

寻求虚灵的真实

——柏拉图《政治家》译序

黄克剑

知识 · 智慧 · 生命

1. 涵淹智慧的知识是真知，寓托生命的智慧是神慧。知识若没有智慧烛照其中，即使再多，也只是外在的牵累。智慧若没有生命隐帅其间，那或可动人的智慧之光却也不过是飘忽不定的鬼火萤照。

不论以西方的苏格拉底、柏拉图比拟东方的孔孟如何地不相宜，至少，有一点却是这些‘轴心时代’的哲人们所共备的。他们诉诸本真的生命，在人类心灵的空濛的童年作一种人生应然趣向的贞辨，并缘此把内在的承诺以口头或文字的方式作某种勉为其难的表诠。但既然是关涉灵魂的归置对“克己”“立人”的向度有所肯认，言诠便不得不取佛家所谓的‘分别说’；而既然是‘十字打开’式的‘分别说’，说者便无论如何也无法画出一个意味上的没有把柄的圆。

读柏拉图或者正象读孔孟一样，需要有“得意忘象”的工夫。文字最表层的‘知识’对于为知识输入活力的‘智

慧’原只是一种‘象’，同样，涌动在智慧中的‘生命’才是智慧的真正的‘意’。文字中寓着哲人的灵魂，它须得当下的运思者的灵魂去呼唤。对于那些认定古哲的灵魂早就死去的人说来，那灵魂果然是死了。对于那些确信那灵魂就在意境的‘灯火阑珊处’的人说来，它竟或就会在你‘蓦然回首’的刹那如期而至。神的契入是决定性的，但同一个有深度的灵魂交往必要与之相称的灵魂的深度，否则，解剖灵魂同解剖被灵魂遗弃的死尸并无二致。

2. 人们当然有理由对柏拉图在《政治家》——一篇难读而又颇有代表性的对话——中就国家政体所说的许多话作措词激切的批评，例如，他说：“在与其他政体形式相比较的时候，多数人统治的政体在所有方面都是软弱的，无论是在好的方面或在坏的方面，它都无法有所作为，因为在这种形式中，政府的权力按小份额分给了许多人。因此在所有有法律的政体中，民主政体是最不好的，在所有没有法律的政体中，民主政体是最不坏的。”（下文凡引文未注明出处者，均出于《政治家》——引者。）至少，人们可以这样提出诘难：既然代表民意的法律被认为是社会治制中终究不可或缺的，那末还有什么政体比民主政体更能保证法律所体现的公正不被亵渎呢？同样，人们可以用同一个理由反驳柏拉图对所谓‘有法律的君主政体’所作的‘居冠的或最好的’赞许，因为迄今的人类历史表明，在一个权威的君主——集中了所有权力因而可能使政府有

着极高‘效率’的君主——面前，从来就不曾有过真正的法律的权威，而从这里正好可以窥见“有法律的君主政体”的内在扞格。

甚至，柏拉图在经由思路的多重跌宕后就政治家的技艺所得出的华美约言式的结论，似乎也完全不值一顾了，——他以‘编织’的技艺喻示人们：“当国王的技艺借助友谊和思想感情的一致把上述两种人（节制的人和勇敢的人——引者注）引入共同的生活时，一件所有织物中最壮丽最美好的织物就完满地织成了。这件织物把国家中的所有居民——不但是自由民，而且有奴隶——归置其中，由它把他们联成一体，统治并保护他们，而不遗漏应该属于一个幸福之国的任何东西。”事实上，已经有人指出：“把政治比作纺织艺术是柏拉图的一大创造，也可以说近代和现代的把国家比作机械装置和机器的作法，就是对柏拉图创造的翻版。”（涅尔谢相茨：《古希腊政治学说》，商务印书馆 1991 中译版第 145 页。）而我们当然可以更确切地以下述方式对那“最壮丽最美好的织物”提出质疑：每个个人的最优秀的品质既然只不过是国王的政治编织技艺所必要的经线或纬线，那末，所有被“归置其中”的个人是否还会有属于自己的自由的独立性和个性？

