

國立政治大學文學院哲學系碩士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

National ChengChi University

Master Thesis

柏拉圖《哲人篇》中異之相研究

On the Idea of Difference in Plato's *Sophist*

連品婷

Pin-Ting Lien

指導教授：彭文林 博士

Advisor : Wen-Lin Peng, Ph.D.

中華民國一百年六月

June, 2011

謝辭

感謝我的家人給予我的鼓勵以及全然的支持，讓我從不需要擔心太多生活上的問題，使我得以把多數時間投注在哲學這個奢侈的活動上。感謝我的指導教授彭文林先生，感謝他願意指導我，尤其是他逐字逐句的閱讀我的論文，耐心的指正我無論是思想上或行文上的諸多疏漏。感謝我的口考委員黃冠閔先生與魏德驥先生在我的大綱考試上指出許多值得注意的問題，還有魏先生在柏拉圖的閱讀上所展現給我的另一個視野，讓我更能看清自己的侷限，使我狹隘的目光得以看見更廣闊的世界。感謝我大學以來的兩位好友，石小天小姐與黃哲翰先生，感謝前者在面對生活及生命的實踐上所帶給我的啟發，及其一直以來作為我的好友對我的關心及幫助；後者作為我哲學學習上的前輩以及我的朋友，感謝他在哲學學習及語言學習上對我分享的經驗及建議，讓我避開了許多原本可能會發生的徒勞摸索與莽撞嘗試。感謝研究所時期一起學習玩耍的朋友們，一起讀書討論讓我有更多機會練習表達，定期的聚會也使進度不至遲滯；一起玩樂的朋友們讓研究所時期不至過於單調苦悶，一起聊天玩耍，相互鼓勵的日子豐富了我的生活，感謝大家。

摘要

本論文以異作為分離相論的轉折這點為主軸，逐段解釋一些相關的段落來看異之相在晚期相論中的作用，主要涉及的對話錄是《哲人篇》與《巴門尼德斯篇》。

本論文的架構是從《巴門尼德斯篇》第一部分開始，看分離相論所會導致的問題，再從第二部分的回應中看到分離以外，假定諸相相互結合作為另外一種可能，以及在第五組假設中所顯現的異之相所具有的存有學上的重要性。而通種論中最高種間彼此的關係、在《哲人篇》中所引入的二分法以及篇中所連帶解決的問題則在二到五章中呈現。並於第五章節總結了異在《哲人篇》及通種論中的地位及作用。首先是異在《哲人篇》中達到了指出有一種虛假的言說存在的目的；並且異的存在解釋了諸相的基本結構，最高種的劃分必也是依據這種基礎，它們必分有「是」而是，分有異而得以相區別，而諸種屬必相連結構成那諸多被區別出的種或類；回返至《哲人篇》前半部和最後一部分所使用的分解法，此方法亦是立基於通種論和異的結構上。通過一個整體的連結能夠有一個包含其下所有類的最高種，其得以作為一個劃分的起點，而類差作為劃分的依據也因同異的存在而是可能的。

關鍵字：異之相、哲人篇、巴門尼德斯篇、分離問題、通種論、二分法

Abstract

The aim of this thesis is to show how the idea of difference works in Plato's late theory of Ideas, and it is chiefly concerned with Plato's *Parmenides* and *Sophist*.

The theme of the first part of *Parmenides* is what will be caused by Chorismos, and of the second part might show another possibility from the Chorismos, that is, the communion of genera. And then the fifth hypotheses of the second part of *Parmenides* might show the importance of the idea of difference in Plato's late ontology.

In *Sophist*, since the theory of communion of genera might solve the problem of Chorismos, and the idea of difference as one of the greatest genera of the communion of genera, which might be the most important one, I deal with it and the relations between the five greatest genera. There are also the problems that be solved by the idea of difference in *Sophist*, and which brings a new method (dialectics) of Plato's late dialogues, for defining all of them clearly, I analysis those concerned paragraphs.

Keywords: Idea of difference (τὸ ἕτερον), *Sophist*, *Parmenides*, Problems of Chorismos, Theory of communion of genera, Dialectics

目錄

前言	1
第一章問題的提出	
——從《巴門尼德斯篇》談分離相論的困難	4
第一節 少年蘇格拉底的相論	4
第二節 何種事物分有相	6
第三節 分有問題	7
1.相如何被分有	7
(1) 整個被分有	7
(2) 部份的被分有	8
(3) 無限後退的相	10
(4) 第三人問題	11
(5) 分有的相論引起的認識問題	12
第四節《巴門尼德斯篇》解決的途徑及「異」的問題	13
第一章小結	16
第二章《哲人篇》中異的問題提出的背景	18
第一節 對於哲人定義的尋找	18
第二節 從哲人的特性引出「非是」的問題	19

1. 爭論的技藝至模仿的技藝	19
2. 模仿技藝的劃分——製造一模一樣的與幻象	22
第二節 影像與「非是」	23
1. 似真與「非是」	23
2. 伊利亞學派下的「非是」	24
(1) 伊利亞學派下的「非是」用於言說	24
(2) 伊利亞學派下的「非是」用於被言說	26
第三節 「非是」與非真	27
1. 「是」「非是」與真假的對立	27
2. 「非是」是	29
第二章小結	30
第三章 關於「是」的不同主張	31
第一節 「諸是」是二？是三？——諸是是一	32
第二節 伊利亞學派的「是」	34
1. 一切是一：一與「是」同一或不同一	34
2. 「是」是整體	35
第三節 巨大的爭戰	38

1. 「是」是有形體的東西	39
2. 「是」是相	40
第四節 言談中範疇的結合	41
1.不能相連結	42
2. 完全相連結、相聯繫	43
第三章小結	43
第四章「諸是」結合的可能	
——最高種的結合與分離	44
第一節 最高的種——「是」、動、靜	44
第二節 同、異是否作為新的兩個種	46
1. 同異與動靜	46
2. 同與「是」	47
3. 異與「是」	48
第三節 最高種彼此的關係	50
第四節 「非是」是	52
第四章小結	57
第五章 異之相於《哲人篇》中的作用	58
第一節 異與言說	58
1. 異與假	59

2. 假與言說的結合	60
第二節 異與分解法	63
1. 分解法的操作及意義	63
2. 異與通種論如何作為分解法的基礎	64
第五章小結	65
結論	66
參考書目	69



前言

柏拉圖（Platon）之前兩大主要思想傳統是由巴門尼德斯（Parmenides）所提出的「『是』是，『非是』非是」（ὅπως ἐστίν, ὡς οὐκ ἐστίν）的思想，以及由赫拉克力圖（Heraklit von Ephesos）所提出的萬物皆流（πάντα ῥεῖ）, 使柏拉圖一方面認為感覺世界永遠流動，認為絕不可能有關於感覺現象的知識，然而，另一方面，他受致力於倫理事物研究的蘇格拉底的影響，堅持必定有可被定義的知識對象得以被思考與認知，柏拉圖調和的方法是設立了與變動的感覺事物完全分離的相¹，作為感覺世界存在的原因。在早期相論中主要是以心靈能力掌握不變動的相，且不變動的相被設立為完全與個別事物分離，也與其他的相相分離。而如此相與相或相與現象彼此完全分離的設立會導致諸多理論上的困難，使相的假定在解釋現象上發生困難，極端分離的假設更是會推導出知識不可能的理論後果。於《巴門尼德斯篇》中巴門尼德斯在第一部份（126a-137b）導出諸多在分離假設下會引伸出的後果。第二部份有八組論證，由「一」²分別結合或不結合於「是」或「非是」構成，在前四組論證中一不與「是」結合的論證可以見到極致化分離假設所帶來的後果，即是在言談或思想上的不可能；後四組論證中，一與「是」結合的那些論證或許是要指出其它的如何，指出一種拯救現象的可能方案。

在探究這種新的解決方案及其基礎的同時，《巴門尼德斯篇》中「非是」存在的意義也引人注意。若是《巴門尼德斯篇》後半部八組論證的目的在於指出一必然的需結合於是方能進入存在與思想及言談結合，為何巴門尼德斯也用了四組論證展示一與「非是」的結合。可以看到這種方案關連於柏拉圖晚期作品《哲人篇》³（DER SOPHIST

¹ εἶδος, ἰδέα, 亦有譯作觀念、概念、理型、理念，本文參考陳康先生的翻譯，譯作相。陳康，《巴曼尼德斯篇譯註》（北京：商務印書館，1982），39-41。

² 以一做為假設起源於感覺上的多和思想上的一對立，直至巴門尼德斯用一做為思想和存有上唯一的是、真。在這個真理的主張下排斥了所有的運動變化，現象世界的存在也一併被捨棄。八組論證藉由「一」與「是」和「非是」的結合就是要體現那被設立為極端孤立的一在思想上引發的困難，以及思想和言說之所以可能的路徑，即是「一」結合於「是」。

³ 本文使用的《哲人篇》的版本主要是：Plato. *Plato's theory of knowledge : the Theaetetus and the Sophist of Plato, translated with a running commentary by Francis Macdonald Cornford.* (London : Routledge & Kegan Paul Ltd., 1957.) 及 Plato. *Werke in acht Bänden : griechisch und deutsch.* Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.

／ ΣΟΦΙΣΤΗΣ) 中所提及的通種論，一種「種的連結」(κοινωνία τῶν γενῶν)的學說，以五個最高種：同、異、動、靜和是，五個種相互結合開展種與種之間相互結合的新結構，諸相的結合並解決了諸多問題。⁴ 此舉解釋了相之間相結合的可能，以及每一個相與「同」「異」的關係，相能相結合使相和種差得以相結合，得有對個別對象的定義，而有這種定義使對於傳統的相的掌握有了轉變，由一種經由心靈能力掌握的不變動的相，轉至運用分解法⁵ (διαίρετική) 向下找尋種之間的種差，得出分類的可能以及所探尋的定義。如此相與個別事物就沒有所謂的分有問題，而個別事物或是所尋找的定義就是所謂相的集叢，分有的問題則如此因通種的設立而解消。

柏拉圖透過相或範疇的結合使分離相的設定被取消，他以種屬以及類差的關係來談論存有，相仍然存在，只是不是分離的存在，因而也不再有任何一個相或範疇離開其他的相或範疇存在。相或範疇只在相互結合裡存在，而相或範疇集體就是個別事物，如此，相和個別事物，以及相與相之間的分離問題所引起的困難就被解決。而據此引出的問題是那些相結合的相或範疇以什麼得以相異，又這樣的理論轉變究竟在什麼意義下解決了存有的問題。這可以連結至「非是」於《巴門尼德斯篇》中的存在。作為異的「非是」在篇中(162a)顯示了，相較於具有存在意含的是，「非是」不僅可以作為全然對反於是的無，亦能開展出一種異於是的意涵，在這個意義下，某作為「是」不僅是某，同時也必然的非是非某。某的「是」在「是」與「非是」兩種面向上便得以完整呈現。

本論文希望進一步了解這個通種論的基礎以及異在其中的關聯。而主要處理的部分於柏拉圖的《哲人篇》。在《巴門尼德斯篇》中雖有多處出現「異」的概念，但並未解釋「異」如何結合於其他使萬物可以異於其他。而《哲人篇》涉及「異」的段落(251d-256e)主要含括(1)異的出現(2)異和其他最高種的關係(3)異和其他種

⁴ 陳康，《巴曼尼德斯篇》，139。通種論的設立，使事物和相的對立在事物是由相所組成的假設中消弭，分離的問題因而也消失，只是原來分有的問題轉向相如何相互結合組成事物。汪子嵩、王太慶編，《陳康：論希臘哲學》(北京：商務印書館，1990)，228-229。

⁵ 這個方法是從一個較高的種出發，向下劃分下屬為不相包含的兩類，再擇一以相同的方式向下發展直至抵達所要尋找的對象。

結合帶來的結果，似乎這個段落可以作為一個解答相異如何可能的段落。而本論文亦意圖要為「異」的概念做一個在通種論以及《哲人篇》中更清楚的定位，故將順著整個《哲人篇》的脈絡進行。主要希望先由柏拉圖《巴門尼德斯篇》中對於少年蘇格拉底相論的批評引入晚期相論所要解決的問題，而《哲人篇》中的通種論密切關連著《巴門尼德斯篇》中作為回應第一部份關鍵的諸範疇結合的可能，故本文依《哲人篇》文本的脈絡依序談論篇中「非是」問題被提出的背景，並透過柏拉圖對於先蘇格拉底思想家們主張的反駁以及對於相的朋友（*Ideenfreunde*）的批評，更精確的掌握柏拉圖對於「是」的立場，以期更了解諸多對於「是」的主張所面臨的困境，以至於會導向通種論這樣的解決方式；進一步通過在通種論中對於最高種的探究，更深入的理解何以在通種論的觀點下「異」使各事物得以個別的存在，異在這種新的存有學架構下所扮演的角色及其作用，並且透過如何的轉折使《哲人篇》中的問題得以被化解。



第一章 問題的提出——

從《巴門尼德斯篇》談分離相論的困難

第一節 少年蘇格拉底的相論

在《巴門尼德斯篇》中柏拉圖藉少年蘇格拉底之口呈現了所謂分離相論問題。⁶ 在篇中少年蘇格拉底所提出來的相論，其主要主張為：相和個別事物相對立、相與個別事物分離且相與個別事物間的關係是個別事物以分有相的方式存在，如此會產生以下幾個問題。

《巴門尼德斯篇》對分離相問題的呈現始於篇中由安提風（Antiphon）陳述畢達多羅斯（Pythodoros）轉述一次巴門尼德斯、齊諾（Zeno）和蘇格拉底（Socrates）的會面。分離相論的諸討論始於齊諾的演說中的一個主張：

假設事物是多數的，結果必至於它們是既類似復不類似？
但這卻是不可能的；因為不類似者類似既不可能，類似者不類似亦不可能？[……]如若不類似者不能類似，類似者不能不類似，事物即不能是多數的，假設它們是多數的，它們要遭受到不可能的事。(127e1-4)⁷

若主張存在事物是多，事物必相類似又不相類似，存有既類似又不類似。若存在事物是多，則多於一的事物中必然的有類似與不類似，它們必然的類似於類似的、不類似於不類似的。但齊諾的主張正是立基於這個結果上，多造成的結果必然使得事物同時承受類似及不類似，而類似與不類似作為相反的相如何同時結合在同一「是」之上，這便是矛盾，也因而齊諾得以主張多不可能。但齊諾的主張是不類似的東西不能相類似，類似的東西不能不類似，如此便否定了既類似又不類似的前提，推導出多不可能。齊諾在這裡主要目的是為維護巴門尼德斯的傳統，透過指出同一事物既類似又不類似的的不合理，以此指出感覺世界雜多的矛盾，進而否定感覺世界的多。

⁶ 陳康認為《巴門尼德斯篇》第一部分中所批評的相論並非柏拉圖本身的理論，而可能是批評學園裡其它的相論，認為是學園裡其它學者誤解早期作品而產生的相論。陳康，《柏拉圖巴曼尼德斯篇譯註》，附錄一：《少年蘇格拉底的「相論」考》，365-385。

⁷ 本篇中《巴曼尼得斯篇》譯文皆引自：陳康：《巴曼尼得斯篇》，北京：商務印書館，1982。

但蘇格拉底不認為在那裡存在著矛盾，他認為通過分有可以解決這個齊諾提出的矛盾：

凡分有 (nimmt, μεταλαμβάνοντα) 類似的變為類似，在某種狀況下分有，在那種狀況下類似，分有至某種程度，類似至那種程度；凡分有不類似的，不類似；凡分有類似和不類似兩個的，既類似復不類似，何足驚異？(129a3-6)

少年蘇格拉底試圖用分有解決這個問題，認為透過分有可以解決事物存在相互對反的範疇的問題，某某在己，就可以擁有某某的性質，事物可以透過同時分有類似以及不類似之相，是既類似又不類似的；如此，既類似又不類似的只是同時分有類似及不類似的，哪有什麼值得驚異的。此處是少年蘇格拉底相論的第一個主張，事物分有相，相使事物得以同時有對立性質。

其後巴門尼德斯將對少年蘇格拉底的主張提出質疑，在此之前巴門尼德斯先確認少年蘇格拉底的立場：「你自己曾如你所說的那樣分嗎，一方面是相自己，一方面是分有這些相的 (worin sie aufgenommen, τὰ τούτων μετέχοντα)，它們互相分離 (außer, χωρὶς)？」(130b3-4) 巴門尼德斯使蘇格拉底承認了，他有這個區分，相自己區別於分有相的，且它們相互分離。此處可以推導少年蘇格拉底所主張之相論的幾個特點 (1) 事物和相之間有分有關係 (2) 相和分有相的事物分別為己存在 (3) 相自身分離⁸ 於那些分有它的。巴門尼德斯歸結出這些特點，並要依序檢驗這些構成少年蘇格拉底相論的要點。

⁸ 此處「它們互相分離」，Schleiermacher 德文本譯作 *außer*，陳康先生的中譯譯作「分離」，源於希臘文的 *χωρὶς*。彭文林先生依字源區分了 *χωρισμός* 兩種可能的意義。分別為 (1) 由拉丁文名詞「*separatio*」而來，指某自同的有不與其它相混合；(2) 由拉丁文動詞「*trans-scando*」而來，指：將萬有分成兩種不同種類，使兩者之間存在著空有，並且設定一類的有在另一類有之上，且說明在上的有與在下的有之間的關係為：「*transcendence*」(升登)。彭文林，《倫理相與分離問題》(台中：明目文化事業，2002)，280-482。此處亦為陳康先生認為的「分離問題」的標準出處，所謂的分離即是指獨立存在，在這裡相和分有相的個別事物對立分離，並且他認為這裡亦是將相物體化。陳康，《巴曼尼德斯篇》，52。分離問題的主要問題主要是，是否柏拉圖主張的相為分離的相，晚期又是否有放棄這個主張，又或者這是亞里斯多德強加的觀點。而陳康先生並不同亦柏拉圖的理論中有分離問題，他指出某些前期作品中所認為的分離並非空間上的距離，不造成分離，那區別僅是程度上的。汪子嵩、王太慶編，《陳康：論希臘哲學》，184。

第二節 何種事物分有相

如若承認了有與個別事物分離的相，則需考慮有哪些相存在。巴門尼德斯隨後和少年蘇格拉底確認對他而言有哪些事物有相，舉出的是：一（*das Eins*, εἷς）和多（*das Viele*, πολλά）和那些他從齊諾那裡聽來的一些相，隨後又讓少年蘇格拉底同意有：為己的正義的相、美的相、和善的相、和所有那些也是這一類的。另外少年蘇格拉底又承認，對於有些相，如：人之相、火之相，或水之相，他是常感到疑慮的。巴門尼德斯接著問，是否那些，如頭髮、爛泥、垃圾和此外無足輕重和可鄙的也在他的疑慮之中（130b4-130d9），少年蘇格拉底否定了這類相的存在。

在確認了少年蘇格拉底相論的特點之後，巴門尼德斯首先做的是討論對象的工作，可以見到的是少年蘇格拉底在這裡並未承認一切的事物有相，甚至有些是不該有的，少年蘇格拉底僅承認了（1）數理的相、倫理的相，（2）對於水、火等自然物的相他無法決定，而（3）對於較無價值的頭髮、污泥等東西的相則根本的被否定。

從這裡可以發現少年蘇格拉底相論隱含了的可能是一有別於萬有論的目的論⁹。看法的預設，陳康區分了目的論和萬有論的相論，其中他認為少年蘇格拉底的相論之所以為目的論的原因為其相似於《費都篇》（*Phaedo*）中的相論，這種相論「肯定相為個別事物所追求的目的以解釋實際世界」。也可以見到在少年蘇格拉底的設想之中並非若萬有論，肯認一切存在事物當有相，而是對擁有相的事物有所限定，那些數理的和倫理的對象有相，因為它們能夠向上追求較高的價值，而若依照目的論，那些較粗鄙、較無價值甚或那些污穢之物則很難被同意可以向下去追求更污穢粗鄙，因而巴門尼德斯認為少年蘇格拉底仍在意人們的意見。

⁹ 陳康，《巴曼尼德斯篇》，附錄一：《少年蘇格拉底的「相論」考》，374。

第三節 分有問題

1. 相如何被分有

(1) 整個被分有

若個別事物與相的關係是分有，則需要解釋如何分有。在討論了分有相的事物後，巴門尼德斯試圖探究少年蘇格拉底所謂的分有：

P¹⁰：你且對我講這點：你想，如你所說，有某些相，這裡的這些其它的分有它們，因而具有它們的名字。譬如分有類似的變為類似；大的，大；美的和公正的，美和公正。S：誠然。P：每個分有者豈不或者分有整個相，或者分有一部分？在這兩種以外，還能有什麼其它形式的分有嗎？S：怎麼能有？P：像相是單一的，你想相是整個地在許多事物的每一個裡，還是怎樣？S：巴門尼德斯呵，何礙其為單一的？P：那麼，單一的相，而且是同一的相，同時整個的在許多事物裡，它們又是分離開了的，這樣，它要和它自己分離了。S：不。至少，如若像日子，是單一的、同一的，它同時在各處，並不和它自己分離；如若這樣，每一個相，單一的、同一的，也是同時在一切事物裡。(130e4-131b6)

巴門尼德斯首先讓少年蘇格拉底承認事物和相的關係，即是事物從相那裡獲得一樣的名字，分有相似的就相似，分有正義的就正義。而究竟分有是怎樣的一種關係，巴門尼德斯舉出兩種分有相的可能：事物分有(1) 整個相，或是(2) 相之中的部份，少年蘇格拉底也同意沒有兩者之外分有的可能。巴門尼德斯接著指出若相整個被分有所會產生的矛盾，即是相會與自身分離，且不能為一。因為這裡假定了相整個的同時存在於許多彼此的現象個物中，便會導致這種分離的矛盾。

¹⁰ 以下以 P 代替 Parmenides，以 S 代替 Sokrates。

少年蘇格拉底以為，把相比喻為日子可以解決這個問題，日子總是在自己之中，並且也對每個事物也都是同時同樣的。這個日子的反駁企圖以日子的特殊性維持在假設中的單一性，即日子可在許多東西中，但仍維持同一。日子的不可分割的特殊性可能有助於對相的想像，但巴門尼德斯很快的將日子轉換為帆布，即一個可以被區分的比喻，如此這化為帆布的相因為可以被劃分而不能為一了：

