

柏拉圖的假設法

蘇富芝

中央研究院人文與社會科學研究中心

摘要

柏拉圖在《曼諾篇》(*Meno*)、《費多篇》(*Phaedo*)、《國家篇》(*Republic*) 與《巴曼尼德斯篇》(*Parmenides*) 裡，均提出那「出於假設」(ἐξ ὑποθέσεως) 的方法(或，可稱為「假設法」)。這些相關的討論乃各自陳落在不同的對話情境與主題當中，且展現與各自脈絡相呼應的旨趣，然而，這些討論是否能有其一致的旨趣則仍在未定之天。因為，柏拉圖在《曼諾篇》裡所提出的假設法乃受到學者們的爭議，認為這裡的假設法因放棄對「定義」的追求而與其它對話錄的假設法不同、甚而無關。而本文的主要努力，乃是要藉由對柏拉圖的假設法進行真確的理解，以釐清學者們的爭議，最終的目標是要指出柏拉圖在各個對話錄裡所提出的假設法實有其一致的旨趣。

關鍵詞：柏拉圖，假設法，《曼諾篇》，《費多篇》，《國家篇》

柏拉圖的假設法

壹、前言

在柏拉圖的《曼諾篇》(*Meno*)、《費多篇》(*Phaedo*)、《國家篇》(*Republic*) 與《巴曼尼德斯篇》(*Parmenides*) 裡，均出現對於那「出於假設」(ἐξ ὑποθέσεως) 的方法(或，可稱為「假設法」)的討論。這些討論分別陳落在不同的對話情境與主題當中，而展現與各自脈絡相呼應的旨趣。而，在這幾篇對話錄裡所展現的假設法，其彼此之間是否能有一致的旨趣？亦或是，這當中有著斷裂的理解困境，以致於只能分別看待？假設法首度在《曼諾篇》裡被提出，而有學者認為，¹ 柏拉圖在這裡所提出的假設法實際上並無助於對知識的回憶(i.e. 尋找「定義」)，這主要可在對話的最後對於所談論的東西仍舊陷入「困惑」裡看出，而這是由於蘇格拉底答應曼諾以假設法來回答曼諾自己的問題所導致的，在這當中，關於「定義」的尋求已被放棄。所以，柏拉圖於《曼諾篇》裡所提出的假設法乃無助於對定義的尋求，而定義只能透過「學習即回憶」的論點而保有其可能性，也因此假設

¹ 例如，Bluck, 1964: 8-17, 23 以及其它幾位學者。此註乃引自：Bedu-Addo, 1984: 1-2, nn.1-2。

法乃與回憶無關，也與柏拉圖在其它對話錄裡的假設法完全不同。²然而，實情是否確實如此？若要釐清這個問題，那麼我們必須問以下另外兩個問題：柏拉圖於《曼諾篇》裡所提出的假設法，其真正的目的究竟是爲了什麼？而這樣的假設法又與其它對話錄裡³的假設法有著什麼樣的關係？而本文的努力目標便是要透過對上述兩個問題的討論，來試圖釐清柏拉圖在各對話錄裡的假設法是否真能有其一致的旨趣。

² 例如，Robinson (1953: 121-122)。在他對那三項針對《曼諾篇》假設法所指出的困境進行解疑之後，他再度指出，這裡的假設法是一種間接的推論（e.g. 由於p蘊含q，且想要知道q，那麼，並不直接證明q，而是去證明p），這與許類似亞里士多德的「從假設而來的三段論證」（syllogism from hypothesis）(119-120)。他這樣的觀點表面上似乎與柏拉圖的觀點相似，但這兩者實際上是完全不同的，這原因正在於他認為《曼諾篇》的假設法早已在89c結束(116-117)，然而，事實上，從這直到最後的陷入困境的階段正是柏拉圖要告訴我們他的假設法乃與其他人的假設法所不一樣的地方，關於這，筆者即將於下文中提出說明。(114-122)

³ 關於這裡的其它對話錄，筆者在此僅以《費多篇》與《國家篇》裡的假設法來討論，至於《巴曼尼德斯篇》裡的假設法則關係到假設法自身得以可能的問題——也就是，在此篇對話錄裡，認知的可能性仍等待被證明。在前三篇對話錄裡，認知的可能性已藉由對話雙方彼此都同意的論點而作為假設法得以行進的背景：在《曼諾篇》，「學習即回憶」的論點已為雙方接受；在《費多篇》，相論——「相」作為知識的對象——也已為對話雙方所接受，沒有人置疑；在《國家篇》裡，「日喻」則為我們作最有力的說明。而《巴曼尼德斯篇》則需另專文討論，或可參考筆者拙著《柏拉圖的真理之路——從〈巴曼尼德斯篇〉出發》（台北：國立政治大學哲學研究所博士論文，2008），在這本書裡，在認知的可能性得到證明之後，柏拉圖的假設法其一致的旨趣更能得到完整的說明。