4. 然而，把柏拉图的上述提法归结为一种牵系着某种终极眷注的价值教化，也许比执定为一种政治学说更妥切些。正象对同一篇对话中柏拉图不厌其长地引述的

天体逆向运转和随之发生的生命过程回溯的神话故事，我们与其把它看作是对人类历史在发生学意义上的探源究底，不如把它理解为一种寻趣到神人之际的价值导引。继苏格拉底之后，柏拉图的心神所注或可说是在于文化所必要的虚灵的精神支点的贞定；他同他终生敬仰的老师一样，不是那种诉诸一定组织形态的宗教的创教者，但以对人生态度作某种根本指点而论，他和他的老师所做的却都是立‘教’的事。诚如佛教，究宣真元的‘如实’慧并不排斥决断行止之疑的‘方便’慧，柏拉图也作系属于当下事功的政治、法律设计，但‘方便’之门的开启总在统之有宗的‘如实’的根本慧的烛临下。

因此，重要的也许并不在于‘方便’意义上的正误的纠结，而当是对于生发于‘如实’处的智慧的体识。“方便”既然不过是‘方便’，我们便仍可以依‘方便’的态度松开过多的执着，把灵思集中到对象的生命智慧的真正在所。宗教的真谛无从衡以知解理性的尺度，相通的理致是，对于立‘教’者柏拉图所觅求的虚灵的命意，我们不能绳之以所谓实证的政治或历史科学。

同一与二分

5. 比起柏拉图在涉及事功的‘方便’层次上那些缘于种种制约而注定带着更多局限的结论性话题来，推绎的方法显然有着更普遍的价值。在界说政治家技艺的迂回

思路中,最富于启示意味的是‘同一’原则与‘二分’方法的相即相成。全部的逻辑线索系于一个托底的概念,政治家对国家的治理首先被认为是一种‘专门的技艺’。柏拉图是从‘专门的技艺’开始纵贯式的一系列‘二分’的随着外延的几何级数般地缩小,是被界说的对象的内涵的成比例的丰满:‘专门的技艺’被分为‘实用的技艺’和‘纯粹智力的技艺’;‘纯粹智力的技艺’被分为‘判断的技艺’和‘指挥的技艺’;‘指挥的技艺’又被分为命令‘出自别人’的指挥技艺和命令‘出自某人自己’的指挥技艺,而命令‘出自某人自己’的指挥技艺再被分为发布与‘无生命物’相关的命令的技艺和发布与‘生命物’相关的命令的技艺,于是,由发布与‘生命物’相关的命令的技艺引出了动物的饲养、照管或管理。接着,发布与‘生命物’相关的命令的技艺——亦即照管动物的技艺——被分为‘照管单个动物’的技艺和‘成群动物的共同照管’的技艺;‘成群动物的共同照管’的技艺被分为‘水牧的技艺’和‘旱牧的技艺’;‘旱牧的技艺’被分为‘飞的动物的管理’的技艺和‘走的动物的管理’的技艺;‘走的动物的管理’的技艺被分为管理‘有角动物’的技艺和管理‘无角动物’的技艺,管理‘无角动物’的技艺被分为管理‘杂交类’动物的技艺和管理‘非杂交类’动物的技艺,管理‘非杂交类’动物的技艺又被分为管理‘四足的非杂交类’动物的技艺和管理‘二足的非杂交类’动物的技艺,管理‘二足的非杂交

类”动物的技艺再被分为管理‘二足的非杂交的有羽毛的’动物的技艺和‘二足的非杂交的无羽毛的’动物的技艺,由此,一个最初的、还需继续界定的政治家的技艺的定义产生了,这即是所谓‘管理有生命的人类的技艺’,或所谓‘某种管理共同生活的人群的技艺’。

6.“专门的技艺”在层阶有序的二分中相继被分出那些与政治家的技艺不相干的部分,同时,政治家的技艺也因此而获得愈来愈细密的规定。随着‘实用的技艺’、‘判断的技艺’、‘命令’、‘出自别人’的指挥技艺……管理‘二足的非杂交的有羽毛的动物’的技艺的被排除,政治家的专门技艺被步步深进地作着‘纯粹智力的’、‘指挥的’、‘命令’、‘出自某人自己’的……管理‘二足的非杂交的无羽毛的动物’的阐说。这期间,逻辑的同一律是纵贯每一次二分的,最初,为柏拉图所选定的‘专门的技艺’的概念在每一层的二分中都保留了下来,在专门的技艺被分为“实用的”和“纯粹智力的”两部分后,“纯粹智力的”在此后的二分中又都被保留了下来。依次类推,所有被保留下来的概念在逐次限定中组成的有序系列,恰是对所探求的政治家的技艺的逼近。所以,依柏拉图的理路,政治家的技艺的定义也可作如下的表述:管理‘二足的非杂交的无羽毛的’动物的……命令‘出自某人自己’的指挥的纯粹智力的技艺。恪守同一律以‘种’加‘属’差的方式为事物下定义,是西方思维和表达方式的通则,柏拉图在政治家的技

