

吕西阿斯的爱欲讲辞与《斐德若》的哲学意图

○ 戴晓光

(北京大学 哲学系, 北京 100871)

〔摘要〕对于以哲学对话的形式进行写作的哲人柏拉图来说,理解其写作技艺是理解其哲学思想的不可或缺的切入点。在《斐德若》中,柏拉图集中以爱欲讲辞的文学形式集中呈现了哲学爱欲与民主政制问题的政治哲学思考。在《斐德若》的三篇讲辞中,吕西阿斯的爱欲讲辞对于《斐德若》的戏剧情节进展具有奠基作用,也构成理解整部对话核心内容的切入点。吕西阿斯的讲辞虽然在表面上质疑爱欲,并赞扬无爱欲者,但事实上却是一篇涵义深远的双重修辞作品。吕西阿斯通过伪装为无爱欲者来攻击爱欲的方式传达自己关于哲学家特殊处境的教诲。在苏格拉底看来,吕西阿斯双重修辞其实揭示了民主修辞术的关键特征。与此同时,通过深入探讨吕西阿斯讲辞所涉及的主题,苏格拉底在《斐德若》中就哲学爱欲、修辞术与民主政制的关系展开了视野广阔的思想。

〔关键词〕爱欲;双重修辞;节制;民主政治

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2017.06.004

《斐德若》是所有柏拉图作品中尤其特殊的一篇对话。这篇对话不仅广泛涉及爱欲、修辞和写作等一系列与苏格拉底哲学关系最为密切的主题,而且将这些主题的讨论明确上升为对爱欲、修辞、写作本身的苏格拉底式考察。同时,在关于这些主题的讨论中,《斐德若》都鲜明地呈现了苏格拉底与智术师、修辞家在上述主题上的根本差异。可以说,以苏格拉底与智术师/修辞家的差异为经线,以爱欲、修辞和写作等核心主题为纬线,《斐德若》构成了一幅展现苏格拉底哲学爱欲及哲学关切的完整织体,苏格拉底与民主政治的相遇也作为这个织体的基本

背景获得了鲜明的呈现。在这个意义上,《斐德若》是一部具有高度概括性和象征意义的技艺之作。能够在一部中等篇幅的作品中以高度概观的视野和笔法呈现这一织体,足见柏拉图高超的写作技艺。

不过,意识到柏拉图对话中蕴含着高超的写作技艺,还不等于能够领会他的写作技艺。事实上,柏拉图对话中的具体情节和结构安排往往体现着融贯的整体意图。在《斐德若》中,开篇部分的吕西阿斯的讲辞虽然远远逊色于随后的两篇苏格拉底讲辞,但是,这篇讲辞恰恰可能成为我们理解《斐德若》的哲学意图的起点。吕西阿斯的讲辞不仅是一篇修辞作品,而且以讲辞的方式揭示了与哲学爱欲密切相关的生存性问题。正是由于这种隐藏的哲学关切,苏格拉底也以随后的两篇讲辞集中、深入地回应了吕西阿斯。在这个意义上,《斐德若》中的三篇内在呼应、不断推进的讲辞呈现了与哲学爱欲、灵魂真实与政制品质等主题密切关联的哲学思考。按照柏拉图写作笔法的指引,我们值得从这种爱欲讲辞的文学外观入手,通过对吕西阿斯的讲辞进行具体的文本解读,尝试还原柏拉图在《斐德若》的修辞形式中寄托的政治哲学义涵。

一、吕西阿斯的爱欲讲辞与民主启蒙

《斐德若》的戏剧情节并不复杂,对话发生在苏格拉底与斐德若两人之间。我们在对话开场时很快得知,正是由于对吕西阿斯的一篇爱欲讲辞的沉迷,斐德若才走到城墙之外,因而遇见了苏格拉底。两人随后的对话其实正是由于斐德若对吕西阿斯讲辞的爱欲所引起的——苏格拉底不仅首先导演了一场与吕西阿斯较量文辞技艺的竞赛,接连发表两篇爱欲讲辞,而且随后还与斐德若就修辞术和写作的本性问题做了详细的讨论。可以说,在引导斐德若的过程中,吕西阿斯始终没有摆脱苏格拉底的视野。在探论民主修辞术的性质时,苏格拉底一连串列举了十位活跃在民主政制下的修辞家,可见,借着教导斐德若的机会,苏格拉底将由一位特殊修辞家吕西阿斯引起的讨论主题一路推升到民主修辞术这一政治现象本身,并在爱欲、修辞、写作等等重大问题上对这个智识群体进行了通盘考察。无论从情节还是主题的推进来看,“吕西阿斯问题”都是决定了《斐德若》根本关切的直接起点。

