



明伦堂  
A. E. 惠勒著

A. E. 惠勒著

山东人民出版社

〔英〕泰勒 著  
谢随知 苗力田 徐 鹏 译

# 柏拉图——生平及其著作

中国社会科学院哲学研究所西方哲学史研究室  
《西方哲学研究翻译丛书》编委会编

山东人民出版社

一九九一年·济南

**编委会名单** (以姓氏笔划为序) :

王玫兴	王克迅	王树人	叶秀山	傅乐安
汝 信	汪子嵩	李泽厚	何兆武	李金声
余丽嫦	陈启伟	侯鸿勋	高 崧	钟宇人
梁存秀	涂纪亮	管士滨	薛 华	

**顾 问:**

贺 麟	洪 谦	杨一之	温锡增
-----	-----	-----	-----

## 柏拉图——生平及其著作

1926年10月28日 初版  
1927年6月 再版  
1929年10月 三版 增订本  
1937年10月 四版 修正本  
1948年7月 五版  
1949年6月 六版  
1952年和1955年 重印

著者：爱·伊·泰勒（英国爱丁堡大学道德  
哲学教授）





**献 给**

**所有活着的和已故的真正爱好柏拉图的人**

**特 别 献 给**

**康斯坦丁·里特教授**



## 《西方哲学研究翻译丛书》前言

研究西方的哲学思想，首先当然要钻研原著，对历史诸家提出我们自己的理解和诠释来，但为了丰富我们自己的见解，使这些见解有充分的历史和学术的根据，我们不能忽视西方人历来对这些著作的研究成果，我们必须参考别人的理解来形成、提出自己的见解。

对原著的诠释有两种情形。一种是思想家对思想家的诠释，譬如亚里士多德对柏拉图的诠释，黑格尔对康德的诠释，海德格尔对胡塞尔的诠释，这当然是最为重要的，但这种诠释自身已成为创造性思想的一个组成部份，这种著作自身也成了“原著”；还有一种诠释是学术性的、专门性的，它们或注重范畴之演变、逻辑结构之分析，或注重社会、历史背景之介绍，或侧重学说思想之渊源……，是一种科学性、历史性、理论性的专门研究成果。这些专门家的研究成果同样是我们研究西方哲学思想必不可少的书籍。譬如研究古代希腊哲学自不能不读泰勒的书，研究中世纪哲学也不能置基尔松的史作于不顾。

就我国西方哲学研究近几十年的情况来看，我们对于西方古典哲学原著的翻译介绍还是比较重视的，但对于研究这些原著的专门性学术著作翻译、介绍得就很不够。为了弥补这方面的空白，我们特编选了这套《西方哲学研究翻译丛书》。

本丛书所选著作，都是我们认为在研究某方面原著时必须读的参考书。这些书的学术价值是公认的，在西方也是多次再

版、一印再印的，因此在中译译文方面，我们也提出了较高的要求，希望能和原著的翻译一样，经得起时间的考验。

我们希望这套丛书的出版将对我国西方哲学研究在学术方面的提高有所帮助。真正的思想家的著作都是启发人去思考、去探索的，对他们的著作发表“意见”并不太困难，但要使自己的“意见”言之有根、言之成理，使自己的思想不仅有“独特性”，而且有“训练”、有“教养”，使自己的思想在历史的发展过程中前进，就需要做一番扎实的科学研究工夫。任何独创性的思想家的思想都是“有根”、“有据”的，我们在理解、诠释、批评他们时也要使自己的思想“有根”、“有据”，所以我们应该研读这些公认的学术性强的研究著作，以提高、丰富我们自己的见解。

山东人民出版社的同志支持我们的想法，不惜工本来承印这套丛书，我们以繁荣学术事业的名义来感谢他们的帮助。

中国社会科学院哲学研究所  
西方哲学史研究室  
《西方哲学研究翻译丛书》编委会

## 译者前言

泰勒所著这本书，在西方声名遐迩，历数十年不衰。初版发行于1926年10月，至1949年已6版发行。1952年和1955年又两次重印。本书就是依据1955年在英国出版的重印本译的。

泰勒本人是英国爱丁堡大学教授，讲授伦理学。他著这本书，是带着对柏拉图深挚的敬爱之情写的。

柏拉图的著作，正如罗素所说：“他以罕见的程度，把逻辑分析和抽象思维的巨大力量，同令人惊奇的诗意的想象和深邃的神秘感情结合起来。”后代也有用对话体来发挥自己学说的哲学家，但他们文笔的艺术魅力都远不如柏拉图。柏拉图的文体，不以华美的辞藻取胜，而是通过对话者谈话本身切实鲜明的思想和亲切感人的风趣引人入胜，往往寥寥数笔，人物在对话中的思想性格就生动地呈现出来。

本书除开首简略叙述柏拉图的生平事迹外，全部介绍柏拉图著作中的思想。他在世80年，平生真正做到把“宇宙内事”看作“即是吾份内事”。上天下地，生命起源，灵魂与肉体，性爱与人伦，神性与永恒，道德与法律，科学与政治，知识与教育，语言与逻辑，修辞学与辩证法，特别花了很多笔墨，讨论个人修养，如何建立理想国家，如何培养“治国之才”，以及着重区别“智者”与纯正哲学家（也意味着“政客”和真正“政治家”的区别），等等，等等。真可以说包罗万象。

作者泰勒结合西方哲学史，夹叙夹议，使柏拉图的思想与近代哲学结合起来，使读者格外觉得亲切。

西方学者一般认为柏拉图对话录中，掺杂不少伪作，泰勒此书，也参与这种辨伪考订，不惜笔墨，剔除庸品，维护柏拉图全部对话录的纯正性。卷末的《附录》，搜集的都是伪作，根据考证，都是柏拉图的学生和后代的新柏拉图主义者假托大哲的手笔，模仿他的思想写成的。泰勒连这些思想也一一介绍，因此可以说，泰勒这本书，根据他自己的观点，把柏拉图的思想，详尽扼要地评介出来，对于保存和发扬希腊古哲中第一位哲学家的思想遗产，确实是一个重要的贡献。

柏拉图的思想，介绍到中国来，已有几十年的历史，但还没有一册书，这样系统详细地表述过。译者不辞钝拙，临老受命译此书，想借这一块他山之石，有助于我国当代的社会主义精神文明建设。衷心希望不远的将来，能够看到系统译出柏拉图对话录20余本原著来，使本书成为大船队即将到来之前先行报喜的舳板，就很高兴了。

拙作译成，幸有老同学和同事鼎力襄助，铭谢的话和其它一些意见，都在卷末《后记》中补叙。

谢随知

1990年12月

## 目 录

---

序言	(英) 爱·伊·泰勒	(1)
	(第二至第四版附言)	(4)
第一章	柏拉图的生平	(7)
第二章	柏拉图的著作	(21)
第三章	次要的苏格拉底对话录：《大希比阿篇》 (Hippias Major, 或《论美》)、《小希比阿篇》 (Hippias Minor, 或《论虚伪》)、《伊安篇》 (Ion, 或《论伊里亚德》)、《米纳仁纳篇》 (Menezenus, 或《葬祭词》)	(41)
第四章	次要的苏格拉底对话录：《查密迪斯篇》 (Charmides, 或《论节制》)、《拉黑斯篇》 (Laches, 或《论勇气》)、《李思篇》 (Lysis, 或《论友谊》)	(74)
第五章	次要的苏格拉底对话录：《克拉底鲁斯篇》 (Cratylus, 或《论正名》)、《尤息底莫斯篇》 (Euthydemus, 或《议论者》)	(113)
第六章	苏格拉底对话录：《高尔吉亚篇》 (Gorgias, 或《论修辞》)、《曼诺篇》 (Meno, 或《论道德》)	(151)
第七章	苏格拉底对话录：《尤息弗罗篇》 (Euthyphro,	



	或《论神圣》)、《申辩篇》(Apology)、 《克里托篇》(Crito, 或《论应该做什么》) .....	(212)
第八章	《斐多篇》(Phaedo, 或《论灵魂》).....	(251)
第九章	《会饮篇》(Symposium, 或《论善》) .....	(299)
第十章	《普罗塔哥拉篇》(Protagoras, 或《智 者》).....	(336)
第十一章	《理想国篇》(Republic, 或《论公正》) .....	(375)
第十二章	《斐德罗篇》(Phaedrus, 或《论爱》) .....	(424)
第十三章	《泰阿泰德篇》(Theaetetus, 或《论知 识》).....	(454)
第十四章	《巴门尼德篇》(Parmenides, 或《论观 念》).....	(496)
第十五章	《智者篇》——《政治家篇》(Sophistes- Politicus, 或《论存在——论君主制》) .....	(528)
第十六章	《斐里布篇》(Philebus, 或《论逸乐》) .....	(580)
第十七章	《蒂迈欧篇》(Timaeus, 或《论自然》) 和《克力锡亚斯篇》(Critias, 或《大西 岛故事》).....	(619)
第十八章	《法律篇》(Laws, 或《论立法》)和《伊 壁诺米篇》(Epinomis, 或《论夜会或哲学 家》).....	(658)
第十九章	在学园中的柏拉图——形式与数目.....	(711)

<b>补遗</b> .....	<b>(730)</b>
<b>年表</b> .....	<b>(733)</b>
<b>附录——柏拉图手稿中的伪作</b> .....	<b>(738)</b>
<b>人名索引</b> .....	<b>(789)</b>
<b>译者后记</b> .....	<b>(799)</b>



## 序 言

---

**我**希望两类读者会在本书中获得益处——我们大学里的“优秀生”和对哲学有兴趣、但关于希腊的学问还不够丰富的读者。这两类人在一部有关柏拉图的著作里所最需要知道的，就是柏拉图对思想和生活的若干问题所说的话，以及他论述的方式。他们所不需要的，是把他们同时代的某个人认为柏拉图本来应该说的话告诉他们。古代最伟大的思想家的精神，不应该加以修剪，以适合一个近代新康德主义者、新黑格尔主义者或新实在论者的口味。而且，要理解柏拉图的思想，我们必须以正确的历史观点去领会它。这幅图画固定背景，必然是苏格拉底时代的，或就《法律篇》而言，是柏拉图时代的社会、政治和经济的生活。这些考虑决定了现在这部书的形式。本书试图对各篇对话录进行分析，而不是把对话录的内容放在一套标题之下使成体系。柏拉图自己最嫌恶建立体系。倘若他有一个体系，他决不告诉我们它是什么；而假若我们企图把一个体系强加在不断发展的有才智的人身上，我们肯定会以歪曲而告终。这就是为什么我决意要以柏拉图所说的话如实地告诉读者，而绝不想强加一个“体系”在柏拉图的原文上。我打算把自己的评论补充注释，尽可能紧密地依据柏拉图本人的言词，不加赞扬，也不予贬责。我希望其结果将是一幅堪称具有历史真实价值的图景。出于同样的理由，我特别谨慎地为每个对话录确定设想的年代和历史背景。倘若我们忘记那些对话中的雅

典是指尼细亚斯 (Nicias) 或克里翁 (Cleon) 的雅典, 而不是柏拉图自己成年时期那个迥然不同的雅典, 或者如果我们发现柏拉图跟艾索克拉底<sup>①</sup> 的争论, 设想这一传说是在艾索克拉底少年时代某个时刻发生的, 那么我们就不能真正理解《理想国篇》和《高尔吉亚篇》这两篇对话录了。要不是这样谈论听起来不很礼貌, 我就要说, 摆在我面前的范例就是格罗特 (Grote) 论述《苏格拉底的伙伴们》的巨著。我既不享有格罗特的渊博学识, 又不能象他那样不受篇幅的限制, 我也许能以不圆于一派的成见而有所补偿。不管我在形而上学或在政治上有什么偏见, 在论述柏拉图时我当努力避免它。

我必须为某些不可能避免的省略辩解。我不能把关于柏拉图以后那一代人的学园以及亚里士多德对学园的评论那一章包括进去; 我不得不拒绝考虑《柏拉图全集》无关紧要的疑点和伪作问题; 我对《蒂迈欧篇》里许多有关生物学的部分, 轻描淡写地带过一笔。这些简略是出于迫不得已, 因为在一册适度篇幅的书中我有必要讲述我必须讲的东西。为了同样的理由, 我不得不把最后那一章写得仅仅略多于一系列的提示。我深信这种简略会由刊印一篇学术论文《形式与数目》来补救, 它的一部分将在本书出版的同时, 发表于《心灵》杂志上。《蒂迈欧篇》的细目已充分作了评注, 目前正在克拉伦登出版社印刷之中。一个传播柏拉图式传统的简要报告——比没有好些——将写在我那本《柏拉图主义及其影响》(1924年; 美国, 波士顿, 马歇尔·琼斯公司; 英国的代理发行所, 哈拉普父子公司) 的小册子里。

有时刻于篇幅, 迫使我只讲一个结论而不作论证, 但我希望我经常指出了可以找到证明的方面。最后, 我可以说这本书

---

<sup>①</sup>艾索克拉底 (Isocrates, 公元前436—338年): 雅典演说家。——译者

并非“汇编”吗？我努力对所有大大小小的问题，由自己作出一个判断，并且对提到的任何古今著作除极少数例外，我都是从头至尾钻研过的。

最后，我应该竭诚表示谢意。对许多人我都承受了教益，包括那些我确实引用过他们的话的人，而且我希望从我不得不舍弃其观点的许多人那里，我也学到不少东西。在有些情况下，我曾仿效过一句人所共知的警句，或采用过一个可靠的结论，而没有特意申谢。这想必能被谅解，这类事情完全由于不可能作层床叠架的过多附注，我在此最后一次恳请任何一个我可能曾从他那里借用了这类语句的人，接受我的谢忱。许多章节末尾所作的推荐不求详尽无遗，也未必与所推荐的书或章节里所述内容完全一致。我期望的最后一件事，就是我的读者应该透过我的看法去了解柏拉图。除我在书中经常提及的人以外，我希望在此对我们自己同时代的一大群学者略表感谢，象阿佩尔特 (Apelt) 教授、巴门梯尔 (Parmentier)、罗宾 (Robin)、阿道尔福·利瓦伊博士 (Dr. Adolfo Levi)、已故的詹姆士·亚当博士 (Dr. James Adam) 等人。较早时期的学者象格罗特 (Grote)、策勒尔 (Zeller)、第尔斯 (Diels)、鲍姆柯 (Baumker)、博尼兹 (Bonitz) 等，给我自己这一代人的巨大教益非常明显，在此简单提及一下是很不够的。

对两位在世的学者，我必须给予非常特殊的感谢。我的苏格兰朋友和同事伯内特 (Burnet) 教授，他所发表的著作，几乎在我的书里每一页都见得到，这使我不胜感荷；在我们许多年的私人交往中，我亲承他的各种教诲，令我永铭不忘。对于杜宾根 (Tubingen) 的C·里特 (C·Ritter) 教授，我也怀着同样的感激之忱；他把毕生专注于柏拉图研究工作的一部分，即关于《法律篇》现存最好的评注和对柏拉图及其哲学当作一

个整体现存的最精细的全面研究，给了我们。当一个人想到这样一部著作完成于自1648年以来欧洲所经历的最黑暗的年头里，他就不会对人类感到悲观失望了。里特博士允许我把他的大名与这本拙著联系起来，对我实是极大的光荣。最后，承蒙出版者的善意，容许本书有这么长的篇幅，我谨此致谢。

爱·伊·泰勒

爱丁堡 1926年7月

### 第二版附言

本书第二版与初版不同之处，只是改正一些印刷上的舛误，增加一、二处附注以及修正两三个注解。

爱·伊·泰勒

爱丁堡 1927年3月

### 第三版附言

除了少量的更正和增加一些附注补充于若干篇章之外，本版不同于前两版之处，是刊印了年谱式的年表和一个附录，简要地论述有关柏拉图传说的可疑和伪造之点。（为方便起见，其中我加进了若干柏拉图书信的简要说明，我自信它们既无可怀疑也决非是伪造的，但没有机会把它们引用到本书的正文中去。）我应该说明，这篇论文大体上写于1926年，尽管此后有所修正。

我趁此机会提及以下新出的著作，如果我稍早一些看到这些书籍，我一定乐意在原文中更具体地注明出处。严谨的柏拉图研究者会发现它们全都是有价值的。

斯坦泽尔 (Stenzel), J. ——《教育家柏拉图》(莱比

锡，1928年)

索尔姆逊 (Solmsen), F. ——《亚里士多德学派的逻辑与修辞学的发展》(柏林, 1929年)

沃尔泽 (Walzer), R. ——《道德基础与亚里士多德伦理学》(柏林, 1929年)

托普立兹 (Toeplitz), O. ——《数学史上柏拉图的观念论和数学关系之发展》第1卷第1章(柏林, 1929年)

罗宾 (Robin), L. ——《希腊的思想和科学精神之源泉》(泰勒译自作者的《希腊的思想》一书的修正版, 伦敦, 1928年)

爱·伊·泰勒

爱丁堡 1929年7月

#### 第四版附言

我在这个新版里,对原文稍稍作了一些改动,不过我是在研究了康福德 (Cornford) 教授对其《蒂迈欧篇》对话录的译文所作的有价值的评注以后,才引起我改写了《蒂迈欧篇》那章上的一、两节的。我已尽力把印刷错误和发现的谬误全部删除。自本书以前几版以来,又出版了好些对研究柏拉图的学生极为重要的著作,其中我要特别提到下列诸书:

弗鲁蒂格 (Frutiger) P. ——《有关柏拉图的神话》(巴黎, 1930年)

肖里 (Shorey), P. ——《柏拉图的论述》(芝加哥, 1933年)

诺沃特尼 (Novotny), F. ——《柏拉图信札集》(布尔诺, 1930年)



哈沃德 (Harward), J. —— 《柏拉图信札集》 (本人译, 剑桥, 1930年)

菲尔德 (Field), G.C. —— 《柏拉图和他的同时代人》 (伦敦, 1930年)

康福德 (Cornford), F. M. —— 《柏拉图的宇宙论》, 《柏拉图的〈蒂迈欧篇〉》译文并附每页连续的评注。

舒尔 (Schull), P. M. —— 《论希腊思想的形成》 (巴黎, 1934年)

爱·伊·森勃

### 柏拉图的生平<sup>①</sup>

柏拉图是阿里斯通 (Ariston) 和佩丽克蒂奥妮 (Perictione) 的儿子, 据亚历山大城的学者们推算, 他生于第 88 届奥林匹克运动会第一年<sup>②</sup> 的泰及隆 (Thargelion) 月 (5—6

<sup>①</sup>现存的主要传记是: (甲) 亚普雷斯 (Apuleius) 的《柏拉图》第 1 章第 1—4 页。(乙) 第欧根尼·拉尔修 (Diogenes Laertius, 其人是公元前 3 世纪的传记家, 著《名哲言行录》10 卷, 许多希腊哲学家的生平言行资料, 都源出于此作。本书原文中凡以 D·L 表示来源的材料, 以后都简译为第·拉。——译者), 第 3 章第 1 部分 (评论版, 巴塞尔, 1907 年)。(丙) 奥林匹左鲁斯 (Olympiodorus), 《柏拉图式的歌剧》, 赫尔曼 (Hermann) 编辑, 第 6 章, 第 109—195 页。这些传记本中较好的是 (乙), 看来原是一位女性的柏拉图哲学业余爱好者编纂的, 不会早于公元第 1 世纪后期。对于一、两个涉及阿尔斯 (Arles) 的学者法沃林努斯 (Favorinus) 的注释, 可能是后来的书主或抄卷者的旁注。如果它们是原来就有的, 就会将柏拉图生平的日期带到了公元 2 世纪的后期。看来, 第欧根尼·拉尔修对柏拉图传记的翻译大体上被亚历山大城的学者所接受。但是我们可以从我们所了解的亚历山大城人象拔兴 (Sotion)、萨蒂鲁斯 (Satyrus) 以及荷米普斯 (Hermippus) 的成果中看到, 早在公元前 3 世纪结束前, 传记已经在被追求浪漫和刺激的轶事的狂热破坏着。就柏拉图来说, 有特殊的理由怀疑古希腊后期的叙事作品。许多作家多半依据塔伦特姆 (Tarentum) 的阿里斯多塞诺斯 (Aristoxenus) 的新语, 这位亚里士多德学者是熟悉第 4 世纪新一代的毕达哥拉斯学派的。阿里斯多塞诺斯很久以来就被看作是个异常爱捏造的人, 他是存心要歪曲苏格拉底和柏拉图这两个人的。参看伯内特的《希腊哲学》第 1 部分, 第 153 页。

<sup>②</sup>希腊自公元前 776 年起, 每 4 年举行一次奥林匹克运动会, 并以此计年。  
——译者

月)，即公元前428—427年；死于第108届奥运会的第一年（公元前348—347年），享年80或81岁。这些年代显然依据古希腊后期伟大的年代学家伊拉托斯蒂尼（Eratosthenes）的出典，因而可以认为是正确无误的。这样，柏拉图的出生适逢阿基达米（Archidamian）战争的第4年，即伯里克利（Pericles）逝世的翌年，而他逝世10年就发生了卡隆尼亚（Chaeronea）战役，这场战役的结果奠定了马其顿（Macedon）的非力浦王（Philip）在希腊领域的霸权。柏拉图家庭双方家系都是伯里克利时代雅典最出名的望族之一。父方的家系，历来都相信可以上推到雅典古老的帝系，并通过他们一直追溯到波塞冬（Posidon）海神，母方家世是同样地出名而且更有历史根据，柏拉图本人在《蒂迈欧篇》里附带为我们记录了下来。佩丽克蒂奥妮是查密迪斯（Charmides）的姐妹，和克力锡亚斯（Critias）是表兄妹。这两个人，在伯罗奔尼撒战争（Peloponnesian War, 公元前404—403年）末期，紧接着雅典的瓦解，在短暂的“寡头”统治的混乱期间，都是声名卓著的人物。这个克力锡亚斯的祖父，即柏拉图的外曾祖父，是另一个克力锡亚斯，柏拉图在《蒂迈欧篇》里介绍了他，他自己的曾祖父德罗皮德（Dropides）是雅典的大行政官梭伦（Solon）的“朋友兼亲戚”。这个德罗皮德的父亲，也叫德罗皮德，他是家族信史上第一个赫赫有名的成员，在公元前644年担任过执政官。除了柏拉图之外，阿里斯通和佩丽克蒂奥妮至少还有3个孩子。两个大的儿子，阿季曼特斯（Adimantus）和格拉康（Glaucón），在柏拉图的《理想国篇》里都是作为年轻人出现的；一个女儿叫波顿妮（Potone）。阿里斯通似乎在柏拉图孩提时期就已经过世了，他的遗孀不久以后就跟她的叔叔皮里兰佩斯（Pyrilampes）结婚。关于他，我们根据喜剧诗人们的讽示，得知他既是伯里克利的政策的著名支持者，又是他的

知己。皮里兰佩斯前已结过婚，是漂亮的德穆斯 (Demus) ——阿基达米战争时期的“美男子”——的父亲；他和佩丽克蒂奥妮结婚生了次子安蒂丰 (Antiphon)，在柏拉图的《巴门尼德篇》里出现过，从中我们了解到他放弃了哲学而玩马。<sup>①</sup>

这些事实对于研究柏拉图后来事业的学者是极为重要的。没有比他的终身信念更可以代表他的性格特征了，他深信，哲学家——他的最高的个人幸福会在对真理宁静沉思的生活里找到——如果时机来临，作为一个政治家和立法者，其天职就是要贡献他的最佳年华为同胞服务作出崇高的牺牲。柏拉图并不满足于在《理想国篇》里宣讲这个信条，如我们将看到的，他在自己生活里把它付之实践。如果我们记得他自幼就在具有梭伦传统和几代以来习惯于在国家社会生活中起显著作用的家庭里成长起来，他之强调这一点，就多半可以解释了。柏拉图观察政治生活现实的某种卓越的洞察力，无疑必须归功于早年在“公职人员”的家庭里的教养。因此，同样重要的是记住，虽然很容易忘却，柏拉图早年生活最易感受的岁月，一定是在他继父的家庭里度过的，他的继父是伯里克利当政时代的一个杰出人物。柏拉图经常被谴责对“民主政治”怀有偏见。如果他有这样一个偏见，那不是因为他早年受环境的影响。他一定最初受到“伯里克利式”政治的灌输，柏拉图在晚年厌恶政治，如果真是这样，最好把它理解为以前“是在幕后”的影响。倘

---

<sup>①</sup>参看伯内特《希腊哲学》所列的家庭系谱，第1部分，附录1，第357页；论及皮里兰佩斯，可参看《查密迪斯篇》，158a；论及德穆斯，可参看《高尔吉亚篇》，481d5；阿里斯托芬，《暴躁的人》，98。按照《信札集》第18封361e，在写作的那天佩丽克蒂奥妮还活着（即约公元前366年），但她就快死了，因为柏拉图讲到葬礼费用时，就象他马上不得不应付的一件事似的。在德利姆 (Delium, 公元前424年) 战役后，我们对皮里兰佩斯就一无所知了。

若他确实是不喜欢民主政治，那他决不是嫌弃无知而是憎恶那种懂得太多的人。

柏拉图60岁以前的生平真实历史几乎是一片空白。在他的对话录里，关于他自己，他经常保持缄默，仅在《申辩篇》里一度打破沉默，把他自己称作那些朋友中的一员，他们力劝苏格拉底增加他给自己提出的缴付罚金的数额，从一个明那<sup>①</sup>增加到30个明那，并且递上付款的保证书。在《斐多篇》里，他又一次打破沉默，他提及他之所以在苏格拉底临终时未到场是因为患病。<sup>②</sup>亚里士多德又增加了一个细节，说柏拉图“在青年时期熟识”赫拉克利特学派的克拉底鲁斯（Cratylus），虽然我们不能再绝对肯定这不仅仅是亚里士多德自己的一个臆测。后来撰写现存的柏拉图《生平》的作家，增添了某些细节，但其内容多半属于纯粹轶事传闻一类，不能绝对相信。无论如何，他们的零碎片断的轶事，丝毫不能使柏拉图的生活和性格清晰地显示出来，因此我们在这里可以有把握地忽视它们。我们所能肯定的一切就是，直到柏拉图26岁，苏格拉底的友谊对他的影响，在塑造他的心灵上一定是最有感染力的力量。（我们可以补充说，倘若亚里士多德关于克拉底鲁斯<sup>③</sup>的陈述实在不仅仅是推断，那末从克拉底鲁斯所学到的赫拉克利特派的学说，即我们的官能揭示给我们的世界，是一幅永不停滞和有无法计算的多样性和变化性的图景，是柏拉图从未忘记的。亚里士多德说，柏拉图得出这样一个结论：既然存在着真正的科学，那末科学所论及的世界必须是与这个不断“流变”的感觉现象不同的东西。）

---

①一个明那（mina）等于100个希腊当时最小的硬币特拉其玛（drachma）。

——译者

②《申辩篇》38b6，〈斐多篇〉59b10。

③亚里士多德：《形而上学》957a32。

那些空疏的古希腊后期传记学家们描述柏拉图是在18岁或者20岁那年“聆教”于苏格拉底的。这并不能说他之第一次被引见苏格拉底就是在那个年岁。从柏拉图本人那里我们得知，在公元前431年苏格拉底已经跟柏拉图的叔伯查密迪斯极为相知，此后甚至跟克力锡亚斯<sup>①</sup>成为密友。因此，柏拉图与苏格拉底的相识大抵要追溯到他能记得起的时候。这些古希腊后期的传说不过意味着柏拉图一到18岁成年，即“青春期”——通常认为始于18岁止于20岁——甚至对这种轶闻作这样的解释，大抵也是不精确的。柏拉图及其同时代的年长者艾索克拉底都断然否认苏格拉底曾经有过任何他所“教导”的真正“门徒”。而柏拉图本人，在临终前所写的一封信上，把这件事情澄清了。他告诉我们在公元前404—403年期间的“寡头”统治时期，由于他还是一个年纪很轻的人，正踴望着将来的一番政治事业，并受革命党里的亲戚（无疑是指克力锡亚斯和查密迪斯）的怂恿，在他们的庇荫之下，进入社会生活，但他首先等待观望，看他们的政策究竟如何。他惊骇地发现他们不久就暴露出不法暴行的形迹来，最后当他们在非法逮捕并处决一个公民而且打算没收其财产，蓄意把当时最优秀的人物、他的“年长的朋友苏格拉底”当成同谋犯时，他感到厌恶了。恢复了民主政治的头头们干得更坏，因为他们竟然以荒谬可笑的渎神罪把苏格拉底处以极刑。柏拉图说，这件事结束了他本人的政治抱负。因为在政治上要是没有一个政党，什么事都干不成功，而雅典的两个党派之对待苏格拉底，证明一个正直的人在雅典跟任何一个政党都是不能共事的。柏拉图在这里清楚地暗示出，严格说来，他并不把苏格拉底当作老师。就个人而言，他爱苏格拉底，有如一个青年之爱一个受到尊重的年长朋友，而

---

<sup>①</sup>参看：《查密迪斯篇》开头几页。



且把他看作殉道者。但是直到苏格拉底确实被处死，才最后启发他打消最初以积极从事政治活动作为生涯的打算。他原先的志向是想当社会和立法的改造家，而没有做思想家或科学家的抱负。<sup>①</sup>

荷模都鲁斯 (Hermodorus) <sup>②</sup> 是柏拉图学园最初的一个成员，他说苏格拉底刚死不久，他的朋友们感到目前自身处境危险，尤其是柏拉图，跟别人一起，暂时转移到邻近的麦加拉城去，投靠那城里的欧几里德 (Euclides) 庇护。欧几里德是苏格拉底临终时在场的外国朋友中一位哲学家，他曾把某些苏格拉底教义跟巴门尼德的埃里亚学派结合起来。那个轰动一时的诉讼事件引起的激情经过一段时间平息下去了。在麦加拉这次短暂的集合，大概只延续到此时为止。传记家们叙述说，此后，柏拉图到居勒尼 (Cyrene)、意大利和埃及旅行了几年，回到雅典后就创办了学园。这段史话——象上还在麦加拉的逗留一样，丝毫没有依据荷模都鲁斯的证词——有多少真实性是极可怀疑的。柏拉图本人，在已经提及的那封信上，只谈到在他40岁那年访问了意大利和西西里，厌恶当地富裕人家所过的淫荡奢靡的生活。他的文字总的看来意思是说，在他外出旅行和苏格拉底逝世之间的大部分时间是在雅典度过的，他留心观察这个城里公众的行为，并得出结论说：只有在“或者真实而又纯正的哲学家们设法得到政治权力，或者强有力的政治家借着上苍的恩宠开始研究真正的哲学”时，才能指望有良好的行政管理。他一点也没有谈到在非洲和埃及的旅行，尽管发表在《法律篇》上关于埃及儿童的美术、音乐、算术和游戏的某一些观感，好象是第一手资料。无论如何，柏拉图“多次旅行”的唯一重大成果，是他赢得了一位才能出众、前程远大的青年

<sup>①</sup>参看：《信札集》第7封，324b8—328b4。

<sup>②</sup>参看：第·拉，第3章第6页。

狄翁 (Dion) 的全心全意的钦敬；此人就是统治叙拉古扎 (Syracuse) 的“暴君”狄奥尼修 (Dionysius) 一世<sup>①</sup>的女婿。

学园的建立是柏拉图生命史上的转折点，并且在某些方面是西欧科学史上最值得纪念的事件。对于柏拉图来说，这意味着在长期等待之后，已经找到了他一生真正的工作。从此以后，他就要担任一个通过独创性的研究从事探索的永久性学园的第一任校长。这一事业就某方面说，也并非是完全史无前例的。比柏拉图略为年长的同时代人艾索克拉底，同样主持一个高等教育机构，他的学校可能是两者中较早的一所。柏拉图学园的新奇之处在于它是一个从事科学研究的学校。艾索克拉底一如柏拉图，对训练青年人服务于公众生活具有信心，但跟柏拉图不一样，他抱着“普通市民”的见解，认为科学毫无用处。他夸口说他要提供的教育，不是缺乏明显的人文情趣、以生硬抽象的科学为基础的。他自称要讲授“见解”，照我们的说法，要为野心勃勃、热中于公务活动的人提供“观点”，并且训练他用极度圆滑和娓娓动听的言词表达他的“观点”。这正是最好形式的“新闻文学”所要达到的目标，而艾索克拉底是从他自己那个时代到我们这个时代所有“论说文作家”精神上

---

<sup>①</sup>我没有谈及例如在第·拉，第3章第18—21页中所叙述的故事：狄奥尼修一世曾经派人绑架柏拉图，并把他移交给一个斯巴达的海军司令。这司令在埃吉纳 (Aegina) 把他公开拍卖，在那里他被一个来自居勒尼的熟人赎了出来。这个故事，虽然十分可能，但似乎不太象真有其事。看来无非是一种传说，意在给狄奥尼修一世的名声抹黑。虽然狄奥尼修一世极为专权，但事实上他既不残忍，也不愚昧。尽管第尔斯 (Diels) 有相反的论断，这个故事肯定没有被引述进亚里士多德的《物理学》B199b13里。辛普里修斯 (Simplicius) 设想亚里士多德的隐喻是指一出喜剧中的某个场面而言，看来显然是很正确的。狄奥尼修企图绑架柏拉图一事较早是由科尼里厄斯·尼波斯 (Cornelius Nepos) 在其《狄翁》一书第2章中陈述的，也可能来自西西里的历史家蒂迈欧那里。



的开山祖，他们实践了以令人愉快的、有时有益的 技巧 说空话，或者以完美的文体说些陈腐之言。要不是事实上艾索克拉底个人在政治问题上确是有辨识力的人，而且跟阿迪生<sup>①</sup>不一样，他确实谈了些东西，否则他就会成为“希腊的阿迪生”了。可是无需说得，一种以人性的陈词滥调为内容的教育，从未真正证明过是造就出伟大活动家的正确的训练方法。柏拉图与之争论的规划，意在把他坚持不懈的信念实际应用到教育上去，这个信念就是：世界的希望全系于政治权力与纯正科学的结合上。这就是为什么纯粹数学——极端艰苦的思维的一个方面，曾在公元前4世纪获得重大进步——成为课程中的脊梁，以及为什么在那个世纪的后期，学园里成功地培养出来的两种人是有独到见解的数学家和精明干练的立法官及行政官。在这一点上，到后面我们还有一、两句话要说。也就是这个原因，使柏拉图的学园成为中世纪和近代大学直接的先驱；大学的宗旨在向政府提供立法家和行政官员，他们的智力，在最初阶段凭着对真理本身无私的探求，得到了发展，而大学在变化了的情况下，依然从事柏拉图称之为培养“哲学王”的同一事业。在希腊社会里，事物新秩序的直接可见的迹象是，在柏拉图降生的时代，有志的雅典青年，不得不靠外来“智者”的巡回讲学接受“高等教育”；而在50年后的雅典，奋发有为的青年却从各地蜂拥而来，向艾索克拉底或柏拉图或兼向两者 求学问道。避方的讲师已经被具有固定宿舍和规章制度的大学或学院所代替。

不幸的是建立学园的确切日期无从得知。从建园的纲领和柏拉图说起曾在40岁那年访问意大利和西西里时确立的信念之间的明显联系来看，我们自然应该设想建园大概是在这个时际

---

<sup>①</sup>阿迪生 (J. Addison, 1672—1719年)，英国散文家和诗人。——译者

（公元前388—387年），设想柏拉图访问西西里是在建园之前（象后来传记上的记载所假定的那样），比设想他访问西西里是紧接在学园开始以后要容易。传记上的记载说柏拉图出遊的真实目的，在于访问毕达哥拉斯（Pythagoreans）的信徒，后者在塔伦特姆的阿尔基塔斯（Archytas）的指引下又开始组成一个学派。倘若在这个记载中有任何真实性，我们就可以设想，正是为了建立学园的目的促使柏拉图在此时际来到了要来的场所，从这里他可以期望汲取有益的启示和建议，作为他的向导，但这不过是一种臆测而已。

我们必须把柏拉图此后的20年光阴看作主要是从事创建和维护他的学园的繁重工作。“讲学”成为这种工作的一部分。我们从亚里士多德那里得知，柏拉图确曾在很晚时期不用手稿“讲学”。但是讲演只不过是所做的工作的一部分。柏拉图的最坚定的一个信念是，真正值得了解的东西不能仅仅通过听取“讲授”学到，“学习”科学唯一可靠的方法是配合较为高深的智能实际从事于科学真理的发现。<sup>①</sup>后来的作者在编写的数理科学史中很少把真正的“新定理”归功于柏拉图，但是在他的学园里受过教育的、或者与此密切有关的人，取得了在大约第5世纪中叶原毕达哥拉斯学派履灭以后和在第3世纪亚历山大城许多专门学派兴起的这段时间里所获得的一切巨大进展。在评价柏拉图对科学所作的工作时，必须首先考虑到他一定在组织和指导所有这些才能出众的人进行研究中扮演过的角色。毫无疑问，就是这个原因，招致当时的数学大师克尼特斯（Cnidus）的欧多克苏（Eudozus）本人及其学生一起从居兹格斯（Cyzicus）搬迁到雅典去与学园联合起来。大概我们不会认为柏拉图在这20年中间大量写作。要不然他一定会太忙了，

<sup>①</sup>参看：《信札集》第7封，341d—e。参看伯内特：《希腊哲学》第1部分，第220—222页这一段上的注解。

而且我们将会看到，有充分有力的理由认为他的对话录的大多数，包括今天众所周知的所有那些篇，全部撰写于他40岁那年或此后不久，而必须确定是后期写的那重要的六、七篇，多半肯定是属于他的晚年了。

在公元前367年，发生了一件事，给当时60岁的柏拉图带来了他一生中重大的冒险活动。叙拉古扎的狄奥尼修一世去世了。他长期以来统治着他出生的城市，名义上算是一年一度被选举出来的大元帅，实际上是专制君主或“暴君”。他的儿子狄奥尼修二世继承了王位，年仅30岁。他的教育一向被忽视，因此他完全不适合担当起他父亲抑制迦太基人扩张的伟大事业，而迦太基人的扩张正威胁着西西里西部希腊文明的根本存在。当其时，叙拉古扎的铁腕人物狄翁是新“暴君”的姐夫。就是这个人，在20年前曾强烈地爱慕过柏拉图。狄翁对柏拉图关于政治权力与科学相结合的观点，是一个虔诚的信仰者，存心想请柏拉图本人到叙拉古扎来，试图教育他的小舅子。柏拉图觉得成功的前景是没有指望的，但是迦太基的威胁却非常现实，倘若叙拉古扎的新统治者果真不能胜任他的工作，而且如果当紧要关头时机来临时，学园一点不作理论用于实践的尝试，势将永远蒙受耻辱。以此之故，柏拉图虽然心怀疑惧，极度不安，仍毅然决定接受狄翁的邀请。

如果我们的柏拉图手稿中柏拉图写的《信札集》是真的（因为我不怀疑大部分信札是真的），它们立即就充分表明柏拉图此后的几年生活。要了解当时的情况，我们必须牢记两件事情：柏拉图的目标，不是象被想象的那样，荒谬地要在极度奢侈的希腊城市里，模拟着《理想国篇》所构想的城市，建立一个冒牌的仿制品。它是一个实际的、类似政治家的目标，试图使年轻的狄奥尼修能担当如下迫切而又实际的职责<sup>①</sup>：阻挡

<sup>①</sup>参看：《信札集》第7封，333a1，第8封，353a。

迦太基人的侵略，并且，如若可能，通过把叙拉古扎建成一个强大的君主立宪国中心，囊括岛屿西部的全部希腊公民，把迦太基人驱逐出西西里。此外，柏拉图深信对一个君主，不论其智愚如何，施行一种艰苦的科学教育是有价值的，他的这一信念绝对纯真。因此，他从一开始立即着手这一工作，并使狄奥尼修投入几何学的重要课程中去。在一小段时间内，情况看来是有希望的。狄奥尼修变得跟柏拉图亲昵起来，而几何学竟成为宫廷里的“时髦”东西。但整个计划在双重的障碍上碰得粉碎。狄奥尼修的性格太懦弱，而且对他的教育也被弃置得太久，同时他本人对比他较为年长和坚强的亲戚的嫉妒之心轻易就要发作。在几个月之内，情势就变得紧张起来。狄翁实际上落到被放逐的地步，于是柏拉图返回雅典。可是，关系没有断绝。狄奥尼修跟柏拉图保持个人通信联系，谈论他的学习和计划，而柏拉图尽力使狄奥尼修和狄翁和解。事实证明这是不能实现的，狄奥尼修不但没收了狄翁的个人收益，而且为了王朝的缘故，强迫他的妻子改嫁。然而，柏拉图又航行到叙拉古扎，并在那里度过近一年的时间（公元前361—360年），希望能挽救这种局面。在这个时刻确实做了一些工作，为提议中的希腊城市联邦，起草了一部宪法的序言。但是事实证明旧政体那些帮伙的影响太强大了，柏拉图有一个时期，似乎受到狄奥尼修的野蛮侍卫的敌视，自身处于危险境地，他历尽艰难，仅仅依靠了塔伦特姆的阿尔基塔斯的斡旋，最后才得以离开，返回雅典（公元前360年）。

到这一时刻，柏拉图对西西里政治的亲自介入方告结束。狄翁和狄奥尼修之间的争斗照旧进行下去。狄翁的一个大缺点，正如柏拉图告诉过他的，是缺乏“适应性”和随机应变的机智，因此他决心用强硬手段恢复他的权力。募兵运动在学园里许多年轻成员的积极赞助下，在伯罗奔尼撒和其它各地进行，

于是，公元前357年夏季，狄翁发动了一次快速而成功的进军，渡海攻克叙拉古扎，从而宣告了它的“解放”。柏拉图写给他一封祝贺信，但对他那种遇事好用高压手段的倾向给予警告，并且提醒他世界期望“你知道是谁”（学园）<sup>①</sup> 树立一个美好行为的典范。不幸的是，狄翁这个人对于当时的局势是既太好又太坏了。与柏拉图本人相似，他坚信坚强有力而又安分守法的个人统治，又因不许恢复“民主政体”而惹起叙拉古扎民众的厌恶，他缺乏圆通之才去对付不乐意的同僚们，跟他的舰队司令赫拉克利特（Heraclides）发生争吵，而且最后把他杀害或纵容把他杀害。狄翁反过来又被他的另一个僚属卡里普斯（Callippus）用狠毒的奸计谋害而死。后来的作家说这个卡里普斯曾经是学园里的一个成员，虽然这似乎跟柏拉图自己的陈述很难一致。柏拉图说他们两人交往的联结物不是“哲学”，而是曾一起被介绍加入某种“神秘的宗教仪式”这一纯粹偶然的事情。柏拉图依然坚信狄翁的政治目的基本上是忠实可靠和稳健妥当的，并且写过两封信给他同党的残存者，为狄翁和他自己的共同政策辩护，呼吁他们忠于这一政策，还提出各种建议调和各个党派，这当然是没有被采纳。一如他在其中一封信中所说到的，这些党派的致命分裂，似乎可能使西西里成为迦太基人或意大利南部的奥斯康人<sup>②</sup>（Oscans）的牺牲品。

在柏拉图同那些事件的关系结束以后，就无需再去注意叙拉古扎境内种种事件的悲惨情况了。但是值得谈论的是，当时柏拉图对事件的预见证明是完全正确的。“西西里的统一”最后终于来到，它是作为罗马人在开头两次布匿战争<sup>③</sup>中的胜利

---

<sup>①</sup>参看：《信札集》第4封，329c—e，关于狄翁缺乏“圆通之才”。《信札集》321b，第7封，328b。

<sup>②</sup>参看：《信札集》第4封，320c—e。

<sup>③</sup>布匿战争（Punic wars），古罗马与迦太基间的三次战争。——译者



果实而来到的，而且，象伯内特教授所说过的，这也是造成东、西欧之间分裂的一长系列事件的开端，东部欧洲直接从康斯坦丁蒂波尔得到其现在所具有的文化，西部欧洲则具有其拉丁化的希腊文化。倘若柏拉图在叙拉古扎获得成功，今天可能就不会有“教会的分裂”，也不会有“东部问题”了。

关于柏拉图最后的岁月，除了一、两个不值得记录的传说之外，人们一无所知。我们所能说的，只是他必定在他的学园里依然继续不时地对他的学员作讲演，因为迟至公元前367年才进入学园的亚里士多德，是他的听众之一。而从公元前360年到他去世之间的那些年月，他一定忙于从事《法律篇》的著述，这是他对有关道德和政治哲学的文献贡献的最长和最成熟的一部作品。而且明显属于柏拉图晚期作品，很可能所有其余的对话录，必须想象为写成于他最后从西西里返回以后。所有这些作品和那些以前所写的甚至最成熟的作品之间风格上的显著差异，用多年完全中断写作最能解释清楚。记住被提及作为柏拉图一生中几个明显的重大事件，也许是有用处的：公元前388年是罗马被高卢人（Gauls）攻陷的一年，公元前367年是“里西尼人（Licinian）法案之提出”和高卢人在阿尔巴（Alba）被图米鲁斯（Camillus）击败的传统年代，公元前361年是高卢人侵入坎潘尼亚（Campania）的一年。

## 参 考 书 目

伯内特，J.——《希腊哲学》第1部分，第12章，第15页。

伯内特，J.——《柏拉图主义》（1928年）。

弗列特伦德（Friedlander），P.——《柏拉图》：《伊图斯篇》、《潘迪亚篇》、《对话录》（1928年）。

格罗特，G.——《柏拉图和苏格拉底其余的伙伴》，第6章。

里特，C.——《柏拉图》第1卷，第1至5章（慕尼黑，1914年）。

维兰莫维兹—莫伦道夫（Wilamowitz—Moellendorff），U.V.——《柏拉图》（第2版，柏林，1920年）。

斯坦泽尔（Stenzel），J.——《教育家柏拉图》（莱比锡，1929年）。

柏拉图生平一般的历史背景可以参看任何一册写得好的希腊史。特别优秀的是：

梅耶尔（Meyer），E.——《古代史》第5卷（斯图加特和柏林，1902年）。

罗宾（Robin），L.——《柏拉图》第1—8页。

### 柏拉图的著作

#### I

柏拉图是古典时代著作丰富而作品似乎完整齐全留传下来的唯一作家。我们在较后的古代，没有在任何地方发现提到过一部我们至今还没有掌握的柏拉图著作。确实，我们对柏拉图的讲演内容，除了从亚里士多德的著作中一些不充足的介绍，或从被亚里士多德著作的注释家们从亚里士多德同时代人中保留下来的一些引文中了解少许以外，毫无所知。但是对此所作的解释似乎表明，柏拉图惯常是不用任何手稿讲演的。这说明了为什么亚里士多德说到某些学说是他的老师凭“口头讲授”教的，也说明了为什么一次特别著名的讲演（即论“善”）的听众中至少有5位，包括亚里士多德和色诺克拉提(Xenocrates)在内，都发表了他们自己关于这一讲演的回忆录。我们必须设想柏拉图写下来的对话录，意在吸引一般“受过教育的人”，使他们对哲学发生兴趣；柏拉图对自己的伙伴所作的讲授，端赖在学园范围内现场的心智交融中及时地对它重视，因而根本不必把它书写下来。恰如我们以后看到的，这已经造成（对我们来说）不利的后果，使我们只能从亚里士多德著作的附注中去了解柏拉图在最重要的问题上内心深处的根本信念，这正是我们最想了解的东西。而这些附注，其目的是有争议的，往往很简短，而且通常在极大程度上难于索解。



当我们转而研究我们的柏拉图原稿的内容时，等着我们解决的第一个问题就是要从全部收集的原稿中清除可疑的或确定为伪造的东西。我们可以从如下的事实出发，在排列我们在最古老的柏拉图原稿中找到的对话录时，收集的原稿中某些无价值的项目已被辨认为是伪造的。把每一篇对话录不论大小看作一个单位，而且把《信札集》也看作一篇对话录，这样就制订出一个36篇著作的目录，按“四合一”（tetra-logies）或4篇一组排列。何人或何时作出这种排列，不能绝对确定，尽管无疑要回溯到差不多基督纪元初而且也许更早的年代去。后来的作家们，一般认为这种排列是某一位斯拉西卢（Thrasylus）或者斯拉西卢和德尔苏利德斯（Dercylides）两个人作出的。这两位学者的年代都无法确知。斯拉西卢通常被认为就是那个生活在奥古斯都（Augustus）和蒂比里尤斯（Tiberius）统治下同名的修辞学家。但是值得注意的是西塞罗（Cicero）的同时代人、古生物学家M·蒂伦蒂尤思·瓦罗（Terentius Varro）称<sup>①</sup>《斐多篇》的一节出现于柏拉图的第4个目录里，而《斐多篇》实际上碰巧是第一组“四合一”中的第4篇对话录。因此，有人曾提出，这种排列比瓦罗年代要久。倘若这种设想是正确的，因此可以说，要末斯拉西卢被误认为是那个同名的修辞学家，要末这种排列只不过被他采用，而不是由他创始的。另一方面，这种编组不可能早于公元前第1或第2世纪，因为第欧根尼·拉尔修<sup>②</sup>告诉我们，在那之前，第3世纪的著名学者、拜占廷的阿里斯托芬曾尝试过把对话录按“三合一”排列，尽管没有进行到底，根本没有一点线索表明斯拉西卢的“四合一”中认定的任何一部著作，阿里斯托芬却不认为是柏拉图的，或者，把他所已认定的任何一篇作品排除在外。我们可以公正地得出结论说，36篇“对话录”

<sup>①</sup>瓦罗：《论拉丁语》第Vii卷，第88页。

<sup>②</sup>第·拉，第3卷，第41—62页。

通常都被公元前3世纪的藏书家和学者看作是纯真的。就那些从“四合一”中略去的现存的对话录而言，毫无问题它们全部是赝品，而且没有人提出要为古人判定过的其中任何一篇翻案。保留在柏拉图原稿里的那许多“释义”，也是如此。毫无疑问，那些收集的原稿上的释义大体上是真正古代的和学园里的。其中实际上是从柏拉图对话录中抽引出来的；另外一些由于它们与亚里士多德在《辨谬篇》(Topics)中所使用或注解的学园释义相符合，证明是学园的释义。但是由于其中有些显然能够跟我们可以证明为具有柏拉图的直接继承人斯彪西波(Speusippus)和色诺克拉底那种特征的释义相一致，我们不能把这收集的手稿看作是柏拉图的作品。我们唯一的真正问题乃是这36篇对话录的目录是否必不可以去除伪造的项目进一步缩减。在古代，对于一、二篇对话录就有种种怀疑。《阿克拜第篇》下篇(Alcibiades I)①甚至被某些人认为不是纯真的，而新柏拉图主义者普罗克鲁斯(Proclus)想要剔除《伊壁诺米篇》。在近代，怀疑大大扩大。19世纪中叶，特别在德国，“考订”(athelizing)柏拉图的对话录成为学者们的一种时髦娱乐；《法律篇》被阿斯特(Ast)宣布为假的，而且策勒尔(Zeller)也曾经如此，《巴门尼德篇》、《智者篇》和《政治家篇》则受到乌贝韦格(Ueberweg)等人的怀疑，极端主义者想把纯正的对话录限制到9篇。幸亏自从刘易斯·坎普贝尔(Lewis Campbell)苦心证明《智者篇》和《政治家篇》是真正的以后，这个趋势转变了。现在有一个普遍一致的意见，即36篇对话录中的每一篇，不论其篇幅和重要性如何，都是柏拉图的；对于若干篇幅较小或趣味较少的伪作也有同样普遍一致的意见，尽管还有一、两篇著作大家意见有分歧。因而，对

①阿齐纳尤斯(Athenaeus, 506e)记录了一个把这篇对话录归属于色诺芬(Xenophon)的意见。

于《阿克拜第篇》下篇、《希巴克篇》(Hipparchus)、《恶人篇》(Amatores) (或《竞争者》Rivales)、《塞亚各篇》(Theages)、《克力托封篇》(Clitophon)、《曼诺篇》等著作的非柏拉图风格,就没有什么疑问了。可以说人们对《阿克拜第篇》上篇(Alcibiades I)、《伊安篇》、《米纳仁纳篇》、《大希比阿篇》、《伊壁诺米篇》、《信札集》等著作意见有分歧。本书的篇幅只允许我在这个题目上非常简短地讲一、两句。

至于当前一般被排除在外的对话录,可以说它们全部是简短而不很重要的。我们对于作为思想家和作家的柏拉图的看法,并不因为排除了其中任何一篇著作而受到严重影响。倘若容许为这些项目的任何一条置一词,我个人就要为题为《克力托封篇》的短小作品辩护,这篇作品似乎无论如何不过是一个未完成的残篇,它的要点只可猜想出来,风格和神韵并不与柏拉图不相称,我相信我能够证明下面的见解有理由:作者正在逐渐形成的那种论点,既是重要的,又是柏拉图式的。然而,困难在于,这篇小作品表面上看来,是在形式上对苏格拉底和斯拉西马丘(Thrasymachus)在《理想国篇》第一部中所扮演的角色的批判,又难以把柏拉图看作是如此在假装着批判他自己的一篇作品。

关于所有这些对话录,我们至少可以说两件事:它们中间只有一篇(《阿克拜第篇》下篇)考虑到风格和语言似乎不能证明为真正的第4世纪作品。但从另一方面来说,在故意要冒充柏拉图著作的意义上,它们中的任何一篇都没有理由被看作是“伪造的”。它们是和较为随便的柏拉图对话录同一类的匿名的低级作品,而且,在多数情况下,可能是与那些对话录同时代的或近乎同时代的、并非有意的“伪造品”。因此,这种材料可以被恰当而谨慎地用作有助于我们对流行于第4世纪对

苏格拉底的看法的认识。《阿克拜第篇》下篇可能是一个例外。它是著作目录上从语言的角度看显示非常可疑的唯一的一篇对话录，而且它看来间接提到一种斯多葛（Stoic）派特有的奇谈怪论<sup>①</sup>。但是，甚至假使这样的话，还是没有理由去猜想这位不知名的作者存心要把他的著作像柏拉图的那样流传于世。对于仍被某些学者排除而被其他学者卫护的对话录，必须再说两句。《阿克拜第篇》上篇在语言上无需一个晚于柏拉图逝世的年代，在内容上也没有一点不是彻头彻尾柏拉图的东西。事实上，正如新柏拉图学派的注释家们所看出的，《阿克拜第篇》上篇构成了全部柏拉图的伦理和政治哲学的极好的导言。恰恰是这种性质，才真是这篇对话录的最可疑之处。它太过于井井有条了，只能认为它是用作一种“教科书”的、即柏拉图表明永远不会写的那类东西。而且，对柏拉图来说，这里的性格描写，甚至在他的晚年和最少戏剧性的时期，也过于模糊不清。在那些对话者中间，尽管他们具有苏格拉底和阿克拜第的名字，也没有一点真正个性的痕迹——远远少于《法律篇》中甚至匿名的谈话者身上有的个性哩。另一个难点是，根据文体和风格，如果这篇对话录是真的，那就不得不把它确定为柏拉图晚年的作品，而那时他几乎不可能写出这样的作品。总的看来，《阿克拜第篇》上篇似乎可能是他直接的一个门徒的著作，大概写成于柏拉图逝世后的一代左右以内，也许甚至

---

<sup>①</sup>在这篇对话录中，似乎贯穿着一个对斯多葛派下述论点的明确的驳斥，这论点以为，除了斯多葛派的“圣贤”以外，每个人都是愚妄的，特别对照《阿克拜第篇》下篇，139c—140d。（就我个人而言，我把对这种奇谈怪论的攻击，看作是这篇作品的主要目的。）因此，这篇对话录不可能属于阿尔凯西劳斯（Arcesilaus，公元前276—241年）主持学园以前学园的任何一段时期，由于他的关系，反对斯多葛派的争论变成学园公众的主要兴趣，对于这个问题的讨论，可参看《附录》第528—529页。

在那事件之前。

就人们所能见到的，《伊安篇》在其寥寥数页中，既没有东西去确立它的真实性，也没有东西引起猜疑。因此可以把《伊安篇》看作是真的，除非提出充分的理由把它排除。

《米纳仁纳篇》提出了一个困难问题。它明确地被亚里士多德以某种方式提到过，而他好象从不用这种方式引述除柏拉图对话录以外的任何对话录，显然他似乎把《米纳仁纳篇》看作是柏拉图的对话录<sup>①</sup>。从另一方面来说，这篇著作的内容是单一的。主要内容是苏格拉底对哀悼柯林斯战争（Corinthian War）中阵亡的雅典人的一次“墓前演说”的详细叙述。苏格拉底自称从阿斯派西亚（Aspasia）那里听到过这次演说，而且对它极为赞赏。显然这一意图是要对墓前演说所特有的真假爱国精神奇妙的混合进行严肃的冷嘲热讽，当时墓前演说正在受到暗中讽刺。对注释家来说，长期的谜当然是使得苏格拉底（更糟的是阿斯派西亚）叙述他自己死后年代发生的事件那种鲁莽的年代错误。在我看来，显然这种对一切可能的年代顺序的违反，一定是在了解事实的时刻发生的，所以很可能是故意的，不管推测它的精确时刻多么困难；同样明显的是，柏拉图比学园中任何一个学员更有可能冒此不韪（正如《巴门尼德篇》第2部分证明的，柏拉图本人具有某种“异想天开”的幽默，对这件事情的了解可以找到奇妙的出路）。另外，我觉得很难设想亚里士多德在柏拉图是原作者的问题上会弄错。因此，看来最好还是承认《米纳仁纳篇》传统的归属，不管我们可能认为说明它的性质多么困难。

《大希比阿篇》的名称虽然没有被亚里士多德在著作中引用，但是它在《辨谬篇》里几次被以某种方式不言而喻地引述

---

<sup>①</sup>亚里士多德：《修辞学》，1415b3。



或提到过，这种方式使我相信亚里士多德把这篇著作看作是柏拉图的<sup>①</sup>作品，由于那些“校订者们”除了说这篇对话录不是柏拉图最好时期的作品以及在作品中可以找到一、两个异常的词（象在许多柏拉图的对话录里有的一样）以外，在另一方面实在没有什么可以力陈的，因此我认为亚里士多德的暗指会有利于决定纯真性问题。

《伊壁诺米篇》和《信札集》更重要得多。如果《伊壁诺米篇》是伪造的，那末，在整个《柏拉图全集》里发现的对算术哲学的最重要的见解，其纯真性我们必须不予置信。如果《信札集》是伪造的，我们就会丧失柏拉图传记任何部分资料的唯一直接来源，而且也会丧失我们关于从公元前367年到公元前354年之间西西里事态的大部分知识的来源。（一如E·梅耶尔（Meyer）所说，排斥《信札集》的历史学家们提出普鲁塔克（Plutarch）的《狄翁生平》作为他们的根据来隐瞒事态，而在这册《生平》中的陈述，大部分都是公开从《信札集》里引来的）。除了极有分量的理由之外，不应该使这一类文献听任“校订者”处置。

《伊壁诺米篇》的情况是这样的：在古代它一定众所周知，并被看作是纯真的。例如，西塞罗就把它作为“柏拉图”来引证。从另一方面来说，新柏拉图学派哲学家普鲁克鲁斯（Proclus, 公元410—485年）因为在天文学上跟《蒂迈欧篇》不一致，就想把它作为庸品加以排除。第欧根尼·拉尔修也告诉我们，柏拉图的《法律篇》是由学园的天文学家奥帕斯（Opus）的菲力普斯（Philippus）“从蜡上复制出的”，又说，

---

<sup>①</sup>有两次不能令人满意地把美解释为合适（《辨谬篇》A5, 102a6, E5, 135a19）；有一次更糟糕地把美解释为视觉和听觉的快乐（《辨谬篇》26, 146a22）。在这篇对话录中出现这两处释义上的不良尝试，似乎清楚表明，亚里士多德正是暗指它而不是指别种来源。

“而且如他们所说，《伊壁诺米篇》也是他的。”在近代，依靠这一句话的力量，断言《伊壁诺米篇》是非力普斯所编组的《法律篇》的一个附录，已习以为常。然而，应当注意的是，普罗克鲁斯显然不知道在他自己那个时期之前，关于《伊壁诺米篇》，任何可疑之处，都已被试探过了。因为他完全凭论据而不是凭证据作为排斥的依据。此外，他的论据不恰当，因为他所抱怨的“与《蒂迈欧篇》不一致”，在《伊壁诺米篇》里有，在《法律篇》里同样也有。文体本身所提供的证据似乎揭示不出这两篇作品之间有任何差别。于是，可以极力主张，因为《法律篇》原文的状态表明这部著作一定是柏拉图临终时未经作者最后修正留传下来的，后来连文字上细小的订正都没有就流传了，而编辑一部身后著作的人，往往为了语法不得不进行订正，所以怀着这种审慎崇敬的心情处理一位已故老师“本人的语言”的门徒，竟敢于自行负责在作品中加上一篇“书后附言”，是很不可能的。因此，在我看来，汉斯拉德尔（Hans Raeder）在坚认《伊壁诺米篇》的纯真性上是正确的，而第欧根尼关于奥帕斯的非力普斯的陈述，仅仅意味着非力普斯为这部作品所做的一切，也是由他誊写，或许对他口授的。

（现在通常对《伊壁诺米篇》的毁谤，在我看来只不过是出于看不懂对话中的数学罢了。①）

沃纳·耶格教授②在他最近论述亚里士多德思想发展的著作中，通过证明《法律篇》与《伊壁诺米篇》和亚里士多德现今仅存一些片断的著作《论哲学》之间有一种紧密的联系，偶然为《伊壁诺米篇》的研究者帮了一个忙。特别，象他所表明的，在《伊壁诺米篇》的“第5”或“以太的”形体境界和亚

①要了解新近对这篇对话录的有效辩护，参看汉斯·雷德尔的《柏拉图哲学之发展》第413页及其后的文字，并比较后面第497—498页的内容。

②耶格：《亚里士多德》第2章。

里士多德的著名的“天的质料”之间存在着一种直接联系，“天”被假定是由这种物质造成的（第5要素或天的质料）。耶格教授是这样来解释那种联系的：柏拉图逝世以后，首先《法律篇》迅速流传，接着有亚里士多德在《论哲学》中提出修改柏拉图学说的建议，最后（全都在一、两年的过程中）《伊壁诺米篇》重新结合到亚里士多德的著作中，并由菲力普斯编组进去。尽管我认为耶格教授证明《伊壁诺米篇》和《论哲学》之间的密切关系是重要的，我认为，通过猜想《法律篇》和《伊壁诺米篇》在柏拉图死后不久一同被抄录下来流传于世，随后亚里士多德在《论哲学》中对柏拉图学说加以评论，相当不同地解释这些事实，显得更为自然。这样至少比耶格教授为亚里士多德创作一篇作品时间上的假设留的空闲多，我们知道这一著作有三“卷”，因此篇幅一定相当大。不管关于《伊壁诺米篇》的真相可能是什么，我至少确信，要假定认为它不是柏拉图的著作，尚言之过早。

至于《信札集》，现在要象若干年前可能不得不做的那样，煞费苦心地去为其纯真性去进行辩论是没有必要的。自从维兰莫维兹（Wilamowitz）在其《柏拉图》一书中表态支持非常重要的一组通信，即第6、第7、第8封信的纯真性以来，那些依靠“权威”支持他们意见的人匆忙表示，至少这3封信必须被认可。但是承认这3封信在逻辑上就要同时承认柏拉图和狄奥尼修之间的书信往来（第2封、第3封、第13封），也要承认他祝贺并规劝狄翁的那封信（第4封），而承认这些是柏拉图的信件之后，就没有充分理由去排斥我们掌握的手稿中除第1封信以外的13封信中的任何一封了，第一封信写作的风格和其余信件完全不同，而且如写信人自己所说起的境况表明，既不可能是柏拉图，也不会是狄翁，也无意要冒充二者。把这封信收进《信札集》，大概是由于很早时代的某种失误。



第12封信（仅仅是一封6行字的短信）显然在古代后期受到怀疑，因为我们最好的手稿中有一个注释表示出那样的意思。其余经得起考查的任何一封信，从未有人提出过任何理由，对其纯真性表示疑问。近代提出的多数异议，尤其是与第2封信和第13封信有关系而提出的那些异议，都出于误解。可以有把握地说，目前这种只认可第6、第7、第8封信的趋向，是一味依从维兰莫维兹这位名人的结果。所有这些文献本来就不该要一位教授认可来推荐；对这三封信的承认必然符合逻辑地导致除了第1封信也许还有第12封信以外的其余诸信的承认。就外在的证据而言，这样说就足够了；拜占廷的阿里斯托芬把一些信札（相当明显地包括我们的第13封信，要不然，关于这个问题我们该知道得更多）包括在他的“三合一”中；西塞罗把第4封信和第9封信，尤其是第7封信（正如他称之为“最珍贵的那封信”）作为熟悉的柏拉图的材料加以引用。上述证据，加上那些信札的彻头彻尾的柏拉图文体，就把认为它们可能是“庸品”的那种想法清除了。写作这种散文的技巧，在柏拉图逝世后半个世纪就已废弃不用了。而“雅典风格”的复兴则是晚于西塞罗几代的时期的事，“雅典风格”可能使这样一部作品几乎不可想象。①

①读者会在H·里查兹（Richards）的《柏拉图精神》第254—298页中，以及在C·里特《关于柏拉图的新研究》第327—424页中，发现反对《信札集》的精心搜集的文字上和其它方面的论点。看来，提出的异议多半是轻率的，充其量是出于不了解叙拉古扎的情势。为什么德国一般评论家认为象《信札集》第13封信中涉及的柏拉图与狄奥尼修有过“公事的和解”，与柏拉图有点儿“不相称”，这对我来说，其不可理解正如我对维兰莫维兹的断言一样。他以为同一封信中陈述的关于柏拉图母亲的高龄和柏拉图也许不得不抚养的四个姪女的存在，一定是虚构的。老太太们有时确实活到90多岁，而任何60岁的男人完全可能有4个姪女。本脱利（Bentley）、科贝脱（Cobet）、格罗特、布拉斯（Blass）和E·梅耶尔等人的名字足够显示，有充分的“根据”相信《信札集》，参看《附录》第541—544页，以便进一步讨论。

## I

要理解一位伟大的思想家，如果我们对他的著作的相关顺序，以及对这些著作写作的确切时期，不有所了解，当然是不可能的。例如，如果我们不知道康德的《纯粹理性批判》是雄心勃勃的青年时期的作品，还是成熟的中年时期的作品，是在关于《一个上帝存在的唯一可能证明》或《一个灵魂预言家的梦想》的讲话之前写的，还是之后写的，那么，我们怎么可能理解康德呢？因此，在我们找到柏拉图的著作或至少其中最重要的作品写作顺序的可靠线索之前，我们甚至不能着手研究柏拉图。甚至当我们确定了这种顺序（如果顺序能够被确定）的时候，我们为了更全面的了解，还需要能够说出这些最重要的对话录是在他生平的哪个确切时期写成的：是在青年，在中年，还是在老年呢？还有，它们是否是不间断的一系列作品呢？或者在柏拉图写作活动中是否有一次或数次相当长的中断的迹象呢？这些就是我们现在必须正视的问题。

由可靠的证据提供的外来的证明，只在一点上使我们确信不疑。亚里士多德告诉我们（《政治家篇》1264b26），《法律篇》写于《理想国篇》之后，可能无论如何从未被怀疑过。还有一个古代传说，普罗克鲁斯曾经提到过，在第欧根尼·拉尔修关于奥帕斯的菲力普斯的陈述中也暗指过这个传说，就是《法律篇》由柏拉图留存在蜡板中，流传用的“清晰的抄本”是在他逝世以后誊写出来的。这个陈述被对话录中细小的语法难点的屡次出现所证实。把这些难点归咎于后来的“讹误”是没有道理的，它们本来就在未经作者润色的如实誊写的最初文体中。可靠的证据只把我们带到这里为止。把有些柏拉图对话录相互比较产生出一、两个别的后果。例如，《理想国篇》一

定早于《蒂迈欧篇》，《蒂迈欧篇》中提到了《理想国篇》并简要地重述它开首5卷的论点。《政治家篇》一定不会早于《智者篇》，前者是后者公开表示的续篇，而《智者篇》由于同样的理由晚于《泰阿泰德篇》。这些是对话录本身的内容所提供的全部可靠的暗示。在《斐多篇》里，可能没有明言地提及在《曼诺篇》里得到更充分说明的一个论点，而《理想国篇》被猜测为暗指这两篇。《泰阿泰德篇》和《智者篇》都提及那时极为年轻的苏格拉底和伟大的巴门尼德之间的一次会见；而在这些提及和《巴门尼德篇》公开表示要叙述这次意外的会见这一事实之间，谅必有某些联系。但是我们不能说，这些暗指能使我们肯定地确定，《巴门尼德篇》是早于其它两篇或晚于其它两篇，还是居于其它两篇之间。雷德尔试图最后表明，《斐德罗篇》包含只有已经了解《理想国篇》的读者才能理解的若干暗指；但是在他的论点中有许多缺陷，因此尚未完全使某些知名的柏拉图研究者信服。很清楚，如果我们要得出任何有价值的结论，我们需要这些对话录写作顺序的线索，这一线索将使我们超越我们迄今已发现的少数可靠的暗示，更远地前进。

在19世纪早期，为提供这样一个线索，做过的尝试不止一次，未能令人满意。因此，人们曾经认为，我们能够在某些对话录的华丽词藻中察觉出比较初期的迹象，于是常以此为理由，特别把《斐德罗篇》假定为对话录中最早的著作。但是很明显，这一类推理原就不可靠，尤其在论述一位伟大的戏剧性艺术家的著作的过程中，例如，对《斐德罗篇》的风格种种推断，之所以不应完全置信，一部分因为它的多半是对修辞学家的模仿，一部分是因为它的很多内容是自然适合于一种夸张想象的神话文笔的。其中有很多半理想化了的神话成分的作品，一定是“不成熟的”，这一假定显然要以另一种假定为依

据，即我们确切地知道年轻的柏拉图具有什么样的个人气质，而对于这一点，我们却根本没有证据。我们只要想到已知的歌德著作的年谱，就会看出需要我们把《浮士德》的第2部或《韦黑尔姆·迈斯特尔·万德尔雅雷》（Wilhelm Meisters Wanderjahre）看作幼稚的作品，那一定是一种多么不可靠的方法。构成E·芒克试图把这些对话录排列成序的基础的，是比这更为武断的假定，即认为在一篇对话录中苏格拉底属于什么年龄乃是这篇对话录写作年代的一个暗示，按照把苏格拉底描写为青年人的对话录一定是早期作品，把他描写为老年人的对话录一定是晚期作品这种理论，我们就不得不把苏格拉底在其中“非常年轻”的《巴门尼德篇》放在这一系列对话录的开头，而把叙述就在他受审之前进行的一次谈话的《泰阿泰德篇》排在另一端，尽管在一篇对话录里对这次聚会的提及为另一篇对话录提供了背景这事表明，两篇对话录可能不应该用太长的间隔分隔开。

对这些对话录写作顺序的内证进行认真的科学研究，实际上是在1867年从路易斯·坎普贝尔对《智者篇》和《政治家篇》的真实性所作的语言学的证明开始的。一大批作家进一步发展了这一研究，有时对研究结果过分自信，这些作家中著名的有德国的迪滕贝格尔（Dittenberger）和C·里特以及本国的W·鲁托斯拉夫斯基。这一方法的根本可靠的原理，可以这样简单地说明。如果我们从两部著作出发，已经知道它们隔开很长一段时间，而且在文体上呈现显著的差异，就有可能详细地探索作者从早期到晚期风格上的转变，看出他晚期风格稳定地逐步代替早期风格，这也就将使我们能够对于处在这中间一段时期的作品顺序得出一些明确的结论。如果我们选取若干明确而独立的特质加以研究，并从其中各不相同的特质似乎变为越来越固定的个人惯用格调的顺序中发现普遍的一致性，那么



这个结论的可靠性就会加强。下述充分证实了的事实，提供了把这个方法应用到柏拉图著作上去的机会，即《法律篇》是柏拉图的晚期作品，而《理想国篇》则是一篇较早时期的作品，《法律篇》又和诸如《普罗塔哥拉篇》、《斐多篇》、《会饮篇》等一些其它的伟大对话录一起，组成一组对话录。这一组对话录以显著的共同风格和共同的戏剧性表现力而著称。经验表明，我们不能指望一位精力不处于旺盛期的作家写出这样的对话录来。如果按几个独立而一致的探究方式辨认出与《法律篇》的风格不断增长的相似性，也许这样使我们能够发现柏拉图对话录中的哪一篇，想必是在《法律篇》和《理想国篇》之间写成的。我们显然可以选取若干不同的特色加以研究。因此，在《理想国篇》和《法律篇》之间一个明显的对照，可在戏剧性力量显著的衰退上找到。另一点是，《法律篇》仔细地遵照由艾索克拉底引入雅典式散文的大量优美的文体，而《理想国篇》和其它伟大的戏剧性的对话录则忽视这些典雅的文体。再一个尤其曾被鲁托斯拉夫斯基精细地探究过的研究方法，就是检验贯穿这些对话录起连接作用的虚词的特殊用法。不必详细叙述，在此这样说一说就足够了；这些结合在一起的研究方式的结果，是几乎无一例外地使柏拉图的语言和成语研究者们相信，我们能够确切地把某一组非常重要的对话录指定为属于柏拉图生平中写《理想国篇》以后的一个时期。这一组作品由《泰阿泰德篇》、《巴门尼德篇》、《智者篇》、《政治家篇》、《蒂迈欧篇》、《斐里布篇》和《法律篇》等组成。鉴定这一组“后来的”对话录，可以被看作一种相当有把握的肯定的成果，很可能永远不要认真修改了。

另外一个问题是，运用同样的方法是否使我们能更精确地分清分别属于两个大组的早期和晚期的对话录，以便说，例如《斐里布篇》在写作上是早于还是晚于《蒂迈欧篇》，或者

《会饮篇》是早于还是晚于《斐多篇》。如果两篇著作属于作者活动的差不多同一时期，它们之间文体上微小的区别很可能是由于偶然的原因。（因此在论述《会饮篇》时，我们就不得不记住它很大一部分是被公开宣称的其它作品文体的仿造或拙劣的模仿。）特别是鲁托斯拉夫斯基曾企图借助于积分学，从“文体度量学”（Stylometry）的种种考虑中为全部对话录推断出一个详细而确切的写作顺序。在我看来，在这个尝试中，他把一个合理的原则弄到了荒谬的程度。完全可以怀疑“文体度量的”（Stylometric）证据，是否能够使我们大大超出早期所写的一系列对话录（在其中《理想国篇》是重要著作）和从《理想国篇》的完成到柏拉图逝世期间所写的一系列晚期对话录之间的明显区别。

然而，可能某些补充的考虑可以促使我们深入一步。柏拉图本人在《泰阿泰德篇》的导言中说明，他避免了间接叙述对话录的方法，倾向于直接对话的方法，是为了避免因经常采用间接叙述的程式而令人厌烦。当时，早期最伟大的几个对话录，《普罗塔哥拉篇》、《会饮篇》、《斐多篇》、《理想国篇》都是转述的对话录，而其中之一的《会饮篇》实际上是间接转述。《巴门尼德篇》也是这样，在里面固定的程式，正如伯内特教授所称的，是累赘的“安蒂丰告诉我们皮索佐鲁斯（Pythodorus）说巴门尼德说”。最初采取这种叙述谈话的方法，显然是由于想要获得戏剧性的活力和色彩。它允许曾使《斐多篇》如此富于魅力的在故事人物间穿插附带动作的那种记载。但是维持这种“程式”所需要的努力是如此巨大，以致柏拉图终于弃之不用了，并且《泰阿泰德篇》和所有我们有理由放在晚期的著作都采取直接对话的形式，就不使人惊奇了。在我看来，虽不确信但很可能，正是《巴门尼德篇》所需要的程式的特殊复杂的情况，导致最后放弃这种方法。我们也许有

理由推断《巴门尼德篇》要末和《泰阿泰德篇》同时写成，要末写成于它之前。另一个我该有一定把握作出的推论是，既然青年作家都不可能用如此困难的一种形式在对话录中进行第一次不成熟的试验，那末认为《普罗塔哥拉篇》是柏拉图对话录中最早的一篇，这一流行的看法一定是错误的。对这一篇里各种人物的戏剧性处理所表现的确信和活力，就证明《普罗塔哥拉篇》作为与《斐多篇》、《会饮篇》和《理想国篇》一组的一篇，属于戏剧家和文体家的柏拉图的最杰出时期。尤其它一定是比较为缺乏戏剧性而有点儿过分冗长的《高尔吉亚篇》晚得很多的作品，这是一个与解释《普罗塔哥拉篇》的目的和道德教学有关的要点。

我们接着可以转到是否可能把柏拉图一生中任何确切的年代确定为早期一系列对话录的终止期，或者后期对话录的开始期这一问题上。我相信，也许有办法来解决这两个问题。我在最后一章里已经提到柏拉图在公元前354年狄翁被杀之后所写《信札集》第7封里所作的陈述，即他在41岁时来到西西里，已经深信拯救人类要靠哲学家和“统治者”结合在一个人身上。信上实际的言词是柏拉图曾被迫“在一篇论真正哲学的颂词里”讲到这一点，而这似乎是明显提及在《理想国篇》第499页里出现的同一陈述。因此就可以说《理想国篇》中这一最富有哲理的高深的一段，已经在公元前388—387年写成，结果是，《理想国篇》以及由此而涉及的一般早期的对话录，至少是在柏拉图40岁以后不久，也许在学园建立以前完成的。如果我们接着转到似乎成为晚期一组对话录的序曲的《泰阿泰德篇》去，我们就得出另一个年代的暗示。这篇对话录提到数学家泰阿泰德在柯林斯城墙下一次战斗中受到的危险的重伤，这次战斗只能是发生在公元前369年的那一次。泰阿泰德的伤势不会复原，一直被认为是不言而喻的，因而很清楚，这篇对话

录是在他身后写成的，主要是作为纪念他的一篇优美的颂词。因此，考虑到完成一部重要著作所必需的时间，我们可以设想这篇对话录就在柏拉图第一次动身去叙拉古忙于他重要的实践事业之前写成的。正如伯内特教授所说过的，这似乎是对退隐和沉思生活的美好颂扬的说明——柏拉图自己承认是与这篇对话录的论点不相干的一段文章。柏拉图正表达出他离开学园，遵循责任和荣誉的命令，前往混乱和贪婪的政治舞台。

《智者篇》似乎再一次给予我们一个近似的年代。它是一系列对话录中的第一篇，在这些对话录中，出现了审慎地采取艾索克拉底式的避免时间中断。这就自然地使人联想到，在作为作家的柏拉图的活动，就在《智者篇》的写作之前，可能有一段时间中断写作。现在看来先前大概一定有过从公元前367年到360年——柏拉图最后从叙拉古回归的一年——这样一段中断期。柏拉图与狄奥尼修有幸连，又卷入西西里的事务。加上他作为学园领导人的职责，在这些年中很可能使他很少有空间从事写作。

因此，我们可以根据出现的一切可能性说，在柏拉图一生中有两个明显的从事写作活动的时期要区分开。第一个时期不可能在苏格拉底逝世之前就已经开始；撇开柏拉图把他最崇敬的活着的人的言论行动“戏剧化”这种荒谬想法，完全可以清楚地看到，通过活生生的苏格拉底写“苏格拉底对话录”，最初的动机，是要永远纪念一个他们已经失去的人。这个时期明显地持续到柏拉图40岁或41岁和学园开创的时候，而这段时期包括了柏拉图的戏剧艺术在其中最为生气勃勃和精力充沛的一切作业。这种持续不断的活动的主要目的，似乎是要使苏格拉底的人格永垂不朽。学园创办之后的20年，柏拉图似乎不曾写过什么东西，如果《斐德罗篇》不算在内（这是一篇按照任何理论都难于说明的对话录，写于这一时期之初），这一情况



应该如此：学园的校长在学园创办后很长一段时间该是忙得无暇写作。然后，大抵在西西里冒险活动的前夜，经过20年的辛勤工作，学园已经被充分地组建起来，可以使它的首脑——当时60岁左右的人——有闲暇写作《泰阿泰德篇》和《巴门尼德篇》。但是，直到柏拉图从亲自积极参与的“世界政治”中最终隐退，继续写作的时机才会出现。对任何一个在67岁和81岁之间的人来说，写出象《智者篇》、《政治家篇》、《蒂迈欧篇》、《斐里布篇》和《法律篇》这样五篇著作，是一个值得注意的成就。但是我们必须把这种工作看作是和亚里士多德描述为“柏拉图哲学”的学说的日常讲解同时完成的。把柏拉图思想发展的这个最后阶段，象教科书似乎经常做的那样，归入柏拉图创作活动结束以后的“衰老的”一、二年，完全是一个误解。它一定是和全组“晚期”对话录的写作同时代的，而这个在临死之前仍孜孜不倦从事《法律篇》写作的人，决不会已经衰弱到“老态龙钟”的地步。

## 参 考 书 目

- 伯内特，J.——《柏拉图主义》第一、四章。
- 坎普贝尔，L.——《柏拉图的〈智者篇〉和〈政治家篇〉》总的前言（1867年）。
- 哈克福尔斯，R.——《柏拉图信札集的来源》（曼彻斯特，1913年）。
- 雷德尔，H.——《柏拉图哲学释义》（莱比锡，1905年）。
- 鲁托斯拉夫斯基，W.——《柏拉图的逻辑之起源与成长》（1897年）。
- 巴门蒂尔，L.——《柏拉图对话录年表》（布鲁塞尔，

1913年)。

里特, C.——《关于柏拉图的研究》(斯图加特, 1882年), 《关于柏拉图的新研究》(慕尼黑, 1910年)。

莱维, A.——《关于柏拉图哲学内在的解释》(都灵, 无日期)。

肖里, P.——《柏拉图思想的统一性》(芝加哥, 1903年)。

肖里, P.——《柏拉图讲了些什么》第58——73页。

罗宾, L.——《柏拉图》第19——48页。

诺沃特尼, F.——《柏拉图信札篇》。

哈沃德, J.——《柏拉图信札集》(导言)。

附记——我不否认柏拉图的“第一个时期”可能曾延伸到他在学园里的事业的开始几年。按照我的推断, 要是《斐多篇》毕竟晚于《理想国篇》, 那就一定是这样的。曾经有人论证说(例如M·巴门蒂尔)《会饮篇》一定晚于公元前385年——阿里斯托芬逝世的一年。然而, 我怀疑, 对想象中的柏拉图的习惯是否了解得太多, 以致不能不把活人介绍为发言人。在我们能合情合理地给《普罗塔哥拉篇》确定的任何年代之后的若干年, 卡利亚斯(Callias)还活着而且有活动力。当泰阿泰德受伤的时候, 欧几里德还活着, 而且显然健康, 在写《泰阿泰德篇》的时候, 他很可能还活着。当《政治家篇》写成的时候, 简直不能认为“那个较为年轻的”苏格拉底已经死了。高尔吉亚也许活到能阅读《高尔吉亚篇》。如果我们相信普鲁塔克写的《论苏格拉底的天才》一书里说的话, 西米亚斯(Simmias)在公元前379年一定还活着, 而且很活跃。有人说, 当柏拉图写完他的对话录的时候, 他所写的那些角色的大多数已经是过世的人物。在我看来, 这种说法只不过是对这些对话录论述苏格拉底及其同时代人这一事实的一种推断罢了。

(也许有人会竭力反对, 上述第20页第一段的推断, 有关阿斯钦尼斯(Aeschines)的对话录中有几篇(当然是《阿斯派西亚篇》、《阿克拜第篇》、《卡利亚斯篇》和《阿克西奥丘篇》)(如果不是全部)是

“叙述”型的，但是它们是诸如《查密迪斯篇》和《拉黑斯篇》的最简单的一类叙述，而象我们所持有的这类证据表明，在写作年代上，它们都晚于柏拉图最早的著作。）

## 次要的苏格拉底对话录：《大希比阿篇》、《小希比阿篇》、《伊安篇》、《米纳仁纳篇》

伟大文学作品的爱好者，对从前世界史上一位最重要的哲学思想家，竟也是才华出众的戏剧艺术家，完全有理由衷心感谢。但是，对他们来说，真正的得益，是在某些方面以一般的“形而上学”学者为代价的得益。因为几个原因，要编成一本排列整齐的系统的“柏拉图哲学”手册，是很不可能的。首先，在明确的一套关于可知东西的系统阐述的学说这个意义上，究竟是否有过一种“柏拉图哲学”，值得怀疑。柏拉图尽力清楚表明，他对“构造体系”不很感兴趣。对于他，哲学并非一堆密集的供学习的“成果”，而是凭借一、两个崇高而激昂的信念的光辉，亲自积极地终身追求真和善。甚至在柏拉图80年生命的尽头，他也不大可能自以为作出了象一个连贯的、明确表达的“万有原理”那样的东西。这一类的系统化，通常不得以知识上的停滞不前为代价。柏拉图主义的生命力和进步性，大概主要是由于实际上它甚至在创始人的心里，多半总是试验性和临时性的。如果曾经有过一个柏拉图的“体系”，至少柏拉图本人是坚决拒绝写一篇关于这类“体系”的说明性

文章的<sup>①</sup>，而我们这些后代人，因为没有任何显然是想要成为柏拉图个人内心深处思想的传播工具的口头教学的记录，所以我们不能弥补这一缺憾。这些对话录将告诉我们一些关于柏拉图终身根本信念的事情。关于他的“体系”，即使他有过，它们几乎什么也没有告诉我们。对于亚里士多德，我们就处于迥然不同的地位。我们失去了亚里士多德把他的“观点”介绍给整个世界的“著作”，而拥有我们看到他绝大部分在通过批判别人摸索出结论的讲演课程的手稿。

柏拉图从事写作的气质上的某些特色，也对我们造成了特殊的困难。和亚里士多德不同，他不把自己和他的意见引进他的对话录。他事实上以伟大戏剧家的本能，尽力使自己的品格完全处于隐蔽地位。苏格拉底作为发言人之一出现在除《法律篇》以外的全部对话录中；除了我们认为有理由看作是写于晚期的那些作品以外，在所有的对话录里，苏格拉底不仅是主要发言人，而且以他鲜明而突出的品格支配着整个对话录。几乎可以相信，在柏拉图找到担任学园首脑的真正职事之前，所写的一长列著作，作者主要的有意识的目标是保存这位年长哲学家的如实而逼真的肖像。

即使我们接受始于大约19世纪初的那个观点，即柏拉图已

---

<sup>①</sup>《信札集》第7封，341C：“现在不存在，也永远不会存在我自己写的论述这些问题的文章。这个主题不允许象各种科学通常所做的那样加以说明。只是在这个伟大的事业本身和一种分享的生活之中长久结合之后，灵魂里才发出火花。可以说是由一个跳跃的火焰点燃的，此后它就自己进料燃烧”。《信札集》第2封，314C：“我自己从未就这些题目写过一个字，而且现在没有也永远不会有柏拉图写的论文；现在具有这个名字的东西属于美化了的和返老还童的苏格拉底。”也就是说，一位教师在哲学上所能做的，就是在较为年轻的有才智的人身上亲自唤醒独立思考的精神；这些对话录不是准备详述一种“柏拉图体系”，而是准备永远纪念苏格拉底。柏拉图对狄奥尼修二世不满意的一个理由，是他传播了一本宣称详述“柏拉图主义”的书（《信札集》第7封341b）。

经把苏格拉底的品格和教导美化得认不出来了，我想，我们也必定要认为这种美化是无意识的。我们不能认真地把故意而毫无意义的神秘化归咎于柏拉图。这件事情自行表明，柏拉图仔细致力描绘的是那种他本人并不属于的一代人的生活和思想的图像，同时也表明，不管柏拉图可能给了我们他本人学说的什么指示，都不得不在这样选择一个消失了的时代作为背景所强加的限制下给予。（因此除非我们小心记住《理想国篇》预先假定以阿基达米战争中的雅典为其背景，并且小心记住到公元前413年这个背景已经消失成为陈迹（当时柏拉图还不过是一个小孩子），我们就不能充分理解整部作品。所以要理解《普罗塔哥拉篇》，我们不得不记住我们是在涉及一个更加早的时期——大战爆发以前不久在伯里克利统治下的雅典，也必须记住那些“才子”在卡利亚斯家中聚会的那一天，柏拉图甚至还未出世。）在柏拉图对话录里的一大群角色中间，只有两个人物，我们能够确定不是公元前第5世纪真实的历史人物，他们是《智者篇》和《政治家篇》里没有名字的埃里亚人和《法律篇》里没有名字的雅典人。不给他们名字，显然是为了可以通过他们自由表达作者自己的思想，如果塑造的是“大家熟悉的人”，必须考虑这些人物和他们本人的性格和观点，就不可能这样自由了。

除了所有人物中唯一最重要的人物，即苏格拉底那个人物外，以上的陈述得到普遍的认可。尽管不象三、四十年以前那样确信，人们在许多方面仍然坚持认为柏拉图毫无顾忌地处理苏格拉底，达到让这位表面上的倡导者死后说出柏拉图自己创造的各种原理的程度。我本人不能相信一般通例的这一特殊例外，但即使有人的确相信它，通常的情况也不会受到极其严重的影响。甚至那些十分随意认为柏拉图把他自己的观点强加于苏格拉底的人，通常也承认对话录中有些归诸苏格拉底的观点



（要是只有《申辩篇》中所表达的那些多好）是现实的苏格拉底的观点。而承认这一点，就是至少承认我们不得不设法区别哪些实际是“柏拉图”的意见的“苏格拉底”言论，和哪些言论不是柏拉图的意见，因而要知道根据什么原则来作出这种区分，就成为一个难题。最后还有一个由早期各组对话录的完全符合实际引起的困难。除篇幅最短的以外，在差不多所有这些对话录中，谈话象实际的闲谈那样东拉西扯，话题遍及广阔的领域。形而上学、伦理学及政治、经济、艺术评论和教育原则，都可以在同一次谈话中加以考虑。如果我们试图分离这些话题，把柏拉图无论哪里所说关于经济学的话，汇集在一个标题之下，把他的关于宗教的一切言论汇集在另一个标题之下，把他的关于美和艺术的观点，汇集在又一个标题之下，我们就要冒极其严重的危险，会把可能是他早期领悟的、主要是从一位前辈那里接过来的种种观点，与个人毕生认真思维的最成熟的果实混同。（因此，关于早期教育的言论，把从《理想国篇》中摘录的和从《法律篇》摘录的混淆在一起，就会是轻率的。《理想国篇》写成于柏拉图40岁之前，无论如何，很可能更多是苏格拉底式的，而不是柏拉图式的。《法律篇》则是柏拉图晚年的主要作品，里面没有被争论的苏格拉底引起的任何困难。）一册按照这些原则编写的论柏拉图哲学的著作，可能是一本极易领会的“灌满知识的书”，它一定会除去柏拉图思想发展的每一个痕迹。因为所有这些原因，顺次地论述不同的对话录，甚至以重复为代价，似乎是两害中的较小者。

因此，我打算首先考虑这些对话录中间我们可以称之为“苏格拉底式的”一组，即在《理想国篇》中就思想的成熟和主题的范围而论，达到顶点的一系列著作，把那些较次要的对话录集中在一起，但更充分地详细研究那些较伟大较丰富的对话录的细节。其次，我打算以同样的方式分别论述柏拉图晚期的



每一篇伟大的对话录。在这两种情况下，我必须提醒我的读者，我不相信在确定各个对话录精确的写作顺序中，能够得出全然确凿的结论。至于早期的一组作品——在它们由柏拉图的苏格拉底的品格支配这一意义上，我称为苏格拉底式的对话录，除通常的顺序以外，我没有对这一顺序作任何设想——那4篇具有最广泛的题材范围并且也是间接转述的伟大的对话录，比具有直接谈话形式的次要的对话录成熟，可能也比象《查密迪斯篇》和《尤息底莫斯篇》较短的间接谈话成熟。此外，我将从中考查对话录的那个顺序，除方便外，没有别的优点。同样，我为晚期对话录采用的顺序排列，也不准备具有任何内在的编年史的含义。

我们将必须首先考察的大部分对话录，除了一、两个无关紧要的例外，多半具有伦理学的意义（也许《尤息底莫斯篇》提供的是唯一完全没有任何伦理重要性的）。它们中多数关心的决不单单是伦理，有时（象《尤息底莫斯篇》的情况）显然主要不是讨论伦理问题，但是我们通常发现，讨论或者从行为的方向这一重大实践问题开始，或者在讨论进行中发现涉及这个问题。因此，一开始就非常简短地并以显示它们相互联系的某种方式，系统提出几条简单的原则，是适当的。我们将发现这些原则贯穿在柏拉图关于人的道德本质的全部论述中。因为我们既在柏拉图最成熟和最后期的著作中，也在具有他最早期作品的一切痕迹的著作中，发现这些原则被视为当然。所以我们完全可以把它们看作是苏格拉底的一份遗产。事实上，亚里士多德认为它们之中最具特色的，都来自苏格拉底，尽管我们没有理由猜想亚里士多德有什么根据作出这一归属。事实上在柏拉图的对话录中，尤其显著是在《普罗塔哥拉篇》中，那个原则是借苏格拉底之口说出的，在《柏拉图全集》中，关于这些原则在整体上作最不掩饰、最直截了当的陈述也许莫过于《阿克拜第篇》上卷了，这一篇对话录看来显然是由一位直

接的<sup>1</sup>门生，而且可能在柏拉图在世时打算作为伦理学纲要编写的。我们可以把其中和别处采取的论点的主线复述如下：

在人类一切活动中，他们唯一持续不变的伟大目标，是获取幸福（eudaimonia）。换句话说，使人生获得最好意义上的成功。每个人都想使他的个人生活获得成功，如果一个人意识到具有开辟显达之路当上公职人员的才能和机会，他就渴望他的“城邦”事务获得成功，做一个有成就的政治家。这就是我们叫作一个有德之人的意思，有德之人就是“把他自己的事务、他的家务和城邦公务处理得完善”的人。在这里使用有德和完善这两个词，不是狭隘地限于道德的意义。把你的事务处理完善，就是使它彻底成功，有德之人就是那种彻头彻尾讲求效力的人。但是使人生彻底成功就要实现并具有美德，于是我们可以说，人都同样希求有德，并且只求有德。一个人也许可以想象为宁要某些事物的外表或名声而不要它们的实在。例如，一个人也许宁要美德的名声而不要具有这种德行，或者他也许宁可被人认为是慷慨大方或机智伶俐的，却不要真正如此。但是没有一个人宁可被人认为喜爱行善而不要行善的实际乐趣。在涉及善行的地方，每个人都希望真正享有它，而不容忍伪善。如果一个人象许多人所做的那样选择了并非真正美好的行为，一定因为他误认为它是善行。当一个人可以选择善行的时候，他决不会故意选择恶行，或者舍弃也许还未曾选择过的善行。这就是著名的“苏格拉底式”的“所有的错误行为都非出于自愿”那句似非而是的隽语的含义。不是出于自愿的意思就是，一个选择了任何恶行的人，只是因为他误认为它是善行才选择它。而“明知是善却不按认识行事的人是没有的”那另一句似非而是的“隽语”也是这样。人们不可能真的“知善而行恶”，如果这样，那就含有选择明知是恶的恶行的意思了，而这样一种选择是不可能的。

现在当我们开始考虑人们通常称之为“美好”并渴望得到具有美好的各种不同的事物时，我们立即就看出它们是各种各样的。其中有些是物质占有物。许多人认为美好就是大量具有这类事物。但是我们容易看出，物质的东西除对于一个懂得怎样使用它们的人以外不是美好的。例如，对一个人来说有笛子或任何种类的乐器是没有用的，除非他懂得怎样使用它们。笛子——对于懂得怎样吹奏它们的人——是好的。同样，拥有世界上所有的金子对你不会有真正的好处，除非你懂得怎样去使用它。另外，人们认为肉体美，有力而敏捷和强健的身体是美好的事。但是健康和有力也可能被误用，它们只是对懂得怎样使用它们的人才是好事。如果一个人没有这种知识，而是“滥用”他身体上的有利条件，那么对他来说，要是他本来就不大强健灵敏反倒好得多。智力的“才华”也同样如此。一个人确实不因为具有他不懂得怎样正确使用的才华和技能而更好。事实上我们可以说，如果健康、财富和公认的“美好”事物可能确实是好的，首先必要的条件正是其使用者必须是好的。而直到现在，使用所有别的事物甚至一个人的身体的，是他的灵魂，灵魂就是人，他的其它的一切只不过是它具有或拥有的东西。一个人事实上就是一个“使用肉体的灵魂”（这是学园对“人”的标准定义）<sup>①</sup>。因此，享有真正的善行和使人生成功的首要条件是，一个人的灵魂应该处于美好的或健康的状态。而灵魂的美好或健康状态，就是保证一个人正确使用他的身体和他的其它一切的智慧或知识（Sophia, phronesis）<sup>②</sup>。因此，每一个意欲享有善行或幸福的人的首要任务就是“照管他

①对于这一理论，参看《阿克拜第篇》上卷，119a—133d，《尤息底莫斯篇》278c—282d，288d—292e。对于作为“使用”肉体的真正的“人”的灵魂，参看《阿克拜第篇》上卷130c。

②希腊文Sophia和Phronesis。意为智慧和实用智慧。——译者

的灵魂”，“要使他的灵魂尽可能地美好”，那就是，获得保证他正确行使每一件事的知识或洞察力。而在一个人能够发展灵魂的这种品质之前，必须使他“了解自己”，那就是，认识道德智慧的迫切需要和他目前无知状态的可怕性。<sup>①</sup>这就是为什么苏格拉底教导说“一切德行都是同一件事”，即智慧或道德洞察力，以及为什么他坚持认为，对于那种打算使人生成功的个人或政治家来说，必要的准备就是“照管他自己的灵魂，”而走向这种“照管”的第一步是真正的自我认识。这些同样需要考虑的事情阐明了苏格拉底认为神交给他的使命的特殊性质。他不象医学或音乐一类“技艺”的职业教师那样，自称有现成的知识传授给任何人，因此他否认他曾经有过“门徒”。这是因为他没有公开宣称已经获得了他所谈到的智慧或洞察力，而只是领悟到它是一生行事唯一必需的东西。他仅仅声称他要使“照管自己的灵魂”成为他毕生的职责，并劝告所有他的同胞，无论地位高下，年龄大小，都象他一样去做，同时声称他具有某种力量，用提问的方式使别人清楚地认识到不了解自己的严重性和危险。他的职责只不过是使所有的人牢记他们发觉自己“本性上”处于无知状态的痛苦和“脱离痛苦”的重要性。一个人怎样能脱离这种自然状态，任何地方都没有说明，<sup>②</sup>但是按照他真正脱离痛苦并逐步做到真正有见识，真正认识道德上的善与恶的程度，所有不同的“德行”或性格及行为的优点都将自动随着这种认识而发生变化。

这些十分重要的基本概念将足以说明大部分最早期“苏格拉底式”对话录的共性。所采取的程序通常是这样的。某些有

---

<sup>①</sup>这就是苏格拉底认为神指派他传递给他的同胞和一般人类的信息（《申辩篇》，29d—e, 36c, 41c）。

<sup>②</sup>当然没有。对于这个问题的回答会引起被“圣宠”的教义包括在基督教神学里的那些问题。我们不应当期待在希腊道德哲学里预知奥古斯丁。



道德含义的词语用于生活行为，大家每天作为熟悉的措词都在使用，不大考虑它们的精确含义，象“勇气”、“自制”或者甚至“德行”本身这种词被采用了，然而我们问，我们是否能说出它究竟是什么意思。提出并检验过许多答案，但发现它们都是不够格的，没有一个答案经得起仔细推究，得出的结论往往是否定的。我们羞愧地发现，我们没有真正了解我们日常生活中用来传达道德上褒贬的最熟悉的词语。这样揭露我们自己的无知是痛苦的，但是得到了我们已经向前跨了一步这种好处。至少，我们了解自己的无知，今后每当我们老是重复一些我们通过探索已经断定不适用的惯用语句时，我们就会防止我们自以为真正了解它们了。既然我们认识到我们并不了解对于生活行为如此必须了解的东西，那就至少使我们强烈地意识到“照管灵魂”的重要性；当我们精神上真的有病时，我们就不会象别人那样想象自己精神上是健康的；我们真正认识到精神上有病的严重性，就会更加下定决心不懈地使我们尝试摆脱无知成为生活上的大事。这就是柏拉图有意让我们从这些“探索的对话录”中得出的结论，而不是任何更明确的“积极的答案”。对于这个结论不表同情的批评家曾反对过柏拉图，象柏拉图使他的一些人物反对过苏格拉底一样，说这样一个结论不能令人满意。格罗特认为，苏格拉底本来应该把比较费力的批评家的角色换成他自己论点的辩护人的角色。他会发觉，象他自己的辩证法，具有的破坏效果与由他本人根据对手的理论产生的破坏效果一样，可以支配他们。反对的意见没有击中目标。柏拉图的目的，不是在道德科学上提出各种原则来教导我们，而是通过使我们认识到我们通常由于默认未加批判的片面观点掩饰自己的无知以及那种无知的实际严重性，唤醒我们亲自照管我们道德生活的行为。他希望使我们考虑到对生活强烈关心的意义，而不要老是为我们自己思考。依他看来，自鸣得意地满足

于善的虚假观念是心灵中最致命的疾病；如果柏拉图能使我们诚实地对我们通常不严密的思想不满意，他就产生了正是他预定的效果了。

记住这几个简单的观念，我们现在可以考虑一些早期对话录的论点了。

《大希比阿篇》——这篇对话录的形式是尽可能简单的形式；这是一篇苏格拉底和埃利斯 (Elis) 的著名博学者希比阿 (Hippias) 之间单独直接的谈话。此人也出现在《小希比阿篇》、《普罗塔哥拉篇》和色诺芬的《回忆录》<sup>①</sup> 第4卷中的一次谈话里。我们这篇对话录的开场白可能暗示过这一次谈话。希比阿在雅典出现，暗示当时是太平时期，并且，因为高尔吉亚对该市的首次访问被称为一件往事 (282b)，所以那假定的年代很可能在公元前427年以后，因而是在尼西亚斯 (Nicias) <sup>②</sup> 治理的那些安定年间。希比阿被描写为在他能够阐明论题的多样化的力量上，以及在到处伴随他的光辉的财政成就上，幼稚而自负。甚至在斯巴达 (Sparta) ——一个他常被召唤去参与政务的城邦——虽然人们对他的天文学和数学不感兴趣，但是他用一个更为直接实际的题目——借内斯特<sup>③</sup> 之口讲“一个青年可以凭藉赢得好名誉的那一种漂亮成就”的老一套说教，取得了巨大成功 (286b)。这一陈述把谈话引到这篇对话录的主题上去，即希腊文καλόν (美) 这个词的真正含义是什么的问题，这个词象它的拉丁文对应词honestum (老实、正经、纯粹) 和我们口语的“美好”，通常被用来既表达肉体美又表示道德美。苏格拉底表示，他感到难于令人满意地回答一个喜爱争胜、举止粗鲁的熟人的这一问题，此人曾指责

①色诺芬：《回忆录》第4卷，第4页。

②尼西亚斯 (? —公元前413年)：雅典的将军及政治家。——译者

③内斯特 (Nestor)：特洛伊战争时希腊的贤明老将。——译者

他经常把“美”和“丑”这两个形容词用来判断价值，而不能说明其确切的意思，感到很困难。希比阿能够帮助他摆脱困境吗？不需要敏锐就可以看出，这个坚持问棘手问题的、虚构的“粗野的家伙”，不是别人而正是苏格拉底自己<sup>①</sup>。明确的问题是：我们把一个非凡勇敢的行为叫做“美好”的行为，我们对于一个突出而显著的正义行动，也同样这么说。在这两种情况下用同一个词“美好”暗指这两种情况有某些共同的东西（某种形式或特征——这个词简直跟“某东西”的同义词差不多了）。否则我们为什么给它们同一个名称“美好”呢？“美好本身”、“恰恰美好”是什么呢？那就是说，当我们使用“美好”这个词的时候，确切而严格地给取名的东西是什么呢，<sup>②</sup>希比阿，跟柏拉图对话录中的许多对话者一样，低估问题的困难，因为他把一个词的意义和该词的实例混同了。他回答说，一个“美好的姑娘”当然是某样“美好”的东西（287e）。但是这显然没有对我们说明“美好”的含义。此外还有“美好的”马，“美好的”乐器，甚至“美好的”坛坛罐罐，象雅典的制陶师傅所制造的那些（288d），因而，“美好姑娘”的美毕竟是相对的，与女神相比她就不会是“美好”的了（289b）。那末，“恰恰美好”即一切“美好”的东西所显示的特征是什么呢？（289d）在这里希比阿又犯了一个基本错误。他说，任何事物如果镀上金就变得“美好”，因此，“由于其存在使得

<sup>①</sup>参看288d，在那里苏格拉底幽默地把他的固执的提问者描写为“没有才智，除真理以外任何事都毫不介意的一个游手好闲之徒”，再参看288b II，在那里他实际上认为他就是“大智大慧者的儿子”。

<sup>②</sup>这些表示特性的用语未经解释就作为熟悉的东西被引入289d。它们具有它们在详述所谓“理想的论说”的对话录里所具有的意义。它们指的是由一个有意义的名称——一种确定的性质适度地表示的东西。这是一个很好的说明方式，由语言的日常使用直接提出的“理想的论说”。假定，如果若干事物每个都可以有意义地称为x，那末x在所有这些情况下都具有同样的确定意义。



一事物变成美好的东西”可以说恰恰就是金色（289e）。

但是接着出现了异议：众所周知，菲迪亚斯（Phidias）<sup>①</sup>没有把他著名的象牙雕像雅典娜<sup>②</sup>的面貌镀上黄金，而无疑可以认为菲迪亚斯作为一个艺术家是精通自己所干的一行的（290b）。这终于导致真正试图对“美好”下定义了。“美好”是“合适”或“相称”或“适当”（290c）。从这个定义立刻可以说，一柄木头汤匙，因为比一柄金汤匙更“适合”，所以说更漂亮或“美好”（291c）。注意苏格拉底没有象解释者描述他的那样，明确断言这个结论；这些解释者确定只把他看成是一个陈腐的功利主义者。他显然想要提出异议。说一个脸上镀金的雕像因为镀金会不“适宜”故而不会是“美丽的”，似乎是对菲迪亚斯推理程序的一个令人满意的解释。然而，虽然一柄普通的木汤匙在一个人喝汤的场合会比金汤匙更为“适当”，但是说因为木汤匙“适当”所以是美的东西，就是谬论了。不管对什么是“美”这个问题的正确答案可能是什么，把在美学上说的“美好”和“适宜”等同起来是过于粗糙的一种解答。

希比阿明显感到这个困难，因而被迫再求助于实例。这一次取自道德领域。说健康、富有而且光荣地生活，显赫辉煌地埋葬双亲，自己寿终时子孙大办丧事，是特别“美好”的事（291d）。但是这显然也不是准确的定义。一个定义必须是严格地普遍适用的，但是大家都承认，赫拉克莱斯、阿几里斯（Achilles）和其他人宁要短暂而光荣的一生，不要漫长而无所作为的一生，并且年轻时就那样死了，让双亲比他们活得长，作出了“美好”的选择（292e—293c）。这个实例因而毫无结果。而我们仍然不得不根据是非曲直讨论“美好”就是

<sup>①</sup>菲迪亚斯：公元前第5世纪希腊雕刻家。——译者

<sup>②</sup>雅典娜（Athena）：希腊神话中智慧、技艺、战争的女神。——译者

“适当”或“适宜”的定义。当一样东西具有“适宜”的性质时，这个性质使它变得“美好”，还是仅仅使这样东西似乎“美好”呢？在这两者中希比阿更喜欢后者，因为甚至一个稻草人般的人，如果“适当地”穿着起来，也能使他显得“比较美好”的。但是，很显然，如果“适当”使事物看上去比它们实际上“更美好”，这个“适当”和这个“美好”就不能是同一个事物了（294b）。而我们不能象希比阿希望的那样，通过说“适当”既使事物“美好”又使它们看上去“美好”来摆脱困境。倘若如此，那么凡真正是“美好”的东西也就永远似乎美好了。然而众所周知，社会和个人在何种行为是“美好”行为这个问题上意见最不一致了（294c—d）。因而，如果“适当”竟然使事物变得“美好”，提出的定义也许是正确的定义；但如果它仅仅使它们“似乎”美好——（我们已经看出，这两方面是相互排斥的）——这个定义显然必须抛弃。而希比阿相信这两者中的后者是正确的（294e）。（休谟的著名伦理学原理提供了这种推理论点的一个很好例证。休谟决心证明每个社会认为它“无偏见地”喜欢的那种行为是善良的，而它“无偏见地”厌恶的行为是邪恶的。于是他假定他已经证明这两种行为真正分别是善良和邪恶，而且证明因为一个社会必定知道它所喜爱的和它所厌恶的，所以它在判断善与恶时是不会犯错误的。在这种推理的前提和它的结论之间显然没有联系。）苏格拉底于是（295c）提出一个他自己的建议供检验。也许它可能是说“美好”和“有用”是同样的意思。无论如何，我们说“美好的眼睛”，似乎指的是充分起视觉作用的眼睛；说“美好”或“美观”的身体，指的是充分履行其各种职能的身体；“美好的”马匹、船舶、各种器具以及“美好”的社会制度等，似乎也需要同样考虑。在所有这些实例中，我们似乎把“美好”叫做使用起来称心的东西，而把“丑恶”叫做使用起

来不如意的东西。从范围广泛的事实中援引出来这些例子从而提出一个明显的概括，而用这些例子提出概括，是亚里士多德把“归纳法论证”指定为苏格拉底对哲学方法的贡献之一时想到的一个例证。<sup>①</sup>

要是从前所下的这一定义以师长作风提出来要我们接受，那末苏格拉底就会暴露出在道德和美学原理方面是一个十足的功利主义者。但是事实上它是作为供检验的一个建议被提出来的。检验严格按照《斐多篇》<sup>②</sup>里描写的辩证法的要求进行的。第一步要察看提出来的“假设”得出什么推论。如果发现这些推论同已知的事实相一致从而就此得到“证实”，那末这个假设到此为止应该认为被证明为正确的；如果它们之中有一些证明与事实不符，那就必须修改或不予考虑，也就不能按照现状维持下去。

那末，使“美好”等同于“有用”得出什么结果呢？至少有一个很可能使我们踌躇的结论。一件事物因其所能做的而不是因其所不能做的而为有用；因此我们的公式显然将导致为产生某一结果而使美与力量等同。但是结果可以是好的也可以是坏的，坚持认为产生罪恶的力量是“美好”似乎是荒谬的。至少，我们必须修改我们的陈述，说“美好”就是能产生“善”的东西，那就是，“有用”是否“美好”依它有助于达到善或恶的结果而定。现在我们把有助于产生善的东西叫做“有益的”；因此我们提出的定义必须通过进一步确定而变得更加明确。我们必须说“美好”是有益的东西（有助于产生善）（296e）。

---

<sup>①</sup>亚里士多德：《形而上学》M1078b27。注意苏格拉底和亚里士多德都不认为“归纳法”是一种论证方法。美=有用这种概括还须加以检验，也许不得不被抛弃。检验是智力分析的工作，或者如苏格拉底和柏拉图所称的“辩证法”。

<sup>②</sup>《斐多篇》，100a—b，101d。

虽然如此，我们要正视一个更糟的难题。我们实际上在说，“美好” = 产生善果的东西。但是原因及其结果总是不同的（或者，用现代话说，因果关系是经常变迁的）。因此，如果“美好”是善的原因，于是一定可以说，“美好”的东西本身决不是善的，善的东西本身也决不是“美好”的，而这种说法是极可笑的谬论（297a）。于是要给美下一个功利主义的定义的企图似乎必须放弃。

用享乐主义者的美学观点，我们也许更加成功。我们称为“美好”的图画、雕像等等，都给我们快乐；音乐和文学也是这样。在一种情况下，快乐得自视觉，在另一种情况下得自听觉。这使人提出“美好”是“悦目或悦耳的东西”这一新的理论（298a）。而且我们甚至可以把“道德美”收在这个公式里，因为“美好的行为”和“美好的法律”是使我们看起来或听起来快乐的东西。但是有一个逻辑上的困难要正视。我们正试图把“美好”解释为悦目和悦耳的东西”。可是，你当然听不到悦目的东西，也看不到悦耳的东西。因此我们提出的定义，对这两类“美好事物”中的任何一类都不适用，既然没有一类是适用的，就不能适用于两者了。我们假定，不管“美好”可能是什么，它必须是所有“美好”事物的共性，但是“被看到和被听到”既不是“视觉之乐”又不是“听觉之乐”的性质（300a, b）。

亚里士多德评论了在这一辩论中形式上犯下的把“和”与“或”混同的谬误，但是真正的困难更深。虽然通过处处用“或”来代“和”已使得推理形式上正确了，事实仍然是，很难说“视觉的快乐”和“听觉的快乐”除具有令人愉快的共性以外，还有任何共同之处，并且“美好”事物都具有某一共性已是这篇对话录常用的假定。但是，所有“美好的”事物共有

的“美好”就是“令人愉快”这个看来可能是暗示的结论，遭到柏拉图和亚里士多德都有的坚定信念排除，他们坚信有“不光彩的”、道德上“丑恶的”快乐，例如性生活“堕落者”的快乐。然而提出的那个公式，无论如何是有启发性的。为什么这两种不会弄错的“美的”感觉竟然会是视觉和听觉，一定有某种原因，虽然利用这一事实需要一种比我们对话录里的那种远远发展的审美心理学。“和”与“或”之间的含糊其词，是苏格拉底为论敌有意设置的陷阱，正如在他接着又继续谈论时所表明的，“两类”都具有一种不单独属于两类中任一类的性质毕竟是可能的，因为例如苏格拉底和希比阿是一对，然而苏格拉底不是一对，希比阿也不是一对。因此，“视觉和听觉的快乐”也许共同具有不单独属于两类中任一类的某种性质在逻辑上会是可能的，但是这种可能性对我们的目的来说无足轻重。因为我们同意“美好”是使所有“美好的”事物变得“美好”的一种性质，而“美好的风景”所不具有的性质（虽然美好的风景和声音”集合在一起可能具有这种性质），显然可能是使“美好”的风景变得美好的东西（303d）。如果我们寻找把视觉的快乐和听觉的快乐跟别种快乐区别开来的某一共性，从而证明我们把它们特别叫做“美好”的快乐是正确的，那末，唯一明显的性质是两者都是“无害的”，因此比其它的快乐好（耽于这些快乐也许容易伤害我们的健康或品质或名誉）。但是这使我们回忆起我们的老公式——“美好”就是“有益的”，并附加说明它是“有益的快乐”（303e）。从而，我们再一次面临这个困难：使“美好”产生善或成为善的一个原因，其结果是“美好”本身不是善，善本身也不是“美好”（304a）。因此，整个讨论的结论就是否定的。我们仅仅认识到，虽然我们总是谈论“美好的行为”，仿佛我们了解自



己的意思，但是我们实在处于一种我们应该为之感到羞愧的精神困惑状态。我们发现我们自己对我们应该了解的最迫切的东西以及我们自以为非常了解的东西全然无知。

是在这有益的一课里而不是在任何提出来的“美好”一词的定义里，我们必须寻找这篇对话录的真正意义。但是这一课在别的方面也有启发性。它在制定和检验一个定义的正确方法中所给的教训，比任何经过考查的试验性的定义更重要。然而发现感觉得到的美仅限于视和听两种感官的知觉对于一个更为发展的美学原理是有价值的提示，而金质和木质汤匙的例证，很可以作为防备一个过分“唯理论”的美学原理的危险警告。木制的粥匙未必因为它可能极适合于吃粥者的目的就是美的东西。坚决认为不可能不考虑“有能力的”行事者行为效果的道德特性，把道德上的优点（行为上的美好）仅仅归结为“效能”，是对正确的伦理学的一个更为重要的贡献。<sup>①</sup>因而强调坚持一切因果关系的“变迁的”性质——自始至终渗透所有最好的希腊形而上学中的一种观点——可以视为一次持续到我们时代的讨论的开端，这一讨论并且具有对“存在”作完整解释的最重要那类问题的结果。<sup>②</sup>

《小希比阿篇》——这篇短小的对话录虽然涉及的范围不是那么有雄心的，但是写得比《大希比阿篇》出色得多。它的真实性由如下事实充分确立：亚里士多德虽未提及作者，却用这个希比阿的名称引述这篇对话录；他从未在作品中象这样明

---

<sup>①</sup>切斯特顿 (Chesterton) 先生在一处地方说，法金 (Fagin) 很可能是一位非常“有能力的”儿童教育家；困难在于他在教他们干坏事方面有能耐。

<sup>②</sup>例如，有神论的起因与如下见解紧密相关：所有真正的因果关系都是“变迁的”，而纯粹“内在的”因果关系，根本不是因果关系。对著名的亚里士多德学派关于“不动的原动者”论点进行一番研究，这种观点就特别明显了。

确地提及除柏拉图以外的任何“苏格拉底门徒”的著作。<sup>①</sup>对话单只讨论一个伦理学上的谬论，而它的真正主旨在苏格拉底的结束语里才出现。

苏格拉底开始谈话时引用一种看法，说《伊利亚特》是一部比《奥德赛》更优秀的诗篇，因为前一篇的英雄阿奇利斯是一个道德上比后一篇的英雄奥德修斯（Odysseus）更高贵的人物。这一评论的说教语气如我们可以亲自从阅读阿里斯托芬写的《群蛙》（Frogs）中看到的，是雅典人特有的，但跟我们没有更多的关系。这一评论只不过是一颗木钉，上面悬挂着对苏格拉底真正感兴趣的纯伦理学问题的讨论。这个转折是由希比阿的宣告引起的，他宣称阿奇利斯一定是一个比奥德修斯更高贵的人物，因为阿奇利斯正直、真诚和忠实，而奥德修斯则臭名昭著，狡猾诡诈，而且是一个骗人的老手。我们从《伊里亚特》第9卷著名的诗行中看到这一点。在那里，阿奇利斯直截了当地对“狡诈的”奥德修斯说，他憎恨口是心非的人“超过憎恨哈得斯之门”<sup>②</sup>（365a）。苏格拉底回答说，象这一节的上下文所证明的，阿奇利斯终究同奥德修斯一样不“诚实”。他说他马上就要擅离远征队，但是事实上他没有干这种事，而且他实际上对他的朋友阿伊亚斯（Aias）讲的又不同。他对他说，不是他将返航，而是他将置身于战斗之外一直到特洛伊人（Trojans）有可能把阿奇安人（Achaeans）赶回到他

---

<sup>①</sup>几乎不可信的是，亚里士多德竟然未曾读过斯费图斯（Sphettus）城的阿斯钦尼斯（Aeschines）受赞美的“苏格拉底讲话录”或者安蒂斯森内斯（Antisthenes）的《阿克拜第篇》，因此，他从未提及这些著作中的任何一本就不是偶然的了。我们可能想被指名的介绍苏格拉底的对话录对于亚里士多德总是意味着柏拉图的对话录，或者一部被同时代的学园视为柏拉图著作的作品。而我不能相信学园本身在柏拉图死后四分之一世纪里会弄错柏拉图的对话录原作。

<sup>②</sup>哈德斯（Hades）是主宰阴间的冥王。——译者



们的战船（371b）。（这是准备否定希比阿的意见，即当阿奇利斯威胁要开小差时，他说话真正算数，但是后来因为他的战友们被迫处于意外的困境而改变了主意。）于是，看来荷马和希比阿不同，认为“诚实的人”和“说谎的人”不是两个人，而是同一个人。

这就是苏格拉底开始辩护而希比阿以常识的名义要否定似非而可能是的论点。或者更确切地说，这是应用了一个更为笼统的似非而可能是的论点：一个故意“没有打中目标”的人，比一个非故意地“没有打中目标”的人要好。流行的道德观把这作为荒谬的观点加以抛弃。它坚信我们应该如希比阿所说的，考虑到非故意的错误行为而原谅，但是对故意的不道德行为却不能宽恕。这篇对话录主要关心的是苏格拉底对这一普遍接受的论点表示怀疑所用的辩论方式。他象往常一样，从一个“归纳的”论据开始，即求助于类推法。一般说来，对一门学科最懂行的人，是在他学科中最能把人引入歧途的人，如果他想要这样做的话。一个象希比阿那样有才能的数学家，会比一个数学不在行的人，更有能力以假的论证欺骗别人。数学不在行的人只会无心地和偶然地犯谬误，从而被引入明显的自相矛盾。同样的情况对天文学也适用（366d—368a）。对手工技艺而言，也是如此（368b—369b）。故意失败才失败的人比由于不熟练而失败的人是好得多的手艺人。这对身体上的机巧活动的各种形式也适用。有意落后才落在后面的赛跑者，要让自己被摔倒才被摔倒的摔跤运动员，比因为“无可挽救”而落在别人后面的人或违背自己心愿被摔倒的人是更好的赛跑者或搏斗者（373c—374b）。身体上“天赋优越的人”也是这样。故意唱错音调的人比不能避免唱走调的人是更好的歌手。在工业界，如果你故意要用它敲坏什么就能照做的工具，比你使用起来不能避免要敲错的工具好。谈到活的“工具”，主人有意让

它把活干坏才干坏的马或狗，比主人要它干好而它却干错的马或狗，具有“更好的灵性”（374c—375c）。对于仆人而言，也是如此。（鲍勃·索耶（Bob Sawyer）的男仆如果因为奉命把药送错房子而照做，比那种因为笨得不能照吩咐行事而做错事的男仆要能干得多。）我们可以用类推论证说，我们自己的灵魂如果故意“犯错误”比非故意犯错误好（375d）。事实上，我们可以这样浓缩这个论证的原则。正义或德行不是“能力”就是“知识”，或兼是两者。但是能够做得对的人，就“能力”而言，比不能做对的人更“有能力”，而知道如何做它的人比不知道的更有知识。因此我们看出，如果你有意“犯错误”而这样做比无意犯错误需要更多的能力和知识。较好的人是有较好的灵魂的人。因此，似乎可以说“如果有故意做坏事的人，那么他就比非故意做坏事的人好”（375d—376b）。然而，这就是苏格拉底犹豫不决的那种似非而可能是的论点，虽然他不知道怎样避免它。

这个难以理解的论证的真正要点是什么？当然很清楚的是，它所根据的主要设想是苏格拉底“美德即知识”这一著名论点。而另一方面，得出这一结论所用的方法是苏格拉底所经常使用的工艺美术方面的那种类推法。同样清楚的是，柏拉图无意要我们接受这一提出来的推理；他并不当真认为那个蓄意的“坏人”，道德上比在受诱惑的时刻违背本来的生活目的做坏事的人好；是这种学说的不可能使苏格拉底说他不能始终如一地对这个结论表态。然而，我们不能把这篇对话录看成意在揭露和驳斥：或者德行即知识的信条，或者把“技艺”的类推方法作为有价值用于伦理学的推理。一个知道“善”的人当然要以它为目的，这是一切希腊伦理学的一个永久不变的信条。猜想柏拉图打算不是否定这个信条就是抛弃“技艺”的推理，就会是把几乎整个《理想国篇》看作是一篇拉长的低劣的空

话。我们因此必须找出另外一种解释方法。

经考虑后，我们发现理解柏拉图的含义的线索实在是由陈述中一个以问题的结论出现的分句提供的：“故意做坏事的人，如果有这样的一个人，是好人。”很明白，这一讽示是说事实上没有这样的一个人“故意做坏事的人”，而这种谬论不出现完全因为没有这样的一个人。换言之，我们必须按照柏拉图为自己的利益在《法律篇》里重复引用的“坏事皆非故意”——苏格拉底的这另一个众所周知的名言，来理解苏格拉底“美德即知识”这个信条及他对“技艺”的类推方法的应用。是这一点而不是故意做坏事的人是好人这一公式化的推断，是柏拉图正在引导我们得出的真正结论。因此如果我们记住普罗克鲁斯（Proclus）对柏拉图著作中“故意的”这个词的含意所作的确实而明显的评论，那么我们承认这个结论就不该有困难。在柏拉图著作中，如普罗克鲁斯所说，①故意的经常表示我们所真正想要得到的意思。现在没有人想要得到他知道或相信对他来说是恶的东西。很多人想要事实上对他们来说会是恶的东西，但是他们只能这样做，因为他们误认为那种东西是善的。因为你知道一样东西对你来说会是恶的而希望得到它总是不可可能的。如亚里士多德所说，“每个人想要他认为是好的东西。”许多人不管它是恶这一事实而选择恶，但没有人因为它是恶而且知道它是恶而选择它。（当然他也许知道或相信他将因为如他所做的选择而被投入监狱或地狱，但是在内心里他认为承担这些后果将是“值得的”，甚至为他所期望的东西付出这种代价以后他将是“更富裕的”。②因而，“坏事皆非故意”

①普罗克鲁斯：《在兰姆普》（In Remp）第2卷第355页（克罗尔）。

②比较：

“尽管是在地狱里，值得有野心称王；

宁可在地狱称王，不受奴役于天堂。”

这一陈述和人类自由的问题无关；它只不过是说真正了解他的最高的善是什么的人，将永远按照这种认识行动这一命题的否定陈述方式。真正懂得善却选择别的事情的人，跟一个圆形的正方形一样不存在，而正因为“不存在这样的一个人”，所以关于他可以断言最荒唐的奇谈怪论。

因此可以说，对善的了解与别的每一种知识有一点不同，而这种差别影响到应用职业和技术知识——“智者”说“知识”所指的那种东西——进行类推。这是唯一不能错误利用的知识。别的每一种知识都会被滥用，如它被错误利用就是滥用，比方说如果医生用他的专业知识制造疾病或死亡，而不是治疗或预防疾病。“善行”与“技艺”之间有真正的相似之处。关于什么是善或恶的错误信念会毁坏处世的行为，就象关于什么是善或恶的错误信念会毁掉一个医生业务上的成就那样确实无疑；但如果你坚持类推以至论证说一个人可以利用他对于善的知识蓄意干坏事，如同他可能利用他的医学知识巧妙地进行谋杀，你就将被引入歧途——《理想国篇》第一篇里使苏格拉底表明自己通晓的真理，在那里苏格拉底正是力陈这一点反对波莱马丘（Polemarchus）的。类推法有其范围，这不妨碍它是这些范围内一种合理的类推；如果你忘记范围，它就变成不合理，但这决不能作为理由拒绝相信德行实在是知识，尽管美德跟智者所教导的“善”不一样，不是如何产生某些成果的纯技术知识，如果你碰巧想要这些成果的话。

《伊安篇》——关于这篇论述“诗的灵感”性质的小对话录，没有什么需要说的。所提出的主要概念在后面我们将不得不论述的那些重要的柏拉图著作中得到更加充分的说明。然而，对于使苏格拉底反对的有关诗的流行观念，我们可以说几句话。重要的是记住，我们自己十分熟悉的整个“灵感”概念，与具有伯里克利和苏格拉底那个时代特征的考虑诗的方式

无关。诗人同医生、工程师和雕刻师等一起习惯地被认为是“才子”或“巧匠”。这意味着，认为有诗人特色的东西，不是我们称为“天赋的天才”而是我们称为“技艺”、“工艺”、“技能”的东西。他被想象为有意识地把词语和悦耳的声音灵巧地配合起来产生一种美的效果，正象建筑师灵巧地把石头堆砌起来的同样的事情一样。在所有伟大的希腊诗人中间，平达（Pindar）是唯一率直地坚决认为“天赋的天才”是比能传授和学会的“技艺”优越的人，但是按我们的鉴赏力看，有意识的工艺而不是自然的“灵感”，是平达本人特有的特性，我们永远不应该梦想谈论他的“家乡林中鸣禽放歌”，或者梦想把他与一只用“未经事先考虑的技巧”倾诉灵魂的云雀相比较。而且，人们一般认为诗人为我们所作的贡献，是明确地教我们某样事情——怎样打仗，怎样择妻，怎样留住一位朋友或诸如此类的事情。原来这就是在《申辩篇》里，当苏格拉底谈到他要发现比他自己“更聪明的人”时把诗人和政治家一起作为他首先把注意力转向的两种能人来提及的原因（《申辩篇》22c）。因为他发现，最受爱慕的诗人在说明自己最精美诗篇的含义时无能为力；所以他得出一个他在柏拉图著作里反复强调的结论：诗人根本不是审慎的“工匠”（不凭借智慧创作，《申辩篇》22b），相反，诗歌是“天赋”和非理性的“灵感”的事，并因此成为我们因袭的“诗人”这一概念的创始人。

被描述为古希腊杰出的职业吟诵者的伊安，同样具有诗人关于“智慧”的流行见解，以为智慧是一个“技能”或“技艺”的问题，同时他又赞成如下推断：专业的吟诵诗歌者从对诗人作品的研究中吸取了诗歌作者“技能”的一种特殊方法，向听众解释诗人的人跟诗人自己一样，是具有“技巧”或“专业”的人。然而，他不得不承认，他自己作为解释者的技能仅限于荷马的诗歌；他不能成功地朗诵任何其他诗人的作品或说



明其作品的“妙处”；事实上，除了荷马以外的任何诗人，一成为谈话的题目，他的兴趣就减退了。如苏格拉底所说，这足以表明吟诵史诗者的成就不是专家技能的成果。如伊安承认的，所有诗人论及差不多同样的题目——在生活的各行各业中的男人、女人们的行为，“天上和地狱里的种种事件”以及“诸神”的出生和所作所为，虽然荷马处理所有这些题目比其他任何诗人都好一些。因此，倘若对诗人作品的讲解是一个职业性的专门知识的问题，那末，使一个人能够欣赏和解释荷马的同样的知识，就会相同地使他成为一般诗歌的优秀评论家和讲解者了。所以，苏格拉底提出把诗人作品解释者看作有意识的“工匠”的概念是错误的。诗人自己不是自我意识的“艺术家”；他们在一种“灵感”的状态中创作作品，在这种状态中，他们“超越自我”并且象“预言家”或酒神崇拜者，暂时由一个更高的力量“支配”着，他们不过是这一力量的不知不觉的代言人。同样，具有朗诵荷马史诗特殊天赋的“吟诵史诗者”间接被诗人“唤起了灵感”使自己暂时当了诗人的“代言人”，如同诗人是神的代言人一样。而他又转过来把从诗人那里得到的某种程度的灵感不按逻辑的方式传给听众，使他们生出灵感来。因而，诗人、朗诵者和听众象很多铁链环，第一环被磁铁“吸引”，接着也吸引另一环。这种影响的非理性性质的根据，是吟诵史诗者当时实际上正在朗诵其讲话的人物的感情，因他们的恐惧而战栗，因他们的不幸而流泪，并且使听众发生同样的感情，尽管他和听众都不可能真正面临任何危险或不幸。就此程度说来，伊安并非不愿意与苏格拉底持同一看法，但是当苏格拉底转向对于诗人的流行观念中另一个主要特征时，他就不大愿意追随他了，并且否认诗人本身是具有知识传授给我们的“教师”，假如荷马真是具有人类和神授的智慧的伟大教师，就可以说一位游唱诗人是其职业迫使他成为精通荷



马诗歌的吟诵史诗者，在所有知识领域里也是一位高级权威。但是不能否认的是，医生比吟诵史诗者会更正确地判断荷马涉及到医学的陈述；同样不能否认的是，赛马迷比职业吟诵史诗者会更能正确评价和评论内斯托尔在《伊里亚特》中关于赛马所提出的劝告，除非是那位吟诵史诗者碰巧附带是赛马专家。那么，倘然真有可以通过研究荷马获取任何范围的专家知识，它是什么呢？

伊安求助于传统的观点：至少荷马是战争艺术专家，而且一个荷马的嫡传弟子，象他自己曾经是的那样，从荷马那里学到了“将帅的艺术”。《伊里亚特》事实上是一部第一流的军事科学指南，而伊安依仗他深谙此书，自称可能成为一个伟大统帅。但是他后来怎么会从未打算在这么一种高尚的职业中使自己显扬呢？倘然在他自己的城邦——当时已是雅典的从属盟邦的伊菲休斯（Ephesus）没有空缺，他为什么从未象别的外国人一样到雅典本土去服兵役呢？

名义上这篇小对话录是关于吟诵史诗者和演员把他们的成就归功于职业的或专门的知识还是归功于某种“天才”或非理性的“灵感”的问题。但是很清楚，打算要证明的真正论点是，诗人本人不是任何种类知识的一个“专家”，而且作为诗人未必有什么东西教我们。这些论点在柏拉图的其它著作——显著地在《斐德罗篇》——里更令人难忘地得到加强，但是《伊安篇》既作为对“吟诵史诗者”（或者，如我们今天应该说的，演员）的心理学的贡献，又作为对永不消逝的流行谬见特别清楚而简明的驳斥。（流行的谬见认为诗人本身的因而也是其讲解者的职能，首要是说教。）有一类评论家设想在莎士比亚戏剧里找“道德”和“教训”是他的职责，并且认为《麦克佩斯》或《汉姆雷特》的目的在于告诫我们不要迟疑不决或野心勃勃。这类评论家甚至以为《伊安篇》里也有东西要学

习。

《米纳仁纳篇》——《米纳仁纳篇》在某种程度上比《柏拉图全集》中任何别的产品更使读者困惑，因而毫不奇怪的是，其真实性受到一般在这个问题上倾向于保守的柏拉图研究者的怀疑。外表上，它的根据是充分的。亚里士多德两次加以引证，<sup>①</sup>并一度用一个正式的标题：“悼词”。这似乎表明至少亚里士多德相信这篇对话录是柏拉图的。当时系统出版的著作错误地说是著名作家写的，似乎直到亚里士多德的时代以后很久才在希腊文学史上出现。另外，对一篇学园对话录的真正作者，亚里士多德听到的情况竟然不正确，是不大可能的。因而，不论这篇对话录是蓄意的伪作，还是学园某一位次要成员的手笔，只是弄错才说是柏拉图写的。“斯拉西卢（Thrasylus）的经典”<sup>②</sup>的几个次要项目似乎就是这样，都难以置信。现代诗体学的研究（Stylometrical Investigations）<sup>③</sup>也提供不出什么理由来怀疑这篇小作品。因此，亚里士多德的间接提到似乎迫使我们承认它是真的。从另一方面来说，如果我们承认柏拉图是原作者，我们就不得不面临两个众所周知的困难。一个是，至少很难看出柏拉图在这样一篇作品里的目的究竟会是什么；另一个是，这篇对话录弄错了年代，而在柏拉图著作里什么地方都没有类似的情况，而且不可能是无意识的。这篇对话录的主要部分是苏格拉底叙述一篇柯林斯战争阵亡的雅典

---

①《修辞学》1367b8, 1415b30.

②斯拉西卢生于埃及的门德尔（Mender），被称为“门德尔的斯拉西卢”，是希腊的历史、语文、星象学家；死于公元38年，著作甚多。对柏拉图及德谟克利特均有注释。——译者

③诗体学研究是关于诗体学及其方法的研究。诗体学（Stylometry）是对一位作者作品的年代和成长发展的研究，尤以重视作品之思想倾向或表现手法之独特转变为依据。——译者

人的“悼词”，而且苏格拉底自称从伯里克利的妻子、著名的阿斯派西亚（Aspasia）口里听到过这篇演说。苏格拉底无疑是早在柯林斯战争爆发（公元前395年）之前的公元前399年的夏天被处死的。然而，苏格拉底被迫把他对希腊历史的评论一直推进到波斯王命令的媾和，媾和使这场战争在公元前387年结束。阿斯派西亚这个名义上的演讲者一定死在苏格拉底之前。在阿斯钦尼斯的《阿斯派西亚》的结构中就会有这种意思。关于这点，可参看赫·迪特马尔（H·Dittmar）的《斯费图斯的阿斯钦尼斯》一书第45—56页。柏拉图一定是完全故意地并为了产生一种明确的效果违背年代学的。但是我们能够猜想这种意图究竟是什么吗？

认为整个事件不过是一种阿里斯托芬式的笑话，而且认为柏拉图无非想要表明他能通过借他的主人公之口说出荒谬可笑的“时事的引喻”来与在行的喜剧家相匹敌，是毫无根据的。我们无法把为了纯粹戏弄的目的这样利用苏格拉底，与柏拉图在临终写的信中继续谈到苏格拉底时的尊敬和热爱的语气一致起来。即使有人能够这样做，我们也务必记住，苏格拉底不是正在被迫，如他在一种戏谑文里可能被迫的那样，提供异常明智的“对事态发展的预见”；他被描述成事后在评论自己死亡以后12或13年间的事件。而且我们仍然不得不解释苏格拉底为什么要伪称阿斯派西亚也仍是雅典的一个有名人物，并伪称她从她那里学会了演说。此外，我们不能求助于苏格拉底被迫认为阿斯派西亚是那篇著名“悼词”的原作者的那一节（《米纳仁纳篇》236b）来说明这样利用她的原因。那篇悼词是在阿基达米战争的第一年由伯里克利宣讲，并由修昔底德（Thucydides）记录下来的。柏拉图的目的不是含沙射影去讥笑这类演讲术，说它的语气也许只能期望从一个女人和一个利用美色获取社会地位的女子说出来的。斯费图斯的阿斯钦尼斯所写的《阿斯派

西亚》的遗稿说明，构成《理想国篇》第5章那些建议的基础的观点——“妇女的德性与男人的德性相同”——是苏格拉底的真正信念，并说明他十分认真地相信阿斯派西亚的“政治能力”。他声称自己的“悼词”应该归功于她无疑只是半开玩笑的，但是这与我们知道曾是他的真正信念的东西非常一致。因此，偶然我们能够，就不得不从分析悼词本身去发现这整个异常的神秘事物的目的。

在这里无需插入充分的分析，但有某些在象斯泰尔·巴昂 (Stallbaum) 的评注中充分表明的要点，我们必须记住。我们可以从与现存范例的比较中看出，这篇演说是根据这种场合的传统设计构写的。论及那些将来的战士生于斯长于斯的这一社会的光荣遗产的传统，接着论及他们取得的、证明无愧于这一出身的成就，最后论及可能使他们幸存的至亲好友减轻哀戚的种种抚恤。在这方面，这篇演说显示出与修昔底德记录下来的伯里克利的演说、包括在认为是吕西亚 (Lysias) 写的作品中的“悼词”、艾索克拉底的《颂词》 (Panegyricus)、黑皮显德 (Hyperides) 关于拉米安战争 (Lamian war) 中阵亡的里奥斯赛尼斯 (Leosthenes) 及其同伴的演说等有密切的类似之处。它在词语上多次直接重复吕西亚的演说，也许还有伯里克利的演说，而且我想还重复艾索克拉底的《颂词》——一部公元前380年的著作。另外，措词显然是模仿对阵亡者的真正颂词中实际使用的词语，也就是这一点使得利用风格上的证据确定对话录的年代成为不可能。“悼词”属于希腊人称之为“富于词藻的”那一类演说，要求措词矫揉造作地庄严，要求使用在“法庭的”辩护和政治演说中所避免的装饰词语，因而现存的样本在或大或小的程度上都显出具有高尔吉亚介绍给雅典的西西里“表面慷慨激昂的演说”那种夸张而带有诗意的特色。而柏拉图注意保存了这种特色。如果我们检查演说的内

容，我们看出他同样注意遵照公认的范文。他的演说跟吕西亚和艾索克拉底的演说一样，但和伯里克利真正有政治家风度的演说不同，详细评述来源于神话的种种题目，诸如对雅典的颂扬、雅地加(Attica)<sup>①</sup>种植谷物和橄榄的创举、阿泰那与希法斯脱(Hephaestus)<sup>②</sup>对保护这个城邦的争夺以及在象保护赫拉克莱斯(Heracles)的家属、劫回并埋葬阵亡在底比斯(Thebes)<sup>③</sup>城前战士的尸体等传说的英勇行为中表现出的为公精神和骑士风度。吕西亚和艾索克拉底两人都详细地阐述这些史前的事件——其详细的程度显然受到苏格拉底的讽刺(239b)，说他们已经从诗人们那里受到他们应得的适当庆祝报答了。这篇演说跟那些显然是它的直接范文一样，接着继续讲直到当时雅典的概略的历史，其目的是根据两个理由——它对“野蛮人”根深蒂固的厌恶(242c—e, 245d)和它的无私的泛希腊主义(244e)——颂扬这个城邦。它的无私的泛希腊主义表现在它总是愿意作出牺牲，支持这些内部争吵中的较弱的一方，来保持希腊各别城邦之间的“权力平衡”。特别是为了表明这一点，导致对历史的大胆窜改。由此，雅典在第5世纪统治博奥希亚(Boeotia)和阿基达米战争本身就被窜改成以反对其它联盟的“帝国主义”的英勇斗争的面貌出现。我们从柏拉图那里，对他本人和苏格拉底的真实看法有足够的了解，从而认为这样描述历史不能代表他们二人的严肃信念，它与泛希腊主义不协调地结合在一起，看来完全是对艾索克拉底“爱国的”历史描述进行讽刺。同样，我们读了《高尔吉亚篇》和《理想国篇》以及《法律篇》第3卷里把雅典的现存制

---

①雅地加：希腊东南地区，古时被地处中心的雅典统治。——译者

②希法斯脱：《希腊神话》中的宙斯与海拉所生的儿子，是火与锻铁之神。  
——译者

③底比斯：古希腊一个城邦。——译者



度颂扬成公认“最好的”人在群众同意下进行的真正的贵族统治（238d—e）时，我们不可能认真对待这篇对话录。当我们听说在雅典，不象在其它任何地方，“具有智慧和德性名声的人是最高统治者”时，一定是要强调“具有……名声的”这些词的，而这种颂词是被掩饰的讽刺。因而，这篇演说的真正目的，很可能是模仿流行的“爱国演讲术”，同时，用含藏着恶意的熟练笔触讽刺它。说这篇演说是可贵的篇章，包含论述忠于祖国的责任和使祖国最好的传统永存不衰的义务，决不是（这是千真万确的）对这种说明表示反对。甚至把所有历史歪曲成民族自我颂扬的浪漫传奇的“随声附和者”，对他的那种“爱国主义”，有许多不好的议论，通常也有一些好的议论，而我们可以认为柏拉图有充分的洞察力看出。如果讽刺不伴之以在其对象中与恶相混的善，讽刺就未达到它预期的效果。（这就是为什么朱文诺尔<sup>①</sup>、斯威夫特<sup>②</sup>和维克多·雨果等人<sup>③</sup>的很多作品，仅仅由于一味的抨击而使读者感到困惑<sup>④</sup>。

如果艾索克拉底是《米纳仁纳篇》这部讽刺作品的主要讽刺对象，我们就可以看出那种讽刺竟含有如此大量同情的理由。艾索克拉底真正不为完全允许各邦政治上独立的政策所惑，而且从总体上真正关心希腊文化的利益，从而声名卓著。在这一点上他和柏拉图是完全一致的。但是艾索克拉底不象柏拉图那样把希腊人和“野蛮人”之间严格的区别视为不科学的迷信，他认真对待这种对立并倾向于把对野蛮人的憎恨看作等于

---

①朱文诺尔（Juvenal，约60—约149年）：罗马讽刺诗人。

②斯威夫特（Swift，1667—1745年）：爱尔兰讽刺作家。

③维克多·雨果（Victor Hugo，1802—1885年）：法国诗人及剧作家。——

译者

④参看：A·奎莱——科奇（Quiller—Couch）爵士《文学研究》第298页以下各页。



对文明的热爱。《米纳仁纳篇》里这两种观点的结合，是他终身对待事物的态度的合理描写。这样再加上通过歪曲历史，把雅典帝国主义最具侵略性的勋业，例如伯里克利及其赞助者们统治博奥希亚的企图，以及从整体上看阿基达米战争，全都描述为“解放战争”，如果他象在《颂词》篇里那样，急切想使雅典人偏袒雅典或雅典人厌恶斯巴达人得到满足，就决不是极端拙劣的模仿艾索克拉底的方法了。在《米纳仁纳篇》里，错误的强调了雅典远征西西里的海军功绩，当作“解放”被压迫者的成就，人们也许怀疑它是拙劣模仿的同一目的。众所周知，艾索克拉底认为雅典的海军优势是民族的不幸，因为它导致渴求帝国主义，而在《法律篇》的有些章节里，表明柏拉图同情这种信念。但是指出艾索克拉底篡改历史的方式，可以轻而易举地用来确切地颂扬给艾索克拉底本人以小小满足的雅典历史，这就是一种有力的批判。你只要象艾索克拉底想到表扬或辱骂某一个人时惯常随心所欲地做的那样忽视事实，你就可以把阿克拜第（Alcibiades）<sup>①</sup>变成一位有骑士气概的英雄，当他用征服西西里的远景引诱雅典走向毁灭时，他不过是在对被压迫者尽其职责。<sup>②</sup>如果我们用这种见解阅读《米纳仁纳篇》，我们或许能够理解它背景中难以理解的弄情年代的要害。实际“悼词”中的讽刺，如此微妙地混合着表示同情的赏识，以致于很容易把整篇演说错认为一篇庄重的颂词——实际上是很多柏拉图的解释者同犯的一个错误。倘若普通的读者打算怀着这篇演说的目的是讽刺性的这一所要求的期望探讨，他就需要一个很明显的警告信号。在苏格拉底死后多年的年代，对苏格拉底的这一惊人的介绍，为任何理解力强的读者提供了

<sup>①</sup>阿克拜第（公元前450? — 404年）：雅典的政治家和将军。——译者

<sup>②</sup>吕西亚注意完全“跳过”伯罗奔尼撒战争；艾索克拉底更做得过分。他实际上为奴役和屠杀米兰人及毁灭西昂尼（Scione）这两大罪状辩护！

这个警告。仿佛柏拉图正在用这么多的言语告诉我们，我们正在论述一个十足的傀儡的言论，而他和那位伟大人物是毫不相干的。这些对话录大体上是纪念这位伟人的绝妙的颂词。虽然如此，这种虚构是奇异的，而且几乎不可能说明，除非我们认识到在柏拉图本人身上有一种特殊的捉摸不定的幽默气质，这在《巴门尼德篇》异乎寻常的“自相矛盾的话语”中以及在《智者篇》和《政治家篇》的怪诞的言词中显露出来。《米纳仁纳篇》里的悼词由一个傀儡苏格拉底讲出来，是一个“顽皮的花招”，而我们可以欣慰的是，这个花招再也没有重复过，正如我们为莎士比亚从未炮制另一部《特洛伊柳斯和克洛西达》（《Troilus and Cressida》）<sup>①</sup>而高兴。这个花招的大胆正是这篇对话录真实性的一个附加的证据。我们能够理解柏拉图也许有过这样一次随便行事——一次，而且在一个不愉快的时刻，以为柏拉图随从人员中一个年轻的成员会冒这个险，一定是难以置信的。

## 参 考 书 目

里特，C. ——《柏拉图》，i第297—308页（《希比阿篇》I），第359—361页（《希比阿篇》I），第485—496页（《米纳仁纳篇》）。

雷德尔，H. ——《柏拉图哲学研究》，第92—94页（《伊安篇》），第94—95页（《希比阿篇》I），第101—106页（《希比阿篇》I），第125—127页（《米纳仁纳篇》）。

阿佩尔特，O. ——《希腊哲学发展史的贡献》（1891年），第369—390页（《埃利斯的智者希比阿》），《柏拉图

---

<sup>①</sup>莎士比亚这篇剧本写于《汉姆雷特》之后两年。——译者

的文章》（1912年），第203—237页（论《希比阿篇》I及I）。

克劳斯，O。——《柏拉图的小希比阿篇》（布拉格，1913年）。

迪特马尔，H。——《斯费图斯的阿斯钦尼斯》，第1—59页（论《米纳仁纳篇》和阿斯钦尼斯的《阿斯派西亚篇》的联系。这种联系被清楚地详细勾划出来，但是我认为，主要在与阿斯钦尼斯的“论战”中找到柏拉图这篇对话录的目的，是夸张的说法）。

### 次要的苏格拉底对话录：《查密迪斯篇》、 《拉黑斯篇》、《李思篇》

我们有几个理由可以把构成本章主题的 3 篇对话录分在一组，从戏剧性角度看，这 3 篇对话录都超过很可能是柏拉图对话录的最早形式——直接描写苏格拉底和一个单独的对话者谈话——的东西。《李思篇》和《查密迪斯篇》都声称是苏格拉底最近同一位未提名字的朋友或一些朋友的数次谈话的转述，因而和《普罗塔哥拉篇》和《理想国篇》之类文艺杰作的类型相一致。说这篇对话录是转述的这种虚构，使苏格拉底能描绘一幅高度戏剧化的参与谈话者和谈话环境的图像。在《拉黑斯篇》里没有采用这种创作手法，用的还是直接复制谈话的方法，但是通过增加对话者的人数也获得同样的好处，结果我们就有 3 个人——苏格拉底本人和两个显要人物——的生动的性格描写。此外，3 篇对话录都由一个事实联系起来，即它们以他们三人中非常年轻的二人的年长朋友和劝告者的特殊资格论述苏格拉底，《查密迪斯篇》和《拉黑斯篇》对他作为两个年轻朋友的良师益友的个人风度作了有吸引力的描写。在《查密迪斯篇》和《拉黑斯篇》两篇中，柏拉图注意指出苏格拉底大约达到的生命期，因而我们看出两篇都是准备作为对这位教师 40 岁到 50 岁时的生动描写，从而使我们回忆起柏拉图本人不是婴儿就是胎儿的生活期。就是因为与此紧密联系，两篇对话

录——尤其是《拉黑斯篇》——都弥漫着阿基达米战争的气氛，并使我们想起，除了别的以外，苏格拉底还是一名战士。这两篇对话录之间联系的另外一点是，它们实际上都牵涉到一个由苏格拉底美德即知识的观念直接产生的困难。每篇都论述一个要求于希腊“善人”的公认的伟大美德——《查密迪斯篇》论述“节制”，《拉黑斯篇》论述“英勇”或“刚毅”——而在这两例中，讨论都遵循同样的总的路线。我们逐步被引到认为考虑中的美德就是对善的认识这个论点，然后让我们正视一个困难，即这种认同似乎包含这个特定的美德与一切美德的进一步认同。比方说，如果英勇是对善的认识，我们如何能继续把士兵的英勇这种美德与任何其它美德区别开来呢？如果大家认为一个人可能有一种突出的美德，然而另一种美德则不足——例如也许一个非常勇敢的士兵但却十分“肆无忌惮”——又怎样呢？“各种品德的一致性”这个问题形成了《普罗塔哥拉篇》讨论的起点，但直到我们讨论到《理想国篇》才能说这个问题得到了圆满的解决。因而，通过提出这个问题，《拉黑斯篇》和《查密迪斯篇》就直接成为一定是柏拉图成年创作全盛时期的伟大成就的著作的序曲，这是认为它们不应该放在他最早的作品中间的一个附加理由。譬如两篇对话录也许都是比《高尔吉亚篇》晚的作品，这是相当可能的，若不是很可能话，《高尔吉亚篇》仍然保持简单直接复制谈话的方法，同时，尽管它有给人深刻印象的雄辩术，对苏格拉底的道德观念所引起的更为困难的哲学问题，却显示较少洞察力。

《查密迪斯篇》——在形式上，《查密迪斯篇》象其它几篇对话录一样，以找到一个定义为其目标。对于我们，仅仅重视——至少在道德上——各种美德的定义，乍看起来是迂腐的。我们倾向于认为，应该直接关心“具体的现实”。如果一个人清楚地认识到并实践一种高贵的生活准则，他用什么名称

称呼这一正确行为，不管他把它看成是英勇还是公正还是“节制”的表示，都可以。事实上，可以很容易使“美好的”行为呈现这些“美德”中任何一种外貌，这千真万确；但是作为对苏格拉底行为问题的“定义”的批评那就不适当了。根据希腊人的观点，定义本身的问题不是名称的问题，而是客观事物的问题。如果我们的道德判断必须正确，我们的道德实践必须良好，我们一定要正确地赞成和不赞成。我们必须羡慕和仿效真正高贵的品德，而不应该被对于善与恶的混淆思想引入错误理论和不良习俗中。找到“美德”的定义的问题本质上是系统地提出一个道德观念的问题，而我们就应该根据这个观点来考虑它。重要的是我们应该十分明确地了解我们在行为方面羡慕什么，以及我们应该正确地羡慕真正令人钦佩的事物。找不到正确的定义就是我们不真正了解我们所敬慕的东西，而只要我们不认识这一点，我们的道德生活就被感情用事的片面思想所支配。

c. 挑选出来供讨论的特定的美德是在所有希腊人关于生活行为的思想里显得非常重要美德——希腊人称之为sophrosyne<sup>①</sup>而罗马人称之为节制的优美特征。从语言的惯用中指出这种道德上的优点是什么，比从我们现代英语里为它找出任何一个名称要方便。在作品中，我们发现主要在以下各点上谈及sophrosyne。如它的词源含有的意思，这个词的本义是具有“健全的”或“健康的”头脑；因此sophrosyne与有种人的“愚蠢”形成对照，这种人在成功和幸运的时刻就“忘乎所以”，并且“滥用”他财富或权力的有利条件，在和不大幸运的人打交道时把这些有利条件扩大到极大程度。或者它可以相

---

<sup>①</sup>sophrosyne这个字，源出希腊，有谦虚谨慎、通情达理、头脑清晰、诚实可靠等含义，与傲慢自大，刚愎自用的意义相反。作者原文，不作英译，我们这里姑译为“明达自制”。——译者



同地与狂热者的“错乱”行为形成对照，在这种人的头脑里只有一个念头，只能看到情况的一方面，而看不到所有其它方面。在这种意义上，如与忘记戏院顶层楼座的观众把他捧得多高就能把他嘘得多低的人的傲慢、忘记目前任意摆布别人也会任凭别人摆布的成功者的妄动以及只能看到每个问题一方面的狂热者的冷酷无情相反的美德一样，soprosyne包含很多我们称之为谦卑、博爱、仁慈的意思。其次，这个词是被认为年轻人对长者、士兵对长官、和公民对行政官时特别合适的那一类行为的名称。在这种意义上，它意味着恰当的谦虚，甚至包含诸如在言语和姿势上合适的外表举止之类的小事情，在还有另外一种意义上，它是懂得如何以从容优雅的抑制约束生理上的迫切欲望——“吃喝欲和性欲”的人的特征，与因对这些欲望不恰当、不合时宜的贪婪而冒犯我们的人形成对照。在这方面，sophrosyne是标准英语中仍被称为“节制”(temperance)的东西，如果我们注意记住它是一种美德本身的一部分，即那不是不雅致地艰难地控制自己的人的不完美的自我约束，而是喜爱“节制”的人的大方自然的自我约束。<sup>①</sup> 如果使用这样一个用语不算做作，我们可以说sophrosyne是“受过训练的”生活的精神。它不是如休谟暗讽的<sup>②</sup>一种“僧侣似的”美德，除在你没有它决不能成为一个好僧侣这一层意义上以外。你也不能(如休谟所忘记的)成为一个优秀战士，而这就是柏拉图在《法律篇》<sup>③</sup>里把soprosyne和英勇偶然地放在一起并坚认前者是每个优秀“战士”必须掌握的主要课业而且是较难部分的原因。这个词在作品中非常广泛的使

---

<sup>①</sup>因而亚里士多德在全部《伦理学》中明显区分明智和坚强或道德上“坚强的”人之间的区别。在坚强的人身上，判断和“意志”(在伊丽莎白时代的意义上)不一致，尽管他惯使自己服从判断。

<sup>②</sup>《道德律之探索》第四章，第1部分。

<sup>③</sup>《法律篇》834a—b。

用，大大有助于说明苏格拉底放在清楚连贯地陈述它的含义上的重要性，以及这些同伴在这样陈述时所经历的困难。开场的叙述为明确指出谈话应该发生的年代提供了一个机会。苏格拉底在公元前431年的战役中一直在波蒂达（Potidaea）的城墙前服役。雅典人和伯罗奔尼撒联盟成员之间的敌对情绪从这次战役开始。苏格拉底刚刚安然返回。此前，正如我们从《会饮篇》<sup>①</sup>里了解的，他救了阿克拜第的性命，表现了临危不惧和头脑冷静，他那时是40岁左右的人（我们必须记住，柏拉图那时还没有出生）。他一抵达就直奔他“惯常去的地方”——运动场，并立即开始就他在服役时“哲学和年轻人”的情况提问题（《查密迪斯篇》153d），（我们注意到这暗示有希望的年轻人对苏格拉底作为有智慧的顾问感到的兴趣，早在阿里斯托芬在《云》中讽刺这种关系8年以前就已经实有其事。）克力锡亚斯（Critias）是柏拉图母亲的堂弟，以后不幸被认为是在雅典向吕桑德（Lysander）投降之后建立的“临时政府”中当极端反革命政党的领袖，可是目前不过是一个只有一点热心和自信的有才华的年轻人，因此他答应把苏格拉底作为异常有前途的小伙子介绍给自己的堂兄弟查密迪斯（柏拉图的叔伯，后来作为建立起来统治皮拉亚斯（Piraeus）人的委员会的首脑与克力锡亚斯及其政党联合）。<sup>②</sup>苏格拉底在他还只是一个孩子的时候已经见过他，但是他现在已成长为一个非常漂亮和同样非常“明达自制”的青年。大家同意苏格拉底应该与

---

①《会饮篇》，第219、220页。

②照色诺芬（《回忆录》）卷3，7·1）的记载，首先劝说查密迪斯参加政治活动的正是苏格拉底自己。但是这看起来不过是我们的对话录里关于少年时代查密迪斯的谦逊和孤独性情所说的一个推论。要是事实是如此，奇怪的是似乎没有人曾经谴责过苏格拉底“腐蚀”查密迪斯，尽管他被迫对克力锡亚斯和阿克拜第负责。

这个小伙子谈些话并亲自对他作出评价。

苏格拉底戏谑地渐渐引上他的真正目的——检查这个男孩的精神状态。查密迪斯一直说自己头痛。苏格拉底自称他从北方战役中带回来一种向一位思拉斯人 (Thraian) ①学到的奇妙的治疗方法。然而,这个思拉斯人曾经说明,不医治病人的整个身体你不但不能适当地治疗局部的失调,而且不医治健康和疾病真正中心的灵魂你就治不好病人的身体。因此苏格拉底许愿不在体格上对任何精神上不健全的人施用这种疗法医治头痛。如果把它运用到根深蒂固的精神紊乱的病人身上,那就毫无用处。“明达自制”是以精神健康为先决条件的,因此,在能给查密迪斯医治头痛之前,我们必须查明他是否具有“明达自制”的品德(《查密迪斯篇》155e——158e)。现在如果一个人具有这种或任何别种灵魂的特性,它当然必须使人感到它的存在,而具有这种灵魂特征的人因此对它的性质就会有某种评价。

(当然,这并不意味着具有这种特性的人需要对它有一个“清楚而确定无疑的概念”,而只是意味着他必须对它有某些了解。关于它的言词对于他会有某些意义,恰如关于视觉或听觉的言词对于任何一个能看得见或听得见的人会有某些意义一样,尽管它对于天生的聋盲人会毫无意义。)于是我们就被引到查密迪斯把“明达自制”看成是怎样的东西这一问题上去。如在一个仅仅是小伙子的身上自然的,查密迪斯首先确定外表的特征,同样自然的是,它是以男孩大概最熟悉的方式出现的“明达自制”的特征——对长者合乎礼仪和谦逊的举止以及通常“规矩的行为”那种形式。人们通过走路、谈话和一般行事的“有条不紊、温和和文静”的样子来显示“明达自制”。

---

①要了解思拉斯 (Thrace) 作为这类学问的中心地——我们必须记住它是奥菲斯 (Orpheus) 的土地——的名声,参看欧里庇得斯 (Euripides) 写的《阿克拜斯篇》一书第986页以后的内容。

所以我们也也许可以说，它是“一种恬静”、一种可能与不庄重和不雅致的“匆忙”形成对照的“缓慢”（159b）。当然，这就其本身而言是对的，不过不很透彻。有一种意味着一个人的四肢或舌头不象应该的那样真正被控制住的“匆忙”。但是 we 想在这种仅仅外部迹象后面接触到造成这些迹象的灵的内部状态。此外，“缓慢”“审慎”显然不总是由“控制灵魂”而产生的。如苏格拉底所说，在各种各样物质和精神的成就中，容易而迅速地完成的而不是艰难而缓慢地干完的事情才是干得“好”或干得“漂亮”的。读得或写得好的，或者摔角或拳击好的人迅速敏捷地干这些事情；只能缓慢地做出恰当动作的人，就做不好这些事情。精神上的成就也是这样。好的记忆力，判断力或创造力是快速的而不是缓慢的。现在大家承认不管“明达自制”是什么，它一定是“美好”的东西。因此很显然，选定“缓慢”为特别有“明达自制”特色的东西不可能是正确的（159c—160d）。问题的要害是，在大小事情中，主宰灵魂的人是不“匆忙”的。在某种意义上说，他举止大方悠闲。但是这种没有“仓促”和“匆忙”跟缓慢不是一码事，缓慢也许只是，而且经常只是笨拙的结果，是没有主宰自己的结果。

查密迪斯接着提出一个建议，表明真正想要在行为的外表后面接触到外表所揭示的精神和情绪。“明达自制”使人很快感到羞耻，因而可能跟谦逊节制是同一回事（160e）。这个男孩显然仍在考虑对教养良好的男孩说来该是最熟悉的“明达自制”的方式——在双亲、长者以及一般应受尊敬的人面前“处于最佳行为状态”时有的意识。（我们可以比较一下康德著名的尊重道德律的比喻，按照他的说法，它就是我们在高贵或威严的显贵面前感到的约束感觉那种特有的伦理感情——普通人要是受到君王或教皇突然召见时会有有的感情。这两件事情之间有真

正的相似之处；如康德所说，我们在这两种情况下的感情主要是抑制或约束的感情。你不在君王面前“懒洋洋地”站着，有教养的人在道德义务面前也不随随便便。）但是，另一方面，相似仅仅是相似，而不是同一。“明达自制”不能简单地认为就是羞耻或谦逊<sup>①</sup>。因为，普遍承认，它始终不但是“美好的”而且是有礼的。有一种不适合的虚伪的谦逊，正如荷马所说，“谦逊在乞丐身上就不适合。”（比较苏格蘭格言：“不要让你的谦逊折磨你”。）使一个人在适当场合害羞到不敢说出他十足的贫困这种羞耻或谦逊是不好的，但是“明达自制”永远是好的（160e—161a）。

这引出又一个建议，它比我们碰到过的任何建议都重要。查密迪斯听到某人——人们暗示说这个某人就是克力场亚斯——说“明达自制”意味着“做好自己的事情，”<sup>②</sup>而这也许可能是可靠的叙述。它的确明显地呈现一个优点。这个准则是一个严格地普遍的准则，可适用于各不相同“年龄”的全部处世行为，不仅仅特别对年轻人适合的那种行为适用。在男孩身上，我们刚才谈到的害羞或迟疑是值得称赞的事，而“急切鲁莽”则是缺点，但是“害羞”在成年人身上就远远不是值得称赞的性格。可是在人生的任何年龄“别管闲事”是值得称赞的，而“干涉别人”或爱管闲事的人是该受指责的。不幸的是，正如苏格拉底接着指出的，“做好自己的事情”这个短语意义不明确使得新的联想在某种程度上成为“复杂的难题”。

<sup>①</sup>严格地讲，谦逊是值得称赞的谦虚的名称，羞耻是不值得称赞的迟疑畏缩即“不道德的害羞”的名称。但是这两个词看成是可以随意互换的。

<sup>②</sup>做好自己的事情是与多管闲事相反的行为。在雅典人生活中，多管闲事有诸如跟邻居吵架和为了琐事对他们起诉之类事情。阿里斯托芬经常认为它是小资产者共有的那种倾向。因此，爱好安静在雅典城邦的希腊语中有时是一个非难的词——“迟缓的”，而“懒惰的”——反而常常是赞同的词——“文静正派的人”即“事不关己不过问”的人。



我们不得不猜测（如果我们能够猜测的话）这短语的作者可能指的是什么（161d）。显然，他不可能指一个人只应该读写自己的名字而不管别人的名字，或者指建筑工人或医生只应该建造自己的房子或治疗自己的身体，而不管别人的房子或身体，违者处以“爱管闲事的人”的称号。如果在一个社会里社会的准则是每个人应该在必须“一切为己”这个意义上“做好自己的事情”，对于这种社会生活是无法忍受的（161e）。于是，这所谓的格言，就是我们所称呼它的——十足的复杂难题。如我们都知道的，在《理想国篇》里，“别管闲事”这一短语被采用作一种不但是一类“美德”的合适定义，而且是“正当行为”——全部道德生活的根本原则——的合适定义。这两篇对话录之间没有矛盾。在《查密迪斯篇》里所建立的论点只不过是，按这一短语的现状而论，若不作进一步的解释就使我们蒙在鼓里。在《理想国篇》里，序言前面的教育原理和道德心理学提供了必要的说明，以致当我们谈到这个论点时，它就有了一个非常确定的意义，并且立刻看得出它包含苏格拉底“人的终身事务是照管他的灵魂”这一理想的全部内容。要是没有这种准备就在《理想国篇》第1卷中作为对恩拉西马丘的道德虚无主义的答复突然向我们提出这个论点，那么它就正是苏格拉底在《查密迪斯篇》里所称呼它的东西——一个复杂的难题了。

现在克力钺亚斯开始捍卫这个提出的定义。他通过区分“干”和“制作”回答苏格拉底反对的理由。鞋匠为顾客“制作”鞋子，但是在“制作”他们的鞋子时，他在“干”他自己的工作。他所制作的鞋子不是他自己的鞋子，但是制作它们是他“自己的”职业或工作。这里我们又在涉及一个现实而重要的区别。在《理想国篇》里，我们将认识到一个人“自己的”“工作”或“职业”的概念的准确意义，说一个人“自己的”，不是因为工作的产品必须供他独用的才是他“自己的”



财产，而是因为这是他而非别人能为“美好生活”作出的贡献。然而克力钺亚斯没有想出他自己所作的区分的含义，而由于基本的概念混乱，一开头就走入了歧途。为了支持这种区别，他求助于赫西俄德<sup>①</sup>的“没有一种工作是不光彩的”的说法，<sup>②</sup>对这个说法，他加上了一个显然错误的解释。他说，赫西俄德的意思不会是什么职业都不是低微的职业，因为有象鞋匠或鱼贩的职业那种低微的职业，更不必说更差的职业了。赫西俄德说“工作”，一定指的是“制作可尊敬而有用的东西”，同样，我们说“明达自制”是“别管闲事”或“干你自己的工作”，指的是他正在干“可尊敬而有用的”工作（163b—c）

我们也许预期苏格拉底会立即抓住这个定义明显的弱点，他预先假定我们已经知道我们说“好的和有益的”指的是什么。我们于是就被直接引到要使人理解是柏拉图意图的一部分的结论，即直到我们知道善和恶是什么，以及当我们知道我们已回答了美德是什么的问题时，我们才能真正懂得“明达自制”或任何别的美德的性质。实际上，苏格拉底更喜欢出乎意外地离开直接的论点，提出一个更加一般的争论点，并明显地把我们从伦理学领域带进认识论领域。这一节的篇幅表明它是准备成为这篇对话录最重要的部分，我们因此需要小心地考虑它。

根据克力钺亚斯的解释，治愈病人的医生既在为他自己又在为他的病人做有益的好事，因此在“明达自制”地行动。但

---

<sup>①</sup>赫西俄德（Hesiod）：公元前8世纪希腊诗人，稍后于荷马。——译者

<sup>②</sup>没有一种工作是不光彩的（赫西俄德：《僭日官》311）。色诺芬（《回忆录》i.2, 56—57）说苏格拉底喜爱这一说法，显然把它理解为“诚实的工作没有不光彩的”的意思。他的“谴责者”把它曲解为没有人需要对他所做的任何事情感到羞耻。与李本纽斯（Libanius）的《苏格拉底的申辩篇》里考虑过的从诗人们那里得到的道德观念这一类似的指责进行的比较，似乎表明色诺芬所考虑的东西就是波利克拉底（Polycrates）反对苏格拉底的小册子。

是他无需知道他在做“好的和有益的”事情。(医生不能肯定由于他的诊治,他真的可能更好,或者他的病人可能更好。对病人来说也许死了更好,或者对医生来说也许不赚他所赚的钱更好。)因而,一个人就会看起来也许具有“明达自制”而没有意识到它具有它(164a—c)。这就不但似乎跟苏格拉底与查密迪斯在谈话的开始所作的假定不一致,而且同克力钺亚斯所同意的、一般公认的观点断然抵触。这个公认的观点就是,“明达自制”实际上和“自我认识”是同一回事。(当然,这种思想是,“精神的明智”,就是精确地真正认识你自己,认识你的优点和缺点,认识你在神和人中间的实际地位——特尔斐(Delphic)神殿中“认识你自己”的碑铭<sup>①</sup>所谆谆教诲的这种自我认识。)因而,我们发觉自己着手探索一个双重问题:(1)自我认识到底可能吗?(2)倘若可能,它有益吗?它与实际的生活行为有关系吗?或者另一方面:(1)自我认识所认识的客体是什么?(2)它所产生的结果是什么?

第2个问题由克力钺亚斯应对,他回答说,自我认识象算术和几何学之类的“科学”或“技艺”,而不象建筑或纺织之类的“科学”或“技艺”,没有“产品”。这是不用专门术语在《政治家篇》中比较清楚地划分的区别。而最后在亚里士多德的著作中采取专门性的形式作为“理论”知识和“实践”知识之间的区别。理论知识除使自身完善以外没有进一步的目的。而实践知识总是有一个进一步的目的——制造某样东西或从事某种行动。克力钺亚斯首先无意识地假定自我认识就是知道某一类一般法则或原理,其次假定自我认识是“理论”科学而不是“实践”科学。结果是,他实质上把对特尔斐神殿碑铭上真正意指的个人自己的优

---

<sup>①</sup>古希臘都城特爾斐阿波羅神殿前,高懸的碑銘上刻着“Nosce teipsum”(等于拉丁文Know thyself“认识你自己”)。——译者

点和缺点的直接认识，与心理学家的“科学”相混淆了。他想当然地认为——我们中间太多的人也仍然如此——懂得心理学和深刻认识你自己的“心”是同一回事（《查密迪斯篇》165d—e）。苏格拉底放过“直接认识”“与进行了解”二者之间的混淆不加评论，因为他立即的意图是要提出一个更一般的争论点——一个不是对认识的结果而是对被认识的客体有关的争论点。他极力主张，在所有其它的情况下，靠“知识”或“科学”所认识的东西，是与认识或理解本身不同的。例如算术是“偶数和奇数”的知识，正如我们应该说的，是具有整数特征的“偶数和奇数”的知识。但是“偶数和奇数”跟以它们为客体的认识不是一回事。（事实上，当然，算术是一种脑力活动，整数及其特征则不然。）就任何其它我们希望获得的“知识”来说，我们将在“认识”和被认识的客体之间发现同样的区别（166a—b）。克力钺亚斯大体上确认这一点的真实，但是宣称有一个唯一的例外。他谈及的自我认识就是这个例外，完全照字义它是一种“认识自身和所有其它知识”的认识，而“明达自制”这种美德正是这种“认识自身的认识”（166c）。实际上，这相当于使“明达自制”等同于现代所谓的“认识论”。

我们开始用真正的苏格拉底方式通过询问从中将引出什么推论来检验这个论点。由此可以说，具有“明达自制”的人会知道他所认识的和他所不认识的而仅仅“幻想”的东西，并且也会知道别人所认识的和仅仅是他们所“幻想”的东西。让我们再一次提出我们的双重问题：诸如此类的知识可能吗？倘若可能，对我们有任何益处吗？

甚至在它的可能性方面有一个严重的困难。因为，在所有其它情况下，我们发现一种精神活动总是被引向自身以外的某一客体。视觉或听觉看不到或听不见视觉或听觉本身；它们看到颜色听见声音。愿望永远不是“对愿望的愿望”，而总是对

一个合意的客体的愿望。我们不希望“希望”，而是希望幸福。我们所热爱的不是“爱”，而是一位心爱的人，我们所害怕的不是“害怕”，而是某样可怕的东西，等等。那就是，被引向本身以外的一个客体是各种精神活动的特征。（167c—168a）。要是这个原理竟有一个唯一的例外——一种不是认识某种科学，而是“认识自身和其它认识”的认识，那就至少是“异常的”（168a）。事实上，认识永远是一种对某事物的认识，因此就与被认识的客体有关系。它的“功能”就是关于某事物（1686），所以哪里有认识，那里就一定有被认识的客体，正象哪里有“大于”那里总一定有“较小”的与它相比，这“较大”才是“较大”的。因此，如果有大于自身的东西，一定也有小于自身的东西；如果有双倍于自身的东西，一定也有小于自身一半的东西，等等。如果“视觉”能看到自身，“视觉”本身一定是有色的。这些推断中有一些显然是荒谬的，例如，如果视觉不能看到自身而根据推论视觉不是一种颜色这一推断不很明显的話，那么竟然有一个大于并根据推论也小于自身的数字这种见解，无论如何是难于接受的。是否任何活动都能成为其自身的客体，而倘若如此，认识的活动是否就是这样？要解决这个问题就需要一个伟大的哲学家，而我们没有所需要的天才来确定这个论点（168b—169b）。但无论如何，我们可以说，这样一个假定的“对认识的认识”不可能是人们说“明达自制”所指的东西，除非能够表明它会对我们“有益”，象“明达自制”是有益的一样（169b—c）。

（那么迄今为止，论证的要点是精神活动都不是自己的客体这一完全正确的论点。显然，这对任何活动都适用，对于认识论者的认识而言，同样也是如此。如果有象“认识论”这样一种科学，它的客体就是“使认识成为可能的条件”。但是这些条件和任何人对它们的了解不是同一回事。例如，《纯粹理

性批判》的各种原理是一回事，而康德对这些原理的认识或信仰是另一回事。)

我们现在可以更前进一步。为了论证的目的，我们姑且承认有“对认识的认识”这样一种事物。即使有，那也跟“认识你所认识的和你所不认识的”不是同一回事，因此，不是克力锡亚斯一直试图使“明达自制”相与等同的自我认识。克力锡亚斯没有很快接受这种区别，因此这种区别必须借例证逐步地搞清楚。设想一个人“了解认识”，这种知识会真正告诉他什么吗？它将告诉他“这是知识”，“那不是知识”，那就是，这个陈述是正确的，那个陈述不一定正确。但是仅仅认识这么多对于医师和政治家的目的一定是足够的。医生不仅仅需要认识“我认识这样或那样一个陈述”，他还需要认识该正确陈述与诊治病人有关。换言之，对他来说，光认识知识是什么是不够的，他需要认识健康是什么，而政治家同样不但必须认识知识是什么，而且必须认识正义是什么。按照假设，他们将不是从一门把知识当作客体的科学里学习这类知识，而是从医学里学习，医学的客体是身体里的健康状况；或者从政治学里学习，政治学知道“正义”是什么。因此我们不应当说只具有“对认识的认识”的人会认识他所认识的和所不认识的，我们只可以说，他将认识他认识或不认识这一简单明了的事实。（其含义是，比方说，一个仅仅是认识论者而对其它一窍不通的人，当他说“这么多谷的神是致命的”，<sup>①</sup>他可能认识到，他是在说符合真正科学知识所需要的一切条件的某种东西。但是，如果他只懂认识论而对其它一概不知，他甚至会不认识不应该给同胞吃致命剂量的神。）因此，如果“明达自制”和“对认识的认识”是同一回事，那么具有这种知识的人将不会由它帮助把真假医生

<sup>①</sup>“谷”(grain)：英美最小的重量单位，等于64.8毫克。原为小麦谷粒的平均重量。——译者



区别开来,在其它任何事情上也是如此。要识别真实的医生和冒牌医生,你需要懂得的不是认识论——“对认识的认识”,而是医药——“对卫生和不卫生的事物的认识”。医学理论和实践的真正鉴定人不是认识论者而是医学专家,而且决不是别的什么人(169d—171c)。因此要是我们使“明达自制”等同于“对认识的认识”是正确的,这个结论似乎使“明达自制”失去了价值。如果自我认识首先教我们认识自己的强弱,其次认识别人的强弱,并因而使我们能够小心提防自欺和欺人,它对人生的行为就具有最高的价值。但是我们刚才看到,认识论者本身所能讲述他自己或其它任何人的事,就仅仅是他是否真正懂得认识论(171c—e)。

我们讨论到现在的论点显然是,虽然“明达自制”是对某事的认识,但不可能是“对认识的认识”,也不可能是那些坚持认为自我认识是幸福生活所必不可少的唯一事物的人真正意指的东西。清楚地表明的是,真正需要作为指导实践的那种对我们自己的认识,是对善与恶以及我们的灵魂在善与恶方面的状态的认识。这一观点会立即导致进一步的结果:真正的美德本质上都完全一样——对善的认识,而通常在不同类型的美德之间作出的区分充其量是因袭的。(附带地成为这一论证的一个进一步有价值的结果,是它通过揭露“认识论”依据先验来判断科学真理的种种托词,它证明了各种科学的自主性,并且使人明白,在每个事例中,一个专门科学的专家只要声称在他自己的专业上是最终的权威,他的意见就没有号召力。)

当我们到达讨论的最后一部分,他的主要意图就变得明显了。纵使我们把我们提出的困难都撇开不管,并承认“明达自制”实在是“对认识的认识”,承认这样一种认识是(因为我们刚才说过它不是)“认识我们的确认识的东西和我们所不认识的东·西”,这种假定的认识对于指导生活会有任何价值吗?当然,很清楚,要是我们具有这样一种知识,并以此指导我们



的行动，一切就会“科学地”完成。我们的医生、我们的士兵、我们的水手、事实上所有我们的手艺人，会成为真正的专家能手；生命不会由于不胜任的医生或战略家或航海者犯大错而丧失，衣服不会由于缝工的粗制滥造而损坏；我们甚至可以想象可能把“预言”变成“科学的”，想象我们能够因而对未来有大胆的预知，并且，换句话说，我们可以想象我们对过去同样正确地了解。（一种奇妙地回想起杜·博伊斯——赖蒙德对他的无所不知的“恶魔”<sup>①</sup>作的奇异而生动的描写的联想。）但是我们并不应该因有一切认识而快乐，除非我们还有一些我们尚未提及的东西——对善的认识。没有对善的认识，我们可能对治愈病人、航渡大海、打赢战斗完全了解，但是，当病人恢复健康或船只安全抵港或战斗取得胜利是好事的时候，我们可能不了解。如果要我们的生活真正快乐，正是这种我们对善的认识必须负责指导它。若无这种认识，我们也许能够获得具有各种成果的良好成就，可是我们不能确保任何事情将“妥善而有益地”完成。但是，按我们假定的定义，“明达自制”不是这种对善的认识；甚至当我们把它的其它困难都撇开不管，我们仍旧保留它是“关于认识的认识”、“各门科学的科学”这一论点。因而，“明达自制”似乎两头落空，它不是会真正保证幸福的对善的认识。它甚至不是一种将保证各种“技艺”的从业者成为专家能手并成功地开业从事他们职业的知识；因为我们刚才看到，是每个部门的专家而不是懂得“认识论”的人才是他自己部门中最终的鉴定人。“明达自制”——如果我们接受被提出的定义，甚至加上最赢得赞同的解释——因而似乎是毫无实际价值的（171d—175a）。然而，这个结

<sup>①</sup>参看：杜·博伊斯—赖蒙德 (Du Bois—Rey—mond) 《在与认识自然相接近的对面》一书第17页以后诸页；《自然主义与不可知主义》第1版第1卷第40页以后诸页。

论过分荒谬了，显然不可能是正确的。我们只能设想我们自己错了，我们在这个问题上的看法一定极端混乱。这是不幸的，因为他使使用思拉斯人的秘方治愈查密迪斯成为不可能，但是对此别无挽救办法。（当然，区别于戏剧性结论的真正结论已经在一个暗示中得出来了。这个暗示是，指导生活所真正需要的东西是对善的认识，以及这种认识是与任何公认的专门“科学”或“技艺”的知识是完全不同的东西。这篇对话录的目的是要说明，对“明达自制”各流行概念的种种含义的认真检查，把我们直接引到苏格拉底关于美德的统一性和它与对善的认识的同一性这两个著名的似非而可能是的论点。）

《拉黑斯篇》——《拉黑斯篇》，现在我们可以比较简短地论述它，其目的在于通过从伟大战士的美德——勇气或英勇或刚毅的种种流行概念出发，得出这些同样的结果。如在《查密迪斯篇》中，这篇讨论伴之以一节引人入胜的导言，使我们能够把它归于苏格拉底生平的一个确切时期。吕西马丘斯（Lysimachus）和梅莱西阿（Melesias）是公元前第5世纪初期两个最伟大的雅典人——马上比武骑士阿里斯泰德（Aristides）和伯里克利的对手修昔底德——的不出色的儿子。他们都极力希望自己的儿子能出类拔萃，并因此渴望他们接受他们自己的父亲由于专心于公务而未能给予他们的精心教育。他们刚才亲眼目睹一个斯蒂西劳斯（Stesilaus）人举行的公开表演，此人声称能够传授全身披甲的战斗技术和手艺，他们还带回两名当时最著名的军人拉黑斯和尼西亚斯，以便就让这两个孩子跟随这样一位指导者学习的可取性听取他们的意见。

苏格拉底也在表演现场，在推荐拉黑斯的时刻，也征求了他的意见（《拉黑斯篇》180a—b）。拉黑斯亲眼目睹并高度赞美苏格拉底在雅典军队从迪利尤姆（Delium）不幸撤退时的镇定和勇气（公元前424年），他应邀参加评议会（《拉黑斯

篇》180a—b)。现在获知苏格拉底的父亲苏非鲁尼斯丘(Sophoniscus)是吕西马丘斯的终身朋友,而苏格拉底本人,吕西马丘斯听到孩子们谈起,是他们自己和小伙伴们非常感兴趣的人(180d—e)。如后来获知的,拉黑斯对他,除了在迪利尤姆战场上令人钦佩的行为以外一无所知(188e),但是尼西亚斯完全熟悉他,知道他每次谈话都变成彻底检查其对话者的灵魂状态的习惯(187e—188b)。间接提到这些,使我们能够相当精确地确定所假定的谈话年代。谈话发生在公元前424年的迪利尤姆战役之后,但是之后不久,因为假定公元前418年在曼廷尼阿(Mantineia)阵亡的拉黑斯,那时还忙于管理公务(187a—b)。提及苏格拉底比较贫困——只是就比较而言(186c)——可以使我们想起阿里斯托芬和阿米普西阿(Amipsias)两人都在他们公元前423年出版的关于他的讽刺作品〔阿里斯托芬的《云》和阿米普西阿的《康纽斯》(Connus)〕中把这写成一个显著的特征。那两位老人可能正在把斯蒂西劳斯的特长看作他们的儿子最想要学到的东西,这表明是同一个大体的年代。尼西亚斯和约——人们期望和约结束雅典与伯罗奔尼撒联盟之间的斗争——以后,渴望把儿子教育好的父亲很可能不会把全身披挂的战斗看作最有前途的一门教育。因而我们不得不把谈话看作就发生在阿里斯托芬把苏格拉底作为青年指导者的令人高兴的讽刺作品出版前后,苏格拉底是50岁不到一点的人,如柏拉图注意提醒我们的(181d),尼西亚斯和拉黑斯都是比他年老的人,而且吕西马丘斯和梅莱西阿相当年老,“不问世事”<sup>①</sup>。

<sup>①</sup>同一个近似年代,是由著名的奥尼阿(Oea)的达蒙尼德(Damonides)——或达蒙(Damon)——的间接提及暗示出来的。尼西亚斯因为苏格拉底曾把他的儿子尼西拉蒂尤(Niceratus)介绍给达蒙而对他表示感谢。拉黑斯自称他认为达蒙不过是一个词语编造者,但尼西亚斯反驳说,不应由他来判断,因为他甚至不认识这个人(200b)。估计达蒙通常过着深居简出的隐退生活,因为他是“教育”伯里克利的两位“智者”之一(《艾索克拉底》第15卷,第235页)。他一定象他的同事阿那克萨哥拉(Anaxagoras)一样在公元前500年前后就出生了,所以他的高龄可以说明他的隐退。

这两位军事专家碰巧对于所提出的舞矛矛盾的训练的实际价值有不同的意见。尼西亚斯一直被描写为两人之中比较聪明的，倾向于推荐它，其理由是：士兵需要懂得如何掌握武器，他很可能发现击剑术在实际战斗中有用，这种训练可能唤起他对其他各门军事技术例如战略的兴趣，最后，这种训练产生优美和敏捷而消除笨拙（181e—182d）。拉黑斯是一个有勇无谋的战士，他采取不同的观点。他认为“检验布丁，只要吃一吃它”。在这种专门技术中不可能有多少东西，因为我们看到斯巴达人应该是军事问题的最好的裁判者，但是他们简直不重视专门技术专家，专家本身也象躲避瘟疫一样躲开斯巴达。他们自己承认在战争中是从落后的公众中获得他们的收获物。（这是极好的一点几戏剧性的特性描述，拉黑斯智力上太迟钝了，看不出这一显而易见的说明：职业手艺人把货物拿到很可能是感到最需要它们的市场上去。）而且，在实际战争中职业的击剑手从不出众。<sup>①</sup>拉黑斯记得看到过就是这位专家，由于笨拙地舞弄一把他自己锻造的复杂武器使自己成为笑柄（182d—184c）。

由于专家们意见不一致，现在请求苏格拉底发表决定性的意见。但是如他所说，这类问题不可能以多数票来解决。决定的发言权应该留给专家——真正了解的人，即使发现他得不到任何人的支持。但是，在目前这个事例中，谁是我们应该求助的专家呢？不是纯粹全副披挂的战斗的专家或内行。问题实在与“照管”青年人的灵魂有关系，我们必须求助的专家因此是“照管”自己灵魂的专家能在自己身上体现“美德”并通过他的影响在别人身上产生美德的人（185a—e）。现在，如果一个人真正是一位专家，他可以采取使我们信服他的主张的两种

<sup>①</sup>在《理想国篇》里，苏格拉底自己被迫为他的年青人提出一种把这一类专门学科明显地排除在外的训练。



方式中的任何一种。如果他从别人那里学会他的技艺，他可以告诉我们他的老师是谁，并使我们信服他们是有能力的。<sup>①</sup>倘若他是无师自通的，如专门知识往往是自学的，他可以说明其结果，他可以给我们举出由于受了他的影响而变好的人的例子来（186a—b）。苏格拉底承认自己并不是专家，然而恶意地认为两位将军的情况可能不同。他们比他富裕，因而可能已给“智者”付了讲授“照管灵魂”的技术的报酬，他们更年长，更有经验，因此可能独自发现了秘诀（186c）。无论如何，他们一定是专家，否则他们就不可能对只有专家才有能力这样自信和敏捷地回答的问题发表意见。（当然，这一嘲讽，如我们可能从他们的争执中期望的，是说两人都不是真正的“专家”，两人都在谈他们所不理解的东西。）

然而，我们可以设法回避在我们中间有一位专家这一作为直接证据的要求。因为，如果一个人真正知道，例如，好视力是什么，以及如何使病人产生好视力，他就能告诉我们视力是什么；如若他不能，他就显然不是治疗眼睛的专家。因此，在目前的事例中，我们需要他来作判断的人是“美德”专家，这种美德使我们的灵魂变为较好的灵魂。如果一个人甚至连美德是什么都说不出，在将产生美德的那种教育上接受他的意见，就是浪费时间。因而，在教育问题上谁的判断具有权威性这个最初的问题，可以由谁知道美德是什么这一问题来代替。而且，为了方便起见，这个问题还可以进一步缩小范围，只考虑美德的一个“部分”——勇气或英勇就足够解决我们目前的问题——评价具有矛盾冲突技能的专业教师技术的价值。有能力的裁判员在技艺是否使有技能的人变成更好的战士这个问题上，必须至少能够说出勇气是什么（189d—190e）。现在我们已经清楚地提出我们的伦理问题：当我们把男子气概、英勇、

<sup>①</sup>当我们开始考查《普罗塔哥拉篇》的时候，我们就将充分认识其意义。



敢作敢为说成是成年期不可缺少的一个特征时，我们真正要谈的究竟是什么？拉黑斯，两个职业军人中较少思考的一个，认为任何人可以立即回答这么简单的问题。“临危不惧、坚守阵地、奋力击敌、永不退却的人——这就是你所要的勇士”

(190e)。因而，正象在《查密迪斯篇》里一样，我们从提出来的一个灵魂内在状态的定义出发，这个定义没有把灵魂内部状态本身与它的一个通常习惯的外部表情区分开来。进一步的讨论过程将揭示这种常套的双重缺点，它甚至作为对战士本身行为的一种描写也是不充分的，因为战斗远远不是生活中唯一的职责，生活要求和我们期望于优秀战士的同样的品质。象往常一样，柏拉图急于坚持精神状态在它的外部表现形式的非常明显的多样化下面真正的同一性。除了战争工作以外，发现其它职业也需要“战士似的”美德，是朝着发现“种种美德”自身本质的一致性迈进了一大步。

甚至拉黑斯也愿意立即承认佯退在战争中是一种恰当的策略，如斯库西人 (Scythians) 的战斗实践，拉西达蒙人 (Lacedaemonians) 把波斯人从普拉塔阿 (Plataea) 的防线引出来所用的佯装撤退以及其它许多例子所表明的 (191a—c)。他甚至愿意承认战斗不是可以表现勇气的唯一场面。一个人可以通过面对航海险情、贫困、疾病以及政治生活的种种风险，表明自己是勇士或懦夫。另一方面，勇敢和懦弱可表现在正视或逃避痛苦或危险中，同样也可表现在抵制肉体享乐的诱惑和欲望的纠缠中——一种附带地表明通常在英勇（战争的美德）和明达自制（和平和非战斗人员的美德）之间的人为区分的思考 (191d—e)。(亚里士多德在《伦理学》里所考虑的正是《拉黑斯篇》的这一节，在《伦理学》中他把“原始”词义上的英勇和这里正是用这个名称称呼的行为区别开来。①然而，这种

①亚里士多德：《伦理学》新版，B，1115a，7页以下诸页。

争执纯粹是关于词语的争执。亚里士多德无意否定有争议的种种品质，是美好生活必不可少的，也不否认它们与士兵的品质之间有一种密切的相似之处，这种相似之处证明把英勇这个名称“转移”到各种品质上去是合理的。他单纯是为了术语的精确，坚持认为如果我们谈及对疾病、财政困难、诱惑等等“进行一场狠狠的战斗”，我们就在使用原来适用于真的士兵实际“战斗”的语言，而亚里士多德在组成《伦理学》这一节所作的一系列人物素描，其意图是要由他描述各种经过思考很快就能辨认出来的乔装打扮的“美德”。)

拉黑斯既然看出了这一点，就很快地回答说，在苏格拉底提出来的所有勇敢行为的范例中，有某种可以普遍发现的精神或勇气，它们都是一个人面临某种反抗或危险而“坚持”的例子。因此，他提出作为勇敢的定义说，勇气是在一切情况下的某种“坚持”、“忍耐”或“执意”(192c)。这个定义显然具有好定义的某些特性。如果你把勇气说成一种“灵魂的坚持”，正象如果我们通常把“决心”这个词用作它的同义词，你实际是在试图指出构成这种性质的一切表达方式的精神。因此说坚持或决心是勇气的一种特征，勇敢的人是“坚持到底”的人，当然是对的。但是作为一个定义，这个公式还太宽广，勇气也许都是坚持，但是坚持不一定是勇气。用柏拉图后期对话录里出现的技术性的逻辑语言，我们需要知道区别是勇气的坚持和不是勇气的坚持的“差别”。①因为“不明智”的坚持——十足的顽固——是不好而有害的，而我们说勇敢，一定是指我们认为突出的好品德，所以看来我们可以通过说“明智的坚持就是勇气”来纠正我们这个公式的缺点(192d)。但是现在出现了我们指的是什么样明智的问题。一个人也许明智地盘算，由于在开支上坚持一下，他就会获得商业上的利益，但

① <泰阿泰德篇> 208d 以下诸页。

是我们几乎不会把这种明智看作勇气的一个例子。如果一个医生坚持拒绝他的病人要食物的恳求，而他知道食物对这位病人会有害处，我们认为这位医生没有表现出什么特殊的勇气。在战争中，如果一支部队因为知道在人数上占优势，阵地仍然被敌方坚固，并且确信会得到增援而“坚持”，我们就不会称赞它的勇气。恰恰是阵地较差和救援无望的劣势部队的“坚持”，给我们的印象才是非常勇敢的。因而我们认为骑术不娴熟但表现好的骑兵或不善游泳但勇敢地跳入深水的人的勇气，比因为掌握这些技能而表现好的人的坚持更要好一些。（例如，我们认为蒙茅斯<sup>①</sup>粗犷的乡下人在西吉摩尔（Sedgemoor）抵抗王室近卫军中表现了极大的勇气，我们不因为王室近卫军“坚持”对付一群农民而称赞他们的勇气。）这看起来毕竟它是“不明智的”坚持，而不是那真正勇气的“明智的”坚持。我们显然还没有找到正确的定式，而如果我们自认是“有胆量的”思想家，我们将不得不要求自己寻找我们谈及的那种品质——探究中的“坚持”（192c—194a）。我们不应该忽视这个困难的要点。苏格拉底并不认真认为“不明智的”决心或坚持就是勇气。他的真正目的是，把勇敢就是“明智的决心”这个正确的陈述所意指的“明智”，与使冒险变得不大危险的专家知识区别开来。这种专家知识的效果事实上是使假定的危险变成不真实的。我们因为猜测他正在正当地冒大险而钦佩的人，实际上，如他自己所知，是只在冒点儿小险或不在冒险。我们对他的勇气的信心是建立在他并不具有的一种错觉上的。但是我们确实不把冒“愚蠢”风险的人“不明智”的固执看作是真正的勇气。我们真正的意思是，勇敢的人正视巨大的危险，感觉到危险很大，但是正视它因为他正确地判断这样做是好的。他显示的“明智”是对善与恶的正确判断，而这就是苏格拉底

<sup>①</sup>蒙茅斯（Monmouth），英格兰西部的一部分地区。——译者

所要提出来的真意。

在这一论点<sup>上</sup>，尼西亚斯加入讨论。他“经常”听苏格拉底说，一个人“善”于做他“认识”的事情（194d）“不善”于做他不认识的事情。如果这是真的，如尼西亚斯相信它是真的，勇敢因为总是一种好的品质或行动，所以就是某种知识。它显然跟任何形式的专家技术知识不一样，其理由我们已考虑过了。但是很可能，它是“对可怕的东西和不可怕的东西的认识”；那就是，真正勇敢的人也许就是在生活的所有处境中认识什么是和什么不是恐惧的特殊对象的人。这个意见显然是朝着正确方向迈进了一步，因为它使专家的知识和那种可以了解为与美德相同的知识之间的重要区别——用我们自己时代的流行术语说，就是事实的知识和价值的知识之间该作出的区别——具体化了。然而，拉黑斯由于自己新近的挫败心情不好，因此把这种理论仅仅看作故弄玄虚，而且几乎不能使他用像样的文雅语言表示反对。医生或者农民了解他的病人或者他的牲口面临的危险，但是这种知识不构成勇气（195b）。这个反对意见表明拉黑斯并未领会定义的全部要点，如尼西亚斯接下去说的一样。医生也许知道病人将死亡或者将复原，他不知道是死亡还是复原对病人来说是真正“可怕的”事情。也许复原在某些病症中倒成为“可怕的”事情，可是医学科学不能告诉我们这是些什么病症。（例如，一个人也许使用他恢复的健康走上比死亡更坏的当众丢脸的道路。当然，他的医生不能从医学研究中得知这类事情是否会发生<sup>①</sup>。）即使“预言家”也只能预言一个人会不会死亡或会不会丢钱；只能预言战斗的胜败；他的技艺不能告诉他哪一个事件对个人或国家更好（195e—

<sup>①</sup>所以，在狄更斯的《伟大的前程》里，对那个已归来的罪犯来说，死在监狱医院里“更好”，因为假使他复原了，他就会因为从放逐中逃回来被送上绞刑架。这位主人公每次询问都因乐于听说病人的病情“加重”而很高兴。

196a)。当然，这正是从苏格拉底的观点来看可能对拉黑斯的批评所作出的答复。但是它仍然留下一些苏格拉底渴望说的事要说。首先，如果勇气是某种知识，我们必须拒绝相信任何纯粹的动物会勇敢。事实上，真正勇敢的甚至在人类中也只是极少数。那末，我们可以说一头猛狮和一匹驯鹿、一头公牛和一只猿猴之间在勇气方面没有差别吗？拉黑斯认为这种联想是对他认为尼西亚斯诡辩的胡说的充分的驳斥，但是，如尼西亚斯所说，如果我们区分天生的高尚勇气和无畏以及真正的勇气，辩论的锋芒就将弄钝（196d—197c）。至此，尼西亚斯不过是在坚持我们将从《斐多篇》和《理想国篇》里看到的、属于苏格拉底的观点。<sup>①</sup>天生的无畏是一种宝贵的禀赋，但是只有在人身上它才能作为发展忠于我们称为勇气的原则的基础，而且只有在“哲学家”身上这种把纯粹的“胆量”转变为真正的英勇才是完全的。但是还有一个尼西亚斯未加考虑的困难。说“可怕的事”或“令人害怕的事”，我们指的是未来的或即将来临的祸害。现在没有跟这种绝对的善与恶的科学不同的、未来的善与恶的科学，正象没有“未来的健康与疾病”或“未来的胜利与失败”的专门科学一样。只有医学或战略学的科学，而这些科学对过去、现在和将来都适用。所以如果我们一定要保留我们的定义，必须修正它；我们必须说勇气就是“对善与恶的认识”，没有任何进一步的限制条件（198d—199e）。但是我们的公式，由于现在已经改正过，所以不是仅仅包括部分美德而是包括整个美德。如果它是一个定义，它就是“美德”的定义，而不是“美德”的几个不同种类或部分之中的一个美德的定义（199e）。然而，一般认为勇气不是“美德”的全

---

<sup>①</sup>这种区别对希腊人比对我们更明显，因为“勇敢的”（*Vox Propria*）意思是“男子气概的”，而把残忍的人叫做“男子气概的”使人觉得至少是对语言的曲解。



部；一个好人需要表现其它的美德，例如“正义”和“明达自制”。而且看来毕竟我们还没有回答勇气是什么的问题。所以，由于我们远远没有能力为孩子的教育选择老师，因此我们自己都需要上学，只要我们能够找到老师（201a）。

因而，这篇对话录已使我们得出和《查密迪斯篇》相同的结果。如果我们试图解释任何一种崇高的典型的道德上的优点是什么，我们发现自己被迫把它解释为“对什么是善的认识”。每种美德从而似乎经过检验包括生活行为的所有方面，而在原则上都不能与任何其它美德区分开来。然而，一般认为，并且我们在论述《理想国篇》时将看到，有许多来自有力地支持这种观点的、经验的事实说明不同的美德确实截然不同，因此一个人也许以有一种美德而著名，但却不因缺乏另一种美德而减低他的声誉（如典型的士兵通常被认为比普通的平民既比较勇敢又比较放肆）。我们的理智迫使我们接受苏格拉底的美德的统一性这种“似非而可能是的论点”，但是我们必须说明这个论点与通俗的道德心理学所依据的种种事实相一致。当我们研究了《普罗塔哥拉篇》、《斐多篇》和《理想国篇》之后，我们将能够说这种一致是怎样实现的。十分重要的一点——在这一点上19世纪很多解释者走入了歧途——是了解柏拉图在坚持这个“似非而可能是的论点”本身上至死没有动摇过。

《李思篇》——这篇对话录是由它的背景同《查密迪斯篇》联系起来的，背景呈现苏格拉底跟有前途的孩子们相处时的风度的又一个可爱情景。这篇对话录提出的某些道德心理学的问题，指向将来柏拉图从事写作的全盛时期的最高成就之一——《会饮篇》。亚里士多德把《李思篇》用作不署名的资料，从中取得在组成《尼各马可伦理学》（Nicomachean Ethics）第8和第9册的演讲中更系统地论述的大多数问题，以此这篇对话录特别令人感兴趣。（《李思篇》在这些书中被广

泛应用，自行解决19世纪某些学者对其真实性的错误攻击。)

讨论的主题是友谊，这个论题在古代的伦理文献上比在近代伦理文献上起显著得多的作用，其原因是容易指出来的。说希腊人“没有家庭生活”是完全不真实的，但是由于忽视对妇女的教育，家庭趋向于与其说是智力爱好和精神情感的中心，倒不如说是密切的“事务伙伴关系”，这却是真实的。另一方面，虽然夫妇之间的爱情在希腊社会里可能是真正的爱情，但是，出于同样的理由，两性之间的浪漫爱情，很少我们习惯于归诸它的发挥道德化和精神化的作用。在两性生活中，伯里克利时代的雅典，比打上基督教传统烙印的任何社会，“情欲”相对来说更加突出，“爱情”则次要得多。在那伟大时代的希腊文学中，厄洛斯<sup>①</sup>是一位因为造成人类生活的浩劫而令人恐惧的神，不是因为他的赐福而令人奉承的神；他是老虎，不是可与戏耍的小猫<sup>②</sup>。如古典作家所知，爱情是一种供获取而不供给予的情欲。因此在生活中，如依据希腊人的观点所看到的，仅仅有两条出路提供热切而无私的献身精神。它可以在一种高度无私的形式中呈现自身。例如对所有公民的共同母亲“城邦”的绝对献身。对于象我们之中的大多数的人来说，需要一个供其发泄热烈的爱情和自我牺牲的有血有肉的个人对象。有一个同性的终身朋友，他的利益对他来说就象他自己的利益；这就是为什么在亚里士多德的《伦理学》中，对友谊的精心研究直接放在对“沉思生活”达到顶点的生动描写之前。在这种“沉思生活”中，人丢弃人类个性的最后残余，忘我地进入对神的默祷中。我们可能怀疑那些谴责希腊伦理学的思想状态为“自我中心”的人，往往忘记它们乃是一度曾是浩瀚文献的仅

---

<sup>①</sup>厄洛斯 (Eros)：希腊神话中的爱神。——译者

<sup>②</sup>参阅贝范 (Bevan)：《希腊文化和基督教》，第93—94页。

存硕果了。①

柏拉图对《李思篇》的兴趣在一定程度上是一种心理学的兴趣。能把两个人紧密地吸引使相互把对方看得可爱或者比自己更可爱的诱惑力的神秘，强烈地吸引住柏拉图，正象一个女人对一个男人的诱惑力的神秘，强烈地吸引住现代哲学家一样。甲从乙身上而不是从丙身上看到了什么，来说明这种诱惑力呢？但是柏拉图还有一个更明确的伦理的目的，如从对他的论证分析中将显露的。象往常一样，我们将发现苏格拉底的伦理学——“照管灵魂”和幸福依赖于对善的认识的学说——的基本观念从看来论述自相混乱的似非而可能是的论点中形成。

这篇对话录的序言与《查密迪斯篇》的序言密切相似。苏格拉底正在城外散步，从西北面学园的郊外向东面的讲演堂走去，这时他的一些年轻朋友走近跟他讲话，并把他拉进一座“健身房”去结识李思。李思是一个漂亮而谦恭的孩子，受到一个年龄较大、名叫希波撒勒斯（Hippothales）的少年的热情赞美。事实上，希波撒勒斯，如其余的少年所抱怨的，由于把没完没了的劣诗打扰他们，使自己变成被人讨厌的人物。在这些劣诗里，他吹捧李思家族的古老、财富和显贵。苏格拉底温厚地就希波撒勒斯企图靠恭维话博得“欢心”的笨拙用心来逗弄他，因为恭维话更可能由于使接受者变得傲慢而自负和盛气

---

①要把《李思篇》中的辩论精确地翻译成英语，存在着语言上的困难。φιλεῖν只能被译为“爱”，那就是指爱的爱情（不是性欲的爱情）。但是对于φίλος，当用作名词时我们必须说“朋友”，而用作形容词时我们就不得不用各种不同方法来翻译。要是我们经常不论说“友好的”还是说“可爱的”，我们都会使论证难于理解，因为“友好的”确指“爱别人的人”，而“可爱的”则指“被爱的人”。无论我们的φίλος是我们“爱”的人还是“爱我们”的人，这两种翻译都使这个问题变成废话。而且，当这个形容词被用来形容象酒一类的东西时，我们都不能用两者来翻译它。我们必须说一个人“喜欢”饮酒或者骑马。这是我聊以充作我被迫采取的权宜之计的东西。

凌人而损坏了他，接着苏格拉底就被邀请进入“健身房”，并举出一个真正适合于“情人”那种谈话的实际例子（《李思篇》，203a—207c）。

（苏格拉底在跟李思的谈话中所采用的语气，温和而清楚明白地揭示他自己关于浪漫的爱情观念和他的时髦年轻伙伴的那种观念之间的差异。不言而喻的先决条件是，“真正的情人”的欲望是为了被爱的人的真正幸福；他的情欲因此是一种完全纯洁而无私的情欲——一种“爱”而非自私的性欲的形式；而这无疑就是苏格拉底能从明智的双亲之爱作为例子开始论证的原因。①）

李思有深深爱他的双亲。因为他们如此关心地爱他，他们当然就为他的幸福而忧虑。而现在倘若一个人不能独立自主，不能“为所欲为”，“自行其是”，他就不能幸福。但是，正是如此全心关注孩子幸福的双亲，几乎不会让他对任何事情随心所欲。不允许他赶父亲的马匹或骡子，尽管雇用的马车夫或奴隶身份的马夫被允许做他认为适合于他们的事情。他甚至被迫上学，接受一位“小学教师”的引导，并且尽管这人是一个奴隶，他也得照他的吩咐行事。当他放学回到家里，他不能把母亲纺织用的羊毛和工具任意行事，假使他乱弄这些东西，他甚至会受到鞭笞。看来这不象幸福或独立自主（207e—209a）。

李思孩子气地解释说，他年龄还未大到可以乱弄这些物品。但是真正的理由不可能是年纪。有些事情允许他自作主张。当他的双亲要他朗读、写字或唱歌时，关于朗读或书写单词的顺序以及关于调准乐器上的弦，允许他自主行事，因为这

---

①流行的情人的残忍的自私，是苏格拉底在《斐德罗篇》中关于“一个人的性交特权”不应该给予“情人”这一经文的布道的题目。比较一下这个道德说教末尾所引的谚语：这一类的“爱情”是“狼对于羔羊的爱情”（《斐德罗篇》，238c—241d）。

些是他懂得怎样做的事情。任何人，或者任何一群人，都乐于让我们随自己的意见处理任何一种事务，只要相信我们懂得怎样把它干得比其他任何人更好。当你懂得怎样处理一件事情时，大家都放手让你去处理它；要是能不干扰，人们就不会干扰你的行动；这件事情就真正成为你的事情，而你就可以自由处理它了。但是我们最好的朋友会首先来制止我们不要在我们不懂的事情上擅自行事，它们就不是我们的事情了，而我们在处理它们时就“受别人的控制”，“不能独立自主”了（209a—210b）。原因是我们在我们不懂的事情上是“无益的”、“无用的”。但是，我们不能期望任何人由于我们“无用”而“爱”我们。倘若我们是“明智的”，大家都会成为我们的朋友，因为我们将是“有益而且有用的”；如若不然，甚至我们的双亲和亲戚也不会是我们的朋友。因而，实例的谈话就渐渐被引到要幸福和要自由跟要有真知是同一回事这一个论点上。苏格拉底又玩弄词语开玩笑地说，对于我们不懂的事情，并因此而在我们根本不该有自己的“见解”的地方，自负“有高明的见解”是荒唐的。这当然是针对李思身上我们听说过受希波撒勒斯怂恿为家族而自豪的虚荣心而说的（210b—d）。

这里接下去是附带的谈话，因此当再继续辩论时，跟他对话的是另一个人。这是一种手段，叫我们注意对话录的主要争论点还没有提出来；这些主要的争论点不在与一个“被爱者”谈话的正当方式的例子中，而应在接下去更随意的谈话中去寻找。苏格拉底评论说，虽然他始终认为益友是一个人所能得到的最宝贵的财产，但他本人不大了解怎样获得一个朋友。在最初的日子有幸形成一种热情的友谊的年轻人，无疑可以用他们的经验来启发他。这样，我们就使谈锋转移到对话录的主要问题，即：一个人对另一个人的个人诱惑力的基础是什么？

倘若一个人爱另一个人，哪一个人是两人中另一个人的朋



友——被爱者的情人，还是情人的被爱者，或者这没有区别呢？那就是，那里有甲对乙的单方面的爱，这使我们有权说甲和乙是“朋友”吗？如若不然，那么我们有权把其中一人叫做朋友吗？而倘然如此，哪一个朋友？我的朋友是爱我的人，还是我爱的人？困难在于单恋的存在。甲也许对乙产生强烈的好感，而乙对于甲不感兴趣，或者甚至使他反感。在这类例子中我们能谈及友谊吗？或者我们可以说如果诱惑力不是相互的就没有友谊吗！认为友谊关系仅仅当有这种相互之爱的时候才存在，似乎是最合理的。既然是那样，对于你就没有“爱情”可言，除非它“以爱还报你”。这对希腊人造成一种语言困难。当他想说一个人“爱好”一切——例如酒或者智慧的时候，他不得不用“爱”作为它的基本组成部分来构成一个复合形容词“爱酒的”、“爱智慧的”，或者诸如此类，很象当一个德国人想说他爱好动物的时候，他必须把自己叫做 Tierfreund（动物爱好者）。因此，语言似乎反对刚才提出的观点，但是在语言方面有不可否认的事实，很幼小的孩子们也许对其双亲不觉得爱，而且当他们挨到一顿打时，也许感到真实的“恨”，但是这位父亲，甚至在处罚孩子时，也是孩子的“最好的朋友”。这暗示正是被爱才产生朋友。倘若你爱我，我就是你的朋友，不管我是否爱你（212b—213a）。

但是当我们想起，由此类推，我们就可以说正是被憎恨才使一个人变成仇人，这就出现了一个困难。（倘若你恨我，我就是你的仇人，尽管也许我内心只充满了对于你的友好，或者尽管我也许不知道你的存在。）这就导致一个自相矛盾的说法：当甲爱乙而乙恨甲的时候，甲正在被一个朋友恨而乙正在被一个仇人爱，并因而可以说同一对人既是朋友又是仇人。这是用词自相矛盾的说法（213b）。

如果我们修正我们的观点说，不是被爱而是爱才产生朋

友，结果是爱我的人是我的朋友，不管我对他的态度如何，同样产生一个相同的自相矛盾的说法，因为我也许爱一个不能容忍我的人。由于我们开始时把相互的爱对友谊是必要的这个观点置于一旁，因而我们似乎把可能发生的事都详尽无遗地论述了，而且表明象友谊这样的关系是不存在的（213c）。

这种推论的荒谬表明，我们一定开头就错了。我们必须再仔细检查原因。我们可以从诗人那里接受一种暗示，他们把友谊说成是“在天国铸成的”。他们说，上帝“使物以类聚”。写宇宙论的科学家也利用“同类相引”的原则说明宇宙中天体的分布。也许这可能就是友谊的奥秘，把甲吸引到乙可能是构成宇宙结构基础的一个伟大的普遍原理的例子。然而，经更周密的检查，我们看到令人遗憾的是，就人们之间的关系而论，“同类相引”的原则多半不真实。坏人不因为“拉到一起”而变成朋友。他们越是紧密地拉在一起，就越是试图互相利用，变得越有敌意。也许诗人们知道这一点，真正的意思是要说，坏人由于没有原则，因此反复无常，是变色龙般的人。他是一个“变化多端的”家伙，永远和自己“不一样”，和自己有分歧，更和其他任何一个人不一样，有分歧。因为诗人们也许想暗示，惟有尊重道德原则的人——好人，才真正彼此“相象”，因而友谊只能存在于好人之间（213d—214e）。

然而，当我们开始考虑它的时候，有一个更不好对付的困难要正视。倘若一个事物能以任何方式，对另一个事物起作用并影响它，这两个事物能完全相同吗？倘若要有相互作用，难道就不准有一些不同吗？而且如果一方完全不受另一方的影响，这一方怎么能“关心”另一方呢？这一方能给另一方带来什么“安慰”呢？而且你怎么能对你不关心的东西表示友谊呢？如果好人是朋友，理由一定是在他们的美德中，而不是在他们的“相象”上（那就是，他们一定是在不同的方面行善，

以致他们各自的美德互相补充（214e—215a）。而这一点似乎也不可能。因为好人“知足”的程度是与他的美德成比例的。他因此觉得不需要除自己以外的任何东西。但是无所需要的人就不“关心”任何事物，而不关心事物的人就不可能对事物有爱。根据这一说法，在好人之间就不能有友谊。因为他们是“自足”的，所以他们不会互相想念，或者他们在一起时也不需要互相照料。那么他们根据什么应该互相“重视”呢（215a—b）？<sup>①</sup>

我们又开始走上错误的思路。苏格拉底曾经听一个人说，相象是最激烈的竞争和对立的根源，但是极不相象是友谊的源泉。对于这一点，在赫西俄德关于“两人同行”的名言具有诗人的权威，而且，事实上我们看到的就是如此。富人和穷人，弱者和强者，病人和医生，恰恰因为不相似，所以才得以友好地交往；一方需要另一方的帮助（例如，富人需要勤劳诚实的仆人，穷人需要有钱付他们劳动报酬的雇主，病人需要医生的技术，医生需要诊疗费）。这位讲话者说，事实上，不同事物的吸引力是宇宙论的关键。<sup>②</sup>自然界的事物都需要由它的对立

<sup>①</sup>显然，我们在这里提出了一个有广泛意义的问题。极端地说，这是一个是否有如基督教所假定的上帝对罪人的爱，或者实际上是否上帝能爱自己以外的任何事物的问题。苏格拉底提出了一个难题，但是没有解决它。的确，一个人越善，朋友由于事故或疏远或死亡而离去，对他生活的损害就越小。在那种意义上，好人是“自身完满俱足”的。

<sup>②</sup>注意在整篇对话录中假定苏格拉底非常熟悉宇宙论者的各种理论，以及他的年轻朋友会辨认出提及这些理论所用的方式。这与《云》中固定的设想和《斐多篇》中的自传部分是严格地一致的。特别是作为“不同事物对不同事物的吸引力”的亲合力（或友好）这个概念来自恩培多克勒（Empedocles）以及渊源于他的西西里医学；对立的一面是另一面的“养料”或“燃料”的思想是赫拉克利特的思想。赫拉克利特主义在阿基达米战争时期的雅典，实际上是由克拉底鲁斯（Cratylus）代表的；从《会饮篇》里埃里克西马丘的发言中，我们看到西西里的医学思想在那里也是家喻户晓的。

面来调和：热由冷来调和，干由湿来调和，等等，因为每种事物都是其对立面“喂养”的——这是大家熟悉的赫拉克利特的学说。因此，说友谊是对立面之间吸引的一个例子，是很诱人的。然而如果我们那样说，我们将马上很容易成为那些聪明人——爱说反话的人——的牺牲品，他们喜欢使人自相矛盾。因为他们会说，恨与爱是一对极端的对立面，而“节制”与放荡，或者善与恶，也是这样。因此，我们的原则就要求我们相信，一个人通常最会被那个痛恨他的人诱惑，一个异常能节制的人会使一个声名狼藉的浪子成为他的知心朋友，等等。但是这些陈述显然都不正确。所以我们又一次得不出结果。单纯的“相象”或单纯的“相异”都不能成为朋友之间吸引力的奥秘（215c—216c）。①我们可以试图进行一种比较精妙的解释。也许真实的情况是，在友谊中一方是好的，另一方则“既不好也不坏”，这是我们还未加以考虑的唯一的选择。（这暗示这种关系通常是具有某一优点的人和某个渴望这种优点但尚未获得它的人之间的一种关系。吸引我们跟他成为朋友的东西就是我们也想要具有的东西。）我们可以用一个医学上的简单例子来说明。健康是好事，疾病是坏事，人体可以说是中性的，因为它是既可以健康也可以生病的。现在只要一个人身体健康，就不去关心医生。但是当他害怕有病时，他就欢迎医生了。他并不是在奄奄一息时才这样做，而是在这之前当他畏惧疾病的时候，即当他既不是完全健康也不是不可救药的时候。我们可以说，这是一个“既不好也不坏的东西，由于有害东西的存在，变得对好的东西亲切起来”的例子（217b）。因此在这里我们必须作出仔细的区分。“有些事物本身就象呈现在它们表面的那种样子，其它事物则不然”（217c）。因此，如果一个

---

①那就是，任何“相象”和每一种“相象”或者每一种“相异”和任何“相异”可以成为友谊的基础，这种说法是不正确的。

男孩的金锁被涂上白色颜料，“白色”出现在金锁上，但是金锁本身不是白的（当然因为颜料可以洗掉）。但是当这孩子变成老人，“白色”将在一种不同的意义上“出现”在他的头发上，他的头发本身就是白的。（这些话的唯一目的是，告诫我们不要猜想当苏格拉底谈到邪恶的东西“出现”在“既不好也不坏”的东西前面，他使用“出现”这个词，与我们说明一个事物具有一种属性时，说这一事物“出现”相应的形式是同一意义。在这种意义上，形式的“出现”与一个事物“分享”这一形式是对应的词语，如我们在《斐多篇》里看到，这两种表达是自由使用的。<sup>①</sup>形式理论的术语大家都很熟悉，以致苏格拉底需要警告小伙子们不要被它引得误解。倘若整个理论是柏拉图在苏格拉底死后创造出来的，就是一个奇异的陈述。）

于是理论就这样作出来了。只要一个事物本身还不是恶，恶的“出现”就使它想望对应的善；当事物本身已经变成恶的时候，它就既失去对善的要求，又失去对善的爱慕。这说明了已经象神一样有智慧的人和完全无知的人都不是“爱智慧的人”的原因。如在《会饮篇》里迪奥蒂马（Diotima）也告诉过我们的，“哲学家”处于两个极端之间——在通向智慧的路上，但是仅仅在途中。他们意识到他们的无知，因而渴望摆脱它。这种理论自然引起小伙子们的兴趣，因为一个孩子热情专注的事情，经常成为对某一位比自己年长、他所羡慕并想效法的人的这种感情（216c—218b）。

经考虑后，苏格拉底在他的问题的这一引起兴趣的答案中，仍然发现一个致命的缺陷。倘然我们回到我们的例证上，

---

<sup>①</sup>参看《斐多篇》100d，在那里，苏格拉底说，我们可以把形式对可感觉的事物的关系叫做“出现”或“共享”或者“随你喜欢的什么”。在这篇对话录的别处，形式被说成是“占领”（一个军事的暗喻）这一事物——“接收”（又一个军事的暗喻）的事物或“分享”这一形式。



我们注意到病人“因为某事”和“为了某事”而热爱医生。他因为害怕疾病和为了健康而尊重医生，而这两方面，疾病对于他是有害的和“可恨的”，健康是可贵或可喜的和有益的。因此，倘然我们对这个原则进行概括，我们就必须把它陈述得比我们起先陈述的更确切。我们必须说，“既不好也不坏的东西，因为有害的和可恨的东西和为了有益的 and 可喜的东西，而对好的东西友好”。现在，通过了所有纯粹词语上的论点（也许有人会持异议），这一陈述的意思是，凡是对于我们是可贵的、可喜的或友好的，作为一种手段对于别的事物也是可喜的，正象医生的技术作为保持或恢复健康的手段也是可喜的一样。但是健康本身无疑也是可喜的，我们必须说它也只是作为某种事物的手段而可喜的吗？即使我们这样说，迟早我们必然发现某些东西，它只是因为自身的缘故对于我们是可贵的，而且是为了它的缘故，所有其它“可贵”的东西都可贵了。一位父亲看到儿子吞下毒药时就会急于去拿酒瓶。但是他关心酒瓶只是因为它装着酒，而他关心酒只是因为它会解毒。他真正关心的是他的儿子，而不是雅典陶器或一种特制的佳釀酒。只要一个事物或人对于我们“可贵”只不过为了别的事物，那末称呼它“可贵的”只不过是一种讲话的方式罢了。对于我们真正“可贵的”东西，“只是我们的所谓爱全部倾注在上面的东西”（220b）。（因而，关于爱的秘密源泉这个问题使我们面对着至善的观念，它是所有次要的和被引出的美德的泉源，218b—220b。）

我们因而从我们上一个陈述中剔除了“为了有益的 and 可喜的东西”这个分句。这个公式的其余部分经受得住批评吗？我们所“关心”的是“善”，而我们关心它是“因为”（要逃避）恶，这种说法正确吗？如果第二个陈述是正确的，结果就可能是在一个没有恶的世界上，我们就不再关心善的事物，犹

如在一个没有疾病的世界里，我们就不重视医学。倘若如此，那末，我们对所有爱的最高对象的态度就是独一无二的。我们“为了对于我们可喜的东西”而关心爱的各个次要对象，那就是，因为它们对于这个本来的对象来说是手段；但是我们必须说我们是“为了厌恶的事物”而关心所有爱的本来对象本身的，倘若在一个没有恶的世界里，我们将真的不再重视它。也许我们提出的这一问题是一个愚蠢的问题，因为谁能说出在这样一个世界上可能或者不可能发生的事呢？但是我们在我们所生活的这个世界里的经验，教给我们的差不多就是这些。感到饥饿有时对于我们是有益的，有时却是有害的。假使我们能够消除所有产生有害的饥饿的环境，饥饿还会存在，因此只要饥饿存在，我们就会“关心”使它饱足的食物。（甚至在人人确信有充足食物并且健康善良到不再会贪婪的社会主义乌托邦里，人们仍然会有“强健的食欲”并关心他们的膳食。）这就足以排除我们只是为了逃避恶而关心善这个理论（220b—221c）。

因而，我们的公式似乎已经完全被丢弃，辩论的过程又提出了一个新的方案。现在看来所有情感的起因是欲望，而且我们必须说“一个人所想望的东西对于他是可贵的，而且当他正想望它的时候。（因而我们得出一个关于“爱”的完全相对的定义，很可能是故意模仿普罗塔哥拉著名的相对主义学说：“一个人认为真实的东西——对于他——就是真实的，而且只要他认为它是这样。”）我们可以着手把这种思想发展得远一点。一个要求正常的生物，要求的是它所“缺乏的”东西。所以我们可以说，“缺乏者”“喜爱”它“缺乏的”东西。因此缺乏的意思是“被剥夺了”某东西。（“缺乏的”生物是“有缺陷的”，它缺少自身完满所必须具有的东西。）“情欲”、友谊、欲望于是都因为“属于一个人自己”的东西而被感觉

到。因而，如果朋友们或者情人们真正是他们所声称的这个样子，他们就是互相“附属”的，如我们可能说的，每人在“灵魂或气质或肉体”上，就是“对方的一部分”。我们感觉爱的事物于是就是“属于”我们自己的东西——“我们特有的”。因此可以说，因为爱的每一方从而就是对方“特有的”爱必须是相互的，因此苏格拉底注意应用这个训诫，附带补充一句：“真正的情人”必须是相互给予爱情的人。（明显地打算把这作为对现时滥用“浪漫”情欲行为的评论。互给的爱是堕落者最不可能指望从他的“心爱之物”那里得到的东西——我们将在《斐德罗篇》里听到更多的一个论点。其意思是，时髦的“恋爱者”根本配不上情人这一名称（221d—222b）。）

在形式上，这篇对话录用循环论证来结束，或者看来是这样做的。倘若“属于一个人自己的东西”也是“象”一个人自己的东西，我们就同我们早先得出的友谊不是以“相象”为基础的结论相矛盾。如果我们试图通过区分“属于一个人自己的东西”和“象一个人自己的东西”来逃避这种矛盾，那么引起兴趣的是说，好事都是互相“依附的”（因为好是它们共有的），坏事由于它们的坏都是互相“依附的”，“不好不坏的”事物也都是互相“依附的”，但是这就同我们认为坏人之间不可能有友谊的结论相矛盾。或者倘若我们认为一个人自己的东西就是一个人的善，我们就不得不说只有在两个都是善人之间才可能有友谊，而这就又与我们的另一个结论相矛盾（222b—e）。

在以显然没有希望的结论作结束这方面，《李思篇》跟另一篇更著名得多的对话录《巴门尼德篇》相类似。在这两例中，我们都不必猜想柏拉图的真实意图是要让我们完全堕入五里雾中。对我们每个人最亲近最密切的东西是善这一思想被留到谈话最末尾这种方式暗示这——人类本身具有这样一种“天

生的善”而它是人生唯一值得关心的事——就是他想要这一讨论留在我们心中的唯一思想。倘若我们在心里带着这种想法回到提出来的有关友谊的奥秘的各种解释上去，我们也许会想到它们在形式上毕竟并不互相矛盾。互相交往的双方之间都被正确地称为“友谊”的共同结合物，在不同的事例中可能是不同的。或者更正确地说，“朋友们”之间的联结，可能在每个事例中，都是追求某种“善”的交往，但是各种善具有很不相同的价值标准，而“各种友谊”可能显示同样种类的不同标准。因而，可能是完美理想的那一类友谊只能建立在对真实至上的善共同追求的基础上，而假使那样的话，只有“好人”之间才可能有完美的友谊。然而人们之间可能有建立在对某种次于最高善的善的共同追求（例如，双方对“商业利益”的共同追求或者对娱乐或消遣的共同追求）上的友谊。这些就是仅仅较低一类的“友谊”，而且事实十分可能是，例如一个好人和一个坏人，或者甚至两个坏人可能在这类低级的“友谊”中交往。这些至少就是亚里士多德在《伦理学》中发展一种友谊理论所根据的想法，在这个理论中，我们对话录里冲突的观点都被采纳，而且每一个观点都发现有其相对正当的理由。

## 参 考 书 目

里特，C.——《柏拉图》，i第284—297页（《拉黑斯篇》）、第343—359页（《查密迪斯篇》）、第497—504页（《李思篇》）。

雷德尔，H.——《柏拉图哲学之发展成长》，第95—99页（《拉黑斯篇》、《查密迪斯篇》）、第153—158页（《李思篇》）。

斯托克，圣·乔奇——《友谊》（《希腊与罗马》），在E.R.F.第4卷。

### 次要的苏格拉底对话录：《克拉底鲁斯篇》、《尤息底莫斯篇》

这一章中要加以考虑的两篇对话录，都带有“应景之作”的性质。两篇都具有十分诙谐的幽默的强烈特征，这显然是苏格拉底式的，而不是柏拉图式的；我们重又见到例如在《理想国篇》某些部分中的喜剧性的强烈讽刺，不过它完全不象诸如《巴门尼德篇》和《智者篇》之类作品庄重而文雅的怨恨。尤其在《尤息底莫斯篇》中的那种欢笑，具有几分阿里斯托芬的无节制的欢闹，而且，根据《会饮篇》所说，苏格拉底真的具有使他成为这位伟大喜剧诗人的意趣相投的朋友的一个方面。

（两人都可能爱好狂热的嬉戏，也都可能喜爱嘲笑自己。）在这两篇对话录中，公开声称的主要旨趣都不是直接谈伦理的，尽管苏格拉底关于生活行为的信念，偶然在《尤息底莫斯篇》中受到给人以深刻印象的说明。关于这两篇对话录的写作年代，风格上所考虑的事表明，两篇都比伟大的戏剧性对话录《普罗塔哥拉篇》、《会饮篇》、《斐多篇》和《理想国篇》要早。看来不可能说得比这更精确了。因为《克拉底鲁斯篇》是一篇只有3个角色的直接演出的剧本，而《尤息底莫斯篇》是一篇具有众多人物和描述有力的“背景”的转述的对话录，所以这第二篇可能是两篇中比较成熟的作品。

《克拉底鲁斯篇》——这篇对话录的人物，除了苏格拉底



以外，是赫莫根尼 (Hermogenes) 和克拉底鲁斯两个。我们都知道赫莫根尼是苏格拉底的信徒之一，他和克拉底鲁斯都在阿斯钦尼斯《泰劳吉斯篇》（《Telauges》）<sup>①</sup> 中出现。在该篇中，苏格拉底显然被写成对受到奥菲斯教义和毕达哥拉斯派“精神”影响的那种污浊进行批评。我们从柏拉图的（《斐多篇》59b）那里得知，苏格拉底临死时赫莫根尼在场。色诺芬几次说起他，并声称幸亏他才得到了苏格拉底的某些消息。他是出名的、或者说臭名昭著的“百万富翁”卡利亚斯——“智者们的慷慨资助人希蓬尼克 (Hipponicus)（《克拉底鲁斯篇》391c）的儿子——的出身低微的兄弟。但他自己很穷，并且显然同他的兄长关系不很好。由于卡利亚斯和伯里克利联姻，因此他和他的兄弟在苏格拉底的朋友们中间出现，是表明这位哲学家早年生活中与伯里克利周围的人相处密切的迹象之一。关于克拉底鲁斯，我们显然只知道亚里士多德在他的《形而上学》<sup>②</sup> 中告诉我们的，即——如我们本可以从我们的对话录本身推断出来的——他信仰赫拉克利特派世界“不断变动”的学说，并且甚至对万物的非永久性相信到拒绝给它们命名而宁愿用手指指着它们的程度。（使用一个有意义的名称，会暗示被命名的事物真的具有某种相对永恒的性质。）但是我们也许有理由怀疑，这种传说不过是某一个爱打趣的人的一种虚构，而亚里士多德也许太认真对待它了。<sup>③</sup> 据亚里士多德所

<sup>①</sup>参阅哈斯丁《宗教与伦理学》“百科全书”1908—1921年版论文，苏格拉底，及H·迪特马尔 (Dittmar) 的《斯费图斯的阿斯钦尼斯》第213—244页。他和卡利亚斯是色诺芬的《会饮篇》中突出的人物。

<sup>②</sup>亚里士多德：《形而上学》987a, 32, 1010a, 12.