P：你愉快地使一個同一者同時在各處，彷彿你，如若用一張帆篷遮蓋了許多人，說：一件物件整個地在許多人上面。你想你未講和這類似的話嗎？S：也許。P：帆篷全張在每一個人上面呢，還是它的另一部份在另一人上面？S：另一部份。P：蘇格拉底呵！那麼，相自身可以分割的，凡是分有它們的，只分有一部分，相不再是整個在每一個分有者裡了；但每一個相的一部分在每一個分有者裡。S：至少它看起來這樣。P：這樣，你願意講單一的相真是可為我們剖分的，並且它將仍是單一的嗎？S：決不。(131b7-131c11)

巴門尼德斯以帆布取代了日子，像一塊大布覆蓋許多人，並不是每個人有同樣的整塊布，而是各自被布的一小部份覆蓋。因而，若假設相存在每一個個別之中，它便失去了它自身中一旦同一的一的特性，作為一，它無法存在每個個別之中。

這裡主要是將抽象的天轉化為具象的帆布，它使相被分有的形象更鮮明，但似乎也正因如此使其產生矛盾，因為它不再能以抽象方式維持自身的一之性，具象的後果就是它面臨了真實的區分，而區分導致了不再為一。

(2) 部份的被分有

相以整個的方式被分有的假設產生了困難，巴門尼德斯進行了第二種可能，即是相部份的被分有：

P：你看！如若你將大自身分成部份，許多大的物件中的每一件將要由於大的一部分成為大的，但大的一部分卻小於大自身：這豈非顯然是荒謬嗎？S：無疑地。P：再者，如若每一個從等取得一小部份，它將具有某某，這個具有者將由於它所具有者，那個小於等自身者，等於某個嗎？S：不可能。P：但若我們中間有人有小的一部份，小將大於這

部份，因為這是小的一部分，這樣，小自身將是較大的了；
那個被拿去的如若加到一件物件上去，這物件將變為更
小，卻不變為比以前更大些。S：這絕不會產生。
(131c12-131e3)

這個可能性是假設相的部份在個別物之中。這裡的討論依序是以大之相、等之相和小之相為例，設想這幾種關係的相透過分割被分有。大之相若被分為諸多部份，被分的部份是否仍然是大的？等之相所區分出的部份就不等於等之相了；小之相能分出部份豈不是小之相本身是大於諸多部份？

這裡的困難來自於試圖以量化的方式談論關係的相所造成的困難，像是大之相的部份是比大之相小的，那分有了部份的大之相其實是分有了較大之相小的相；等之相的部份則是不等於等之相的，分有不等於等之相的相豈能是等的；小之相的部份比小之相小，則會造成小之相自身反而是大的。

這裡的操作使關係的相具體化並被劃分，作為分有的依據，使相本身及相的部份量化，產生分有想像上的矛盾。關係是透過量的比較產生的，但直接設立關係的相則會掩蓋原先量的比較之下而有的關係，可以說這種大小關係的相是缺乏量的考量的，試圖假設有大自然自身，等自身、小自身，但沒有量上的比較這些東西恐無法成立，致使落實在分有上時會因為其自身被賦予的量的特性產生矛盾。也就是說關係的相可能有兩個問題，就其自身來說它缺乏了量的特性，它不透過量上的比較即自成大自然自身、等自身和小自身。反之若假定其具有量的特性，且以有量的特性對之實行部份的分有則亦會造成思想上的矛盾。

另，小之相的討論比大之相和等之相多了一部分，巴門尼德斯說分有小自身的東西，是在它之上多加了小自身的一部分，但分有了小自身的一部分照理說應變得比自身大，卻變得小了。這裡顯示出來的分有是將相物體化且以量的方式增加到事物上。

這種相與個別事物的分有關係下，可以看見的是他將相作了物體的想像，如同個別物般可以切割區分，分有的方式上也主張相在個別物之中（帆），分有造成的改變是量上的增加（小）。這裡要呈顯的便是相物體化及這種分有的想像會造成的思想上的困難。

相如何被分有所產生的問題總結來說是，若相是單一且同一，則或整個被分有或部分被分有，若相必須整個被分有它則必須有與個別事物同樣多的數量，且它必須與自己分離，這樣是拋棄了相的單一性；不能整個被分有的情況下少年蘇格拉底也不願意承認相可以被分割，因為如此相則會失去其完整性；同時，若相是部份地被分有，對於一些關係的相則會產生一些矛盾的結果，例如對於大之相、小之相或等之相的分有。

(3) 無限後退的相

在指出少年蘇格拉底分有的主張一開始所假設的兩種可能所遭遇的困難後，巴門尼德斯問少年蘇格拉底究竟事物以何種方式分有相：

P：其他的怎麼分有你的相，它們既不能部份地，又不能整個地分有？ [.....] P：我想你由於這樣的經過，相信有每個單一的相，當許多物件在你看起來是大的時，對於你這觀看他們全體的人，大約呈現出一個同一的相來，由此你想有一個大。S：你說的正確。P：但大自身和其它大者怎樣？如若你用心靈同樣地觀看它們全體，豈不又呈現出一個大者來，由於這個，這些一切看起來是大？S：似乎如此。P：那麼，另一個大之相將要顯現它自己，在大自身和分有它的事物之旁生出；再在这一切之外又是另一個，由於它这一切是大的；你的相裡的每一個將要決不再是單一的，卻是在數量方面無窮盡的了。(131e4-132b3)

在此少年蘇格拉底沒有正面回答巴門尼德斯，而是由巴門尼德斯提出他的想法，他談及之所以會有個別相的可能原因，他以視覺作為基礎，認為相即是看所有同性質事物時顯現的一且同一的形象。蘇格拉底同意後，巴門尼德斯進一步的說要以靈魂觀看，將所得的大自身又放入所有的大之中，又會再顯現一個共同的形象，通過如此，每一次又能產生新的大之相。如此造成的困難便是在無止境的尋找共同的相的過程中無限後退，找不到唯一的相。

此處的以靈魂總覽似乎顯示了相和事物的區別，而這裡巴門尼德斯的引導似乎倒因為果，他將事物作為有相的原因，以視覺或感覺作為有共相的基礎，相的想像確實不能排除和視覺的關聯，但相被設立

為解釋事物的原因就不能誕生自視覺經驗得到的同一。也就是說除了它在靈魂的總觀下會無法找到終結，它也因而失去了其優先於事物作為原因的根本特性。

(4) 第三人問題

以上巴門尼德斯指出了相無論是作為一或作為多的分有困難，以及相的假設上的根本困難，於是少年蘇格拉底提出另一些對於分有的限制：

S：但這點在我看來最明顯，就是實際情況如下：這些相彷彿模型一樣樹立在自然裡，其它的類似它們，是它們的仿本。其它的對相的分有非它，乃是被製造得類似相。P：如若某件事物類似相，那個相，正像那件事物是模仿它造成的，能不類似這被製造得類似它的嗎？或者這是可能的嗎，類似者能不類似類似者嗎？S：不可能。P：那個類似類似者的豈不很必然地分有一個同一者嗎？S：必然地。P：那麼豈不是相自己嗎，類似者因為分有它乃類似？S：很顯然。P：那麼任何一件事物不能是類似相，相也不能類似其它事物；不然在一個相旁邊將要永遠出現另一個相，如若這一個也類似任何事物，將再有另一個出現，新的相永遠產生，無一時停止，如若相變為類似那分有它的。S：你講的極正確。P：那麼，其它的分有相於類似，但我們應當尋求它們之所以分有的其它緣故。S：似乎如此。
(132c12-133a7)

至此分有的關係便轉變為典型及仿本的關係，相作為事物的典型。這裡的論述主要是那些與相相像的必然與之相似，相似的東西應是分有同一個相，除非相不與個別事物相似，否則相和個別物之間必有一底三者保證那二者的相似。

接續著少年蘇格拉底主張分有只不過是與相相像，巴門尼德斯以相像這個特性導出無限後退的困難，這裡的可能依據是，分有同一相的事物都是與相相像的，那些事物也彼此有相似性，而必然那些分有相的事物也相似於它們的原型，相，如此它們之間的相似性是否也能訴諸一更高一層的相？

而巴門尼德斯在這裡的攻擊可能有疑慮之處為，是否相也可以作

為相似的對照的對象，不應將之與個別事物並列追溯它們的相似性，如果相僅具最初的原型的地位，這問題可能可以避免。

但這問題之所以可以提出，也是因為在少年蘇格拉底的主張中並未更清楚的談論分有的細節，僅以相像來比擬分有則會產生這種問題。並且這裡將相似作為原因，其實它應是一結果或需要進一步解釋的情況，作為原因則會造成需假託更多無限後退的相來保證相似的基礎。

(5) 分有的相論引起的認識問題

少年蘇格拉底承認了相作為在己且為己的存有引發的困難。巴門尼德斯又要對少年蘇格拉底呈現分離的放置相為最大的困難，因為人們不能證明相是否屬於可認識的範圍。

他們先承認了相不在我們的世界裡，如此相才得以是自在的，但這樣的假定會帶來極端的後果：

P：所以這些彼此相對乃是這些相，它們在它們的相互關係裡有它們的『是』，但不在和我們世界裡的事物的關係裡——這些事物或者是相的仿本，或者任人怎樣肯定它們，我們分有那些相，因而被稱為這個那個。我們世界裡的這些事物和那些同名，它們也是相對於它們自己，但不和相相對，它們是它們自己的，但不是那些也是這樣被命名的相的。」
(133c9-133d5)

也就是那些相在相的世界裡相互關係著，但不在我們的世界的事物關係中，相和事物同名，但彼此只是相對著，並不產生關係。巴門尼德斯舉了相和事物並沒有真實連結的例子，即在主人和奴隸的例子中（133d7-134a2），主人並不是主人之相，也不是奴隸之相的主人，若有奴隸或主人那不過是一組關係，無涉於感覺世界的奴隸與主人，在感覺世界中主人僅需要奴隸保證這組關係的存在。他指出的是一無法相涉的關係，只是並存，並不相互影響，似乎也無法說明一作為另一的原因。而若設立來作為世界的原因的相其實只是平行的存在無法解釋或是影響世界，則失去了它們被設立的理由，這同時引導出一個荒謬的結論，相的世界和感覺世界之間的關係，只是平行的相對並不相涉，神和人的世界分離，且不互相認識，相如此被歸類為不可被認

識一類。如此我們的知識不能認識相，知識在這個截然二分的世界下就會發生困難。

至此巴門尼德斯對少年蘇格拉底呈現了諸多主張分離相的困難，逐步的攻陷少年蘇格拉底每一個相的設定，使少年蘇格拉底的相論所立基的諸多基礎無一不導致思想上的困難，自此轉向《巴門尼德斯篇》中第二部份回應所開啟的相論的另一種可能。

第四節《巴門尼德斯篇》解決的途徑及「異」的問題

巴門尼德斯在第二部份邀請亞里斯多德進行研究的遊戲，進行的方法是從以「一」結合於「是」或「非是」的兩種假設為始，再各自派生出四組假設，即「一是」之中區分出不與「是」結合的「一」以及與「是」結合的「一」，兩種假設分別就「一」及其它兩個方面來看，故有四組；另一方面，「一非是」之中區分與「全然非是」及與「相對非是」¹¹結合兩種，兩種假設也分別就「一」及其它兩個方面來看，同樣也是四組。以這八組論證所顯現的是，那完全不結合於「是」的「一」及結合於「全然非是」的會導致「一」不能與其它範疇結合，這樣的顯示其實就是極致化分離的假設所產生的後果，顯現出在正確的推論下此假設會導致與感覺世界明顯相背的結果。也就是分離的假設不僅在分有上和知識的獲得上有諸多的困難，在言談及思想上亦有困難；與此相對的另外四組假設顯示，「一」或「一之相」唯有與「是」結合，方能進入存有、與其它範疇結合，事物擁有對立性質的問題在此則被解決，事物不再是分有分離的相而是事物，事物正是互相結合的諸範疇，他們分別顯現於 1、4、6、8 和 2、3、5、7 組假設中；又前四組假設顯示了在思想中的相所會遭遇的，後四組假設顯現「一」與其它的將會如何。更仔細的說，在 1、4 組假設中是顯示了少年蘇格拉底的相論所會引發的困境；在 2、3 組假設中展現了諸對立相在思想上的可能；在 5、7 組假設中顯現對於其它的而言，各種賓詞相結合的可能。這八組論證其實並不是直接指出分離相論的解決方法，與其說這部份是回答，毋寧說是顯現了另外一種可能，分有的問題並非被指明如何解決，在一種新的關係下由於分離的假設被破壞，

¹¹ 陳康先生稱不是無，而是異的「非是」作「相對不是」。陳康，《巴曼尼德斯篇譯註》，139。本文區分此對立兩者為「相對非是」與「全然非是」。

分離的前提就並不存在。

若我們接受八組假設就是作為《巴門尼德斯篇》第一部份所提出難題的回應，筆者認為有兩個方向值得注意：這種談論似乎建構在一種新的存有學立場上，最高的相的形象不在八組論證中，取而代之的是基本範疇的相互結合，這種新的架構以何為基礎；並且在指出「一」必須進入「是」的目的下，似乎「一」和「是」的結合就足以呈顯這個意圖，何故巴門尼德斯在指出那進入「是」的及不進入「是」的之外，仍要討論與「非是」的結合？

這個理論密切相關於《哲人篇》的通種論，在篇中以五個最高種必然的相結合構成通種論的基礎，這五個種分別是動、靜、同、異、是。筆者認為兩個對話錄間的關係是十分密切的，因為「非是」正是諸最高種中的異，《巴門尼德斯篇》中雖然沒有見到以異作為一主要的主題來討論，但在「一非是」的假設中可以見到一些端倪。

即是在第五組論證之處，巴門尼德斯開始討論與「非是」結合的一：

P：什麼是這個假設：如若一不是（wenn Eins nicht ist, εἰ ἐν μὴ ἔστιν）？它和以下一個：如若非一不是（wenn Nicht-Eins nicht ist, εἰ μὴ ἓν μὴ ἔστιν），有些差別嗎？
A¹²：自然有。P：如若非一不是，僅僅別於講：如若一不是，還是和這個完全相反？A：完全相反。P：如若人講：如若大不是（nicht ist, μὴ ἔστιν），或如若小不是，或這類中其它的，在每一情形裡可是清楚，即“不是”（das Nicht-Seiende, τὸ μὴ ὄν）意謂某某異的（ein Verschiedenes, ἕτερόν）？A：誠然。（160b5-160c5）

此處指出這裡講的「非是」意謂著異，當人們說大不是小非是時，不會有誤解，因為那只得是某某異的。可以注意到的是這裡在討論全然的「非是」之前，巴門尼德斯就先指出了這作為異的「相對非是」，若是依據伊利亞學派的傳統「非是」應作為那全然不能思想、言談的無，但這裡卻先行指出了另外一種。並且在指出「非是」和異的關係之後，巴門尼德斯在其後兩段論證了一個「是」和「非是」互相分有的情況，筆者認為此段落顯示了「非是」在本篇的必要性，也指出了異在存有學上的重要意含。

¹² 以下以 A 代替 Aristoteles。

P:再者，它必在某樣式裡分有是。A:怎樣？P:它必然是這樣，如我們所說的；因為如若它不是這樣，我們說一不是時，我們就講說不真；如若真，顯然我們講說些是的情形豈不這樣嗎？A:誠然如此。P:既然我們肯定我們講說真，我們必然也肯定我們講說是的。A:必然。P:那麼，看起來，一不是的；¹³ 因為如若它不是不是的，然而為了不是 (zum Nicht-Sein, πρὸς τὸ μὴ εἶναι) 在某樣式裡捨棄了是 (τοῦ εἶναι ἀνήσει), 它將即是是的了 (seiend sein, ἔσται ὄν)。A:完全是如此。P:如若它將要不是，它必有不是的是，¹⁴ 以為不是的束縛，同樣，正如是的是必有不是的不是，¹⁵ 以期是是完滿的。這樣，是的是乃最是，不是的乃最不是，像是一方面分有是是的是，另一方面分有不是不是的不是，如若它將要完滿地是；不是的一方面分有不是不是的不是，另一方面分有不是不是的是，如若不是的也將要完滿的不是。A:明白極了。P:既然是的是分有不是，不是的分有是，那麼一既然不是，它必也分有是，以成不是。A:必然地。P:如若一不是，它顯然有是。A:顯然。P:如若它不是，它也有不是。A:怎樣不？(162a2)

這個論證先指出了「是」、「非是」之間的真假對立，不真的言論非是，但非全然非是，在本組論證中，將之作為異於「是」的，後一段落則是對這一「非是」進行討論，要論證一可以是也可以非是。這裡的「非是」指異的意思，當一不是異，它為了成為異的捨棄它的「是」，便不是一，它便是異於一的它者，是異的，然而異也必然的具有「是」。其理由如下，因為它要作為「非是」，也必有「非是」的「是」，才能是「非是」，因為不作為一或某某，也必具有「是」，它不具有是某的「是」，也必具有作為是非是某的「是」，以作為是非某；完滿的「是」正是否定其所非是的，它非是「非『是』」，便是「是」，它不是它所不是的便是它自己。一個完滿的「是」如此的分有「是」及「非是」，它分有「是」使自己是其所是，分有「非是」，因為它非其所非是。反之「非是」也分有「是」及「非是」，「非是」作為「是」也必然具有「是」，而其也分有「非是」，因為「非是」也非其所非是的。

¹³ Das Ein nicht-seiend, τὸ ἐν οὐκ ὄν.

¹⁴ Haben mit dem Nicht-Sein, das Nicht-seiend-Sein, ἔχειν τοῦ μὴ εἶναι τὸ εἶναι μὴ ὄν.

¹⁵ Das Seiende das Nicht-Sein des Nicht-Seins haben, τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν ἔχειν μὴ εἶναι.

一作為一必然是一且不是非一，對於一與「非是」的結合，筆者認為「非是」在本篇中作為「是」的對反之外，更可以看作「是」的另一個面向的顯現，且這個面向並非存在於它處，而是當是存在它就不可分離的在。一作為一最基本的特性即是除了一是，一是一本身外，也必然不是它者。在這裡，全篇總是指出一和諸對立項的關係便顯得更加鮮明，因為這種指出即是指出其是及其所非是，所呈現的並非其間的矛盾，而是指出其是什麼，非是什麼。至此，似乎可以回答非是在篇中被談論的理由，「非是」不僅對立於「是」作為全然的空無，作為「相對非是」的異可以說是完整了「是」的結構，因為作為一個「是」必然是自己且異於其它。我們已可以肯定「非是」或異在《巴門尼德斯篇》的意義，但其與作為這種相與相結合基礎的通種論間的關係仍未在本篇中被清楚說明。

第一章小結

《巴門尼德斯篇》第一部份之中少年蘇格拉底所主張的分離相論在分有及知識的獲得上所遭遇的諸多難題顯現分離假設的困難。少年蘇格拉底的相論存在著一種目的論，無法普遍解決萬物所具有的「是」，其次在相如何被事物分有的問題上，因分離和物體化的想像以至於有思想上的困難。第二部份的八組論證似乎是對分離假設困難的回應，這些推論中顯示了另一種存有的觀點，巴門尼德斯不以個別事物，而是以最基本的範疇來談論，即一、「是」、「非是」，還有諸多相反的範疇。當一與是結合，相反的範疇便可結合於同一相之中，這便算是解決了相反範疇在同一事物中的問題，又這種新的結合方式也排除了分有問題。

若是依據第二部份作為第一部份的回應的這種觀點，似乎只要指出一與是的結合和不結合，即可以充分顯現分離的困境，為何柏拉圖在這裡也指出了一和「非是」的結合。第一章的後半部也指出篇中的「非是」除了作為「是」的對反，亦可以作為異於「是」的「非『是』」，而這個作為異的「非『是』」亦作為一種「是」並可以結合於「是」，其意義在於指出一種「是」所非是的，藉由是與非是這組對立「是」的意含可以被完整，因為「是」必然要是自己以及非是非自己，透過這一組肯定與否定，可以對「是」做出完整的規定，它是它所是，

且非是它所非是。至此可以看見通種論和異所具有的意義，範疇透過相互結合得以進入這樣的假設，異則是在這種假設中顯現其對於「是」的重要性，然而通種論及異的問題未在《巴門尼德斯篇》中處理，而在《哲人篇》中柏拉圖談論了非是之相，及展現了通種論下最高種的相互結合。故以下將進一步的看《哲人篇》中處理是及「非是」的段落以釐清柏拉圖在這方面的主張。



第二章《哲人篇》中異的問題提出的背景

在《哲人篇》異的問題並不作為最顯明的主題，在一些詮釋下《哲人篇》以哲人的本質是什麼的問題作為一個殼包住關於「非是」的核心問題，而「是」的問題才是柏拉圖真正關心的問題。¹⁶「異」的問題緊扣著「是」，因為柏拉圖以「異」於「是」取代全然不能言談的「非是」，使不能被言談、思想的「非是」能轉變。「異」的討論在《哲人篇》中的出現主要是柏拉圖要證明哲人這種人所做出來的主張的虛假。哲人總可以辯稱他們所說的話是真的，因為依據巴門尼德斯的主張「『是』是，『非是』非是」，若「是」（存在事物）是真，哲人所說的話也是「是」則也是真，假的「是」就也會是真。柏拉圖的目的在於要透過結合於「異」的「是」使異於「是」、非「是」的意義被結合出來，即能有一種可以被言談的非「是」，使語言的虛假性誕生、暴露出哲人主張的虛假性。本章擬依循《哲人篇》自身發展的順序，由哲人本質的探討出發，直至哲人與「非是」問題的交會。

第一節 對於哲人定義的尋找

《哲人篇》始於對哲人本質的探究，蘇格拉底與泰歐多羅斯（Theodoros）邀請來自伊利亞的外邦人（Fremder aus Elea）區別哲學家、政治家與哲人；對話者是苔耳業苔陶斯（Theaitetos），談話的方式是透過問答。外邦人建議首先以釣魚人為例操作分解法（219a4-221c3），以便接來下施於較困難的主題哲人之上，他們首先問釣魚人是否是有技藝的人（Künstler, τεχνικός），以技藝為始往下分，他們先將技藝分為做（die hervorbringende Kunst, ποιητική）和獲取（die erwerbende Kunst, κτητική）兩類。做指：那個之前非是，被帶入此有（was zuvor nicht war, hernach zum Dasein bringt, πᾶν ὅπερ ἄν μὴ πρότερόν τισ ὄν ὕστερον εἰς οὐσίαν ἄγει）；而另一組獲取，包含的是無關做的，例如學習和認識的所有種、買賣、競爭和獵捕，兩組的主要區分為，是否是由「非是」被帶入「是」。他們依從不斷向下分的分解法最終得到了釣者的定義。此後的劃分也一直依循此方法。

¹⁶ Martin Heidegger. *Plato's Sophist*, trans. by Richard Rojcewicz and André Schuwer (Bloomington: Indiana University Press, 1997), 160-161.

