

HUMANITIES
AND
SOCIETY



人文与社会译丛

PLATO AND ARISTOTLE

柏拉图与亚里士多德

秩序与历史 卷三

Eric Voegelin

[美国]埃里克·沃格林 著 刘曙辉 译

刘东·主编 彭刚·副主编

译林出版社

当代最为重要的政治哲学家并不是哈贝马斯和罗尔斯，而是沃格林和施特劳斯。

——詹姆斯·罗兹

这是一本非常重要的书，……一本用血写成的书。作者极为真诚。他相信他所写的东西对人类及其未来至关重要，也相信好生活依赖于正确答案。在此意义上，他的论述是最高意义上的政治理论。这种论述从人的精神努力中提炼出意义，尽管表面上是悲观的，但深切的信仰却赋予它活力。

——卡尔·约阿希姆·弗里德里希

ISBN 978-7-5447-417



凤凰出版传媒网：www.ppm.cn

定价：54.00 元

HUMANITIES AND SOCIETY

柏拉图与亚里士多德

秩序与历史 卷三

Eric Voegelin

[美国]埃里克·沃格林 著 刘曙辉 译

图书在版编目(CIP)数据

秩序与历史. 第3卷, 柏拉图与亚里士多德 / (美)沃格林 (Voegelin, E.) 著, 刘曙辉译. —南京: 译林出版社, 2014.5

(人文与社会译丛)

书名原文: Plato and Aristotle (Order and History, Volume 3)

ISBN 978-7-5447-4172-9

I. ①秩… II. ①沃… ②刘… III. ①政治思想史-古希腊 IV. ①D091.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2013)第254340号

Plato and Aristotle by Eric Voegelin

Copyright © 2000 by The Curators of The University of Missouri,

University of Missouri Press, Columbia, MO 65201

This edition arranged with Vantage Copyright Agency, Nanning, Guangxi, China

Simplified Chinese translation copyright © 2013 by Yilin Press, Ltd

All rights reserved.

著作权合同登记号 图字: 10-2003-159号

书 名	柏拉图与亚里士多德
作 者	[美]埃里克·沃格林
译 者	刘曙辉
责任编辑	王 蕾
特约编辑	熊 钰
原文出版	University of Missouri Press, 2000
出版发行	凤凰出版传媒股份有限公司 译林出版社
出版社地址	南京市湖南路1号A楼, 邮编: 210009
电子邮箱	yilin@yilin.com
出版社网址	http://www.yilin.com
经 销	凤凰出版传媒股份有限公司
印 刷	江苏凤凰通达印刷有限公司
开 本	880×1230毫米 1/32
印 张	14.75
字 数	350千
版 次	2014年5月第1版 2014年5月第1次印刷
书 号	ISBN 978-7-5447-4172-9
定 价	54.00元

译林版图书若有印装错误可向出版社调换
(电话: 025-83658316)

主编的话

刘东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起,先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活,每天只打一两通电话,但这种离群索居并不意味着我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说,坚守沉默少语的状态,倒是为了咬定问题不放,而且在当下的世道中,若还有哪路学说能引我出神,就不能只是玄妙得叫人着魔,还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气,或不免受了世事的恶刺激,不过也恰是这道底线,帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根,去参验外缘的社会学说了,既然儒学作为一种本真的心向,正是要从对现世生活的终极肯定出发,把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁惟是,这种从人文思入社会的诉求,还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学,看来有点走出自我围闭的低潮,而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪,使得就算今后仍有普适的基准可言,也要有待于更加透辟的思力,正是在文明的此一根基处,批判的事业又有了用武之地。由此就决定了,尽管同在关注世俗的事务与规则,但跟既定框架内的策论不同,真正体现出人文关怀的社会学说,决不会是医头医脚式的小修小补,而必须以激进亢奋的姿态,去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的是,也许再没有哪个时代,会有这么多书生想要焕发制

度智慧,这既凸显了文明的深层危机,又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是,尽管此类翻译向称严肃的学业,无论编者、译者还是读者,都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩,但该工程却绝非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理,将会贴近我们的伦常日用,渗入我们的表象世界,改铸我们的公民文化,根本不容任何学院人垄断。同样,尽管这些选题大多分量厚重,且多为国外学府指定的必读书,也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验,仍要应付尖刻的批判围攻,保持着知识创化时的紧张度,尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了:除非来此对话者早已功力尽失,这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难,足以让任何聪明人望而却步,大约也惟有愚钝如我者,才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中,毕竟尚有历代的高僧暗中相伴,他们和我声应气求,不甘心被宿命贬低为人类的亚种,遂把译作工作当成了日常功课,要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈,当初酝酿这套丛书时,我曾在哈佛费正清中心放胆讲道:“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象,作为整个社会多元分化进程的缩影,偏巧正跟我们的国运连在一起,如果我们至少眼下尚无理由否认,今后中国历史的主要变因之一,仍然在于大陆知识阶层的一念之中,那么我们就总还有权想象,在孔老夫子的故乡,中华民族其实就靠这么写着读着,而默默修持着自己的心念,而默默挑战着自身的极限!”惟愿认同此道者日众,则华夏一族虽历经劫难,终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

编者前言

埃里克·沃格林(以下简称“沃格林”)《秩序与历史》新版第三卷的正文与1957年路易斯安那州立大学出版社的第一版相同,只是改动了一些小的格式特征和印刷错误。但是,我不能改变沃格林的偏好,即使用“on principle”而不是标准用法“in principle”,因为这个偏好和其他特质并不妨碍文本的清晰,它们正是该书魅力之所在。

因此,我尽可能使文本保持原样。例如,我避免把最近关于柏拉图和亚里士多德的出版物加进来,根据是,如果沃格林还在世,亲自来做这个修订版,他做注释时会在这诸多二手作品中选择哪一本,这一点我们不得而知。

主要的变化在于新增了我写的编者导言,这是我与该书交流的结果。四十年来,这本书一直是我在教学和思考政治理论的共同创始人时最重视的参考书。

余下的就是有幸感谢诸位:感谢埃利斯·桑多兹(Ellis Sandoz)邀请我承担这项任务,并给予宝贵建议;感谢弗吉尼亚大学阿尔德曼(Alderman)图书馆乔纳森·赖斯(Jonathan Rice)对书评进行汇编,并提供其他专业的文献帮助;感谢我的朋友和政治理论领域的同行阅读了序言并进行了评价,他们是:蒂莫西·科林斯(Timothy Collins)、

迈伊德特·芬尼玛 (Meindert Fennema)、贝内代托·丰塔纳 (Benedetto Fontana)、曼弗雷德·亨尼森 (Manfred Henningsen)、托马斯·霍维克 (Thomas Hollweck)、安德烈亚斯·肯内金 (Andreas Kinneging)、乔治·克洛斯科 (George Klosko)、杰弗里·米勒 (Jeffrey Miller)、阿塔纳西奥斯·莫拉卡斯 (Athanasios Moulakis)、柴瓦·萨沙—阿南德 (Chaiwat Satha-Anand)、托马斯·W. 史密斯 (Thomas W. Smith)、肯尼斯·W. 汤普森 (Kenneth W. Thompson) 和阿尔若·范德贾格特 (Arjo Vanderjagt), 在我所说的或我说的方式中都看不到他们的影响, 这的确有负于他们中的某些人对我提出的某些建议。是我的错, 是我的错, 是我最大的错 (Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa)。

最后, 我要感谢密苏里大学主编贝弗利·贾勒特 (Beverly Jarrett), 感谢执行编辑简·拉戈 (Jane Lago), 他们使编辑工作成为一件乐事。《沃格林全集》的大部分著作由这个专注于高标准的著名出版社出版, 沃格林确实幸运。

但丁·杰米诺 (Dante Germino)

阿姆斯特丹

1998年12月

目 录

编者前言	1
编者导言	1
前言	41
详细目录	43
第一部分 柏拉图	
第一章 柏拉图与苏格拉底	53
第二章 《高尔吉亚篇》	74
第三章 《国家篇》	96
第四章 《斐德罗篇》和《政治家篇》	185
第五章 《蒂迈欧篇》和《克里底亚篇》	219
第六章 《法篇》	262

第二部分 亚里士多德	
第七章 亚里士多德与柏拉图	315
第八章 科学与沉思	337
第九章 城邦的科学	358
第十章 性格类型和怀疑论	400
索引	415

编者导言

在所有著作中,沃格林最喜欢《柏拉图与亚里士多德》,特别是关于柏拉图的部分。在这一卷中,沃格林几乎单枪匹马把柏拉图从时代错误者手中解救出来,用奥登对叶芝的悼词来说,他们“根据与他本性相异的良心准则”判断他。教员和学生都遭遇过将关键术语例如“最好的政制”(ariste politeia)误译为“理想国家”,将“哲学”(philosophia)误解为“意识形态”,假使他们准备严肃对待沃格林——在教学生涯中我了解到许多人都是如此,他们将突然从圈套中被解放出来。在讲授政治理论史的四十年里,这本著作一直是我的参考书,因此,能为新版撰写导言,我深感荣幸。在导言中,我把主要注意力投向柏拉图,沃格林也慷慨地将更多注意力放在柏拉图而不是亚里士多德身上。当然,这并不意味着我认为亚里士多德的章节不重要,因为人们可能会发现,在学术文献中,人们对《尼各马可伦理学》和《政治学》的研究更简明而又精深。

我试图在沃格林的《新政治科学》(*The New Science of Politics*),尤其是他全部巨著的语境下定位他关于柏拉图的思考。这样做有助于更好地理解第三卷,也可以把握柏拉图在沃格林秩序哲学及其与历史的关系中的特殊位置。第二部分是对该书的一个详细评论。第三部分简要地以“柏拉图的立场”——用沃格林自己的话讲——思考沃格林自己。最后一

部分是对一些重要书评的讨论。

一、沃格林著作中的柏拉图

1952年，沃格林在芝加哥大学发表沃尔格林（Walgreen）演讲，演讲内容以书名《新政治科学》出版。其中，他暗示柏拉图与亚里士多德在政治理论史上有着独特的位置。实际上，他们是政治理论的共同创始人，其中柏拉图在时间和实质上占据首位。因此，正是柏拉图发现了“人类学原则”，根据这一原则，城邦是大写的人，与神话的宇宙论原则（社会是小写的宇宙）之间存在着张力。人们认为，柏拉图始终打破了“以下观念，即社会不代表别的，只代表宇宙真理，……政治社会……必定是一个有秩序的小宇宙（cosmion），但并不以人为代价”。^①

关于理解柏拉图，沃格林在《新政治科学》中还暗示了其他两个重要的观点：第一，柏拉图并不打算提出“一种人的哲学”，而是具体地“探究人的灵魂，灵魂的真正秩序最终依赖于严格意义上的哲学，即爱智慧（sophon）”。^②第二，柏拉图在《国家篇》^③和《法篇》中建构的模型社会或“范式”社会在同代人看来并不是“奇思异想”，因为他们对马拉松

① Eric Voegelin, *The New Science of Politics*, with a new foreword by Dante Germino (1952; Chicago: University of Chicago Press, 1987), 61. *The New Science of Politics* is also available in *The Collected Works of Eric Voegelin*, volume 5, *Modernity without Restraint* (Columbia: University of Missouri Press, 2000).

② 同上，第63页。

③ 本书所涉及柏拉图著作的中译名称均采用王晓朝所译《柏拉图全集》（人民出版社，2012）中的译名。

此外，关于原文书名Politeia（英译为Republic），我认同《柏拉图与亚里士多德》这一卷编者的观点，“politeia是一个不可翻译的词，它与整个社会的道德风貌和结构有关”。如果一定要翻译的话，我们可以从politeia的原意开始。Politeia原意为政制；柏拉图所处的时代是城邦的世界，我们可以认为他所讨论的政制就是城邦的政制；古希腊的城邦（polis）是城市—国家（city-state）的一种形式，所以我认为politeia可以译为“国家”。——译注

的胜利和以悲剧作为象征灵魂真理的公共仪式有着活生生的记忆。“在这个历史的黄金时刻”，精神与权力达到一种奇妙的平衡。^①

《秩序与历史》第一卷出版于1956年，其中沃格林表示人们尤其应该铭记柏拉图，因为他在后来的著作中教导人们每个神话都有其真理，因此，他的遗产远不仅仅是许多解释性文献中所提出的刻板的乌托邦教条主义者的或“理想主义者”的遗产。诚然，柏拉图的“爱存在”（love of being）激发起他对未经反思之生存的不当象征的不宽容——例如《国家篇》中遭到嘲弄的“古老神话”的荒诞故事（tall tale）——但是，他的“爱生存”（love of existence）也激发出他“对人在历史上更近地走向真正的存在秩序的曲折方式，……新的宽容”。^②因此，柏拉图思想中的张力反映出他参与人类生活兼际（metaxy）的经验的张力。也是在这一卷中，沃格林强调，与启示一起，柏拉图塑造的哲学代表一种“存在的飞跃”。与启示一样，哲学“不仅是关于存在秩序的知识的增长：它是秩序本身的改变”。与启示一起，哲学“远非一种主观的观点，而是历史中本体论上的真实事件”。^③

《秩序与历史》第二卷《城邦的世界》与第三卷同时出版于1957年，其中多次提及柏拉图，这主要与以下事实有关，哲学并不是从柏拉图脑中产生的，并不是像密涅瓦一样成熟，而是有着漫长的前史，许多有天赋的远见卓识者都参与其中，包括色诺芬尼、赫拉克利特和巴门尼德。实际上，沃格林告诉我们，“严格意义上的哲学……是巴门尼德和柏拉图的创造”。因此，哲学“不仅是关于存在的一个真理，而且是通过‘知者’（knowing man）所表达的存在真理本身。通过思考的方法，哲学家复制存在本身”。如巴门尼德向我们展示的，哲学确实是“存在之真的化

① *The New Science of Politics*, 第71页。

② Eric Voegelin, *Order and History*, vol. I, *Israel and Revelation* (1959; available Columbia: University of Missouri Press, 1999), p.11. 以下简称《秩序与历史》卷一。

③ 同上，第10页和第130页。

身”。^①希腊对人类经验的贡献不是发生在实际历史的层面，“而是通过它在哲学象征形式中的表达，这种象征手法声称在科学层面对所有人有效”。^②尽管苏格拉底之前的人，特别是巴门尼德，在发现和阐明这种象征形式上发挥了作用，但正是柏拉图从智者手中挽救了它，使它免于去文化化和毁灭，并在此过程中“大大丰富”了它。^③

- 4 然而，智者也为柏拉图在表达希腊秩序的顶点上取得的成就做出了贡献，原因是，如果我们要理解哲学在适宜的环境中“通过柏拉图和亚里士多德突然得到伟大展现”，我们不仅要认识到“智者的哲学缺陷，也要认识到他们在教育学、伦理学和政治学的物质组织上的伟大贡献”。“哲学天赋是柏拉图自己的，但是，他将天赋应用于其上的材料必定已经广泛存在。”^④

沃格林又一次警告人们，大多数柏拉图政治思想的现代阐释者时代错误式的实践，他们建立一种惯例，通过这种惯例，“古典秩序哲学的广泛关注”被忽略，并被“现代立宪政体的有限利益”所取代。^⑤沃格林含蓄地写道，“把[柏拉图]对精神改革的迫切吁求理解成‘理想政制’(ideal constitution)的理性蓝图是一个不幸的误解。”《国家篇》应该被解读成“以哲学家的精神权威”向雅典人发出的一个吁求。^⑥

随后，在《城邦的世界》中，沃格林向我们呈现出这样一个柏拉图，他远非一个与经验现实没有联系的理想主义者，而是一个“精神的现实主义者”。现代阐释者归于柏拉图的“理想主义”实际上是“通过恢复实

① Eric Voegelin, *Order and History*, vol. II, *The World of the Polis* (1957; available Columbia: University of Missouri Press, 1999), 214 (emphasis added), 213. 以下简称《秩序与历史》卷二。

② 同上，第28页。

③ 同上，第214页。

④ 同上，第275—276页。

⑤ 同上，第32页。

⑥ 同上，第187页。

在来战胜[雅典堕落后进入的]梦魇的尝试”。^①在《国家篇》中，哲学王这一象征符号不是一个乌托邦观念，也不是理想主义之梦的一部分：之所以提出哲学王，是为了将哲学新秩序这一洞见戏剧化并加以强调，也就是说，“为了具有社会有效性，精神必须与权力联结在一起……这个要求……源于柏拉图这一爱国者的洞见，他看到城邦的力量在瓦解，因为它没有与精神联结在一起”。^②柏拉图是爱国者，也是实在论者（实在论与它20世纪的对应物——虚无主义无关），重要的是，柏拉图是一个重要的媒介，正是通过他，由爱智慧而产生的存在的跳跃才得以进入人类生存——在《秩序与历史》第三卷中，沃格林对这样一个柏拉图进行了充分讨论。

我们不要期待在《秩序与历史》后两卷中柏拉图会消失。对沃格林来说，与对爱默生一样，柏拉图就是哲学，哲学就是柏拉图。实际上，沃格林很少隐瞒以下事实：他立志成为我们这个时代的柏拉图，发现自己“处于柏拉图的处境”。后面我们会回到这个主题。

正如柏拉图把哲学性的理解写成某种在灵魂中像跳跃的火焰一样燃烧着的东西，沃格林在第三卷中也以充满激情的炽热语言写到柏拉图。实际上，在哲学的起源处，它很少与现代看待它的方式有关。在现代，通常被称作哲学的东西被当作一种无感情的、枯燥的智力游戏，其中逻各斯被化约为逻辑，或者被扩展为一种有利于极权主义刽子手及其亲信的灵知主义意识形态体系。

在关于《高尔吉亚篇》的一章中，谋杀——雅典民众(demos)对苏格拉底的司法谋杀——是苏格拉底与智者之争的中心问题。它无疑是这一伟大著作中最伟大的一章。因为哲学与“柏拉图对周围社会失序的抵制及其通过爱智慧恢复希腊文明秩序的努力”联系在一起。^③这种抵制

① 《秩序与历史》卷二，第164页。

② 同上，第240页。

③ *Order and History*, vol. III, *Plato and Aristotle* (Baton Rouge: Louisiana State

的前提是对以下事实的承认，即希腊世界的生存优先性已经颠倒。实际上，只有这样一种颠倒能够解释为什么苏格拉底这个当时最公正的人会被杀。

因此，对于柏拉图来说，哲学是一件戏剧性事务，是对如此强烈的实在的爱欲渴望，以至于它有时只能被困难地与同性爱欲的欲望 (homosexual lust) 区分开来。^①据沃格林所述，柏拉图的《第七封信》“在理解柏拉图政治观点的重要性上与《国家篇》和《法篇》相当”。柏拉图对叙拉古僭主之侄狄翁深沉而热情的爱（他二十岁时第一次遇见柏拉图，当时柏拉图四十岁）成为志趣相投的智慧寻求者联盟的最终轴心，这些人立志联合起来从精神和政治上复苏雅典乃至整个希腊世界。就其当下目标而言，柏拉图的尝试是一种失败。“然而，它是一种成功，可能超出柏拉图那时的期望……因为在对话中，他不只为希腊也为全人类创造出智慧的新秩序的象征符号。”^②

在《秩序与历史》第三卷中，沃格林在柏拉图身上看到爱存在与爱生存之间的张力。爱存在不断地将柏拉图从洞穴引向在超越时空之死中的实现，爱生存把他带回以间接揭示在人类生活兼际中所遇到的问题。如果人们只是读到他召唤爱存在的段落，柏拉图听上去像是一个灵知主义者，仇恨身体是“坟墓”，只想逃离它。但是，柏拉图知道，精神生活之路都要经过身体，因此我们要抓住并欣赏处于人生最佳状态中的生存，因为人的涌现超越了持久与短暂的节律。

尽管相隔十七年，《秩序与历史》第四卷《天下时代》(*The Ecumenic Age*)完全与第三卷中对柏拉图的呈现相一致，向我们叙述了柏拉图关于

University Press, 1957), p.5. (herein, p.59)以下简称《秩序与历史》卷三。(本书编者导言部分所涉及《秩序与历史》卷三的引文的页码均为两部分，第一页码为路易斯安那州立大学出版社所出版版本的页码；“本书”部分的页码为密苏里大学出版社所出版版本的页码，即本中文译本正文中的页边码。——编注)

① 《秩序与历史》卷三，第29页注；本书第82页注。

② 同上，第15页和第5—6页；本书第69页和第60页。

兼际中生存的核心洞见，我们可以在第三卷中读到这一描述并更好地理解其意义。最重要的是，我们将更好地理解柏拉图的“实在论”，因为它与日常政治问题有关。

沃格林告诉我们，柏拉图和亚里士多德不是试图将哲学家〔或亚里士多德所解释的成熟的人（*spoudaios*）〕的美德强加在他人身上的“道德说教家”。相反，他们充分意识到，社会是“多种多样的‘人’”，他们的美德实现程度各不相同。因此，他们能够抵制灵知主义空想家的“道德说教式启示”，在这些空想家发现“大众（*Plethos*）〔或全部社会领域〕不符合”最高标准之后，他们渴望控制现实。^①

柏拉图和亚里士多德“充分意识到以下不受人类控制的因素”：

1. “实在不是一劳永逸地给予人类观察者的一种静止的事物秩序；它……朝着新兴真理的方向运动。在运动中……人的生存……不是一个选择问题。”^②
2. “某些族群的、文化的情境似乎比其他情境更有利于理智（*noetic*）意识的出现。”^③
3. “一个原始部落村庄在物质上太受限而不能给理论生活（*bios theoretikos*）留有空间。”^④
4. “参与理智运动不是一个自主的行动方案，而是对神的显灵事件的反应，……神的显灵事件不在（我们的）控制之下。没有人知道为什么它既不早也不迟地发生在历史上某个时间。”^⑤

① *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age* (1974; available, Columbia: University of Missouri Press, 1999), 196. 以下简称《秩序与历史》卷四。参见Dante Germino, “Eric Voegelin on the Gnostic Roots of Violence”, *Occasional Papers 7*, Eric-Voegelin-Archiv, University of Munich, February 1998, 其中讨论了沃格林著作对灵知主义的处理。

② 《秩序与历史》卷四，第217页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

5. “对神的显灵事件的反应是个人的，而不是集体的，……一个人可以从洞穴升到光明，但是上升并不能取消洞穴这一实在，……变得清楚的不是让人可以永远依靠的真相，而是现实过程中光明与黑暗的张力。”^①

6. “柏拉图与亚里士多德关注的是使理性生活在它起源的社会中成为一种赋予秩序的力量。为了这个目标……他们设计出范式。”但是，他们的实在论是“无懈可击的”。他们的范式不能被视为抽象的“理想状态”，而是为哲学出自其中的特定文化即希腊文化提供指导的声明。不幸的是，今天阅读他们的我们生活在“意见的氛围中，其中范式被解释为‘理想’或‘乌托邦’”。^②

8 在《秩序与历史》第四卷中，沃格林引人注目地宣告，柏拉图远非一个“空想主义者”或“理想主义者”，他能够“冷静地”观察到他的范式性的政治实在的远见受“让它出现的过程本身”挤压，因为他知道，“遗忘并不能影响实在之真的有效性”。^③

作为“进行中的神的显灵戏剧的参与者”，“怀着一颗年轻的心生活在当下”，柏拉图“并没有被诱使将某一特定事件（例如他对理智意识的区别）提升到目标的等级，这种目标让所有人从一开始就朝着它前进”。^④他并没有将最终启示强加于从人的意识中迸发出的意义上。

在《秩序与历史》第五卷《寻求秩序》（*In Search of Order*）中，沃格林关于柏拉图有许多话要说，包括进一步探究《蒂迈欧篇》（*Timaeus*）。最重要的是，他总结柏拉图“一生的工作”在于他“对寻求[实在]的经验探究，对人—神共处与冲突的经验探究，对灵魂上升到超越高度和下沉到宇宙深处的经验的探究，他的回忆性沉思，他对处于生与死、

① 《秩序与历史》卷四，第217—218页。

② 同上，第218页。

③ 同上，第223页。

④ 同上，第226页和第224页。

理性与激情、真理与固执己见的梦想之间张力中的生存的分析，以及他（在《法篇》中）对于神的塑造力量的景象的探究”。柏拉图留给我们一个“非常自觉的戏剧”，这个戏剧是关于“寻求”和“意识的实在及其在哲学家生存中清楚的符号表现”。^①

尽管刚刚引用的东西来自1957年《柏拉图和亚里士多德》进入书店很久以后写的一本书——实际上，它可能是在1985年沃格林去世前不久写的——我们可以假设，在写第三卷的时候，它们“总是存在”于沃格林的意识当中。它们有助于我们进入柏拉图著作的灵魂：这位伟大的雅典人并没有提供一个封闭的意识真理体系，他远远超越了低下的政治激情，这种政治被认为是“谁何时以何种方式获得什么”。如沃格林向我们呈现的那样，柏拉图是一个既有远见卓识又亲历亲为的人，他尊重有所行动的生命，但是又回应作为无比重要行动的神圣在场这一实在。他对人居领地的天启战利品（ecumenic apocalyptic conquest）等所有无用的东西不感兴趣；相反，他离开我们今天称为意识形态固恋（fixation）的洞穴去追求，既为自己，也为其他人。

二、《柏拉图与亚里士多德》中的柏拉图

在第三卷中，沃格林探讨柏拉图的要点当然与《国家篇》有关，作为 9
对这一颇遭误解的经典的权威探讨，它引人注目。在解释柏拉图时，沃格林运用了《以色列与启示》中解释希伯来圣经时展示的所有技巧。因此，他的洞见之一是，“柏拉图的大问题……不是封闭在他大纲细分条目中的意义块，而是整个著作中复杂缠绕的意义线索”。^②

主要的意义线索是上下的线索。也许沃格林对以“下行”（kateben）

^① *The Collected Works of Eric Voegelin*, volume 18, *Order and History*, vol. V, *In Search of Order* (Columbia: University of Missouri Press, 2000), 74.

^② 《秩序与历史》卷三，第51页；本书第105页。

作为开头部分的解释永不可能被超越。^①苏格拉底下行到雅典港口观看那里的庆典，他发现，虽然这个满是污垢的地方并不以文化成就出名，但是它的表演者在庆典上做得跟雅典居民一样好，雅典居民的祖先们在上面建立了巴特农神庙。他准备重新上行，却被困在一群朋友之间，他们也走下来观看庆典，并恳求与他交谈；就这样，回到建于马拉松时代的巴特农神庙变得不可能，从比雷埃夫斯的自然的深处开始了精神的上升，经由在天上闲置不用的建筑物政制（*politeia*），它成为想要回应神的呼吁的灵魂的模范，在神的帮助下实现哲学的转向（*periagoge*）或向内的转变——字面上讲是转到另一个方向。这个具有支配地位的开头预示了《国家篇》的全部故事情节——好生活的一种象征形式。

在《国家篇》中，哲学或爱智慧不是呈现为一种“正当秩序的学说”，而是“洒落在灵魂与生存力量之争上的智慧之光”，那些生存力量会把灵魂拉向精神之死的极点。因此，哲学“不是关于真理的一点信息，而是为定位恶的力量并识别其本性而付出的卓绝努力”。哲学家“并不是生存在社会真空之中，而是与智者作斗争”。哲学不是抽象的，而是具体的：“正义不是抽象定义的，而是与不正义采取的具体形式相对。城邦的正当秩序不是呈现为‘理想状态’，正当秩序的要素在与周围社会里失序要素的具体对抗中得到发展。”^②

为什么柏拉图的主要概念在现代读者看起来是“奇怪的”，沃格林说明了一个被忽视的原因：这是因为我们的语言已经丧失了柏拉图一对对术语中的对立部分。因此，今天我们有柏拉图的词语“哲学家”，但是失去了与之相对的词语“爱意见者”。因为今天“我们有许多爱意见者”，因为我们错误地称他们为哲学家，所以“柏拉图的哲学王观念……[似乎]奇怪无比”。我们必须克制我们的想象从而在柏拉图的情境中进行具

^① 《秩序与历史》卷三，自第52页起；本书自第106页起。

^② 同上，第62—63页；本书第116—117页。

体思考。^①同样地，作为现代人，我们已经忘记了政治科学的含义，如创立者柏拉图所理解的那样。政治科学家是生存形式的哲学家。他是“抵制智者的人”，“能够在他秩序良好的灵魂的意象中唤起正当社会秩序的范式，与反映智者灵魂失序的社会失序相对”。只有铭记这一点，我们才能够理解“更狭隘的意义”，在这个意义上，政治的理论家—哲学家—科学家“提出关于灵魂和社会中的正当秩序的[临时]主张，声称它们具有知识(episteme)或科学的客观性——这个主张受到灵魂与社会舆论一致的智者的强烈质疑”。^②

因此，在评价范式在柏拉图政治理论中的作用时，我们要记住，“城邦的善的源泉不在制度的范式中，而在创立者或统治者的心灵中，他会在制度上烙上灵魂模式。不是身体的优秀使灵魂善，……而是善的灵魂……使身体尽可能地好，……政制的基本性质不是来自其范式，而是来自统治者灵魂中的政制”。这个事实解释了为什么在《国家篇》中柏拉图对详述一套具体的制度不感兴趣，而是“在达到收益递减时止步”。范式因素之所以让人感兴趣，“只是因为它们与灵魂的健康或疾病有明显的关联”。^③ 11

如果柏拉图提出了一种在各个方面、任何时间都有效的政治科学，考虑到他受环境和时代的限制（以及作为神话宇宙论思维紧凑性上非凡发展的受益者），那的确会是令人吃惊的。沃格林利用“城邦的抵押”（the mortgage of the polis）这一术语来表明他工作的限制。因此，柏拉图

认为他的精神权威是政治家恢复城邦秩序的权威，[对他而言]人的生存意味着政治的生存，在灵魂中恢复秩序意味着创立一种政治秩

① 《秩序与历史》卷三，第65—66页；本书第120页。

② 同上，第69页；本书第123页。“主张”是临时的，因为它们从属于哲学家灵魂中对实在的精神体验。没有它，它们就没有力量。

③ 同上，第87页；本书第141页。

序,其中被恢复的灵魂可以作为积极公民而生存。结果是,他不得不使他关于良好秩序的范式的思考担负着在城邦中实现它这一问题。我们没有办法探究这一动机。柏拉图认为其精神权威是政治的,这必须被认为是他的人格回应形势的方式的难解之谜。^①

在使用“难解之谜”这一词语时,沃格林意在暗示一点,即在理解《国家篇》时,有些问题无法被完全克服。正是以这种方式,他讨论了关于最好城邦如何“建立的戏剧”,特别是声名狼藉的卫士财产和家庭的“共产主义”问题。

这一范式的基本特征如下:

统治得最好的城邦将拥有对妻子和儿童的共享;所有人受同样的教育;在和平与战争时期,男人和女人的追求一样;统治者将是他们当中证明自身在哲学和战争中最卓越的人。统治者将为士兵—公民提供简单的、像军营一样的定居点,因此任何东西对任何人都不是私人的;他们也没有私人财产。因为他们是战争的健将和城邦的哲学卫士,他们会从劳动者—公民手中获得生活所需的年薪,并专心于使自己和城邦保持健康。^②

12 然而,在接近《国家篇》的结尾处,当苏格拉底使格劳孔同意:“它[范式社会]现在或曾经具体存在与否并不重要”,但是,对于“想看到并正看到在天国安顿下来的人”,它充当着“天国里建立的范式”,整个构造通过一种“艺术的奇迹”发生了转变。^③

① 《秩序与历史》卷三,第90页;本书第144页。

② 同上,第94页;本书第147—148页。请注意,这里沃格林似乎同意亚里士多德的观点,柏拉图在范式上所意指的是一种为所有人的共产主义,而不只是为统治者。

③ 同上,第92页;本书第145页。

当然,带着这一睿见,柏拉图接近于超越城邦视角的局限,并预见到精神与现世之间的差异,这成为中世纪基督教的核心。但是,尽管他接近了,《国家篇》的秩序并没有思考这种区分。“一旦好城邦的哲学家获得教育,他们就处于严格的律令之下:‘你必须下行。’”^①

柏拉图的《国家篇》在精神生活的冲突领域内移动,这种精神生活已经同权力秩序区分开来,但还没有与权力组织的必要性分离,如果可能的话,它必须与之相联合。然而,如果一个人聚焦于好城邦的建立,而排除以下事实,即《国家篇》总体上是对灵魂向善(Agathon)或好上升的一种探求(zetema)或探究,那么构造的细节就会具有与柏拉图意愿不相符的重要性和刻板性。我们既不能说它们只是隐喻的——统治者的共产主义,等等——也不能说它们是实践的秘诀,而必须在柏拉图的视角里面来看它们,他既受益于他对城邦的依恋,也为对城邦的依恋所累。

以这样一种方式,沃格林以极大的细心和缜密进行辩论,我们必须理解声名狼藉的“优生学”(eugenics,实际上对柏拉图而言只是eunomics的意思,即良好秩序及其可行性安排的研究)段落,不必把它们误解为生物学种族思维的前兆。他把柏拉图的理念(eidos)或形式解释为“宇宙中的一个限定原则、尺度和量度(metron)”,是一个“雅典独有的特征”,这是具有权威性的。在这个例子中,柏拉图的思考是宇宙论的,而不是生物学的,形式“被体验为世界上有限、可见、显然受限定的对象的尺度。因此,作为明显实现了衡量尺度的媒介,‘身体’至关重要”。^②

① 《秩序与历史》卷三,第117页;本书第171页。

② 同上,第120页,第121页;本书第174页,第175页。在第119页(本书第173页)的段落中,沃格林把柏拉图采纳适当身体的优生选择描述为“深埋于紧凑的自然神话之中”,在摩西斯·哈达斯(Moses Hadas)的评论中,这个段落被误认为是沃格林自己的提议。沃格林本人是生物学基础上的种族理论的强烈抨击者,这可以在《种族与国家》和《种族观念史》两本书的英译本中看出来,它们分别是全集的卷二和卷三。这两本书原本于1933年以德文出版,国家社会主义者视之为对自身种族意识形态的攻击。我将良好秩序及其可行性安排的研究(eunomics)这个词归功于伊万·汉纳福德(Ivan Hannaford),在《种族:一个观念在西方的历史》第30—60页,他以无与伦比的细致表明柏拉图和亚里士多德都不能被

- 13 沃格林说，“在我们这个时代，柏拉图的作品遭到善意的误解和十足的诋毁”。^①他仔细地解释道，在《国家篇》中，柏拉图如何书写了一个关于社会历史中人类生存的戏剧性对话，而不是一个改革的政策文件，或呼吁天启革命的意识形态小册子。在这里，我们不能探究他写得明确而又简单的解释的细节，而只能敦促读者求助于文本本身，特别是第96页起（其中第150页）。正如沃格林所说，在《国家篇》中，柏拉图的宇宙论象征手法“一旦被识别，很容易被理解”，但是“为了避免频繁做出错误解释，……我们必须将这种象征手法识别出来”。^②

最后，沃格林抵达《国家篇》的中心——善的景象。在所有文献中，洞喻（被错误地称为寓言）所捕捉的善的景象是最伟大的一段，毫无疑问，这部分是因为它生动地传达了柏拉图自己人神灵交的转向经历，以及在人神灵交的顿悟时刻对神的在场心醉神迷的沉思。然而，这一景象不能被视为是纯粹私人的，是“某个人关于实在的看法”，而必须被看作是可以公开复制的，是卫士全面教育（*paideia*）的基础；这一教育本身与范式政制的景象密切相关，*politeia*是一个不可翻译的词，它与整个社会的道德风貌和结构有关。“实在论要求将苏格拉底的全面教育包含在好的政制中，因为人类生存之正当秩序的标准在别的地方找不到，只能在哲学家的灵魂中找到。”范式是必要的，然而，柏拉图拒绝主张它必定能实现，或有任何可能的人类联合行动的计划去实现它。然而，对于柏拉图而言，“范式……是一个可以用来衡量事物的标准；如果事物达不到标准，或者我们没有办法使事物更接近于标准，标准的可靠性并不会降低”。^③

认为是“种族主义”理论家，种族观念是一个现代的发明。因此，K. R. 波普尔在《开放社会及其敌人》以及理查德·克罗斯曼（Richard Crossman）在《今天的柏拉图》中相反的主张是时代错误的、不正确的。在著作中，汉纳福德六次肯定地引用了沃格林的话。

① Hannaford, *Race*, 100 n. 尽管沃格林没有命名“诋毁者”，但是，如汉纳福德所讨论的，我们可以假设他心中想到的是波普尔、克罗斯曼、伯特兰·罗素。同样很有可能的是，他想到了昔日的老师汉斯·凯尔森（Hans Kelsen），他们因哲学分歧而分道扬镳。

② 《秩序与历史》卷三，第97页；本书第151页。

③ 同上，第102页；本书第157页。

沃格林似乎在告诉我们，我们现代人如此着迷于一种内在论的行动主义偏见，以至于我们难以进入柏拉图的对话世界，这个世界中心平静，与宇宙秩序的结构有着沉思性合拍感。这样，我们认为范式是由某个行动委员会网络实现的理想主义计划。然而，范式不是“理想”，而是“一个历史事实”，因为它既反映了柏拉图的生存，也反映了他灵魂中的秩序。^①

沃格林特别强调地坚称，将柏拉图所谓的“高贵谎言”——或者更准确地翻译为（讽刺地表达出所有人都是兄弟这一事实的）“巨大谎言”或“弥天大谎”——理解为纳粹主义宣传的一部分，或者认为他的“共产主义”是斯大林或卡斯特罗宣布的四年计划，这完全是时代错误的，而且实际上是诋毁性的。与先前讨论的宏观人类学原则一致，范式是宇宙中类似于秩序的东西，它不是封闭在自动节奏中，而是向哲学家灵魂的深处开放。它是宇宙的一个新的类似物，它包含并维持相似性和相异性（如在三种金属的神话中，神以不同比例将它们配入每个公民的灵魂），并允许能够这样做的人尽其所能地回应精神的呼唤，允许他们从洞穴中被拖到光明处，同时在远离我们大多数人的上升途中并不期许太多。我们无需自我提升，但是我们有道德义务去赞赏实现自我提升的人，把他们视为精神的健将——实际上是灵魂的健将。这是柏拉图开放社会的本质，是亨利·柏格森的开放社会，而不是卡尔·波普尔的开放社会，将它与封闭社会甚至极权主义混为一谈是我们时代的疾患。这正是沃格林所传达的信息。

“返回只有在《国家篇》的[范式]城邦中是一个义务，而在周围的腐败社会里则不是。”^②因为在后一种情形中，过着爱智慧生活的他或她不仅是在没有帮助的情况下，而且甚至是在反对上述腐败共同体的情况下做出这一决定。在哲学家的城邦里，没有债务要偿还。“我们正……触及……最后撤出城邦、照料灵魂中政制的可能性”，因而打开了“超越现世政府组织的”普遍精神共同体的视角。然而，因为城邦的抵押，柏拉图

15

① 《秩序与历史》卷三，第103页注；本书第157页注。

② 同上，第116页；本书第170页。

在洞喻中最多能够触及这种可能性。^①

有关建立范式城邦的城邦谱系戏剧以腐化政体的分析作结，这遵循的不是在希腊历史中观察到的时间顺序，而是一种精神模式，在心灵较低的部分相继篡夺智慧的位置之后，跟随而来的是荣誉政治、寡头政治、民主政治和僭主政治，这些政体都是它们各自性格类型的外推。

人们可能会主张，柏拉图绝非对民主政治完全不友好，从《国家篇》这一部分出现的，是对僭主统治，或者对灵魂被撒旦式的欲望主宰、柏拉图宣称比哲学家城邦“不正义729倍”的一人统治的全面毁灭性的攻击。但是，那又会将《国家篇》误解为关于现有政府形式优点的小册子，而不是一种新的宇宙类似物。诚然，正如可期待的那样，考虑到柏拉图坚称政治的失序反映出精神失序，提及苏格拉底之死和交织进《国家篇》戏剧中的雅典衰退是一个具有同时代相关性的评论。但是，让我与沃格林一起最后一次重申，柏拉图这本最伟大的著作不是对直接行动的呼吁，而是对社会历史中人类生存现实进行沉思的一种练习。^②

接下来，沃格林转向《斐德罗篇》，其中他看出柏拉图已经开始尝试削减在城邦上的抵押量。“囚徒最后证明全部不可救药；现在他为了善离开洞穴。然而，通过[从洞穴]返回，柏拉图并没有让自己接受孤独和沉默。他已经进入上层世界，即与其他已经看到善的灵魂相互交流的理念领域。”当他集中关注理念与灵魂的关系时，灵魂范式与城邦范式之间的关系并没有被抛弃，而是退入背景。然而，“灵魂”或心灵“不是个体人的灵魂，而是一种宇宙实质。‘灵魂’是宇宙本身的理念或形式，根据各自的等级，它们被表达成赋予宇宙本身的部分或只是人的身体以生命的高贵的和不那么高贵的灵魂。等级……并非不可改变，因为灵魂从一种生存移

^① 《秩序与历史》卷三，第117页；本书第171页。

^② 引用解释性文献中的有关段落暗示柏拉图想到的是将十岁以上的人都送出城邦的红色高棉式行动，是乏味的。说一句足矣，沃格林表明柏拉图把“建立戏剧”包含在内的动机有着完全不同的秩序。参见《秩序与历史》卷三，第135页；本书第189页。

向另一种生存,并使自身完善。因此,在其心灵表达的整个过程中,整体的宇宙是……一种完善与衰退的脉动”。^①

现在,理念获得“动态原则的性质,这一原则决定在心灵膨胀与收缩中宇宙的脉动。灵魂成员的等级……不再由善的景象决定,而是通过它们心灵的张力或特性——宇宙基本力量赋予它们生命的较高或较低的强度——来决定”。有着最大宇宙脉动力量的灵魂被描述为“狂热的”,与人们谈及“爱欲的疯狂即爱人的狂热”时意思一样。在这里,与柏拉图的散文一样,沃格林的散文变得像音乐一般,甚至像抒情诗一般:

在爱欲的狂热状态中,人生活在宇宙的动态实质中,实质生活在他之中;因为这个实质是“秩序”,即理念本身,我们沉浸于对善的狂热之中,反过来,在狂热中善充盈着灵魂。……因此,爱人与被爱的人之间的疯狂关系显然是理念获得最大现实强度的地方。在疯狂灵魂的交流中,理念具体体现在现实中,不管它在城邦中体现的状态是什么。在满怀爱欲地进行哲学思考的志趣相投者的共同体中,柏拉图发现了理念的领域;就他是学园这样一个共同体的创始人而言,他实际上在共同体的现实中具体体现了理念。^②

在这里,人们开始理解为什么沃格林把柏拉图描述为神秘主义哲学家,这一描述显然让解释者感到震惊,他们把对话解读为出自冷静逻辑的论文,并试图使“柏拉图”陷入命题的“矛盾”。只是他的神秘主义具有强烈爱欲的,实际上是感官的特征,与自身假想的身体的爱欲体验一致,如在《会饮篇》211中,爱欲(eros)的阶梯始于对美丽少年的感官之爱。

沃格林把后期柏拉图的所有工作解释为基于“从城邦向灵魂领域”的扩展。这里的灵魂被理解为“与宇宙同一,从等级中无所不包的宇宙灵

① 《秩序与历史》卷三,第136—137页;本书第190—191页。

② 同上,第137页;本书第191页。

魂 (anima mundi) 到最低的子魂 (sub-soul)”。柏拉图在这一灵魂领域中继续划出“大的分界线”。“这条线的一端是自然, 另一端……是社会历史中的人”。正是这条分界线“决定大的理念诗歌, 即《蒂迈欧篇》的结构”。^①

柏拉图的思考不能与奥古斯丁的思考相混淆。在柏拉图那里不可能有普遍的上帝之城 (civitas Dei), 而只有自然之城 (civitas naturae)。“通过与心灵这一自然的交流, 理念得到重生, 哲学家的地位被证实。这是柏拉图晚期政治理论的本体论基础; 交流是神话诗歌“真”的源泉。在神话诗歌中, 晚期柏拉图象征着理念生活。”^②

当然, 柏拉图不得不与“那只是你的个人观点”这种异议斗争, 后来所有政治理论家也都不得不与它斗争。柏拉图始终抵制任何极权主义的尝试, 即把“哲学上没有教养的”精英或民众的力量扩大到超出其能力范围的做法, 他以“一种新的本体论”来反驳这一异议。通过在原则上否认政治集体最终实在的地位, 他从政治家的手中拿走实在。当理念离开城邦, 它并没有离人远去。它继续存在于个人和小群体中, 存在于爱欲灵魂的狂热之中。^③

人们必须在这种背景下理解哲学家的“半神圣化”, 他已经成为爱美者 (philokalos), 即叙事诗般狂热的爱欲灵魂。这种半神圣化似乎“在基督教的经验领域只能是可笑的”, 但是它“内在于自然神话的逻辑之中, ……在柏拉图的经验中, 承认这一点的障碍并不存在; 在基督教范围内, 障碍来自超验上帝面前万物平等的经验”。然而, 我们必须铭记, “柏拉图从未放弃模仿苏格拉底; 他拒绝死于服从雅典法律的义务, 既不是为自己, 也不是为……学园”。被迫“生存在对野蛮人政府的服从之中, 而这种政府使得最好的人因为野蛮人并为了野蛮人而死”, 对此他也没

① 《秩序与历史》卷三, 第137页; 本书第191页。

② 同上, 第141页; 本书第195页。

③ 同上, 第140页; 本书第194页。

有放弃“冷静的愤怒”。相应地，特别是在《泰阿泰德篇》和《政治家篇》中，存在着“一种强烈的暴力倾向”，这意味着柏拉图意识到，雅典秩序如何变得如此腐化，以至于它依赖于谋杀一个本可以指明出路的人[苏格拉底]。^①

也许最具启发性的是，沃格林将《政治家篇》理解为意在用“在困境中恢复社会秩序的带着剑的拯救者”替代哲学王，后者是理念城邦的统治者，他从不依靠暴力来获取权力。然而，柏拉图对“国王式秩序恢复者的召唤”不能与菲奥雷的约阿基姆（Joachim of Fiore）的领袖相混淆，后者的实现可以在孔德、马克思、列宁和希特勒那里找到，相反它应该被视为是通过亚历山大大帝、“希腊化时代的救赎性王权（soteriological kingship）、罗马的帝国秩序和基督”在“失序世界逐渐的精神有序化”中获得实现。^②

在《政治家篇》中，人们已经遭遇柏拉图的理论中需要“范式稀释”（dilution of the paradigm）的实在论原则——这里是在惯常意义上使用实在论，即意识到范式及其实现之间不可避免的鸿沟。这里，根据依法统治或者法不受限的原则，我们遇到的政制被分为六类。作为合法政制中最糟的、不法政制中最好的政制，民主政治出现在中间位置。僭主政治保持着“无政制”（no-constitutions）中最糟政制的位置，唯一“真实的”政制仍然是由哲学家—神秘主义者统治的政制，他们在这里被称为“国王统治者”或“政治家”。然而，沃格林表示，柏拉图并不赞扬不真实政制（untrue constitution）的法治，关于它们中的大多数，一个人所能说的最好的东西是它们的罪行在恶上“被贪婪僭主的罪行超越”。^③

① 《秩序与历史》卷三，第141页，第143页；本书第195页，第197页。

② 同上，第150页，第157页；本书第205页，第212页。人们试图暗示，这里是“连荷马都会点头”的地方。罗马帝国秩序似乎离宇宙“秩序”有点远，其中，爱人的狂热灵魂沉浸于宇宙秩序之中，宇宙秩序沉浸于他之中。

③ 同上，第165页；本书第219页。

19 柏拉图让《政治家》以关于将心灵的矛盾成分“织”入一种有节制的平衡的国王统治术的研究作结。国王统治者是“理念的神圣实在与人民之间的调解人”，他是古老秩序的恢复者，“为城邦提供一种新的精神共同体实质(homonoia)”。尽管“柏拉图的召唤与保罗的基督教共同体观念”具有相似性，“被结合成一个神秘的团体……从成员的同心(homonoia)中获得一致性，……但是，我们有必要强调它们之间存在根本差异，柏拉图共同体的再生不是人类的救赎，而是回归宇宙初期，必然地随之而来的是新一轮的衰退”。^①沃格林宣称，柏拉图秩序哲学的“中心”是“神话哲学”，《蒂迈欧篇》必须被认为“在人类历史上标志着一个时代，因为在这篇著作中，心灵已经到达批判的方法意识，它通过这些方法象征自身的经验。结果是，没有一种秩序哲学……可能是充分的，除非它已经把柏拉图的神话哲学吸收到自身的原则之中”。^②

他继续强调，“甚至在哲学家开始发展一种神话理论之前，他必定既承认每种意识与其无意识基础关系的实在，也承认无意识的实在；他只能在神话自身的基础上承认它。因此，神话哲学本身必定是一种灵魂的神话”。^③今天，因为我们的“拟人化妄想”(anthropomorphic obsession)已经“摧毁了人的实在”，我们难以理解这一成就，更不用说承认它。柏拉图的神话哲学没有被任何灵知主义诱惑去“像一本书一样打开上帝”，这很可能是因为柏拉图“分享……一个共同的希腊信仰，即神圣事物非有死者所能理解”。在柏拉图那里，遮蔽神话并使之免于永不满足的意识注视的“面纱”从未被撕破。“柏拉图的神话总是保持作为透明的无意识花朵的性质。”因此，柏拉图总是在以下两点之间做出根本区分，即在“意欲其目标意识行为中构成的知识”与灵魂的神话之间做出区分。^④

20

① 《秩序与历史》卷三，第169页；本书第223页。

② 同上，第170页，第183页；本书第224页。

③ 同上，第193页；本书第237页。

④ 同上；本书第248页。

在一种引人注意的比较中,沃格林指出,基督教对信仰(fides)与理性(ratio)的区分对应于柏拉图对神话与知识的区分。正如沃格林在关于亚里士多德的一章中所表达的,“通过信仰认识上帝(cognitio Dei)不是一种已经给出目标的认知行为,而是灵魂认知的和精神的激情。在信仰的激情中体验到存在的基础”。^①

在这里,充分评判对《蒂迈欧篇》重要的长篇分析是不可能的,这一分析当然可以列为沃格林在这一卷中做出的重要贡献之一。只要说一句就够了,即在这个对话中他似乎一直在说明,在某种程度上柏拉图是在写一本物理教科书。更重要的是肯定性的成就:表明“理性”不是一种独立的力量,而在方向上依赖于前理智的开放,柏拉图将这种前理智的开放称为神话,基督教则按照《希伯来书》第二章第1—3节的内容称之为信仰。圣安瑟伦的“我信我可能知”在柏拉图那里得到预示,他的洞见是“只有在神话的庇护下,与清醒意识更接近的人格部分才能展示其潜能;如果不通过神话的真理对整个人格进行排序,第二位的理智的和道德的力量将失去方向”。^②

沃格林对柏拉图“朝向神话的自由”和“免于神话的自由”进行了区分。如果一个人想要生存在哲学的开放性之中,不为封闭社会的古老禁锢所束缚,前者是必不可少的。后者导致去文化化和孔德式实证主义的荒地。“认可神话[或基督教层面上的依靠信仰的认知(cognitio fidei)]是对灵魂的实在论理解的条件”。神话允许人保持“朝向宇宙基础的开放与孤独的平衡”。一旦失衡,人变得“拟人化”,“个人生存遭受一种虚幻的膨胀”。^③后来,沃格林用“自我显灵”(egophany)这一术语来描述无神话的、“启蒙的”人的状态,在不知自己不了解生存的基本原理的情况下,人试图假扮上帝,创立一个地上天堂,要想成功,其极端形式就是把它变

① 《秩序与历史》卷三,第194页,第275页;本书第248页,第329页。

② 同上,第186页;本书第240页。

③ 同上,第188页;本书第242页。

成地狱。

我们不能不考虑下面的段落而离开关于《蒂迈欧篇》的章节。根据沃格林的说法，宇宙不是内在经验的资料，哲学家“不能就其秩序提出可证实的主张”。柏拉图通过求助于神话来解决这一困难。神话的“真”来自于无意识，它有以下几层：（1）“人民的集体无意识”；（2）“人类的类无意识”；（3）与宇宙原始力量交流的最深层意识。灵魂拥有一个中心（omphalos）或“中央”（navel），宇宙力量通过它涌入灵魂。

中心既是“从[无意识]深处涌现出来的力量的源泉”，又是神话的“主题”，人类生存的有限性把它分为生与死、回到起源与重生、个性化与失去人性、与超验实在的联合与再联合、与基础分离的苦难与通过回到“与基础的永恒联合获得救赎等范围。神话本身证明其真实性，因为使其象征有生命力的力量同时是它的主题。神话永远不可能‘不真实’，因为除非它在它象征的靈魂的运动中有其经验基础，否则它不可能存在”。^①

在《秩序与历史》第三卷中，关于柏拉图的最后一章是关于《法篇》，它乍一看似乎令人失望。它相对简短，鉴于迄今为止这是柏拉图对话中最长也是最后的一个对话，人们可能期望有一个更充分的讨论，以对应关于《蒂迈欧篇》的大量评论。然而，回顾过去，人们可以看出，沃格林对于《法篇》的论述可以简短点，因为他已经充分处理了哲学家的宇宙神话，没必要再重温这一基础。

- 22 关于《法篇》的这一章在扫除对于《法篇》的各种误解上是无价的。这些误解有：它与《国家篇》中所谓的“乌托邦主义”决裂，甚至抛弃它；它写得不好，而且组织得不好；它是“反动的”，甚至是“集权主义的”；

^① 《秩序与历史》卷三，第184页；本书第238—239页。沃格林继续解释，“尽管神话本身不可能‘不真实’，但是它在历史上会变得‘不真实’”。同上，第185页。此外，在这里，显然他讲的不是反哲学的假神话，即反抗宇宙和存在秩序中的灵知主义信仰运动产生的假神话。在灵知主义思想家那里，力比多统治（libido dominandi）寻求将自身秩序强加在被宣判不适宜居住的宇宙之上。在柏拉图那里，正好相反的事情发生了：安静的灵魂倾听天体的音乐。

它包含一种立宪主义的“法治”理论；或者，它是“法理学”论文。^①《法篇》更应该被理解为一首“宗教诗”，或一本“雅典生活大全，范围包括特洛伊战争和多利安人入侵的后果，分析多利安人军事王权的失败和雅典剧场政体（theatrocracy）的恐怖，……分析闺房教育对波斯国王和埃及艺术风格的保存的影响，……分析启蒙[实际上是去文化化]和审问式的（inquisitorial）信念强制的后果，……分析音阶的社会气质……以及钓鱼作为运动的不受欢迎”。^②

《法篇》首先是“一件艺术作品；它特别是一首宗教诗”。如果它只是一套法律的法规，“我们对它的兴趣不会超出法律规定的有限实用价值；在作为诗歌的《法篇》中，柏拉图让形式与内容相互渗透的艺术达到一个新高度，作为精神的显现它具有至上的重要性。作为宗教艺术家，柏拉图已经到达作为神权政治家的他所没有到达的普遍层次……作为诗歌的创始人，他已进入……普遍的精神共同体，其中他的引导在今天与过去一样具有权威性”。^③

这里，沃格林提到柏拉图部分是一个“神权政治家”，意思是承认他直到死都为城邦的抵押所累：

神权政治是柏拉图秩序观念的局限，因为他没有提出精神秩序和世俗秩序的分。柏拉图对精神生活作为灵魂与神的尺度一致的体验本质上是普遍的；在《法篇》中，在存在于地平线之上的精神中，我们感受到普遍的人类共同体观念；但是，从未有人采取最后一步——没有启示永远不可能采取这一步。对柏拉图来说，精神必须在有组织社会可见的、有限的形式中显示自身；跟随精神的普遍性与其体现的有限性之间的张力而来的是暴力的补充使用与选民共同体的清教主义风格，这

23

① 《秩序与历史》卷三，第215—219页；本书第269—273页。

② 同上，第216页；本书第270页。

③ 同上，第228页；本书第282页。

是柏拉图政治的特征。趋势是朝向教会的普遍主义；结果仍然是神权政治的宗派主义。^①

因此，虽然沃格林经常过分称赞柏拉图，但是我们不能指责他像写圣徒那样写柏拉图，因为他没有隐藏以下事实，即对柏拉图而言，基于哲学家法律的政体的哲学王或国王统治者或首相会毫不犹豫以暴力对抗被认为是无可救药的新制度反对者。他也没有隐藏柏拉图身上的特征，它们不仅随着现代宪政主义恶化，而且威胁到它们被设计用来保护的精神生活。他只不过坚称，柏拉图应该被看作是柏拉图，而不是当代政治观点中的左—右范围内的理论家(ideologue)。

在《法篇》中，柏拉图构建了何种神权政治？在这种神权政治中，由雅典陌生人扮演的宗教改革家柏拉图（在柏拉图最后这篇对话中苏格拉底作为人物已经消失，这一点意义重大）创立了一种基于三个主张的最小的公民神学(theology)：神存在；他们关心人；他们不能被贿赂腐化。任何否认这些信条的人必须被置于感化院五年，如果过了五年他仍然坚持否认这些教义，他将被处死。这里，我们发现的不是出自人民同意的法的政府，而是由哲学王（在这个情形中是柏拉图自己）制定的特定法的政府。

“对柏拉图而言，不关注法律精神的‘立宪政府’不是实在，而是实在的腐化。”^②

《国家篇》和《法篇》的关系不能被误解：出现了从所谓的哲学王“独裁”统治向源自人民的法的政府的转变，这断然不是事实。柏拉图仅仅在《政治家篇》中认为民主政治或任何其他“无政制”(no-constitutions)是秩序哲学的一部分。从《国家篇》到《法篇》，他确实向现实让步，他明确宣称，与前一著作中发现的政体相比，后一著作中概述的范式是“第二好的”政体。柏拉图已经放弃寻找能够统治的哲学王，

① 《秩序与历史》卷三，第227页；本书第281页。

② 同上，第219页；本书第273页。

因此他尽可能多地将他在一系列法律法规上的智慧传承下来，这些法律法规论及每个想得到的主题。然而，“精神”不能杀死文字，在防止这种事情发生的尝试中，每一套法规都有一个比它本身更加重要的序言，在其中宇宙神话与立法问题相关。最后第十二章——沃格林强调法律篇分为十二章具有宇宙论上的重要性——介绍夜间委员会（Nocturnal Council），它有如下职责：强迫人们服从公民神学；如果其他法律需要小的改动，改进它们；甚至把问题推回《国家篇》的方向——所有这些促使亚里士多德惊呼“直到最后柏拉图仍然是柏拉图”。

亚里士多德是对的，沃格林对于“无端的假设”写过一些尖刻的段落，这种假设在许多政治理论史学家中间如此流行，即，如果出版时间相隔多年，理论家提出的“两个观念之间必定存在时间上的发展”。他表明，哲学王的观念和“法治”观念如何存在于柏拉图之中，甚至在写《国家篇》之前——实际上它们在《第七封信》中“相互交织”，其中狄翁被描述为这样一个统治者，他既“集‘哲学与权力’于一身”，又“利用‘一切手段’把公民置于最好的、最合适的法律的管教之下”。^①《第七封信》甚至也暗示出法律应该有“序言”这一观念。

因此，当我们阅读沃格林关于柏拉图的一章时，惯例在我们面前被推翻，即，从《国家篇》到《法篇》有一个急剧的转变，从年轻的、“乌托邦的”、“理想主义的”、“革命的”柏拉图转向年老的、“现实主义的”、“务实的”、适度保守的或“中间派的”柏拉图。他指出，“《国家篇》的城邦不是‘没有法律’的城邦”，《法篇》包含一个重要段落，它使得以下一点很清楚，即柏拉图几乎没有放弃《国家篇》所谓的“共产主义”。^②

柏拉图在《法篇》中表明了身份，也许可以用沃格林《政治观念史》 25

① 《秩序与历史》卷三，第220页；本书第274页。

② 同上，第221页；本书第275页。

中的一个词组来总结,他是一个“精神现实主义者”。^①就其政治思想而言,柏拉图必须被理解为已经试图结合“权力政治与精神改革”。对于柏拉图来说,“实际上权力与精神不可分离。暴力的、专制的解决办法乍一看似乎只是仰仗权力的一种解决办法,它实际上包含精神的腐化,因为在‘作恶比忍受恶更糟糕’这条精神法则面前,僭主的灵魂不得不疯狂地关闭自身。柏拉图可能会受到诱惑,但是他不会堕落”。他也不会接受纯粹主义的撤退立场,尽管他会再次受到诱惑去这样做。“柏拉图不是一个基督教的圣人。诚然,他想劝说,但是他也想在城邦共同体中体现理念。为了赋予不可见的精神之流以可见的制度形式,……他愿意用一定的强迫来缓和劝说,……他可能不知道,他正在同一个不得不通过教会来解决的问题作斗争。”^②

《法篇》不仅仅是一套法规;它尤其是一首“宗教诗”。作为nomothetes或立法者,柏拉图是失败者;但是,作为“诗歌创始人,他已进入……普遍的精神共同体,其中他的指导在今天仍然与过去一样具有权威性”。^③

三、“柏拉图立场”中的沃格林

第三卷大部分是自传性的——既就柏拉图而言,也就沃格林本人而言。沃格林在明确的意义上与柏拉图保持一致,并发现自己处于“柏拉图的立场”:“这种状况对我们当中有些人非常具有吸引力,他们发现自己处于柏拉图的立场,并在今天交往的人当中认出明天会向纵容谋杀我们

① 参见Athanasios Moulakis, introduction to Eric Voegelin, *History of Political Ideas*, vol. I, *Hellenism, Rome, and Early Christianity* (Columbia: University of Missouri Press, 1997), p.41.

② 《秩序与历史》卷三,第224页,第225—226页;本书第278页,第279—280页。

③ 同上,第228页;本书第282页。

的权力告密的知识分子。”^①

除了共享处于“柏拉图立场”的消极方面，包括让对理论一窍不通的人的品位在确立大学内外的“舆论态度”上占优势的傲慢之举^②，沃格林感兴趣的主要是像柏拉图那样在所处时代坚持下去。首先，许多哲学工作仍然有待去做；否则除了重印柏拉图对话以外，就无事可做。处于柏拉图的立场并不与身为柏拉图主义者相同。另一方面，当一个人开始解释自身在灵魂和社会中的当代秩序体验时，它确实意味着袭用柏拉图的某些重要洞见。沃格林称之为“真理的历史性”的东西——我们应该小心不要犯下大错误，称他为“历史主义者”——意味着“先验实在拥有经验和象征的历史，正因为它不是内在世界知识的对象”。正如沃格林在第三卷末尾处所说，“真理不是关于内在世界对象的一组主张；它是先验世界的至善（*summum bonum*），被体验为灵魂中的一种定向力量，我们只能在类似的象征符号中谈论它”。^③

历史的秩序继续前进，涌入人类真正的代表、神秘主义者—哲学家和无武装的先知的灵魂中。正如柏拉图的视角受限于城邦的抵押和走向神权政治解决方法的趋势，因此，今天寻求继承柏拉图和沃格林事业的我们知道，我们自己只是在“[我们的]经验和他们的象征手法所到达的区分范围”之内。^④

如果我们要过得好——柏拉图在《国家篇》结尾对我们的愿望——我们在工作的社会功效上必须吸收大量柏拉图式的耐心。今天，“我们有

① 《秩序与历史》卷三，第37页；本书第91页。为了不让人认为沃格林这里是耸人听闻，我们必须回想他1938年在党卫军的追踪下侥幸逃离奥地利，被同事告发他是“犹太日耳曼民族的后裔”，如此等等。沃格林提及的“状况”是指卡里克勒斯或色拉叙马霍斯虚无主义与苏格拉底人性的对抗，“作为不惧死亡的人”，苏格拉底不受对手嘲笑和影射的影响。

② “对文化领域进行极权控制的当代尝试不过是暴民专制的系统完善，这种专制在‘自由’社会的后期瓦解阶段逐渐出现”（《秩序与历史》卷三，第261页；本书第315页）。

③ 《秩序与历史》卷三，第363页；本书第418页。

④ 同上。

充分的理由怀疑柏拉图[神权政治]类型的方案在历史的实际层面上会解决时代的问题这一观点；但是，我们也丢掉了幻觉，即‘自由’必定会导向一个配享秩序之名的社会状态”。^①

- 27 这一点需要强调一下，因为，对于沃格林而言，处于柏拉图的立场显然不是意味着走“精英激进主义”的路径。实际上，如果人们仔细考察沃格林使用这一术语时引用的卡尔·雅斯贝斯的长脚注，（将会发现）它要谴责的正是这样一种实验。正如1931年雅斯贝斯在出版于德国的一部书中提及可能的“精英主义的”社会运动时所说，这是因为“即使在起源处……人的高贵可能有一定的作用，即使这种力量在关键人物上继续发挥作用，但是，这个群体整体上不久会变成少数，有着新的、但一点也不贵族的大众的所有特征。在由大众决定的时代，通过执政的少数来代表人的高贵仍然是无希望的”。^②

少数评论者宣称，他们在沃格林身上发现了一种隐藏的激进主义方案，支持由精英接管权力；必须对这些人说的是，他们既没有阅读沃格林对于柏拉图在这一点上的结论反复申说的东西，也没有阅读沃格林自己关于其无效性的陈述。然而，这并不意味着沃格林准备接受并成为灵知主义大众民主的辩护者：如果要忠于自己的使命，“处于柏拉图立场的”理论家必须继续直言不讳。^③他显然赞成柏拉图最伟大的学生亚里士多德的结论，发现他下述评论与当代有关：“时代是民主的，亚里士多德接受了只有民主政制才有可能稳定建立起来的前景。然而，这样的放弃并不意味着放弃批判标准；虽然他那个时代的城市民主可能是……不可避免的，但这不能改变它的本质。亚里士多德是一个哲学家；他不是历史上必然

① 《秩序与历史》卷三，第265页；本书第319页。

② 沃格林引用雅斯贝斯，同上，第144页注（本书第198页注）。在同一注释中，沃格林继续把“当前的时代”称为“政治上无望的状况”，其中公共秩序变得没有代表性，灵魂的高贵不能找到公开代表。然而，请注意上面的附录中C. J. 弗里德里希的评论，即沃格林“表面的悲观主义”隐藏着一种“深刻的信仰”。

③ 同上，第261页；本书第315页。

的东西的知识分子奴才。”^①

在提及法西斯和国家社会主义的领导人时，沃格林提及一种性格类型，可以最好地被描述为“[有]激情的不可知论者……他敏锐、聪明、令人信服；因为这类人盛产先知和狂热者、半真诚半不真诚的人、独裁者、大众领袖、野心勃勃的将军、新协会的创始人和诡计多端的智者”。^②沃格林同意柏拉图的看法，认为这样的人被一种特殊类型的疾病（*nosos*）——“灵魂的疾病”——所折磨。

最后，沃格林解释了一点，他认为“处于柏拉图立场”的哲学家是体系建构者的对立面。更确切地说，他是社会历史上人类秩序问题的探寻者，自从柏拉图和亚里士多德以来，这些问题没有得到充分的探究。“只有在我们时代，”沃格林总结道，语气中显然是在提及自己在《秩序与历史》中的事业，“（柏拉图—亚里士多德的）政治科学的范围才又一次完全进入视野，因为在自身危机的压力下，我们重新获得对所涉问题的体验式理解。”^③

有关亚里士多德章节的注释

也许会有人认为，沃格林在这一卷中可能并未充分公正地对待亚里士多德，如果这一点为真，这将是后来他在许多著述中加以矫正的一个缺陷，例如在以《回忆：历史与政治理论》（*Anamnesis: Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Munich: R. Poper Verlag, 1966）为名的德文文集中。然而，在这一卷中，亚里士多德这个斯塔吉拉人因其全面的政治科学主题（*topoi*）“目录”和允许他逃避形成体系趋势的常识受到赞扬，人们大体发现他本质上为我们提供了“稀释版的”柏拉图。亚里士多德集

① 《秩序与历史》卷三，第354页；本书第408页。

② 同上，第264页；本书第318页。

③ 同上，第357页；本书第412页。

中于内在形式，这使得他压缩对超验体验的阐述，在亚里士多德那里，“城邦的抵押”比在柏拉图那里更加明显，并且其理性色彩也更少，因为他曾教导过的亚历山大忙于在一种统治的合作关系中构筑一个统一希腊人和波斯人的帝国，并超越以前的导师。然而，如沃格林在关于《尼各马可伦理学》的章节中所阐明的，他赞扬亚里士多德在他的成熟的人（*spoudaios*）作为正确行为尺度的理论中留下了一笔辉煌的遗产。

四、精选评论附录：“以鲜血写就的书”

29 在结束之前，我想附上关于沃格林《柏拉图与亚里士多德》的“评论的评论”。

关于《柏拉图与亚里士多德》，我能查阅到的评论有几个方面值得注意，一是对沃格林语言和解释技巧的赞美，二是对沃格林哲学方法理解上的广泛分歧，三是有些评论者试图将通常可识别的标签贴在沃格林身上，尽管他试图坚决不按他斥为立场主义的标准被判断。只有少数评论者充分熟悉沃格林的全部著作，并赋予它根本的原创性，以及作为我们这个世纪政治理论重要贡献的重要性，这些人是桑多兹、恩格尔—杰诺西、尼迈耶尔、弗里德里希、希恩以及下面讨论的所有人。更多的评论者并没有意识到这种划时代的重要性，或者只是模糊地意识到这种重要性——尽管公开赞赏它的许多方面——这部分可以归结为以下事实：这本书毕竟是一部更大著作的一部分，需要与这份更大的事业联系起来进行评价。我们面对的是一部划时代的著作，阻碍人们领悟到这一点的其他因素有：理性与信仰关系问题上的混乱；将沃格林判断为德·迈斯特或多诺索·科特斯的某种复活的倾向[参见朱利安·富兰克林将沃格林描述为一个“反理性主义”的哲学家的相关内容，*Political Science Quarterly* 68 (spring 1953): 157—158]；沃格林关于当今形势的题外话的扰乱性影响。因此，少数评论者把沃格林误判为一个因循守旧的罗马天主教徒，

服从教会的教权 (magisterium), 尽管事实上他根本不是天主教徒, 而是一个努力解决真正哲学问题的独立思想者, 这个问题是信仰与理性的关系, 其中信仰不是被理解为教会教条, 而是灵魂中去赞成我们没有也不能完全了解的东西的前理智激情。一位评论者罗森谴责他“过于虔诚”, 但是, 沃格林既没有什么极端的, 也没有什么虔诚的, 他只是拒绝将多个世纪以来圣安瑟伦和其他人关于哲学中信仰和理性关系的思考一笔勾销。1953年11月24日, 沃格林写信给托马斯·I. 库克, 写道: “作为一个批判的科学家, 我不得不承认这些秩序的事实 (例如人类的超验体验), 不管我个人对于它们的观点是什么。” 30

因此出现了沃格林是政治反动者的错误描写, 这种描写来自对1952年出版的《新政治科学》的反应, 那时候他的作品中有许多激进的内容, 正如在柏拉图的作品中一样。在“从左到右”的意识形态标准上“定位”沃格林的任何尝试必定失败。说过这一点之后, 就必须承认, 他偶尔会鲁莽行事, 并使用煽动性语言非难当时一些被认为进步的运动, 这一嗜好部分地促使一些评论者误认为他是保守分子或右翼分子。(1967年7月11日在慕尼黑大学的演讲中, 沃格林谴责了“天启的左翼和传统右翼的愚蠢”, 其打字稿可以在斯坦福大学胡佛研究所档案馆找到。)

但是, 让我们回到评论本身, 这里我提供一个代表性的例子, 可能有助于我们更好地理解沃格林的成就及其接受在今天仍然遇到的一些困难。

这篇导言的第13页注释②已经间接提到摩西·哈达斯的评论 [Moses Hadas, *Journal of the History of Ideas* 19 (June 1958): 442—444]。哈达斯似乎想要以赞同的态度开始评论这本书: “关于这本雄心勃勃的著作, 许多东西是正确的、吸引人的。” “与汤因比不一样, 沃格林教授以大体可接受的方式处理文本, 并了解最近的学术成就。” 然而, “书中正确的东西是某种学说华而不实的支柱, ……许多深思熟虑的读者会强烈反对这种缺乏根据的学说”。根据哈达斯教授的说法, 在隐藏右翼极端主

义内容的尝试中，沃格林以自己的方式模仿了“晦涩的赫拉克利特”。“显然，……他想到的是20世纪的发展。”“如果还原为简单的术语，沃格林教授的‘秩序’依赖于一个骗局，并通过将神的启示归结为有能力运用启示的精英来获得证明。”在结束抨击时，哈达斯被引向回忆起“沃格林教授所效力的研究所的一位有名赞助人[休伊·朗]的评论：‘当然，在这个国家我们会有法西斯主义，只是我们当然会用其他东西来称呼它。’存在的跳跃？”（444）。请注意动词“效力”的贬抑用法——对于哈达斯而言，沃格林不是在路易斯安那州立大学“教书”，而是为它“效力”。

- 31 在《形而上学评论》[*Review of Metaphysics* 12 (December 1958): 257—276]中，斯坦利·罗森指责沃格林犯的主要过失是将哲学改造为神学，且对希腊文化不感兴趣，“除非它们有助于他通过历史走向上帝的汤因比式进军”（258）。意识到沃格林造成的“对希腊哲学的伤害”，罗森宣称值得对《秩序与历史》第二卷和第三卷采取“具体的拒斥”。在上述的拒斥过程中——我们会看到罗森为拒斥这个词非常在意——我们被告知，对于沃格林而言，“上述可以说明，历史研究成为宗教宣传的一部分”（261）。“作为对沃格林极端虔诚的矫正方法，我们被引去求助于列奥·斯特劳斯”的《迫害与写作艺术》（267n）。罗森坚称，我们要这样看待希腊人的思想，“仿佛他们的思想既是正确的，也是我们自己的”（258）。罗森发现，沃格林“既将希腊哲学精神化，又拒斥它”（270）。据说这种拒斥归结于以下事实，“沃格林深信现代历史主义的正确性”（258）。

威廉·F. 奥尔布赖特教授在《神学研究》(*Theological Studies*)第22卷第270—279页所持的观点是，沃格林拥有一种“电子哲学”(electric philosophy)，主要由三部分构成：“修正的黑格尔主义、[显然未经修正的]奥古斯丁主义、类型极不明确的存在主义”（270）。阿尔布莱特断定，沃格林主要是“黑格尔派”，尽管他“大力拥护奥古斯丁处理历史的方法将他从历史主义的陷阱中拯救出来”（271），这值得赞扬。在评论文章

中,奥尔布赖特后来转而解释自己关于圣经学的卓越研究(275—278),其中称赞了沃格林在《以色列与启示》(275—278)中关于希伯来的论述。

古典主义学者的评论相对比较少见(人们可能猜测,这是否是因为许多希腊文化专家对《秩序与历史》的哲学关注抱有很少的同情,因此,对他们而言,忽略它比评论它更简单),其中一个G. B. 凯费尔德在《古典评论》中做出的评论。尽管凯费尔德发现“该著作的大体思想很有趣”,但是他批评沃格林“像[韦尔纳·]耶格尔一样,……从特殊观点看待希腊思维过程”(251)。然而,沃格林“特殊”观点的问题最终在于它太普遍——的确是“如此普遍以至于几乎每件事情都可以归为秩序斗争,然而,当我们这样做的时候,我们经常说得很少”。沃格林遭到指责,因为他“把琐碎的东西隐藏在怪异的语言下面”。他也被说成“非常象征性地”解释《国家篇》——对作者而言,这显然是个不言而喻的错误(272)。