<sup>③</sup>因为在我们的对话录中，克拉底鲁斯表现为认为我们实际称呼事物的许多名称不是它们的“真实名称”，所以那种戏谑的意义可能不是那么深奥难解的。其意义可能在于他不确知特定事物的真实名称究竟是什么。很多乐趣也许显然是从这里（例如一出喜剧中）得到的。

说，柏拉图曾跟他“相熟”，并且从柏拉图那里得到他的根深蒂固的信念，即相信感觉得到的事物因为其完全的非永久性而不能成为科学知识的客体。

不清楚亚里士多德打算把柏拉图和克拉底鲁斯的这种关系放在苏格拉底死前还是死后。但可能他的意思是这种关系是在那次事件之前，因为他说它属于柏拉图的青年时期。这个事实很可能足够了，因为克拉底鲁斯似乎曾经是苏格拉底的一个朋友，这极可能是事实。（我们不应该猜想亚里士多德的意思是，当柏拉图跟他交往时，他还没有见过苏格拉底；苏格拉底跟克力锡亚斯、查密迪斯、阿季曼特斯和格拉康的亲密关系，表明柏拉图从早年儿童时期起一定已经认识他。）我们无需相信，也几乎不能相信，克拉底鲁斯的影响在决定柏拉图本人的思想中真正很有价值；柏拉图不会需要任何专业老师来告诉他，感觉得到的事物是可变的。最可能的是，因为亚里士多德仅仅认识暮年的柏拉图，所以他夸大了一个实在没有多大意义的熟人的重要性。总之，整篇对话录的语气，要求我们设想克拉底鲁斯和赫莫根尼都还是年轻的人，明显比苏格拉底年轻<sup>①</sup>，这次谈话的“戏剧性年代”，几乎没有确实指明。如果我们可以猜想——看来最可能的事情——在433a提到的阿金纳（Aegina）的“宵禁规则”和公元前431年雅典人的军队占领这个岛有联系，这就提出一个阿基达米战争开始后不太久的年代，那时苏格拉底可能是40岁出头，而另外两人也许年轻20岁。这一点由于称克拉底鲁斯为一个有重要观点的人（386d）得到了进一步的证实。下面我们将看到，《尤息底莫斯篇》需

<sup>①</sup>这一定符合赫莫根尼的情况。因为他的兄长卡利亚斯还在世，并热心于公众事务，当时苏格拉底要是还活着就会是百岁以上的人了。卡利亚斯积极的生涯几乎到公元前第5世纪末才开始。克拉底鲁斯的青年时代，在这篇对话录的末尾，由苏格拉底特意加以论述（440d，还是青年）。

要被确定为最迟不晚于公元前421年或420年的年代。<sup>①</sup>

表面的讨论题目是语言的起源：名称是依靠词语符号对其所表示的事物的某种内在的恰当性因而“本性上”有其意义，还是“按照习俗”即任意强加就有意义的呢？克拉底鲁斯赞成第一种看法：名称对于每一个人——不管是希腊人或野蛮人，有完全一样的天然的“正确性”（383b），如果你用事物自己内在“正确的”名称以外的任何其它名称来称呼一个事物，你就是根本不在给它取名，即使你为这个事物使用其他每个人用的词。赫莫根尼是站在“习俗”或任意强加这一边的；他认为我们习惯于称呼任何事物什么，这种事物的名称就是什么。这一争论被提交给苏格拉底解决，他切实的说明他不能用专门知识解决这个问题，因为他从不肯花费50个德拉奇马<sup>②</sup>去听普罗迪丘（Prodicus）关于正确使用语言的演讲；他只能凭他的天生智力提出一些建议（384b）。<sup>③</sup>

在考虑中的这个问题，只是那著名的“自然”和“社会习

---

<sup>①</sup>在《克拉底鲁斯篇》几次提到某一位表现出“着魔”的各种现象的尤息弗罗。这可能就是以他的名字作对话录《尤息弗罗篇》篇名的那个人。他企图告发他自己的父亲在公元前399年春天犯谋杀罪。如果我们猜想在在那个时期尤息弗罗是51—52岁，因为他的风度象是长者，而不是很年轻的人，而他的父亲则在70岁以上，年表问题就没有困难。但是若要确认则似乎根据不充足，尽管著名学者已经认可。在这个宗教狂热者尤息弗罗身上没有东西暗示他容易“着魔”。确实，苏格拉底开玩笑地称他为“预言家”（《尤息弗罗篇》3c），但是“先知”有许多形式。

<sup>②</sup>德拉奇马（drachma）：古希腊货币单位。——译者

<sup>③</sup>没有人暗示正是贫穷阻止苏格拉底出席这次讲演。看来很清楚，苏格拉底到中年才真正贫困。正如伯内特说过的，那些喜剧诗人在公元前423年攻击他时详细讲述他的贫穷所采用的方式，暗示他的损失在当时还是新近的事。在把我们带回到阿基达米战争以前的《普罗塔哥拉篇》中，他看来有一所自己的庭院住宅，至少有一个仆人（310b, 311a），并且以一种暗示他能在紧急时为了年轻朋友付钱给普罗塔哥拉的方式谈到他自己（311d）。因此，不提及贫穷也许是“戏剧性年代”的一个暗示。

惯”的“诡辩式”对立的一个方面，我们知道这是伯里克利时代引起争论的重大问题。认为只要我们能够发现各种事物的原始名称，我们的发现就会使人非常了解已命名的实际存在的事物，这种设想似乎在人类思想史上周期性地发生。在赫拉克利特和希罗多德那里有它的痕迹，在伯里克利时代它由于对荷马的讽喻解释的流行而得到加强，这些解释主要依靠各种想象出来的语源。这篇对话录的大量篇幅被苏格拉底倾吐一长串的这类语源所占去。他是在他本人宣称被某种奇怪的个性“着魔”的状态下倾吐的。很清楚，我们不可能在这里发现这篇对话录的严肃意义，尤其因为他在用一种假装的论证，说语言支持赫拉克利特的哲学，因为好事的名称都涉及运动，而坏事的名称都阻碍运动，使克拉底鲁斯高兴之后，就改变意见，并为了假定最初的“名称提供者”一定坚持埃利亚学派的运动是假象的学说，提出同样巧妙而牵强的语源的理由，因为好事物的名称看来都表示运动的停止或中止。显然，我们应该把这一切看作是对通过“语言学”的方法达到一种形而上学企图的和善的讽刺；就语源而言，稍有一点机灵就会使我们能够从同样的资料中得出完全相反的结论。

这篇对话录的真正目的——就它除了保持苏格拉底在一种比较反复无常的心情下的写照以外还有任何目的的话——不是考虑语言的起源，而是考虑语言的使用和功能。如果我们考虑促进口头语言的那些目的，我们就将看到，倘然要满足那些目的，它就必须符合某些结构原理。因此，坚决支持“习俗”者的准则，即任何事物的“正确名称”就是我们同意称呼它的任何东西，使语言成为一种比它实际上任意得多的东西。“正确的名称”就是充分满足一个名称需要的一切用途的名称，因此一个人或一个城市的语汇，可以比另一人或另一城市的语汇更正确地称呼各种事物，因为更为适当。但是只要需要名称的目



的由任何语汇充分达到，事物就将用这种语汇正确地“给以名称”。所给事物的名称在希腊语和在一种“野蛮人”的语言里，不会有同样的音节和字母，但是如果需要语言的目的在两种语言里都同样充分地达到，两种语言的名称都同样是事物的“真实”名称。所以支持“自然说”的人，跟克拉底鲁斯一样，认为有一种特殊的语言组合，它是一个特定事物的唯一的“正确名称”，这只在一定程度上正确。他们认为正确指定名称不是任意的而是依某种原则而定的，并认为尽管是“每个人同意使用”的名称，也许还是坏名称，这种想法是正确的；他们认为倘若一连串特定的语音是某一事物的一个“正确名称”，别的这种组合都不能够成为它的“正确名称”，这种看法就是错误的。因此，《克拉底鲁斯篇》没有象关切哲学和科学命名法的原则那样关切语言的“起源”，尽管它关于不同的发音动作和自然程序之间的相似之处——似乎既构成导致语言变化的各种不同的影响，又构成语言中“拟声”要素的基础——包含许多附带的合理观察。

开始时赫莫根尼采取一种认为语言是完全任意的极端形式。如果喜欢用某一个名字称呼一个事物，对我来说，那就是它的名称，即使我使其他任何人的用法颠倒也罢。因此，如果我把其他每个人称为“人”的东西叫做“马”，“马”实在是我个人的名称，是在我个人的语言（385a）中那个生物的名称，象“在公众的语言中”“人”是它的名称一样确实。现在，这种主张引起了一个极大的问题。名称是“计算”或陈述的一个部分，一个根本的部分。各种陈述可能是真实的，或者可能是不真实的；如果它们如实地谈及实际存在的事物，它们是真实的；否则，就是不真实的。但是如果全篇“讲话”或“陈述”可能或者是真实的，或者是不真实的，我们就必定会对于它的各个部分说同样的事情。真实的陈述每一个部分一定是真实



的，因此，由于有真实的和不真实的“命题”，就一定有真实的和不真实的名称（385c）。这貌似谬见，不过我们将看到，如果我们仔细注意苏格拉底对这种区别的利用，那实在不是谬见。他的论点就是这一正确的论点：语言正是一种社会活动，它主要是一种交际工具。我个人给予某物一个名称，其他的人都不这样称呼它，这并没有排除它的作用；它使人误解，对它的目的来说是一个不好的工具。这就是苏格拉底把它叫做“不真实的”名称的意思。它对于真正需要起作用的项目只是一个假冒的代用品。

这驳倒了一种个人特有的纯“个人”语言的意见，但是仍可合情合理地坚持认为，无论如何，尽管“野蛮人”给事物的名称与希腊人使用的名称不同，它们与希腊词一样，也是事物的真实名称（385e）。那就是，我们可以极力主张语言的多元性表明语言是一种任意的东西，虽然它依赖一群人而不是单个人的“任意”。但若名称是任意的，有名称的事物的真实性同样是任意的吗？如果一个事物的名称就是无论某个人喜欢称呼它的什么，那么事物本身无论某个人认为它是什么就是什么吗？普罗塔哥拉实际上认为，每件事物对任何人来说实在就是他认为它是的东西，只要他认为它是这样的，而赫莫根尼则勉强承认，尽管这种观点很奇怪，他有时感到被迫接受这种观点。然而我们也许可用这样的评论不去考虑这种观点：它丢下较聪明的和较不聪明的人的区别不管，因为它说每个人的信念——对于他而不是别人——是真实的，只要他坚持这些信念。但最显然的事实似乎是，一些人善良，故而聪明；一些人邪恶，故而愚蠢。可是我们几乎不能随尤息底莫斯走向相反的极端，他说无论什么样的陈述，永远而且“对于每一个人”都是真实的。这同样会导致这样的观点：善良的人和邪恶的人之间没有区别，因而，有智慧的人和没有智慧的人之间也没有区

别<sup>①</sup> (386d)。

现在，如果这些学说都不可能是真实的，各种“客体”显然就有它们自己的某个确实的特性，不以我们的“想象力”为转移。而如果这样，各种“活动”也就有它们自己的“性质”或“实在”，因为“活动”是“客体”的一种形式(386e)。因此，如果我们要完成一个行动，我们不能用我们喜欢的任何方式和任何工具来干。我们必须以我们正在施加影响的客体的性质所规定的方式，并用“天然适用的”工具来干它。譬如，在劈木头时，如果我们要劈开它，我们必须“顺着纹理”劈，我们也必须使用天然合适的工具。谈论事物和给它们命名是一种活动，我们刚才说过的因而也适用于命名。如果我们要给事物命名，我们必须不是按照主观想象而是“按照客体性质许可的并用性质容许的工具”给它们命名。给事物命名的手段或工具当然就是名称本身。“我们可以说一个名称是我们用以相互告诉实际存在的事物并区分它们的工具”(388b-c)。在一切手艺中(例如纺织)，一个手艺人(例如织布工)；必须恰当使用另一个手艺人(例如制造织布工使用的木制工具的木匠)恰当地制造出来的某一件工具。现在，根据我们给一个名称下的定义，我们立刻看出谁是“利用”名称作为其工具的专门艺人；他就是“教师”或者“指导者”。但是谁是制造教师使用的工具的另一个专家呢？根据我们由之开始的那个理论，这些工具是“社会习俗”制造的。我们可以说，它们是“立法者”——社会习俗创立者——的产品。因此，立法不是任何人都能做的工作即“无需技能的劳动”，而是“需要技能的工作”，

---

<sup>①</sup>因为如果尤息底莫斯是正确的，你就总是能够正确断言任何主体的善和恶。普罗塔哥拉正式地说，一个命题只有当它被某个人相信时才是真实的。尤息底莫斯却说，我们都不相信的东西象我们都相信的东西一样真实。两者的立场使科学成为不可能。

一种“技术”的专家或教授做的工作。那么很明显，说任何人可以任意地给事物命名是不正确的（386d—389a）。（因此，到此为止的结论是：因为语言的功能是对各种事物认识的精确交流，所以“社会习俗”的语汇只有当它提供符合于各种命名的事物之间真正异同的名称时才会令人满意。）

那么，确立习俗的专家在确定名称时有些什么想法呢？我们可以通过考虑木匠为织布工制造一只“梭子”时工作的方式找到答案。他“密切注视着”预定“梭子”在纺织中要做的工作——它的功能。如果他的一个制件在制作时坏了，他当然重新制造一个，而在制作过程中，他不是“把目光集中”在那毁坏和断裂的“梭子”上，而是“把目光集中”在他曾在制造那个坏掉的梭子时所期望的“形式”上（389b）。正是木匠在制作所有那些不同的木制“梭子”中保存在他心目中的这个梭子“模型”，才最应该得到“恰好的梭子”——“就是这种梭子”——的名称（389b）。

这里有三点要掌握：（1）木匠不能随自己喜欢的任何形状为织布工制造工具，“梭子”的形状或形式不依任何人的想象转移，而是由预定它要做的工作决定的；（2）严格地讲，照一般的说，木匠要制造一个梭子，他所做的，就是把“天然的”或“真正的”梭子的形式，放进他正在加工的木料<sup>①</sup>；（3）

<sup>①</sup>按照亚里士多德出名的陈述（《形而上学》991b6, 1080a3, 1070a, 18等），他自己时代的学园认为不存在人造物的“形式”。这一陈述无疑是正确的，但是它与《克拉底鲁斯篇》中梭子的形式或《理想国篇》第10章中睡椅的形式无关。亚里士多德是按照他所了解的在谈论这一理论，即在公元前367年以后。众所周知，这一学说的这种说法必须从他的著作而不是从柏拉图的著作里得知。在柏拉图后期的对话录中唯一曾讲起过这一学说的人物是蒂迈欧，而他讲的和苏格拉底被迫在较早的对话录里所讲的差不多。在《克拉底鲁斯篇》里，没有“形式”是一种超感觉“事物”的暗示。它只是制造者的制件必须遵照的一种“型”，而它的独立性仅仅意味着，梭子的结构是由其功能决定的，不以任何的怪想为转移。

虽然梭子的形状多少是固定的，但是木匠按照织不同的布所需的工具，用不同的材料再造它。（例如，你加工于某种质料比加工于其它质料，会需要更坚实一点的木头）。我们可以把这些结论移用到制定名称的“立法者”的事例上去。字母和音节像木匠的木头是他不得不把“真实的名称”放进去的材料。材料的差别在另一个例子中无关紧要，在这个例子中也无关紧要，只要产生的工具适合它的需要。这就是尽管希腊词的语音和“野蛮人”对应词的语音可能迥然不同，但是如果每个词充分履行一个名词的功能，它们就都是真实的名称的原因（389b—390a）。（应该注意，全节中使用形式学说的技术语言未加解释。柏拉图设想可以指望赫莫根尼和克拉底鲁斯完全了解此事。照我自己的意思，正是作出这一设想的次数才是拒绝相信苏格拉底的全部学说是由柏拉图或其他任何人在苏格拉底死后“发展”的最有力的根据，作出设想时显然没有意识到它需要任何正当的理由。）

那么，谁裁决一块特定的木头是否象它本来应该的那样真正接纳“梭子的形式”呢？不是制造工具的专家（木匠），而是必须要用它的专家（织布工）。而且这是一个普遍的规则。制造工具的人必须从打算使用它的人那里“取得他的规格”。从而我们得出一个以后在《政治家篇》中清楚而系统地阐述的、并在《尼各马可伦理学》开始几段中作为十分重要而再写出来的区别——高级“技艺”和次要“技艺”之间的区别，其准则就是：使用产品的“技艺”才是高级的，制造产品的“技艺”则是次要的。这也适用于制定名称的“立法者”的例子。一定有一种高级的专家，判断名称的真髓是他的职责。他就是要使用这些名称的专家，而他只能是提出问题和回答问题的专家，那就是“辩证学家”或形而上学家。要正确给与名称的“立法者”因此必须在“辩证学家”——科学造诣极致的人

——的监督之下工作，并按照他的规格行事。（换句话说，检验语言的恰当性不仅仅是“习俗”，而是它充分而精确地表达最高度真实的能力。）

那么，克拉底鲁斯认为语言决定于“性格”，并认为名称只能由“把目光集中于真实的名称并能把它的形式放进字母和音节”的人正确地给与，是正确的（389a—390e）。<sup>①</sup>无论如何，这就是这个问题给苏格拉底的感觉，尽管如他说过的，他不能进而凭说明哪些名称是“正确的”说服赫莫根尼，为了那一点人们必须求教于专业的智者，例如普罗塔哥拉；或者因为赫莫根尼没有钱付给他们，他也许要求他的兄长卡里亚斯，把他曾向普罗塔哥拉学到的关于这个问题的东西教给他（391a—c）。也许我们简直做不到这一点，因为赫莫根尼已经决定反对普罗塔哥拉《论真理》那本书的主要原则。但是，作为开端，可以讨论一点荷马。他有时给一个事物两个名称——“众神”使用的名称和“凡人”使用的名称，而在这类例子中，我们有时发现“众神”使用的名称是意味深长的。（例如，我们称某条河为斯坎门德尔河（Scamander），而众神却称之为“黄河”。）另外，他告诉我们，海克托（Hector）的儿子被妇女们叫做斯坎门德里乌（Scamandrius），而被他的父亲和男人们称为阿斯泰安纳克斯（Astyanax）。现在，一个社会

<sup>①</sup>苏格拉底忘记了克拉底鲁斯当然是故意幽默地说名称是“本性上”有意义时，指的是迥然不同的东西。请注意反复强调希腊文决不是必然优越于“野蛮人”的语言（例如波斯文）这一论点。“野蛮人”本质上次于希腊人的观念，在艾索克拉底和亚里士多德著作中是很突出的，而与柏拉图的对话录毫不相干。尽管希腊人比埃及人和别的民族显示更多的科学才能，这被认为是一个事实。非希腊人各方面全都低劣，不是苏格拉底的或柏拉图的教义。在一次关于语言的讨论中竟然强调这一论点是更加有趣的，因为“野蛮人”似乎原来就意指象克莱泰姆尼斯特拉（Clytaemnestra）在《埃斯库罗斯》（Aeschylus）中所说的象一只燕子“吱吱喳喳地叫”的人。



的男子通常比他们的妇女们聪明<sup>①</sup>，而他们为男孩所取的名字，大概是他的“适当的”名字。而且事实上我们看到这个名字具有一种使得它恰如其分的意义。这个名字的意思是“自治区的卫兵”，因此很适合于海克托的儿子，因为他那么有效地“保卫”了特洛伊城（391a—392e）。

在这条路上一开始，苏格拉底就着手提出许多名称——英雄和众神的专有名称及普通名词——的词源供讨论，总的意图是表明，这些名称按它们原先的形式（往往大大不同于我们习惯的形式），具有使它们特别适合的“涵义”。不需要再详细领会谈话的这一部分内容，更加因为苏格拉底自称对自己谈话的流畅感到惊异，并暗示他一定是由于刚刚离开那位“富有灵感的”尤息弗罗的陪伴而受到一种不正常的“着魔”的影响（396d）。几乎不可能更清楚地告诉我们，接着要出现的夸张言词是准备用作对没有科学基础在暗中摸索的“词源专家”的种种猜测的讽刺文。<sup>②</sup>但是，苏格拉底象一个通神的人一样，把某种意义和他的废话结合起来。这样，人和神的专有名称象是原来有意义的，尽管其意义由于语言的变化已经消失——这正是一个合理的原则，不管我们对它的某些应用有什么想法。说（398d）我们通过考虑现时言语中已废的古体形式或者罕见的方言变体（401c），往往可能被引上正道，这也是很有道理的。另外，苏格拉底叫人们注意现时的词汇中“野蛮人”单词

---

<sup>①</sup>这仅仅引作事实的陈述，在象公元前第5世纪的雅典那样的地方这是真实的。意思不是说它应该如此，或必须如此。实际上如我们即将看到的，苏格拉底认为不需要这样。

<sup>②</sup>很可能，只要我们有关于伯里克利时代的足够的书籍记录，我们也许发现很多语源是受讽刺的人认真思索的样品。它们之中几乎很少比（例如）在欧里庇德斯（Euripides）的《特洛阿德篇》（《Troas》）第425页所暗示的由蜂蜡衍生为传令官那样更加夸张的了。

的存在（409e）也是非常正确的，尽管每当他感到困惑时，他把这一事实作为摆脱困境的便利方法加以利用，显然是滑稽的（412c—d）。甚至更加独出心裁的滑稽行为是，当他自称突然发现众神古代的名字和其他许多言词表明，希腊语言的创造者是赫拉克利特学派，或者（409b）月神塞勒娜（Selene）的名字传达了月亮是靠反射的光线发亮的这一发现（这在雅典是与阿那克萨哥拉的名字相联系的），但他这一发现因讲得过分而失效了。如果我们隔了长时间比较严肃的讨论之后，发现他（437a以下各页）在表达他的疑虑：是否毕竟不可能使语源学同样地证明巴门尼德及其现实绝对静止的学说，我们是不会感到惊异的。

我们在422a处又严肃认真起来，考虑衍生的过程毕竟不能永远继续下去。我们最后必定会得出一大批原始名称——其余一切名称的基础。我们应该怎样说明把这些名称中的每一个名称用到其“正确意义”上呢？如果我们考虑语言是一种使用示意动作的形式，我们是这样说明的。假使我们都是聋子和哑子，我们就会尝试用自己的身体摹拟我们想要引起注意的事物的形状和动作来交流信息。现在我们可以同样使用噪音的表示来摹拟。假使一个人能用我们称为“字母”和“音节”的有声示意复制各种事物的“实在”，他就是在给各种各样的事物命名（423a—424b）。原始名称可以被设想为是由这种摹拟的方法产生的。我们可以通过把我们言语的基本成分仔细分类——元音、辅音等等——并考虑产生这些成分的动作来检验这个意见和评价这些原始词语的“正确性”。我们会问是否这种种变化过程和整个大自然的变化过程之间没有什么类似之处，以及是否原始的名称似乎不是由类似于它们所表示的事物的动作产生的音响组成的，同时为了声音的和谐和发音更容易而考虑到了大量的词尾变化。诚然，我们简单地说原始语言是由神

或很久以前的野蛮人创造的，也许就给我们自己省却了麻烦，但是这就会避开科学专家在语言理论方面必须正视的主要问题（425d—426b）。因此苏格拉底担忧地对这个主题大胆陈述他的一些意见。他陈述意见的那些记载（426b—427d）经常因其尖锐深刻而受到称赞，但是这个主题对语音学研究者比对哲学家更有兴趣，因而我们不需要在细节上耽搁。除开语音学专家以外，对其他人真正感兴趣的是，通过坚持语言应被视为一种拟声的示意动作这一通则，以及声音的表示跟直接复制的天然响声和动物叫声区别开来的清晰途径所显示的识别力（423c—d）。

到目前为止，这是苏格拉底和赫莫根尼之间的一次对话；克拉底鲁斯现在接替后者为对话者。他很喜欢苏格拉底所说的一切——无疑是因为苏格拉底自称发现赫拉克利特主义甚至体现在语言的结构中并认为简直无法说得更好。但是苏格拉底本人却有疑虑，希望重新考虑。（这里附带的谈话真正暗示的是，我们现在必将面临一次柏拉图比他花去那么多时间的有趣的语源思考更重视的讨论。）

我们说过命名是一种行业，制造名称的工匠是“立法者”。现在任何行业的工匠一般有好有坏；那么我们应该料到不同的立法者所造出的名称的优劣程度就不同。（即语言的传统——语言传统的“创建人”是一种化身——就不同的语言来说，或多或少接近于“富于哲理性的”语言的理想。）克拉底鲁斯否认这一点，其理由是：一个词或者是某一事物的正确名称，或者根本不是那个事物的名称，而是别的事物的名称。既然是这样，就不会有“正确”的中间程度。如果你用别的事物的名字称呼一个事物，那你根本就不在谈论该事物，（例如，如果你指的是克拉底鲁斯而说“赫莫根尼”，就是试图说“不存在的东西”，而那是不可能的。）你不能说不存在的东·西·，每当你

讲话，你必须说**实有的东西**。你不但必须意指某东西，而且必须确切地说明某东西。因此如果一个人完全不使用“正确的名称”，克拉底鲁斯就认为他仅仅象“发出声音的黄铜器”制造无意义的噪声（430a）。换句话说，你不能作出虽有含义却不真实的陈述。每一个陈述或者是真实的，或者是无意义的。这里提出的难题，在我们看来，似乎不过是想象出来的，因为在柏拉图自己的《智者篇》中第一次对它的解释，已经成为我们流行的想法的一部分。说“不存在的东西”，并不意味着说完全无意义的东西，而不过就是说意思跟这一事例的实际事实不同的东西。不把这一点解释清楚，希腊有才智的人在理解怎样可能说话不真实时就有双重困难。这一困难部分地由于 *eival* 这个词意义含糊这一语言的偶然因素；它表示“存在”的意思；在希腊文尤其是爱奥尼亚的希腊文——科学的原始语言——中，它也作“是真实的”解释，如同当希罗多德把他自己有关居鲁士（Cyrus）<sup>①</sup> 早年生活的描述称为“真实的叙述”时，或者阿里斯托芬著作中的欧里庇德斯（Euripides）把费德拉（Phaedra）的故事说成“超真实的轶闻”时。在纯粹的词语歧义的背后，还有进一步形而上学意义上的不明确，即在“完全不存在的东西”这一绝对意义上的“没有的东西”（What is not）和在“除了某些已知实有的东西以外”相对意义上的“没有的东西”之间的混淆。只要你把这种相对意义上的“没有的东西”与根本不存在的东西相混淆，你就一定认为说“没有的东西”不可能有意义了（那就是，作出一个具有任何意义的**虚假陈述**）。这说明了在伯里克利和苏格拉底时代，为什么前后矛盾或**争论不休**竟然成为流行手法。从事驳倒并使别人哑口无言藉

---

<sup>①</sup>居鲁士：波斯国王（公元前599—530年），在位期间为公元前549—530年，世称居鲁士大帝或居鲁士长者。——译者

以炫耀才智的冒牌学者论证说，任何陈述，不管怎样荒谬，只要意指什么事物，就是真实的。极端歪曲的谬论一定是真实的，因为它们意指某事物，因而说它们的人是在说“存在的东西”。柏拉图经常把不可能说假话的理论跟巴门尼德的哲学及其“存在的东西”与完全不存在的东西之间的绝对对立联系起来。他的意思是，你一把巴门尼德曾指明的一种物理现象转变成一个逻辑原理，这种学说就立即产生了。诚然，克拉底鲁斯不是把每种变化看作一个假象的巴门尼德的信徒，而是认为变化是根本实在的赫拉克利特的信徒。但是他被由一条不同的路线引至同一的结果。不管你从“没有的东西”正因为是根本不存在故不能被谈论这一前提开始，还是从“离开它的名称”称呼一个事物一定是说及别的东西而不是该事物这一前提开始，在以上两种情况中，不得不得出结论说你不能有意义地说不真实的东西，因为那就会是说及某一特定事物而不“如实地”谈论它。<sup>①</sup> 虽然有意义而不真实的陈述的可能性的问题已被提出

---

<sup>①</sup>把关于讲话不真实的自相矛盾的话专门与安蒂斯森内斯 (Antisthenes) 的名字联系起来，并把柏拉图著作中提及它的一切都看作是对那个相当无足轻重的人的直接攻击，一代多人以来特别在德国已成为风气，看来这完全不符合历史事实。柏拉图持续不变的假定是，这些“激烈的争论者”是为数众多的赶时髦的一群人。苏格拉底甚至在《斐多篇》(90b) 中提到他们，在《斐多篇》中安蒂斯森内斯应该在场 (99b)，因而根本谈不上会有可能攻击他自己的老朋友。柏拉图早年生活中挑选出他们加以专门讽刺的一篇对话录，是《尤息底莫斯篇》，我们又从《克拉底鲁斯篇》本身看出，尤息底莫斯实在是一个持有这种见解的著名人物。艾索克拉底也 (x, 1) 暗示，坚持这种谬论的“辩论家”，是他自己之前的那一代人中为数相当多的一伙人。由于这个理由，要在苏格拉底是主要人物的任何一篇柏拉图对话录中找到对安蒂斯森内斯的攻击，看来是不可能的。是否在苏格拉底已不为人所注意的后期对话录中，柏拉图曾为自身利益批判了安蒂斯森内斯，则是另一个直到我们开始论述《巴门尼德篇》和《智者篇》才会关心的问题，尽管我相信我们将发现有理由认为，在那里他也有非常不同的对手要考虑。



来，但是就我们目前的目的而言我们不需要把它弄个水落石出。（事实上，柏拉图自己的逻辑研究大概还没有使他作出完满的解答。）记住我们已经同意一个名称是它所指定的事物的“描述”就足够了。它象一幅肖像，只是肖像是看得见的描写，而名称则是听得见的描述。其次，我们可能把一个女人的肖像误认为一幅男人的肖像，我们接着竟然会把这个肖像与错误的原型联系起来，但是它还是某一原型的肖像。如果我们误用一个名称，我们会做同样的事，它并不因为我们把它应用于错误的事物而不再是名称。另外，肖像不是精确的复制品。一位画家抓住了另一位画家忽略的特征，因而可能有一幅较好的肖像和一幅较差的肖像，然而两者都是同一原型的肖像。为什么语言中的原始名称就不可能也是如此呢？为什么一个名称就不可能是它所代表的事物的有缺陷、可是真实的“描述”呢？（这就能说明不同语言中的原始名称可能都是真正的“有声示意动作”表示同一个事物的原因，尽管它们之间有种种差异。）克拉底鲁斯提出，与肖像画法的类比不适用。一幅坏的肖像可能略去其原型的某些特征，或者加进原型没有的东西，然而那是那个人的一幅可辨认的肖像。但是就一个名称来说，如果（例如）我们加进或略去一个字母，我们就根本没有写下那个名称。我们可以回答说，质量的情况和数量的情况不一样。任何增加或减少都会使（例如）10这个数变成另一个数（例如9或11），但是一种“描写”可能不按原型的细节描绘它而象原型。因而肖像画家描绘被画像人的外表的面貌和面色，而略去其它一切。被画像人有内脏、动作、生命、思想，肖像没有这一切，然而它是他的一幅肖像。事实上，如果它的确完全逼真地描绘了被画像人，那它就根本不是一幅肖像，而是此人的一种重复。充分和完全的复制因而不是我们在一幅肖像中所需要的那种“正确”，我们也已经认识到，一个名称是以有声示意

动作作为媒介的一种肖像（430a—433b）。

如果我们到此为止意见是一致的，我们现在可以说，一个造得好的名称必须包含“合乎”其含义的“字母”；那就是，“象”有意义的那些字母。（即组成这个名称的有声示意动作必须具有一种它所指事物的某一特征的天然相似之处；一个包含不合适语音的名称，可能仍是一个可辨认的名称，如果它的一些成分是合适的，但它不会是一个造得好的名称。）避免我们这些结论的唯一道路就将退回到名称完全是约定俗成和任意的这一观点上。这是不可能的，因为无论如何有声示意动作的基本成分一定有某种天然的切当性，引导那些强加名称的人制定他们最初的社会习俗，正象如果要有象肖像画法那样一种艺术，一定有适合于描绘面部色彩的着色颜料。但是我们可以看出“社会习俗”和“任意性”在语言中也起作用。因而r这个字母的语音就“粗糙刺耳”，使它在任何坚硬和粗糙事物的名称中很适合，而L则发音平滑，使它不适合于同样的目的。然而r这个字母实际上就出现于σκληρός（意为“hard”（坚硬）、“harsh”（粗糙）等）一词本身，甚至克拉底鲁斯应该承认，“幸亏习俗”他才知道这个词的意思。它不因为含有一个不合适的语音而不履行其作为名称的功能（433b—435b）。特别是我们将发现完全不可能证明数字的名称是由天然适合于表示那些特定数字的示意动作组成的。天然意义的原则，不管怎样正确，在词源学的研究中是很靠不住的指导（435b—c）。

我们回到我们在开头时阐述过的立场。名称的“官能”或功能是传达教诲。这是否意味着知道名称的人也会具有对名称所代表的现实相应的知识呢？克拉底鲁斯倾向于认为如此，甚至还认为认识名称是认识事物的唯一途径。不仅仅理解单词是理解事物的唯一途径，对语言的探究也是探究和发现事物的唯一道路。发现事物真相的唯一途径是发现名称的意义（436a）。

但是显然这会把一切科学置于很不利的地位。对名称的研究充其量不过说明名称提供者所猜想的东西是事物的真相，那末，要是这些名称的提供者的猜想错了怎么办？克拉底鲁斯认为我们无需在这一点上感到忧虑。“名称的提供者”都是深明事物底蕴的人，所有的名称用以支持关于事物同一个理论的一贯方式，就是最好的证明。苏格拉底自己难道没有证明一切名称都说明赫拉克利特的不断变动的学说吗（436c）？可惜这不是结论性的，如果你从最初的错误假定开始，可能使你得出严重错误的结论，然而这些结论也许是彼此十分一致的，象我们在某些几何学误证的例子中所见到的一样。<sup>①</sup>任何科学中最大的困难是肯定你最初的假定本身是正确的（436c—d）。于是，进一步考虑后，我们可能怀疑语言的证明是否完全象我们想象的那样自相一致。有许多词似乎表明，“名称的提供者”是一个埃利亚人，而不是一位赫拉克利特派学者（437a—c），而求助于词源“数字的多数”来决定这种不一致的意见的正确是荒谬可笑的。

无论如何，克拉底鲁斯主张的观点是自相矛盾的。他认为最初名称的创造者，为了给每种事物以它的“真实”名称，一定知道事物的真相，并且也认为事物的真相只能靠对名称的研究来发现。那末名称的最初制造者们怎样发现它的呢？克拉底鲁斯说，最初的名词也许源自超人，语言是作为神的启示开始出现的，而它的神源保证了原始名称的“正确性”。要是这

---

<sup>①</sup>436d，这里的图解象在柏拉图和亚里士多德的其他章节中那样，似乎意指“证明法”而不是“计算”。我们也许参考德·摩根（De Morgan）《谬论集成》中涉及缘木求鱼者詹姆斯·史密斯（James Smith）那有趣的一节。史密斯先生证明其命题（ $\pi=25/8$ ）的方法是假定它是一个公设，然后证明它导致与它本身以及相互之间一致的结果。他忘记问它会不会也导致与独立的已知真理不一致的结果。

样，那么我们这两套词源不可能都是正确的，或者，如克拉底鲁斯所说，其中一套词汇根本不可能是真正的“名称”（438c）。但问题是，哪一套是真正的名称呢？是暗示“不断变化”的那一套名称，还是暗示运动是一种幻想的那一套名称呢？我们不能借助于别的词语解决这个问题，因为除了应用在语言中的词语之外没有其它词语，就不得不求助于词所表示的实际存在的事物，因而我们将必须认识这些实际存在的事物是什么，不是从词认识，而是“从事物相互之间和从它们本身”认识（438e）。此外，即使我们承认，事物的真相可以通过研究它们的名称得知，因为，如我们说过的，造得好的名称是它们所指事物的“肖像”，但直接研究实际存在的事物本身，并从我们对原型的认识来判断“肖像”的价值，比仅仅试图从“肖像”的研究中去发现它的好坏和它描绘什么，一定是一种更好更可靠的方法（439a），怎样去获得实际存在的事物的知识，可能需要比我们自己伟大的思想家来发表意见，但是令人满意的是，我们已经认识到，至少我们不能靠对名称的研究来获得这种知识（439b）。

苏格拉底保留这一他希望最大程度地坚持到最后的论点。不管语言的制订者的意见是什么，赫拉克利特的世界无常的学说不可能是正确的。诸如“美”和“善”之类的事物以及其它那类实在的事物是存在的。甚至克拉底鲁斯也立刻承认这一点。他不把他的无常学说扩展到“价值”领域。既然它们不能永久地无常，它们就永远是它们现在的样子。假使任何事物没有确定的性质而只不过是可变的，你不可能称呼它“这某某事物”（349d）。而纯无常之物不可能被认识。已认识的东西被认为是具有这种或那种性质的，但若“变动”学说是正确的，世间万物就永不具有这种确定的性质。更不必说作为一种主观活动的认知也有确定的性质了，在一个万物都在不停地变成别

的事物的世界上,结果就既不可能有要被认识的客体,也不可能  
有认识的活动。但若认识者、被认识的客体、美和善都是现实的,  
赫拉克利特的学说就不可能是正确的。我们现在不要问这两者哪一  
种是正确的,但是我们可以说,一个人对名称及其命名者如此信任,  
以致把灵魂交给“名称”去“照管”,而且武断地宣称人和事物都普  
遍患着一种“流泻”症,因而都是象有裂缝的大水罐一样泄漏的,  
看来不是明智的做法(440a—d)。这就是像克拉底鲁斯和赫莫根尼那  
样的年青人应当严肃勇敢地正视而不应匆忙解决的问题(440d)。因  
而这篇对话录把形式的实在这一形而上学问题和正确地“照管灵魂”  
这一道德问题,作为最重大的问题,或者更确切地说,作为一切哲学  
的同一重大问题的两个方面,交给了我们。①

《尤息底莫斯篇》——如我们说过的,这篇对话录中明显的  
讽刺精神比柏拉图任何著作中的多。很可能在其中只看到对那些  
“诡辩家”有趣的讽刺,他们认为利用模棱两可的语言,使每一个  
在同伴中开口说话的人缄口不言是一件好事。即使这是柏拉图  
的主要目的,它仍然是合理的意图。察觉和揭露措词中的主要谬  
误的尝试,对迄今刚开始的逻辑研究,会是一个有益的贡献。因  
而亚里士多德在他自己的论谬误的系统文章《论智者的辩驳》中  
经常引用这篇对话录,是不会使人惊奇的。但是这篇对话录的  
真正目的比较严肃,并证明是有关道德教育的,是由伯里克利时  
代的智者声称能够“传授德性”而引起的。从事这种工作的人,  
必须准备通过首先使学生相信“德性”——令人满意的生活的  
秘诀——是能够被传授的,其次使

①我认为没有理由相信这篇对话录是打算用作特别对安蒂斯森内斯的唯名论的  
攻击。安蒂斯森内斯对名称的全神贯注,像他选择现存的正式演说题目那样,仅仅  
表明他受到“智者派”时代的一般倾向的影响。我对把柏拉图式的苏格拉底描述为  
从事对他自己的一个同伴的攻击,完全怀疑。



他相信讲道的人是能传授“德性”的专家，来赢得他的信奉。除非你能使一个人相信，你有重要的东西要传授，而且你是有能力传授它的，他不会到你那里来上学。这就是一门独特的学问——“规劝的”讲道兴起的原因，它旨在博得听者同意他必须过“富有哲理性的”生活这一观念，并旨在鼓励他相信某一位教师会告诉他怎样去做。亚里士多德的名著《规劝篇》和西塞罗几乎同样著名的拉丁文摹拟之作《霍坦西尤斯》(Hortensius)，同其他著作一样，属于这一类学问，可惜两者现在都失传了。《尤息底莫斯篇》的真正目的是，显示苏格拉底对一个易受影响而有才智的年轻人的“规劝”的直率、简明和力量；两个智者的愚蠢的谈吐提供了一幅有趣的背景，而没有这一背景，生动的描写就不会产生完美的效果。我们可能猜想柏拉图认为，对于一个粗心大意的观察者，苏格拉底仔细盘问的特征，一定很象普通的“辩论家”为之自夸的无益的文字游戏那一类东西。他通过以一个事物直接反对另一个事物来讲清楚自己的观点，尽管苏格拉底的问题表面上区分得过分详细，但是它们决不是独创性的无根据的炫耀，而是有最重要、最真正实际的目的，它们的目的是赢得一个改恶从善的灵魂。

形式上《尤息底莫斯篇》是一出叙述的戏剧。苏格拉底非常幽默地对他的老朋友克里托描述他常爱去的地方——靠近莱西姆的运动场——的一个欢笑场面，他前一天到过那儿。假定的年代只能靠对一点点内在证据的考虑来确定。正如我们从《尤息底莫斯篇》(271c)中看到的，那是在休里的建立(公元前444年)以后“许多年”，而且一定是在“亵渎秘密宗教仪式”大丑闻那一年之前，就是在雅典舰队驶往西西里以前(公元前416—415年)，因为斯肯邦尼达(Scambonidae)的阿克西奥丘(Axiochus)——扮演被告角色的少年克林尼阿

(Clinias)的父亲——是被这一事件毁灭的主要人员之一，<sup>①</sup>不晚于约公元前420年而可能早一些的一个年代，似乎符合一切迹象。这篇对话录中惹眼的人是优美谦恭的克林尼阿。我们已在《克拉底鲁斯篇》中遇见的尤息底莫斯和他的兄弟狄奥尼索多鲁斯 (Dionysodorus) 正是用他的风度进行了显示教育上新发现的实验——“传授道德”的速成法。弟兄二人是曾在休里最初定居者之中的丘奥斯 (Chios) 的本地人，但是在城邦建立随后的内讧岁月里，他们发现自己被流放，从此就常去雅典及其属地。迄今，他们象别的专业人员一样，在战场上讲授击剑术，在法庭里施展雄辩术，他们最大的成就是一种他们急要炫示而苏格拉底急要目睹的新近的发明，事实上，它证明只不过是“辩论术”——靠拼命抓住语言中天然模棱两可的话封住一个人的嘴的手段。苏格拉底被写成把他的重点放在最近这一奇迹和有利的法庭辩护技术（这是普罗塔哥拉和最早的“智者”所传授，现已熟悉的）之间的对比上，也许是年代的一个暗示。然而，这两个人被形容为是上了年纪的，结果是他们至少要苏格拉底本人一样年老，而我们必须记住，虽然苏格拉底是雅典第一个对逻辑学发生兴趣的人，但逻辑学却是芝诺创立的，而芝诺至多不会比普罗塔哥拉年轻10岁以上。因此不应该过分重视这一点。<sup>②</sup>这篇对话录的重要任务是由苏格拉底在

<sup>①</sup>欲知阿克西奥丘——阿克拜第的叔父——的毁灭，请参阅《安多西德》(Andocides) i, 16. 提出丑闻的人主要的目的是毁灭阿克拜第。

<sup>②</sup>尤息底莫斯及其兄弟狄奥尼索多鲁斯这一对“辩论家”，是曾在定居休里的最初定居者之中的丘奥斯的本地人，但是从那时起遭到流放，并在雅典和爱琴海中的岛屿上度过了“许多岁月” (271c)。休里建立的年代是公元前444年。苏格拉底“不完全是一个年青人” (272b)，但不再是年轻人了；这暗示一个离50岁不远的年龄，但是很可能稍微不足50岁，也许272c中提及在康纽斯 (Connus) 的音乐班的孩子们中间他显出的形象，被看作是在(公元前423年展出的)阿米普西阿 (Amipsias) 的《康纽斯》中幽默地提及的一些瞄准他的箭，而在那样的情况中，我们必须猜想那个剧本还是新近的作品。在275a中谈及阿克拜第，暗示他已在成年时期。286e提及普罗塔哥拉时似乎以为人也已经死了。但因柏拉图承认普罗塔哥拉要比苏格拉底年长一代（《普罗塔哥拉篇》317c）还说他活到70岁左右（《曼诺篇》81e），这就不容我们肯定认为远远不到公元前430年了。

一次简短的讲话中表明的，规定了它要遵循的主要方针。克林尼阿是一个大有希望、门第显赫的少年；头等重要的是他应该长成为彻底有教养的人。智者们因而应邀通过使他相信“一个人必须重视德性和哲学”来证明他们最新发现的价值(275a)。他们立刻着手工作，提问一系列如此构造的问题，以致它们只能用“是”或“不是”来回答，而且无论给予哪种回答，回答者能同样被弄得哑口无言。第一个问题——根据这个问题在别处的重复出现，我们可以推断，这是一个“老一套的”测验智力的问题——依靠希腊语“学习”(μαθησασθαι)这个词的双重意义，它的原义是“学习”，但在口语里派生为“理解”、“领会”某个陈述。弟兄二人的辩论方法，可以利用Learning碰巧在英语中具有的双重意义用英语复制出来。谁是学习者，有智慧的人还是无知的人即有知识的人还是无知识的人？这里有三重“含义”，因为“有智慧的人”既可以指已经知道要传授的事物的人，又可以指“聪明的、理解力强的”学生，而“无知的人”既可以指对特定学科无知的人，又可以指“迟钝的、愚蠢的人”。这个少年把这个问题领会成“哪一类孩子学会传授给他们的东西，是聪明的孩子，还是迟钝的孩子？”因而回答道，“聪明的孩子”。但是，可以反驳说，你们这些孩子以前学习阅读材料和音乐时，你们还不懂这些科目，对它们没有“智慧”可言，因此一定是“无知的”。而另外，在你们的求学时代，不是你们中间的“迟钝人”，而是聪明或伶俐的人理解教师口授的东西，因此，是有智慧的人“学习”，而不是无知的人“学习”（例如我们可以说，迟钝的人从教师那里学不到知识，可是伶俐的人学得到）(275d—276c)。

现在引起一个新的难题。如果一个人学习，他学习他所知道的呢，还是学习他所不知道的（这也是打算用来证明不可能学习任何东西获得新知识这一谬论的老怪题）？正常的回答

是，一个人学习他尚未知道的东西，因为学习的意思是获得新知识。但是当一位教师口授一些东西给你，你“学习”这段文章的意义（你理解它的意思）。他口授的东西是一系列的“字母”，但是在你可能听写之前，你一定已经“认得”你的字母，因而当你“学习”时，你一定已经“知道”你要学习的东西。然而反之，学习的意思是获得知识，而任何人都不能得到他已有的东西。因此，毕竟你学习的是你所不知道的东西(276 e—277c)。

当然，这种“争论术”的来源出于何处，是很清楚的。尤息底莫斯正在借用芝诺的逻辑方法，并把它降低了格调。<sup>①</sup>在芝诺的手中，从同样的前提推出明显矛盾的结论，有一个合理的目的。这一意图是怀疑前提本身。因而事实上，芝诺的“二律背反”的确证实了这个重要的结论，即毕达哥拉斯派数学的各种假定，是互不一致的，需要修正。（例如，毕达哥拉斯派几何学必不可少的是，一切直线都能平分，然而，根据毕达哥拉斯原理，一条线也许包含奇数的“点”，因而不能平分，因为你不能“平分最小整数”。）至于象尤息底莫斯这种辩论家，当其进行搜索“二律背反”，想要批评一种导致“二律背反”的假定时，完全是合理的，只因回答者对歧义词疏于防范因而变成诱使他们陷于自相矛盾的纯粹取乐，其目的就不是察觉错误，而是为了引起对这一模棱两可方案的机灵设计者的赞美了。这是苏格拉底现在钉住不放加以攻击的一点。这两个“智者”毫不在意使克林尼阿相信需要“德性和哲学”，他们所关

---

<sup>①</sup>狄奥多鲁斯两次私下说，不管这孩子从哪一方面回答这个问题，他的兄弟同样能“找出这孩子的错误”，使这一点讲得特别清楚。“二律背反”的结构表明，对同一个命题肯定和否定同样是不可能的，这是芝诺对逻辑方法的发展作出的特殊贡献。在使我们想起弟兄二人与休里的联系方面，也可能是故意的地点，因为休里是他们最有把握会见埃利亚学派的地方。



心的事仅仅是把自己的聪明炫耀一下。因此苏格拉底中断了这出把戏。他自称认为前述内容不是准备作为弟兄二人“智慧”的实例。这不过是一点儿“玩笑”，象女神西布莉（Cybele）的祭司在礼拜式开始之前的欢闹序曲，或者，如我们可能说的，象一般想象在共济会入会式前出现的场面。到目前为止，这两位大人物只不过在跟这个少年玩了一场“游戏”，以他作牺牲品享受一次“恶作剧”的乐趣，他们的“规劝”的严肃部分无疑还在后头。在那之前，苏格拉底希望通过他亲自跟这孩子谈一次话，说明他用“笨拙而非行家的方式”，猜想这样的“规劝”的大意该是什么，尽管他当然充分预期两位这样著名的行家会使他逊色（277d—278e）。

紧接着是用小孩子都懂得的语言对苏格拉底伦理学的根本思想作简单的陈述。当然我们每个人都想“生活过得好”，“使人生成功”。同样，使人生成功当然意味着具有“丰富的幸福”。那末，拥有什么东西才是幸福的呢？“你碰到的第一个人”会提到其中一些：财富、健康、美貌、身体一般的有利条件、上等出身、有权势和受尊重的地位。但是除了这些以外，还有别的好事，或者至少苏格拉底和克林尼阿认为好的其它事情：“明达自制”、公正、勇气、智慧。那末，这张好事表是完全的吗？也许我们漏掉了最重要的东西——“好运气”。没有它，任何别的有利条件，也许结果是伪装的祸害；然而，经过再次考虑，我们没有忘记它。因为智慧本身就是机遇。在演奏乐器、阅读和写作、航海、战争、医学等方面，谁有最好的“运气”或“好命”呢？懂得如何做这些事情的人——有经验的音乐家、航海家、士兵和医生。人们会（例如）认为在一位有能力的指挥官而不是在一个不胜任的指挥官手下任职，是战争中一件非常幸运的事。智慧或知识一般导致直接产生结果的成就，所以导致“好运气”。如若我们有智慧，那么我们可



以在我们的“智慧”所包括的实践的活动范围内指望“成功”和“好运气”（278e—280a）。

经过回顾这些结论，我们认为有理由批判其中之一的陈述，即倘若我们“具有丰富的好东西”，我们就将幸福和“使人生成功”。对一个工匠来说，拥有本行业所需的材料和工具而从不使用它们，是不会得益的；对我们来说，拥有好东西而不使用它们也不会有好处。所以例如“财富”，除非我们使用它，否则不会得益。而光说我们不但要拥有各种好东西而且要使用它们是不够的。我们必须进一步说，要有幸福，我们必须正确使用它们。事实上，它们是危险的工具，如果你使用不当，你将损害自身，与其使用不当，还不如弃置不用。而现在，使行家正确使用其材料和工具的，正是他的专业知识，对于健康和财富以及一般受到普遍尊重的好东西来说，也是如此。知识能使我们正确使用财富、健康和一切别的“有利条件”，并且取得成就。假使一个人拥有除智慧之外的一切其它财富而在事业上不受“识别力”指导，那么他做得越少，就越少犯错误，也就比较要幸福些。对他来说，穷比富，胆怯比勇敢、懒散迟钝比积极敏锐倒更幸福，因为他做得越少伤害就越小。事实上，我们开始称为好东西的事物，都不能绝对地称为好东西。如果它们与智慧结合起来正确地利用它们，它们就比其对立物好，但若它们与智慧分开来，它们就比其对立物坏。因此可以说，严格地讲，只有一件好东西——智慧，也只有一件坏东西——“迟钝”、愚蠢（280b—281e）。（比较康德正好相似的推理方法，他藉以得出的结论是，好的意志是唯一绝对好的事物，因为它是唯一不能被误用的好东西。）

我们可以得出一个最后的结论。我们现在看到，因为幸福靠智慧和知识，每个人应该有的唯一奋斗目标成为“尽可能有智慧”的人。因此我们应该渴望从父母、朋友、同胞、外国

友人那里获得的第一个东西，正是智慧。一个人应该为了智慧乐于“服务和服役”，并给予“任何人以合宜的任何帮助”，<sup>①</sup>就是说，假如智慧真能被传授而不是“偶然产生的”，这是一个尚未面临的难题。如果我们假定智慧能被传授，我们已使自己相信追求它——“成为哲学家”——的绝对必要性（282a—d）。

到目前为止，按照苏格拉底大概的意思，他实际只给了我们“规劝讲话”的一半。他已把话题渐渐引到幸福依赖通过知识指导人生和行为的结论上去，但迄今为止还未告诉我们哪一部分知识我们真正不能滥用。我们应该把这种知识与专家的专业知识的每一种公认的形式区别开来，这就他的目的而言，是极其重要的；而这种区分将在以后作出。目前，我们回复到尤息底莫斯及其兄弟的愚蠢谈吐变得愈加荒谬的“喜剧场面”上来，以便恰恰当我们触及它时，这一加强了语气对照可把苏格拉底谈话的第二部分标志为整篇对话录最重要的主题。目前，他提出“专业人员们”现在在这个论点着手处理这一辩论，并解决我们是否需要学习各种“知识”，或者是否有一种通向幸福的特殊知识这个问题。或者，倘若他们喜欢，他们可以仔细检查已经涉及的方面，并且用稍微专业的方式这样做。当然他们一样也没有做；他们的目的仅仅是“使俗人感到惊异”。而二人中年长的狄奥尼索多鲁斯立即着手干一件令人大为震惊的事。苏格拉底和其余自称那么喜欢克林尼阿的人说他们极力希望克林尼阿变得“聪明”起来时，能是认真的吗？就他们语言的含意看，他还没有变成他们所希望的样子。他们说他们要

---

<sup>①</sup>“某种优质服务”（282b）。这一限制条件是因为已经提及的“爱慕者”而插入的，而苏格拉底希望不让自己被人猜想把贞洁也包括在可以为“智慧”付出的代价之一。他在那一点上的态度是象柏拉图自己在《法律篇》里的态度一样绝对的。

他“不再是现在的样子”，但是希望一个人“不再存在”，就是希望他会死去——一个人的“挚友们”的美妙愿望（283a—d）。（这里我们又依据埃利亚学派的立场，从而我们看到，柏拉图反复提醒我们他的两位智者曾生活在休里不是没有来由的。一切事物都不会变化，因为“变得不同的”东西，正在成为“不是它的东西”，因此正在成为根本不存在的东西，这一论证自巴门尼德的物理学一转换为逻辑学，就直接从他那里引申出来；而且，象其余与此有关联的难题一样，只有当我们讲到《智者篇》中介绍的绝对与相对的非存在之间的区别时才得到解答。在我们这篇对话录里，柏拉图并不认真关心这些难题的解决；他所关心的是把这些难题看作准备引导人生的无益的事以及炫示这些难题的教授们的道德教育的轻率。）狄奥尼索多鲁斯俏皮话的直接效果，是从一个非常喜爱克林尼阿的年龄较大的少年克蒂西普斯（Ctesippus）身上唤起对“不正确”的谴责的愤怒抗议，而这给了尤息底莫斯一个机会发表他关于“智慧”的主要篇章。这部分内容我们在《克拉底鲁斯篇》中已经见到了，这一学说是说一切陈述都是真实的，或者如他现在所说，“说话不真实是不可能的”，因为每当你陈述时，你必须或者说“存在的东西”，或者说“不存在的东西”。在这一种情况中，你在说实话，因为“说存在的东西”是说实话。至于第二种情况，“不存在的东西”就是根本没有的东西，而任何人都不能讲说“没有的东西”，无论什么人讲话都是在说实有的东西（283e—284c）。这就立即引申出正规的推断结果：任何人都不会同另一人矛盾，因为不可能有矛盾，除非双方都谈到同一“事物”（在两个陈述中逻辑主题必须是相同的）。但因你不能把一个事物说成“它不存在”，就明显的矛盾来说，一方或两方就不得不谈及“不存在的东西”而这是不可能的。如果双方都要作有意义的陈述，由于这样的陈述必须是对“存在

的东西”的陈述，因而他们就必定会谈论两个不同的主题，所以就不存在矛盾（285d—286c）。①

苏格拉底的特点是，他立刻坚决主张叫人们注意这一段逻辑上的自相矛盾的实际方面。它的意思是，两个人甚至不能思索互相矛盾的命题，倘若一个不真实的陈述是不可能的，思想的错误也是不可能的，而这就是说，在实践中任何人都不会犯错误，故而弟兄二人声称能够传授德性，必定是一句空话，因为他们的教学是多余的。②狄奥尼索多鲁斯用两种方法躲避这种困难：一种方法是，坚认他目前的主张应该不受他以前可能说过的东西支配，完全根据是非曲直加以考虑；另一种方法是，抓住苏格拉底使用过的习惯用语：他不能理解这一陈述“意指”的东西。一个陈述怎么能被说成“意指”任何事物呢？③这次谈话正在迅速蜕化为纯粹的人身攻击，这时苏格拉底通过重复讲他以前的意见来挽救这种局面。他说来自休里的著名的才子们仍然只对想要引进他们严肃的智慧的“玩笑”感

---

①注意在285c，苏格拉底把这种谬论描述为“陈腐的”，并把它认定为普罗塔哥拉和更早年代的人们所发表的，因为事实上它是从“度量人”的学说产生的。这应该驳倒这篇对话录是特别针对安蒂斯泰内斯的那种设想。所指的这位“更年长的”人，推测起来是巴门尼德，他明确否认“不存在的东西”可以被谈及或命名。

②在《泰阿泰德篇》161c-e1中，正是竭力主张这同一论点，来反对普罗塔哥拉的。但是在那篇对话录——在那里柏拉图的主要意图是认识论——中，苏格拉底注意考虑普罗塔哥拉是否可能对这种批判不作回答（166a-168c），并注意检查这一回答的正确性（171e—172b，178a—179）。

③这种诡辩，依靠VO εἰν这个词的不同用法，它表示(1)想要、打算、决意，(2)意谓或表示。智者假装把“你的话意谓某某事”这一句话理解成它们“想要”或“打算”，因而问除了一个“有生命的东西”之外，任何东西怎样可能“想要”什么东西。在英语中“意谓”和“打算”说某事或做某事的区别中也有相类的两可之词。

兴趣。需要对他们稍稍敦促一下，然后我们才会赢得最诚挚的人。这给他一个借口，回到他自己已经停止的那一点严肃的“规劝”样品上。

我们以前看到，指导人生唯一需要的东西是知识。但是是哪类知识呢？当然是“有益于”我们的知识，“有用的知识”。现下那是什么种类的知识呢？它不可能是任何一类仅仅教我们如何生产而不教我们怎样使用生产出来的东西的知识。这使我们能立刻把一切像乐器制造者的技艺那样的专业工艺抛弃掉，因为这些工艺都不教人怎样使用它们教人制造的东西。这种意见特别适用于看起来那么令人叹服的“职业演说家”的技术。我们也许认为创作动人的演说的技术，正是我们需要指导人生的那种知识，因为它教我们如何制造出有力反对那些最致命的敌人——愤怒而有偏见的古代雅典的法庭和“古希腊城邦市民议会”——的“魅力”或“咒语”来。重要的事情毕竟是懂得怎样使用这种“咒语”，但是“职业演说家”只教你如何去制造它。<sup>①</sup>对于士兵的职业——捕捉人作为掠夺物，有些事情也许要说说；但是猎人毕竟不懂得怎样利用他捕获的猎物，而不得不把猎物递给厨师或餐馆老板；同样，“占领”一座城池或“俘获”一支军队的司令员在完成“占领”或“俘获”时还没有学会怎么处置其战利品。因而军事技术显然不

---

<sup>①</sup>象在《高尔吉亚篇》里一样，这里把“辩论术”和“游泳”一起看作保护生命的手段。其论点是，“职业演说家”的赞助人通常是少数富人中的一员，恰恰因为民主政治真正的意思是为了“无产阶级”的利益对富有阶级的“剥削”，所以伯里克利时代的民主政治自然对少数富人起疑心。根据富有的受害者的观点，打动听众的演说术正是这里所称的使警惕而充满敌意的民主政治的“野蛮人”昏然入睡的“符咒”；根据民主主义者的观点，这是“顽固的守旧派”欺骗单纯的平民把他们当作“人民的朋友”的一种把戏。



是正确指导人生所需要的最高技术 (288b—290d)。<sup>①</sup>

顺便提一下，我们注意到，任何一门纯理论知识——各个数理科学——的主张，都被这一批评解决了。数学家在他们的活动范围内也是在追踪“现实”的“猎人”。但是，虽然他们的  $\delta\acute{\iota}\alpha\gamma\rho\mu\mu\alpha\gamma\alpha$  (在这里这个希腊词作“证明”解释，而不是表示“图形”的意思) 发现了猎物，数学家们却不知道怎样“处理”它；如果他们稍有见识，他们就把那个任务交给“辩证学家”——批判哲学家了。<sup>②</sup> 经详尽研究以后，看来最应尊为至高无上的“技艺”是“帝王之术”，即治国之才。如果有能获得幸福的“特长”，就一定是懂得怎样统治和管理社会人群的“特长” (因为除了谬论贩子以外当然没有人会否认“人类幸福”是一切真正治国之才的真正目标)。但是，就这一结论来说，我们似乎绕了整整一圈回到我们开始辩论的那同一点上。显然，政治家的才能是最高的统治艺术；将军们和别的

---

<sup>①</sup> 苏格拉底被写成宣称这一批评是克林厄阿独自发表的；克里托认为这样一个十足的小孩不可能显示这样的敏锐，并暗示这话实在很可能来自苏格拉底本人 (200 e)。这显著地与柏拉图对迟钝诚实的克里托这人的描写一致。但是真正的意义是苏格拉底用正确的方式“规劝”是有力的；它从一个年龄较轻的有才智的人身上引起顿然的醒悟，要不是前面那些问题逐渐迂回地引向这些顿悟，否则是不可能的。这是对格罗特“什么人都能问出令人困惑的问题”的批评的正确回答。苏格拉底的问题的独特性，不是要令人困惑，而是使人领悟。

<sup>②</sup> 如果我们考虑一位毕达哥拉斯派几何学家与这位典型的“辩证学家”芝诺的关系，这一点就变得清楚了。数学家们“追踪”或“捕捉到”象毕达哥斯定理那样的真理，但是他们完全不知道怎样“处置它们”，以致让象芝诺那样的一位“辩证学家”证明，这一发现本身对毕达哥拉斯几何学家某些假设导致种种致命后果 (例如“边”和“对角线”的不可通约性)。在这些科学的结论怎样“处理”才好这个问题上的最后决定权归于批判“形而上学家”，他必须检验这些科学的各种主张，以便就“现实”作一个最终令人满意的说明。注意这里完全接受“实践理性的首要地位”是康德的特点，也一样是苏格拉底和柏拉图的特点。

官员只是政治家的仆从。他利用将军们和其余的人赢得战争的胜利和一切别的成果，作为达到其国家幸福的目标的手段，而我们在《克拉底鲁斯篇》里已经看到，利用产品的技术总是与制造这种产品的技术有关的主要艺术。但是政治家也有东西要生产，他利用其余一切“工匠”的产品作为工具亲自生产东西，而这东西必定是有益的，因而是美好的。现在我们已经彻底弄清楚知识是唯一绝对的好东西。因而，如果政治家的才能真的是指导人生的艺术，那么诸如财富、公民的独立、解脱党派斗争之类的成果，一定只是它的副产品；它的主要产品一定是智慧和德性。然而真正的治国之才在被统治者身上产生了什么智慧和德性呢？它并不旨在使他们都成为“上等的”鞋匠或“上等的”木匠，或“善于”做任何别的专门行业。很显然，我们必须说，政治家的技艺在我们身上产生的知识，就是有关这种技艺的知识。但是我们怎样利用这种治国之才的知识呢？也许它的用处就在使我们能够使别人变好。但是另一方面，我们回到了“好的目的何在？”这个老问题上。我们似乎得出了这一结论：幸福取决于懂得怎样使别人善于懂得怎样也使别人（如此以至无穷）善于懂得……没有人能够明确说出为了什么(291a - 292e)。

这次辩论不知不觉变成苏格拉底和克里托之间的直接对话，其严肃而确定的目的是不难发现的。正确地指导人生和正确地统治人民同样依靠知识，它不是应付任何一种特殊局面或者执行任何一种特定职业或职能的方法的知识，而是关于善的知识，或者用比较现代的用语说，是关于绝对道德价值的知识。苏格拉底设想这种知识总是伴之以相应的行动，因而是保证避免一切可能误用的唯一知识。根据这样的假设，我们为什么要使用它这个问题，就成为多余的了。我们根本不是把它“用”作达到某种隐藏目的的手段，我们只不过将它付诸行

动。用希腊人的方式表述这个问题，每一种“知识”是一种“对立面的知识”，那就是，既可用于好的目的，也可用于坏的目的。使人成为医学专家的毒物学专门知识，也可能使他成为一个危险隐蔽的毒杀者。熟悉证券交易和股票市场，可以使一个人成为受监护者财产的优秀受托管理人，但如果他把这种知识应用于不正当的目的，它也会使他成为特别危险的“欺诈的受托管理人”。但是“关于善的知识”处于一种区别它和一切专业或技术知识的独特地位。“智者”及其门徒经常把关于善的知识跟专业或技术知识混同起来。在某种意义上说，它也“具有对立面”，因为要懂得什么是善就包含懂得与善不相容的必定会是恶。但是按照苏格拉底的原则，这种知识不是在可以被置于善和恶两种对立用途任何一种这一意义上的对立面知识。拥有这种知识随之拥有“善良意志”。从而，我们从明显无益的争论中恢复了苏格拉底伦理学的根本立场。没有说明实际结果的理由仅仅因为苏格拉底“规劝”的目的，不是为别人思索并给他现成的“结论”，而是激励他独自根据正确的原则思考，使得当“结论”出现时，它是作为真正运用个人智力获得的个人信念出现的。因此，苏格拉底被描写为在我们已经达到的那个论点上突然停住不说，而求助两位高贵的异乡人帮他从在他看来受到毁灭威胁的“麻烦”中摆脱出来。如我们应该预料的，他们丝毫没有干那种事，而是开始玩他们的老把戏。苏格拉底不需要任何帮助，因为他们将向他证明他已经拥有他所寻找的知识。他知道一切事物，因此他就有知识，可是一个人不能既有知识又没有知识，因此他知道一切。所以，就此而论，其他每个人也是一样（293a—e）。尤息底莫斯及其兄弟事实上拥有普遍的一贯正确性，他们了解一切行业并知道所有无聊之极的理论问题的答案。苏格拉底说，这谅必就是伟大真理，与它对比，以前所发生的都是开玩笑的序幕罢

了。①

从这一点前进，由于弟兄二人接着又继续产生一个又一个谬论，这篇对话录变得越来越滑稽可笑，直到这一伙人中唯一保持严肃的成员苏格拉底，说过许多挖苦的恭维话，并劝他们为了自身的利益，注意不要用过多的当众炫示减低他们智慧的价格，他向他们告别。不需要详细注意这“最后一幕”之前的整套滑稽可笑的谬论。亚里士多德发现它是为自己研究谬误的好材料，但是柏拉图的目的正如已经说过的，是伦理学目的而不是逻辑上的目的。②弟兄二人用以加强“规劝”辩论的另一更为重要部分的极端荒谬的把戏，不过打算使对话录的那一节增添最强烈的鲜明色彩。也许值得作出的唯一评论是，“辩论术”固定的规则，给各种“用词错误”的违犯者以较好的机会，回答者被指望依据规则，回答每一个恰如已被提出的问题，不用对它的形式提出异议，或者依靠采用问题本身的任何“差别”来证明回答的合格。根据这种观点，可以说这篇对话录有许多是对把这种问答法作为表达哲学思想的工具的一种批判。很显然，而且柏拉图也许曾意欲暗示这一点，除非提问者把智力和绝对美好的信念结合起来，这种方法是最靠不住的武器；这就是为什么在苏格拉底手里，它可以是强有力的武器；而在一个目的只在耸人听闻的尤息底莫斯手里，它只是一种诡辩工具的

---

①我们仍旧在论述埃利亚学派学说的误用。每个人一贯正确的证明变成依赖矛盾律加上忽视种种限制条件。我们不能既有知识，又没有知识；如果你知道什么事物，你就有知识，并因此拥有一切知识。这正是从物理学转移到逻辑学的“存在的东西”和完全不存在的东西之间决无折中余地的埃利亚学派的学说。每当我们碰上“矛盾”时，我们寻求芝诺的影响总是保险的。

②注意在 301a，当苏格拉底说“各种美好的事物”是跟“美自身”不同时，他不作任何说明，就开始使用所谓“理念论”的术语了，尽管某一种“美”“出现”在他们面前，并且注意“出现”一词的这种苏格拉底式的用法，甚至成为一个笑话的题目。

原因。

苏格拉底叙述的结尾，柏拉图添加了一个附录——一二页苏格拉底与克里托之间的直接谈话。克里托说某个自以为是个“大才子”、为法院写发言稿的人，已经对他评论说，学园中不光彩的场面，足以表明“哲学”是“纯粹的浪费时间”，因为刚刚异乎寻常地愚弄自己的专业人员，实际上都在哲学最杰出的活着的代表之中。作这一评论的批评家本人不是政治人物，也从未在法院里发表过言论，可是以熟练地专门为诉讼当事人撰写发言稿而闻名（304b—305c）。苏格拉底回答说，这些象普罗迪丘（Prodicus）曾经说过是介于政治和哲学之间的人，总是嫉妒哲学家；他们认为哲学家使他们得不到恰当的重视，其实试图兼有两种行业的人，经常在这两种行业中都不如限于一种行业的人。如果哲学生活与事务生活两者都是好事情，试图在两方面都起作用的人，肯定在每一方面都不如本行的专家（305c—306d）。

人们当然怀疑这些评论多少有所指，而且经常认为柏拉图为自己的利益在把矛头对准其对手艾索克拉底。当然，苏格拉底在世时，艾索克拉底确实仅仅被认为是专门为法庭撰写发言稿的人，但是在公元前第4世纪初某一时期，他确实为了主持一所为有前途的青年终身从政作准备的正规学校而放弃这一职业。艾索克拉底也确实把他对学生进行的这种教育叫做他的“哲学”，并且装着轻视柏拉图学园严格的科学研究的样子，认为它“无用”而不切实际。根据柏拉图的观点，把艾索克拉底说成是“介于”政治家和哲学家之间，并且在他自己的活动范围内既不如政治家又不如哲学家，倒是非常“恰当的”——除了人们可能怀疑柏拉图是否真的认为艾索克拉底在治国之才方面不如他自己那个时期的平凡的雅典实务家。

然而我认为这一鉴定是完全令人难以置信的。在《尤息底



莫斯篇》里所有的引喻所表明的那个年代，艾索克拉底大概还只是一个少年，而克里托谈到的那个人已经是具有确定名声的“专业演说撰稿人”。更不大可能期望苏格拉底在这个年代预期艾索克拉底有朝一日要求哲学家的名声。（由于《斐德罗篇》多次明确提到艾索克拉底，情况就相当不同了，因为如我们将看到的，那篇对话录的年代应该也是比较晚的。）

我们必须假定苏格拉底更确切地是在暗指阿基达米战争时期某一著名人物。没有理由不可能有一个以上卡利克勒斯和斯拉西马丘所属时代的、自以为是兼有哲学思想家和实际“政治家”的名人。例如安蒂丰这位“智者”的遗稿，根据它们的性质，暗示他完全很可能是意指的人物，而且我们从色诺芬<sup>①</sup>保存的一篇短评得知，他是苏格拉底的一位熟人。确实没有直接证据说他是法庭发言的撰稿人，但是没有理由说他不可能做过。事实上，无论如何安蒂丰这位“智者”与拉姆纽斯(Rhamnus)的安蒂丰这位著名政治家和“专业演说撰稿人”看来不是截然不同的两个人。<sup>②</sup>因此我确信我们无权不负责任把我们这篇对话录中提及艾索克拉底可能暗示的弄错年代归咎于柏拉图，实际上，也没有任何真正的证据说艾索克拉底和柏拉图之间有过

---

<sup>①</sup>色诺芬《回忆录》i 6。正如伯内特教授所注意的，重要的是注意信息，不能依赖于色诺芬个人的回忆录，而必须取自把苏格拉底描述为他在阿基达米战争时期的样子的某一原始资料。这更给它以较多的历史价值。

<sup>②</sup>这个问题如果要解决就或许应该在语言和文体的基础上来解决。但是“智者”的遗稿广泛到足够允许和“专业演说撰稿人”的遗稿进行有效的比较吗？而且我们应该在什么程度上预期找到一位在其为法庭写的作品中显示其个人的写作风格的“专业演说撰稿人”呢？柳里亚(Luria)教授叫我们特别注意比农(Bignone)在《洛姆巴迪(Lombard)国立科学院的报告文件》(1919年版中紧接第587页，第755页以下各页)中的两篇文章，它们证实这两个人不是同一人。很遗憾，我自己未见过这些论文。

什么个人的猜忌。<sup>①</sup>这一节文章的真正目的，也许只不过是认识这一事实，在许多人看来，苏格拉底的辩证法和尤息底莫斯及其兄弟的轻浮言论一定象是几乎同等的，并且暗示，如果我们喜欢，我们可以从对话录本身发现两者之间的真正差别，因为我们一定能够发现。

### 参 考 书 目

里特，C.——《柏拉图》，i第450—462页（《尤息底莫斯篇》），第462—496页（《克拉底鲁斯篇》）。

雷德尔，H.——《柏拉图哲学之发展》，第137—153页。

斯泰瓦特，J.A.——《柏拉图的理念学说》，第34—39页（《克拉底鲁斯篇》）。

瓦尔堡（Warburg），M.——《克拉底鲁斯篇的另外两个问题》（柏林，1929年）。

---

<sup>①</sup>关于这一点，参阅伯内特《希腊哲学》第一部第216页。艾索克拉底可能喜爱把他的矛头对准学园的数学，但是在《智者篇》和其它后期的对话录中，对艾索克拉底文体的手法审慎采用，似乎表明柏拉图不大可能因他不能欣赏科学而对他怀有恶意。

### 苏格拉底对话录：《高尔吉亚篇》、 《曼诺篇》

《高尔吉亚篇》比我们已经考虑过的任何作品长得多，并呈献给我们对苏格拉底伦理学的阐述，充满着热烈的感情，表达得动人而有说服力，使得它永远是所有爱好伟大的伦理学文献的人最喜爱的一篇论著。然而，这篇对话录的道德热忱及光彩，不应该象使多数柏拉图年表作家失去判断力一样，使我们看不清某些明显的暗示：这是一部早年作品，在写作时期上，也许早于我们所关心过的某些著作。我们也许仅仅从柏拉图对于篇幅这么长的一部著作采用了直接对话的形式，并以此与他对普罗塔哥拉详尽生动的描写相比，错过了为我们描述高尔吉亚的品格的机会这一事实，就可以推知这些。就我个人而言，我也不禁感到，这篇对话录虽然有很多道德光彩，但过于冗长了：“拖沓”。依我看，写《普罗塔哥拉篇》和《理想国篇》的柏拉图，会懂得怎样用较少的笔墨取得同样的效果；我们这篇对话录有一种暴露出是出于门徒手笔的冗长散漫，尽管这儿的门徒是一位柏拉图。因此，我认为随着我们从《普罗塔哥拉篇》移到《高尔吉亚篇》，如某些人做过的，寻找学说上的伦理学进展，在原则上是一个错误。如我们开始论述《普罗塔哥拉篇》时将看到的，这些对话录的伦理学说是相同的，因此，任何具有文学敏感性的读者会拿不准两篇作品中哪一篇是比较

成熟地精通戏剧艺术的作品，在我看来是无法想象的。人们一般说《高尔吉亚篇》谅必是早期作品，而且很可能是苏格拉底死后不多的作品。除此以外，我认为对创作年代妄加猜测是不可靠的。<sup>①</sup>

要确定被期望举行会谈的年代是非常困难的。人们有时猜想，苏格拉底提及某一重大时刻——那时他是必须主持“正式召集”的会议的“法律顾问”委员会的一个成员，并且由于他对“提出问题”时要遵守的礼节无知而引起了一阵笑声（《高尔吉亚篇》473e）——与阿尔金纽萨（Arginusae）审判将军

---

<sup>①</sup>我们在开始论述《理想国篇》时会看到，必须把该篇以及因而在它之前的任何对话录的年代确定在公元前387年以后不久，即在苏格拉底去世后12年之内。如果《高尔吉亚篇》写于这段时期初期，我们必须把它的写作年代确定在紧接着苏格拉底去世以后，当柏拉图心中的哀悼之情依然如新的时候。维兰·莫维兹——莫伦道夫教授在他的《柏拉图》一书1221. ii, 94—105中独创性地试图更精确地确定年代。他从误引难于理解的平达关于“习俗”的著名语句入手，这些句子是由我们所有最好的原稿在《高尔吉亚篇》484b处（此处在一切实印刷的版本中都重新纠正）提供的。在我看来，他认为误引的语句实际上是柏拉图所写是正确的，接着又继续（我相信还是正确的）从李本纽斯的《苏格拉底的申辩篇》推断，对误引平达语句的谴责出现在大约公元前393年出版的关于波利克拉底反对苏格拉底的小册子上。他最后的推论是，谴责是建立在《高尔吉亚篇》这一节的基础上的，这一节因而很可能先于波利克拉底的小册子问世。我希望提出一些理由来，相信柏拉图著作中的误引是有意识的，并且是为了合理的目的而这样做的。在这一点上，我只不过希望使人想到，它不可能是责备苏格拉底记忆力的根据，有两个根本的理由：（1）无论如何，柏拉图著作中一次引用错误，决不会成为反对苏格拉底的东西的证明，以及（2）柏拉图误引平达语句所指的人，不是苏格拉底，而是跟苏格拉底论辩的卡利克勒斯（Callicles）（卡利克勒斯：公元前415？—350年？希腊哲学家，智者派——译者）。从艾索克拉底所选取的语句来判断（《艾索克拉底》Xi·1—8），波利克拉底差不多是一个傻瓜，但是很难相信他能利用一种误引让柏拉图借卡利克勒斯之口损害苏格拉底的名誉。同时我不怀疑，象维兰·莫维兹教授认为的那样，《高尔吉亚篇》写于早期，而且很可能更早。

们的事件有关，我们从柏拉图和色诺芬两人那里都获知，苏格拉底确实是主持的委员会的一个成员。要是这一解释是可靠的，我们就不得不猜想这次谈话是在伯罗奔尼撒战争最后一年前后进行的，当时雅典正在为其存亡作殊死战。在对话录里无疑没有迹象表明这种局面是假定的，看来反而可以想当然地认为这个城邦的政治和商业的活动处于正常状态。此外，如伯内特说过的，在审判将军时，民主制度并没有可笑的气氛，而我们因此似乎不得不猜想这一提及是指发生在苏格拉底作“法律顾问”以前某一时刻的偶发事件。<sup>①</sup>在另一方面，从对话录开头的语句中看来，苏格拉底到当时为止对高尔吉亚及其职业还完全不了解，而这暗示高尔吉亚是第一次光临雅典。看来没有充分的理由否认迪奥多罗斯·西克柳斯 (Dio dorus Siculus) 的陈述：高尔吉亚在公元前427年被本城利昂蒂尼 (Leontini) 派遣到那里，作为大使团的一个成员，首次访问雅典，而这样一个年代，就会与著作中某些其它的暗示，例如对伯里克利“新近”死亡的提及<sup>②</sup>以及关于雅典蛊惑民心的政客<sup>③</sup>的差不多是暴虐政权的种种陈述非常符合。(这些陈述大概完全符合伯里克利正在被克利翁及象他一类的人所代替的那个时期。也可能，这个年代对于提及柏拉图自己继父皮里兰佩斯的儿子，即漂亮的德穆斯是一个最美的男子不会太早，虽然这里也许有一个非常小的年代误差，因为阿里斯托芬第一次在《暴躁的人

---

<sup>①</sup>这跟《申辩篇》326I的陈述是十分一致的。苏格拉底在那里说，他是“法律顾问”的一个成员。他没有说他只担任过一次顾问成员。参看伯内特在《确定场所的引证》中的注释。最好的历史学家们认为，色诺芬在说苏格拉底在那次著名的审讯中居于“判决的首位”时犯了一个错误。

<sup>②</sup>《高尔吉亚篇》603C。

<sup>③</sup>《高尔吉亚篇》488C。



们》中提及对于德穆斯的疯狂，是在公元前422年。<sup>①</sup>在另一方面，我们又发现欧里庇得斯<sup>②</sup>的《安蒂奥佩》被引证为一本众所周知和大众喜爱的作品，<sup>③</sup>以及那个悲剧的年代似乎是公元前408年。另外，马其顿（Macedon）的阿尔奇劳斯（Archelaus）的生涯受到很多议论，<sup>④</sup>而且通常从修昔底德推断，他的统治直到公元前414—413年才开始，虽然有争议的继承人以及几个王权觊觎者的同时存在，在马其顿王国很普遍，使得我们不能确信地依赖这样的资料。）非常不幸的是我们没有关于阿查尔纳（Acharnae）的卡利克勒斯的单独资料，他以最近开始进入政治生活的、有教养、有雄心的青年在对话录中出现，虽然仅仅柏拉图详细说明他的出生地这一事实，就足以表明确有其人，而并不是如有人暗示过的是某人的化名。如果他真的试图在对话录里把符合尼采哲学的理论归诸卡利克勒斯，关于他的生涯的记录没有留存下来，也许不足为怪。在柏拉图指定为他最接近的伙伴名字的那些人名中，我们认出几个大战后半期著名的人，但是，当然他们的早期时代大概属于大战的前半期。总的看来，赞成剧本写于早期的理由似乎占优势，虽然对《安蒂奥佩》的提及以及马其顿王权被阿尔奇劳斯篡夺，特别

---

①《高尔吉亚篇》481d，阿里斯托芬《暴躁的人们》89。

②欧里庇得斯（公元前485—406年）：古希腊悲剧作家，出身于贵族家庭，学过绘画、哲学，写悲剧90余部，《安蒂奥佩》是他的著名剧作。——译者

③《高尔吉亚篇》484c—486d。因为亚里士多德看来好象是第一个试图通过收集“教授法”来编造一部雅典式戏剧年表的人。要不是关于《安蒂奥佩》年代普遍公认的观点是正确的，柏拉图一定毫无疑问亲自看过表演这一事实，我就会不重视这一点了。

④《高尔吉亚篇》470d—471d。

是后者，似乎造成一点点困难。<sup>①</sup>

对话录里的人物，除了苏格拉底以外，还有四个——里翁蒂尼的著名“演说家”高尔吉亚，他以增加语言的华丽和光彩的修辞著名，代表散文体发展的第一阶段，超越了口语或单调乏味的记事，但仍是散文；阿格里根滕（Agrigentum）的波柳斯（Polus），是他的热心的追随者和赞赏者；阿查尔纳的卡利克勒斯，关于他，我们仅仅知道柏拉图所认为适合于告诉我们的情况；还有查里丰（Chaerephon），苏格拉底的一个瘦瘠、急躁并明显地相当迷信的同伴，阿里斯托芬发现把他作为笑柄倒十分有用。<sup>②</sup>确切的场面没有指出；显而易见，它不是在正在充当贵客的主人卡利克勒斯的家里，而是在高尔吉亚一直在表演他的才能的某一个公共场所<sup>③</sup>。会谈表面的主题必须小心地与实际的主题区分开来。公开声称提出供讨论的问题是高尔吉亚介绍给雅典的新专业——激动人心的演说技艺；有待解决的要点是，究竟它是否真的是一种“技艺”，而倘若它是的，它是否如高尔吉亚声称的是所有其它“技艺”中最出类拔萃的。但是要发现作品的真正目的，我们需要仔细考虑这一辩论的总结构，特别考虑整篇作品的结局。如果我们这么做，

---

<sup>①</sup>在472a提到尼西亚斯的方式无疑好象假定他还活着，而且达到其成功的最高峰。这就是把公元前415年叙拉古远征队的航行以后很久的任何年代排除在外。在我看来，这些困难正是由这篇对话录为此引用大量有关时事的典故造成的。在缺乏象报纸完整的合订本的东西的情况下引用这么多的典故而不在这里或那里陷于微小的错误，是非常困难的，而当时的雅典是没有报纸的。

<sup>②</sup>关于瘦瘠，参看阿里斯托芬的《云》，第502—503页；关于急躁，参看《申辩篇》21a，“他在所做的事情上总是要急躁的人”；关于迷信，参看阿里斯托芬的《群鸟》，1553页以下各页，在那里，他对于神灵的事物的爱好通过使他成为在苏格拉底的降神会中扮演“神灵”的欺诈的同谋者而加以讽刺。

<sup>③</sup>或者我们也许应该假定苏格拉底与卡利克勒斯在街上相遇，在开首礼节上的交谈之后，场面转入卡利克勒斯的住宅。

我们发现对话录实在由苏格拉底跟一个单独对话者的三次连续谈话组成；可以说它有三个场景，每场有两个“演员”。在苏格拉底和高尔吉亚之间的第一次谈话中，话题实在是“演说家的”技艺的性质和价值；在苏格拉底和波柳斯之间的第二次谈话中，我们发现互相争论的对辩术的价值的估价，是以关于人的真正幸福的鲜明对照的伦理学信念为依据的。在跟卡利克勒斯的最后一次谈话中这篇对话录的语调达到最高度，次要的问题都已不为人所注意，而给我们留下两种对抗的人生学说之间直接而绝对的冲突，每一种学说由一个显著的品格体现出来。整个作品的真正目的就这样显露出来，它以一种献身于超个人利益的典型生活对抗处于最佳状态的“权力意志”的典型理论与实践。我们将看到，“权力意志”的理论，怎样被一个十足有能力和才智、远远不仅仅是低下的拥护者（象卡利克勒斯）所解释；也将看到，从苏格拉底的观点看，“权力意志”的实践同样地体现在伯里克利的帝国主义中；并且还将看到，从一位有苏格拉底的经历和信念的人是怎样看待理解力强的“力量”的崇拜者的；而如果我们从两方面，能用每一方的眼光考察另一方，我们就可以当它们中间的评判员了。人生和应该度过它的方式，而非辩术的价值，才是真正的主题，正如《理想国篇》的真正主题不是对抗的政治和经济制度的优劣，而是“正直，节制和对未来的评价”。<sup>①</sup>

形式上，对话录以熟悉的方式开始。苏格拉底急切想发现高尔吉亚所声称的技艺或“特长”——“辩术”的技艺——的

---

<sup>①</sup>象希腊或法国舞台上的场景，组成论据的三个部分，通过推举出一个新的回答者在辩论中首当其冲，被划分开来。就这种划分的方式而言，《高尔吉亚篇》与最伟大的对话录形成鲜明的对照。那里柏拉图的戏剧天才达到顶峰，那里柏拉图就习惯于使情节的线索更微妙地交错编织。这又是判断这篇对话录在柏拉图一系列著作中的位置的一个合理根据。

明确性质。正如高尔吉亚所说（449d），它是一种“演说”或“讲话”的技艺，因而它使具有这种技艺的人擅长演说，并因为说话是思维或智力的表述，因此使他们对事物增强理解力（450a）。但是这远远不是一个适当的定义。我们可以说，“技艺”有两类：一类的操作完全或主要是用手的，另一类的操作是完全地或主要由“讲话”实现的（450d）。这是在柏拉图后来的对话录里和亚里士多德的哲学里，变得十分重要的“理论”科学和“实践”科学之间的区别的第一个提示。现在运用语言的技能不仅仅是第二类的“技艺”，还有许多别的技艺，例如理论算术和实践算术、几何学、医学等等。在这些技艺中，用手的操作不起作用或者只起从属的作用；不过高尔吉亚当然无意说他讲授医学或数学。要使定义完满，我们需要知道什么是与辩论家的“讲演”有关的题材，就象数学家的“论述”与“奇数和偶数”（即与整数——级数的性质（451a—d））有关。高尔吉亚认为，说题材是“人类关切的最重要的事”，“人类最大的利益”就够了。但是这种试图用一个纯粹赞美的公式下定义，是可能有两种以上解释的，因为在什么是人类的大事这个问题上有各种意见。医生可能说它是健康，经济学家或商人可能说它是财富。因此，虽然高尔吉亚在对他的技艺的估价上也许是正确的，但是估价本身以回答什么是人类的主要利益这一伦理学问题作为先决条件（452d）。高尔吉亚回答说，人类的主要利益是在随心所欲和能把自己的意志强加于同胞这种意义上的自由，而它就是辩术——产生这种利益的有说服力的或者善于花言巧语的演说的技艺（452d）。因而，这种思想就是，“权力”是主要的利益，而辩术——劝说的技艺是最高技艺，因为，在象雅典这样一个城邦的生活中，有说服力的雄辩术是政治家获得权力的伟大武器，有说服力的演说家使他的政策被“市民议会”采用，使他的财政计划被“顾问委

员会”采纳，并且在“审判官法庭”<sup>①</sup>前面成功地非难他的对手，为其支持者辩护。例如，伯里克利的一个秘诀，只是掌握有说服力的雄辩术的种种应变能力。高尔吉亚认为他能把这个秘诀传授给学生，并认为那就是他把自己的“技艺”看作是人类智力的最高成就的理由。<sup>②</sup>应该注意在这篇对话录的开始部分这样暗示，有待讨论的真正问题是“权力”——爱怎么做就怎么做和爱使别人怎么做就使别人怎么做的不受抑制的自由——是否是最高的利益这一伦理学的问题，这个问题直到我们来到卡利克勒斯是回答者的场面才正式提出。关于辩术的技艺的“优点”的辩论，完全从属于这个伦理学的宗旨，而且主要因为在希腊的民主政治中，演说中的熟练敏捷和有说服力，必然是藉以获得这种“权力”的主要手段。<sup>③</sup>

现在我们知道高尔吉亚说“辩术”所指的意思：他意指一种劝说的“技艺”。它是一种“技艺”，因为它是，或者理应是，可缩减到明白易懂的各种原则；它的目的或目标是“说服”人们接受实践者的观点，并因而使他们成为赞同他的意志的工具。但是这个定义仍然有过宽的弊病：事实上，它没有说

---

①（迪卡斯特里法院的）审判官法庭（dicasteria），由8000个30岁以上有资格抽签而当审判官的雅典市民参加。——译者。

②我们无疑在这里涉及高尔吉亚实际上主张的论点。因为在《菲勒比斯篇》里，普鲁塔克评论说（《菲勒比斯篇》58a—b）他经常听到高尔吉亚主张劝说的技艺比所有其它技艺优越得多，因为具有这种技艺的人能使每个人服从他的意志，并且自觉自愿地服从。显然，这里不是暗指《高尔吉亚篇》本身（虽然458c暗示一个听众出席了这次讨论），而是暗指实际上在高尔吉亚的一次讲话中所作的某一陈述。《高尔吉亚篇》462d以下各页，清楚地指同一个陈述，而且很可能准确而逼真地复制了这一陈述。

③事实上我们可以说，古代民主政治很大的弱点，是它确实意味着不负责任的演说家的政治，正象现代的民主政治趋向于意味着同样不负责任的“新闻记者”的政治一样。



明演说家的成就特有的种差。还有一些“技艺”，包括算术家的技艺，关于他们，我们同样可以说它们是说服人们接受专家的意见的技艺，因为它们“教”给我们某些真理，而受教者无疑相信教给他的事物。于是我们必须进一步问，辨术运用何种说服力，对于什么问题它产生说服力？（454a）。高尔吉亚回答说辨术是“在审判官员和一般群众面前”运用的那种说服力，它就“是非问题”进行说服，即它是就道德问题打动听众的公开演讲的技艺（454b）。这立刻提出一个重要的区别。说服，或者使人确信，可以用或者不用教育产生。在第一种情况中，一个人不但被说服持有某种见解，而且引导得到知识；在第二种情况中，被说服了，但没有真正认识他的信念是真的。现在很明显，不可能在短时间内发表一次打动听众的演说引导“群众”认识严重而复杂的问题。因此，这位演说家一定是只说服而不引起真正认识的实践者。于是，我们必须认为，这样一个人不会试图就显然需要专门技术知识诸如海军和军事工程学之类的问题，仅仅就“是与非”（通常认为不是对于专家所提的问题）的问题说服他的听众。然而，正如高尔吉亚所说，雅典最大的海军和军事建筑——船坞、海港、“长城”——不是在工程专家们教唆之下，而是在特米斯托克尔（Themistocles）和伯里克利的教唆之下进行的，这二人是著名的“演说家”而不是工程师。事实上，你将发现在任何公众面前，一个熟练的演说家总会证明比不擅长演说的“专家”更有“使人信服”的能力，即令涉及专家的领域的问题。例如，不懂得医学的“演说家”，甚至在医学问题上，总是会比不擅长演说的医学专家更有说服力。一般地说，仅仅通晓本行的“演说家”，能在公众面前把自己冒充一个在根本没有真正技术知识的问题上极为精通的权威，而这恰恰是他的才能的秘诀。（这种诀窍在我们自己的时代就是经常被“根据辩护状发言的”能言善辩

的律师运用的那种诀窍，而高尔吉亚的观点等于认为政治家的才能就是极为精通地根据辩护状发言的才能。) 诚然，坏人可能为邪恶的目的使用这一可怕的武器，但是那不是教会他们使用这种武器的教师的过错，而是他们自己的过失。把学生滥用这种技艺归咎于教师就象要拳击家或击剑能手为他的一个学生所使出的犯规的一击负责一样荒唐可笑(455a—457c)。因而我们看到高尔吉亚并不自以为会“传授德性”。重要的是，他的学生应该正确地而不是错误地利用他所传授给他们使用的武器，但是他所关心的不过是传授“运用”这些武器罢了。

在这种对演说家技艺的赞美中有一个明显的弱点，而苏格拉底立刻抓住不放加以改正。根据高尔吉亚自己所说，“演说家”并非“专家”，而当面能使真正的专家哑口无言的“群众”或“大众”，也不是“专家”，因而，据高尔吉亚本人所说，雄辩术是一种无知的人使跟自己同样无知的听众相信他比真正了解一个问题的专家更高明的手段。这难道也适用于“演说家”主要关心的道德问题吗？他不需要知道(例如)海军工程学或医学，难道也不需要知道正确与错误、光荣与耻辱吗？如果他的确需要这类知识，鉴于高尔吉亚说明过传授这种知识不是他自己的职责，他到哪里去获得它呢？高尔吉亚前后矛盾地提出，假使需要，一个学生也许偶然地从他本人那里得到是与非的知识；无论如何，他需要有这种知识。“演说家”必须是“有道德的人”，(当然，要是他不是，他就可能把他的演说技艺用到最邪恶的目的上去。) 但是如果他是“有道德的人”，他就不会有作恶的邪念。如果这样，真正的演说家永远不会滥用他的技艺，而这似乎跟从前争论的论点——当一个演说家的确误用了他的技艺的时候，他自己而不是他的教师应负责任——不一致(457c—461b)。

到目前为止，我们的种种结果归结为这个意思：至少已经

暗示，一个把他在民主政治中的权力归功于有说服的技艺的政治家，无需任何专门技艺的专家，但是一定需要有正确的道德原则，尽管他怎样去获得它们还不十分清楚。这时高尔吉亚退出争论，由他的较年轻的门徒和赞赏者波柳斯代替，波柳斯对破除传统的道德观念有准备，可敬的高尔吉亚对这一点没有准备。根据波柳斯所说，苏格拉底不正当地趁机利用传统的谦逊道德使得高尔吉亚放弃传授是非观念的职业教师地位。放弃只不过表现了一点礼貌，而苏格拉底自己在假装对它认真对待之中有失风度。波柳斯并且坚持认为苏格拉底应该扮演“回答者”的角色，把他自己的辩术定义提交检查，事实上苏格拉底是十分愿意这样做的。按照展开对话录三个部分的第二部分的定义，辩术根本不是一种“技艺”，与专门知识不是一码事。它只不过是一种经验的“窍门”；更确切地讲，是一种“使人欢快的诀窍”（462c）。在这一方面，它象甜食制造手艺。甜食师傅靠配味迎合顾客的口味，而“演说家”同样地靠有吸引力的言词“取悦鉴别能力较差的人”。意思是甜食制造手艺和演讲术都不是真正运用理性原则，你不能为两者的任何一种制定规则，因为它们都只不过是满足一批顾客趣味的窍门，而在每种情况中，这种窍门都不科学，不能传授，而只能凭个人长期成败的经验学会的圆滑行事。因此两者都没有什么“漂亮”之处；它们是专名为Κολκεια——“迎合顾客心情”<sup>①</sup>，“表

---

<sup>①</sup>Κολκεια这个词不应该译为“奉承”。成功的蛊惑民心的政客经常靠“用粗话骂”听众，比靠奉承他们更容易得分。在第5世纪的语言中，Κολαε表示新喜剧所称为“食客”的人——象萨克雷（1811—1863年：英国小说家——译者）《荒凉的屋子》里的“食客”，或者靠讨好大人物的心情保持餐桌旁的位置的溜须拍马的人——的意思。苏格拉底的想法是，想象自己正在把他的意志强加于“多头怪物”的“政治家”，只是在机敏地“迎合”这一生物的贪欲。这是对所有成功的“机会主义”的哲学结论。

演寄生虫角色”——一种“窍门”的两个分支。

事实上，我们可以区分“奉承”为四类，其中每一类是冒充一种真正科学或技艺的骗人的膺品或“幻影”。我们现在从熟悉的苏格拉底“照管”某物这一概念开始。有一种照管身体即把身体保持健康水平的双重技艺和一种相应的照管灵魂的双重技艺。就身体来说，“照管”的两种技艺没有共同的名称；它们是体育（树立真正“健全”的身体的理想）和医学（其职能是使“不健全”的身体恢复健康）。“照管”灵魂的技艺只有一个单一的名称；它叫做“治国才能”，可是它也有两个分科：制定精神健康标准的立法和纠正补救灵魂疾病的“司法”（或正义）。这四种中的每一种都是名副其实的技艺；它旨在使身体或灵魂处于良好或真正的最佳状态，因而依赖善与恶的科学知识。体育和医学的规则是建立在促进身体健康的的基础上，立法者和审判者的规则是建立在有益于灵魂的知识的基础上。但四种技艺的每一种都有其假冒物，而膺品把令人愉快而不是使人得益作为其标准，与真正的技艺大不相同。因此，甜食师傅是医生的膺品，医生旨在嘱咐我们吃促进健康的饮食，而甜食师傅旨在建议我们吃适合口味的食物。现在，了解什么饮食促进健康是可能的，但是你只能根据长期熟悉一个人的心情和癖性猜测什么饮食合他的口味。而且甚至当你猜对了，你准备的菜餚一般对你的顾客未必有益处。

同样，“美容术”——要是你能这样称呼它的话，在身体装饰的“技艺”方面，理发师、职业美容师、珠宝商以及许多其它专业的行档——是教练员的真正技艺的拙劣模仿。“体育”通过产生真正优美、敏捷和活力的运动训练身体，使它变得内在地有吸引力并优美动人；“美容术”则通过产生由化妆品、时髦服装等等的手段引起的虚假的优美和魅力，来模仿这种真正的技艺。这里又没有真正的标准，只有一时流行的变化

无常的“式样”。与灵魂的健康有关的技艺也是这样。智者自称传授德性，但是他所作为德性传授的，只不过大概是使自身受欢迎的那种生活；“演说家”声称就是诊治政治紊乱的医生，但是他建议的措施不过是说服他的听众，因为他注意推荐的是一瞬间的情绪所欣然赞同的东西。因而，我们可以说辩术是“政治”即司法的一部分的冒牌货，来给辩术下定义。<sup>①</sup>

波柳斯回答时极力主张，辩术不可能是“奉承”的一种形式，因为“食客”是名誉不好的人物，而“演说家”是社会上最有力量的人，因此是举足轻重的人物。他能利用其权势随心所欲地使任何人流放，没收他的财物，甚至促使处他死刑。因而，他实际上是一个没有人能胜过他的独裁者。苏格拉底承认这一事实，但是否认不论演说家还是独裁者是真正有力量的推断，如果你说“权力”指的是一个人拥有任何有益的东西的话。不管独裁者已被承认还是未被承认，无疑总是做“凡是他认为有益的事”，但是为了那个理由，他从不做他“所想要做的事”（466e）。而且，如果一个人的认识是错误的的话，“按照他认为有益的事”去做，是不会有收益的。为了更充分地说明这一点，我们可以这样来表述。有许多我们所做的事情，不是仅仅为了做它们而做的，而是作为做别的事情的手段而做的，正象当一个人为了恢复健康而遵照医生嘱咐服一种讨厌的药或者为了发财而从事劳累而危险的航海职业；在所有这样的例子中，一件事是作为达到某一隐秘目的的手段去完成的，那末这个人所希望的，正是这个隐秘的目的，不是达到这个目的的不

---

<sup>①</sup>最放肆的“社会活动家”总是坚持认为他是独一无二拥护他的国家、教会或阶级的“正当权利”的人。但是他口头讲的“正当权利”，事实上意味着强烈教唆他的支持者窃取他们所需要的任何东西。



乐意或不感兴趣的手段。<sup>①</sup>而他之期望这个目的，因为他认为它是一件有利的事。所以当我们处死一个人，或者流放他，或者没收他的财产，我们总是有一个隐秘的目的。我们做这些事情仅仅因为我们认为它们对那个目的是“有用的”。那么，如果独裁者错误地猜想这样的步骤将“会对他有利”，而实际上这些步骤对他有害，他就不是在做他“所希望做的事情”，因而不应该被称为“强大的”。（这种想法就是，每个人都真正希望利益，没有人希望不幸，“每个人的愿望的目的都是给自己带来一些利益”。真正强大就是能够得到利益；如果结果是你获得不幸而不是利益，那末“随心所欲地行事”就是软弱，而不是有力量（466a—469e）。）

我们现在转到直接阐明对话录的主要伦理学的学说。这是由波柳斯没有礼貌的评论引起的，他说不管苏格拉底可能高兴宣称什么，他一定会羡慕能随心所欲地使任何人失去财产、自由或生命的人。苏格拉底回答说他不会的。使别人遭受这类事情的人，即令受害人罪有应得，也不应该羡慕；加害于无辜者的人，是可悲又可怜的。而且，因为犯不义之罪比蒙受其苦难坏得多，所以他比不幸的无辜受害者更可怜、更可悲。当然，苏格拉底本人会象类似事例中的肯迪德（Candide），“两者都不选择”，但若他不得不选择，他就会宁愿受罪而不去犯罪（469a—c）。

波柳斯把这种观点看作可笑的谬论。他承认任何斗篷里藏刀的人，在跟独裁者一样能杀死任何他想杀死的人这种意义上

---

<sup>①</sup>注意在辩论的过程中（在488a）苏格拉底谈到“分享”善和“分享”恶的事物，正是使用这个词，它是与形式学说有关系而作为适合于我们断言它是“特殊事物”和“普通事物”之间关系的术语出现的，因为不能合理地怀疑《高尔吉亚篇》比《斐多篇》早得多，这对于那些猜想在《斐多篇》中第一次详述的这一理论是柏拉图自己发明的那些人，造成了严重的困难。

他可能自称是“强大的”，要不是一件事情，即必然要受到惩罚。不受惩罚必须规定为“有力量”的一个条件，但是一个孩子就能驳斥苏格拉底的观点：随意杀人、放逐和没收财物，仅仅在“公正地”执行时才是“较好的”行为。人们只要考虑同时代生活中最近的例子——使自己当上马其顿君王的阿尔奇劳斯的例子。他的整个生涯是叛乱和谋杀，但是他却藉此取得了宝座。根据苏格拉底的理论，他应该是最不幸的人，但事实上他是最快乐的人，而且在雅典，每一个人，甚至包括苏格拉底，无不热切地希望跟阿尔奇劳斯交换位置的(469c—471d)。然而这一类的申诉是道地的“诡辩论证”。即使苏格拉底以外的人都愿意走进证人席为波柳斯作证，单个的证词也许证明真相，多数人的证词也许反倒错误，这是可能的。苏格拉底不能把他自己的论辩看作站得住脚的，除非他能对它提出一个独一无二的证人来——对手本身(472b)。换句话说，必须诉诸论据，而不是诉诸权威。我们必须采取的的第一个步骤，是尽量精确地解释这一利害攸关的议题。事实上，它是所有实际议题中最重要的议题——对“谁是真正幸福的人”这一问题的解释。波柳斯坚持认为一个人若不邪恶，就可以是幸福的；苏格拉底拒绝接受这种看法。作为推论，有一个次要的争论。波柳斯认为坏人若要幸福必须不受惩罚；苏格拉底认为这样的人无论如何是不幸福的，但是如果他逃避惩罚，就比遭受惩罚更坏，于是他必须努力在这两点上使波柳斯信服(472d—474c)。

相反观点之间明确的争论点，现在得到了一个更加确切的解说。波柳斯至今还很受流行的道德习俗的影响，使得他马上承认冤枉别人比蒙受冤屈“丑恶”或“不光彩”，但是他拒绝作出“较丑恶的”事必定也是较大的罪恶这进一步的推断。他把善与“美好”或“高贵”区分开来，并因而也分清“丑”与恶，这是苏格拉底不愿做的。苏格拉底的任务是说明这些区分

是不真实的。其论证进行如下：当我们区分“美好的”身体、颜色、声调和职业与其它“丑恶的”或“卑鄙的”东西时，我们的标准总是“利益”或者“快乐”。我们说“美好的”形态或颜色或声音，指的是有用的或者是直接令人愉快的，或者两者兼而有之的东西。当我们谈及生活中“美好的”或“高尚的”习俗和职业，或者说到一种科学的“妙处”时，情况也是如此。<sup>①</sup>我们的意思是，正被谈论的习俗或职业、或科学，要么是高度有利的，要么“在无偏见的旁观者身上引起使人愉快的满意情绪”，或者两者兼而有之——一种由于其明显的享乐主义的含义而使波柳斯高兴的观点。结果是我们称呼任何事物“丑恶”或“卑鄙”，必定指的是这种事物要末起损害作用的，要末使人讨厌的，或者两者兼而有之。同样，我们说“甲比乙美好”，必定指的是甲要末比乙令人愉快，要末比乙更有用。或者甲既比乙更令人愉快又比乙更有用。而当我们称甲比乙“更丑恶”时，我们的意思是，它要末更有害要末更使人讨厌，或者两者兼而有之。现在我们认为犯罪比受罪“更丑恶”，而犯罪比受罪更痛苦则不是事实。结果必定是，犯罪是二者中更有害的也即更邪恶的行为、更坏的行为。现在，任何人出于理性，在供他考虑的那些行为中，都不会宁愿选择既更坏又更“丑恶”的一种。因而苏格拉底就这样从其对手嘴里确立了他的主要论点（474c—476a）。现在我们来证明这一推论。

我们从考虑普通逻辑开始。哪里有主动者，哪里就有相关的“受动者”——受影响的人或物。而且动作的方式在主动者

---

<sup>①</sup>注意这一“归纳”与迪奥蒂马的著名演说的归纳完全相同（《会饮篇》210a以下各页），那时对美的憧憬的上升中的相继阶段是以一个人的体态美为乐，以全体的体态美为乐，以灵魂和性格美为乐，以职业和习俗美为乐，以各种科学的美为乐。我们越是仔细地研究柏拉图直至《理想国篇》的对话录，越是发现它们的学说是一致的，因而查出它们里面的任何“发展”就变得越困难。

和受动者之间引起严格相关的限制条件。例如，倘然主动者打出突然的或严重的或痛苦的一击，受动者就突然地、严重地或痛苦地受打击。倘然主动者“砍得深”，受动者就“深深地被砍”，等等。现在，因罪受罚，在处罚者为主动者的关系中，就成为受动者。因此，如果主动者处罚得公正得当，受罚者就公正得当地受罚。<sup>①</sup>于是，正如波柳斯没有否认的，公正的东西是“美好的”，并因此，正如我们已经看到的，要末是有益的，要末是合意的。因而公正地受罚的人，遭受别人对他做的有益的事（因为任何人都不表示他感到这种惩罚是舒适的）。他受益于给与他的惩罚。我们可以进而详细说明这种利益的性质。好事与坏事可以分成三类：财产的、身体的、灵魂的好坏状况。财产的坏状况是贫困；身体的坏状况是虚弱、疾病、残废。灵魂的相应的坏状态是邪恶，而公认邪恶是三者中“最丑恶的”。然而，邪恶无疑不比贫困或生病更痛苦。因此，根据我们前面的推理，邪恶一定更坏或更有害得多。灵魂的恶劣从而是一个人面临的最大的邪恶，因而我们又回到整个苏格拉底伦理学的根本原理上（476b—477e）。<sup>②</sup>

还有一个步骤要采取。有一种弥补这三种邪恶中每一种的“技术”。职业使我们免受贫穷，医学使我们免除疾病，有法定资格的审判官所执行的“司法”使我们免除邪恶。对罪犯判刑的审判官因而是灵魂的医生，而他的职业比身体的医生的职业更“美好”，因为他医治更严重的疾病。在这两种情况中，

---

<sup>①</sup>再注意这里预先假定的互相关联的事物，形式之间互相联系的逻辑原则，在《理想国篇》里用来确立“灵魂的构成成分”之间区分的实体（《理想国篇》四卷，438b—e）。这两节都预先假定早在阿基达米战争时期就存在大量公认的逻辑学说。

<sup>②</sup>注意把好事分成灵魂、肉体 and “财产”的好事等三类的设想，是十分熟悉的东西（《高尔吉亚篇》477a以下各页）。于是，这也显然是学园建立以前的著作。

治疗的过程是令人不快的，但是对于我们是起作用的。其次在这两种情况中，最使人愉快的状况是身体或精神健康，并因而不需要医生。但是还在这两种情况中，靠严格的治疗医好严重疾病的人，景况比患这种疾病而未受到这种治疗的人好得多。因此，象阿尔奇劳斯靠成功地犯罪而决不会受罚来提高自己的身价的人，就象患了致命疾病而拒绝接受手术治疗的人。于是，提出支持辩术的主张——辩术使人能在被迫说明其罪行时逃脱惩罚——是全然徒劳的。有罪的人利用他的辩才，最好倒是用它来谴责自己，并保证接受审判官为了恢复他灵魂健康所给的任何惩罚。要是雄辩术能使罪犯“逃脱”惩罚，留着可能遭受致命伤害时用来对付死敌倒是适当的（477e—481b）。

到目前为止，我们只不过着重说明犯罪总比受罪坏这一论点，以及犯罪不受惩罚比受到惩罚坏这一必然的推论。随着柏拉图的戏剧第三场开始，我们着手把这些道德原则应用于治国之才和治理方式的理论。这种应用是这篇对话录的主题。这一点既由本篇的这一部分比其它两部分加起来还要长这一事实和由于引入一个用显然前所未有的艺术风格描述的新发言人，表明新的谈话者是阿查尔纳的某一个卡利克勒斯，关于他，我们差不多只听说他新近开始渴望在雅典政治生活中崭露头角。他是柏拉图对话录中我们对于其历史真实没有单独证据的极少数人物之一，但是就从描写他的性格的刚健有力来看，他是一个真正有血有肉的人，该是清楚的。他的介入立刻给戏剧性的生动描写一种更现实的格调从而把辩论提到一个显然更高的水平。波柳斯不但在公开声称中半心半意地抛弃传统的道德信念，而且还缺乏道德的严肃性。他没有比说支持颂扬“暴君”的话更鼓舞激动，因为这是满足你的全部热情而无需顾虑后果的一种快意的事情。显然，公认的道德决不由于这类世俗之徒的攻击而有危险，如果他们都不过是为谈论而谈论的文人，就



更不足道了。卡利克勒斯完全是另外一回事。他的伦理学，跟尼采的一样，也许是一种颠倒了伦理学，但是他对它十分认真对待。他有一个使他欣喜若狂的明确理想，并且，虽然它是一个空想，但是柏拉图显然意欲使我们感到它有某种给它以危险魅力的宽阔境界。确实，要被它吸引住，你需要有某种超乎寻常的精神，值得注意的是，卡利克勒斯本人完全不屑于仅仅能满足卑下的贪欲的欢乐，而波柳斯对这种欢乐却那么重视。他正在捍卫的理想是拿破仑和克伦威尔式的——为行动而行动的人的理想，并且他深信有一种为这个理想所依据的真正的道德权利。他的想象力已被一种其法则是“最弱者失败”的大自然的目光所吸引，他就是依据这种目光察看人类社会的生活。他象卡莱尔<sup>①</sup>一样热切地深信，任何一种优越才能都赋有按照你自己的判断毫无顾忌地使用这种才能的道德权利。因此他觉得抛弃道德上的“因袭主义”并不是在抛弃道德本身；他不赞成狭隘的人类社会习俗的拘束的道德，而要求一种“大自然”或“事物本性”的令人敬畏的道德。在公元前5世纪关于“自然就是创造力”和“习俗”的争论中有利于“自然就是创造力”的支持者的论点不大可能被更有说服力地论证了，而柏拉图的意图是，必须以最大限度的说服力，以彻底驳倒为目的，论证这一论点。

卡利克勒斯说，倘然苏格拉底是认真的，他的理论又是真实的，那末我们的全部实际社会生活就是按照错误的设计组织起来的，我们的全部行动就是“乱七八糟的”。苏格拉底没有否认这一点，但是他回答说，他和卡利克勒斯是两个迥然不同的情妇——“哲学”和雅典的民主政治——的情夫。苏格拉底

---

①卡莱尔 (Carlyle, 1795—1881年)：苏格兰作家、历史家及哲学家。——译者

的情妇“哲学”教会他讲她的语言，而且和卡利克勒斯的情妇不同，经常使用同一种语言。卡利克勒斯不得不驳斥的是她，而不是她的情夫。<sup>①</sup>卡利克勒斯认为，一旦我们区分纯“习俗”和大自然或“实在”，这一任务就不困难。波柳斯仅仅因为没有勇气说真实的思想才沉默不语的。他说犯罪比受罪“更丑恶”以此遵从一般正派人的传统。但是这纯粹是弱者的行为准则，为了自卫而提出的。“事实上”犯罪或侵犯不是“丑恶的”事情；“丑恶的”事情是侵犯到你头上了。正是弱者、奴隶、不能象人一样保卫自己的人，才不得不“顺从地忍受”犯罪；强者是放肆的，而且要干弱者按惯例称为“犯罪”的事。如果我们察看“事物的本性”，我们就看到野兽中的强者经常把弱者赶到一边。如果我们广泛地察看人类生活，就看得出来它有同样的特征。例如，除了强者的权利以外，大流士凭什么权利攻打塞西亚人？或者，泽克西斯凭什么权利攻打希腊人呢？<sup>②</sup>根据弱者自身利益的常规标准，他们的举动也许是非法的，但是他们自己一方有自然的权利——强者把其意志强加于弱者的权利；实际上，征服者是无视我们微不足道的人类习俗

---

<sup>①</sup>481do这里幽默地提及苏格拉底和卡利克勒斯各自在人世间的意中人，阿克拜第和皮里兰佩斯的儿子德穆斯。我们从阿里斯托芬（《暴躁的人》98）那里知道德穆斯是公元前422年雅典的那个时髦的美男子。迄今为止这个笑话有助于为《高尔吉亚篇》提出一个在阿基达米战争中的戏剧性年代。但是苏格拉底和阿克拜第之间假定的关系也可能幽默地用在《会饮篇》里，《会饮篇》的假定年代是公元前418年，结果这个论据不是确定性的。倘若苏格拉底正在想起“帕夫拉岗人”（Paphlagonian）对阿里斯托芬作品里（《武士》，732，我爱你呀，啊德穆斯，我就是你的爱人）人格化的雅典德穆斯的表白，这也会有利于断定为这一较早年代。

——<sup>②</sup>大流士（Darius）：古波斯国王，泽克西斯（Xerxes）是大流士的儿子。赛西亚（Scythia）是古代欧亚交界的一个地区。——译者

的，是严格根据“自然法则”行事的。<sup>①</sup> 当一个真正强大人物——“超人”——出现的时候，他将很快撕毁我们的“契约”，取消我们的“准则”，并证明自己“根据大自然的权利”真正的身份，乃是我们大家的主人，正如平达在他对希拉克斯（Heracles）海盗般的功绩的著名颂文中所暗示的，此人“未经请求同意或付出代价”就赶走格杨尼斯（Geryones）的牛群。<sup>②</sup>

关于苏格拉底就哲学课程所说的话，哲学对于青年是高雅的才艺，但是在成年时期认真对待哲学就成为祸因。哲学使一个人不适宜过积极活动的生活，使他象欧里庇得斯写的《安蒂奥佩》里的阿姆菲昂（Amphion）一样，不了解社会的法律、公私事务的原则和同胞的真实感情。一个人在青少年时期应该修

---

<sup>①</sup> <高尔吉亚篇> 483e. “依照的是自然法则”。就我所知，在现存的文献中，这是“自然法则”这一不吉的短语的首次出现。当然，卡利克勒斯打算使这些词成为似非而可能是的——“一个惯例，也可以说，是客观世界的惯例，而不是人类的发明”。

<sup>②</sup> <高尔吉亚篇> 484b. 我同意维兰莫维兹的看法，认为手写本使卡利克勒斯认为平达说过“歪曲最正当的要求”（而诗人写道“使最专横的行動成为正当的”）的引用错误来自柏拉图，因而不应该如被所有编者更正过的那样被“更正”（卡利克勒斯明确地说，他不精确地知道这首诗）。但是我怀疑这些深远的推论（包括维兰莫维兹建立在误引的诗句基础上的这篇对话录写作年代的推论）的说服力。我倒猜想柏拉图完全故意地作出这一误引，而且那些诗句实际上是在公元前5世纪由“自然就是创造力”的拥护者以这种形式引用来反对“习俗”的。我们必须记住在苏格拉底的时期，雅典没有“正式的”原文，甚至雅典戏剧家的原文也没有；更加不可能获得对照误引的外来诗人的原文。在李本纽斯的<苏格拉底的申辩>（公元第4世纪）中，阿纳蒂尤斯（Anytus）被描述为在审判苏格拉底的时候，认为这一误引完全有必要。正如维兰莫维兹所认为的，这很可能意味着这一诉说出现于公元前399年几年以后刊印的波利克拉底反对苏格拉底的小册子中。但是这一诉说不能以我们的一段文章为依据，在那里误引的是卡利克勒斯，而不是苏格拉底。

习哲学到一定的程度，但是一个成年人应该把哲学和童年的玩具一起丢在一边。不参与事业而坐“在一个角落里跟一群小伙子”<sup>①</sup>窃窃耳语，对于一个有能力的成年人来说，缺乏男子汉气概。卡利克勒斯“以一种友好的态度”突出这一论点，苏格拉底是一个有令人钦佩的天赋才华的人，但是他的生活方式已使他听凭任何想要损害他的人摆布。要是有人以死罪诬告他，他就完全无能力作有效的辩护——遗憾之极（481c—486d）。苏格拉底表示高兴有这样一个对手要对付，一个既“有学识”，又真诚（苏格拉底知道他跟几位杰出朋友共同持有公开表示的哲学在人生中的适当地位，这一事实说明了这点），又是毫不依从习俗完全坦率说出想法的人。如果我们能使具有正确的人生观的这些品质的一个人信服它是真理，就不可能有理由怀疑它了。但是首先我们必须完全弄清楚一点，即在卡利克勒斯的学说中，“较好”只不过是“较强”的同义词，而“较坏”只不过是“较弱”的同义词。如果如实际发生的，承认这一点，那末，因为“许多人”比一个人强大，所以他们的传统惯例也是强者即较好者的惯例，因而应该被认为是“天然美好的”。但是他们的惯例正是卡利克勒斯一直谴责的东西——侵犯是罪行和侵犯比被侵犯“更丑恶”这一准则。因而卡利克勒斯把他的论据建立在“自然”和“准则”之间对立的基础上，是谬误的。卡利克勒斯说，这只不过是拼命抓住一个字眼。他说“强者”，决不指的是仅仅在膂力和体力上胜过别人的人。那样的

---

<sup>①</sup>《高尔吉亚篇》485d7。柏拉图有时被人认为在这里已开始把他自己在学园里的生活方式归因于苏格拉底。但是（甲）《高尔吉亚篇》写成时学园已经存在，这种情况是很不可能的；（乙）根据柏拉图的叙述，苏格拉底跟他的年轻朋友的多数谈话看来是在莱西昂（Lyceum）的运动场或者塔里亚斯（Tauras）的“角力学校”这类地方的“一个角落里”举行的，所以卡利克勒斯的言词是完全恰如其分的。

话，奴隶中的一个坏蛋就会比“有才干的人”强壮而且健全。他说“强者”实在指的是“较有智慧的人”，“有才华的人”。“天赋的权利”是“较优秀和较有智慧的人应该统治较差的人并占有比他们有利的地位”（486d—490a）。

但是这究竟可能是什么？如果意在把吃的和喝的分配给一伙体格不同的人，而其中只有一个医生，他在饮食问题上无疑是“最有智慧的人”，因此他按他的吩咐调节饮食分配，也许是合情合理的，但是即使他可能是这一伙人中最严重的病人，他可能得到最大的分配量吗？织布工总该得到最大最美的衣服，或者鞋匠总该得到最大最多的鞋子吗？当然不。卡利克勒斯真正的意思是，“强者”是其智力懂得怎样可以“管理好”城邦和有胆量实行其计划的人（491b）。这样的人应该是城邦里拥有最高的权力并比其臣民“占据有利地位”，是对的。

我们是否应该用流行的话补充说，最好的人也是自身的统治者，即能控制自己的感情的人呢？不，因为伟大的人必然是具有强烈的感情并有足够的智力和胆量使它们得到充分满足的人。流行的对于节制的称赞，只不过是“群众”中的弱者制服其“天生的长官”的手段，而这些弱者自己没有足够的勇气过最好的生活（492a）。如果一个人生来要君临天下，或者有奋力登上王位的勇气，但不能超越民众传统的“节制”和“公正”原则，并为自己及其朋友靠他的地位获得充分的好处，在他这方面将是卑怯和不光彩的。在有才能的人身上，美德和幸福就是无法无天的任性（492c），尊重世俗“虚构的口号”是可鄙的。因而，卡利克勒斯的理想，跟尼采的理想一样，是成功地培养“权力意志”，而他的“强人”，也跟尼采的一样，是象在民间传统中想象的凯撒·博尔吉亚<sup>①</sup>那种类型的

<sup>①</sup>凯撒·博尔吉亚（Caesar Borgia, 1475—1507年）：意大利枢机主教、军人、政治家。——译者



人。<sup>①</sup>

当时卡里克勒斯和“权力意志”论的道德家的论点是，一个人“应当”有强烈的欲望并充分满足这种欲望；“一无所求”是石头的状况。但是也许正如欧里庇得斯说过的，我们称呼生命的东西实在是死亡。有一种意大利某一位贤人阐发的对抗的观点，认为关于被判在地狱里用漏水罐取水的人的传说是一则描述为感情服务的虽生犹死的寓言。破漏的水罐，或者滤网，是“灵魂中我们的欲望所在的部分”，你越满足这些欲望，它们渴望越多，而这种不可能不断使它们满足的事，表明这一企图内在的荒谬性。<sup>②</sup>因此很显然，要是有人不得不从几个贫乏的源泉中取水注满许多容器，一个不关心他的容器是完好还是破裂并且打算让容器满得溢出来的人，就会有一件非常困难的工作。确保他的容器完好无损并且确保没有一个满得溢

<sup>①</sup>参看布莱克所著《天堂和地狱的结合》：“抑制情欲的人因其情欲弱得可被抑制才这样做的；因此抑制者或理性占据了情欲的位置并统治这不愿顺从者。而且它因为受抑制而逐渐变得驯服，直到它只剩下情欲的影子为止。”新近在奥克西伦丘（Oxyrhynchus）发现的关于苏格拉底同时代人“智者”安蒂丰的片断，对我们揭示了在阿基达米战争时期，这里就是发现书面表达这些观念的一个地区。我相信，当柏拉图使格拉康宣布这同一理论在他自己的圈子里广泛流行的时候，除其他人以外，他正在想到安蒂丰。

<sup>②</sup>《高尔吉亚篇》493a—c。注意（1）正如伯内特所说，间接提到意大利“贤人”似乎显然意指菲洛劳斯或同时代的某个毕达哥拉斯信徒；（2）未经说明提及“灵魂中欲望所在的部分”，是以《理想国篇》第四章中充分说明的“三重灵魂”学说为先决条件的。这种学说一如在《理想国篇》本身同样表明的，一定起源于毕达哥拉斯哲学（伯内特：《早期希腊哲学》三版，278，N.2）；大家知道，波西东尼（Posidonius）同样曾经断言过的，在柏拉图的著作中，由意大利的毕达哥拉斯的信徒讲授过这一学说，而不可能想象他在发表他自己的讲话前，从苏格拉底那里听到过，是上述同一事情的证据。（3）破裂的大水罐的传说不是由柏拉图与登纳德（Danais）联系在一起的。他的说法把它讲述为描写“未开始的事物”的未来命运；这暗示了崇拜奥菲斯“神秘教理”的起源。

出来的人，结果就会好得多。然而，卡利克勒斯认为这一明喻使人引起误解。当容器已被注满的时候，你就不能再从“注满”它的过程中得到乐趣；乐趣取决于水流的持续。要得到乐趣，你必须永远有余地让“更多的水”流进去（494b）。<sup>①</sup>（卡利克勒斯因此接受心理物理学<sup>②</sup>的理论，按照这种理论，快乐就是“注满”或者伴随“注满”——这种理论难于区别这种选择——或者恢复有机体内的“缺失”过程，痛苦就是“缺失”的过程本身。就满足身体的欲望而言，柏拉图在《理想国篇》和《斐里布篇》中接受它，而亚里士多德在《尼各马可伦理学》中强有力地反驳它。因此我们很熟悉这一学说。除以上事例外，柏拉图拒绝这一学说，而对它的拒绝是《斐里布篇》里“纯粹的”或“纯净的”和“混杂的”快乐之间重要区别的基础。它被毕达哥拉斯的信徒蒂迈欧在《蒂迈欧篇》64a—65b处更加无保留地传授，而且我们从亚里士多德的驳斥中看到，它被斯彪西波（Speusippus）和学园中极端反对享乐主义的成员完全接受。很显然，可以在阿尔克梅翁（Alcmaeon）的医药学说中发现它的起源，按照这种学说，任何疾病都是有机体内冷热干湿之间“体质平衡”状态的失调。卡利克勒斯直接假定“快乐”和“注满”可以被同等看待，向我们表明，这种学说在苏格拉底时代有教养的人士中已是陈词滥调。）

很明显，如果幸福依靠这样一种不断“填补”的过程，它就需要同样不断“缺失”的过程。如果水可以经久不断流进水罐，它也必须经久不断从裂缝流出。假如人们能继续不停地得

---

<sup>①</sup>参看霍布斯（Hobbes）的《利维坦》（Leviathan）第9章：“没有这种最后的终结，也没有如古时候的伦理学家在圣书上说过的至善。官能和想象力停顿的人不能生存，诸欲俱尽的人也不能生存……因此首先，我认为持久不息、至死方休的权力欲是全人类的普遍倾向”。

<sup>②</sup>心理物理学是心理学的一部分，研究刺激与感觉的关系。——译者

到搔痒的满足，那么不断发痒才会有非常的幸福吗？如果你决意认真对待这个理论，你必须承认这一点。<sup>①</sup>而且，只要李童能够使他变态的痒疹得到不断的满足，他的生活定必非常幸福。尽管卡利克勒斯“摆脱了习俗”，他反对这种特殊的“重新估价各种价值”，但是，只要你坚持认为善就是快乐，你就不能回避它。你要谴责任何一种使人满足的东西，就必须把善与快乐区别开来，而这一点，卡利克勒斯承认他不能始终如一地做到（495a）。

我们接下去根据是非曲直考虑识别善恶与苦乐。一开头我们就想到两个难题。（甲）善与恶是“对立面”，你不能断言同一个问题既是善又是恶，也不能否定同一个问题是既善又恶的。一个人不能同时有两种属性，也不能同时把两者“除去”。苦与乐不是以这种方式对立的。例如，当饥饿的人正在用丰盛的美食满足其食欲时，他既感觉充饥之乐，又感觉驱迫他多吃而尚未饱足的饥饿之苦。当他的食欲得到充分满足而结束进食时，苦和乐就全都消失了。但是，正是在苦和乐都消失这一点上，此人才得到食物给予的好处——恢复其机体的正常平衡。<sup>②</sup>（乙）卡利克勒斯自己区分出“善”人和“恶”人，按照他的意见，“善”人就是聪明和勇敢的，“恶”人是愚蠢或

---

<sup>①</sup>人们也许记得，但丁把这样一种生活看作是给被罚入地狱的灵魂——而且是最坏的灵魂的一种折磨（《地狱篇》第14章第49页，第15章第131页，第20章，第76页以后各页）。

<sup>②</sup>这个推测的学说，是在《斐里布篇》里充分地解释了的，即食欲的满足伴随有机体的“缺乏”得到补偿的过程，因而，这些满足（甲）发生在一种痛苦的“缺乏”感觉之后，（乙）即使持续下去，也不是完全令人愉快的。它们的痛快和强烈地令人兴奋的性质，是由得到满足的欲求和尚未满足的欲求的持续之间的紧张状态决定的。这就是这些快乐是“混杂的”而非“纯粹的”的原因。

胆怯的。因此，他必定认为，善“出现”<sup>①</sup>于前者而不出现于后者。但是他不能否认蠢人和懦夫至少跟聪明人和勇士一样强烈地感到苦和乐，如果不更为强烈的话；因为例如懦夫在面临敌人的情况下，似乎比勇敢的人感到更忧愁，而在敌人消失之后感到更欢乐。因而有以经验为根据反对认为乐即善的理由（495c—499b）。

卡利克勒斯用对于一个处于“困境”的享乐主义者唯一可能的方法暂时使自己摆脱。象穆勒（Mill）<sup>②</sup>一样，他宣称“快乐在性质上各不相同”是显而易见的，有较好的乐事和较坏的乐事，因此在对苏格拉底方面——据穆勒说在他的论敌方面——忽视这种区别是不正当的，有助于身体健康的乐事是好的，有损于健康的乐事是坏的，对于痛苦而言，也是如此。供选择的规则是，我们应该选择好的乐事和痛苦而回避坏的乐事和痛苦。事实上，卡利克勒斯现在准备承认乐事是达到善的手段（500a）。但是正确选择乐事将需要能胜任的“专家”；不是每个人都能信赖作出正确选择的。

怎样使我们面对我们的对话录所提出的最后问题。苏格拉底和卡利克勒斯各自主张两种对立的生活理想，一个主张“哲学的生活”，另一个则主张如雅典民主政治中政治活动家所信奉的“行动的生活”。在这两种对抗的理想之间选择，是根本的实际问题，而且正是这一问题应该由“能胜任的评判员”来

---

①《高尔吉亚篇》497c，我们称善人为善，是因为善事“出现”于善人。“出现”在这里正好具有它与《斐多篇》里的形式相关被使用时所具有的意义。“善”这一属性之所以是某人的属性，是因为他“具有”这种或那种美德，“拥有”善。根据一种享乐主义的理论，这意思是说“某人是好的”总是含有“某人正在享受快乐”的意思，而苏格拉底正是对这一含义表示异议。

②穆勒（John Stuart Mill, 1806—1873年）：英国哲学家、经济学家、逻辑学家，主张快乐论。——译者

决定。我们被迫在乐和善之间作出的区别，表明能胜任的评判员的资格不应该（如穆勒试图做的）建立在以认识快乐滋味的经验（一件经验主义者既不了解其性质也不了解其原因的事，501a）为根据的基础上，而应该建立在一种真正“技能”的基础上，这种“技能”象医学知道身体的利益一样知道灵魂的利益；苏格拉底的意思是，道德科学应该象医学规定身体的摄生法一样规定灵魂的摄生法（501b—c）。①

现在无疑有一类“雄辩家”，即从事使用语言影响人们感情和想象的人，他们是甜食师傅那一类的经验主义者，即诗人。他们的标准永远只不过是他们公众的“口味”。他们旨在迎合这种口味，并且通过这种行为附带获得他们自己的利益，而丝毫不担心他们的作品是否会使人变得更好。那末，除了有效运用语言的修辞之外，如果你去掉它附加的调子、节奏和韵律，什么是诗歌呢？雅典政治家的辩术有更稳健的基础吗？政治家旨在使其公众变得更好，还是仅仅旨在满足他们的情绪呢（501d—502e）？②

卡利克勒斯认为，虽然苏格拉底的意见对于某些政治家也

---

①从而苏格拉底预先处置了穆勒对缺乏任何伦理爱好的快乐品评团成员的荒谬申诉。根据苏格拉底的观点，找具有这种资格的评判员考虑快乐，就象靠他们的味觉的可口性来选择药物一样。

②《理想国篇》中对诗歌的全部谴责，大体上都包含在这里所讲到的把它的性质看作是一种取悦和逗乐的“纯粹老一套”的手段。诗人仅仅旨在迎合听众的口味，不管口味是好是坏。这是当时一种流行的观点。这是希罗多德（Herodotus：希腊第5世纪史学家，被称为史学之父。——译者）用它（ii, 116）来解释荷马对海伦（Helen：《希腊神话》中宙斯与里达所生之女，因被巴里斯拐骗，引起特洛伊战争。——译者）的故事采取“不真实的描述”和欧里庇德斯（H. F. 1341—6）用它来使整个用诗写成的神话不可信的原因。在“艺术和文学的各种理论里”，诗人的标准是“快乐”而非“真实”这一看法，作为反对在道德问题上诉诸诗人的理由，不止一次出现过。



许是符合的，但是另有一些人真正以尊重同胞的利益为指南。对于在世的任何公务活动家他不可能说很多，但是他的意见符合于从特米斯托克尔（Themistocles）<sup>①</sup>到最近去世的伯里克利那些过去的伟人。他们的确凭藉他们的业绩使雅典变得“更好”。苏格拉底不会承认这种说法。如果不问好歹满足你的所有欲望和感情就是伟大的话，那末，特米斯托克尔等人已使雅典变得伟大了。但是，任何部门从事科学的人，必须在面前有一个理想，并着手使他所致力材料符合这个理想，例如医生有一个试图在病人身上再现的理想的健康标准。在雅典曾有过一位政治家，他曾同样有一个品格的理想——“灵魂的美德”，并使自己在公民中促进过这个理想吗？医生与他的甜食师傅这种骗子不同，他的目的要在人体内产生确定的“常态和稳定”，政治家如果不仅仅是纯粹无原则的经验主义者，应该旨在为人的灵魂做同样的事情。这就是说，他的目的应该是在公众的灵魂中产生“节制与正义”。政治家和演说家的目的“根据技艺”是产生国民的品格，如果公民的“嗜好”，“国民的”志气和抱负，是不健康和邪恶的，政治家要不是十足的“谄媚者”，就会针对它们加以抑制，这样通过“惩罚”使国民的灵魂变得“较好”（505b—c）。

卡利克勒斯如此厌恶这一争论这样回复到导致他介入这次讨论的显而易见的谬论上去，以致当苏格拉底慢慢得出他的正式结论的时候，他只好自己回答自己的问题了。善和乐不是一回事；善一般是由“秩序、正义和技术”决定的，并且出现在一种“稳定和有条不紊”的状态中。这个意思就是，有节制的或“有纪律的”灵魂是善的灵魂，“放荡的”、“散漫的”灵魂是恶的灵魂。前者在生活的各种处境中都以“适合于这种处

---

<sup>①</sup>特米斯托克尔：公元前第六、五世纪间雅典的军事家及政治家。——译者

境”的方式行事，从而言行举止妥善得当，于是就“幸福”，后者不以适合的反应对付生活中的各种处境，不但利，而且不幸，特别是如果它不用“惩罚”来制止的话。这些就是公众行为和个人行为一样应该被组织起来的原理：“超人”或“超级大国”的活动只不过是匪徒的活动，而匪徒则受到神和人的反对。他不懂得如何“交往”或“分享”，可是社会生活都依赖“交往”。有见识的人（毕达哥拉斯派的科学家们）说“交往”或“互惠”不但是所有人类感情和道德品行的基础，而且是整个天地自然界秩序的基础。“几何图形的相等”<sup>①</sup>是伟大的宇宙法则（508a），而这就是“有见识的人”称宇宙为“万物的秩序”的原因。卡利克勒斯在把“超过限度”作为一种生活原则提出时，忘记了他的几何学。但是如果这些信念是正确的，我们也必须接受苏格拉底的似非而可能是的论点：罪犯能够对于修辞学作出的最好的用处，是保证他自己服罪。卡利克勒斯说苏格拉底的生活准则是使自己任凭侵略者摆布是对的，但是认为处于这种地位是“丑恶的”则是错的。“丑恶”不在受难方面，而在侵略方面。要避免这个结论，你必须证明“邪恶对于心怀恶意的人是最大的罪恶”这个原理是错误的（509e）。

那么，犯罪可能是降临到一个人头上的最坏的恶行。不得不顺从犯罪，尽管是较小的恶行，也是一种罪行。不论在何种情况下，仅仅回避恶行的意图都无助于自行达到其目的。要避

---

<sup>①</sup>几何图形的相等，即比例——“比率的相等”，因为它在“相似”形几何学中所起的作用才这样称呼它的，以与“算术的”或绝对的“相等”相区别。所意指的“有见识的人”是毕达哥拉斯的那些信徒，他们发现各种基本“级数”，或者如希腊人那样称呼它们为“比例”；而且给在它们以前被称为“天”的，取名为“秩序”。对于这种思想，我们可以比较康德坚持“礼俗社会”（“礼俗社会”是德国社会学家F. Tönnies所著《礼俗社会与法理社会》一书中阐述的由自然意志推动、以统一和团结为特征的社会结构，如原始社会、家庭、宗族、宗教社区等。——译者）和自然界中相互联系原理的主张。

免受虐待，你还需要“能力”或“实力”。而且，因为我们早就商定犯罪是“非故意的”、是错误的的一个结果这一原则，所以你需要靠获得某种“能力或系统化的知识”使你自己免受虐待（510a），<sup>①</sup>如果你要避免受虐待，你必须或者是“独裁者”，或者是统治集团的一个朋友，不管它是什么统治集团（510a）。在独裁统治的国家中，这意味着你必须是独裁者的“奴才”；在象雅典那样的民主国家中，你必须使自己成为你“主人”即平民大众特别喜爱的人，并使自己适应主人的情绪和偏见，不论在哪种情况下，你都没有使自己避免犯罪这一更大的恶行。正相反，你要成为独裁者的宠儿或成为大众的宠儿，都必须降低到他们的道德水平并同情他们的非正义行为。卡利克勒斯认为这才是明智的，因为如果你不去迁就它，“有权势的人”就会杀死你。但是这种托词以这样的设想为根据：生命是不惜任何代价和不论什么条件最值得想望的，那怕以道德的败坏为代价也罢。这相当于把对辩术提出的高要求建立在辩术是一门免受损害的技艺这一观点的基础上。无疑它是的；政治家经常靠如簧之舌免受损害。但是游泳和航海技术也使你保全性命，在生死关头并不关心上流人士的教育。一个平常的船长会把你和你的家属以及你的所有行李安全撤离埃及或者庞蒂尤斯（Pontus），可是，他只索取一笔非常公道的船费，而他的职业却被认为是非常卑贱的。这是理当如此的，因为这位船长实在没有真正帮一个身体和灵魂已经病入膏肓、无可救药的人的忙，这样一个人沉入海底反倒更好（511c—512b）。所以，一个平常的工程师也许靠他制造的机器救了全社会的生命，可是象卡利克勒斯这样的人却把这个工程师看作一个“卑

<sup>①</sup>参看《信札集》第5封322d，在那里柏拉图凭这里说到的差不多的理由把伊拉斯蒂尤（Erastus）和科里斯库（Coriscus）托付给赫米亚（Hermias）“保护”。

贱的机械工”，从而不会想到和他家通婚。如果单单生命是最高利益，为什么所有这些“机械工”不该提出为了修辞学而提出的同样主张呢？（512c—d）其实重要的问题不是活得长，而是活得好；是否一个人很可能或不可能犹如他想要做一个“政府官员”他必须做的那样，使自己适应社会——例如雅典的“公众”——是风气和倾向来达到那个目的（512e—513c）？

卡利克勒斯对这一切意见的判断是，“令人钦佩，但不令人信服”。然而，无论令人信服与否，有一点很明白：如果我们针对的，不止是成功的“寄生”<sup>①</sup>的政治才能，而是有“照管同胞”的纯正技艺的治国之才，那末我们的主要问题就是提高国民的品质；政府真正的贡献不在增加财富和权力，除非使它的公民凭其品质有资格使用财富和行使权力<sup>②</sup>（514a）。那末，根据这一假设，我们能否当政治家的资格，取决于我们对一门科学的掌握，实际上，取决于我们对道德价值的认识。现在专家能用两种方法使人承认自己是专家：（甲）靠指出他的业师，（乙）靠表明体现其知识的成果。倘若一个人对这两种

<sup>①</sup>我们也许可用生物学的“同功”，更好地阐明贯穿全篇对话录的寄生者和真正“工匠”之间的区别的完整意义。社会生活中的寄生者或“食客”，正象寄生的生物体靠其不幸的“寄主”的组织养肥自己一样生活，而且根据一般的判断，靠寄食（他用“迎合”其恶习来真正败坏的）于恩主，过着舒适的生活。所以治国之才方面的经验主义者——“机会主义者”——为自己做了一件败坏国民品质和降低国民理想的“好事”。对苏格拉底关于“雄辩家”对国民生活的影响所抱的观点，最好的评论是，对阿里斯托芬那一场（《武士》，725页以下各页）中同一问题的幽默讽刺。在这一场中，香肠贩子和派非拉贡人出价相互竞争，以取得当德穆斯的拉皮条头目的有利职位。阿里斯托芬和苏格拉底在对“现时政客”的评价方面意见是一致的。

<sup>②</sup>比较例如《歌提德穆斯》中的训诫：财富和权力的好坏，视使用它们的“灵魂”的好坏而定。注意再一次默默提及“三种人生”这则寓言，“财富”和“权力”分别是“爱惜身体”和“爱好荣誉”的人生目的，“认识问题”是“哲学家”的人生目的。

检验标准都不能满足，我们就不可能认真对待他自以为是专家的想法。一个不能证明他作为私人开业医生治愈过任何病人的申请求职者，任何人都不会给他公家医生的职位。所以完全可以指望渴望获得治国之才的人使我们相信他已经“在私人的开业中”使其同胞的灵魂和品质得到改善。从米尔蒂阿德（Miltiades）到伯里克利，这些雅典著名的公务活动家怎样经受这种考验的呢？苏格拉底确信他们全都在考验中失败了。正如大家所说，伯里克利使雅典人变得更坏，而不是更好；他使他们变得“懒散、懦弱、饶舌和贪婪”（515e）。这一点最好的证明是这一臭名昭著的事实：在他的生涯的结尾，他们竟然攻击他，并且发现他犯了盗用罪。<sup>①</sup>诚然，这样的定罪是不公正的，但是谁对野兽般的“雅典公民”的“照料”教会他们这些邪恶的手段的呢？是伯里克利本人的“照料”（516a—d）。他使这种畜生般的人“更放肆”，因此这就除掉了他自以为是政治家的想法。对于西蒙（Cimon）和米尔蒂阿德而言，也是如此；正是他们最终从“城邦平民”那里蒙受的冤屈，证明他们也由于他们的医治而使其“牲口”变得更坏（516d—e）。<sup>②</sup>这些著名人物中没有一个善于那种欺骗性的“寄生的”辩术——因为他们每个人最终都惹怒了共同的顾客（517a）。

<sup>①</sup>515e。“我确实也听到人们说过象这样一些事情”。苏格拉底的意思是说，既然伯里克利死了，其统治也结束了，这就是在各方面都可以听到的判断，苏格拉底当然会从许多方面“听见”这些话。这是（例如）阿里斯托芬和显然是同时代的一般喜剧作家们的观点。伯里克利已使雅典人变得“懒惰和贪婪”的这种陈述，当然指他建立审判官法庭（由6000个30岁以上有资格参加抽签而当法官的法庭——译者）。菲洛克利翁（Philocleon）及其朋友们在《暴躁的人们》中生动的描写是这一点的极妙的例证。

<sup>②</sup>苏格拉底大概有古老的喜剧为他谈论伯里克利的活作佐证；关于米尔蒂阿德和西蒙的论点是用来表明阿里斯托芬的英雄们和反对伯里克利的人们都同样受到遭



你可以说这些人毕竟很可能曾是伟大的人物，因为他们的“公共建筑工程”（例如，创建雅典海军、建造城墙、船坞等等）为他们辩护。因此这确实证明，他们可以说是德穆斯的可靠的“家仆”或“贴身佣人”，他们懂得怎样为主人准备他想要的东西。但是他们所不懂的——而真正的治国之才恰恰在于懂得这一点——是怎样说服主人去指望真正有益的东西（517b）。<sup>①</sup>称他们为政治家，犹如称甜食师傅或花色面包师傅为卫生学和医学专家一样；这是要把制造事物的次要“技艺”和正确“使用”它们的统治术相比拟（517e—518c）。倘若一个人作出那种混淆，他的厨师和甜食师傅不久就会毁坏他的体质，而他就会把他缺乏健全的食欲归罪于他现在的厨师比他的老厨师差。卡利克勒斯正好在犯同样的大错误。真正造成“国家”混乱的人，是以往的那些“政治家”，他们“无正当理由、无节制地”建造大量“海港、船坞之类的东西”，以此毁坏公众的素质。当混乱“无情的发作”来到时，受害人就把其混乱归罪于阿克拜第，或者也许归罪于卡利克勒斯本人，而他们最坏不过是造成损害的次要因素。<sup>②</sup>当公众用这种方式攻击他们的一个首领时，他通常抱怨说他们不公正。但是这种抱怨象那些智者的抱怨一样荒谬可笑，那些智者自称传授学生以“美德”，接着又指责学生认为他骗取他们的学费。正是这种

---

<sup>①</sup>515e，“我不责备这些人，他们不过是城邦的仆人。”伯里克利及其余的人不自以为是“全体国民的医生”，但是他们是胜任的承办伙食者、大管家和主管洒食的男仆。苏格拉底会承认这么多，而不会更多。

<sup>②</sup>提及“平民”可能转而反对阿克拜第似乎搞清楚了一点，即假定的谈话年代，很可能至少早在应验预言的事件——关于公元前415年“亵渎秘密的宗教仪式”的丑闻——之前。注意卡利克勒斯在520a一节上对职业的“美德教师”所表示的轻蔑。这是与他的超人理论严格一致的，因为任何人都不能教你成为超人；你必须生来就是超人。

抱怨表明智者和政治家都不能做到言行一致；智者不能使其学生“有德”，政治家也不能促进“人民”真正的利益（517b—520a）。在这两类伪善者中，智者一方有某种优势。他所讽刺的技艺——立法者的技艺——比审判官的技艺高贵，象保持身体健康的体育教练员的技艺比祛除疾病的医生的技艺高贵一样。倘若两类伪善者中任何一类真正相信自己，他就会免费从事其职业；一个能使个人或民族变成“有德”的人，无需采取措施预防忘恩负义或不公平待遇（520c—e）。①

那末，卡利克勒斯在劝告苏格拉底开始社会生活时，用意何在呢？他的意思是说苏格拉底应该成为公众的医生或者只是一个“谄媚者”和“贴身男仆”吗？其实苏格拉底本人是他那个时代唯一真正的政治家，因为他是旨在用他的谈话对听众真正行善而不是给他们取乐的唯一的雅典人。他也许很可能作为一个“青年的腐蚀者”被拖上法庭，而万一发生此事，无疑要判他的刑，因为他会在他已经说过的孩子们组成的陪审团前面，成为反驳甜食师傅的医生。②但是他就会死于无罪，而可怖的事情不是死亡，而是带着负罪的灵魂进入灵魂世界（521a—522e）。

对话录的论据现在完整了。我们到达苏格拉底关于“照管灵魂”的伦理学的顶点，宣布治国之才只不过是这同一种“技艺”大规模的实践，治国之才必不可少的基础是对种种道德价

---

①这是暗指后来的作家讲述普罗塔哥拉及其拖欠学费的学生的轶事吗？或者，是否更加可能，柏拉图暗指的故事是一则同时代的笑话，普罗塔哥拉的名字是在亚里士多德时期以前逐渐被写进去的吗？

②我们也许起先真想不到会发现苏格拉底在似乎是其生涯的早期，就估计到有被告发“腐蚀青年”的可能性。但是我们应该比较《申辩篇》18b以后诸页，在那里苏格拉底坚持认为对他及其影响的偏见，一直可以追溯到那些喜剧诗人的讽刺文。这些诗人指责他作无益的思索和“使更差的论据显得较好”。

值的认识，以及那个明显的“政治上的超然派”苏格拉底其实是他那时代和城邦中过着真正“积极生活”的唯一的人，因为他自己有道德信仰和道德理想，并试图传给其他每一个人。在一个“机会主义的”野心家充斥的世界上，只有他正在做垂诸久远的工作，因为只有他正在岩石上向最高处发展。使《高尔吉亚篇》不顾其冗长而变得如此重要的，是它比任何别的对话录更丰富，并带有更强烈的感情，它竭力把“照管灵魂”的概念应用到生活的整个复杂事务中去。在形式上，这篇对话录拖长了几页，让苏格拉底有机会用虚构的死后审判的神话，讲清楚罪孽的极度恐怖。按柏拉图这一类杰作的写作次序，这是最早的作品。既然是这样，故事的主要部分，严格说来，似乎比在《理想国篇》及其姐妹篇《斐多篇》的描写中，更有奥菲斯特性<sup>①</sup>，更少毕达哥拉斯哲学特性。被用作故事主题的景色的是，“三条道路会合处的草地”<sup>②</sup>面前出现亡灵的判官、天堂、人间和地狱的宇宙的最初划分，都是我们熟知的有奥菲斯特性的神话特征。从另一方面来说，在《理想国篇》、《斐多篇》和《斐德罗篇》的“末世论”中起这么重要作用的毕达哥拉斯哲学的转世说，则只字未提。这意思大概是，那种学说决非苏格拉底或柏拉图严肃的坚定信仰的一部分，而这也许就是为什么苏格拉底在524b处明确地说他承认现存的对审判的描写是真实的，没有象他在《斐多篇》里所做的那样，告诫不要坚持它

---

<sup>①</sup>《希腊神话》中，奥菲斯为太阳神阿波罗之子，歌手，善弹竖琴，传说他开创一种神秘的教理及仪式，在古希腊早期很有影响。——译者

<sup>②</sup>三条道路是（甲）从人间通往“草地”、（乙）从草地通往天堂、（丙）从草地通往地狱的路。象往常一样，地狱基本上被描绘为未完全堕落者的炼狱。少数不可救药者被永远拘留在那里以警告他人，但是这些人主要是拿破仑式的“超人”。常人的弱点被视为“可治好的”。并非所有的“政治家”都要走这条毁灭之路。“正直的”阿里斯泰德被引证为荣任高级职务和“直接进入天堂”者的榜样(526b)。

的细节。

神话的主要思想，是逃脱神圣审判者目光的监视的不可能性。在从前，人还在体内时就受审判，而灵魂上的污点和痛处往往不被注意，如果待审的一方是伟人，出庭时外表的排场一派显赫，就尤其如此。为了防止这种错误，现在审判被安排在死后，从而灵魂可以赤裸裸地、没有身体的“外衣”遮掩出现在法庭上。这保证它的命运应由它的精神价值所决定，而不应由它在人间占有的地位来决定。我们将发现柏拉图在《法律篇》第十章里宣讲一次神的审判的同一教义，详尽周到而能毫无差错，根本没有任何神话。在《高尔吉亚篇》里，要注意的一点是苏格拉底被写成承认这个学说是他自己的个人信仰的那种认真的语气。这种描写跟“历史上的苏格拉底”在不朽问题上为不可知论者这一异常的观点，很不一致。倘若柏拉图在这一问题上误述其老师，这一误述并非始于《斐多篇》。他很可能以一种故意的神秘化结束《高尔吉亚》篇。<sup>①</sup>

<sup>①</sup>我可以在此对结论补上一个非常简要的说明。看来这一结论在对话录的戏剧性年代问题上是最可靠的。如我所说的，我认为提及可能对阿克拜第反感的语气，把晚于公元前416年的任何年代排除在外。反对这个结论的主要困难是，卡利克勒斯和苏格拉底两人都无约束地利用被假定为熟悉的普及著作的歌里庇得斯的《安蒂奥佩》。阿里斯托芬的《群蛙》53的注释者称这个剧本是在写作《群蛙》的时期（公元前406年）“新近写成的”，意指这是晚于《安德洛米达》（*Andromeda*）的作品。（《安德洛米达》和《海伦》一起写成于公元前412年，两个剧本都被阿里斯托芬在公元前411年写的剧本《德斯莫福里佐萨》（*Thesmophoriazusa*）嘲弄过。）除非柏拉图忘记了他很可能看过首场演出的剧本的实际年代，在注释者的估计中一定有差错。通篇对话录对事务现状的提及，暗示伯里克利尚未找到一个象被卡利克勒斯这种敬慕者承认为这种人的继承人。对“雄辩家们”实际上行使的权力的生动描写，看来完全与阿里斯托芬的《武士》和《暴躁的人》语气一致，使得我要提出，最恰当的年代是在克里翁的生涯期间，大约公元前424—422年，或至多稍晚一些。因为蛊惑民众的政客能在伯里克利生命结束的时候使他受耻辱，公元前427年就会是合理的年代，但我认为似乎不大可能。我们无需猜想高尔吉亚是第一次在雅典出现，或者猜想他仅仅到过一次。卡利克勒斯的朋友中最知名的安德隆（*Andron*），对我们来说，特别跟公元前411—410年的事件有联系；他曾是“四百人集团”的一员，但是跟克力锡亚斯一样，积极参加了推翻那个团体，因为他是“凌辱”其领导人物演说家安蒂丰的“选举主义”（*Psephism*）（选举主义）：这是由一个公共集会上投票制定的法令，尤其是雅典人，用小圆卵石投票。——译者的提议者。但是在《高尔吉亚篇》里，我们无疑应该把他看作跟卡利克勒斯一样，不过刚刚开始他的生涯。



《曼诺篇》——在《曼诺篇》和《高尔吉亚篇》之间，有些联系的特点，便于把它们一起考虑，虽然《曼诺篇》的主要目的倒在于把它既与《申辩篇》联系起来，又与两篇更成熟的对话录《斐多篇》和《普罗塔哥拉篇》联系起来。对话录的戏剧背景是最简单的。它是苏格拉底和年轻的塞萨尔（Thessal）人曼诺之间的一次谈话，曼诺至少由一个奴隶陪伴，谈话被著名的政治家、后来对苏格拉底起诉的唆使者阿纳蒂尤斯的登场序幕的表演所打断。我们不知道谈话发生的地点，只知道它当然是在雅典的某地。根据在色诺芬的《安纳巴西斯》（Anabasis）中纪载的关于曼诺的事实，可以很容易确定戏剧的年代。公元前401年3月中旬（《安纳巴西斯》i. 2, 6），曼诺参加了较年轻的赛鲁斯（Cyrus）<sup>①</sup>反对他的在科洛萨（Colossae）的哥哥阿塔克瑟克斯（Artaxerxes）二世的远征队，当军队抵达幼发拉底河及其真正目的变得很明显（《安纳巴西斯》i. 4, 13）时，他在希腊冒险家中由于第一个公开宣布拥护赛鲁斯而作出了重要贡献。而且和其余的人一起参预了孔纳克萨（Cunaxa）的战斗。战后，克里丘斯（Clearchus）和曼诺之间的敌对，直接导致希腊主要首脑被蒂萨弗纳斯（Tissaphernes）俘获和克里丘斯的死亡（《安纳巴西斯》ii. 5, 27以下各页）。曼诺，连同其余的人，作为囚犯被送上波斯的法庭，在被囚禁一年以后处死（《安纳巴西斯》ii. 6, 29）。色诺芬，作为愚蠢而残忍的克里丘斯的一位热情敬慕者，举出曼诺性格的最恶劣之处。人们也许对此抱极大怀疑态度，但普遍的印象是，这个人是一个被溺爱的、容易使性子的少年，只是半文盲，这个印象被柏拉图的对话录证实。色诺芬没有提及曼诺的死亡年

---

<sup>①</sup>赛鲁斯（公元前600—529年），波斯国王，世称大帝或长者，在位29年。

——译者



岁，但是暗示当他被委任统率他所带进的远征队的500人的时候，他还是一个少年（他说，他及时地成熟了）。因此，如果我们假定他之出现在雅典，跟即将出现的冒险事业有关连，我们不会有大的错。这就意味着我们必须把这件事情的年代确定在他到达科洛萨之前不久。我们必须因此把苏格拉底看作一个老年人，两、三年内就满70岁，而且把谈话看作发生在公元前403年民主政治恢复之后，当时阿纳蒂尤斯是两、三个最有权力和最受尊重的国务活动家之一。因此《曼诺篇》，不象我们迄今已经考虑过的任何一篇对话录，它的年代被确定在某个时刻，这个时刻要与假定柏拉图在谈话时实际上在场，并且是根据他自己回忆起的事物描写这次谈话相一致。<sup>①</sup>这篇对话录突然直接提出供讨论的题目，几乎与柏拉图的纯真著作中任何别处不相同；甚至没有通常问候的礼节。我们可以论证说，这表明它的写作属于柏拉图文学活动的最早年岁吗？这大概是一件需要考虑的重要事情。因为，无人否认，《斐多篇》的全部独特的形而上学、形式论和“回忆”学说，明显地是在《曼诺篇》里传授的。总之，应该毫无疑义的是，《曼诺篇》与两篇与它最密切相连的伟大戏剧对话录——《斐多篇》和《普罗塔哥拉斯篇》相比，是较粗糙和较早期的作品，而这一点本身，将足以证明，正如已被设想的、《斐多篇》不是第一次公布一种

---

<sup>①</sup>这一点是可能的，其它仅有的“苏格拉底式的”谈话，就我所知，是《申辩篇》（柏拉图在这篇中提到他自己在场）、《泰阿泰德篇》和《尤恩弗罗篇》（？）、《斐里布篇》。这对《智者篇》和《政治家篇》来说因而也是可能的，虽然这些对话录与之特别有联系的《泰阿泰德篇》被描写为是从欧几里德所作的注解中看到的这种虚构，很可能意在暗示，柏拉图在这些谈话中，不是一个“在场而不发言的人物”。这些事实暗示，除了《申辩篇》以外，柏拉图是要使我们把他自己看作是不在场，甚至在一、两个场合中，就年代来说他也许在场；他的意图是要把他的品格完全隐瞒起来。

重要的哲学创见。

曼诺提出的问题（70a）是由普罗塔哥拉和其他“品德教师”所做的事情直接提出来的问题。“德性”能否被传授？或者，倘然不能传授能否由“实践”获得它——它是实践吗？如果它既不能由教导获得，又不能从实践获得，它是“当然”天生的吗？否则我们怎样获得它的呢？这就是在苏格拉底时代“习俗论”的拥护者和“自然形成说”的坚决支持者之间的争论点。（至于苏格拉底对这个问题的回答，我们需要部分地求助于《普罗塔哥拉篇》，更多地求助于《理想国篇》中为“辅助者”和“哲王”建议的训练的详尽叙述。）柏拉图自己最后的立场，不得不从《法律篇》的教育部分中分析研究。目下，仅仅扼要说明《理想国篇》中得到的结论完全够了。在这篇对话录里，对这个问题没有正式的讨论，但是问题的解答在第三卷到第七卷的过程中所制定的教育纲领里已经含蓄地提供。苏格拉底在那里的解答依靠分析。有两种不同级别的“德性”，一种是对普通善良的公民，甚至对于“辅助者”——社会的行政人员——是足够的德性；还有一种比较高级的德性，对于不得不领导全部国家生活并决定其准则的政治家来说，是不可缺少的。至于那些终身的职责是服从依据真正政治家的理想制定的法则的人，所有必要的事情，就是训练他们绝对忠于体现这些理想的传统，而这种训练是靠《理想国篇》第三至第四卷中所描写的塑造个性、志趣和想象力来获得的。然而，这样一种教育并不是亲自洞察的结果，充其量也无非是忠于不加考虑地信仰的崇高生活法则的结果。“在权威指导下”的社会各阶层的“德性”，因此不是学来的，而是靠实践获得的，不是启发的结果，而是训练的结果。但是对一定要创建民族传统的政治家来说，还需要更多的东西。他必须懂得，作为个人见识，真正的道德“价值”是什么。因此政治家必须具有

“哲学上的”德性，以个人直接洞察宇宙的结构以及人在这种结构中的地位为根据。这种见识，只能靠在艰苦的科学思维中受过训练的精神本身来获得，因此这种见识就是“知识”，而且，象所有的知识一样，藉“传授”获得；然而这种传授不只是“结论”的传达。一个人不是藉传递“知识”而成为第一流思想家的，而是藉刺激他内在的力量和志趣，由他自己去思考。这就是为什么在哲学和科学中，唯一有效的传授方法，是结合老一辈和年轻一代有智力的人去进行一种“创造性的研究”。

回到《曼诺篇》本题。曼诺的问题，被以一种空想的方式抛出来，仿佛一句话就能处理掉似的，实际上没有正视一个更为根本的问题，就不能真正回答。要到我们懂得了“德性”是什么，我们才能期望了解它是怎样产生的。因此这就是雅典的任何人，尤其是苏格拉底，宣称要知道的。这样就使我们回想起在其它对话录里已经碰到过的定义问题（71c—d）。依照曼诺的意见，这个问题根本不是真正的问题。高尔吉亚可能告诉过苏格拉底“德性”是什么，或者，如果苏格拉底已经忘记高尔吉亚可能曾经说的话，曼诺可以提醒他，曼诺的赞赏者阿里斯底波（Aristippus），曾经是高尔吉亚的赞助人。有各式各样的“德性”。男人的德性，是要有从事公共事务的能力，成为一个有价值的支持者和一个危险的敌人，而且要懂得如何控制自己；妇女的德性是照料“家务”和顺从丈夫；另外还有适合于孩子、老人、奴隶等等的德性。事实上，每个生活时期和每种社会地位，都有各自的特殊德性（72a）。（因而我们又一次碰到定义和列举的混淆）然而，这些老生常谈，并没有回答我们的问题。我们需要懂得“德性”的本质是什么，而这一定是与男女老少、奴隶和自由人的德性并不相异的东西，是一种“单纯的同一范型”（72c），因此之故，才给予“道德品质”

这个共同名称。<sup>①</sup>请考虑健康或力量的类似之处。人们也许象曼诺说过的那样说，有“男人身上的健康”和“女人身上的健康”，“男子气概的力量”和“女子气质的力量”，而且说它们有种种差别。因此曼诺自己必须承认“就健康的象征而言”或“就力量的象征而言”，男性的健康和力量和女性的并无不同。<sup>②</sup>在所有健康的人中，有单一的健康“范型”，力量亦然。结果是，既然我们能够说到善良的男人和善良的女人，在男女老少中，就一定存在某一种德性的“范型”。（在今天的语言里，“德性”谅必是一个可限定的词，而“男人的品德”、“女人的品德”，以及其它的德性都是这个词的限定成分。）我们也许注意到，由于把形式原理应用于人类行为立刻引起的这种主张，对于逻辑学和伦理学都是至关重要的。在逻辑学上，这意味着在唯实论和唯名论之间选择其一，而没有第三种

---

<sup>①</sup>“在任何情况中都相同的”并证明使用一个共同名称为正当的东西，被连续地叫做“实体”（这东西是什么，是它的“属性”）（72b），叫做单一的“范型”（72c, d, e），叫做“充满”一切情况的东西，（74a）是与“遍及它们全部”相同的（75a）。所有这些都是使用许多立体的共同属性所指出的客观实在的名称，它们的丰富性，是以一个已经相当详尽的逻辑学说之存在为先决条件的，这种逻辑学说是根据形式的形而上学创立的。从语言学上看，“实体”是它们之中最有趣味的，因为在这种意义上，它是一个源于伊奥尼亚科学的借用词，在第5世纪的雅典唯一熟知的意义是法律上的意义——“财产”、“动产或不动产。”关于这个词的哲学意义来自毕达哥拉斯学派的可能性，参看伯内特在《尤息弗罗篇》10a7上的注释。至于“范型”，批评没有动摇我们的信念：它在哲学上的使用，是源于毕达哥拉斯派数学——“正规图形”——的发展。

<sup>②</sup>在某种意义上说有男性健康和女性健康，这从有妇科医学教授和妇科医学论文这一简单的事实可以清楚看出。但是健康的范型，即它是“在有机体成分中的平衡状态”，对两性都适用。妇女的“德性”与男子的相同这一论点，也被阿斯钦尼斯在其《阿斯派西亚》里归诸于苏格拉底，从而也就是苏格拉底伦理学的一个纯正的论点（参看伯内特，在《宗教与伦理学百科全书》第11卷，667页中艺术部分《苏格拉底》一节）



选择。毫不含糊地被运用的一个普遍概念，表示某种东西或者它不表示什么。倘若它表示任何东西，那个某种东西就不是我头脑里随意虚构的事物；如果它什么也不表明，所有的科学就完结了。科学的成败随“客观的依据”而定，<sup>①</sup>在伦理学上，这个学说的意思是，对我们所有人——男性或女性、希腊人或野蛮人、奴隶或自由人——来说，确实存在唯一的道德标准。确实存在唯一的“永恒而不可变更的”道德，而不是各式各样独立的道德标准，一种标准适合于“个人”，而另一种适合于“国家”或它的行政人员，或者一种适合于“民众”，而另一种适合于“超人”。把这种信念特别应用于男人和女人的事例，由以下事实表明是真正苏格拉底式的：这种信念，不但在《理想国篇》第5卷里，作为苏格拉底据以为妇女参政辩护的原则出现，而且在阿斯钦尼斯的《阿斯派西亚》的片断里，也被暗示为他肯定妇女有能力从事战争或治国工作的理由。<sup>②</sup>

曼诺起初倾向于排斥这种见解。但他不得不承认他所认为是男人的工作和他称作女人的工作，都只有在它们被“明达自制”和公正无私地完成时，才算做好；而且同样承认，任性和不公正一样地是儿童和老人会犯的过错。因而，“明达自制”

---

<sup>①</sup>我们不能转而依靠应用亚里士多德的普遍概念“相似”这一著名学说来对付这个论据。虽然那一学说是正确的，但是同样确实的是，普遍概念在其严格的和基本的意义上说，依然可以被断言是属于多主体的，而我们必须断言它在同一个意义上属于每个主体和全部主体。因而，即使承认万物没有一种共同的“德性”，例如，一柄好剃刀的好和一个好人的好之间只有相似之处，亚里士多德伦理学建立在有一种适合于一切人的完全一样的“人类德性”这一观点的基础上；彼得有一种德性，保罗另有一种不同而仅仅相似的德性，这是不存在的，必须用相同的标准判别彼得和保罗的好坏。亚里士多德企图在他的《政治学》里，为两性树立不同道德标准的习俗偏见辩护，等于否定人性的道德统一性，并与他自己的伦理学所赖以构成的同一原则相矛盾。

<sup>②</sup>参看H·迪特马尔的《斯芬图斯的阿斯钦尼斯》传记中集合的这些片断。



和公正无私就作为不同年龄、性别和地位的人类德性的特征而出现。于是，就存在象一种“所有人都藉此而成为好人的德性”这样一种东西；曼诺能记得高尔吉亚设想的这种德性是什么吗？他提出它也许是“发号施令的能力”（73d）。但是一个孩子或一个奴隶又如何呢（当然，他们不是凭借发布命令而是靠服从命令来表示其德性的）？而且还有一层，一个人也许发布不正当的命令，而这简直不是美德，因为曼诺对正义是美德而非正义是罪恶是没有争议的。我们至少必须说一个人的德性就是公正地发号施令的能力，以此限制这种陈述（73d）。这马上就产生一个问题：公正地发号施令是德性，还是仅仅是德性的一种形式；事实上，在一种比较发展了的逻辑语言里，我们是否把“类”跟它自身的各个“种”中的一种混淆了。我们用一个简单的例子就可以说明这种混淆。说“圆是图形”是错误的，尽管说它是图形中的一种是正确的（73e）。除了圆之外还有其它图形，因而曼诺承认，除了正义之外，还有“许多”德性的形式。我们下定义的企图失败了；象原始的枚举法一样，它给我们留下许多德性，而不是一种德性（74b）。

如果我们回到关于圆的实例上，或许我们可以获得这类陈述的一种暗示。有许许多多图形，圆不过是其中之一，正象有许许多多颜色，其中（例如）白色只是其中的一种。但是我们可以尝试在能表示一切图形的共同点上来给图形下定义，例如，说“图形是一种永远伴随颜色的东西”，“唯一不能与颜色分开的伴随物”（75c）。确实，正如曼诺所说，这样一个“定义”会包含“颜色”这个不明确的词语。喜欢争吵的争论者就会不理睬这种评论；他会反驳说，他在作出自己的定义中已尽了自己的职责，而对它的任何补充是他的反对者的事情了。但是我们并非为取胜而辩论，苏格拉底乐于尝试一个比较完善的定义来对付这种批评。曼诺会承认他懂得数学家说“界

限”指的是什么；如果我们说“图形是一个立体的界限”，这个陈述就普遍而绝对有效，并且不易招致批评，说它引入又一个“未知”词（76a）。

现在曼诺应该试图给德性下一个类似的定义，但他却不相干地坚认苏格拉底要继续给颜色下定义。如苏格拉底所说，这不过是一种变幻莫测的“美丽”空想，但他将遵照着做。曼诺对于一个以高尔吉亚学说（那是从恩培多克勒的“流出物”原理引申出来的）为依据的定义，无论如何将感到满意。<sup>①</sup>我们接受了这种原理，我就可以说颜色是“一种来自适合于视觉器官通道的表面的流出物，而且是感觉得到的”（76d），曼诺认为这是极好的定义，尽管苏格拉底称之为“做作的”，并且说它不如那个刚才给图形下的定义。<sup>②</sup>