艺的推绎中对此作了最好的演示。

7. 二分的过多的层阶使趣向政治家技艺的路径宛转而漫长,但这与其说是柏拉图的刻意编排,不如说恰恰是由于措思者的顺其自然。任何一次二分都没有人为的刀劈斧凿的痕迹,它所体现的是使二分有一个确然的分际而不致落于划分者的念愿的原则:被分而为二的两部分必须同时是两个“种”。在柏拉图看来,种与部分的差异分外要紧;任何事物的一个种,都必定是这一事物的一个部分,但反过来说,它的一个部分却未必也一定是一个种。“男人”和“女人”分别是“人”的一个种,而又是能把“人”尽分于二的两个部分;雅典人”与非雅典人——雅典人心目中的“野蛮人”——或可看作“人”的两个部分,但至少非雅典人并不能构成使“人”尽分于二的一个种。不顾及“种”的自然界线的二分不是真正的二分,柏拉图的“二分”是依据同一律为事物下定义并因此而把握事物本质属性的中心环节,它的是否依“种”属”相判从逻辑上直接决定了诉诸种属关系的定义的是否有效。

在独具一格的中国语言传统中,不存在严格意义上的定义式的句型。“仁者人也”;“天者颠也”;“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”,这一类语式似乎是在为“仁”“天”“性”“道”“教”下定义,但细细品玩,却与定义并不相干。“仁者人也”只是对“仁”作一种所谓“人成为人”的指点;“天命之谓性”也只是对“性”作一种所谓

“天之所命”的启示。敏慧的人也许能从这“仁”与“人”、“性”与“命”的指点或启示中悟出极深长的意味,而神思终于不能进入的人却可能因着这里没有确定的致思的脚手架可供攀援而一无所获。在事物的某种意味被心灵肯认后,表达这肯认并不是件容易的事,对既成传统的东方传说方式和西方传说方式或者并不能简单地以优劣判分,但没有疑问的是,我们看得出柏拉图的思维和表诠方式曾怎样影响了整个西方的传统。

8. 在最初由一系列“二分”所达到的政治家的技艺的定义中,柏拉图并不轻觑其中的任何一个环节,但在他那里,有些环节被分外看重,而且显然,管理“二足的非杂交的无羽毛的”动物并不就是通向政治家技艺的“二分”道路的最后一段路程。他指出:“如果管理无角动物的技艺的一部分(政治家技艺的这部分——引者注)被一个综合性的名称所称谓,那么它的内涵将不少于三重,这三重内涵依次是:(1)一种专门的技艺;(2)管理群体的;(3)(管理)非杂交繁殖的群体的。对其进一步细分所得到的技艺,唯一可能的就是管理有生命的人类的技艺,并且这最终是我们正在寻找的被称作国王的和政治家的独一无二的技艺。”⁸⁰进一步细分“似乎并不能用具体的‘二分’的次数作限定,它只是把所要趋近的对象明确为政治家的专门技艺。

接下去的“二分”变换了一种角度,在引述了一大段

意蕴深异的神话后，柏拉图提出把同是有生命的人类的管理者的‘神祇牧者’和‘人间的暂时行使职权者’区别开来。这当然不会有逻辑上的任何麻烦，因为‘神’和‘人’毕竟是两个‘种’。然而，当着要‘把暂时行使职权者的因而单单属于人类的照管技艺分为两部分’时，丛生的荆棘掩埋了缓慢延伸的‘二分’的路径。无论是把管理方式分为强制的与尊重被管理者的意愿的，还是把管理者本人分为贫穷的与富有的，或是依是否遵循成文的法律对管理作某种划分，都无助于向真正的政治家技艺进一步逼近。于是逻辑的线性推进不得已被一种举例的喻说所代替，——柏拉图引出了著名的‘编织’的比喻。

