具备三个条件:天生的修辞才能、接受知识和进行训练(269d)。第一个条件是先天的,是灵魂与生俱来的禀赋,属于神性的;知识是通过教育传承的,属于城邦的、公共的;训练则涉及具体应用,是个人才能的体现。这三个条件缺一不可。从这三个条件出发,苏格拉底指出,在伯里克利而不是吕西阿斯所走的路径上能找到真正的方法(269d),因为前者从阿那克萨哥拉那里学会去探究事物本质,而修辞术的意义在于探究灵魂的本质,即运用分析和综合的辩证术在逻各斯中揭示灵魂的本质。因此,传授修辞术的人要做到三点(271a-b)。首先要研究灵魂的纯一和杂多,以最终见出其本质。其次要说明灵魂在哪方面是主动的,在哪方面是被动的,这一点意义重大,灵魂在修辞面前是被动地接受影响还是主动地沿着辩证术之途上升,是传统修辞术和真正修辞术的重要差别,因此要了解灵魂的主动方面和被动方面,以使语言发挥最大效用。第三要找到文章类别和灵魂类别的对应性,有的文章能说服这种灵魂,但对其它的可能就无效。就像苏格拉底第二篇文章中描绘的,相爱的两个人的灵魂曾经共同追随一个神,文章和灵魂之间也存在着某种契合。

这就意味着,针对不同的灵魂应该作出不同类型的文章,一个人等到能够辩明某种人能被什么样的言辞说服(271e),再加上知道什么场合该说什么话、该用什么风格,他的修辞术才能达到完美(272a)。这样,问题就来了。我们知道,传统修辞术主要运用于公共场合,要面对很多人,也就是面对很多种类的灵魂,一篇文章“如何能适应多人的灵魂”^④?这样公开演说就不可能了。不过,我们回想261a-b处对修辞术边界的扩大就明白了,苏格拉底所谓的修辞术更为普遍,他暗中将修辞术的使用从公共领域转移到私人领域,这是他对修辞术的改造。由于不符合上述条件,传统修辞术在写作、教学和演讲中的运用全被他判定为失败,这就给苏格拉底带来了麻烦:这是唯一的修辞术吗(272b)?这一疑问暗示着:这种修辞术多么违背传统啊,这还是修辞术吗?

所以下面苏格拉底转向批评传统修辞术中那条便捷但危险的道路。这就是不顾真理、正义或善行,不关注事实真相而是追求“相似性”,这种被修辞家视为法宝的原则,前面已经提及了,苏格拉底在此加上一句,即“相似性”除了符合民众的意见,没有其它意义(273a-b)。这就引出了一个问题,即这种修辞术要

^①Plato, “Phaedrus”, in J. M. Cooper (ed.), *Plato Complete Works*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997, p.537.

^②See Daniel Werner, “Rhetoric and Philosophy in Plato’s *Phaedrus*”, *Greece & Rome*, Vol. 57, Issue 01, April 2010, p. 24.

^③Charles L. Griswold, *Self-Knowledge in Plato’s Phaedrus*, New Haven: Yale University Press, 1986, p.161.

^④Daniel Werner, “Rhetoric and Philosophy in Plato’s *Phaedrus*”, *Greece & Rome*, Vol. 57, Issue 01, April 2010, p.37.

带我们向哪走呢？此刻苏格拉底一再说“路径”，他不仅关注的是达到真正修辞术本身的路径，更关注通过修辞术我们走上一条什么样的道路，是迎合民众意见从而走一条便捷、向下的路，还是艰难地踏上一条向上提升的路。这就再次证明面向公众的修辞术是成问题的。“相似性”只是意见，民众活在意见中，也需要意见的滋养，但这并不意味着他们不需要真理。苏格拉底指出修辞术踏上真理之路的必要性，同时也强调运用分析和综合的方法探究事物本性是不易的，要“登峰造极”就必须付出努力（273e），只有哲人会“在所不辞”，这也意味着“真正的修辞家将是哲人”^①。苏格拉底表明，这条逻各斯之路不是向下的，不是想在言辞上讨好民众，而是向上的，无愧于神（274a）。这是一条漫长而艰难的道路，但是其目标是极其伟大的境界。