曼诺终于试图对德性下定义。德性是企求美好的事物，而且能够获得它们（77b）。但这一陈述却加倍易受批评。（甲）

---

<sup>①</sup>对于这些“流出物”和适合于感觉器官中的“通道”所起的作用的恩培多克勒原理，参看特奥弗拉斯图斯（Theophrastus）的《论感觉》（de Sensu），7—9，以及亚里士多德《论生灭》（de Generat）A324p25页以下各页的评论，《论感觉》，437b23页以下各页，连同亚里士多德所引述的恩培多克勒的引人注目的片断84，《论感觉》，437b26（R.P.177b, c）；伯内特，《早期希腊哲学》3，246—249。这个定义之所以根据恩培多克勒原理，是因为高尔吉亚，作为一个西西里人，被假定是与西西里医药的创始人的生物学观点一致的。昆提良iii·1，8（R.P.232）作为一种“传说”，提出来说高尔吉亚最初就是恩培多克勒的“门徒”。参看第·拉，第8卷，58—59。在《蒂迈欧篇》中，柏拉图使他那位被描写为掌握西西里医药原理的代言人，对颜色给予同样的说明（《蒂迈欧篇》87c—88d）。

<sup>②</sup>为什么苏格拉底宁愿采取图形的定义而不要颜色的定义？大概因为第二个定义包含着一种详细的物理上和生理学上大成问题的推测；第一个不过预先假定了几何学的定律，而几何学是一门无可怀疑的“科学”。颜色的定义是“做作的”，因为它用堂皇的词语来显示一下，这些词语不过掩盖其含糊不清和半信半疑而已。

它包含着可能想要不“美好”的事物，即“想干坏事”，但事实上，没有人能够或确实希求他明知是坏的东西，因为那与希求不幸一样不可能（77c—78b）。曼诺的定义里，第一个分句因而是多余的，从而它归纳为德性是“获取有益的东西的能力”。

（乙）他说“有益的东西”，按照他的解释，指的是诸如财富、健康、高等公民和社会地位之类东西（假如对它注释的话，就是“爱惜身体”和“爱惜地位”的生活目的）。但是我们不能把用正当或不正当的任何方法获得这些东西的能力称为德性；更正确的说，有道德的人是不能靠卑劣的手段得到财产或地位的。所以我们不得不采用限制条件，说德性是凭“正当”或“诚实”的手段，或凭达到那种效果的某种行动来获得有益事物的才能。然而正义、诚实、或无论我们采用的什么其它限定，已被承认是德性的“基本成分”，所以我们实际是在说，德性或德行是通过某些特定品德的实践来达到某种目的（也就是说，我们引进已知的可限定的品德的一种或更多的限定因素到那个可以限定的品德本身的一个已经提出来的定义中去，而这样就犯了“循环论证”的错误，77b—79e）。因此，我们同我们以前一样并不接近于一个完满的定义。

曼诺相当倾向于把论争破裂的罪名归咎于苏格拉底，他说，苏格拉底具有经常使自己感到困惑并把他的迷惑传给别人的名声。他使别人的机智麻木，有如被人称为“带电的缸鱼”，使接触它的人的肌肉麻木。在任何其它的同伴中，曼诺关于“德性”会有不少话好说，但在苏格拉底面前，他就“无能为力”了。倘若在别的城邦，苏格拉底会因巫术而冒被逮捕的危险。苏格拉底不得不有保留地承认这种非难：跟“带电的缸鱼”比较，仅仅在假定缸鱼象其受害者一样麻木时，才是恰当的。他在谈话中给别人产生的难题，只不过是他在自己的思索中发现的难题的反映。但如果曼诺一定要重新冒险给德性下定义，苏

格拉底将尽力检验新的结论（80a—d）。在这个时刻，曼诺又打算扯到一个不相干的题目上去借以躲避。他提出“智者式”的难题来，那是我们在《尤息底莫斯篇》里早已碰到过的，即知识的“探究”是不可能的，因为你不能探究你已了解的事物，也不能探究你所不了解的事物（因为在第二种情况中，你甚至不认识你正在寻找的对象，万一你设法找到它的话）。然而，万一在苏格拉底从“下过苦功理解他们的职业责任的牧师和女教士”那里以及从平达和别的诗人那里学到的信条中有真理，这种窘境将不成为一个难题。这种信条以为我们的灵魂是不朽的，而我们当前的生活在灵魂的历史过程中不过是一个插曲。如果情况确实如此，灵魂一定早就“领会了”各种事物，而为了恢复认识，只需要通过孜孜不倦地追寻由“回忆”提供的线索，把暂时已经忘却的事物“记忆起来”。学习事实上正是一种“回忆”的过程，为了这个原因，“智者”说明不可能学到一种崭新真理的论点只不过是投思想懒汉之所好而已（80e—82a）。（因为我们首次遇到“回忆”学说，注意它的精确要点是什么是值得的。必须注意，它不是在这些词的通常意义上的“内在观念”或“内在认识”的原理。我们不能带着任何实际的现成的知识来到世界上。相反，据说我们“已经学到”真理，但又已经丢失了，因此我们不得不恢复我们已经丢失的东西。复原需要一种真正长期勤勉思维的努力；“回忆”，或者更精确地说“被提醒”，对我们所起的作用，是为这种努力提供出发点。）在《斐多篇》里，这是用偶然发生的“联想”开动一辆思维列车的方式来说明的，正象当看到一个不在场的朋友的所有物或者他的肖象使我们想起朋友本人时一样，主要的重点因此不是落在苏格拉底自称是从诗人和牧师那里学到的、生前存在和死后再生的这种奥菲斯学说上，而是落在作为引发和孕育一种概念顺序的真实性的感觉经验的功能上，而



感觉经验本身，却不足以体现或建立这种概念顺序。因此，这个学说在哲学上的重要性不是它证明了灵魂的不朽性，<sup>①</sup>而是它表明了获得知识不是消极地接受“教导”的问题，而是把引人注意的感觉经验一旦触发起来的个人思维努力继续进行下去的问题。倘然没有感觉经验的这种“启发性”，雄辩家的不能得知的推理：“你不能从任何教师那里学到这种真理，因为除非你已经了解它，当教师表达它的时候，你就不会承认它是真理”，就会是可靠的了。因此，我们看到，为什么苏格拉底和柏拉图都认为“知识”只能由个人参与“研究”才能获得，它不能简单地从一个人传给另一个人。<sup>②</sup>

现在可以提供一个例证，说明“学习”确实是“被提醒某事”这一原理，即“学习”实际上是凭个人的努力，把感觉经验种种联想继续进行下去的原理。苏格拉底在确实弄明白正在侍候曼诺的少年能按平易的希腊语理解问题，但又从未被传授过数学以后，把他叫到自己面前，着手证明如何仅凭提问一个能使回答者纠正自己开头仓促思维的适当问题，就能诱导他自己领会几何学的真理。要证实的论点是，各种正方形的面积，是与它们边长的二次乘方成正比的，特别以先前画的正方形上对角线为边线的正方形面积，是原先正方形面积的两倍。<sup>③</sup>当然，我们必须把苏格拉底看作一边说一边在沙地上画这个必要

---

<sup>①</sup>在《斐多篇》本身。这一论据被认为不足以对付塞伯 (Cebes) 所提出的难题，即纵然生前存在是真的，它并没有保证我们现在的身体消失之后，我们将继续存在。对于根据“联想”的说明，参看《斐多篇》73C以下各页。

<sup>②</sup>参看柏拉图在这一要点上的文字，《信札集》第7封，341C。或许我可以提及我的小册子《柏拉图主义及其影响》（美国波士顿，1925年版）第2章中，对这个原理的陈述，也可以参阅伯内特《希腊哲学》第一部分，第220—222页。

<sup>③</sup>选择这个特殊的定理，无疑是因为“边与对角线”作为一对“不可通约的”数量的最基本的例子，有其重要性。



的图形，在任何一册《曼诺篇》的注释本里都会发现这一点。这孩子的第一个念头是：倘若我们要作成一個其面积两倍于已知正方形的正方形，我们必须使它的边变成两倍长（他论证说，那是因为 $2^2 = 2 \times 2$ ， $4^2 = 2 \times 4$ ）。很容易会让他自己了解这是不正确的（因为 $4 \times 4 = 16$ ），于是他建议第二个正方形的边线，与第一个正方形的边线之比为3比2，改正他第一个回答（即他提出 $3^2 = 8$ ）。又很容易地使他了解这是不可能的（因为 $3 \times 3 = 9$ ）。我们需要的边线的长度，必须大于原来边线的长度，但是小于原来长度的一倍半（ $\sqrt{2} > 1 < \frac{3}{2}$ ）。于是又问了一些问题，就使得这个少年领悟我们需要作为第二个正方形的底线的线，就是我们原来的图形的对角线（82b—85b）。<sup>①</sup>所坚决主张的一点是，这个少年以一个错误的命题开始，被引导到用一个较少差错的命题代替它，而终于用一个就其本身而言是真实的命题代替它。然而苏格拉底并未“告诉”他什么。他仅仅画过对一系列问题提出正确答案的示意图。他传授给这个奴隶的唯一“知识”是，某条线在技术上被“智者”即“专业人员”称之为“对角线”。其它一切事情都留待这个孩子自己对苏格拉底用示意图和问题提供的暗示思考出答案来。然而不可否认的是，这少年开始时不懂得的事，结束时都理解了它。因此他“使知识从内部成长”，而这样一个过程就是“被提醒”“回忆”某事。我们于是推断这个奴隶一度“有过”他忘却了的知识，而因为在此生从未被“传授”过几

---

<sup>①</sup>因而，把这一点放到算术上来看，所已证明的就是 $\sqrt{2}$ 大约处于1和1.5之间。在《理想国篇》546页以下各页著名的段落里，写得很清楚，苏格拉底事实上是十分懂得怎样作出向 $\sqrt{2}$ 形成“连续收敛”的那些分数的整个系列的，这里就他的目的来说，考虑“第二次收敛” $\frac{3}{2}$ 和证明这是一个太大的数值，就足够了。

何学，这个“一度”一定是“在他成为一个人之前”，<sup>①</sup>因而我们领会到灵魂是不朽的。（然而，苏格拉底赶快讲，他不愿变得在这一理论上过于相信任何事情，除了那个要点：它证明我们能够得到真理，并因此使我们免得懒惰和自卑，这种懒惰与自卑是辩论家“不求上进论”的自然结果（86b）。<sup>②</sup>）

我们已经远离我们原来关于德性的可讲授性问题了，而曼诺也急切要使那个问题得到回答，而不再离题。情势的滑稽可笑就在于这是不可能的。我们承认我们不了解正被谈论的是什么，除非我们首先了解这一点，我们不能真正希望了解德性或者任何别的东西是否能被传授。但是我们可以对这个“实际问题”提供一个试验的和临时的回答，使之从属于最初的“临时性的”假设。不过我们必须再一次离题来解释我们说这种限制指的是什么。如果你问一个几何学家，某个问题是否可解，他也许通常不得不说，他并不知道这问题是否有了解决的方法，但是他可以为它提供一个解答，使它服从于一种被指定的限制。这是用关于一个已知直径的圆中内接一个已知

---

①如同我们在谈“我们还不是人的时刻”那样谈论我们生前的情况，是《斐多篇》的特点。它暗示，真实的自我并不象一般想象的那样，是肉体化的灵魂，而是绝对化的灵魂，肉体是灵魂“使用的”工具；从而合乎逻辑地把“人”定义为“把肉体用作工具的灵魂”。因为“使用”一种工具的东西，总是比它使用的工具好，这个定义不过体现了苏格拉底的信念：灵魂是我们身上具有最高价值的东西。

②不应把这个告诫理解为意味着苏格拉底怀疑不朽的真实性，他在那方面的坚定信念是《斐多篇》的设想和真正由《申辩篇》40C—41C预先假定的。如他所说，他的意思是，他决不为这个理论根据作保释人。如《斐多篇》里坦率承认的，这确实不是一种先在和不朽的完善证明，虽然，毫无疑义，它暗示了它们的可能性。苏格拉底那么重视“回忆”学说的真正理由，是与把它用作“生存”的一种论据无关的。人们应该郑重记住，“回忆”在这一理论中并不是严格地指“回忆起”，而是“被提醒”某事，种种感觉经验总是对我们“提出”各种“理想的”标准，而它们实际上都不存在。

面积的三角形问题的例子，给我们说明的。除非作为论据的事实进一步被某种限制的条件详细说明，这位几何学家也许不能说这内接能否实现。于是会回答，“照现状看，我不能解决你的问题，但若该面积符合某种未知的条件，这种内接就是可能的。”<sup>①</sup> 所以我们在关于德性的真实性质不确定的现状下，只能有条件地回答曼诺的问题。如果德性是知识，那么，它就是能被传授的东西，也就是，按照我们刚刚制定的学习原理，能“被回忆”起来的东 西（87b）；如果德性不是知识，它就不能被传授。（我们现在领会到介绍回忆学说的真正意图。目的是要表明，虽然德性的“可传授性”是苏格拉底“德性即知识”那个原则的直接结果，但是苏格拉底不象某些“智者”似乎表示过的那样，意谓一个人仅凭被动听取任何一个讲师的“讲授”就能变好，因为无论什么知识都不是用这种方式获得的，全部“学习”，都是对来自一个比较成熟的学习伙伴的“种种暗示”作出个人思维努力的积极反应。）

因此，如果德性是知识而不是别的什么，它是能够传授的，又使我们依赖于先前那个德性是否是知识的问题。（因而，我们遵守《斐多篇》101c—e里制定的顺序规则，我们首先考虑一个“假设”的“结论”，仅当我们搞清楚了开头的问题，我们才继续问“假设”本身是否能被“证明为正当的”。）要回答我们的新问题，我们必须又一次以一个没有证明的“假设”，即“品德”是一种有益的东西这个实际问题出发。（这个实际问题被“证明为正当”，并没有出现问题，因为苏格拉

---

<sup>①</sup>被几何学家强加在苏格拉底的例证中的这种限制，其明确的性质是一个争论得很多的问题，这部分应归因于第5世纪几何学家所用术语的不确定性。就我们的意图来说，领会这个要点就够了：这样的限制是存在的。例如，显然，某种限制的条件一定把已知三角形的面积和已知圆的直径联系起来。至于正确的解答，可参阅A. S. L. 法奎哈松（Farquharson）的C. Q. Xvii, I（1923年，1月）。

底和曼诺都把它看作共同的依据，这是象在《斐多篇》论到逻辑方法的章节中所谈及的“对任何事物都适合的方法”。)紧接着的结果是：如果知识是唯一的善，“道德”或“德行”必然是知识；如果除知识之外，还有其它的善，“德行”可能是这些其它的一种善(87d)。因而，我们发现我们自己最终被迫要正视这一根本问题：知识是否是唯一的善，或者至少是一切善的一个必不可少的要素。这个问题现在按照我们已经熟悉的方式处理了。凡是善的就是“有益的”，也就是，对我们有好处的。现在，公认的善是象健康、强壮、秀丽这类东西，我们还可以添上财富。但这些东西中，没有一种是“绝对”好的。一切都可能“损害”它们的所有人。当它们被正确利用时，就对他有好处，但当它们被误用时，就对他有损害。公认的“灵魂”的优良品格也是如此。关于这些品格，苏格拉底着手列出一张表。勇敢，在普通的意义上，包含各种“大胆”或者“喜欢冒险的精神”。但虽然与健全的理智结合的冒险精神是有益的，毫无意义的大胆，对于胆大的人来说，则是有害的。对于“稳健”、“淡泊”、好记性，以及一般灵魂的种种品质，也是如此。它们要有益，就必须伴之以智力和理解力。当它们被误用时，也是有害的。于是我们推断，所有其他善事的德性，决定于其所有人的“灵魂的德性”，同时又决定于他的智性。从而得出结论：智性或智性的某一特有形式，是与德性相同的。因此，“人的本性是好的”，也就是说，德性不是一个天赋问题(如卡利克勒斯在《高尔吉亚篇》里所坚持认为的，87d—89d)。①

①请再注意苏格拉底赞同德性和知识的同一性的理由，与康德赞同唯一绝对的善是“善的意志”这一论点的理由，恰相一致。康德进一步建议，使遵从一种普遍规律的空洞形式成为正确行动的直接而足够的标准，可以说只是苏格拉底伦理学说一个方面的粗心大意的发展，使它的“唯理智论”不真实地脱离它的“幸福论”。

这最后的推论马上容许经验的检验。因为如果德性是先天的禀赋，我们在生命的早期就可以察觉出它的存在，而这样我们只要在早年选择有独特天性的人，并在“监护之下”培养他们，谨慎地把他们与一切污染的危险隔离，我们就能获得一连串的真正政治家了。<sup>①</sup>然而，经进一步考虑后，我们可以看出不相信我们的德性等同于知识的理由。要是它是知识，当然就会有它的专业教师，而且他们就会有“门徒”。但似乎并没有任何这样的“职业”。对我们来说，幸运的是，在谈话的这一时刻，阿纳蒂尤斯刚刚在我们边上坐下。他的父亲是一位靠扎实的才智勤奋致富的高贵公民。普遍的评断清楚地表明，他早年曾受过极好的训练和教育，这一点由他自己一再被获选为高级官员所证明。在是否存在“德性教师”这个问题上，他的意见因此应该是极有价值的（89b—90b）：

（为什么柏拉图要在这个特殊的时刻介绍阿纳蒂尤斯？注意，根本不可能听到前面他大概很难鉴别的讨论。他来到苏格拉底和曼诺正坐着的长凳前，当他们开始考虑到德性的职业教师问题时，达到关键时刻加入他们的讨论。在关于他的谈话中，也没有任何“冷嘲”的迹象。与色诺芬不一样，柏拉图从未暗示阿纳蒂尤斯怀有损人信誉的个人动机支持对苏格拉底的起诉。这一节只涉及阿纳蒂尤斯的讽刺，其程度就象对尊敬和信任他的整个雅典公众的讽刺一样。这意思显然是按照阿纳蒂尤斯才智的程度，确定他是一位有能力并具有为公精神的人，

---

<sup>①</sup>有人也许会反问，这种选择（这里假定为不可能的）在《理想国篇》里，难道不是实际上被提出来就作为“理想政府”的基础的吗？回答是：否也。当然，在《理想国篇》里，禀赋被看作很重要，因此，对有出息的未来的“卫国者”，有一种早期的初选。但是教育的传统，关系更为重大；因此长时间讨论正确的教育传统的创立问题，并且按照受教育的对象在各个阶段履行或辜负其早前的“诺言”，作出升迁或贬黜的规定。



应该得到他所受到的信任。他跟整个雅典公众共有的一个缺点仅仅在于他是一位“心胸狭窄的人”。他具有一般雅典人对“过于聪明”的知识分子的民主偏见，而又和一般的雅典人一样不能永远对自己的偏见表示怀疑，恰恰因为他就是这样一个“代表人物”，公众因此信任他。介绍他的目的显然是要使我们认识到雅典人对知识分子的强烈偏见，并且认识甚至富裕和“受过教育的”公职人员，也没有能力把苏格拉底跟职业“知识分子”区别开来。倘若苏格拉底可以被“舆论的领袖”如此误解，我们就领悟了他怎么会落到被起诉的地步，而无需把他的命运归因于比忠实的愚蠢更坏的什么原因上去了。）

要是你希望一个青年学习医学那样一门科学，或者获得象吹笛子那样一种技能，你送他到谁那里去学呢？你总是选择一位自称为专业行家而因此收学费的教师，你永远不会考虑把他放在不把传授技术当职业的纯粹“爱好者”的名下的。那末，由此类推，似乎治国之才这门正确指导国务和正确安排生活的科学，势必要从自称以传授治国之才的原则为职业的行家那里学习，并且因此，象所有的专业人员一样，收一笔学费——也就是，从“象人们称呼他们为智者”的那些人那里学习。阿纳蒂尤斯深恶痛绝这整个职业，他说，如大家能了解的，他们不过是所有常去听他们讲课的那些人的败坏者和腐蚀者。然而接受他们这种看法是困难的。任何阶级竟然要把明显地糟蹋委托给它的那些材料变成一种有报酬的职业，倒是一个奇特的事迹。<sup>①</sup>实际上，普罗塔哥拉就靠“传授德性”的行业发了大

---

<sup>①</sup>例如，倘然医务人员真的杀光他们的病人的话，医疗职业就不会继续为任何医生提供基本生活工资。在现实生活中，桑格拉多（Sangrados）（桑格拉多是著名的江湖医生，他的万应灵丹就是大量放血和喝水。——译者）的“才能”会被发觉出来的”。阿纳蒂尤斯设想“智者”们已经被发觉了，但还是没法靠骗术养活自己。

鬻，并经营此业40多年。因而，有充分的时间发现他在这样做，然而他却从来未被发觉，他的高尚名誉在他身后一直传到今天。而且他不是唯一切合的例子。<sup>①</sup>阿纳蒂尤斯虽然以他一生从未与智者打过交道而感到欣慰，但是他十分确信，智者是诡诈的无赖，而社会不制定刑律来压制他们，就成为易被欺诈的受骗者了。但是，不管他的那些见解真实的程度如何，——虽然照他自己所说，他一定是靠“占卜”获得它们的——它们并不中肯。问题不是谁是青年的腐蚀者，而是谁是青年人可以从他那里学到人生行为的可靠准则的“德性教师”。阿纳蒂尤斯认为我们无需指明特殊的专业教师，人生的行为可以从“正派的”雅典人那里学到，他就是从他的父亲那里学到的，父亲又从他的父亲那里学到它的。这只不过是汲取一种世袭的传统问题——这一观点，在《普罗塔哥拉篇》里，是用孩子们学习本国语言或者父亲的行业，无需任何正式教育或学徒年限来阐明的（《普罗塔哥拉篇》327e以下各页）。怀疑这一点的可能性就等于否认在雅典曾经有过“好人”（90c—93a）。

苏格拉底并不否认在雅典现在和过去有许多“在公民的权

---

<sup>①</sup>我想我们一定要认真对待关于普罗塔哥拉的言论（《曼诺篇》91d-e）。苏格拉底严肃地意谓，普罗塔哥拉的毕生成就，以及他过去和现在所受到的高度尊重，证明平民认为他根本没有什么才能，认为他是“一个容易察觉而有害的骗子”，这种看法过于简单以致不能解释各种事实。普罗塔哥拉也许并非会象他自己所设想的那种人，但在他身上，一定有过某些重要的东西，才激起这样持久不衰的信任和尊敬的。

利和义务上有美好品德”的人，<sup>①</sup>但他的确怀疑的是，这样的一些人曾否也当过他们所实践的德性的合格教师。困难在于这些人的儿子们统统已经证明若不是没出息的就是不重要的。因而，他们显然本人没有把他们的德性传授给儿子，而且众所周知，甚至那些象特米斯托克尔只注意让他们的儿子在精致的技艺方面接受训练，从未送他们到任何一个人那里受“德性”方面的特殊教育。明显的推论就是，那些被阿纳蒂尤斯视为能胜任德性教师的“善良的雅典人”，并不认为他们自己或任何别人有能力传授它。他们一定设想过，德性不是那种可以被传授的东西。阿纳蒂尤斯因不得不倾听对城邦史上许多著名人物如此严厉的批评，感到十分恼怒，以致他没有领会要点，就愤怒地警告苏格拉底，说雅典的平民政治，对于一个不想学会守口如瓶的人是没有安全的居处的，随后就沉默不语。<sup>②</sup>——就柏拉图而言，这是一个直率的暗示：正是这一类对平民政治及其

---

①特·冈珀茨 (Th. Gomperz) 曾经指出，打算用这些词句来缓和《高尔吉亚篇》里断言的刻薄，即认为雅典民主制度的伟大人物中没有一个是真正的政治家，甚至认为柏拉图写作《曼诺篇》的主要动机，是在安抚一种由这样的意见自然地激起的舆论。这在我看来，是无意地沉溺于空想的说法。因为（甲）在《曼诺篇》里，确实没有“公然撤回的言论”。在《高尔吉亚篇》里，说民主政治的领导人不是政治家，因为他们是经验主义者，而治国才能是一种科学。按照《曼诺篇》，这些同样的领袖们如此相信他们自己的“德性”是不能传授的，因此他们不想把它教导给他们的子孙。这正是用另外的话来表达对《高尔吉亚篇》的批评。（乙）在某一个方面，《曼诺篇》比《高尔吉亚篇》进了一步。那篇对话录至少承认雅典一个真正的政治家，“正直者”阿里斯泰德 (Aristides) (《高尔吉亚篇》526b)。在《曼诺篇》里，阿里斯泰德在其余著名人物中颇露头角，那些人一定设想过德性是不能传授的，因为他从没有把它传授给他的儿子 (《曼诺篇》94a)。

②汉尼拔·乔洛普 (Hannibal Chollop) 对马克·塔普莱 (Mark Tapley) 的劝告：“你还是吹捧我们的好，你已经这样做了。”这与阿纳蒂尤斯给苏格拉底的劝告差不多一样，在这两个事例中，这警告大概都没有不厚道的意味。

领袖们严厉而公正的自由谈论，促使不忠于国家的猜疑加到哲学家的头上。这种猜疑是错误的，然而是可以理解的（93b—95a）。苏格拉底确实惯于使用这些批评，这一点从下面的事实可以看清楚：在《普罗塔哥拉篇》和《阿克拜第篇》里，都同样运用关于政治家及其儿辈们的争论。

智者们，无论如何，也许在讨论的时候被打发开了，因为曼诺大体上和阿纳蒂尤斯都认为他们不能传授德性，而且认为他否认过这种主张，是有利于高尔吉亚的一点。事实上，大多数人，象诗人西奥格尼斯（Theognis）一样，发现他们自己不能决定德性是否能够传授。他们说“是”和“非”，要按照他们变化无常的情绪。德性就这样处在一种无比不幸的地位。专业教师们的主张一般受到怀疑，而那些在实践行为方面普遍受到赞许的人们，也决不定他们的长处能否传授。看来好象既没有德性的教师，也没有德性的学习者，因此它就不是一个能被传授的事物。但是，那么它究竟是怎样产生的呢？我们必须承认德性是产生出来的。进一步考虑后，我们看到一条走出困难的路子。知识不是在实践中有益的唯一事物。一种正确的信仰会象真正的知识一样令人满意地指导实践。一个对通向拉里萨（Larissa）的道路有正确信心的领路人，将会象真正熟悉那条路的人一样顺利地把你带领到那里。那末，对实际的目的来说，正确的信仰跟知识是同样有益的——要是没有一个微不足道的缺点的话。如果你能确信一个人永远保持他的正确信念，那就没有实质上的差别。但信仰却象寓言中的德代勒斯（Daedalus）<sup>①</sup>雕像，若不把它们缚在他们的位置上，它们就能跑掉。这些雕像都是完美的工艺品，但倘然它们是束缚不住的，它们的价值自然就要降低。所以一种正确的信仰，倘然它

---

<sup>①</sup>德代勒斯是《希腊神话》中在克里特岛上建造迷宫的雅典名匠。——译者

只是与你待在一起，就是一种卓越的东西，但是它不会停留长久，除非你“想出所以然的理由”把它缚牢（98a），这个过程就是我们称之为“被提醒”的过程。当我们想出“所以然的理由”来，信仰也就变成知识，并且持久下去了。我们可以把这种差别应用于解决我们的问题。

雅典的那些“著名的优秀人物”，坦率地不把他们担当政治领袖的才干归功于知识，因为倘然他们这样做，他们就能传授“治国才能”给别人了。因此特米斯托克尔跟其余的人都不是“有学问的政治家”，不是“聪明”人（99b）——这个结论在《高尔吉亚篇》也同样得出——而认为他们应该把所有的成就归诸偶然，是荒谬的。他们的成就一定是出于“正确的见解”（“良好的判断”99b）。他们与《圣经》的宣告者和预言家很相似，这些人在没有理解的情况下经常说出非常真实的事情（因为这种种反应是在一种暂时的“疯狂似的激动”状态中传递的）。因此，我们可以把“预言家”、诗人以及政治家归为一类，当作全是在没有真正懂得他们的言行是什么的情况下说出和做出卓越的事业来的人，因为他们全在一种“着魔”状态中进行活动的。虽然阿纳蒂尤斯，也许不喜欢我们的结论（95b—99e）。<sup>①</sup>于是总起来说：德性既不是天生的，也不是从教师那里学到的，而是产生于一种感到愉快的、非理性的“神授的着魔”。除非确实能够产生一位能传授治国之才给别人的政治家，他的“德性”对别人的德性的关系就正如实体对影子的关系一样。然而，我们必须牢记，我们的结论是试探性

---

<sup>①</sup>苏格拉底把一个特米斯托克尔式的人物或者一个伯里克利式的人物的成就，看作是“魔力”，但他并不对这种“魔力”怀有一种赞扬的意思。“着魔”一般被看作是一种疾病，而我们只得求助于阿里斯托芬，去领会什么是“歌颂《圣经》”和“代神发言的真意”的流行评价，他的分类的效果差不多在今天也许只有同时谈到“口技表演者、巫师和内阁大臣”时才能产生出来的。



的，直到我们回答了德性是什么这个仍然悬而未决的问题，我们才能断然说它是如何产生的。当其时，曼诺倘若能使阿纳蒂尤斯更同情我们的观点，他就会为雅典作出一种贡献（99e—100c）。

这些最后的议论的丰富含义，只有在我们依据《理想国篇》和《斐多篇》读它们的时候，才会显现。“能使别人成为政治家的政治家”，正是《理想国篇》里的哲王。在那里，“理想的政府”登峰造极的成就，是为永远传授治国之才作准备。它是科学，不是“受神示的”奇遇的连续，而是对基本道德规律清晰的、理智的深切洞察。而且，这种准备采取的是以最终直接领悟“善”的严格的科学思维为本的、一丝不苟的教育制度的形式。按照这种教育计划，我们能够看出，在《曼诺篇》里最后议论的主要目的是把较高级和较低级的德性区别开来。较高级的就是《理想国篇》称之为哲学家的德性，它是确切可靠的亲自体认各种善的真实尺度为根据的，因此是“持久的”。较低一级的德性，充其量是真实德性的“影子”，是以虽然真实但非知识的“意见”为依据的，因此不能被指望永久不变；事实上，它依靠接受一种合理的生活传统，这种传统尚未被转变为个人对善的标准的洞察。这是在《理想国篇》里甚至要求政府的士兵做到的一切。他们的德性就是忠于一种高贵生活的传统，他们就是在这种传统中培养成长的。但是为什么要凭借一种“光荣”的崇高标准而生活，他们甚至从来没有被询问过它的理由。因为在任何文明社会的道德传统中，都有许多合理的成分，所以天生有其城邦各种最好的传统的雅典政治家可能用这种较次的德性——如《斐多篇》里所称的“世俗道德”——“造福于”国家。但是只有通过理解“所以然”，也就是通过亲自体认善的性质和亲自理解生活里每种善在善的阶梯中的地位，把一种健全的传统行为准则转化为知识的时候

候，才能保证德性永久持续。因而，真实的政治家就会是苏格拉底式的哲学家，他理解这个原则：“照料灵魂”既是个人又是国家的至高无上的职责，并对“照料”所针对的“精神健康”的性质，正确地作评价。当然，我们很快领会到，“哲学上的德性”，由于如此与对真善的认识等同，如果用正确方法进行工作，一定是“可传授的”；而不建立在理解原则基础上的“德性”，就不能被传授，它只能按照一种传统，靠习惯来“吸取”。人类对德行的可教性的态度的动摇不定，因而可以用“德性”这个词的歧义来解释。人们模糊地觉得，真正的德性依靠理解种种清晰的原则，因此，应当是可以传授的，但是他们又把真正的德性跟它的影子——忠于一个已经确立的当作确定不移的惯例——搞混淆了。而普通的经验证明，这种德性，不管可用什么方法，也不能靠教育来获取。这篇对话录对于认识论——对“回忆”学说和种种方法原则的解释——的贡献，连同其所有的重要性，对于这个重要的结论，本来都预定把它们当作次要的；对先存和不朽的叙述，也是严格地从属于“回忆说”本身的。要在这些事情上发现这篇对话录的主要信条，将是一种完全的误解，虽然没有理由怀疑它们在苏格拉底个人的“世界观”里，是与他的主要信条——“人生”的最高价值及其特有的善即知识，联系在一起的。

## 参 考 书 目

里特，C.——《柏拉图》，i，第391页—449页（《高尔吉亚篇》），第476—484页（《曼诺篇》）。

雷德尔，H.——《柏拉图哲学的发展》，第111—125页（《高尔吉亚篇》），第130—137页（《曼诺篇》）。

汤普松，W.H.——《柏拉图〈高尔吉亚篇〉》。

内特尔希普 (Nettleship), R.L.——《柏拉图的德性概念及善德》(《讲演录及其它》, i, 第238—394页)。

迪埃斯 (Dies), A.——《柏拉图的周围》, ii, 第414—418页, 第462—469页。

斯泰伍特, J.A.——《柏拉图的神话》, 第1—76页(《导言》), 第114—132页(《高尔吉亚篇的神话》、《柏拉图的理想学说》), 第24—29页(《曼诺篇》), 第29—34页(《高尔吉亚篇》)。

斯坦泽尔 (Stenzel), J.——《教育家柏拉图》, 第147—178页。

### 苏格拉底对话录：《尤息弗罗篇》、 《申辩篇》、《克里托篇》

我把这些著名的对话录推迟到此刻给予考虑，理由很简单，它们与《斐多篇》很难分开；因此，把它们安排成为研究四篇伟大作品的直接前奏，是很自然的。在这四篇伟大作品中，柏拉图的戏剧才华表现得最为完美。我无意认为，我把围绕苏格拉底的审判和死亡的整组对话录，看作是在创作次序上不间断地一篇接一篇的。正如我已经说明的，我们正在思考的这些比较单薄的作品，至少大体上必须看作早于四篇伟大的戏剧对话录，在这个问题上我并不相信我们有把握能说得更多。

《申辩篇》至少可能在我们已经讨论过的几篇作品之前写成，这是可能的，也许甚至是很可能的。但是，按照现在的分析试图说明的，直到我们讨论到凭借文体明显证明后于《理想国篇》的系列，柏拉图对话录的学说没有重大变化。倘若这是确实的，那末这种可能性就未必影响我们的处理。在论述这整组“受审和囚禁的对话录”中，我将充分利用伯内特教授的这些注释本（《尤息弗罗篇》、《申辩篇》、《克里托篇》，1924年；《斐多篇》，1911年），这将可能达到文笔简洁的目的，要是本书其它一些部分做到了这一点，我就很高兴了。

I. 《尤息弗罗篇》——关于与这篇对话录的情节和人物有联系的一切问题，请参阅伯内特的《导论》，我只对它添加下

面的一些话。我们这篇作品里的尤息弗罗，不一定就是我们曾在《克拉底鲁篇》中遇到的同名人物，尽管这是可能的。如果这两人是同一个人，那我们显然就要把当时的尤息弗罗看作是在中年时期，而把他的父亲看作大概是75岁出头的人。如我所认为的，谈话的语气与这些假定是一致的，而与在任何意义上把尤息弗罗看作是年青人，则并不协调。（他是教堂会众中的一个熟悉人物，因为他常常向他们讲话。）我和伯内特一致认为，那想象的尤息弗罗控告他父亲为杀人犯，一定是历史的事实；情况太离奇了，以致不成为一种惯常的虚构。同时我认为很明显的是，在法律上尤息弗罗无话可辩，很可能就被教父驳回了，但我却要补充说，尤息弗罗完全可能本人指望这种结局。正如他在4C说明的，他的目的是要把自己从因为不管怎样是一个恶棍的从犯所惹起的宗教亵渎中洗刷清楚。如果他对父亲提出告发，甚至充分了解这一控告根据法律的理由，将被驳回，他已做了一颗严格认真的良心所能要求的一切。任何可能的“亵渎”，此后不会落到他身上，而由当局负责；他可能感到自己如释重负，往后仍然可与父亲过正常的家庭生活。这也许是他所指望做的事。我们无需设想他期望或指望这位老人会发生任何严重的后果。另一方面，至于这篇对话录的主要意图，我认为伯内特显然是正确的。正如柏拉图和阿斯钦尼斯都描述的，苏格拉底曾经过着与奥菲斯式宗教的禁欲主义者和神秘主义者有关连的生活。大家也都知道，他曾因宗教上的改革而被判有罪。通常的推断就会是，如尤息弗罗似乎设想的，他自己是极象尤息弗罗式的那种宗教心极强的人。他的宗教观点跟某一教派那些人的非常不同，那些人在象捆绑克龙努斯(Cronus)和使尤兰纽斯(Uranus)残废的故事中找到“上帝的深奥意义”，这些传说跟雅典的官方尊崇的完全无关，而且是令普通雅典人厌恶的。把这种差别搞清楚是纪念他的虔诚的责



任。同样清楚的是，一如经常说过的，不打算让尤息弗罗代表“雅典人的希腊正教”，即投票赞成对苏格拉底定罪的审判官员的态度，因为，正如伯内特指出的，他一了解对苏格拉底指控的性质，就本能地站在苏格拉底一边，并且把苏格拉底和他自己一起归入受无知“平民”嘲弄的神学家一类。<sup>①</sup>

这篇对话录的问题，显然在于确定“虔敬”或（正如我们现在也许应该说的）“宗教”——关系到人对上帝的责任那方面的正当行为——的真正性质。象往常一样，显然未得出最后的结论，不过重要性在于对宗教是什么的两种不同观点的比较。倘没有意外的困难，我们似乎可以得出的结论是，宗教乃是“人与神交往的艺术”，或者是“受于神和回报神”的艺术（《尤息弗罗篇》，14d, e）。从表面判断，这是一种彻头彻尾与古代城邦宗教崇拜肮脏的一面保持一致的宗教观，这种崇拜受到“我的工作为的是使你能救济他人”那个戒律很大的制约。例如，它严格地适合在罗马共和国早期已经了解的宗教精神。因而毫不奇怪，不止一位编辑（亚当、伯内特）已经较早地在提出来而没有探究到底的暗示中发现了对话录的真正要点（《尤息弗罗篇》13e），即宗教倒应该被认为是人与神共同接近某一尚未特别指出的崇高结果的合作。至少可以肯定，证明这个论点是这次讨论的主要目的之一，还可以肯定的是，这个观点被证明是直接把苏格拉底伦理学中十分重要的“照料”

<sup>①</sup>参阅伯内特上述著作2—7页关于这一切的充分论述。至于一般雅典人对赫西俄德的故事讲到克龙努斯及尤兰纽斯的评价，可参阅阿里斯托芬的《云》，904，艾索克拉底，xi.38—40。雅典人多么不认真对待克龙努斯，下面的简单事实足以证明：克龙努斯是代表“米休萨伦老头儿”或“里普·范·温克尔（米休萨伦Met-husalem或里普·范·温克尔Rip van winkle是美国作家华盛顿·欧文的小说《见闻杂记》中的主人公。——译者）的一个雅典词语。甚至在阿斯奇柳斯的《威严》168页及以后诸页的暗示中，对现在“穷困潦倒的”匿名人，以及在他之前的那个“土霸”，有点儿轻视。

观念应用于宗教而产生的。但我认为，设想另一份教义表白书意在作为传播宗教的自私和肮脏的观念而被排除，可能是被误解了。就一般雅典人的生活实践和显然尤息弗罗本人施加于它的意义上，宗教在于懂得如何完成仪式的礼拜，使礼拜者得到实惠的报应。这种信仰的表面，无疑是够肮脏的了，并且与贯穿这些对话录归诸于苏格拉底的上帝的观念和上帝的礼拜仪式的观念完全不同。但这种解释不是能被加于这种措词的唯一解释。如果我们正确地想到为之祈求的是正当的那种赐福，它就将是一种有价值的宗教观念，即它是人与上帝之间的一种交往，在交往中我们供奉“受欢迎的献祭”和接受确实有益于身心的回报。<sup>①</sup>“正常的祈祷和献祭”是虔敬行为，而虔敬因为是德行或德行的一部分，所以在苏格拉底的观念里就是一种知性或技艺，一种应用于实践习惯的知识，这两者都是无可置疑的。柏拉图本人由于在《法律篇》中详细论述了制度化的宗教规则，因而对这一类教义的表白书，只要解释得正确，原则上是不会反对的。早年的学园，在其“虔敬行为”的定义中，包含着可供选择的教义的表白书，似乎是正确的。这些表白书，显然是我们这篇对话录中不同的建议合并而成的文句，“一种自愿服务于诸神的能力；尊敬诸神的正确信念；尊敬诸神的知识。”<sup>②</sup>因此我觉得不可随意把这两个关于宗教本质的

<sup>①</sup>参看苏格拉底提供的一种可以接受的祈祷仪式，《斐德罗篇》，279c，以及在《会饮篇》，202e，由苏格拉底重述的迪奥蒂马（Diotima）演说中“在人与上帝交往中”作为中间人的“护灵”这个概念。

<sup>②</sup>〔柏拉图稿本〕《定义》412<sup>a</sup> 14 中的这段话，可与“纯洁”的定义相比较：在本性上侍奉神，崇敬神，参看“崇敬”的定义（《定义》，414<sup>a</sup> 18），侍奉神对神是最高贵的（《定义》，415<sup>a</sup> 9）。我们的柏拉图手稿的学园的定义大体上属于学园的早期，这是在亚里士多德的著作、特别是在《论题》中对它们作出的经常的呼吁所表明了的。在某些情况中，亚里士多德的证据使我们能够认为一个定义的作者确乎是斯彪西波或色诺克拉底（Xenocrates）。

建议视为准备让它们彼此排斥。

对这一议论的极为简明的分析，将使我们在《尤息弗罗篇》中，能重新发现我们已经熟悉的、有关伦理学和形而上学学说的主要论点。

我们必需记住，尤息弗罗要控告他父亲这种行为，明确说来是对宗教律法的一种冒犯，不是寻常错误，而尤息弗罗则无论如何不承认是出于人道动机或被关注公民权所驱使。他因与一个“渎圣的人”同住在一个家庭陷于“亵渎宗教”而害怕，他希望卫护自己。不言而喻，对他的做法感到震惊的普通雅典人，对宗教律法一无所知，或不感兴趣，而尤息弗罗则自认在这方面是专家。从而显然作为“神学博士”，可以相信他全面懂得我们可以称为“教规律法”的，不光是懂得讨论杀人的那些章节。因而苏格拉底，作为一个不久被指控为敌视宗教的人向他这位专家求教“虔诚”或“宗教的职责”的真正性质是什么这个问题请他作答。一定有某种“在宗教上正确的”、属于一切行为的特性，也一定有一种在宗教上是错误的、在一切行为里显露的相反特性。一定有一个“宗教责任”的定义，而我们则想要知道它是什么。值得注意的是，这个“在宗教上正确”的共有特性，在开头时被说成是一种单纯的理念（《尤息弗罗篇》，5 d），随后被说成是一种形式（6 d）和一种本质（11a）。这是我们在所谓柏拉图的“形式论”中熟悉的专门用语，但尤息弗罗却未经任何说明，就立刻把它描述为被理解了。似乎不大可能避开这样的结论，即从最初起，柏拉图就把苏格拉底描述为惯常使用这类语言并容易被他的同时代人所理解的人。<sup>①</sup>

<sup>①</sup>的确有一个把苏格拉底描绘成要在《斐多篇》里亲自解释的重要论点；他不得不相当详细地解释“形式论”如何同“生灭”问题有关。我们可能很快认为，这对大多数人来说需要作相当的说明，不过“观念”、“理想”这两个词的意义，与“形式”存在的现实，在《斐多篇》里，如在别处一样，仅仅是预先推测的，并未作任何的解释或证明。

象柏拉图这些早期对话录中那么多的对话者一样，尤息弗罗最初把定义和列举实例混淆了。“宗教的职责”就是对犯有反宗教罪行的人进行起诉，不管是杀人或偷窃圣物，还是任何别的这类罪行，不因考虑血缘关系而受阻挡，忽视这一职责就是“敌视宗教”（5 d—e）。对此我们有最合适的例证，就是宙斯自己的例子，他“用链条拴住了”自己的父亲。当然，这种陈述如果被看作不仅仅是提供事例，那就会令人高兴地进行“循环论证”的，因为这使宗教的职责等于主动反对敌视宗教。苏格拉底更喜欢把这种陈述看作一个纯粹的例证，并直率地重复要求考虑使一切宗教职责都成为笃信宗教的“唯一形式”。这导致对下定义的首次尝试：“笃信宗教就是取悦众神，敌视宗教就是使众神不悦。”（6 e）。这在形式上是一个合适的定义，实质上是否正确还有待了解，按照尤息弗罗自己所说，困难是众神之中存在着争论和敌意。<sup>①</sup>并不是一切分歧立刻引起争吵和仇恨。关于数目、大小、或重量方面的意见分歧，借助于计算、测量、或称量，是易于解决的。但是当我们在道德问题——是与非、美与丑、善与恶——上有分歧时，就难于找到一种可以解决这种分歧的标准，而这就是为什么这种分歧通常在我们中间引起争吵和派系斗争<sup>②</sup>（7 c—d）。我

<sup>①</sup>这些“天国的战争”，主要是涉及克龙努斯的废黜、诺泰坦神（泰坦神 Titans，〈希腊神话〉中的巨人族诸成员——译者）以及神与巨人的战争等等故事。这些故事已经间接提到。它们是奥菲斯和赫西俄德神谱的组成部分，苏格拉底并不相信这些故事（〈尤息弗罗篇〉），6 a—c），不难表明一般雅典人不认真对待这些传说，但尤息弗罗已明确坦率承认他相信它们，对更奇异的神仙故事也是这样（6b），而正是他提供了这一定义，因此反对他是完全正当的。

<sup>②</sup>这一段是值得注意的。柏拉图喜欢把使用一种真正的“价值尺度”比作使用数目、量度、重量。我们完全可以和伯内特一起猜测，这一建议来自苏格拉底。善的知识，由于使我们能正确估价各种不同“善”的相对价值，就会把我们关于我们的“权利”的热烈争论，化为一个“道德计算的问题”，这里面有不少真理。在最猛烈的这种争论中，双方都往往真诚地只想要他们“应得的权益”。困难在于不可能在那是多少的问题上取得一致意见。请比较莱布尼兹的希望。他希望一种完美的“符号逻辑”会使一切哲学上的争论，化为一种“计算”的作业。



们完全可以推断，如果众神争吵和搏斗，那是关于同样的问题，他们就是与非争吵，每一方因其视为正确的东西而高兴，因其认为错误的东西而生气。从而，使一个神高兴的东西，可能触犯另一个神。既然是那样，那末同样的行为，既是虔诚的，又是不虔诚的（8 a）。例如，简直不能期望克龙努斯赞同尤息弗罗现在的行动。

尤息弗罗对付这一困难的方法是，以一种坦率的形式，委诸他原先的陈述中已含有的循环论证。他极力主张，有种种神都会同意的论点，例如，他们都会同意，不正当的杀人应当受到惩罚。（因而他提出，定义可以成为：宗教行为是众神一致赞许的那种行为，并且说明，“被众神一致赞许的行为”是与公正的行为同一类的。）不过这一建议，没有使问题好转。没有一个人，甚至被告发杀人的被告也未曾否认不正当的杀人、或任何别的不正当行为，应当受惩罚。利害攸关的争论点，总是在两方的哪一方理亏，以及所犯错误的明确性质是什么。如果众神间有分歧，那末他们的差异，不可能是不正当行为是否应该受到惩罚的问题，而是是什么行为是不正当的这个迥然不同的问题。例如，我们怎么知道，不同的神关于尤息弗罗目前采取的步骤不会有不同的意见呢？然而，这不过是个次要的难题。我们可以允许尤息弗罗以修正过的形式提出他的定义，

“虔诚是众神赞同的东西，而敌视宗教则是他们一致不赞同的东西”。但我们还是不得不问一个更为严重的问题：“敬神行为是因为众神赞同而成为虔诚的呢，还是众神因为它是虔诚的而赞同它呢？”（8 b—10a）。

（这一问题在以后的时期，是在伦理学的论战中起过重要作用的问题。这等于问，种种虔诚的行为，或更为普遍的德行，只是从其受支配这一事实得到它们正确性质的呢，还是因为它们原先本来就是正确的，故而受支配的呢？“上帝的圣训”



是专断的吗？道德的义务是由强迫命令创造的吗？这实际上既是霍布斯又是洛克的论点，而且是卡德沃斯（Cudworth）在他的专论《永恒和不变的道德》中所否认的东西，当时他论证说行为的善恶出于“天性”，与“纯粹的意志”无关。相同的问题以不同的术语，重新出现于一些人对赫彻松（Hutcheson）的“道德意识注入说”的学说提出的异议中。那些人力言，在争执中的问题上，我们的创造主也许给了我们一个颠倒的“道德意识”，因而助长人类的苦难，反倒成为我们最高的职责了。）<sup>①</sup> 这个论点太细微，致使一个尤息弗罗那种类型的人，一时接受不了，因而不得不费些时间加以解释，而我们觉得不必要。这一困难，对我们来说几乎不存在，因为我们从儿童时期起，就习惯于区别一个动词的主动和被动语态。在柏拉图时代，如伯内特提醒我们的，没有语法术语，不知道在柏拉图自己以前有任何人真正区分过动词和名词，而柏拉图是在晚期的对话录《智者篇》里才区分的。要作出的论点是单纯的，即“本质”的定义严格说来，不能用被动语态的动词提出来（伯内特，在上述引文中<sup>②</sup>）。那就是——它决不是对某物是什么这个问题的回答——被告知某个人，或者另外的某物给与它什么。在更为学术性的术语中，这一类的准则将是靠一个纯粹“外来的命名”的一种定义，而没有阐明这个被下了定义的词

---

<sup>①</sup>在经院哲学时代，这也是一种重要的问题。它反对责任是由命令造成的这种见解。圣·托马斯（《异教徒驳议大全》，Ⅲ，第122页）说，未婚男女间的私通，以“屈辱上帝”为借口，不足以证明有罪。“因为我们只在于了有违我们自己道德意识的事，才触犯上帝”，因此，这依然表明，争议中的行为是“违逆我们自己的道德意识”。

<sup>②</sup>见伯内特《希腊哲学》第一部分，第9—10章。——译者

的本质。<sup>①</sup>（必须记住，在一个道德科学的问题上，我们不关心象数学的那些定义那样的纯粹名词性的定义，那仅仅是结合熟知的符号对一个新符号作解释而已。象“崇敬”这样一种特性的定义，必然是一个真实的定义，而这就是为什么苏格拉底称之为关于一种“实体”的论述。）

要确定的原则是，当一样东西发生了或被给与了什么时，总是有一个相关联的做某事的人或物。因而，若一样东西被携带，或被看见，就有某人或某物携带或看见那样东西。而如我们使用一个“被动语态”的分词或形容词，表示任何东西的特性，我们这样做，是因为某种东西正在被别种东西给与这种东西。（因此，这意味着，如果一种东西正在被某人看见，它就是一样“被看见的东西”或可见物，但你不能论证：因为一样东西是可见物，故而某个人一定正在看见它。）<sup>②</sup>换句话说，一个被动语态分词或被动意义的形容词，往往是一种外来的命名。于是被喜欢或被称许的东西，就受这条规则支配；“这并非因为它是被称许的东西，故而有人称许它，而是因为有人实际上称许它，故而它是被称许的东西”（10C）。然而这样考虑，对我们提出来的准则来说，是至关重要的，如果这个准则被视为神圣而崇敬的一个定义的话。如果“所有的神”都称许“笃信宗教的行为”，如尤息弗罗当下退一步承认的，那是因为这种行为是“虔诚的”；它那作为神圣而崇敬的特性，是众

---

<sup>①</sup>当然这样的一类定义是十分普通的：例如你不能给“受托管理人”下定义，除非你用一个被动语态的动词，或它的对应词。但在这一事例中，你实际下定义的事物是一种关系，受托管理人对“托付人”的那种关系。在神圣而崇敬这个事例中，我们在试图给一种性质（感情）下定义，然而说“众神喜欢它”决不是这种性质的定义。

<sup>②</sup>的确，柏克莱有时似乎在争论，仿佛我们能从一种东西是可见的这一事实来作出推论，还可进一步从有人常常看见它那个事实来推测。但甚至他也不大会论证说，如果一种东西是可吃的，有人一定在吃它。

神嘉许的原因。另一方面，被众神赞许的“外来的命名”的事物，只是作为众神赞许它这一事实的结果而属于神圣而崇敬。从而这个准则并不告诉我们众神据以赞许某种行为的特性是什么（它的实体），而告诉我们的，仅仅是这些行为发生了什么，即，众神赞许了它们；它告诉我们对“笃信宗教”者的一种“感情”，而不是它的“本质”（11a）。①

从而我们不得不再一次着手寻找“笃信宗教”的定义。我们的定义不断远离我们，好像那位著名的苏格拉底的祖先德代勒斯的神秘雕像那样。②苏格拉底一定十分违心地继承了他祖先的双份天赋，因为看来他既能把机智灵活性用在自己的“成果”上，又能用在别人的“成果”上。但他将试图尽力去除这种烦劳。在这一点上（12a），这一讨论作出了新的开端——我们可能注意到，这一开端，应归于苏格拉底的直接建议，苏格拉底在这些对话录中的作用决不仅仅如有时被想象的是专门对别人评论起作用。宗教与“正义”（一般说来，就是责任、义务、道德）的关系是什么？我们承认凡是笃信宗教的，都是“尽本分的”，或者“正直的”；我们能不能把命题完全倒转，说凡是正直的都是笃信宗教的，即一切的尽责都是对上帝的尽责呢？尤息弗罗在理解绝对肯定的命题不容许完全倒转

---

①全都默认，如果诸神赞成x, y, z……那么，它们这样做是出于一种可以理解的理由。在“外来的命名”之外，x, y, z……还有某种事实上被认可的共性，而这种特性是认可的根据。关于“实体”、“质量”这两个词的使用（适用于任何东西的最普遍的名称、样式、质量、关系等等能被断言一个主谓的），请参阅伯内特的注释引证的处所。措辞不加解释就被使用的方式，意味着它们是一种已经熟悉的合乎逻辑的专门名词。

②至于这种玩笑的寓意，可以参阅伯内特上述的引文，后来传说苏格拉底实际上是一个雕刻家的儿子，而且他本人也干过这一行，如任何明智的读者应当看到的，如果这传说有什么真实性的话，这个玩笑就糟了。

时，似乎使初学逻辑的人感到困扰，而这个论点不得不用倒证来使他弄明白。一切尊崇都是敬畏，但一切可畏的（例如畏惧疾病）都是尊崇却不对。一切奇数的整数都是数，但一切数却不全是奇数。尊崇是敬畏的一个“部分”，正如“奇数”是数的一个部分。按照亚里士多德更为发展的逻辑术语来说，这一问题当然就会用这样的说法来说明，即，尊崇和奇数分别是敬畏和数目这个属的种，但不注意术语的柏拉图，除了当为了正在进行中的目的需要它时以外，惯常使用“组成部分”这个词，代替我们仍然称之为一种逻辑“划分”的划分单元。当时尤息弗罗作了这一论点的解释，他立刻回答，“宗教”仅仅是“正义”的一个部分——那就是，用现代的语言来说，对上帝的尽责并不是人类职责的全部，而是它一个特有的分支。从而，他象人类大多数一样，相信有众多截然不同的“德性”，例如，人类有某一套“对上帝的职责”，而另有截然不同的一套对同伴的职责，结果就是你可能专心关注责任的一个分支，而忽视了其余的。你也许长于“笃信宗教”，而在（例如）诚实方面却不够，象那传奇里的威尔斯人一样：“在祈祷方面具有特异的天禀，然而是个可怕的说谎者。”根据苏格拉底的观点看，这倒是不可可能的。一切德行是对善的认识，故而任何一种真正的美德，如果你躬行实践，将证明适合于全部人类行为。从而道德的“要旨”和宗教的“要旨”，同样是属于人类行为的整个领域，原则上不大可能把一个人的“虔诚”跟他的“道德上的”责任区别出来。实际上，尤息弗罗终于作出否定的原因，是与说明《拉黑斯篇》或《查密迪斯篇》的正式否定的结论一样的——事实上真正的“善行”是一个统一体。

这在12d中立刻给我们提出来了。如若“宗教”是道德的一个“方面”，那我们必须继续问它是“哪一”方面；即，使用第一次在《泰阿泰德篇》中适合我们的专门措辞，我们必须

要求划分清楚“笃信宗教”和其它责任的“差别”。我们可以提出“正直”能被划分成两种：对众神的“礼拜”或“供奉”和对人的崇拜或服务；前者就是宗教（12e）。这种想法就是：一切道德都是贡献，而贡献则分为互相排斥的两类，“对上帝的贡献”和“对人类的贡献”，这是一种至今仍在广泛流行的见解。（根据苏格拉底的观点，当然这种见解是错误的；你不能在真正供奉上帝的行为中不为人类服务，也不能在不为人类服务的情况下供奉上帝。）

为了领会制定定义的第三种尝试所导致的争论，我们不得不记住，贡献这个词使用上有两种特殊关系。这个词被用来表示神的崇拜者对神的崇拜（比较我们令人生厌地使用“敬神的仪式”和“礼拜日的仪式”这些措辞），或者，表示显贵人物的奉承者对显贵人物的崇拜，以及用来表示诸如医生和马夫这些专业人员对人或动物的“照料”。（苏格拉底就是根据这个词的意义发展他的把“照料人的灵魂”作为人生最重要的事业的思想的。）问题在于确定（如果两种意义中的任何一种都行）在哪一种意义上，宗教该被称为对上帝的“供奉”。如果我们从第二种意义出发，在这一层意义上，猎狗的专业驯养者，或牧牛人，可以说在“照料”或“侍候”这些猎狗或牛，我们就看到这类照料的目的，往往使“被照料的”长好，使狗或牛处于非常健康的状态，并如此保持下去。不过我们不能认为宗教就是在这种意义上对上帝的供奉。没有一个人会说，他凭履行其“虔敬的职责”使他的众神更壮健（13a—c）。我们必须按奴隶被说成“服侍”或“照料”他们的主人这一极不相同的意义来表示“贡献”的意思。现在一个奴隶的“贡献”在于他在他主人执行的职务中，充当一种工具或“仆从”；这是一种“象部属与上级协作，完成某种成果”的从属关系的形式（13d）。

现在我们立刻能够说，一个医务人员的奴隶在他的主人的



指挥下所贡献的成果是什么；它是治愈主人的病人。所以建筑师的奴隶，就作为下属对造船或建房作出贡献。如若“侍奉上帝”就是如同一个下级工作人员对他上级的事业作贡献，如若这是“作为一种工具的协作”，那么我们“在众神引导下”作出贡献的伟大工作是什么呢？（13e）。（在我们这篇对话录里，对这个问题没有提供答案。象尤息弗罗那样的一个人，不可能作出任何回答，他是把他的道德和他的宗教，保存在各不相连的“不透水的间隔”里，而苏格拉底当然不回答他自己所提的问题。但不难从另外的对话录里发现苏格拉底的答案是什么。我们知道，人类的伟大事业是“照料”自己的灵魂，只要他能够，跟他相接触的所有的灵魂，他都要“使之尽可能的变好”。我们将在《斐多篇》和别处，发现他把这一种人生道路，描述为“同化于上帝”。从而，如果我们说“上帝的伟大而光荣的工作”是在使全世界成为秩序和善良的源泉，就不致有大错。我们说我们以不同的程度把秩序和善良带进我们自己个人生活的小“世界”，带进我们所属的社会，“在上帝的指引下对那个工作作出贡献”，也不会有大错。这样一种回答，当然要以“德行的统一”为先决条件，并破除对人类的贡献和对上帝的贡献之间、道德和宗教之间的所有障碍，这将使反对宗教成为对道德的破坏，使伦理的松弛成为对宗教的触犯。）

尤息弗罗不能理解苏格拉底的思想，使他重新依靠他的一贯含蓄的见解，就是使宗教脱离道德的盲信者的见解。“如果一个人懂得如何凭他的祷词和他的献身行为取悦于诸神——那就是宗教信仰，就是使个人的家庭和公众的国家繁荣昌盛的东西”（14b）。用比较简洁的话来说，宗教是“一种献身和祈祷的科学”（14c）。（尤息弗罗当然认为苏格拉底使用的“科学”这个词，仅仅表示应该奉行的宗教仪式的正确的知识。）于是，在献身中，我们给众神奉献东西，在祈祷中，我

们向诸神祈求东西。因而我们最终可以把尤息弗罗的思想，放进这个定义中来（这篇对话录的第四和最后的定义），“宗教是向神要求东西和给神贡献东西的科学”（14d）。现在要求的正确方向，就是要求我们所真正需要的，而贡献的正确道路，就是把众神求于我们的献给他们，因而，宗教结果是“人与神之间交往的艺术”（14e）。不过交往当然是两方互利的一种交易；单方“不能既是买方又是卖方”。属于神与人交往的一方，从这一交往中取得了什么是显而易见的；神送给我们一切我们喜欢的好东西。但他们从我们得到的是什么利益呢？尤息弗罗说，没有“益处”，只有敬意、谢忱、感激（15a）。“虔敬行为”从而就是对神的感谢，而这使我们回想起那个我们已经不得不抛弃的定义，说“写信宗教”是“众神所称许的东西”（15e）；结果是我们在认识宗教是什么这个问题上，并不比我们开始讨论时有更多进展。

如我所说过的，把宗教作为上帝和人类为了互利而经营的贸易事业，那是一种没有价值的思想，而对这种思想温和的讽刺，不应该使我们看不到这样的事实，即，在纯然是苏格拉底的意义，作为认识如何向上帝要求，和如何对上帝作出报答的那个定义，是能够被理解的。把“知性”真正引进这个准则作为宗教的属，应表明它包含打算让我们探究到底的暗示。俗谚说，“摹拟是最真诚的奉承形式”。因此我们可以补充说，在奉献于“照料灵魂”的一生中表明的“对上帝的摹拟”，是一种可以接受的虔敬，并且是我们受到上帝的好处的真实感恩。有了这样的理解，宗教乃是向上帝祈求正当的东西并作正当的报答这个准则，与宗教是在伟大而光荣的“工作”中“在上帝指引下”充当协作的代理人这个准则并不矛盾，而是一致的。

I. 《申辩篇》——《申辩篇》太著名了，不再需要精心

的分析，虽然也不应对具有普遍兴趣的论点不加任何评论就放过去。除了作为一篇公认为可靠的、苏格拉底在难忘的受审时刻的真实语言的复写本，它具有严格的历史兴趣以外，作为带着充分的自觉选定的“照料灵魂”并不惜任何代价得到适合和光荣的结局的人生图景，它也具有哲学的兴趣。它所描述的，如由殉道者本人由衷理解的，是最佳典型的“殉道者”的一生。描写的目的在于使我们了解殉道者为什么选择这样一种人生，以及为什么殉道者以死完成其人生历程，是一束花环而不是一种“灾难”。在我们比较平凡的心灵境界中，我们惯于把殉难看作是一种非常不惬意的义务，也许不应该规避它；但我们觉得，要使我们的想象力能够容忍，殉道者必须以“昂扬的精神”才能“完成”其志向。柏拉图有意要我们毋宁认为殉难本身就是“昂扬的精神”：“在患难中，才能产生出喜悦的神情，随你走向何处……在天上不会发现更高贵的道路，在地下，也不会发现更稳妥的道路，不过到处是神圣的道路。”《申辩篇》是《摹拟》第二册的希腊语副本。

至于弄清楚柏拉图实质上保存了（如他让我们知道的，他亲自聆听的）苏格拉底的实际演讲的那些意见，请参阅伯内特的《导论》和其中涉及到的作品。当然我们必须了解，象一切著名演讲的流传版本（例如阿斯钦尼斯与德谟森尼(Demosthenes)关于“王冠”问题的那些版本）那样，已发表的演词被认为已经根据散文体的宗教教规作过“修正”。柏拉图在为苏格拉底辩护时，无疑做过象德谟森尼那些人为他们自己的演词公布之前所做的事情。同时我们显然无权假定，修正和润饰的过程含有任何基本事实的窜改。我们所掌握的，实质上是苏格拉底确实说过的讲话纪录，这一点由以下单纯的考虑充分证明，虽然我们不能确定《申辩篇》发行的确切年代，我们至少可以肯定它一定是在实际审判后的几年之内公诸于世的，因而就会被好

些人读过，既包括热忱敬慕哲学家的人，也包括怀着敌意的批评者（而且推测起来，甚至还有某些开会讨论此案的法官），他们立即会发觉这么新近的事件的任何窜改。<sup>①</sup>还应该补充说，甚至苏格拉底当自称在法庭的辩论方面完全是个“门外汉”时，实际上却使他的讲词在一般结构上符合惯例的优秀技巧——通过领会伯内特的仔细分析很容易被人欣赏的技巧——决不是一种仅仅在文体上被柏拉图“改进”的技巧。尽管苏格拉底对当代“辩论术”各种最终目标加以轻视，但他十分熟悉其公认的方法和原则，要不是这一事实，《高尔吉亚篇》和《斐德罗篇》就会成为十足的神秘作品了。的确，可以说《申辩篇》给《高尔吉亚篇》关于那些合理地由修辞方法编造的用途的自相矛盾之处，提供了一个讽刺的例证。苏格拉底是处于被告地位，他作了“答辩”，从色诺芬时代起，答辩一直被认为很有点儿象罪犯的供词。这确实与《高尔吉亚篇》的那些原则相一致。苏格拉底被控告犯了罪，然而在一般雅典人看来（虽然他自己不这样看），他做了等于犯那种罪的事情。因此他运用感人的辩才，不是掩盖事实，而是把它们真相作清晰的阐明。他是“被怀疑的人物”，而且许多年来一直是如此。整篇“答辩”乃在坚持这一点，并说明这种怀疑是无可避免的。苏格拉底在莱翁（Leon）事件中违抗“三十人集团”命令（《申辩篇》320c—d）的行为，即令是一个普通的辩护人，也会充分用来作为“民主的思想感情”的证据。甚至这一行为已由先前叙述一个事件——苏格拉底在审判阿尔金纽萨将军们时对抗“平

---

<sup>①</sup>尤其很难想象，柏拉图竟创造了在法庭投票表决判处死罪后，向朋友们和支持者讲的几句话。《申辩篇》随即结束。现代的作家们认为苏格拉底被宣告判决后讲过话是“不可能的”，他们只不过是在把一个现代欧洲法院的程序，转移到公元前5世纪的雅典去罢了。关于这一案件为评论提供的机会，请参阅伯内特《申辩篇》第161页。



民”——的人，审慎地介绍过；关于这个事件，这样的辩护人就会注意不说什么，或尽可能不吭声。因此，吕西亚那样的人可能用来使宣判无罪在道义上可靠的事情，实际上被苏格拉底用作一种警告法庭的机会，警告他们不必指望他牺牲信念屈从“民主的思想感情”。根据吕西亚的观点，苏格拉底一定如他所做的那样，由于运用他违抗三十人集团的故事，“扔掉了取胜的王牌”。

苏格拉底受审这一非凡的历史环境，在伯内特教授的《申辩篇》版本按语中，以及《希腊哲学》第一部分关于受审这一章中，比在其它任何地方说明得更好。因此，为了充分讨论，我要请读者参阅这些著作。我对这些看来很重要的论点的一个指示感到满意。

虽然实际的原告是米利蒂尤 (Meletus)，但大家都知道，整个事件的真正唆使者是阿纳蒂尤斯，他是那两个最受称赞和信任的恢复民主政体的领袖之一。由于阿纳蒂尤斯是在同一年既参加检举苏格拉底，却又帮助为同样被控“不敬神”的安多西德 (Andocides) 辩护，因此我们不能设想宗教狂热的动机，跟他的行动有过什么关系。我们完全可以假定，他所归罪于苏格拉底的，是“腐蚀青年”，还可以假定，这意味着对绝对忠于民主政体的情操施加有敌意的影响。这种罪行，如果它是一种罪行的话，是苏格拉底所犯的一种罪行。这一点能从《申辩篇》本身得到证明。在《申辩篇》中，他致死之要点，就在他愿意遭受“民众”的、或任何一个根据良心吩咐的人的敌意。象我们在《高尔吉亚篇》和《曼诺篇》读到的，对旧民主政体的英雄们的这种评论，是附加的证据。虽然在事实上，象阿纳蒂尤斯那样的一个“有经验的政客”，除了这位哲学家和阿克拜第、克力锡亚斯、查密迪斯等人之间的臭名昭著的亲昵行为外，就不需要其它证据了。但是为什么阿纳蒂尤斯既不能毫不



掩饰地把他的诉讼提出来，又不能作为事实上的起诉人出现，是有理由的，伯内特一直正确地坚持着这个理由。苏格拉底最坏的“罪行”是在旧民主政体的统治下犯的，公开提及这些罪行，都被大赦令所禁止，大赦令禁止公民对欧几里德执政以前所做的任何事情进行审问。阿纳蒂尤斯自己曾经是这个法令的最早促成者之一，因而他既不能自己执行，又不能唆使别的任何人执行这个大赦令所包含的种种法令。有必要给诉讼提出进一步的借口，并找到在其起诉书里使借口成为主要指控的名义上的原告。从《申辩篇》判断，在说明为什么苏格拉底“腐蚀青年”的明确性质如此不为人们所知，以致我们只有从辩护的字里行间相当仔细地阅读，去发现所包含的意思。它也说明了为什么极力主张选择“不敬神”作为控告的罪名和选择米利蒂尤作为名义上的原告的理由。伯内特认为，竟然有两个叫米利蒂尤的人，在同一年以同一罪名，一个人检举苏格拉底，另一人检举安多西德，是很不可能的，因为米利蒂尤是一个少见的名字。倘若两桩案件的检举者是同一个人（这一点是很可能的），而留存给我们的、以吕西亚的名字出现的“反对安多西德”的讲话，是在对安多西德的起诉中由米利蒂尤宣读的讲话——不管讲话是他自己的，还是由吕西亚撰写让他“照本”宣读的，我们立即了解选中米利蒂尤的原因。反对安多西德的发言，是一个真诚但又无可挽救的狂热盲从者的发言——就是这种人正因为把绝对的诚实跟一知半解的单纯结合在一起，才作了某种政治阴谋的恰当工具。这一类人会仍然有效地全心全意投身于对“不敬行为”的控告，因为如从苏格拉底在答辩中所采取的方式可以清楚看出的，他和别的任何人都不明确知道“不敬行为”是什么。（而且值得注意的是，按照安多西德所说，米利蒂尤是执行非法逮捕莱翁的参与者之一，苏格拉底拒不承认和这件事有牵连，因而，作为一个受谋杀犯污染的人，

米利蒂尤自己就应该以他正在指控罪行不大的人的罪受审。苏格拉底不屑重视这一点是严格符合他的品质的。)至于指控苏格拉底那种“不敬”的意义,我们从《申辩篇》学到的,就是苏格拉底把它视为与他早年在《云》和别的喜剧中的科学研究的讽刺文有关,在那些文章里,一般把科学家描写成对当时正式礼拜的众神不尊敬。这种陈述,就其本身而言,无疑是正确的,不过在告发苏格拉底的背后,一定有更加多的事情。安多西德在同一时间以同样的违反宗教仪式罪而受审,并发现在其答辩中有必要探究有关“赫梅神(Hermae)的肢体残缺”和“亵渎秘密宗教仪式”的全部古老的丑闻,这个事实正如伯内特曾极力主张的,似乎给我们提供了这一秘密的线索。苏格拉底同事中的阿克拜第和别的著名人物,曾深深卷入这一“秘密宗教仪式”事件之中,而这无疑会在全体法官的头脑里。苏格拉底在答辩中没有提及这个问题,但这仅仅证明,我们应该从他一生的全部趋向中料想到,甚至在为自己的致命诉讼的辩护中,他还是严肃认真遵守法律的精神的,而在欧几里德执政以前,罪过就是被这种法律精神“赦免”的。米利蒂尤很可能不大留意。

阿纳蒂尤斯曾屈身煽动一次他耻于承认积极参与的诉讼,并使用过一种他那时一定鄙视的工具,我们难以宣判他无罪。但是这只不过是政客们经常干的勾当,根据通常的情况,他们被看作是品格高尚的。他的目的完全是要吓唬一个人远离雅典,他认为这个人的影响是令人不愉快的,犹似荷兰人威廉凭借诡计吓唬詹姆斯国王离开英国——麦考莱(Macaulay)<sup>①</sup>为之颂扬他的一种行为。在审判前,苏格拉底本可以用逃跑来保全性命,当对宣告无罪有疑问时,这样做是惯常的事。柏拉图

---

<sup>①</sup>麦考莱(1800—1869年):英国历史家、评论家、诗人及政治家。一译者

的确注意让我们了解，甚至当案件进了法庭，逃跑还是容易的。罪行的裁决，甚至在被告的不妥协发言讲过以后，也只得到微弱的多数。我们可以有把握地推断，只要稍稍尊重民意，对一、二桩政治事件略为保持机灵的沉默，并强调其它方面——如被告卓越的军事经历之类——说些悔恨过去、承诺将来谨慎行事的话，就能相当肯定地取得相反的裁决。甚至没有任何这些，如果苏格拉底愿意提出一笔花费不多的罚金，作为充分的惩罚，那么这一建议显然会被接受。（更不用说，在他意想不到的关押月份期间，就能不费力地逃跑，而且舆论绝不会谴责他。）那些起诉者不想在他们家门前为任何人流血而内疚；苏格拉底本人迫使他们行动。他们没有要求殉难的愿望，但他们已经造成不可避免要有殉难的局面，除非另一方愿意凭良心来和解，而苏格拉底已决定了殉难，他们就必须进行了。这就是他讲双方都必须忠于“道义”的含义所在（《申辩篇》39b）。苏格拉底的确认为，他的行为是关心公益者的行为，他的对手们无疑认为他的行为就是该死的罪行。他们倒喜欢他本人供认他们的估价是正确的；如果他用言行承认这一点，他们愿意不予处刑。他们并不希望把他处死；他们只是期望他承认罪有应得。苏格拉底说，倘若罪有应得，那么就处刑吧；你们必须被迫才“敢于实行你们的主张”。

苏格拉底的真正严肃的辩护，被写成依据他对同胞负有特殊神圣使命的信念，这一辩护直到我们述及28a那页时才开始。对《申辩篇》进行分析，我们必须从理解这一辩护着手。前面所说的（《申辩篇》17a—27e）是问题的提出，与两个开端的论点有关；说明对苏格拉底逐渐形成的偏见（18a—24b）和证明起诉者自己不能说、或至少不敢说他指控的真意是什么（24b—27e）。贯穿整个开头几页，我们一定预期发现大量怪诞幽默的痕迹，苏格拉底的敌人在柏拉图的著作中称他的这种幽默

为“冷嘲”，我们不得不时时考虑到他“并不完全是严肃的”这个公开的事实；当我们接触它的时候，为他的毕生行为真实辩护，完全是诚挚的。（引起对这一点的注意，极关重要，因为特尔斐神谕起作用的那部分著名记事，在这位哲学家一生中是引起普遍对他误解的原因，而且必须同样谅解他天生的幽默，乃是被喜剧诗人用作对他讽刺的原因。声称意识到一种特殊的使命，既非由“众神”，也非由“阿波罗神”，而是出于实际上辩护的需要，“由上帝”强使的。这两件事彼此各不相关，因而以极不相同的语气处理。试图混淆它们只会引起误解。同样，米利蒂尤“盘问”的要点，再三被注释家们所忽略，他们不了解整个篇章很幽默，虽然对它的牺牲者来说，是一种致命的幽默。）

甲、对现存的不利于发言人的偏见，恳求公正的审讯和解释。——发言一开始是用通常的方式进行辩解，因为发言人不熟悉法院的辞令，大体上是嬉戏般的，并且要求让他照自己的方式讲述其经历（17a—18a）。在序言中，一般率直而真挚的话是坚决主张“演讲”这种崇高的任务，就是要说老实话——发言人可以断言胜过其起诉人的一种任务。象每个希望公正审讯的人，他首先一定会消除听众可能对他怀着的任何不利的偏见，这次起诉刚刚试图制造这一类偏见，对付这些企图是不够的；还有一种始于古代的更为根深蒂固的偏见；那些判案的法官很久以前就听说，苏格拉底是个“聪明人”，他“忙于关注天地间的大事，并使不大充分的理由变成强有力的道理”——具有是自然科学家和“辩论家”的双重罪名。其实，这是在阿里斯托芬的《云》中写成这样的。这一类型的“知识分子”，一般被怀疑是漠视神灵的；这些指责是在一些喜剧中作出的，法官中有许多人在25年前的少年时代一定看到过，当时很容易形成深刻印象。它们从未得到任何反驳；更重要的是，从那时



以后这些指责被一伙匿名的造谣中伤者出于蓄意中伤<sup>①</sup>而反复说出，是这些含糊的偏见，而不是目前的这些起诉者的指控，很可能妨碍公正的审判（18a—e）。

对这一切的充分的答复是，苏格拉底对在《云》里被杜撰所讲的那种废话，不负责任，他的审判官本身，一定知道他们有否听到过他谈论这样一些话题。但他注意补充说，他无意毁谤这一类消息，如果它是实有的话。<sup>②</sup>说他曾以“教育人”为“职业”，也是不真实的，即，他不是一位“德性”的专业教师，虽然另一方面他远不轻视这样光荣的一种职业。他幽默地说，如果他确实能“传授德性”，他不愿象伊文纽斯(Evenus)那样<sup>③</sup>为了微不足道的5明那从事这一工作。他倒愿意知道如何获得这种价钱的（20b）。

那么他怎样取得“聪明”或“明智”这个名称的呢？这见于有关特尔斐神谕及其对查里丰应答的祈祷文的著名故事，说没有一个活着的人比苏格拉底更聪明。苏格拉底说，他起初对这种意见感到吃惊，于是开始认真工作，证明特尔斐的阿波罗神——有充分理由表明从来不是雅典的伟大人物——是个说谎者。带着这种见解，他走访社会各个阶层，寻找比自己聪明的人。他从“政治家”开始，但立即发现，虽然他们想象自己非常聪明，而他们无疑缺乏智慧。接着，他考验那些诗人，得到了差不多相同的结果。他发现他们无望能够解释清楚他们的最

---

①“出于忌妒和诬陷”18d。不言而喻，提出这些传说的喜剧诗人决没有真正的敌意。他们的意思不过是开玩笑。我们自己就能看到，阿里斯托芬就是这样的。

②《申辩篇》，19C。正如伯内特在上述引文里指出的，这里所说的，与《斐多篇》描写的很符合，即苏格拉底对所有这些早年生活中的情况深感兴趣，直到他发觉他“不注意它们”为止（这一表达本身不应严肃对待）。

③伊文纽斯是希腊诗人，同名者有多人，其中之一教过苏格拉底哲学。——译者



美好的作品里的含义；这表明，诗人象着了魔的人，在他无法控制的天才和灵感的影响下讲话。<sup>①</sup>最后，他求教于手艺人，他们不象“政治家”和诗人那样令人失望，因为证明他们确实懂得一些事情。他们懂得他们自己的行业。可惜他们毫无根据地相信，因为他们懂得他们的行业，故而他们一定同样有能力对那些最重大的（例如，无疑如伯内特说过的，如何统治一个王国）问题作评价。<sup>②</sup>于是，看来好象特尔斐神终究不在说谎似的，他仅仅在用谜语——他那个行业众所周知的诀窍——说话。他意在说人类的智慧，是一件如此可悲的事，以致最聪明的人，象苏格拉底一样，是知道他不知道任何值得自夸的东西的人（《申辩篇》，20a—23b）。

说来也当然，这次试验的受害者一点也不友好地对待它，问题被年轻人——有钱而有闲的市民的儿子——搞得更糟，他们陪伴苏格拉底，“而苏格拉底没有硬要他们这样做”（“照自己意志行动的”，23c；就是说，他们在任何意义上都不是“门徒”），他们想从这件事中得到消遣，甚至试图亲自实践这一把戏。他们的受害者当然抱怨，说苏格拉底诱使年轻人堕落。当他们被问到怎样使他们堕落时，他们耻于回答：“通过揭露我们年长人的无知”，于是他们求助于对一般科学界人士的老一套的指控，即控诉敌视宗教和“使得没有说服力的辩论变得强而有力”。在场的起诉者不过是这种闲聊的代言人罢了（23c—24b）。

乙、对米利蒂尤的直接答复。——苏格拉底现在转到这次

---

<sup>①</sup>如伯内特所说，在上述引文中，歌里庇德斯大概是苏格拉底要应用其检验标准的第一个悲剧作者。我们已经看到，苏格拉底认为“时髦的”作诗观点是依靠“灵感”。

<sup>②</sup>请比较切斯特顿关于“显然属于电机工程师”对上帝的存在或灵魂的不朽“种种观点的权威”的妙语。

起诉实际对他提出的指控，对此，他三言两语就对付了。情境的滑稽可笑之处是，由于“大赦”，控诉的种种问题超出了法庭的权限。这位起诉者不暴露这个事实，就不可能冒昧地说出两个指控的含义。他说“腐蚀青年”，实在指的是苏格拉底对阿克拜第、克力锡亚斯、查密迪斯和其他一些人的设想出来的影响，这些人曾经背叛民主政体；对不敬神的指控与公元前415年的丑闻有关。但要承认这一点，就等于是请求法庭对这案件不予受理。因此，当米利蒂尤被迫说明他的含意，他就不得不用幼稚的废话回避这个问题。审判官能够了解这一情景，并无疑令人惊异地赞赏这一点；许多现代注释家之被苏格拉底式推理的“诡辩”特征严重地困惑住，完全因为他们未曾使自己认识到曼诺的处境的艰难。他们没有领会苏格拉底托辞所作的冷嘲，即一个狂热而认真的起诉人，不过是在表演一出愚蠢的恶作剧。

米利蒂尤自称已觉察苏格拉底在诱使青年堕落。如果他已觉察到，显然他定能说出谁开导了他们。米利蒂尤迫不得已，只好求助于这样的见解，即任何善良的雅典人，通过和这些年轻人交往，开导了他们，（因为正象我们已在《曼诺篇》中发现阿纳蒂尤斯主张的，以及将发现普罗塔哥拉在以他的名字命名的这篇对话中，更加充分说明的那样，他的影响是有利于社会道德传统的。）苏格拉底独自一人用他对这些年轻人的影响使他们变坏（25c）。然而这是与一切类推相反的，如果你考虑马或别的家畜的例子，你就发现只有少数人使它们变好，那就是懂得驯养它们的技术的专业人员；如果把它们托给任何其他人，它们就会受到糟蹋。此外，一个人看不到由于腐蚀了恰恰他不得不生活其中的人们，就是有损于自己利益的事，一定是非常愚昧的。没有一个人会故意干这一类事（苏格拉底的学说，“没有一个人自愿干坏事”）。如果一个人不自觉地犯了

这么严重的错误，恰当的方针不是告发他，而是使他正视错误。但是米利蒂尤，却通过控告苏格拉底，使人弄清楚，他认为苏格拉底做得出故意要使这些青年人堕落的荒唐行为，而正是他们的堕落，会使苏格拉底面临在他们手里受害的危险(25c—26b)。

另一方面，苏格拉底用什么特殊的方法使其年轻朋友“堕落”的呢？由于不允许公开提及真正意指的事实，米利蒂尤不得不求助于那个答复，即腐蚀就是控告中宣称的煽动触犯宗教。苏格拉底树立了漠视宗教的榜样(26b)。这就使我们就其本身来考虑这一告发。苏格拉底声称，完全不能理解说他“不敬希腊城邦诸神，而信奉一种奇异的宗教，”究竟是什么意思。<sup>①</sup>如果米利蒂尤意有所指，那么他的意思很可能是，苏格拉底是无神论者。(米利蒂尤实际不是指这一点，苏格拉底也

<sup>①</sup>至于这个控告，请参阅伯内特上述引文。根据语言学的理由，毫无疑问，苏格拉底“不信奉那些城邦所信奉的诸神”这句话的意思，是他不遵守宗教礼拜的仪式，不“崇敬”法定的诸神，而不是“他不相信众神的存在”。阿里斯托芬在使苏格拉底向斯特里普西亚德(Strepsiades)解释“众神在这里不是合法的守护神”时，是在使“信奉”这个词的意义有双关意思。同样肯定的是，在附加分句“而是外来精灵的”中，“精灵的”是形容词，而不是名词，并且这一意义因而是“仅仅实行某些另外不熟悉的宗教仪式”。这一点的意义，通过与《云》比较就显得更为清楚，在《云》这出喜剧里，苏格拉底被描绘成把科学家的职能和禁欲主义者聚会的总管职能结合起来。的确爱奥尼亚的科学家们，以完全非宗教的方式使用“神祇”这个词，表示他们认为原始的实体的任何事物(这就是为什么在《云》中苏格拉底对呼吸和空气起誓，并向“云”祈祷)。同样真实的是，苏格拉底是崇拜奥菲斯神秘教理和毕达哥拉斯派禁欲主义者的同伙，象阿斯狄尼斯的那篇对话中被称为禁欲主义者的泰劳格(Telanges)一样，他们有他们自己的、政府未正式承认的宗教。至此，就有关“奇异的宗教”而言，有了一种可理解的基础，然而究竟有什么理由说苏格拉底对这个城邦的众神不敬，则依然未曾说明。而强加于苏格拉底的正是这一部分的指控。在我看来，伯内特设想，实际所指的是“亵渎秘密宗教仪式”的老问题，是正确的。“狄奥庇特(Diopithes)的法令”与这个问题无关。欧几里德年代以前的一切“法令”都无效(《安多西德》i, 88)。

知道他并没有这样的意思。但是如果米利蒂尤不使他的诉讼冒彻底失败的危险，他不能说明他真正的意思是什么；因而苏格拉底为了自己和这一法庭的不严肃状态有充分权利使他困恼。他太蔑视这次指控了，以致不去认真对待它。）如果这就是他的真意，而他又不敢说明这不是他的真意，那么他的指控就不驳自倒了。一个人不能既是无神论者，又是“奇异的宗教”的信徒；这样控告，简直是浪费法院的时间<sup>①</sup>（26c—27e）。

丙、关于苏格拉底的生活和行为的辩护（28a—35d）。——我们终于要探讨到苏格拉底为他的品格所作的严肃认真的辩护，不是针对他表面上受审的那些毫无意义的指控，而是针对长期的严重误解。他完全意识到他的生命是在危险中。这样的事，过去许多善良的人遭遇过，将来还会发生。不过在这样的处境中，没有什么不光采。一个人的职责，在于面临一切艰险时，要忠诚地坚持他曾判断为对自己最佳的职守，或者说，坚守他的司令员命令他要做的本职工作。苏格拉底在服军役期间，当他的上级军官命令他正视危险时，就曾按照这一原则行动过。忠于上帝的命令更是他的责任，如他所相信的，这曾责成他“毕生献身于智慧和考验自己及其同伴”（28e）。真正的无神论就会不服从神的指挥。违令该是大家知道的坏事，但他受到威胁的死，如果他不违抗的话，据他所知，可能是最大的善事。因而假使在放弃“哲学”的条件下施以大赦，否则就只有死，他会拒绝赦免。因为比起任何人间的法庭来，更要服从上帝。因此，只要他活着，苏格拉底的责任心决不放弃向大

---

<sup>①</sup>形式上，论据是更加复杂的。一个关心“超自然现象”（我们也许可以这样说）的人，一定相信有“超自然的存在物”；这些超自然的存在物，或者本身是“神”，或者是“神的后代”，不论哪种情况，相信它们的人，不可能是无神论者。这是纯粹的挖苦，但它实际上是米利蒂尤及其支持者阿纳蒂尤斯应受的报应。



家力陈“关心智慧、真理及其灵魂的幸福”和关心健康或财物的相对的不重要。那是上帝给他的使命，只要雅典人知道这一点，他对上帝的“贡献”<sup>①</sup>就是能够降临于整个社会的最大幸福（30a）。即使他确实“腐蚀青年”，那一定是向他们宣讲他的不变的信念，即“不是财富创造精神价值，而是精神价值使财富和其它一切成为好事。”他发表这篇讲话，不是为了挽救他的生命——阿纳蒂尤斯和米利蒂尤可以使他死，然而真正可怕的事，不是丧失生命，而是错误地享有生命（《高尔吉亚篇》的主题）——他要使他的同胞避免误用上帝赐予他们而不可能再一次给他们的生之权利。他象牛虻，它的嗡嗡声，妨碍那些出身高贵而困倦的动物——“选民们”昏然欲睡的怠惰（30c—31c）。

人们可能要问，一个具有这样一种使命的人，为什么从未试图充当公众的劝诫者和顾问。<sup>②</sup>好吧，事实是曾经要苏格拉底毕生提防“不幸”的诉讼这一“难以理解的事情”，总是制止他参与公共生活的企图。那当然：民主政体，为了正义的事业立即会把公然蔑视它的人置于死地。因此，向来履行天职的条件，是应该施之于个人，而不是群众（31c—32a）。事实上，苏格拉底只有两次受天命召唤以致与权威发生冲突，一次是针对地位次于阿尔金纽萨的将军们所采取的违宪步骤时，他拒绝与之同谋，对抗了大众的感情；另外更近的一次是，当“三十人集团”要逮捕莱翁时，他不理会这一非法命令。在这两件案子中，他都冒着极大的个人危险，而在第二件案子里，

---

<sup>①</sup>请比较与《尤息弗罗篇》有关的陈述中关于宗教就是在产生“最美好事物”中献身于上帝的观念，苏格拉底答辩说，他毕生始终致力于这一工作。

<sup>②</sup>含义是，具有苏格拉底那样杰出才能的人，审慎地避免促使他们公开地为社会作贡献，一定是反对民主政体的难对付的阴谋家，尽管他被认为曾大量地使他们忙于为象阿克拜第那样的人们服务。



要不是“三十人集团”垮台，他很可能丧命（32a—e）。至于对他使“生徒”道德败坏的指控，他从来没有“生徒”，尽管他从未拒绝把他的信念，坦率地传达给每个人，如他的天职要求于他的<sup>①</sup>。他愿意召请跟他结交的年轻人的父母与兄长作证，证明他们之中无一人因与他交往而变坏（33d—34b）。

这次辩护现在实质上结束了，我们已经到了习惯上为了一个人的家庭和亲戚呼吁法庭宽恕的时刻。苏格拉底谢绝遵循习惯的程序，不是因为他没有家眷、朋友和近亲，而是因为这种传统的做法违背他的性格，并且是企图诱使法庭放弃履行它的职责，那倒是一种真正的“不敬行为”。这个问题现在必须留给上帝和审判官去处理（34b—35e）。

接下去教页的目的（36a—38b）是说明为什么苏格拉底在定罪之后不象他显然能够做到的那样，提出一笔适当的罚金来代替惩罚，保全性命。如我们从色诺芬提供的荒唐解释中（《申辩篇》1—8）所看到的，说苏格拉底故意引起对他执行死刑，以便逃避老年的各种病痛，这即使在这位哲学家的朋友中的平常人，也确实难于接受的。必须说清楚的是他的真正动机是值得尊敬的。不管提出多少罚金，就等于承认罪行，而苏格拉底已告诉过法庭，他自认是为同胞行善的上帝使者。为了言

---

<sup>①</sup>注意，苏格拉底在否认有过“生徒”时，依然涉及他与已故显要人物有关系的嫌疑。根据《艾索克拉底》xi.6，我们知道小册子作者波利克拉底曾经把阿克拜第做过苏格拉底的学生，作为一个主要的指控，正如阿斯钦尼斯这位雄辩家（原告）（i, 173）关于克力锡亚斯说过同样的话。艾索克拉底讲阿克拜第从未“受教”于苏格拉底，从而赞同柏拉图和色诺芬（《回忆录》I, 2, 12以下各页），苏格拉底过于小心地遵守“大教”，以致不能为自己辩解，但他所指的想象中的“追随者”正是阿克拜第和克力锡亚斯，而不是象柏拉图和斯费图斯的阿斯钦尼斯那样不著名的年轻人。在31C中提及“神的启示”，象柏拉图其他类似的引述一样，是谎言。苏格拉底不参与积极的政治活动的真实理由，是他接着说的，他认识到这样一种企图是无望的。

行一致，他因此只能为自己提出一个杰出的公众恩人在公众餐桌上的一席待遇。应该注意的是，严格说来，这就是苏格拉底所奉献作为起诉人要求处以死刑的代替物的“供品”。在为他的生命和品格进行紧张认真的辩护以后，他的身上重又出现了古怪的精神状态。他强烈要求，因为他自视为施主，只能为自己提出对一个施主的待遇。他随后表示愿付微不足道的一个明那的数目（只是在朋友们的紧急要求之后，才提高到30个明那中的一个明那），是确信法庭乍听到苏格拉底关于他应得惩罚的意见之后一定要拒绝接受，才作出的。真正的争论点不在于正义的宣扬者是较重要的罪犯，还是次要的罪犯，而在于他是一个重要的卖国贼，还是一个真正的“爱国者”；而苏格拉底坚认法庭不应逃避那个问题，尽管法庭倒想逃避的。（至于苏格拉底的朋友们表示愿意为他付的30明那这笔数目，我们应该注意，（甲）柏拉图在一个世代以后的第13封信中，对狄奥尼修二世讲起这笔数目是除了非常富裕的人以外的任何人给其女儿的一份好嫁妆，而且这一估计，通过对公元前第4世纪的演讲者中所有涉及嫁妆事例的仔细考查，得到了证实；（乙）虽然柏拉图和阿波洛多罗斯（Apollodorus）跟克里托结合起来作为“保证人”，主要的付款责任无疑要落在富有的克里托身上。柏拉图的家庭正好在革命失败以后不大可能特别富裕，在革命时期，这个家庭最杰出的成员曾站在即将失败的一方。①如我们从这一时期的吕西亚的演讲录所见到的，公元前404年雅典陷落，接着发生了普遍的商业危机。在那种环境下，苏格拉底的朋友们一定是正在作出非凡的努力来援救他。这就是他们“要求时间”而不提出先支付赎金的原因。②）

①参看《会饮篇》29以后诸页，色诺芬促使查密迪斯说到他自己的财源的话，篇中似乎是指（时代错误地）“泽凯莱”（Decelea）战争时期的家财。

②这在提及“保证金”（38b）中暗示出来。苏格拉底显然可能已支付了他说过的“一个明那”。

在表决这一处罚后所作发言的结束语中，首先要注意，人们多么清楚地认识到，苏格拉底已用强力推动了争端，而且他本可以直率地“要求饶命”被宣判无罪（38d—39b）。当然对每一个典型的殉道者来说，都是如此。殉难就是死于当你愿意稍稍对良心让步就可能避免的时刻；在这一意义上，每个殉道者用强力推动了争端。阿纳蒂尤斯本来倒不愿意处死苏格拉底，正象普通的古罗马总督不愿给基督教徒判刑，或者像邦纳（Bonner）<sup>①</sup>（甚至如从其敌人不公正的叙述中所显露的）很不愿打发新教徒受炮烙之刑。但是，就严格要求良心的人而论，使问题缓解不是殉道者的事。

在对他的支持者们讲的令人感动的激励的言语中（39e—41c），要注意的重要事情是，与许多19世纪作家的荒谬意见相反，苏格拉底把他自己对以善为目的的未来幸福生活的信念说得很清楚。这一点最好的证明是伯内特曾呼吁过的事情，即把他的语言跟雅典的演说家惯常用来暗指死人状态的简短而含糊的措辞相比较。在这方面，如果我们考虑到，以前苏格拉底对很多听众讲话时大多数听众不愿与他共同具有他个人的信仰的情况，《申辩篇》是完全与《斐多篇》一致的。只有一个被说服的信徒本会说出他被迫讲述他的“希望”的话的一半。（更不必说灵魂中的神性，实际上就是“照料”灵魂要比“照料”肉体更加重要的根据了。而且，如同罗德（Rohde）在很久以前说的，按照希腊人的想法，不朽与神性是等值物。）41a专门提到赫西俄德、米尤萨斯、奥菲斯以及奥菲斯式的对死者的审判官，也清楚表明，苏格拉底的信念不仅仅意味着是“自然神学”的推论；我们必须在它们身上看到奥菲斯教的影响，虽

<sup>①</sup>邦纳：英王亨利第八时期英国神学家和主教。——译者

然《尤息弗罗篇》和《理想国篇》第二册表明，苏格拉底对他自己时代宣称“信奉”奥菲斯教的一般趋势，评价极低。

Ⅲ. 《克里托篇》——三篇中的《尤息弗罗篇》和《申辩篇》使我们了解苏格拉底所说宗教的含意，以及为什么他对上帝的责任感若不是禁止他规避诉讼，就要禁止他靠任何让步换取性命。还有一个和他的死有关的问题，其答案有待提出。由于意想不到的情况，一个月在定罪和处死的犹豫之间过去了。他的朋友们利用这一延搁，提供了逃脱的手段；苏格拉底如果愿意跑出监狱还是可能避免喝毒药的，但他拒绝了。这是为什么？没有人会对他有更坏的看法，而且不会有与民主政体的领袖们妥协的可能。人们认为，就苏格拉底本人而言，对他的整个诉讼是无意义的，而且他被一个无能的法庭宣告他并没有犯的罪状。这些人简直弄不懂，为什么认为拒绝逃跑是一种责任。这是要在《克里托篇》得到澄清的一点。解释有赖于一个重要的区别，一般人至今觉得要作出这种区别是很困难的。定罪，就事实来说，如同苏格拉底自己所坚认的，是不公正的。他没有犯任何真正不敬的罪。然而这是绝对合法的，因为它是由一个合法的法庭经过符合一切法律形式的审判宣告的。而服从合法的裁决，乃是善良公民的责任，即使它实质上是错误的。一个人只要受到审讯，就要“委身于国家”，他没有资格无视他应该服从的决定，即使他的国家作出了错误决定。“国家”有权指望一个合法的法庭把依法宣告的判决付诸实行；如果私人任意漠视法院的判决，尽管他个人认为它与事实不符，那末一切“法律和秩序”就会告终。

虽然如此，还有一点要考虑。我们已经发现，严格说来，法院不应该重视起诉人真正所认为的罪行，我们也看到，苏格拉底在《申辩篇》中表明当他盘问米利蒂尤时知道这一点。于是也许可以主张，要是苏格拉底逃脱了，他就无从漠视一个合

法的法庭的判决了；不尊重一个不胜任的法庭的判决难道是错误的吗？两件事需要记住：（甲）法庭自认为是胜任的，而雅典的法律没有为撤消其越权的裁决制定条款；（乙）因为这样，对于一个毕生严格服从城邦习俗树立榜样的人来说，在法庭的合格问题上遵循他个人的评断，就会使他终身的誓愿显得荒谬可笑。亚当说，柏拉图自己在同样的情况下，可能会选择逃跑。这是可能的，但刚提到的第二种设想，就不会适用于公元前399年的柏拉图了。一个不满30岁的年轻人，他的最重要的亲属就在4年前因“寡头政治”而丧生，故而不可能被认为他的命运已确定地和民主政体及其惯例结合在一起；他的立场的确会跟伯里克利时代的老人的立场不同。苏格拉底使用的那个理由，即既然把去别处定居的机会置之不顾，就等于遵守一张在城邦管辖范围内生活的契约，这是不能应用于一个事实上在这个问题上没有选择权的年轻人的。因此，作为最后一着，在苏格拉底的考虑中，一定有“主观的”个人因素在内，使他觉得，如若逃跑，就会使他过去的一切全部落空。柏拉图的目的，不是要制定一条绝对的规则，给所有被借判的人提供指导，而在于阐明一个独特的伟大人物的动机。（要是柏拉图在他自己70岁时，被置于同样的境遇中，他自己是否会选择逃走，是另一问题。这就要看他对于在别处可能留待他去干的工作的想法而定。）

戏剧的舞台场面必定极其简单。谈话是在第11监房中苏格拉底和克里托两人之间秘密进行的，除非我们把争论的结论借其口说出的“法律条文”，视为谈话的无形的第三者。谈话时间是在黎明前的“半夜两三点钟”，天还很黑。克里托带来了消息，说刚刚看见“神圣之舟”开出了松尼温（Sunium），<sup>①</sup>在它返航时，苏格拉底将不得不死。克里托在苏格拉底睡觉

<sup>①</sup>松尼温是希腊东南地区雅地加的南端一个海角的名字。——译者



时，守候了一会儿，后来苏格拉底从奇异的梦中醒来，于是开始谈话。克里托担心，神舟进港后的那天，将执行对苏格拉底的判决，他只有一夜可活了；苏格拉底受梦的鼓励，期望神舟不会这么快就完成了航程，结果跟事实一样，他的死也将推迟一天。（照他的解释，他显然把44a中的“秀丽的女子”当作那艘驶近的船的“灵魂”，把她的“白色外衣”当作船的鲜明洁白的帆。）这一简短的导言直接引向这次谈话，克里托在谈话中提出对逃跑所持的观点，对此苏格拉底逐点回答。（甲）如果苏格拉底坚决要死，他的朋友们将在名声上蒙受损害。人们将认为他们吝啬得筹集不到贿赂监狱看守所需的钱。回答是，“正派人”一定懂得不能那样想，而“多数人”所考虑的无关紧要（44c）。（乙）遗憾的是，“多数人”所想的至关重要。苏格拉底现下的处境非常清楚地表明一般人的偏见的力量。回答是：“多数人”在有关好坏的问题上，不大能有所作为，因为他们既不能使一个人明智，也不能使他愚昧；因此他们对他的所作所为，就微不足道了（44d）。（丙）也许苏格拉底真正在考虑朋友们的利益，如果他越狱，他们就面临“敲诈”，<sup>①</sup>被迫用钱封住这些人的口。他无需考虑那一点；他的朋友们有义务冒这个风险，而且，不要花费很多，这些“大人物”就会满足的。如果苏格拉底对克里托面临危险感到棘手，他的“外邦”朋友西米阿斯、塞伯等人，乐意解囊相助（45a—b）<sup>②</sup>他寻

<sup>①</sup>如伯内特在上述引文中指出的，那些“谄媚者”惹起的麻烦的根源，是雅典法律的程序，这一程序让“职业告密者”对危害“公众”的犯法行为起诉。

<sup>②</sup>要害是“侨外的人”因为几小时后他们就能逃出雅典领土而不会冒勒索的危险。据说在45b4中西米阿斯带来钱的目的，不是对勒索者让步，底比斯人不可能因他们而遭到麻烦。根据《斐多篇》，西米阿斯看来度过了苏格拉底在雅典受审和处死之间的那个月。不过这不必排除他到过底比斯，设法筹钱，付给那些可能默许苏格拉底逃跑的看守人员。因此，据我现在所了解，我在我的《苏格拉底杂录》中，设想米利蒂尤其是被暗指提到的敲诈者之一，是错误的。

找一处受到欢迎的住所，不会感到困难。克里托本人与塞萨尔的那些强有力的人物有关系，他们会尊重他的朋友，并充当他的保护人（45c）。（丁）而且，苏格拉底竟要丢掉他的生命，这甚至在道德上讲也是不适合的。那就会使告发他的人感到高兴；那还会使他的家庭遭到遗弃，而高尚的人无权漠视他对儿女的责任。因此，不愿逃跑看起来就象苏格拉底及其朋友们，都显得胆怯懦弱（45c—46a）。

苏格拉底开始正式作答，说他毕生的原则，是根据他对善的审慎判断来行事。他决不能认为他在法庭前面辩护中表达的那些判断，是受到审判结果的影响的。要是他接受克里托的劝告，他首先必须相信在这些原则中有某些不合理的东西；靠提出棘手的问题，按照想象行动，是毫无用处的。克里托论述的理由，全部始终依赖别人“对我们会有什么看法”上。我们先前都认为，既不是每一种意见、也不是每个人的意见都相干。关于这一点，苏格拉底仍然具有同样的想法，而克里托，如他不得不承认的，也是这样。我们应该重视明白人（神志正常的人）的见解，而漠视不懂事的人的意见。例如，关于身体的摄生法，医生和教练是懂行的专家，他们赞同不赞同应该有考虑的价值，而偏爱追随“多数人”赞同或不赞同的人，由于“多数人”在这类问题上<sup>是</sup>外行，因此听取他们意见，无疑在身体健康上会遭受损害。同样的原则适用于正确与错误、善良与邪恶的问题，例如我们现在考虑的问题，对苏格拉底来说越狱是正确的或有益的，我们不必考虑“多数人”的意见，但是如果有一个专家，我们就要考虑他的意见，忽视他的劝告，我们将毁坏“正确使它改善，错误使它变坏的那种东西”（那就是，灵魂；这一论据是身体的健康和灵魂的德性之间的可靠的类推得来的）。

此外，我们同意，如果一个人由于遵循“多数人”的意见，不顾医学专家的指示而毁坏了他的体质，那么，毁坏了健康生命，就不值得保存，然而，“在我们身上，邪恶与正直在其中占有位置的东西，不论它是什么”，比起身体来，不是次要些，而是更为宝贵的。（如果这东西——那就是，灵魂——腐败堕落了，那么，生命就更不值得保存。）克里托因此提出了一个错误的问题。我们应当问的，不是“多数人”对苏格拉底或其朋友们的行为有什么看法，而是“懂得”正确和错误的人对他们的行为是怎么想的。的确，如果违拗“多数人”的意见，他们可置你于死地；但另一方面，从最近受审以来，苏格拉底和克里托都象以前一样强烈地坚持的另一原则是，十分重要的问题不是生活，而是过美好的生活；而美好的生活，和过正确的生活是同一码事。因此要回答的真正问题是，“未经公开释放，我就离开此地，会是正确的吗？”克里托提出的其他需要考虑的事都是不相干的（46b—48e）。

另外，我们双方都仍保持我们旧有的信念，认为犯罪在任何情况下，对于犯罪者来说，都是一桩坏事（《高尔吉亚篇》的论旨）。由而得出结论，与“多数人”的意见相反，我们必须认为，一个人决不能以恶报恶，因此我们决不应该以苛待还报苛待。总之，从别人那里受到的待遇，决不证明委屈他或虐待他是正当的，虽然这与“多数人”的道德法则是如此对立的信念，以致接受这种思想和抵制这种思想的人，彼此甚至无法讨论一个实践问题（49d）。苏格拉底和克里托只能讨论苏格拉底所要采取的方向，因为他们同意这个开始时的原则（49a—e）。

其次，根据这些原则，一个人允诺以后应当遵守诺言（假

定他所允诺做的事本身在道德上是正确的话)，<sup>①</sup> 还是违背诺言呢？当然，他必须遵守诺言。于是，我们直接的问题归结到这一点上：如果苏格拉底不经公开释放，就离开监狱，那么，他是否在无礼对待正是他特别应该注意不去欺骗的那一方呢？他将履行正当合法的誓言还是违反它呢？让我们考虑，倘若法律或政府在我们“准备逃跑”的行动中抓获我们，它们可能不得不说些什么。如伯内特所说，这样诉诸于政府或法律的人格化的形象，原则上是一种柏拉图式的“神话”。它的作用，同其它对话录以末日审判临头的幻想所起的作用是一样的。那就是，它不使辩论深入下去，而是有力地使想象力清楚地显示它。在艺术上，这种生动描写所起的作用，是唤起适合于提高苏格拉底在道德心方面的伦理要求的完美艺术感受的心境，藉以激起对要求哲学家殉道并证明其正当的道德法则的尊严的绝对“崇敬”。就此范围说来，而不在更大范围内，道德法则起到耶稣钉死在十字架上的景象对基督教徒所起的作用。被暗指的这一社会的概念，如明显得无需说明的东西一样，就是构成“社会契约”学说的各种见解的基础，这是根据自身的经验知道如何制订法规的社会成员自然熟悉的学说。但是它给予我们未受到任何有关“社会”最初起源的历史错误因素污染的“契约”学说的基本真理。这种想法是，毕生通过接受这个社会的“社会制度”而与其共命运的人，默默保证支持社会秩序所依赖的这个组织，并在道义上不会为了个人的方便而违背他的誓言。这是受到极度歪曲的“消极服从”学说的真正含意。饶有兴味的是，说苏格拉底就这样把“不信奉国教者”对“良心”

---

<sup>①</sup>49c，这是为了拒绝考虑去做本身不容许的事的诺言所插入的话。苏格拉底的意见是，做本身违法的事的诺言是无效的。但结果我们发现，苏格拉底立誓效忠于雅典的惯例或习俗的那份心照不宣的“契约”只包含绝对违禁的事情。

的尊崇和“不表示忠诚的宣誓者”对“存在的权力”的尊敬结合起来。他是历史上唯一绝对始终如一的“出于良心的反抗者”，因为他与大多数这样的“反抗者”不一样，他尊重自己的道德心，也尊重“公众”的道德心。

法律可能抱怨苏格拉底会因逃走而违反自己的“契约”，而且没有理由说契约是在威胁之下作出的，或者是由虚假的表示或没有充分时间考虑得到的。<sup>①</sup>他过了70年的沉思生活，在整个这段时间里，从未企图选取一个新的住处，但是同几乎任何别的市民比起来，他更少不在雅典。从而他不可能以任何公认的借口，为把他同意在这个城邦的法律下生活看作根本不自由和不慎重的理由。（当然，这意思不是说，苏格拉底本可以在某个别的社会中“被归化”，而是说他本可以选择象在另一社会保护下的外侨那样生活，或者象例如在阿姆普利斯或休里的移居者那样生活。）他一生的整个历程提供无声的证明，证明他已经接受他在其中出生的社会机构的制度，而雅典公民必须尊重正式设置的法庭的裁决，是这个制度的组成部分，他不能因为自己认为法庭的决定对他造成重大的冤枉而有权抵制审判权（50c）。为规避执行法庭的判决而逃跑，就会通过最可鄙的逃亡奴隶的行为加强他在法官面前所作的激昂慷慨的发言。如果他真的毁弃他的“契约”，他能指望给他的亲戚和他自己增添什么好处呢？他的家庭和朋友无疑要冒流放或丧失财产的危险。至于他自己，假定他出逃到诸如底比斯或麦加拉之类的一个邻近城邦，那里有着良好的社会秩序，并且如我们所知，他在那里会找到亲切的朋友；他一定被所有诚实的市民视为公然反抗社会的仇敌，而在另一个社会可以预期他干出同样的事来，因而他就完全会被怀疑为跟他交往的青年 的一个“腐蚀

<sup>①</sup> “不可抗拒的压力”，欺骗性的歪曲，考虑的时间不足，从而被认为可能分开地或结合地使一种诺言归于无效的三个条件。



者”。如果为了避免这样的耻辱，他躲避到秩序混乱、无法无天的社会里，那么他打算过什么样的生活呢？因为极其可耻，他不能在自己的行为明摆着的情况下，继续专心于“道德和法律”的行档了。甚至在象塞萨尔那样无法无天的社会里，他在那里可能暂时在克里托姻亲的庇护下生活，他们也可能发现他成功地越狱的故事是极好的笑料，但一旦他触犯了什么人，他必须期待着听到有关他行为的惨痛的真相。即使他因使自己成为一个普通的马屁精而避免了那种不光彩，他的一生也将变成食客和寄生虫的生涯。而所有他那有关正直和德行的美好表白的情况将怎样呢？至于克里托最后曾诉之于他的父爱，这种慈爱对其孩子们又将有什么好处呢？他打算把他们培养成塞萨尔的食客吗？倘然他们在雅典成长为自由人和公民，他的朋友们因为他已经不在人世，比之倘若他移居到塞萨尔去，难道将更忽视他的孩子们吗？而且，当生命终于结束，一个人不得不站在死者的审判官前面时，抗辩是没有用处的。如果苏格拉底这时忍受死刑，他将在那个法庭前面作一次有力的辩护。他将以一个不是法律、而是为了毁灭他而滥用法律的人的不公正的无辜受害者出现。<sup>①</sup> 如果他不忍受死刑，他必须为归咎于他所干的事动摇了法律本身的权威负责，而且必须期待既在现世也在来世受到法律本身的制裁。正是这种呼吁，在苏格拉底耳边回响着，并使他不听克里托的意见，克里托也找不出任何反对的见解来。因此，我们必须甘愿遵循上帝指引的道路走下去(50a—54e)。

---

<sup>①</sup>54b. 事实上，这是苏格拉底藉以建立他整个论据的基本要点。当一个人合法地、然而错误地被宣判他未曾犯过的一种罪行时，冤屈不是法律，而是滥用法律的人强加的，是阿纳蒂尤斯，而不是法律，冤枉了苏格拉底。但越狱者则在尽力使整个社会制度归于无效，他的行为是对法律的本身权威的直接挑战。

## 参 考 书 目

伯内特——《尤惠弗罗篇》、《申辩篇》、《克里托篇》，  
（牛津，1924年）。

雷德尔——《柏拉图的〈申辩篇〉》，（牛津，1867  
年）。

伯内特——《早期希腊哲学》，第一部分第9章，第180  
—192页。

里特，C.——《柏拉图》，i，第363—390页。

里特，C.——《苏格拉底》，（杜宾根，1931年）。

泰勒，A.E.——《苏格拉底》，（伦敦，1932年）。

### 《斐多篇》

我们现在打算考虑这一组四篇伟大的对话录，这些篇章，显示柏拉图戏剧艺术的造诣达到了高度完美的境界。完全可以认为，它们都属于柏拉图作为作家的发展的同一时期，这一看法，已由审慎而妥当地应用“诗体书写法”的证据证明了。表面上它们具有完全相同的形式，即设想在许多听众面前进行谈话，随后或者由苏格拉底本人（《普罗塔哥拉篇》、《理想国篇》），或者由原听众之一描述（《斐多篇》、《会饮篇》）的形式。我们已经发现，柏拉图运用这种困难的文学形式来写比较简短的对话录（例如《查密迪斯篇》、《尤息底里斯篇》），但是要成功地坚持这种形式贯穿范围相当大的著作，则是一项比较艰辛的工作；如我们所见，在有别的理由认为写于《理想国篇》以后的那些对话录中，这种文学形式只采用过一次（在《巴门尼德篇》中），而在《泰阿泰德篇》里，有抛弃这种形式的正式说明。这很有理由认为柏拉图的这种伟大成就，既不属于他文学活动比较年青的时期，也不属于他文学活动较晚的时期，而是属于他作为作家成熟初期（当然，这无需与他作为思想家的完全成熟时期相一致）。我认为没有任何令人满意的方法，按写作顺序来确定这四篇对话录的年代。我们可以合乎情理地假定，《理想国篇》作为四篇作品中面最广、量最大的著作，一定是撰写时间最长，而又完成得最晚的作

品。它也包含看来好象隐蔽提及《斐多篇》的内容（《理想国篇》611b10），虽然这一事实决不是肯定的。<sup>①</sup>现在有一种考虑，也许允许我们确定柏拉图一生中写《理想国篇》的近似年代。在《伊壁鸠鲁篇》Vii, 326b中，柏拉图正在描述他第一次访问意大利和西西里期间的心境，在那里他说，他被迫在一篇对纯正哲学的颂词中说明，人类一直要到或者真正的哲学家担当政治重任，或者政治“统治者”凭借某种幸运的天佑致力于哲学，才能摆脱苦难。不把这一点看作直接暗指《理想国篇》Vi, 499b是真正哲学的“颂词”的一部分，似乎是不可能的。在那里几乎用同样的言词说同样的话。由于柏拉图还说（《伊壁鸠鲁篇》Vii, 324a），在他航行的时候他大概40岁，这似乎给我们提出公元前387年是写作《理想国篇》的近似年代，或者至少是写作其主要的和最难的部分的近似年代，而且使我们把他的戏剧活动——在这四篇伟大的“转述的对话录”中达到了顶点——看作表明他近40岁了。此外，就我所了解的，我们无法说得通了。例如，我们不可能说出《斐多篇》是先于还是后于《会饮篇》，或者是早于还是晚于《普罗塔哥拉斯篇》。我自己把《斐多篇》放在其它两篇前面的理由，不过是，它外表上与苏格拉底临终之日的那些大事有联系，因而和我们刚考查过的三篇对话录一样，阐明他思想和性格的同一个方面。

就这三篇对话录来说，我应该在很大程度上愿意叫我的读者去参阅伯内特教授处理细节的评注。谈话的地点设在弗利乌斯（Phlius）。当时伊里斯（Elis）的斐多显然正在从雅典回

---

<sup>①</sup>关于不朽，顺便提及的赞成不朽的“其余理由”，可能意味着柏拉图的读者会从《斐多篇》中知道的那些，不过它们同样很可能意味着苏格拉底文献的读者们会知道一般是流行于奥菲斯或毕达哥拉斯派中间的那些，因而这些词语不可能猜测为是赞成《斐多篇》在先的理由。

家的途中。他在那里向一批崇拜这位哲学家而尚未听到任何细节叙述的弗利乌斯人，讲述苏格拉底临终时刻的内情。这批人中有名字的一个是伊奇克拉底（Echecrates），我们只知道他是毕达哥拉斯的信徒。因此伯内特设想这个内情是在当地毕达哥拉斯信徒的“聚会所”里讲述的，也许没有大错。环境因而就与谈话的一般语气相协调，这两个主要对话者也是杰出的毕达哥拉斯信徒菲洛劳斯的学生。应该注意，这两个谈话者——西米阿斯和塞伯——都被描述为年青人，他们显然属于那一批毕达哥拉斯的信徒。在他们身上，原始思想动机的宗教性一面，已经完全被科学性的一面所遮掩。正是苏格拉底不得不使他们回想到构成毕达哥拉斯派宗教基础的那些思想，并使他们相信他们的科学上的“发展”，是与那种宗教的基础不一致的。我们还必须在阅读《斐多篇》的时候，注意两个重要的、有时被忘记的事实。其一是苏格拉底对于那个灵魂不死的信念在其中得到表达的末世学的细节持谨慎的保留态度，小心翼翼地使他对奥菲斯和毕达哥拉斯信念的主要宗旨有资格表示赞同。他肯定他将离开这个世界与上帝同在；他对奥菲斯的奖惩体制的其余部分则很没有把握。另一个事实是，我们不应该把《斐多篇》本身，误认为是整个苏格拉底主义精神的完整的表达。《斐多篇》向我们展示苏格拉底生命临终时刻的情景，并只详细讨论他在这一特定的处境里大概肯定是最突出的思想和品格的方面。不过，如果我们不把《斐多篇》的生动描写，与（例如）在《普罗塔哥拉篇》里，我们所看到的对那位中年哲学家的描写结合起来，我们就会误解他的学说。在《普罗塔哥拉篇》里，学说的基础主体是相同的，但情境则迥然不同，从而重点也相应地不同。或许理解苏格拉底的影响和人格的最直接的方法很可能是同时研读和深思这两篇重要的对话录，根据一篇来解释另一篇。（值得注意的是，亚里士多德似乎做过这



种事。他关于苏格拉底哲学的看法，总体上似乎主要由《斐多篇》得来的；当他有必要在他自己的《伦理学》里讨论苏格拉底关于人生行为的主题时，他的无名的资料来源主要是《普罗塔哥拉篇》，是可以证明的。）

无可置疑，柏拉图想要读者把对话录看作苏格拉底在人间度过他临终时刻的方式以及他面临逼近的死亡时与知友们谈论的话题的精确记载。例如，提出一份在场人物的完整名单显示出的谨慎，证明了这一点。当《斐多篇》流传时，这些人大多数也许还活着；他们之中有些人肯定活着，例如；如我们从《泰阿泰德篇》知道的，欧几里得和特普桑（Terpsion）在30年以后还活着而且有活动能力；实际的叙述者斐多，在对话录中被描绘成还只是一个少年；另外还有斯费图斯的阿斯钦尼斯以及其他一些人。虽然柏拉图注意提到并说明自己不在场，但是很确凿的是，他一定完全知道那些事实，因为苏格拉底死后他与欧几里得和特普桑在麦加拉度过了一段时间这一陈述，我们是完全根据他自己的学生荷模都鲁斯了解到的。因此，我们有义务承认他关于苏格拉底在其一生临终时的行为和言谈的叙述基本上是真实的，除非我们乐意假定他能够有意识的故意歪曲，使他暗示作为他的叙事来源的那些人可以照此来承认它。我自己认为这种假定很不可信，因此我将完全摒弃它，请想要讨论它的读者参考伯内特的这篇对话录版本的全篇导论。

如把这篇对话录称为一篇关于“灵魂的不朽”的讨论，其意图就形容得不十分精确。对我们来说，这暗示推论的主要目的是要证明灵魂无止境的生存，别无其他。但照希腊人的想法，“不朽”或“不毁”经常和“神”的意思差不多，并包含不生不灭的观念。从而这篇对话录的论证，不管它们的价值如何，旨在证明我们的灵魂不灭，同样也证明它们不生，然而这两种见解，都不是推理的主要论点。这篇对话录的主题，由柏

拉图本人在《伊壁鸠鲁篇》Xiii, 363a中所用的名称，较好地指了出来，篇中说主题是“苏格拉底关于灵魂的讲话”。全部谈话直接的重要目的，是通过坚决主张人类灵魂的神性和“对神的摹拟”是正确合理的行为准则，来证明“照料灵魂”的生活是正当的，使灵魂不死，仅仅是这个生来就有的神性的结果，尽管是一个重要的结果。这一争论，在这个用语本来的意义上说，是道德的争论；灵魂的价值和尊严使人们有合理的依据希望，死对一个好人来说，是更美满生活的开始，即他可以精神振作地正视“冒险活动”的开始，这是苏格拉底本人在114d—115a处提出的整个问题的概要。

一个可能的误解，对于真正领会这篇对话录，将会是致命的。由作家或演说家作为一切都具有同样的内在价值提出来，把一系列赞成不朽的理由的各个部分，看作是很多独立的真实“证据”，任何细致的研究将表明，这些证据意在构成对解决问题的一系列“侵权行为”，每一证据要求和逐渐引向跟随它的比较完整的答案。柏拉图特别注意通过在谈话中熟练运用戏剧性的穿插动作和暂时的停顿，使我们了解他所视为论证中的重要论点是什么。这些停顿主要有两个，一个出现在88c—89a处，在那里叙述被斐多和伊奇克拉底之间的一段短的对话所打断，另一个出现在95e—100a处，在那里苏格拉底叙述了他早年在恩培多克勒、第欧根尼等人的自然“哲学”方面遇到的困难经历。这显然意味着这两个哲学上不朽学说的辩护者必须正视的突出困难，是意识的“副现象论者”的理论和“自然的机械理论”，其一是《斐多篇》里由西米阿斯的“异议”为我们阐述的，另一是由塞伯的“异议”为我们阐述的。

如我将在以后指出的，柏拉图自己在《法律篇》中，正是把这些理论指定为一切非宗教的哲学探讨的根基，因此说今天这些理论构成大部分流行的对人类不朽的否定的理论基础，也

还是正确的。因此，指示我们在《斐多篇》里发现苏格拉底陈述的这两个长期争论不休问题的见解，就柏拉图个人对它们的态度来说，我们需要首先注意《法律篇》第10册里那位“无宗教信仰者”明白表示的反驳。在一种反驳中预先假定的背景，是公元前第5世纪的科学，另一个的背景是公元前第4世纪的学园的科学，但两者在下文（甲）的主张中一致：（甲）精神生活不是肉体产生的结果，有形的实体本身——“形成和消失”——不是用纯机械的术语可以解释的。这——除了真正哲学家在临死时刻刚毅感人的形象以外——是《斐多篇》的主要教训。

这篇不朽的叙述，在目前这一点上谅必用一句话就一带而过。使我们自己跟伯内特的抗议联合起来反对使临死的苏格拉底蒙受象管家的“冷酷无情”的荒谬指控，也许不是多余的。显然苏格拉底的妻子和未成年的儿子被认为曾在狱中陪伴他度过一生中的最后一夜。她们在这篇讲话开始时被带领回家，因为苏格拉底自己后来暗示的原因（117d），因为臧锡普(Xanthippe)很自然地已濒于“精神崩溃”，而苏格拉底则希望使她和他本人都免受痛苦。孩子们和“家庭的妇女们”在最后重新出现，只在家庭的最知心的朋友克里托面前，作最后一次会见，我们被明确地告知，这是一次漫长的会见。斐多无法描述这个特别隐蔽的场面，因为他不曾亲眼目睹，而正是由于他不在场，引起了误解（也许现代感伤主义者不能了解一切伟大艺术的严谨风格，助长了这种误解）。

## 这篇对话录的论证

### I、主要论点的陈述（60b—70b）

苏格拉底说，真正的哲学家是准备视死如归的人，尽管他要把结束自己的生命看作是“犯罪”（61c）。这篇对话录的主要问题被写成以简单而自然的方式从这句话中出现。（那就是，他相信死是更美好状态的入口，可是他认为我们不可以破门而入；我们必须等上帝及时地为我们打开大门。）毕达哥拉斯派绝对禁止自杀的发端，是在61d提到菲洛劳斯时指出的。看起来这可能是一种自相矛盾的事，不过这是可以理解的，如果我们把人想象为上帝的“奴婢”，正象奴隶是其主人的“奴婢”一样，因此他就无权处理自己的生命，因为生命不属于他。苏格拉底不愿完全听从奥非斯的教义，即当我们在母腹中的时候，我们就是在“牢房”里，也就是为了生前的罪孽，忍受监禁时的劳役，不过他认为这至少暗示“我们人是众神的奴婢”（62b）<sup>①</sup>这一真理，因此不可以随意处置我们自己。（所指的这种“奴婢”，显然是一个奴隶，他如罗马法学家所说的，是在其所有主的领地中，因而自身没有“所有权”。）然

---

<sup>①</sup>至于争论中的学说，请特别参阅上述引文中伯内特所引证的逍遥学派克利阿丘斯（Clearchus）重要的未完成部分。我认为很清楚的是，“牢房”意指“拘留所”，不是“军事值勤的哨所”。把普鲁塔克的《关于延迟神的处罚问题》554d添加到伯内特引证的、有助于以前的解释的章节上去。62b·5的“逃走”，确切地适合囚犯“越狱”，但不适合哨兵离开岗位，为此我们应该需要“逃跑”。苏格拉底拒绝委身于“神秘的”教义是重要的。这一开头就清楚表明，尽管有一切相反的现象，这篇对话录的目的，没有任何部分是证明“生前存在”和“轮回”的。

而我们这样说，似乎只是用一种似非而可能是的论点，代替另一种。如果我们是众神的“奴婢”，那意思就是我们受到善良聪明的所有主的“看护”了，他们比我们自己更加知道什么是对我们最好的。死就似乎意味着从这样的看护中解放出来，让我们照顾自己。聪明人一定会想，这样的一种“解放”是一件令人敬畏的事（确实如此，因为机灵的奴隶大概很不愿意从第一流的所有主那里被解放出来，让他照料自己（62d））。这种似非而可能是的论点，会是很真实的，要是苏格拉底不相信，人死后将同样处于善良聪明的诸神的照管之下，而也许——虽然关于这一点，他并不同样肯定（63e）——还和过去最优秀的人物作伴。这是给了他勇气面对死亡的信念，而他将力图把它传给他的朋友。从而要证明的问题根本不是灵魂“天赋的不朽”。一种不朽的证明，如取自它自身，就没有充分的理由，抱着乐观的精神面对死亡。它就与我们离开这个世界，只不过发现自己在一个更邪恶的世界的观点相一致。真正所要证明的，如果可能的话，是“正直的灵魂”死后象生前一样“由上帝掌管”。苏格拉底象一切伟大的传教士一样，把看不见的未来的种种希望，作为最后一着寄托在上帝的仁慈上，而不是寄托在人类灵魂的天然不朽上。（所以在《蒂迈欧篇》里（41a—b），甚至保证“被创造的众神”即众星的不朽的，乃是造物主的意志的仁慈。）事实上，应该指明的是，“哲学家”借以面对死亡的信念和希望，是他借以管理其整个一生的原则的合乎逻辑的必然结果和至高无上的肯定。临死丧失信念，就会同你过去生活的全部旨趣相抵触；因为，虽然人世间也许不会了



解它，但是“哲学”的生活本身，只是死亡的一次长期的“演习”<sup>①</sup>（64a）。也许“世人”真的会说，他们对这一点确实非常了解，他们很了解“哲学家们”只是些半死不活的“病态的”人，他们被消灭是活该（坦率地暗指阿里斯托芬把“超越尘世的人”讽刺为活着的“幽灵”）。世人只在一个不重要的论点弄错了，他们不理解哲学家使用“死”这个词的含义，而那是我们所必须解释的（64b）。更加有必要注意这一解释，即，死真正是整部《斐多篇》的关键，死的含义，往往象被底比斯（Thebes）或者雅典的“平民”所完全误解的那样，被一直到我们自己的时代的赞扬者和批评家所误解。<sup>②</sup>

简单地说来，死，如大家所了解的，是灵魂从肉体中“释放”；换句话说，这是灵魂独立的成就。现在我们可以看到哲学家终身关注的，正是使灵魂力求完满地独立于肉体的命运之外。我们可以从下列需要考虑的事了解这一点：（甲）哲学家不大重视物质欲望的满足，除了必要的以外一般不注重“肉体

<sup>①</sup>并不是关于死的“冥思”，“演习”（μελέγη）的意思是反复实践，通过实践我们为表演作准备。这个词用来表示为体育竞技而训练的人的“实践”，也用来表示诸如一篇发言之类的事物的“熟记”，你根据“符号”获知讲词并在发表时希望使它“完美”。因而，它无疑也是“演员”对其角色“研究”的台词，（比较法语中用来表示一个剧本排演或一曲交响乐排练的背诵）。从而这种思想就是，“死”象一出戏，哲学家的生活是这出戏的日常的排演。他的职责就是在开幕时他完美无缺地演自己的角色。注意如伯内特所说（《斐多篇》64b.3n，伯内特《早期希腊哲学》三版，278n.1）在整篇论证中，暗示了“哲学”具有显然是毕达哥拉斯派的献身科学作为拯救灵魂的方法的特殊意义。

<sup>②</sup>苏格拉底的论点是一一用基督教神秘主义者的语言来说一一这个“俗世”把垂死的生与活着的死混淆起来了。“哲学家”则力图要使“死进入生”；世人认为他是在使他的存在成为生中的死，但实际上“虽生犹死”的，则是世俗之徒。

的照料”（漂亮的衣服和纨绔习气），<sup>①</sup>他所“照料”的是灵魂，那就是为什么“成群的人”认为他实际上等于幽灵或僵尸（64c—65a）。（乙）在他追求知识的过程中。他发现肉体的种种限制，不仅在一个方面，对他是一种障碍，他总想尽力避开那些限制。他很快就发现我们的官能，甚至视觉和听觉这两种最敏锐的官能，迟钝而不可靠，并力图达到比感官的证据所能提供的任何真实更精确可靠的真实。这就是为什么他信赖思考，而不依靠感觉；但在思考时，灵魂以在感觉上不独立的方式，独立于肉体之外。（这当然是非常真实的。苏格拉底很可能起初想到，信赖数学上的一个“数字”的危险——我们稍后将提到的一种危险。同样真实的是，甚至在我们自己的时代，当科学家被提供那么丰富的“精密仪器”时，我们总不得不在依据从感觉得到的资料的一切结论中，考虑到未知错误的幅度，绝对的精确和可靠，即使可以做到，只能在“纯”科学中得到，这种科学甚至为了它的资料，也不求助于感觉。）因此，从肉体得来的令人愉快的或使人痛苦的刺激，同样严重地干扰对真理的研究。（当一个人头痛或肝功能紊乱时，他在科学工作上就受到牵累。）（丙）我们研究的至高无上的对象“真”，“善”，“美”，“数字”，“健康”，总之，任何科学所研究的“实在”，总是感官都不察觉的东西，我们越少依靠任何官能——即我们在科学中越少用“感觉”代替“思维”——我们就越能领悟我们实际正在研究的对象（65d—

---

<sup>①</sup>64c. 不在自然之外需求任何东西。这是为了表明苏格拉底不同情阿斯钦尼斯对话中的泰劳格或者他自己的同伴安蒂斯森内斯（Antisthenes）之类的人的不修边幅而插进去的。他并不认为“肮脏”就是虔诚的标志。

66a)。<sup>①</sup>我们由于心里有了所有这些需要考虑的事,我们完全可以“直截了当”得出结论:只要有肉体,它总是对按现状理解“实在”的障碍。最低限度,我们由于被迫照料肉体要失去许多宝贵的时光。如果情况不好,我们对“现实”的探索,甚至更加受阻碍。肉体上的需求和与之有关的热情——顺便提一句,这些就是商业和战争这两大“积极生活”活动的起因——几乎不留给我们任何机会或空闲来追求知识。甚至在我们能专用于精神方面事物的不充足的时间中,肉体及其需求还是经常“出现”和转移我们的注意力。因此真正“爱知识”的人必须承认,他内心的愿望,要末只有在死后得到,那时灵魂已经完成了摆脱那累赘的同伴的羁绊,要末根本得不到。当我们与肉体在一起时,我们要最大限度地接近至善,恰与我们完成使灵魂全神贯注于其自身并使她的注意力离开肉体成比例,一直耐心等到上帝认为适合让我们完全解放为止。到了那时,我们由于已经变得纯净和不掺杂的智力,可望领悟纯粹的实在。同时,思维的生命本身是逐渐净化智力的不相容成分和使其集中于自身的过程。哲学家是唯一能完成这种净化和集中从而赢得精神独立成为终身职事的那类人。这就是我们为什么可

---

<sup>①</sup>那就是任何科学所研究的客体,总是苏格拉底所称的形式或理念,虽然尚未提出专门术语。重要的是注意西米阿斯对这一陈述立即断然同意(65d),显然他被认为从他的毕达哥拉斯派教师获知有关这个问题的一切。那些例子引自伦理学、数学、医学。当然你能看到数量,但你确实不能见到数学。因而你能看见或画出近似椭圆的曲线,但你不能甚至近似地画“一般的圆锥曲线”或“三度曲线”。要是你真的想画它们,并依据你的图形的某一特性,作为这种曲线的仅凭眼睛来证实的性质,那么不久就会使你对于正在研究的“实在”犯错误。彻底的经验主义者,就会不得不走更加轻率的极端。例如他就会不得不认为,只要有足够长的时间继续计算,很难确定你是不可能发现其间没有偶数的两个奇数,还是不可能发现一个最高的质数,还是甚至不可能发现一个既非奇数也非偶数的整数。这些题目实际是某些经验主义的数学家所主张的,但它们就会断送知识。

以称哲学家的一生是“死的演习”，以及为什么不愿在他自身完成这一过程，是可笑的（66c—68b）。在这些记录中摆在我们面前的观点，显然是基督教“神秘方式”的希腊翻版。两种思想的根本观点都是，存在一种人类的至善，从其本质来看，它在“现世”不可能被享有。因此，最好的生活是一种旨在使我们自己能胜任超越我们短暂生存的范围充分实现“永恒的”善的生活。这在两个事例中的意思都是人类在尘世的最高尚的生活，是一种“垂死的生活”，即一种去掉具有感情和嗜欲的老人和变为“新生物”的过程。这一目的的经常存在，诚如苏格拉底及其朋友们所设想的，使献身于科学的一生，变成真正的“苦难之路”。因此他们像基督教的神秘主义者一样，把最理想的人生想象为沉思冥想的生活，而不是行动的生活。“哲学家”最终的目的不是干事，而是欣赏一种实在的幻象，当他观看它的时候，他变得跟它相象，这就是通常认为毕达哥拉斯在“三种人生”的寓言里已经表达的理想。然而，我们必须注意防止两种有害的误解。尽管强调“净化”精神不与肉体接触，我们不当设想苏格拉底正在考虑纯粹消极遁世的生活。

坚决主张不懈地专心于思维是“净化”的哲学形式，其整个论点是，哲学家克制自己的目的在于使他的生活更为丰富，靠“洗涤”外界的偏见，他的智力变得越来越强化和集中，正象（例如）你的样品越接近“纯”酒精，酒精就越有效力。我们也不应该认为耽于沉思的生活，由于它最终不指引行动故而是一种不积极或懒惰的生活。在我们的对话录里，声称一生“在哲学中”度过的苏格拉底，从早到晚忙于他的“使命”。柏拉图在《信札集》第7封里坚持他自己最初抱负的政治性质，并坚持他的终身信念：生活在群众中的哲学家的职责是成为一位政治家。当我们想起柏拉图坚持的方式，我们大概可以推断，他本人在任何时候都不会不充分说明和毫无保留，就同意这种

**“冥想生活”的学说。甚至系统阐述这一学说的毕达哥拉斯信徒们，作为一种社团，在公元前5世纪初期的政治中扮演重要的角色，在科学界各学派中独树一帜。当他们的政治活动被革命所粉碎的时候，他们才成为纯学术团体。但是很可能发生的是，最有能力的活动家，甚至比我们这些人更强烈地感觉到“经营商业”、开展贸易、进行统治和战斗，不能证明其自身为正当的。以无穷无尽地“干预别人的事”为目的，似乎是和人性的尊严不相称的；实际上我们都不想干重要的事，而想成为重要的人物。使“干事”成为你的终极目标，不过是把“不能保持安静的烦躁的非力普”当作你的有男子气概优点的样板。有人曾据实说，已证明有持久价值的伟大的“实际革新”，大多是把心思始终放在不同的事情上的人们所做的事。**

于是，如果一个人在死亡来临时表现懦弱，我们就可以确信他决不是真正“爱智慧的人”，而是一个“爱肉体的人”，这等于是说一个热中于财富或者荣誉，或者同时热中于两者的人（68c这样直接提到毕达哥拉斯派的“三种人生”，当然是有意的）。另一方面，哲学家将以突出的勇气和在一般意义上的优良的“自我克制”为标志，在这种意义上，“自我克制”意指控制自己的物质欲望。事实上，当我们开始思考时，关于其余的人类的勇气和自我克制，就有某种矛盾。他们在面临危险时是勇敢的，因为勇气足以保卫他们免于死亡，他们畏惧死亡，把它看作是最坏的不幸。从而他们的真正英勇，却源于一种懦怯。（正如英国小说家吉卜林（Kipling）的一则故事中一位印度人讲到英国人时说，“他们不怕被踢，只是怕死”。）因此，他们中间的正派人控制其欲望，因为他们认为这样做比屈服将得到更多的欢乐，以致“屈服于享乐”是他们所称为“自我克制”的来源。然而其实真正的美德不是欢乐和痛苦彼此交换的贸易。智慧是其它每种东西必须跟它交换的真正的



“王国货币”。我们所谓的“德行”只有与智慧相伴，才是真正的德性。如果没有智慧，依据“盘算苦乐”的那种德性，只不过是搽脂抹粉的虚饰<sup>①</sup>。奥菲斯的格言是“许多人携带了大量的茴香，但几乎没有人真正激动得发狂”，而我们也许通过以为真正发狂的人——他们真正感受到“内心的神”——指的是真正的哲学家，把这个应用于我们的论题，苏格拉底终身力图成为这些挑选出来的少数人之一，取得什么好结果，他在几小时内就可以更好地了解（68b—69e）。<sup>②</sup>

## II、赞成不朽的论据

前面讨论过的大体上包括了苏格拉底为他面临死亡时的态度所作的辩白。但是，如西米阿斯所说，全部辩白不言而喻都假定有一个来世。现在大多数人觉得很难相信，当一个人死的时候，灵魂不“象烟一样消散”，而西米阿斯与他们有同样的困难。苏格拉底为了完成他的“论辩”，因此必须向我们证明灵魂继续存在，而且在“人”死后继续有智力。于是他现在着手提出说明那个结论的三件需要考虑的事。不是说它们是论证性的。西米阿斯只要求信念，并不要求论证，而苏格拉底则声称仅仅考虑不朽是否“很可能”。实际上，头两种证明被发现失败了，而第三种，如伯内特所论述的，苏格拉底说（1076b）

---

<sup>①</sup>68a, 6—c3, 此句的原文和语法，曾经历过不少的讹用。关于它们请参阅伯内特上述引文。在引文中也指出绘制布景并不就是“不完备的外形”，而是一种舞台装饰。在装饰中（例如）一个平面被装扮得看起来象一个教堂的正面，主要之点不是说“庸俗”的道德是“不完美的”，而是说它是虚幻的。

<sup>②</sup>在这段上下文中，简直不能把苏格拉底的主张理解为不是指他曾经是“这种方式的追随者”。我们不能完全相信，柏拉图发明了这种方式，更难相信他与“这种方式”有任何关系。

需要更充分的考查。因此很清楚，柏拉图不打算把那些论据描述为是完全对他自己的思想提供证明的。他的确发现令人信服的并在《法律篇》里用很多篇幅展开的论点，在《斐德罗篇》里由苏格拉底简要地说了出来，但这里没有提到它。<sup>①</sup>

(I) 第一个论据 (70c—77d) ——这一论据本身分成两部分——(甲) (70c—72e) 和 (乙) (72e—77d)，要产生可被称为证据的东西，这两者必须结合起来加以考虑，而它们想证明的不是“不朽”，而仅仅是死后灵魂继续成为“某种东西”。灵魂并不简单地被湮没。这当然不过是确立真正在被谈论的东西——死后智力的持续存留问题的第一步。

(甲) 认为死时灵魂并不简单地被湮没的第一个理由 (70c—72e)。——有一种古代的再生学说 (它事实上是奥菲斯的学说)，按照这种学说，诞生到这个世界的灵魂，是从人死时去的“另一世界”返回来的灵魂。这如果是真的，就将建立我们的论点。从一种更为普遍的观点来考察这一问题，我们看到世界是由“对立物”——诸如热、冷、大、小、好、坏——组成的。现在如果一样东西“变得较大”，它一定曾是“较小的”，如果它变得较热，它一定曾是较冷的，如果它变得“较好”，它一定曾是“较坏的”等等。因而我们可以一般地说，凡是形成的事物都是“由其对立物”形成的，为了对应于每对

<sup>①</sup>这是从灵魂的“自我行动”的特性出发的论据 (《斐多篇》245c.5—246a2, 《法律篇》X, 893b6—896d4)。为什么在《斐多篇》中没有说到这一论据? 曾有人提出, 其理由是这一论据是柏拉图自己的一种创造, 并且他在写《斐多篇》时没有想到它。我不认为这很可能, 因为这一论据, 大体上实在是克罗托纳 (Crotona) 的阿尔克梅翁 (Alcmaeon) 的论据, 因而比苏格拉底老得多 (亚里士多德《灵魂论》A1, 405a, 30)。我要提出一种不同的解释。这一论据是从运动的实在出发的。不过埃利亚派的欧几里德和特普桑本来会否定这一点, 苏格拉底则想把他的推理建立在他的同伴将承认的基础上。我们也必须记住, 欧几里德及其朋友很可能是柏拉图从其获悉苏格拉底临终时刻大部分情况的人。

对立物，有两种对立的“形成”过程。热和冷是对立物，同样有两种对照意义的过程——“变热”，“变凉”。这一切将适用于死的例子。活着和死去是对立的，正如醒着与睡着是对立的。从而我们一致同意每样东西都“由其对立物”形成。活人一定来自死人，而死人一定来自活人，因而这里，如同别处，将有两种相反的过程，对应于活着和死了两种相反状态。我们看到这两种过程之一并给它一个名称，一个活着的人将要死去的过程，我们称之为垂死。但是按照我们的原则，一定还有一种“形成生命”的对立过程，这一过程以实际出生告终。事实上，要是整个过程不是轮回的，生命就会最终毁灭，剩下来的只会是一个死的宇宙。因而，论据的要旨只不过通过说明循环“重现”的普遍自然规律的一个例证来证实“古代的再生学说”。从睡与醒的交替得出的解释，似乎表明苏格拉底首先想到这种方式，这个“交换律”在这种方式中被设想为赫拉克利特哲学的基本原理，对他来说，显然使死与生、睡着与醒着成为同等（赫拉克利特未完成稿第64、77、123页，拜瓦特）。但是世界是由相生相辅的对立物所构成的这种一般的观念，当然是最早的希腊自然科学中一种老生常谈（参阅伯内特《早期希腊哲学》第8页）。特别是苏格拉底的毕达哥拉斯派听众，会立刻凭这一类的推理想起他们自己的“对立物”表。

（很容易看出来，对于我们所要证明的东西，推理既不是令人信服的，也不是为我们所要证明的东西提供证明的，即使它令人信服。如同后来亚里士多德要更详细说明的，“从”对立物产生对立物这一整个观念，因“从”这个词的意义含糊而有缺陷。逐渐变凉的东西，先前是比较温暖的，但说“热”是一种造出“冷”来的材料或物质就不正确了。用亚里士多德的语言来说，逐渐变凉的东西失去了“热”的“形式”而取得了“冷”的“形式”，原来的“形式”不是本身被变成一种“对

立”的“形式”。而且，认为循环的交替是一切过程的普遍规律，只不过是毫无根据的假设。对我们来说，认为活着的生物体终将消失，或者关于温度的争论将不再存在，决不是谬论。要是“卡诺原理”<sup>①</sup>能毫无限制地被认为是正确的，我们就不得不把这些结果看作是不可避免的。然而，就苏格拉底的意图来说，推理应该建立在由他的听众承认为共同基础的假设的基础上，就足够了；不需要其他任何人承认这些假设。但即使他的假设得到承认，迄今为止除了只承认从这个世界转到另一个世界，又转过来从另一个世界回到这个世界的灵魂，在这一间隔中具有某种实在以外，没有其他结果；它没有变成纯粹的虚无。承认这么多，当然会适合于最原始的那种唯物论，因而不会做任何事证明苏格拉底想要为之辩护的信念——已经赢得独立的灵魂转到一个“更完美的”生命的信仰——是正当的<sup>②</sup>，因此这种推理方式与其后提出的推理方式结合起来是必要的。）

（乙）出于回忆说的论据（72e—77d）。——塞伯说，我们本可以根据苏格拉底惯常的见解论证说，我们所称为“认识”真理，实际上是把我们的忘记了的东西“放进脑子里”，不管再现说，得出我们的结论。如果真是这样的话，我们谅必有一个时期知道了这一生中要使我们“回想起”的一切。我们的灵魂谅必“在我们成为人之前”已经存在，并因此大概可能在我们过世时继续存在。（这一论据，如果合理的话，使我们更

<sup>①</sup>法国物理学家卡诺（N.L.S.Carnot）在1824年提出了卡诺循环和卡诺定理，是以后建立热力学第二定律的重要基础。——译者

<sup>②</sup>注意苏格拉底自己终于抛弃了宇宙的轮回再现原理。他的“希望”是，正直的灵魂的最终命运，是和众神在一起，并永远“和肉体分开”活下去（114c）。这就会成为一种死被生吞没的情景，按照再现原理，正象死亡支配宇宙一样是不可能的。事实上，他是在借用两种先前哲学上的传说，即无限的“再生”传说，和作为一个堕落的神的灵魂、注定要重新取得它在众神中丧失的地位的传说。这些传说并不真正相互一致，而是第二种传说真正代表了他个人的信仰。



接近于我们所要的结论，因为它将证明灵魂不仅是“重要东西”，而且在它与肉体结合之前是完全有智力的。）据说，赞成回忆说的主要论据，是在《曼诺篇》已经考虑过的，即只要问一个人一些合适的问题，特别如在几何学问题的例子里我们所见到的，就能使他对这个问题作出正确的解答。<sup>①</sup>答案是从内心产生，而不是由提问者传达的。因此回答者明显地掌握了提问者启发的真理。苏格拉底指出，结论可能通过简单考虑我们所称为“联想”的东西得出来。当你看到属于知己朋友的物品，你不但看见这件物品，而且想到物主，那就是我们说这件上衣或不论什么东西使我们“想起”其物主的含义（“外形联想”）。另一方面，当你看见一幅肖像，你想起或“使你想起”原物（“相似联想”）。因而既可以用不象某物的东西（“接近”）又可以由与某物相象的东西（“相似”）使你“想起”它。在第二例中，我们也注意到相象是完全的，还是

---

<sup>①</sup>73b上的那句话照字义的意思可能是“如果一个人给此人看一个几何图形”，但由于“几何图形”有时只指“几何学的证明”（例如在色诺芬《回忆》iv. 7, §里，“难以理解的几何图形”似乎仅指“复杂的证明”），也许我们不应该在这里坚持这个词的字面意义。有趣的一点是，虽然塞伯完全知道这一学说，并把它放在重要的地位，西米阿斯则把它忘记了。西米阿斯后来出现，被看作在丢弃毕达哥拉斯哲学中宗教的一面，比塞伯走得更远。我认为我们可以从这段讲话中推知两个问题。（1）回忆学说都不是苏格拉底和柏拉图两人建立的，因为塞伯既知道回忆是什么，也知道什么是它的公认的“证据”。它可能是一篇古老的毕达哥拉斯的哲学，这一学派的“先进”成员，在公元前5世纪末前已经或正在把它抛弃（这说明为什么我们从未在柏拉图的后期作品中听说过它）。（2）我提出与不朽的联系，是以这样的方式发生的。根据在休里和另外的地方发现的奥菲斯的图版判断，最初的想法是，迫使灵魂想起的东西是她的神性的起源，以及她在回到众神住所的路上将不得不排除的危险。事实上，奥菲斯的图版连同献身者一起被埋葬了，把它们看作一种贝德克尔（贝德克尔Baedeker，死于1859年，生前与人创立合伙公司，印行导游指南——译者）的指南。把这篇原始神学转变成数学的先验性质的理论，将因数学圣人毕达哥拉斯而成为古老神学传统中赋有精神意义的部分。



不完全的（例如，肖像是逼真的，还是拙劣的）。

好吧，那么让我们考虑一个恰好类似的例子。在数学上，我们经常谈到“相等”，——并不是一块石头和另一块石头的相等，或一根木棒和另一根木棒的相等，而是“恰好相等”的相等，它既非木，也非石——于是我们知道我们说这种谈话指的是某种东西。但是什么把“恰好相等”的思想放进我们头脑里的呢？见到了相等的或不等的手杖，或者类似的事物。因此我们注意到两个问题。（1）“恰好相等”是和跟另一根手杖或另一块石头的相等的手杖或石头不同的事物：我们看见手杖或石头，我们看不见“数学上的相等”。（2）因而我们的确看见的所谓相等的手杖或石头，不是精确地而只是近似地相等。（即使用精密仪器，我们也不能测量一种长度，而不估计到某种幅度的误差。）因而数学家所推理的对象，显然凭眼睛或手是察觉不出的；他是受到他所看到和触到的那些不完整的粗略估计启发而思考这些对象的，而这种甲启发乙，恰恰就是我们说“由甲想起乙”的含义。但甲不能使我们想起乙，除非我们已经对乙了解。现在从我们的生命在这里开始时起，我们的官能总是这样“使我们想起”不是直接靠感官察觉到的东西（即知觉总是想到按照“完美”标准评断它）。因此我们对标准本身的了解，必须回溯到我们的感觉开始之前的时期，即我们出生之前的时期。我们特别提到数学家研究的对象，以此论证了这一事例，不过它同样适用于一切别的“完美标准”，象伦理、善、正义等的标准，事实上，适用于苏格拉底及其朋友们称为“形式”的一切事物。假定我们出生之前就了解这些“形式”的唯一可供选择的办法，大概是说我们在出生的时刻获得了它。但这是荒谬可笑的，因为我们完全同意，我们没有带任何知识到这个世界上来；我们不得不根据官能的暗示和启发，十分缓慢地发现这种“形式”。从而我们得出结论说，如

果“我们经常谈论的这种存在”，即各种“形式”，是存在的，如果这些“形式”是我们用以解释所有我们的感觉的标准，那末我们的灵魂在我们出生之前也存在并有能动的智力，一定是同样真实的（76d—e）。（关于“形式”学说被引进这一论证的方法，我们应当注意几个问题。首先，我们知道在这种理论中没有严格意义上的“固有观念”的余地，我们又知道不靠经验获得的知识是不可能的。论证的全部要点是，要是没有官能的启发，永远不会使我们“想起”“形式”。其次“被提醒”的过程最重要的特征是，感官知觉提出它们自身不与之相应的各种标准。例如，向我暗示“直”这个概念的相同的视觉，是任何可见的手杖都不是完全直的这一判断的基础。因而“形式”决不包含在使人想起它的感觉经验之中，或被这种感觉经验所显示。象一个无限级数的“极限”，形式总是被接近，而永远达不到。这两种需要考虑的事，放在一起看，表明这一理论完全公平对待康德那句箴言的两个部分：“没有概念的知觉对象是盲目的，没有知觉对象的概念是空洞的”。<sup>①</sup>我们也可能注意到，如伯内特所注意到的，强调感觉得到的东西总是不能完全实现“形式”的，这意思就是感觉得到的东西正在被看作“形式”的“仿制品”——我们从亚里士多德了解到曾是毕达哥拉斯派的一种见解。说“摹仿”准则只作为对柏拉图早期“分有”准则的改进，出现于他晚期的对话录里，是不

<sup>①</sup>非常重要的一点是记住。关于这一学说，除了感觉经验启示的那些形式外，没有任何的“形式”，或者，用我们以后在这篇对话录中将碰到的语言来说，没有不被可感觉的单个部分“参与进去”的“形式”。这些形式不是康德的“物自体”，不过这种“形式”同样不是“被正确理解的可感觉的东西”，因为你发现的关于任何可感知的东西的第一个事实，当你开始理解它时，用苏格拉底的措辞来说，就是“这样东西力图成为如此这般，但并不成功”（74d）。这含有“实在论的”形而上学的思想的意思；根据“唯名论”、“词性论”或“概念论”的观点，整个学说是废话。

真实的。在《斐多篇》本身中，苏格拉底以各种事物是“摹拟的”形式的概念开始，“分有”只在论证的最后一阶段才出现。）

西米阿斯特别对这一论证感到高兴，恰恰因为，如他所说，它证明了出生前灵魂的存在是形式学说的结果，而且他认为是最清楚明白的真理（77a）。（顺便说一说，这种高兴，依据这一学说是柏拉图的发明这一理论，将是很难理解的。）可是，如他在略一思考后接着说的，证明灵魂在我们出生之前“出现”，并没有证明灵魂不死，因此正是针对怕死，苏格拉底才不得不准备一种解毒药。形式上，如苏格拉底所说，如果我们把（甲）和（乙）两种论据放在一起看，论点就会被确立起来。论据（乙）已经证明灵魂的先存，论据（甲）将证明——根据生死轮回无止境的假设——死者的灵魂必须继续存在，以便人可以继续出生。但是“我们身上”害怕黑暗的“胎儿”，不可能那么轻易地平静下来，我们必须在他身上尝试更有效验的“魅力”的影响（77a—78b）。

（I）赞成不朽的第二个论据（78b—84b）——这一论据更接近问题的本质，因为它不是以流行的一般哲学准则为根据，而是基于灵魂固有的特性的考虑。用亚里士多德的语言来说，第一个论据是“逻辑的”，第二个论据应该是“物质的”。所采用的推理处于后来形而上学者所有熟悉的论证的最深处，从灵魂的不朽被说成是一种“单纯的物质”的性质来推断它，即被康德在《纯粹理性批判》一书中抨击的“谬误推理”。这个“证据”，象康德从沃尔夫（Wolff）和莫塞斯·门德尔松（Moses Mendelssohn）等人的著作中所了解它的那样，只不过是《斐多篇》中所提供证据的幽灵。苏格拉底的论点不是说灵魂是一种“单纯的物质”——他甚至连说起这类事情的语言也没有——而是说它是，如奥菲斯教所传授的神圣的东西，他

所渴望确立的是灵魂的“神性”，而不是它的不可分性；不可分性仅仅是一种结果。因此苏格拉底不受康德的真实观察——分割不是灵魂可能灭亡的唯一手段——影响。无疑，如康德所说，灵魂也许由于其活力强度持续减弱而灭亡，要是它不是神性的话，<sup>①</sup>但是神性的东西理所当然地没有分割的危险，也没有消失的危险。

西米阿斯曾经说到灵魂死时可能“消散”。然而哪一种东西易于消散，哪一种不易消散呢？显然是合成物必然地易于消散；非合成物（如果真有这么一种东西）就不会遭到这样的命运。因此有理由认为，凡在任何环境下都保持完全同一性质的事物是非合成物，凡不断地变更其性质的事物是合成物。因此，我们用更富于哲理的永恒和易变之间的对比代替“单纯”和混合之间的拙劣对比。（这把我们立刻带到康德的批判论不会影响我们的场所。如果灵魂在任何意义上都是不变动的，就此范围来说，它就能免受康德说到的活力减弱。）我们在科学研究中所谈到的这类存在中，即我们一直试图解释的存在——事实上是“形式”——我们有一个绝对不变的标准。“正巧笔直”、“恰好正确”、“恰正良好”，彻底地正是它们的原型，是不可变动的。但是许多我们用跟“形式”同样的名称称呼的事物，却永远在变异。（“善”人丧失其德行、“漂亮”衣服失去其色泽等等。）现在后面这些可变事物都是你能凭感官中间的一个触到或看到或领悟的东西；不变的“标准”全都是只能凭思维才可理解的。这暗示我们可以认识两类对象，每一类有一对性质——不可见而不变的，和可见而变动

---

<sup>①</sup>然而，难道康德的论证依据错误的假设吗？即如果一个级数低级的极限为零，那末零实际上一定是这个级数的项。但是他说，作为“光秃秃的单子”的幸存物，不会成为那一种不朽，从这种不朽的思想中，任何人都可能得到希望或安慰，他这样说至少是正确的。



的。①另外，我们认为，我们有肉体又有灵魂。这些事物的每一种属于我们的哪一类呢？显然肉体可见，灵魂不可见（当然“被看见”和“不被看见”在这里通过“提喻法”②被分别用作“被感觉到的”，“不被感觉到的”）。就这种性质而言，对于每一种所属于的类型，不可能有怀疑。另外那一双被对比的性质怎么样？如我们前面说过的，当灵魂在其调查研究中依赖于感觉器官时，它发现正在研究的客体永远在变更，从而在它们中间迷了路。当它依靠其天生的思维能力，专心于各种严格地确定不变的客体时，它在它们中间找到了确定而有条不紊的路，而我们就是把灵魂的这种状态称为“智慧”或智力。这就表明灵魂本身更确实地属于它最熟悉的永远不变的类型。而肉体无疑属于可变型。③

而且，在灵魂与肉体的合作关系方面，灵魂正当地是主人，而肉体则为仆人（学园在给人下定义中使其具体化。把人

---

①这在本质上与怀特黑德（Whitehead）博士新近在“客体”与“发生的事情”之间，例如在“剑桥运动队队员”与“此时此地的剑桥运动队队员”之间的区别，是相同的。我认为，怀特黑德博士没有明确地说，仅仅发生的事情才能被“感知”，但那实际上包含在他的语言里。我看见“此时此地出现的剑桥运动队队员”；“剑桥运动队队员”这个没有“出现”的对象，是靠我对正在“发生”的事情的感觉，暗示给我的。我凭发生的事情认识它，“想起它”。参看《自然知识原理》第81页：“客体是被认为属于发生的事情的实体；它们是在发生的事情当中被认出来的，发生的事情按照包含在它们中的客体取名。”这恰恰是“形式”的和“回忆”的学说。

②修辞学上的“提喻法”或“举隅法”，即以局部代表全体，或以全体喻指部分，以特殊代表普遍，或以普遍喻指特殊，或以抽象喻指具体等等。——译者

③当然没有人说，灵魂是绝对不可变易的，这倒是不真实的；我们甚至能够改变我们深深珍爱的科学信念和道德信念。但是确实，与肉体对照，灵魂以相对的不变性出现。我的理智信念和道德的信念，对于变化着的环境，不跟我的肉体一样表现出迅速反应，改变“适应性”。例如，我的肉体，对一次剧烈的气候变化，比我的精神对一个不同的道德规范和不同的宗教信仰的社会，适应得更快。



体作为灵魂的工具)。现在对神来说是指挥和统治，对凡人来说是服役和服从；因此正是我们的灵魂扮演神的角色，肉体则扮演凡人的角色。（这终于把我们引到苏格拉底确实想要坚持的论点，即灵魂的“神性”或灵魂“与上帝的亲密关系”。由于长期以来，希腊人视“不朽”等同于“神性”，当然结果产生对灵魂不朽的合乎逻辑的推论。）

于是相对说来，灵魂是我们身上永久而非凡的东西，肉体只是人类的和易变的。因此，我们应该预期肉体相对来说是易死的，灵魂则或者是完全不灭的，或者是近乎如此的。然而我们知道，在良好的环境中，<sup>①</sup>甚至尸体可以保存很长时期不腐朽，而且身体的一些部分看来几乎是不可毁灭的。我们更加应期望，曾使本身尽可能不依赖这个易变的肉体、并通过死亡逃向神和上帝的灵魂，将被超升于变易与腐朽之上。但若灵魂毕生倾心于肉欲之爱和口腹之乐，那么可以预期，即使死亡已经使肉体与灵魂分离，它还是渴求取得肉体，并又被这种眷恋拖进死而复生的轮回中。我们可以设想，灵魂在有生命的宇宙中投生的场所，由其特有的欲望的性质所决定，结果每个灵魂自己的欲望给它提供与之相称的“地狱”，耽于肉欲的人投生为蠢驴，贪得无厌而邪恶的人投生为猛兽，等等。最宽大的命运将是那些不懂“哲理”、误解节制和公正、履行“世俗道德”的人的命运。（那就是，那些仅仅按照体面像样的道德传统而不真正洞悉善的内涵、单纯地形成其行为的人，或者，用康德的话说，“按照责任”而非“出自责任”生活的人的命运。）我们可以设想，这些人转世将成为蜜蜂和蚂蚁一样的“社会生物”，或者再投生为人，他们就按人类的现状，成为一个“体

<sup>①</sup>“在良好的环境中”（80C）的意义曾广为争论。《蒂迈欧篇》24C8，  
《斐里布篇》28b1，  
《克力门亚斯篇》111e5的比较中，我把这个意思看成是“气候”，虽然我不能再举出“气候”这个词在那种意义上单数的例子。

面的肉体”。获得“神德”或“神性”则留给那些人，他们坚决过三种生活中最高尚的生活，即“爱智慧者”的生活，并克制其欲念，不象出于害怕穷困的“贪财者”，也不象出于关心其名誉的“爱好虚荣者”，而是出于对善的爱。这说明了爱智慧者生活艰苦的原因。因为他知道，人所逐渐体会到痛苦与快乐的东西，成了他为之神往的兴趣。要在肉体的满足中，寻求你的欢乐与悲哀，意味着要逐渐与肉体的命运结合起来，而这却挡住了通向神化的道路，把你束缚在轮子上。正是为了达到这种崇高的善——“神化”，爱智慧者才克制“情欲”。同意它的意向，就会象珀涅罗珀（Penelope）<sup>①</sup>一样行动，晚上把她白天织好的布拆散。一个一生渴望超越变化无常、达到神性境界的人，决不会担心新生而永存的、正在他身上建立的神性的自我，将因死这件大事而遭破坏。<sup>②</sup>

（我不是为在阐述这一论证中随意利用基督教神权主义特有的语言作辩解。在所有由于基督徒信仰耶稣基督这个历史现实所引起的真正分歧之下，苏格拉底的理想与基督教的理想，基本上是一致的。二者的中心思想都认为人是出生在一个暂时而可变的环境中、具有暂时性和易变性的生物。但是由于他身上有某种“神性”的东西，他就不得不追求超越时间、超越易变性的善，从而真正的人生，自始至终是纯粹现世的、暂时的自我藉以在永恒的表象中改造的过程。如果我们了解这一点，我们将毫无危险地设想，苏格拉底仅仅根据“单纯的物质”的

---

<sup>①</sup>珀涅罗珀在《希腊神话》里是奥德赛之妻，她忠贞不渝守候20年，等待流浪在外的丈夫归来。——译者。

<sup>②</sup>象斯宾诺莎，但又并不象他受到自然主义形而上学的牵累那样，苏格拉底认为生活最美满的人，具有的灵魂绝大部分是永恒的，即你越是完全过着哲人的生活，你在人格上取得的成就受现状的支配就越小，即使这现状是我们称为死亡的变化。

不可分性，来预想这一枯燥无味的论证，或者设想康德针对沃尔夫理性主义的论争，严重影响了他的推理。这种思想就是，灵魂的真正本质，必须从灵魂所追求的特定的善的本质的考虑中认识到，一个把幸福寄托在为“永恒的”善而生活的人，不可能纯粹是随时间变化的东西。在这个意义上，柏拉图对话录中的道德，象一切能使明智的人不得不肃然起敬的道德一样，自始至终是“属于另一个世界的”。)

**第一个插曲 (84c—85b)**。——在这一点上，论证的线索断了；接着出现一阵普遍的沉默，只见西米阿斯和塞伯正在一起窃窃私语，似乎他们感到不大满意。这一中断富有艺术性地有助于减弱谈话的强度和解除情绪的紧张。它也具有逻辑上的作用。尽管赞成不朽的道德的论据是感人的，但对此存在着科学上的异议，我们至今一点没有听说过，而这些异议都应仔细陈述，恰当对待，因为不可能呼吁我们接受任何关于人的命运与已知的科学真理相抵触的观点，不管这一观点有多大吸引力。苏格拉底也不是那种甚至到临死时刻还默认不合理信仰的人。要是那样就会是不折不扣的懦怯 (84e)。他刚突然唱出他的“天鹅之歌”，而且象天鹅——特尔斐 (? 德里人) 神的仆从——一样，为希望和欢乐歌唱，而不是悲鸣。因此他对其信仰坚定得足以乐于听取并考虑任何异议。

**西米阿斯和塞伯的异议 (85c—88c)** ——西米阿斯像现代的“不可知论者”那样，认为要确定我们的命运是做不到的。在这样的一个问题上，他内心倒想能够求助于“启示” (一种“逻各斯理论”，85d)，但是他认为在缺乏启示时，我们应该坚决考查有关这一问题的所有人类的臆测，并采取最忍受得住严密审查的态度。关于苏格拉底的推理他意识到的困难是，他谈论灵魂和肉体的话，同样可以用来谈论一种乐器的“曲调”和产生音乐的弦。弦是看得见和可触知的物体，是合成的

和可消灭的，音乐则是看不见的，非物质的和“神性的”。然而当乐器已经折断时，若论证说，因为上述理由，所以音乐依然“在某个地方”存在和回响，显然是荒谬的。现在“我们相信”，肉体就象乐器，它的弦是乐器的基本组成成分——热、冷、湿和干，并且“相信”灵魂是这种乐器在适当地为“弦”调音时奏出的音乐。如果情况真是这样，我们可以承认，灵魂像一切的美与和谐一样是“神性的”，可是我们也必须承认，生物体体质的疾病和其它失调，把乐器的弦弄断，或使弦走调，这就不可能论证说，因为被毁坏的乐器中的残片断裂后依旧存在，更有理由认为音乐一定更加持续不变了（85e—86d）。

塞伯有不同的异议。他不很重视西米阿斯的附带现象论，但他抱怨说，除“先存”以外，实际上什么都不曾证明，“先存”始终被认为由“回忆”学说所保证。即使我们承认，灵魂，远远不仅仅是种种肉体所产生的结果，实际上制造它自己的躯体，这不过表明灵魂像制做自己的斗篷的织布工一样。在他生命的历程中，他制作并穿坏了许多斗篷，但在死亡时，他身后留下他做的最后的斗篷，因此论证说，因为他制作的斗篷还在，他不可能是死的，而且人比斗篷活得长，这是可笑的。所以灵魂可能制作并用坏一整串肉体——的确，如果肉体真的总是因组织的损耗而毁坏，再由灵魂建立起来，那末这一类事情天天发生。但即使我们任意设想，竟至想到灵魂在旧的肉体死亡后，重又给自己造作一个新的肉体，那就可能象织布工一样，它迟早会耗尽其活力，从而将制造最后一个肉体，等到这一肉体死亡后，灵魂就不复存在。因此我们决不能确信我们现在逐步制造的肉体，不是这样一个精疲力竭的靈魂的最后表演，从而我们现在等待着的死亡，可能不是一种完全的灭绝（86e—88b）。

斐多说，这些异议使所有人感到沮丧，只有苏格拉底是例外。因为他们似乎要驳倒整个赞成不朽的论辩，而更糟的是，他们使那些曾对苏格拉底的讲话怀有深刻印象的听众感到，要是似乎曾被完全证明过的东西，能如此不费力地被驳倒的话，他们大概永远不可能再相信自己的判断了。柏拉图在这一点上，小心地通过让伊奇克拉底说话，更加圆满地打断这一叙述。伊奇克拉底补充说，他对普遍的惊恐表示同情，因为他到目前为止，还是相信肉体的“协调和谐”就是灵魂，因此渴望知道苏格拉底如何对付这一难题（88c—e）。

整个这一插曲的目的，是叫我们注意刚才提出的两个问题至关重要。事实上，我们是在讨论的转折点上。建立在灵魂的神性基础上的“道德”论证，如同灵魂所渴求的善的性质证明了的，已经令人难忘地得到陈述，于是我们现在不得不考虑“科学”是否能使这种论证无效。用康德的话来说，我们已经了解“实践理性”的要求是什么，而问题是这种要求和“思辩的理性”的原则之间，是否象伊奇克拉底和苏格拉底的听众所忧虑的那样，有一种不能解决的冲突，或者，用更加熟悉的话来说，问题是在“宗教”和“科学”之间，是否根本不能协调。

至于两种异议的来源和主旨，说很少几句话就够了。西米阿斯的异议，如伊奇克拉底的话所指明的，被柏拉图描述为是以较年青的毕达哥拉斯信徒的医药的和生理的理论为根据的。这是阿尔克梅翁（Aecmaeon）的健康有赖于生物体各成分之间“体质上的平衡”这一著名理论的正常发展。毕达哥拉斯派关于与音阶中的音程相称的简单比例的发现，会立刻使人想起与乐器的弦的“调音”相比较。从这一点到下面的结论是很容易的一步，结论是“心灵”是由肉体的弦发出的曲调——由肉体奏出的音乐；由于我们现在知道，菲洛劳斯——塞伯和西米



阿斯的老师——曾特别对医学感兴趣，我们可以作出一种可能的猜测，即我们正在对付他的学说（这也是他的同时代人恩培多克勒的学说，未完成遗稿第107、108段）。由于同样的学说出现于巴门尼德的著作中（未完成稿第16段），这种学说显然在公元前第5世纪开始前，就在毕达哥拉斯派信徒中间流传了，虽然它当然与关于动物肉体再生的宗教信仰很不协调（关于这种学说的一切，请参阅《早期希腊哲学》3版，第295—296页）。

大体上这个学说恰是现代“附带现象论”的理论，按照这一理论，“意识”仅仅是肉体的生物体的种种活动的副产物，即如赫胥黎所说，是蒸汽冲出蒸气机时发出的“汽笛声”。对于它的令人满意的驳斥，“事实上”一定是对于整个附带现象论者的立场的反驳。

塞伯提出的难点的根源是不同的。他间接提到生物体内损耗和修补交替进行，立刻暗示一种赫拉克利特式的起源；他正想起赫拉克利特的观点：“万物”表面上的稳定性，只要“兴盛”和“衰退”的对立过程相互平衡，就持续下去，否则不再延续。（关于赫拉克利特对公元前第5世纪毕达哥拉斯哲学的影响的证明，参阅《早期希腊哲学》3版，索引，希帕索斯（Hippasos）《希腊哲学》第1部分，第87—88页。）塞伯的论点有多少“现代”气息，通过考虑赫拉克利特的“交换”学说（实际上是关于现代的能量守恒定律的一种模糊的预觉），就看得最清楚。这一论证，其实是在我们自己的时代一个很熟悉的论证。如果我们抛弃附带现象论，并承认心灵和肉体的交互作用，有人正是论证说，心灵必须抛弃正在对肉体起作用的“活力”，而塞伯象求助于卡诺原理的现代物理学家一样，认为不能使这种活力的损失无限期地得到补偿。灵魂的有效活力完全消散的时刻定将来到。因此他的评论，象西米阿斯的评论

一样，恰恰是在我们自己时代吸引科学家极力反对不朽信念的一类评论。这两种立场的唯一差异是，西米阿斯的异议主要是生物学家的见地，塞伯的异议是物理学家的见地。在某一方面也可以说塞伯正预期康德对于从灵魂的“单纯性”出发的论证的批判。他认为灵魂是由于耗尽其活力的库存而灭亡的思想，相当紧密地符合康德关于“意识”的“强度”逐渐下沉到零位水平的思想。

**科学难题的解决**（88e—102a）——这一节对话录分成三个小部分。首先是苏格拉底演讲的开场白，意欲告诫我们不要因出现困难而厌恶认真的思考，以至陷于纯粹的“非理性主义”；其次是对西米阿斯的异议的讨论，然后是对塞伯提出的更加基本的问题的较长的论述，这最末的一小部分收进了专门叙述它自身的导言。

**（甲）对厌恶议论的告诫**（89a—91c）。——苏格拉底在刚发生的晴天霹雳——或者更确切地说几个霹雳——面前，是这一群人里唯一显得沉着而甚至嬉笑自若的人。无论如何，这一论证要“重新提出”来，如果他创造这一奇迹的话。但不管他成功与否，他至少要发出庄重的警告，反对“厌恶论证”——非理性主义。不相信理性，多半以与愤世嫉俗同样的方式产生对同伴的不信任。产生愤世嫉俗最通常的原因是基于对人性的无知的一种不明智的自信。当一个人怀着这种无知的信念，反复对卑劣的人提出要求，从而感到失望的时候，他往往以对人类怀恨在心，并宣称人性根本是邪恶的而结束。但事实上，值得赞扬的德行和十足的刁恶都是罕见的。清醒的人对他的经验所应该责备的，是他自己对人性蒙昧无知。所以，如果一个没有能力分辨正确论证和谬误论证的人，发现自己一再因盲目相信不正确的“讲话”而误解，就有一种归罪于我们智能薄弱

而终于成为一个纯粹的非理性主义者的危险。①要避免这一命运，当我们发现我们最珍爱的信念受到指责而显然破灭时，我们不应该归罪于“演讲”内在的不可靠性，而应该责备自己对未经评论的主张表态时轻率鲁莽。因此我们将以真诚地为真理、而不是为争辩取胜而论争的人的精神，重新考虑我们的论辩，并努力对付对我们提出的那些异议。

(乙) 消除西米阿斯的异议 (91c—95a)。——首先，可以指出西米阿斯提出的异议，是与他自己公开声称的原则不相容的。他自称根据已经说过的话现在相信知识是“回忆”，所以我们的灵魂在穿上我们现在的肉体装束以前就存在。很清楚，如果灵魂是“副现象”，是肉体发出的曲调，“蒸汽机的汽笛声”（借助赫胥黎同一学说的说法）。事实不可能如此。乐器必须先有，其琴弦必须拧紧到恰当的音高，然后才能有曲调。我们可以断定，或者一切知识是“回忆”，或者灵魂是一种“副现象”，我们不应该同时肯定两个命题。而西米阿斯自己毫不怀疑两种见解中哪一种更应得到认可。“回忆”学说已从“形式”的实在性的“假定”推断出来，是西米阿斯始终认为可靠的一条原理。副现象论者的灵魂理论，仅仅依靠一种似乎有理的类推，而我们都知，这样的类推多么的靠不住——例如在几何学里 (92d)。

(苏格拉底的“人的论证”，不依赖于先存这一假设，有现实意义。我们可以对照瓦德 (W·G·Ward) 对赫胥黎决定性回击的故事。赫胥黎刚刚借助副现象论加上联想律解释了精

---

①对怀疑论证者的描述，大概既包括以纯粹怀疑主义而告终的人的情况，也包括用他对坦率承认是不合理事物的盲目信仰聊以自慰的人的情况。苏格拉底支持一种必须以理解来说明的信仰，既反对“普遍怀疑”和冷淡主义，也反对盲目的信仰主义或“唯意志论”。因此，一伙人称他为“独断论者”，另一伙人称他为“理智主义者”。

神生活，觉得很满意，瓦德回击道“你已经忘掉记忆了”，即按照过去认识过去这一根本事实。如赫胥黎不得不承认的，他的方案不能说明认识，而不以认识为先决条件，方案就不会起作用。）

但是副现象论者的理论，不仅仅与我们关于“形式”的未经证实的假定不相容，它在独立的根据上也可证明是错误的。各种“和声”或“曲调”特有的事物有两种，每一音调都完全由其构成成分来决定，任何音调都不容许有音阶。如果一对振动着的琴弦有一个确定的比率，它们的音符所作的音程将为第四，而不可能是别种东西；如果它们有另一个确定的比率，音程就将为第五，等等。另一方面，一根弦或者“合调”或者不合调，没有第三种选择。在任何一对音符之间，有一确定的音程；它们精确地组成那个音程，而不组成别的音程。例如C和G组成一个象C和G一样限定、虽然不一样悦耳的音程。“任何和音都不比任何别的和音多或少”。如果灵魂是一种“和音”，那末从上面两个需要考虑的事情中，对灵魂会推出什么结论呢？从第二种论点立刻推出，任何灵魂都不可能比任何别的灵魂多或少。不过我们不得不考虑一些灵魂比别的灵魂好或坏这一公认的事实。那么，在好和“合调”之间，以及在坏和“走调”之间，似乎真正可以类推。或者我们将不得不说一种“和音”（好的灵魂）是比另一种和音（坏的灵魂）更“协调”，以此表示这种差别，而我自己承认不许我们这样说；或者我们必须说，好的灵魂不仅是一种“和音”，而且在它自身内有另一个深一层的“和音”，而这显然是荒谬的。如果灵魂是一种“和音”，我们只能说每种灵魂跟任何别的灵魂一样，也是一种“和音”，而这等于说，在道德上任何灵魂都不比另一灵魂好或坏，或者甚至可以说，一切灵魂由于都是精确的“和音”，因而都是至善的。然而这种对道德价值差别的否定，显然是可笑的。于是，这一论据就是，副现象论和承认道

德价值的差别是不相容的，而且，这些差别无疑是真实的。一种与伦理学的主要原理冲突的理论，必然是谬误的，因为这些原理是可靠的真理。

（这种论证虽然以一种我们不熟悉的方式陈述出来，但正是对认真赞成伦理学而反对象斯宾诺莎那样的哲学的人有影响。虽然斯宾诺莎没有使“意识”在因果关系上依赖这个生物体，为了实践的目的，他的“属性”独立的理论，以跟副现象论同样的方式创立了。灵魂虽然在因果关系上不依赖生物体的组成成分，却被认为在数学上可以作为它们的一个函数来测定。因此，正象西米阿斯不得不承认的一样，任何“和音”都不比任何别的“和音”多或少，斯宾诺莎关于“人性”坚持一种严格的唯名论者的学说。实在没有诸如彼得或保罗是一个好标本，而尼罗（Nero）<sup>①</sup>却是极坏标本的“人性”之类的东西。严格说来，尼罗不是人的坏标本，他是一个尼罗式的不折不扣的标本。说他也许是一个十足的尼罗，却是一个很坏的人，是凭一种完全武断和“主观的”标准来判断的（参阅《伦理学》第一部分附录，第四部分前言）。但是如果是这样，斯宾诺莎写作一篇关于有利于人的善和获得善的途径的论文，就是在做一件办不到的事情。）

另外，我们不得不考虑“和音”是它的构成成分的一种确定的作用这一论点的种种推论。考虑到有这些成分，成分之间音乐上的“音程”也是彻底地完全假定的。现在关于我们道德生活的最有说服力的事实是，它是两种要素之间的冲突或斗争，一种要素合适的功能是支配和指引，第二种要素的地位是服从和被指引。灵魂经常抑制着满足与肉体有关的贪欲的欲望。（当然，这并不意味着全部道德修养在于克制着这类基本

<sup>①</sup>尼罗：公元前68年罗马著名的残暴皇帝。——译者



欲望，把它们当作例子，因为它们是关于一种原理的最简单和最明显的说明。)道德生活是使“肉体”及其欲望服从“精神的神圣意向”的过程。支配“肉体”的“精神”，显然本身不可能就是由“肉体”的成分所构成的“和音”或“音阶”。要是如此，灵魂在任何时刻的状态就只不过是我们的“有机体的”状况在那个时刻的结果和表现，因此就没有象大家熟悉的“精神”对抗“肉体”或“指责”对抗“欲望”的分裂这样一种体验。(另外，在这里这种批判对一个严正反对各种形式的副现象论的道德家来说，是结论性的。副现象论者被他的理论束缚在对人类的经验作“单一世界”的解释上；道德要以“双重世界”的解释为先决条件。其真正的性质应该是一个高级的世界和一个低级的世界之间的“斗争”。要是人仅仅是有时限的生物，或者另一方面，要是他完全是永恒的，那末，斗争就不会发生；它的非常的实际存在，就是人的灵魂是暂时的和永恒的两种状态的会合场所的证明，而这就自行驳倒简单片面地把人的存在，看作“生物体”或“神经系统”转瞬即逝状态的一种简单作用的理论。副现象论者的心理物理学，<sup>①</sup>只不过忽略了真实考虑一下道德品格应该“保全”的、最重要的“现象”。象这篇对话录的所有论证一样，这一推理当然是以道德特性的客观实在性为先决条件的。对于反对那种假定的人来说，它不会有说服力的。)

(丙) 讨论塞伯的异议 (95a—102a) ——如已经说过的，塞伯所提出的异议，比西米阿斯的异议更加认真。如同后来的心理学史证明过的，副现象论毕竟是一种既缺乏思想又不相连贯，是以无可救药地使人误解的类推为根据，而且没有能力考虑精神生活的明显事实的理论。塞伯依靠的理论却是迥然不同的一回事；他借助于“机械论的”自然哲学基本原理。用现代

<sup>①</sup>心理物理学 (Psychophysic) 是心理学一个学派，研究刺激与感觉的关系。——译者

的语言来说，他的论点归结为这一点：伦理学中预先假定的精神对肉体的作用，除了假定精神在从事其“指导”工作中“消耗能量”以外，不可能符合自然科学的原理。如果这种能量支出毫无补偿地继续下去，可用的精神能量耗尽的时刻必将来临。因而，提出的有关自然的机械论解释这一假定普遍真实性的问题，本质上是我们仍然面临的问题。

智力对肉体活动的指导影响，能归入能量守恒和能量衰变两个伟大定律的范围吗？如果是这样，我们确实必须注意，人的存在经过一段有限时间的流逝便消失；如果不是这样，力学原理就不是普遍适用的了。19世纪动能学的发展，使我们能精确地说明问题，这种精确不但对于柏拉图，而且甚至对于笛卡儿或莱布尼兹，也是办不到的，可是这个问题本身在所有这些发展期间，大体上却依然如故；苏格拉底在《斐多篇》的这一部分里正在论述的是（例如）詹姆斯·瓦德的《自然主义与不可知论》的主题的那个问题。

这个问题的重要性，要求我们应该特别谨慎地和系统地阐述它。我们可以这样陈述。假定“精神真的有别于肉体”，精神在与肉体交往的每一活动中，才可能与它不能恢复的活力分开；如果情况是这样，精神逐步走向毁灭，就从它接触肉体开始，而这个进程的完成只不过是时间问题（95d）现在在讨论这个问题中，我们被迫面对一个更加根本的问题，即“形成和消失的原因”问题（95e），那就是，全面用机械论解释自然是否充分的问题。苏格拉底的目的是使朋友们相信，自然界任何过程都不是机械论的解释所能充分说明的。他能很快通过先叙述自己个人的思想史和成年初期抛弃机械论的哲学的原因，来获得他们的赞同。这就把我们带到

**第二个插曲**（95e—102a）。——**苏格拉底方法的起源**。  
——（照我看来，欲知接着被柏拉图指定为严格描述苏格拉底

早期发展历史的记述，务必参照伯内特这篇对话录版本上的详细注释。主要之点是，可以证明被描述的科学见解的一般状态，是一定在公元前5世纪中叶在雅典存在过的情形，不大可能在任何别的地方或任何以后的时期存在过。）苏格拉底谈到的“科学的疑虑”，都与两个特殊问题相联系，一个是米利都人的宇宙论与毕达哥拉斯派宇宙论的调和，另一个是面临芝诺曾自称在毕达哥拉斯派数学基础中发现的各种矛盾。据认为柯那克萨哥拉的体系是物理学中最后的伟大新事物，而且清楚地提到阿波龙尼亚的第欧根尼和阿尔奇劳斯的体系。这确定了柏拉图意欲使我们回忆起直到公元前5世纪中叶的那个年代，这是一件需要考虑的事，它立刻驳倒了种种荒谬的意见，即认为这篇记叙文被指定为或者是描写柏拉图自己的思想发展过程，或者是描写一个“典型的”哲学家的成长的文章，当然，柏拉图不可能直接告诉我们，在他自己出生20多年以前苏格拉底正在干的和想的事情，不过他至少当心苏格拉底的传记应符合历史上可能发生的事件，而我们完全可以假定，某些用来构成这篇传记的资料，是他直接从苏格拉底本人得来的。因此，我们对它的精确度所掌握的证据，就如同我们从一个出生于他正在描写的时期25年以后的人所叙述的事件中能够得到的证据完全一样。①

这篇记叙文的总的大意如下。苏格拉底在青年时期，热爱“自然科学”，并使自己了解米利蒂尤学派、赫拉克利特学派、恩培多克勒的生物学理论，阿尔克梅翁的心理学、爱奥尼

---

①我们的对话录的自传专页，因而是古代跟笛卡儿的《论正确导致理性的方法》极相似的著作，具有令人感兴趣的不同之处。（1）虽然两位哲学家都很想凭剔除一种错误而矫揉造作的方法来简化哲学，但是，笛卡儿的目的，使苏格拉底所抛弃的，对自然的那种“机械论的”解释重新流行。（2）苏格拉底把它留给另一位虔诚的人为他的思想史所做的，就是笛卡儿为自己所做的事实。

亚人的地平宇宙学、意大利毕达哥拉斯派的地圆宇宙论，以及了解芝诺关于“单位”及加和减的性质的数学上的微妙之处。这一切热心研究的结果，是引起一种怀疑一切的状态；因此苏格拉底非但没有发现一切变化过程的原因，反而被弄得感到他不理解最简单和最日常发生的事件的“道理”。在这一点上，他同意阿那克萨哥拉的学说，即“精神”是每个有条有理的处所的唯一原因。这种学说因其目的论的外表而立刻受到他的欢迎。如果宇宙中的一切安排是由于智力，那意思一定是，万物应该“按照最完美的方式来安排”的，因此苏格拉底希望发现阿那克萨哥拉是解除一切科学疑难的人。他期望他通过证明事物怎样归类最好、也最明智，来解决宇宙论、天文学和生物学方面的所有问题。但是当他阅读阿那克萨哥拉的著作时，他发现它的成就不符合它的许诺。阿那克萨哥拉在论到其宇宙论的细节时，没有应用他的原理，也只是象其余的宇宙论者一样，转而依靠同一种机械论方面的原因（“空气”和“水”）。象他们一样，他犯了一个致命的错误，就是把一种原因或“因果律”，与“没有它这个原因就不起原因作用”的原因——“伴随原因”或“附带条件”相混淆。这很象一个人竟然说，苏格拉底为什么现在正默然坐着等死，而不尽快逃到底比斯或麦加拉去，其原因是受筋肉、肌肉和骨头的状况限制一样。真正的原因是，他断定遵守合法组成的法庭的判决是负责的。要是他不这样断定，要是他认为逃亡是更合理的行为，他的身体机构就会处于一种完全不同的状态。当然，要是他没有骨骼和肌肉等这一套机构，他就不可能使他的判断贯彻到底。但是在这个问题上正是他的判断真正决定他应该平静坐着还是逃跑，这样说仍然是正确的。这恰恰是我们说苏格拉底表现得合理或明智的含意。

苏格拉底说，失望进一步证实他的见解：“他并不精



于”<sup>①</sup> 自然科学，因而必须努力凭自己天生的智力，而不信赖“科学家”，从他的“普遍怀疑”中，找出一条路子来。“科学家”中的每一个人，似乎只能证明一件事情——其余的“科学家”都是错误的。他对“新方法”的描述，立刻向我们揭示了它是表示数学特性的新方法。它是凭借研究我们对“事物”作出的“假设”或“命题”，来思考事物的方法，它的基本特性就是，它是演绎的。你以你认为最符合要求并着手引出其推论或“含意”的“假设”或未经证明的原理开始，暂时认为推论是“正确的”，而与假设抵触的命题是错误的（100a）。当然，如以后所弄清楚的，被发现含有与事实矛盾或相互破坏的各种推论的“假设”，被看作已证明为不成立的。但是如果一种假设的推断没有矛盾，这不应是其正确性的充分证据。如果一个对你的假设提出质疑的对手请求你为之辩护，你就必须从一个较为根本的假设，推导出你自身的假设，而且这个程序一定要反复进行，直到得出一个“适当的”（101e1）、即参加讨论的各方都愿承认的假设来。（我们在《理想国篇》vi，510—511中对这种方法的这一方面听到更多的东西，在那里我们发现这个方法的理想目标，是从严格的自明真理推出整个科学，不过《斐多篇》未说到这一点。）然而，这种方法最重要的特殊法则，也是笛卡儿所坚持的，就是必须遵守适当的程序。我们要直到第一次准确地发现“假设”的推断是什么，才

---

<sup>①</sup>当然，这是说的笑话。正是能精通地谈论“空气”和“水”——我们可以说谈论“电子”和“电场”——然而忽视“原因”和“附加条件”之间区别的人，根据苏格拉底的观点，是真正简单得不适合做深思的工作。以后（99c）苏格拉底把他转而依靠的方法称为“次好的”行动步骤。由于这一短语原来系指在风阻止用帆的时候就借助桨，所以这一暗示是，苏格拉底的方法，不是在导致较差的结果方面而是在比物理学家草率的独断论更缓慢和更艰难方面“居第二位”。



应该提出关于“假设”本身的真实性问题。混淆这两个性质截然不同的问题，是十足的自相矛盾的错误（101e）。尽管苏格拉底幽默地把他那个程序贬低为非专业性人员的程序，他显然象笛卡儿一样，仔细思考过几何学方法的性质，而且象他一样，他正打算把同样的方法引进一般的科学研究。他说，考虑他自己熟悉的对诸如“善”、“美”等之类的“形式”“假设”的实践，就可以提供例证。他打算马上就证明，如果作出灵魂不朽的假设，结果将是不言而喻的（100b）。（证明这个“假设”本身是毫无疑问的，因为全体伙伴都准备承认它。）在这一时刻，我们抛开这篇自传式的叙述，转到对“形式”的假设在因果关系理论上的应用，因果关系理论是赞成不朽的最后论证的必要准备（100c—102a）。

苏格拉底想要说明的，是我们从亚里士多德那里学会称为“形式”因果律的东西，但他手边没有技术用的术语，因而用例证说清楚他的意义。如果我们问为什么某物是美的，在一个事例中可以告诉我们，“因为它有鲜明的颜色”，在另一个事例中，“因为它有这样那样的形状”。苏格拉底想要证明的论点是，这些回答是不充分的。为什么我们能在所有这些情形中断言完全一样的特征——美，一定根本上有一个独一无二的原因。具有鲜明的颜色不可能是美的唯一的原因，因为我们凭借其形状称为美的事物，可能根本不是有色的；具有一种特别的形状，不可能是美的唯一的原因，因为我们凭借其颜色把不具那种形状的东西宣称为美，诸如此类。因此苏格拉底说，他抛弃所有这些学究气的解释，而坚持一种简单的解释，即普遍地说来，任何东西之所以美，原因是“美”“呈现在它身上”，或者它“分享”美。这个想法是，每当我们完全有理由断言许多逻辑主词的同—单义的谓词时，这谓词在每种情况下，提及的是完全一样的“特征”。苏格拉底就称这些特征为“形式”。

如果我们牢记两种警告，我们可以称它们为“普遍概念”。不应该把它们设想为“我们思想中的观念”或诸如此类的东西，它们是我们想到的实在。而且，如“美”这个例子很适合表明的，一种“形式”可以在极不相同的程度上，“出现”在一种事物上。一样东西可以很美，或者它也许只是很不完全的美，因而很可能没有一样东西是至高无上和极其完满地美的。我们也应该注意，苏格拉底称之为“呈现”或“分享”或“传播”的关系的精确性质，没有在任何地方说明过，因而他关于这种关系名称的犹豫不决，或许意谓他觉得有一个被他的“假设”所拖累的未解决的问题。很显然存在这样一个问题。我们立刻会自然而然地问自己，一个感觉得到的事物，除了是一种复杂的“形式”或“特征”之外，还是什么别的东西吗。就《斐多篇》而论，我们听说，这东西不过是“一堆普遍概念”罢了。企图说它是别的东西，在后来的哲学中起了杰出的作用。柏拉图的回答，不得不从有关亚里士多德非正式口头讲话的散乱评价中，困难地加以收集。亚里士多德和中世纪的亚里士多德学派，力图凭他们关于“物质”和“形式”的学说，回答这同一个问题。司各脱（Scotus）则凭“各别存在”的艰深学说来回答。但没有证据说明苏格拉底对这一难题有任何解答。最接近的论点仅仅是，如果我们承认“形式”的存在，我们必须在一切情况下说，能肯定一事物“甲”的一个属性“乙”的存在的“原因”或“理由”是，一种相应的“形式”乙“出现”于甲，或者甲“分有”“形式”乙。它怎样逐渐这样做的，是一个不同的问题，因此我们不应允许自己被引上歧路。（问题是（例如），为什么这样东西现在是美丽的？我这样称呼它是什么意思？不然，在我能够这样称呼它以前，必须对它做些什

么<sup>①</sup>？)

这里我们似乎已经看不到曾标志为苏格拉底对阿那克萨哥拉的评论的目的论的坚持，可是，如亚里士多德打算详细表明的，在“目的”与“形式因”之间，确实有一种密切联系。说主要的问题总是通过提及事物的“形式”来说明该事物是什么，这意味着，我们必须凭事物最终存在那里的是什么，来说明事物的起源和基本形式，而不靠论述它们的起源说明它们是什么，这正是我们采取“目的论的”观点的意义所在。但是讨论这种目的论的充分含义，就会使我们离《斐多篇》太远。<sup>②</sup>

在我们已经到达的一点上，斐多的叙述再一次被打断，以便伊奇克拉底作为一个数学家可以对苏格拉底的方法学说，表达他高度的赞许（事实上，这种方法学说很显然受到芝诺在其著名的辩论术中例子的启发。辩论术的要点，是显示早期毕达哥拉斯派几何学家的“假设”，一定有某种差错，因为可以证明，这些差错导致成对相互矛盾的含义）。接下去我们开始正式讨论。

（Ⅱ）不朽的第三个（也是最后一个）证明（102a—107b）。——这些“形式”过去曾偶然地成为两种现已提出检验过的证据的一部分。在这最后的证明中，我们从“形式”是存在的这

---

<sup>①</sup>苏格拉底告诫不要以另外某个问题代替正式的原因的问题。由于在我们自己的时代，在解释事物本质和推理该事物的起源之间的不断混淆，其重要性得到很好的说明，因而不断给我们提供关于道德或宗教或艺术可能产生的途径的推想，好象它们就是对艺术或宗教或道德是什么这个问题的答案。

<sup>②</sup>恰恰可以提到一个明显的含义。由于我们自己一生中的早年时期只能根据当时我们要成为什么样的人来充分说明，所以为了说明人的整个一生，我们不但需要知道他现在的情况，而且需要知道他可能长成为什么。因而我们的最后命运的问题，是与伦理问题本身密切相关的，即我们应该根据什么原则来管理我们现在的行为。说灵魂是否不朽“对伦理学没有关系”，那是没有根据的，它应当非常有关，正象婴儿决不会永远是婴儿对托儿所的规章非常有关一样。

一基本假设得到关于不朽的直接推论。这表明该论据是打算成为整个推理的高峰，因为这一证明，如果成功了，必定会被塞伯或另外任何认为“形式”的实在是其全部哲学的基础的人承认为完整的。

首先，我们不得不坚持以非常准确的表达方式作为条件，倘要避免错误，我们必须如此。例如，我们通常谈起一个人比另一人高或矮。我们说西米阿斯比苏格拉底高，但没有斐多高。从表面判断，这看来好象我们在认为西米阿斯既高又矮，因而断言在他身上同时出现两种“对立的”形式。我们真正的全部意思是，西米阿斯碰巧相对比苏格拉底高和比斐多矮。不是“因为是西米阿斯”，才能够断言这些事物是他的属性。这里所采用的区别，因为全由亚里士多德派的逻辑学使我们熟悉的，所以是本质的和非本质的论断之间的区别。或者，用学术术语来说，它是固有的和外来的命名之间的区别。必须证明这个论点，因为现在将产生的论证的力量，是由它完全涉及本质的论断这一事实决定的。

由于这一论点被提出来作为前提，故而我们可以转而宣称，（甲）不但没有一种“形式”（例如巨大）会与一种对立的形式“结合起来”，而且，“我们内在的宽大决不容许渺小”（102d）。那就是，不但我们能够立刻把诸如“德行即邪恶”、“单一即众多”之类的论断视为谬误而剔除，而且我们也能同样摒弃任何一个命题，只要在这一命题中，一个主语与本质上论断过的“形式”不同；描述主语的谓语，由于正在考虑的“形式”，与本质上隶属于它的属性相对立。因而，假定“矮”是苏格拉底的一个本质属性，那末我们就可以说“苏格拉底是高个儿”这句话必定是错的；仅仅因为一定的身高是苏格拉底的一个“偶然事件”，才有可能在一个时期说他矮，但在另一个当他已成长的时期说他“高”。（或者，举一个或许把这个论点解释得更清楚的例子，不仅说德行本身为罪恶是荒

谬的，说“不信宗教的老年人的德行是显著的罪恶”，也会是荒谬可笑的，如果我们把这样的措辞看作不仅是修辞上的夸张的话。）当一个与对于某一事物是绝对必要的形式相对的“形式”，“发展”到“占有”这东西时，原先的“形式”不可能和它的对方并列存在，共同占有这个阵地。它必须或者“退却”或者被“消灭”。（这些隐喻，包括在最后的措辞中“消灭”所暗示的隐喻，全是军事的。）因此这一陈述与我们第一个关于“对立物”相互产生的“证明”非常符合。因为我们那时是在谈“对立的事物”，因此我们的意思是说，一种变凉的事物，一定曾是温的，一种变大的事物，一定曾是小的。我们现在正在谈论事物的属性或性质，因此我们的意思是说，热不变为冷，冷也不变为热。这两种见解因此完全是相互并存的(103b)。

(乙)我们能够作出引导我们直接得出我们需要的结论的更进一步的论断。某些事物，本身不是“形式”，然而参与一种已知的形式则是它的本质特征。因而火不是“温暖”，雪也不是“冰冷”。但是“火”将不容许“冰冷”这个形式。雪也不容许“温暖”这个形式。火决不是凉的，雪也决不是热的。如我们说过的，如果“冷”试图“占据”火，或者热试图“占据”雪，事物的本质特征必然或者“退却”，或者“被消灭”，因此不论哪种情况，事物——火或雪——不再是它过去的事物了。不过我们现在可以进而说，在象火和雪的事例中，当一对主词中的每一个已经断言它本质上“参与”了与另一成员本质上参与的形式“相反”的一个形式，同样的情况一定出现。因而，“冷”本质上是对雪的断言，而“热”是对火的断言。于是我们可以说，不但雪将“退却”或被“消灭”，而不是允许自身被热“占据”，而且雪将顶不住火的“前进”。如果你使雪面临火，它就融化不再是雪。（这是“消灭”的抉择的实例。当火的力量发动猛攻



时，雪可以说是为捍卫“阵地”而让自身被“歼灭”。) 还有，“三”这个数跟“单数”或“奇数”不是一回事，因为有许多另外的奇数，不过它本质上“参与”了奇数这个“形式”。

(确实，“三”和其余的数，跟火和雪不一样，在这篇和其它对话录中，本身也被任意说成是“形式”，可是苏格拉底把一个感觉得到的事物“参与”一个“形式”和一个“形式”“参与”另一个“形式”看作有相同关系的例子，表示无异议。虽然我们可以用现代“数理逻辑”的术语来表达它，他没有区别个体对类的关系，以及一类和另一类之间完全包涵的关系。) 因此，凡是被“3”这个“形式”所“占据”的事物，也被伴随的“形式”奇数所占据，每“3个一组”的基数，是一个奇整数。因此任何“3个一组”决不会允许自身被偶数这个“形式”“占据”。你不可能作出一个偶数的“3个一组”。(例如，当一个人的第四个孩子出生时，“某某孩子们”这个类并不变成一个偶数的3个一组，它也不再是“奇数”，也不再是一个“3个一组”。这是“撤退”或“退却”的抉择的一个实例，因为“奇”不象低或高的温度那样，是一种能“被消灭”的性质。整个“宇宙”也许可以想象地被化为单一的低温，但数的系列并不被化为包括其所有偶数项的系列。)

我们现在把这些结果应用于灵魂的例子。生命是灵魂存在的一种必要的伴随物，犹如疾病是发烧存在的一种必要的伴随情况，或者热是火的存在的一种必要的伴随情况一样，灵魂总是带着生命来到它存在的任何肉体。现在有一个生命的“对立面”，即死。因此我们可以说，灵魂永远不让自身被与它形影不离而性质对立的東西所占据。那就是，生命可以本质上被断言为灵魂的属性，因此死决不能被断言为灵魂的属性。因此，灵魂，在这个词的本义上，是“不死的”，那就是，“死的灵魂”这一短语，倒是增添矛盾。现在，实际上已论证了这么多

