

Instantaneous Intoxication : A Study of Vision and Eros in Plato's Dialogues

Shanming Tan

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>

Recommended Citation

Tan, Shanming. . "Instantaneous Intoxication : A Study of Vision and Eros in Plato's Dialogues."
Theoretical Studies in Literature and Art 43, (3): pp.108-118. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol43/iss3/12>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

Instantaneous Intoxication : A Study of Vision and Eros in Plato's Dialogues

瞬间之沉醉

——论柏拉图对话中的视觉与爱欲

谭善明

摘要:从肉体之眼的观看到灵魂之眼的开启,从感受图像到仰望星空,从欣赏美的身体到观照美本身,视觉问题在柏拉图对话中都非常受重视。无论是从身体还是从灵魂的角度看,视觉总是与人的爱欲相关,这赋予了视觉特殊的内涵。一方面,柏拉图使视觉的即时性导向了爱欲之沉醉,这既是身体层面人与世界和他人互动的不可分离的原初现象,也是灵魂在洞观天宇最高景观时不可言说的深沉奥秘;另一方面,视觉的瞬间性达成了美的事物与美本身之间的跳跃,从而克服了逻各斯的自我封闭和属人智慧的固化,这恰恰孕育了形而上学的反题。必须拨开传统形而上学观念的迷雾,柏拉图对话中视觉本身之于人的重要意义才能得到彰显。

关键词:柏拉图; 视觉; 爱欲; 瞬间; 图像

作者简介:谭善明,文学博士,淮阴师范学院文学院教授,主要从事西方文论与修辞美学研究。通讯地址:江苏淮安市江西路111号淮阴师范学院文学院,223300。电子邮箱:tanshanming@163.com。本文系国家社科基金一般项目“修辞学视野中的柏拉图对话研究”[项目编号:21BZW003]和教育部人文社会科学研究项目“柏拉图文艺对话中的修辞观念研究”[项目编号:19YJA751036]的阶段性成果。

Title: Instantaneous Intoxication: A Study of Vision and Eros in Plato's Dialogues

Abstract: Vision plays an important role in Plato's dialogues, from watching through the eyes of the body to opening the eyes of the soul, from feeling images to looking up at the starry sky, from appreciating the beautiful body to observing beauty itself. Whether from the perspective of the body or the soul, vision is always connected to eros, thus given a special meaning. On the one hand, Plato shows that the immediacy of vision leads to erotic intoxication, which is not only an inseparable original phenomenon of human interaction with the world and others at the physical level, but also a profoundly ineffable mystery when the soul looks at the highest landscape of the sky. On the other hand, the instantaneity of vision accomplishes the leap from the beautiful thing to beauty itself, thus overcoming the self-closure of logos and the solidification of human wisdom, which is precisely the antithesis of metaphysics. The significance of vision in Plato's dialogues could be revealed by transcending the traditional metaphysical concepts.

Keywords: Plato; vision; eros; instantaneity; image

Author: Tan Shanming, Ph. D., is a Professor in the School of Literature at Huaiyin Normal University. His research interests cover Western literary theory and rhetorical aesthetics. Address: School of Literature, Huaiyin Normal University, 111 Changjiang Road, Huai'an 223300, Jiangsu Province, China. Email: tanshanming@163.com. The article is supported by the General Project of National Social Sciences Fund (21BZW003) and Humanity and Social Sciences Foundation of Ministry of Education (19YJA751036).

作为肉身性的存在,人首先通过各种感觉与世界产生联系,每一种感觉自有其特殊的作用,而在当今图像转向的汹涌潮流中,视觉越来越成为诸感觉中最受重视的一种。从古希腊哲学时代以来,视觉一直在各种感觉中享有最高殊荣,对于灵魂活动中“洞观”(theoria)的描述也大多采用视觉隐喻的方式,这似乎正符合柏拉图在对话中对“视觉”的使用情况——艾尔雅维茨在《图像时代》一书中指出西方文明“从一开始就‘沾染’(staine)上了视觉和‘视觉中心主义’(ocularcentrism)的印迹”(艾尔雅维茨 21)。马丁·杰伊也将视觉中心主义的源头定位于柏拉图:苏格拉底在对话中赋予理性“灵魂之眼”的称呼,并将理性活动的终极目标形象地描述为对理式的观看。^①同时,杰伊还指出这种视觉中心主义具有两个方面:一方面是对肉体的双眼的视觉持怀疑态度,强调眼睛在现实中看到的只是幻象;另一方面则是高扬灵魂之眼对形式的理性观察,这种视觉在认识论中具有根基性的地位(Jay 29)。然而,这样的理论描述是按照理性主义和形而上学传统对柏拉图对话中的视觉所进行的阐释,揭示了视觉的优越性地位,但这是建立在对肉眼之视觉否定的基础上的。仔细阅读对话我们会发现情况并非如此简单,尤其是在《斐多》《会饮》和《斐德若》等对话中可以发现,身体层面的视觉在灵魂提升过程中的作用并没有被忽视,而灵魂之眼的观照既“沾染”了身体之眼的某些特征,也在特定的“瞬间”回返人肉身性的存在。对视觉的这种考察必须与爱欲问题相结合,一方面,柏拉图使视觉的即时性导向了爱欲之沉醉,这既是身体层面人与世界和他人互动的不可分离的原初现象,也是灵魂在洞观天宇最高景观时不可言说的深沉奥秘;另一方面,视觉的瞬间性达成了美的事物与美本身、灵魂与身体之间的跳跃,从而克服了逻各斯的自我封闭和属人智慧的固化,这恰恰孕育了形而上学的反题。必须拨开传统形而上学观念的迷雾,柏拉图对话中视觉本身之于人的重要意义才能得到彰显。

一、作为身体欲望的视觉与灵魂的关系

从一般意义上说,视觉作为一种感觉器官,让我们与外在世界建立直接的联系:通过观看活动

辨明事物的形象——这本身没有好坏之说。但是,这种最直接的接触却又关联着人的欲望和理性,观看的结果不仅仅是感受,还连带地会引发某种行动。在看的瞬间,世界向我们敞开,而我们也即刻进入其中。在柏拉图对话中,视觉问题被严肃对待,眼睛的作用、观看活动的意义,都得到了充分的讨论,但是在不同的场合,其内涵是有差异的,涉及的层面也是复杂的:从欲望到理性,从身体到灵魂,从生成到永恒……对于视觉这样一个看似普通的问题,柏拉图为什么会如此重视?他在对话中又是如何探讨视觉问题的?让我们先从身体层面的视觉问题谈起。

