

## 第三人論證與柏拉圖之理型論

王志輝\*

### 摘要

本文的主旨在於，討論如何藉由柏拉圖自身理型論的立場，來避免他在《巴曼尼德斯篇》所提出的「第三人論證」(Third Man Argument)的問題。根據 Geogory Vlastos 的看法，這個論證乃是建立在兩個隱藏的假定上：「自我表述」(Self-Predication)以及「非同一性」(Non-Identity)假定。近年來，出現了許多詮釋，企圖藉由證明「自我表述」假定並非柏拉圖理論之一部分，來避免第三人論證。然而，本文試圖證明，第三人論證的錯誤並非在於「自我表述」假定，而是在於「非同一性」假定。換言之，我們可以藉由證明「非同一性」假定乃是一個錯誤的、根本不會被柏拉圖理論接受的命題，來避免第三人論證。

除此以外，本文試圖指出，柏拉圖提出第三人論證，實際上並非為了要進行某種對自身理論的批判。反之，本文認為，柏拉圖在《巴曼尼德斯篇》132a1-b2 以及 132d1-133a7 所設計的兩個第三人論證版本，應是為了要警告一般人對其理型論中有關理型與個物關係，亦即「分有」關係，可能產生的誤解。也就是說，如果我們錯誤地以一種物質論的方式解釋分有關係，那麼理型論必將陷入大性逆推(Largeness

---

\* 王志輝，東吳大學哲學系副教授。

投稿：97年9月30日；修訂：98年1月6日；接受刊登：98年3月14日。

Regress);另一方面。若我們將分有看成是一種現象個物與理型間的相似關係，但將這種相似理解成一種對稱性的關係，那麼，理型論就必將陷入「相似性逆推」(Likeness Regress)。

**關鍵詞：**理型論、第三人論證、分有、自我表述、非同一性

# The Third Man Argument and Plato's Theory of Forms

Zhi-Hue Wang\*

## Abstract

This article is concerned with the problem of how to avoid the Third Man Argument which Plato put forward in *Parmenides*. According to Gregory Vlastos, this argument is based on two tacit assumptions: the Self-Predication and the Non-Identity Assumption. In recent years there have been a number of interpretations which attempted to avoid the Third Man Argument by proving that the Self-Predication Assumption is not an acceptable part of Plato's theory. However, in this article I will show that the fallacy of the Third Man Argument does not lie in the Self-Predication Assumption, but in the Non-Identity Assumption. That is, we may avoid the Third Man Argument by proving that the Non-Identity Assumption is false.

Moreover, in this article I will point out that by putting forward the Third Man Argument, Plato does not really intend to raise a criticism of his own theory. Rather, the two versions of the Third Man Argument, which are set out in *Parmenides* 132a1-b2 and 132d1-133a7 respectively, should be considered as his warnings against the possible misunderstandings concerning the relationship between Forms and particulars, i.e. the relationship of "participation." In other words, if we mistakenly interpret the conception of participation in a materialistic manner, the Theory of Forms will inevitably be caught in the "Largeness Regress"; and if we comprehend the relationship of participation in terms of the "likeness" between Forms and particulars, and consider the later to

---

\* Associate Professor, Department of Philosophy, Soochow University.

be a symmetrical relation, then the Theory of Forms must fall into the “Likeness Regress.”

**Keywords:** Theory of Forms, Third Man Argument, participation, Self-Predication, Non-Identity

## 第三人論證與柏拉圖之理型論\*

王志輝

柏拉圖在《巴曼尼德斯篇》132a1-b2 以及 132d-133a 所提出的所謂「第三人論證」(The Third Man Argument)<sup>1</sup>，可說是其對話錄中最富有爭議的一段論述。自 Vlastos 在 1954 年發表 “The Third Man Argument in Plato’s *Parmenides*” 一文後，在英美柏拉圖研究學界引起了許多對 Vlastos 論點之批評，並藉此重新引起了一系列有關第三人論證問題之討論。在這些文獻中，除了典型的 Sellars (1955) 對 Vlastos 之批判以外，<sup>2</sup>還存在著另一個對 Vlastos 論點相當重要的批判，那便是由 Allen (1960) 所代表的立場。由於 Vlastos (1954: 324 f.) 認為，第三人論證是建立在兩個隱藏性的假定上——「自我表述」(Self-Predication) 與「非

\* 本論文為國科會計畫「實在論與反實在論——本質與共性——子計畫四：亞里斯多德實體論研究」(NSC 95-2745-H-031-006-HPU) 的部分研究成果，在此謹向國科會致謝。此外，作者感謝兩位匿名審查人所提供的寶貴意見，這些建議對原文的改進有很大的助益。

<sup>1</sup> 當然，「第三人論證」並非柏拉圖自己的用語，而是亞里斯多德所使用的術語 (*Met.* A 9, 990b17)，用以譏笑柏拉圖理型論將造成無限向上疊加理型之結果。

<sup>2</sup> 基本上，Vlastos 認為第三人論證的兩個基本假定——「自我表述」以及「非同—性」假定，是相互矛盾的，因而整個第三人論證是不一致的 (Vlastos, 1954: 326, 331)。然而，Sellars 卻認為這兩個假定並不一定要被理解為相互矛盾，因此，他嘗試將第三人論證呈現為一個有效且一致的論述 (Sellars, 1955: 415-419)。此外，如 Strang (1963)、Cohen (1971) 以及 Teloh/Louzecky (1972) 等學者大致都延續 Sellars 的立場，而試圖將第三人論證呈現為一個一致的論述。

同一性」(Non-Identity) 假定，因此，要破除第三人論證，很自然的一種策略便是，否定其中一種假定。Allen 便是採取這種策略；他認為，所謂的「自我表述」假定，亦即理型<sup>3</sup>具有自身所代表的那種「屬性」，根本是「荒謬的」(Allen, 1960: 147)，因而柏拉圖不可能抱持這種假定，第三人論證對柏拉圖理型論也不會是個有效的批判。本文基本上便是從反對 Allen 這種立場為論述出發點。不過，本文並不認為，若獨立地來看，第三人論證能夠成立；因為，本文試圖論證，雖然「自我表述」在柏拉圖哲學中是可以成立的命題，但「非同一性」假定，如 Vlastos 所呈現的那種形式，卻不會是柏拉圖所能接受的假定。

不過，本文並不打算僅分析第三人論證的邏輯結構，討論其是否能夠成立而已；本文真正的企圖，是打算將第三人論證還原到其原本在《巴曼尼德斯篇》中的脈絡，藉以探究柏拉圖藉第三人論證到底在反省其理型論中的那些問題。因為，本文並不認為，柏拉圖藉由提出第三人論證，是為了要提出一個無效的論述或者純粹在玩文字遊戲。若我們將第三人論證還原到《巴曼尼德斯篇》的脈絡中，便可發現，柏拉圖在此是在反省其理型論中相當重要的一個問題：現象個物與理型之間的「分有」(μέθεξις) 關係該如何解釋。本文試圖論述，柏拉圖在《巴曼尼德斯篇》所提出的第三人論證，其實便是要警告一般人（甚至其門人弟子）對分有關係可能的誤解；他在此所發展的兩個第

<sup>3</sup> εἶδος 或者 ιδέα，陳康建議譯為「相」。他認為譯為「理型」不妥，因為柏拉圖及亞里斯多德皆不講「理」；而且，將 εἶδος 譯為「理型」，只翻譯它到了作為 παράδειγμα (原型) 這一方面 (陳康，1997: 40)。不過，筆者認為，將 εἶδος 譯為「理型」較能凸顯其哲學上的含意。因為一方面，如陳康所言，它能表現 εἶδος 作為現象個物之「原型」這個意義；另一方面，亦可凸顯 εἶδος 乃是被理性把握的對象。此外，譯為「理型」，也比較顧及到德國觀念論與柏拉圖哲學之關連。畢竟在近代哲學中，還是以德國觀念論 (特別是黑格爾) 的 Idee 概念，與柏拉圖的 εἶδος 意義較為相近；而在康德及黑格爾哲學中，Idee 通常譯為「理念」，較為強調其為「理性概念」這一方面。

三人論證版本，應是對兩種對於分有關係可能的誤解，所進行的批判反省。

—

本文首先考慮的第三人論證版本，一般稱之為「大性逆推」(The Largeness Regress)，主要是由兩個步驟構成的：(*Parm.*, 132a1-b2)

[第一步]我想你是基於下述理由，相信每個理型是單一的：當許多事物在你看來是大的時，對你這個在觀看它們所有的人，或許會顯現出一個相同的理型出來，由此你認為大[的理型]是單一的。——沒錯，蘇格拉底說。

[第二步]但大自身與其它大的事物又如何？如果你用心靈以同樣的方式觀看它們全體，難道不會又出現一個大的事物，藉由這個事物，這些一切顯現為是大？——似乎如此。——那麼，另一個大的理型將要顯現它自己，在大自身與其它分有它的事物之旁；而在所有這些之外，又會出現另一個，藉由它所有這些將會是大的。那麼，每個理型在你看來將不會是單一的，而是在數量上無限的。<sup>4</sup>

為精簡本文的論述，本文將藉由 Vlastos 對這個段落的分析，作為討論的基礎。根據 Vlastos (1954: 320 f.)，上列第一及第二個步驟，可以被符號化為以下兩個命題：(A1) 若有一組事物 a, b, c 都是 F，則必定存在著一個單一的理型 F-ness，藉由它我們可以將所有這些 a, b, c 辨認為 F。

---

<sup>4</sup> 此段譯文為筆者自譯；其它段落之譯文亦然。此外，筆者亦參照了陳康的中譯本以及 Allen 的英譯本。

(A2) 若 a, b, c 以及 F-ness 都是 F，則必定存在另一個理型 F-ness1，<sup>5</sup>藉由它我們將所有這些 a, b, c 以及 F-ness 理解為 F。不過，Vlastos 發現，(A2) 並無法直接從 (A1) 推論出來，作為其邏輯上正當的結論，因此他認為應將兩個額外的命題加到第三人論證的前提中。這兩個「隱藏性的前提」即是 (ibid.: 324 f.): (A3) 任何理型都可以被自己陳述，大性是大的，F-ness 是 F (這被稱之為「自我表述」(Self-Predication) 假定); (A4) 如果任何事物具有某種特性，它不能跟作為這個特性被辨認之基礎的理型相同，若 x 是 F，則 x 不能與 F-ness 相同 (這被稱之為「非同一性」(Non-Identity) 假定)。

加上了後面這兩個假定，(A1) 至 (A2) 的推論就顯得很順暢的邏輯推論：首先，無疑地存在許多事物都是 F，如 a, b, c 等，但 (A1) 告訴我們存在著一個理型 F-ness，藉由它我們將所有這些辨認為 F; (A3) 告訴我們這個理型 F-ness 也是一個 F 事物；但根據 (A4)，我們賴以辨認 a, b, c 以及 F-ness 為 F 事物的根據不能是 F-ness；因此，這個根據必定是另一個理型 F-ness1，這就等於肯定了 (A2)。