(105e)。

当然这没有带领我们走我们想要走的全程。已论证过的，而且可能不会被任何人否认的东西，就是，严格地说来，“死”是属于肉体生物体的一个过程。严格地说来死的是肉体，不是它的“精神”。但证明了尽管有死的肉体，没有象“死的灵魂”那样的东西，并没有证明肉体死后灵魂继续活着，苏格拉底很明白这一点。他的论证，根据他自己承认的，留给我们抉择：由于“死”不可能被断言为灵魂的属性，灵魂在肉体死亡时，或者必定被消灭，或者必须“退却”。苏格拉底的信念是，第二种选择是正确的，不过105e 8 中强调“已论证了这么多”，似乎表明，当一切都说过了的时候，留给他的是一篇关于信仰的文章，不是一个论证过的科学命题。我们在这两种选择中作出的决定，将有赖于灵魂是否不但“不死”，而且“不灭”的问题。如果是这样，那末，我们可以有把握地说，灵魂在死亡时所发生的事，仅仅是“撤退到另外的地方”。他实际未被请求去论争这个新鲜论点，因为他的听众立即断言他们的信念，即如果“不死的”东西不是不灭的，那末任何东西都不可能设想为这样，然而事实上存在不灭的东西，诸如上帝，以及“生命的形式”。因此，最后灵魂的不灭被承认为所有希腊宗教长期的信念——不朽 = 上帝 = 不衰灭——的结果。正是灵魂的“神性”，是（作为最后一着）不朽的希望根据，而灵魂的这种神性，是这篇对话录从未企图加以“证实”的合理的信仰的一个假设，苏格拉底自己关于他的论证的价值的最后的话是，它的“原始的假设”（即各种“形式”和灵魂的神性）确实需要进一步检查（107b 5）。

讨论的实践意义（107c—108c）。——这把我们带到了这篇对话录的真正道德上的教训。如我们刚知道的，即使我们对从“形式”学说得出的不朽的推论感到满意，那种学说本身是

一种可能要重新考虑的假设。不过，仅仅承认不朽的希望不是不合理的，就对人生的行为具有深远的意义。结果是，“照料灵魂”无可比拟地成为最重要的人类的利益，而忽视这种照料的危险，是能使我们自己面临的最可怕的危险。如果死亡结束一切，那末一个人有什么样的灵魂就可能不很紧要，因为，若干年之后，他的邪恶将随着生命一起结束。但是倘若灵魂永生，它随身只带着它自己赞成善或恶的内在性质，进入那个不可见的世界，而它的没有了结的末来就依靠在那上面。实际上这是奥菲斯关于死人的报应的传说可能教给我们的东西。我们随身带着和我们一起进入看不见的世界的性格，是我们在那里的同伴要依赖的，而我们的幸福和痛苦要依靠我们的同伴。如在《高尔吉亚篇》和《理想国篇》中所说的，不朽的希望就这样被作为一种道德目标来利用。信仰它的价值就在于：它使人理解了如果我们面前有一个无止境的未来，我们应该成为什么样的人的问题，并因而使选择道德上善和恶带有一种令人敬畏的重要意义，否则它将不会具有那种意义的（《斐多篇》107c；《理想国篇》608b，621b—d，柏拉图就同一主题在《法律篇》904a—905b扩大他自己的叙述）。最后，对于苏格拉底和柏拉图来说，和对于康德一样，不朽是“理性”的“实际”运用的一种假设。<sup>①</sup>

我不打算详述那则感人的神话，或者对苏格拉底在尘世临终时刻的著名描写，把这一章写得更长。在那则神话中，柏拉图使善人与恶人未来命运的一种想象的图景，与部分似乎是毕

---

<sup>①</sup>如果问在《斐多篇》中所辩护的信仰，是否为一种“个人”不朽的信念这个问题，我只能回答，虽然哲学家的语言，许多世纪以来，不在于取得“人格”一词，但是苏格拉底的信仰，是一种对于他的灵魂的不朽的信念，而他说灵魂，指的是所有我们称之为“个人品质的所在”或“设想的所在之处”。“照料灵魂”恰恰是我们称为“道德品格”的发展的东西。

达哥拉斯的天文图和显然来自恩培多克勒的地下地理学提供的一种框架相符合。如西米阿斯在109a处的令人赞赏的注解所暗示的，天文图还可能应归功于菲洛劳斯。我一定乐意请读者查阅伯内特的评注本，而为了研究这幅图景对以后的末世学的影响，则请参阅J.A斯图尔特的《柏拉图的神话》。讨论这些有关看不见的世界的神话有多少真正“超出”苏格拉底或者柏拉图的“信仰”，以及有多少是有意识的“象征主义”这一问题，是毫无用处的。或许两位哲学家都不能自己回答这个问题。不过我们必须记住，苏格拉底经常在讲述这些传说时告诫说（例如，《斐多篇》114d），任何通情达理的人都不会对传说中的详细情节深信不疑，并告诫说唯一重大的问题是，我们应该象期望一个尚未出现的天国的人们应该做的那样生活，并且“照料灵魂”的真正目的是，使我们适合做永恒世界的市民（《斐多篇》，115b）。从历史的观点看，这则特殊神话的极有趣的特征是，它是把古老的爱奥尼亚科学的地平说和毕达哥拉斯学派的地圆说（如伯内特所注释的）牵连在一起的一种企图。这是通过想象地球的球面是巨大的，包含许多象地中海的那样的浅凹地区完成的。其中每一片凹地看起来很象阿那克西美尼（Anaximenes）或阿那克萨哥拉或德谟克利特的平面地球。如伯内特所说，这两种宇宙结构学的某种调和，在公元前5世纪中叶的雅典，可能是什么人想起来的，猜想柏拉图的同时代人已可能持有这种调和说，是荒谬的。

## 参 考 书 目

伯内特——《柏拉图的斐多篇》（牛津，1913年），《希腊哲学》，第一部分，第9—10章。

里特，C.——《柏拉图》i，第532—586页。

雷德尔，H.——《柏拉图哲学的发展》，第168—181页。

纳托尔普，P. (Natorp) —《柏拉图的观念论》，第126—163页。

斯图尔特，J. A. —《柏拉图的神话》，第77—111页（《斐多神话》）；《柏拉图的理念学说》，第39—47页。

注：——普鲁塔克的论文《天才的苏格拉底》，富有关于西米阿斯和底比斯的毕达哥拉斯派有趣的传说。它把佩洛皮达斯(Pelopidas)及其共谋者（这些人在公元前379年从斯巴达人手中夺回了底比斯城堡）描述为在西米阿斯的屋子里正在开会讨论计划。普鲁塔克，作为一个沃奥特人(Boeotian)，对底比斯的情况消息灵通，而他的传说，推测起来是有历史根据的。



### 《会 饮 篇》

《会饮篇》也许是柏拉图作为一个戏剧艺术家所有成就中最富于才华的作品，或许正是由于这个理由，它比他的任何别的著作更加被曲解。甚至在它特别流行时期，它显然或多或少受到色诺芬的误解，如果人们可以根据色诺芬在自己同名作品中对它非常拙劣摹拟的语调作判断的话。这篇对话录的形式，导致色诺芬设想它是意在论述性爱，并以他自己的《会饮篇》反对柏拉图的这篇对话录，该《会饮篇》以颂扬婚姻生活的肉体享乐作为高潮。我们自己一代和上一代人，血管中流动着的浪漫主义的毒素，已走得更远，而且发现这篇对话录由于在性行为中找到了揭开宇宙的线索，而预期到威廉·布莱克（William Blake）<sup>①</sup>的“预言”。这意思就是关于宇宙起源学说的这类读者，已经首先很适合地由阿里斯托芬嘴里讲出的、拉伯雷（Rabelais）<sup>②</sup>式的模仿作品中，寻找《会饮篇》的教益。正是这篇著名的讲话引起非同寻常的兴奋的笑声这一事实，当然该已对聪明的读者证明这整篇对两性生物的叙述，是一篇关于优美的粗野和嬉笑谑浪作风的作品，并证明柏拉图严肃认真的意图，必须在别处寻找。同样，灵魂不健康的“浪漫主义者”，

<sup>①</sup>威廉·布莱克（1757—1827年）：英国艺术家、诗人和神秘主义者。——译者

<sup>②</sup>拉伯雷：16世纪法国讽刺作家。——译者

从《会饮篇》获得他们曾称之为“柏拉图式恋爱”的极端非柏拉图的东西的颂扬，比从任何别的原始资料要多，而在柏拉图的这篇对话录或任何别的作品中，却没有一个字谈起“柏拉图式恋爱”这一话题。如果我们打算了解这篇对话录的真正主题是什么，我们必须一开始就坚决把这样的一类幻想，从我们头脑里清除出去，我们必须记住，爱神厄洛斯（这篇对话录的讲话是为他发表的）是一个天体演化的名人，其重要性由于仅仅与“性爱”的本源有关联而被毫无希望地遮掩了。我们也必须记住，对话场面是一次欢宴的场面，大部分讲话的语气，因而偏于诙谐幽默，而这种情况是非常正确的，因为意在让这伙人的欢乐通过对照衬托出苏格拉底讲话的高度严肃。我们可能在那里发现柏拉图的最深刻的意图，因而当我们论到那篇讲话时，我们将发现柏拉图赞美的“恋爱”是一种把性行为远远抛在后面的“神秘的爱”，他在曾经运用圣歌的比喻来为爱情的创始者阐明精神恋爱的那些作家的著作中，找到了它最接近的近代的对应物。

这篇对话录，形式上是一出间接转述的戏剧。实际叙述者是苏格拉底的一个朋友法勒鲁姆（Phalerum）的阿波洛多罗斯（在《申辩篇》38b中，提到他是提供30个明那罚款的担保人之一；在《斐多篇》117d中，则在苏格拉底饮下毒药时哭得发狂；此外在《回忆录》第3卷，第11、17页中，色诺芬提到他是经常侍候这位老师的人），他对一些朋友反复讲述为祝贺诗人阿加松第一次悲剧性的胜利举行宴会的情节。阿波洛多罗斯年纪太轻，不会在场，但他直接从一个目击者阿里斯托德穆斯（Aristodemus）得知这一故事。此人是古雅典的西达森纳姆（Cydathenaeum）市区人，显然和色诺芬要苏格拉底责备（《回忆录》第1卷，第1、4页）其忽视公众礼拜的那个阿里斯托德穆斯是同一个人。叙述的时间，猜想是在阿加松从雅

典退隐“许多年”（172c）以后。那是什么时候我们不知道，只知道他是在阿里斯托芬的《塞斯莫福里阿佐萨》（Thesmophoriazusae）的写成（公元前411年）之后和在《群蛙》写成（公元前405年）之前，结果实际的叙述谅来应该是在公元前5世纪最后几年中某一时期作出的。提出所有这些细节的真正目的，看来是提醒我们，柏拉图本人不可能出席那次宴会，因此并不自称保证这一详细记叙的历史真实性。

在叙述宴会本身的过程中维持时代精神的细致方法，谈论起来是更有趣味的。不但这一场合本身是祝贺一位新诗人首次公开胜利的欢乐的时刻，而且那一年也是这个帝国城邦本身的趋势异常快乐和高昂的一年。日期是在伟大的无敌舰队（Armada）出航只几个月之前，这次出航确信征服西西里完全可以使之成为通向无限扩张的垫脚石，从而导致征服迦太基（《修昔底德篇》（Thucydides）第6卷，第15页）；当我们回忆起正在讲话时刻的阿克拜第是这样一次冒险计划的委任统帅，而且很象喝了酒一样陶醉于修昔底德归咎於他的野心时，他在这篇对话录中特有的“放荡”语气，就变得更加可以解释了。我们注意到阿里斯托芬被描绘成很可能是他才华正茂的样子（那时《群鸟》和《利西斯特拉塔》（Lysistrata）还未写成），而不是描绘成柏拉图也许亲自了解的、潦倒的、可能沉沦到《训道篇》里那种讨厌的肮脏境地的人。在几个月的时间内，整个情势被有关赫梅神（Hermae）<sup>①</sup>和秘密宗教仪式的渎神丑闻所改变；阿克拜第是个被流放在斯巴达的人，一心想毁灭曾使他受辱的那个城邦；而且有充分理由认为，在我们的对话录中，至少还有两个讲话者（埃里克西马丘（Eryximachus）和斐德罗）严重地卷入这同一事件<sup>②</sup>。对“城邦平民”

<sup>①</sup>赫梅神：希腊神话中掌管传信、商业、道路等的神。——译者

<sup>②</sup>至于证据，请参阅伯内特《希腊哲学》第一部第190—191页。

本身来说，那一年可以说是命运中的危机。他们曾把一切押在成为“世界大国”的大规模侵略的企图，而这一企图失败了。城邦在人和物质方面的损失永远没有恢复；已被城邦认为死敌的统帅，就是那个教愚蠢的斯巴达人在那里给城邦造成最终证明是致命创伤的人。柏拉图对此毫无暗示，是他炉火纯青的技艺的一部分。他带着纯客观和无需事后思考的自信，以“傲慢和酗酒逃避现实”作为确定那个时代和那个时代的人的基调，作为衬托在苏格拉底身上体现的“哲学”形象的背景。<sup>①</sup>

导言（172a—178a）。——接着，阿里斯托德穆斯叙述说，在阿加松胜利后的一天，他遇见穿着极不平常的“节日盛装”的苏格拉底，正在去阿加松宴会的途中，并接受他的建议与他同往。在途中，苏格拉底又一次陷入出神状态，并离开同伴走近阿加松家，在那里，他独个儿受到热烈欢迎。阿加松很了解苏格拉底的习惯，不会因为知道他正站在隔壁一家门口“出神”而吃惊。他直到宴会过了一半才露面，那时他在阿加松的身边就座，心情很愉快。宴会结束时，宴客们按照物理学家埃里克西马丘的意见，决定不“灌酒”痛饮，不吹长笛。他们要像哲人那样以论道自娱。另一位宴客斐德罗经常谈论一个奇异的事实，即虽然使那么多的人和事成为颂扬的题目，但是到目前为

---

<sup>①</sup>对伯里（R. G. Bury）先生来说，我认为不必要在阿波洛多罗斯对某一长生鸟对于那段情节不太精确的叙述中寻求任何隐含的意义。这些提及 祇是 想要暗示这些插曲曾引起大量兴趣和很多的议论。我认为没有理由假定，柏拉图正在我们这篇对话录的任何地方，对波利克拉底在《苏格拉底的罪案》中提出的指控作答。要是他这样做了，我们也许就从色诺芬或李本纽斯（Libanius）的《申辩篇》中对这一问题有所了解（这显示出了解波利克拉底那本小册子的迹象）。

止还没有人适当地赞颂过爱神。<sup>①</sup>要是每位宴客愿发表这样一篇颂词，从斐德罗开始，作为这个建议的发端，那将是消磨夜晚的好办法。苏格拉底立即赞同这一建议，他声称这个建议极中他的意，因为“爱情的学问”是他具有的唯一知识。

这一段短短的导言的主要目的，显然是叫我们注意苏格拉底品质的一个显著特征。他本质上是个神秘主义者，身上有些“专注于精神方面的”东西。以后当阿克拜第在波蒂大（Pectidaea）前面的壕沟里——一次对其“使命”来说可能有过巨大意义的经历——叙述苏格拉底长时间“欣喜若狂”的时候，关于这一点，我们还将从他那里听到很多。在开头介绍一次同类的次要经历，以便使我们对这篇叙述和对苏格拉底自己关于爱神的讲话的高度“专注于精神方面”作思想准备。然而，与其他伟大的神秘主义者一样，苏格拉底的专注于精神方面，是跟最好意义上的“老于世故者”是一致的，而且懂得如何使自己很快适应最快乐伙伴的心境。（值得注意的是，狂热得“入迷的”圣·弗兰西斯·克萨维厄（st. Francis Xavier）的传记家们，精确的详细论述各种相同的品质的结合，作为他对各种伙伴的影响的部分秘密，以及克萨维厄自己在对其接班人的教导中，几乎象强调热切的神秘信仰的重要性一样，强调懂得如何通过成为“好伙伴”去争取人的重要性。）

斐得罗的讲话（178a—180b）。——斐德罗之为我们熟悉，主要由于他在以他的名字命名的那篇对话录中所扮演的角色，在篇中，他以一个业余演说家和与苏格拉底截然不同的时髦的

<sup>①</sup>伯里先生自然地使我们想起在《安蒂贡尼》（Antigone）中有一支关于爱神的合唱曲。在《希波里图斯》（Hippolytus）中另有一支关于爱神的合唱曲。但是《安蒂贡尼》的颂歌（781—801）涉及爱神造成的堕落和混乱，以及他怂恿甚至“正直者”去犯的罪行。《希波里图斯》的颂歌（525—584）同样是一篇反对他那“专横的”暴力行为的祈祷文。两者都不能称为颂词。参看贝范（E. Bevan）《希腊主义与基督教》第93页以下各页。



文体学家吕西亚的热心颂扬者出现。苏格拉底把吕西亚看作在智力上次于到目前为止还不大出名的艾索克拉底。在《斐德罗篇》(242b)里,把苏格拉底写成在提及他时说,与任何活着的人相比,他是更多“讲话”的起因,或者由他自己发表讲话,或者成为别人讲话的诱因,如果我们不考虑底比斯的西米阿斯的话。如果我们相信插入《安多西德篇》第一章第5页的名单,那么他是在阿加松的宴会几个月以后被指控犯了“渎神罪”的人之一(除非提到的是另外某个斐德罗,然而这不大可能)。在《吕西亚篇》第19章第15页中,据说他曾陷于贫困,但“不是由于腐化堕落的行为”。在《选集》中,有一句著名的警句,说是柏拉图所写,警句使柏拉图成为这位作者的一个宠爱的人,不过由于斐德罗在公元前416年是成人,而柏拉图还是小孩,这在年代学上是不会发生的。<sup>①</sup>

斐德罗的发言完全讲得枯燥平淡,有双重理由。作为一种艺术特点,必须以比较平淡无奇开始,以使用一种恰当的“渐进方式”,渐渐引到苏格拉底讲话中要达到的顶点。因此这篇讲话的琐碎平凡和庸俗的说教,是与例如在《斐德罗篇》中给我们描述的那个讲话者的品质相协调的。斐德罗凭借爱神理解了性爱,特别是同性两人间的这种性爱。在雅典,这些关系既被法律看作可耻<sup>②</sup>,也如我们这篇对话录下一个讲话者将提醒我们的,被舆论视为丢脸的事,但文学作品中却显示,这样的性爱关系,事实上特别是由“上层阶级”养成作为摹拟斯巴达

<sup>①</sup>当然,警句所指的斐德罗或许是另一个人。但当我们发现阿加松和斐德罗在柏拉图的一篇“关于爱情的讲话”中出现,并在据说是柏拉图所写的一些警句中也以爱人出现时,无疑最有可能的是,这些警句是后来的某一位作者所创作,并认为是柏拉图所写,此人读过《会饮篇》,却忘记是苏格拉底而不是柏拉图在那里戏谑地装作一个“恋爱者”。

<sup>②</sup>须知雅典法律对“男少年间相恋”的态度,资料的重大来源是阿斯钦尼斯反对蒂马丘斯的演讲。

的普遍风气的一部分。所有这种变态行为，都遭到“苏格拉底式的大丈夫气概”的强烈反对。记住这一点是重要的。现在的这篇对话录和《斐德罗篇》，是苏格拉底的理论和实践的充分证据；《法律篇》中柏拉图的态度是同样的。在《法律篇》636-b处，使这类“腐化”成为对斯巴达的特殊谴责的一个榜样，而在一个真正的道德社会中“腐化”受到完全遏制，在841处被认为是理所当然的事。<sup>①</sup>色诺芬的态度也是如此。

这篇演说的论据是，爱神值得尊敬有两个理由——（1）他的“显贵出身”，如他的先人所证明的，和（2）他赐给我们的益处。第一个论点，是由对赫西俄德和一般的宇宙起源论者的呼吁建立的，这些人推测爱神——生育冲动——是宇宙的最初第一原理。它是作为喜欢详述他们英雄的“血统”的颂词作者们的陈词滥调引入的。（苏格拉底把这种出身的光荣视为十足的虚荣。如他在《泰阿泰德篇》175a—b处所告诉我们的，他在这段话中，根据这一理由批判了颂词作者的俗套。）第二个论点被猜想是由“爱情”是对志向最有力的激励这一论据所证明。情人为博得他“心爱的人”的赞美和避免在他看来使自己受辱，什么都愿做，而且甘愿忍受一切。（那么请注意，斐德罗没有任何超过“热爱荣誉的人”的“道德”观念。）因此，要是我们能建立一支“情人”的军队，这支军队就是战无不胜的。总之，爱神提供人们的巨大帮助是，他用“英勇”激励他们。事实上，这就是斯巴达和其它佐里斯<sup>②</sup>社会中的人所抱的见解，在那些地方，以最粗野的方式进行的“同性恋爱”

---

<sup>①</sup>这些需要考虑的事表明，我们不应该对苏格拉底在《理想国篇》488C中顺便说到的话，加以粗俗的解释。这是仅仅提及较年轻的人对勇敢战士表示的爱慕和钦佩的天真标志，而且语气是相当戏谑式的

<sup>②</sup>佐里斯（Doris）为古希腊的一个地区。——译者

受到鼓励,因为人们认为这种恋爱有助于军事“骑士制度”。<sup>①</sup>为她的“情妇”阿特梅蒂尤(Admetus)殉情的阿尔凯斯蒂(Alcestis)和为他的“情夫”帕特罗克卢斯(Patroclus)丧命的阿几里斯(Achilles)的例子,说明了这一点。上帝恢复了阿尔凯斯蒂的生命,<sup>②</sup>把阿几里斯转移到“幸福群岛”上,以此奖赏这种献身。不允许十足“胆怯的”歌手奥菲斯重新获得他的欧律狄刻(Eurydice),因为他没有为她而死的“勇气”,而是未死就悄悄走下冥王府。于是这篇讲话本质上完全等于借口有军事价值而为一种反常做法辩护。它是为斯巴达的理论和实践所作的辩解。在风格上,它是陈腐类型的浅薄笨拙的“颂词”。<sup>③</sup>

帕森尼亚(Pausanias)的讲话(180c—185c)。——帕森尼亚实际上是我们不熟悉的人物。他也在《普罗塔哥拉篇》(该篇的假定写作年代是公元前416年约略20年左右之前)中和阿加松一起出现,那时仅仅是个小伙子,因而在那里把苏格拉底写成开玩笑地说,如果这一对是“情侣”(《普罗塔哥拉篇》315d),他是不会感到惊奇的。色诺芬曾在他自己摹拟《会饮篇》的作品(viii32)中,出自责任感地把他插进去,在那里说他是“诗人阿加松的情夫”,并“为同性恋爱的不道德行为辩护”过。<sup>④</sup>然而,这仅仅是柏拉图的回忆。色诺芬曾

<sup>①</sup>关于这个主题的这一方面,特别请参阅贝西(Bethe)的指导性论文(《莱茵河区域博物馆》第82卷第438页以下诸页)。

<sup>②</sup>《会饮篇》179b。除斐德罗很可能记得的歌里庇得斯的剧本之外,这是在现存的希腊文学中首先提及这个著名故事的资料。

<sup>③</sup>参看伯里,《会饮篇》第26页。但是他提出这是十足的“智者派”行为的样本,对他们来说是不公正的,而我认为,要是他说这篇讲话的道德立场是一般斯巴达人的道德立场,他就会比在说到雅典的“普通平民”时更接近目标。

<sup>④</sup>至于我们这篇对话录的另一清楚的反响,请把色诺芬相反的引证第2卷第28页与《会饮篇》198c. 3相对照,还有许多其它的处所。

以单调的文字，采用了《普罗塔哥拉篇》中苏格拉底的评论，并进而把实际上在我们这篇对话中斐德罗说的关于“情侣们的军队”的话，认为是帕森尼亚说的。

帕森尼亚的讲话，不象斐德罗的讲话，确实试图特别考虑雅典人的道德情操，而且就形式而言是更加精心地作出的。他以道德为理由对斐德罗不满，因为他未曾区分高尚的和可耻的“爱情”界限。这一区别甚至在神学中也被预示过，神学承认“天国的”阿芙罗狄蒂 (Aphrodite) <sup>①</sup>——天王优拉纳斯神 (Uranus) 的没有母亲的女儿——与“俗世的”阿芙罗狄蒂——宙斯和狄昂 (Dione) 的女儿——之间的区别。由于阿芙罗狄蒂是爱神 (Eros) 的母亲，因此我们必须区分“天国的”和尘世的或“世俗的”爱神。一个是可以敬佩的，另一个则否。事实上——迄今为止，帕森尼亚同意苏格拉底的伦理学——在所有人类活动中，都有正确和错误，因此，必然有正确的和错误的“恋爱”方式。

恋爱的“低级”形式有两个特征：(1) 它的对象可以不问性别，(2) 它在那个对象身上所爱的是肉体而不是灵魂，这就是为什么庸俗的情夫更喜欢他的恋人是没有头脑的，从而是一个容易猎取的对象。“天堂的”爱情在气质方面完全是男子气概的。这种爱情的对象因此总是精力充沛的，恋爱也毫不“粗俗”。这种爱情不是对准漂亮的年轻人，而是对准刚接近成年的人，即其品质给人以有指望保证终身友谊的人。

雅典人有关爱神的“惯例”的显然自相矛盾的性质，符合这种区分。在一些社会里，例如埃利斯 (Elis) 和博奥希亚 (Boeotia)， “庸俗的”和比较文雅的爱神都被容许，而在爱奥尼亚那些城邦中，两者都被视为可耻。这是因为埃利斯人和博奥希亚人迟钝而愚笨；爱奥尼亚人则习惯于奴隶般地遵守符合

<sup>①</sup>阿芙罗狄蒂：希腊神话中爱与美的女神。——译者

他们波斯主子意志的制度。爱神、哲学、体格锻炼，都被波斯人看作不利于默认专制政治的影响而加以阻拦。在雅典和斯巴达（这一结论性的陈述，几乎不可能是完全真实的），社会习俗不那么简单。习惯是分开的，舆论“爱一个情夫”并同情他的一切奢侈浪费，但在另一方面，青年们却被指望抵制他的求爱和诺言，而父母亲戚则尽可能注意卫护他们照管的孩子防备它们。（正如在“浪漫的”社会里，惯常进行的“风流事”在男子身上被认为是光荣的，而女性光荣的特点则被认为是存心让求爱者“痛苦”。）对这种明显的矛盾的解释是，设置在“情人”道路上的种种障碍，意在弄清楚他怀着更高尚的天上的爱神指引灵魂恋爱，不是凭他的财富或社会地位，而是靠他纯真的“德行”和“才智”，赢得他所钟情的人。

在某些方面，这篇讲话比斐德罗的讲话在道德上达到更高的境界。这是对这一讨论提出的根本区分高尚和卑下“爱情”的真正贡献。因此当帕森尼亚认为高尚的“爱情”不受明显的肉体美和诱惑力支配，并坚信爱的对象是一个完整意义上的象“激发活力的伙伴”的时候，他到目前为止是在遵循一种正确的本能。就此范围来说，他同我们自己在两种爱情之间应该划清的区别是一致的，即与肉慾癖好差不多的爱和能导致“真实的心灵密切结合”的爱的区别。在这种程度上，我不能同意伯里先生那种轻蔑的估价（《会饮篇》第27页）。帕森尼亚想象“激发活力的伴侣”为只可能在较年轻的人和较年长的男子之间发生，这应该用雅典人忽视市民中妇女们智力和道德教育来说明。无论哪里一对伴侣的一方是有才智的人，而另一方是宠坏的孩子或家畜，那里就没有“共同分担的生活”的可能性，因而当我们发现帕森尼亚臆断说，一切女人的爱都属于卑下的一类，那末记住这一点是合理的。另一方面，帕森尼亚对崇高的爱神的观念，定的调子太低。因为他把斯巴达列为承认这种



区别的地方之一表明，他十分明确地打算表示赞同苏格拉底和柏拉图的意见，象我们一样，认为假如使这种爱情成为亲密忠诚的持久生活的基础，不但是“有罪的”，而且是“反常的”。无条件地被赞美其人品已达到完美境界的人，正是在《斐德罗篇》中使苏格拉底认为应该象我们对待“骑士”那样对待的人，骑士被一种虽“不道德”但不完全是“肉欲的”爱情鼓舞创造勇武的业绩。（帕森尼亚和苏格拉底不一样，显然决不会理解为什么兰斯洛特（Lancelot）爵士<sup>①</sup>在对圣杯的精神探索方面显得肤浅不足。）他的确指望通过迫使恋爱为“德性”服务来使爱情“神圣”，不过他那“德性”的观念，如果不是象斐德罗的德性观念一样粗糙，仍然不是神圣的，斐德罗使“德性”相当于纯粹的“英勇”。“弑君”的哈莫蒂尤（Harmodius）和阿里斯托吉通（Aristogiton）给他提供“高尚的爱情”的标准及其对人类的贡献。关于这篇讲话的正式价值，如根据高尔吉亚介绍给雅典的“过时的”法则所判断的，请参阅伯里先生在他的这篇对话录的版本中的评论（导言，第27—28页）。

埃里克西马丘的插曲和讲话（185c—188e）。——我们不应忘记，我们正在谛听客人们在一次欢乐的宴会上发表的讲话，其中很多人如逢佳节，心情舒畅。由对爱神的推崇所引起的严肃的道德问题，在我们谈到苏格拉底不寻常的讲话时，将得到适当的论述，不过即使在柏拉图能介绍那一点之前，他必须把谈话的想象力水平提高到最初对“恋爱”的粗糙颂扬只在低音中残存的音高。否则，将会过分强烈的“变成一种不同调的转调”。这种使这篇对话录想象的调子降低色情化的作用，要由阿加松紧接着苏格拉底的演说的讲话来完成，那是一节光彩夺目但又冷静沉着并充满了珍奇幻想的篇章。要是意识不到

<sup>①</sup>《亚瑟王轶事》中，圆桌武士中的第一勇士。——译者

这种过分强烈的基调变化，甚至必须为它准备一条途径。因此而有埃里克西马丘和阿里斯托芬的两篇插入的讲话，以及引进它们的小插曲。对话录的这一部分的调子完全是戏谑的，因此，我认为把它看作不止是逗人欢乐的“粗野和嬉笑谑浪作风”的样品，就会是一个错误。很多在自己的作品中不幸缺乏任何粗野和嬉笑谑浪味儿的人，将毫无疑问继续在《会饮篇》的这一段中寻找隐藏的意义，如同他们在拉伯雷作品中寻找它们一样，获得差不多同样的成功。幸亏我们不需要把拉伯雷的书看作是伪装的论“新君主政体”的文章，从而我们也不需要模仿它们。

我们听说，现在轮到阿里斯托芬讲话，可是因为他受到打呃的妨碍，物理学家埃里克西马丘同意不按次序发言，而且为诗人“短暂的不适”处方。有人怀疑过这一简单的偶然事件中不明言的暗指，但是没有根据。阿里斯托芬是这伙人中强壮的酒鬼之一（176b），当轮到他说话时，因实质上是个小笑话的偶然的事件而停顿下来；这群人中的医生，碰巧也是个不能喝很多酒的有节制的人（176c），给了阿里斯托芬以职业的帮助，并填补了晚宴节目中否则会出现的中断。这里没有什么需要“认真”说明的东西。

埃里克西马丘推测起来和那个与“渎神”事件有牵连的埃里克西马丘（《安多西德篇》，第一卷，第35页）是同一人；至少有一位也在被告发者之列的是阿丘门纽（Acumenus）（第一卷，第18页），而这个名字很不平常，结果看来被告发的人好象就是我们的物理学家及其父亲，我们几乎可以说，他是阿加松一伙的皇家学会会员，而以他的行为看都是非常相称的。他一开始就宣布自己是“饮酒很有节制的人”，如伯里先生所说，后来一当这个场面已经成为一次狂热的欢宴时，他就动身走开了。他使自己的讲话审慎地适应其名声和职业。它事实上

是假借爱神的颂词的短小发言，论述“科学”、特别是医疗科学的原理。科学家，尤其是医生，是爱情秘密的真正知己。他讲话的风格是恰如其分不加渲染的，没有修辞手法和大量使用专业术语的特征。我们可以和伯里先生一起称他为“学究”，如果我们公平对待他，相信他的卖弄学问当然是这次夜宴嬉戏的一部分，而且大概是故意的。这位学者可能如今天著名的科学家在宴会后的讲话可能有的一样，通过把自己的本职工作变成有教养的小“游戏”来自娱。我认为无需设想柏拉图打算对这位演讲者的“科学”加以任何认真的讽刺，尤其是因为它代表了西西里医学学派的观点，柏拉图和亚里士多德在他们的伦理学中起很大作用的生物学的类比，正是从这一类型的生物学的观点中引申出来的。

埃里克西马丘在讲话一开始，就断然同意善良的和邪恶的爱神之间的区别，但反对只在人们的灵魂中寻找这些形成对比力量的作用。可以和在人类的有机体中一样，在宇宙结构中到处找到它们。<sup>①</sup>这一点可以从医学上加以说明。肉体的健康要素和疾病要素都有它们的“渴求”，有对健康有益的欲望和致病的欲望。医疗科学的职责是满足一种而制止另一种。我们可以把医学定义为“关于肉体对吃饱和排泄的嗜欲的知识”，因此能讲出这些“嗜欲”何者有益于健康，何者“致病”，并能用有益于健康的渴望代替病人身上致病的渴望的人，就是十足的医生。肉体事实上是由互相冲突的“对立物”组成的，即热、冷、干、湿，等等；医学就是在这些对立物之间产生“爱与和谐”的技艺。“体育”、农业、音乐的任务是完全类似的，而这可能就是赫拉克利特说“在分离中求结合”以及谈论“对立”

<sup>①</sup>186b, “既属于人的也属于神的事情”，即不但在生物学上，而且也在物理学上。“神”这个词在这里按照习惯理解。在伊奥尼亚科学中，把所认为的原始物体在非宗教的意义上，普遍地叫做“神”。

物的和谐”的意思，尽管他的语言是不恰当的，因为在建立“和谐”的过程中，先前的“对立”被相互抵消而消失。另外，在音乐方面，我们能辨别“善良的”和“邪恶的”爱神。

“善良的爱神”是由确有教养的鉴赏力所喜爱的那些音阶的例子来证明的，而“邪恶的爱神”是由那些激起庸俗者的幻想的音阶的例子来证明的。因而在自然科学家更宽阔的世界里，有益和健康的气候是热和冷、雨和晴的天气的恰当而平稳的“调和”，恶劣的气候是“凶暴的”爱神的一个例子；它是热和冷、干和湿的天气的一种不健康的“混合”。天文学从而是另一种“爱”的科学。所以，存在神和人的“善良的”和“邪恶的”爱神，宗教的和非宗教的献祭和解释神迹和预兆的方式，以及牧师和占卜者的专业知识，变成了性爱学问的另一个例子。

因此这篇讲话的要点是坚持认为爱神的宇宙意义。根本的思想是，自然界到处由需要相互结合和补充的“对立物”所组成。它们或者可以按有利于稳定的比例结合起来，于是其结果是温和的气候、健康、幸运、平静；或者可以按导致不稳定的比例结合起来，于是其结果就是自然界的灾变、疾病、不幸、极度而有害的兴奋。科学的职责，在所有情况下，是发现“良好”的结果所依据的比例。这一学说的种种来源是极易指明的。我们发现赫拉克利特学派“互换”平衡的观念的影响，结果解释宇宙秩序外表上的持久性，万物都是“对立物”的结合的毕达哥拉斯学派的学说，以及标志西西里医学的奠基人恩培多克勒哲学特点的独特的生物学作出的思想，一般的观点，如同德国学者已经指出的，很象希波克拉底《文集》中的一些论点，显著的是“环绕生活的规则”，其企图要在其中为赫拉克利特学派宇宙论的医学找到一个理论基础。我们有权作出的唯一推论是西西里医学的主要思想，可以姑且认为在公元前5世



纪最后三分之一世纪期间，雅典有教养的人一般都知道，事实上正象由柏拉图的伦理学对话录中一直利用依据这些思想的类推所充分证明的。就《会饮篇》本身的论点而言，这篇讲话的主要作用，是转移对两性话题的注意力，如同假定在苏格拉底讲话中以必要的哲学超然态度对待性欲本身必须做的一样，而且叫人们注意在更高度的“和谐”中，“对立物”的调和这一观念的普遍的宇宙意义。这是苏格拉底讲话的序曲，在其中我们将发现这一原理确实具有一种超宇宙的意义。同时，把关于爱神的这种思想作为一种“创建世界”的原则提出来，就为通过阿里斯托芬之口讲述光辉而有独特讽刺意味的宇宙起源论，提供了出发点。

阿里斯托芬的讲话（189a—193d）。——对一般的读者来说，这也许是整篇对话最著名的片段，而且是柏拉图全部对话录中最著名的章节之一。更重要的是，避免误解它的意图仅仅是幽默的和戏剧性的。我们应该注意，这篇讲话本身是以彻头彻尾阿里斯托芬的俏皮话开头的，这位诗人用那么多话告诉我们，他意欲凭“说笑”来表达他公开宣布的信仰。讲话本身可以非常简要地加以概述。人最初是“圆形”生物，有四臂四腿和两个面孔，看着不同的方面，但在顶部连结起来，形成单一的头。这些生物（如果我们能这样称呼它们的话），共有三种“性别”，即双雄性、双雌性和雌雄同体。第一性得自太阳，第二性得自地球，第三性得自月亮，月亮既是“发光体”，也是“陆地”。但是到当时为止，没有性爱，也没有两性生殖。种族凭土壤的彻底施肥生育自己。这些生物象它们的强壮一样专横，并威胁要直捣天国，或把它封锁起来，如我们从关于“巨人”的古老传说中听到的一样。作为安全措施，宙斯把它们沿身体中部纵向向下劈开，并重造它们，结果它们的繁殖方法，从此以后必须是两性生殖的。从那时以来，人只是一半完



整的生物，而每一半奔东走西，热切渴望找到它的补充物并与它重新结合。这种与原来的自我失去的一半重聚的渴望，就是我们所称的“性爱”，因此性爱得不到满足，我们就不能得到幸福；普通男女之间结婚的爱情是原来双重性别的生物的两半部分重新结合；同性两人间的热恋，根据具体情况，是双重雄性或双重雌性的两半部分的重新结合。如果我们继续漠视宗教，就怕宙斯要再把我们劈开，让我们带着一只臂膀和半个面孔独腿单足跳着走。

如我说过的，这篇幻想的讲话的光采，不应该使我们看不见它基本上是喜剧这一事实。而对话录的真正意思不应在它里面去寻找。柏拉图注意提醒我们这位讲话者是职业小丑；他是很好的艺术家，所以不会漫无目标地讲话，也不会为他的对话设置两个重点，来减弱其中心人物苏格拉底讲话的效果。诚然，在阿里斯托芬的欢笑之中，含有恳切认真的格调，如同在历史上实际的阿里斯托芬极为放荡的玩笑之中总是有的一样。在阿里斯托芬对寻找失去的一半的人失恋的情况的描写中，有真正的柔情，并且他真正赏识对一个人的“第二自我”的伙伴的无私忠诚。阿里斯托芬比迄今被听到过发言的任何讲话者，表现了更多的真实感情。同样确实的是，他正在保持距离地接近苏格拉底将要发展的爱情就是灵魂渴望与其真实幸福结合的观念。但保持的距离甚至比接近更为显著。爱情的目标，如同苏格拉底认为的一样，不是与有血有肉的配偶结合，甚至也不是与某个“同类的心”的终身“结合”，而是灵魂与“远远高出人类情欲上面”的地方的“永恒的智慧”的“不可思议的融合”。阿里斯托芬所描写的恋爱，就是发现其最优雅的、也许在但丁的短歌《因此在我的语气中，我宁愿采取酸涩味》中有其最完美的表现的那种恋爱，而不是赋予伊甸乐园以生命的、布莱克要我们在能够理解“永恒”之前放弃的那种“女性之

爱”。正是与此相协调，阿里斯托芬象帕森尼亚一样，把男人对女人的爱降到最低的水平，理由是女人是“比较靠不住的人”，是最初构成我们的气质中的“粗鄙”部分，从而否定了苏格拉底和柏拉图的“男人和女人的道德是相同的”信条，并用这样的论断来证明其论点（192）：对女性的魅力敏感的人，表明他们在“政治”上是低劣的（象帕森尼亚一样，他没有比“爱好荣誉者”的生活观念更有任何较有价值的想法）。

通过考虑这篇讲话的明显来源，我们可以如实地表述它。首先，我认为柏拉图在创作这篇讲话时，显然考虑到阿里斯托芬自己的《群鸟》（693—703）中关于奥菲斯宇宙起源论的显著的讽刺，爱神在《群鸟》中也是原始宇宙的巨大活动力量。另外，《群鸟》暗示了一种危险，即如果好骚动的圆体生物切断了祭品的供给——剧中群鸟迫使奥林匹斯山诸神无条件投降的那种方法，众神可能逃跑。至于故事的细节，我认为它们显然是对恩培多克勒的幽默的模仿。雌雄同体的人，与“生着牛头的人”及类似的怪物，一起出现在恩培多克勒的宇宙论（未完成稿61里），象出现在我们所属的进化时期的初期一样，在这一时期的世界史中，“竞争”正在通过分离综合体成为它们的组成“根源”，稳步地瓦解这一“天体”。这足以以为整篇叙述提供线索。我们知道恩培多克勒的理论，在公元前5世纪的雅典已很著名。《斐多篇》描述苏格拉底及其朋友们都熟知这些理论，因此亚里士多德告诉我们，某个克力锡亚斯——我们可以有把握地认为他就是柏拉图的曾祖父、《蒂迈欧篇》和《克力锡亚斯篇》中的克力锡亚斯——曾明确地采纳其中一个理论，即“我们用我们的血思维”。<sup>①</sup>如《云》和《群鸟》足以证明的阿里斯托芬相当熟悉他所取笑的科学家的理论，因此使他嘲弄恩培多克勒，正象他在那些未散失的喜剧里讽刺过第

<sup>①</sup>《论灵魂》：亚里士多德的著作，405b。

欧根尼和奥菲斯的宇宙论者一样，是与柏拉图的戏剧现实主义完全一致的。就是在这部幽默的讽刺剧（“当然”，经过仔细“删改”，以适合基督教化的伦理学）中，流行的关于所谓“柏拉图式恋爱”的误解，似乎已经获得它们的起因。

这伙人中现在只有阿加松和苏格拉底两人还待讲话。一个小小的插曲发生了（193e—194e），其意图只是增强我们的预感，弄清楚他们的讲话将是晚上的“活动”。值得注意的是，柏拉图遇有机会动辄把幽默转移到针对他自己的主人公的小缺点上。苏格拉底被允许用他的方式提一个明显简单的问题，只不过是叫他遵守议事规程；要是不阻止他，节目就会由于辩证的讨论代替颂词而遭破坏。诚然，当轮到苏格拉底发言时，他终究随心所欲，不管我们喜欢不喜欢，把我们投入辩证法，这是嬉戏的一部分。

这两篇被突出为极度重要的讲话，写得比前面任何一篇都更加富于艺术性。在形式上象在内容上一样，它们显示了对立物之间的紧张，这种紧张是这出戏剧生命到达了它最激烈程度的关键时刻。阿加松道德平庸，感情冷漠，思想浅薄，因为这些缺陷，他就凭随便使用高尔吉亚所推广的一切矫揉造作的字句格调来弥补，他的颂词是一连串呆板而牵强附会的比喻，毫无真正的思想——最坏意义上的“文艺”。苏格拉底在风格上照例是简朴而直率的；他以他那“辩证法”的惯常的谈话语气，开始说出他不得不说的话，虽然在他讲完之前，他思想的崇高导致文体上的一种自然而优雅的壮严，最后以一种使阿加松所有的“漂亮语言”绝望地黯然失色的真正的雄辩口气结束。苏格拉底对他的主题充满炽热的感情，但是带有出于一个其激情是理智的人的清晰和白热。在阿加松和象他一样的体面君子愿意讲得浮华的地方，他认真地思考。于是不允许我们忘记阿加松的职业是“演剧”，他是“演员”，以他的假装但又

不亲身感受的感情给观众极深的印象；苏格拉底是真正“讲话发自肺腑”和使人内心感动（注意在194d中阐述这一点的巧妙方式）。

阿加松的讲话（194e—197e）。——整篇讲话是一部巧妙地模仿高尔吉亚可厌的“散文诗”的滑稽作品，如用时间已经留给我们的原文的最初版本与之对照将很容易看出。当剥去它的夸张之词，就可以把它概述如下。前面的那些发言者，忽视了颂词应该提出的主要论点；他们谈论爱神给予人的礼物，而不讨论他内在的品质。颂词作者应详细讨论的就是这些。（1）爱神是最美的神，因为（1）他最年轻，不如斐德罗及其宇宙论家们所伪称的那样是最老的。要是当时爱神掌握权力的话，“天国的战争”决不会发生。而且他永远美丽而年青，陪伴青年人，而不是陪伴“脾气乖戾的老年人”。（2）他“柔和”而温婉，因此那就是为什么他把他的住处，安排在他所能找到的最亲切的处所——灵魂中，而且只有在灵魂中他的性情才是柔顺的。（3）他“柔韧”，能以不易察觉的方式弯曲出入灵魂的最深处。（4）他姿色秀丽，惹人爱怜，颜色鲜艳，因此那就是为什么他不停地从“青春凋谢”的肉体或灵魂中采蜜。

（I）他具有一切美德<sup>①</sup>：（1）公正，因为他既不行凶，也不容忍暴力。他不能容忍暴力，因为爱情是不勉强的，他决不强加爱情，因为所有的家伙都是他的心甘情愿的奴仆，“绝没有人自愿失恋的”。（2）节制，因为他“控制一切快乐”（一种无意义的双关语）。（3）英勇，因为他能控制“以战斗出名的勇士”战神阿瑞斯（Ares）。（4）智慧，他是医学的创始人，如埃里克西马丘说过的，他使最不善于写诗的人产生诗情，因此他自己一定是非凡的诗人。他进一步在成为一切

<sup>①</sup>注意“基本的德行”表被认为当然是常见的，因而它决不是柏拉图或苏格拉底的发现。



生育的设计者和一切技艺的教导者方面显示智慧。正是爱情、对美的爱，激励发现它们的各种神灵。最初，当贫困占支配地位时，天国自身是一个恐怖场所，爱神的诞生因而成为天地间一切美好事物的起因。总之，爱神赐予人间和平、天空和大海平静、消除我们的愁虑使睡眠安静、令人高兴、欢乐——在这里，讲话本身在滔滔不绝的浮华词语中忘乎所以，象预计的一样，它们“博得满场喝采”。

当然，我们正如柏拉图打算要我们看出的，看到了这一切华丽的措辞所不能掩盖的思想的贫乏。在某种程度上，对爱神的赞美，由阿加松说出来，由于蜕变为无意义的浮华词藻，已经“完全失去其粗俗”，但却也附带失去其一切真实。讲话具有一切传统的彼特拉克式的拙劣诗人的伪善。象十四行诗作者们一样，阿加松是那么陶醉于他自己精巧雕琢的词语，以致他显然根本不清楚他正在大加赞扬的那个爱神，是“天国的”还是“世俗的”。就绮丽文体作家的意图而言，这实在没有大关系；他讲话的主题，在他看来，只不过是一只上面挂他的语言花环的木钉。在阿里斯托芬的讲话中，在所有滑稽和粗俗言词之下，存在着真实的感情；从阿加松那里，我们听到的只是“辞藻、辞藻、辞藻”。苏格拉底在介绍他自己对欢宴所作贡献的幽默意见里表明同样的事情。当阿加松变得越来越狂热时，他真正开始担心阿加松可能被“高尔吉亚的头脑”搞得僵化和麻木了，他自己想起（可惜为时太晚），他完全不该轻率同意发表一篇颂词。由于他心地单纯，他曾想象他必须做的就是能够真实地论述主题的最好的话。但是现在看来，颂词作者被要求不惜任何“代价”、不顾事实去歌颂他的主题，这就越出了苏格拉底承诺做的或能够做的范围。象戏剧里的希波里图斯一样，他“在心里违背誓言”，必须允许他按照自己笨拙的方式发言，讲老实话，不必顾及文体，否则后果可能是可



笑的突然失败。因此他还必须作出一个小小的规定。也许阿加松会回答一、两个问题，以便苏格拉底可以了解在什么地方作开端。于是我们看到这位哲学家终于设法获得了他的方法——换言之，我们应该既有漂亮的谈话，又有“辩证法”的思考，作为我们欢宴节目的一个部分（198b—199c）。

苏格拉底对阿加松辩证的质询（199c—210c）。——如苏格拉底说过的，这一小插曲的目的，是确保他自己的颂词（颂词应该“说老实话”）要从正确的出发点开始。换句话说，应该让我们返朴归真，对于这一点，我们一向是忽略的。爱神、“爱情”、“渴求”，是一个相对的名称；任何爱神都是属于某种与它相关联的事物的爱神，而这就意味着这种关联的事物是一种乐事。这在希腊语中立刻就会清楚，可是在英语中由于我们的“爱”这个词的意义不明确，因此对于我们有点难理解。在英语中，“爱”这个词至少有三个相当明显的含义，因此非常不严密的、感情用事的不完全思维，都由这些词义间的混淆引起。假使我们要准确运用，我们就必须精确地辨别它们。这三种意义是：（1）“热爱”，这种感情是由对我们所赞美和称许的事物简单的冥想引起的，是道德观念学派在他们关于道德上嘉许的叙述中说到的“对有力量者的爱”。我们可以对一种人感受这种爱，我们的行为在任何情况下不论好歹完全不能影响他，他的行为也不会影响我们，正象当我们在历史中读到伟大和善良的人物时，对他们洋溢着依恋的感情一样。（2）慈爱，它促使我们给予对象以仁慈，或者帮助他。对善人和恶人我们同样可以感受到这种爱。它也许以对恩人的主动感谢、对不幸者或犯罪者的怜悯和以其它许多姿态出现。（3）“性爱”，引起性欲的爱，被理解为我们自己的“幸福”的热切情欲倾向。唯有这种引起性欲的爱，才能被称为希腊文

中的Ερως（“爱情”）。①

可是，爱情总是对其对象的一种渴求的爱，而那个对象总是尚未获得或占有的东西。阿加松说过，“对美丽的东西的爱”，产生了众神本身的幸福。但若爱神“想要”美，结果一定是他尚未占有它，因此爱神本身“决不美丽”，同样，如果他“想要”善，他本身也不可能是善的。

这时，苏格拉底结束了他与阿加松的谈话，并开始“发言”，因为他已经找到了讲话的“由头”。对阿加松的质问，决不仅仅是一派词语的机敏。我们必须理解，应受我们歌颂的唯一爱神，是“爱情的有力支配者”，是灵魂为了追求超过她的一种幸福的渴望的探求。因此这种探求，必须从了解我们有全心全意想要但尚未获得的东西开始。例如古老的英国福音派的教徒说过，向往拯救的第一步，是感到你需要一位救世主。

“有福的是挨饿的人——因为他们将得到饱足。”打算成为爱情朝圣者的灵魂，必须以感受这种心灵的饥渴开始，否则它决不会大胆走上这个旅程。这就是苏格拉底要求“老实说”任何“崇高的爱情调子”的“起因”。

苏格拉底的讲话（201d—212c）。——虽然苏格拉底老喜欢把他的“辩证法”仅仅当作他正仔细考虑的“讲话”的开端，实际上他设法借一个曼廷尼阿（Mantineia）的女巫师兼预

①因此，当欧里庇得斯说“爱侣之爱，抚育孩子之爱，母子乱伦之爱”时，他的意思比我们说“爱你的母亲”所能表达的多得多。他的意思是，象他的女主人公这种母亲的儿子们，打算跟她“恋爱”；对他们来说，她要成为他们的真正情妇和“女统治者”，象荷马史诗中的海克托是安德罗马海（Andromache）的“父亲兼母亲”。人们可以用这种说法来阐明：在基督教里，上帝被看作用“慈爱”爱所有的人，并增添“热爱”爱公正的人，但是被看作不用“性爱”爱任何人。另一方面，善良的人用俗人的欲念来爱上帝，作为他的灵魂所渴求的幸福，并且用热爱来爱上帝，但是我想简直不可能说用“慈爱”来爱上帝，因为我们不可能做“有利”于造物主的“事”。

言者狄奥蒂玛 (Diotima) 之口说话, 并且通过叙述这位女巫师所借托的问答过程, 使他自己开了心窍, 理解爱神的真实秘密, 把讲话转移到真正思维的“辩证法”中去。其意图是, 他的听众, 不但应仿效他的言词, 并愉快地受到它们的影响, 而且应该信奉他的思想。他们必须听到“他的灵魂与自己的谈话”。然而, 我不能同意许多现代学者把曼廷尼阿的狄奥蒂玛视为虚构的人物, 更不同意他们寻找想象的理由说柏拉图提供这位女预言家及其出身地点的特殊名称, 如同在前面的一个篇章里说过的, 把完全虚构的有名字的人物引进一篇讲话, 似乎是柏拉图不知道的一种文学手法, 因此我认为要是他虚构了狄奥蒂玛, 他就不会进而借苏格拉底之口明确地陈述, 她曾在雅典靠“奉献祭品”把阿几达米战争初年的瘟疫推迟了10年。如《曼诺篇》曾经告诉我们的, 苏格拉底的确从“努力了解他们所作所为的合理性的男女教士”的传说中, 为他的思想得到提示, 因此提及公元前440年左右狄奥蒂玛在雅典出现的意图, 显然不但说明苏格拉底跟她相识, 而且证明现在有待阐明的灵魂在沉思中“升天”的神秘教义, 是这位哲学家自从30岁以来, 一直在仔细思索着的教义。这一点如果确实, 对我们了解这个人的性格非常重要, 因此, 拿我来说, 我就不能相信柏拉图犯了在这类事情上放肆地故弄玄虚的错误。但是我们可以确信, 在复述25年前的谈话的过程中, 苏格拉底正在把他对往事的回忆和随后对它的沉思融合在一起, 如在这类情况下通常发生的。他根据由它产生的一切来认识深刻地影响他一生的一个事件, 很象圣·奥古斯丁在晚年生活中以变化的观念认识他皈依基督教的种种事实, 我们把《忏悔录》与皈依以后写出来的作品对照就能够证明这一点。

实际上, 我们把“狄奥蒂玛的讲话”看作苏格拉底的一篇讲话, 是不会搞错的。我们能用宗教的语言极好地描述讲话的

目的，说它叙述了一个在拯救途中的灵魂的历程——从它觉得需要拯救的最初时刻，到它的最终“完成”。尽管明确的观点有种种差别，对整篇记事的最好评注，已由一些伟大的作家提供了，他们用诗歌或散文，描述了灵魂“走出自身”在发现上帝的过程中重新发现自己的“神秘之路”的各个阶段。实质上，苏格拉底正在描述的东西，是基督教的圣·约翰在（例如）他关于《黑夜》的论文开头部分的著名歌曲《在一个黑暗的夜晚》中描述的、克拉肖（Crashaw）<sup>①</sup>在其《火红的心》的诗里通篇比较晦涩地暗示的、博纳班图拉（Bonaventura）<sup>②</sup>在《与天主交往的道路中》精确地为我们用图说明的那同一种精神航行。基督教的作者们以比较清晰的见解观察，他们具有完全是他们自己的强烈感，但他们所描述的，可以辨认得出是同一种旅程——灵魂从暂时到永恒的旅行。在希腊文学中，我认为我们可以公平地说，这篇讲话在我们谈及普罗提诺<sup>③</sup>以前是独一无二的，就他而言，同一种精神的遨游是他的《九人一组》的主题。除非我们自身有如此多的神秘精神，以致能理解灵魂的“虚无”和再造是人生的大事这种观点，这篇讲话对我们将没有真正的意义；我们将把它当作一种神话般的“美梦”。但若我们这样做，我们永远不会真正理解《申辩篇》及论述“照料灵魂”这一学说的其余对话录；“照料灵魂”是一个听起来简单的名称，它隐含着达到“神性”是真正的“人的工作”这一完全的观念。在《斐多篇》中，我们得到人类灵魂即将“在灵光中死去”的时刻将近达到的图景；在《会饮篇》里，比在柏拉图著作任何别的地方，更充分地向我们显示灵魂逐渐成为《斐多篇》中的模样的各个阶段。我们以柏拉图的观

①克拉肖（1672—1626年）：拥护罗马教会的诗人。——译者

②博纳班图拉：中世纪教会中的著名经院哲学家。——译者

③普罗提诺：罗马哲学家、新柏拉图主义的代表。——译者

点理解苏格拉底灵魂的内在活力。

渴求的灵魂，如我们已经说过的，到目前为止既不“美”又不“善”，虽然那是它会是和将是的样子，但现在还不是。不过这意思不是说这种灵魂是“肮脏的”和“邪恶的”。在这些极端之间有一种中间状态，象十足的无知和完满的知识之间有一种中间状态——具有真正的信仰，而无力证明它们是合理的状态。这一点可以神话般地表达出来，说爱神不是“神”，也不是“十足的凡人”，而是“神灵”或“精灵”，并且是强有力的精灵（202d—e）。按照公认的传说，“精灵”介乎人和神之间；他们把人的祈祷传给神，又把神的命令、启示和赐福传给人；神和人之间的交往使他们成为媒介。爱神是这些“精灵”中的一个（203a）。他的出生与他的职责相符。他是梅蒂斯（Metis）之子波洛斯（Poros）（富裕，善意的忠告之子）和穷人少女佩妮亚（Penia）（贫穷）的孩子，在爱与美的女神阿芙罗狄蒂的生日在天国怀孕的，因此他继承了双亲的禀赋。他象母亲一样，贫穷、丑陋、邋遢、无家可归，并且无枝可依。但是他身上有那么多父亲的气质，因而强烈渴望一切“美和善”的东西——勇气、坚毅、无限机智，以及追求这些渴望的东西的技艺。他是最出类拔萃的“术士和才子”，他“毕生追求智慧”。他既非神，也非凡人，而是过着“垂死的生活”，渴望得到满足，又渴望更多的东西。<sup>①</sup>他是你们的唯一“哲学家”，神并不追求“智慧”，因为他们已经具有智慧，而“蠢人”也不追求“智慧”，因为他们甚至于不知道他们需要和缺少智慧。“哲学家”正是那些处于两极之间的

---

<sup>①</sup>我们可以说，这是“爱智者的生活方式”，把这些话作为箴言：“好象我们都死了，可是我们仍旧好好地活着，又象我们仿佛两手空空，一无所有，其实相反，我们富足有余”。



人。<sup>①</sup> 他们追求智慧，爱神就是他们的首领。他们感到渴望一切事物中最美好的智慧，但是他们感觉到它恰恰因为对智慧的渴望尚未得到满足。历史把爱神描绘为“永远美丽”的神，是由于简单地把追求善和追求善的人混淆了（201e—204c）。

如果揭去寓言稀薄的面纱，当人们一旦意识到自己具有理性的时候，我们就能看到这里所描写的，仅仅是人的自我性格特征分裂的经验。具有理性并不是人发觉自己拥有的天赋；它是人义不容辞要得到的成就。精神上的刚毅和自主，是人必须取得的美德，如果他要幸福的话，不过它们是渺远的美德，而他的整整一生就是取得它们的斗争，而且是成功与失败多次交替的斗争。如果他完全得到它们，他的生命就会成为神的生命；他就会去掉暂存性，增添取得的永恒性防御一切变化无常。如果他不努力争取，他就退回到纯然动物的状态，成为完全变化无常的东西。因此，只要他是现在的样子，他就永远不会与他自己安然相处；那是他正努力在其中成长的状态。“只要我们正在变成另外的东西，我们事实上还不过是人”。在比这一格言的作者的含意更深的意义上，这意思是千真万确的。

（如果我们记得苏格拉底的信念：“知识”的崇高作用，就在指挥、引导和安排人生的行为，以获取真正的幸福。那末，我们身上必须去掉的“暂存性”，总是被他说成是“无知”或“错误”，而不是“罪恶”，就没有特殊的意义了。）

我们将看到，苏格拉底形式上是在听从阿加松关于适当安排颂词各部分的声明。他已经论述爱神的内在性格是什么的问题；现在苏格拉底开始涉及爱神对我们的贡献问题。最后成为内心渴望的目的到底是什么？幸福，或者——用更清楚的话来说——快乐。人都希望为快乐而快乐，而且都希望他们的快乐

---

<sup>①</sup>比较归诸毕达哥拉斯信徒的对有理性的人的分类，“神”，“人”，“毕达哥拉斯式的人”（哲学家），亚里士多德《罗西》（Rose）片断192。

“永久不衰”。（“讲话的悲痛消失了！然而内心要求不朽的意志也完了。”）那末我们为什么不因为大家都有这种渴望而把人人称为“情人”呢？为了我们不把手艺人都称为“制造者”同样的理由，虽然他们都是某种东西的制造者。语言的运用把“制造者”这个词的使用限制到某种“制造者”——创作诗歌的人。对“情人”这个名称来说，也是如此；一切对幸福或快乐的渴望，就是爱情，但是“情人”这个名词用于热诚渴求一种特殊的快乐的人——（“产生于美”）——不管这种产生是肉体的，还是精神的（206b）。

为了更充分地解释这一点，我们必须知道，肉体和精神成熟都凭借想生殖的愿望表现自己，美诱惑我们，唤醒并促进生殖的冲动，丑阻止冲动。因此爱情在这个词流行的有限的意义上，不是象可能被认为的那样，是对于美丽的对象的情欲，而是想使对象怀孕和借以得到子女的原望。（精确的意思是，肉体要求“占有”一个美女的欲望，实际本质上是“被掩饰的”想靠肉体上“漂亮”的母亲生儿育女的欲望，性欲本身不真正在渴求“同异性性交的快乐”，它是一种生儿育女的情欲。）因此我们很容易理解为什么这种要求生殖的欲望竟这样普遍而根深蒂固。它是一种使自己的生命“在永恒的形式下”永远存在的企图，我们恰恰又看到人的最初欲望都是想拥有“幸福”，并永远拥有它。生物体以其自己的半个实体不能实现这种欲望，因为它本性上容易死亡。但若一代代连续维持下去，它就能接近永恒。因而有了强烈要求生殖的情欲，以及在一切动物中与交配和抚养幼体相关的本能的力量。生活期的有限事物，能够接近永恒的唯一方法，是产生新的生物，以便它死亡时代替它。甚至在我们个人生存的范围内，肉体“在一段逗留时间内决不延续”，这是一幅永不休止的新陈代谢的景象。我们的思想和感情也不会终身不变。甚至我们的知识也不

“持续”；我们不断忘记我们已知的东西，而不得不靠“学习”或“复习”再“恢复”它。唯有生育新的个体取代老的，人才能“分享长生不老”（208b）。①

然而，渴望做父母的情欲，是渴求实现永久不变的幸福的最基本的形态，也是狄奥蒂玛最不感兴趣的形态。她的主要意图，是要阐明精神上要做父母的思想之形成。如果我们转而谈论生命的“对荣誉之爱”，——注意提及这一点（208c）的含意是：在已经谈到过的关于肉体本能的意见中已在考虑“爱肉体”的生命——曾使阿尔西蒂斯、阿基里斯、科德鲁斯，以及许多其他人不怕牺牲和危险，对“名垂不朽”的热爱恰恰是“渴望永恒”的另一种而且是更高尚的形态。因此，正象渴望肉体上做父亲的男人被女性诱惑，变得“特别多情”，对灵魂成熟到能产生精神产品，即“一般说的智慧和德行”的人来说也一样；精神上成熟的人，象肉体上的成年人一样，寻求一个“美丽的”配偶得到和生育他的后代（209a—b）。他感受美丽的容貌和姿色的诱惑力，但他真正寻求的，是姿容后面的“美丽、高尚和禀赋卓越的”灵魂。如果他找到了他所寻求的对象，他就“对德行、好人应有的行为风范以及在实践中应该做些什么”坦率地尽情谈论，并“力图教育”他已经找到的人选。这两位朋友在他们的谈话所产生的精神产物中联系在一起，这种联系比谈论刻板的普通的生儿育女还要持久，因为作

---

①这曾被荒谬地认为与《斐多篇》的学说不符，有人甚至论证说《会饮篇》一定写在柏拉图发现在那一点上详述过的不朽理论之前。就事实而论，并没有不一致。按照这两篇对话录，“肉体”属于我们身上的“终有一死的”成分，因而无可挽回地要死亡。而根据《斐多篇》所说，严格地讲人终难免一死；不死的东西不是人，而是他身上的“神性”成分，即他的灵魂，如已说明的。在《会饮篇》中没有一句话暗示灵魂是容易消灭的。因此，不能根据对照两篇对话录的教导，推论它们孰先孰后的问题。

为生儿育女的保证物的这一精神产物，是“更美更不朽的”。这种精神产物的例子，是荷马和赫西俄德的诗，更多的是利库古斯（Lycurgus）、<sup>①</sup>梭伦和希腊或“北非伊斯兰国家巴贝里（Barbary）许多别的政治家所留给后代的有益制度和生活准则；后代人出于感恩，对这些人中的某些人甚至加以神化（209e）。<sup>②</sup>

然而，对于永恒幸福的渴望，具有比这些高得多的表现形态，因此尽管狄奥蒂玛将描写它们，但是不想由她来说苏格拉底是否已经登上达到它们的阶梯，而他必须努力跟随她。<sup>③</sup>（意思是，我们迄今为止，只是在谈论在两类较低级生活的范围内可能发生的事情；我们现在必须论述要被追求最高级生活的人走的更为艰苦的道路——“哲学”的道路。）想要真挚地从事这一难事的人，必须在早期生活中以对肉体美的敏感开始。如果他得到正确的引导，他将首先试图和一个漂亮的人在一起“发表美丽动听的谈话”。但这仅仅是开始。他接着必须亲自学

<sup>①</sup>利库古斯：公元前9世纪斯巴达的政治家，斯巴达宪法的制定者。——译者

<sup>②</sup>提到为神化政治家而建造的“庙宇”，可能指东方的各种社会，在那些地方，“法律”传统上被说成是遥远的“圣”王颁布的。希腊人则没有神化他们的立法者。在《法律篇》624a里，克里特的发言人（议长）的确试图宣称宙斯是克里特习俗的创造者，但他当然知道，它们传说的创始人是米诺斯（Minos），而他并不是神，因此他说可以“正当地”把它们归于宙斯（因为根据荷马所说，米诺斯与宙斯“交谈”过）。

<sup>③</sup>狄奥蒂玛显然怀疑，在她继而谈及“圆满的完美的远见”时（210a1），也提到苏格拉底是否能跟随她，关于这一点的意义，已写过很多不适宜的废话。有人甚至认真地论证说，柏拉图在这里犯了骄傲自大的错误，自称他已达到“历史上的”苏格拉底未能登上的哲学高峰。如果我们记住真正讲话的人是苏格拉底在转述狄奥蒂玛的话，苏格拉底实际上是在说到自己，因此狄奥蒂玛当然不应该说任何会暗示苏格拉底在30岁时已经确信有“最终的坚韧不拔”的话。一切就变得很简单。在《斐多篇》中，苏格拉底在生命最后一天，对从事这一行业的一群同伴们讲话时，可以非常得体地说，他已“尽了全力象哲学家一样生活”。

会<sup>①</sup>认识一切肉体美的亲缘关系，成为爱“一切美丽肉体”的人。<sup>②</sup>然后他必须充分认识灵魂美的优越性，甚至没有外表的秀丽做它的标志。他必须和年轻美丽的灵魂“恋爱”，并努力藉它们发表“美丽动听的谈话”。其次，他必须学会发现在娱乐消遣和社会风俗中表现出的美和赏心悦目的事，并且察觉合宜的娱乐和恰当的风俗必须包含共同原则。然后他必须转向“科学”及其理性的美好事物。理性的美好事物在他眼里将成为无限的乐事。另外，他将“在哲学的丰富财富中”生产“许多高尚不凡的议论和思想”——那就是，他将用重大的发现来充实他研究的那些“科学”。

虽然如此，我们迄今为止尚未达到目标；现在我们仅仅即将看见它。当一个人在探索上已进展到这么远的时候，他会意外地发现他一直寻求的最崇高的美——一种永恒的、同一的、纯粹的和永不变化的美。它不是“肉体”，甚至也不是可以断言为美的“科学”或“论述”，而是所有美的真正的实在或实体，其它每种我们称为美的事物都是它的一种转瞬即逝的“参与者”；是不变的光源，迄今所有被觉察的美好事物都是它的浮动的反射光（211b）。当这种光升上地平线时，这位朝拜爱神的人，终于“进港”了。真正“人的生活”是在“唯一而绝对的美”的沉思中生活，与这种美相比较，所有使人的欲望激动起来的“美好事物”全是不纯净的东西。灵魂只有与这种美交合，才会产生出决不是“幻影”，而是真正“实体”的精神

<sup>①</sup>“独立思考”（210a8）。“独立”看来是着重的。需要“指导者”，只适合于前进路上的第一步。其余的道路必须靠“内在的灵心”自己承担风险去走。然而在210b中，回到“联合努力”这一概念。

<sup>②</sup>这种扩大视野的方法并不意味着必定会对个人的爱好起不利的作用。这种思想是，对“美好的肉体”的理智的喜悦，将导致加强感觉到别人身上的美。正象对你的妻子的贤良或你朋友的才智的真正赏识，会使你加强而不是减弱对别人身上存在同样品质的敏感性。



产物，因为它现在终于与纯正而真实的实在相“结合”。<sup>①</sup>这样，只有这样，才是真正达到了“不朽”。狄奥蒂玛的讲话就是如此，苏格拉底自己相信它，并乐意使别人相信爱神（“引起情欲的渴望”）是我们在这种对不朽的探索中能得到的最真诚的助手。这是他不得不通过一篇对爱神的“力量和坚韧不拔”的颂词所提供的东西（212b—c）。<sup>②</sup>

这篇讲话的意义是非常清楚的。在刚才描述的“上升”的早期阶段，我们立刻承认“照料灵魂”或柏拉图经常使苏格拉底向其年轻的朋友们劝诫的照管“道德生命”为人生的伟大职责。“照料灵魂”的工作必须比发展普通的良好道德习惯和准则更进一步，它需要凭借熟悉最高深的“科学”训练理智；真正的哲学家的任务是靠他洞悉各种原理来统一“科学”并把各种成熟的哲学思想成果运用于整个人生行为。这就是在《理想国篇》里为借助培养有哲学思想的政治家而提出的计划传授给我们的同一课程。象在《理想国篇》里论述的一样，对各别科学的研究，导致“辩证法”或形而上学这一最高科学，在这种科学里，我们面临一切别的认识所依凭的原理，所以，这里苏格拉底也把快见到目标的人说成正望见美的“一种独一无二的科学”（210d 7）。因此在这两种情况下，在达到目标的最终时刻，灵魂被说成已超过“科学”本身。在这里，科学终于变成直接的“接触”或（如教师们所说的）“洞察”，变成对一个客体的理解。这种理解不再是“了解”灵魂，懂得能被断

---

①《会饮篇》212a4。这里暗指伊克西翁（Ixion）以及在希拉（Hera）皇后住所被强加于他的和那些马首人身的怪物从中出现的云的故事。除了最后一种爱情以外的一切爱情，都是不同程度的假象。

②212b，“这里颂扬体力的强壮和勇武”，因此是表示爱情，详细说明“勇武”，因为人生历程是漫长而艰苦的，“扮演男子汉”直到终了，决非易事，这是抵御“情欲”的战争。

言为灵魂属性的一些命题，而是实际拥有灵魂和被灵魂所支配。在《理想国篇》中，象在《会饮篇》中一样，这种思想是由借自古代流行宗教的“神圣婚礼”的语言及其在神秘祭礼中残存的语言传递的。在这里它是灵魂与之配对的“美”，在《理想国篇》里，它是那种虽然是一切存在和一切德行的起因，但本身是“在存在的反面”的善。<sup>①</sup>

当然，我们不应该被误引，特别在考虑到这篇对话录里不止一次详述过的“美”和“善”这两个词的可变换性时，竟致怀疑《理想国篇》中“善的形式”与《会饮篇》中“善本身的美”的绝对同一性。在上升到“存在与实在”的过程中所指定给两者的地位是相同的，因此在两种情况下都是强调当最高的“形式”被发现时，对它的理解会作为突然的“启示”出现，尽管不经过漫长的初步苦思过程是不会得到这一形式的，并且强调，它是凭“直接的了解”，而不是靠推论的“了解”理解的。正是在一切“了解”只是作为直接的“科学远见”的准备这一信念中，苏格拉底揭示他的观念是与各个时代的伟大神秘主义者的观念基本一致的。“善”或者“善自身的美”，事实上是教会哲学家的“最现实的实体论”，在这种理论中“存在”和“本质”之间的真正区别消失了。你不能恰当地断言它是任何东西，因为它并不“参与”善或任何别的“形式”，它是它自己的“本质”。因此，对它的理解严格地说是“不能言传的”，因为一切思想交流都采取断言的形式。或者一个人支配它并且自己被它支配，或者他并非如此，因此没有更多的话可说。这并不是说“最真正的存在”是非理性的，或者说通过“彻底思考各种事物”，我们将离开它更远，而是说，我们不可能“合理地说明”它。我们不可能（打个譬喻说）如我们能

<sup>①</sup>《理想国篇》508b9.至于“神圣的婚姻”的比喻说法，请参看（例如）《理想国篇》490b, 496a.

给一个椭圆或一条摆线的组成要素那样给它的组成要素一个“公式”，你也许花费无限的时间试图描述它，而且发现要说的一切，就其本身而言，倒是真实而合理的，但是它的全部秘密却仍然会使你困惑；它依然会无限地含藏未泄露的秘密。如教会的神秘主义者所说，上帝可以被领悟，但是不可能被他创造的任何人领会。这就是他“在存在的反面”的原因。“有神性的人”并不思考上帝的教导，他们实践他的教导。这并不意味着“神话”在其性质上优越于科学真理。——伯奈特教授曾对这种误解作过一切必要的评论，因为“视觉”是直接的，一则“故事”或者一篇“神话”的内容，不可能真正传达它。一则“故事”的描述跟一篇科学描述的纯粹“了解”形式达到同等的程度，而作为一种“了解”形式，它当然是次等的。事实上，所有的神秘主义者都坚持认为，最高的实在的直接显现，不仅不可言传，甚至显现的时刻一过，就不能在记忆中被回想起来。你确信你“看见过”，你甚至都不能告诉自己你所看见的东西。这就是如伯奈特所说为什么柏拉图从不使用“神话式的”语言论述“形式”，而仅用来论述象灵魂之类他认为半真实的、部分地是暂存的和变化的生物。然而，我们应该注意到，在最终的显现中可以被领悟的最高的实在，在柏拉图的著作中从未被说成是上帝，而总是最高的“形式”。善，才是柏拉图的和苏格拉底的“最实在的实体论”。在这两种哲学中的上帝的地位，在我看来，意义是不明确的，而且未被充分彻底地思考过。在形式上，柏拉图的上帝，在《法律篇》中被描写为尽善尽美的灵魂。这应该如伯奈特显然认为的那样，意谓上帝也只是半真实的，而且在一个方面属于可变事物的领域。我承认，我并不了解怎样把这种立场与宗教方面坚持在柏拉图著作里到处可见的上帝永恒不变的性质的主张调和起来。我们不能凭设想上帝是一种想象的“善”的象征来对待这一困难，因

为柏拉图的一神论的全部要点，如我们将看到的，是人们由于上帝的帮助才可能“参与”善。因而上帝并不与善等同，而设想上帝仅仅是参与善的“生物”似乎同样不可能。我只能认为在柏拉图的形而上学和柏拉图的宗教之间，有一个真正未解决的冲突。事实上，调节这两者已成为普罗提诺和新柏拉图派的后继者的一个主要问题。<sup>①</sup>我们直到开始谈到柏拉图最晚期的作品和在学园中陈述的“口头学说”，才能够恰当地论述这个论题。

柏拉图显然不管狄奥蒂玛的告诫，打算在《会饮篇》里把苏格拉底描述为这样一个人，他在关键性的时刻亲自获得那种“洞察力”，而正是为了那个原因，他的全部举止给他的伙伴的印象是他虽生活在其中却不属于他们的那个世界。我们从狄奥蒂玛对那条路的描述与柏拉图在别处描述为其主角的人生之路密切一致，本来至少可推知，他正坚定地走在与最高的实在相“统一”的路上。但十分自然的是，不能迫使苏格拉底自己开口吹嘘这一最高的成就，而这就是阿克拜第这个“雄心勃勃的生命”的最光辉的活样本，在这一时刻被引入的原因。苏格拉底在他们亲密交往的岁月中对他有影响，对那些岁月的回忆仍控制着他的良心和想象。我们打算从这些著名的记叙中推测不可能以其它方法说清楚的东西——苏格拉底所“领会”的以及这个幻象在他与世人的全部交谈中留下的痕迹。也许柏拉图的思想中有更深一层的看法。我们可以说，苏格拉底是已经与这个世界脱离关系并找到他自己的永恒“生命”的人，阿克拜第生来就有一切“哲学”所需要的天赋才能，却是一个肉欲、色情和豪华生活的牺牲品，倘若他愿意，他可以成为“领会”的

<sup>①</sup>新柏拉图派处理这个问题的方法，通过使“造物主”成为“思维”及有关的“支配心智的官能”直接发生的来源，明确地使“形式”从属于上帝。这一观点通过奥古斯丁传到圣·托马斯，并仍然是托马斯派哲学的一部分。



入，但却成为为了影子而牺牲实在的“断然谢绝”的人。他选定了人世生活，并拥有人世能够给予的一切。我们不得不肩并肩地面对这两种类型，并倾听得得意洋洋的世俗之徒在胜利的强烈激动中忏悔，因为他选择了失败的方面。关于阿克拜第对苏格拉底的推崇（215a—222b），这里不必详细讲述。它的重要性乃在了解苏格拉底和阿克拜第的品质，而不在它对我们理解苏格拉底或柏拉图的哲学作出的任何贡献。它给我们看行动中的苏格拉底正在沿着狄奥蒂玛已描述过的朝圣路线前进。当然，为了避免一些奇怪的误会，我们应该注意到阿克拜第所说的关于他自己受苏格拉底诱惑的著名故事（216d—219d），是准备追溯到阿克拜第还仅仅是个男孩，简直跟一个小孩差不多的时期，公元前431—430年期间他在波蒂大城前的骑兵中作战（217b）。我们必须把那些事件的年代确定在公元前440和435年之间的某处，那时苏格拉底大概30岁出头。事情既然是这样，重要的是注意到甚至在那时，他因智慧而名声远播，使得阿克拜第不惜任何代价去“听取他所懂得的一切”，从中得到教益。当然，我们还必须了解，苏格拉底应被看作是一个仍然年轻到足以充分感受美的魅力、而且按照他那个时代的社会特有的方式来感受这种魅力的人，但是他太富于崇高思想，以致不能被“最适合的职位，给他更坏影响的人所能给的最强烈的诱惑”所征服。他象一个高洁的人出入于光怪陆离、生活放荡的社会，不是因为他不具有真正的情欲，而是因为他的心另有寄托，无暇涉足“轻浮的情爱”罢了。这一来自柏拉图的陈述，足以彻底消除阿里斯多塞诺斯（Aristoxenus）和收集这类无聊东西的亚历山大人后来的流言蜚语，我认为，我们也必须同伯奈特一样承认，突出关于苏格拉底在波蒂大整日整夜“狂欢”的记叙（220c—d），是想要暗示这是他一生凸出的“入迷状态”，对他的整个未来留下一个不可磨灭的标记。柏拉图叙



述的苏格拉底最早的“传教”努力，即他企图使查密迪斯改变信仰的努力的年代，被确定为紧接在他从波蒂大战役回来之后，简直不可能是一种巧合。<sup>①</sup>至于其它方面，苏格拉底有异常的能力在外表上使自己适应世人的风气和生活举止，但却显然毫不费力地设法暗示自己始终与另一个“看不见的”、既很近又很远的世界在经常接触，这就是这位最伟大的“沉思者”的最著名的特点之一，强调这一点有助于使我们更加确信呈现我们面前的是一幅真实人物的逼真肖像。同样的“适合性”被克萨维厄 (Xavier) 的传记作者们注意到是明显具有克萨维厄特色的。克萨维厄之怀念苏格拉底，也是根据那些传记作者把这次狂欢说成是苏格拉底对话中最引人注目的特征而引起的。

关于这次“宴会”结束时的狂欢场面的描写，我只需要说一句话，我们听说(223d)，当次晨破晓时，苏格拉底、阿里斯托芬和阿加松是这次聚会中能胜任继续谈话的仅有的人，我们又听说，苏格拉底被阿里斯托德穆斯留下来，努力使那两位戏剧家相信能“靠技巧”创作出悲剧的人也能写出喜剧。许多智谋被浪费在对这句话的解释上，它甚至曾被猜想是一种对于莎士比亚“悲喜剧”的预言，悲喜剧既不是悲剧，也不是在我们把那个名称给予雅典“旧时喜剧作家”辉煌的攻击人的滑稽剧那种意义上的喜剧。真正的意义就在字面上。如我们已经了解的，苏格拉底不同意流行的意见，即诗人是“聪明而有创造才能的”，他们的作品是自觉的“艺术”著作。他认为他们依靠“天才”或“灵感”，而他们自己不能解释他们自己的最得意的灵感。他的论点因此是，阿加松不能创作喜剧，阿里斯托

---

<sup>①</sup>《希腊哲学》第一部，第130、138—142页；E·哈斯汀：《宗教与伦理学百科全书》第3版，1920年，Xi，第570页，第一集。伯内特教授在这几节的开头疏忽失误，当时他使那次“狂欢”发生在“酷暑”时节，那时正值盛夏（《会饮篇》220 d 1）。

芬不能写作悲剧，证明他们两人都不是自觉地掌握一种“艺术”从事写作的“聪明人”。两人都是掌握他们的“神灵”的工具，而不是他们所掌握的工具的使用者。应该真正把这一节作为引证说明苏格拉底在《会饮篇》里打算通过在诗人们中找出一个“聪明人”来“驳倒这种神谕”以及他们的失败所说的话，而不应当滔滔不绝讲述莎士比亚的借口。事实上，他在这里失败了。他的两位听众在度过欢乐的夜晚以后正昏昏欲睡，因此，“没有十分理解这一论点”（223d 6）。

### 参 考 书 目

- 里特，C。——《柏拉图》i，第504—531页。
- 雷德尔，H——《柏拉图的哲学的发展》，第158—168页。
- 纳托尔普，P。——《柏拉图的理念论》，第163—174页。
- 伯里，R. G——《柏拉图的〈会饮篇〉》，（1909年）。
- 罗宾，L。——《柏拉图：〈会饮篇〉》，（巴黎，1929年）。
- 拉格伯格，R. (Lagerborg R.)——《柏拉图式的恋爱》，（莱比锡，1926年）。
- 斯图尔特，J. A——《柏拉图的神话》，第397—450页（《两本〈会饮篇〉神话》）；《柏拉图的理念论》，pt, ii。
- 斯坦泽尔，J. (Stenzel J.)——《教育家的柏拉图》，第209—241页。

### 《普罗塔哥拉篇》

《会饮篇》被声称为柏拉图的戏剧“杰作”，倘若作者有哪一篇对话录能与之媲美的话，那就是《普罗塔哥拉篇》，它卓越地完整而生动地描写了著名的普罗塔哥拉并欢笑地概略叙述了两位次要的“智者”普罗迪丘(Prodicus)和希比阿。正是这种栩栩如生的记叙，导致对这篇对话录的哲学意义的严重误解。有人假定，如此生气勃勃的作品，一定是一篇青年时期的创作，而这使人们进一步设想，与(例如)《高尔吉亚篇》比较起来，它的思想必然是“不成熟的”。通过柏拉图提供一种粗糙的“早期伦理学说”，而由《高尔吉亚篇》去纠正的方式，于是人们发现，《普罗塔哥拉篇》传授的是边沁(Bentham)的享乐主义，这种误解，使人们完全不可能正确领悟这篇对话录的意图。我们接着就将看到，这篇对话录根本不是传授享乐主义，它所教导的是完全不同的东西，即苏格拉底“一切美德都是同一件事——知识”的论点，我们还将看到，它的哲学目标，只不过是说明，这个论点是苏格拉底对于人生的全部理论的基础。把这篇对话录视作一种青年时代的作品，其荒谬可笑，可以由辨识它完全掌握了戏剧技巧而充分显示出来。任何初学者，不管怎样有天才，如果没有早年磨练和失败的经历，都不会创作出这样一部艺术精湛的杰作的。他首先必须学会使用工具。因此值得注意的是，亚里士多德一定把这篇对话

录看作是一篇特别成熟而精巧的关于苏格拉底道德学说的讲解文，因为他已经直接从中选取苏格拉底独特的学说叙述在他自己的《伦理学》中。<sup>①</sup>

在形式上，这篇对话录又是一出叙事剧，不过，跟《理想国篇》一样，比《会饮篇》要少一些复杂难懂的套话。苏格拉底自己，对一个他在雅典公共场所碰见的匿名的朋友，叙述一个刚刚分别的、富有才华的同伴。这种间接的叙述方法又是必要的，因为柏拉图想使我们牢记，那次聚会的年代是在他出世以前，从这诙谐的开场白中，我们知道了阿克拜第年纪不过刚刚够得上称“成年男子”。由于阿克拜第于公元前431年在波蒂大服役，这将至少把我们带回到他“刚成长为公民的男青年”的开头时期，这不能放在更比公元前433年以后，而是至少要早一、二年才比较合适。（因为设想他一达到最低的合格年龄，就把他征召出去从事艰苦的远戍，会是不合理的。）因而我们推算是在阿几达米战争爆发之前的一个时期。这就是那些不久成为雅典正式敌人的城邦中的杰出人物极友好地出席的

<sup>①</sup> <尼各马可伦理学> 1116 b 4，苏格拉底认为勇气就是知识，这涉及到 <普罗塔哥拉篇> 349d 以下诸页对这一论点的冗长论述（而不是如伯奈特在他对 <伦理学> 的评注中所提出的与 <拉黑斯篇> 有关）；1144. b 18，苏格拉底认为，所有这些“德性”都是“实际的智慧”（这可能暗指 <普罗塔哥拉篇> 和 <斐多篇> 中关于这一点的主张）；1145b23 以下各页，在审判时苏格拉底否认有因“情欲”而犯“强奸”罪的、“病态的发热状态”那样一种情境，因为，苏格拉底认为，“如若一个有知识的人，却为其他的东西主宰，被驱使着如奴隶一样，这是很奇怪的”（口头提到 <普罗塔哥拉篇>，352c）；1147b15，“放纵的后果，不能够被看做是真正有了知识”（同样措辞的另一种反响）；1164a24，关于普罗塔哥拉索取教育费的办法，似乎是对于 <普罗塔哥拉篇> 328b6—c2 不确切的回忆；<尼各马可伦理学> 1100b6 是对于 <普罗塔哥拉篇> 325d6 的清楚的回忆；<尤德莫伦理学> 1229d15 直接提到 <普罗塔哥拉篇> 300d4，1230a7 以下各页也一样；1248b34 则模仿 <普罗塔哥拉篇> 352c。虽然亚里士多德从未提到这篇对话录，但是他显然意识到它的价值。

原因，又是丝毫没有暗示城邦之间的关系受到任何干扰的原因。（埃利斯的希比阿几乎不可能如他在336c—338b中所能做的那样，被写成颂扬雅典，以及宣讲关于民族文化的“国际主义”的说教，如果战争的乌云已经密布的话。）因而时间是伯里克利时代；雅典正处于它的高度繁荣昌盛时期，而苏格拉底则必须被看作是个35岁光景的人。戏剧中其余的人物，最重要的阿布德拉(Abdera)的普罗塔哥拉是个年纪较大的人。他说(317c)他年事已高，很可以做在场的任何人的父亲，随后(320c)他提出他的高龄作为一种雅致的借口，“如一个人在对其晚辈讲话时可能的那样”用寓言方式传达他的观点。因而使我们把他看作比苏格拉底年长30岁模样，故而无论如何是个接近65岁的人。<sup>①</sup> 普罗迪丘和希比阿则大致是和苏格拉底年纪相当的人。场面是安排在希波尼库(Hipponicus)的儿子著名的“百万富翁”卡里亚斯的家里。关于卡里亚斯，我们在《申辩篇》中谈到，他比任何活着的人在“智者”身上花的钱要多。他应被设想为年纪很轻，因为他作为事业家的活动，始于晚得多的

---

<sup>①</sup>这就会把普罗塔哥拉的出生推回到公元前500年不远的某一时期，并使他成为阿那克萨哥拉的同时代人。古希腊后期的年代学者们使他年轻15岁光景，现代的作家们大多还遵照他们的说法。在我看来，如同伯内特教授的看法一样，我们必须接受柏拉图的陈述，他一定已经知道普罗塔哥拉是否确实属于苏格拉底以前的那一代，因此不会有任何在这样一个论点上颠倒黑白的动机。这篇对话录自始至终在读者的心目中保存着普罗塔哥拉高龄的印象，结果否定了柏拉图不是仅仅陷于疏忽而出的差错。古希腊后期的年代学者显然依靠他们通常的一种武断解释。休里的建立(444)是他们研究伯里克利时期的大事惯用的“确定的年代”，并且由于知道普罗塔哥拉曾与为休里立法有关系，他们就把他声名的顶点确定在休里建立的那一年。恢复普罗塔哥拉的真实年代，使我们终于能够消除他被控（在公元前415年或411年中）犯有“不敬”罪的传说，传说听起来就不可信。从《曼诺篇》的参考材料中，我们了解普罗塔哥拉一定是在阿几达米战争期间逝世的，他去世时，声名极大，远近皆知。



时期。阿里斯托芬在《群蛙》<sup>①</sup>中对他参加阿尔金纽萨战役和他因杀死情妇而出名，说了个有关论题的笑话(公元前405年)。在安多西德论《秘密的宗教仪式》的演讲中，他是故事里的恶棍，根据安多西德的说法，此人正在煽动发泄私人怨恨的控告，从而我们听到了关于他的家庭琐事的没完没了的流言。我们从吕西亚第十九那里(公元前390年和387年间发表)得知，一度被认为总计达200泰伦脱(talent)<sup>②</sup>的家庭资本，现在已缩减为2泰伦脱(我们必须考虑随着公元前404年雅典崩溃而发生的经济革命)。我们经常从色诺芬的《海伦尼卡》(Hellenica)中听到卡里亚斯。他趁伊菲克拉底(Iphicrates)率领有轻盾武装的士兵歼灭这条斯巴达“长齿鱼”(公元前390年，《海伦尼卡》，引证iv·5·13)的极好时机，在柯林斯指挥着雅典的武装力量，并且是雅典的一名代表，出席公元前371年初即柳克脱拉(Leuctra)战争二、三个月前，在斯巴达举行的紧急会议。因此，那时的雅典人和伯罗奔尼撒联盟间缔结的协定，已被普遍认为是“卡里亚斯和约”。他在雅典显赫的社会地位，可以从他按传统担任埃柳西人(Eleusinian)的秘密宗教仪式<sup>③</sup>中的“执炬者”(如我们可以说的)和斯巴达的“执政官”的职位这些事实来估价。为了对苏格拉底进行恰当的历史评价，重要的是注意到柏拉图在这一早期的年代，把他描述为平等地与象卡里亚斯和阿克拜第那样的人交往，这两人都跟伯里克利圈子有联系，并把他描述为既对他们两人，又对最著名的异邦

---

<sup>①</sup>《群蛙》432。关于阿里斯托芬早年提到卡里亚斯是一个挥霍者和“追逐女性的男人”，请参看《群鸟》，384—6。尤普利斯(Eupolis)在其《渔网者》中把他攻击为“浪子”和智者们的资助者(421B, c)。

<sup>②</sup>泰伦脱：古希腊钱币的名称。——译者

<sup>③</sup>纪念司农业和婚姻之女神的年会。——译者

“才智之士”给予高度的尊敬。<sup>①</sup>

我们不能过高地把《普罗塔哥拉篇》的重要性看作是最早和最充分说明智者派“德性教育”的性质和目的的文献。在希腊文学里任何别的地方，我们从来都没有把对这个问题的叙述，看作可以跟柏拉图借普罗塔哥拉本人之口说出的东西相比较的。确实没有我们该怀疑这些陈述的严格的“历史真实性”的理由。柏拉图所处的时代与伯里克利的时代接近得使他对事实极为了解。他不仅可能从一个熟悉普罗塔哥拉的老前辈告诉他的话，而且可能从这位杰出的智者本人的著作或许多作品来作出他的结论。（破坏这些结论的无聊传说，不仅遭到《泰阿泰德篇》中所有参与那次谈话熟悉这些结论的人的驳斥，而且遭到艾索克拉底的明确陈述驳斥。）<sup>②</sup>他所处的时代与伯里克利远离得使他没有作任何曲解的个人动机，而且，就事实而论，普罗塔哥拉的人格和思想，通篇对话录都是以尊重和了解的态度来论述的，虽然使我们看到他的局限性是什么。他对其纲领的说明以跟全部柏拉图著作中的任何内容一样的“热忱”作出，以致一些有水平的现代批评家，甚至已经发现普罗塔哥拉是这篇对话录的真正主角，本来准备在损害“空谈理论的”苏格拉底的情况下来称赞他。尽管这种注释十分荒谬，它是被真诚地作出的这一事实，足以证明，就普罗塔哥拉而论，这篇对话录决不是一篇漫画式的讽刺作品。他被描绘成是有高尚目的和真诚相信他提出的教育的价值的人；他的一个明显的缺点是，他没有意识到他自己的局限性，因此在这一方面，根据

---

<sup>①</sup>参阅普罗塔哥拉在361e赞扬他的恭维话，并注意，这一恭维话据认为是以更早于普罗塔哥拉以前对雅典的一次访问时开始的相识为根据的。

<sup>②</sup>艾索克拉底X.2，“以前没有见过普罗塔哥拉和在那时出生的被称为智者的人，现在在后来知道的那些繁难的文献中有谁知道哪些是流传下来给我们的呢？”

《申辩篇》所说，他仅仅和伯里克利时代其余所有的“名人”处于同等水平。

如果我们把苏格拉底及其匿名的熟人之间互相开些玩笑(309a—310c)不当一回事，这只不过能解决通过提及当时阿克拜第的年龄确定苏格拉底和普罗塔哥拉会晤的年代的问题，那末这篇对话录可分成以下主要的部分：(1) 导言式的记叙文，为普罗塔哥拉出场作准备(310a—316a)；(2) 普罗塔哥拉关于他自称能够讲授的“道德”本质的陈述，接着是苏格拉底极力反对这样一种教育的可能性而提出的一系列“怀疑论的疑问”，而后普罗塔哥拉又反过来对它作了详细答复(316b—328d)；(3) 苏格拉底和普罗塔哥拉之间的论辩，引出苏格拉底对德行的一致性问题的“似非而可能是的论点”，这一论辩最终有成为不可调和的争执的危险(328d—334c)；(4) 谈话暂时转为讨论西蒙尼德(Simonides)的说教诗篇的长插曲(334c—348c)；(5) 再继续开始于(3)的论辩，进一步讨论一切“德行”的形式所归结的唯一事物被认为是“知识”的问题，从而得出“凡是坏事都是错误”的结论(348c—360e)；(6) 简明扼要的结论专页，参加讨论的双方都承认有必要作深一层的探索和谦恭有礼地互相告别的简短结语(360e—362a)。这一关于对话录本身的总的分析，表明这篇作品的主要意图，是清晰地显示苏格拉底的道德观和“智者派”处于最好状态的道德观种种基本的伦理假定，并确切地表明它们在哪些地方处于不相容的对立状态。我们将不得不正视的唯一严肃的评注问题，是发现对西蒙尼德诗篇的讨论与其前后文字的关联问题。

甲、导言式的记叙文(310a—316a)。——这篇记叙文是以具有讽刺笔触的幽默格调作出的，这种格调并不是针对普罗塔哥拉，而是针对他的那些年轻的崇拜者对他的过分奉承，也在较轻的程度上，针对普罗迪丘那一类型的次等“教授”的自吹

自播。然而，它的主要目的，乃在坚决主张“道德”教育的非凡重要性，如果这样一种教育应该有的话，并因而在普罗塔哥拉及其学说纲要被真正摆在我们面前之前，把我们的兴趣提到适当的高度。苏格拉底在“午夜以后”被他的年轻朋友希波克拉底从睡梦中唤醒，希波克拉底刚听到普罗塔哥拉的到来，因此急切想不失时机地介绍给他，以便使自己受他的教诲。由于时间还太早，不打算去打扰这位伟大人物，苏格拉底和这个少年，就在苏格拉底住宅的“天井”里暂时来回走着，闲谈消磨时间。谈话的大意是，普罗塔哥拉是一位职业“智者”，而希波克拉底则不打算受教于他以进入这一“职业”本身，他要是走这样一条道路，就会降低自己的身份。他的目的是，象一个普通校长或教员的学生一样，要按照一个无拘无束的体面人物应该做的那样，获得“教养”。那就是说，他将要把他的“灵魂”交给一个职业的“智者”“照料”。（这论点的含义是，“教养”是比通常所设想的更加严肃的事情。它真正意味着要朝好的或坏的方向塑造“灵魂”。）因此，在我们冒这样一种危险之前，我们应当非常清楚，“智者是干什么的”，即他的专业是把我们将向什么样的目标塑造。顾名思义，他是一个“才智之士”<sup>①</sup>，不过我们可以同样谈及一个画家。我们想进一步知道他的“才智”被用在什么上，他精通什么技能。希波克拉底明显地提出，智者的特殊技能是熟练地运用语言——事实上普罗塔哥拉的学生们特别急切想向他学习的“技艺”。但是任何熟练的专业人员关于他自己的专门技术都能讲得好而中肯，因此他在教我们那种技术的过程中，将使我们也能适当地论述它。因而，十分重要的问题是，“智者”本身究竟是以什么样

---

<sup>①</sup>s12c. 据认为“智者”这个词流行的话源是使它成为“智慧”和“知晓”的派生词，“智者—通晓各种智慧的人”。

的教师为业？——希波克拉底不能回答这个问题(312e)。①

因此，希波克拉底显然正在冒很大的风险而且在鲁莽地冒此风险。他总是不轻易把照料肉体委托给一位特别顾问，并且在他请他治病之前，总要竭尽全力确信这样一个人的能力。把那珍贵得多的东西——他的灵魂——让一个新近到来的异乡人照管，而不与年长而较为可靠的亲友商量，并且实际上对这位陌生人的职业的真正性质一无所知，是何等的愚蠢啊！我们也许认为，智者是以进口和零售外邦的精神食品为业的（一种在很后的对话录——《智者篇》——里非常幽默地再提出的意见）。“精神食粮”当然是“研究”或“科学”，于是我们需要警惕供应精神食粮的商人，在其商品的质量方面可能如别的小贩常常做的那样会有欺骗我们的危险。普通的小贩夸耀他的食物合乎卫生，但是对这个问题真正什么都不懂。你在光顾一位医生之前，还是先接受他的劝告为好。因而要是你能够找到一位“灵魂的医生”，那么在惠顾由普罗塔哥拉贩卖的精神货物之前，接受他的劝告还是合乎需要的。这是越发重要的，因为你不能如你可能对于肉体的食品那样，拿走他贩卖的货物的样品，并在消费它们之前有空检查它们。“科学”必须是直接从小贩那里取来吸收进灵魂本身，而如果它们是不健康的物品，那末，危害在购买的时刻就这样造成了。苏格拉底说，我

---

①希波克拉底提出“智者”的专长应该是“善于言词”，当然因为普罗塔哥拉吹嘘的众所周知的特殊技能，是“使较弱的论据变得较有说服力”，通过花言巧语把情况陈述得强而有力。“辩护术”是雅典的年青人雇用普罗塔哥拉教他们的东西。苏格拉底的论点是，他的作为“陶冶灵魂”的教学的价值，要按他所“辩护”的和教别人辩护的是什么而定。甚至根据极度功利主义的观点成为一个聪明的辩护者，并不是政治家唯一必需的东西。



和你仍然太年轻，<sup>①</sup>以致不能自己判断何种食物对精神有益。但是我们无论如何能去听取普罗塔哥拉关于他的商品所不得不说的话，并相应地接受别人的意见，然后再表态（314b）。

我们不需要在对卡里亚斯住宅里的景色、云集的宾客以及那些较少名声的人物普罗迪丘和希比阿的形象的生动描述上耽搁了。有些与会者一定只是些少年；关于阿加松，苏格拉底用那么多的话说明这一点，对于在波蒂大的那一年里还只是个少年的查密迪斯而言，一定也同样如此。柏拉图因取笑普罗迪丘的虚弱而遭到谴责，但据我们所知，普罗迪丘也许确实患了一种幻想病，嘲笑他是十分合乎情理的。使人感到兴趣的是注意到《会饮篇》的所有讲话者，除阿里斯托芬外，全部在场，阿里斯托芬在我们这篇对话录的假设的年代，大概差不多是个小孩子。（我在谈及《会饮篇》时，本应该提到阿里斯托芬在那篇对话录里，一定是最年青的讲话者，一个大概28岁的人。）

乙、普罗塔哥拉的纲领（316b—328d）。——普罗塔哥拉一出现，亲身了解他的苏格拉底，就开始讲他要来讨论的事情。他那年轻、出身名门和富裕的朋友希波克拉底，怀有他认为在普罗塔哥拉的指导下可以受到促进的政治抱负。不过，需要一次初步的会谈。普罗塔哥拉有同样的想法，而且为有机会以教师身份解释他的种种目标而高兴，因为这种职业是一个人怎么关心自己的声望也不会过分的职业。当人们看到有前途的青年人宁愿与才华横溢的异邦人交往和听他的教导，而不愿与

---

<sup>①</sup>“确实还很年轻”。请注意一再坚持苏格拉底比较年轻，柏拉图决定要我们别忘记他确定这次谈话所处的年代。据我认为，他的理由是他知道或相信苏格拉底按事实的确在这一年代见过普罗塔哥拉，并且这是两人相会的最重要的时机，正象他在《斐多篇》中提到苏格拉底如他所说最初是从听到某人“朗读阿那克萨哥拉的一本书”中获悉阿那克萨哥拉关于“心灵”的学说，不过是为了证明历史上这两个人实际上并未见过面这一论点。

他们自己最杰出的同胞交往和听他们的教导时，他们就对这异邦人有一种自然的恶意。这就是为什么自从荷马时代以来，一切最有影响的“教育家”，宁可隐瞒他们的真正行业，而自称是诗人、医生、音乐家，决不说出他们真正的身份。普罗塔哥拉因自己有勇气采取相反的行动方向和坦率宣称其行业是“教育人”而自夸。他的大胆已经证明这是比较聪明的做法，因为在漫长的专业生涯中，他避开了流行的偏见所引起的一切严重后果。<sup>①</sup>所以他没有可隐瞒的，而乐意完全坦率地详述他的意图。全体伙伴随即成为听众，聆听这一预定的讲话。

苏格拉底这时重述他已经向希波克拉底提出的问题，在普罗塔哥拉指导下学习，从中可以指望得到什么明确的好处呢？普罗塔哥拉回答说，到他那里来的学生，每天离开时“比刚来的时候好”（318a，这证实了“教育人”和“传授德行”两种观念形式上是同义的）。不过这一陈述需要说得更明确些。任何一种专业能手同样可以这样说。如果你在齐尤克西普斯（Zeuxippus）指导下学习，你就会有在绘画方面进步，如果你在奥萨戈拉斯（Orthagoras）指导下学习，——就会有在吹笛方面提高。但你如果在普罗塔哥拉指导下学习，那末每天在什么方面变得更好呢？普罗塔哥拉说，这个问题提得正确而合理，因此他回答说，他的学生将每天进步，不是（象博学的希比阿的学生那样）在天文学或几何学知识方面进步，而是在人生所非常关切的事——“在处理私人事务中精明慎重和在城邦事务

<sup>①</sup>316b—317c，普罗塔哥拉在说到荷马、西蒙尼德，及其他人实在都是通过以自己冒充别的行业力图避免不受欢迎的“智者”的时候，当然是说着玩的。不过我们可以从他的话里推断两点：（1）反对专业智者的这种流行而非常自然的情绪，确实在伯里克利时代的雅典存在，而且并不如格罗特所设想的是伯拉图和信奉苏格拉底的人的发明；（2）普罗塔哥拉确实是第一个直认不讳地在实行以“教育人”或“传授德性”作为一种取酬的职业的人。除非这些是事实，柏拉图描述他说的话就毫无意义。

**中能言善辩，行动果断”——方面提高。那就是，普罗塔哥拉着手教导我们的，不是如何成为优秀的专家，而是如何成为有教养的人，并且对一个伯里克利时代的雅典人来说，也是同样的事情——成为有教养和有活动力的市民。他是真实地在宣称能够教“治国之才”（319a）（这当然正是有抱负的雅典青年所以付酬给他教他们的东西）。**

无可置疑，倘然治国之才能被传授，这就是一个人能教的最重要的东西了。但是苏格拉底对治国之才是否可以传授的问题感到困惑。不相信象普罗塔哥拉那样的名人的主张是困难的，因为他那么多年来一直从事他的职业；另一方面，有些需要考虑产生其它情况的事，而苏格拉底现在打算阐明它们。我们必须注意到，不同意证明治国之才不可能被传授，也不是对任何他继而要提出的任何观点承担义务。他只是极力主张，鉴于它们所以产生的来源，不能简单地置之不顾，而是必须对付它们。这就是从亚里士多德所称为事件可能发生的结果而引出的论证。

雅典人是名震遐迩的“聪明”人，这样一种人十分坚定地持有的见解竟然会是十足的谬见，是不可能的。现在雅典的公众倒似乎认为“德性”不能被传授。因为奇怪的是，虽然他们只愿在公认需要专门知识的问题上接受合格的专家顾问的公开意见，但是他们在治国之才关于建议的行动方针方面倾听意见，一点都不需要如此尊重资格。在建立海军的问题上，除非建议者本人是著名的专家或在专家门下深造过的人，否则任何人的意见都是不听的。但是当问题涉及到治国之才——即善或恶的问题，一项建议有关公共行动的是或非的问题——他们对待任何一个人的意见，跟其它人的意见一样看作同样值得倾听。他们在这里就不要要求一个人是不是公认的“专家”或从专家学习过的了。

因此这不仅仅是“普通人”的态度；那些被认为是我们最

英明、最优秀的政治家本人，凭他们的行动，表明他们持有同样的见解。他们既不对他们的儿子传授他们自己的“德行”，也不设法为他们聘请擅长此道的硕学之士，而是对这些年青人是否会自己获得这种德性，完全任其自然。在这件事情中，伯里克利就可以挑选出来当作例子。因而苏格拉底用亚里士多德的方式，先求助于“多数人”的意见，然后求助于“博学之士”——公认的专家——来为这一意见作辩解。一种流传极广的信念竟然会是完全没有根据的，这不很可能；“专家”的信念竟然会是完全没有根据的，也不很可能；双方都竟然会是同一种谬见的牺牲品，更加不很可能。这一点仅仅作为一个难题提了出来；苏格拉底极愿倾听普罗塔哥拉来证明双方毕竟都是错误的。问题从而不是德性能否被传授，而是普罗塔哥拉能否使苏格拉底相信，德性是可以传授的，换句话说，德性能否根据普罗塔哥拉的原理和使用他的方法来传授。

在论述普罗塔哥拉的答复中，我们必须注意记住，他的论辩，就其本身来说，不仅仅从他所说的话中存在大量真理这一事实来确证。所需要的是，他应该为他自称能象他人教几何学或医学那样，说出充足的正当理由来证明可以把治国之才当作专业传授。如果我们内心记住这一点，就会发现，尽管普罗塔哥拉所说的十分真实，但是作为他自己主张的一种辩白，它是十足的“用歪曲对方的论点驳斥对方的手法”。

他开始用关于传说的传播文明的英雄普罗米修斯表明他的立场。在塑造各种生物中，埃皮米修斯 (Epimetheus) 承担为它们中间在“生存竞争”中取得优胜者分发各种工具的工作；普罗米修斯则扮演监督者和评论家。埃皮米修斯处理分配工作如此糟糕，以致当他开始处理人类时，各种有用的品种已被全部用在较低级的动物身上；没有给人类留下任何东西，要是普罗米修斯不从天上偷得火种和制造技术的知识，人类就会无依无

靠，没有保护。（用比较直截了当的话说，人类没有为自我保存用一个复杂的天赋本能系统装备起来，他因体质低劣而不利：不得不为生存而依靠智力。）然而，处于这种“原始状态”，智力和占有火种不足以使人类对抗他们的动物竞争者，他们必须进一步使自己联结在“城邦”中，而这就为相互侵略提供各种机会。（我们可以对照卢梭关于人类社会的推动力，给少数能干而无耻的人剥削多数人的机会的推测。）因此宙斯为了保存人类，派遣赫尔姆斯（Hermes）<sup>①</sup>给人类以正义感和道德心，以此对人类进行干预。但宙斯明确下令，这些礼物不应该象例如医学才能那样限于少数专家具有，应该把它们分配给每个人，因为“政治联盟”不可能建立在任何其它关系上（322d），因此曾使苏格拉底感到惊异的雅典“市民议会”的行为是合理而正确的。“政治德性”完全是一个公正和“节制”的问题，因此社会的任何成员在与公正和节制有关的地方都不是门外汉或外行；每个“平民”事实上都是德行专家。这也就是为什么我们指望在别的成就方面是门外汉的人承认这个事实，而如果他自称具有他并不拥有的成就，我们就嘲笑他。但是当谈到“公正”或“节制”，或任何其它“公民的德性”的时候，我们指望一个人自称达得到它，即使他并不具有它；伪善是我们指望恶行付给美德的贡物（323c）。同样，我们想到雅典人从未“告诫”或“责备”那些蒙受无法补救的缺陷的人，可以很容易使自己相信雅典人真的以为“德性”是能够而且必须传授的。一个人并不由于丑陋或身材矮小或病态而受到惩戒或责备；他是被怜悯的。但人们却因道德上的过失，正当地受到惩戒和惩罚，而这种惩戒或惩罚的全部目的，对于罪犯或他人将来不去犯罪可以成为一种“教训”。刑事审判的存在

---

<sup>①</sup>赫尔姆斯：“希腊神话”中掌管商业和交通的神。——译者。



恰恰因此证明，“德性”被认为是可传授的东西(323c—324d)。

(这并不意谓或者普罗塔哥拉或者柏拉图，抛弃了这种“因果报应的”惩罚论。“因果报应”说的意思只不过是一个人被裁定该受惩罚之前，他一定由于他的行为给予你处罚他的权利。你没有资格仅仅因为你认为受罚会“对此人有好处”就予以处罚；犯“罪”必须先于处罚。任何关于惩罚权的健全的理论都不能忽视这一点。)

关于普罗米修斯的小传说，已经对我们揭示普罗塔哥拉坚定信仰道德依赖“习俗”，也就是体现在一个文明社会“习惯”中的习俗和传统的体制。随着我们倾听他的解释，我们将发现他越发强调这一论点。象霍布斯那样，他认为处于“原始状态”不会有道德可言，而缺乏道德，就会使人类的生活“贫穷、淫猥、残忍、无礼”。他表示强烈反对他的某些敌手的见解：“公民的德性”是出自“天性”，换句话说，人是好是坏是天生的。他完全不相信“原始人”的没有变坏的道德善行，因此事实上把道德看作是文明的产物，是吸收健全的社会传统的问题。这样一种见解就似乎暗示，因为如我们刚才听说的，每个文明人，必须是公正和节制方面的“专家”，所以没有专门道德教师的余地和需要。这个结论会使普罗塔哥拉自己的职业活动变成多余。因此，他立即继而说明，他不打算否认德性能被传授，也无意否认有专门的道德教师。你并非无意识地吸收道德；它是通过传授和训练产生的东西(323d)。他的看法是，在一个文明社会里，人生是一个接受德性教育的漫长过程，而每个公民程度不同地都是一个专门教师。但是有少数特别有能力的教师具有行使其职责的特殊才能，他们从事每个善良的公民正在做的事情，不过干得更好，而普罗塔哥拉自己只不过是这些人里面的一个而已。

为了支持这一观点，他就文明人毕生服膺的教育过程，作

了有说服力的生动发言，作为他恰恰是一个具有社会传统的社会的一员这一事实的结论。甚至在婴孩时期，父母、保姆、仆人都忙于用口头教诲和以身作则教育孩子“这是对的”和“那是错的”。小学教师继续承担这同一任务。孩子的阅读课程是引自诗人们的箴言警句，充满健康的道德教诲，而教会他读和写并且调准竖琴的教师，重视操行胜过其它一切。所以，体育教师，把陶冶未来的士兵必不可少的耐劳刚毅的性格，作为他的首要职责。当“学校生活”结束，孩子成年时，城邦依据法律把他一生的行为规范摆在他面前，如果不按照这些准则学会怎样“统治别人和接受统治”，就要受处罚。因而公民的一生是一个连续不断学习德行的过程（325c—326e）。正是这种教育的绝对普遍性，说明了关于政治家们的后代的难题。假如苏格拉底谈到的“技能”中任何一种（例如吹笛子），被某一社会认为很重要，以致每个市民必须学会它，而且人人渴望把自己关于吹笛的知识传授给别人，将会发生什么情况呢？这样一个社会的公民不会都是第一流的演奏家。他们之中任何一个人就会比不重视这种技能的社会的一般成员演奏得好得多，但这种教育的绝对普遍性，就会根据他们较多或较少明显的天赋才能，导致各个公民之间的差异。哪里的教育设备是对全民开放的，而且设备的运用对所有人都是强制的，那里的熟练程度就会最明显地与才能成正比。假如只有音乐家的后代才学音乐，或者只有“德行”专家的后裔才学德行，我们就可以通情达理地指望音乐家的后代总会成为我们最成功的音乐家，“善人”的后代也总会成为我们最善的人。正因为每个人都“学习”，所以这不会在实际社会里发生，因而苏格拉底的似非而可能是的论点，就被认为根本不是自相矛盾的话。假如他愿意把象雅典那样的文明社会里的坏蛋，不是跟想象中的“高尚的野蛮人”相比较，而是与真正的野蛮人相比较，他就会立刻发现优

越性在哪一方面了（326e—327e）。至于他那个没有规定一个专门的德性教师的特殊阶级的论据，我们可以回答说，既没有必须把孩子送去学说母语的专门家，也没有手艺人的儿子必须去当学徒学习他父亲的行业的专门家。在这两种情况下，这孩子要从其“社会环境”获得这种知识。此外，有些人，象普罗塔哥拉自己，具有传授德性的特殊而优越的才能，因此他们的学生的确取得了异乎寻常的进步（327e—328d）。

对苏格拉底的疑虑的答复看似有理，而且显然详细研究过他的论辩的所有要点。但是这种似乎有理毕竟只是表面上的。如果我们更仔细地研究，我们将发现，整个论证完全依靠认为“德行”与一个现存的文明国家的实际传统是一致的。如普罗塔哥拉所说，你从父母、仆人、教师、与你的雅典同胞日常交往所的确吸收的东西，仅仅是你所生活在其间的那个集体的社会习惯。在一个不同的社会集体中，例如在麦加拉，同样的社会环境影响，会是同样强有力的，不过他们倾向于造就的性格类型，在许多方面会是不同的，因而普罗塔哥拉阐述的理论，只能在人们假定（如他默默地所做的）道德完全是“相对”的前提下那就是没有比流行于一个特定社会的习俗标准更为根本的道德标准，才被承认是令人满意的。如果承认这一点，普罗塔哥就已证明他的主要争论点，即“德性”作为诞生于一个具有明确传统的社会的结果，能够而且实际上在被传授。但是苏格拉底认为道德与“知识”相一致的整个论点是，道德跟几何学一样，不是“相对”的。雅典人的传统中，在是非问题上，比数学问题上没有更多任何一种根本的标准。换句话说，如果普罗塔哥拉的论证是结论性的，那末他说“德性”的真正意思，正是未经批判的传统的大杂烩，就是苏格拉底在《斐多篇》里所称的与“哲学的德行”对抗、作为实在的仿制品的“时行道德”。德性，按苏格拉底理解，不是传统的问

题，而是洞察原理的问题。现在这确然是“知识”，因而一定是可以被传授的。但是当普罗塔哥拉说任何雅典公民照例是德行教师时，他很可能想到的那种德行是如他自己关于那个学会他父亲手艺的孩子的实例十分天真地表明那样，根本不是靠传授原理获得的，而大体上只是自动学会的东西。普罗塔哥拉没有认识到，他实际上已经承认，这样的德性是《高尔吉亚篇》曾称之为“习惯”的东西。

因此结果是，在普罗塔哥拉的主要论据和他用以结束发言的为其职业所作的辩护之间，有某种自相矛盾之处。为了使整篇发言一致，我们倒不得不认为他在领会雅典或他访问的任何其它社会的“社会传统”的风气方面，并把那种风气传达给学生，正拥有某种卓越的才能。现在，第一点，坚持认为一个来自阿布德拉的才华横溢的异邦人，几个星期之内能如此成功地对他度过的每个社会获得社会习俗的印象，以致他的讲演有力地使青年牢记那种风气，胜过终身与这种风尚占优势的社会相处的人，倒是有些奇怪的。一个有卓越才能的法国人或美国人，自称在我们英国度过的几个星期，已使他能比我们自己任何人更了解“英国人的脾性和风气”就至少会是不礼貌的。<sup>①</sup>如果“德性”是知识，我们就可以理解，一个对“英国传统”一无所知的中国人，可以把其中具有头等重要的教益告诉我们；如果我们身上的德性，意味着完全与英国高尚的传统绝对

---

<sup>①</sup>普罗塔哥拉实际上采用了在这里提出的一行话，似乎是因《泰阿泰德篇》里的著名章节而发生的。在那里，提出了普罗塔哥拉怎样能够把“人是衡量一切的尺度”的学说，跟他自己有能力讲授“德行”的主张一致起来。苏格拉底认为，普罗塔哥拉也许曾辩护说，他为生徒所做的是，不是给予他们“较真实的”观点——根据“人是衡量标准”的理论是不可能的事——而是教给他们“较有用的”观点（《泰阿泰德篇》，166a—168c）。这等于是正文上的意见，即普罗塔哥拉相信自己具有鉴别一个社会流行传统风气并使他的听众牢记它的特殊能力。



一致，这种主张就变得荒谬了。成为一个专门的德性教师的主张，只有依据苏格拉底德性是永恒不变的东西的观点，才是无可非议的。它是与普罗塔哥拉承认的相对主义断然相抵触的。进一步开展讨论，将更加明白，它必定以不可调和的分歧而告终，因为从一开始，谈话的双方所说的“德性”，指的是不同的事物。

丙、“德行”的一致性（328d—334c）。——在苏格拉底能够自称完全满意之前，只有一个“细节”他想加以澄清。普罗塔哥拉曾指定两种品质是宙斯所赐予人类的——正义感和道德心；他曾继而提到虔敬与“明达自制”也是“德性”的成分。他意谓“德性”是这些品质明显成分的集合体，还是我们必须理解为与“道德心”、“正义感”、“明达自制”、“虔敬”，是同义词呢？他意欲别人在前者的意义上理解他，但是他的意思是说，成分象眼睛、鼻子和耳朵是面孔的成分那种意义上的成分，还是在同质的主体（例如一块金子）中的若干较小的体积为成分意义上的成分呢？那就是，不同的“德行”各有它自己的组成准则，还是只有一个这样的准则呢？这是一个有实际经验的德行教师必定有定见的问题，因为它对他的教育方法有非常直接的意义。根据第一种见解，一个人可能“专门研究”一种德行（例如勇气），而他的邻居则也许更喜欢研究其它某种德性，正象一个人可能专门研究呼吸器官的疾病，而另一人可能研究消化系统的失调，或者象一个人可能成为头等划浆手，另一人则可能成为快速投球手。（或者还有，一个人可能象富兰克林那样，使自己首先专门研究“德性”的一“部分”或一“分科”，然后研究另一部分或另一分科来学到它。）但是根据第二种观点，德性的本原，不管在什么人际关系中显示将是完全一样的。真正学到一种“德行”的人，必须同时学到一切德行（329e）。



普罗塔哥拉立即采纳提供选择的第一种办法——使自己符合普通常识而受欢迎的东西。因为他认为显然有许多勇敢而却是放荡的人，还有许多“公正待人”而完全不“聪明”的人。

（请注意，普罗塔哥拉象柏拉图对话录里其他的发言人一样，认为这四种伟大德行的“四边形”当然已经是传统的东西。）<sup>①</sup>

这一观点含意是，“德性”的每种形式具有它自己的特色，并与任何别的形式功能根本不同。（我们已经看出，这种广泛流行于一般社会的观点，与苏格拉底的理论明显相反。在这一理论中，给特定的“美德”下定义的巨大困难是，我们通常发现自己被迫采用一个能同样应用于其它各种美德的定义。）我们着手按照公认的苏格拉底的方式，通过检验其结果，来探讨这种见解，必将产生这样的结论：举例来说，“公正”有一种明确的作用，“虔敬”或“宗教”有另一种不同的作用。公正不是虔敬，宗教也不等于公正。但是我们不能采纳这种怪异的道德僻论，即公正是非虔敬的，或者宗教是“不公正”的或错误的，尽管这似乎是因普罗塔哥拉刚才断言的不同美德的“作用”完全不同而出现的。<sup>②</sup>因而普罗塔哥拉自己被迫收回他刚说过的关于德性的不同形式根本不一致的话。问题毕竟不是全象那样简单；象虔敬和公正这种德性的不同“部分”之间，存在着某种不明确的和未特别指出的相似性，虽然我们不能说出这种相似性究竟是什么或究竟怎样接近的（331

<sup>①</sup>在我看来，同一个引喻一定构成西蒙尼德为“扫帚”做的那首诗中的奇妙警句的基础。诗中“尽善尽美”的善人被称为“四边形的”。我们可能正在涉及到一种毕达哥拉斯哲学的“名称”（这个名称是指头四个数目之和等于10（ $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ ）——译者）。无论如何应该了解“四边形”之说不是柏拉图的发明，因为他把它描述为公元前5世纪那么多人物所熟悉的东西。

<sup>②</sup>这一推理（331a以下各页）并没有真正犯把另一物与对抗的反对物相混淆的错误。这一节的论点实际上是区分这两者，虽然是用简单而非技术性的语言表达的。

“不合法=非正义”的建议，若不是可能立即被驳回的话，它就要被提出来。

e) 。提及各种颜色或硬度的等级来阐明这个论点 (331d) ，表明其意义是一种美德由于某种原因而“渐变”成另一种美德，虽然你不能说出究竟应该在哪里划一条界线，因为白色通过一系列居间的灰色渐渐变成黑色。

为了揭露这种思维和说话方式的松弛。苏格拉底采取另一种简单的论证。智慧被普罗塔哥拉纳入他的德性形式表中，与之相反的对立物则是“愚蠢”。但是“明达自制”也是我们归之于做事“公正而有益”的人的一种美德。现在“明达自制”经过推究，意思就是道德上的“明智”，与它相反的对立面——“做事不公正而有害”的人的行为——因而是“愚蠢”。因为每个词语都有一个而且只有一个确切的相反词语，这是一个逻辑原则，我们能用充分明显的例证来阐明。此外，“在相对的意义所做的事必须”由相反的事物来完成，就是说由动力中的相反的性质来进行。因而，我们能使做得愚蠢的事情与做得“明智”或“稳重”的事情相对立，我们也可以使“愚蠢”与“明达自制”、节制、道德上的明智相对立。但是我们已经使智慧与愚蠢当作相反的事物对待，于是按照原则，一个词语（在这里是“愚蠢”）有一个而且只有一个相反的对立词，从而智慧与明达自制必定是一致的。所以，象我们上面的论辩，意在表明我们必须放弃公正和虔敬（或宗教）之间的差别一样，我们或者必须抛弃基本的逻辑原则，或者必须放弃智慧和“明达自制”之间的区别。

（这里的论证，乍看起来似乎取决于语言上的纯“偶然因素”——“放荡”碰巧在希腊语中被说成是“愚蠢”这一事实。当我们思考在一切有伦理学文献的语言中相应的不拘形式的表达方式时，我们倒不如推断这个事实决非出于偶然，而是苏格拉底道德观主要信条的真实性的可贵证据。语言惯用法的思想基础显然是，道德上错误的行动，都是追求不是正确明达

的智力会断言为好事的东西，因此追求真正好的东西总是明智的，而更喜欢其他任何东西则总是愚蠢的。)

论证的下一步是这样的。我们已看到正义和虔敬一致，智慧和节制或道德上的稳健一致的理由。到此为止，这留给我们两大类“德行”——公正即尊重正义和道德上的稳健。不过难道我们不可以进一步认为这两者是一致的吗？关于任何行为，我们真正能说它是“不公正”的，是对某人权利的侵犯，同时又说它“在道德上是稳健的”或者“有节制的”吗？作为一个品质高尚的人，普罗塔哥拉说他个人会羞于作出这样一种断言，但是他知道“多数人”会这样做的。因而我们可以把这一断言完全当作一则流行的高尚的伦理观来考察，以便了解它有什么价值(336b—c)。①那末，从今以后，我们必须注意记住，普罗塔哥拉公开承认在充当他本人视为有缺陷的一种流行道德的辩证的辩护人。不是阿布德拉的普罗塔哥拉在受审，而是流行的高尚的伦理观在受审，他同意作为代言人出现。问题是一个做事“不公正”的人能否“明达自制”地行事。在我们的时代，象在伯里克利时代一样，一般人会说这是可能的。一个人可以是十分“稳健的”，他也许清除了所有的“放荡”行为，但是他可能在追求贪心或野心的过程中侵犯别人的“权益”方面贪婪或野心勃勃，并且十分无耻。(麦考莱(Macaulay)所写的森德伦德(Sunderland)的性格，在这里作为一个例

---

①注意那种受到高度评价的美德——勇气，似乎已经不再重要。这是柏拉图戏剧艺术的一部分。认为其余普遍公认的美德相互一致是比较容易的。但根据一般人的意见，在高度的勇气中，确有“非理性的”东西：它“不顾”那种“理性的深思熟虑”考虑到的危险。因而认为勇气跟知识一致，对一个理性主义者的道德家来说是至关重要的。因此，“勇敢行为”的讨论故意留在苏格拉底议论的后半部分，并在其中详细讨论西蒙尼德的这首诗的冗长的半戏剧式的插曲，使我们对它有思想准备；这是柏拉图表明这一插曲是这篇对话录最困难和最重要的章节的方式。

证倒是恰当的。①)事实上,众所周知,放荡是血气方刚的青年的缺点;贪婪和野心则是“冷酷的”、年龄长大以后的人的恶习,而老于世故的年青人(象约瑟夫、塞非斯Joseph Surface),总是特别不受一般的讽刺作家欢迎,这些人通常放纵到“浪子”的地步,如果他们碰巧是上了年纪的老流氓的话。苏格拉底的信念,象严厉对待同一圈子内的浪荡子和守财奴的但丁的信念一样,认为查理·塞非斯和约瑟夫在精神上,和在肉体上一样,是同胞兄弟;谢里登②(Sheridan)和麦考莱在“慷慨”和“鄙吝”的恶习之间的对照,是错误的对照;根本没有“慷慨的恶习”,也绝无“懦夫的美德”。

在形式上,不允许这一论争得出结论;普罗塔哥拉由于发现其论辩难于为他的事例辩护,就试图把注意力转向善的“相对性”理论,躲在枝节问题里。苏格拉底则从“节制”在语言上与道德方面的稳健相一致开始。道德上举止稳健的人,就是“善意地”行事的人。因此,倘若一个人能在同一行动上既是节制的,又是非正义的,那就必然会有可能善意地做违背“公正”的事。但是一个人只有在由于不顾那种公正而“成功”或“做得好”的时候,才表明自己是在善意行事。苏格拉底就这样利用“做好事”这一表达上的模棱两可,它或者可意指“干得好”,或者仅仅意指“做成了你想做的事”。他接下去提出“你承认善行存在吗”这个问题,表明他本来将如何把争论继续下去,他打算在对方承认只有结果良好的不公正才是“明智的”不公正时,论证说,任何不公正,只要侵犯他人的权利,都不会“成功”地使侵犯者获得他想要得到的真正的利益和幸福;因为这包含着为了低劣的东西牺牲灵魂的利益,总是不成

① “他未曾有过快活而大方的缺点。他不喜欢酒色;但他渴求钱财,难以抑制,贪取无厌”,等等,等等(《历史》,c, 6)。

谢里登(1751—1816年):爱尔兰剧作家及政治领袖。——译者

功的（《高尔吉亚篇》及《理想国篇》末了几页的论题）。但是当他问到“好事”是否并不包含“有益于人的东西”来表明自己的真意时，普罗塔哥拉就力图逃避他预见到的事态发展，针对下面的论题发表一篇全然不相干的说教：凡对某种动物有益的，可能对另一种动物有害；作为外用对人有益的洗涤剂，内服也许极为有害，总之，任何东西都不能被绝对地和无条件地断言是有益的。当然，这是普罗塔哥拉自己把“人就是衡量的尺度”这条原理直截了当地应用于伦理学，而他所求助的事实，都是真实的，只是它们与这个关系重大的问题无关。的确，我可能因为喝了本来用作擦剂会对我有好处的东西而中毒；如果我企图靠使马长膘的饮食生活，我会损害健康；等等。我们绝不能因此说各种“灵魂的美好活动”是不存在的。在这样的意义上，它们是绝对美好的，正因为美好，以致任何人无时无刻要去显示它们。以及严格认真尊重“实情”不仅是这些活动中的一种，而很可能是最美好的活动。平心而论，我们可以想象普罗塔哥拉是注意到这一点的，他只不过想通过把听众的注意力从他论辩的弱点上转移开，为他的顾客，为普通人的道德观尽力罢了。<sup>①</sup>

丁、插曲——《西蒙尼德的诗》（334c—348a）——在这一论点上，谈话有在全面混乱中结束的危险，这一中断的论争只是在一段冗长而显然不相干的插曲以后才重新开始。引入这一插曲的主要理由已经解释过。赞成苏格拉底“似非而可能是的论点”的理由，对读者艰苦思维的能力提出了严格的要求，

---

<sup>①</sup>根据《泰阿泰德篇》来判断，普罗塔哥拉实际曾亲自把“人是度量标准”的学说运用于伦理学（伯内特《希腊哲学》第一部，第116、117页）。它直接导致证明“美德”与一个高尚社会实际上所称许的东西的一致性，这种一致性是他解释他自己教育方面的理论和实践的基础，也是伦理学中那些“主观主义者”的共同根据。



而其最困难的部分还在后头。如果我们打算充分理解地倾听苏格拉底讲完，因而需要缓和极度紧张的注意力，柏拉图也需要机会产生两种引人注目的戏剧效果。他希望对比“智者”和苏格拉底的风格。智者只要轮到自己发议论，总是非常善于花言巧语的，但他一碰上严密的批判，就陷入困境，苏格拉底则毫不介意富于表情之花言巧语，他非常计较仔细而严谨的思考。因此他想要在这出戏中为普罗迪丘和希比阿那两个次要人物提供一个角色，只要普罗塔哥拉和苏格拉底占据舞台的中心，他们就得不到充当“讲话角色”的机会。因此我认为我们应该把这整段长长的插曲的主要用意，看作旨在成为富于幽默的“缓解”——伯里克利时代后期雅典文明社会的生活方式的欢乐写照，别无其它意义。

这一有趣的场面，以苏格拉底幽默的托词开始，即，考虑到他的“记忆力差”，普罗塔哥拉应该控制他的滔滔雄辩，并尽可能简明地回答问题。（这种自我贬抑，当然是开玩笑。苏格拉底的意思是，他喜欢言简意赅的讲话，不过这种含蓄的批评，不得不通过适当注意“礼貌”来表达。）普罗塔哥拉因为讨论的另一方竟规定了他的答复的性质，这一建议使他稍稍激怒，苏格拉底有礼貌地为他刚才提到的这一缺点表示歉意，并记起他在别处有一次约会，于是这次聚会就这样似乎濒临解散，这时听众为阻止这种不幸而介入。在一般谈话中这样引起的主要有趣的论点，是由普罗迪丘引人入胜的讽刺剧提供的，他在正确使用词语方面是著名的权威。他真正必须说的一切是，倾听讨论的听众，应该无所畏惧和无所偏袒地公平地听双方讲述，并确定和证明自己有理由认为较好的一方获胜。但是他的讲话因他的癖性而经常停下来，他把他用的每一个词语与想象得到可能与之混淆的某一其它词语区别开来而受到损害，以致使他的陈述占用斯蒂芬纽斯(Stephanus)的纪录的一半。

显然，真正的普罗迪丘（如我们必须记住的，他确实在处死苏格拉底的事件中幸免于难，因此一定是我们这篇对话录的许多初读者牢记的人物）一定是在风格上非常炫耀学问的人，否则柏拉图放在这上面的着重点，就会难以理解了。毫无疑问，我们也应理解，这一缺点正是为了合理的喜剧效果而被夸大的。但不可能夸大得十分显著。普罗迪丘正试图以一种严格的散文文体为基础作开端，因此，他一旦觉得区别“同义词”很重要，就区别得过分，反而乏味，这是非常自然的。我们从瓦罗（Varro）的《拉丁文》，从昆蒂良（Quintilian）、阿拉斯·盖利尤斯（Aulus Gellius）以及其他人的遗著中，知道那些企图为拉丁文作出同样贡献的人们，准备干些什么事，因此很可能的是，要是这些“智者”的著作被保存了下来，我们就会发现普罗迪丘没有被罗马模仿者超过。在柏拉图提供给我们的引人入胜的短篇作品中，并没有什么个人恶意或嫌恶的迹象。希比阿被允许发表一次大约同样长的演说，他的主要论点是明显表示他跟“习俗”的坚决支持者意见不同，并且表示他深信全体同伴，尽管“传统的”政治上的忠诚不相同，都“生来”就是同胞。他的语调恰恰正是18世纪世界主义“哲学”的调子。由于色诺芬（《回忆篇》iv, 4）使希比阿和苏格拉底分别作为“权力”和“习俗”的拥护者互相对立，这种世界主义，大概是希比阿的真正品质，尽管我们不能确定色诺芬不是在简单地发挥从《普罗塔哥拉篇》本文获得的暗示。但虽然如此，他的描写表明，他认为柏拉图的小小写照，在其主要之点上，是忠实于生活的。在这次一般的谈话中，任何介入者都未意识到刚才中止的论证的真正意义。大家都把它看作只不过是双方之间语言才能的竞赛，每一方都“为取胜而讲话”。最后，只因为如果普罗塔哥拉可首先获准发表另一篇演说，他就同意接受进一步的盘问，才避免了一场激烈的争执。他坚决谢绝苏格拉

底的建议，使自己受到询问，并举出一个他认为正确对待批评的例子（338d—e）。接着发生的情景，简直只能理解为粗俗的喜剧场面。普罗塔哥拉在说服别人同意自己关于由他自己选择论题发表事先准备好的演讲的观点以后评论说，“文化”的一个重要部分是，理解诗人和批判他们的作品，并说他现在将因此详述和批判西蒙尼德为“扫帚”所创作的一首诗。还是由先前的谈话过程自然而然提出来的工作，因为这首诗的内容和“德行”有关。

使人遗憾的是这首诗（据希勒——克留索斯（Hiller-Crusius）《选集》第3，斯赫内尔泽温（Schnerdewin）第12）不得不从《普罗塔哥拉篇》本文加以重作，而重新作出的东西，既不能是完整的，也不会是可靠的，以致我们没有资格过分自信地谈论这位诗人的精确要旨。其总的意思对于一个半开化的塞萨洛尼卡<sup>①</sup>首领的颂扬，是相当适合的，似乎是，指望在任何人的身上有完整而全面的德性是徒劳的；存在着一种人类不能从中显现出任何可以信赖的德行的困境。倘若一个人的一般行为表明是尊重正义的，而且在没有可使其罪行大大减轻的情况下，他也决不干坏事的话，我们一定赞成称他为“好人”；绝对支配环境只能指望上帝能做到。一个正在阅读一篇受雇撰写的歌颂一位达官贵人的词章的人，所得到的印象是，对他还记得的某些骇人听闻的行动或事件，颂词作者由于这位“暴君的请求和需要”，愿意对他原谅或加以掩饰。<sup>②</sup>

普罗塔哥拉抓住不放进行攻击的论点是这样的。西蒙尼德

---

<sup>①</sup>塞萨洛尼卡是当时希腊的港市。——译者

<sup>②</sup>要是西蒙尼德在创作一首赞扬威廉第三的颂诗，而觉得他不能对暗杀德·维茨（De Witts）和格伦科（Glencoe）的大屠杀的罪行缄口不言，他就象一位诗人会不得不做的那样撰写。那辩护的语调表明，他的主角做了被多数人视为非常严重的罪恶行为。

乘机对通常归于皮塔库斯 (Pittacus) 的“行善不易”的说法作了不同意的评论，但是他自己刚刚用几乎同样的词语说了同样的话。他这样犯了用他刚刚作为自己的观点说出的那种意见非难皮塔库斯的荒唐行为 (339d)。

苏格拉底于是趁机借助普罗迪丘及其辨别词义的著名技艺，为这位诗人辩护。他说要害是，皮塔库斯说过行善不易，而西蒙尼德说从善不易；“行”是一回事，“从”是另一回事，因而在否定行善不易和肯定从善不易之间，并无形式上的矛盾。但是，普罗塔哥拉反对说，这种区别对西蒙尼德来说，只不过使情况变得更糟；如果他否定行善不易，那么他的意思一定是说拥有德行是容易的，而全人类的常识会反对他的。苏格拉底准备反驳。西蒙尼德可能象他的同伴普罗迪丘一样，是一位提倡发言精确的人，因此把“不易”按“困难的”意义使用，看作误用词语，正象普罗迪丘反对通常在口语中使用诸如“可怕的财富”之类短语中的“可怕的”这个词，其理由是唯有坏的事物才能正确地被称为“可怕的”。让普罗迪丘作为一个同胞，告诉我们西蒙尼德说“不易的”真正指的是什么。普罗迪丘立即说，他意指“坏的”。<sup>①</sup>如果真是那样，那末，皮塔库斯出于他的勒斯波斯岛 (Lesbos)<sup>②</sup>人对希腊词的确切意义的无知，无意识地说了“行善是坏事”这句毫无意义的话，因此西蒙尼德对他提出反对意见是正确的。普罗迪丘立即接受这一辩解，可是普罗塔哥拉当然把它作为可笑的解释而抛弃。“是的”，苏格拉底说，“因此你可以肯定普罗迪丘只不过在跟我们开玩笑” (341d)。

<sup>①</sup>这一建议虽然荒谬，但不很象它看起来那样荒谬。“不易”在“难以忍受的事”这种意义上，往往可以被意译为“不好的”而不损害其意义。请比较平达的“幸或不幸的结局”，或者荷马的“可憎的老年” (第8卷第103页)，等等。

<sup>②</sup>勒斯波斯岛是希腊北部的岛屿，诗人萨福的出生地。——译者

（到此为止，有关西蒙尼德的这段情节的整个语调，显然是开玩笑的。柏拉图如他经常做的，在嘲笑公元前5世纪试图从诗人——特别象西蒙尼德那样具有世俗智慧的声誉以及精明地关心“自己的”利益的诗人——的话中引出道德原则的方式，对《理想国篇》第一章中同一个诗人的另外一句箴言假装恭敬的讨论，以完全一样的语气表达出来。普罗迪丘一本正经的卖弄学问，是第二个被嘲弄的对象。但是主要的一击是针对于普罗塔哥拉的浅薄。尽管他关于“文学”的批判研究的价值富有辩才，他批判的鹄的是抓住最初和最显明的弱点，然后把问题了结。他曾凭借抓住西蒙尼德词语上的矛盾，表现自己的聪明；他看不到需要尝试理解他诗作的总的意向，或者考虑如果根据上下文理解，这一明显的矛盾是否会消失。我们对这种“批判”都非常熟悉，它只是针对个别短语称颂或指责，而对“整体”却置之不顾。）

苏格拉底现在着手提出一种将对全诗的意义给予应有的重视的解释供讨论（342a）。他根据一些一般的观察资料介绍，其语气应当解决我们是否要认真采取他的评注的问题。克里特和斯巴达，真正是希腊邦域中最富于哲学思维的社会，那里比任何其它地方，充满更多的“智者”，但他们通过把自己冒充粗野的好战的人并警惕地阻拦同其它城邦交往，以便对整个人类隐瞒这一事实，使他们可以为自己专有的利益保留他们的智慧。这就是普通的斯巴达人经常使你因他那“干巴巴”的简单格言的尖刻和中肯，而大吃一惊的原因。这些格言都是这种独特的“斯巴达文化”的产物。著名的“七圣”——这一节里提出的他们的名单是现存最早的——都在这一学派中得到陶冶，而皮塔库斯就是其中之一。因此他的“行善不易”的说法，作为一篇说教式的“哲学”，深受赞扬，而西蒙尼德，因为是有雄心的人，所以想靠驳斥这种哲学赢得大名声。这就是他全诗



的目的（342a—343c）。

（对于希腊最少“才智的”社会——斯巴达和克里特，苏格拉底在《理想国篇》第8卷里亲自把它们描写为犯“忽视教育”错误的典型的两个政府，——的整个描写，决不应当说是喧闹的玩笑。苏格拉底正由于他的古怪的联想而感到高兴。他认为其它城邦的“语言简练化”的时髦人物，喜爱职业拳击手的服装和外表，始终在摹仿错误的事情，即斯巴达人借以隐瞒他们真正兴趣的矫饰行为；他又认为“斯巴达的优越性”实际不是建立在军事的权力和成就上，而是建立在才智的卓越性上。如果这一介绍西蒙尼德诗篇引言的阐释就这样全然是玩笑的话，那末我们按常识一定得期望这一说明的结果，也将主要是玩笑。）

现在我们得到的对这首诗的专业性评注，仅仅经过一系列的语言篡改才得出的。西蒙尼德必须被认为在纠正“行善不易”的说法，通过说“不，真正的难事不在行善，而在变为一个彻底的好人，尽管这是可能做到的。永久行善不难，但人是绝对办不到的；只有神才可能做到。”按照西蒙尼德继续下去的说法，一个人，如果被无法挽救的不幸事情击倒，不得不证明是“邪恶”的。既然已经倒下的人就不能再被击倒。因此，西蒙尼德所说的一个“人”，一定指的是一位“专家”，一位聪明而善良的人，他的意思通过他往下讲的话可以说明，他说一个人只要“干得好”就是“好人”。因为“干得好”或干任何事情“成功”的人，就是懂得应该怎样干这件事情的人；“干得不好”的人，总是他的知识有负于他的人。西蒙尼德从而不得不凭一种随便的解释，证明“德性”和知识是一回事这一苏格拉底的学说（345b）。他的意思是行善不易，但人永远行善则是办不到的，因为所有人类知识是有限的和有缺陷的。

这首诗的其余部分，发挥了同样的思想。特别当这位诗人

说他将“赞美和热爱那些乐意不做愧心事的人”时，我们不应该按似乎是它们惯常的语法意义，理解他的话。这位“有教养的”西蒙尼德，一定被认为懂得，设想任何人会自愿干坏事，正是一般的错误。因此，“故意”必须用过分的为了加强文意与它前面的词语倒装词序来理解，结果其意义就是“我乐意赞美和热爱不做愧心事的人”（尽管我的职业有时不幸需要我假装赞美犯了罪的“暴君们”）。

虽然有了一些注释者，把苏格拉底对这首诗的评注看成绝对严肃的，这种愚蠢的错误对于任何一个有幽默感的人或认为整个场面必须保持戏剧的统一精神的人来说，应该是不可能的。一篇关于斯巴达对“文化”的喜爱的导言式的说教，使我们对讨论这些诗句有准备，说教显然是十足开玩笑的幽默。每当我们发现苏格拉底自命在任何“诗人”的作品中，尤其是在那些因为其对“大人物”的机灵和有利可图的谄媚之词而成为笑柄的诗人作品中，找出深刻的哲理，我们完全有资格怀疑苏格拉底应该根据他被迫拥护的语言结构生硬的特点使他的意图不会被误解。很明显，我们正在根据用能使任何事物意指任何事物的手段从一位诗人那里引出我们喜欢的任何学说这一流行的方法论述一篇娱人的“讽刺短文”。苏格拉底正在证明倘若他愿意做这个游戏就能击败公认的冠军而自娱，正象在《巴门尼德篇》里，柏拉图以证明倘若他喜欢他能运用构造“自相矛盾的话”的人自己的武器战胜他们而自娱一样。在整篇关于西蒙尼德的诗句的“讲解”中唯一不是开玩笑的事情，就是苏格拉底坚持坏事是错误，因此就不是“故意的”。在这里他是非常认真的，但是他用一种不能成立的“标点法”从西蒙尼德引语里推断出学说来的方法，本身就是戏谑性的，正象他提出，他所充分了解是他自己理论中的“似非而可能是的论点”，如此普遍地为一切有思想的人所承认，而西蒙尼德竟不接受它，

令人难以置信，这同样是开玩笑的。他知道，正是那个他指出的过于著名因而决不致被西蒙尼德忽视的主张，当他马上就要为它辩护时，一定要被听众当作放肆之词加以排斥。他想要把这一主张插入西蒙尼德另外的古怪说明中，只要使讨论恢复到它由之被允许岔开去的原来的争论上，他在用他能够找到的最有煽动力和吸引力的词语表达他的题旨方面，具有一个幽默家的自然乐趣。他多么期望他转入文学的离题话受到认真对待，由他以下的谈话可以表明：他说，他现在由于允许普罗塔哥拉发表第二次讲话，在他这一方面，已履行了协议，倘若普罗塔哥拉能恢复中断的讨论，尊重这一协议，他就会很高兴。至于他自己，他认为花时间争论诗人们的意图是无益的，我们不能传呼诗人直接进入法庭；最好是不管他们而努力直接互相交流我们自己的思想，以了解真相（347c—348a）

V、再继续讨论主要论据——德性与知识的一致性及其各种后果（348c—360e）。——既然苏格拉底已经设法把谈话恢复到被中断的论点上，他谨慎地重述了这个问题，温和地保证，他不是为取胜而谈论，而是诚恳地要普罗塔哥拉帮助澄清他自己的思想。问题是，那些崇高的美德的名称，是否是同一事物的不同名称（349b），或者那些名称的每一种，是否符合具有其自身特殊作用的特有的实在客体（那里特别提到“物自身”这个词，恰如在《尤息弗罗篇》中一样，意指已在《斐多篇》中详述的整个“形式学说”）。普罗塔哥拉对苏格拉底从前的论证印象已如此之深，以致他现在重述他原先的意见时作了大量更改。他承认多数“德性的组成成分”是“彼此完全相象的”，但是认为“英勇”有它自己独特的性质，这是一个日常观察的问题，因为明显的事实是，许多人异常勇敢，但没有

别的善良品质；他们不关心正义，没有宗教信仰，不能控制情欲，奢侈浪费。（这是一种熟悉的观点，它惯常（例如）在一部象麦考莱的《历史》的著作的人物素描中被采用。这种观点当然意指其支持者认为“勇敢”就是“流行的”勇气，《斐多篇》宣称这种勇气是真正的骁勇的伪造物，仅仅是面临危险时的鲁莽。）必须针对这一主张证明的首要论点是，它依赖错误，改变真正的命题。这等于认为“勇敢”就是“信心”或“无所畏惧”。现在，勇敢的人确实都是无畏的，但“有信心的”或“无所畏惧的”人都是真正勇敢的，则并不确实，因此这两类人，不能被认为是等同的。由于缺乏一种逻辑术语，这一论点不得不用实例证明。已经学会一种例如潜水、骑马作战，或者诸如此类的“危险”技能的人，在面临他们已学会对付的危险中是无畏的，因为我们也把他们称为“勇敢的”潜水者或战斗者。但是从未学过潜水或骑马的人，有时也会鲁莽地跳进水中或向前冲锋。但普罗塔哥拉说，这不是英勇，这简直是发疯。（当然，他的意思是，在冒险时，只因你没有注意到它的重要性，因而不是勇敢。真正的勇敢包含着意识到你正在面对的危险。）普罗塔哥拉于是指出，虽然他承认勇敢的人是无畏的，他并没有承认反题，而且抱怨苏格拉底待他不公平（当然，苏格拉底的真正目的，只在于渐渐引到进行这种区别）。无畏确实可能是认识的结果，但也可能是强烈的怒气或纯粹疯狂激动的结果；因此，学会游泳和善于使用武器的人，其优良的无畏精神，决不证明勇气（当作与纯粹的无畏截然不同）跟“智慧”或知识是同样的东西。事实上，普罗塔哥拉认为，值得被称为英勇的那种无畏，不是由于知识，而是由于其它东西——“本性”以及灵魂的一种“健旺”或“丰满”状态，正象体力

不是由于知识，而是由于身体的素质和合理的营养。<sup>①</sup>

因而，正如普罗塔哥拉现在承认“德性”的其它主要形式能被表明的那样，英勇是否能被表明是认识问题，需要我们提出更加基本的问题。我们承认一个人也许生活得好或生活得不好，又承认过痛苦和不幸生活的人，是生活得不好的人，但过快乐生活的人则是生活得好的人。那末我们可以说，快乐的生活是好的生活，不快乐的生活是坏的生活吗？普罗塔哥拉希望规定，快乐必须是“美好或高尚事物中的快乐”（351c），这样就预见了穆勒的快乐的“性质的区别”。但是我们难道不能说，事物只要是令人愉快的就是好的，只要是使人不愉快的就是坏的，结果好和令人愉快是同义词吗？普罗塔哥拉认为，由于他的性格，坚持这是真实的；有邪恶的快乐，也有高尚的痛苦，还有既不高尚又不邪恶的快乐和痛苦。但是他愿意按照苏格拉底的方式，把这一意见看作是有待进一步研究的建议。<sup>②</sup>

（那么，非常重要的一点是，注意到享乐主义者认为善跟令人愉快一致，进入这次谈话一开头就被看作是成问题的，它应该用对其自身的含义认可与否决定采用或抛弃。）因此，关于快乐与善之间的关系，直接引起另一个根本性的问题。流行的见解认

---

<sup>①</sup>确切的观点是模糊的，而且本来的意思就是模糊的。这位“习俗”的拥护者显然在比我们从他早先的言论中本来可能期望于他的给与“原始的气质”更多的重要性。《普罗塔哥拉篇》的这一部分，直接提出了亚里士多德关于由“认识”或由天生的“强烈感情”产生的“无畏”的言论（《尼各马可伦理学》：1110b第3页以下各页）。

<sup>②</sup>351e，“苏格拉底呵，正如你所说的，他说，我们每个人都要照顾自己等等。”因此普罗塔哥拉完全了解苏格拉底在《斐多篇》里阐述的“假设”的方法。我们必须设想，他已经在遇见苏格拉底的较早的时刻听说过它，而且对他的才智评价很高。如果正确地理解《普罗塔哥拉篇》，若不是假定两篇对话录都是同一来源的生动写照，几乎不可能以任何方式说明《普罗塔哥拉篇》进一步确定《斐多篇》。



为，“知识”对行为没有多大的影响。人们以为，一个人往往很知道某事好或坏，但行动却“违背他较好的知识”，这种知识按照具体的情况，受到“脾气”，或“快乐”，或“痛苦”，或“贪欲”的主宰。但是难道不可能发生普遍的见解是错误的，以及如果一个人知道好坏，任何东西都不会诱使他违反他的认识而行动吗？普罗塔哥拉认为，只有在象他自己一样的职业德性教师身上，采取这种观点才是合适的，而苏格拉底表示，他坚定地相信这是真理。<sup>①</sup>但是因为多数人不这样想，我们既然不同意他们的想法，当他们谈到一个人决定是“受制”于快乐或痛苦的时候，就必须对他们心中持有的论据，进行正确的分析，并使他们相信对这些论据的一般分析是不准确的（353a）。大多数人自称相信一个人能被快乐的情景诱惑，或者受痛苦的情景恐吓，违反他高明的知识，去干他承认是坏的事情。我们可以提出以下的问题：（1）当你谈到某事令人愉快但却是邪恶的，你不只是说这个成问题的令人愉快的事情导致痛苦的后果，而当你称某些高尚的事情但令人不愉快时，你不是在说虽然暂时不愉快，它们将导致令人愉快的后果吗？“多数人”会欣然同意这一点，这样就会有（2）叫他们自己信奉这样的观点：善就是快乐，恶就是痛苦。事实上（3）他们会承认：他们一直追求的目标是在取得“快乐超过痛苦的最大可能的平衡”（354c—e）。因而立刻可以说，多数人自己说，他们称之为“被快乐或痛苦所征服”的经历，实在是快乐和痛苦作了错误的估计，被“征服”意味着“拿大量的恶交换小量的善”（356e），但依据我们正在考查的假设，“善”意味着“快乐”，而“恶”意味着“痛苦”。因此，行为的错

<sup>①</sup>352d2—4，注意苏格拉底明确地卷入接着进行的论证的两个前提之一——实际上没有人违反自己对好坏的认识行事的命题。他没有卷入另一个前提——好即快乐这一享乐主义者的信条。这是一个有待考查的意见。

误与数目、大小和重量的错误估计是相等的。现在我们凭借计算、测量和称重量的技术或者科学，避免在数目、大小和重量上出差错。同样我们需要用一种估计未来善和恶，即未来的快乐和痛苦的“份额”的相对数量的相似的技术，避免在道德的选择上作错误的估量。事实上是用一种将结束论争的“享乐主义者的微积分学”。而“微积分”当然是“知识”或“科学”。这一类辩论应当使“多数人”本身服从这样的观点：错误的选择——例如他们称之为谓情欲胜过知识实在不过是计算错误罢了，因此，错误的行动是由于差错，故而总是非故意的（357—358）。

柏拉图式的“享乐主义”的观念就是建立在这篇对话录的这一节上，其结果是，不得不作出两种同样不能成立的推论中的一个推论，或者在这些对话录里找不到前后连贯的道德学说——柏拉图听任自己为赞成或反对暂时使他感兴趣的任何观点而辩论（格罗特的理论）——或者《普罗塔哥拉篇》表达一种“早期的理论”，这在后来我们谈到《高尔吉亚篇》和《斐多篇》时被摒弃了。仔细阅读就将显示，这两种观念都不能证明是有理的。普罗塔哥拉和苏格拉底，都没有被描写成采取享乐主义者的使善与快乐等同的看法。苏格拉底承诺的论点，无非是德性和知识的一致性的论点。善与快乐进一步的认同，如我们了解的，被慎重看作既不要肯定也不要否定的论点。我们唯一关心的是研究它的种种结果。这些结果之一将是，通常被称为“违背良知，屈从情欲”的东西，是一种智性上错误的形式，而且是非故意的，因为这意味着当你可以选择较大的“快乐份额”时，却选择了较小的（这些结果事实上惯常是享乐主义者推引出来的）。快乐论因此在一个论点是遵循苏格拉底的学说的，它把错误的选择缩小为非故意的过失；因此苏格拉底说，你可以使他的伦理学的显而易见的似非而可能是的论点

为全人类接受，如果你也采纳享乐主义者的“善 = 快乐”那个等式的话。（“多数人”事实上在实践中的确接受这个等式，因为他们是“热爱金钱的人生观”的某种形式的信徒。）不能因此说，因为苏格拉底认为错误的选择是非故意的过失，并起因于缺乏对善的认识，在这个论点上一同意庸俗的享乐主义，他才认为对善的认识，如享乐主义论者所做的，跟计算快乐和痛苦的“份额”的大小一致。所有他想要表明的是，甚至根据那些把“通俗德性”误解为纯真德性的人的观点，说德性是某种知识，决不是自相矛盾的话，在他的伦理学中，享乐主义者就是“唯理论者”，虽然他的“唯理论”可能不是正确的唯理论。所有这一切的用意所在，从苏格拉底三番五次慎重坚持的情况看，这一要求是针对“大多数人”的标准提出来的，就显而易见了。我们也不应当忘记，对一般人无意识的享乐主义的呼吁，是为一个更进一步的特殊目的提出来的。使一般人相信根据他自己的假设，德性是一个正确计算的问题，目的是作好准备进一步证明，甚至根据这些假设，能使勇气处于跟“德性”的所有其余部分一样的原则之下。当我们这样在其恰当的上下文中理解这一论据时，我们看到《普罗塔哥拉篇》同《斐多篇》一样不是传授享乐主义，《斐多篇》也把一般人的道德描述为一种对比快乐和痛苦而进行估量的事情。如果正确地解释《高尔吉亚篇》、《斐多篇》、《普罗塔哥拉篇》三篇跟苏格拉底在我们这篇对话录现在这一节中专心致志的一种学说——“德性即知识”这一学说——全都是是一致的。“善的知识”和计算快乐和痛苦之间的混淆，在《普罗塔哥拉篇》中象在其余对话录中一样，是针对“普通人”的混淆的现状提出来的，而不是为别的什么。

回到关于“英勇”的应用问题方面来。勇者所正视而怯者拒不正视的，究竟是什么？一般的回答是正因为“危险”。但

“危险”就是一种预感到的坏事，而我们刚刚了解，甚至普通人在开始就自己的生活实践总结经验时也认为任何人都不“敢于蔑视”他相信对他有害的事情。他乐意正视处境这个事实，恰恰表明他认为这样做“危害比较小”。那末有些人蔑视战争的危险，而另一些人则逃跑，原因一定是，前者断定他们要得到更多的好处（这对他们意味着更多的快乐），一定要坚守阵地而不是逃跑；后者则认为他们逃跑会得到更多的好处，也意味着更多的快乐。如果我们赞许两者之一，而谴责另一种，我们就是在赞许一种真实的（同时也谴责一种错误的）关于“快乐超过痛苦的平衡”的计算。日常生活中勇敢的人，蔑视当前的痛苦和危险，因为他已正确盘算过忍受它将比畏缩不前导致更大的快乐余额。因而，甚至这种普通人心底里的无意识的看法，也含有认为勇气是一个辨认何者令人害怕、何者不令人害怕这种问题（360c）。事实上，这就是苏格拉底在《斐多篇》里说及的“普通的”勇气。（“多数人”所想象为对善的认识——即对你的行为的享乐的后果的认识——是与苏格拉底所说善的知识迥然不同的东西。这是真实的，但与当前的论争不相干。当前的论争只不过想要证明，即使你采取普通人生活实践中的道德，勇气还是跟其余“美德”有同样的关系。根据他的观点，它象美德的其余部分一样，变成了对享乐的后果的计算，根据苏格拉底的观点，它和其余一切美德，由对真正和永恒的善的认识产生出来。）

Ⅶ、收场白。——我们的讨论，终究只不过把我们带到正视一个真正的根本问题，即真正的德性是什么，就结束了（360c）。（另外，这一陈述还表明苏格拉底并未被描述为接受这种他觉得是普通人无意识的假设的享乐主义。我们依据那种理论，已非常清楚地了解“德性”是什么。）事实上，我们以一种非常引人入胜的方式，通过交换意见而终止。普罗塔

哥拉开头确信德性能被传授，而且他能传授德性，现在似乎同样相信，不管德性是什么，它不是能被传授的唯一东西——知识；苏格拉底开头怀疑，它是否能被传授，现在则尽力证明，它一定是知识，而不是别的东西。至此，聚会以普罗塔哥拉说了一句体面的赞扬话而结束。普罗塔哥拉经常表示他对苏格拉底才华的赞赏，认为他远远胜过所有其他跟他同年龄的人；要是苏格拉底竟因其“智慧”而出名，他也不会感到奇怪的。

当然，可以非常简单地解释苏格拉底谈到的明显的似非而可能是的论点。他所怀疑的是，以雅典的政府官员为榜样的那种“德性”是否能被传授。因为这种“德性”恰恰是“圆滑处理”事务的另一名称，它显然不能被“传授”。一个人必须通过亲自处理事务和人际关系来获得机智圆滑，你不能讲授关于它的理论。但政治上的机智跟苏格拉底所理解为德性的任何东西，是完全不同的两回事。因此，就他而论，不存在真正的混淆和立论的改变。普罗塔哥拉则处于一个不同的立场。根据他自己所说，他旨在讲授的“德性”，恰恰是政治上成功的诀窍，而政治成就则确实取决于不能被传授的一种“机智圆滑”。因此，当普罗塔哥拉既断言“德性”不是知识又坚持它能被传授时，他确实把不相容的见解结合起来了。如果我们说“德性”，指的是普罗塔哥拉下定义为“成功地处理你的家务和城邦事务”的东西，那么他主张“德性”不是知识就是正确的，但是又认为它是所能传授的一种“技艺”，则显然是错误的。<sup>①</sup>

## 参 考 书 目

里特，C。——《柏拉图》I，第308—342页。

雷德尔，H。——《柏拉图哲学的阐释》，第106—111页。

<sup>①</sup>参看伯内特《早期希腊哲学》第一部分第170—179页。



纳托尔普, P. ——《柏拉图的理念论》, 第10—18页。

岡帕茨, T. h. ——《希腊的思想家》, 第250—264页。

斯图尔伍特, J. A. ——《关于柏拉图的神话》, 第212—258页 (《普罗塔哥拉神话》)。

迪特马尔, H. ——《来自斯费图斯的阿斯钦尼斯》, 第186—212页。(论阿斯钦尼斯的对话录《卡里亚斯篇》, 然而, 在这篇对话录里, 作者关于卡里亚斯一生的年表是错误的。卡里亚斯有两个儿子, 两人在公元前399年的年龄都至少在十八、九岁。《申辩篇》20a—c。)

### 《理想国篇》

《理想国篇》这部著作的篇幅过长，并由于许多杰出的摘要和注释而声名太盛，因而毋需或不允许按照我们在讨论《斐多篇》或《普罗塔哥拉篇》时认为必须的规模进行分析。我们必须相信学者熟悉本篇内容，并愿意对本篇的主要论点相互间的以及与我们已探索过的那些对话录的论点之间的关系，总的提出若干需要考虑的事情。

首先，对设想的谈话年代和预先假定的历史背景的性质，取得明确的看法是合乎需要的。应该清楚的是，雅典显然被期望至少仍处于其威武堂堂和显赫强盛的顶点。<sup>①</sup>还显然是个和平稳定的盛世时代，没有提及军事行动，虽然连队主要是由适合服役的青年所组成，但没有说明他们在国内。然而柏拉图的两兄，阿季曼特斯(Adimantus)和格拉康(Glaucon)，都是青年人，已在麦加拉近郊的战役中立过战功(368c)。这次战役简直就是公元前424年的战役(《尤息底莫斯篇》第4卷，

<sup>①</sup>第8卷第557页以下数页论民主政治的讽刺的语气使这一景象特别清楚。在这段文字里，苏格拉底描绘着的，明明白白是阿几达米战争期间强大富足、令人生长的民主政治。一些评论家设想为戏剧性年代的公元前411年，大概是所有可以接受的选择中最不合适的一年。在《理想国篇》里，凯法卢斯(Cephalus)，即波莱马丘和吕西亚的父亲，虽然是个老年人，却仍然活着。这一事实使得公元前411年的设想不可能成立。这个年代因而是在他逝世和把儿子迁移到休里之前，好些年后，他们才在公元前411年从那里回到雅典(《吕西亚传》第一章)。

72)。我们必须补充说，大智者斯拉西马丘被认为正处于声名鼎盛的时期，而且我们知道，在阿里斯托芬公元前427年创作的第一部戏剧中，他已经声名卓著得受到嘲弄。<sup>①</sup>同样，苏格拉底最初谈到晚年他将不得不走的一条陌生道路时的语气，表明我们应该把他看作距60岁还很远，而在雅典，一个男子到60岁已正式成为一个“老人”了。奥尼阿（Oea）的达蒙尼德在400b处被称为还活着，而且由于我们有艾索克拉底的证据，说他“教过”伯里克利，因此我们不能设想他比公元前500年晚很多年（如果晚的话）出生。所有这些需要考虑的事凑合起来，暗示设想的谈话年代一定是尼西亚斯和约（公元前421年）或公元前422年以前的休战时期。重要的是记住雅典摆脱了阿几达米战争，虽没有完全按照它本来可能取得的各种条件，但若没有斯法克泰里亚以后民主领袖们的愚蠢行为（425），由于它的帝国主要部分完整无损，它无疑是最富有和最强大的战斗的城邦。为了说明论题，学者应该和《理想国篇》、阿里斯托芬的《暴躁的人》与《和平》一起比较阅读，用作对这一时期的形势说明。苏格拉底必须被认为不过是在中年，大约50岁。我们必须记住阿里斯托芬至多在两年之前在《云》这篇剧本中把他搬上舞台。柏拉图自己大概仅仅是个5至7岁光景的小孩。

在这篇对话录里，没有东西支持任何近代想象出来的推论，认为可能存在没有讨论“哲王”的品格和教育的中心篇卷的“早期版本”，或者可能存在本身就是关于“探索的对话”的最初答卷。恰恰相反，表面迹象都支持把整部著作视为按一个整体设计的。一直到第6卷，我们才看到完全与知识等同的“德性”，《理想国篇》第1—4卷中“护国者”的德性，

---

<sup>①</sup>阿里斯托芬：《群蛙》第198页。

已被仔细标明为始终保持在“舆论”的水平。这样的德性没有超出忠于不加深究地相信的正统的国家惯例，因而还是处于和《斐多篇》中“民间流传的”德性同一水平，虽然在这一情况下的惯例，是比雅典的或任何现存希腊“城邦”的惯例，在道德上是更为合理的社会惯例。<sup>①</sup>因此柏拉图竟创作了一篇忽视苏格拉底伦理学要旨的《理想国篇》，是不可想象的。而且，这第一册作为整部作品的导言，完美无缺地符合它现时的意图。概括起来，在这一册里构成描述理想的人和理想社会的基础的所有主要观念是：（在关于“利益”的辩论中的）适度的生活的观念、由“功能”或才能决定的幸福观念以及其它等等，不过这些观念，如它们在一篇导言中应该的那样，都用它们抽象的形式加以陈述；当它们在对好人和好社会的详尽描写中用具体的细节表达时，其真正的意图才变得明显。《理想国篇》第1卷，除了如我们所说作为一篇充分地论述《理想国篇》这个题目的导言之外，竟然会被构想出来，在我看来，是难于想象的。<sup>②</sup>

---

<sup>①</sup>这就是为什么在第4卷中的各种美德，如在“革新的”城邦中所实践的，仍然是能够区别的原因，不同的美德在不同的社会阶层是特别突出的。还有，在第4卷430c3中，我们得知刚刚对勇气的描写，为什么只适合对“平民”勇气的描述，而以后可能不得不加以修正。“德性的统一”只在《理想国篇》第4卷中当我们开始讨论“哲王”的特征时才出现。

<sup>②</sup>赞成早先乌尔斯塔特的唯一似是而非的理由是，在《蒂迈欧篇》的开头部分没有说到哲王及其教育，苏格拉底在这部分不得不扼要重述《理想国篇》的内容（《蒂迈欧篇》17a—19a）。然而，在《理想国篇》第8—9卷中，也没有谈及对各类“有缺陷的”人和社会的描写。《蒂迈欧篇》对《理想国篇》第5卷后的一切只字不提，加以推测说明的方式不止一种。最简单的解释是，扼要重述的真正意图，是要作为已设计好但未完成的《克力锡亚斯篇》或《大西岛的故事》的导言。对事实的任何说明，一定仍然是推测的，因为柏拉图只写了设计好的《克力锡亚斯篇》的开头几页，因此我们不知道他打算如何展开这篇故事。

人们有时问《理想国篇》是否应被视为对伦理学或者政治学的贡献。它的主题是“正义”，还是“理想的国家”？回答是，根据苏格拉底和柏拉图的观点，在道德和政治之间，除方便的区分外，没有区别。公正的法则，对阶层和城邦跟对个人是一样的。不过我们必须补充说，这些法则首先是个人道德的法则；政治建立在伦理学上，而不是伦理学建立在政治上。

《理想国篇》中提出的并最后在其结尾中回答的基本问题，是严格的伦理问题。一个人应该用来管理其生活的正当准则是什么？因此应该注意对这个问题所提供的第一个简单回答，即凯法卢斯和波莱马丘的回答，根本未提及“城邦”及其“习俗”，而这无疑就是让受保护的外邦人而不是雅典“平民”来回答这个问题的原因。斯拉西马丘首先在本篇提及政治，他坚持把道德仅仅看作服从政治“首领”或“君主”的习惯的产物和反映。苏格拉底认为，必须在他自己的辩论中始终考虑这一政治引证，但是他注意说明研究各阶层和各社会的公共生活的理由，只不过是我们在其中发现“以鲜明形式表示的”是非准则；我们研究“范围较广博的学问”，以便借以了解较狭窄的学问。自始至终，首要的问题是格拉康和阿季曼特斯所提出的问题：“在占有者的灵魂中”是与非是什么。这一点在这篇作品中用最明显的激情描写城邦和人们各种堕落类型中最清楚地显露出来的。研究每种有缺陷的法规，注意由此养成的公共生活的风气，以便我们可能通过这种模样学会洞悉个人的内心世界。由于考虑到象迦太基那样的商业城市，在他“致富”和“保富”看作是人生最光彩的事情的、外表体面的人身上，我们看到了真正的道德缺陷；在这种城市里，“商业巨头”占主要地位并给整个社会定下了风尚，等等。《理想国篇》以一个老人关于日益迫近的死亡和忧虑死后可能发生什么情景的议论开场，以报应的神话结束，贯穿整个谈话的中心题目，是一个



比最好的行政管理形式或最好的优生繁殖的方法更为根本的问题；这问题就是：一个人如何取得或丧失永生？不论好歹，这绝对是“另一个世界的事”。人具有一个能够取得永恒的至福的灵魂，获得这种至福正是人生的大事。使他有资格取得这种至福的社会制度或教育，是正确的制度或教育；其它一切都是错误的。“哲学家”是已经找到通向这种至福道路的人。同时，没有人过孤独的生活，因此，自身正在向着至福迈进的人，不可避免地受到传教士那样为整个社会谋福的精神激励，因此哲学家不成为哲王，就是不忠于自己的理想；他不把永生带给社会，自己就不能获得永生。这就是《理想国篇》考虑伦理学和治国之才之间的关系的看法。

基本的争论点是在导言中以非凡的艺术技巧提出来的。年迈的凯法卢斯谈到，一个意识到自己尽了所有义务的人，具有能够盼望什么那个看不见的世界就定会带来什么的安宁。苏格拉底根据这种简单的言论，抓住时机，提出“正义”是什么的问题，即在公正的最高准则——也许说“道德”——的意义上它是什么的问题。一个人籍以指导其全部生活的准则应该是什么？在我们能够认真着手研究这个问题之前，我们应该相信体面人物通常流行的道德箴言，尚未为我们解答这个问题；确实还有个等待解决的问题。其次，我们必须看到，在表面“开明的”人士中流行的那些理论，假装以革命的方式回答这个问题，是无可挽救地支离破碎的。仅当我们发现流行的传统思想和流行的反传统思想都不能解决这个问题时，我们才能够提出这个问题并用正确的方法解答它。因而有三种要考虑的观点：凯法卢斯及其儿子波莱马丘支持的流行习俗的缺少哲理性而合乎礼仪的观点，斯拉西马丘所代表的“新道德派”的观点以及苏格拉底代表的清醒的哲学思维的观点。

关于第一种观点，即从未遭到批判而为高尚的习俗体面默

认的观点，我们注意到（而这也许用来纠正“希腊人”使道德等同于“城邦”的“习俗”所达到的夸张程度），柏拉图蓄意选择一位代表作为道德习俗的倡导者，他因为是一位“外来侨居者”，当然无需求助于“城邦”及其惯例；凯法卢斯的准则，特别反映一种职业的而不是一个“城邦”的特点，这种职业在一切时代里一直享有可靠而亲切的正直声誉。这位老人的道德，正是代表各地体面商人的特点的。按照他的看法，“正义”的意思就是“使人人各享本分，说话老实”；那就是说，一个人必须履行商业契约，而他的诺言应“象他的契约一样可靠”；这样行动的人就尽了人的全部义务。发端于苏格拉底和凯法卢斯之间并由波莱马丘作为答辩人继续下去的谈话要点，只不过是说这种商业交易的简单准则不能被看作最高的道德准则。理由有二：（1）有些事例，坚持其字面意义，就会使人立即感觉是违反正义的精神。（2）如果你试图把“使人人各享本分”解释为“公道地对待他”，“给他以应得的”，从而试图放进普遍原理的形式中去，不管你怎样理解“一个人应得的”这些词，在道德上你得到的还是一条不好的原理<sup>①</sup>。波莱马丘认为道德能被归纳为“给每个人应得的”，其含义就是，对你的朋友，完全是一个有价值的的朋友，对你的敌人则是个危险的敌人（一种表达在梭伦和西奥格尼斯（Theognis）的“格言”诗中的实践中的道德）。反对这种说法，势必指出，要使这种行为原则被正派人的良心所接受。至少必须把我们的“朋

<sup>①</sup>苏格拉底阐明他的论点所选例子的平凡，是显而易见的。他采取简单的例证，如伯内特教授说过的，因为这关系重大的争论点，在这类例子中最容易见到。例如我们是否应该因为枪是精神病人的就把它还给他这个问题，引起承兑一个有钱的老年顾客的所有支票是不是银行家的责任问题，或引起未告诫其家属而接受一个明显荒唐的遗嘱的指示，是不是律师的本份的问题，而这些不但对论辩者而且对立法者也是重要的问题。当格老修斯（Grotius）想要讨论与国际上对“正义战争”的美好信念有关的问题时，他不得不用恰好同一种基本例子开始。

友”和“敌人”分别看作“好人”和“坏人”，而且即使这样，这一法则由于“加恶”于某些个人而使它变成道德的一半这一事实而受到谴责。这一论点同样附带地把“诡辩派”当作一种特殊才艺的“德性”观念来驳倒，因为它表明：（1）在任何限定的生活境遇中，需要赋予那种境遇所要求的利益的“才艺”，是某种技艺，而不是“德性”；（2）所有这些“才艺”既能在道德上被好人利用，也能在道德上被派作坏的用处。例如，德行关于一笔投资事业，不会使一个人成为最好的顾问，而在这样一件事情上，使一个人成为好参谋的知识，也会使他成为一个非常危险的参谋，如果他决意用它来达到欺诈目的的话。这使我们对以后发现虽然“德性”归根到底就是知识，而且只是知识，但它是与专业“德性教师”用来与它混同的“技艺”或“才艺”截然不同的东西，有了思想准备。

当我们谈到“启蒙思潮”反惯例的“非道德论”时，重要的是注意斯拉西马丘被写成夸张了这种主张；如格拉康在第2卷开头所说，他已把辩论搞糟了。（由于我们不了解柏拉图竟然歪曲前辈的一位杰出人物的理由，那种狂热的行为和夸张的言词，大概是现实的斯拉西马丘一个真正的特性，因此主要用来产生幽默的效果。斯拉西马丘，像我们能叫得出名字的现代作家一样，不应该太认真地把他说的一切当真。说空洞的大话是他的癖性，它事实上也是某些有成就的辩护人的一种习气。把关于非道德论者的话保留给格拉康认真陈述。）如同斯拉西马丘陈述此事那样，实在没有象道德义务这样的东西。人们称为“正义”的东西是“强者的利益”（在这一短语中“强者”应被看作中性的，含义是一个社会中的“统治者”）。这种理论认为，权利或道德是相似于“社会的风俗和传统”的同义词。但这些风俗最初是“统治者”完全着眼于其自身利益强加于这个社会的，而它们应受尊敬的唯一理由，是如果你们

不尊敬它们，“统治者”有权使你们受苦。因此，跟霍布斯不一样，斯拉西马丘觉得毋须通过向“统治者”借以被授予统治权的“社会契约”呼吁，为其专制主义辩护；由于他不把“权利”看作具有任何意义，因此他就不必说明统治者有任何要人服从的权利；注意到他强制别人服从的权力凭他是统治者这一简单事实保证就够了。他象卢骚或雪莱所想象的史前国王和神父一样，已经设法把其意志强加于社会，因此没有更多的话要说，在实践上这一理论会恰如《高尔吉亚篇》中卡利克勒斯的理论那样是切实可行的，但重要的差别是，在理论上，这两个非道德论者从对立的假定出发，卡利克勒斯是“血统论”的坚决支持者，他真正相信在“事物的秩序”中，强者具有名副其实的权利，趁机充分利用其力量；斯拉西马丘把所有道德只不过是“习俗”这一对立的观点推向极端。其理论的证据，首先，只是说所有的政府都使“重大的叛逆”——颠覆国君——成为最严重的罪行。每个政府首要的忧虑都是保护习俗（不管是什么样的习俗）免遭革命。由于思想十分混乱，维护习俗于是就与维护随时都在行使统治职能的各个人的私利恰巧等同起来。随后对熟知的各种事实起诉：政治上和私人生活的“阴暗面”，政客的花言巧语和以权谋私，以及平民惯于尔虞我诈欺骗社会，一有机会就为家属营私舞弊等等。不难指出，这种诉状是仔细根据同时代的雅典人的生活特色草拟的，但斯拉西马丘却进一步假定生活的阴暗面是唯一的一面：生活就是掠夺与被掠夺，欺诈与被欺诈，别无其它；而且以此为依据。即使在专制统治者或蛊惑人心的政客统治下呻吟的社会里，这毕竟也不是一幅公正的图景。而当苏格拉底开始辩答时，他在借助种类各异，而同样“真实的”事例的过程中，也不感到困难，例如，一个政客指望其工作获得某种酬报，这一事实显示该工作本身未必是“有报酬的”工作。甚至在实际世界上强者的一



生，并非完全是获取而不给予的。

事实上斯拉西马丘象肖伯纳先生和彻斯特顿先生那样，具有新闻工作者敏捷的夸张手法。他是一个太好的新闻工作者，以致不能成为“有公正精神的人”，结果他陷入进退两难的境地。如果他的只看到“自己”的利益的“君主”是指一个实有的人或一群人，那末，犹如苏格拉底说的，他就不是确实可靠的。以为任何社会的道德法典和规章制度，按照斯拉西马丘所说都不过是为满足统治者的欲望或追求他的利益而设计的，这是不正确的；用那种标准判断，每一套现存的“习俗”，都是大错特错的。<sup>①</sup>但你若假定这个统治者总是注意到自己的利益，并总是想在其规章制度中体现这些利益，那么他一定是一个专讲空论的家伙，那是一种“想象的事物”，你立刻就会愿接受苏格拉底所采取的辩论方式，证明他的价值有赖于履行一种社会职能，不管他是否凭地位获得任何私利。因此，斯拉西马丘的“新道德论”作为一种伦理学说，必须根据其自身的是非曲直来定成败；从他有关符合于强者“权力意志”的政体来源的推测中，得不到真正的支持。

认为“习俗”道德只不过是“民众”智力低下和怯弱的表示，是一种严格的伦理主张。关于苏格拉底借以对抗这种主张的论据，我想要在这里说的一切就是，苏格拉底始终受毕达哥拉斯

---

<sup>①</sup>例如，根据斯拉西马丘的意见，城邦平民是雅典的“较强者”，因此必然被假定曾为了他们的利益，采取过贝壳放逐法（古希腊的“贝壳放逐法”，凡扰乱治安者，由公民投票决定治罪放逐，期限5年至10年，要写在贝壳上。——译者）作为反对自命的“独裁者”的保护措施。不过在实施中，这一制度却有利于独裁权力的追求者，使他有把“符合法规的反对派”的正常领袖免职。此外，必然认为曾经采用过以抽签办法挑选地方行政官，使平民有均等的机会做官；不过，如古代评论家说过的，这种选拔可能起不当的作用，因为它给“仇视平民的人”象其他人一样提供当官的好机会，反之，他可能由于被了解或怀疑敌视法规而在一种选举制度下受到阻碍。



派调准的弦、健康的肉体和健康的心灵之间的类推所指引，而这种类推是了解一部分希腊道德学家的最美好思想的门径。那种非道德论者的论辩，大体上被关于“利益”（《理想国篇》第1卷，349b——350c）的通常误解的论据真正驳倒了。其论证在初始阶段包含后来在《斐里布篇》和亚里士多德的《伦理学》中发展的整个“公正不偏”的学说。主要之点就是，在所有把智力应用于任何一种活动的行为中，最高的智慧是要懂得恰好在哪里停下来，并且正好停在那里而不在别处。“智者”象音乐家或医生一样，懂得傻瓜和庸医所永不懂得的东西——“恰到好处”。愚蠢的人在安排生活上和调准乐器或医治患者的笨拙的人常犯的错误，是他们相信这样一句格言：你不能让“好事过头，反成坏事”。由于这种骗人的信念，一个人弄坏了乐器，另一个人害死了病人，第三个人糟塌了自己的生命。在一切生活事务中，都有一个“恰如其份”，超过限度就是损坏你的成就，并因而得不到“幸福”。一旦领会了这一点，它就继续引到那另一点，即任何行为中的“恰如其份”，意味着充分履行职责，而幸福又转过来依赖于职务的履行。《理想国篇》的导言，就这样把我们径直引到行为准则的目的论思想。勃特勒（Butler）在其《道德上的反省》的序言中，就是从这种思想出发的。“幸福”依赖于“遵奉作为能动的生命的我们的本性”，本性包含哪些“能动的本原”，以及这些本原怎样被组成一个“系统”，我们将在紧接着的篇章中了解到。

第2卷一开头，就向我们介绍斯拉西马丘这位非道德论者完全夸张过的学说的真义。这一学说认为尊重道德准则是“万不得已而采用的办法”，尽管它不幸地是根据普通人性不可避免的办法。通常把这称为格拉康和阿季曼特斯的理论，但应该注意到，阿季曼特斯并没有参与陈述，而确实充分阐释过这一理论的格拉康，也注意判断与它的关系；它是作为在阿几达米

战争时期的教育界中广泛流传的臆测提出来的，并得到似是而非的尽管象格拉康所认为靠不住的论据的支持。他自己的立场，只不过是根据其辩护状发言的律师的立场。他同意对斯拉西马丘错误地处理的论辩作出有力的辩护，以便真正可能驳斥它，不过仅仅驳回它而不彻底考核实际的是非曲直。他的论据主要特点，与其说是关于道德规范起源的“社会契约”原理的著名陈述，不如说是有意让这一历史的推测渐渐引到现存道德的分析上。主要之点是，“人们履行正义的推测，不是因为他们想要这样，而是因为他们不得不如此。”在内心里，每个人只不过被注定要满足自己的情欲，但由于你害怕眼前的同伴而避免去触犯他们，你就能极成功地干此勾当。如果你毫无道德上的顾虑，获得机会满足情欲，而且确有把握不被发现遭到麻烦，那么，你若不趁机受惠，就成了傻瓜了。这是关于“吉耶斯<sup>①</sup>的戒指”的虚构故事中的要点。给这篇神话以刺的实情只不过是，我们都知道，由于自信不会被人觉察会把人类的美德都败坏掉。我们全都不能保险会经受这种严峻考验而不败坏品质。如果我们认为人或神的眼睛不在看着我们，那我们就都会倾向于降低我们的标准。几乎可以肯定，这样一种理论在苏格拉底时代是流行的，它就是康德认为合理的观点：任何一种人类行为从来不是完全“出于责任心”而做的。而且我们甚至能叫得出柏拉图大概正在利用的名称的渊源之一。这一理论试图把作为支配行为的“本性”和“习俗”两个敌对的概念，结合在一个公式里。这无异说，有一种肆无忌惮的利己主义的道德，它出自“本性”，而且当我们保险不会被人察觉时，全都这样做；以及另一种极不相同的“习俗的道德”，是对“要求和反要求”互相尊重的道德，只要我们的行为经受同伴们审

<sup>①</sup>参见《希腊神话》，吉耶斯（Gyges）是各有50个头和100只手臂的三巨头之一。——译者

查，我们就不得不遵守这种道德。这一学说，是在奥克西伦科发现的苏格拉底同时代的歌手、“智者”安蒂丰（Antiphon）的长篇未完成文稿中，用很多文字传授的。<sup>①</sup>按照安蒂丰所说，意欲使人生成功的“聪明人”，当他认为他的行为会被别人看到时，就履行“习俗的公正准则”。但每当他确信不致被发觉时，就转而依靠“本性的公正原则”，这正是格拉康打算在其寓言中极力主张的立场。他要苏格拉底证明的是，这两种敌对的道德观是谬误的，相互尊重权利才是真正的“习俗道德”，同样也是“本性”道德，即适合于“我们的作为动因的本性”的行为的方向。最后《理想国篇》第4卷“灵魂的要素”学说提供了证明，恰如勃特勒试图凭其三篇《人性的启示录》中关于“能动原则”的分类层次的叙述，对同一论题提供了类似的证明一样。

阿季曼特斯对这场讨论的贡献是，他把尊重邻人的权利无非是掩盖私利这一论点的理由，安放在与关于道德起源的种种推测完全无关的基础上。他仔细使讲话的语气，避免与格拉康的雷同，如他自己承认的，格拉康只不过在对他的论辩作最显示才智的辩护，并能对他用以投身于可疑的委托人的讼事的热忱打趣说笑，阿季曼特斯以一种不会被人误解的、出于道德义愤的语气，言出由衷地讲话。他抱怨的不是勇往直前的思想家的种种思索，而是可能被认为对此事最深切关心的那些当事人据以卫护道德的虚弱理由。真诚渴望其子孙成长为诚实而又高尚的人的父母，经常规劝子孙为善，其理由纯然把为善的价值当作取得人世的成就和欢乐的手段；他们从来不详细讲述美德本身的内在价值。相反，他们惯常坚持认为德行的道路是艰难的，而堕落的各种道路是令人愉快的，这暗示他们认为德行实

---

<sup>①</sup>《奥克西伦科纸抄本》（Oxyrhynchus papyri）第11卷第1364页。

质上不是真正的好事。诗人们都有共同的信仰和观点。当你来到宗教的代表人物那里，可能指望他们干最崇高的行档，而他们却是最坏的。他们用报应即将来临的谎言吓唬罪人，但只不过是初步，接着使他确信，他们将为一点报酬，通过轻而易举但并不改变主意的宗教仪式和圣誓，使他同上帝言归于好。似乎使宗教和教育的全部影响起某种反对纯真的内在道德的决定性作用。而这是比少数聪明人对于“原始契约”和产生它的各种动机的推测更为严重的问题。我们需要一个新的宗教和一种新的教育制度。（当然我们必须注意到，对宗教的控诉不是完全针对城市中官方的礼拜仪式，而是针对奥菲斯及类似的分裂出来的教派，阿季曼特斯讲话时的激烈，似乎表明对这些卑劣的“宣传福音者”强烈的个人敌对情绪，这大概是此人真实的性格特征。）

这两篇讲话的要旨，结合起来理解，是强使苏格拉底通过对人性的深刻分析，指明人的真正素质中道德的真正基础，并且表明如何能够而且应该使教育和宗教成为一种健全的道德的同盟军，而不是敌人。我们可以说，这是这篇对话录整个其余部分的简单主题。在论证的各个不同阶段上可能提出一些评论。这个论题已在格拉康的疑问中提出来供讨论；必须弄清楚，“正义”和“非正义”，不管人的或神的任何道德约束，各自怎样影响具有这两种感情的人的内心生活。正是对这个问题作答，苏格拉底真的象是一个与社会理想地相处的一个理想的好人在发言，这在第 6 卷——7 卷中对哲王、哲王在社会中的职能和他藉以称职的训练的描写，以及在第 8 卷——9 卷中通过更简单的研究，从那类真正的大丈夫气概的日益退化，达到顶点。通过更简要地研究，对阿季曼特斯的答复，就他对教育的控诉来说，必须在关于通过文学艺术正确地借助于想象力把青年训练成具有高尚的道德品质的叙述中发现（第 3 卷——第 4 卷）；他攻击道德败坏的宗教，可以说第 2



卷里既是苏格拉底用以展开他的改造规划的早期“童话”的整理，又是对话录用以结尾的动人的报应神话的直接近因，神话本身是一个可能使宗教的想象力成为一种高贵生活准则的最有力的支援力量的模范方式。在论述对话录对政治和宗教两者积极贡献的细目中，如果我们要避免似是而非的误解，必须谨慎小心。我们必须始终记住，正确组织政府这一政治问题，不是为了它自身的利益公开宣布地提出来的，而是因为我们在一个政府或一个政党的行事中，看到了人类“彰明昭著”的德性和罪恶，从而可能在社会中察觉许多真正道德意义的东西来，如果我们只研究个人的人性，这些东西就会躲过我们的注意。<sup>①</sup>因此，如果我们如有时被人们想象的，设想或者苏格拉底或者柏拉图，在认真地为雅典人提出一个详细的新习俗，我们将很可能误解，而如果我们想象两人中的任何一人，本会赞成通过革命把这一新习俗传入一个完全没有准备去接受它的社会；我们就很可能误解得更厉害了。关于《理想国篇》的任何详细建议，我们有资格说得最多的，是柏拉图把它们描述为（按照苏格拉底所说）是最同人的道德品质一致，因而可能指望在一个完全合理的社会环境中是接近实现的东西。

（1）在第2卷——第3卷里，对按职业而定的操作功能专业化原则的作用所作的给人深刻印象的写照中，有一、两个论点也许还没有受到充分注意，因而可以简要地加以评注。这一原则终将证明是一切“正义”的基础。

我认为，显然我们不应该把苏格拉底的社会所通过的三个

---

<sup>①</sup>例如，准时一般认为是“次要的社会美德”。如果一个人总是在约定的时刻迟到，他不被认为是坏极不堪。但当我们看到如果预期的援军到达恰恰太迟了一点，可能怎样影响一次战役或者甚至一场战争的结局，我们就想到，称任何美德为“次要的”美德，是一件危险的事情。“博学”的沉思教导我们，不要忽视“不足道的细节”。



连续阶段的描述，看作打算传达关于文明起源的任何推测。

“第一个城邦”已经在把文明与野蛮划线的先进一边。它的居民已经是精通农业的行家，永久耕作固定的土地，他们熟悉金属品制作，并且在伯里克利时代的雅典，某些方面显示经济体制的进步。（因而他们把衣服给独特的手艺人阶级缝制，而不是如雅典的习惯那样仍然主要是由家庭妇女在家里编织。）以为我们是在读一篇讽刺安蒂斯森内斯(Antisthenes)和“回到自然”的作品，是十分荒谬可笑的。实际所描述的，基本上是平民、庄稼人的正常的“社会”状况。在我看来，显然就柏拉图所知任何特别的历史发展，他正在想象雅典本身在使她成为帝国城邦和世界范围的海运商业中心的胜利和扩张时期之前的情景。（这一点几乎不可抗拒地由下面的设想所暗示：甚至象雅典那样的“第一个城邦”，需要从其它地方输入一大批必需品，从而容纳各种商人和海员，并已在为海外市场进行生产。）这个小小的社会扩展并变成一个城邦，需求大量人造用品和满足这些需求的各种行业、从而获得一批必须设法供养的“剩余人口”。在对这种发展进程的描述中，除了有意识地思考在西蒙(Cimon)和伯里克利统治下的雅典的实际扩张外，我们几乎不能发现什么东西。

(2) 当然，我们必须注意到，并不是所有由于城邦变得“奢侈”而在城邦中出现的人造品的需求都想加以谴责。甚至对饭桌上佳肴的需求，也是一种生活水平正在提高的象征，而所有研究社会的人都知道这种水平的提高决不是完全腐败的事情。更重要的是：这种发展的一个主要特征，是象演员和“剧本著作者”那样的职业在成长。人们开始感觉需要娱乐，而这当然意味着他们逐渐意识到他们有思想，思想和肉体一样需要喂养。苏格拉底不可能在农民的社会里寻找“正义”，而必须等候“奢侈城市”产生并得到改造。推测起来，其原因

就是，农民社会的成员几乎不可能注意到他们有灵魂这一事实；他们除易腐烂的粮食外，不可能感觉日常的任何粮食供应的需求；他们没有“社会问题”。

(3) 有人问为什么当人口过剩导致尖锐的社会问题时，侵略战争而不是殖民移居竟然被设想为摆脱困境的唯一办法。答复当然是简单的。首先，向无主领土和平移民，对希腊城邦来说，从来不是行得通的做法。我们称之为“希腊殖民地”的那些古老而有名的城市的缔造者，经常不得不从“文化”方面不很次于他们自己的先前占有者那里夺取地盘。在地中海海域中没有美洲或澳洲。其次，苏格拉底了解其同胞，很知道希腊的“过剩人口”，只要有成功地侵袭邻邦的合适机会，就不大可能飘洋过海去寻找新家园。如他所说，他不是讨论这种做法的道德意义；他仅仅在指明它是这个城邦事实上会做的事。

(在理论上，扩张领土的侵略战争不是“战争行动”，诚然是老生常谈了。) 因此他想坚持的主要论点是完全正确的，即在不管是正义的或非正义的战争中，(但是，何时一个国家热衷于进行一场它严肃地认为是非正义的战争呢?) 必须作出共同的牺牲和对付共有的危险的经历，比任何别的经历更激发平民的献身精神。战争给社会改革者以机会，有双重理由：战争产生了甘心过艰苦生活、作出牺牲和服从纪律的崇高精神，以及当争夺激烈、结局难测的时候，它就使牺牲和服从的必要性变得紧迫而公开。经历过1914—1918年种种事件的我们，应能从亲身体验中，理解这一点。

(4) 关于在苏格拉底的叙述中由一次大战提供的经验形成的、重新建立的社会结构的性质犯了两个严重错误，很不幸是通常的事。人们称这种社会结构为“等级制度”，之后由于把形成苏格拉底的社会阶级中第三阶级称为“手工艺者”，即“工人阶级”或“产业阶级”，这个问题被弄得更糟。直接的

后果是，因为受到从我们的现代“产业主义”的经验得到的种种观念的不自觉的影响，《理想国篇》的社会和政治理论遭到完全的歪曲。为了防止这一类的错觉，我们必须首先弄清楚《理想国篇》中没有“等级”的制度。“等级”的特征是一个人一旦生于一个等级，就不可能超过它。你可能以各种各样的方式丧失其等级地位，如一个婆罗门人以渡海到彼岸所做的，但若任何人生来不是婆罗门，他就不可能成为婆罗门。现在苏格拉底认为，不管对或错，在知识和道德领域里，继承是一种强大的力量；通常，一个人将在他父母所属的“阶级”中找到他天生的地位（毫无疑问，更象生育应受细致的“优生”规则的支配一样）。但这一规则有其值得注意的例外：有一些人证明很不宜于担任他们所出生的阶级的工作，还有一些人表明自己有资格在较高一阶级任职。因而个人的早年生活应处于严密而经常的监督之下，并受到品格和智力的反复检验，是苏格拉底思想的一部分。应有一切机会来发现和贬黜不足取的人，提升杰出的人物；任何人都不应该因偶然出生于特定的社会地位而受到保护，任何人也不应该因此而被排除上升到最高的卓越地位。这种继承原则受适合于才智和品质的“公开职业”这一对立的原则的制约，对于“等级制度”是完全毁灭性的。苏格拉底式的国家的哲王或军事家，同拿破仑的元帅们一样不是一个“等级”。其次，“手工业者”并不相当于我们所谓的“手艺人”或“工人”阶级，即并不相当于雇佣劳动者，或靠出卖劳力维持自己生活的人。他们包括我们的雇佣劳动者，但他们也包括大批我们应称之为平民的人口，不管其经济地位。以这三个阶级的区别为依据的思想，根本与经济地位无关。只因为在任何完全成熟的社会里，你可能辨别社会服务的三种类型。有一个直接凭指导社会公众生活、制定规章制度和控制方针政策为社会服务的人数不多的阶层。这些人是“完全的”或“成

熟的”护国者。必然有一支执行任务的武装力量，即军队和警察，其职责是凭藉抗击外来的敌人和内部的反叛者及犯罪分子的必要的物质力量支持领导阶级的管理活动。苏格拉底用“雇佣近卫军”这个名称来称呼的正是这个团体，也应该注意到他选择这个词，不只是为了其字面意义（“帮手”、“助手”）的適切性，而是因为它是如我们能（例如）从希罗多德著作中看到的，给帝王的受过训练的职业卫队所用的专门名词，并因此指出这一重要论点：苏格拉底式的国家的“执行者”是一支精心训练过的职业战斗力量，而不是业余保安队或民兵。这个词的种种联想，与诸如“皇家近卫军”之类的英语表达的联想相同，因此苏格拉底毫无顾虑地把一种粗俗的名称应用于他的“雇佣近卫军”，在希腊的民主政体中用这个名称称呼这种永久的职业军人，而希腊的民主政体根据原则反对这种军人的存在。若非出于两种需要考虑的事情——他们是公民而不是外国人，以及他们所得到的“津贴”，只是他们的“衣食”，他们是安马西斯（Amasis）、<sup>①</sup>伊奥尼亚和卡利亚（Carian）军人——“雇佣近卫军”，<sup>②</sup>这两个阶级以他们是唯一直接的“公仆”而著称。除护国者外，留下的是整群的“平民人口”——所有或者作为政治家或者作为战士或警察不直接为公众服务的人。因而，“手艺人”不但包括一切所谓“工人阶级”，而且包括全体专门家以及整个雇佣工人者阶级。由于这两个上层阶级被明确禁止拥有任何种类个人的或是阶级的财产，结果国家的全部“资本”就掌握在“手艺人”的手中。一个“豪

---

<sup>①</sup>安马西斯：埃及26代法老王（公元前589—526年）。出身行伍，而后升为头领，终于篡了王位。他手腕灵活，能使臣民忘掉他篡君，全心归向他。在他任内，与希腊人通商，夺取腓尼基人的塞浦路斯岛，在国内从事宏伟的建设。——译者

<sup>②</sup>《理想国篇》第4卷，419a—420a。



商”在这样一种分类下，就跟他的办事员和勤杂人员一样是“产业工人”中的一员。要是充分记住了这种简单的需要考虑的事，本来就会避免对这种体制完全不合常情的责难的。

(5) 直接的后果是，不管关于《理想国篇》的“社会主义”或“共产主义”所说的一切，实际在这篇著作中，既没有社会主义，也没有共产主义。当前关于这个论点的种种混乱思想，很可能主要由于一个错误的想法：第4卷<sup>①</sup>着重要求消除社会的“贫”与“富”，必然是一个共产主义者的、或者至少是一个社会主义者的建议。这一假设，乍看起来是荒谬的。第4卷中证明的论点只不过是说一个人一生的品质和事业，既会被占有不承担责任的财富、放弃财富所附有的社会职责所损坏，也会被迫使他精神潦倒、苟且求生的贫困所损坏。一个人不采纳或者社会主义者或者共产主义者的正确的社会经济体制的理论，也可能意识到这些危险。就事实而言，关于有任何经济作用的唯一阶级——“手工艺者阶级”——的经济体制，书中说得不多，但是所说含义是，他们中间有财富的差异，以及“生产和分配资料”被个人占有和使用。在第8卷中仔细指出，理想的国家退化为“以荣誉至上为原则的政体”(timocracy)的最初的迹象之一，是两个较高的阶级〔他们“占有土地和房屋”，(第8卷，547b)〕获得动产和不动产，但丝毫未提及最初把私有财产引进“手工艺人”中间，从而必须认为他们一直在享用它。还有说明同样结论的更一般的需要考虑的事。首先，纯粹的共产主义和生产资料的“国家垄断”，都与希腊的“城邦”制度——在雅典，拉夫里乌姆(Laurium)银矿的“国家所有制”是例外——如此不相容，以致不能认为苏格拉底是在沉思两者中任何一种，除非他自己作出明确的说明。再者，显然农业是他那城邦生活上假定的经济基础，而农业正是