在釣者之後他們針對哲人亦進行了多次的劃分，依序揭示了哲人許多不同的面貌，得到哲人的技藝：受僱獵取有錢年輕人的獵人（221c8-223b5）、販售靈魂糧食的知識商販（223c1-224d2）、販賣購得的商品的商販及販賣自己製造的知識商品的商販（224d4-224e4）、爭論者（224e5-225e5）、另外是一仍有疑義的定義，即哲人是靈魂的淨化者（226b1-231b9）。伊利亞的外邦人依循著以尋找釣者時所開始的路線，從技藝下的獲取這條支線下的獵取找到受僱獵取有錢年輕人的獵人的定義；接著又從獲取之下，獵取以外的另一條支線，交換之下獲得了三個商販的定義；之後又回到獲取之下交換外的爭鬥，在此條支線下找到爭論者的定義。不管是釣者或是哲人都在技藝的討論之下，值得注意的是柏拉圖在這裡的安排，在釣魚人之後的五個找尋哲人定義的區分都不是在做的技藝那一條線之下討論。直至第六個定義，外邦人挑選了一個技藝之下卻在一開始獲取技藝及做的技藝之外的分別的技藝（die Aussonderungskunst, διακριτική）作為開始，得到靈魂的淨化者的定義。Cornford認為幾個區分中，唯有第六個定義的開始前列舉了幾種家務工作來說明分別的技藝，為此他提出另一種看法，他併入《政治家篇》中的「合」的談論，認為進行區分前都會有合的動作劃出被區分的範圍，而前面六個定義即是代表哲人所屬的那一類，由之再向下劃分出第七個定義。¹⁷ 而這些區分似乎顯示了在每條支線下都可以找到哲人的蹤跡，也呈顯了哲人可能擁有的各種不同的樣貌。外邦人也說，哲人就如同一隻狡猾的動物，且如人們所說的無法以一隻手抓住他（226a6）。

第二節 從哲人的特性引出「非是」的問題

1. 爭論的技藝至模仿的技藝

在找到六種哲人的定義之後，外邦人指出了此刻面臨的問題，名字上看來只有一種技藝的人，卻有多種技藝，這難道不該令人感到驚異並認為有什麼問題嗎？異邦人認為這是因為仍無法確實掌握哲人的技藝，才用這麼多種名字稱呼哲人，所以他們要繼續尋找屬於哲人的技藝。異邦人挑選了爭論（Streitgespräch, ἀντιλογικός）的定義，對反

¹⁷ Francis Macdonald Cornford. *Plato's Theory of Knowledge : the Theaetetus and the Sophist of Plato / translated with a running commentary by Francis Macdonald Cornford* (London : Routledge & Kegan Paul Ltd, 1957),186-187.

於言說，這不單純是爭論，更精確的說是一種言說技巧，面對著對手的主張，他們既不如此主張也不反對，這種技巧能夠將無論正方或反方都說成對的。異邦人和苔耳業苔陶斯首先同意哲人既是爭論者同時也教導人爭論，而他們爭論的內容包含一切事物，顯現他們彷彿能達到一種可以對任何主題進行爭論的能力，讓人相信他們在一切主題上都能爭勝且在一切主題上是最好的，而問題是爭論者是否可能知道一切？異邦人和苔耳業苔陶斯都同意不會有人能知道一切，那麼哲人的秘密是什麼呢？他們以什麼方式能夠使年輕人認為哲人們對於一切都是最精通的（233b1-233b2）？因為他們要使年輕人相信他們是正確的，才能使年輕人願意付費向哲人學習。但事實上哲人不可能有對於一切的知識，哲人如何讓人們相信他們在一切主題上有知識？那即是：

F¹⁸：哲人顯示他們擁有對於一切的顯得是的知識，而非真理¹⁹ (233c10-233c11)。

此處「顯得是的知識」²⁰ 便是要將哲人所談論的知識與真的知識區別開。在《理想國篇》第五卷中柏拉圖指出：「知識（die Erkenntnis, ἐπιστήμη）是關於『是』（das Seiende, τὸ ὄντι），無知（Unkenntnis, ἀγνοσία）是關於『非是』（dem Nichtseienden, μὴ ὄντι）的。而意見（die Vorstellung, δόξα）應是中介者，介於兩者[知識及無知]間，同時顯現為『是』與『非是』（seiend und nichtseiend, ὄν τε καὶ μὴ ὄν）」。²¹ 在這個區分中知識的對象是「是」的，且對於完全「非是」，我們是無知的，意見的對象就是那介於「是」與「非是」的中介者。而顯得是的知識便不是那關於「是」的知識，異邦人有意地將哲人所談論的做出這樣的限定，並從爭論者的定義要向下尋找哲人，是要將主線拉到做的支線之下。他將爭論的能力等同對爭論的主題——知識來談，再指出哲人並不擁有知識，故爭論的能力來自別的原因。也就是說他們並不擁有真理，而只是表面的知識、意見的知識。

¹⁸ 以下以 F 代替 Fremder，以 T 代替 Theaitetos。

¹⁹ eine scheinbare Erkenntnis also von allen Dingen, nicht aber die Wahrheit, δοξαστικὴν ἄρα τινὰ περὶ πάντων ἐπιστήμην, οὐκ ἀλήθειαν.

²⁰ Cordero 指出這裡所指的「顯得是的知識」，其實是 δοξαστικὴν ἐπιστήμην，而在希臘文中這是一個挑戰的用法，因為那是《理想國篇》中兩個「敵對的姊妹」：意見（δόξα）和知識（ἐπιστήμη）。Nestor-Luis Cordero. *Le Sophiste* (Paris: G-F Flammarion, 1993), 226.

²¹ 《理想國篇》477-478。

接著異邦人決定再使用一個比喻來釐清哲人的定位：「F：當某個人聲稱既不是知道言談也不是知道爭論，而是知道一種技藝使得能夠精通一切事物且產生出一切事物。」(233d9-10)至此，異邦人將哲人對於一切事物的爭論轉化為某種做出一切事物的技藝，由此導入做(ποιεῖν)的支線，以及一切事物的「是」的問題，因為做即是將「非是」帶入「是」。苔耳業苔陶斯似乎不是很懂異邦人的意思，問道，那是指某種遊戲²²嗎？異邦人即更換了一個方向，以苔耳業苔陶斯所說的遊戲他舉了模仿為例，以模仿來類比做：

F：現在從那些顯現能通過一種技藝造出一切

(alles, πάντα)，我們知道，他通過繪畫的技藝能夠製作萬有的模仿物及同名者，當他把所畫的遠遠的展示給沒有多加思考的年輕男孩，男孩就會被欺騙，似乎他能夠造出他想要造出的。T：當然。F：那麼現在我們不是該估計，在言說中(in Worten, περὶ τοὺς λόγους)有一個相似的技藝，使之能夠可能，就是年輕人或那一類仍離真理遙遠的人，對於事物的真理，用耳朵能夠被迷惑的詞語，還有顯示給人們關於一切的被言說的影像(gesprochene Schattenbilder, δεικνύντας εἶδωλα λεγόμενα)，這樣能夠使人們相信，這些是真的，且說這些的人他對於一切事物是最智慧的？

(234b5-234c7)

這裡是以繪畫之例，強調模仿物並非真實，僅作為同名的模仿，但遠遠的展示給未經思考的男孩，男孩就會被欺騙，也就是說即便是模仿物也能夠構成影響，使人相信。值得注意的是模仿(imitation, μιμήσις)在柏拉圖哲學中不僅在技藝的領域中佔據一角，並且它也關涉相和感覺世界之間的關係，對此我們視之為對於智性世界的模仿。²³ 異邦人舉繪畫的例子說明做的技藝，繪畫之例亦出現於《理想國篇》，繪畫它並不是第一層的模仿，感覺世界的事物作為理型世界的仿本，而繪畫又作為事物的仿本則是第三層，即仿本的仿本，那是對仿本的模仿，而非對於真實的模仿(598b)，不僅不是仿本，還是仿本的仿本。以此例，異邦人不僅指出非真的仿本能以假亂真，他同時帶出另一個

²² 此處為 παιδιάν，Schleiermacher 將之譯作 Scherz (玩笑)，Cornford 譯作 play (遊戲)，Cordero 譯作 un jeu (遊戲) 並將之與《理想國篇》中在鏡中呈顯一切的遊戲(596e4)相連(Nestor- Luis Cordero. *Le Sophiste*, 226.)，本文採後兩者譯法。

²³ Nestor- Luis Cordero. *Le Sophiste*, 226.

技藝，是在言說中的一個相似的技藝，這種被造物也不同於事物的真理，是一切被言說的影像。

接著他們同意將哲人歸類為巫師²⁴ (einen Zauberer, γόητα)，和模仿者 (einen Nachbildner, μιμητήν)，並要對製造影像的技藝 (die nachbildnerische Kunst, εἰδωλοποιικὴν τέχνην) 進行劃分 (235b)，異邦人認為他們必須再將模仿的兩種形式作區分才能找到他們的目標。

2. 模仿技藝的劃分——製造一模一樣的與幻象

至此，爭論的技藝已完全轉至做的技藝，並以模仿代表做的技藝再繼續向下劃分。

他們展開了對於模仿的劃分，區別出模仿之下的兩個下屬：

F：工匠在他們的仿製品中，沒有讓它是真，且並不嘗試做出確實存在的比例，而是做出顯得美的。T：確實。F：這不正如此嗎，一個相似於那個的，稱為一模一樣的 (ein Ebenbild, εἰκόνα)？T：是。F：且這我們談論的模仿技藝的部份，如我們之前所說的稱為產生一模一樣的的技藝。T：是這樣稱。F：但那只是，因為從一個恰當的地點看，它看起來與美相似，當某人精確的觀看它，它完全不相似 [於美]，那個聲稱同於美的東西，我們該如何稱呼它？因為它看起來與之相像 (zu gleichen scheint, φαίνεται μέν)，然而確實不同，不正是一個幻象 (ein Trugbild, φάντασμα)？T：無疑的。F：這部份是十分可觀的，不僅在繪畫中還有在全部模仿的技藝中。T：怎麼不是？F：且他是產生出幻象的技藝，而非產生一模一樣的技藝，我們是否最正確的稱它為產生幻象的 (die trugbildnerische Kunst, φανταστικὴν)？T：確實如此。F：現在這兩種，我指對於模仿的技藝，有產生一模一樣的及產生幻象的。(236a4-236c7)

由討論模仿的技藝開始，異邦人指出，依據原型模仿時，並非所有的仿製品 (einer Nachahmung, τοῦ μιμήματος) 是對原型一模一樣

²⁴ Cordero 指出 γόητα (γόης) (出自動詞 γοῶω，指 gémir 發出呻吟般的聲音，se lamenter 悲嘆) 一開始是指說出有魔力的術語的巫師。在柏拉圖哲學中這個字同義於《饗宴篇》(Banquet) 中的巫師 magicien (203d8)、《大西庇亞篇》(Hippias Majeur) 中的魔術師 illusionniste (371a3)、《政治家篇》(Politique) 中的巫師 sorcier (291c1)，亦在《美諾篇》(Ménon) 中美諾猶豫是否要以之稱呼蘇格拉底 (80b6)。

的模仿。如在工匠的仿製品中，不是產生確實如原本的存在比例，因為工匠並未讓作品是真，而是要做出顯得是美的作品。這裡便是指出仿製品所依循的甚至可以不是真實的確實比例，是依據顯得美的。這麼做是要拉開模仿和真實的距離，強調仿製品的非真。

異邦人在此區別兩種模仿，即：產生出一模一樣的（ein Ebenbild, εἰκόνα），及僅產生出與之相像但確實不同的幻象（ein Trugbild, φάντασμα）。

第二節 影像與「非是」

1. 似真與「非是」

至此異邦人仍無法歸結爭論者的製作，他認為哲人狡猾的溜入了一個最難研究的相（εἶδος, Gestalt）之中。他並向苔耳業苔陶斯指出他們所處的困境：

F：事實上，我們正在一個困難的研究。因為這個「顯得是」和「看起來是」非是，²⁵ 且這麼說不真，所有這些無論在以前和現在總是充滿疑慮。因為人們應以什麼方式確實能夠說有一個假的言論或意見，而以一切方式皆不落入矛盾，苔耳業苔陶斯，這是很難去理解的。T：為什麼？F：這談論大膽假設，「非是」是（das Nichtseiende sei, τὸ μὴ ὄν εἶναι）。因為一般而言沒有任何一個情況下假的確實是。但偉大的巴門尼德斯當我們還是小孩開始到最後他都強調，他總是不受約束，如在他的詩中這麼說。「你從來不能理解『非是』是，而是要使研究的思想遠離這樣的道路。」²⁶ 從他那裡證實，尤其是確定的顯示談話必要伴隨適當地檢驗。若它不對你造成任何影響，我們開始觀看吧。（236d9-237b3）

異邦人首先提出關於那「顯得是」和「看起來是」非是，且這話不是真的，因為這即是說「非是」是，但這個主張不僅是不真的，且無論如何的會落入矛盾。苔耳業苔陶斯並不理解這個主張所隱含的困

²⁵ Dieses Erscheinen und Scheinen ohne zu sein, φαίνεσθαι τοῦτο καὶ τὸ δοκεῖν, εἶναι δὲ μή.

²⁶ Nimmer vermöchtest du ja zu verstehn, Nichtseiendes seie, sondern von solcherlei Weg halt fern die erforschende Seele, οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ, εἶναι μὴ ἔόντα· ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήμενος εἶργε νόημα.

難，異邦人進一步說明，這困難來自於這主張等於是一個「非是」是的主張，因為「顯得是」和「看起來是」即不是「是」，僅是相似於「是」的「非是」。這裡進入異邦人的意圖，即是說，他想要主張爭論者的言說是一種虛假的言談，對於製作模仿他已區分了「影像」以及「幻象」，而直接主張這種「非真」是（存在）或「非是」是（存在）便會直接違反伊利亞的傳統，巴門尼德斯的主張：「『是』是，『非是』非是。」那全然的「非是」都不能言說或思想了，更遑論宣稱它是，主張它存在。「非是」因似真的「非是」而首次被提到，異邦人先是依據了伊利亞的傳統質疑了如此主張的合法性。因為巴門尼德斯的主張之下，「是」和「非是」全然對立，且「非是」甚至是完全不能理解以及言說，因而若要達到對於哲人的指控，必然要繼續檢驗巴門尼德斯的主張。

2. 伊利亞學派下的「非是」

(1) 伊利亞學派下的「非是」用於言說

接下來異邦人又進一步以伊利亞傳統下的「非是」為判準進行推論：

F：應該是這樣。那麼告訴我，我們敢於隨便說出來任一個不以任何方式是的「是」(das auf keine Weise Seiende, τὸ μηδαμῶς ὄν)嗎？T：為什麼不？F：我是指不由於爭論或是當作玩笑的指出它，當那些聽眾中有一個嚴肅的考慮指出人們在哪裡提出「非是」(das Nichtseiende, τὸ μὴ ὄν)，我們相信，他想要呈現給提問者，他在哪裡使用它(「非是」)和以什麼方式使用。T：你問的是困難的，且剛剛所說的那些，對於像我這樣的人是完全答不出來的。F：這確實是，「非是」不能被加到任何一個「是」上。T：如何如此？F：假如不能加到「是」上(nicht dem Seienden, οὐκ ἐπὶ τὸ ὄν)，則也不能正確的加到某某上(dem Etwas, τις φέροι)。T：這怎麼說？F：對我們來說這是清楚的，我們每一次說某(Etwas, τι)這個字是關於一個「是」(von einem Seienden sagen, ἐπ' ὄντι λέγομεν)。因為僅僅赤裸的去說，且不涉及一切「諸是」去說，是不可能的。不是嗎？T：不可能。F：那在這點上你同意，說了某某(etwas,

τόν τι), 至少就是說了一個某某東西(wenigstens ein Etwas, ἔν γέ τι) ²⁷ ? T: 肯定的。F: 因為你將說的這某某東西, 是對於一個某某東西的記號(ist das Zeichen für etwas), 或者與此相比一些就是對於多的記號(das etwelche oder einige dagegen für viele) ²⁸。T: 是這樣。F: 因此那個連某某也沒有說的[說非某某的](etwas, τι), 明顯的必須說他任何一個都沒說(ganz und gar nichts, μηδέν)。T: 必然確實。F: 我們甚至也不被允許承認, 一個這樣說的, 他說的就是無(nichts, μηδέν), 而甚至也必否認, 說出「非是」(das Nichtseiende, μὴ ὄν) 是言說? T: 然後所有的困難被以這件事有了終結。(237b7-237e7)

異邦人首先問那無論如何「非是」是否可以被說。首先「非是」不能被加至任何一個「是」之上, 且「非是」亦不能加至任一某某之上。異邦人又主張我們無法去說那赤裸的是, 因為所說的必涉及「諸是」, 當談及某, 必是某某是的; 而說了某某就是說了某某東西, 且所說出來的某某是某某東西的記號; 且說非某某、說了連某某也不是的, 則沒有說任何東西。這一段落被說出的必是能指涉到某物的某物的記號, 因而赤裸的「是」和「非是」因為它們不作為誰的記號也無法指涉到任何是的東西且不涉及一切「諸是」, 也因此連某某也沒有說的被認為是沒說任一個東西。異邦人在最末又說, 沒有說任何東西的不是一個言談, 同時也應否認說了「非是」的是言說。

因為不指到任何東西的就不是言談, 而說「非是」又無法指到任何, 也必否認它是言說。Cornford認為這裡的說(λέγειν τι)被以兩種方式使用,²⁹ 即是這模糊性造成異邦人所指的困難。筆者認為此處應該無Cornford所說的問題, 此處尚無關涉至言說與意義, 問題仍在「非是」的存在問題, 以及「非是」是否能進入言談。在指涉意義上,

²⁷ Cordero 提到在提出某某限定事物, 隨後又補充說某某是一的事物, 他認為在對話的這個部份是關於那個反對「非是」可能存在所依賴的三件一體: 一某「是」όν(être)-τι(quelque chose)-έν(une, un), 他並認為「非是」之所以不可思想是因為它沒有遵守這個三件一體。

(Nestor- Luis Cordero. *Le Sophiste*, 233-234)

²⁸ 希臘文本中[ένος γάρ δὴ τό γε «τί» φήσεις σήσεις σημεῖον εἶναι, τὸ δὲ «τινὲ» δυοῖν, τὸ δὲ «τινὲς» πολλῶν.] 並沒有記號(Zeichen), 且是以τι、τινὲ、τινὲς分別表示了一(ένος)、二(δυοῖν)、多(πολλῶν)。

²⁹ Conford 指出, λέγειν τι 以兩種方式使用, (1) 說所說的字所指涉的, (2) 表達意義或說對立於沒說什麼(saying nothing) 或胡說(talking nonsense, οὐδὲν λέγειν)。

說出「非是」是不能指到任何事物上，因為「非是」即是非存在的，但在說出「非是」的同時，它確實是說了些什麼，以至於不能說它說了無，它確實說了某些話，但也不能說它有所指，它確實也是沒有指到任何的。

(2) 伊利亞學派下的「非是」用於被言說

而在前段的推論中顯示了「非是」的不能有所指，因為異邦人肯認在言說時我們必說了某某，且我們所說的正是某某的記號。而以下的主張更是阻絕對「非是」進行言談的可能。

F: 因為在這一點上還有一個困難回來了，更確切的說是首要的和最大的困難，因為它觸及了事理的原則。T: 你怎麼看？說，且不要忍住。F: 一個異於「是」的 (ein anderes Seiendes, τῶν ὄντων ἕτερον) 可以屬於一個「是」 (einem Seienden, τι)。T: 無疑的。F: 但我們也能同意，這是可能的，任何一個「是」屬於「非是」 (Nichtseienden, μὴ ὄντι)？T: 我們怎麼應該 (同意)？F: 所有的數整體 (alle Zahl insgesamt, ἀριθμὸν δὴ τὸνσύνπαντα) 我們設立為「諸是」 (als seiend, τῶν ὄντων)？T: 當其他任何的某某 (anders irgend etwas, ἄλλο τι θετέον) 被設作「是」 (als seiend, ὡς ὄν) [，我們將所有的數設立作「是」]。F: 如此我們不被允許冒險從事，將數中的多 (eine Mehrheit, πλήθος) 或一 (die Einheit, ἓν) 加 (ἐπιχειρῶμεν, beizulegen) 到「非是」 (Nichtseienden, τὸ μὴ ὄν) 上。T: 依據我們剛才的言談，明顯的在這點上我們去從事這個確實是不正確的。F: 那麼人們能不伴隨數 (ohne Zahl, χωρὶς ἀριθμοῦ) 說出「非是」，或是僅在他的思想中理解「非是」嗎？T: 這怎麼說？F: 當我們說「諸非是」 (Nichtseiende, μὴ ὄντα)，我們不就放入了數的多？T: 當然。F: 但當說「非是」 (Nichtseiendes, μὴ ὄν)，那麼反之是放入了一 (Einheit, τὸ ἓν)？T: 完全正確。F: 我們也說，它既不正義也不正確，人們嘗試將「是」與「非是」結合 (ἐπιχειρεῖν)。T: 你說的完全是正確的。F: 那麼你看，這是多麼完全不可能正確的說出「非是」，去說任何關於「非是」的某些東西，或思想它在己且為己；而它是不可思、不可描述、不可言說且無意義的？