顯然，第三人論證是一個自相矛盾的論述：它始於「每個理型皆是單一的」<sup>6</sup>這個命題 (*Parm.*, 132a1)，它的結論卻是「每一個形式並非單

<sup>5</sup> Vlastos 原本使用的符號是 F1-ness 而非 F-ness1。不過，他這個寫法卻遭到 Sellars 強烈的批判。Sellars (1955: 410) 認為，F-ness 與另一個 (經由第三人論證所得到的) F-ness 之間「『是 F』 (being F) 不同的存有方式，並非是『是 F』……的特殊或特定方式。在『是 F』中，下標應是屬於『是』 (being) 而非屬於『F』」。Sellars 這段話的意思是說，由於 F-ness 與另一個 F-ness 不同的存有方式並未導致兩個 F 之間的差異 (並非是兩種『是 F』的特殊或特定方式)，因此，另一個 F-ness 應記為 F-ness1 而不是 F1-ness。由於 Vlastos 在之後的一篇文章中，自己也作了修正 (cf. Vlastos, 1981: 350)，而似乎接受了 Sellars 的建議，因此，本文也採取 Sellars 的記號方式。

<sup>6</sup> 在此，又存在一個基本爭議。由於 Sellars 企圖將第三人論證展示為一個一致的論述，因此他認為，在 (A1) 中的 F-ness 應理解為一個「變元」(variable proper)，因此，F-ness 在 (A1) 中，並非代表一個 F-ness，而是一組 F-nesses (cf. Sellars, 1955: 416 f.)。照 Sellars 的看法，在 *Parm.*, 132a1 中的 “*év*” 就應意味著「至少一個」而不是「只有且恰好一個」。以這種方式，Sellars 迴避了第三人論證可能的矛盾；因為前提「至少存在一個理型 F」與結論「存在



一，而是在數量上無限的」(132b1-2)。Vlastos (1955: 440) 認為，這個推論形式完全符合依利亞學派慣用的「導謬法」(*reductio ad absurdum*) 邏輯設計：若 P，則非 P；P 成立，因而非 P。由於第三人論證意味著自身的否定，因此它必定是由互相矛盾的前提而來。Vlastos (1954: 325 f.) 發現，第三人論證的矛盾乃座落在它兩個「隱藏性前提」之間的不一致；因為，以 F-ness 來代換 (A4) 中的 x 可以得出：(A5) 若 F-ness 是 F，則 F-ness 不能與 F-ness 相同。

顯而易見，要解決這個不一致，進而避免第三人論證的方式之一，就是去證明它其中之一的隱藏性假定是錯誤的。Allen 便採取這種方式；他企圖證明，所謂的「自我表述」假定根本不會是柏拉圖會抱持的一個命題。因為，他認為，「自我表述」要能夠成立，必須預設「……是 F」是以相同的意義應用於理型 F 與個物 F；然而，「……是 F」這樣的語句乃是「系統性地具有歧義」，其意義是隨其主詞是理型還是現象個物而有所不同 (Allen, 1960: 148)。當我們說一個現象個物是 F 時，我們意謂這個個物在它之中具有一個內在屬性，而這屬性乃是「因果上依賴於」理型 F 以及被它所界定的；因此，去說一個現象個物是 F，基本上是表達一個關係——因果上對於理型 F 的依賴關係。但是，當“F”被用以去稱呼理型 F 時，這個“F”基本上乃是「F 自身」或者“F-ness”的同義詞；因此，「去說『F-ness 是 F』乃是表達一種同一性」(Allen, 1960: 150)。基於這些理由，Allen 作出以下的結論：「從柏拉圖表面上自我表述的語言中得出自我表述這個假定，乃是無效的。首先，『F-ness 是 F』並非表

---

許多理型 F」，兩者並無矛盾。這種作法，遭致 Vlastos (1955: 439 f.) 的強烈反駁。Vlastos 並在之後的一篇文章中 (Vlastos, 1981: 354 f.)，列舉了許多文本上的證據，來證明當柏拉圖使用“ἐν”或者“μία”來陳述理型時，通常的意義都是「只有且恰好一個」。在這個爭議上，Vlastos 的論點似乎較為合理。此外 Cohen (1971: 455) 以及 Scaltsas (1992: 219) 皆認為 Vlastos 對於 *Parm.*, 132a1 文本的解讀是正確的，儘管他們並不依循 Vlastos 的論述。

述性的 (predicative) 陳述。再者，我們說這句話時所指涉的意義，也和當我們說個物是 F 時所指涉的意義不同。「……是 F」的語句作用是系統上具有歧義的；它的意義是取決於它被使用的脈絡，亦即取決於它被應用的對象類型。」(Ibid.)

我們可將 Allen 反對「自我表述」的論證扼要綜合如下：首先，他強調理型 F 與現象個物 F 乃是不同種類的事物，兩者的差異乃是「範疇上的差異」(Allen, 1960: 156)。基於這個差異，Allen 認為，理型 F 與現象個物 F 被稱為 F 的根據不同：理型 F 被稱為 F 的權利乃是至高無上的，它是 F 就是基於它是理型 F，它一定是 F，而不是根據其它別的理由；反之，現象個物被稱為 F 的依據，則是因為它們關連到理型 F，具有一個依賴於它的內在屬性 F (cf. Allen, 1960: 149 f.)。因此，“F”被應用到「F-ness 是 F」與「現象個物是 F」兩種語句中，其意義當然就是不同的：前者的 F 乃是指理型 F，後者的 F 指的是存有及意義上依存於理型 F 的 F 性質。Allen (1960: 151) 藉由標準磅與其它事物之間「一磅」的意義差異，來說明這兩種 F 的「歧義」：標準磅被稱為一磅，乃是因為它是標準磅，其它事物被稱為一磅，則是基於它們關連到標準磅，被我們用標準磅測量；我們可以用標準磅來量其它事物，但我們卻不能用標準磅來量它自己。<sup>7</sup>基於“F”應用於陳述理型與現象個物時意義的差異，「F-ness 是 F」當然就不是像「現象個物是 F」那樣的表述性語句；藉由用以陳述現象個物的 F 來陳述理型，將會是一種範疇上的錯誤。<sup>8</sup>

<sup>7</sup> 此外，Geach (1956: 81 f.) 亦利用標準磅的例子來說明理型 F 與現象個物 F 之間 F 意義的差異。

<sup>8</sup> 上段關於 Allen 論述的解釋，一位匿名審查人提出一個批評；他指出，Allen 認為「自我表述」命題不能成立的理由，在於「F-ness 是 F」與「個物 a 是 F」意義不同，而這個意義差異乃是來自於這兩個語句中「是」的歧義，而不是“F”這個字的歧義。筆者承認，這是個相當犀利的批判。不過，在此必須回應的是，固然 Allen 文中的重點在於上述兩種語句中「是」的歧義，但他其實也承認，這個歧義會導致“F”一詞在那兩個語句中意義有所不同。這一點，可從他文中一些零星說法看出。例如在 p. 150 中，他要求讀者注意“F”在「a is F」

乍看之下，Allen 的說法似乎頗具有說服力，因為，如他強調，柏拉圖的「分離」(χωρισμός) 概念恰好就暗示著理型 F 與個物 F 是不同類型的事物，它們「是 F」的意義不同 (ibid.: 156)。但是，事實上，這種說法並不正確。因為，藉由分離概念，柏拉圖主要是要去區分理型及其現象個物之間存有地位之差異，<sup>9</sup>而不是要去區別兩者可能具有的意義差異。<sup>10</sup>再者，若柏拉圖的理型論真如 Allen 所言，認為「F」是「具有歧義地」被應用於陳述理型與現象個物，那麼理型要如何地保持它作為個物之「共相」(Universal) 的角色？<sup>11</sup>柏拉圖的理型應扮演共相之角色，

---

這種語句中，嚴格而言並非一個「具有單一意義詞彙」(univocal term)，而是一個「共同名稱」(common name) 而已，暗示「F」一詞在上述不同使用中有所歧義。此外，另一個較為明顯的證據是 p.162-3 的段落；在這個段落中，Allen 試圖利用亞里斯多德“πρὸς ἕν” (指向一個中心意義) 關係 (下文將有所說明)，來提供一個模式說明“F”一詞如何能一方面不是「同義地」(univocally) 應用到理型與個物，但又不至於落入一種單純歧義的關係。此外，這位眼光犀利的審查人也提出另一個質疑：他認為，本文在提出「F 有所歧義」這類說法時，F 指的經常是理型或者在個物中的性質，彷彿理型 F 以及 F 性質有所「意義」；而他指出，這不是當代分析哲學能夠接受的用語，因為按照當代分析哲學的看法，「歧義」乃是語詞而非事物間的關係。筆者相當感謝這位審查人的指正，也相當感謝他能理解筆者歐路哲學的背景，而並未要求修改本文的用語方式。筆者承認，本文在用語方面，受到亞里斯多德形上學的影響。如同 J. L. Ackrill (1963: 71) 所指出的，亞里斯多德在《範疇論》中所提出的「同名同義」、「同名異義」以及其它種種關係，其實都不是關於名稱的關係，而是關於由名稱所代表的事物的關係。與此相應，亞里斯多德在許多段落都會有「事物的『意義』(λόγος)」這類用語，彷彿暗示事物有所「意義」。一般而言，亞里斯多德所言之「意義」(λόγος)，原則上不是純粹字詞上的定義，而是事物的真實定義 (ὀρισμός)：它說明了事物的真實本質 (Fine, 1993: 144 f., 319 n. 13)。這個基本想法導致他彷彿認為意義或者定義乃是屬於事物本身的。

<sup>9</sup> 理型與現象個物之間的「分離」，在柏拉圖哲學中，主要意謂理型之獨立自存性：理型可以獨立自存，無論現象個物是否存在 (Fine, 1993: 207)。理型可以獨立自存而現象個物則非，構成了兩者之間存有地位差異最主要的意義。當然，理型與現象個物間存有地位的差異另一個主要、與本文主題相關的意義，是指現象個物對於理型的依存性：理型的存有、「是什麼」乃是根據它自身，而現象個物乃是根據理型才是其所是。

<sup>10</sup> 根據陳康 (1997: 374 f.) 的看法，《斐多篇》與《巴曼尼德斯篇》兩者所呈現的「分離」構想，大不相同；前者將分離視為「相」與個別事物間「程度方面的差別」，而後者則將其視為兩者「空間上的距離」。不過，無論這兩種「分離」之構想，其實都是在區分理型與現象個物間存有地位之差異，而非兩者意義之差異。

<sup>11</sup> 若理型 F 作為現象個物 F 的共相，則兩者 F 不應具有不同的意義，或至少兩者 F 的意義不應有所歧義。例如，「蘇格拉底是人」與「人是人」之中「人」的意義，不應有所不同。