<sup>①</sup>《理想国篇》第4卷，421d以下各页。



“社会主义的”经济体系最不容易应用的行业。集体主义在历史上是大城市“无产阶级”的一种理想，农民总是坚持农民所有制这一迥然不同的理想。因此值得注意的是，柏拉图在《法律篇》中，表示拥护极端形式的农民所有制。那里的平民不仅拥有他们私有“财产”，而且作为不能让与的遗产拥有这些财产，因此明显地禁止“共同耕作”（第5卷740a-b）。我们完全可能认为，要是他打算把他的老师描述为提倡一种根本不同类型的观点，他本来会使这个论点说得不致被误解。故而在在我看来，我们务必认识到《理想国篇》中这个理想城邦的经济体制一定是“个人主义的”。然而我们不应猜想柏拉图在任何意义上正推举苏格拉底为有意识的“反社会主义者”。所有制的唯一限制——禁止国家直属公务员拥有一切财产——的真正目的，不是经济的。这是这篇对话录坚持的基本观点。其目的与更加强调的禁止家庭生活即消除公共职责与私人利益之间的冲突的目的相同。犹如鲍桑奎（Bonsanquet）说过的，苏格拉底所想要的，只不过是使政治权利脱离财富的影响。财富在苏格拉底的社会里不应当有政治影响；他决心制止的是“财阀统治”，而不是个人所有制。他的那些统治者，在更大的程度上处在中世纪军事修道院制度的地位，而不是处在集体主义官僚政治的地位。

（6）说在《理想国篇》里，因为没有社会主义，所以也就没有“妇女的团体”，也许不是多余的。如果读者愿意不怕麻烦，算出为护国者的婚配规定条例的后果，那么他将发现与这些条例有联系的性冲动和家室之恋，受到的约束比基督教社会曾经采用的任何约束严厉得多。这些条例是准备应用于各统治阶级的，人们显然不指望他们得到性冲动的满足，除非在号召他们为国家传种接代的庄严时刻。护国者的职责扩大到处理自身的两性间只偶而出现这些庄严时刻带来的后果，因此

在接受这种生活准则中所包含的自我克制，可能证明是比修士由于宣誓保持童贞而强加于自身的约束更加苛刻的，为此在政府这样下令的时候，这种抑制不得被突破。确实，极大的可能性是，万一任何社会试图强迫其本身的任何部分执行《理想国篇》中提出的这种规章，这一企图就会因其无法忍受的苛刻性而失败。实际的统治阶级决不会赞同把天伦之乐绝对排除出自己的生活之外，即使这个阶级准备好把满足肉体的性冲动降低到最低限度。关于《理想国篇》中整个对性行为论述的真实评论是，苏格拉底象所有不论是作风严肃或放任不拘的非基督教的道德学家那样，十分低估了性行为在全部精神生活中的重要意义。不管我们在这一论点可能想什么，重要的是记住构成《理想国篇》第5卷中对妇女地位的论述基础的普遍原则，无论如何决非柏拉图本人的“发展”；它们属于实际的苏格拉底。阿斯钦尼斯在他的遗稿《阿斯派西亚》中，同意柏拉图把哲学家描述为坚认“妇女的德性和男子德性完全一样”，并同意他用阿斯派西亚的政治才能和波斯的“阿马宗”(Amazon)<sup>①</sup>、罗多吉尼(Rhodogyne)的军事成就来阐述这一论题。<sup>②</sup>因此治国之才和骁勇善战应扩大到妇女的见解，必须被看作严格地是苏格拉底的，《理想国篇》第5卷的其余建议，不过是这种主张的必然后果。要是这些建议应该抛弃，我们就必须驳斥它们所依据的假设：性行为的特征是就仅在对生育和培养新一代的贡献中要起的作用而言才对个人产生影响的特征；我们必须准备好相信，争论越来越深入，并深刻地变更了全部精神生活。

#### (7) 关于在第2卷和第3卷里制定的道德和宗教的训练

<sup>①</sup> “阿马宗”：《希腊神话》中一族的女战士，高大、强壮、善战。——译者

<sup>②</sup> 参阅《阿斯派西亚》的残片，与H·迪特马尔的斯费图斯的《阿斯钦尼斯》第276—283页相对照。

计划，有一两句话可说，作为对已经存在的这一部分对话录的许多优秀论文的补充。我们注意到，在提议的对宗教的模糊观念可能借以传递给青年人的传统的净化中，不仅仅是，甚至也不主要是被反对的荷马神话。最大的冒犯者是赫西俄德和其余讲过古老的天神王朝被青年一代暴力推翻故事的叙述神统的史学家。这当然会包括崇拜奥菲斯神秘教理者；苏格拉底未曾忘记阿季曼特斯的谴责更专门针对的正是他们。攻击悲剧为传播错误的宗教思想，直接针对埃斯库鲁斯（Aeschylus），他在现代常被误解为头脑简单的雅典人的宗教解释者，注意到这一点是更加有启发的。这意味两件事。其一是到伯里克利时代，甚至晚至尼西亚斯和约的太平时期，埃斯库鲁斯依然是悲剧的伟大代表作家，尽管当时索福克里名气大，声望高，他显然如他在阿里斯托芬的《群蛙》中被认为的，被看作是悲剧的伟大创始者的追随者，尽管是一个可尊敬的追随者。要是索福克里在自己的时代已被承认为“雅典舞台上柔和的天国光辉”，那末，为什么在象《奥狄普斯王》这样的作品中，丝毫未说到诸神扮演的极不得人心的角色，倒是个谜。再就是苏格拉底注意到，埃斯库鲁斯并不是老式的头脑简单的崇拜特尔斐的阿波罗神或者一般奥林匹斯山神的人。事实上，对阿波罗神的“亵渎”，正是对他提出的罪状之一。如果把奥林匹斯山神描绘为在实践一种可疑的道德“无神论”，埃斯库鲁斯，不管弗拉尔（Verrall）博士怎么说，就象欧里庇得斯一样是个“无神论者”，因此苏格拉底正确地证明了这个论点。①

①曾经在马拉松战斗过的埃斯库鲁斯，竟感觉到对在波斯战争中始终“保持中立”的一个神特别虔敬，这是极不可能的。他丝毫不感到虔敬，无疑已由阿波罗被写在奥雷斯特的（在《希腊神话》中，奥雷斯特为阿加蒙农（Agamemnon）和克利泰姆内斯特拉（Clytemnestra）之子，他为报父仇，杀母及其情夫。——译者）三部曲（Oresteian Trilogy）中一直扮演的角色所证实。所谓的埃斯库鲁斯的“天真的行为”，犹如希罗多德的那样，是尽善尽美的艺术的一种产物。在一节诗人确实在那里表达个人宗教信仰的重要文字里，他煞费苦心地对他说：“大众喜爱的正统做法”是反对他的（《阿加蒙农》767，“我离开其他的人”）。

(8) 包含在对教育上使用诗歌和音乐的讨论中的多数专业性评论，很自然是否定的。苏格拉底显然坚认自己时代的艺术，倾向于为了艺术本身爱好一种随意而不拘一格的复杂性和多样化，因此他认为必需为了品质和情趣，回复到更严肃和更“古典”的标准。重要的是记住，这些责难是让苏格拉底不晚于尼西亚斯和约时期说出来的。

那么，我们不应该猜想这些酷评是针对后来一代“追随者”的。攻击的对象不是蒂莫塞夫或阿加松的文章华丽，而是伯里克利时代的艺术。如果我们认为苏格拉底只想要抑制低级的杂耍剧场和俗不可耐一味追求情节离奇的戏剧，或者象“达达派”<sup>①</sup>那样怪诞动势的艺术作品，那么我们只不过蒙蔽自己而已。他正在认真地打算指责我们认为究竟什么是雅典对世界的文学艺术作出的不可磨灭的贡献，因为他认为雅典人有不利于道德人格最高发展的旨趣。献身的大小程度，是他归之于他决意为之作出贡献的目的的价值之真正尺度。我们将不懂得他的立场，除非我们十分清楚地理解，他十分认真地考虑，审美情绪和道德修养之间的联系如此紧密，以致凡是倾向于使我们的审美情趣崇高的东西，直接有助于提高我们的品德，而凡是倾向于滋长艺术中低劣“趣味”的东西，则同样倾向于败坏一个人的整个道德本质。不管我们是否接受这种信念，认识到苏格拉底象罗斯金 (Ruskin)<sup>②</sup>一样很少保留他持有的这种信念，是理解早期教育的整个讨论的关键。我们也可以顺便发现，在音乐教育中提出的改革，不是准备限于非难低劣的东西。意思是年青的“护国者”一开头就必须受到各式各样崇高艺术的积极影响。(绘画、刺绣、建筑和某些“次要的艺术”

<sup>①</sup>达达派 (Da Da)：现代资产阶级颓废的艺术流派。——译者

<sup>②</sup>约翰·罗斯金(1819—1900年)：英国散文家、批评家及社会改革者。——译者

者



——人们自然把那独特的雅典陶瓷技艺看作一个例子——是明确指定的，《理想国篇》第3卷，401a以下各页。）成长中的男孩和少女，应生活在美的环境中，期望对环境美的欣赏，不知不觉导致赏识道德上一切高尚情操和行为品德上的一切美好声誉。根据苏格拉底的意见，在道德上使用象“美丽的”、“丑陋的”、“优美的”、“不优美的”这一类表述词语，不仅仅是隐喻，而且是一种依据一切感觉得到的美本身是品质内在美的表示和迹象这一事实的真正比拟。<sup>①</sup>

(9) 鉴于《理想国篇》中反复深思过的全部早期教育，是基于讲求情趣和想象，结果如苏格拉底注意坚认的，这种教育所产生的“德性”，虽然对除政治家以外的每个社会等级，将是很足够的，却并不是《斐多篇》所讲到的、真实而富于哲理性的德性。如我们仔细想起的，甚至那个改造过的城邦的战斗队的自我献身精神是建立在“看法”上，而非建立在知识上；他们的美德是绝对忠于一种从他们的“社会环境”中汲取的合理传统，而不是忠于一种个人的洞察力所理解的对“至善”的要求。因而第4卷中叙述和分析的美德，依然是“流行的美德”；它对普通雅典人德性的优势——我们所听到普罗塔哥拉鼓吹的可敬的本质，完全由于苏格拉底式城邦的“社会传统”，比伯里克利的民主政治的社会传统优越。因而为什么我们一定要把主要篇章中描述的哲学家及其具有哲人态度的美德的写照，看作论证的主要部分，并抛弃把《理想国篇》这一部

---

<sup>①</sup>除绘画、刺绣和建筑以外，《理想国篇》（引证的段落）提及纺织、各种“器皿”或“家具”的制造，好象还间接提到园艺。在苏格拉底的城邦里，大概有许多设计技艺的余地，如果没有为诗人和戏剧家留很多余地的话。苏格拉底显然深信，最伟大的艺术，就其表达工具而论，的确需要某种严厉和严格的限制。苏格拉底这样想是否可能不正确，是个有趣的问题。我提出这个问题，但不想作出回答。



分视为事后思考的任何推测是有双重原因的。说明那种难于与知识区分的最高德性，在任何介绍苏格拉底的伦理学说时，是绝对必要的。此外，由于《理想国篇》的政治家不得不控制和保存国家的传统，他们就必须具有一种德性，不只是那些环境本身的产物。要是成为军人最大光荣的对确立的传统的忠诚，是可以达到的最高道德原则，那么要优秀战士服从上级控制就毫无意义了。在一本没有中心篇卷的《理想国篇》中，斯巴达就会不得不以理想社会本身而不是二等角色的榜样出现；反之在第8卷中描述“以荣誉至上为原则的政体”的全部意义是，象斯巴达那样的国家，把纯粹的战士和运动员的素质视为道德理想，已经向着十足的道德混乱状态走了致命的第一步，因此按事物的正常趋势，必然被指望继续走下去。

在《理想国篇》第4卷中对种种美德的全部描述，因而是临时的，认识到这一点，该使我们不致过分重视灵魂“三个基本构成部分”的著名学说。我们务必注意领会，这一学说并不自称是独创性的，也不自称是一种科学的心理学。我们已经发现它在《高尔吉亚篇》和《斐多篇》中，被预先假定为知识界所熟悉的东西，并看到有理由认为它如大家知道波西东尼（Posidonius）曾主张的，<sup>①</sup>发源于毕达哥拉斯哲学，而且直接与“三种生命”的理论相关。这意味着我们应该把它主要看作对“有活动力的源泉”或“行为的动机”的一篇有效的描写，它充分描述了“德性”的主要形式，因为德性能在除了最高形式以外的任何形式中显示。因而这一设计将可以出色地应用于“雇佣近卫军”的德性，因为他们的生活，仍然是一种“爱慕荣誉”的形式，尽管是最可尊敬的形式。忠于“荣誉”、“骑士气概”、“抱负”（尽管是完全无私的抱负），是我们对他们最大限度的要求，尽忠职守的生活对他们的最优秀分子来

<sup>①</sup>伯内特：《早期希腊哲学》，196n2。

说，依然是在“高尚”和“卑下”之间的斗争，尽管是一场“高尚”往往获胜的斗争，于是这证明我们对他们内在的“灵魂基本要素”多样性的认识是正确的。“欲望”与忠诚的传统之间可能有冲突，也可能需要骑士情操在这一冲突中起增强忠于传统的作用，这将成为他们的经历的特征。但是人们熟知的苏格拉底学说是亲自直接注视《会饮篇》已经告诉我们的那种至善的“哲学家”，必然想望他已见到的善；对于他，“不顺从神的显示”该是不可能的，正象在基督教神学中，认为邪恶的意愿对于那些确实享有上帝赐福显圣的圣徒是不会发生的。因而结果一定是，作为哲学家的道德生活的写照，当他向着他有意识地把其能动性对准的目标前进的时候，灵魂的性质截然不同的“要素”的学说，变得愈加不能成立了。这就是苏格拉底关于这种学说的最后一句话，它提醒我们，当我们已经领会了灵魂的“神性”（《理想国篇》第10卷，611b以下各页）的真相，可能必须修正这种学说的原因，也是在最初介绍这种学说时，我们听说不应该指望凭我们现在正实行的探究方法，得出确实可靠的真理来（第4卷，435d）。<sup>①</sup> 这里我认为对这个学说不需要说更多的话，针对两种可能的误解，提点警告就够了。我们决不要被诱惑在灵魂中的“要素”或“形象”和一个完整“心理过程”的“三个方面”（知、情、意）的现代学说之间进行比较。柏拉图不在谈论这种方面，而是谈论行为的竞争的动机，而这种学说，如在《理想国篇》中所表述的，只涉及行动和“有活动力的源

<sup>①</sup>这暗示在得到永远拯救的人身上，“气质”和“欲念”的成份，可以说在理智中变质了，被吞没了。（当然这种“理智”，不会是对真理的“冷漠的、模棱两可的”理解，而是带有智力“热情”的炽热的理智——白热化的才智。）同一个意见在《蒂迈欧篇》中被更坦率地提了出来（69C以下各页）。由于我们不能猜想毕达哥拉斯的信徒蒂迈欧已在两天前第一次从与苏格拉底的谈话中听说了“三重灵魂”，他证明这种学说的一个论点事实上表明，柏拉图把这一学说看作是毕达哥拉斯的。

泉”或“决定性的动机”。另外，我们不应该犯试图把“暴烈性情”跟“意志”等同的大错误。根据苏格拉底的观点，意志不可能跟“这是好的”这一判断相区别，而这种判断当然总是“深思熟虑”的正式意见。但是“深思熟虑”也许表示正确的判断，或者在当前的欲望或忿怒或野心的影响下，也可能导致错误的判断；或者还有，它可能仅仅因为“荣誉感”同欲望冲突起来，避免错误的判断。要在《理想国篇》的规划中寻找某种“可以自由选择的能力”，对“实践思维”形成的判断和随之产生的行为之间进行干预，就会是误解规划的整个性质。

(10) 另外我们看出，为什么从来不可能有过一部“最初的《理想国篇》”，包含“护国者”及其早期教育的规划，而没有哲王及其在艰苦的科学思维方面的训练。要求哲王既是苏格拉底的德性概念唯一合适的化身，又是其个人对善的洞察创造了社会其余的人可能藉以生存的公共传统的权威。为了充分公正地对待这一观点，我们不应忘记，苏格拉底式的政治家被指望把往往不相统一的两种特性结合起来。他们应是具有独创性的第一流的科学思想家，但同样，他们必须成为“圣徒”。在关于要求他们具备的性格和它含有的天赋才能的叙述中，我们确实听到我们也应该要求一个天才科学家具备的资格——才智敏锐、记忆力强等等——但是我们也听到同样多（如果不更多）的我们应该视为适合于圣徒身分的道德条件，这对于一个不损害其在科学上的卓越地位的人，也许是缺乏的。苏格拉底对待问题的这一方面多么认真，可以从他的哲学家应无例外地从最优秀的年青人中选拔的事实表明，这类青年由于藉以形成战斗力量的艰苦训练而已显现杰出的成就。这种“辅国斗士”本身，如古藉中所描述的，被指望具有华兹华斯(Wordsworth)的“快乐武士”所有的崇高的道德风貌，而“快乐武士”转过来又不过是多年艰苦的智力劳动将从中造就出深有哲学修养的

政治家的原料。如果我们忽略这种完美的典型的任何一半，那末，我们将形成一种关于《理想国篇》中“哲学家”所指的东西可悲而残缺的看法。由于只考虑圣徒身分，我们也许逐渐想象哲学家是一种瑜伽，一心倾向于自私地全神贯注于绝对的神圣宁静；因此，为什么他要通过多年严格的数学研究为职业受训，以及为什么当他终于望见了善的美景时，他立刻被迫在壮年时期把全部才能始终奉献给政府的工作，就会是一个谜。如果我们只考虑科学，并仅仅说所要达到的目标，是最高的智力成就应被用在管理世界的事业中，那么我们就将忘记许多最杰出的科学家，由于品质上的缺陷，本来会被取消在苏格拉底式城邦中的崇高地位。根据智力卓越的观点，我们也许不可能想出比伽利略和牛顿的名字更杰出的名字了。但是人们可能认为，按照苏格拉底的标准，这两个人肯定都会被降到“手工艺者”的阶级。一个性格上道德品质的低劣，另一个狭小的自我中心的气质，会使他们甚至不能成为“雇佣近卫军”。我们所需清楚了解的是，苏格拉底同时坚决坚持两种主张——唯有道德上的英雄或圣徒才适合做众人的最高统治者，以及异常艰苦的思维训练（它只能通过个人致力于科学获得）——是通向直接见到造就圣人或英雄的善的最接近的必需途径。在这一点上，我们显然是以毕达哥拉斯的哲学为基础的。根本的思想正是似乎已有毕达哥拉斯的特色——灵魂的“拯救”或“净化”，应靠科学而不是靠神圣的宗教仪式完成的思想。当那些哲王动手占领马格纳·格拉埃恰<sup>①</sup>各城邦的政府时，他们就体现了曾鼓舞毕达哥拉斯信徒的各社团的这同一种理想。没有理由怀疑，实际的苏格拉底有同样的想法，他在对话录中对雅典的民主政治一直抱怨，是因为它在是非问题上不尊重“有识

---

<sup>①</sup>马格纳·格拉埃恰 (Magna Graecia)：意大利南部的古代希腊殖民地。  
——译者



之士”的权威。柏拉图本人在其书信中承认这些思想，它们在书信中出现，作为对于他的显然唐吉珂德式的、通过数学教育使狄奥尼修二世转变为潜在的立宪君主的企图的真实说明。毫无疑问，柏拉图及其友人，曾指望从科学得到比它应该提供的更多的东西，但是，如伯内特教授说过的，除非我们理解这种期望是热情真挚的，他们的做法是难以理解的。

怎样指望专心于科学使品德崇高（如果只有恰当类型的人，才允许干预其事），通过把第4卷中宣称需要“雇佣近卫军”具有的一切勇气，与第6卷中断言是哲学家品德的一部分的更高一类的勇气相比较，我们就很容易理解。要求优秀士兵具有在其性格中“灵魂”起主导作用的“勇气”，被定义为面临危险和诱惑，对教育所反复灌输给他的正确信念坚定的忠诚。它的基础从而是对怀有的荣誉准则的忠诚，如此热情以致任何怕苦、怕死和任何能激起食欲的诱饵都不能战胜勇气。象这样的一种勇气，显然会使一个人“毅然向前”，使他自愿干危急的事业，或使他赢得一枚维多利亚十字勋章。但是生活中有些境遇要求更高程度的刚毅坚贞。一个志愿工作者可能不胜任强加于（例如）一个神父的义务工作，神父的职责是每天在受到瘟疫袭击的城市中照管某种恶性流行病患者最后的祈祷。或者还有，一个勇敢的士兵在“情绪激昂”时会正视致命的危险，而在战友和司令看着他时可能缺乏那种科学家的沉着果断。科学家会对某种讨厌的病情从容地给自己接种，以研究其症候，或者在自己身上试验一些崭新而有特效的麻醉剂的效果，以便判定它在医药上的潜在效用。这就是苏格拉底谈及的、仅仅对一个从惯常的“宇宙万象的沉思”中“懂得”个人生命延续的相对不重要的人才可能有的那种勇气。或许，我们倒宁愿在神父和科学家两个事例中都谈论“信念”，但要点是，这两例中信念的动力都是靠一种对于宇宙秩序和他



自己在其中的地位的绝对自信的坚定信仰激发出来的。如果没有这种对信念的绝对信心，一个人就永远不会完全摆脱对于自己个人的重要性的幻想，因此永远不是一个相当自由的人。因为苏格拉底认为，科学是构成最终使人们见到“善”的阶梯，作为了解整个宇宙体制的线索，所以他指望科学使我们这样最后成为完全自由的人，作为其至高无尚的贡献。根据这一观点，显然在有识之士的灵魂中，在道德发展的较低阶段，曾是可以辨别的“各种要素”或“各种形象”，最终将融合起来。他的一生将只有一种行动的原动力或者有活动力的源泉，即他看到至善本身。美德的种种形式，在其最高阶段，将失去其差别。一般的善良平民，或者甚至国家的优秀士兵，具有的德性形式比另一种德性形式多，也许是可能的。这就是把不同的美德按照特性分配给不同社会阶层的含义。这并不是说，只要店主或农民是“有节制的”，他是否是懦夫就无关紧要。要是他是那样，他不可能是善良的人，而一个除军队和警察外任何人都没有勇气的社会，就会在道德上处于极坏的状况。但是打仗不是平民的职业。作为店主或农民，他仍然是社会中有一价值的一员，因为他未受过训练，显示不出他所有会赢得优异服务勋章或维多利亚十字勋章的勇气和镇定，尽管国家在危急时刻，如果其战斗部队同普通平民一样没有军人的勇气，就会屈服。但若一个人在其一生的所有行动中，由于见到至善而受激励，他将同样经得起人生的一切不测事件；由于有一种美德，他就必然有一切美德。以上帝代替“善”，于是各种美德统一的原则，就呈现“你喜欢做什么就做什么”这一熟悉的形式。

(11) 科学作为通向见到善的途径这一概念，使我们立刻考虑《理想国篇》中主要的形而上学学说，即“善的形式”的学说。如在一篇柏拉图的对话录中提到各种形式时是通常的，既不解释也不证明其存在。人们想当然地认为，在波莱马丘家

中的客人，或至少是和苏格拉底进行辩论的格拉康和阿季曼特斯，很懂得这一学说的意思，从而不会对其真实性提出质疑，这被认为是当然的事。数理科学与各种形式有关，这也被认为是大家都知道的，形式是我们从数学设法认识的客体，虽然数学家通过从他用来帮助我们的想象力的可感知的“形象”着手，逐渐使我们熟悉形式。迄今为止，我们未听说我们没有从《斐多篇》里得知的东西。但是有两个《理想国篇》据以扩大那篇对话录的头等重要的论点：（甲）我们现在听到是哲学家研究的最高客体的某种至高无尚的“形式”——“善”或“善的形式”。我们得知，在公认的数理研究之外，有一个更为根本的学科——“辩证法”，而直接使人们这样见到“善”，是“辩证法”的作用。此外，我们得知，这种“善”是苏格拉底所不能描述的东西，它不是“实在或存在”，而是在两者的“另一边”，虽然它是每种事物的全部实在和存在的源泉。（乙）数理科学的程序，受到批判并与辩证法的程序进行对比，着眼于解释科学的理想究竟为什么在辩证法中而且只有在辩证法中来实现。这两个论点都要求某种专门的思索。

（甲）《理想国篇》中的形式。我们从《斐多篇》中，同从其它对话录中一样，猜想有一种与可以区别地断言是种种逻辑主体的每一种“普遍的”属性对应的形式。在《理想国篇》（第6卷507b，第10卷596a）中明确地说了同样的话，在后者的段落中提出“床或桌子的形式”作为例证。（这似乎不符合著名的亚里士多德的陈述，那就是“我们”——即柏拉图主义者——否认有人造物的形式，<sup>①</sup>但我们必须记住，亚里士多德把这一学说说成是在学园中详尽阐述过的，而不是谈及在那些对话录中归诸苏格拉底的主张。）但是在《理想国篇》中，我

---

<sup>①</sup>《形而上学》，A991b6，M1080a6。

们认识到有一种“善的形式”，它对认知的客体和认知本身的关系，正如太阳对可见的客体和视觉的关系一样。然后进一步解释这一点说，太阳既造出了我们看到的各种颜色，又向眼睛提供它所看见的一切来源。同样，“善”向科学知识的客体提供客体的存在，并使它们变得可以认识。因此象太阳既不是我们看到的颜色，又不是看见颜色的眼睛，所以“善”是甚至比“存在”更加崇高的东西<sup>①</sup>。以后，我们发现各种科学形成一个阶梯，实际领会到的这种超验的“善”，就是这一阶梯的顶点。<sup>②</sup>现在，既然在《理想国篇》中假定科学知识是形式的知识，那么，被这样说成是从“善”中得到其存在的那些客体，必定显然意指形式的总体。“善”因而在种种形式中保持一种卓越的地位，但严格说来，我们不能把太阳称作一种颜色，我们是否也不应该把“善”称为一种“形式”，也许是值得怀疑的。至少其余所有的形式，一定是善的种种表现形式或表达方式。在《斐多篇》中，没有说到会使把各种形式这样看作第一个成员这种独特性质的阶梯或安排的系列为有理由的任何事情；看来形式倒是其所有成员都处于同一地位的一大群。因此，可以理解的是，本应该相信，《理想国篇》的“善”，代表远远超过我们能归之于苏格拉底本人的任何东西的柏拉图哲学的发展；然而，我认为我们必须注意不要在这个论点上有过

---

<sup>①</sup>《理想国篇》第8卷，508b—509b。为了充分理解与太阳的比拟，有必要理解隐含的色视觉理论，这理论在《蒂迈欧篇》中被充分阐释。颜色本身是一种“光辉”（《蒂迈欧篇》，87C以下各页），用来辨识颜色的直觉视觉器官，本身也象太阳那样，是一个发光体，它被容纳在眼睛里，并在视力活动中从中射出（《蒂迈欧篇》，456以下各页）。因而太阳作为光源，实际上也是颜色和色视觉两者的源泉；著名的新柏拉图主义者的程式，即被一起看作分不开的“精神”和“理解力”直接从最高的实在——“一体”——出发，是把《理想国篇》的学说完全正确地译成专门性形而上学的术语。

<sup>②</sup>《理想国篇》，第7卷，532a。

其实。至少“善的形式”无疑会是与最高的美等同的。在《会饮篇》中，把见到最高的美描绘成哲学爱好者朝觐的目标。因而尽管“善的形式”这个名称确实只出现在《理想国篇》的主要章节中，但若说那个提到的客体，并未以差不多的特征出现于《会饮篇》，则是不真实的。此外，虽然《斐多篇》没有说出“善的形式”，但“善的理念”这一习惯用语，字面上不过是“善”的迂迴说法，正象在柏拉图的篇章中经常出现“血统论”、“强而有力”等词语的类似的迂迴说法一样。<sup>①</sup>因此正是在《斐多篇》本身中，我们了解了苏格拉底的信念，那就是，“善与责任”，是“把一切结合起来”的原则，因而也是宇宙中一切秩序的起因。<sup>②</sup>《理想国篇》中的种种陈述，仅仅使《斐多篇》这一节的含义更明确一些。如果善是宇宙的起因，那么它显然一定具有《理想国篇》归于它的那种性质。因此伯内特教授认为所说关于“善的形式”的东西，是严格地在苏格拉底主义范围以内的，还以为这说明了苏格拉底和象麦加拉的欧几里德那样的一个埃利亚人之间的接触点。<sup>③</sup>必然地不可避免的是苏格拉底发觉自己只能从反面谈到这一善的形式，他也只能凭不完美的比拟肯定地描绘“善的形式”。可能在任何不仅仅否认或忽视“绝对”或一切实在的最高根源的哲学中，看到同样的情况。因为这一根源“假设”是所有实在的一种根源，所以你必定坚认它超越并因而“完全不同”于每个个别的实在事物；你断言它有的每种属

<sup>①</sup>举到的头几个例子：《斐多篇》98a2，“应负责任的理念”=另一原因；《斐德罗篇》246d6，“翅膀的能力”=“一只翅膀”；《蒂迈欧篇》78d8，“有形体的自然力”=身体。

<sup>②</sup>自然科学家被指责（《斐德罗篇》99c5）错误地认为“善与强制是勉强在一起的，但不得长久”。如人们可能说的，“他们忘记责任是带子”，它把一切事物连结起来。

<sup>③</sup>《希腊哲学》第一部分第168—170页。

性，都严格地属于与它的其它作用截然不同的某一作用，因而只能“类推”地断言它是这一最高根源，而且要告诫，这种类推是有缺陷的，如果硬要不恰当地进行比拟，就会使人误解。同时，因为它是一切实在的本源，所以表示“绝对完善”的每一属性，必然在其程度上，成为所有“完善的事物”之源的特征，必然也被“类推”地归于它。我们通过了解宇宙的“细微部分”获得的一切，必定增加并丰富我们对实在之源的构想，然而我们永远不能“领会”或完全“合理说明”那个本源。当话都说完时，它依然是个说不透的令人惊奇的“谜”。此后基督教的神学总是觉得有使“消极方式”或“遁世方式”的深奥的不可知论合并进自身的必要性，并且在企图象人们可以认知“普通的圆锥曲线”一样去认知上帝的平庸的神学家手里，总是陷入奇异的脱离常规。此后也就有象布拉特莱先生那种形而上学里肯定要素和否定要素之间的紧张关系。此后同样就有“实证科学”想要完成说明一切事物任务的不可避免的失败。要说明一切事物，就打算要完全摆脱开“简单明了的事实”的一切组成部分，从一批“法则”或某个单一的“法则”出发，在它们的自身（或它的自身）中，把整个存在的细节推断为“对理智是明白无误的，”犹如笛卡儿试图从几何学推断物理学一样，因为在他看来几何学包含的所有假设都直接地“明显”是真实的。事实上，我们不过在消除没有唾手可得的解释对付它的“简单明了的事实”的意义上，“合理地说明”自然界，在一个要点上通过别的场合重新介绍它，犹如M·梅耶松（Meyerson）在他一系列阐明科学哲学的著作中所坚持的。而且正因为科学受到这种限制，所以它的趣味持久不衰，要是我们能期望“完成”它，我们就不得不预期它不再使我们感到



兴趣的时刻。科学是永远进步的，正因为它总是试验性的。<sup>①</sup>

在《理想国篇》中使用有关“善的形式”的语言，如上一节已经提出的，立刻引起这一形式是否能与上帝等同的问题，关于上帝，基督教的神学家和哲学家使用同一种语言。我们只能通过作出有时被忘记的“区别”，才能正确回答这个重要的问题。如果这个问题的意思是，“善的形式就是柏拉图哲学中被承认的那个上帝的别名吗？”回答必定明确地是一个“不”字，因为伯内特所提出的理由：善是一种形式，而上帝并不是形式而是“化身”——至善的化身。当我们着手论述《法律篇》时，我们将了解柏拉图自己关于这种区别的想法和重要性。正因为他的上帝不是一种形式，因此上帝能扮演柏拉图哲学所分配给他的角色。但若我们的意思是在《理想国篇》中说到的善，跟基督教神学家和哲学家们说上帝所指的东西是否一致？”那么回答必须修改。在一个最重要的方面它是的。“善的形式”的显著特点，在于它是一切不同于自身的事物的实在和可理解性的超验的根源。因而它就是基督教哲学中说“实实在在存在的事物”的含义，并正确地被认为不同于和超越于其外观或表现方式的整个体系。于是，正像在基督教哲学家们的“实实在在的事物”中一样，在“善的形式”中，“本质”与“存在”之间的差别，也同样消失了，尽管在别的所有场合，它是有根据的。换句话说，“善的形式”超越了价值和存在之间往往被看作绝对的差别。它是最高的价值和一切别的价值的根

<sup>①</sup>关于《理想国篇》和其余这些对话录的哲学，总的说来是否就是“理性主义”这一问题的结论，简单说来就是这样。假如我们能充分理解“善”，我们会直接看到，它是彻头彻尾可以理解的，而且是原原本本可以理解的唯一客体；由于我们永远不能完全理解“善”，事实上总有一些关于它的神秘的尚未理解的东西。它一点没有自相矛盾，但对我们来说，它总是包含我们“意想不到的事”，我们能在某种程度上“了解它的意义”，而步步深入地了解它的意义却是哲学家的职责；不过你永远不会“识破它”。

源，同时，它虽然“超乎物外”，却是万有之源。这说明了为什么当一个人在研究“辩证法”方面达到极顶终于渐渐看见它时，认为它是通过直接的视觉被掌握的，并因为那理由而是严格“不可言喻的”。柏拉图 and 任何人都不能告诉别人善是什么，因为只能靠最不能言传和个人亲自的洞识来领会它。因而，照我看来，在形而上学中，善的形式就是基督教哲学说上帝所指的东西，而不是别的什么。根据基督教徒的观点，它自身会提出来的唯一评论，是由于根据苏格拉底自己的表示，“本质”和“存在”之间的差别在善之中逐渐消失，根本不应该完全把它称为形式的一种；因此苏格拉底和柏拉图在谈到一个有“生命”从而处在比善更低的“实在”的层次上的上帝时，没有充分注意到他们自己思想的重要性。他们的一神论的形式，仅仅因为事实上尽管不在口头上，还是受到一种情绪的纠缠，觉得善毕竟是一种价值或一种“本质”，需要某种中介的链环把它与“实在”或“存在的事物”的层次连接起来。在这一点上，希腊的建设性思想的定论，不是由柏拉图而是由普罗提诺（Plotinus）和普罗克鲁斯（Proclus）作出的。（当然，我们也必须记住，一种特殊的基督教哲学在其对一神论问题的态度方面，是由基督教是一个历史悠久的宗教这一事实决定的。基督教哲学从“道成肉身”<sup>①</sup>（它本身就是存在和价值的一种结合）这一事实开始，而为了保存它的基督教的特征，它必定是在其整个形而上学的结构中忠实于那个出发点的。）

（乙）对各门科学的评论——在研究苏格拉底对各门科学提出的评论以及他关于科学的局限性的理论的过程中，我们不

---

<sup>①</sup>“道成肉身”（word made flesh）源出圣经《约翰福音》第一章，word=希腊的逻各斯（logos），可译为道；在基督教也可以译为“圣言”，三位一体中，圣言居第二位。耶稣降生前是“道”，降生后变成肉身的耶稣，所以是一种存在与价值的结合。——译者

应该误解苏格拉底自始至终仅仅讨论公元前5世纪公认的各门数学。这是不可避免的，因为在他面前没有其它有系统有条理的知识范例，大体上，他必须说的话，很容易应用于从他自己的活动时期以来发展的整个一大群比较“具体的”科学上。如果我们把他的评论说成是对数学方法的批评，我们就必须在阅读笛卡儿著作时理解的同样广泛的意义上把“数学方法”这个词理解为仅仅意指旨在了解其最初的假定所指的恰切意思，和旨在正确地有条理地推知它们的种种含义的方法。这是所有真正的不管什么样的科学的方法；如笛卡儿正确地坚持的，其中没有任何包含对那专门的论题——“数与量”——的限制的东西（事实上，纯数学本身老早就发展得超过这种限制了）。这些评论的要点是，“知识”本身没有也不可能成功地绝对忠实于置于它们自身面前的方法的理想。这就是为什么我们感到，如果我们要在科学的道路上走到底，我们就不得不承认“辩证法”的实在性是一切科学的至高无尚的科学，并要求现有的“数学知识”应借助于辩证论者的成果，把本身重新建立在一种更为可靠的基础上。实际的苏格拉底很可能认识到这种必要性，因为在整个公元前5世纪的科学史上，最轰动的事件，是辩证论者芝诺论证数学上的种种假设，如毕达哥拉斯信徒迄今所从事的，是相互矛盾的。<sup>①</sup>为了面对芝诺的论证，拯救数理科学，在公元前4世纪重建整个体系就成为必需的，而这次重

<sup>①</sup>举最简单的一个例子：你不承认任何有限直线能被二等分，在基础几何学上就不能前进一步。毫无疑问，毕达哥拉斯派几何学家作出这一假设。但是，点是“具有位置的单元”，也是他们的假设之一。如果是这样，由于一个“单元”不能被分割，当我“在C点上对分AB线”时，C不能成为一个“AB线上的点”，而且事实上根本不能成为“一个点”。因而“一条直线能在一点上被对分”和“一个点是具有位置的一个单元”这两种假设中，至少有一种必然是错误的。可是没有两种假设中任何一种，毕达哥拉斯派的几何学家就不可能这样做。芝诺的“二律背反”属于这一类。

建在欧几里德的《几何原理》中为我们保存了下来。从事实重建工作的人，就我们所知道的，是欧多克苏（Eudoxus）、泰阿泰德及其同伴们，他们都是学园里柏拉图自己的同事，因此毫无疑问，对数学中公认的主要原理的这一修正，是该学派所致力的主要问题之一。在涉及到公元前5世纪的《理想国篇》中，我们当然丝毫未听到后来对付这一困难的方法，可是我们被允许听到应该完成这工作的急迫需要。

主要的思想十分简单。在一切科学中，我们在真正研究的客体，是我们不得不思索但却不能凭我们的任何感官看见或感知的客体。然而各门科学起初通过求助于感官自始至终把注意力对准这些客体，这些客体事实上是种种形式。几何学家画一个他称之为“正方形”的图形，画一条他称之为“对角线”的直线。但是当他论证一个关于正方形及其对角线的命题时，他在谈论的客体，不是这个看得见的图形和这条看得见的直线，而是这个正方形和这条对角线，而这些我们只有“用心灵的眼睛”（第6卷510d—e）才看得见。（大概甚至不正确的是象柏克莱那样，说他正在谈论的东西是这个看得见的图形以及“象”它一样的无限多的其它图形，就是因为我们根本不能构筑恰恰与他的“正方形”定义相符的可见的图形。）而且，几何学家或算术家在推理中自始至终依靠他“未解释”的某些“假设”，例如一切数不是奇数就是偶数或只有三种角这种“假设”。意思是这些假设既非直接自明，也没有对它们作任何证明。这些假设是康德意义上的“综合的”，而且它们是未经论证被假设的（第6卷510c—d）。因而对数学家们的思考最初有两种限制，如他们的科学研究的现状所表明的。他们依据像图形那样可见的东西，作为联想的来源，尽管不作为他们的论证的客体。不能对眼睛“说明”或“描述”的东西，就不在他们科学研究范围以内。因此他们在最初的假设中并不试图达



到真正的自明。他们证明他们的那些定理，是根据逻辑的必然性，从一批未经证明的前提中产生的，但是他们不同意证明有任何承认这些前提本身的必要性。因而这整个一批结论可以说就听任它们悬而不决。几何学家的“结论”最后依靠他自己和他的学生或读者之间的一种默契：他的那些假设是否可以证明为合理的问题，应该置之不问。严格地讲，只要推出那些结论的假设就这样不加检验，我们就不能把这些结论称为“知识”（第7卷533c）。①

这立刻向我们提出一门更高深更严格的科学——“辩证法”——的可能性和必要性。这一门科学大概在两个方面不同于流行的科学：（1）它要把各门科学最初的假设仅仅看作是发现某些更根本的不是“假设的”而是严格地自身明白清楚的前提的出发点——真正的“万有之原理”，而当它发现了这样一种原理（或各种原理），它于是就会演绎出随之产生的结论；（2）因此在这一运动中，不会求助于促进想象力的感觉得到的东西，上升到“万有的起点”和又从那里下降的双重过程，会从“形式依靠形式到形式，并终止于形式”那样地前进（第6卷，511-b-c）。事实上，我们甚至可能说，“辩证法”会“摧毁”现存科学的种种假设（第7卷533c），那就是，它会通过证明——只要这些假设实际上不是错误的，如它们也许结果是——它们是更为根本的真理的结论，使它们丧失最终的假设的性质。

①我们可能毫不费力地提供进一步的例证，说明苏格拉底这两个详细讲述的论点。因而可见的图解要末是几何学家推理的客体要末至少是联想和必需的来源这一见解被这一基本的考虑消除了：（例如）论圆锥曲线的著作，通常以关于“一般圆锥曲线”的性质的命题开始。可是，你甚至不能绘制“一般圆锥曲线”的粗略图解。所以，另一个论点，由几个世纪中花在试图证明下面一点上的努力充分说明：我们现在所知是欧几里得（同一平面内不相交的直线是等距离的）这一武断的平行线的假设，是思维的必然性。



在关于辩证法目的的这段叙述中，我们立刻承认在《斐多篇》中被描述的方法，是苏格拉底在他对阿那克萨哥拉的幻想破灭以后，转而依靠的“逻辑怀疑论”的方法。不过在这里特别着重《斐多篇》的直接目的允许我们只用一句话就驳倒的辩证法的那方面。在那里，我们正在注视如果任何人对一个最初的“假设”提出质疑，这一程序就被说成是必要的。《斐多篇》告诉我们，在那种情况下，我们的“假设”就需要使自身从一个更根本的“假设”中推出作为推论，而这一过程将必须被重复到我们得出一个各方面都愿意接受的假设为止。作为最后一着，这当然会含有出自可以看出具有无可置疑的内在必然性的某一规律的推论。因而，到目前为止，关于“辩证法”这项艰巨工作，《理想国篇》与《斐多篇》是完全一致的，只是它特别着重在《斐多篇》中不必重视的“辩证法”的那部分。

《斐多篇》不必考虑那部分，是因为那里一伙人都乐于承认形式学说是一种毋需任何证明的假设。从《理想国篇》来看，显然，如果一个辩论者竟不愿承认这一点，那末，形式原理本身就需要以数学家冯·法克（Von Fach）的那些假设应加以审查的同样方法受检验。在这些对话录中作出任何这种检验的唯一章节，不是由苏格拉底而是由毕达哥拉斯派的蒂迈欧讲出来的（《蒂迈欧篇》51b第7页以下各页）。

尽管苏格拉底很自然地把自己局限于对在自己的活动时期已经完成某种程度的体制的各门科学的评论，很明显，这些批评会同样有力地应用于任何其它科学。物理、化学、生物学、经济学，都充满着未下定义的“原始概念”和未经论证的假设，因此研究这些科学的学者本身的部分工作，就是要稳步地努力确定它们未经检验的前提究竟是什么，并考虑到什么程度真正需要它们，以及它们到什么范围形成一个连贯的体系。在最近半个世纪中纯数学取得的进步，主要在于较精确而完整地

陈述科学的“原始概念”和“不能论证的假设”以及消除许多被意识到的或心照不宣的“假设”为确实错误的。因而（例如）用以消除微积分中的逻辑错误和虚假假设的那种步骤，或者“非欧几里得几何”的发展，就是对苏格拉底和柏拉图称之为“辩证法”的那种思维的自我批评和自我改正的绝好说明。苏格拉底抱怨一类数学家（第7卷，533c）他们把科学的称号给予某一程序，在其中出发点是人们了解的东西，结论和中间步骤是“人们不了解的事物的结合体”。他的抗议对于70年前通行的任何普通的微积分教科书的内容倒是完全正确的描写。因此象“力”、“加速度”、“化合价”、“进化”、“价格”一类概念，显然需要同样详尽的研究。远在使用这些概念的各门科学对它们的意义系统提出任何极为精确的说明之前，它们必然都在实际使用着，而作为科学（有别于科学在“商业”上的应用）的科学之进步，最主要在于稳步纠正我们最初解释我们使用这些概念所指的意义的失败尝试。今天的物理学家，可能象德谟克利特那样，使“物质的原子结构”成为其科学的基石，但是他说“原子”指的是德谟克利特根本不承认是“原子”的事物。同样，我们都谈到物种的“进化”，但是新的物种，由突然的和很大的“变异”发生的观点，如果被确认，就会改变“达尔文学派”对进化过程的特征所作的特殊假设的全部性质；它恰恰包含苏格拉底说“破坏”假设所指的东西。因而，到目前为止，我们可以说，《理想国篇》所称的“辩证法”，大体上只是稳步详尽地研究各门科学难下定义和无法证明的事物的严峻而持久的艰难工作，而尤其可以说，他的理想，就他所直接涉及的科学本身来说，就是使数学变为精确说明的逻辑方法，从明确地系统提出的逻辑前提得出的严格的推论。皮亚诺（Peano）、弗雷格（Frege）、怀德海和罗素曾经给我们提供这种逻辑方法的极好的例证。

但是，“使一切纯数学变为逻辑”，只是《理想国篇》对“辩证法”所理解的意思的一部分，而且不是最重要的部分。象《理想国篇》仔细考虑的那种同科学的统一，大概需要把使数学变为逻辑与笛卡尔派使自然科学变为几何学结合在一起。当完成了这个任务，任何维护“事实”而缺乏内在必然性的命题，都不会在最后从中引出我们的结论的前提中的任何地方出现。辩证法学者追溯我们的一切知识所达到的那些根本原理，应当显示出一种自明的必然性，以使科学会以由“事实真理”转变为莱布尼兹称之为“理性真理”的东西而结束。这包含一种更重要的“科学”范围的扩展。意思就是，在一种完善的哲学中，价值和实际、“本质”和“存在”之间的差别是超验的。已经取得“智慧”的人就会了解任何事物存在的原因和它是现在的样子的原因，都可能在“物体”的特性中找到。任何事物的存在和它是现在的样子，是物体自明的，是一种毋需解释的“最高存在”。这就是辩证法被说成是直接领会“善”，是存在和本质的本源过程中达到顶点的原因。这一想法是除（如伯内特所说）目的论的代数以外的一切科学最终都能转变成一种“代数”。苏格拉底在《斐多篇》里讲话的含义中，事实上已经包含对这样一种科学的需求，他说他希望在阿那克萨哥拉的著作中找到关于地球的形状和位置的问题的解答。所根据的证明就是他应该具备那样的形状和位置，而不是其它，“这是最好的”（《斐多篇》97d-e）。当一位近代的生物学家，用“适应”它的环境这个概念，来说明生物体的结构时，他就在这样小规模地应用《理想国篇》会使其成为一切科学不管什么解释的最普遍的原理。当然，“适应”这一生物学概念仅对一个相对的最适者才突然中止；一个特定物种的特定环境，被看作（相对地）不变的和独立的，在物种进化中实现了的“最适者”，是对那个特定环境的充分的适应。当使这一原理成为

普遍的原理时，“最适者”就变为一种伦理的和绝对的最适者了，因为任何场所都不能成为每种东西的“环境”。“上帝的德性”，或其相等的东西，代替了那个固定的“环境”，作为万物的结构被设想为对其“适应”的东西。

我们毋需猜想，柏拉图曾设想使这个科学完善的纲领为能够被人类实际执行。我们从《会饮篇》中得知“探求智慧”（哲学）本身就是一种前进的活力，并不是那些已经占有“智慧”的人，而是那些正在努力探求它的人，在推究哲理。《蒂迈欧篇》几乎令人厌烦地反复提醒我们，特别在自然科学中，我们的所有成果，不可避免地都是暂时的，是我们凭我们现在的智力能够获得的最佳成果，并提醒我们必须准备好看到这种成果要被取代或被修正。柏拉图及其伟大学生亚里士多德之间的永存的悬殊差别之一，就是科学的暂时性和进步性这一观念，在柏拉图身上十分突出，而在亚里士多德身上则丝毫没有。柏拉图从不如亚里士多德十分易于假定的设想他能一劳永逸地为世界思考世界的科学。使亚里士多德对于13世纪的思想家如此有诱惑力的这一明显的不可改变性，使我们今天相当难于赏识亚里士多德科学的真正价值。那些思想家当时正在恢复把“自然界”独立地作为一个研究领域的想法。苏格拉底认为人类知识与浩瀚无际的科学问题相比较，是无关重要的。柏拉图太忠实于苏格拉底的观点，以致他不会采用轻佻而低劣的教条主义的语调。但尽管事物最终的“合理化”可能是个达不到的目标，然而没有我们不应该设法尽量接近这个目标的理由。如果我们不能排除我们从科学中看不出任何理由根据“不合理的事实”这一成分，我们可以勉力，而且应该努力，使之减到最低限度。我们不能把人类知识完全“数理化”，但我们愈能把它“数理化”愈好。当我们开始谈到柏拉图在学园中的口授教导时，我们将看到柏拉图怎样认真地使自己通过支持形式作



为哲学中的定论这一纯粹的假设，并通过从“善”推出种种形式本身，来执行这一计划。

(丙) 尽管柏拉图专心于谋求一种批判各门科学的形而上学，但他决不是一个完全脱离实际社会活动的“静修生活”的拥护者，详细讲述这一点，该是不必要的。我们甚至不能说，他象康德一样，把“思辨理性”和“实践理性”，想象为在两个相互从属的性质截然不同的领域里是能动的。按照他的想法，这两个领域是不可分割的。科学的统一，只有对一个受到统一的源泉善启发的人才是可能的，而实践善的人才见到善。因此，“哲学家”应把他一生事业的最佳年华，在事无巨细逐一处理中，献给艰巨的管理国家的实践工作，这种要求只是确信一个人若缺乏这种“崇高的”品质决不会攀登到科学本身的最高峰的另一面。“哲学家”必然是一个传教士和人类中的小上帝，因为按照苏格拉底的原则，“善”如不吸引所有发现它的人为它效劳就不可能被发现。“哲学家们”的社会活动，因为不是直接为社会活动自身的缘故进行，愈加给人深刻的印象。在我们自己时代的精神中，善良而疲劳的人们从事“社会工作”，是从他们对别的事情的渴求作为一种“副产品”自然地 and 不可避免地产生的，犹如他们也许从事打字或土木工程工作一样。正如近代的“伟大发明”经常是由根本不在考虑把科学应用到实用或商业上去的发明者产生的，或者例如艺术、文学、社会生活，都欠下圣·弗兰西斯 (St. Francis) ① 及其小兄弟们一笔数不清的债，而弗兰西斯他们从没有对它们考虑过。

(12) 对《理想国篇》第 8 卷—第 9 卷感人的写照略加议论，就可以使这散漫紊乱的一章结束。八、九两卷论述随着人生真正理想更完全地消逝，个人的和民族的品质所经过的逐渐退

---

① 圣·弗兰西斯是意大利 12 世纪的僧侣，曾建立圣·弗兰西斯修道会，会员甚多。——译者



化的各个阶段。这些描写的主要兴趣彻头彻尾地是伦理的，而不是政治的，这该是显而易见的。“不健全”的法规受到检查，以便搞清个人罪恶的各个不同方面，而不是为了某种政治制度的原理。如果“可尊敬的”抱负或者“商业倾向”成为一个人生活的主要动力的话，我们考虑到这些动机在其中决定国民生活的一个社会所显示的民族性格这一类型，更清楚地看出甚至它们的罪恶。苏格拉底仍然坚持他宣称过的运用“较为广博”的学问”来解释比较狭隘的见识的意图。在这些素描本身中，苏格拉底始终“全神贯注着这个目标”。用那么多的话对我们说，斯巴达曾为仅次于最好的社会的形象，提供了模型，在那里教育遭到忽视，最高的道德理想是显示出优秀战士和运动家的品质，那就是“可尊敬的抱负”即追求“光荣道路”在其中被认为是最高美德的社会。就人类来说，这种社会不是邪恶的社会；在道德上，这样的社会比人人视“财富”为人生的伟大目标和把“豪商巨贾”看作民族英雄的社会，处于更为健康的状态。罗马，在其比较承平的日子里，大概和斯巴达一样，是人们期望的那种社会的榜样。苏格拉底评论的要旨是，当“抱负”脱离仆从地位而成为主人时，不可能仍然是“可尊敬的抱负”——“服务”的抱负，就不大可能保持了。从一开始，“以荣誉至上为原则的政体”的国家的抱负，不是渴望在最美好的事业上超过他人——斯巴达人处在最佳状态时，没有对最崇高生活的积极追求作出卓越的贡献。当他们不处于最佳状态时，他们的“抱负”就采取完全致力于军事成就的方式；而当他们处于最坏状态时，就变成完全追求扩张权力并凭藉“帝国”积累掠取的财富了。犹如“以荣誉为至上原则的人”在晚年堕落成为那种贪求金钱增添他的权力的人物。在这一写照中，该是不可能找到任何使斯巴达理想化的东西。如我在别处写过的，说在《理想国篇》中，我们辨认出公元前

3世纪斯巴达民选长官的影子和在阿吉西劳斯 (Agesilaus) ①的“值得尊敬的”形象后面的纳维斯 (Nabis) 的影子，倒是比较确实的。

把“民主政体的”城邦描绘为在那里人人可以随意行事，最典型的平民，按性之所好，接触从骄奢淫逸到苦行禁欲各种生活——实际上就是歌德那类生活——是有才华的业余爱好者，大家认为这是对雅典的生活和风尚幽默的讽刺。当然我们应该注意到深一层的要点，如果使这一种讽刺针对柏拉图成年时期那种了无生趣而又彬彬有礼的资产阶级的雅典人，就完全不切题了。这篇滑稽剧直接针对着伯里克利这个广阔时期的帝国民主政体，当时雅典是世界贸易和“新学问”的繁盛中心。如果我们把这篇记叙文与修昔底德著名的葬礼演说并排放在一起阅读，我们将立刻看出，伯里克利选作雅典人生活优越性的证据的雅典人的生活那种特征，苏格拉底仔细地研究过，用以从反面证明，尽管它表面上光辉不凡，实质上这样一种生活却如此病态，以致社会处于完全崩溃的边缘。我至少不能不深信苏格拉底就在对索福克里、普罗塔哥拉、希罗多德一类人，曾是非常迷人的东西——它的显然永不衰竭的丰富多采和生气勃勃——中，看出了清楚明白的“衰亡征象”。②（也许他不十分错误。要是阿克拜第——活力和才华的化身——从征服西西里归来，那么伯里克利时期的结局可能会怎样呢？我们可能“冒险作出一个泛泛的解答”。）

我们没有从中获得任何描写这一中层社会的原始资料的线索，在这种社会里，财富是众人羡慕的巨大目标，“豪商巨贾”控制了国家的命运。但我并不怀疑我们能给柏拉图心目中的国家命名。当我们想起，如我们从《法律篇》和亚里士多德

①阿吉西劳斯：公元前4世纪斯巴达国王。——译者

②比较V. 索洛维亚夫的说法：“明显的和加速的发展是衰亡的征象”。

的《政治篇》的引喻中发现的，<sup>①</sup>只有三个城邦——斯巴达、克里特和迦太基，其政体由于其被构筑在明确的原则上的外表，给了希腊思想家们极为深刻的印象。我认为也许有把握地假定，迦太基曾经为《理想国篇》中的威尼斯或阿姆斯特丹提供过线索，正象我们可能相信先前他谈到“腓尼基人”特别长于经商的那一章里，苏格拉底比想到别的人更想到迦太基人。迦太基后来在最初两次布匿战争（Punic Wars）<sup>②</sup>期间的历史，为人们所说的“寡头政治的城邦”陷于瘫痪的内部纠纷提供了有趣的评论内容。关于结尾的辩论，毋需多说了，它宣称尊重正义的生活，在幸福方面远比满足人们的食欲和野心为优。<sup>③</sup>这一论证是我们已经在《高尔吉亚篇》中接触过的，并围绕把“缺失和从缺失中复原”这种医疗方案应用于道德生活。象肉体上的饥渴欲那样的“病痛”，无法得到永久的和逐渐改善的满足。你今天吃得饱饱的，但明天却发现你又饿得好像今天从未吃饱过一样。你误解为幸福的东西，仅仅是暂时地抑制“缺失”。另一方面，你在知识和德性方面所得到的，并非今天获得一到明天必须被“排泄”掉；你是要永久得

---

<sup>①</sup>亚里士多德：《政治篇》B11（1272b24页以下各页；注意亚里士多德也评论迦太基体制的“富豪政治”，而富豪政治是《理想国篇》里所指的“寡头政治”）。关于《法律篇》中提及迦太基，请参阅《法律篇》674a，这无疑是在柏拉图与西西里事务的联系，使迦太基对于他是很现实的以后写成的。商业使迦太基成为一个对伯里克利时期的雅典发生兴趣的对象（阿里斯托芬《武士篇》，第174页），似乎有理地提出阿几达米战争第三年的大瘟疫，是因为货物感染细菌，从迦太基带到雅典的。

<sup>②</sup>古代迦太基战争。布匿战争指迦太基与罗马的三次战争，最后一次战争，导致迦太基倾覆。——译者

<sup>③</sup>《理想国篇》第9卷，589b以下各页，比较：“如保罗所说，有些食物滋养身体，有些躯体也成为食物。这两者都得被上帝毁灭。”

到的。消耗和补充对立过程间的一种平衡，只是对身体健康而不是对品质和才智来说的；品质和才智是“既得的一切”。这是区分官能和野心的“虚假”快乐和贤明达观的哲人生活的“真实”快乐之间差别的理由。说前者是“虚假的”，不是指它们不被真正感受到，而是指它们不是给人所指望的东西。“结束的情趣想要长存”，但是永恒决不可能从“放荡”和“野心”中得到。这是任何专门为享乐主义所作的辩护都不能解释清楚的一条真理。针对可能发生的曲解，我要补充一项最后的告诫。柏拉图深信具有不同乐趣的“三种生活”，这和穆勒谈到乐趣中有“高级”和“低级”的差别几乎一样。<sup>①</sup>但是在穆勒给了一个荒唐的理由的地方，柏拉图给他偏爱“哲学家”的乐趣提供了一个合理的理由。穆勒试图说服他的读者：一个缺乏一切道德原则的乐趣鉴定家的评判委员会，在偏爱哲学家的乐趣方面，不会有异议，要不然的话，那些持异议者可能就有能力作为纯正的鉴定家了。<sup>②</sup>柏拉图为这种选择提供了正确的理由，即这个问题是一个要由“智力”来决定的问题，哲学家具备的而其对手缺乏的正是智力。这也就是约翰·格罗特说穆勒的论证是建立在误解我们所以重视哲学家意见的理由上的含义。我们求助哲学家，不是如穆勒所设想的，为了找证据，而是为了找权威性的根据。<sup>③</sup>

<sup>①</sup>《理想国篇》，582a—c。

<sup>②</sup>穆勒的托词是这一类辩论的极好例子，希腊人称之为“转向理性的反面”，即，对两者任何一方都没有帮助的辩论，因为它能同样被另一方很好利用。如果圣人借口浪荡子在能爱好低级的乐趣之前，一定已经丧失了对“高级乐趣”的兴味，使浪荡子失去判断的资格，浪荡子就能同样以酸葡萄的谚语反驳圣人。他可能说：“你喜爱哲学，因为你在肉体上衰老得无法享受放荡生活”。

<sup>③</sup>《功利主义哲学的检验》，第47页。

## 参 考 书 目

内德尔惠普 (Nettleship), R.L.——《柏拉图〈理想国篇〉讲稿》(《哲学遗著》第2卷);《柏拉图的美德和善的概念》,《在古希腊文本中的柏拉图〈理想国篇〉中的教育学说》,第61—165页。

纳托尔普, P.——《柏拉图的理念论》,第175—215页。

里特, C.——《柏拉图》,第2卷,第3—39页、554—641页及其他;《柏拉图阐述的国家论内容提要》(斯图加特,1909年)。

雷德尔, H.——《柏拉图哲学阐述》,第181—245页。

巴克尔, E.——《希腊政治学说》,《柏拉图及其先驱者》,第145—268页。

斯图尔特, J.A.——《柏拉图的神话》,第133—172页(《地球的神话》);第471—474页(《人类的神话》);《柏拉图的观念论》,第47—62页。

肖莱, P.——《柏拉图的理想国》,(伦敦和纽约,第1卷,1930年,第2卷,1935年)。

迪埃斯, A.——法兰西大学集成的对话录版本的《导言》,(巴黎,1932年)。



### 《斐德罗篇》<sup>①</sup>

《斐德罗篇》在总体上对研究柏拉图这篇著作的学者有两个困难。它在这一系列对话录中的恰当位置是什么？它的意图何在：如它自称的是对可以使“修辞学”（散文的文体）成为“科学”的原则的讨论，还是它的真正主题是爱神呢？柏拉图主要关心的是不是性爱的作用和滥用，或者苏格拉底在这个问题上所发表的言论只不过是正确运用和错误运用具有说服力的雄辩的例子呢？

第一个问题，根据考查，证明能够缩小成一个我们可以看作次要的问题。任何认真研究柏拉图文体的学者，现在都不捍卫古典时代某些评论家的奇异理论，说爱神在这篇对话录里的突出地位和苏格拉底对他的赞扬加重的浮夸修饰，证明它是一篇年轻时的作品，也许还是所有对话录中最早的一篇。<sup>②</sup>大家都认为，根据文体，这篇对话录不能置于我们在最近4章中论述的那些著作之前，这些是柏拉图作为作家在成熟时期的著作；就年代而言，它不能被远远移离这4篇伟大作品的四边形。但它是否可能早于这4篇中的某些篇，或者是否迟于所有

<sup>①</sup>跟这篇对话录相关连的种种问题，参阅汤普松：《斐德罗篇》导言；C.里特：《柏拉图》i, 第256页；雷德尔：《柏拉图哲学阐释》245以下各页，各书中的一切相关内容。

<sup>②</sup>第欧根尼·拉尔修提到这一理论；奥林匹左鲁斯（Olympiodorus）把这一传说当作事实来重述。

这4篇，依然是个问题。尤其，我们必须问它比《理想国篇》早还是晚。根据文体测定法的论据，在这一例子中不能完全信以为真，因为明显的是，许多语言特点是由于精心的摹仿。总的说来，文体测定家看来相信《斐德罗篇》晚于《理想国篇》，这一看法似乎有理地得到雷德尔极力主张的论点的支持，他认为对话录中神秘部分的某些细节，除非假定它的读者已经熟悉《理想国篇》第5卷和《理想国篇》第10卷最后的神话，简直是不可理解的。我本人不觉得这个论据是结论性的。<sup>①</sup>另一方面，如我们将在下一章看到的，有令人信服的理由认为，《泰阿泰德篇》可靠地展开了柏拉图晚年的一批对话录，它直到《理想国篇》及其姐妹篇20年之后才写出来，因此也许很难相信，象柏拉图这样一位伟大的作家，在这么长一段时期里，会绝对保持缄默。因此，我对近来一些著名学者在这一点上的结论没有什么可以反对的，我只不过想说，《理想国篇》在先，不是绝对可以证明的，而且想说，鉴于《理想国篇》和《泰阿泰德篇》在精神上不同，如果《斐德罗篇》写于那两篇对话录的间隔期间，我们完全应该设想它写于间隔的早期而不是晚期。

另一个问题更加困难。我想劝告读者等到看过我们对这篇

---

<sup>①</sup>雷德尔在提及灵魂每次化身后开始的“千年旅程”（《斐德罗篇》，249a）中，发现提到《理想国篇》（615a）中那个更详尽的说明。这没有说服力，因为这个时期在两个例子中看来都是从流行的奥菲斯神秘教承接下来的。所以提及分配一新新的肉体给灵魂的过程中起作用的“命运”（《斐德罗篇》249b）未必就是提及《理想国篇》617d，因为“继承的”看来是奥菲斯的（伯内特，《早期希腊哲学》\* 190n, 3）。更难令人相信的，是论证说《斐德罗篇》默认预先假定了《理想国篇》第5卷阐述过的“灵魂的各种构成成分”学说，因为，如我们已发现的，这同样符合于《高尔吉亚篇》，因此这一学说看来是公元前5世纪毕达哥拉斯哲学的一部分。至于雷德尔的其它论据，由于设想这篇对话录包含反对艾索克拉底的一次论战，而被搞得复杂了。关于这点，请参阅下文。

对话录的分析之后，再对它作出判断。出于下面简单的理由，我自己的意见是站在那些认为正确运用“修辞学”是本篇主要论题的人一边。就苏格拉底而言，“照料灵魂”是人生的大事，在他的讲话中发现对于运用修辞学或其他任何事物的讨论渐渐引到行为的重大问题，是完全可以理解的。要是《斐德罗篇》的真正主题是性爱，那么，很难理解它煞费苦心讨论把一种情绪的科学心理学应用于创建一种说服别人的真正技艺的可能性，或者它考查作为作家的吕西亚的缺点，怎么能彻头彻尾是枝节问题。

在结构上，这篇对话录是最简单类型的。斐德罗遵照医生嘱咐，正在城墙外的乡间作健身散步，苏格拉底偶尔遇见他，斐德罗为了与他作伴，仅这一次离开他偏爱的活动和他一起到街市上去。苏格拉底立即劝说斐德罗在伊里苏斯（Ilissus）河岸旁的梧桐树荫下坐下来，接下去在这里进行的对话，严格地说是“促膝谈心”。至于假定的谈话年代，差不多可以从开头的文句确定下来。在《理想国篇》里，只不过以少年出现的吕西亚，现在作为撰述“宇宙根本原理”的作家的声名正达到顶峰（228a），并正住在雅典（227b）。我们可以再进一步细说，波莱马丘也活着，而且，照苏格拉底的说法，“已专心于哲学”（257b）。还有，艾索克拉底虽然还年轻，却已在其专业方面与吕西亚互争短长；苏格拉底预期，他可能或者使吕西亚以及这个专业先前所有的教师相形见绌，或者甚至渴求更加高级的行业，因为“他天性中确实存在哲人气质”（279a）。这次会谈从而是在公元前411年和公元前404—403无政府状态的某一年代。波莱马丘和吕西亚在公元前411年从休里返回雅典；波莱马丘在公元前404—403年沦为“三十人统治”的受害者。据传说波莱马丘比柏拉图大约年长7岁，以致他的出生该是公元前435年左右；鉴于他经历海龙尼阿（Chaeronea）战

争（公元前338年）幸存下来，他的出生即使早一些，也早不了多少，因此在公元前411年他大抵是24岁，而在“无政府状态年代”是31岁。假定的种种事实从而要求一个居于公元前411—404年之间的年代。于是我们注意到斐德罗现在比我们在《会饮篇》里碰到他时，一定大5岁至12岁，一定不是少年（因为他在《普罗塔哥拉篇》里出现过），而是至少靠近40岁的成年人<sup>①</sup>；苏格拉底是一位老人，至少有60岁，还可能出头一点。

苏格拉底遇见斐德罗时，已近中午（这说明两人很快在梧桐树下休息的原因）。斐德罗已消磨一个早晨聆听吕西亚颇有才华然而自相矛盾的“世界普遍规律性的说教”——我们应该称之为——一篇论文——吕西亚为之辩护的论题是：一个少年应该对没有“陷入恋情”的求爱者，比对陷入恋情的求爱者更和善些。他随身带着记下来的文稿，因此苏格拉底自称相信，他在那里单独散步，明显地为的是把它记住。苏格拉底和斐德罗一边走到他们选定“午睡”的地方去，一边进行简短而幽默的谈话（227—230），其主要之点是即将发生的事——讨论伦理学定调子。苏格拉底对像沃雷亚斯和奥里斯伊亚的那种“神话的合理化”不感兴趣，因为他全神贯注于一个更严肃的问题，即学会“认识自己”的问题；他对郊外妩媚的景色不感兴趣，因为那些树木，不象他在街上碰见的人，“不”能“教给他任何”同这个崇高的论题——人的道德本质——有关的“东西”。这些谈话使我们对要把这篇对话录主要部分用来探讨吕西亚论题的功过和修辞学可能发生的情况的道德的重要性有思想准备。

吕西亚的论题（230e—234c）。——斐德罗现在开始阅读

<sup>①</sup>巴门蒂尔（Parmentier）：《居洛默·比代（Guillaume Bude）协会通报》第10期，第4页采用同一论点。

的论文，是真正吕西亚的作品，还是柏拉图自己模仿其风格的光辉著作，曾被争论过。两方面都没有证据，但是对我自己来说，我觉得我们必需同意包括最近的校订者霍特（Hude）在内的那些学者的意见，他们都把这篇论文看作是纯真的。任何人都不怀疑柏拉图有能力代替吕西亚写出一篇完全忠实于假想的作者的风格的“阐明理性的论文”。然而，鉴于对话录以吕西亚根据对“世界普遍规律”探索性的批判严厉而拘泥形式的审查结尾，我觉得难于相信这一文件是虚构出来的。公布一篇对著名作家以摹仿他的伪作为根据的严厉评论，而评论者为自己的意图创作了这篇著作，又不可能指望读者信以为真，本身就显得荒谬可笑。我们不妨假设，柏克莱本可以通过写一篇摹仿《人的特征》的作品，在《阿耳西弗朗》（或《渺小的哲学家》）里证明他想要证明的关于沙甫慈伯利（Shaftesbury）<sup>①</sup>虚假的华丽和浅薄的论点。柏拉图的意图，象柏克莱的一样，要求应该抨击既是原著，又应揭露在文学上和道德上受到鉴赏情趣错误的一伙人所赞美的作品。在我看来，霍特有充分理由刊行这篇论文，作为吕西亚原作的一部分。

我们务必记住，吕西亚的论题，甚至对雅典社会里干出“不合常情”的越轨行动的阶层来说，也会是一种冒犯的谬论。时髦的理论是，成问题的男女关系，在被纯真的“浪漫的”情感所激励时就变得崇高了，否则就不然，如同《会饮篇》里那些男女关系的颂扬者所视为当然的一样。出于计较利益而接受一个“恋人”的求爱，被看作希腊青年所能做的最卑劣的事情。至于现代类似的谬论，我们可以想象一篇巧妙的论文，写来证明汤姆·琼斯（Tom Jones）对贝拉斯顿女士

<sup>①</sup>沙甫慈伯利勋爵（1671—1713年）是英国伦理学家，第一代伯爵之孙，研究哲学。所著《人的特征》，1714年增订本，原名是《人的特征、风度、见解、时机》。柏克莱的《渺小的哲学家》是此书抨击。——译者



《Lady Ballaston》的行为在道德上比他跟莫莱·西格林（Moll Seagrim）的不正当的恋爱事件更清白。我们不应该设想吕西亚要别人认真对待他的论据。他只不过想通过表明他能为最邪恶的行为证明有多好的理由来显示其聪明灵巧，很象今天一个伶俐的作者可能用一篇论一位投掷炸弹的“共产主义者”崇高道德的文章，来自娱并取悦读者一样。但是不揭露根深蒂固的道德堕落和麻木不仁，有些论点不可能辩护，有些论据不可能应用，甚至以开玩笑的形式也不行；用这种论据来支持这种论点的那种聪明，是对社会真正的精神威胁，需要象苏格拉底那样，用更高尚的道德和更优越的才智来反对。

这篇论文可以非常简要地加以概括，它自始至终呼吁考虑在最肮脏的意义上的“实用”，一个人很可能从一个冷漠的肉欲主义者的求爱者那里更加有效地定自己的价钱。浪漫主义的爱情，有其一阵阵的悔恨和情人间的争吵；它更换其对象，而当它这样做时，它就转化为憎恨和轻蔑。它危害声誉，因为富于浪漫色彩的求爱者“胡扯乱谈”他的成就，相反，事务式的肉欲主义者则懂得怎样守口如瓶。“恋爱者”的妒忌是臭名昭著的，并且力图独占他的意中人；冷漠的肉欲主义者不反对跟因其财产或其它品质而受欢迎的情敌们分享。<sup>①</sup>“恋爱者”在考虑别的方面是否适于结合之前，先被对象动人的外表诱惑；没有“陷入情网”的人则审慎地选择。恋爱者的判断因其情欲而变得盲目，而这使他在爱情方面成为最糟糕的参谋和顾问。他谄媚一个人的弱点而挑剔一个人的长处。根据所有这些理由，要从人们对他的殷勤讨好中期望可靠而持久的优点，是荒谬的。（显然，这样一篇论文，撇开遍及其间的道德上的卑鄙堕落，仅仅被看作其论点的辩护文章，确是一个失败。吕西亚认为“偏爱一位恋爱者”是不好的，为此提出若干极好的理

<sup>①</sup>举一个实例，象我们的查利二世就是如此。

由，他对认为偏爱一个耽于肉欲的“世俗之徒”可能并不同样坏，或者并不更坏，没有提出任何理由。这篇讲话因而用任何合乎情理的标准评断，是不好的伦理学说，也是不好的修辞学讲话，这是苏格拉底会毫不犹豫地证明的论点。）

苏格拉底自称最初未曾注意这篇讲话的内容。他全神贯注于它的风格上的特征，而这些特征甚至吕西亚本人也难以称许，因为它满篇都是空洞的重复和无谓的滥调。只要回忆萨福（Sappho）和阿那克里翁<sup>①</sup>那样的诗人关于爱情所讲过的话，就会使人能就这同一主题作出好得多的讲话。吕西亚事实上并未在论文里显示任何“创新”，他只不过详细论述一个显而易见的、任何人都不会忽略的论点：恋爱者情欲的“盲目”和背理。他的作品的整个优点（如果有的话）必须在整理这陈腐的题材中去寻找。斐德罗本人承认这一点（236a—b），但挑战似地要苏格拉底（如果他能够）比吕西亚更好地论述同一主题——恋爱者的情欲公认的“疯狂性”。苏格拉底接受挑战，随即向缪斯诸神<sup>②</sup>祈祷，想借助她们的“启示”，来弥补他众所周知的愚昧无知。这样开了头，他针对这一主题，作了竞争性的发言，只不过谨慎地引入一个微小但很重要的修正。在讲话中，设想的发言人，不应是一个在谈论不光彩的“生意经”的无情的肉欲主义者，而应是一个狡黠到足以在冷漠的外表之下，掩盖住其情欲的“恋爱者”。（这使苏格拉底双倍地胜过吕西亚。他通过避开对道德上不光彩的论题甚至一种开玩笑的辩护，来捍卫自己的品格，同时他让自己无拘无束地（如果他愿意）接着极力主张这篇讲话外表上的合理性，只不过是一个疯人模拟的理性，因为安排其发言的委托人，确实自始至终受

<sup>①</sup>萨福（约公元前600年），古希腊女诗人。阿那克里翁（公元前570?—480年?）；古希腊宫廷诗人。——译者

<sup>②</sup>缪斯诸神，《希腊神话》中司文学、艺术和科学的9位女神。——译者

到“浪漫主义”非理性的鼓舞。)

苏格拉底的第一次发言——论题：倾听一个恋爱者的奉承是不好的(237b—241d)。——一切健全的考虑中第一种必不可少的考虑，就是了解我们正在考虑的对象真正的品质。鉴于问题是我们是否应当屈从恋爱者，我们开始必须理解“爱情”是什么，它要达到什么目的，以及它对我们有益还是有害。当然，“爱情”是对某事物的欲望或渴求。欲望有两种主要类型——“生来”对欢乐的渴求和对“最好的东西”的欲望，后者虽不是天生的，但必须获得，因此是建立在判断的基础上的——两者之间经常发生摩擦。在冲突中，判断力战胜欲望的渴求，就是我们所说的“明达自制”，欲望战胜我们对善的判断力，我们称之为“淫欲”或“情欲”。“爱情”(性爱)是一种特殊的情欲或“淫欲”。它如果被肉体的美貌激发起来，就是未受到对善的合理的判断力启迪的对欢乐的强烈的要求占优势(238c)。那么，摆在我们面前的问题是，这种爱情对激起这种情欲来满足爱情的一方，是有益还是有害。因此，在这里，苏格拉底说，他将自由发挥他自己感到也许受了他正在其中发言的环境的鼓舞而具有的几乎是“诗意的”辩才。(吕西亚矫揉造作的优雅姿态不得不遭到发自内心的“天然的辩才”的对抗。)

“恋爱者”因为是肉体享乐的奴隶，将当然要求他所宠幸的人柔顺地伺候其欢乐，并憎恨一切使他减少屈从和给他个人独立自主的任何事情。现在智慧、勇猛，甚至敏捷和辩才本身，有助于给人以独立的人格，因此为了那个理由，“恋爱者”将反对他的情欲对象具有它们。他的妒忌心将怂恿他把他的宠幸者排除出一切会使他“成为一个男子汉”的社交活动之外，尤其不准他接触“神圣的哲理”。他最不希望的事情是，他的“宠幸者”对他的魅力，将因获得理解力和灵魂上的果断

品质而蒙受危险。其次，他将怨恨获得诸如使人在“战争和其他种种急难”中有价值的坚韧性和强壮体质；他将为了自己的欢乐，审慎地努力使“宠儿”一生保持软弱和娇柔。最后，他将渴望使他的牺牲品脱离家庭感情的一切影响；他将反对他在经济上独立，或反对他婚娶和建立自己的家庭，因为有助于把他的牺牲品从只伺候他一己自私的欢乐的地位解放出来的事情，他一概忿恨，因而，“恋爱者”使受害者灵魂的、肉体的和财产的利益同样受到危害。（我们认为，苏格拉底关于他正在凭滔滔不绝的“被激起”的辩才自然而然地发言的借口，不应过于认真对待。他是在故意违奉吕西亚所忽视的排列规则。他的论题名义上是吕西亚的论题，即“恋爱者”的嫉妒和暴躁的自私心。但是他小心明确地表达他的论据，并且通过把“恋爱者”的妒忌对其受害者的影响分成精神、肉体 and 财产三类，避免无谓的重复。这就为他坚决认为受到献殷勤危害的各种道德善行极端重要，从而把整个论据提高到一个更有价值的道德水平，进一步提供机会。苏格拉底的发言，由于仅仅被看作有力的辩护的一个例子，因此比吕西亚的讲话有种种风格上的优点，这些优点远远超过他忽略吕西亚的词语典雅和矫揉造作。）

这篇讲话以需要进一步思考的问题结束。跟一个“好色之徒”结合，已证明对心灵、肉体 and 财产都产生害处。我们可以作为次要的一点补充说，除了是“有害的”以外，它甚至也不是令人愉快的。跟一个谄媚的人或者一个受供养的娼妇结交，也是有害的，但是可以极力辩解说，不管怎样，这些是“令人愉快的坏事”。但在好色之徒与其牺牲品的结合中，受害人甚至得不到欢乐；尽管如此，欢乐完全在另一方那边；牺牲者的处境是难于忍受的，他只不过靠金钱利益的承诺的力量支撑着它，一旦“恋爱者”的邪念得逞，欢乐享尽，他就不会履行这种诺言了。“好色之徒”的“爱情”因而是豺狼对羔羊的寓言

式的爱情。

甚至斐德罗也能看出，这篇讲话虽然提供反对偏爱“恋爱者”的恰当的理由，却丝毫没有为未“陷入恋情”的求爱者提出辩解。苏格拉底当然不想当这样一个委托者的辩护人，他提出补充说，这样一个人在各方面都和我们已经揭露其过错的恋爱者正相反。他说了这句话，快要向斐德罗告别，这时“神的示意”制止了他。他自称理解这种示意是警告，因为爱神是神，所以他因谴责他犯了不敬之罪，故而必须用正式打消以前的讲话来涤除自己的失敬，如斯蒂西霍鲁（Stesichorus）亵渎了海伦时所做的。假如一个真正有教养的人从旁听到了或者吕西亚的讲话或者苏格拉底刚刚发表的讲话，他就会想象，他是在倾听从“普通水手”中抚养成长的人讲话，没有能力理解一个自由人说“爱情”指的是什么。因而，“正式取消前言”的要点，应该是它宣布撤回“对人的爱情”与兽性的肉欲一致的言论（241d—243e）。①

苏格拉底的第二次发言（244a—256e）。——真正的爱情心理学——我们迄今为止坚持认为跟一个没有陷入爱情的人打交道比与一个“恋爱者”相交好，其理由是，恋爱者是“发狂的”，但不在恋爱的人保持着清醒的头脑，而神志清醒比“疯狂”好。这就是我们现在要宣布放弃的命题。假如只存在一种狂乱——一般的疯狂，它会是真实的命题。但是有一种被激起的“狂乱”，它产生我们在清醒和自制状态中不可能同样得到

---

①苏格拉底的发言所依据的“对人的爱情”的定义，在它是吕西亚系统陈述其论题时称之为“对人的爱情”的东西的真正界说这一意义上，是正确的。因此苏格拉底为了表明同一论题怎样可能减少一些肤浅之见和避免无效的重复论述，也恰当地采用了这一释义。但是，如我们将看到的，把它叫做急于求得某种肉体的“免罪”事实上不是对甚至有罪的和堕落的人类“爱情”的适当的描写。（甚至不神圣的爱情——如果它当真是“爱情”的话——也是对神圣事业的亵渎。）



的善。它的形式之一是预言；在“神志飞扬”的状态中预言的特尔斐神庙的女祭司，作为一个先知，远胜于依据鸟群的飞翔和类似的预兆来预言未来的占卜者；另一种形式，是“斋戒净身”和“奥义传授”的发起人、如我们应该说的“宗教创始人”的“神志飞扬”状态；又一种是诗人的灵感。任何试图凭艺术的法则在“清醒”状态中创作诗歌的人都不会写出任何伟大的作品（244a—245e）。恋爱者的疯狂，如我们将要看到的，是此类神圣的“狂乱”的第四种形式，它比尘世的智慧更加有智慧得多。<sup>①</sup> 我们想要表明，倘然恋爱者是疯狂的，他的疯狂是天赐的灵感，因此可能是不同寻常的赐福。要证明这一点，我们必须制定健全的心理学的各种法则；我们必须理解什么是灵魂的性质，以及什么是灵魂的行为和感情。

首先，灵魂是不朽的（245c）——对于希腊人，这一陈述

---

<sup>①</sup>要正确评价这种学说，我们必须既不要忘记苏格拉底惯用的“反语法”，也不把它说得言过其实。他关于诗人的著名理论提供了理解他的意义的线索。他发现诗人不能用单调的散文说明他们最优美的章节含蕴的意思，或者说明他们是怎样写出它们的；因此，他把他们归入那些自以为具有他们实际没有的知识的人一类。不管他们也许假定什么，他们觉察不出他们最好的作品的丰富意义。当然，他无意认为或者索福克勒斯或欧里庇得斯的伟大业绩，不是真的伟大，或者伟大的诗篇也许毫无意义。它的意思比诗人本人在“没有灵感的”时刻所能讲述的更多，因此这就表明，诗人不能完全支配的某些感化力，通过他讲出来了。同样，虽然详细讨论皮西亚（Pythia）出神状态时的念念有词或者那些希奇古怪的“宗教上的天才人物”设计出来的“斋戒净身”，授与人们的赐福，是他的反语法的一个组成部分，跟他对“神圣事物”的一贯态度是完全一致的是，他竟然会设想一种更高超的力量利用这样的媒介物来揭示未来，而且承认某些“奥义传授”和“斋戒净身”对身心的真正治疗效果。他在诗歌中，象在“神谕”中一样发现的巨大缺陷，正是先知们的意气不屈从于先知们的表现。因此，你不能信赖皮西亚的预言，并且因此，伟大的诗人的作品也容易衰退而变为陈腐乏味或信口胡说，几乎与沙德威尔（Shadwell）（沙德威尔（1642?—1692年），英国剧作家，1688年起为桂冠诗人。——译者）偏离正题（有时）转入道德观念一样。

意味着灵魂是神授的。其证明是，凡是永远在运动的东西就是不朽的，而灵魂永远在运动。这一三段论式的小前提也这样得到证明。灵魂是其自己的运动的源泉和创始者，它的运动不是从外界传来的，而是自动地从内部产生的，因而它们从来就不是由任何别的东西引起的，而且，因为灵魂本身是它们的第一个源泉，它们就永不会完结。假如灵魂告终，大自然就会有尽头，万物的发生也就停下来（245e）——暗指灵魂是能从内部运动的唯一事物，因而也就是说运动唯一可能的源泉。灵魂可以这样严格地被界定为“自动者”（246a）。<sup>①</sup>但是一切运动的这种“自我活动”的源泉的特征是什么？就我们的意图来说，我们用一个比拟就可以使我们自己感到满意。它象一个配有一对飞马的驾驭者，构成一个单一的充满生气的整体。<sup>②</sup>就诸神而言，驾驭者和马匹都象他们可能的那样好；在人的灵魂方面，驾驭者不得不操纵两匹不同拉力的马，而这是使他的工作如此艰难的缘故。当马匹保持双翅时，它们周天巡遊，而灵魂就经天纬地，“统管”宇宙。但它们可能失去双翼，落入尘世；灵魂于是取得一具似乎能够自己移动的尘世肉体（虽然它

---

<sup>①</sup>如我们将看到的，这一论据在《法律篇》里用扩大的形式复制出来，并在那里作为上帝的存在和灵魂不朽两者的充足证据加以处理。与《斐多篇》的各种论据不一样，它跟形式的理论没有特殊的关连。若说引入这一论据表明我们正在涉及柏拉图自己的思想在苏格拉底以后的发展，就会是草率的，因为大体上这一论据就是克罗托纳（Crotona）的阿尔克梅翁（Alcmaen）的论据，即灵魂是不朽的，因为它“象不朽的事物，并在它永远在运动”这一点上象它们（亚里士多德：《论灵魂》405a30）。因此，这论据一定已为苏格拉底所熟知，他在《斐多篇》的自传式的叙述中提到阿尔克梅翁关于脑子的种种看法是他自己熟知的。

<sup>②</sup>《斐多篇》246a，“似乎生长在一起般的，轭中的双马和驭者，就是要这样共生，组成一个有机体。” $\delta\upsilon\mu\phi\upsilon\tau\psi$ 的字面意思。在这里应该如该词在柏拉图的著作里经常意指的，是“逐渐合而为一”。它之被插入，为的是坚持个人心智的统一。我们应该把驾驭者及其双马看作一个单一的有机体。

实际上是由内在的灵魂移动的），因此我们就把这种肉体 and 灵魂的合成物叫做终有一死的“动物”。根据类推，我们开始通常把上帝错误地看作具有永远不被死亡分开的灵魂和肉体的存在（246d）。

（我们马上看到，我们正在用一个比喻论述灵魂的“三个部分”；驾车者是识别力，两匹马是“荣誉”或“勇气”和“食欲”。如果我们定要探知详情，它们暗指，所有这“三部分”，不仅都在尚未披上肉体外衣的灵魂中呈现，而且都显现于永不肉体化的诸神之中。这与《理想国篇》的暗示和《蒂迈欧篇》的明显教导很不一致。不过要从神话的细节中引出形而上学，实在是不容许的，绝对尊重形象化描述的一致性才使神话的细节成为必需。）

这篇神话开始描述一切灵魂在一个盛大的节日游行队伍的生动写照之下的生活。众灵魂在诸神的指引下绕着苍天的整个范围行进，维护万物普遍的秩序。整个漫长旅程的目的地，是通过登上全部苍天之外的一个地区——“实在的平原”到达的，游行队伍在那里停息下来，并在“无形、无色或无可触知其特性的、没有肉体的实在”（换言之，即形式）的沉思中，享受安息日的休憩；这是真实的灵魂之家，是灵魂的精神食粮的源泉。因而，这思想是，诸神和人们同样是由于这种纯粹沉思的力量，在变化无常和形成的领域里，完成建设和维护自然的和道德的秩序的实际工作。他们象摩西那样，按照“在山间”见到过的模式制造万物。当然，诸神圆满地完成了这次“垂直登天”；他们实际上引领他们生气勃勃的马车驶出“大自然”的全部领域到外面的目的地。对人来说却是另一回事。他们之中最好的只设法暂时把头露在可见的地区上面，瞥见全部在它那边的景色，然后重新降到尘世。较差的就被劣种马的倔强和驾驭者的不娴熟技巧，投入完全的混乱之中。他们的马

匹失去双翅，马匹和驾驭者深陷尘世，直到灵魂之翼重新成长才能重返故地。落下的程度由现在化身的灵魂在肉体中度过的那种生活表明。“见得最多”的人就成为哲学家、美的爱好者、音乐家或音乐爱好者；然后，遵守法律的君王和士兵、公务人员、运动员和医生、预言家和“知识传授者”、诗人和艺术家、技工和农民、职业诡辩家和蛊惑民心的政客、暴君，按递降的次序跟随其后。适用于大家的定则，是每个人身后受到他在肉体中所做的事业的奖赏。人们直到一万年之后，才能恢复翅膀，回到开始下落的地方，只有一种人除外，这种人连续三世选择过“哲学家或哲学爱好者”的生活。对这种人来说，一万年被缩减到三千年。<sup>①</sup>就其他的人而言，这一规划象《理想国篇》里的再化身，既包括人体的再化身，也包括动物的再化身，但任何动物的灵魂在这样一次堕落之后都不能最后恢复翅膀，除非再一次以人的外形赋予它新的肉体，因为恢复灵魂的翅膀，只有通过回忆记起灵魂在跟随诸神伟大的行进行列时所瞥见的事物才能实现，而感觉的经历只使人想起往事。一个正在心里唤起这些往事的人，根据他对别人认真对待的事情失去兴趣，一般被认为是“发狂的”，但他实在是“深受感悟”。<sup>②</sup>

<sup>①</sup>因而这一规划跟《理想国篇》中片断的神话的规划相同。这一假设是，人类寿命正常的极限为一百年。赋予灵魂新的肉体一千年发生一次，以便每次化身终了时的奖惩可能达到10倍的规格。三次化身以后逃出轮迴的特权以及一般人要10次以后才有完成的希望，在《理想国篇》里未曾提到，但我怀疑奥菲斯教至少一部分来源适合于这一点。恩培多克勒确定灵魂从上天贬黜的时限为三万个“季度”（《残片》116，〈改革的长老会友〉181），而我们可以怀疑，他是在计算一年为“春、夏、冬”三个“季度”。关于《斐德罗篇》神话的细节，学者应该查阅斯泰伍特（Stewart）所著《柏拉图的神话》一书的详尽注释。

<sup>②</sup>参阅布朗宁的《卡西希书信集》（Epistle of Karskish），书中把拉扎留斯（Lazarus）看作“疯人”，或者参阅圣·保罗关于十字架的“愚昧无知”的语言。



现在，我们的感觉得到的经历只不过提供少数模糊不清的关于公正、节制和其余形式的意象，而美在感觉经验中，却被格外感人地勾画出来；而感觉经验唤起“回忆”的作用因此更为惊人。在几乎失去了神圣的美的印象的灵魂中，美的尘世的轮廓的作用，是挑起跟美丽的肉体交媾的“兽性”欲念。但是对于刚从对精神的美的深刻沉思中回复过来的灵魂，一见到尘世的美丽则激起虔诚的敬畏和崇拜；灵魂之翼开始抽条发芽，而这个过程，犹如牙齿的成长，是痛楚间夹着宽慰的混合过程；爱人不在就痛苦，有他作伴就安适和欢乐。因此恋爱者只要能获得他正从中得到内心渴望的友谊，就乐意放弃所有其它的交往，忽视他的财产，并把习俗置之度外。人们把这叫做“在恋爱中”，它正在使人的精神之翼真正重新生长（250d—252c）。哪一种人会激起这种热情是恋爱者的特殊气质的问题。在最美好的一类人身上，唤起这种热情的素质是“爱智慧”和“堂堂正正的品格”（252e），其他的人则受不同的禀赋诱惑。在每种情况下，“恋爱者”都要把他“当作偶像崇拜的”对方塑造为越来越完美的双方都崇奉的“神”的偶像，因此他们之间的爱情就随着这个过程每走出新的一步不断成长（252c—253c）。

但是我们必须记住我们所说的关于人类灵魂的马匹之间血缘种系的差别。较好的马循规蹈矩，勇敢谦恭，“品种优良”；较差的马则“时常脱缰”。所以当马车的驾驭者全神贯注地沉思其爱人时，好马谦恭地抑制自己的感情，但劣马却由于贪求肉体享乐，不顾缰绳和鞭子，“脱缰逃跑”。劣马也许往往会被“拉伤腰腿”，但他坚持挣扎，而后当开始于一方的情欲与另一方相互作用时，真正强烈的诱惑时刻就到来了。如果这种诱惑得到有效地抵制，这一对情侣就赢得了一次“奥林匹克的胜利”，必须有三次这样的胜利才能把他们从肉体的



化身中解放出来。从今以后他们已控制住自身的邪恶，赢得自由。但若他们的生命只被引向次佳的东西——“荣誉”，而不是导向最佳的东西——“智慧”，那么稍不留神，那匹邪恶的马就可能挣脱羁绊，随意行动；那么，因为他们的行为没有给他们的“整个灵魂”好印象，在他们的生涯中将出现其他这样的时刻，尽管不很多。他们相互的依恋定必是真实的，但不如控制自己赢得了胜利的一对情侣的感情那么真实。在生命终了的时刻，他们依旧“没有翅膀”，虽然他们“渴望长上双翅”，然而即使这样，也是一得。它至少是走上天路历程的一个开端，其余的定将来到（253a—256d）。①

那么，这就是与一个真实的恋爱者结合所能赐予的东西；跟一个“不在恋爱”的人发生亲密关系，导致灵魂的鄙狭，错误地被当成一种德性，并导致在人间和地下度过的九千年“愚昧”时期。愿爱神接受这种公开认错，同意苏格拉底不失去“在爱情问题上的纯熟思虑”，并且惩罚吕西亚，使他如兄弟波莱马丘已被转向的一样转向哲学②（256e—257b）。

斐德罗对刚刚聆取的这篇漂亮发言感到高兴。吕西亚本人简直比不过它。或许他也不会尝试；他是个容易因小事生气的人，新近又受到一位政治家严重的冒犯，称他只不过是个廉价的“讲词作家”。苏格拉底说，可是装作轻视“讲词写作”的

---

①用以写下这篇灵与肉之间冲突的叙述的才能和见识，不应当使我们误以为它一定是隐蔽的自传。与阿克拜第在《会饮篇》里讲到少年时的他和苏格拉底的关系所说的话相比较，使人想起柏拉图所描绘的通过最严峻的诱惑而不被玷污的恋爱者的模特儿。可能在苏格拉底及其对待美好而任性的少年的行为举止中找到。

②人们不知道关于波莱马丘的陈述的论点。他如极可能发生的，在意大利的那些年，曾赞同过毕达哥拉斯信徒们垮台以后某些遗留下来的幸存者的意见没有？例如同意过菲洛劳斯（Philolaus，希腊天文学家）的意见没有？

政治家，只是在轻视的伪装下掩饰嫉妒而已。他们对他们提出和传布的政令十分自负，因此政令除了是作者在其前面加上它的捧场者——“委员会”或“人民”——的名称的一篇“讲话”记录以外，是什么呢？当一个人的“讲话”当作国家的“法律”被永远保存时，他岂不更爱虚荣。显然，如果有什么耻辱，它不是由于撰写讲词，而是由于把它们写坏了。因此这提出一个总问题：怎样才算好作品？（258d）。这是使有教养的人真正乐意去讨论的那种问题。倘若我们忽视它而宁可睡过整整暖和的正午，那末我们头顶上的那些鸣蝉，也许把我们的坏名声告诉它们的恩主缪塞（Muses）<sup>①</sup>。因此，我们现在发现自己开始从事对风格的问题的认真探究，好的风格是什么呢？

**风格的原则**（259e—278b）。——（讨论中的问题，名义上是一个合理的修辞学的准则的问题，但我们将看到，这很快就扩大到对一般文学作品中的“风格”特征的考虑。一位演说家或作家拥有他希望使听者或读者信服的论点。问题是可以制定什么原则最有效地呈现这一论点。因而苏格拉底极力主张的需要考虑的事，对向听众口头讲说一篇论文的主题有影响，同样也对书面说明这一主题有影响。首先从口头演讲这方面探讨这一论题的理由，只不过是苏格拉底时代，不存在严格的散文文学。比苏格拉底和斐德罗之间假定的谈话更早年代现存的唯一重要的散文作品，是希罗多德的那本书。“苏格拉底以前的哲学家”，确曾试图用一种散文体陈述他们关于“血统论”的见解；在伯里克利时代出现了最初关于“修辞学”和医学的

---

<sup>①</sup>注意在259d中提到出自《斐多篇》的哲学是“使人变得伟大的文艺”这一熟悉的格言。这一格言被认为是已经流行的，因此我们不可能大错。猜想它起源于毕达哥拉斯的哲学。

手册，以及最初关于伦理和政治问题的书面讨论。但是“技巧工艺”的作者们并不对风格提出什么要求，因此他们的作品不被看作“文学”。文学中的散文，作为对人生的见解的艺术表现工具，是艾索克拉底的创造，而在这次谈话的假定年代里，艾索克拉底仍然仅仅是供法庭上宣读的发言稿的作者。）

似乎很明显，一篇真正好的“讲话”首先必须具备的条件是，宣讲它的人应当了解他的问题的实际情况。然而公认的看法以为这是不必要的。创作一篇说明问题的演说，你毋须知道什么是“诉讼的是与非”，你只需要了解将要裁决争端的听众所认为的是与非，你凭借诉诸“你的听众的偏见”赢得诉讼。但是这种看法经受不住检验。要是斐德罗由于记得“马”这个词似乎意指一头驴，竟被关于马在战争中的用途的讲演说服为自己准备一头驴，<sup>①</sup>以防备下一次的战役，那就会是好笑的事情。假如一位具有说服力的辩才的政治家混淆善恶是非，并使社会执行一种是非混淆的政策，那就比可笑更坏了。这就不是政治家的风度，而是刚好相反，然而，修辞学的教授们也许会回答，他们并不为他们的技艺声称这种技艺能传授我们善与恶的原则，而只是主张，即使你懂得这些原则，你也不能在实践中利用你的知识，除非你同时遵循这些原则的戒律。<sup>②</sup>因而充分认识善和恶，就会是政治家风度的一种必不可少的先决条件，但精通修辞学的技术法则，对需要说服公众的政治家会是必要的。就其本身而言，在某种状况下，这是对修辞学一种合理的防护。条件是，讨论中的法则构成一种真正的“技艺”

---

<sup>①</sup>这里暗示斐德罗依然是个有钱人；如被征召，他就不得不在骑兵部队服役，因而属于“五百人集团”那个阶级或者“养马者”的阶级。

<sup>②</sup>我们可以提醒自己，这一点实际上是高尔吉亚在以他命名的那篇对话录里所采用的观点。他否认任何能“传授德性”的自夸。

——把真正的科学知识应用于实践。但是有一种见解，认为它们决不是这样；“说服力”只不过是不能制定任何法则的经验“诀窍”，因此没有跟关于讲话的主题的真实论据的认识截然不同的“演讲技艺”。这个观点需要考虑（259e—261a）。

不管修辞学用之于法庭、其它公共集会，还是用在私人生活中，也不管运用修辞学来解决的争端是重大的还是无足轻重的，我们可不可以把它界说为词语的“巫术”呢？<sup>①</sup>讨论这个题目的作者们，一般确实把这种技艺的范围限于法庭和公共集会的公开发言；可是他们忘记了这样一种限制，就等于不考虑芝诺及其自相矛盾的话。这就会是一个严重的错误。芝诺，一如法庭或“教会”中的演说家们，是爱争论的人物。正象一个政治上老练的抗辩人或者法庭的辩护人能随他高兴使我们认为同一个行动方针或同一个案件是公正的或不公正的，芝诺也随他高兴使我们接受或拒绝数学上的同一个命题。修辞学因而普遍地是论战的技巧。在修辞学上的成功，依证实相似点或类似点和揭露对手暗中预先假定的相似点的能力而定<sup>②</sup>（261e）。现在我们在两件事情之间的不同点显然很小的案件中，最易被引入歧途，因此，一个要把别人弄糊涂而避免自己误解的人，如那个爱争论的人所做的，需要了解事物之间真正的类似点和差异点是什么，于是这使谈论一种可脱离“现实知识”的“讲话技艺”成为可笑的事情（262c）。我们可以从我们已经讨论过的吕西亚的讲话来阐明这一点。吕西亚正在讨论“恋爱者”

<sup>①</sup>这个词应在它的“幽灵出现”的字面意义上来理解。雄辩的演讲人对付听众的“灵魂”，象巫师对付他的招之即来，挥之即去的鬼魅一样，他给你一种“迷惑力”。在现代社会生活中，我们从“术士”和“能够吸引听众的演说家”的行话里，也能听到。

<sup>②</sup>比较求助“惯例”的引证。惯例是法庭上的和政治性的演说术很普遍的特征。亚里士多德称之为“修辞学家的归纳形式”（《后分析篇》A，71a 9）的“柏拉图模式”，正是“求助于惯例”。

是福还是祸的问题。现在，“爱情”不象“铁”或“银”那样，是一个具有明确而无可争辩的含义的词。不同的人用这一名称理解迥然不同的事物。除非我们开头就对“爱情”下定义，询问一个“恋爱者”是否是福是无用的。吕西亚从不说明他的意思是什么；在他开场的句子里，他不加说明地引入“爱情”这个词。这样被引进他的意义不明确的讲话，肯定违背艺术原则，损害良好的文体法则。他从应该结尾的地方开始。<sup>①</sup>苏格拉底更多受到当地诸神的鼓舞，因为他用一个必要的定义展开他的发言。

在风格上的又一个严重错误是，在吕西亚的演说中缺乏辨认得出的条理。它不是始终如一地发挥一个主题，没有有机的结构。这篇讲话的各个论点中，看不出不能按全然不同的顺序来证明的理由，可是一篇好的讲话，应当就象生物一样，有一个明确的有机结构。应该有一个构成它的基础的明确计划，如果你颠倒它的段落顺序，它就会被毁坏。<sup>②</sup>在这里，居于山林水泽的仙女们用以鼓舞苏格拉底的这篇讲话，又一次呈现一个有教益的对比。它用说明“爱情”是什么——一种“发狂”或“疯狂的激动”——开始，然后它区别发狂的两种主要的类型：人类的疾病引起的发狂和神赐的超越日常“习俗”的“兴奋”引起的发狂。接着它进而对神赐的“兴奋”本身作进一步的细分，并因此把恋爱者的“兴奋”跟“先知”、“诗人”或宗教创始人的兴奋区别开来，最后用一首富于想象的颂扬爱神的赞美诗结束（264b—265c）。我们所说的很多话，也许是开

<sup>①</sup>思维的合理顺序，该是先说明“爱情”这种激情是什么，然后思考爱情怎样影响它所支配的人，最后探问这些作用是否使他成为在一个少年的生活中（比在一个没有“陷入情网”的人身上）有较多影响的人。吕西亚从这最后一个问题开始，而从未提出其余的问题。

<sup>②</sup>苏格拉底正确地指出忽视文章各部分或书中各篇章的逻辑顺序这一缺点超过其它一切，是拙劣的文体家最突出的错误。



玩笑的，但是关于我们所遵循的方法，有两点具有须认真对待的重要性。如果任何主题要加以阐明，那末给它下定义是极其重要的，而要给它下定义，我们必须能够使它的“四散的肢体”“集合”成一个单一的“型式”，如我们在把“爱情”的一切表现形式归纳在“发狂”这唯一的项目下时所做的一样。但当我们得到了单一的“型式”时，象使一头牲畜在适当关节部位脱位的熟练的切肉人一样，再正确地把单一型式“划分”成许多较低级型式，是同样重要的。这就是我们试图做的事，如果我们进而区别“邪恶的”或不合法的发狂和“可原谅的”发狂，接着小心地再沿着适当的界限把两者细分，结果留给我们“邪恶的”性爱和被清楚区分出的“可原谅的”或“神圣的”爱情，前者我们有权加以谴责，后者则被当作最大幸福的源泉加以赞颂。（正是这种首先“集中”定义，接着根据一种适当的“划分的基本原理”对“定义”作科学的细分的过程，使我们能够为我们的回答和赞许提供一个合理的正当的理由。）苏格拉底专心研究把“集合”和“划分”结合起来的方法，并乐意遵循掌握这种方法的“辩证法家”象神一般掌握各种步骤。因而使我们得出结论说，“辩证法是哲学”，是在辩证法那个词意指的看出事物中真实的亲密关系，从而把它们归入精确界说的“类概念”里的能力这一广泛的意义上说的；因此发现区分类中不同种的各种差别，是一种高明的文体首要的先决条件。要成为一个真正的文体家，你必须从总体上对你的主题有一个清晰的看法，并能正确地表达它（265c—266a）。

斐德罗认为这是关于“辩证法”的一个很好的描述，并且认为苏格拉底关于“谨严的文体”持有正确的观点。可是斯拉西马丘和其余散文文体的传授者却不具备我们叙述过的特性，他们说“修辞学的文体”的含义，是不同的东西。事实上，他

们指的是根据他们规定的、跟刚才叙述过的那种逻辑结构没有关系的某种模式，安排一篇“讲话”的各个部分。用专门术语来讲，他们说（例如）一篇好的演词必须有其开端，接着你必须转入讲述，这与你提出作为案件的各种事实相关，然后转入出示各个证人的证词；接着转入考虑事实的推断和似乎可能的事情；还有许多其它细分的部分。（这些术语的确切意义在许多案件中是不能断定的，因为有些术语没有被保留在后来的关于这种技艺的手册中，甚至对于那些被保留下来的术语，我们也不能肯定它们早在公元前5世纪就已经有了它们后来的意义。读者可以查阅汤普松所编对话录的注释。）高尔吉亚及其老师蒂西亚（Tisias）坚持认为夸张和偏袒的辩解的聪明技巧起着重要作用；波卢斯（Polus）和在他之前的普罗塔哥拉则坚决要求字句措词的优雅和恰当。我们毋需跟随他们探究所有这些细节，但是我们必须从总体上检验他们文体理论的价值；倘若我们用清晰的眼光仔细观察它的结构，这种结构会显得非常松散（266c—268a）。

假定有懂得使体温上升和下降、引起呕吐和下泻以及诸如此类的秘方为理由，自称是医生，象我们的朋友埃里克西马丘那样的专家会承认他吗？倘然他连在何种病人身上、何时以及用何种剂量产生这些效应都不知道，他们马上就会说，他并不懂得医学。因而，索福克勒斯或欧里庇得斯就会对任何懂得怎样有力地作单个的发言，而不知道怎样用它们构成一个艺术整体的人说：“你也许了解戏剧创作的初步，可是你并不懂得怎样去创作一个剧本。”所以，我们可以肯定，伯里克利本来会彬彬有礼地对我们说，一个学会了课本中的种种手段的人，只学到“修辞学”的初阶。这门艺术在于懂得怎样和何时去使用各种不同的手段产生你的讲话，并使它成为一个真正的整体。

(268a—269c) 。①

诚然，这不能从任何讨论法则的书本中学到，那末一个人该怎样使自己取得一种真正有说服力的风格呢？首先，他必须具有天赋的表达才能，否则他在力图耕作不毛之地的过程中会浪费时间。如果他具有这种天生的才能，那末其耕作既要求知识，又要求实践，因而不完全是一个“技巧”的问题。只要它的确依靠知识并因而是一种“技巧”，吕西亚和斯拉西马丘误解了这类需要的知识。它是什么，可能由关于伯里克利——我们所有伟大演说家中最给人深刻印象的人——的事实向我们暗示，除了他天赋的演说才能外，他占有早期与阿那克萨哥拉交往的优势。这给予他使其自身在他的政治演说中被感觉得出来的某种精神视野的开阔境界。②这位伟大的文体家事实上需要在和高明的医生同样的基础上造就。如果一个人要在医学上不止单凭经验取得知识，如我们可以从希波克拉底的教导中发现的，他就需要关于身体的科学知识，而如果没有总体上关于“自然的知识”，那就很难获得这种知识。他必须了解人体是由单一的成分还是由许多成分组成的，而且，无论在何种情况下，他必须进一步知道，组成人体的物质或者许多物质，是怎样受到医学在其药品里所应用的每种物质或所有物质的影响

---

①注意，欧里庇得斯一定在这里与索福克里有联系(268c)。两个人都被认为正活着并容易接近的。因此，我们应该确定谈话的年代是在欧里庇得斯最后离开雅典之前(公元前408或407年)。提及埃里克西马丘及其父亲(268a)表明，倘然他俩是跟卷入公元前415年的丑闻的人名字相同，就不会象他们圈子里的某些人那样对他们产生如此严重的后果。

②当然，提到这一点是有点儿开玩笑的。它暗示伯里克利用实际的政治家的才能，利用阿那克萨哥拉学派对“奴斯”(Nous)的统治所作的物理推论；他把“思想推动一切”转变成为一个政治原则(270a 5)。

的。缺乏这种科学基础，医学就会是完全在“暗中摸索”。<sup>①</sup>对于“演说家”而言，也是如此。他在用讲词力图在他的听众心里产生出健全的信念，恰如医生用处方在病人的体内产生出健康的状况一样。因此，任何从事传授说服别人的技能的人，首先需要对精神有全面的科学知识。他必须懂得什么是它的组成成分，以及每一类讲话究竟怎样影响他们。总之，他必须具有关于人性的正确可靠的心理学。因而他必须理解他的听众之中，有什么不同的气质，有哪些不同类型的“讲话”，以及为什么这样那样的一类“讲话”对这样那样的气质有吸引力。而且这还不是全部。打动听众的演讲者，象有成就的医生一样，必须具有诊断技巧。他必须在实践中能够迅速而有把握地判定当前听众的气质和定将击中他们要害的那一类感染力。只有当他已经这样诊断出了他的听众的气质并选定了所要引起的那种正确的感染力，他才能够应用手册上提供的产生那种及时的效果的规则（269d—272b）。

我们描述过的演说家的成功之路，无疑是漫长而艰难的；但是那些写便览的作者，真能给我们指出一条比较不费力的捷径吗？我们知道，如已经提及的，他们往往说“演说者”或“文体家”无需关心现实或“真相”，只要致力于善于花言巧语就行了，因此的确，竟然通常宁要利嘴而不要真理。因而，

<sup>①</sup>柏拉图主要在考虑（血、粘液、红胆汁、黑胆汁）这四种基本体液的学说。医学上的科恩（Coan）学派根据它建立其体液病理学，并且论证说，医生必须具有药品中每种物质对每种“体液”所起作用的科学知识。极相似的东西大概是人类心灵中的（如勃脱勒所称的）“能动原则”以及每个原则可以被适当类型的口头呼吁所激发或抑制的方式的科学知识；已经提及的独特的希波克拉底学派的著作，也许就是“人类天性通论”，在那里特别阐明血液病理学。只要参考迪埃斯（Diés）所著《在柏拉图周围》一书第90页以下各页的探讨。他正确地坚持认为是至关重要的对听众的情绪的可靠而迅速的估计，恰恰是这种不可能有“诀窍”的事物。对于它不能提供任何规划；它是一个“感性知觉”的问题（271e）。

如果他受雇于一件讼案，案情是一个胆大而矮小的人打了一个身强而胆怯的汉子，他为被告辩护时，就会详细说明矮个子竟然攻击大汉，是不大可能的事，或者，如果他代表原告说话，那就会力图提出，发生了一起由几个打手策划的斗殴事件。不论哪种情况，事件的真相，正是聪明的辩护者会注意掩盖的。可是我们必须再次反驳说，一个人只能根据他所了解的事实真相的程度来评价那“文过饰非的言词”。（辩护者可以依恃歪曲实情，但他如果存心用真正花言巧语的方式歪曲真相，他必须了解真相。）所以我们坚持我们的看法：要获得一种有说服力的文体的技巧，是一项长期而艰苦的工作。要是我们的目的只是给我们的尘世伙伴留下一个印象，而不是如它应该是的那样，使我们的言词象我们的行为一样受到上帝的欢迎，那末所需要的时间和劳动就会是不相称的。（当然，那就会是真正的政治家的目的，他运用对人类气质的认识和可能对这些气质有吸引力的方法，在行善避恶方面谋取他的同胞赞助。）实际上，这是我们关于文体的技巧的原则不得不说的一切。它必须依据所涉及的话题高明的了解，并依据对听众（或读者）心理上的同等高明的了解，与语言的天赋才能结合起来（272c—274b）。

现在我们可以转而讨论这个问题，用书面把人的讲话永久保存是否适当？这是关于吕西亚的由一个匿名的政客用冷嘲的口吻提出来的问题（257c）。苏格拉底声称听到过一则轶事——斐德罗倒认为他是在杜撰，早先当埃及被诸神统治时，索斯（Thoth）神发明了书写的技术，并把它介绍给当时在底比斯统治的阿蒙（Amon）<sup>①</sup>作为一种使埃及人更加聪明并改进

<sup>①</sup>柏拉图称他为萨穆斯（Thamus），但提及底比斯表明他在心上怀有什么样的埃及神。使注释家们感到困惑的萨穆斯这个名字，是否很可能由于故意跟叙利亚的萨穆兹（Thammuz）混淆呢？



他们记忆的方法。阿蒙指摘他，理由是，书面记录倾向于通过使记忆成为多余的，使我们忽视磨炼记忆力，并且使人们装满对自己智慧的空洞的自负。他们认为他们懂得很多，他们仅仅读过而缺乏理解并缺乏在他们心上产生永久的影响的东西。写作的技巧并不起代替记忆的作用，它仅仅提供我们备忘录——时时使我们的记忆得到补充的方便手段。一本书就象一幅图画。画上的许多人物形象可能确实“栩栩如生”，但他们不能说话。所以一本成文的书中的词语和句子似乎充满知识，但是偶然你询问该书的意义，你得不到任何答复。一篇“讲话”一经写成，有知识的人一卷在手，无知识的人也一卷在手，因此有遭受曲解的危险。如果要正确理解它，需要作者活的声音去解释它，卫护它。因而，书面讲话充其量是写在“理解它的人的灵魂中”的活思想的死印象。一个园艺工人可以为了消遣而在“阿多尼斯 (Adonis) 的花园里”<sup>①</sup>催促百花盛开，但他却注意播下他在合适的土地上认真播下的作物的种子，并整月地等待它们成熟起来。所以认真从事于产生正义和德性的善果的人，不会相信通过用墨水写下他最深的信念来促成它；他将信赖在他自己的灵魂里以及在那些他经常有私人接触的人们的灵魂里缓慢而稳定地培育这些信念。当他把他的思想写下来，那一部分是作为“他年老健忘”的备忘录，一部分因为这种作品可以在我们闲散的时刻提供一种有价值的消遣形式。所以我们可以对吕西亚说——我们同样可以对荷马一类诗人，或者对梭伦一类的法律“起草人”说——如果他们中的任何人真正理解了他的“作品”所能产生的东西和不能产生的东西，并且理解了与他的活思想比较起来，它们处在何等次要的地位——这种人

<sup>①</sup>如我们应该说的，“在一个温室里”，“阿多尼斯 (阿多尼斯在《希腊神话》中是维纳斯所爱的美少年。一译者) 的花园”有许多花盆，在盆中，百花被促使迅速地盛开，又同样迅速地凋谢。

理应得到一个与“演说撰稿人”完全不同的称号，他是真正的“哲学家”。但若他没有比其作品里煞费苦心写成的空洞语句更好的东西给人类，他就只配叫作诗人或演说撰稿者或“法律起草人”。①人应该永远比他写的书本或诗篇或法典更伟大（274b—278e）。

一个人的品格应当比他的文学“作品”更伟大，特别真正的哲学家是一位不能用“白纸黑字”写下其最深刻的思想的伟大人物，这是柏拉图强烈持有并保持到生命结束的信念。②这说明他从未试图把自己最深刻的形而上学的思索形诸笔墨的原因。这些思索是某种“生活方式”的结果，因此，不言而喻，以接受者那方面过同样的生活为先决条件。为了整个世界把这些思索记录下来，本来只会招致危险的误解。尽管如此，如笑话所说，卡莱尔（Carlyle）写了37卷书，去说服全世界相信沉默是金。当然，他不可能告诉我们“黄金般沉默”的奥秘。那只能告诉具有另一个卡莱尔的灵魂的人，而这样一个人不需要读那37卷书，就会发现这一奥秘。

**结束语**（278c—279c）。——苏格拉底对他的朋友吕西亚的比较年轻的对手艾索克拉底给过什么音信吗？他只能猜想这位年轻人的发展将是什么样，但他相信艾索克拉底的天资比吕西亚优秀，精神气质比他高贵。也许，倘若他在现在专业上继续下去，他将远远超过所有对手和竞争者，也许他将“被一种

---

①“法律起草人”（278e2）不可能意指“作曲者”。这个词似乎不用在文学中其他任何地方。在这里它显然指的是“法典制定者”，重要之点是，如果一个象梭伦那样的人，确乎把全部才智只不过花在设计一部法典的条文上，以致在私人交往中，他象某些作家被说成只谈论自己的作品那样，只谈论自己的法典，他就应该被人轻蔑地谈及这个词被造出来传述与“演说撰稿人”相类的贬义。

②比较《信札集》第1封314c—342a、343e—344d中坚持这一论点，在这些地方比喻和语言似乎直接使人联想起本篇对话录。

更加非凡的冲动”引导达到更高的成就，因为在他身上确实有一种“哲学的气质”。

现在，除了苏格拉底应该向度过午休时刻并向牧羊神及其别的监护诸神简短祈祷的场所告别以外，没有任何事留下。他的祷词是“但愿他内心能变得洁净，而他的外表能与内心相一致；但愿他视智慧如真实的财富，而他的财产是只有自制的人能携带的东西”。因而祷词是为了精神、肉体和财产的利益，是以一种使我们想起苏格拉底评价这三者相对重要性的方式措词的。

已提出的关于涉及艾索克拉底的意义的那些无关紧要的问题，实际上不需要研讨。所说的话是严格地忠实于并适合于设想的环境的。艾索克拉底比吕西亚无疑有较大的才能，在知识和道德方面都处于更高的水平。他通过成为文学散文文体的真正创始人，表明他才华卓越，并通过放弃把“演词的写作”作为学校训练青年从事公务活动的基础，表明他性格优秀。不管柏拉图可能认为他提供的训练多么有缺陷，简单的事实是，它建立在浓厚的泛希腊主义的基础上，而且艾索克拉底在当时的公务活动家中，是这种泛希腊主义的公认的代言人，这一事实充分说明柏拉图归诸苏格拉底的、说在这个人身上存在一种哲学气质，这个评论，实际上完全可能已经作过了。关于苏格拉底对艾索克拉底有过影响的历史事实，不容置疑。<sup>①</sup>至于艾索克拉底和柏拉图两人之间传说的“争议”（其中很多是一些近代作

---

<sup>①</sup>关于这方面，参看伯内特的《希腊哲学》第一部分，第215—219页：“苏格拉底的灵魂学说”，载于《不列颠学院纪录汇编》，1915—1916年，235以下各页。所以艾索克拉底关于波利克拉底对苏格拉底攻击的主要之点是，颂扬武西里斯（Busiris）是荒谬的，抨击苏格拉底同样是荒谬的。波利克拉底通过斥责一个具有堪称楷模的德行的人显出他的愚蠢，和他通过颂扬一个恶人显出他的愚蠢一样（艾索克拉底，第11卷，第4页）。

家的捏造），实在没有适合于它的证据。在艾索克拉底的著作中，对于把“科学”和“辩论术”当作培养政治家的预备学科所经常表露的轻蔑态度，的确很明显是专门针对学园的，但企图在柏拉图著作中对这些微不足道的尖刻话找出讥讽的反驳，事实上没有成功，而用于这些尝试的智谋，在我看来完全浪费了。柏拉图和艾索克拉底关于实际政治的观点毕竟有很多共同之处，他们既不是古希腊后期的文人学士，也不是德国的教授。我们在这个国度里能够十分理解，两个著名人物怎样能在哲学纲领上互持异见而不成为仇敌，两个人中较大度的一方怎样能很乐意地接受气度较差的一方偶有的“责难”。（举例而言，没有人认为莎士比亚跟本·琼森的关系，因本的偶尔嘲弄而受到干扰。）因此我只能同意伯内特教授的意见，认为西塞罗所信奉的传说，把柏拉图和艾索克拉底描述为有私人的交谊，可能是真实的。<sup>①</sup>

在即将告别《斐德罗篇》之际，我们可能注意到，虽然它在其关于“文体”价值的结论中补充《高尔吉亚篇》的看法，但它丝毫没有修改这较早的一篇对话录中说过的话。针对利用动人的演说，颠倒黑白和产生虚假印象发表过的谴责之词，一点没有更改。从吕西亚到斯拉西马丘那些职业教师们自称要说明的那类问题，不是科学，而是“花招”或“把戏”（因此不能象他们声称的那样，通过“课程”加以传播），这个意见也

<sup>①</sup>西塞罗：《演说家》第13卷，第42页，“不爱我的人，也必然不爱艾索克拉底，他毕竟同苏格拉底和柏拉图一样，吃尽错误的苦头。”参阅第·拉，第3卷，第8页。在这段文字里，我们得知，逍遥学派的普拉克西凡尼斯（Praxiphanes）写过一篇对话录，艾索克拉底在其中作为柏拉图的客人出现。一种敌对的学说没有古老的传说作为背景。亚里士多德和艾索克拉底学派之间的竞争，十分仔细地考证过（西塞罗：《演说家》第3卷，第35、141页，《演说家》第19卷，第62页），这更有意义。我应该先假定，柏拉图用明显赞扬艾索克拉底来结束这篇对话录的目的，是要表明无意把它作为反对他的论战。

没有改变。关于一个主题的透彻认识和对听他讲演的公众心理上的正确认识，为一种有价值和有利的文体提供了真正的科学基础，在进一步说明过程中，柏拉图没有说任何跟《高尔吉亚篇》的结论不一致的话。因而没有充分的理由认为《斐德罗篇》的寓意，表明是在《高尔吉亚篇》的更为“苏格拉底化”的立场以后“发展”起来的。苏格拉底不可能在阿几达米战争时期以及此后20年的雅典生活过，而没有机会把他的思想转向“修辞学”文体的价值的问题，因此没有理由说明他为什么在事实上竟然没有得出《斐德罗篇》的结论，尽管我们当然不能证明他曾经得出过。

## 参 考 书 目

- 汤普松，W.H.—《柏拉图的〈斐德罗篇〉》。
- 罗宾，L.—《斐德罗篇》（《法兰西大学图书集成》，巴黎，1933年）。
- 里特，C.—《柏拉图》第3卷，第39—62页；《柏拉图对话录：〈斐德罗篇〉》，第1—28a页。
- 雷德尔，H.—《柏拉图哲学阐释》，第245—279页。
- 纳托尔普——《柏拉图的理念论》，第52—87页。
- 斯图尔特，J.A.—《柏拉图的神话》，第306—396页（《斐德罗篇》神话）；《柏拉图的理念学说》，第62—65页及第2部分。
- 迪埃斯，A.—《在柏拉图周围》第2卷，第400—449页。



### 《泰阿泰德篇》

比起柏拉图的任何其它对话录来，《泰阿泰德篇》的写作年代，似乎可能更精确地加以确定。因为主要的辩论是由两位麦加拉人——欧几里得和特普松（Terpsion）——之间开头简短的谈话引起的。我们在《斐多篇》里碰见过他们，他们是苏格拉底周围的核心成员。特普松讲，他刚见到雅典人泰阿泰德。泰阿泰德在柯林斯打过一仗之后受了伤，并患恶性痢疾，正被从雅典的营地送回家乡。想到失去这样一位人物对世界的损失，使欧几里得想起苏格拉底逝世前不久，一度会见泰阿泰德，并对这个年轻人预示过卓越的前途。欧几里得声称从苏格拉底本人那里听到关于这件事的全部情况，他是伤心得把苏格拉底所告诉他的立即写下备忘录，之后并由苏格拉底本人帮助订正和扩充了写下的内容。

由于非常强调特普松（142b）称之为杰出“人物”的泰阿泰德，在公元前399年只不过是一个“小孩子”，显然如序言整个调子所暗示的，那次使泰阿泰德受伤被送回家中丧生的那场战役，必定是好长一段时期以后发生的。如埃瓦·萨奇斯博士（Dr. Eva Sachs）已经指明的，<sup>①</sup>最符合暗指条件的已知的一仗是公元前369年的一仗。在这个战役中，埃帕明诺扎（Ep-

<sup>①</sup>在她的《雅典人泰阿泰德》那篇论文（柏林，1914年）里。此文终于驳倒的托尔普说这篇对话录是柏拉图年轻时代作品的标新立异的推测。

aminondas) 在奥尼翁山上突破雅典人和斯巴达人的防线。<sup>①</sup>显然，这篇对话录是在泰阿泰德死后不久，作为纪念他的一篇颂词而撰写的。欧几里得和特普松认为泰阿泰德肯定马上就要死亡的。这就使我们把完成作品的年代放到公元前368年或公元前367年初。因而，如伯内特指出的，在柏拉图离开雅典到叙拉古去投入巨大政治冒险事业的前夜，作品一定已经完稿，而且很可能，他充分意识到，在当时为了政治事务的生涯，快要放弃勤学用功的生活。

本篇开头，有几点需要注意：（1）当欧几里得解释，为了避免沉闷，他采用了直接的戏剧形式的叙述方式。（当然，今天我们必须理解，这真的是柏拉图放弃在其写作全盛时期除《斐德罗篇》外的所有伟大作品中所采用的方法。）从那以后，可能除了《巴门尼德篇》之外，我们将会发现他重新使用早期著作那种简单的戏剧方法。<sup>②</sup>这无疑因为在这些后期作品中，先前对再现一幅苏格拉底及其同时代人的生动图象的兴趣，终于十分完全地让位给发展主题这一更加注重哲学思索的兴趣。

《泰阿泰德篇》是使苏格拉底的人格更突出的最近的对话录。

（2）把重点放在苏格拉底判断泰阿泰德这个少年所显示的先知式的洞察力上，似乎是不可理解的，除非我们应把那个年轻人和苏格拉底的会见，以及苏格拉底作出的预言看作真正的历史事实。它们正是在一篇准备当作纪念泰阿泰德的“颂词”的作品中，可以适当地被充分利用的那类史实。（3）欧几里得关于他在苏格拉底本人的帮助下整理他那篇记叙文的方法的插

<sup>①</sup>色诺芬：《希腊》第7卷，I，第41页；伯里（Bury）《希腊史》，第608页。这个战役看起来微不足道，但甚至这样的战斗也有人员伤亡。很明显，泰阿泰德把他的死亡归因于痢疾多于归因于受伤。

<sup>②</sup>关于《巴门尼德篇》在写作时间上比《泰阿泰德篇》迟早的问题，请参看本章。无论如何，它们一定是近乎同一时期的作品。很可能在《巴门尼德篇》里坚持迂回的写作方法的困难，是放弃它的直接理由。

述，也许是一种虚构，可是柏拉图显然认为它是合乎情理的虚构。我们完全可以推断，苏格拉底的追随者确实记下了这种动人心弦的谈话记录，而且柏拉图本人也许曾把他自己或者其他人作的这种记录，用作他写作苏格拉底对话录的材料。在现在的例子里，他借助欧几里得的记录，设法做到让我们知道，当苏格拉底邂逅泰阿泰德时，他本人实际上并不在场，尽管我们本来可能指望他在场。也很可能用疾病来解释这件事，正同他因病有几周之久没能在他老师的死亡场所一样。（4）把欧几里得和特普松引进这篇叙述，象《巴门尼德篇》里全神贯注于巴门尼德和芝诺的人格，也象写出“来自埃利亚的访客”，在继续《泰阿泰德篇》的会谈的两篇较晚的对话录里，作为主要发言人出现，这表明我们已经到达柏拉图生平的某一时期，那时他的主要兴趣是要阐明他对麦加拉的埃利亚学派学说发展的态度。这是一个当我们进而论述《巴门尼德篇》和《智者篇》之际更特别要加以考虑的问题。我们将发现柏拉图在这些对话录里对这个学派偏颇的理智主义，采取一种坚决的反对态度，他认为这种理智主义势必将哲学错误地引到完全跟“抽象概念”打交道的枯燥乏味的游戏中去。同一个态度在我们这一篇对话录里，由着重承认感觉对真实知识的贡献显示出来。柏拉图通过实际上把这篇对话录题献给老友欧几里得<sup>①</sup>，使我们理解到，他对同时代的“麦加拉人”逐渐增长的不满，暗示他对这一学派的创始人的情绪没有改变，这位创始人是终身崇拜苏格拉底的一伙人里年老而忠实的一员。

如我们从终审判词（210d）中发现的，主要的谈话年代，被确定在公元前399年著名的审问期前不久。在终审判决中，苏格拉底说明他必须去“头领”的官署，对米利蒂尤的控告递

<sup>①</sup>几乎不可能把欧几里得设想在公元前389年和367年之间过世，如果那样，那就过于巧合了。

交答辩。在场的人员，除苏格拉底外，有毕达哥拉斯派的几何学者泰奥多鲁斯 (Theodorus)、青年泰阿泰德、他的同伴“缄默人物”小苏格拉底 (147d)，还可能有一两个其他不具名的年轻人。场所是在没有名称的“健身房” (144c)，很可能是学园里的健身房。在谈话的过程中，我们看到泰奥多鲁斯来自居勒尼 (Cyrene)，他是当时已故普罗塔哥拉的朋友和崇拜者，尽管他声称严格说来是一位数学家，完全不熟谙当代雅典人“哲学”的方法和术语 (146b, 165a)。说他属于毕达哥拉斯派，是因为他的名字出现在伊安布利丘 (Iamblichus) 提供的毕达哥拉斯信徒的名单上 (《毕达哥拉斯传》，第36卷，第267页)。普罗克鲁斯在其对欧几里得的《基本原理》 (弗里德莱因 (Friedlein)，第66页) 的第一册的注释里保留的一个评语，指出欧德穆斯 (Eudemus) 在其数学史里，把泰奥多鲁斯跟丘奥斯 (Chios) 的希波克拉底一同列名为公元前5世纪最伟大的几何学家之一。色诺芬 (《回忆录》 iv，第2、10页) 用暗示苏格拉底了解他的方式提到他，虽然这也许只是色诺芬从我们的对话录里得出的推论。重要的是记住，泰阿泰德是柏拉图学园的一员，而且是公元前4世纪极早的数学家之一。如我们从普罗克鲁斯 (在上述引文中) 那里见到的，欧德穆斯把他与阿尔基塔斯 (Archytas) 和利奥扎马 (Leodamas) 一同提名为公元前4世纪三位杰出的几何学家。从欧几里得《基本原理》的注释和其它地方的评注中，我们得知，他是对“二次方程的不尽根”的式子开始进行系统研究，而在欧几里得的第10册里使它完善解决的第一批数学家之一，而且由于他对毕达哥拉斯信徒们了解的三个图形 (四面体、六面体、十二面体) 增添了剩下的两个图形 (八面体、二十面体)，还经常

被援引为补足了“等边等角立体”原理的几何学家。<sup>①</sup>

虽然《泰阿泰德篇》的戏剧性魅力依然引人注目，但是它具有种种特征，表明我们接近了这样的时刻：从此刻起，对话体将变为一种纯粹的传统形式，这种形式适合于实质上是讨论一个固定主题的论文的东西。主题在讨论之初被提出来供考虑，之后被继续讨论，只有一处显著的离题，这是作者自己承认如此的。除此之外通篇的系统性和严密性，是我们从未在任何主要的对话录中看到过的。苏格拉底的盘问，正变成有意识地追求某种“批判”方法，使之同单个明确的问题有关。这就使对这篇对话录的分析，异常容易领会。

## 序言 (143d—151e)

显然，几乎偶然地仍使即将讨论的问题，以《普罗塔哥拉篇》和《理想国篇》的方式出现，老的方式使苏格拉底谈论他对青年人的关心，并且问泰奥多鲁斯，雅典的青少年中是否有哪位在他看来显然有非凡的前途。泰奥多鲁斯说，有一位显著兼有才思敏捷、品性坚韧和谦逊朴实的青年，有理由希望他干大事，他就是泰阿泰德。说来奇怪，这个非凡的孩子，体态与苏格拉底本人相象得出奇。这就使苏格拉底开始讲话。苏格拉底招呼泰阿泰德从一群运动之后正在涂油的青少年中走出来，并开始跟他谈话。他说，泰奥多鲁斯刚才评论我们面容相象。因

<sup>①</sup>这里还有一个小小的难点。这一陈述的意思一定是，公元前5世纪的几何学家已经知道在球面内三种图形的结构；泰阿泰德为剩下的两种添加了结构，这样就完善了欧几里得的学说《基本原理》第13卷。但是柏拉图把所有五种等边立体的知识（这就是古代这些立体以“柏拉图图形”知名的原因），明确地归诸毕达哥拉斯信徒蒂迈欧。然而，仔细的阅读会显示，从未认为蒂迈欧提到在球面内八面体和二十面体的内接，象他提到四面体和十二面体的内接那样。在我看来，这是对公元前5世纪并不知道这些结构这一传说的肯定。



为泰奥多鲁斯不是一位肖像画家，所以他的这一评论，无关重要。但因为他是一位卓越的科学家，他对我们智力的天赋方面的意见就极有分量。因此苏格拉底就乐于发现这位青年才智的天资，是否确能证实它们刚才受到的高度称赞。他将用提一个问题来检验这一点。泰阿泰德正从泰奥多鲁斯那里学习几何学和别的东西。学习意味着获取知识。但知识究竟是什么？泰阿泰德能对这个常使苏格拉底自己感到困惑的问题提供任何答案吗？这个青年如柏拉图通常使一个对话人做的，用枚举法开始作答。泰奥多鲁斯所教的几何学和其它科目是知识，制鞋或木工作业也是知识。

当然，如苏格拉底指出的，这决不是问题的答案。用说制鞋是知识来回答知识是什么的问题，就等于说懂得怎样制鞋就是知识。懂得怎样制造家具也是知识。我们的问题，是说明在这两个陈述中看来都是“可确定的”“懂得”的含义。泰阿泰德立即抓住这一点，因为它使得这个正在考虑中的问题跟他和小苏格拉底刚才已经解决的数学问题同一类型。那个数学问题是为我们用近代的术语称之为“二次的不尽根”或“无理方程”的东西，找出一个共同的公式来。如泰阿泰德说明的，这个问题，恰如在欧几里得几何学里，被看作关于“直线”的问题。你不能用你的长度单位作一条可以通约的直线，作这样一条直线，结果它的平方面积等于依据长度单位作出的正方形的面积的3或5或7或11或13或17倍，但是你可以设计一个适合如下所有这些情况的通用公式。我们可以把整数分为两类：一类是两个相等因数的乘积（4、9、16等等），另一类是不等因数的乘积（例如6、8）。于是我们可以称第一类为“正方形”的数，称第二类为“长方形”的数。这就使我们能对所有有限直线作成互相关联的划分。如果画在这样一条直线上的正方形面积，能根据单位线上的正方形面积，用等于两个相等因

数的乘积的一个数来画出，我们就称该线为“长度”；如果这种面积不是由两个相等因数的乘积的一个数来表达，我们称这段对应的线为“乘方”。第一类的线都可以相互通约，因为它们都被我们标准的长度单位“测量过”；第二类的线没有公测度，但是以它们为根基的正方形的面积却是有的。（例如， $\sqrt{3}$ 和 $\sqrt{5}$ 没有公测度，但3平方呎的面积和5平方呎的面积却是有的，即以一呎长的线为根基的正方形。）这就是第二类的直线叫做“乘方”的原因，它们不是本身可以彼此通约，而是它们的“二次幂”是可以通约的。<sup>①</sup>因而鉴于在考虑中的每一条有限直线属于两类中的一类，而且只属于一类，泰阿泰德通过利用二分法设法精确地解释了我们应该称之为“二次的不尽根”的那一类（148b）。

苏格拉底为这种成就感到高兴，但愿泰阿泰德把同一种能力应用于使“科学”或“知识”全在一个可以确定的共同因素之下，确定它们的类（148d）。泰阿泰德渴望解决这个问题，但觉得不能胜任这个工作，虽然他不能说服自己把它忘怀。这表明泰阿泰德“孕育”着一种他不能成功地使之诞生出来的思想。现在，苏格拉底象他的母亲一样，从事助产术的实践，不是象她那样在妇女的身体上，而是在男人的灵魂上实践。他没有自己的精神产物要生产，正象助产妇在于这一行档时不再生儿育女一样。<sup>②</sup>但是他在帮助年轻人酝酿思想方面，以及辨认这些思想是健康而完美塑造的，还是病态和畸形的方面，有很高的技能。因为精神上的产物，和肉体的产品不同，有时只不

<sup>①</sup>在“二次的不尽根”这一意义上使用“乘方”这个词，大概是不永久存在的语言实验。在学园里成为术语并从此传进了欧几里德几何学以及后来的一般数学里的“二次的不尽根”这个名称，是“直接的可约分的方”，即其正方形具有一个共同量度的直线（欧几里德：《基本原理》第10卷，定义3）。

<sup>②</sup>注意，在这种比较中，暗示苏格拉底自己的母亲并不总是不生育，他自己在精神上也并不总是“过了生育期”。

过是头脑里幻想出来的“鬼魂”，这种辨认就更为需要。①苏格拉底在另一方面也象他的母亲。助产妇是杰出的媒婆，因为她们职业上的技能使她们善于判断出配偶彼此身体上的适合性。所以苏格拉底常常敏锐地判断出有些经常跟他作伴的青年现下没有真正“孕育”着思想，在这样的情况下，他们为找到了一伙不再是不生育的配偶，例如普罗迪丘。②他目前有一个实践他天才的机会。他将帮助泰阿泰德精神上的第一个胎儿进入人世，而我们将考验它，看看它是纯正的思想还是只不过是“怪胎”（149e—151d）。

### 知识的第一个定义（151e—186e）

**知识与感觉；陈述过的原理**（151e—160d）。——由于这种鼓励，泰阿泰德试图下第一个定义。认识一样东西的人“觉察”到他所认出的这样东西（正象我们自己的谚语说“眼见为实”）。所以我们可以说，作为第一个意见，“知识就是知觉”。③

①这意思是说，倘然——尽管情况并非如此——一个妇女有时生出一个正常孩子，有时却生出一个“又丑又怪的婴儿”，助产妇的工作会变得比本来的工作要负更多的责任。她就不得不在一个特定的事例中决定产儿是否该被丢弃。这一节没有向作为雅典人生活特征的杀婴这一流行错误提供支持。

②这一节明显的讽刺，实际上被某些狂热崇拜“智者”的人忽略了，苏格拉底断定为贫乏的正是那些有才智的人——在他们身上他自己的努力会浪费掉的那些人。也就是说，他要移交给普罗迪丘之流的这些人是次等角色。在阿里斯托芬的《云》第137页以下各页所暗示的意思，表明灵魂助产术的观念是一种真正苏格拉底式的想象。

③我在这一陈述中把αἰσθησις这个词译为“知觉”而不译为“感觉”，因为我不清楚泰阿泰德起初在用感觉辨理事物的特殊含义来使用这个词。在苏格拉底使他把话说得更精确之前，我认为，他在用苏格拉底以前时期的方式，把αἰσθησις这个词代表直接理解任何一类事物，不管是否是感官方面的。一个人直接理解的东西，他是确信不疑的，对于“确信不疑”的含义，参看赫拉克利特的《残篇》35：（水印）“他们确信他——懂得科学的赫西俄德——是这样的聪明”。引入关于数值的命题的论证，表明知觉一词最初打算包括一切直接的信念，第154以下各页。

这倒似乎只是说普罗塔哥拉用“人是万物的尺度”这个公式所表明的意思的另一种方法。经常阅读普罗塔哥拉文章(152a)的泰阿泰德,同意苏格拉底的见解,认为普罗塔哥拉说这句格言,意指“在我看来是什么,对我来说,就是什么;在你看来是什么,对你来说也就是什么”。事实上,“我觉察到这个” = “这个在我看来” = “对我来说,这个就是如此”(152b)。“感觉”故而总是对某些存在的东西的理解,而且是确实可靠的,因此跟可靠的知识是一回事(152c)。

我们应该万分小心地注意,究竟什么是在这里归诸于普罗塔哥拉的见解。(对他的格言的解释是正确的解释,或者至少被他的一般读者认为是正确的,这一点是清楚的,因为据认为所有参加谈话的各方,都很熟悉格言的上下文,他们中并没有一个人提出它的含义有什么错误。)柏拉图归诸普罗塔哥拉的观点,不是“主观主义”。没有人提出“在我看来是什么”就是对我自己的一种“精神上的改变”。这是严格地现实主义的原理;假定“在我看来是什么”,决不是“纯现象”,而总是“存在之物”——“实在”。但是普罗塔哥拉否认有一个能被两个感觉者认识的共同的现实世界。我生活在只有我认识的<sup>个人</sup>世界里,你则生活在另一个只有你认识的<sup>个人</sup>世界里,在这一意义上,实在本身是单独的。因而,如果我说风热得令人讨厌,而你则说风冷得使人难受,我们都在说老实话,因为我们每个人都谈及“真实的”风,不过在谈及仅属于个人世界的“真实的”风,他,而且只有他,才有进入这个世界的机会。这些个人世界中任何两个都不具有单一共同的成分,那正是为什么能认为我们中每个人关于他自己的个人世界不可能是错误的原因。普罗塔哥拉不在否认每个人的个人世界这种名副其实的“客观性”;他在“在我看来”和“对我来说是的,是真实的”两个判断中间划等号,意在坚持这种客观性。但是他不认

为“共有的外界”的实在，以“内在主观的交流”为先决条件。他的论题是严格地形而上学的，而不是心理学的。

但是现在，要是普罗塔哥拉真正意指比这更复杂的事物，并“私下里”对他的知心人更充分地说明其意思，尽管关于论题他给整个世界只不过这唯一的暗示，那又怎么办呢？在普罗塔哥拉的格言里，有一个我们可能认为暗含着“远远不能等闲视之”的观点，它的原意如下。①一切真理都是严格地相对的。例如，任何事物都不是“绝对地”大的或热的，而仅仅是在某种比较的标准上相对地“大”或“热”。要是你选择的标准不一样，那末同一事物，相对于这种新标准来说，的确可以说成是“小”或“冷”。这甚至适用于各种关于存在的命题。你不能说“这是如此”，你也不能绝对地说“这是的”。你只能相对于某一别的事物说“这是的，是实在的”。因为正是这个“是”字使用不当。我们谈及是“存在的”的事物，实在是因为运动而“偶然发生”的事件；运动是宇宙中最终实在的唯一事物，自远古以来，除巴门尼德以外的所有“智者”似乎都持有此观点。一切生命，不论是肉体的或精神的，全是运动和活动；停止运动，就无生气，就是停滞或死亡(152c—153d)。现在把这一点应用于我们凭感官觉察的任何东西——（例如）白色的太空——的例子。我们不应该说我们看到的白色是“在”我们自己的肉体之外的一个物体“内”，然而也不应说它“在”我们自己的眼睛“里”。它不存在于任何地方。事实是我们所

---

①《泰阿泰德篇》152c—d。因为苏格拉底提出，这种学说只不过由普罗塔哥拉“在神秘气氛中”“极机密地”告诉徒众，显然不可能在他的书里找到这类东西。这暗示，倘若你思索出在“人是万物的衡量尺度”这一公式中所真正含有的全部意义，你将被引导到现在要说明的形而上学理论上去。



称之为我们的“眼睛”的东西和我们所称之为“外部世界”的事物，都只不过是两组运动。当它们彼此接触和干扰的时候，某东西因为这种干扰而瞬息“出现”，这某东西就是颜色，因而它既不“在”我们“内部”，也不“在”我们“外部”，而仅仅是两种因素——是在有机体外面的种种运动的系统和眼睛的运动的系统——的联合产物<sup>①</sup>（153e）。这就立即说明我们每个人生活在一个严格的个人的世界里的原因。两种构成原因的因素——较大的世界里的“运动”和有机体内的“运动”——中任何一种的任何变化，都可能影响它们的联合产物，因此一个人和一条狗不会看到相同的颜色，健康的人也不会和患病的人看到同样的颜色。要是被感知的性质“炽热”、“白色”或诸如此类——只不过是“我们藉以衡量或认识”的、即我们自己的有机体或“感觉能力”的一种属性，那么它不应该被任何其它事物的变化所改变（虽然事实上它被（例如）亮度的变化所改变）。<sup>②</sup>要是它仅仅是一种“被估量或认识的事物（外在的客体）的性质，它会同样不受有机体内在的变化的影响（但事实上它受到它们的影响）。这种种事实因而表明被知觉的世界乃是两个可变物——我的独特的有机体及其环境——

---

<sup>①</sup>我们以后将看到，这不是对这个问题的完整的描述。这两种运动的“产物”本身就是一种运动，而这个运动具有两个方面。“正在看的眼睛”跟被看到的颜色同样是短暂的事件。关于153e的术语，主动的运动必须被认为是眼睛自己从眼球放出的“视觉的射线”，被动的运动就是我们普通所称为这种设想的视觉射线冲击在其上的“外在的”客体。我们应当更加自然而然地把反射的光线撞击在视网膜上看作“被打”，但柏拉图总是预先假定恩培多克勒学说的视觉观念，认为是由眼睛投射出来的“搜索的光”进入我们周围的世界所产生。

<sup>②</sup>在154b，“引起对比的东西”只不过是解说“感性知觉”的释义。苏格拉底插入“引起对比的东西”，只不过重复对普罗塔哥拉那个公式中的“尺度”一词的奇妙的运用。

的一种作用；因此它必然是一个“个人的”世界（154b）。

在我们能够判别这样一种理论的优点之前，我们需要进一步澄清我们的思想。按照“个人世界”的理论，6颗骰子，不但“看来象”而且“是”既“多”又“少”，如果四颗一组是我的比较标准就是“多”了，如果我的标准是一打，就是“少”了。思考这样的事例，使我们不可抗拒地作出三种似乎自明而并不完全相互抵触的断言：（1）任何事物除通过被增加以外，在体积上或数量上都不会变得更大；（2）既无增加也不减少的事物，就既未增加也未减少；（3）过去一度不存在而现在存在的东西，一定在这一间歇“开始存在”（即有一个“形成”的转变过程，155b）。①

然而，骰子的例子，或者苏格拉底某年比泰阿泰德高而第二年比他矮的例子，似乎造成难题。在后一个例子中，泰阿泰德长高了，但苏格拉底既未长高也未缩短。他现在是（去年却不是）“矮一些”，可是并没有“开始矮一些”的过程。我们应怎样解释这件怪事？我们根本不能对肉体论者说明这种事情，他们否认行动和过程和一般看不见的事物的实在性。但是它可能被某些更精明的人的理论解释，他们的内情苏格拉底试图揭露（156a）。他们的理论如次：如已经被提出的，唯一的实在是运动。有两类运动——主动的运动和被动的运动。一种主动的运动和一种被动的运动的相互摩擦或干扰，通常引起一种孪生的产物，“感觉”+“感觉得到的性质”。若是没有它的“孪生物”，这两者中任何一种都永远找不到。因此这种孪生的产物本身也是一对运动，虽然是一对比引起它的运动更快的运动。因而，要把这种理论应用于视觉的事例，你首先有两种“较慢的”成为原因的“运动”（“主动的”运动在这里被

①注意我们在这里有了亚里士多德学说关于“发生”和“腐坏”这一基本思想的轮廓。与这个问题相关的“难题”，是《巴门尼德篇》的论题之一。

设想为是视觉器官的那种“活动”，“被动的”运动就是我们所称之为外界的那种活动），当这两种运动“干扰”时——正是在那个过程中出现两种互相关连的“更快的”运动——“在起作用的视觉”和“被看见的颜色”，它们之中任何一种没有另一种决不存在。<sup>①</sup>因而“正在看的眼睛”和“被看见的颜色”这一对本身，就是由两个“较慢的”成为原因的运动的互相干扰作为一种结果产生出来的双重较“快的”活动。因此可以说，所有的属性是严格地相对的。这种“起因的”运动本身彼此是严格地相关的，每一种只就其关联物而论才是“主动的”或“被动的”，在“结果”方面也是一样，被看见的颜色只由这“正在看的眼睛”看见，而这“正在看的眼睛”只看见这种颜色。“存在”从而是严格地相对的名词。精确地讲，我们决不应当说“x存在”，而应该说“相对于y来说，x存在”，如果我们忽略这种限制条件，那只是由于一种长期形成的语言上的坏习惯。苏格拉底不对任何其它理论表态，也不对这种“绝对的形成”的理论表态，但是他已经阐明了它，因为我们若没有决定这个更为根本的问题，就不能处理“是” = “在我看来”这种断言（158d）。

我们注意到，普罗塔哥拉的公式和现在作为某个无名的“聪明才子”的学说提出来的那种学说之间的差别，在于前者是“认识论”，后者则是本体论，并且自称是为个人主义的或“唯我论者的”认识论提供理论根据的。认为我的被感知的世界只为我存在，去探究你的“世界”和“我的世界”是否能包

---

<sup>①</sup>因此，这一理论非常类似于亚里士多德的学说：在实际知觉中，当知觉持续时，“感觉”和“感觉对象”是完全一回事。重要的区别是，在这里的叙述中，“感觉对象”和“敏锐的感觉”都仅仅存在于知觉的过程中；除非考虑这个过程，“眼睛”和“颜色”只是“潜在的东西”。根据亚里士多德的理论，这符合于“正在看的眼睛”而不符合于被看见的颜色。

含同一个客体是没有意义的。这种主张，只是更加深远的一种学说的一个特殊推论。这一学说认为，除非人们增添“相对于”的限制条件，“存在”本身没有什么意义。现在人们正在断言不仅被感知的种种性质，只“为”觉察它们的感知者而存在，同时他仅仅是这些性质“感知者”，而且互相关连的主动的和被动的“较慢的”运动——事物和外界——只是相对于彼此的。（因而（例如）质点甲存在这一陈述，实际上可能意味着，甲以某种方式与乙和丙起相互作用，而就乙和丙本身来说，也是如此。）这就是为什么这里所描述的学说不能用布拉德莱（Bladley）先生在《现象与实在》一书里用来处理许多近代科学家的“现象主义”的概括方式来处理。布拉德莱先生正在考虑的那些人，确实没有支持过被感知的性质对感知者“相互依存”的受限制的学说。在他们的思想深处依然存在这样一个观念：感知者和被感知的性质都是某种事物的结果，这种事物本身虽然不能被感知，却存在，或者在一种绝对的意义上是实在的，因而很容易证明他们自相矛盾。但是我们目前正在探讨的理论断言，布拉德莱先生辩证法的受骗者所设想为十足“真实”的各种“较慢的运动”，本身完全是相对的，每一个这种“主动的”运动，与一种特定的“被动的”运动有关，反之亦然。这种理论因而不易受到这样的批评：它把任何东西，不管是能够感知的或不能感知的，都简单地看作实在的，根据这种观点，“这是实在的”总是一种按照其现状来看是严格地没有意义的、不完全的陈述。

苏格拉底该是从何种来源学到这个理论，不很清楚。他显然不在创造它，因为他声称它是某些聪明才子的“秘密”。我认为柏拉图也不可能仅仅当作一种形而上学为自己设计出这全套理论，这种形而上学也许被一位有远见的普罗塔哥拉公式的捍卫者极力主张，而且事实上可能不得不被他极力主张。坚

决主张运动是唯一的实在，立刻使人联想到一种赫拉克利特学派的影响，而精心地用运动学设计出这种思想，进一步暗示苏格拉底所考虑的“聪明人”是对数学有强烈兴趣的人。要是我们得到比我们现有的关于依据讲述神秘的希帕休斯（Hippasus）的故事在我们传统中阐述的赫拉克利特主义和毕达哥拉斯学派数学的奇妙混合物的资料更多些，我们也许说得更加明确的东西。根据柏拉图自己的观点，这一理论作为“纯”感觉的一种说明，就会是完全可接受的，但是我们必须记住，因为这是本篇对话录所要表明的部分目标，所以任何认识，甚至任何对当下的事实的最粗糙的陈述，决不是仅仅陈述感觉。

以这种普通的形而上学理论作为先决条件，我们现在就可能处理反对普罗塔哥拉的肤浅意见，即认为有些“幻象”——梦幻、昏迷和发高烧时出现的幻象——是靠不住的。睡着的人或发高烧的病人，当其梦幻或发高烧持续之际所见到的世界，在他看来，是同清醒和健康的人的世界一样实在的。因此若说一个人有醒着或睡着，患病或健康之分，因而世界显露给同一个感受者的方式之间，有什么冲突，那是不正确的。根据这一理论，“孪生产物”感觉+被感觉的性质，是生物体+外界这种复合物的一种作用。但是，因为沉睡着的或神志昏迷的生物体不同于清醒的或健康的生物体，故而跟外界交互影响的结果必然也是不同的，这是直接的推论。睡着的苏格拉底跟醒着的苏格拉底在重要的器官方面不相同，因此依据我们正在思考的理论，此刻事实上没有“自我”或“感觉者”，只有生物体。因而睡着的苏格拉底的“感觉对象”跟睡着的苏格拉底相对地是实在的，恰如醒着的苏格拉底的感觉对象跟醒着的苏格拉底相对地是实在的一样，而根据与醒着的苏格拉底的“感觉对象”的关联，判断睡着的苏格拉底的“感觉对象”的实在性，就会放弃“存在”的相互依存的全部理论（157e—160c）。任



何时刻的任何有知觉的生物体的“感觉对象”是与那一时刻的那个生物体的状态相关的，而不跟其它任何东西相关，恰如那一时刻的那个生物体与那些“感觉对象”相关，而不是与其它任何东西相关一样。（我们可以说，在  $t$  那一时刻的生物体的“存在”，是要感知那一时刻它觉察的“感觉对象”，那些“感觉对象”的“存在”，是要在那个时刻被它觉知；生物体和“感觉对象”都没有进一步的实在性。）因而在任何时刻的任何感知者的“世界”，是那个感知者和那个时刻私有的，“我的感觉是没有错误的，因为它在那个时刻与我的世界相关”。<sup>①</sup> 因而我们已经陈述的理论，证明赫拉克利特说一切都是运动，普罗塔哥拉说“人是万物的尺度”，以及泰阿泰德说感觉是知识，都是合理的（160d—e）。

检验过的原理——第一次批评（160e—165e）。——泰阿泰德孕育的思想，现在已经清楚地公诸于世了。我们下一步的工作，是要考虑它是纯正的思维还只是一个“怪胎”。为了给这位青年有短暂的回忆时间，苏格拉底提出许多苛刻的疑问时，泰奥多鲁斯就部分地替代他作答。（甲）普罗塔哥拉如何证明他特别选择人作为“尺度”是正当的？这一理论会同样成为说明任何生物——一条猪，一只狒狒，或一个蝌蚪——只要有感觉能力的就是“衡量标准”的根据。（乙）如果我们每个人在自己的世界里是衡量实在和不实在的“尺度”，普罗塔哥拉在哪里胜过他的学生呢？一个世界，按照这一理论，是学

<sup>①</sup>160c. “在我看来，这是真理，我对我自己的实体感觉是永恒的”。在这里注意，（甲） $\delta\epsilon\iota$  不作“总是”而作“在每一时刻”，“在特定时刻”解释。

（乙） $\eta\ \epsilon\mu\eta\ \sigma\upsilon\sigma\iota\sigma$  不是指“我自己的存在”，好象这一思想是，我所感觉的事物是我自己身心的一种“主观的”事物或状态，而是说“是我自己的实在”。——是我自己个人世界的种种客体的现实世界。整个理论的关键是，它是一种既坚认我所感觉的世界的客观性，又坚认它纯粹个人的性质的企图。

生个人的并且作为其“衡量标准”与学生相关，他怎么能声称纠正了学生关于这个世界的实在性的观点呢？（正是那个企图，与这一理论相反，暗示有某个普罗塔哥拉和学生共有的世界，而且，普罗塔哥拉是比学生更好的衡量世界的“标准”。）普罗塔哥拉职业的经历是一出延长的恶作剧吗？然而普罗塔哥拉可以正当地说，这种“批评”只不过是讽刺画<sup>①</sup>。我们必须十分认真地考查这个提出来的感官知觉和认识的一同性。所以我们进而问，（丙）当我们一听到外邦人讲他们自己的语言，我们是否也了解“他们在说的话”，或者，当一个没有阅读能力的人看到一页书，他是否了解这上面写的内容。唯一合理的回答是，在这样一个事例中，一个人的确了解他实际上听到或看到的音节的音高或文字的形状和颜色，但他不了解外邦的词语或文字的意义。（因而，认知=通过感官感觉这一公式将不包括了解这种符号的意义；它们的意义既不能听见，也不能看见。）（丁）假使一个人看见了某事物，然后闭上眼睛，可他仍然记得他看到的東西。尽管他不再看到它，然而我们能说他并不了解他所看到并仍然记得的东西吗？在这些问题里有实际的意义，但我们必须注意不要过早“吹嘘”普罗塔哥拉及其理论。要是他活着，他很可能早就懂得怎样对这种吹毛求疵作出有力的反驳。鉴于他已去世，又没有人代表他，我们自己必须尝试充当他的辩护士，尽我们的力把理由申辩得有力量（164e

---

<sup>①</sup> <泰阿泰德篇> 162d—e。这也许是但不必是一个提示：曾经有人企图用这类讽刺画使普罗塔哥拉的公式成为不可信。但我认为一味猜测安蒂斯森内斯（Antisthenes）——我在柏拉图著作里未曾发现提到过他——是这些论证的作者，是非常轻率的。“诡辩者”是为数可观的一群人，我们可以设想，他们之中许多人在一个有这么诱惑力的论题上，施展他们的才智。普罗塔哥拉可以不费力地反驳这四种反对意见中的第一种意见。一个蝌蚪是它必须关心的“世界”的一种很好的“衡量标准”。

—165a)。①如果我们打算只坚持口头的论点，任何“诡辩者”就可能轻而易举地作出许多比我们自己作过的更难对付的论点，而永远不会接近普罗塔哥拉的真实思想。

苏格拉底提出的为普罗塔哥拉的辩护（166a—168c）。——普罗塔哥拉完全可以说，他本不会受那个使象泰阿泰德那样的年轻人感到困惑的记忆问题的影响。他本来会揭露谈论记忆好象它意味着有机体的记忆是刺激时刻有机体状态“持续”的谬论。他本来会坚认，按照他的理论，我们每个人不是单一的感觉者，而是随着生物体状态的每一变化成为时刻不同的感觉者。因此，他本来会极力主张，由他的反对者直接证明下列的论点来反驳他，或者一个人的感官不是自己私有的，或者，即使如此，“现出来”或“存在”的感觉客体没有必要是私有的，两者必居其一。②

在这当中，普罗塔哥拉的论点尚未提及。每个感知者有他自己全然个人和私有的世界，这不仅是他的“表面上的”世界，而是一个虽私有但实在的世界。然而在智者及其邻人之间，有一种差别——实际的差别。一个人能影响另一个人，结果使此人的看来和确实是坏的私有世界，变成看来而且是好的

---

①使普罗塔哥拉的“讲演”人格化，把它看作其生身保护人都在失职的“孤儿”，对于处决普罗塔哥拉并毁掉他的书籍的愚蠢传说，丝毫没有增添色彩。苏格拉底只不过在对泰奥多鲁斯不愿对一种“非专业性的”论战表态开玩笑。泰奥多鲁斯被叫做孤儿的生身保护人，完全因为他自称是学说创始人的老朋友和崇拜者。当然，这一形象化的比喻，暗含着普罗塔哥拉的著作没有毁掉，而是比它的“作者”留得更长久。不过，没有人胆敢“官冕堂皇”地卫护它。

②《泰阿泰德篇》166c。在这两者挑一的抉择中，第一种见解，即每个人所“感觉到的东西”是“私有的”，是无可争辩的。我用我自己的眼睛看，任何人不能用我的眼睛看，一如我不能用他的眼睛看。因此，正确地使实在论和“绝对现象论”之间的争论点成为合理的是，两个人由于每个人使用他自己个人的感官，是否都能感觉到一种对他们两人“共有的”客体。

(166d)。因而健康的有机体的正常感觉是泄露实在，患病的有机体的不正常的感觉同样也是泄露实在。医生并不试图说服病人否定他们的实在。他让病人接受一种摄生法，使他的感觉同他的同伴们的感觉一致，并这样使它们“强健”或“有用”，而他们在治疗之前是危险而不健康的。所以医治灵魂的“智者”，目的不在给学生“较正确的观点”——倘若学生是他自己的真实世界的“衡量标准”，那是办不到的——而在给他“更好”更健康的人生观(166d—167c)。苏格拉底为普罗塔哥拉作出的辩护，因而等于认为他有“实用主义者”的观点。任何一种信仰，只要实际被人持有，就跟任何别的信仰同样“真实”，但是某些感觉和某些思维方式比别的“更好”，那就是，在实践中“更有用”。虽然实际上没有说出来，但意思是说，感觉和思维的“有用”方式是跟你的“社会环境”的感觉和思想一致的方式，因为只是这种一致，才可能产生一致的行动。在你的感性认识或你的道德信念中严重“偏执”，会把你归入疯人一类，并使你不可能跟邻居合作共事。这个问题的根源是，虽然一个“共同的”物质世界或精神世界的概念严格说来是虚构的东西，可是它是对生活不可缺少的虚构。生活的实际迫切性要求我的个人世界和你的个人世界不应该有过远的背离。如果它们充分相似，凭借一种有用的虚构，我们就能装作“仿佛”我们有一个共同的世界；那里歧异太大，那里不容许有这种虚构，你称为白的东西我称之为黑，我们中就有一个需要一位医生治疗肉体或灵魂。按照普罗塔哥拉学派的理论本身，这位医生通过改变感觉者的状态，必然也改变他的“世界”的性质。

鉴于苏格拉底提供这种解释来替代一种“法定的”注释，它显然不可能由普罗塔哥拉本人提供；因为普罗塔哥拉过去的崇拜者泰奥多鲁斯欢迎这一解释，我们也许以普罗塔哥拉是一

位才智之士，以及他的学说是打算与他声称自己是实践教师相一致的设想为根据，推断这一解释提出来公正而真诚地试图说明普罗塔哥拉的意思。就我所能领会的，它不但被真诚地提出来，而且是为下面的观点所能作出的差不多最好的辩护：“共有的”世界严格说来是所有实际的合作所依赖的“主观意识间交流”的创造物。与近代实用主义的各种陈述对照，它的优点是它不试图完成使“真实的”与“实际上有用的”等同的任务；它仅仅把“真实”和“虚假”之间的差别当作与人类生活无关而置于一旁，而用“有益”和“有害”之间明显相关的差别来代替它。因此，我们的注意力就这样集中于这一根本的问题：取消了真假之间的差别，是否真的使有益和有害这一十分重要的实际差别永久存在呢？这一最终的争论点是如此严肃，以致我们不能允许这个问题由实用主义者把它听任一个孩子拥护而受到损害，纵然他是象泰阿泰德那样天禀聪明的孩子；泰奥多鲁斯必须靠本人辩护（168c—169e）。①

第二次考查普罗塔哥拉学派的论点（169d—172c，176c—179b）。——现在摆在我们面前的任务是根据“实用主义者”哲学本身的是非曲直来考查它。考查分成两个部分，中间插入了公认为离题的对致力于“无价值科学”的生活的著名颂词。每个人都懂得，在某些事情上他认为自己比别人聪明，而在其

①重新告诫某些读者提防不要在169b一段苏格拉底和泰奥多鲁斯之间交谈的俏皮话中找到对安蒂斯森内斯隐含的攻讦这种真正不负责任的企图。泰奥多鲁斯把苏格拉底和强迫每个人跟他搏斗的安塔乌斯（Antaeus）相比较，只不过因为苏格拉底坚持把泰奥多鲁斯本人拖进一场他倒希望拒绝的哲学辩论中去。这自然导致把赫拉克勒斯（Heracles）说成是最后战胜安塔乌斯的人。无需为这一提及找寻更深奥的理由。而且更无必要去设想当苏格拉底谈到他与之有过猛烈“较量”的那许多赫拉克勒斯时，他是在思念他的朋友和伙伴。由于维兰莫维茨对《安蒂斯森内斯轶事》及时地发出了抗议，我们可希望将来更少听到想象出来的柏拉图跟安蒂斯森内斯之间的“争执”。



它的事情上，他认为别人比他自己聪明，这立刻使我们觉得是一种共同的经历（170a—b）。每个人都承认，在有些事情上，他是无知和无能的，故而需要别人教导或指引。因此人们说“智慧”和“无知”，意味着自己分别指的是正确和虚妄的信念。按照普罗塔哥拉的论点，认为我的某些信念是正确的而别的信念是错误的这一信念，因为它是我的信念之一，所以必然是正确的。存在某个特定的人不是其“衡量标准”的事物，必定是正确的，因为这是一种信念。这是普罗塔哥拉自己的原则的直接推论；然而它又同那个原则相矛盾。而且最坏的是，倘然有一个论点，大家对它意见都一致，甚至最乐意承认任何一个人的感觉正象任何别人的感觉一样真实的人，对它意见也一致，是由于当你碰到什么是有益的或有害的这个问题时，我们之中每个人不同样是适合的“尺度”。这正是我们需要专门医生的原因（171e）。所以在道德问题上，有人认为没有共同的是非标准，而不认为“正义”对于任何社会只意味着那个社会所一致赞同的东西，甚至这些人认为“对自身利害的考虑”决不纯粹是相对的事情。没有人认为谋取本身利益的人是一个特定社会认为适宜的事情，虽然许多人认为，正义就是那个社会恰好认为是正当的东西。大家都认为有一个共同的为自身利害考虑的标准（172b）。这些需要考虑的事，意在渐渐引到一个结论，即花言巧语的“实用主义者”把“有用”替代“真实”作为信念的价值标准，忽略了它的中心要点。它通过预先假定“这是有用的”这一信念的价值本身，必须凭藉与一个“真理”的标准的关联来判断，驳倒自身。“确实这种习惯做法是有用的”不能简单地意味着“相信这种做法有用就是有用的”。引入这段沉思生活的颂文，暂时延搁了这种思想的充分展开。

**离题话——沉思的生活**（172c—176c）。——实用主义者

信守的准则，离开是自明的或普遍接受的多么远，我们可以通过使哲学家或真正的科学家对待人生的整个态度与“事务工作者和法律工作者”的态度对照来理解。如我们通过比较他们“对话”的风格能发现的，在前一种人自由的地方，后一种人则是奴隶。<sup>①</sup>一种人能够把他的思想探究到底，无论这些思想引向哪里，他决不论时间长短，因此长篇大论对他决无妨碍，只要它把他引导到“实在”。那另一种人则不得不要求放宽时间的限制并受双重的管束。他说话必须“尽量简短”——他的对手将留心那一点——而且他必须使自己适应他的“上司和主人”、法官的种种偏见，否则他可能为此不得不付出昂贵的代价，因而就经不起专心致志地照看单纯的真理。那另一种人如我们此刻一样，自由地把任何一种看来大有希望的思路探究到底；他是其“境况”的主人，而不是奴隶。因而有了典型的思想家和典型的“实践者”的整个性格之间的强烈对照。前一种人，在极端的事例中几乎不知道法院和公共集会场所在哪里，或者在那里正在干什么；他不属于任何政治“俱乐部”，他很少关心这类组织的严肃问题，他也很少关心其社交活动。他一点不了解当前有关政治和社会问题的流言蜚语，他甚至对自己的缺点也漠然处之。你可能说，虽然他的躯体是在雅典这里；他的精神却在作为其领域的宇宙中信步遨游。当他被牵涉进微不足道地方事务的领域，例如涉讼于法庭时，他在这类陌生的情况中不知所措，而注重实践的人就会把他视为心不在焉的

<sup>①</sup>《泰阿泰德篇》1172d。“自由人”的清晰标志是，他全部的时间是“闲暇”，“空闲的时间”，“他自己的时间”。“事务工作者的生活”不是“自由的”，因为在事务中，一个人的时间不是“他自己的”；他的时间被他所服务的人——他的顾客、老主顾、委托人、“公众”——占用了。这种思想在亚里士多德的《伦理学》和《政治学》里重新出现，在书里面，人的最好生活就是“极好地利用闲暇”，并使教育的标准成为适合于使受教育者对这样正确利用其“闲暇”有思想准备。

傻子。他不能作出有力的攻讦之词，因为他很不了解提供适当问题的私人丑闻。他在颂扬方面同样无能为力，因为一般颂词的主题——颂扬对象显赫的身世和辉煌的财富，给他的印象不深。对于一个惯于从天文学的空间观念出发思考问题的人，最大的财产似乎是小事一桩；对于知道每一个家系中一定有多少帝王和多少乞丐——要是我们能把它追溯到没有史料记载的许多世代——的人，最高贵的出身也是可笑的。因此一般人把他轻视为如此全神贯注于他的天文学以致看不见处在他鼻子底下的东西的人。

但是根据哲学家的观点，精明能干的注重实践的人同样是愚蠢的。如果使他从个人所关切的细小事情的领域离去，并叫他去思考关于人生的终极问题，什么是正确的和错误的，什么是人类的幸福和不幸，以及怎样找到幸福和避免不幸——总之，把他引出尘世的范围进入永恒的领域，那末尽管他辩才“敏锐”，他在“说理论道”中，也是无能为力的。

这种对立的价值准则之间的冲突，是“人类”固有的，而那就是想要得到幸福的人必须把“避开”死亡作为他的最高目标的那个理由。逃避的唯一途径是“尽可能变得完全与上帝相似”，把暂时性换成永恒性。因此“同化”意味着成为“正义、虔诚和明智”。困难是使人们相信这样追求善行的真正理由，不是有善行名誉的好处，而是善行和智慧使我们象上帝，因此构成真正的“人的状态”，并授与唯一真正的幸福。

整段文章回忆而且显然是准备使它回想《高尔吉亚篇》和《斐多篇》的精神基调甚至表达方式。但是它跟当前的争论联系是松散的，几乎不过等于说，世俗的人对哲学家的评价和哲学家对他的评价，最好地证明，不存在单一的公认价值标准，说明出现这段插话的最自然的方式是伯内特的方式，他认为这是一种心境的表达，柏拉图是在这种心境中期待着他自己有指

望全神贯注于那个叙拉古扎朝廷必然十分不合他的志趣的庸俗生活。与尘世断绝关系的纯粹“科学家”的理想，从来不是他自己的理想；他早期的雄心壮志，肯定是政治上的，而他成熟时期的信念是，哲学家的才能应该奉献给实际行政工作。但是我们很快就能理解他会有一种正在作出的对公众的责任献身的强烈意识，也会有一种人身攻击和他当时因之受牵连而被传讯的种种问题是微不足道的强烈意识。<sup>①</sup>如此光彩夺目的一段文字，会有对他的年长的对手艾索克拉底的各种目标的攻击，大概是一个严重的错误，虽然这个错误已经犯了。不论艾索克拉底有什么样的缺陷，柏拉图一定同情过他的企图，他企图在有关政治生活的问题上，至少给他的学生一种比一个小小的希腊“社团”里十足党棍的见识更宽阔更高尚的眼界，与哲学家对立的“实务家”的整个详细的形象，使人想起一位安蒂丰或斯拉西马丘的崇拜者，而不是来自艾索克拉底学派的人物。在这个学派里，狂热崇拜“成功的邪恶”很可能是最不受欢迎的。

普罗塔哥拉的决定性论点的另一种评论（176c—179b）。——回到本题。我们刚刚说过，虽然那些认为实在与流变一致的思想家以及传授“出现在任何人面前的东西对他来说就是实在”思想的人，很自愿把这些公式扩大到是非问题上去，但是没有一个人严肃地坚决主张，一个城邦所一致视为有益或有用的东西，必定真是有益或有用的，只要这种一致持续下去。大家都承认，真正有益或有利的东西是有益或有利的，不管对它可能持有的信念是什么，现在这却提出把普罗塔哥拉的格言所引起的问题普遍化。当一个城邦为保证做好工作或有利的事而制定各种规章制度时，它是从未来的观点出发行动的。所以我们可以问，就算“人是衡量标准”这一公式，就关于现在的种

---

<sup>①</sup>《希腊哲学》第一部分，第244—245页。

种信念而言，是正确的，那末，它关于未来的种种信念也是正确的吗？倘若一个人觉得热，他确实是热，这也罢了；但若一个人认为他将要发烧，有“热度”，而他的医生却不认为如此，那又将如何呢？在这样一个事例中，医生的预测，比起那位外行人的意见来，无疑是将要成为那个外行人的“实在”之物的更好的“衡量标准”。所以，明年秋季的葡萄酒甜美与否的最好“衡量标准”就是农民；技艺娴熟的厨师对一群人将从他所烧的菜肴中得到美味的判断，比他们自己的更正确。普罗塔哥拉比我们任何人会更好地裁判我们某个人要发表的讲话的效果。一般说来，每当一个未来的问题被争论，专家既是他自己的经历的最好“衡量标准”，也是别人的经历的最好“衡量标准”。“人是万物的尺度”这个公式在涉及未来经历的一切事例中是不可靠的。从而这使我们摆脱那个任何一种信念都是真实的教条，再者，鉴于这含有其自身矛盾因素的意思，它是自我排斥的。但我们仍然必须考查这一形而上学的原理，它是“实际现存的感觉和以它为根据的各种判断永远是真实的”这一格言的基础。

最后否定知识与感官感觉的同一性（179d—186e）。——全面考核“当前实际的感官知觉就是知识”这一原理，要求对已经提及的“唯有运动是实在的”这一形而上学原理进行思考。我们不能从这种原理的正式代表人物——赫拉克利特学派的人——那里得到任何以这种原理作依据的首尾连贯的陈述，该学派的人轻视连贯的讲解而喜欢用隐秘的格言谈论，我们必须尝试我们能怎么亲自理解这一学说（179e—180c）。我们还必须记住，米蒂苏（Metissus）和巴门尼德主张的正相反——存在的事物是唯一的和不动的。全面的考查将包括研究“主张流变说的人”和“主张同一说的派别”两方面的观点；其结果也许把我们带进一个阵营中去，或者使我们处于单独对抗两种派系



这一可笑地自以为是的地位。我们还是必须作出这一冒险行动，因此我们将从思考赫拉克利特的观点开始（180c—181b）。

一切事物永远在运动：这种陈述的确切意义是什么呢？有两类容易区别的“运动”，（甲）包括转移和转动的运动，我们称之为移动；（乙）通过从年轻到年老、从白到黑、从硬到软的变动所表明的另一种运动，我们称之为变动。那末，它的意思是，一切事物每时每刻都在变动其位置和性质，还是它的意思仅仅是每种事物每时每刻在展现这些变动的一种或另一种呢？如果世界上根本没有静止或不动这一陈述是严格地说的，我们就必须采取前一种解释。任何东西在最小一瞬间都始终不保持同一位置，它也不保持同一性质（181e）。否则事物就会有某种永恒性了。

让我们把这一点牢记在心，并且也要记住两种“较慢的”运动互相干预产生感觉 + 感觉得到的性质这一双重结果的方式的更多细节，这些细节是这同一理论的一部分。这一原理就是，当这样两种“较慢的”运动相遇时，其结果是一种明确的感觉过程 + 一种明确的可感觉的性质，例如“看见白色” + “被看见的白色”。但若任何事物都没有一点持久性，就不会有这种看见白色的明确过程，也没有这种明确的被见到的白色。看见白色的过程自身随时在转变成某种别的过程，被看到的白色也在转变成某种别的性质，我们甚至不应该谈到“色视觉”和“颜色”，因为过程和性质都永远在转变为其它东西。那末在任何时刻，与其说一个人正在看见或具有某种别的感受，倒不如说他没有得知它更为正确，因之，如果看见就是认识，那么与其说一个人正在认识，倒不如说他不在认识更正确。对任何问题最稳妥的回答大概是说“它是如此又不是如此，”但甚至这样回答，也超过了我们应该真正有理由说的，

因为正是“如此”这个词含有按照原理永远不存在的确定的意思（183b）。这些需要考虑的事终于把两种陈述——人人都是“衡量标准”和认识就是感觉——都解决了。倘然两种陈述自身所依据的绝对“流变”的理论必须坚持，两种陈述一定都是错误的。泰阿泰德希望现在着手思考与之争胜的伊利亚学派“任何东西都没有发生”的原理，根本不存在“流变”。但是他的各种愿望不应该被迁就。苏格拉底在自己的青年时代遇见过巴门尼德，那时巴门尼德已是一位老人，他的“崇高的奥义”给过苏格拉底强烈的印象。<sup>①</sup>如果我们讨论他的观点，我们很可能会误解它，这一考查就会不得不变得非常漫长而且无孔不入，我们就将脱离我们现在的工作，这一工作是要在泰阿泰德身上实践“精神上的助产术”（184b）。

苏格拉底现在开始了一条思想路线，它是这篇对话录到目前为止对解决它的问题作出的最重要贡献。他唤起人们注意迄今一直被忽略的感觉和思想或判断之间的差别。我们指得出一个人用以看、听和触摸的躯体器官。他用眼睛看，用耳朵听，等等。或说得更精确些，因为总是人（那是他的“灵魂”）看和听，所以我们还是宁可说他通过眼睛和耳朵看和听为好（184d）。<sup>②</sup>眼睛、耳朵和身体的其余部分都不是引起感觉作

---

<sup>①</sup>《泰阿泰德篇》183e。在《智者篇》217c上，对这一次邂逅，有类似的提及。《巴门尼德篇》自称是关于它的第三手转述。在我看来，在两次提及中都坚持在年轻的苏格拉底身上留下的印象这种强调的方式，向我们表明，柏拉图希望我们把这次会见看作真正的事实，因此不存在它不应该是真事的理由（参看伯内特《早期希腊哲学》第168页新3版）。

<sup>②</sup>这里在用它和通过它我们看和听之间作出的区别的论点，用英语不同地表达得更清楚。这一论点可能通过反对“眼睛看”、“耳朵听”等等措辞的准确来证明。理由是这些措辞搞混了视听两者都是整体的中枢神经系统意识作用这个要点。这就是苏格拉底说人体内没有象虚构的特洛伊“木马”中的战士一样的一束“感觉”的含意所在。

用的动因，而是感觉的器具——“器官”这个词在这一意义上的第一次出现。每种“器具”都有亚里士多德后来称之为“特有的”可感觉的东西。任何一种“器具”都不能代司它职。颜色只能通过眼睛的渠道被看出，声音则通过耳朵被听到。但若一个人正在思考诸多感觉中这两种可感觉的东西，比较和区别它们，或者计数它们是“2个”，断言它们相同或不同，断定它们“确实在那里”，灵魂正在“独自地”思考这个问题，而未运用躯体上的“器具”（185d）。<sup>①</sup>如果我们试图列出一张“不用任何身体上的器官”这样作出的某一客体的结论的表格，我们不得不在它们中间不但考虑“实在”、数目、同一、差异、相似和不相似，而且考虑善与恶、是与非（186a）。因而价值的主要范畴，象“事态”的范畴一样，是凭思维而不是凭感觉领悟的。事实上，它们是作为思考、比较和区别的结果被断定的：这解释了为什么动物能象人一样有感觉能力，小孩能象成人一样有感觉能力（186c），但是关于“实在和价值”的正确信念，只能由我们用时间和辛苦以及教育获得。现在我们不领会已知的“实在”，就不能得到知识。因此可以推断，“知识”不可能在我们感觉能力的属性中，而要在心智对它们的思考中搜寻到（186d）。因此这终于证明知识与感觉不是同一回事（186b）。

---

<sup>①</sup>苏格拉底没有想到要考虑后来被亚里士多德采用的观点，即这里所枚举的某些功能中，至少有一些可能由亚里士多德放在心里的一个“共同的感觉中枢”放射出来的。

## 第二个定义：知识是确实的 判断（187b—200c）

我们各种感觉的出现所引起的思考、比较和区别的过程，普通的名称是“信仰”或“判断”。“信仰”这个词，在这里是依据柏拉图后期对话录特有的方式使用的。在他早期的著作里，“信仰”一般被看作与“理解”相对比， $\delta\delta\epsilon\sigma$ 过去意谓“信仰”，这种信仰具有错误的信仰或者至少可疑的信仰的含义；在我们这篇对话录里以及此后，其意义是判断，大体上是指理智的确信，没有任何轻蔑的意思。这是诸多徵兆的一种，即成熟的柏拉图主义和它从其中发展起来的苏格拉底主义之间的主要差别。前者把更高的价值明显归诸没有达到证明过的“科学”水平的信仰。那就是归诸我们对可感觉世界的“经验知识”。鉴于存在着诸如错误判断之类的事情，我们不应该提出判断就是知识。但是，我们可以把它看作一个修正过的定义，即知识就是确实的判断（187b）。

如果我们要去考查这种陈述的真实性，我们必须一开始考虑以前的论据所提出的难点，这些论据是用以表明不可能有错误的判断。在《尤息底莫斯篇》里，我们所碰到的老论据是，你或者了解你正在判断的东西，或者并不了解。如果你的确了解，你就不会错断，而如果你并不了解，你根本不能作出任何判断，因为关于你“一无所知”的事情，你的心上完全是一片空白。这一点现在一定要着眼于发现真实判断的特殊性质精心考虑。倘然一个人了解甲和乙两方面，他就似乎不会把一方错当成另一方；倘然他只知甲方而不知乙方，他如何能把甲方跟完全未知的事物去比较呢？倘若甲方与乙方都是未知的，难道不是更加不可能产生混淆（188a—c）。也许我们可以避免

这些难点，如果我们说一个错误的判断就是对“不存在的事物”的一种信念（188d），从而在我们的定义中完全避开提及认识。<sup>①</sup>但是“不真实的事物”，可以说就是根本不存在的东西，因此你不能看见看不见的东西，你也不能思索不存在的东西。思索总是思索实有物（相信也只相信实有物），思索不存在的东西，与根本不思索是一码事。（正如巴门尼德早就宣称“不存在的事物”既不能被思索，也不能被言说。）这一考虑促使我们对所说的虚假判断的含义试作第三种解释。我们思考一种实在是指某种不同的实在，思考某种东西是跟那东西本身不同的东西；虚假的思考因而就是内心里把一种实在跟另一种实在混淆了（189c），例如认为“美好就是邪恶，邪恶就是美好”。在《智者篇》里，我们将发觉，这是对这个问题的真实描述，因此能被成功地用来反驳埃利亚学派的辩证法。但是这一辩护将有赖于认识到埃利亚学派形而上学自身需要作重大的修改；有一种在其范围内“不真实的东西”既可以被思索也可以被谈论的感觉。在我们的对话录里，不允许苏格拉底彻底探索这个问题；他已经说明，他现在未准备好把埃利亚主义作为一种形而上学原理去考查。因此，他满足于在限制一种实在跟另一种实在“混淆”似乎是可能做到的范围以内提出问题。

要理解这样一种混乱状态的真正可能性，我们必须一开始认识到思索是一种论争，在论争中，头脑在其内部进行一场辩论，问自己一个问题并回答其自己的质问。判断一旦被系统地

---

<sup>①</sup>想要使它凭藉新公式来回避的困难从εἰδέναι这个词的歧义产生出来。因为它可以意指“熟悉”或者“知道”。有人实际上提出，我们可以求助形而上学消除这一歧义；我们说虚假的信仰就是对“不真实的”事物的信仰。但是，如我们将发觉的，这立即引起了埃利亚学派究竟如何能思索“不真实的东西”这一问题。



陈述，就是结束这种内在争论的定论或结论（190a）。在什么情况中这一定论才可能含有一种事物与另一种事物的“混淆”呢？乍看起来，如果你用“相信”或“认为”这种词替代“了解”这个词，那么把你“了解”的一种事物或者跟你“了解”的其它事物、或者跟你不“了解”的事物不可能混淆这一古老的两难推理；显然同样是难于对付的（190b—191a）。但是，我们似乎在承认这一两难推理的那些前提时就错了。很明显，一个“了解”苏格拉底的人也许把“不熟悉的”陌生人错当成苏格拉底，要是他老远看到这位陌生人的话。“我所了解的东西”和“我所不了解的东西”之间的严格区别，是与事实背谬的，并依赖对存在一种象“得知”、“逐渐了解”一个人前所未知的事物这样的情况，蓄意置之不理（191c）。让我们来考虑这个过程的性质。

我们可以这样形象化地来阐述这一过程。我们每个人身上都有象准备接受各种印章的“印记”的一块蜂蜡的东西；蜂蜡的质地因人而异，极不相同。我们可以把感觉看作某个物体在蜂蜡上打上一个自身的印记的过程（关于“印记”和“概念”的全部沿袭下来的文字，归根到底都是从这段文章里推演出来的）。<sup>①</sup>这种印记明晰的程度和在多长时间内不变形，依赖于

---

<sup>①</sup>特别是，亚里士多德学派把知觉描述为一种过程，在这一过程中，心灵“接受了可感觉的事物的形式，而不留下它们的物质，正象蜂蜡接受了铁质印章戒指的形状而不留下金属一样”，亚里士多德学派的描述立即使人察觉，这是直接依据蜡块这个明喻的，因此它就是整个中世纪“可感觉的”和“可理解的”种的学说的遥远的源泉。注意，这一提出的原理，是从心理学的角度分析“知识就是回忆”学说的一种看法。蜂蜡第一次完全新颖的模型的印记提供“了解”；当蜂蜡被印上第二次的模型，而这模型被“认为”已经熟悉时，“知识”就产生了。要是雅典人象爱奥尼亚人那样掌握了“了解”这个词，该词那时也许专门用来作“熟悉”解释，全部辩论就会更容易领会了。柏拉图能把“知道”跟“理解”区分开来，但他没有象“知识”之于“我知道”那样一个动名词。

蜂蜡本来的质地。只要印记留着，我们可以说一个人就有记忆和知识（191d）。现在，请仔细想一下，例如一个人“了解”留在蜡块上的各种印记，同时正在注意他现下各种感觉。我们可以说，我们已经验明是错误的混淆不清，只能以一种特殊的方式出现。倘然我对泰奥多鲁斯和泰阿泰德两个人都“了解”，而单只想起他们两人中的一个，我不可能把他跟另一个搞错。倘然我只“了解”他们之中的一位，我在思想上也不可能把他跟另一位完全不了解的人搞错。倘然我既不“了解”又实际上不看见他们两人，思想上的混淆是不可能发生的。它只能在一个情况下起作用；当我对双方都“了解”，因此过去对两人的概念留下“种种印象”仍然留存在蜡块里，而且实际上在看见两人或两人中的一人时，我可能尝试把新的“印象”或“各种印象”“配合”进老的“印记”中去，也可能把他们配合进错误的印象中去了。那就是说，我可能在识别的过程中犯错误，象一个人力图把他的脚放进一只相反的鞋子里去的错误。因而“错误的判断”将取决于错误的识别，所以仅当误解一种实际上现存的感觉时才可能发生。记忆的欠缺是由各种各样的欠缺象征的，它们使一块假设的蜡不适合接受一个轮廓鲜明的印象，或不适合永远保留它，或不适合接受许多这样十分清楚的印象而不彼此挤轧重叠。任何一种记忆的缺点，都可能引起这样的误解。结论是错误不可能单独在获得的感觉中产生，也不可能单独在获得的思维中产生，而只可能“在感觉与思维的联系中产生”（195d）。那就是说，一个错误的判断总是对现下的感觉的一种曲解，由此看来，真正的判断，由于考虑中的定义，确定它就是知识，总是通过思维正确地解释现下的感觉。

然而，这一理论尽管有吸引力，通过思考，证明它是不能令人满意的。因为事实上，不是所有的错误全是误解了现下的

感觉。一个人也许错认  $7 + 5 = 11$ ，而多数人在运算巨大的数目时，的确犯这种算术上的错误。因此他们不但在计算出现在他们感官上的事物时，而且在单纯思考数目和数字关系时，犯这样的错误。从而，错误（以及根据推论正确的判断）不能被局限于对现下种种感觉的解释。可能有“可感觉的东西”根本就不作为判断的一个构成因素出现的错误的（以及正确的）判断（195d—196b）。因而我们的蜡块这一明喻并没有完成我们期望它会给我们起的作用。（它的优点是考虑记住和忘却这两种事实，而这些事实在反对“错误信念”发生的可能性的粗糙古老的论证中被忽视了，但它把纯粹智力错误的可能性留在它发现它的地方。）<sup>①</sup>

为了掩饰纯粹智力错误的情况，我们必须改正我们对“误认事物”的解释，而如果我们从关于知识的流行说法中假借一点线索，也许达得到目的。（的确，一位纯粹“为了取胜的辩护士”会趁我们还在探索知识的定义时，否定我们有运用任何此类看法的权利，但是这种过错（如果它是一种过错的话）是不可避免的，而每当我们使用诸如“我们知道……”、“我们理解……”等等之类的短语，我们已经犯了这个错误。）认知一般被说成是“拥有”知识（197b）。但是我们通过区分“占有”和“拥有”也许改进这种说法。一个人可能“占有”或“拥有”一件大氅而没有真正把它“穿上”。所以可能一个人也许“占有”知识但没有“掌握”它。事实上，我们可以把“占有”与“用上”区别开来。一个已经捉住一批野鸟并把它们关进笼子里的人，“占有”了它们全部，但也许实际上未掌

---

<sup>①</sup>我想要对伯内特分析这篇对话录（《希腊哲学》第一部分，第237—253页）提出的唯一批评是：伯内特似乎通过把“一切知识包含着由‘多种感官’提供的因素当作构成成分”的观点归诸柏拉图，而使他变成一个康德派。在我看来，这由于算术中的错误判断而没有领会这一说明的要点。

握它们中间任何一只，虽然他想要一只鸟时能马上“抓到”它（197c）。那么让我们介绍一个新的明喻。心灵就象一个鸟舍；当我们是婴儿时，鸟舍是空空的（洛克的“空柜”）；我们获得的每一点新知识，有似捉到和笼住的野鸟。但实际上认知就象我们抓到我们想要的小鸟，把它从笼子里取出来。现在一个人可能错抓一只不是他想要的鸟，因为捉住的野鸟是活的，能在笼子里乱飞。所以我们可能“占有”某种知识，可是当我们要使用它时，我们也许不能重新获得它，我们也许抓住一点错误的知识，而这就是作出错误判断的人的情况（197d—199c）。

很明显，新的意见已经促进了这一辩论。如苏格拉底所说，占有知识和使用知识之间的区别使我们免除了老的难题：错误的判断似乎包含着对同一事物既了解又不了解；承认一个人“占有”他所不能得到的事物是没有困难的。我们可以补充说：（1）把各种“信念”与生物相比较，与以往永远地印在一个蜡块上的印记相比较，在心理学上更合理得多；判断是一个活过程，不止是一劳永逸地存留在心上一个标记的记忆力；（2）这里所作出的区别是更为广泛的“潜在性”和“现实性”两个对立面<sup>①</sup>的起点，亚里士多德就是在此中找到运动和形成的普遍解释的；（3）这一公式不再要求我们把错误的可能性局限于当前感觉的解释上。

但是还有一个严重的难题有待解决。差错现在被说成是由于“误用”了我们已经具有的知识。果然是这样的话，那末一

---

<sup>①</sup>现实性与潜在性之间的差别主要由于学园这一说法，似乎在亚里士多德的《普洛特里普蒂库》（Protrepticus）（罗斯Rose法文版52）中由它以无需解释的东西出现进一步表明。它的大量的残片表明，该书曾是一个关于柏拉图主义的雄辩的讲解，而且很可能是在柏拉图在世期间写成的（雅吉尔Jaeger，《亚里士多德》第4卷）。

个人的知识就是他判断错误的直接来源，他之把甲和乙搞混，只因为占有甲、乙双方的“知识”。这样的话，我们不是同样可能说差错也许是知识的起因或者是观察力蔽塞的原因吗？

（这一难题也许并不打算要完全认真对待的。的确，你在“占有知识”这一意义上“知道”得越多，你面临的错误也越严重。如切斯特顿先生（Mr. Chesterton）在某个场合所说，“一个人必须懂得很多才会老犯错误”。实际上严重的错误通常由于误用广博的知识。但这一论点未被真正考查过。苏格拉底的目的不过是揭开更加真实的难题的序幕。

泰阿泰德提出，我们可以靠更改我们的印象来排除这个困难。我们可以说在鸟笼里既有“点滴知识”，又有“无知”，而作出错误判断的人正在掌握一种“无知”。但是倘若事情正是这样，因为他真正相信他的错误判断，他一定设想“无知”是一点知识。因此这给争论者再次提出老问题的机会。一个懂得知识和无知是什么的人会把彼此混淆吗？而如果不懂得知识和无知是什么，他怎么能把他知道的东西跟他完全不了解的东西搞混，或者将他不了解的东西跟另一种他同样不了解的东西搞混呢？如果我们试图提出有一种次一级的“关于知识和无知之间的差异的知识”，并且提出错误判断产生于没有能力掌握这种知识，以此来对付我们的论敌的话，我们将明显地被卷入一种不可能产生的“无限的回归”之中（200c）。因而苏格拉底正在苦苦思索的论点是这一合理的论点：不可能具有一种真实信仰和错误信仰的心理学标准。

除了在心理学上认为不可能有一个真假信仰的准则之外，更有一种反对把知识和“真实信仰”等量齐观的明显异议。一个人可能被劝使持有一种信念，这一信念事实上不是靠论证而



是靠特别有说服力的敏捷辩护。<sup>①</sup>因而凭聪明的辩护指引的法庭去查明一个犯有欺诈罪行的人，不能说是了解他已经犯了那种罪行；要了解它，他们就需要看到犯这个罪行。但假如那人确曾犯过那种行为，法庭对他就有一个“真正的信念”。这就无可争辩地证明确实乎存在一种不是知识的真正信念。如果我们用更为近代的方式表达这一论点，其重要性可能变得更加明显。这一实例所表明的意思乃是，在“历史的”真实和“科学的”真实之间，有一种真正的意义重大的差别。历史学不是，也永远不可能是“证明科学”的分支。

### 第三个定义：知识是“伴之以论究的 真实判断”（201d—210d）

也许刚才出现的难题可能被绕过？如泰阿泰德所说，他已经忘记去详细说明一个真实判断，要成为知识，必须伴之以“论究”。如果有任何没有“论究”的客体，它们决不是知识的客体，尽管我们可能取得有关这些客体的真实判断。至少，泰阿泰德从某个他没有说出名字的人那里听到过这种说法。这种纠正的意义，是区分“简单的领会”和伴之以“论究”的领悟之间的差异，而不把简单的领会称作“知识”。因而这一章节就是那熟知的亚里士多德和中世纪的学说的来源，这种学说认为“综合的表达”或命题，既是作为“推论”的“思维”的观念的单元，也是知识的单元。我们也立即注意到，提出来的这一理论，一个值得注意的“原始样本”，跟苏格拉底本人在《曼诺篇》中提出来的理论，在“原始样本”上异常相似。在

<sup>①</sup>在《蒂迈欧篇》51e处，这同一论点重新出现，在那里它是借洛克里（Locri）的蒂迈欧之口说出的。大概这个观点既不是苏格拉底独有的也不是柏拉图独有的。

《曼诺篇》中，据说各种“信仰”通过支持它们的“理由的推算”，当它们“得到充分的理由”时，就都可以转换为知识。在我们这篇对话录里，苏格拉底说，他也有一个梦要讲说。他似乎“在一个梦里”听说，有某些“组成分子”是大自然的基本字母，其它事物都是“音节”——这些“字母”的复合物。这些“字母”仅仅能被认得出和叫得出名称，但对于它们，我们不能讲说什么，也不能作出任何断言，因为把任何属性归因于它们，就会（与假设相反地）承认它们中存在复杂性。这些字母组成的复合物有一种“根据”，因为你能把这种复合物分解回到它的简单的构成成分，正如你能拼写一个音节。这些复合物从而是“可知的和合理的”，但是它们的成分却并非如此，它们必须通过直接单纯的认识来了解。知识——“有根有据的信仰”——永远属于复合物。很可能这一理论与泰阿泰德所听说过的理论是同一个（201d—202c）。今天，我们还有这一有趣的理论的副本，我们没有听到它的原作者的任何情况，虽然显而易见，它不是柏拉图创造的。它出自何处，我们只能猜测。原子论者们被考虑过，但可能性不大。苏格拉底进而提出的问题——一个音节是否只是它的构成成分或一个新单元——对于不相信所有的“合成物”都有真实性的人们来说，没有重要意义，因此不是对他们提出的自然的批评。考虑恩培多克勒的学说可能比较合理，这一学说容许有真正的“化学的”合成物。根据这个观点，“四根”说恰好相当于大自然之书的基本字母，骨、肉和其它生理组织相当于“音节”，而由这些组织组成的生物体则相当于完整的词语。但是运用这种“能够表达的”性质形容词去描述大自然的语言的“音节”，也使人联想到某种数学的联系。因而我倒倾向于认为这一理论是那一类的某个毕达哥拉斯信徒创造的，这类人在公元前5世纪较晚的时期试图在他们自己的学说中容纳“四根”说和恩培多克勒的生

物学。<sup>①</sup>但是为什么说苏格拉底不过“在一个梦里”听说过这一理论呢？可能因为对这一学说负责的人只是在苏格拉底死后才产生它，或者因为它只在他逝世以后才在雅典变得著名起来，因此为使苏格拉底讲到它不得不提出某些辩白之词。此后，当我们想起特奥弗拉斯图斯（Theophrastus）认为是叙拉古扎的毕达哥拉斯派的埃克凡图斯（Ecphantus）创造的正好类似的学说，跟伯内特一起怀疑这是提及他，是很自然的。<sup>②</sup>

根据字母和音节类推是似是而非的，但是我们必须更严密地考查它。苏格拉底姓名的第一个音节So，具有某种“意义”你可以说它是S和o——字母S没有这种“意义”，你可以对它作出各种陈述，例如，说它是一种“嘶嘶”的声音，但不可能通过把它分解成许多成分来说明这一声音。但是现在出现一个困难问题。So这个音节只不过是S和o被排成那种次序的声音或符号，还是不同于他的“组成部分”的声音或符号那一类的一类新的统一体？如果你采取前一种观点，即S $\cdot$ o就是“S和o”，那么，说一个人能够“了解”“S和o”，然而既不了解S又不了解o，似乎十分可笑。根据第二种观点，So本身是一个统一体，而事实上没有S和o当作“构成的”部分。因此，这一音节，应该象单一的字母一样，是简单认识的客体，因而按照提出的定义，就不是一种知识的客体（202d—205e）。此外，对照我们自己早年学生时代的经验，似乎表明我们只不过通过学会认识组成音节的字母学会认识音节；这就有力地宣

<sup>①</sup>现在知道非洛劳斯曾经是这一类的毕达哥拉斯信徒（伯内特：《早期希腊哲学》第277页以下各页），而正是毕达哥拉斯派的数学和恩培多克勒的生物学和医学的结合，在柏拉图的《蒂迈欧篇》里详细地说明了。

<sup>②</sup>欲知埃克凡图斯的学说，参看第尔斯（Diels）的《沃尔斯残篇》第3版，第340—341页。如第尔斯所说，埃克凡图斯的历史真实性是由如下的事实保证的：我们有关他的介绍，来源于特奥弗拉斯图斯，他在这一点上是不可能完全弄错的，他是公元前5世纪还是公元前4世纪的人，不很清楚。

告，如果不知道构成“音节”的“字母”就不可能知道“音节”（206a—c）。

撇开这种根据字母和音节的类推的可靠性问题，我们在知识是“一种伴之以论究的真实判断”这一陈述中，可能想象“论究”是什么意思吗？我们想到三种意义，而且只有三种意义。

（甲）“论究”可能意指事实上由名词和动词组成的说出来的话语。然而，这不可能是预期的意义，因为任何确实的判断都能用语言表达，即使它还够不上列为知识（206d）。（乙）或者，这意义可能是一种完全列举我们思索到的事物的组成“部分”，赫西俄德说，一百块板条合起来构成一辆马车。我和你只叫得出它们中几块板条的名称，那么这意思是不是说，我们只有对一辆马车的“确实判断”，但是倘然我们能够叫得出所有这一百块板条的名称，我们应该知道一辆马车是什么东西吗？反对这种解释的意见认为，我们不能一个人真正了解一件复合物，除非他能够认识它的成分，而且当它们在另一种装置上出现时，也能够认识它们。例如要是一个人在拼写泰阿泰德（Theaetetus）的名字时，正确写出泰（The）这个音节，可是当他不得不拼写泰奥多鲁斯（Theodorus）的名字时却写错了，我们就不该说他“知道”怎样去拼写这个音节。因此一个人可能会对每一个剩下的音节犯同一种大错，而他也许单独能把泰阿泰德这个名字拼写正确。因而他会正确的列举它的所有字母，可是只会有“正确的判断”，而并没有知识（208b）。