在《斐德若》的开篇,斐德若对吕西阿斯讲辞发出了热情称赞,斐德若不仅认同讲辞中的具体论证,还尤其称赞了吕西阿斯的立意——这篇讲辞的独特立意在于,发言者本是有爱欲的人,却以无爱欲者的身份讲话,并且通过贬低有爱欲的人、赞扬无爱欲者来说服和追求美少年。不过,与斐德若的高度评价形成鲜明对照,吕西阿斯的讲辞不仅引起了苏格拉底的多次严厉批评,而且也受到后世历代研究者的普遍贬低。研究者们普遍认为,吕西阿斯的讲辞内容空泛重复,基调、旨趣更是乏善可陈,不足重视。^{〔1〕}然而,与后世研究者们不同,对话中的苏格拉底尽管严词批评了这篇讲辞,但却又用前后两篇讲辞来回应吕西阿斯。这意味着,苏格拉底其实非常重视、并且慎重回应了吕西阿斯的讲辞。那么,苏格拉

底为何如此重视这篇“蹩脚的”讲辞？这个问题恰恰值得引起我们关注。

我们可以首先从这篇讲辞的具体内容读起。

吕西阿斯的讲辞从一开始就保持了一种含混的外观。讲辞开篇给人的印象是，演讲似乎早已经开始，我们听到的已是讲辞的中间部分：“关于我的事情，你已经知道得很清楚，而且，这事的发展嘛，我认为对我们俩都有好处，这你也听过了。”^[2] 我们不清楚发言者是谁，听演讲的听众又是谁。似乎发言者面对的既是任意的某个人，也可以是一群面孔难辨的听众。值得注意的是，发言者在全篇讲辞中都保持了这种含混性，从而隐藏了自己的面孔。

发言者随后点出了自己的目的，“我指望的是，我所需要的不至因为这一点而落空，即我碰巧并非对你有爱欲”。^[3] 这句话上来就呈现了某种自相矛盾：发言者虽然自称“没有爱欲”，但明明又在展现对听者的追求和爱欲。不过，发言者使用的终究只是“需要”这个语词，从而把自己的爱欲掩盖在外表平常的“需要”之中——原因是，人人都有需要，但却并非人人都有爱欲。所以，发言者用“需要”来为自己的“爱欲”作掩护，其中暗含了如下前提，“爱欲”对应的是少数人，而多数人的特征则只是有“需要”。那么，值得继续问的是，这位发言者以“需要”的外表所寻求的“爱欲”是什么？发言者的这种“需要”与有爱欲者的爱欲之间有何差别？与常人的“需要”又有何不同？在继续阅读之前，我们值得首先记住这些疑问。

由于吕西阿斯的讲辞有不少重复，用苏格拉底后来的评论来说——“翻来覆去说得是同样的事”，^[4] 那么，在辨析讲辞之前，我们有必要首先把这篇讲辞的内容加以归纳。总体来说，讲辞中最连贯的内容可以总结为如下要点：

第一，吕西阿斯首先批评了有爱欲者的道德缺陷。由于受爱欲的支配，有爱欲者变得自私，汲汲于向被爱欲者索取利益和回报。这种自私的支配欲望难免会给被爱者带来伤害——有爱欲者“会把发生的任何事儿都看作是对自己的伤害”，所以“总是阻止所爱者与别人在一起”，让被爱者变得“一个朋友都没有”^[5]。此外，由于有爱欲者所考虑的只是自己的利益，所以，他们的追求其实并无忠诚可言。在发言者看来，有爱欲者的追求必定没法持久，只要疯狂消失，爱欲随即停止。爱欲远不同于冷静而持久的友爱。

第二，爱欲者的道德缺陷有其深层原因：爱欲使得有爱欲者失去了理性，神智不清醒，变得“疯狂”。毕竟，有爱欲的人“自己都承认，他们有病，而非神志清醒，他们甚至知道自己心思低劣，但就是没能力控制自己”。^[6] 由于缺乏头脑，有爱欲的人无法控制感情，会因为爱欲受挫而十分沮丧，如愿之时，又会对被爱欲者“赶紧大肆赞美”。总体来说，“有爱欲的人更适合被爱欲者可怜，而非追慕。”^[7]

第三，有爱欲者的生活方式与城邦的习传理性和公共意见相违背。有爱欲者出于疯狂，既可能不顾及自家，也会与亲属们不和，而只是自私地追逐爱欲。同时，有爱欲的人会出于虚荣而不顾常规，自以为别人羡慕自己，于是经常“大肆