柏拉图对话中关于视觉问题最有名的讨论莫过于《理想国》中的太阳喻、线段喻和洞穴喻部分。苏格拉底在此将眼睛的观看行为置于认识活动的最底层,眼睛所能看到的是事物的图像^②,在朝向真理和实在进发的道路上,这些都是要被超越的,但是显而易见的是,真理之路恰恰是建立在对各种流动的、虚假的图像观看的基础上的,如果不能理解这样的基础,就极有可能看不清最高处的风景。

视觉为何如此重要?首先,在人头部的各种器官中,眼睛是最先被发明出来的——《蒂迈欧》中讲述了诸神在制造出人的头和四肢之后,首先发明了能放射光芒的眼睛(45b)。^③接着,蒂迈欧以恩培多克勒的方式解释了视觉的作用机制:神在眼睛中放入与白天光线相似的火,这种火流射出来与外界事物在日光中相接触,就在视觉中形成物体的影像,然后视觉将这种与事物相接触的运动传播到灵魂中,就引起了被称为“视觉”(ὄραυν)的感觉。然后,他又解释了梦幻和影像的产生,前者是睡眠之后由于火的运动所产生,后者是事物之火与视觉之火在光滑平面上相接触所产生。这些被称为视觉协助性的作用,而神赋予眼睛更加重要的作用:视觉(ὄψις)是我们最大利益的来源,因为我们如果从来未曾见过日月星辰,那么我们根本无法谈论宇宙,同时,我们在探寻自然的过程中又获得了哲学,这是诸神赐予凡人的最大恩惠(47a-b)。神发明视觉更重要的目的在于让人看到并模仿天上的理性运动,来规范和指引人变化多端的行动。

对读《理想国》洞穴喻中的文字(515c -

516b),我们会发现相似的表述。那个被强迫带出洞穴的人,转身之后首先看到的是耀眼的光:洞穴中的火光和洞外太阳的光芒,眼中充满了光线但是因为太刺眼而看不到其他事物,等他慢慢适应后,最先看清黑影,然后是水面上的倒影,之后才是事物本身,等到晚上他就会去观察天上的东西以及天空本身。

就上面所描述的视觉问题而言,眼睛的观看活动都具有某种被动性,受制于某种自然或强力,这个问题必须被推进,因为视觉不可能是分离的,它是人之活动的一部分,因此观看也具有主动性。主动的观看不需要外在的“宇宙论修辞”或“哲学修辞”的说服和引导,而自有其内在驱动力,这就是欲望。一旦从欲望层面来进行考察,视觉问题似乎就成为一个不需要过多讨论的问题,因为从形而上学的角度看,柏拉图在对话中以理性之名压制欲望,源于欲望的观看活动与变易的生成世界打交道,视觉中便产生了事物的图像,在真理之路上这无疑巨大的障碍。更为重要的是视觉是最敏锐的感官,人从观看活动中获得了流动的快感,易逝多变而又需要不断补充,这是肉体享乐的重要组成部分,对灵魂造成了极大的束缚。情况真的如此可怕吗?我们必须深入文本详加辨析。

在《斐多》中,苏格拉底以“真正的哲学家”的口吻讨论了灵魂与身体的关系、灵魂不朽等问题,视觉作为诸感觉的一种,属于身体欲望的层面。苏格拉底对身边的人说,真正的哲学家应当练习死亡,克服身体对灵魂的束缚,才能寻求真实的存在,而视觉等感官得到的是关于事物的不确定性的意见,在灵魂中形成了各种想象、幻觉或影像。因此,视觉和听觉没有任何真理性,就像诗人常说的那样,我们听不见也看不见任何确切的东西,灵魂在身体的帮助下进行考察显然不能得到真理(65b-c)。通过这样的对比,我们从逻辑上更加确信身体对于灵魂的危害,按照这种推论继续走下去,真正的哲学家,其使命就是要追求真理和实在,在他有生之年就是要锻炼无感觉的思考。苏格拉底接下去还说,一个在追求真理方面最成功的人在研究事物时要只用纯粹的理性,而不能借助任何感觉,尽可能摆脱眼睛、耳朵等身体器官的影响,防止它们阻碍灵魂获得真理和智慧(65e-66a)。于是,理性和感觉、灵魂和身体就成了完全对立的双方。身体的最大特征显然是欲望,因

为这是生命得以维持的基础,眼睛和耳朵是感官中最重要的两种,也是人将自己的欲望与世界相联系的最直接通道,但是以真理之名,真正的哲学家要从生灭的现象世界进入永恒的真理世界就必须关闭这样的通道,以确保思想的纯洁和灵魂的宁静,这无疑就是一种“向死而生”。

也许有很多人会被真正的哲学家这种艰苦超然的生活所打动,但是我们要慎重对待这些言辞,注意其言外之意。欲望真的是灵魂的对立面吗?哲学家难道不是对智慧和真理有爱欲的人?视觉除了满足身体的欲求之外,难道不也引导灵魂仰望星空,正如《蒂迈欧》和洞穴喻中所言?伯格认为,所谓真正的哲学家,“坚持绝对智慧的虚假标准,同时拒绝承认自己的缺陷,于是产生对逻各斯的怨恨,这种怨恨就剥夺了他们自己寻求关于存在物的真理和知识的可能性”(Burger 43-44)。他们将灵魂内部的纷争误认为灵魂与身体的对立,并将“自己”限定于灵魂之中,从而免除了一切因无能而要承担的责任。而在《理想国》中,苏格拉底明确将灵魂分为三个层面:理性、血气和欲望(436a以下)。按照这种分法,欲望就不是外在于灵魂的。如果再联系《斐德若》中“灵魂马车喻”和《会饮》中“爱的阶梯”,苏格拉底对爱欲和灵魂的关系的理解就更明确了:爱欲引发并推动灵魂的上升。苏格拉底始终关注的问题是应当如何生存的问题,而不是灵魂的存在问题,他在对话中不断地探讨灵魂问题也是以揭示人的幸福生活为意旨的。在《斐多》的结尾处,临终前的苏格拉底告诉克里托要记得向医神阿斯克勒庇俄斯祭献一只公鸡(118a),而在开篇不远处,苏格拉底讲到他在梦中被告诫要去创作诗歌(60e-61b),他在生命的尽头意识到自己一生最为欠缺的东西最终得以弥补,或者说最大的疾病得以治愈,这疾病就是他对“属民的音乐”重视不足(Burger 8)。在这样一种反思的语境下,苏格拉底通过展示“真正的哲学家”极端的想法,刺激听众思考在灵魂与身体相结合的情况下,人应该如何追求幸福的生活。

既然欲望并非外在于灵魂,那么视觉问题就应该被认真对待,不能将视觉排除在灵魂之外。在《斐多》中,苏格拉底以视觉为例揭示身体与灵魂之间的关联,他说自己在对研究事物感到疲惫之后,就认定必须小心地避免人们常犯的错误:在