貳、假設法提出的目的——以《曼諾篇》⁴來理解

一、知識的對象——「是」

雖然曼諾希望蘇格拉底回答：「德」是否可教？亦或是由實踐而來？亦或是由人本性上而有的？但是，蘇格拉底告訴他：「那個我不知道“是”什麼的 (ὁ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστὶ), 又如何能知道它是什麼樣的? (πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδέιην;）」（《曼諾篇》71b4-5）也就是，蘇格拉底認為，只有先知道「德」「是」什麼，才能知道「德」是否可教。雖然，曼諾在後來試圖為「『德』“是”什麼」給出兩類答案：(1) 男、女、老、幼、自由人與奴隸等等，各有各的、許許多多的德，例如，男人的德在於治理城邦，女人的德在於管理家庭；(2) 以其中的一種德來說明德整個本身是什麼，例如，正義地管理人的能力，亦或是，正義地獲取善的能力；然而，蘇格拉底指出，在這兩類答案當中，曼諾都沒有說出那遍佈在這許許多多的德當中的同一者 (i.e.相，

⁴ 筆者在此以《曼諾篇》在時序上優先於《費多篇》的觀點是依據 Ross (1951: 10) 的看法。筆者認為，柏拉圖在《費多篇》提出他專屬的相論，而作為「相」的前身的「蘇格拉底式定義」則在《曼諾篇》裡表現無遺，這個在追求定義當中而在最終陷入困境的「蘇格拉底式定義」應在時序上先於柏拉圖對「相」的設定。

εἶδος))，也就是，那個能使它們是其所是的原因。⁵ 因此，我們是無法從曼諾的說法當中知道「德」「是」什麼，因為，唯有指出「相」，我們才能知道「德」「是」什麼。⁶

二、探求知識是可能的——學習即回憶

曼諾不服氣蘇格拉底一直置他於困惑的境地，而將蘇格拉底比喻為發電麻人的魴魚，但蘇格拉底說，他只是將自己的困惑告訴曼諾，他希望能與曼諾一起討論「德」「是」什麼，曼諾則以「如何探詢所不知者」為理由，拒絕繼續討論（《曼諾篇》79e-80e）。為了解決這個使人偷懶、不追求知識的詭辯，蘇格拉底提出「學習即回憶」的論點：蘇格拉底引用祭司及品達等詩人的觀點認為，人的靈魂儘管在所謂的生死輪迴中流轉，但，是不死的，在這當中，靈魂已看過這裡與冥府裡的所有事物，已經學習所有的事情，所以靈魂必能回憶起她之前所擁有的知識，再加上「因為整個的本性是同種的」（ἀτε γὰρ τῆς

⁵ 請參考《曼諾篇》72b1-2：「我要問的是，關於蜜蜂的『有』，到底“是什麼”？」（εἶ μου ἐρομένου μελίττης περὶ οὐσίας ὅ τί ποτ' ἔστι）；72c6-8：「儘管（德）是許許多多、各種各樣的，但有一個「相」是它們全部都擁有的同一者，藉由這個（相），它們是德。」（κἂν εἰ πολλά καὶ παντοδαπαί εἰσιν, ἐν γέ τι εἶδος ταῦτὸν ἅπασαι ἔχουσι, δι' ὃ εἰσὶν ἀρεταί）；74a9-10：「那遍佈所有的“一”（i.e.德本身），我們未能找到。」（τὴν δὲ μίαν, ἢ διὰ πάντων τούτων ἔστιν, οὐ δυνάμεθα ἀνευρεῖν）；75a4-5：「我所尋找的是那在所有當中為同一的」（ὅτι ζητῶ τὸ ἐπὶ πᾶσι τούτοις ταῦτόν）；77a7-8：「說說看，關於整個德到底“是什麼”，且停止將『一』弄為『多』。」（κατὰ ὅλου εἰπὼν ἀρετῆς περί, ὅ τί ἔστι, καὶ παῦσαι πολλὰ ποιῶν ἐκ τοῦ ενός）。

⁶ 請參考《曼諾篇》72c8-d1。

φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὔσης)⁷（《曼諾篇》81d1），因此，只要靈魂能勇敢、繼續堅定地探求，必能從對一件知識的回憶當中來回憶起所有的知識，因此，探求與學習就是回憶（《曼諾篇》81a-d）。

蘇格拉底以曼諾的僮僕為實例，有技巧地在問答當中，借助沙地上的圖表，來引導僮僕去理解這個問題——若要獲得原正方形兩倍大面積的正方形，那麼，此兩倍大正方形的邊長應為何？——在這當中，雖然僮僕時有假意見，且也陷入困惑的境地，但到最後仍回憶起真意見（《曼諾篇》82a-85b）。蘇格拉底指出，僮僕靈魂裡所持有的這些在問答當中剛被激起、具有夢一般性質的真意見，若能不斷地以不同的方式加以探問（《曼諾篇》85c），並直到以關於原因的合理計量（αἰτίας λογισμῶ）⁸將這些真意見束縛住，那麼，這些真意見乃轉變為能持守在靈魂裡的知識（《曼諾篇》98a）。