吹嘘,自鸣得意地向所有人显示自己所费的辛劳没有白忙一场”^[8]。由于不知害羞地违反礼俗,有爱欲的人会受到舆论的指责——“多数人只要一瞧见他们在相互交谈,就会以为他们要么刚欲火中烧地在一起,要么即将要欲火中烧地在一起”。^[9]值得注意的是,众人对有爱欲者的这个批评指向了爱智慧者的智识活动(也许最明显的例子就是苏格拉底)——毕竟,人们不会把日常的交谈视为“爱欲”,而只有探讨智识的交谈才会引起这种猜疑。

在批评有爱欲者的同时,吕西阿斯也在几个不同方面赞扬无爱欲者的生活。在这个过程中,讲辞中的发言者,亦即作为劝诱者的“无爱欲之人”显得主动贴近被爱欲者的立场,看似是从被爱欲者的视角评判有爱欲者,实则是把这种评判视角启蒙式地施加于聆听讲辞的被爱欲者。

根据发言者的观点,无爱欲之人首要的可取之处在于清醒的理智和“节制”的德性,这种德性能使寻常的生活尽可能排除爱欲带来的不确定性。“节制”的德性外观使得无爱欲者的欲望与有爱欲者的“爱欲”有了根本区别——前者的欲望合乎德性,而后者的“爱欲”违背德性,显得很危险。

第二,与有爱欲者相反,无爱欲者的生活合乎正义。相比之下,无爱欲者不会对被爱者感到忌妒,不限制被爱者与他人结交,也不会汲汲于索取回报,总之,无爱欲者不会伤害被爱者。由于节制的品性,无爱欲者的追求所产生的是长久的友爱。

无爱欲者的第三个优点是,无爱欲者能赢得有利的社会舆论。如果与有爱欲者交往,“世人一旦得知,你就会遭受闲言碎语”,相反,“对没爱欲的人呢,多数人就不会因为这种在一起,就起心去说这说那”。^[10]讲辞从关注个人的好处和德性推进到关注社会性的好处——同样是与被爱欲者交往,无爱欲者似乎天生就能得到众人的宽容。原因是,对于众人也既被爱欲者来说,无爱欲者不仅没有挑战、反而维持了被爱欲者的生活的同质性。由于这种同质性,无爱欲者并不挑战社会舆论,而是能够直接获得众人的认可。在社会舆论的意义上,吕西阿斯的讲辞恰恰展示了雅典城邦修辞术的本质:修辞术的说服力源于对民众意见的顺从和迎合。如果修辞术具有说服力,那首先是因为民众首先信服了自身早已持有的习常信念。

总体来看,吕西阿斯对爱欲者的批评是,爱欲者既伤害被爱欲者,也因为疯狂而违背自己的理性和利益,从而伤害自己。相比之下,无爱欲者的德性则恰恰是节制和正义——根据讲辞的说法,无爱欲者与多数被爱欲者一样,都具有这些德性,多数被爱欲者因而值得接受自己,而非有爱欲者。

从吕西阿斯讲辞对有爱欲者与无爱欲者的评判来看,发言者一方面从道德品质层面传达了哪一种爱欲类型的生活更加可取的道德教导,同时,这种教导其实也带有民主政治的政治取向。

例如,发言者提到,如果从有爱欲者那里挑选一个“最好的”,可供挑选的就只有极少数人,相反,倘若要从没爱欲的人中挑个“最合适你的”,可挑的却是多

数人。^[11] 通过从“最好的”转向“最合适的”，从绝对的好转向相对的好，吕西阿斯更新、同时也降低了选择生活方式的标准：标准不再是“最好”，而是“不差”。吕西阿斯实际上用相对主义的论证证明了众人生活方式的优越性。

此外，吕西阿斯还用宴请客人的例子解释了要选择没爱欲的人的理由——“设私宴时，值得邀请的不是朋友，而是乞丐和需要填饱肚皮的人”，进一步说，不是要对“最优秀的”或“最有需要的”人好，而是要对能报恩的人好。^[12] 这个理由尤其明确地表明，吕西阿斯的讲辞用民主政制的立场替换了德性政治的立场——用关切多数人和穷人的原则取代追随优秀、卓越的人。如果说上一条论证是一种相对主义的个人化论证，这条论证则着眼于政治上的利益支持了民主政治立场。

总体来看，吕西阿斯的民主讲辞首先立足于两种生活感觉的差异：^[13] 有爱欲者的“疯狂”实际上使他们变得积极主动，寻求主导，被爱者的生活因此面临着被有爱欲者主宰和败坏的危险。有爱欲者的支配欲望正是有爱欲者与有爱欲者存在潜在冲突的根源。如果吕西阿斯讲辞能够对民主听众具有说服力，其根源就在于，讲辞准确地把握了少数主动的有爱欲之人与多数被爱者在性情禀赋上的鲜明差别，这种根本差异也构成了推动吕西阿斯讲辞的基本矛盾。