32

一个法国古典主义学者B. 韦尔也对沃格林关于希腊文化的两卷论述表示出作为人“但不是作为希腊文化研究者”的兴趣,尽管有“许多有争议的细节”,但是甚至希腊文化研究者都“可以间接得益于它们”[*Revue des Etudes grecques* 73 (July-December 1960): 546—548, 第547页]。考虑到这一课题范围大:提供“历史的全面解释”,“这些对作者而言只是细节”。一个典型的“有争议的细节”如下:沃格林在一个地方说柏拉图死于公元前347年,在另一个地方说死于公元前348年,他应该在两个地方都写上公元前347/348。对研究的当代相关性太感兴趣,对自己的解释太“有激情”,太“信以为真”,沃格林也因此遭到诟病。

转向十分赞成沃格林《柏拉图与亚里士多德》的一群作者,人们会找到弗兰纳里·奥康纳,他简洁地提到,“柏拉图的敌人是智者,今天苏格拉底的反对论据仍然是反对以实证主义和启蒙时代为特征的智者生存哲学的论据。这些也是沃格林的敌人:在这一卷中他明确说明,苏格拉底的谋杀类似于我们时代的谋杀”[*The Presence of Grace and Other Book*

Reviews (Athens, Ga.: University of Georgia press, 1983), 70—71]。

关于沃格林的意图和方法, (在我已能够找到和阅读的评论当中,) 最有益的三个评论是埃利斯·桑多兹、弗里德里希·恩格尔—杰诺西和格哈特·尼迈耶尔做出的。桑多兹为读者提供了“在自黑格尔以来最深刻、最原创的政治思想重建中的一些中心主题的简明表述”——许多人都共享这一意见, 包括我自己 [*Social Research* 28 (Summer 1961): 229—234, 第229页]。桑多兹以简短的指南总结了沃格林的前三卷, 这种能力非同寻常, 而且它主要是通过允许沃格林为自己说话实现的。桑多兹指出, 哈德斯是如何错误引用了沃格林的一个中心句子, 他(哈达斯)把灾难性的意义加在这句话上面。桑多兹暗示, 沃格林不是如哈达斯所声称的从(前国家社会主义者)海德格尔借用“存在的飞跃”这一术语, 而是从克尔凯郭尔那里。他也不同意斯坦利·罗森的一些主张(234)。

弗里德里希·恩格尔—杰诺西对《秩序与历史》前三卷的评论文章 [“Eine Symbolik der Weltgeschichte”, *Wort und Wahrheit* 13 (August-September 1958): 538—544, 这部厚重的作品最后用了两页的篇幅来专门论述《柏拉图与亚里士多德》] 是最关键的, 它展示了对沃格林意图、方法和论证风格的深刻理解。与一些评论者在沃格林身上看到“折衷主义”并试图将他放入熟悉的普罗克汝斯忒斯之床(或者类似的床)不同 [不论这床是“黑格尔的”、“奥古斯丁的”、“存在主义的”、“罗马天主教的”(按他的自白, 他实际上是一个路德教成员)、荣格的、“汤因比的”, 甚至是“柏拉图学派的”床], 恩格尔—杰诺西将沃格林理解成沃格林, 断然宣称: “像人们在汤因比身上发现的调和的危险”在沃格林的著作中并不存在(539)。特别有趣的是沃格林本人给他的一封信中的段落, 其中沃格林强调, 他坚持从象征符号进到产生象征符号的参与实在的经验——这使得他放弃宏大且几近完成的计划, 即《政治观念史》——其结果之一是, 发现“没有‘象征形式’的哲学(正如恩斯特·卡西雷尔所想象那样), 只有经验哲学”(540), 其中经验是秩序象征符号的源泉。恩

格尔—杰诺西着重地总结，“当[《秩序与历史》]完成，西方的历史写作将开启新的一章”（544）。

尼迈耶尔的评论文章[“The Depth and Height of Political Order”, *Review of Politics* 21 (July 1959): 588—596]与桑多兹和恩格尔—杰诺西的评论文章同样优秀，因为人们可以从中得知，从沃格林本人的视角看，《秩序与历史》（特别是第二卷和第三卷）实际上想说什么。在我仔细阅览的评论中，几乎只有尼迈耶尔的文章表明，在《柏拉图与亚里士多德》中，沃格林关于《蒂迈欧篇》的这一章具有中心位置。实际上，他主张，这一章“比其他任何一部分研究更深入地阐明了沃格林自己的政治秩序概念”（591）。尼迈耶尔的评论不是圣徒传式的，清楚的是，他认为评论者对于沃格林有时的特殊写作风格、论证细节和一些文本的解释有所保留是合理的。但是，这并不影响他对“整个后果”的评价，而且他认为在这个或那个细节上犯有错误最终并不重要，因为“沃格林的方法不是收集事实，并希望从中找到某种在开始寻找之前就对其一无所知的秩序”。值得在此完全引用尼迈耶尔关于沃格林的方法： 34

沃格林……关注精神的事情，因此他的探究是一种自我发现的事业，……在这两卷中，他描述的是“存在的飞跃”，即人类意识走向更高真理的突破。如果这种突破不过是遥远过去的一个事实，他不能描述它。再现过去是自我阐明的一部分，在这个范围内，他能够阐明过程，因为那时实现的洞见成为真理上的永久收获，这种收获是我们现在依此生活的集体意识的一部分。他研究的伟大成果不仅仅是着眼于提高历史数据的可靠性来探求，而且首要的是扮演柏拉图为《国家篇》设计的角色：提供一种正确思考的范式。（593）

其他评论

在《爱智者与爱意见者》[“Philosophers and Philodoxers”, *Sewanee Review* 66 (July-September 1958): 494—507]中,拉塞尔·柯克写了一个大体表示赞成的评论,从抱怨沃格林没有提及保罗·埃尔默·莫尔开始,柯克建议我们先读莫尔关于柏拉图的两本书,因为,相比沃格林,莫尔是“一个更容易理解的作者”(494)。他甚至预言,“沃格林也许永远终结了实证主义者和理性主义者声称苏格拉底是他们自己的尝试”(503)。

小罗宾逊教授[*American Historical Review* 63 (July 1958): 939—941]声称,“沃格林为我们提供了一个伟大的智力成果”,尽管“恐怕不是他追求的更大、更雄心勃勃的综合”(939)。小罗宾逊断定,有“一种真正的力量存在于这几卷中,它的确是一种非常伟大的、非凡的力量”,它与“对古希腊作家敏锐的而意义重大的分析”有关(940)。

特鲁斯德尔·S. 布朗[*Annals of the American Academy of Political and Social Science* 309 (September 1958): 187—188]断定,尽管他偶尔“是自己独断论(dogmatism)的受害者”(187),并引入了关于当代政治无关且“可疑的”离题,但沃格林为《秩序与历史》的最后一卷确立了一个“非常高的标准”,人们对它“翘首以盼”(188)。

- 35 在《法国政治科学评论》[*Revue Française de Science Politique* 10 (September 1960): 713—715]中,皮埃尔·哈斯纳清楚地概括了《秩序与历史》前三卷的论证。他认为,沃格林的“原创性”最重要的在于他“试图创立一种历史哲学,同时又保持历史的神秘性和不可预见性”(713)。哈斯纳有趣地将“存在的跳跃”翻译成“本体论的跳跃”(Saut ontologique),从而暗示“本体论的跳跃”这个术语比“存在的跳跃”更恰当(714)。他赞扬沃格林对以色列和古希腊在实现各自类似的从宇宙论神话的简洁上升到本体论的跳跃这一“冒险活动”“出色而且详细的”叙述。在最后一段,哈斯纳像往酒中倒水一样地指责沃格林读史时的

“回顾性教条主义”，把他对《国家篇》的解释描述为“权威主义的”；然而，哈斯纳断定，沃格林的这些解释以及其他解释是“最高级别的”贡献（715）。

在《哲学与现象学研究》第19卷1959年6月刊第539—540页中，罗伯特·安默曼断言，“许多哲学家（包括评论者本人）毫无疑问地会拒绝接受沃格林提出主要论点的独断方式，这种方式通常没有论证或辩护。而且，他一直使用本身既不明确又未被作者充分阐明的专业词汇……他显然没有考虑术语的精确与清晰，这一点难以原谅”（540）。

在恩斯特·莫里茨·马纳塞的《关于柏拉图的书》（*Bucher über Platon*, Tübingen: JCB Mohr, 1957）第220—229页中，有好几页专门讨论沃格林的《柏拉图与亚里士多德》。马纳塞作出结论，对于沃格林而言，“没有胡扯：秩序是世界之主，而且应该如此”（221）。

在《古典杂志》第56卷1960年11月刊第90—92页，惠特尼·J. 欧茨看到沃格林在理解柏拉图的对话时有“荣格方法”的痕迹，但是，他声称，“结果通常给人留下的印象是，从沃格林的内脏中翻出来而没有支撑证据的痕迹”。尽管指责沃格林所谓的“内脏”方法，欧茨教授发现他对《蒂迈欧篇》和《法篇》的讨论“具有启发性”。但是，他指责沃格林，“至少是用难以理解的语言”写作。

赫尔穆特·库恩在《历史期刊》（*Historische Zeitschrift*）第二卷1960年10月刊第361—364页中，表扬沃格林提供了一种“有着大胆且有思想的严肃的”历史哲学（361），但是他留下了没有回答的问题，例如从目前向灵知主义的衰退起历史将走向何方（363—364）。库恩大体上不相信沃格林对《国家篇》的解释，但似乎更喜欢关于亚里士多德的部分（362）。 36

用两段引言结束这个附录很合适，第一段引言来自哈佛大学最著名的政治理论教师卡尔·约阿希姆·弗里德里希对《秩序与历史》前三卷的评论：“这是一本非常重要的书，……一本用血写成的书。作者极为真诚。他相信他所写的东西对人类及其前途至关重要，好生活依赖于正确答

案。在这个意义上，他的论述是最高意义上的政治理论。这种论述从人的精神努力中提炼出意义，尽管表面上是悲观的，但深切的信仰却赋予它活力。”[*Jewish Frontier* (December 1958): 8—11, 引言, 第11页]

最后的引言来自罗杰·L. 希恩撰写的《反思历史》一文：“沃格林的《秩序与历史》是本世纪学术成就的典范之一。……它提醒我们，托马斯·阿奎那之所以故意放弃《神学大全》，是因为感觉到它的完成[第四卷在死后以一种未完成的状态出现]将是对上帝难以理解的神迹的歪曲。人们最好记住沃格林到死还是一个寻求者”[《基督教和危机》 49 (May 8, 1989): 149—150]。

五、结论

在接近《法哲学》导论结尾的一个著名段落中，黑格尔将哲学比作密涅瓦的猫头鹰，即智慧女神，只有在夜幕降临的时候才开始飞翔。这对于柏拉图和埃里克·沃格林似乎是一个恰当的比喻。作为“晚期现代性”的居民，我们今天为作为重量级哲学家的受益人而倍感安慰，他为时代精神提供了一个及时的矫正方法——如沃格林自己曾经说，这个时代可以更准确地被描述为“灵知主义时代”。^①沃格林改变术语的建议对本文作者而言完全站得住脚，因为被称作“现代的”时代似乎并不知道，它的知识太通常地基于对最重要问题的无知——如沃格林在这一卷中如此娴熟地指出，这个问题早已被柏拉图识别出来。

但丁·杰米诺

^① 见埃里克·沃格林在《哲学评论》(*Philosophische Rundschau*) 1953年第一卷中的论述，转引自汉斯·布卢门贝格《现代的合法性》，R. M. Wallace翻译(Cambridge: MIT Press, 1985)，第606页注①。应该加一句的是，布卢门贝格具体地捍卫现代的“合法性”，据我了解沃格林从未质疑过这个问题。

在造物研究中,人不应该运用一种徒劳的摧毁性的
好奇心,而应该上升到不朽的、永恒的东西。

圣奥古斯丁:《神学大全》

前 言

《秩序与历史》是关于社会历史中人类生存秩序的主要类型及其对应象征形式的哲学探究。 43

最古老的文明社会是以宇宙神话为形式的古代近东帝国。从这里的最古老的秩序层中出现的是，通过摩西和西奈半岛的启示，当时在上帝统治下的有自身历史形式的选民。两种秩序形式及其象征形式是第一卷《以色列与启示》的主题。

在爱琴海区域，从宇宙论形式的秩序层中出现了以哲学为象征形式的希腊城邦。在《秩序与历史》的组织中，城邦和哲学的研究对应于早期关于以色列和启示的研究。因为篇幅的问题，第二种研究不得不分为第二卷《城邦的世界》和第三卷《柏拉图与亚里士多德》。尽管这两卷独自处理各自的主题，但它们构成一个研究单元。

两卷的简短部分先前已经出版，包括：《荷马的世界》，见《政治学评论》第15卷第491—523页；《生存的哲学：柏拉图的〈高尔吉亚篇〉》，见《政治学评论》第11卷第477—498页；《柏拉图的埃及神话》，见《政治学杂志》第9卷，第307—324页。

如在第一卷中一样，我想对希望某保持匿名的机构表达谢意，它的物质帮助方便了这一研究的最后工作。

埃里克·沃格林

1957

详细目录

第一部分 柏拉图

45

第一章 柏拉图与苏格拉底

“几乎是奇迹的努力”

一、苏格拉底

1. 《申辩篇》。德尔斐的智慧秩序。

苏格拉底审判和雅典。

2. 戏剧与苏格拉底灵魂的神话。

埃斯库罗斯的悲剧与柏拉图对话。对话与修辞学。死亡，爱欲与正义

二、爱欲与世界

1. 柏拉图与西西里。《第七封信》。狄翁。爱欲共同体。狄奥尼西奥斯二世。书面语和理念文字。

2. 《给阿塔内斯的赫米亚斯的信》。

第二章 《高尔吉亚篇》

一、生存问题。“战争与斗争”。生存的正直。论据与修辞学。民众情谊。

二、情感与交流。

三、颠倒的生存哲学。本性与法。卡里克勒斯的劝诫。苏格拉底的抗辩。

四、权威的转移。凶手面对受害人。

五、死者的审判。哲学家向死而生。死去的灵魂。审判的在场。

第三章《国家篇》

一、《国家篇》的组织结构

46

大纲。内容与解释。

二、上行的路和下行的路。

下行。比雷埃夫斯与冥府。潘菲里亚特色。生存的深处。范式与守护神。自由与实质。救世主。话语与生活。从黑夜上升到光明。“在那里”。具有激发性的经验。狄俄尼索斯灵魂。

三、抵制腐败社会

1. 概念对子。正义与不义。爱智者与爱意见者。真理与谎言。哲学家与智者。

2. 智者的正义意见。色拉叙马霍斯的正义。年轻人的抵制。意见：(1) 正义的契约起源；(2) 隐者之梦；(3) 表象之真。社会作为最大的智者。

四、秩序的创立

1. 探求。理想与现实。具有激发性的经验：深处与方向。启发的深处。探求的本性。逻各斯的扩大。人类学原则。美德；范式；政制。

2. 建立戏剧。哲学家—政治家。灵魂的政制。

3. 认知探究。好城邦的范式。形式；理念；本性；知识。神的范式。哲学家灵魂作为知识之源。

4. 城邦谱系。神谱思考的转移。城邦谱系的四种秩序：(1) 原始的城邦；(2) 奢侈的城邦；(3) 净化的城邦；(4) 哲学家的城邦。

5. 腓尼基人的故事。弥天大谎与大真理。众人皆兄弟。回忆赫

西俄德和赫拉克利特。

6. 灵魂和社会的模型。平等与不平等。人性的不同。

7. 善。灵魂的超验构成。太阳的比喻。洞喻。全面教育, 转向, 善, 大败退。 47

五、秩序的瓦解

1. 城邦的肉体统一性。对妻子和儿童的共享。动机。古希腊部落主义的局限。尺度。

2. 神话中化身的失败。

3. 政治形式的序列。从好城邦的衰退。序列的分类学性质。心灵的退化。僭主的梦。僭主的爱欲。政治历史的循环。

六、收场白

以死视生。旧日的哲学与诗歌之争。对荷马的抨击。新艺术。

第四章《斐德罗篇》和《政治家篇》

一、《斐德罗篇》

理念的社会实现。灵魂的领域。理念与心灵。狂热。灵魂的新等级。灵魂迁出城邦。半神圣的心灵。

二、《政治家篇》

1. 对话三部曲。沉思。暴力的潜流。

2. 《泰阿泰德篇》的转向。哲学家与政治人。两种范式。与洞喻的关系。恶的力量。

3. 《政治家篇》的模糊手段。

4. 宇宙循环的神话。故事。神的等级。三位一体。意识的发展。自主人的时代。正在变老的世界与国王的拯救者。

5. 国王统治者与政治现实。不真实的政治形式。君主颂辞与法治。政治的模仿性实在。真实实质的注入。劝说。对法的政府的抨击。国王统治者与国王统治术。 48

第五章《蒂迈欧篇》与《克里底亚篇》

- 一、埃及神话。《国家篇》的续篇。梭伦的埃及传奇。理念的地位。无意识与回忆。神话的真实。柏拉图灵魂中的戏剧。神话的新艺术。
- 二、对话的计划。
- 三、神话哲学。将心灵投射在宇宙。灵魂中的宇宙中心。神话的内容。历史上的不真实与神话的发展。有关神话的戏剧。朝向神话的自由与免于神话的自由。拟人化的人。柏拉图神话的功能。防御性的无情态度和宽容。象征手法的性质：客观形式中的非客观实在。神话的神话。
- 四、《蒂迈欧篇》中神话的神话。宇宙神话。存在与流变。作为形象的宇宙与可能的神话。神话作为化身的真理。
- 五、《蒂迈欧篇》中的化身神话。宇宙的时间：永恒性的形象。故事的时间：心灵永恒过程的象征。创造。造物主，努斯，必然性。造物主与政治家。劝服与爱欲。埃斯库罗斯的背景。
- 六、《克里底亚篇》。神话的十亿年。存在（雅典）与流变（亚特兰提斯）的共同永恒。埃斯库罗斯《波斯人》的影响。亚特兰提斯与乌托邦。对雅典和亚特兰提斯的描述。美德与智慧、欲望与理性。堕落者的再生。

49

第六章《法篇》

- 一、对《法篇》的诸多误解。文风与组织。世俗主义的偏见。柏拉图关于最好和第二好的城邦。
- 二、柏拉图的神权政治。希腊帝国的景象。联合策略。权力与精神。神权政治观念。从英雄的诉求到基督教会组织。宗教诗。
- 三、主导的符号。结尾与开端。神。至日。中心。做游戏的人与木偶。缩短的永恒的符号。晚期心理学：情感、忧虑与判断。金线。神的玩物。从法到教义。从哲学王到陌生人。严肃戏剧。“神或是某个

- 人”。《法篇》的划分。人作为立法者。成功的条件。法与理智。
- 四、政治形式。关于饮酒的题外话。宙斯、阿波罗与狄俄尼索斯。循环。发展：年长者的统治、国王统治、平原城市和民族。高潮：多利安联盟。衰退：最大的愚妄、拉塞达埃蒙、雅典和波斯。至日形式。形式与精神。混合形式与无政制。君主的和民主的母形式。友爱。中道与尺度。比例平等与机械平等。异质因素中的友爱。宇宙数字的游戏。制度。作为数的形式。关键数字12及其应用。毕达哥拉斯的神秘三角图形的数字。宇宙和谐。
- 五、正午的启示。作为尺度的上帝。说服。序言。
- 六、城邦的戏剧。戏剧理论。约翰·赫伊津哈。游戏与全面教育。玩耍、教育与闲暇。从全面教育发展到玩耍。好的愉悦与坏的愉悦。合唱教育。魅力。最高尚的戏剧。城邦的严肃戏剧。
- 七、教义。最小的教义。与斯宾诺莎比较。三个教义。不可知论与野心。灵魂的疾病。夜间委员会。最后的法。

50

第二部分 亚里士多德

第七章 亚里士多德与柏拉图

- 一、亚里士多德思想的发展。进入学园。大众化的和秘传的作品。哲学作为生活方式与作为结果的争论。理念的问题。理智稀释。哲学的脱轨。
- 二、《政治学》的文学结构。无体系的作品：现代的理解。城邦作为超验理念的体现与作为内在一世界的实体。
- 三、时代意识。柏拉图创立时代与亚里士多德对时代的了解。柏拉图与伊朗神话的时代：《圣坛挽歌》，《法篇》，《亚西比德后篇》。关于历史循环的思考。《论问题》中的抽象循环。实际政治的循环与精神新生活之间的分裂。《天象论》、《形而上学》与《政治学》

中理智与精神洞见的循环。循环理论与知识理论。爱神话的人。

第八章 科学与沉思

- 51
- 一、政治科学的范围。神权政治学通过沉思态度解体。保守的犹豫。作为人类行为科学的政治科学。从理念到标准。伦理学与政治学。人类学与卓越理论。政治科学的重新定义。政治科学的认识论。命题的有效性与对卓越的反叛。强制制度的科学。成熟的人的权威。
 - 二、理论生活。对政治生活的脱离。最高的幸福。理智的生活。理论生活与善的景象。星宗教。宗教改革。理论生活与政治学。被弃的解决方案。世界君主政治的问题。城邦幸福。自足生存的类比。

第九章 城邦的科学

- 一、城邦的本性。共同体。本性、潜能与实现的类别。它们各自的优势与劣势。分析的替代类型。《政治学》第二部。统一性与多样化。政治友爱。同心。对妇女、儿童和财产的共享。亚里士多德的实在论。
 - 二、城邦的秩序。哲学家的城邦和立法者的城邦。本性与秩序的区别。秩序的实现。作为形式的宪法。作为物质的公民。好人与好公民。城邦本性与城邦形式之间的张力。最好城邦和不完美的实现。成熟的人与天生的奴隶。平等与不平等。复合伦理学。政府作为卓越的代表。亚里士多德分析的脱轨。从《物理学》到《形而上学》范畴的转移。社会本质问题。亚里士多德的城邦的本性与城邦的形式。宇宙秩序的历史与消亡。
 - 三、秩序类型。真正的政制和堕落的政制。富人、穷人与有美德的人。折衷的政制。作为历史进程阶段的政制。政制的多样体现。
- 52

- 四、政治现实的多样体现。对经验细节的注意。罗列清单的原则。城邦的必要部分；部分的变种与结合。作为标准和不完美形式的领域的最好的政制。主要的类型和亚类型。中产阶级政体。革命的起因。
- 五、最好的政制。人性的充分实现。设备。社会组织。不会实际实现。教育、贸易与闲暇。
- 六、结论。从灵魂的神话到立法学。主要的理论复合体

第十章 性格类型和怀疑论

- 性格类型与伦理学类型。现实的人与潜在的人之间的张力。对不完美秩序形式的认可。
- 一、亚里士多德的《修辞学》。说服的实践。政治家的性格。呼吁美德的有用性。听众的性格。
- 二、内在论形而上学的失败。性格的本质：类型。先验真理的历史 53性。朝向超越的人类生存。亚里士多德的作为内在本质的人性。政制的困境。
- 三、提奥夫拉斯图斯的《性格》。
- 四、皮浪。幸福作为内在一世界的目标。行为哲学。皮浪放弃哲学。作为生存方式的怀疑主义。悬置与心神安定。

第一部分
柏拉图

第一章

柏拉图与苏格拉底

阿里斯托克勒是阿里斯同之子，公元前428—前427年间生于雅典 57 的一个贵族家庭。从母亲这边，他可以把血统追溯到梭伦。根据不同的传说，他所获得的“柏拉图”这个名字，或者是来自他的摔跤老师，因为他身体强壮；或者是来自他的朋友，因为他前额宽阔；不可避免地也会有一些不太友好的联想将名字与他的风格联系起来，柏拉图与陈腐一语双关。他年轻时陷入伯罗奔尼撒战争（公元前431—前404年）时期；二十多岁时，他目睹了三十僭主（Thirty Tyrants）政权及其被民主派推翻。而他的成年期则充斥着希腊城邦与它们的盟友之间两败俱伤的战争；在最后的岁月里，他仍然看到马其顿在腓力二世统治下兴起。他死于公元前347年，享年八十一岁。在他死后的岁月里，第三次圣战（Third Sacred War）以菲洛克拉底合约（Peace of Philocrates）结束，腓力二世成为邻邦同盟的盟主。公元前338年，紧随克罗尼亚战役而来的是科林斯会议和希腊联盟的建立，这个联盟包括除了斯巴达以外的所有城邦，它处于马其顿的军事指挥下。公元前337年，柏拉图死后十年，希腊联盟向波斯宣战。亚历山大和帝国时代开始。

通过《第七封信》（324B—326B）的自传式段落，柏拉图透露了促使一个出身于显贵之家的年轻人放弃他在雅典政治中天然拥有的事业

而成为哲学家、学派创始人和文人的动机。这封信大约写于公元前353年，当时他七十岁。

58 “当我年轻的时候，我像其他人一样：我认为，一成为自己的主人，我就马上进入公共生活。但是，我的路受到城邦事务中某些事件的阻碍。”第一个机遇似乎是伴随着导致三十僭主政府的革命而来。一些僭主是柏拉图的亲戚，他们邀请他参与管理。毫不奇怪的是，鉴于他青年时期经验不足，他期望新的统治者将城邦从非正义生活引向正义生活；他孜孜不倦地为他们奉献着自己的智慧，并期待着他们的表现。（这个短语是否意味着实际参与政权，担任也许不重要的职能，这并不清楚。）幻想很快破灭。前政府与现政府相比像一个黄金时代。他特别震惊于僭主的政策，那些政策在我们时代也非常有名，即通过将公民（其中包括苏格拉底）牵涉进犯罪行为来巩固政权，来让他们成为可靠的支持者，因为政权的变化会使他们遭到受害者的报复。苏格拉底，“这个我毫不犹豫地称为当时最正义的人”，冒着可能产生不好后果的危险而拒绝参与；柏拉图厌恶地退出寡头政权。当民主革命废除三十僭主时，尽管柏拉图对雅典政治颇为清醒，但他愿意再一次参与其中。尽管许多个人复仇毁掉了他们的胜利，归来的民主主义者总的说来非常节制。然而，他们仍然指控苏格拉底不敬（*asebeia*），起诉他，判他有罪，并杀死他，而正是苏格拉底曾经在三十僭主时期抵制针对民主党派的犯罪行为。

随着柏拉图考虑到了所有这些事情并观察到了以自己的法律和风俗积极参与政治的人，同时随着年龄增长，他似乎更难以正确处理公共事务。因为如果没有朋友和可靠的同伴，一个人根本做不了事；朋友和同伴也不能在老熟人中间找到，因为城邦不再根据祖先的原则和风俗来管理。然而，获得新朋友不可能没有困难。尽管起初感觉到了参与政治的迫切愿望，他还是因普遍崩溃的场面变得茫然。他没有停止思考改善状况的手段，但是对于行动，他继续等待着合适的时机。最

后,他得出结论,只有一种几乎是奇迹的深思熟虑的努力才能够修复当时所有城邦的不良状态,而且只有在有利的形势下才行。因此,他被迫宣布,只有崇拜正确的哲学能够使人们识别出城邦和个人生活中正确的东西。人类不会终止恶,直到合适的、真正具有哲学思维的人获得政治统治权,或者城邦中的统治者在神的安排下开始真正从哲学上进行思考。“带着这种信念,我来到意大利和西西里,那是我第一次到那儿。”

自传式段落记述了柏拉图生命中的一个发展阶段,这个阶段始于二十岁,大约在三十八岁时达到高潮。公元前390年必定发生了某种类似危机的事情,因为《高尔吉亚篇》中的爆发属于这个时期,也许是为了回应波利克拉底对苏格拉底的攻击,同时权威从雅典政治家转移到新的政治家——柏拉图——手中。随后,公元前389—前388年间柏拉图航行到意大利和西西里,也许在公元前385年左右,他在返回之后创立了学园。他意识到,如果政治的目的是建立正义秩序,参与雅典政治是无意义的;他也看到希腊其他城邦的形势与雅典的形势一样差,如果不是更差的话;他尤其意识到,从其道德混乱乃失序之源的人当中招募支持者的有着良好意图的领导者不可能实现改革(现代政治改革家和革命家似乎不能理解这一点)。他在十五年的过程中获得这些洞见,但他没有陷入绝望或郁郁寡欢的顺从,而是决心从自身爱智慧的资源中以“几乎是奇迹的努力”来恢复希腊文明的秩序,这种资源得到最正义的人——苏格拉底——典范式的生死的强化。

自传式宣言在对“几乎是奇迹的努力”的研究中将是我们的向导。我们关注的不是“柏拉图的哲学”或学说,而是他对周围社会失序的抵抗和通过爱智慧来恢复希腊文明的秩序的努力。就他雅典帝国之梦不能实现而言,他的努力是一个失败。雅典帝国以霸权城邦下的联盟为形式,这个联盟被注入学园精神。古希腊的统一通过马其顿的权力得以实现。然而,由于可能超出柏拉图在创立学园时所抱的期望,它是一种成

功，因为他在对话中创造了新的智慧秩序的象征，不只是为希腊，而且是为全人类。在下面的章节中，我将追溯这种努力，从柏拉图将雅典秩序的权威转给自己的《高尔吉亚篇》，到这种努力达到高潮的《法篇》，在《法篇》中，智慧秩序成为类似于宇宙秩序的东西。

这一章具有对这种努力的研究的前言性质。第一部分处理柏拉图的努力在苏格拉底典范式的生死中的起源。第二部分处理柏拉图对当时的政治的参与，其性质可以在《第七封信》中看出来。^①

① 关于柏拉图的大量文献，我只会列出对我自己的解释有很大影响的著作：
6 Richard S. H. Bluck, *Plato's Life and Thought* (London, 1949); Francis M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary* (London, 1937); *Plato and Parmenides* (London, 1939); *Principium Sapientiae* (Cambridge, 1952); Paul Friedlaender, *Platon*, vol. 1 (Berlin, 1928), vol. 2 (Berlin, 1930); Victor Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon: Structure et M'ethode Dialectique* (Paris, 1947), *Le Paradigme dans la Dialectique Platonicienne* (Paris, 1947); David Grene, *Man in His Pride: A Study in the Political Philosophy of Thucydides and Plato* (Chicago, 1950); Kurt Hildebrandt, *Platon: Der Kampf des Geistes um die Macht* (Berlin, 1933); Werner Jaeger, *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, vol. 2 (New York, 1943), vol. 3 (New York, 1944); Gerhard Krueger, *Einsicht und Leidenschaft: Das Wesen des Platonischen Denkens*, 2nd ed. (Frankfurt, 1948); Paul Shorey, *What Plato Said* (Chicago, 1933); A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*, 6th ed. (London, 1949), *A Commentary on Plato's Timaeus* (Oxford, 1928)。对于理解细节，重要的有：Harold F. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (Baltimore, 1944), *The Riddle of the Early Academy* (Berkeley, 1945); Simone Petrement, *Le Dualisme chez Platon, les Gnostiques, et les Manich'eens* (Paris, 1947)。关于对柏拉图政治较早的讨论，参见Sir Ernest Barker, *Greek Political Theory: Plato and His Predecessors* (London, 1918); 此外，在一般的政治观念史中关于柏拉图的部分，例如George H. Sabine, *A History of Political Theory*, rev. ed. (New York, 1950); Alfred Verdross-Drossberg, *Grundlinien der Antiken Rechts-und Staatsphilosophie*, 2nd ed. (Vienna, 1948)。我们时代的危机已经掀起大量反柏拉图的文献，这反映了不同的意识形态立场。对这组文献的纵览和批评，参见近来的两本著作：Ronald B. Levinson, *In Defense of Plato* (Cambridge, 1953); John Wild, *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law* (Chicago, 1953)。

一、苏格拉底

苏格拉底，索弗洛尼斯科的儿子，生于公元前469年，公元前399年服毒身亡。关于他的生平，唯一尚存的来源似乎是指控人梅勒托宣誓的书面证词，该证词由第欧根尼·拉尔修记载，其中第40页写道：

“苏格拉底是有罪的，因为他不承认城邦公认的神，并引入其他新的神（*daimona*）；他也是有罪的，因为败坏青年。死刑。”考虑到资料的缺乏，重构“历史的”苏格拉底似乎是一个不可能的任务。塑造柏拉图的苏格拉底是柏拉图看到的苏格拉底。^① 61

首先，我们将确定苏格拉底审判的中心问题，如柏拉图在《申辩篇》所看到的；其次，描述柏拉图作品中展现出的苏格拉底灵魂的神话。

1. 《申辩篇》

秩序神圣的再生力量由苏格拉底传给柏拉图，它已经从希腊的中心——德尔斐转到苏格拉底手中。

苏格拉底的友人凯勒丰将以下问题推至神示所（*the oracle*）：是否有人比苏格拉底更聪明？皮提亚曾回答无人比他更聪明。这个答案令苏格拉底很迷惑，他知道自己没有智慧。然而，神不会撒谎，因为那样违背他的本性。因此，为了发现比自己更聪明的人，通过让因智慧而著名的人参与对话，苏格拉底开始检验这个答案。然后，他可以手持反驳

^① 苏格拉底问题的最好介绍是韦尔纳·耶格尔（Werner Jaeger）的章节《回忆苏格拉底》，全面教育（*paideia*），第二卷。读者将在下书中找到历史上苏格拉底的一幅辉煌的图画，A. E. Taylor, *Socrates* (New York, 1932)。为什么历史上的苏格拉底的图画不能被重构，原因在下书中被提出：Olof Gigon, *Sokrates: Sein Bild in Dichtung und Geschichte* (Bern, 1947)。关于柏拉图眼中的苏格拉底，近来的重要研究是：Romano Guardini, *Der Tod des Sokrates*, 4th ed. (Dusseldorf, 1952)。

证据去找神。苏格拉底对自己智慧的检验的第一个受害者是一个有名的政治家。他最后被证明不是太聪明，尽管许多人认为他聪明，他自己更是自以为聪明，苏格拉底试图给他留下一个印象，即当他认为自己聪明的时候，他是错误的。可以理解的是，他引起了这个政治家的憎恨，也引起在场的一些人的憎恨。然而，在这个场合他发现，他确实比受害者聪明，尽管两个人都不知道“真正美和善的东西”，但是他至少意识到自己的无知，因此，他比据说聪明的人稍胜一筹。相同性质的进一步考查具有相同的结果，并增加了敌人的数目。

- 62 问题在导致个人生活和社会生活混乱的人类智慧的傲慢与服从神的生存之间得到汇合。因为“实际上，只有神是聪明的，通过他的答案，他试图表明人类智慧没什么价值，或一文不值”。苏格拉底在对神的服从中承担任务。他试图使雅典人——首先是其中最自负的人——振作起来，并将他们引回真正的秩序。他是神给予雅典的礼物，作为城邦的一只牛虻来激励它重生。回想赫拉克利特的一个词组，他劝诫法官不要像一个人突然从睡梦中惊醒一样心情不好；他们必须宽恕他，因为他们难以找到一个后继者来唤醒、劝说和责备他们。这个站在他们面前被控不敬的人是神圣秩序的真正仆人，由德尔斐的神派来拯救不敬的控诉者。

在辩护演讲中，三个行为同时进行：苏格拉底的审判，以他被定罪为结尾；雅典人的审判，以拒斥拯救者为结尾；苏格拉底与城邦的分离，以苏格拉底之死的孤独为结尾。

第一个演讲是辩护演讲本身。苏格拉底证明不敬的指控没有事实根据，因为试图在德尔斐的神的秩序之下改革城邦的他不可能不敬。此外，他提及他世人皆知的守护神（Daimonion），即神的声音，每当它想阻止他采取行动时，他都能听到这个声音。他向法官们保证，守护神从未建议他停止考查他人的智慧。某人可能主张，对他而言，拯救集体的正确方式是谋求公职，利用权力为城邦之善服务。然而，他不得不

将那种方式拒斥为无用，因为公职人员如此堕落，他们不允许任何人克制着不参与他们的罪行。如果他身居要职，并试图诚实，他也许早就死了。他的态度又一次得到守护神的肯定，每当他考虑这种可能性，它就会明显提高告诫的声音。

修昔底德所描述的城邦腐败已经成为宪法形式内改革的根本障碍；直接呼吁个体公民成为必要；伯里克利葬礼演说的煽情已经成为虔诚公民的改革意愿。权力与精神在城邦中如此分离，以至于不可能通过一般的政治行为手段再次被联合。苏格拉底作为希腊神的权力的代表说话；他着重于强调这一讽刺的事实：作为唯一一个相信神到如此地步以至于听从他们的命令并冒着生命危险的人，他却被那些人控以不敬，他们对神圣事物的怀疑正是衰退的原因。

63

气氛必定很紧张。苏格拉底不止一次地告诫出庭人员，不要突然爆发出扰乱他辩护的嘈杂表现。人们可以想象，500人当中相当一部分人必定非常愤怒，因为苏格拉底的行为，以及他发誓将继续从事神授与给他的任务，即使他们轻易放过他。然而，其他人必定感受到灾难性时刻，因为法庭几乎分成两半：500人中只有281人认为他有罪。

第一个演讲在技术上是正当的法律形式反对指控的辩护。判决过后，对雅典人的审判使对苏格拉底的审判变得不重要。德尔斐神谕在苏格拉底身上的显现被揭示，以及他对于城邦的使命也被揭示。现在，人民对苏格拉底作出判决，神对人民作出判决。

苏格拉底与城邦的分离开始于第二个演讲。根据程序法，原告得提议一种处罚，有罪的被告人得提出反提案。原告请求死刑。然而，在精神戏剧层面，救世主被拒绝，苏格拉底现在是自由的。因此，第二个演讲是自由灵魂在命运决定及其实现之间悬而未决时刻的活动。他重新考虑他对城邦的用处。他是城邦的恩人，需要他全部时间去追求神所意愿的使命，对于这样一个人，什么是合适的酬劳？他应该被给予雅典公民的最高荣耀以作补偿，即在市政厅公共议事桌上享有一席，这似

乎是最合适的。相比奥林匹亚的胜利者，那一荣耀更适合他。他的语言几乎与一个世纪前色诺芬尼的语言相当。然而，形势从对智慧秩序最早的洞见和神秘主义者—哲学家的责备转变成救世主对义务坚持不懈的呼吁，面对死亡，他充当神的工具。然而，这个命令不是直截了当的。如同一直如此，苏格拉底的魅力在于他不为形势所动。他的灵魂是平静的；在沉思中，他是讽刺的旁观者，然而神力和人力选择他这个世俗的人作为它们冲突的战场。他对于在市政厅有一席之地要求是严肃的，因为作为城邦精神秩序中最高等级的人他应该获得一席之地；这个要求又不是严肃的，因为他知道在雅典的实际秩序中他得不到一席之地。它充当思考实际替代品的一个讽刺的起点。苏格拉底拒绝作出严肃的反提案，因为那将是承认有罪。对死亡的恐惧不会诱使他提出反提案，因为死亡不是罪恶，而另一条路将是罪恶。他应该建议什么？拘禁？但是，他在监狱里该做什么？或者流放？那只会延续他的麻烦，因为在连同胞都不能忍受他的行为的时候，如何能够期待陌生人能容忍他？因此，为了服从要求他做出提议的法律，他提出少量的罚金。在这个提议之后，法律宣判他死刑。

第三个是对法官们做的演讲，即那些宣判他有罪的法官和宣判他无罪的法官。首先，他提醒投票赞成判他死刑的法官，他们现在的坏名声是，他们将成为杀死苏格拉底的人。他警告他们，他们逃脱不了命运，即他们试图通过判他死刑而避免的命运，因为其他人会起来要求他们生的理由，他们拒绝给予他的生的理由。然后，他对着认为他无罪的法官们演讲，并向他们揭露出决定当天诉讼程序的秘密秩序：在整个过程中，他的守护神在任何时刻都没有警告他；因此，众神赞成他采取的做法。

《申辩篇》以贯穿柏拉图著作的大主题作结：“现在轮到我們前进，我死，你们生。”哲学家的向死而生和永恒判断（judgment in eternity）与死亡灵魂的生分离开来。当时的情感通过苏格拉底无知的

最后反语得以释放：“我们当中谁采取的路线更好，这对所有人都是隐藏的，除了神。”

2. 戏剧与苏格拉底灵魂的神话

苏格拉底的戏剧是柏拉图创造的一种象征形式，作为交流和扩展由其主角建立的智慧秩序的手段。因此，我们不得不触及以下棘手的问题，为什么对话会成为新秩序的象征形式。然而，如此复杂的问题没有最终答案。我们最多谦虚地列举在所有情况下都必须考虑的几点。^①

65

柏拉图受到埃斯库罗斯的强烈影响。我们熟悉埃斯库罗斯的劝说（Peitho）问题，即将正当秩序劝导性地强加在难以控制的激情之上。在《普罗米修斯》中，通过以赫拉克勒斯在赎罪中的典型苦难为解决方式，灵魂的象征力量陷入正义秩序之争。此外，灵魂的戏剧最后被证明是《俄瑞斯忒亚》中历史过程的本质，也是《乞援人》中宪法程序的本质。埃斯库罗斯意义上的悲剧是正义（Dike）的礼拜仪式，它特别是政治正义的宗教仪式。然而，悲剧为人而写，为人而表演，当这些人不再能够将正义的戏剧体验为他们自身灵魂中的秩序典范时，作为一种政治性的宗教仪式，悲剧将失去其意义。曾经秩序与激情之间的紧张由悲剧的宗教仪式控制，现在它已经变成苏格拉底和雅典人的公开冲突。宗教仪式已经变得毫无意义，因为从现在开始，悲剧只有一个内容，即苏格拉底的命运。柏拉图的对话受到苏格拉底与雅典人的紧张的推动，就此而言，在希腊象征形式的历史中，它是埃斯库罗斯悲剧在新的政治条件下的继承者。

但是，为什么会有悲剧，为什么会有后继者——柏拉图的对话呢？答案必须在埃斯库罗斯的和柏拉图的对社会和灵魂的理解中寻找，他们认为，社会是灵魂的秩序，灵魂是社会的力量秩序。灵魂秩序是社

^① 对这个问题最透彻的研究是弗里德伦德《柏拉图》的第一卷的《对话》一章（Friedlaender, *Dialog, in Platon*, vol. 1）。

会秩序的源泉，两种秩序的建构是相同的，在《国家篇》的分析中，这两点会占用我们更多的时间。目前，我们只强调作为力量冲突（Agon）的秩序观念，直到智慧和正义胜利，它不会让步于非戏剧化的观念。只有当冲突的张力减弱，新秩序确立，秩序表达才会采取固定的教义或形而上学命题的形式。这个方向的趋势可以在柏拉图的晚期著作中看到；非戏剧化的形式在亚里士多德的秘传著作中有所突破。然而，新秩序的这个胜利有着令人不满意的后果，戏剧表演的“坏人”丢失了。我们不得不在《国家篇》的分析中再次处理那个问题，与其痛苦的概念对子一起。

如果对话被理解成悲剧公开宗教仪式的后继者，这将出现一个问题：如果重要的公众——雅典人民——不愿听，新的象征形式对谁讲？这个问题的一个答案是由柏拉图在《泰阿泰德篇》的题外话部分中给出的。即使最顽固的政客或智者在公共场合不会听哲学家的，但是他们仍然是人，在私人场合可以被鼓动。他腐败的硬壳能够被刺透，生存的焦虑能够被触摸。对话是大众化的文学作品，每个想阅读它的人都容易受影响。通过对话的工具，苏格拉底和单个雅典公民之间的个人谈话得以继续。

然而，只有当对话没有退化为演说者之间无生存交流的辞藻华丽的长篇大论时，它才能得以开展。关于这一点，具有决定性的是《普罗泰戈拉篇》和《高尔吉亚篇》中的场景，苏格拉底威胁要退场，除非诡辩的对手停止演说，进入论辩。对话是智慧秩序的象征形式，与演说作为失序社会的象征形式相对。它恢复共同的精神秩序，这种秩序因为修辞的私人化遭到破坏。

然而，在具体情形中，对话的法则在生者中间不能实施。对手根本不会听；或者他会以修辞来回应，并因此毁坏交流的可能性；或者他会进入辩论，却在生存上不为所动，即使在理智上被击败。雅典的秩序既不是苏格拉底也不是柏拉图复兴的。苏格拉底不得不在尝试中死去。

正义没有取得胜利。对话终究是不是一种徒劳的行为？

作为对这个问题的回答，柏拉图让死亡(Thanatos)——苏格拉底之死——的力量流入对话。在《斐多篇》中，死亡成为治愈地球上患病灵魂的净化力量。生命与水下的万物相似，只能瞥见上界的一丝光亮。死亡是一种解放的力量。它使灵魂能够摆脱稠密的低层大气而生存；当目标达到，它从生命的患病状态中带来康复。弥留之际，苏格拉底对朋友的最后一句话是：“克里同，我欠艾斯库累普一只公鸡。”死亡是规范生者灵魂的力量，因为它使他们渴求摆脱自己身上所有不高贵、不正义的东西。灵魂是不朽的；死亡是生存上的切口，允许在俗世阶段已经给予灵魂发展机会之后重整状态。因此，对话的形势并不随着生命而终结。它继续进入超越；超越中对话的演讲者是不朽的判官，他可以随意许可。《高尔吉亚篇》和《国家篇》中最后审判的神话将生者中间非确定性的形势确定下来。此外，作为对话内容提出的最后审判的神话影响对话本身的本质。在《申辩篇》中，我们已经看到行为的多个层次。在政治层面，苏格拉底受到雅典人的宣判；在神话层面，雅典人受到神的宣判。对话本身是一种神话判断。在《申辩篇》中，苏格拉底使法官们毫不怀疑其他人会问他们试图通过处他以死刑而逃避的问题。“其他人”已经到来。对话是审判的继续。

67

当对话在苏格拉底、柏拉图和朋友圈子里成功开展的时候，情形完全不同。随后苏格拉底灵魂的积极力量，即它的爱欲，开始起作用。通过照着自己的形象发展其他人真正的人性，从而创造出生存共同体——这是苏格拉底爱欲的工作。它是一种与死亡密切相关的力量。爱欲的热情(enthousiasmos)与对死亡及其净化的欲望一致。通过将灵魂从表象的疾患中解救出来，死亡使灵魂朝向善；爱欲是对善的积极渴望。人不得不死，在使自己身上最好的东西成为一种永恒有生命的力量欲求中，他试图通过生产来使自己返老还童。他曾经通过出生获得生命，他希望通过在孩子中的再生来继续生命。那些心中只有肉体欲

望的人拥有肉体的孩子。那些有精神欲望的人通过在年轻人灵魂中的生产来使自己返老还童，即通过爱、照料和发展他们中最好的人来使自己返老还童。这是推动柏拉图对话世界的力量。老人苏格拉底对年轻人讲，通过他灵魂的力量，他唤醒年轻人心中对善类似的欲望。在对话交流中唤起的善的理念充盈于参与唤起行为的人的灵魂。因此，它变成他们之间的神圣纽带，创造出新社会的核心。

作为定向力量，死亡与爱在苏格拉底灵魂中紧密相联。在《斐多篇》中，哲学是临终者的实践；在《会饮篇》和《斐德罗篇》中，哲学是灵魂对理念的爱欲倾向，这个理念在人们之间创立生产共同体。爱欲支配他的生活，因为它是朝向死亡的生；他的爱欲是强有力的，因为期待通过死亡来净化的生存赋予俗世生命的小事适当的距离。在个人行为中追求善和避免不高尚的东西，灵魂的高贵得以显现自身，它赋予他超过其他人的力量，他们愿意打开灵魂接受崇高者的影响。因此，爱欲成为社会关系中的规范力量。只有高尚的灵魂被引向唤起爱欲的交流；不太崇高的灵魂仍然不关心或抵制唤起爱欲的交流。爱欲的吸引和不关心，爱欲关系中的能力和反应，创造出精神等级中的级别。如死亡的力量一样爱欲的力量逐渐变成正义的力量。

二、爱欲与世界

我们已经谈及柏拉图一生中的危机，它大约发生在公元前390年。如果《高尔吉亚篇》被认为是他当时心情的表达，那么雅典的形势必定对他来说是不可忍受的。在公元前389年，他开始了漫长的旅行，来到意大利和西西里。在叙拉古，他与狄奥尼西奥斯一世的内弟狄翁建立了友谊。公元前367年，僭主死后，狄翁认为当时是运用他对侄子狄奥尼西奥斯二世的影响来改革政府的有利时机。他恳求柏拉图来叙拉古，以他的在场来支持这次尝试。当时柏拉图已经六十岁，犹豫地接受了这个

请求。从此他涉入西西里的事务，直到公元前354年狄翁被杀。^①

1. 柏拉图与西西里

尽管在19世纪的学者们习惯低估柏拉图介入西西里政治的重要性，甚至怀疑柏拉图的信的真实性，但是最近我们面临反方向夸大的危险。将西西里旅行纯粹编号为第一次（公元前389—前388年）、第二次（公元前366—前365年）和第三次（公元前361—前360年）易于建立政治尝试之连续性的印象，贯穿大约四十年的时间。实际上，在第一次旅行之后的二十多年里什么也没发生。柏拉图的精力被用到了学园的建立和管理上，因为所有实际的效果，他认为学园是他生命中行动的最后战场。对西西里的积极兴趣的恢复是由外因激发的，其必要性是不情愿接受的。此外，恢复出现在已经完成《国家篇》之后，此时，柏拉图在文学领域忙于伟大的三部曲：《泰阿泰德篇》、《智者篇》和《政治家篇》。因此，西西里的问题与《法篇》之前柏拉图思想的形成没有直接的关联。即使就《法篇》而言，我们还得谨慎衡量西西里形势的影响。当然，在《法篇》中看到西西里改革的准则是吸引人的，《第七封信》对于《法篇》与为狄翁派所意欲的改革起草一份模范准则之间的密切关联没有留下任何疑问。然而，我们看到，《法篇》肯定不仅仅是一本政治环境下的书（livre de circonstance），即使西西里问题提供了起因的动力。

然而，当作出所有这些限制，一个事实仍然存在，参与西西里政治在柏拉图思想的形成中留下了深深的痕迹。在西西里问题上，《第七封信》确定了柏拉图思想与其时代现实之间的关系，对于理解柏拉图政治，它与《国家篇》和《法篇》的地位同样重要。它不只是一封私人信函；它具有公开信函的性质。它的起因是狄翁的朋友在宪法问题上请求

^① 关于柏拉图涉入的西西里事务，最重要的古代来源是普卢塔克关于狄翁和提摩勒昂的随笔。现代最好的记叙是Renate von Scheliha, *Dion: Die Platonische Staatsgruendung in Sizilien* (Leipzig, 1934)。

70 建议,实际上是写给“狄翁的同伴和朋友”的。然而,建议本身只占据文件相对小的一部分(330C—337E);更大的一部分由对柏拉图与叙拉古统治者之间关系的解释组成。这个更大的部分具有为狄翁和柏拉图自己申辩的性质。它本质上是对一般公众而作,与建议的关系并不紧密。此外,申辩的部分写于《第七封信》本身的出版之前,这是非常可能的。狄翁改革叙拉古宪法的尝试以不幸而告终,因而出现了以《第七封信》的形式出版各个部分的需要。狄翁被反对派谋杀,在实际的谋杀中有两个人涉入,尽管他们不属于学园,但与柏拉图圈子足够近,以至于对于一般大众而言,学园与谋杀阴谋有着不好的关联。在某种程度上消除落在学园上的阴影,这也许是公元前353年出版最终形式的《第七封信》的主要原因。

在叙拉古狄奥尼西奥斯一世的王宫,柏拉图遇到了狄翁。当时,柏拉图四十岁,狄翁也许是二十岁。关于柏拉图与狄翁之间的关系,我们知之甚少,只有一些偶尔的提示。爱欲领域并不向公众开放。《第七封信》只是显示,相比柏拉图曾经遇见的其他年轻人,狄翁更敏锐、更热情地回应柏拉图的交谈(372A—B)。然而,这次会面是“一切的开始”(327A)。在柏拉图的影响下,狄翁开始了新的生活,“更喜欢美德(Arete)而不是享受和奢侈”;他坚持过着这种新生活,令王宫的人很不赞成。公元前367年僭主死后,狄翁在叙拉古的一群朋友能说服年轻的继承者采取柏拉图的生活方式,这似乎是可能的。狄翁请求柏拉图出席,因为现在似乎出现了使大城邦的统治者成为哲学家的希望(328A)。柏拉图最后接受了邀请,尽管有很大的顾虑,因为像僭主这样的年轻人某一天会有一种冲动,第二天又会有与之相反的冲动——这种忧虑得到诸事件的充分证实(328B)。然而,我们随后再讨论柏拉图与狄奥尼西奥斯二世的关系。

从《第七封信》中,我们可以得出结论,联结柏拉图与狄翁的纽带

是最密切的身心联合。在《第七封信》的开头段落，柏拉图提醒收信者保证他们的信念(dianoia)与狄翁的一样；只有这样，柏拉图才会协助提出建议。狄翁的信念是什么？没有必要猜测，因为它们是通过与柏拉图的谈论形成的信念。狄翁的计谋是柏拉图的；后者能够以仙逝好友的名义说话，因为他们之间的联合如此紧密，以至于没有差异(323E—324B)。在先于《第八封信》的建议的方案中，柏拉图确切地指出，作为他和狄翁的“共同建议”，他不得不说什么。“我”把这个建议“理解”为狄翁自己也会这样宣称，如果他活着的话(355A)。

在《第七封信》中，柏拉图以更一般的方式详细阐述病人不得不满足的条件，如果他想要柏拉图的建议的话(330D—331D)。如果一个内科医生得给一个生活在有害于健康的生活方式中的病人提建议，他首先会要求他“转变生活”。如果病人赞同，那么建议可能扩大到其他点；如果他不赞同，自重的内科医生则不会继续治疗。同样的原则对政治建议也是有效的。如果一个城邦不需要建议，或者很显然地它不会采纳建议，柏拉图不会不请自来地去处理它，他当然不会使用强制。特别就雅典而言，他认为使用强制来对抗“父亲或母亲”是罪恶的，通过说明这一点，他澄清了自己的态度。他也不会通过无用的劝诫来离间他们，更不会扮演谄媚者，建议他们满足那些欲望，那些欲望是他自己“宁可死也不想沉溺于其中”的欲望。如果一个人认为国家的结构不完美，他应该说话，假若劝诫不是明显无用，或者如在苏格拉底的情形中将置自己于死地。然而，在任何情况下他都不必在祖国煽动暴力和革命。他所能做的就是为自己和城邦祈求最好的。

建议的条件是柏拉图所说的生存共同体。在这个条件下，他愿意向狄翁的同伴提建议，如他曾经向狄翁自己和狄奥尼西奥斯二世提建议一样；也许神会承认，第三次救赎会产生于建议(334D)。然而，对于术语的含义不应存有任何疑问。柏拉图提醒《第七封信》的收信人注意，先前由狄翁和柏拉图给予僭主的相同建议对他们也有效。他们曾

72 经建议他过一种能产生自制的日常节制的生活。因此，他会建立起一种人格，吸引忠诚的朋友和同伴（331D—E）。下一步将是团体的形成，这个团体的纽带必定在于友爱和美德的和谐（332D）。但是，除非首先他自己身上产生一种有才智、有节制的品质（emphron, sophron），否则这样的团体不会形成（332E）。如果我们将这些条件转变为现代术语，我们可以说，柏拉图要求，他提建议的条件是转向柏拉图主义和形成某种类似秩序的东西。这种秩序将是城邦复兴的核心。

对《第七封信》收信人的劝诫部分地揭示出柏拉图与狄翁之间联合的性质——尽管没有更多的部分能够进入一般的阐述。然而，十分可能的是，我们在《斐德罗篇》爱欲经历的描述（特别是252—256）中会找到更清晰的思考。在前存在中，爱人的灵魂跟随神的行列。当他们落入尘世，每个人都在寻找心爱的同伴，这个同伴在灵魂中带有他们先前追随的神的性质。宙斯的追随者希望心爱的人的灵魂拥有宙斯的性质；因此，他们询问他是否拥有哲学家和统治者的性质。当他们找到他并爱上他，他们会尽其所能增强他身上的这种性质。他们探求自己的灵魂；在对爱人身上神的性质入迷的凝视中，他们找到自身神圣的性质。因此，他们开始对他产生占有欲，就人类所能地形成自己参与神的特性。因为他们认为爱人是这种转变的原因，他们更加爱他；他们把从宙斯那里获得的东西，像酒神巴克斯的女性崇拜者，流回到（stream back into）他身上，使他尽可能像他们的神。

爱欲的联合具有神圣的性质，因为神的性质在爱欲灵魂的共同体中得以体现，如在其人神灵交的肉体中一样。然而，不是所有灵魂在前生存中都追随相同的神。只有追随宙斯的灵魂才是被选来在社会中将政治秩序之神现实化的工具。“宙斯之子”的象征符号在哲学王的爱欲倾向中有其经验基础。一个人也许可以更进一步，如希尔德布兰特在《柏拉图》中所做的那样，他指出，《斐德罗篇》中的段落似乎有意避免主格的宙斯；神的名字总是以所有格的迪奥斯（Dios）出现。然而，特

别是252E中迪奥斯狄翁的句法结构使得这些格式上的独特性极可能是暗示狄翁是柏拉图在《斐德罗篇》酒神赞歌中所赞美的关系的同伴。如果我们考虑到柏拉图为朋友写的祷文的结尾一行是“狄翁，你，使得我心中爱欲燃烧”，这种暗示的可能性会更大。 73

尽管爱欲关系的亲密性没有超越言语，却超越了书面语。通过爱欲产生的灵魂智慧不能也不必作为可教导的学说写在纸上。在《斐德罗篇》中，苏格拉底—柏拉图说，书面语是可靠的、清楚的，在这个信念下，放弃或获得一种写作上的技艺（*techne*）是简单的。写作有如绘画；产生一个画家与生活相似，但是当你问它一个问题，它会保持沉默。当言语被写下来，它们将落入不能理解它们的人手中；当它们被滥用，它们不能捍卫自己（275C—E）。然而，另一种语言铭刻在学习者灵魂中，他们能够为自己辩护，知道何时说，何时沉默。斐德罗回答道：“你意指的是理念文字（*idea-word*），它有生命，与灵魂在一起，书面语只不过是它的一个映象。”（276A）理念文字（*tou eidotos logos*）是爱欲狂热的温柔与强大表达自身的媒介；它是爱欲灵魂使彼此与宇宙和谐一致的交流媒介；它是神在共同体中具体化的脆弱动脉。

将爱欲共同体的亲密性阐述成一种学说，这种尝试比徒劳更严重：它是对神迹的亵渎。这是柏拉图在狄奥尼西奥斯二世手中不得不遭受的个人侮辱。我们已经看到，柏拉图对于僭主成为哲学皈依者这一欲望的严肃性有顾虑。他一到叙拉古，就看到顾虑得到证实，因此他将僭主的欲望提交给了不可能错的检验（*peira*）。他为他详细安排学习进程，如果一个人确实渴望，他会充满热情地按照学习进程前进，尽管有困难；只是受某种虚荣心诱使的人马上就会发现该进程是不可能的，因为它需要改变生活方式。狄奥尼西奥斯没有通过这一检验。然而，他足够自负，认为自己是一个哲学家，可以将他从与柏拉图的交谈和二手资料学到的东西写下来，并进行传播。这种违反信用是柏拉图在《第七封 74

信》中关于学说的书面出版问题上更清楚地表达自己意思的诱因。

那些出版他们无论从直接教诲、其他信息还是通过自己的发现学到的东西的人肯定什么也不懂。他自己从未直接就其哲学的核心写过东西，也永远不会写，因为它不能像其他知识一样写成文字。只有经过长期研究和训练的准备性阶段之后，理解才能获得。然后，它会像火花跳跃的火焰一样在灵魂中产生；一旦这种理解之火被点燃，它永远不会熄灭。另外，如果他认为学说可以写下来，他会自己做。但是，即使这是可能的，它也不可取。因为能够理解的极少数人无论如何都会推测出真理，在极其小的暗示下就会发现真理。其他不能理解的人会鄙视启示，蔑视它；还有其他一些人，因为他们身上没有什么东西在存在意义上被触及，他们将充满自负和过高的期望，仿佛他们掌握某种神圣知识(341B—342)。严肃的人因而不会为大众把真正严肃的东西写下来。因此，“当你眼前出现任何东西，比如立法者论法，如果他本人是一个严肃的人，它对他不可能是最严肃的事情，但是那还是可能存在于他灵魂最美丽、最高尚的地方”(344C)。《第二封信》中对狄奥尼西奥斯本人的告诫应该加入这些解释，这封信可能写于《第七封信》十年前。避免误解的最佳预防措施是用心记住，根本不写。“因此我从未就它[即哲学的本质]写过任何东西，这是为什么没有也永远不会有柏拉图自己写的著作的原因，那些以他的名字传播的著作是由已变得美丽、年轻的苏格拉底写的。”接着告诫的是要求反复阅读信件，然后烧掉它(314C)。出版是对这些问题上的“领导者和君主”(hegemon kai kyrios)不可饶恕的侮辱(315C)。

在灾难性的西西里历史上，柏拉图主义者的努力只不过是一个短短的插曲。柏拉图改革的精神在提摩勒昂对该岛秩序的重组中得到恢复，这次重组始于公元前344年，但是公元前323年内战爆发，这个先前希腊殖民地中最有希望的区域最终落入迦太基人之手，随后落入其后继者罗马人之手。

2. 给阿塔内斯的赫米亚斯的信

柏拉图主义在东方的扩张具有十分不同的历史重要性。通过公元前387—前386年的《安塔西达斯和约》，安纳托利亚的希腊城邦移交给波斯人管理。然而，在这种管理下，一个灵巧的领导人有可能为其属地获得半自治的地位。一个出身低贱的人——赫米亚斯——能够控制特洛阿斯的一些山区。他可以将领土扩大到海滨城市，至少到阿索斯；他从波斯统治者那里获得公开承认，并被许以君主头衔。他的王国首都都是阿塔内斯。 75

在赫米亚斯的扩张中，两个柏拉图主义者，即斯塞珀西斯的伊拉斯塔斯和考瑞克斯，具有决定性的影响。在学园里完成课程后，他们回到斯塞珀西斯。他们似乎建议赫米亚斯在某种程度上缓和僭主政治形式，结果是沿海诸城邦自愿加入赫米亚斯的自治区。柏拉图为西西里所计划的东西（即改革叙拉古的政府，这将使其他城邦加入霸权联盟）在安纳托利亚取得了小规模的成功。对于在赫米亚斯和柏拉图主义者统治下的政府的组织，人们无从详细了解。我们只知道，赫米亚斯把阿索斯分给伊拉斯塔斯和考瑞克斯作为特别领地，与厄里特赖城邦的条约以“赫米亚斯及其同伴”的名义作结。在伊拉斯塔斯和考瑞克斯周围很可能有一个柏拉图的圈子，因为在公元前347年，亚里士多德和色诺克拉底离开学园，到达阿索斯；在接下来几年，该城中某种像是学园继承者的事物发展起来。此时亚里士多德有个学生是他的侄儿卡利塞内斯，此人后来是亚历山大侍从中的战争史官。关于柏拉图主义的统治团体各成员间的密切关系，可以在以下事实中找到进一步的证据：亚里士多德与赫米亚斯的侄女结婚了。

作为其希腊政策的一个后果，赫米亚斯的统治以不幸而告终。他认为他的王国是即将发生的马其顿反波斯之战的桥头堡。他与腓力的谈判被泄露给波斯人；指挥随后的反阿塔内斯之战的执政官擒获了赫

76 米亚斯。在严刑拷打之下，他没有泄露腓力的计划，最后被处死。当问到请求何种最后的恩典时，他答道：“告诉我的朋友和同伴，我没有做任何哲学上不值得的或软弱的事情。”这个消息被传给阿索斯的亚里士多德和朋友们。在对亡友的纪念性赞歌中，亚里士多德颂扬了美德，在希腊为美德而死是令人羡慕的结局：像阿喀琉斯一样，赫米亚斯为了美德走向冥府。

希腊人反亚洲的领导者阿喀琉斯的主旨不仅仅是一种诗歌的美化。赫米亚斯死于公元前341年。为波斯之战做准备而与腓力二世结成的联盟可能得确定为公元前342年。这一年，亚里士多德来到培拉成为亚历山大的导师。马其顿王为伟大的儿子（当时还不伟大）在希腊搜寻最伟大的哲学家（当时还不是卓越的公共人物），这种具有传奇色彩的描写必定在某种程度上被阿塔内斯和马其顿政治关联的现实以及亚里士多德在培拉的使命部分是外交使命这一可能性所缓和。亚历山大的导师不仅是伟大的哲学家，也是赫米亚斯的女婿，他忙于可能导致希腊征服亚洲的政治谈判。亚历山大是在这种气氛中成长起来和被塑造的。实际上，我们看到阿喀琉斯的主题重新出现在亚历山大早年模仿阿喀琉斯的战争中。^①

人际关系的链条始于柏拉图的《第六封信》，这是组织阿塔内斯区域的三人联合的奠基性文件，终于阿喀琉斯第二次出征亚洲。它大约被确定为写于柏拉图生命的最后几年，即公元前350年—前347年之间。《第六封信》是写给三个人的，即给“赫米亚斯、伊拉斯塔斯和考瑞克斯”。它具有神圣宪法的特性。当他将他们聚到一起，神似乎让他们即将有好运；因为他们的友谊对彼此有利。没有什么比获得忠诚的、不堕落的朋友更加能增添赫米亚斯的力量；没有什么比将有经验的统治者的俗世智慧加到他们的理念智慧之上对于伊拉斯塔斯和考瑞克斯更

^① 关于更详细的解释及其来源，参见Werner Jaeger, *Aristotle*, trans. Richard Robinson, 2nd ed. (Oxford, 1948), Chap. 5, "Aristotle in Assos and Macedonia".