我們可以看到，對於知識的回憶是在問答當中進行的，⁹且並不

⁷ 「同種」應是指，所有這些可被回憶的對象都是屬於同一個存有層級，因為我們可藉由同一個學習方式（i.e. 回憶），在回憶起其中一個當中來回憶起所有其它的，只要我們努力不懈Tigner (1970: 1-4)。

⁸ 無論是λογισμός（合理計量）或是λόγος（合理論說），都是靈魂的最善部分的工作（《國家篇》532a-c, 602d-603a）能夠幫助靈魂探求知識的對象——i.e. 相數與相。

⁹ 請參考《曼諾篇》85c-d, 86a。在《費多篇》裡，西貝（Cebes）為西米亞（Simmias）提供他認為關於證明「學習即回憶」這論點的一道很美的論證：當人們被問的時候，若有某人問得很美（或是，很有技巧地），那麼他們自己能回答所有的問題；如果知識與正確論說（ἐπιστήμη καὶ ὀρθὸς λόγος）沒有在他們自己裡面，他們是不可能回答所有的問題；若有人能以圖表來有技巧地問的話，那麼關於「學習即回憶」這件事就能清楚地展現（《費多篇》73a-b）。柏拉圖在這裡的討論似乎暗指《曼諾篇》裡的蘇格拉底有技巧地在問答當中引導僮僕對於知識回憶的例子。

是一下子就能輕易地回憶起知識，首先，是真、假意見的激起，之後，在逐步地問答當中，剔除假意見，保留真意見，並在最後以關於原因的合理計量來束縛住真意見使之成為知識；而這個「原因」，在目前的討論當中，應是指之前所說的那使這許許多多的「德」之所以“是”「德」的「相」。¹⁰

三、使用假設法——探求「是」

既然「學習即回憶」的論點支持我們探求知識的可能性，但曼諾仍不願討論「『德』“是”什麼」這個問題，而執意於「『德』是否可教」的問題。蘇格拉底則提議以幾何學家常使用的假設法來幫助探究曼諾的問題：

（一）幾何學家使用的假設法。

例如，若問某個面積是否能成為內接於圓形裡的三角形，幾何學家的做法是，若此面積符合某條件，那麼結果會是如此如此，如果不符合，那麼會有另一種結果出現（《曼諾篇》86e-87a）。幾何學家此時必須應用他所知道的那些自明的幾何定理來計算這當中所要知道的各種面積，來確定此面積是否符合條件，進而決定會推演出何種結果。在這當中，那用來決定此面積是否符合條件的幾何定理是不須再

¹⁰ 關於這點，我們可參考陳康先生的說明：「這個問題，Phaedo 96A6ff. 清清楚楚回答我們。那裡蘇格拉底講他少時探求事物的因，最後主張美的事物的因是美，那名句是 τῶ καλῶ πάντα τὰ καλὰ καλὰ (100D7-8) (一切美的事物成為美的，乃由於美)。在《曼諾篇》裡有同樣的詞句 τῶ αὐτῶ εἶδει καὶ τῆ αὐτῆ ἰσχύϊ ἰσχυρὰ (72E5) (有力的女子有力，力由於同一的 εἶδος，同一的力)。εἶδος 就是事物的因。所謂尋求事物因的思維就是尋求事物的 εἶδος 的思維。」(1990: 26)

作進一步的證明。

(二) 將假設法應用在曼諾所要問的「『德』是否可教」的問題。

由於對「『德』“是”什麼」以及「『德』是否可教」這兩個問題都不知道，所以，蘇格拉底建議以假設的方法來探究曼諾的問題。在兩方先同意「唯有知識為可教的」——這個作為類似幾何裡的自明定理——之後，蘇格拉底將問題的討論呈現為——「如果『德』是知識，那麼『德』是可教的」，接著，便將問題的焦點擺在——「到底『德』“是”知識，或，“是”什麼別的？」並繼續以一連串彼此都同意的假設來探求「『德』“是”什麼」：(i) 那在靈魂裡的德是善的，善的都是能帶來好處，因此德亦能帶來好處；(ii) 而好處都是由於知識正確地指導靈魂性質、身體上的一切以及身外之財，(iii) 因此，若德能帶來好處，德必是知識，且為可教的。(《曼諾篇》87c-89c)