(238a-238c12)

在結束「非是」不能用以加至其他「是」，亦即不能指稱其他是之後，異邦人提出另一個「非是」的困難，即是，「非是」不能被正確的描述、不能被說。

異邦人首先與苔耳業苔陶斯取得數是「是」的共識，再操作數和「非是」的結合。當我們試圖言說「非是」，無論如何會涉及數，在形構句子時必然對主詞做單或複數的變化，如此若言說「非是」時必然添加一或多至「非是」上，必然加上「是」至「非是」上，但如此是不合理的，即「是」不應結合於「非是」。也就是說「非是」無法按照言說規則正確的被加上「是」、「一」、數的多，它作為完全「非是」就不能有是和數量。不僅是在言說中，在思想中亦然，當它被思想作全然的「非是」，我們無法將之連結至任何「是」、數量或任何述詞。

如此可見「非是」不僅不能用來言說其他事物，亦不能被言說，因為當要言說它，必然涉及單複數之類而涉及是的特性，而「非是」不能與是連結因而無法正確的被言說。

第三節 「非是」與非真

1. 「是」「非是」與真假的對立

異邦人檢驗了伊利亞傳統巴門尼德斯意義之下的「非是」，他先後確定了言說「非是」不能指稱到任何事物，及「非是」無法被正確的言說，以顯現言說「非是」所會造成的巨大困難。異邦人認為因為對「非是」理解和談論的困難使哲人又得以逃脫到無法捕捉的地方了。其後異邦人又回到對於哲人所製造的圖像的問題，他並提到，狡猾的哲人很善於抓住談話中的字詞以轉換談話的方向躲避責難。例如，若說哲人是製造影像的人，那他就會反問什麼是影像，因而他們決定進一步對影像做討論。

T：那麼我還應該說什麼其他的，異邦人，一個影像被做為一個相似真的另一類東西。F：你指真之外的一類東西嗎，或在此之上你怎麼講？T：當然不是一個真的（ein Wahres, ἀληθινόν），而是一個相似的（ein Scheinbares, εἰκόσ）。F：你認為真的（dem Wahren, τὸ ἀληθινόν）是確實的「是」（wirklich Seiende, ὄντως ὄν）？F：我這樣認為。T：且？

非真的對反是真？ T：不然呢？(240a7-240b6)

此處的推論已將「異」帶入，他們將影像作為真之外的另一類東西，即是使用異（*andere, ἕτερον*）。苔耳業苔陶斯先是將影像與真並列，但不說它是真，而說它是一個相似真的另一類東西；而異邦人接著便指出那個相似正不是與真同一類的，而是另一類的，異於真的一類，苔耳業苔陶斯也承認，那即不是真的，而是相似的，在這裡便主要是以異於真將影像歸入非真。

同時在此處異邦人指出何以哲人能夠在巴門尼德斯的主張下藏匿。這是由於這裡隱含了這樣的預設：首先他們承認真的是確實「是」，把真的等同於「是」，又非真對反於真，如此，若圖像被認為是不真的，即是假、是非真，它即是對反於「是」且對反於真，即是非真、「非是」。

這裡的主張由於承襲著巴門尼德斯的傳統，「是」與「非是」對立，即絕對的「是」對立絕對的「非是」，又將真等同於「是」，於是對反於真的假亦即也成了完全對立於真以及「是」的「非是」。在苔耳業苔陶斯承認了異邦人將「是」與真完全對反於「非是」與假的引導後，異邦人又進一步的把相似的等同於「非是」帶入問句中：

F：那麼當你描述相似的是非真的（*das Nichtwahre, μὴ ἀληθινόν*），你是說相似的是「非是」。T：但它也確實是。F：如何是？你認為它確實非真？T：當然不（真）。但影像它確實是。F：那麼它不是確實的「非是」，³⁰ 而確實是我們所稱的一個影像（*ein Bild, εἰκόνα*）？T：在一個這樣的交織中，「非是」和「是」看來交織在一起，這交織是不尋常的。F：它怎麼會不？那麼你看，像這樣通過這個很快的變化多端的哲人迫使我們，改變對於「非是」的意志，它無論如何是（*es irgendwie sei, εἶναί πως*）。(240b7-240c5)

此處他們承認相似的即是「非是」，又再次確認它是非真，足見異邦人至此仍在貫徹展現巴門尼德斯主張下的矛盾。苔耳業苔陶斯對於稱影像是「非是」仍遲疑，他認為它確實非真，但似乎也確實是「是」，他的應答中也不得不承認它某種程度上是。而若依據巴門尼德斯主張的絕對「非是」，其不能思考不能言說，被哲人造出可以被談論的圖像，則不是「非是」，而是「是」，又「是」等同於真，如此的讓步會

³⁰ Nicht wirklich nicht seined, οὐκ ὄν ἄρα οὐκ ὄντως ἐστίν.

導致哲人造的圖像也排除了它的虛假非真，若不是「非是」、非真，豈不就是「是」、真，哲人就是如此的藏匿在「是」之中。因而，這個立場所帶來的困難即是，只要承認了哲人的主張有任何一點「是」，它便是「非是」及假的對反，即是真。但異邦人和苔耳業苔陶斯顯然不想接受這樣的結果，他們認為哲人迫使他們轉變對於「非是」的立場，此時他們必須指出這種「非是」是才能指出哲人的虛假。

2. 「非是」是

他們繼續檢驗哲人的技藝，苔耳業苔陶斯同意異邦人說哲人的技藝是欺騙，他們的靈魂由於哲人的技藝採取了假的意見，那麼虛假究竟是如何出現：

F：但假的表象（Falsche Vorstellung, φευδῆς δ' αὖ δόξα）對立於那個顯現在我們面前的？或是如何？T：是對立。F：那麼你說，那假的表象表象了非是？³¹ T：必然。F：那表象了假的表象的，非是「非是」，³² 或是這個任何方面都非「是」的無論如何是？³³ T：當一個人有任何一點的欺騙，必然如此，「非是」無論如何是。F：他豈不是也能想像，那絕對是的絕對非是？³⁴ T：是，可以想像。F：這也是假的。T：這也是假的。F：我認為這兩個，當說「是」非是，「非是」是，³⁵ 以同樣的方式被認為是假的言談。T：這如何可能是另一個樣子（怎麼能不是假的）！（240d6-241a2）

且苔耳業苔陶斯同意假的表象表象了對立於顯現於我們面前的，也就是說他同意有可以影響我們的假意見，如此異邦人舉出兩種可能（1）表象假的表象、思想假的思想是「非是」非是，即「非是」不存在（2）要承認那不以任何方式是「非是」無論如何是，即「非是」存在。也就是要承認假的表象完全非是，或是「非是」是；要同意那可以產生影響的假意見是完全「非是」，或是要承認「非是」也能是。

³¹ Die falsche Vorstellung stele Nichtseiendes vor, τὰ μὴ ὄντα δοξαζεν τὴν φευδῆ δόξαν.

³² Das Nichtseiende nicht sei, μὴ εἶναι τὰ μὴ ὄντα δοξάζουσιν.

³³ Das auf keine Weise Seiende doch irgendwie sei, ἢ πως εἶναι τὰ μηδαμῶς ὄντα.

³⁴ Das auf alle Weise Seiende keineswegs sei, οὐ καὶ μηδαμῶς εἶναι τὰ πάντως ὄντα.

³⁵ Das Seiende sei nicht, das Nichtseiende sei, τὰ τε ὄντα λέγων μὴ εἶναι, τὰ μὴ ὄντα εἶναι.

苔耳業苔陶斯承認了「非是」是，因為哲人的圖像確實能對聽眾產生影響，即使是非真、是假的，但是是（存在）。異邦人又提出另一種可能，是否也可以想像「是」非是？苔耳業苔陶斯說是，但他們都同意這兩個主張都是假。可以表象「非是」是，也可以表象「是」非是，但兩者都是假，他們承認了這兩個語句的可思想和可言說，也同時認定他們為假，因為他們仍受限於伊利亞的傳統。他們要捍衛這種假的主張的存在才能指出哲人的不實言論。

然而哲人會反對異邦人和苔耳業苔陶斯的說法，哲人會指出他們言論上的矛盾，這種承認有假、有非真在言談中的情況正是對反於他們方才的主張：「是」與「非是」、真與假絕對的對立，這種「是」與「非是」的相互結合正是一開始他們認為絕不可能的事。若將假和非真歸諸於不能言說、思想，哲人的言談便可以歸諸於「是」、真，那亦是異邦人和苔耳業苔陶斯所不允許的，他們決議繼續去抓哲人，即便因為「非是」、虛假不能言說，談論它們總必然伴隨矛盾的危險，他們可能必須檢驗異邦人所信奉的教條，他稱為父親的巴門尼德斯的定理，他們要為了捉住哲人去辯駁那個立場。

第二章小結

異的出現隱藏在一個對於哲人定義的找尋背後。他們的討論從哲人的技藝轉化為言說上的製作——模仿，他們將模仿物區分出一模一樣的和相似的兩類，將這種不是真的，僅僅相似於「是」的模仿物區別於「是」、真，歸於「非是」、假。這個劃分的用意即是要將模仿物歸類為「非是」，隨後他們徹底的討論伊利亞學派下的「非是」，為了成功指控哲人，必然的要繼續檢驗伊利亞學派的主張，因為貫徹這種立場的「非是」是不能用以言說也不能結合於言說的，但無法否認模仿物的「是」以及哲人的言談必定有某種程度的「是」，在伊利亞學派極端的主張之下甚至能保護哲人的不實言論，因為若哲人的言說不是「非是」，必然就是「是」且是真了。

第三章 關於「是」的不同主張

在異邦人和苔耳業苔陶斯對於「非是」進行了考察後，他們得到共識，哲人迫使他們轉變對於「是」與「非是」的想法，他們必須檢驗巴門尼德斯的教條。因為若是依從巴門尼德斯，在「是」與「非是」的截然二分下他們將無法否認影像具有「是」，哲人便可以藏匿在這種對立之中主張「是」是真，因為在這種主張之下，真和假將沒有分別的一起在「是」之下。但是他們並不想承認影像為真，且「非是」的全然不能言說也阻擋了他們的退路，因而他們必然要轉變對於「非是」的想法。

在開始對「是」進行探究前異邦人先提醒苔耳業苔陶斯，在他們輕率的認為他們已經達到精確的考慮之前，他們應該檢查他們的理解是否已無誤。而苔耳業苔陶斯不明白異邦人所指，異邦人指出：「巴門尼德斯和所有曾經去規定「諸是」³⁶ (τὰ ὄντα) 有哪些及有什麼樣的 (welcherlei und wievielerlei sie sind, πόσα τε καὶ ποιά ἐστίν) 的人看起來都是輕率的。」(242c4-242c6) 或許是方才揭示「非是」用以言談以及被言談所會遭遇的困難，異邦人此處以「是」的探問開始新的討論，問的是關於「是」的數量以及組成。他歸結了對「諸是」(τὰ ὄντα) 的幾種說法：「諸是」是三、「諸是」是二、「是」是一，以及「是」是多又是一，³⁷ 並且各主張通過諸多解釋說明「諸是」如何聚合分裂。異邦人並指出，對於「諸是」的談論不僅談法眾多，所說的也不盡為人了解。他舉了一些前人的談論：

F：他們之中有一個說且聲稱是或已變成又或變成多或一或二，冷熱混合，在別處又猜想是分和合，那麼苔耳業苔陶

³⁶ 此處 Schleiermacher 譯作事物 (die Dinge)，異於他於譯文他處以 das Seiend 譯 τὸ ὄν；而在其它譯本中 Otto Apelt 將此處譯做 die Seiende，Cordero 作 les êtres，都以「諸是」來譯，筆者認為此處直接將事物等同於 τὰ ὄντα 仍有疑慮，以「諸是」譯之。Cornford 提出另一種詮釋，他認為區別於前面的確實是 (ὄντως ὄν)，此處的 τὰ ὄντα，作介於 εἶδολον 和 ὄντως ὄν 之間的東西，譯做 the real。

³⁷ 幾種說法中，異邦人僅明確的指出「是」是一乃出自於伊利亞傳統，源於賽諾分尼 (Xenophanes) 或更早之前的人；依據 Wiehl，「諸是」是三可能指的是 Pherekydes，他的三分別可能是 Zeus, Chronos, Chthon；「諸是」是二可能是指 Archelaos；主張「是」是多又是一的伊奧尼亞和西西里的某些繆斯是赫拉克力圖 (Heraklit aus Ephesos) 及恩培多克力 (Empedokles aus Agrigent) (Apelt, Otto and Reiner Wiehl. *Der Sophist. 2., durchgesehene Aufl. ed, Philosophische Bibliothek. [Hamburg: F. Meiner, 1985]*, 187)。

斯，以神為擔保，每一次他們所指的你懂嗎？
(243b3-243b7)

無論在「是」的狀態、數量或是組成方式，前人都沒有共識，前人以動詞「是」(εἶναι)的第三人稱現在式：是(ἔστιν)以及變的第三人稱完成式及現在式：已變成和變成(γέγονεν, γίγνεται)結合於不同述詞，以及不同生成方式的假設造成不同的主張。且那些主張顯示，不僅對於「是」的組成沒有共識，甚至無法確定其是或在變動中，有人主張是、也有已變成，和變成。他們每個都做自己的談論，而「是」或「諸是」是什麼仍不為人所知，這讓他們發現他們對於「是」的理解不見得較「非是」多。

第一節 「諸是」是二？是三？——諸是是一

而以下他們將確實的檢驗前人的主張，首先是，一切是二：

F：就是那些他們說，一切是(alles sei, τὰ πάντ' εἶναί)熱和冷或兩個其他類似的，當他們說，兩者和兩者中的每一都是，³⁸ 他們關於這兩個究竟是說什麼？我們應對於這個你們的「是」(Sein, εἶναι)怎麼想？我們應把它設作一個在那兩個之外的第三個³⁹ 且整體作為三而不再根據你們為二？⁴⁰ 因為你們稱兩者中的一為是，如此你們不再說兩者以同樣方式為是，⁴¹ 且以兩種方式只有一而非二是。⁴²
T：對。F：你們想稱兩者(beide, τὰ ἄμφω)為「是」(das Seiende, ὄν)。T：也許。F：但，親愛的你們，我們想要說，如此你們就是明白的說，那二是一。⁴³ (243d8-244a2)

而這論證主要是如下：若是假定或主張「是」是冷和熱或是其他類似的對立組合，有以下幾種可能(1)兩者是，且兩者中的每一是、(2)兩者中其中之一是，或(3)兩者是「是」。

推論依序是，(1)兩者是，且兩者中的每一是。這個主張主要來

³⁸ Sie beide und jedes von beiden sind, ἄμφω καὶ ἑκάτερον εἶναι.

³⁹ Sollen wir es setzen als ein drittes außer jenen beiden, πότερον τρί τον παρὰ τὰ δύο ἐκεῖνα.

⁴⁰ Das Ganze als drei und nicht länger als zwei nach euch setzen, καὶ τρία τὸ πᾶν ἀλλὰ μὴ δύο ἔτι καθ' ὑμᾶς τιθῶμεν.

⁴¹ Denn nennt ihr eines von beiden das Seiende, so sagt ihr nicht mehr, daß beide auf gleiche Weise sind, οὐ γάρ που τοῖν γε δυοῖν καλοῦντες θάτερον ὄν ἄμφοτέρα ὁμοίως εἶναι λέγετε.

⁴² Und so wäre auf beiderlei Weise nur eins und nicht zwei, σχεδὸν γὰρ ἄν ἀμφοτέρως, ἀλλ' οὐ δύο εἴτην.

⁴³ Die zwei eins sind, τὰ δύο λέγοιτ' ἄν σαφέστατα ἔν.

自認為一切是用一組對立來表示的人，當他們說「兩者是，且兩者中的每一是」時候，所設立的兩者必然的需要一更高的種來統合對立，其外於兩者，則作為三；於文字上，動詞是原來作為一切是二的繫詞（copula），但接下來便追問何以看待「是」（*Sein, εἶναι*），於是「是」的意義似乎被獨立出來被考慮作為兩者之外的第三者。有學者指出在這個情況中，繫詞的意含被忽視，而存在的意義被考慮，因而「是」在這裡作為一個外於開始的兩個原則的第三者。⁴⁴ 但鑑於將柏拉圖哲學中 *εἶναι* 作繫詞和存在意含的區分起自 19 世紀末後，⁴⁵ 且作此解常會縮限了解釋的空間，在此不將之視為最主要的理解方式，此處解釋為在思想多於一的原則時在思想中必然需要更高的統合，且這種文字表述是基於這思想上的必然所採用的表達方式。如此可能可以說兩者是「是」；但這個被設立出來的第三者，將作為兩者之外的第三者，而若兩者是，且兩者中的每一是，則兩者加上統稱兩者的第三者皆是，一切是三，不再是二。

而承接（1）的結果，便是，並非兩者是，所以可能是（2）兩者中其中之一是。若肯定其中之一是，則會造成另一非是，如此「是」是一，而非二；且這是兩方面的，主張兩者中的哪一個為「是」，都會造成另一非是，所以兩種方式下都只能主張一是而非二是。既不能肯定第三者是，亦不能承認兩者中其中之一是，則必然是想說（3）兩者是「是」。也就是在以一組對立作為「是」的原則時，思想上不得不將之以一更高的一統合起來。這裡的陳述也隨之有所轉變，他在此不繼續用是動詞陳述是，而用了名詞化的表達（*das Seiende, ὄν*），且該名詞為單數，這樣的陳述下導致必須承認兩者是一（*ἓν*），那麼一切又是一而非二了。

這裡的推論並不以考察該原則作為「是」是否可能來檢驗，而是以言談上的可能作為依據，柏拉圖將原則化約為數，以一、二和多表

⁴⁴ Platon, Friedrich Schleiermacher, Otto F. Walter, Ernesto Grassi, Gert Plamböck, and Christian Iber. *Sophistes*. 1. Aufl. ed., . (Frankfurt am Main [Germany]: Suhrkamp, 2007), 259.

⁴⁵ Charles H. Kahn 指出 *εἶναι* 的主要幾種用法：（1）繫詞（copula）（2）表真用法（veridical uses）（3）存在用法（existential uses）。並認為對於無論是巴門尼德斯、柏拉圖或是亞里斯多德而言，其作為存在用法僅是附屬的。Charles H. Kahn: “Retrospect on the verb ‘to be’ and the Concept of Being”, in *The Logic of Being*, eds. S. Knuuttila and J. Hintikka (Dordrecht, Holland; Boston: D. Reidel; Hingham, MA, U.S.A.: Sold and distributed in the U.S.A. and Canada by Kluwer Academic Publishers, 1986), 14.

述「是」在這裡便顯現數及「是」在言談上結合的問題。⁴⁶ 這矛盾主要是受限制於思想，二對立的原則必然的以一統合，或分別的作為原則，而呈現在文字上的是動詞分別作為繫詞、動詞以及名詞化的「是」，表述轉換後又伴隨單複數的考量，使得與原先的主詞在數上不一致產生矛盾。

第二節 伊利亞學派的「是」

1. 一切是一：一與「是」同一或不同一

他們指出了一切是二言談上的不可能，接著是對伊利亞學派的攻擊，對於一元論談論的「是」，一是一切：

F：是否我們應該不遺餘力的尋找，指出那些一切是一的（das All als eins, ἔν τὸ πᾶν），他們對於「是」（dem Seienden, τὸ ὄν）所說的？T：無疑的。F：那麼他們會這樣回答我們。你們說，僅有一是（es sei nur eins, ἔν μόνον εἶναι）⁴⁷？—我們這樣說，他們將會這樣說。—不是嗎？T：是。F：且你們稱某某東西（etwas, τι）為是的？T：是。F：這個是一（dasselbe was eins, πότερον ὄπερ ἔν）？且你們使用兩個名稱於同一個？或是怎樣？（244b6-244c2）

這裡的問題是（1）人們說一是（es sei nur eins, ἔν μόνον εἶναι），且「是」（Seiendes, ὄν）是一，如此當我們稱某某為「是」，這樣豈不是那個某某有兩個名字，即：一和「是」。因為一是，「是」是一，那稱為「是」的某某既是一又是「是」，而唯有一是，一卻有兩個名字，而對於主張唯有一是的人來說，承認「是」有兩個名字是很可笑的。這裡得以產生這樣的問題是柏拉圖將一是（ἔν εἶναι）轉換成一（ἔν）是「是」（ὄν）所延伸的問題，使得某某既是一，又是「是」，便有兩個稱謂。在這個討論下，仍有一個可能維持一是，即是名字非是，因

⁴⁶ John Sallis 在 *Being and Logos* 中也提到數的特殊性。他舉了二不作為二之中的任一個，因為任一個都是一，而二是二的二。這裡的結構正相似於此段落的結構。（John Sallis. *Being and Logos: Reading the Platonic Dialogues* [Bloomington: Indiana University Press, 1966] , 490）

⁴⁷ Cordero 認為自此（244b）起便是柏拉圖對伊利亞學派的反擊，而這個異邦人想像的對話者可能是梅利蘇斯（Melissus），這裡所說得僅有一是（ἔν μόνον εἶναι）和梅利蘇斯的斷簡「僅有一是」（ἔν μόνον ἔστιν）（fr. 8,1 DK）如出一轍。（Nestor-Luis Cordero. *Le Sophiste*, 244）

為若名字非是，一似乎有可能仍是一。因而，異邦人接著考慮名字是否：

F：要去承認，當人們設立一有兩個名字是很可笑的。T：怎不該這樣？F：甚至允許人們說有一個能夠沒有解釋任何東西的名字。⁴⁸ T：為什麼？F：因為首先他將名字作為一個與事物相區別的，如此那是稱之為二。T：是。F：但它若是將名字和解釋作為同一個：如此他就要麼被迫去說它不是任何東西的名字，要麼說它是某某東西的名字，於是會得出那個名字是名字的名字且不是任何其他的東西。T：是這樣。F：且一（das Eins, τὸ ἓν），那個一只能是一的一，⁴⁹ 也就是說只是一個名字的一。⁵⁰（244c9-244d12）

若名字是，一也是，則「諸是」將又是二，而非一。又若名字和解釋同一，如此必然要麼它不是任何東西的名字，要麼它是某某東西的名字；名字應該不能不是任何東西的名字，因為不作為任何東西的名字，名字就是無意義的，如此名字就只能是名字的名字，名字自身。名字作為名字其實包含了所指稱的對象及其本質定義，人作為名字，它指人，也指有理性的動物，若是區別於它的解釋，作為一沒有提供任何解釋的名字，它只能作為人這個符號的名字，是一個名字的名字。這即是若仍堅持一，否認有二，將名字同於解釋，它將被迫不是任何東西的名字，結果便是那個一只是一的名字，而若是如此，作為名字它也是毫無意義的，因為它無法給出任何解釋。

主張一是的困難由是而生，（1）一和「是」用了兩個名字，出現了二，就違反了一是的原則；又（2）承認名字是也會違反一是，因為名字亦是的話就不只一是，還有名字是，至少有二；再者（3）若名字不提供任何解釋則毫無意義。

一切是一在此的問題即是，無法在言語上解決對於「是」的表述，一和「是」必然的涉及了兩個名字，再者名字和「是」皆會導致多於一，名字同於所稱述的「是」時名字便會失去意義。

2. 「是」是整體

一切是一的另一個問題，來自於當表述為：「是」是整體。這是

⁴⁸ Es gebe einen Namen, der ja doch keine Erklärung zuließe, ὡς ἔστιν ὄνομα τι, λόγον οὐκ ἂν ἔχον.

