

第一章 導論 表象之源起：「擬象」的問題

——論古希臘與巴門尼德斯對「擬象」之看法

人類究竟有多少類型的思維型態？我們很難窮盡於此。歷史上，人類在不同的特殊情況中，創造¹出各類型的思維模式。²古希臘的宗教觀、哲學的理性思維、後現代遊戲般之思維型態、中國儒學人性觀等，與其說是對真理的看法不同，不如說是人類在思維型態上的不同。在這本論文中，我們想要提出，「表象」(representation)乃是作為「哲學」理性思維的唯一觀法。嚴格意義而言，「表象」乃是在「哲學」³出現後，才具有存論之意義。我們在探究「表象」的問題時，本應該直接由「哲學」的理性思維中來進行研究。但在這裡，我們發現，「哲學」中「表象」的概念，乃根源於古希臘時期⁴對「擬象」(simulacre)的看法。因此，在第一章中，我們主要討論的，乃是表象的前身——「擬象」。我們的研究，便由古希臘對「擬象」的看法開始。

第一節 古希臘對「神聖性」之擬象

「擬象」(simulacre)一詞所指的是透過模擬而成的偶像、幻象。「偶像」、「幻象」這些詞彙，以哲學的理性思維觀法而言，是具負面意義的。柏拉圖、笛卡爾皆認為「偶像」、「幻象」在存有等級上，是屬於較低層次的。至少，「偶像」、「幻象」在哲學的理性思維觀法下，是不可能佔存有等級上一高等位置。

溯源古希臘時期，形容「擬象」(simulacre)的詞彙有許多。例如：anaplasma、deikêlon、exeikasma、mimêma、paratupôsis.....等等。⁵不過，在讓-皮埃爾·韋爾南的研究中發現⁶，於古希臘時期，幾乎是確立形象（亦包含「擬象」）地位的最重要的兩

¹ 思維模態確實是人創造而來的。如果要對比於神能夠創造的地位，唯獨人的「思維」可以比擬。

² 「不同的特殊情況」是指人們身處的境況各有所不同。由於人們所身處的境況有所差異，在思維上，也會因為境況不同，而採取不同的思維型態。

³ 在此，「哲學」乃是就嚴格意義而言的「哲學」。是指自巴門尼德斯提出理性的邏輯「是即是，不是即不是」之後，才開始形成一嚴格意義的「哲學」理性思維。

⁴ 「古希臘時期」乃是指從荷馬、赫西俄德的傳統以降，直到希臘悲劇時代的此一時期。

⁵ 在希臘語與英語對照的辭典中：「anaplasma：representation」、「deikêlon：reflection, image, phantom, sculptured figure」、「exeikasma：representation, copy」、「mimêma：anything imitated, counterfeit, copy」、「paratupôsis：illusory representation」。

⁶ 對於古希臘部分的研究成果，我們主要是參考讓-皮埃爾·韋爾南 (Jean-Pierre Vernant) 所著《神話與政治之間》，余中先譯 (北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001)。韋爾南 (1914-2007) 乃法蘭西學院名譽教授，是法國著名的希臘學家和神話學家。

個詞彙是：eidôlon 和 eikôn。⁷

這兩個詞彙，之所以是直接確立古希臘形象地位的原因在於 eidôlon、eikôn 這兩個詞彙的字根 *wei-，是直接與視覺及擬真有關。⁸對於字源上更深入的考察，eidôlon 的字根為 *weid-，是直接表達「看見」之意。換言之，*weid- 所偏重的是模擬而成使人看見的「象」。而 eikôn 的字根是 *weik-，它所偏重的則是「關係」。所謂「關係」，是指被模擬的對象與模擬而成的「象」之間的「關係」。

eidôlon 與 eikôn 皆是模擬的活動而成的形象。更確切地說，二者的最主要的區別在於：eidôlon 只是對原物（指被模擬的對象）的表面的一種移印；而 eikôn 則是對原物的本質上的搬移。換言之，eidôlon 作為形象，雖是模仿某一原物，但也只是模仿其「象」。而原物的「本質」，始終是和 eidôlon 毫不相干。韋爾南指出「這個詞是以專一的方式被用來指三種類型的現象的：超自然異象（phasma），夢幻（oneiros〔onar〕），死者的靈魂（psuche）」⁹、「eidôlon 無論是由一個神製造出來的幻影或者夢幻，還是幽靈—鬼魂，它都不以任何的形式指涉這一範疇。它位於顯現—存在這一對之外。它既沒有轉達本質，也不是簡單的外表。」¹⁰eidôlon 也不是簡單的外表的原因是：它作為模擬而成的「象」，同樣是能夠使人產生興奮或震驚，但同時人們知道其本質不在 eidôlon 中。與其說 eidôlon 是一種形象，不如「最好把 eidôlon 翻譯成重影或魂靈」¹¹。

eikôn 則不同。eikôn 雖是模擬本質而成的形象，但其卻是含有本質成份的在場。在哲學理性的思維型態中，eikôn 在存有等級上地位雖比本質要來得低，但它仍具「真實性」（reality）。

有意思的是，eidôlon 和 eikôn 這兩個詞彙並非是在古希臘同一個時代出現的。古希臘的文獻中，首先出現的是 eidôlon。至少，我們可以發現，公元前八世紀左右¹²對於描述形象問題，所使用重要字彙只有 eidôlon。直到公元前五世紀左右，eikôn 才開始通行。韋爾南說 eikôn 「這一發明似乎尤其有意義，因為它與另一些表示模擬和模仿價值的詞

⁷ 在希臘語與英語對照的辭典中，「eidôlon：image, shape, phantom; vision, idol.」以及「eikôn：likeness, image, picture, painting; simile; phantom; notion.」。

⁸ 「形象」在哲學傳統中是一非常重要的概念。我們幾乎可以說，「哲學」之所以可以被成就，其根本問題就在於形象與本質這兩者概念的二分。要討論「形象」這一問題，有多方切入的討論方式。在這裡，我們對於「形象」問題的討論，是以視覺及擬真的角度切入。之所以採取這樣的角度切入，是因為：「形象」與「本質」這一組概念的成型，是「視覺」性的觀法產生而出的一組概念。歸根究底而言，「視覺」性的觀法源出於「空間性」的思維模態。

⁹ 參照韋爾南：《神話與政治之間》，頁 374。

¹⁰ 同上註，頁 375。

¹¹ 同上註，頁 373。

¹² 公元前八世紀以前，便沒有詳細的文字記載了。

彙出現在同一時刻……」¹³。於此同一時期出現的詞彙還有：模仿（*mimēsthai*）、悲劇等。

eikôn 的出現顯然與古希臘人意識到模擬的問題是有關係的。在我們探究 *eikôn* 這個意義之前，先來探討為何會有 *eidôlon* 的出現。*eidôlon* 這一模擬型態，其實是一奇怪的舉動。奇怪在於：為何模擬一原物，卻不轉達其本質？如此的模擬，有何價值？有何意義？

一、*eidôlon* 作為一種擬象的意義

古希臘是一宗教性的民族，他們崇拜並信仰古希臘的神靈世界。在此，我們不討論什麼原因使得古希臘人相信且信仰神靈等問題，也就是說，我們不討論古希臘人為何會有宗教融入在他們的生活當中。

有一點是確信不疑的，古希臘人在面對神靈世界時，他們以為人的態度應該「明智」（*phronēsis*）。所謂「明智」，即人作為人，不踰越作為人的本分，不對神的能力做非份之想。¹⁴甚至，作為比神靈低一層次的人，是不能直接面對神靈，即無法直接「直視」神靈。對古希臘人而言，「直視」神靈是一大不敬的舉動。著名的希臘神話故事中，塞墨勒（酒神 *Dionysos* 的母親）即因直視宙斯本尊，而被閃電雷劈似的光輝當場燒毀。神靈的出現，從來也都不是直接呈顯於人的眼前。在神話中，神若真要出現在人的面前，常以模擬人形的姿態，出現在凡人眼前。¹⁵

¹³ 參照韋爾南：《神話與政治之間》，頁 371。

¹⁴ 亞里斯多德後來解釋「明智」這詞時，便不是這意思了。亞里斯多德以為「明智」是「人在生活整體當中之一種實踐智慧」（見譚家哲老師，《形上史論》（上部），頁 29）。

¹⁵ 在古希臘人的觀念中，「視覺」與其他的感官比較起來，更佔有一特殊地位。人類所有的感官中，「視覺」與「聽覺」是較不需要直接碰觸對象的感官。因此，這兩種感官能力常被視為較具精神性，而非完全物質性的被動地感受而已。當然，稱「視覺」與「聽覺」是較具精神性意義的感官，是有失精確的。但是，確實這兩種感官和其他的感官比較起來，是很特別的感官。

《論語》也對這兩種感官有特別的看法，比方：「顏淵問仁。子曰，克己復禮，為仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由仁乎哉？顏淵曰：請問其目？子曰：非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」（顏淵十二）。「言」與「動」顯然不是感官。就感官而言，孔子卻特別提出「視」與「聽」。又或者：「孔子曰，君子有九思，視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義。」（季氏十六）其中針對感官問題的部份即「視思明，聽思聰」。或許我們可以進一步問，君子有九思，為何獨與感官中的「視」與「聽」有所關係。