我們在這當中可以看到，蘇格拉底實際上並未屈從於曼諾的要求。雖然蘇格拉底起初似乎附和著曼諾，說要一起來對「『德』是否可教」這個問題進行討論，但在假設法的運用當中，問題的焦點又回到「『德』“是”什麼」的這個問題上。這其實是因為在假設當中——如果「德」是知識，那麼「德」是可教的——，「『德』的可教與否」，必須取決於「『德』是否“是”知識」的這個問題，而這正是曼諾當初所不願好好思考的地方，這也是為什麼蘇格拉底要運用幾何學家的假設法所具有的這個性質——結論會如何，唯有奠基在前提的確立上，也就是，只有前提才能決定結論——來幫助曼諾去釐清他所說的那句話：「那個我不知道“是”什麼的 (ὁ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστὶ)，又如何能知道它是什麼樣的？(πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην;)」(《曼諾篇》71b4-5) 到底是什麼意義。因此，我們可以看到，蘇格拉底之所以運用假設法，是因為假設法一方面能幫助我們去釐清知識所應探求的對

象「是」，且另一方面也能幫助我們去探求「是」。

四、上升的假設法

在仍持守在「唯有知識為可教的」的自明假設下，蘇格拉底悄悄地轉從另一頭來展開討論：(1) 若某某是可教的，那麼必有相關的師生；並將這個假設應用在「德」的討論上。然而，在查無相關的道德師生以及找不到賢能之人能教導其子的情況下，否定了德的可教性（《曼諾篇》89d-96c）；(2) 如果德是不可教的，那麼，那些能為城邦帶來好處的賢能之人又是如何有的？蘇格拉底指出，在之前關於那能帶來好處的討論上，犯了個錯，因為那能正確指導並帶來好處的，除了知識之外，還有真意見，現在既然那些賢能之人無法教導它人跟他一樣，那麼賢能之人所擁有的便不是知識而是真意見，這些擁有真意見的賢能之人類似受神激發的先知、預言者，雖然說出許多真理，但卻不知道自己所說的真理是什麼。因此，在目前的討論裡，不可教的德似乎變成為受神激發的真意見而不是知識（《曼諾篇》96d-100b）。

在這個階段的討論當中，蘇格拉底雖然表面上仍是以假設法來進行討論，但實際上卻是順序顛倒地以結論來決定前提，並試圖以是什麼樣的（ὁποῖόν）來決定“是”什麼（τί ἐστί），這樣的討論方式不僅違背了假設法的精神，且也會失去對「是」的探求，以致於對所探求的「是」推論出矛盾的論點：(i) 先前的假設是，「如果『德』是知識，那麼『德』是可教的」，並專注在「『德』是否“是”知識或“是”什麼別的」的討論上；(ii) 之後的假設是，「如果『德』是可教的，那麼必有相關的道德師生」，而這次則不從「德是否“是”可教的或“是”什麼」來討論起，而是從「是否有相關的道德師生」來討論起，而在否定有相關的道德師生之後，便進而否定德的可教，且進一步地，同樣以這種從結論來決定前提的不當推論方式，來進而否定那在

先前假設裡的前提——「德」是知識——，並推論出「『德』是受神激發的真意見」的這與先前相矛盾的論點。

蘇格拉底在對話錄的最後階段，鋪陳這樣的困惑處境，其目的到底是什麼？在指出「德」是受神激發的真意見之後，蘇格拉底說：「但，我們要清楚知道這件事的話，只有在問『德』是以什麼方式來到人身上之前，應先試著探求『德自身』到底“是”什麼（πρότερον ἐπιχειρήσωμεν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ζητεῖν τί ποτ' ἔστιν ἀρετή）。」（《曼諾篇》100b4-8）也就是，蘇格拉底最後仍然扣住他在對話錄一開頭對曼諾所說的那句話：「那個我不知道“是”什麼的（ὁ δὲ μὴ οἶδα τί ἔστι），又如何能知道它是什麼樣的？（πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην;）」（《曼諾篇》71b4-5）這指出，蘇格拉底認為，現在之所以會陷入這個困惑處境，是因為我們還不知道「德“是”什麼」，也就是，並未對「德」有真正的知識而是只有真意見，這可見於他在鋪陳這個困惑處境之前對「『德』是知識」這個先前的討論結果所保留的疑慮：「但，我們並沒有很美地同意這個（i.e.「德」是知識，因此為可教）。」（《曼諾篇》89c5-6）這指出，這個真意見到目前為止尚未被關於原因的合理計量所束縛住，還未能成為持守在靈魂裡的知識。

那麼，究竟在先前以正確的假設法方式來探求「德“是”知識，或“是”什麼別的」當中有發生什麼錯誤或遺漏嗎？其實這原因乃在於我們用以建構這道假設「如果『德』是知識，那麼『德』是可教的」的自明假設上——「唯有知識為可教的」；它在這當中被視為是類似於幾何裡的自明定理——：這個自明假設「唯有知識為可教的」其實並沒有被說明清楚，在那裡，不僅暫且擱置所謂「教」的意義是指什麼（《曼諾篇》87b7-c2），而且也沒有說明有哪些與不同教法相對應的不同知識，以致於儘管我們能獲得關於「德“是”什麼」的真意見，但未能獲得關於「德“是”什麼」的真正知識。這個對待自明假設或定理的態度，正是蘇格拉底與幾何學家所不同的地方：幾何學家以自