應是一個不爭的事實；因為，設定理型的目的，原本就是要去為具有相同意義之共名事物設置共同的形式（cf. Peterson, 1973: 464）。此外，根據亞里斯多德的記載，「蘇格拉底未將共相及定義設立為分離的，但理型論的支持者卻將共相分離，並稱這類的事物為理型」（*Met.* M 4, 1078b30-32）；照這個說法看，柏拉圖的理型基本上應源自蘇格拉底對於共相之構思，理型應是「超越的共相」。最後，若我們考慮到，理型 F 不僅是現象個物 F「存有」（being）之原因，它還是後者「是 F」（being F）的原因，亦即理型 F 乃是個物 F 之「形式因」，<sup>12</sup>那麼前者與後者間“F”的意義也不應有所歧義；因為，若兩者間“F”的意義無甚關連，理型 F 要如何作為個物 F 的形式因？

當然，嚴格說來，由於理型 F 與現象個物 F 之間存有地位之差異，當“F”被用以陳述兩者時，其意義應有所不同。因為，根據柏拉圖的「真實性程度理論」（Degree-of-Reality theory）<sup>13</sup>，個別事物的 F 乃是「較差的」、「較為殘缺的」（*Phaedo*, 74e2-4, 75a2-3; *Rep.*, 529d1-2），而理型 F 之 F，則是完美的、最高級及最卓越的 F。但是，這個差異，卻不足以說明“F”是「具有歧義地」被應用於陳述理型及現象個物。因為，一個有缺陷的 F 並非另一個與 F 不同的特性。其實，理型 F 與現象個物 F 之間的 F 只是「形上學地有所區別：它們並非兩種不同的特性」（Bluck, 1957: 123）；換言之，兩者 F 的差異「並非種類的差異，而是存有論地位的差異，以及完美及不完美之間的差異」（Bluck, 1956: 33）。只要理型 F 必須作為現象個物 F 的共相以及形式因，兩者的 F 意義上應具有一基本的相

<sup>12</sup> 這個觀點，柏拉圖在《斐多篇》中曾明確表示：「所有美的事物都是根據美的理型而成為美」（*Phaedo*, 100d7-8; cf. *Euthyphro*, 6d9-e2）。此外，Shiner（1970: 374）以及 Scaltsas（1992: 217 f.）等學者亦強調理型 F 乃是現象個物 F「是 F」或「成為 F」之「形上學之根據」。

<sup>13</sup> 這個術語是 Vlastos（1954: 335 f.）所提出的，藉以代表柏拉圖區分各類存有物真實性程度之觀點。

應與相合關係。即使我們必須承認，理型與現象個物是 F 的根據不同：前者是 F，就是基於它是理型 F 而不是根據其它什麼理由，但後者是 F 則是基於它們關連到、分有了理型 F。但是，這個差異，也不會造成兩者的 F 有所歧義。Owen (1957: 105 n. 9) 同樣藉由「標準碼」的例子，來說明這個道理：即使「這是一碼長」被應用於陳述標準碼以及其它事物時，有所不同的使用，但這卻不意味「碼」在此具有兩種意義。

當然，Allen 也承認，理型 F 與現象個物 F 之間不能處在一種完全歧義的關係；他強調，雖然兩者不分享任何「共同特性」(common character)，但兩者還是可以形成一個「特性的共同體」(community of character; Allen, 1960: 160 f.)，也就是說，他認為理型與現象個物間，存在著一種介於「同義」與「歧義」之間的意義關連；而他建議，可以藉由亞里斯多德的“πρὸς ἕν”<sup>14</sup> 概念來解釋這種關係 (Allen, 1960: 162 n. 24; cf. *Met.* Γ 2, 1003a33 ff.)。<sup>15</sup>據此，我們也可以進一步理解到，為何他一再堅持，理型 F 與現象個物 F 之間 F 的意義完全不同：前者是一個以實體意義而言的 F，後者則是以實體以外其它範疇的意義而言的 F。然而，這種亞里斯多德式的解讀，其實並不能適用於解釋柏拉圖的理型論。因為，亞里斯多德發展所謂的“πρὸς ἕν”概念，原本就是要為共名事物在「同名同義」(synonym) 與「同名異義」(homonym) 之間找出一種介於兩者的第三種關係 (Owen, 1960: 172 ff.)；因此，當他在《形上學》中強調，存有是以各種意義被述說，但都指向一個中心意義時，他不僅意謂「存有」(τὸ ὄν) 並非共相，他也意味著「實體」並非其它範疇之

<sup>14</sup> 所謂“πρὸς ἕν”的意思是：指向一個「中心意義」(focal meaning; Owen, 1960: 169)。亞里斯多德利用這個概念來說明各類存有之間的意義關連：存有雖然以各種意義被述說，但都指向一個「中心意義」；也就是說，實體以外的各類範疇之意義，是以實體的意義為其「中心意義」而依存於它，它們都藉由關連到實體而得到其意義。

<sup>15</sup> 除了 Allen 以外，Moravcsik (1963: 59) 亦試圖藉由“πρὸς ἕν”來解釋理型 F 與現象個物 F 之意義關係。

共相（因為它們彼此間不是「同名同義的關係」）。從這個角度看，柏拉圖的理型，實不應被解釋為類似亞理斯多德的「實體」概念；因為，這種解釋將會完全摧毀理型應作為其現象個物之共相的地位。<sup>16</sup>

但是，如果「自我表述」前提並非荒謬的假定，那麼我們要如何避免第三人論證？筆者以為，可以藉由證明「非同一性」假定的錯誤，來避免第三人論證。事實上，上文以（A4）所表現的非同一性假定，其實應被標示為「全面的」（full-strength；借用 Vlastos 的術語）非同一性假定；因為它宣稱「理型與其同質性個例的非同一，乃是無論這個個例是個別事物還是理型，都能成立的」（Vlastos, 1954: 341）。也就是說，（A4）並未對無法與 F-ness 相同的 x，作任何條件限定；它宣稱，任何一組 F 事物形成的集合，都必須訴諸在這個集合以外的另一個 F，以作為這些 F 事物「是 F」的根據。然而，這種「全面的」非同一性假定，在柏拉圖理論中，其實是不能成立的。因為，首先從邏輯上看，這種「全面的」非同一性命題，意味著沒有任何事物可以作為自身存有之根據，因為它強調，任何 F 事物都必須訴諸另一個 F 以作為其「是 F」之根據。但是，按照柏拉圖，理型恰好是那種其存有乃是「根據自身」（καθ' αὐτὸ）而非根據任何其它原因的事物（*Phaedo*, 100b6; cf. *Parm.*, 133c 3-6, *Soph.*, 255c 14-15）。以符號的方式來說：理型 F 是 F，乃是根據自身，而非根據其它原因。此外，若我們重新考察柏拉圖原本設置理型的理由，便可

<sup>16</sup> 當然，Allen (1960: 157 f.) 是相當一致地，強調柏拉圖的理型根本不扮演共相的角色。這個說法，則遭到 Malcolm (1991: 58 f.) 的強烈批判。限於篇幅，本文暫且不處理這個爭論。其實，Allen 之論述，應是延續 Cherniss 之說法。Cherniss (1957: 258 ff.) 即認為，可以藉由柏拉圖在某些段落所對於「表述性的『是』」（“is” of predication）與「同一性的『是』」（“is” of identity）之區分來否認「自我表述」命題。因此，他認為，當柏拉圖有類似像「理型 F 是 F」的陳述時，所要表達的是它等同於 F，而不是它具有 F 性質。兩種「是」的意義不可混淆；個物 F 具有 F 性質，因而它不能等同於（理型）F，而理型 F 則由於它等同於 F，因而不能具有 F 性質。對此觀點，Vlastos (1969: 76) 有所反駁；他認為，當然，個物 F 因其分有理型 F，而不能等同於理型 F，但我們卻沒有理由質疑，為何理型 F 不能具有 F 性質。

理解為何他不會抱持那種「全面的」非同一性假定。按照 G. Fine (1993: 97 f.) 的看法，雖然柏拉圖在對話錄不同段落中暗示了許多為何要設置理型的理由，但其中一個最主要、最明確的理由，乃是所謂的「不完美論證」(Imperfect Argument)：若一組 F 事物皆是不完美的 F 事物，那麼它們「是 F」乃是根據一個完美的 F 理型。換言之，「不完美論證」，作為設置理型的理由，其實也同時對設置理型作出了一個相當重要的限制：唯有當一組 F 事物乃是不完美的 F 時，才需訴諸另一個完美的 F，以作為其存有之根據。

因此，按照「不完美論證」，那種「全面的」非同一性假定不能成立；因為，按照「不完美論證」，我們並非要為任何一組 F 事物設置另一個 F 理型。若一組 F 事物是由現象個物 F 與理型 F 構成的，則我們根本無須訴諸在這一組 F 事物以外的另一個 F (另一個理型 F1 或者 F-ness1)，來作為它們「是 F」的根據。因為，在這一組 F 事物中，現象個物 F，作為有缺陷、不完美的 F 事物，乃是根據理型 F 而是 F；而理型 F，作為完美的 F，則是「根據自身」而是 F。因此，在這一組 F 事物中，存在一個事物——理型 F，乃是跟其它事物之存有地位相當不同的：理型 F 可以同時作為自身以及其它現象個物 F 存有之根據。<sup>17</sup>換言之，依照「不完美論證」的基本構想，柏拉圖應只會接受一種弱意義下的非同一性假定 (weak Non-Identity)；這種假定僅宣稱，若任何現象個物是 F，它不能夠與 F-ness 相同。也就是說，對柏拉圖而言，理型與其同質性個例的「非同一」，其實是只有當這些個例乃是比理型存有層次更低、皆是處在相同存有層次的不完美的現象個物時，才能成立的。

總結本段的論述：本文所提出否認第三人論證的方式，乃是一種「存有論的辯護」(cf. Shiner, 1970: 371)。也就是說，雖然我們必須承認，為許

<sup>17</sup> 以上否定「全面的」非同一性假定的方式，基本上按照 Fine (1993: 226 ff.) 的論述。

多同名事物設置理型，在柏拉圖的理論中，乃是一個「通常的作法」(*Rep.*, 596a5-8)；不過，應用這種作法相當重要的前提之一，就是這些「同名事物」必須處在同一個存有層次上，其中沒有任何一事物可以作為自身以及另一事物存有之根據 (Cherniss, 1957: 253)。理型與其現象個物之間存有地位的差異，也就是說，理型可以同時作為自身及其現象個物存有之根據，乃是第三人論證不能成立的理由。不過，理型 F 與現象個物 F 之間存有地位的差異，並非如 Allen 所設想的那樣，會造成它們在 F 意義上的歧義。其實，兩者 F 的意義，應不致有所不同；也就是說，理型 F 也可以具有與其個物所具有的 F 相同意義的 F 性質，所謂的「自我表述」命題是可以成立的。當然，嚴格而言，兩者 F 的意義還是有所差異：理型 F 是完美、最卓越的 F，現象個物的 F 則是有缺陷的；但是，這種程度上的差異，並不會造成兩種 F 意義上有所「歧義」。