观察日食的时候直视太阳而不是通过其他媒介看影子,以至于损害了眼睛(99d-e)。由此他推论出,用眼睛直接观察存在本身可能会让灵魂变瞎,因此需要某种理论(logos)作为中介来探讨存在本身。这个比喻同时适用于眼睛和灵魂:视觉在感知地上事物时是有效的,但不能直视太阳;灵魂观照理式时是有效的,但不能直接理解地上事物——否则会让眼睛或灵魂“变瞎”。那么如何理解灵魂的变瞎呢?在推论的起点,真正的哲学家认为灵魂是要与天上事物打交道的,当它直接面对地上具体事物时,就会错把事物和现象当成存在和真理,因此“变瞎”。这种状况的产生是不是完全归因于身体?伯格认为:“不是身体而是灵魂的需要、欲望以及希望、恐惧等引导我们错将各种事物当成存在物本身,比如我们对‘可见物’的迷恋。”(Burger 145)因为灵魂在与可见物打交道时也是充满爱欲的。

于是,我们看到在柏拉图对话中,身体层面的视觉并非被完全否定,从人应当如何生活的角度,源于视觉的爱欲被作为灵魂提升的一种动力。考察视觉不是要去探讨与欲望分离的灵魂活动,而是要在当下的生活中探讨带有欲望的灵魂如何活动,这关涉的是人的幸福生活问题。眼睛要通过某种媒介来观察太阳,灵魂也要通过某种中介来观察事物,这个中介就是“逻各斯”,在其中,灵魂要像眼睛一样学会观看“图像”,才会避免直接从光明进入黑暗时的盲目和混乱。有意思的是,这里的比喻是双重的:灵魂像眼睛一样察看事物,而眼睛也像灵魂一样观照真理;灵魂需要通过逻各斯理解现实,视觉也可以通过逻各斯洞察天界的光辉。一面是灵魂的下降,一面是视觉的上升,而无论是上升还是下降,灵魂和视觉都在苏格拉底的“逻各斯”中不可分离。

二、灵魂之眼的观看:从视觉到逻各斯

身体层面的视觉在柏拉图对话中并非像“视觉中心主义”所概括的那样一无是处,那么“灵魂之眼”的视觉是否也完全是理性主义维度的?让我们进入苏格拉底的“爱欲言辞”。

在柏拉图对话中,可见世界与可知世界的区分是非常明确的,苏格拉底一再告诫我们不要迷失在可见世界的多样性和流动性中,像诗人和智

术师那样将自己和他人囚禁在洞穴中。人的肉眼所能看到的是一个生成的世界,视觉中形成的也是飘忽不定的形象,既然这不可避免,当务之急就不是一味否定感觉的世界,而是要善待之。因此他以充满爱欲的言辞带领合适的灵魂上升,这种言辞本身就是充满视觉效果:对话运用了大量的比喻、寓言、神话,为听者编织了一幅幅美丽的图景,《理想国》中的洞穴喻、太阳喻、线段喻,《斐德若》中的灵魂马车喻等,都以形象的语言试图开启爱智者的“灵魂之眼”。将视觉比喻运用到他对灵魂活动的描述中,这难免会让我们觉得奇怪:柏拉图或苏格拉底为何要从对视觉的批判中倒转过来,用身体性的修辞去言说灵魂的状况,以可见的图像去探寻可知的纯思?

我们先来看对话中有关“灵魂之眼”的表述。《智术师》中区分了智术师和爱智者:智术师逃匿于“非是”的黑暗中,而爱智者永远运用理性接近“是”之理式,这个领域非常明亮,决不会轻易地被看清,因为大众的灵魂之眼没有能力注视神圣者(254a-b)。《斐多》中虽然不断强调视觉会将灵魂带入生成的漩涡,因而不要把眼睛所见当成事物本身对待,但另一方面又说灵魂能见到(ὁράν)肉眼不可见的(αἰδής)(83b)——灵魂也是具有某种“视觉”的。《斐德若》中在谈到灵魂上升到神的队列,追随他们一起去观照(θεωρέω,看、观察、沉思)天外的一切永恒的景象(247b)。《理想国》的太阳喻中苏格拉底先是用可见世界中的视觉、光和太阳的关系来比喻可知世界的认识问题,然后在认识问题上也采用了“灵魂之眼”的表述:人的灵魂就像眼睛一样,当灵魂注视被真理和事物的本质所照耀的东西,它就能认识对方,显然具有了理性;但当它注视暗淡的生成世界时,它便只有意见,变得迟钝,来回不停地改变想法,好像完全丧失了理性(508d)。这和我们前面探讨的问题是一致的,即无论是眼睛直视太阳还是灵魂直接接触现象都会陷入迷茫和混乱。

理式与视觉是有一定联系的,理式在古希腊语中的写法是“εἰδός”和“ἰδέα”,它们的词源都是“ἰδεῖν”,意思是“看”。海德格尔从《理想国》第4卷两种认识类型中区分出不同的看——感性知觉意义上的看和非感性的看(“领会着的觉察”),并指出柏拉图在对话中“必然按照感性的看的特

性,来本质地规定非感性的看,他这样来描画领会着的觉察的特征,即最后对众理念的察看”(海德格尔 97)。在从可见世界向可知世界进发的过程中,“看的感官就充当着认识意义的引线”,海德格尔指出认识是一种看的活动。为什么是视觉发挥着如此重要的作用?他写道:“这取决于将看和可看的東西之间的关系(軛)的澄清,转移到真正的认识领域,转移到领会存在的领域中,我们已经将它理解为对理念的领会着的察看了。”(98)肉眼之看需要光的照亮,才能看到现实中的事物,而真理的显现则还需要更高级的看,也就是我们说的灵魂之眼的看是在肉眼之看的基础上向更高的认识领域上升,进入光明的“无蔽”的世界,对于存在者自身的“察看”才得以完成,这就是无蔽或真理(ἀληθεία)。

这是从最高处的理式解释了观看的必然性,如果从最低处出发我们也会发现观看的必然性。让我们继续回到柏拉图对话来思考视觉问题。前面已经分析过作为哲学家的苏格拉底与所谓“真正的哲学家”的区别,他最关心的不是天上的事情,也不是灵魂脱离身体后的活动,而是灵魂和身体结合后的幸福生活问题,即“人”应该如何生活的问题。从这个意义上说,肉身性的人如何在城邦生活中实现灵魂转向,走上一条不断自我提升的真理之途,这才是当务之急。对“灵魂之眼”比喻的理解就可以从这一角度出发。