必要。“我得说什么？”对于赫米亚斯，他可以向他保证两个柏拉图主义者值得信赖，建议他无论如何都要坚守友谊。对于考瑞克斯和伊拉斯塔斯，他们应该依靠赫米亚斯，在友爱这个唯一的纽带下与他相连。无论编织得多好，这种纽带都可能会变得紧张。在这种情形中，他们应该将困难提交柏拉图；他以正义和虔敬的感情控制提出的建议比任何法术更能恢复友谊和共同体。将朋友托付给彼此，并使自己作为保护人和仲裁人成为共同体的同伴，柏拉图反思了《第六封信》本身：“你们三个人都必须阅读这封信；最好是三个人一起，至少两个人；尽可能多交流（koinê），尽可能经常读。你们必须认可它是一个契约和约束法则，因为它是正义的。你们必须以一种音乐的严肃性和玩笑性向它发誓，玩笑性乃严肃性的兄弟；你必须通过神向它发誓；神是现在和将来所有事物的指导者；就有福的人可能见到神而言，如果我们真的是哲学家，我们将清楚地见到他。”

这个文件如此清楚，几乎不需要解释。实际上，哲学家和国王已经进入友爱的生存共同体。他们的纽带是柏拉图所点燃的信念。以他的名义，他们应该彼此依恋；对于纽带的任何紧张，他们应该求助于他的恢复能力。我们看到，希腊柏拉图主义者结盟共同体的神权统治帝国的轮廓出现了，它以学园为中心。同伴之间联合的神圣象征符号是要共同阅读和反复阅读的《第六封信》。阅读它并向它发誓的仪式应该在严肃与游戏之间那种悬而未决的心态中举行，这是对待神话的适当心态。他们应该以指导之神与指导和作者之父的名义发誓——这是一种神学象征手法，在柏拉图生命的这个阶段，它可能表示《蒂迈欧篇》的神圣力量，即心灵中的理性和造物主。

第二章

《高尔吉亚篇》

78 “战争与斗争”是《高尔吉亚篇》的开头文字，其内容是向腐败社会宣战。高尔吉亚，著名的修辞学老师，在雅典是开明政客卡里克勒斯的客人。当天是会见日。高尔吉亚接待访客，准备回答向他提出的所有问题。为了一睹伟人风采，苏格拉底与弟子凯勒丰一起去了卡里克勒斯家。如柏拉图经常做的那样，他并没有明确说明论战的主题，而是通过对话形式暗示出来。高尔吉亚被群至的客人和对话时间弄得有点筋疲力尽，他让自己的弟子波吕斯开始讨论；苏格拉底把开头戏留给了凯勒丰。斗争是为了争夺年轻一代的灵魂。谁将成为未来政体的领导者：是教导政治成功小把戏的演说家，还是在灵魂和社会中创造实质的哲学家？

一、生存问题

人的实质处于危难之中，这不是一个现代意义上的哲学问题。苏格拉底向凯勒丰提议的第一个问题：问他“他是谁”（447D）。那始终是一个能够穿透形形色色观点、社会思想和意识形态网络的决定性问题。这个问题呼吁灵魂的高贵，不光彩的知识分子应付不了这个问题。

从第一个问题开始展开了对话的话题：修辞的功能、正义的问题、关于做不义的事情和忍受不义哪个更好的问题，以及不义灵魂的命运。

通过同代人对所列话题的态度，柏拉图描述出他们的特征。高尔吉亚相对轻易地被放过。苏格拉底使他陷入一个问题：修辞学老师是否也应该向学生灌输正义知识以使他们不会滥用技艺？以最佳的宣传式的口吻，高尔吉亚赞美了他的技艺，并承认演说家不得不教导正义；他谴责滥用修辞，但是他拒绝为滥用其教导的学生负责。在这一点上，对话进入辩论局面。苏格拉底也拒绝为听过他教导的年轻人的恶行负责，但是他的谴责会采取明确的形式，即将年轻人驱逐出去并与他撇清关系，违反礼仪不能被治愈。高尔吉亚不得不陷入一种尴尬的沉默，因为对话中他的弟子和信徒波吕斯的在场表明他辞藻华丽的宣传演讲不实，波吕斯不讲道德而又粗俗，这是高尔吉亚腐蚀性活动之邪恶后果的一个明显的实际教训。当年轻的波吕斯抢着来支持老师并开始痛斥苏格拉底时，他的尴尬并没有减少。

接下来与波吕斯的场景是柏拉图喜剧艺术的一个杰作。然而，潜在的严峻气氛，与当代经验一起，始终提醒我们，在一个颓废的社会，荒谬的知识分子是精神的敌人，他有足够的能力从身体上去谋杀精神的代表。波吕斯大为恼火。因为他不能把握生存的正直与理智辩论之间的差异，所以他不理解导致老师尴尬的就是他自己；他认为原因在于苏格拉底对定义的吹毛求疵。苏格拉底不该提出演说家是否能够并且应该教导正义这个问题。因为没有人会否认他知道什么是正义以及他能够教导正义，所以这个问题是违反规则的，不应该问。通过迫使他承认耻于否认的观点从而使人陷入矛盾暴露出苏格拉底明显的粗野（agroikia）。

这是苏格拉底用“我最出色的波吕斯！”来突然攻击这个不幸的礼仪老师的暗示。

首先，他巧妙地提出生存问题。他感谢波吕斯来给论辩解围。人为自己储备朋友和儿子，以便当他们变得老态龙钟、步履蹒跚之时，年轻一代又会用言行帮助他们(461C)。在对高尔吉亚教育的产品进行打击之后，他提出进入讨论的条件。条件阐述了生存问题：波吕斯不得不克制先前纵情于其中的冗长而乏味的言论，因为他讲话中没完没了的老于世故的陈词滥调使讨论变得不可能。苏格拉底的条件涉及一个问题，我们这些曾经与右翼或左翼知识分子打过交道的人对此非常熟悉。与在理智上不诚实、滥用游戏规则、通过无关的冗杂寻求避免明确观点、通过耗尽为讨论设置的必然限制的时间来获得表面胜利的人进行讨论实际上是不可能的。面对这样一些惯常做法，唯一可能的防御就是拒绝继续讨论；这种拒绝在社会上是困难的，因为它似乎违反了礼仪规则和言论自由。波吕斯立即抓住这个论据，愤怒地抗议人们不允许他任意长篇大论。但是，论战在继续。苏格拉底假装对以下想法很震惊，即在雅典这个希腊言论最自由的城邦，波吕斯被禁止随意讲话——然后提醒他，如果不允许对话者在厌倦演说的时候走开，他啰嗦的自由会损害对话者的自由。在苏格拉底威胁要离开之后，波吕斯听从了他的条件。

当苏格拉底要求承认作恶的人没有做他真正愿意的事情时，波吕斯的特征显露无遗。因为一个人只会真正想要好的东西；如果他做出不义之事，他就违背了他真正的利益。如果他在不义之事符合其利益这一错误信念中沉溺于恶行，他将会暴露他无力做自己真正愿意的事情这一事实。因此，僭主是无力的。当得出这种荒谬的结论，波吕斯再也不能克制自己。他放弃论证，开始嘲笑：苏格拉底，仿佛你不想在城邦中有能力做似乎对你好的事情；仿佛当你看到任何人随意杀害、掠夺或拘留人时你不妒忌！（468E）通过这种嘲笑，波吕斯表明了自己的生存层次。他属于这样一类人：他们虚伪地赞扬法治和谴责僭主，同时极为忌妒僭主，最期望自己就是僭主。在一个颓废的社会里，他是阻止每种秩

序尝试并为僭主出现提供大众默许 (mass-connivance) 的人的代表。此外,波吕斯提供了在社会解体的高级阶段政治瘫痪的微妙理由。他对苏格拉底的嘲笑暗示出他个人的可耻是人性的尺度。他坚信,如果有机会不因可耻的行为而受惩罚,每个人都会沉溺其中。他针对苏格拉底的发作是由真诚的愤怒所激发的,这种愤怒针对的是摧毁民众情谊、假装高人一等的人。他不能被漠视,他在坚持。他简略地描述了阿基劳斯,这个不正派的人近来通过一系列令人难忘的罪行取得了马其顿的统治地位。据苏格拉底所说,成功的僭主不得不是不幸的。这其中的荒谬很是明显。波吕斯嘲笑苏格拉底,说苏格拉底不会告诉他,他宁可是马其顿其他任何人而不是阿基劳斯(471A—D)。他可以坚持不懈,因为他知道所有最好的人在他一边。他仍然放弃了论证,因为他真心地相信没有人会真心实意地坚持与苏格拉底一样荒谬的主张。带着某种类似绝望的东西,他指责苏格拉底恶意地不想赞成他,“因为你必定无疑如我所想”(471E)。战场现在被划分得更清楚。苏格拉底向波吕斯保证,他会发现多数人会站在他那边,并提出一串雅典最优秀家族中会赞成他的名字,包括伯里克利的名字。苏格拉底会单独站在一边;但是他拒绝他的财产(也就是真理)被错误证人剥夺(472A—B)。

然而,我们还没有到达谋杀的程度。这是讨论,波吕斯已经认可苏格拉底的条件。他通过求助于人人所想来爆发并打倒苏格拉底的企图失败了。庸俗者用来使精神沉默的两大棍棒——“比你神圣”论据和“那是你的想法”论据——被证明是无效的。现在苏格拉底迫使波吕斯承认做不义之事比遭受不正义更糟糕,做不义之事而不遭受惩罚最糟糕,因此,臭名昭著的阿基劳斯比受害者更不幸,因为他躲避恶行应有的惩罚,所以还要更加不幸(479D—E)。一旦承认这一点,修辞的价值就变得令人怀疑。如果有罪者该做的事情是指控自己并寻求惩罚,那么为自己辩护以驳斥正当指控并被宣判无罪能够达到什么目的?如果修辞被用于这个目的,它也只有在那时才是有价值的(480B—

- 82 D)。然而，它实际上被用于为罪犯辩护并保护不义之财的目的。对于这样的目的，它可能有用；对于无意于不义之事的人，它没有用（480E—481B）。

波吕斯被迫承认了这一点，但他的承认是愠怒的。他不能否认结论来自前提，但结果是荒谬的（*atopa*）（480E）。与高尔吉亚一样，他尴尬不已，但是两人的尴尬有差异。因为高尔吉亚仍然有某种体面感；他意识到理智冲突所隐含的生存冲突，他的良心会搅扰他。波吕斯太麻木不仁以至于不会被良心所扰；他在理智上被打倒，但是他的失败不会触发他心中丁点的体面。然而，他仍然受制于游戏规则。

激烈的反应来自活动家，即开明政客卡里克勒斯。他一直带着渐增的惊愕和愤怒密切关注辩论的进程，现在他问凯勒丰苏格拉底对这些东西是郑重其事还是只是开玩笑。确认苏格拉底是郑重其事的以后，他突然出其不意地攻击苏格拉底：如果这是事实，整个人类生活岂不是会完全颠倒？我们岂不是在做与我们应做之事完全相反的事情（481C）？卡里克勒斯正确地意识到苏格拉底言语中的革命。这不仅仅是理智游戏。如果苏格拉底是对的，那么政客卡里克勒斯所代表的社会就是错的。既然错误的人进入了人类生存的精神核心，社会不再能够要求人的忠诚，在这一点上社会是堕落的。社会在历史上的生存处于危机之中。战斗现在到了真正的敌人那里，即腐败秩序的公共代表。卡里克勒斯毫不犹豫地就加入了战斗。

二、情感与交流

与卡里克勒斯的场景又一次由苏格拉底确定生存问题开启。他知道他不得不期待的东西，他告诫卡里克勒斯，真理仍然是辩论的指路明灯，没有舆论压力会是最没用的。现在，讲话者之间的生存差异将更准确地由不同的爱欲（*Eros*）来解释。苏格拉底爱哲学，卡里克勒斯爱

雅典的民众。^①当卡里克勒斯说他不敢驳斥他的爱；他是那种奉行“它们是我的意见，如果你不喜欢它们，我可以改变它们”这种观念的政客（481D—E）。以寥寥几个含义丰富的句子，柏拉图已经提前确定了讨论的必然进程。《国家篇》区分了好的爱欲与恶的爱欲，后来的这一发展已经在苏格拉底和卡里克勒斯的两种爱中得到暗示。《高尔吉亚篇》揭示出爱的变形这一观念起源的情境。处于危机之中的问题是堕落社会中交流和可理解性的问题。苏格拉底和卡里克勒斯之间的生存差异是否如此之大，以至于两人之间的共同人性这一桥梁崩塌？在《泰阿泰德篇》中，柏拉图进一步将敌人描述成野兽，但是他注意到在私人对话中挠一挠粗俗者的坚硬外壳并触动他心中一点被弃的人性是可能的，他仍然选择修复共同体。因此，这座桥并未崩塌；但是它在双方的支撑点在哪儿？在行为原则层面找不到支撑点，因为这正是“战争与战斗”参与者相遇的层面。在政治层面，任何妥协都是不可能的；腐败的城市（*città corrotta*）的政治形式是内战。波吕斯的例子已经表明，生存理解并不必然跟随理智共识而来。如果能够找到的话，交流层面在更深的地方。现在柏拉图必须呼吁这一更深的层面，否则的话，他与卡里克勒斯的辩论就会再次发生与波吕斯辩论时的生存无结果状态。柏拉图用情感（*pathos*）这一术语来命名这个更深的层面（481C）。

情感是人所共有的东西，尽管情感在不同方面和强度上会出现差异。情感指明的是一种消极的经验，而不是行为；它发生在人身上，由人来承受，决定性地降临在他身上，触及他的生存核心——例如爱的体验（481C—D）。就暴露于情感而言，人人平等，尽管他们在应付它并将体验并入生活的方式上大为不同。甚至这本柏拉图的早期著作就带有埃斯库罗斯的风格，暗示出所有人体验到的疾病可能产生人人各异的感知。情感共同体是交流的基础。将人区分开来的麻木不仁且

^① 对这一场景更具体的解释不得不带上同性爱欲的意味；苏格拉底称哲学是 *ta ema paidika*（绵羊般的孩子）（482A）。

84 得到理智支持的态度背后隐藏着将人们联系在一起的变迁。不管理智观点会多么错误和荒唐，核心处的情感具有当下体验的真实性。如果一个人能够深入这个核心，并且在他心中重新唤醒人的条件（*conditio humana*）的意识，生存意义上的交流就成为可能。

情感层面交流的可能性是使《高尔吉亚篇》中的讨论有意义的条件。如我们所说，在这个时刻有必要提示一下，要不然接下来与卡里克勒斯的辩论就没有意义。至少突围到情感的可能性必定是开放的。然而，这并不意味着行动会成功。卡里克勒斯不会比波吕斯更容易被争取过来。在政治层面，悲剧会按常规进行并发展到杀害苏格拉底的地步。但是，当呼吁仍然无效时，可能的情感共同体有何意义？如果我们想理解《高尔吉亚篇》的结论，我们必须意识到僵局的严重性。僵局意味着在历史上和政治上人性的纽带已断裂；波吕斯和卡里克勒斯在人类联合的界限之外。如似乎是必然结果那样，这是否意味着他们应该被当作危险动物立即杀死？《高尔吉亚篇》的回答是明确的“不”。在《申辩篇》中，苏格拉底告诫法官们，其他人会步他后尘，再度坚持问这个他必须为之而死的问题。预言实现了；现在是柏拉图，他在问这个问题，如我们将看到的，他处于遭受苏格拉底命运的危險之中。但是，重复是无意义的牺牲；除了组织一场以消灭雅典民众为目的的革命，还有别的选择吗？《高尔吉亚篇》的结论阐述了即使在具体社会层面已经瓦解的时候也能维持人类共同体的条件。条件是对先验的人类共同体的信念。人类诉求仍然不可穿透的作恶者的硬壳将在死亡中分崩离析，让灵魂裸露在最终判官面前。今生打乱的秩序将在来世恢复。按照心的逻辑（*logique du coeur*），死者的审判是今生交流失败的解决办法。我们后面会回到这一点。现在我们必须意识到，在卡里克勒斯的场景一开始，柏拉图就提醒我们注意，情感共同体是为死者的审判做准备，作为在生者中间没有实现的生存交流对话的先验继续。

三、颠倒的生存哲学

苏格拉底的爱欲(Eros)是该场景的主宰。卡里克勒斯不得不驳斥的不是苏格拉底,而是他的所爱,即哲学之真;如果他不驳斥爱,那么不和谐会响彻一生,卡里克勒斯将永远不能与自身保持一致(482B)。卡里克勒斯拒绝与爱欲情感保持一致的诉求。就他个人而言,他作为开场白的冗长回答(482C—486D)对生存问题作出了解答。卡里克勒斯通过颠倒苏格拉底的诉求来否定它;他通过将它降到凡夫俗子的层面来颠倒它。通过揭示对手不在生存交流之中时论辩的双重含义,柏拉图实现了一种非凡的戏剧效果。苏格拉底遏制了波吕斯冗长的虚夸言论,通过告诫卡里克勒斯,面对与真理之爱相一致的法则,求助于大众观点一点用处也没有,他已经将问题尖锐化。现在,卡里克勒斯颠倒这些告诫,称呼苏格拉底是彻头彻尾的demegoros,即通过迎合大众偏见获取胜利的大众演说家。此外,当他指控苏格拉底以一种具有煽动性的方式大声说话的时候,他嘲笑苏格拉底情感的话题,因为当苏格拉底促使他承认演说家不得不教导正义的时候,他设法使波吕斯遭受(pathein)高尔吉亚曾遭受过的不幸(pathos)(482C)。苏格拉底通过激发本性(physis)与法(nomos)之间的冲突这种诡计来获得优势。按照法,一个人会说作恶比遭受恶更糟;从本性上说,遭受恶更糟。高尔吉亚和波吕斯害怕违犯惯例,这使他们陷入矛盾之中(482C—483A)。

显然,卡里克勒斯不是平庸的对手。他不准备像前任那样陷入三心二意的立场的矛盾之中。他用自己的生存哲学来匹配苏格拉底的生存诉求。苏格拉底将情感理解为人暴露于触及其生存核心的经验,而在卡里克勒斯手中,它变成了讨论中的不幸。情感变为竞赛上的挫折,这指出了卡里克勒斯对生存的阐释的方向。生存不能用对善的爱欲来理解,而必须用更强的或较弱的本性来理解。本性是根本的实在,本性的胜利断言是生命的意义。对苏格拉底而言,灵魂秩序起源于神秘主义

者的爱欲倾向，现在被当作较弱本性发明的用来限制更强本性的惯例撇在一边。没有人更愿意遭受不正义而不是行不义之事；这样说的人具有奴隶本性；具有主人本性的人都不会认可这一点（483A—C）。这不是像波吕斯一样的二等无赖的态度，他们意识到自己是下层民众；这是从生存的相反立场对价值进行有意的重新评估。卡里克勒斯知道，只有使苏格拉底的立场无效，他才能够保持这一立场。以他对本性与法的区分，他击中了苏格拉底爱欲倾向的实质：“你只是假装你在寻求真理！实际上，你只是在传播对于大众仍然是一种庸俗诉求的东西！”

（482E）波吕斯仍在绝望之中：一个人怎么能够怀着像苏格拉底一样疯狂的主张？卡里克勒斯知道其动机：苏格拉底跟其他每个人一样也在游戏之中，他是通过可敬的伪装来寻求支持的煽动者。卡里克勒斯也了解意识形态，他识破苏格拉底，揭示出观念背后的可疑动机。对苏格拉底生存立场的理论攻击成为对煽动者的政治攻击。

但是，为什么政客卡里克勒斯对道德的布道者会如此激动，这种道德会使奴性国民心满意足，而不会妨碍高人识破诈骗行为？形势是复杂的。实际上，苏格拉底的诉求对政客充满着真正的危险。将惯例描述为发明，这意味着发明者自身在他意识的某个层面意识到道德原则的人为性。没有人会与苏格拉底为伍，每个人都妒忌僭主，在这一点上，波吕斯足够坦率。因此，惯例的束缚因僭主政治受害者的纵容而有所缓和。当社会已经到达这种腐败程度，卡里克勒斯认为这非常称心，对犯罪行为的和谐纵容确实会被这样的人扰乱，他试图说服人们惯例不是惯例，它们的真实性可以通过求助于它们起源于其中的生存体验来确定，必须严肃对待它们。如果人民中相当一部分人迷恋上苏格拉底的布道，形势将使卡里克勒斯那类人不快。

87 然而，除了害怕苏格拉底取得大众成功外，卡里克勒斯抵制的东西还有很多。对话的情境不是人民集会的情境。统治阶级的成员也在其中。在这样一群人中，苏格拉底的主张不合口味。这与波吕斯的抱怨相

同。但是，波吕斯是愤怒的，因为苏格拉底没有表现得像大众，而卡里克勒斯抗议苏格拉底没有表现得像上层绅士。因此，尽管卡里克勒斯随后的评论具有潜在的威胁性质，却有一种并非完全敌意的性质，劝苏格拉底改善其方式。它们具有特殊的吸引力，因为它不大可能作为年轻人对历史上的苏格拉底的评论，也因为它们包含一些并不完全符合苏格拉底生活环境的细节。这些劝诫具有自传的风格。卡里克勒斯以一个家庭朋友或向柏拉图坦诚相告的方式滔滔不绝。

卡里克勒斯以澄清“正义”和“非正义”术语开始劝诫。因循守旧的立法者以这样一种方式定义正义，他们恐吓会胜过他们的更强的人，如果一个人渴望比别人拥有更多（*pleonektein*），他们宣称这是可耻的、不正义的（483C）。惯例意义上的正义和不正义被区分为对平等的渴望和对贪婪（*pleonexy*）的渴望。然而，在本性上，贪婪是正义的；无论在人类世界还是在动物王国，无论在民族还是在城市，正义秩序是强者对弱者的统治（483C—D）。^①创造历史的人遵循这一自然法则；薛西斯对希腊的入侵还能基于什么其他的理由而被认为是正当的？显然不是基于我们从小就教导我们最好、最强的人的以便于能够像驯化幼狮一样驯化他们的习惯做法。如果一个人拥有足够的力量，他会毁坏所有这些魅力；奴隶会在反叛中崛起并成为我们的主人；正义之光将会放出光芒。要是苏格拉底能放下哲学，转向更重要的事情，他就会理解这一点。如果人们只是在年轻岁月里适度追求哲学，那么哲学将会成

88

^① 贪婪的问题与“颠倒的”生存哲学紧密相联。当17世纪新的生存哲学重现时，贪婪的问题也再次出现。洛克做出了奇特的尝试，他将贪婪当作传统的正义进行传播；通过将政府改造为保护贪婪所得的机构，他将“比别人拥有更多的欲望”制度化。

的动机一无所知。^①当这样的人从事贸易或政治，他们会出洋相，正如重要人物在哲学讨论中会出洋相一样。^②一个人必须兼备这两种教养，并恰当地使它们保持平衡。因此，年轻人对哲学感兴趣并不丢脸；相反，哲学研究适合自由人，忽略它的人永远不会是一个有着崇高志向的上等人。但是，沉溺于哲学又使人变得女人气；他可能害怕受人瞩目的公共聚会；他会在角落里转悠，有三四个仰慕青年，但永不会像自由人那样大声说话。卡里克勒斯请苏格拉底相信他的善意和感情；他问他是否以处在哲学家那为人所诟病的软弱无助的位置为耻。如果某人因没有做过的坏事而被逮捕，他会做什么？他可能困惑不已，不知道说什么；在法庭面前，他甚至不能为自己辩护以免于死刑。在敌人面前不能为自己辩护的人的价值是什么？也就是说，别人可以不受惩罚地去攻击的人的价值是什么？^③

卡里克勒斯的观点取决于将好的和正义的等同于更强本性的自我断定式的表达。劝诫过后，卡里克勒斯与苏格拉底之间的辩论证明，这种立场是站不住脚的。我们不需要从细节上去理解这场长长的辩论（486D—522），但是我们必须找出苏格拉底的主要论据，因为至今它们仍然是一系列用于反对“颠倒的”生存哲学的经典论据，这种生存哲学是启蒙和实证主义的文明时代的特征。我们会发现相同的理论情境重现在18世纪和19世纪。

卡里克勒斯的观点具有这类存在观所特有的根本性弱点。卡里克勒斯并不真正否定美德的相对等级。他并不准备否定勇气高于怯懦，或者智慧高于愚蠢。当他将好人等同于强者的时候，他的行动是基于一个含混的前提，即他自己所代表的贪欲与美德在社会上的成功之间存

① 参见边沁对“苦行者”的攻击。

② 在劝诫的这个部分，我们可能得看一下《泰阿泰德篇》中的转向的起源。

③ 卡里克勒斯讲话的这一部分显然是自传式的。我们要意识到柏拉图在雅典的处境，以及这种建议对于一个意识到自身品质的骄傲的人的影响。

在既定的一致，对此他看得不太清楚，但还是按照惯例给予了赞同。在辩论中，苏格拉底指出了能够反驳既定和谐的事实，通过使用这一技巧使卡里克勒斯陷入其存在观的评价与影响之间的矛盾。

首要的且最明显的抨击直接驳斥权力与善的一致。卡里克勒斯声称，最强者的统治就是正义。现在苏格拉底提出一个问题：足够多的下等人是否不可能比更好的人强？如果不可能，那么强化了可鄙习俗的众多弱者是否不是更强的人？根据本性而来的正义用以反驳根据习俗而来的正义的论据最后会不会失效？一群奴隶给他制定法律，因为他们碰巧在体力上更强，卡里克勒斯对这种想法感到愤怒。他立即退而坚称，当他说“更强的人”的时候，他当然是指“更优秀的人”。因此，最适者生存意味着最优者生存，对这一原则的第一次辩护失败。

最后，卡里克勒斯将“优秀的人”定义为国家事务中最明智、最勇敢的人。他们应该是统治者，如果他们比国民拥有更多，这是公正的(491D—E)。苏格拉底以一个问题进行反驳：他们是否应该比自己拥有更多？这个问题又让卡里克勒斯爆发了。一个人不应该统治自己。相反，善和正义在于欲望的满足。如果能施以手段，“奢侈、放纵、自由”(tryphe, akolasia, eleutheria)也能成为美德和幸福(arete, Eudaimonia)；任何与此相反的话是无用之人装饰性的话(492C)。对苏格拉底而言，提出这样不光彩的、连卡里克勒斯都难为情的欲望并不难。但是，他变得固执起来，坚持将幸福等同于欲望的满足；他拒绝在好的满足与坏的满足之间做出区分(495B)。

卡里克勒斯的反对为苏格拉底引入以下问题提供了机会，被卡里克勒斯承认为好人的人(例如聪明的和勇敢的人)是否比被当作下等人的人(如懦夫)感受到更多的满足。探究的结果是，一个懦夫很可能比一个聪明勇敢的人体验到更多的满足。因此，通过卡里克勒斯的推理，懦夫必定被认为是更好的人，因为他们体验到享乐主义意义上更多的幸福。最后，矛盾迫使卡里克勒斯承认好的满足与坏的满足之间的差异。

伴随着这种承认，卡里克勒斯的论据不复存在。苏格拉底能够一步步地迫使对手不情愿地赞成正确的生存哲学，后来《国家篇》的立场正是起源于此。在当前背景下，我们得将注意力集中在卡里克勒斯和苏格拉底—柏拉图之间在生存意义上的不和和对政治腐败的批判分析上。最重要的是，现在苏格拉底以一种更激进的方式继续探讨关于交流的问题。只有灵魂状态良好时，它才能称之为合法的 (nomimos) (504D)；只有当它拥有正当秩序 (nomos) 时，它才能够进入交流 (koinonia) 之中 (507E)。情感最多是共同体的前提；要实现它，爱欲必须被导向善，烦扰的激情必须受到节制 (sophrosyne) 的限制。如果贪欲不受限制，人会过着一种强盗 (lestes) 的生活。这样的人不可能是神或其他人的朋友 (prospheles)，因为他不能交流，不能交流的人不能心存友爱 (philia) (507E)。友爱是柏拉图用来表示生存共同体状态的术语。友爱是人与人之间的纽带；也是天与地、人与神之间的纽带。因为友爱与秩序渗透于万事万物，所以宇宙被称为秩序 (kosmos)，而不是失序或放纵 (akosmia, akolasia) (508A)。

四、权威的转移

生存中的秩序的意义被重新确立。现在可以接着认真地讲苏格拉底和卡里克勒斯之间的生存问题。苏格拉底重申了恶的次序：(1) 遭受不义是糟糕的；(2) 行不义之事更糟糕；(3) 最糟糕的是，继续停留在因为做了不义之事而导致的灵魂失序状态中，而不去经历通过惩罚达到的对秩序的恢复。哲学家易受到耻辱的对待，现在我们可以在秩序哲学的层面上遭遇来自卡里克勒斯的嘲笑。卡里克勒斯采取的立场是，91 有效地保护自己免遭不义最为重要。苏格拉底主张，对抗不义的安全代价可能太高。如果一个人获得权力地位，或者是统治者的同伴，他可以最有效地避免遭受不义。僭主处于对抗不义的安全的理想位置。关

于僭主的本性毫无疑问；只有具有相似的本性，僭主的同伴才能为他所接受，也就是说，只有在他纵容统治力量的不义的情况下才行。僭主政治的同伴也许能够避免遭受不义，但是他的腐化必然会使他行不义之事。卡里克勒斯热情地表示赞成，并又一次提醒苏格拉底，僭主的同伴会掠夺并杀害不效法僭主的人。辩论接近高潮。卡里克勒斯的嘲笑只有对他自己这种人有效。在准备死亡的人面前，它们则无效。苏格拉底的回答是，你是否认为所有忧虑都应该以延长生命为目的（511B—C）？“真正的人”并不是如此钟爱生命，在有些情形下，他不再在意活与不活（512E）。论据还没有直指卡里克勒斯个人，但是我们感觉到气氛的紧张达到了某种程度，在这种程度上，通过纵容行为，在对于苏格拉底的（抑或是他自己对柏拉图的）谋杀上，卡里克勒斯要承担共谋的责任。卡里克勒斯鄙视的社会惯例正逐渐失去作用；本性的宣扬者被迫意识到，他是直面受害者的凶手。这种状况对我们当中某些人非常具有吸引力，他们发现自己处于柏拉图的立场，并在今天交往的人当中认出明天会纵容对我们的谋杀的那些充当掌权者喉舌的知识分子。

然而，把谋杀罪这个罪名加在卡里克勒斯个人身上太抬举他了。整个社会是腐败的，腐败的过程并不是始于昨天。卡里克勒斯不过是其中一类；他甚至可能使自己陷入他正在使之加深的泥淖之中。根据自己的是非观，苏格拉底提出有关好政治家的问题。现在，好与坏是通过推进或破坏生存秩序来定义。以生存秩序来论，如果在他的统治下，公民变得更好，这个政治家是好的；如果在他的统治下，公民变得更糟糕，这个政治家是坏的。苏格拉底回顾了雅典历史上的骄傲：地米斯托克利、伯里克利、西蒙、米太亚德；根据自己的标准，他发现他们不是好政治家。他们用码头、港口、城墙和税收使这个城市膨胀，他们没有给正义和节制留下空间。证明他们统治的邪恶特征的确凿证据是公民针对他们行使的极度不正义，而改善这些公民一直是他们的任务。现在这代人是

恶的继承人，恶是通过这些“伟大”政治家的连续统治积累起来的。像卡里克勒斯和亚西比德这样迎合大众邪恶激情的人很可能变成他们的受害者。带着遵从政治习惯并成为民众中的谄媚者的劝告，卡里克勒斯想要什么？卡里克勒斯是否严肃地在建议苏格拉底加入仍在进一步腐化社会的人的行列？宣扬将恢复某种秩序的真理难道不是他的任务吗？但是，卡里克勒斯不能摆脱他的邪恶圈子。他只能反复重申，苏格拉底所面临的后果将不好。

苏格拉底的回答确定了柏拉图的立场：毫无疑问，后果可能不好；谁不知道在雅典任何人都可能遭受什么；如果他被处以死刑，那也不足为奇；相反，他期待这样的命运。他为什么期待死亡？因为他是关心真正的政治艺术的少数人之一，是那个时代唯一像政治家一样行动的人（521D）。

最后这个表述在许多方面是重要的，柏拉图以此声称自己是那个时代真正的政治家。在《高尔吉亚篇》的结构中，这个主张摧毁了卡里克勒斯借以给人公共行为建议的权威。作为暴虐杀人犯的帮凶和国家的腐化者被宣判有罪的人不代表精神秩序，任何人都没有义务尊重他的话。公共秩序的权威取决于苏格拉底。关于柏拉图与雅典的关联，这个主张将着迷于“爱民众”[魔鬼爱欲 (*demou Eros*)，513C]的政治家视为苏格拉底—柏拉图所代表的生存秩序的“对手” (*antistasiotes*, 513C)；权威秩序从雅典人民及其领导者转移到柏拉图个人身上。尽管这种转移对许多人来说可能是惊人的，但是柏拉图的陈述被证明在历史上是正确的。卡里克勒斯所代表的秩序在耻辱中陨落；柏拉图所代表的秩序比雅典更为恒久，它到现在也仍然是没有放弃西方文明传统的人的灵魂秩序中最重要的组成要素之一。

五、死者的审判

权威从雅典人向柏拉图的转移是《高尔吉亚篇》的高潮。然而，转移的意义和新权威的来源仍然需要得到澄清。让我们回忆一下处于危机之中的是什么。权威的转移意味着，新的公共权威使作为历史上一个民族的公共组织的雅典的权威无效并取而代之，这个新权威就是柏拉图本人。这是革命。它甚至不仅仅是一场普通的革命，其中新的政治力量与旧的政治力量展开权力之争。柏拉图的革命是呼吁精神复兴。雅典人民已经丧失了灵魂。雅典民主的代表卡里克勒斯在生存意义上是失序的；雅典历史上的伟人们是国家的腐蚀者；雅典的法庭可以在身体上杀死一个人，但是他们的判决不具有惩罚所应有的道德权威。一个民族根本的存在理由在其自身历史中与神同在，但它现在已经消失；考虑到她现在的样子，雅典没有理由存在。《高尔吉亚篇》是对雅典人的死刑宣判。

但是，作出判决的权威的本性是什么？在《高尔吉亚篇》末尾处，柏拉图通过死者审判的神话来显示这一点。卡里克勒斯反复提醒苏格拉底，等待着他的命运在雅典法庭掌控之中。苏格拉底最后的回答是，他宁愿带着正义的灵魂而死，也不愿带着不义的灵魂去往另一个世界。因为，在所有恶中，这是最后的也是最坏的恶（522E）。他在神话中表明了下定这种决心的理由。

人的命运法则起源于克洛诺斯时代，它在诸神中间仍然有效：过着正义的、圣洁的生活的人死后将去往极乐岛，而过着不义的、不虔的生活的人将去往地狱接受惩罚。在克洛诺斯时代，甚至直到最近的宙斯时代，审判就在人要死的这一天宣布；人和判官都活着。结果时常发生正义的误判。因为人“穿着衣服”，身上的衣服掩盖了灵魂的真实品质；判官在正确感知他们面前的灵魂的状态时也“受到衣服”的束缚。对于误判的抱怨到了宙斯那里，他改变了程序。现在，审判下达给死后 94

的灵魂；宙斯死去的儿子米诺斯、拉达曼提斯和埃阿科斯坐在判决席上（523—524A）。剥去肉体，灵魂显示出美丑；因为没有任何东西表明它们的尘世地位，所以判官可以公正无私地审视它们，可以正确地将他们送往极乐岛或地狱。惩罚的目的有两方面。灵魂通过暂时的痛苦来受到严惩，除非它们太坏；然而，一些灵魂无可救药，它们永久的苦难将使那些还可以改善的灵魂充满恐惧，并因此有助于对它们的惩罚。（如果我们相信荷马的权威，）遭受永久惩罚的彻底坏的灵魂似乎总是这样一些人的灵魂，他们作为肉体存在是统治者和当权者；因为有权者总是犯下最大的罪。然而，如果一个好灵魂出现在判官面前，它很可能是这样一个人的灵魂，他曾经是哲学家，一生都克制着不去干涉他人的事情（526C）。

《高尔吉亚篇》的神话是柏拉图最早关于秩序与历史哲学的诗歌。意思非常简单。然而，通过一种更为不同的象征手法，它在基本形式中包含了后来在《国家篇》、《政治家篇》和《蒂迈欧篇》的诗歌中所表达的意思。当前神话的价值在于基本的简练以及它与其中表达的经验接近。

他实际上是在讲述“真理”，苏格拉底用这一告诫开始故事，即使卡里克勒斯认为这个神话不过是一个美丽的故事（523A）。以省略的形式，柏拉图提出了神话的真理问题，这个问题在《蒂迈欧篇》中成为详尽讨论的对象。因此，我们将遵循与其他神话的分析相同的程序，也就是说，我们不会寻找“美丽故事”层面的“真理”，而是把象征符号变为它们表达的灵魂经验。第一个可以这样来转变的象征符号是克洛诺斯时代和宙斯时代。它们代表神话时代和差异化自主人格的历史顺序。在《高尔吉亚篇》中，柏拉图引入它们是为了鉴定死者审判程序上的变化。在克洛诺斯时代，并且“直到最近的宙斯时代”，灵魂在它们仍然是“活的”的时候被审判；也就是说，审判因为关注灵魂的世俗地位而有所偏袒。现在，灵魂在“死”后被审判，也就是说，它们裸露着，不用关

注世俗地位。审判模式的改变是“最近的”；也就是说，柏拉图谈到的是历史上由苏格拉底开创的新的灵魂秩序。在新的安排中，赤裸的灵魂受到“宙斯之子”的审判。宙斯之子是新时代的人，是哲学家，主要是柏拉图自己。宙斯之子是“死的”。因此，我们得确定神话中“生”与“死”的符号意义。

对话本身中的补充评论已经为神话中死的意义做好了准备。当卡里克勒斯赞美享乐幸福的生活时，苏格拉底指出，在这种情形中，生命可能是某种可怕的东西（*deinos*）。欧里庇得斯可能是对的，他说生是死，死是生。最可能的是，在这个时刻，我们得被认为是死的；某个圣人的话可能是对的：肉体（*soma*）是坟墓（*sema*）（493A）。^①因此，灵魂的真实生命将是它免受肉体束缚的存在，在先于或后于其现世埋葬（*entombment*）的生命中。关于灵魂先在和灵魂不灭的含义，柏拉图在其他对话中详细地表达了自己的意思。灵魂先在的象征手法在《斐德罗篇》的神话中被给出。让我们回忆一下澄清“宙斯之子”的含义的那一段。在《斐德罗篇》（250B）中，柏拉图谈起“当我们[即哲学家]在追随宙斯”时那种幸福的生存状态，在那时可以看见通过回忆而被记起的永恒存在的形体。关于灵魂不灭的观念，特别是关于灵魂在来世的净化，《克拉底鲁篇》（403—404B）中有重要的一段。在这一段中，柏拉图拒斥人们对阴间统治者的恐惧，认为它是无根据的。他的名字普鲁托和哈迪斯表明他是富裕的，因此并不需要我们任何东西，而且他了解所有高贵之物。如果和他住在一起的灵魂确实有理由害怕他，至少有时他会逃走。但事实是，他们愿意与他住在一起；他们通过积极的欲望与他联结在一起；因为他拥有美德知识，他给灵魂指出完美的道路。然而，在生命中，灵魂还没有充分发展出这种完美的欲望。这是为什么普鲁托要在他们摆脱肉体激情的束缚之后才要他们的理由。只有死后，他

96

^① 生命作为灵魂埋葬在肉体中的意象重现在其他情境中。例如，在《斐德罗篇》250C中，柏拉图谈及处于仍然“纯洁而未被肉体埋葬”状态之中的灵魂。

们才会不受干扰地追随对美德的欲望 (*peri areten epithymia*)。通过这种欲望,普鲁托将灵魂与自己相联,因为在这种关联中,灵魂最终将实现净化,只要他们老是受到“肉体的恐惧和狂暴”的困扰,他们就不可能实现这种净化。因此,使灵魂经受阴间的净化之苦无需强制;相反,在这里灵魂最后可以自由地经受它欲求的净化,这种净化在俗世生存中受到肉体障碍的阻止。

在《高尔吉亚篇》中,多个段落阐明了生死符号的神话作用。死意味着灵魂埋葬在俗世肉体中,或者意味着摆脱肉体。生意味着俗世的生存,或者意味着灵魂摆脱肉体的狂暴。不同含义之间的转变是《高尔吉亚篇》丰富性的来源。

让我们从历史层面的象征符号的含义开始。在历史—政治进程中,像卡里克勒斯一样贪婪地活着的人是“死的”,他们被埋葬在肉体的激情和狂暴之中;他们受到“生者”的审判,即受到哲学家的审判,这些哲学家让死的体验渗透灵魂,因而在摆脱肉体激情的自由中实现生,一种从死亡的角度来思考 (*sub specie mortis*) 的生。权威的转移意味着灵魂之生克服俗世激情之致命性。然而,灵魂之生与肉体之坟墓之间的张力“最近”才在历史上出现。以前,在神话时代,生与死的区分没有这么明显;在那个时候,俗世存在很容易被误认为是灵魂之生。灵魂首先得通过死的体验与肉体相分离。只有当死亡进入灵魂,它才能清楚地同肉体的坟墓区分开来;只有那个时候,它的非肉体本性才变得可以理解,即灵魂与宇宙一起生存的共同永恒性和灵魂秩序的自主性。在灵魂的发现与解放上,苏格拉底的生与死是一个决定性的事件。苏格拉底的灵魂通过其爱欲倾向被导向善;善用其永恒的实质侵入灵魂,从而创造出超越肉体激情的灵魂的自主秩序。通过这种净化,俗世存在中的灵魂获得其永恒的灵魂不灭的特征。苏格拉底的生是灵魂通过死侵入俗世存在而得以解放的伟大典范;对苏格拉底的模仿 (*imitatio socratis*) 成为其追随者尤其是柏拉图的生的秩序。只有现在,即当宙斯之子已

逝，死将他们包含在生之中的时候，灵魂的净化才显示为生的真正意义；只有已死的灵魂拥有使它们能判断“生者”的敏锐视角。因此，判官的权威是死对生的权威。

但是，那些在存在中未能拥有死的体验并通过这种体验获得灵魂之生的人的地位是什么？这个问题取决于历史作为一种有意义的秩序（即作为启示过程）的问题。神性在历史中的显现在本体论上是真实的。人民和诗人的神话事实上被灵魂的神话取代。古老的神话处于完全衰退之中；它受到贪婪和理性的腐蚀，高尔吉亚、波吕斯和卡里克勒斯证明了这一点。实际上，通过苏格拉底显示出的灵魂秩序已经成为神人关系的新秩序。这种新秩序的权威是无法逃避的。将自己埋葬在肉体存在的坟墓之中（卡里克勒斯的逃避手段）毫无用处；始自古老神话的路不是引向本性的黑暗，而是引向灵魂之生；灵魂必须死，摆脱肉体，站在判官面前。甚至那些愠怒而固执地遭遇它的人也秘密地理解着新秩序，因为这种秘密理解将对话者联系在一起（至少为了对话的持续），我们想起《克拉底鲁篇》中的那个段落。“对美德的欲望”是存在的，即使它受到肉体狂热的掩盖；当肉体障碍被移除，它将自由地占主导地位。就对话是生存交流的尝试而言，它是将灵魂从激情中解脱出来并使它摆脱肉体的尝试。苏格拉底向对话者说话，仿佛他们是“死的”灵魂，或者至少仿佛他们是能够死的灵魂。在苏格拉底一方，对话至少是试探性地将他人提交死的净化。因此，死者的审判部分地在对话中展现，同时具体地在苏格拉底穿透对话者的“肉体”直至其赤裸灵魂的尝试之中展现。他试图让以死威胁他的人死，并以此获得生。因此，在他完成神话故事之后，苏格拉底最后一次转向卡里克勒斯，提出他自己的劝告，以作为他先前友好劝诫的交换。他请卡里克勒斯放心，他相信判断之真，他希望将灵魂不受玷污地呈现在判官面前；他竭尽全力劝所

苏格拉底预言的命运。“按照我的劝说”——他将把卡里克勒斯引向今生来世的幸福（Eudaimonia）（527C）。现在，对生存的渴求得到了某种终极权威的支持，这种权威要求坦然地服从无可避免的审判：进入由那些灵魂被死亡解放并且能面对审判的人所组成的共同体之中。

灵魂的俗世存在与其不灭性质之间的障碍被消除。净化是存在对于那些处于脱离肉体的边界的灵魂的意义。灵魂在俗世生存中未曾实现的净化将在来世实现。因此，灵魂在来世必须经受的惩罚（timoria）与它在今生为了净化必须经受的惩罚并无二异。净化性的惩罚是一个社会过程；它可以由神或人来实施。可被它感动的人是罪行（hamartemata）可治愈的人；他们能够通过痛苦和苦难来接受净化。要从“今生或来世”的恶（adikia）中解脱出来，除此之外别无他法（525C）。在通过“今生或来世”的苦难进行净化的观念中，我们又能够感受到埃斯库罗斯的智慧风格，即把苦难作为神和人伟大的心灵法则。

因此，可治愈的灵魂将永久地处于审判之中；我们可以说，能永久地面对审判感受自身是可治愈灵魂的标准；正如别尔嘉耶夫曾经对这个问题的阐述，“只有好的灵魂才处于地狱之中”。然而，如果不是在存在意义上而是在教条意义上来理解，这个观念具有意外的后果。如果来世惩罚的象征符号被误认为是一个教义的假设，不太好的灵魂会得出结论，他们会等待来世，看看那时候会发生什么；如果在任何情况下苦难是灵魂的命运，他们可以等待后世中的那份苦难（这不过是一个教条式的主张），同时从使人快乐的犯罪行为中获得乐趣。这是与教义脱轨的心理中的一个问题，类似于曾经出现在加尔文主义中的问题：如果灵魂的命运已经注定，一些人可能得出结论，他们做什么并不重要。对于这种心理上的脱轨，即通过对神话存在真实性的自以为是的误解，柏拉图通过对不可治愈灵魂永恒的咒诅这一威胁预先进行阻止。在神话的象征手法中，永恒的咒诅与灵魂神话层面的拒绝交流相互关联；从

生存的角度看，永恒的诅咒意味着自我施行的绝罚。历史上神性的启示继续前进；权威由与神为友的人来决定；罪犯什么也不能实现，除了灵魂万劫不复。

第三章

《国家篇》

一、《国家篇》的组织结构

100 《国家篇》是一篇相当长的对话，通过戏剧场景和讨论的主要话题得以阐明。然而，分析必须不断涉及的组织并没有用外在的细分方式来标记。人们只能通过手稿的卷、章和斯特方(Stephanus)页码以及印刷的传统来指称《国家篇》的段落。因此，为读者提供以下大纲是必要的：

《国家篇》的组织结构

序言

- (1) I.1 327A—328B 下行到比雷埃夫斯
- (2) I.2—I.5 328B—331D 克法洛斯。老一代的正义
- (3) I.6—I.9 331E—336A 玻勒马霍斯。中生代的正义
- (4) I.10—I.24 336B—354C 色拉叙马霍斯。智者的正义

导论

- (1) II.1—II.10 357A—369B 问题：正义是否优于不正义？

第一部分 城邦的起源和秩序

- (1) II.11—II.16 369B—376E 城邦的起源
- (2) II.17—III.18 376E—412B 卫士的教育
- (3) III.19—IV.5 412B—427C 城邦的政制
- (4) IV.6—IV.19 427C—445E 城邦中的正义

第二部分 理念的具体化

- (1) V.I—V.16 449A—471C 城邦的肉体单元和希腊人
- (2) V.17—VI.14 471C—502C 哲学家的统治
- (3) VI.15—VII.5 502C—521C 善的理念
- (4) VII.6—VII.18 521C—541B 哲学的教育

第三部分 城邦的衰败

- (1) VIII.1—VIII.5 543C—550C 荣誉政治
- (2) VIII.6—VIII.9 550C—555B 寡头政治
- (3) VIII.10—VIII.13 555B—562A 民主政治
- (4) VIII.14—IX.3 562A—576B 僭主政治

结论

- (1) IX.4—IX.13 576B—592B 答案：正义优于不正义

后记

- (1) X.1—X.8 595A—608B 对模仿艺术的拒斥
- (2) X.9—X.11 608C—612A 灵魂的不朽
- (3) X.12 612A—613E 正义的酬劳
- (4) X.13—X.16 613E—631D 死者的审判

通过这个大纲，读者可以最好地找到他的出路，如果他不是从开头而是从中间开始阅读的话：

(1) 对于柏拉图来说，人与社会的正当秩序是善在历史现实中的具体化。具体化必须由已经看到善并通过景象来指示灵魂的人来承

担,即由哲学家来承担。因此,在《国家篇》的中心,即第二部分第2—3节,柏拉图讨论了哲学家的统治和善的景象。

(2)中心部分之前和之后是讨论为秩序良好的城邦获得足够的生理的和精神的实质的手段。第二部分第1节讨论婚姻、对妇女和儿童的共享以及对同宗希腊人之间战争的限制。第二部分第4节讨论统治者的哲学教育,他们将维护生存中的秩序。

(3)中心部分是理念的具体化,之前是第一部分城邦正当秩序的演变历程;之后是第三部分衰败阶段的分析,一旦确立,正当秩序将不得经历这几个阶段。这三个部分一起构成对话的主体,即关于正当秩序具体化、起源和衰败的讨论。

(4)导论和结论形成主体的框子。正当秩序的讨论由以下问题引起:正义是否优于不正义,或不正义的人是否比正义的人过得好。在对正当秩序的长时间讨论之后,导论性的质疑被结论性的回答所平衡,即正义优于不正义。

102 (5)最后,第一卷的序言和第五卷的后记勾勒出了大部分的对话以及导论部分与结论部分的大致轮廓。

认真比较小结和大纲表明,《国家篇》的组织结构包含的意义元素超出了那种自中心向下的进一步细分所具有的对称排列方式。实际上,主体的三个部分不只联结在一个意义层面。例如,第一部分和第三部分不仅相互平衡,而且相互补充,因为第一部分描述理念的城邦,即贵族政治的政制,而第三部分描述四种衰败的政制。两个部分一起给出了关于五种政制的一套完整理论。这是柏拉图的意图,因为在第一部分的末尾,苏格拉底开始描述四种衰败形式,但是朋友们打断了他,他们想先听他讲实现理念城邦的可能性。因此,作为《国家篇》的中心部分,第二部分作为题外话被引入,当它按常规发展,第一部分末尾勾画的话题得以继续。然而,为了提供对称和平衡,关于政制的第一部分和第三

部分没有被第二部分隔开,但是就第一部分处理正义和正当秩序,第三部分处理不正义和失序而言它们确实通过对话主题在彼此平衡。此外,尽管中心部分——第二部分作为题外话被引入,它通过主题与第一部分和第三部分联结。就它包含一种体现正义秩序的实质的理论而言,它属于第一部分,即对正义秩序的结构描述;就它讨论理念的体现而言,它属于第三部分,即对脱离理念的讨论。关于正义秩序形式和实质的第一部分和第二部分与关于正义秩序在形式和实质上的衰退的第三部分相对。关于理念之体现与脱离的第二部分和第三部分,与关于正当秩序之结构的第一部分相对。

此外,大纲只是阐明了《国家篇》组织结构的主要部分以及每个部分下面的进一步划分。它没有深入这本书丰富的内在的支撑结构,这个支撑结构也与整个著作的组织结构有关:

(1) 第一部分的第1节是关于城邦的起源,它可以作为一个例子。这一节首先提出一个观念,即作为正当秩序典范的朴素的农夫共同体(BK. II, 11—12)。当格劳孔不满足于朴素生活,苏格拉底愿意丰富这个观点,让第一个“健康的”共同体(II, 11—12)继之以一个奢侈的“狂热的”共同体(II, 13—16)。当然,问题不能停留在那一点。更大规模的共同体有着更为细致复杂的文明,包括战争装备,它要求一种通过受过正确教育的卫士来实施的挽救方法。第一部分第1节中对话的主要矛盾延续到第一部分第2节的分析,以至于第一部分的整个结构最终来自于第一节中的冲突。

(2) 这种构架特别有吸引力,因为柏拉图在第二部分重复了这种构架。第二部分第1节又被有名的反对“浪潮”所进一步划分,苏格拉底期待对自身提议的这种反对。他担心的第一波浪潮,是当他提议在秩序良好的城邦中平等对待男人和女人(包括一起进行裸体体操)时可能出现的反对声;第二个更大的浪潮是当他提出对妇女和儿童的共享时

可能出现的反对的声音。这种构架延续到第2节,在其中他预期第三个也是最大的浪潮吞噬他,因为他提议哲学家应该进行统治。与第一部分第一节对健康的和疯狂的城邦的划分相比,浪潮的顺序无论与戏剧人物还是与讨论主题关系都没有那么紧密。但是,正是因为第二部分中这种设制是人为的,它显示出架构的蓄意性。柏拉图想要使以下一点清楚无疑,婚姻制度和哲学王的统治都属于提供社会实质的手段,理念可以在其中找到历史上的实体。

(3)最后,我们发现第三部分第1节重复了这种构架。因为该部分第一节以城邦的衰败为名,不仅讨论荣誉政治,而且首先讨论贵族政治,即城邦的正当秩序,并解释了为什么理念秩序一旦具体体现在合适的实质中就会不可避免地开始衰败。引发从贵族政治向荣誉政治的衰退的起因一旦开始起作用,就不能被停止。在第三部分第1节,从第一种形式向第二种形式的转变引起向第三部分剩余几节所讨论的形式的进一步转变。

每个主要部分的第一节的构架不仅与各个部分的内在组织有关,而且我们认为,这种类似性证明了我们在大纲中区分的三个部分实际上是柏拉图所意欲的。

104 前面两段所给的例子足以表明该书组织结构的复杂性。此外,相关例子的清单也不必再列。因为这些例子也表明,《国家篇》的大纲不仅仅是一个目录,而且是一个其正确性依赖于对柏拉图意图的正确理解的构架。虽然大纲得作为进一步分析的基础,但它现在却成了分析本身的第一步。一旦我们将我们的大纲与其他大纲作比较,这一点就会变得很清楚。例如,康福德教授将我们的第二部分第一节“城邦的肉体统一性”作为前面第一部分的附录进行讨论,让中心部分从哲学家的统治开始。如果人们将关于婚姻和女人的这一节理解为对先前关于这一主题的暗示(424A)的详细阐述,并忽视柏拉图三个浪潮的构架,认为它

们是无关的拘泥形式，那么这一步骤是正当的。^①但是，为了采纳这种解释，人们必定忽视的不仅仅是一种形式：人们必定会忽视柏拉图关于社会实质的思想，这种社会实质易接受理念的具体化，因为它既具有遗传天赋的性质，又具有心灵的性质。这不仅是文学性的组织结构问题，我们是处于柏拉图的秩序哲学之中。可以理解的是，我们更愿意遵循我们的解释中柏拉图关于三次浪潮的暗示，而不是康福德的假设，即柏拉图是一个蹩脚的艺术家的。^②

我们的大纲与库尔特·希尔德布兰特的大纲最相似。^③然而，两者之间有一到两个小的差异，这些差异显示出，即使在文学组织结构的层面，也存在解释的困难。希尔德布兰特在后记中找到的不是四个而只是三个部分。它们是：（1）拒斥模仿诗歌；（2）永恒正义和世俗正义；（3）永恒宇宙的新诗歌。他的第二节汇入我们“灵魂的不朽”和“正义的酬劳”这两节。这种步骤令人迷惑，因为刚才提到的两节不包含任何关于永恒正义的东西。永恒正义的问题只出现在最后一节，即死者审判的神话。因为希尔德布兰特没有解释这一点，我们只能怀疑他带着对标题的一点曲解，将四个明确的部分压缩成三个部分，因为他在开场白中只找到三节，于是想要把开场白和收场白都细分为相同的三节。在开场白中，他没有阐述我们的第一节“下行到比雷埃夫斯”。《国家篇》简短的第一章刻意地平衡了后记末尾处下行到地狱的情节，而希尔德布兰特显然忽略了它的全部分量。然而，他用“永恒宇宙的新诗歌”这个标题来代替“死者的审判”，这一选择很得当，因为它强调“对模仿性诗歌的拒斥”（而这被证明是康福德的一个绊脚石）是后记不可缺少的一节。

105

① Francis M. Cornford, *The Republic of Plato* (New York, 1945). 大纲, 第11—13页; 该观点的证明, 第144页。

② 康福德教授的大纲与我们的大纲还存在其他差异。最重要的差异是，康福德把关于对模仿艺术的拒斥的后记I作为另一个“附录”进行讨论，而这个附录与第十卷的上下文不能融为一体。

③ Kurt Hildebrandt, *Platon*. 大纲在第397页。

因此，大纲的构架本身是解释的一部分。然而，它只是大致近似地将柏拉图在《国家篇》中讨论的问题组织起来。一个人不能把大纲当作目录使用，并将分析与柏拉图在主要部分、导论与结论，和开场白与收场白中每个话题上不得不说的东西联系起来。希尔德布兰特为死者的审判选择了得当的标题，最后关于这一点的思考暗示出困难的性质。标题是恰当的，因为它将柏拉图的神话与他对模仿诗歌的拒斥联系在一起。因此，死者审判的神话在以下讨论中可以得到适当的处理，即对诗歌形式、经验与其在艺术中的表达形式的联系、当要表达的经验改变时抛弃旧形式创造新形式的必要性的讨论。然而，与此同时，死者的审判是下行到地狱，平衡了下行到比雷埃夫斯的情节；分析必须探究“下行”（descent）的象征意义。在又一个方面，死者审判包含位于宇宙中心的必然性的神话描述。宇宙秩序的神话结束了哲学家个人心灵中正当秩序的研究，也结束了理念城邦中正当秩序的研究。人与社会的秩序是无所不包的宇宙秩序的部分。因此，柏拉图提出的那些伟大问题并不是封闭在他大纲各个层级之中的意义块，而是萦绕于整个著作之中的意义线索。此外，在某些情形中，大纲只是足够清楚，以至于能够指出在著作组织结构之中根本不存在的问题。例如，开场白中有关于“老一代”的正义和“中生代”的正义段落，接下来是“智者的正义”。人们可能想知道年轻一代怎么样。实际上，年轻一代并未迷失，而是与苏格拉底一起继续对话，他们的代表是格劳孔和阿德曼托斯。年轻一代寻找着在周围社会找不到的正当秩序，《国家篇》从这一事实中获得它在雅典历史形势中的特定意义。

因此，在接下来的分析中，我们不会以大纲的顺序叙述对话的内容，而是按照它们在具有激发性的经验的链条中出现的顺序，叙述整个著作中最重要的问题。我们将从苏格拉底下行到比雷埃夫斯开始。

二、上行的路和下行的路

《国家篇》被赋予一种叙述的形式，由苏格拉底向朋友们叙述他前天曾经在比雷埃夫斯的玻勒马霍斯家所进行的讨论。苏格拉底以场景描述开始叙述：

昨天，我与阿里斯同的儿子格劳孔下行到比雷埃夫斯，去向女神祈祷，也想看看庆典，因为是第一次举行庆典，看看他们会以何种方式来安排。

我认为，公民的队伍非常壮观；它显得与色雷斯人安排的庆典一样可敬。

做完祈祷并看完节目后，我们回城。

然而，在往回走的时候，玻勒马霍斯及其朋友们看到了他们，他们也一直在队伍中。苏格拉底经不住玻勒马霍斯急切的邀请。他们都来到玻勒马霍斯家用餐；后来，他们将观看色雷斯骑手们的火把比赛和晚上的庆典。除了苏格拉底和玻勒马霍斯，屋里还有：主人的两个兄弟演说家吕西阿斯和欧若得摩、智者色拉叙马霍斯、两个次要的人物卡尔曼提德和克利托丰、柏拉图的两个哥哥格劳孔和阿德曼托斯，还有主人的父亲克法洛斯。苏格拉底和克法洛斯的开场对话导向正义生活的问题，对话在进行中。

《国家篇》第一章开始了对话。刚才引用的起始段落汇集了在整个过程中反复出现的象征符号。第一个词kateben（我下行）宣告一个大主题，这个主题一直贯穿到尾。

苏格拉底从城市向下走五米到达海港。在空间上，从雅典到海港的路是向下走；在时间上，雅典从马拉松战役到海上力量的灾难的走向也是向下的。苏格拉底是人民的人，参与了雅典的命运。与在庆典时刻

大量涌入的人民一起，他来到比雷埃夫斯，这里人口中混杂着雅典公民和外来者。随着伯里克利统治下雅典海上力量的发展，外邦的商人和工人大量涌入，比雷埃夫斯发展起来。色雷斯的商人、海员和港口工人带来了本狄斯的宗教崇拜。雅典一直认为它是公共的宗教崇拜，至少自公元前429—前428年以来，公民中有不少信徒。色雷斯人和公民的宗教崇拜兄弟会已经形成，现在他们组织大型的公共庆典来纪念本狄斯。^①苏格拉底去观看盛况；虽然他发现同胞成就卓越，但是，在树立有威严的公共外表这一点上，外来者证明自己与雅典人不相上下。在比雷埃夫斯，雅典和色雷斯发现他们处于同一水平。作为一个公民，带着对公认的宗教崇拜应有的尊重，他向从海上来到雅典的外国的女神祈祷，但是他想回雅典。然而，正在那个时候，他被耽搁了。他已经走下来，现在他所到的深处（depth）使他成为人群中的一个，他们当然是友好的，但是凭着人数较多而有着一种玩笑式的力量的威胁，并拒绝听从放他走的劝告（327C）。在留住他的那个深处，他开始了探究；他在友人身上施加劝导性的力量，不让他自由地回到雅典，而是让他们跟随他来到理念城邦。路始自比雷埃夫斯的那个深处，不是回到马拉松的雅典，而是向前、向上走到由苏格拉底及其朋友们在他们灵魂中建立的城邦。

“我下行”（kateben）开启了进入深处和下降的象征手法的思维景象。它让人想起赫拉克利特不被任何闲逛衡量的灵魂深处，以及埃斯库罗斯带来正义决定的戏剧性下降。但是，最重要的是，它让人想起荷马，他让奥德修斯告诉佩内洛普当“我下行（kateben）到冥府去为自己也为同伴打探回归的路程”（《奥德赛》，第二十三卷，第252—253行）的那一天，在那儿等待他的是无尽艰辛（第二十三卷，第249—

^① 关于本狄斯的宗教崇拜及其被引入雅典和公元前4世纪获得拉维斯的国家支持，参见Martin P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion* (Munich, 1941), 1:784 f.; 也请参见Pauly-Wissowa的《本狄斯》这篇文章。对话中苏格拉底参加的公共庆典可能的开始时间大约是公元前411年。

250行)。

如我们将看到的,所有联想在《国家篇》中都有其作用,但荷马的下行是开场白的构架所蕴含的更直接的一处联想。因为,苏格拉底下行所至的比雷埃夫斯是冥府的符号。他用祈祷去接近的女神是阿耳忒弥斯一本狄斯,雅典人将她理解为在通往地狱的路上照料灵魂的冥府女神。^①紧接着的场景证实并澄清了这一象征符号的意义,使得年老的克法洛斯因他即将去往冥府的下行而转向思考正义。因为,正如神话所说,“在那里”人必须偿还正当的东西,以赔偿他们“在这里”做出的坏事(330D—E)。无可否认,克法洛斯对于正义的兴趣虽然真诚,但是与他受到的关于冥府惩罚的神话的刺激一样肤浅;当辩论变得愈发艰难,这位老人便退出对话去献祭和睡觉了。然而,这个小小的场景不仅阐明了苏格拉底更为深刻的关注,而且阐明了比雷埃夫斯作为冥府的作用,它激发他探究正义和正当秩序的本性。

开场白开头场景中苏格拉底到冥府—比雷埃夫斯的下行,平衡了后记结尾场景中潘菲里亚人阿米尼乌斯之子伊尔(Er)向地狱的下行。此外,柏拉图通过操纵象征符号来强调苏格拉底的冥府与伊尔的冥府之间的对比。因为比雷埃夫斯纪念本狄斯的庆典以参与者的平等为特征。苏格拉底找不出队伍在性质上的任何差异;苏格拉底在其中作为一员的社会已经达到共同的人性水平。在冥府,在死亡中,所有人在判官面前一律平等,故事的讲述者伊尔是潘菲里亚人,是“一切部落的”人,是每一个人。因此,在对话的组织中,对比雷埃夫斯和冥府的潘菲里亚特色在象征意义上的穿插证实并加强了这种对比。然而,与此同时,它回归了使对话前进的大问题。因为正是比雷埃夫斯的潘菲里亚特色使它成为冥府。这个港口所体现出的平等是雅典的死亡;至少必须做出尝试找到回到生的向上之路。

^① 见K. Kerényi in C. G. Jung and K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie* (Zurich, 1951), 164; “Das Göttliche Mädchen”这一研究中的相关各处。

109 下行阐述了一个问题，最后审判提供了解答。在下行中，人类处境表现为冥府中的生存，问题出现了：人们是否必须留在冥府，还是他有能力由死升到生？在最后的审判中，柏拉图表达了他对力量实际存在的信念，并描述了其做法（*modus operandi*）。^①潘菲里亚人的神话谈及那些已死的灵魂，认为他们将根据生时的行为在来世受到奖惩。坏的灵魂去往地下的苦难，好的灵魂去往天堂中有福的生活。一千年以后，他们从住所向上或向下走到位于宇宙中心的拉基西斯的座位前，在那里抽签，选择他们下一次生的阶段的命运。当他们被聚在一起，拉基西斯的使者走到平台，向他们宣布决定进程的规则：

阿南刻（*Ananke*）之女，少女拉基西斯（*Lachesis*），她的话如下：

一天的灵魂啊！这是终有一死的族群那终结于死亡的新循环的开始！

守护神不会分给你们；但是你们可以挑选守护神。

抽到头支签的人可以第一个选择他那受于命运（*Ananke*）的生。

美德（*Arete*）没有主人；一个人是否尊重她，将使她相应地增加或减损。

罪（*aitia*）是选择者的；神是无罪的（*anaitios*）。

宇宙法则很简洁，但含义很明确。通过对荷马和赫拉克利特的象征符号所作的小的变动，柏拉图重申了自由和罪的问题。他与荷马一样，都关注事物的起因。他比诗人更激进，宣称神，唯一的神，是无罪的。在《国家篇》中，神圣的东西在善理念中找到其象征符号。善只会引发善，

^① 在当前语境中，我们讨论的只是潘菲里亚人神话诸多问题中的一个问题。

而不是恶。荷马和埃斯库罗斯认为，恶既不由正当秩序的神造成，也不由人造成，与他们相比，这个立场是神义论问题的贫乏的体现。让我们赶紧补充一下，正如我们在《政治家篇》和《法篇》的分析中将看到的，这也不是柏拉图在这个问题上的定论。然而，在《国家篇》中，他毫不妥协地坚称，灵魂过着他们曾经为自己选择的生活。回想下赫拉克利特著作的B119这一部分，“品质——到人——守护神”，柏拉图宣称人在生时受制于守护神，这是他自由选择的结果。因为灵魂的美德没有主人；当人们为他蔑视美德的后果哀叹时，他只能责备自己。 110

选择是自由的。人们不得不为自己的生命那半人半神的必然性承担责任。但是，选择不可能比做出选择的品质更明智或更好。对善恶起源的成因思考已经彻底取消了神，现在自由与必然这一主要矛盾的全部分量落在了人及其品质上面。在另一个世界中人对守护神的选择受到他之前在这个世界生命期间所获品质的指导。冥府的灵魂做出奇怪的选择。有的灵魂先前过着名声不大好的生活，结果不仅自己遭受惩罚而且看到他人受苦，这些灵魂一般是谨慎的。先前在秩序良好的城邦中过着好生活、出于习惯而非爱智慧（*philosophia*）参与美德的灵魂则易于做出愚蠢的选择。例如，他们会迫不及待地接受闪耀的僭主政治，然后到太迟了才发现其中灵魂的邪恶（619B—620D）。这是重大选择时刻的一个大风险。为了降低风险，如果不是逃避的话，此生的人应该将所有努力集中在一件事情上：找到使他能够区分值得的生活和不值得的生活的人，以至于他能够做出合理的选择，将目光集中在灵魂的本性上，而不被生命中愉快的或不愉快的境遇和事件转移注意力。当他认识到让灵魂堕落并使它更不正义的生活方式是坏的，而将灵魂向上引至更高的正义状态的生活方式是好的，他就能够做出正确的选择。当一个人向下走到冥府，他必须带着一种坚定的信念（*doxa*）：生活的质量必须由它能在灵魂中发展正义美德的适当性（*suitability*）来判断（618B—619A）。

死者的灵魂选择一种生，同时也选择必然与之相伴的守护神。他们投入选择的智慧不会比他们获得的智慧多。如我们已经看到的，某种类型的生的价值在那时得以显现。相比其他过着正义的生活并得到天国极乐的人，为他们所作的恶遭受惩罚，并通过（埃斯库罗斯意义上的）苦难获得智慧的人可能做出更好的选择。美德与生命进程的关系是复杂的。在对话中，苏格拉底必须面对一些无可指责的人物，他们会激发人们的同情。老年的克法洛斯就提供了一个例子，他过着相当正义的生活，并愿意通过财富来偿还他犯下的小过错。他代表危机时代的“老一代”，通过他们在更好的时代形成的品质和行为，他们仍然给人留下印象。传统和习惯的力量让他们停留在一条狭窄的路上，但是他们不是因为“爱智慧”而正义，在危机中他们不能为已经暴露在更为腐败的影响下的年轻一代提供任何东西。经过更仔细的考察，激发我们同情的可敬的年长者并不会失去同情，但是这种同情会被对他的软弱的一点迁就（如果不是蔑视的话）所调和。因为他这类人是在断代的危机时期出现的突然真空的原因。突然之间，老一代似乎忽视了在年轻人当中建立一种实质的秩序，几年的时间里，一种友好的不热情和惶惑就变成了社会大灾难的恐怖。在下一代中，包括玻勒马霍斯，对正义的理解已经衰退为商人的诚实。当智者色拉叙马霍斯看起来似乎是一个带着晨星般的激情的、为不义事业辩护的真正的人，这种情况的出现几乎成了一种解脱。他至少善于表达，他辩论并且人们也可以与他辩论，苏格拉底可以抓住要讨论的问题，当这个问题表现为无实质的可敬的地位和可敬的传统时，并不是太直接。因此，一种模式，即一种生活范式，不易选择，因为合理性的传统标准并不适用于灵魂中秩序的神圣实质，即不适用于守护神。因此，柏拉图并不提供道德行为的指导方案；就一种正确的生活范式而言，他并没有超出这样的暗示，即在这个问题上中道（*to meson*）更可取（619A）。这一点必须强调一下，因为它将反复出现在对柏拉图城邦正当秩序的建构的理解中，这一建构屡屡被误解为是良好

宪法的指导方案。

在死亡时刻，在已经从身边溜走的前生与不久以后将决定的来世之间，灵魂会选择冥府中的守护神。在神话的语言中，柏拉图已经表达了每个人在过去与未来之间决定性的死亡时刻的生存状况，也就是他现在的状况，美德的自由神秘涌现。当他为了指出教训而中断关于选择的故事时，柏拉图自己解释了神话象征的含义（618B—619A）。当前的自由没有多大用处，除非尊敬智慧美德以至于可以做出正确决定，并且在未来更加尊敬它。如果对它没有强烈的兴趣，这样的智慧不大可能增长。在过去与未来之间的死亡的孤独中，灵魂容易发现前世没有让自己拥有正确选择来世的生之范式的智慧。选择一旦做出，灵魂将为它哀叹，将其不幸归咎于“命运、守护神以及除自己以外的其他一切”（619B）。从这样一种在缺乏实质的自由的深处的痛苦会产生一种洞见，即向上走的第一步必须是寻找帮助者。从神话的冥府，我们回到比雷埃夫斯的冥府，在那里孤独的灵魂是平等的，而它们的自由没有实质。苏格拉底是能够帮助他人的人，他能够使它们判断正确和错误的生活范式，在它们心中建立起智慧，因此赋予它们那只有自由的美德以实质。

112

当帮助者被识别，通过苏格拉底的自由共同体，生存自由没有实质性的秩序这一问题得到解决。但是，与此同时，冥府中死者灵魂的平等被取消。新的共同体拥有实质，因为它的等级中心在苏格拉底身上。苏格拉底的秩序取代了比雷埃夫斯的平等主义秩序。苏格拉底想回到雅典，但是他让步于平等的大多数人的友好恳求。大家都同意，他们应该在玻勒马霍斯家用餐，然后加入观光人群。但是，将苏格拉底拉入其中的共同体永不会去看色雷斯人的火把竞赛或晚上的庆典。一旦“耍蛇人”（357B）将他们引入对话的诅咒之中，他们就已然死而复生，并活在他的咒语中。在开场白的末尾，色拉叙马霍斯仍然提到本狄斯节，通过赞美苏格拉底在已经结束的本狄斯庆典上的成就，他正式结束了与

苏格拉底的辩论(354A)。但是,其他人不会罢手,随着色拉叙马霍斯直到最后的在场,讨论在继续。这是一个长而难的讨论,让人想起奥德修斯的“无尽艰辛”。当(在第四卷末尾)理念的城邦已经建立,苏格拉底想通过继续讨论坏的政府形式来结束对话。但是,朋友们又不会放过他。他们坚决要求他解释一下他那些关于妇女地位和婚姻制度的暗示,甚至色拉叙马霍斯(这是他最后一次讲话)也极力恳求他继续。听对话应该有一个尺度,对于苏格拉底这个告诫,格劳孔给出了最后的答案:“听这种对话的尺度是明智者的一生。”(450B)苏格拉底对话的魅力是灵魂与救助者一起死而复生。

在《国家篇》的最后一段,苏格拉底阐述了这个主题(621B—D)。当讲述潘菲里亚人的神话时,苏格拉底表明,神话被保全而没有被忘记。“如果我们让自己信服它,它将拯救我们。”然后,通过在刚才引用的句子中用苏格拉底代替“它”,柏拉图逐渐地将讲述伊尔神话的苏格拉底换成能够讲述神话的伊尔,因为他向下走到冥府。“如果我们让自己被我说服”,我们会认为灵魂是不朽的,它能够承受降临的任何东西,不管是善还是恶。我们永远坚持“向上的路”,并且会追求正义(Dikaiosyne)和实践智慧(phronesis),让我们成为自己以及尘世和冥府里的神的朋友。因此,无论在这里,还是在那个一千年的旅程中,“我们会过得好”(eu prattomen)。

苏格拉底是救助者,因为他是哲学家,走过了从冥府之夜升至真理之光的路。在洞喻中升至善的景象,柏拉图作品中这种巴门尼德式的成分占据了《国家篇》的中心。我们将在本章后面讨论它。在当前的背景下,我们只须提及将开场白和收场白中的通向理念的上升和通向冥府的下行联结在一起的象征手法。当柏拉图通过洞喻澄清哲学家、哲学家的真理及其在共同体中赋予秩序的功能的本质,实践问题出现了,如何造就这样的人:“如据传一些人从冥府上升到神,他们如何被上引到光明?”(521C)在哲学家能够上升到光明之前,他必须下降到

冥府。与冥府建立象征关系之后，柏拉图谈及回归(epanodos)，即灵魂从夜的(nykterine)白天上升到真正的(alethine)白天，他几乎专门把这个术语当作“真正的哲学”的定义使用(521C)。在那个时候，当“回归”的专门含义被确定下来，他将它引回洞喻神话，并谈及“从地下的洞穴(katageios)到太阳的回归”(532B)。象征符号的运作阐明了插曲与《国家篇》的问题之间的关系：开场白中的比雷埃夫斯成为收场白中的冥府，它们都融入比喻中的地下洞穴这一意象。比雷埃夫斯空洞的自由及其对冥府之神的庆祝成为冥府中美德空洞的自由，它们都融入洞穴里的阴影的闪动中。晚上的会演(pannychis)融入冥府之夜，两者都融入《国家篇》中心部分中人类生存的夜的白天。最后，使朋友们加入正义讨论的苏格拉底融入伊尔这一形象，他被来自冥府的判官当作“人类的使者”(angelos)送回来(614D)，两者都融入哲学家的形象之中，他必须从善的景象中返回来帮助囚伴。

当我们跟随象征符号的运作(如我们刚才所做的)，我们逐渐意识到一个问题，它由于《国家篇》的构架而产生，但在对话早期未被阐明。构架明确地将向光明的回归置于作品的中心，通过到比雷埃夫斯和冥府的下行来对称地平衡它。这本身只不过是显示出艺术家柏拉图的技巧。然而，人类生存的真理既能通过下行也能通过上行来发现，这是令人不安的。在这个谈话中，由苏格拉底从比雷埃夫斯带上来的真理与由使者伊尔从冥府带上来的真理是相同的，是由已经见到善的哲学家带来的真理。我们想起赫拉克利特的悖论(B60)：“向上的路和向下的路是同一条路。”此外，柏拉图通过使用“在那里”(ekei)这个词强调上和下的相同。除了作为空间副词的基本含义之外，当涉及阴间和死者时，它可以委婉地被使用。当克法洛斯考虑“在那里”一个人不得不偿还他“在这里”的所作所为时(330D)，他正是在这个意义上使用的；此外，使者伊尔是从“那里”被派回来告诉人类他所看到的的东西(614D)；最后，在洞穴的情境中，柏拉图谈到“在那里的居民”

(520C), 使用了他在《国家篇》427B中谈到冥府的居民时所用的一样的词组。但是, 随后他谈到神的秩序范式, 哲学家“在那里”看到了它, 115 并且现在它应让自己投映到社会上(500D—E)。作为真理之源, 上面与下面的同一提出了模式的本体论地位问题, 这个模式被悬在天上, 而且能通过下行到深处而被找到。如先前说过的, 在《国家篇》中, 这样的问题既未被阐明也未被回答。但是, 它们成为《蒂迈欧篇》中柏拉图的主要问题。

尽管这个问题没有成为主题, 但是产生这个问题的经验存在于《国家篇》中。现在, 从那些把对话组织成一件艺术作品的象征符号出发, 我们必须下行以接触推动这些象征符号的经验:

(1) 经验的主体不是任何一个剧中人物, 而是柏拉图自己。柏拉图所写的对话中的苏格拉底重述了伊尔讲述的神话。来自冥府的使者被救助者苏格拉底同化(absorb), 救助者苏格拉底被创立对话的哲学家—诗人同化。从冥府到人类的信息被转换为苏格拉底与朋友们的具体对话, 有着特定听众的对话在整个《国家篇》中被转换(又被扩展) 为给人类的信息。

(2) 柏拉图的经验本身受到象征符号及其转换的限制。柏拉图与苏格拉底一起下行到比雷埃夫斯, 与伊尔一起下行到冥府, 与囚伴一起被锁在洞里。但是, 不是所有人都被那个深处扣留。开场白中的苏格拉底巧妙地挣脱了朋友的束缚, 想扣留他的人被引入被施了咒语的对话生活。洞穴中的一个囚犯被迫转身, 被拖到光明处。收场白中的伊尔被判官作为人类的使者派回。

(3) 因此, 存在这样一个柏拉图, 他抵制比雷埃夫斯所象征的雅典的精神死亡和无序, 并使新的灵魂秩序复活——我们会问: 新生命及其对死亡的抵制力量来自何处? 因此有一个被迫且被拖向光明的柏拉图——我们会问: 什么力量在迫使并拖他? 最后, 有一个作为人类的使

者被判官派出的柏拉图——我们会问：派他的判官是谁？

象征符号一会儿阐明经验的这个方面，一会儿阐明经验的那个方面，它们的多样性暗示出未被对话穷尽的丰富性和根本不能被估量的深处所具有的一个维度。柏拉图的象征符号与赫拉克利特和埃斯库罗斯的象征符号密切相联，因为它们表达了相同的灵魂经验，灵魂的深度和力量，灵魂的生及其对死亡的抵制，表达的强度和清晰性则是柏拉图自己的。心灵(psyche)的这种经验推动了象征符号方向上的摇摆。当历史上灵魂已经沉入周围社会中的死亡和失序的深渊，生命和秩序从心灵的深处涌出。将哲学家的灵魂拖向光明的力量来自深渊，以至于很难说是上面的那里是其真理的来源，还是下面的那里迫使他向上。从洞穴口下行的哲学家带来了与从冥府上升的伊尔一样的信息：灵魂在死亡时刻似乎无望的处境——它拥有美德的自由，但没有利用美德的智慧——并不是无望的；生命力量在那里提供帮助。但是，帮助的来源是隐蔽的；我们只能说它在那里。

116

关于柏拉图式的心灵的经验还有更多可以说的。但是，在当前分析阶段，说这么多足矣。它尤其足以警告我们，在理解柏拉图时不要加入与神的神秘联合，或者任何其他新柏拉图主义的或基督徒的发展。柏拉图的哲学思维仍然受到狄俄尼索斯灵魂的紧凑性的限制。

三、抵制腐败社会

灵魂在深处体验其死亡；在神及其使者的帮助下，它又将从深处回到生。生存的深处，即从存在堕落的焦虑，是冥府，在那里灵魂必须朝向生或死。这是一个可怕的决定时刻，因为在夜晚，在生死相遇的地方，生死难以区分。美德是自由的，但是智慧是无力的。灵魂在自由中拒斥死亡。但是，无论过去还是现在，生存的力量既是强大的，也是骗人

的；它们令人信服地引着灵魂承认死就是生。灵魂在自由中愿意听从帮助者。但是，为了听从引导，灵魂必须承认他是朝向生的向导；当生向上拖着灵魂以让它死在所居的深处时，它奇怪地看起来像死一样。然而，斗争本身成为知识的一个来源。在苦难和抵制中，灵魂辨认出拉动来自何方。黑暗产生光明，在光明中它可以辨别生死，辨别帮助者和敌人。不断增长的智慧之光照亮灵魂要走的路。

柏拉图十分清楚斗争及其两极性。哲学不是一种正当秩序的学说，而是落在斗争上的智慧之光；帮助不是关于真理的一则信息，而是定位恶的力量并识别其本性的艰辛奋斗。因为当灵魂能够认出敌人的样子，并因此知道它必定跟随的道路会引向相反方向时，斗争就胜利了一半。因此，在《国家篇》中，柏拉图使用了通过阐明善恶来指明道路的概念对子。他的哲学并不是存在于社会真空之中，而是与智者相反。正义不是被抽象定义的，而是与不正义所采取的具体形式相对。城邦的正当秩序不是作为“理想状态”被呈现，正当秩序的要素是在与周围社会中失序要素的具体对立中发展起来的。灵魂中美德的形式（Eidos）在与灵魂中失序的诸多形式（eide）的对立中生长。

概念对子通过使真理与谬误相对来阐明真理，提出这样的概念对子时，柏拉图延续了神秘主义者—哲学家的传统，也延续了回溯到赫西俄德的诗人的传统，他们在对社会世俗的抵制中体验真理。然而，他的延续在某种程度上必定是新出现的恶化的环境下的一种修复。因为在色诺芬尼、巴门尼德和赫拉克利特的时代与柏拉图的时代之间，存在着满是智者带来的毁坏的一百年。因此，他的概念对子带有复杂历史情境的负担。在柏拉图当下的环境里，智者是敌人，哲学家与智者相对而生；在希腊历史更广阔的范围里，哲学家先出现，通过超验符号的内在化，智者随后作为哲学家工作的破坏者出现。因此，柏拉图的概念对子回到了神秘主义者—哲学家，与此同时，为了匹配谬误通过智者所获得的分量和准确性，他的概念对子具有新的分量和准确性。因此，柏拉图

作品中的抵制成分及其通过概念对子的表达相当复杂。为了充分地呈现抵制成分的各个方面,我们将首先分析主要的概念对子,并适当地关注它们的历史相似性;然后分析柏拉图对智者正义观念的描述,即对进一步的对话必须抛弃的敌人的描述。 118

1. 概念对子

第一对概念涉及正义和不义的本质。

灵魂中的正义和不正义是身体上的健康和疾病(444C)。健康被定义为身体各部分之间自然秩序的确立;疾病被定义为各部分之间支配和从属的自然秩序的扰乱(444D)。灵魂的各个部分都履行各自的职能,不干涉其他部分的职能,以这样一种方式在灵魂中确立自然秩序被叫做正义(Dikaiosyne)(444D)。更广泛地来说:“美德是灵魂的健康、美和康乐;邪恶(kakia)是灵魂的疾病、丑和虚弱。”(444D—E)

既然正义概念是为了批评智者的失序而提出的,其含义必须相对于其对立面来理解。柏拉图用polypragmosyne这个术语来命名智者的失序,即乐于从事并非个人真正职责的多种活动;他有时也会用metabole(职业的变化或转换)和allotriopragmosyne(爱管闲事,多管闲事的干涉)(434B—C, 444B)。“一个人不可能成功地从事多种技术”(374A)——这是对话参与者共同认可的原则。多管闲事包含对原则的各种违反,例如,尝试从事不止一种个人特别有天赋的技艺,以及拙劣者那种想到统治城邦但对城邦有害的欲望。当被应用于有关灵魂的谈论时,它是指欲望(appetite and desire)指引人类行为过程并声称灵魂统治地位的倾向,而这些职能本属于智慧。相反,正义包含与多管闲事相对的所有层面上的正当秩序——然而有着限定条件,柏拉图倾向于将正义的含义缩小到灵魂和城邦的正当秩序,而技艺层面的劳动分工只是正义的一个形态,是“正义的影子”(eidolon tes Dikaiosynes)(443C—D)。

119 如果我们审视这两个概念的意义范围及其经验动机，我们可以识别出它们与赫拉克利特的博学（polymathie）与真正理解的对立具有相似性。赫拉克利特的“知道得太多”（much-knowing）变成了柏拉图的“做得太多”（much-doing）。在赫拉克利特那一代，失序通过范围广泛的肤浅知识在智慧的困惑中显示自身，现在它通过浅薄的爱管闲事达到行为层次。此外，我们现在可以抓住先前讨论的希庇亚斯轶事作为智者象征的全部意味，智者知道得太多，做得也太多，他们的多管闲事行为的无所不能表明社会堕入失序和不正义。最后，在这个背景下，我们必须提及《德谟克利特残篇》B80中的话：“干涉（polygragmoneonta）他人的事情而不知道自己的（oikeia）是可耻的。”434C中的“管好自己的事情”（oikeopragia）和《国家篇》中的其他段落，特别是433E这一段，强烈地让人想起德谟克利特的名言。

对第一对概念的分析揭示出一个独特的障碍，即用英语或其他现代语言充分阐释柏拉图意图所遇到的障碍。这个困难不仅会反复出现在接下来对概念对子的分析中，而且是西方文明中哲学语言史普遍感兴趣的东西。柏拉图在对包围他的腐败社会的抵制中创造出概念对子。在对话过程中对子的两个部分都获得专门的含义。然而，从反对周围腐败的斗争中，柏拉图作为对世界历史有重要影响的胜利者而出现。结果是，概念对子肯定的一半成为西方文明的“哲学语言”，而否定的一半丧失了作为专业词汇的地位。我们可以把柏拉图的dikaiosyne翻译为正义，但是我们没有专业术语来把他的polypragmosyne（多管闲事）翻译为正义的反面。概念对子否定的一半的丧失使肯定的一半丧失了抵制和反对的意味，留下一种抽象性，这种抽象性与柏拉图思想的具体性完全不兼容。我们不能重温正义那充满斗争意味的具体性，而正是“正义”这个词使得柏拉图用“管好自己的事情”（oikeopragia）（另一个不可译的术语）作为同义词成为可能。概念对子的否定部分普遍都丧失了，唯一幸存的是“智者”这个术语本身。

现在我们得考虑第二对概念：爱智者 (philosophos) 和爱意见者 (philodoxos)，其中人们会以最尴尬的方式感受到这种丧失。在英语中，我们有哲学家，但没有爱意见者 (philodoxer)。在这个例子中，丧失特别令人尴尬，因为现实中我们有很多爱意见者；因为给他们命名的柏拉图术语已经丧失，我们称他们为哲学家。因此，在现代用法中，我们正是把与作为哲学家的柏拉图相对的人称为哲学家。今天，除了少数专家，理解柏拉图这对概念中肯定的那一半几乎不可能，因为当我们讲哲学家的时候，我们想到的是爱意见者。此外，柏拉图哲学王的观念对我们来说完全陌生，因为我们的想象用爱意见者代替了柏拉图所意指的哲学家。当我们着手处理第二对概念时，我们必须对这个困境保持清醒 (480)。

苏格拉底要求，在一个健康的社会里，哲学家应该是统治者。这个要求使得解释什么是哲学家成为必要，显然他不是指这个术语在他那个时代的雅典所指的那些人。在对话中苏格拉底赶紧向同伴保证，他指的是真正的 (alethinos) 哲学家；真正的哲学家是酷爱带着赞赏 (philotheamones) 看待真理的人。然而，事物的真理是事物本身 (auto) 所是的东西。有些人只能当美出现在美的事物当中时才能看到美，而不能看到美“本身”。能在“多”中看到“一”的人是真正的哲学家，与行家、艺术爱好者和注重实际的人相区别。这些对“美”而言的原则，在涉及对“正义的”和“不正义的”、“善的”和“恶的”的讨论时，同样是适用的 (475E—476B)。

在最初的澄清之后，苏格拉底引入了专业术语。只有存在“本身”的知识才能真正拥有“知识” (episteme) 这个名称；多种事物中的存在知识只是意见 (doxa)。因此，知识的对象被巴门尼德的术语“存在” (to on) 识别。然而，发表意见的对象是什么？它不可能是非存在 (to me on)，因为我们根本不理解非存在 (not-being)。因此，意见 (doxa) 是灵魂中介于知识和无知之间的一种能力 (dynamis)，相应地，其对象

- 121 必定是介于存在与非存在的兼际 (metaxy) 领域。对于这个中间领域，柏拉图创造了to planeton这个术语，即在存在与非存在之间徘徊或偏离的东西^① (479D)。

柏拉图的做法 (modus procedendi) 令哲学家着迷，因为在这里他可以看到连续性，其中使得巴门尼德的存在符号吸收所有存在“本身”，通过从“许多”事物进到出现在整个种类 (genos) 中的“一个”实体，我们得出存在本身。在柏拉图用术语“理念”表达存在“本身”的范围内，这使得巴门尼德的存在包含理念领域，而他的幻觉 (doxa) 世界成为体现理念的许多事物的领域。此外，柏拉图并没有忽略将神秘主义者—哲学家的其他象征符号纳入到自己的解释中的机会。例如，赫拉克利特的梦游者出现在以下问题中：就使用幻象替代现实这一点而言，没有存在“本身”意识的人是否不像“醒着的或睡着的做梦的人” (476C)？最后，当他谈及爱意见者是不能怀有“美的、正义的或任何其他事物是一” (479A) 这种观念的人时，我们回想起色诺芬尼的“一是神”。“一” (hen) 现在成为主体，即不仅能够预见神而且能够预见“正义的”和“美的”事物的主体。我们可以一步一步地跟随爱奥尼亚人的“一”、巴门尼德的“存在”和色诺芬尼的“神”融入柏拉图的理念存在的过程。

第三对概念在色诺芬尼的传统中发展。它是真理 (aletheia) 与谎言 (pseudos)。这对概念是指对诸神真的和假的或正确的和错误的呈现。在这个问题上我们可以简短点，因为柏拉图立场的要点已经在色诺芬尼“适宜” (seemliness) 观念的场合讨论过。^②

这对概念有着悠久的历史。当赫西俄德用神的真实历史与现行的

^① 在形成on、me on和planeton的序列时，我怀疑柏拉图是在说双关语。按照这种意图，人们得把planeton理解成在真正的存在与非存在之间做徘徊或偏离运动的“存在”。

^② *Order and History* II, chap. 6, §2, 1.