## 二

由於本文與 Allen 說法之關鍵分歧在於，「自我表述」前提是否可以成立的問題，因此，在此實有必要對這個問題進行一個較為深入的討論。無可否認地，柏拉圖在許多段落都有類似「自我表述」的語句；例如「正義是正義的」、「虔敬是虔敬的」(*Protagoras*, 330c2-e2)、「美本身是美的」(*Phaedo*, 100c4-5)「大性是大的」(*Phaedo*, 102e5-6) 等等。然而，這些說法是否真的表現出「自我表述」，則必須深究。在二手文獻方面，首先試圖證明「自我表述」乃是在柏拉圖哲學中可以成立的前提，當然是 Vlastos；他試圖藉由「真實性程度理論」來證明「自我表述」命題：若理型是完美的 F，那麼 F-ness 是 F (Vlastos, 1954: 336 f.)。不過，Sellars (1955: 427 f.) 以及 Allen (1960: 155 ff.) 都認為，這種證明「自我表述」



命題的方式，有「內定結論」之嫌。因為，他們認為，Vlastos 乃逕自將理型 F 與現象個物 F 之間真實性的差異，解釋為它們「是 F」(being F) 程度的差異，並視這種差異為兩者之間唯一的差異；如此一來，理型 F 當然就是 F，因為它早已被假定為與個物 F 同樣都是 F，兩者只有「是 F」程度上的差異。

的確，我們必須承認，Vlastos 證明「自我表述」前提的方式，實過於簡略，不甚恰當。在二手文獻中，有兩位學者證明「自我表述」命題的方式，較為具有說服力；一是由 Peterson (1973)，另一則是由 Strang (1963) 所提出的說法。從上段的論述可以得知，所謂的「自我表述」前提能否成立的關鍵在於，述詞“F”能否以相同的意義應用於陳述理型 F 與現象個物 F；因此，要證明「自我表述」前提，其實必須證明“F”乃是以相同意義應用於兩者。Peterson 便是採取這個論述策略。按照 Allen 的說法，當「正義」被用以形容「正義的行為」與「『正義』理型」時，其意義是不同的；若藉由用以陳述前者的「正義」來陳述後者，將造成範疇上的錯誤。但是 Peterson (1973: 465 ff.) 認為，並不存在任何理由，可以說明「正義」在這兩種不同的使用中具有任何的歧義。因為，她認為，「『正義』理型」與「正義的行為」之間的差異，並不屬於使其成為正義事物的正義定義中 (Peterson, 1973: 467 f.)；也就是說，即使「『正義』理型」與「正義的行為」分屬不同種類、不同範疇，兩者同樣必須符合正義定義，才能被稱為正義的。

換言之，Peterson 認為理型 F 與現象個物 F 之中 F 的意義並未有所不同的理由在於，兩者還是必須符合相同的「F 定義」；即使理型 F 與現象個物 F「是 F」存有論上的根據不同，理型 F 還是必須符合「F 定義」，因為它畢竟「是 F」，它是理型 F 而不是其它理型。Peterson 這種說法，可以從亞里斯多德對柏拉圖理型論的解釋中，得到支持。他在對於柏拉

圖「善的理型」之批判脈絡中曾提到，他不明白理型論的支持者將理型說成是「事物本身」時，到底道出了什麼進一步的內容，「因為在『人』以及『人本身』之中，人的『定義』(λόγος)都是相同的。就他們『是人』這一方面，兩者並無差異」(EN I 6, 1096a35-b2)。此外，在相同的脈絡中，亞里斯多德也曾提到，理型論者設置「善的理型」的方式，就是將原本「善」的事物或概念加上一個「本身」(αὐτό)這個前綴詞，亦即把「本身」加到「(善的)共同定義」上去；但是，亞里斯多德批評，這種作法除了把原有善的概念變成了「分離的」以及「永恆的」以外，其實沒有增加原本善的定義任何內容，例如存在許多天的白，甚至永恆的白，都不會比僅存在一天的白更白(EE I 8, 1218a10-15; cf. EN I 6, 1096b3-5, Met. Z 16, 1040b32-34)。這些證據顯示，柏拉圖理型論中的一個基本思想便是，理型中的定義與其現象個物所需符合的定義，是相同的；理型正是以這個相同的定義為其概念內容。

因此，若我們將亞里斯多德的說法當作是一個可靠的證據的話，那麼，Peterson 論證「自我表述」命題的方式，就是一個可行的作法：由於在理型 F 與現象個物 F 之中 F 的定義並未有所不同，兩者的 F 意義也不應有所不同。除此以外，筆者認為，Strang 的說法也極具說服力；他以一個非常強的理由來證明，「自我表述」命題是可以成立的：他認為，理型與其現象個物間的類似性，不僅建立在它們是原型與摹本的關係上，而且是柏拉圖「知識即是回憶」學說的必然結果(Strang, 1963: 151)。也就是說，理型 F 與現象個物 F 必須相似，兩者之中 F 的意義必須是相同的，兩者並非擁有不同種類的 F；因為，若非如此，我們無從藉由觀看現象個物中的 F (有缺陷的 F)，來回憶理型的 F (完美的 F)。

不過，上述兩位學者的說法，固然頗具說服力，但似乎還不足以徹底駁倒 Allen 的論點；因為，Allen 其實也是以一個相當具有說服力的

理由，來否認「自我表述」前提。他同樣是以柏拉圖的「真實性程度理論」來作為其論證基礎；不過，他並不認為，這個理論意味著理型 F 與現象個物 F 之差異在於其 F 程度上的差異。反之，他認為，兩者之差異實際上乃是「真實性」的差異：理型為真，現象個物為假。他以實物與其在鏡面中的反映之關係，來說明這一點：鏡面反映乃是實物之「肖像」，但它卻不「相似於」實物；兩者不會擁有共同的性質，實物的性質，也不會顯現在其肖像上，因為，一為真一為假，真的事物之性質不會顯現在假的事物上。例如，鏡面中的紅，嚴格來說並不是一個真正紅色的性質（Allen, 1960: 154 ff.）。Allen 這種解釋，並非毫無依據；因為，柏拉圖在「直線譬喻」中，似乎也暗示，理型與感官事物之關係，可以藉由實物與其鏡像、水中倒影之關係來理解，因為理型界與現象界，實物界與鏡像、水中倒影的世界，兩者線段比例是相同的（*Rep.*, 509d6-510a6）。

不過，Allen 這種說法中存在一個根本錯誤：他以鏡中反映、水中倒影等來理解「肖像」，基本上就是把肖像完全視為「假象」；然而，柏拉圖卻並非將肖像等同於假象。<sup>18</sup>在《辯士篇》（235c9-236c7）中，柏拉圖區分了兩種兩類的「模仿技藝」：一種是「創造肖像的」（*εἰκαστική*），另一種則是「創造假象的」（*φανταστική*）模仿技藝。第一類模仿技藝，乃是在長、寬、深度等方面「按照原型的比例關係」，將摹本創造出來（*Soph.*, 235d6-e2）；如此創造出來的摹本，由於它「相似於」原型，因此可被稱之為「肖像」（*εἰκόν*, 236a8-9）。反之，第二類的模仿技藝，則不是將正確的、真實的比例關係，而是將「看起來顯得是美的」比例關

<sup>18</sup> Spellman 對 Allen 的作法，亦有類似的批判。他認為，的確，一個梭子的鏡像並非梭子，它甚至連一個有缺陷的梭子都不是；不過，他指出，看起來「相似於」實物，原本就不是作為鏡像的充分或必要條件，亦即鏡像原本就不必非得具有實物的性質，才能作為鏡像。因此，以「鏡像」的概念，來解釋作為理型之肖像的現象個物，原本就不是相當恰當（cf. Spellman, 1983: 166）。

係放入摹本中 (236a4-6)；如此的摹本，由於它只是從一個美的視角來模仿美，而實際上並不會類似於它的原型，因此應被稱之為「假象」(φάντασμα, 236b4-8)。<sup>19</sup>從柏拉圖對這兩類的模仿技藝之區分來看，「肖像」與「假象」並不能被混為一談：兩者雖然都是摹本，但前者必須顯現出其原型原本的比例關係，它某種程度上必須與原型具有相同的性質規定；假象則非。事實上，假象的基本條件之一就是，它根本不能擁有與原型相同的性質規定。<sup>20</sup>

從以上柏拉圖對於肖像與假象之區分來看，Allen 的錯誤就相當明顯：他未顧及摹本的種類區分，而將肖像視同假象，進而將作為理型之肖像的現象個物也視為假象，最後作出現象個物與其理型不能具有共同性質的結論。然而，柏拉圖卻不是將現象個物視為假象；因為，正如同「工匠」製作個別桌子、椅子的方式一樣，現象個物並非隨意的摹本，而是具有善意的「工匠神」(δημιουργός)藉由觀照永恆的理型所創造出來的 (Tim., 29a2-6; cf. Rep., 596b6-10)。因此，現象個物乃是其理型之「肖像」，它們應類似於其理型，而或多或少與後者具有相同的性質規定。<sup>21</sup>

<sup>19</sup> 柏拉圖在《辯士篇》這個段落對於「創造假象的」模仿技藝的批評，應是延續《國家篇》第十書對於藝術品的批判觀點，參見 Böhme (2000: 192)。

<sup>20</sup> 關於假象為何不能擁有與其原型相同的性質規定，參見 Böhme (2000: 192 ff.) 之解釋。

<sup>21</sup> 不可否認，上段的論述，還必須面對一個問題，亦即上文所提到的，柏拉圖在「直線譬喻」中，亦藉由鏡像、水中倒影等「假象」與實物的關係來比喻感官事物與理型的關係，因為他強調，代表這兩種關係的線段比是相同的。柏拉圖在此似乎暗示，兩種「原型—摹本」之關係是可以類比的，因而我們可以藉由假象與實物間的模仿關係來理解感官事物與理型的模仿關係。此外，在相同的段落中，柏拉圖其實也是以陰影、鏡像與水中倒影等假象來解釋所謂「肖像」(εἰκόν, Rep., 509e1-510a3)。Böhme (2000: 182) 便指出，柏拉圖在《國家篇》中，一方面藉假象與實物的模仿關係來理解模仿技藝，藉以貶低這類技藝，但另一方面又試圖借用這種模仿關係來理解感官事物與理型的關係，這種作法是「相當悖理的」。筆者以為，這個問題，似乎只能藉由柏拉圖的思想發展這個角度才能解決：在《國家篇》中，柏拉圖將模仿技藝完全視為創造假象的技藝，並無視肖像與假象之別；但在《辯士篇》中，他則將模仿技藝進一步區分為「創造假象的」與「創造肖像的」兩種類別，以便一方面可以藉由模仿關係來理解感官事物與理型的關係，但又不至於將感官事物全然視為假象。