不过,在苏格拉底的爱欲言辞中,灵魂的观看起始于对身体的观看。《会饮》关于“爱的阶梯”的描述中,一个有爱欲的人就是从一个美的身体出发走向更多美的身体,他从美的身体上看到的不只是生生灭灭的美的现象,而是感受到永恒的美本身在事物上闪烁的光芒,并由此出发去追寻更高的美(211b-e)。对个体之美的观看需要肉体之眼,而对美本身的向往则是灵魂之眼的工作,这也解释了人为什么会去爱美的对象,这完全是因为灵魂之眼的渴望。这样,灵魂之眼是被身体之上的“光”所吸引,随后爱美取代爱身体,看美取代看身体。不过,施特劳斯指出,《会饮》中第俄提玛的这番言论是对哲学及其对象的一种“诗性呈现”,而非“哲学式呈现”,从美的身体入门并非不可或缺(施特劳斯 321—322)。爱美的身体未必就能导向爱美本身,灵魂之眼的开启不是如此容易的。这样,从肉体之眼的观看通向灵魂之

眼的观看就不是一条必然的道路,两种观看更不可同日而语——前者有其自然基础,后者则是人生的第二次启航。

因此,我们的确有必要注意这些爱欲言辞的诗性和修辞特征。无论是在《会饮》还是《斐德若》中,苏格拉底都不是直接谈论爱与美的问题,一处是借第俄提玛之口,另一处是在具有游戏性的文章中。声称具备爱欲知识的苏格拉底也只能谈谈灵魂的“形似”(《斐德若》246a),使用“灵魂马车”的比喻讲述灵魂上升的过程。苏格拉底在此刻很像一位诗人或智术师,使用各种美的图像去显现不可见之物,即用能引起爱欲之物去描述爱欲,以达到“勾引”的目的,使合适的灵魂从对现象的观看和爱欲中飞跃到另一个境界。但这种诗性的表达并不是让听者迷恋于图像本身,而是要以图像为图像,从图像出发进入美的光芒中,因此这是一种有别于智术师的苏格拉底式“哲学修辞”。

从这个意义上说,“灵魂之眼”的观看问题是对极少数人讲的。《斐德若》中苏格拉底在“认错诗”的爱欲疯狂部分讲到,人的感官中视觉最敏锐(250d),眼睛通过观看美的东西能够激起灵魂对美本身的回忆和追求。但是,苏格拉底指出,一个人如果不是刚刚才开悟或已经腐败,就不会从美的对象转向美本身(250e),第二次启航就不可能发生,灵魂之眼就会在黯然无光的影像世界中迷失。我们先看少数人是如何上升的。这种人的灵魂刚开悟不久,如果他见到一个人有神的面相,或是美本身惟妙惟肖的仿影,就会陷入迷狂,凝视着像神一样的面相或身体,浑身燥热,通过眼睛接受着美的流射,羽翼因此受到滋润并开始生长涌动,由于灵魂之前满是羽毛,于是整个灵魂沸腾充血。只要目光凝视这美的身体,灵魂就会受到情液的滋润,使痛苦和渴望暂时消退;但如果看不到这美的身体,灵魂就会随羽毛的闭塞而失去滋润,于是遍体刺痛,只有回忆起那美,灵魂才能转痛为喜(251a-e)。之后,苏格拉底又解释了相爱的根源:两个灵魂曾经共同追随同一个神,爱者在被爱者的美好形象中感受到的是神的风采或美本身的光芒,所以相爱的过程也就成了督促爱人模仿那个神的性格和习惯的过程,这就是现实世界中的共同提升(253a-b)。在此,他再次强调,这是灵魂在人间生命第一代发生的事。

对于这些极少数的灵魂来说,上升的动力是爱欲——由美的身体引发的对美本身的爱欲,而视觉显然是现实中爱欲得以激发的第一步。在这番言辞中,肉体之眼的观看与灵魂之眼的观看表面上是非常连贯的,好像灵魂真的有眼睛一样,曾经在天上欣赏美本身。但是,对美的身体的看缺乏稳定性,如果对方从视野中消失,灵魂就会陷入痛苦,就要在现实世界或回忆中不断寻觅,用美的形象使之充实。而灵魂之眼对美本身的观看所获得的完满具有持续性,这种完满将在灵魂转世以后继续释放光明。似乎肉体之眼对美的形象之看是对灵魂之眼、对美本身之看的模仿,是有限的条件下对无限的完满的追求;但是从“言辞”的角度讲,灵魂之眼的比喻显然是对肉体之眼的模仿,所以我们必须注意苏格拉底哲学修辞的迷惑性——灵魂之眼的比喻讲述了极少数人上升的途径,但是却用观看美本身的壮举描绘了一个普遍性的场景,其修辞效果是吸引更多对美的形象有爱欲之人走上这条道路。再推进一步,相爱的双方四目对视,情液流转,以同一个神的名义共同提升,这就使更多的灵魂开启上升之路。

但是,仅仅对灵魂之眼作修辞学的解释是不充分的,必须回到其基本的哲学内涵上:灵魂之眼的观看之旅,意味着一个爱智者灵魂自动转向最高存在的过程,异常艰难地从生灭的世界走向永恒的世界。对极少数人而言,他们的灵魂在天性上接近存在,容易在尘世美的事物上被美本身的光辉所激发,从而较快地开启上升之路。至于绝大多数人,灵魂的天性被身体阻挡,或者说灵魂致力于其他的道路,灵魂三部分中的欲望或血气具有更强大的指引作用,这一部分人也会在观看美的身体时激动,但并不能感受到美本身的光芒。所以说灵魂之眼的开启特指的是灵魂中的理性发挥主导作用,这样的人就是在尘世中某些从事哲学实践的人。那么多数人怎么办?受欲望和血气指引的这些灵魂难以自动转向。

于是,逻各斯的作用就体现出来了。极少数人灵魂提升的动力是爱欲,其他的人则需要辩证法和修辞术的引导。《斐德若》中,在充满爱欲迷狂的认错诗之后,苏格拉底转而同斐德若讨论写作问题,讨论何为真正的修辞术问题。苏格拉底不仅知道哲学那条最短的灵魂上升之路,也知道其他较长的道路,这就是修辞术和辩证法的路。