二、民主启蒙修辞面具后的哲学爱欲

从吕西阿斯讲辞中上述“联贯”的方面来看，发言者以无爱欲者口吻发表的讲辞，针对有爱欲者发出了严厉的批评。从这个角度来看，吕西阿斯的讲辞既类似于一篇指控性的庭辩修辞，^[14] 也仿佛是一篇在民主议事的政治场合发表的审议性修辞。作为庭辩修辞，发言者似乎在由被爱欲者们构成的法庭面前，以民众的视角指控有爱欲者。作为审议性修辞，这篇讲辞毋宁在向一位迟疑未定的被爱者展示，究竟哪种爱欲类型更加可取，究竟值得过怎样的生活。在这个意义上，吕西阿斯讲辞的审议特性也意味着塑造灵魂的教育特性。无论如何，讲辞中的教诲都表明，有爱欲者的生活方式和灵魂类型受到了从民众的习俗理性出发的道德质疑，这种习俗理性所肯定的毋宁是更加节制、理性的无爱欲者的生活。

不过，倘若我们仅对吕西阿斯的讲辞作上述理解，恐怕还远远未能穷尽这篇讲辞的全部内涵——如前所述，我们目前所把握的其实仅仅是这篇讲辞的“联贯教诲”。或者说，我们尚未关注吕西阿斯讲辞的一个关键方面：倘若吕西阿斯仅仅需要质疑有爱欲者，并赞扬无爱欲者，为什么又要以一个伪装得没有爱欲、实则有爱欲的人的角色来传达教诲呢？吕西阿斯明显为讲辞发言者赋予了复杂和矛盾的身份，其用意何在？

因此，在理解吕西阿斯的用意之前，我们明显需要重视发言者的另外一层、也更为关键的一层身份——一位戴着“无爱欲者”面具的有爱欲者。我们随即更清楚地看到，有爱欲者的身份才是吕西阿斯在讲辞的开头和结尾处刻意强调的内容——发言者在演讲之初已经表明，自己虽然“没有爱欲”，但是恰恰因此才值

得让听讲的被爱欲者满足自己的“需求”。同样,在讲辞的结尾,发言者则对听者表明,不应当倾心于所有的无爱欲者,而仅仅应当选择发言者自己。这也等于对我们交代,发言者当然不同于刚刚被自己称赞过的那些“无爱欲的人”,而是一位特殊的“有爱欲者”。

果然,如果从发言者的“有爱欲者”身份再次回顾整篇讲辞,我们便可以发现,讲辞中包含着更深层的内容和意旨——讲辞与其是在立场中立的听众面前客观地陈述两种爱欲类型的优劣,不如说首先是把自己的“有爱欲者”这个身份放置在爱欲者遭受习俗批评的困境中加以观察。在这个意义上,讲辞与发言者本人建立了一种利害攸关的切身关联。本人作为爱欲者的发言人,毋宁在传达着自己亲身面临的一种困难处境:讲辞中针对有爱欲者“疯狂”“缺乏理性”“不节制”,乃至遭受舆论和习俗质疑的批评,恰恰都指向了这位藏身于面具之后的发言者本人。不过,问题就在于,既然如此,这位有爱欲者又何必发表这篇讲辞,把攻击的矛盾指向自己呢?倘若不是本人发起这番自我攻击,发言者又何必用无爱欲者的面具来自我隐藏呢?

我们随即意识到,发言者对有爱欲者提出批评,并非对有爱欲者完全无益。逐渐进入我们视野的一种可能性是,通过展示和分析自身所陷入的困难处境,有爱欲的发言者也很可能在探求摆脱这种困境的解决之道。在这个意义上,发言者与其是对一般听众提出建议,毋宁首先在向与自己处境相同的爱欲者们发表“审议性”的讲辞。这篇层次复杂的讲辞,恰恰就会是发言者的一种审慎的修辞行动。那么,应该怎样理解这篇讲辞的“审慎”含义呢?