關於 Allen 的論點，還有一點必須說明。其實，Allen 對於肖像的理解，應是其背後所隱藏的亞里斯多德主義所致：如同他企圖以所謂的“πρὸς ἓν”（指向一個中心意義）來解釋柏拉圖之理型與現象個物之關係，在此，他其實也是試圖利用亞里斯多德對於肖像的看法，來理解柏拉圖的肖像概念。基本上，亞里斯多德是以「同名異義」（*homonymous*）來解釋實物與其肖像的關係：兩者雖然可以具有共同名稱，但與其名稱相應的事物「存有之意義」（*λόγος τῆς οὐσίας*）是不同的，如真實的人與畫中之人，它們被稱為動物之意義是完全不同的（*Cat.* 1, 1a1-6）。換言之，按照亞里斯多德的說法，實物與其肖像乃是處在一種「歧義」之關係。不可否認，或許亞里斯多德的說法更接近現實的情況，甚至更具有說服力；<sup>22</sup>然而，以亞里斯多德對於肖像的看法來解釋柏拉圖，則是一種扭曲，因為柏拉圖並不是將實物與其肖像的關係視為「同名異義」這種歧義的關係。<sup>23</sup>

<sup>22</sup> 亞里斯多德之所以認為，實物與肖像是「同名異義」的關係，而具有不同之「本質規定」，乃是因為他通常以事物之「功能」當作是決定事物本質為何之關鍵因素（Shiner, 1970: 382; Fine, 1993: 145 f.）。據此，肖像當然就不會具有與其實物相同的本質規定，因為「畫中之人」畢竟是畫像，而無法執行人的功能。

此外 Fine (1993: 148) 指出，柏拉圖與亞里斯多德對於肖像與實物關係看法之差異，應是基於兩者對於“*ho gegrammenos*”（被畫之人）的概念理解有所分歧。柏拉圖所設想的「被畫之人」，重點在於「人」；「被畫之人」乃是「畫中之人」，或多或少具有「人」的性質。亞里斯多德所設想的「被畫之人」，所強調的則是它作為「畫」的特性；「被畫之人」乃是一幅關於人的「畫」。

<sup>23</sup> Owen (1957: 103 ff.) 藉由 Alexander of Aphrodisias (*In Metaph.*, 82.11-83.17) 的記載，證實了柏拉圖這個基本看法。

不過，本文固然極為「自我表述」命題辯護，並強調理型可以與其現象個物擁有具有相同意義的性質；不過，本文並不認為兩者是以相同的方式擁有共同性質。因為，固然本文強調，在「紅性是紅的」與「玫瑰花是紅的」這兩個語句中，「紅」的意義不致有所不同；但若因此去說「紅性」與玫瑰花兩者「是紅」的方式相同，則相當荒謬，因為這表示「紅性」會擁有一個感性上的紅色。根據 Fine (1993: 61-64) 的區分，「自我表述」命題可以有兩種版本。第一種是所謂的「狹義的自我表述」（*narrow self-predication*）：這種自我表述的版本，基本上並不強調理型與現象個物擁有性質之方式上的差異；因此，根據這種版本的立場，理型與現象個物之間不僅可以擁有具有相同意義的性質，而且擁有的方式也是相同的——例如「大

## 三

綜合以上的論述，可以得知，第三人論證，如果獨立地來看，是不能成立的，也不會對柏拉圖理型論構成任何威脅。但是，它不能成立的理由並非在於「自我表述」前提是錯誤的；第三人論證的錯誤應在於「(全面的)非同一性」假定。不過，筆者並不認為，柏拉圖在《巴曼尼德斯篇》(132a1-b2)所提出的「大性逆推」(The Largeness Regress)，純粹只是在玩文字遊戲，而提出一個根本不會成立的推論；因為，若是如此，他何必在另一個段落中(*Parm.*, 132d1-133a7)，又設計了另一個第三人論證版本——所謂的「相似性逆推」(The Likeness Regress)？如果第三人論證純粹只是一個文字遊戲，乃是一個絲毫不能成立的論述，那麼柏拉圖實無必要畫蛇添足地寫出兩個版本。事實上，若我們將這兩個第三人論證版本回溯到它們原有在《巴曼尼德斯篇》中所處之脈絡，便會發現，柏拉圖在此其實是在思考其理型論中極為關鍵的「分有」問題；「大性逆推」與「相似性逆推」在其原有《巴曼尼德斯篇》的脈絡中，可能是可以成立的推論。

首先，我們將「大性逆推」回溯到其所處《巴曼尼德斯篇》的脈絡中。在引進「大性逆推」之前，柏拉圖其實是在討論「分有之難題」(cf. *Parm.*,

---

性」就是最大的事物，「紅性」就是最紅的事物。Fine 指出，這種版本固然是目前最流行的對於「自我表述」命題的解釋，但相當荒謬，因為它竟然容許非感官的理型以感官的方式擁有性質。為了解決這個潛藏在「自我表述」命題中的困難，Fine 提出另一種自我表述的版本：「廣義的自我表述」(broad self-predication)。根據這種自我表述版本的立場，理型與現象個物乃是以完全不同的方式擁有共同性質：理型 F 是 F，乃是藉由它所扮演的「解釋性的角色」；也就是說，理型 F 擁有 F 性質，乃是因為它解釋了個別 F 事物之 F 性質，或者說，理型 F 是 F，乃是藉由它作為個別 F 事物「是 F」之根據的方式。Fine 認為柏拉圖所抱持的「自我表述」命題應作如此解釋；本文也採取這個立場：理型是以作為現象個物存有上以及認識論上之根據的方式，而與現象個物擁有意義相同之性質。不過，Fine (1993: 277 n. 80) 也同時指出，由於柏拉圖自己對於「不同意義」與「不同方式」之間的界線並不是很清楚，致使我們經常誤以為，由於理型與現象個物是以「不同方式」擁有性質，因而它們所擁有性質的「意義」也是完全不同的。

131a4-e9)。在這個段落，柏拉圖藉由巴曼尼德斯之口，對於理型與現象個物之分有關係，提出了一個兩難：個物或者是分有了理型整體，或者是分有理型之一部分 (*Parm.*, 131a4-6)；但是，這兩種方式似乎都行不通，因為藉由這兩種方式，理型皆無法同時保持其單一及完整而在個物之中 (cf. 陳康, 1997: 60)。首先，若個物是分有整個理型，那麼理型是整個在個物中，但如此一來，理型就是「多」且彼此相互分離，因為現象個物是多且彼此分離 (*Parm.*, 131b1-2)。然而，若個物只是分有理型之一部分，那麼理型雖可保持其單一，但卻無法保持其完整，意即我們勢必將理型本身視為「可分割的」(131c5-7)。除此之外，將理型視為「可分割的」還會面臨一個進一步的困難。若我們將理型視為可分割的，那麼「大的理型」也是可分割的，大的個別事物則是分有了它的一部份而成為大的；但是，「部分」是小 (因為它比整體要小)，因此，這樣的分有其實是一個矛盾：大的事物分有了「小」卻成為「大」(*Parm.*, 131c12-d2)。

從這個角度看，柏拉圖引進「大性逆推」，應是延續他對於分有之難題的討論；更確切地說，他是為了要進一步地批判「理型是可分割的」這個說法。在此，柏拉圖藉巴曼尼德斯之口，刻意利用了依利亞學派慣用的導謬法：他首先承認「理型是可分割的」，並藉此挽救被分有之理型的「單一性」；但是，藉由「大性逆推」，卻得出「即使承認理型是可分割的，它亦無法保持其單一性」這個結論。柏拉圖在此的論證要點如下：若我們保留「理型是可分割的」這個說法，那麼就必須承認理型是一個具有眾多部分的整體；但是，整體比部分要大，這就表示，理型乃是一個大的事物，而「大的理型」也是一個大的事物 (cf. Allen, 1997: 152)。<sup>24</sup>但如此一來，「大性逆推」似乎就不可避免。因為，「大的理型」

<sup>24</sup> 換言之，「大的理型」是大的，乃是基於所有理型都是大的，而非基於所謂「自我表述」假定。Allen (1997: 163) 注意到這個事實，並以它作為反對「自我表述」命題的另一個理由，

現在同樣被視為是大的事物，因而可以被放置在與那些分有它的個別大的事物同一個存有層次上；既然這些大的事物可以被放置在一起，那麼我們也就必須為這些再設置另一「大的理型」；如此，我們好像就必須不斷地設置「大的理型」，以致於無窮。換言之，一旦「大的理型」被視為是一個大的事物，它與那些分有它的個別大的事物之間存有地位的差異，就不能再被堅持；然而，一旦這個差異被取消，我們就不得不「以同樣的方式」來看待大的理型與其它大的個別事物，第三人論證似乎也就不可避免。

因此，柏拉圖在此引進「大性逆推」，應是為了進一步批判「理型是可分割的」這個說法。因為，如前所述，這個說法，基本上乃是為了要解釋理型如何在被分有的情況下，保持其單一性：當理型被現象個物分有了它的一部份，那麼它雖然不能保持完整，但至少可以保持單一，而被現象個物所分有。但是，「大性逆推」卻揭示著，即便我們承認「理型是可分割的」這種說法，它仍然無法保障被分有之理型的單一性。因為，至少在考慮「大的理型」時，會面臨到這個困難：我們彷彿要不斷地向上，無窮盡地設置「大的理型」。既然在面對「大的理型」這種情況時，理型以被分割的方式被現象個物所分有是行不通的（因為這種分有將導致「大性逆推」），因此，以「個物分有了理型之一部分」來解釋分有，這種解釋模式是極有困難的。

其實，柏拉圖在《巴曼尼德斯篇》中提出「分有之難題」以及「大性逆推」，乃是要去批評物質論式的分有觀點；因為，無論將現象個物對

---

因為「大性是大的」並無法被普遍化為「F-ness 是 F」這種「自我表述」的語句。但是，筆者認為，即使在這個脈絡中，「大性是大的」並非依據「自我表述」假定，我們也沒有必要全面地否認「自我表述」假定。

此外，「所有理型都是大的」，乃是柏拉圖在討論理型之可分割性時的一個基本假定；在此，他不僅強調大的理型是大的，他還預設「小的理型」、「相等的理型」都是大的（*Parm.*, 131c12-e9）。



於理型之「分有」理解為分有理型整體，還是理解為分有理型之部分，這兩種模式都是將分有理解為「整個理型在每一個物之中」(*Parm.*, 131a8)，亦即都預設分有是一種實質上「在……之內」或者混合的關係。然而，這正是物質論式解釋分有關係之模式，其當時的代表人物乃是 Eudoxus。<sup>25</sup>事實上，在《斐多篇》中，柏拉圖自己也是利用這種分有觀點來解釋身體與靈魂之結合：靈魂彷彿是進入身體之中與身體結合，而使它得到「生命」這個特性 (*Phaedo*, 105c8 ff.)。<sup>26</sup>除此之外，在《斐多篇》中，柏拉圖似乎也利用這種分有觀點來解釋理型與一般個別事物之關係，因為他強調，美的事物乃是基於美的理型之「現身」(παρουσία) 而成為美 (*Phaedo*, 100d4-6)。這些證據顯示，柏拉圖在《巴曼尼德斯篇》中引進「分有之難題」以及「大性逆推」之討論，除了是在警告物質論者對於分有之理解外，亦有可能是對他自己在《斐多篇》所提出的分有觀點，所作的自我反省；因為，他在此處所提出的分有觀點，極容易陷入或者被誤解為一種物質論式的分有觀點。