如果对读《会饮》中的爱欲言辞,会发现同样的问题。爱的阶梯起始于年轻时对一个美的身体的观看,紧接着第俄提玛讲了这么一句话:在这身体里生育美好的言辞(210a)。同样是一边谈爱欲,一边谈言辞。然后第俄提玛说爱欲者必须看到诸身体上共同的美,必须去追寻普遍的形相上的美,这和《斐德若》中苏格拉底关于爱欲的哲学修辞效果完全一致,先是用身体吸引肉体之眼的观看,然后用修辞诱导灵魂的转向,从而试图开启爱欲者的灵魂之眼。罗森认为,在《会饮》爱的阶梯的最低层,“引导者要使初入门者消除通过肉身进行生育的可能性以及欲求”(Rosen 265),从女人转向美少年,从身体转向逻各斯,从肉体之眼转向灵魂之眼。而后我们在爱的阶梯上看到,这个爱欲者去追求美的生活方式,去看城邦的习俗和法律中的美,然后被引领看到种种知识的美,最终见到美本身(211b-d)。可见,逻各斯始终伴随着上升的整个过程,这在《理想国》中则由苏格拉底换了一种表述:辩证法具有一种强大的力量,使灵魂在知识与思想的道路上不断提升,当灵魂之眼($\tau\omicron\ \tau\eta\varsigma\ \psi\upsilon\chi\eta\varsigma\ \delta\omicron\mu\mu\alpha$)陷入荒蛮的泥沼中,辩证法能温和地将其拉出来并引导它向上(533d)。《斐德若》的后半部分则讨论了哲学修辞术的可能性及其效用,这种修辞术可以运用辩证法在合适的灵魂中种下逻各斯的种子,使其成长并在更多的灵魂中传播(276e-277a)。因此,对普通人而言,灵魂之眼的开启靠的是逻各斯,在辩证法和修辞术的共同作用下,走上以自我认识为基础的理性思考的道路。这是一条较长的路,在引导者指明方向或种子播撒完后,这个“初入门者”要凭借逻各斯艰难地前行,让灵魂自动转向美本身,而不是像洞穴喻中有幸出去观看真实世界的人那样是被强力所迫。这条较长的路便是灵魂的第二次启航:凭借辩证法而非眼睛等感官,在真理的伴随中走向存在本身(537d)。

综上所述,我们来总结一下到底何为“灵魂之眼”。它首先是苏格拉底或柏拉图的一种比喻,用诗性的语言表达了解灵魂洞察真理的能力,在可见或可被察看的意义上,这种洞察类似于肉眼的观看,都是使某物在光或思想中清晰和明确。就其内涵而言,灵魂之眼指的是理性的能力,其作用是在对最高存在的凝视中促成灵魂在理性主导下的提升。灵魂之眼的开启并不是简单地对肉体

之眼的否定,身体的爱欲和言辞的爱欲都离不开视听两种感官,这是灵魂之眼能够发挥作用的基础,同时也是对其作用的限制——爱智者毕竟是人,即使他在有生之年不断训练死亡,也根本无法超越肉体的限制,灵魂之眼和肉体之眼的关联因此不可能被切断。

这就给灵魂转向和提升带来了巨大的难题。在《理想国》的线段喻中,苏格拉底区分了可见世界和可知世界,灵魂探索真理的起点是可见世界中的各种影像(εἰκόνες):影子、倒影、镜像。而在洞穴喻中,我们也看到灵魂和影像的直接联系:洞穴中的人将墙上的影像认之为真实。从这样的起点出发,灵魂之眼洞察最高存在一事就让人大为疑惑:肉体之眼所见如何能不影响灵魂之眼所知?有学者指出,灵魂提升之可能,取决于对线段喻最下方的影像之“意想”(εἰκασία)在人类经验总体中生发出什么样的关系,“从某种意义上说,这种关系使我们能够‘通过’已经呈现给我们的东西,看到我们所寻求的东西”(Howland 131)。这样的问题在对《斐德若》关于爱欲迷狂言辞的解读中也能发现,灵魂被尘世中美人的图像所打动,开始回忆天上的景象,正是在美的图像的吸引和激发下,居于某个身体中的灵魂向美本身进发。有学者指出,这些关于灵魂提升的话也是可疑的和充满问题的:灵魂当初顶礼膜拜理式的视域是有限的;这一有限的视域又被遗忘了;以可视的图像回忆真理,就不可能直接观照美本身,而这些图像也不过是对最高存在的部分表征(Griswold 171)。

于是,从这个角度看,苏格拉底关于视觉问题的爱欲言辞如此非“形而上学”!这似乎与通常的理解不符,灵魂之眼的提出难道不是为了超越肉体之眼的限制而朝向“美本身”吗?我们是否忽略了什么?

三、瞬间之沉醉:视觉的重要意义

令我们感到沮丧的是,柏拉图对话不断在讨论中指向理式、美本身等这样最高的存在,从肉体之眼到灵魂之眼的推进似乎也是为了带领爱智者到达可知世界的最高处,然而在我们上述的考察中,灵魂之眼的观看不能超越肉体之眼的限制,只要是“观看”就会存在视角问题,无论是靠爱欲直

接上升的极少数人,还是靠逻各斯上升的绝大多数人,都是在一定的视角中“仰望星空”。这样一种讨论就让前述“视觉中心主义”的观点变得十分可疑了。但是一种直觉告诉我们,如果不能坚定关于最高存在的信念,柏拉图的所有对话都是不可理解的。

那么,现在的问题便是:肉身性的人之灵魂是否能够超越爱欲和逻各斯的限制,在何种意义上观看到美本身?如果苏格拉底的爱欲言辞不能给听者提供这样一种希望,那么在用灵魂学说服/欺骗多数人实现灵魂转向之后(假设真的发生这种情况),他们就会开始运用自己的理性去思考到达终点、观看美本身的可能性与合理性,“高贵的谎言”便被揭穿了。对天性优异的灵魂以及自动转向后的灵魂,柏拉图在对话中保留了另一条道路,这仍然与视觉有关。

视觉的机制是大脑将瞬间的印象处理成图像,这是对事物之形象的最直观的感觉。从肉体之眼到灵魂之眼的道路,其实是从视觉感受到语言思维的转变,后一种观看是在比喻意义上使用的,在思之中的看其实是通过辩证法使思的对象清晰,成为可被理解和把握的,显现出来就像“可见”之物。但是苏格拉底或柏拉图从来没有说过理式或美本身对于“人”是可见的,其可见性仅限于“灵魂”,灵魂来到神的队伍观照美本身是在人出生之前或死后才发生的事,问题仍然是:对于肉体与灵魂的结合体来说,人如何观照美本身?