然而，通过修辞术的实践，难道仅仅是为了让更多哲人的灵魂实现提升吗？事情并未到此结束。

三、两条道路的连接：爱欲作为一种修辞

至此，我们已经见到灵魂提升的两条道路，一条是在爱欲迷狂中突然开启的“灵魂返乡之路”，另一条是在修辞中艰难演进的“真理之路”。第一条道路看上去是哲人的福分，他们对存在本身有着极强的爱欲，一生都执着于智慧和真理，然而灵魂只有保持这种状态长达三千年才能举翅高飞（249a），另一种情况是这个灵魂是初次降生为人，否则哲人枉有智慧的追求而无法达至天宇，加入诸神的行列去观照辉煌的存在景象（250e）。另一条修辞的道路让哲人在逻各斯中保持强烈的对智慧的爱欲冲动，通过探究事物的本性而费尽周折地朝向存在本身，但是这条道路是艰难而危险的，因为传统修辞术只追求“相似性”的意见，迎合公众的需求，吸引他们的目光，通过激起公众对语言的爱欲而带领他们走上了一条“意见之路”，正如此前斐德若对文章的爱欲。

那么，一条道路是极少数人的提升，一条道路是绝大多数人的提升，这两条道路究竟有没有关联？

到目前为止，我们仍然不能说极少数人的提升是专属于哲人的道路，哲人也并不是从一个美的身体飞跃到美本身，哲人所走的路还是第二条。那么哲人的爱欲只能局限于逻各斯领域，但是由于哲人的“无知之知”，哲学修辞的意义就在于开启一条上升的道路，而不能提供任何确切的知识。这仍然符合苏格拉底对智慧的理解。通过一个埃及神话，苏格拉底再次明确了这一点。图提发明了文字以帮助人们记忆，国王塔穆斯却一针见血地指出，文字的功用恰恰相反，会造成人们的善忘，因为人们只凭外在的符号而不是内在的脑力回忆（275a）。前面说过极少数的灵魂要靠回忆返回美的本体，但文字的中介只会让这条最近的路充满更多的障碍。因为文字所能记录的只是“意见”而非“真实”，通过文字人们记住的只是真实的相似物或影像，因而记得越清楚真实就越模糊。而哲学修辞与此相反。苏格拉底以农人耕种为例，指出哲人只会把关于真善美知识的文章写在读者灵魂中，而不会从事毫无意义的写作（276c）。哲人的爱人就是像斐德若这样对文章有着极大爱欲的人，他可能会被修辞家或者是哲人的文章所吸引、说服，但不同的是，修辞家的文章让他相信某种固化的观念，哲人的文章则在其灵魂中播种并浇灌真善美的营养。通过播种这一比喻苏格拉底告诉我们，真正有价值的文章并不在于传授什么特定的知识，而是把种子播种在合宜的土壤里等待其发芽、生长、成熟，这也表明，包括哲人在内的教师并不拥有真正的知识，而只是拥有“知识的碎片”^②，他们只是将可能性和希望保留在种子里，而不是传授貌似完整的知识。

哲人用三种方式写作文章。第一种只是为了消遣。第二种是真正的写作，是“毕生的消遣”（276d）或用斐德若的话说是“高尚的消遣”（276e），讨论正义和德行。第三种是最高尚的写作，使用辩证术在一个合适的灵魂中播种，在言辞中播种知识，这又会催生出更多的言辞，于是生生不息，拥有种子的人和播种

^①Daniel Werner, "Rhetoric and Philosophy in Plato's *Phaedrus*", *Greece & Rome*, Vol. 57, Issue 01, April 2010, p.45.

^②C. J. Rowe, *Plato: Phaedrus*, Wiltshire: Aris & Phillips, 1986, p.211.