陳康 (1997: 371 f.) 指出，在《巴曼尼德斯篇》中，由於「少年蘇格拉底」將「分離」理解為空間上的分離與獨立存在 (*Parm.*, 130a3-b5)，因此他在被巴曼尼德斯以「大性逆推」攻訐時，其實早已將「相」物體化了：正是他已將「相」物體化才會掉入「大性逆推」的陷阱。這個說法，固然相當具有說服力，但筆者以為，《巴曼尼德斯篇》中有關「分離」與「分有」之討論，可能容許另一種解釋；柏拉圖在這兩個段落中，極有可能是分別地在思考其理型論中兩個關鍵概念——「分離」與「分有」，所可能造成的將理型物體化之危險。因為，如同「分

<sup>25</sup> 這是亞里斯多德的記載，*Met.* A 9, 991a14-18。此外，參見 Bluck (1956: 35)；陳康 (1997: 371)。

<sup>26</sup> 當然，以物質論的分有觀點來解釋身體對於靈魂之分有，不會造成任何「分有之難題」；因為，靈魂可以同時保持單一性及完整性進入身體之中。這一點，當然是靈魂的一個基本特性所致：靈魂雖然也算是理型，但它不能同時被許多身體分有，而只能被一個身體分有。

離」一樣，「分有」（以及下段將討論的「相似」）關係，其實主要也是適用於現象個物之間的關係（Sellars, 1955: 435）；因此，以「分有」來說明現象個物與其理型間的關係，原本就極易造成將理型物體化之誤解。此外，在柏拉圖那個年代，其實一般人還不太能設想純粹形式性、非物質性的實體。例如 Anaxagoras 仍是將其「理性」（νοῦς）設想為某種物質性的實體，這一點柏拉圖及亞里斯多德皆有所批判（cf. *Phaedo*, 97b8 ff., *Met.* A 4, 985a18-21）；甚至連畢達哥拉斯學派都難以避免將數字理解為某種物質性的事物（*Met.* A 5, 986a15-17, 986b6-8）。在這樣的思想背景下，當然柏拉圖會擔心，「分有」概念將導致理型被物體化之誤解。

換言之，理型被物體化，可能不只是「分離」所造成的結果，而被柏拉圖用來作為討論分有問題之前提；它可能是原本就潛藏在現象個物與理型間分有關係中的一個危險。<sup>27</sup>因此，在「分有之難題」以及「大性逆推」中，柏拉圖藉巴曼尼德斯之口所作的對於分有問題之反省，除了是要批判物質論式的分有觀點外，他也是要藉此警告，這種觀點所造成理型被物體化之危險；而在這些段落中被訐難的「少年蘇格拉底」之觀點，應是代表那種誤解柏拉圖分有概念，而將理型物體化的物質論式的分有觀點。

然而，如果我們不能以物質論的方式來理解「分有」，亦即「分有」不是某種存有論上實質的分得或分享的關係，那麼我們應該如何理解現象個物對其理型之「分有」（μετέχειν, μεταλαμβάνειν）？筆者以為，雖然「分有」不能被解釋成一種存有論上實質的分有，但可以被理解為一種意義上的分享關係；也就是說，現象個物分享了其理型所蘊含的意義

<sup>27</sup> 也就是說，若按照陳康的解釋，那麼我們就忽略了，其實在「分有」關係中，也隱藏了理型被物體化之危險。

或者「定義」(λόγος)。當然，不可否認，「分有」這個概念主要還是代表理型與個物間存有論上的關係，<sup>28</sup>因此我們似乎應接受陳康(1997: 42)的建議，「分有」乃意指個別事物分有了「相」所具有的性質。但為何個別事物會分有理型所具有的性質？若我們回溯到柏拉圖理型論最初的構想，便可發現，理型首先是作為一種認識論的標準：藉由理型所蘊含的定義，我們可以辨別個別事物是否具有理型所代表的那類性質，而成為那類事物 (cf. *Euthyphro*, 6e4-7)。換言之，現象個物與理型間的依賴關係，不僅是存有論上，而且也是認識論上的：個物的可理解性乃依賴於理型。就個別事物符合理型所蘊含的定義而言，我們可以說，它分享了理型的意義 (λόγος)。

當然，在此必須承認，上述的說法比較接近亞里斯多德對柏拉圖理型論的解釋，因為亞里斯多德常強調，現象個物與其理型乃共享同一個「定義」(λόγος)。<sup>29</sup>不過，這個說法，其實也符合柏拉圖一般對於「分有」這個術語的使用；他引進「分有」概念，通常是為了要解釋現象個物何以可以具有與其理型相同名稱之理由：現象個物具有與其理型相同之名稱，乃是基於它們「分有」了理型 (*Phaedo*, 102b2-3, *Parm.*, 130e5-131a2)。現

<sup>28</sup> 筆者在此感謝另一位匿名審查人特別指出這一點。

<sup>29</sup> 例如在上文曾引述過的，亞里斯多德認為，在「個別的人」以及「人本身」之中，「人的定義」是相同的 (*EN I 6*, 1096a35-b2)。此外，他也曾指出，理型論者若想設置「善的理型」，那麼就必須證明，有一個相同的「善的定義」顯現在所有善的事物之中 (*EN I 6*, 1096b21-22)。另外，在《形上學》第七書中，他也指出：「實體之定義必須現存於個物之定義中」 (*Met. Z 1*, 1028a35-36)。大多數學者皆同意，亞里斯多德在《形上學》實體書中所言之「實體」(οὐσία)，乃是指事物之「形式」(εἶδος)；而他的「形式」其實又是從修正柏拉圖的理型概念轉變而來 (他將超越的理型轉變為事物的內在形式)。因此，這個說法應可以作為一個間接證據，證明柏拉圖應有「理型之意義會現存於個物的意義之中」這類的想法。不過，在這些脈絡中，亞里斯多德提及在個物中的「定義」，這個說法似乎又與他在《形上學》中的另一看法有所抵觸。因為按照他在《形上學》中的說法，「定義」(ὁρισμός) 只能針對形式與共相 (*Met. Z 11*, 1036a28-29)，因而個物按此說法應不會具有定義。不過，由於亞里斯多德亦認為形式在個物之中，因此，雖然我們無法對個物 (作為形式與材質的「複合物」) 下定義，但我們卻可以對在其中的形式下定義。就這個角度而言，個物彷彿也具有定義，因為我們可以針對它的形式給出定義。

象個物被稱為與其理型相同之名稱，如果這種同名不是一種歧義的關係的話，其根據當然是它們符合理型所蘊含的定義，分享了理型的意義，而得到與理型共同之性質。因此，現象個物對其理型之「分有」，首先可以被理解為一種意義上的分有關係。

但是，若「分有」可以被理解為一種意義上的分有關係，那麼這是否表示，現象個物與其理型之間，不存在任何存有論上的分有關係？其實不然。因為，「大性逆推」所反對的，乃是那種物質論式的分有觀點。此外，在「大性逆推」揭示了這種分有觀點的困難後，柏拉圖藉由蘇格拉底之口，立即又提出了另一種關係，來解釋現象個物對理型之分有：他建議，我們可以將理型理解為「原型」(παράδειγμα)，而將現象個物視為其「類似物」或者「肖像」(ὁμοίωμα)；依此，現象個物對理型之分有，就是一種「相似」關係(*Parm.*, 132d1-4)。藉由將「分有」解釋為「相似」的關係，柏拉圖似乎暗示，原本在「大性逆推」中彷彿已被否認的理型與現象個物間存有論上之關連，又可以重新被建立起來；因為，藉由將理型解釋為原型，而將現象個物解釋為相似於它的肖像，兩者間當然立刻就可以建立一種存有論上的依存關係。然而，這種將「分有」解釋為「相似」關係的作法，似乎又面臨第三人論證的困難；在引進這種作法後，柏拉圖藉巴曼尼德斯之口，立刻提出了所謂「相似性逆推」的批判：(*Parm.*, 132d5-133a3)

巴曼尼德斯說：如果有某物相似於理型，就它被製作得類似於理型而言，那個理型有可能不類似於這個被製作得像它的相似物嗎？——不可能。

但類似者與它所類似之物難道不是必然地分有同一個理型？——必然地。

那麼，那個類似者因分有它而成為類似者的東西，難道不是理型本身嗎？——顯然是。

那麼，任何事物要去類似於理型是不可能的，理型也不可能去類似其它事物。不然，在一個理型旁永遠都要出現另一個理型；再者，如果這一個理型也類似於某物，那麼就會再出現另一個理型。如果理型會類似於分有它的事物，那麼新的理型將永遠產生，而不會終止。

許多學者認為，這個「相似性逆推」要比「大性逆推」，更能作為代表第三人論證之版本，並且更加作為對於柏拉圖理型論之有效的批判。因為，他們認為，「類似」是一種對稱的關係，但「類似」也是一種間接的關係，亦即類似者必須基於某種共同的方面才會彼此類似；因此，當現象個物被理解為類似於其理型之肖像，這種理解即表示，兩者是基於一個共同性質而彼此類似，因而必須再設置另一個理型，作為先前兩者之原型，以供其類似或分有——這種額外的類似或分有乃是先前兩者具有共同性質之根據；如此，以致於無窮。<sup>30</sup>然而，另有一批學者認為，我們同樣可以藉由「存有論式的辯護」來駁斥「相似性逆推」。他們認為，現象個物對其理型之「相似」並非對稱的關係，因為，這種相似乃是建立在現象個物對其理型之模仿關係上，兩者完全是處在不同之存有層次；因此，我們只能說現象個物相似於其理型，但相反之關係卻不能成立。<sup>31</sup>由於「相似性逆推」能否成立的問題，乃是檢視柏拉圖理型論基本立場的一個重要線索，因此，下文將深入討論這個問題。

<sup>30</sup> Owen (1953: 82 f.) 以及 Ross (1951: 89) 皆抱持這類說法。此外，如 Shiner (1970: 371ff.) 及 Spellman (1983: 165 ff.) 等學者亦抱持類似的說法。

<sup>31</sup> 參見 Cherniss (1957: 252 ff.)，Böhme (2000: 187 f.) 等學者之說法。

## 四

在深入探討「相似性逆推」之前，首先必須指出，柏拉圖的「理型」通常所扮演的兩個角色（cf. Spellman, 1983: 169）。首先，理型具有認識論的功能，亦即理型通常作為一個認識論的標準，藉由這個標準，我們得以辨認現象個物為何，亦即辨認現象個物上是否存在那些使其被歸類為某類事物之必要的性質。其次，理型也扮演形上學、存有論上的角色，亦即它通常也被當作現象個物存有論上的「原型」：藉由將理型設定為「原型」，理型便可以作為其現象個物存有論上的根據，兩者間存有論上的依存關係，便得以建立；因為，現象個物之所以存在，並成為它所是的事物，乃是因為它相似於作為其原型的理型。