我们逐渐理解,发言者是这样一位爱欲者,由于始终意识到爱欲与众人的冲突,发言者在讲辞中寻求保存、追求自身爱欲的可能性。伪装为无爱欲之人、发表反对爱欲的讲辞,固然使自己置身于面具之后,免受众人的质疑,但更重要的是,通过这段讲辞,发言者同时也会面对有爱欲者发出审议性的提议——有爱欲者应当把与习俗意见之间的张力作为自己始终无法摆脱的基本处境,因而习得节制的德性,使之成为与自己的爱欲并生的内在品质,从而像这位伪装的发言者一样,摆脱这种困境。

因此,与文中批评的那些非理性的有爱欲者不同,这位隐藏的爱欲者并未忽略、而是清醒地面对了爱欲与习俗相冲突的基本事实,并且从这个基本事实出发,思考了如何保存爱欲的可能性。发言者对有爱欲者的批评与其是攻击,不如是一种针对自身以及与自己处境相似之人的告诫。发表这篇讲辞,恰恰成了一种主动直面爱欲者在习俗面前的困境,并对爱欲进行辩护和捍卫的行动。

不过,若想真正理解讲辞中故意设置的这个矛盾之处,我们最终需要理解,究竟是何种具体类型的爱欲,使得发言人要采取如此曲折的修辞方式加以辩护和捍卫呢?事实上,与这种特殊的爱欲相比,原本充满各种自然爱欲的民众生活反而在总体上显得缺乏爱欲,从这点来看,讲辞所关切的只能是吕西阿斯本人所具有的智慧爱欲——使吕西阿斯享誉雅典的修辞技艺和写作技艺,正是以其智

识爱欲为基础的。也就是说,这篇戏剧性的讲辞,透露的正是吕西阿斯本人面临的基本处境和内在关切。隐藏在无爱欲者面具背后的“有爱欲者”其实正是吕西阿斯本人。倘若如此,吕西阿斯的讲辞所探讨的,就会是有智识爱欲的人免受民众怀疑和反对的可能性。

这种可能性其实并非不可思议。事实上,真正热爱智慧的少数人不免都会面临这个问题,例如,《普罗塔戈拉》以及许多其他柏拉图作品都表明,无论是普罗塔戈拉还是苏格拉底,这些有智识爱欲的卓越之人都对这个问题有明确的认识。^[15]从讲辞文本来看,吕西阿斯在批评爱欲时的一些表述细节,其实印证了我们的猜想——在论证自己的观点时,吕西阿斯间或采取了不少突兀的说法,这些说法往往包含着特别的强调含意。

例如,吕西阿斯提到,“如果你畏惧那个法律亦即那个习规,畏惧世人一旦得知你会遭受闲言碎语,那么看似如此的是,有爱欲的人会以为别人羡慕他们……于是大肆吹嘘,自鸣得意地向所有人显示。”^[16]在此前的文字中,吕西阿斯一直采取民众的视角来批评有爱欲者,但这段批评却明显不在取悦众人,而是冷静、否定地提到民众,并且明确提到“法律”“习规”和“世人”对有爱欲者的怀疑,这无异于提醒有爱欲的少数人,应当谨言慎行、保持审慎,不可触犯习规。

在批评有爱欲的人招惹非议后,吕西阿斯立即说,“那些没爱欲的人却把握得住自己,会挑最好的,而非世人看得上的。”^[17]此处提到的“没爱欲的人”明显改变了意思,不再可能意指“世人”类型的人,而是只专注于“最好的”东西。吕西阿斯在此处同样否定了多数人的视角,采取了少数追求智慧者的立场。有意思的是,这句话与前文曾经引证的一段相隔不远,却截然对立,简直出自另一个发言者之口——“倘若你要从没爱欲的人中挑个最适合你的,可挑的就是多数人。”^[18]把两句话放在一块看,没爱欲的人刚刚还是多数,现在却又忽然成了“只挑最好”的少数,这个明显的矛盾是在含混其辞地告诉有心的听者,若想做一个“只挑最好的”少数人,就得装扮成审慎的没爱欲的人。

这种含义特殊的评论在讲辞中还有不少,貌似在对所有人讲话,其实是在提醒特殊的有爱欲者——“即便有爱欲的人要从你这儿得到好处也与这好处不相称,而你即便想要摆脱别人的注意也同样没可能”,“有爱欲的人也一味赞扬你说的和做的,这一半是因为怕招恨,一半是因为欲望使得他们的认知变得很糟”,以及“(应该)不是对有点儿成就便向别人炫耀的人好,而是对因害羞而在所有人面前都闭口不提的人好才恰当”^[19]。

在吕西阿斯讲辞中,最值得强调、也最醒目的暗示是如下这段评论——“所以,多数人只要一瞧见他们在相互交谈,就会以为他们要么刚欲火中烧地在一起过,要么即将就要欲火中烧地在一起。对没爱欲的人呢,多数人却不会因为这种在一起就起心去说这说那,他们知道,与人交谈是必然的嘛。”^[20]吕西阿斯所提醒的对象明显是热爱智慧的少数人,因为只有他们的交谈才不是“必然”发生的寻常之事,而是反倒被多数人认定为某种爱欲,并因而受到怀疑。我们难免在这