明定理來決定假設當中的前提“是”什麼，並由此前提下降至結論，但蘇格拉底認為，那用以決定“是”什麼的自明假設，其本身若沒有擁有清楚的說明，也就是，此自明假設本身“是”什麼若不被知道的話，又何以能清楚說明它所要說明的？因此，蘇格拉底的假設法是要先往上升的，因為在進行討論之前，我們必須先對自明假設有真正的知識，也就是知道“是”什麼，如此才能清楚說明假設當中的前提到底“是”什麼，並能依從這個清楚的「是」來向下推衍出那些「是什麼樣的」或是其它合理的推論結果，唯有如此，我們才能對所討論的問題擁有正確的理解與真正的知識。

小結

從上述的討論裡可以看到，蘇格拉底之所以使用假設法是因為要繼續引導曼諾對「是」的探求，而之所以能對「是」加以探求，則是因為「學習即回憶」的主張肯定了對於知識回憶的可能性，儘管對於知識的回憶並不是容易的，會有許多真、假意見在問答當中互相激盪，但若能遵守蘇格拉底假設法的運用方式，緊扣住對「是」的討論，不做任意的推衍，那麼便能在最後以關於相（或，原因）的合理計量來束縛住真意見，使之能成為持守在靈魂裡的知識。於是，我們可以看到，「學習即回憶」的論點與「假設法」的使用，其實有著密不可分的關係：對於知識的回憶，正是在問答當中以假設法來進行的，而若從另一方面來說，也就是指，當以假設法來進行討論時，也就是在問答當中對於知識進行回憶。

參、假設法在《費多篇》與《國家篇》裡的應用情況

一、在《費多篇》裡

雖然蘇格拉底是在最後一道關於證明靈魂不朽的論證當中才明確地指出他要使用假設法來進行關於原因的探究：設立相論來作為假設法當中的前提，且在將相論視為是最可靠的合理論說之下，指出那與在《曼諾篇》的假設法相同的討論方式——凡是與之符合者則為真，不與之符合者則為不真——（《費多篇》100a）；不過，在仔細了解《費多篇》整個關於靈魂不朽的論證路徑之後，我們可以發現到，相論其實是作為《費多篇》通篇的根本假設，也就是，柏拉圖在《費多篇》當中實踐了假設法的使用，在各種關於靈魂不朽的論證當中，每一道論證到頭來都是以相論為最終的依歸，也就是，相論作為這個假設法的前提，乃作為判斷各種論證是否合理的指標，如同那「是什麼樣的」必須以「是」來作為取捨的標準。我們可透過以下簡要的討論來理解假設法在這當中的使用：

（一）蘇格拉底為了證明死亡不是件壞事，而是與有智慧的善神在一起，首度提出相論來作為論證的基礎：(1) 死亡是指靈魂與肉體的分離，而這樣的靈魂是處在獨自存在的狀態；(2) 對於追求真理的哲學家來說，肉體所提供的各種知覺常常是不精確且帶來欺騙，所以，唯有當哲學家盡力擺脫肉體的束縛，只憑靈魂自己以及當中的叡智來探求那些不能被肉眼所見、只能被理性與叡智所把握的相（e.g. 正義自身，美自身，善自身……等等）時，才有可能獲得真理與智慧，此時的他，儘管是在所謂活著的狀態，但在他盡力與肉體各種慾望分離的觀點上（i.e. 練習死亡），他其實不像是活著的；(3) 因此，為了獲得智慧，在生時練習死亡以及接受真正死亡的來臨，是哲學家所樂意面對的（《費多篇》64a-69e）。

(二)西貝 (Cebes) 雖然接受這樣的論點，但他認為，人們也許會害怕靈魂在死後就會像煙霧或蒸氣般地消散不見。接下來，蘇格拉底以雙重的論證——對立者的循環生成論，與，學習即回憶——來試圖證明靈魂不朽，並在這當中再度使用相論作為論證的基礎：既然人在使用感官之前 (i.e. 出生之前) 便已擁有關於相的知識，不然人們不會認為所知覺到的總是比所回憶到的那作為判準的相要來得不完美，那麼人的靈魂必在出生前已經存在，既然如此，再加上生與死、變大與變小、醒來與睡著……等等對立者總是循環地發生，因此，那在出生前已經存在的靈魂，若是出生，必是從死亡的狀態而來，那麼這也證實了靈魂於死亡後仍能存在，因為靈魂還要再出生 (《費多篇》70a-77e)。