⁴⁹ Welches dann nur des Einen Eins ist, ἐνὸς ἐν ὄν μόνον.

⁵⁰ Auch dieses sei wiederum nur eines Namens Eins, τοῦ ὀνόματος αὐτὸ ἐν ὄν.

來自巴門尼德斯的主張之一，將「是」喻作一個球體：

F：如果它是整個的，如巴門尼德斯所說，相似於一個最美的圓球體從中間出發散布出去的是同樣的；因為它到這到那都不能是大一點或小一點，如此這個「是」(das Seiende, ὄν)有這樣的中心和端點，且有這些東西，它也必然的有部份 (Teile, μέρη)，或不然？T：當然。F：在部份的全體的關係下，統一應屬於部份，且沒有任何阻礙，以這方式一是整體且是一切。T：從哪裡也是？F：但豈不是那擁有這一切的不可能是一自身 (das Eins selbst sei, τὸ ἐν αὐτὸ εἶναι)。T：為什麼？F：依據正確的解釋真的一 (das wahre Eins, τό γε ἀληθῶς ἐν) 必被看作完全不可分的。T：確實。F：一個由許多部份構成的是與解釋不符的。T：我理解。F：那麼「是」，僅僅一的性質 (die Eigenschaft des Eins, τοῦ ἐνὸς οὕτως) 屬於它，它是一且是整個，或是我們不應該說「是」是整體。T：你給了我一個困難的選擇。F：完全正確。因為「是」確切的說只有那個是一的性質：⁵¹ 如此它與統一不作為同樣的「是」，⁵² 且如此一切不只是一。(244e2-245b10)

離開了名字的問題，異邦人把問題轉向性質，當「是」同於整體，他拆分出「整體」可能包涵的其他意涵，異邦人以整體、部份的眼光來檢視。異邦人此處只承認「是」有一的性質，但作為整體，它將會是部份的統一，部份即意含多，而以統一和一不作為相同的「是」為由，便不得繼續主張「是」是整體。強化統一和一的不同，使得「是」不能有兩個不同一的性質，也因此不能是「整體」。作為真的一應沒有部份，且應是完全不可分的，若它可分，即是由部份構成，便不再是一，而是有多的部份，它是整體的統一，但非一自身。而若是多，則也會不相符於一是的主張。

值得注意的是，在上一段所指出的名字的問題並未解決，並且在本段落的「是」具有「一」和「是」的兩種意涵，且這個「是」作為不可分割的一與整體的概念並列討論兩者共存的可能。因為整體所包含的性質與一不能一致，致使整體不能是「是」。進一步，異邦人便繼續這個結論產生的後果，即「是」非整體：

⁵¹ Wenn das Seiende nur die Eigenschaft hat, πεποιθός τε γάρ τὸ ἐν εἶναι.

⁵² Es sich ja als nicht dasselbe seiend mit dem Eins, οὐ ταῦτὸν ὄν τῷ ἐνι.

F: 但若與此相反因為屬於「是」的性質不是整體，整體是，那麼「是」就會自己缺乏。⁵³ T: 當然。F: 當它因為自己而缺乏，如此「是」不是「是」。⁵⁴ T: 當然。F: 再者一切不只是一，當「是」和整體的分開，每個有自己的本性 (sein eignes Wesen, φύσιν)。(245c1-245c10)

若「是」非整體，且整體和「是」結合，只有整體是，如此「是」就自我缺乏，沒有「是」自身，因為整體是，而整體自身非「是」，且只有一是，則只有整體是、整體是「是」。是不能用整體當賓詞，是就變成一種缺乏，非是。是不能保有特性，只能用整體表述。這裡謹守「是」是一的原則，「是」只能有一個，整體是，只有一是，所以「是」非是。在導致了這個荒謬的結論之後，異邦人又進一步主張不僅「是」非是，一切還不只是一，因為「是」和整體具有不同本性。

這裡異邦人用前一段落所得到的結論的反面命題行事，推論出亦令人難以接受的結論，這裡也是緊守著唯有一是的原則使得整體與是不能同時是，推論出「是」反而非是的结果，又突然提出了本性的概念使得不得不承認此處有二。

再者，整體非「是」還會造成其他的困境：

F: 接著要是整體完全非「是」(μὴ ὄντος): 不僅同於開始的「是」，此外非是，不能成為「是」。T: 為什麼？F: 已成為的東西 (das Gewordene, τὸ γεγόμενον) 總已成為 (ist geworden, γέγονεν) 一個整體。當人們不把整體作為在「是」中 (das Seiende, ἐν τοῖς οὖσι)，如此既不把「是」也不把成為 (ein Werden, γένεσιν) 作為「是」(seined, οὔσαν)。T: 這看來如此。F: 非整體的「是」應沒有量 (groß, ὀποσονοῦν)。因為它必然是某一種量，且必是如它所是那樣的量的整體。(245c11-245d10)

若「是」非整體，在這裡換了一個陳述：整體非是。異邦人認為如此會導致「是」非是，因為人們會把已成為的東西看作整體，而若不把整體作為「是」，則就是把那些同於開始的「是」，或是還未成為「是」的「非是」看作「非是」，且它們都無法成為「是」，因為人們把整體作為「是」，而整體非是即是「是」和整體不結合就不是整體

⁵³ So wird ja das Seiende sich selbst fehlen, ἐνδεές τὸ ὄν ἑαυτοῦ συμβαίνει.

⁵⁴ So wird ja das Seiende nicht seined sein, οὐκ ὄν ἔσται τὸ ὄν.

的「是」，整體就有「非是」的性質，也因此無論是那些已經發生的或是尚未成為的，都無法成為「是」。

而主張整體非是不僅會造成無法有「是」，還會造成沒有量，⁵⁵ 因為某某必然有量，必有如它所是的那種量，但若沒有整體則不會有「是」，也不會有量。這裡的作法是將整體又連結到其他的性質，使整體非是造成其他的矛盾，而整體非是的後果即是：(1) 是和已是都不再作為「是」，因為人們總把「已是的」看作整體，而當整體非是，已是的也將非是。(2) 承認非整體必須承認沒有量，因為非整體沒有大小，然而無論什麼必然當有大小或量。

這個一組推論是反對「是」是整體的結果，它顯示了若是同意這個命題會得出：沒有生成、沒有大小。這看來是一個與伊利亞學派立場相同的維護，因為巴門尼德斯在他的理論中確實也反對了生成和多；但其實此處的是依循著伊利亞學派的主張推論過來的，即是唯一是命題繼續推論所造成的後果：不僅整體不能是「是」，變動和量等都被解消，除一之外，無一能是。

異邦人一一揭示了「一切是一」的困境，從(1)名字的稱述會造成矛盾於主張的結果，再者是(2)以整體稱述這個一所隱含的困境，整體包涵了部份，使統一不同於一，而造成多，而進一步(3)看整體不作為「是」又導致了更荒謬的結果，要麼是「是」非是，要麼「是」和整體都有「是」，而「諸是」又不只一。而若承認(4)整體非是，也會導致運動和量被解消。

第三節 巨大的爭戰

一般認為前面的段落(243-245)是柏拉圖對先蘇格拉底時期的一元論及多元論的批評，⁵⁶ 他們探問「是」的數量及組成。異邦人並未直接討論他們所假定的組成，他指出了他們的主張在言說中的矛盾，並承認了解釋「是」並沒有比解釋「非是」容易。自此異邦人提

⁵⁵ Schleiermacher 將 ὅποσονοῦν 譯做 groß，有別於此 Cordero 將之譯做 quantité 區別於 τὸ μέγεθος (la grandeur, 大小)，並提出，若我們進一步把此處的量添加大小的意涵，齊諾將會同意這裡的批評，且其斷簡有一個更根本的批評：「若『是』沒有大小，它不存在(fr. 1)」，這即是異邦人此處論證的反面論證。(Nestor-Luis Cordero. *Le Sophiste*, 246)

⁵⁶ F. M. Cornford. *Plato's Theory of Knowledge*, p. 229, Christian Iber. *Sophistes*, 265.

出，在他看來這是對於「是」(οὐσία) 不一致的巨大的戰爭。異邦人將之區分出兩類對「是」的爭戰立場：一方是以形體為「是」(Körper und Sein für einerlei, ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν)，而另一方是以某些不具形體的 (keinen Leib habe, μὴ σῶμα ἔχον) 作為「是」。⁵⁷

1. 「是」是有形體的東西

異邦人先對主張「是」是身體的人進行攻擊，那些人不會反對靈魂、正義、美德和理性是，但若如他們所主張的，那些則也必須是可見 (sichtbar, ὁρατόν)、可抓取 (greiflich, ἀπτόν) 的。苔耳業苔陶斯說，他們將主張靈魂擁有形體，⁵⁸ 而對於其他東西，他們則既沒有因此接受那些東西非是，也沒有堅持那些東西確實有形體。異邦人認為至少他們願意承認有部分的「諸是」是沒有形體的，而這個讓步已經讓異邦人達到目的，即是，這個「僅有形體的事物是」的立場已經動搖。但進一步又會產生另一個問題：那麼無形體的和有形體都是真實的，他們之間共同性是什麼？異邦人在此簡短的提出援助，他假設那是力量 (δύναμις)。

F: 我說，任一個擁有力量的能去做 (machen, ποιεῖν) 其他的東西，或即使只是任何一點微小的承受 (leiden, παθεῖν)，且儘管只有一次，那一切 [擁有力量的] 確實是 (sei, εἶναι)。我確定這種解釋，關於「諸是」(das Seiende, ὄντως) 的規定，它不是別的，就是力量 (Vermögen, δύναμις)。(247d8-247e4)

異於前面以言說中會產生的矛盾來指出前人主張的缺失，此處異邦人對於「是」提出了一個正面的規定。但在這短暫的建議後，他並

⁵⁷ 依據 Cornford 這個爭論也非起自於柏拉圖的同時代，早在六世紀就有伊奧尼亞 (Ionian) 和義大利兩種傳統；伊奧尼亞尋找最根本的物質或形體；義大利尋找的不是可觸的形體，而是超感覺的，如畢達哥拉斯 (Pythagoreans) 以數作為「是」，巴門尼德斯的一也非可觸的形體，而是思想的對象。而據此伊奧尼亞也就不只是多元論，同時也是唯物論，而義大利學派也不只是一元論，同時還是觀念論。但 Cornford 似乎只是要指出有這樣的爭論存在，他在之後也談到我們不需要去追究究竟所指的是哪一特定學派，這裡的討論是一個哲學性的爭論而非學派的爭論。(F. M. Cornford. *Plato's theory of knowledge*, 232.) 若將本段落亦視為對伊利亞學派的反省，則 Mellissus 便是學派中主張具有形體的，巴門尼德斯作為主張非形體的。

⁵⁸ Cornford 指出，在柏拉圖之前，靈魂被大眾以及哲學家認為是由一種微妙且不可見的質料所組成。F. M. Cornford. *Plato's theory of knowledge*, 233.

未對此多加說明便終結了這個討論，他的立場其實並未明確。但對於這個力量的描述，依據Cornford引用Souilhé，總結柏拉圖對於力量的哲學使用，可以被定義為：能夠揭示事物本性的特性，它顯現於（1）作為主動的動力原則，或（2）被動的狀態或原則，由兩者或是其中之一揭露事物深層隱密的本性，並且以力量區分他們的本性、使個別命名可能，且可以把事物分類，它是一個知識的原則，同時也是一個差異的原則。⁵⁹ 在此處還無法清楚看出這個規定所具有的意義，但在下一節相關於知識的談論應能顯現出更多的相關性。又進一步看這個規定，此處柏拉圖以做（ποιεῖν）和承受（παθεῖν）來說明力量，或許可以關聯至在《哲人篇》一開始對於做的技藝的規定：那個之前非是，被帶至此有的，可能可以說顯現了做與「是」之間關係的重要性，做再一次被和「是」勾連在一起。

2. 「是」是相

另一方面，對於相的朋友（die Freunden der Ideen, τῶν εἰδῶν φίλους）異邦人並未自相的定義切入，反而先討論了「是」（das Sein, οὐσίαν）和變（das Werden, γένεσιν），區分了身體/靈魂與變/是之間相互的關係，「是」總是同一個狀態，而變總是不同。

異邦人又進一步解釋了他們相互的作用：

F：（相的朋友）認為變和是彼此分別。不是嗎？T：是。F：且我們以身體通過感覺（die Wahrnehmung, αἰσθήσεως）與變連結（κοινωνεῖν），以靈魂通過思想（den Gedanken, λογισμοῦ）與真實的「是」（dem wahrhaften Sein, τὴν ὄντως οὐσίαν）連結，如你們所說；那個「是」總是維持同一狀態，而變總是不同的。（248a7-13）

這個主張主要的特色是強調相的世界和變動的世界分離（χωρισμός），且這二分世界與靈魂身體的關係相同於《理想國》中的談論，⁶⁰ 且是在《巴門尼德斯》中所攻擊的。⁶¹ 相的朋友以不變動的相為「是」（οὐσία），以不變動的「是」對立於感覺世界的變，而屬於靈魂的認識對象即是那不變動的相。異邦人重提了方才

⁵⁹ F. M. Cornford. *Plato's theory of knowledge*, 236.

⁶⁰ 《理想國》544a。

⁶¹ F. M. Cornford. *Plato's theory of knowledge*, 243.

(247d8-247e4) 他對「諸是」的規定，來檢驗相的朋友的主張：

F：我們規定了一個「是」的充分說明，儘管多麼微小，承受或施加力量的是「是」。T：是。F：對此他們回答，承受和施加力量是變的特點，但他們主張這兩種力量沒有一種適合作為是的特點。T：我們這麼說。F：對此我們必須朝向，我們希望對於他們還要更確定，是否他們對此與我們意見一致，對於靈魂認知，「是」被認知。T：他們肯定會贊同這點。F：同意如認知或被認知，他們稱為一種行動或一種承受，或兩者皆是？或一是行動另一是結果？或他們認為沒有東西是以那兩者完成的？當然他們沒有一個是，否則矛盾於前面的。T：我了解。F：這即是，如果認知是一種行動，必然得出被認知承受，且依據這解讀，那從這認知中被認知的「是」在被認知的範圍內，在這範圍內也被力量的承受改變，我們說那「是」不屬於靜止（*dem Ruhenden, τὸ ἡρεμοῦν*）。(248c4-248e5)

異邦人強調了力量，又將這個對於「是」的規定套用在相的朋友的主張之上，相的朋友會主張無論承受或是施加力量都不會是「是」的特點，因為對他們而言，把靈魂作為「是」，或認為有認知，是不被他們承認的。這種承受或施加都非「是」，是變而非「是」；然而依據異邦人的界定，無論是靈魂或「是」，在認知過程中都有認知或是被認知的的作用，並且異邦人把理性活動看作某種作用，或至少是一種承受（*παθεῖν*），而不能說是靜止，這便違背了相的朋友所主張的不變動。這裡呼應了異邦人前面所主張的承受和做，也類似於《理想國》中的描述，⁶² 且這裡不僅顯示了靈魂、做是動，甚至在這樣的規定下相也是動的。這裡他們面臨這樣一個困境：一旦承認完全不變動，就會造成理智無法存在；反之，若承認一切變動，似乎又將理智排出了「是」的領域。如此，將造成一個結果，他們既不能同意一切作為靜止，也不能同意「是」徹底是動，而必需說他們既是靜，且是動。

在承認了這個結果後，異邦人說，他們否也能公平的被問，那個他們之前對主張一切是冷和熱的人的問題。因為他們將面臨他們先前所指出的同樣的問題。即，他們也肯定「是」為二對立原則：他們不可能肯定動靜兩者中的其中之一是，因為這會造成一切是靜，或一切

⁶² 《理想國》477。

是動；他們若是轉向肯定兩者之外的第三者是，則兩者非是，一切則既不靜，亦不動。(250c)

第四節 言談中範疇的結合

異邦人和苔耳業苔陶斯遭遇了可能必須主張既動又靜的困難，這似乎是在存有上不容許既動又靜，遂轉向言說上的可能，異邦人問，我們能用幾個名字稱呼同一事物？(251a5)例如把顏色、形狀、好壞當作名字來稱述某人，則他是好人、他是好的、他是如何如何的。這樣便是把事物當作一，卻用許多名字稱呼它、把它當作多在談，這樣會引來不容許多是一，及不容許一是多的人的反對。所以，進一步他們討論言說中(λόγους)什麼可以結合，什麼不可以。以下依序討論三種可能：(1)不能相連結、(2)完全相連結(3)有些可以有些不可以。

1. 不能相連結

T：為什麼你不看看個別回答每個問題，每個會產生什麼結果？F：說得好。如果你願意，我們首先假定這情況，他們說，沒有東西能夠有任何能力和任何一進入任一種結合。然後無論如何他們不能是「是」的部份。T：完全不能。F：且，如果他們與「是」完全不連結那他們還能是嗎？T：還不能是。F：承認這個很快的一切會陷入動亂，如它所示，不僅對於把一切說成動的人，而且對於把一切說成一的人，以及那些認為有總是以同樣方式是的人。因為他們把一切連結於是的，以此一些說一切是動，另一些說一切確實是靜。T：顯然如此。F：同樣還有一些，認為一切一下聚合一下分離，它是，從聚合的分至無限部份，且隨後他們可能因為，這些交替發生，或總是發生，如果那沒有任何連結，以每種方式他們都沒有說什麼東西。(251e3-252b6)

異邦人先看的是不與「是」結合的後果。一切不能相結合，任何東西也必然不能和「是」相結合。但若不與「是」結合，則不能是，這個結果造成，無論是主張一切是動或是一切是靜都無法成立，因為他們無一不是預設與「是」連結。所以這便會造成一切不能動、一切不能靜，且那些分離聚合的主張也不能成立，甚至任何那些分有或相互表述的主張都無法立足，因為他們每一個都無法避免使用那些與

「是」相關連的詞語，他們都需要與「是」連結才得以成立。

2. 完全相連結、相聯繫

反之，他們試著看主張一切都能相連結：

F：那如果我們假定一切事物他們能彼此連結的能力？T：但這甚至連我都能反駁。F：為什麼？因為若動自身靜，而且靜自身動，當這兩者相會，動靜止，靜運動，這以一切原因皆不可能。T：無疑的。F：那麼對我們來說只剩第三種。T：是。F：但三種中的一種必然是（真），要不就是一切能連結，或一切不能連結，或有些能有些不能。
(252d2-252e2)

假定一切事物能相互結合，動結合靜，則靜是動的，動是靜的，這無論如何不可能。這裡指出的是這個假設在相互對反範疇的結合下所產生的矛盾，相互對反範疇的不相容使一切都能相容的假設亦不可能，於是他們剩下（3）有些可以有些不可以。此處雖然是在言說中談論什麼得以相結合，但言說不作為主要依據，依據的是能力和「是」之間的關係，是他們之間的結合與否決定了言說的連結和分離。因為言說僅用以表述是和能力，而反對的能力，動靜是在思想的邏輯上互斥且不相結合的。而後此處要近一步探究的是，哪些範疇作為最根本的範疇，及其之間連結的關係。

第三章小結

本章作為一個對「是」的不同主張的探究，其實指出了「是」在幾種主張至於言說中的可能性，檢驗了「是」多於一的主張，也徹底討論了伊利亞學派諸多不同的主張。

「諸是」是二的主張，無論是在思想上設立一第三者來統合它們，或以一統合兩者都與所主張的相悖；一切是一的主張引伸出兩個名字，「是」是整體，不管是整體是帶來的不運動變化，或是整體不結合「是」所帶來的一切運動和量被解消，都是不被接受的；「是」作為形體無法解釋不具形體的靈魂、思想；「是」作為不變動的相則會引發沒有任何知識或靈魂的結果，能力與是的關係就此進入他們的討論。遭遇了需主張「是」為動靜二對立原則的困境，他們轉由言說來探討此處的存有和運動變化的關係，在言說中討論範疇間的結合關係。