错误故事对照时，他首次提出了这对概念。然后，色诺芬尼将问题尖锐化为神的象征表现中的“适宜”标准，拒斥拟人化的象征符号。此外，具有激发性的经验变得清晰，这意味着一种普遍人性的发现，它只有与普遍的先验实在（*realissimum*）相关才能被识别。唯一的、不可见的、最大的神对所有人来说都是一样，它与人的相同性相互关联，现在这种相同性在其先验经验的相同性中被发现。最后，柏拉图引入“神学类型”作为澄清这一问题的概念工具。 122

真正的人性要求真正的神学；有着虚假神学的人是不真实的人。

“灵魂在关于真实存在（*peri ta onta*）的认识上处于被欺骗或无知的状态”意味着“谎言本身”（*hos alethos pseudos*）已经占据了“他自己最高的部分”，使它沉溺于“灵魂的无知”之中（382A—B）。关于“真正的”神学的内容，柏拉图挑选出两个规则作为最重要的规则：（1）神不是所有事物的创造者，只是好的事物的创造者（380C）；（2）神不会在言行上欺骗人（383A）。真正的规则指向谬误联合体，不仅荷马和赫西俄德（色诺芬尼的目标）传播谬误，悲剧诗人和智者也传播谬误。我们记得，在《普罗泰戈拉篇》（*Protagoras*）中，柏拉图让伟大的智者坚决主张诗人、祭司和先知是其技艺的先行者。诗人与智者都是灵魂和社会中失序的根源。如果要恢复秩序，恢复必须始于“灵魂无知”的重大时刻，摆正人与神的关系。这个问题在整个《国家篇》中占主导地位，特别是在社会批判中占主导地位。对腐败社会的抨击并不是针对某种政治弊端，而是针对灵魂的疾病。就诗人对神的呈现扰乱了灵魂的正当秩序而言，诗人必须与智者一起受到谴责。恢复要求“整个灵魂”的转向（*periagoge*）（518D—E）：从无知到神的真理，从对摇摆不定事物的意见到对存在的认识，从纷繁杂乱的活动转向管好自己的行动范围这一正义原则。

我们把概念对子放在一条线上，这条线从“管好自己的事情”这一

人类行为学的边缘，通过哲学家在多种表象中识别存在“本身”的能力，到达灵魂的中心，灵魂之真来源于神之真。概念对子必须结合起来理解，它们表达了人对社会腐败的抵制，社会腐败如此之深以至于影响了神名下的存在之真。因此，哲学源于灵魂对于社会对它的摧毁的抵制。作为被概念理解所阐明的抵制行为，哲学在这个意义上对于柏拉图具有两个功能。首先也是最重要的是，它是对他自己和其他人的一种拯救行为，因为正当秩序的再现及其在他自己灵魂中的重构成为新共同体的实质性中心，通过其存在，这个新共同体减轻周围腐败社会的压力。在这个方面，柏拉图是历经数代的哲学家共同体的创始人。其次，哲学是一种判断行为——我们回想起由判官从冥府派给人类的使者。既然灵魂的秩序是通过对周围失序的抵制来再现，阐明抵制行为的概念对子发展成为社会秩序和失序的（成熟意义上的判断手段或标准）标准。在第二个方面，柏拉图是政治学的创始人。

通过一对全面的概念，即“哲学家”和“智者”，柏拉图在它们抵制经验中的起源点上，将它们的各种功能及其必然包含的问题合在一起。哲学家是抵制智者的人，是试图通过抵制智者的不健全灵魂以在灵魂中发展正当秩序的人，是能够在其秩序良好灵魂的形象中再现正当社会秩序的范式（与反映出智者灵魂失序的社会失序相对）的人，是为诊断灵魂中的健康和疾病而提出概念工具的人，是依赖灵魂与之一致的神的尺度、提出正当秩序的标准的人，因此，他是成为狭义上的思想家的哲学家，他提出灵魂和社会中正当秩序的命题，并主张它们具有知识的客观性——这个主张受到智者的强烈抵制，他们的灵魂与社会舆论一致。

如果人们想理解柏拉图的秩序科学，他必须很好地理解紧凑意义上的“哲学家”术语的含义，即在它出现于抵制行为的时刻的含义。社会的实质是心灵（psyche），这一洞见产生于哲学家对摧毁他灵魂的社会

124 社会的抵制。社会能够摧毁人的灵魂，因为社会的失序是其成员心灵上

的疾病。哲学家在自身灵魂中体验到的疾病是强加在他身上的周围社会心灵中的疾病。因此，灵魂中健康和疾病的诊断同时也是社会中秩序与失序的诊断。在概念符号层面，柏拉图通过社会是大写的人这一原则来表达其洞见（368D—E）。正义有时候作为单个人的美德被谈论，有时候作为城邦的美德被谈论（368E）。尽管《国家篇》作为关于个人正义生活的对话而开始，它可以成为对社会中秩序和失序的探究，因为个人心灵的状态在相应的社会状态中表达自己，无论健康还是患病。当城邦由具有秩序良好灵魂的人统治时，它是有秩序的；当统治者的灵魂是混乱的，城邦是混乱的。“难道我们不该承认，在我们每个人心中拥有与城邦一样的形式（eide）和习惯（ethe）吗？它们不能从除了个人以外的别的地方来到城邦吗？”（435E）柏拉图肯定地回答：“人的形式拥有与政制一样多的种类，……因为国家来自它们之中的人的习惯。”（544D—E）不仅好的城邦是大写的人，而且每个城邦是占社会主导地位的那类人的大写。

我们已经将柏拉图的洞见追溯到一个点，它产生了一个能够与具有激发性的经验相分离的一般命题。在本章接下来的部分，我们将讨论普遍原则的有效性。暂时我们必须回到具有激发性的经验，即对智者的反对。人与社会的两种类型（哲学家的和智者的）相互对抗。柏拉图的好城邦是大写的哲学家，而周围的腐败社会是“最大的智者”（492B）。在抵制最早得到概念阐明的那一点上，这一洞见的含意在我们对柏拉图著作的现代解释中几乎丧失了。现在，柏拉图成为其他人其中的一个哲学家；我们的现代术语甚至把他反对的爱意见者包括在内。对柏拉图而言，哲学家照字面意思看是爱智者，因为智慧将实质放入美德的自由之中，使灵魂能够走过朝向救赎的道路。抵制美德被摧毁的灵魂住在抵制智者的哲学家心里。哲学家是处于存在堕落的焦虑之中的人；哲学是朝向每个人的救赎的上升，如神话潘菲里亚人的成分所暗示的。因此，柏拉图的哲学不是一种哲学，而是狄俄尼索斯灵魂表达它上升到神的

象征形式。如果柏拉图对正当秩序范式的再现被理解成哲学家关于政治的看法,那么结果将是无望的胡说,一点也不值得辩论。

2. 智者的正义意见

抵制的成功依赖于准确地理解敌人,柏拉图确实仔细地分析了智者腐败的各个方面。然而,因为《国家篇》是抵制的戏剧,智者邪恶的呈现在一种微妙的对照中,并与柏拉图的抵制行为交织在一起,这种抵制行为在正当秩序的范式的再现中达到高潮。开场白在色拉叙马霍斯的场景中达到高潮,在这个场景中,一个好战的智者明确地宣告其正义观。他莽撞的举止、沉溺于无礼甚至索取金钱的行为,被用来激发哲学家温和的说服力,即他的劝说(Peitho)。在场景的末尾,他被驯化,成为余下的对话中一个举止得体的同伴。劝说对暴力的戏剧性胜利预示了《国家篇》第六部分中关于哲学家劝说的思考。在开场白中,克法洛斯和玻勒马霍斯,即腐败社会的老一代和中间一代,先于色拉叙马霍斯。前面我们已经指出他们在戏剧中的功能。他们代表这样的世代,在生活形式上仍然可敬,但是因为内在空洞而产生了空白,在其中像色拉叙马霍斯这样的危险人物可以不受挑战地施加影响。克法洛斯、玻勒马霍斯和色拉叙马霍斯这些人让对衰败成因的解释变得如此戏剧化,以至于危机在智者身上体现得很明显,而智者声称他的病症是衡量人类和社会秩序的准绳。

色拉叙马霍斯的正义观点可以简短地得到总结。它们集中在“正义是强者的利益”这个命题中(338C)。这个命题的含义通过各种政制得到阐明,它们根据政治上最强群体的利益来制定法律。民主政治制定民主法,僭主政治制定僭主法,如此等等。为了统治者利益制定的法律被作为“正义的”强加在臣民身上,任何一个违背它们的人被认为是“不义的”(338A—339A)。此外,“正义的人及其正义是另一个人的

好处”，不论是在那种不义者可以从中获取更大利润的合伙关系中，还是在逃税者将通过损害诚实纳税人获取利益的收入税缴纳行为中，还是在以公谋私的情形里，情况都是如此。然而，在僭主政治的例子中，不义被大规模地实施，不义的人是最幸福的人，正义的人是最不幸的人，这一点变得特别明显。因为，只有当小规模犯罪时，社会才能找到谴责的措辞。每个人都羡慕大的政治犯。人们厌恶不义，只是因为他们害怕成为受害者，而不是因为他们不愿意实施不义。所以，“正义为更强者的利益服务，而不义是一个人自己的收益和利益”（343B—344C）。因此，美德和邪恶的语言必定因为不适合该问题而被抛弃。正义不是一种美德，不义也不是一种邪恶。这些名称下的现象更适合被分别描述为“高尚的朴素性”和“受过良好引导的精明”（well-counseled shrewdness）（348C—D）。

色拉叙马霍斯的场景结束了开场白，但是构架的线索继续进入（大纲的）导论和第一部分。因其自身的空洞和软弱而引发灾难的老一代和中生代现在得到年轻一代格劳孔和阿德曼托斯的追随，他们是腐败社会的受害者。在作为受害者的角色中，他们绘制出一幅大体的压力图，表现了周围社会通过各种手段，并以他们几乎不能抵抗的强度施加于他们灵魂之上的压力。在色拉叙马霍斯的场景中，智者个体的灵魂变得清楚起来；接下来格劳孔和阿德曼托斯的场景引入了智者的社会。因此，就场景的顺序将社会是大写的人这一原则戏剧化而言，导论与开场白相连。跟随智者而来的是他在智者社会的扩展。然而，因为格劳孔和阿德曼托斯感觉自己也是受害者，所以他们不是帮凶。他们是这样一类年轻人，他们感受到色拉叙马霍斯那类人的压力具有破坏性，因而寻求苏格拉底的启蒙和帮助。他们足够健康，以至于不相信每天反复向他们灌输的关于正义的东西。他们愿意抵抗。色拉叙马霍斯的挫败和沉默并不能满足他们。现在他们将在苏格拉底面前展现大众在正义话题

127

上持有的且反复灌输给他们的所有观点，让他进行检阅和反驳。他们是在深处认出苏格拉底是救星的人。在两个兄弟的角色中，柏拉图将自己描述为发现很需要苏格拉底帮助的年轻人，指出这一点并不太冒险。作为抵制恶的压力的受害者，通过这一角色，两个年轻人的场景提供了克法洛斯、玻勒马霍斯和色拉叙马霍斯的旧社会与苏格拉底在《国家篇》第一部分再现的新秩序之间的戏剧性关联，年轻人愿意抛弃旧社会，与帮助者一起进入新秩序。此外，紧接着年轻人要呈现的正义意见(doxai)的是苏格拉底的正义知识(episteme)。因此，抵制行为中意见(doxa)和知识戏剧性的次第出现为后来对“哲学术语”的专门讨论做准备。

关于正义和不义的意见可以根据它们的内容或者来源进行分类。在格劳孔和阿德曼托斯呈现意见的时候，这两个分类原则相互渗透，但是必须把它们区分开来，因为在作为戏剧的对话的构架中，它们有着不同的功能：

(1) 根据内容，格劳孔打算呈现的东西可以区分为三个主要观点：(a) 关于正义本性和起源的普遍观点；(b) 实践正义的人是不情愿地、迫不得已地这样做，而不是因为正义是一种善的观点；(c) 不义者的生活比正义者的生活更幸福的观点(358C)。在后来发展的专门意义上，就它们没有洞悉正义作为最大的善的本质、不正义作为最大的恶的本质而言(366C)，这三种观点被理解为意见。意见使他们对正义本质一无所知，这是年轻人的不满；他们恳求苏格拉底向他们表明，为什么正义是一种内在的善，而不只是一种与名声、荣誉和其他世俗利益有关的善(367E)。因此，在戏剧的构架中，通过内容解释意见为解释苏格拉底的知识做准备。因为，苏格拉底这个灵魂的拯救者必须回应处于危险和迷惑之中的年轻灵魂的呼吁。

128

(2) 意见的来源可以区分为：(a) 不义的赞颂者，特别是智者；

(b) 父母；(c) 诗人和散文作家；(d) 乞丐、俄耳甫斯奥义以及其他宗教真理的先知。问题是，当他所在社会的所有权威都通过对意见的日常暗示来密谋着让他迷惑并防止他真正地理解正义的时候，年轻人应该相信什么，应该做什么(366B—367A)? 在对话的构架中，腐败社会受害者的这个实例指向《国家篇》第六部分对于具体社会作为“最大的智者”的思考。

正如他所提议的，格劳孔以第一种意见开始审视，这种意见是关于“什么是正义以及正义来自何处”问题的普遍观点(358E)。

人们说，“原本”(pephykenai)制造不正义是好的，而承受不正义是坏的。结果是恶比善更伟大；当人们品尝过善恶，发现他们不能逃避一个而实施另一个，他们愿意赞同法律和相互的契约；他们将法律所规定的东西称为正义的和合法的。这是正义的起源和本质(ousia)，是最好(实施不义而不受惩罚)和最糟(忍受不义而没有反击能力)之间的中道。因此，正义不是作为善本身被热爱，而是因为人不义行为的缺陷被尊敬。强者，即真正的人，从来不会赞同这一点；如果他这样做，他将发狂。这是普遍被接受的关于正义起源和本性(physis)的观点。

这一段需要解说一下，因为它不止在一个方面容易遭到误解。在意见中，正义在起源上被解释成权衡不受管制的行为之利弊的结果；在适当的考虑之后，正义作为更有利的做法受到实际的尊敬。然而，为了沉溺于功利计算，人们必定已经知道什么是“正义”，这里的“知道”是在“正义”一词出现在精明的持有意见者的环境之中并在传统意义上为他所认可的意义上而言。对有意的(calculated)正义行为的决定的解释不是对正义本性的探究。因此，在这一段中，人们既找不到关于法的本性理论，也找不到关于本性的法的理论。特别的是，如有时候所做的，人们必须谨防将“原本”一词诠释为“本性上”，因为它在这个情

境中,在“起源上第一”的意义上,仅仅意味着“原本”。在整个段落中,“本性”(physis)这个术语只出现了一次,意思是“本质”或“真正的特性”,是本质(ousia)的同义词。此外,本性和本质出现在对智者正义意见的呈现之中。因此,它们充其量意味着,在意见中发展的正义观念是智者认为是正义本性的东西。如果我们无视上下文并认可正义意见是正义本性的理论,我们就认可了智者,而抛弃了柏拉图,在《国家篇》中,他提出了与智者意见相对的关于正义本性的知识。这是我们在此之前——在讨论爱智者和爱意见者这两个概念时——得考虑的理解。如果我们在现代意义上使用“哲学家”这个术语(它包括爱意见者),那么我们就使得柏拉图这一著作没有意义。同样地,如果我们使用“理论”这个术语,以至于它包括与柏拉图的知识相对的“意见”,那么我们就使得意见和社会的智者腐败整个问题没有意义。

同样的考虑也适用于将这一段理解成“契约理论”早期的一个例子,如果不是第一个的话。诚然,“契约”(syntheke)一词出现在这一段中;在我们学述(doxographic)传统里,以这种方式编排格劳孔的意见记述是合理的。然而,在这个例子中我们的史料编撰传统在理论上是否站得住脚是令人怀疑的。就柏拉图而言,对法律和正义的契约解释是意见的一个例子。灵魂的意见状态是讨论的主题——不是正义及其本性。因此,我们必须决定我们想遵循的是柏拉图的意图还是现代人的意图,他们将这种特殊的意见从情境中剥离出来,美其名曰“理论”,并谈论“契约论”历史。如果我们遵循柏拉图的意思,“契约理论”没有历史,而只是一种意见类型,它容易出现和再出现,而与早先的表象之间没有连续性,也不论灵魂的意见状态何时在历史上出现——例如在16和17世纪。如果我们遵循现代人的意思,作为历史学家,我们会歪曲柏拉图的意图;作为政治学家,我们会破坏柏拉图在社会瓦解现象的分类上的成就。将法律的契约解释归类为一种专业意义上的意见,并使之与知识相对,这毫无疑问是一个非常有价值的洞见。现代政

治思想史上的著名人物，如霍布斯或洛克，都接受一种“契约理论”，我们不必让自己被这个事实吓倒。因为，尽管一种意见在现代著名思想家中间风靡一时，但是它不会通过这个事实而成为一种理论。另一方面，如果我们遵循柏拉图的意思，那么在他的分类中我们会拥有一个重要的工具，当出现“契约理论”这一症状的时候，它使我们能够诊断出灵魂和社会在意见方面的状态。

关于法律起源的意见的有效性依赖于以下假设：人们会实施不正义，如果他们可以不受约束地这样做，只有开明的自利会促使他们赞同法律。这个假设是大众持有的第二个意见。

通过巨吉斯(Gyges)及其戒指的神话，格劳孔澄清第二个意见的含义。首先他讲述了作为行为范式的神话，然后他提议一个精神试验。让我们假设，存在两枚这样的戒指，可以使戴戒指的人随心所欲地不可见，一个由正义的人拥有，另一个由不正义的人拥有。然后，让我们问一个问题：人们能否想象出一个正义者，他如此坚定以至于始终坚持正义，不觊觎其他人的财产和女人，不随便杀人，通常“像人们中间的神一样”行为(360B—C)?答案是强有力的“不”。如果惩罚的恐惧被消除，正义者的行为会像不正义者的行为一样。他会听从欲望(epithymia)，因为每个人都认为不正义比正义更有利可图。如果一个人有机会拿另一个人的物品，却没有利用这个机会，他会被认为是一个精神错乱的可怜虫——尽管每个人会因为害怕自己成为不正义的受害者而称赞他(360C—D)。

第二个意见不仅为第一个意见的假设提供了证据，而且阐明了一般意义上的意见的性质。精神实验将作为典范的巨吉斯及其戒指的神话应用于一般的人类行为。神话是隐形的梦想，它使一个人从正常的社会制裁中解放出来，以至于他能满足自己的欲望。因此，由于有着“每个人”都会同意的结果，精神实验以一种梦想—人类学(dream-

131 anthropology)起作用:如果免除社会制裁,如果没有精神秩序和道德秩序的问题,一个人会做什么?这个假设阐述了一个真实的问题,因为历史上确实有这样的时期,即危机时期,内在的控制和外在的控制失效到如此程度,以至于社会中相当一部分能够这样活着,仿佛活在他们的欲望之梦中。沉入梦乡是人的潜能。诱惑永久存在,为秩序作斗争要求同样持续不断的奋斗。在《国家篇》第九部分,在将僭主政理解成梦的欲望的实现的论述中,这个主题得到进一步讨论。现在,作为理性构架的类型——应该避免使用“理论”术语,当从梦的生存立场解释秩序的时候,这种理性构架类型会出现,意见更清楚地进入视野。参与[赫拉克利特共同(xynon)意义上的]普遍秩序的经验已经丧失;现实被化约为单个人的激情生活,因而秩序的普遍性必定从被体验为真实的唯一要素中重建。如果激情是唯一的实在,甚至在腐败社会中也存在的秩序必定被解释为有激情的个人之间协议的结果。

在17世纪的类似情形中,赫拉克利特意义上的“私人世界”人为地建构一个公共世界,这一点得到霍布斯最详尽的实施。在霍布斯的情形中,契约协议受到与曾经造成个人隔离的激情一样的激情推动,这一点特别清楚。因为霍布斯使得“死亡恐惧”成为首要的激情,它促使人们放弃其他激情的充分满足。当普遍的至善(summum bonum)不再被体验为一种有约束力的、能赋予秩序的实在,个人的这种至恶(summum malum)推动人为秩序的建立。至善[赫拉克利特的共同在霍布斯基督教思想世界中的对应物]的消失,即普遍实在的丧失,使得个人的幻想世界成为唯一的实在。

最后,从幻想世界中重建的共同世界是对赫西俄德关于更狭小的个人灵魂剧院的神谱学思考的一种奇怪重复。朱庇特的正义(Dike)对冥府力量的胜利在法律协议对不受控制的激情的胜利中得到重复。对赫西俄德而言,人的生活仍然是宇宙生活的一部分,因此,正义的出现
132 是一件宇宙大事。成长灵魂之路从神谱学思考导向神秘主义者—哲学

家和柏拉图的先验体验。瓦解灵魂之路从神谱学思考导向智者的意见模仿。在这里，我们触及到柏拉图对诗人模棱两可的态度更为微妙的理由：诗人们的古老神话会变得透明，并融入苏格拉底—柏拉图的灵魂神话，但是它也会变得不透明，降级为一种个人主义的讽刺画。

第三种意见声称，不义者的生活比正义者的生活更幸福。格劳孔再次使用了精神实验的方法。为了正确理解这个问题，正义者和不正义者这两种类型必须被假设成最纯粹的类型。不正义的人被假设成是诡计高手，他如此巧妙地实施不正义的行为以至于不会被抓，相反还获得正义的名声；如果他陷入困境，他被假设成具备必要的无情和背景，可以自己从中解脱出来，并又一次带上完全正义的表象。相反，正义的人被假设成被不正义的名声纠缠的人，因为如果他是因为坚持正义而在社会上成功的，那么我们就不知道他究竟是因为正义还是因为荣誉和奖赏而幸福；因此，直到死，他被假设成是真正正义的，但看上去却显得不义（360E—361D）。两类人的命运是必然的。正义的人将遭受迫害，最后被折磨至死；不正义的人将过着幸福、成功的生活，享有多重荣誉，他的财富使他能够向诸神献礼，使他们喜欢自己（361D—362C）。当这样的命运降临在正义者的身上，根据大众舆论，他最终会理解他应该是显得正义，而不是真正正义的。相反，在不义者的行为中，人们会发现真正的真理（*aletheia*），因为不义者没有遭受表象与实在之间的分裂；他不是为表象（意见）而活，他并不是想显得不义，而是想成为真正不义的（362A）。

前面的思考可能是由柏拉图在洞察社会腐败本性的尝试而形成的杰作。它精练到不再进一步拆分。然而，让我们试着阐明有关思想的主要层次：

（1）传统的分层。意见的（*doxic*）人认可历史上发展起来的正义的和不正义的标准；他并不假装一个标准是另一个标准。

(2) 表象与实在之间的分裂作为一种普遍的可能性。正义的行为与社会外在的法律、风俗和习俗的标准相冲突,在这个意义上,正义与法处于冲突之中——这是悲剧诗人的问题。

(3) 表象与实在之间的分裂作为一种历史的张力。社会中正义行为的标准并不与分化的正义意识同步发展;相对于神秘主义者—哲学家分化意识中的“真正的”正义,社会标准下的正义行为成为“表象”。

(4) 社会高于个人的力量。不管个体行为是“真正”正义的还是不正义的,个人的命运总的说来依赖于他与社会所承认的标准的一致。

(5) 腐败社会中意识的分裂。腐败社会的成员们识别出正义“表象”和“实在”的分裂,但是社会的力量站在“表象”一边。因此,在致命时刻,追求“实在”无利可图。

(6) 实在被意见吸收。虽然分裂意识没有消失,但是实在的重点从真理转到具有社会压倒性力量的表象——梦想倾向于变成现实。

(7) 意见变成真理。实在的重点转变得如此远,在人与自身一致意义上的“真理”通过为了与社会一致而成为不正义的意志而实现。

134 就他识别出社会道德危机的关键时刻而言,柏拉图对问题的洞察确实是出色的。危机的首要来源不是关于正义的失误,而是在社会压力下“实在重点”的转移。人本质上是社会的;当社会的力量被置于表象一边时,生活在与表象相对的真理之中是灵魂上的一种负担,对于这种负担,许多人不可能承受,少数人也难以承受。外在一致的压力穿透灵魂,强迫他在经验上赋予意见以真理。最后一步是灵魂完全被蒙蔽,如我们在现代政治大众运动中看到的,通过有组织的心理管理,切断对先验体验的恢复性求助。

格劳孔叙述完三个主要意见之后,紧接着是阿德曼托斯对不同来源的形形色色的意见的叙述。他们共有一个事实,他们是从实际的方面

对正义发表意见。父母敦促儿子们要正义，不是因为正义是一种内在的美德，而是为了正义行为所获得的名声和社会成功(362E—363A)。父母们在实际的热情上比智者更进一步；因为他们不仅以社会报酬吸引正义的男孩，而且利用荷马、赫西俄德和穆塞乌斯来保证今生来世都会受到诸神的偏爱(363B—E)。然后有一群不同的演说者、神秘的先知和占卜者，他们坚称正义是值得尊敬的但难于负担，而不正义和不诚实更合意、更有利；成功的恶人比诚实的穷人更幸福；诸神把灾难送给好人，把幸福送给恶人；富人可以通过献祭来赎罪(363E—365A)。

权威们这样一种共同压力的最终结果是年轻人的道德败坏。如果圣人证明“表象(to dokein)比实在(alethia)更强大，是幸福的主人”，那么年轻人将沿着不正义的路径，采取适当的措施避免令人不快的后果。为了隐藏他们的不正义，他们将加入政治兄弟会和俱乐部；为了避免法庭和议会中的不良后果，他们会使用智者们的修辞艺术；就来世而言，所有问题通过先前讨论过的顺序得到解答——神很可能不存在；如果神存在，他们也不关心人的事务；如果他们碰巧关心，祷告和献祭也可以安抚他们(365A—366B)。^①

在这样的状况下，一个人很少有机会毫无偏离地发展他作为人的高度，也就是在哲学上的高度；他的机会甚至与天赋的大小成反比。因为真正哲学家(491E)的本性以正义、节制和勇敢的美德、爱智慧、追求真正的存在时持续的热情、心地宽广(megaloprepeia)、学习能力(eumatheia)与好的记忆力著称。这样的本性很少见，与其他稀有植物一样，当被置于错误的土壤时，它们比更常见的本性退化得更彻底。重大的罪行和娴熟的恶行不是普通人犯下的，而是源于被环境的邪恶影响所毁坏的伟大本性(491D—E)。法庭、议会和剧院里普遍的社会环境是年轻人主要的塑造影响力，而不是某个智者的教导。持续施加

^① *Order and History* II, chap. 11, §1.

影响的许多人是“最大的智者”（492A—B）。为金钱而教的智者个体没有自己的学说，只是附和大众的意见（dogmata）；这是他们称为智慧的东西。职业的智者可以与管“猛兽”的人相比；他会研究动物的习惯，找出管它的方法。动物喜欢的就是好的，引起动物发脾气的就是坏的（493A—C）。

柏拉图的批判终于到达其真正的目标——腐败社会，即猛兽本身。单个人身上灵魂的意见状态并不具有决定的重要性。只有当社会的广泛大众腐败的时候，形势才真正危急，因为，通过社会对年轻一代（特别是对最有天赋的人）的强大影响，意见状态已经变得自我固化。在这样的情形下，人的美德没有多大用处；在这样的社会状态（*katastasis politeion*）中，一个人不会受损失，他免除的一切都是由神的安排（*theou moira*）免除的（492E—493A）。

四、秩序的创立

格劳孔和阿德曼托斯对智者意见的审视以从内心深处呼吁帮助者苏格拉底结束。除了关于正义行为和不正义行为以及随之而来的奖惩的意见，社会权威没有为他们提供任何东西。然而，年轻人想知道正义和不正义“本身”是什么，想知道为什么一个是“最大的善”而另一个是“最大的恶”（366E）。如果一个人了解了这个，他将是自己“最好的保护者”，因为他害怕“通过不正义行为而融入最大的恶”（367A）。他们136 不想再听关于在外在影响上一个优于另一个的故事；他们想知道，它们对一个人的灵魂有什么影响（367B）。苏格拉底已经承认，正义是“最大的善”之一，像视力、听力、智力和健康一样，正义的善源于其本性，而非意见（367D）。如果这是真的，他们想听到正义因其本性被称赞。

这是苏格拉底不能充耳不闻的恳求。尽管他怀疑自己的能力，但是他必须“来解救”，因为不捍卫正义是“不敬的”（368B—E）。因此，探

求 (to zetema) 开始了 (368C)。

1. 探求

从计划及其目的的构想来看, 探究与灵魂和社会中秩序的现实有关, 而与“理想”无关, 这一点应该清楚了。然而, 这一点需要强调, 因为在我们的时代谈论柏拉图的“理想国家”和“理想正义”是一个牢固确立的惯例。我们面临先前讨论过的一个难题, 即柏拉图概念对子的否定部分已从哲学词汇表被删除, 结果对柏拉图对意见的抵制的敏锐理解丧失了。诚然, 一个人能够以批判性的谨慎将“理想国家”定义为柏拉图“好城邦”的同义词。然而, 同义词充其量是误导的。因为, 其本性为柏拉图所探究的城邦是“国家”这个属下面的一个种, 而不是属本身——如果我们允许“国家”这个术语作为用来称呼政治组织的一个恰当的属的术语的话。用“理想的”翻译柏拉图的“好的”、“最好的”、“正当的”或“本性上”是不必要的。此外, 通常人们没有运用批判性的谨慎, 以至于“理想国家”带有与其他理想相对的“政治理想”的含意。然而, 这种意义上的“理想”正是柏拉图称为意见的东西。一旦那种含意混进来, 柏拉图可能不是被当作一个哲学家, 而是许多爱意见者中的一个, 正如他在我们这个时代大量文献中那样, 这些文献讨论柏拉图的哲学, 仿佛它是一种政治意识形态, 它的邪恶动机必须得到揭露。几代以内, 提倡“理想国家”的柏拉图已经被改造成一个“政治理论家”。如果我们从柏拉图自己对社会腐败的分析来看, 这种惊人的转变变得可以理解。认为“理想国家”由柏拉图创造的那一代没有邪恶意图。当时理想非常值得尊敬, 将它们归于柏拉图是一种赞美。但是, 即使在那个时候, 恶也潜伏着, 因为在通常的说法中, 理想主义者是一个不切实际的人, 他沉溺于与现实相对的主观评价之中; “理想”中的主观性含意削弱了柏拉图探究现实本性的客观性。善意的但在哲学上不再敏锐的一代人将“好城邦”译成“理想国家”, 从这一代人到攻击柏

137

拉图是“理论家”(ideologue)的一代人的路是从克法洛斯到色拉叙马霍斯的路。

探求(zetema)是对始自生存的深处的行之路概念上的阐明。探究的最初材料由深处和方向的具有激发性的经验提供;最初的工具由词语在常用语和前柏拉图的专业惯用语中的含义提供。通过对经验的分析,探究从最初的形势开始,逐渐将新的经验材料带入视野,同时将最初的含义提炼为概念的专门含义。在这两个方面,历史上第一次的、在《国家篇》中开始的探究是一种巨大的努力,因为经验的现象学受到可用术语的缺陷的阻碍,术语的发展则受到经验分析中的困难的阻碍。尽管阻碍不可避免,探求的努力如此成功(无论就经验分类还是就概念发展而言)以至于最初的秩序哲学仍然是秩序哲学的经典著作,我们总是得回到这里来寻找关于资料细节和方法的信息。

在探究的具有激发性的经验中,我们可以区分出两个组成部分:
(1)对深处本身的经验;(2)从深处向上的方向的经验。在对深处的经验中,我们可以进一步区分出两条线索:

(1a)在《国家篇》末尾的潘菲里亚人的神话中,已死的灵魂被迫选择一种模式,即一种生活范式。与模式一起,他们选择了守护神,即灵魂的神的实质。灵魂在正义和不正义等级上的性质依赖于守护神的性质。

138 (1b)在开场白和导言中,社会被体验为一种心灵的集合体,对个体心灵施加压力,人们发现难以抵制这种集合。社会的实质被体验为心灵。对深处的经验有两条线索,它使我们留在空洞的选择自由里,暴露于社会压力的痛苦之中。它是一种无望的焦虑。秩序探究不会起源于深处。探究是一种可能性,因为还存在方向的经验。

(2)灵魂在最大的危险中感受自身(618B),因为它可能与恶同行(367A)。它处于对这种命运的恐惧(367A)之中;因此,它成为能够帮助它发展能力(dynamis)和知识(episteme)的人的探求者(zetetes)

和追随者 (mathetes), 这些能力和知识能够使他做出正确的选择 (618C), 以至于它最终成为自身美德最好的保护者 (aristos phylax)。

经验的深处不是完全的黑夜; 一点光明在黑暗中闪耀。深处能够被感知为痛苦、危险和恶, 只是因为还存在另一种感觉, 尽管这种感觉被压制、被隐藏。启发性探究, 即探求, 不是从外面到最初的经验这样进行的 (仿佛它是一个死的主题), 而是寻求 (zetesis) 成分存在于经验之中, 并成长为探求。落在道路上的光明不是来自外在源泉, 而是在深处成长并扩大的光明。因此, 一方面, 探究概念并不涉及外在的对象, 而是灵魂在对其深处的解释中发展出的符号。解释没有先于探究的对象作为数据, 只有意识层次, 随着经验的逻各斯战胜黑暗升得更高。随着逻辑洞察层次不断提升, 探究继续了深处盛行的善与恶的实质性斗争。另一方面, 概念和命题并不主要提供关于对象的信息, 但它们是灵魂通过探究所能达到的实质性高度的基础部分。

对于我们这个时代更爱意见而不是爱智慧的传统, 这样的哲学思考问题显得很特别, 但它们在柏拉图所处的时代并不特别。确实, 通过他所抵制的智者的发展, 他作为哲学家的处境变得复杂起来, 但是它本质上仍然是赫拉克利特式的寻求 (zetesis) 的处境。详细的阐述智者地位要求相应地注意以下问题的细枝末节, 它使得早期思想家的特征——表达的宏伟朴素性成为不可能。但是, 我们仍然能够在柏拉图背后听到赫拉克利特, 他简单地说: “我探究 (edizesamen) 自身。” (B101) 他会把探究的结果, 即灵魂发展出自身的高度, 压缩为一个句子: “扩大自身的逻各斯是灵魂特有的。” (B115) 类似的朴素性只有在早期基督教《约翰福音》宏伟的开端中才得到再现, 在那里, 上帝的逻各斯是人的光明, 它在黑暗中闪耀, 而没有被淹没。

虽然对智者的抵制使柏拉图的探究变得复杂, 但是它没有改变它作为灵魂通过其逻各斯的扩大达到的自我阐明这一性质。人们必须这

样来对待这个过程中提出的概念，即始终如一地意识到它们在探求中的位置和功能。与探究达到的澄清阶段相应，探求的符号（我们可以这样称呼他们）具有多种多样的结构。它们有时候处理涉及外在世界的对象的概念的性质。然而，大部分时候，它们从某种经验中提取意义，而这种经验在逻辑上的光明就是它们自己。当被抽离出情境时，它们失去探究者所意欲的光明；因为表面上的无意义和前后不一致，它们变得含糊不清，并令人迷惑。因此，在任何情况下，解释行为都决不能试图从《国家篇》中提取出柏拉图的“秩序”学说，而必须集中在澄清的层次，探究各个层次提出的象征符号。

我们将从最低层次的符号开始，即从探究产生于深处的绝望这个位置的符号开始。

在最低层次，我们发现一种不成熟的哲学人类学，以及某种像是关于人的秩序与社会秩序之间关系的理论的东西。人被配备一种生活模型，即他在冥府中的选择范式，与之相联的是或多或少具有美德特征的守护神。相同的范式和守护神的结构在城邦中被发现。它拥有某种制度化秩序的模式，即它的政制；它拥有的守护神由其统治机构所代表。这种模式允许柏拉图根据统治者的本性谈论智者的或哲学的城邦，他们的心灵决定其美德的特征。此外，人和城邦拥有类似的结构，不是偶然，而是因为一个原则，对于这个原则，柏拉图只是隐喻地或推论地谈及，而未给出专业名称：城邦是大写的人。为了便于分析，我们称之为“人类学原则”。因此，在集合体中我们发现一组相互联系的概念，可以排列为下面平行的三栏：

人	城邦
守护神	统治者
生活范式	政制

这些概念实际上是贯穿整个探究过程并决定《国家篇》组织结构的基本符号。

概念有条理的简单性是骗人的。当柏拉图在探究过程中使用它们的时候，它们显示出很大的不精确性，使它们能够代表具有激发性的经验的多种成分。首先，守护神与其范式之间结果根本不存在一对一的关系。正义不是特定生活方式的特权，而是（对于每个人而言）只处理自己天赋擅长的事情这一美德。因此，范式的无限与美德兼容；“中道”（mean）比极端更可取，在限制范围时，柏拉图并没有超出这一暗示。此外，同样的评论适用于城邦中的秩序范式。固然，美德是单一的，但是她能生存于其中的政制类型不止一种。在这种联系中，我们甚至无需想起柏拉图在《法篇》中提出“第二好的城邦”；在《国家篇》的探究过程中，苏格拉底提出三种不同的好城邦范式——留给现代评论家去辩论哪一种“理想国家”比其他理想国家更理想。

因此，在一定限度内，城邦中的美德和范式彼此是可以移动的。一方面，哲学家的城邦是否拥有君主政治或贵族政治的制度范式是无关紧要的事情。另一方面，在从哲学意义上的贵族政治向荣誉政治的转变中，当统治者灵魂中的美德衰退时，制度范式并不发生变化。此外，从先前句子的语言看，柏拉图在谈及城邦时更愿意使用“政制”这个术语而不是“范式”这个术语，前者与后者似乎不是严格的同义词。因为政制是从赋予范式以生命的灵魂的角度看到的范式。柏拉图对不关注具有激发性的心灵的政制不感兴趣；因此，严格意义上的范式的在场被感觉到，主要是在与秩序良好的灵魂首要的体现相比，某一特定的范式特征被强调为无关紧要的事情的时候。

141

虽然柏拉图关心“好城邦的范式”的设计，但他对范式成分感兴趣，只是就它们与灵魂的健康或疾病有明显的关系而言，当收益达到递减点时，哪怕是可行的范式，他也会停止起草。只要一阐述全面教育（塑造好城邦中的卫士的灵魂的教育）就不知疲倦的苏格拉底完全不

愿意深入探讨细节,不仅不愿意探讨风俗习惯的细节,甚至不愿意探讨民法、商法和刑法的细节,因为只要制定法律的统治者的灵魂有着良好秩序,这样的立法事项就可以自我调节(425A—D)。此外,他在这一点上故意克制自己,为了不留下错误印象,即城邦中的良好秩序能够通过制度策略来建立。相反,他认为,当公民狂热地修补法律中的某个不足,而不敢触及大量的小罪小恶那众所周知的来源,这是城邦疾病的一个症状。他们像病人一样行为,永远在寻找万应灵药,却不愿意改正引发疾病的生活方式。在这样一个城邦中,社会的大体构造(katastasis)必须保持不变,任何基本改革的尝试被认为是叛国,并受到死亡威胁(426B—C)。城邦之善不是在制度的范式中而是在创立者或统治者的心灵中有其源头,他们将灵魂范式铭刻于制度上。如苏格拉底所坚持的,与经常引用的一句体育运动的古训相对,不是身体的优秀使灵魂好,而是好灵魂以其美德使身体尽可能地好(403D)。

现在范式出现在制度化机构的角色之中,而这个机构不具备赋予秩序的美德。从其框架的死气沉沉的状态,我们回到灵魂的生命之中。政制的基本特征不是来自于其范式,而是来自其统治者灵魂中的政制。实际上,当柏拉图谈论哲学家灵魂中的正当秩序时,“政制”是他最喜欢的术语。因此,在我们的符号栏中,这个术语从城邦一边移到人一边;在栏内,它从外在的生活模式,即范式,移到灵魂的秩序。

然而,随着“政制”这个术语的演变,我们到达这样一个点,整组概念与其探求意图一起变得可疑。首先,实践问题出现了:如果好的政制能够在哲学家的灵魂中实现,而无需他参加改革腐败社会这个没有希望的任务,那么为什么要提出城邦正当秩序的范式?其次,人类学原则的合法性这个理论问题出现了。在这个假设下,在《国家篇》中,柏拉图在城邦秩序与灵魂秩序之间来回地运作,用一个阐明另一个。然而,现在看来这个原则至少是不可逆的,如果它在其他方面有效的話。我们可能同意以下论点:政治秩序的有关特征来自其统治者的心灵,但我

们不能忽视以下事实，城邦中住着许多并不符合统治者所确定的模式的人。哲学家存在于柏拉图的腐败社会中，他从事着苏格拉底的探究，把正当秩序的范式作为社会的范例，他们在灵魂的政制中发现了这种范式。通过作为公元前4世纪雅典的一个政治上无能的哲学家的具体存在，柏拉图证明，心灵的秩序并不完全被城邦的秩序吸收。人的秩序的一部分，也许是最重要的一部分，不是在城邦中而是在不同种类的共同体中找到其制度范式，在柏拉图的情形中，是在学园的创立中找到其制度范式。最后，城邦秩序之外的心灵秩序的历史事实导致第三个问题，即本体论问题，是否所有心灵的秩序都能进入政治秩序。这个可能性不可忽视，在他寻求心灵在最好政制的秩序中的充分表达时，他把自己引入一个本体论的僵局。这类问题远不是作为批评提出的，而正是使柏拉图深感焦虑的问题。但是，在探究的较低层次，它们并没有成为主题；它们出现于主要进程之中，我们现在就转向主要进程。

2. 建立戏剧

对“好城邦范式”（472E）的探究被组织成戏剧中的戏剧。柏拉图指定对话中的苏格拉底扮演城邦建立者（oikistes）的角色（378E—379A），即起草宪法的城邦建立者，正如希腊历史上政治家频繁地为即将建立的新殖民地或改革自己的城邦起草宪法。然而，除非具体的政治形势需要，这样的草稿并不会得到实施；它们只是意欲被实现。既然在没有建立戏剧范式的情况下探究也可以进行得很好，凭空捏造就故意引入了实现的问题，这并不是确立政治秩序性质的标准所固有的问题。诚然，当哲学家确立好秩序的标准，他会留意政治环境，看它是否符合标准。但是，如在亚里士多德的情形中，他的评论不必超出偶尔出现的充满鄙夷的评论：希腊城邦不能以在他的标准下是好的方式改革其政制。柏拉图的凭空捏造引入了一个表面上不必要的问题，它既影响了对探究细节的处理，也影响了整个对话的进程。我们必须好好理解其动

143

机，特别是因为建立戏剧的手法在《法篇》中得到重复。

探究柏拉图的动机必须注意不要胡乱猜想，对于他充当雅典改革政治家这一政治角色的意图，解释者经常沉溺于胡乱猜想之中。我们不知道他是否有这样的意图，但是不存在任何可作证明的相关资料；一个人最多可以以诉诸无知（*ex silentio*）的方式来证明他没有这样的意愿。动机必须在由他的对话所确定的意义范围里寻找。在这个领域内，我们想起《高尔吉亚篇》中柏拉图让他的苏格拉底要求拥有雅典的真正政治家身份，而这与公元前5世纪通过其政策策划毁灭城邦的著名人物相对。因此，毫无疑问，柏拉图与政治家处于竞争之中。鉴于他在各个场合归功于梭伦的范式重要性^①，我们有正当理由说在他的人格中有梭伦的成分。然而，不是就政治行为而是就精神权威而言，他处于竞争之中，在伯罗奔尼撒战争及其战后时期，随着道德风貌的明显崩溃，城邦及其领导者已经丧失了这种精神权威。作为一个历史事实，生存秩序的权威引导权已经从城邦的法移交给了像苏格拉底和柏拉图这样的人，以及公元前4世纪学园的创立者们；它移交得如此彻底，以至于竞争的144 表达方式也许都显得不合适，因为城邦是通过历史的要素而不是活着的实质来保持竞争者的地位。政治竞争的成分从柏拉图一边进入，以至于他认为他的精神权威是恢复城邦秩序的政治家权威。人的生存意味着政治的生存；灵魂中秩序的恢复隐含着政治秩序的创立，其中被恢复的灵魂可以作为积极公民存在。因此，他不得不使对良好秩序的范式的探究担负起它在城邦中的实现这一问题。我们对这一动机无法探查究竟。柏拉图认为他的精神权威是政治的，这必须被认为是其人格回应形势的方式所留下的一个难解之谜。在象征符号史中，他做出过回应的事实使得秩序哲学担负起城邦的“抵押”（*mortgage*），对此我们在较早的情境中已讨论过。^②

① *Republic* 599E; *Phaedrus* 258B—C; *Timaeus* 20E.

② *Order and History* II, chap. 6, §1.

虽然柏拉图在作为哲学政治家的竞争地位上显得非常认真，但是他对政治成功的可能性不抱幻想。范式应该在城邦中具体地实现，但是他对找到在他的引导下承担这个任务的政治追随者没有信心。在《国家篇》有名的一页中，他让苏格拉底仔细地阐述哲学家—政治家的地位：

值得尊敬的哲学门徒只有少数人，……属于那个小团体并品味过对哲学的愉快拥有的人，是看过大众的疯狂并看到政治行为中没有合理性、正义支持者一方的同盟在任何地方都逃脱不了毁灭的人；但是，他像是落入野兽中间的人；如果他拒绝参加他们的恶行，他将注定丧生；他无法单独抵抗所有人的狂乱；如果没有由此帮助他的城邦、朋友或自己，他将灭亡——已经权衡所有这些东西的人将保持平静，走自己的路，像一个旅行者在灰尘和冰雹交加的暴雨中在墙下寻求庇护。当他看到无法无天的现象在四处蔓延时，如果他能使自己免于不敬的罪行，只要生命在继续，当到达生命的尽头，带着美好愿望在安心和平静中死去，他就心满意足。（496）

阿德曼托斯认为这是一个大成就，苏格拉底进行了纠正：“这是一种成就，但不是最大的成就，因为命运拒绝给予他所属的政制；在那个政制中，他将充分发展，不仅挽救他个人的幸福，也挽救公众的幸福。”（497E）这一段让哲学家从政治撤退及其原因变得毫无悬念。灵魂的正义比参与政治更受到珍爱；如果情况不幸的话，它必须以人的地位的降低为代价来获得。从政治撤退充满着消极顺从，因为发展的充分性，即人最大限度的扩展（497A），只能通过参与城邦的公共事务才能实现。

政治家—哲学家的态度导致一个悖论：当灵魂的正义增长，人的

地位将降低。柏拉图敏锐地注意到这一悖论；为了缓和，甚至也许是为了消除这个悖论，在探究的结尾处，他回到政治家身份和范式实现的问题。因为这个目的，他继续了格劳孔和阿德曼托斯最初的请求，即从苏格拉底那里获得帮助，以使他们能够成为其美德的“最好保护者”。现在这个请求被认为是灵魂正当秩序的正确配方。孩子们应该以这样一种方式被教导，“如在城邦中一样，在他们心中建立起政制”，其中最好的成分将是保护者和统治者（590E—591A）。“自己心中的政制”的建立是一般教育的目标，特别是现在将要结束的探究的目标。被这样塑造的人，即“一个明智的人”，眼睛盯着自己心中的政制（591E），通过在财富与贫穷、公共荣誉与无足轻重两极之间取中道，尽其所能使其秩序完整无缺（591E—592A）。在对话的这一点，“自己心中的政制”这个短语迄今不过是作为一个隐喻出现，却突然被赋予一种新的生存意义。因为，格劳孔暗示这样一个人不愿参与政治，对于这个暗示，苏格拉底惊人地回答道：“我以神犬的名义起誓（By the dog），他实际上会愿意参与政治；他当然愿意在自己的城邦中参与政治，尽管不是在出生地，除非命运之神让它发生。”（592A）格劳孔理解道：“你是指我们现在作为创立者详细讨论并在谈论中（*en logois*）建立的城邦，因为我认为它在地球上不存在。”（592A—B）苏格拉底总结道：“对，也许在天上（*en ourano*）为希望看到并正看到居于其中的人建立起城邦的范式。它
146 是否现在或曾经具体地（*pou*）存在并不重要；他关心的不是别的，而正是那个城邦。”（592B）简短的交流是一个艺术的奇迹。没有术语的变化，通过从隐喻到实在的小转变，好城邦范式的探究被展现为对人在共同体中的生存的探究，这种共同体不仅超出城邦，而且超出历史上的任何政治秩序。存在的跳跃朝向秩序的先验源头，它在柏拉图那里是真实的；后世正是在这一段中识别出圣奥古斯丁上帝之城的先兆。

然而，先兆（*pre-figuration*）不是成形（*figuration*）本身。柏拉图不是基督徒；这种令人惊讶的发展出现在探究的结尾，这种探究始自狄

俄尼索斯灵魂光明的深处。现在我们必须考虑一下对先前悖论的回答的含意。

诚然，悖论被消除。当拒绝给予他合适的行动领域时，哲学家里面的政治家感觉到地位降低，他已经消失。从隐喻滑向实在，现在参与政治意味着关注超政治的政制，它在天上被建立起来，并将在观看者的灵魂中被实现。灵魂是一个人的城邦，人是守护其政制的“政治家”。然而，通过最终转向灵魂及其先验秩序，悖论的消除并没有取消先前对好城邦范式的整个探究的有效性。因为柏拉图是一个艺术家，当他撰写探究前面的部分时，他当然知道他将在哪里结束。因此，悖论的消除不必理解成难题的理智解决方法，而应该被理解成生存的精神“扩展”，这是通过探求过程产生的。在自身的探究阶段，悖论仍然完整无缺。生活在社会腐败的时代，并被公开拒绝给予合适的行动领域，这确实是一大不幸；给予美德荣誉并不能代替地位的必然降低。然而，代价必须要付出，因为在善的等级中，政治的生命低于永恒的生命。度量艺术 (*techne metretike*)，即死亡角度下的衡量艺术，对于这一点是确信无疑的。因此，悖论仍然如先前那样在理智上保持未解决的状态，但是放弃之苦通过灵魂发展为先验的政制在精神上得到克服。这一发展通过经历探究的各个阶段而得以实现。我们回想起格劳孔迅速理解了的事情，即苏格拉底谈论的是他们作为“创立者”在谈论中 (*en logois*) 建立的政制。*En logois* 拥有“在言语上 (或在对话中)”和“在思想上”的双重含义，这在希腊口述思想中 (而非书面思想中) 是不可分离的。就在对话中表述这一点而言，一个人不可能想起这类思想而不影响自己的心灵。尽管复数的 *en logois* 并不是指会扩展自身的赫拉克利特式的逻各斯，但是在言语上 (或在对话中) 和在思想上 (*en logois*) “建立”一个城邦肯定隐含着灵魂的逻各斯，它被转化为它所想的城邦。在言语上 (或在对话中) 和在思想上被看到的城邦通过看见这种行为成为灵魂的城邦。探究包含着许多柏拉图精神自传性的东西，这一点几乎没

有疑问。

3. 认知探究

为了实现建立好城邦的目标，建立者必须知道什么是好城邦，必须拥有找到好城邦的方法。因此，在建立戏剧内开展了关于好城邦本性的探究。然而，理解认知意义上第二位的探究为分析带来了某些困难。哲学探究的方法和概念工具还在形成之中；柏拉图对其认识论或方法论没有东拉西扯。因此，对象的本性以及探求方法必须从实际的步骤中来推断。此外，词汇的丰富性使问题变得模糊，其丰富性应较少地被归因于艺术的理由，而较多地被归因于其不完美的状态。

我们将以柏拉图对目标的阐明开始《国家篇》这个领域的分析。苏格拉底及其朋友们投以认知注意的对象被指定为不同的“好城邦”、“好城邦的范式”、“最好的政制”和“政制的模型”。作为城邦和政制的修饰定语出现了以下词语：“好的”（434E, 449A, 472E, 543C）、“完整意义上的好的”（427E）、“最好的”（497C）；“我们所能做的最好的”（434E）、“统治得最好的”（462D）、“最适宜的”（449A），“幸福的”（420B）和“秩序良好的”（462E）。在探究的结尾处，范式的本质特征由柏拉图自己在认知意义上聚集在一起：统治得最好的城邦将拥有对妻子和儿童的共享；所有人接受同样的教育；无论和平还是战争时期，男人和女人的追求一样；统治者将是他们当中证明自身在哲学和战争中最优秀的人。统治者将为士兵—公民提供简单的、像军营一样的定居点，因此任何东西对任何人而言都不是私人的；他们也没有私人财产。因为他们是战争的健将和城邦的哲学守护者，他们会从劳动者—公民手中获得维持生活的年薪，并专心于使自己和城邦保持健康（543A—C）。

关于探究所使用的方法，柏拉图对形式（*eidos*）和本性（*physis*）这对术语的使用暗示出背景中的医学文献。人的品质与城邦的政制都

有一个形式；政制的形式与人的品质的形式一样多（544D—E）。没有理由假设，柏拉图所用术语的意思不同于它在希波克拉底那里、在修昔底德那里，或者很可能在当时一般的雅典对话中的意思。^①形式或理念是描述疾病的症状的综合，这种综合后来逐渐被阿瑞特斯的加伦（Galenus, Aretus）称为综合征，即一种临床表现。这个专门术语原本由公元前5世纪爱奥尼亚人的医生提出，他们将医学提高到重要技艺的水平，即一种知识。然后，这个术语被证明在描绘社会的疾病上同样有用，并在这个意义上被使用，如我们已经看到的，修昔底德用它来研究大的运动（Kinesis）。既然对本质的表现、“事物的本性”和“事物本身”的洞察^②拥有相同的结构，当它涉及的不是人或社会的疾病而是秩序的“正常”状态时，那么柏拉图采纳这个有用的词汇就不足为奇了。因此，柏拉图对形式、理念和本性这些术语的使用暗示对特征和特征综合的经验探究，这些特征从它们出现在观察中的常识类事物中的持久性获得基本要素的特征。

当柏拉图谈到好城邦是“根据本性（kata physin）建立的城邦”时，他所意指的意思变得更加明确（428E）。当城邦由公民中拥有特殊知识（即“守护”或“统治”知识）的最小群体统治时，它整体上将是“得到良好引导的”或明智的，通过观察到这一点，使用这个词组的场合被给定。这种知识在“所有技艺（ton allon epistemon）中单独配享智慧之名”，既然分享这种知识的人“生来（physei）最少”，由他们统治的城邦将“根据本性”被建立（428E—429A）。因此，统治者或卫士“本性上”是最小的阶级，这一说法只不过意味着一种经验观察，以柏拉图意义上的智慧为特征的这类人始终比能干的农工、零售商或其他类别的技艺工人规模小。只有经常毫无例外地观察到这一数量关系，它才

^① Friedlander, *Platon*, 自第一卷第16页往后。参见 *Order and History II*, chap. 12, §3, 2关于修昔底德的部分。

^② 参见 *Order and History II*, chap. 12, §3, 2所引用的《古代医学与人的本性》段落。

能够被授予存在构造中的“自然”特征这一荣誉称号。

在428E—429A的段落中，本性这个术语被使用了两次。它首先出现在下列观察之中：哲学卫士是所有技艺工人中规模最小的。其次出现在以下命题中：当规模最小的阶级实际上统治的时候，城邦将根据本性被建立。在第一个例子中，观察的经验意图是明确的，即使某人能够以这样一种方式将技艺进行分类，某种比柏拉图意义上的卫士技艺更小的技艺会出现。在第二个例子中，情况不是很明确。即使我们承认应该明智地统治城邦，我们确实想知道，为什么这一假设得与本性和经验观察有关。因为我们的常识经验表明，城邦或任何政治组织很少是以智慧来进行统治。社会中人类生存的顺序不是可以通过给予感觉经验的数据的分类来发现的外在世界的对象，通过承认这一点，人们将找到这些怀疑和问题的答案。如我们已看到的，柏拉图对作为秩序已失效的基础的范式只是略感兴趣；他转向政制这一术语，因为范式中秩序的基本成分是具有激发性的心灵。心灵秩序的发现是哲学家探求的任务，它产生了他灵魂中逻各斯的扩大。除非通过探究，使灵魂在其中通过发展为关于秩序的知识而发现关于秩序的知识，否则灵魂中没有关于秩序的知识。因此，当柏拉图提出将哲学家灵魂的秩序作为

150 城邦中秩序“本性”的标准时，他并没有超出经验观察。相反，他使用了我们仅有的经验知识。只有当城邦的秩序“被使用神的范式（*theion paradeigma*）的画家”描绘时，城邦才会处于幸福的（*eudaimonic*）状态（500E）。那个“画家”是爱智者（*philosophos*），通过与神的秩序（*theios kosmos*）的联系，在人被允许的尺度上，他自己已经变得有秩序而且如同神灵（*kosmos te kai theios*）（500C—D）。

如神的范式居于哲学家的灵魂中，虽然神的秩序的引入没有超出经验观察的界限，但是，就它使得秩序的存在本性上依赖于哲学家的历史存在而言，它进一步引入了一个难以克服的问题。在有哲学家之前有一个社会的秩序，它通过神话的象征形式来表达。通过寻求

(zetesis) 和回归 (epanodos)、朝向美 (kalon) 及其善的景象的爱欲伸展、对死亡和不朽的理解, 灵魂地发现用其新权威取代神话的老权威。哲学家的权威也将通过基督被精神秩序的启示取代。因此, “本性上” 的秩序是秩序历史上的一个阶段; 柏拉图意义上的秩序理论的系统完成需要一种历史哲学。如我们已看到的, 这个问题甚至存在于《高尔吉亚篇》中; 在后来的对话作品《政治家篇》、《蒂迈欧篇》和《法篇》中, 它将以更大的强度占据柏拉图的思想。

4. 城邦谱系

认知探究本身不是以直接注意其对象进行的, 而是用另外一个与赫西俄德的神谱十分相似的象征形式进行的。因为当城邦而非神是主体的时候, 没有术语可以用来命名这样一种形式, 我们将创造出“城邦谱系” (poleogony) 这个术语。因此, 形式内的形式系列得以继续——我们从未获得直接引语的立足点——既然它们都与形式的构架有关, 我们可以将它们概括如下:

- (1) 首先是《国家篇》的对话作为全面的象征形式;
- (2) 在对话内开展了探求 (zetema), 即从深处的黑暗走向高处和光明的探究;
- (3) 在探求内上演了建立好城邦的戏剧, 苏格拉底扮演城邦建立者 (oikistes) 的角色;
- (4) 在建立戏剧内开展了对好城邦本性的认知探究。

现在我们发现:

- (5) 直到实现最后的完整秩序, 探究历经城邦的“各个时代”与赫西俄德的神的世代相似。然而, 因为没有抛弃对话形式, 城邦谱系没有

成为史诗，而是保留着戏剧形式。

(6) 此外，戏剧形式不仅在城邦谱系的“各个时代”被保留，而且“各个时代”本身也代表着剧中人物的性质。因此，城邦谱系的形式远非一时心血来潮，而是与对话形式本身紧密相联。城邦有一个起源，因为对话参与者让其人格的实质相继进入其本性。因此，完整形式的成分不是作为如此多的探究对象被引入，而是通过戏剧活动进入。形式系列被引回起源。分析马上就会表明，城邦谱系的问题没有听起来那么复杂。事实上，象征手法是被明确提出来的，一旦被识别出来，它很容易理解。但是，如果一个人想避免太频繁的糟糕的理解错误，它必须被识别出来。

神谱思考是通过“起源”史话使心灵力量之间的关系变得易于理解的一种尝试。从最低到最高，它们和神的世代一样一个接一个；因为力量被体验为冲突的，它们在故事中的顺序将是斗争和胜利的顺序，直到灵魂的最高的赋予秩序的力量的胜利出现。这是神谱思考的启示，它可以从多神教神话的组织转到对秩序的非神话思考。在《国家篇》中，我们注意到关于秩序起源于契约的智者意见；在那个场合，我们反省了智者思考与赫西俄德神谱的紧密关系。现在，在城邦谱系中，柏拉图自己使用形式，并将体验到的力量以复杂性增长的顺序进行安排。

152 城邦谱系的四种秩序如下：

(1) 原始的城邦(369B—372C)。这个城邦的秩序依赖于通过劳动分工进行必需品的相互供应。它以“真正的”(alethine)和“健康的”(hygies)为特征(372E)。

(2) 奢侈的城邦(372C—376E)。在原始的基础上大致加入了当时雅典人的文明象征。它以“奢侈的”(tryphosa)和“狂热的”(phlegmainousa)为特征(372E)。

(3) 净化的城邦(376E—445E)。奢侈的城邦令人不满意,它必须通过减少贫富两极和统治阶级——卫士——的适当教育来净化。“好的”(agathe)和“适宜的”(orthe)这类特征(449A)适用于被这样净化的城邦(399E)。

(4) 哲学家的城邦(449A—541B)。这是统治者已经经历作为哲学家的教育的城邦。它被认为是美好的或美丽的城邦(kallipolis)(527C)。含义中可能有讽刺的意味,人们可以偶尔观察到这一点。但是,名称肯定不是很讽刺,因为在后文中(543D—544A),它不带任何讽刺意味,最后一个城邦被称为比前面的“好”城邦更好(kallion)。美好的或美丽的城邦(kallipolis)术语似乎意为对已经达到政体高度(543A)的城邦的特征描述,与前面的秩序类型一样具有相应的特征。

城邦谱系的建构从一开始(ex arches)就以最好的神谱风格开始,也就是从由秩序来协调的基本力量格局开始。建构中包含的各种命题在我们的分析中不时出现,现在我们将把它们集合在一个连贯的叙述里。第一个命题,人不是自足的(ouk autarkes),只有通过其他人的服务,许多需要才能得到充分满足。此外,人在本性上天赋不同,以至于某个人比其他人更擅长某一特定任务。通过将各自的天赋发展成技能,一群人能获得可以提供生活必需品(anankaia)的令人满意的装备。然而,所有进入这个令人满意的复合物的天赋和技能都是人的天赋,以至于整个社会是大写的人。促成秩序的原则从一开始就存在,后来发展成正义美德,这个原则就是专心于每个人特别有天赋的事物。忽略自己的事情,并干涉本性上属于他人特定工作的事情,这会降低秩序的有效性,并最终扰乱秩序。 153

建构的结果是自由的农夫、手艺人和小商人的朴素共同体,既不富裕也不贫穷,实施节育,以至于他们不会面临人口增长所带来的贫穷

还是通过战争扩张的两难困境。苏格拉底称之为真正的或健康的共同体。我们感觉到柏拉图带着一些怀旧之情看待这种健康的、活跃的、和平的和虔诚的自由人的田园生活，他们的生活必需品得到满足；我们甚至怀疑，苏格拉底自己有时表达的那种偏好是在深情描绘的原始秩序的背景中展现。但是，关于这个问题什么也得不到证明。

虽然原始城邦是一种本性上的秩序，是一种健康的和真正的秩序，但是它没有给所有人类本性的力量留有空间。如果所有人对生活必需品和简单的享受感到满意，它将是一个好的城邦。但是，到目前为止不是所有人都满意；其中一个人是在场的格劳孔，健康的和真正的秩序排斥他而不是吸引他。诚然，他在寻求美德；但他也是贵族家庭的后裔。他不想让自己的生活被禁锢在农夫——一家之长的生存之中，不希望他自己坐在硬椅子上用餐，对着节俭的膳食和家人眉开眼笑，在节日场合唱着虔诚的颂歌，第二天清晨高兴地回去耕地。除了别的事情，他想在比雷埃夫斯商人布置得更高雅、更舒适的房间里偶尔度过一晚，与苏格拉底一起进行哲学对话。他轻蔑地将健康的秩序斥为“猪的城邦”

(372D)。格劳孔和阿德曼托斯想要的是一个有着为他们所熟悉的文明礼仪的城邦，其中他们可以扮演与现在相似的社会角色。

苏格拉底迅速认出这种新的力量；年轻人想拥有能够找到自己位置的城邦。它是奢侈的城邦，配有奢侈技艺、演员、舞者、护士、女仆和厨师。它有更大的领土来容纳膨胀的人口，它将与有着类似特征和膨胀的邻邦存在冲突，它将卷入战争，因此，它将需要军队。然而，这群通过专长于战争艺术而成为城邦卫士（*phylakes*）的公民是潜在的危险来源。除非正确地挑选、训练和教育他们，否则他们将是同胞的主人，而不是帮助者和卫士。相互怀疑滋生仇恨，内部冲突必定摧毁城邦。奢侈城邦内在的不稳定促使对另外的力量的考虑，这些力量倾向于恢复奢侈城邦的秩序稳定。

从原始城邦到奢侈城邦的过渡是由叫做格劳孔的这类人推动

的，他们的天赋因为太丰富而不能在朴素生活中得到发挥。苏格拉底认为这种力量是合理的，但是随之发生的秩序扩展导致一个绝境。因为贵族青年有天赋、个性活泼（*thymoeides*）和具有爱智者的本性（*philosophos physis*），但是他们不具备统治者的教养。如果格劳孔这类人被放任而没有得到进一步的润饰，结果将是不幸的。为了避免灾难，未来的卫士必须经历严格的训练和教育。在这个过程中，不是所有人最后都能发展到完全的统治者的高度。因此，卫士又分为两组：更大的地位较低的一组人，即帮助者（*epikuroi*）；较小的一组人，他们可以被教育为成熟意义上的卫士（*phylakes*）。这种教育的原则不能由有天赋但不具有教养的希望者提供；它们只能由更高秩序的帮助者（苏格拉底自己）来提供。因此，随着城邦谱系进入第三个阶段，苏格拉底的力量作为医生进入城邦的本性，他将治愈奢侈却狂热的城邦，使它恢复健康，同时保持其文明程度。^①

因为与阿德曼托斯及其奢侈城邦一起，苏格拉底也认可传统的通过体能训练进行的身体教育和通过音乐来进行的灵魂教育（376E），他的疗法采取传统的批判廓清（*expurgation*）的形式。在《国家篇》的这个部分，哲学秩序与神话秩序的伟大冲突达到顶点。神话的文化在瓦解，其瓦解以我们在先前场合里提及的方式分叉。一方面，当生存秩序能够在哲学家的灵魂及其先验神性的经验的语言中得到更真实表达的时候，神话的语言变得不适宜（色诺芬尼）。另一方面，当神话的语言经受过启蒙的原教旨主义者的灵魂时，它变得晦涩难懂。当神话不再被体验为神的力量想象上的象征表现而只是作为神的肮脏故事的现实主义集合时，即使荷马的教育影响也变成灾难性的。在叙述巨吉斯及其戒

155

^① 因为在我们这个时代柏拉图的著作暴露在大量的误解和十足的诋毁之中，值得注意的是，与任何政治学家可能希望的一样，从城邦谱系第二阶段向第三阶段的转变详尽地解释了为什么在危机时代兴致勃勃的、理想主义的精英作为民主的替代品不仅不可欲，而且是灾难性的。柏拉图明确地拒斥哲学上没有教养的精英的替代。

指的神话时，年轻的格劳孔不假思索地假设，当沉溺于激情时，他那不可见的人会“像人中间的神一样”行为。我们记得在希罗多德对荷马的讨论或修昔底德的弥洛斯对话中启蒙的毁灭的例子。因此，柏拉图与伟大诗人之间的战争在两个阵地进行。一方面，“模仿”诗歌的艺术形式不适合柏拉图寻求在艺术上表达的经验。冲突的这一部分在《国家篇》第十卷中变得清楚。另一方面，当以一种理解的单调阅读它们时，攻击被导向伟大诗人所施加的影响，而这不是柏拉图的影响。冲突的这一部分在苏格拉底式的对诗人的廓清中变得清楚。冲突中处于危险之中的既不是荷马作为诗人的卓越，也不是柏拉图自己使用得如此辉煌的神话语言，而是灵魂秩序。

为了廓清全面教育 (paideia) 的手段，苏格拉底提出象征符号和象征行为的“类型”，按照对卫士灵魂中正当秩序的确立有害或有益而被分门别类。他以先前讨论过的神学类型开始，继之以关于冥府中的来世的故事类型以及可以被故事阅读者视为模式的行为模式。他从故事的内容讲到诗歌表现的类型（纯粹叙述的合唱诗、纯粹模仿的戏剧、史诗混合的叙述和戏剧），又讲到歌曲、和声、节奏的象征表示和行为，最后讲到体育的类型及其对灵魂塑造的影响。^①这种被廓清的全面教育的体系是真正的政制；为了在生存中保留它，需要实施它和监督它的机构被苏格拉底简短地命名为监督者 (epistates) (412A)。如这一段表明，全面教育和政制不可分离。因此，对始于神学类型、历经音乐和体育动作等类型的廓清进入卫士的制度和生活方式。因为生活秩序中的东西都会影响灵魂秩序。因为苏格拉底的卫士身份不是由人的外在地位定义，而是作为一种“内在的信念，任何时候他都必须按照他的信念做对城邦最好的事情” (413C)，所以卫士的灵魂不能暴露在证明信念为假的个人利益的诱惑面前。妻子和孩子在卫士中是共有的，以至于家

^① 我没有深入探讨教育计划的细节，因为韦尔纳·耶格尔 (Werner Jaeger) 在《全面教育》(Paideia) 第二卷中对它们进行了非常令人钦佩的阐述。

庭利益不会诱惑他(423E—424A)；他们不应拥有超出必需的私有财产，不应拥有任何时候大众都得不到的家宅，特别是不应拥有金银的财宝和饰品；他们应该有共同的住所，共同用餐；靠劳动者公民支付的年薪来维持生活。

如果好城邦的理念不过是认知的对象，城邦谱系可以被认为结束于第三阶段。城邦中现在有三个社会阶层：工作的人口(*georgoi demiourgoi*)、卫士(*phylakes*)和统治者(*archontes*)。凭着对必需品的共识(它会导致健康的或真正的城邦)，劳动者被引入；凭着格劳孔的抗议以及对为他这类人留有空间的文明阶段的承认，卫士被引入；凭着苏格拉底的净化和教育，统治者被引入，苏格拉底的净化和教育从卫士当中区分出他们中间能够被苏格拉底的全面教育最大化塑造的人。因此，城邦谱系的三个阶段在好城邦最后的形式中得以维持。苏格拉底假装完成了，并想要继续谈论坏政制的形式(449A—B)。