(三)儘管西貝與西米亞 (Simmias) 接受「學習即回憶」的論點，也接受靈魂生前仍存在的看法，但他們仍不滿意這樣的討論結果，因為對他們來說，這同樣的疑慮——i.e. 死後，靈魂是否能繼續存在——仍未解除，他們希望能更透徹地討論。因此，蘇格拉底再次提出論證，並且仍是以相論作為論證基礎：在考慮哪種東西會消散不見的情況下，可以分為兩類，一是會變動的組合者，這是會消散的，另一個則是恆常不動的非組合者，這是不會消散的，而分別與這兩類相對應的，則是那由肉體感官所知覺到的可見的變動者以及由靈魂當中的理性所掌握到的不可見的相。當靈魂以肉體的感官方式來學習時，靈魂會被肉體所提供的變動者所拖累而變得困惑、搖擺不定且像酒醉般發抖，然而，當靈魂只憑自身來努力追求那純粹、總“是”、不動且不死的相時，靈魂停止搖擺並與它所掌握的相保持恆常不動的關係，而此時的她乃為有智慧的狀態。依照這樣的推論，再加上有死的本性是被領導與被統治，神聖的本性是領導與統治，那麼，相較於有死的肉體來說，靈魂乃與相最為親近，也因此應是不死、不會消散的。那麼，照這樣推論來看，那些在生前沒有練習死亡、執著於可見物質的靈魂，則會在死後於墳墓邊徘徊，直到下次投生為止，至於那些在生前

即練習死亡、專注於相的愛智者，則會在死後與神在一起（《費多篇》78b-84b）。

（四）西米亞與西貝仍有疑慮，並各自提出可能的反駁論證。西米亞指出，七絃琴與其琴弦所產生的和諧樂音，是不可見、神聖的，而七絃琴與琴弦本身則是具有可見的形體、與有死的親近，然而，一旦七絃琴被打破、琴弦被割斷，那與神聖親近的和諧樂音，竟會比那些與有死的親近的七絃琴與琴弦較早消失，而如果將這個論點應用在靈魂與肉體的關係上，那麼，若一旦肉體因某種疾病而死亡時，儘管靈魂是神聖的，但卻會因肉體的死亡而馬上死亡，然而，有死的肉體卻還要再等一段時間才會腐化（《費多篇》85e-86d）。西貝則不同意西米亞說「靈魂比肉體較早消失」的論點，他接受學習即回憶的主張，認為靈魂確實已在過去存在一段相當長的時間，並也已知道所有的事物，但仍不是不死的，靈魂只是活得比肉體還要長久，就像一位織工（i.e. 靈魂）可以織很多件衣服（i.e. 在輪迴當中所使用的無數肉體）一樣，但織工也會在不斷的輪迴當中逐漸衰老，直到某一世穿著他所織的衣服先死去（《費多篇》86d-88b）。

（五）關於這兩道反駁論證，在場與會者均感到不安與困惑，而對之前關於靈魂不朽的論證似乎又沒有了信心。蘇格拉底則認為，我們不應因為有些論說是不可靠的（i.e. 有時顯得是真，有時顯得是假），而全盤否定有真實穩固的可靠論說的存在，若是如此，我們將成為「憎恨論說的人」，以至於永遠都在駁斥每一個論說，而與真正的知識擦身而過。這當中的關鍵在於，我們自己是否真正地了解所討論的東西，是否掌握著關於論說的技藝（ή περί τους λόγους

τέχνη),¹¹ 而不會到頭來反而成爲一個追著駁斥每個論說、不關心真理的好辯者(《費多篇》88c-91c)。

(六)對於西米亞的反駁,蘇格拉底再次回到那以相論爲基礎的「學習即回憶」的論點。若西米亞接受「學習即回憶」的論點並肯定靈魂在生前已經存在的看法,那麼,他的這道反駁便馬上與這看法相矛盾,因爲那由七絃琴與琴弦所產生的和諧樂音是無法在七絃琴與琴弦存在之前先存在。那麼,西米亞必須要決定他到底要選擇哪一種理論,因爲這兩種理論顯然彼此不一致。西米亞選擇「學習即回憶」的論點,因爲它是建立在相論這個假設上所作的充分、正確的證明:靈魂的生前存在乃與那作爲「是」的「有」(i.e. 相)同樣確定;至於「靈魂爲和諧」的理論,則是建立在那被大多數人所相信的、未經證明的可能性上,而這樣的可能性乃容易帶來欺騙(《費多篇》91c-92e)。

(七)對於西貝的反駁,蘇格拉底也再次回到相論來論證靈魂不朽。作爲萬有原因的相,絕不會引致相反結果、必定具有那能夠解釋其所造成的結果的因素,因此,每個相自身絕不會承認那與之相反的相,而且,也絕不會承認那總是包含與之相反的相,例如,「偶數」與「奇數」相反,「偶數」雖不與「3」相反,但因爲「3」總是包含