第四章「諸是」結合的可能——最高種的結合與分離

前一章異邦人和苔耳業苔陶斯得到一個結論，他們僅剩下一種可能：一切中，有些可以結合，有些不能。在解釋種的結合之前，異邦人舉了兩個類比，字母與音調，他們之中同樣也是有些能夠連結、有些不能，異邦人並指出母音好像有一種特性能夠連結其他的字母，沒有母音似乎其他字母也無法連結（253a3）；並且這兩種連結都需要特定的技藝，異邦人也指出了接下來的討論對象：種（γένη），⁶³ 異邦人認為種和字母及音調一樣有相連結的特性，而進一步要問的是，是否有某些種能夠貫穿所有的種，使他們一切能相連結（vermischen, συμμείγνυσθαι），是否存在劃分（die Trennung, διαιρέσειν），又是否有某些種負責劃分？異邦人並且指出，這即是辯證法（dialektische, διαλεκτικῆς）的知識，能夠按照種進行劃分，且不把同的當作異的，或不把異的當作同的，能區分種，並且知道以何種方式種能結合或不能；他們並且同意能掌握辯證法知識的就是愛智者、哲學家（philosophierenden, φιλοσοφοῦντι）。然而尋找哲學家同樣困難，此時他們同意要繼續精確的觀察哲學家，也不放開哲人，他們要用哲學家的方法去考察種的結合，使能夠在無損害的情況下談論「非是」確實非是。因為害怕眾多造成混亂，他們不討論所有的相（an allen Begriffen, πεπὶ πάντων τῶν εἰδῶν），而選出最重要的（an einigen der wichtigsten, τῶν μεγίστων），依序考慮它們的性質，以及是否能相互結合。

第一節 最高的種——「是」、動、靜

最重要的種彼此間關係推演從這裡開始：

F：那些我們先前提過的種⁶⁴（Begriffen, γενῶν）之中最重

⁶³ Cornford 在論及《哲人篇》中的最高種時，認為柏拉圖在《哲人篇》及《巴門尼德斯篇》中在種（Kind, γένη）和形式（Form, εἶδος）的使用上並沒有分別，兩個都指形式（Form）或自然（Nature），而不指分類上的種（genus、species 或 class）並認為自然（φύσις）及相（ιδέα）同義的被使用（F. M. Cornford. *Plato's theory of knowledge*, 276）。Rijk 的註本有區分 γένη 和 εἶδος，他認為種（Kind）都是形式（Form）但並非所有形式都是種，最低的形式不能稱做種，最高的形式可能被稱為種，他認為有包含其它形式的稱做種，正如同分解法是以種作為開始點（Lambertus Marie de Rijk. *Plato's Sophist : A Philosophical Commentary* (New York: North Holland Pub., 1986), 144)。

⁶⁴ 此處 Schleiermacher 譯本將 γενῶν 譯做 Begriffen，在 253d 處他將 γένη 譯做 Gattung，

要的⁶⁵，是「是」自身(das Seiende selbst, ὄν αὐτο)、靜(Ruhe, στασις)和動(Bewegung, κίνησις)。T：確實是。F：且我們說，那兩個是完全的互不相混的(unvereinbar, ἀμεικτω)。T：完全是。F：但「是」可結合於(μεικτὸν)那兩個。因為那兩個確實是。T：它們怎麼能不是這樣。F：它們是三個。T：當然。(254d4-254d13)

異邦人首先給出了幾個最重要的種，即「是」自身、靜和動，並從此出發。此處指出三個種間主要的兩組關係，即(1)動和靜因為它們彼此對立，所以完全不相容，又因為動與靜都確實是，所以(2)動和靜都與「是」結合。而挑選動靜這組對立，文本上的依據是延伸前一章那個動靜不能並存的問題，海德格在注釋中指出柏拉圖曾在《哲人篇》250a8提到動和靜是最為互斥的事物(ἐναντιώτατα)，在此則表達為互相排除、互不相混(ἀμείκτω)；⁶⁶ F.M. Cornford認為這裡互不相容的動和靜能夠被任何一組互不相容的種置換，這裡主要要討論的是「是」、同和異的本性和意義，動和靜的本性並沒有被討論，這個討論的開始可以是「是」和任何一組對立不相容的概念。⁶⁷

異邦人接著對這三個最重要的種提出新的規定：

F：它們每個異於其他兩者，⁶⁸ 但與自己相同？⁶⁹ T：是如此。(254d14-254e1)

至此是由三個種之間主要的兩組關係組成，即(1)動和靜的完全互不相容。(2)動和靜都與「是」結合，因為它們都是。又它們也是：(3)每個異於其他兩者，且(4)同於自己。異邦人又再進一步把新的規定中的同(das Selbige, το ταῦτόν)、異(das Verschiedene, το θάτερον)看作兩個種。便得到了這一段落主要要討論的主要五個種。

有可能他亦認為柏拉圖在 γένη 和 εἶδος 的使用上沒有太大區分。

⁶⁵ F.M. Cornford 認為本句時常被誤譯，在 Apelt, Campbell 以及 Diès 的譯本皆將 μέγιστα 視作 τὰ μέγιστα 且看作主詞，譯作最重要的種(the most important kinds)。Cornford 認為在這裡將 ἄ νυνδὴ διήμειν 作為主詞，μέγιστα 讀作述詞，在這裡提到的幾個種便是先前提到的種中非常重要的(very important)而非最重要的，如此便能不排除有其它只是不符合本段落的目的而沒有被提到的最重要的種並存，或稍後會提到的同與異。

⁶⁶ Martin Heidegger. *Plato's Sophist*, trans. by Richard Rojcewicz and André Schuwer, 371.

⁶⁷ F. M. Cornford. *Plato's theory of knowledge*, 278.

⁶⁸ Jedes verschieden ist von den andern beiden, οὐκοῦν αὐτῶν ἕκαστον τοῖν μὲν δοῦιν ἕτερόν ἐστιν.

⁶⁹ Mit sich selbst aber dasselbige, αὐτὸ δ' ἐαυτῷ ταῦτόν.

第二節 同、異是否作為新的兩個種

1. 同異與動靜

在對於三個最高種的規定中多了兩個種（異、同），異邦人接著要確定這新加入的兩個種是否是新的兩個總是必然與前三個相混合的種，又或者其實他們不過只是以同異稱呼之前提到過的那三個種，進而展開以下推論：

F：但動和靜肯定不是同也不是異。T：為什麼？ F：那個我們加到動與靜一般的，不可能和那兩個是同一個。T：為什麼不。F：動將會變成靜，且靜將會變成動。因為你想選擇的哪一個，那兩個中的一個，如此通過這個那另一個會被迫的轉變成它本性的對立，因為它分有了它的對立。T：顯然的。F：但現在兩者都分有同和異。T：是。F：如此我們不說動是同或異，也不說靜是同或異。T：當然不。
(255a4-255b7)

異邦人斷定動和靜不是同也不是異。論證的方式是，加到動和靜上的（同和異）不可能是動和靜，因為加到動靜上的會使動變成靜、靜變成動，如此和靜會被迫分有它們的對立，並且違反於一開始動和靜的基本假設，即它們是互不相容的基本設定。

試用目前已知的幾個基本的關係來推演推論的過程：(1) 動和靜的完全互不相容、(2) 動和靜都與「是」結合，因為它們都是、(3) 動、靜和「是」每個都不同於其他兩者，且(4) 同於自己。

從以上的幾個關係來看，動和靜分別結合於「是」、同和異，因為它們分別都是，同於自己並異於其他。依此會有以下的結合：動結合於「是」、靜結合於「是」、動結合於同、動結合於異、靜結合於同、靜結合於異。而若是「動」或「靜」同於「同」或「異」，原本結合於「動」或「靜」的「同」或「異」是「動」或「靜」，則動和靜會和他們的對立結合。例如：若動同於同，則原先「動結合於同」、「靜結合於同」會變成「動結合於動」、「動結合於靜」，而「動結合於靜」這樣的結果就違反動和靜相互對反互不相容的前提。因此不管是挑選動或靜其中哪一個，設定其同於同或異，都會讓原先結合於同或異的那個選項必須結合於其對立項。因為會產生這樣矛盾的結果，所以同

和異必不同於動和靜。Nicolai Hartmann 指出，五個最高種它們由於異而不能同時發生 (zusammenfallen)，⁷⁰ 筆者認為，在此處它們並不是不相結合，而是在本性上的互不相同，不以同樣的本性是，他們需互相結合得以是，但在本段主要是要證明他們互不相屬。J. F. Mattéi 的詮釋⁷¹ 是將這一對立分別同於同以及同於異，當兩者是同，同將無差別的適於兩者，它們將不再保持它們之間的交互替代，它們之間的差異也不再；若這一組對立是異，動異於動，是靜，靜異於靜，是動。這個推論是以兩組對立的對應關係，無可避免的推導出必須承認對反的對立相對等，與異結合的一方不再維持自己。例如肯認了動是同，靜則是異，靜便不再是靜，而是動。在這個詮釋下確實凸顯了同會泯滅差異，異使對立項不能維持同一的特性，似乎凸顯了同和異本性會帶來的影響，但筆者認為如此會無法解釋 255b 處的分有，也無法很完整的顯示其不得與動靜這組對立的必然性。

截至目前柏拉圖使用了三種不同的字詞來陳述種和種之間的混合或是連結關係：「是」結合 (μεικτόν) 於那兩者 (254d7)、兩者總必然的混合 (συμμειγνυμένω) 於那第三者 (254e4)，以及它分有 (μετασχόν) 了它的對立 (255b1)，所以未見結合有一專用的術語，但可以確定的是種之間確實有相互連結的關係，特性上的分享也仍見「分有」的使用。

2. 同與「是」

同和異不是動或靜，那麼是否有可能是「是」？這裡的情況也類似，異邦人先考慮同是否和「是」能是同一個：

F：但也許我們必須將「是」和同想作同一個？T：也許。F：但若「是」和同不是不同的意義，為此我們將說，當動和靜都是，當它們作為「是」，兩者假冒為同一個。T：只是這是不可能的。F：如此這也不可能，同和「是」是一 (eins, ἓν) 不可能的。T：幾乎。(255b8-255c4)

這推論同樣是以前面已接受的前提，動與靜都與「是」結合開始，「動結合於『是』」、「靜結合於『是』」，若同同於「是」，則，「是」即是同，所有的「諸是」都是同，則動靜也會是同，他們便可以假冒為同一個，

⁷⁰ Nicolai Hartmann. *Platos Logik des Seins* (Berlin: W. de Gruyter, 1965), 127.

⁷¹ Jean-François Mattéi. *L'étranger et le simulacra*. (Paris: PUF, 1983), 236.

更甚至「諸是」皆是同，一切的差異就被取消。⁷² 所以同和「是」不是同一個。另一種詮釋下，這裡的同其實也包含著一種含混性，⁷³ 即是說在這裡的「動、靜結合於同」，不能看作它們皆同於自身，而必須解釋為動和靜都是同，且因為它們不同所以得出前提為假，同與「是」並不同。

至此確定了同異非動靜，且同不是「是」。

3. 異與「是」

所以同與「是」也並不是同一個，可以確立為第四個種，接著異邦人檢驗異是否可以作為第五個種，檢驗的方法是確認是否異和「是」為同一個：

F：那麼？我們應該要把異（das Verschiedene, τὸ θάτερον）設為第五個嗎？或者人們應該把這個（異）和「是」想作一個種（Begriff, γένει[γένος]）的兩個名字嗎？T：有可能是。F：然而我想，你將會同意，在那些「是」之中，有些總是被說在己，⁷⁴ 並且有些總是只能在和其他的關係中。⁷⁵ T：怎麼會不是。F：且異總是關於一個它者。⁷⁶ 不是嗎？T：是這樣的。F：但這不能是這樣，如果「是」和異不是互相很遠的；而若異分有了那兩個特性，如同「是」，如此也有不和其他在關係中相異的（異）。但現在很明顯的顯現，什麼是異，這（異）必然就是和其他有關係的。T：它是這個情況，如你所說。F：那麼我們必然指出，在那些我們選出的種之中，異的本性作為第五個（種）。T：是。（255c5-255e2）

海德格指出柏拉圖在這裡對於異（ἕτερον）的界定是很模糊的，對話中對於異的使用上保留了一定的模糊性。海德格並區分出異在這裡有三種意義被混雜著使用：第一種，異指 ἕτερον（他者，an other）；第二種，異指 τὸ ἕτερον（異於[某某]，being-other-than），這是一個他者的本體論的確定，它是作為別的，作為不同的（being-other）；第

⁷² Nicolai Hartmann. *Platos Logik des Seins*, 127.

⁷³ Cordero的註釋指出此處柏拉圖依靠對於同（le même, ταὐτὸν）的解釋的模糊性，這對於同的解釋至少有完全的（同，Même）、不完全的或關係的（同於，le même que）意義。

⁷⁴ An und für sich, τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὐτά.

⁷⁵ In Beziehung auf anderes, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα ἀεὶ λέγεσθαι.

⁷⁶ Das Verschiedene immer in Beziehung auf ein anderes, τὸ δὲ γ' ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον.

三種，異指 ἑτερότης (異之性，otherness)。⁷⁷

這裡的推論是，先舉出「是」的兩種可能，即：有些「是」是在己的，有些只能在和其他的關係之中，而我們也會同意異總是關於一個異的，因為異是異於異的，它總是要異於一個異於它的東西。但如果「是」和異是很像或一樣的，那異就不能只和其他有關係。如果異和存在一樣分有了那兩個特性，異能和其他有關係，且異能在己，如此在後面一種特性下，異就是在自身異，和其他沒有關係，它會成為一個無關係的它者 (beziehungsloses Anderes)，⁷⁸ 也必然矛盾於自身。可是現實顯示異總是和其他是有關聯的，所以異和存在不是很近的，異不能作為在己的，異僅能是對著它者的，由於異和「是」在這一點上不能相符，異和「是」不是同一個，異作為第五個種。Nicolai Hartmann 也指出，柏拉圖看到的不僅是異的差異性 (Verschiedenheit)，他強調了一種必然彼此相關連的關係。⁷⁹ 在每一個與異結合的某之上，一和它者的區分便會出現，這種彼此相聯的關係並不是先後的，而必然是同時出現的差異性，因為差異的出現總是和那與之相異者有關係的。

而所有其它的都具有這種特性：

F：且它（那個異的本性）通過他們全部，我們必然說，以此每個個別的不同於剩下的，不是由於他的本性，而是他對於異之相的分有。T：明顯的當然是。(255e3-255e7)

異如同「是」兩者都遍佈其他所有的個別，每個個別的不同於其他的是由於分有了異之相，也就是每個不由於在其自己本性上的不同而異於其他，而是由於每個都分有異而能相異。這裡的論述一致於柏拉圖於《巴門尼德斯篇》對於作為異的非是的描述，異的價值在於區分了存有和其它，藉由否定其所非是的，界定出其所是的存有範圍。且這個存有特性是在其進入存有時就具備的最基本的特性。海德格認為柏拉圖在這裡在本性 (φύσις) 和種 (γένος) 之間作了區分，ὄν 和 ἕτερον 兩個種之間它們的範疇的內容 (categorical content) 上不能一致，因而 ὄν 和 ἕτερον 不是同一個種，但同時它們在範疇存在的範圍 (realm of the presence of the categories) 上是一致的，因而可以主張每個存在是異；海德格同時也批評柏拉圖雖然運用了這個區別但卻並沒有很真誠的

⁷⁷ Martin Heidegger. *Plato's Sophist*, trans. by Richard Rojcewicz and André Schuwer, 376.

⁷⁸ Nicolai Hartmann. *Platos Logik des Seins*, 128.

⁷⁹ Nicolai Hartmann. *Platos Logik des Seins*, 129.

去揭開這個區別。⁸⁰ 而這個問題同樣也會出現在同上，同屬於任何 ὄν 之上的同於自身，和異的情況類似，它們的屬性將很難劃清界線；我們能區辨它們本性上不同，但它得以區別於其他或是同於自身而是，它們的「是」便早已先行連結在一起。但筆者認為他們彼此之間範疇的存在範圍並非柏拉圖的關切，柏拉圖在此探討最高種的本性何以作為最高種，反而是以其本性作為判準來成立種的分別。它們在本性上的不能同一，而分別作為兩個種。這同時是一個非常普遍的規定，柏拉圖此處以每個個別的來稱述那些分有異之相的東西，確實這普遍的規定適用於任何具有「是」的東西。值得注意的是在此柏拉圖以分有異之相來說明其它和異的關係，他顯然是肯認了異作為相，但異的本性作為相並非是如此自明的，因為在早中期的相論中有一個對於相的描述：在己的 (τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὐτά)，而在上一段也明確指出異即不是那總是在己為己的，而是總和其它在關係之中的。這個描述是無法爭辯的，它既不能總在己為己，如此它便不能和其它有關係，甚至它也不能在己的同，如此它會喪失異的本性，它若是異，它也總是異於自己，可以見到它和這個規定是相牴觸的。那麼它在此處被稱作相，或許可以視為柏拉圖對於相的規定的轉變。

第三節 最高種彼此的關係

在確定五個種是分別的五個種後，異邦人提議對這五個種作推論，再確認五個種彼此的關係：

F：那麼讓我們對這五個（種）做斷言，以反覆的對個別的方式。T：甚麼呢？ F：首先，動是整個且完全異於靜。或我們怎麼說？ T：就只是如此。F：所以靜不是動。T：絕對不是。⁸¹ F：但動是（存在）(ἰστί, εἶστί)，由於它分有了「是」。T：它是。F：但再者動也異於同（同一個）。⁸² T：幾乎是。F：然而動也不是同。T：確實不是。F：但動也在

⁸⁰ Nicolai Hartmann. *Platos Logik des Seins*, 378.

⁸¹ Cornford 在注釋中認為此處的「根本不是」(not in any sense, keineswegs)，和位於前二句的「完全異於」(altogether different, ganz und gar verschieden) 指動和靜不只相異並且還不相容 (F. M. Cornford. *Plato's theory of knowledge*, 285)。

⁸² Cornford 將此句譯作 motion is different from the Same (Sameness)，並在注釋處提到在希臘文中這矛盾的現象由於 ταὐτόν 有同 (Sameness) 和同一個 (the same) 兩個意義而加深 (F. M. Cornford. *Plato's theory of knowledge*, 286)。

一定程度上是同，⁸³ 因為所有東西都分有它。T：確實。F：如此動是同也不是同，人們應該同意且對此不感到困難。因為當我們說，動是同且它不是同，我們指的不是同一方面；而是當說同的時候，我們這麼說是由於分有了同，當說是不是同的時候，是由於它與異的結合，通過那個結合將動隔離於同而不是同，而是一個異，如此再一次的它確實的不被稱作同。T：當然。F：如此當動自己以任何方式分有靜，動被稱為一個確定的也不奇怪。T：完全正確，我們確實同意，有一些相會混合於其它的，而其他的不會。F：關於這個我們在之前已經有進行過證明，當我們顯示這必然天生的如此。T：當然。F：再一次，我們說動異於異，如同它對於同和靜也是作為一個它者。T：必然的。F：那麼依據之前的談論，動不是異在一定程度上動卻也是異。T：對。(255e8-256c9)

異邦人先以動為例推論動與其餘四個種的關係：首先是動和靜的關係，動和靜作為最高種中的其中兩個種，一開始就被設立為互不相容，在這裡異邦人主張動完全的異於靜，因而他們也絕不是彼此。再者任何「是」都分有「是」，所以動和「是」的關係是，動分有「是」因而是。接下來是動與同，異邦人指出了動是同也是不同，是由於當說動是同和不是同的時候是不同的兩方面。經過前面的推論可以知道動和同不是同一個種，而這裡又再一次運用之前的主張，每一個種之所以和它者相異是由於分有了異，所以在動分有異的面向上，動異於同；而另一方面，所有東西都分有同而同於自己，動又是同的。最後是動和異，一方面動和異不是同一個種，因而動異於異且不是異；另一方面，對於它者，動自身也對於它者是它者，是異於其他的，異於異於它的，在這點上動是異的。

主要的關係如下：(1) 動完全異於靜、(2) 動分有「是」而是、(3) 動不是同，動異於同，與異結合而分離於同、(4) 動是同，動同於自身(一切事物分有同)，就自身相關這點，故能說既同又不同、(5) 動不是異，動異於異、(6) 動是異

⁸³ Cordero 在其註釋中指出，許多作者認為在對話的這個部份(256a5-256a7)發現了柏拉圖的是動詞(du verbe «être»)的同一性的含義(la valeur «identitative»)。

例如：Wedin 指出柏拉圖不區分同一性和述詞。Ackrill 認為兩個同其中一個意義僅在於作為繫詞，而另外一個指的是同一性。他們皆表明此處的同至少不完全是以相同的意義被使用(Nestor-Luis Cordero. *Le Sophiste*, 261)。

在這個段落是對那五個確定彼此為不同的最高種之間的關係作說明，除了動被主張為異於靜⁸⁴之外，動分有靜之外的另外三個種（是、同、異），如此動是「是」，且又分別在對於自己及對於其他兩個方面上，動可以是同也不是同，是異也不是異。這個推論其實並沒有對於最高種的特性加以說明，我們並無從得知這些特性的來源，柏拉圖僅透過了一對對立（動、靜）的其中之一和其它四個先前所證明互不相同的種分別的關係。並且利用了同和異含混的特性，即它們分別可以作為異、異於以及同、同於的特性，進一步推導出動不同於異也不同於同，但也能因異於其它是異，同於自身是同。本段落明確顯示的是動除了不能結合於它的對立外，它可以結合於任一最高種。

第四節 「非是」是

在剛才的推論中異邦人與荅耳業荅陶斯確認了動分別和靜、同和異都相異，唯有「是」在推論中僅呈現其與動的關係為動分有「是」而是。但在此他們無畏的主張動異於「是」，並緊接著展開對於「非是」的陳述：

F：那麼很清楚的動本質上非「是」，然而在動分有「是」的情況下，動是。T：這是相當清楚的。F：那麼這必然的「非『是』」（*das Nichtseiende*, τὸ μὴ ὄν）是，不僅是對與動的關係還有所有其它的種。那麼看所有其它的，那個使所有其他的異於「是」的異的本性，使它們每一個是「非是」，並且所有的我們都能同樣的以這個方式正確的去稱「非是」（*nicht seiend*, οὐκ ὄντα），並且再者它也是，並且能夠說，它是，因為它分有「是」。⁸⁵ T：它一定是如此。
(256d8-256e4)

⁸⁴ Cornford 對於動靜以及同異兩組看起來都是對立不相容的種補充說明。註釋中他同意並依據 Brochard，認為動和靜是不相容的，反對動靜能夠相結合。但對於同異，他認為作為對於動自己的同（the sameness which Motion has towards itself），和對於其它事物的異（the difference it has towards other things）沒有不相容，所以說動是同且不是同並沒有矛盾。Cornford 同時也指出在其它的批評中，有些人認為柏拉圖暗示在某個意義下動分有靜，例如：在同地點一個範圍內相同一致的運動[Dies]，或因為動分有了靜，以此動才能夠被度量或是描述[Ritter]（F. M. Cornford. *Plato's Theory of Knowledge*, 286-287）。