（丙）或者这意思不是说，对于一件事物的真实判断，当你对它添上指明该物区别于任何其它事物的性质的论述，就会变成知识呢？知识是一种伴之以判断主体的特殊性陈述的真实判断吗？<sup>①</sup>这一考虑看起来仿佛应该是正确的，但当你仔细考查它

---

<sup>①</sup>这一个词在亚里士多德打算使它成为逻辑学的刻板术语的意义上首次出现。

时，它就象从接近舞台的位置上所见到的戏剧性的舞台布景那样令人困惑。倘然我不注意到把泰阿泰德与其他任何人划分开的有特色的个人性格，我究竟怎么能对他有“真实的判断”呢？倘若我不了解他们，我的判断怎么能说成是关于泰阿泰德的，而不是关于泰奥多鲁斯的或者随便什么人的呢？因而，看来要对泰阿泰德作出一个真实判断，我必须已经想到泰阿泰德的特殊性。那么通过增加对特殊性的“论究”，这个真实判断要转换成知识还得增加什么呢？意思不可能是，我们必须把某种对特殊性的“真实判断”加到我们已有的真实判断上去，因为我们为了对泰阿泰德作出真实判断，显然一定已经掌握了那种特殊性。因此说这意思是说，当我们不仅思索，而且的确了解这种特殊性时，我们就接触到了知识，相当于这个循环的定义：“知识是真实判断加上对特殊性的认识”（208c—210e）。

因而，我们讨论这篇探究的对话录，以一个消极的结论正式结束。提出了三个建议，而全都发现是靠不住的。泰阿泰德没有进一步非要表达不可的建议。要是他将来竟然发觉自己孕育什么进一步的建议，我们一定得用同样的方式去考查它们。对知识作出任何积极的贡献，并不是苏格拉底的职责，此外，他该到“头领”的官廨去对米利蒂尤提出的控告作正式的答辩（210b—d）。

《泰阿泰德篇》由于没有用公开承认的结论收尾，因而是典型的苏格拉底式的对话录。但就消极方面说，我们业已触及一系列最重要的结论。我们已经处理了知识与感觉或与任何形式的直觉相一致的问题。我们也发现纯粹的相对主义在知识的原理和形而上学中一样是站不住脚的。我们可以补充说，整个辩论的要旨至少已经强有力地提出，所有提出的定义都失败了，正因为每个定义都曾试图提供一个心理学的知识准则，而任何这样的心理学准则都是不可能发生的。这一讨论最重要的



积极成果很可能是认识到发现存在和价值这两大范畴，都是思维的产品——“无需任何工具的灵魂自己”的产品。我们也许还注意到第一次出现一整套头等重要的术语：“性质”、感觉“器官”、“准则”、“特殊性”。我们还看到与“直觉”的观念以及“熟悉”和“了解”之间的差别有关的极其根本的问题逐渐显得突出，并正在得到说明，尽管还没有系统的提出一个明确的结论。

整篇对话录最引人注目的特色很可能是它在我们本该期望听到某些东西的问题上缄默不言。柏拉图关于知识已经写下了众多而详尽的探讨，而一点没有提及形式的学说，虽然我们可能已经想到他几乎不可能把形式学说放在反对相对主义的辩论之外，同样的沉默可以说出现在我们仍然不得不加以考查的所有各篇对话录里，形式只在《巴门尼德篇》和《蒂迈欧篇》里提到。在《巴门尼德篇》中的这一学说据说是苏格拉底早年的观点，并受到过巴门尼德和芝诺的批评；在《蒂迈欧篇》中，这一学说是由公元前5世纪一位毕达哥拉斯信徒讲出来的。若是按柏拉图本人创建这一学说并把它看作是他对哲学的特殊贡献的说法看，我不知道如何去说明这些事实。倘然我们信任他自己对这个问题的考虑，我们将发现，在早期谈到形式的对话录里，柏拉图是在重述苏格拉底信徒们的共有的遗产，他还没有发展在他看来专属于他自己的学说，这是十分正常的设想；如果情况果真如此，在《泰阿泰德篇》里对形式问题保持缄默，也许意味着：或者当他写作那篇对话录时，他正在感到有必要创立一种还未确定地作出的“柏拉图学说”，或者他已经触及亚里士多德经常认为是柏拉图的教导的各种结论，并觉得他们如此确实无疑地是他自己的，以致戏剧性的移栽就会因由苏格拉底讲出这些结论而遭受损害。

## 参 考 书 目

伯内特——《希腊哲学》，第一部分，第234—253页。

坎普贝尔，L.——《柏拉图的〈泰阿泰德篇〉》（牛津，1883年）。

里特，C.——《柏拉图》，ii，第96—120页；《柏拉图研究》的附录中的《柏拉图〈泰阿泰德篇〉的思路和基本观点》（斯图加特，1888年）。

雷德尔，H.——《柏拉图哲学阐释》，第279—297页。

第尔斯，H.——《基本原理》（莱比锡，1899年）。

迪埃斯（Diès），A.——《有关柏拉图的问题》，第450—452页。

斯图尔特，J.A.——《柏拉图的理念学说》，第65—68页。

内托尔普，P.——《柏拉图的理念学说》，第88—116页。

萨希斯，E.——《雅典人泰阿泰德》（1914年）。

### 《巴门尼德篇》

《巴门尼德篇》和《泰阿泰德篇》很可能几乎是同时期写成的。鉴于《巴门尼德篇》对埃利亚学派的学说及其伟大的奠基人巴门尼德显示同样的兴趣，它不可能是明显早于《泰阿泰德篇》的著作；它也不可能较晚，因为它是柏拉图著作中间接转述的对话形式的那种累赘性的最好例子。在《泰阿泰德篇》中提到这种累赘性是恢复到最早时期的对话录那种比较单纯型式的理由。有一种虚构形式，由一位发言人背诵出早先由另一个人向他叙述的全部内容，而这个人却又是由第三个人向他叙述的。确实，很可能因为正是在《巴门尼德篇》里保持这种形式的困难，才使柏拉图从此以后放弃这类写作方法。只要他的目的主要是戏剧性的，这种形式曾是很有用的；但对于主要兴趣在于对各种思想的分析和评论的作品，就发现它比没有用处还要糟糕。

这篇对话录总是被看作一篇特别使人困惑的对话录，它的主要目的何在，看法最为分歧。然而如果我们注意柏拉图本人提供的某些明白的暗示，我们可能发现，他的目的是表明得非常清楚的。本篇总的规划是这样的：它分为长度不相等的两部分。在较短的第一部分中（126a—135c），把苏格拉底写成一个很年轻的人，他正在对伟大的巴门尼德及其著名学者芝诺阐明他新近系统地提出的理论——感性事物“分享”形式；巴门尼德对它进行了一系列看来是毁灭性的批评，而苏格拉底对此

没有回答。苏格拉底仍然主张哲学不可能废除形式的概念。苏格拉底的弱点是，他由于年轻，因此在考虑所有因接受或拒绝一个基本“假设”而产生的推论过程中，试图在没有充分逻辑训练的情况下进行哲学探讨。在对话录的第二部分（136a—166c），巴门尼德通过考查自己的“实在是一”或“事物是一个统一体”的论点，阐明了他想到的那种逻辑训练。他在一系列对立的“二律背反”中证明，不管这一论点被肯定还是被否定，其结论是，许多对矛盾的陈述，可以或者同时被肯定或者同时被否定。当然，无论在何种情况下，都破坏了矛盾律。对话录对这一可惊的结果，未予评论就结束了。

毫无疑问，柏拉图从未想到要否定矛盾律；要是有过这类事情，亚里士多德就肯定会对这一点发表议论。<sup>①</sup>当柏拉图在对话录里使巴门尼德说（135d）他即将举作一个例子的方法是“二律背反”的发明人芝诺的方法时，我们得到关于柏拉图的真正意向的暗示。这一谈论分明想要叫我们回顾早前的文句（128c—d），在那里，他使芝诺解说自己著名的难题的真正意义。他说，他的目的不过是，通过证明反对者们“实在是多”这一争议的“假设”导致更为糟糕的谬论，来反驳那些巴门尼德派“实在是一”的学说导致种种自相矛盾的结论的反对者。倘若我们藉助于这些广泛的暗示，如我们显然应该做

---

<sup>①</sup>参看亚里士多德《形而上学》1005b26，其中提到“有些人”猜想赫拉克利特不承认矛盾律，“但并不一定由此断定，一个人说话是算数的。”《形而上学》1007b22，“普罗塔哥拉的论据”会导致否定矛盾律，如在1009a6以下各页详细论证的。赫拉克利特和普罗塔哥拉是在论证过程中唯一被提到名字的著名人物；关于他们，亚里士多德仅仅说，通过贯彻赫拉克利特学说的字面意义，和坚持普罗塔哥拉的论点的种种推论，你就能得出这个结论，他的意思是，这两个人都不真的想排斥这一“最确凿的规律”。倘然他假定《巴门尼德篇》的各种二律背反是准备认真对待的，他就一定会在这一上下文里提及这一点。

的，解说《巴门尼德篇》，我们将发现，它是按照芝诺的悖论的同一模式构造的。一系列表明苏格拉底关于形式的“假设”导致种种不可能存立的结论的企图，受到一种证明埃利亚学派的假设情况更为糟糕的精心计划的企图的反驳。甚至提到这一点也是不牢靠的，因为无论你肯定它还是否定它，在其中任何一种情况下，一个聪明的形式逻辑学家能够强迫你承认，或者所有的不管什么论断都是正确的，或者它们都是错误的。

那么，由此可以说，极力主张反对把感性事物当作“分享”形式这一学说的意见，不是柏拉图自己的，也不是他自己准备把这些异议作为对或者苏格拉底或者他自己早期的理论的严厉批评。这些异议与芝诺在撰写自己的作品时在考虑的对巴门尼德的意见是一致的。换句话说，他指引我们把这些批评看作出自“分享”理论的反对者。于是，因为柏拉图模仿芝诺学派的方法，采取了引起更糟糕的关于埃利亚学派学说的结论的难题的形式，所以这些反对者一定是谁，是很清楚的。我们必须去麦加拉学派的形式逻辑学家们中间去寻找，他们是埃利亚学派的继承者。巴门尼德对苏格拉底的反对意见的主要之点是，对形式的实在不提出异议，是与这种解说严格一致的。这一点他似乎承认。他所批评的是苏格拉底的观点：感性事物“分享”形式，所以具有一种第二层次的实在性。倘若柏拉图在考虑的批评者是麦加拉的埃利亚学派的哲学家，这正是如它应该是的。根据他们的观点，在《斐多篇》、《理想国篇》以及其它对话录中所阐明的学说的最大过错是，它竟然让感觉的客体得到任何一种实在性。柏拉图在对话录里没有答复这些极端的“唯心论者”；他只不过使自己表明，两个人可以玩抽象的形式逻辑的游戏，而且他倘若高兴，就能比游戏的专业冠军玩得更好。他们自己的方法可以被应用于他们自己的基础学说；让他们看看他们会怎样喜欢这个结论。



如果这是理解这篇对话录的正确途径，柏拉图还似乎告诉我们，它确实是正确的途径，因此可以说，《巴门尼德篇》从来就是一篇精心制作的“趣味游戏的作品”，并且建筑在把它当作任何其它东西基础上的一切解释（包括笔者本人早先的一个解释）大体上都是错误的。同样可以说，在论述单独的篇章时，不应该忘记作品的反语的精神实质。例如，当巴门尼德严肃指责苏格拉底拒绝承认泥土和污垢的形式，并且说他一旦长大和更富于哲学推理能力（130e）就会战胜这样一种偏见的时候，我们必须认为这种议论是含蓄的讽刺。在巴门尼德的嘴里，它的意思只能是，一个打算承认可感觉的事物里有任何实在的人，应该准备“完全接受”它，如此而已。推测起来，这一评论是真正麦加拉式批评的复制品。它一点没有讲到柏拉图自己的思想。比起柏拉图其它任何一篇范围稍大的著作来，《巴门尼德篇》更始终带有“偶然”写成的作品的印记。它的目的是跟把感性事物看作幻象的一元论者“开点玩笑”，此外别无它意。

有几个有趣的要点，与开头的叙述有关，必须注意。那个要不然就无人知晓的发言人、叙述这篇对话录的凯法卢斯，是阿那克萨哥拉的故乡克拉佐门纳（Clazomenae）的公民。没有说他在哪里讲或对谁讲，但是发生的地点显然是在爱奥尼亚的一个城邦。设想他到雅典特地从能够叙述这一事件的唯一幸存者那里探究苏格拉底和伟大的埃利亚学派之间会见的真相，此人就是柏拉图自己的同母异父兄弟、佩丽克蒂奥尼与其后夫著名的政治家皮里兰佩斯（Pyrilampes）所生的儿子安蒂丰。安蒂丰能精确地讲述这故事，因为他年轻时经常听皮索佐鲁斯（Pythodorus）讲它。（这里指的人是《阿克拜第篇》（上卷）的作者、称作芝诺的真实门徒的阿几达米战争中杰出的伊索洛胡（Isolochus）的儿子、著名的皮索佐鲁斯。）当巴门

尼德和芝诺在伟大的潘纳塞纳阿时期访问雅典时，皮索佐鲁斯曾经接待过他们，那一年苏格拉底还“很年轻”。根据所有这一切可以说，我们必须猜想苏格拉底跟埃利亚学派哲学家的会晤发生在公元前450年左右，几乎在柏拉图自己出生四分之一世纪以前。凯法卢斯及其朋友们访问安蒂丰，如普罗克鲁斯说过的，必须假定是在苏格拉底死后。需要安蒂丰的详述，恰恰因为所有出席最初会晤的人都过世了。

柏拉图设想，在苏格拉底逝世以及他的一次谈话举行足足半个世纪以后，有人正在雅典城外重述他的谈话。柏拉图为什么作出这一前所未有的设想呢？显然，由于坚持谈话是在早先年代举行的，并且任何能够核对过去所发生的事情的第三手转述的人都不在世，他使自己对叙事的严格精确性不负责任。倘然我们发现谈话跟当代的麦加拉学说那么“巧合”，好吧，我们只是从安蒂丰的转述中知道苏格拉底和巴门尼德所说的话，而安蒂丰比柏拉图本人年轻，那么谁能为安蒂丰担保呢？我认为也应该说，伊奥尼亚学派的哲学家们渴望听到安蒂丰叙述的传说，证明某种推断是有道理的。小亚细亚的伊奥尼亚人竟会对此感兴趣的原因，是明显的。他们想必是阿那克萨哥拉从雅典迁移伊奥尼亚以后所建立的学派成员，阿那克萨哥拉的继承人阿海劳斯（Archelaus）的得意门生苏格拉底，无论如何会是这样一伙人感兴趣的对象。柏拉图认为他们的兴趣竟使他們去访问雅典，以便搜集关于50年前的事件的真实叙述，是合理的虚构，这一点只有按照如下的设想才能解释得通：苏格拉底与伟大的埃利亚学派的哲学家们相遇是真正的史实，而且对于哲学界来说，是难忘的一件事，犹如两位下棋或赌博的高手相逢对于对下棋或赌博感兴趣的人来说是值得注意的一样。

谈话开头的情况是这样的。芝诺刚才正在朗读他著名的包含他因此仍被人牢记的二律背反的作品。苏格拉底注意听其中

一个论据，此后没有继续使用，而且其精确意义是不确知的，大意是，“倘然事物是多，它们必然是相象的，也必然是不相象的，但这是荒谬的”。举此一例，以概其余。他提议把整部作品看作想要通过消除其矛盾因素来建立巴门尼德的论题。巴门尼德说“实在是一”，芝诺则说“实在不是多”。芝诺接受这一陈述，略加纠正说，他的目的不是证明巴门尼德的论题，而是只不过通过证明论敌自己对立的“假设”的推论，比他们针对巴门尼德极力主张的那些推论，甚至更加不可能存立，来使批评者哑口无言（127d—128e）。于是苏格拉底提出，倘然我们只愿接受形式以及事物分享形式的学说，那么说相同的“事物”可能既“分享”相象的形式，又“分享”不相象的形式，因此是既相象又不相象，事实上就不是谬论。但是，如果认为不相象能被断言为相象的形式，或者相象能被断言为不相象的形式，那倒是一个真正而不可容忍的谬论。所以，一种可感觉的事物，例如我的身体，竟然是在这个房间里坐的六、七个人体中的一个身体，而也有许多组成身体的部分，是完全可以理解的。但若认为单一就是多，或者众多就是一，就会是完全另外一回事了（129a—130a）。苏格拉底的才能给巴门尼德和芝诺两人留下极深刻的印象，因此巴门尼德马上问他这一理论是否是独创的。你“独自地”这样区分形式和分有它们的事物的吗？（130b）如普罗克鲁斯所说，巴门尼德问这个问题，因为可能苏格拉底已经从其他某一个人那里“听到”某种这样的区分。值得注意的问题是，并不是存在各种“明白易懂”的形式这一学说，给巴门尼德以新奇的印象；打动他的新颖之点是，苏格拉底认为我们看到并触摸得到的事物“分享”形式。他打算提出的异议，都不是因为他相信存在种种形式；这些异议都涉及感性事物借以与一个形式联结的“分享”的关系。作为一个埃利亚学派的哲学家，他发现的绊脚石正是“现象”世界的实在。他的批评意在指导我

们得出的结论，是双重的：（1）除非我们承认形式的实在，全部哲学要就宣告结束；（2）如果我们的确承认形式的实在，而这形式不能“现存于”感性事物中，这些事物也必然是完全不真实的（135a—c）。<sup>①</sup>这恰恰是欧几里德及其朋友们的立场，他们教导说，“实在是一；‘对立物’是不真实的。”

（阿里斯托克尔：《尤塞比尤斯，P. E.》XIV 17；里特和普里勒：《希腊哲学史》第289页。）因此，我们将期望看到，巴门尼德针对苏格拉底所极力主张的论据，也是他们的论据。

我可能更扼要地概述这些议论，因为它们被伯内特教授在《希腊哲学》第1卷，第253—264页以及其他研究柏拉图哲学的作家们极妙地论述了。我在《哲学研究》第28—90页《巴门尼德、芝诺和苏格拉底》一文中其它的地方，已试图全面讨论它们的影响和来源，可请渴望得到更多资料的读者去查阅。

巴门尼德开头提出一个什么是形式世界的确切内容的问题。苏格拉底表示肯定有许多与伦理学的基本概念相符合的形式——正义、善良、崇高；他对有机体和物体的形式（人、火、水）有怀疑；至于象泥土、尘垢、头发一类的事物——即看起来没有一类可以辨别的结构的感性事物——他倾向于认为不存在的形式。在这些例子中，除了“我们所见到的东西”以外，没有实在性。但是虽然他唯恐承认了这点也许使他陷于“完全胡说八道”，但他不大肯定，前后一贯性将不需要这些东西的形式（130b—d）。他说“胡说八道”指的是什么，我们可以如伯内特提出的，通过保留给我们的对武断方式的警告来了

---

<sup>①</sup>事实上，这是历史上的巴门尼德本人的立场。他的“一”无疑是物质的；它是一个实心的同质圆体。但是我们的眼睛和耳朵不给我们看任何这类事物，因此，它们向我们揭示的显而易见的“事物”必然是十足的幻象。虽然“一”是物质的，我们仅仅通过思维来领会它，它的唯一实在由巴门尼德从他所视为思维周密的基本原则推出来。



解，毕达哥拉斯学派的欧里图斯 (Eurytus) 力图用武断的方式，把“数目”分配给人、马、以及别的事物。主要之点是，虽然苏格拉底不确信形式系统的内容，但他最确信的形式，是那些符合我们伦理上完美典型的形式。（因为我们能够象数学家为其“图形”下定义一样为这些形式下定义，它们必须具有和几何学家归诸其图象的同一种实在。）

于是这一理论就是，一切被断言有共同本质的“殊相”，把它们具有那种本质归功于它们“分享”相应的形式，巴门尼德本人决意要证明，不管我们怎样理解“分享”的关系，我们会得出逻辑上荒谬的推论。这正是芝诺为驳倒认为“实在是多”的毕达哥拉斯学派数学家所采取的推理方式。这一论证可能作如下的分析：（甲）倘然一个形式“含藏于”许多事物的每一个事物，那么，或者是它的全部“含藏于”它们的每一个，或者仅仅它的一部分“含藏于”每一个。在第一种情况下，本身总体上“含藏于”几个单独事物的每一个事物的形式“外于”自身。（那就是，它毕竟是多而不是一，与苏格拉底关于它的单一性的论点相反。）在第二种情况下，形式是可分的，因而通过分割变成多，正象按照两者择一的观点，通过增加而成为多一样；整个形式因而不“含藏于”任何一个以它的名称来命名的事物，它们实在也不配有这个“共同名称”（131a—e）。因而我们有一个明显属于“分享”的“假设”的“归谬法”；它只允许两种非此即彼的解释，而你不管接受哪种解释，通过略微不同的路线，被引向同样否定假设本身。这一假设因而是“驳斥自己的”。（非此即彼的，在“巨大”这一形式的特殊条件下借以被驳斥的推理之确切意义是含糊的，但似乎是这样。如果你说一个事物依据其中“大”的形式的一“部分”之存在而比另一事物大，比该形式的整体小，你事实上在主张，存在着象“不十分大于”这样一种关系。因而



你就不得不认为，（例如）倘若A和B是一条直线的两个部分，它们之间的关系也许是A比B“不很长”或“稍长”，而这显然是没有意义的。所以，就“小”的形式来说，你不得不认为，说“A稍小于B，但不很小于B”，倒是有意義的。但是这是毫无意义的。或者A比B小得多，或者它根本不比B小。如果违背严格的相等，或者A明确地大于B，或者它明确地小于B——反对严格地“无穷小”的差别的概念的完全靠得住的理由。这一概念与芝诺反对关于作为“正在消失的”大的论点的看法的理由恰好相同。）当然我们注意到，这一论证不是反对形式的实在，而是反对那种认为一个形式能够“含藏于”或“出现于”不是形式的东西的设想。

（乙）苏格拉底学说的前提和唯一的前提是假定，当几个事物具有一个共同的属性时，假定存在一种由这个属性表示的、单一确定的实在（形式）。但是应该说，由于能断言形式本身的这种共同的属性，必定有和第一个形式及“分享”它的事物相同地“存在”的另一个形式，同样，出于同一理由，还有第三个形式，等等直到无穷。因而，一定没有一种单一的（例如）“大”的形式，而只有无限系列的大的形式；因而苏格拉底的理论又一次被证明是驳斥自己的，另一方面，正是所断言的形式“出现”于事物造成了这一困难（132a—b）。

按照严格的逻辑，这种推理不是确定性的，因为它取决于一个论断和对于一种同一性的断言之间的混淆。例如大卫和乔纳森（Jonathan）是一对朋友，奥列斯特（Orestes）和皮拉泽（Pylades）是另一对朋友。<sup>①</sup>两对都有共同之处，即基数2，基数2又恰恰是每一对成员的数目。但是数字2本身不是一对；它是一个数。因此不可能被说成有一个数。由于柏拉图的

---

<sup>①</sup>前两人出自《圣经》的《约拿记》，后两人出自《希腊神话》。——译者

目的只不过是复述埃利亚学派种种反对苏格拉底学说的意见，以便通过表明能以更大的效果使他们自己的方法回击他们自己的理论来战胜他们，所以我们毋需设想柏拉图觉察不到这种逻辑上的纰漏，尽管他没有机会来揭露它。他已经在《理想国篇》里使苏格拉底本人顺便谈到，如果你一旦由于承认同一事物可以有两个形式，而放弃了形式绝对的单一性，你就卷入到“无限回归”中。我们可能合理地推断这一类推理在苏格拉底在世的时期已经流行，并不是他死后在柏拉图对话录里由持这些归诸于他的见解的埃利亚学派的批评家们首次发明的。因此，我认为这一异议不大可能与（如阿弗罗季西亚（Aphrodisias）的亚历山大告诉我们的）麦加拉人波利克森努斯（Polyxenus）极力主张的反对“分享”学说的异议有关。按照我对亚力山大的陈述的理解，波利克森努斯的论点是，根据柏拉图的理论，不但应该有象苏格拉底和柏拉图那样看得见的人，以及人的形式，而且有一个介于这二者之间的“第三”者，正象（按照柏拉图学说本身）介于圆的形式和画在黑板上的看得见的示意图之间有某些“数学客体”一样。①我也认为，当亚里士多德把

①因而，我们可能区分（1）在解析几何里我们所提供以方程的那个圆，（2）地球上的赤道，（3）地球仪上代表赤道的黑线。（1）是形式，（2）是形式的一个看不见的完美的“例子”，（3）是形式的一个可见的不完美的体现。关于波利克森努斯，参看《希腊早期哲学》第一部分，第254、259—260等页。有人提出，巴门尼德力陈的异议，起初由柏拉图的学生亚里士多德反对柏拉图本人所提出的，而且正是由于认识到这一点，后来成为“三十人集团”之一的亚里士多德，在对话录里扮演了一个角色，并在第二部分里自始至终被写成为一个回答者。这种设想必须排除，理由如下：（1）亚里士多德仅仅在公元前387年才进入学园，完全是一个少年；正是那一年，柏拉图告别学园到叙拉古去，甚至可能怀疑，在柏拉图第一次访问狄奥尼修二世之前，他是否可能与柏拉图进行过私人交往；（2）亚里士多德学派对柏拉图的评论和《巴门尼德篇》之间联系的一个真正要点是“第三者”和源于“回归”的论据的想象上的一致性。如果两者不一致，这一联系之点就消失了，纵然它们一致，亚里士多德用这一浑名提到这一事实，就说明它是已经熟悉的东西；（3）如耶格（Jaeger）在其《亚里士多德》一书中最后证实的一样，亚里士多德在形式学说上跟学园的分歧，第一次，是作在柏拉图死后不久在《论爱知识》一书上指明的。他的早期作品，就我们所知，它们（《歌德穆》、《普洛特里普蒂库》（Protrepticus））在精神上完全是柏拉图的。

“第三者”说成形式学说使我们触及的难题<sup>①</sup>时，他总是在打算提到最后说起的论证，而不是如普通所猜想的，提到“无限的回归”。我曾试图在已经提到的论文里（《哲学研究》第52—69页）充分讨论这一点（参考《芝诺，以及苏格拉底》第255—270页）。

（丙）在这一点上，苏格拉底建议逃脱关于形式单一性难题的方法。倘若一个形式真的是一种“思维”，因而根本不“在”事物里面，而“在我们的头脑里”，那又怎么样呢？我们于是可能维护形式的一致性，而不使我们自己面临（甲）和（乙）两种论证的任何一种方式。然而，巴门尼德有一个依据在他自己的韵文里被用作批评他所有前辈的根据的一种原则的答复。你不想到某事物——那就是，某种实在的东西，你就不能思考（想到不存在的东西，就等于根本不想）。这某种东西就是“思维认为存在于所有事例中”的某一种确定的东西。换言之，思维所想的東西总是一种形式。（例如，在你想到苏格拉底、柏拉图和亚里士多德时，你想起他们的某种确定的本质，例如（比方说）他们都是人，因而我们就回到原来的立场。你是在把人看作“出现”在这三个人身上的形式。）那么，根据形式就是思维这种观点，形式“出现”在事物中，能是什么意思呢？它的意思是一种事物是思维的合成物，并且每种事物都思索吗？或者你会承认有许多“并不思索的思维”吗？（132b—c）。

另外，这是一个并非关于形式的实在，而是关于它“出现”在某种不是形式的事物上的可能性的难题。苏格拉底刚才提出，形式或共相可能就是“在我们心里的思维”，一种

---

<sup>①</sup>《形而上学》990b第15页以后诸页=1079a第11页以后诸页，1039a第2页以后诸页，1050b第8页以后诸页；S.E.178b第36页。

看事物的方式。事实上，这一理论就是历史上以唯名论知名的理论，虽然概念对于它倒是更为适合的名称。它把一种“意味深长的共相”简单地看作一个观点，根据这一观点，心灵设法用一瞥来看众多的事物。我们发现把苏格拉底、柏拉图、亚里士多德一起看作“普通的人的例子”更方便，如有利于“节省脑力”，根据这种理论，使用“人”这个共同名称只不过表示，我们已经实现这一节省，别无其它；苏格拉底、柏拉图、亚里士多德所共有的东西，只不过是已经设法把他们一起考虑，并因此给了他们一个共同的名称。巴门尼德的反对意见大体上是，除非真正有一个证明共同的名称为正当的“共同的性质”，名称仍然是无关紧要的。但是倘然这共同的“性质”是“在我们心里的思维”，那么，被说成具有这种共同性质的事物，必然就是思维的复合物，因此我们将不得不说，任何一种事物都思索，或者因为一种事物总是假定为形式的复合物，并且形式已被宣布是思维，从而就有种种“不思索的思维”。务必注意，已经提到的概念论，对柏拉图的学说是致命的，对亚里士多德学说同样是致命的。按照亚里士多德的观点，尽管“在事物前面”没有共相，但在“事物里面”却有共相，而且正是只因在“事物里面”有“共相”，所以在思维谨严的人的理性上也有共相。象马赫或卡尔·皮尔松（Karl Pearson）的概念论那样，上述的概念论除在理性中以外，根本不承认有共相存在，在理性中间，它们不过是节省脑力的手段——“概念的速记术”。与这种概念论对照起来，巴门尼德的反驳看来是果断的。至于这种概念论的源泉，不容易自信地说什么东西。我所知道的最好的建议是格罗特<sup>①</sup>特别提出的建议，他叫人们注意辛普里修斯（Simplicius）（对亚里士多德

<sup>①</sup>格罗特：《柏拉图以及苏格拉底的其他同伴们》（1885年版）第3卷，第74页第二。

《范畴篇》8b25评注的一个陈述)：“埃雷特里亚 (Eretria) 学派”主张“各种性质”是“纯粹的思想”、“纯粹的概念”。因为埃雷特里亚的门尼泽穆斯 (Menedemus) 及其信徒们是著名的形式逻辑学家，而且在反对消极的论断 (第·拉，第2卷，第135页) 上，是跟麦加拉的埃利亚学派一致的，因此在我看来，格罗特很可能是在正确的轨道上，并且，我们仍然在涉及一个对从埃利亚学派得到的形式原理的评论。

(丁) 苏格拉底接着转而依靠亚里士多德所视为毕达哥拉斯学派为形式和事物间的关系所作的公式上去。形式是一种原型或范型，其他以它的名称命名的事物都是它的肖像，以致可感觉的事物和形式之间的关系是，“事物”是形式的“摹本”。(这显然会通过提出一个形式可能有许多“仿造物”，恰如相同的原型可能有许多摹本一样，来保全形式的统一性。) 巴门尼德又争辩说，这个原理驳斥自己。因为“相似”是一种对称的关系。倘若A象B，B也象A。因此可以说形式必须与“象它”的事物相象。而且，因为这一理论本身说明，一个事物与另一个事物由于存在两者共同的原型而相象，所以我们必须通过假设两者中一个更根本的原型来说明形式象“事物”等等，直到无限 (132d—133a)。

象以前一样，困难实际上是由谬误产生的。如普罗克鲁斯正确地说的，摹本对原型的关系不仅仅是相似的关系。(它事实上是一种相似+衍生的关系，因此这种关系不是对称的，我在镜子里的映象是我的面孔的映象，但我的面孔不是它的映象。) 尤其应该提到，形式与“事物”之间的关系的意见，并不是作为“分享”学说的替换物被提出的，而是作为进一步详细叙述它的精确意义提出的 (132d3)，以及巴门尼德以恰好是同一个反对意见——它们似乎包含“无限的回归”——来对抗这两个公式。



(戊) 还不得不正视一个最严重的难题。它就是，承认苏格拉底预先假定的两个“世界”：一个形式的世界和“另一个”以某种方式“分享”形式的“事物”的世界，直接导致彻底的怀疑主义（133a—135c）。由于我们每个人都是其中一分子的世界，“根据假设”，不是形式的世界，而是“另一个”世界（因为开头已经说过，我们每个人是一个人，我们任何人都不是“人的形式”），因而，形式之间的种种关系，将全部属于相关形式的世界系统；“我们”是其中的项的对应关系将属于“我们的世界”，并且在“我们的世界”内部，有它们的关联事物，将有“主人”本身和“仆人”本身的关系，因此这种关系的两个项就是主人的形式和仆人的形式。但是我们每个人将成为另一个人的主人或仆人，而这一对之间的关系将属于形式世界之外；它将把一个人跟另一个人联系起来，而不跟一个形式联系起来。所以认识的形式的关联事物将是实在本身。但是我们认识的关联事物，将是象我们世界的客体所有的那种实在。因此人们承认“我们的”认识不是认识的形式（即我们具有的知识是局部的和不完全的）。它的对应物因此也不是完全实在的。因为一种仅仅相对的和部分的认识的对应物，必然是一种相对的和部分的实在，因此使我们不可能懂得真正的善是什么。于是我们可能用更令人震惊的结果转换这个论证。上帝至少可能被假定具有“绝对”或“完全”的知识。但是，根据我们以前的推理，可以说上帝一点不知道我们这个不完全的真实世界。而且同样地我们可能拒绝上帝统治我们，理由是与人类的主体相关联的东西是人类的上级。总之，两个性质截然不同的“世界”或“秩序”的理论的推论可能是，每一种关系完全属于二者之一管辖之下；不可能存在一种把一个世界的成员跟另一个世界的成员联结在一起的关系。（当然，出于一位埃利亚学派的哲学家之口，这意思是，两个世界中的一个世界是

一种幻想，而且这一个世界是假定的“可感觉的世界”。巴门尼德写过“能被想起和能够存在的是一回事”的话，所以没有放弃这个“可以理解的”世界的意图，而对《巴门尼德篇》的任何一种假定其目的是怀疑可以理解的事物的实在的解释，必然是错误的。）

然而否定形式的实在就是危害思维本身，因为它等于否认可能有确定的知识。倘若苏格拉底被刚才结束的讨论搞得非常困惑，这是因为他一心企图不用枯燥乏味、显然“无用”的形式逻辑作充分的预备训练来阐明其关于形式的学说。所要求的那种训练可能由芝诺著名的“二律背反”来举例说明，但需要甚至超出它们的范围。芝诺曾经试图用表明能使“实在是多”的论题导致一对对矛盾的结论来证明这一论题是自相排斥的。对于真正探索性的研究来说，只问断言一个论题有什么结果是不够的，还得探问否定这一论题有什么结果。例如，芝诺本应该不但问“如果事物是多，那末关于这许多事物能断言什么，关于单元和关于这两者的关系又能断言什么？”而且问“如果事物不是多，那么关于众多、单元以及它们的关系有什么结论？”（论证说多元论的各种推论自相矛盾，是不够的；本应该提出关于否定多元论的各种推论的同样的问题。）对任何提出的哲学原理作全面研究，要求对肯定它和否定它两方面包含的东西作这种双重考虑（135b—136c）。

在这些使对话过渡到下半篇的议论中，有两个有趣的含义。倘若巴门尼德把年轻的苏格拉底无法对付刚才产生的难题归因于缺乏形式逻辑的训练，我们可以推论，这一意见是说，表面上难以对付的论据本身是谬误的，通过一位更有实践经验的逻辑家就会看出来。那就是，批评柏拉图的麦加拉人的过错，不是因为他们是逻辑学家，而是因为他们没有足够的逻辑头脑，只要我们十分精通我们的逻辑，那些据称合乎逻辑的、

反对形式玄学的意见就将自行消失。这似乎进一步意谓这些逻辑学家特有的过错是片面性。他们仔细检查苏格拉底和柏拉图关于感性事物“分享”形式的论断的种种推论，但是他们忘记考虑否定这种论断是否可能包含比他们在柏拉图对话录里发现的那些更加糟糕的自相矛盾。柏拉图事实上在暗示，他懂得怎样比著名的专家们自己更好地按照规则玩形式逻辑的游戏。除了我们所需要的不是更少而是更多的逻辑这些意味深长的暗示之外，这篇对话录没有提供它所提问题的解答。

在对话录的第二部分，巴门尼德答允举一个他一直介绍过的那种逻辑方法的精心制作的例子，选举这一伙人中最年轻的成员亚里斯托泰莱斯（Arisototeles）作为对他的问题的答辩人，理由是，他非常年轻，这就保证他的回答不会怎么精细。选择供考查的论题，很自然就是巴门尼德自己的“实在是一”的原理（136c—137c）。意味深长的是，他把整个程序说成一种复杂的“游戏”——一个坦率的暗示：现在要倾听的种种“二律背反”不要十分认真对待，同时，如果关于它们中的一些有轻微的意识得到的“诡辩”，我们不必感到惊奇。事实上，难以置信的是，柏拉图竟然不了解它们中的一些是完全荒谬的。但是，由于他的目的只不过是表明，可以使他的批评者们的方法反过来对付自己，所以他竟然用他们自己的规则玩他们的游戏，严格地讲是合理的。他们允许自己的任何一种推理，在对他们的“讽刺话”里同样是可允许的。

按照巴门尼德所制定的规划，我应该指望发现他提出四个问题：（1）如果实在是一，关于这一个实在能断言什么？（2）如果实在是一，关于“多”能说什么？（3）如果实在不是一，关于一，能说什么？（4）如果实在不是一，关于多能说什么？但是，说得更精细一点，每个问题被提出两遍，目的乃在表明，根据（实在是一或实在不是一）这两种假定的

任何一种，你可以对一和多的矛盾断言都被肯定或者同样都被否定，随意看来好象是两种中的任何一种。因而我们总共得到构成四对“自相矛盾的话”——其中正反两方面的主词都是一的两对，和主词都是多的两对——的8个论证。在对话的第一部分末尾，苏格拉底已经显然被迫处于进退两难的困境，即用或不用他关于形式和“分享”的理论，同样不可能认识实在；而对埃利亚学派提出的、并且通过他们自己的创始人自称正在应用他们自己独有的方法的巴门尼德的口恶意地提出来的两难推理，即不管你采纳还是排斥他们的一元论，你必须或者同时肯定或者同时否定无限系列的一对对矛盾命题的两个成员。问题是后一种困境要胜过前一种困境。

8个“假设”形式的排列如下：

- |   |   |   |
|---|---|---|
| A | { | I. 倘若实在是一，就不能对它作任何断言 (137c—142a)。               |
|   |   | II. 倘若实在是一，就可以对它作一切断言 (142b—157c)。 <sup>①</sup> |
| B | { | III. 倘若实在是一，就可以对“非一的事物”作一切断言 (157b—159b)。       |
|   |   | IV. 倘若实在是一，就不能对“非一的事物”作任何断言 (159b—160b)。        |
| C | { | V. 倘若一不实在，就可以对它作一切断言 (160b—163b)。               |
|   |   | VI. 倘若一不实在，就根本不能对它作任何断言 (163b—164b)。            |

<sup>①</sup>主要的议论在155e3处结束。接下去直到167d5的是附加的特别展开的一段文章，在近代著作里，它会被降为一个注释。

- D {
- Ⅶ. 倘若一不实在，就可以对“非一的事物”作一切断言 (164b—165e)。
  - Ⅷ. 倘若一不实在，就不能对任何事物作任何断言 (165e—166c)。

若把这些使人迷惑的争论的一切细节都详加考查，就会是对柏拉图的玄奥的笑话过于认真对待了。指出其应用的辩证方法的独有特征并总结其成果就已足够。方法的种种特点，由于考虑到它公开宣布是芝诺的方法的拙劣模仿，因此是口授的。现在芝诺在词令上的特殊诀窍——一种完全合理的方法，是使反对者假设的“基本原理”的一半回击另一半。这是(例如)关于运动的著名“怪论”的秘密。芝诺批评的几何学家的双重假定，是(1)一条直线上任何有限的一段，都可以分为两段，(2)这样的一段是最低限度大小的两个“终点”中间的一条通道。几何学家们(1)不毁坏他们的整个科学大厦不可能认输，他们(2)不破坏其体系中一部分的几何学和数学之间的平衡不可能认输，芝诺用(1)来反对(2)。根据(1)立即可以说，介于任何两个已知“终点”之间，必然有无穷系列点，而这对点具有一定大小这一观点是致命的。他的推理使反对者哑口无言，因为他们没有准备(1)用承认“不可分割的线”的存在来屈服，也未准备(2)用把点看作几何学上的零来认输。埃利亚学派的“假设”——“如果它是一”或者“如果存在一”——象他们理解它一样，以完全同样的方式，真正包含两个假定——(1)统一性是实在的，(2)实在就是统一；柏拉图的策略是使一个假定跟另一个假定相对抗。倘若我们把每个“矛盾”的对立面的主要状况加以比较，这就一定显得更清楚了。

A. I. “它是一”，所以，“它”不是多，并且因而不



是一个整体和没有各个部分。因此，它既没有开头的、中间的，也没有末尾的部分。因此它无边无涯和没有形状。“它”没有场所，因为它不能“含藏于”什么事物。因此，“它”如果不停止是一，就不可能变更其位置，也不可能变更其性质。因而，“它”就不能运动。然而它也不能“静止”，因为我们已经看到，它根本不能“处在”任何场所，所以就不“在它过去去的同一场所”。它不能与任何事物相同或相异。因为它除自身之外，不能与任何事物同一，也不能与它自身相异。它也不能与“不同”于它自身的东西相异。要是它有差异，它就会因为某一不同之处与另一东西不同；因而它就同时会具有两种性质：它会是一并又以某种特殊的方式“不同于”某事物。那就是，它同时“是”两种事物，然而按照假设，它是一而且仅仅是一。所以另外，它不可能与自身同一。因为“是一”和“与……同一”不是一回事。再者，要是“它”“与自身同一”它就会有两种性质——统一性和同一性，因此就会是二而不是一。为了类似的理由，“它”既不能与自身或其它任何事物相象，也不能与自身或其它任何事物不想象。另外，它不能与自身或其它任何事物相等，也不能与自身或其它任何事物不相等。因为当它们有“相同的量度”时，条件是相等的(140b)。因此如我们了解的，“它”在任何方面都不能与任何事物“相同”然而仍然是一。它也不能跟任何事物不相等。那意思就会是，它比某事物有“更多”或“更少”的量度，从而它就有各个部分。

所以它不可能具有表示时间的属性。它不可能与自身或其它事物同时，也不能先于或后于自身或其它事物（推理由恰象刚才关于相等和不相等所使用的推理一样）。它于是就根本不可能在时间中。因为我们可能谈及凡是占有时间的事物，而不谈及其它任何事物，因为（1）它随时都在比自身“变得年

老”同时也比自身“变得年轻”；又因为（2）它的延续恰恰充满了它延续的时间，既不多也不少，因而它就与自身的“同时存在”“同一年纪”。因为不能作出关于一的任何陈述，所以它不可能“在时间中”。因此，我们不应该谈及它时说“它过去是”、“它已成为”、“它将是”、“它将变成”，因为所有这些表达方法含有涉及过去或未来，即涉及时间。但是“现在是”或“终于是”这些词，也恰恰含有涉及时间、涉及现在的时间。因此我们在说及“它”时不可说“它现在是”或“它变成”，因为“它”根本不在时间中。但是倘若我们说到一时不能说“现在是”，我们就不能把存在归诸于它。它必然是非存在。因此倘若它不存在，它就甚至不可能是一，因为是一，它就会不得不存在。可是根本没有的东西既不能被称呼、被谈论、被考虑、被了解，也不能被感官觉知。因而我们实际上从“它是一”这个命题得出结论：关于“它”什么东西也不能思索或讲说。

有人问过，“它”作为“它是一”这一论题的主语是什么。如推理的性质所表明，答案是“任何被设想是没有任何复数的完全无差别的统一体的事物”。论据是，一切断言都包含某种复数——区别的可能性。倘然有任何是这样一种内部没有差别的、完全一致的统一体，你甚至不能对它断言说它是一。埃利亚学派的“假设”是：他们的“一”——存在的唯一事物——就是这样一个光秃秃的单元，因此这个假设是驳斥自己的。我们于是注意到，在Ⅰ.中，在“倘然存在一”的假设中，重点是在实在的统一体上，而不是在统一体的实在上。这一假定就是“存在的东西是一”，而不是“是一的东西存在”。使埃利亚学派“假设”的那一部分回击另一部分的工作，是在Ⅱ中进行的。

Ⅰ. 倘若一存在，它就“分享”存在，它有两种截然不同

的性质，它存在，因此它是一。于是它有“各个部分”（或者，如我们应该说的，截然不同的“方面”）。统一性和存在是部分或者“现存的一”的组成部分，因此“一”是一个整体。而且根据检验，发现这些“部分”的每一部分本身具有相同的两“部分”。每个部分是“现存的一”的一个组成部分，每一部分又是一个这样的组成部分。“现存的一”因而是一个无限的簇。另外，统一体与存在不同，而差异本身是与存在和统一都不同的事物。这里于是有几个词——统一、存在、差异——能被组成对子。每一对有一个数字——2 这个数字。我们已这样确立 1 和 2 两个数字的存在，而 1 和 2 相加确立 3 的存在。于是我们可以继而通过相加和相乘，确立全部整数序列的存在作为“一”的存在的直接结果。存在因而具有无限多的部分，而这些部分的每一个是一部分；有多少存在的“部分”就有多少单元。因而不但“存在”而且“统一体”本身证明都是无限多的。

因为部分是整体的部分，所以它们被整体包含，从而有一个范围。那么“现存的一”不但是无限的多的或无边无涯的，而且是受限制的，因此具有最先、最后和中介的部分——开端、中间和末尾。因而它具有某种形态或形式。它“含藏于”自身，因为所有的部分都在整体之中，而“一”既是“一切部分”又是“整体”。但是同样，整体不论单个地或集体地都不“含藏于”部分。倘若它要含藏在所有的它们之中，它就不得不合藏于每一个单个部分，而那是不可能的。但若它是事物，它必须存在于某种场所，而因为它不能“在自身中”，它必然“含藏于”其它东西。因而，作为“所有的部分”考虑，它在自身中；作为“整体”考虑，它就在非它自身的事物中。因为它“在自身中”，所以在一个场所它是静止的，但是因为它“总是在其它某事物中”，它不可能静止，所以它就在动。一既不

是自身的一部分，也不是象整体对部分那样与自身有关，也不与它自身相异，因此它跟自身同一。但是，如我们所说的，它也是在自身以外，因此与自身相异。当然，它也与非自身的事物相异。但是它与这些其它的事物同一。因为在“相同”的事物中不能有差异。因而“差异”永远不能“含藏于”任何事物，因为，要是它在一霎那是这样的话，那么就那个时刻来说，它就会“在同一事物中”。因此，非一的事物不与一相异。它们也不“分享”它，因为那时它们就不会是“非一”，而是“在某种意义上的一”了。所以它们不是一在其中作为一个部分的整体。因此它们也不是一的部分。剩下来的唯一可能性是，它们都与一同一。

一与其它事物不同，而其它事物只是不多不少地在“相象”的程度上与它相异。因而一与其它事物因为相异而相似。但若差异含蕴着相似性，同一将含蕴不相似性，而一与其它事物刚被证明是同一的。因此，因为同一，它们不相似。然而还有，就两个词语具有相同的属性而言，它们是相似的，而就它们具有不同的属性来说，它们是不相似的。所以一与其它事物将因为同一而相似，因为相异而不相似。因此由于一被证明是既与自身同一又与自身相异，它必然是既与自身相似又与自身不相似。

鉴于一既“含藏于”自身，又“含藏于”其它事物，它将与自身和与其它事物有接触。但是在接触中的事物一定占有毗连的区域，而是一的事物不可能占有两个毗连的区域。因此，一不与自身接触。但是另外，任何事物都不与自身接触，而若要有 $n$ 次接触，一定有 $n+1$ 的事物在接触中。现在“非一的事物”不能具有任何数，因为有数的事物“分享统一性”。由于接触含有数的意思，从而一与其它事物之间就不可能有接触。

其次，一与它自身和“其它事物”既相等又不相等。（1）

倘若 $a > b$ ，这意思就是，“大”的形式跟 $b$ 相比较是在 $a$ 中，而“小”的形式跟 $a$ 相比较是在 $b$ 中；倘然 $a$ 可能是绝对地小或大，这意思就是“小”或“大”的形式“含藏于” $a$ 。但是“大”和“小”都不能“含藏于”作为整体的一或一的任何部分。因为倘若“小”是在作为整体的一中，它就等于一，而若它“包裹”它，这就大于一；在两者之中无论哪种情况下，“小”这一形式，就会“起”“相等”或“大”的不同形式的“作用”。因此倘若我们假定“小”是在一的任何部分中，同样的推理也适用。关于“大”，“随着情节适当的变化”，我们可以用同样的方式论证。因而“小”与“大”不可能“含藏于”任何什么事物，从而可以说，除“大”的形式以外，任何事物都不能“大于”任何事物，而除“小”的形式以外，任何事物都不能“小于”任何事物。因此，一和非一的事物都不能大于或小于另一方，所以它们必然相等。由于同样的理由，一既不能大于也不能小于自身，因此就等于自身。（2）因为一“含藏于”自身，所以它包含自身也被自身所包含，因而由于包含着比它大，被包含着比它小，一必定是自身。此外，在一和非一的事物之外，没有任何事物。因此凡是存在的事物必然在某处，因此，一和“其它事物”必定交互地在彼此之中，因而这两项中的每一项，既大于又小于另一项。因此一在度量上也将有“相等的”、“更多的”或“更少的”量度，并且在数字上也等于、高于和低于它自身和“其它事物”。

再者，“倘若存在一”，一就存在。于是存在表示现在分事存在。因此一是“在时间中”。而时间“不断推移”。因此，随着时间的推移，一总是变得比自身老，因而由于“较年老”总是有“较年轻”作为其互相关联的事物，它总是变得比自身年轻。而且在这一过程中的任何时刻，它是既比本身年老又比本身年轻。然而它充满了与它自身同样的持续时间，既不



多也不少，所以既不是也不变得比自身年老或年轻。再者，一定是首先有一，才能有数个事物。因此，“一”一定在“其它事物”前已开始存在；它必然比“其它事物”老。然而我们证明过，一具有“部分”：开端、中间、末尾。它的开端一定先于它自身开始存在；一本身直到末尾也开始存在。因而一是开始存在的最后事物；其它一切事物都比一老。但是，一的每个“部分”毕竟是一个部分，因而无论什么时刻任何事物开始存在，一就开始存在。一因而与其它一切事物同时开始存在。其次，倘若一种事物比另一种事物年老或年轻，两者之间的年龄间隔永远不变大或变小。所以我们可以说，一比其它事物是古老或新近，但永远不变得更古老或更新近。然而，虽然一已比“其它事物”“存活”得长，它们各自寿命之间的差异，正随着时间的推移，稳定地在相对地缩小，因而我们可以说，就一比“其它事物”老来说，它跟它们比较起来却稳定地老得慢，而它们跟它比较起来却老得快。但是，就它比“其它事物”老得慢来说，它跟它们比较起来，在稳定地变得老，而它们跟它比较起来，在稳定地变得年轻。最后，就时间的间隔仍然存在而言，一比其它任何事物既不在老得快，也不在老得慢。

最后，一——“分享时间”——就有过去、现在和将来。它过去存在、现在存在、将来存在，过去在变成、正在变成、将要变成。它处于、已经处于、将要处于各种各样的关系中。能够有对它的认识、对它的信念和对它的感觉，因此它能被称谓、被描写，一般地说，在 I 中被否定的一切事物，必须加以肯定。

附录 (155e—157b) 。——于是既存在又不存在，而它的存在是“在时间中”。在某些间隔期间，它存在，在其它间隔期间，它不存在，因为它不能同时被说成存在和不存在。它必须经过从存在到不存在和从不存在到存在的转变。它经历聚集

和分散、同化和异化、扩大和缩小。它开始运动又停止运动。所以一个过程的方向的这些变更，也必然是“在时间中”。然而它们不可能“在时间中”，这一变更，必须是严格地瞬时的变化，不占有时间，不管我们也许发现严格说来没有持续的霎时的概念多么自相矛盾。在方向变更的霎时间，一的一对对立过程的两个成分，必须都否定。在这样一瞬间，它不在“开始存在”也不在“消失”，既不在被聚集，也不在被分散，既不在被同化，也不在被异化。状态是这样，过程也是这样，一的一个对立面的两个成分必须都肯定和都否定。

也许根据我们自己的意见，这一论辩最引人注目的特色，是在它没有展开的“霎时”的概念的结尾处的这个引言上。柏拉图正在坦率地陈述当微积分创始人认真对待“无穷小”这一概念并错误地猜测微积分真正涉及或者无穷小的增值或者无穷小之间的比例的时候，困扰他们的那些自相矛盾的问题。但是某些具有这长期发展的部分的难于捉摸之处，不应该使我们不能看清，贯穿在Ⅱ中的大部分推论完全是诡辩的，它的许多部分明显是有意识地诡辩的，而且，所犯的谬误大部分是属于非常明显的一类，例如在“每一个”和“聚合性的全部”之间含糊其词。就在这篇对话录里，当适合柏拉图的目的时，他能够而且的确揭露恰好那些成问题的混淆之处，所以当他犯这些谬误时，不应该认为他是当真的。通过有效利用“辩论家”在他们自己的争论中惯于犯的这类谬误来困扰他们，足够达到他的目的了。他模仿他们的反驳论证而加以嘲弄，也就是对它的一种揭露。要记住的一个重要之点是，他把埃利亚学派的方法应用于埃利亚学派的“假设”使他得出的那些结论，不是准备被断言成他自己的。倘若你使埃利亚学派的哲学家用自己的方法批评自己，这些结论只不过是“假设”发生的事情。如果我们想要了解柏拉图自己对埃利亚学派的论点是什么看法，我们必须从《巴门尼

德篇》转到《智者篇》，在《智者篇》里，他是真正在用自己的逻辑法则评论它。正象在 I 里面，重点放在“存在的事物”的统一性上，结果是，不得不否定它的存在本身，所以在 II 中，重点放在它的实在性上，结果是，一的统一性不得不同时被肯定和否定。暂时说这些就够了。就此范围来说，不再进一步议论。《巴门尼德篇》的那些自相矛盾的议论给《智者篇》的积极成果演了开场戏。

III. 倘然一存在，“其它事物”又怎么样呢？因为它们是“其它”事物，所以它们不是一；然而它们必须“分享”它。由于它们必须有部分（假如它们没有，它们就会正好是“一”），因此就是一个完整的整体的各部分。而且这些部分的每一部分本身又必须是这一个整体的一个有限部分。“其它事物”因此是一个簇或聚合体。它们在数目上必定是一个无限的簇，因为每一“部分”参与统一体，所以它自身必然地不是一个。然而，在参与统一体的行动中，相对于整体和任何其它部分，每个部分是“受约束的”或“受限制的”或“限定的”，构成一种界限的“某事物在参与统一体的行动中出现”。“其它事物”因而既是无其数的，又是受约束的。就一切都是“不受限制的”而言，每一个都象其它每一个，另外，每一个在显示“限度”方面象其它每一个。但就每一个既是不受限制的又是受限制的而言，每个不象本身和其余的事物，而通过类似的推理，我们可能证明，“其它事物”在 I 和 II 中详细讨论过的各对对立的断言，都可能既加以肯定，又加以否定。

IV. 但是让我们再一次考虑同一个问题。“一”和“其它事物”形成一个完整的选言命题。“一”不是“其它事物”，“其它事物”也不是“一”，因此没有中间物。它们因而完全是“分开的”。于是严格说来是一的东西不可能有“部分”。这两个前题的结果是，作为整体的一和它的一个“部分”能够

存在于“其它事物”中。在任何意义上，它们都不可能参与它。在它们中间没有统一性，所以它们甚至不是一个簇，也没有数目。它们毕竟彼此不是“既象又不象”；要是它们如此，它们中的每一个就会含有两个对立的形式，并从而“分享二”，而我们刚才发现，它们中间任何一个甚至都不能“分享一”，因此我们也必须否认，“其它事物”的可选择的“相象——不相象”两个成分的任何一个也都能加以断言。同类的推理将表明，根本不可能断言它们的任何属性。

Ⅲ和Ⅳ因而倒过来答复了Ⅰ和Ⅱ，在Ⅲ中，象在Ⅰ中一样，重点放在埃利亚学派那个“一”的实在性上，在Ⅳ中，象在Ⅱ中一样，重点放在它的统一性上。Ⅲ为“某一事物”证实了Ⅱ为“一”所证实过的东西。Ⅳ着手在它们中间证明Ⅰ为“一”所确立过的东西。从Ⅰ到Ⅳ总的结论在160b2处为我们概括如次：“倘若一存在，一就是至关重要的东西，也是根本微不足道的东西，对本身和对‘其它事物’相对地说都一样。”

V. 我们来到在136a—b处提出的完全的辩证法研究的后半部分。倘若一不存在，结果是什么呢？当一个人说“倘若一不存在”，或者“倘若大小不存在”，或者一般地“倘若x不存在”，他是在提出一个可以理解的假设。无论我们说“一”存在，还是说它不存在，我们说这两种情况中的“一”，指的是同一事物，并且指的是某种确定的事物。所以我们可能这样提出问题：“倘若一不存在，它的什么东西很可能是确实的呢？”它一定是可知的，否则，“不存在一”——“一不存在”——这一陈述就会毫无意义。“其它东西”必然会与它不同，它也与它们不同。因而我们一定能把这一叫作“那个”或“这个”并把种种关系归于它。我们不应该说它存在，但我们必然要说它“分享”许多事物（具有多种属性）。它不象其它任何事物，只象它本身。它不等于“某些东西”，因为那样它

就会象它们；因此它不等于它们，所以具有大小，是较大的或较小的。但是凡是大于 $x$ 或小于 $y$ 的事物。总是等于某事物。因而一毕竟必须等于某事物。它也必须具有某种存在，因为我们能够把真实的属性归于它，正象“存在的事物”必须分享非存在一样，由于它“不存在”它的任何东西都真正可以否定，所以，“不存在的东西”在某种意义上一定存在，由于“它存在”，它的任何东西都可以有效地加以断言。而且由于这“非存在的一”就这样既存在又不存在，它必定要从这些状态的一种过渡到另一种，因而就有变化。它必然要显示运动。可是另一方面，它到处都不在，因而不能变换其位置，也不能旋转，也不能在性质上有所改变（因为要是它改变了性质，它就不再可能是“一”了）。因而它没有运动，所以处于静止状态。但是它也在运动，因此性质上的确在改变，因为凡是已运动的事物“不再象它过去那样而是另外的东西了”。那么，一改变又不改变，因此既“开始存在”又“消失”，而且既不开始存在又不消失。它的一切都可以加以肯定，也可以加以否定。（因而 $\forall$ 与 $\exists$ 相一致，根据一存在的假定在 $\exists$ 中一的所有已被证明过的东西，根据它不存在的假定在 $\forall$ 中也被证明过。）

Ⅶ. 然而另外，“倘若一不存在”，那意思就是它的存在已完全被否定。这一否定是绝对的，因此必须毫无保留地理解它。倘若一不存在，它不可能开始存在，也不会失去存在，因为它既不得到也不丧失“按照假设”跟它完全无关的东西。为了同一理由，它一点也不能改变，所以它不可能移动。它也不能静止，因为静止就是连续不断地“在同一个位置”存在。它不可能具有属性和关系，因为要是它有任何这些东西，它就会是你确实地断言它的任何东西。因此它不可能被了解、被考虑、被感知、被谈论或者被称谓。（因而根据一存在的设想对 $\exists$ 中的一所证明过的东西，现在根据它不存在的设想被证明



了。在这两种情况的任何一种中，它没有东西可被肯定或否定。）

Ⅶ. “如果一不存在”关于“其它东西”有什么该说的呢？——它们必然是“不同于”并因此相异于某事物，否则我们不可能称它们为“其它事物”。由于没有它们可以与之相异的“一”，它们必然会彼此不同。它们必然也会是不同的无限的聚合物，而不是不同的单元，因为“按照假设”不存在单元。它们中的每一个必定是一种无限的聚合物，跟这些聚合物其余的不同，远看时它不正确地似乎是一个单一的事物。鉴于每一个这样的聚合物似乎是一个事物，它们看来就有一个确定是数目，于是在它们中间，似乎会有一个最小的数，虽然这跟它自身的组成成分相比，又似乎会是许许多多的。每个聚合物会被其它的聚合物包围（会有一个界限），但是在它本身既不会有首项、中项，也不会有末项（那就是，每个聚合物会是一种没有末项的无限序列，而它的每一个组成成分会是另一个同类的聚合物）。因而每一个会看起来既被包围又不被包围，与任何别的聚合物既相象又不相象，按照我们远看或近看它而定。（总之，Ⅲ关于“某些事物”已说的东西，都会看来适合于它们。）

Ⅷ. 然而，最后仔细检查一遍这一话题“如果不存在一”，“某些事物”显然不可能是一。因此它们不可能是多，因为那时许多的每一个就会是一。它们必须是零，而不可能用零构成任何数目。于是它们甚至看来不是一或者多。按照假设，“单元”正好是根本不存在的东西，因此看来甚至任何东西都不可能是一个单元；“尤其是”，看来任何东西都不可能是多——众多单元的集成。通过贯彻这种思想，因此可以说“某些东西”没有任何我们已经归于它们的正面和反面的各种限定，而且看来连什么都没有。关于它们不能思索和谈论任何东西（一个

与IV中所得出的结论相符合的结论)。因而我们可以通过说“不管一存在或不存在，一和‘其它事物’，既相对于自己又相对于彼此，同样是、并且看来是，也不是并且看来不是各种事物”(166e2)，来总结我们一系列自相矛盾的话的结果。

在这四个把不存在“一”或“单元”当作出发点的讨论中，甚至比先前的各次讨论更为明显，我们的困惑的根源是在is这个词的歧义上。按照以为is是作出论断的符号(皮亚诺的 $\epsilon$ )，或者存在的符号(皮亚诺的 $\exists$ )，<sup>①</sup>我们得出矛盾的结论。这些推论中有许多简直取决于这种关于我们现在称为“存在命题”的论断的混淆。运用这种谬误是合理的游戏文章，因为如我们能够从巴门尼德诗篇的残本中看到的，埃利亚学派原理的全部要点在于忽视这种差别。把它搞清楚，并且证明埃利亚学派学说忽视了它，事实上就是柏拉图的《智者篇》的主要目的。只要柏拉图祇不过在着手证明埃利亚学派的逻辑对埃利亚学派的“基本原理”，会比对苏格拉底关于“分享”的基本原理更为有害，他就完全有资格利用其论敌的双刃工具。不能因此说柏拉图在撰写《巴门尼德篇》时，自己没有注意到这种歧义，而只是在撰写那篇对话录和撰写《智者篇》的间隔期间发现了它。根据他在《巴门尼德篇》里按照符合他的直接目标作出或忽视这一区分的熟练方法，推测他自己的逻辑学说早已成竹在胸；对麦加拉派的辩证法诙谐的摹仿，很可能为双重目的服务。它提供了一个非常有趣的哲学笑话，同时也通过已经得出的结论的显然不可能性，激励有创见的头脑去思考，这些思考可能促使读者自己去发现这一难题的根源，而毋须等待由柏拉图给他们作解释。比起任何别的对话录来，

<sup>①</sup>当然，这两者还有一种关于相等符号(=)的混淆。A是某个 $\alpha$ 这一命题，被随意看作既包含A与 $\alpha$ 一起存在，又包含A等于 $\alpha$ (不必更深一层说存在看来本身也是“在字音上有双重意义”的精细了)。

《巴门尼德篇》看来是为限于一定范围内的一批读者撰写的，可能准备使它给文学界人士消遣，但在学园的学员中结出果实来。

## 参 考 书 目

伯内特——《希腊哲学》，第一部分，第253—272页。

里特，C.——《柏拉图》，第2卷，第63—96页；《柏拉图对话录》，第1—24页（斯图加特，1903年）。

雷德尔，H.——《柏拉图哲学阐释》，第297—317页。

纳托尔普，P.——《柏拉图的理念论》，第215—217页。

阿佩尔特，O.——《希腊哲学史的贡献》，第3—66页（莱比锡，1891年）。

斯图尔特，J.A.——《柏拉图的理念学说》，第68—84页。

斯泰尔巴昂，G.——《柏拉图的〈巴门尼德篇〉》（莱比锡，1848年）。

瓦代尔，W.——《柏拉图的〈巴门尼德篇〉》（格拉斯哥，1894年）。

瓦尔，J.——《关于柏拉图〈巴门尼德篇〉之研究》（巴黎，1926年）。

迪埃斯，A.——《柏拉图，巴门尼德》，vi—xix，第1—53页（巴黎，1923年）。

罗宾，L.——《柏拉图》，第119—140页。

哈迪，W.F.R.——《柏拉图研究》（牛津，1936年）。

泰勒，A.E.——《巴门尼德、芝诺和苏格拉底》（《哲学研究》，伦敦，1934年，第28—90页）。

泰勒，A.E.——《柏拉图的〈巴门尼德篇〉》（牛津，

1934年) 0

李, H.P.D. —— 《埃利亚的芝诺》 (剑桥, 1936年)。

唐内里, P. —— 《希腊科学史话》 (第2版, 迪埃斯主编, 巴黎, 1930年, c. x. 《埃利亚的芝诺》)。

### 《智者篇》——《政治家篇》

我们还必须考虑的那些对话录，由于与《法律篇》的风格特征同样的近似，本身都显示出属于柏拉图写作活动的最晚时期。尤其它们在文字上都一致采取若干艾索克拉底文体上的典雅之处，特别是人为地避免拖沓，这在柏拉图的散文里是一种崭新的东西。至于表现形式，它们在两个重要方面也都一致。它们全由一个讲话有权威的人物对学说作正式的解说，其他发言人的作用不过是赞同，不再有从思想交锋中彻底戏剧性地引出真理来的情况。除了有正当理由例外的《斐里布篇》之外，在每个事例中，都让苏格拉底退居幕后，而在《法律篇》里，他没有出场，要说明甚至从《泰阿泰德篇》和《巴门尼德篇》开始的手法上如此显著的一种变化，看来必须在柏拉图的文学活动中假定有一个合理的漫长的间隔中断，而且，如我们已经看出的，有理由认为如果《泰阿泰德篇》就在公元前367年柏拉图访问叙拉古扎之前写成，我们可以通过关于他一生的已知事实说明中断的原因。从公元前367年直到至少公元前361年或360年——柏拉图第二次和较长时间与狄奥尼修第二呆在一起以及他最后决心不再在叙拉古扎的政治事务中起直接作用的一年，他一定在别的方面太忙了，以致没有很多时间从事写作。因此我们也许必须把整个这一组最后的几篇对话录看作写成于柏拉图一生最后的13年——公元前360年至公元前348年或347



年。因为《智者篇》和《政治家篇》外表上依附于《泰阿泰德篇》，而事实上《智者篇》包含了它几乎允诺过的对埃利亚学派各种原理作批判性考查，有理由如近代的多数批评家所认为的那样，认为《智者篇》展开了这一系列对话录。《法律篇》原文难以理解之处——有人说我们的《法律篇》的手稿与其它对话录的手稿相比，不那么可靠，用这种武断的假定来说明它，是不容许的——似乎表明这篇作品从未得到作者最后的校正。因而，柏拉图的写作活动，没有显示出早于他逝世的“终止期”。除此之外，我们没有藉以确定个别对话录的写作年代的特殊证据。关于整个一组，明显的主要问题是柏拉图觉得它们涉及的逻辑学、宇宙论和法律上的问题，若不严重违反历史真实，不可能由苏格拉底来论述；因此除在《斐里布篇》中以外，选择了其他人物起主要作用。《斐里布篇》涉及我们已在《高尔吉亚篇》和《理想国篇》中碰到过作为苏格拉底的“专长”的、同样的伦理学问题。<sup>①</sup>

在柏拉图的传记中，倒有必要比较详细地讨论一下他在叙拉古扎的经历的确实性质，如在他跟狄奥尼修和狄翁的现存信件中所说明的。我愿意指点想要知道一切细节的读者去参阅格罗特<sup>②</sup>和E·梅耶尔<sup>③</sup>两位极好的记述以及伯内特教授<sup>④</sup>的简短叙述。必须记住的要点是这些：柏拉图插手叙拉古扎的政事从开始起就有一个非常实际的目标。狄奥尼修一世的事业

<sup>①</sup>倘若E·梅耶尔等人把《智者篇》和《政治家篇》跟致狄奥尼修的那封信一起送发的《信札集》第13封中谈到的“解剖术”等同起来，被认为是有理的，这两篇作品的写作年代倒应该确定在更早的时期（即在公元前366年或最迟公元前365年），但是提到这些“解剖术”（引证360b）的方式，应该表明提到的不是柏拉图的著作，而是“划分”的样品或实例（区分开的所有格的词）。

<sup>②</sup>《希腊史》，第84—85章。

<sup>③</sup>《古代史》，V，第497—528页。

<sup>④</sup>《希腊哲学》第一部分，第294—301页。

可能由于迦太基的不断入侵而不能完成，或者，在一个不称职的继承人的统治下，那位精力旺盛的统治者所雇用的奥斯康人（Oscans）或桑尼茨人（Samnites）可能把叙拉古扎的统治权篡为己有，使在西西里和西方的希腊文明的前景免受这双重威胁，就成为刻不容缓的政治需要。狄翁和柏拉图的计划显然是，应该首先把狄奥尼修二世本人教育成为有政治家才能的人，然后利用他的地位，使叙拉古扎虽非正规却是真正的“僭主政治”，改变成为一个统辖狄奥尼修一世已经征服的那些城邦的立宪政体，并且强大到足以把迦太基人和意大利人全都牵制住。使狄奥尼修二世成为一个有科学头脑的政治家的希望，看来在柏拉图公元前367年或366年的经历之前就被灭了，而且实际上，按照《信札集》第7封信，一直是一个非常遥远的希望；狄奥尼修和狄翁之间的长期不和可能被调停以及立宪政体也许至少得到其机会（尽管是一个有缺陷的机会），这一不太过分的期望促使柏拉图在公元前361年再一次回到叙拉古扎。如我们从柏拉图跟那位君主所通信件大部分是在他最后一次离开叙拉古扎以后所写这一事实看到的，这个期望甚至在他对狄奥尼修的幻想最后破灭之后仍未消失。至于公元前367年或366年与公元前361年或360年之间的年份，我们只有一个当时的文献（第8封信札）。人们对这封信的种种怀疑，完全根据它的内容；在文字上，它是无可怀疑的。普通提出的一、二个反对意见，是奇妙地吹毛求疵的。十分荒谬的是，据说提到他母亲依然活着，又提到四个侄女的存在，他作为她们之中最富有的亲属也许根据法律要给嫁奁，这两件事全是荒唐可笑的。然而老妇人有时活到长命百岁，尤其当她们属于显著长寿的家族时，这的确是事实；而上了年纪的人往往有许多年轻的侄女，也是事实。有人甚至认为柏拉图不可能在他母亲未死之前估计其丧葬费用为10明那，理由是柏拉图在《法律篇》里把这种费

用限制为1明那，仿佛柏拉图和他的母亲都生活在《法律篇》声称为之立法的克里特岛人的侨居地。

不带这一类错觉去阅读，这就是一个十分正常的文献，而且可以深信不疑是作者写的。除了提到的柏拉图应狄奥尼修的邀请承担的某些小事以及向他介绍海利康是可能在他的学习中对他有用的人<sup>①</sup>以外（海利康曾在艾索克拉底的书院里读过书，也曾就读于欧多克苏（Eudoxus）和波利克森努斯的门下），作者主要关心友好地清算账目，象在那种情况下是不可避免的事情。柏拉图本人在移居叙拉古扎的几个月里面，一定消耗相当的费用并感到不便，他急切想尽可能少欠狄奥尼修的恩惠，但认为在支付殡葬母亲和给长侄女嫁奩的迫在眉睫的费用中接受他可能需要的帮助，是合理的。（这位长侄女正要跟他的舅父斯彪西波结婚。<sup>②</sup>狄奥尼修也曾同意支付他到叙拉古扎的旅费。）

除去双方之间这种账目上的清理之外，这封信涉及到另外两个问题。狄奥尼修曾经利用柏拉图的帮助图谋获得爱琴尼坦（Aeginetan）银行家安得洛米德（Andromides）一笔贷款，这位银行家拒绝给予任何借贷，理由是他已觉察到很难收回狄奥尼修一世的贷款。在另一方面的运用比较成功，因此柏拉图抓住时机，对这位年轻君主进行有礼貌的说教，说明及时清偿债款和注意账目的重要性。正在被谈论的交易细节没有明

---

<sup>①</sup>海利康因而会既代表艾索克拉底的政治思想，又代表欧多克苏的数学和麦加拉的形式逻辑。

<sup>②</sup>要求的不是象通常猜想的供所有侄女的嫁奩。柏拉图恳求帮助他（如果必要的话）给现在即将结婚的长侄女嫁奩。他提到给其余的侄女（其中之一是孤儿）嫁奩，只不过作为将来可能偶然发生的事情。他认为必要的嫁奩—30明那一不象有些人猜想的是一大笔钱，而是信上说的，是一笔“适中的”或“中产阶级的”嫁奩费。如果参考当时法庭上涉及这些事情的发言，就会察觉的。

说，但是不大可能只与狄奥尼修和柏拉图私人之间账目上的清理有关。更为可能的是狄奥尼修为了自己的目的需要一笔信用贷款，而觉察到很难从知道他父亲是一个不得人心的主顾的银行家们那里获得它。这可以解释信中为什么强调一个君主要有好的财政信誉的必要性。

另外还隐隐提到狄奥尼修和狄翁两人之间的关系，狄翁那时正在雅典过一种实际的但不合法的流放生活。柏拉图说他实际上没有为某件事同狄翁打过交道，但他的评价是，要是提出这件事情，他会非常不恰当地对待它；狄翁对狄奥尼修的态度一般是通情达理地友好的。大概，狄奥尼修显然机密地征询过意见的这件事情，可能是他自己要求狄翁应该解除跟狄奥尼修的姑母阿丽脱（Arete）的婚约，这大概是表明狄翁对叙拉古扎的“僭主政治”并无阴险图谋的一种方式，而且事实上，当狄奥尼修变得更加多疑时，没有征得狄翁的同意，婚姻就被迫解除了。我们可以公正地认为，狄奥尼修本来更喜欢一种“双方同意的分离”，并且曾就此事询问过柏拉图的意见。倘若这样，柏拉图的答复不啻是对计划不赞成的一种圆通的措辞。或者在他被咨询中，或者在提出这样一种安排会严重挫伤狄翁的感情这一回答中，都丝毫没有损害柏拉图的信誉。<sup>①</sup>

## 《智者篇》——《政治家篇》

虽然《智者篇》的主要兴趣是逻辑的，《政治家篇》的主

<sup>①</sup>在柏拉图和狄奥尼修之间不可能有反对狄翁家庭幸福的私下的秘密计划。解除“皇家的”婚姻（倘若那真是正被谈论的问题）是一桩“国家大事”。一位年轻君主在这样一件要事上征求机密的劝告，倒是十分得体的。柏拉图的答复明白地表示一种有力的劝阻。

要兴趣是政治的，但外表上这两篇形成一个单一的整体，而且两者都在外部与《泰阿泰德篇》较松散地连在一起。设想我们仍然在公元前399年的春天。如在《泰阿泰德篇》末了的词句中所示的，对话录中的人物重又集合（210d3），但是泰奥多鲁斯带去一个朋友，他是巴门尼德和芝诺的埃利亚学派的学生，一位真正造诣很深的哲学家——这句话暗示人们本来不会料想到这样。在简短的寒暄之后，这位埃利亚学派的访客就支配谈话的进行，苏格拉底和泰奥多鲁斯几乎一言不发。这位埃利亚学派的哲学家自始至终一直未露姓名，要不是还有一位在《法律篇》中扮演主要角色的雅典人的事例，他在柏拉图的人物里面在这方面就成为独一无二的角色。几乎不能更明白地告诉我们，这两个人物完全是虚构的；看来虚构的目的是，鉴于他们没有历史上的人物可以恰当地扮演，他们就可能随意被用来作为作者观点的不折不扣的代言人。没有人怀疑，这就是《法律篇》里有关雅典人的情况。我们没有权利说，是准备使他单独地作为柏拉图肖像的精确的生动描写的，但无疑是准备让他代表学园的伦理学和政治学的。我们的埃利亚学派哲学家也证明是一位可敬而又非常直率的、批评他名义上的老师巴门尼德的主要论点的行家。这一暗示分明是，尽管有一切分歧，巴门尼德真正精神上的继承者，正是柏拉图，而不是自称的麦加拉的埃利亚学派哲学家们。《智者篇》的目的之一，特别是要证明这个主张是正确的。

形式上，《智者篇》和《政治家篇》之间有进一步的联系。《智者篇》开头阐明的的问题是，智者、政治家、哲学家是同一个人的三个不同名称，还是两种类型的人的三个名称，还



是三种不同类型的人的三个名称。<sup>①</sup>这位“埃利亚学派哲学家”的回答是，三种人物都是截然不同的。这两篇对话录的目的外表上是通过首先给智者然后给政治家下定义来证明这一点；两个定义都是通过精心反复运用把类细分成组成它的种这一学园特有的方法得出来的。这种方法本身因此不得不由一些简单而半开玩笑的例子来解说和阐明。这附带解释了乍看起来可能是《政治家篇》的某种奇异特征的东西。我们能够理解苏格拉底在《智者篇》里的缄默，在那里讨论的逻辑问题吸引我们远离一般由柏拉图代表的他所熟知的理念领域。但是政治问题恰恰是《高尔吉亚篇》和《理想国篇》的苏格拉底在其中特别感兴趣的问题，因此我们本可能指望在这里会给他主要发言人的老角色。使这一期望落空的与其说是所得出的结论的特殊性质（尽管这些结论确实明显违反《理想国篇》不屈的“理想主义”），不如说是运用精确制定的“划分方法”的必要性。两篇对话录的特点是，每一篇因而具有双重的作用。每一篇有必须达到的确切结论；同时，不管其特有的结论，每一篇在谨慎运用逻辑方法方面，是准备使其成为一种复杂的实践的。就“结论”而言，我们可以说，一篇的目的是解释意味深长的否定命题的真实性质，另一篇的目的是证明“立宪政体”在政

<sup>①</sup>因而，问题出现了：柏拉图是否想要再写一篇对话录专门用来研究“哲学家”的性格，而倘若他是这样的话，我们必须猜想他放弃了原计划，或者我们是否应该把《哲学家篇》跟某一现存的对话录等同起来呢？在古代，一些人考虑《伊壁诺米篇》（第欧根尼·拉尔修《柏拉图生平》第80页；说不定雷德尔的《柏拉图哲学阐释》第354页也是如此）。近代人考虑到《巴门尼德篇》（斯泰尔巴那），有一个时期，策勒尔（Zeller）、《斐多篇》（施莱利尔马赫Schleiermacher）、《理想国篇》第6卷——第7卷（斯彭格尔Spengel）、《会饮篇》（施莱利尔马赫）。即使没有其它的理由，除第一个意见以外，年代学的理由使所有这些意见都不可能成立。把《伊壁诺米篇》看作不是《法律篇》的一部分，根本不可能；这似乎也把第一个意见排除了。

治上是正当的。但是我不应该允许自己忘记两篇都进一步具有向我们提出一篇“哲学和科学方法的论文”的共同目的。因此，两篇中的主要发言人必须是一位逻辑家；正因为发言人是一位在逻辑上具有比麦加拉的埃利亚学派哲学家更可靠的“形式逻辑家”，因此他就被描绘成巴门尼德和芝诺的真正继承人。对“辩论家”的“二律背反”的正确纠正，不是舍弃逻辑代之以某种更加“灵活多变”的方法，而是更加认真地对待它。

I. 《智者篇》。——这篇对话录开头的词句向我们表明，柏拉图多么强烈地感觉到，麦加拉学派的形式逻辑是违反追求真理的纯正苏格拉底精神的。他听到泰奥多鲁斯的埃利亚学派的朋友是一位“真正的哲人”，感到极大的宽慰。从他的经历看，他曾经颇想发现自己是一个“天生喜欢责难和批评的人”，一位构造两难论式的“能手”（象《巴门尼德篇》里那些人一样）。但是真正的哲学家总是不容易识别的；他有时被当作一位智者，有时被当作一位政治家，有时还被当作一个彻头彻尾的疯子。现在这提出了这样一个问题：哲学家、智者、政治家是三种性质截然不同的人，还是两个，或者可能都是相同的人物。真正埃利亚学派的传统看法是，他们是三种各不相同的类型，尽管很难在他们之间明确表示细微的差别（217b）。倘若泰阿泰德愿意充当答辩人，埃利亚学派的哲学家同意尝试对三个类型之一的智者作精确的描写，虽然他警告听众，这一论述将是冗长而乏味的，明显地暗示将发现“智者”这一名称代表某些比公元前5世纪那类熟知的“德行”教师更不容易辨认的人物。随着对话录的进展，我们发现上面意指的那些人，事实上是麦加拉学派缺乏批判性的形式逻辑的学究。他们是“智者”，不是纯正的哲学家，恰恰因为他们从没有使他们自己的逻辑所依据的原则受到彻底批判的详细检查。（事实上，

他们是在康德使用这个词的意义上的“教条主义者”。) “诡辩家”这个词的这一特殊用法，在术语上是真正的革新，尽管它之被亚里士多德(他把他的麦加拉学派的对手看作有意识的恶作剧者)采用，引起了近代人把诡辩法看作蓄意的滥用逻辑。论述的冗长，是因为分析象缺乏批判性的逻辑形式主义精神这样难于捉摸东西的困难。

**方法的说明(218d—221c)**。——我们的问题于是在于制定一个令人满意的定义，而它必须由柏拉图和学园特有的方法——精确地合乎逻辑地把类划分为组成它的种的方法——来解决。因为这个方法明确地是柏拉图及其信徒的创造，有必要通过把它应用于简单熟悉的实例来为读者解释和阐明它，柏拉图选择了钓鱼人的实例。当然，如伯内特说过的，这一个例子是半开玩笑的，所选的实例非常直截了当是一个优点，因为最简单和最明显的实例最适合于以最清楚的见解制定程序原理的目的。在学园里使用这一方法在实践中导致非常重要的结果。因而欧几里德的《基本原理》第10册——“二次方的不尽根”的证明命题的伟大宝库，实际上与试图作出这样的表达方式的系统分类有关。而且，亚里士多德的动物学巨著，主要属于他最后从学园离开之前的年代，因而就应该认为与斯彪西波和其他学园派哲学家的同一领域中类似的、尽管无疑是较次的著作有关，如我们能从斯彪西波《论同源》一书的残存片段上看到的，他们的出发点是寻找一个令人满意的分类系统。《法律篇》更在法学和政治原理的领域里为我们提供同一问题的重复的重要例子。柏拉图对划分方法的详尽阐述在科学上作出的贡献，应该由这一类成果来衡量，不能由在《智者篇》和《政治家篇》中提供给“普通读者”的简易例子来衡量。

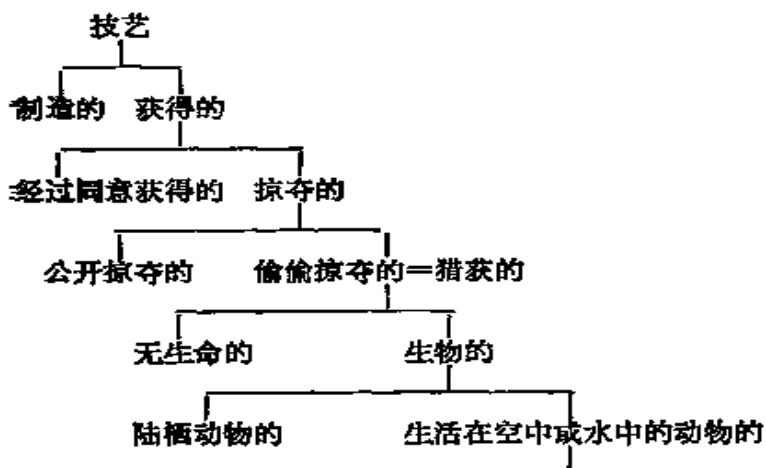
原则上这一程序是这样的。倘若我们要给某个种 $x$ 下定义，我们由选取较宽和较近类 $a$ 开始， $x$ 分明是由类 $a$ 再分所分

成的部分。我们于是设计把整个类a划分成为两种互相排斥的次类b和c，我们知道x有某一特征 $\beta$ ，b具有这一特征而c却没有，次类b和c就由此区分开来。我们把b叫做a的右边的部分，把c叫做a的左边的部分。现在我们去考虑左边的部分c，而按照前面的同一原则对右边部分b进行再划分，而这一过程一直重复到我们得到一种我们根据观察看出与x完全符合的右边“部分”的结果。倘若我们现在确定最初较宽的类a，并且按照次序列举借以划分出一个接一个的右边部分的连续的特征，我们就有一种对x的完整描述；x就被下了定义。亚里士多德学派用“类加种差或许多种差”下定义的规则只不过是把这种学园的方法精简成为一个公式；它的一个更加精确的复制品是在我们自己的时代在W.E.约翰逊(Johnson)进一步确定一种“可以确定的东西”的叙述中提供的(《逻辑学》i.xi)。当然，预先假定我们已经充分认识这种“可以确定的东西”或“类”a本身，并且在进一步确定a的每一步，我们有“主动性”去把跟x的详细说明有关的、并且本身也容许进一步“划分”的性质，选作组成新的右边部分的特征；最后我们认出这一过程可以停止的那一点，因为x现在已被充分地详细说明。要满足这些条件，有赖于我们本身的聪明和我们对论题的熟悉，对它没有规则可以提供，恰如对发现一种可以指望说明的假设，没有规则可以提供一样。这种方法，象一切科学方法，脱离现实就不起作用。这就是亚里士多德在他关于“划分方法”的轻蔑的陈述中似乎疏忽的东西(《前分析论》A46a31页以下各页)。他抱怨这种方法包含一个“小原理”。根据人是动物、动物或者是要死的或者是不死的，不因此可以说，人是要死的，但只可以说人或者是要死的或者是不死的；而划分的其余连续步骤也是如此，结果是，当划分结束时，没有真正证明什么东西。按照柏拉图的评论，这一抱怨未达到目的。当我们在《智者篇》中

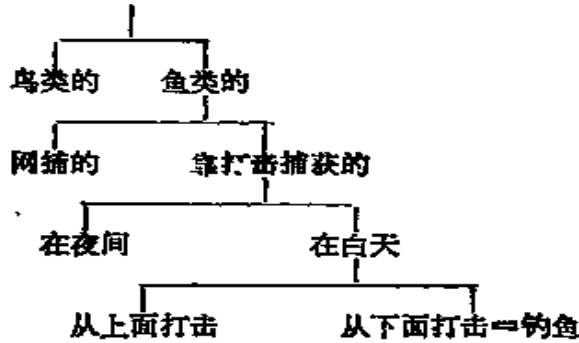
知道，猎人或者用陷井或者打伤它来捕获猎物，而钓鱼人是用伤害来进行捕获时，我们应该从了解生活中知道钩竿和钓丝不是陷井；并没有想藉划分来证明这一点。当我们从公认的凡人皆要死推断惠灵顿公爵终有一死时，我们有权从同一来源了解他是一个人这一资料，同样，我们也有权依靠一般的见闻材料作指导。三段论式和任何其它的形式逻辑的方法都不能使我们免除直接了解实际事物。也许学园的一些成员可能在他们热衷于自己的方法时忽视了这种限制因素，但是亚里士多德似乎同样暂时忘记了他自己的三段论式的方法是恰恰受同样的条件支配的。

### 智者的定义 (221c—237a)

借以获得钓鱼的定义的实际“划分”不需要长时间缠住我们。就它不仅仅是用来塑造智者的方法的简单说明而言，它的进一步的要点在于开玩笑地暗示某些我们将在智者本身重新发现的讨厌特征，智者，除了别的东西，也是一种“钓鱼人”。划分本身可能由以下的世系图生动地表达出来：







通过总结组成连续的“右边”部分的“种差”，我们就得到这样一个定义：钓鱼是靠偷捕水居动物而学到的技艺，捕捉是在白昼从水下打击完成的。当然，我们本来可以进一步划分下去，但是我们对种种事实的了解使这成为多余的了。我们给具有列举出来的种种特征的每一个步骤而不给其它步骤以钓鱼这个名称，是一种语言上的实际情况。

我们现在多次着手把这种方法应用于智者。（因而柏拉图充分注意到，相同的种可能被不同的类的划分所确定，相同的名词可能有一个以上的恰当的定义；跟现有的目标的关联，将是指导我们选定一个要被划分的类的原则。是准备使每一个连续部分作为智者的某一个特征变得非常鲜明。）

（1）我们可以沿着刚才选定的明确例子前进，直到我们划分猎捕生物的技艺的那一点，然后把我们的注意力转移到这一例子的左边部分。因为智者是“文明的生物”，即人的猎手。他不象帝王、海盗、绑架者那样靠暴力，而是靠说服的技艺来猎捕他们，说服可能在公众中，或者，象智者那样，把它用在个人的实践上。因此劝说可能被一个赠献礼物（给宠爱者）的人，或者被一个收取费用的人来完成。于是这一费用可能被收取以便使人们自己惬意和欢娱（象“奉承者”或“食客”的例子中一样），或者靠许诺传授“德行”而取得。这就使我们可能把智者定义为假托教育富家子弟而单个地猎捕他们

以取得现金这一技艺的专业人员（223b）。因而明白表示出来的论点就是智者的营利主义、他的“智慧”的不真实和他与食客可疑的隐约的相似。

（2）然而，智者不止有一种外貌。要是我们首先划分获得的技艺的左边部分即通过交换的获得，然后把交换再分成礼品的交换和商品的交换，我们可能再察觉他。商品的交换又包括出售自己的产品的人的交易和出卖别人产品的中间人的交易。因此中间人可能从事于或者本邦的小买卖或者邦际贸易。这样的邦际贸易中的一个分支，是严肃的或者微不足道的精神商品的贸易。在这一个项目下面，还有科学的邦际贸易，而这种贸易的形式之一是出售“德行”的科学知识。这使我们能够又把智者定义为一种德行知识的零售出口商（224d），虽然我们进一步说，他有时在本邦的市场上零售其商品，偶而甚至是一些自己制造的商品。象以前一样，重点是放在这种为了生计而兜售精神商品的营利主义上，一个新的论点是通过智者出售的种种“观念”往往不是他自己的而是引入的“转手材料”。

（3）然而还有，我们可能在一个不同的论点离开我们原来的划分。我们谈到一种靠公开掠夺获得的技艺。倘若我们愿意，我们可能把这种技艺分为两个分支：比赛和竞争。（柏拉图正在想到在狄奥尼西亚大规模的运动会上为了奖品的比赛。）而竞争可能是体力的或智力的；后者是争论，“演说”就是争论的武器。当使用的“演说”都是问答时，我们把这一类的争论叫做争辩，在比赛的正规法则下进行的关于是非的争辩，就是我们称之为辩论术的东西。当辩论术为了获利而被实践时，它就是诡辩法。因而智者现在看来是一种把关于是非的好辩的争论变成有报酬的职业的人（226a）。他为了获利发明种种不可信的有关道德的自相矛盾的论点。

（4）甚至现在，我们尚未论定智者。作为一个全新的开

端，我们注意到存在许多把不同的材料彼此分开的方式上都一样的熟悉的职业。现在这些职业中有一些把同样的事物与同样的事物分开，其它的则旨在从较坏的东西中区分出较好的东西，而我们可能在净化或精炼的共同标题下把所有这些归成一类。其次，净化或精炼，可能或者是肉体的，或者是灵魂的。因此灵魂本身的净化可能有两类，因为有两种影响灵魂的“坏事”：精神的不健全状态和精神的腐化堕落（如普通称它为“邪恶”）和十足无知。灵魂靠正义——“人为的纪律”从邪恶中得到净化，靠教育摆脱无知。但有各种不同的无知，从而相应地有各种不同的教育。无知的最坏的形式是自命不凡，即强不知以为知；克服自命不凡的教学就是我们说“教育”和“修养”的含义。而其他一切教学只不过是隶属于它的(229d)。另外还有两种“教养”的方式。有一种为了成功依赖训斥和规劝并用的“家长式”的老式方法，我们可能把这叫作告诫。但是我们中有些人通过沉思相信一切过错都是不自觉的，因此直到使一个人承认他至今并不懂事，才能指望他“学好”。他们采取比较温和的方法，试图通过提问种种使他自己发现其无知并感到渴求知识的问题，来使误以为自己才智的人信服(230b—e)。我们难以把智者这个名称给实践这种（事实上是众所周知的苏格拉底的“助产术”的）教学的人；这头衔对他们来说也许是太崇高的一种荣誉。①在辩论术和这些辩证论者之间，

①231a3, “我们不把他们夸大”。很显然，这句话含着讽刺的意味。例如，苏格拉底在辩护时中肯地说，他从未自称能够“教育人”，他就会说他从未追求过象“行家”这样一个美好的名称。但这句话的意思是，实践苏格拉底方法的人是本篇对话名义上的目标要和智者区分开来的“哲学家”。如我们从《会饮篇》上得知的，“爱智者”是比“能手”（或者它的同义词“行家”）较少虚假的称号。但是，知名人物则更为崇高。（在《柏拉图的〈智者篇〉和〈政治家篇〉》中，坎普贝尔的“智者似乎很少配得上这样崇高的尊称”的解释，在我看来，失去了讽刺意味，而且在文法上也不通。）231a和231b中紧接的内容只不过是说，发言人建议暂时不要管他刚才提出的顾忌，并用只能应用于真正的辩证论者的措词对智者下定义。这就是如我们要看到的讽刺。他声称暂时按他自己的估价采用了辩论术。231b7已被奇怪地误解的措词“高贵的诡辩血统”，只是准备用来指出讽刺。

有某种相似之处，但是这是象狼和良种狗的相似这样一种相似。但是，为了论辩起见，让我们撇开这种迟疑不安而再一次把智者界说为一种具有把灵魂从其对才智的虚骄中净化的技艺的专业人员（231b）。（当然，这里柏拉图正在追捕的是什么猎物终于变得清晰了。这些已经提出的定义会把普罗塔哥拉及其对手们包括进去；使“通过问答争论”的智者的方法特殊化，明确地指出，指的这些人是苏格拉底辩证法的低级模仿者，他们为了柏拉图认为实际上是谋利的目的，把辩证法的智谋滥用了。）

（5）我们还没有完全涉及问题的根本所在。智者显示了6种连续的外貌：（一）富家子弟付酬的猎手；（二）精神上的经验知识的输出者；（三）在本邦市场上出卖这种知识的零售商；（四）这种小型知识的制造者；（五）论战的“强人”；（六）敌视知识的各种信念的“精制者”（尽管他最后的这个荣誉称号不是没有异议的）。为了更深地识破，我们必须问有哪一种行业能掩饰在所有这些外貌后面（233a）。答案是根据下面的考虑提出的：如我们已经发现的，智者（除了别的东西以外）是“擅长争论的人”、使谈论跟谈论互斗的人、贩卖矛盾的人。他同意到处——在神学中、在自然界、在道德和政治学方面——发现自相矛盾的问题，而且著书说明怎样能使所有这些部门的专家变得哑口无言。现在很明显，一个人不可能真正成为一切知识的“专家”。诡辩术的秘诀和奇迹在于设法做到看来是这样一种包罗万象的专家。一个聪明的魔术师能够通过相当的一段距离之外，向孩子们显示各种事物的图像，哄骗他们相信他变得出任何东西和一切东西。（要是孩子还年幼无知，就会例如把电影上的人和马当成真正的动物。）那么为什么不应该有一种把真理的“庸品”欺骗年轻人的心智的谈话引起错觉的类似的技艺呢？但愿我们不说实际上智者是

一位“仿制者”和“魔术师”或“巫士”（235b）。这就给我们一种新的“划分”。智者的“引起错觉的手法”分明是一种制造印象的技艺的分支。但是有两种“印象”。有些是“相似性”——原作的所有比例和色彩的精确复制。但在一些情况下，犹如在“巨大”形象的塑造者的那种情况下，艺术家必须改变真实的比例，以便从下面看时会得到看起来正确的效果，<sup>①</sup>我们可以把这种产品叫做一种“假象”（一个骗人的复制品），把它跟一种精确的相似性区别开来。于是出现一个智者的产品是真理的“类似物”还是“假象”的问题。倘若我们说它是一种“假象”——歪曲实在的复制品，我们就得坚信存在着象虚假的现象、虚假的讲话、虚假的信念这类东西。我们是在假定能有一种“不实在的实有物”、“不存在的东西”能够存在<sup>②</sup>。自从巴门尼德唤起注意这一难题以来，这一直被认为是一种谬论，因此我们必须彻底考查这个问题（237a—b）。这把我们一直引到实质上是对话录的主要论题上，尽管形式上是一种离题话。

对埃利亚学派原理的评论（237b—249d）。——难题必须首先公正地陈述。倘若我们严肃地说“x不存在”，这似乎很清楚，陈述的主语x不可能是任何存在的东西，因此也不可能是“某种东西”，因为“某种东西”总是意指某种“存在物”、某种“存在”。所以说到“不存在的东西”似乎就在谈论“不存在的东西”。然而我们能说他是“什么也没有说”（在“无意义地喧闹”237e）吗？这是错误的，但更错误的还在后面。倘

---

<sup>①</sup>柏拉图的例子（235e）是，在巨大的艺术作品的事例中，上面一些部分（雕像的头部、支柱的顶部等等）倘若从地上看起来正好适当地合乎比例，就得在比例上造得比它实际应该的大些。

<sup>②</sup>因此倘若你试图说错觉真正是实有物，它是一种“真实的错觉”，来克服这一难点，他就只不过回答“真实的错觉”=“真实的想象的东西”（240b）。



若我们要谈到“不存在的实质”，我们必须或者用单数或者用复数来谈。但完全不存在的实质，不可能具有属性，所以既不能有效地断言它是单一的，也不能有效地断言它是众多的。因此看来我们根本既不能考虑它，也不能谈论它（238c）。然而正是在说“它是不能思考的”活动中，用“它”这个词，我们在谈及不存在的实质仿佛它是一种事物（239a）。那末看来我们对“不存在的东西”必须什么都不说，而这就毁坏了我们把智者描绘成一个在错觉方面玩弄诈术的人的企图。他会争辩说，错觉是“不存在的东西”，因此说“错觉的制造者”是毫无意义的声音。除非智者在我们中间制造虚假的信念真正“把我们欺骗”了，否则不存在错觉，而倘若他一时设法制造了错觉，虚假的信念一定是真正的实有物；但是，如我们刚发现的，那是智者不会同意的东西。他将说当称呼一种信念为“虚假”时，我们就已陷入我们刚才揭露的种种自相矛盾的说法。倘然我们要防御这种攻击，我们将不得不慎重地纠正伟大的巴门尼德的基本原理，说“不存在的东西在某种程度上存在，而存在的东西也在某种意义上不存在（241d）”。倘然完全严密地坚持“存在的东西存在，不存在的东西不存在”这一埃利亚学派的原则，那就不可能有象“相似性”或“类似物”这样的东西，也就没有“虚假的信念”了。

我们可能说巴门尼德和一切早期思想家把这个问题处理得太轻巧了，几乎就象他们不过在“讲一个神仙故事”一样（242c），他们一些人说过存在的东西是三种东西（费雷塞德斯Pherecydes）；另一个人（阿尔奇劳斯）<sup>①</sup>则说它是两种东西，例如热和冷，或湿和干；色诺芬和我们自己的埃利亚学派则认为它是一。赫拉克里特和恩培多克勒则说它既是一又是多：“比较

<sup>①</sup>或者是否指的是某个毕达哥拉斯学派的宇宙论？总之，“对立物”在伊奥尼亚学派的各种宇宙论中都扮演这一主要角色。

严峻的”赫拉克里特认为同时是一又是多，“比较宽松的”恩培多克勒则说它们交替是每一个。他们每个人都太急于要把他编造的说法进行下去，以致不会担心我们领会他的能力(242c—243a)。但是倘若我们研究一下这个问题，这些关于存在的事物的各种陈述，正象我们发觉的关于不存在的事物的流行陈述一样令人困惑。我们不得不问这些思想家说存在物的真意何在(243d)。当一个人说(例如)“热和冷存在”并且是所有的存在物时，关于它们中的每种东西他说它存在，因而他说“存在”意指实有物，而且一种实有物，它既不同于“是热的”，也不同于“是冷的”(243d—e)(他是在作一种“综合判断)。所以埃利亚学派说“只存在一事物”的意思几乎不可能是“一”和“存在”恰好是对同一事物的两个相等的名称；倘若他说的话是算数的，他就难以承认有许多名称，因为任何名称都不是代表事物本身的名称(244b—d)。当巴门尼德把“存在的东西”作为一个整体谈论时，就把问题搞得更加复杂了。他暗示它具有部分，但是倘若它“只是一”，这怎么可能呢？倘若“整体性”是一的一种性质，那么就有两个有区别的<sup>·</sup>词——“一”和“整体”，而不仅仅是一；倘若“完整性”是一个有意义的词，而“存在的东西”不是一个完整的<sup>·</sup>东西，它就不是实有物，所以就有缺少“存在的东西”的实在物了。倘若“完整性”根本没有意义，那就增添一层复杂性，即“存在的东西”甚至不可能开始存在，因为“凡已开始存在的事物在每种情况下就作为一个整体而开始存在了”。<sup>①</sup>因而，我们

<sup>①</sup>“成为整体，即成为永恒”(245d4)，其含意是，“正在发展”的某种“开端”或过程，在它持续的任何时刻，是没有终止的，是一个还未达到的目标的过程。只要这一过程依然在进行，它正表明“发展”的东西还不在那里。当它在那里时，这一过程就结束和完成了。那一过程就终止了。这就是亚里士多德在《尼各马可伦理学》第十章用来证明欢乐的感情不是一个“开端”的原则。注意《智者篇》里这一简短部分设想并概括了在《巴门尼德篇》的第2部分已展开的难题的方式。

看到在“存在的东西”和“不存在的东西”之间划出精细界线的人的理论包含关于存在的难题正象由埃利亚学派引起的关于“不存在的东西”难题中任何一个难题一样严重（245e）。

为了完成我们关于存在的难题的检查，让我们考虑“另一面”<sup>①</sup>关于它必须说的东西。这“另一面”犹如古老传说中的巨人与诸神不和一样，可以分成两个彼此不和的主要部分。“巨人们”坚持认为除能被抓住和感觉到的东西之外别无它物；“存在”和“物体”是同一事物。另一伙人主张真正的存在包括“可以理解的无形体的形式”，而且强调他们的反对者看作唯一存在的物体是“形成”，而不是“存在”。关于“唯物论者”的论点，我们毋需说得很多，但是我们可以想象他们是如此，至少到目前为止比他们实际上要好些，能够彬彬有礼地回答我们的问题。于是我们要问他们是否就不存在象灵魂这样一种东西；是否某些灵魂不是正直的和明智的，另一些灵魂不是邪恶的和愚昧的。倘然他们如他们应该的那样说“是”，我们就要问是否并不包含智慧和其它“德行”是实有物的意思，以及它们是否是看得见或抓得住的东西。纵使他们藉口说灵魂是一种物体来为自己辩护，他们简直不敢说智慧就是物体，也不敢说智慧是根本不存在的东西，尽管真正而坚定的唯物论者会不得不采用这第二种选择。我们将会说服他们之中任何人同意我们的观点，如果他承认不论哪种事物可能是但还不是一个物体。最直截了当地说，我们只要他们承认这一点：任何东西具有起作用的“力量”或承受别的“力量”所起的作用（不管怎样轻微）就肯定是存在的——事实上，“存在的东

---

<sup>①</sup>“持另外的道理的那些人”（245e8），鉴于他们反对“对存在的事物作了周密调查的人”，即埃利亚学派，这“另一面”一定是各种不同的多元论者；麦加拉的那些人不可能被包括在他们中间，因为他们在古代总被看作一种埃利亚学派，因此当然是在“对存在的事物作周密调查的人”中间。这一点是重要的。

西”就是“力”，不管能动或被动（245e—247e）。

说唯物论的“巨人们”究竟指的是些什么人，这不清楚。他们肯定不是如有时被想象的原子论者。坚持“虚空”的实在的原子论者不能归入那种说只有看得到和感觉得到的东西才存在的人一类。泰阿泰德也不可能如他平时说的那样（246b）说他碰到过“许多”这样的人；在公元前399年的雅典，他不会碰到留基伯（Leucippus）的许多门徒，更不必说德谟克利特了。在我看来，柏拉图极可能考虑过“普通人”愚钝不加思考的肉体论，而不是任何专门“学派”的教义。我们也必须注意不要犯错误，把提出的“存在”等于“力”的定义当作是柏拉图认真想要的定义。这不过提供作为能够引导唯物论者承认的定义，要是他愿意思考的话，而我们被警告过，进一步深思，我们就可能对它有更高的评价。这个论点不过是，使用“力”的观念的唯物论者已经放弃了他的唯物论。

我们现在不得不考虑“形式的支持者们”即论及的非物质论者的观点。他们认为“形成”和“存在”是明显地通过对比区别的。我们的肉体通过感官知觉与“形成”保持接触；我们的精神通过思维与真实而不变化的“存在”接触（248a）。我们必须问他们他们说的“保持接触”是什么意思。他们的意见是否是“正由力起作用或承受力的作用呢？”泰阿泰德也许不会说，但是埃利亚学派的发言人熟悉被批判的这些人，因此知道他们会抵制这种说法的。所以他们非但不接受认为存在就是“起作用或接受作用”，他们倒说行动和激情属于“形成”的范围；“存在”既不起作用，也不受作用。<sup>①</sup>但是，我们接着要询问他们，他们是否承认“存在”是被精神认知的，以及

---

<sup>①</sup>248c7—9。提出的观点是，起作用 and 受作用都包含过程 and 变化；因此都不能在永恒的和无变化的存在的领域里找到。

“被认知”是否是“受作用”，而认知是否是起作用。为了保持一致，他们将不得不否定这两种说法。倘若“存在”被认知时受作用，它“就受到某物”，因此“被推动”，从而认为“存在”仅仅是“静止的”（248e），就是不正确的。

我们不能当真认为“绝对地存在的事物”——完美无缺的真实的东西——既不思维，也不生存，或者思维而不生存。倘若它思维而又存在，它必定具有灵魂，而倘若它有灵魂，它就不能始终处于静止状态；它一定有运动。倘然精神是真实的，那末在事物中必定会既有运动和多样性又有静止和一致性（248e-249d）。

本篇对话录把刚才被批评的教义归于一些思想家，他们是谁呢？这是一个众说纷纭的问题。从对他们的理论的陈述来看，他们显然是极端的二元论者，他们把“存在”和“形成”看作是绝对分开的。他们认为“形成”就是可感觉的世界，因此认为可感觉的世界不真正存在。根据认识论的观点论说这同一个问题，他们否定感觉有任何认识价值，或者在领会真理方面能扮演什么角色。这表明这不可能涉及《斐多篇》和《理想国篇》里归诸苏格拉底的那种理论。可感觉事物“分享”形式的学说的全部论点正是要把一种不完全的和次要的实在归诸感觉世界，来打破“存在”的真实世界和“形成”的虚幻世界之间的绝对分离。所以“回忆”说是打算在到达真理的过程中把一种真正的（如果微不足道的）角色分配给感觉，按照那个理论，感觉正是“启发”或者“使我们想起”各种形式的观念的。“更明确地说”，倘若这一批评不是针对苏格拉底的，它就不是针对柏拉图“早期的自己”或信徒们的，要是有什么人保留柏拉图一度坚持、但已在发展过程中放弃了的话。另外，这些人也不可能意指麦加拉的欧几里德及其朋友们。他们是严格的理性定义的二元论者，甚至不承认有一个“形成”的“虚幻”世界存在，并且把他们自己看作埃利亚学



派，而“形式的支持者们”却是都已经在245e处跟埃利亚学派的一元论者谨慎地区别开来的两批人中的一批人。他们相互一致的一个暗示是由埃利亚学派的访客提供的，当时他说(248b)泰阿泰德很可能不会了解他们的观点，但他自己“通过经常的交往”认识他们，因为他曾经与那些被谈论的人一起生活过。因为说话的人是一位意大利的埃利亚学派哲学家——他提及他自己对巴门尼德的个人回忆(237a)——所以我们显然必须指望从意大利找到这些理性主义的二元论者。因此，当普罗克鲁斯说所指的这些他也称之为毕达哥拉斯学派的人是“意大利有见识的人”时，他很可能是正确的，特别如伯内特所说，由于他不经任何讨论作出这一陈述，仿佛它已是公认的正统的解释。<sup>①</sup>毕达哥拉斯的“事物是数”的公式会很容易有助于沿着这些路线发展。

值得注意的否定的意义——柏拉图式的范畴(249e—259e)。——到目前为止，我们已经得出的结论是：虽然动和静是相反的事物，它们两者肯定都存在。有运动就有静止，而当我说“静止存在”时，我并不意谓静止是运动，当我说“运动存在”时，我也并不意谓运动是静止。运动、静止、存在，全都有区别，而存在包含其他两者；尽管它既非运动又非静止。因而似乎说“存在”这一名称代表什么，正象我们已经发觉的说“不存在的东西”这个名称代表什么一样困难。如果我们能回答其中一个问题，我们将很可能发现，我们已经懂得如何去回答另一个问题<sup>②</sup> (250e—251a)。

<sup>①</sup>《巴门尼德篇》中的普罗克鲁斯，第562页，斯泰尔巴昂（同等地位的人，Ⅸ，第149页）；《希腊哲学》第一部，第91页，注I，第280页。

<sup>②</sup>这意思是，（用我们自己更熟悉的语言来说）倘若我们能够解答这个问题：一个肯定的“综合”命题含有什么意思？答案也就解决了值得注意的否定的问题。全部讨论的结局必然是一个普遍原理，涉及重要的各不相同的断言的种种前提。

大家知道，我们总是在作关于（例如）一个人的种种断言，在这些断言中，我们并不限于说明“一个人是一个人”，而是进一步说到他的肤色、他的外形、身材、或品质的好坏等等。而在所有这些事例中，我们都在说一个人不仅是一种情况，而是同时是多种情况（不仅仅是一个人，而且是脸色红润的、高个子的、过分瘦长的、有耐心的等等）。不成熟的小伙子们和在一生中发展思维过晚的成人<sup>①</sup>热切地集中注意这种“综合”命题，并根据它们全都暗含着一能成为多和多能成一，从而宣告它们是荒谬的。他们因为发现只有相同的命题才是真实的而自夸。这就是我们真正必须反对的论点(251c-d)。

如果我们考虑存在、静止、运动这三个概念，就有三种逻辑的可能性：（1）它们全都彼此“分享”，即从任何一个可以断言任何另一个；（2）它们之中任何一个都不能跟任何一个结合起来，即从任何一个不可能断言另一个；（3）从（“分享”）别的可以断言它们之中的一些。我们可以立刻把（2）排除，因为不允许我们说既有运动又有静止。这就会排除所有不管在数目上无限（阿那克萨哥拉）还是有限（恩培多克勒），说明事物是由于“原素”的聚散的自然科学家的观点，也把赫拉克利特学派、埃利亚学派、“形式的支持者们”的种种观点同样地排除。这个理论实际上是自我驳斥的，因为你不可能不使用象“是”、“除了其它一切事物”、“单独地”等等词语来陈述它（252c）。除了通过作出这样一个判断之外，你甚至不可能否定“综合判断”的可能性。“只有相同的命题才是真实的”这一命题本身就不一致；（1）是一个更加荒谬的理论，因为它会要求我们肯定静止是运动和运动是静止（252d）。因

---

<sup>①</sup>在用“晚学”这个形容词中，我看不出暗指安蒂斯森内斯（251b6）。要把他拖拉到这一讨论中去是没有理由的，而且，由于他曾经是高尔吉亚的学生（《狄奥尼修信札》第6封，1），“晚学”这一称号实在不大能够用在他身上。

而唯一可能的选择就是(3)，即一些“概念”会“结合”而其它的就不会结合(252e)，正象一些字母可以结合起来组成音节，其它的字母则不能。

这个说明提出一个极其重要的进一步的论点。元音在语言的基本语音中占据一个“优越的地位”。每一个音节必须包含一个元音，元音因而是可能组成音节的“连接环节”。有一种专门的技巧——“文字传授者”的技巧，它考虑哪些辅音的结合借助于元音是可能的，而哪些是不可能的，正象另一种技巧——音乐——考虑哪些不同音高的音符的结合能造成一种曲调而哪些就不能。<sup>①</sup>所以很明显，必然有一种科学，考虑哪些“概念”能“混和”以便产生“讲话”而哪些概念就不能，还考虑是否有一类象缀字法中的元音那样使一切结合成为可能的概念和引起区分的另一类概念(253c)。因而逻辑在这里第一次被期望成为一种自主的科学，含有确定肯定和否定(联结和“分离”)命题的最高原则的任务。但这一任务按照事物的“种类”正确地划分事物，发现一种与其它东西混杂而被隐蔽起来的“形式”，并且区分组成一个单一的复合物的若干事物——正是“辩证法”的任务。因而我们在我们识别智者快要结束时，出乎意外地识别出了真正的哲学家。哲学家是懂得如何在多中找出一和在一中找出多的辩证者(253a—e)。在《斐德罗篇》里，苏格拉底已经告诉我们差不多相同的事情，但有一个重要论点，在其中现在正在讨论的问题，按照早期的对话录里归诸苏格拉底的理论，标明是一个巨大的进步。在那些对话录里，各种考虑过的联结体或复杂情况，似乎永远是日常感觉世界里的“事物”。感觉的“事物”在《斐多篇》和《理想国

---

<sup>①</sup>当然，这是涉及可以允许和不被允许的旋律的音程，不是涉及“和声”的构成。因而在“掌握乐谱的本人”和“诗歌乐曲”之间保持着确切的平行。

篇》里，都被看作同时在众多形式中的一种复杂的“分享”——事实上，看作一束“共相”。每个形式已被说成彼此独立的实有物，而且仔细考虑过的几种形式的唯一“结合物”，在同一“感觉对象”中，曾经是它们的的同时的“存在物”。或者根据相反的观点表达同一事物，什么东西组成特定事物的特殊性的问题从未被提出过。柏拉图现在正在提出一个不同的问题。我们应该看到，形式本身能够结合，以便你能够断言一个“共相”中的另一个，而这是柏拉图在期望要详细说明其界限的新科学的特殊作用。根据这界限，这样的结合是可能的。我们从“苏格拉底的”对话录中了解的形式学说并没有使这个问题清楚明白地显示出来，因此这无疑它是它从未在我们的对话录里被提及的原因。这不是因为它不被承认，或者甚至被称为成问题，而是因为它简直跟柏拉图现在发现自己不得不正视的种种问题无关。也许我们可以说《斐德罗篇》关于辩证论者在一中看到多和在多中看到一的任务的那段文字，倘若穷究根底，恰恰引起这同一个问题。但是《斐德罗篇》显然是最晚期“苏格拉底的”对话录中的一篇，而柏拉图很可能在那里接近于曲解历史准确性的限度。

我们现在不能对形式之间的“共享”作全面的探究，但我们可能就最重要的和完全渗透的形式的一些特殊事例来论述。如我们已经说过的，“存在”、“运动”、“静止”是这些“最普遍的共相”（*universalissima*）或“最大的种”中间的三个。其中两个——静止和运动——拒绝结合，但是第三个能与那两者结合，因为运动和静止都存在。另外，三者的每一个虽然与其它两个各不相同，但都与自身相同一。因此差异和同一，既不是运动也不是静止，两者也都不同于“存在”。我们把存在同样地归于运动和静止，但这不应断言运动与静止相等。因为“不同于”永远是一个相对的词，而存在却有绝对

的意义。<sup>①</sup>因而，我们有五个而不仅仅是三个形式（两个词可以交替使用）要考虑——存在、运动、静止、同一、差异。很明显，差异遍及所有其它的形式，因为它们的每一个都与其余的不同，所以就“共享差异的形式”（254b—255e）。

现在让我们考虑这五个全面遍及的形式之间的关系。（从未听说过这张“最普遍的共相”表是完全的，虽然后来的柏拉图主义者，象《九神》第6章1—3的普罗提诺（Plotinus）把它们看作柏拉图的“最高级的共相”或范畴的完整的表。）运动不是静止，静止也不是运动。但两者都存在，并且都与自身相同一，因而“分享”存在和同一性，而又因每一个都与另一个不同，也分享了差异性。因而我们可以说，（例如）运动存在——它是运动；但又不存在——它不是静止。但是我们能同样地说运动“分享”存在，所以存在——有象运动这种状态；但是运动不同于存在，而在那种意义上我们可以说它不存在，那就是，它是不存在。相同的思维方式表明可能断言已经列举的所有五种形式（甚至存在本身的）“不存在”，因为它们的每一个与其余任何一个都不相同，因而就不是其余的任何一个（255e—257a）。

现在这些需要考虑的事使我们能够消除已经引起的有关“不存在”的种种困难。当我们说某事物“不是某某”时，这里我们说不存在不是指存在的东西的“对立物”，而只不过是不同于是存在的东西的某事物。“甲不是x”不意谓甲根本是不存在的东西，而只是意谓它是不同于是x的任何东西的某事物（257b—c）。例如，不美丽，不是不存在的东西的名称，而

<sup>①</sup>255d3—7. 这意思是，不详细说明x与之不同的某个y，我们就不能明白地说“x是不同的”。但是我能够明白地说不但“x是一个z”，而且“x存在”，“有一个x”。对于“存在”的这个绝对意义，与“是不同的”没有对应的意义。参见上述引文中坎普贝尔的注解。



是不同于美丽的东西的一切事物的名称。因此不美丽的东西是正象美丽的东西一样真实。“不大”存在，每一点象“巨大”一样多，“不正确”象“正确”一样多。我们作出一个否定时，不是在虚空和实有物之间断言一个反题，而是断言实有物的相反的东西和不同于它的别的实有物（258b）。于是我们可以说，“不存在”象存在一样真实，也和存在一样拥有一个确定的性质。这就是我们对巴门尼德的回答。我们不仅仅设法做他所禁止的事情，意味深长地断言“不存在的东西，存在”；我们实际上已经发现它是什么东西。它是“差异”，而且鉴于每一事物不同于所有别的事物，我们可以大胆地说“不存在”完全是实在的（257b—258e）。从今以后，我们将不再去关心提出过的自相矛盾的说法：“不存在的东西”就是不可思议的“荒谬东西”——存在的东西的“对立物”。任何事物不同于其他事物，所以可以被说成是“不存在的东西”，这是连小孩子也容易看得出来的；真正的困难是确定在事物中间找出的同一性和差异性的精确范围（259d）。

把我们的成果应用于“谬误的判断”的问题：对智者下最后的定义（260a—268c）。——我们认为“不存在”就是差异，表明“不存在”本身就是事物中的普遍性的和明确的特征。我们现在不得不考虑这种普遍性的特征能否跟讲话和信念“结合”起来。如果它不能，如果我们说不出或者想不出“不存在的东西”，说话或思维的谬误就将是不可能的，因此就不会有象错误或虚幻的信念这类事情，也没有“相似性”、“类似”或“幻觉”了，所有这些似乎全是它们不是的东西。智者最后将不得不主张，至少谈话和信念不会跟“不存在的东西”“混合”起来；没有象表达或者信仰不存在的东西这样“复杂的东西”，因此也不会有伪造“幻觉”这样的技艺。这是我们现在必须要把智者从中驱逐出去的阵地（261a）。让我们从分析谈

话开始。正如字母不一定结合成音节，形式不一定结合成概念一样，词汇也不一定结合成有意义的谈话。语言的词汇主要可分为两大类：名词和动词。动词是用言语表达行动的符号，名词是这些行动中始动者的名称。一连串的动词，例如“走、跑、睡眠”，并不是一种“评价”或有意义的陈述，一连串的名词，例如“狮、鹿、马”，也不是这种陈述。最简单的谈话——在谈话中的一个单元，是一个名词和一个动词的结合，例如“一个人学习”。这里不但提到某事物，而且表明某事物（262d）。此外，一种谈话或陈述必须是“关于”某事物，并且必须具有某种“性质”，必须是“某种东西的某种性质”。因而，以这两个陈述为例：“泰阿泰德正在坐下”，“我现在在与之谈话的泰阿泰德正在飞行”。第一个陈述的“性质”是，它是确实的，第二个陈述却是谬误的，因为泰阿泰德此刻不在飞行而正在坐着<sup>①</sup>（263b）。而且两个陈述都是关于泰阿泰德的，谬误的陈述和真实的陈述一样。不是关于某个主语的陈述根本就不是一个陈述（263c）。因而有些名词和动词的结合是谬误的。于是，思考是心灵向自身提出问题的一种内在的对话，信念或判断就是这种不论肯定或否定、心灵在其中回答自己的问题而不讲出来的陈述。有时内在的对话伴之以感觉，于是我们就称之为“幻想”（即当想要解释当前一种感觉而引起心灵争论时）。因此，可以有谬误的陈述或谈话，就同样可以有谬误的信念或判断和谬误的“幻想”（对感觉作错误的解释）（264a—b）。泰阿泰德现在正在飞行这一个谬误信念，

---

<sup>①</sup>在这里我不能同意伯内特的意见（《希腊哲学》第一部，287a），即命题的性质所表示意思的是动词的时态。根据263b2—3，发言人显然如通常被设想的，意指“真值”。他的论点是，关于泰阿泰德的这两个陈述具有相反的“性质”；但两个说法都有同一时态。关于伯内特所忽略的、把“正确”和“谬误”说成命题的“性质”的类似提法，请参看《斐里布篇》37b10—c2。

根本不是关于不存在的事物的信念，而是关于泰阿泰德的、断言他正在从事一种不同于他事实上正在做的明确“行为”的一个信念。这就驳斥了以往对我们假定有“影象”和“幻觉”的反对意见，而因此我们可以回到我们把诡辩术界说为一门制造各种影象的技艺的企图（264c）。我们现在开始把造成影象划分得更加仔细一点。

我们说过，我们能够把它划分为造成精确的类似物和造成不正确的影象，这两者都是“仿造”的形式。让我们更详细地重新考虑这一点。如我们老早说过的，造出仿制品是一门创造性的技艺，与获得的技艺有所不同。现在我们可以把创造性的技艺分成神的创造性技艺和人类的创造性技艺。差别是上帝（不是如不加思索的人说的无知的“大自然”）不用任何预先存在的材料创造了所有现实的事物（265c），<sup>①</sup>人类的“创造”只不过用上帝这样创造的材料发明新的结合物。其次，我们可以采用一个新的划分原则，把神和人类的两种创造再划分为现实事物的创造和影象的创造。<sup>②</sup>上帝创造的影象是诸如梦、光线投射的影子、在一个磨光面上的反射光线之类的东西；人类创造的东西，是人所制造的事物（房屋等）的图象以及诸如此类。在这里我们重又引来我们原先的而现在已经证实的种种影象的再划分。人造的种种“影象”或者是精确的写真，或者是幻觉。幻觉又有两类：藉某种工具（象画家的画

<sup>①</sup>也许这种语言不应该被不恰当地追究到底，但它至少证明“无中不能生有”的思想，对柏拉图来说，是完全可以理解的。

<sup>②</sup>255a1的关于在“广度”上划分的文字，预先假定了这张图表：

神对现实事物的创造	人类对现实事物的创造
神对影像的创造	人类对影像的创造

笔)产生的东西,和生产者用以当作自己的工具的东西,犹如当另一个人(例如一个演员)通过自己的面部表情和自己的声音模仿泰阿泰德的身体举止或声音的声调,而这类模仿就是我们叫做摹拟(表演)的东西。表演又有两个方面。一个人可能了解他正在摹拟的东西,或者也许不了解它。许多不懂得正义或德行的真正形象的人,一般力图使他们的言语和行动显示他们想象为德行和正义的东西的外表,而他们中某些人设法传播他们想要达到的印象。这就是一个不了解的人摹拟的明白事例(267d)。对于这种特定的“不懂得的人的摹拟”没有一个公认的名称,所以我们暂时杜撰一个名称,把它叫做“假冒”。但是也有两种不同的假冒技巧。赝品的制造者也许真的认为他懂得他事实上不了解的真实事物,或者他可能一直不安地怀疑,他并不真正懂得他以为了解的东西(268a)。在第二种情况下,他既是十足的冒牌货——事实上,一个骗子,也是一个“令人啼笑皆非的效颦者”,一个有意识的“骗子”。职业智者在“谈话”方面的实践经验已经多到不能成为道道地地的冒充者了;他一定怀疑自己“谈话”的不可靠性,因而他的“技巧”属于自觉的冒充——冒名顶替或者江湖骗子这一类。只留下一个特性还要进一步说明。假充内行的人可能在公众面前发表的冗长讲话中实践他的江湖骗术,或者他可能在跟单个的人谈话中运用简短的议论力图使对话者陷于自相矛盾。这两类骗子中一种是“通俗肤浅适合于公开演讲的人”,不诚实地把自己冒充为政治家的“能使听众入迷的演说家”;另一种是冒充“有见识的人”的智者,多半了解自己是一个骗子(268c)。

对整篇对话录的主要结论可以写成一句结束语。柏拉图对关于“不存在的东西”的古老难题和后来嫁接在它上面的关于不可能有谬误的谬论的解决办法,如我们所见,依靠区别is的存在意义和我们应该称呼作为逻辑联系动词或断定符号的

is的用法。对于我们，这种区分也许看来几乎是微不足道的，但它仅仅看来如此，因为制造它的工作已经在《智者篇》里一劳永逸地如此彻底地完成了。虽然柏拉图让我们看到，他认为普通的麦加拉人大都是一种有意识的骗子，但是关于错误的和重要的否定的可能性的难题，对其创始人来说，是一个十分严重的难题，在歧义被彻底消除之前仍然如此。不可能过高估计柏拉图的辛勤的和彻底的考查对逻辑和形而上学两方面作出的贡献。倘若我们注意记住，如柏拉图自己知道的，这个问题实际上是影响到一切断言的问题，我们就将更好地认识这个争论点的重要性了。他的论点是一切有意义的命题是在如下的意义上“综合的”：它们不止是两套动词符号的同义的断言，以及它们都是一个“不是无价值的”“论据”的“种种功能”。假如is除存在的意义之外别无其它意义，这就会是一种十足的谬论。我们可以看到一种完善的逻辑不得不把区别的工作比在这篇对话录里已经做的区分工作推进一步。断言由两种不同的叙述（例如“发萨利亚（pharsalia）的胜利者是公元前59年的执政官”）所表明的客体的身份，显著地需要既与“联系动词”is又与表明存在意义的is区分。但是第一步也是最难走的一步，就是按照“联系词”及其功能的实质来认识它们。鉴于《智者篇》首次走了这一步，说它肯定地开创了科学的逻辑学，并不过分。

I. 《政治家篇》。——我们必须更加简要地论述把划分方法应用于给政治家下定义。既然我们已经掌握这一方法的原则，我们可能愿意把我们的注意力主要集中在用它来建立的可靠结论上。柏拉图在对话录里的真正意图很少只是在逻辑方法上继续他的课业，而是要涉及到政治学原理中的一个根本问题。关于这一原理，人们的见解甚至现在继续是分裂的。问题是，照现实世界来看，对人类来说，是“个人统治”好些，还



是非个人的“立宪政体”好些，而柏拉图的意思明确地赞成立宪政体，尤其赞赏“有限的君主政体”。他对实际政治局势的看法是，君主政体必须复兴，正象它事实上已被菲力普、亚历山大以及他们的继承人复兴了的一样，但是它可能是一件伟大的幸事，还是一场巨大的灾祸，将依它被复兴为立宪的君主政体还是不承担责任的独裁政体这一问题而定。民主政治，尽管在雅典暴露了它所有的缺点，但在没有固定“立法”、最难忍受的独裁制度中，还是最可容忍的政府形式；只要哪里有这样一个固定的法律的地方，那里的一位君主，比挑选出来的“寡头政治”或者某种“城邦会议”，就是更好的行政管理首脑。

在形式上，这篇对话录是《智者篇》的续篇，只在人员上有一个变化。泰阿泰德是作为沉默寡言的人物出现的，但是，为了使他免于过度疲劳，由他的伙伴、名叫苏格拉底的少年替代他作为回答者，从《泰阿泰德篇》到《智者篇》，苏格拉底始终在场而未发言。（伟大的苏格拉底象在《智者篇》里那样，除了说一两句开场白，是完全沉默的。）“小”苏格拉底在《泰阿泰德篇》（147d1）里是作为跟泰奥多鲁斯和泰阿泰德一起研究数学由一句话介绍的，众所周知他曾是学园最初的成员。在属于柏拉图生平的晚年的一封书信里，又一次提到他，虽然没有明显的理由，这封信经常被编辑人员谴责为伪造的（《信札集》第10封，358e）。我们只从那里得知柏拉图在写这封信的时候，健康很坏。亚里士多德有一次提到他（《形而上学》B1036b25），提到的方式表明，他属于学园里因其“泛

“数理主义”而被亚里士多德在别处斥责过的一批人。<sup>①</sup>几乎可以肯定，亚里士多德的实践，提供了一个永远的谬误的“逻辑范例”，正是针对他的，而不是对那位伟大的哲学家的。<sup>②</sup>

对话录一开始（257a-267c）试图通过确定君王或政治家的科学或艺术在科学分类中的地位来描述它。有些“科学”只不过为我们提供知识，其它的科学，包括一切工艺，产生体现在物质客体中的成果。所以我们从把科学划分为实用科学和纯粹认知的科学开始。政治家的科学几乎或丝毫不含有体力活动；它完全或主要在于智力的见识。因而我们把它划分为认知的一类（259c）。但是有两类认知科学。它们之中有些只限于理解真理，因此可以被叫做批判性的科学（算术就是一个例子）；其它的为正确行动发出指示或命令，因而可以被称为指导性的科学，政治家的科学就属于这一类（260c）。其次，其中有些只是传达并非由实际工作者首创的指示的指导性技艺（象“传令兵”传达其司令员的指示一样），另一些技艺则授予最高指示，具有最高的指导作用（260e）。在这些艺术中，

---

<sup>①</sup>亚里士多德的陈述是，“小苏格拉底”常常把人体中的“物质的”组成因素看作完全排斥于人的定义之外，正象制造圆盘的青铜完全不放在圆的定义里一样。亚里士多德自己的看法是，在这方面，“整体的”定义和数学的定义之间有区别。在“躯体”的定义里提到公式在其中体现出来的这样那样的物质组成成分这一事实，是必不可少的。（正象说水是“某事物的两个单元和另一事物的一个单元在一起，不会是水的确切的定义一样：你必须具体说明两个单元是氢的单元，而另一个单元是氧的单元。）

<sup>②</sup>这似乎被《正位篇》180b28页以下各页的说明证明过，在那里，人们猜想“偶然苏格拉底正在坐着，他就是正在写东西”。很明显，这暗指讲堂里的一个场面：苏格拉底是听众之一，因此人们错误地推断他一定是在记讲课的笔记，所以流传的例子——“苏格拉底是面色苍白的”，“是欣赏音乐的”，当然都没有理解著名的苏格拉底。他不可能是“面色苍白的”；在他“坐着”和他的“音乐欣赏力”中，不可能看出暗指的是《斐多篇》。

我们可以把具有产生生物的最高指导的技艺与产生无生命事物有关的技艺（象建筑大师的科学）区分开来。这就把君王或政治家置于完全控制养育动物的那一类人中间。另外，在马夫和牧人之间有一种区别，马夫只在一只动物身上履行这种职责，牧人则对整个一批畜群进行这种管理；政治家象后者一样，有一批羊群或畜群要去管理（261d）。

我们这样就要认为统治者就是一群人的牧者了（这是我们从《旧约》的预言中想起的隐喻，也是希腊人从他们对荷马的回忆中熟悉的隐喻）。但是把“牧群”既分为人的牧群，又分为其它动物的牧群，就会破坏划分的规则。我们必须遵守这一规则：一种划分必须按从最高类到最低类的系统次序进行，而不能作出突然的飞跃。把人类选为一类，而把动物世界的所有其余动物不顾结构的种种差别，投入一批不恰当组成的“其它动物”类中，这是不科学的，恰如把人类划分为希腊人和“野蛮人”（262d）或者把整数划分为“一万”和“所有其它数目”，会是不科学的一样。正象可以合情合理地设想一只沉思的鹤，把动物划分成“鹤群”和“畜生”一样（263d）。只要我们的划分被允许继续下去，我们必须注意避免形成“最低级的种”。动物可能被分为“野生的”和“驯养的”（264a），驯养的动物可能被分为水生动物和陆生动物（埃及驯服的鱼属于一类，我们熟悉的驯养的四足动物、驯养的鹅等等属于另一类）。另外，陆地上的动物或为飞禽或为走兽。从这点出发，我们可能沿较短或较长的两条可选择的路线中的任何一条，达到相同的结果。较长的路线是把“群居的家畜”分成有角动物和无角动物，无角动物再一次分成能“被骑的”动物和不能骑的动物，而最后的一批分成四足动物和两足动物（266b）（或者，我们偏可以把无角动物分成单蹄类动物和偶蹄类动物）。象这种划分有其可笑的一面；它把最尊贵的人——帝王——几乎分得和猪

情相等。但是科学并不关心我们对尊贵者的习俗，而只是渴望了解真正的事实（266d）。较短的过程大概是把“群居的家畜”分为四足动物和两足动物。根据观察告诉我们，人是唯一没有翅膀的两足动物，我们于是可以把两足动物分成有翅的和无翅的两类，获得与以前同样的结论（266e）。

那么，我们划分的结果，是把政治家定义为群居动物的一种牧人，干着与看牛人和赶猪人同类的行当，只是他的牧群是由不寻常的“难以对付的”牲畜组成的。但是，有一个难题这种定义没有考虑。就政治家而言，有很大一批也许对这种描述表示异议的对手。农民、谷物商、医生、“体育”教师可能都极力主张“人类牧群的饲养人”这一定义适用于统治者，也同样适用于他们自己。这一困难并不在牧羊人、牧牛人、放猪人和其余类似的事例中出现，因为他们大家既是他们牧群的养育员、饲养人，又是医生。由于人的统治者不是这样，所以我们所遵循的分类法一定有欠妥之处；我们的任务接着就得发现错误在哪里。我们可以从我们孩提时都听过的一则故事获得暗示，这个故事讲，当塞埃斯提兹（Thyestes）从偷窃“金小羊”起干出了使佩洛普斯（Pelops）家族丢脸的一连串罪行时，太阳吓得朝反方向行走（268e）。①

现在接下去的想象的神话（268e-274e）建立在我们可以在早期的宇宙论者们那里找到其迹象的观念基础上，与曾受到毕达哥拉斯信徒们特别喜爱的众所周知的幻想结合在一起。从这些宇宙论者那里，我们得到在宙斯废黜克龙努斯之前有过一个“黄金时期”的概念；关于这一黄金时期的许多细节看来是

---

① <希腊神话>中塞埃斯提兹为佩洛普斯之子，阿特雷乌（Atreus）之弟，曾诱奸其嫂，并谋弑其兄，阿特雷乌就将塞埃斯提兹的诸子杀死，并设宴令塞埃斯提兹食其子之肉。——译者

“赫西俄德的”。恩培多克勒的残片<sup>①</sup>中，作为具有相反方向的半循环交替的宇宙生命观，是我们最熟悉的，世界有如一条在“无涯”的波涛汹涌的大海上航行的船这一想法，明确地是毕达哥拉斯的<sup>②</sup>，虽然，毫无疑问，恩培多克勒和毕达哥拉斯的信徒们正在利用近代科学出现前的宇宙论者们的意见。因而通过使埃利亚学派的访客正确地利用大格雷奇亚<sup>③</sup>的本地人会特别熟悉的材料来写故事，注意到戏剧性的特征。讲这一故事完全为了证明一个直接的论点。根据原则，把它的任何部分看作是柏拉图当真指的是科学宇宙论，是错误的，象亚当一样试图完成使这一故事配合《蒂迈欧篇》的故事这一不可能的工作，也是错误的。故事的梗概如下：太阳回转到它的航迹上的传说，象很多现存的神话一样，是关于克龙努斯时期转变到宙斯时期的古老传说中的一个片段。整个故事可能这样再现。惟有上帝具有完全的不朽性。宇宙由于总体上是有形的，不可能完全不变，而是能凭藉按相反方向环绕同一个轴心交替旋转来作出它能够达到的与不变性最近的近似。有些时期，上帝亲自把手放在方向舵上给世界之舟掌舵，还有一些交替的时期，上

---

①恩培多克勒在《论自然》一诗中，以爱、憎两种力（凝聚和排斥）解释宇宙周而复始的循环。——译者

②关于“世界之舟”，参看《希腊早期哲学》第3卷第294页及上述引文中的注释。关于整个“神话”，请参考斯图尔特的《柏拉图的神话》，第173—211页；亚当（Adam）的《柏拉图的理想国》第2卷，第295页以下各页。至于“海”，参看《政治家篇》273e1，在那里，真正的解释不是如手稿和编辑们所提供的“地理上的方位”，而是“大海”。这不是斯泰尔巴昂的猜想，而是最仔细鉴定过的文本，因为它是普罗克鲁斯承认的唯一解释，他经常提及这一节。“地理上的方位”这一异体是没有意义的，但或许是古老的，因为它在普罗提诺的《九章集》第1卷第8、13页处出现——其中船的隐喻已经消失的一节。除非普罗提诺的确也写过“投入大海”，这件事是非常可能发生的。

③大格雷奇亚（Magna Graecia）是意大利南部的希腊殖民地。——译者



帝“回到”他的瞭望台（272e），让这条船随波飘荡。直接的结果是所有生物和宇宙进程的方向完全相反。生命按照“镜子”里的样子倒退。方向的倒转伴随着巨大的宇宙灾祸，但是第一次的混乱状态结束时，这船就再一次平静下来正常航行，虽然方向相反；最初，它的进程的正常性几乎跟上帝掌舵时一样完整。但是随着时间的推移，世人就“忘记其缔造者上帝”，因此由于其肉体固有的“欲望”引起的不正当的行为增多了。一切常态快消失的时候，航船就差不多沉没在“无限”的“海”里了，这时上帝又重新掌舵，把宇宙运行的方向再一次倒转过来。

在黄金时代，人们过着太平生活，不事耕作，不用衣着，也没有法律。关于黄金时代的故事，是对“克龙努斯统治下”的世界状态的回忆，那时上帝实际上在掌舵，并确实充当人类的“牧人”，他属下的各部诸神充当“代理牧人”。我们自己的时代——宙斯的时代，属于世界被听任自流的时期，并且和“黄金时代”由一切运动灾难性的倒转分开。在这倒转的时刻，诸神离开他们对人群的直接指导。人类处于无保护的、贫困的、不受控制的状态；我们的工业和管理技艺都在对大自然逐步的征服中缓慢地获得。（“高尚的野蛮人”因而不是我们的历史上的人物，他属于另一个世界，在那里，人从大地上生出来就是成熟的，并且“倒过来生活”。①）

---

①描述在生命以老年开始而以嬰孩期结束的日子里生活的幽默情趣，应该自行使我们避免认真对待这一传说。蒂迈欧的宇宙论的故事，实际上不是作为科学，而是作为一种“很可能的轶事”提供的，因此柏拉图注意不允许在其中这样放肆的叙述。我们可能合理地推断，柏拉图把整个所谓的“原始状态”的幸福观念看作仅属传说的设想。在我们所属的现实世界里，人类已经千辛万苦从饥饿、无保护和野蛮中奋斗向上。多愁善感的人们梦想的“原始状态”，属于动物在那里交谈的传说世界。（上述引文中的）亚当是缺乏幽默感阅读柏拉图著作的一个危险的例子。

黄金时代的人比属于“铁器时代”的我们自己真的更幸福吗？这要按他们为了肉体的生存跟大自然斗争能力的大小而定。如果他们运用照管生活中得到的自由，在动物身上和他们彼此之间探明智慧，无疑他们是更幸福的。如果他们仅仅利用它来满足自己的酒肉争逐，讲些兽群和彼此之间的无稽之谈，我们知道对那种生活会作什么想法的（272c）。

故事的寓意是，我们把政治家界说为“人群的牧者”的企图包含两个错误——一个是严重的，另一个则比较轻微。严重的错误是，我们把人世间的政治家的工作跟在“克龙努斯时代”诸神所做的工作混淆了。他们实际上“饲养”人群；人世间的政治家不饲养人群。较小的错误是，我们确乎说过政治家是统治者，但并不企图详细说明他所实施的那种“统治”。我们本应该把“培育和饲养”人群的工作留给神，关于作为人群中一员的政治家，我们本应该更有节制地说，他的任务是“照料”人群（275b—276b）。（此话的目的是把“超人”从严肃的政治理论中除掉，并因此摧毁对“能人”——专制独裁者——的崇拜，这种人无需靠法律指引或控制，象父亲一样管理其余的人。）要是我们弄清楚了这一点，我们就不会发现供应商品的贩子和别的人自以为我们的描述，可适用于政治家，也可适用于他们。至于那另一个错误，它由于在我们的划分中忽略了重要的一步而引起。我们忘记“饲养”，或者，如我们现在建议说的，“照料”，既可被强加于人群，也可被人群自愿接受。这就是真正的“君王”与“暴君”或“篡权者”之间大不相同的地方。“暴君”把他的照料强加于臣民，“君王”是自由人自愿接受的统治者，是一位“自由的两足动物的自由照料人”（276e）。

然而我们不应该过于匆忙地认为这是对治国之才的恰当描述。我们也许已经正确地描绘了我们政治家的肖像的轮廓，但

是我们仍然必须在画像上恰当地着色（277a—c）。为了说明我们这样说的含义，我们还是用一个熟悉的例子说明我们的论点为好。因此在这样做之前，我们甚至可以用一个初步的例子阐明使用例子的方法。这个初步的例子可以从教小孩子字母的方式中选取。首先可以给他们一套他们立刻正确地读得出来的极简单的音节。但是当他们在其它地方碰到由这些相同的音节组合时，他们在辨认中仍然会出差错。我们通过使他们把他们读错的组合跟他们已经掌握的标准字母表或字音表相对照，来纠正他们的错误。这就是他们的范例；反复地使他们回头来向范例请教的目的，是使他们在新的环境中再碰到任何组合时，能够正确无误地察觉它。这就是每个例子的作用（277c—278d）。

现在，倘若我们要把政治家对社会的“照料”和一切同类或相似的职业区分开来，让我们来举那种必不可少的区别例子吧。我们可以从编织羊毛服装的微小行业中选取例子。倘若我们着手把编织者的行业跟其它每一个行业区分开来，一系列明显的“划分”——虽然柏拉图提出它们，我们无需重复它们——马上使我们得出它是用羊毛编织制作御寒物品的行业这一结论（279b—280d）。但是这一陈述，虽然真实，但不太确切。倘若我们把编织者描绘为从事“照料”羊毛衣物的工作，羊毛梳理工、漂洗工、针织工等等，更不必说他们使用的工具的制造者，都可以有权提出被称为“编织者”。倘若我们要避免这一困难，我们必须首先仔细区分确实制造东西的技艺，和只不过对生产作出贡献的种种附属的技艺。——主要的技艺和次要的技艺（281d—e）。另外，在与织物有关的主要技艺中，我们必须把涉及洗涤、修补或装饰织物的技艺搁在一边；这是“织物的附带技艺”；但不是编织者从事的那种附带技艺（282c）。其次，倘若我们考虑我们要称之为“羊毛作业”的

实际制造织物的工作，我们可以把它分成两种，每一种还可能再被细分。一部分工作在于把合成的东西分开（梳理羊毛就是一例），一部分在于把分开的东西结合成一种。而这种结合的工作，可以或者采取缠绕的形式，或者采取交织的形式（282d）。预期的织物的经线和纬线由缠绕（或纺织）制成，一种被纺得较紧，另一种松一些；编织就是接着把经线和纬线交织制成织物（283a）。当然，我们本可以说得很简单，而不要通过一连串乏味的划分渐渐引出这一陈述来的。这些划分可以被认为是多余的和过分冗长的。按照对话中的真正均衡标准，这种划分一般使我们离题过远（283c）。

我们可以区分两种测量制度和两种衡量标准——一种是非本质的和相对的，另一种是本质的和绝对的（这些实际名称是我提供的，不是柏拉图的）。我们可以简单地通过相互参考、或通过参考正确的数量的标准，或者，象它也用旨在听起来自相矛盾的词语表达的那样，“通过对生产必不可少的性质的标准”，来测量事物的大小（283d）。（其含义，举一个简单的例子说，一调羹的液体与一桶液体相比较，也许是“很少的”；但是如果这液体含有浓缩的毒汁，在微细的剂量里作药用，它就“多得”惊人——极度的“超剂量”。）我们刚才说到的这些技艺及其它产品（例如治国之才和编织的技艺），经常把“恰当比例”的标准应用得估计太过或不足；正是靠坚持它，“一切美好的事物”才得以产生并且保持下去。论证这种量度方法的固有标准的实在，也许证明是一桩象我们发现论证“不存在的东西”的实在一样的长期工作。因此，由于我们不希望当前的论题被引离太远，所以指出除非我们承认它，我们将不得不排除把科学应用于行为规范的可能性，就足以达到我们的目的（284a—d）。（这样一种“恰好正确的中道”的想法及其对行为的意义，将在《斐里布篇》里更加突出地再

和我们见面。从《伦理学》中对它的利用来看，它终于被熟悉地说成亚里士多德的中道原则。为了对亚里士多德和柏拉图两人公正起见，有必要指出全部学说是柏拉图的，同时指出亚里士多德从未提出他是这一学说的创始人，虽然他小心地在整部《伦理学》中唤起人们注意，他自认为是在校正柏拉图和学园所依据的那些论点。）

因而科学一般分为两类——测量数字、长度、面积、速度等等彼此对照的科学，和把恰当的中庸之道、适度、合宜和道义上的必要性看作衡量标准的科学。“一切科学是测量法”的说法，只在我们记住这两种衡量制度的区别的前提下才是正确的。（因而柏拉图把“科学是测量法”的观点，跟严格坚持道德和美学价值的绝对性原则结合起来。作为这一论点的一个说明，我们只有通过考虑我们最初的目的不是要对编织者的工作或者甚至是政治家的工作下定义，而是要在准确理解最重要的实在——没有形体和看不见的实在——中锻炼我们的心智，我们才能回答现在的会话的专题研究“过分长”，还是以往的会话的专题研究“过分长”这个问题。要是这一目的本来就不能用一种较快的方法同样达到，我们最长的枝节语言也不会被说成是“太长”的（284e—287b）。

我们现在回到主要的论题。举过的例子已经使我们牢记，在对一种科学下定义的过程中，必须区分它和其它（甲）附属于它的、（乙）与它相似但不相同的科学。就政治家的实例而言，我们必须设法作出这种双重区别（287b—305d）。

从属于一个主要“技艺”的各种技术或职业，勉强可以纳入下列项目之一：

1. 制造被主要技艺用作器具的工具的技术；
2. 制造安全保管各种产品的器皿的技术；
3. 制造摊架和运载工具的技术；



4. 制造各种覆盖物和防护品的技术；
5. 装饰或修饰产品，并使它雅观的技术——“装扮”的技术；
6. 装配主要技艺所用以作为“原料”的技术；
7. 提供各种食物的技术（287c—289c）。

倘若我们再加上已经常常提到的另一门技术——“牧群的饲养”，这一分类将包括我们所有的“资产”，除了奴隶和私人佣仆之外（即除了在一个人实际生活中以从属方式直接帮助他的人的“动产”以外），（这一想法就是，粗略地说来，唯一不能被认为是在“工具”或“食物”项目之下的“资产”，是在生计的工作中也是你的助手的“动产”。你不可能把他的任务是制造或者管理你所使用的东西这一公式应用于你心腹的办事员——他在雅典本来会是你的“财产”——的服务工作上。他实际上以他的身份在起一份实际“照料”你的灵魂的作用。）因而，在君王的工作和私人佣仆或奴隶的工作之间，有跟编织工的工作和梳毛工或纺织工的工作之间同样的相似性。被俄认为君王大概是最言之成理的人——这种冷嘲带着柏拉图特色——就是“仆人”（289c）。尽管君王很有排场，他实在极象一个“奴性的仆人”。

那么，我们应该指望最善于花言巧语的伪善的觊觎王位者会成为某类奴仆。然而，根据观察我们发现，多数奴仆从不梦想发展这种妄想。倘若我们把奴仆这个词的范围扩大到包括所有提供“个人服务”的人，我们可能把预言者和僧侣们也放在这一类下面。预言家和僧侣都是某一类“使者”或“跑腿”（290c—d）。现在我们正在追踪我们想要侦查的觊觎王位者。预言家们和僧侣们都是妄自尊大和“声望显赫”的人们，如我们从许多事例、尤其从关于埃及的例子所见到的，在埃及国王必须是僧侣，是一条规定。但是最难跟真正的政治家或君王区

分的野心者，是另外一种人。这种人，象智者一样，有许多伪装，从而事实上可能被说成是最了不起的“魔术师”和智者（291c）。他究竟是什么东西，我们可能从以下需要考虑的事例中发现。

有三类众所周知的政体：君主制（由单个的人统治）、寡头政治（由少数挑选出来的人统治）、民主政体（由普遍的公民团体统治）。但是我们可以进而说，前两种政体有两种形式，结果类型的总数应该认为是5个。单个的人可能按照法律和被统治者的认可来统治，<sup>①</sup>或者他可以不按法律仅凭武力来统治；在第一种情况下，我们称他为君主，在第二种情况下我们称他为“专制统治者”（独裁者、篡权者）。所以少数人根据法律的统治，是贵族政体；少数人不依法律仅凭武力的统治，是寡头政体。民主政体一般保留这个名称，不管它是根据法律还是仅仅凭恃武力（291d—292a）。这就是流行的为一般人接受的对政体形式的分类。（事实上它是艾索克拉底经常坚决主张的分类——“大众文化”的美好典型。）但是这种分类真是科学的吗？我们已发现王权或统治是一门起指导作用的科学。在提出要求成为统治者的人们之间的唯一恰当的区别，从而是他们具有或缺乏这门科学，而不是流行的分类依据其建立的富人统治和穷人统治以及少数人或多数人统治的区别（292c）。现在对统治者的科学的真正知识是一种非常稀有的东西——甚至比第一流的下棋的知识更稀有，尽管就是下棋的知识也够稀有的了。真正的政治家必然为数极少（293a）。那少数几个人，因为拥有有规律的科学知识，将成为真正的君王或政治家，不管他们从事他们的职业是否有公众的认可，是否

<sup>①</sup>据假定，以立法为根据的政府与得到被统治者认可的政府是同一回事。这跟“道德”是“公民习俗”的流行观点是一致的。这不是说任何象原始形式的“社会契约”那样的东西已经终止了。

有成文法作为抑制手段，正象懂得医药科学的人是一个真正的医生，不管他的病人是否喜欢他的治疗，不管他是否按照课本开药方（293a—b）。总之，他，而且只有他，干着医生的工作，维护他“照料”的病人的身体健康。所以治国之才的唯一理想的正确形式，是由对“照料灵魂”具有确实的科学知识从而使公民们的灵魂健康的人的统治，无论他用的是什么方法（293e）。

然而说行政管理用不用法律来进行是无关紧要的，是难以接受的言论，因此我们的观点需要进一步考核。立法在某种意义上是政治家工作的一部分，然而理想中最好的事大概不是法律的而是真正君王被体现为智慧的最高权力。因为不可能相信法律在任何情况下产生出最好的效果，因为法律不可能估计个人性格、情况和环境的无穷的千变万化。任何法律都会引起“困难的情况”（294b—c）。那么，为何立法是必不可少的呢？因为统治者（他是受人性的种种限制的人）不可能对必须考虑的无穷事件中的每一件给与个别的指示。他得转而依靠作出适合于“普通”人和“普通”情况的一般指示（295a）。

现在假如除这一点之外，任何一个指导性科学的实践者（例如一个医生）被迫长时间或经常间隔不到病人那里去，他将怎样应付病人忘记他的指示的风险呢？他会为他们提供在他离开期间病人务必遵守的摄生的备忘便条，但要是他回来得比他预期的早，如果病情需要，他会毫不迟疑更换这些书面规定。所以，真正的政治家，要是能在一次离开之后回来，为了同样的理由也会毫不踌躇地修改他的规章制度，下一个真正的政治家也会毫不犹豫地改变上一位政治家的那些措施（295e）。通常说法律的改革只有建议者能够说服城邦接受它才是许可的，否则是不许可的。然而，如果一位医生认为有必要打破书本的治疗规则而坚持这样做，我们不应当因为病人反对背离

“书本”而说他在治疗中犯了错误；所以倘若一位政治家强迫公民们变革他们继承的成文法来使他们变得更好，我们不应该说他在他的政治科学上犯了一个过错、一种“罪行”或一种“失误”（296c）。一个人要作出这种改革的要求，不依赖于优越的财富；唯一恰当资格是他的智慧和美德。倘若他具备这些资格，他就有权按他的品德和智慧来拯救“国家之舟”，正象一个实际的领航员靠活的“技艺”而不是靠书面的条文决定其航线。明智的统治者只有一条不可侵犯的规则——做明智和正确的事情的规则（297b）。唯一完美的“行政管理的形式”大概是靠这样一个理想的统治者的充满生气的洞察力的行政管理；其他的形式都只不过是具有不同程度优点的不完美的“模仿”。

在缺乏这样一个理想的统治者的情况下，那就是，在人类生活的实际境况中，最好的道路，正是我们刚才已宣布为荒谬的、以一个理想的统治者为先决条件的道路。法律应当是绝对地至高无上的，对于从事社会活动的人，破坏法律应该处以极刑（297e）。我们可以重新提起领航员和医生的事例来说明这一点。完全确实，有法定资格的领航员和医生经常使我们严重不方便和不舒服，而且实际上他们这样做是指望收取报酬。但是，假如这使我们作出规定，任何人都不应该有完全的权限于这些职业，除非在始终坚持由外行人组成的公众集会批准的规章的条件下，任何人愿意就可以从事它们，我们就会得到非常奇怪的结果；而倘若我们进一步继续通过抽签或要有财产的合格证明，方能任命从业人员，并要求他们在年终使法院相信他们没有违犯任何规章，否则就要重罚，我们就会得到更为奇怪的结果（298a—299b）。假如我们甚至进一步颁布，任何在这些科学中或任何其它实用科学中作出新发现的人，可以被当作卖国贼，或“腐蚀青年者”加以控告，而且倘被判罪，还可能被处死，那

末科学和生命本身就立刻会完结（299b—e）。但是假如不指望被委托强制执行假定的规章的法庭本身遵守什么法规，而是随意按照私人种种需要考虑的事情促使作出判决，情况甚至会更坏（300a）。毕竟，有某些提出这些法规的经验，也有某些用于使它们被普遍接受的聪明才智；这些法规不是纯粹个人的贪心或虚夸或怪想的表达。

各种法律至少是对活着的理想的“君王”所据以行动的原则的近似“模仿”。如我们说过的，这样的人会拒绝被套式约束，如果套式实在不适用的话。在摆脱套式和先例这一方面，那些忽视法律的从政者们都象真正的政治家。但是，根据假设，由于他们不懂得治国之才的原则，因此他们拙劣地模仿“新事物”。他们在错误的事例中为了错误的理由，违反法律和先例。在不是理想的有科学头脑的政治家作为统治者的任何社会里，那就是说，在“君王”是几个人的集团的社会里，而且在多数（若不是所有的）社会里，当“君王”是一个人时，法律应该是绝对至高无上的（301a）。（这意思是我们必须从“实际政治生活”中排除毕达哥拉斯派兄弟会在大格雷奇亚的诸城邦中力争的“圣人统治”。不犯错误的统治者大概是神或超人。超人在真实世界上是没有的；在人间，法律的至高无上的权威就是实际神权政治的“代理物”，如在《法律篇》第4卷进一步说明的。）

这些需要考虑的事说明了在实际情况中我们发现5种而不仅是3种可以区分的行政管理形式。当“富有的人”严格地尊重法律统治时，我们有贵族政治；当他们漠视法律时，我们有寡头政治。尊重法律统治的人颇象理想的政治家，以致我们同样把他称为君王。当他假装象真正的政治家，往往出于好意不受规章制度的牵制行事，但实际上却受愚昧和邪欲的鼓舞，我们称他为暴君。民主政治，无论是否依据根本法，得到同一个



称号。由于在实际生活中，十全十美地具有科学头脑的政治家是碰不到的，从而他的地位必须由不容违反的极不完善的法律代替，因此国家的公共生活，象其现状一样不能令人满意，是不奇怪的；真正令人惊奇的事物是，一些国家显示出象它们一般显示的那样富有活力和持久性（302a）。

在这些各不相同的制度中，哪一种制度最不令人满意，是一个重要的（如果不是严格相关的）问题。我们可以立刻说，君主政体，即个人统治，如果严格遵守健全的基本法律，就是最好的，不要法律的完全个人的统治，即“僭主政治”，是最坏的方式。至于“少数人的统治”，是“中级品”；群众的统治，产生于统治权力的不可避免的再划分，不论好歹，乃是最脆弱的。因而，只要有一部根本法的地方，君主政体是最好的制度，贵族政体次之，民主政体是最坏的；在人治而不是法治的地方，民主政治是最不坏的，寡头政治较坏，专制政治是最坏的。在一大群人里，比在一个小“集团”里，很可能有更多的“适度的宽容”，而在一个不受控制的暴君那里是最少宽容的（302b—303b）。

现在我们终于可以说哪些人是当真冒充政治家或君王名称的人，把政治家或君王和这些人相区别，是十分重要的。他们是在不完善的制度里忙于公务的人，他们欺骗自己及其追随者，误信他们的实际才智；他们称为“政治家”，但实际上是“灾祸”。这些人是人世间最大的“魔术师”和“智者”（303c）。

我们现在可以说已经从我们关于治国之才的概念中清除了一切杂质；只留下了好的矿砂。但是象“硬石”（本身是稀贵的东西）在精炼过程的最后那些阶段中与金子分开那样，我们还必须把治国之才和士兵、法官以及通过高尚地利用口才“劝人”为善的正直的传道士的工作区分开来。经过思考使我们相

信，政治家的任务不是说服或打赢战争，而是决定应该采取说服还是强制手段，是否必须进行战争。所以他的任务不是执行法律，而是制定法庭必须执行的法律。刚才提及的每种职事，掌管一种活动，而正确进行这种活动，就是它对“守护”城邦的贡献；政治家上面的作用是控制和协调所有这些下面的种种活动（303d—305e）。他的任务就是在一国之内把所有的阶级编织起来，成为一件全部生活的织品。

正象一匹织物由较硬的经线和较软的纬线交织而成那样，国民的生活或特性的外衣也同样具有相应的组成成分：有比较坚硬刚强的气质，也有比较柔和斯文的气质，作为材料。一般说来，有两类主要气质——冒险、强烈和雄健的以及平和而文雅的。这两类的真正“德性”在某种程度上是对立的，一类的德性是英勇，另一类的德性是谦逊和守纪律。因此任何一类走向极端而不经另一方调和，都要退化，一类退化成为苛刻、猛烈和狂热，另一类就变成软弱和迟钝。倘若一个社会的生活持久地从占优势的较软弱的一类中选择其基调，它起初是没有野心、爱好和平而睦邻的，但危险在于因为完全缺乏刚毅和坚定的品质，这城邦将要的被奴役而告终；在冒险和野心勃勃这一类气质占优势的地方，这种社会在其中肯定会被其侵略性困扰的战争行动，产生出同样被奴役的结果（308a）。真正治国之才的任务，就是要把这两种大不相同的气质妥善而灵活地编织在一起。真正的政治家一上台就会仔细考查国家的气质；他接着就会要求教育家应该训练年轻人的性格，以便使他们成为编织健全的公共生活的织物的那种好材料，象织布工指望梳纱工和其他人为他提供适当准备好的纱线一样（308d）。完全难于驾驭的性格应该用死刑或流放来排除掉，或者至少要被下降到奴役的地位（309a）。

政治家接着开始指导编织他精选的纱线——可被训练成兼

有勇猛和“明达自制”的人物。他会把原来倾向于行动和冒险的气质看作纬线，把比较顺从而柔和的气质看作经线。实际上把这两者编织在一起，是一种双重的工序；公民的灵魂中的“持久性”要用“神性的”粘合剂编结起来，仅仅“兽性般的人”则用“人性的”粘合剂编结。“神性的”粘合剂是由对善恶是非的“真实而确定的信念”组成的。这些信念，政治家指望教育家来提供。这样一种教育的效果是通过教导天生敢作敢为的人尊重别人的权利来使他变得更和善，同时使生来文静谦虚、恪守纪律的性格发展成“明达自制”而有才智。这种矫正每一类倾向性的教育，是最有效地产生生活和品质的一致性的“神性的”粘合剂，但是它只会在最美好的心灵里产生出充分的效果。产生社会一致性的“人性的”低级方法是注意按照正确的原则缔结婚姻。

目前，不必说以财产或平等地位为基础的婚姻，趋势是气质相同的人们互相结成配偶，喜欢冒险的人与喜欢冒险的人配对，文静的人与文静的人配对。但这是一个错误的原则，因此社会上妨碍精神的真正团结一致。正确的原则大概是，身上有两种倾向中的一种倾向的人，应该与另一种倾向的配偶相结合。这不仅会防止社会在外表上分成两个没有紧密关系的群体，而且会导致在婚姻的后裔中抵销片面的倾向，所以有助于我们所必须有的那种公民永远持续下去，倘若社会要继续存在的话。最重要的必要环节是通过正确的教育规定两种“气质的”类型必须对善恶具有相同的信念，如果这一点一旦达到，凭藉有关结婚之类的适当法规，社会进一步团结一致就是轻而易举的工作了（309b—311a）。当编结品被这样恰当地编织出来时，留待政治家的任务只是任命必要的行政官吏了。在只需要一个官吏的地方，他就注意挑选一位显示结合了我们谈过的两种气质倾向的人。在必须组成一副班子的地方，他将确

保两种类型全都有恰当的代表，以便使它的成员中一部分人的活力和勇气调和了那另一部分人的温和和谨慎，同时也被他们的性格所调和（311a—b）。这就是政治家的科学怎样指导和控制编织品中最壮丽的织造物——正义和幸福的国民生活的长袍——的方法。

可以看到，这篇对话录除了直接的政治教导之外，对转化为亚里士多德伦理学要义的思想，谈得特别丰富。因而，除了正确的中道“固有的”规范的想法以外，我们可以提到认知科学和实践科学之间的区别，它与亚里士多德的理论哲学与实践哲学之间的根本差别是一致的；<sup>①</sup>一种“指导的”（或者，如亚里士多德所说，“知识上构成体系的”）科学与其从属学科，与“指导的”科学的两种标志的规范——它利用其从属学科所产生的成果，以及它监督并控制把它们付之实践的人——联系的观点；政治家的科学——政治学——由于它与为社会产生美好生活有关系，是无比重要的、起指导作用的实践科学的观点，坚持认为为政治家提供前后紧接的原材料、为男男女女提供那类正确品质的教育，是对治国之才有用的最重要的学科。所有这些观点，恰巧是我们从《伦理学》和《政治学》比从《政治家篇》了解得更清楚的，但是正是从《政治家篇》，亚里士多德选取了它们，一如他仿效他的老师的措辞和重复他的解释的次数所表明了。

---

<sup>①</sup>有一种差别，即亚里士多德，不象柏拉图，坚持认为政治学是一门实践的科学。这不过是字面上的差别。柏拉图称它为认知科学的根据是，虽然它涉及“行动”，它的劳动不是用手操作的，而是发指示——智力工作。亚里士多德拒不给政治家以“理论”科学这一称号的真正理由，是他以柏拉图所未曾有过的的方式，被必然论题和偶然论题之间的差别吸引住。

## 参 考 书 目

伯内特——《希腊哲学》，第一部分，第273—301页；  
《柏拉图主义》（1928年），第5章。

里特，C.——《柏拉图》，第2卷，第120—165页，第185—258页，第642—657页；《柏拉图对话录》，第25—67页；  
《对柏拉图的新研究》，第1—94页。

雷德尔，H.——《柏拉图哲学阐释》，第317—354页。

纳托尔普，P.——《柏拉图的理念论》，第271—296页，  
第331—338页。

阿佩尔特，O.——《柏拉图的论文》，第238—290页  
（1912年）。

阿佩尔特，O.——《柏拉图的〈智者篇〉》（莱比锡，  
1897年）。

斯图尔特，J.A.——《柏拉图的理念学说》，第84—91  
页；《柏拉图的神话》，第173—211页（《〈政治家篇〉里的  
神话》）。

迪埃斯，A.——《在柏拉图周围》，第2卷，第352—399  
页，第450—522页。

巴克尔（Barker），E.——《希腊的政治原理：柏拉图  
和他的前辈》，第276—291页。

坎普贝尔，L.——《柏拉图的〈智者篇〉和〈政治家篇〉》  
（牛津，1867年）。

迪埃斯，A.——《柏拉图的〈智者篇〉》（巴黎，1925年）；  
《柏拉图的〈政治家篇〉》（巴黎，1935年）。

康福德，F.H.——《柏拉图的认识论》（《泰阿泰德  
篇》和《智者篇》的译文并附注释，伦敦，1935年）。



斯坦泽尔, J.——《柏拉图与亚里士多德作品里的人物形象和数目》, 第10—23页, 第126—133页(莱比锡, 1924年)。  
关于柏拉图和狄翁以及狄奥尼修二世的关系, 在  
梅耶尔, E.——《古代史》, 第5卷, 第497—528页  
中充分论述。

### 《斐里布篇》

在《斐里布篇》中，我们将再一次论述“实践”，并特别论述“个人的”道德。这一对话录是一次坦率的讨论，讨论“与人为善”是否能被认为与快乐是一回事，还是与思想的活力一致。苏格拉底再一次扮演主要演讲者的角色，这也正是后来在《泰阿泰德篇》对话录中给予他的位置。对这一点的解释，正如伯内特所说，无疑是这一题材，即把毕达哥拉斯学派那些“范畴”应用于行为的种种问题上，恰恰是柏拉图强烈指出的、历来经常是他的主要兴趣所在的论题。我认为值得注意的是，如下文我们将发现，在整个讨论中，苏格拉底演讲所用的那些“范畴”，是毕达哥拉斯关于无限、有限及综合两者的各个概念。从亚里士多德那里，我们知道柏拉图跟毕达哥拉斯信徒们的一个特有分歧，是他用无限〔设想为“双向无限”（大和小）〕和一<sup>①</sup>的对立替代他们的无限和有限的对立。（根据毕达哥拉斯哲学的观点，一，或单元，是无限和有限的最简单的综合。）鉴于亚里士多德从未在柏拉图的学说中暗示任何改变，因此，很显然他称之为柏拉图哲学的学说，一定早在公元前367年他到达那里时，就在学园讲授过，《斐里布篇》肯定是柏拉图一生最后的著作中的一部，并且一定在公元前367年

<sup>①</sup>亚里士多德《形而上学》987b25，柏拉图和毕达哥拉斯不同，提出了双数，替代单一的无限，并让无限包含着大和小，这就是他的特点。

多年以后撰写成的，但是它仍然运用毕达哥拉斯学派的对立面，而不用柏拉图的对立面。据我看来，理由很简单，为了讨论的目的，毕达哥拉斯哲学的各个范畴是令人满意的，而且柏拉图不愿意使苏格拉底阐述他知道是他自己的新颖论点。

没有资料可以确定撰写《斐里布篇》、《蒂迈欧篇》、《法律篇》的相对的年代。推测起来，前两篇写完时，《法律篇》还在撰写之中。不能确定对话的引人注目的年代，只是从《斐里布篇》58a7中，我们看到它比高尔吉亚第一次访问雅典稍晚些；发生的地点也未特别提到，虽然无疑地是在雅典“城里（或周围）的某地”。扮演对话者角色的两个年轻人——普罗塔胡斯（Protarchus）和斐里布——我们全然不知。<sup>①</sup>苏格拉底把普罗塔胡斯称作“卡利亚斯（Callias）之子”，但是卡利亚斯这个名字很普通，因此，我们无法说它意味着什么，但是有一点很明确，它不可能是苏格拉底的熟人“百万富翁”卡利亚斯，因为他的那些孩子在苏格拉底受审时（《申辩篇》20a）只不过是少年。

倘若我们关于对话录的年代知之甚少，我们对促使撰写《斐里布篇》的环境似乎可以比大多数对话录说得更明确些。讨论的目的是考察关于“善”的两个互相匹敌的论题：（1）它是快乐，（2）它是“思想”、理解<sub>·</sub>和<sub>·</sub>思考。在开头时（11b）系统提出这些论题的方式立刻暗示，我们正在论述一个正规的哲学学派内部争论的问题。当我们发觉对话录的目的

<sup>①</sup>据假定，还有相当多的年轻人在静听（16a4）。甚至说苏格拉底授予那次聚会一个词δυνασμία（19c5），它的含义是正式的“演讲”或讨论会。尽管有些编辑持相反的观点，非常清楚的是，斐里布（在对话中他几乎始终默不作声）只不过是小伙子，在智能上远不如普罗塔胡斯成熟。他曾声明任何东西永远不会劝得醒他不信仰享乐主义。他对享乐的崇拜，正是小孩子对生之快乐<sub>·</sub>的兴趣。

是对两者都批判，说两者不适当而不予考虑，并提出一个折中之道来的时候，自然认为柏拉图作为学园的首脑，正在他自己的学派内充当争论的“调解人”。亚里士多德的《尼各马可伦理学》的证据似乎把可能性变为必然的东西。众所周知，亚里士多德在那里对善和快乐之间的关系问题论述过两次。在第7卷的讨论中，他从快乐根本不是善这一反享乐主义者的论题开始，考察其辩护人提出的论点，并且极力主张他们甚至无法证明快乐不是最大的善。论点都引自柏拉图的那些对话录，包括《斐里布篇》本身，但是被用来证明与柏拉图得出的结论不同的东西。由于论点之一是“快乐之所以坏，因为它妨碍思想”——对《斐多篇》66a以下各页论点的歪曲——因此提出这些论点的人明确认为善是“思想”，使这些论题在我们的对话录的开端就与把善和快乐等同起来相对立。亚里士多德在他们的论点中附带地提及快乐不会是善，因为快乐和痛苦都是明智的人规避的两件坏事，并且指出这一学说的作者是斯彪西波。<sup>①</sup>在第二次讨论这个问题时，他也告诉我们是谁在把“善”与快乐等同起来，那就是著名的数学家欧多克苏。他的论点很明确，那就是肉体享乐是一切生物本能地、自发地追求的目标，<sup>②</sup>这一论点在《斐里布篇》的开场白（11b5）里暗示过，并且在它结尾时（67b1）又提到。两次提及这一论点似乎确定，在对话录里讨论的问题是一个实际上已把学园成员分开来的问

---

<sup>①</sup>《尼各马可伦理学》1153b5，斯彪西波论证说，痛苦之为恶，不能证明快乐就是善；两者都与“善”相对立，因为“较大”和“较小”都与“相等”相对立。也就是说，好的条件是，既无愉快的激情，又无痛苦的刺激。因此，“善人追求的不是快乐而是不痛苦”（《尼各马可伦理学》1152b16），这一论点将是他的议论的一部分。

<sup>②</sup>《尼各马可伦理学》1172b9—15。

题。一方认为它指的是快乐，另一方认为它指的是思想。<sup>①</sup>在对话录中，柏拉图对这一讨论所采取的态度，实际上明确地是中世纪经院中“洞解人”“决定”一个讨论中的问题的态度。双方提出的论点都受到考查和思考，从而在辩论双方之间作出结论。决定这个问题必须特别缩小到考虑“与人为善”。当如此划定这个问题的界限时，就由这一答复“确定”下来：既不单是快乐、也不单是思想，对人群来说是“善”或最美好的生活；最美好的生活必须包括思想和令人愉快的感觉两方面，然而两者之中，思想是“占支配地位的搭档”。事实上，这就是要使讨论得出来的结论，它也是在亚里士多德的《伦理学》中对同一个问题下的定论。撰写《伦理学》的灵感受到柏拉图各篇对话录的启迪，尤其要归功于《斐里布篇》。

提出的问题（11a—20b）。——什么是“善”？斐里布的回答是：“快乐、欢欣、高兴”，这是对一切有生之伦都是幸福的。苏格拉底争辩说：“思想、智力、记忆、正确的判断”

“对所有能够分享它们的人”来说比快乐更美好（11b）。因此，斐里布原来不仅仅对与人为善，而且对善的一般概念即善自身作出一个断语。苏格拉底对善的一般概念不下断语，但是宣称对于象人那样理解力强的生物，有比快乐更好的东西，即智力的运用。如果我们要在这些冲突的观点中间作出抉择，我们至少必须对“与人为善”这一成语的含义有一致的看法。我们可以当它是我们两方都用这一成语表示“能使任何人的生活

---

<sup>①</sup>现在很少有学者会重犯这种错误，不幸的是，这种错误还存留在对话录的一些最好的说明性讲话中，善想享乐主义者和反享乐主义者分别针对快乐主义学派的人和犬儒学派的人。



幸福的条件和状态”的意思（11d）。<sup>①</sup>问题在于，是否快乐、或者另一方面思想、或者可能还有比这两者更好的东西，是那种“状态和条件”。在这最后的事例中，我们应该要说既非愉快的感觉本身，也非思想本身，对人是善事，而我们仍然应该说两者之中哪一种最近似于完全与人为善的才是较好的一种（11e）。（这些议论预示下述“与人为善”包括两个成分，但思想是两者中更有价值的。）

其次，“快乐”是一个在意义上有许多差别的词。“快乐的生活”往往意味着堕落的生活，然而我们说节欲的人觉察到他真正节制的愉快；我们谈到过愚蠢行为或者无节制空想的种种“快乐”，但是我们也说“爱好思考的人”感觉得到他思考的快乐。因此可能有多种快乐，而我们无权假定所有的快乐一定是善（12d）。你也许会象享乐主义者那样说，苏格拉底所说的差异，是在快乐从那里得出的来源上的差异，而不是在产生出来的快乐里边的差异，但是这会回避真正的问题。一切令人愉快的经历在令人愉快方面是一致的，正如一切有色彩的表面在有色彩方面是一致的。可是也或多或少有显著的色彩对比。那么为什么在快乐的种类里边没有快乐的对比呢？如果存在对比，那就是为什么踌躇地不把善这一属性归诸一切快乐的原因。

“快乐的”事实上是一个综合命题（13a），因此我们不能设想不可能把某些快乐当作善，而把另外的当作恶。它们当然都是令人愉快的，但是愉快也许在好坏两种经历中都存在。同样，如果我们考虑思想是“善”这一对立的论题，我们会看

---

<sup>①</sup>这也是亚里士多德的解说，只是亚里士多德认为那种真正的快乐不是状态而是活动。这是对学园的语言上的一个有价值的纠正，但是仅此而已。亚里士多德从未暗示柏拉图或学园的任何成员的意思是“善”仅只是被动状态。他因为他们没有表明这样一种“状态”和一种“活动”之间的差异而谴责他们的术语。

到，作出“科学就是科学”、“知识就是知识”的分析命题是一回事，说“科学（或知识）是善”则是另一回事。如果存在门类众多的“科学”或其他许多智力活动，其中有些可以相信是好的，其余则是坏的（14a）。这样我们知道我们目前的讨论提出一和多这个永远地反复提到的问题（14c）。

这个问题的一种形式现在可以认为早就解决了，就是在同一个人身上具有多种品质或才华这一古老的难题（14d—e）。例如在《斐多篇》里，这曾经是这个从问题中产生的形式；大概柏拉图的意思是在那篇里所提供的答案足以解决这个问题。仍然需要调查研究的情况是，其中“一”不是现象上产生或消失的东西，而是属于非现象界的东西。这种情况引起三个问题：（1）是否真正存在这种非现象的种种“单元”，（2）我们将如何把它们的统一性与它们的实在性或存在协调起来，<sup>①</sup>（3）我们如何能把这种单元看作既是一又是多。（这最后一个问题明显地是我们在《智者篇》里遇到的同一个问题，即一个形式本身与其他形式“共有”的问题。）这些就是还要引起热烈讨论的问题（15a—c）。

我们当然不能回避这些问题；它们不断地在我们所有的“讨论”中出现，我们必须全力应付它们（15d—16b）。除苏格拉底一直喜欢的方法以外，没有更好的方法应付它们了。

（请比较他在《斐多篇》里谈及的方法，在其中表达了他对懂得如何去正确“划分”一个主体的真正的辩证学家的敬意。）很久以前有一位普罗米修斯（指的就是毕达哥拉斯这个人），

<sup>①</sup>《斐里布篇》15b2—4，这第二个问题的措词有点含糊，但是如果我们按照《巴门尼德篇》中的“自相矛盾的话”来读这些词语，其意义似乎变得清楚了。如果我们企图考虑一个真正的单元，我们似乎被迫或者否认它的统一性以便维护其实在性，或者否认它的实在性以便保全其统一性。这也是伯内特采用这些词语的方式（《希腊哲学》第一部分，第326页，注二）。

他泄露了可以用来处理这类问题的技艺。他的信徒们已经交给我们的传说是：“无论何时凡被说成是存在的事物”总是由有限成分和无限成分组成的。不管我们研究什么题目，我们总可以在其中发现这些成分。我们总可以发现一个单一的形式（这里暗指毕达哥拉斯的学说，“单元”就是有限和无限的第一次结合）——根据检验，我们仔细一点将会发现其中包括两个、或三个、或一些其他确定数目的更多形式。我们接着应该选取其中每一个形式，寻找包括在形式之中的确定数目，并且只要发现新的形式，就使这一程序继续下去。我们应该让情况“进行到无限”，只有当我们无法重复这一程序时才罢。这是一个辩证论者的有价值的唯一方法，在这个方法中，我们不但将发现每个形式是“一”同时又是无限地“多”，而且也将发现它自身究竟有多少（16c—17a）。（那就是，我们不应该满足于（比方说）动物或别的任何东西，是一种同时又有无限数量的动物，我们必须试图作出一种会给我们准确表明我们能够辨认出来的动物是什么种属、有多少种属的逻辑划分方法。只有当我们已经达到一个不可能进一步进行逻辑细分的种属的下限时，我们才可能思考各个体的无限多重性。只要我们能继续使用这种逻辑划分方法，每个类就没有模糊的众多性而有一个定数的成分。）因此语法家不应该说发音清晰的语音在某种意义上说是一个，而应该说有“无其数”的各不相同的发音清晰的语音；他必须懂得他的字母表必须代表多少与其他不同的语音。为了做这件事，他必须把发音清晰的语音分为元音和辅音，并且再把辅音分为“闭止音”和“成节音”。只有他发现不能把这些种类再分成亚类，那么他才可以数个别的元音、闭止音或成节音。这样有限的数目（组成的种和亚种的数目）到处是一个类及其无限多分子的中间环节（17b—18d）。

我们必须把这种方法上的考虑应用到我们主要的道德问题

上来。在我们能够决定所有的快乐或所有的思想是善或不是善之前，我们不但必须知道快乐是一回事，知识又是一回事，然后必须知道有“非常多”的快乐和“非常多”的知识形式，而且必须知道有多少。事实上问题是在于我们能否发现快乐或思想的清晰“形式”或“种类”以及这些“形式”或“种类”有多少（19b）。可是这是一个长期的和错综复杂的探究，而且如果苏格拉底不提出这个更为根本的问题而能够找到什么方法解决思想是否比快乐为好这一当前的问题，那么普罗塔胡斯会非常高兴的。（20a—b）。

初步划分问题的界限——单有快乐或单有思想都不是与人为善（20c—22c）。我们即将看到苏格拉底无意当真打算回避是否存在“多种”快乐的问题。可是我们无需深入探究这一问题就可以摆脱引起的问题中的一个。他似乎记得听说——也许在梦里——“善”既非快乐也非思想，而是比二者更好的东西。如果确实如此，我们至少可以解决快乐就是善本身这一学说，而且，如果我们能够商定某些代表至善的“特征”，<sup>①</sup>并发现快乐并不展示这些特征，我们可以不必深究快乐的“种类”问题来论述这一点（20c）。显然，什么东西“结束了”或“完成了”从而它是“足够了”，并且最终因此它是理解它的任何有生之伦，要得到的一种东西，也是全部的东西，即欲望的全部圆满的完成，而这正是善本身的一个特征（20d）。<sup>②</sup>我们因此可以使下述内容作为与人为善的一个准则，它就是我

<sup>①</sup>我用这个词，很象纽曼（Newman）在谈及真正教会的“特征”时用它一样。

<sup>②</sup>这些相同的特征被亚里士多德从对话录里采用来作为“与人为善”所展现的那些性质（《尼各马可伦理学》1097a25以下各页）。逻各斯（理性）是如在《斐里布篇》中所阐述的学园关于“与人为善”的理论，在《尼各马可伦理学》中有人提到逻各斯时说，它与亚里士多德自己所讲的是同一个东西。

们中间任何一个了解它是何物的人会优先选择并对它感到完全满意的东西。根据这个准则，快乐和“思想”都不能是那种善。即使一个公开声称的享乐主义者，也不会优先选择时时刻刻有强烈的欢乐感觉的生活，而其他什么东西也不要。他会意识到他现在正在感到快乐，回想过去他感到过快乐，并且期望将来他也会感到快乐。因此他会除了<sup>在感觉上使他快乐之外</sup>，还要求智力活动上也使他愉快；一生全是感觉的生活，倒变成了牡蛎的生活而不是人的生活了。只有思想而无感觉的生活亦然。没有人会选择一种在情调上全然灰色的、仅仅是智力活动的生活。任何人就都宁愿要一种“混杂的”生活，既包含“思想”又包含令人愉快的感情。因此，对人来说，“混杂的生活”比单调的生活更好。“单调的”感觉生活只会对兽类或者也许对植物是“充实”和“足够”的；“单调的”智力生活也许适合于上帝，而不适合于人。与人为善必须显示这两方面的因素。可是我们的对话录的真正问题仍未解决。“混杂的”生活把它的善首先归功于在其中思想之存在，还是归功于在其中令人快乐的感觉之存在呢？成其为善的原因，哪一种占压倒优势呢？苏格拉底决不能要求这一讨论“暂时停止”，而对付这一讨论，我们就需要沿着漫长而困难的思想线索前进。这就把我们引入对话录的主要议论中去。

快乐和思想在与人为善中的相对重要性和地位 (23c — 66 d) 。——各自的形式特征 (23c——30e) 。——任何实际的东西都可置于以下四类的一类中：(1) 无限或无穷；(2) 极限；(3) 这两个成分的“混合”或结合；(4) 促使它们结合的原因 (23c—e) 。阐述得更明确一点：“温度”，或用希腊措词“较热和较冷”，就是(1)类含义的一个例子。我们之所以把它叫做“无限”或“无穷”，是因为任何事物总可以弄得比现有温度热一点或冷一点，不存在可思考的最高或最低



的温度，此外，如果有两个不同的温度，可以在其间插入无穷数的不同于这两个温度的中间温度。由于温度可以增加或减小，因此我们也可以把它叫做“大和小”或“较少和较多”，而如我们从亚里士多德那里得知的，这曾是柏拉图自己为毕达哥拉斯学派的人们取的名称，称之为“不可计数的东西”，苏格拉底正在把这些人的语言用在我们的对话录中。因此我们可以对温度说的，对一切容许在数量或程度上有无限变化的程度，允许有“较多和较少”或象“强烈”、“轻微”这样的限定词的事物，也同样可以说。这样我们就可以把一切容许有这种变化的事物在一个作为“无限”的单一标题之下划分为同一个类别（24e）。因此，“无限”就是我们所应该称之为具有延伸范围的性质的东西。

另一方面，说“有限”，作为一个单一的“形式”，我们的意思是指无论什么不容许“较多和较少”，只容许象“相等”、“加倍”这样的属性的东西，总之，是无论什么“作为一个整数对一个整数或者一种尺度对一种尺度”的东西（25b）。这样，有限就意味着精确的数学测定，数量，比率，尺度。

（尺度还包括“不尽根”比率，象  $1 : \sqrt{2}$  或正方形的边：对角线的情况。）

“混杂的”类，或“两者的混合”意指任何性质的一种精确和确切测定的数量或强度。（因此，（例如）温度是“不可计数的”，20度是一个“界线”，20摄氏度的温度就是“混合状态”的一个例子；降雨量是“不可计数的”，6是某种“界线”，而6英寸的降雨量是“混合物”，等等。）把测量引入“较多或较少”之中，恰恰就是我们称之为“发生”或形成过程的东西（25e）。（例如，把水的温度提升到100摄氏度是使水达到沸点的“过程”，这也是100度这个“限度”被引进了“不可计数的”温度。）

现在我们注意到，身体的健康、音乐中适当的调音、体态或

面容的美丽和匀称、良好的气候等等，都依靠某种“不可计数的”事物的确切的“界限”或比率而产生，违背这种适当的比率，就会引起疾病、音乐上的不合调音程、丑陋或坏气候。而且灵魂中的美德也是如此（26b）。要建立的论点因而就是：任何事物的恰当、合理、或者美好状态，都是由确切的比例和“界限”表明的；也许存在离开恰当比例或平衡的无数的偏差，但是它们在不同程度上都不是好东西。这就是为什么把引起并中止恰当比例之产生的发展叫做某种“达到事物本质之前的形成过程”，即导致稳定存在的发展（26d）。这一论点就是，比方使病人恢复健康的医生，可以在病人身上通过有规则地增加“干”的比例，或另外有规则地增加“湿”的比例，但是他不打算过度增加它。有一种代表健康的“热”对“冷”或“湿”对“干”的一定比率。当医生的治疗所确定的“脉案”取得这一比率，他就让病人离开了。一旦获得健康，你不能更加一步步地超过“限度”，使人无限度地越来越健康；这样你只会给他增添新病代替旧病。这说明了为什么要直截了当地告知我们，生活中的一切美好事物都属于这类“混合物”。

至于“原因”，我们用它意指建立象我们已描述过的这种过程——“形成性质”的动因（26c）。因此我们必须既把它与它所产生的东西——过程或“形成过程”相区别，又把它与“推动它形成这一过程”的东西——过程的“原因”相区别。这一过程我们已经归入我们的第三类；过程的“原因”就是促使结合的因素——无限和有限。这就是我们在其他三类之外再加上第四类的原因。在这里我们注意到“混合物”的类，就是亚里士多德的《伦理学》中“适当的中项”的直接来源。根据亚里士多德在《尼各马可伦理学》第2卷中熟知的叙述，“道德上的”善是我们的嗜好和性情的一个固定而习惯的适当“中项”或比例，而形成善的过程就是使它们“合乎规格”的过程，即培养

它们显示出恰恰是“正确的准则”所要求的比例。<sup>①</sup>因此，它正是象刚描述过的这样一种“达到事物本质之前的形成”过程，这一情况中的“未知项”是性情和嗜好承认的无定限的次数和强度，而“限度”就是“正确的准则”所要求的精确程度。

现在让我们把我们刚才说过的话应用到我们特定的问题上。我们看到“混合的生活”（包括智力活动和愉快的感觉两方面）表面看来符合我们的第三类，因为它具有这两个不同的因素。（这是打算暗示后来建立的结论：两个因素必需根据明确的法则和比例结合。）可是斐里布所建议的快乐生活——它在于得到尽可能多、尽可能强烈的快乐——是怎么一回事呢？快乐和另一面的痛苦明显属于“无限”类，因为在其自身的本性方面，两者都没有最小的极限或最大的极限（27e）。斐里布认为就是这种永远耗尽各种可能有的快乐的不可能性使快乐变得如此美好。可是你也能说就是这种耗尽种种可能的痛苦的不可能性使痛苦变得如此之坏（28a）。因此，很清楚，仅凭快乐的不限定的范围，决非其长处的证明。另一方面，苏格拉底更喜欢的“智力”、知识、智慧又怎么样呢？这该归入哪一类？（28a）我们赞同拒绝接受宇宙的进程是任意的（28d）这一理论，而且同意宇宙的进程在每一个细节上都是由最大的智慧和智力指引的这一传统的信念。现在当我们看我们自己的躯体时，我们看到构成我们身体的材料不过是宇宙大量类似的材料的小部分而已，我们也看到在宇宙别的地方的其他成分中可以以比在人体中高得多的纯度找到这些构成成分。我们身上的

---

<sup>①</sup>“正确的准则”本身就是柏拉图的说法，似乎来自《法律篇》659d。在《法律篇》中，教育被说成是“吸引并诱使儿童达到法律所宣讲的正确准则”。亚里士多德受到这一节的影响，可以从他在《尼各马可伦理学》1104b12中把它作为柏拉图的妙语来提及看得出来。

“火”<sup>①</sup>与太阳中的火比较起来，量小而且质“不纯”。而另一方面，人体中的“火”和“水”是由更大的世界中的“火”和“水”供给和维持的（29c）。于是小小的人体是普遍地由体外的大量物体供给的（29e）。通过类比的方法，我们可以推断，既然我们身上有精神，那么它也是来自宇宙中更伟大更辉煌的精神。同样，我们在自身中看到人体一旦有病，是寄寓在精神中的智力依靠医术重建秩序的。因此我们可以有理由认为整个宇宙亦复如此。其中的秩序应归因于智力，而智力只存在于精神中。因此我们可以认为超过常人的精神是存在的，并且正是这些精神的智力乃是宇宙秩序的原因（30d）。于是我们可以说智力属于上述第四类，即“混合的原因”那一类（30e），<sup>②</sup>以此来回答我们面前的这个问题。

象我们从早先的那些对话录里了解的一样，在《斐里布篇》的分类中，关于分配给诸形式的位置这一点，已经有过大量的讨论。<sup>③</sup>没有人想象过认为它们是“未知项”的例子，但是别的学者们已经把它们放在其他三类的每一类中。我不打算在这个问题上花很多时间，因为设计这四重分类法从不与形式特别

---

①柏拉图可能正在考虑（比方说）生物体的“动物热”及其对太阳适当供应温暖的依赖性，但是更可能他是暗指《理想国篇》和《蒂迈欧篇》中采用的理论，即直接的视觉器官，本身就是从眼睛中发出的光线，并且本身就是由太阳光促成的。

②我已给了从30a8到30e3那一节以一般意义，而未研究各个措词的确切解释。我认为柏拉图的意思明显是要使智力等同于“混合状态的原因”。这与他的与人为善不是智力的观点并不矛盾。根据《理想国篇》（506b），很显然，善是知识还是快乐这个笼统的问题比斯彪西波和欧多克苏的推测还要古老。《斐里布篇》中与众不同之处是求助于当作与这个问题有关的心理学。

③参看伯内特《希腊哲学》第一部分，第332页；R. G. 伯里（Bury）《斐里布篇》，第94—124以下各页；H. 杰克逊《哲学杂志》，第10卷，第263以下各页，雷德尔《柏拉图哲学阐释》，第370以下各页。

有关的问题着眼，似乎清楚了，因此正确的答案乃是它们在这一分类法中没有位置。我们不应该在“原因”那一类中寻找它们，因为原因已明确地被等同于动因，从而《斐多篇》和《理想国篇》里的形式都不是动因，这是十分肯定的。（至少，我们只可以把能动作用归诸“善的形式”，并且如苏格拉底在谈到它时的困难表明，在这一方案中占据独特的位置。）其次，限度已经被下了定义，在某种程度上表明它指的特别是数学比率。因此，虽然在某一方面，形式可以象限定“分享”它们的感觉得到的东西的特性一样被说成起“界限”的作用，但是不应该把它们与这篇对话录里的“界线”等同起来。而且，虽然这是一个该在我们谈到最后一章时讨论的问题，但是，根据亚里士多德的暗示，<sup>①</sup>明显的是，按照早在公元前367—366年在学园中讲授的学说，那些形式、“人”、“动物”以及其他等等实际上包含两个因素：“大与小”和某种限制的因素，“一”或“单元”。迄今为止，它们类似我们对话录中的“混合类”，而H.杰克逊教授唤起大家注意此事是对的。但是《斐里布篇》里“混合”类的所有例证都取诸这一“事件”的世界，而形式分明不是那一类“混合物”。不要详细研究进一步的论点，即《斐里布篇》中的“界线”代表任何确切的比率，而形式中的“界线”成分，根据亚里士多德的说法，乃是“一”，但《斐里布篇》中的“一”只不过被作为相当于单一整体的任何类来谈及。显然，导致《斐里布篇》中分类法的思路，把我们引到比柏拉图著作中任何别的东西更接近于亚里士多德所认识的柏拉图哲学的主要学说。但是，柏拉图最后的思想，即使在这里还未被揭开，这似乎是同样明显的。根据《信札集》第7封里他自己的语言，我们可以推断，他从没有想要使阅读一本著作比

---

<sup>①</sup>参见，（例如）亚里士多德《形而上学》987b18—27。



提供线索有更多的作用，这些线索可以使真正有创见的头脑便于发现他经过大量艰苦的个人思索之后的思想，并且，我们还可以推断，他并不指望甚至这可以与学生和他自己的活生生的思想实际上日常接触相比拟<sup>①</sup>。因此，在柏拉图哲学中，我不得不说的主要的难以理解的思想，将留待末尾的篇章加以考虑。暂时，我只想说一说十分明显的东西：那些从与“分享”它们的事物的关系中来考虑的形式，象我们迄今为止碰到它们的那样，起着“限度”和限定的要素作用，但是，按照《智者篇》里识别的形式的“共享”，其本身彼此相连，表明这跟这样一种观点是完全一致的：起一种“限定”作用的形式，本身也一定是一种可分析的“不限定”和“限定”的联结物。

**快乐和痛苦的心理學** (31a—53c)。——我们已看到快乐和痛苦属于什么类；它们是“未知项”。下面我们必须考虑“产生它们的东西”（它们的原因）及条件或产生它们的状态，换言之，它们出现的实际环境。首先考虑快乐。“产生快乐（或痛苦）的东西”总是生物——感受到快乐（或痛苦）的生物，从而就其本身而言，它属于“混合类”，因为它的生物体是众多成分的合成物(31c)。它们出现的方式，引起它们的“痛苦”，是每当动物的协调（即各成分与有机体间的适当平衡）被扰乱之时，就感到痛苦，而当扰乱以后恢复协调时，就感到快乐。有机体平衡被扰乱，就伴随着痛苦；平衡的恢复，就伴随着快乐(31d—e)。因此，当身体过分受热或过分受凉时，我们就遭受一种“本性的解体”，或者正常有机体的平衡被扰乱，于是身体就痛苦；恢复正常温度的反过程，即恢复到“自然状态”，是愉快的。这为我们说明快乐的一种性质或形式，即，在扰乱之后向生物体正常情况恢复的令人愉快的过程，或者，象现代为同

---

<sup>①</sup> 《信札集》第7封，340c-e，341c-e，343e-344d。

类理论辩护的人经常说的那样，从有机体损耗复原的过程（22 a—b）。<sup>①</sup>其次，快乐还有第二种“形式”或“性质”，按照纯精神的过程而定，与生物体平衡的扰乱和恢复无关。简单的例子就是，精神上预感到有机体平衡被痛苦地扰乱，这种预感本身就是痛苦的，相反预期从扰乱中得到愉快的恢复本身就是令人愉快的，而在两种情况下，实际上没有伴随的有机体的过程，其苦乐以一种特殊的方式属于“精神自身”（32c）。这是苦乐的两种不同的“形态”，如果我们要对是否一切快乐都是好事这个问题正确地下断语，必须首先把它们区别开来。

其次，如果存在扰乱和恢复有机体平衡的相反过程，它们分别是使人痛苦的和令人愉快的，那么也一定有一种中间情况，在这种情况下，平衡保持着不向任何一方偏斜，而根据我们的理论，这在情调方面一定是中立的，既不令人愉快，又不使人痛苦（32e）。就情调而言，这一定是与已经谈及的苦乐不相混杂的思想活力的情况，而且，在那种认为也许有这样一种生活——一种永久保持平衡的生活的想法里，也不是一点没有可能性。很可能这正是适合于一个神祇的生活（33b），因此也是一切生活中最好的生活。但是我们正在讨论一个不同的问题——思想和令人愉快的感觉在象我们这些人的生活中应该起什么作用的问题。（对于我们这种人来说，没有节奏的交替是不可能的。）为了达到我们的目的，我们必须进一步研究第二类快乐和痛苦的心理。快乐和痛苦都依靠记忆（当然，因为如果没有记忆我们就不能有预感），这就有必要扼要地解释一下记忆是什么以及感觉本身是什么。我们可以说有些肉体的变化

<sup>①</sup>象亚里士多德一样，柏拉图把损耗和恢复、或痛苦和快乐从衰竭到充实的理论限于与身体及其需求有关的苦乐事例中。他没有把它看作适用于普遍的痛苦和快乐中。欲知这类（扩大到一切痛苦和快乐的）理论的评论，请参看斯托特（Stout）的《分析心理学》第2卷第12章。

过程还未及达到精神之前就消失了，但其他的则渗透进灵魂：前者我们可以称为无意识的，后者我们可以称为有意识的。这使我们能够把感觉界说为同时(34a)影响肉体和精神的活动。记忆(即最初的记忆)就象这样被界说为感觉的记忆(34a)；最后，回忆是通过精神“自身”恢复(再生)失去的记忆或感觉(34b—c)。这些考虑将使我们所说“纯精神”的快乐的含义更为清楚，也使欲望(34e)的性质清楚明白地显示出来。要了解何谓欲望，我们可以对其最简单的形式比方饥饿或口渴加以考虑。口渴的人想望或渴求饮料。说得更精确一点，口渴的人处于一种耗竭的状态，他的机体已经耗尽其正常的液体供给量。他真正要求的东西不单是“饮料”，而是用他想饮的液体把他“灌足”。(他想望的不是水，而是饮水。)因此，他实际上处于一种状态(一种耗竭的状态)，而想望相反的状态(相应的饱足状态)。为了渴望饮水，口渴的人必须“领会”饱足。他并不是用身体“领会”它。那就正是在忍受着不自然的耗竭，而它不能同时经历两个相反的过程。因此，他一定是用精神来“领会”他渴望的喝足。这一事例的重要意义是它表明(虽说是通俗的语言)事实上没有象“肉体的”欲求或渴望这样的状态。一切欲求都是精神状态(35c)，因为欲求就是尽力向生物体目前状态的相反方面进行，而且正是凭借记忆，才能领会这个“对立面”。这些思考表明一切冲动和欲求都属于精神。

它们也提出一个重要的问题。如果一个人由于机体的“耗竭”而实际上处于痛苦状态，可是回忆并想起消除这耗竭的、令人愉快的经历时，我们能说他的情况是纯粹使人痛苦的呢，还是完全令人愉快的呢？如果他对无论什么时候实现“饱足”的预感丧失信心，无疑地，他会加倍地感到痛苦的，但是假定他正感受令人痛苦的耗竭而(象一个期望得到食物的真正饥饿

的人那样)期待着饱足将怎样呢?预感到他的缺乏将被消除是愉快的,但是感受到缺乏一定确实是痛苦的。因此,看来我们必须说,在假设的事例中,那经历是一个混合的经历,既令人愉快又使人痛苦(36b)。

(半苦半乐的“混合”状态的观念,完全代表柏拉图的思想,其本身是如此重要,因此不能让它忽略过去而不予评论。享乐主义者当然要拒绝接受这一观念,因为把痛苦看作等于快乐的减少,来源于享乐主义计算法,这个观念跟它很不协调。因此,他们不得不在非此即彼的两种方式中说明柏拉图所求助的那些事实。他们必须认为,生活中任何时刻总的感觉心境,或者单纯地是快乐的,或者单纯地是痛苦的。要解释关于仍然没有得到满足的欲望的那些事实,究竟认为这种体验是快乐和痛苦之间迅速交替的一种经验呢,还是认为它根据环境,乃是一种低度的快乐或是一种痛苦——尽管是中等程度的痛苦呢?这对他们来说,于是仍然悬而未决。两种观点在我看来,似乎都与事实不符。如果我(比方说)在大热天里长途跋涉,渴得唇枯舌焦,可是满怀信心预期一小时后就会到达有饮料喝的地方,实际情况不是我按照我的注意力集中在我目前的状态或者集中在我预期的情况而迅速摇摆于全然痛苦和全然快乐之间;也不是我正在持续不断地感受一种有限度的快乐或有限度的痛苦。我肯定是在单纯的激动体验中感受到愉快的期望和实际焦渴的痛苦之间的紧张情绪。倘若我们牢记我的精神状态与肉体的关联作用是由一个极大的神经刺激的复合物组成的,理解上述情况的原因就没有实际困难了。没有一个组成的神经刺激同时有两个相反的感觉,但是这个复合物完全可能包含具有相反感觉的成分。因此,在我看来,似乎柏拉图的“混合状态”的学说,与伟大的诗人们关于“人们误称为快乐的不安”的老思想完全符合,是严格忠实于普通经验的事实的,而且,看来针

对它的种种批评，全是以不正确地简化各种事实为依据。)

**真快乐和假快乐**(36c—53c)。——我们已经这样区分两种“种”快乐：(1)直接由于恢复平衡或补偿损耗的实际有机过程的快乐；(2)依靠精神预感，但没有发生实际有机变化过程的快乐。承认这第二类的快乐立刻使人联想到进一步具有头等重要意义的伦理问题：我们能够承认另一种区分，把快乐(和痛苦)分成真的和假的、确实的和仅只是表面的吗？(36c)换言之，当我们把快乐当作与人为善的组成部分进行估价时，我们必须使它们中“产生错觉的”某些东西变成一些扣除项吗？这是对柏拉图伦理学的极其重要的区分，这正是为了渐渐引到并证明它是合理的、已经被介绍过的整个心理学的讨论上去。普罗塔胡斯不承认这种区分是正确的。信仰或评价可以有真假，但感觉不能有真假(36d)。享乐主义者，象格罗特，当然站在他一边，并且论证说苏格拉底作这种区分完全谬误。因为，据论证，快乐或痛苦恰恰就是被感受到的那个样子，它的存在只不过是它之被感知这一事实。倘若我感到愉快或痛苦，我就有快乐或痛苦；倘若我感到极为愉快，我就有极大的快乐；一旦快乐被感到，它就存在，并且它总是感到多大就有多大。然而，这一推论与苏格拉底的论点不相干。他不是询问当我感到愉快时我是否愉快，或者当我感到极为愉快时我是否极为愉快；他是在询问当我认为我是愉快时我是否总是愉快，或当我认为我是强烈愉快时，我是否总是强烈愉快，从而这是一个完全合理的问题，并且，如他所说，是一个需要仔细考察的问题。简单说来，这个问题是这样的：在令人兴奋的经验中的兴



奋是它的愉快的可靠尺度吗？<sup>①</sup>一种体验到的兴奋难道不会引起过高估价它的愉快吗？要回答这个问题，我们需要讲一讲显然重要的离题话。

有象进行判断这样一种心理过程，也有象感到愉快这样一种心理过程。当我们下判断时，我们是对某种事物作出一个判断，而当我们感到愉快时，我们是对某种事物感到很满意。而且一个判断并不因为它不正确而不成其为一个实际判断；同样，一种虚假的快乐感觉仍然会是一个实际的快乐感觉(37b)。(这最后的评论本身表明柏拉图无意否认“虚假的”快乐是一种快乐，这里议论的是它的价值，而不是它的实际性。)问题是快乐和痛苦是否象判断一样允许有真假限制条件。它们肯定允许有一些诸如“大”、“小”、“强烈”之类的限制条件；而普罗塔胡斯认为它们还可能允许有一个“坏”的限制条件。但是他说一种快乐不可以象一个判断一样被说成是“错误的”或虚假的(37e)，倘若如经常出现的那样，一个虚假的信仰给我们快乐，这一虚假性是在信仰上，而不在快乐上。

让我们看看实情。快乐和痛苦有时伴随正确的信仰或判断，有时伴随虚假的信仰或判断。于是这些信仰可被视为精神对自己提出的问题的答案；有时答案是对的，有时答案是错的。打个比方说，在我们的灵魂里，有一位作家和一位画家。藉着含藏在一切知觉中的记忆力之助，对目前的感觉进行解释，就是在灵魂里写作“论文”的作家的的工作；画家(想象)给作家的正文设计插图(39a—c)，从而可以按照他们所说明的

---

<sup>①</sup>这个问题很重要，因为“强度”是被所有享乐主义者看作快乐或痛苦的一个方面，原来就是使我们感到愉快或痛苦处境的一个特性。我们只能用衡量这一处境的客观特色的强度来衡量使我们愉快或使我们痛苦的强度，而这就使我们了解这种衡量标准能否令人绝对信赖变得极其重要。举例来说，性冲动的满足通常是一种强烈的有机体的兴奋，但是其快乐也同等强烈吗？

“论文”的真假，把他的画称为真实或虚假的“想象”。这些论文和插图对现在或过去有关系，也对未来有关系，我们一生中充满对未来的“幻想”。当我们预感到将到来的快乐或痛苦时，我们产生“期待的”快乐或痛苦，这种快乐或痛苦在抱着这样的期待中已被严格分成“精神上的”苦乐的类别(39d—e)。这对好人和坏人都同样适用，但因好人“亲近上帝”，他们愉快的期望一般都能实现，而坏人的期望则不然(40a—b)。(好人按照符合上帝在人世间维护秩序预期的结局得到快乐；坏人则从突然致富的白日梦中以及其他并不发生于“上帝造成的世界上”的事件中取得他的快乐。)因此坏人期望中的快乐与好人期望中的快乐一样现实，但是好人通常获得他所期望的快乐，而坏人则不然。这提供了一种感觉，似乎可以说坏人有的只是虚假的或不真实的快乐；他从不能实现的期望中取得目前的快乐，而这种快乐可以正当地说是靠不住的，只是真实快乐的一幅漫画。同样的论证能普遍适用于因期望而产生的痛苦上(40c)，也适用于恐惧、愤怒等等感情上(40e)。跟信仰一样，所有这些状态可能有现实根据，也可能没有。于是一种信仰的好处就在其真实，而它的坏处则在其虚假；只有真实的信仰才是美好的，只不过是虚假的信仰乃是邪恶的。(因为，当然，一种信仰存在的理由就是它应该是真实的，那就是每一种信仰力求要有的根据。)那么我们难道不可说邪恶的快乐的坏处——普罗塔胡斯已经承认有这种状态——只不过在于虚假性而别无其他吗？一种邪恶的快乐就是“虚假的”或“靠不住的”快乐。

普罗塔胡斯没有被说服。也许存在“邪恶的”快乐或痛苦，但是快乐和痛苦不是因为“虚假”而变得邪恶。然而，我们将暂时保留对邪恶的或不道德的快乐的考虑，而注意在另一含义中把许多快乐可能说成是“虚假的”(41a—b)。再考虑一

下早已提及的欲望没有得到满足的情况，在那种情况下，精神渴望消除一种现下体内呈现的有机物缺乏的痛苦状态。在这种情况下，我们同时领会目前使人痛苦的缺乏和针对它的令人愉快的预期反应。“肉体给我们提供某种感觉，而精神却要求相反的情况”（41c）。而且快乐和痛苦容许有“多些和少些”。因此，经常引起如何针对所要求的“相反情况”的令人愉快的情景来估量目前痛苦的状态（或者，另一方面，与“相反的”使人痛苦的情景对照来估量目前令人愉快的状态）的问题。在进行这样的估量时，我们经常容易犯看法的错误；对比之下，过高估计了预期的“反面”。通过跟当前的痛苦对比，我们希望临近的快乐比它实际上证明能有的要大些；而在跟现下快乐同样的对比方式中，过高估计了预期的痛苦（41e—42c）。因此，在所有这类情况下，有一种幻想的成分，必须考虑到它，才能承认我们对预期的快乐或痛苦的估计是正确的。

幻想在另一种情况下还更显著些。如前所述，有机体的平衡被扰乱，是使人痛苦的，恢复其平衡是令人愉快的。但是假定生物体全不经历这两种变化过程。确实，许多明智的人认为这种情况实际上不会发生；他们说“万物永远或是向上流动，或是向下流动”，或者，用莱布尼兹的话说，“钟摆永不停息”。但是他们至少必须承认我们并不老是意识到它的摆动的。不管向哪个方向的小摆动都是“极微的”。只有相当大的摆动才伴之以快乐或痛苦（43c）。因此我们必须承认一种既不令人愉快又不使人痛苦、只是没有痛苦的生活的可能性。有些人真的说这种无痛苦的生活是“最令人愉快的”生活（44a）。但是这种说法不可能全然正确。不感到痛苦与感到逸乐显然不是一回事，虽然这是“斐里布真正的敌人”——彻头彻尾的反享乐主义者的论点。这些反享乐主义者是杰出的有科学头脑的人物，他们坚持认为实际上没有象快乐那样的东西，并且坚持

认为斐里布及其友人称为快乐的经验只不过是“痛苦的减轻”(44c)。①虽然这一学说实际上出于爱挑剔的人对庸俗快乐的轻视。我们不能接受它。但是，它能赋予我们发现应该被称为“真的”那种快乐的一个有用的提示(44d)。他们的思想是这样的：倘若我们要理解任何“形式”或特性，我们以它极端的和最显著的表现形式研究它就很好。所以倘若我们要了解快乐究竟是什么，我们应该首先考虑最激烈、最强烈的快乐。但是，这些快乐——这是作为反享乐主义者的论据提出的——是与肉体有关的快乐(45a)。然而，不是在健康时而是患病时最令人兴奋地有这种快乐。譬如，当一个人在发高烧口渴时喝一口清凉饮料，那快乐比在其他时候就强烈得多，因为发高烧时的渴求是多么强烈。当然，我们不是在论证说患病时比健康时要快乐得多；我们的要点是，患病时的快乐更强烈、更令人兴奋(45c)。因而看来，叫人“忘魂失魄”的强烈而兴奋的快乐，显著表明“罪恶”的生活；用“万事勿太过”的准则制约的快乐，则表明道德的生活(45d—e)。最令人兴奋、最强烈的快乐，象最强烈的痛苦一样，都在不健全或病态的身体或精神里才找得到。

现在我们来考虑一、两个这种令人兴奋的经历的例子。身上有痒块的人，搔搔擦擦就感到十分快乐；但是当然，他只不过受到发痒的刺激才这样做的。这在许多叫作“苦中作乐”的

---

①《斐里布篇》44b9。“对本性更熟练的阐述”：这话足以证明，既不是指安蒂斯森内斯，也不是指第欧根尼。不能称他们为“熟知本性者”。但是，这个短语确切地符合学园里的反享乐主义者——斯彪西波、色诺克拉底，及其信徒们。这可能是涉及他们关于亚里士多德的《形而上学》中论述的形式和数学的观点，而不是涉及象斯彪西波关于动物学分类的那些著作中的那类事物。这意思是说，它们是“哲学的方法”。

经历中有典型性。这些经历按照相反的变化过程中的紧张程度而定；这些过程也许全都是身体上的，或者一个可能是肉体上的而另一个纯粹是精神上的，或者两者都可能是精神上的。在所有的事例中，经历过的强烈兴奋的性质取决于紧张的程度。为了使这种反应能强烈地令人愉快，一定得有一个非常使人痛苦的因素(46b—c)。(这样，这一情况和前述那些“看法的错觉”的情况之间，不同之处就在对比和相反的紧张成分，现在是实际、具体、单一经历中的一个组成部分。)于是，要点就在这样一种“混合的”经历中，可能存在一种愉快和痛苦组成部分的确切的平衡，结果是，兴奋确实兴奋，但是它的“快乐净值”会等于零，或者快乐可能占优势，或者痛苦可能占优势。但是在任何事例中，“快乐值”决不能仅仅由兴奋的强度来衡量。举例来说，“怕痒的”人虽然在被搔痒时是如此兴奋，以致他说他“快乐得要命”，但是他并没有真的得到象他想象那样多的“快乐量”。因为兴奋的强度应归因于皮肤充分受到刺激的部位和邻近因类似的刺激而不自在地疼痛的部位之间同时发生的对比(46d—47b)。这儿就是一个人自己错误估计他得到的快乐的明显事例。前述各种紧张状态，当然可能引起带有痛苦的快乐的相同的“混合状态”和同样的错误估计，在那些事例中，肉体的实际情况和精神上预期的“相反的”情况之间形成对照(47c)。

还有一种第三类的事例，在其中紧张状态的两个因素都属于精神方面。有一系列定下了痛苦调子的情感——愤怒、恐惧、怨恨及其他等等——并且我们知道，诗人们也经常告诉我们，虽然它们定下了令人痛苦的调子，但是让他们充分表达出来，可能是令人愉快的。荷马说，如果你发怒，让你发个够，就比蜜还要甜(47d—e)，因悲伤而狂欢也是可能的。所以看戏的人喜欢看为男主角的悲痛而使他们流泪的感伤的悲剧(48a)。当



我们看喜剧时，我们的感情是一个更为微妙的“混杂”状态的例子，一半感到痛苦，一半感到愉快。这使得柏拉图对喜剧引起的情感纵情进行敏锐的心理分析。我们刚才把怨恨当作定下了痛苦调子的情感来讲，而且我们还用怨恨来指“对邻居幸灾乐祸”的心理（48b）。无知和愚昧肯定都是不幸的。但在“喜剧的场面”里使我们感到欢悦的是些什么东西呢？喜剧角色身上的某种恶德，就是缺乏“自知之明”。（使他“滑稽可笑”的正是他的真实性格或处境和他自己对它们的评价之间的不一致。）“缺乏自知之明”可能是：（1）对自己的经济情况无知，例如当一个人自以为比自己的实际情况要富裕些；（2）对自己的身体缺陷无知，例如一个人自吹自擂他的美丽或强壮；（3）对自己的精神状态无知，尤其是虚假吹嘘自己的智慧（49a）。这些情形都是恶劣的，但是我们可以加以区别。它们可能是虚弱无力的，也可能并不。在前一种情况下，一个人徒劳的虚夸自己对任何人不会引起严重的危害，只不过使人感到“滑稽可笑”而已；在后一种情况下，那就不是开玩笑，而是危险的了。正是主人公“无害的自我吹嘘”叫我们感到有趣而发笑（49a——c）。

现在来说明为什么这种场面在观众中激起的情感是“混杂”的。看来对朋友幸灾乐祸可能是错误的，然而我们确是在我们喜欢的“滑稽可笑的”人们身上发现了自我吹嘘，如果按照刚才的说明，它是完全无害的。（我采用与喜剧有关的例子乃是因为倘若我们要欣赏喜剧，我们一定觉得，尽管这个人正在被揭露出他的全部弱点，我们还是“喜欢”他的。倘若我们不能在他身上发现值得喜欢的长处，喜剧就不有趣了。例如《伪君子》<sup>①</sup>之所以不可笑，就因为我们认真地嫌恶塔蒂夫

<sup>①</sup>《塔蒂夫》（或译《伪君子》）是法国喜剧作家莫里哀的名作，塔蒂夫是剧中主人公的名字。——译者

(Tartuffe)。)因此，我们对这“滑稽可笑”的感觉是一种**恶意**，而这在其性质上是使人痛苦的感情；然而我们的笑声表明我们喜爱这一体验，因而它一定是“混杂的”体验(49e—50a)。(这一观察看来确实而敏锐；比如说，当我们看到舞台上的马尔沃利奥(Malvolio)在我们的欢笑中就有那种使人痛苦的成分。在某种程度上，看别人“如此愚弄自己”是丢脸的。只要把这种荒唐的行为稍稍推前一步，或者把它的表演稍稍延长一点，这种使人痛苦的感觉就会明显地占据支配地位。即使按照它本来的样子，仔细检查一下我们的感情，我们能够察觉它的存在。)说来这确实也是现实生活中的“悲喜剧”，现实生活中的情形经常引起痛苦和愉快的情感交融的反应，不下于舞台表演的场面。那么，我们可以把这一点当作确定无疑的事实：痛苦和愉快的情感融合在一起，当其出现在单一的经历中时，两种感情因素的根源在精神中，不下于一种或两种感情因素的根源在肉体中(50b—e)。

我们现在可以考虑什么是没有一点痛苦混合成分的纯粹令人愉快的体验这个问题。根据我们的情调与有机体变化过程相互联系的一般理论，我们可以立刻发现，只要那里一个“极微的”或意识不到的“耗竭”过程紧跟着一个意识得到的“充实”过程，那里就将有一个完全令人愉快的经历。这可以说明我们从图样、色彩、音调以及众多的特有风味的沉思中获得的纯粹美感快乐的心情(51a—b)<sup>①</sup>。这些快乐没有象满足饥饿或口渴那种使人痛苦的渴望感为之先导，也不把它们任何明显强烈部分归因于对比；它们之所以“纯粹”，是在没有任何痛苦的混杂成分，彻头彻尾愉快的这一意义上说的。我们可

<sup>①</sup>他说“众多”的风味当然不包括(例如)食品项目，或表明雄性动物向雌性动物接近的气味的那些事例。这些气味的快感，倒要取决于以前没有得到满足的缺乏感。

以假定它们符合有机体的耗竭以后饱足的变化过程，但是这种耗竭是察觉不到的。<sup>①</sup>然而，我们必须注意，我们在这里提到的从看到“图样”获得的快乐，并不是从动物之类的画像中得来的（在画像里，快乐是从我们对摹本与原物相似的感觉引起的），而是严格指我们按照几何图形本身得来的快乐，而且同样的论述适用于各种色彩和声音的愉快，更其适用于各种风味（51c—e）。<sup>②</sup>

另外，我们从种种“科学”中获得的“智力上的快乐”也属于“不混杂”的快乐一类。在它之前，没有感到痛苦，比如，仅仅不具备几何学的知识，是不会使人痛苦到象饥饿那样痛苦的，再者，忘记我们学过的东西的过程也不会带来痛苦。当然，发现我们忘记了现在对我们的认识会是有利的东西可能是不乐意的，但是忘记过程本身并不象我们吃过以后又产生饥饿的过程那样使人痛苦（52a—b）。

通过现在这些区别开来的快乐的门类，我们可以看到“混杂”的类型取决于先前使人痛苦的渴望，表示出狂热性和“缺乏适度”的特征，并且显示“或多或少”的起伏；在另一方面，“纯粹”的类型显示“受限度的约束”，是“强度适中的”（52c）。但是我们可以进一步区分这两类快乐。它们在“真实”或“纯真性”方面有所不同。正象一小片白色，比方说，倘若它纯白不杂，比一大片纯度不同的白色确实要白些。所

---

<sup>①</sup>蒂迈欧明显教导说，这就是实情（《蒂迈欧篇》64a—65b）。

<sup>②</sup>我不以为这种议论表示这样的意思：柏拉图把我们从看到“严格遵照”原物的一幅画像中得来的快乐当作是不合审美原理的。他的目的不过是在不混杂的快乐表格上除去任何那种依赖先前缺乏它们的存在或强度感觉的快乐。因此，从注视一幅“裸体画”获得的快乐的程度分明可能是受观看者性欲未得到满足的影响的；我们听到心爱的人说话的声音的快乐，往往在强度上是由预先有的再一次渴望听到那说话声决定的。

以，甚至一个彻头彻尾快乐的“小”快乐，比始终与其对立面痛苦混杂的“大”快乐，更加是真实的快乐，更为名符其实些（52d—53c）。也就是通常认为“极度快乐”的高度兴奋的那些体验，鉴于它们兴奋的特征实际上取决于紧张程度以及与达到效果同样必不可少的一种痛苦因素的对照上，所以都不是“最真实的典型”。“适度”的快乐，在先没有使人痛苦的渴望，也不受内在的紧张支配，它始终是愉快的，因而应该得到十全十美的快乐的名称。就是在这种意义上，柏拉图把这类作为“确实的”快乐来谈论，而谈到其他，都看作是“虚假的”或“靠不住的”。第一类全是人们所认为的快乐；其他的在很大程度上，与人们认为的快乐有所不同。

快乐的形式上学。——它能是一个目标吗？（53c—55c）。——我们可以使自己回想一下那些“才子们”的另一种学说，我们将发现它有启发性。他们说快乐始终是一个“形成过程”，并说它没有稳固和确定的存在（53c）。那就是说，这理论以为快乐是各个过渡时期、各个未完成进程的伴生物。当发展成长在继续进行时，它就被感觉到，但是当“发展”达到了明确和永久的目标时，快乐就消失了。我们不应该被误引，把这一段说的“才子们”与称快乐为“柔和运动”的第3世纪的犬儒学派的快乐主义者等同起来，我们也没有任何权利根据预料把他们的学说归诸老前辈阿里斯底波（Aristippus）。我们在亚里士多德的《伦理学》里又一次碰到它，在那里，触及快乐的真髓的一连串议论，全都取自柏拉图著作中认得出来的章节，其中之一被说成（1152b13）是“每种快乐是感觉得到的进入自然状态的过渡”，这显然暗指《斐里布篇》里目前我们正在考虑的一段。我们可以把这看作一种迹象，即创始这一学说的那些“有教养的人”，全是学园中反对享乐主义的一批人，如我们即将看到的，这一看法来源于亚里士多德摒弃他们的学说

所写的文字里。虽然不合理却自然地扩大包括快乐的一切情况在内的“耗竭——饱足”的公式，产生出这一思想。根据这个理论，良好的、健康的或正常的状态，当然是平衡或均衡的状态；只在背离这一理想状态时，痛苦和快乐就都被感受到——耗竭的变化过程继续进行下去，就痛苦；当饱足、恢复平衡的过程发生时，就快乐。这种“饱足”的自然目标或目的就是建立平衡，可能临到一个人头上的最佳状态就是平衡，一旦恢复，应该永久存在。但是，根据这一理论，快乐只是在我们靠它接近这种最佳状态的“饱足”期间才能感觉到。当我们已经达到它，并稳固地坚持下去，就没有任何“饱足”的过程，因而也就没有快乐了。快乐伴随我们向“良好”状态进展，目标实现，快乐消失。那目标一定是一种无苦无乐的“中和状态”。这就是所以说快乐始终是“形成过程”而不是“存在”的含义所在。

现在我们可以用一般的公式来表达这一思想。目标或目的比起达到目的的方法或途径来，总是更有价值、更高贵些。方法是“为了”目的的，而不是目的为了方法。而且，最终达到建立一种永久状态的过程，对那个状态来说，是作为达到目的的方法的。因此，建造船只的过程及其所应用的器具和原材料的各种过程，都是“为了”它们的产品——船只的。例如，造船工程师的技艺、他的器具、他造船用的木材，这一切不过因为船只本身有价值才有其价值——在此例中，一种“经济的”价值(54c)。①倘若快乐是“形成过程”，那么它一定与它所要达到的目的有关，一定是某事物开始产生。那某事物将在好事的范畴中，也就是，一定有“内在价值”。但是目的

---

①当然，54c1的“防腐剂”是用来涂在船侧等的油漆。因此，和“器具”一起提及的“树木”不是指一般说的“原材料”，而是指造船板用的“木材”。



和借以达到目的的过程决不在同一范畴中，因此，根据假设，快乐将不是好事。我们从他们那里借用这一意见的“才子们”，因此将认为说“没有快乐就不值得活”是荒谬可笑的，这就等于说：如果人生就是追求我们尚未获得的好事和丧失我们业已得到的好事两者的交替，人的一生就值得活，然而如果人生就是当前好事的实现，就不值得活（54c—55a）。

我们注意到，苏格拉底没有被写成接受这样一种学说当作他自己的：快乐只在从“反常”状态向“正常状态”的过渡中才感受到。显然他不会（象斯宾诺莎在其《伦理学》第3卷附录定义2、3中对“快乐”和“悲哀”所下的定义那样）无保留地承认这一学说。他之所以不这样做是因为象我们即将看到的，他认为某些“纯粹”或“不混杂的”那类快乐，本身就是好事；反之，正如他小心指出的那样，这一理论在批评之下被迫使我们认为快乐都不是好事，因为按照这一理论，快乐不可以是目的。亚里士多德批评这一理论，是因为他同样相信这些纯粹的快乐是好事，他的批评是《伦理学》中一个最有价值的内容之一。例如他指出，即使“饱足”的快乐，也不能凭这一套推理方法证明它不是好事，或者甚至正是好事，因为伴随着受到干扰之后恢复到“正常状态”所引起的“饱足”的快乐感情，不在恢复的过程本身，而在成功地重新坚持没有受到干扰影响的有机体的种种活动。“充实”只是偶然引起快乐，因为它伴随着某种约束的排除。这种思想就是认为正常的生物体的生活情调本身就是令人愉快的。“平衡”的失调部分地抑制着功能。从抑制中恢复过来是令人愉快的，因为正是成功地重新坚持了虽然先前在抑制之下“衰竭”的全过程坚持下来的一种正常的活动。因此，我们需要把快乐作为“达到正常状态的可以觉察的过渡”这一提出过的定义改成“一种正常的能动性未受妨碍的运行”。引起快乐的过程不是一种“开始产生”而是正在卸脱一

种已经发展的功能。<sup>①</sup> 坚持“产生”和“活动性”这两类变化过程之间的差别，是纠正学园术语中一行头等重要的事。我们无需猜想亚里士多德是在纠正柏拉图对快乐的价值看法，事实上，这种看法跟他自己的看法是一致的。他批评的是斯彪西波和色诺克拉底的、而不是柏拉图的反享乐主义，虽然他公正地指出缺乏象他自己的“生理功能”这样一个词，使得学园容易应用这一不能令人信服的论据来反对快乐的优点。

我们可以再进一步考虑，倘若认为一切好事都是精神的，认为令人愉快的感觉是精神上唯一的好事，并且通过推论，认为（比如）美丽和壮健、英勇、节制、聪明，都没有固有的价值，以及认为一个人的内在价值决定于他正在感觉到多少快乐（55b），我们看来，这是反对享乐主义者的有效论证，不受一切快乐都是“形成过程”这一论点的价值支配。

**智力的价值**（55c—59d）。——我们已经知道有两类快乐——“纯粹的”和“混杂的”，从而我们将指望发现它们对人类生活有不同的价值。现在我们必须以同样的方式考虑智力活动及其价值。如同对快乐一样，对知识的种种形式，我们也得发现哪些是“最典型的”、最充分地应该称之为知识的。我们可以首先把“知识”或“科学”分成两类，一类和制造东西有关，即“工艺”，另一类是“关于精神的教养和培育”，与灵魂本身的教养有关，即“人文的”艺术和科学（这实际上是亚里士多德的“理论”与“实践”的区分）。我们可以首先考虑各“工业的”、体力的、或操作的技巧本身，并可探究是否其中有些也许包含较多的纯真知识，另有一些包含得少些，使我们能再提出“较纯粹的”与“较混杂的”知识形式之间的区别。我们同时看得出，倘若我们把从度量衡的精确知识得到的一切知识都从

---

<sup>①</sup> 《尼各马可伦理学》1153a7—14.