的人都因此享有极大的幸福(276e—277a)。此处可谓是后半部分的高潮部分。从何为真正修辞术的讨论进入到修辞术与灵魂的关系,再到以文章引领灵魂的提升,最后到哲学家在灵魂中种下言辞的种子,最终指明了对文章的最大爱欲乃是一种哲学爱欲。从这段话中我们可以看到以下几点:第一,真正的修辞术是面向相契合的灵魂的,真正的文章也是写在这样的灵魂里的;第二,运用辩证术可以保护知识,就像保护一颗种子那样,让其茁壮成长,这表明人心中的知识不可是固化的,而应是不断生成的;第三,一颗种子可以产生更多的种子,一个灵魂可以影响更多的灵魂,一篇文章可以催生更多的文章,种子因此而获得不朽;第四,种子的主人可享受凡人的最高幸福,这是对哲学生活的最高奖赏,每一个如此播种的人都将如此。

这样我们惊喜地看到,经过一段漫长的跋涉,我们来到了这条道路的终点,那就是在文章中完成灵魂与灵魂的沟通,从而让读者成为和哲人一样对智慧和真理有强烈爱欲的人。哲学修辞术借助辩证术在言辞中一路攀升,带领一个爱欲文章的普通人接近哲人的高度,他就可以和哲人一样保持着对真善美的爱欲冲动,使自己的灵魂得到滋养,过上凡人能达到的最幸福的生活。

修辞的道路关联着作者和读者,作者本人要勇于求真,通过文章创作以分析和综合的方式来对事物进行剖析;同时作者还要求美,在一个文章的“有机体”中以优美的言辞愉悦读者,引发他们对文章的爱欲;最后作者还要求善,他要了解灵魂的特性,并能使文章与灵魂相呼应,这样才能触动读者的灵魂,达到灵魂与灵魂的契合,从而开启一条真理之路。阅读文章的人因对文的爱欲最终在文章真善美的言辞中幡然醒悟,昏睡的灵魂渐渐沐浴在真理之光中,自发地去爱欲更为伟大的存在。因此,在修辞之路上发生的是灵魂的“自动转向”,是一个对言辞、文章有爱欲的人灵魂的觉醒,他们在辩证术中中学会辨析事物的真实,最终能响应某种更高存在的呼唤,从而从意见之路踏上真理之路。

于是,苏格拉底再一次解决了灵魂提升的动力问题,只不过这一次是针对多数人,通过文章的中介,引发灵魂的自动转向。就像哲学是个体性的追求,修辞则是面向大众的言辞,作为哲人的苏格拉底开始以修辞的方式吸引更多的灵魂,这条灵魂提升之路显然更为艰难,而且漫长。

从对文章的爱欲转向对存在本身的爱欲,相较于从对身体的爱欲转向对存在本身的爱欲,需要漫长的求知过程,但对于普通人而言,这条路更具有现实性,而第一条路几乎不可能。那么,苏格拉底关于爱欲迷狂的言辞,意义究竟何在呢?现在在回头去看苏格拉底那篇关于爱欲迷狂的文章,就会明白那就是他的“哲学修辞”实践。对普通人而言,最基本的爱欲是性的欲望,苏格拉底首先赋予这种强大的生命冲动以神性,将今生的性追求解释为往昔灵魂对同一尊神的追随,以及对存在本身的观照。于是,面对一个美的身体形象,灵魂过去的经验在美的光晕中苏醒,渴望重温往日的辉煌。这种神话的解释一开始就揭示了灵魂的神圣,同时也是爱欲的神圣。但这还不够,因为爱欲着的人虽然知道了灵魂的神圣性,却未必就能从身体的欲望转向灵魂的欲望,灵魂中的那匹劣马有着强大的力量,因迷恋肉体的快乐而使灵魂马车坠落到尘土中。在此,苏格拉底又进行了哲学的解释,那就是强调御者对两匹马的控制能力,这也就是理性的力量,以更高远的目标为导向,克服低劣欲望的干扰,这样的爱欲才能进入灵魂与灵魂的相交,一面是对天上的神的共同回忆,一面是将对方奉若神灵,就这样凭借理性,爱欲者和被爱欲者共同追求智慧,在尘世上过上幸福和谐的生活(256a-b)。灵魂也因此生命终了时长出翅膀,为下一次轮回积攒了上升的可能。