⁸⁵ Cordero 在註釋中指出，動和靜的例子對其它種是沒有價值的，因為它不曾直接關聯它的對立，為了建立一個可能的聯繫，可能要使用另一個種作為中介，且去說動異於靜，但那個連結「動是靜」是不可能的。但不同於另一組，同異，因為它們是關係的概念（Nestor-Luis Cordero. *Le Sophiste*, 262-263）。

異邦人肯認了「動」在本質上亦是不是「是」，僅在分有「是」的情況下是，因而它必然的非「是」（不是「是」），在此異邦人並指出，由於異使每個其他的「是」可以異於「是」，可以是「非『是』」，而同時又因為分有「是」而亦是「是」。

這裡便是運用了異的特性，使得動得以作為非「是」卻仍是，因為它僅是異於「是」，仍是。且不僅動，其他任何異於「是」的也能以同樣的方式稱為「非『是』」。

接著異邦人進一步談論每個相上的「是」與「非『是』」：

F：在每個相上有許多「是」但有不計其數的「非『是』」。⁸⁶

T：看來是如此。F：人們難道不是這樣說「是」自身嗎，說「是」異於剩下的（種）⁸⁷（*es verschieden ist von dem übrigen, τῶν ἄλλων ἕτερον εἶναι*）。T：必然的。F：當異是，「是」非是，因為那非是「是」的「是」也是一在己的一，另一方面也不是那不計其數的多。T：幾乎是這個情況。F：但當種有相互結合的本性，去做這也是沒有困難的，而若有些人並不同意，他首先要說服我們前面的談論並且然後要說服我們後面的。（256e10-257a12）。

在每個相上有許多「是」，也有不計其數的「非『是』」。進一步異邦人又闡明這在「是」之上的「是」與「非『是』」，他說「是」自身是異於剩下的，這便是將在「是」之上的「非『是』」劃至異的範圍。以此「是」自身是「是」自身，並是異於其他的，異於其他剩下的不是「是」自身的。而當異存在，「是」也可以非「是」，因為作為「非『是』」它僅是異於「是」，它仍是一在己的「是」，且異於那不計其數的多。

⁸⁶ 依據 Cornford 的註釋，他認為這是指對於任何相（Form）有許多肯定的陳述，且也有許多否定的陳述，藉由其它的相來陳述它的差異（F. M. Cornford. *Plato's theory of knowledge*, 288）。海德格在此的說明則是，每一個具體的是（concrete being）在它的本質中包涵許多其它客觀規定，並且它所擁有的這些各種各樣的本質的內容，其能夠在辯證的考慮下能夠在言說中證明有這樣的「是」（*ὄν*）在純粹的知中（in pure νοεῖν）共存；且這個共存的是在那個是的本質中規定了那個「是」（Martin Heidegger. *Plato's Sophist*, trans. by Richard Rojcewicz and André Schuwer, 385）。

⁸⁷ Diès 的譯本此處為，*est autre que le rest des genres* 有強調這裡的「是」自身（dem Seienden selbst, τὸ ὄν αὐτὸ）作為種（genre）（Auguste Diès. *Oeuvres complètes. Tome VIII, 3e partie. Le Sophiste* (Paris: Les Belles Lettres, 1925), 371）。Cordero 也有將 *genres* 譯出（*est autre que les autres genres*）（Nestor- Luis Cordero. *Le Sophiste*, 179），並在註釋中提出在此處亦可能可以譯作 *autres Formes*，由於希臘文僅有文字 *autres*（*ἄλλων*），而先行詞可能為 *eide, genre* 或 *Formes*，且在此處兩字為同義詞，兩種譯法皆可（Nestor Luis Cordero. *Le Sophiste*, 263）。

最後是異邦人肯定了這種理解，如果承認種之中有這種相互結合的本性，這樣的情況便是沒有困難的。事實上，這種「非『是』」是之所以能夠被說明即立基於種之間相互結合的可能性上。本段落便是透過異之能結合於其他的種，使各個種因分有異而不是同，得以分別的是。又，對於每個「是」，因為其分有異，而異於「是」自身即是「非『是』」，而可以確立「非『是』」是；同時也確立了一種「非『是』」的「是」，因為「是」亦能分有異而異於其它的「是」，當異於其它的「是」，「是」也就作為一個「非『是』」。也就是說本段（255e8-257a12）藉對動這個種和其他最高種的關係的推論展現了異的特性，藉由要推論最高種的關係，但其實異作為其中核心的概念，唯有當異貫穿每一個其他的種，它們才得以分立存在，又要透過異得以表達一種相對的「非『是』」，肯認一種並非絕對非「是」的「非是」，即相對的「非是」，異。除此之外這亦顯現「是」作為區別於其它「是」的「是」，它也同於自己，異於其它。甚至要說每一「是」內在都預設了種之間的相連結，否則它們無法是；若他們是必然分有「是」、異以及同，得以同於自己，異於其它的是。

在引入了「非是」之後異邦人進一步的對「非『是』」作說明：

F：讓我們現在也來注意這個。T：哪一個呢？F：當我們說「非『是』」，我們指的不是，如它所顯現的，一個「是」的對立，而只是一個異（*nur ein Verschiedenes, ἕτερον μόνον*）⁸⁸。T：它如何是？F：當我們說某某東西非高（*nicht groß, μή μέγα*）的時候，你指的是甚麼，我們通過這個詞表示與其說是相

⁸⁸ 海德格認為，這裡的 *μόνον* 即是說，它僅僅是異，而在此也就使 *ἓν* 被保留了下來。如此 *μή* 就只是關係的力量（*δύναμις of πρὸς τι*），是關聯於某某東西的存在（Martin Heidegger. *Plato's Sophist*, trans. by Richard Rojcewicz and André Schuwer, 386-387）。Cordero 在註釋中指出，有許多作者認為在《哲人篇》中有一個異（*l'autre*）概念的雙重（含混）的用法，其中之一在是 254c-257a 出現，另一個從 258 開始顯現，特別是在 263b。在第一種情況中，不同（*différent*）或異（*autre*）是同義於不同一（*non-identique*）。從 257e 起那些概念是對立（*antithèse*）或對反（*contrariété*），使能夠理解對話的最後一部分，異是同義於不相容（*incompatible*）特別是在 258a11-b3。有些作者並不同意這種詮釋，G. E. L. Owen 認為在柏拉圖的解釋中不相容不扮演任何角色，因為異（*ἕτερον*）與其它（*ἄλλο*）都是標準的用來提及不同一（*non-identité*）的希臘詞語（R. J. Jordan）。因而不同（*différent*）是同義於不同一（*non-identique*）：非是表現許多能被每個相接受的不同一（*Non-être représente les multiples non-identités qui peut admettre chaque Forme*）（F. A. Lewis）。依據這些觀點，同一性和不同是《哲人篇》中的兩個基本概念（Nestor- Luis Cordero. *Le Sophiste*, 263-264）。

同⁸⁹的不如說是矮的？T：根本不，絕對不。F：如此我們不承認，當使用否定（Verneinung, ἀπόφασις）的時候，不指⁹⁰互為取代的設定（Entgegengesetztes, ἐναντίον），而只是強調不是接下來的名字在否定⁹¹之後被說那個詞，或不如說表示異。（257b3-257c3）

在這裡指出非是兩種可能的意含，即互為取代的設定和異，並說這裡的「非『是』」指的是異，而非對立於「是」的絕對「非是」。又再以非高的例子說明，在這個例子中，他指出當說非高的時候並不會覺得與其說是相同的不如說是矮的，也就是說當說非高的時候並不特指矮的，不專指其對立的特性而是指非高的，而相同的也一併是在非高的範圍內。然後進一步說明這裡使用否定的時候並非專指其對反，而是強調它不是否定詞後面的那個東西，就是異於那個東西。

接著異邦人將異類比於知識，說異的本質也如同知識被切開至小的。這應該是類比於知識下屬有許多的種類，而這裡似乎是將非美作為異的一個部份，這裡的異不是指異的意義，而是指「異於其他」的整個範圍，由於「非是」也如同「是」遍及於所有的「是」之中，而在這異的範圍之下有一部分是與美互為取代的設定，⁹² 即是非美。

且美並不比非美有較多的「是」，同樣的非高和高，非正義和正

⁸⁹ Cordero 在註釋中指出並非所有領域都有中間項，在高矮的範圍內可以有高、矮、等，但例如在形容狀態的動靜之中就沒有這種中間項，不是靜的都是動（Nestor- Luis Cordero. *Le Sophiste*, 265）。

⁹⁰ Cordero 在註釋中說明，在《哲人篇》中，非（non, μή）一般而言是否定名詞；不是（ne pas, οὐκ）是否定動詞。但是有許多的例外，特別是當它關聯於介於名詞和動詞的中間的分詞時（Nestor- Luis Cordero. *Le Sophiste*, 265）。Nicolai Hartmann 指出，不同於 οὐκ ὄν 作為斷定的陳述的否定，μή ὄν 是一種關係的否定（beziehende Negation），不同於 οὐκ ὄν 單純斷定的否定，Hartmann 認為 μή ὄν 事實上要表達的就是不同於正面設定的，μή ὄν 作為一種關係的產物，毋寧說是關係的解消或是放棄所指的。（Nicolai Hartmann. *Platos Logik des Seins*, 146-147）這個詮釋類似於本篇中非是和異的區分。

⁹¹ Cordero 在註釋中指出柏拉圖在此處主要是透過等同了兩種否定的方法，亦即將 A 不是 B 轉換至 A 是非 B（«A n'est pas B» à «A est non-B»）（Nestor- Luis Cordero. *Le Sophiste*, 265-266）。

⁹² Cordero 在註釋中指出柏拉圖對於對立（opposition）（antithemenon, 257d7; antitethen, 257e3; antithesis, 257e6, 258b1）和對反（contradiction）的使用是有非常明確的不同，不過這個區分僅在對反和相異的比較下才有價值。如同在 257b4「當我們說非是（Nichtseiendes, μή ὄν），我們指的不是，如它所顯現的，一個是的對立（ein Entgegengesetztes des Seienden, ἐναντίον）（257b3,9; 258b2; 258e8; etc），而只是一個異（nur ein Verschiedenes, ἕτερον μόνον）」（Nestor- Luis Cordero. *Le Sophiste*, 267）。

義也同樣，理由是異之性或異的本性它們都在「是」之中，因為異是，所以它的部份也是。此處柏拉圖為了強調否定的概念，使用了非正義（non-juste, μὴ δίκαιον）取代不正義（injuste, ἀδίκον）。⁹³ 最後，異邦人確立「非『是』」的「是」：

F：並且去說剩下事物是同樣的，當異的本性或是異之性自己被指出在「是」之中。因為異是，所以它的部份必然也同樣的是。T：他們怎麼會不是？F：如此異的一個部份的本性和「是」的一個部份的本性相對立，當這兩個彼此被設立為相對立，同樣的，人們被允許這麼說，當「是」是且絕對不意味著是它（「是」）的對立，而是只是，它的異的（ein Verschiedenes von ihm, ἕτερον ἐκείνου）。T：十分肯定的。F：現在我們應該稱呼這個。T：明顯的是「非『是』」，那個我們為了智者尋找的，就是這個。F：如你所說的，它並沒有一點不同於「是」。且人們能出自內心的說，「非『是』」沒有爭議的有它自己的本性和本質[...], 並且算作「諸是」中一種相？或我們對此還有任何一點的懷疑，苔耳業苔陶斯？T：一點都沒有。（258a4-258c6）

最後異邦人說異的一個部份和「是」的一個部份被設立為對立，也就是當我們主張非某某的時候，某某東西作為「是」的一部分，因為它並不窮盡所有的「是」，而作為「是」的一部分，在不指完全對反於某某的那一部份中，非某某指的是「非『是』」之中的一個部份，那個部份即是對立於某某的，這個部份異於某某，而非完全對反於某某。然而肯認接受這樣一種僅僅是非某某的「是」，「非『是』」所包括的範圍將近乎是沒有範圍的，因為在「非『是』」之相中將會涵括所有非「是」的可能。但這困難無損「非『是』」被確立的價值，因為異邦人首要的目的是要擺脫那不能言說的「非是」。

在確立「非『是』」可以是之後，異邦人並主張「非『是』」同時也可以沒有疑義的能有自己的本性和本質，如同高、美、非高、非美，「非『是』」可以有自己的本性和本質並也可以看作許多「是」中的一種相。「非『是』」作為一種相，似乎是預示了其得以結合於其它相的可能，它不僅具有「是」也作為「是」中的一種相。

⁹³ Nestor- Luis Cordero. *Le Sophiste*, 267.

第四章小結

在本章中異邦人揭示了諸最高種的結合及分離，是以對於動靜這組對立的種作為主軸，分析出其它異於兩者本性的最高種，並展示其間結合和分離的關係。除了動靜之外，他們提出「是」、同、異三個種，這些種經推論後得證它們彼此不同，並且不同於動靜，且「諸是」必然的通過這幾個種得以同於自己且異於其他的「是」。並且這個諸種相結合的關係不僅是一個例子，它更顯現了最高種之間必然的特性以及結構，作為最高種它們的本性必然的相區別，但也必然的相連結。

又通過異結合於「是」，他們得到了異於「是」的「非『是』」，一種可以進入言說中的「非是」，因為作為「非『是』」，它並不對反於「是」，它具有自己的「是」，或者說它是一個「異」，而非之前他們苦於無法言談的「非是」。透過排除「非是」絕對對立於「是」，⁹⁴ 而是異的意義，異邦人推翻了巴門尼德斯的禁令。一方面他們為了哲人所尋找的「非是」非是得以言談，他們能夠主張有一種在巴門尼德斯禁令外的「非是」，得以指出異於「是」的，異於真的，「非『是』」；另一方面並指出異和「是」都是遍布於所有「是」的相，解釋了「諸是」分立的可能，因為有「是」，使得「諸是」得以是；有異，使得「諸是」得以異於其它「諸是」而分別是，除此之外這種對於相能互相結合的肯認同時也是「諸是」可以透過諸相的結合而是其所是的關鍵。

⁹⁴ Cornford 對是 (is) 以及非是 (is not) 兩組可能的意義作了說明：(1) 是作為存在 (exists)，此時對反於是的非是是不存在的 (non-existent)，(2) 是也可以是「同於」(is the same as)，所有的相是 (同於) 自身，此時的非是就是異於 (is different from)。並 Cornford 在此強調這裡的兩組是，都和亞里斯多德邏輯下預設為連結主詞和述詞的繫辭不相關連 (F. M. Cornford. *Plato's theory of knowledge*, 296)。

第五章 異之相於《哲人篇》中的作用

第一節 異與言說

在揭示了諸最高種並展現了其結合與分離之後，「非『是』」也透過其作為「異」和「是」的結合而得以被言談，異邦人進一步的要將這個結論引入言說之中。異邦人認為前一部份的推論結果應被接受，若不接受也應提出更好的說明，應如他們之前一樣，一步步論證、檢驗，而非以不確定的言說在論證中帶來如異是同、大是小之類的矛盾。前面諸多的討論其實也是為了指出哲人虛假言說的可能，在找到「非『是』」之後異邦人將討論帶至言說：

F：想去分隔 (absondern, ἀποχωρίζειν) 一切沒有一處適合，無論如何這背離繆斯也完全不哲學。T：怎麼會？F：因為每一個都和其他分開 (διαλύειν) 是完全毀滅言說。因為只有通過諸相相互緊密連結 (συμπλοκήν) 我們才能產生言說。(259d9-259e6)

這裡異邦人指出與他們相對立的立場：將一切分隔開，若承認對立者所主張的，諸相相互分隔則諸相彼此不相結合，使之取消言談的可能，而對於言談的剝奪也就是對哲學的剝奪。至此異邦人提出另外一個主張並指出對立者間所存在的衝突，這個主張即是：談話是由於相之間完全緊密的結合，也唯有如此才能產生談話。在這之後異邦人又說言說作為「諸是」的種之一，有詮釋將之區別於最高種，⁹⁵ 即是不作為第六個最高種，僅作為「諸是」中的其中一個種，也是一個「是」，若做了這個規定，則它具有那些種的特性，與諸種相連結的關係也變得清楚，似乎可以作為其得以和其它的「是」結合的保證，並且也包括那一直以來的問題：非是。

這個主張在《哲人篇》看似是毫無依據的被推論出，因為在這主張之前並未展示一切不相結合的後果，唯一可見端倪的是在對伊利亞學派的「一」作反省時 (244b-245d)，若主張那絕對又與一切分離的一會帶來令人無法接受的後果，即是，他們甚至無法繼續主張一是。而且那也不明顯相關於這個主張，這是一個連結至《巴門尼德斯篇》的主張，且極端其主張後的結果。確實在《巴門尼德斯篇》反倒是更

⁹⁵ Nestor- Luis Cordero. *Le Sophiste*, 272.

能看到這個前提的後果的：那未進入存在的一甚至不能擁有任何性質，不能被任何述詞描述，以致於不能被言談、思想；但在《巴門尼德斯篇》並未說明諸相如何能夠相連結，而正是在《哲人篇》中前一個段落（254-255）柏拉圖展示了何以諸相得以相連結，並且在此處適時的回到言說的研究，以便接下來轉向「非『是』」和言談的連結。也正是在這裡似乎《巴門尼德斯篇》的問題被解決了，若我們把那裡的問題看作範疇結合的問題，前一節提供了連結的基礎，而此處顯明了柏拉圖對言說的規定。在這個段落我們得到了對於言說的兩個規定，其作為諸相緊密的結合，且屬於「諸是」中的一個種。

1. 異與假

異邦人將言說帶回討論之中後，他進一步對苔耳業苔陶斯解釋他這麼做的意圖，確認異或是「非『是』」得以與之結合構成虛假：

F：「非『是』」對我們顯示作為諸相中的一個，散布在一切「是」之中。T：是。F：現在讓我們首先關注，是否它與表象和言說結合？T：為什麼？F：如果「非『是』」不與它們結合，如此一切必然真；若「非『是』」結合於它們，如此產生假的表象和談話。因為表象或言談「非『是』」，使在思想和言談中出現假。T：當然。F：且虛假或錯誤是，則欺騙也是。T：是。F：且欺騙是，那麼所有的影像、仿本、幻象也必然確實是。T：怎麼會別樣！F：我們曾說過，雖哲人曾逃至這個區域，但他完全否認錯誤不存在。因為人們既不能思想也不能言說「非是」。因為「非是」不以任何方式參與是。T：是如此。(260b7-260d3)

首先異邦人提出已經取得共識的結論，即「非『是』」為諸相中的一個，且散布在一切「諸是」之中，而異邦人此處要討論，「非『是』」是否亦結合於思想及言談。前面的討論受阻於伊利亞「非是」不能思想、言談的傳統，在前一步證明「非『是』」是，「非『是』」亦是某種「是」得以被言談後，異邦人此處要重新探討「非是」結合於言談的可能。

異邦人首先指出若「非『是』」不結合於言談，言談則真，而若「非『是』」結合於它們，因為當「非『是』」得以是，結合於「非『是』」的言談不過是結合於異，這異於真的言談非全然的非是，則能有假的言談、思想，用假的言談執行欺騙也因而可能。至此《哲人篇》的主

要困境便有被消弭的可能，一開始對於哲人的指控得以成立；因為在伊利亞的巴門尼德斯禁令之下主張：「『是』是，『非是』非是」之中那絕對對立的「是」與「非是」使得真假也受限於這種絕對對立的框架之下，人們無法指控哲人，因為若說他們的言說非真，他們便可以主張言說若是，則不可能「非是」、不可能非真，所是的都是真的，他們得以在巴門尼德斯的禁令下被庇護。在證明有一種並非絕對對立於「是」的「非是」後，有一種異於「是」的「非『是』」使得言說虛假成為可能。這便是異之相在本篇的另一個功能，即在最高種的結合之外，作為一個有自己本性的相，得以結合於言說和思想，使得虛假的言說以及思想中的幻象可能。

但異邦人又指出哲人仍有遁逃的餘地，在上述的證明後他們可能不會再對「非『是』」是有所爭論，但他們能換另一個方向繼續，他們得以接著主張，有一些種類分有「非『是』」，另一些不，而若言談和思想屬於不分有「非『是』」的，便不會有錯誤或虛假的言談，異邦人對他們欺騙的指控也無法成立。

2. 假與言說的結合

為繼續探究「非『是』」是否能結合於言說，異邦人從對字詞的相連結開始新的研究，他指出詞語中有一些是能相連結的，有一些則不能，異邦人認為能宣告出某些東西的是相連結的，而組成中沒有意義的則屬不相連接。異邦人進一步解釋：通過聲音對「是」的宣告有分名詞和動詞兩種，動詞用於對實行行為的宣告，而名詞用來稱呼實行行為者，若只以動詞或名詞永遠不能產生言談或句子，即要以名詞和動詞兩者才足以構成言談。他並舉了「走、跑、睡」及「獅、鹿、馬」兩組分別僅以動詞或名詞無法構成言談的例子。

在確定詞語相結合的規則之後，異邦人要對言談和所言談的做進一步的探究，他指出言談必不可能不關於任何東西（262e1），且言談也必然有一些性質（ποιόν），即真（wahr, ἀληθῆ）或假（falsche, ψευδῆ）。異邦人舉了「苔耳業苔陶斯坐」和「苔耳業苔陶斯飛」二例，進一步要分析言說的兩種性質：

T：一個是假，另一個是真。F：真的那個它是說關於你的「是」？T：是。F：且那假的是異於「是」（ἕρερα τῶν ὄντων）。T：是。F：因此你把「非『是』」作

為「是」說出。T：幾乎是。F：即是「是」，只是異於關涉你的「是」。因為我們說的所關涉的每個，有許多「是」及許多「非是」。T：顯然。F：上一個我關於你所說的言說，依據我們前面的規定，它必然是一個最短的言說。T：至少我們剛才對此已是一致了。F：然後那言說關於某某。T：確實。F：且若不關於你，那也確實不關於其他任何人。T：當然不。F：若不關於任何：如此它完全不是一個言說。因為我們已指出，不可能有一個言說不談及任何。T：完全對。F：那麼對於你，把異的當作同的說出，且把「非『是』」的當作「是」說出，那是一個以動詞和名詞產生的組合且確實是一個假的言說（*falsche Rede*, λόγος φευδής）。（263b3-263d4）

異邦人使苔耳業苔陶斯承認「苔耳業苔陶斯坐」是描述苔耳業苔陶斯的真的言說，另一，「苔耳業苔陶斯飛」是關於苔耳業苔陶斯的假的言談；其中真的言說是言說了關於他的「是」，而假的言說是將「非『是』」的作為「是」說出，說了異於所是的言說，言說了「非『是』」。在這裡這種「非『是』」會被作為某種「是」的來說，對於苔耳業苔陶斯來說非真的言說亦被看作「是」，人們不會說這言談非是，因為言說不能不關於任何東西，但這個言說確實是關聯於苔耳業苔陶斯，因而那是一個關於他的言說。至此言說被確定可以結合於「非『是』」，異邦人透過以言說那異於所「是」的來製造非真的言談。

值得注意的是，若是依據前面所主張的：言談是相的緊密結合，那會有另一個問題產生，即是，若是以相作為言說的基礎，對於個別事物的言談如何解釋。例如，異邦人說那言談所描述的「是」，是苔耳業苔陶斯，是一個會變動的個體，苔耳業苔陶斯在此作為例子使得這個句子離開了存有學上的普遍性，真的判準在此不再是那普遍的相，而是個殊的苔耳業苔陶斯。Cornford將苔耳業苔陶斯、坐、飛都視之為「某某是的東西」（*thing that is*）看作相，⁹⁶ 還有其它學者將苔耳業苔陶斯視作存在的「是」或坐著的「是」的相，⁹⁷ 皆是類似的處理方式。這或許是一個比較好的觀看方式，與其相信柏拉圖在此接受了以變動的感官世界作為判準，毋寧相信此處柏拉圖仍是在考量範疇間是否得以相互結合的問題，進入言談的是苔耳業苔陶斯的相，但

⁹⁶ F. M. Cornford. *Plato's Theory of Knowledge*, 317.