古希臘對感官的看法，也是對「視覺」與「聽覺」特別重視的。神靈對凡人的指示或啓示，常是用「說」的或是「唱歌」的方法給予啓示。作為國王、祭司或詩人，需懂得聆聽並聽明白。赫西俄德在《神譜》開頭即寫道，繆斯們「夜間從這裡出來，身披濃霧，用動聽的歌聲吟唱……」、「奧林波斯的繆斯，曾對我說出如下的話，我是聽到這話的第一人……」（見赫西俄德，《工作與時日；神譜》，艾佛林－懷特英譯；張竹明、蔣平轉譯，臺北市：臺灣商務，1999，頁 39-40）。

人既然無法直接「直視」神靈，而神靈也從不直接顯現使人看見。那麼，對古希臘人而言，神靈如何作用於世界當中？或者，我們應該問，作為凡人如何能夠明白神靈的啓示？eidôlon 的意義就在此誕生。神靈以 eidôlon 的姿態，出現在凡人的面前。eidôlon 乃作為一擬仿的形象出現，卻不傳述本質。對古希臘人而言，eidôlon 是神靈的作為，而非人能力所為。因為 eidôlon 是具神性的，它出現的目的是為了使凡人看見並感受到它的力量¹⁶；對古希臘人而言，eidôlon 不是人所能控制、掌握的，而是神對凡人的啓示所顯現的一種形象。

在此，舉例說明之。古希臘（至少在公元五世紀以前）有一種古代偶像，我們稱之為 xoanon 木刮偶像¹⁷。這種木刮偶像，它平常是一塊木頭，不具任何神性意味。但在某些時刻，它卻又是神靈附身的工具。在這意義上，這塊木頭其實是一很重要的媒介，因為它是神靈可以附身的工具。但奇怪的地方是，如此重要的木刮偶像的製作卻是十分粗糙、粗劣的，甚至是呈顯非常原始的成品。若以工藝技術而言，此時期的古希臘已有足夠的能力製作出精美的手工藝品。那麼，為何他們讓如此重要的木刮偶像，卻呈顯出原始、粗糙的樣貌？原因在於，古希臘人不認為這是人可以控制、掌握的木頭。他們以為，人是不能、也沒有能力能夠形構神的 eidôlon。凡人只能等待，等待神靈附身於這塊木頭後，使得這塊木頭瞬間變得光輝亮麗，呈顯神靈的形貌。但是，木頭畢竟是木頭，不是神。神靈的本質，從來不駐足於木頭中，神靈只將形象呈顯於木頭上而已。這就是 eidôlon 的特徵，不傳達其本質，卻傳達了其所模擬的形象。神靈透過所模擬的形象（即 eidôlon），目的是為了激活、刺激人心，使人感到振奮或震驚。

eidôlon 的出現，明顯是與宗教有關的，它作為一「相像」於神靈的形象出現。¹⁸eidôlon 轉瞬即逝的形象，是使「他者」（神靈）突然佔據在場的瞬間。而其最重要的功用，是 eidôlon 能夠將「他者」形象化，產生「魅力」¹⁹，進而刺激、活躍人心。

「聽覺」幾乎是凡人與神靈接觸的方式。「視覺」更是古希臘人覺得神奇的能力，甚至，他們不覺得這是凡人應有的能力。對古希臘人而言，「視覺」是神靈的能力，具超越性意義的能力。（「超越性」一辭，一言以蔽之，乃指悖離人性卻能主導人的力量性。此乃參考譚家哲老師《形上史論》上部「第一章古希臘」所言之「超越性」。我想，當孔子說「非禮勿視」時，其中包含的一個意思即在說明，莫將視覺這一感官能力，使之成為一超越性的能力。即使所「視」之對象為一真實卻為非人性之對象，亦應「勿視」。）對古希臘而言，凡人若是真正地使用「視覺」此一感官能力，即已是對神靈的大不敬，必遭不測。所謂真正地使用「視覺」是指凡人以「視覺」的感官能力看見神靈的本質，這已是凡人的僭越了。

¹⁶ 指 eidôlon 對人產生的刺激或震驚。

¹⁷ 「木刮偶像」的「刮」是指在木頭上「刮」或「擦」的這個動作。（參見韋爾南：《神話與政治之間》，頁 348-351。）

¹⁸ eidôlon 雖是作為相像於神靈的形象出現，但嚴格而言，這裡所指的「相像」並非是指對於神靈形貌的相像。而是指相像於神靈的魅力。換言之，比方當神靈展現其 eidôlon 於木刮偶像時，它所顯現的並非是相像神靈的形貌，而是出現相像神靈的魅力、光輝。

¹⁹ 「魅力」是神靈作為他者成為在場者的最重要指標和關鍵。當 eidôlon 出現時，eidôlon 是具神性的，和神靈相像的形象。eidôlon 不僅呈顯神靈的樣態，它更呈顯神靈的力量性。其「力量性」即「魅力」。「魅力」是使人心受到震撼、刺激、活躍的力量。

eidôlon 至少包括了幾項重要的特點：第一，呈現 eidôlon 之物乃是「原始性」的。「原始性」的原因在於，古希臘人不覺得作為凡人是可以掌握或控制 eidôlon，因此，能夠呈顯 eidôlon 之物（比方「木刮偶像」的木頭）幾乎是原始的。第二，eidôlon 的形象乃具「神聖性」的。第三，eidôlon 所產生的形象乃為「陌異性」的。「陌異性」的原因在於，eidôlon 最主要的目的，即將一不屬於在場之物的形象，呈現於在場之中。換言之，eidôlon 的模態乃是「他者被納入於在場」的模態。

「原始性」、「神聖性」和「陌異性」這三者特性歸根究底對古希臘人而言，有別於正常和一般特性。²⁰這三者特性，可以統稱為「特殊性」。

在平常狀態中，eidôlon 是不隨意出現的，也不是透過凡人的掌握而能夠出現的。以 xoanon 木刮偶像為例，平常保存這些木頭²¹的人，也只是少部份人而已。他們以家族世襲制的方式，秘密地、隱藏地保存這些木頭。平常，古希臘人透過儀式，洗淨它們，並進行保存和收藏。或是透過儀式，等待神靈在木頭上顯現光輝亮麗的 eidôlon。在那個時代，能夠掌握「他者被納入於在場」模態的人²²，只是少部分人而已。這是一種秘密性、不被公開、不是大家都能共同看見的 eidôlon。

二、eikôn 作為一種擬象的意義

公元前八到七世紀左右，古希臘城邦政治的雛形已慢慢開始出現。而城邦政治的功能與意義完整地確立，則是在公元前五世紀左右。在這裡，我們不詳細討論古希臘形成城邦政治的原因，但可以推測的是，城邦政治所因應的是社會上面臨「暴力、狡詐、專橫和不公」²³等社會現象。在面臨人與人之間的不公，以及人們以不正義的力量取勝

²⁰ 或許，我們會以為「原始性」是正常、一般的狀態，但對古希臘人而言，「原始性」仍屬一特殊模態。我們可以從赫西俄德的《工作與時日》一書中體會古希臘人所面對的「原始性」。《工作與時日》，顧名思義其要旨是為說明人民在日常生活中，應該懂得努力地「工作」以及明白「時日」的重要。所謂「工作」即指透過巧智的勞動，掌握某種技藝。換言之，古希臘人在日常中所面對的事物，是他們以為可以對這些事物有所掌握的，是可以對其「工作」的。所謂「日常」也就是「工作」而已。然而「原始性」對古希臘人而言，卻是無法掌握的。當一「原始性」他者，進到古希臘人的日常生活中時，他們無法也不能試圖掌握。他們只能任由此一「原始性」他者自由地進來、自由地離去。就如同，eidôlon 顯現時，古希臘人是無法對其掌握的。「原始性」對古希臘人而言，仍是屬於一特殊性的狀態，而非日常、一般的狀態。

²¹ 在此所指的「木頭」，只是一般的木頭而已，神靈尚未在木頭上顯現其 eidôlon。

²² 嚴格意義而言，用「掌握」二字，其實是有點不太恰當的。畢竟對古希臘人來說，「木刮偶像」不是人去「掌握」它，而只是「保管」它而已。在此用「掌握」二字，是為了要對比在下文中所作的闡述。下文中，將指出在「城邦」中能夠掌握「他者被納入於在場」模態的人，已不再是一種家族世襲制的人選了。「他者被納入於在場」也不再是一種秘密性的模態，而是一種公開、平等的模態。

²³ 見韋爾南著，秦海鷹譯，《希臘思想的起源》，（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996.6），頁 62。

的社會現象時，古希臘人最重要的訴求轉變為人與人之間的「相等」、「公平」。換言之，古希臘人訴求：眾人皆是公義、平等的。城邦政治是基於此訴求下，實現在空間型態上的一個制度。²⁴