從這個角度看，便不難理解，為何柏拉圖要分別提出兩個第三人論證版本。其實，這兩個版本，乃是要分別處理認識論以及形上學的問題（cf. Shiner, 1970: 385）；也就是說，「大性逆推」是在反省理型作為認識論的標準，而「相似性逆推」則是在反省理型作為存有論的根據，所可能衍生的相關問題。「大性逆推」揭示著，若我們將理型視為一個認識論的標準，那麼現象個物對其理型之「分有」不可被解釋成一種存有論上實質的分得關係；也就是說，我們不能藉由將「分有」理解成「分享了理型之一部分」，來解釋何以現象個物具有與理型共同之性質。當然，柏拉圖清楚地意識到，理型與其現象個物之間，不能只存在著意義上的分有關係而已；因此，他提出「相似」關係，來補足原本在「分有」概念上的不足，也就是說，他試圖藉由「原型—摹本」的相似關係，來說明原本不適合以分有概念來表達之理型與現象個物間存有論上的關連。<sup>32</sup>

<sup>32</sup> 基本上，筆者與 Cherniss (1957: 251) 看法一致，「分有」與「相似」應被視為相互補足的關係，而不應被視為無法相容之概念術語。

當然，將理型與其現象個物之關係解釋成相似關係，亦可能遭遇某些問題，這便是「相似性逆推」所要處理的。

當然，按照柏拉圖對於理型與其現象個物間相似關係的構想，這種關係應不至於陷入「相似性逆推」；因為，他藉由「少年蘇格拉底」之口，指出了這種相似關係一個非常重要的基礎：它是建立在「原型－摹本」間的模仿關係上（*Parm.*, 132d1-4）；因此，這種相似關係原本就不是一種對稱性的關係。按照這種「非對稱性的」相似關係，「相似性逆推」不致產生。因為，即使我們必須承認，理型與其現象個物間彼此相似，但兩種相似的情況是不同的：理型相似於現象個物，完全不是它自己存在以及是其所是的原因；理型是它所是，乃是根據它自己，因此根本不需要訴諸另一個外在的原因，來作為它存在及是其所是的基礎。此外，理型會相似於現象個物，乃是基於後者模仿或再現它（Cherniss, 1957: 256）；換言之，兩者彼此相似，乃是基於後者相似於前者，因此，根本不需要再去設置另一個額外的理型，來說明兩者何以彼此相似。

因此，柏拉圖其實是將現象個物與其理型間的相似，理解為一種「存有論上的相似關係」。這種相似關係的特色在於，它是建立在現象個物乃是其理型之摹本這種關係的基礎上，在其中理型被理解為是現象個物存有論上的根據。這種「存有論上的相似關係」，當然是一種非對稱性的關係：在其中，現象個物對其理型的相似，乃是最主要及根本的關係；或者更嚴格地說，理型根本不相似於其現象個物，因為它不是後者之摹本。正如同我們可以說女兒像她的母親，但說母親像她的女兒，便不甚恰當（Böhme, 2000: 187）；同理，我們也不應說，理型相似於作為其摹本之現象個物。

然而，這種非對稱性的相似關係，卻遭到（柏拉圖口中的）巴曼尼德斯的曲解；在「相似性逆推」段落中，代表批判者的巴曼尼德斯

所採取的論述關鍵便是，將相似關係解讀為一種對稱性的相互類似之關係，藉以將理型與現象個物放在同一個存有層次上（Cherniss, 1957: 253; Böhme, 2000: 187）；也就是說，他刻意忽略現象個物與其理型是處在一種「拷貝」（也就是模仿）的關係上（Spellman, 1983: 166）。筆者認為，巴曼尼德斯在此是藉由三種方式，將原本非對稱的相似關係解讀為一種對稱性的關係。首先，眾所周知，巴曼尼德斯這位依利亞學派的代表人物，擅長玩弄文字遊戲，利用字詞的歧義或者意義相近的字詞以推論出荒謬的結論；柏拉圖在此應是利用了巴曼尼德斯這種慣用的論證手法，來鋪陳「相似性逆推」。因為，在此巴曼尼德斯首先便是利用「相似」（εἰκέναι）與「類似」（ὅμοιον εἶναι）之間意義的相近，來將相似曲解為一種對稱性的相互類似關係（*Parm.*, 132d5-7）。不過，在「相似性逆推」段落中，柏拉圖自己其實也為這種曲解開啟了一道大門；在此，他口中的「少年蘇格拉底」，其實亦將「肖像」理解為「類似物」（ὁμοίωμα, *Parm.*, 132d3）。一般而言，柏拉圖通常不會使用“ὁμοίωμα”，而是使用“εἰκών”這個詞來指稱「肖像」。“εἰκών”這個詞乃源自於動詞“εἰκάζειν”（使相似），因此，以“εἰκών”來指稱肖像，原本就已預設了在它背後作為它存在基礎的模仿之關係：肖像乃是被造得與另一事物相似之物（cf. Böhme, 2000: 188）。然而，“ὁμοίωμα”卻不用預設這樣的關係；它是建立在對稱性的「類似」（ὅμοιον）關係之基礎上。從這個角度看，在「相似性逆推」段落中，當「少年蘇格拉底」以“ὁμοίωμα”來指稱「肖像」，其實立即便落入了巴曼尼德斯之陷阱。因為，若作為理型之肖像的現象個物，被理解為一個「類似物」的話，那麼它當然就會與理型處在一個「類似」（ὅμοιον）關係，進而使理型也成了一個「類似物」（τὸ ὅμοιον）；因為，「類似」是一種雙向、對稱性的關係，一個類似物必定會需要另一個類似物與其相稱（Peck,



1962: 178)。藉由這種方式，現象個物與其理型之關係，便成了一種類似物與類似物間相互的類似關係。

再者，巴曼尼德斯應是藉用了柏拉圖理型論中一個非常重要的立場，來將現象個物與理型之相似轉變為一種對稱性的關係。上文曾經指出，柏拉圖其實並不反對「自我表述」前提，也就是說，他基本上承認，理型與其現象個物具有共同性質。此外，上段的論述亦曾指出，柏拉圖引進「分有」概念，原本就是要解釋現象個物與其理型間的意義關連：現象個物對理型之「分有」，乃是分有了它的「定義」，分有的結果就是現象個物具有了與理型共同之性質。<sup>33</sup>因此，巴曼尼德斯應是利用了現象個物與其理型具有共同性質這一點，來建立兩者間對等、雙向、對稱性的類似關係。也就是說，他將兩者之相似關係，建立在兩者符合相同定義或者具有共同性質這個基礎上，藉以刻意忽略這種關係原本之基礎——現象個物與其理型間存有論上非對稱性的模仿關係；藉由這種作法，兩者之相似，就被轉化為一種對等、對稱的關係。<sup>34</sup>

最後，在「相似性逆推」這個段落中，柏拉圖藉「少年蘇格拉底」之口所提出的「原型—摹本」關係，遺漏了一個非常重要的元素——「工匠」的存在（陳康，1997: 378）。通常，柏拉圖在以「原型—摹本」關係

<sup>33</sup> 此外，參見陳康（1997: 53）以及 Peck（1962: 180）之相關說法。

<sup>34</sup> 在「相似性逆推」中，巴曼尼德斯可能是利用了這個作法，可以藉由他在此的論述得到證明；因為，當「少年蘇格拉底」承認了，理型與其現象個物乃是彼此類似之後，巴曼尼德斯立刻問道：「但類似者與它所類似之物難道不是必然地分有同一個理型？」（*Parm.*, 132d9-e1）。巴曼尼德斯在這個討論相似關係的脈絡，又突然地引進「分有」關係，實非偶然；他應是為了強調，在此額外被設置的另一個理型，乃是一個要被原本之理型與現象個物所「分有」（而不是被它們「相似」、「模仿」）之理型。然而，如上文所示，按照柏拉圖的想法，為眾多事物設置一個被它們所「分有」之理型，通常是為了作為它們同名以及具有共同性質之基礎；也就是說，需要「分有」一個理型的眾多事物，乃是具有相同名稱以及共同性質之事物（*Phaedo*, 102b2-3, *Parm.*, 130e5-131a2, *Rep.*, 596a6-7）。因此，當巴曼尼德斯強調，處在類似關係的原有之理型與其現象個物必須「分有」另一個額外之理型，他其實已預設了，原有之理型與其現象個物乃具有共同性質；也就是說，兩者相互類似之基礎，並非兩者相似於另一個理型，而是基於兩者原本即具有共同性質。

來解釋理型與其現象個物之相似關係時，他是以「工匠」的存在，作為這種關係之基礎：現象個物乃是被工匠打造得相似於理型（*Rep.*, 596b6-10）。然而，在「相似性逆推」中，「少年蘇格拉底」所提出的理型與現象個物之相似關係，卻遺漏了工匠，致使這種關係陷入巴曼尼德斯的曲解。因為，若無工匠存在，那麼，原本存在於兩者間，作為兩者相似關係之基礎的模仿關係，便不能再被堅持；因此，巴曼尼德斯便很容易訴諸兩者意義、性質上的關連，來作為兩者類似之基礎。

然而，筆者並不認為，藉由「相似性逆推」，柏拉圖是在玩任何的文字遊戲，刻意設計一個原本不應在其理型論中發生的論證，或者刻意使自己陷入巴曼尼德斯的攻訐。其實，與「大性逆推」之情況類似，柏拉圖藉由「相似性逆推」，應是為了要防止他的理型論可能陷入，或他人對其可能造成之誤解；因為，將「肖像」理解為一個「類似物」，或者藉由理型與其現象個物間的共同性質來建立彼此之相似關係，或者刻意遺漏「工匠」，都極易使那種相似關係成為一種對稱性的相互類似關係。因此，他藉由巴曼尼德斯之口提出「相似性逆推」，應是要警告，不可藉由那些方式，來理解或建立理型與其現象個物的相似關係。<sup>35</sup>當然，與「大性逆推」的情況一樣，柏拉圖提出「相似性逆推」，乃是為了要警告理型被物體化之危險；因為，若理型與其現象個物間的相似，被解釋為一種對稱性的相互類似關係，那麼，理型當然就會被視為其現象個物的「類似物」，進而同樣被視為一個處於現象界的個別事物。

本文在此對於「相似性逆推」的解釋，基本上仍是一種「存有論式的辯護」。因為，按照「少年蘇格拉底」所提出的觀點，則「相似性逆推」可以成立；但是，若按照柏拉圖理型論原本的立場，堅持理型與現象個

<sup>35</sup> 換言之，在「相似性逆推」中，「少年蘇格拉底」之立場，應是代表那些柏拉圖理論自己可能陷入，或者他人可能抱持的有關「相似」關係之誤解；反之，巴曼尼德斯則是扮演批判者的角色，從這些可能之誤解，刻意推論出一些荒謬的結論。