⁹⁷ M. Frede, 及 Moravcsik (Nestor- Luis Cordero. *Le Sophiste*, 346) .

苔耳業苔陶斯的相作為人不能結合於飛之相。

在證明了有虛假言談的可能後，異邦人接著揭示言談和思想的關係：

F：除了靈魂和自己無聲的內在對話我們稱作思想外，思想和言說是同一。T：對。F：靈魂藉由通過嘴巴流出的聲音稱作言談。T：真。F：且我們知道在言談中會發生這個。T：什麼？F：肯定（φάσιν）和否定（ἀπόφασιν）。T：我們知道。F：當這靈魂無聲的在思想中發生，你知道稱作意見（Meinung, δόξης）以外的其他（稱呼）嗎？T：怎麼會（有）？F：而若意見不出自它自己，而是藉由感覺（Wahrnehmung, αἰσθήσεως）得到這種結果，是否有可能以一種不同方式正確的稱之為幻象（Wahrnehmung, φαντασάν）？T：不是其他的。F：現在言談能是真和假，且此外思想自己顯示為靈魂的內在交談，而意見只作為思想的結果，且我們稱為，顯現給我們的是感覺和意見的連結（σύμμελις），如此因為他們相似於言談，必有時是假的。（263e3-264b3）

這一段並不作為一個推論，而是一個言談和思想本性的揭露。異邦人先指明除了思想是靈魂中無聲的言談，而通過嘴巴流出的聲音是言談，思想和言談的同一肯定了言談和思想之間的關係。但進一步異邦人指出在靈魂之中的思想即是意見，並且它不出於自己，而是由於感覺，且當感覺和意見結合得到的是幻象。這裡的並置是詭異的，它並不是藉由指出思想和「非『是』」的結合證明思想可以有假，而是先行肯定了言談和思想的關係，再以類比的方式宣稱思想也必有時是假的。更加危險的是此處對於思想自身的規定其實比言談還不具真實性，因為它被規定連結於那個一般被規定為總是變動無法掌握真實的感覺（αἰσθήσεως）。這個陳述先指出了言談和思想的關係，但是進一步的揭露它並指出靈魂內在的意見並不出於自己，而是源於意見與感覺的結合，反過來說感覺將是影響意見或判斷的主要因素，幻象會是思想的依據，而等同於思想的言談也不能擺脫這個框架。Sallis指出如此幻象不再被視作絕對的對立於言談，而相反的，言談被看作幻象固有的。⁹⁸ 而思想和言談的密不可分也解決了上一段所遺留的問題，言談不作為言談出來對應於經驗世界的話語，言談即是思想，亦是來自於感覺進入思想通過嘴巴流出的聲音。例子中的苔耳業苔陶斯、坐、

⁹⁸ John Sallis. *Being and logos: reading the Platonic dialogues*, 531.

飛都無疑的作為被思想把握的相，而其判準不是在經驗界的苔耳業苔陶斯是坐或是飛，而是諸相相結合的可能性。苔耳業苔陶斯作為一個苔耳業苔陶斯或是人之相無法和飛相結合，所以這樣的言說為假。

至此，異邦人通過異指出虛假和言說與思想結合的可能，這是異在本篇最主要的作用。透過了揭露一種作為異的「非是」，使得原先受伊利亞學派主張庇護的哲人無所遁形，真假與「是」和「非是」的對立不再局限於「非是」對等於無、虛假和不存在；虛假現在可以被規定為那與是不同的「非『是』」。且這個「非『是』」可以結合於言說，言說便也可以有虛假，一旦確認了虛假的言說為可能，對於哲人的指控便可以成立。

第二節 異與分解法

1. 分解法的操作及意義

在確立言談和思想皆有虛假非真的可能後，哲人之前所能主張的反駁都被攻破，人們得以主張哲人即是製造虛假幻象的人。其後異邦人進行了最後一次劃分，由做的技藝開始，因為模仿是一種做，又下分為神的和人的做，兩組又分別可下分出原本和仿本；屬於神的分支之下分別是事物自己和伴隨每一個事物的影像，而人之下的是事物自己和通過模仿的影像；又從影像下分一模一樣的和幻象；幻象又二分為使用工具和以自己為工具製造出的，至此異邦人認為這即是模仿的技藝。模仿之下異邦人又繼續區分，知道所模仿的和不知道所模仿的，不知道所模仿的即是如同有些人並不知道正義和美德的相，他們顯得有對之的知，但是其實他們不一定真的知道卻對之進行言談。依此又稱為恣意的模仿和熟知的模仿；恣意的模仿又下分為誠實的和假裝的，誠實的模仿是單純的相信其思想的即是知識，假裝的模仿則是他也懷疑他所知的其他人並不如此認為；假裝的模仿者又分公開在民眾前長篇演說的和在私下以短的句子使他人言談中自相矛盾，一是政治家，而另一被同意為哲人。

分解法作為《哲人篇》開始和結尾所用的方法，看似是毫無章法的劃分，但柏拉圖在《哲人篇》前面的段落曾指出這是哲學家所具有的知識的一部分：

F：依據種劃分（trennen, διαίρεισθαι），那個既不把同種的當作不同種的，也不把不同種的當作同種的，豈不是我們

所說的辯證法 (dialektische, διαλεκτικῆς) 的知識? T: 我們這麼說。F: 那個理解怎麼做的人, 察覺到有一個相 (ἰδέαν) 以各個面向通過所有分別的個別, 且許多各不相同的被一個外在的 (相) 包含 (umfaßte, περιεχομένης), 並且另一方面一 (相) 通過整體連結 (verknüpfte, συνημμένην) 了許多, 且那些多完全是相互分別的 (voneinander abgesonderte, χωρὶς διωρισμένης)。這就是說那個人能夠知道以什麼方法能區辨哪些能進入結合 (Gemeinschaft, κοινωνεῖν), 哪些不能。T: 完全正確。F: 我希望你將稱這辯證法的事務只給予那純粹且正確的哲學家? (253d5-253e5)

這個段落是在解釋種的結合之前, 異邦人舉了兩個類比, 字母與音調, 認定要能夠掌握這兩種連結的技藝之後, 舉出了具有辯證法知識的哲學家, 值得注意的是柏拉圖稱連結字母以及音調的能力是某種技藝, 但哲學家具有的卻可以被稱為知識。

本段除了指出劃分是哲學家的知識之外, 它並揭示了通種系統中的結構: 有一種相能通過所有分別開的個別, 也有外在的相能夠包含許多各異的, 相能夠連結且諸多又是完全分別開來的。在這段落出現之時他們還未展示最高種的結合與分離, 在經過那個部份之後, 這將是較為清楚的, 所謂可以通過所有個別的即是那些最高種, 透過最高種通過所有個別, 諸多個別得以有那些最基本的特性, 像是同、異、是; 而被包含諸多的外在的相, 便應該是分解法所開始劃分的起點, 通過諸種得以相連結的保證, 那諸多相異種所共有的普遍的類便得以作為那個外在的包含其下諸多種的相; 而最後一組描述或許可以作為那些下屬的種的描述, 以一個相作為整體連結其他相, 諸相的結合共同作為該整體, 但諸相仍是可以分別的, 它們分別的存在, 但相結合構成個別, 就例如那層層二分的每一個類別都是個別的相, 每一個向下二分它都會繼續保有之前所經過的劃分的相, 那些相確實是互相分別的, 且透過諸相的結合便會得到最底層的個別。

2. 異與通種論如何作為分解法的基礎

透過這種區分不僅可以依據層層種差找到所要尋找的個別, 這或許也作為一種新的存有架構, 同時此架構也是依靠通種的基礎得以成立的。在諸最高種的結合之處展示的不僅是諸種結合的例子, 所顯示

的更應該說是一種可能性以及基本架構，諸相分有「是」而得以是，分有同異得以同於己的分立而是。這解釋了諸相的基本結構，而最高種的劃分必也是依據這種基礎，它們必分有「是」而是，分有異而得以相區別，而諸種屬性必相連結構成那諸多被區別出的種或類。每個相皆被「是」及「非是」滲透，以至於在許多觀點下它是某某，同時也在許多觀點下它是非某某，⁹⁹ 在分解法中，人們區分的憑據也正是將其所是和所非是劃分開，在同種中進行不同類的區別。

異自身也必然做為通種論的基礎，¹⁰⁰ 在異之上同時見到雙重的原則，它代表分離的原則，¹⁰¹ 但它必然的連結於每一存有，以確保它們得以分立又能相互連結；無異的後果除了不能區辨不同的種之外，進一步若是有不同的種，對反的種之間無異也會造成矛盾，如動和靜無異。因而分解法不僅揭示了另一種型態的存有學結構，它同時是立基於通種結構下的一種可能性。這種結構使得個別事物不再是完全效仿於那獨一無二的完美相，而是依據一種最高種的劃分，在諸多同類所屬的種之下，依據種差劃分得出所尋找的個別。再者，這個結構不僅解決了分離相的問題，還為以種和類差作為定義做了一個開端，定義不再是只依據同名的相的模仿，而得以在種類的框架中找到一個和其他存有相屬或相別的定位。

第五章小結

異首先作為不同於「是」的「非『是』」使虛假得以思想，思想和言說的緊密關係也連帶的使異得以進入言說，虛假的可能性和言說可以是。至此對於哲人的指控便藉由異得以成立。本篇結尾處又再次實行的分解法看似任意的區分，其實也是立基於異才能存在。諸最高種的結合之處不僅展示諸種結合的例子，更顯示一種新的存有立場的可能性以及基本架構，諸相分有「是」而得以是，分有同異得以同於己的分立而是。這解釋了諸相的基本結構，最高種的劃分必也是依據這種基礎，它們必分有「是」而是，分有異而得以相區別，而諸種屬性必相連結構成那諸多被區別出的種或類。

⁹⁹ Nicolai Hartmann. *Platos Logik des Seins*, 139.

¹⁰⁰ Nicolai Hartmann. *Platos Logik des Seins*, 130.

¹⁰¹ Nicolai Hartmann. *Platos Logik des Seins*, 130.

結論

本文主要關注的問題是，異之相於晚期柏拉圖的通種論中的地位及意義。於第一章，由《巴門尼德斯篇》第一部份指出少年蘇格拉底所主張的分離相論在分有及知識的獲得上所遭遇的諸多難題顯現分離假設的困難。進一步，若將第二部份的八組論證視作對分離假設困難的回應，四組不與「是」或「非是」結合的一之論證再次顯示分離假設的困難，其會導致一不能進入存在，不能結合於任何範疇；另一方面，剩下四組便可以看作指出一種新的可行方案，即是諸相之間的關係立基於結合。然而這四組假設中又可再區分為，結合於「是」以及結合於「非是」。依據第二部份作為第一部份的回應的這種觀點，似乎只要指出一與是的結合和不結合，即可以充分顯現分離的困境，為何柏拉圖在這裡也指出了一和「非是」的結合。第一章的後半部也指出篇中的「非是」除了伊利亞傳統下作為無的「全然非是」，也可以作為異於「是」的「非『是』」，而這個作為異的「非『是』」亦作為一種「是」並可以結合於「是」，其意義在於指出一種「是」所非是的，藉由「是」與「非是」這組對立，「是」的意含可以被完整，因為「是」必然是自己以及非是非自己，透過這一組肯定與否定，可以對「是」做出完整的規定，它是它所是，且非是它所非是。至此可以初步看見通種論和異所具有的意義，範疇透過相互結合得以進入這樣的假設，異則是在這種假設中顯現其對於「是」的重要性，然而通種論及異的談論在《巴門尼德斯篇》中未被特別指出，其後便是透過《哲人篇》對之更進一步討論。

《哲人篇》中的首要爭議為對於哲人的定義，篇中以分解法尋找哲人的定義，又以完成言說作為異的「非『是』」為本篇的核心。當異邦人和苔耳業苔陶斯將哲人所言說的知識與真知識區別，要將之劃歸至虛假的模仿。哲人依據巴門尼德斯的主張「『是』是，『非是』非是」辯稱他們所說的話是真的，因為若「是」（存在事物）是真，哲人所說的話也是則也是真，假的「是」就也會是真。第二章主要便是區分了兩種模仿，一模一樣的模仿以及似真的模仿；在主張似真的「非是」之上，他們面臨伊利亞傳統的考驗。因為在「是」、「非是」與真、假兩組相互對應的解釋之下，那虛假的在伊利亞學派的主張下是全然的虛無，只要哲人的言說是「是」，就不得不承認它們為真。在通過了

對於伊利亞傳統底下「非是」的探究，除了這種絕對的真假、「是」「非是」對立之下會排除虛假的存在，極端的情況下「非是」甚至不能被言說或用於言說，是故，必須進一步的檢驗這個傳統。

第三章是從「非是」的反面——「是」，進入討論。巴門尼德斯揭示了許多前人對於「是」的主張所遭遇到的困難：首先是「諸是」是二的主張，無論是在思想上設立一第三者來統合它們，或以一統合兩者都與所主張的相悖；其次，一切是一的主張引伸出兩個名字，「是」是整體，不管是「整體是」帶來的不運動變化，或是整體不結合「是」所帶來的一切運動和量被解消，都是不被接受的；「是」作為形體無法解釋不具形體的靈魂、思想；再者，「是」作為不變動的相則會引發沒有任何知識或靈魂的結果。在討論的最後，異邦人將討論轉至範疇的結合，使得能力與是的關係進入他們的討論。

在第四章中異邦人揭示了諸最高種的結合及分離，是以對於動靜這組對立的種作為主軸，分析出其它異於兩者本性的最高種，並展示其間結合和分離的關係。除了動靜之外，他們提出「是」、同、異三個種，這些種經推論後得證它們彼此不同，並且不同於動靜，且「諸是」必然的通過這幾個種得以同於自己且異於其他的「是」。並且這個諸種相結合的關係不僅是一個例子，它更顯現了最高種間必然的特性以及結構，作為最高種它們的本性必然的相區別，但也必然的相連結。

再者，通過異結合於「是」，他們得到了異於「是」的「非『是』」，一種可以進入言說中的「非是」，以「異於是」取代全然不能言談的「非是」，因為作為「非『是』」，它並不對反於「是」，它具有自己的「是」，或者說它是一個「異」，而非之前他們苦於無法言談的「非是」。透過排除「非是」絕對對立於「是」，而是異的意義，異邦人推翻了巴門尼德斯的禁令。其目的在於要透過結合於「異」的「是」使異於「是」、非「是」的意義被結合出來，即能有一種可以被言談的非「是」，使語言的虛假性誕生、暴露出哲人的主張的虛假性。而就是這個轉折，以異於「是」的「非『是』」轉變了先前無法思想言說的「非是」。一方面為了哲人所尋找的「非是」非是得以言談，確實存在巴門尼德斯禁令外的「非是」，得以指出異於「是」的，異於真的，「非『是』」；另一方面此舉並指出異和「是」都是遍布於所有「是」的相，解釋了「諸是」分立的可能，因為有「是」，使得「諸是」得以是；有異，

使得「諸是」得以異於其它「諸是」分別是，除此之外這種對於相能互相結合的肯認同時也是「諸是」可以透過諸相的結合而是其所是的關鍵。

第五章節總結了異在《哲人篇》及通種論中的地位及作用。首先是異在《哲人篇》中達到了指出有一種虛假的言說存在的目的；並且異的存在解釋了諸相的基本結構，最高種的劃分必也是依據這種基礎，它們必分有「是」而是，分有異而得以相區別，而諸種屬必相連結構成那諸多被區別出的種或類；回返至《哲人篇》前半部和最後一部分所使用的分解法，此方法亦是立基於通種論和異的結構上。通過一個整體的連結能夠有一個包含其下所有類的最高種，其得以作為一個劃分的起點，而類差作為劃分的依據也因同異的存在而是可能的。

本文採取的主要觀點是以異作為分離相論的轉折這點為主軸，並以此連結了《哲人篇》與《巴門尼德斯篇》中的諸段落，在這個單向的觀點之下，筆者疏於解釋兩篇對話錄出於不同的目的在方法上所採取的不同途徑，以及在這兩種不同的途徑下同樣一個概念在其所依據的不同脈絡下應有著不同意義，這當是筆者應該顧及卻由於能力不足尚未能處理的部分。

參考書目：

- Cordero, Nestor-Luis. *Le Sophiste*. Paris: G-F Flammarion, 1993.
- Diès, Auguste, Oeuvres complètes. *Tome VIII, 3e partie. Le Sophiste*. Paris: Les Belles Lettres, 1925.
- Hartmann, Nicolai, *Platos Logik des Seins*. Berlin: W. de Gruyter, 1965.
- Heidegger, Martin, *Plato's Sophist*. Trans. by Richard Rojcewicz and André Schuwer. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- Kahn Charles H.: "Retrospect on the verb 'to be' and the Concept of Being", in *The Logic of Being*, eds. S. Knuuttila and J. Hintikka, Dordrecht, Holland ; Boston : D. Reidel ; Hingham, MA, U.S.A. : Sold and distributed in the U.S.A. and Canada by Kluwer Academic Publishers, 1986.
- Klein, Jacob. *Plato's Trilogy: Theaetetus, the Sophist, and the Statesman*. London: The University of Chicago Press, 1977.
- Krik, G. S., Raven, J. E., Schofield, Malcolm. *The Presocratic philosophers, a critical history with a selection of texts*. New York: Cambridge University Press, 1983.
- Mattéi, Jean-François. *L'étranger et le simulacre*. Paris: PUF, 1983.
- Natorp, Paul. *Platos Ideenlehre: eine Einführung in den Idealismus*. Leipzig: Felix Meiner, 1921.
- Otto Apelt, and Reiner Wiehl. *Der Sophist*. 2., durchgesehene Aufl. ed, Philosophische Bibliothek. Hamburg: F. Meiner, 1985.
- Plato, and Seth Benardete. *Plato's Sophist*. Chicago. London: University of Chicago Press, 1986.
- Plato, and William S. Cobb. *Plato's Sophist*. Savage, Md.: Rowan & Littlefield, 1990.
- Plato, and Harold North Fowler. *Theaetetus ; Sophist*. The Loeb Classical Library. Greek Authors. Cambridge, Mass.
- Plato. *Plato's Theory of Knowledge : the Theaetetus and the Sophist of Plato / translated with a running commentary by Francis Macdonald Cornford*. The Library of liberal arts, no. 100. London : Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Plato. *Werke in acht Bänden : griechisch und deutsch*. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001.
- Platon, Friedrich Schleiermacher, Otto F. Walter, Ernesto Grassi, Gert Plamböck, and Christian Iber. *Sophistes*. 1. Aufl. ed, . Frankfurt am Main [Germany]: Suhrkamp, 2007.
- Rijk, Lambertus Marie de. *Plato's Sophist : A Philosophical Commentary*.

- Verhandelingen Afdeling Letterkunde. Amsterdam ; New York: North Holland Pub., 1986.
- Sallis, John, *Being and logos: reading the Platonic dialogues*. Bloomington: Indiana University Press, 1966.
- Sayre, K.M. *Plato's Late Ontology, Princeton*. Princeton University Press, 1983.
- Schleiermacher, Friedrich. *Schleiermacher's introductions to the Dialogues of Plato*. tr. William Dobson, Bristol: Thoemmes Press, 1992.
- Silverman, Allan. *The dialectic of essence: A study of Plato's metaphysics*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2002.
- Stenzel, Julius. *Plato's method of dialectic*, tr. And ed. by D.J. Allan, New York: Arno Press, 1973.
- Stewart, J.A. *Plato's doctrine of ideas*. Oxford: Clarendon Press, 1909.
- Taylor, A.E. *Plato: The man and his work*. New York: Meridian Book, 1956.
- Teloh, H. *The Development of Plato's Metaphysics*. University Park; London: The Pennsylvania State University Press, 1981.
- Turnbull, Robert G. *The Parmenides and Plato's late philosophy*. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 1998.
- 陳康：《巴曼尼得斯篇》，北京：商務印書館，1982。
- 陳康：《論希臘哲學》。汪子嵩、王太慶編。北京：商務印書館，1982。
- 彭文林，《倫理相與分離問題》，台中：明目文化事業，2002。