¹¹ 蘇格拉底在這似乎指向他在《費德羅篇》(*Phaedrus*)裡所討論的,那個能夠以關於真理的合理論說,來引導、教育靈魂的真正演說技藝,也就是,那能夠區別靈魂的本性與種類以及能夠根據相來定義與區分萬有並在這當中知道以哪種論說來教育哪種靈魂的辯證法(《費德羅篇》261a, 271d-272b, 273d-274a, 276e-277c)。另外,關於對「技藝」的看法,蘇格拉底曾在《歌吉亞篇》(*Gorgias*)提到:凡是無法爲事物的本性(φύσις)提供一個合理論說(λόγος)、以致於無法說出其原因(αἰτία)者,皆不能被稱爲是「技藝」(《歌吉亞篇》465a)。

「奇數」，所以「偶數」也絕不接受「3」。現在，將這相同的原理應用在靈魂上：由於靈魂總是帶來「生命」，而「生命」是與「死亡」相反，且「死亡」總是包含「毀滅」，因此，靈魂不僅不承認「死亡」且也不會承認「毀滅」，而為不死的。那麼，當「死亡」襲來，人的有死部分死亡，不死的部分離開，人的靈魂由於是不死且不毀滅的，所以人的靈魂將於死亡之後離開，並存在於冥府裡（《費多篇》102b-107a）。

小結

透過上述的討論可以看到，假設法的使用其實貫穿於《費多篇》整篇關於證明靈魂不朽的各個論證當中，儘管蘇格拉底是在最後的階段才明確指出。在這當中，每個論證的合理性都必須指向這個假設法的前提——相論，我們可看到，蘇格拉底在每一次的論證當中都一再地返回相論，以相論作為論證的基礎，儘管在這當中遇到反駁的論證，似乎讓與會者對論證的信心產生動搖，但是那在假設法的前提當中作為最為可靠的合理論說的「是」，是我們論證得以合理進行的基礎，我們必須重返這個前提並真確地知道它，之後，則再次地藉由這個前提來判斷這些反駁的論證是否合理，若是沒有掌握住這個道理，那麼就會像那些好辯者一樣，將假設本身（i.e. 假設法當中的前提）與那由假設而來的（i.e. 結論）弄混在一起（《費多篇》101e1-3），模糊這兩者原本之間的原因與結果的關係。此外，蘇格拉底指出，若有人質疑假設本身的合理性，那麼暫且無須回答此人的質疑，而是先好好考慮所有從這假設本身而來的眾結論，看它們彼此是否一致，若仍必須再對此假設本身給予合理論說，那麼，以同樣的方式，再另置一個能是最好的（βελτίστη）假設，直到提出某個充分者（τι ἰκανόν）

為止（《費多篇》101d-e1），在這上升的過程當中，無論是那能是最好的假設或是某個充分者，都必定是那能夠清楚說明此假設本身到底“是”什麼的合理論說，而這對於那尚未獲得真理的人來說¹²，乃是不可或缺的。

二、在《國家篇》裡

蘇格拉底指出，在哲學家的養成教育當中，除了必須將那具有哲學天性的人放在苦與樂之中加以考驗，還必須以許多的學習來訓練他們，這個訓練指向的是最重要的學習（τὰ μέγιστα μαθήματα），而這最重要的學習乃是關於「善之相」（ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα）的學習，（《國家篇》503e，505a）因為，「善」乃作為真理（i.e. 知識的對象）與叡智（i.e. 靈魂認知的能力）的最終決定性原因（《國家篇》517b-c，508e），若不能掌握住「善」、無法給予「善」一個合理的論說，那麼，所掌握到的都只是像夢一般的意見而不是真正的知識（《國家篇》534b-c），而這也正是假設法上升的最終目的，也就是，以關於原因的合理計量將夢一般的真意見束縛住以成為真正的知識。

在上升之中，那被數理幾何家視為原理的，僅僅被當作假設，理

¹² 關於蘇格拉底回覆西貝的最後一道論證，西米亞雖然對此沒有懷疑，但他認為由於「靈魂不朽」是一件非常重大的議題，但侷限於人類淺薄的見識，他的心裡對於先前所說的似乎又有些疑慮；蘇格拉底則認為西米亞這樣的疑慮是恰當的，蘇格拉底指出，縱使西米亞信任這個假設本身，但他仍應該對此假設本身作更透徹的檢驗，若西米亞能充分地檢驗，那麼西米亞將能在人類所及的範圍內清楚理解這件重大的議題（《費多篇》107a9-b）。