城邦中，最重要的位置就是「中心點」的位置。中心點的位置之所以重要，是因為古希臘人設想城邦的中心點與其他每一處的距離，都是「相等」的。當然，在現實上，城邦的中心點不可能與其他每一處的距離相等。但「中心點」這概念，已表示眾人都可以「觀看」此一「中心點」。「中心點」這一重要、特殊的位置是所有人民可以共有、共享的。而對於人與人之間的關係來說，人與人之間不再有「秘密性」或「特殊性」。所有的人也只是平等人而已。過去個人式的英雄主義，在這時是不被肯定的。「軍人的美德不再是『狂熱』，而是『節制』(sophrosunè)……」²⁵對古希臘人而言，能夠位於城邦中心點最重要位置的，即「神廟」和「公共集會場合」。這說明了「神廟」和「公共集會場合」對一般人而言，是特殊的，但卻是被公開，也被公眾所平等共有的。

在過去，掌握 xoanon 木刮偶像木頭的人，只是少數人而已。他們謹慎地保管著木頭，從這個地方去到另一個地方，秘密地將木刮偶像傳給自己的子孫。世代延續掌管著木刮偶像的義務。城邦政治的確立，使得 xoanon 木刮偶像必須被公開化，不能再以秘密性的世襲制掌管這些神像木頭。換言之，神靈不再只屬於某些有恩寵的人²⁶，神靈必須是屬於大家的。神靈所護佑的是整個城邦，而非家族或個人。從此，神靈必須固定於城邦中最重要的中心位置，即「神廟」。「神廟」就是神靈的家，神靈不再有所偏私地隨意移動。所有的人都能公平、公開地受神靈的護佑。過去被人保管的木刮偶像木頭，也被神廟中的「神像雕塑」所取代。「神像雕塑」被供奉在神廟中，供所有的人敬拜。

在上文中，曾提及 xoanon 木刮偶像的木頭，是非常原始的。人們鮮少以技術加工這些神像木頭。其原因在於，古希臘人不覺得作為凡人可以掌握神靈出現在木頭上的形象(eidôlon)。但到了神廟中的「神像雕塑」，情況就與木刮偶像的木頭完全不同。「神像雕塑」被人們刻畫地唯妙唯肖，雖如同人形，但卻是以神靈的形象出現在世人的眼前。²⁷「神像雕塑」不再只是神靈附身的工具而已，「神像雕塑」就是神靈本身。

過去，xoanon 木刮偶像的木頭並不就是神靈本身，它只是神靈偶而藉此顯現的工

²⁴ 事實上，「城邦」政治也可以說是一空間性思維型態下的產物。當人們訴求「相等」、「公平」，其實已經是訴求空間上「相等」的概念了。「城邦」政治在古希臘被實現，與當時的人們對「空間」的重視，是有相當關聯的。

²⁵ 見韋爾南，《希臘思想的起源》，頁 49。

²⁶ 指保管 xoanon 木刮偶像木頭的人。

²⁷ 「神像雕塑」雖然代表神靈，但古希臘人卻以「人」的形象來刻畫神靈的面貌。當然，古希臘人不可能知道神靈的原貌，但當他們見到正處在年輕貌美、充滿精神與力量的人面前時，會覺得這人的形體就像是神靈一般的美好。縱然，人的形體只是當下轉瞬即逝的美麗，但這美麗卻一直是古希臘人心目中以為神靈所保有的永恆。「神像雕塑」以其長久難逝的材質，保存古希臘人心目中以為永恆的美好。

具。神靈的本質並不駐足於木頭上，祂們到處遊走，沒有一特別的定所。然而，在神廟中，神靈的本質已駐足於「神像雕塑」之中。縱然，神靈仍不以原貌出現在人的眼前，但神靈所顯現的形象（即「神像雕塑」）即已表示神靈就在此。在「神像雕塑」上所顯現的形象，明顯地，不再是 *eidôlon* 了，而是 *eikôn*。

「神像雕塑」所呈現的 *eikôn* 雖然是透過擬仿而成的形象，但這擬象實已轉達神靈的本質，顯現在凡人的眼前。*eikôn* 不僅具有震撼人心的力量²⁸，也同時具「真實性」（*reality*）。在城邦政治時期的這個階段，神靈作為「他者」，透過擬象（*eikôn*）進入在場之中，同時，這「他者」也成為在場中的實在者。

對古希臘人而言，*eikôn* 仍具「神聖性」，這點和 *eidôlon* 的特性仍是相同的。但 *eikôn* 卻沒有 *eidôlon* 所具有的「原始性」了。²⁹不具「原始性」的 *eikôn*，同樣地，也不為古希臘人帶來「陌異性」的感受。³⁰於城邦政治時期，對古希臘人而言，「擬象」的地位有了一重大意義上的轉變。過去，*eidôlon* 是使「他者被納入於在場」的一種擬象。但歸根究底來說，*eidôlon* 仍是具有一定程度的「陌異性」。雖然，*eidôlon* 使得他者呈現於在場之中，但古希臘人仍清楚知道他們無法把捉 *eidôlon*，他們只能任神靈的擬象來去自如地顯現或消失。神靈的「擬象」仍是「他者」。

城邦政治的出現，神靈的擬象作為 *eikôn* 出現時，使得被擬仿者的本質被轉達於當下。且神靈的擬象（*eikôn*）是被城邦標舉為「中心化」的位置。明顯地，*eikôn* 雖然也是使「他者被納入於在場」的一種擬象，但這「他者」已成為「中心化」的一部份了。*eikôn* 作為一種神靈擬象的意義僅止於標誌出，神靈的「神聖性」對古希臘人而言，永遠是一「他者」，無法僭越。

²⁸ *eikôn* 如同 *eidôlon* 一般，使人感到震驚、驚奇。

²⁹ 神靈本質就在「神像雕塑」之中，因此，「神像雕塑」的形象（*eikôn*）被工匠們刻畫地唯妙唯肖，這和 *eidôlon* 所具有「原始性」是不同的。*eikôn* 在此反而反映出人們能夠「掌握」神靈形象的能力。以往，*eidôlon* 之所以呈現「原始性」，原因在於古希臘人「明智」地以為：作為凡人，沒有權力掌握神靈的本質或神靈形象的出現。但到了城邦政治階段，神廟被建立了，神必須住在神廟之中。從此，人們以為「神像雕塑」就是代表神靈。古希臘人盡其可能地刻畫出完美的「神像雕塑」。於此，同時也顯現出，古希臘人不再如同以往那麼地「明智」。他們覺得他們有權限能夠「掌握」、刻畫神靈出現的形象。

³⁰ 因為，「神像雕塑」並非原始形貌，而是透過工匠刻畫出擬人的神靈形象。因此，「神像雕塑」所顯現的 *eikôn*，也不會帶給人們陌生或陌異的感受。

第二節 神聖性乃作為一種擬象

上文已說明 eidôlon 與 eikôn 對古希臘而言的意義。一言以蔽之，eidôlon 與 eikôn 是能夠表象神聖性（他者）的一種方式。顯然，eidôlon 與 eikôn 是古希臘所肯定的³¹。在此，我想特別討論古希臘人對神靈世界「神聖性」的看法。透過上文，我們已經知道「神聖性」是能夠被「擬象」為 eidôlon 與 eikôn。然而，「神聖性」是否本來就是一「擬象」？這是我們現在所要探究的。

「擬象」能夠被確立，有三要素：第一，虛構性（fictionality）。它必須是虛構而成的，才能算是模擬的形象；若這形象本為真實（或實在的），那麼，這是不可能被稱作為「擬象」。第二，「擬象」必須是落在「本質—表象」這一組範疇之內。這關乎哲學核心問題。哲學之所以能夠被成就，幾乎離不開「本質—表象」這一組範疇。哲學問題在歷史上無論呈現何種轉折與變形，這些哲學問題的模型也可說是從來不曾離開過「本質—表象」這一組範疇。「本質—表象」實是一空間性（也可說是視覺性）的思維。換言之，「哲學」其實是一視覺性思維的產物。尼采就曾經指出「哲學」是從「永恆的視角出發」的這個特點了。³²「擬象」的地位在哲學史上，之所以被貶低或帶有負面的價值，往往就在於哲學家以為，「擬象」是在「本質—表象」這一組範疇中落於假象的層次。在存有等級上，是屬於較低層次的地位。「擬象」的第三個要素，也是非常重要的要素，即，它是「模擬」（simulation）而成的。「擬象」之所以長久以來被哲學家批評，即在於擬象是模擬而成的假象。這種「模擬」而成的「象」近乎真實，但實質上卻為「假」。如此之假象，並非只是個體性假象而已。這種「假象」，反而是瀰漫在整體世界之中的，使人們無法辨識的「假」。也就是說，哲學家的角色往往是扮演試圖指出「擬象」全盤虛假性的人，進而指出「真理」所在。「虛構性」、處於「本質—表象」這一脈絡之中、「模擬性」，這三者是能夠成為「擬象」的元素。現在，我們即將來討論古希臘的神靈世界（即神聖性）是否符合於這三者要素。若是符合這三者要素，我們至少可以說，這神靈世界是具擬象意義的。之所以要由古希臘的「神靈世界」切入討論，是因為古希臘人所信賴的真理，即在於神靈世界的神聖性。而「哲學」（一種理性的思維型態）開始出現時，正是批評古希臘的「神聖性」實為一「擬象」。因此，我們的討論也從古希臘的「真理」是否落於「擬象」的層次中來討論。³³