段评论中想起苏格拉底本人的处境——这段话也向我们表明,吕西阿斯与苏格拉底确实有重要的相同之处,两人都是热爱理性思辨和交谈的少数人,也都认识到这种思考的生活所面临的质疑和危险。事实上,吕西阿斯这里指出的智识爱欲的困境,恰恰成为苏格拉底回应吕西阿斯时的相同立足点。

意识到吕西阿斯讲辞的隐含意图之后,再返观讲辞在字面上的教导,我们就会发现,吕西阿斯的讲辞不仅不乏精心的编排,而且实际上蕴含着戏剧性的修辞效果。通过伪装成与民众立场保持一致的无爱欲者,讲辞的发言者成功地消失在民众的目光之下,不但避开了习俗意见对自己智识爱欲的质疑,而且成为习俗意见的政治代言人。可以发现,这篇讲辞实际上以双重修辞的方式展现了吕西阿斯的修辞意图:借助双重修辞,吕西阿斯既向普通民众发言,又在有爱欲者自身处境的特殊问题上对少数听众发言。吕西阿斯采取的伪装和隐藏的方式,一方面实现了对听众的拣选,同时也把其余听众屏蔽于表面的教诲之中。

这篇看起来晦涩繁复的讲辞,其实同时交织着层次不同、结论也相去甚远的两种教导——在爱欲的主题上,吕西阿斯的公共教诲是对无爱欲者的赞扬和对有爱欲者的公开批评,但其私人教诲却恰恰针对有爱欲者,为爱欲提出辩护。可以说,正是这两种修辞的交织,才是决定了吕西阿斯讲辞晦黯外观的深层意图。

三、《斐德若》中的修辞竞赛:考察修辞术的政治哲学品质

通过上述分析,我们已经认识到了吕西阿斯在讲辞中传达的双重教导。吕西阿斯不惜让自己的讲辞显得平庸繁复、不得要领,其实却用同一段讲辞将两种意旨相反的教导结合在一起,确实可以称得上颇费苦心,别具心裁。不过,我们还需要问的是,讲辞中的两种教诲的关系如何?二者能够真正彼此结合,不相冲突吗?事实上,在《斐德若》随后的情节中,苏格拉底一方面注意到了吕西阿斯的双重教导,同时也针对其两种教导提出了具体的质疑和回应。

从吕西阿斯讲辞的两个层面来看,我们可以发现,吕西阿斯的讲辞虽然试图同时容纳、传达其公开教导与私下教诲,但是,两种教导的根本差异势必危及吕西阿斯更加注重的深层教诲。原因在于,吕西阿斯的讲辞不仅意在揭示众人的习俗意见对少数有爱欲者的怀疑,而且有意地采取了偏向、迎合众人意见的姿态。因此,即便吕西阿斯试图指出两种爱欲类型的差异,并且试图维护自己对智识爱欲的真正立场,但是,在关于“什么是爱欲”以及“爱欲的具体类型、高下之别”的问题上,吕西阿斯明显的民主政治立场使得自己不得不提出“无爱欲者”比“有爱欲者”更加卓越的公开观点。那么,关于“什么是爱欲及其类型差异”的讨论就已经先行排除于吕西阿斯讲辞的视野之外。

在这个意义上,吕西阿斯为智识爱欲所做的辩护从一开始就是边缘性的。或者说,在两种修辞意图中,吕西阿斯最终将具有民主启蒙性质的公开教诲确立为主导性的意图,对有爱欲者传达的内部教诲则处于依附性的边缘地位。这意味着,吕西阿斯就有智识爱欲的少数人所面临的困境所提出的乃是一种实践式

的教导：通过迎合民众意见、并为之提出政治论证的方式，在民主政治的图景中确立自身的位置，化解自身与民主政治的紧张关系。不过，从吕西阿斯双重修辞的初衷来看，我们很难说，吕西阿斯为智识爱欲辩护的目的得到了真正的实现。吕西阿斯双重修辞的初衷是在民主意见的张力和质疑面前保全智识爱欲，因此，倘若这种努力最终却导致自己无法提出对民主政制和民主爱欲的智识省察，那么，吕西阿斯的修辞明显就会是一种失败的努力。