然而，从戏剧中存在的人的力量中无懈可击的现实建构的形式产生了一个不存在的政制。我们被抛回抵制腐败社会的情境之中，探求始于其中。实在论要求苏格拉底的全面教育被包含在好的政制之中，因为人类生活的正当秩序的标准在别的地方找不到，而只能在哲学家的灵魂中找到。但是，坚持实在论导致了与周围社会现实的冲突。形式的建构表达了哲学家的精神权威与社会的事实权威之间的大冲突，但没有解决这个冲突。问题未解决的状态继续进入城邦谱系的第四个阶段，并带着这样一个问题：在某种社会形势下，被认为好的秩序可以成为具体城邦的秩序，这种社会形势是否至少是可以想象的？建立的因素又开始起作用，因为作为认知探求对象已经被并入苏格拉底灵魂秩序的形式同时是宪法的草稿，这种构造始于哲学家灵魂的创立性的权威。

在让步于年轻人要揭示好城邦能够成为现实的条件的压力之前，苏格拉底又一次强调了探求的认知性质。当我们寻找正义和不正义的本性时，“范式是我们想要的东西”；当“看着这样一种范式”，我们可

以把它应用于自身,识别出我们分享的相似性;我们没有被迫证明正义可以被移植成现实;我们已经在对话中创立一种“好城邦的范式”;如果我们不能提供实现它的诀窍,它的有效性并不减少(472C—E)。因此,范式是衡量事物的标准;如果事物达不到要求,或者我们没有办法使它们更接近它,尺度的可靠性并不降低。^①

在保卫了范式作为不受其实现与否的影响的真正标准的本性之后,苏格拉底宣布了著名的条件:“除非哲学家成为城邦中的王,或者被称为王和统治者的人真正且充分地变成哲学家,以至于政治权力和哲学合二为一,并且单独追求这两样东西的共同性质现在被有力地排除,我认为,城邦不会拥有免于恶的安宁,整个人类也不会拥有免于恶的安宁。直到这件事情发生,我们的这个政制才会拥有成长的尺度,才会看到太阳的光明”(473C—D)。到达城邦谱系的最后阶段,这一假设并不令人惊讶。只有当某个有着哲学家灵魂的人把它强加在城邦之上时,哲学家灵魂中真实存在的真正秩序才能够扩大为社会秩序;只有在对话中,城邦谱系第三阶段的苏格拉底的全面教育仍然是政制的灵魂,除非有着苏格拉底灵魂的统治者从事教育工作。因此,虽然好政制实现的条件是简单清楚的,但是哲学家成为王的可能性很渺茫。在舵手的比喻中(488A—489D),柏拉图让苏格拉底解释在他那个时代的民主政治中,一般人并不能凭借自己的主动性识别出哲学家及其有用性。此外,寻求权力的政客谨慎地防止这样一种识别,从而为自己谋取统治者地位。哲学家不能帮助他们,因为他不能把自己强加在他们上面。因为在真正的事物秩序中,需要统治者的人必须来到懂得如何统治的人的门前。如果他足够好,统治者不会恳求他的自然国民让他们自己受他统治(489B—C)。

^① 再一次强调标准意义上的范式不是一个“理想”也并非不必要。标准是真实的,因为它表达了哲学家灵魂中的秩序实在。柏拉图的存在及其灵魂中秩序的存在不是一个“理想”,而是一个历史事实。

5. 腓尼基人的故事

城邦谱系是一种自身内部封闭的象征符号形式。然而，许多分支内含于其中，通过这些分支，它与本身是附件的对话相连。第一个要考虑的分支是第三卷末尾(414B—415D)的腓尼基人的故事。它处于城邦谱系的第三个阶段，此时城邦分为劳动者、帮助者和卫士三个阶层的建构已经完成。在这个时刻，苏格拉底提议下一个程序：

城邦建立者告诉公民“腓尼基人的故事”。他们试图首先说服统治者和战士，然后说服城邦其他人，他们的训练和教育是他们在梦中想象的东西。事实上，在这段时间，他们已经在土地下面，他们自己及其武器装备在那里被塑造和准备。当他们完成以后，作为母亲的土地生下他们，以至于现在他们得照管国家，把它当成生育了他们的母亲来捍卫。此外，他们得视其他公民为兄弟和共同的母亲土地的后代。故事继续讲道，虽然他们都是兄弟，但在塑造他们的时候，神意欲一些人成为统治者，所以将金掺入他们的种族。他把银掺入帮助者；将铁和铜掺入农夫和手艺人。他们仍然是近亲；虽然种族通常会纯育，但是金的父亲也可能生出银或铜的儿子；不同的后代也可能以同样的方式从其他种族中出现。因此，神给统治者下的第一个也是最重要的一个命令是，将孩子们进行整治，指导他们发挥保持金属成分的社会功能。因为神谕说：当铁或铜是卫士时，城邦将毁灭。

159

故事详细的背景影响并澄清了其含义。“建立者”一致认为，在城邦中错误是应受斥责的，只有统治者被允许为了城邦的繁荣偶尔利用错误作为某种药(389B—C)。苏格拉底现在提到先前的一致意见；他想设计这样一个谎言，它可能具有有利的性质，尽管在任何地方都没有说明目的(414B)。谎言的内容，即腓尼基人的故事，并不是新的。按照诗人的说法，这样的事情在世界上很多地方都发生过；但是，它们最近没有发生，很难使人们相信它们今天又会发生(414C)。苏格拉底显然

在延迟他的介绍，特别是因为谎言如此全面、如此之大（*gennaion*）。^①当我们从介绍性的推诿和警告转向“谎言”的内容，故事的讽刺意图就很明显。过去在很多地方发生过但最近没有发生的那件事情是什么？曾经被讲述和相信，但如果今天有人讲却很难令人相信的那个故事是什么？那个“弥天大谎”是什么？它是“众人皆兄弟”这个朴素的真理。城邦的良好秩序要求每个人按照自己的自然天赋管好自己的事情。现在，统治者、卫士和工人的本性已区分，统治者的全面教育已阐明，苏格拉底必定强调，尽管他们有差别，他们仍然是兄弟。在城邦谱系中，这是与在《罗马书》和《哥林多前书》中相同的一系列问题。圣保罗首先区分了超凡能力（*charismata*）及其在共同体中的功能，然后严厉地提醒他的基督徒，尽管禀赋不同，他们仍然是基督的组织的成员，除非是由爱形成，否则最诚挚的服务也会一文不值。对于苏格拉底这个医生，差异是梦的意象（*oneirata*），而实在（*aletheia*）是兄弟情谊的平等（414D）。在满是对雅典的刻薄讽刺的著作中，引入最高的真实作为不可信的弥天大谎是最痛苦的一页。

这个被译为谎言的词，即希腊语的 *pseudos*，不止一个含义。只有统治者被允许为了城邦的利益偶尔使用 *pseudos*，建立者之间的这个一致意见被深植于故事（神话或谈论）作为教育工具的讨论之中。这样的故事可能是真的或假的（376E）；柏拉图欣赏这个悖论，即孩子的教育从不真实的故事开始，也就是从寓言和神话开始。因为，告诉孩子的这个神话作为整体是不真实的，但它也是真实的（377A）。有其真实性的神话是赫西俄德意义上的谎言；它是老式的神话，将被灵魂的真理及其新的表达方式取代。腓尼基人的故事的含义并未被它的讽刺功能所穷

^① “高贵的谎言”这样的译法经常被发现是错误的。当被用于描述事物时，*Gennaios*意思是“在同类事物中很好，优秀”（利德尔—斯科特版希腊语词典）。当被用于描述谎言时，它的意思是严重的谎言，或者叫“弥天大谎”。乔伊特将它翻译为“大胆的”，意思正确但略显死板。

尽,这一功能是对因政治内讧而四分五裂的非兄弟般的雅典人的讽刺;谎言必须被作为神话本身来考虑,必须弄清楚它的含义,更准确地说,必须弄清楚它的多重含义:

(1) 通过掺入公民种族中的金属的故事,神话故意让人想起赫西俄德及其金属时代。在这个背景下,在好城邦范式已经结束的阶段,不要把城邦谱系的阶段错误理解为历史上政治发展的阶段,这是一个清楚的警告。形式的要素在城邦谱系的时代得到扩展,必须被理解成共存于政制的结构之中。思辨形式上前后相继的金属时代在形式中是同时存在的。从这个方面看,腓尼基人的故事为《国家篇》紧接着的下一部分系统讨论人在类型多样化中的统一性(既在个体的人身上也在大写的人身上具有的统一性)做好了准备。

(2) 坚持通过神话引入平等问题引起了对方法论问题的注意,这个问题关乎谎言所传达的真理能否通过其他手段来传达。诚然,神话的使用在部分上证明了讽刺的意图,就雅典人有一个几乎相同的起源于土地母亲的神话,因为这条轴线(*Menex*, 自237B 往后),所有人都以有着贵族血统而自豪。对兄弟关系不可信的过分强调突出了雅典兄弟们的不友爱。然而,我们不应忽略引入神话的主要哲学动机,即人的平等的不可言喻性。普遍人性的理解起源于超验经验;只有通过一个来自共同母亲或父亲的血统的神话,经验中所揭示的神面前人不可言喻的亲属关系才能得以表达。因此,在不得不召唤优先于天赋和社会地位差异的共同人性意识的时刻,神话以方法论的正确性被引入。 161

(3) 最后,神话阐明了自身的功能及其与先前范式建构的关系。统治者和卫士应该理解为其地位进行的整个精心计划的训练,其余公民也应该把它理解成一个梦(*oneirata*)。真理和实在(*aletheia*)是他们的兄弟情谊。梦想与现实之分指向骄傲之恶,这种恶可能占据政制中的统治者。那种骄傲甚至不易被兄弟情谊的神话所遏制。因此,通过将差

异归于由神掺入种族的不同金属而不是个人天赋和教育，故事将人们引以为豪的差异本身被提高到神话的领域。因此，整个政制的建构获得梦的特征，而真正的现实是共同体中人类生存的难解之谜，人类生存的平等和不平等是理性分析所无法理解的，只有通过神话的真理才可传达。以大谎言开始的谎言被巧妙地转换为大真理。

(4) 赫拉克利特的影子无疑又隐现在这个梦与真实的戏剧后面。我们回想起活在个人世界中的梦游者，他抛弃了在理性中醒着的人的共同世界。好城邦的社会区分处于变成个人世界之战的危险之中，除非对天赋和地位的骄傲以及为不相称的后代谋求地位的满足被认为是真理的堕落。当统治者把孩子提升到统治地位，尽管他们与父亲不是同一种金属，而漠视从较低等级升上来的金，城邦也将毁灭，因为它不再是智慧统治的清醒生命的宇宙，而成为个人世界的混沌世界，其中人沉溺于激情之梦。只有当他们的生存展现神的梦的戏剧时，他们的生存才具有实在，当人们忘记了这一点，好城邦将变成一个梦魇。

6. 灵魂和社会的模型

腓尼基人的故事将城邦谱系阶段的连续性缩小为好城邦中三个社会阶层的同时性，让每个阶层的成员身份由确定的人的性格决定。人的本性被多样化为几个类型，柏拉图屡次称之为“诸本性”，秩序问题是社会上位和社会隶属中各类型的协调。在《国家篇》第五卷中，在城邦谱系中被暗示的、在腓尼基人的故事中被缩小的问题在灵魂力量的分类、品质和美德的类型以及相应的社会阶层的分类、品质和美德中得到阐明。提出的大纲简单如下：

灵魂中可以区分出三种力量：欲望的、精神的和理性的。理性成分是灵魂最高的组织成分，而欲望成分在等级中处于最低位置，就这一点而言，三种力量在等级关系中彼此对抗。当柏拉图根据一种或另一种成分在个体灵魂中的优势来区分三种性格类型时，他利用灵魂中

力量的分层来建构一种性格学。通过灵魂中赋予秩序的力量分类，即诸种美德 (aretai) 的分类，人类学得到进一步解释，它们把秩序带入力量领域。赋予秩序的力量有智慧 (sophia)、勇敢 (andreia)、节制 (sophrosyne) 和正义 (dikaiosyne)。智慧是由灵魂中的理性成分培育出的赋予秩序的力量；勇敢是由精神成分培育出的力量，也就是说，由冲着去捍卫理性洞见的愤怒的影响培育出的力量。然而，节制与灵魂中的欲望成分并不严格一致，它被认为是诸基本力量对最高力量统治灵魂这一要求的赞同或同意。正义是赋予秩序的力量体系的基础，是秩序良好灵魂的倾向，通过这种倾向，每个部分都履行各自的职责。下面的简表将最好地展现灵魂模型的建构：

163

层级	性格	赋予秩序的力量		
理智	爱知识 和爱智慧	智慧	} 节制	} 正义
个性活泼	爱胜利 和爱荣誉	勇敢		
充满欲望	爱财富 和爱获取			

然后，灵魂模型被用于相应的城邦模型的建构：

层级	性格	赋予秩序的力量		
统治者	政治的	智慧	} 节制	} 正义
卫士	军事的	勇敢		
工作的人口	经济的			

最后，该模型被用于种族特性的心理。希腊人的特征是爱知识 (philomathes)，色雷斯人和西徐亚人的特征是个性活泼

(thymoeides), 腓尼基人和埃及人的特征是爱财富 (philochrematon) (435E—436A)。^①

164 灵魂、社会和种族类型的类似建构模型将人类学原则(社会是大写的人)运用到极致。然而,一个人必须小心不要把它们当作最终的“学说”,因为他们不只在一方面刻板而有缺陷的。在《法篇》中,柏拉图放弃了根据三种金属来对性格类型进行分类,代之以更灵活的金属和弦的象征手法,在每个灵魂中,金属和弦以不同的强度、从不同的方向施加影响。在上下文中,柏拉图警告读者,在当前的讨论层次上,他的问题的有些方面没有成为主题(435D)。模型形式上的美感远不是最终解答的标志,这反映了从事问题建构的巨大努力,柏拉图首次识别出这些问题是秩序哲学的基础。问题的识别是一个伟大的成就,它一次又一次地迫使回到柏拉图的模型,即使它们的解答不再被认可。我们必须简短地提一下其中的一两个问题。

首先,柏拉图认为,人既平等又不平等是存在构造上的一个特征。因此,通过性格学,他试图将人类“诸本性”之间的差异解释为灵魂组成部分之间动态关系的变体,其中灵魂的组成部分是所有人都相同的。人性被认为散布于许多人的变体中,以至于只有整个群体才体现本性的完整。因此,社会中的秩序意味着不同类型在正确的上位和隶属中的一致。显然,当全面考虑其含意时,这个观念将冲破好城邦的限度,因为不能保证具体社会在“好城邦”产生的这样的混合体中会包含各种类型。我们回想起柏拉图自己的雅典经验以及他认识到灵魂有超出城邦秩序之外的秩序问题。此外,一旦人性多样化问题被识别,它就不能人为地被限制在城邦范围内。当柏拉图将灵魂模型应用于种族特性的分类时,他自己就将灵魂模型运用于城邦的解释(大写的人)之外。超越具体社会的限制,人类作为整体是各类型分布的领域;也许只

^① 表中各类型的排列来自Ueberweg-Heinze, *Grundriss*, 13th ed. (Basel: Praechter, 1953), 1:275。

有作为整体的人类（还有他们星罗棋布的文明才能）揭示出人性的完整，因此具体社会都只能在其历史限度内实现相对的“好”。一旦哲学家识别出这个问题，他为自己的文明所能做的最好的事情是把更高的“好”归于它——正如柏拉图所做的，当时他曾将占优势的智慧的变体归于希腊人。柏拉图的程序仍然是历代文明史建构的模型，它在布丹的历史哲学中仍然起作用。

165

只要灵魂被认为是可以进入不同布局、不同形式(eide)或不同性格的力量的领域，不同的人性就可以被认为是唯一人性的变种。这是柏拉图识别出的第二个问题，或者更准确地说，第二个问题的综合。尽管自从荷马以后对心灵的理解通过神秘主义者—哲学家和悲剧作家取得了巨大的进步，但是心灵问题的理论化几乎没有开始。正如在荷马时代一样，通过柏拉图和亚里士多德的工作成为心灵的能力、力量和倾向的东西在流行观念中仍然是人个别的能力和器官。因此，在《国家篇》中，在对人类学原则本身的阐明(435E)之后是对灵魂统一性的探究，灵魂将各种力量集中在一起，灵魂统一性探究始自以下启示性沉思：“当你问我们是就同样的事物做所有的事情，还是三个事物，我们就一个事物做一件事，就另一个事物做另一件事——当我们自己的一部分进行学习，另一部分感觉愤怒”，如此等等，问题开始变难(436B)。如果我们认识到柏拉图实际上始于荷马那样的问题状态，那么其模型的成就也许能得到最好的理解。柏拉图早年仍然接近苏格拉底“美德即知识”的观念，后者仍然接近荷马通过“看”达到的正确行为的观念。现在，在模型中，我们发现从灵魂的理性部分，即理智，培育出的智慧存在于所有时代所有人身上，但是，除非有高于智慧的美德照看它，以使在灵魂中智慧确实高于激情，否则它没有用。这个更高的美德是正义。在亚里士多德的伦理学中作为伦理美德的正义低于逻辑推理的美德，特别是低于实践智慧；在古典罗马法学家的体系中它低于法学，在基督教伦理学中（作为四种主要美德之一）它低于神学的信仰、希望和爱的

美德，当我们考虑到以上因素，我们推断，通过正义，柏拉图努力地在解决灵魂中秩序的先验构成。柏拉图模式的灵魂不再是力量的公开战场，人可以把这些力量的作用归功于神，而是一个有着赋予秩序的力量
166 的封闭实体，它并不从模型在灵魂中确定的三种力量中的任何一种那里获得力量。将正当秩序强加于灵魂中诸力量的正义在灵魂外面有其起源。正义在模型中的位置指向作为秩序来源的超验实体。

7. 善

灵魂和社会中良好秩序的模型指向超出三种力量和四种美德的灵魂构成。此外，建立好城邦范式中谨慎的实在论给我们留下一个问题：为什么应该对提出的范式美其名曰“好的”？难道模型的形式不是坏城邦的形式吗？柏拉图十分清楚这样的问题。当对话的苏格拉底提出假定的好范式时，他谨慎地避免关于“好”的问题，只是通过告诫永远不可能用所用的方法来准确地理解手头上的问题来暗示进一步的问题。通向这个目标有着“更长、更艰难的道路”（435D）。

更长、更艰难的道路最后在《国家篇》第六卷和第七卷中进行。苏格拉底使朋友们回想起前面的告诫（504A—B）。存在着比正义和其他美德更大的事物（504D），而它是较不完美的事物的尺度（504C）。模型早先的发展现在被简化到大纲或概略（hypographe）的级别，它将被更准确的阐述取代（504D）。为了拥有正当秩序的真正尺度，将成为好城邦统治者的人必须通过“最伟大的学习”（mathemata megista）课程（504A）。只有当卫士拥有关于这些问题的知识时，政制才能得到完美的组织（506A—B）。这种知识涉及善的理念（tou agathou idea），就这一点而论，“正义的事物和其他所有应归入这里的事物”变得有用、有益（505A）。当他们将“灵魂的凝视”聚焦在善本身（to Agathon auto），他们在余生中都会把它作为城邦、公民和自身正确的赋予秩序（kosmein）的范式（540A—B）。

善的理念是什么？最简短的答案将最好地揭示出关键点：就善的内容而言，什么也不能说。这是柏拉图伦理学的主要洞见。善的超验性使得关于其内容的主观命题成为不可能。

善的景象并没有提供一个具体的行为规则，而是通过超验经验来塑造灵魂。间接地通过与景象有关的好的“产物”的功能，即太阳的功能，苏格拉底描述了这种经验的本性以及善在其中的位置（506E起）。当太阳光作为第三个因素进入关系，事物对眼睛是可见的。眼睛是所有工具中最像太阳的，从太阳那里获得视力，好像通过一个河口一样。此外，给予眼睛视力的太阳本身能够通过这一能力被看到（508A—B）。这些是关于太阳的命题，它充当一个类比（analogon），使善在理性领域（noetos topos）的作用可被理解（508C）。善既不是理性，也不是理性的对象（nooumenon）（508C），而是“给予知识对象以真理、给予知者以知的能力”的东西。善的理念是“知识（episteme）和目前所知的真理（aletheia）的目标”（508E）。借助于最像它的形象（eikon），对善的类推阐明向前推进了一步。太阳不仅提供可见性，而且为可见的东西提供起源、发展和滋养，尽管它本身不是起源（genesis）。同样，善不仅使对象可知，而且为它们提供生存和本质，尽管它本身超越（epekeina）尊严和力量中的本质。Epekeina是柏拉图用来表示“超越”或“超验”的术语。善在灵魂中创造的卓越不等于模型中四种美德中的任何一种（518D）；柏拉图更喜欢用实践智慧（phronesis）这个术语来称呼它（518E）。

对于上升到超越存在的东西的景象以及上升之路的经验，柏拉图不止一次在宏大的象征符号中表达过，特别是在《会饮篇》（*Symposium*）和《斐德罗篇》（*Phaedrus*）中。符号表达有所不同，因为上升路上推拉的力量范围很广，从爱欲（Eros）和狂热到对真知识的欲求。在《国家篇》中，真理欲求在上升路上驱动着人，通过各种知识形式，从较不完善的知识到更加完善的知识，直到他看到“超验”实在，

“超验”实在反过来构成认知的对象以及理性或知识的能力。知识的形式多种多样，因为赋予人类理解的有两个对象领域：流变（genesis）领域和本质（ousia）领域。此外，每个领域的对象又细分为两个。在流变领域，事物或者是影子和被反射物，或者是感觉的对象；在本质领域，它们是可测量的对象或理念本身。与四类对象对应的是四种知识能力：臆想（eikasia）、听信（pistis）、推理（dianoia）和认识（noesis）或知识（episteme）（509D—511E）。当一个人经历各种知识形式，当他从影子领域（和相应的臆想）上升到理念领域（和相应的知识），最终到达善本身的景象，灵魂的先验构成可以实现。为了表达这条上升之路，苏格拉底给朋友们讲述了洞喻：

（1）人被锁在洞穴里，面朝着墙。在他们身后洞穴向上延伸到洞口，远处烧着火。在火和被囚者之间有一堵矮墙，人们在墙后经过，高举着容器、雕像和动物形象，以使它们能高过墙壁。囚者什么也看不到，只能看到前面墙上的影子，即自己的影子以及高出墙来的对象的影子。对于囚者而言，真实不过是他们自己和物体的影子而已（514—515）。

（2）在洞喻的第二个部分，其中一个囚者被解除锁链，被迫突然站起来，转过身走，向着光抬起双眼。这种体验是痛苦的。火光让他目眩。最初，他倾向于认为影子是真正的实在，而真实的物体是变形（distortion）（515）。

（3）在洞喻的第三个部分，囚者被拖到洞口，不得不面对上面的世界和光本身。他靠着视力前进，从影子到真实的物体，再到光源本身。最后他意识到太阳是可见世界之主，在一定意义上也是他在监狱中所见到的一切事物的最终创造者（516）。一旦见到光，他就不愿回洞穴，不愿回到囚伴身边。他们习惯于把荣誉授予给那些最好地观察到影子顺序并基于观察能够猜出下一个出现的影子的人。他不再欣赏这样的智慧和这样的荣誉；他宁可忍受任何事情，也不愿回到那种悲惨的

生活。

(4) 然而, 在第四个部分, 这个囚者被带回过去的位置。他发现自己很难重新适应黑暗。在从未离开其位置的同伴中间, 他是个可笑的人物, 因为在影子游戏中他不再与他们一样机敏。他们嘲弄他, 因为他在上升中丧失了视力; 他们认为根本不上升比以这样一种状态回来好。如果他试着解开其他人的镣铐, 他们会捉住这个冒犯者(如果他们能的话)并处死他(516—517)。

洞喻的含意大体上是清晰的, 不需要详细阐述。它是对哲学家的教育及其在腐败社会中的命运的一个讽喻, 并且它在最后暗示了苏格拉底之死。因此, 我们可以转而探讨在这个对话时刻柏拉图引入它的特殊目的。

首先, 洞喻为澄清全面教育做准备。只要他没有经历灵魂的转向, 即洞喻中的转向(*periagoge*), 为了充分理解实在的人的教育就是不完全的。然而, 转向给教育提出了一个问题, 它不同于早先在苏格拉底对传统的净化中提出的全面教育问题。因为, 先前在模型中描述的所有灵魂美德与身体的卓越有某种共同之处, 就它们可以在它们还不存在的地方通过熟习(*ethesi*)和训练(*askesesis*)而被创造而言(518D)。因此, 在这个有限的范围内, 人们可以说美德可教。然而, 只要智者的“职业”(例如, 对话中叫做普罗泰戈拉的人的职业)超出了那个限度并声称真正的知识可以被放入灵魂, 他们就是错误的(518B—C)。因为使一个人能够看到善的那种视力(*opsis*)必定存在于灵魂之中, 就像一个人必定有眼睛去看一样(518C)。如果视觉器官存在于人的灵魂之中的话, 教育者能做的最多是将它从流变领域转到存在以及最亮的存在区域——“我们说, 这是善”(518C)。因此, 全面教育(518B)是“转向的艺术”(518D)。

因此, 全面教育、转向和善三者密切相关; 如果一个人想避免过

度解释的话，柏拉图自己建立的这种关联必须牢记在心，因为在基督教中，转向已经变成宗教意义上的皈依。诚然，柏拉图的转向有皈依的意味；但是仅仅是这种意味而已。经验本质上还保留在狄俄尼索斯精神的范围内，洞喻中的不同阐述表明了这一点。人应该参与“促进理解善理念”的学习进程，包括从数学到辩证法。这一趋势将在所有课程中找到，它们迫使灵魂从流变转向存在，并最终转向住着“最幸福的存在”的区域（526E）。一旦人们从事这样一种“神圣的沉思”（517D），他们就想“永远呆在那儿”（517C），因为在那里他们会感觉自己幸福（*eudaimonizein*）（516C），好像“在还活着的时候被流放到极乐岛”（519C）。^①幸福的至福（the beatitude of the *Eudaimonia*）不是基督教意义上的极乐景象，而是守护神（*Daimonian*）的更高状态，当人通过与幸福的善的关联参与全面教育（*paideia*）时，人类心灵中的神（*Daimon*）将达到这个状态。

已经达到幸福状态的哲学家倾向于继续留在沉思的顶点。他不愿意回到洞穴的黑暗，与囚犯们争论影子。因此，就城邦秩序而言，其拯救手段似乎是适得其反的。当唯一能够建立良好秩序的人退入沉思生活，政府将留给愚昧无知的政治家，或者留给追求实践智慧但从未获得实践智慧的人。因此，苏格拉底必须将回到洞穴的义务强加于他不情愿的哲学家之上。

但是，为什么他们有这个义务？为什么哲学家应该为了宁可杀掉他也不愿追随他的同胞而牺牲自己？非政治主义（*apolitism*）的问题变得尖锐起来；实际上，通过区分哲学家可能在其中发现自己的各种处境，柏拉图限定了返回的义务。返回只在《国家篇》的城邦中才是一个义务，而不是在周围的腐败社会中。因为《国家篇》的城邦是基于以下原则：个人幸福低于整体幸福（自419往后；519E）。每个公民阶级必须“通过

^① 关于来自其他对话的另一一些这种类型的段落，参见Friedlaender, *Platon*, 1: 81。

劝说或通过强制”贡献自己的一份力量(519E)。城邦有权利要求哲学家做出牺牲,因为它提供了教育课程,这些教育课程使他们能够将城邦结合在一起(519—520)。在其他城邦中,人们在没有共同体的帮助甚至与共同体相对立的情况下自发地(automatoi)实现了沉思生活,他们没有理由热衷于偿还不存在的人情债(520A—B)。我们又一次涉及到前面讨论过的可能性,即完全撤出城邦,关注灵魂中的政制,前景是这个过程通向超越俗世政府组织的精神共同体中的生存。尽管如此,在洞喻的情境中只是涉及了这个问题。《国家篇》的秩序没有考虑将生存分为精神的和俗世的。一旦他们接受教育,好城邦的哲学家就处于严厉的法令之下:“你必须下行(katabateon)”(520C)。法令继续了《国家篇》开头的主题,即苏格拉底的“我下行”(kateben);也许它让人回想起俄耳甫斯关于下行的退却(katabasis)的联想,借此 he 可以到冥府去帮助阴间的幽灵。因为,作为像苏格拉底一样的拯救者,为了帮助洞穴中的囚犯们,哲学家必须走下去。既然他们已经看到“美、正义和善的真相”,相比“那儿”的居民,他们能够更好地辨认出模糊的事物,即真实事物的影子(eidola)。既然他们已经看到善,他们统治下的城邦将受清醒的头脑(hypar)的统治,而不是如今天大多数城邦一样像在梦(onar)中一样被黑暗地统治(520C—D)。

五、秩序的瓦解

好城邦的秩序将瓦解,甚至在最终确定秩序的时候。《国家篇》第三部分(543A—576B)研究瓦解的原因和阶段,以及当它们衰退时灵魂和社会经历的形式。如我们在这一章的开头部分所提出的,研究的一般意义来自它在整个对话中的位置。至于其形式,我们应该注意瓦解过程是作为故事被讲述,讲述方式与作为其自身创立故事被展开的好秩序范式的形成的方式相同。连续的坏的政制的故事是城邦谱系的对应物,

其中好的形式彼此接替。因此，“形式的顺序是否意指衰退的历史”这个问题不会出现。诚然，历史问题在故事中作为话题出现；但是，如在城邦谱系中一样，故事的时间本身是神话叙述的时间，而不是历史的时间。

1. 城邦的肉体统一性

作为对理念脱离的研究，第三部分平衡了第二部分中理念的体现。体现和脱离的表达方式有其重要的意义，因为，在第二部分的开头部分（449A—466D），柏拉图使得生物学意义上的身体成为一个可靠的肉体基础，即建立好城邦的一个条件。相应地，第三部分以失序在肉体基础中的原因开始脱离的研究，后者又引起心灵的失序（自545B往后）。因此，我们将从为好城邦获得可靠的肉体基础的方案开始分析。

以前我们多次提及这个方案，它设想出卫士和统治者中间的对妻子和儿童的共享，以及优生交配计划。苏格拉底带着一点犹豫开始处理这个主题，因为这个观念与通常被认为是家庭关系事务中的事物本性的东西相悖。为了理解这个奇怪计划的动机，我们不得不回想起所有希腊政治的根本问题，即无力克服贵族出身者所具有的凝聚力，以及无力创立地区性的或国家性的政治机构。我们记得，城邦是从家庭和部落中建构起来的。直接拥有城邦的成员身份是不可能的；雅典的公民身份可以通过出生或过继到一个氏族或村庄来获得。与家庭纽带无关的精神共同体中的个人成员身份这一观念仍处于初期阶段；在公元前4世纪，它刚刚开始以一种哲学学派的形式表达自身。在这种历史情境中，我们得把柏拉图的对妇女和儿童的共享的方案理解成这样一种尝试，即通过至少将城邦的统治阶级转变为一个单一的家族，来克服破坏性的家族分裂。来自性关系以及父母子女关系的复杂感情不再受小家庭限制，而将在整个卫士群体中被“公有化”[柏拉图使用了“公有化”（*koinoneo*）这个动词]（464A—B）。

虽然柏拉图自己提供了这一提议的动机,但是,为什么这一特定方案会被选为该问题的解决方法,这一点的理由则不那么可靠。这个问题特别吸引人,因为,人们认为,在由善统一到一起的精神共同体的观念中,柏拉图可以使用家庭关系来克服分裂。事实上,通过存在于所有成员身上的共同精神实质,这种神秘体的形成历史性地成为对于塑造超越真实或虚构家庭关系的共同体这一问题的解决方法。如人们期待他做的那样,通过对公民灌输同一精神的全面教育,柏拉图再现了良好秩序的观念;此外,他筹划一个具体的肉体实质来作为精神共同体的基础。这在《国家篇》中不是一个一时的观念,因为在后来的《政治家篇》之中又出现了对作为精神谐调的条件的合适交配(*proper mating*)的同一关注。我们表明,对肉体基础的持久关注显示出柏拉图精神上塑造的人格观念仍然深植于简明的自然神话之中的程度。尽管身体和心灵具有公认的分性,它们在根本上是不可分离的。因此,除非得到健全身体的优生选择的支持,一种真正的精神秩序不可能在共同体中得到实现;克服家庭纽带分裂的排他性的手段可以在城邦规模的家庭的规划中找到。城邦在多重意义上都是大写的人。

我们已经把家庭和部落单位的局限性识别为希腊政体中的基本问题,我们也注意到克服这样的局限的渴求为柏拉图建构的动机。然而,一旦我们承认这种渴求是动机,我们就面临以下事实:这种解决办法的价值是可疑的。柏拉图最终想要的是一个统一的、精神上秩序良好的、国家的希腊人共同体——但是,他实际上再现的秩序是城邦的秩序,来自强调肉体统一性的情感会增强其排他性。

柏拉图并非没有意识到这个困难,因为他在阐述过公有家庭的优生学方案之后又对战争规则进行了简短讨论(466D—471C)。他区分了针对野蛮人的战争和希腊人之间的战争。他认为后者不是严格意义上的战争,而是国内斗争。在与其他希腊城邦的国内战争中,城邦的统治

者得遵守特殊的规则，即禁止所有虐待、摧毁城邦、奴役或大规模的杀戮等行为，因为，除非希腊人不伤害自己的种族（genos），否则他们会落入野蛮人的奴役（469B—C）。这个观念也不是一时的；在《克里底亚篇》中，它成为雅典霸权下希腊人结盟的神话。如果统一的希腊国家是最终的政治目标，那么坚持将城邦看作被该观念规范的单位的做法最终会适得其反，而由对城邦肉体统一性的坚持所带来的进一步的情况的恶化肯定令人困惑；它必须拥有比纯粹的保守倾向或想象的缺乏更深的根源。实际上，我们发现，对这个恶化的肉体统一体的坚持正是理解柏拉图问题的关键，这个问题甚至在柏拉图的晚年时期也困扰着他，并且只有在他最后的著作《法篇》中才得到充分表达。

柏拉图从《国家篇》到《法篇》一直讨论的问题，甚至在亚里士多德《政治学》上也投下影子的问题是城邦的大小。柏拉图将城邦组织成“单一家族”的主要目的之一是统治者对人口数的控制：城邦不应变得太大或太小。在《法篇》中，柏拉图确定了固定的户主的数量；然而，亚里士多德在《政治学》中提出城邦限定的自给自足范畴，甚至发现柏拉图“大约五千”这个数字作为户主数太高。从实际政治的角度看，面对波斯的威胁和马其顿崛起的力量，坚持城邦的小规模是毁灭性的，如我们已经看到的，柏拉图意识到了这个问题。如果他仍然这样坚持的话，就得在作为被体现的形式的政治实体这一观念中去寻找理由。形式或理念不能将大量物质组织成秩序；形式为自己创造的身体得适合作为形式的容器。形式是宇宙中的一个限制原则、一个尺度、一个量度（metron）；身体得与这个明确的、有限的尺度相符。形式作为限制原则，这个观念并不是所有宇宙论神话层次的文明中的必然要素，而是希腊独有的特征。尽管在其他方面与希腊文明具有相似性，例如无力克服家庭的局限，古代中国思想家认为政治单元是一个宇宙帝国，在其普遍性上与普遍的天（universal Heaven）相似。此外，我们看到与中国人

类似的观念在古代近东地区普遍存在。希腊特色的大致原因在前面已经讨论过。在当前语境中,这种特色必须被承认是事实。在柏拉图所处的文明中,形式被体验为世界上有限的、可见的、显然确定的对象的尺度。因此,作为可以使尺度被可见地意识到的媒介,“身体”具有至上的重要性。

形式观念只有在《法篇》中才得到完全的阐明。在最后的对话中,柏拉图确实把城邦建构为一个精确的结晶体,其比例反映出宇宙的数字关系。然而,问题存在于《国家篇》之中,尽管在第五卷关于对妇女和儿童的共享的部分,尺度问题还没有很清楚地出现。诚然,我们找到了保持人口数稳定的条款;但是,维持和延续城邦“身体”的其他条款让我们更多地想起关于畜牧业的题外话,而不是对宇宙尺度的形而上学讨论。因此,因为强调遗传学和优生学,这个部分经常被作为某种像是种族理论的东西遭到批评。这些条款的含义不是现代意义上的“生物学的”,而是宇宙论的,这只出现在第八卷的开头几页,在那里,讨论它们的宇宙论含义是关于那一系列的坏的政治形式的理论起点。

2. 神话中化身的失败

苏格拉底提出以下问题,好城邦如何开始瓦解,开始走上从最早的君主政治或贵族政治到第一种坏的形式——荣誉政治的道路(545C)。这个问题至关重要,因为早先在第四卷中的讨论假设,“单一家庭”的建立会在统治阶级的成员中间产生完全的和平。秩序良好的统治阶级中的和平是稳定的保证,因为只要统治者内部不争吵,就不用害怕下层阶级的意见分歧(465B)。第八卷中的讨论着手处理这一主张。如果好城邦中出现任何改变,它必定源于统治阶级内部的意见分歧。只要统治阶级同心(homonoia),无论城邦多么小,都无法被推翻(545C—D)。那么城邦怎么会被移出稳定秩序(545D)?这个问题不可能直接回答,因为它涉及邪恶之谜,即宇宙形式本身的不稳定性。因

此，柏拉图通过仿荷马史诗求助于缪斯来解决这个问题，假设他们以一种戏弄的方式回答，仿佛他们在对孩子们说话，假装很正经的样子开着玩笑(545D—E)。

缪斯回答道，凡产生的必消亡。好城邦似乎不可动摇，但是，即使是这种结构，最终也必定会经历瓦解(lysis)。城邦的衰退是不可避免的，因为它总是遵守宇宙节奏而非人力所能控制。所有生物，无论植物还是动物，其身心都有肥沃期和贫乏期。就人类而言，不管他们如何计算，如何遵守，即使最明智的统治者迟早都会错过受精(eugonia)的有利时机，孩子们会出生在不合适的时间(546A—B)。随之而来的是关于“出身为神的”(可能是宇宙)和“出身为人的”周期数的数学性质的长篇演讲(546B—C)。当卫士错误估计了交配的恰当时机(kairos)，孩子的质量将不完美(euphyes, eutyches)(546D)。一旦发生最初的错误受精^①，接下来的进程将不可避免。卫士的下一代将忽略缪斯和孩子的教育；当轮到他们成为统治者，他们也不能很好地识别“赫西俄德和我们种族中”的金、银、铜、铁。因此，针对志趣相投的统治阶级的瓦解的运动开始了(546A—547A)。灵魂中拥有铜和铁的卫士与仍然拥有金和银的卫士之间会出现分歧。前者被引向赚钱和获取财产；后者只欲求灵魂中纯粹的金属，被引向美德和旧的风俗。最后他们将妥协，一致认可房屋和土地的私有；他们使先前在他们统治之下自由生活的人成为奴隶，投入战争，并通过武力建立统治。这是过渡到寡头政治的起点；这一中间状态有着荣誉政治的形式(547B—C)。

177 好城邦受宇宙存在与流变之谜的支配。曾经被体现的形式将脱离形体；能够克服变迁的短暂性、创造永恒的存在并非人力所能控制。流变中的永恒形式是产生与瓦解之间的短暂运动。柏拉图甚至在《国家篇》中也持有这种立场，意识到这一点对于他思想的连续性是重要的。

^① misconception原义是“误解”，但根据上下文，翻译为“错误受精”似乎更妥当。——译注

《斐德罗篇》、《泰阿泰德篇》、《政治家篇》、《蒂迈欧篇》和《克里底亚篇》大大地扩大了问题的视野；但是，在后来这些对话中，柏拉图逐渐展现的历史哲学并不意味着与《国家篇》的断裂。

3. 政治形式的序列

荣誉政治、寡头政治、民主政治和僭主政治是好城邦走向“城邦最终的混乱”的恶化路途中所经由的阶段(544C)。因为这一序列的起源不是在历史事件中，而是流变中的形式在神话中的化身化的失败，序列的确切性质这个问题必然会出现。通过(1)四种形式(idea, eidos)的选择标准和(2)它们彼此相随的顺序标准的定义，柏拉图自己对顺序的含义给出了很多暗示。之所以选择这四种类型，是因为它们在通常的用法中有不同的名称，是截然不同的形式；它们的顺序是由大众共识给出的评价所决定的(544C)。

在这个论证阶段，柏拉图并没有宣称历史上每个政体都必然经历这一形式的序列。相反，事例的选择以及周围的评论似乎排除了这一观念。克里特和斯巴达的政制作为荣誉政治的例子被提及；但是，没有迹象表明它们从先前更完美的形式衰退下来，也没有迹象表明它们会发展成为寡头政治、民主政治或僭主政治。因为柏拉图对后三种形式根本没有提供例子，大概是因为每个希腊读者都会想到足够多的例子。此外，作为世袭的君主政治或最高职位可以购买的政制，这些其他类型尽管被排除在考虑之外，但是也被提及，因为它们是不同的类型之间的“中间事物”。但是，柏拉图也没有宣称，一个具体的城邦从一种到下一种明确形式的转变中得经历中间阶段(544C—D)。

通过讨论与政治形式一致的性格，这一序列的分类学性质进一步得到强调。柏拉图重申支配着对理念城邦的解释的人类学原则。性格类型必定与政治形式的类型一样多。政制并不是“从树木和石头中生长出来的”，而是从处于政制控制下的人的性格中生长出来的(544D)。

因此，四种政治形式的描述将与四种相应的性格描述结合在一起，从价值最高的竞争的、雄心勃勃的类型降至价值最低的专制的类型。作为这种纵览的结果，我们可以充分理解完全非正义的类型，以至于我们可以将它与完全正义的、秩序良好的灵魂的类型作比较；比较使我们能够回答这一问题：幸福是否要在正义的而非不正义的生活中才能够找到(545A)? 这样的评论和评价是“系统的”(kata logon)，对计划的说明以承认这一点作为结束(545C)。序列似乎与历史无关。

然而，当柏拉图继续讨论计划的实施时，出现了新的角度来看待序列的性质。四种类型以及对应的性格不仅仅连续地被描述；柏拉图以这样一种方式在“故事”形式中呈现它们，即一种类型从另一种类型发展而来。当我们表明四种形式彼此相随的时间主要是神话叙述的时间而不是历史的时间的时候，我们已经提及这个问题。尽管如此，这一公式没有详论这一问题。让我们在一个具体的例子中观察一下从一种形式向另一种形式的转变是如何实现的。当好城邦中出现重大的交配事故，结果就会是第一种失序的征兆开始显现，这个阶段是为荣誉政治的人的出现而设。他被假设为旧学派的卓越的成年男子的儿子。父亲本人不参与公共生活，宁愿放弃权利和机会，也不愿参与利益的不正当争夺来贬低自己。然而，儿子的性格将受到必然的家庭窘境的影响。母亲抱怨说她在女人当中的声望受损，因为丈夫没有位居高职；家庭的财政功能逐渐恶化。母亲发现丈夫专注于思想，对她有点冷漠；她对儿子说他父亲不是个男子汉，他把事情看得太简单，如此等等。出于对家庭利益的忠诚，佣人们也以类似的风格谈论；他们劝告儿子长大后不要模仿父亲，而是站起来维护自己的权利。在家外面，这个年轻人注意到，少管闲事的人并不太受尊重，人们羡慕插手一切事情的爱管闲事的人。他的人生观不可避免地受到这些作用的影响，想陶冶儿子心智的父亲不可能超过它们。后果是年轻人性格中理智(logistikon)和欲望(epithymetikon)的妥协；他将受爱胜利(philonikon)的支配；这意味

着他会变得傲慢和野心勃勃(549C—550B)。

从这一分析出现了柏拉图用来建构多个政治形式和相应性格的原则,以及一种向另一种转变的原则。性格及其政治形式由灵魂三种力量中的一种或另一种的主导地位决定。当统治者灵魂中理智占主导地位时,城邦是好的;当爱胜利占主导地位时,它是荣誉政治;当欲望和爱财富占主导地位时,它是寡头政治。为了得出民主政治和僭主政治的形式,柏拉图将激情(epithymia)进一步分为必要的和有益于健康的激情、不必要的和放纵的激情与可耻的激情(558C—559D)。在寡头政治中,导致限制的、过于节俭的、守财奴生活的必要欲望占主导地位。在民主政治中,导致傲慢无礼、无秩序、浪费和无礼的不必要激情被释放。在专制的灵魂中,激情的这个多元领域由一种可耻的欲望支配,它诱使人们将梦中体验到的欲望转化为现实。

为了使转变易于理解,柏拉图利用了人类学原则。在这里并不是性格和形式简单地彼此一致,而是各种社会力量(父亲、母亲、佣人、朋友、熟人等等)在个人灵魂中作斗争;他们能够在个人灵魂中作斗争,因为他们是心灵的力量。心灵是力量的社会;社会是心灵要素的分化整体。形式最终能够易于理解地彼此相随,因为它们的顺序在整体上是灵魂中的一个过程,也就是说,是逐渐腐蚀的一个过程,其中心灵各要素相继从它们在完整的、秩序良好的灵魂中的“恰当”位置解脱出来,直到没有更高的、赋予秩序的原则的激情可以无所限制地自由变动。

180

然而,即使在最终的道德混乱阶段,灵魂中的激情也不会自由变动。灵魂通过更高力量占主导地位的秩序已衰败,一种新的恶的秩序取而代之。人们足可以认为,对从民主灵魂向专制灵魂转变的分析是柏拉图心理学的杰作。在灵魂的民主状态中,所有欲望在同一立足点上,竞相满足自己。这个状态甚至可能拥有某些在寡头政治状态也没有获得的优势,因为至少灵魂没有为单一的贪婪所扭曲,而是自由地沉溺于有

着一定复杂程度的愉悦和奢华之中。然而，这种温和的、也许具有美感的腐朽耗尽了自己，现在最后的堕落深渊打开了。因为最终的欲望存在于通常的奢侈之上，它“在灵魂的梦境中搅动”，但是在醒着的时候受智慧和法律管制的压制。在梦中，野蛮的人到处进行暴力的谋杀、乱伦和性变态行为。明智的人了解这些可能性及其起源。在没有唤醒灵魂中的理智(logistikon)并在自我镇定的沉思中为它提供崇高思想之前，他不会入睡。他设法确保在白天欲望既不挨饿也不暴食，以至于它们的悲喜都不会扰乱沉思；为了不带着任何人引发的愤怒入睡，他将立即安抚激情。就这样，他使灵魂中两种较低的力量处于休息状态，并唤醒最高的力量，他的睡眠将不会为噩梦所扰(571D—572A)。专制者的步骤与明智者的步骤正好相反。他远远不是努力实现灵魂的净化，而是会超越对立欲望的混乱，通过让梦的欲望进入醒着的生活，给予群聚的竞争欲望以主人地位。

这种最深层的欲望给激情生活投上了一种恶的色彩，对此柏拉图用的术语是爱欲(Eros)。他以大翅膀雄蜂的形象来看待这种爱欲，雄蜂由嗡嗡响的蜂群包围，直到雄蜂中的欲望之刺已经长成不能被满足的占有欲。最后，当主人激情实现完全的狂热，它将在狂乱中爆发；
181 它去掉灵魂最后遗留的羞耻和节制，使所有行动服从于无法满足的占有欲的满足(572D—573B)。僭主的爱欲(Eros tyrannos)(573B, D)是苏格拉底爱欲恶魔的翻版。苏格拉底爱欲的热情(enthousiasmos)是带领灵魂超越自身朝向善的积极力量。僭主的爱欲与好的爱欲一样有翅膀，但是是寄生的(雄蜂)；他没有生产性的热情，只有一根刺螫针(kentron)，它不知足地瞄准实质的完全破坏。然而，两种爱欲(Erotēs)都是狂热的模式。使灵魂朝向善的欲望与屈从于恶之魅力的欲望密切相关；灵魂的狂热可以是它好的守护神，也可以是它坏的守护神。即使在善占据中心的《国家篇》中，宇宙二元论的问题也不能完全被压制。我们甚至可以进一步说，在爱欲的二元论中，善恶的二元论被

简化为其经验基础。因为在灵魂中善的爱欲与恶的爱欲靠在一起，其潜能或者通过超越获得自身，或者通过闭合和依赖自身资源而丧失自身。爱欲的二元论，与基督教上帝之爱（amor Dei）与自我之爱（amor sui）的二元论紧密相关，并在从一种模式向另一种模式的转变体验中获得其特定的性质。甚至有着其狂热的僭主爱欲也是一种规范原则；虽然实质发生改变，秩序的风格得以保留。秩序良好的灵魂的分裂导致的不是失序或混乱，而是一种堕落的秩序。柏拉图似乎敏锐地意识到了恶的精神性和来自僭主秩序的魅力。僭主的爱欲是危险的、恶的，但是它不是可鄙的——正如《蒂迈欧篇》中的亚特兰蒂斯秩序（the order of Atlantis）具有启明星般的光辉性质。这种僭主政治的观念通过爱欲的质变而与完美的城邦相连，在这种观念中，我们也许会触及到柏拉图灵魂最本质的危险，即偏离艰难的精神道路、跌入骄傲的深渊的危险。

分析已经结束，我们仍然面临一个问题：连续的政治形式理论是否与政治历史的解释有关？虽然《国家篇》中对这一点什么也没说，人们可以感觉到历史的序列的问题以某种方式包含在理论之中。不仅古希腊文明，而且整个文明展示出某种像是政治形式序列的东西，它始于英雄的君主政治和贵族政治，然后发展到有着寡头政治问题的第三等级的兴起，进一步发展到大众进入政治，从这时起，问题变为公民投票的民主政治和僭主政治的形式。不管模式在不同文明中如何被模糊，但它仍然在那儿。此外，序列总的说来是不可逆转的。文明并没有始于公民投票的僭主政治，然后进入英雄的民主政治；它们从第三等级的统治进入大众民主，而不是相反的方向，等等。显然，一种不可逆转的模式是存在的。

古往今来，这种意义上的政治形式循环一直是历史与政治理论中的一个问题。回想亚里士多德、波利比乌斯、马基雅维里、维柯、施本

格勒和汤因比的名字,就足以想到。各个思想家总结出的序列没有一个可以被称为令人满意,尽管他们都吸收了相当多的历史材料来证明这个问题并非没有结果。失败的主要原因在于忽视柏拉图为处理这个问题制定的原则。通过运用人类学原则,柏拉图实现了序列的可理解性。他没有尝试借助于总结历史结论的归纳方法去建构一种模式;可理解性是通过将心灵理解为多种社会力量的整体和将社会理解为多种心灵力量的整体实现的。这种分析本质上是关于灵魂通过爱欲的质变而分裂的理论。

如果我们承认柏拉图对这个问题的说法,它对历史解释的重要性是无疑的。一方面,如果政治历史包含心灵分裂的过程,序列可以找到;另一方面,其表象的清晰性取决于外界的模糊因素包含在分裂过程中的程度。假如包含很多外界的因素,而且这些因素在各种文明中表现出相当多的种类,尝试通过在经验上观察到的政治制度的基础上进行概括从而归纳地建构模式必定是失败的,因为作为概括的首要模型的文明过程的独特性必然会进入模式的建构——例如罗马文明过程的独特性影响了维柯对永恒理想的历史(*storia eterna ideale*)的建构。尽管如此,虽然外界的因素在变动,并在很大程度地使模式变得模糊,但是它们并没有完全消除模式。实际上,文明的历史过程似乎以一种心灵分裂过程作为其核心。柏拉图的理论再次指出了处理这个问题的方式。如果分裂过程存在且就其存在而言,它需要以最初的灵魂秩序为先决条件。因此,对文明及其政治阶段的经验性调查必须澄清这一最初的灵魂秩序及其发展和分支,然后研究它的分裂阶段。这一问题的解决途径依赖于以下假设:就一个政治社会历史上的进程是易于理解的这一点而言,它将灵魂秩序的发展和衰败作为其实质。我们作出结论,政治循环的问题不能通过概括制度现象来解决,它的解决需要一种社会定序性神话的理论。

六、收场白

《国家篇》的收场白是一个细心建构的度量艺术 (technemetretike) 的作品, 即从死的角度衡量生 (602C—603A)。它由四部分构成:

(1) 灵魂的良好秩序, 即灵魂的政制, 必须通过正确的全面教育 (608A—B) 来建立, 并持续地得到维持。如果灵魂经常得到利用激情的影响的滋养, 理性要素的力量, 即理智 (logistikon) 的力量将会瓦解, 随之瓦解的是正确衡量的能力 (603A); 一种邪恶的 (kake) 政制而不是一种好的政制将在灵魂中建立起来 (605A)。在周围的社会里, 损害全面教育的主要源头是模仿诗, 由荷马和赫西俄德所代表, 即由悲剧和喜剧所代表。由于以上说明的原因, 对荷马的抨击构成了第一部分 (595A—608B)。

(2) 决定一个人变好或变坏的“斗争是伟大的”; “正义和所有美德”必须不断防范荣誉、财富、职位甚至诗歌的诱惑; 这是目的本身 (608B)。虽然正义必须在此生为了自身得到实现, 因为灵魂不朽这一事实, 目的获得一种无限的重要维度, 以至于它的问题不可能通过身体的死亡来便利地解决。为了证明灵魂的不朽, 苏格拉底思考了疾病对身体和灵魂各自的影响。每个事物都有其特定的善与恶。谷物会发霉, 木头会腐朽, 铁会生锈, 人的身体会受到种种疾病的影响。在这种较为广泛意义上的物质事物的情形中, 它们特定的恶将破坏并最终摧毁事物。然而, 在我们称之为灵魂的“事物”的情形中, 特定的恶对事物本身没有破坏性影响。没有灵魂曾经死于恶, 有如身体曾经被疾病破坏一样。因此, 没有理由假设外部的事件 (例如身体的毁灭) 会摧毁灵魂。因为灵魂既不会被自身的恶摧毁, 也不会被外在的恶摧毁, 所以它是永恒的、不朽的 (609A—611A)。只有从灵魂不朽性的方面考虑灵魂时,

它的真实本性才能被识别为某种近似于神的东西(611E)。如果只是在它通过与身体联合而受的苦难中来看待它,它扭曲的表象可能会被误认为是它的本性(611D)。这一真实本性被生存的甲壳覆盖,被生存的波浪挤压,它的线索由灵魂的爱智慧(*philosophia*)给出,爱智慧是灵魂对其真正同伴的渴望,即永恒者的渴望。当灵魂在此生追求正义本身,而肉体存在的障碍被移除之后,它会跟随不朽的光芒朝向更完美的秩序。

(3) 格劳孔和阿德曼托斯想听到正义作为善本身受到赞扬。现在他们的请求得到满足。在不提及奖赏和好处的情况下,灵魂的本性以及为什么它应该且确实追求一种正义行为的原因已经得到澄清。“灵魂应该做正义的事情,不管它是否拥有巨吉斯的戒指。”(612B)现在条件已经符合,奖赏的问题可以在没有误解危险的情况下得到处理。这个问题应该得到处理,因为正义只会给人带来麻烦这个一般观点是错误的。实际上,通过实践美德使自己尽可能像神,正义者将受到诸神和众人的热爱。诸神一定不会忽视愿意并热心正义的人;众人会用职位和家庭关系来对他表示尊敬。相反,不正义的人可能有一个好的开始,但是最终他会被发现,并遭受惩罚和怠慢(612A—614A)。

185 (4) 在数量和大小上,与来世的奖赏相比,此生正义的奖赏不算什么(613B—614A)。这个简短的声明之后是潘菲里亚人的神话,这个神话描绘了冥府中对善良灵魂和邪恶灵魂的奖惩,以及他们先前对美德的培育对于选择来世的重要性。

因此,这四个部分处理了灵魂的本性及其在生时和死时的正义,以及相应的正义在生时和死时的奖赏。

“旧日的哲学与诗歌之争”与主要建构交织在一起(607B)。在城邦谱系的第三部分,苏格拉底将各种模仿诗的“类型”排除在好城邦之外,因为它们对灵魂具有不良影响。如果神、英雄和人的不当行为被诗

人用艺术的辉煌进行描绘,对于不警觉的读者或听者而言,它们会表现为模范行为;即使不会完全效仿,经常在想象中被它占据也会成为灵魂中的溶剂。在论及好城邦中苏格拉底的全面教育时,我们谈到,人类神话的瓦解主要采取两种形式。一方面,神话的象征符号有可能受到开明的原教旨主义者的误解,他们把神话故事当成现实故事。苏格拉底的全面教育提供了彻底放逐的补救方法,这是对这一点的误解。另一方面,即使不被误解,神话已经变得不合宜,即色诺芬尼意义上的那种不合宜,不再能够被当作表达哲学家灵魂体验的工具。色诺芬尼所说的模仿(mimesis)在艺术上的不合宜成为收场白开头部分的首要问题。

柏拉图并不是与作为艺术的诗歌交战。相反,他谈到他对荷马的热爱和尊敬,这甚至使他不愿意说到(595B)节奏、韵律与和弦的“巨大魔力”以及现实描写引发的愉悦(605C—D),他称荷马是“诗人中最具诗性的”(607A)。因为诗人作品的模仿性质,哲学家反对诗人。模仿是应受斥责的,主要有两个原因。第一,模仿不是原创的,哲学家追求的是“原初的”存在,即追求理念。手艺人等产品中体现理念,例如,在模仿它的意义上,他在桌子中体现桌子的理念;因此,在绘画中描绘桌子的画家是模仿的模仿者。因此,艺术家的作品是“在第三间距处”(at the third remove)的实在(596A—597E)。在相同的意义上,悲剧的创作者“离神和真理有三个间距”(597E)。第二,模仿者不熟悉“原初的东西”,但在生产中会受到对象使用者的引导。模仿艺术家并不试图描绘原初事物的真理(即使在第三间距阶段),而是描绘那些取悦大众的原初事物的表象。相比事物的真实本性,大众对激情和丰富多彩的人格更感兴趣(605A)。然而,在描绘放纵的、混乱的和焦躁的灵魂上的这种“现实主义”不可避免地会腐蚀观众和听众的灵魂,尽管只有少数人意识到,我们从他人之中享受到的乐趣必然作用于自身(605C—605B)。因此,所有这样的模仿对听者的灵魂是毁灭性的——除非他理解它们的真实本性,并将这种理解作为对抗手段(595B)。

对荷马的巨大抨击深深嵌入对模仿诗歌的一般指控之中(598D—600E)。就他们在作品中描绘它们而言,荷马以及源于他的模仿诗人,无论悲剧诗人还是喜剧诗人,都假装他们了解所有艺术。但是,一般意义上的假装不需要估计(reckoning);论据激化到荷马是否确实了解所有艺术中最重要、最美的东西这个问题:战争时期捍卫城邦、和平时期的正义的管理以及人的教育。如果荷马不仅仅是幻象的创造者,即在实在的第三间距处的模仿诗人,如果他只是占据第二间距的位置,知道什么追求使人在私人或公共生活中变得更好或更坏,那么我们不得不问一个“合理的问题”:列举一个欠他人情的城邦,像斯巴达对于莱克格斯,或意大利和西西里对于卡龙达斯,或雅典对于梭伦那样。或者,在荷马时代,有没有一场战争是在他的指示或建议下进行的?或者,有没有对艺术和生活实践有用的发明记载了他,如对泰勒斯或阿纳卡西斯的记载?或者,如果公共服务不是他的强项,我们是否听说过荷马的朋友们和门徒们,是否知道他们喜欢跟他在一起,并向他学习一种荷马式的生活方式,像毕达哥拉斯主义者那样,他们通过秩序庆祝创始人的伟大(599—600)?我们没有听说过这样的事情。荷马确实是离实在“三个间距”的模仿诗人;他是希腊(606A)的教育者,这一主张不能让他的作品进入好城邦(607A)。

187 为了使对荷马的抨击变得易于理解,我们必须在哲学与诗歌之间的“旧日纷争”(palaiā diaphora)的情境中来理解它,柏拉图将它置于这一情境(607B)。心灵及其秩序的发现者与失序作斗争,通过诗人进行的传统教育是失序的一个重要原因。哲学家的全面教育在为为人的灵魂而斗争,以对抗神话的全面教育。如我们所见到的,在这种斗争中,立场不只变了一次。在文明危机的情境中,荷马史诗本身与其无拘无束的神话创作是一种批评的功绩。赫西俄德新真理的要点是反对旧神话,包括荷马。对于神秘主义者—哲学家这一代,荷马和赫西俄德都已经进入灵魂及其深处的不真实的领域,神秘主义者—哲学家以智慧之

真与之相对。埃斯库罗斯创立了灵魂的戏剧神话，取代一般意义上的史诗神话。最后，对于柏拉图而言，公元前5世纪的悲剧和喜剧变得与荷马一样不真实，一连串希腊诗歌都来自荷马。发现灵魂以及为灵魂秩序作斗争是一个过程，它绵延数个世纪，经历数个阶段，直到在苏格拉底的灵魂和他对柏拉图的影响中达到高潮。从荷马到苏格拉底时代，对模仿诗歌的抨击不过表明了一个朴素的真理：神话时代已经结束。在苏格拉底那里，人的灵魂最终找到了自己。苏格拉底之后，任何神话不再可能。

然而，秩序时代及其符号表现不可能通过宣言被归为过去。它是否客观地拥有过去的特征，这取决于有着自身秩序的现在是否存在。只有存在一个新全面教育有效的替代手段，对模仿艺术的驱逐作为全面教育的手段才有意义。在塑造灵魂的秩序上，什么新的象征形式将取代或者已经取代史诗和悲剧的位置？答案是显而易见的；正因为是显而易见的，所以柏拉图只能给出暗示。

收场白中给出了三个这样的暗示。第一个暗示在给“亲爱的荷马”的信中给出(599D)。他被问到“合理的问题”，假设是他不是在实在的第三间距处的艺术家，而是第二层次的创造者。那么谁是原创艺术家？也就是说，谁是理念的第一创造者？在这个问题上，柏拉图保持沉默。但是，苏格拉底的话被读成(are spoken into)这种沉默，城邦不可能是幸福的，除非它的特征“由使用神的范式的画家”来描绘(500E)，即由已经与神的秩序结合在一起，直到自己也在人被允许的限度内成为秩序的神圣的哲学家来描绘(500C—D)。在工作进程中，他们扫视着在事物的本性之中的美德，并扫视着他们想在人身上发掘的那种可以使他有着神的形象东西；他们的努力将会产生政制的大纲(schema)(501B—C)。大纲的画家是原创艺术家，他在《国家篇》中发挥作用。

当苏格拉底不允许好城邦有任何诗歌，而只能有“对神的赞歌和

对崇高者 (agathoi) 的颂辞”的时候, 他给出了另两个暗示 (607A)。我们无须为两种类型寻找远的例子。收场白末尾处潘菲里亚人的神话是对正义、无罪的神的赞歌。《国家篇》是对崇高者——苏格拉底的颂辞。

第四章

《斐德罗篇》和《政治家篇》

一、《斐德罗篇》

苏格拉底在《国家篇》中提议，如果真正的哲学家在城邦中掌权，189
所有十岁以上的人应该从城邦被送到乡村去。那时哲学家应该接管十岁以下的孩子，按照自己的方式或性格并在自己的法(nomoi)中抚养他们。这是在人们之中确立政制最有把握且最快的方式(541A)。这个系统计划是天才的，且十分实用。在我们自己的时代，当宗派主义者在一个国家获得权力，通过将老一辈逐出公共生活，用新的学说培养孩子，开始根据自己的方式或特征改造人们，我们看见它得到几乎不折不扣的追捧。这个计划只有一个缺陷：它不能由真正的哲学家来实施。因为通过暴力行为实现理念秩序的尝试都将适得其反。当且仅当精神的权威是在自由状态下被认可的时候，它才是权威。

因此，这一段不是柏拉图在历史环境中的政治行动计划。柏拉图不是讲话者；他向读者呈现的是一个对话报告，这个对话由苏格拉底向不明听众所做，在对话过程中，苏格拉底向对话者做出这个评论。这个三重中介(threefold mediation)是该节意义最重要的要素。在历史的苏格拉底具有牺牲意味的死亡以后，人们没有做出任何直接行动的尝

190 试。对话的苏格拉底—柏拉图再现正当秩序的理念；有耳朵的人会倾听。这一篇没有别的功能，只是表明在技术上将理念转化为实在并非不可能，提前预防了“苏格拉底的政制是不切实际的白日梦”这一肤浅的假设。如果人们想要实现理念，理念就能够实现；哲学王就在他们中间，等待他们同意。然而，除了这一呼吁，人们不会也不能做出尝试来强迫同意；如果接下来没有得到回应，那就是政治行动的结束。如曾经期待的那样，呼吁没有人听。

回应的缺失对柏拉图未来的生活和工作有重要的意义，因为他明确放弃了雅典政治。这意味着哲学王的终结，他可能在雅典或其他地方实现理念。虽然理念不会被修正，对柏拉图、理念与历史之间的关系修正却会将自身强加于人。原则上的修正性的作品是《斐德罗篇》，这一篇也许是在《国家篇》之后不超过一年的时间里完成的。

对柏拉图这一艺术杰作的分析将被限定在与柏拉图立场调整有直接关系的点上。首先，我们得考虑对撤退与返回问题的调整。在“洞喻”中，哲学家被命令回到洞穴去教导囚伴。柏拉图通过《国家篇》来履行这一义务；囚犯最终被证明是不可挽救的一群人。现在他永远地离开洞穴，然而，通过他返回再返回，柏拉图没有迫使自己接受孤独和沉默。他已经进入上层世界，即与其他已经看到善的灵魂交融的理念王国。因此，在《斐德罗篇》中，灵魂“模型”与城邦模型之间的严格一致退入背景之中，而理念与灵魂的关系变得如此紧密，以至于两者似乎合二为一。这一新水平上的问题表达在如下惯用语之中：“所有心灵的东西都是不朽的”（*psyche pasa athanatos*）（245C）；就灵魂看见并通过景象参与理念而言，灵魂是不朽的。

“参与”似乎在灵魂与其参与的理念之间产生了差异；但是，差异随后被取消，因为“灵魂”不是个体的人的灵魂，而是一种宇宙实质。“灵魂”是宇宙本身的理念或形式，根据它们的等级，被表达为更崇高的和不太崇高的灵魂，它们赋予宇宙本身各部分以生命，或者只是赋予

人的肉体以生命。此外,这些灵魂部分的位置并非永远不变,因为灵魂从一种存在向另一种存在迁移,可以使自身更完美。宇宙总体上是一个实体,通过其心灵的表达,参与完善与没落的强节奏运动。个体灵魂在理念中的“参与”意味着整个心灵实质的这一独特微粒此刻在世界的搏动中所占据的完善等级。

191

理念拥有动态原则的特征,这一动态原则决定宇宙在心灵扩张与收缩中的强节奏运动。灵魂各部分的等级不再由善的景象决定,而是通过它们的心灵张力或伸缩性,其活力强度的高低由宇宙的基本力量决定。柏拉图称这种更高程度的心灵活力为狂热。最高的程度是爱欲的狂热,即爱人的狂热(245)。在爱欲的狂热状态中,人生活在宇宙的动态实质中,而实质生活在人里面;因为这种实质是“秩序”,即理念本身,我们沉迷于善的狂热之中,相反,善在狂热中充盈着灵魂。然而,所有这样的表述都是不充分的,因为语言符号在灵魂与理念之间进行区分,虽然这个过程实际上应该被理解成宇宙力量的客观搏动,即宇宙节奏在整个灵魂实质的那一特定部分中的起伏,整个心灵实质暂时体现为特定的人的身体。因此,爱人和被爱的人之间的狂热关系是理念获得其最大实在强度的地方。与狂热的灵魂一起,理念体现于实体之中,不管它在城邦中体现的地位如何。在哲学思考同伴的共同体中,柏拉图已经找到理念的领域;就这一点而言,在学园中,他是这一团体的创始人,他实际上已经在共同体的实体中体现了理念。

柏拉图的哲学思考领域已经从城邦扩大到灵魂领域,它与宇宙同一,从其等级中无所不包的宇宙灵魂到最低的子魂。为了系统划分的目的,领域之间划出了一个大的分界线。分界线的一端是自然,另一端是社会历史中的人。在后来的作品中,正是这一分界线决定了理念诗歌的组织。在《斐德罗篇》中,我们主要关注人类的灵魂领域。

随着舞台从城邦转移到心灵领域,《国家篇》进一步的立场不得不

192

进行调整。理智的、精神的和欲望的灵魂并没有穷尽新领域的等级，这些灵魂决定了苏格拉底城邦中的社会分层。因此，在《斐德罗篇》中，柏拉图提供了一个新的灵魂等级，分成九组，排列如下（248D—E）：

- (1) 哲学家，爱美者 (philokalos)，音乐的和爱的灵魂
- (2) 守法的国王、战争领导者和统治者的灵魂
- (3) 政治家、经济管理者和生意人
- (4) 身体的训练者和外科医生
- (5) 先知和牧师
- (6) 诗人和其他模仿艺术家
- (7) 工匠和农夫
- (8) 智者和民众领袖
- (9) 僭主的灵魂

柏拉图对这一名单没有添加任何评论。然而，有些意思十分明显。首先，哲学王已经消失。现在哲学家，即音乐的和爱的灵魂，占据最高级别，而根据法律进行统治的国王，即统治的灵魂，已经移到第二位。等级的再分配反映了柏拉图的新立场。理念在城邦中的体现不再是吸引人的兴趣；理念将在任何这种体现可能的地方得到体现；它在被爱的狂热占据的灵魂中得到最强的体现。所有其他灵魂不得不占据较低位置，这一点是明显的。然而，乍看起来，实际的划分和分层有点令人困惑。不过，如果我们回忆起在诗人身上所发生的事情，我们仍然能够发现这一等级的原则。

我们发现诗人与其他模仿艺术家一起被降为第六级，那本身不过是我们《国家篇》中的攻击之后所能期待的。然而，我们也发现，不是所有诗人都被降为这个低等级，因为在第一组中出现了一个与哲学家肩并肩的新形象，即爱美者 (philokalos)；我们发现这个新形象与哲学

家一起被描述为由缪斯和爱激发的灵魂。爱美者是新的诗人，真正由狂热所占据。如果要求有证据的话，划分肯定地表明，《国家篇》中的冲突不是在现代意义上的“哲学”与“诗歌”之间的斗争，而是没落的希腊社会的诗人与新发现的灵魂领域的诗人之间的冲突，如果说他与哲学家不同的话，那他也是哲学家的孪生兄弟。 193

一旦我们识别出诗人作为旧的类型和新的类型的双重表象，我们就能够理解等级的结构，因为诗人不是唯一出现两次的形象。在《斐德罗篇》的这个名单中，我们进一步识别出哲学家和智者、国王和僭主、政治家和煽动者之间的冲突被转化为灵魂在心灵领域的等级。疯狂灵魂的第一等级后面跟着三个灵魂的等级，它们以一种积极支持的方式参与理念。如果秩序良好的城邦可能实现的话，守法的国王管理者和身体的训练者可能是它的核心群体。接下来的三个等级——先知和牧师、模仿诗人、工匠和农夫——是构成衰退的希腊社会的灵魂。最后两个等级——智者、煽动者和僭主——是衰退社会的积极因素，是腐败的携带者，是疯狂灵魂及其支持者的敌人。^①

在雅典的历史中，《斐德罗篇》是宣称灵魂迁出城邦的声明。通过服从神的命令，历史的苏格拉底试图通过直接作用于个体公民来挽救城邦。《国家篇》中的柏拉图发出理念的诉求，因为他希望得到回应，所以仍然受制于城邦。《斐德罗篇》中的柏拉图顺从于以下事实，即城邦拒绝了他的诉求。这种顺从远非柏拉图的私人事务，而是以雅典社会的重构作为结果。对于柏拉图而言，他虽然并非不再是雅典人，但是却成了这样一个雅典人，他充分意识到，他在经历一种艰难的过程，国家的公共秩序腐败得不再能够吸收和利用它最好的人的精髓。作为历史上的一种秩序，雅典不再代表人的理念，这种理念在作为一种文明秩序的雅典中成长起来。城邦迅速失去了在实质与形式完美渗透意义上 194

^① 这种解释参照Kurt Hildebrandt, *Platon*, 自第294页往后。

的“风格”。形式继续存在，但是它已经成为一件破旧不堪的衣服，可怜地被披在共同体的人类实质上。在这个阶段，文明秩序发生了深刻的变化。先前完全具有代表性的公共秩序现在与支撑它的社会力量一起变成开放的文明领域的一个组成组分，其他有着竞争的和更高代表性诉求的力量会在这个领域里产生。公共秩序与它没有代表的文明力量的共存在严格地说可以被称为解体状态。

不管这种形势得到哲学家（作为不具代表性的力量的承担者）痛苦、听任还是冷漠的认可——在任何情形中，他都被迫重新解释政治的问题。在《斐德罗篇》新的灵魂秩序中，雅典社会解体成一个不具代表性的公共秩序和一个不具代表性的精神实质得到表达。在《国家篇》中，“城邦的模式”再现整合的、具有代表性的城邦的理念；《斐德罗篇》的名单考察了实际解体的领域。这一经验描述的尝试对描述中所用范畴的批判基础提出了严肃的认识论问题。我们可能假设，雅典政客（*politicos*）和普通公民并不承认这一描述的有效性，就像我们的政客和普通公民不能接受“精神的运动不能在世界大国惊心动魄的权力对抗中被找到”这样的观点；他们很可能在柏拉图身上刚好看到另一种擅长演讲的智者，历史进程通过他们得以前进——如果我们正确理解了《斐德罗篇》257D部分的话，可以知道他们明确地表达过这样的观点。这样的解释冲突在解体时代是不可避免的；因此，在腐化秩序之外的理论立场的批判基础成为急迫的必要。柏拉图解决了这个问题——它必须被解决的，它在基督教中又得到过一次解决——通过一种新的本体论。他从政治家手中移走现实，方法是拒绝赋予集体的政治组织以最终实体的地位。当理念离城邦而去，它并没有离人而去。它继续在个人和小群体中存在，在爱的灵魂的狂热中存在。形势和解决办法都与奥古斯丁的相同；但是，从堕落的世界撤出实在并不能在上帝之城的符号中产生；在自然神话的层次，结果不得不是一座自然之城（*civitas naturae*）。理念得到重生，哲学家的地位通过与叫做心灵的自然一起得

到验证。这是柏拉图后期政治理论的本体论基础；共有是神话诗歌之真的源泉，在神话诗歌中，后期的柏拉图将理念的生活符号化。

自然仍然是活着的(empsychos)，灵魂的等级从人类领域扩展到宇宙领域，允许一种从人性到神性的逐渐的转变。灵魂在自然中和自然在灵魂中的前基督教的生活的想象性实现是必要的，如果我们想理解在柏拉图后来作品中逐渐变得明显的神圣化过程的话。社会分化成腐败的城市和爱的灵魂，这引发了一种尖锐的紧张，迷失的灵魂与疯狂的灵魂之间共同的人性纽带几乎被切断。灵魂之间的差异往往成为一种类别的差异，与动物相近的较低类型的人和较高的准神圣的等级类型。这种在基督教经验领域中似乎有点可笑的神圣化内在于自然神话的逻辑之中。如果赋予生命给每个具体的人类个体的实质的部分恰巧是高品质的，没有人会拒绝承认其准神圣的性质。承认这一点的障碍在基督教轨道中来自于超验上帝面前众生平等的经验，而在柏拉图的经验中这是不存在的。

审视《国家篇》之后柏拉图新的立场的主要特征使我们能够处理《政治家篇》的问题。

二、《政治家篇》

通过《斐德罗篇》，柏拉图已经承认瓦解状态是不可修复的。接下来在《泰阿泰德篇》、《智者篇》和《政治家篇》三部曲的对话中，他从新的立场阐述了政治学的问题。

1. 对话三部曲

《泰阿泰德篇》以迈加拉哲学家欧几里得家门前的一个场景开始。欧几里得回到家，发现有个朋友正要拜访他。他向他解释道，他从港口回来，在那里见到了回到雅典的泰阿泰德。他从科林斯附近的战