³¹ 意即古希臘人對於 eidôlon 與 eikôn 的看法，是予以正面價值的。

³² 「您問我，哲學家都有哪些特異體質？……比如他們缺乏歷史的意識，他們對於生成之表象自身的憎恨，他們的埃及主義。當他們從永恆的視角出發（sub specie aeterni），對一件事進行非歷史化時，——當他們把它做成木乃伊時，自以為在向一件事表示尊敬。幾千年來哲學家們處理過的一切，是概念的木乃伊；沒有什麼真實的東西生動活潑地出自他們之手。這些概念偶像的侍從…… 死亡，變化，年歲，如同生育和生長，這些對他們來說是異議，——甚至是反駁。」（見尼采，《偶像的黃昏》，衛茂平譯，上海：華東師範大學出版社，2007，頁 54-55）。尼采在此，也同時批評哲學從「永恆的視角出發」的特點。

³³ 我們一直用「古希臘」一詞，尚從未明確界定過這詞。希臘對真理的看法，明顯地是分為兩個時期的。一個是從荷馬、赫西俄德的傳統以降，直到希臘悲劇，這是一個時期。另一則是由泰利斯以降，直到巴門尼德斯奠定「哲學」理性的思想，開創了「哲學」。前者，明顯地是教人

一、神聖性之虛構

古希臘的神靈世界，明顯地是虛構而成的一神靈世界。當荷馬或赫西俄德在講述史詩，他們同時也清楚明白「神靈」是被虛構而成的。這種虛構並非虛假，而是當荷馬或赫西俄德，或是悲劇家等等，看到人類其實是「有限」的時候，他們傳誦了一理想性的神靈世界，以此來告誡人們應該清楚明白自己身為凡人的有限性。

人的確是有限的。這有限性不在於人的身體或力量有限等問題上。有限性最關切的問題反而是人「思」的問題。³⁴人們常常以為「思」是沒有限制性的；又或是，當人以為自身秉持著某種「理想」而「思」的時候，是不可能有所錯誤的。但人「思」的有限性，也同時在此出現。任何人都無法保證自身當下的「思」必定是正確無誤的。我們對於「未來」皆是未知的；我們今日之「思」，也同時受到過去種種的習性與學養所影響。沙弗克力斯的《伊底帕斯王》，即說明了凡人自以為秉持正義和高尚的「思」，卻是為自身帶來不幸的悲劇。

荷馬、赫西俄德或希臘悲劇家，當他們不斷地傳述希臘神靈世界的神聖性時，他們的心意並非是刻意製造出一虛假性的神話故事，以此來警戒世人，莫做過分的「思」。他們在虛構神靈世界時的心態正好與上述相反：正因為，他們明白人是有限的，因此，他們試圖指出從真實、永恆視角下的「思」應是如何的。並以此來告誡世人，作為凡人的「思」，其實也只是出自於人自身的欲望而已，而非真實的「思」。荷馬、赫西俄德或希臘悲劇家，不以為凡人是可以有真實的「思」。³⁵就如同，在伊思奇勒斯的《阿卡曼儂》、《奠酒者》與《仁慈女神》三部曲中，每個人自以為的正義³⁶，絕對不如宙斯所代表的

應懂得「明智」；後者，更是明顯地教導人應「理性」，以「理性」作為最高真理。我們所用的「古希臘」一詞，指的是前者。在前者的這個世界當中，人們所思的「是」，其實可能「不是」；而人們所思的「不是」，事實上可能是「是」。顯然，在古希臘的世界裡，並不以為「理性」是最高的真理。

³⁴ 人的「有限性」之所以構成問題，不可能是在人的氣力有限上而導致問題發生，而是在人不懂人「思」是有限時，才發生問題。人的氣力有限，已是既定的事實，也是人已明白自己氣力有限的事實。但唯獨在「思」的問題上，人才有可能發生錯覺。錯覺以為，人「思」是可以無所限制的。

³⁵ 古希臘時期有三種人可以講述真理：祭司、國王以及詩人。要注意的是，這三種人，當他們在敘述真理時，他們並不作為「凡人」的姿態出現的。以赫西俄德為例，他作為詩人在吟詠詩歌（也就是吟詠神靈世界的「神聖性」）時，他並不覺得這些是他作為凡人所思而得的。「偉大宙斯的能言善辯的女兒們說完這話，便從一棵粗壯的橄欖樹上摘給我一根奇妙的樹枝，並把一種神聖的聲音吹進我的心扉，讓我歌唱將來和過去的事情……」引自赫西俄德：《工作與時日；神譜》其中《神譜》的部份，頁 40。「神聖性」並非是凡人所思而得的，而是由「真實、永恆」視角下所「思」而形成的「神聖性」。

³⁶ 這悲劇的三部曲的情節大致是這樣的：阿卡曼儂從特洛依戰爭凱旋歸來之後，竟被自己的妻子克麗婷妮特拉及她的情夫以基司特斯所殺害。克麗婷妮特拉殺害親夫，是為替自己的女兒報仇。因為，阿卡曼儂曾殺害自己的親生女兒，將女兒獻祭給某一女神。而以基司特斯之所以也參與謀殺阿卡曼儂的行列，則是為了報上一輩所種下的仇恨。阿卡曼儂的父親曾殺害以基司特斯的兩個哥哥。

「正義」。

古希臘神靈世界可以說，既是虛擬的，卻又是人們覺得最為真實的。神話故事的情節本身雖為虛構，但其所標誌的神聖性，卻是人心目中的「真理」。詩人在傳頌史詩或古希臘在上演悲劇時，即不斷地「說服」人們在「思」時，不要「遺忘」這真理。關鍵在於，這「神聖性」的真理是否也是虛構的？明顯地，神靈的「神聖性」其實是人心目中一理想性、典範性。然而，在凡人現實世界中，是充滿各式各樣的侷限與被動，因此，這一完美、理想的「神聖性」是不可能從現實中獲得的。由此而言，「神聖性」只能藉由虛構而得。這並非說「神聖性」是「虛假」的。「神聖性」對古希臘人而言，是人心目中的「真理」，但同時也是虛構而成的真理。

詩人傳頌詩歌、古希臘人上演悲劇，即是勸說人們在「思」的有限性情況下，應懂得「明智」(*phronèsis*)，切莫過份地憑藉凡人之思而坐大妄想、遺忘真理。過分之「思」的下場，往往會傷到自身或造成悲劇的命運。

二、神聖性與「本質—表象」這組範疇之關係

「本質—表象」這一組範疇，由「本質」與「表象」的關係上可區分兩類。第一，「本質」與「表象」各自的內容上，實是相同的，然而二者在存有等級的地位上不同。「本質」於存有等級上具較高的真實性；反之，「表象」也是真實的，但並不如同「本質」如此地真實而已。我們以柏拉圖的「線喻」為例來說明此。

柏拉圖在「線喻」區別知性界與感性界時，細分了世界的四個層面：理形、數學、實物、映象。「理形」是事物的在其自身，因此，「理形」在存有等級上占最高的位置。「映象」作為一種事物，也是真的。問題在於，「映象」並非是事物在其自身的狀態（意即「映象」並非是一物自身的狀態），因此，柏拉圖以為映象就只是一物的「映象」而已，由此來說明「映象」是虛假的。但「映象」仍是被排列在存有等級之中，不過，它被排列在最低的層次，即表示「映象」的真實性其實是最底的。³⁷「本質」與「表象」的第一類關係，即如同柏拉圖線喻中「理形」與「映象」的關係。二者都是真實的，且二者所指的內容是相同的，差異只在於二者的真實性等級高低區別而已。

上述是「本質」與「表象」的第一類關係。「本質」與「表象」的第二類關係是，「本

在這悲劇中，克麗婷妮特拉及以基司特斯都以為自己是秉持著「正義」而殺害阿卡曼儂。但其實，這樣的「正義」也只是出自於人的欲望而已，並非是從真實、永恆視角下所「思」的正義。克麗婷妮特拉和以基司特斯秉持著正義殺害阿卡曼儂之後，阿卡曼儂的兒子奧瑞思底又為了替父親報仇，又持著自以為是的「正義」殺了親生母親克麗婷妮特拉以及以基司特斯。這一連串的三代血仇的人間悲劇，全出於人過分地以為人可以有真實的「思」、真正的正義。

³⁷ 柏拉圖的「線喻」，可以說是柏拉圖說明他對於「存有等級」的看法。

質」與「表象」二者的內容是不相關的。二者皆各自真實，沒有「存有等級」的問題。問題反而落在「主動」與「被動」的關係上。我們在此藉康德的先驗（transcendental）理論來說明這個問題。