物間存有地位之差異，那麼他的理型論不致陷入「相似性逆推」。不過，對於這類「存有論式的辯護」，Shiner (1970: 373 f.) 以及 Spellman (1983: 170 ff.) 有所嚴厲的批判。兩位學者都認為，即使理型與其現象個物處在不同的存有層次上，即使兩者間存在著存有論上非對稱性的關係，但這些並不重要，也無法避免第三人論證；因為，他們認為，只要兩者間存在任何的意義關連，只要兩者間存在任何性質上的對稱性，我們就必須訴諸另一個理型，來作為它們意義關連之根據。Spellman (1983: 170) 甚至認為，雖然我們可將理型視為現象個物之「原型」，藉以強調理型存有論上的優先性；但是，由於「共相」在存有論上要比「原型」更為根本，因此，只要我們將理型視為現象個物之「原型」，那麼就必須訴諸另一個更為根本之「共相」，來作為兩者意義關連之基礎。<sup>36</sup>也就是說，只要理型 F 是現象個物 F 之原型，兩者就必須再訴諸另一個 F-ness，以作為兩者「是 F」之基礎。

因此，Shiner 與 Spellman 兩位學者反駁「存有論式的辯護」的論證策略便是：即使我們承認理型與其現象個物間存有地位之差異，將前者視為後者之原型，藉以避免設置另一個理型來作為兩者存有之根據；然而，我們都必須訴諸另一個作為兩者意義根據的理型，來說明兩者意義之關連。換言之，兩位學者乃是藉由刻意凸顯理型作為事物「認識論的標準」或者定義標準這種角色，來論證不斷設置理型之必要。這種論證模式，乍看之下極有說服力，但卻隱藏一個嚴重的缺點；因為，如前所述，柏拉圖的理型，不只是扮演「認識論的標準」這種角色而已，它也是事物存有論上的根據。換句話說，即使如兩位學者所言，對於任何存在意義關連之事物，無論它們之間是否存在存有地位之差異，我們彷彿都有為它們不斷設置認識論的標準或定義標準之必要；然而，這種不斷

<sup>36</sup> 此外，Malcolm (1991: 60, 193 f.) 亦抱持類似的觀點。

被設置出來的定義標準，其實根本不能被當作是理型。因為，首先，這種扮演認識論功能的定義標準，必定是某種類似共相那樣的抽象標準；然而，這種抽象的標準，是完全無法作為供個別事物相似的「原型」（Strang, 1963: 153）。能夠被個別事物相似、模仿的事物，也必須是個別事物，即使這種個別事物不一定屬於現象界。再者，那些抽象標準，乃是基於我們認識的需要而設置的：我們正是為了要辨認或說明理型與其現象個物之意義關連，才會設置那些額外的定義標準。換言之，那些抽象標準，乃是依存與我們的思想而存在的。然而，柏拉圖的理型，卻不是如此；它們乃是獨立自存的事物——不僅獨立於現象個物，也獨立於我們的思想而存在。也就是說，如果柏拉圖的理型並非只是思想性的事物而已，而是某種「形上學的實體」，那麼，即使我們基於認識論上的理由，必須不斷設置抽象的定義標準，但這些抽象的標準，其實根本無法真正作為「理型」。

## 五

由以上的分析，可以得知，單獨地來看，第三人論證應不是柏拉圖理型論會陷入的困難；然而，若我們將「大性逆推」與「相似性逆推」放到它們原有所屬的脈絡來看，則這兩個第三人論證版本，仍有其可以成立的依據。其實，柏拉圖在《巴曼尼德斯篇》中提出這兩個論證，乃是為了要檢討，當理型分別作為認識論的標準以及存有論的根據時，現象個物與其所處之關係。當理型作為認識論的標準時，現象個物與它的關係乃是「分有」；但是，這種「分有」不是一種實質上的分得、分取，彷彿現象個物分得了理型之一「部分」那樣。如同柏拉圖用很誇大的用語所警告的，「分有」不應被理解為，彷彿是一塊大

帆布蓋在許多人上面而被眾人分享一小塊 (*Parm.*, 131b7-9) 那樣的關係。反之,「分有」應首先被解釋為意義上的分有關係:現象個物乃是分有了其理型之意義、定義,而得到與理型相同之名稱。當然,在現象個物與理型之間,不只存在這種意義上的關連而已;因為,理型也作為其現象個物存有論上的根據。當理型扮演這種角色時,現象個物對它的「分有」,可以被解釋成一種「摹本—原型」的相似關係。但是,藉由「相似性逆推」,柏拉圖欲警告,這種相似關係,不可被理解為一種對稱性的相互類似關係。

此外,柏拉圖提出「大性逆推」與「相似性逆推」,應是為了要去避免,將現象個物與其理型間的關係解釋為「分有」與「相似」時,有可能造成的理型被「物體化」之危險。因為,「分有」與「相似」,原本都是適用於現象個物之間的關係。因此,現象個物對其理型之「分有」,原本就極易被曲解成一種現象個物間實質的分有關係;而兩者之「相似」,也極易被曲解成一種對稱性的、雙向的類似關係。然而,現象個物對其理型之「分有」與「相似」一旦被誤解成這樣的關係,則理型被物體化的危險,就不可避免;因為,它會被當作與分有、相似它的現象個物一樣,同樣是一種現象個物。藉由「大性逆推」與「相似性逆推」,柏拉圖正是要揭示理型被物體化後所造成的嚴重後果,藉以諷刺物質論式的分有、相似觀點之荒謬性。

根據 Alexander of Aphrodisias 的記載,亞里斯多德認為,第三人論證在柏拉圖理型論中之所以不可避免,乃是由於「人」這個述詞同時被用以陳述「現象個別的人」以及「人的理型」(*In Metaph.*, 84.20-85.5);也就是說,第三人論證乃源自於「理型」同時被當作是「共相」(「人」被用以陳述個別的人)以及「個別事物」(「人的理型」同樣也被「人」這個述詞所陳述)。亞里斯多德這個看法,其實基於他對於理型論一貫的

批判：理型論者將共相分離，而將其實體化成為理型（*Met.* M 4, 1078b30-32）。亞理斯多德對理型論的這個診斷，原則上是正確的。本文試圖指出，理型會作為共相亦作為個別事物，乃是它所扮演的兩種角色所致：當理型作為認識論的標準時，它是作為類似像共相這種角色；但當它作為現象個物存有論的根據時，它又似乎是個別事物。不過，筆者並不認為，理型這兩種地位會使其陷入第三人論證，如亞理斯多德所設想的那樣。當然，亞理斯多德的理由是，若「人的理型」被實體化，因而跟個別的人一樣都「是人」（自我表述）的話，那麼就必須訴諸另一個「人的理型」來作為它「是人」的根據。然而，本文已指出，按照柏拉圖的想法，人的理型「是人」乃是「根據自身」而不是根據任何其它的事物；也就是說，即使柏拉圖將理型實體化，甚至也承認「自我表述」命題，但這些理由都不足以使他必須不斷地設置另一個理型，因為理型本身已足以作為自身存有以及意義的根據。

## 參考書目

- 陳康《柏拉圖巴曼尼德斯篇譯註》，北京：商務出版社 1997。
- Ackrill, J. L.: Aristotle's *Categories and De Interpretatione*. Translation and Notes. Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Alexander of Aphrodisias: *On Aristotle's Metaphysics I*. Translated by W. E. Dooley. New York: Cornell University Press, 1989. (縮寫為 *In Metaph.*)
- Allen, R. E.: "Participation and Prediction in Plato's Middle Dialogues." *Philosophical Review* 69 (1960): 147-164.
- : Plato's *Parmenides*. Translation and Commentary. New Haven and London: Yale University Press, 1997.
- Aristoteles: *Categoriae*. Edited by L. Minio-Paluello. Oxford: Oxford University Press, 1949. (縮寫為 *Cat.*)
- : *Ethica Nicomachea*. Edited by L. Bywater. Oxford: Oxford University Press, 1894. (縮寫為 *EN*)
- : *Ethica Eudemia*. Edited by R. R. Walzer and J. M. Mingay. Oxford: Oxford University Press, 1991. (縮寫為 *EE*)
- : *Metaphysica*. Edited by W. Jaeger. Oxford: Oxford University Press, 1957. (縮寫為 *Met.*)
- Bluck, R. S.: "The Parmenides and the 'Third Man.'" *The Classical Quarterly* 6 (1956): 29-37.
- : "Forms as Standards." *Phronesis* 2 (1957): 115-127.
- Böhme, G.: *Platons theoretische Philosophie*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2000.
- Cherniss, H.: "The Relation of the *Timaeus* to Plato's Later Dialogues." *The American Journal of Philology* 78 (1957): 225-266.

- Cohen, M.: "The Logic of the Third Man." *Philosophical Review* 80 (1971): 448-475.
- Fine, G.: *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Geach, P.: "The Third Man Again." *Philosophical Review* 65 (1956): 72-78.
- Malcolm, J.: *Plato on the Self-Predication of Forms*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- Moravcsik, J. M. E.: "The 'Third Man' Argument and Plato's Theory of Forms." *Phronesis* 8 (1963): 50-62.
- Owen, G. E. L.: "The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues." *The Classical Quarterly* 3 (1953): 79-95.
- : "A Proof in the *IIEPI IAEON*." *The Journal of Hellenic Studies* 77 (1957): 103-111.
- : "Logic and Metaphysics in some Earlier Works of Aristotle." In *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*. Edited by I. Düring and G. E. L. Owen. Göteborg: Almqvist & Wiksell, 1960. Pp. 163-190.
- Peterson, S.: "A Reasonable Self-Predication Premise for the Third Man Argument." *Philosophical Review* 82 (1973): 451-470.
- Plato, *Platonis Opera*. Edited by J. Burnet. Oxford: Oxford University Press, 1901 ff..
- Ross, D.: *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1951.
- Scaltsas, T.: "A Necessary Falsehood in the Third Man Argument." *Phronesis* 37 (1992): 216-232.
- Sellars, W.: "Vlastos and 'The Third Man.'" *Philosophical Review* 64 (1955): 405-437.



- Shiner, R. A.: "Self-Predication and the 'Third Man' Argument." *Journal of the History of Philosophy* 8 (1970): 371-386.
- Spellman, L.: "Patterns and Copies: The Second Version of the Third Man." *Pacific Philosophical Quarterly* 64 (1983): 165-175.
- Strang, C.: "Plato and the Third Man." *Proceedings of Aristotelian Society*, Supp. Vol. 37 (1963): 147-164.
- Teloh, H. / Louzecky, D. J.: "Plato's Third Man Argument." *Phronesis* 17 (1972): 80-94.
- Vlastos, G.: "The Third Man Argument in the *Parmenides*." *Philosophical Review* 63 (1954): 319-349.
- : "Addenda to the Third Man Argument: A Reply to Professor Sellars." *Philosophical Review* 64 (1955): 438-448.
- : "'Self-Predication' in Plato's Later Period." *Philosophical Review* 78 (1969): 74-78.
- : "Plato's 'Third Man' Argument (Parm. 132A-B2): Text and Logic." In *Platonic Studies*. Edited by G. Vlastos. Princeton: Princeton University Press, 1981. Pp. 342-360.