如同一个正多边形，随着边数的增多而愈接近于一个与之相称的圆，但由边的增加——直到边长为一点——而真正达到那个圆却是一个无限的过程。‘种’加‘属差’那样的逻辑表达总是直线式的，即使在最佳状况下由不断的二分而愈来愈接近界说的对象，那过程也会在拉长之后再被拉长。对于下定义的方法的局限，柏拉图不曾明确指出，但由这局限所造成的运思的困窘他似乎是感受到了的。他意识到‘除了靠举例，阐述任何较重大的思想都是困难的’；而且例子所体现的非‘同一’的相关性他显然是有所悟知的。他说：“当同样的意味被恰当地表达在两个相互独立的事物中，两者相比较，结果共同形成了一个正确的观念，这时一个例子就造成了。”如果我们

中国的传统术语称‘二分’而‘同一’的下定义的方法为“方以智”；那末，以例喻说而曲尽其致的方法便可以说是“圆而神”了。柏拉图在后来对政治家的技艺的论说中交替使用了两种方法，这方法的交替所透出的是至今不黯其辉光的哲人的智慧，它使那曾经寓留过这智慧之光的“政治家的技艺”的知识相形失色。

中 庸

在《政治家》中，由对话过程长短的讨论带出了所谓‘中的标准’或‘中庸’的话题，这对于‘政治家的技艺’说来的题外话，在柏拉图的思想遗产中有着比论主关于政治家技艺的全部结论乃至他用于界定这技艺的二分的方法更重要的价值。它是‘如实’慧从‘方便’之门的透出，借着这一束光的导向，我们可以指望沿着一条避免太多歧误的通道进到那幽微而奇诡的‘理念’世界。

通常人们总在上下、左右、前后乃至好坏、优劣的居间分位上理解‘中’，这‘中’是‘中间’、‘中等’、‘中级’的同义语。它的被称谓是由于人们对既在境遇中事物的状态或品位的一种随机判断，有所对待或所谓相对性是它的相应于随机判断的一般属性。在柏拉图那里作为技艺或美德的某种‘度’的‘中’或中庸，正象中国儒教所谓‘中庸之道’的‘中庸’一样，具有绝对的因而超越具体定在的意义。它并不能从当下的简单的比较中获悉，尽管当下总

是以这样或那样的方式把它的影像投射出来。由前一种“中”理解后一种“中”，是对只有哲学的慧眼才能窥见其机奥的“中”亦即“中庸之道”的“中”的乡愿化。

10. 对‘大’与‘小’或‘较大’与‘较小’的指称，在柏拉图看来有两种方式，一种是‘相互比较’，另一种是对所量度的对象衡之以“中”的标准。由相互比较而得到的‘较大’与‘较小’的判别，仅仅意味着‘较大’只比‘较小’大而不比其他任何大；‘较小’也只比‘较大’小而不比其他任何小，换句话说，这种较大与较小不过是两个互比对象的校雠，没有两者之外的某种尺度参与其中，因而这种比较也就不会有由两者之外的某种尺度所可能引出的价值评判。以“中”——某种尺度——为准衡所确认的‘较小’不仅比‘较大’小，也比‘中’小，以‘中’为准衡确认的‘较大’不仅比‘较小’大，而且比‘中大’。这里的‘较大’与‘较小’既然是由本身即意味着一种价值的‘中’所确定，那末‘较大’与‘较小’的形式判断便可能同时即是一种价值判断：“较大”相对于‘中’是所谓“过”（超量、过度），‘较小’相对于‘中’是所谓“不及”。

乡愿化的‘中庸’，在于求取对‘相互比较’而来的‘较大’与‘较小’的‘折中’；它似乎由调和而得了一种公允，但这公允是没有本然价值依据因而浮游无根的。真正的“中庸”却是对一个确然不移的标准的信守，它不随顺任何一己一时的好恶，也不因意力的强制或念愿的诱惑

而有所变通。“中”的标准的未可移易是因着它本身在一种恰到好处的分际上,有赖于它发见的‘过’与‘不及’;也有赖于以它为参照作调适或匡正。柏拉图认为,技艺范围内的所有事物都有量度的性质,而量度本身已经是一种技艺。这种技艺可分为两部分:一部分包括所有测量数目、长度、宽度、厚度以及与它们相关的对立面的技艺,另一部分包括那些与适度、恰当、恰好、必要以及所有其他位于两端之间的‘中,的标准相关的技艺。’前一部分并不直接涉及‘中’的标准因而不作任何价值参与,后一部分关涉所有称得上技艺的技艺的准确定性,只是后者才为柏拉图所着意考察。