不过，尽管陷入了巨大的自我矛盾，但吕西阿斯的修辞所提出的问题是成立的，吕西阿斯彰显的是哲学爱欲本身所面临的生存性处境。我们因而可以理解，此后，在全面回应和质疑吕西阿斯的过程中，苏格拉底的回应恰恰基于吕西阿斯所揭示的基础，亦即哲学爱欲与民众意见乃至民主政治的张力。苏格拉底随后的两篇讲辞和辩证谈话，正是以这一基本命题为前提的。在随后的两篇回应性讲辞中，苏格拉底首先提出了对沉浸于贪欲的爱欲者的批评，又在“悔罪诗”中赞美了神圣的爱欲。苏格拉底因而展示了爱欲的整全光谱和光谱中的各种爱欲类型。在这个意义上，苏格拉底一方面肯定了以习俗理性的名义对于世俗爱欲的种种批评，又通过揭示神性的灵魂爱欲，超越、匡正了习俗理性对爱欲的有限理解。相比于吕西阿斯对爱欲的辩护，苏格拉底的努力明显更加成功——苏格拉底更加坦率地直接提出了什么是灵魂爱欲的问题，并且在此问题的指引下为种种类型的灵魂爱欲描述了完整的图景。

苏格拉底的两篇讲辞分别呈现了自身智识爱欲的勇敢品性和节制品性：一方面，通过明确从灵魂的本性和类型上考察爱欲的性质，苏格拉底更彻底地面对了吕西阿斯虽然提出、却未能直面的理论问题，因而也更坚定地在爱欲与民主政治的张力面前捍卫了灵魂爱欲。另一方面，苏格拉底的节制则表现在，苏格拉底仍然顾全和肯定了民众的习俗理性，从而维护习俗意见的道德追求。同时，与吕西阿斯相比，苏格拉底虽然能够肯定无爱欲者对爱欲的正确批评，但坚定地拒绝将无爱欲者的天性拔高为某种更卓越的品质。^[21] 相比之下，吕西阿斯虽然明确认识到民众习俗的缺陷，却主动把习俗意见理论化，为习俗意见赋予了某种知识性的外观。苏格拉底表明，吕西阿斯的启蒙式讲辞虽然迎合民众，其实是在欺骗民众，由于并不关心民众意见是否符合灵魂和道德的真实，吕西阿斯的启蒙修辞对民众主场的赞扬，所引向正是对民众意见及其品德的败坏。

着眼于《斐德若》的整体情节来看，我们不由注意到吕西阿斯讲辞在《斐德若》中的奠基性意义。在自己仿作的两篇讲辞中，苏格拉底既在形式和主题上，也在意图上捕捉和回应了吕西阿斯的双重意图。此后，苏格拉底又在随后的辩证对话部分，以吕西阿斯的讲辞为例，发起了对民主修辞术本身的反思。苏格拉底在论证上的这种推进毋宁表明，苏格拉底在吕西阿斯的这篇特殊讲辞中看到了所有民主修辞术的共同特征。因此，理解了吕西阿斯的这篇讲辞，在某种意义上能够呈现和代表修辞术本身的性质。那么，吕西阿斯的讲辞与民主修辞术本身有何内在的必然关联？

为了考察这种关联,我们还是应该回到吕西阿斯讲辞的根本动机——一位有智识爱欲的人需要在大众意见面前隐藏爱欲。事实上,这个基本的生存性张力不仅考验着吕西阿斯本人,而且考验着所有具有相同爱欲类型的人。吕西阿斯的讲辞称得上是富于修辞技艺的作品,理由也在于,发言者以伪装成无爱欲者的方式化解了这个张力。事实上,吕西阿斯不仅通过在众人面前隐遁的方式化解了遭受质疑的困境,而且通过伪装成民众而担当了民众意见的引领者和启蒙者。吕西阿斯的启蒙行动一方面掩藏和保护了自己的智识爱欲,一方面又在城邦中为智识爱欲找到了某种政治位置。

启蒙行动与修辞技艺的结合,乃是理解智术师和修辞家们的民主启蒙身份的关键。这个意义上的修辞技艺就犹如希腊传说中的“巨吉斯的指环”^[22]——通过迎合民众和启蒙民众,修辞家既在民众的偏见面前隐藏自己,同时又获得了引领民众意见的力量。苏格拉底在《斐德若》随后的辩证谈话中,逐一提及雅典城邦的十余位著名修辞家,其核心要旨就在于点明这些修辞家的修辞爱欲与民众意见之间既彼此依附、又相互支配的内在关系。由于民众永远在涉及城邦和道德的事务中缺乏真知、莫衷一是,熟谙民众这一特性的修辞家于是既能隐藏于民众意见的阴影之后,又能引领、激发民众的意见,修辞家们不仅显得能够在城邦中呼风唤雨,^[23]而且相信,修辞术本身就具备“最大的力量”,因而可以取代治邦术。^[24]