场回来，伤痕累累，且疾病缠身，复原希望渺茫，欧几里得试图劝他呆在迈加拉的家中，但是泰阿泰德坚持要回家。在这个时刻，欧几里得想起苏格拉底对泰阿泰德未来的预测，他记起两人曾经在苏格拉底死前不久的对话。欧几里得写下这个对话，像是苏格拉底向他讲述的一样，现在，他命令奴隶把卷轴拿来念给他和朋友听。欧几里得的笔记是三个对话。《泰阿泰德篇》以对话参与者同意第二天聚会继续对话作结，他们计划将对话扩展到三个主题：智者、政治家和哲学家。《智者篇》和《政治家篇》是第二天上午的对话的记述。柏拉图没有写第三个对话。

这一构造在某些方面类似于《国家篇》—《蒂迈欧篇》—《克里底亚篇》所组成的序列。第一个对话不是原初的对话，而是一个记述，而第二个对话和第三个对话与第一个对话相联，作为它在第二天的延续。此外，对话者宣布了最后的对话——《哲学家篇》，但是柏拉图没有写，另一个系列中的《赫摩克拉底篇》也是如此。对应的类似构架值得注意，因为在《哲学家篇》的情形中，我们有充分的理由怀疑，由对话人物所做的宣告并没有表达出柏拉图的计划，而只能被理解成对话内在意义的一部分。当我们讨论缺失的《赫摩克拉底篇》的问题时，我们得记住这一点。最后，在《泰阿泰德篇》和《国家篇》，即在两个系列的第一个对话中，苏格拉底是主要的讲话者，而在随后的对话中，尽管苏格拉底沉默地在场，讲话者的角色被分派给其他人。

197 在两种情形中，构架发挥中介的作用。通过对话的形式，柏拉图在自己和讲话者的主张之间制造了一种距离；通过让第二个和第三个对话从第一个对话的情境中出现，让不同的人处于主讲人的角色这一策略，他进一步将自己从对听众的直接演讲中撤出来；通过将对话嵌入记载，更多一级的中介被加入。在《泰阿泰德篇》—《智者篇》—《政治家篇》的顺序中，中介形式特别重要，因为对话表达出一种强烈的情感，如果直接表达它们的话，形式将被烧毁。即使直接表达在技术上是

可能的，并且不会破坏对话本身的情境，苏格拉底的命运仍然将无谓地降临在柏拉图头上。

对话的特点具有一种强烈的潜在暴力倾向。通过精神复兴城邦的希望已经破灭，被谴责的公共秩序与精神代表之间的鸿沟已经变得不可逾越。在对话本身之中，这种新的冲突的严重性一方面导致半神的疯狂灵魂的英雄化，另一方面，城邦迷失的灵魂不祥地出现在野兽（thremma）的象征符号下。然而，作为雅典人这一历史命运将冲突各方绑在一起，柏拉图从来没有放弃模仿苏格拉底；不论是自己，还是为学园的成员们，他没有放弃至死服从雅典法律的义务。对话正好被安排在苏格拉底忙于为导致他被杀的审讯做准备这个时候；在第一个对话，他的同伴是泰阿泰德，年轻一代的希望，他现在返回雅典，死于为城邦而战所致的伤，这个城邦拒绝他的灵魂，却像利用无机物一样利用他的身体来进行防御。为了理解柏拉图冷酷的愤怒（他被迫活在对野兽政府的服从之中，政府使得最好的人因为和为了野兽而死），我们不得不认识到这一形势。

2. 《泰阿泰德篇》的转向

对城邦的拒斥不是对城邦的逃避。柏拉图既没有把立场发展成像犬儒学派的非政治主义哲学，也没有忙于与外国势力的共谋，更没有表现出对宪法权威的不忠。城邦的失序不能通过下降到失序状态、给现存秩序增加新的内讧来修复。乌合之众的僭主政治不能通过与精神的僭主政治进行对抗转变为自由。^①柏拉图生存在这个阶段的情感在《泰

198

① 今天我们处于与柏拉图相似的情形中。一位当代哲学家对问题的回应可以进一步澄清柏拉图的立场。在卡尔·雅斯贝斯的《时代的精神状况》（*Die geistige Situation der Zeit*, Berlin, 1931）一书中，我们发现了关于大众与贵族之间冲突的下列思考：

今天，我们面临反对贵族的最后一场战争。这场战争不是在政治或社会战场进行的，而是在灵魂自身之中。人们想要倒转进化，其中我们看到现在已经成为过去的现代的本质，即

阿泰德篇》的伟大转向中找到表达。

转变的文学形式又一次得到论证。从事哲学谈论的人是自由人，他们是闲暇之人，他们可以为了追随一个边缘问题而打断论证；他们不是重要人物（man of affairs），后者不得不使行为遵循公共聚会中的社会惯例或法院里的程序规则。闲暇之人和重要人物是两种通过作为文学形式的转变来描述的类型。

（1）首先，柏拉图描绘了政治人。他经常匆匆忙忙，被形势所迫。199 他忙于诉讼，一边讲话一边盯着钟，唯恐超过时间限制；他面对着对手及其反对意见，在讨论自己的案件时，他受制于严格的程序规则。他是一个服务者的角色，与服务者一起在坐着的主人面前争论；谈论的观点决不是无所谓的问题，而是关乎他的个人生存。忙于这样的追求，他变

人格的发展。我们如何处理不愿处于内在独立状态的大众，这个问题的严重性导致我们中每个人现存的粗俗对成为我们自己的义务的反抗，这是上帝在其不可解释性中强加给我们的义务。人通过服从命运获得的自己的潜能将遭到破坏……这是对人身上真正高贵性的最后反抗。以前的政治革命不毁灭人可能成功，最后的反抗如果要成功，将毁灭人自身。

这就是柏拉图的心灵与野兽之间的冲突。关于通过精英行动主义来解决这个问题，我们发现了以下章节：

排他的少数意识到其高贵性，他们或以先驱的名义，或以最激进的，或以最具活力的，或以领导者的追随者的身份，或通过历史上继承而来的血缘等级，来攫取权力。他们以类似于先前派别的方式组织自己：严格的选拔、高要求和严格的纪律。他们作为精英体验自己；获取政权之后，他们试图通过教育那些将接替他们的年轻人来将自己的精英化特征永久化。然而，即使在他们的起源上人格的力量（作为人的高贵性）可能发挥作用，即使这种力量继续在关键的人身上发挥作用，作为一个整体，这个群体最终还是少数，有着新的但一点也不贵族的大众的所有特征。在大众决定的时代里，通过统治的少数来代表人的高贵仍然是无望的。

关于在这个政治无望的情形中人类生存的潜能——公共秩序已经变得不具代表性，灵魂的高贵型找不到公共代表——读者应该参照关于“人的英雄主义”的几页，同上，第157—159页。

得精明、狡猾，言行谄媚，心胸狭隘而扭曲。自青年早期的奴性状态扭曲了他内在的成长和自由；恐惧和危险阻碍和糟蹋了他；他们产生了欺骗和复仇的习惯。因此，他成为一个不健康的人，认为自己是智慧的奇迹。

(2) 随后，柏拉图描述了哲学家。从青年早期起，他从未找到去广场、宫廷或政治议会的路；他既不参与立法，也不参与俱乐部、午宴、美酒佳人、载歌载舞的娱乐等社会活动，这些是谋取官职的手段。他从未听说过重要的最新消息，也不熟悉各路绯闻艳事。这种态度不是为赢得声誉而摆出的姿态。^①他真不知道发生了什么，“因为只有肉体存在于城邦之中”，而灵魂翱翔在天地之间，思考天上地下的事情，从不为了任何伸手可及的东西降低自己的道德标准。讲话者苏格拉底以例证的方式忆起泰勒斯的趣闻轶事，他在观星的时候坠入井中，令色雷斯女仆捧腹大笑。这就是哲学家，他几乎不知道邻居是人还是动物，却在探讨人的本性。

泰勒斯的和色雷斯女仆的轶事将哲学家和人民置于相互的在场之中。在转向中，它形成了从类型描述向彼此之间社会关系的描述的转变：

(1) 首先，与重要人物一起的哲学家。在这样的一群人中，哲学家不仅是色雷斯女仆的笑柄，也是一般平民百姓(ochlos)的笑柄，因为经验不足，他坠入井中，跌入每种麻烦的事情之中。在愚钝这一点上，他可能看上去笨拙、胆怯。当地位显赫的人受到赞美的时候，他可能跌入一阵笑声之中，看上去像个白痴。当他们赞美人的统治者时，他还幻想着能听到看护人(shepherd)的赞美，当然不一样的是，这些看护人从这些人群(human herd)身上榨取财富，而这些人群在本性上比牛羊更容易引人不满。当他

200

^① 很可能是说根据自己的道德原则培养无政治主义的哲学家，如犬儒学派的成员。

们赞美大土地所有者,那对他而言是小事一桩,因为他习惯于思考整个宇宙。当他们赞美有着高贵血统的人时,他会思考祖先模糊的血统,这些祖先生活在那些高贵的祖先之前,他们并不太高贵。平民百姓会嘲笑和怀疑哲学家,因为他似乎看不起他们,而且他是无知的。

(2)然而,当哲学家主导舞台时,形势发生了变化。当哲学家能够将重要人物赶出他的特别论据,将重要人物引入他心中对正义和非正义的探究时,从关于一般人和国王的幸福的琐事进入对政治的严肃思考时,这位重要人物很沮丧,且不知所措;他开始结巴,变成了笑柄,不是泰勒斯女仆的笑柄,而是那些不是奴隶的人的笑柄。

这是两种角色:一种是哲学家,他在仆役工作的事务上看上去像个傻子;另一种是一般公民,他在仆役工作的事务上精明利落,却不知如何维持自己的绅士形象,当加入关于神及被神庇佑的人(eudaimonon)的真实生活的赞美诗般的对话时,他显得很可怜(174—176)。

有逃离这些恶的方法吗?恶的力量永远不可能取消,因为恶不得不聚集在必死性周围,因为它们不能存在于不朽之中。要从这种必然性中解脱出来,只有通过由必死到不朽的飞跃。我们必须通过变得正义和虔诚实现“根据我们的力量达到的与神的相似”(homoiosis theo kata to dynaton)(176B)。灵魂在不朽者的相似之中的重生是决定性的,而不是外在的行为正直。与神的相似(homoiosis theo)是人身上真实实在和人的力量(deinotes)的标准,或是他的虚无(nothingness)与对成年气概(anandria)的渴求的标准。人的面前树立起了两个永恒的范式(paradeigmata),他可以模仿它们从而形成自己:敬神的幸福的范式或不敬神的悲惨的范式(176E)。人可以通过其行为成长为这些榜样中的某一个。将这一见解透露给悲惨的人的人极为重要,但是,如果你试图向他们解释,在他们傲慢的智慧中,他们会认为他们在听白痴讲话。然而,奇怪的是,如果你私下里与他们中的某一个谈话,一种好奇

的忧虑开始搅扰他们；他的辞令开始失效，他开始变得跟小孩一样渺小（177）。

转向的形式是清楚的，但是它的含义复杂而又微妙。我们将从转变与洞穴的关系开始。

在《国家篇》的诉求被拒之后，转向是洞穴在新的政治层次上的重复。如我们所见，在洞喻中，哲学返回洞穴的问题被搁置。返回是他的义务，但是只有在他是自己同胞中的哲学王这个条件下才行。条件没有得到满足，理念也没有在历史的城邦中得到实现。作为这一失败的结果，政治领域呈现开放多元的结构，柏拉图在《斐德罗篇》的灵魂等级中表现过这种结构。现在，在转向中，新形势的问题得到最尖锐的阐明。如果历史上的城邦拒绝通过理念重生，这既是城邦的不幸，也是哲学家的不幸；但是，历史上的拒斥既没有使得理念变得无效，也没有使灵魂得到理念规范的哲学家的立场变得无效。对这一张力的理解是理解《国家篇》之后柏拉图作品的关键。以前，雅典的历史现实是要被理念实在战胜和取代的对手。现在，不利的现实不仅变成考察领域不可缺少的一部分，甚至获得某种优势，因为在《国家篇》中理念实在已经一劳永逸地得到澄清。现在，政治理论被扩大到包含不受理念规范的实在。

眼界扩大的结果是，重返洞穴以一种新的光亮出现。它是一种被剥夺变革希望或意图的返回，一种“只是身体的”返回，因为只有哲学家的身体会生活在历史的城邦，而灵魂没有参与其中。形势的庸俗和危险性在洞喻中被认为是暂时的，现在成为永久的；转向如此详细地阐明了这种性质，以至于甚至柏拉图的文雅和反讽几乎都不能掩盖历史实在被打上的烙印，即对真实实在的漫画式夸张。三个对话的构造重要性现在得到了充分展现：当时情境中的谋杀成分被限定在那萦绕不去的对苏格拉底和泰阿泰德命运的暗示中，而对话本身只保留了在大众读者看来显得具有辱骂性的成分，因为他的现实感如此颠倒，以至

于他不能在精神和理智的水平上识别出暴行中的谋杀涵义。^①

尽管有这些防备，形势是明显的。哲学家和雅典政治人（homo politicus）被当成自由人和奴隶进行对比。因为哲学家不被允许带着他的灵魂出现在城邦中，他不太确定他的邻居是人还是动物。抱着巨大的谨慎态度，柏拉图标记出对于下层民众是“名人”的不同类型，即人的统治者、富人和社会名流；而人民在整体上是被看护人欺诈的群体，因为他们有着比动物还糟糕的难以驾驭和易招人不快的性质。最后，泰勒和色雷斯女仆的轶事暗示，希腊的雅典人已经变成野蛮人。通过将转向与其在现代政治文献中的伟大相似物（即尼采的查拉图斯特拉）进行对比，进一步的含义可以得到澄清。有时候表述几乎是相同的，例如在政治人（homo politicus）对哲学家劝诫的反应中。柏拉图的重要人物执着于其诡计，他听着，并知道他在听一个疯子；这是与尼采的最后的人相同反应：“先前整个世界都是疯狂的——那最狡猾、最斜目傲世的人说道。”

203 考查范围的扩大急需理论上的调整。《国家篇》中提出的秩序范畴不能用于失序的分析。此外，当轮到将民众的非苏格拉底灵魂理论化时，苏格拉底灵魂的神话不再能够被用作理论的唯一源泉。因此，作为善的反作用力，“恶的力量”出现在转向中；天上搁置不用的真实秩序的范式与“不敬神的悲惨”的范式相似。柏拉图没有充分澄清第二个范式的性质。当然，“恶”不仅仅是尘世的负担；它们萦绕在人类本性的周围，但它们不是本性本身。恶是像心灵一样的心灵实体，历经多次重生，最终将获得不朽的地位。既然在柏拉图著作的这个阶段心灵与理

^① 在我们时代，我们可以观察到相同的现象，因为人们震惊于战争的恐怖和纳粹的暴行，但是看不到这些恐怖不过是精神的和理智的恐怖向身体层面的转化，而精神和理智的恐怖正是“和平”阶段进步文明的特征；身体的恐怖不过是对历史政体所下判断（krisis）的实施。

念是互换的，一个问题出现了，可能在波斯的影响下，柏拉图是否想提出宇宙中两种敌对的心灵力量的形而上学。这个问题几乎不能在缺乏参照柏拉图著作中的问题的基础上得到解决。当然，在《法篇》896E中有一个段落，在谈及世界—灵魂的时候，柏拉图询问是否有一个灵魂既可以为善也可以为恶负责，并且假设了至少两个灵魂的存在。然而，普卢塔克从这一段得出结论，认为柏拉图设想两种冲突的世界—灵魂这一结论并不具有说服力。^①如果我们根据《斐德罗篇》提出的心灵理论来读转向和《法篇》的这些段落，柏拉图似乎采取的是一种宇宙心灵的多元结构，甚至是一种人的灵魂的多元结构。转向结束的几句似乎说明了后一个假设，在那里，柏拉图将哲学家置于与重要人物的亲密交谈之中。带着帕斯卡那种灵魂导师般的温和，柏拉图描述了降临在世俗心灵上的陌生的忧虑，当他们私下里从狡诈和自满中被抖出来的时候。帕斯卡意义上的虚无的深渊一会儿打开了，甚至可能存在于“野兽”身上的心灵秩序将会从中喷发。然而，我们不应该不停地讲善的力量和恶的力量在两种范式中的聚焦。毫无疑问，心灵—理念二元观的倾向是存在的；如果对恶的承认没有出现在明显的形而上学建构中，至少从此以后实在的新维度在柏拉图的秩序哲学中是显而易见的了。

3. 《政治家篇》的模糊手段

转向建立了一个政治学的领域，其中理念的实在和不被理念规范的实在共存。在《政治家篇》中，通过将冲突化约为宇宙循环历史中一个短暂时刻的历史哲学，形势那表面静止的特征被打破。未来发展的视角得以打开。

也许柏拉图担心大众化读者会把开启一种视角误解为一个革命行动计划。不管这就是理由，还是其他动机发生了作用，《政治家篇》无

^① *The Laws of Plato*, trans. A. E. Taylor (London, 1934), 289 n 1.

论如何都是柏拉图对话中最晦涩难懂的对话之一，不是因为其主题，而是因为各种间接的手段以高超的技巧和巧妙的运作使它变得晦涩难懂。我们会简短地提及其模糊手段，然后进到对意义核心本身的分析。

《智者篇》和《政治家篇》是两个相似的对话。在《泰阿泰德篇》之后的一天，前次对话的参与者又聚到一起，对话的团体因年轻的苏格拉底和爱利亚学派的陌生人而得到了扩大。这个较大的团体相继讨论了智者和政治家的话题，它计划将哲学家作为第三个话题进行讨论。作为第一个间接的手段，《泰阿泰德篇》的主要演讲者苏格拉底陷入沉默，爱利亚学派的陌生人成为主要人物。话题是政治家，即《国家篇》的哲学王，他面临着一种不是由理念规范的现实。我们记得《国家篇》演讲者与城邦哲学统治者的同一：如果在《政治家篇》中苏格拉底—柏拉图自己是演讲者，形势可能获得一种直接的政治行为的气氛；随着陌生人成为演讲者，这一危险被避免。哲学家—政治学家现在被转化为逻辑探讨的无害对象：我们已经知道哲学王是什么，我们不必探究其本性和功能，我们忙于逻辑分类的运用，目的是将政治家概念定义为“人群看护人”这个属的一个样本。这种持续很久的运用，以及其娱乐性的事件，起到一个掩蔽物的作用，使我们几乎忘记了讨论的对象沉默地在场。

通过让团体计划第三次讨论，即关于哲学家的对话这一方法，逻辑探究的这种模糊手段得到进一步强化。读者被引导相信，问题的讨论是不完整的，只有余下关于哲学家的讨论才能充分显示柏拉图的立场。实际上，问题圆满完成；政治家就是哲学家自己，哲学家是在场的。

205 我们无需期待第三个对话。因此，柏拉图给对话定的题目《政治家篇》应该得到比通常做法更严肃的对待。如果第三个对话的计划不过是一种模糊手段，那么政治家和哲学家之间就无须作出区分。政治家与《国家篇》的哲学王对应；但是，虽然在《国家篇》中，国王哲学家被设想

为理念城邦的统治者，现在，在政治家的名号下，他被设想为理念的代表，作为佩剑的拯救者，将在社会处于困境时期恢复社会秩序。

最后，通过柏拉图在关键时刻以一首神话诗打断逻辑运行的手法，这个人物的神话性质得到显示和又一次的隐藏。因为逻辑分类的过程不能为主题提供实质，那个实质得从外面注入。宇宙循环的神话起到这个作用，然而，与此同时，它从明确声明的领域移走丰富的意义。此外，它的意义通过其碎片化形式被模糊，因为正是在未来的历史进程不得不以一种象征形式得到显现的时刻，神话突然中断。这种碎片化形式特别值得我们注意，因为它重新出现在《克里底亚篇》中。在《政治家篇》中，文学形式对神话被意指为一个碎片没有留下任何疑问；在《克里底亚篇》中，对话在一句话只说了一半时就停住了，文学形式没有揭示出理由。由于《政治家篇》中神话有意的碎片化形式，我们不得不考虑以下问题：《克里底亚篇》是否也是一个有意的碎片？

4. 宇宙循环的神话

我们将以宇宙循环的神话开始分析（《政治家篇》269—274）。神话分成两个主要部分。第一个部分提出宇宙循环的一般神话；第二个部分特别处理当前的循环。第一个部分进一步细分为自然中的循环神话和社会中的循环神话；这种细分预示着后来的神话诗被分为《蒂迈欧篇》和《克里底亚篇》。在第一个部分的两个细分之间插入关于宇宙初期和后期的思考；在第一个部分的第二个细分中插入对循环轴心阶段的价值思考。我们将通过这几个部分追溯神话。

宇宙一度由神自己控制，在自己的轨迹上翻滚，而在另一个时间，当它被清楚划分的阶段结束，它从神的控制中解脱出来，开始以相反方向围绕自己运行。自主的相反运动是可能的，因为宇宙是一个活着的生物，在最初的创造中被赋予理智。运动的交替是不可避免的，因为只有神被赋予不变的同时性这一特权，而因为宇宙带有身体的性质，它必须

服从变化的法则。然而，因为它在产生时被赋予不同寻常的性质，所以它的变化被化成相反的旋转，因为这是其对正确运动的最小偏离。运动的替代不允许其他解释。我们也不必假设神自己首先会从一个方向，然后又从相反的方向推动宇宙；也不必假设存在两个神，他们以相反的目的使宇宙转动。

运动的交替不仅影响了自然的领域，也影响了社会中人的领域。在第一个循环中，神自己监督宇宙，而宇宙的不同部分被置于较低的神的监督之下。神灵被分派去照管各种各样的生物群；这些好看护人中的每一个都有能力有效地照看它掌管的生物，因此他们之间没有暴力，没有彼此的吞噬，没有战争，也没有分歧。神自己是人的看护人；那时候，没有政体（*politeia*），没有对妇女和儿童的单独占有，因为所有人都发源于地球，对过去没有记忆。地球为他们提供丰富的食物；他们既不需要衣服也不需要遮蔽物，因为气候被调整得适合他们的体格。这就是克洛诺斯时代的生活。

207 当这个阶段结束，变化的时机到了，神的舵手放任方向舵，宇宙开始由命运（*heimarmene*）和内在欲望（*symphytos epithymia*）往相反方向转动。较低的神被告知会发生什么，并放弃了职责。随着宇宙反转其运动，它被在生物中间引发破坏作用的地震所动摇。然而，宇宙就其记忆所能地听从它的创造者（*demiourgos*）及父亲的指令，最后在自身的权威下进入新的运动。一开始，它以相对的精准度发挥功能；在后来的阶段，这种功能的发挥变得笨拙。退化的原因是它的构成中的身体成分。最初，在宇宙秩序得到加强之前，身体成分已经处于一种完全混乱的状态。宇宙从创造者那里获得好的性质；但是，从先前的状态中，它保留了（并在它的生物中繁殖了）混乱、失控的（*adikos*）性质，这些性质来自于乌拉诺斯（*Ouranos*）。当宇宙被神的舵手监督的时候，它只是向生灵注入一点点恶，而它们主要是善的；当它开始自己的历程，起初它的秩序功能发挥得最好。然而，随着时间的流逝，健忘症侵袭宇宙，

原始的失序混乱占了上风，并在最后阶段公开爆发。完全毁灭的危险临近了。

在这个关头，神继续控制宇宙，以至于它不会又一次陷入不可通约的深渊。他逆转疾患和解体的趋势，让宇宙秩序恢复不朽和持久的年轻（ageros）。

这些逆转运动中的一个运动发生在当前阶段的开始。宇宙被放任自由。人被剥夺神灵的关照，变得软弱，毫无防御，暴露在野生动物的威胁之下，并缺乏资源；他处于直接的困境之中，直到他在必然性的压力下学会自给自足。这种情形是神传说的礼物的起源，即普罗米修斯、赫菲斯托斯和其他施主的起源。实际上，所有文明的创造和成就是人自己的工作，他现在不得不靠自己的努力生活，他自己已经被神抛弃的，正如宇宙是一个整体，而我们在它的变化中模仿和追随。

如果从字面上理解的话，柏拉图的神话成为解释者的一个陷阱，正如埃及神话已经成为亚特兰蒂斯探访者的一个陷阱。神话的命题不得被精确地确立，因为它们是通过解释所获含义的基础；但是，它们本身并不包含柏拉图的“哲学”。在宇宙循环神话的情形中，我们必须特别注意不要将它误认为是自然与历史的公开哲学，并假设柏拉图在等待宇宙运动所具有的能带回克洛诺斯（Cronos）黄金时代的又一次逆转。为了得出含义，我们不得不将神话化约为其经验基础；如果我们回忆神话中神的等级，我们就可以找到这个基础。最低的层次由人的神话的象征符号占据，即由克洛诺斯、普罗米修斯、赫菲斯托斯和一群好的精灵占据，我们暂时得将他们斥为与主要意义无关的事物。下一个较高的层次由唯一的神所占据，它将秩序强加于混乱之上，维系并恢复秩序。在回忆这个神的规范工作时，柏拉图阐明了转向中两个范式的问题。只有一个神，但是它不是全能的；他受到混乱事物的原始力量的反抗；即使秩序被强加在事物之上，内在欲望仍然存在，如果它跟随自己的趋势，将恢复混乱状态。对第二个神的否定似乎暗示，在存在类比

(*analogia entis*)中,柏拉图愿意将人格归属为规范的力量,而不是混乱的力量。这种立场与基督教的立场形成对比,在就基督教将恶建构为虚无这一点上而言。这种解释由最高神的假设得到确认,在等级的第三个层次,最高的神掌握时间中秩序与失序的节奏,即命运。时间秩序取代宇宙的静止秩序,它以这样一种方式决定其节奏,一方面,理念的神圣秩序没有不受打扰地永远持续着,另一方面,在毁灭的边缘,宇宙将重新获得其秩序的年轻。神的正当秩序、内在欲望和命运的三位一体标识出边界,邪恶之谜存在于边界之外。

神话的另一个部分围绕神义论这个中心被安排。

柏拉图并不渴望回到黄金时代。在克洛诺斯时代与宙斯时代的描述之间插入了关于它们相对价值(272B—D)的思考。如果我们假设农神时代的人有着无限的闲暇,以及与人和野兽都保持关系的能力,并为了哲学思考和增长智慧的目的利用这些优势,那么我们不得不说这个时代比我们幸福。然而,除非我们找到那个时代爱智慧和对话令人满意的见证者,我们最好就此罢论。因此,黄金时代的天堂神话被拒斥为古老神话的一部分,对于已经成长到完全精神地位的哲学家而言,这个古老神话已经变得不真实。不成问题的田园生活配不上人。然而,这种拒斥破坏了神话公开的意义,因为,如果我们对当前循环的替代物不感兴趣,循环神话起什么作用?如果我们更喜欢它而不是黄金时代,抱怨当前时代的悲惨境遇有什么意义?神话的构架似乎没有意义。

通过将神话公开的象征符号转化为灵魂过程这一方法,我们可以打破这一僵局。如果神的等级中的几个层次被视为灵魂进化的符号,循环的神话将提供一种历史哲学。被抛弃的克洛诺斯时代和被认可的宙斯时代象征意识从人民和诗人的神话到哲学家层次的意识演化阶段。古老神话的时代已经结束。秩序与失序之间的张力总是现实结构的一部分,它不再能够被表达为对现在的抱怨和将正当秩序投射给天堂般

的黄金时代的形式。紧张的无所不在现在由命运象征，它是掌管历史的最高神；人的神话的时代通过循环来象征，在这个循环中人的生活由古老神话的神圣精神管理；新时代也通过循环来象征，在这个循环中神已经撤出宇宙，他从远处看着宇宙旋转。在这个新时代，即在当前的时代，宇宙自动运动；以宇宙为榜样，人也自动运动。柏拉图明确拒斥通过“文明发明来帮助困境中的人的神的传说是传奇的”这种说法。文明及其秩序是人的作品。在文明之初，这种秩序来自对教诲的回忆，这些教诲由神透露给宇宙和人，也就是说，产生于无意识。随着这些力量的耗尽，欲望的失序开始获得优势地位，社会将转向混乱状态，除非一种新的神圣秩序闯入来控制失序的力量。

但是，在灵魂的历史中，而不是在神话的公开故事中，这些秩序的力量如何发挥作用？在这一点上，神话有意地中断了，问题的解决被压缩成一句话，它被如此细心地被嵌入故事之中，以至于容易被忽略。因为在神话的第一个部分和第二个部分之间插入了一句：“就这样我们讲述了整个故事，较早的部分足以作为国王统治者（*basileus*）的演示（*apodeixis*）。”故事较早的部分不可能是柏拉图已经拒斥的克洛诺斯时代的描述；它必定是秩序之“神”的神话，这个神在等级中占据命运之神和大众神话的神之间的级别。现在这个“神”将恢复秩序，不是通过恢复黄金时代，而是通过国王统治者的工具，国王统治者是神的秩序在当前时代的容器。

这种解释并没有穷尽神话。进入重叠意义和具有双重功能的象征符号的技术细节是诱人的，这将给予神话以梦的戏剧的性质。然而，我们不得不限定在与政治具有更近相关性的问题。就这些最接近的问题而言，我们能够从神话中释放出来的历史哲学有着丰富的暗示和联想。自主的人的时代从民族神话的时代出现，这让我们强烈地想起维柯的历史哲学。随着对自身立场的澄清，柏拉图似乎对人的神话作为先于哲学家意识分化的共同体规范力量的意义有了更清楚的看法。此外，他似

乎已经清楚地理解了神话山穷水尽的问题（这个问题在维柯的哲学中扮演重要角色），以及咒语一旦破除，就不可能回到前一水平的问题。一获得精神灵魂的新意识，沉溺于天堂般的象征表现就变得不可忍受；黄金时代的神话被拒，因为天堂意味着放弃哲学意识。意识的痛苦比无意识的极乐更可取。然而，自智者时代以来，逐渐成为希腊文明的特征的意识痛苦走得太远。欲望释放伴随着神话的耗尽，它导致社会的解体；欲望的增强是旧的文明时代的特征。

老化世界的观念似乎暗示了奥古斯丁的“正在变老的时代”（*saeculum senescens*），古希腊罗马世界的悲惨在其中找到最终表达；但是，这种暗示也提醒我们注意柏拉图完全不同的精神处境。因为，柏拉图既不会像奥古斯丁那样在变老的时代里投下一条期盼基督复临的等待的抛物线；也不会将历史进程分成善恶灵魂的世俗历史和超验历史。211 尽管因善恶斗争而分裂，对于柏拉图而言只有一个历史实在；除非理念是实在的秩序，它不是任何东西的秩序。循环观念产生于这种处境，宇宙循环神话是这种循环的诗歌象征。在《斐德罗篇》中，柏拉图已经产生宇宙作为一种脉动的心灵实质的观念，现在这种观念发展为脉动历史的观念。通过不可理解的命运的神秘，心灵一理念在历史中有其衰退和再现的阶段。然而，在分化意识的时代，这些阶段并没有不知不觉地征服人。尽管神圣秩序的来源仍然在意识之外，尽管理念不得不通过回忆来得到复苏，其在人身上的显现不再是人的神话，而是由神规范的人，他已经在自身中实现与神的相似（*homoiosis theo*）。衰退的循环并不会自动反转自己；它得由充当理念容器的人来反转。

决定柏拉图再现秩序的国王恢复者的形势在很多方面类似于菲奥雷的约阿基姆的形势。12世纪末，奥古斯丁关于“正在变老的时代”的观念和实际发展的文明秩序的经验之间的张力达到极点。纪元意识在像基督一样的新领袖（*dux*）的声明中显现自身，他的出现开启了精神秩序的新时代。然而，柏拉图的国王统治者与约阿基姆的领袖之间的相似

并没有扩展到两种再现的所有方面。用基督教末世论的风格来说，领袖得在地球上开创最后的领域。在自然神话的风格中，理念的恢复并不具有终结的特征；恢复的理念又会衰退，循环无限期地继续。此外，约阿基姆的领袖产生于发展的文明与衰退的理念之间的张力，而柏拉图的统治者产生于真实的政治衰退与新的精神实质之间的张力。结果是，约阿基姆的再现在文明骄傲和社会内在完善的代表人物中找到其实现，从18世纪的进步党人，经过孔德、马克思和密尔，再到列宁和希特勒；而柏拉图的再现在失序世界逐渐的精神规范中找到实现，通过亚历山大，通过希腊化时代救世神学的王位，即罗马皇家秩序，通过基督。

5. 国王统治者与政治现实

如果没有宇宙循环的神话，柏拉图在对话中提出的政治学理论就难以理解。某些误解模式已经如此根深蒂固，以至于从最常见的误解开始分析是值得的。

在对话过程中，爱利亚学派的陌生人提出政制的划分。政制可以分为一个人的政府、少数人的政府和多数人的政府；根据统治者对真正的法和风俗的服从或不服从，这三种类型又可以一分为二。著名的政制分类产生于这种区分：

合法的	非法的
君主政治	僭主政治
贵族政治	寡头政治
政体政治	民主政治

此外，这六种类型根据价值来分级。如果政府在单个统治者手中，合法或非法得到最彻底的实现；如果政府在多数人手中，合法或非法得

到最不彻底的实现。因此，君主政治成为最好的政制，僭主政治最坏；贵族政治第二好，寡头政治第二坏；在民主政治的情形中，因为多数人相互冲突的利益和观点，合法的类型不会实现得太好，非法也会受到多数人相同冲突的阻碍。对某些现代阐释者而言，这种分类和评价似乎可以带来巨大的满足，因为柏拉图最终不仅承认法的政府优于人的政府，而且承认民主政治优于寡头政治。

令人遗憾的是，我们不能跟着高兴。第一，如果柏拉图想在这个主题上表达自己意思的话，他甚至可能在《国家篇》中就“认可”这些观点。《政治家篇》没有修正先前的观点，而是讨论一个新的主题，即历史现实及其拒绝被理念渗透的性质。第二，政制的分类与我们当前的“描述性制度主义”无关。因为恰好在《政治家篇》的中间，柏拉图安排了一个关于衡量 (metretike) 艺术的专题讨论。衡量事物的方式有两种。借助于第一种方式，我们根据数量、长度、宽度、深度和速度来衡量；借助于第二种方式，我们根据适合度、适宜度和恰当的时机掌握这一系列标准来衡量 (pros to metrion kai to prepon kai ton kairon kai to deon)，简而言之，通过远离极端的中道 (meson) 的标准。在政治学中，我们通过中道标准来划分实在的类型，这个中道标准由统治者服从或蔑视的法的“真实性”提供。后面我们将看到法的真实性是什么意思；暂时我们得强调，将政治形式分为合法和非法的形式，这涉及的是法的“精神”，而不是政府的制度。一方面，在没有实体法的基础上，柏拉图的僭主并不是被迫通过个人行为沉溺于恶行，通过个人行为，他被允许使用适合目的的更有效的实施一般规则的方法。另一方面，一种民主政治并不是通过大众选举的立法机构和遵守正当法律程序的配备来成为柏拉图意义上的合法的。第三，如其题目所显示的，《政治家篇》的第三个话题，是高贵的修复者。政制的分类是碰巧引入的，目的是描述不是政治家的统治者的类型。结合“真正的”政治秩序来看，列举的六种形式都是“不真实的” (ouk orthos, 302B)。因此，分

类的片段以以下评论结尾，现在无艺术的 (atechnos) 戏剧被展开；萨梯 (Satyrs) 和半人半马怪物 (Centaur) 的人群可以被赶下舞台，因为它们的滑稽动作最终从政治的真正艺术中被分离出来。因此，六种形式的领域是理念的相反领域；它是萨梯和半人半马怪物 (智者派的知识分子和政客) 的幸福游乐园；它不是政治家的领地，而是内讧的支持者 (stasiastikos)、梦魇偶像的支持者和类似怪物的人的领地。

我们从萨梯的戏剧转到严肃戏剧。在对话的结构中，为了澄清国王统治者的概念，循环神话被引入。在引入这一点上，统治者被定义为“人群守护者”这一属的一个例子。神话显示定义是不充分的；因为人群的守护者相当于克洛诺斯时代管理人群的神灵。然而，在自主的人的时代，就所有人都是他争夺统治者身份的竞争对手而言 (275B)，看护人的情形发生了变化。《政治家篇》的大主题是：与暴乱社会斗争的国王统治者。

斗争双方的差异划得很清楚，毫无妥协。神的看护人的统治 (to schema to tou theiou nomeos) 是最高的政治形式，甚至比合法国王的统治更高，而我们发现现在掌权的政治家在习惯和教养 (paideia) 上更像他们照管的一群人 (275C)。与没落的历史城邦中的政治权力相区别，严格意义上的国王权力是既明断又有权威的 (kritikos, epistatikos) 智慧的生存状态 (296B)。因此，真正统治的显著特征不能在贵族政治或民主政治的制度中被找到，不能在人民同意或强制性服从的制度中被找到，也不能在统治者财富的制度中被找到，而是必须与知识 (episteme) 相关 (292C)。然而，这样的科学是一个、两个或少数几个人的特权；指向沉默在场的统治者——拥有君主颂辞 (logos basilikos) 的少数人是统治者，不管他们事实上是否在统治 (292E)。

拥有君主颂辞描述了生存意义上的统治者的特征。因此，真正统治的本性已经脱离制度形式和现实统治的问题。因此，真正的政治形式可以被定义为统治者确实拥有而不只是假装拥有国王科学的形式。不

管他依法还是不依法统治，不管国民自愿同意还是屈服于强迫，不管统治者是富还是贫，这些都不重要（293C—D）。统治者行为的指导原则是城邦的善。为了这一目的，他可以杀掉某些公民，放逐另一些公民；他可以通过将部分公民送往殖民地来减小城市的规模；他可以通过安置陌生人来扩大城市的规模。只要他依据智慧和正义行动，他统治的城市就得被称为唯一“真正的”（orthos）城邦。其他统治类型都不是真正地好，尽管一些比另一些好，但是，即使更好的统治类型也是对这唯一好的统治类型的模仿。

梗概将国王统治者设想为佩剑的拯救者，他将通过暴力的、干脆的
215 动作恢复城邦的外在秩序，为建立更长久的秩序做预备措施。我们不得不在同时代西西里事件的背景下来理解这一梗概，这种衡量手段在那里已经成为政治常规。在希腊城邦最富裕的地区，这种解体已经达到全部毁灭和人口绝灭的地步，只有最激烈的驱逐出境和重新安置才能打破派系纷争，恢复秩序的样子。随着眼前的西西里事件和对它们迅速蔓延到雅典的恐惧，柏拉图将国王统治者设想为西西里僭主和军事冒险者的替代者。在学园的氛围里，这根本不是“学术的”；学园在分类活动中的实践经验隶属于深入历史情境并展现它产生的现实问题这一主要目的。在具体情形中，法治是一种制度，不是作为学者知识中一个永久的成分被澄清和搁置，而是作为失序之源和秩序恢复之障碍被拷问。当政体精神上和道德上的解体已经达到迫近的毁灭阶段，采取代替所有宪政形式的紧急措施的时机已经到了。柏拉图明白，危机的性质和严重性需要宪法外的人的政府；这一洞见使得他成为高于亚里士多德的政治和历史的哲学家，亚里士多德有时候带着一种无法想象的自大描绘希腊城邦的性质和秩序，在周围所有城邦都分崩离析、亚历山大开启帝国时代的时候，他还在为处理革命性动荡提出处方。

然而，危机中的同代人不愿承认问题的广阔性。授予国王修复者紧急权力这一梗概后面接着是年轻的苏格拉底的评论，他整体上持赞

成意见,但是没有法律的统治有一种刺耳的声音(293E)。这一评论是讨论法律问题的开端。原则上,作为一种人类行为秩序,法律中没有什么可取之处。因为,法是一个一般规则,而人类行为是个人的、具体的。一般与个人之间的差异使得制定一种任何时候都正当地适用于一组事例的规则是不可能的;因为这个原因,法律规则总是具有顽固无知的僭主的性质,这个僭主不允许质疑他的秩序。简单的规则不能涵盖不简单的东西。最好的事情是人进行统治,而不是法进行统治,假设人被赋予国王智慧的话。然而,法是社会秩序的一个必然附件,因为要通过个人决定穷尽人类生活的变迁,即使是完美的统治者也无法做到这一点。法是一种技术的权宜之计,作为粗略处理多数事例的手段;明智的立法者将制定这样的权宜规则。有些规则可能是新写的,有些将贯彻国家的风俗(295A—B)。然而,法和风俗技术上的必要性并没有取消它们作为权宜之计的性质。用立法者自己的规则来约束立法者简直是胡说;当环境发生变化,或单个事例要求变化,他将根据他的智慧改变法律。他甚至会使用暴力,如果强制对于用更好的替代较坏的是必要的话。一般规则仍然是权宜之计;在完美的情形中,统治者的艺术就是法律(295D—297B)。

历史上的政治实在并不具有模式政制的结构,其中,统治者拥有君主颂辞。然而,实在与模式明显相关,即使模式可能是一种偏离或衰退。柏拉图实际上赋予周围的政治机构这样一种实在的派生模式,并称之为模仿(mimesis)。这个术语意思比较宽泛,既包括代表和模仿的意思,也包括滑稽模仿(caricature)、舞台表演和森林之神的戏剧(satyr play)的意思;因此,它成为频繁误解的源泉。除此之外,事情并没有因柏拉图将对法律问题的探讨深植于某个寓言的手段而被简化,这个寓言通过舵手和外科医生这一比喻描绘了政治家的缺陷。我们应该试着尽可能地将这一意义网络转化为一种系统秩序。

现在,模仿的范畴适用于整个历史政治学的领域。合法的政府和

非法的政府都是对国王统治者真正政治形式的模仿。合法的政府在贯彻成文法和风俗的方面模仿国王统治者；非法的僭主政府在紧急情况下出于充足的智慧改变法律的能力上模仿他。如果我们把它理解成涉及制度结构的话，模仿层次上的这种差异无关紧要，因为在从君主政治向僭主政治的转变中，或从任何合法的类型向相应的专制形式的转变中，政府制度并没有变。变的是法的内容。在整个对话中，合法的和专制的类型被理解为一种历史序列。政治现实从法的秩序移向专制的失序。因此，政府形式的差异是柏拉图历史哲学的一部分：早期存在于城邦秩序中的“真正”实质暴露在逐渐的损耗之中，直到时机来临，剧变对维持或恢复秩序是必要的。显然，问题出现了：在城邦的早期阶段，法的“真正”实质来自哪里？它难道不是从同一源泉得到更新？实际上，这是柏拉图在模仿的名义下提出的问题。按照《政治家篇》，现实政治的模仿性质是不可避免的，不可能彻底被消除。一个人所能做的是尽可能多地将“真实”实质注入现实的城邦，随后让它自己运行，直到惨境变得如此充分以至于人民证明需要接纳另一种注入。

实质的循环注入是城邦唯一可能的生活方式，因为，在自主的人的时代，国王统治者的真实秩序不可能作为一种永久的建制。拥有君主颂辞的人在数量上很少。富人或普通人永远不可能拥有国王统治术（*basilike techne*）或政治知识（*politike episteme*）。此外，因为这种艺术和这种科学不在他们个人经验的范围内，所以，当他们在眼前拥有它的时候，也难以认出它来；他们甚至不敢相信像真正的统治者这样的事情会存在。如果一个希望改变城邦的统治者出现了，人们不知道他确实是真正的统治者还是对它的模仿——僭主；他们会被他的自命不凡触怒，因为他们相信，没有人能够在美德和智慧的精神中进行统治。人的城邦没有像蜂王一样的自然头领，他能够迅速被识别为身体和灵魂都高人一等（301E）。

因为国王统治是不切实际的，而通过僭主政治的模仿是不被看好的，要形成城邦，剩下的就是通过对成文法律的模仿（301E）。如果人性如此，真正的秩序不能在城邦中实现，但是，如果真正的城邦的法和风俗被采纳并维持不变的话，可以接近真正的秩序。任何公民都不允许相背而行，侵犯将以死亡作为惩罚（297E）。这不是一个特别愉快的安排，因为城邦的环境会变，因为法律的不可变更性，法律将导致越来越多的失序；但是，考虑到国王统治的不切实际，它是我们所能拥有的最好的东西。通过伺机而行的说服过程，这种真正的实质如何能够进入对城邦的法律的模仿（296A）？在模仿城邦的法律中的这种善进入模仿城邦，是因为人们有时候会听取他们中间的明智立法者的意见。柏拉图没有详细叙述这一点，但是我们可以根据其他场合的考虑来假设，他认为梭伦是明智的立法者之一，他将持续了一段时间的秩序注入城邦。法律得是对来自有知识的人的真理（*aletheia*）的复制（300C）。法的实质一旦获得，城邦所能做的最好的事就是不做任何违背成文法和民族风俗的事情。

如果城邦遵守古老的法和风俗，它会做得最好，这一保守的建议当然不意味着柏拉图突然在法的政府中发现了优点，而是他认为模仿城邦如此糟糕，以至于不管公民做什么，他们只会使事情变得更糟。因此，第二好的政府形式这一建议后面马上跟着舵手和医生的比喻，这一比喻带着感情色彩地描述了合法城邦的灾难。爱利亚学派的陌生人利用舵手和医生的比喻，为的是说明，如果人们试图模仿地管理艺术，它将会发生什么？比喻的基础是先前提到的一般的外行人不可能判断专业艺术家的决定。外行只看到，医生和舵手对他做了奇怪的事。医生伤害他，拿走与药品物质价值不成比例的钱，频频不帮助他；舵手把他放在岸上，当起航时间已到，在海上造成伤害，在暴风雨中将他的物品扔在甲板上。让我们设想一下，这样一种不公正的愤怒的受害者集合

起来，他们对医药和航海技艺的完全无知，他们同意了一组规定，这
219 组规定将详细地决定未来医生和舵手的行为，并且不给偏离留任何空
间。在这个时候，年轻的苏格拉底插了一句：“你不辞辛劳地讲述可笑
的事情。”（298A—E）陌生人继续假设，从现在开始，艺术家将从富人
或全体人中间进行选择，他们由抽签进行遴选；选好以后，他们得治愈
患者，根据成文规则驾船。年轻的苏格拉底又插了一句：“那更糟糕。”
（298E）讲话者继续假设，在公务年之末，在职者必须得面对人们的
评论法庭，任何人都可以走上前去，指控他们在业务行为中没有遵守
规则的细节，如果发现罪，他们将被罚款或被判入狱。年轻的苏格
拉底蔑视地插了一句说，在这种条件下执掌公务的人什么惩罚都不过
分。甚至学园的男孩都知道，自尊的人都不会在当今法律下的政府中任
职（298E—299B）。但是，陌生人继续假设奇怪的事情。他假设一项强
迫任何人都要去探究航海或医药的法规，然而，如果他醉心于这种探
究并得出新的发现，他将不会被称为舵手或医生，而是一个空谈的智
者；如果他通过传授年轻人知识并诱导他们以一种非法方式追随艺术
来腐化青年，他将受到最严厉的惩罚。“因为没有人会比法更明智。”
（299B—C）合法性在苏格拉底被杀之后达到高潮，陌生人直接问年
轻的苏格拉底，如果这种程序被扩展到所有艺术和科学，以至于包含
所有人类活动，结果将如何；他得到的回答是——这是柏拉图在间接
网络中直接讲话的少数事例中的一个——“艺术将完全枯萎，永远不能
复苏；现在已成负担的生命，那时将不再值得过。”（299E）

贪婪的僭主的恶超出衰弱和致命的合法性的瘫痪，一个人几乎不
能说柏拉图是利用《政治家篇》来歌颂法的政府。最初，城邦之法可能
基于明智的顾问的经验和建议，他们劝人们制定法律（300B），但是在
历史进程中政治现实的模仿性质起了作用。当城邦的秩序只是建立在
220 字面意思上，行为与智慧相分离，我们不必惊讶于降临在模仿政府上的
不幸。相反，我们应该惊讶于政体政制的生存质量；因为政治共同体总

是忍受这些恶，其中一些仍然没有被推翻，尽管它们将来会灭亡。这是它们的命运，因为他们受最糟糕类型的无知引导，即受对政治一无所知却又认为完美掌握政治艺术的人引导（302A—B）。

对法的政府的谩骂之后是对六种政治形式的分类和评价。柏拉图强调分类与主题不相关，但它具有辅助装饰（*parergon*）的性质。然而，他让它进入讨论，因为它与我们整个行为框架有关（302B）。他没有详述这一用语，但是它显然是指政治的实际状态与哲学家生活积极的和消极的关联。杀害了像苏格拉底和泰阿泰德这样的人的政治状态使生活无法忍受，驱使人们去自杀，就此而言，它有一种消极的关联；它决定了哲学家撤出公共生活、组建学园并试图通过召唤国王统治者来对抗时代的恐怖，国王统治者的统治在政府中间有如神在人中间，就此而言，它有一种积极的关联（303B）。

国王统治者的描述并没有超出佩剑的拯救者这一梗概，在紧急状态下佩剑的拯救者将恢复共同体秩序。但是，因为《政治家篇》的紧急措施本身不是持续秩序的保证，统治者迅速的净化行为后面不得不跟随着更艰巨的编织政体持久结构的工作。因此，对话剩下的部分致力于对国王统治术本身的分离和描述。

国王统治术的分离是在精炼金子的比喻下进行的。首先，工人筛掉泥土和石头；然后，许多近似于金子的有价值的提炼成分（例如银、铜和其他稀有金属）被留下，这些必须用火来分离。对话前一部分将所有相异的事务与政治科学分离开来；现在具有同源性质的金属得与纯金分离开来。这些与王权同源的实质是将才的艺术、正义的管理和修辞学。所有这些对于支撑国王统治术是必要的，但它们本身不是国王统治术，因为它们缺乏自主。它们是工具性的，只有在政治家的指导下才能得到运行。“因为国王统治术自身不应采取行动，而应指导那些能够采取行动的。”（305D）大多数统辖所有隶属功能和法律的科学可以被正确地称为“政治的”（305E）。《斐德罗篇》中的灵魂等级在区

别中得以继续,但是有着显著的变化,爱智者(philosophos)和爱美者(philokalos)的疯狂灵魂已经获得政治行动的维度。我们进一步发现柏拉图政治对话的一个不变主题得以继续,即赫西俄德金属时代的神话。在《国家篇》中,金属表示理念城邦中三个阶段的性质;现在,它们表示统治者及其在反对衰败的历史政体的斗争中的帮手。在《法篇》中,我们又会遇到它们,在最后的转变中,它们表示在已经成为宇宙类似物的城邦中的人的性格特征。

起作用的国王统治术在编织艺术的比喻下被描述。政治家必须将有政治质地的经线和纬线织成一个灵活的结构,即人的性格。与《国家篇》相比,柏拉图的心理学区获得一种新的微妙性。灵魂这种严苛的模式拥有三种美德,其中一种美德因占主导地位而决定整体的性质,它现在被更为差异化的类型分类取代。一些人确实以勇敢(andreia)取胜,另一些人以节制(sophrosyne)取胜,但是这些美德变得模棱两可,甚至相互冲突。我们会赞扬勇敢的人,因为他精力旺盛、勇敢迅捷、充满活力;但是,在其他场合下,我们可能发现他暴力、野蛮和疯狂。我们可能赞美有节制的人,因为他坚定、温和、锲而不舍、节制和深思熟虑;然而,我们又发现他迟钝、懦弱、温顺和可笑。此外,这两种类型彼此敌对;在城邦中,它们之间很容易发生争吵,因为每一方都认为自己的特质高于另一方的特质。如果在城邦中,一种或另一种类型占主导地位,城邦的生存便会处于危机之中。一方面,如果节制的类型占主导地位,生活当然会安静祥和;城邦与城邦之间也会和睦相处。但是,有时候平静是过时的;如果不抵抗僭越的话,城邦会不知不觉由自由转为奴役状态;不好战的精神使它容易成为邻邦的猎物。另一方面,如果勇敢的类型占主导地位,城邦会被内部纷争弄得分崩离析,好战性会挑起外国的敌人,最终结果将是毁灭和不幸(306A—308B)。

没有定位和纪律,美德本身不会结合成一个稳定的秩序。然而,在柏拉图进入这个问题之前,他考虑了政治家得面对的性格的又一个变

种, 如果他想从解体的大众中创造秩序的话。他得考虑到有这样的人, 他们根本不拥有任何美德, 因而作为原材料对于政治秩序毫无用处。政治的艺术不会试图将坏材料和好材料都编入秩序之中。政治家不得不从检验人性开始工作; 只有那些被发现合适的人才会被托付给老师进行进一步的教育。对于那些不拥有勇敢、节制或其他美德倾向的人, 对于那些凭借恶的本性变得邪恶、自大 (*hybris*) 和不义的人, 政治家不得不用死亡、流放或有着最大耻辱的惩罚来清除; 将对于那些在无知和低下中找到幸福的人, 他将把他们降至奴隶状态 (308B—309A)。

只有当这种不可教的人被清除的时候, 政治织物的编织工作才会开始 (309B)。政治家得把人身上的两种成分用统一之线联结起来, 即生来永恒的 (*aeigenes*) 要素和在生物学意义上出生的 (*zoogenes*) 东西。第一种成分在本性上是神的, 他将它与神的真理之线相连; 他将第二种成分与适合婚姻的人类之线相连 (309C; 310A—B)。神的线是美的、正义的、善的及其相反者的“真实的意见” (*alethes doxa*)。当真正的意见被植入, 灵魂将在神性中体验重生 (309C)。只有受到高贵的缪斯激发的政治家能够起到改造的作用; 他只能凭借受到正确教育的高贵灵魂 (*eugenes*) 进行改造 (309D)。在这个过程中, 勇敢的人会变得温顺、开化以至于他不会脱轨进入野蛮状态, 而节制的人将获得力量和智慧, 以至于他不会脱轨进入愚蠢 (309E)。然而, 完整的结构不得不仔细地平衡这两种类型, 因为, 如果任其自然的话, 每种类型都会使城邦堕入单面性。神圣的重生必须得到两种类型联姻的支持, 以使每种类型的近亲繁殖不会将公民分成两个等级 (310A—E)。因此, 国王 223 统治术在于将性格编织成一种秩序, 这种秩序通过被弄在一起的善的和正义的观念获得统一性 (310E)。当这两种类型被放进同心和友爱 (*homonoia kai philia*) 的共同体中 (311B—C), 工作圆满完成。

国王统治者是理念的神圣实在与人民之间的调解人; 他是复兴已经变老的秩序的宙斯; 通过使灵魂在天堂般的中介中 (*en daimonia*

genei) 重生, 他是治愈灵魂 (310A) 的医生 (309C); 在使灵魂重生的过程中, 他为城邦提供一种新的精神共同体实质, 即同心。详细地指出柏拉图的这种再现与圣保罗基督教共同体的观念之间的对应是肤浅的, 后者是通过在基督精神中的重生联结成一个神秘体, 从其成员的同心 (homonoia) 中获得一致性, 通过人类之爱 (agape) 克服天赋和性格的差异。有必要强调的是两者的根本差异, 柏拉图共同体重生不是人类的救赎, 而是回到宇宙的初期, 在神秘莫测的命运法则之下, 随之而来的是一种新的衰退。

第五章

《蒂迈欧篇》和《克里底亚篇》

当哲学家用灵魂秩序来反对人的神话时，他发现，为了表明其权威的来源，他必须使用一套新的神话象征符号。因为灵魂既不是主体，也不是对象，而是一个实体，用意识从里面来阐明、通过探求的手段探究自身的本性。在这个探究的过程中，灵魂将发现自己的深度（赫拉克利特）和高度（巴门尼德）；它将意识到人类的本质及其秩序的普遍性（色诺芬尼）；它将行为理解成与从其深处涌现的秩序相一致（埃斯库罗斯）；最后，它发现自己是这样一个实体，其经验由神话象征符号来表达（苏格拉底—柏拉图）。当达到那一意识层次，与表达更有意识的灵魂的经验象征符号相关的、全部被指定为人的神话的无意识或半意识的象征符号将获得“不真实”的特征。从荷马到柏拉图，一时更高的层次将前面较低的层次降到不真实的领域，现在这种意识层次之间的冲突在完全有意识的哲学家的灵魂的神话与先前所有符号形式之间的激烈冲突中达到高潮。然而，与此同时，哲学家发现神话是交流灵魂体验不可避免的工具；因为，为了把他的发现既作为过程也作为结果来加以表达，他必须自己提出神话符号。通过他有意识的神话和不太有意识的形式的对抗，他逐渐明白，古老的神话也表达灵魂的真实，只是在较为不同的意识层次。作为神话创立者的灵魂与作为灵魂象征的神话

225 是秩序哲学的中心。那个中心，即神话哲学，是柏拉图在《蒂迈欧篇》和《克里底亚篇》中得出的。

两个相似的对话是熟练的艺术著作。它们在神话的形式中处理神话；它们以导言性神话的形式解释自身的组织。关于对话的含义，我们不能推论似地说任何内容而不预设神话本身的呈现的东西。因此，分析不能从简要纵览它们的组织或它们的碎片性这个问题开始。如柏拉图所做的，我们必须从介绍埃及神话开始，它充当对话问题的导言。

一、埃及神话

《蒂迈欧篇》将自己呈现为《国家篇》的续篇。《国家篇》被塑造成以苏格拉底向不知名的听众所做的一次报告的形式。现在，在《蒂迈欧篇》开始的几页里，听众被透露是蒂迈欧、克里底亚、赫摩克拉底和一个不知名的人。苏格拉底和听他叙述的人又集合起来，不知名的人除外。这是《国家篇》之后的一个夜晚，四个人开始讨论前一晚的话题。苏格拉底总结了好城邦的各个要素，并表达了他对政制的描述被遗漏的状态的不满。这就像看到美丽的事物处于休息状态，一个人想看到它们处于运动状态，看到它们从事适合它们体格的行为。在城邦的情形中，我们喜欢听到它与邻居的斗争，或者供它检验绘在画中被归于它的性质的战争。简要地说，我们想拥有一部庆祝城邦的历史斗争的史诗。苏格拉底觉得自己不能歌颂运行中的城邦。他对诗人或智者没有信心，不认为他们可以胜任这个任务。诗人擅长用模仿艺术叙述他们在其中被抚育长大的壮观场面；但是想象理念的史诗不适合他们。智者是流浪者，不会在任何一个城邦中扎根，因此不能掌控那些要全人才能完成的任务，而这个全人是忙于城邦事务的哲学家（19）。因此，他把这个任务交给以其特质最适合完成这个任务的同伴。他们是：蒂迈欧、克里底亚和赫摩克拉底。蒂迈欧来自意大利管理良好的罗克里斯城，是荣耀地掌

管城邦事务的哲学家^①；克里底亚是雅典贵族家庭的成员^②；赫摩克拉底是西西里贵族，他使公元前415—413年雅典远征叙利亚的计划破灭（20）。

同伴们十分愿意尝试这个任务。实际上，前一天晚上离开苏格拉底以后，在去克里底亚家作客的路上，另两个人已经讨论了可能性；因为在听苏格拉底传说的时候，克里底亚已经深深地回忆起先前雅典人英勇行为的古老传奇，在当前历史十亿年之前的时间里，那时的雅典人拥有一个与苏格拉底在《国家篇》中提出的政制惊人相似的政制。克里底亚已经从祖父老克里底亚那里听过这个传奇；老克里底亚从梭伦那里听过，梭伦是老克里底亚的父亲德罗皮德斯的朋友和亲戚，梭伦在埃及旅行时从赛斯的一个牧师那里听到这个传奇的。在场的克里底亚现在准备将梭伦叙述的传奇讲述给今晚的同伴听。

当梭伦在埃及旅行时，他得知赛斯城把一位女神当成创造神，据埃及人说，她与雅典娜同一。赛斯人认为，他们自己与雅典人同种。此外，赛斯的牧师了解希腊遥远记忆之外的古代。有一次，当谈到大洪水和杜卡里恩及其妻子皮拉还活着时，一个牧师对梭伦说，希腊就像小孩；他们中间没有一个老人。之所以如此，是因为在长久的间隔中，地球因为天体的偏离经历了水或火的大灾难。当大洪水或大火灾出现，地球上文明灭绝得如此彻底，只有少数人能够存活，如果他们对过去有记忆的话，记忆也很少。只有埃及人因其特殊的气候条件逃过大毁灭。

① 据我们所知，罗克里斯的蒂迈欧是柏拉图杜撰的一个虚构人物。在柏拉图之后，人们提到一个叫蒂迈欧的毕达哥拉斯派哲学家，将一些作品归于他；但是，我们所了解他的大部分东西都来源于柏拉图的《蒂迈欧篇》。

② 柏拉图没有更近地描绘他的特性。从年代学看，他可能是诗人和哲学家克里底亚的祖父，乃三十僭主之一。这个家族与柏拉图家族有关联。

227 因此，埃及保存了许多关于这些大灾难的记忆，而在其他地方文明不得不重新开始，超出最后大洪水之外的历史不被记住。因此，雅典人不知道，在最后大洪水之前的时期，他们的国家住着最好、最美的人种，他们的城邦在战争中战绩斐然，管理良好，装备着最好的政制。这个先前的雅典在赛斯的一千年前建立，赛斯的正式记录追溯到八千年前。此外，即使是今天，赛斯制度也在很多方面反映了先前雅典的政制，赛斯的建国者模仿了这一政制。九千年前的雅典拥有与其他阶级相分离的神父阶级；有独立的工匠、牧羊人、猎人和丈夫的阶级；战士阶级又与其他阶级相区分。城市的法由实践智慧规范，如今天埃及的法一样。雅典的历史与其秩序一样显赫；最辉煌的成就是对亚特兰蒂斯之战的胜利。那时，西方有一个亚特兰蒂斯岛，在赫拉克勒斯之柱^①的另一边。它是一个巨大的岛屿，跟利比亚和亚洲加起来一样大，在这个岛上发展出一个强大的政权，准备征服欧洲和亚洲。在反抗亚特兰蒂斯入侵的伟大防御战中，地中海人民最终保持胜利，因为在所有同盟都屈服以后雅典坚持下来并最后赢得战争。在海峡以内的人们将自由归于雅典的英勇。这场战争后不久出现了剧烈的地震和洪水，当大洪水退去以后，亚特兰蒂斯在海上消失了(21—25)。

这就是《蒂迈欧篇》中梭伦故事的叙述。

驱使超越《国家篇》进入《蒂迈欧篇》的问题的动机是对理念地位的关注。在《国家篇》中，好城邦的理念在本体论上的地位有两个，一是作为天堂里树立的范式，二是作为秩序良好灵魂的政制。如果允许使用现代术语的话，它在第三个本体论层次上的地位，即作为历史上实际城邦的秩序，从未得到令人满意的澄清。也许城邦谱系中好城邦的阐述最好被设想为秩序良好的灵魂的“投射”。在《蒂迈欧篇》中，理念

^① 在希腊神话中，直布罗陀海峡被称为赫拉克勒斯之柱(Pillars of Heracles)。——译注

地位的尴尬变得清晰起来。

在《国家篇》中，我们听到一个参与者认为好城邦只是作为逻各斯的存在；相应地，在《蒂迈欧篇》中，我们发现《国家篇》中城邦的特征是在神话中(26C)的存在，即作为一个故事、传说或小说。这个神话需要变换为能够被描述为真实、真正或实际的状态(alethes)(26D)。如何能够实现故事到真理的转变？在《国家篇》中，如果对话被理解成理念的回忆与其在政治行为中的实现之间的悬置时刻，问题将处于悬置状态；诉求可能是成功的；再现可能不会影响希腊的精神复苏。但是，如果理念不能具体体现在历史上真实的秩序中，被再现的理念的地位是什么？当秩序良好的城邦的再现不是它在现实中得到体现的第一步，那它的意义是什么？它到头来是否是一种不相关的微弱愿望，不过是涉足政治的哲学家不切实际的计划？更根本的是，既没有在天上建立起来也不能成为宇宙中某点现实的形式，这样一种理念是何种实体？它是理念吗？或者它不过是一种主观的观点？在形而上学的意义上，《国家篇》以一个大问题结束。现在，这个问题由《蒂迈欧篇》(和接下来的《克里底亚篇》)来解决，将《国家篇》秩序良好的城邦从故事的地位变换为历史现实中的秩序地位。

228

系统地看，神话的变换与奥古斯丁意义上的基督教神圣历史的构造相符，或者与马克思意义上的历史辩证法的构造相符。然而，柏拉图的意向既不是灵魂的超验命运的观念，也不是现实世界中理想化的最终历史的观念。他的解决方案得在自然及其宇宙节奏的神话中去寻找。秩序良好的城邦不是体现在历史的社会中；如果我们将作为一种现实形式的客观地位归于它，客观性的归属必须基于该理念或早或晚的体现。此外，我们还需要一种理论来解释对现实的暂时的脱离。诗人柏拉图的成熟艺术已经进入这种作为社会尺度的城邦神话的创造，在其具体化和衰败中跟随着秩序和失序的宇宙的节奏。

229 我们已经谈到客观性的基础借以被扩大到超出柏拉图具有启发性的灵魂的巧妙手段。苏格拉底的叙述激起克里底亚的记忆；克里底亚的回忆将我们引到老克里底亚揭示的东西；从那儿我们继续进入梭伦的故事；从梭伦那里我们继续赛斯牧师的故事；再到赛斯的登记簿；最后将我们引到前一个十亿年中的雅典。伴随着每一步，系谱扩大了共同的记忆：从孤独的演讲者苏格拉底到当代的克里底亚；从当前的一代到祖先那一代，从希腊世界外的梭伦到埃及人，从对宇宙这一个十亿年之外的埃及名册的记忆进入前一个循环。此外，在这个过程中城邦本身被现实渗透：从通过苏格拉底的再现，到赛斯模仿的现实，最后到先前雅典完全的原初的现实。

在时间中上到起源的上升与在理念中下沉到现在的年轻和年老的
主题以及对话延续的原则，巧妙地交织在一起。由雅典和赛斯的创世女神传给公民的实践智慧由老人传给年轻人。希腊人是孩子，在文化上永远年轻，因为他们丧失了对前一循环的记忆。希腊之子梭伦从赛斯这个文化老者那里得到传说；梭伦这个老人把它传给一个小男孩，即朋友德罗皮德斯之子。在这根链条的下一个环节中，这种传播扩大成一个迷人的插曲。传播的场合是阿帕图利亚节，即允许男孩们获得氏族成员身份的节日。在场的老人中有九十岁的老克里底亚；男孩中有年轻的克里底亚及其朋友阿密南德。男孩们背诵诗歌，有些是梭伦的诗歌，阿密南德利用这个场合就梭伦诗歌的品质向老克里底亚做了一个有礼貌的评论。老克里底亚做出回应。他赞扬梭伦，在表扬的过程中，他讲述了埃及传说，因为他想表明，梭伦手头拥有伟大史诗的卓越素材，但从政阻碍了他充分利用天资。在《蒂迈欧篇》中，传说被嵌入在场的克里底亚关于老克里底亚和阿密南德之间对话的叙述中。现在，我们离苏格拉底的在场仅一步之遥，传播溜进对话的形式，这种对话形式可以在进一步的再现性对话中继续。听众克里底亚保存了对老克里底亚和阿密南德之间对话的记忆；克里底亚是《国家篇》苏格拉底叙述中的听众。在

《蒂迈欧篇》中，两个对话融合在一起并继续。

在这紧要关头，当我们进入苏格拉底的在场，年轻与年老改变了含义。在传播的链条中，故事从老到新；现在，在《蒂迈欧篇》中，链条走向终点。现在在场的克里底亚是一个成年人，他没有把故事传给年轻一代以进行无限（in infinitum）的传播。相反，克里底亚忘记了很久以前的故事；只是前晚苏格拉底的叙述激起了他的记忆；他利用大半个晚上通过回忆设法从年轻时的记忆得到这个故事。这一回忆的叙述是故事的基本部分，他详细地进入细节。离开苏格拉底不久，他开始告诉同伴部分的故事，他一时能够想起的部分（20C—D）。在听的过程中，他惊奇地意识到，“以某种神的幸运”，苏格拉底的城邦与梭伦叙述的城邦惊人相似。然而，他不想马上就说，因为，随着时间的影

响，他忘得太多。在回家路上的谈话过程中，故事开始复苏，到晚上他完全复原了故事。“据说因为它是真实的，我们在儿时了解到的以一种令人惊讶的方式停留在记忆中。我不确定我能记得昨天所说的一切；但是，如果我忘记了很久以前听到的东西，我会十分震惊。”当时，他带着天真的迷恋听老人叙述；他请求他重复每个细节；话语像蜡像一样烙在记忆中（26B—C）。因此，老克里底亚被年轻的克里底亚的记忆激活。年轻是理念的宝库，年老通过回忆进入理念。象征手法通过《政治家篇》的神话得到阐明，当从神的手中的完美状态解脱出来时，世界在时间进程中变得更坏，离神起源越来越远。年轻离神起源更近，起源处的年轻得通过年老的回忆得到复原。年老是我们在《蒂迈欧篇》中到达的宇宙大变革中的一个时代。在与亚特兰蒂斯之战后九千年期间，理念已经从它神圣的年轻阶段衰退了。已经变老的世界已经来到它返回起源的时候，即年老重新把握理念的年轻的时候。因此，《蒂迈欧篇》之晚是老人的夜晚，是已经见过善的人的夜晚，或者，我们应该谈及整个一连串夜晚，它始于作为老人之夜的苏格拉底的记载。因为，在这一系列中，苏格拉底不是《国家篇》唤醒年轻人身上对他再现的理性同意的教育者，而是

唤醒同伴成熟的回应和肯定（而非年轻的同意）的叙述者。克里底亚的埃及神话肯定了苏格拉底的城邦。这不是《国家篇》中格劳孔和阿德曼托斯所给出的那种同意，而是给城邦加入历史维度的独立肯定。整个理念出现在苏格拉底和克里底亚所画的两个坐标的交叉点，一个是苏格拉底在把已经见到善的灵魂的秩序投射出去的时候画的，一个是克里底亚在恢复了宇宙年轻的时候画的。现在我们可以识别出两个城邦。^①克里底亚先前对于梭伦的故事只是给出了梗概，现在准备充分叙述他的回忆。“你在神话中向我们描绘的城邦及其公民，我们现在将它变换为实在的秩序（*epi ta lethes*）。它将是雅典的古城邦；我们将假设你想象的公民是我们真正的（*alethinous*）祖先。一切都在和谐之中，如果我们说两个城邦的公民是一样的，我们不会错。”（26C—D）苏格拉底欣然接受，什么会比不是杜撰的神话（*mythos*）而是真实的故事（*alethinos logos*）的叙述更好地充当进一步讨论的基础（26E）。

当柏拉图神话与真理的反讽戏剧到达埃及神话成为真实故事（它最适合充当进一步讨论的基础）的时候，是时候将我们自己从诗歌的结构中摆脱出来、变换分析的层次了。直到这时，为了确定该著作公开意欲的意思，我们一直追随神话。现在，我们必须选择我们在对话之外的立场，探究该著作所具有的意义。

首先，为了得出这种意义，我们不必理会对话中明显的历史成分。我们在前面暗示过，罗克里斯的蒂迈欧很可能是一个虚构的人物。克里底亚几乎不是一个名字；他一般作为雅典贵族家庭中受尊重的成员发挥作用。西西里人赫摩克拉底确实是一个历史人物，但是，如我们将看到的，对他的间接提示最多暗示柏拉图想要对雅典维持征服的威胁

^① 在《秩序与历史》卷二第六章第2节第4小节中，我们已经研究了米利都派的本源与在色诺芬尼神秘跳跃中体验到的神圣的一（*divine one*）的同一。现在，相同的问题重新出现，柏拉图的范式秩序在历史之流中体现的象征表现的层次上。

这种意图。历史上的苏格拉底几乎完全消失在柏拉图创造的人物背后。特别的是，就埃及神话本身而言，我们必须意识到历史成分的不相关性。历史上没有亚特兰蒂斯岛的痕迹，也没有先于《蒂迈欧篇》的亚特兰蒂斯英雄传奇。亚特兰蒂斯的神话似乎完全是柏拉图杜撰的，因此，将叙述归于梭伦没有事实上的基础。梭伦确实在埃及旅行过，但是没有记载说他带回这样一个神话。因此，叙述从赛斯牧师传到梭伦再传到年轻的克里底亚的故事没有历史基础。它是专门为了传达它在《蒂迈欧篇》的结构中所具有的意义。

一旦我们认识到《蒂迈欧篇》的非历史性及其与《国家篇》的关联，我们准备把对方理解为成柏拉图灵魂中的一个戏剧。不满于《国家篇》城邦的苏格拉底是柏拉图自己，在追求真正的或完全的理念的过程中，我们又碰到了以克里底亚为名的柏拉图。正是柏拉图通过回忆找到了亚特兰蒂斯，他在其中发现亚特兰蒂斯的年轻既不是克里底亚的年轻，也不是他自己传记意义上的年轻，而是他身上存在的集体无意识。此外，通过人们集体灵魂的层次（梭伦到克里底亚）和人类的类灵魂层次（老的雅典和赛斯）来追溯神话，从而进入从其艰苦劳动产生了人的宇宙的原始生活（神的层次），传播的故事象征深处的无意识维度。《蒂迈欧篇》以其在天上树立起的范式超越了《国家篇》，超越了死亡、爱欲和正义的力量。因为，天上的范式现在得由无意识的同意来认证；将个人灵魂引向善的力量现在在深处进入宇宙生命的集体灵魂的力量取代。《国家篇》，特别是关于死者审判的潘菲里亚人神话，预示了这一发展，但是，只有在作为雅典前历史的埃及的神话中，它才获得充分的符号表达。

《蒂迈欧篇》中的角色分配微妙地象征了前后阶段的过渡。个人灵魂的生命使《国家篇》的思考富有生气，它现在更近地等同于苏格拉底的符号。在与苏格拉底的再现性对话中，善变得可见；在《蒂迈欧篇》中，他的叙述作为当前聚会的动机被引入，即作为戏剧新发展的动

233

机；对苏格拉底作为伟大的灵魂推动者的感激又一次得到承认。然而，其他力量也出现在他身边。他在《蒂迈欧篇》和《克里底亚篇》中仍然在场，但是变得沉默。在拥有他们名字的对话中，蒂迈欧和克里底亚被选派扮演主要演讲者的角色，这一角色先前给了苏格拉底；赫摩克拉底可能出现在预期的第三次对话中。天文学家蒂迈欧逐渐展开宇宙的产生，直至人的产生。这是柏拉图对亏欠毕达哥拉斯主义者之情的承认，后者唤醒了他心中对自然中根本尺度和节奏的感受。随后，这个任务由克里底亚继续，他讲述了雅典英雄的前历史以及与亚特兰蒂斯的战争。这是柏拉图对他亏欠雅典人和所属贵族阶层之情的承认。

城邦的理念已经充分发展，不是因为它明显获得了历史的维度，而是因为在灵魂的生命中，沉思的孤独现在与人民、人类与宇宙的超个人的节奏相协调。在对历史的表象的反抗中，思维（intellection）时代在无意识的年轻中找到力量和支持。

灵魂可以成为戏剧上演的场景；但是，戏剧并不必然在像《蒂迈欧篇》的神话一样的象征符号中找到表达。它要求人格将灵魂运动转化为神话符号的复杂语言的塑造能力。我们现在必须考虑柏拉图作为神话诗人的角色。《蒂迈欧篇》为理解柏拉图后来的创造提供了不止一条线索。最重要的是老克里底亚关于梭伦诗作的评论：“是的，阿密南德，如果梭伦没有把诗歌当作消遣，而是像别人那样专攻诗歌；如果他把他从埃及带来的故事写下来，并且不为他发现酿成他的回归并使他完全忽略诗歌的叛乱和其他麻烦所迫，在我看来，赫西俄德、荷马或任何其他诗人都不可可能像他一样有名。”（21C）因为埃及神话是柏拉图的创造，所以梭伦就是柏拉图自己；这一段必须被看做是自传式的。柏拉图自己是在次要的著作中展示才能的诗人（如柏拉图实际上做的），他不得不忙于国家的政治灾难，没有成为可以与赫西俄德和荷马媲美的史诗诗人，尽管手里有个最适合在史诗般的诗歌中表达的故事。