11. 由‘适度’、‘恰当’、‘恰好’一类词语所表达的“中”的义涵显得模糊而难以把握,但这模糊原是一种虚灵,而难以把握却是因为这不落迹象的虚灵中寓有一种绝对的真际。柏拉图断言:“所有技艺的共通地存在和较大与较小的被测定,不仅与它们的相互比勘有关,而且也与‘中’的标准的确立有关。因为如果这一标准存在,它们也存在;如果它们存在,则这一标准也存在;但如果另一个不存在,则两者在任何时候都不能存在。”这段看似令人费解的话,是对‘中’的标准在一切堪称技艺的技艺中的遍在的极真切的表达。对于任何一门技艺说来,‘中’不过是这门技艺做到‘适度’、‘恰好’的那一“度”;不论这门技艺通过某个人获得某种实现时会怎样地因为“过”或

“不及”而不尽人意,这门技艺成其为这门技艺却总在于它有着人们在默识冥证中感受到的那一“度”。没有这个在人们心目中被认可为技艺圆满实现的“度”,人们就无法评价这种技艺的每一次实现,也无从对它可能达到的状况有更高期待。这个“度”很难通过一种直观的方式展示给每一个人的理性,也很难由一个对它有所觉解的人用常人所能领会的语言作一种诠释,但在实际上,当人们在赞赏或批评某种技艺的这一次或那一次实现时,当人们修习这门技艺而企望获得对这门技艺的一种更高造诣时,这门技艺的“度”或所谓“中”的标准的被认可已经是不言自明的了。因此,我们也可以这样说,任何一门技艺的“中”的标准都不是某种外在权威的强加,它随着这门技艺的确立而本然自在,并不以更多的人是否认可或认可的人们是否能够恰如其分地表达而有所乖离。

12、就“中”的虚灵性而言,它是一切技艺的共法,尽管作为“适度”或“恰好”,它在不同的技艺那里有着更具体的义涵。不管柏拉图如何把政治家的技艺标举为所有技艺中最伟大因而最有价值的技艺,他的所谓“中庸”标准对于所有技艺无所不在的断言却可能引出这样一个也许多少超出他的初衷的推论:任何一门技艺都有其相对独立存在的理由,因此也都有其相对独立而不可为其他价值所替代的价值。就柏拉图的主观意致看,似乎不无论理政治或政治伦理一元化的价值取向,但“中庸”标准所

引发的诸多技艺领域的价值自觉却有可能促成系于知解理性的多种科学的分途发展。智慧的普照之光再一次冲开有限知识的匡束，把灵感和启示带给更令人向往的远方。分门别类的科学在西方文化中的价值之根的生成，原由可能要复杂得多，但柏拉图的思想影响或者正是其未可轻忽的一端。

在中国古代哲人留给后世的充满智慧和生命感的经典文献中，“中庸”是最引人注目的篇章之一。对于儒教熏陶下的中国人来说，“中庸”并不是同仁、义、礼、智、信五种“常德”并称的又一种德性，但对“中庸”的自觉，意味着诸种常德在当有的分际上不致落于乡愿。然而无论如何，东方的“中庸”之道只是同诉诸自律原则的道德境界关联着，而始终不曾把价值之明辐射到需要知解理性自觉的科学和技艺领域。这不无遗憾的偏至，似乎正可以用来提示我们理解中国古代科学何以终究未能获得独立的进取向度，也由此可以用来比论柏拉图的“中庸”思想的某种独特风致，——尽管中国儒教的“中庸”自有西方哲人的不可企及处。

13. 诚然，柏拉图对“中”的标准（“中庸”）的提撕并不拘限在技艺的王国，他也以同样的觉境审视美德。但这里更多地用了遮诠的方法。一向极受柏拉图重视的“勇敢”和“节制”的美德，在国王“编织”的技艺中起先是以相互对立的方式提出的。勇敢成其为勇敢和节制成其为节制