让我们回到灵魂之眼的问题。灵魂之眼的观看从一方面看是比喻,另一个方面也带来这样的启示:对美本身的把握或许要借助视觉意义上的观看,单靠逻各斯是无法实现的?这完全是两种不同的情况:通过观看所获得的事物之可见性是直接的,而在逻各斯中可见是间接的;前者是在感受中瞬间闪现,后者则要在思维中逐渐呈现。美本身在苏格拉底的言辞中具有完满性,逻各斯中由于视角的不断叠加,在上升的过程中自身便不再澄明,相对而言,视觉的直接性减少了中间环节,在观照时产生了后来所说的“直觉”。有学者也指出,柏拉图对话中的真理要靠直接的洞见或直觉,语言、逻辑、辩证法在观照理式时都是无效的(Werner 33)。当然这并不是说一个人随随便便就可以感受美本身,这是人之灵魂上升的最后环节。在灵魂上升的漫长道路上,是在逻各斯中

不断超越有限之物,视角越来越开阔,越来越上到“形”之上,这种在逻各斯中的上升是没有尽头的,但可以把人带到足够的高度,最终缺少的就是“灵光一闪”。

这是怎样的一个时刻?在《书简七》中,柏拉图指出人们所认为的很多“最重要的东西”自己从来没有著述,而且永远也不会有,因为这些东西是不可言说的,但是,在教学相长的长期交流和共同追求过程中,突然间,就像燃烧的火焰迸射出的光芒,这种东西就在灵魂中产生,从此以后就一直自己滋养自己(341c-d)。最高的真理不可言说,但是在追求智慧的漫长道路上,它会突然间闪现,此后将会使灵魂终身受益。“突然间”“瞬间”,在古希腊语中是“ἐξαίφνης”,这就是灵光一闪的时刻,柏拉图所用的比喻表明,这一刻是“光”的领域,只有通过视觉而非逻各斯才能捕捉到。

泰勒在谈到“美本身”时指出,柏拉图对话中的最高存在是“不可言传的”,任何理性的“说明”都不能揭示其深藏的秘密,然后他引述了伯奈特关于视觉相对于逻各斯的直接性和优先性的观点。伯奈特认为,最高存在通过故事和神话不可能被真正传达,也无法经由科学描述而呈现,只有在视觉中“直接”观照,但人在这个时刻并不能将所看到的東西表达出来。泰勒进一步指出:“所有的神秘主义者都坚持认为,最高的实在的直接显现,不仅不可言传,甚至显现的时刻一过,就不能在记忆中被回想起来。”(泰勒 331)我们从第俄提玛的讲辞中也能见到这种神秘主义,只不过,最高的实在不是“神”,而是“美本身”。在《会饮》中,第俄提玛展示过爱的阶梯后,又提醒苏格拉底试着跟上她:在爱欲道路上抵达终点的人“瞬间瞥见”(ἐξαίφνης κατόψεται)美本身(210e)。这样的表述意味着逻各斯在爱的阶梯的终点处不再发挥作用,一个对美本身有爱欲的人一直在言辞的引导下上升,而最后的跳跃是一个神奇的瞬间,这个观照到美本身的瞬间是直觉而不是理性的认识,也不能通过语言去理解和传达。关于“言辞”或逻各斯,我们首先想到的是苏格拉底的“辩证法”——在逻各斯中的不断超越和提升,但是细读文本我们会发现关于爱欲的言辞与其他地方的辩证法大不相同。《理想国》中

有关于辩证法的明确表述,在那里,辩证法的使用排除一切感官的和想象的东西,只使用理式本身,从一个理式进到另一个理式(511c)。再看《会饮》中的“言辞”,从身体到城邦再到知识的道路上并没有排除人的感官,第俄提玛在讲辞中使用的“ἰδέα”也没有一处可以被理解为“理式”,而是指代可见的形状或自然,“美本身”也并没有被看成一个理式,它完全是从视觉的角度被描述,而不是一种纯思,所以罗森指出,第俄提玛开启了一个独特的视域:从中会产生一种从具体事物到“瞬间”洞观统一体的上升(269)。

但我们还不能完全摆脱这个疑惑:如果通过辩证法可以到达纯粹理式的领域,为什么柏拉图在对话中又向我们展示了另一条上升的道路?更让人疑惑的是,在爱欲上升的道路上我们未曾遇到理式,难道理式不是爱智者渴望拥有的吗?其实在《王制》太阳喻和线段喻的可知世界中,最高处的并不是一般的诸理式,而是“善的理式”(508e),它不是实体却胜过实体,必须要到某个真正难以想象的高度中去寻求,“也就是说,一条直线上的四条线段之间的相互关系还是可以描述的,善则是‘无与伦比地’崇高伟大”(克吕格 31)。在线段喻中从可见世界到可知世界的进发能在辩证法中完成,但善的理式却完全超离这样的路径,正是在这里,我们看到了它与《会饮》中的“美本身”的相似之处。克吕格指出,辩证法让人能借助概念进行思考,这种思考的真正目标是达到直觉的观照,“首先观照到的是善,这是照亮其他一切理式的原初的观照”(35)。这就是那个“瞬间”,对善的理式“醍醐灌顶”式的顿悟,辩证法奠定了最终观照的基础,但是在最后跳跃的时候靠的仍然是直觉的观照。(《斐德若》中灵魂上天跟随诸神去观照美本身,这里的诸神正好对应于《理想国》中的诸理式)

施特劳斯也注意到了这个问题。在《理想国》中,善处于最高处,而在《会饮》最著名的爱欲上升的言辞中,美取代了善,他称之为柏拉图对哲学的“诗性呈现”(323)。因此,爱欲的言辞取代了辩证法,美取代了善。

美取代善,是灵魂要去“观看”的最高存在,而不是去“认识”它,这一观看是在瞬间完成的,惊鸿一瞥,却成为永恒的记忆。视觉是如此的重要,在灵魂上升的最后时刻,它取代逻各斯完成了

终极的跳跃。这显然有点神秘的意味。但是在第俄提玛的神秘言辞中,柏拉图又加入了并不神秘的东西。对美本身的瞬间观看使灵魂达至完满,既然这是至高幸福的时刻,灵魂为什么不停在那里一直观看?为什么强调这一观看是“瞬间”,之后是什么?在迷醉于这一精彩的说教的同时,我们有必要像苏格拉底一样在会饮时保持头脑的清醒。第俄提玛在这一大段言辞的后面讲到,一个有灵魂能力的人在那个美妙的瞬间窥见了美本身,他就不会生育德性的虚像,因为他拥有了真实,只有这样生育真实德性的人才受神宠爱(212a)。第俄提玛在前面也讲到过,爱欲并不是以美的东西为目的,而是要在美中孕育和生产,以达到不朽(206e)。观照美本身的这个“瞬间”之所以如此重要,原因在于它是灵魂“制作”的关键环节。从灵魂提升的角度讲它是终点,但又是一个起点,观照过美本身的人由此出发,去“制作”美的东西。由于诗人无视美本身,无法超越对属己之物的爱,因此只能制作出德性的“虚像”;而哲人是对美的爱,“摆脱了对属己之物的爱欲”,他们的幸福完全在于注视美本身,并引导合适的人奔赴那一瞬间(施特劳斯 333)。苏格拉底的爱欲言辞和柏拉图的哲学戏剧就是这样的“制作”,将最高处洞观到的美本身的闪光在美的言辞中加以呈现,这样的光线也许并不十分明亮,但可以指引更多有爱欲的灵魂走上寻觅源头的道路。