工艺中排除，我们能够称为知识的东西就所剩无几了。这些工艺除度量衡的应用以外所包含的东西差不多都凭经验的猜测得来。我们在一些职业中看到这种经验因素的存在，例如音乐家（主要得依靠他的“耳朵”）、开业医生、士兵那种职业；我们可以公平地说，在建筑工人的事务中比任何这些职业有更纯真的专门技巧，因为比较起来他跟精确的测量过程的关系要密切得多，在每一点上是多么依靠他的铅垂线、罗盘以及其他种种精密器具。因此我们能把这些工艺分成以建筑为代表的比较精确和符合科学标准的一类，以及以音乐为代表的没那么精确的一类（55c—56c）。（“精确的”科学这一概念似乎在文献中首次在这里被明确系统地提出；这是康德的思想，即每一门学科包含多少数学就包含多少科学。）

其次，倘若我们考虑各“精确的”科学本身，我们得进行类似的区分。有两种“算术”：“大众”的算术和“哲学家”的严密得多的算术。前者是用“具体的”和很不相等的单位来运算，例如一个人、一支军队、一条公牛，而无视计算的人、公牛、军队等等事实上可能是不相等的；后者是用绝对和在各方面都相等的单位——事实上，用数字，而不是用计数的事物来运算的。因此，有两类“测量法”：建筑师或零售商的不严格的测量和几何学家及计算器<sup>①</sup>的精确的测量。因此，一种“知识”，不下于一种快乐，可以比另一种“更纯”、更符合其本身。与度量衡有关的知识“精确”结构，比其他一切要精确而“确实”得多，而“哲学家的”和“理论家的”算术及几何学比机械工或工程师的要精确和确

---

<sup>①</sup>头脑简单的人，松开一根绕在圆盘上的绳子，再用测量尺来量，以决定 $\pi$ 的值，是把“商人的”测量法跟几何学家的测量法混同起来了；前者得出通常是粗略的近似值，后者在已知的和很精细的“近似值标准”范围以内，必须是精确的。

实得多（56d—57e）。我们可以无愧地承认，专门研究绝对实在和永恒的辩证法，比其他任何一类知识，必须对精确性和真实性坚持一种还要更为严格的标准。比起其他任何科学来，它对仅仅近似一定是更不能容忍的。诚然，高尔吉亚常常把辩术放在诸学科的首要位置，其理由是它能得到其他一切专业人员自愿为它作出贡献。对于这一点我们不必与他争论。我们的问题不是什么“技巧”有最高的声望或最大的实用价值，而只是哪一种技巧建立最严格的真实和精确的标准，在那点上，对辩证法在这方面的要求是无疑的。大多数“技巧”愿意建立在“猜测”上，有争议的信仰上，甚至宇宙论学者的注意力只局限于事实——偶然发生的事物上；永远不会得到实际真相的绝对精确的知识；关于它总有一种难以预测和偶然的因素。凡是认识彻底的知识因此一定是“抽象的”，那就是它为它的精确性付出的代价。它一定是与永恒有关的知识（57d—59d）。

美好生活的形式结构（59e—66d）。——我们已经知道，人的最美好的生活一定是两个成分——智力活动和愉快的感觉的混合物。现在我们已经把这两者逐个分开来考察过，并区分出一个与原种较为相同的一类和一个与原种不大相同的一类。现在我们必须考虑把这两个组成部分混成一体应根据什么原则。作为“混合物”中的“界线”出现的公式将是什么呢？我们的任务象把那些甜饮料的配料掺和起来的人的工作一样；快乐就是我们的混合物里的蜜，明智的思想是水，问题在于要按正好是恰当的比例使它们混合起来（61c）。以为我们能把每类快乐和每类“思想”简单地混合在一起，这将是一种鲁莽的设想；我们需要谨慎从事。开始首先考虑那些快乐和那些我们已经发现它们是最纯真、最典型的知识结构，这才是慎重的，倘若我们发现这种混合物并不完全满足我们原来的条件，即得到的“好处”必须是“充分的”，必须是人之一生需要的全

部，那么我们可以考虑让次一级的快乐和技艺进入混合物（61 e）。规定好事必须包括所有“比较真实的”一类知识，永恒事物的精确知识，这不可能有争论；我们为了最美好的生活，毫无疑问义将需要关于“正义本身”的知识以及运用这种知识的智力，同样的考虑也适用于所有这类关于“绝对”的知识。但是这对人生的各种目标，将是足够的吗？倘若一个人要在人群中间生活，他必须具有某些至少是不精确的次等知识。倘若一个人只知道几何学家的“绝对”的精确的线和圆，而对生活给予我们的粗略近似于它们的事物一无所知，他就甚至不会知道怎样认路回家。（正象我们也许会说，一架化学天平是一件好东西，但是称你的黄油和乳酪就不管用了。）所以，我们在乐器上所作出的音程都不过是近似值，它们都是不准确的；但是一个人必须熟悉它们，与熟悉和声的数学原理一样，除非他打算终身只为他的同伴们演奏“没有听见过的”曲调。事实上，我们吸收一整批第二类的知识可能是很合理的；倘若我们作为人生活在人群中间，其中有些知识我们事实上是需要的，而且这些知识对我们都没有害处，倘若我们也具有较高的知识，从而就没有把粗糙的近似的东西错认为比较精细的东西的危险了（62a—d）。

这样我们已经让所有的“水”进入打算调制“幸福”之琼浆的碗中。现在我们必须考虑我们怎样处理“蜜”。另外，这里先考虑“不混杂的”快乐，然后考虑我们已经了解它不完全符合其本性的“混杂的”快乐，比较稳当。显然，我们不能不加考虑就全盘吸收这第二类快乐。倘若它们中间有任何“不可避免的”东西（就是说，象直接由健全的生命的功能本身引起的那些），当然必须容纳它们。但是我们能否容纳其余所有的，则取决于是否一切快乐象一切知识一样，是有益的，或者，即使最坏，是否也是无害的这个问题（63a）。要决定这个问题，我们可以问一问快乐本身，它们宁愿和一切智慧与知识



一同当家呢，还是由它们单独当家。我们可以肯定（因为我们已经知道最美好的生活是“混合的”生活）快乐会回答说，单独过活不好，并且说一同当家的最佳伙伴是“关于一切事物尤其关于我们自己的知识”（63c）。

现在我们向不同的知识提出这同一个问题。“你需要快乐作伴吗？”“特别是在我们的快乐等级之外你还需要强烈而紧张的快乐作伴吗？”知识会说，到目前为止，从期望这些令人兴奋的快乐起，它发现它们是一种永远的障碍；它们使它已经跟狂乱同居的灵魂烦恼，并且用健忘和疏忽来毁坏它的成果。它将要求与苏格拉底的一类“确实”而“纯粹”的快乐结成类似亲属的关系；在其余的快乐（即“混杂的”乐事）中，它会接受象健康、清醒的头脑以及任何一类美德结伴，而大体上拒绝“愚蠢而恶劣”的快乐，因为它们显然难以在象我们正在期待的那种“混合物”中找到一个位置（63d—64a）<sup>①</sup>。此外，只有一个我们必须为之规定的组成部分——“本质”、“真实”、“实在性”、“纯真性”。倘若不考虑这一部分，混合本身的结果就不是真实或名副其实的。（这一议论的意义有点含糊，但是可能想要让它引起下一阶段的议论，考虑把相对的重要性归于代表人的“混杂”生活的不同的构成成分上，并把其中首要的地位分配给它的理性结构，而把最后的位置分配给“无害的”快乐。）

现在我们可以说已经把好事穷根究底追查到了家。只剩下分辨其不同成分的相对价值了，从而回答了我们考虑已久的问题——是智力还是快乐更近似于造成对我们大家如此满意的美好生活的原则或原因（64c）。我们立刻可以说造成任何混

---

<sup>①</sup>这样就将在“与人为善”中，为所有伴随“肉体欲望”的健康而在道德上又是正当满足的快乐找到一个地位。最好的人肚子饿了，不会指望他不去享受他的正餐。但是进餐不是他所最关注的事情。

合物为美好的东西的是限度和比例。忽视了适当比例标准就使“混合物”不稳定，并败坏构成成分。倘若比例标准受到忽视，你得到的就不是纯真的“混合物”，而是十足的“大杂烩”。因此好就是美的一种形式，因为限度和比例是一切美的秘密（64c—e）。因此我们可以把限度或比例、美和真（或实在性），看成是善的三种“形式”或“标记”，并且可以说我们的“混合物”的真髓就是由于这三合一的存在（65c）。我们现在的任务是用善的这三个可辨而不可分的标记逐次地首先与智力对照，然后与快乐对照。让我们从真的标记开始。快乐是头一个“最空虚的”东西，就是说，它表面上比实际上令人满意得多；“性的快乐”的虚幻性就是臭名昭著的恰当例子。智力若不是真，至少它是世上最“纯真”（最不虚幻）的东西（65c—d）。其次，关于“限度”的标记，快乐臭名昭著地倾向于放荡的过度行为，没有比智力和科学更“慎重的”东西了（65d）。最后，关于美。在智慧和智力中不存在丑陋，但是最强烈的快乐是如此不体面，以致我们认为沉迷于逸乐的人，其光景，若不是可笑的，就是可耻的。我们实际上对看到这样一种情景感到羞耻，并且认为它应该隐藏在暗处（66a）。

现在我们可以得出我们的结论了。快乐既不是最好的东西，也不是次好的东西。我们必须把首要位置给予“适度的、有分寸的、‘恰当’的东西”<sup>①</sup>；把其次的位置给比例、美、完满；把第三个位置给智力和智慧；把第四个位置给“科学和技艺以及真实的信念”；把第五个位置给快乐之类，不管实际感

---

<sup>①</sup>66a 8 的结束语，是柏拉图著作中原文上最糟糕的难题，麻烦是在“永恒”这个词上。根据伯内特的意见，读作“第一理念”，是非常值得注意的。也许我们理解为原因，更易懂些。把这个句子变成“你可以说……原因已在尺度的范围内被搜索到了。M.迪埃斯坚持认为，W赞成另一种读法：在这里应该说，选择某种快乐”，然而快乐在这里恰当吗？

觉有无痛苦混杂其中（讨论的“纯”快乐）：我们跟奥菲斯一样，在第六“代”突然停下来（66a—d）。①

（要了解这种列举的确切意义，请读者查R.G.伯里先生编辑的对话录附录B。我猜想我对这一节的理解和伯里先生差不多。之所以首先提到限度、比例、理性的结构，是因为它们具有广大无边的意义；它们存在于外面的“宏观世界”，不亚于存在于人的灵魂中的微观世界，并且不管在何处出现，它们都是善的“标记”。接着之所以按“理解”和“纯粹”快乐的次序提到它们，是因为它们是理性结构和法律在人类精神生活中自我表现的两个方面，另外所以先提“理解”，是因为我们刚刚知道智力比起感觉来“更近似”于理性结构，更明白清楚地揭示它。除了一向仔细考察的这两个成分——智力活动和愉快的感觉以外，不可能在对人的任何的善中插入任何成分。）

讨论的正式结尾部分（66d—67b）。——斐里布原来说，就我们来说，善是充分的快乐。苏格拉底说，对人的生活来说，无论如何“智力”比快乐好得多。我们很久以前使自己相信两者都不是人类幸福的全部，因为倘若撇开另一个，两者都不会“完全令人满意的”。但是我们的研究向我们表明，“智力”无论如何比逸乐更无限地与“胜利者”（对人来说比一切都好的“混杂生活”）密切相关。（重要之点是，虽然最美好的生活包括两个成分，但正是理性的成分给予它特有的性质。人不是用智力来设计巧妙方法获得快乐的动物，而是一种在智力

---

①这意思可能是我们指望在第六个位置上发现有节制的欲望满足，而这些满足是排除在“善”之外的（因为它们都不是真正的善而只不过是恶罢了）。然而，由于它们在66e中得到承认，其意思也许是把“第六个位置”实际上作为最低和最后的位置计算在内。这使提到“奥菲斯”（残片14，柯恩（Kern））更为恰当了。引述的那位叙述神统史诗的诗人一定既描述他的前五代神祇又描述他的“第六代”神祇。

活动的实践中感到愉快的动物。休谟认为在行动中,理智“是,也应当是感情的奴隶”,他的观点正好把真正的关系颠倒过来了。人类的“感情”应该是智力的仆人。)“多数人”认为“兽欲”比哲学家们的论述更能证明快乐是善。即使世界上的牛马在这些人的同意之下都这么说,快乐也非善(67b)。

这最后一句在它涉及到“提问一种野兽的名称”时,显然暗指后来被伊壁鸠鲁采用的、欧多克苏的议论,即快乐一定是“善”,因为“一切生物”在无人加以干涉的情况下追求的正是快乐(《尼各马可伦理学》第10章1172b 9页以下各页)。在谈到“马”时,被想象为没有礼貌地提及阿里斯底波,完全是不符合历史事实的幻想。即使阿里斯底波在批判享乐主义中曾经是目标,这样一种暗示不能存立的理由很简单,学园中反对享乐主义者的主要人物斯彪西波(我们发现柏拉图在两处明显地重复了他的观点)在他的称呼中也有“马”这个名称。

## 参 考 书 目

伯内特——《希腊哲学》第一部分,第324—332页。

里特, C.——《柏拉图》第2卷,第165—258页,第497—554页;《柏拉图对话录》第68—97页;《对柏拉图的新研究》第95—173页。

雷德尔, H.——《柏拉图哲学阐释》第357—374页。

纳托尔普, P.——《柏拉图的理念学说》第296—331页。

内特尔希普, R.L.——《柏拉图的美德和善的观念》(著作, i, 第307—336页)。

鲍姆柯, C.——《在哲学思想中的物质问题》第193—196页(1890年)。

波斯特(Poste), E.——《柏拉图的〈斐里布篇〉》(牛

津，1860年）。

伯里，R.G.——《柏拉图的〈斐里布篇〉》（剑桥，1897年）。

迪埃斯，A.——《有关柏拉图的问题》第2卷，第385—399页。

斯图尔特，J.A.——《柏拉图的理念学说》第92—100页。

罗宾，L.——《柏拉图》第4章。



### 《蒂迈欧篇》和《克力锡亚斯篇》

柏拉图的对话录里，《蒂迈欧篇》是专门讨论宇宙论和自然科学的。由于该篇的前三分之二经过“黑暗时期”始终以拉丁文译本的形式连同查尔西迪尤斯（Chalcidius）的评注一起保存下来，它在13世纪重新获得亚里士多德的形而上学和自然科学著作以前，西欧深知它是希腊最好时期的一部哲学著作；它就这样给中世纪初期提供了自然世界常备的总纲。在本卷中不可能很详细论述对话录的内容；我在《柏拉图的〈蒂迈欧篇〉评注》（牛津，1928年）中，已经履行了这一任务，应该把它跟康福德教授后来的评述（《柏拉图的宇宙论》，伦敦，1937年）互相比较。

写作的年代无法精密确定。没有外来的证据，而文体的内在证据只足以表明对话录属于柏拉图著作活动的末期；因此我们必须把这一作品放在《智者篇》以后的某一时期，即公元前360—347年之间。就我所能理解的说来，我们是否应该把《蒂迈欧篇》或《斐里布篇》看作是后期的著作，这一点很难确定。至于设想的谈话年代，我认为可能要更精确一点。我们必须考虑（1）《蒂迈欧篇》本身的内在证据；（2）《理想国篇》提供的证据。（1）在对话录中参加谈话的人是苏格拉底、蒂迈欧、克力锡亚斯和赫莫克拉底（Hermocrates）。关于蒂迈欧，我们除了从柏拉图那里得知的以外一无所知，他是出

生在意大利南部的一个洛克里人 (Locrian), 在他死后, 科学和政治方面的成就都声名卓著 (20a)。他所阐述的学说, 可认为是把恩培多克勒的生物学和医学嫁接到原先毕达哥拉斯学派的数学上去的一种毕达哥拉斯学派的观点。根据这一事实, 我们实际上可以确信, 他被指定为一位与更著名的菲洛劳斯同一类型的毕达哥拉斯信徒。这暗示他的年纪至少与苏格拉底一样大, 并且暗示我们也许可以把我们所听到的他担任的各种职务, 与公元前第 5 世纪上半世纪毕达哥拉斯学派在大希腊政治上支配地位的情况联系起来。① 赫莫克拉底就是这个著名的叙拉古扎人, 由于他在 415 年保卫叙拉古扎对抗雅典舰队中所扮演的突出角色而声名大振。苏格拉底暗中示意 (20a), 赫莫克拉底还是一个初出茅庐的人, 因此把对他的评价建立在一般传说的基础上。这表明赫莫克拉底在雅典是一个陌生人, 同时指出谈话的日期大概应确定在公元前 425 年在耶拉 (Gela) 召开的“西西里会议”之后不久, 那时赫莫克拉底似乎才崭露头角 (《修

---

①有些人对柏拉图想把蒂迈欧描绘成毕达哥拉斯的信徒提出质疑, 我不能与他们的意见一致。他的学说的内容都可以追溯到毕达哥拉斯哲学的根源, 只有我在别处试图证实的一点——使用恩培多克勒“四根”说和同样的恩培多克勒的感觉生理学及医学是例外。欲知斐洛劳斯把毕达哥拉斯的数学与恩培多克勒的生物学同样地结合起来的证据, 请参见伯内特《早期希腊哲学》\*第 278—279 页, 《希腊哲学》第一部分, 第 88—89 页。我已经在别处试图对这一证据加以补充。所给的名字不是象安布利丘 (Iamblichus) 在其目录中所给的洛克里人的名字, 但是他在克罗汤尼亚特人 (Crotoniates) 中提到一个蒂迈欧。在帕罗斯岛人 (Parians) 中又提到一个蒂迈欧 (除非那是同一个人), 在他的名单中帕罗斯岛人紧靠在洛克里人前面。这看起来好象这个名字被抄写员移置了。柏拉图回避毕达哥拉斯的名字是一个长期的习惯; 这无疑与这个词被这一团体里更迷信的成员带进去的坏名声有关。

昔底德》第4卷第58页)。<sup>①</sup>克力锡亚斯肯定不是象伯内特教授以前所有的作家都设想的那样,是公元前404—403年在篡夺的政府中赫赫有名的所谓“寡头政治”的执政者的克力锡亚斯,他本人在科学和政治学方面已经很出名(20a),并且他率直地提到他的耄耋之年,又提到他回忆起他久远的童年往事的情况,虽然他已很难想得起来隔夜告诉他的事情了(26b)。他还说他的曾祖父是梭伦的一个朋友和亲戚(20e),而他自己在10岁时经常吟咏梭伦的韵文,梭伦的韵文在当时是一件“新奇的事物”(21b)。这一切表明所指的克力锡亚斯是这个“寡头政治执政者”的祖父、柏拉图自己的曾祖父。即使如此,我们必须猜想他在对话录里的时期已经老态龙钟。(2)《蒂迈欧篇》清楚明白地宣告在某种程度上它本身是《理想国篇》的续篇。苏格拉底在对话录的开头回忆他“从前”对在座的人所讲内容的主要方面(17a—19a),这段扼要的重述恰好与《理想国篇》第1—5卷的内容相符。这样似乎诱使我们把蒂迈欧的讲话日期确定在波莱马丘家中谈话的两天以后。<sup>②</sup>倘若我们对《理想国篇》的惹人注目的年代的看法是正确的,这就把我们带到尼西亚斯(Nicias)<sup>③</sup>的和平时期或在它之前不久,即公元前422—421年。这样的年代符合《蒂迈欧篇》本身的各种暗

---

<sup>①</sup>不可能设想那次会议是在雅典舰队派遣到叙拉古以后召开的。如我们从色诺芬和第欧佐鲁斯那里了解的一样,赫莫克拉底从公元前413年起直到公元前409或408年降职到西西里,他一直在东部供职,对抗雅典。我们不能想象他在这一段时间内会选择雅典作为访问的地方,或者他能够凭友好关系在那里会见苏格拉底,更不能想象苏格拉底会把他与蒂迈欧和克力锡亚斯相对比,因为在那一时期,赫莫克拉底刚刚出山,而他们两人则已功成名就。

<sup>②</sup>然而,有人暗示说,目前的讲话是在潘纳塞纳阿(Panathenaea)期间进行的,而潘纳塞纳阿甚至不是在《理想国篇》中提到的那一天(彭迪斯Bendis宴会)的两个月之内发生的。这就促使我们避免把这两个对话录联系得太紧密。

<sup>③</sup>尼西亚斯(公元前?—前414年),雅典的军事家及政治家。——译者

示。它使我们能了解老蒂迈欧的少年时代就是紧接在波西斯特拉蒂泽 (Pisistratidae) ① 从雅典被驱逐之后开始的, 我们也能猜测为什么梭伦的韵文在那个时期象是流行的而且是“新颖的”。(皮西斯特拉妥斯 (Pisistratus) 及其儿子们不可能在当时鼓励吟咏这些韵文。) 它也提供我们一个根据, 证明一位来自洛克里和另一位来自叙拉古扎从事社会活动的杰出人物的出现。和平时期前只不过一、两年, 雅典人为了达到组成一个同盟牵制叙拉古扎势力的特殊目的, 派遣使者游历意大利南部各城市, 包括洛克里。当然, 要在西地中海实现普遍的安定, 还有很多事有待“整顿”。我们可以肯定蒂迈欧到雅典来并非特意地和苏格拉底谈世界的创造。我们同样也看出赫莫克拉底之被苏格拉底所了解只不过通过他的才能和教育的传说。而且, 有意义的是, 倘若我们是正确的, 苏格拉底被描述在津津有味地听一个宇宙论演讲的年代, 不过是在剧本《云》对他嘲弄之后一、两年以内。与他一生中后来的年代相比, 这是恰当得多的戏剧性年代。因此, 我很少怀疑它的正确性。

这篇对话录分成三个明显的部分: (1) 由苏格拉底扼要重述《理想国篇》第1—5卷的内容, 作为导言(17a—19b), 表达一种强烈的愿望, 要在一篇具体完成的戏剧性情节里看到建立的学说体现在里面(19b—20c); (2) 由克力锡亚斯叙述雅典人在抵抗和打败大西岛 (Atlantis) ② 诸国王的战斗中所指称的英雄业绩(20c—26d); (3) 蒂迈欧关于宇宙论的讲话, 除苏格拉底偶尔插进一句表示同意的词语以外, 不停地一直讲到对话录的结尾(27c—92c)。我们可以按照顺序考虑这些部分。

①皮西斯特拉蒂泽(公元前600—前527年): 雅典的暴君。——译者

②大西岛是大西洋中一神秘岛屿, 柏拉图第一个提到它。——译者

(1) 导言 (17a—20c)。——没有多少我们需要加以评论的东西。有一个匿名的人由于小病而未参加这一谈话，蒂迈欧同意取代他发言。犯不着推测这个人的身分。由于蒂迈欧代替了他，我们无疑可以认为他同属于“意大利”哲学家们的一批人。如伯内特所暗示，斐洛劳斯倒与这一角色相当，或者我们可以甚至想到恩培多克勒。柏拉图只不过意在通情达理地表达他的对话录受到第5世纪“意大利人”的恩惠而已。对《理想国篇》扼要重述的最引人注目的特征是它只涉及第1—5卷的范围。丝毫没有提到哲王们和他们在数学和辩论术方面的教育，没有提及善的形式，也没有提及《理想国篇》第8—10卷的内容。我认为对这种缄口不言最恰当的解释，就是那是最简明的办法。关于《理想国篇》，只恰当提到足以构成传说的雅典人战胜大西岛人的根据，而且到此为止，不再多说。柏拉图很注意到哲王是从未实现过的“理想”这一事实，因此避不尝试去展现一个见诸行动的哲王管理的社会。比较可靠的是，应该有一个在《理想国篇》第1—5卷中描绘的那种水平的实际社会，并且他感到自己胜任去勾划这一社会种种行事的生动而富于想象的蓝图。

苏格拉底用以结束其扼要重述的话语很有趣，它们仿佛表明柏拉图完全了解他自己的主要角色有他一定的局限性。如他所说，苏格拉底能为我们展示一幅真正健康社会的图像，但是他不能“使社会中的人物行动起来”。他不能栩栩如生地讲这样一个社会运转情况的真实故事，其原因是他个人没有实际政治家充足的经验。他毕竟在某种程度上仍是理论家和“教条主义者” (19b—c)。苏格拉底事实上确实是如此，这也有助于说明他对许多朋友的影响不是完全有益的原因。在生命的早期与他交往，对于普通青少年来说，不纯粹是好事；就此范围来说，这恰好给民主政体中的实际工作者象阿纳蒂尤斯 (Anytus) 对



他怀疑，提供了微小的根据。

(2) 大西岛的故事 (20c—25d)。——克力锡亚斯讲的故事大意是，梭伦统治时期前九千年，雅典享有正象《理想国篇》第1—5卷所描述的那样的制度。它的土壤极其富饶肥沃，因为它还未受到从那时开始的风化剥蚀，把雅地加 (Attica) 地区变成岩石残骸。史前的雅典人，只长于热心公益的精神和忠实可靠的道德，与大西岛上结成联盟的诸王遭遇，并打败了他们。大西岛位于直布罗陀海峡外面的大西洋上，岛上诸王已经成功地横行于远至意大利的整个欧洲，以及远至埃及边境的整个非洲。后来，史前时期战胜的雅典人和大西岛一起都在一昼夜之内被地震和洪水吞没。这个故事只留存于埃及的记载里，梭伦在埃及旅行时听到过这个故事。

应该明白，这整个故事是柏拉图自己虚构出来的。他在《克力锡亚斯篇》中对我们讲得最清楚不过了 (113b)，当时他使克力锡亚斯求助于“家信集”的证据，作为他对这一叙述的唯一证据。不但那个海岛王国的存在，而且梭伦曾就这一题目冥想出一首诗的陈述，被强烈主张为一种“家庭传说”，换言之，对任何这种意图，事实上从来一无所知。不难看出虚构这一故事的材料是什么。传说的“赫拉克利斯的柱子”<sup>①</sup>外面的浅海，以及也许迦太基的水手们在大西洋上岛屿周围的轶事，是传说的岛屿消失的根据；对它的毁灭的叙述显然是根据公元前373年那次大地震和蹂躏爱琴海岸的大海啸这些事实。一个弱小的爱国民族武装起来反抗一个有大量物质资源和巨大军事工程技术优势的侵略者的斗争取得成功，这一重要思想的形成——《克力锡亚斯篇》非常强调的一点——显然是受雅典人抵

<sup>①</sup>即直布罗陀海峡东口南北对峙的二碑。——译者

抗大流士 (Darius) 和泽克西斯 (Xerxes) ① 的种种事实启发的。柏拉图设计把波斯战争的事件向后推移, 扩大其规模, 从而形成一种道德教训, 即数量上的优势、财富和工程技术敌不过自由人民的民族精神, 让迟钝的人看起来更清楚一点。严格说来, 整个叙述与《蒂迈欧篇》的特殊主题没有逻辑上的联系。其真正的作用乃是作为《克力锡亚斯篇》的序言。在《克力锡亚斯篇》中, 本来不得不详细叙述的事, 现在简要地概括了, 如克力锡亚斯在其故事的结尾所说 (27a—b), 讲话者之间的分工计划应该是: 蒂迈欧现在描绘世界和人类的形成, 作为它的结尾“工作”, 苏格拉底当时必须被理解为已经阐明了人类是如何受教育的, 留给克力锡亚斯去描绘的, 是蒂迈欧已经论述过如何产生出他们来的人类的英雄成就, 他们的教育已由苏格拉底论述过了。因此这三篇对话录的逻辑顺序本来该是《蒂迈欧篇》、《理想国篇》、《克力锡亚斯篇》。在这一节里特别提到苏格拉底的贡献似乎表明这肯定指的是《理想国篇》, 这是柏拉图著作中苏格拉底在其中明确地讨论教育方法问题的唯一篇章。从绝口不提赫莫克拉底的一篇演说, 同时从难于看出所留给他谈论的东西, 我应该推断, 除了《克力锡亚斯篇》以外, 柏拉图从未打算过什么规划。赫莫克拉底是这批人中最年轻的成员, 很可能本来就是聆听者, 不是去讲话的。

(3) 蒂迈欧的讲话 (27c—92c)。——蒂迈欧现在发表的演讲包括从天文学到病理学和心物学的整个自然学科领域。不可能比它最杰出的特色论述得更多。讲话一开始提出两个十分重要的看法: (1) 可感觉的世界由于感觉得到, 因此“成为”, 或者, 如我们可以说, 是一个“事件”或“事变”的世界; (2) 正因为“发生”的事物都有一个原因, 蒂迈欧

---

①二人为公元前四、五百年间古波斯王父子。——译者

由此解释说，它是一种动因的产物（28a—c）。创造世界的“工匠”或“手艺人”就这样进入了传说，并且据说这个创造者就是上帝。既然手艺人总是用放在他面前的模型或原型来工作，那么我们一定要问，创造世界所按照的原型本身是某种已经“发生”的东西，还是永存的东西呢。由于创造者是所有原因中最大的原因，而他创造的东西是所有效果中最好的效果，显然，可感觉世界作为其“摹本”或“写真”的那个原型，就是永恒的原型（29a）。（用较现代的语言来说，意思就是自然世界不是仅仅由“事件”构成，而是由事件及位于其中的客体（按照怀德海教授的意思）构成，因此这就是它所以可以理解也能被了解的原因。）这使我们在自然科学中期望制定一条真实程度的重要准则。关于固定不变的原型或模型的谈话可以是确切的和决定性的，它有其客体的确定性；关于它的可感觉的摹本的谈话，因为摹本在不断变化和改变，所以只能是近似的。因此在自然科学中，我们只能要求“象是可靠的叙述”。不能要求更多的东西，也就是说，在形而上学和数学中，可以有决定性；在自然科学中我们必须以近似和不明确的结果为满足，尽管我们的职责是使我们的近似值尽可能精确（29b—d）。换言之，在形而上学和数学不是累进的意义上，自然科学是逐渐进步的。（牛顿的万有引力公式可能是一个后来的物理学家可对其作出改进的“最初的近似值”，象  $\cos \theta = \frac{1}{2}(e^{i\theta} + e^{-i\theta})$  这样的公式，不是“最初的近似值”，也不能对它作出改进。）物理学的命题总是“近似的”，因此没有一个命题是不可修正的。这一原则是如此重要，以致蒂迈欧联系到他提出要解释特设的一大批事实的专门的科学假设时，他仔细唤起大家反复注意这一准则。一个简单的近代例证就将是需要考虑的事情，即一切对物质大小的实际测量都是近似的，并且通过实验方法

测定这样一种量都不可信，除非它附有一个“概差”的说明。当我们听说我们所有的自然知识不过是一种“象是可信的叙述”，这并不意味着我们可以用童话来代替科学；这意思是说，我们必须一面使我们的结论尽可能精确，一面记住它们都很可能加以改进。我们最好的测量法也可以被代替；我们种种最令人满意的、说明问题的假设，也许常常不得不根据被忽略的或新发现的事实来加以修改。蒂迈欧所真正在试图系统地阐述的，不是童话，而是象我们即将看到的自然界的几何学的科学。

接着我们可以问我们自己创造者究竟为什么要创造一个世界。他完美无缺，并正因此故，不愿把长处保留给自己，而着手创造某种象他自己的东西。因此，他把整个处于混乱无秩序状态的“可见物”接过来，使它变为一个有秩序的系统，因为秩序比混乱好。出于同样的理由，他把精神放进这一系统，并且，由于精神只能存在于灵魂中，他就给它一个灵魂。这样，可感觉的世界就“凭上帝的天意”变成“一个具有灵魂和精神的生气勃勃的存在”（30b）。制造这个肖像的原型，当然是一种“只能用智力了解的”东西，十分完美无缺，也很有生气。那么，这可感觉的世界就是现存的生物或有机体的可感觉的化身，一切其他现存的生物都是从属于它的部分。而且，只有一个感觉的世界（与米利都人“无数”世界的传说相反）。因为原型是一个，它的完美的摹本将复制出它的独特性来（30c—31b）。

这样，在蒂迈欧的体制中，我们看到世界的“有效原因”被肯定认为是一个“有人格的”上帝，而这篇对话录清楚地认识到，这个“创造者”或“制造者”，严格说来，照我们对这个词所领会的意义，就是独一无二的上帝。此后，我们将发现，“神”这个名称既给予作为整体的世界本身，也给予它的某些部分或者居住在上面的生物。但是这不应该使我们误解。这些

“神们”都是“创造出来的”，它们存在的理由是“为人民操劳者”的意志(29e, 41b)，为人民操劳者就这样从它们中间被区分开来，正象基督教神学里把上帝从“造物”中区别开来一样。然而，世界的形式因，不是上帝，而是“可理解的现存生物”，“生物自身”，上帝反复打算把它作为他的造物的原型。有关这个原型所用的语言表明我们是在把它看作一种形式——一切其他生物体都是它的部分的一种生物体的“形式”。它因此具有这种特色：只有一个“分享”它的独特的“感觉得到的东西”。

当然人们可能质问，这些道理有多少可以设想当真是柏拉图的教导，有多少不过是幻想的象征手法？一如以往，没有人能确切回答这个问题；很可能柏拉图本人也未能在哲学的内容和神话形式之间作过严格区别。但是有一、两点是很重要的。信奉某些解释者的例子，就会使整个叙述荒谬可笑，这些人通过使“工匠”成为他的“原型”的神话的象征——“智力的生物”，想在柏拉图身上找到某些象斯宾诺莎哲学的东西。这可能是或者可能不是美好的哲学和神学，但它可不是柏拉图的哲学。当我们论述到《法律篇》上关于上帝的学说时，我们将更明显地看出来。在柏拉图的哲学中，必须使上帝和形式保持区别，因为上帝创造一个“象”这些形式的世界的能动性是柏拉图曾经提供的实现事物“分享”形式的途径的唯一解释。倘若“上帝”与这些形式仅仅指的是同一个东西，或者把上帝当作最高的形式，那就仍然是一个谜：为什么除形式之外会有任何事物？究竟为什么会有任何“变化过程发生”？上帝按照形式的原型“制造”一个世界这一解说在多大程度上被柏拉图用文字当作真理来陈述，对任何人也许是遗留下来的一个问题，只要任何人有足够的勇气宣称，恰恰正是莱布尼兹在文字上打算用类似的语言，以上帝的“最好选择”为理由，说明现实世界为



什么是这个状况的。从《法律篇》看有一件事很清楚，在柏拉图哲学中，上帝是一个“灵魂”，而不是形式。

一个更加合理的问题是，《蒂迈欧篇》里的上帝是否完全是我们所谓的“创造者”的意思。整篇对话录，始终描述上帝的行动是把秩序强加在先前存在的混乱之上，我们对这种描绘是否认真对待？柏拉图的意思是否是说，世界是由先前存在的物质构成的？在这一点上，我们发现学园本身的第二代人中出现了不一致的解释。众所周知，亚里士多德坚持认为在《蒂迈欧篇》中发现了世界“有一个开端”的学说，他认为这是一个错误，曾对此表示严厉的谴责。相反，柏拉图主义者绝大部分——新柏拉图主义者也一致地——采取最初由色诺克拉底提出的观点，即：把世界描绘成有一个开端只不过“为了说明的方便”，正如一个几何学家谈到“正在画”一条线，当时他所做的一切就在指出这条线的存在已经由我们原先的假设暗含着了。<sup>①</sup>因此，根据他们的观点，考虑世界，或者更确切地说，按上帝开始创造世界之前的样子来考虑世界的组成要素，那不过是一幅无法对付的那类事物的图景，倘若你试图做你永远做不成功的事情，一味埋头思索在其中呈现上帝创造万物的秩序和结构的一切迹象的话。在这个问题上采取亚里士多德观点的，只有两个著名的柏拉图主义者：普鲁塔克和安东尼时代（Antonine age）的作家阿提库斯（Atticus）。有意思的是他们逐字地接受蒂迈欧的言词，使他们陷入非常严重的困境。鉴

---

<sup>①</sup>欲知亚里士多德的解释，请参看《物理学》251b17，《天文学》280a30，《形而上学》1072a1。由于他评论这篇对话录使时间和世界一起开始这一论述，因此他可能注意到蒂迈欧不按那个措词通常的意义把一个开端归于自然界。欲知色诺克拉底的解说，请参看普鲁塔克的《〈蒂迈欧篇〉中关于动物生殖的论述》1013a—b，在书中，据承认，在这一点上，学园大体上信奉色诺克拉底的观点。

于无可置疑的柏拉图学说在《法律篇》中非常充分地阐明“灵魂”乃是一切活动的原因，因此普鲁塔克感到自己有义务去发现《法律篇》中有一个“邪恶的”世界灵魂的学说，他猜想它曾使最初的混沌时期赋有生命。虽然这一发现在现代被象策勒尔这样的学者所信奉，但那一定只不过是“海市蜃楼般的东西”。《法律篇》中说的话不过这一些，因为世界上既有秩序又有混乱，那末除上帝以外，必定还有引起这种混乱的某种灵魂或若干灵魂。<sup>①</sup>而且我们可以肯定，亚里士多德要是知道一个在他看来完全是亵渎神明的学说当作柏拉图的理论的话，他是决不会对此保持沉默的。

倘若我们查看《蒂迈欧篇》的原文，我们将看到柏拉图的意思无论如何不是说在上帝创造世界之前，曾有过时间，因为他告诉我们，如亚里士多德承认的，<sup>②</sup>时间和世界一起“开始”，上帝事实上创造了它们两者。因此，似乎含有一种原始的完全混乱状态的意思的语言不可能是认真说的，同时，迄今为止色诺克拉底的解释似乎是正确的。（这就会使下述说法在逻辑上是可能的：一系列事件有过一个开端部分，那末第一部分和我写这些言词之间的间隙，是一个有限数的岁月，但是我认为任何了解希腊思想的学者不可能猜想柏拉图在打算这一可供选择的方案。）另外，《蒂迈欧篇》不知道由不受上帝自己支配的环境强加于上帝意志的外界限制，这似乎很清楚，从我们以后使用“必然性”这一概念将不得不说的话中这一点就会更清楚。“创造者”的真髓就是对物质世界真实存在的完

---

<sup>①</sup>《法律篇》第10章896e，在那里所说的一切是，既然世界上有混乱而“否认有最终原因或目的存在的学说”，尽善尽美的灵魂就不可能是存在的唯一灵魂；必定有一个或更多的有缺陷的灵魂。普鲁塔克和策勒尔都无权从这个坦率排斥泛神论的学说中虚构一个“邪恶的世界灵魂”。

<sup>②</sup>《物理学》251b17，〈形而上学〉1072a1。

整而圆满的解释。这该证明我们有理由说这个“次于最高神的造物者”在这个词的最高含义里实际作为一个创造主看待的。也许色诺克拉底以为对话录用“世界的永恒性”这个成语，其含义就是大家错误地使用的“事件的顺序从来没有一个开端”的意思，可能也是正确的。按照柏拉图自己更准确的术语，世界是某种已经形成的东西，而不是永恒的，这仍然是确实的。即使从来没有一个最初的事件，凡是感觉得到的事物都作为一个过程的结果已经“出现”了，在柏拉图观念里，世界总是“在发展”的，即使发展从没有开端也永不会结束。这就是世界跟上帝不同，具有一个沿革的原因。它常常使自己被创造，永远不会达到它完全创造成功的一点。

关于创造的史话，我们在这里不能再继续下去叙述细节。鉴于物质的东西能看得见，也能掌握得住，火（光）和土必定是其中的要素。要把两个这样的项稳定地结合起来，必须在它们中间有一个“中项”。但是火和土是有容积的，从而就有三径向。因此不能在它们之间插入一个单一的按照比例的中项，而需要两个中项。<sup>①</sup>这一需要是由气和水来满足的。火对气的关系正如气对水和水对土的关系一样。这种幽默的应用几何学的中项学说，引起了从毕达哥拉斯的数学到恩培多克勒的“四根”说的转变。我们不久就会看到，对蒂迈欧来说，它们都不是“要素”（31b—32c）。上帝在创造世界时，把这些材料都耗尽了。它什么都不排泄，也什么都不吸收，而这就使它防止衰老或疾病。它的形状被恰如其分地作成球形，因为在周长相同的一切物体中圆体的容量最大，因此对想要容纳万物的东西来说，就是恰当的外形。没有给予它感觉器官，因为它身外

<sup>①</sup>这是暗指“立方体的双倍”的著名问题，借后来的轶事与柏拉图自己的名字联系在一起。蒂迈欧的意思显然是当两个整数中的每一个整数是不多不少三个质数因子的积时，不能在两个整数之间插入单独一个合理的“中项”。

没有东西需要认识，也没有消化器官，因为没有它可以作为食物吸收的东西；也没有运动器官，因为它无处可旅行。它不需要手，因为没有它掌握或排斥的东西。然而，它既然是活的，因此它以最均匀的运动，在自己轴上均匀地转动。最后，我们必须进一步说，它因为始终具有一个“生命”而生气勃勃，从而这就是一位“神圣的神”的世代（32c—34b）。

然而，我们开始就错了。我们本应该首先描绘世界的灵魂的形成，因为灵魂不但在价值的良好方面而且在“成果”的良好方面都优先于肉体（根据柏拉图的观点，灵魂发动一切运动）。世界的灵魂有三个组成要素：（1）介于“自身永远同一”的东西和在躯体中“形成而且是可分的”东西之间的一种存在，（2）一种同样“居间”性质的同一性，以及（3）一种同样“居间”性质的不同性。上帝就这样把灵魂作为永恒和暂时之间的一种中间物。<sup>①</sup>接着，他按照蒂迈欧描绘的一个音阶的音程“划分”这一结果。<sup>②</sup>（很显然，我们必须想象出一条标上音程的长带，音程的间距与为了作成音阶的音符说明所指出的音调相符合。）接着，把这条长带纵向一撕为二，交叉放置，就成了十字形。然后把每一条带子弯成一个圈，以致产生两个圈，象地球仪上赤道和子午线那样，在两个平面上，互相形成恰当的角度，有两处接触。外面的一圈叫做同一之圈，里面的

<sup>①</sup>我采用了康福德（Cornford）先生在《柏拉图的宇宙论》一书中提供的解释，认为有说服力，并相应地修改了这些句子。

<sup>②</sup>欲知这个音阶的结构——它的音域是四个八音度和一个六度音程，请参见《蒂迈欧篇》35b——36b。依照我的看法，近代的编辑和翻译家大体上都被对博伊克（Boeckh）表示的过多的敬意引入歧途，而博伊克也被《蒂迈欧篇》中洛克鲁斯（Loeclus）关于级数的各中项之和的错误陈述引入歧途。博伊克及其信徒们至少必定是错了，似乎由他们两度把叫做大调半音的音程引入他们的音阶所表明了。如普罗克鲁斯所说，蒂迈欧的缄默表明他不打算承认这个音程，而只承认他仔细描写的小调半音。

一圈叫做不同之圈。使同一之圈“向右”旋转，再把“不同”之圈以互不相等的距离分成七个同心圈，使这七个同心圈用不同的速度“向左”旋转（34c—36d）。稍后我们认识到这两个圈的倾角造成了偏斜（39a），使它们终于达到代表根据恒星测定的赤道和黄道，它们的旋转成为（显而易见的）“星空”和太阳及诸行星各自在黄道带轨道上的周日旋转。必须仔细注意的是没有讲到“行星”；另一方面，照例在古典时期天体的轨道被看作象马车车轮一样自身旋转，运载着配置在上面的天体兜圈子。我们现在听到过整体的轨道和七大行星的轨道，可是迄今为止，尚未讲到我们应该说的任何“旋转在”这些轨道上的天体。我们现在终于（36e）听说创造者最后“在”世界的灵魂“里面”构成了世界的躯体并使这两者相适应，这开始了象一种有机体的秩序的“不止息的和有理性的生活”。同一和不同之圈由于最初是“在世界的灵魂之内”的圈，因此既有天文学的意义，又有认识论的意义。它们绝对均匀的旋转一方面象征——也许蒂迈欧的意思指的是它们实际上体现——永恒和不变的科学；另一方面象征着对暂时性的确信（37a—c）。（我们必须记住，宇宙的动物是一种有理性的动物。）

接着创造者打算使他的造物甚至更象他设计过它所根据的原型。他不能使它象它的原型一样永恒（因为感觉得到的东西不可能如此），但是他尽可能使它接近永恒。他设计出一个“运动着的永恒的形象”，他把它叫做时间。时间对永恒的关系正如数字对统一的关系一样；它的绝对均匀的流动是永恒的自身同一的不完整的反映，而时间是可感觉的事物的特有形式。我们试图把永恒说成是“过去存在、现在存在和将来存在”的东西。但是严格说来，永恒的东西只不过是“存在”；我们不应该说它“过去存在”或“将来存在”，因为这种语言只能专门用于“偶然发生”的东西。而且我们说过去的东西是过去了



的，未来的东西是还未来的，不存在的东西是不存在的。但是，所有这种语言因为把存在归于纯粹“形成”的东西，甚至归于“不存在的东西”，所以是不科学的<sup>①</sup>（37c—38b）。这种情况的真实状态就是，原型永恒地存在，它的可感觉的化身一直继续至今并将永远继续下去（38c）。倘若不得不有时间，就必须有带着均匀运动的、看得见的天体用来测量它，因此，上帝设计了太阳和其他“行星”并把它们放在裂开的不同之圈为它们提供的轨道上。它们的顺序，从地球向外数，就是月球、太阳、长庚星、“赫尔姆斯星”（Hermes），然后是三颗“外侧的”行星，这里没有给它们命名。太阳、长庚星和“赫尔姆斯星”的“周期”相同，但是后二者以未经说明的方式与太阳对向运行，结果它们老是赶上它，又被它赶上。要描绘其余诸行星外表行动的详情，就需要花去我们很多额外的时间。要记住的重要之点是，它们的速度不同，它们之中每一个有两种运动，一种由最外面的圈、即同一之圈（该圈由东向西旋转，周期24小时）来传送给它的运动；另一种运动和这一运动相偏斜，周期更长（行星“年”），由西向东。其结果是实际可见的运动都是结构复杂的“软木塞螺旋”。人们应该理解（实际他们并不理解）所有天体的运动的组成部分是永远均匀和规则的，因此是恰正与太阴月，或太阳年一样的“时间”。有一个大周期，是所有周期中最长的周期；在这一周期结束的时候，所有的行星再一次与星空和彼此之间相对地处于原来的位置上。“使它们能看到它们绕着这些周线环行的路线”，在

---

<sup>①</sup>我们看到没有让蒂迈欧表明对柏拉图在《智者篇》中得出的重要逻辑结论有任何觉察。这大概因为他的演说必须保持在他是一个公元前6世纪的毕达哥拉斯的信徒这一设想所强加的范围以内。我们必需牢记通篇对话录，讲话者从来就不是柏拉图，并且不必猜想柏拉图会把讲话者的言论看作是对他自己的信念的完满的说明。

圈内跟地球相隔一个天体的地方点燃了一个大发光体（太阳）（37c—39d）。①

然后上帝必须创造打算居住在宇宙中不同地区的各种小动物。这是通过按照在“生物”的形式中发现的形形色色的生物体形式的精神复制而成的。在这些形式中，有四种形式，每种住在它自己的地区：住在天空的诸神，住在空气中的有翼生物，水生物和陆地动物。“诸神”差不多是由纯粹的火制造的，成球形，满布在与同一之圈一起旋转的天空，惯于双重运动——伴随同一之圈的运动（即周日运动）和它们自身绕轴旋转的运动。（因此蒂迈欧的“诸神”只不过是星星。我们猜想它们之所以自身发光，因为它们是由火造成的，并且，从提到它们绕轴自转的对比中，加上没有对这些行星作任何相应的陈述，我们（也许？）可以推断这些行星不应该有任何这样的自转。）至于地球——我们的母亲，上帝创造它是作为“围绕宇宙轴心的轨道上巡行的白昼和黑夜的卫士兼工匠”的（40b）。没有实际可见的模型要进一步描绘这一体系是不可能的，而且是不切题的（39e—40d）。

在这里不可能详尽讨论天文学这一节，但是应该注意下列各点。（1）在学园自身内部没有提到欧多克苏设计的著名理论，它分析天体的显而易见的运动，纳入跟想象的“诸行星”一同环绕以地球中心作为共同中心绕轴旋转的联合运动中。蒂迈欧从未谈起“诸行星”，但是，按照阿那克西曼德始创的语言，他说及那种“圈”，想象它们跟绕着中心旋转的车轮一样转动。虽然每一颗确实的“星”，有一种运动据说“由”同一之圈“控制着”（40b），但这种运动明显地被归诸星体自身，

---

①即，所有的行星都是通过反射的太阳光发光的，正和恩培多克勒在以月球举例时讲授过的一样。

而不是归诸一个最外面的“天体”。推测起来，蒂迈欧是一位公元前5世纪的天文学家，在欧多克苏创始这一假设若干年之前谈论到它，光凭这个事实，就充分说明这一点。（2）那些星体没有照亚里士多德的方式把它们看作是用较高的“神圣的”材料制造的。它们是用质量最好的“火”制造的，但仍然是可以在我们自身和我们周围的物体上找到的同样的火。我们不能过细地记得，“神圣的物质”和“初级物质”之间的重大区别，在亚里士多德把它作为他使欧多克苏的纯数学星体实体化为物质星体的直接推论介绍之前，希腊科学是不知道的。（3）也值得注意整个理论从行星占星术的任何痕迹中完全解脱出来，这种占星术在以后希腊文化普及的时代侵扰着才智之士。行星在这一理论中的地位渺不足道。它们没有象星星那样被称为“诸神”。对蒂迈欧的语言作正常的解释就是：不该设想它们具有它们自身的“灵魂”，只不过被“规则”的灵魂所指引罢了。它们犹如钟表那样效劳，迄今为止，无非如此。蒂迈欧评论说（40d）虽然它们的运动都是能计算的，但是它们的消失、再现和会合却使“那些不会计算的人”吃惊，而猜想它们为奇事。很可能，其用意在于嘲弄东方那些占星术的迷信行为；然而有趣的是，注意到“不能计算的”这一短语中的否定词，在学园中保存着，并为西塞罗的版本所保证，而在我们其他最好的手写本中却被省略了，并且被学园的《校正本》标明要删除。在我们的复制者们的时代里，人们假定，正是能算的天文学家被他预见的现象吓唬了！（4）至于这一天文学的理论本身，它在一种“双重”的行星运动的一个方面，是和欧多克苏的理论一致的。每一个行星被假定有一个自西向东穿过黄道带的“特有的行动”，除此而外，还被假定受自东向西的周日旋转的影响，结果它每天被带回到几乎是（但不完全是）它24小时前所在的位置上。这样，按照这一观点，月

球由于最成功地抵制“周日旋转”的影响，因而是行星中运行得最快的，土星是最慢的，因为月球成功地在一个月內行完黄道带，土星大约花了30年。这两种理论因此与可以追溯到阿那克西曼德的比较古老的观点相矛盾，他认为一切旋转在意义上是相同的。倘若如此，我们就不得不说月球落后于周日旋转运动最远，土星则落后得最近。<sup>①</sup>由于双重旋转理论明显地被用在伊尔神话中（《理想国篇》617a），因此，它十分明显来源于毕达哥拉斯学派而且也许和毕达哥拉斯本人一样古老，虽然这一点还不能肯定。（5）关于地球的谈论提出了一个更为重要的问题。难道蒂迈欧意在把一种运动归诸地球？或是他并无此意？在上一世纪中叶，格罗特和博伊克之间在这一论点上有过激烈的争论，格罗特在对话录中发现地球的运动，而博伊克否认这一点。在一个论点上，博伊克显然是正确的。蒂迈欧不可能象格罗特认为的那样打算给地球一种带有24小时周期的绕轴自转，因为这就会跟他自己明显地把这一周期归因于39c的“同一之圈”的主张相冲突。倘若星星在24小时内绕着我们旋转一次，而地球以相反的方向在同一时期内自转，很明显，同一颗星在子午圈上方两次连续运行中间的间隔，就不是24小时，而是12小时，而且我们不能象格罗特所提议的那样，猜想柏拉图可能忘记了如此明显的一个论点。从另一方面来说，虽然几乎所有的校订者都遵循博伊克的想法，但是同样明显，他在使蒂迈欧的地球变成静止的方面肯定错了。恢复了这一节正确的原文立即推翻了他的解释。这里的这的意思只能是这轨道，并且是轨道的宾格，即经过的轨道。而且，使用旋转这一动词，众所周知是运动的动词，而且我们必须进而说，亚里士多德在评论这一节时曾两次明确地解释它是断言某种运动。他甚至没有

---

<sup>①</sup>关于这一切，请参看伯内特《早期希腊哲学》第110—111页。

提出任何论证说明这就是所作的解释，而是假定无人会对这一论点提出质疑。因此，我认为我们可以完全肯定这是学园第一代人的公认的解释。<sup>①</sup>因此可以说蒂迈欧把宇宙的中心看作是空的，并把绕着它的“往复”运动归于地球。我们必须十分肯定地把这一振荡运动看作是直线的，而不是象摆锤的运动那样环形的或圆形的。这将解释亚里士多德在《论天》，B13中讨论地球的运动时，把毕达哥拉斯的信徒们及其他某些没有名字的人的观点和《蒂迈欧篇》的观点加以区别，前者的观点是地球“绕着这一中心”旋转，而后者的观点是地球“在这一中心”运行。

上述的解释是听从伯内特教授的，他坚决认为蒂迈欧关于地球所用的词一定是象亚里士多德说的代表某种观念，这种看法至少肯定是正确的。康福德先生后来产生了一种非常不同而引人注意的解释，根据这一解释，其意思是，地球，处于宇宙的中心，有一种周日自转运动与“同一之圈”的旋转方向相反，从而恰恰对它作了补偿（见康福德《柏拉图的宇宙论》第120—124页）。尽管这一观点引起注目，我仍然怀疑，仅仅在一位读者面前陈述地球“迂回地行走”或“盘旋”，而一点不说其他东西，是否就能指望他凭直觉推测，因此我早就犹豫使我的本文适应它，虽然我不相信它也许毕竟是不正确的。但是，可以想象的是，人们可能猜想蒂迈欧认为地球的某种“滑动”能解释一种现象或两种现象都解释，（1）由春分、秋分和夏至、

---

<sup>①</sup>欲知亚里士多德的解释，请参见《论天》，B293b30以下各页，并参见《论天》296a28。重要之点是，《蒂迈欧篇》中这一节的语法，要求物体运动的一个动词，并且亚里士多德通过增加“并且使屈折”明确地解释这个词。说他在这样一点上弄错了或发言不忠实，似乎难以置信。参看伯内特《希腊哲学》第一部分第348页和注释。第·拉《哲学家言行录》(iii, 第75页)的摘要也把一种运动归于地球，虽然就其性质来说是错误的。



冬至把一年划分成“四季”的不规则处；（2）众所周知的事实是：虽然太阳和月亮在每个阴历月份“会合”，但不是有规律地每次会合时都观察得到日蚀的。可是，我自己承认我提出这一点不过是猜测。<sup>①</sup>

无论如何，把含糊的措词放进蒂迈欧的嘴里，不大可能表示揭开柏拉图全部学说的意思。正如普鲁塔克告诉我们的，特奥弗拉斯图斯（Theophrastus）叙述柏拉图“在其晚年”很后悔把地球放在“中心”，“中心”的位置本该留给一个“更有价值的天体”的。<sup>②</sup>在《论天》中已经提到过的那一章中，亚里士多德在讲起毕达哥拉斯的一些信徒认为地球是绕着一个中心发光体旋转的行星以后，进而说：“其他许多人也可能接受不应该把中心分配给地球的观点，因为他们认为最光荣的地区应该属于最光荣的天体，并认为火比土更光荣，分界线比中间体更光荣。在目前情况下，周线和中心是分界线，所以凭借这些考虑，他们就认为不是土，而是火，处于这一天体的中心”（《论天》，239a27—35）。亚里士多德没有说这些人是谁，他只是说他们不是他开始谈及的毕达哥拉斯的信徒们。然而他说及的一定是实际的人，因为他两次用“他们认为”这一措

---

<sup>①</sup>关于四季的近点角，请参见《塞奥·斯米尔内斯》（Theo Smyrnaeus）第153页（希腊）；而关于梅通周期（Metonic cycle），请参见第尔斯的《福索克拉蒂克尔的残稿》（Fragmente der Vorsokratiker）第3版，i，29，9（在Oinopides词下）中引用的几节。由比较少见的可见日蚀所引起的问题，请参见《普拉基塔》（Placita）ii.29（毕达哥拉斯信徒和阿那克萨哥拉的解释）。我猜想的蒂迈欧可能通过提出在大多数日蚀月蚀时，地球碰巧有点“偏离中心”的设想，打算使他的可以变化运动说明不是在每次新月出现时都看到日蚀，也不是在每次满月时都看到月蚀。

<sup>②</sup>普鲁塔克：《柏拉图问题》1086c，《尼马传记》第2章。关于这一证据，请参看伯内特《希腊哲学》第一部分，第347页。

词。从普鲁塔克告诉我们关于特奥弗拉斯图斯的权威的话里，在我看来，可以肯定，那些没有名字的“某些人”，正如在亚里士多德著作中常见的，在这里指的是柏拉图及其信徒们。即使是那样的话，我们不但有特奥弗拉斯图斯的证据（尽管那就足够了），而且有亚里士多德的证据，即柏拉图“在其晚年”把地球看作一个行星，和其他行星一起在绕着一个中心发光体旋转，这一观点和蒂迈欧阐述的观点不同。这一观点为《法律篇》（821e—822c）中重要的一节的证据所证实；在那一节文字中，这位雅典的发言人讲到每颗行星有一个、而且只有一个轨道，并把这作为新近学到的真理来谈论。这只能有一个意思，即那位发言人打算否认蒂迈欧坚持的双重或合成运动的信条。他的意思一定是说周日旋转不是跟那些行星互通的，因此不是它们运动的组成部分；每一颗行星只能有它“独有的”运动通过黄道带。因为引起双重运动理论的现象仍须加以说明，这就迫使我们设想“周日旋转”一定要看作仅仅是表面上的，实际上应归于地球的运动。言外之意是说地球是每24小时绕着一个看不见的中心发光体旋转一次的行星，正象月球被设想在每一个阴历月份绕同一天体旋转一次或者太阳每一年绕同一天体旋转一次一样。《伊璧诺米篇》里一句话使问题显示得更清楚些，这篇对话录一般根据极不恰当的理由被“略去”了，但是至少公认是柏拉图的一个信徒为了和《法律篇》一起流传于世在柏拉图死后立即写成的，因此，无论如何可能是忠实于这位大师的教导的。在其中告诉我们（《伊璧诺米篇》987b）不同的行星朝一个方向并以不同的周期旋转，最外面的圈朝相反的方向（没有告诉我们什么周期）旋转，“在对这类事情所知

甚少的人看来可能就是带着其余的行星一起旋转”。<sup>①</sup>当然，这只是说它不“带着其余的行星”和它一起——另一种否定蒂迈欧双重运动理论的有礼貌方式的说法。推测起来，这一旋转周期没有说明的理由就是，既然24小时的周期已经给予地球，就没有理由假定我们知道“最外面的圈”的旋转周期是什么。它一定有一个运动，因为世界有一个“生命”，因此柏拉图设想用它的旋转去说明任何特殊现象是极不可能的。我们只能说，由于我们离“中心”前进得越远，那些行星的周期按原定方向变得越长，因此，最外面一圈的周期很可能是一个非常长的周期。<sup>②</sup>

这样，柏拉图自己的学说看来既不是地球静止不动的学说，也不是蒂迈欧的学说，也不是读过成熟的哥白尼学说的近代赞赏者强加在他身上的学说。他看来只把一种运动归诸地球，那就是以24小时周期绕着一个看不见的中心（不是太阳）旋转的运动。重要之点不是他有一个精巧设计的假设，而是他的科学天性掌握住了一个根本之点：苍天的一位真正的技工，一定以一个旋转的地球起动的，这无疑是他不满意欧多克苏方

---

<sup>①</sup>见《伊壁诺米篇》中援引的原文。偶然它只是对“初学者”看来是这样，当然它就不是这样。伯内特在“演讲词”之前“在那里”插入一个词，不过是损害了柏拉图对象亚里士多德那样的门徒们的错误开的小玩笑，从而使意义不必要地清楚明白罢了。这些门徒已经完全信奉欧多克苏学派的观点，在亚里士多德《形而上学》1075b8中所说的“有点知识的人都会清楚位置移动多于位移着的东西，因为每个行星都进行着不只一种位置移动”，看来就是一种审慎的回答，然而这正是《法律篇》所排斥的。

<sup>②</sup>对特奥弗拉斯图斯的证据的解释就是席帕富利、C.里特和伯内特的解释。不管我们怎样理解他的证据，这一证据太有力了，以致不能简单地置之不顾，我并不认为康福德先生率直地企图贬低其重要性（《柏拉图的宇宙论》第128页）是恰当的。我认为更可能的是柏拉图为他的公元前5世纪的天文学家审慎地选择了故意让它含糊其词的表达方式，只有把某种运动归诸地球的是例外。

案的原因，尽管那方案很美好。另一个头等重要的结论是，我们显然无权假定特奥弗拉斯图斯归因于柏拉图、并且明显地在《法律篇》中预先假定的观点，是在《蒂迈欧篇》完成以后得出的。我们已发觉《蒂迈欧篇》和《法律篇》一定是在同时期内撰写的。而且，倘若柏拉图正当亚里士多德是学园中的一员那个期间，突然在其学说中作了如此惊人的改变，亚里士多德就丝毫不会告诉我们这一事实了。故而这简直是不可信的。倘若他能够极力反对有关一个转动的地球的学说——即柏拉图被迫在几年之内对地球的运动持有两种不一致的理论，那倒会是“对他有利的事情”了。那么，推想起来，正是在撰写这篇对话录的时候，柏拉图持有的天文学观点要比他归诸蒂迈欧的那些观点更有所发展。这可能有助于我们正确评价柏拉图对历史真实性的真正尊重，也使我们警惕过于敏感去想象他的毕达哥拉斯信徒的全部理论，都象是会使他本人感到满意的理论。

蒂迈欧接着又说造物主进一步制造了许多神祇，他们跟星星不同，只在它们愿意时才露面——奥凯努斯、泰西斯、福尔基斯、克龙努斯、雷亚以及他们的后代。我们没有表明这些神祇存在的证据，只有自称是他们的后裔的人存在，但是我们可以正当地想象这些人知道他们自己的家谱（40d—e）。当然，这是讽刺，不是象有时设想的那样是为了安全的缘故对国家宗教让步。多数提到名字的人物属于象奥菲斯和赫西俄德一类诗人的宇宙进化论，不是雅典文化的崇拜者，而说一个人必须始终相信他自己的家谱这种讽刺的议论是针对象奥菲斯和米尤萨斯一类诗人说的。蒂迈欧作为一个严格训练的毕达哥拉斯信徒，自有理由不愿与崇拜奥菲斯神秘教理的人相混淆。造物主于是向创造出来的诸神讲话，说明凡是他自己直接创造的事物，总是不灭的。因此为了创造注定要腐烂的生物，他将用这些创造出来的神作为他的媒介物（41a—d）。然后他亲自创造混合物

的“第二批”和“第三批”不朽灵魂来，数目与星星相等，世界和星星的灵魂就是从混合物那里创造出来的。每一个灵魂被引导至它的星上，并使它正确地观察宇宙及其结构。然后对这些灵魂说明，在时间的一定进程中，它们都将在不同的“时间仪器”（即那些行星）上诞生为人。<sup>①</sup>倘若它们在这一天体上生活得很好，它们将回到其本星上去；倘若生活得较差，它们就不得不在女人的躯体内再生，倘若那次教训不够，它们将再生为各种各样的兽，直到它们重新开始从野兽爬上人的那一级阶梯，它们才会回到它们的“星”上去。<sup>②</sup>然后，把灵魂象种子一样散播在不同的行星上，而被创造的诸神为它们制造肉体以及对它们生活在肉体内的灵魂可能需要的任何附加物（41e—42d）。

接着告诉我们有关完成这一工作的方法的某些事情，可是这一叙述只是提纲挈领，同时提出必要的告诫：由于它牵涉到变化无常的东西，因此它只能是临时性的（42e—47e）。在创造人体的过程中，诸神首先制造头，以作为不死的灵魂合适的住处，当然，这不死的灵魂跟“太空”的灵魂一样，包含同一和不同这两个圈。（这意味着蒂迈欧正确地接受了克罗托纳（Crotona）的阿尔克梅翁（Alcmaeon）的发现：大脑是感觉运动神经系统的中枢器官。）颅骨因此做成了球形，正如“太空”的天体是球形的一样。躯干和四肢是为了头的安全和方便而加上的（44c—45b）。然后制造了视觉器官。它确实确实是安置在人体内通过瞳孔放出的一道阳光。我们通过这道光线实际的远距

---

<sup>①</sup>播在诸行星上的灵魂当然不会成为地球上将来的居民。它们将居住在“播下”它们的行星上，蒂迈欧是在暗指毕达哥拉斯的信念，以为地球上有人和动物，行星上也有人 and 动物。

<sup>②</sup>灵魂跟它的“星”相联系，跟行星或黄道带的占星学都不相干。这一想法不过是说，在“诸神”和大自然的人类居民之间，存在一对一的对应关系。



离接触，因此看到了可见对象，这道光线尽管是暂时的，却是身体真实的组成部分——这一理论由恩培多克勒在韻文中说明，被亚里士多德所援引。对于这种视觉描写，蒂迈欧附加对睡眠作了说明，把它看作是当黑暗阻止内在的“火”流出与我们体外同质的火结合时平稳地扩散的结果，而且附带对镜子里的幻象简短地描写了一下（45b—46c）。然而，目前他的主要论点、性质都是不同的。他仔细思索的是灵魂与永远“流动”的、吐故纳新的肉体结合的结果，使灵魂中两种“圈”的运动处于完全的混乱状态。同一之圈的运动暂时受阻，而不同之圈的运动变成参差不齐。因而思维迟钝，感觉混乱，出现我们婴儿、童年时期的幻想。仅当肉体的“流动”变得稍稍清晰，如同成年人的生命中消耗和补偿彼此达到平衡时，两种“圈”的运动才从出生时的最初纷乱中恢复过来，人才有判断力和理解力，而后只能借助于“正确的教育”（43a—44c）。此外，我们必须仔细记住真实原因等仅仅是次要原因之间的区别。我们对视觉的作用过程，或任何其他作用的任何描写都不过是对于次要的或作为工具的原因的陈述。这真实的原因，在任何情况下，不得不在有助于利益或目的的作用中找到。因此提供给我们两眼的真正目的，乃是看到太空运动的壮观，可以引起我们注意昼夜和岁月的均匀性和规则性，而对它们的思考可能把我们引向科学和哲学，因而使“头脑中的圈圈”的旋转本身变得整齐而匀称。就听力而言，也是如此；其真正的目的不是我们可以学会调准七弦竖琴的弦音，而是可以学会使我们自己的思想和生活变成一首高尚的歌曲（46c—47e）。

接着我们讨论到对话中最重要和最独特的一节——大自然的几何学原理的梗概。迄今为止，我们听到的是理性在构造可感觉的世界中所做的工作。但是这个世界是一种“混杂的”产物，起源于理性和强制力，因此现在我们必须叙述力对整体的

贡献。理性和强制力之间的关系，也叫作“不定的”或“不规则的”原因，“多半”理性占优势（48a），力是仆人或奴隶，然而是一个心甘情愿的奴隶，理性“说服”强制力。现在对力的作用进行研究，其特殊理由是，倘若我们不这样做，我们就不能考虑恩培多克勒“四根说”的起源，我们直到现在一直假定就是这种“材料”提供上帝构造一个世界的。至今没有人阐明过这些质地的结构，它们被当作是事物的基本要素（48b），尽管我们即将发现，它们甚至不应称为话语。我们现在要把它们倒回去分析成更加简单得多的东西，同时我们还得审慎地提醒自己，根据这一事例的性质，我们的分析充其量只是尝试性的，“象是可靠的”。

现在接下去的几节，蒂迈欧明显标明为他的整个宇宙论最有创见最重要的部分。我们将看到，通过为生物学家恩培多克勒当作他体系中的“单一成分”的四大“要素”的“微粒”提供一个几何图形的结构，它们适用于把生物学和数学这两种科学思想的主流联系起来。这样构造的物体的四种类型，于是按照恩培多克勒学派的方式，被当作生物体中各种组织和分泌液由此通过化学作用而构成直接单元。其结果因此是，蒂迈欧带着笛卡儿精神，给我们提供了有机体在其中以复杂的运动学系统出现的解剖学和生理学。自然科学就这样大体上归结为象笛卡儿和斯宾诺莎认为它理应如此的几何学。柏拉图由于他反复说是临时性的思索的细节，当然没有很严格地表态，但是显然他跟今天在生物学上被认为是机械论的普遍观点，是有同感的。人类的有机体，如他想象的那样是一部由智能或理性指挥和控制的机器，但是机器本身是用跟别的机器同样的基本成分做成的，它的活动方式遵循着其余的机器同样的法则。

倘若我们要按照正确的精神实质去看待这一说明，重要的是要理解宇宙系统中理性的作用和强制力的作用之间的原始区

别作什么解释。我们务必不要把柏拉图说的“强制力”跟秩序与法律的原则混同起来。法律与秩序恰恰是他分配给智力作为它们的源泉的世界特征；我们被审慎地告知，强制力是无秩序和不规则的，“不规则的起因”这个名称，如伯内特提出的<sup>①</sup>，很可能是从失敬的名称“游民”、“浪子”派生出来，代表着看起来似乎无固定住所漫游太空的天体的。因此《蒂迈欧篇》的强制力是与伊尔神话或斯多葛派学者们的强制力很不相同的东西，斯多葛派学者的强制力都是理性的法律与秩序原则的化身。从另一方面来说，强制力显然不能解释为一种不愿受约束的坏原则，因为它易受理性的影响；智能“多半”被说成是“说服它”的，它的作用有助于达到理性的种种目的。<sup>②</sup>把它引进这一描述的理由似乎只是在科学上不可能把物质实体分解成理性法则的合成物而没有残余部分。现实世界上，在“法则”之外，永远存在一个“只是假设的”或“无理性的事实”的因素，没有说明原因，而只不过作为已知的东西加以接受。科学的职责永不默认仅仅是假设的东西，而要借助于某些原始的“已知者”，进行探索，当作结果来“说明”它。但是，不管科学可能把这一过程推进多远，在它对事物的叙述中总是被

---

<sup>①</sup>《希腊哲学》第一部分，第341—346页。《蒂迈欧篇》中的“强制力”不是“始终如一的顺序”，就先后次序都是“不变的”来说，这同一性是归因于理性对强制力的“说服”；那就是说，同一性是出于理性的目的在场的结果和标记。正是各种例外的改变——在性质上的“突变”，我们不得不由“不规则的起因”的出现来说明它。更概括地说，“强制力”说明为什么事实上的行动方向只是大体上符合物理上运动学的公式。因此，对话录里的“强制力”恰恰就是亚里士多德教导我们称之为“偶然性”的东西。

<sup>②</sup>这排除了“强制力”和邪恶的“物质本性”在表面上视为同一，认为“物质”是万恶之源的学说完全不是柏拉图的哲学。当然，在历史上，蒂迈欧的“强制力”直接和早期毕达哥拉斯哲学的“含糊不清”相连接。它是事件中不确定的成分，是一种斯宾诺莎哲学宇宙观坚持置之不同的成分。

迫保留一些没有理性事实的成分，即仅仅是假设的东西。正是这种假设的成分实际上出现，这种象有时称之为不尽根或无理数的东西，蒂迈欧似乎在他的言语中讲到强制力时就把它拟人化了。“智能说服强制力”只是一种想象的说法，即通过已知论据的分析，我们总可以进一步使其合理化；我们永远不会到达“说明”的可能性实际上停止的一点。但是“无理数”在说明永远留下一个“尚未说明”的余数在它后面这一意义上，永远是在那里。当我们稍稍深一层领会这一说明，我们将发现作为最后手段的这一不可约的和已知的成分证明正是亚历山大教授称为“无休止的空时”的东西。但是，柏拉图和亚历山大教授不同，不认为无休止的空时足以说明它的精心完成的作品成为越来越合理地清晰表达的体系；丢下它不管，它就只不过是无休止而已；秩序和结构是上帝智能的产物，在上帝的手里，强制力是可塑的。

于是，我们感到我们需要修改我们最初可感觉世界的描述。我们已经讲到两件需要仔细区别的事情：概念的原型及其可见的本。现在我们必须考虑我们将会发现十分模糊的第三个概念——“变化过程的形成”在其中进行的“容器”或“模型”的概念。变化过程的这种容器或模型不能是火或水，或最早的哲学家们选作原始的“无限”事物中的任何一个。经验表明这些东西不断地互相转化；过去有水的地方现在有火，或过去有火的地方现在有水。各种各样的物体是可变的和暂时的；在所有变化中保持不变的东西是它们出现和消失所在的地区或空间或场所。这是在所有变化过程中同样在那里的，而且没有它自己的形式或结构，正因为它对使它内在的一切显现成为可能的所有东西漠不关心。我们之所以感到它难于理解，是因为它不能被感官觉察出来；它必须被思考，而且只能通过一种“粗劣的反映”被思考（52b），就是说通过系统的否定、拒



绝接受一个个明确的决定来思考。事实上，这正是“场所”。顺便提一句，我们可以提醒自己，我们三个原则的每一个都是在特殊方式中理解的。我们想到倘若只存在种种可感觉的对象，科学和真实的信念将成为同一码事，就可以使我们对种种形式的实在性感到满意了；然而显然它们不是一回事。科学只能通过研究获得，真实的信念可以由诉诸我们的感情的“说服力”产生；我们所知道的东西永远可以对有才智的人证明是正确的，而真实的信念不总是如此；不能说服我们不做这一件事，却能劝说我们不做另一件事。鉴于科学和真实的信念这样不同，它们的对象也必然不同。<sup>①</sup>（因此蒂迈欧在他讨论到不同于《斐多篇》中形式所呈现的种种形式那一节时就无话可说了。）我们理解可感觉的事物，当然是靠视觉和我们的其他感官的；至于“场所”，正如我们刚才说过的，要靠精细的思考来理解（48e—52c）。

倘若我们力图描绘有秩序的结构引进“之前”各种事物的状况，我们不得不想一想刚才当作场所叙述的“容器”或模型，由于不规则的干扰，随意振动的运动，以及我们当作物体的不同形式的特征来认识的一定的结构，在各种不同领域里显示出它的不过是粗略的早期“迹象”，到处表现出焦虑不安。（因此，它的一般特征恰恰就是阿那克西曼德的“无限”的特

---

<sup>①</sup>蒂迈欧的分析和怀德海在其《自然科学知识原理》（Principles of Natural Knowledge）和《自然观》（Concept of Nature）两书中的分析几乎绝对等同。怀德海的“对象”恰恰有“形式”的形式特征；他对“对象组成事件”的描述几乎逐字地和蒂迈欧有关按照形式印记的“进入”和“出去”测定“容器”的不同范围的叙述相符合。“容器”本身只因被叫做“空间”而不是“空时”而与“通道”不同。倘若我们力图按照假使只有“事件”而没有“对象”成分在其中“通道”会变成的样子来描述它，我们就得到正好是蒂迈欧在上帝向“容器”引进秩序和结构之前对它的状况所作的那种描述。



征,在“对立面”被“设计出来”和形成“秩序”之前,由于“永恒的运动”表现出不安。事实上,十分明显,这就是毕达哥拉斯学派的宇宙论由此当作它的出发点的历史起点。)①上帝朝着把确定的东西和秩序引进这种无法预知的“偶然发生的事件”中走去的第一步,是建造有明确的几何图形结构的物体。这就把我们引到“四根”的“微粒”的几何图形结构的学说上去,恩培多克勒学派生物学错误地把“四根”的“微粒”当作简单的终极因素。构造是通过在“四根”和能被内接于球体的等边立体的最初的毕达哥拉斯学说之间造成一种对应关系产生的(53c—56c)。有五类,也只有五类截然不同的等边立体,其中四类可以从两种基本的简单三角形开始按几何图形作成,这种三角形最美,因而也是最适当的,它们是《蒂迈欧篇》中的终极“成分”。其中之一是等腰直角三角形,被毕达哥拉斯学派称为“半正方形”;另一种三角形,可以这样得到它:从等边三角形的顶角各划一条垂直线到底边上,划分为六个较小的三角形;或者直接地用一条单独的垂直线把等边三角形一分为二(因此毕达哥拉斯学派名之曰“半三角形”)。蒂迈欧没有说明这些三角形有什么特殊的妙处,但是我们可想而知,它是靠两个三角形各个角的尽可能简单的比率。“半正方形”三个角的比率是1:1:2,“半三角形”三个角的比率是1:2:3。如果围绕一个中心位置把四个半正方形对称安排,从半正方形三个角的比率中,我们取得正方形,而把六个正方形表面适当安排,就得到立方体。如果把第二类的六个三角形同样对称安排,就得到等边三角形,并且有三个可以用等边三角形作为它们的表面构成的等边立体——四面体、八面体、二

①毕达哥拉斯学派的宇宙论与阿那克西曼德的方案的历史联系,可参看《早期希腊哲学》第108页以下各页,《希腊哲学》第一部分第2章。

十面体。就物质的原因而言，我们把立方体看成适合于土的微粒的形式，把四面体看成火的一个粒子的形式，把其余两个分别看成气和水的微粒的形式。还有第五个等边立体，即十二面体，它有十二个五边形作为它的面；但是这都不能用两个基本三角形构成，因此要起不同的作用。上帝使用它（55b）“于整体，用星座把它装饰起来”。（这在天体之外出于天文学的描述目的而把它划分成为十二个五角形地区，恰如一个皮球用十二块五角形的皮革缝制而成一样。）<sup>①</sup>遵循这一理论，结果就是“四根”之一的微粒只能沿着构成它的三角形的边缘被分解。因此，由于土是由特殊类型的三角形构成的，所以它不能与其他三个根的任何一根“变换”，但是另外三个根彼此都能变换。蒂迈欧接着开始列出许多确定这些“根”的微粒之间的等值的方程式。这张等值表引起的种种物理难题，我们在这里不能深入探讨。看到仔细考虑过的大纲正好同样是代表笛卡儿的那种把一切物理现象归结到应用几何学上去，此外别无其他，谅必就足够了。

接着我们试图详细说明四类物体中每一类的最重要的“变种”以及它们彼此形成的“化学化合物”，并且参照所有这些物体的几何图形的结构，说明它们明显的特性。这些物体的几何图形结构这里应当不去注意它（58c—68d）。它的最有趣的

---

<sup>①</sup>这种整体的构造是来源于毕达哥拉斯学派的，象我们通过从斯彪西波论《毕达哥拉斯学派的数》的著作中保存在《算术原理》末尾的有价值的残片，相比较发现的一样。（斯彪西波，残片4；第尔斯《福索克拉蒂克的残片》第3版第309页以下各页。）在那里，蒂迈欧悄悄地预料的“半正方形”和“半三角形”中各个角之间的关系被充分说明过。在那里，蒂迈欧可能超过了毕达哥拉斯学派得出的结论的一个要点是，在他默默的假定中，他的所有五个立体，而且别无其他，都能内接在一个球体之内。注意他就此作出的一个要点，说苏格拉底和其他的人都是数学家，这样就会顺利地领会他的意思（59c1）。

特色，就是按照损耗—弥补的公式，对快乐—痛苦的情况作一种漫长的心理—物理学的描述（64a—65b）。“纯粹”感官的快乐通过这样一个假设置于公式之下：它们都是过分轻柔和缓，以致不能传播到“意识中心”的一种“衰竭状态”的迅速而可感觉的“饱足补充”。

至于对话录的下一节，我们肯定从物理学向解剖学、生理学和医学过渡（69a—87b）。另外，在本卷中稍稍略去一些细节，谅必也足够了。主要之点是生物体始终是造来服侍灵魂的。为了使灵魂适合其肉体化的生命，它必须得到两个暂时的次等的附加物——我们从《理想国篇》已经熟悉的“生气勃勃的”和“性欲的”“部位”或“结构”。它们的每一个都有一个中枢“器官”或“位置”，正如“理性的”部门在脑部有它的位置一样，“精神”处于胸膛之内，“食欲”置于躯干的较下部，在隔膜底下（69a—70e）。跟灵魂中这种最无秩序和最少纪律的成分有关，肝脏起着特别重要的作用。它是各种梦幻和恶梦的根源，“鬼迷心窍的人”和“占卜者”之流吐露的言词实则归因于肝脏失调。他们可以由代言人来解释，而代言人本身不处于“着魔”状态，因而被施加一种有益的道德影响（71a—72b）。解剖学和生理学的细节对这些科学的历史学家比对哲学的学者更感兴趣，特别因为它们全是作为试验性的和易于修正的而作出的。这一节最突出的特色，是煞费苦心打算（当然奇异地）说明（77b—79e, 80d—81e），呼吸作用、心脏的收缩与舒张、消化作用，怀着维持生物体生命必需的热量和通过血液向不同组织分配食物的双重目的，全都当作一个巨大的有节奏的机械过程。

紧接着生理学的是一节论述好奇地尝试对各种不同的已知疾病进行分类的病理学（82a—86a）。这一理论只有跟我们所知的其他公元前5—4世纪中来源于希波克拉底的《文集》

和其他书本中对同一题目的思索联系起来才能彻底加以讨论。它的最显著的特征是不把“粘液”和“胆汁”看作生物体在其正常状态下的组成部分，而是看作有害的致病的分泌液，从而完全违反希波克拉底的“体液病理学”的方法。我已经在别处试图对下述假设的理由加以证明，即假定当时柏拉图是从洛克里的菲里斯蒂翁（Philistion）得到这一学说的；因为我们从《信札集》里发现柏拉图在叙拉古扎就结识了他，并且假定在它的主要纲领上它大体同我们所知道的非洛劳斯的医学理论一致，尽管存在着不同之点。倘若如此，我们就可以理解为什么这一特殊的医学理论竟然会由洛克里的蒂迈欧加以阐述。无论如何，我们不应该设想柏拉图发明了他自己的业余病理学并武断地讲授它。他只不过是决意遵循他所认为应受尊重的专家权威的学说。

人体病理学渐渐引起精神病理学（86b—87b），并由此引出身体和精神卫生的一些规则（87e—90d）。不良的道德倾向绝大部分归因于身体体质上的缺陷；例如，两性不正当行为的过度倾向主要起因于生理。“邪恶”的另一主要原因是种种不良社会传统的教育。因而蒂迈欧指出——与他自己早先坚持的个人责任不完全一致——生养和培育罪人的人实在比罪人自己更有责任。必须记住，他除了其他的以外，还是个医生，并且“从事脑力劳动或受过专门训练的职业”容易有这种观点。当柏拉图使得蒂迈欧的道德理论与他的精神病理学稍稍不一致时，他也许用一定的讽刺笔触妥善处理他的发言人。

在制定卫生规则的过程中，我们应该达到的最大目标，是要矫正肉体 and 使肉体有生气的灵魂之间的任何不均衡。这种不均衡对肉体 and 灵魂都是危险的。过于宽广的灵魂对它的“矮小的躯体”来说，实际上使身体的元气耗尽，象我们在那么多在政治上和科学上敏锐的爱好争论者的事例中发现的一样，然而

一个人过于强健的身体，对它的灵魂来说，由于服侍肉体迫切的欲求，往往使灵魂变得呆滞而迟钝。卫生的规则在实施中应该既不把灵魂也不把肉体排除在外。学者必须注意照顾他的身体状况，否则他会在肉体上受苦，也会在灵魂上受苦。锻炼身体最好一类“运动”是劳筋瘦骨的用力活动，较次的是舒适而有节奏的不费力活动，象摇摇摆摆乘坐四轮马车，或在水上轻舟荡桨。最坏的一类，可能只在万不得已时求助它，就是借助麻醉药品和泻药剧烈产生内部的运动（87c—89d）。

一个更加重要的论题是支配并指挥躯体各种活动的精神的卫生问题。蒂迈欧未能恰当地对教育的种种原则作系统的讨论，但是他规定了总的原则：我们的智能是我们身上的神圣事物，也是我们每个人的真正的“守护神”。确实有人说过人类神圣的部分寓于头部，象一棵不植根于地下而在天上生根的树（90a）。对灵魂健全生活的规定是：在我们身上的这种神圣事物，应该“思索不朽和神圣的思想”，而且只能由灵魂中具有人性的“部分”来“敬慕”和“照料”它。对任何生物的真正“照料”在于供应它以适当的食物和“训练”，而适合于有理性的灵魂的“训练”因此是“对整体的思索和反复思考”。生命的目标就是矫正“头脑里不断的思虑”并使它们再一次符合世界灵魂的“调子和思虑”，最初它们就是按照它的模型制成的（90a—d）。

叙事所展开的情节，不应该象有些解释者那样认真对待。我们记得蒂迈欧曾把第一批人类直接从土壤中蹦出来这一古老幻想编进他的叙述中去。因而他的生理学没有考虑到生殖系统。我们现在听说这只在第二代才需要，在第二代，原始“人类”中较次的人终于再生为女人。他清楚明白而风趣地为必须被引入生理学系统以适合这一新情况的种种改变而辩护（90e—91d）。接着又比较简单地补充说低等动物一般也由于退化而



从原始人类的模型衍生而来，畸形是随着客居在不同躯体中的各种灵魂在其最初生活中缺乏美德和智慧的多少而变得或大或小的（91d—92b）。在这里一点没有说及《高尔吉亚篇》、《斐多篇》、《理想国篇》中那些末世学神话中的地狱和炼狱。<sup>①</sup>公元前5世纪中期有科学头脑的毕达哥拉斯信徒们可能只把它们看作教诲性的神话，正如所谓的《蒂迈欧洛克鲁斯》的作者看待蒂迈欧自己对变态的陈述一样。倘若我们把对话录的这一部分看成柏拉图对一个可能相反方向的演化认真思索的部分，我们就十分肯定是错了。可能有意让蒂迈欧本人不那么认真；象在《会饮篇》中对阿里斯托芬的叙述一样，我们实际上在论述恩培多克勒对“全部原始状态”和双重性别的形式所作的有趣的模拟的推测，这些形式是与“竞争时期”的进化一起开始的。当我们从《政治家篇》中得知“土生的”人和“克龙努斯时代”不属于我们的“半循环”，即它们属于神话故事，不属于历史，柏拉图本人对所有这些问题所想的已经充分地指明了。

这里我们的叙述终于结束了。我们现在已经讲了这一可感觉的世界诞生的全部故事——“一种按照仅能用智力理解的模型制造出来的可见生物，一个向感官显示的神”（92c）。<sup>②</sup>

《克力锡亚斯篇》不需要特别考虑。它的公开宣称的目的是详细讲大西国国王们战败的故事，关于这些故事，克力锡亚斯在《蒂迈欧篇》中已经提供过简明的梗概。然而，它还是很

---

<sup>①</sup>末世学（eschatology）是研究死亡、世界末日、来生之类的神学。——译者

<sup>②</sup>“思想的范型，感性神”。在此句中，违反所有语法规则，不应该把“思想的”看作是与一个“不讲自明的”“神的”相呼应的阴性词，因为“神”这个词尚未在句中出现。“思想的”是中性的，因此我们要未从前面的“动物”，理解为“动物的”，要未把“可思想的东西”当做实词。A版中的“可作的东西”，不如通行的文本，通行的文本是比较受欢迎的读法，因此它在F版和Y版中都出现。

少的不完整的片段。克力锡亚斯按照雅地加和雅典在使国家变成十足的岩石残骸的剥蚀过程之前的情况描绘它们的地形（109b—111d）和居民幸福的情形（111e—112e）。他接着更加冗长地叙述大西岛和国王们——波西宗（Posidon）神的后裔、他们的制度，并且讲到他们惊人的工程工事（118a—120d），而在他即将讲述他们的情感如何因他们的财富和权势而自豪地鼓舞起来，以及宙斯如何决心使他们接受审判，这时正当宙斯即将向集合的诸神宣布他的目标时，未完成的片段突然中断了。唤起我们注意的主要事项是柏拉图是在头脑清醒的状态掌握地质逐渐剥蚀对雅地加的种种影响的，<sup>①</sup>同时特别强调大西国人在造船工程方面的惊人技艺。这一叙述可能是被实际在叙拉古扎发生的事情的回忆唤起的，<sup>②</sup>但是归诸那些虚构的国王们的工事，更承受得住与罗马建筑师和工程师最伟大的成就相比较。全部叙事说明柏拉图对工艺技术卓越的知识和他对它们的可能发生的事情的高度估计。我们可以确信，倘若这一传说已经结束，它的主要论点之一就将是爱国主义和健全的道德胜过专门技术。

“宙斯的目的”这一观念的构成似乎是仿效史诗的。残片的最后一个完整句子使人们回想起《塞浦路亚》（Cypria）对特洛伊故事所作的描述，很难说只不过是偶然的。在那篇史诗中，把那场伟大战争的起因追溯到宙斯防止人口过剩的计划。据说宙斯召集诸神到他在宇宙中心的“最尊贵的住所”开讨论

---

<sup>①</sup>但是据说（里沃德（Rivaud）的《蒂迈欧篇》第239页）柏拉图在《蒂迈欧篇》25d和《克力锡亚斯篇》112a中提到雅地加的大量剥蚀归因于自然突变，实际上是人为的作用。

<sup>②</sup>或者柏拉图也在想把皮拉亚斯（Piraeus）变成一个大军港，但是这一叙述的直接来源很可能是他在叙拉古扎亲眼所见的景象。

会，<sup>①</sup>在这中间可能有某些意味。由于信仰“中心火”那些毕达哥拉斯的信徒给予这一发光体的一个名称是“守护神”，因此这看来好象克力锡亚斯意在暗示那种天文学的学说。如上所示，蒂迈欧使这个“中心”变成空洞无物。

### 参 考 书 目

伯内特——《希腊哲学》第一部分，第335—349页；《柏拉图哲学》（1928年），第7章。

里特，C.——《柏拉图》第2卷，第258—287页；《柏拉图对话录》第98—158页；《关于柏拉图的新探讨》第174—182页。

莱维，A.——《柏拉图哲学中的时间观念》（都灵，未注明日期）。

斯图尔特，J. A.——《柏拉图的理念学说》第101—105页；《柏拉图的神话》第259—297页；（《蒂迈欧篇》）第457—469页。

第尔斯，A.——《有关柏拉图的问题》第2卷，第522—603页。

泰勒，A. E.——《柏拉图〈蒂迈欧篇〉评注》（牛津，1928年；《柏拉图，蒂迈欧，克力锡亚斯》（译文）1929年。

里沃德，A.——《柏拉图，蒂迈欧，克力锡亚斯》（巴黎，1925年）。

弗列特伦德，P.——《柏拉图，思想、教养与阅历对话录》（1928年），《申辩辞》II（关于大西岛的城邦）。

雷德尔，H.——《柏拉图哲学阐释》第374—394页。

---

<sup>①</sup>《克力锡亚斯篇》121c2—4。这一句为我的观点增添了实例。我是认为蒂迈欧的天文学不是柏拉图自己的。

内托尔普, P.——《柏拉图的理念学说》第338—358页。

鲍姆柯, C.——《在希腊哲学中关于物质的问题》第115—188页。

马丁, T.H.——《柏拉图的〈蒂迈欧篇〉研究》(巴黎, 1841年)。

罗宾, L.——《物理学在柏拉图哲学中的意义和地位的研究》(巴黎, 1919年)。

罗宾, L.——《柏拉图》第5章。

康福德, F.M.——《柏拉图的宇宙论》(《蒂迈欧篇》译文, 附有评注, 剑桥, 1937年)。

### 《法律篇》和《伊壁诺米篇》

《法律篇》不仅是柏拉图最长的一篇著作，而且它包含那些他毕生最萦绕于心的题目——伦理学、教育学和法学的最新和最成熟的思想。尤其柏拉图对教育原理的贡献，由于不可宽恕地忽视了在他本人很可能视为其最重要的作品中对它所作的最详尽论述，显然往往被低估了。另外，他的神学在近代也经常误解，因为《法律篇》第10卷是在他的著作中唯一系统阐述神学的篇章。忽视这样一部杰出的著作，也许可以由两件需要考虑的事来说明。一方面，《法律篇》比其它柏拉图的作品，对读者提出较大的要求。戏剧成份缩减到最低限度；如果人们不关心书中的主题，它的风格很少有引人入胜之处。实际上，这部著作是一篇独白，仅仅被赞同或请求进一步解说的俗套话所打断。再者，全部作品的意图是严格地注重实际的，因此对一个关心形而上学和科学胜过关心道德和政治学的读者，将没有吸引力。《法律篇》比柏拉图的任何其它作品，更直接涉及写成它的时代的政治生活，而且是预定满足一种紧迫感的需要的。

在柏拉图一生最后的20年里，曾经是希腊精神生活中心的古老城邦的全盛时期已经过去，变得越来越明显了。如柏拉图知道得非常清楚的，自从伟大的叙拉古扎的远征瓦解以来，雅典本身已经沦为第二流强国。在泽凯莱战争结束之时，霸权地



位已经一去不返的斯巴达，完全证明不适合这样一种职守，并被使底比斯在几年中成为一个头等强国的埃帕明诺扎的辉煌成就，以使斯巴达一蹶不振的方式压跨。同时，连希腊文明的存在，因东面的波斯人和西面的迦太基人的侵犯而遭到危险。倘然希腊型的文明要坚持住，更古老城邦的情况显然都不宜成为其中心。我现在知道，历史上解决这一问题的办法是由马其顿王国的兴起以及菲力普和亚历山大的成就提供的。但是菲力普的作用在柏拉图最后的年月才刚刚开始；他作为对抗福基斯（Phocis）的底比斯的同盟者在塞莫皮拉（Thermopylae）的南部的出现——一个新的强国已继承希腊城邦霸权的第一个明显迹象——直到柏拉图逝世一年后才发生。同时，局势最显著的特征，是新城邦的建立或者老城邦的复兴。埃帕明诺扎建立梅加洛波利斯（Megalopolis）作为阿卡季亚（Arcadia）的中心，是其中一种变化过程的好例子，他恢复梅森内（Messene）是另一个过程的同样的好事例；而且恰当的是记住，按照希腊人的观念，在这样一种局势下，要做的第一件事就是要为崭新或复兴的社会提供一种完善的政体和基本法律。请“政治学”专家们帮助，作为事业上的顾问，自然是习惯的做法。在公元前5世纪，伯里克利以这样一种方式雇用过普罗塔哥拉为休里制订的法律提出建议；在公元前4世纪，学园经常被作为一个公认的司法专家的社团，邀请做同类工作。据说柏拉图本人曾被邀请为梅加洛波利斯立法，虽然他谢绝了，但是为了许多基本原则的同类工作由他的同事完成了。<sup>①</sup>因此非常合乎需要的

<sup>①</sup>参看普鲁塔克著作中讲到柏拉图的学生中活跃的“法律制定者”的名单（《律师科洛桑姆（Colotem）》1125c—d），“柏拉图派阿里斯通尼穆斯（Aristonymus）到阿卡季安（Arcadians），派福米奥（Phormio）到埃利斯（E-lis），派门尼泽穆斯（Menedemus）到皮拉（Pyrrha），欧多克苏和亚里士多德为克尼祖斯（Cnidus）和斯塔伊鲁斯（Stagirus）撰写法律。亚历山大请色诺克拉底（Xenocrates）对王权提谏议；被亚洲的希腊居民推荐给亚历山大并极力煽动他对野蛮人进行战争的人，是柏拉图的同事、埃费苏斯（Ephesus）的泽卢斯（Delius）。”关于从梅加洛波利斯来的请求，参看《狄奥尼修信札》iii.23。

是，应该为期望可能被召来“立法”的人，提供干这种工作的方法的例子，准备使《法律篇》提供的，正是这样一个例子。假定形势是要建立一个新城市，因此请一位雅典人来帮助这一工作。关于要在克里特岛的某个史前城镇的遗址上，建立一个城邦的特定情况，很可能是杜撰的，尤其倘然为维兰莫维兹所断定的，地形上的细节表明柏拉图实在不熟悉克里特岛的实际情形；杜撰的形势象真实的情况一样很有用于阐明必须实施的原则。

本篇的写作年代不能十分精确地确定下来。但是我们可能很容易确定一个“出发点”。柏拉图坚持的一个重要原则之一是，如果立法者仅仅宣布一条法规，并为法规提供一种以违法受罚方式出现的“制裁”，他就没有真正完成其任务。这就象一个单凭经验的“奴隶”医生治疗其他奴隶的方法；他仅仅靠如果忽视其处方就要造成严重后果的威胁叫人遵守处方。治疗有知识的自由人的名副其实的医生，力图通过对病人说明治疗所依据的原理，在医疗工作中谋取病人的支持。同样，立法者应当试图在整个立法及其几个主要部分之前，写上“开场白”或“绪言”，说明立法的目的和它的条例所以要那样订立的根据，以及违反法规何以要那样惩处的理由，争取站在法律那方面的正派人的同情（《法律篇》719e—722a）。在《信札集》第3封316a中，柏拉图称自己跟狄奥尼修一起，在叙拉古扎忙于为城邦建成君主立宪政体立法作“序言”或“绪论”。因而我们可以合理地推断，代表《法律篇》的立法观念，是根据柏拉图在叙拉古扎境遇中的个人经验提出来的。《信札集》第3封涉及的时机，很可能是柏拉图在公元前361——360年对叙拉古扎的最后一次访问，虽然它也许可以想象是公元前367——366年的那次访问。无论哪种情况，柏拉图在公元前360年以前未必有空计划一本有关我们《法律篇》范围的著作，当时他跟叙

拉古扎的事务的直接联系已经结束。这样一部著作，必然会包含大量的思索和时间，而且很可能使柏拉图或多或少持续忙碌他一生的剩余岁月，虽然唯一实际对一次可测定年代的事件的提及，似乎是提到（638b）狄奥尼修二世战胜洛克里人（Locrians）的胜利，这很可能被确定为公元前356年。

这篇对话录的全体人员，倘然我们可以称它为全体人员的话，是非常简单的。有三个人物——一位雅典人，不具名，他是主要发言人，及两个次要人物，斯巴达人梅尹卢斯（Megillus）和克里特人克林尼阿，他们都是老年人；关于那位雅典人，据说他具有天文和数学知识，被其余二人视为对法学和政治科学的问题非常适合提出建议的人，而且与一位“暴君”有过联系的个人经历（711a）。因而他的智力资格是学园成员的智力资格，而他的个人经历是以柏拉图自己的经历为范型的，而且达到我们完全可能把他看成代表柏拉图的地步，虽然我们没有理由猜想他有任何蓄意的自画肖像的意图。关于其余二人我们所获悉的一切是，那位斯巴达人属于其公职是雅典的世袭代理人<sup>①</sup>的家族，而那位克里特人跟著名的医家埃皮门尼德（Epimenides）有血缘关系（642b, d）。准备用这一点说明两个人非常愿意就教于一位雅典人。本篇著作一开头，我们看到三位老人从事关于斯巴达和克诺苏斯（Cnossus）、利库古斯（Lycurgus）和米诺斯（Minos）的传统立法者的各种制度的功绩和意图的一般的谈话。他们打算一边走到传说是宙斯的诞生地季克泰（Dicte）的窑洞，一边继续谈论。全部情况只在第3册的末尾才揭开（702b-d）。当时看来克里特人已经决心在坍塌城市的遗址上定居下来；必要的准备工作交给克诺苏斯的公民们负责，他们则把它移交给一个10人委员会，该委员会的首

<sup>①</sup>古希腊被他国委任的城邦公民。——译者

脑克林尼阿打算征求这位雅典人和斯巴达人的意见作为一般地关于立法和法规的顾问。我们已经偶然获悉那一年的时间是仲夏，以致漫长的白昼将足够一次充分的讨论。

开头3卷的辩论可以被看作导言。柏拉图非常缓慢地用巧妙的手法进入主题，几乎觉察不到从一个伦理问题通过教育的原理，进而考虑严格的政治和司法问题，而且直到预备的见解完全安全了，才透露出其全部意图。这种方法是很独特的，然而不幸的是，一些近代读者竟然如此不赏识它，以致推测整个安排很可能是由于一位编者把不相连贯的篇章拼凑在一起。我相信，随后简短的分析将揭示辩论的真实进程是被过细研究过的，不会是好心铸成错误的结果。

（第1卷）利库古斯和米诺斯的制度的中心意图何在？斯巴达人和克里特人同意他们的法律制订者已发现根本的真理：在一切伪装之下，城市生活冷酷无情的事实是，它是与所有竞争者的“你死我活的搏斗”，几乎可以用霍布斯的话来说，独立的城邦彼此处于一种原始状态。而原始状态就是一种真正的不宣而战的战争状态。因此对一个城邦而言，最大的善是在这种不间断的战争中取胜，而公民的职责必须首先成为一名战斗员。斯巴达和克里特的制度都因此正确地致力产生一种伟大的美德——交战中的实力、“大丈夫气概”和勇猛。雅典人完全不同意这种战争的伦理标准。就任何社会或任何个人来说，最大的胜利不是战胜敌人，而是战胜自己，那就是，社会或个人灵魂中较好的成份征服较坏的成份。而且如果较好的成份强制或者驱除了较坏的成份，这一胜利就是不完全的，只有当征服伴随着协调一致时，它才是完全的胜利。在社会或个人灵魂的各成份之间的和平而非战争，是最佳状态；正是着眼于和平，一个优秀的立法者必须制定法规。根据这个观点，智慧、“明达自制”、公正是最高的美德；纯粹尚武的英勇只能列为



第四等（631c）。现在当我们考虑斯巴达的训练体系时，我们看到它所有的特点——粗劣的公共伙食、体操和狩猎，以及一般粗野的训练——只不过旨在培养我们刚才在普通四边形的四种德性中排列得最低的唯一德性。而且，他们仅仅旨在教育一种德性的比较简易和较少价值的那一半。

真正的“英雄气概”和“尚武精神”并不仅仅在于蔑视危险、痛苦或厌倦的力量；它也意味着能够面对快乐的诱惑而不屈服，而这就是这种德性比较高尚的一半，也是较难学到的一半。但是梅伊卢斯本人不可能说明斯巴达体制在英勇的这一方面所提供的训练（634b）。这说明学会战胜诱惑的唯一途径，是被迫正视它并且克服它。当斯巴达人通过使年轻人面临危险和痛苦来教育他们勇敢地面对它们时，他们就是按照这一原则行动的。他们回避使他们学会面对并克服快乐的诱惑。确实，

“营房”生活所培育的反常的两性习俗和它的妇女们不受拘束的举止（637c）一样，已经给了它一个普遍的坏名声（636b）。

梅伊卢斯为答复这些评论的偶然一句话，为第1卷其余的讨论提供了材料。他把斯巴达人的快乐如此之少看作是光荣的事，例如，酒会是前所未闻的事情（637a）。这引得那位雅典人长时间讨论“豪饮”——酒的欢乐使用——的习俗。（作为三餐唯一的饮料，酒在斯巴达用得很节省，象希腊所有其它地方一样，仅仅因为水的质量很差。）有些社会完全禁止饮酒，其它社会则允许任何喜欢的人尽情和随时纵酒。雅典人认为这两者都是错误的。斯巴达人也许极力主张，斯巴达人无论任何时候在战场上遇到“不禁酒”的部队就打败他们，但是我们不可能通过枚举从少数事例中引出结论。数不清的交战的结局未记录下来，因此我们可以面向另一方面的例子，例如，纵饮的叙拉古扎人战胜饮食有度的洛克里亚人。倘若我们要评价饮酒或任何其它习俗，我们必须看到，在适当控制下会怎么



对待它。现在，在两个重要的条件下——（1）宴会由一个自身不尽情欢乐的有节制的人主持和（2）这位主持人是一个比宴会其余的人年长和更有经验的人，这样一种集会也许具有有价值的社会用途。当一个人酒后兴奋时，他就赤裸裸地表露自己，“酒后吐真言”在这个意义上是真实的。他冲口说出他平常会保守秘密的想法，而且显示他平常会掩盖的心情。要是有一种能逐渐产生无端的恐惧和忧虑的药物（虽然这种药物是没有的），它就会使我们能够对人的勇敢作出非常安全而简易的测试。我们可以使他一步步深入地服这种药物，并且观察他设法控制其由疾病引起的惊恐。我们应该因而能毫无危险地做事。事实上我们只能通过使一个人面临实际危险时所做的事情，区分较有勇气的人和较少勇气的人。酒确实给我们这样一种对一个人的“明达自制”的测试。我们可以看出在人为地解除由酒杯产生的约束之下，谁最少忘乎所以而保持稳重，因此，倘若宴会被正确引导，就没有应用这种测试将产生严重后果的危险；受测试的人暂时会有点儿喧闹和傻气，充其量不过如此。从这样一种轻微的暴露中了解一个人的弱点比不得不从他面临非法恋爱或类似的严重诱惑中发现其弱点好得多。这种做法也许因而对地方官员有极大的价值，因为他要了解他能有把握地相信什么公民在有机会满足不正当的欢乐欲望的境况中能够完全解脱出来。当然，对宴会的成员们来说，学习“象绅士那样饮酒”确乎提供了一个学会在适当时刻说“不”的非常实际的操练，根据这些理由，那位雅典人提倡在这样严格控制下允许欢乐地饮酒。要是这样的宴会没有控制的话，他希望看到对青年男女、战地士兵、仆人、在任职期间的地方官员们、商船船长、正在履行职务的陪审员和律师以及“任何立即期望要生儿育女的人”绝对禁酒（674a—b）。无疑，这一讨论的主要理由是，它足以说明这些重大原则：英勇德性的较好一半是控制自己的

欲望，以及制服引诱的正确方法是经得起引诱而不是人为地使引诱不可能出现。

（第2卷）刚才援引的一句直到第2卷的结尾才出现，但是在我们到达它之前，柏拉图已敏捷地把正确用酒的问题渐渐引到利用音乐和诗歌作为早期道德教育的工具问题。还有一种可能从恰当使用酒中获得更有价值的社会贡献，但在我们能够说这种贡献是什么之前，我们必须问什么是正确的教育这个问题。要回答这个问题，我们想到小孩最初的生活经历是懂得快乐和痛苦（653a），以及品质教育开始于学会对正常事物的苦和乐的感受（653b）。为了理解该如何得到这种教育，我们考虑一个年幼的生物不能保持不动，它总是跳动和叫喊（653d）。在人方面，靠上帝的恩宠，这些跳动和叫喊能被转变成悦耳的有节奏的歌唱和舞蹈，教育正是以这种转变开始的（654a）。因而，根据任意的解释，年轻人早期的全部道德训练——他们一感觉得到悦耳的音调和节奏，这种训练就应开始——可以放在“合唱”艺术教育的标题下，“合唱”艺术是由七弦竖琴伴奏和一种适当的芭蕾舞的姿势伴舞的歌唱艺术。这一讨论跟前面的正确用酒的问题的连接关系，是由代表柏拉图的卓越的幽默技巧来实现的。首先假定，由于社会大体上必须参与对缪塞的崇拜，在我们的音乐节里会有三个合唱队——一队是男孩和女孩，另一队是青年人，第三队是老年人。但是“关节僵硬”、欢乐的感情已经一去不返的老年人，当然会感到不容易恢复可使他们在公众面前唱歌跳舞变得自然的快乐的年轻精神。倘若他们不完全进入这件事情的精神中去，就会显得笨拙和拘束，尤其在诸神的优雅成就的节日中，是不相称的贡献。当我们回想起歌舞的守护神之一的狄奥尼索斯也是酒神时，让他们适当地饮酒，就会提供暂时恢复青春狂放的必要手段，这倒是合适的。随着讨论的发展，我们发现我们不必完全逐字地接受对这

个“狄奥尼索斯合唱队”所起作用的描述。他们真正应该做的事，是为年轻人的歌曲选择歌词和乐曲。事实上，他们必须是法定的诗歌选集的汇编者，而饮酒会在这一工作中帮助他们。为年轻人汇编诗歌选集的人易犯的错误，是他们挑选的东西实在过于“成熟”了。中年的编辑者的趣味，不是可靠的向导。柏拉图认为倘若他喝了几杯浓酒后兴奋起来去工作，他就会更可能避免这种公认的危险而编成更明智的选集。

本卷的细节不可能在这里讨论，但应该注意的是，虽然这一论述按照和《理想国篇》第3卷中为在教室里运用音乐而制定的那些重要原则相同的主要原则继续进行，但整个讨论更加富于心理洞察力；任何关于柏拉图论述音乐对道德品质影响的观点的描述，都不能忽视《法律篇》第2卷，虽然许多专业的叙述犯了这种错误。就道德教育的一般原理而言，最重要的言论是亚里士多德着重评注的那篇宣言，即整个问题就是教育年轻人正确地“体验快乐和痛苦”（653b）以及“正确”就是指“按照正确的法律发表的讲话”（659d）。<sup>①</sup>这一警句似乎是这一措词的“永久评价”，已经引入亚里士多德《伦理学》的来源。我们也可能注意到反对“观众的爱好”是艺术优秀的标准（658e—659c）这一观点的力量，并注意到把关于埃及的例子作为能够建立永久的美学鉴赏标准的证据（656d, e）。<sup>②</sup>

关于第3卷，我们开始研讨政治科学的主要问题，“城

---

<sup>①</sup>整个警句应该是每个想要领会柏拉图原理的人熟悉的：“教育就是要把孩子们吸引并导向正确地按照法律发表过的并由最优秀和最年长的人凭他们的经验认为确实是正确的讲话。”直接的要点是，健全的音乐教育必须使年轻人一开头就习惯于喜爱真正的美好东西，以致不论老少在音乐上有同样的爱好。

<sup>②</sup>注意柏拉图不如人们经常说的那样对“一成不变的”埃及艺术表示赞成。他只不过求助于埃及的艺术始终不变的继续存在这一事实，当作可能有永久标准的一个证明。

邦”是什么，以及它怎样出现的。为了阐明各种风俗制度的历史发展受到限制的方式，我们想象，如果一场自然界的洪水，除了处于远不可及的位置而得以幸免的一些牧羊人以外，毁灭了整整一个社会，将会发生什么情况。这些牧羊人就会成为他们社会的最粗野的成员，从而所有的文明技艺将会暂时丧失。主要的工业技艺和文字技巧只能极缓慢地恢复过来。幸存者们起先大概在荒僻的地方按隔离的家族群生活，很少甚至没有互相联络的手段，几乎没有产业工具。当他们开始恢复彼此交往时，他们大体上仿照游牧者的方式靠他们的畜牧产品生活，不积累“可以携带的财产”，因此，没有竞争和贪心(679a—e)。他们的生活规则是“家长管辖的”，每个家长为自家制定规章，如荷马在其对畜牧独眼巨神的描述中正确地设想的一样(680b)。

经过一定的时间，人类会从这种“游牧生活”过渡到农业，并且在某种“城市”定居。这些新拓居地，当然首先会建立在地地上，而农业会一同带来最初的原始的“圈地”企图(681a)。为了防御危险，一些家庭会结合在大“屋子”(象北美印第安人的“长屋子”)里。这就最终会导致生活习惯的“平衡”。“大屋子”会从每个家族群一同带进拓居地的各种规则中发展一种新的生活规则。因此，我们可以称之为最初的原始立法的起源(681b—c)。所以我们可以同一阶段发现以一种头领的“寡头政体”统治权出现的早期形式，这些头领确保充分遵守这一生活规则(681d)。当洪水的记忆完全消失时，就会采取进一步的步骤。人们就会敢于走下高地，进入平原，较大规模地建立象荷马描写的伊利奥斯(Ilios)那样的城市(682a)。随着这种发展，我们发现自己处于能够从事各种严峻战争的富裕而有力的君主时期。(人们将注意到柏拉图以何等确信的眼光辨明希腊的“中世纪”的一般特征，象在《伊



利奥特》中为我们描写它们的一样，柏拉图在《伊利奥特》描述“骑士制度”的古老时代方面，正确地把它看作按照史实叙述的。）

关于从特洛伊撤退的灾难和佐里斯人（Doris）征服伯罗奔尼撒人的灾难的传说故事，也给我们一个教训。关于回归的战士和新生一代之间的冲突以及佐里斯人侵犯的叙述，有助于理解一次“世界战争”改变历史面貌的方式（682d以下各页）。用相当长的篇幅证明的主要论点是，佐里斯的侵略者只要在他们的下一代是聪明的，就有建立一个本来能够坚守住并对抗所有东方君主政体国家的机会，因为他们发现自己占有一片新的领土，没有古代的传统或者既得利益集团妨碍他们，因此就能放手立法。他们一定滥用了他们的机会，因为虽然传说他们建立起一个保证相互支援的斯巴达、阿戈斯（Argos）和梅森尼的三国联盟，其中两个国家最后被第三国征服，削弱，只在某种程度上，和在斯巴达的唯一城市内，古老的生活规则持续了下来，它始于那次征服，而且它事实上在异邦和敌对的全体居民中受侵略者佐里斯人的支配。在那次征服中犯的重大错误是，虽然三个王国试图藉一个公约确保它们制度的持久性，但公约规定三个王国之一倘有任何变革的企图，另外两个王国就要帮助把它抑制，他们并不理解最重要的原则是（691c—d），任何国家的永久福利，需要在几个方面之间划分最高权力。把完全的统治权集中在同一人手中是毁灭性的。倘若斯巴达保留了很多古老的制度，乃是因为“权力的划分”保存了斯巴达。当环境导致在两个家族之间划分王权时，政治家的远见就为它提供一个机会；古代政治家——这肯定是指利库古斯——的才智，通过划分君王和“长老院”之间的统治权，把这一原则推进一步；这一过程后来是由民选长官的制度完成的。因此斯巴达的政体，如柏拉图认为一个稳定的政体始终应该是的，是一



个混合的政体（691e—692e）。

我们从波斯的历史和雅典的历史获得相同的教训。这一原则是，作为最后一着，有两种政体的“模型”——个人统治（君主政体）和民主政体（群众统治，693d）。在一种健全的政体中，需要把两者混成一体。雅典人是这样，同一时期在赛鲁斯统治下的波斯人也是这样。但在波斯，平民管理的成分已经消失，行政管理已变成反复无常的寡头统治，其结果是因为在臣民中没有真正的忠心，波斯现在只是在“名义”上可怕的。在雅典，尊重个人品质和权威已在群众专政中丧失了。在以上两例中，原因是同样的，既不懂真正的教育原理。从大流士大帝以来，每个波斯王子“出身显贵”并由嫔妃宦官培育成长，这些人通过满足他一切任性的欲念来毁掉他。在雅典，当没受教育的人学会认为他们对音乐和戏剧的看法象受过教育的人的看法一样好，而且同样的错觉不久扩大到政治问题时，不幸就开始了；现今的雅典不是真正的“民主政治”，而是无知的爱好轰动的人的“戏剧狂政治”（694a—701d）。在波斯，没有一个人被教育成如何发号施令，而在雅典没有一个人学会如何服从。对想要成为立法者的人来说，历史的教训因而是，每个健全政府，必须依据“统治权的划分”；它必须把“平民”的成分跟“某种个人权威”结合起来，或者如柏拉图所说，必须把“君主政体”与“自由”联结起来。在某个地方必须有权威的席位，但是权威不应该堕落成为管辖；必须有个人的自由，但不是无政府的自由。

注意柏拉图运用诗歌和传说作为他尝试重建史前史根据的贤明方式，并注意他从历史中汲取教训的适度和严肃，是对柏拉图的一些普遍的误解起矫正作用的很好方法。大体上，他对人类从游牧生活过渡到农业状态，从家庭群居生活到“城市”生活各阶段的观念是与亚里士多德的相一致的，因此我可以认

为，《政治学》里众所周知的关于“家庭”和“村社”作为“城市”的先驱的描述，是有意识地受到《法律篇》第3卷中比较详尽的描绘鼓舞的。在某一方面，柏拉图是比亚里士多德和任何其他古代作家更“近代的”，他犹如我们自己清楚地意识到一定有合起来形成史前社会巨大的时间间隔和无数的变化。在希腊人中间他独自真正认识到人类生活的“有史以来”晚近时期和史前时期的重要性。就政治学原理而论，《法律篇》的巨大特色，是清楚而明确地宣告“统治权力的划分”原则。阿克顿爵士（Lord Acton）曾比约翰逊博士（Dr. Johnson）更进一步写道：第一个辉格党员<sup>①</sup>不是魔鬼而是圣·托马斯。更确切地说，也许既不是圣·托马斯也不是魔鬼，而是柏拉图。

《法律篇》第3卷结束时说，克林尼阿及其朋友确实访问了建议的新城的地点，并且邀请这位雅典人边走边谈，继续讨论立法，来帮助他们。在第4卷里柏拉图立刻着手给我们上一堂实际制定法规的课。最首先必需的东西，是精通我们要为之立法的国家的地形、气候、经济资源以及城市居民的特征。法规和立法当然必须适合于所有这些情况；柏拉图决非乌托邦的建造者，而是一个极为实际的思想家。在当前的情况下，他假设这一想象的城市的领土是多种多样的，它包含相当数量的可耕地、牧场、林场，等等，但不是非常肥沃的。在位置方面，城邦离大海若干英里，虽然在它的领土上，有一个地点可以成为良港。它没有紧靠的邻邦。这些条件都是假定的，因为没有这些条件，柏拉图认为在国家生活中最有利的一些特色就得不到。他想要他的领土多样化，以便它可以尽可能自给，不仰赖进口；他要它不过于肥沃，主要是为了排除生产的提高需要外

---

<sup>①</sup>辉格党是英国自由党的前身。——译者

国市场，为了差不多同样的理由，他为它不容易通向大海——巨大的贸易通道——而高兴。他反对大批大批从事贸易的外人涌入，因为他们的出现对本国生活传统的稳定会是一种威胁（不应有皮雷埃夫斯港市<sup>①</sup>）。因此他也想要排除大量的出口贸易，因为他不希望社会风气商业化。进一步的危险是象在雅典本身的例子那样，海运贸易的发展结果，将导致海军的成长，而且由此导致侵略性的“帝国主义”。这说明了柏拉图写那长篇文章的动机，与一般的意见相反，他论证说，雅典作为海上大国的兴起，是它的主要不幸（705d—707d）。这也是艾索克拉底的意见，而且看来是正确的，尽管有特米斯托克尔和伯里克利习惯性的颂扬。正是商业主义者的帝国主义精神，直接导致阿克拜第及其信徒们试图在西地中海建立一个雅典帝国，也正是这种冒险活动，无可挽回地毁坏了伯里克利的民主政治。<sup>②</sup> 雅典的历史说明为什么柏拉图希望一个道德健全的社会是农业的，而不是工业的，恰如鲁斯金、卡莱儿和莫里斯（Morris）也都希望英国能够这样。由吸引从克里特岛和伯罗奔尼撒来的定居者的未来居民的构成，是打算提供另一种有利条件。因为公民来自不同的方面，他们将有各不相同的原始传统，而这就意味着一个立法者不会有与愚蠢的保守主义同样呆板的重负要克服（708d）。

到底什么可能是创造一个彻底健全的法律和制度体系的最有利的时机呢？虽然这话似乎自相矛盾，但是最好的机会会由一位绝顶聪明的政治家和一位“暴君”合作共事来提供，但这位暴君必须年轻、聪明，而且有异常崇高的道德品质（709e）。

---

<sup>①</sup>古希腊大港。——译者

<sup>②</sup>当前雅典是一个海军强国，不是他们的过错。他们必须如此，正因为象我们自己一样，他们需要进口小麦。但是拥有一支强大舰队的必要性，不可避免地引起一种诱惑，要利用它来达到自私扩张的目的。

这一想法是，在这种情况下，政治家就会有最放手处理的权力。他就会只需要使专制君王转而支持他的计划，而社会其余的人就会跟着干，部分地由于忠心，部分地因为独裁者具有必要的权力管束心怀不满于政治现状的人。当然，倘若要说服他干这样一种事业，他就必须既聪明又年轻；年长的人不大容易感受到深刻的影响。他必须有崇高的道德，因为倘若要实现专制君王和“自由”的结合，就要号召他牺牲自己作为独裁者的地位。竟然会有象一位最重要的政治家跟一位具有如此不平常条件的年轻独裁者在同一时期和地方联合的这种事态，是不大可能发生的，但是我们不能说这件事情是不可能发生的（711d）。所以我们可以想象，这一条件实现之后，继续考虑具有这样一种供他使用的权力的政治家很可能会推荐什么制度。<sup>①</sup>

要是一个有治国之才天赋的人获得了这种把他的想法付之实践的机会，他就会按照已经制定的原则，注意不建立一个希腊社会熟悉的三类中任何一类“不混杂”的政体。那就会是建立一种有天赋的个人或阶级对一个从属的阶级或各阶级的统治权。在一个真正的“政体”中，统治者不是阶级利益集团，而是上帝，而上帝藉以使其命令家喻户晓的声音，就是法律。因此，良好政体的根本原则是，统治者不应该是个人或阶级，而是不受个人感情影响的法律（713e）。在这样一个社会里，具有权力的职位将不因出身或财产或力量上占优势，而因全心全意为法律服务占优势而给与。它与荣誉有关的事就是忠于法

---

<sup>①</sup>为什么柏拉图没有建议绝顶聪明的政治家本人该是天生的王位继承者呢？大概因为治国之才的智慧仅仅随同岁月和经验产生。但是，一个上了年纪的、有经验的独裁的君王，既不会有利用其地位压制自己的野心的热忱，也不会完全摆脱私人利益的羁绊。因此，这种智慧必须是不必跟暗中诱惑的私人利益作斗争的人的智慧。这种热忱必须是没有丧失青年朝气的人的热忱。

律。这位雅典人因此想象自己以立法者的身份正在全体未来的公民面前讲话，并继续开始对他们谈论法律的尊严（715e—718a）；这篇讲话开头的词句也许是近古的柏拉图主义者比其他任何人更经常引用的唯一“原文”。上帝永远紧紧沿着“他的道路的平坦进程”前进，因而正义就伴随着他；希望幸福的人，必须带着一种“谦卑而遵守纪律的”精神跟随在他们的行列里。追随上帝意味着象上帝，上帝是真正的“万物的尺度”（716c）。只要我们遵循正确规范生活，我们就象上帝了。

在有正确规范的生活里，尊敬必须按正确的顺序给与各种不同的接受者，首先给上界和我们城邦中的诸神，其次给冥府的诸神，接着给“有高尚精神的人物和英雄”，然后给祖先和已故的双亲，最后给我们活着的父母；在尊敬活着的双亲方面，我们必须记住，用我们的财物供养他们是最小的责任，用我们的肉体照顾他们是较好的事，精神上给他们热爱和忠诚才是大事。当他们在世时，我们无论怎样为他们多做事都不会过分；当他们过世时，最简朴的葬礼才是最合乎礼仪和体面的。此刻，关于人生的种种责任的谈话突然中断，要到下一卷才重新继续下去。中断的理由是，讲话者回忆起有两类可能存在的法律——简短的法律和较长的法律。简短型的法律是普遍流行的时尚。它由一个以一种不服从就要惩罚“制裁”的命令或禁令构成。然而，聪明的立法者将不希望完全依靠威胁来吓唬臣民服从。他宁愿竭力争取臣民在感情上支持他的法规，只对那种最坏的公民加以强制。倘若我们考察一下治疗肉体疾病的医生的业务，我们将发现他们中间有两种类型。有仅凭经验治病的医生，往往他们自己是奴隶，病人也是奴隶，他们开一张药方，并专横地威胁说，病人倘若不照处方服药，病情就要恶化。有著名的医生，他们是受过教育的人，他们的病人也是受过教育的人；他们向病人说明他们治疗的性质和他们那些规定



的目的，并尽力使病人有助于达到治愈的目的。立法者应当采取的就是他们的方法。因此他应该在他的整个法规及其主要章节之前，加上“序言”，说明他制定法规的意图，以及这样那样的惩罚对于忽视这些法规是恰当的理由，从而赢得了他为之立法的社会的同情（719e—720e）。因而，在制定一个人应达到一定年龄才结婚或者被课以罚款或丧失公民权利等法律时，他要详细说明这一法律的理由，也就是，它旨在获得象对这一民族说来是可能不朽的声望，<sup>①</sup>并且说明正好选择下面这一“制裁”的理由，也就是，为了节省开支而逃避责任的人，应在经济上受惩罚，以及生前不为后代做任何事情的人，不应分享我们期望那年轻一代给与双亲的葬礼（721a—d）。因此我们可以把关于有权受崇敬的人和各自有权受崇敬的程度的中断的谈话，看作是我们整个法规总序的开端。

第5卷在其开头的几页里包含这一伟大序言的接续部分（726—734d）。从对双亲的尊敬，我们继续谈论到对我们自己以及同伴应得的尊敬或尊重。自我尊重的法则是精神胜于肉体，肉体胜于财产。一个人必须更珍视他的精神胜过他的肉体，珍视他的身体胜过他的“财物”。如果我们把体力和健康或权力或财富放在智慧和品德之前，或者如果我们使无价值的贪心或情欲得到满足，我们就侮辱了我们自己的灵魂。如果我们宁要财富不要健康，那就玷污了身体。柏拉图的观点是，非凡的美丽或强健或财富，对灵魂的危害，一般说来，不下于特殊的丑陋、残废、病弱、赤贫对灵魂的危害。美丽滋生虚荣，强健滋生肉欲，财富滋生懒散和奢侈。就身体和财产两者的益

---

<sup>①</sup>这一已在《会饮篇》里出现过的思想，跟灵魂的不朽学说无关。正是人——灵魂和肉体的复合体——柏拉图讲到时说，他子孙的生存是他能作出的最接近不朽的方法。“生命”离开了躯体，不是“人”而恰恰是“生命”——“灵魂”。

处而言，中等条件比极度更为可取。与他人的关系，主要的正确准则有两条：（1）在我们与朋友和同胞的关系中，我们应该把我们与他们那里得到的利益估价得比他们自己的估价高，而把我们给与他们的帮助估价得比他们自己的估价低；（2）对外邦人的关系中，特别是对恳求者，我们应该特别注意，循规蹈矩，行为检点，因为没有任何事情象捉弄无保护的人这样令人类和上帝厌恶的了（724—730a）。

紧接着，谈到关于一个人在法律不能制定具体的命令或禁令的问题上应该如何做人的告诫。对一个人的最高要求就是在生活的一切关系中要有“真诚”——事实上就是要有“忠心”。一个不“忠诚老实”的人是完全不能信赖的；缺少忠心使友谊和一切生活的幸福都办不到。我们必须规定，在这方面以及在德行的一切方面，你本人忠诚老实是好事，更进一步使当局了解其他人的不端行为那就更好，最好是实际上帮助当局惩罚干坏事的人。我们必须补充说，在各种德行上的竞争，是我们应该在我们所有公民中间鼓励的唯一竞争形式，因为它不是一种旨在独占善行，而是旨在把德行尽可能广泛地传播的竞争。一个有美德的人，对待别人的过错，只要可以挽救，就应该慈悲为怀，因为他知道“没有人蓄意做坏事”；他只对无可救药的人尽情发怒。一个人也必须提防对自己不合理的偏心的致命错误。因此他必须抑制一切放纵的感情主义的倾向（726b—732d）。

我们决不应忘记，我们正在力图使人而不是神站到德性一边。因此我们必须考虑到普遍的人类存在的令人愉快的欲望。我们不可能指望人类经常地选择崇高的生活，除非使他们相信这种生活也是令人愉快的。它的崇高已被论证过；柏拉图现在开始坚决主张，甚至按照享乐主义者演算的规则，只要你正确说明规则并正确算出总数，将发现道德上最美好的生活，也是

最令人愉快的生活。这些规则是，我们渴望得到快乐，而不希望有痛苦；我们不希望中立状态，但是我们宁要中立状态而不要痛苦。我们选择一种伴随着过多快乐的痛苦，而拒绝一种伴随着过多痛苦的快乐；对于快乐和痛苦的恰好平衡，我们是冷漠的。我们必须把“数目”和“大小”——即次数和持续时间及强度，考虑为快乐和痛苦的“范围”。我们渴望有一种当我们已经注意到所有这些“范围”的时候天平将侧向快乐一边，而不希望有天平侧向痛苦一边的生活。苦乐恰好平衡的生活，比痛苦多于快乐的生活可取。倘若我们考虑与普遍承认的四种美德及与其相应的相反的缺点——有节制的生活和放荡的生活、聪明人的生活和蠢人的生活、勇士的生活和懦夫的生活、道德“健全的”生活和道德“不健全的”生活，我们发现，在每一对的第一部分中，刺激比在第二部分中少；快乐和痛苦都不大强烈，但同时这些快乐比痛苦更经常而持久，而且在这些对子的第二部分中，痛苦比快乐多而更持久。因而，在每种情况下，在每一对的第一部分中，苦乐的天平，侧向快乐一边，在第二部分中，就侧向痛苦一边。这就是柏拉图的证明，倘若计算是公平地算出的，较好的生活证明也是较令人愉快的生活。我们必须记住，较好生活的道德上的优越性，既不等同于较大的快乐，也不是从它的较大的快乐中推论出来的，而是当作早就独立地确立的（732e—734e）。这就把我们带到了我们的立法总序言的末尾。

在进入立法之前，还有一个问题要加以讨论——任命必要的地方行政官吏。地方官吏可以说是我们必须编结的织物的经线，而其余公民是纬线。经线必须有更牢固更坚韧的质地，必须由人口中性格最坚强最不柔顺的那些成分组成。我们一开始规定必须把社会的规模——家庭户数——保持不变（737c）。（我们要把人口明显的增减所引起的社会变革排除在外。）我们需要有

一种我们的领土按勤俭原则能供养的人口，既不多，也不少。如果人口增长超过这个界限，它就将以侵犯邻国为代价开始扩张；如果它降到这个限度以下，它就不足以自卫。家庭的实际户数，将视幅员的大小而定，但为了说明其目的（737e），我们不妨想象它固定在5040户以上，这是一个由于它可以用一直到10的整数除尽而受人欢迎的数字。这是很方便的，因为也许有希望为了各种目的把居民分成行政小组。<sup>①</sup>

我们可以立即说，真正最美好和最幸福的社会，大概是没有“私人”利益的社会，在那里，甚至妻子儿女也是“共有的”，而且从未听到“我自己的”这句话（739c）。我们现在所描述的是可能最接近于这种理想的社会，这种理想也许对高于人类的生物才可能存在（739d）<sup>②</sup>。对于这“第二类的城邦”来说，我们必须规定，土地不应共同开垦；作为对人类的弱点的让步，应该有私有财产和房屋，但是产权的所有人，必须永远把它看作属于他自己的，同样也是属于这个“城邦”的。

“炉灶”的数目永远不变，将成为一种宗教的义务。遗产应永远完整遗留给一个由父亲选定的儿子，他将主持家庭的礼拜。女儿们应该由结婚得到赡养，因此为了保证她们的婚姻，将有一条反对赠送或收受彩礼的法律（742c）。一个人其余的儿

---

<sup>①</sup>5040=7!（整数从1到7的连续乘积），柏拉图选择它，因为既然7是少于10的最高质数，而8、9、10三个数每一个都是少于7的一对因子的乘积，7!显然可被直到10的每一个整数除得尽。它也能被12（2×6）除尽；因此这是一种很大的方便，因为12是一年中的月数。里特在这节上的注释，正确指出选择这样一个数字的理由是严格的实际的：它在确定精确的定额中预先应付了任何人口的详细细分应当向税收或防务提出的困难。

<sup>②</sup>柏拉图仍然坚持《理想国篇》的道德理想，尽管他似乎明确地在说，实际上不可能被体现在人类身上。他是否曾经有过别的想法，是可以怀疑的。无论如何，他现在把拥有不可让与的产权的农民所有制，看作是普通男女可能在其中对“共同”利益表示最大献身精神的社会。

子，则靠鼓励无子女或失去儿子的人收养提供生计。柏拉图因而意识到，他的规划要求正常的家庭应该有两个孩子中的一个。人口过剩的趋势将靠“道义上的劝告”来抑制（740d），或者作为最后的一着，靠派遣移民队。（显然没有考虑过控制生育的“人工”方法。因时疫等等而不可避免的人口下降，尽管迫不得已，可以通过吸引新定居者来弥补。

不幸，要全然阻止经济上的不平等是不可能的，但是它们可能被限制在一定范围内，赤贫和不义之财都可以由以下的规定来排除。遗产应当尽可能接近同等的价值（737c）；为了保证遗产在同一家庭保持不能让与，要对整个领土作仔细的测量并保存在公共的档案里（741c）。为了清除商业主义的污染，国家将拥有自己的通货，在其领土以外不得使用，公民拥有外邦的硬币将是一桩罪行（742a）。<sup>①</sup>不应有有息贷款，也不应有信用贷款（742c）。这样做的理由仅仅是，我们不希望鼓励一个人靠投资自动偿还的利润生活；我们要他做一个依靠自己双手劳动过活的农夫。资本增益将由建立四个经济阶级来控制，最贫困的阶级除了他们的遗产以外，一无所有；最富有的人只允许拥有遗产收益的4倍。财富的任何进一步增长将被转归国家（744d—745a）。因而在分配公职时，品质和出身将有些影响，财富也将有些影响。这是很遗憾的，但它是我们不可能完全排除的一个条件（744b）。

社会将被划分为12个“部落”，<sup>②</sup>人们注意这些部落总的财产是近乎相等的，而且他们的占有物是均等的。每种遗产将

---

<sup>①</sup>依据斯巴达的实践的规定，费希特（Fichte）在其《封锁的商业国》一书里也建议过它。

<sup>②</sup>这一数目是为下面实际的方便选定的；他使某一官职或职务便于一年中在所有的部落中间轮流一遍。法定的一年，必须是365日，而不是360日——这项改革直到以后的年代，才被实际的每个希腊“城邦”采用（828b）。



被划分成一半靠城镇近些，另一半离城镇远些，这个城镇必须有一个中心地点，因此我们应该注意公平划分，结果（例如）一个拥有半数财产紧靠城镇的有利条件的人，必须有另一半财产在国家的郊区（745b-e）。关于细分和度量制，柏拉图通过明确坚持货币和一切度量衡的严格标准化的重要性，表明他在细小问题上的实际兴趣（746e），<sup>①</sup>其目的当然是要抑制细小的不诚实的利益的的可能性。认为法律应当对这种事情视而不见，是没有哲学眼光的偏见。算术有最高的价值，假如用未受过腓尼基人和埃及人的商业主义污染的精神探究它的话（747a-c）。

第6卷最后把我们带到各种地方官吏和行政部门的选派问题上。我们在这里一定愿意把最重要的选派人员以及构成他们的方法，说成是柏拉图对实际事务表现的洞察力的例证。最重要的普通地方行政官是法规护卫者，一个品质和智力都经过审定的37人团体，他们在选派时必须至少50岁，并且到70岁必须退休。他们的作用一般是护卫法律的利益，尤其负责登记财产，并把犯有欺骗性隐瞒收入罪行的任何公民，加以处罚和“记入黑名单”。他们也扮演审判各种严重犯罪案件的主持法官的角色。所以他们必须由书面并记上选举人姓名的（预防不负责任的投票）选票选举产生，而且选举有几个阶段，藉此把初选的300人的姓名最后缩减到37名（每个“部落”3名，用单数以防止不同意见的人数相等）。

普通的大议会——社会的“代表性的议院”，——是根据一项为消除极端的“阶级意识”和使幕后操纵及秘密小集团的阴谋成为不可能而巧妙制订的计划选举产生的。它最终由360

---

<sup>①</sup>里特在这里正确地唤起对这一要点的注意：柏拉图在这里第一次指出这类法规的必要性。这些法规在希腊的实践中，尚不为人所知。

个成员组成，4个有产阶级中，每个阶级产生90名，但选举有几个阶段，因而能拖延一星期以上。在第一阶段，每个阶级选出360名代表，投票占4天时间。两个最富有阶级的公民有义务投票选所有4个阶级的代表，否则要受到处罚。第三和第四阶级的公民，只被迫在头两天投票，而另外两天可以投票，也可以不投票，听其自便。（这一想法是设想他们多半会弃权，因为他们已经丧失了工作周中的两天，而不愿意再失去两天。于是，因为较贫穷的公民是人数最多的，所以两个较富的阶级的代表，将由较穷的阶级在其中很有影响的选举中选出来；较穷阶级的代表，主要将由较富的阶级的选票选出来。这意思是，选出来的名字将是来自各阶级的稳健的人；任何科里奥兰努斯（Coriolanus）<sup>①</sup>或凯德（Cade）<sup>②</sup>都不大可能被选中。这保证整个团体必须是热心公益的、坦率公正的，并且很可能和谐地合作共事的。）在选举过程的第二阶段，通过一次必须由全体公民强制实行的投票，把名字缩减到一半。（一位也许猜过第一次选举的极端分子就这样很可能在这一阶段被清除，而且，因为投票对每一个人都是强制的，所以较富阶级通过引诱他们较穷的同胞放弃选举本阶级的成员，使穷人的代表也许成为一出笑剧的危险被缩减至最低限度。）最后，数目用抽签再缩减到一半（这大概是竞选活动营私舞弊最后的预防措施）。这样任命的议会成员，任期一年，其中十二分之一的人组成一个每月行使主要统治职能的委员会。

近代思想家很可能对这个计划提出的主要批评，或许会是它由于不让极端分子在“国家议会”里吐露他的不平，会使他冒更大的危险。但是人们也许说，我们凭经验得知，同一个机

<sup>①</sup>科里奥兰努斯为古罗马大将，因骄横而导致灭亡。——译者

<sup>②</sup>凯德（？——1450年）：英国肯特郡暴动的领袖，以反对英王亨利六世朝政的腐败著称。——译者

构把“安全阀”的作用和真正有效的国家议会的作用结合起来，是何等艰难。

在柏拉图式的社会里最重要的公职，如我们应该期望的，是教育部长的职务。社会的幸福，直接依赖提供给后代子孙的教育性质，因此教育的监督者，由于担任最负责的职务，应当是社会中最优秀最杰出的人物。他必须是一个50多岁的有子女的人，并且应该被其余的行政官员投票从“维护法律”的团体里选举产生，任期五年（765d—766b）。“教育部长”因而是柏拉图社会里的“总理”。

倘若这一社会的生活，根据道德观点，应该是非常健全的，我们首先必须保证家庭生活的气氛自身是健全的。结婚必须被看作是对社会的一种庄严责任，自私地忽视履行那种责任，如我们已经获悉的，将受到惩罚。婚礼的铺张浪费不应该赞同。家庭的和睦也需要我们为仆人的待遇制定一个正当的家规。主人为了仆人也为了自己，在对待奴仆的举止行为方面必须比他对待同等人更加审慎地公正（777d）。但是他应该严格地公正，不能由于不正当的亲昵而损害他作为主人的身份。他的话对仆人必须是法律，他必须处罚任何违拗的言行。在我们的年轻人结婚后，我们务必使他们按正确的方式开始婚后生活。我们不应该让他们认为在小孩来到之前，可以随心所欲地度过初婚的日子作为蜜月。例如年轻的丈夫必须完全一如平常，跟他的伙伴们一起在公共餐桌旁就座（780b）。因此，虽然这是一件即使在斯巴达也没有被尝试过的事情，必须教育妇女和男子一样，在她们所属的社会监视之下生活。她们比男人脆弱，因此，由于认识到她们的行为容易受到公众的非难，故而更加需要加以保护。他们也必须同桌用餐，因此我们不应当倾听要求有权管理“私人事务的”道德改革家提出的控告（780d—781d）。人类三种最强烈的欲望是解饥、解渴和性

欲，而文明生活的基础，只有通过恰当地控制所有这三种欲望，才可能形成（782d—783b）。在男人和女人成婚后，他们必须认为养育好的后代献给城邦是他们应尽的义务。应该有一个由当局任命的妇女委员会，在这方面监督已婚夫妇的行为，并规劝他们。这个委员会将在已婚男女婚后十年全面控制他们，并根据优生学和伦理学的观点履行其职责。倘若结婚10年以后仍无子女，他们将依据公正的条件安排离婚。他们和“法律守护者”在婚姻纠葛中充当调解人，对于不听他们劝告的当事人将有各种惩罚。他们也将注意使破坏婚姻忠诚的行为，如果严重到不能听之任之的话，一律严惩不贷。必须保存出生和死亡的详细的登记簿，这是毋须说的。没有它，我们就不能保证遵守关于结婚、公职或兵役合格的适当年龄的规章。男子必须在30岁到35岁之间结婚，女子则在16岁到20岁之间。<sup>①</sup>男子30岁以下可能不被派公职，妇女在40岁以下也可能不被派职务。男子义务服兵役的时期将是20岁到60岁（雅典的规定），如果要给妇女任何“战时工作”，那应该在她们生过小孩以后和50岁以前（783d—785b）。

《法律篇》的第7卷包含柏拉图最重要而详细的普及教育的规划。这些原则实际上是我们已从《理想国篇》熟悉的东西，但在处理上详细得多，而且在某些方面，要求的水平已经提高。开头就必须有有系统的组织，因为倘然我们一切听任单个家长任性行事，我们将不能在国内获得我们需要的精神和品质。因此我们不能过早处理这个问题，就是当小孩的肉体和精神有最大的可塑性时，错误对待可以造成最持久的伤害。我们因此应该甚至在孩子出生以前着手这一工作。待产的妇女必须

---

<sup>①</sup>后来（883d）女子结婚的最小年龄被估计为18岁；我们必须记住，《法律篇》未曾经过作者最后的修正。

接受为了有利于未出生的孩子所需要的那种训练 (789d)。孩子出生后，我们必须确保护士甚至在他能走路之前给他有益的运动和空气，尤其不许他由于过早走路而伤害自己 (789e)。婴孩应尽可能接近于仿佛他一直在大海上那样生活，应该把他播弄，上下摆动，给他唱歌 (790c—e) 以便使他免受惊吓。这是为发展勇敢和坚定性格的首要的准备工作。而且必须注意使婴孩保持心平气和，允许他变得躁动不安或者容易发怒，乃是不良道德的开端 (791d—793d)。当孩子 3 岁或更大一点，我们可以开始审慎地纠正他，于是他将开始玩游戏。让孩子发现自己的游戏是最好的，但是从 3 岁到 6 岁，他们应当每天被一起带进各种神殿，在当局任命的妇女们的管理之下玩耍，这些妇女将有机会保证使护士真正用政府指望于她们的方式培养她们照管的孩子们 (793d—794c)。在 6 岁时，就要认真开始授课，随之把女孩和男孩隔离开来。应当教男孩骑、射、投、掷，女孩们还是以学会同样的事情为好，或者至少学会使用这些武器 (794c—d)。应该注意把孩子们训练成左右手并用。我们从赛西亚人 (Scythians) 满不在乎地使用任何一只手执弓，就知道这是可以做到的，而且有两只“右手”，具有极大的实际重要性 (794d—795d)。我们把体操和“音乐”分别看作训练身心的名称，可以把前者划分为两个分科——舞蹈和角力。就教育的目的而论，“弄虚作假”的摔跤是没有用处的，只有对战争真正有用的凭真功夫的摔跤才应该练习 (796a—b)。<sup>①</sup>特别加以表彰的舞蹈，同样地是穿戴盔甲的跳舞，那为长年的军事教育作准备提供一种良好的初步训练 (796a—d)。

---

<sup>①</sup>柏拉图并不喜欢花色摔跤和拳击，而且很明显地认为柔道是不适宜的。他用很多话谴责安塔乌斯 (Antaeus) 的技艺，传说此人靠倒在地上打败对手。



“音乐”需要更充分的论述。我们必须再一次使自己想起这个问题的极大实际重要性。重要的是在社会的“娱乐活动”中不应该有不恰当的改革，因此对确立的“政治体制”的背离都伴之以使社会的健康蒙受危险，正象它对一个有机体的危险一样（797a—798d）。音乐，如我们经常说过的，乃是“模仿”或“复制”情绪和性格的型式，而且，因为我们希望国民的品格理想保持不变，我们将需要使这种模仿的标准也保持不变。埃及人在这方面给我们树立了一个榜样；每一类被允许的音乐形式被他们奉献给对一个神的祭礼，从而改革就变成渎圣罪，而我们应该要求在我们的城邦中仿效这一范例，尽管在希腊人看来它是奇异的。注意使这一范例得到遵守，应当是我们“卫护法律”部门的职能之一（799a—800b）。他们将不允许诸神的节日被合唱队朗诵亵渎之词以及用一种似乎只适合于哀乐演奏者的呜咽方式所玷污（800c—e）。（这是想要把那些悲剧性的“合唱队”以及和它们关联的不幸都排除在外。）我们的诗人一定觉得他们的工作是祈祷，并且觉得它的第一条规定就是“虔诚的缄默”，第二条规定是，他们自己并不懂得如何“正确地祈求”，必须从法律上了解什么是人类应该祈求的真正福祉（801a—c）。因此诗人必须服从指责，并且不应该传播没有“卫护法律者”的“印刷许可”的任何作品（801d）。编辑一册满足我们需要的适合韵文选集，将是国家的任务，编辑者们，除了是具备正确的鉴赏力的人之外，必须达到50岁的成熟年龄。这样，我们可能希望使我们的年轻人开始就充满具有对崇高简朴的艺术的正确情趣（802a—d）。当然应该区分男孩学习的歌曲和女孩学习的歌曲；前者的音调必须是崇高而男子气概的，后者的音调是安静而纯洁的（802e）。

我们继续讨论将要建立在健全的美学情趣和道德情趣基础上的教育的细目。可以说，我们已经安放了船的龙骨，现在必

须设计伞骨。我们也许觉得，可能人生的航程不象它看来那么严峻。我们也许不过是上帝的玩具，但即使那是这样，我们必须妥善地而不是以整个人类的颠倒的方式来玩这个游戏，人类无根据地相信战争是人生的事务，和平只不过是伪装游戏。实际的情况是，和平才是“真实的”和“重要的”，因为只有在和平中，我们能够探究教育这一人生最严肃的事情（803a—804c）。

回到我们的本题。我们将需要为传授我们说到的事情的学校，具有适当的建筑物和场地。这些学校里的教师将必须领工资，因此一定是外邦人。所有的孩子都必须每天上学，这不应该听任父母的任性。这适用于男孩，也适用于女孩；她们甚至必须学会骑射，否则将要使国家丧失它有权在必要的时候指望的另一半公民的服务（804e—805b）。

重要的是注意这里所作出的建议的重大意义。如伯内特教授所指出，第一次正在被设想的事情是“中级学校”——由特别胜任的适当组织的支薪教师任教为男孩和女孩的高等教育准备的一个永久学校。（维持这样一个学校，不可能不支薪，就是按照希腊人的思想感情认为他们一定都不是正式公民的原因。）我们知道“文法学校”是马其顿王国时期的实际的学校；也许它的存在应该归功于那个时期学园的成员们作为公认的教育和司法专家所产生的影响，伯里克利时代的古老实践是，各种“高等教育”都是由听取各有专长的智者们的讲课得来的。柏拉图的新思想是，通过协调个别学校的专家使中等教育系统化。

我们无需害怕批评我们在妇女教育上的观点是似是而非的。通过思拉斯和其它妇女从事农业的地区的例子，我们看到她们可以分担男人的劳动，虽然在雅典只指望她们坐在室内，看管储藏室以及纺纱和织布。在斯巴达，遵循一条中间路线，

女孩子学习角力，而她们不做家务事，但是并不指望她们能够为国防做什么。我们怀着对斯巴达听众最大的尊敬，必须承认我们对这样一种调和并不感到满意；妇女至少应该在万一需要时，能把侵入者从城邦中吓跑（806b）。<sup>①</sup>

我们为我们的社会所采用的规划，确保我们的公民将不必为生存的手段而长时间劳动；他们将有很多闲暇，但他们不应该把闲暇浪费在象牛一样养肥自己上，而把它用在决心过最奋发的生活上，这种生活旨在有益于身心。他们将必须及时起身，先于所有的仆人，不让宝贵的光阴浪费在睡眠中，人们将告诫：在清晨，应该既处理家务又处理公务。睡眠过长、过迟，对精神不好，对身体也不好（806d—808c）。结果男孩必须黎明就送去上学，而且送孩子上学的仆人和教师，都必须最密切地注意孩子的道德，由于男孩，正因为在他身上有一个到目前为止尚未探究清楚的“智力的泉源”，所以是最难驾驭的动物。至于学校的教育科目，我们已经讲到应该挑选歌曲和诗篇的种种原则，但是选择合适的散文将更为困难。当然，必须为了日常生活的各种目的学会足够的算术，必须为了理解日历学会足够的初等天文学（809c—d），以及必须为了懂得怎样弹竖琴学会足够的音乐。这在男孩16岁以前将足够了，如果我们允许3年（从10岁到13岁）阅读和写作，再允许3年研究竖琴的话，注意不允许敏捷的男孩努力前进得太快，也不允许迟钝的落后（810a）。这一阶段的唯一严重的问题是选择散文读物。我们可能无疑地让男孩们阅读论述道德和健康的作品（811c—e），但是对于其它各种散文，却存在一种困难，而

---

<sup>①</sup>这显然暗指亚里士多德论述过的事实（《政治学》B，1269b37）：当埃帕明诺扎用攻城来恐吓时，斯巴达妇女恐慌的行为，证明这一著名的依靠体力的运动训练，不能使她们比其他任何地方的妇女更勇敢。

且过于广泛的阅读对男孩子来说不会是好的 (811b)。<sup>①</sup>对整个体系的管理将掌握在教育部长手中，由他自己选定的专家提出意见襄助 (813c)。必须理解，将有我们为训练身体规定的一切操练的雇用的专门教师；在这些教师中间，将有男人，也将有妇女，女孩和男孩都将接受训练，以便他们在必要的时候可以有能力自卫 (814a)。

还有三门任何自由人应该掌握的“知识分科”——算术、几何学和天文学 (817e)。只有少数年轻人能够非常精通它们，但是大家必须“在确实需要时”学习它们 (818b)。但是需要到什么程度呢？至少到埃及人设法办年轻人的大班那种程度。他们有一种方法教他们对付分数和凭藉游戏找出数目的约数，在这种游戏中，花环和其它物体必须在已知数目的人们中间分配，<sup>②</sup>或者必须把拳击手配对。可以容易把这类问题的研究渐渐引到认识存在着“不可通约的”长度、面积和容积——对一个希腊人、甚至涉猎数学的希腊人都不是光彩地无知的课题 (820b)，但是我不应该让我们的年轻人分有这种无知。同样，我们的中级天文学教育必须纠正流行的希腊天文学的真正“不虔敬的”错误，它把不规则的运动归诸天体，而导致把它们中间最快的称为最慢的。我们必须说明，每个所谓的“行星”有一种严格地有规则的运动，而且只有一种这样的运

---

<sup>①</sup>这里的要点是，柏拉图时代所存在的散文文学，大部分由伊奥尼亚的科学家的著作和论述医学和修辞学的技术性著作构成，由于当我们谈到柏拉图的神学时将变得明显的理由，他把科学书籍视为对男孩和女孩是危险的读物。

<sup>②</sup>似乎要思考两个问题：发现混合数里的因数和处理分数。关于正被谈论的埃及人的问题，参看伯内特的《早期希腊哲学》第3版，第18—19页。

动 (822a) 。<sup>①</sup>

这里再讲一下作为年轻人一种消遣的狩猎的价值，看来可能是恰当的。但是我们必须彻底断言不可能指望我们在一部法律中涉及全部这类问题。必须把细节留给真正有权能的教育部长凭他个人的判断制订 (822d—823d) 。就我们而言，说我们仅仅打算鼓励有助于造成英武男子的那种狩猎就够了。我们不希望我们的公民喜欢海洋，所以我们将不鼓励海上捕鱼，为了更强有力的理由，我们反对突然袭击和搜捕人们，以及任何一种只依赖狡猾的追捕。因此我们应当阻拦完全用扳网和设陷阱捕捉任何一种生物，只保持“用犬马和自己的身体捕捉四足动物”，当作一种忍耐力和勇气的训练 (824a) 。

第 8 和第 9 两卷的内容，必须很概括地加以叙述。如任何实际的希腊“立法”中会有的，首先为政府的祭礼作好准备，为一年的每一个月和一个月的每一天，提供其适当的礼拜；其目的仅仅是把整个社会的整个日常生活放在“宗教制裁”之下 (828) 。因为将有“体育”和音乐的“竞赛”作为这种正规的礼拜的一部分，故而柏拉图接着既为纪念特殊节日的“竞赛”，也为公民的民兵组织每月的正规操练制定法规。准备让后者符合于实际生活中的泛希腊运动会。但是“比赛项目”的计划被修改了。竞争应该是在具有现实军事价值的力量和忍耐力的操练方面，特别在全副装备中的迅速展开方面，因此模拟的战事是尽可能接近重演战争的规模；它必须有真正危险的味道。女孩子们和妇女们按照她们体力许可，必须分担这一切，但

---

<sup>①</sup> “它们每一个行星的轨道都是一式的，而不是多样的，永远以圆周的 方式进行着。”这清楚地意谓，不但一颗行星的真正运动是有规律的，而且它不是复合的。其目的因而是否定一切把相反方向的双重运动归于一颗行星的理论，象歌多克苏的那种理论。我们仍然认为必然是这个意思。尽管斯托里 (Storey) 教授和康福德教授不以为然。



是我们不可能在这一点上预先制定详细的规章（829—835d）。

这提出了一个重要的伦理学问题。在这种事务中男女青年非常自由地交往，“工作”之外又有充分的闲暇，可能导致随意的性道德，难道不存在这样一种实际的危险吗？柏拉图认为没有这种危险，只要我们能够在这样的问题上建立正确的社会习俗，即必须把各种“同性恋爱的”关系谴责为是反常的，而正常的性欲只应在合法的婚姻范围内得到满足。大多数人可能认为这个要求是空想的，是企图要压制“爱情”的。但是我们不应被模糊的措辞引上歧途。纯良的“爱情”是一回事，肉欲的性爱是完全另一回事；压抑后者决不会妨碍培养前者。<sup>①</sup>著名运动员们的终身禁欲证明提出来的节欲标准是能够达到的，而且确实，我们的公民为了获取一顶精神桂冠能够做到拳击者可能为奥林匹克的花环做的事情。<sup>②</sup>我们从文明社会生活里完全抑制乱伦的情欲中看到，道德的和宗教的制裁，可以有效地抑制肉欲，完全抑制乱伦的情欲，只不过是乱伦是可耻的这一习俗来实现的。所以我们的标准将是可实行的，如果一旦它被社会习俗的约束力神圣化的话（835d—842a）。倘若我们竟发现完全没有力量去保证绝对遵奉这一法规，我们将至少要求“反常的”情欲应该被完全抑制，而且更常见的不正当行为，如被发现，应该受到耻辱的惩罚。

<sup>①</sup>《法律篇》837b—d。这是对许多希腊社会——不是雅典——的流行理论的批评，按照那种理论，“反常的”依恋，由于依恋产生的相互热爱，为了军事上的目的有极大的价值。（例如）底比斯的“神圣伙伴”的风俗以这一理论为先决条件。《斐德罗篇》已经否定“热爱”这一事实；《法律篇》揭露了这一卫护习俗的文字上的歧义（关于这样一种卫护，可参看《会饮篇》178e中斐德罗的发言）。

<sup>②</sup>《法律篇》839c—840c。推理是我们从使徒圣保罗在全集第9卷第23—27页中熟悉的。这里建立的标准决非柏拉图晚年的新奇事物；《理想国篇》里对卫士们提出的要求大概甚至更加严峻。

发言人现在转而考虑从事农业——他所期望的社会的经济基础——的必要法规。在这个标题之下，我们有涉及象侵犯边境、改变水道、归还走失的动物、管理市场<sup>①</sup>等等这类问题的建议。在象这些问题上，有许多已经存在的良好规定我们还是遵守为好（843e），这意味深长地暗示，提出的许多规定是完全基于雅典的实际法规的。研究柏拉图政治哲学的人，不需要在这样的细节上延误，尽管这些细节对法律和习俗的历史学家来说有双重的趣味。它们使人非常了解雅典的法律问题，而且它们为决疑法提供了一个起点。罗马的律师们以及在近代象格老修斯（Grotius）和普芬多尔夫（Pufendorf）那样的公务活动家曾经凭借决疑法努力取得令人满意的关于财产法的种种原则。柏拉图的实际例子，（例如）在查士丁尼的《制度论》上和《和平与战争不可调和论》上重新出现，是不足为怪的。对管理市场的讨论自然导致考虑可能允许外邦人进入城邦和从事产业的条件（850b—d）。他们无需缴人头税，但他们必须有一个藉以维持生活的行业，必须符合国家的规定，而且通常应期望他们在居住20年之后离去（那就是，他们不应获得“定居权”）。

我们现在开始谈论刑法，同时为必须承认在正常地组织起来的社会里总有罪恶要绳之以法辩解。首先考虑的罪恶，按照其严重性依次是渎圣罪、叛国罪和逆伦罪。这些都是“死”罪，而对于犯下这些罪行的人来说，最好立即处死，但是我们必须永远规定，死刑不应该包括藉没收财产来惩罚其无辜的家属，并且也不应把他们看作受他的犯法行为的影响败坏了声誉。在外

---

<sup>①</sup>与市场有关的重要之点是，（1）所有交易必须以现付为基础；（2）在价格问题上不应“讨价还价。卖方必须有固定的价格，不得多取，也不得少收。象鲁斯金一样，柏拉图并不急切阻止卖方要价太高，以便使他不假装“亏本”出售伪劣商品（《法律篇》840a—850a）。

邦人或者奴隶身上，类似的罪行将用比较温和的鞭笞和驱逐出境来惩罚。柏拉图总的看来比近代的立法者允许自己更自由地使用体罚，因为他不接受对肉体痛苦的“人道主义”的评价，也不认为这种处罚特别卑劣。这些死罪必须由“法律维护者”和许多前一年的地方法官组成的法庭审判，<sup>①</sup> 审理程序必须延长3天。

然而，我们必须坚持，在我们的国家里，刑法要科学地考虑犯罪心理学（857c—d）。关于这个问题的流行意见，如现存社会的实践所表明的，正处于一种混乱状态。公正被认为是“美好的”事物，但对一个罪犯处以公正的刑罚却被认为是对他的耻辱（859d—860b），然而为了前后一贯，我们应该认为，倘然做公正的事情是“美好的”，那么得到公正地对你做的事也是“美好的”。<sup>②</sup> 现时混淆的奥秘是，实际的法律制度认为，人类是邪恶的并“故意”干坏事，因此被实际的法律认可的唯一重大区别就是故意和非故意犯罪的区别。但是我们必须坚持我们从早期对话录里非常熟悉的“所有坏事都是非故意的”这一哲学原则（860d），因此我们不可能使故意和非故意的区别成为我们刑法的基础（861d）。我们真正需要的区别是另外一种——造成伤害或损失和侵犯权利的区别。在处罚过程中，恰当的问题不在犯法的行为是否是故意的，而是受害人只受到损失或者伤害，还是进一步在权利方面受损害。关于对别人造成意外损失或伤害的人，要说的适当的话，不是如流

---

<sup>①</sup>856c以下各页。建立这一法庭，是这样由雅典的最高法院建议的，柏拉图注意避免伴随雅典人允许死刑案件由不负责任的、用抽签挑选的普通公民团体审判这一惯例的误判。从他们那里没有上诉权。

<sup>②</sup>这一想法是《高尔吉亚篇》里的那个老想法。罪犯的灵魂受到处罚是好事，而且因为受苦对他有益，所以就不可能“引起羞辱”。“耻辱”不在于处罚，而在于罪恶。

行的法理学说的那样，他干了一件“非故意的坏事”，而是他根本没有犯错误，但只造成了损失或伤害（861e—862c）。我们真正需要在量刑上制定根本法则的，正是这种造成损失和侵犯权利的区别。因而，在造成损害和犯法之间的重要区别，以及随之发生的损害诉讼和刑事诉讼之间的区别首次在《法律篇》第9卷中被引进法学理论。法庭可以仅仅通过判给它补偿来赔偿损失，但是触犯权利必须进一步通过强加一种意在改善罪犯灵魂的刑罚来处理（862c—e）。倘然我们怀疑坏事是否真正是非故意的。我们只需要想起它的各种原因是什么——脾气、贪欢的情欲或者无知（863a—864b）。

柏拉图现在把这些原则应用于制订刑法。我们必须把侵犯权利与仅仅造成损害区别开来，而在侵犯权利的案件中，我们必须区分暴力和诡计。然后为杀人、自杀、残害、谋杀致伤、小殴打等案件制订法规，其目的是提供符合逻辑构成的刑法的样品。处罚不仅依已规定的主要区别而定，而且是由各方的地位——是公民、外邦人还是奴隶决定的。在这里，细节必须略而不提。不可避免地给一个现代读者留下极坏印象的事，是处理奴隶伤害自由人的特殊残酷性。然而，这是认可奴隶身份的直接后果，这种身份给这些罪行几分反叛的性质。

第10卷把我们引至柏拉图哲学一个最重要的发展方面——它的神学方面。柏拉图看来既象是自然神学的创立者，又象是提出虚假的神学信念——以区别于对一种确立的礼拜的攻击——应该被看作反对国家的罪行并由民事地方法官压制的第一位思想家。他确信关于上帝有某些可以严格证明的真理，而且深信拒绝这些真理，直接导致实际不道德的生活。因此，拒绝这些真理，就是对社会秩序严重的违犯，必须据此予以惩罚，这就是罗马教庭仍然坚持的原则，压制持异端者的堕落行为是地方法官的职责。在历史上，我们这里有自然的和富于哲理性

的神学基础。我们应该把这一名称归功于著名的罗马古物收藏家M.泰伦蒂尤思·瓦罗，他区分了三种神学，或者三种“关于神的论述”——理想化了的神学，它仅仅由诗人们讲述的神话组成；民间的神学，它意指关于国家祭礼的历法<sup>①</sup>的知识，是“立法者”的创造物；以及自然的或富于哲学性的神学，它是哲学家们当作他们描述“事物的构造”、“性质”、实在的组成部分所传授的关于神圣事物的教义。第一种，按照象希罗多德（Herodotus）<sup>②</sup>那样古老的观点，只不过是旨在引起兴趣和逗乐的诗人们的创造；第二种是着眼于社会效益的当局制造的；第三种，也只有第三种，声称是有关事物的真理部分。<sup>③</sup>当然，我们必须注意记住表述形容词“自然的”，如原来应用于这类神学的，不传达与一种“天启”神学或“历史”神学的对比；它正好是“符合科学规律的”意思。

柏拉图认为道德上有害的三种邪说，按照它们道德上堕落的次序，是：（甲）无神论——根本不存在神的信念，是三种邪说中最不冒犯的；（乙）伊壁鸠鲁学说——（如我们可能用一个方便的不合时代的名词称呼它的）上帝或诸神对人类的行为冷漠的学说；（丙）三者最糟糕的——顽固不化的冒犯者可以用礼物或贡品逃避上帝的审判的学说。相信没有上帝比信仰一个漫不经心的上帝在道德上不是那么有害的，而信仰一个漫不经心的上帝，比信仰一个贪污的上帝好。针对这三种异端邪说，柏拉图认为他能够证明上帝或诸神的存在、天意和道德管理世界和人类的真实性，以及贿赂神圣的审判的不可能性。

（甲）无神论。——柏拉图把无神论看作等同于这样一种学说：世界及其内容，包括灵魂，是物质要素的无知的运动的

<sup>①</sup>希罗多德：被称为史学家之父的公元前5世纪的希腊历史学家。——译者

<sup>②</sup>关于瓦罗论述这一点的学说，参看奥古斯丁《论天国》，vi，第5页。



产物。针对这一理论，他着手论证，所有物质的运动，作为最后一着，偶然地是由灵魂、愿望、计划、目的的“运动”决定的，又论证世界因此是一个灵魂或众多灵魂的产物，并进一步论证这些灵魂都是美好的，而且论证在它们的最前面，有一个“尽善尽美的灵魂”。因而上帝存在的证明，原则上也作为灵魂的不灭性的证据——在驳斥两个较为严重的左道邪说中不得不介绍的一种学说。他指出无神论作为一种看法，有两个主要的泉源——早期伊奥尼亚科学家的物质主义，他们根据纯“机械的”原理说明自然的规律，而不把任何事物归于有意识的计划或图谋（889a—d），以及道德特征的纯因袭和相对性质的智者的理论（889e—890a）。如果把这两种学说结合起来，结果就产生无神论。作为反对这种无神论，必须表明肉体的种种动作实际上都由在先的灵魂的“活动”所引起，结果如谚语所说，“技巧”、有意识的图谋、目的，是“命运”的起源，而不是“技巧”的“命运”（892b）。或者，更简洁地说，是精神，而非各种物体，为“万物的起源”（892c）。①

证明转向对运动或过程这一观念的分析（893b—894e）。列举了这个词的10个意义。头5个是实际物质运动的各种形式：（1）在一个圆形的运行轨道上的转动，（2）直线运动，（3）滚动，（4）聚集，（5）分散。接着是3个“理想的”运动：（6）“生成”线的点的“流动”，（7）生成

---

①829c. “对最初东西的生成” = “最初东西的生成” = “最初东西的种” = “最初的东西”。根据上下文，这里的“生成”明显相当于“种”，因为对古代的自然科学家所作的批评是，他们把这类事物看作“火”和“气”，即把它们的原始物体，看作“最初东西的生成”。关于“生成”这种说法，参看阿斯特的《柏拉图的词汇词典》中的同一个词，然而他把这一节错放在一个不同的标题之下了。

面的线的流动，（8）生成立体的面的流动。这些区别对于我们证明的目的是非常重要的东西，只不过是初步的。所有的运动属于两类：（9）“传动”——“只能推动其它事物的运动”，或者（10）自动——“只能推动自身的运动”中的一类（894b）。据论证，诱发传动总是以自动作为其动源的先决条件（894c—895b）。现在当我们看到任何显示自动或内在始动的事物，我们就称它为活的，“有生命的”，我们说在这一事物身上有“生命”。事实上，“生命”是语言给与“能够推动自身的运动”的名称。因而，“灵魂”是这一名称或被下定义的词语，它“能够推动自身的运动”，这一“论述”就是“定义”。名称和论述因此是等同的，因此可以说“脾气和愿望和打算、真实的信念、兴趣、以及记忆”这些灵魂的活动，实际上是一切肉体活动的泉源和起因，因为任何物质运动都不是自动的（896d）。这构成了灵魂或精神是宇宙运动的原因这一证明。到目前为止，这一论证是在《斐德罗篇》中比较简要地对灵魂的不朽所作的论证的一个详尽说明。

其次，引起宇宙运动的灵魂一定不止一个（那就是，柏拉图的神学是有神论，不是泛神论）。至少一定有两个这样的灵魂，也许更多。因为在自然界存在秩序和规则，也存在无秩序和不规则，因此“最好的灵魂”显然不可能是宇宙中唯一的动源；鉴于秩序占优势，上帝——“最好的灵魂”——显然就是至高无上的起因，但是一定存在其它不完美的灵魂（896e—898d）。（必须小心地注意到，在语言上没有“邪恶的世界灵魂”的学说，在古代被普鲁塔克和阿提库斯（Atticus）以及在近代被策勒尔和别的作家硬塞进《法律篇》里的任何痕迹。要点不是有两个对宇宙负有责任的灵魂，而是至少有两种灵魂，“最好的灵魂”不是存在的唯一灵魂，但是我们可随意假定需要有象外表看来一样多的劣等灵魂。）

倘然我们不想误解柏拉图的全部思想，我们必须仔细注意以下各点。（1）恶，和善一样，据说明显地归因于“灵魂”，被认为与混乱的运动相一致。因此，作为固有的恶和恶的根源出现在后代流行的柏拉图主义中的“物质”学说，是完全非柏拉图的。（2）上帝（或诸神）十分明确地被宣称为“生命”，而且我们听说，这意思是宇宙是设计的结果。柏拉图因而明确地信仰神的有目的的行动——换言之，信仰上帝的“品格”所真正表示的意思。否定有意识的创造性设计的观念的“泛神论”，大概只不过是柏拉图认为就是无神论的那个学说的另一种形式。（3）上帝是一个灵魂，不是一种形式。能够推动自身的运动，是柏拉图知道的动因的最高类型，而柏拉图和亚里士多德之间在神学上的根本区别恰恰是，亚里士多德坚持认为在动因后面接触到一个更为神圣的动源——“不动的”原动力。我们不得不把柏拉图的上帝看作在沉思形式，并在可感觉世界的秩序中再现它们。柏拉图在《斐多篇》里提出“形式出现于感觉事物的起因是什么？”柏拉图关于这一老问题的定论是，上帝是起因。由于上帝是全智全能而又尽善尽美，因此他照他所沉思的形式的式样，作成这一合理的秩序。（4）论点无视希腊人从未觉得很重要的、只有一个上帝还是许多神明这一问题。但正是“最好的灵魂”这个短语，表明有一个这种至高无上的灵魂。无疑，这是对根据柏拉图的天文学观点根本不呈现混乱或反常的唯一运动——“远离中心的天国”的运动——负责的灵魂。这个灵魂在特殊意义上就是上帝。它如何与它推动的东西相关，柏拉图并没有告诉我们，虽然他提出可选择的两种观点（899a）。（5）如他所想，证明并非所有宇宙中的运动都出于一个单一的神圣灵魂的那些不规则的事物，是什么东西呢？我们也许有理由猜测，它们首先是星体运动中各种明显异常的东西。这些畸形物不是最终的，但是他们至少需要

我们把这些现象分解为几个运动的结合物，而这就象它对亚里士多德暗示的一样，会提出众多的“原动力”，但是我认为含有进一步的意思。事物的正常趋势总的看来，由于其有规则的周期性，有利于智力和道德文明的发展。然而存在着与这种发展相反的自然“灾祸”——洪水、连续的不结果实或引起瘟疫的季节、火山爆发等等，因此必须把那一规则的这些例外的情况，归诸某种灵魂的能动作用，显然必须把这些灵魂至少部分地看作无理性的或邪恶的。无论我们可能认为这类有神论怎么样，在我们看来清楚的是，我们若不歪曲柏拉图的谵言，就不能在他的著作中找出其它的学说，而且我们应该注意到，虽然虔诚地信仰上帝，当然不是新奇的东西，但作为一种自称可以科学证明的学说的有神论，在《法律篇》的这一节里第一次被引进哲学。柏拉图是“哲学有神论”的创始人。

驳斥另外两种异端邪说现在变成一件简单的事情了。

(乙) 伊壁鸠鲁主义 (899d—905d)。——相信虽然有神，但他们对我们的行为却漠不关心，这一信念是由不义行为不受惩罚、终身成功的现象启发的，但这种信念实在不过是梦魇或一场恶梦(900b)。倘若诸神不注意我们的行为，其理由一定是，或者他们没有能力管理一切，或者他们把人类和人类的活动看作琐事，而忽视管理这些小事情，或者因为他们认为它们没有意义，或者因为它们过于“细微难察”，以致不能照顾它们。我们可能立刻屏弃这一缺乏力量的意见；在积极活动中处理小事情比处理大事情容易，尽管最难精确察知的正是微细的事情。至于其它的意见，所有医学工程和其它技艺（特别是政治家的技艺）的有能力的从业人员，都懂得倘然任何人忽视看来是“微小的细节”，他在任何事业的主要部分永远不会成功，而我们不能猜想“最完善的”灵魂比人类的从业人员更无知，即使根据上帝的观点，人类的行为确实（其实不然）是“琐事”。

猜想上帝忽视我们，因为他太懒惰或太爱挑剔以致不能照顾我们，等于说“最好的灵魂”是胆怯的或“怕做工作的”，而这几乎是亵渎之词。根据道德律管理人类的命运，会包含与事物的运转无止境的“冲突”，也是不确实的。这个结果从开始起就得到一项非常简明的法则的保证，这一法则是“物以类聚”，人象液体一样，“向同一水平看齐”。一个人“倾向”于与其思想和道德同样的人交往，因而，经历了连续不断的世事，他总是“为他做或已做过”那些适合于这样一个人应该为他做或已为他做的事情（904e）。那是任何人活着或死后都不能逃避的“上帝的公正原则”。

（丙）我们可以更加概括地驳倒可以贿赂上帝故意忽视罪恶这一学说（905e—907d）。因为我们的论点已经证明我们是诸神的“奴隶”和“羊群”这一古老信念是有理的。倘若他们故意忽视对人类这种“食肉兽”的引导，他们就表现得象允许狼在分享掠夺品的条件下夺去羊群的牧羊人或牧羊狗一样。象这样的亵渎之词，用真正的愤慨比用论证或有礼貌的劝告来对抗更适合。

现在我们谈到对公布这些不同的异端邪说的行为的处罚。它们中任何一种公开的主张，应该立刻引起地方法官的注意，他们必须把这一案件提交适当的法庭审理。倘若一位地方法官玩忽职守，他本人就应因“不敬”而被起诉，就每一类冒犯者来说，我们必须区分两种罪行的轻重程度——即区分在道德上无可责难的持异端者的罪行的轻重程度和除异端邪说外还有实际邪恶生活的冒犯者的罪行的轻重程度。对于在道德上不伤害人的持异端者，在定罪的时候，将在每个案件中包括至少在“改革所”里监禁的5年，在那里，他将只见到“夜间工作的委员会”的成员，这些成员应不时去看望他，并且就他的作风的错



误劝说他（909a）。第二类的定罪必须处以死刑。<sup>①</sup>最坏的冒犯者是那些人，他们除推测地相信诸神是漠不关心的或者可以收买的以外，还有为了自己的利益或增加财富，凭借建立不道德的祭礼，利用邻人的迷信这种更为严重的罪行。应该把他们终身监禁在国家最荒芜的地区处以“劳役监禁”，任何公民都不去看望他们，死后不加掩埋地扔掉，事实上，从定罪的那一刻起，就被看作“在法律上判了死刑”。但是他们无辜的家属不应该受到株连，而应该被看作国家的受政府保护的公民<sup>②</sup>（909c）。

柏拉图对这种不道德的迷信的恐惧是如此认真，以致他最后提议除了那些属于城邦公共礼拜的以外，查禁所有的神龛和献祭。除了在公共的祭坛以及用确定的典礼之外，不能允许任何人拥有私人的“小教堂”或“祈祷室”。他的动机与其说是在经济上阻止把财产锁起妥藏在“永远管业”的人手里，不如说是在道德上保护社会防备不知不觉中加剧地降低伦理和宗教标准。