乍一看，这种自白令人困惑。它是否真的意味着柏拉图拥有成为与荷马媲美的诗人的野心，但是由于太忙于政治事务，他现在感到太老而无法开始史诗的冒险呢？是否真的意味着他放弃年轻时的梦想，心甘情愿写出比哲学对话好不了多少的东西？野心与失败的痛苦故事与《国家篇》中对模仿诗人的猛烈抨击（特别是与对“亲爱的荷马”的著名演讲）截然对立（《国家篇》，599D）。柏拉图是否彻底改变了深深扎根于他灵魂的神话与人的神话的对抗之中的判断？但是，我们知道，柏拉图在《蒂迈欧篇》中并没有改变他的立场，因为觉得不足以胜任歌颂城邦这一任务的苏格拉底确信，“无论过去的还是现在的”模仿诗人都不可能胜任这个任务（《蒂迈欧篇》，19D）。在这一点上（而不仅仅在其他点上），柏拉图反驳了《国家篇》。

当我们又一次从梭伦—柏拉图明显的同一性转到灵魂的象征表现，我们可以找到这一自白的困惑的解决办法。《蒂迈欧篇》中的“梭伦”与柏拉图灵魂生活中的阶层很接近，在其他方面由“苏格拉底”所象征。叙述《国家篇》的“苏格拉底”把任务传给“蒂迈欧”和“克里底亚”，即传给无意识的阶层（“埃及”，“年轻”），柏拉图通过回忆从中提炼出亚特兰蒂斯的英雄传奇。柏拉图远不是放弃了诗人的阶层。他不会成为这样一个“梭伦”：在事务的压力下，不利用来自埃及的财富。通过《国家篇》，他成为像梭伦一样的城邦立法者；通过学园，他成为像毕达哥拉斯一样的学派创始人；在这两个方面，他在荷马失败的地方都取得了成功。现在他是一个诗人，不是“与实在相隔三个间距的”模仿诗人，而是理念本身的诗人。如果在《蒂迈欧篇》中（特别是在自传式的段落中）有放弃，那么它是柏拉图对政治的放弃：梭伦的立法者生活，在《国家篇》中讲话的苏格拉底—柏拉图的阶段结束了。苏格拉底—柏拉图陷入沉默，在《法篇》中他会完全消失。但是，蒂迈欧—柏拉图和克里底亚—柏拉图将吟咏理念之诗。

二、对话的计划

始自《蒂迈欧篇》的对话系列只留下残缺的片断。就其延续和结论而言,人们可能有多个合理的推测;柏拉图主义者之间的争论没有达成共识。因为片断的解释受到历史学家对于它在柏拉图思想发展中的位置的观念以及他对佚失的部分的假设的严重影响,我们必须简要地澄清我们在这个问题上的立场。为了这个目的,弄清楚关于这个计划什么是确切知道的是有益的,以至于我们确定的知识可以明确对抗必定替代它的推测。

从《蒂迈欧篇》的导言部分,我们知道整个系列被假设为《国家篇》的延续。理念城邦已经被展开为一种静止状态,现在将在历史行动中史诗般地展现出来。我们进一步了解到,这种延续由有着非任何实在形式的理念的不满推动;因此,理念的历史体现将是《蒂迈欧篇》和《克里底亚篇》的大主题。与这个问题紧密相连的是一段包含在苏格拉底评论里面的信息,他评论说,他对前面对话的“主题”的总结完成了(19A)。实际上,总结包括《国家篇》第五部分末尾的好城邦的制度,但是不包括接下来结束于善问题的部分,也不包括坏政府形式的理论。《国家篇》关于善的这一最主要部分在总结被省略这一点上引发了各种各样的猜测。我们更愿意选择以下假设,即他根本不想对《国家篇》进行总结,只是想回忆一下好城邦,为通过《蒂迈欧篇》的神话来澄清好城邦的本体论地位做准备。因此,对于意欲修正或拒斥在总结中被省略的《国家篇》的部分的做法不应下任何结论。

就整个著作的计划而言,我们必须小心,不要不加批判地认为对话中给出的暗示就是柏拉图的计划。它们是由对话人物宣称的,而不是以第一人称的作者宣称。我们只是肯定地知道有两个对话被计划了——因为有“有两个对话被写下来了”这一充分的理由。赫摩克拉底被反复宣称是克里底亚之后的第三个讲话者,他是否确实发表了第三

次讲演，他的贡献是否体现在第三个对话中，这些是相当可疑的。因为根据27A—B宣布的计划，首先蒂迈欧将谈论宇宙的诞生，将他的叙述转到人的本性，然后克里底亚将从他那里接管人类（尽管只接管从苏格拉底那里接受过完美训练的那部分人），使他们成为雅典公民，按梭伦的神话告诉他们的历史。没有主题留给赫摩克拉底；蒂迈欧和克里底亚已经详尽论述27A—B的计划。^①神秘的不知名的人使问题进一步复杂化，他受到不愿在场的阻拦。究竟为什么提及他？他是否可能出现在事件过程中，给他们一个意料之外的转向？对此我们不知道。我们能够坚持的唯一事实是赫摩克拉底自己。如我们先前指出的，战胜雅典人的西西里胜利者的在场并没有暗示别的，只是作为对顽固不化的雅典人的一个威胁。然而，这种威胁会采取哪一种形式（为了平衡开头的埃及神话，可能采取在《克里底亚篇》结论中赫摩克拉底讲演的形式），这必定令人费解。为了解释的目的，我们假设，整个著作的含义由27A—B的计划所穷尽。

最后，我们不得不考虑《克里底亚篇》的片断性质。同样，我们不知道为什么对话一直是未完成的。无论不为人知的原因是什么，尽管《克里底亚篇》在一句话中间突然停止，但是它并没有在一个偶然的地点断裂。在片段结束之前，雅典和亚特兰蒂斯的描述已经完成，在神的决意中的战争的原因已经得到解释。此外，（宙斯在神的集会上演讲的）结束场景在对话中标志着一个形式上的切口，《蒂迈欧篇》中相应的场景阐明了《克里底亚篇》中切口的含义。因此，对话是一个形式上的片断，而不是偶然的片断；它的含义在自身中得以完成，而不依赖于接下来的东西。因此，在解释中，我们将按照以下假设行事，片断的独

^① 柏拉图主义者充分利用这个机会进行猜测。Albert Rivaud版《蒂迈欧篇》[vol. 10 of *Platon, Oeuvres complètes* (Paris, 1925), 自第15页往后]中的“短评”对此给出了概述。康福德(Conford)假设，赫摩克拉底的主题很可能在《法律篇》第三卷中被找到[*Plato's Cosmology*, New York, (1937), 自第6页往后]。

立意义反映了柏拉图的意图,而不考虑对缺少部分的猜测。^①

三、神话哲学

神话哲学在《蒂迈欧篇》中以神话的神话的复杂形式被呈现。为了使这一部分对话的复杂分析既充分又令人信服,可取的是先对涉及的问题做一个推论性陈述。因此,当前部分给出的总结将扩展到柏拉图的神话问题,以及对后来著作的几个澄清性说明。

总结会略微扩大到当下问题之外。《蒂迈欧篇》标志着人类历史上的一个时代,因为,在这个著作中心灵已经获得批判的方法意识,凭借这个方法,灵魂象征了自己的经验。结果是,没有一种秩序和象征符号的哲学是充分的,除非它已经把柏拉图的神话哲学吸收到自己的原则之中。因此,《蒂迈欧篇》具有作为每种神话哲学的基础的重要性,关于这一点给出几点暗示似乎是合适的。

《国家篇》将灵魂投射在社会的背景之上。《蒂迈欧篇》将它投射在更大的宇宙背景之上。在《国家篇》中,心灵为城邦提供秩序模型,这与色拉叙马霍斯相对,他认为社会秩序在物质上是较强本性利益成功地强加在较弱的本性之上。在《蒂迈欧篇》中,心灵为宇宙提供秩序模型,这与德谟克利特相对,他认为宇宙秩序是由原子成分集合而成的和谐。存在的领域现在被心灵渗透到它们的极限。就形而上学的建构而言,没有一个宇宙角落可以留给物质主义者作为在原则上否定心灵秩

^① 理解《蒂迈欧篇》不可缺少的基础是Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus* 和Conford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, Translated with a Running Commentary (New York, 1937)。对于理解《克里底亚篇》,特别有价值的是康福德所著的后记。较老的文献中, J. A. Stewart, *The Myths of Plato* (London, 1905)对于《克里底亚篇》仍然是重要的。关于《蒂迈欧篇》中的理念理论,最简洁的呈现是Erich Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer* (Halle, 1923)。《蒂迈欧篇》政治层面的分析将在Kurt Hildebrandt, *Platon*中找到。

序的立足点。宇宙秩序与城邦秩序和人的秩序一起变得具有相同本质。

虽然将心灵秩序扩展到宇宙对于柏拉图形而上学的系统完善是重要的,但是它对理念体现在历史现实中这一关键问题贡献甚微。将心灵投射到城邦秩序在《国家篇》中是具有可疑的合法性的一个点,它并没有因为更大规模的心灵投射,而变得不太可疑。因为宇宙不是内在经验的资料库;因此,哲学家就宇宙秩序的心灵本性不能提出可证实的主张。这是柏拉图通过神话解决的一个难题。埃及神话的分析已经表明,神话之真来源于无意识,在深度上被分为人民的集体无意识、人类的类(generic)无意识和最深的层次,在这个最深的层次,它与宇宙的原始力量相联系。神话是象征表达的中介,它被赋予一种自身的权威,独立于且先于由注意其对象的经验知识所构成的经验知识的宇宙,柏拉图对这一点的认可正是来自无意识深处的宇宙之灵魂中心这一观念。

宇宙力量通过中心流入灵魂,中心在神话的形成中有两方面的功能。首先,它是力量、情感、焦虑、忧虑和渴望的源泉,这些东西从深处涌现,在无意识中闲逛,推动朝向神话符号的想象性秩序中的满足性表达。第二,向灵魂深处中的宇宙开放这一事实是神话的“主题”,人类生存的有限性将它分成生与死、回到源头与重生、个人化和非人化、与超验实体(在自然、爱欲关系、群体和精神中)的联合或再联合、因为与地面分离的俗世生存的所遭受的痛苦和因为回到与地面的永恒交流而得到的救赎。神话本身证明了自己的真实性,因为使其象征富有生气的力量同时是其主题。神话永远不可能“不真实”,因为除非它在它所代表的灵魂的运动中有其经验基础,否则它不可能存在。 239

尽管神话本身不可能“不真实”,它在历史上会变得“不真实”。决定神话的历史范围的动力有两个主要来源:(1)精神意识上升到新层次;(2)人与环境关系的变化,包括人对自身及其环境的了解的变化。在具体的分析中,两个来源几乎不可能被明确分开,因为,一方面,精

神意识的分化本身是人自我知识的增长，对了解人在环境中的位置有着深远的影响；另一方面，环境知识的增长会成为引起精神意识分化的催化剂。灵魂产生神话的力量在保持来源和主题同一的时候，不得不在与精神意识层次和人在其环境中的自我知识所达到的分化程度一致的符号中表达自身。因此，在希腊文明中，我们得辨认出神话的几个相继的层次。在最古老的层次上，神话力量在象征行为（例如仪式的形式）中表达自身。在较高的层次上，神话在狭义的神话学（*mythos*）意义上出现，即解释仪式无名起源的故事；这些是人的神话，即由赫西俄德收集和组织的那一类神话。在第三个层次，神话无名的集体性质开始瓦解，人的心灵开始呈现，将前一层次的象征符号材料转变为个人灵魂的精神运动（通过受难得到的智慧）的表达工具；这是埃斯库罗斯的悲剧——特别是《普罗米修斯》和《俄瑞斯忒亚》——所代表的层次。然而，艺术家在更高的精神意识层次上自由使用更为古老的象征符号材料改变了人对神话象征符号的态度。当不再需要从“字面上”理解神话的时候（如果它曾经如此的话），为了适应分化的个人经验的迫切需要，人们可以有意地操纵和转变符号。这是柏拉图所代表的第四个层次，神话保持“真”的严肃性，同时又是一个有意识的想象戏剧。^①

有意识戏剧的新维度是柏拉图神话创造的特征。这样的戏剧只有在一定条件下才是可能的，这些条件既非任何时候也非任何人身上都存在；如果我们想了解神话在柏拉图后期著作中的作用，我们不得不弄

^① 关于“仪式”作为神话表达最古老的层次和神话学作为解释仪式的故事，参见Jane E. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge, 1903) 和 *Themis: A Study of the Origins of Greek Religion* (Cambridge, 1912)。关于从古老的神话学层次向埃斯库罗斯神话的转变，参见Gilbert Murray, *Aeschylus: The Creator of Tragedy* (Oxford, 1940)。神话创造中戏剧意识是一个复杂的问题，近来得到阐明，通过Jan Huizinga的*Homo Ludens: Versuch einer Bestimmung des Spielelements der Kultur* (Basel, 1944)，Huizinga将戏剧意识追溯到神话创造最古老的层次，甚至假设“戏剧”是下层土壤，根基到达动物世界，各种不尽相同的人类创造（例如仪式、神话、法律和推断）都得在它的基础上成长。

清楚这些条件。首先，神话的本性必须被创立者或诗人理解为发展出满足性表达的心灵力量从无意识深处的向上涌现。对神话这种本性的意识很可能总是存在于神话创造中，甚至在其最古老的层次；因为，如果没有这一假设，我们难以解释富有想象力戏剧的范围，即使是在仪式层次，这种戏剧的数量也相当大；要解释在神话故事层次的戏剧的丰富性也不可能。在柏拉图的层次，新的不是戏剧本身的要素，而是戏剧的内在自由，这是公元前6世纪以来个人心灵的发展和分化引发的。虽然与神话的内在距离不可避免地破坏了戏剧的单纯，并且神话对于柏拉图而言成为一件艺术作品，它却不能破坏神话之“真”。这是自觉戏剧的第二个条件。柏拉图知道，一个神话能够而且必定会替代另一个，但是，他也知道，其他人类功能（例如“理性”或“科学”）不可能替代神话本身。神话一直是灵魂基本运动的合法表达。只有在神话的庇护下，与清醒意识更为接近的人格部分才能展现出潜能；没有神话之真对整个人格进行规范，第二等级的（secondary）理智和道德力量将失去方向。这是在圣安瑟伦的“我欲明故我信”（Credo ut intelligam）中找到其经典表述的洞见。 241

如果朝向神话的内在自由堕落为免于神话的自由的假设，随之而来的是对人格和社会稳定的严重后果。如果从“实证科学”战胜神话来看历史的意义，如在孔德的历史哲学中那样，神话之真的问题完全改变了。如果让经验科学成为真知的模型，神话显然与之不符；如果与精确的物理方程式相比，它看上去像一种“原始的”或“拟人的”知识类型，它也许并非毫无价值，但是在性质上显然是不完美的、非理性的。

实证科学的模型破坏了对过去和现在的神话的理解。就过去的神话而言，历史上发展而来的象征符号和学说会被误解成概念和可证实的主张，并不可避免地被发现具有可疑的价值。因为这一态度，神话符号与它们在无意识中的基础被切断，并要求使自身合法化，仿佛它

们是关于对象的命题。神话被错误地假设成“字面上”而不是符号上的意思，因而显得天真或是迷信。就现在的神话而言，结果同样是破坏性的。神话在人类生存中具有基本的作用，不管人们如何看待它们，神话都会被创立。我们不可能克服神话，我们只能误解它。就当代的神话（即18世纪及以后的神话）而言，实证主义的误解具有这样的后果：人们会声称神话符号是指控过去符号所不是的东西，即声称神话符号是“科学”或“理论”。例如“理性”、“人类”、“无产阶级”、“种族”、“共产主义社会”和“世界和平”等等这样的符号，被假设在本性上与异教徒或基督教的符号不同，因为它们的神话之真与另外的科学神话的重叠覆盖和遮掩。

242 因为神话并没有因为某人认为它是科学而不再是神话，神话和科学的重叠对于信仰者的人格具有特殊的扭曲效果。只要允许无意识的运动通过自由承认其本性而在神话之中表达自身，人的灵魂就会保持它对宇宙基础的开放性。无限的压制的恐怖，与对无限的包容的保证，除了作为分离的、个人的存在的根基，也赋予灵魂超越人类的维度；通过对这一维度之真的认可（即通过信仰），人类生存的分离性反过来会在其有限性和局限性中被承认和容忍。对神话的认可〔或基督教层次上的依靠信仰的认知〕是对灵魂实在论理解的条件。当开放与分离的平衡因为神话和科学的重叠遭到破坏时，无意识的力量将流入理论或科学的形式，而不是神话的形式。神话的象征符号被歪曲为存在于物质世界的幻觉的对象，仿佛它们是给予人的认知和积极功能的经验数据；与此同时，分离的个人的生存遭受一种幻觉的膨胀，因为它把超越人的维度吸入其形式。用歌德的一个短语来说就是，人变成拟人的。神话符号被转变为拟人化的人的实在和目标：人的本性基本上是好的，恶的来源应该在制度中寻找，组织和革命能够消除仍然存在的恶，人的力量可以创造一个免于匮乏和恐惧的社会，无限的可完善性、超人和自我救赎

的观念出现了。^①

希腊的启蒙时代在很多方面与西方的理性和科学时代相似。旧神话的解体和科学的进步导致个人幻觉的膨胀，这本质上是西方膨胀的相似物，尽管不总是在现象中。因此，在其历史情形中，柏拉图的神话不止一个功能。首先，它取代了解体的旧的人的神话，认为它“不真实”；进一步而言，它反对启蒙的唯物主义对人格的扭曲；最后，它在神秘主义者新的分化意识层面重新获得神话之真。功能的多样性决定了柏拉图对旧神话的不同态度，只要它们在新神话问题中的逻辑来源没有被认识到，这些态度必定看上去自相矛盾。 243

在《国家篇》中我们观察到柏拉图抛弃旧神话的困难，在《法篇》中我们将看到防止旧神话的要素进入新神话的城邦的审查制度。在困难中，柏拉图甚至走到极端，拒斥荷马史诗的荣耀。如果我们寻找这种态度的动机，我们不能在学说的冲突的层面找到它们。如《政治家篇》所显示的，问题在于两种秩序体验之间。在旧神话的层次，秩序被体验为是不为人知的。如果它陷入衰败之中，众神不得不修补它；免于恶的救赎希望在黄金时代的天堂神话中被具体化。在新神话的层面上，秩序被体验为哲学家灵魂中活着的秩序在共同体中的体现，在与不太分化的灵魂状态的冲突中，分化的精神意识不得不防范又一次被拖入更为古老层次的危险。

在柏拉图的著作中，防御性的无情态度似乎与对昔日众神的反讽式宽容和对作为艺术家被拒的诗人的真诚赞美的频繁显示相矛盾，与对希腊众神进入新的神话诗的象征表现的慷慨接受相矛盾。但是，这种矛盾只是表面的，因为只要灵魂的精神秩序不被危及，就没有理由苛刻对待过去的象征符号。它们的象征使用对艺术家是珍贵的。此外，它

^① 这个问题的扩展请参见我的《新政治科学》(*New Science of Politics*, Chicago, 1952)。

们是灵魂运动的真正符号，尽管它们的真被新神话取代，但在自己的层次上不可能作废。在灵魂中已经开启的更广泛、更宏大的视角并不会取消古老经验的实在；它将包含它们，不过会把它们降到一个较为卑微的地位。

244 这样对待旧神的一个有启发性的例子可以在《蒂迈欧篇》40D—41A中找到。在这一段中，在柏拉图讲述了天上众神的产生之后，他仔细考虑了旧神从盖亚和乌拉诺斯到宙斯和赫拉的时代。他发现他无法解释那一部分神谱，而他愿意依靠俄耳甫斯的信徒们的故事，因为他们具体地讲述了神谱。既然他们是奥林匹亚诸神的后代，他们必定非常熟悉自己的祖先。我们必须遵照风俗，承认他们所说的东西，因为我们不能怀疑“神的孩子，尽管他们在没有可能的或确定的证据的情况下讲话”。这一段的反语不是针对诸神，而是针对俄耳甫斯教的圣人，他们声称是诸神的后代，了解一切家庭事务。柏拉图想讥笑的不是旧神话，而是这样的人，他们将神话之真遗漏太甚以至于“在字面上”对待“神话”，仿佛它是对历史事件的经验叙述。然而，即使在完全字面的叙述中，它仍然传达出一种真，因此不应该完全从神谱中被省略。

在《法篇》中，柏拉图明确区分了神话的古老真理及其对把它视为道德劝诫的人的影响。他提醒不要在神谱叙述对听者有好的还是坏的影响这一点上轻易做出判断，“对它们而言[叙述]是老的”。随后，他抱怨对年轻人的不良影响，他们将神的不良行为的故事当作以他们为榜样的邀请。然而，即使在这点上，当柏拉图意识到在历史上变得不真实的神话不再能够塑造年轻人的灵魂，他也尊重其内在的真理和建议：让人们讲老故事吧，“因为这样会取悦众神”。对灵魂的真正危险不是来自古代人(*archaios*)；而是来自启蒙的现代人(*neos kai sophos*)，他们不仅滥用神话，而且在通过科学得到的幻觉膨胀中完全丧失了神话之真(886)。这种启蒙并没有用新神话取代旧神话，而是丧失了神话本身，当谈及这种启蒙，柏拉图变得激情澎湃并富于感情：我们如何能

够不动感情地恳求神的存在？

没有人会情不自禁地对把论证的担子强加于我们的一方的做法感到怨恨和厌恶，因为在小时候常听的故事中他们缺乏了信仰。……在太阳和月亮的升起和落下时，他们已经听到和看到人类普遍的疲惫，希腊人和非希腊人一样，……隐含的意思是，神不是传说，而是最确定的实在，……当我们看到人们轻蔑地看待所有这些证据，并且如任何有着一丁点理智的人承认的那样，没有一个可尊重的理由，我会问：人如何找到一种将训斥和教导结合在一起的温和语言？（887）^a。

神话验证自身，它的存在是创造它的力量存在的证据。转变的时 245
机对人而言是一个真正的危险，因为它们可能使他失去神话之真。因此，在《伊庇诺米篇》中，柏拉图指出：“有点理智”的立法者在宗教问题上会克制自己不去做出创新；他将提防不要把他的城市朝向一种新的仪式，这种仪式很可能得到得到的是不那么虔诚的支持；他不敢改变古代的仪式，因为他应该知道，我们有死的本性在这样的问题上没有确定知识（985C—D）。

不同段落阐明了柏拉图对神话态度的各个方面。他拒斥老神话，因为它在历史上已经变得不真实；然而，他仍然捍卫老神话，以反对启

① 译本是泰勒的《柏拉图的〈法律篇〉》。Gilbert Murray在《埃斯库罗斯》中自第79页起描述了这一启蒙过程：精力充沛的人开始质疑抚育他们长大但现在已经被舍弃的风俗。他们首先拒斥风俗在道德上可憎的成分，然后是显然不可信的部分；他们开始拒斥外壳，保留核心，暂时得出一个比他们之前的世代或同代中比较迟钝的人更高的道德和理智标准。某些事情似乎倾向于出问题。也许一个愤世嫉俗的人会说——很难反驳他——人身上的理性成分如此微弱，以至于他不能成功地站立，除了在惯例不易移动的挽具般的作用的支持下。无论如何总可能出现后来的一代人，他们将疑问和怀疑带到更远的地方，发现核心只是由外壳的内层组成，更多的外壳由马甲层然后是更多的马甲层提供（根据萨克雷），如乔治四世灵魂的位置。首先出现的是灵感和粉碎错误障碍的狂喜；最终出现的是没有障碍可粉碎和只具有粉碎才能的软弱。

蒙的唯物主义者，他们从历史的不真实得出结论，这样的神话无真理可言。当老神话的真理已经变得不可理解，他会从理念城邦中取消老神话，因为模糊的象征符号容易受到讥笑，在人们中间引起反感；但是，他吩咐立法者不要改变神话，因为当人们仍然接受神话的时候，变化可能引发对任一神话之真的怀疑。他召唤灵魂的新神话；但是，他对老神话保持一种反讽的宽容，即使在它（很可能对他而言）变得不可理解的情形中，因为在老神话之中存在着真理，即使它不再被理解。

246 不同态度显示出柏拉图朝向神话的自由。这是一种有着符号的戏剧的自由，它增加而不是减少神话的严肃性，因为它允许无意识运动更为谨慎的艺术表达。在象征符号的层次，这种变动性可能产生矛盾，矛盾又会引发关于柏拉图“真实”意图的问题。我们在《政治家篇》中可以观察到这种矛盾的例子：是否有一个至高无上的神，或者我们是否得假设两种终极的善恶力量？命运与掌管宇宙时期的唯一神的关系是什么？如果表明大众自负时代属于过去是神话的目的的话，为什么在克洛诺斯时代我们需要一群神？这样的问题只有一个答案：柏拉图的“真实”意图不必在任何一个冲突的符号中寻找，而必须在对深处和时间中的无意识的复杂结构不能协调成一个体系这一点的承认中寻找。在这个时候，我们回想起歌德的自白：“作为自然主义者，我是泛神论者；作为艺术家，我是多神论者；作为道德学家，我是一神论者。”

戏剧的自由并不是为所欲为。游戏中有一个秩序，因为神话象征了从灵魂基础中的宇宙中心流入其产生的力量。神话的自由意味着更敏锐地意识到基础中的运动及其特定的自主，那种愿意匍匐在地，最忠诚地体会出现于它的东西，不管它是如何不可转变为连贯的、合理的论说。进一步而言，它隐含着对以下一点的承认：意识主体只是占据灵魂的一小块领域。灵魂的实在超出这个领域，它占据深处，显得广大而且

漆黑,它的运动进入作为意识主体被组织的狭小领域。深处的运动回响在意识主体中,而不会变成它的对象。因此,回响在其中得到表达的神话符号可以被定义为无意识在有着对象化能力的意识介质中的折射。进入意识领域的东西得采取“对象的形式”,即使它不是对象。因此,符号并不表示一种作为对象的无意识实体,而是在意识中介下破碎的无意识实体本身。只有神话的创立者一直意识到神话作为客观形式中的非客观实体这一性质,戏剧的自由才是可能的。当他摆弄神话时,当他可能出去寻找符号所表达的对象或试图证实或证伪神话的存在时,如果他意识不到危险力量正通过他起作用,那么不仅他的劳动会丧失,而且在这个过程中他会丧失灵魂。 247

尽管有符号并不指涉对象这一事实,它们的含义是可理解的。神话符号的可理解性,即柏拉图意义上的“真”,是神话哲学的关键问题。如果我们把为了我们了解外部世界的例子而提出的认识论应用于神话,神话是不可理解的。将科学的认识论扩展到神话的尝试隐含着一个假设,即灵魂从头到尾都具有“有意性”的结构,也就是意欲其对象的认识结构。我们将陷入在有意识的人的形象中塑造人的拟人化错误。

甚至在哲学家能够开始提出一种神话理论之前,他必定既认可无意识的现实,也认可每种意识与其自身无意识基础的关系,而且他不能根据其他事物而只能根据它自身承认它,即就它作为神话时承认它。因此,一种神话哲学本身必定是一种灵魂的神话。在拟人化迷恋已经破坏人的实在的时代,这个不可避免的条件是一种充分的神话哲学的主要障碍。

然而,这个任务并不简单。如在柏拉图的情形中,神话的创造者同时是了解自己在做什么的哲学家,这种重合在历史上是独一无二的。即使在谢林的情形中(作为神话哲学家他仅次于柏拉图),他的成就被他将无意识知识化并将其运动化约为辩证过程的公式这一灵知论倾向掩

盖。谢林不能免于伊里奈乌斯对2世纪灵知主义者的指控：“他们像一本书一样打开神”，“他们将救赎置于不可言喻的神秘的灵知之中”。柏拉图的哲学思考没有这样的倾向——也许是因为他毫无保留地共享共同的希腊信念：神的事物不是会死的人所能知道的。不管柏拉图态度中传统和积极洞见各自的份额是什么，即使在与宇宙神秘最令人敬畏的亲近时刻，将神话同知识分离开来的面纱也没有被撕毁。柏拉图的神话始终维持其作为无意识之透明花朵的性质。它的符号从未被破坏，意在让意识的凝视渗入它们的来世，或者结果是让无意识涌入并破坏有限的主体。两个哲学家态度上的差异也许在谢林的批评中得到最明确的显示；柏拉图不得不利用神话来表达灵魂与宇宙的基本关系，因为辩证思考不能为他充当让深渊充满声响的工具。这一批评被描述为柏拉图的一个短处，尽管是一个由其历史地位所决定的短处，我们认为这也正是他最大的长处，即明确地将神话同所有在意欲对象意识行为中被构成的知识区分开来。在灵魂神话的层次，这一区分对应于基督教信仰领域与理性领域之间的区分。

四、《蒂迈欧篇》中神话的神话

柏拉图神话的神话的独一无二性使得不错过任何细小的实施细节至关重要。埃及神话象征下降到灵魂的“埃及”，通过回忆灵魂的“埃及”带回的“真实故事”。我们满怀感激地利用了这个建议，把下降的终点表达为灵魂基础中的“宇宙中心”。因此，我们已经承认不可避免的条件，在神话的哲学思考上利用神话符号。我们现在将跟随柏拉图进一步进入神话的问题，如它们在《蒂迈欧篇》的预备性评论中所逐步显现的那样（27C—30C）。

蒂迈欧从对神和人类力量的召唤开始叙述宇宙及其产生。如果这种叙述能取悦众神，那它对我们而言就是令人满意的；但是，我们也必

须求助于人类力量,因为这种叙述必须表达清楚,并且可交流(27D)。因此,以一种预备的方式,神话的位置被固定在无意识的同意和意识的塑造行为的交界处。随后,蒂迈欧继续更近地决定宇宙神话可能的条件。他区分了有永恒存在而没有流变的事物和正在流变却无永恒存在的事物(27D)。永恒存在可以由理智(logos)来理解;变化的和流变的东 249 西可以由信念和感觉(doxai; aisthesis)来理解(28A)。那么,宇宙的本性是什么?它是存在还是流变?它得由理智还是由信念和感觉来接近?答案似乎偏爱第二个选择:因为宇宙可以被看见和触摸,它属于流变的领域;它是信念和感觉的对象(28B—C)。这一决定似乎忽略了神话的问题,因为宇宙会成为人类主体在非神话认知的行为中的理解对象。实际上,不只一个柏拉图主义者被引导着将认识论部分同《蒂迈欧篇》的结构分离开来,他们在这一段中发现柏拉图的意图是区分数学“最终的”准确性和经验科学中命题的“暂时性”。^①然而,认识论论据与神话的再现相互交织。宇宙确实属于流变的领域;然而,它参与永恒存在的领域,因为造物主把它制造成一个模仿永恒范式(paradeigma)的形象(eikon)(28A—B; 29A)。柏拉图特别仔细地澄清了形象—范式的关系。他提出一个问题:造物主是否真的模仿一个永恒范式而非被生成的模型来制造宇宙?他考虑后决定采取第一种假设,因为宇宙是所有已经形成的事物中最美的,而造物主是善的;相反 的假设将是渎神的(29A)。我们超越了感觉或信念的经验知识;诉求走向精神敏感性,即无意识的同意。

宇宙的叙述不再是一个客观认知的问题;作为同意的一个结果,它已经转向神话符号的水平。如果宇宙是模仿着生成的模型而被制造的,在那个时候也只有在那个时候,它才真正属于流变的领域;但是,

^① 这甚至发生在A. E. Taylor等级的权威身上。参见他的《柏拉图〈蒂迈欧篇〉的评论》,第59—61页。

因为它被制成模仿永恒的范式,它是理智和洞见(logosi; phronesis)所能理解且存在于永恒的相同性之中的形象(29A)。存在和流变微妙地改变了含义。它们不再分别表示理智和信仰所能企及的对象,而是既非存在也非流变的实体的组成部分。范式不能被看做人在其永恒存在中的逻各斯,而只能被看做体现在宇宙中。既然宇宙是永恒存在的一个形象,它就不仅仅是流变中一个易毁灭的事物。形象是流变中的存在。因此,宇宙本身是一个象征符号,它进入对象世界,但是对其永恒基础是透明的。此外,我们朝澄清可理解性问题又进了一步。宇宙是可理解的,我们可以叙述它,因为在流变中显示自身的存在是可以为理智所知的那类存在——尽管只有造物主的而非人的逻各斯才能完全了解它。虽然宇宙的创造基础超出人的意识,但它是有限灵魂的亲属,因此可以为它所知晓。

当我们解释这一部分的结论性评论时,我们必须注意这种含义的变化。蒂迈欧说,叙述与它阐述的事物同类(syngenes)(29B)。如果一个事物是持久的,逻各斯能够发现它,那么叙述本身将是持久的、确凿的;如果事物是一种形象,那么叙述本身就只是可能的。因为实在对流变是如此,所以真理(aletheia)对听信(pistis)也是如此(29C)。我们似乎已经回到认识论的差异——除非柏拉图想通过从意见到听信的术语变化来指出问题已经得到修改。然而,返回只是表面的,因为我们不会忘记,在论据的情境中,真理是神的,听信是人的。我们面对的不是真正的叙述和可能的叙述这样的可替代选择;可替代选择存在于对神可见的真理与人所共享的叙述的可能性之间,正是因为宇宙中存在神的真理。“诸神和天地万物的世代”这一叙述不仅仅是可能的,因为讲话者和听众“在本性上不仅仅是人”(29C—D)。然而,我们不得不承认的结论是,可能的神话(eikos mythos)似乎隐含着比先前我们听到的真实的故事的“真”的程度小。

在后几页,当蒂迈欧开始叙述创造本身,这种表面的冲突得到解

决。造物主是善的，希望所有事情都变得尽可能像他自己（29E）。既然秩序比混乱好，神接管运动不和谐的原始事物，将它从失序（ataxia）带回秩序（taxis）（30A）。他进一步认为，有理智比没有理智好，理智不能在除了灵魂（psyche）之外的任何地方存在。因此，他在心灵中制成理智，在身体（soma）中制成心灵，以至于宇宙尽可能近地反映其创造者至高无上的善。因此，“按照可能的故事”，宇宙“在其真理中”是一种被赋予灵魂和理智的生物（30B—C）。 251

在当前情境中，我们不能详尽地处理这一段，而必须限定在与神话理论有直接关联的点上：

首先，形象—范式的问题已经经历改变。造物主根据一个模型创造了宇宙（在31和其他处再次得到确认）。但是，现在他自己成为宇宙秩序的模型，至少为某些一般的要素。他在自己与秩序和理智有关的形象中创造了宇宙；因为理智不能离开心灵存在，可能也与心灵有关。这些要素不是宇宙的物理方面的形式；我们可以把它描述为宇宙秩序的目的和动力要素，为宇宙秩序提供它的善和可理解性。因此，我们可以说，在造物主的象征符号中，柏拉图聚焦于“排序力量”，它们减少了范式形式的永恒存在与体现它们的实在之间的鸿沟。造物主是化身的符号，被理解为不是过程的结果，而是过程本身，作为实在中形式或理念的秩序和无定形的失序之间的永久张力。

第二，将形式与物质的不和谐运动联结起来的原则被命名为灵魂中的理性。如我们在其他情境中了解到的，心灵是“移动自己的移动者”；运动或过程在实质上是心灵的；心灵不是盲目的，被制入其中的理智使它清楚。形式理念在永恒的相同性中有其存在；通过灵魂中的理性，它被引入体现于自然、人与社会的过程中。在一定意义上，心灵是脱离肉体形式和无定形物质运动之间的中间领域；但是，那时候我们又会说，它是动态意义上的唯一实在，因为，如果没有宇宙的心灵宇宙创

造力量，脱离实体的形式和无定形的物质永远不会结合成一个世界。此外，心灵是宇宙无所不在的实质。它不仅使宇宙本身成为一个活着的动物（zoon empsychon），而且是直到人的所有细分中的创造性规范实质；因为造物主把宇宙制成一个生物，其中所有事物“在实质上都与它同源”（30D—31A）。

最后，这个论据将我们带到蒂迈欧的最后一句话：“根据可能的故事”，宇宙“在其真理中”正是一个生物。可能的神话不仅仅提供可能性，它提供的正是真理（aletheia）。这一段对应于埃及神话中前面的一段，杜撰的故事突然变成了真实的故事。在对逻各斯和意见的认识论差异的冗长的嘲弄之后，我们在这一突然的反转中几乎看不到别的，只能看到一种有针对性的反语，谦卑的“不科学的”神话工具是重要的唯一真理的源泉。然而，在这个反语中没有混淆。神话的真理不是逻各斯的真理。范式仍然居于其永恒的相似性之中，非人的逻各斯所能企及；除了“可能性”我们对它仍然没有别的了解。神话“在其真理中”所能揭露的是宇宙的整体及其各个部分中的心灵本性。神话并没有提供理念之真；它提供理念化身之真。

我们现在能够总结出从《蒂迈欧篇》出现的一般的神话理论。宇宙（包括人和社会）的实质是被理智照亮的心灵。心灵是通过将范式的形式强加在物质的失序上面将它转化为秩序的力量。宇宙本身的范式非人的理智所能企及；我们只是在造物主创造的意象中见到它。尽管如此，我们可以给出一个可能的相似叙述，因为我们的的心灵是宇宙心灵的一部分；通过个人心灵的中介，我们用可能的神话回应宇宙的形象。我们如何知道所有这些都是真实的而不是没有根据的建构？因为叙述中所使用的符号起源于我们的心灵。我们从无意识中获得神话，即从反响于意识和理智交流领域的灵魂的宇宙深处获得。可能的神话带有自身的真理，因为在其中我们将我们分离的有意识生存与灵魂的宇宙基础之

间真实体验到的关系符号化。神话理论本身是一个神话；它的真不是理智之真，而是心灵自我证实的真。

现在，《蒂迈欧篇》在柏拉图政治学哲学中的系统地位变得清晰起来。在《国家篇》中，通过从洞穴上升到可理解的理念领域，灵魂的秩序被证实。然而，《国家篇》没有证实好城邦的范式是历史上的社会形式。第二步要求领悟灵魂与社会的共实质性，并最终领悟宇宙的共实质性。只有当个人灵魂和历史上的城邦可以被包含在宇宙心灵之中的时候，灵魂的神话才可能是城邦的神话。将理念的秩序强加在不服从的历史物质的失序之上的政治家从造物主那里获得权威，后者将范式秩序强加在宇宙物质的冲突运动之上。

五、《蒂迈欧篇》中的化身神话

《蒂迈欧篇》的主体阐明了一开头已经得到证明的宇宙神话。它进入自然神话细节的结果不是我们所关注的。我们将分析限定在支持历史中理念的化身的主要符号。

为了理解符号的含义，我们必须再次思考《蒂迈欧篇》叙述的公开的创造故事及其所象征的灵魂戏剧之间的关系。因为《蒂迈欧篇》的评论者就以下问题展开了一场严肃的讨论：柏拉图实际上是意在提出一种时间中的创造“学说”，还是他从永恒性中假设宇宙的存在？考虑到神话极大的明确性，我们几乎不能承认这样一个问题能够被提出来。神话故事的文学形式使“时间中的创造”符号，即宇宙的“起点”符号成为必要。无论柏拉图的创造“学说”是什么，如果他曾经想过有一种创造学说的话，创造必定不可避免地作为故事内部时间中的一个事件出现。对于余下的部分，对柏拉图的立场没有怀疑，因为他在《蒂迈欧篇》37D已经明确阐明自己的立场。根据这一段，时间是永恒的形象。

范式是永恒的(aionios)；因为造物主不能将模型的这个性质转移给形象，所以他在宇宙中创造了永恒的一个变动的相似物；这个相似物就是时间。时间是永恒的(aionios)永恒的相似物，“根据数字运行”。因此，时间是形象中的一个性质；因此，创造不可能是时间中的过程；“时间中的创造”这一表达是无意义的。在实质上，这种解决方法与奥古斯丁为时间和永恒所提供的解决方法是相同的：“如果在天地以前没有时间，一个人如何问你那时候做了什么？因为在没有时间的时候，没有那时候。你创造了所有时间，你在所有时间之前，不在任何时间意味着不是时间。”^①

故事的时间与宇宙的时间的区别进一步澄清了存在与流变以及神话与对象知识的关系。故事的时间既不是范式的永恒性，也不是流变的永恒时间。它象征时间与永恒性的中间地带。存在在时间上并不先于流变；它永久存在于流变之中。如我们已经看到的，逝的对象，流变的变化，以及它转瞬即逝的对象，不只是给予信仰和感觉的一系列数据；它拥有超出时间指向永恒存在的维度。化身过程沿着这一维度移动，在任何既定的时间都与流变过程相交。这个过程在其现在的点与流变时间是相交的，但不是流变过程本身的一部分，它是心灵的过程；故事的时间是“对象的形式”，意识将这个永恒的过程铸入对象。

《蒂迈欧篇》关于时间问题的区分为我们已经在几个柏拉图神话的理解中所使用的方法提供了支持。通过从“故事”公开的意思转到它所象征的灵魂戏剧，这种意义解释在心灵永恒的过程、流变的时间和故事的时间三者之间的关系中找到证明。

因此，在下面对化身神话的分析中，我们会忽略“故事”本身，以心灵戏剧从其中出现这样一种方式呈现故事要素。

^① Saint Augustine, *Confessions* XI, 13.

创造宇宙的力量被命名为造物主。他因为一个理由 (aitia) 创造了宇宙。这个理由是他的善。因为善摆脱了妒忌, 他希望所有事物都像他自己。摆脱了妒忌的善是“掌管起源 (genesis) 和存在秩序 (kosmos) 的最高原则 (arche)” (29E)。造物主中神一般的创造实质是努斯 (Nous); 因此, 在神的相似中建造宇宙成为努斯的工作。^①然而, 整个宇宙不是努斯单独的工作; 因为柏拉图的造物主不是基督教全能的物质创造者。造物主可以建立一个有序的宇宙, 但是他得将他的秩序强加在一个存在之先的物质上。宇宙存在之先的基底跟随它自身的运动, 创造的批判工作在于使基础转向努斯的秩序。

基底难以描绘, 因为没有把它给予人的认知能力。甚至听信也不能向我们保证这一点; 我们通过某种“杂乱的推理” (logismo notho) 获得对其存在的了解 (52B)。柏拉图通过创造过程中触及基底方方面面的相当大的一组神话符号和比喻来确定它的范围。就基底以自身的性质限制努斯的创造力而言, 它被称为必然性 (Ananke) (47E—48A)。就它不得不进入造物主强加的形式而言, 它被比作塑料材料, 可以采取任何形状而不丧失其特定的本性 (50A—C)。就它从造物主获得形式而言, 柏拉图把它作为“流变的护士” (geneseous tithene) 来谈论 (49A)。此外, 通过作为父亲的形式、作为母亲的基底 (50C—D), 他把创造过程象征为繁衍后代, 即繁衍宇宙。^②基底没有自己的性质, 而是这样一种本性, 形式的性质可以应用在它上面。因此, 它既不是土壤、空气、火或水, 也不是任何已经形成的要素; 然而, 它参与它们的本性; 否则基本形式就不能加在它上面 (48B—D; 50D—51B)。最后, 柏拉图给这个基底一个名字: 空间 (chora), 它“永恒而不允许毁坏” (52A—B)。

① 保留古希腊的术语更好。用任何一个现代术语 (例如理智、理性、感性、精神) 来解释都会分裂努斯 (Nous) 的紧凑含义。

② 这种象征表现很可能依赖对毕达哥拉斯的神秘三角图形 (Tetraktys) 的理解。

256 创造戏剧在先于创造的未被创造的领域上演——尽管不是在时间中。造物主在由永恒存在的形式、空间和起源规定的条件下运行。存在、空间与起源的三合一先于宇宙的创造，也就是说，创造本身是将形式强加于空间和起源之上，通过努斯的规范意志与空间必然性之间的相互作用或一致成为可能。“因为努斯战胜了必然性，说服她引领流变中的大多数事物朝向最好的东西，因此宇宙通过必然性臣服于合理的劝说 (Peitho) 而产生” (48A)。

在这种象征手法中，我们不难觉察到《政治家篇》的神话的进一步发展。造物主对应于国王统治者；他得把努斯的秩序加在不顺从的物质上，正如政治家得将理念的秩序加在不顺从的历史现实之上。我们又面临善恶的二分。然而，这次柏拉图勇敢地尽力澄清他先前用两种范式所象征的问题。因为抵抗的力量现在位于空间的基底上，并伴随着其要素的运动，这些运动不是要素，然而，它们有自己的性质，以至于要素般的形式可以被加在它们身上。进一步而言，形式的接受者已经成为一个女性的原则，像形式一样永恒的空间 (chora)。最后，它的永恒性是物质运动的永恒性，形式之前混乱的永恒性，为了将运动和变化的永恒性与不变的存在永恒性区分开来，柏拉图使用了起源这一术语。^①

新的二分代表在《国家篇》上相当大的进步。对理念的拒斥现在变得同理念本身一样永恒；在创造中克服这种拒斥是努斯永久的任务。在洞喻中，重点在于灵魂从洞穴上升到理念的思考；现在，重点转到下沉和理念被强加在无条理的实在之上。然而，上升到理念的问题并没有完全消失；因为，在讨论信念与理智的差异时，柏拉图说 (51E)，真正的信念为所有人共享，但是努斯只“为神和少数人共享”。创造的下

257

^① 在这种情况下，我们保留了希腊术语“起源” (genesis)，而没有把它译成“流变” (becoming)，这是为了避免与创造之后宇宙的流变相混淆。三合一 (on, chora, genesis) 中的起源 (genesis) 是先于宇宙流变的流变 (becoming)。宇宙的流变可以通过信仰和感觉来理解；而前宇宙的起源 (genesis) 只能通过杂乱的推理 (logismo notho) 理解。

降是可行的，只是因为存在神和“少数人”，他们能够在其永恒存在中看到理念本身。然而，下降已经成为关键问题，柏拉图第一次充分注意到将理念从存在带人流变的灵魂的力量。在《政治家篇》中只是顺便暗示了这种力量；在《蒂迈欧篇》中，它成为以劝说（Peitho）为名的一个大的重要符号，它劝服引诱混乱的必然性臣服于努斯。^①

在《政治家篇》中，劝说出现在模仿城邦的讨论之中。城邦的法应该模仿“真正的”法，问题是这种模仿如何在实践中实现。柏拉图的答案是，由于缺乏暴力，将真理注入城邦只能通过劝说来实现。在《政治家篇》中，这些评论嵌入关于合法城邦的扩大讨论，它们的附带性质可能是理念化身这一核心问题通常被忽略的原因。在《蒂迈欧篇》中，劝说被置于系统的中心，以至于人们对于它作为在现实中体现努斯工作的灵魂力量的重要性没有怀疑。此外，劝说的问题通过在必要性符号中的变化获得一种新的尖锐性。在《政治家篇》中，必然性（Necessity）以命运（Heimarmene）的形式出现，是决定宇宙阶段的女神；在《蒂迈欧篇》中，必然性变成Ananke，是让步于说服的空间的限制力量。造物主的努斯通过劝说支配必然性，宇宙被创造为流变的永恒结构。

至少在宇宙中，努斯已经战胜必然性，并强加了理念的秩序。政治家的任务现在可以被设想为在政治中创造一种类似于宇宙秩序的秩序。柏拉图在《法篇》中走了最后一步，再现城邦作为宇宙的类比物。

通过爱欲的力量，灵魂上升到善的思考；通过劝说的力量，灵魂在现实中体现善。爱欲和劝说是上升和下降的力量，在这个方面，《蒂迈

^① 关于由能看到理念本身的“神和少数人”共享的努斯的这一段重新将“认识论紧张”引入论据。不被神话打断、直接了解理念似乎是可能的。然而，正是在认识论紧张重新出现的这个场合，应该提防不要从柏拉图著作中提取一种现代意义上的认识论。柏拉图的“人”不是现代的认识主体（Subjekt der Erkenntnis），这个认识主体已经吸收了基督教动物有限性的传统。柏拉图的“人”是一种心灵；我们在《斐德罗篇》中已经看到，人身上的心灵的范围从普遍的人性跨越到半神性。柏拉图的认识论预设了一种根本不同于基督教观念的人的神话。

欧篇》与《会饮篇》相对应。考虑到两种力量的相同级别，与对爱欲的伟大赞歌相比，柏拉图对于劝说无话可说，这一点是不寻常的。我们已经给出的引用实际上详尽阐述了我们在《蒂迈欧篇》中劝说过程所能找到的东西。无论这样的简洁的其他原因是什么，其中一个原因是每个希腊人都知道劝说意指什么，而爱欲是柏拉图圈子内新的守护神。

当柏拉图引入劝说的力量，他回想起希腊另一个伟大的精神思想家——埃斯库罗斯的主题。《俄瑞斯忒亚》(Oresteia)的主题是必然性的桎梏及其通过因苦难而来的智慧被打碎。神的世代彼此相随，每一个神通过成为继承者的受害者，为自身规则的暴力自我惩罚，直到宙斯通过个人上升到一种强制和智慧的正义规则打破这一链条。同样，寿命有限的人(例如阿伽门农)向必然性鞠躬，犯下罪行，随之而来的是以一连串罪行进行报复，直到在《欧墨尼得斯》(Eumenides)中被雅典娜(Athena)打断复仇的链条，她说服厄里尼厄斯同意赦免受害者，将自身的本性从复仇转向仁慈。《欧墨尼得斯》的结束场景带来两代神的冲突，这种冲突代表智慧的发展阶段。雅典娜代表宙斯新的智慧和正义；厄里尼厄斯代表通过复仇的旧的正义秩序。厄里尼厄斯并不轻易让步，因为旧秩序有其理由和证明；雅典娜坚称她不想对姐姐们不敬。她将宙斯的雷声留以备用来击败反抗，但是她不想使用暴力。她恳求厄里尼厄斯尊重“劝说的威严”(885)；当宙斯的劝说(agoraïos)已经获胜，善也已经获得胜利，她狂喜不已(自第973页起)。柏拉图和埃斯库罗斯的类似如此相近，以至于这种类似不是偶然的。劝说的宙斯是造物主和国王统治者最近的亲属。在《蒂迈欧篇》中，努斯对必然性的胜利必须在埃斯库罗斯的新智慧战胜较老的神话力量这一背景下来看。如果需要这样一种支撑，《蒂迈欧篇》和《俄瑞斯忒亚篇》之间的这种关系将进一步确定《蒂迈欧篇》在柏拉图历史与政治的哲学中的系统位置。^①

259

^① 关于《俄瑞斯忒亚》，参见Murray, *Aeschylus*；关于它与《蒂迈欧篇》的关系，参见Cornford, *Plato's Cosmology*, 自第361页起。

六、《克里底亚篇》

蒂迈欧已经讲述了宇宙的故事和人的故事。现在，克里底亚接替他成为演讲者，讲述雅典史前的故事。

《克里底亚篇》的片段包括对古雅典的简短描述和对亚特兰蒂斯的较长描述。它爆发于神决定战争必要性的时刻。即使如此，理解更多地受到意义丰富的阻碍，而不是受到故事没有超出解释这一事实的阻碍。因为柏拉图已经充分发挥想象力，如果被完成了，这一著作将是古代最宏伟的诗歌之一。

在《克里底亚篇》中，伴随着雅典和亚特兰蒂斯之战的故事，我们进入历史领域。波斯战争的记忆为雅典提供了背景，雅典面对一个无比强大的野蛮力量保持胜者地位，以其至高无上的文明拯救希腊免于毁灭。然而，在地理上野蛮力量已经从东方转向西方。也许柏拉图想提及来自西西里的西方的威胁，而西西里在对话中由赫摩克拉底代表。但是，我们也必须考虑到《克里底亚篇》的战争发生在宇宙的前一个十亿年。因此，方向的倒转也许与《政治家篇》的循环中的宇宙运动的倒转有一定的关联。无论如何，在神话逻辑中而不是西方海洋中寻找亚特兰蒂斯的位置似乎更明智。

雅典—亚特兰蒂斯的十亿年并不是在每个方面都是《政治家篇》中先于宙斯时代的克洛诺斯的黄金时代，但是它从它那里保留了神高于人的指导。根据克里底亚的故事，地球的区域由正义女神(Dike)在众神中间进行分配(109B)。雅典成为雅典娜和赫菲斯托斯的势力范围(109C)，亚特兰蒂斯落入波塞冬的势力范围(113C)。分配完区域，众神为该区域及其中的人创立秩序。然而，他们并不是靠暴力统治人群，像使用棍子的牧羊人一样，而是根据他们的计划靠劝说指导人的灵魂(109C)。众神的劝说建立起一个时代的秩序，这个时代超出造物主对 260

宇宙的引导，但是还没有成为自主的人的领域。克里底亚的故事在自然和完全的人类历史之间的黄昏领域逐渐展开。

我们必须对十亿年的这种中间状态保持清醒；因为，如果我们忘记了亚特兰蒂斯也是一种神的秩序，而雅典不仅仅是一种神的秩序，那么故事将失去意义。一方面，理念的秩序通过神的恩典而不是通过人体现在史前的雅典。另一方面，亚特兰蒂斯的秩序从恩典下降而来，因为人的成分的混合使人类的弱点战胜了来自神建立的美德。在神话的十亿年附魅的范围内，雅典体现了智慧的秩序，这种智慧没有导致衰败的合金，而亚特兰蒂斯体现了财富和权力的秩序，财富和权力充满贪婪和自大的诱惑。我们可以说，柏拉图划分了秩序的问题，分配了角色。雅典是存在，亚特兰蒂斯是流变。实际上，《克里底亚篇》处理了化身的问题，但是理念既没有在雅典也没有在亚特兰蒂斯得到充分体现。化身的戏剧采取存在和流变这两个城邦间战争的形式，在这一神话的斗争中，存在始终保持对流变的优胜地位。然而，胜利不是最终的，因为在历史领域，衰退和脱离是每一种化身的宿命。因此，在神话故事中，雅典和亚特兰蒂斯并没有从此快乐地存在，而是被标志着十亿年结束的大灾难摧毁。通过将秩序问题转为神话的十亿年，柏拉图因而将具体秩序的要素分为雅典的存在和亚特兰蒂斯的流变；他能够进一步将化身的戏剧转变为两个城邦之间的战争；最后，他能够将衰退转变为十亿年结束的象征符号。

雅典和亚特兰蒂斯史前十亿年的神话同历史上政治秩序的问题，与努斯和必然性之间前宇宙斗争的神话同宇宙秩序的问题有着相同的关系。相似之处是发人深思的，它鼓励我们进一步寻求神话的含义。

《蒂迈欧篇》标志着柏拉图思想超出《国家篇》的进步，因为它以一种新的严肃性处理了对理念的拒斥。对理念的盲目，即混乱的无定形不能轻蔑地被克服；理念的胜利不可能通过纯粹再现城邦的正当秩序而获得。混乱已变得和理念一样永恒，只有通过努斯和必然性的联合，宇宙

才能获得形式。甚至超出《政治家篇》的发展是引人注意的。在《泰阿泰德篇》—《智者篇》—《政治家篇》的三部曲中，不服从的历史实在被视为恶的力量，是野兽（*thremma*）。尽管早先三部曲注意到劝说的问题，它们的气氛却充满着暴力意味。《蒂迈欧篇》对进入宇宙创造的另一半要素显示出新的尊重。惩罚仍然是为坏的灵魂而准备；但是，整体而言，当努斯面对非理智的、原始的基底时，猛烈抨击停止了。语调的同一变化可以在《克里底亚篇》中找到。虽然亚特兰蒂斯是雅典理念城邦的对立一城邦，以富裕、强大为特征，是野蛮的，也许是邪恶的，但是她的秩序是神决定的，绝非可鄙的。

波斯战争的记忆强烈地触动了伟大斗争的神话，《克里底亚篇》中新的尊重基调很可能反映了埃斯库罗斯的影响，与劝说的符号在《蒂迈欧篇》中的影响一样。埃斯库罗斯的《波斯人》（*Persae*）是一个独一无二的战争戏剧的例子，它通过将被打败的敌人的悲剧戏剧化来庆祝人们的胜利。在萨拉米斯岛和城市毁灭后不到十年，雅典人会没有仇恨或喜悦地写下并导演一个描述波斯战败的戏剧，描述他们作为一个伟大民族因为骄傲、自大的悲剧陨落。他们之所以战败，不是由于希腊人对于野蛮人的优势，而是由于波斯从正当秩序衰退。神决定了他们的失败，违法者的命运是给雅典人树立的教训。在《克里底亚篇》中，正是亚特兰蒂斯经历了波斯的衰退和失败。“当他们身上的神的成分开始减少，……他们变得不能承受繁荣，行为变得不得体。对于有眼看的那些人而言，他们显得丑陋不堪，因为他们正在失去天赋中最珍贵的东西。但是，对于那些没有眼睛去识别真正幸福（*Eudaimonia*）生活的人，在他们充满不正当的权力意志（*pleonexia*）的时候，他们显得最美丽、最幸福”（121B）。根据法律进行统治的宙斯观察到这个曾经优秀的民族的可悲境况，为了严惩他们并将他们带回适度状态，他决定了他们的失败（121B）。

262 这种相似如此之近，以至于不能被视为偶然。和《蒂迈欧篇》一样，假设《克里底亚篇》在对失去正当秩序的新的、更深的理解上受到埃斯库罗斯的影响，这似乎是容许的。然而，这种影响并没有在简单的对埃斯库罗斯的戏剧情形的重复中表达自己，因为雅典和亚特兰蒂斯之间的战争并不是将雅典与波斯的冲突变换到另一个历史时间。亚特兰蒂斯是历史秩序中流变的组成部分，以至于亚特兰蒂斯的失败是雅典真实存在的失败。埃斯库罗斯把波斯人的自大及随后的失败作为可能会降临在任何人身上的悲剧展示给雅典人。在《克里底亚篇》中，失去正当秩序已经成为雅典人自己的命运，（赫摩克拉底在场所象征的）的自然灾难马上就要来临。在《克里底亚篇》丰富的象征表现中，至少有三个主题相互交织：（1）正当秩序的内在失败；（2）作为失败之可能后果的外部灾难；（3）重生的希望。政体内部的衰退和新生与历史势力外部的沉浮有着同样的实质，意思相互关联。通过其神话，柏拉图已经尽可能近地得出一种世界历史的哲学，这与在城邦严格范围内的希腊思想家所能达到的一样近。

与《国家篇》相比，在《蒂迈欧篇》和《克里底亚篇》中，柏拉图的世界在内容上扩大了。共同永恒的流变领域被加入理念的领域。柏拉图认识到，历史上建立政治秩序不止一个原则。理念的秩序一直是最高的，但是其他并非中庸品质的秩序可能与之相冲突。在空间上波斯的世界在希腊之外；在时间上克里特的世界在希腊之外；在理念领域之外存在着社会组织的领域，它们从其他源泉获得灵感。因此，《克里底亚篇》中雅典和亚特兰蒂斯竞争秩序的建构原则被赋予相当大的重要性。特别是，亚特兰蒂斯的秩序有其魅力，因为柏拉图在这里确实做了他在《国家篇》中如此频繁、如此错误地被怀疑的事情——他在建构一个“乌托邦”。程序是非常有趣的，因为在这个情形中，一流的政治思想家建构一个乌托邦，不是想召唤一种理想国家的形象，而是为了给好

263

城邦召唤一种竞争秩序。此外，他没有靠简单地在竞争秩序上堆积恶来解决问题。柏拉图的亚特兰蒂斯是作为一个乌托邦而言的，意在召唤一个理想的、繁荣的、幸福的共同体，它处于仁慈君主的统治下，这个君主主要关注人民的福祉。亚特兰蒂斯是政治心理学大师“欺诈地”写下的一个独一无二的乌托邦的例子。在建构中，柏拉图利用了乌托邦作者“真诚”使用的材料；他做得如此巧妙，以至于亚特兰蒂斯的叙述并没有堕落为对理想梦想家的讽刺。因为乌托邦梦想，即根据蓝图组织人民而不是在教育过程中塑造人民来达到完美社会的梦想，是一件严肃的事情；它有点像政治的巫术。因此，亚特兰蒂斯之梦最合适以晨星般的辉煌出现。

雅典的描述先于亚特兰蒂斯的描述。两种叙述合成整体，相互阐明。

如我们已经看到的，雅典地区成为雅典娜和赫菲斯托斯的势力范围。他们兄妹的性质由对智慧和艺术的共同热爱（*philosophia*, *philotechnia*）连接在一起；这也是他们为什么获得一个自然适应于美德和实践智慧的地区的原因。在这个国度里，他们将本性好的孩子带入其中，根据他们的深刻见解创立城邦秩序（109C—D）。关于制度，柏拉图简明扼要，因为它们总的来说与《国家篇》描述的理念城邦相符（110D）。从地形上看，阿提卡城区还没有遭受大洪灾侵蚀的后果。卫城山比今天大；其高原宽广得可以充当保护人的住所。国家仍然是肥沃的，树木繁多，资源丰富，且江河纵横（110D—112D）。雅典的卫士同时是希腊自主认定的领导者；他们统治自己的城邦，也统治其他希腊人，永远以相同的正义进行统治（112D—E）。

西方海洋中的一个岛屿是波塞冬的势力范围。它由地下出生的人居住。一个住在从平原升成的山上的家族位于岛屿的中间，面朝大海。波塞冬喜欢上人类的女儿，与她生了十个儿子。大儿子是擎天神阿特拉

264 斯。他和九个弟弟是亚特兰蒂斯十个国王的祖先。神通过在它周围划出海洋和陆地的圈来保护他爱的山——三圈海洋，由两个环状岛屿分离。神人夫妻的后代将这个地方发展成亚特兰蒂斯城。岛山本身和环状岛屿被高墙包围。最外面的墙用黄铜覆盖，第二层用锡，岛山的墙用红色火焰般的山铜。墙壁和城的石头从环岛上粉碎而来；它们的颜色是白色、红色和黑色；石头的颜色模式装点着整个城市。中心矗立着波塞冬神庙，最高点被金覆盖，其他地方被银覆盖，“成为一种俗丽的壮观景象”。主岛屿上的国王宫殿是世世代代的作品，每个国王都试图通过装饰的辉煌来超越前辈。运河从环岛穿过，以至于海上来的船只可以通过，雄伟的桥梁横跨运河。因此，岛屿之间的环状带变成安全的港湾，墙壁所用的石头取自的洞穴变成地下码头，等等。

这些细节足以表明柏拉图叙述的规模和风格。让我们在其他几点上简短一些。岛屿上自然资源丰富，包括矿藏资源和动植物资源，人们通过扩大贸易增加财富。交通体系、运河、领土组织体系、财政和军队详细地被描述为遵从像岛屿地形一样的严格的理性规划。为了管辖的目的，岛屿被分成十个大行政区，由第一任十个国王的后代统治，最大的总是统治城市及其周边地区。在大行政区内部，国王是国民的最高主人；国王之间的关系由波塞冬自己拟定的戒律决定，保存在岛山的神圣地区。这些戒律或法令中有以下规则：国王不应彼此发动战争；如果某个城市的国民试图驱逐皇家王朝，他们应该互助；他们应该在战争和其他问题上一起商量；他们应该总是维持阿特拉斯家系的统治；任何国王
265 不能被处以死刑，除非十个国王中有五个国王支持这一判决。

每五到六年（间隔年数为奇数和偶数交替着），国王在仪式会议上聚集，目的是为了讨论他们的事情，调查他们是否违背了戒律，判决任何已经违法的人。仪式包括三部分：神圣的斗牛、公牛的献祭和判决会议本身。首先，在波塞冬的神圣地区把公牛放出来；国王们祈祷他们能抓住合意的祭品，然后开始用木制的长矛和网追它。当抓住一只公牛，

就在栏杆旁边把它当作祭品献出，戒律刻在栏杆上，包括的一个仪式是一起喝献祭动物的血。天黑以后，国王们穿上深蓝色的长袍，坐在祭品的余烬上面，随着所有火光熄灭，开始判决会议。拂晓时分，判决被镌刻在金色的匾额上，匾额与长袍一起被当作会议的纪念物。

关于细节允许相当大的想象自由，叙述表明柏拉图非常严格地构造了他的亚特兰蒂斯，以至于理念城邦对立秩序的形象可以出现。雅典的统治者是原住民，本性上易受善的影响；神通过爱智慧和爱艺术塑造他们。他们对城邦的统治和对希腊的霸权被国民和联邦城邦认可为是美德和智慧的统治。亚特兰蒂斯的统治者具有半神的血统，以至于他们的品质不是依赖于人格的形成，而是依赖于实质中的神的成分；如果神的成分被稀释，他们的品质将弱化。他们政府的秩序不是来自美德和实践智慧，而是来自神的法令，国民不是自由接受他们的统治，而是臣服于秩序的愉悦及维持秩序的力量。亚特兰蒂斯国王们在宫殿中由最信任的军队包围，柏拉图使这一点变得重要；在神的法令中，我们注意到面对叛乱的互助义务。同样，地区的本性也类似地得到区分。雅典“天然地适合”美德和实践智慧的统治，而亚特兰蒂斯以其圆形海洋和岛屿这样一种合理的地形由波塞冬创立。在城市、交通体系、国家金融和军队组织的描绘中，柏拉图纵情于合理规划之中。这个部分可能是米利都的希波丹姆斯的作品所激发的，他是比雷埃夫斯的城市规划者和建筑师，也是模范政制的创始人——现代工程师的古代先驱，他们十分愿意将他们经过证明的能力转变为组织混凝土和铁，组织人类。亚特兰蒂斯的这种合理规划表达了“野蛮的”扩张力量和财富，它与雅典的适度安排形成对比，后者表达了稳定社会的秩序，军队人口维持在最多两万人的水平，没有财产的统治者只以能够维持生计的水平过日子。亚特兰蒂斯的合理性和规划被描述为表达了非凡的权力，雅典的安排被描述为表达了实质的秩序。

最后，相比通常对于克里特仪式残存记忆中的细节的可能来源的古文献中的评论，国王们以斗牛、献祭和夜间判决为仪式的定期聚会更值得注意。在《国家篇》—《蒂迈欧篇》—《克里底亚篇》三部曲的背景中，这些有其冥府联想的仪式是向善上升的相似物。理念城邦由智慧的统治者规范；统治者是智慧的，因为他们的爱欲将他们的灵魂引向善的景象。爱欲灵魂的共同体是秩序良好的城邦的核心。亚特兰蒂斯的统治者也参与神的原则，但是，他们的参与并不采取由理念转变灵魂的形式。统治者不是人，而是在血统上是半神的，他们通过定期的圣餐仪式维持神的实质，即通过公牛神的献祭和同喝公牛血。黑夜和深蓝色长袍的冥府象征手法强调仪式作为与地下区域的神的交流——与善形成对比，善是可理解的上层领域的太阳。此外，作为普通人的国民不能参与交流。因此，节制和正义的美德不能提供统治者和国民之间的纽带。王朝的统治不得不通过保镖和国王之间的相互支持来维持。亚特兰蒂斯的秩序在神的欲望中有其起源，雅典的秩序在神的智慧中有其起源。在这种较低的神秘与较高的神秘的对立中，我们很可能触及到亚特兰蒂斯符号的内核。

生存欲望，最终与通过上升到可理解的领域而达到的对它的克服一样，是神的。然而，神的欲望不可能只创造形式的表象。它的秩序从一开始就因为它与必死性的妥协而无效，最终它将回到无形的变化。我们已经看到秩序通过逐渐混合人的要素而失去秩序。《克里底亚篇》以宙斯的干预作结。

诸神之神意识到即将发生的灾难，想通过惩罚来恢复适度的状态。“为了这个目的，他在最高贵的住处将所有神聚在一起，这个住处位于宇宙的中心，从高处俯瞰所有参与流变的事物，把他们聚在一起后，他说……”在这个时候，《克里底亚篇》戛然而止。然而，在前面我们已经注意到，《克里底亚篇》的集会和演讲与《蒂迈欧篇》中神的聚会和

造物主的演讲一致(41A—D)。当造物主已经完成工作,在人和较低的生物还没有被创造的时刻,他将众神聚在一起,告诉他们还有三种终有一死的造物没有完成。没有它们,宇宙将是不完美的。“但是,如果我自己给予他们诞生和生命,他们将与神同等。”因此,他只创造人的不朽部分,而本身是被造物之神得把不朽成分织入有死的成分中,用这种织物创造人和较低的生物。“让他们产生,养育他们并让他们成长;当他们死亡以后,又把他们收回来。”每一个以这种方式被创造的灵魂都被挂在星星上,如在双轮战车上,展示出宇宙的本性,被教以命运法则。然后,每个灵魂将被体现在身体之中,具有以这样一种方式过日子的自由,即死后它可以回到星星和永恒的幸福,或者沉入更低的化身(41E—42D)。因此,《蒂迈欧篇》的演讲以及随后的安排解释了人类灵魂的诞生及其沉浮的自由。《克里底亚篇》中对应的片断将表示当社会整体上已经失去优雅时人的新生,它也是这样出现在背景中。此外,在史前神话的层次上,堕落的人通过宙斯的干预而新生与《政治家篇》结尾的几页相同,后者叙述了社会中的人通过国王统治者的干涉而新生。因此,尽管《克里底亚篇》有着片断的形式,但是,作为历史上理念的衰败和新生的神话,更特别的是作为以希腊帝国为形式的理念的新生,它的含义是清楚的。

第六章

《法篇》

269 当公元前347年柏拉图死的时候，他留下一部未完成的著作，即《法篇》。尽管在正式的意义上，它到最后一个字是完成的，但是它包含许多文体上的缺陷和较小的不一致，这些显示出它没有经过最后的修改。尽管这种状态令人不满意，但是没必要夸大问题，因为我们不知道细节和冗长的消除将在多大程度上改变作品的复杂性。作品被保存得像是“第一草稿”一样，谈及这一状态不能获得证明，如偶尔做的那样。如果我们提及这个问题，原因是对《法篇》文体的批评已经进入对柏拉图最后这部作品更大指控的形式。如在《政治家篇》的情形中，许多误解变得标准化；尽管近年来误解已经减少了一些，但是它仍然阻碍着对它的充分理解。因此，消除对《法篇》进行批判分析的这些障碍是我们首要的任务。

一、对《法篇》的诸多误解

第一个指控针对作品的文风。我们听到有人说，《法篇》喋喋不休而且不连贯，组织得不好，讨论问题时让人感受到老年人的死板；我们还听到后悔的信号，说柏拉图不再拥有《国家篇》里的建构能力。对这

种类型的批评，我们只能这样回答，撇开由于缺乏最终修改所导致的较小缺陷，控告完全站不住脚。《法篇》确实是老年之作，但不是在它显示出一种缺陷或衰败的意义上讲的。该作品反而因其文风的成熟而光彩夺目，这种文风的成熟为某些最伟大的头脑所独有，即使步入晚年，他们的活力也丝毫不减。现在，主题完全在主人的掌控之下；创造过程似乎轻松自如，内容和表达的共谋如此巧妙，以至于创造者几乎消失在必要的、发展相似的创造后面。

虽然指控没有获得证明，但是它们有一个可理解的原因，因为批评者还没有理解《法篇》的正式组织。这个形式的问题以一种初步的方式被描述为从材料的外部组织转到内部组织的转变，其中外部组织是通过区分和细分得到，内部组织是通过最重要的主题反复出现在联想之流中得到。《法篇》只有一个重要的外部切口——将前三卷同接下来的九卷分离开来的切口。这个切口正好起到通过最重要的主题进行阐述的目的，前三卷列举主题，而第四卷到第十二卷将它们运用到城邦法（*nomoi*）的解释。在这九卷中，主题本身以一种大致系统的顺序被分配，从城邦位置和人口的选择，到社会制度、地方行政官的职位、教育和节日，再到民法和刑法——但是，这种系统的秩序隶属于最重要主题的秩序。这种内部组织最精彩的部分出现在第七卷（教育）和第十卷（宗教）中，它们重提第一卷的最重要主题，即与作为傀儡的人玩秩序与历史游戏的神的象征符号。因此，如果一个人了解其组织的话，阅读《法篇》会成为一种极佳的体验。在联想思想之链中，柏拉图依赖于最主要的符号，他倾其所有成熟智慧在政治社会中的人的问题上。这一希腊生活总结在广度上包括了特洛伊战争和多利安人入侵的后果，它分析了多利安人军事王权的失败和雅典剧场政体的恐怖，回想了闺房教育对波斯国王和埃及艺术风格的保存、启蒙和对教义审问官似的实施的后果，还有音阶的精神特质以及钓鱼作为运动的不可欲性。对于某些批评者，这种联想的倾吐可能显得不连贯；对于我们而言，作品中似乎

271 没有一根死线；在增加人类生活从生到死的分叉上的宏大视野上，援引的每个事实和论据都发挥作用。

另两个误解只值一提。《法篇》充分发展了柏拉图的宗教立场；基础和组织被描述的城邦可以被描述为一个神权政治国家。在自由主义年代，这种作品在学者中间只能引发严重的顾虑，对于他们而言，政教分离是一个基本信条，政治学理论不得不通过世俗国家来定义。甚至在最近对《法篇》的解释中，自由主义的偏见仍然很明显。柏拉图最多是一个“反动分子”，最坏的情况下则成为“极权主义者”，因为他那些推行教义的条款以及对反宗教言论的惩罚。其他人又一次在柏拉图的晚年中发现情有可原的情况：如我们所知，当一个人变老，他变得笃信宗教；应该给伟大灵魂的软弱盖上仁慈的面纱。人们不能从这种教条主义的立场接近柏拉图的问题，这是显而易见的。进一步讨论是没有必要的。

这些基本误解的第二个具体化为一个公式：《法篇》是一篇关于“法学”的专题著作。这个假设并不完全错误。实际上，《法篇》包含不得被划分为现代意义上的法学的部分；人们甚至可以说，柏拉图对于刑法的进步和判决程序的改善的贡献还没有获得应有的注意。然而，当这个公式意在传达“整个《法篇》是关于这些主题的专题著作”这一观念时，这个假设变成了错误的。这个错误部分是由于将题目“Nomoi”翻译为“Law”引起的，隐含的意思是，柏拉图的“法”意指这个词在现代法学理论中所使用的意思上的法。然而，柏拉图的法（nomos）被嵌入自然神话之中，有着广泛的含义，包括宇宙秩序、节日仪式和音乐形式。《法篇》是一篇关于“法学”的专题著作，这一假设忽视了这一意义的范围，不可避免地破坏了柏拉图思想的本质。这种本质的回避（这是错误的另一个源泉）又是由现代历史学家的世俗主义倾向和他们不愿意在一种政治学理论中追随柏拉图引起的，这种政治学理论将共同体秩序建立在与神的尺度一致的基础上。

第三组误解触及更为复杂的问题。它涉及柏拉图把《法篇》命名为“为城邦的第二好计划”。我们听到，柏拉图已经在《国家篇》中提出理想国家的计划，他的方案完全不现实，他自己也信服其乌托邦性质，最后在《法篇》中他提出一个至少考虑某些人性的迫切需要的理想。此外，《法篇》以其对历史传统和风俗以及法律机构的必要的承认与《国家篇》相区分。《国家篇》仍然设想某种没有法律的独裁政府，《法篇》体现了更为成熟的法律下的立宪政府的观念。这种评价频频带有欢喜的含意（这也出现在对《政治家篇》的评价中），柏拉图最终不得不放弃理想主义的要求，降到政治科学中他更可靠、更有经验的同辈一直于其上运作的层次。