前面说过,在观照美本身的瞬间所有的言辞都是无效的,而我们却只能在言辞中运用视觉比喻来描述那一刻。视觉比喻的有效性其实不仅在于苏格拉底说的“视觉是最敏锐的器官”,这里是在谈“美”的问题,美的事物和美本身都需要“观看”。在对美的事物进行观看时,人有一种倾向:因为强烈的爱欲而使之转化为属己之物,这是自私的爱。观照美本身这一个“瞬间”包含这样的意思:一个无比崇高的事物在瞬间震撼了观看者,就像巨大的亮光消除了此人心中的所有阴影——那些自私之爱,从而才能最终超越自我并感受到“完满”。

也许,我们今天对这些神秘的言辞难以产生兴趣了。幸好,柏拉图为我们保留了另外一种“瞬间”。《会饮》中苏格拉底的讲辞结束之后,阿里斯托芬想说些什么,“突然”(ἐξαίφνης,瞬间,

212c),一大批纵酒狂欢者拍打前院大门,然后喝得烂醉的阿尔喀比亚德出现,《会饮》剩下的部分主要就是他在说自己 and 苏格拉底的“情事”。当阿尔喀比亚德讲完之后,“突然”(ἐξαίφνης,瞬间, 223b),一大群纵酒狂欢者从大门一拥而入,大肆喝酒,场面混乱不堪。

在《巴门尼德》中,“ἐξαίφνης”被解释为从动到静或从静到动的转变(156c)。前述灵魂上升是动的过程,最终在瞬间“静”观到美本身;这里安静的宴饮瞬间被喧闹的人群打破。当苏格拉底借第俄提玛之口对爱欲的赞颂达到最高点,秩序“瞬间”被混乱取代,对美本身的静观戛然而止;当阿尔喀比亚德勾勒完苏格拉底美好形象之后,也是秩序“瞬间”被混乱取代,逻各斯之宁静被世俗的嘈杂所淹没。用罗森的话说,这是“偶然的必然性”取代了“理性的必然性”(Rosen 325)。

如何理解这种瞬间?从柏拉图在对话中运用该词的场合看,“瞬间”标识了一个限度,凡人的限度,即肉身性的人在理性或逻各斯的推进中所永远无法超越的维度,因为我们从对话中知晓,最高的存在是无限的、完满的,有限性的人只能在不断上升的路上前行,所以需要一瞬间超越有限而去顿悟无限,又需要一个瞬间对最高存在的沉醉当头棒喝。当我们觉得拥有过人的智慧,在理性或逻各斯中通达了某种完满,或者将对完满的顿悟化作语言,这些都是极其危险的:以有限为无限,以属人的智慧为属神的智慧。在极具说服力的言辞的终点,柏拉图用酒神状态取代了日神状态,“瞬间”醉酒和混乱将我们从最高处拉回大地,拉回到肉身性的存在,这是极其必要的。在《斐德若》中,苏格拉底揭示了爱神(爱欲)和酒神的相似之处:都会让人陷入迷狂。还有一点,无论是苏格拉底还是阿尔喀比亚德的讲辞,都按照自身的逻辑在推进,也都是被外来的醉和混乱打破。更有意思的是阿尔喀比亚德以醉取代了苏格拉底的清醒,而后他又在言辞中恢复清醒,最后被一群纵酒之徒打断。爱欲的迷狂可能导向言辞的秩序,在最危险的时刻需要酒神的沉醉来破除凡人的狂妄。

纳斯鲍姆在分析《会饮》相关文字时指出,阿尔喀比亚德(注:该书中译本译为“阿尔西比亚德斯”)的出现从第俄提玛那个“天启”的瞬间,进入

到另一个瞬间,我们看到了另外一种启示和另一种美,调动的是我们对身体的感性知觉和感觉,“是脆弱的和多变的”,于是,“我们陡然间就从自足的哲学家那个纯净的沉思世界跌入我们所居住的世界,自然而然地(平行于‘忽然’)也把阿尔西比亚德斯的形象看作黎明和一种启示”(纳斯鲍姆 247—248)。苏格拉底那里的知识是理性的和普遍性的,阿尔喀比亚德的则是直观领悟性的和形象性的。但是,正如我们前面指出的:二者并不是简单对立的。

回到视觉问题,我们可以合起来看这两个瞬间:在最高处需要两个“天启”。第一个瞬间灵魂之眼观看“美本身”,是从理性到直觉的跳跃;第二个瞬间是从观看“美本身”返回美的身体,而在爱欲阶梯的起点处,正是“美的身体”激起肉体之眼的欲望。这两个瞬间都揭示了理性的限度,最高智慧的领悟需要视觉的直接性,这是一种神秘的“洞察”,而在洞察美本身之后,目光又瞬间转向最低处、曾经作为起点的身体,这既消解了最高真理使人盲目的危险,又消解了身体沉迷的危险——长时间地注视太阳与长时间地观看身体同样危险。这样,在目光的流转中,最高处的美本身和最低处的美的身体就建立了关联:眼睛在观看美本身时获得的光明将照亮美的身体,美的身体以微暗的光亮点燃通往美本身的道路。一个瞬间跳跃到最高处,一个瞬间跳跃到最低处,语言和理性中产生的始终是属人的智慧,“跳跃”既是一种关于超越限度的启示,更是对人自我固化的克服。

总体来看,在苏格拉底的爱欲言辞中,有几个居于关键转折点的瞬间。在爱的阶梯的起点,激发爱欲的是一个美的身体,当他凝视这个美的身体的时候,浑身一颤,灵魂在天上的经历突然降临(251a,210a),这个“瞬间”开启了灵魂提升的道路。当灵魂在爱欲的促动和逻各斯的指引下来到最高处之后,就会“瞬间”瞥见美本身(210e)。而当这样的灵魂转世的时候,也会在一个“瞬间”忘却前世的经历(621b),但是灵魂观照美本身的体验仍然以直觉的形式得以保留(252d)。阿尔喀比亚德出场的“瞬间”,开启的正是转世之后灵魂与身体的合一,一个美的身体渴望在与苏格拉底的交媾中获得灵魂之眼,这个缺少爱欲诸中间环节的暴政,最终被一群醉酒者“瞬间”打破。无论是在上升的道路还是下降的道路上,都有几个