谈话现在开始涉及对于私人财产和贸易的安全的立法，特别涉及阻止买卖中的和实施或偿付“计件工作”中的不诚实所必需的法规。接着涉及关于遗嘱、孤儿的监护人的职责、可能剥夺一个儿子的继承权所依据的条件，以及父母如何执行子女

---

<sup>①</sup>我们可能猜想对于这两种比较严重的持异端者，监禁的期限会更长。期限的长短和隔离的裁定，当然意在给与真诚悔改的充分机会，并且防止毒害社会其余的人。死刑是第二类定罪的处罚，因为认为冒犯者已证明自己是“不可救药的”，因此对于这样一个人来说，死亡比较好。关于“夜间工作的委员会”的组成，可参看下文。

<sup>②</sup>单纯的无神论者显然不冒这种比较严厉的惩罚的危险，因为他的左道邪说，不是能将伪善的“教士的机诈”转嫁的那一种。在这里可以评论说，柏拉图通过要求把监狱分类为（1）等候审判者的拘留所，（2）能悔改者的改造所，（3）不能悔改者的惩罚所，期望过直到相当近代才在我们自己的司法工作中充分实现的重大改革。

的要求的法规。责令对春药卖主和巫师给予惩罚，附带说一句，最后提到的犯法行为也许会被全然明白事理的人的社会所忽视，但是在一个流行信仰巫师使他成为有损害的力量社会里，必须视为严重的事情（933b）。我们然后有论述偷窃和盗劫的一段和关于精神错乱和智力欠缺者实施适当监督的必要性的另外一段。必须严格禁止乞讨，但是保证不使任何不是由于自己的过错而失业的人（甚至奴隶）挨饿，将是国家的职责（936b）。制定了关于出席法庭作证和对伪证罪处罚的法规。好打官司——雅典人的一个共同特点——应该通过处罚无根据的告发者来制止；倘若他的动机是获利，应该处以死刑。<sup>①</sup> 滥用“讼词写作者”的职业，必须通过使无根据的诉讼中的“律师”应该受到和其委托人同样的处罚来对付（938a—c）。

这些关于私法的问题不应该在这里延误我们，虽然柏拉图对他们的处理，有双重重要性：主要根据雅典的实践，他正在力图弥补它的缺陷，同时对罗马法的发展也已施加了间接的影响。<sup>②</sup> 我们和第12卷一起回到公法和政体的法律领域。挪用或盗用公款——政敌经常归咎于每一个雅典政治家的犯罪行为——是不可能宽恕的，而且在一个公民身上，不管他盗用公款的数量，必须总是以死刑惩治（942a）。在军事问题上，一切都靠纪律和严格服从命令；因此这必须在所有已经被责令为有效的军事训练的操练中，加以执行。面对敌人退缩畏怯，即必须处以一笔很重的罚金，也必须剥夺一切公民的权利（944c—

---

<sup>①</sup>严厉的惩罚应归诸于企图使法庭本身成为错误处罚的帮凶的罪行。柏拉图所考虑的弊端，尤其是雅典人的弊端，因此不大可能会是在他显然正在为之立法的那种社会中普及的。

<sup>②</sup>参看伯内特《希腊哲学》第一部，第304页。学园既是数学的也是法律的第一所永久性的有组织的学校。这两种学问由“明白清楚的观念”的重要性而真正连结在一起。

945a)。

为了保证地方法官履行职责，柏拉图采用雅典要求每个地方官在任期结束时受“检查”或审计的实践，并特别注意到指定负责主持审计的“惩治人员”委员会。这个委员会的成员的年龄必须超过50岁，并必须用如下方法选择。有一种普选的投票，每个公民只选一个候选人。这个过程必须重复到未排除的名字的数目减少到3个。首先要指定12个这样的官员。这个委员会的3个最年长的成员一到75岁就退休，因此将来就每年选举3个新成员(946c)。①然而，为针对这个委员会的判决的上诉作好了安排，因此，任何其判决被宣布无效的成员将丢失其职位(948a)。这个“惩治人员”委员会就是最高的普通法院，看到柏拉图为根据其判决提出的上诉案件作了准备，是很有趣味的。

准许公民可随意选择退出国家生活，这会跟立法的整个精神不协调。因此，出国旅行永远必须得到当局的批准，而这种认可只给超过40岁的人(950d)。品质健全的、年龄更大的人，应该以了解我们自己社会的习俗如何可能通过审慎地模仿别人的习俗而得到改善为目的，访问其它国家，这是合乎需要的。旅行者回国之后，应该根据他的观察资料写一份报告送交“夜间工作的委员会”——一种特别的公安委员会，它必须不断地开会并且负责对公共福利的全面监督。我们以前在涉及对异端邪说起诉时已经听说过这一团体，而现在知道它是怎样组成的。它的成员就是“惩治人员”。② 10个年长的“法律维护

①很明显，这一计划的细节在计划会在实践中产生影响之前该需要更多的调整。也许据不言而喻的假定，最初12个“惩治人员”的大多数大概比接近50岁更接近75岁，而且在随后的每一年，有3个最老的成员退休。

②实际的文字是(951d)“那些获得胜利奖牌的祭祀官们”；这意思是“惩治人员”是通过与947a相比较显示出来的。在961a—b处扼要重述时，这一委员会的组成显然略有不同。无疑，这两节文字在最后修改原文时，已被较好地校准了。

者”、教育部长和前部长以及10个年龄在30到40岁之间的、被增派为成员的年轻人。它根据其日常会议必须在黎明之前举行这一规定获得其名称。它的一个主要职责是鼓励健全的科学研究（952a）。对于临时允许外邦人访问我们自己的社会，将有类似的仔细控制。对于其目的是传授或听取培养真正的治国之才的教益的外来的负责人员，将给与特殊的鼓励。他们将是尊贵的“国宾”（953d）。

为我们的社会制定良好的法规或法典是不够的；需要经常警惕以防止我们的制度衰退（960d）。这种警戒将由“夜间工作委员会”来执行，它可能被公正地称为我们整个制度的“首脑”（961d）。为了履行其职责，它将需要彻底了解指引社会生活的目的——“德性”在其4种伟大形式中的发展。这意味着它的成员在教育方面将需要比我们已经提供的任何东西多得多（965b）。如果他们真正打算了解德性是什么，他们必须能够“在多中见一”（965c），懂得和了解所有美德的一致性这一伟大真理（965d—e）。事实上，他们必须真正了解上帝和上帝的习惯（966c），他们不应该如一般公民可能是的那样仅仅满足于只以社会的传统为依据的信仰（996c）。（换言之，他们必须彻底理解已在第10卷里阐述的自然神学。）我们已经发现，科学的天文学，连同其天体运动的规律和秩序的学说，是柏拉图为伦理的有神论所作的整个辩解的主要根据。因此，彻底了解天文学，对国家的有识之士来说将是必不可少的。以为这样的科学会使人们变成“异教徒”是一种很普通但是完全错误的意见。当天文学的知识与作为唯一动源的灵魂的真实本质的洞察结合起来时，它就直接导致虔敬。因此，除非一个人是训练有素的数学家和天文学家，并且已经正确理解灵魂在构造万物中的因果先在性原则，他没有资格在夜间工作的委员会中任职。还有，确定我们的纲领无疑地要求做其它研究项目的

工作 (966c—969d)。

有时候据说在《法律篇》中，天文学替代了以前给与辩证法的地位成为最高的科学，而且据说，这表明在柏拉图自己的思想上对形而上学的可能性不断增长的怀疑。这是对《法律篇》结尾的一节文字完全错误的解释。在最高的委员会的成员中所要求的智力才能，即他们应该能看出“多中的一”，恰恰是在诸对话录中总是归诸辩证法家的特征。因此我们注意到天文科学只不过是规定的资格的一半。它必须伴之以正确理解“生命”在宇宙中的地位的学说——比其它任何学说，更是柏拉图的形而上学的根源的学说。虽然没有使用“辩证法”这个名称，对于这一事物的需求依然没有减弱。<sup>①</sup>

《伊壁诺米篇》。——在《伊壁诺米篇》和《法律篇》之间，没有真正的划分，前者有时实际上被后来的作家引述为《法律篇》的第13卷，虽然《伊壁诺米篇》已被拜占廷的阿里斯托芬看作一篇单独的著作。<sup>②</sup> 没有反对这篇对话录纯真性的真正的古代证据。第欧根尼·拉尔修 (iii, I, 第37页) 说，“有些人”把它归诸学园中的奥帕斯 (Opus) 的非力普斯 (Philippus),<sup>③</sup> 但是由于他刚刚叙述了非力普斯“从腊上抄下”《法律篇》，故而他大概只不过意谓据说他为《伊壁诺米篇》做过同样的事。不喜欢这部著作的普罗克鲁斯，想要抵制这种说法。但是，由于仅仅提出两个很不恰当的理由支持他的观

<sup>①</sup>避免这个名称，大概因为它是特别表示苏格拉底的特点的，而他并未出席那次对话。由于同一理由，在《蒂迈欧篇》里也谨慎地避开了这个词。

<sup>②</sup>他使 (假的)《米诺斯篇》、《法律篇》和《伊壁诺米篇》成为其“三部曲”之一 (第·拉, 第3卷, I, 第62页)。

<sup>③</sup>奥帕斯的非力普斯是柏拉图的学生。——译者



点，所以他大概不了解任何对它有利的学园的传说。<sup>①</sup>我觉察不出《伊壁诺米篇》和《法律篇》的文风之间有什么语言的差异，因此正是《法律篇》明显地没有受到编者甚至微不足道的、本来会消除细小的词语上的不精确和矛盾的修订这一事实，使我不能相信柏拉图的及门弟子竟然把他们中某一人作品当作柏拉图的作品发行。因此我确信，对这篇对话录流行的怀疑，仅仅是真正应归咎于现在已驳倒的、19世纪初对《法律篇》的纯正性种种抨击的偏见。<sup>②</sup>无论如何，我们必须承认，这部著作亚里士多德是知道的，他在《形而上学》1073b9中，暗中小心地提到它。<sup>③</sup>因此，我感到把《伊壁诺米篇》看作柏拉图的作品，是有理由的，并认为他是打算把它作为他晚年“主要作品”的组成部分的。

---

<sup>①</sup>他的论点显然是由奥林皮佐鲁斯 (Olympiodorus) 在《柏拉图哲学序言》中提供的 (C. F. 赫尔曼《柏拉图的贡献》，vi, 第218页)。它们是 (1) 柏拉图不修改好《法律篇》，是不会继而写另一篇对话录的，(2) 在《伊壁诺米篇》里，从西到东的运动被称为“向右的”运动 (《伊壁诺米篇》，987b)，而在诸对话录中 (《蒂迈欧篇》，86c) 它被称为“向左的”运动。但是，(1) 假定是真正准备把《伊壁诺米篇》成为“另一篇对话录”，而 (2) 忽视了《法律篇》使用和《伊壁诺米篇》相同的文字这一点 (760d2)。真正重要的事情是，普罗克鲁斯没有求助的证据。

<sup>②</sup>参看雷德尔作品中对《伊壁诺米篇》的充分的辩护，《柏拉图哲学之发展》第413页以下各页。斯坦泽尔 (《数字和人物》，103第四) 正确地拒绝对否决表态。米莱尔“证明”《伊壁诺米篇》是假的 (《对奥帕斯的菲力普斯的《伊壁诺米篇》文体上的探讨》，1927年)，仍旧不能使我信服。

<sup>③</sup>据说，在那里明显说行星的运动是混合的，显然是指“那些相接不太紧密的东西”，这是对《伊壁诺米篇》987b9的一个相当明确的反驳，在那里，据说“周日的旋转”是行星的运行轨道的合成部分这一理论“也许似乎是真实的东西。”耶格 (《亚里士多德》，第146页、153页以下各页) 已经叫人们注意《伊壁诺米篇》和亚里士多德的《论对知识的爱》之间的联系，但认为前者是学园对后者的反驳。

这篇对话录的直接目的是讨论《法律篇》第12卷中尚未回答的关于“夜间工作委员会”的成员所必须修习的全部科学课程的问题：什么学科能导致“日常生活中的实际智慧”(973b)?我们必须承认，“实践的智慧”无论如何，只是杰出的少数人能够得到的，而且因为困难(973c以下各页)，也必须承认大部分所谓的“果断”没有帮助我们得到它(974d)。因而我们可能既把战争的、医学的、航行的和修辞的技艺和科学排除在外，也可能把所有只不过有助于物质文明或娱乐的技艺和科学排除在外(974e—975d)，而且更加毫不踌躇地把只是获取和保持许多人与“实践的智慧”混淆的多种多样的情报的技能排除在外(975e—976c)。我们应当只把“实践智慧”的名称给与使一个人成为聪明而善良的公民、有履行或服从正义统治的能力的学科。现在有一门科学，比其它任何科学，更有这种倾向，从而可能被说成是神给人的礼物，事实上是上帝自己的礼物。这种礼物是关于数的知识，它把所有其它美好的事物跟它一起带来(977b)。①没有数的知识，我们就会是愚蠢的和没有辨别是非能力的(977c—e)。根据那里有数那里就有秩序的考虑，我们发现它是多么神圣的一种事物；那里没有数，那里就只有混乱、杂乱、无秩序(977e—978b)。能计数是使人类跟动物区别开来的特点。我们仅仅通过研究月亮变圆直到满月时月面每日的变化，就学会一直数到15；当我们继而如农学家必须的将月亮的周期和太阳的周期比较时，就给我们出了一个多得多的题目。在我们自己最近的讨论中，非常容易看出，一个人应该有美好的身体，也应该有美好的灵魂，并且为了有美好的灵魂，他必须是“聪明的”。困难的问题是这种无比重

---

①数是“天神”的礼物，因为，如柏拉图认为的，数的科学是为了学会计算年、月、日而发展起来的。参看《蒂迈欧篇》38c, 39b。

要的“智慧”是什么一种知识。我们刚才所说的话暗示了答案（978b—979d）。

也许我们不可能发现一种适用于全部研究科目的独一无二的“智慧”。假使那样的话，我们必须试图枚举各个不同部门的智慧，并且说出它们是什么（980a）。我们可以追溯我们的想法：一个人能度过一生的最好方法是在赞美和尊敬上帝中度过它。那末让我们为了赞美上帝，构筑一篇更好的“歌颂上帝的史诗”，牢牢坚持我们已经阐述的自然神学，特别坚持灵魂对肉体的因果的先在天性原则（980b—981b）。我们知道，“动物”是与肉体结合的灵魂。有五种固定的物质，因此我们可能辨认出五种相应的物体形式——土、水、气、火和以太<sup>①</sup>——和五种相应的动物，每一种有其特殊的栖息地。每种动物的躯体是一个构成其栖息地的“要素”为其中主要要素的复合物。因此两类最明显可见的生物，为在地上生活的生物，其中人类特别使我们感兴趣，以及具有主要由火构成的物体和诸神、恒星和行星的生物。它们的躯体比我们的更美丽、更持久，因为或者永不消亡，或者有久远的生命力。把人类的无休止、无秩序的活动与天体庄严而有秩序的运动相比较，就足以表明它们的灵魂在智力上同样超过人类。如果它们不象我们，从不背离一条轨道，乃是因为它们的运动显出由合理追求最好的东西所强加的必然性（982b）。它们的真实体积，如科学能够证明的，是巨大的，因此怎样能使这样的团块无止境地绕着同一轨道旋转的问题只有一个答案：它是因为这些团块是有活力的，

---

①这里就暗含着《蒂迈欧篇》中的微粒说。另外为了得到与十二面体一致的实有物，“以太”——上层空气的清晰的蓝色——被承认是第五个“物体”。这“第五个物体”（因此有“第五种本质”这一名称）等于亚里士多德的“最初的物体”，或“天上的物质”。但是，柏拉图和亚里士多德不同，不把它看作是天体的“物质”；它们如蒂迈欧教导的，主要是由火构成的。

并且因为正是上帝把它们“灵魂”与这些庞大的物体结合起来(983b—e)。或者它们本身是神，或者它们是由诸神自己制成的诸神的肖像(984a)，因此比人类制造的任何偶像更值得尊敬。我们可以猜想，介于以太、气、水的地区也有适当的外来生物居住。一个人可能随意对宙斯和赫拉(Hera)和其余传统的众神作出任何描述，但是我们必须坚持可见的诸神——天体——的较高的尊严。气和以太将有半透明的躯体，因此是我们看不见的外来生物；我们可以猜想，他们是一个“幽灵”的等级，他们在神和人之间扮演看不见的中间体的角色，奖善罚恶(984d—985b)。可能有人类偶然瞥见的类似半神的水生物。流行的礼拜多半被这样的生物真实的或想象的幻象所引起，因此一位聪明的立法者不会任性地妨碍它们。人类不可能真正了解这样的事物(985d)。但是希腊人忽视向这些天体——我们都看到的诸神——适当致敬，是完全不可宽恕的。不仅应该用历书的节日来尊敬它们，而且应该通过使我们自己对它们的运动和周期得到一种科学的知识来尊敬它们(985e)①。

这意思是我们必须掌握恒星和行星旋转的科学。目前，我们甚至于没有适合于行星的名称，尽管它们被叫做几个神的恒星，这是一种从叙利亚传给我们的命名法(986e—987d)。②

---

①关于以太、气和水的假定的生物和对这种生物的流行的礼拜整个段落的讽刺不应该被忽视。我们已经听说(980c)，整个描述是一首“神谱的史诗”，虽然，如在988c处补充的，是一个没有古老的诗人们的描述那样令人讨厌的描述，而且听说，关于这种事物的知识是不可能存在的。所有真正严肃的事情是坚持在普通的礼拜中，把天体放在首位以及承认天文学的研究是崇拜天体的正确方法。其余就是对无害的流行习俗不应加以干扰这一格言的让步。蒂迈欧已经采取了同一方针(参看雷德尔《柏拉图哲学之发展》第452页)。

②“阿弗洛季泰(Aphrodite)的恒星”、“阿雷斯的恒星”、“宙斯的恒星”、“克龙努斯的恒星”这些名称(从它们得到我们的种种称号)，在这一节中首次以文学形式出现。“赫尔姆斯的恒星”首次在《蒂迈欧篇》38d中出现。

希腊人从野蛮人仿效什么，他们就对什么作出改进（987e）。每一个希腊人因此应该认识用科学精神研究天文学的责任，而把对探问神圣事物的由迷信引起的恐惧抛开。上帝了解我们的无知，因此希望教导我们（987d—988e）。

我们需要使我们达到真正的虔敬——最崇高的德行——的研究项目，因而是天文学——用纯科学的精神，而不是用赫西俄德的农民的历法的精神追求的关于天体真实的运行轨道和旋转周期的知识（990a）。但是由于这样一种研究项目涉及日、月和行星相对周期的计算的艰难工作（因而不得不认真对付高度复杂的算术问题），它必须有一种关于数的详尽的科学理论作为它的基础。它不但包括整数（“奇数和偶数”，990c）的科学学说，而且包括两种其它的研究项目，一般用几何学和测体积学这种使人误解的名字来称呼。几何学实在是算术——对“本身是不一样的但由于涉及面积而成为相同的”数的研究。而测体积学相似地是对另一类如果自乘到立方就变成相似的数的研究。而且我们需要为其在物理上的重要性研究级数原理。几何级数1, 2, 4, 8对我们显示长度、面积和容积的量值互相联系所依据的原则；在数学级数中6, 9, 12及调和级数6, 8, 12中，我们得到音乐的秘密，因为9和8这两个中数符合一个音阶内第五和第四这两个巨大的音程。因而我们可以说，对2:1这一比率、它的乘方和它的诸项之间的中项的考虑，就揭开了自然界的最高的秘密（990a—991b）。除此之外，我们必须在这类已被扩大到包括几何学平面和立体的系统算术研究上（作为整个课程的结束），增加对贯穿整个精确科学并



使它成为完整的绝对原则的统一性的洞悉（991c—e）。①（因  
而对渗透所有科学和整个“认识能力”的原则概括理解的辩证  
法再现为治国之才的基础。）

没有这种科学知识，一个城邦永远不能用真正的治国之才  
统治，人类的生活也永远不会是真正幸福的。最明智的人是掌  
握所有这种知识的人，我们可以确信，当死亡使他调离可感觉  
的地区，他将最终完成自我的完全统一，而他的命运，不论可  
能被抛到什么地方，将是真正有福的。如我们前面所说过的，  
这种造诣仅仅对少数人来说可能是可能做到的，但是我们必须坚  
持，至少我们的最高统治者必须献身于它（992a—d）。因而  
《伊壁诺米篇》在结束时无条件地再坚持过去的要求：治国之  
才和科学必须在同一人身上结合起来。

## 参 考 书 目

伯内特——《希腊哲学》第一部分，第301—312页及其  
它。

里特，C. ——《柏拉图》ii，第657—796页及其它；

①990c5—991b4的原文——《柏拉图全集》中最重要的数学章节——不幸是  
可疑的，一部分很可能被掺杂讹误，一部分也可能从未被作者变成符合语法规则  
的形式，但是意思是清楚的。具有主要意义的一点是，二次方和立方的“不尽根”  
应该与有“无理性”的量值（长度、面积、容积）但没有“无理性的”数的观  
点，相反地被承认为数这一大变革的要求。其余的意义是，“乘方”的连续 $2^1$ ，  
 $2^2$ ， $2^3$ ，是下述定律的最基本的例子：相似的面积具有二重性，相似的容积具有  
相应“边缘”的重复三次的比率，而且，在分别的尺度上与第四和第五相符的比  
率，即“ $1 + \frac{1}{3}$ ”和“ $1\frac{1}{2}$ ”，也是1和2之间的调和的和算术的中项。（柏拉图  
选择6和12在这个说明中代替1和2，因为他希望这两个“中项”成为整数。）斯坦  
泽尔近乎正确地解释了这一章节（《数学和人物》第98页以下各页）。

《柏拉图的准则、注释和希腊原文》（莱比锡，1896年），  
《柏拉图的准则、内容概要的表述》（莱比锡，1896年）。

泰勒，A.E. ——《柏拉图的〈法律篇〉之英译》（伦敦，1934年）。

雷德尔，H. ——《柏拉图哲学的发展》第395—419页。

纳托尔普，P. ——《柏拉图的理念论》第358—365页。

巴克尔（Barker），E. ——《希腊哲学原理：柏拉图和他的先驱》第292—380页。

沃纳·耶格（Jaeger, W.） ——《亚里士多德》第125—170页。

米莱尔，F. ——《奥柏斯的菲力普斯的〈伊壁诺米篇〉风格上的探讨》（1927年）。

哈沃德，J. ——《柏拉图的〈伊壁诺米篇〉，译文附序言及注释》（牛津，1928年）。

另外关于《信札集》所呈现的问题：

弗列特伦德（Friedlander, P.） ——《柏拉图：理念，神学对话录》（1928年）。

埃格尔曼（Egermann, Fr.） ——《柏拉图信札集》，第7封和第8封（维也纳，1928年）。

苏伊莱，J. ——《柏拉图，书信》，（巴黎，1926年）。

诺沃特尼（Novotny, F.） ——《柏拉图信札集》（布尔诺—捷克中部一城市，1930年）。

哈沃德，J. ——《柏拉图信札集》（剑桥，1932年）。

### 在学园中的柏拉图——形式与数目

在我们看来，柏拉图首先是一位伟大的作家，而根据他自己的观点，书籍和对书籍的研究，对“哲学家”来说，则是次要的兴趣；他们所视为最重要的东西乃是在有条理地从事创造发明中度过的一生。毫无疑问，在柏拉图看来，他作为学园组织者的工作，比撰写对话录要重要得多。鉴于亚里士多德通常把在学园中所讲授的学说称为柏拉图的“口头教义”，我们可以有理由肯定，柏拉图甚至未曾准备对话录的手稿，这就说明为什么在下一代中关于“善”的著名演讲有几种不同的版本，这一演讲似乎包含了柏拉图对他自己哲学的最详细的叙述。据说听讲的人中有几个，包括亚里士多德、色诺克拉底和庞蒂尤斯的赫拉克利特，都出版了他们记录这一演讲的笔记，言外之意显然是那时没有“作者的手稿”要出版。因而我们不得不间接从亚里士多德著作中的有关部分去发现柏拉图最终的形而上学见解，从亚里士多德在学园中的同时代的人（象色诺克拉底和荷模都鲁斯）的陈述中得到的、由后来的亚里士多德学派的注释者们保留下来的偶然的简短摘录，加以补充。这就引起了严重的困难。当这只是柏拉图所说的是什么的问题时，亚里士多德的陈述肯定是无可怀疑的；但是当我们接着问柏拉图的意思是什么时，情况就不同了。亚里士多德提到的都是争论性的，而亚里士多德是一位不过分急于“表示同情的”争论

者。同样不幸的是，数学是亚里士多德最不熟悉的 那 一 门 科学，而数学是对柏拉图思想的影响特别重要的科学。因此可能他的批评总难免基于误解。而且这些误解也许甚至不是他首创的。贯穿《形而上学》中对柏拉图的批评，对亚里士多德反对同时期学园的首脑色诺克拉底的长期争论来说，似乎只是次要的。因而，对《形而上学》M—N的很多批评，在亚里士多德哲学最持久的反对学园观点的争论中，可能是针对学园对柏拉图的曲解的，而不是针对柏拉图本人的。

在一个必须简短的陈述中，我们的最可靠的方针是只论述亚里士多德明显地归诸柏拉图的观点。并且只就它们的意思在毋庸置疑的范围内讨论它们。这至少是在由我支配的篇幅中我能尝试做的一切。但是我们必须小心地避免19世纪的错误，把亚里士多德执笔的、称作柏拉图“学说”的陈述，看作是一种年老昏聩之作。亚里士多德明确地认为柏拉图哲学就是这些学说，甚至从未暗示说他知道其他任何柏拉图哲学，尽管他的确偶尔评论说这些对话录不同于那些“口头的”谈论。似乎可以推断，被亚里士多德称为柏拉图的那些理论，一定早在公元前367年就已系统地提出来了，这就是亚里士多德进入学园的一年，而且很可能甚至还要早些。

当我们转向这些亚里士多德学派的陈述时，我们发现绝大部分内容就等于是一个具有非常个人特征的形式理论版本，而且比对话录归诸苏格拉底的东西有了很大的发展。也有一两个柏拉图学说的其他具体特色的介绍，都与数学论点有关。因此我建议就以其中某些论点开始，因为它们可以帮助我们理解已知为亚里士多德据之以系统阐述过的形式学说的观点。

我们必须记住，虽然数学决不是在学园里培育出来的唯一科学，但是它正是对柏拉图本人最有吸引力的学科，也正是在

数学中，学园施加最彻底的影响于此后的发展。在建立学园和亚历山大城的各科学学派兴起之间，所有为我们所知的几何学教科书的主要著作者都属于学园。在柏拉图自己的一生中，泰阿泰德通过发现在球面上铭刻八面体和二十面体，完成了初等立体几何的大厦。他和欧多克苏以及其他的人奠定了例如在欧几里德的《基本原理》第10卷中作出的二次不尽根的学说的基础；欧多克苏通过详尽无遗的论述发明了近于曲线的各种长度和面积的方法（积分学在古代的对应语），并且以欧几里德第5卷中出现的形式彻底改动比率和比例的学说，以便使它应用到“不可通约数”中去。我们当然期望在柏拉图学说的这种特别专心于代表这一学派工作的数学哲学中找到痕迹。<sup>①</sup>

为了理解当时促使学园重建数学哲学的动机，我们必须追溯到芝诺的时代。在公元前5世纪毕达哥拉斯数学中，有两个严重的逻辑缺点。一个是把几何学看作是算术的应用，毕达哥拉斯的信徒们已使“点”相当于数字1，如亚里士多德常常提到的对“点”的传统定义中所表明的那样，即它是“有位置的某1”。这一鉴定暗含着“点”是最小的体积的观点；可是这一鉴定被芝诺的尖锐的论证毁坏了；芝诺认为直线能够无限分割，而不可能加一个点上去使一条线增长或者使一个体积增大。只有两种应付这一难题的方法：一种方法是回避它，如欧几里德所做的那样，把几何学从对算术的依赖中分离出来；另一种方法是使点相当于0，并把0而不是把1看作整数的第一

---

<sup>①</sup>为了叙述学园在数学方面的工作，我可以请读者查阅关于数学史的任何标准著作，例如泽唐（Zeuthen）的《古代和中世纪数学史》（法语译本，巴黎，1902年），或者，代之以一本更简短的叙述，查阅黑伊堡（Heiberg）《古典时期的数学》（英译本，牛津，1922年）。古代的介绍主要保存在普罗鲁斯《对欧几里德的评论》第1卷的第二序言中和对欧几里德的附注中。



个数。<sup>①</sup>这种方法实际上由芝诺自己的语言暗示了出来，并为现代哲学数学家所明确采用。正如我们下面立刻会看到的那样，柏拉图就是对这种观点谨慎行事的。另一个大难点是发现存在着(例如)象正方形的边长与对角线的比不是“整数对整数”的比这样的“不可通约数”或“不尽根”。另外，在这里有两种处理对古代的数学哲学说来是致命的困难的方法：一种方法是通过承认不尽根几何学量值的存在，而否认有“不尽根”的数，再一次放弃几何学和算术之间的平行性。这就是亚里士多德用文字明确采取的立场，也就是后来象欧几里德这样的数学家不言而喻采取的立场(欧几里德总是用一条线或一个面来代表“不可通约数”)。另一种方法是现代唯理论数学的方法，修正数本身的概念，以便有可能给各种“无理数”下定义，并根据已知的整数算术制定加法和乘法的法则。这个问题仅仅在上半个世纪的工作中才得到令人满意的解决。但是，正如我们在论述《伊壁诺米篇》中看到的那样，这是已被柏拉图接受的方法。根据他的观点，几何学和“测体积术”真正是二次“不尽根”和三次“不尽根”的算术，正如平面几何在我们自己的时代被说成不过是“复数的代数学”一样。这样，几何学与算术的平行性就由算术本身修正和扩展过的概念保存了下来。<sup>②</sup>

我们思想上有了这些考虑，就能容易理解亚里士多德关于柏拉图数学观点的某些陈述。有三个陈述我们可以马上加以说明。(1)柏拉图说明“点”是“几何学家虚构的”，反倒说是“线的起点”(《形成上学》A992a20)。当然，这意思就

---

<sup>①</sup>参见弗雷格(Frege)的《算术的基本法则》一书中整数级数的定义，用语表达就是“整数是数字‘零’的后继者”。

<sup>②</sup>要真正理解柏拉图的思想，必需掌握现代算术逻辑。我想推荐象G.H.哈代(G.H.Hardy)教授的《纯数学》第1章(实变数)中所提供的那样一种说明，说它是充分的(但也是必要的)。

是，柏拉图拒绝把点看作是体积，或“单位”的最小量。它没有自己的量值，而是有这种量值（它的长）的直线的“开端”。换句话说，算术中与点相应的东西不是1而是“零”，只要希腊算术家们有一个词或符号代表零。根本的思想是在后来希腊的柏拉图主义者中再出现的思想，他们当时把线说成是点的“流数”（fluxion），就是用后来牛顿引进英语的那个术语。我们掌握着我们所称之为微积分学的发明者们的观念和术语的线索。当然，不完全是无，也不完全是有，而是向有变化中的无这一“无穷小”的观念，确实包含一个逻辑的悖论，而它最终只是通过数理逻辑的纯化得到处理的，这种纯化把“无穷小”从所谓的微积分学中排除掉。但是必须先有微积分学，才可能把它从错误逻辑中精炼出来，然而很难理解它不用这种带着缺点但很有用的概念，怎么能够被发明出来。（2）（《形而上学》A992a22）柏拉图“过去常常假定他的不可分的线”。亚里士多德明显地把这一论点和他刚刚提到的论点相区别，但没有说明它的含义。亚里士多德学派的小册子《不可分的线》看来是第一代的一位亚里士多德学派的人对色诺克拉底的一次论战。在这一本原文严重讹误的逍遥学派的小册子中，“不可分的线”被看作是最小的长度，并且极力主张，关于这样一个概念有不可克服的几何学的困难，正象事实上存在着困难一样。柏拉图这样表达本来是什么意思，我们只能推测。作为一种推测，我认为他的意图恰恰是否认这本逍遥学派小册子上所说这一概念是学园某些学员（显然指色诺克拉底）创造的。一条线，不管怎么短，在你不能把它划分为许多本身不是线的成分的意义上是“不可分的”——换句话说，它是一个“连续统”。“点”不是通过增加或积累，而是通过“流动”变成直线或曲线的；直线或其他线不是用砖头一块接一块砌墙的方法

由点组成的。① 柏拉图说“有一个最初的 2 和一个最初的 3，而这两个数是不能互相添加的”（《形而上学》M1083a32，《形而上学》最后两卷指名道姓明确地认为是柏拉图创造的关于数的唯一陈述）。在《伦理学》（《尼各马可伦理学》1096a17以下各页）中关于学园一般地说到类似的一点，在《伦理学》中，据说他们认为不存在数的形式，因为“在数中有一个前数和一个后数”，就是说，因为数构成一个级数。亚里士多德似乎对这些陈述的意义不清楚，但是对任何学会按照数学家思考数的人来说，意思是明白的。这意思就是数的级数不是由“各单元”加在一起造成的。例如，我们说 $3+1=4$ ，但是我们的意思不是说 3 是三个“单元”或 4 是 3 加 1；4 既不是 4 个 1，也不是一个 3 加一个 1，它是一个 4。我们所真正加在一起的东西不是各个数，而是总计或集成。这样，确实，倘若你有一组  $n$  个事物，又有一组  $m$  个事物，把这两组组成一组，这新的一组就包含  $m+n$  个事物，但是，说  $m+n$  这个数包含一个  $m$  数和一个  $n$  数，就不对了。这一观点的重要性是，它导致对数的整个概念进行修正。那个第 5 世纪的理论——仍然以欧几里德对数的定义（《基本原理》vii，定义 2）为代表：一个“数”是“1 的集成”。根据新的观点，也即唯一真正合理的观点，数都不是一种“集成”， $3=2+1$ （这是 3 的定义）并不意味着 3 是“一个 2 加一个 1”，而是 3 是“紧跟在 2 后面”的整数级数的项。

这解释了为什么没有数的形式的原因。理由是每个“数”本身就是一个形式，这在《斐多篇》里当苏格拉底把“数 2”和“数 3”当作例子说明形式的含义时，本身就暗示了。因而

---

① 参见斯坦泽尔《数与人物》，第 89 以下各页的观察意见。术语流动，徐徐移动——牛顿关于“流畅”（fluents）及其“流数”的语言来源，来自亚里士多德学派的注释者中对这一学说的叙述，并可能是由学园创造的。

整数的有次序的数级不是一个形式，而是一系列的形式。倘若我们记住在我们自己的数学哲学中我们发现不可能给“数”或者甚至“整数”下定义，这一要点就可以掌握；我们所能做的一切就是给整数的级数或者给比方说“实”数的级数下定义，并且给单个的数下定义。我可以给“整数级数”界说为带有某个最初项的某类级数，我也可以给“整数” $n+1$ 下定义，说它是紧跟在 $n$ 后面的那个级数的数，但是我不能真正给“整数”下定义。亚里士多德与柏拉图争论从不感到厌烦，认为除了亚里士多德称为“数学的”数、或换句话说“由1构成的数”以外，再没有其他数；但是简单的事实却是没有一个“数”是“由1构成的”，并且恰恰是亚里士多德称之为“数学的”数的东西，只存在于他的想象中，此外是没有的。柏拉图由于承认必须把象 $\sqrt{2}$ 、 $\sqrt[3]{2}$ 的“不尽根”作为数吸收进算术，这本来很可以使柏拉图否认数是“可添加的”，因为非常明显，任何“1加1的过程永远不能产生象上面这些数的数”。<sup>①</sup>因此这一学说也很可以与“实”数构成一个连续统这一事实联系起来。但是，数不是真正由添加1来产生这一原则同样适用于整数级数的数，而整数级数不是一个连续统。在这一点上搞清楚，是很重要的。

这引起我们考虑亚里士多德对柏拉图关于形式的理论的叙述。根据《形而上学》，<sup>②</sup>柏拉图实际上把形式叫做数，并坚持认为每个形式或数有两个要素：一个是“一”，亚里士多德把它看作形式的因素；另一个叫做“大和小”或“不确定的二元性”之类东西，亚里士多德把它看作质料的因素。换句话

<sup>①</sup>这是被M.米洛德 (Milhaud) 在《希腊的哲学几何学》一书中论述这一学说时突出的需要考虑的事，这本书对研究柏拉图本人是必不可少的。但是，正如我们马上会看到的那样，这不是柏拉图学说的全部，也不是最重要的部分。

<sup>②</sup>《形而上学》A987b18—25。

说，数是通过“一”从确定一个可确定的数（大和小）中产生的某种东西。由于形式是所有其他事物的起因，所以形式的这些要素是万物的基本要素，这也就是说其他事物“分享”形式这话的意思。<sup>①</sup>亚里士多德评论这一理论时说，它和毕达哥拉斯“事物是数”或者是“数的仿制品”这一学说属于同一类；但是，由于用“大和小”的“二元性”来替代“不确定”作为数的一个要素，并且也由于坚持认为“确定无疑的东西”介于数和可感觉的事物之间，而毕达哥拉斯的信徒则说数就是事物，因而与那个观点不同。<sup>②</sup>他似乎也把这一理论与一个特殊论点联系起来，就这一特殊论点而言，他认为柏拉图和毕达哥拉斯的信徒不如苏格拉底，那就是他们把“一般概念”或形式与“事物”分开来，苏格拉底可没有这样做。<sup>③</sup>

根据后来亚里士多德的注释者试作的解释，在《形而上学》中提到的学说在古代是大家知道的，其主要来源很清楚，就是柏拉图关于“善”的著名演讲的听众的记录。因为我们没有这些记录，不能肯定逍遥学派的注释者们论述亚里士多德关于它们的陈述可靠到什么程度，我们在解释时需要非常谨慎。

---

<sup>①</sup>这话的简单含义是，正如蒂迈欧对我们说的那样，“事物”的一切特性取决于它们的微粒的几何结构，因而最终取决于这些微粒的各表面可以被分解成“三角形”的结构。而且三角形又由三个“数”确定，这三个“数”赋予它各边的长。

<sup>②</sup>《形而上学》A987b26—28。说来也奇怪，他没有提到那更重要得多的一个论点，即柏拉图使“一”成为数的形式要素，而毕达哥拉斯的信徒则教导说“单元”是它们的两个要素因子（有限与无限）的结合体的第一个产物，尽管他就在前面不久的《形而上学》A988a19中正确地陈述了这一学说。

<sup>③</sup>《形而上学》M1078b30。在这一节里，没有提到柏拉图，但是紧接在下面（1078b34以下各页）提出了批评，把这个批评与A990b2以下各页对柏拉图所作的批评进行比较，就可以看出亚里士多德认为这种“分开”的指责，对他来说是同样适用的。



但是有些论点我们可以有理由肯定。根据亚里士多德对“理想数”论战的全部性质，十分清楚，柏拉图宣布为形式的数就是整数，并非其他。同样十分清楚，这一学说的意思不是否认“人”、“马”等等是形式，而是否认“人的形式”之类现在被认为在某种意义上已成为“数”。因此，亚里士多德可以提出这个难点组成作为人或马的形式的数，它的“单元”和在动物形式中查明的单元是否相同？（《形而上学》1081a9，1082a18，1084a13）同样，看来亚里士多德打算把下述观点归诸毕达哥拉斯的信徒，又归诸柏拉图，即整数级数是直到10的数的连续重复，结果形式——数在特殊意义上就是头十个自然数。（例如，《形而上学》1084a12，尽管那儿提及的可能，与其说是毕达哥拉斯的信徒和斯彪西波的理论，还不如说是柏拉图个人的观点。）无论如何，似乎明显的是，这一学说的答案，倘若可以重新找到，就会在关于直到10的整数级数的性质的理论中找到。

至少在某种程度上，看来可能重新获得这一答案。我们不得不首先理解把数的一个要素说成“大和小”并把这叫做“不确定的二元性”是什么意思。即使没有论述亚里斯多德的注释者的帮助，《斐里布篇》也能够使我们对这个问题给予合理的答案。我们过去在那里看到“含糊地容许没有较多和较少的东西”是柏拉图对我们所谓“连续统”的东西的描述，尽管数——级数本身不包括在对话录中所给予的连续统的例子中。这使我们能够立刻明白柏拉图把毕达哥拉斯的信徒叫做“无限”的东西说成“大和小”或“二元性”的理由。它是二元性，因为它在两个方向的任何一个方向中无限地变化。注释者们把这一观点与下述更具体的观点联系起来也许是正确的，即从单一开始，用乘法或除法，你同样可以取得许多。例如当你把被看作整体的一个已知类分成若干亚类，你就在原始的世系内得到两

个或两个以上更有定数的形式。这表明在被亚里士多德归诸柏拉图的数的理论和后来的对话录中细分形式问题上具有的成见之间，有一种直接联系。在细分形式问题上，斯坦泽尔坚持得好，尽管他允许自己过多地忽略特殊的数学问题。我认为我们还可以看到，应该把数的另一要素说成是“一”的理由。也可以看到“单元”不再按照毕达哥拉斯的方式看作是“有限”与“无限”的混合，而是看作其本身就是“有限”的理由。另外，在这里我们与逻辑“划分”的理论有一个接触点。正如《斐里布篇》使我们认识的那样，我们可以在两个方式的任何一种方式中得出一个“形式”，我们可以从同样数目的几个不同形式开始，通过显示它们都是一种更普遍的“形式”的特殊限定，设法把它们归结为统一体，或者我们也可以从更普遍的“形式”开始，在其中发现较具体的“形式；不管我们用哪种方式，我们预先假定复数中一个形式和某些形式的观念已经是熟悉的。“一个”和“一些”将是最终难下定义的数。<sup>①</sup>

就数来说，容易看出已经暗含在《伊壁诺米篇》里的“实”数的“连续统”的概念怎样得出柏拉图的公式。倘若我们想发现一个其自乘的积是2的数，这很容易表明：我们可以通过构成无限的“连续分数”来作出这样一个数的稳定的近似值：

$$1 + \frac{1}{2 + \frac{1}{2 + \frac{1}{2 + \frac{1}{2 + \dots}}}}$$

<sup>①</sup>当然，我们必须仔细区分“某一”的观念和“整数1”的观念之间的不同。整数1正象其他任何整数一样是可以下定义的。1是满足下面两个条件的任何X组中的数：（1）有一个是X的a；“b是一个X”的意思是“b与a同一”。这种区分在柏拉图的公式中尚未被明白地承认。

通过在连续阶段上使分数中途分道，我们就得到许多具有下面一些特质的值： $1$ ， $1 + \frac{1}{2}$ ， $1 + \frac{1}{2 + \frac{1}{2}}$  等等。这些值或

比 $\sqrt{2}$ 小，或比 $\sqrt{2}$ 大，而每一个值与 $\sqrt{2}$ 的不同要小于前一个值；通过把这个分数推进到足够的程度，我们可以得到 $a/b$ 这样的分数，致使 $a^2/b^2$ 以小于我们愿意分配的任何量值不同于 $2$ 。这就是我们说 $\sqrt{2}$ 是分数在其被延续“达到无限”时“收敛”的极限值的意思。于是，在构成这些连续近似值或“收敛值”时，我们就在造成一步紧一步接近于一种精密确定的“无限大和无限小”。它们所以是“无限的”，因为不管你走的步子多么多，你永远不会达到那么一个分数，当单独自乘时，它提供的乘积恰恰是 $2$ ，尽管你每一步都在靠近这一结果。它之所以是“大和小”，因为连续的近似值不是太小就是太大。 $\sqrt{2}$ 可以说是被逐渐限制在“太多”和“太少”之间，而“太多”和“太少”无时不在相互靠近。我之所以选择这一特殊例子，因为这种发现我们称之为 $\sqrt{2}$ 的的方法，可以肯定说柏拉图是知道的。<sup>①</sup>

现代的“实数”的数学家们所下的定义可以同样说明这同一论点。这些定义在某一点上是任意的，但是它们都取决于“截口”这一观念。例如我们不能发现其平方正好是 $2$ 的有理

---

<sup>①</sup>连续的“收敛值”的分母和分子在希腊语中分别叫做边和对角线的级数。发现它们中的任何数的规则是由斯米纳(Smyrna)的塞翁(Thson)提供的(第4, 一44页, 希莱尔)。借以发现规则的几何结构是普罗克鲁斯提供的(《雷姆普布尔中的注释》ii第24、27—29页, 克洛尔)。塞翁和普罗克鲁斯的来源似乎都是逍遥学派的阿拔都斯(Adrastus)对《蒂迈欧篇》的评注(《雷姆普布尔中的注释》克洛尔, ii第303页以下各页)。柏拉图本人在《理想国篇》546c5中提到边和对角线。

分数。但是我们可以把所有有理分数分成两类：一类的“平方”小于2，另一类的“平方”不小于2。我们立刻看到这些集中的第一集没有最高项，第二集没有最低项，也看到任何分数都不能同时属于这两集，也不能同时不属于这两集；这样我们的“切口”就是很明确的，即每个分数属于这样构成的两集中的一集，也只是一集。于是我们可以给“2的平方根”下定义，或者作为这个“切口”本身，或者倘若我们愿意，作为“平方小于（或者倘若我们喜欢，大于）2的分数”的集合。另外，有理分数的一个“切口”的观念，显示柏拉图的特征。它包含一种“二元性”或“大和小”这两集，其中一集的项都小于、另一集都大于某一指定的值，而二元性之所以是“无限制的”，因为集中之一没有最高项，另一集没有最低项。切口之所以用“—”来测定分数的“大和小”，恰恰因为它就是在它切的地方作出一个清楚的“切口”。其他切口可以在级数的其他地方作出，而且每一个切口将对一个不同的“实数”下定义。<sup>①</sup>

<sup>①</sup>参见G.H.哈代的《纯数学》(2)，第14页。“有理分数”固然不是一个连续统，但是它们符合柏拉图时代已知的连续统的唯一条件，即在任何两个之间总可以再插进另一个。斯坦泽尔正确地详细讲述了“二元性”和“收敛性”的联系，但是遗漏了出于边和对角线（《数和人物》，第59页）的说明。“连续分数”的无穷性，清楚地说明把“大和小”与我们在《智者篇》里谈到的“非存在”等同起来的原因（亚里士多德《物理学》，A 192ab以下各页。《伊壁诺米篇》中关于平面几何和立体几何所陈述的内容的意思因此是，真正的科学问题是在一个我们能尽量缩小的“标准”内获得一系列各种二次和三次不尽根的“近似值”。在这样做的时候，我们就发现各种正多边形和立体的那些“面”或“边”相互之间的比率。我们发现譬如一条线在已知的“标准”范围内，倘若以它为基础的正方形的面积或立方形的体积要是已知面积和体积的2.5.6……倍，这究竟该有多长，而且由于所有直线的面积和体积可以象正方形和立方形的面积和体积那样表示出来，这就解决了测量员和“体积计”的问题。正是跟这样的计量上的问题在一起，牵涉到“等边立方体”，因此被欧几里德的第13卷所关注，对它的学理出处是可靠的指证。

然而，很明显，我们尚未详尽无遗地论述柏拉图学说的意义。从亚里士多德的辩论中我们了解到，柏拉图式的分析，其用意不是仅仅应用于柏拉图首先承认为数的“无理数”的事例。这一理论也包含整数级数自身的结构的学说，因为很清楚，与形式一致的数，一如亚里士多德始终设想的那样，是整数。另外，整数本身有“大和小”及“1”作为它们的要素。这一点应该如何去理解呢？其困难是整数不构成连续统，即使在连续统不过是无限可除性的意义上，也即在级数的任何两个已知项之间有可能再插进另一项的意义上，也不构成连续统。因为每一个整数是“紧接着”另一个整数。

那么，柏拉图假定整数的级数是如何构成的呢？我怀疑给我们保留的短评是否使我们能最终回答这个问题。所清楚的是，柏拉图正确地否决了亚里士多德保留的观点，即整数是许多“1”的集成，以及级数就是这样由1本身的增加构成的，2不是“1 + 1”，而是“1的下一个数”。（从我们学习计数的方式简单地考虑，这一点应该是很清楚的。我们不是数“1, 1, 1, 1, ……”，而是“1, 2, 3, ……”。）但是当我们在构成整数的级数中“二元性”是以什么方式起作用的时候，似乎贯穿亚里士多德及其注释者们的、在“不确定的二元性”或“大和小”及数2之间的混淆，把我们难住了。倘若只是亚里士多德的辩论有这种混淆，我们也许可想而知地把它只作为误解而不予考虑，但是它看来也出现在柏拉图学说的学园记录中。对这个问题进行完整的研究，就需要对罗宾在其著作《柏拉图的哲学理论》中收集和考查的大量材料进行长时间的讨论。（1）“并矢”之所以叫做组成二，是因为它使它所“占有”的每样东西“加倍”。毫无疑问，意指的“并矢”就是“大和小”，但是似乎同样清楚的是，也许一开头，就存在着依二元自身的存在与数2的混淆，并且整数——级数内的



“并矢”的作用被认为是通过反复的乘法运算产生2的“幂”的级数： $1 \times 2$ ， $1 \times 2 \times 2$ ， $1 \times 2 \times 2 \times 2$ ，等等（参见《伊壁诺米篇》991a 1—47。<sup>①</sup>（2）据说，“一”通过使“大和小”的“不确定性”“均衡”或“稳定”而让它停止下来。<sup>②</sup>我认为，按照我对一个模糊的表达推测性的解释，这意味着每一个奇数是前后两个偶数间的等差中项，这样就把它们的差额分为“相等的两部分”。每一个奇数将通过把“两个偶数的和”分为相等的两部分而获得。这样“由10所构成的一组”的阶序就是1，2，4，8；3（2和4的平均数），6（3的两倍数）；5，7（4和6，6和8的平均数）；10（5的两倍数）；9（8和10的平均数）。<sup>③</sup>试比较亚里士多德的“等差中项”作为“均衡者”的使用（《尼各马可伦理学》1132a 1以下各页）。倘若这就是构造，应该宣告它很不完善。它不但包含“某个”与1以及“多”与2的混淆，而且包含在一个反常阶序中获得级数的项，并且在一个就足够的地方使用一个以上的构造原则。（给整数下定义的唯一真正符合要求的方法是，通过“数学归纳法”，着手（也就是说）按照整数的紧靠着的前一个数给每个数下定义。这用下述方法很容易作成。当我们已经给整数 $n$ 下了定义，我们就可以根据 $n+1$ 是符合下列条件的一组中的各元的数，继续给 $n+1$ 下定义：（1）它包含有 $n$ 元的一个组；（2）它包含一个元 $a$ 却不是这一组的一个元；（3）它不包含任何一个既非 $a$ 又非提到过的 $n$ 元那组

<sup>①</sup>参看亚里士多德，〈形而上学〉1084a5，1091a12，1082a14，987b33。

<sup>②</sup>普罗塔克：〈多产的动物〉1012d，记录色诺克拉底的解释：从这里产生出“一”这个数目，它是对“多”的限定。亚里士多德，〈形而上学〉M 1089b23、29，在这里，据说“单元”是由使大和小的“并矢”“均衡”而产生的。

<sup>③</sup>见罗宾〈柏拉图的哲学理论〉第449页。教学读者立刻会看到这一程序和丰·斯道特（von Staudt）的“四次方构造”之间的某种类似。

中的一个元。)

尽管看来可能，倘若柏拉图的概念有这些不足之处，我们不应该感到奇怪。他很可能一开头正确地深信，我们应该称之为“截口”这一概念，给“无理数”下定义是很有必要的，从而继续把这一概念扩大到包括整数的实例。所不能对第一个构成“实数”概念的思想家寄予希望的就是：承认整数、有理分数、实数不构成单一的级数。换言之，“整数”<sup>2</sup>、“有理数”<sup>2/1</sup>和“实数”<sup>2</sup>都各不相同。在对各类数的逻辑构造中，我们需要三种不同的步骤：给相继的整数下定义的规则，从整数中求导有理数，以及从有理数的级数中求导实数的“连续统”。然而，这些只是数学哲学家在很近的年代才得以清楚理解的问题。重要之点是柏拉图本应该领会扩展数的传统概念以及严格给各种数下定义的必要性。<sup>①</sup>

什么是柏拉图区别于他的数或形式的“数学上的实体”呢？亚里士多德告诉我们，它们在下面这一点上不同于形式：它是多，而形式是一，并且由于它们是永恒的而不同于感觉得到的事物（《形而上学》A987b15）。值得注意的是，他不把它们叫做“数学上的数”，而是叫做“数学上的实体”，并且，他似乎从来不认为柏拉图承认过“数学上的数”。在我看来，《亚里士多德全集》中的两节最好地表明了它的意思。在《形

①斯坦泽尔：《数与人物》第31页，提供不同的构造，但未曾证明它是正确的。我敢认为他曾急于要在《斐里布篇》中直接发现柏拉图关于数的理论，因而发生误解。在《斐里布篇》里，不把它通过苏格拉底之口讲出来这一戏剧性的荒唐行为，是不能被介绍出来的。大体上我希望我与伯内特的《希腊哲学》第一部分第320页以下各页保持一致。但是，我想我不能，对第320页上的数<sup>2</sup>等闲视之，那明显是无价值的东西。它似乎是对亚里士多德给我们讲述毕达哥拉斯信徒们的某些事作了部分正确的解释，这一解释由于某种疏漏变成目前的样子。“一”如何能成为 $\sqrt{2}$ 、 $\sqrt{6}$ 、 $\sqrt{12}$ ……这一级数的项呢？

而上学》K1059b2以下各页处，被用来对形式理论表示反对的是，正如“数学上的实体”介于形式和可感觉的事物之间，因此应该有——根据这一理论——介于象人或马这样的形式和可见的人和马之间的实在事物（尽管我们知道不存在这种事物）。这意味着，“数学上的实体”是相当熟悉的东西。我愿意把《论灵魂》A404b19与这一点联系起来，在该书中告诉我们，在“关于哲学的谈话”中，柏拉图说动物的形式是由1和“第一个长、宽、厚”组成的。根据《蒂迈欧篇》，动物的形式是可感觉世界据以构成的原型，那就是说，它是几何学的主题；而亚里士多德的意思因此是，这几何学的主题是由长、宽和厚三径向构成的。正如《论灵魂》中的那一节的上下文所阐明的，这些径向相当于2，3，4这些数（线是由两个点决定的，平面是由三个点决定的，三度空间是由四个点决定的）。这样柏拉图的构造使人忆起毕达哥拉斯1，2，3，4这四个数的组成，但是他提到的不是数，而是第一个“长、宽、高”。看来这意思是说，虽然如《伊壁诺米篇》所说，可以把平面几何和立体几何与对某些种类的数的研究等同起来，但是长度、面积、体积不与数等同。数的研究提供了处理所有这些关系的关键，然而它们本身并不是数，而数的重要性不是由于它在几何上的应用而详尽无遗地论述的。

因此我们也熟悉我们在其中借着数的方程研究曲线和面的性质的解析几何。曲线和面的所有性质都可以从这些方程中发现，但是方程的应用不局限于几何学或几何物理学；例如，同样的方法在经济学研究中就起突出的作用，如当我们绘制曲线以表示减轻“大量”外贸税收的结果。总之，我想“数学上的实体”是几何学家研究的对象。

我们现在也许能够领会形式的要素就是万物的要素这一陈述的含义。可感觉世界的事物，正如我们从《斐里布篇》中所

了解的，全部在形成中；它们是趋向实现某一明确的法则的事件或过程，而柏拉图认为这一法则可以数的形式表示出来。因为这些事物总是“在形成中”，所以它们并不显示出跟结构法则永久和绝对的一致性；倘若它们一旦“形成”和完成，它们就会是结构法则完美的化身。而且因为事物的本质就是伸展本身，所以这样实现了的法则就是几何学的法则。这就是柏拉图用感觉得到的东西“分享”形式和用数的“组成成分”就是万物的“组成成分”的学说，在他自己的哲学中本质上所要说明的意思。（在亚里士多德著作的其他许多章节中，几何学的“古老形式”与算术的那些关系的问题被提了出来，因为这些似乎构成针对斯彪西波和色诺克拉底的辩论的一部分，并且我不很清楚在多大程度上任何详细讨论过的观点本来准备直接归诸柏拉图的。）

一如我所说过的，亚里士多德似乎把他对学园“分割”形式和可感觉事物的抱怨特别与我们刚刚讨论的学说联系起来。一般认为他的意思不过是认为柏拉图哲学的形式乃是可感觉事物的一种“幽灵”，被猜想存在于某一“概念世界”，与实际生活的现实世界完全分开的。难于猜测的是，他可能把这种解释加在一种按照他自己的意思使数的“组成成分”成为万物的“组成成分”的原理之上。因而，我认为斯坦泽尔<sup>①</sup>在亚里士多德的批评中寻找一个更确切的意思是正确的思路。并且我认为他已经指出了我们应该面对的方向。

正如他所指出的，亚里士多德关于“数”的主要难点之一

---

<sup>①</sup>见斯坦泽尔《数与人物》第133页以下各页，在那里讨论了亚里士多德的原文。十分重要的一节是《形而上学》Z1037b8—1038a35。亚里士多德极力主张，倘若（比如）你首先把动物分成有足动物和无足动物，然后把有足动物分成两足动物和其他动物，柏拉图哲学的准则要求你说人是“两只脚的有足动物”。但是“有足的”这一限定，仅仅存在于实际上作为含有“两足的”、“四足的”这些更具体的限定之中。同一个问题在《形而上学》H6，1045a7以下各页中再次发生。

是，他认为，倘若“动物”是一个数，而人是另一个数，我们就不得不面临动物中的“单元”是不是构成“人”的“单元”的一部分这个问题；（例如，倘若你说“动物”是2，“人”是4，因为 $2 \times 2 = 4$ ，“人”似乎就变成作为两倍的动物同一的东西了。）正如斯坦泽尔所说，亚里士多德的抱怨不是把一种形式看作与可感觉的个体不同的东西，而是更普遍的种（亚里士多德称之为属）。被认为象是它们有一种与不能再分割的形式或原始的种的存在不同的存在。亚里士多德的论点是，例如“动物”，除了作为“马”、“人”、“狗”，或者其他不能再分成亚种的一个种之外，不能有别的存在。实际上，这就是对《智者篇》里实践过的划分方法的一种批评。在《智者篇》里，已成为通例的是，在把划分的结果概括为一个定义的过程中，所有已被使用的最接近的种差都必须加以概括。这是被亚里士多德自己的学说宣告不适用的一个程序，他认为一个定义只需要陈述属和种差；种差本身包括所有最接近的差异。因而，按照斯坦泽尔的说法，亚里士多德所抱怨的分割是柏拉图把“划分”考虑为下定义的手段，对被下了定义的词<sup>①</sup>的统一性是致命的，并且，由于这一程序是分享学说的直接结果，因此这一缺点就是要求“分享”学说本身必须加以修改的一种缺点。（这样，亚里士多德抛弃柏拉图的形式学说，本质上就是以抛弃这样一个逻辑原则为依据：种对属的关系和个体对种的关系是一致的。）然而，这一有趣的解释是否正确，是供亚里士多德哲学的研究者而不是柏拉图的评注者研究的问题。<sup>②</sup>

<sup>①</sup>《数与人物》第128页以下各页。

<sup>②</sup>看来很清楚，对柏拉图主要思想的确切解释，必须从对M.罗宾的巨著《柏拉图哲学理论》中收集的材料进行彻底研究开始。现在我不应该再不顾证据或任意把我们自己最喜爱的现代形而上学家的观点硬加在柏拉图身上，来假借理解柏拉图了。在这短短的一章中，我只能提示材料所使我自己想起的解释。这些提示我曾企图在对斯坦泽尔的《日替》一书ii, 7（1926年7月）中那一卷的短评中简短地加以发挥，并在涉及亚里士多德学派证据的、《心灵》杂志上的一篇文章《形式与数》中较充分地加以发挥。



## 参 考 书 目

伯内特——《希腊哲学》第一部分，第312—324页；《柏拉图哲学》第5、2、7章。

纳托尔普，P. ——《柏拉图的理念》第366—436页。

鲍姆柯，C. ——《希腊哲学中关于物质的问题》第196—209页。

斯坦泽尔，J. ——《柏拉图和亚理士多德著作中的数和人物》（1924年）。

罗宾，L. ——《亚理士多德以后柏拉图哲学中的理念和数的理论》（巴黎，1908年）。

米洛德，G. ——《论希腊的哲学几何学，柏拉图和他的先躯》（巴黎，1900年）。

泰勒，A. E. ——《哲学研究》第91—150页。

汤普松，道西W. ——《过与不及》，见《心灵》杂志，新版，第149页。

## 补 遗

21页,18行以下各行。考虑到某些批评,看来有必要明确地说,我把公元前387年这一年看作仅仅是方便的“略计”,而不是看作建立学园的已知的精确年代。我说到柏拉图的写作活动长期中断过,对我的说法必须这样来理解:(1)我明确地拒绝对《理想国篇》、《斐多篇》和《会饮篇》的相对写作顺序的观点承担义务;(2)我从未打算排除“偶尔”稍微打破沉默的可能性。按照我自己的看法,《米纳仁纳篇》的写作年代应确定为约公元前380—379年。鉴于“粗略地说来”早于《巴门尼德篇》和《泰阿泰德篇》的各篇对话录,写在学园建立之前的看法,以这一“常识”的方式为人们所理解,在我看来仍然是可能的,正象伯内特也同样认为是这样。

207页,26行以下各行。柏拉图本人信仰不朽。这一事实,无疑被《伊壁诺米篇》vii335a中的话所证实:“一个人必须真正信仰那些说明我们的灵魂不朽的古代的宗教格言,必须面对一次审判,并且在离开肉体时受到最严厉的惩罚”等等。

263页,第2段。应该注意的是,《会饮篇》里的格拉康不是柏拉图的弟兄,他出现在《理想国篇》中,是因为(《会饮篇》173a)他和柏拉图本人一样,在阿加松的聚会上,只是一个“孩子”。

263页,第2段。伯内特教授在他死后出版的那卷他在加利福尼亚大学发表的《柏拉图哲学》的讲义中,表达这样的看

法：应该给《理想国篇》并因此也给《蒂迈欧篇》一个先于阿基达米战争（《柏拉图哲学》第25—26页）的富有戏剧性的年代。就我所理解的，除了一种考虑以外，这倒是可能的。它将强迫我们认为，由于佩丽克蒂奥尼在公元前431年前就是两个年轻儿子的母亲，她因此在公元前366年至少有一百岁以上，《伊壁诺米篇》xiii说她那一年还活着。这正是可能的，但是简直不可信，并且由于我和伯内特本人一样相信《伊壁诺米篇》xiii是真实的，因此在这一点上我倒的确不是追随他。

278页，注1。色诺芬（《会饮篇》ii9）也把下述论点归于苏格拉底：“女人的本性不差于男人”，尽管女人在体力和智力方面比不过男人。但是他可能信赖柏拉图或阿斯钦尼斯，或者两个人全信赖。

309页，注1。阿斯钦尼斯在他的《阿克拜第篇》中也把“强烈受性欲影响的”气质归于苏格拉底，特别提到他对阿克拜第的爱。（迪特马尔，残片I。）在我看来，这一证据使从《斐德罗篇》和《会饮篇》中引伸的关于柏拉图品格的所有推断变得毫无意义。

450页。在《柏拉图哲学》（1928年）106页中，伯内特说，“可以证明的是”柏拉图“在天文学中”发现了太阳为中心的系统。所提供的证据只是在我们的正文中所讨论的特奥弗拉斯图斯的陈述。我不能理解，伯内特是如何把这一观点与他自己对《伊壁诺米篇》的辩护取得一致的，在这一篇里，太阳依然被明确地看作一个“行星”（986b—987d）。关于《伊壁诺米篇》的纯真性我完全同意伯内特的看法，因此我不得不对他把“哥白尼学说”归诸柏拉图的观点持异议。

472页，第20行。但是，正如洛里默（Lorimer）先生提醒我的那样，应该记住的是，亚里士多德有一次的确说过（《政治学》1329b25），各种文明生活的人文学科一定“在

过去的众多时代中经常，或者更确切地说，无数次地”被发现过，“奥塞卢斯·卢卡努斯 (Ocellus Lucanus)” (第3世纪) 说过“希腊常常是不文明的，而且将永远是这样。”

516页，第4行。那就是说，亚里士多德在“形式”理论方面的巨大困难，正象在我看来的一样，与其说“除苏格拉底和科里斯库(Coriscus)以外”应该有人“形式”，不如说“除马、狗和人以外”应该有动物的形式。那是他特别急于要否定的东西。

## 年 表

公元前

- 428—427年 柏拉图出生（奥林匹克运动年88，1）。阿基达米战争的第四年，伯里克利死后一年。米蒂伦（Mytilene）反叛，旋被征服。伯罗奔尼撒人占领普拉塔（Plataea）。欧里庇德斯著《希波里图斯》。
- 427年 高尔吉亚作为莱翁蒂尼（Leontini）的使者到达雅典。阿里斯托芬第一部戏剧问世。
- 426年 雅典同盟国的贡物增多。占领斯法克泰里亚（Sphacteria）。在耶拉（Gela）召开泛西西里会议。阿里斯托芬的《阿哈尼亚人》上演。（？）欧里庇德斯著《希库巴（Hecuba）》。
- 424年 雅典人在德利姆战败（皮里兰佩斯受伤）。布拉西达斯（Brasidas）进入北方。阿姆菲波里斯沦陷，修昔底德流放。麦加拉城外的战争。阿里斯托芬著《骑士》。
- 423年 与斯巴达休战一年。斯基翁尼（Scione）的反叛。阿里斯托芬著《云》。阿米普西阿著《康纽斯》。
- 422年 阿姆菲波利斯城前布拉西达斯和克里翁之死。（？）苏格拉底在这次战役中服役。阿里斯托芬著《黄蜂》。
- 421年 尼西亚斯和约，斯基翁尼被占领，居民遭屠杀。



- 阿里斯托芬著《和平》。
- 418年 曼廷尼阿 (Mantine) 战争；拉黑斯被杀死。阿卡季人被斯巴达人驱逐。
- 416年 梅洛 (Melo) 被雅典人占领，居民遭屠杀。阿加松的悲剧性胜利。
- 415年 赫梅被割去四肢，“秘密宗教仪式被亵渎”。在阿克拜第、尼西亚斯和拉马丘斯统率下，派遣叙拉古扎远征军；阿克拜第被召回，受辱。欧里庇得斯著《特洛伊德》。
- 414年 阿里斯托芬著《群鸟》。
- 413年 叙拉古扎远征军终于覆灭；尼西亚斯和德谟森尼死亡。斯巴达人占领泽凯莱。(?) 欧里庇得斯著《厄勒克特拉》(Electra)；(?) 《在塔夫里斯中的伊非根尼亚》。
- 411年 “四百人”革命。波莱马丘和吕西亚从休里返回。阿里斯托芬著《塞斯莫福里阿佐萨》和《吕西斯特拉塔 (Lysistrata)》。
- 410年 居兹格斯战争。索福克勒斯著《菲洛克泰特》(Philoctetes) (410—409年)。
- 409年 迦太基人侵略西西里；塞林努斯 (Selinus) 和希梅拉 (Himera) 被毁。
- 408年 赫莫克拉提在西西里。欧里庇得斯著《奥莱斯特斯》(Orestes)。
- 407年 诺蒂姆战争。阿克拜第返回雅典。赫莫克拉提在叙拉古扎的巷战中被杀死。
- 406年 阿尔金纽萨战争。对将军们审判并定罪；苏格拉底抗议。欧里庇得斯和索福克勒斯死亡。
- 405年 埃戈斯波塔米 (Aegospotami) 战争。狄奥尼修

- 一世成为叙拉古扎“僭主”。
- 404年 伯罗奔尼撒战争结束，雅典向吕桑德投降。任命“三十人”集团，谋杀波莱马丘。萨拉米斯的莱翁事件（404—403）。
- 403年 “三十人”集团垮台，克力锡亚斯和查密迪斯死亡。雅典恢复民主。
- 401年 赛鲁斯远征和孔纳克萨战争。
- 399年 安多西德和苏格拉底以不敬神罪受审。在拉黑斯执政时期苏格拉底被处死。
- 395—387年 柯林斯战争。重建雅典长城墙（395—393）。波利克拉底著反对苏格拉底的小册子（392—390）。阿里斯托芬著《埃克莱西亚楚萨》（*Ecclesiazusae*）。伊非克拉底著《斯巴达这条长锯齿的海鱼（*mora*）的灭亡》（？392或390年）
- 约388年 柏拉图40岁，首次访问西西里和意大利。高卢人占领罗马的传说年代。
- 387年 柯林斯战争以缔结“国王和约”告终。建立学园的约略年代。
- 385年 亚里士多德在斯塔伊鲁斯出生。
- 382年 斯巴达占领底比斯城堡与伊斯门尼亚的政治谋杀。
- 380年 艾索克拉底著《潘尼伊里库斯》（*Panegyricus*）。
- 379—378年 斯巴达警卫部队在底比斯被佩洛皮达斯及其同伙人驱逐。斯巴达的斯福德里亚人袭击皮拉亚斯。①
- 378年 雅典和底比斯联盟。第二个雅典联盟建立。

①皮拉亚斯，希腊的一个海港。——译者

- 373年 希腊海岸的巨大海啸和地震。
- 371年 斯巴达和雅典之间订立“卡利亚斯和约”。斯巴达的军力在莱克特拉 (Leuctra) 被埃帕明诺扎摧毁。在其后一、二年内梅森内解放，梅加洛波利斯建立。
- 369年 斯巴达在奥尼翁山上的防线被埃帕明诺扎攻破。(泰阿泰德可能在这次战役中受伤)。
- 367年 狄奥尼修一世死亡。柏拉图被狄翁召到叙拉古扎。亚里士多德进入学园。“里西尼人宗教仪式”的传说年代。高卢人在阿尔巴被卡米卢斯打败。
- 362年 曼廷尼阿战争，埃帕明诺扎被杀。
- 361—360年 柏拉图第三次访问西西里。高卢人侵入冈潘尼亚的传说年代。
- 357年 狄翁占领叙拉古扎。
- 约356年 亚历山大大帝在佩拉 (Pella) 出生。
- 354年 卡利普斯杀害狄翁。柏拉图的《信札集》第7封。德谟森尼现存的最早讲演(载于《西姆莫里斯》)出现。
- 353年 卡利普斯被推翻。柏拉图《信札集》第8封。
- 351年 德谟森尼的《第一次讲演(攻击马其顿王的演说)》问世。
- 349—348年 德谟森尼的《奥林苏斯讲演集》问世。菲力普占领奥林苏斯(348年)。
- 347年 柏拉图逝世。
- 346年 菲洛克拉特和约。菲力普在反对福基斯人<sup>①</sup>的“神圣战争”中担任将军，成为希腊近邻同盟会议的成员，并主持皮西安运动会<sup>②</sup>。狄奥尼修二世在叙拉古

<sup>①</sup>福基斯 (Phocis)：古希腊中部一个地区。——译者

<sup>②</sup>古希腊特尔斐地方为纪念太阳神每4年举行一次的运动会。——译者

扎临时复位。

344—343年 狄奥尼修二世最后被蒂莫莱翁推翻。亚里士多德（343—342年）在佩拉任亚历山大的私人教师。

## ——柏拉图手稿中的伪作

我使用伪作这一名称，作为包含在我们的柏拉图手稿中的那些书目的一个方便的集体名称，关于这些书目，有理由肯定的是，它们不是柏拉图的著作。在使用伪作名称的过程中，对于这些文章作者的欺骗性，或者文章内容的无价值，我不去作无稽的假定。除了《释义》集成别具一格外，伪作看来是对柏拉图的“苏格拉底对话录”公开的事仿，而且大部分是早期的学园著作，把著作归属柏拉图是自然地 and 偶然地出现的。可怀疑的著作，分成三类：（甲）实际上包括在斯拉西卢著作中的书目；（乙）不属于“四部曲”之内的释义集成；（丙）“掺假货”——在古代被认定是伪作的对话录。

第一部分：归入“四部曲”中的对话录，但是肯定，或者几乎肯定是伪作。

这类对话录有7篇，《阿克拜第篇》上卷、《阿克拜第篇》下卷、《希巴克篇》（Hipparchus）、《阿马托雷篇》（Amatores）（即第4部“四部曲”的全文）、《塞亚各篇》（Theages）（“四部曲”之五）、《克力托封篇》（Clitophon）（“四部曲”之八）、《米诺斯篇》（“四部曲”之九）。显然，这些著作都被德尔苏利德斯（Dercylides）和斯拉西卢看作是真正的。关于这些对话录早期历史的唯一已知事实是，拜占庭的阿里斯托芬曾把《米诺斯篇》同《法律篇》



和《伊壁诺米篇》一起归入其“三部曲”的一部中（第·拉，第3卷，第62页）。由于我们从未听说德尔苏利德斯和斯拉西卢把任何书目收入柏拉图的真作，似乎有理由推论这整个一组对话录已被公元前3世纪的古希腊后期的学者们接受了，因此这些对话录的写作年代也必定更早。亚里士多德或者甚至西塞罗<sup>①</sup>无疑从未引用过其中任何一篇对话录，但是这不能证明什么，由于任何一篇对话录都不包含对解释柏拉图思想有影响的内容，如我将力图表明的，几乎在每个事例中，语言上的证据也是明显反对一个晚期的年代；这些对话录呈献给我们的古希腊语可辨认出是公元前4世纪的古希腊语。<sup>②</sup>从而我们应该确定这些作品写于（粗略地说来）柏拉图去世到公元前3世纪初之间这半个世纪，而其中一、二篇很可能甚至在柏拉图在世时写成的。我也将试图说明，其思想完全是柏拉图的，尽管这些对话录中描述这种思想的方法全然不是这位大师的方法。我自己的结论是，整个这一批对话录是头二、三代柏拉图主义者的著作，打算用“苏格拉底的谈话”来阐述学园的思想。这一论点虽然无法正式证实，但是似乎比或者格鲁特认定这些对话录都是柏拉图的极端观点，或者认为其中一些很可能产生于古希腊后期这一期间内同等的极端观点，可能性更大。

《阿克拜第篇》上卷。本篇在范围和价值方面是这一批中最重要的一篇，因为它包含了苏格拉底——柏拉图关于善的衡量标准和灵魂的“照料”学说的极好的全面总结。格罗特、斯

---

<sup>①</sup>西塞罗在《图斯库兰斯》(Tusculans)，iii，第34、77页上所提及的，以及在《论演说家》ii，第8页上所提及的，几乎都肯定不是《阿克拜第篇》上卷，而是斯费图斯的阿斯钦尼斯的《阿克拜第篇》。

<sup>②</sup>就《阿克拜第篇》下卷而言，如在后面要指出的，这一陈述也许需要有些限制。

泰尔巴昂、C. F. 赫尔曼 (Hermann)、J. 亚当 (Adam) 以及现代的M.克洛瑟特 (Croiset) 和弗列特伦德等人, 都声称这是柏拉图的著作。乔威特 (Jowett) 在其柏拉图著作英译本中包括了一篇译文。至于我, 觉得勉强, 被迫决定拒绝, 理由如次: (1) 仔细研究文字, 似乎表明其语言风格是柏拉图的晚期著作,<sup>①</sup> 而其思想是柏拉图最早的几篇讨论伦理学问题的对话录所阐述的思想, 其阐述时是如此拙劣, 以致坚决的辩护人差不多一定把这篇对话录看作是最早的一篇作品。(2) 曾经在《普罗塔哥拉篇》和《会饮篇》中给我们对阿克拜第这样生动的描绘的柏拉图, 竟用这篇对话录中苍白的方式论述他的品格, 似乎难以置信。(3) 可能更加令人费解的是, 对“教科书”的价值有其众所周知的见解的柏拉图, 竟然写过实际上是一种伦理学的手册的书。该书是一本极好的手册的特性, 而这就是否定其真实性的最有力的理由。于是, 我和某些人一样, 认为《阿克拜第篇》上卷是一位早期的柏拉图弟子对伦理学的谨慎解说, 早在公元前3世纪之前, 而且可能(虽然也许不很十分可能) 甚至在柏拉图去世之前写成的。我想跟斯泰尔巴昂一起说, 该书一点没有实际上不配柏拉图的地方, 但是我同样相信, 它包含着不是一位作家正在以摹仿他自己的方

---

<sup>①</sup>关于这个问题, 请参阅C. 里特: 《柏拉图研究》, 第89—90页; 雷·律尔: 《柏拉图哲学之发展》, 第24—25页; 鲁托斯拉夫斯基(Lutoslawski): 《柏拉图的逻辑之起源和产生》, 第197—198页。我想补充说, 与阿斯钦尼斯的《阿克拜第篇》残篇和安蒂斯森内斯的《阿克拜第篇》相比较, 表明我们这篇对话录几乎无疑地是依据前者, 也可能依据后者。以这种方式运用这些原始资料, 在柏拉图著作中是几乎不可信的。而且, 苏格拉底被描写(103c) 为正在假装是阿克拜第的开不出口的“恋人”, 而根据柏拉图在《会饮篇》里所说, 倒是阿克拜第假装是苏格拉底的“爱人”。关于进一步的讨论, 以及关于《阿克拜第篇》上卷也依据色诺芬的证据, 请参看H. 迪特马尔: 《斯费图斯的阿斯钦尼斯》, 第163—177页。

式摹仿柏拉图。特别是结束语（135e）<sup>①</sup>几乎只能是暗指柏拉图对这一有才华的青年被最重要的智者——“公众”——的谄媚所腐蚀的描写，这一节本身也许受到阿克拜第悲剧性生涯的感悟。如我们将看到的，还有一些类似的隐蔽的引证。

作者的目的是要阐明，对于人生的真正成就必要的唯一事情是自知之明，这意谓了解对我们的灵魂有益和有害的事情，以及这种知识跟所有专门学科在性质上是不同的。阿克拜第被描写成一个正准备跻身于政治生活的雄心勃勃的青年。（设想的年代是在阿基达米战争爆发前夕，他刚成年。伯里克利是处理国务的首脑，104b.）从远处长时间地赞美这位惊人的少年的苏格拉底，现在第一次被允许用其“神迹”表示他的赞美。<sup>②</sup>他知道阿克拜第热望成为欧亚大陆首屈一指的政治家，而且，倘然阿克拜第愿意回答他的问题，他能帮助阿克拜第实现这个梦想（103a—106b）。<sup>③</sup>要作成政治家，阿克拜第必须是一位好的顾问，并因此必须具备邻人缺乏的知识，而且他必须或者作为个人的发现或者通过向别人学习获得这种知识。但是，阿克拜第“学得的”事物，都不是最高集会考虑过的事情，而在这样一个集会的确考虑的问题里，有大概比阿克拜第好得多的专家。他津津乐道的风度、地位、财富都是不相干的。那么，在什么问题上，他会成为公众的胜任的顾问呢？他说，“在处理

<sup>①</sup>“我并不怕你生来就不相信这一类的事情，而是请你注意城邦的力量，它控制着我和你。”

<sup>②</sup>103a. 苏格拉底多年未对这个孩子讲过一句话这一描写，看来不是柏拉图式的夸张手法。对照描写这位哲学家一生同一时期的一个场面的《普罗塔哥拉斯》中的描写。

<sup>③</sup>再者，这种自信，与柏拉图对苏格拉底的想法也不一致；它看上去是从色诺芬的苏格拉底那里搬来的。苏格拉底关于（如我们由与103a的对比中看到的）“神示”夸耀（124c）有上帝做他的“守卫者”。上帝和“神示”在任何肯定是柏拉图的纯正作品中，从没有被用这种方式混淆过，明确地是“非柏拉图式的”

国务，例如处理战争与和平的问题上。”然而，正是我们需要的专家，将告诉我们发动战争是否较好，跟谁打仗以及历时多久。我们关于“较好”的标准是由专家的“技能”提供的。现在，什么“技能”跟这些国事问题是有关的呢？当我们宣布战争时，我们总是借口我们的主权受到了侵犯而这样做的。那末阿克拜第学会“正义”——关于是非的知识——没有？他从未在正义方面受过教育，他也不可能独自发现这种知识。要做到这一点，他首先就会需要寻求这种知识，而为了寻求它，他首先必须意识到自己对它茫然无知。但是从童年开始，他一直就他的“正义”问题同他的同伴争论不休，仿佛他已经知道什么是“正义”似的（106c—110d）。因此他决不可能象他学会运用本国语言一样，①从普通“群众”那里“获得”关于是非的知识。“群众”对本地话的词语的意思，意见都一致，而这就是一个人可以从他们那里学会语言的原因。那里他们的观点有着难以弥合的分歧，那里他们就不可能成为我们的老师，因此他们没有比在“是非”问题上更有分歧的东西了。于是，阿克拜第正在打算向其他人传授他自己不可能知道的事情（110e—113a）。

但是，阿克拜第说，政治家无需知道什么是正义；他只需要知道什么是有利的就行。好吧，如果阿克拜第认为他懂得有利的东西是什么，那就让他回答一个问题：有利的东西永远与正义是一回事或者不是一回事。阿克拜第认为不是，但是苏格拉底深信他能证明这一矛盾（114d）。这个证明取决于建立“有利公众的行动” = “善”、“卑鄙的行为” = “恶”这样的等式（114d—116b）。②做事“细微”的人把事情“做得

---

① <普罗塔哥拉篇>的仿效，327e?

② 参看 <高尔吉亚篇>，474c。

好”，即是有美好德性的人。<sup>①</sup>因此对我们好的事情=对我们有利的事情。从而把错误的东西说成是有利的，乃是糟糕的顾问。如果阿克拜第对承认还是否认这个观点犹豫不决，那末他的这种犹豫不决就是表明他在逐渐意识到自己对最重要的问题无知（117a）。他正在患恶性的“愚昧无知”——“社会活动家”的通病（118b）。实际上，据说伯里克利曾向阿那克萨哥拉和达蒙（Damon）“学习”智慧。但由于他从未把“智慧”传授给任何人，因此我们完全可以怀疑他是否具有这种智慧。<sup>②</sup>阿克拜第也许回答说，如果我们的社会活动家都是“外行”的话，那么，他本人不需要比外行有更大的本领去同他们竞争。但是雅典的政治家需要成为更强对手的真正敌手是外国势力——斯巴达和波斯的国王。他们在血统方面、在为担任官职的精心训练方面、<sup>③</sup>在财富和资源方面，<sup>④</sup>都同样有阿克拜第的优势。如果一个人打算与这样的对手竞争，那么要学习的第一

<sup>①</sup>参看《理想国篇》，353e以下各节。

<sup>②</sup>参看《普罗塔哥拉篇》，310e，《曼诺篇》，94b（两者都被《阿克拜第篇》上卷模仿，118e）。

<sup>③</sup>对教育一位波斯王的过于冗长和过分夸张的描写之起点（它一定含有讽刺的意味）看来是阿斯狄尼斯残片8（迪特马尔）。在那里苏格拉底讥讽地论证说，特米斯托克尔在敢于与泽克西斯一世较量之前，一定已经实践过“照料自己”。在我们这篇对话录中发展这个暗示，似乎反映色诺芬对《赛鲁斯的教育》一书的虚构性质（本身可能是受了安蒂斯森内斯的《赛鲁斯》一书的影响）。柏拉图的观点（《法律篇》，684）是，根本没有一个波斯王子曾经受过什么教育。到目前为止，我应该接受H.迪特马尔的结论，但是我完全怀疑他的更进一步的理论：《阿克拜第篇》上卷的真正目的，是不赞同宁要由佐罗斯特（Zoroaster）所代表的东方的通神论而不要希腊哲学。

<sup>④</sup>注意这一对话录关于斯巴达财富的陈述，大概只对于在雅典向吕桑德投降和鲁克特拉（Leuctra）战争之间的一段时期是确实的。对于谈话所设想的年代，这些陈述是不真实的。



课必定是“认识自己”（不低估敌手的课）。

那么，我们该如何着手“照管”我们自己呢？我们希望尽可能擅长于对万事能作出正确判断的有德之人的德性。“有德的”人在什么事情上显出这种正确判断呢？阿克拜第说，就在能控制“彼此协作处理公民生活的事务”上（125c），或者更简要地说，他们在分享公民权利和分担公民义务的能力上（125d）。政治家的“技能”是“善断”，即“擅长于对指导国家和国家安全提出意见”。国家的安全依赖于“亲密团结”，或者更明确地说，公民之间的“意向一致”的存在；不是凭计数、计量、计量的技艺取得的，而是使人们“在一个屋子里”协调一致，并且是有家庭感情的基础的那种“意向一致”。这样的协调一致意指一致的双方有“他们自己的意向”，所以就与一方难以把他本人完全无知的问题留给另一方单独决定的任何安排不同。如果公正被说成是“管你自己的事，也让别人管他们自己的事”，那不是所表示的意思（127d）。（在这一点上的说明显示种种在柏拉图著作中不能期望的混乱迹象。）

其次（这个转折突然得奇怪）“照管一个人自己”究竟是什么意思呢？我们虽作了一些不需要的赘述，但还是得出了结论：照管一件事物的意思，就是使它变得更好，并且除非我们了解一件事物是什么，我们说不出什么能使它更好。所以我们的问题就变成“自我是什么？”（128a）。最后用辩证证明作用者和他所使用的工具决不相同。我们大家都在不断地把手、眼睛以及身体的各部分用作工具。肉体因而是被使用的工具，因此，不可能是使用这种工具的作用者。真正的自我——“使用”和“控制”肉体的作用者——必定是“灵魂”，因此人的确切定义是他是一个“使用肉体的灵魂”<sup>①</sup>（130c）。于是，

<sup>①</sup>雷德尔在驳斥一直被新柏拉图主义者坚持的这个定义是“非柏拉图的”这一断言时，完全涉及《斐多篇》118c—d。

“认识你自己”意味着“认识你的‘灵魂’”；“明达自制”——真正的自知之明——必定不同于“照管”我们的身体或者我们的财产的“技艺”。因此同另一个肉体相爱不是与他相爱（他的肉体不真正是他的“人”）。

人生的大事是要有自知之明——“照管”我们自己（132c）。<sup>①</sup>既然眼睛只有凭藉看它的映象才能看到自身，所以灵魂只有或者通过凝视另一个人的灵魂，特别注视灵魂中会找到灵魂的美德的那个地区，或者通过观照上帝——一面比任何人的灵魂更明亮的、完美无缺的镜子，才能“看到自身”。<sup>②</sup>我们事实上通过认识上帝设法认识我们自身（133c）。直到我们认识我们自己为止，我们才会懂得对自己、对别人、对国家有益的事情。缺少这种知识，一个人的生涯对他本人和公众将是灾难性的（134a）。因而一个城邦真正的昌盛，不是靠它的船队，而是靠它的德行（134b）<sup>③</sup>。政治家必须向同胞们传授美德，而他不可能传授他所不具有的东西。通过“指望上帝”来获得美德，必定是他的头等大事。自由，这一使人的意愿变得高超的力量，对无知的人是一件坏事，它使他们患病、失败、道德堕落。一个人在获得美德之前，适合他的状况，是为一个较好的、不是“他自身的主人”服役。

《阿克拜第篇》下卷。一部粗劣的作品，根据其文体，根据它对《阿克拜第篇》上卷的明显的模仿，并且，根据自博伊克以来一般承认的、明确地提到斯多葛派的“僻论”之一，证

<sup>①</sup>参见在阿斯钦尼斯残片 8 中提到的自我照管。

<sup>②</sup>这一论证以《法律篇》中认为上帝就是“活着的生命”的学说为先决条件。

<sup>③</sup>清楚地暗指《高尔吉亚篇》519a中的语言——似乎在他自己关于“‘明达自制’和正义”的描述始终一直在作者心里的一节。

明不是柏拉图的作品。<sup>①</sup>

这篇的主题是祈祷。作者看来或者从《回忆录》的一节中得到暗示，在《回忆录》中可能本人正在考虑《斐多篇》的结束语色诺芬，说苏格拉底“过去常常请求诸神仅仅赐予他美好的事物，因为他们最知道什么东西是美好的”，并认为祈求“金子或银子，或者僭主政治，以及那类的东西”是邪恶的，<sup>②</sup>或者可能从《法律篇》689c—e上得到这种暗示，在那里这位发言人表达了同样的观点。阿克拜第准备祈祷。现在，一些祷词被同意，其它的未被同意。所以一个人应该注意不要求对他有害的事物，他所祈求的神可能恰好处在施舍的心境中，从而听到他的祷文就接受他，如奥狄普斯 (Oedipus) 所发生的事那样。<sup>③</sup>阿克拜第说，奥狄普斯是一个声名狼藉的“十足的疯子”。这提出了一个问题。“疯子”是“神志正常的人”的对立面。但是人类可能被分为不容许有中间物的两类：判断力健全的人和判断力不健全的人。根据“一个词有一个而且只有一个对立词”的原则，看来好象除了个别几个“判断力健全的人”之外，所有的人都是疯子。但是这个观点简直不可能是正确的，假如所有的人都是疯子，我们为了保全性命就不可能象我们做的一样去同他们交往。（因而，作者懂得，而且不怕麻烦地抨击斯多葛派的除了理想的“哲人”之外，大家都是神

---

<sup>①</sup>关于这些论点，参看斯泰尔巴昂对这篇对话录的评注本的《序言》，关于对话录的评论，参看C.里特（《研究》，第88—89页），他接受了斯泰尔巴昂对几个词语的反对意见，但是承认这篇对话录不会受到他自己文体学研究检验标准的谴责——一个意味深长的供认。

<sup>②</sup>色诺芬：《回过录》i, iii, 2。这一段话也许说明为什么一些人认为这篇对话录是色诺芬所写的，（Athenaeus, 506e）而它同色诺芬的风格没有类同之处。

<sup>③</sup>他祈求他的儿子可以用剑来分他们的遗产。作者遵循说明这种祈求降祸是由于十足的疯狂这一传说的看法。参看《底巴斯》残片2及3，在古代通常看作是“荷马史诗式的”。

经错乱者这一信条。) 我们可以极力主张, 尽管有许多的疾患, 许多的贸易; 但是任何病人都不会集所有疾病于一身, 任何商人都不同时经营一切贸易。所以有许多“缺乏判断力”的不同程度, 从仅仅迟钝到完全精神错乱, 不应该把缺乏判断力等同于精神错乱 (138a—140d)。

“判断力健全的人”是知道“什么该做, 什么该说”的人。“判断力不健全的人”则不懂得这一点, 因此非故意地做和说他们不该做的事和不该说的话。奥狄普斯并不是独个儿采取这种态度。假如一个神出现在阿克拜第本人面前, 并表示愿意使他成为雅典或希腊或欧洲的独裁者, 阿克拜第也许会认为神赐予他大的恩惠。然而这一地位的权力和显赫, 对于一个不懂得如何运用它的人, 就不会是真正的恩惠。僭主政治可能证明对这位领受者是致命的, 如阿尔奇劳斯的谋杀犯就是这种事例; 他本人在执政 3 天之后即被杀害。<sup>①</sup> 许多雅典公民因获得高级官职而毁了前程, 小孩对于为他们祈祷的人, 可能证明是祸根。祈求宙斯直截了当给他消灾赐福的诗人, 哪怕他祈求这点, 象聪明人那样讲话 (140e—143a), 对我们说来, 还有什么象这样显示的无知如此恶劣的呢? 对我们说来, 某些无知比有知识更要好些。阿克拜第——非柏拉图式的粗俗不堪的例子——策划谋害其保护人伯里克利的話, 那么他在遇见伯里克利时已丧失辨认他的能力, 就会更好些。认识别的事物, 而不同时认识善, 是最有害的。最好不知道怎样做一件事, 除非你也知道做那件事是否是有益的。较多的专业技艺不使人成为“判断力健全的人”; 一个由缺乏善的知识的“专家”组成的社会的国家生活是不会令人们赞美的 (143b—146b)。大多数人不具有告诉他们所“熟练地”干的事是否真正是有益的这种知

<sup>①</sup>这是一个糟糕的年代错误, 因为阿尔奇劳斯被杀于公元前300年, 在阿克拜第死了一些年之后, 在对话录里他不过是一个小孩。

识。故而“群众”最好既不具有也不自以为具有一种他们一定会误用的专业技艺。因此，在个人和公共生活中，有关善的知识是很重要的。如果缺少了它，那么，好运之风刮得越强劲，危险就越大。当荷马关于马吉特人（Margites）说他“知道许多事情，但知道得都不充分”时，暗示了这一点（143b—147c）。<sup>①</sup>

阿克拜第现在认为他不会盲目地欣然接受“僭主政治”这一提议，因此赞成苏格拉底曾引用过的这位隐名诗人的名言。苏格拉底补充说，斯巴达人显示一句相同的名言。他们唯一的公众的祷文是简短的祈求“幸福”。据传说，雅典人曾经问阿蒙的神谕，上帝为什么偏爱斯巴达人。尽管他们富有，但就祭品而言，他们比慷慨的雅典人吝啬。<sup>②</sup>神谕答道，斯巴达人“敬神的祷词”——神谕说的“敬神的祷词”大概指的是刚才提到的祈祷文合乎礼仪——比所有烧毁的供品更加令人愉快。诸神以同样的精神拒绝了特洛伊王普里姆（Priam）的昂贵祭品。他们不该受贿，因此他们着眼于我们的灵魂，不是我们的供品（148e—150b）。

于是阿克拜第还是把祈祷推迟到学会正确祈祷之后为好。但是谁教他呢？“你的真挚的祝福者会教你，”苏格拉底说，“但是有一种朦胧不清的东西首先必须从你的灵魂深处驱除出去。”阿克拜第通过用他意欲在祈祷时戴的花环“酬报”苏格拉底来奖赏这些鼓励之言，而苏格拉底愚昧地接受了恭维。（对柏拉图开玩笑地描述喝醉的阿克拜第，“酬报”苏格拉底的乏味的回忆《会饮篇》213d—e。）

---

<sup>①</sup> “对某些事情知道得很深，对宇宙万有的整体却知道得很差。”把“很差”勉强地解释为“对他自己的伤痛”，看上去象对苏格拉底在《普罗塔哥拉篇》中揭露西蒙尼德的想入非非的一种模仿。

<sup>②</sup> 提及斯巴达人的财富，是另一个年代错误，显而易见取自《阿克拜第篇》上卷。



这篇十分贫乏的对话录依据《阿克拜第篇》上卷，因此晚于它。除了已经提到的模仿之外，我们注意到在138a6上论及奥狄普斯时说的“发狂的人性”，是关于在《阿克拜第篇》上卷118e4处涉及阿克拜第的兄弟而运用的同一措词——“十足的疯子”——的一种语词的模仿。对于给予阿克拜第雅典、希腊或欧洲的“僭主政治”的神的拙劣虚构，是根据《阿克拜第篇》上卷105b—c处关于阿克拜第自己的白日梦所说的话更自然地编成的。

更有意义的是，关于斯多葛派“僻论”的讨论，一开始就硬被拖入这一论辩。奥狄普斯仅仅因为说他是“疯狂的”提供了一个开端才被提到的，而有名无实的主要论争，当苏格拉底突然扯到题外，讨论是否所有愚人也都是“疯狂的”这一无关的问题时，仍然保持不动。作者因而暴露他真正感兴趣的事是抨击斯多葛派。这表明他在斯多葛派已经存在的某一年代以前，即公元前3世纪的头几十年以前，不在写作。在公元前276—241年阿尔凯西劳斯任学园首脑期间，反斯多葛主义的攻击成为学园的主要任务。未必能因此说这场攻击不可能开始得更早。

语言上需要考虑的事不会把我们带得太远。斯泰尔巴昂提出相当大“量”的被说成是非柏拉图式的词语，但是他忘记了这些词语的许多可能只有助于表明这位作家是一个拙劣的文体家，不能使人进一步了解他的年代，而在一两种情况下，这篇原文是不一定完好的。他认为在140c处，用“具有高尚灵魂的人”这个词来替代“妄自尊大的人”是异常的，不能太重视他的这一论点。在任何时代这很可能是文雅的婉词——它是作为婉词提供的。有人极力主张“无人”的复数形式两次被发现（148c, e）。但是在柏拉图（《尤息底莫斯篇》305d、《蒂迈欧篇》20b、《信札集》vii, 344a）和艾索克拉底的著作中

也出现同一形式，因此我把它在《阿克拜第篇》下卷仅半页上出现双倍看作出于有意识的模仿。“睡眠”（149a），“我们知道”（141e, 142d）这两个形式肯定不是古希腊语，<sup>①</sup>但是学园大部分学员从来不是雅典人。例如，亚里士多德是爱奥尼亚人，经常用其词汇暴露这一事实。他过多地使用（140a, 150c）在“也许”的副词意义上的 $\tau\upsilon\chi\sigma\upsilon$ （“恰好”）。尽管这在纯真的古典希腊语中是不平常的，但是在艾索克拉底的著作中至少有一个例子。<sup>②</sup>倘若同诸如现存的伊壁鸠鲁残卷之类的“通俗”的早期样品相比较，《阿克拜第篇》下卷差不多可以称为古典希腊语。因此我认为不应过于自信地把这篇对话录的年代确定在公元前3世纪太晚的时期。它可能属于斯多葛主义刚出现之后不久的某一时期。

《恋爱者篇》（或《对手篇》。在著名的柏拉图手稿中其标题是《性爱》，页边的空白处有《情敌》字样）。

这一场是阅读教师狄奥尼修——被第欧根尼和其他人（第欧根尼《信札集》，iii, 5）说成曾是柏拉图自己的第一位教师——的学校。两名学生很显然正在争论几何学中的一个论点。

“爱”其中一位的人告诉苏格拉底说他们正在对“高处的事物”“喋喋不休地谈论哲学”。这句话的语气使他问哲学是否是为之感到羞耻的事物。“爱其中一位的人”的对手对苏格拉底竟不相称地得向一个过着贪吃懒散的运动员生活的人问这个问题，感到惊异。这位新的发言人是“音乐”爱好者，而另一位

<sup>①</sup>第一个可能是俗词语，第二个是爱奥尼亚人的方言。然而在新的喜剧时代以前，“肿胀”这个词在歌里庇德斯的著作中发现过一次，（或许）在色诺芬的作品中发现过一次；“我们知道”这个词在安蒂丰（演说家）的讲话中发现过一次，（或许）在色诺芬作品中发现过一次。

<sup>②</sup>《艾索克拉底》，iv, 171, “恰好是同时结束了此事。”比较色诺芬的《远征记》，vi, 1, 20, “认为……恰好有个好理由来组成军队。”

则是“体育”爱好者。他认为哲学是非常神圣的东西，以致偶然一个人轻视它，他一定不象是人类。但是这种“哲学”是什么呢？是“当梭伦谈到‘人生每天学习新东西’时所意指的东西”。<sup>①</sup>然而，哲学只是明明白白的一种杂七杂八的知识吗？<sup>②</sup>我们习惯于认为哲学对于灵魂就象锻炼对于身体一样。如果是这样的话，那末“博学”必定是脑力的“极度努力”，因此也许拿不准后者是否一定是一件好事。这位有教养的“爱好者”作为公正无私的人，觉得有义务承认这种“极度努力”也许是好事，尽管承认这一点违反了他个人的癖好。他的“运动员”对手则有不同的看法。如所有行家都懂得的，保持身体健康的是“适度的”努力，甚至一头猪也理解这个道理。假如那样的话，难道我们不可以用类推法论证说对灵魂有益的不是过度而是适度的“学习”吗？这个问题直接引起另一个问题：在学习的问题上，确定正确尺度的专家是谁呢？

其次，一个真正爱智慧的人把什么学习看作最重要呢？

“音乐爱好者”说“为你赢得最高荣誉的学习。”一个哲学家应该熟谙所有行业，或至少非常重要的行业的“理论方面”，尽管他不应该降低水平搞乱它们的体力部分。他应该象“建筑大师”<sup>③</sup>熟悉其事务那样知道它们（135b—c）。但是一个人真能同时精通两种职业的理论吗？如果我们仅仅承认哲学家无需具备非凡的专家那种“绝顶的”知识，而需要象业余爱好者那种将使他能够理智地领会专家的演说并对此作出正确的判断。苏格拉底说，这意思是哲学家对于非凡的专家的关系就象“五项运动员”对于第一流的拳击手或摔跤运动员的关系一

---

①梭伦：《残片》，2。

②《见多识广》（133c）。这里暗指赫拉克利特，《残片》16，“见多识广的心灵，不能教导他人。”

③是否暗指《政治家篇》，259e以下各节？

样。他不是在任何一个专门领域中出类拔萃，而是在几个领域中只是个优秀的第二流人物（136a）。由于他没有屈服于任何行当，因而他不受任何职业约束。<sup>①</sup>但是他的哲学的益处何在呢？我们生病时不想信赖第二流的医生，我们在海上遇险时也不想信赖第二流的驾驶员。倘若哲学家在任何事上都不是第一流的，生活中就没有他的地位；这似乎对于把哲学家看作一个全能的“聪明的业余爱好者”的想法是致命的（137b）。

让我们重新开始。就我们的家畜来说，“照料”它们的种种职业有两个方面。行家比别人更能识别良种马或良种狗和劣种马或劣种狗，他也“训练”或“矫正”由他照管的动物。什么“技艺”相似地“纠正”人呢？司法——审判官员的“技艺”，因此我们应该认为实践这种技艺的人也识别好人和坏人。这种技艺的门外汉甚至不了解自己，不了解他自己的灵魂的真实状况。这就是我们说他没有“明达自制”的原因；通过推论，具有“明达自制”就意味着是我们刚才称之为司法的这种技艺——真正“自知之明”的技艺——的实践者。我们称这种技艺为“明达自制”，因为它教我们认识自己，我们也称它司法，因为它教我们“纠正”我们所发现的过错（138b）。由于社会的生活运用这种“纠正”得以保持健康，因此我们也可能把这同一个自知之明叫做“政治学”——政治家的技艺，或者，当它由一个人为全社会而实践时，称为国王的或者甚至专制君主的技艺。在管理家庭中是这同一种技艺的较小规模的运用。所以我们可以说，“主人”、家长、政治家、国王以及独裁者都是其真实名称，一般地就是“明达自制”或司法的

---

<sup>①</sup>这使我们想起在《尤息底莫斯篇》结尾处撰写为是在政治学和哲学之间的分界线上的那位没有名字的人（参看《尤息底莫斯篇》，原文第101页）。我怀疑作者意欲回忆那一节。

“技艺”的专家。这种技艺的行家是这样一个人，他的讲演，哲学家一定能够领会，关于他的结论，哲学家一定能够提出正确的判断（138d）。而且，哲学家本人应该是这种技艺的第一流的实践者（138e），因此这解决了认为哲学家就是全能的行家这一企图。

这篇小作品的目的显然是确定柏拉图的哲学观念就是关于善的知识，必然的结果是，真正的哲学家就是真正的国王，这同那种以为哲学就是“一般文化”的较肤浅的观念，形成鲜明的对照。在雅典文学中，这种哲学观点的伟大代表是艾索克拉底，<sup>①</sup>因此我认为完全可以把《性爱》说成是论述学园哲学比艾索克拉底学派用同名称呼的东西优越的使人愉快的文章。这可能对于写作的年代有某种关系。艾索克拉底和学园之间的紧张关系似乎在柏拉图晚年达到了顶点，这时亚里士多德作为竞争的“修辞学”教师开始赢得声誉。把我们这篇对话录看作是对这场论战中学园一方的贡献——被完全没有后来年代的任何语言痕迹所证实的观点，是正常的。直截了当地承认“僭主”就是“明达自制”和司法的实践者，表明一个比在柏拉图著作中可发现的任何东西更有利的关于“个人统治”的观点。除非想把它完全看作反话，它看来暗指作者把独裁者看作是他明确赞成的“既成事实”。他也保留哲学家自身应该是“统治者”这一要求，无视《法律篇》中修改过的观点。在《法律篇》中，哲学家充当统治者的顾问和助手。我们可以推论他不熟悉

---

<sup>①</sup>伯内特：《希腊哲学》第一部分，第215页。



《法律篇》，因此，就可能写于《法律篇》发行之前吗？<sup>①</sup>我认为这些事实就会符合假如我们猜想在柏拉图逝世时，在阿索斯（Assos）处于皈依宗教的“僭主”阿塔纽斯（Atarneus）的赫米亚（Hermias）的保护下，该作者与组成的学园团体建立了联系。我提出这个意见，不管它也许会有些什么价值。

《塞亚各篇》。该书的主要目的似乎是叙述若干关于苏格拉底“神示”的轶事。塞亚各是德谟佐库（Demodocus）（也许在《修昔底德篇》iv,75提到的公元前425—424年的将军）的儿子，在柏拉图著作中被提到过两次（《申辩篇》33d、《理想国篇》496b）。从这些材料，我们了解他身体虚弱多病，死于公元前399年。根据《理想国篇》所说，他要不是病魔缠身无法参加公共生活，本可能丧失哲学生涯。在《塞亚各篇》中，他是一个其前程使父亲颇担心的十足的少年。除在127e上明显地在语言上模仿《申辩篇》19e的暗示以外，没有戏剧性年代的任何暗示。普罗迪丘、波卢斯（Polus）和高尔吉亚都被假定在雅典。简直不能说这一篇有一个论点。德谟佐库认为任何事物都不象与苏格拉底交往一样会为他儿子准备伟大前程。

---

<sup>①</sup>参看耶格：《亚里士多德》，第53—60页，论亚里士多德的《普洛特里普蒂库》和《艾索克拉底》I之间的关系评论。艾索克拉底的《潘纳塞纳库》是对争论的贡献；在那里他抱怨为敌手和批评者的“智者”，清楚明白地是学园派。我认为《性爱》由于某种原因属于同一个“小册子的战争”。有一个说是（第·拉，第3卷，第37页）斯拉西卢作的议论：“如果柏拉图真有情敌的话”，苏格拉底对其提出哲学家是一种“五项运动员”的“恋爱者”，一定是德谟克利特。这按照现状来看是胡说。也许斯拉西卢真的说过现在看来是正确的话，即德谟克利特是苏格拉底在考虑的那种“全面的人物”。我跟格罗特一起认为，“假如等等”这些词未必表明对这篇对话录的纯真性的任何怀疑。它们很可能表示“由于如大家所知这篇作品是柏拉图的”意思。其目的也许是论证说柏拉图已使苏格拉底暗指德谟克利特。这会是对柏拉图出于妒忌而忽视德谟克利特的指控的反驳（第·拉，第3卷，第25页）。

但是，苏格拉底说，我的年轻朋友们并不总是由于与我交往而受益，一切都依靠“神性”。我的“神示”有时会失灵，因此不顾到这一点总是徒劳无益的。查密迪斯终因忽视我的不要为在内米亚（Nemea）的竞走训练的忠告，因而有理由为此感到后悔。蒂马丘斯（Timarchus）无视我的“神示”坚持离开宴会去赴约。事实上那次“约会”是在助长一次暗杀，因此蒂马丘斯后来在执行死刑途中，承认他因不听我的警告而犯了罪。

“神示”也预言过在叙拉古扎的巨大公害。大阿里斯泰德的孙子阿里斯泰德同我在一起时，取得了非常令人满意的进步，但是在短暂的缺席期间，把所学的知识忘得一干二净，虽然修昔底德（伯里克利政敌的孙子）正因同我交往而大为得益。阿里斯泰德解释道，他从未直接向我学过什么知识，但是发现他自己的聪明才智，由于跟我同处一室而神秘地得到帮助。

这篇谈话有取自柏拉图对话录的可辨认的借用语词和内容。“神示”是用《申辩篇》31d上实际的词语描述的（128d）。它告诫苏格拉底一些少年跟他结伴不会得益这一陈述取自《泰阿泰德篇》151a，关于阿里斯泰德和修昔底德这两个少年的轶事，是通过把那一节与《拉黑斯篇》相结合而构成的，在《拉黑斯篇》中，这两少年是由他们的两位父亲介绍给苏格拉底的。间接提到口头重述《高尔吉亚篇》470d的阿尔奇劳斯篡位（124d）。塞亚各象《阿克拜第篇》上卷中年轻的阿克拜第一样，希望成为“独裁者”，“我肯定”，他说，“你，或者其他任何人也希望如此”（125e）。所有这些段落基本上是从《高尔吉亚篇》469c借用的。该书提及斯拉西卢于公元前409年访问爱奥尼亚城的使命，<sup>①</sup>是一个突出的年代错误。由于《理想国篇》明显地谈到塞亚各是一个成年人，因此提到西西里人的灾难可能

<sup>①</sup>关于这个使命，参看色诺芬：《古希腊的语言与文化》i, 2, 1。

是另一个年代错误。该书129e及其后诸节关于“神示”可能用智力影响苏格拉底的同伴们这一奇异理论，与柏拉图著作中所讲的完全不一样，但是我们可以把下述事实看作表明学园的著作，不管《塞亚各篇》的极为精采的传说，它同意柏拉图反对色诺芬的看法，认为“神示”没有提供建设性的劝告（128d）。

斯泰尔巴昂<sup>①</sup>持有一种会把《塞亚各篇》推迟到很晚年代的看法。他论证道，该书的开头部分是由《泰阿泰德篇》150d上的言词提供的，在那里苏格拉底说他的年轻朋友中“上帝默许的”人取得长足的进步。我们这位作者错误地猜想《泰阿泰德篇》里的“上帝”指的是“神示”，其实它跟这问题毫不相干。这说明他受斯多葛派信仰预言、预见和征兆的影响。我们从西塞罗<sup>②</sup>那里知道，西顿（Sidon）的安提帕特尔（Antipater）——大约是公元前150年的斯多葛派学者——叙述了关于苏格拉底“预见”的奇异传说，并可能推断《塞亚各篇》中的故事来自他处。因此该书不早于公元前150年。斯泰尔巴昂通过提出一长串可疑的词语来加强这一论点。

在这个以大错开始的论证中，我看不出说服力。斯泰尔巴昂忘记了《泰阿泰德篇》（151a）中关于我们作者真正出发点的“神示”之警告的陈述。在《塞亚各篇》中没有对《泰阿泰德篇》的任何误解。而且，《塞亚各篇》是安提帕特尔从中收集其传说的来源之一，这在先前正象它现在正利用他一样，是很可能的。事实上，一个斯多葛派学者大概不很可能对柏拉图关于“神示”的仅仅是抑制性质的描述感到满意。色诺芬对使“神示”给与积极的指导这个问题的看法，是更加与斯多葛派关于“神性”的看法一致的。因此我认为《塞亚各篇》在这个

<sup>①</sup>参看他的〈序言〉和〈评注〉。

<sup>②</sup>西塞罗：〈论预见〉I.liv.123，“由安提帕特尔收集的很多 隐晦词句，早已被苏格拉底当作预言详解过了。”

论点·上·对·柏·拉·图·的·忠·实·，·是·不·利·于·斯·多·葛·派·影·响·存·在·的·确·切·的·证·据·。·语·言·的·证·据·也·是·无·价·值·的·。·一·些·斯·泰·尔·巴·昂·表·示·反·对·的·表·达·方·式·，·实·际·上·是·柏·拉·图·式·的·，·其·它·的·只·不·过·是·轻·微·地·浮·夸·的·用·词·风·格·的·例·子·。<sup>①</sup>·根·据·这·一·证·据·，·我·认·为·这·篇·对·话·录·极·有·可·能·是·公·元·前·4·世·纪·最·后·30·年·间·的·一·个·学·园·弟·子——一·位·色·诺·克·拉·底·式·的·人·物·（·公·元·前·339—314·年·任·学·园·的·主·持·人·）——的·著·作·。·众·所·周·知·，·色·诺·克·拉·底·对·“·守·护·神·”·颇·感·兴·趣·，·并·似·乎·是·后·来·的·柏·拉·图·主·义·者·关·于·这·个·题·目·的·学·问·的·最·初·权·威·，·或·者·是·其·中·之·一·。·《·塞·亚·各·篇·》·正·是·我·们·可·能·从·他·的·领·域·中·期·望·的·那·类·东·西·。<sup>②</sup>·它·对·我·们·来·说·的·主·要·趣·味·在·于·，·其·中·一·些·轶·事·可·能·是·从·确·实·见·到·过·苏·格·拉·底·的·人·流·传·下·来·的·，·并·因·而·可·能·反·映·他·的·怪·癖·给·同·时·代·的·人·留·下·的·印·象·。·《·塞·亚·各·篇·》·把·“·神·力·的·印·记·”·描·述·为·使·苏·格·拉·底·检·查·他·人·的·行·为·，·也·许·是·非·柏·拉·图·式·

---

<sup>①</sup>他反对“生活”这个词，虽然柏拉图有“曾经生活”、“现在生活”“将要生活”，甚至“生活着”这些词；反对“从一物推断它物”（直接模仿《泰阿泰德篇》208b7的短语）；反对“我害了病”，或“处在可怕的境地”——一个奇特的措词，但也许与《理想国篇》581d10相应。（在那里，编辑者把原稿上的“我们制作”纠正为“我们认为”。）（因此在《塞亚各篇》中，我们很可能应该看作“我装扮自己”。）他反对在“提名”的意义上使用“打招呼”这个词，“提名”被《智者篇》251a、《政治家篇》291e、《斐里布篇》12c、54a处类似的词证明为正当，而“驾驶战车”这个短语，不过是与《法律篇》641a2极为相似的一个“高尔吉亚主义”的词语。在他的表上唯一真正可疑的词是“谈话”，显然在菲洛·乌泽夫斯（Philo Judaeus）之前其它任何地方都没有使用过，但是因为“推论”这一名词出现于菲洛3个世纪之前的伊壁鸠鲁的著作中，这种怀疑就没有多大意义。C.里特（《研究》，第94页）发现其表现手法与柏拉图早期的风格完全一致，尽管在一篇晚于《塞亚各篇》所依赖的《泰阿泰德篇》的对话录里是不能想象的。

<sup>②</sup>也参看H.布龙内克（Brunnecke）：《论阿克拜第篇》下卷、《柏拉图的奥秘》（哥丁根，1912年），第113页。H·迪特马尔（《斯费图斯的阿斯钦尼斯》，第64页）考虑庞蒂尤斯的赫拉克利特及其朋友们，这归结为差不多同一件事情。



的。在任何确定是纯真的对话录中没有这种类似的情况。

《希巴克篇》。人们普遍承认，这篇对话录的语言和措辞是公元前4世纪极好的古希腊语的风格，委实难以同真正的柏拉图著作区分开来。这可能认为斯泰尔巴昂视该书是一件聪明的晚期庸品的看法不值得考虑。那在“雅典式风格”出现之后是可能的，但不可能更早。以后我将讨论博伊克对该书原作者的不幸臆测。

苏格拉底和一位无名氏朋友<sup>①</sup>正在思考贪婪(或贪心)是什么和谁是贪婪或贪心的人这一问题。第一个明显的答案是，“贪心者是尚未摆脱想从可耻的来源获利的人”。但是一个期待从他知道是卑鄙的东西中获利的人，必定无疑是愚蠢的，而我们不把贪心者看作是愚蠢的，而是看作“狡诈的无赖”、知道来源卑鄙然而不对获利感到羞耻的“孜孜求利者”。这里有一个难点。知道何时何地“值得”种树或从事其它任何工作的人，总是某种行家。因此专家不会期待用毫无价值的材料或工具来获利，象我们可能用简单的例子轻易使自己相信那样。这驳倒了聪明伶俐是“贪心者”的定义的要素这个意见。我们试用第二个公式：贪心者是贪得无厌地渴求微小利益的人（现在重点落在这利益的微不足道上）。但还是不可能期望他们知道这种利益是多么微不足道的。而且，就假定来说，他们渴求这种利益。获利是损害的“对立面”，损害总是坏事，因此它使人们受损害变得更坏，因此它永远是坏事（227a，一个奇异的循环论证）。那么，获利由于是总是坏事的某事物的“对立面”，因而必定总是好事。热衷于获利的人是，如我们都认为的，热

<sup>①</sup>这不是按照柏拉图的风格。撇开在《智者篇——政治家篇》和《法律篇》中故意地匿名的主要发言人，他只介绍没有名字的“伙伴”作为苏格拉底转述谈话的人（例如，在《普罗塔哥拉篇》里），从未当作对话录正文中的对话者。以不是对话者的人物的名字为对话录取名，也不是他的习惯做法，尽管阿斯钦尼斯似乎在其《米尔蒂亚德篇》是这样做过的。



爱“善”的人。就第一个定义而言，大概似乎任何人都不可能贪心不足，就第二个定义说来，大概似乎大家都一定是贪得无厌的。如果我们尝试第三种意见：贪心者是一个尚未“超越”从高尚的人（227d）不会屈从的来源获利的人，仍然可以回答说，如果确实（1）获利是得到好处以及（2）人人都想望善，结果一定是“高尚的人”跟别人一样“喜爱一切利益”。因此说他们并不希望通过会损害他们的事物中获得利益，或者获得“邪恶的”利益，无助于我们。因为受损害=遭受某种损失，因此谈论由于获利而受损失是毫无意义的，而如果获利总是善的，怎么能有什么“邪恶的”获利呢？

这时，这位朋友抱怨苏格拉底在“欺骗”他。但是，苏格拉底说，那会是令人吃惊的行为，并会违背皮西斯特拉蒂（Pisisratides）的长子、善良而又聪明的希巴克的戒律。他把荷马史诗介绍给雅典人，规定了背诵篇章，庇护阿奈克雷昂（Anacreon）和西蒙尼德（Simonides）这两位诗人，所有这些都出于提高市民修养的热情。他为乡下人在路旁建造了刻有打算用来胜过著名的特尔斐铭文的格言的方形石柱。其中一条格言是“决不要欺骗朋友”。在这位高尚而又善良的人被谋杀之后，他的兄弟希比阿象暴君一样统治雅典，但是只要他活着，雅典人就享有一个黄金时代。关于他死亡的可靠传说是，哈莫蒂尤出于嫉妒谋害了他，因为阿里斯托吉通（Aristogiton）喜欢希巴克的智慧，而不太喜欢他自己的智慧。<sup>①</sup>

言归正传。尽管我们不可能放弃我们任何一个论题，但是

---

<sup>①</sup>这故事故意坚持在每个可能的细节上与事实相抵触，因而无疑不是准备让它受到认真对待，但是应当把它看作恢复柏拉图笔下的苏格拉底的“假装作无知法”不十分成功的企图。斯泰尔巴昂对能够造成这样一连串大错误的侏儒的谴责浪费了。到这一节查找关于这个“荷马史诗问题”的见解的人，他们的努力也浪费了。这篇对话录就从插入的这一则笨拙的幽默获得其名称。

也许我们可以限定其中之一——获利总是好事这一论题。也许有些获利可能是坏事。但是，至少，获利总是获利，就象一个人不论好坏总是一个人一样。在一个定义中，我们应该指明一切获利的共同特征，就象当我们称一切“肉类”为“固体食物”时，我们应该指出它们（不论卫生与否）的共同特征一样。作为最后的企图，我们可以尝试界说获利是“未支出而获得的任何东西，或者支出少于由它自然增长的收入。”但是，我们想到人们可能不但不付费，而且由于受到盛宴款待归另一个人付费而得病，这就不是获利了。倘然我们增加获得的东西必须是一件好事这个限制条件，那么，我们将重新依靠一个已经给我们麻烦的困难。因此“无需花费等等”语词也有它们的困难。<sup>①</sup>为了说明这些词语的含义，我们需要引入价值(231d)和价值的标准这一些概念。有利可图的东西 = 有价值的东西，而有价值的东西 = 占有或所有的东西是有价值的。但是这似乎正好作“有利的”或“有益的”解释。我们又一次用使“获利”等同于“善”来结束，并由于看来有善良人不想望的“邪恶的”利益这一明显的事实，以及众所周知普遍使用“贪心者”作为谴责之词，而感到困惑不解。

对于无价值的东西的思考，象其语言一样，全都是柏拉图式的，因此除了推理中唯一笨拙的“循环论证”之外，在我看来，其主要论证似乎跟带着较年轻情绪的柏拉图颇为相称。对经济论据所显示的兴趣是极为理智的。我认为，非柏拉图学派原作者的真正论据，照我的想法，是那位对话者的匿名以及准备使之成为关于希巴克的幽默插曲的低劣和不切题的东西，应该把这篇对话录归属于具有杰出文风和对经济学的理智兴趣的

---

<sup>①</sup>这一论点是，你可以（例如）把金子换成两倍或四倍重的银子，然而由于交易受了损失，尽管你获得一块较重的金属（因为黄金和白银的法定比价是12：1）。

最早期的一位学园学者。<sup>①</sup>

《克力托封篇》。尽管作品只是一篇简短的残卷，但它提出了有趣的问题。《理想国篇》中的次要人物克力托封，<sup>②</sup>正同苏格拉底谈话，苏格拉底曾听说他非常钦佩斯拉西马丘斯，但对苏格拉底本人有不满的倾向。克力托封说明了他真实的看法。他认为，只要苏格拉底把自己局限在劝诫人们需要“学会公正”，他的谈话就是最能促使人们觉醒的。而且，当他在揭露相信不公正永远是“自愿的”<sup>③</sup>错误思想，以及愚蠢地力图使用你尚未学会怎样去使用的东西的时候，或者当他在坚持认为如果一个人不知道怎样“使用”他的“精神”，那么他倒不如死了的好时，或接受另一个具备这种知识（即“政治家的技艺”<sup>④</sup>）的人的管理更好的时候，他是使人信服的。（那就是，克力托封全盘接受了苏格拉底的伦理学观点。）但是，当一个人已改变看法而相信“学会公正”的必要性并且急切想着手一项工作时，苏格拉底就使人失望了。我们可以这样阐明这种失败的性质。医生能够用他的知识干两件事。他可以通过传授这

---

<sup>①</sup>它很好地经受了“对作者文体研究的”考验。C.里特（《研究》，第91页）认为——或者过去认为——它的纯真性是一个悬而未决的问题。我同意他的看法，认为作者从柏拉图“不止学到了他的文风”，而且愿意相信，他的作品可能实际上曾被柏拉图看过。

<sup>②</sup>在327b那里用一种暗示他曾和斯拉西马丘斯一起参加那次聚会的方式提到他。在340a-b处，他说了几句极力主张应该允给斯拉西马丘斯“公平对待”的话。推测起来，他就是亚里士多德在《雅典政制》84上作为公元前411年建立四百人集团的比较温和的支持者之一提到的克力托封，他们的主要目的是恢复克利斯泰尼斯（Clisthenes）的制度。亚里士多德把他归入塞拉门尼斯（Themamenes）、阿狄纽斯和网纳蒂尤斯一类。

<sup>③</sup>407d-e，在那里，暗指的是《普罗塔哥拉篇》中对这一主题的处理。

<sup>④</sup>407c以下各节。这些暗指似乎是指《尤息底莫斯篇》中苏格拉底“劝告的”谈话；408b3似乎涉及《理想国篇》本身叛变者的明喻（488a以下各节）。

种知识而使另一个人成为医学专家；除此以外，他还能够医治病人。苏格拉底不应该仅仅告诉我们通过“学会公正”，我们就将成为这方面的专家；他也应该说明公正产生什么，象医药使病人康复一样（409b）。我们想要知道“灵魂的健康”是什么。有些人说公正的产物是有利的东西，有些人说它是正义的事物，还有些人说它是有用的东西或有利的东西。这些回答——它们取自《理想国篇》33c—d，在那里斯拉西马丘斯说，他将不用它们之中的任何一种作为定义搪塞自己——都是富有启发作用的。苏格拉底的一个朋友曾经说过，公正会在各城邦中产生友谊。但是他继而说，一些“友谊”——男孩或动物的友谊——是不好的。真正的“友谊”是“和谐一致”，即两种精神的协调一致，因此“和谐一致”是一门科学。因为谁也解释不了一切公正的人都“同心协力”干的究竟是什么，所以这场争论未继续下去。克力托封把这个问题提交苏格拉底，苏格拉底对他说，公正使我们能够“对朋友做好事而损害敌人”。然而，当苏格拉底受迫时，他承认一个“公正的”人不会伤害任何人。<sup>①</sup>于是，看上去好象两者之一必定是正确的。或者苏格拉底具有象一个能够侃侃而谈颂扬他自己一窍不通的一门科学的人一样的局限性，或者更可能的是苏格拉底自己并不愿意作充分的解释。克力托封确信他需要一位灵魂的医生，但是，除非苏格拉底能够为他做比他迄今所做的更多的事，他将为了实际治疗听任自己由斯拉西马丘斯或另一个人照管（410a—e）。

尽管我们对这位作者所要得出的结论不十分清楚，但是应该清楚的是，明显地在损害苏格拉底的情况下赞美斯拉西马丘斯，是令人啼笑皆非的。克力托封的论点是，除非苏格拉底能

<sup>①</sup>这暗指《理想国篇》332a—d，但在那里，提供这一定义的是波莱马丘，而根据克力托封提及的理由批评它的是苏格拉底。

比仅仅宣扬“照料”灵魂的必要性为他做得更多，他就处在有落入狂妄的“庸医”之手的病人那样的危险地位。我猜想假如这位作者继续他的论证，那么，就会使苏格拉底说明为什么灵魂的医生不能只给其“病人”一套道德统治方式的规章，为什么事实上道德不是一门专业的学科，这样一个论证能对《理想国篇》第一章中苏格拉底和波莱马丘之间的谈话提供一个正确的学园式的评论。假如我们能确定怎样说明提到苏格拉底坚持认为“公正”在城邦中产生“协调一致”和“协调一致”是一门科学的那位“伙伴”，那么，我们可能更好地领会这篇对话录，并且也许可能发现它的由来。<sup>①</sup>因为不能从《理想国篇》本身解释这一节，所以我们在这里显然暗指某一实际的论战，<sup>②</sup>正是这一论题与其直接的上下文不相干，证明这是作者重视的论点。这篇对话录的作者不是柏拉图，似乎由他明显地依赖《理想国篇》、《尤息底莫斯篇》和《普罗塔哥拉篇》得到证明。就我能看到的，承认柏拉图是原作者不会有任何语言上的困难。因此应该说这篇对话录是公元前4世纪某个学园成员写的。<sup>③</sup>

<sup>①</sup>公正产生“友谊”和“协调一致”，是在《理想国篇》351d处苏格拉底本人说的。

<sup>②</sup>什么“德性”使人们同心协力这一问题，如我们看到的，是在《阿克拜第篇》上卷提出的，但是这一暗指不很可能如亚当想的指那篇对话录，因为那里丝毫没有谈及“孩子和动物”的“友谊”。H.迪特马尔认为阿里斯底波是预期的苏格拉底的“伙伴”，然而，看来他不大可能写过什么“苏格拉底演说的修辞技巧。”我想这种猜测是根据这一“伙伴”被说成是“精细的”这一事实，以及错误地认为《斐里布篇》中的精细的人就是克兰尼的人。“友谊”是学园出身的作家的永久不变的题目；斯彪西波、色诺克拉底、亚里士多德都论及它。

<sup>③</sup>参看C.里特：《研究》，第93页，他发现语言跟最晚的柏拉图对话录的语言极为相似。也许可能暗指，在亚里士多德下面的话语中“意向的一致”是“通过理解的”，他说天文学的一致不是“意向的一致”，因为“和谐”的天体是“必然之事”（没有必然之事的“意向的一致”，《尼各马可伦理学》1167a25），《歌德穆伦理学》1236 b2以下各句，在这些地方有些关于跟“生性凶残的生物”的“友谊”的陈述，也许暗指同一次讨论。



《米诺斯篇》。象《希巴克篇》一样，这篇对话录从历史叙事的引言得到其名称；对话者是匿名的。所讨论的问题是法律的性质，而要证明的论点是，命令不属于法律的本质。法律在于发现实际情况——一切“永恒不变”的道德的拥护者共同的观点。文章以非柏拉图的方式用苏格拉底“法律是什么”的直接问题开始。（这种出其不意似乎是从《曼诺篇》的开始部分抄袭的，但是在那里，那个突然的问题是由曼诺提出的，并且显然是适当的。）所给予的回答是：“法律”是“习俗”的集合名称，即“习俗习惯”的总称。但这就象说视觉是可见物的总称一样。那就是，这一陈述完全没有告诉我们“法律”本身的规范性质。一个新的定义被提了出来：法律即公众的共识。（那就是，“运用”法律的规范性质是给与权力的“统治者”的权力——霍布斯和奥斯丁（Austin）的观点。）苏格拉底把这一陈述看作等于说法律是一种公众的意见，因此不管斯泰尔巴昂对此有什么傲慢的评论，这个等式是合理的。根据已提出的定义，法律是社会或其代表——“统治者”——的具体化的“判断”。但是，我们也认为，“尊重法律的人”，而且只有他们，才是“合法的”，并且认为尊重正义是好事，是维护社会的；相反，不尊重法律是坏事，是破坏社会的。现在一项特定的法规也许是一条“坏的法律”。但是，倘若法律真正提高一个民族的品质，那么，一个坏的“公众的意见”怎么可能真正成为法律呢？有人建议我们应该把法律界说为社会的正确的判断。但是在这里正确的只不过是真实的同义词，因此，实际情况不是被制造出来的，而是被发现的。那么看来，形式上法律是对于道德的真实性的发现。这是《米诺斯篇》的主要论点，并且它是一个完全正确的论点。<sup>①</sup>

<sup>①</sup>参看波洛克爵士（Sir F. Pollock）：《斯宾诺莎》第2卷，第304页，“法律不仅仅因为国家实施而是法律；国家实施它，因为它是法律”。并且参看《法理概要》上的定义：“法理学是认识人和神的事物的公正与不公正的学问。”

关于不同社会或不同世代的法律之间的众所周知的歧异，我们该说什么呢？一件事是显而易见的；任何社会都永远相信正确的真会变成错误的。不依据实在的法律，是对“习惯法”（它也许被承认为法律，但是，它不应该被那样承认）所犯的<sup>①</sup>错误，而且，我们从医学、农业和其他技艺的例子中看到，一种技艺的法律，是具有某一领域实在的专门知识的人的法规，所以，市民生活的真正“法律”是由“君王”和有教养的人们（道德知识的专家）所发出的指示，因此它们不会变化；错误的指示无权被称为“法律”。

到底谁知道怎样把种子合理地“分配”给不同的土壤呢？是懂得其事务的农民。医生对食物和锻炼的“分配”是适合于身体的恰当分配，牧羊人所分配的配给物是适合于羊群的恰当的配给物，谁的配给物是适合于灵魂的恰当的配给物呢？是熟谙此道的君王的配给物。<sup>②</sup>在古代，有过这样“非凡”聪明的帝王统治专家，克里特的米诺斯就是其中之一。流行的传说是，他是一个残酷的暴君，虽然其兄弟拉丹爱西因刚正不阿而声名卓著。这只不过是古希腊诗人们对雅典的一位有成就的对抗者的诽谤。荷马和赫西俄德讲得完全不同。荷马说米诺斯过去常常每9年与宙斯“交谈”一次。<sup>③</sup>宙斯是一位最好的智者，而米诺斯是他的学生。米诺斯不曾把王权的全部技艺传给拉丹曼

---

<sup>①</sup>在这里，〈政治家篇〉中关于君王作为人群的照料者的文字与〈法律篇〉713c-714a的文字合并起来了。在〈法律篇〉那里，“法律”是从在划分、分发、分配的意义上的“区分”开玩笑地引伸出来的，因此法律被说成是由“理性”作出的“分配”。间接提到这一节说明〈米诺斯篇〉里把“牧人”笨拙地用作同时含有牧人和分配者的双重意思。

<sup>②</sup>这是暗指〈法律篇〉624a-b，在那里，荷马含糊的措词“每9年的熟朋友”被用同一方式解释。

西，而仅仅教他如何做“僚属”那一份工作。<sup>①</sup>他和塔卢斯(Talus)——传说中的硬汉子——管辖着米诺斯统治下的克里特岛。聪明的君王倒底把什么象聪明的教练员把食物和锻炼“分配”给肉体一样“分配”给灵魂呢？倘然我们发觉自己不能置一词，我们必须承认这种对我们的灵魂说不出什么好坏的情况是不光彩的。（因而我们就以一个人的首要任务是获取关于善的知识、“照料”他的灵魂这一熟悉的论点结束。）

《米诺斯篇》的思想是柏拉图式的；《米诺斯篇》中的那篇颂文，不那么是柏拉图式的，《法律篇》颇严谨地谈及它的制度。<sup>②</sup>由于引用《法律篇》是不会弄错的，因此该书的写作年代必定是在柏拉图去世以后。这驳倒了博伊克不适当的意见，他认为《希巴克篇》和《米诺斯篇》连同两篇“掺假作品”（《论公正》和《论德性》）是皮匠西蒙的著作，在后来的古代，人们相信西蒙曾经散布过苏格拉底在他的工场中举行的会谈“记录”（第·拉，第2卷，第128页）。作品的语言确实不会招致任何异议。<sup>③</sup>斯泰尔巴昂认为该书是一部古希腊后期的伪作这一意见，已由拜占庭的阿里斯托芬把该书收在其“三部曲”的一部中这一已知的事实所排除。阿里斯托芬

<sup>①</sup>君王和下属之间的区别，如博伊克和斯泰尔巴昂看到的，来自《政治家篇》。不管斯泰尔巴昂的嘲笑，已知的对米诺斯的坏名声的解释是非常确实的。关于他及其家属（帕西费Pasiphae）、斐德罗、半人半牛的怪物（the Minotaur）的种种传说的雅典译文的恶意，是由雅地加和史前时期克诺索斯的统治者之间的敌意来说明的。在雅典人听来，米诺斯的名字使人联想到“枷锁和奴役”。

<sup>②</sup>在《法律篇》830d处，克里特人抱怨：“我们把自己的立法者远远地抛入那些立法者之中”。

<sup>③</sup>参看C·里特：《研究》，第92、93页，尽管他认为文章风格比任何其它对话录更象《高尔吉亚篇》。斯泰尔巴昂对在314e处把希腊文的“联接”与“适合”等同起来，很觉恼火，因为别处只在《信札集》第8封，366d中发现，但是《信札集》第8封的作者是柏拉图，因此我们这篇的作者是在模仿他。

把该书归属于柏拉图的真作，这一正确的推断不是斯泰尔巴昂作出的，而是他在那里发现了这篇对话录。该书的语言暗示写作在柏拉图去世之后的一个年代，但仍然在公元前4世纪。阿里斯托芬和斯拉西卢两人都明确地把《米诺斯篇》看作是《法律篇》的一种“导言”。在评价米诺斯和克里特制度与评价《法律篇》第一章之间的差异方面说明这一作品简直不可能被这样打算过。

在这里，我增补一些《信札集》中我尚未在本书正文中叙述过的有关信札内容的简短评论。

第1封信。由一位无名而又华而不实的人写给一个无名的收信人，此人看来是，实际上至少是一个专制君王。写信人长期在“你的城邦”中担任最高级的“顾问”职务，并且不得不承担反对他的忠告所采取的错误步骤的耻辱。他现在被傲慢无礼地免职，所以不再管“城邦”的事并且退回了他目前开支侮辱性地送给他的一小笔钱。这种情况与柏拉图一生中任何情况都不相符；就人们所能知道的，与狄翁一生中任何情况也不相符；菲基纽斯（Ficino）想要把信札的原作者转移给狄翁。然而，文风看来是公元前4世纪的，因此本信札的文风与其余所有信札的文风完全不同，表明我们几乎不可能把它看作准备作为柏拉图的信札而被忽略的一篇故意的伪作。如果那“城邦”是叙拉古扎，写信人可能是实际上或实质上被流放并因此不再摆出公民样子的叙拉古扎人。但是他为什么用古希腊语写信呢？或者我们的版本是一个已翻译成古希腊语的抄本吗？（我有时把历史学家菲利士图（Philistus）——他曾经被狄奥尼修一世实际上放逐到阿兹里亚（Adriae），但是在狄奥尼修一世逝世时返回，而且是狄翁的主要敌手——看作可能的

作者。①)。

第5封信。柏拉图致马其顿的佩季卡 (Perdiccas)。一封推荐奥雷夫斯 (Oreus) 的乌弗拉埃夫 (Euphraeus) 为政治顾问的信。各种政体象动物一样有其与众不同的“标记”；乌弗拉埃夫擅长这些标记的知识，因此大概不很可能建议与君主政体“不协调”的措施。一位有敌意的评论家也许通过极力主张写信人甚至从未领会他生活在其中的民主政体的“标记”，把这个建议不当一回事。但是实际情况是，“柏拉图在那个时代出生太迟”，以致他的国家不能听取他本来会高兴提出的忠告。在C. 里特和R. 哈克福思的著作中②会发现对该信的种种异议，但是在我看来它们并不重要。我不能认为，写《政治家篇》并在叙拉古扎发挥作用的柏拉图，会认为向马其顿国王提出忠告是不合理的，而且乌弗拉埃夫对佩季卡的影响被证实是一个事实 (阿齐纳尤斯506e)。对关于各种政体的“标记”的非常明白易懂的语言的种种非难，似乎依据武断的假定：写信人一定在回忆并误解《理想国篇》493a—b中关于民主“巨兽”的种种舆论的话语。里特不能力陈什么反对信中的语言，他把它们看作与《信札集》第4封信的语言非常相象；照我的想法，由于他提出第5封信是斯彪西波的亲笔信，泄露了全部事实。(那就是，他拒绝相信它是柏拉图的信的真正理由是，他认为柏拉图一定“不屑”与马其顿国王通信。我认为柏拉图比这更好地理解政治形势。) 这封信如果是真的，一定是在佩季卡统治 (公元前365—360年) 的某一时期写的。

---

①同一建议被L. A. 波斯特 (Post) 提出。《柏拉图的第13封信》，130。但是因写信人看来不是一个叙拉古扎的公民的理由而被拒绝。如上所说明的，我认为这没有说服力。但是为什么菲利斯图竟用雅典的希腊语写信呢？

②C. 里特：《新的研究》，第327—398页。R. 哈克福思：《柏拉图信札集的原作者》，第73—75页。



第6封信。柏拉图致赫米亚·埃拉斯图(Erastus)和科里斯库(Coriscus)。这两个年轻的学园成员(科里斯库是亚里士多德的朋友,其名字经常在他的“逻辑例子”中出现)被介绍给赫米亚,赫米亚曾使自己成为阿塔内夫斯(Atarneus)的“僭主”并且不久便成为亚里士多德的保护人,也是希腊反波斯“前进运动”的第一位殉难者。他需要品质高尚的心腹;这两位年轻人具有高尚的品质和智力,但需要“保护人”;他们发现他是一个保护人。写信人希望他的信将为亲密的友谊奠定基础。我们不大可能再听到有关第6封信的“虚假性”,因为维兰莫维兹在其《柏拉图》一书中对此作过有力的辩护,也因为耶格对在阿索斯的学园的“亚洲部分”的哲学和政治的重要性作过大量的说明。<sup>①</sup>这封信由于说明建立阿索斯的“侨居地”,是柏拉图在世时并根据他的倡议进行的。因此是有价值的。这封信一定是柏拉图晚年写的。

第9封信。柏拉图致阿尔基塔斯(Archytas)。阿尔基塔斯抱怨过公共生活的繁重负担并为之忧虑担心。他应该记住,我们个人所关切的事,理应由我们思考和花费时间,我们的国家和家庭同样也理应由我们思考和花时间。<sup>②</sup>为了他自己及其父亲的利益,阿尔基塔斯答应照顾一个叫伊奇克拉底的年轻人。没有人在第9封信的语言中提出过任何可疑之处。关于伊奇克拉底这个年轻人所表示的异议,是由他是出现在《斐多篇》中那个名字的人这一设想产生的。阿奇尔-欣德(Archer-Hind)在他主编的这篇对话录里,正确地叫人们注意在安布利丘的毕达哥拉斯信徒们的名单中提到塔伦特姆(阿尔基

<sup>①</sup>耶格:《亚里士多德》,第112—124页,第303—305页。

<sup>②</sup>西塞罗赞同地引用这一意见,《论目的》,Ⅱ, xiv, 45:按柏拉图写给阿尔基塔斯的几句话,提出他的一生并非为他自己,而是为国家和公众,否则他就变得微不足道了。

塔斯的城邦)的一个伊奇克拉底。该信的年代不能确定,柏拉图和阿尔基塔斯在公元前367年(《信札集》第7封,338a)已经是朋友,而我们不知道更早多少。

第10封信。柏拉图致阿里斯托佐鲁斯(Aristodorus)。一封仅仅称赞收信人对歌翁的忠心和表达“忠心、忠诚、诚实”是真正的“哲学”这一信念的便笺。不管怎么说没有供鉴定的资料,但是,如里特所说,语气“似乎是纯真的”。那么为何人们竟伪造这样一封便笺呢?

第11封信。柏拉图致利奥扎马(Leodamas)。一次会晤大概是合乎需要的,但是利奥扎马不可能设法访问雅典,而柏拉图很可能经不起作毫无结果的旅行。他本来可能派苏格拉底即在《政治家篇》中出现的那个名字的学园成员去——但是他有病。可能给利奥扎马提供一个与他正在规划的侨居地有关的线索。健全的公共生活需要一个能对日常生活实施警备管理的权威。这样一个权威只能在充分提供同意掌管的人选时才能产生。渴望建立这种机构是毫无用处的,虽然它的成员愿意接受职务教育。倘若信是真的,其年代很可能是公元前360年左右。①利奥扎马——数学家和学园的成员,②兼政治家——可能已就“城邦”的建立与柏拉图商量过并得到了答案,这是与我们关于柏拉图高年时对学园的兴趣和立场所知道的一切相一致的。C.里特发现在第11、12以及第13封信中语言的类同,只极力陈述一些不得要领的异议。他认为在一封真正的信中不可能提供苏格拉底“疾病”的确切性质。但是,纵然我们是哲学家,我们无疑会把这样的消息传给远方的朋友们,因此说明这疾病不是“策略”而是有真正的意义的。里特也认为柏拉图本人不愿认真对待这一次旅行所讲的理由是“不足道的”(它似乎是他

①波斯特引证的著作, 37。

②普罗克鲁斯在《欧几里德》第1卷(弗里德莱因)第66、212页说过。

年事太高的一种温和方式)。最后，说濒临绝望的境遇时，一个人只能为较好的情况“祈祷”，这是“非柏拉图式的”，但为什么不是呢？柏拉图在《信札集》第7封信331d上就说了这件事。因此对于希腊文化的伪造者来说，提到小苏格拉底的方式是再自然不过的了。<sup>①</sup>

第12封信。柏拉图致阿尔基塔斯。一封告知收到一些“文稿”并赞美文稿作者完全配得上其传说的祖先的短策。写信人回寄了自己一些未修改的“文稿”。我们主要的柏拉图手稿附注说明该信的真实性是有争议的——不知道写信的时间或动机。C.里特倾向于认为该信是第2、6和13封信的作者写的（我认为那就是柏拉图写的）。另一方面最有力的论据是它与放在《卢坎纽人（Lucanian）奥塞卢斯（Ocellus）论宇宙永恒性》一文之前那封假托阿尔基塔斯致柏拉图的信明显有联系。<sup>②</sup>要是这是真的，第12封信就会是柏拉图致阿尔基塔斯的回信，因此寄给柏拉图的“文稿”会不得被认为就是“奥塞卢斯”。毋庸置疑，“奥塞卢斯”是公元前1世纪或2世纪的伪作，或者“阿尔基塔斯的信”是伪作的一部分。因此策勒尔提出第12封信也是同一个人的著作这一目前普遍认可的看法。据我看来，这种似乎有理的看法有一个错误。它假定这个伪造者有机智和见识避免把会明确认为所谈及的“文稿”就是“奥塞卢斯”的任何一句话引入柏拉图的“答复”中，当然，引入这样的语言正是一般伪造者“自我暴露”的方式，但是，在我看来，对于那种“伪造过”毕达哥拉斯遗稿的那种人来说，避免犯大错误的巧妙办法有点聪明过头。于是我认为第12

---

<sup>①</sup>即使一个伪造者了解小苏格拉底，他本来会由于提到一件事而怕使他的文献在购买者看来是可疑的，这一提及似乎象关于大苏格拉底的一个严重的年代错误。

<sup>②</sup>这一虚构是，“奥塞卢斯”是公元前6世纪一位古代毕达哥拉斯的信徒，他的著作在长久埋藏之后刚刚被发掘出来。

封信可能是柏拉图就一些否则不知道的问题写给阿尔基塔斯的真正的短笺，它的存在也许曾启发“奥塞卢斯”的伪造者当作其生动虚构的基础。<sup>①</sup>但是，种种现象无疑是有有力地反对第12封信的真实性的。我不考虑在第欧根尼时期出现在柏拉图的《传记》中的另外几封“书信”，它们从未被包括进柏拉图的真作，或者被包括进任何已知的柏拉图手稿。通过在其柏拉图版本中刊印这些书目来损害有利于这“13封书信”集子的理由，在C. F. 赫尔曼方面，原则上是一个错误。<sup>②</sup>

## 第二部分：术语释义

这是一本自然和道德科学术语的释义文集。下了定义的术语总数是184个，但其中很多术语得到两个或更多可供选择的定义。在柏拉图“真作”中，这一文集通过从“四部曲”中排除出来，就明确地从柏拉图真作中划分开来。由于我们的文集这样为德尔苏利德斯和斯拉西卢所知，因而它一定是公元前的作品。我不知道有更多的证据说明创作这一文集的时期和地点。作为古代的学园著作的内容的真实性，完全由两件需要考虑的事保证了。许多定义简单地摘自对话录；其它的定义被亚里士多德援引并批评过，他的《辨谬篇》尤其富于这类暗指。我认为会发现没有任何斯多葛主义影响的痕迹，而这暗示这个集子，或者这个集子是其余残留部分的更大的集子，追溯到公元前1世纪第二个四分之一的年代中在阿斯卡龙的安提奥库斯统治下的学园学派和斯多葛学派之间恢复友好关系之前的某个

---

<sup>①</sup>自策勒尔以来，对“奥塞卢斯”的捏造以及与它有关的文件经常被确定为公元前1世纪的。最近的编辑人R. 哈代尔 (Harder) 强有力地赞成公元前2世纪中一个更早的年代而辩论 (哈代尔：《奥塞卢斯·尼坎纽斯》，第149页以下各页。)

<sup>②</sup>关于《信札集》，一般也参看《法国大学文集》中J. 苏伊莱 (Souilhé) 的《信札集》版本的《序言》。但是在那里得出的结论，在我看来由于激烈反对承认真实性的敌意而失效了。

时期。看来也没有亚里士多德学派影响的任何重大痕迹。没有利用伟大的亚里士多德学派“万能钥匙的作用”，“丰富”的种类实际上是作为“影响力量”提供的；亚里士多德学派关于“实践智慧”和“理解力”（纯理论）和“判断力”（智力的实际运用）之间的区别，未曾影响术语学。另一方面，亚里士多德代表“意动”的专门名词“渴望”，在柏拉图文集别的地方未发现过，而在愿望（413c）和哲学（414b）定义中出现了两次。“智力”即“理解的来源”（414a）这一陈述和“严厉苛刻”（413c）的定义听起来是亚里士多德的观点。但是当把这些观点与缺乏“理解力”和“判断力”之间的区别对比时，它们是无价值的东西。由于这个文集处在色诺克拉底和亚里士多德的时代，因而总的看来，我相信我们说这个集子完全代表学园的术语该是合情合理地有把握的。因为我们知道斯彪西波对术语学深感兴趣，并且“术语释义”这个集子被包括进他的作品（第·拉，第4卷，第5页）。所以我们可以推断，他很可能是我们许多文献的基本来源。色诺克拉底的《划分》（第·拉，第4卷，第13页）也很可能起过一份作用。因为亚里士多德引用和批评这个集子中没有的学园的定义，所以我们显然只拥有来自更浩繁的材料的选择录。

### 第三部分： 掺假作品（论公正和论德行）

“论公正”。苏格拉底和一位无名氏朋友之间关于“公平”的性质的一次谈话。审判——法官的技艺，象计算、测量、计重一样，是一门区别的技艺。它区分正义的事物和不义的事物。某一特定的行为，例如说了一句假话，可能有时是正确的，有时是错误的；当“在适合时宜的情况下”说假话时，是正确的，在其他所有情况下是错误的。正是知识使人能辨别适当的场合。那么，坏事是出于无知，所以是非故意的。



“论德行”。这次谈话也是由苏格拉底与一位在大部分柏拉图手稿中匿名的朋友之间进行的。在伯内特称之为梵蒂冈的手稿中，哦，他有一个名字——希波特罗富（Hippotrophus）。这篇对话录因而可能是第欧根尼·拉尔修以《米宗》（Midon）和《希波特罗富》这可选择的两个名称提到过的那一篇。它与最后一篇有同样的形式。讨论的问题是“德性”能否被传授。在这两篇对话录中，象在《米诺斯篇》中一样，都由苏格拉底提出问题。各种“技艺”的实例用来说明如果你愿意获得专门知识，你就必须聆听专家的教诲。但是由于特米斯托克尔、阿里斯泰德、修昔底德、伯里克利全都无法把“德性”传授给子孙，因而“德性”显然不可能这样来获得。其次，“德性”似乎不靠“本性”产生。要不然，我们就可能象我们有养狗和养马的行家一样，有人性的专家，他们也就能够告诉我们哪些青年人具有补偿精心培养的品质。于是，“德性”象预言一样，似乎依赖于某种难于测度的“神的”灵感。

如我们说过的，博伊克把这些无价值的东西看作苏格拉底的一个熟人、皮匠西蒙的真实作品。<sup>①</sup>它们因为几个原因不可能是那样。因为（1）它们是依样画葫芦地准确的赝品，常常复写柏拉图原文中的完整句子。因而，如斯泰尔巴昂说过的，《论公正》中关于“审判”和计数计量的技艺之间的比较的论点是从《尤息弗罗篇》7b以下各节中直接抄袭来的。而《论德性》主要由从《曼诺篇》和《普罗塔哥拉篇》来的相似的“剽窃词句”拼凑而成的。（2）说是皮匠西蒙写的这些谈话一定甚至比我们的两篇“掺假作品”短，因为在一本单卷本中有33篇这样的谈话（第·拉，第2卷，第122页）。（3）说是西蒙写

<sup>①</sup>关于博伊克的事实陈述，参看他的论文《普通传说属于柏拉图著作的〈曼诺篇〉》（哈莱，1808年），它被斯泰尔巴昂在他自己对《曼诺篇》评注的序言中公正地对付和驳斥。

的这篇作品几乎肯定是一篇伪作。（精通斯多葛哲学的帕尼提乌斯（Panaetius）说过，由“苏格拉底的弟子们”所写的唯一肯定纯真的对话录，是柏拉图、色诺芬、安蒂斯森内斯和阿斯钦尼斯的作品；说是欧几里德和斐多写的作品是可疑的，所有其它的著作都是伪造的。第·拉，第2卷，第64页。）事实上，难于怀疑的是，我们正在论述晚期模仿柏拉图文风的作品，使一篇古典作品的复本“语言雅典化”。语言的纯正部分地由此说明，部分地由存在逐字的摘录说明。

《德谟佐库篇》。这一篇甚至几乎不自称是一篇对话录。它是苏格拉底直接向包括德谟佐库（？塞亚各的父亲）的听众发表的高谈阔论的长篇演说。文风闪烁其词到近乎口齿不清。被冗词赘语搞混的讲话的要旨是，苏格拉底被要求就听众即将作出的某一决定给他们出主意。这一请求暗示有一种“提出劝告的技术”。出席的听众或者掌握这种技术，或者没有掌握。倘若他们都掌握它，那就没有东西要讨论；如果他们都不掌握它，那么讨论就是浪费时间。如果他们之中有一、二个人掌握它，那么他们为什么不给其余的人出主意呢？倾听敌对的顾问们的意见，或者当他们的意见已被听到时付之表决，哪里有用呢？自己不知道哪一种方针是可取的人，怎么能根据敌对的顾问们的种种意见表决，得出任何有意义的建议来呢？苏格拉底肯定不会给这样一批傻瓜出主意。

在这一时刻，这篇拖沓的演说结束了。紧接着的似乎是一系列独立的轶事，与前面已进行的事情毫无共同之处，只是苏格拉底明显地是讲述者，以及每一桩轶事都体现一种颇不成熟的两难推理。

（一）我曾听说一个人因其朋友在一桩讼案中不费心倾听被告的陈述就能接受了原告的诉说而责备他。他说这是不公正的，也违反了审判官员的誓约。这位朋友反驳说，如果你说不

出一个人是否在说实话，假如有两个说法不同的人，你会愈加不知所措；假如他俩说法完全一样，你何必听两次呢？

（二）一个人被一个他曾拒绝向其贷款的朋友指责。一位旁观者评论说，“你被断然拒绝是你自己的错误。因为错误意味着不能达到自己的目的，而你未能达到你的目的。而且，假如你的请求是不适当的，那么你已经请求，就是一个错误，如果你的请求是适当的，那么你未成功地得出结果，也是一个错误；还有你未用正确的方式请求，否则你不会被拒绝的，所以，你犯了一个错误。”另一位旁观者争辩说，如果一个他曾帮助过的人，拒绝转过来帮助他，任何人都可能正当地抱怨。但是，第一个发言者说：“这个人或者能够做你要求做的事，或者不能。倘若他不能，那么你不应该提出那种不合理的请求；如果他能，那么你怎么会不受他的欢迎呢？”“好吧，如果一个人抗议，他至少希望今后有较好的待遇。”“倘若抗议象本例一样无理，就不会有较好的待遇。”

（三）一个人因轻信不负责任的人们的随便发言而受到责备。为什么呢？因为他不经调查研究就轻信“任何人和每一个人”的谎言。但是，不经考察而相信你最亲密无间的知己的传述难道不是同样的错误吗？如果一个发言人是甲的知己，而对乙来说则是陌生人，那么，甲相信他的传述是正确的，而乙不相信这同一叙述同样是正确的吗？如果同一传述由一个知己和一个陌生人告诉你，那么，它出诸两人之口不应该是同样可信的吗？

这些轶事的这种拖沓而乏味的文风，说明它们出自德谟佐库所发表的那篇笨拙的高谈阔论的演说稿同一个人的手笔。鉴于作者缺乏表达能力和喜爱无效的“争辩术”，他一定是智力低下的人。我怀疑他是否准备把他们的那些短文组成一个连贯的整体。

《西西富篇》。苏格拉底正在与一位具有西西富 (Sisyphus)<sup>①</sup> 这个奇异名字的法萨鲁斯人谈话，苏格拉底估计前一天在一次公开演讲的听众中见到过他。西西富解释说，他是被“我们的统治者”支开的，他们命令他出席一个重要的评议会。<sup>②</sup> 但是评议会是什么呢？是一种探究的过程。探究就是力图更完全地了解我们具有一些初步概念但不完全了解的事物。使这种过程困难的正是我们本身的无知。但是，人们不议论其知识范围以外的东西；因此，昨天的事情本应该被叫做对法萨鲁斯的利益的探究。为什么这些研究者不采取向某一个知道实际情况的人“了解”实际情况的行动方向，而采取企图亲自推敲出比实际情况较差的行动方向呢？因此在较好的和较差的忠告之间真的会有区别吗？忠告总是与未来有关系，未来是“尚未发生的事情”，因此没有明确的性质。对于未来的一个推测难以比任何别的推测好些或坏些。

这位作者也许和《德谟佐库篇》的作者是同一个人，他对于稚气的争辩术有同样的癖好，对关于“深思熟虑”的所谓的难题有同样的兴趣，以及在文风上同样单调乏味，尽管《西西富篇》不很像《德谟佐库篇》那样无力量。他读过《曼诺篇》，<sup>③</sup> 他有一个真正的论点，虽然他不懂得怎样运用它。他正在玩

---

<sup>①</sup>推想起来，法萨鲁斯的西西富也被塞奥邦普斯 (Theopompus) 在“残片” 19 (传道者阿森纳埃夫, 252f) 中提到过。西西富也许是一个“绰号”。色诺芬 (《希腊文化》第3卷, 第1、8页) 说斯巴达的司令官德尔苏利德斯, 因其“狡猾”而被这样称呼过。阿森纳埃夫 (500b) 当从埃福鲁引证时, 给他的绰号是“木桶”——一个明显的恶行 (木桶 (CK) 代表总司令 (CIC))。

<sup>②</sup>那么苏格拉底应该在塞萨利 (Thessaly), 还是在雅典的法尔萨鲁的“政府办事处”呢?

<sup>③</sup>因为我们不但从他涉及关于“探究”的古老争辩的遁辞中看出来, 而且从他提及“对角线”对“边”的比率的“探究”中看出来, 他为这种比率添加了后来“双倍立方体”的问题。

弄未来这一概念作为到目前为止是根本不存在的东西。<sup>①</sup> 并因此不是供理性思考的主题的事物。他也许正在考虑犬儒学派关于因为未来不实在，故而“对我们是不存在的东西”<sup>②</sup>的主张，并且在试图“揭露”它吗？

《埃里克西阿篇》。这是一篇比刚才考查过的4篇中任何一篇更加重要的作品。作者提供了确切的听众、场景和年代。苏格拉底正在宙斯·埃莱夫塞里马斯 (Zeus Eleutherius)<sup>③</sup> 的回廊里同克力锡亚斯 (“寡头政治的支持者”)、埃里克西阿和法阿克 (Phaeax) (与阿克拜第同时代的政敌) 的侄儿埃拉西斯特拉图 (Erasistratus) 谈话。如我们从埃拉西斯特拉图谈到必须对那“黄蜂的巢穴”采用坚决的方法的开场白看到的，谈话的年代应该是在厄西亚斯和约和雅典人决定在公元前416年攻打叙拉古扎之间。很自然出现的讨论主题是，如我们应该说的，“资本”的性质和价值。埃拉西斯特拉图认为“最富有的人就是拥有最有价值的东西的人”。倘若如此，难道一个强健的穷人不可能被说成是比一个他永远不会想到与其交换位置的富裕的病人富有吗？因此也许有比健康更有价值的东西。而且，显而易见的是，价值最高的东西莫如幸福。应该可以说最富有的人是“聪明而又善良的人”，因为他们不会在一生中因走错一步而损害幸福，“知道什么是善的人是唯一真正的富豪”，——分明暗指斯多葛学派的僻论：“唯有明智的人才是富豪”。埃里克西阿提出了反对意见，说一个人也许象内斯托尔一样聪明，而缺乏最低限度的生活必需品。但是，苏格拉底说，这样一个人的智慧在任何尊重它的

<sup>①</sup>C.D.布劳德 (Broad) 博士：《科学思维》，第86页以下各页采纳的观点。

<sup>②</sup>比较传说是阿里斯底波说过的格言：“只是我的现在，既不是将来，也不是等待，有的已经灭亡，有的还不清楚将来是否存在”（《理想国篇》，第267页）。

<sup>③</sup>对于这点，参看《帕森尼亚》i, 3, 2。这也是《塞亚各篇》的场景。



地区也许有很高的交换价值。一个了解生活方向的人，可能使其知识变成财富，假如他愿意的话。埃里克西阿把这种说法看作言语上的遁词，而这导致他和克力锡亚斯之间的一场争论，在这场争论中，苏格拉底担任埃里克西阿的附议者。撇开聪明人是真正的富豪这个语言上的僻论不谈，我们也许最好更进一步问什么是获取财富的最高尚的方式，以及财富本身是好的还是不好的。埃里克西阿认为财富本身是有益的，克力锡亚斯认为财富是有害的，因为对一些人——其财富使他们干蠢事或犯罪的人——说来，财富显而易见是不好的；但是对每一个人都好的事物，不能完全称为好事。苏格拉底说，那个论据只不过是从普罗迪丘处借用的，普罗迪丘曾经公开为下面的论点辩护：对于知道如何利用的人来说，每件事都是好的，对于不知道怎样利用的人来说，每件事都是坏的，但是他却被一个十足的少年驳得哑口无言，无地自容。这位少年反驳的论据是，只有笨蛋才期望得到他也许从一位教师那里学到或亲自发现对祈求事物的回报。普罗迪丘象其他人一样，在他的祷词中要求的会是“他的好运”，按照他自己的理论，这等于祈求他本人会变好，而且根据他本人的理论，美德是一个人可以从老师那里学会的东西。克力锡亚斯是在照搬普罗迪丘的论据，如果他没有被驳下去，那只是因为会被看成对于“智者”是不好的推理，对尊敬克力锡亚斯为有教养和老于世故的人的听众施加了影响。

在这里，苏格拉底把人们的注意力引向原先的、更为根本的财富是什么的问题。你可能说，“丰富”的“财产”。但财产是什么呢？人们不需要显示一般的资料就会论证说财产是“对我们有用的占有物”。因此一满车迦太基的货币在雅典就不会是“财产”，在那里它不能交换任何东西。只因为货币能自由地交换布匹和其他一切商品，所以它通常被与财富混为一谈。现在一个专业人员能用专业服务交换商品，因而专业知识

似乎是资本的一种形式。其次，一件物品只对于知道怎样使用它的人才是资本，因此“有智慧的君王”是知道如何正确使用每件东西的人。因而使一个人更聪明就是使他更富有，是有意义的。克力锡亚斯仍然主张财产不是财富，但是辩论继续进行。在任何职业中，一个人的资本显然不仅包括他的原料，而且包括他的工具，有时也包括那些制造那些工具的种种器具。要是一个人一旦充分地配备着肉体需要的一切，金钱以及诸如此类的东西对他就会是毫无用处的。其次，由于要学习，你必须能听，那么一个人付给医生照管他的听力的钱，实际上作为获得“德性”的手段是有用的。这种钱也许是在一种“卑贱的”行业中挣来的，因而一种“卑贱的”事物可能对于善是有用的。我们差不多很想说，一个人尽管先前是愚昧、病弱和邪恶的，只要他能变得聪明、健康、善良，这就使无知、疾病、罪恶成为它们的对立面的绝对必要的条件，因此是有用的，而且根据推论，应该被称为财富。但是撇开这个僻论，我们可能问自己一个问题：“当一个人拥有最多最昂贵的必需品时，或者当他只有最小最不值钱的必需品时？哪种情况他觉得更幸福或更好些呢？”因为这等于问一个人在疾病中还是在健康中更幸福，问题本身就作了解答，拥有很多奢华必需品的富翁，不是真正幸福的人。

我认为这篇因其谈到经济学的论题而非常有趣的对话录的意图，显然是详细讨论智慧、德性和财富是同一的这一斯多葛学说，我也认为哲人显然是唯一的“富豪”。这是埃里克西阿看作在无聊玩弄词句的论题，于是苏格拉底“转变话题”以便讨论财富是好还是不好这种比词语深一层的问题。苏格拉底支持埃里克西阿反对否认“财产”就是财富的克力锡亚斯，是反斯多葛派的争论的一部分。作者打算反对言之无物的“讲坛上激昂慷慨的演说”，而代之以冷静客观的学园观点：财富和智慧是不同的事物，前者处于善的等级的底层，后者则处于顶

端。这篇对话录的希腊语不是柏拉图的古典希腊语，然而它几乎不是通俗的“大众化语言”。我猜测这一作品属于学园反对斯多葛学派论争的早期阶段，在公元前3世纪的头几十年间。作者似乎从阿斯钦尼斯的《卡利亚斯篇》<sup>①</sup>中吸取了一些材料，在这篇作品中著名的“百万富翁”家庭中的财富是重要的话题，因此普罗迪丘受到某些注意。苏达斯（Suidas）把《埃里克西阿篇》说是阿斯钦尼斯本人写的，但是似乎没有这样一本书存在的其他证据。也许指的是我们的《埃里克西阿篇》，因此苏达斯搞错了它的原作者。

《阿克西奥丘篇》（Axiochus）。在文风上，这篇对话录远不如《埃里克西阿篇》。语言是通俗的“大众化语言”，充满了非古雅的词语。导演显示对柏拉图对话录中的人物全然无知。除去苏格拉底，主要人物是斯卡姆沃尼泽（Scambonidae）的阿克西奥丘（Axiochus）、阿克拜第的叔父。假定的写作年代由涉及对阿尔金纽萨（368d）之后的将军们的审判确定为不早于公元前405年，而阿克西奥丘声称他支持过苏格拉底反对诉讼的违宪行为。作者忘记了阿克西奥丘仅次于阿克拜第，是公元前415年那件丑事的主要受害者，并也遭受极刑。<sup>②</sup>在这篇对话录开首的场景中（364a）提到达蒙是阿克西奥丘的儿子克林尼阿的音乐教师（《尤息底莫斯篇》中的克林尼阿），

---

<sup>①</sup>参看H.迪特马尔：《斯费因斯的阿斯钦尼斯》，第198、199页，然而，他也许把一种可能性错看成一种证明。

<sup>②</sup>安多西德，i, 16，阿加里斯特（Agariste）——阿尔克梅翁尼德（Alcmeonides）的妻子和达蒙的寡孀——提供反对阿克拜第、阿克西奥丘和阿季曼特斯的情报，“她将宣布这些人全部逃走了”。阿克拜第后来有过胜利和复辟的时刻，但在公元前405年前又被流放，而他的所有亲戚从而都蒙受最坏的名声。给予苏格拉底的所谓的“支持”，历史学家不知道，而涉及古希腊城邦的市民议会中的“议长”（368e）。似乎表明对公元前5世纪的办法和程序茫然无知。

而苏格拉底看到这两位“向他跑去”，尽管达蒙——阿那克萨哥拉的同时代人——要是生活在那个假定的年代，就会是差不多百岁的老人了。这篇对话录结构简单。阿克西奥丘患有严重的“痉挛”，因此担心不久于人世；苏格拉底被召去“安慰”他。他用下列的论点安慰他：（1）死亡就是完全失去知觉，因此死后不必害怕再有任何痛苦；（2）肉体的生命是一个充满忧虑和苦难的持续不断的舞台，因此了却此生是绝对的好事。这第二个论点，是打算用来排除对（1）的可能发生的反驳：即使死亡不带来身后的不愉快的事情，死亡仍然是可怕的，因为死亡结束了“生活的欢乐”，是在一篇公开声称取自非常有智慧的普罗迪丘的讲话中详细论证的。（3）进一步的论点，据说也是普罗迪丘的，是一个两难推理：“死亡对活着的人和死去的人都没有关系；我们活着时，死亡不存在，我们死后，我们不存在了。”阿克西奥丘轻蔑地拒绝这些“安慰的话”。这些话是眼下在浮躁而轻率的少年中间开始流行的“肤浅的蠢话”。它听起来都很好，但是当一个人面对死亡时，它证明是无根据的虚张声势（369d）。在这篇对话录剩余部分中苏格拉底不再假装持有普罗迪丘的观点，而显露自己信服地信仰灵魂的神圣不朽性。他说，这由下面两点证明了：（1）人类从野蛮状态进步到文明社会的成就；（2）特别人类伟大的智力胜利，即天文学——向我们揭示“伟大的神的存在”的科学——的产生。“要不是在灵魂中确实有上帝的精神，”人类不可能完成这一切。这个启示，击中了阿克西奥丘的情感，他感到自己此刻从恐惧中解脱了出来。于是，苏格拉底通过奥菲斯的语调，叙述一个关于灵魂在来世的福祉的神话故事，结束他要做的坏事，他自称这个神话故事是从一位古波斯僧那里听到的。这一故事使阿克西奥丘实际上“热爱”死亡。

我个人相信伊米施（Immisch）在其版本中所采取的关于

这篇对话录的意图的观点是正确的。<sup>①</sup>如他所指出，苏格拉底提出的第三个自称“起安慰作用的论点”是熟悉的伊壁鸠鲁的两难推理：“死亡对于我们是不存在的东西，因为当我们存在时，死亡不存在，而当死亡存在时，我们不存在。”<sup>②</sup>这就是阿克西奥丘嗤之以鼻地说成是孩子们中间短暂的时髦的十足“肤浅愚蠢”的论点。伊米施似乎也已表明，贯穿普罗迪丘论生存之苦难的所谓演讲，有许多伊壁鸠鲁学派与众不同的措词特征。因此我不可能不相信他的结论：这篇对话录是一篇反伊壁鸠鲁学派的驳斥文章，是打算用来把柏拉图和伊壁鸠鲁对我可能希望什么这个持久不断的问题的回答加以比较，并且暗中讽示伊壁鸠鲁的“学问”甚至不是有独到见解的。它不只是一个平庸智者的思想的复兴，而且是一种“绝望的学说”。自然的（虽然不绝对必要）引出伊米施的进一步的结论：在作者的活动时期，伊壁鸠鲁主义刚开始在颓废青年中间流行。既然是那样，我们必须确定这篇作品的年代是早在大约公元前305—300年之间，因为伊壁鸠鲁在公元前307—306年在雅典定居。其他学者，例如维兰莫维兹和H.迪特马尔，认为这个年代太早而拒绝了。但是，尽管我不想过于自信，我猜想他们也许把可能仅仅意指作者既非雅典人<sup>③</sup>亦非有文学意识的人的文风和词汇的毛病，归咎于“晚期”。我看不需要假定一个晚于伊壁鸠鲁时期的年代，他的希腊语有很多相同的特征。有一本斯费图斯的阿斯钦尼斯所写的更早的《阿克西奥丘篇》，如我们从阿齐纳尤斯那里知道的，它描绘了关于阿克拜第的、

---

①O. 伊米施：《对柏拉图的哲学研究》，第一分册。《阿克西奥丘篇》，莱比锡，1896年。

②伊壁鸠鲁：《信札》iii. 第125页（巴莱，），鲁克里蒂乌，iii. 第950页。

③根据365e、365d论证，作者一定是一个雅典人，因为他使其人物象他们当然会的那样谈论他们的民族英雄的企图，并没有给我留下深刻的印象。



也可能是他叔父的荒淫无度生活。这种令人不快的写照，几乎不可能为我们的作者提供过题材。<sup>①</sup>

对于并没有包括在柏拉图手稿内的、称为《阿尔克荣篇》(Alcyon)并在手稿中不闻地被说成是柏拉图或卢基安(Lucian)写的小而无价值的东西，几乎没有必要说任何话。(它通常被包括在卢基安印刷出版的原文中；印刷它的唯一最近的柏拉图文集的编辑者是C.H.黑尔曼。)这篇无聊浮华的文章，无疑既不是柏拉图的，也不是卢基安的；因为阿尔斯的法沃林奴斯<sup>②</sup>已经知道它，它一定是早于卢基安的某个雅典人的著作。该书把苏格拉底和查理率说成在法莱鲁姆(Phalerum)海湾边岸散步，在那里他们听见(只存在于神话中的)神翠鸟的叫声。苏格拉底讲了神翠鸟是一个变态的妇女的传说，论证说，因为上帝的力量是无限巨大的，所以我们不应动辄拒绝这种“奇迹”，并且因为这篇故事中显示妻子般忠诚的品德而称赞它。

第欧根尼·拉尔修(iii, 62)举出下列掺假作品：《米宗篇》或者《希波特罗富篇》、《埃里克西阿篇》或者《埃拉西斯特拉图篇》、《阿尔克荣篇》(一个讹用的词)、《西西富篇》、《阿克西奥丘篇》、《法阿凯篇》(Phaeaces)、《德谟佐库篇》、《海利宗篇》(Chelidon)、《希弗佐梅篇》(Hebdome)和《埃皮门尼德篇》。我们拥有的没有包括在这个目录中的唯一“著作”是《论公正》。这一篇不存在，除非它在《西西富篇》之前被谬误百出的项目《无头无尾的演

---

<sup>①</sup>关于阿斯狄尼斯的《阿克西奥丘篇》，参看H·迪特马尔：《斯费图斯的阿斯狄尼斯》，第159—169页。

<sup>②</sup>法沃林奴斯说它是某一位莱翁写的(第·拉，第3卷，第6项)。阿齐纳尤斯(816c)根据尼凯阿(Nicaea)的尼西亚斯，称这位作者为“学园派莱翁”。如果这指的是公元前4世纪的数学家莱翁，这种归属是最荒唐可笑的。

说》掩盖。因为有过一篇被说成是斯彪西波写的对话录《凯法卢斯篇》（第·拉，第4卷，第4页），所以第欧根尼可能指的是那个，如巴斯莱的《柏拉图的生平》的编辑人员提出的。显然追随特尔斐的希耶桑德尔（Hegesander）的阿齐纳尤斯（506d）——一篇反对柏拉图的荒谬讽刺文的作者——谈到一篇要不然不知道的《西蒙篇》，据说包含针对特米斯托克尔、米尤尼德（Myronides）、阿克拜第和西蒙本人的抨击。在这一对柏拉图的抨击中作出的一些陈述是如此荒谬，以致人们也许想知道《西蒙篇》除了在一位漫不经心的粗制滥造的作者的想象中以外，是否曾经存在过。

仍然残存一本“苏格拉底的”对话录——论述灵魂的《希洛斯特洛福斯篇》（Herostrophos）<sup>①</sup>——的古叙利亚语译本。原文由拉加尔德（Lagarde）在其《叙利亚分析》中印行（1858年），有由V.吕塞尔（Ryssel）翻译的附有讨论出处的德文本，现保存在莱茵博物馆，N.F. xlviii, 175—196，下文所述以此为依据。这篇对话录的词汇和其他特征表明它是希腊原著的真正译本；根据吕塞尔的看法，译者是牧师兼医生的雷萨因（Rāsain）的塞尔吉乌（Sergius），他是公元536年后不久在康斯坦丁堡去世的亚里士多德哲学的研究者。看来对话者希洛斯特洛福斯的名字是阿里斯底波之误写。（他被描写成因苏格拉底学识渊博的名声而对他产生好感的异乡人，恰象斯费图斯的阿斯钦尼斯（第·拉，第2卷，第65页）叙述阿里斯底波因其“反对模仿苏格拉底的名声”而爱上雅典一样。这两人的名字，由于是用古叙利亚语写的，只因一个字母而不同。）他期望得到答复的问题是灵魂在死亡时的命运的问题。灵魂随着肉体死去，进入一个新的肉体，还是暂时死亡并与同一个肉

<sup>①</sup>圣·安德鲁斯（St. Andrews）大学的W.L.洛里默（Lorimer）先生第一次吸引我注意这一点。

体一起再复活呢？（这最后一个可供选择的方案似乎是根据基督教“肉体复活”的教义提出来的，但是也许只不过暗指毕达哥拉斯学派和斯多葛学派“生死轮回”的观念？）我本人不理解苏格拉底含混不清的回答。他似乎在把坚持灵魂是不死和永恒不变的想法同灵魂的主要组成元素是火的观点、以及死亡和日落之间类比的意见结合起来。随着太阳明天又从东方升起，灵魂也就在目前这个肉体死亡之后再随着一个新的肉体再现。看来失落的希腊文原著从未被任何人当作柏拉图的作品，我也发现难于相信它未曾受过斯多葛主义的影响。倘若这一说法确实不是从基督教教义中借过来的，那么这可以说明表面上的唯物主义，也可以说明同一个肉体再现的意见。

《选集》包含许多说是柏拉图写的讽刺短诗（尽管在一、二个情况下，也说是其他作者写的）。这种归属的事实没有证明真实性。另一方面，希腊讽刺短诗的风格和词令已成如此的陈规，以致根据语言来证实这些作品的任何一篇是假的也许是不可能的。在希勒—克鲁休斯（Hiller-Crusius）的《抒情诗选集》第3版第一部分中会很方便地发现这一诗集。如果是真的就会使人颇了解柏拉图个性的诗目是，第一首，由雪莱翻译的描写阿加松的著名对句；第八首，描写阿莱克西（Alexis）和斐德罗的诗；第十四、十五首，描写一个也许叫阿斯泰尔（Aster）的漂亮小伙子的两首著名的对句；第七首，一首纪念狄翁的优美短诗。如果第一首和第八首确属柏拉图所作，这两首至少可以证实柏拉图曾有过“色情的”气质。根据我自己的意见，阿加松和斐德罗这两个名字的出现，是伪造的证明。这位作者显然想到诗人阿加松和米林努斯（Myrrhinus）的斐德罗在柏拉图的极重要的关于“爱情的谈论”的《会饮篇》里所扮演的角色，但是，忘记了他们二人在柏拉图还不满12岁时都是成年人了。要不是没有其余多数短诗必须是柏拉图的诗的特殊

理由，我看不出它们不应该是柏拉图的诗。甚至描写狄翁的诗，虽然配得上柏拉图，但是几乎不能说包含任何不会被其他任何优秀的短诗作者说的内容。也许，简直很不可能的是，柏拉图在他70高龄以后写作关于他对一位活到50多岁的朋友的热爱时，会使用“爱情”这个词来描述这种依恋。我恐怕我们一定愿意说，虽然这首诗作中的一些作品可能是柏拉图写的，但是没有一篇必须作如此解释。

一篇更有趣的私人文件是柏拉图的遗嘱（第·拉，第3卷，第41—43页）。这份遗嘱以及亚里士多德和特奥弗拉斯图斯的遗嘱很可能是真的。学园该有正当理由来维护这个文献资料，恰似当今社会保存其公司的章程或其地契一样，遗嘱这样写道：“柏拉图留下遗产以及遗嘱赠与财产如下：在伊菲斯蒂亚泽（Iphistiadae）的房地产，北至通向凯非西亚（Cephisia）神殿的大道，南面与伊菲斯蒂亚泽的海拉克尔（Heracles）神龛为邻，东面与弗雷里阿（Phrearria）的阿尔海斯特拉图（Archestratus）的地面接壤，西面则与霍利泽（Chollidae）的菲利普（Phillippus）的土地相邻，既不出售也不让渡其所有权，而是用一切方法保证给名叫阿季曼特斯的孩子。①伊雷西泽（Iresidae）的产业是从卡利马丘（Callimachus）那里购置的，它北面与米林努斯的欧里梅宗（Eurymedon）接壤，南面与克西帕特（Xypate）的德莫斯特拉图（Demostratus）的土地毗连，东面与据说是欧里梅宗的土地邻接，西面则连接凯菲苏斯（Cephisus）的土地。②……又，三个明那银币。又，一个银质酒杯，重165特拉姆。③又，一只杯子，重45特

①大概是柏拉图长兄的一个后裔（？孙子）。

②关于这笔财产遗嘱的方式没有说明。若不是原文不完全，就是我们必须理解这份财产也是授与阿季曼特斯的财产的一部分。

③特拉姆（dram）：衡量单位= $\frac{1}{16}$  磅。——译者

拉姆。又，一只金戒指和一副金耳环，共重 $4\frac{1}{2}$ 特拉姆。石工欧几里德欠我三个明那。我给与阿尔泰米斯 (Artemis) 以自由。我留下以下几个家奴，蒂洪 (Tychon)、别克塔斯 (Bictas)、阿波隆尼德 (Apollonides)、第欧尼修 (Dionysius)。另外，我的家具在德米特里乌 (Demetrius) 持有副本的附加的细目单里有详细说明。我没有欠债。我指定莱奥斯森内斯 (Leosthenes)、斯彪西波、德米特里乌、希吉亚 (Hegias)、欧里梅宗、卡利马丘、塞奥邦普斯 (Theopompus) 为遗嘱执行人。”

与亚里士多德和特奥弗拉斯图斯类似的遗嘱比较起来，我们可以看出柏拉图的家境决不富裕。

## 参 考 书 目

肖里，P.——《柏拉图所说的》（第415—444页，“可疑的和伪造的对话录”）。

苏伊来，J.——《柏拉图，存疑的对话录》（巴黎版，1930年）。这位作者倾向于接受《克力托封篇》和《阿克拜第篇》上卷、《柏拉图，对话录中的伪书》（巴黎版，1930年）。

弗列特伦德，P.——《柏拉图哲学文献索引》（柏林和莱比锡版，1930年），第117—127页（论《希巴克篇》），第147—155页（论《塞亚各篇》），第233—245页（论《阿克拜第篇》上卷）。所有这几篇都被接受。



## 人名索引

(本索引并不求其全面彻底, 但可以相信它是足够的)

- |   |   |
|---|---|
| <p>学园派<br/>Academy (the) .....</p> <p>阿克顿爵士<br/>Acton, Lord.....</p> <p>亚当, J. Adam, J. ....</p> <p>阿狄生, J.<br/>Addison, J. ....</p> <p>阿季曼特斯<br/>Adimantus .....</p> <p>阿兹拉斯都斯<br/>Adrastus.....</p> <p>阿斯钦尼斯 (演说家)<br/>Aeschines (orator).....</p> <p>阿斯钦尼斯 (斯费图斯的)<br/>Aeschines (of Sphettus)<br/>.....</p> <p>埃斯库鲁斯<br/>Aeschylus .....</p> <p>阿加松 Agathon.....</p> <p>阿克拜第 Alcibiades .....</p> | <p>阿尔克梅翁<br/>Alcmaeon .....</p> <p>亚历山大 (阿弗罗地西阿)<br/>Alexander (Aphrodisiensis) .....</p> <p>亚历山大, 萨尔切尔<br/>Alexander, S. ....</p> <p>阿米普西阿 Amipsias.....</p> <p>阿那克萨哥拉<br/>Anaxagoras .....</p> <p>阿那克西曼德<br/>Anaximander .....</p> <p>安多西德 Andocides .....</p> <p>安提奥库斯 (阿斯卡龙的)<br/>Antiochus (of Ascalon)<br/>.....</p> <p>安提珀特尔 (西顿的)<br/>Antipater (of Sidon)<br/>.....</p> <p>安蒂丰 (演说家)</p> |
|---|---|

Antiphon (orator) .....	Aristippus (of Cyrene)
安蒂丰 (皮里兰佩斯之子)	.....
Antiphon (son of Pyril-	阿里斯托克尔 (佩里派泰蒂的)
ampes) .....	Aristocles (Peripatetic)
安蒂丰 (智者)	.....
Antiphon (sophist) .....	阿里斯通 Ariston .....
安蒂斯森内斯	阿里斯托芬 (拜占廷的)
Antisthenes .....	Aristophanes (Byz.) .....
阿纳蒂尤斯 Anytus .....	阿里斯托芬 (将军)
阿波洛多罗斯 (法勃鲁姆的)	Aristophanes (Com.)
Apollodorus (of Phaleru-	.....
m) .....	亚里士多德 Aristotle .....
阿尔凯西劳斯	阿里斯多塞诺斯
Arcesilaus .....	Aristoxenus .....
阿尔奇劳斯 (马其顿的)	阿斯派西亚 Aspasia .....
Archelaus (of Macedon)	阿齐纳尤斯
.....	Athenaeus .....
阿尔奇劳斯 (哲学家)	阿提库斯 Atticus .....
Archelaus (Philosopher)	奥古斯丁, st.
.....	Augustine, St. ....
阿尔奇-欣德 Archer-Hind,	阿克西奥丘斯
R.D. ....	Axiochus .....
阿尔基塔斯	本脱利, R.
Archytas .....	Bentley, R. ....
阿里斯塔克 (萨莫斯的)	柏克莱, G.
Aristarchus (of Samos)	Berkeley, G. ....
阿里斯泰德 Aristides .....	贝西, E. Bethe, E. ....
阿里斯底波 (居勒尼的)	贝范, E. Bevan, E. ....

比农, E.	Butler, J. ....
Bignone, E. ....	卡利亚斯 Callias.....
布莱克, W.	卡利克勒斯 Calicles .....
Blake, W. ....	卡利普斯 Callippus .....
布拉斯, F. Blass, F. ....	卡米卢斯, M. 富里乌斯
博伊克, A.	Camillus, M. Furius .....
Boeckh, A. ....	坎普贝尔, 路易斯
博伊斯·雷蒙德	Campbell, L. ....
Bois-Reymond, E. Du. ...	卡莱尔, T.
博纳班图拉, st.	Carlyle, T. ....
Bonaventura, St. ....	卡诺 (沙季的)
鲍桑奎, B.	Carnot (Sadi) .....
Bosanquet, B. ....	.....
布拉特莱, F.H.	凯法卢斯 Cephalus.....
Bradley, F.H. ....	查里丰 Chacrephon .....
布劳德, C.D.	查密迪斯
Broad, C.D. ....	Charmides .....
布朗宁, R.	切斯特顿, G.K.
Browning, R. ....	Chesterton, G, K. ....
布龙内克, H.	西塞罗, M. 图利乌斯
Brunnecke, H. ....	Cicero, M. Tullius .....
伯内特, J.	科贝脱, G.
Burnet, J. ....	Cobet, G. ....
伯里, J.B.	康纽斯 Connus .....
Bury, J.B. ....	哥白尼, N. 哥白尼学说
伯里, R.G.	Copernicus, N. Coper-
Bury, R.G. ....	nicanism .....
勃特勒, J.	克拉肖, R.

Crashaw, R. ....	De Morgan, A. ....
克拉底鲁斯 Cratylus.....	德穆斯 (皮里兰佩斯之子)
克力锡亚斯 (年龄较大的)	Demus (son of Pyrilam-
Critias (elder).....	pes) .....
克力锡亚斯 (“寡头政治的执	德尔苏利德斯
政者”) Critias (“oliga-	Dercylides.....
rch”).....	笛卡儿 Descartes .....
克里托 Crito .....	狄更斯, C.
克洛瑟特, M.	Dickens, C. ....
Croiset, M. ....	第尔斯, H. Diels, H. ....
卡德沃斯, R.	迪埃斯, A. Dies, A. ....
Cudworth, R. ....	第欧根尼 (阿波龙尼亚的)
塞利内以克	Diogenes (of Apollonia)
Cyrenaics .....	.....
赛鲁斯 Cyrus .....	第欧根尼 (犬儒学派)
塞鲁斯 (年龄较小的)	Diogenes (Cynic) .....
Cyrus (the younger) .....	狄翁 Dion .....
达蒙或达蒙尼德 (奥尼阿的)	狄奥尼修一世
Damon or Damonides (of	Dionysius I .....
Oea) .....	狄奥尼修二世
登纳德 Danaids, the.....	Dionysius I .....
但丁 Dante .....	迪奥蒂玛 (曼廷尼阿的)
大流士一世 Darius I.....	Diotima (of Mantinea)
达尔文, C.	.....
Darwin, C. ....	迪滕贝尔, W.
德谟克利特	Dittenberger, W. ....
Democritus .....	迪特马尔, H.
摩根, A.	Dittmar, H. ....

德罗皮德 Dropides.....	尤息弗罗 Euthyphro.....
伊奇克拉底	法沃林努斯 (阿尔斯的)
Echecrates.....	Favorinus (of Arles).....
埃克凡图斯 Ecphantus.....	费希特, J.G.
恩培多克勒	Fichte, J.G.....
Empedocles.....	弗兰西斯 (阿西西的), St.
埃帕明诺扎	Francis (of Assisi), St.
Epaminondas.....	.....
伊壁鸠鲁 Epicurus.....	富兰克林, B.
埃皮门尼德	Franklin, B. ....
Epimenides.....	弗雷格, G.
埃拉托斯蒂尼	Frege, G. ....
Eratosthenes.....	弗列特伦德, P.
埃里克西马丘	Friedlander, P. ....
Eryximachus.....	伽利略, G.
欧几里德 (几何学家)	Galileo, G. ....
Euclides (geometer).....	格拉康 Glaucou.....
欧几里德 (麦加拉的)	歌德, J.W.
Euclides (of Megara).....	Goethe, J.W. ....
欧德穆 Eudemus.....	罔珀茨, 特奥多尔
欧多克苏 Eudoxus.....	Gomperz, Th. ....
乌弗拉埃夫	高尔吉亚 Gorgias.....
Euphraeus.....	格罗特, 乔治
欧里庇得斯	Grote, George.....
Euripides.....	格罗特, 约翰
欧里图斯 Eurytus.....	Grote, John.....
尤息底莫斯	格老休斯, 雨果
Euthydemus.....	Grotius, Hugo.....



哈克福思, R.	.....	希波克拉底 (医学家)
Hackforth, R.	.....	Hippocrates (med.)
哈代尔, R.	.....	霍布斯, T.
Harder, R.	.....	Hobbes, T.
哈代, G.H.	.....	荷马 Homer
Hardy, G.H.	.....	休谟, D. Hume, D.
黑伊堡, J.	.....	赫彻松, F.
Heiberg, J.	.....	Hutcheson, F.
海利康 Helicon	.....	赫胥黎, T.H.
赫拉克利特, 赫拉克利特学派	.....	Huxley, T.H.
Heraclitus, Heracliteans	.....	安布利丘
赫尔曼, C.F.	.....	Iamblichus
Hermann, C.F.	.....	伊米施, O.
赫米亚 Hermias	.....	Immisch, O.
赫莫克拉底	.....	艾索克拉底 Isocrates
Hermocrates	.....	杰克逊, H.
荷模都鲁斯	.....	Jackson, H.
Hermodorus	.....	耶格, 沃纳
赫莫根尼	.....	Jaeger, W.
Hermogenes	.....	约翰 (基督教的), St.
希罗多德	.....	John of the Cross, St.
Herodotus	.....	.....
赫西俄德 Hesiod	.....	约翰逊, 沙弥尔
Hipparchus	.....	Johnson, Samuel
希巴克 Hipparchus	.....	约翰逊, W.E.
希帕休斯 Hippasus	.....	Johnson, W.E.
希比阿 Hippias	.....	乔威特, B.
希波克拉底 (几何学家)	.....	
Hippocrates (geometer)	.....	

Jowett, B. ....	Menedemus .....
查士丁尼, 弗拉维乌斯(皇帝)	米诺 Meno .....
Justinianus, Flāvius(Emp- eror) .....	米顿 Meton .....
康德, I. Kant, I. ....	梅耶尔, E. Meyer, E. ....
拉黑斯 Laches .....	梅耶松, E. ....
莱布尼兹, G.W. ....	Meyerson, E. ....
Leibniz, G.W. ....	米洛德, G. ....
利奥扎马 Leodamas .....	Milhaud, G. ....
莱翁(萨拉米斯的)	穆勒, J.S. ....
Leon (of Salamis) .....	Mill, J.S. ....
莱翁(学园的)	米尔蒂阿德 Miltiades .....
Leon (Academic) .....	莫里斯, W. ....
留基伯 Leucippus .....	Morris, W. ....
李本纽斯 Libanius .....	米莱尔, F. ....
洛克, J. Locke, J. ....	Muller, F. ....
洛里默, W.L. ....	纽曼, J.H. ....
Lorimer, W.L. ....	Newman, J.H. ....
柳里亚, S. Luria, S. ....	牛顿, 伊萨克
鲁托斯拉夫斯基, W. ....	Newton, Isaac .....
Lutoslawski, W. ....	尼西亚斯 Nicias .....
利库古斯 Lycurgus .....	尼采, F. ....
吕西亚 Lysias .....	Nietzsche, F. ....
麦考莱, T.B. ....	“奥塞卢斯”
Macaulay, T.B. ....	“Ocellus” .....
米利蒂尤 Meletus .....	奥尔菲, 奥菲斯
梅利苏斯 Melissus .....	Orpheus, Orphics .....
门尼泽穆斯	帕尼提乌斯 Panaetius .....
	巴门尼德 Parmenides .....

- 巴门蒂尔, L.  
Parmentier, L. ....
- 帕森尼亚 Pausanias ....
- 皮亚诺, G.  
Peano, G. ....
- 佩季卡斯 Perdiccas ....
- 伯里克利 Pericles ....
- 佩丽克蒂奥妮  
Perictione ....
- 斐德罗 Phaedrus ....
- 弗瑞库德斯  
Pherecydes ....
- 菲力普斯 (奥帕斯的)  
Philippus (of Opus) ....
- 菲利斯蒂翁 Philistion ....
- 菲利斯图斯 Philistus ....
- 菲洛劳斯 Philolaus ....
- 平达 Pindar ....
- 皮塔库斯 Pittacus ....
- 普罗提诺 Plotinus ....
- 普鲁塔克 Plutarch ....
- 波莱马丘 Polemarchus ....
- 波洛克  
Pollock, Sir F. ....
- 波利克拉底 (智者)  
Polycrates (sophist) ....
- 波利克森努斯 (智者)  
Polyxenus (sophist) ....
- 波西东尼 Posidonius ....
- 波斯特, L.A.  
Post, L.A. ....
- 波顿妮 Potone
- 普拉克西凡尼斯  
Praxiphanes ....
- 普罗克鲁斯 Proclus ....
- 普罗迪丘 Prodicus ....
- 普罗塔哥拉 Protagoras ....
- 普芬多尔夫, S.  
Pufendorf, S. ....
- 皮里兰佩斯  
Pyrilampes ....
- 毕达哥拉斯, 毕达哥拉斯的信  
徒 Pythagoras, Pythagore-  
ans ....
- 皮索佐鲁斯 (艾索洛胡之子)  
Pythodorus (son of Iso-  
lochus) ....
- 奎莱—科奇, A.  
Quiller-Couch, Sir A.  
.....
- 昆提良 Quintilian ....
- 拉伯雷, F.  
Rabelais, F. ....
- 雷德尔, 汉斯  
Raeder, H. ....
- 里查德, H.

Richards, H. ....	.....
里特, C. Ritter, C. ....	梭伦 Solon .....
里沃德, A.	索福克勒斯 Sophocles .....
Rivaud, A. ....	苏伊莱, J.
罗宾, L. Robin, L. ....	Souilhé, J. ....
罗德, E. Rohde, E. ....	斯彭格尔, L.
卢梭, J.J.	Spengel, L. ....
Rousseau, J.J. ....	斯彪西波 Speusippus .....
鲁斯金, J.	斯宾诺莎, B.
Ruskin, J. ....	Spinoza, B. ....
罗素, B. Russell, B. ....	斯泰尔巴昂, G.
吕塞尔, V.	Stallbaum, G. ....
Ryssel, V. ....	斯坦泽尔, J.
施安兹, M.	Stenzel, J.
Schanz, M. ....	斯蒂西霍鲁
施莱利尔马赫, F.	Stesichorus .....
Schleiermacher, F. ....	斯图尔特, J.A.
司各脱, 约翰	Stewart, J.A. ....
Scotus, Johanne Duns	斯托特, G.F.
.....	Stout, G.F. ....
肖伯纳 Shaw, G.B. ....	萨克莱, W.M.
雪莱, P.B.	Thackeray, W.M.
Shelley, P.B. ....	泰阿泰德 Theaetetus .....
西蒙 Simon .....	特米斯托克尔
西蒙尼德 Simonides .....	Themistocles .....
苏格拉底 Socrates .....	泰奥多鲁斯 (几何学家)
苏格拉底 (年龄较小的)	Theodorus (geometer)
Socrates (the younger)	.....

塞翁 (斯米纳的)	瓦罗, M. 蒂伦蒂尤思
Theon (of Smyrna) .....	Varro, M. Terentius .....
特奥弗拉斯图斯	瓦德, 詹姆士
Theophrastus .....	Ward, James .....
塞奥邦普斯	瓦德, W. G.
Theopompus .....	Ward, W. G. ....
托马斯·阿奎那, St.	怀海德, A. N.
Thomas Aquinas, St. ....	Whitehead, A. N. ....
汤普松, W. H.	维兰莫维兹—莫伦道夫
Thompson, W. H. ....	Wilamowitz-Moellendorf,
斯拉西卢 Thrasyllus .....	U. von .....
斯拉西马丘	华兹华斯, W.
Thras machus .....	Wordsworth, W. ....
修昔底德 (历史学家)	克萨维厄, 圣·弗兰西斯
Thucydides (historian )	Xavier, St. Francis .....
.....	色诺克拉底 Xenocrates .....
修昔底德 (梅莱西亚之子)	色诺芬尼 Xenophanes .....
Thucydides (son of Me-	色诺芬 Xenophon .....
lesias) .....	策勒尔, E. Zeller, E. ....
蒂迈欧 (历史学家)	芝诺 (埃利亚的)
Timaeus (historian) .....	Zeno (of Elea) .....
蒂迈欧 (洛克里的)	泽唐, H.
Timaeus (of Locri) .....	Zeuthen, H. ....
乌贝韦格, F.	佐罗斯特 Zoroaster .....
Ueberweg, F. ....	



## 译者后记

译罢本书，还有几句话要跟读完全书的读者说一下：

(一) 柏拉图的哲学，“一手指天”，它指引人类向崇高的理想境界发展，影响非常深远。希腊晚期和罗马时期各种唯心主义派别，中世纪经院哲学的实在论，都直接继承他的学说。在文艺复兴和启蒙运动中，有些哲学家凭自己的爱好和需要，利用或改造了柏拉图的学说，发挥自己的观点。当代西方好些学者，仍然继续研究柏拉图，并建立了国际性的组织，经常举行学术会议（最近一次会议，1990年在罗马召开，我国也有代表参加。合译本书的苗力田先生曾出席），探讨柏拉图哲学的热忱，仍未减弱。

(二) 柏拉图生当公元前希腊各城邦国家对立、战乱频仍的时代，他的思想与我国先秦战国时代某些哲学家的思想颇有默契之处，可以说是共同的时代背景产生类似的思想，也可以说是人类不同民族的精英，具有共同的慧眼对宇宙人生的洞察。对于这些先哲的思想遗产，批判地继承发扬，应该是当今进步和文明人类的责任。从这些先哲过世，人世经历二千三百多年的激荡变化，地貌生态日益改变，人口不断增殖，科技长足进步，生产和战争的范围和规模空前扩大。人类社会不同民族、国家之间的战争，各政党、各教派之间，不同阶级、阶层之间的残酷激烈的斗争，从未停息。如何“为生民立命……为万世开太平”，（张载语），改变和发展人类生存的环境，提高人类的素质，实现“满街都是圣贤”（王阳明语）的世界大

同的理想，仍然是当今人类的主题。如果我们放弃正当的责任，无视迫切的主题，我们自己和家庭以及现存和未来的后裔就只能在战乱、灾害、贫困、愚昧的苦难状态中挣扎。

（三）柏拉图继承苏格拉底及其他先辈的学说，以“理念”（“形式”）的实在性、“善”创造万有、万有都向“善”发展的目的论、灵魂的不朽性和认识论的回忆说为基础，遭到他当时的弟子亚里士多德以及后代一切唯物主义者的反对。在争论、辩难、驳诘的反复进行中推动人类认识的深化和发展。但学术争论决不能和政治斗争划等号，以宗教迫害的形式对待持不同观点的哲学家和思想家，势必造成许多冤狱，把他们的一生变成一场噩梦。本书第1章中，作者讲到柏拉图从未忘记赫拉克利特派的学说，即我们的世界是一幅永不停滞和有无法计算的多样性和变化的图景。他也从不把自己的学说看成是一成不变的教条。若有以文化虚无主义或片面性地全盘否定的态度对待柏拉图学说的人，读完本书，我想就不会把闪光的珠玉当成垃圾全部倒掉。

（四）不能不对襄助我合译及支持本书出版的友人表示谢意。泰勒原著注释中引用的希腊文句，几乎全部是由苗力田先生热忱地译成中文；徐鹏先生曾与我合译数章，最后付印之前，又和我对译稿复校过一遍，才由我最后定稿。全部译者注释都是我加上的。本人限于水平，难免错谬，由衷盼望读者不吝指正。哲学研究所西方哲学史研究室诸君支持此书出版，尤其余丽嫦女士为此书联系接洽，都耗费不少精神、时间，在此一并致谢。

最后，应该提一笔，老同学费大经先生最初翻译时与我合译数章，后因故辞退。他不幸于1989年病逝，誌此以表哀思。

谢随知

1991年春节大除夕

**《西方哲学研究翻译丛书》书目**

- A. E. 泰勒：《柏拉图——生平及其著作》（已出）**  
谢随知、苗力田、徐鹏译
- E. 蔡勒：《希腊哲学史》**  
翁绍军译
- E. 基尔松：《基督教哲学史》**  
沈达明译
- W. R. 索利：《英国哲学史》**  
段德智译
- E. 卡西勒：《启蒙哲学》（已出）**  
顾伟铭等译
- L. 罗斯：《斯宾诺莎》**  
谭鑫田、傅有德译
- B. 斯图特：《休谟哲学》**  
周晓亮、刘建荣译
- R. 克朗纳：《从康德到黑格尔》**  
薛华译
- G. 卢卡奇：《理性的毁灭》（已出）**  
王玖兴等译
- 凯包格利尼：《十九世纪西方哲学史》（上、下卷）**  
姚介厚等译
- 罗维特：《从黑格尔到尼采》**  
张伯幼译
- H. 马尔库塞：《理性与革命》**  
程志民译









責任編輯：李國虎  
封面設計：顧川風

ISBN 7-309-04918-5  
I·618 定价：22.00元