是各有其‘中’的标准的,倘使两种美德都在‘中’的分际上是不可能有所对立的,但无论是勇敢或是节制,一旦落于一偏便不仅可能引起二者间的抵牾,也同时会导致它们的自相乖违。柏拉图指出:“无论什么,当它比必要的正当理由更激烈时,或者,当它是太快或过于悍猛时,它会被称作‘凶暴的,或‘疯狂的’同样,无论什么,当它太沉稳、太缓慢或过于优柔时,它会被称作‘怯懦的’或‘迟钝的’。”所谓‘必要的正当理由’即是某种‘中’的标准,而“勇敢”的‘更激烈’——亦即所谓‘过’——即会失去其美德的性质而演为‘凶暴’或‘疯狂’;同样,‘节制’失去分际也会不再堪称美德,以至下委为‘怯懦’或‘迟钝’。在纯理致的意义上,柏拉图也许需要分别对勇敢或节制的正态或‘中’态作某种发明的,但在《政治家》中,他只是诉诸国王的政治‘编织’术对它们作一种‘实践’地导引。勇敢和节制在政治的‘编织’技艺中被分别派定为交织的‘经线’和‘纬线’;或正可看作是‘编织’的构想者对两种美德在相互制约和渗透中葆任其本真的一种成全而更可玩味‘的深意,甚至也可以作这样一种引申把‘勇敢’和‘节制’编织在一起的政治家的技艺本身即是一种‘智慧’;这‘智慧’涵泳了唯有悟识哲学的政治家才可能有的‘中庸’理境。“智慧”、“勇敢”、“节制”和“正义”(政治家的‘织物’的总体品格),这些称述美德的词语自然会使人联想到柏拉图更早一个时期的对话《理想国》的,但显然,《政治家》

在同样的议题上已经有了更新异更深微的意致。

理 念

14. 从‘中庸’到‘理念’，无须理性在逻辑的途径上有更多盘旋，因为问题已经如此简单，——当某种技艺、美德、事物的‘中’的标准圆而神地呈现时，那呈现这标准的不就是被看作这技艺、美德、事物的本真所在的“理念”吗？《政治家》并没有就‘理念’而讨论‘理念’，但在所谓“绝对和永恒的不变性是所有事物中最神圣的东西才具有的一种属性”，所谓‘最伟大和最崇高的非物质的东西，只能借助于理性来展示’的话题中，由‘最神圣的东西’或‘最伟大和最崇高的非物质的东西’透露给人们的依然是“理念”的神致对政治家技艺的讨论的笼罩。真正合于“中’的标准的‘政治家的专门技艺’，是意识形态的技艺，而真正能够以这种技艺治理国家的政府形式亦即唯一堪以‘正确’相许的政府形式，是意识形态的政府形式。因此，对所谓政治家的专门技艺的探求，说到底不过是对一种可供人类可能的种种政府形式摹仿的神圣的治国技艺原型的探求。

从对‘专门技艺’的连续二分到借助‘编织’而以例相喻，柏拉图是从一个‘可见世界’开始自己的逻辑延伸的，但随处可见的似乎不出常识范围的问答中却诡谲地酝酿着一种超越的理想的诞生。看似一种实证，却含藏着真正

的批判。在人间世的实际可能的政体形式中,一个人的集权统治有可能成为最好的政体形式,也有可能只是一种最不堪忍受的非人的强制;权力分散而无从获得更高效率的民主政体,有可能是所有政体中好处最少的,却也有可能相对于所有政体害处最少。这两极的转换只在于法制的有无,而法制作作为‘第二好的国家’(《法律篇》页 739, 807B)的最重要的凭藉,原不过是对理想中的政治家技艺摹仿的一种不得已的形式。全部现实的政体形式都在一个唯一正确的政体的理念的俯瞰下,这理念的政体是真正依据政治家的专门技艺实施统治的政体。因为它只是鉴照性地对现实政体作一种向善的提撕因而永远不落于既成的政体中,所以它总是虚灵不局的,因为它是唯一合于‘中’的标准的政体,所以以‘中庸’原则相衡,它又是对于人们的祈向说来最真实的。

15. 对柏拉图的‘理念’,人们惯于从逻辑的进路去把握,这样,‘理念’往往被诠释为某种所谓‘共相’。‘共相’是相对于‘殊相’的,因此人们也以‘共相’与‘殊相’的逻辑喻说或批评某一‘理念’与这一‘理念’统摄下的诸多同名的个别事物的关系。人们普遍肯认的一种说法是:‘共相’是对诸多‘殊相’的抽象,它寓于‘殊相’之中而并不离开‘殊相’,别有一种存在。由此,柏拉图的作为‘可知世界’的‘理念’对于感性的‘可见世界’的超然逸出,便被理所当然地推定为理致的歧误。对柏拉图最早作如上批评的