性 (λόγος) 則運用辯證的能力¹³ (τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει)，將這些假設當做是上升至「善」這個作為萬有的“非假設原理” (μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντός ἀρχὴν ἰών) 的階梯 (《國家篇》511b4-8)，並在掌握住「善」時，不但能夠對「善」提出一個合理的論說，以將「善」這個相來與其它的 (相) 區別開來，而且在這當中還必須通過所有的問答考驗，直到在論說當中沒有任何的謬誤為止，如此才算是真正掌握住「善」 (《國家篇》534b7-c)；之後，再回過頭理解這些由「善」而來的，直至結論為止；在這上升與下降的過程當中，絕不使用任何的知覺物，而只使用相，由相到相，最終至相 (《國家篇》511b4-c3)。在這樣的情況下，那具有哲學天性的人能在「善」的指導下有系統地且正確地指出每個相的真實本質，於此時，這能正確地區別每個相且能為每個相提出合理論說的人才是真正的哲學家。¹⁴而假設法的這整個以「善」為最重要學習對象的上升與下降的過程乃被稱為是辯證法。¹⁵

肆、結語

在此，經由對假設法提出的目的及其應用作出考察後，我們可以知道：在《曼諾篇》裡，假設法主要是以一個方法上的考慮來提出的，這是蘇格拉底為了引導曼諾能繼續緊守在對「是」的探求上所提出的方法；在《費多篇》裡，柏拉圖則實踐了假設法的運用，以相論作為

¹³ 「辯證的能力」也就是指「知道如何有技巧地提問與回答的能力」 (《國家篇》534d9-10)。

¹⁴ 請參考《國家篇》533b，534b。

¹⁵ 請參考《國家篇》511b-c，532a-b，533a-d，534b。

假設法的前提並以此作為《費多篇》通篇的根本假設，由此來判斷各個關於靈魂不朽的論證是否合理；在《國家篇》裡，柏拉圖對假設法的討論乃展現在關於哲學家的養成教育當中，在那裡，柏拉圖精要地指出，那具有哲學天性的人所應接受的那關於最重要學習的訓練，乃必須在假設法的上升活動當中所進行，並以那作為萬有的“非假設原理”——「善」——為最終所應掌握的對象，並將假設法的這整個以「善」為最重要學習對象的訓練過程稱為是辯證法。如此，柏拉圖的假設法便在不同的對話錄的討論主題當中展現了不同的面向。不過，若我們能從總體的觀點來看，亦可在這些所有關於假設法的討論當中瞭解到那由柏拉圖對於假設法所賦予的一項根本任務：也就是，緊守在對「是」的探求上，並在往上探求當中，以「善」作為所應掌握的最終對象。

參考文獻

柏拉圖原典使用版本

Plato. vols. I, II, V, VI in the Loeb Classical Library. Harvard University Press.

中文書目

- 柏拉圖。2002。《理想國》。郭斌和、張竹明譯。北京：商務印書館。
- 陳康。1990。《陳康：論希臘哲學》。汪子嵩、王太慶編。北京：商務印書館。
- 彭文林。2002。《倫理相與分離問題：一個由蘇格拉底經柏拉圖至亞里斯多德的哲學發展之研究》。台北：明目文化事業。

西文書目

- Bedu-Addo, J. T. 1983. "Sense-Experience and Recollection in Plato's Meno." *The American Journal of Philology*, 104: 228-248.
- . 1984. "Recollection and the Argument 'From a Hypothesis' in Plato's Meno." *The Journal of Hellenic Studies*, 104: 1-14.
- Bluck, R. S. 1955. *Plato's Phaedo*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd..

- Cornford, F. M. 1965. "Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII." In R. E Allen (Ed.), *Studies in Plato's Metaphysics* (61-95). London: Routledge & Kegan Paul.
- Guthrie, W. K. C. 1962. *A History of Greek Philosophy*, vols. IV, V. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gulley, N. 1954. "Plato's Theory of Recollection." *Classical Quarterly*, 4: 194-213.
- Kahn, C. H. 1996. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Robinson, R. 1953. *Plato's Earlier Dialectic* (2nd ed.). Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W. D. 1951. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford: Clarendon Press.
- Tigner, S. S. 1970. "On the 'Kingship' of 'All Nature' in Plato's *Meno*." *Phronesis*, 15: 1-4.

Plato's Use of Hypothetical Method

Fu-Chih Su

Research Center for Humanities and Social Sciences, Academia Sinica

Abstract

The method of 'from a hypothesis' (ἐξ ὑποθέσεως) is introduced by Plato first in the *Meno*, and then in the *Phaedo*, *Republic* and *Parmenides*. These discussions about this method show different motifs with their respective contexts. Yet the question for these discussions that whether they could have the consistent motif in these dialogues is still undecided. For this method in the *Meno* is argued by several scholars that owing to this method here forsaking its duty of searching for that 'which is', it is totally different from that method mentioned in the other dialogues, and this view would make a deep gap that between the *Meno* and the other dialogues. But, would this view be the whole truth? This essay would try to solve this question by rethinking the *Meno* and reconsidering these discussions about this method in these dialogues, and try to show that this method mentioned in these dialogues in fact has its consistent motif among these discussions.

Keywords: Plato, the hypothetical method, the *Meno*, the *Phaedo*, the *Republic*