这里既有神话,又有哲学,用神话解释爱欲的迷狂,用哲学解释爱欲的清醒,两个方面融为一体成为一篇修辞精巧的文章,吸引斐德若这样对文章有着强烈爱欲的年青人,激起他对更高幸福状态的渴望,以及对至高存在的赞叹和仰慕。也就是说苏格拉底在其关于爱欲迷狂的“哲学修辞”中播下了希望的种子,这个种子将在斐德若或是柏拉图或是其他后来者的灵魂中萌发,从而使灵魂提升的神话转变为一种现实力量,为更多的爱真理和智慧的人带来光明。

至此我们已经可以看出来,爱欲其实是一种修辞,苏格拉底的爱欲言辞不是为了揭示爱欲的真相,而是以修辞的形式在听众面前展示一条灵魂提升的道路,将听众的“肉体之眼”吸引到言辞上,然后再引导“灵魂之眼”朝向真理和实在,这样也就在更多人的灵魂中种下了热爱智慧的种子。

爱欲的道路更具私密性，修辞的道路更具公开性。从事哲学也是私下进行（《申辩》32a，《理想国》620c，《高尔吉亚》526c），在这一点上爱欲和哲学有相似之处，而“哲人”的本意也是“爱欲智慧者”。《斐德若》中选择的却是看上去与哲学最远的性的欲望，也是在《斐多》《理想国》等对话中被视为哲学阻碍的与身体最相关的欲望，这是为了吸引更多的目光，因为这种欲望是人最基本的欲望，也是最具生命冲动的欲望，当这样选的时候，苏格拉底已经像智术师那样去“迎合”大众了。爱欲的修辞化伴随着哲学的修辞化，私密之事借助特定的逻各斯公开展示，爱欲、哲学与修辞之间也就建立了紧密的关联。

于是，看上去离哲学最远的爱欲成了智慧追求的基本动力，而看上去是哲学对立面的修辞也成了哲学甜蜜的伴侣。爱欲的道路通向神秘而美好的实在本身，这是“灵魂返乡”之路；而修辞的道路通向充满智慧和希望的人类家园，这是“灵魂皈依”之路。哲学不仅仅要朝向最高真理，更要关注此岸的同路人，关注城邦的共同幸福。有了对灵魂之乡的渴念，爱欲才能不断超越，而天上的实在本身是人类不可认识之物，只有以“图像”的形式通过修辞描绘出来，也就是说哲学中的最高真理是在爱欲和修辞中展现的。灵魂对肉体的皈依是人得以存在的根本，这是一种下降，因此要在身体中上升，要克服人性甚至兽性的局限，灵魂必须被引导着朝向美好和善好之物，这就要借助修辞，在文章中撒播光明，因为知识的传授和教育是让人摆脱习俗束缚的最重要手段。在哲人的文章中，通过修辞所激起的爱欲不是对文字本身的爱欲，而是对其后更高逻各斯的爱欲，是这样的哲学修辞开启了爱欲上升的大门，这同时也就是灵魂提升的大门。

From Eros Path to Rhetoric Path

—— on Two Paths of Soul Ascension in Plato's *Phaedrus*

TAN Shan-ming

(School of Literature, Huaiyin Normal University, Huai'an 223300, China)

Abstract: Socrates has a strong love for wisdom, while he also loves young people around him who are eager for wisdom. It has become a major focus of Socrates' philosophical discourse to promote their souls. In *Phaedrus*, Plato shows us two paths of soul ascension set by Socrates: eros path and rhetoric path. The first path is poetic, from the pursuit of beauty of body to the pursuit of beauty itself, thus opening the path of soul returning home. The second path is more technical, through the transmission of the knowledge of truth in the organization and expression of fine words, thus sowing the seed of hope in the soul of the listener or reader, and in rhetoric inspiring, attracting, and directing the soul to the search for wisdom and beauty itself, which is the finite man embarking on the path of infinite ascension, a long way but more human consideration ahead. The two different paths eventually converge in Socrates' "philosophical rhetoric".

Key words: *Phaedrus*; eros; rhetoric; soul ascension

[责任编辑 唐音]