大略而言，在康德以前的形上學，「本質」與「表象」之間的關係，是上述的第一類關係。它們被排列在存有等級上，以此來斷定真實或虛假。直到康德，康德在形上學史上做了一次「哥白尼式」的轉向。康德以前的哲學家（形上學家），面對現象界時，如果還肯定現象界一點真實性時³⁸，他們會以為現象界唯一的真實，是被建立於其「物自身」之上。如此的真理模態，我們稱之為「客體觀念論」。康德所做的轉向，即在於取消「物自身」³⁹。現象界再也不是一個個「物」，而是「雜多」（manifold）。康德取消的不僅僅是「物自身」而已，他同時也取消了「存有等級」。世界不再有價值取向上的高低，而只是雜多的資料（data）而已。⁴⁰

從康德取消「物自身」的意義可知，康德推翻了傳統的形上學。但康德卻建立了另一種形上模式，即「先驗主體」（transcendental subject）。在《純粹理性批判》中，康德說明先驗主體如何聯繫、綜合雜多，使雜多成為表象出現在我們的眼前。此乃「主體觀念論」。過去，「本質-表象」這一組的關係，是落在「物自身-現象」此脈絡之中；至康德，「本質-表象」這一組的關係，則是落在「先驗主體-現象」這脈絡之中。⁴¹

顯然，在這一類的「本質-表象」的關係中，「本質」與「表象」的內容是完全不同的。二者也沒有價值上的區別，卻只有「主動-被動」關係的區別。「雜多」也只是被動地被「先驗主體」所聯繫、綜合而成對象。「本質」在此的意義，不再是作為一事物之本，而是作為主動地形構一事物的意思。

「本質-表象」這一組範疇，幾乎只有這兩種類型而已。⁴²一種是關乎「存有等級」

³⁸ 理所當然，過去的形上學家之所以是「形上學」家，即在於他們認為「現象界」在存有等級上是屬較低層次。甚至，是虛假的。在這裡，我們說「如果還肯定現象界一點真實性時……」是指形上學家還是將「現象界」放置於一存有等級之中。對此而言，「現象界」仍是有其真實性的，只是較低層次的真實性而已。

³⁹ 許多專家、學者對康德理論的註解，是認為康德僅止於「物自身不可知」，而非「取消物自身」。簡言之，「物自身」即一物之本質。在康德的先驗理論中，一物不可能既受其本質所影響，又同時受先驗主體所掌握。這是矛盾的。康德推翻過去的形上學，即推翻傳統形上學對事物之本質（物自身）的看法。「現象界」過去的主人是「物自身」；而到康德，「現象界」的新主人是「先驗主體」。此乃康德著名的「哥白尼式轉向」。

⁴⁰ 在這裡用「世界」一詞，其實，是有失精準的。應該用「現象界」一詞，較為合適。用「世界」一詞，只是為了要特別強調：人所面對世界，不再有任何價值的問題。換言之，人所面對的是沒有價值的世界，只是一堆資料而已。從這意義上而言，世界開始變為價值虛無的世界。

⁴¹ 「存有-表象」在此已不是指「物自身-現象」這一組關係了，而是指對事物看法的一種模態。康德對事物的看法，即「先驗主體-現象界」，這也是一種「存有-表象」的模態。正因為如此，我們還是可以發現，康德仍是以「形上」的模態來看待世界的。

⁴² 嚴格意義上而言，「本質-表象」還有第三種模態，即黑格爾對表象的看法。「本質-表象」除

的類型；另一則是關乎「主動-被動」的類型。嚴格意義而言，「本質-表象」這一組範疇的問題真正被成立，是在「哲學」誕生時，才開始被確立。在「哲學」之前的古希臘時期，嚴格而言，是沒有「本質-表象」這一組範疇構成問題。「哲學」思想，最大的特點，即在於他們重視「形上學」。之所以重視「形上學」，其原因是哲學家不以為「表象」是唯一真實的世界。他們總以為還有比「表象」更真實或更主動的「本質」（或「本質」的變形，比方：康德的「先驗主體」）。因此，「形上學」一直是「哲學」最大的特色。在「哲學」之前的「古希臘」，同樣也有「本質-表象」這一組模態的雛形。但古希臘面對「本質-表象」這一組模態時，卻有其獨特的看法。

在此，想要先做一澄清。我們不從古希臘的「本質」字源（ousia、arché.....等等）去深究「本質-表象」此一問題。因為，我們這裡所提出的「本質-表象」這一組範疇的問題是指對存有的看法，而不是只指對「本質」這概念的看法。在上文中，在闡述「本質-表象」這組範疇有兩類時，也是關乎「存有」的看法，而非特定針對「本質」這概念做分析。以下我們在討論古希臘對「本質-表象」的看法時，亦是指古希臘人如何看待存有，以此來論及「本質-表象」這一組範疇。

明顯地，古希臘人將世界區分為二。一為凡人現實的世界，另一則為神靈世界。兩個世界，同時都是真實的世界。神靈界是古希臘人心目中的一理想世界。而凡人世界雖為一有限世界，但古希臘卻從未貶低此為假。甚至，古希臘仍以正面的態度來肯定此世界。⁴³這兩個世界在內容上而言，是各自獨立、沒有關係的世界。不僅如此，這兩個世界也沒有主動與被動的關係。問題反而是發生在，古希臘人覺得「人自以為是無限的，而遺忘真理」是個問題。由此，詩人們、悲劇家們才開始貶低凡人世界，而以為神靈界是理想的、真實的世界。當希臘悲劇上演時，主角們在舞台上一一上演著人世間各式各樣的人格和情節時，眾人們的目光觀注在舞台人物的表演。然而，不容忽略的是站在舞台旁的詩班。真理（也就是神靈的「神聖性」）是透過詩班來唱頌的，唱進人們的耳裡、心裡。「本質-表象」這一範疇的雛形就在此誕生。

詩班從來不是為了要使觀眾「看見」。它以一隱匿、吟唱的姿態來表現神靈的神聖性。詩班就如同「本質」，它標誌著真實、理想，但它並不顯現於舞台之上。反倒是悲劇舞台上的人物角色們，他們展現人格與情節，具體地被呈現舞台上、呈現在觀眾的眼前。但古希臘人他們心裡卻知道，眼前的這「表象」（指舞臺上的人物角色們所演出的情結），只是凡人、有限的世界。

了是關乎「存有等級」的模態，或是關乎「主動與被動」之外，「本質-表象」也可能是如同黑格爾所言，是在一不斷地生成與揚棄的狀態中發生。在這裡，我們先暫且不討論此一模態。原因是，古希臘的「神聖性」與「本質-表象」這一組範疇之關係，還不涉及黑格爾式的「本質-表象」的模態。

⁴³ 如同赫西俄德在《工作與時日》中說明人類的五個種族時，赫西俄德十分肯定人類的第一個種族「黃金種族」。「人們像神靈那樣生活著，沒有內心的悲傷，沒有勞累和憂愁.....他們的死亡就像熟睡一樣安祥，他們擁有一切美好的東西.....」引自《工作與時日；神譜》其中《工作與時日》的部份，頁8。

「本質-表象」這一組範疇，雖為「哲學」誕生之後才正式被確立。但在古希臘時期，區分神靈世界與凡人世界之時，即已顯現「本質-表象」此一模態的雛型了。在上文中，我們曾說明「神聖性」乃是指從一永恆、理想視角底下而出的「思」。如此理想、典範、永恆之「思」在「本質-表象」這一組問題上，顯然是「本質」的地位。縱然，此時期的「本質」與「表象」（凡人世界）並沒有絕對的關係，但「本質」（神聖性）卻代表永恆不變、理想的真理。

真理模態若是以「本質-表象」這組關係出現，已是一空間性（視覺性）真理模態。所謂空間性的思維模態，即已表明這種真理離不開「象」的問題。形成「擬象」式的思維型態其中一重要因素，即這種思維型態必定是以空間性模態出現的。古希臘文明（在「哲學」出現以前），即已採取了空間性模態的方向，以此來形構真理。

三、模擬凡人世界而成的神聖性

在本章第一節的最後，我們曾說明「神聖性」對古希臘人而言，實是一「他者」，無法僭越。*eidôlon* 與 *eikôn* 最主要的目的，也只是將此一「他者」（神聖性），使之被納入於在場之中。這意謂著，「神聖性」是他者、是無法從在場（指凡人世界）中獲得的。甚至，這不可能是模擬「在場」中某物而成的「他者」。若「神聖性」能夠從「在場」中模擬而得，如此絕不可能被認為是「他者」。

對古希臘人而言，世界必須二分為「神靈世界」與「凡人世界」，其原因就在於「神聖性」是不可能從現實世界中被模擬而得的。正因不能被模擬，所以才必須虛構「神靈世界」，以此來標誌一理想、永恆、完美的世界。*eidôlon* 與 *eikôn* 之所以重要，也在於它們承擔了「表象」他者的功能。由此而言，「神聖性」只可能是「象」，而非「擬象」。

就古希臘的觀點來說明「神聖性」是一「模擬」現實（指凡人世界）而成的象，這是不可能的。因為，他們心目中的真理，正是凡人無法僭越所擁有的。但當巴門尼德斯出現時，他奠定了「哲學」理性的思維模式，同時也指出古希臘的「神聖性」，也是一種「模擬」現實（指凡人世界）而成的「意見」而已。古希臘所虛構而成的神靈世界（指「神聖性」），在巴門尼德斯的看法中，成爲一種「擬象」。