如前所述,如果说吕西阿斯的讲辞体现的是吕西阿斯本人在解决其智识爱欲困境时的某种实践取向,那么,这种实践式的偏好恰恰构成了民主修辞家的群体特性。不过,我们已经看到,吕西阿斯的修辞策略并未成功,正是因为,这种特殊的实践取向——亦即启蒙的实践取向——背离并取代了吕西阿斯捍卫其智识爱欲的原初意图。那么,苏格拉底在辩证谈话中表明,吕西阿斯个人的失败也揭示了作为整体的民主修辞术的内在缺陷。在苏格拉底看来,城邦修辞家的修辞技艺其实算不得“用言辞引领灵魂”的真正技艺,原因在于,民主修辞术向来只关注如何顺应和引导民众,却不懂得追问什么是对灵魂而言的道德真实。^[25]修辞家尽管具有引领民众的表象,其实并不具备“用言辞引领灵魂”的真知。用苏格拉底在《斐德若》后文中所做的比喻来说,民主城邦的修辞术犹如一具青铜的少女雕像,看似是一个鲜活的生命,其实则被牢牢地束缚在铜铸的冰冷躯体之中,无法运动。^[26]在这个意义上,修辞术与民众意见恰恰构成了彼此束缚、蒙蔽和彼此败坏的关系。

从对话的整体来看,吕西阿斯敏锐地认识到的爱欲难题,构成了《斐德若》在戏剧情节和思想情节上的起点。吕西阿斯的讲辞体现着解决哲学爱欲自身困境的努力,同时,这篇讲辞也成为考察民主修辞术的哲学动机和道德品质的出发点。苏格拉底不但敏锐地看到了吕西阿斯讲辞对斐德若灵魂的某种危险,因而也看到了启蒙修辞术对城邦的道德危险,于是才有了《斐德若》的戏剧对话。但是更重要的是,苏格拉底也在吕西阿斯式的修辞术中看到了哲学爱欲本身面临

的危险。如果说吕西阿斯的修辞呈现了智慧爱欲的自我贬黜,那么,政治哲人苏格拉底在《斐德若》中承担的真正任务则在于,为灵魂的哲学爱欲本身提出真正意义上的辩护。

注释:

[1]对吕西阿斯讲辞典型的负面评价,参见 Hackforth, *Plato's Phaedrus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1952, p.31。“这篇乏味的修辞作品不值一论。这是一篇无趣、单调、重复的作品……其中辨别不出什么计划安排,论证都被机械僵硬的套语固定、粘在一起。而且,风格的单调还伴随着情感上的平庸陈腐。”

[2][3][4][5][6][7][8][9][10][11][12][16][17][18][19][20][23][25][26][古希腊]柏拉图:《斐德若》,刘小枫编译:《柏拉图四书》,三联书店,2015年,第288,288,295,291,290,292,290,290,290—291,290,293,290,290,290,293,291,373—374,353,359,365—366页。

[13]关于吕西阿斯讲辞的民主政治启蒙含义,参考伯格的分析:《柏拉图的〈斐德若〉:为哲学的书写技艺一辩》,贺晴川、李明坤译,北京:华夏出版社,2016年,第44—45页。

[14][美]伯纳德特:《道德与哲学的修辞》(*The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato's Gorgias and Phaedrus*), Chicago: University of Chicago Press, 1991, p.117.葛利斯沃德(Charles Griswold):《柏拉图〈斐德若〉中的自我知识》(*Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*), New Haven: Yale University Press, 1986, p.45.另参 Susan E. Kinz, “Love's Litigation: Plato's Phaedrus as Trial by Jury”, *Duke Law Journal* (46: 4), Feb 1997, pp.815—864.

[15][古希腊]柏拉图:《普罗塔戈拉》316d—e,刘小枫编译:《柏拉图四书》,北京:三联书店,2015年,第58—59页;朗佩特:《哲学如何成为苏格拉底式的》,戴晓光、彭磊等译,北京:华夏出版社,2015年,第42—49页;刘小枫:《内敛的诗与外显的诗》,《王有所成——习读柏拉图札记》,上海:上海人民出版社,2015年,第126—132页。

[21]与此形成对照的是,在《会饮》中,与其他发表讲辞者不同,苏格拉底拒绝将爱欲赞美为神。因为这同样意味着不区分世人灵魂的类型,把世人的种种属人爱欲说成神性爱欲。

[22][古希腊]柏拉图:《理想国》(359c—360d),王扬译,北京:华夏出版社,2012年,第44—46页。希罗德:《历史》(卷一,段8—13),王以铸译,北京:商务印书馆,1997年,第4—17页。

[24]比较柏拉图:《高尔吉亚》456a—c,参 James Nichols, *Plato's Gorgias and Phaedrus, Rhetoric, Philosophy and Politics*, Ithaca: Cornell University Press, 1998, p.38.

[责任编辑:汪家耀]