“瞬间”来完成某种跳跃。从这个意义上说,柏拉图对话中的“瞬间”弥足珍贵。在几个走向固化的节点上,视觉以“瞬间”直觉的图像取代了逻各斯的自我封闭。第一个节点是习惯于流俗的人通过观看美的身体而开始超越“意见”(doxa),第二个节点是在理性力量不断积聚后通过观照美本身而超越了语言、概念,第三个节点其实是遗忘了所有既定之物从而为恢复视觉的作用奠定了基础,第四个节点是视觉性的瞬间在语言固化发生后的消解作用。

这些瞬间的共同之处都在于逻各斯的中断、理性秩序的中断。同时,这些瞬间都是视觉性的。视觉捕捉到的图像具有即时性、当下性,所以观看的结果是产生一幅幅图像。但是我们又以理性的方式来处理这些图像,正如有的学者所言:“因为正是语言的解释作用、使眼睛戴着‘语言’这一副过滤的眼镜,阻碍了眼睛去原始而真切地观看那语言界限之外的东西、纯粹物质性的东西、不‘存在’的东西。”(尚杰 101)在语言的解释和过滤后,视觉图像被有选择地固定和联结起来,获得了“新生”。视觉图像本来是瞬间的直觉,却在逻各斯中化为永恒,无时间性被时间性取代,而我们上述对柏拉图对话中视觉问题的解读就是要尝试返回“瞬间”之沉醉,从西方思想的源头在逻各斯中心主义尚未正式开始之际去探寻视觉之于人的深刻意义。

因此,柏拉图对视觉的重视不仅仅在于表面上我们看到的,将视觉纳入追求智慧的理性规划中。对肉体之眼的批判和灵魂之眼的高扬都属于所谓“视觉中心主义”的范围,但是一方面,从肉体之眼上升到灵魂之眼同从灵魂之眼下降到肉体之眼一样重要,另一方面,视觉更重要的作用在于“瞬间”跳跃到一个非语言非概念的视域中,从而克服理性的局限性。这两个方面使柏拉图关于爱欲的言辞充满了视觉性,但却是“视觉中心主义”这一固化表达所无法涵盖的。

注释[Notes]

① 当然,关于理式(ἰδέα或εἰδός)是否可以“观看”,学术界有不同观点。比如有学者认为ἰδέα应该翻译为“理念”,因为它是理性认识的对象和目标,其词根虽然是“观看”,但这种观看属于灵魂之眼的观看,与视觉对事物形相和外观的观看不可同日而语(聂敏里 26)。英美学者倾向于

用“form”来翻译“ἰδέα”或“εἰδός”，大多国内学者也认同于此，多将之译为“理式”，从这个角度看，柏拉图对话中的理式作为纯粹形式和绝对存在，是不可被人的理性所认识的，只有通过灵魂之眼在瞬间直觉和洞察到它，这个瞬间是充满视觉意义的。

② 柏拉图对话中表示图像的词主要是“εἶδωλον”“φάντασμα”和“εἰκὼν”，可根据语境灵活地译成图像、影像、形象、幻象等。

③ 本文中涉及柏拉图对话的相关古希腊语原文参照伯奈特编的六卷本全集(Plato, *Platonis Opera Omnia*)，英译文主要参照库珀本全集(Plato, *Plato Complete Works*)。文中根据学术界通用做法只注明标准页码。

引用作品[Works Cited]

- Burger, Ronna. *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. New Haven: Yale University Press, 1984.
- 阿莱斯·艾尔雅维茨:《图像时代》，胡菊兰、张云鹏译。长春:吉林人民出版社,2003年。
- [Erjavec, Aleš. *Image Times*. Trans. Hu Julan and Zhang Yunpeng. Changchun: Jilin People's Publishing House, 2003.]
- Griswold, Charles L. *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven: Yale University Press, 1986.
- 马丁·海德格尔:《论真理的本质——柏拉图的洞喻和〈泰阿泰德〉讲疏》，赵卫国译。北京:华夏出版社,2008年。
- [Heidegger, Martin. *The Essence of Truth: On Plato's Cave Allegory and Theaetetus*. Trans. Zhao Weiguo. Beijing: Huaxia Publishing House, 2008.]
- Howland, Jacob. *The Republic: The Odyssey of Philosophy*. Philadelphia: Paul Dry Books, 1993.
- Jay, Martin. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- 格哈德·克吕格:《〈王制〉要义》，刘小枫编，张映伟译。北京:华夏出版社,2006年。1—53。
- [Krüger, Gerhard. "An Introduction to Republic." *Three Interpretations of Plato's Politeia*. Ed. Liu Xiaofeng. Trans. Zhang Yingwei. Beijing: Huaxia Publishing House, 2006. 1—53.]
- 聂敏里:《论柏拉图的 idea 之为“理念”而非“相”》，《中国人民大学学报》3(2004):26—33。
- [Nie, Minli. "On the Chinese Translation of Plato's 'Idea'." *Journal of Renmin University of China* 3 (2004): 26—33.]
- 玛莎·纳斯鲍姆:《善的脆弱性——古希腊悲剧和哲学中的运气与伦理》，徐向东、陆萌译。南京:译林出版社,2007年。
- [Nussbaum, Martha C. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Trans. Xu Xiangdong and Lu Meng. Nanjing: Yilin Press, 2007.]
- Plato. *Plato: Complete Works*. Eds. John M. Cooper and D. S. Hutchinson. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- . *Platonis Opera Omnia*. Ed. John Burnet. Oxford: Clarendon, 1899—1906.
- Rosen, Stanley. *Plato's Symposium*. New Haven: Yale University Press, 1987.
- 尚杰:《图像暨影像哲学研究》。北京:中国社会科学出版社,2016年。
- [Shang, Jie. *A Philosophical Treatise on Image*. Beijing: China Social Sciences Press, 2016.]
- 列奥·施特劳斯:《论柏拉图的〈会饮〉》，邱立波译。北京:华夏出版社,2012年。
- [Strauss, Leo. *On Plato's Symposium*. Trans. Qiu Libo. Beijing: Huaxia Publishing House, 2012.]
- A. E. 泰勒:《柏拉图:生平及其著作》，谢随知等译。济南:山东人民出版社,1990年。
- [Taylor, A. E. *Plato: The Man and His Work*. Trans. Xie Suizhi, et al. Jinan: Shandong People's Publishing House, 1990.]
- Werner, Daniel. "Rhetoric and Philosophy in Plato's *Phaedrus*." *Greece & Rome* 1(2010): 21—46.

(责任编辑:黄金城)