（一）巴門尼德斯對真理的看法

在論述巴門尼德斯對古希臘的批評之前，我們應該先來說明巴門尼德斯的「真理觀」。過去，古希臘以爲凡人的「思」是「有限」的，進而教導人應該懂得「明智」。但巴門尼德斯卻以爲，凡人的「思」並不如同古希臘所言必定是「有限」的。他反而以爲，

人透過「理智」的「思」，可以達到「永恆」（無限）的目標。

「要使你的思想遠離這種研究途徑，不要遵循著這條大家所習慣的道路，以你茫然的眼睛、轟鳴的耳朵以及舌頭為準繩，而要用你的理智來解決紛爭的辯論。你只剩下一條道路可以放膽前進。要用你的理智牢牢地注視那遙遠的東西，一如近在目前。因為理智不會把存在物從存有的聯繫中割裂開來，既不會使存有的結構分崩瓦解，也不會使它聚集會合。」（引自巴門尼德斯，著作殘篇，D1-D2）。⁴⁴

顯然，巴門尼德斯在此所以為的「思」，已非古希臘站在凡人立場所言的「明智」（*phronèsis*）。而是一純粹無誤的「理智之思」，即 *noèsis*。這種「理智」之「思」能夠達到一種真理。這種「真理」也就是後來「哲學」（理性）所依據的真理。這真理即：「來吧！我將告訴你，請你傾聽並牢記心底，只有那些研究途徑是可以思想的（*noètai*）：一條路（告訴我們）：是，並，不可能不是，這是說服力（*peithous*）之途，因（說服力）伴隨著真理。另一條路（告訴我們）：不是，並，必然不是，而我要告訴你，這是一條學無所得之途。」（巴門尼德斯，著作殘篇，D4）。⁴⁵

「是即是，不是即不是」這真理乃是對「存有」的「思」。「是即是，不是即不是」作為真理的模態，是沒有「歧異性」的。換言之，對巴門尼德斯而言，作為「人」可以有一種對存有之思，而這「思」是沒有歧異性。顯然，這與古希臘所言的凡人之思是充滿矛盾、歧異，有所不同。

「哲學」的理性思想，也就是為追求這完美無誤的「存有」真理而已。在這裡，先暫且不論後來的哲學理論如何變形，但「哲學」理性的特徵，的確是為追尋這不變、穩固、必然、無歧異性的「存有」真理——「是即是，不是即不是」。而首先奠定「存有」地位的哲學家，便是巴門尼德斯。

（二）巴門尼德斯對古希臘「神聖性」的看法

巴門尼德斯提出了對「存有」之思的真理，這地位對等於古希臘的「明智」。巴門尼德斯心目中最高真理——「存有」（「是即是，不是即不是」），和古希臘人心目中以為的

⁴⁴ 對於巴門尼德斯的引文，我們主要參照兩本英文版本：G. S. Kirk, J. R. Raven, M. Schofield (eds. and trans.), *Presocratic Philosophers* (Cambridge: Cambridge University Press, second edition, 1983). 以及 J. Barnes (ed. and trans.), *Early Greek Philosophy* (Harmondsworth: Penguin, 1987). 中文翻譯我們乃參考仰哲出版社西洋哲學編譯小組，《古希臘羅馬哲學資料選輯》，（仰哲出版社，民國 70 年）。在此的引文，我們參考了中文翻譯本，但根據英文版本略作修改。

⁴⁵ 這裡的中譯是引自譚家哲老師對巴門尼德斯殘篇的一些段落翻譯。（引自《形上史論》（上部），「巴門尼德與古希臘之真理問題」，頁 81）。

「神聖性」，二者皆是永恆、必然的真理。⁴⁶差異在於，古希臘人以爲凡人之「思」是無法達至「神聖性」，因此，才說服人應該懂得「明智」；而巴門尼德斯則以爲理智之思（noësis）是可以達至「存有」的真理。

巴門尼德斯認爲他所言的「存有」，是完全離開人世的，與俗世是截然二分的兩個世界。「領你上這條路的不是惡煞（因爲這條路離開人們的道路確實很遠），而是公平正直之神。」（D1）其中，「離開人們的道路」即指離開凡人的世界，這說明「存有」並非在俗世當中。雖然「存有」與俗世是截然二分的兩個世界，但作爲凡人可以憑藉「理智」達至「存有」。「要用你的理智牢牢地注視那遙遠的東西，一如近在目前。」（D2）「存有」絕對不可能從「模擬」人世中某物或某狀態而得。

對巴門尼德斯而言，古希臘的「神聖性」是沒有具體內容的。「因此凡人們在他們的語言中加以固定的東西，都應當是空洞的聲音；他們卻自以爲這些東西是真的，如像產生和消滅，存在和不存在，位置的改變和色彩的變更。」（D8）「存有」對巴門尼德斯來說，就有具體且真實的內容：「是即是，不是即不是」。古希臘的「神聖性」只是被動地「反應」人類現實層面而已。古希臘人深深地發覺人是有限的，因此，他們站在人有限的立場下，虛構一「神聖性」（神靈世界），以此來對反人的現實世界，以及對人世產生的矛盾。由「神聖性」沒有「具體內容」、只是「反應」人世的角度而言，古希臘的「神聖性」的「反應」人世的特性，其實就是對人世的一種「模擬」。

「反應」一事實（如同古希臘的「神聖性」反應人的現實世界），無論這「反應」是贊同事實或是反對事實，僅就「反應」而言，即已不可能成爲一「真理」的模態。「真理」正是要擺脫任何「反應」事實的舉動。如同當巴門尼德斯明言「是即是，不是即不是」時，即已是與人類的現實毫不相干，是一獨立真實的真理模態了。這「是即是，不是即不是」不作爲對任何現實的反應，更不因現實的境況不同而有所變化。

深究「反應」這舉動，其實「反應」是對反應的對象的一種「模擬」。即便這「模擬」不是在模仿與對象「相像」，而是刻意「對反」對象的情況下，這「對反」都已是站在「模擬」的基礎上來對反對方了。若不是站在「模擬」的基礎上，是不可能就「反應」的層面來對反對方的。⁴⁷巴門尼德斯一直不以爲古希臘所虛構的「神聖性」是真理，原因也在於「神聖性」只是一被動地「反應」現實的「意見」而已。由這角度言，對巴門尼德斯而言，古希臘的「神聖性」，只是一「模擬」人世現實狀態的思維而已。

⁴⁶ 「神聖性」是指神性永恆、完美的特性，它同時也「必然的」。但對凡人而言，因爲凡人是有限的，所以，難以明白其「必然性」。對凡人而言，只有充滿矛盾和偶然的世界。

⁴⁷ 作爲「真理」或「道理」，其模態不可能是以「反應現實」的姿態出現的。古希臘人不以爲在凡人世界中有真理，因此，古希臘的悲劇精神以「反應」人世的態度，來警戒世人不應過分自大。同樣，於此時期還有「智者」（sophists），他們的語言也是以「反應」對方的語言來進行辯論。明顯地，「智者」的「語言亦非真理之宅」（參見譚家哲老師，《形上史論》（上部），「巴門尼德與古希臘之真理問題」）。唯獨「哲學」使得「存有」有在其自身的內容，並作爲真實、永恆的形上世界，不「反應」現象世界中任何現實的問題。如此，「真理」才在西方思想史上第一次被穩固下來。

從另一角度而言，若真要說古希臘的「神聖性」有具體內容的話，只能從「神聖性」是以「形象」性出現的方向來說明。當古希臘人在現實生活中看見某些顯像，而深感驚奇與無法掌握之時，他們進而將這些顯像視為「形象」。所謂「形象」即是將顯像形構為一種「神聖性」的象。例如：「正義」、「文明之美」、「愛」……等等，這些顯像使得古希臘人震驚不已，因此，他們將這些顯像以「宙斯」、「阿波羅」、「阿佛羅迪忒」……的「形象」來表達其心目中的「神聖性」。

明顯地，當古希臘人將人世間某些顯像，推舉為「形象」時，(換言之，推舉為「神聖性」時)，這已經說明「神聖性」是模擬人的現實世界中的顯像而來的。唯一沒有直接模擬現實世界的是，古希臘將「形象」虛構為「永恆、完美的典範性」(即「神聖性」)。⁴⁸不過，我們已在以上說明過，古希臘心目中的「永恆、完美的典範性」(「神聖性」)，其實仍是對現實的一種「反應」性的模擬而已。

我們在此簡明地做了以下的結論。古希臘的「神聖性」符合了「擬象」的其中兩個要素：第一，「神聖性」是虛構而成的。第二，「神聖性」是落在「本質-表象」這一組範疇之中的。藉由巴門尼德斯對古希臘的批評，古希臘的「神聖性」對巴門尼德斯而言，乃是由模擬凡人現實世界而得的「意見」而已。在這意義上，古希臘的「神聖性」(神靈世界)是一「擬象」(simulacre)。

四、古希臘與巴門尼德斯對「擬象」看法之差異

我們在上述中已藉由巴門尼德斯對古希臘的批評，說明古希臘的「神聖性」(指「神靈世界」)只是一「擬象」。古希臘時期，他們還不以為「神靈世界」是一「擬象」，這是因為他們不以為「神聖性」是可以從「凡人世界」中模擬而得。古希臘人覺得「神聖性」是一「他者」。

當古希臘人以為「神聖性」是一「他者」，無法由現實中模擬獲得時，他們用 *eidôlon*、*eikôn* 來表象「神聖性」，使這「神聖性」出現在凡人現實世界當中。*eidôlon* 和 *eikôn* 對古希臘人而言是「擬象」，但 *eidôlon* 和 *eikôn* 並非是對「現實」的模擬，而是對「神聖性」的模擬。同樣，*eidôlon* 與 *eikôn* 是具「虛構性」，也落在「本質-表象」這一脈絡之中的。二者的差異只在於，*eidôlon* 只是模擬「神聖性」的「象」，並未傳達「神聖性」的本質；而 *eikôn* 不僅模擬其「象」，更傳達了「神聖性」的本質。

⁴⁸ 「形象」其實與「力量」是有相當程度的關係。當古希臘人看見驚奇、備受震撼的顯像時，進而推舉為「形象」時，其實，是這顯像的「力量」完全地征服了人的有限性。當古希臘人感受「正義」、「文明之美」、「愛」等等形象時，其實，是在感受這些形象的「力量」。這些「力量」使有限的凡人，不得不屈服於強大、永恆、完美的力量之下。「形象」所呈現的「神聖性」，之所以是「無限」的，也只是在「力量」上的無限而已。即便是在論「思」的時候，亦是一種「力量性」模態的「思」而已。

古希臘在此意義上是肯定「擬象」的，也覺得「擬象」是真實的。因為，「神聖性」對他們而言是真實的。直到巴門尼德斯出現之後，巴門尼德斯指出古希臘整個「神靈世界」其實是一「擬象」，是模擬「現實世界」而成的「擬象」。對巴門尼德斯而言，古希臘是沒有真正的「他者」。

巴門尼德斯心目中的真理是「存有」。「凡人世界」實是一充滿虛假、幻覺的假象世界，且這「假象」是瀰漫於所有一切。因此，當巴門尼德斯批評古希臘的「神靈世界」實是對「現實世界」一模擬的「擬象」時，他也同時將「擬象」的地位等同於「假象」、「幻象」，貶低了「擬象」的地位。這與古希臘肯定「擬象」的地位，是截然不同的。

另一方面而言，巴門尼德斯能夠如此貶低「擬象」的地位的原因是，他心目中有另一真正的他者——「存有」。而這「存有」是無法如同古希臘對「神聖性」模擬時而呈現的「eidôlon、eikôn」。簡言之，巴門尼德斯的「存有」是無法被擬象化呈現於世人的眼前。「擬象」對巴門尼德斯而言，是無法模擬「真理」的。⁴⁹

第三節 否定現實世界之擬象觀

對古希臘而言，「神聖性」是一「他者」，明顯地，古希臘人肯定「他者」，卻又同時使得這「他者」能被納入於在場之中。eidôlon 和 eikôn 的目的也就是為使這「他者」（指「神聖性」）可以被納入於凡人現實生活之中。eidôlon 不傳述「神聖性」的本質，從這意義上而言，eidôlon 還保留其自身的真實性。⁵⁰eidôlon 作為「擬象」有它自身真實的價值。

然而，eikôn 是傳達了「神聖性」本質的擬象，由這意義上而言，eikôn 雖然具「真實性」（reality）⁵¹，但其自身的地位絕不如「神聖性」本身來得真實。eikôn 就在它傳達「神聖性」本質的當下，也開始有所「虛假」。就如同，當古希臘人朝拜一「神像雕塑」時，他們知道這「神像雕塑」就是神靈的代表，不容損毀、污穢。但他們心裡卻同時也知道，神靈不可能就只是這雕塑品而已。eikôn 作為一種擬象出現，「擬象」在價值上的地位就開始被貶低了。

巴門尼德斯指出古希臘的「神聖性」實是模擬現實（凡人）世界而成的「擬象」。

⁴⁹ 柏拉圖與巴門尼德斯最大的差異也在此。巴門尼德斯以為「存有」是無法被擬象化呈現於世人的面前，但當柏拉圖提出「模仿論」時，實已是對「存有」（也就是柏拉圖的「理型」）擬象化的變形了。這個問題，也是我們在下一章中所要討論的。

⁵⁰ 我們在闡述 eidôlon 一處時有說明過，eidôlon 還保留了「原始性」、「陌異性」，這些性質都是 eidôlon 原本的特性。（例如：木刮偶像的木頭，是原始的）。我們稱 eidôlon 這些原本的性質，是保留了它自身的真實性。

⁵¹ 因為，eikôn 保有了「神聖性」部分的本質。

在他的心中「現實（凡人）世界」是一「假象」、「幻象」世界，也因此，他全盤否定「擬象」的價值。「擬象」等同於「假象」、「幻象」。而巴門尼德斯心目中的真理——「存有」，既不從現實（凡人世界）中模仿而得，也不容許這「存有」被「擬象」化呈現在世人面前。人只有憑藉著「理智」之「思」才能達至「存有」。對巴門尼德斯而言，「存有」是一獨立的「他者」。是一完整、一、無限的「他者」。

顯然，巴門尼德斯絕不允許「存有」是透過「擬象」而得。「存有」並不由「模擬」而得。對他而言，「擬象」是凡人（在不理智之思的情況下）所使用的思維方式。透過「擬象」所得的結論，只能稱為「意見」而已。

在柏拉圖的世界圖像中，眾所皆知他區分了「理型」界與「感官」界。柏拉圖用「模仿論」來解釋「理型」與「感官」兩個世界的關係。「感官」世界再怎麼虛假，卻也還是在某種程度上模擬了「理型」。「感官」世界對柏拉圖而言，是同樣具有「真實性」。只是在存有等級上，「感官」世界是處於較低層次的地位。

柏拉圖繼承了古希臘的「擬象」的傳統。如同古希臘用 *eidôlon*、*eikôn* 模擬了「神聖性」呈現在世人眼前。但柏拉圖卻也同時繼承了巴門尼德斯貶低「擬象」的傳統。柏拉圖以為「感官」界雖是模仿了「理型」界，也就是說，「感官」界是「理型」界的一種「擬象」，但是，這「擬象」是虛假的⁵²，是不完全真實的。換言之，柏拉圖在形成他的世界圖像時，他是以「擬象」來形成世界圖像，但卻也將這「擬象」視為「假象」、「幻象」。

一個需要注意的地方是，柏拉圖在使用「模擬」來建構世界圖像時，這「模擬」並非是古希臘的 *eidôlon*，而是 *eikôn*。⁵³柏拉圖的「模擬」並非只是模擬理型的「象」而已，而是也同時傳達了「本質」。若不傳達「本質」，對柏拉圖而言，「感官」世界是不可能還具有一點真實性（*reality*）的。也就是說，「感官」世界不可能被排列在「存有等級」之上。柏拉圖肯定的是知性界「本質」的真實，他並不如同古希臘直接就現實（凡人）世界肯定自身的真實。⁵⁴因此，他對「模擬」所採取的是 *eikôn* 模態，而非 *eidôlon*。但也因為他所採取的「模擬」的模態是 *eikôn*，就已注定感官世界只能是虛假的世界。（就如同上述已說明過的，當古希臘以 *eikôn* 來擬象「神聖性」時，這「擬象」（*eikôn*）的價值也就開始被貶低了）。

另一個要說明的是，在我們先前的脈絡中，古希臘的「他者」（指「神聖性」）是能夠藉由「擬象」被納入於在場之中。古希臘其實是個特別的時代。他們既認為有兩個獨

⁵² 這裡並非指「感官」界作為「擬象」是全盤虛假的。只是，這「擬象」在存有等級上，是屬較低的層次。

⁵³ 不過，「藝術」對柏拉圖而言，是 *eidôlon* 的模仿形式，而這是柏拉圖所反對的模仿形式。

⁵⁴ 就如同古希臘肯定 *eidôlon* 木刮偶像的木頭的「原始性」和「陌異性」一般，並不因為其木頭是原始或陌異，就以為這些木頭不真實。

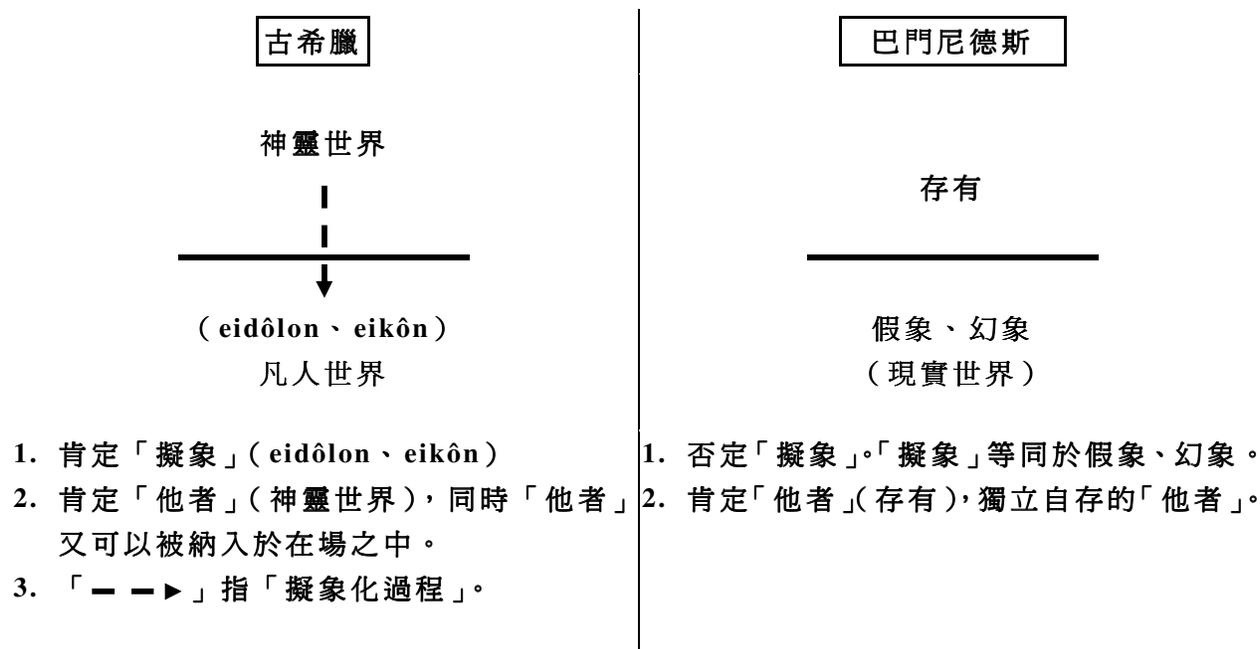
立的世界（指「神靈世界」與「凡人世界」）⁵⁵，卻又是能夠相互溝通（透過「擬象」）的兩個世界。到了巴門尼德斯，嚴格地區分兩個世界——「存有」與「假象世界」。對巴門尼德斯而言，「存有」是一絕對、獨立自存的「他者」。「他者」就是「他者」，與「假象世界」毫無關聯。不過，到了柏拉圖，在他的世界圖像中沒有這絕對、獨立的「他者」了。無論是「理型」界或「感官」世界，全都被排列在「存有等級」之中，無一例外。意思也就是說，對柏拉圖而言——沒有「他者」。⁵⁶

對於柏拉圖的分析，將是這本論文的另一個重點。我們在後面的章節中，將更深入分析柏拉圖的表象之虛假性等問題。下圖（圖一），乃是對上述結論所做的一整理。

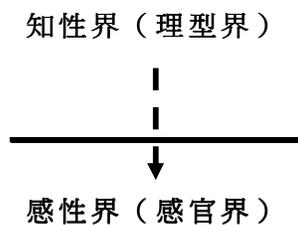
⁵⁵ 這兩個世界在內容上是各自獨立的，且，也沒有「主動」與「被動」的關係。

⁵⁶ 若真要說柏拉圖有所謂「他者」的問題，只能由藝術的「模仿」形式去說。藝術的模仿形式，使得其自身游離開「觀念、本質」之體系，而獨立成爲一在其自身之他者。

圖一



柏拉圖



1. 繼承古希臘的「擬象」傳統；也繼承巴門尼德斯貶低「擬象」的傳統。
2. 沒有「他者」。
3. 「— —▶」指「擬象化過程」，亦即柏拉圖的模仿論。

對「擬象」(表象)價值的貶低一直是「哲學」(理性)思維的特色之一。大部分的哲學家將「擬象」的地位等同於「假象」、「幻象」的地位，這是繼承巴門尼德斯對現實世界貶低的看法而來的。直到尼采出現，才開始重估「擬象」的價值。尼采在面對整個

哲學傳統（這裡是指巴門尼德斯、柏拉圖所建立的哲學傳統）時、在面對哲學家將世界二分爲「真實」世界與「假象」世界時⁵⁷，尼采首先指出「假象」世界爲何必定是虛假的或是被動的？尼采以爲，過去的哲學家之所以認爲感官世界「虛假」，是因爲哲學家們以爲感官世界只是「模擬」那完美、典範的「理型世界」而已，且，這「模擬」是 *eikôn* 的模式，也就是已傳達「理型」本質的意思。尼采指出，「模擬」不應該是 *eikôn*。「感官」界對「理型」界的「模擬」應該是 *eidôlon* 模式，也就是說，模擬了其「象」，卻未傳達其「本質」。換言之，對尼采而言，「擬象」有在其自身的「本質」，而非是「理型」的本質。有意思的是，尼采指出「擬象」的本質就是當「擬象」對「理型」模擬時所產生的「差異性」，就是「擬象」的本質。「擬象」的出現就是爲了要「差異」(*dissimilarity*) 於（意指：「有別」於）「理型」(*eidōs*)。

當尼采肯定了「擬象」自身的價值時，（「擬象」的價值就在於它自身的「差異性」，不再依附「理型」的價值），同時也瓦解了「理型」的光輝地位。世界不再只有「理型」是唯一真實的價值。世界本身就是充滿各式各樣的「差異」，我們應該回頭來認清這個世界就是如此。尼采所著《偶像的黃昏：如何以一支鐵槌進行哲學思考》（*Götzen-Dämmerung, oder Wie man mit dem Hammer philosophiert, 1888*）中「偶像」一詞，即指柏拉圖式的「理型」世界。《偶像的黃昏》書名的意思也就是：曾經如此崇高的「理型」世界，如日中天般地光照大地，世上一切價值皆以這光輝之日爲取向。然而，曾經如此崇高的價值已經開始沒落了。如同落日，走向黃昏。當尼采肯定「差異性」的同時，也表示肯定「他者」的模態。所謂「他者」，即指無法被歸類於「中心化」一體系或系統之中。「他者」的形式就是「差異」。從尼采肯定「擬象」的角度而言，同時是肯定「他者」的地位。⁵⁸對於尼采如何肯定「擬象」的問題，我們在後面的章節中，也將再詳盡地討論。

尼采對世界的看法並沒有放棄「擬象式思維模式」，他甚至以爲世界本身就是各式各樣的「擬象」，充滿「差異」、「歧異」。世界就是以「他者」的姿態被呈現，而非傳統哲學中以爲現實世界是模擬（*eikôn*）「理型」而成的世界。德勒茲亦是繼承尼采對世界這樣的觀法。當他提出「游牧」(*nomadic*) 式的世界觀時，即已說明他心目中的世界並非是「中心化」的世界，而是充滿著「差異」的世界。⁵⁹

透過古希臘、柏拉圖以降，直到尼采，進而到當代，我們不難發現，古希臘人或是哲學家們在思索世界的問題時，所使用的乃是「擬象」或「表象」化之觀法。在這裡，

⁵⁷ 其實，這也就是「本質」與「表象」的二分。

⁵⁸ 這對反了柏拉圖世界圖像中的無「他者」性。

⁵⁹ 「它建立了以游牧爲佈局、推崇無政府狀態的一個世界。它絕非建立新的基礎，而是把所有基礎隔絕開來；它確保一次普遍的崩潰，但卻是一次快樂的、積極的事件……」其中的「它」是指「擬象」(*simulacrum*)。引文乃是引自：吉爾·德勒茲，費利克斯·瓜塔里讀本，《游牧思想》，陳永國編、譯，（長春：吉林人民出版社，2003），頁 90。此乃德勒茲所著〈假象與古代哲學〉一文中的一段話。英文本爲 Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, trans. by Mark Lester with Charles Stivale (New York: Columbia University Press, 1990), pp. 253-79. 引文的部分乃英文版本的第 263 頁。

先暫且不論「擬象」或「表象」化觀法之優劣與否，當哲學家們必須以「擬象」或「表象」來形構世界圖像時，即已顯示哲學家已不願承認眼前的世界，就是真實、如其所如的世界了。他們總以為眼前的世界是虛假的，總有個更為真實的他者（即便他們明知道這「他者」是虛構而成的）在這眼前現實世界之外。縱然，尼采批評了柏拉圖的「理型」，進而回頭來肯定世界的「差異」性。但其實，這只是把原本由「理型」主宰世界的權力交到「差異」性的手上而已。世界所呈顯的不是「偶像」（理型）的餘光，而是更多晦暗不明的「差異」性、歧異性。在這觀法底下，世界看似如其所如，卻又不是如其所如，因為它總是存在著「差異」，無一定點。由此，仍是可以看出，尼采或是德勒茲，當他們肯定「擬象」的觀法時，他們仍是以「否定」眼前的現實、平凡的世界為一出發點。

一種觀法的採取，會造就人們由一種角度來看待世界。不管，這其中的看法有多少種延伸或是變形，但終歸而言，就是從採取的這一角度來開始看待世界了。如果我們接下來能夠證明哲學的理性思維乃是採取「擬象」或「表象」的話，那麼哲學的理性思維其實也就是以對立現實世界的角度，來形構對世界的看法了。