为了消除这个误解的网络，我们将从先前讨论的一点开始，即好城邦并不是一个理想国家；更有甚者认为，“理想的”这个词在柏拉图的语境中没有意义。理念是柏拉图的实在，这个实在可以或多或少地体现在历史上存在的城邦中。一旦理解了这一点，“与实在妥协”的问题不得不再被进行重新表述。一种妥协当然隐含在第二好方案的计划中，但是这是一种关于理念能够体现在一种难以驾驭的材料中的强度和纯度的妥协。这种理念仍然如以前那样是实在，《国家篇》的好城邦仍然是“第一好的”，但是，人类原材料——本身根本不是实在——将在或大或小的程度上证明它自己适合成为实在的容器。如果它特别适合，那么，在柏拉图《国家篇》中所设想的程度上，理念的实在将体现于其中；如果它证明不太适合，至少在《法篇》程度上的体现是可能的；如果它甚至更坏，柏拉图设想了第三种和第四种体现的程度。我们马上就会更加具体地讨论这个问题。然而，我们首先得澄清这一误解的另一个方面。

第二好城邦的计划似乎隐含着从哲学王独裁统治的“理想”向人们宪法同意的法治政府的“理想”的过渡。在这个例子中，我们得澄清整个一连串的理解。首先，假设人民会同意的法既不是取悦人民的法，

也不是人民立的法。它们仍然是哲学王的法，是柏拉图为城邦提出的法。任何其他的法很可能更合乎人民的意愿，不能描绘第二好的城邦的特征，甚至也不能描绘第三好或第四好的城邦的特征；它们根本就不能描绘被认为体现了理念实在的城邦。不关注法的精神的“立宪政府”对柏拉图来说不是实在，而是实在的腐化。

此外，从哲学王的独裁统治向“人民”同意的法治政府转变的观念忽视了《国家篇》和《法篇》的实际内容。《法篇》不是与“人民”的妥协，先前臣服于独裁统治，现在服从法治。柏拉图的悲哀不是他找不到服从的人民，而是找不到统治的哲学王。如果我们把《法篇》的社会分层与《国家篇》的社会分层进行比较，我们观察到在体现理念的能力上社会阶层按比例缩小的性质。在后一部著作中，《国家篇》卫士的共有组织已经消失；最高的社会阶层现在由小土地所有者的公民组成。相应地，《国家篇》的农夫和工匠这些经济学意义上的阶级在《法篇》中消失了，被奴隶和外邦居民替代。用图表表示，我们得到下面一张图：

《国家篇》	《法篇》
(1) 卫士	(1) —
(2) 经济阶级	(2) 自由公民
(3) —	(3) 奴隶和外国居民

在《国家篇》中，柏拉图废除了奴隶制；在《法篇》中，他又重新引入奴隶制。制度层次上的这种变化最好地描绘了柏拉图的体现标准的降低。他现在承认社会中有这么一个阶层，他认为这个阶层甚至不适合基础的编排和教育，而这些都是《国家篇》普通的自由公民的特权；相应地，他已经丧失了找到能够成为卫士的、有足够的数量从而形成城邦的统治团体的人的希望。

274 最后，我们不得不考虑以下假设，柏拉图的思想从《国家篇》的

“独裁”观念发展到《法篇》中的“法治政府”。作为传记记录，发生过任何这样一种发展是十分可疑的。在这一点上柏拉图思想发展的假设似乎没有其他基础，它只是进一步不必要地假设，两种观念之间必定存在时间上的发展，如果它们发表的时间相隔几年。在柏拉图的情形中，我们能找到传记的迹象，观念在一本公开著作中表达的时间并不必然与它产生的时间一致。例如，我们被告知，通过《第七封信》，哲学王观念的日期得定在比《国家篇》完成早二十年的时间。同样，我们从《第七封信》得知，哲学王的观念必定与“法治”观念相互交织，至少与狄翁恳求柏拉图来叙拉古的时间一样早；很可能的是，两种观念的相互交织并没有发生在这个特殊的时候，即公元前367年，而是前面有一个酝酿期，具体有多长我们推测不出来。无论如何，狄翁被命名为“在身上结合了‘哲学与权力’的人”（335D）；哲学王的统治以建立秩序为特征，其中人通过依据正义的生活行为获得幸福，“不管是他自己拥有这种正义，还是圣人的指导已经滋养和形成了他正确方式的习惯”（335D）。哲学王如何能够建立这种秩序？利用“一切手段将公民置于最好、最合适的法的管制之下”（336A）。这些法律不仅仅由包含法律规则和制裁的法规构成。法律条款本身前面有论述，即序言（*prooemia*），它详尽地阐明规则神学的和伦理的基础。通过序言的手段，这些法律将成为公民教育的工具。序言是柏拉图以长而系统的偏离正文的段落来表达思想的文学形式，他在讨论西西里问题的时候就已经孕育了这种观念。《第三封信》是写给狄奥尼西奥斯的，时间是公元前356年，柏拉图让僭主特别想起公元前367年他们为叙拉古法律的序言所做的准备工作（316A）。如我们前面指出的，柏拉图几乎不可能在这个日期之前还没有孕育出这种观念。

275

因此，从一开始，哲学王的观念必定比单独从《国家篇》看显得更灵活。在《国家篇》中卫士被假设数目众多足以形成能够配备军队的统治阶级，但是在柏拉图心中似乎也一直存在一种相当明显的可能

性，他们的数目可能有点不太足。因此，我们可以把理念体现的变种（最好的、第二好的，等等）明确规定为由能够真正被称为“活着的法”（*nomos empsychos*）的人的数目决定。如果他们足够多，如《国家篇》的计划一样，城邦的整个统治阶级可能都是活着的法。如果数目小，城邦的公民只能在由教育灌输和法律制度永久支持的第二习惯形式中体现理念，这实际上形成了对与神合伙的城邦生活的一个专题研究。哲学王只是作为立法者（*nomothetes*）和序言的作者进入这种次要的理念体现的结构。这可能是柏拉图在西西里尝试的宪法改革中的角色，这是他在《法篇》的角色，在进一步的转换中，在雅典陌生人的伪装下，他在建立政制的原则方面指导马格尼西亚城邦的立法者，而殖民地未来的公民什么也不要做，只需同意。

最后，鉴于这个高度灵活的哲学王观念以及哲学王在城邦中的功能，我们得提出一个问题：从《国家篇》到《法篇》的转变是否真的能够被描述为从独裁统治向法治的转变。我们在多个场合已经指出，正如人们如此频繁地声称的，《国家篇》的城邦不是“没有法律”的城邦。实际上，它既包含宪法法律，也包含许多城邦的民法。从《国家篇》到《法篇》，柏拉图的思想朝着对宪政政府和法治的承认“发展”或“成熟”，这一观念必须丢弃。两种模式的差异必须在生存层次上去寻找。

276 《国家篇》是在这样的设想中写成：城邦的统治阶层由这样的人组成，在他们的灵魂里，理念的秩序可以如此充分地成为实在，以至于以其生存他们将成为城邦秩序的永久源泉。而《法篇》是在这样的设想中写成：自由公民由这样的人组成，他们能在正确指导下习惯美德生活，但本身不能在生存意义上发展出秩序的源泉，因而不断地需要序言的劝服和法律的制裁来使他们保持在狭窄的路上。结论是，我们可以说，虽然《国家篇》和《法篇》都为政治社会提供了法律制度，但是是为两种不同类型的人提供；作为“最好的”和“第二好的”等级的区别由柏拉图设想成理念容器的人的品质决定。

我们已经完成了对误解的分析，特别是关于第二好城邦的性质的误解。然而，我们不应该在没有咨询权威的情况下结束这个部分，这个权威通常在冲突观点的混战中被遗忘，那就是柏拉图自己。在《法篇》中，柏拉图关于“最好的”和“第二好的”城邦这些术语的含义写了一页（739B—740A）。朋友（philos）间所有事物都是共有的，当这一原则弥漫于政体时，存在最好的“城邦、宪法和法律体系”。这意味着，“女人、孩子和所有私有财产”应该共同所有；本性上私有的事物，如“眼、耳和手”，应该显得是在共同看、听和行动；所有人应该共同赞成和谴责，应该在同一场合感受悲喜。如果政体的法在这个意义上将政体最大程度地结合在一起，那么，相比任何在不同原则上建构起来的城邦，我们拥有“更真实的、更好的、美德上更高尚的”城邦。如果曾经存在这样的城邦，里面住着“神或神的儿子”，那么公民将获得真正幸福的生活。因为，我们不应该在别的地方寻找“政制的模式”，而应该坚守这一个，并在我们的政制建构中尽可能接近它。如果《法篇》的对话者正在讨论的宪法被建立的话，它将是最近模范的；因此，它“最近不朽（athanasia）”，因此它必定被称为第二好的。

紧接着这些解释，柏拉图开始阐明第二好城邦的财产分配（740）。土地和房屋应在公民当中进行分配；他们不应该共同耕地——因为那将超出他们假定的“出身、教养和教育”。然而，一旦做出分配，应该让所有者意识到他们的个人命运是城邦共同实质的部分，等等。 277

这些段落足以说明问题。最好城邦的秩序预先假设，它是为爱（philoï）的共同体而设的，即由友爱的存在纽带联结在一起的人。只有在这个条件下，真正的共同体才能实现，这不只是女人、孩子和私有财产的共同体，而是精神特质和情感的共同体。然而，能够有真正友爱的人很少见；如此少见，以至于柏拉图实际上把他们视为“神或神之子”来谈论。只有当因为某种奇迹这种半神的存在居住在城邦之中，其生活才能由《国家篇》所再现的法（739D）规范。通常我们不得不假设一种

本性 (genesis) 不那么完美的人类原材料。为了规范这些更为普通的人的社会生活, 我们必须满足于被划分为第二好的法。然而, 第二好的秩序与第一好的秩序紧密相连, 因为第一种秩序的法中所表达的存在共同体也应该在第二种秩序的法中得到表达。差别只是强度的差别; 第二种秩序将体现与较弱的人类容器所能承受的一样多的第一种秩序的实质。

二、柏拉图的神权政治

柏拉图秩序观念向《法篇》立场的发展必须在希腊政治的背景下来理解。城邦永远找不到它们朝向国家或地区规模的联合, 即使波斯的权力对每个人都构成明显的威胁。当时需要一种更为全面的安排必定如此显而易见, 以至于柏拉图希腊帝国的观念在原则上没有什么特别之处。它如此接近于实用主义政治的潮流, 以至于它几乎没有预见到问题在亚历山大和继业者们的帝国基础中找到的解决方案。他对哲学王的召唤在某一方面不过是对与近东帝国的救世王和法老一致的希腊人物的追求。这个意象如此寻常, 以至于很难想象这种境况中的政治思想家会比柏拉图要求得更少。因为他所想象的不过是霸权城邦领导下的希腊城邦的联盟; 他想把制度上在不同霸权联盟 (像斯巴达或雅典) 中实现的东西扩展到整个城邦世界。柏拉图的问题不在于目的, 而在于手段。因为联合的失败以及在上流城邦不可逾越的地方观念 (一些人称之为爱自由) 中失败的原因太明显不过了。从形势的观点看, 无所不包的希腊联盟的朴素要求同样没有表达。解决方案不得不采用暴力和精神手段, 或者两者兼之。

撇开对其可欲性的疑问, 只通过强力的解决方案几乎不可行。如果雅典和斯巴达不够强大到能强制推行一种联盟, 没有其他城邦能够承担这项任务。在权力政治的层次上, 这个问题与中世纪德国君主制度

的问题相似：没有一个老的公国足够强大，以至于将有效的秩序强加在其他公国之上；这种尝试只能由一个新的更大的区域（如上意大利地区、西西里、波西米亚、奥地利、布莱登伯格）来作为运作的基础。在希腊的情形中，这种联合是由马其顿（最后是由罗马）来承担的。观察到当时的政治事件，柏拉图必定认为马其顿的解决方案是一种可能；但是，如果我们除去令人可疑的给佩尔狄卡斯三世的《第五封信》，他在作品中从未触及只通过强力的联盟观念。他更喜欢强力和精神改革的结合。

在《第七封信》中，他非常清楚地阐明了关于联合策略的观念。这个过程应该以狄翁党派占领叙拉古开始。胜利之后，随之而来的是强加一种由法权平等（isonomia）原则所引导的宪法。在《第七封信》和《第八封信》的背景下，法权平等意指“公正的”宪法，将建立某种像是内战中先前派别所提倡的共管国家（condominium）的东西。新法规的内容应该由取自其他希腊城市的宪法大会决定，其中学园的成员将起决定性作用。柏拉图期待的这种宪法的福祉如此之大，以至于西西里的城邦联盟将马上追随叙拉古秩序的建立。最后，联盟的胜利将施加如此强的诉求，以至于全希腊的联盟将得以形成。

权力政治与精神改革的这种奇特结合造成了种种困难，它们使柏拉图为早先的立场不安，并促使他朝着《法篇》的立场前进。 279

强调立场的不可避免性可以为阐明做更好的准备。柏拉图不会设想将近东类型的宇宙论秩序强加为希腊的替代选项。第一，这个观念是不切实际的。当亚历山大展现出这个方向的倾向，马其顿人没有跟着做。即使在权力政治层面的联合已经成为事实之后，地中海统治地位成功的东方化，所谓的假构成（pseudomorphosis），只有当罗马帝国已经在大迁徙威胁的阴影中才得以完成。第二，走出近东皇家秩序不可能是柏拉图的意图，因为虽然他的灵魂神话受宇宙神话限制，当时吸收了公元6世纪以来出现在城邦世界中的自主心灵的分化。对于柏拉图而

言, 没有通过中介者—国王而实现的一个民族的集体救赎的路, 这个中介者—国王处于神与人之间。新生的问题变成个人的。柏拉图也不会考虑另一个选择, 即马基雅维里在相近情形中采取的路线。意大利思想家也面对在更高个国家层次上统一城市国家的世界的问题, 以至于它能支撑自己以反抗法国和西班牙的民族国家; 他也知道, 没有精神改革, 真正的秩序是不可能的。因为他在自己和其他人身上都没有找到精神资源, 他将自己限定在召唤一位君主, 这位君主能通过权力政治中的策略手段达成联合。肯定的是, 这种君主的成分在柏拉图那里是存在的, 但是它从未成为主导的。因为如对于马基雅维里一样, 僭主政治的替代选项意味着放弃精神, 堕入魔鬼崇拜。

280 最后这个观察允许我们更清楚地区分柏拉图困难的不同方面。权力与精神实际上不可分离。暴力的、僭主政治的解决方案乍一看可能是一种光靠暴力的解决方案, 但实际上它也涉及精神的腐化。因为僭主的灵魂不得不魔鬼般地自我封闭, 以对抗“为恶比忍受恶更糟糕”这一精神法则。柏拉图可能会受到引诱, 但是他不会被击败。激进的替代选择是撤出权力领域, 如果不是进入孤独的话, 至少进入回应精神诉求的人的有限共同体。与僭主政治的诱惑一起, 这种倾向也出现在柏拉图之中, 在学园的建立中得到表达。但是, 学园又一次被认为是精神能够用力挤回政治场所和影响历史进程的制度工具。这种模棱两可的立场在大剂量的暴力被混进国王统治者的劝说时变得明显, 特别是在《政治家篇》中。柏拉图不是基督教的圣人。诚然, 他想劝说, 但是他也想在城邦的共同体中体现理念。为了给无形的精神之流提供有形的制度形式, 为了将真正友爱的爱欲共同体扩大为政治中有组织的社会, 他愿意在反应不太迅速的人身上使用一定剂量的强制, 并用暴力驱逐难以驾驭的人来缓和劝说。他不知道他正在与一个不得不通过教会来解决的问题作斗争。因此, 神权政治一直是他秩序观念的局限。

在宇宙神话所划出的界限内, 柏拉图的立场从《国家篇》到《法

篇》的发展可以通过以下方式得到最好的阐明，即与从登山宝训（Sermon on the Mount）到制度化教会功能的发展进行比较。讲道的意见发源于末世论英雄主义的精神。如果得到基督教外行严格的遵守，它们将是灾难性的。讲道是讲给神之子的门徒听的，即给他的信徒（mathetai），正如《国家篇》呼吁神之子——柏拉图——的门徒。虽然讲道的建议事实上不能成为世界上社会行为的奥秘，它们仍然是基督教学说的实质。如果它们及其引导从基督教被移除，使它成为有效的历史实在的权力中心将被摧毁。因为纯粹的讲道无法忍受，教会灌输与人居于世界的时候能够吸收的实质一样多；以实质的最小损失将耶稣严酷的实在调解到人类权宜之计的层次是教会的一个功能。同样，在《国家篇》中，当柏拉图召唤门徒进行激进转变（即转向）时，这个召唤预先假设人能够追随它，柏拉图以一种神的权威在讲话。诉求能够找到回应，281 这一主张在他后来的岁月里逐渐变弱。类似于基督教从耶稣过渡到圣保罗的发展发生了；在《法篇》中，柏拉图与人的弱点达成保罗传教士的妥协。在《国家篇》英雄的诉求中，柏拉图自己以人民的领导的样子出现；自己神的实在将他们引向新生。现在柏拉图证明了自己太过重要。人民不能忍受赤裸裸的实在；他们生存的潜能如此之小，以至于他们只能通过他序言的面纱看到它。在《法篇》中，柏拉图作为传教士政治家出现。他已经放弃直接的生存诉求；他自己被抹去；了解这些事情的“雅典的陌生人”提出人们事实上可以忍受的神权政治制度的计划和动机。留下的是《国家篇》精神，神的讲道隐入英雄建议的位置，精神将存在于制度中，而这些制度仅是可能的。

如我们所说，在宇宙神话划定的界限内，柏拉图的立场从英雄式的诉求发展到传教士的政治家立场。理念在化身与脱离的节奏中兴衰；城邦形式是体现的形式。神权政治是柏拉图秩序观念的限度，因为他没有进一步探讨精神秩序和时间秩序的区别。柏拉图对作为灵魂与神的尺度一致的精神生活的体验本质上是普遍的；在《法篇》中，我们

感觉到精神中人类普遍共同体的观念正好处于地平线之上；但是从来没有采取最后一步——没有启示的人不会采取这一步。对于柏拉图而言，精神必须在有组织社会可见而有限的形式中显示自身；跟随精神的普遍性与体现的有限性之间的张力而来的，是暴力的补充使用与选民共同体的清教主义风格，这是柏拉图政治的特征。趋势是朝向教会的普遍主义，结果仍然是神权政治的宗派主义。

282 我们已经得出柏拉图秩序观念的局限——但是象征手法的局限不是柏拉图的局限。如前面指出的，《法篇》不是一个政治性的情境之书。确实，《法篇》的产生与柏拉图参与西西里事务紧密相连。如果我们比较关于这个主题的《第七封信》与《法篇》的内容，毫无疑问两者的制度方案是相似的。然而，就此得出“该作品不过是能够充当城邦模范宪法的法律法条”的结论有点鲁莽。因为《法篇》是一个艺术作品；尤其其它是一首宗教诗。如果该作品不过是一个法条，我们对它的兴趣不会超出法律条款有限的实用价值；作为诗歌，柏拉图在其中让形式与内容相互渗透的艺术达到一个新高度，它作为精神的显现具有至高无上的重要性。作为宗教艺术家，柏拉图达到了作为神权统治信仰者的他所不能达到的水平。作为希腊的立法者，他已经将精神缩小到它在选举的政治组织中的有限体现（将他在实践中失败了这一点撇在一边的话）；作为诗歌的创立者，他已经进入普遍的精神共同体，如果不是教会的话，其中他的指导在今天与过去一样具有权威性。

三、主导的符号

《法篇》的安排并不依赖于对其主题的外部区分和细分。由主导的主题所阐明的作为联想流的形式和内容的相互联系，产生了一个关系微妙的网络，详尽分析它需要一个专题著作篇幅。我将仅仅试着追溯贯穿整个著作的主线；而忽略细节无限的丰富性。

对话开始于克里特的一个场景。一清早，三个老绅士从克诺萨斯出发，长途跋涉赶往庙宇和宙斯的洞穴。他们分别是雅典的陌生人，克里特的克利尼亚和拉塞达埃蒙（Lacedaemon）^①的麦吉卢。路途遥远，他们决定讨论克里特的宪法和法律这种最合适的方法打发时间，这些宪法和法律的作者是神。在这个时刻，对话的形式开始出现在舞台。攀登很长但很悠闲。目标是确定的，即神，这个目标与开头相连，因为对话的第一个词是神（theos）。在开头和神这一目的之间出现了路，艰苦、艳阳高照，但是点缀着少见高度和美的柏树林和可供漫游者对话时休息的草地。神是主导其他主题的主题；对话通过由神所包围的世界蜿蜒前进，对话不会失去方向，尽管在柏树林里长久离题的休息。

天气炎热——这不是偶然的。我们临近一年中最长的一天，即至日（683）。开头和结尾的主题以引入太阳作为主题得以继续。开头和结尾可能是路线延伸的遥远的一点；它们可能是一个时代结束、另一个新的时代开始的重合点。至日是循环节奏中转折点的符号。符号的选择不是任意的；《法篇》的太阳象征手法延续了《国家篇》中的太阳象征手法。在较早的对话中，理念是可理解领域的太阳；现在，我们处于体现理念的制度的可见领域；可见的太阳是这个领域的统治者。它的变革决定了城邦的神的节奏，至日标志着一年的结束，至日后的一天，神圣节日的日历重新开始，这一天选出城邦的最高判决法官（767）。然而，这种象征手法进一步被带入对话本身的结构。三个漫游者是老人。他们为自己定下为新殖民地创立法律的任务。但是，如果它只是为城邦结构提供法律，而不为能够保持法律完整而更新它们的人的教育提供法律的话，他们的工作是不彻底的、无效的。精神必定从老人传播到年轻人那里，年轻人将继续老人的工作（770A）。《法篇》是一个结局，时代的智慧被传给未来的世代。这种传播的主要工具是伟大的序言，即《法篇》本身的主体部分。

^① 古希腊城邦，又称斯巴达（Sparta）。——译注

实际上,在这个最长的日子里,“神的灵感”似乎引导着漫游者及其对话(811C)。拂晓时分对话开始,在路途中(这一段大致在《法篇》的物理中心可以找到),雅典陌生人逐渐意识到,在神的引导下,“他创作的这个紧凑对话”已经变得“很像一首诗”,他创造出一种精神诗学的形式,最适合为新城邦神圣艺术提供模范,精神将在这种艺术中保持活跃。因此开头和神的结尾之间的路的延伸聚焦在神激发的诗歌的中心,柏拉图在生命衰弱时的至日创造了这首诗歌,它标志着精神过程中的终点和起点。

284 三个漫游者本身也是象征人物。^①克里特的制度以希腊最老的制度而著称,拉塞达埃蒙的宪法与它紧密相连。三个人反映了雅典历史的进程。克里特是希腊世界受缚于爱琴文化史前的中心;返回克里特是返回希腊的初期。在希腊历史的结尾,我们又回到其开端。我们在《政治家篇》和《蒂迈欧篇》中遇到的回到循环初期的象征手法得以继续,如在至日的事例中一样,通过标志结尾和开端的三个漫游者的同时存在,在一种象征的在场中聚焦。

谈话的延伸专心致力于诗歌必不可少的形式,太阳的旋转集中在至日,雅典历史的延伸通过三个漫游者被带入对话的在场。延长的时间被缩短为一个永恒的符号,这不是一个纯粹的艺术手段,这是柏拉图新的象征技巧。先前已经在宇宙循环的神话和“故事的时间”中表达的灵魂运动现在在永恒诗歌的艺术中停止了。时间在艺术作品永恒在场中的悬置已经成为柏拉图最后创造中有意的原则。我们可以在像玩傀儡一样与人玩的神的伟大符号中观察到这个悬置的过程,因为在这个符号中,赫西俄德金属时代的神话停止了,这个神话处于希腊关于政治历史中的循环的思维的开端。

在赫西俄德的神话形式中,时代彼此相随直至世界当前这个最后

^① 在前面的语境中,我们已经讨论了这种象征手法的一个方面。参见《秩序与历史》卷二,第一章,第2节,第4小节。

的时代，即铁器时代，这个时代孕育着灾难性结局和新开端的期待。在柏拉图的著作中，通过从《国家篇》到《法篇》的一系列步骤，神话经历了时间维度的缩短。在《国家篇》中，神话象征好城邦中社会阶层的同时存在。三个阶级在其秩序中通过神话联系在一起，神在统治者灵魂里掺入金，在战士的灵魂里掺入银，在低等阶级的灵魂里掺入铜和铁。收缩原则已经在运行。通过召唤哲学王，过去的黄金时代被引入现在的城邦；低下要素的劣等受到它对于较高要素的统治的臣服的限制。然而，在灵魂神话的逻辑中，这种缩小还不完美。虽然由赫西俄德投射到时代序列中的美德等级被重新拉回它在心灵中的起源，美德仍然在好城邦的个人和阶级之上进行分配。原则上是每种心灵之要素的要素被安排为一种外在化的模式，以至于只有作为整体对于城邦才代表灵魂的紧张。虽然时间序列被缩小为社会结构的同时存在，这种结构本身仍然是一种外在化的投射。因此，在《政治家篇》中，金属被用来代表国王统治术（金）以及真正城邦的支撑艺术（其他稀有金属）。这个进一步的转变是否是超出《国家篇》的一种严肃进步，这一点是可疑的。即将发生的缩小的迹象只有在接下来对于国王统治术作为将灵魂要素编织在一起并用神的真理之线缠绕它们的艺术的描述中找到。最后，在《法篇》中，我们到达一个阶段，金属所代表的要素被缩小在个人之中，个人的相互作用成为真正的人类问题。

在《法篇》中，被完美地缩小的象征符号出现在人类学的背景下，人类学描述了柏拉图后来作品的特征。人被认为是一个完整的人。然而，人由自身之中两个相互冲突的愚蠢的顾问所分，它们是喜悦和悲伤[或享乐(hedone)和痛苦(lype)]。除了这些基本的情感，我们还可以在灵魂中进一步发现它们对立的忧虑(elpis)。悲伤的忧虑是缩回恐惧或厌恶(phobos)的运动；喜悦的忧虑是大胆、自信的伸展(tharros)的运动。最后，在情感及其忧虑之外存在着关于基本运动更好或更坏的反思性见解和判断(logismos)。因此，对这种灵魂安排的描述与社会

中的秩序问题联系在一起，因为，如果在城邦法条中沉淀下来的话，关于更好的或更坏的反思性见解被叫做法（nomos）（614C—D）。

286 这就是灵魂的结构，柏拉图通过神的神话来象征，其中神是人类这种玩偶的玩家。雅典陌生人说，让我们假设，我们这些生灵是神的木偶，也许是作为他们的玩物被创造，也许是出于某种更为神秘的目的——我们不知道是哪一种目的。肯定的是，所有这些情感或忧虑是生产我们的线或流。它们的冲突从不同的方向拖我们，其中存在恶德和美德之分。这些线的一种由金组成，是神圣的；它是城邦反思性见解或公共法的线。其他线由铁和各种较次的材料组成。金线的拖拽是柔软、温和的；为了变得有效，它需要人的支持。其他线的拖拽是生硬、暴力的，人不得不抵制它，否则会被它拖走。理解了这一逻各斯之真的人会理解自我统治和自我击败的游戏，在服从金线的拖拽中生活；理解了逻各斯之真的城市会把它体现在法律中，在国内关系和与其他城邦的关系中，按照它行事（644D—645B）。

神话大致在《法篇》的中间，即第七卷，逐步显示出全部含义。雅典陌生人要谈论教育的媒介和手段这一主题。他为以如此冗长的细节阐述这个问题而致歉；他恳求必须仔细地放好带我们通过生命之旅的船的龙骨板（803A—B）。然后，他继续说，人类事务不应看得太认真，但是，不幸的是，我们忍不住会认真对待，考虑到在我们这个时代人的行为方式已经变得腐化。真正的认真应该留给真正严肃的事情；生来只有神是值得我们最认真对待的对象。然而，在我们这些日子里，人们已经忘记他们是神的玩物；这一性质是他们当中最好的性质。我们所有人，男人和女人，应该赞成这种角色，在“玩最高尚的游戏过程中”度过一生。然而，人民中间当前的情绪走的方向相反；因此，我们得认真地看待这个无关紧要玩物的事务（803B—C）。因此，这个问题通过与人类事务有关秩序的倒置而出现。根据普遍的误解，即必须为了游戏而致力于认真工作；因而，人们认为，为了保护和平，战争是应该好

好履行的严肃工作。然而，实际上，战争一点也不严肃，因为在战争中我们既没有找到游戏 (paidia) 也没有找到形式 (paideia)，那两种东西应该被看做对我们人而言是最严肃的 (803D)。因此，我们应该将生命花费在追求和平上，那意味着花费在“牺牲、唱歌和跳舞的游戏”上，以至于我们可以获得神的恩宠，能够彻底击败敌人 (803E)。因此，我们将如我们实际上的样子生活，“通常作为玩偶，尽管也有着一丁点的实在 (aletheia)” (804B)。

象征符号中意义的各个维度开始变得清楚起来。首先，我们必须注意到心灵分析中超出《国家篇》和《法篇》的进步。通过美德描述灵魂类型特征的刻板性已经消失。现在，柏拉图穿透美德进入灵魂运动，进入同情 (pathe) 领域，进入对价值的意识，即识别价值的能力 (logismos)。美德和邪恶不再是自然力的特征，它们已经成为灵魂更深层力量之间相互作用的后果。柏拉图已经发现先前似乎是最终特征的共同特征。进一步，特征本身的不变性与描述的不变性一起消失了。基本的人的类型的的不平等已经消解为变量的全部范围，起因于在对所有人基本上一样的心灵的星座中的各种力量在起作用。人类学观念中从不平等到平等的这种变化与从《国家篇》到《法篇》的转变中的生存层次的降低相一致。《国家篇》的哲学王在生存意义上与其他人不一样，因为神的秩序本身能够在他们的灵魂中实现；法可以进入他们的灵魂，以至于他们能够变成活着的法。《法篇》的人是平等的，因为法对他们所有人而言都同等地不可企及。他们灵魂中所拥有的是 logismos，即识别价值的的能力，但是，他们不确定是遵从这根金线还是其他线的牵引。法众多含义中的一个现在变得更为明显：作为神的精神的在场。这种精神不存在于同等的人的灵魂中；它已经固化为一种城邦的教义 (dogma)；虽然这种教义可以由城邦的公民更新和扩大，但那不是他们创造的；他们发现在城邦建立之时就通过立法者被配备这种法令。我们现在可以看到，玩家和玩偶的象征符号的发展存在于柏拉图生存 288

哲学的发展逻辑之中。人应该遵从的金线的温和牵引已经取代了从洞穴上升到理念最接近的景象；灵魂由善景象所规范的全部地位已经降到相互冲突力量的玩物 (paignion) 的地位；神子已经变成众神的玩偶。

哲学王发生了什么？他们的数量使他们可以在爱 (philoï) 的共同体中联合起来并成为城邦的统治阶层，这个希望已经破灭。他们的数量减少了；陈述反复表明，只有一个人“了解这些事情”，即柏拉图自己。因为缺少同伴，这个人不能形成共同体；他已经变成无名的“陌生人”。他能做的是提供法，这种法对在较低的等级上地位相当的人次要的灵魂施加神的牵引。^① “这个人”撤出人的共同体，因为同等人的共同体不是与他同等的人；他撤往神圣性，进入牵线的神的邻近地区。象征符号获得其强度，因为它不仅受到玩偶经验的牵引，也受到玩家经验的牵引。毫无疑问，对象征符号中的人有一点轻蔑。谈论的同伴迅速抓住这种语调：“陌生人，你对我们人类评价很低。” (804B) 陌生人祈求宽恕并恳求：“讲话者讲话时应该朝着神看并感知；然后，他安慰地加了一句（对于那些没有以相同强度往这个方向看和感知的人）：“如果这样让你高兴，让我们承认，我们的种族没有这么坏，但是值得思考一下 (spoude)。” (804B) 这听起来仿佛陌生人在运输中暂时忘记了甚至

① 决定人在伟大唯灵论者 (spiritualist) 身上的平等观念的经验值得更近的审查。在柏拉图的情形中，如在奥古斯丁的情形中一样，原初情感似乎是乐于接受“每个人都是相同的”的贵族灵魂的慷慨。在有着更高品质的人最后意识到“总的来说人不是与他同等的人”之前，在他准备得出这一结论之前，如在库萨的尼古拉的例子中，当他放弃对教会议会自制可能性的乐观主义信念成为“君主制支持者” (monarcho-optant) 时，需要大量失望的经验。从所有人与神同等距离来看不平等变得无关紧要的时候，最后阶段可能会返回平等的情感。自然神话提供了基督教最终平等的一个替代选项。随着不同等级的心灵的观点逐渐从人性向神性转变，它允许这一最后阶段中的神圣化。这一直是柏拉图在《法律篇》中的解决方案。想在柏拉图中看到一种从更为贵族的向一种更平民的或民主的立场的发展，这种解释错失了这一关键点。《国家篇》的氛围仍然是求助于与柏拉图同等的人的氛围；相反，在《法律篇》中，柏拉图承认将他与其他人分离开来的距离；他现在作为神圣立法者向平等的人讲话，因为他们与他是同等距离的。

漫游者同伴也不是与他同等的人，一个人必须带着谨慎向他们讲话。

游戏 (paidia) 和值得思考一下的词语模式贯穿于处理这个符号的段落。我们必须考虑以下术语的细微差别。游戏场地是人的灵魂，其中情感、忧虑和识别价值的能力往不同方向牵引。神玩游戏，在他手中人是玩物 (paigion)。然而，人不是自动玩具；就他是“唯一的”而言，他自己在玩耍中有其作用；他必须扮演分派给他的角色，即支持金线的牵引，拒绝次要线的牵引。场地因而扩大到城邦。法成为金线的牵引；游戏成为公民的“祭祀、唱歌和跳舞”的仪式；相应地，创造法的对话，用陌生人的话说，成为“直到此刻都玩得好的老人的严肃 (emphron) 游戏” (769A)。这种游戏是严肃的，因为它最终是由神这个最严肃的人指导。人在其中的作用同样是严肃的，因为，在这个严肃的游戏中，他将自己与神的引导相协调。其他人类生活的事情甚至战争都不能像仪式游戏一样严肃，在仪式游戏中，他用尽自己的生命。然而，在精神混乱中，人忘了什么是“最严肃的”。因此，在别处不会如此重要的人类事务得到漫游者的严肃看待，创造法的游戏本身成为一个严肃的游戏。然而，对这种不知道何为严肃何为不严肃的天真的人类的轻蔑有时候会有所突破；陌生人突然停下来承认人毕竟必须被给予某种严肃性，因为，虽然人堕落了，但是他注定要玩严肃的游戏。

通过支持金线的牵引，每个人在个人生活中都在上演严肃的游戏；通过庆祝与法一致的城邦仪式，共同体中的人玩游戏。然而，在玩游戏的时候，人在个人生活和社会生活中都没有穷尽它。人只能扮演神分配给他的角色。宇宙游戏最终在神手中，只有他知道其全部含义。立法者必须利用对年轻的不可知论者的劝说来使他们相信，神并非不关心人类事务。面对邪恶者频繁的世俗成功和善良者同样频繁的外在不幸，面对乌合之众对破坏真正幸福的行为的赞美，年轻人可能会陷入道德混乱，认为这些会发生只是因为缺少神监视人类领域的事情。针对这一错误，立法者必须坚持，神的宗教仪式渗入到宇宙过程最小、最微不足道的微粒，

例如人。宇宙是无处不在的心灵，人的生命是这个活着的自然 (empsychos physis) 的部分；然而，所有活着的生物，像整个宇宙，是神的宝藏 (ktemata) (902B)。立法者必须劝说年轻人，创造宇宙的神已经为整个的大众福利和美德处理了整个事情。为了好转，最小微粒的行为和激情由神的力量管理到最小细节。年轻人的烦恼在以下事实中有其原因：所有部分朝着整体被规范，而整体并不为了部分中的一个而存在；这种整体的秩序在神的灵魂之中，其细节对人是不可理解的；因此，对只在宇宙心灵的结构中有意义而从有限的人类心灵的视角看似乎失去意义的事情会心生抱怨。

这个论据在创造者—神作为玩家的意象中达到高潮，他根据规则转变碎片。当他观察到时而与这个身体在一起时而与另一个身体在一起的灵魂通过自己的行为和其他灵魂的行为经历改变时，对于碎片移动者没有留下别的，只有改变已经改进更好位置和已经恶化到更坏位置的性质 (ethos)，因而分配给每种性质该得的命运 (903B—D)。

碎片移动者 (petteutes) 是对柏拉图的神最后、最详尽的显示。玩偶玩家是一个象征符号，其意义通过每个灵魂中牵引的体验易于被理解。思考宇宙委员会并根据他们的相对价值移动伟大灵魂的部分，区别于有他完美的实现意志的玩偶，碎片移动者——神的这个景象在柏拉图的灵魂中取自宇宙深处。

291 《法篇》以一句话开始：“哦，陌生人，神或是某个人——该是谁创造了你法的制度？”这句话不仅仅开启了紧接着的关于克里特的制度在宙斯神喻中的起源的对话。这句话开启并统领整个对话的安排。神作为制度创始者的象征符号支配着前三卷。第一卷和第二卷处理人的取向及其朝向神的公共制度。第三卷审视了历史上政治制度的进程、缺陷和失败，并得出历史的教训。这种审视也在神的迹象之下，因为历史进程是始于神派来摧毁先前文明的大灾难之后的循环。此外，这个进程在衰退的黄昏结束，因为人们通过任性的宗派主义从神圣秩序衰退下来。历

史表明了当部分想统治整体时发生的破坏。教训是以下见解：只有克服任性的特殊主义，部分通过导向神重新进入其正确位置，稳定秩序才能恢复。这三卷的目的是了解“如何把城邦管理得最好(702A)，个人如何过得更好”。这个目的得到实现，主题的解释也就结束了。

考虑到只有原则被提了出来，对话被重新启动；只有原则得到检验(elegchos)，一个真正的结果才能够达到。但是，这样一种“检验”会采取何种形式？在这一点上，克里特人进行干预，透露自己是十人委员会的成员，克诺萨斯委托他建立一个新殖民地。责任扩大到物质组织(地点的选择和集合居民等等)以及起草法律法规。他建议，通过详尽地建构基于已提出原则的城邦的秩序，漫游者应该起到检验陌生者的作用以及充当自己基础的作用。现在轮到人展现立法能力，而不是神。人进行的城邦建构始于第四卷，填充了《法篇》余下的部分，直到第十二卷。如我们曾经所说的，第三卷后的切口是《法篇》唯一的外在区分；它由开头的方案所统领。

现在建构在人手中；但是，那并不意味着神不参与其中。陌生者开始引向人是否能够真正立法这个问题的思考。环境和机会是政治中如此紧迫的因素，以至于人几乎可以说，法根本不是人制定的，而是起因于形式的决定因素(709A—B)。然而，尽管神是所有，尽管在神面前命运(tyche)和契机(kairos)统领我们的生活，但是仍然有重要角色留给人类技能，如果它知道如何与契机合作。特别的是，每个领域熟练的艺术家和立法者知道祈求什么条件，他会最成功地发扬他的艺术。

那么，神应该提供的条件是什么，以至于立法工作会成功？第一个条件是存在僭主统治下的城邦，这个僭主最好年轻，记忆力好，乐于学习，勇敢，伟大和节制，因为在专制政府下，可以比在必须咨询很多人的条件下更容易进行改革(709E—710)。然而，僭主一个人改革不了多少。神必须提供一种巧合，同时代人中间有一个出众的立法者，机会让他们俩接触(710C—D)。然而，即使这两个人一起也不能实现这项

伟大工作。最大困难是第三个条件，这在整个历史进程中很少得到实现：“神圣的爱欲”在伟大力量所在地的居民当中唤醒节制和正义。我们在特洛伊时代听过这样的例子，但是在我们的时代从未发生这种事情（711D—E）。条件的列举以神喻公式结束：当智慧和节制与一个人的最大力量相结合，那么最好的宪法和法律将诞生（712A）。漫游者将假设神已经提供这些巧合的契机；在这个假设下，他们开始描绘他们的构造。

它将是一种什么样的构造？民主政治、寡头政治、贵族政治或君主政治？雅典的陌生人否决了克里特人提出的这些可能性，因为它们中没有一个“真正的”构造。所有这些类型是被部分之一的僭主政治所奴役的解决，它们从这些专制的部分得名。然而，如果城邦必须从其统治部分得名，那么它应该以统治智慧的人的神来命名，即以统治拥有理智的人的神来命名（712E—713A）。

293 陌生者通过神话澄清了这个有点神秘的要求。在克洛诺斯的极乐时代有一个传统，所有事物都是自然发生的和丰富的，因为知道没有人被委托去控制全人类的克洛诺斯派出神的精灵来照料人群。他们给予和平、秩序和正义，并使人类的部落保持一致和幸福。这个“来自真理”的逻各斯今天仍然有效，它告诉我们城邦不是由神统治，而是由不能逃避恶的人统治。因此，我们应该尽力模仿克洛诺斯时代，根据我们身上的不朽（*athanasia*）来规范私人生活和公共生活。因此，我们应该用法的名字来称呼理智的秩序（713C—714A）。

象征符号在先前讨论的缩小原则下被建构。先前神话在故事的时间序列中被分配的要素现在被缩小为一个神话的现在。我们从《政治家篇》回忆起克洛诺斯时代和宙斯时代宇宙循环的神话。我们进一步回忆起，宙斯时代不会再接着一个克洛诺斯时代，因为宙斯时代出现了一个新因素，即哲学家的自主人格，这使得回到黄金时代既不可能也不可欲；从宙斯时代的恶中救赎必须来自一个人类主体，他将取代牧羊

人一神，即来自国王统治者。在《法篇》中，克洛诺斯时代和宙斯时代都属于过去；《法篇》的第三卷已经给出结束宙斯时代、表明新开始之必然性的历史审视。在这个结尾，如在对话的其他符号中一样，我们回到开头；晚于宙斯时代的新生活将模仿克洛诺斯时代，因为它将神的指导重新吸收到人类制度之中。然而，这个神不再是克洛诺斯；他是柏拉图活着的秩序，即具有创造性和说服力的理智新神。漫游者准备创立的宪法秩序必须用法的名字来称呼，因为这个名字与理智联系在一起。^①因此，法本身成为新的被缩小的符号中的一个；在法中，循环运动走向结束。

四、政治形式

主导符号的建构中所运用的方法影响了整个对话的结构。当统领对话意义的符号在收缩原则下形成时，通过神话故事的膨胀形式或通过趋向一个问题的苏格拉底的辩证质问的意义阐述，必须让路于对依赖于主导符号的主题的联想式阐述。作为结果的文学形式最好用一个例子来说明。

在《法篇》的前两卷，很大篇幅被用来表现社会酒宴的风俗，这是一个屡屡让解释者困惑的题外话和话题。实际上，如果一个人坚持把它的当成关于饮酒的专题论文而忽略它发挥的多种符号功能的话，这个题外话确实令人困惑。在讨论教育问题的过程中，饮酒本身是作为人对过度消遣的诱惑所能提供的抵制最方便、最廉价的检验被引入。因此，这个问题与玩家和玩偶的象征符号相互交织：为了检验玩偶灵魂中识别价值的能力控制的坚固性，应该为他们“提供酒”。然而，年轻人

^① 应该注意的是，柏拉图将法(nomos)和理智(nous)联系在一起的这句话的末尾是一个双关语——“ten tou nou dianomen eponomazontas nomon”(714A)。

不应该暴露于这样的诱惑之下；它应该留给年纪成熟点的人，即四十岁以上的人。然而，对于这些年纪成熟点的人，在仪式控制者之下欢乐的饮酒不仅仅是一种检验，因为人们假设“劝酒”会移除年龄的严酷性和阻碍，恢复年轻的灵活性和无忧无虑。因此，对玩偶身上识别价值的能力的检验变成矛盾的，因为消遣也会增长参与向神表示敬意的合唱仪式的能力；饮酒使得玩偶能够在“严肃的游戏”中更好地扮演角色。虽然在合唱表演中孩子和年轻人将由缪斯和阿波罗统领，老人的第三组合唱人员将由狄俄尼索斯统领。在这个方面，关于饮酒的题外话起到将狄俄尼索斯原则引入城邦的合唱形式，在阿波罗原则一边。然而，另一方面，狄俄尼索斯的引入与整个对话的建构联系在一起。《法篇》以提及宙斯和阿波罗开始，这些神创造了由克利尼亚和麦吉卢所代表的克里特的制度和斯巴达的制度。陌生人的女神雅典娜只是出于礼貌被提及；她没有重新出现在对话的重要功能中。第三个神的位置由狄俄尼索斯占据，他是激发老年人进行完美的仪式表演的神。最后，这些老年人不仅是合唱演唱者；而且是法的城邦中音乐和戏剧表演的批评者。他们必须监视音乐意义上的法的选择；他们是法的公开实施的批评者——与雅典乌合之众的剧场政治形成对比；既然音乐和戏剧表演是全面教育的主要工具之一，即性格形成的主要工具之一，他们是防范腐化的城邦法的卫士。为了防止城邦起源处的腐化，即共同体仪式文化的腐化，献祭、唱歌和跳舞的严肃游戏处于老年人的监督下。狄俄尼索斯因而支配法，他取代宙斯和阿波罗。

我们已经选择关于饮酒的题外话作为柏拉图提出问题的新技巧的一个例子。对于肤浅的读者，它可能看上去像作品建构中的一个弱项，甚至在某些细节中，像是一个味道不佳的笑话。实际上，题外话代表柏拉图对新的文学工具的掌握。这个例子表明，为了特别研究将话题分离开来而不歪曲整个结构是不可能的。无论何地一个人想从这个关联网络中拉出一根线来进行更近的考察，整个结构都会被这一拉所牵动。

然而，当我们进入对这些特殊话题的分析，我们在操作中不得不做出粗暴的切割，提出话题的序列或多或少是任意的。我们将从政府形式的问题开始，没有别的原因，只是因为它与我们在前一部分末尾讨论的循环问题相近。

柏拉图从政治中的循环理论出发提出政府形式的问题。现在我们处于循环问题的结尾，这个循环开始于由神派来的最后的大灾难之后，即大洪灾之后。只有几个人逃过灾难，人类文明与他们一起重新开始（677）。第三卷致力于描述政治文化的这一循环。它通过成长、高潮、失败和解体的阶段自然发展——直到衰败到达法的新开端的时机已成熟的时刻。 296

在成长阶段，我们可以观察到下列政治形式的发展：

（1）在大洪灾之后，只有分散的人类剩余者存活在地球的多山地带。单个的农庄和家庭是社会单元。生活方式是粗糙、原始的，但是，在其朴素性中，很多方面在特征上高于更为复杂的文明状况。这个简单的状态中不需要立法者。人们靠父辈的风俗和传统生活。然而，即使这种状态也有一种政治形式；它来源于年长者的统治。这种形式可以被称为dynasteia，即父权的族长统治或贵族统治（677B—680E）。

（2）随着时间的流逝（以万年计）和种族的繁衍，新的形式发展出来。下一步将是更大数目的聚集和城邦规模超出宗族定居规模的增长。组成村庄定居者的不同宗族将带着它们的传统，只有现在才需要一个立法者，他协调不同传统，并把它们结合成城市的共同法。政府形式源自定居的起源：拥有权威身份的统治者将形成新的贵族；或者，如果他们中有一个人被给予卓越的地方行政官职位，形式可能是王权（basileia）（680E—681D）。

（3）我们只是通过诗人偶然的提及了解早期发展，例如通过荷马

对独眼巨人(Cyclopes)生活的叙述。随着下一步从山区到平原,我们更接近历史之光。山区村庄之后接着的是平原上更大城邦的建立,例如伊里昂(Ilium)和与它为战的希腊城邦。历史上的政治社会及其构造的所有形式和变迁(pathemata)都是在平原城邦的构造形式下组成的。

(4)对于发展中的第四阶段,柏拉图依赖于多利安人入侵的神话传统。在特洛伊战争的十年间,希腊城邦出现了各种各样的国内革命。297 当战争帮派返回,他们发现年轻一代掌权,在家乡不受欢迎。在某个多利安人(Doriaeus)的领导下,离乡者组织起来重新征服了家乡,并继续在伯罗奔尼撒的城邦拉塞达埃蒙、阿尔戈斯和迈锡尼城邦中组织一个强大的联盟。这个联盟的成员们处于Heraclidian国王的统治之下。柏拉图将第四种组织类型称为民族(ethnos)(682D—683B)。新的民族称自己为多利安人,他们的民族联盟足够强大,以至于它不只为伯罗奔尼撒人提供充分保护,也为整个希腊提供保护,从而不受他们曾经遭受的来自特洛伊的那种挑衅。特洛伊人不敢激怒他们,除非他们依赖亚述的支持,在柏拉图的时代,当时亚述是与波斯人一样强大、一样被畏惧的一个强国。新民族是当时亚洲权力的对手(685B—E)。实际上,这个权力如此之大,以至于如果它成功,他将任意支配人类,包括希腊人和野蛮人。

伴随着民族联盟的发展,政治形式的发展接近高潮。在这一系列步骤中,我们可以又一次感受到柏拉图的希腊帝国之梦,这个帝国与亚洲帝国相当,甚至超出亚洲帝国。然而,多利安联盟的这种潜能没有实现。我们到达循环的转折点,即衰败开始的转折点。在对话的结构中,对以下事实的提及标志着转折点:漫游者的讨论发生在夏至的时候(683C)。

对于创立者而言,多利安联盟似乎是一种卓越的政治安排。三个国王及其人民进入维持和尊重由法律限定的地位的盟约;如果任何一

个国王侵犯人民的权利，或任何一个人民会侵犯国王的特权，他们会彼此帮助。为什么这种极佳的构造会失败？它之所以失败，是因为在联盟三个成员政体的两个政体中立法者犯下了“最大的愚妄”（megiste amathia）（689A），即他们没有采取预防措施，既没有为国王功能提供平衡良好的人，也没有提供抵消独裁统治者愚蠢的构造平衡。愚蠢的含义是从先前讨论的新心理学的角度定义的。如果一个人仇恨在他看来是高贵的和好的东西，如果他热爱在他看来是不高贵的和邪恶的东西，他灵魂中就存在一种感觉与识别价值的能力之间的不和谐（diaphonia）；这种不和谐就是愚蠢。一个政府必须永远不要被托付给这种愚蠢的人，即使他可能非常有知识、聪明和专业；另一方面，政府可以可靠地被托付给一个心智健全的人，即使他在其他品质上可能有缺陷（689A—E）。如果没有采取这种预防措施，构造秩序可能失败。每个人都存在这种愚蠢的倾向，在僭主那里这种愚蠢为地位的诱惑所培育——到这种程度以至于它可以被称为“国王的专病”（691A）。阿尔戈斯和迈锡尼的国王也不例外；他们鲁莽的愚蠢导致联盟的战争和毁灭。

298

拉塞达埃蒙在灾难中存活下来，征服了引起毁灭的联盟成员，因为凭借神的天意拉塞达埃蒙的构造包含有利于稳定秩序的平衡。第一个平衡策略是两个王位；第二个是老人委员会，它在重要事务上与国王有着同等的声音；第三个是民主的五个长官（ephorate），即靠抽签来补充的职位（691D—692A）。然而，在民族危险时刻的波斯战争中，伯罗奔尼撒城邦的行为绝不辉煌。即使在最好的情形中，即拉塞达埃蒙的情形中，政治形式的发展陷入停滞状态（692D—693A）。

从民族的失败和拉塞达埃蒙的成功，我们可以得出一个教训：只有当政府被组织成某些基本要素的平衡，它才是稳定的。所有构造的变体都来自两种“母形式”（materes）。第一个可以在波斯构造的纯形式中看到，第二种可以在雅典的构造中看到。所有其他构造是

以这些线编织起来的不同图案。政府生存意义上的稳定核心在于自由 (eleutheria) 和友爱 (philia) 与实践智慧的结合, 它只能通过这两种制度形式才能获得 (693D—E)。我们在波斯和雅典的情形中都找不到这种混合; 结果解体成为它们的命运。尽管斯巴达可以充当停滞的例子, 299 波斯和雅典纯粹政府形式的情形适合充当政府形式在循环衰败分支中解体的例子。

关于波斯和雅典衰退的历史细节, 读者应该参考《法篇》本身。对我们来说, 有关的主要是衰败的标准, 因为它隐含着在法的城邦中实现的正当秩序的标准。波斯情形的分析提供了确定社会中授予荣誉和人被提到高级别的标准理由。物品以如下方式在等级上进行安排: 等级中的最高位置由灵魂的善占据, 特别是由节制的美德占据, 第二位置由身体的善占据, 第三位置由物质和财富占据。如果立法者将第一等级赋予财富, 或者以任何方式将属于较低位置的推到较高位置, 他做的事情侵犯了虔诚原则和治国原则。在波斯的情形中, 这个规则被侵犯, 结果是刚愎自用的独裁者不关注人民的权利和福祉, 而是将各种伤害强加于他们, 如果他们能够为自己谋取眼前的物质利益的话; 接下来的结果是人民仇恨政府, 他们不忠到如此程度以至于在战争情形中不得不征用雇佣兵军队 (697A—698A)。在雅典的例子中, 解体是因为人民不断增长的和过度的自由。衰败的起源可以追溯到对城邦老的音乐秩序的忽视。在较早的时期, 表演的判断是受过教育的统治阶级的特权; 孩子和下层民众必须克制喝彩, 直到官员已经做出决定。这种事态逐渐被剧场政体 (theatrocracy) 取代, 全体人民把称赞令人愉悦的东西和批评因忽视品质而不令人愉悦的东西的权利归于自己。从根据令人愉悦而没有见解的判断这个假设, 产生了忽视比自己好的人的判断这种普遍的鲁莽。这条路上更远的一步是不愿臣服于地方行政官, 拒绝父亲的权威, 不服从法律。最后就是不理睬誓约和誓言, 轻视神。这在一定意义上也是回到起点, 因为老的提坦神 (Titanic) 本性得以突破, 提坦神无穷无尽的恶的生活的命运重新上演 (700A—701C)。

柏拉图对文明中政治循环的描述在政治观念史上施加一种范式的功能，这如此显而易见，以至于只需提及两个主要的影响线足矣。第一个影响的直线进入亚里士多德的伦理学和政治学。城邦发展中的阶段顺序由亚里士多德在家庭单位、村庄和城邦的顺序中得以继续——然而，决定性的差异是第四个阶段被抛弃，即向希腊帝国的扩张被抛弃。以同样的方式，我们发现善的等级作为亚里士多德伦理学的核心。其他主要的影响线进入历史的循环理论。将循环阐述为发展、高潮、失败和解体阶段，这马上让人想起维柯有其发展、顶点和衰败的理想的永恒的历史 (*storia eternal ideale*) 以及维柯最近的继任者的理论。我们马上处理具有范式重要性的第三个要素，即混合政府形式的理论。

循环结构的宏大解释不是柏拉图学说的一个独立部分。在《法篇》的结构内部，它是为统领法的制度的原则做准备。平衡构造中的独裁成分和民主成分的原则通常采取混合政府形式的名字。然而，当我们谈及漫游者投射的新城邦时，我们必须谨慎地使用这个术语。如果我们使用它，而没有进一步的限定条件——构造方案的名称，我们就会把柏拉图的问题拖入制度策略的层次。论据将走极端的形式，像在波斯和雅典的形式中一样运转不好；像拉塞达埃蒙的构造，利用平衡各要素的策略的构造运转得很好；结果是，让我们投射一种平衡的形式。如果除了这个论据《法篇》中没有其他论据，那么这个著作几乎不值得注意，因为这种智慧很可能在希腊人为了一点儿政治杂谈而聚会的任何地方都会听到。柏拉图暂时认为，危机中文明的政治问题可以胡乱地对宪法条文的修补来解决，这个假设不仅会颠倒《法篇》的含义，而且会颠倒柏拉图整个著作的含义。此外，我们在循环分析中看到，在赞美拉塞达埃蒙构造的平衡时，柏拉图对于为战争而不是为和平时期的精神游戏而组织起来的城邦的停滞没有留下疑问。不关注存在于共同体之中的精神构造的蓝图是柏拉图对于精神混乱的解决方案，这种

观念与以下观念一样错误，即柏拉图曾经提倡一种法治下的和人民同意的立宪政府，而不关注存在于法律和人民之中的精神。

共同体的制度秩序不是其精神；它是精神存在的容器。我们不必在纯粹的制度模式中寻找精神，也不必认可这样一种模式是精神上的解决方案。然而，制度在实现精神上是工具性的，对于这个目的而言，一些制度是比其他制度更好的工具。混合的政府形式对于柏拉图很重要，因为他认为它是体现精神的更合适的工具。我们从《政治家篇》中记得，柏拉图在一个“真正的宪法”与多个不真实的宪法之间作出区分。这种区分在《法篇》中仍然有效，尽管现在有着强调制度工具性质的限定条件。在712D—E中，麦吉卢发现难以充分地描述拉塞达埃蒙的宪法，因为其中混合了不同成分。陌生人给出了理由：它是一个“真正的政制”，而不是所谓的政体之一，后者实际上不过是受一个组成部分的主导地位奴役的居所（713A）。几页之后（715A—B），陌生人又坚称这样的共同体根本不应该被称为政体，因为他们没有“真正的法”。在后来的情境中，他称民主政治、寡头政治和僭主政治“这些无政制”（*tas ou politeias*）（832B）。这种居住地的成员应该被称为党羽而不是公民（*stasiotes, polites*）（715B）。

混合政府形式是唯一真正的形式，这一解决方案在循环的描述中得到仔细的准备。发展阶段让我们上升到希腊帝国的诺言，上升到联盟的失败以及在平衡的拉塞达埃蒙中的停滞；在衰退阶段，真正构造的基本成分展现在它们各自的解体中。在循环上升和下降分支之间的顶点象征性地提及至日符号——我们“接近神从夏季转到冬季的时刻”。在这一点上，柏拉图又引入了所有构造的两种母形式的理论，即君主政治的因素和民主政治的因素。从循环的至日顶点出现了《法篇》的制度解决方案，即把城邦带出斯巴达的精神停滞同时通过平衡防止波斯和雅典解体的构造的观念。循环将由其顶点无限的象征符号所克服。因此，政府形式的问题被拉入《法篇》的符号游戏中。像对话的其

他符号一样，混合的政府形式是要素的缩小，这些要素先前被扩展。我们可以谈及至日形式。

成分的收缩是制度的第一个特征，这种制度是精神的合适容器。在讨论城邦委员会的挑选时，陌生人表示，“如构造总应该做的那样”，他所设计的挑选方法将在君主政治和民主政治之间求得中道。只有通过求得中道，立法者才能实现城邦在真正的友爱中的结合。如果奴隶与主人、品质恶劣者与高贵者在共同体中获得同等荣誉，他们之间永远不可能有友爱，因为，对于不平等的人而言，除非维持一种量度（metron），否则平等将变成不平等。平等与不平等是城邦中不和谐的丰富源泉。平等产生友爱，如果正确理解平等的含义的话，这句古老的谚语是正确的。然而，这种含义是模棱两可的。我们必须区分两种平等类型：机械平等和比例平等。“数量、重量和尺度”的机械平等在任何时候都可以简单地通过抽签分配荣誉和职务来实现。另一种平等起源于“宙斯的判断”。它没有那么容易实现，但是，在它渗入公共或私人事务的任何地方，结果是极乐的。比例平等将更大的奖赏给予那些因美德和教养而出类拔萃的人，将较少的奖赏给予具有相反本性的人。一种正义秩序的建立永远不能通过迎合几个僭主或大众，而只能通过将这种真正的平等给予不平等的人。

尽管没有实现比例平等的秩序永远不可能是正义的，但是立法者仍然必须照顾机械平等的需要。比例平等的原则不能无限制地应用于一个政治共同体，因为严格的应用会引起大众如此大的怨恨，以至于叛乱不可避免。公平和纵容当然是对严格的完美正义的秩序的违背，但那正是它们必须被注入秩序的原因。大众不能通过个人的限定条件达到荣誉位置，为了让他们满意，必须有一条通过别的手段到达荣誉位置的路。作为大众怨恨的安全阀，抽签选择必须补充根据个人卓越的贵族化挑选。当然，这种让步充满了危险，但是政治家能够做的是“祈

求神和运气”，他们以这样一种方式引导抽签，以至于对正当秩序的破坏最小（756E—758A）。

建构的目的是创造作为共同体凝聚纽带的友爱。凭借这个目的，柏拉图混合形式的观念同寻求系统各组成部分之间力量平衡的稳定的制度策略区别开来。共同体成员基本上专心于支配彼此，并被防止只通过阻止反对力量来实现愿望，力量均衡的观念以这一假设为依据。然而，柏拉图的观念并没有在统治者和人民之间求得平衡，反而在高尚的人和卑鄙的人之间求得平衡。柏拉图超越了社会中的阶级结构和利益均衡，寻究到更深层的平衡社会群体的情绪的问题，并且他是以这样一种方式：精神假定的不变性不会导致大众低级本能的爆发，同时对大众不可避免的让步不会破坏共同体的精神实质。通过让步满足低级本能，这种让步必须不能走得太远，以至于成为对有品质的人的侮辱，异质要素之间的友爱纽带得以建立。

304 在这种建构中，混合形式的象征符号紧跟着玩偶的象征符号。在《国家篇》中，通过在三个社会分层之间严格分配金属的神话，共同体中的低级要素被保持在它们的位置。在玩偶的象征符号中，心灵各要素被缩小为每个人灵魂中的情感、忧虑和反思性见解。灵魂现在由统治者身份的金和较次的金属组成。以相同的方式，整个共同体现在通过友爱含义的转变——从将生存共同体中同等的人连接在精神中的情绪转到将高尚者和卑鄙者连接在公共共同体中的情绪——从其扩展形式缩回来。创造这种情绪状态的制度是容纳精神、在压力下不会爆发的容器。

君主政治和民主政治的母形式相互交织，其中又以君主政治成分占优势，无论这种相互交织在对城邦的制度的投射上多么有用，但是它并没有讲制度的具体细节。当我们现在开始考虑制度本身的问题时，我们又必须提防实用主义的误解。构造蓝图将把世界从恶中拯救出来，

柏拉图并没有着迷于这一迷信。在他计划的将解决希腊政治问题的制度中没有什么神奇性。实际上，他的制度与历史上希腊城邦的制度并无不同，其中有人民集会、选举委员会和主要地方行政官的委员会。人口大小有限，包括女人、小孩、奴隶和外国商人，大约有四万人左右。它分为多个部落，有牧师，一支有公选将领的部队，等等。抽象的混合政府形式原则为至日形式的象征意义提供理解的钥匙，与此相比，这些制度的外在方面不过是为它们在《法篇》中的意义提供理解的钥匙。因此，小心地衡量以下问题是不切题的，如理解者屡屡做的那样：在实际政治中制度是更倾向于寡头政治的一方还是更加倾向于民主政治的一方？而从这些分析中得出关于柏拉图在他所处时代的斗争中的个人政治立场的结论也是不切题的。面对柏拉图公开的声明，即“真正的构造”问题处于这样一种水平，这种水平不是历史循环中非构造所在的水平，这种尝试应受到指责。

制度作为精神容器的含义出现于宇宙数字的游戏。关于这个游戏的背景，我们必须超出《法篇》来看看《蒂迈欧篇》。宇宙是一个巨大的自我移动的心灵，天体是完美运动中神的灵魂，这一观念导致另一个观念，即自然中的数字关系是心灵的结构。人类灵魂的结构在其前存在中与宇宙的完美关系和阶段有关；但是，身体的诞生干扰了这些运动，因此一种灵魂诞生了，仿佛它是没有理智的心灵（*anous psyche*）（《蒂迈欧篇》，44A）。理智的顺序只有在生命过程中才能恢复，对宇宙秩序回忆的最重要手段是对在可见宇宙中实际盛行的秩序的观察和研究。在这样事情上，“只有一种疗法”，即在与自身实质相似的实质上滋养生病的部分。“我们身上神的成分的运动”必须通过思想和宇宙运动来滋养。每个人都应该研究这些运动，从而纠正头脑中出生时就被扰乱的运动（循环，*periodos*）。以这种方式，他将把灵魂中的本体部分带入与本体的前存在和宇宙中的本体部分的一致，从而他能够实现“最好的生

活”，这是神在当前和以后为人提供的生活。^①

在柏拉图的后期思想中，产生宇宙形式的观念是数字。作为数字的形式是柏拉图在建构法的制度中所运用的原则。通过制度之间的数字关系，城邦的政治形式变成反映宇宙本身数字结构的数字结晶体。具体而言，政治形式的数字关系由太阳象征用法支配。关键数字是12。这是城邦中的部落数，人民的这种区分必须被认为是“一件神圣的事情，是神的礼物，与月份和宇宙的旋转相一致”（771B）。关键数字12决定了整个城邦的形式。户主并拥有一部分土地的公民的数目固定在5040。选择这个数字，是因为它可以被12整除，也可以被1—10的整数整除；因此，它允许将人口划分为12个部落。然而，第一个满足被12整除且被1—10的系列整数整除这个条件的数是2520。柏拉图选择了2520的2倍即5040，因为结果是，每个部落中的公民数是420，它又可以被12整除。5040是也满足第二个条件的第一个数。选择这个数字也受到以下事实的影响，即5040与7! 相同（从1到7的整数的产物），因而隐含着与一个星期的天数有关。

城邦委员会有固定的360个成员，即每个城邦30个人。这个数字建立在月份数12乘以太阳月的天数30。委员会的成员不是同时都发挥作用；只有1/12的人，即每个月有30个人服务。之所以选择360这个数字，也是因为它能被4整除。可以被整除非常重要，因为在议员的挑选中，城邦通过在财产阶级中挑选来进行。公民被分为四个财产阶级，第一个与他们的土地面积相应的价值的财产，到第四个阶级，它有四倍于土地价值的最大财产。比这更多的财产不被允许。360除以4产生90个议员，这从每个财产阶级中选出来。这种选择又细分为两个阶段：第一个阶段，从各个阶级一共选出180个人，第二个阶段，从180个人里面抽签选

^① 关于宇宙和心灵的数字结构这一问题，请参见Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, 特别是第105—107页。关于这个问题的进一步阐述，也请参见*Epinomis*, 第990—992页。

出90个人。

最高地方行政官是法的保护人委员会。他们的数字固定在37。在这个情形中,选举程序有三个阶段。在第一个阶段,经过详细检查获得最高投票数的300个名字出现;然后出现现在获得最高投票数的100个;最后从这100个里面选出37个。柏拉图没有对选择数字37给出任何理由;解释可能在以下事实中找到,如果不算1的话,37是第12个质数。

最后,我们必须考虑数字1、2、3、4的主导地位,它们是毕达哥拉斯的神秘三角图形(Tetractys)的数字。委员会的间接选举有两个阶段,法保护人的间接选举有三个阶段。财产阶级有四个,与12个部落相除以后得出数字3。数字5040与同时满足被1—10和12整除这一条件的第一个数字是2:1的关系。在议员选举中,第一阶段选出的数与最后通过抽签选择的数是2:1的关系。如果我们认为2:1、3:2和4:3的关系也是决定1/8、1/5和1/4的数字关系,那么柏拉图的意图似乎是把城邦形式创造成一种音乐符号,因而将它与宇宙和谐联系在一起。

五、正午的启示

政治形式被设计来发挥在共同体生活中实现精神的功能。精神住 307
在法之中。因此,最高地方行政官被设计为是法的保护人委员会。在建构的这一点上,许多主题相互交织。通过法的保护人身份,真正的政府形式同不真实的区别开来。在非构造中,多个矛盾的统治者身份诉求中的一个通过使人民、富人、强者或最老的人成为城邦统治者得以满足。在真正的构造中,最高职位由最服从法的人占据。然而,单单满足这个条件不足以使构造成为真正的构造。如果法本身是坏的,守护着法一点也没用。法的保护人身份通过早先讨论的法和理智的关联获得全部含义。只有当神圣的理性(理智)精神存在于法之中,服从法才会在人和共同体中产生幸福。在法的城邦中的职位因而成为一种“对神的服务”

(*ton theon hyperesia*), 高的地方行政官是神的仆人, 因为他们是法的仆人(715A—D)。

但是, 如何能够在城邦中制定包含精神的这样一些法? 显然, 它们不能在人民当中产生; 因为, 如果人民能够给自己这样的法律并按它们行事, 那么就不会出现文明解体的问题, 也无需立法者。在寻求解决方案时, 陌生人设想了建立过程中殖民地的形势。当未来的公民被集合在一起, 一个人应该给他们讲生命的目的和神喜欢的且是追随神的行为的性质(716C)。紧接这个建议的是关于这个主题的伟大演讲, 这个演讲分为两部分: 715E—718B和726D—734E。我们在当前研究的不同情境中频繁地提及这个演讲中提出的原则。简短地回忆一下足矣:

(1) 在第一个部分, 柏拉图表达了将他与智者时代分离开来的一句话, 这句话标志着秩序科学的开端: “对我们而言, 神是万物的尺度, 是真的尺度; 如他们所说, 更是人的尺度。”(716C) 这是对普罗泰戈拉“人是万物的尺度”(homo-mensura) 有意的对立。柏拉图仔细地澄清了两个原则之间的对立。他求助于一句古老的谚语: 神将一切开端和结尾都掌握在自己手中。他直线地向目的前进, 如他的本性一样; 正义女神(Dike)一直在他身边, 准备惩罚那些不服从神的法令的人。那些想和谐生活的人将紧密地、谦逊地跟随在正义女神的序列中; 但是那些因骄傲——财富的、级别的或有吸引力的——而气喘吁吁的人认为他们无需向导; 他们更希望是他人的向导。骄傲的人被神抛弃; 在被抛弃的状态中, 他们将在周围聚集一群同样被抛弃的人; 他们将开始一桩发狂的事业, 引发普遍的混乱。对于大众而言, 这种人似乎是个伟人; 但是, 通过他带给自己、家庭和国家的破坏, 他不久就将偿还正义女神的债务。那么, 什么实践方式可以被称为是神喜欢的并且是追随他的(*phile kai akolouthos Theo*)? 它是试图与他协调一致的行为。“喜欢他喜欢的, 尺度是他的尺度。”没有尺度的事物不会彼此一致, 也不会

与有正当尺度的事物一致。为了让一个神的存在喜欢，人必须以其所有力量变得像它。因此，节制的和有条理的人会为神所喜欢，因为他的尺度与神的尺度一致；而混乱的（*me sophron*）人不像神。

（2）第二个部分处理人的心灵。心灵是人身上最神圣的部分，其等级高于身体善和物质善的见解是人在其中把自己“比作”神的行为的第一个条件。人必须在灵魂中建立节制和正义的真正秩序；然后他必须将这些原则应用于个人生活的秩序、共同体的内在秩序以及与城邦中的陌生人和外邦的关系。

演讲的两部分由一个间歇分隔。陌生人为同伴提供演讲的文本，而漫游者在柏树林的树荫下休息。对话始于拂晓时分，现在已是正午。当陌生人已经完成第一部分（关于神及其喜爱的行为），他突然有一个想法。它原则上难道不是条款简洁的法不确定的一个方面吗？关于它的意愿究竟是什么以及如何具体情形中理解它？即使最愿意服从的人也感到怀疑。法对待公民就像内科医生对待无知的奴隶：他告诉奴隶做什么，但是不跟他讨论病的性质，也不给他治疗的原因。像这样一个内科医生，立法者迄今只是依赖于命令和制裁。然而，第一部分发表的演讲暗示了立法者可以用来获得顺从的另一个手段。通过向公民解释制定法律的动机，他可以求助于他们的理智和善意。如陌生人在想象性演讲中准备做的那样，通过告诉他们神及其与人之间的友谊的本性，立法者可以唤醒他们对法律精神的理解。简而言之，他可以利用劝说作为胁迫的补充。我们回想起出现在《政治家篇》和《蒂迈欧篇》中的劝说（*Peitho*）。造物主不能通过强力将形式强加在流变的无定形上；他不得不使用劝说将必然性弯向理智。现在，劝说作为将人这一“材料”转向理智的法并因此将城邦形式加之于他的手段重新出现。这个想法被象征性地放入演讲两部分之间的间歇，第一部分处理神，第二部分处理必须被劝说的人类材料。神与人之间的鸿沟必须依靠劝说来填补；

在对话的组织中，关于神的部分和关于人的部分之间的鸿沟是通过关于劝说的间歇来填平的。

劝说处于人与神中间。问题出现了：这种劝说如何能够在政体中实现，以至于它能够成为一种有效的力量，在不变之流中对法的理智与公民的灵魂进行调解？在设计这种调解式劝说的工具时，柏拉图在符号游戏中又前进了一步。支配游戏的神是游戏结尾、开端以及中间的神。我们以至日符号、循环的顶点、对话的中点跟随游戏，这已经揭示出《法篇》是一首宗教诗。在现在关于劝说的间歇中，陌生人果断的演说由我们已经在最长日子的中间得出的起提醒作用的东西来引入。对话采取这样一条路线，“在神的指引下”，从拂晓时分到中午，现在处于一天的极点，手段向漫游者揭示出来，通过这个手段，他们可以在城邦中实现稳定的理智劝说（722C）。通过说在这个关于法的长篇对话中漫游者几乎都没有开始讨论法本身，陌生人开始反思；他们所谈论的是法的前奏或序言（*prooimia nomon*）（722D）。“我为什么这样说？”这是因为任何一种谈话和口头言论一般都有一个介绍主题本身的序言。令人足够好奇的是，这样的作序将在音乐而不是重要的立法事务中找到。非常详尽的序言被加在西塔拉琴（*kithara*）演绎的法前面，普遍地被加在音乐作品的法前面；只有在我们认为的真正的法（即城邦的法）中，人们似乎想当然地认为它们不能有序言。然而，自拂晓时分以来漫游者所做的正是这样一种法的前奏。他们事实上已经为公民提供一种“劝说”，像内科医生向自由人解释和给出治疗的理由一样。法原则上由两部分组成：胁迫的部分，即“独裁的处方”；劝说的部分，即解释的序言。公民应该在友善和感激的精神中愿意接受立法者的法规，这可以通过在劝服的语调中加一个序言。听者赞成陌生人，决定他们整个的立法及其主要细分的部分将加一个序言，陌生人已经开始并在间歇后又将继续的伟大演讲是关于法的精神最适合的序言，应该加在整个法典的编纂前面（722—724）。因此，序言的文学形式成为法的城邦的

理智调解者；法的意义扩大到包含音乐形式将序言的前奏工作与已经在政治形式的数字关系中具体化的宇宙和谐联系在一起。序言是柏拉图为宗教诗创造的形式；大的序言，特别是填满整个第四卷的序言，是柏拉图关于神和人的命运这一思想的最终表达。

六、城邦的戏剧

柏拉图一生都致力于戏剧的问题。对话本身是文学形式下的戏剧，我们不止一次观察到柏拉图作为剧作家的精湛技艺。此外，他成长的知识环境在表达模式上仍然是古时候的。在问题的性质上，智者时代与我们的“现代性”表现出惊人的相似性，但是智者自身仍然显示出博学的“巫医”特征，他为了学费公开表演自己令人惊叹的技能。“证明或证据”的希腊词epideixis主要意思是智者辞藻华丽的表演，可能是发表仪式演讲，可能是一场游戏，其中两个智者在有欣赏力的观众面前进行技能的较量。如我们已经看到的，《高尔吉亚篇》的戏剧是在这种形势下发展的：流浪的智者来到城里，住在开放的房间里；任何愿意的人都可以在智力比赛中检验他。柏拉图与这种运动不共戴天，因为智者误用智力游戏来破坏人民的信仰，而没有用任何东西来取代它。他们的戏剧轻浮地摧毁了希腊文化的精神实质。然而，柏拉图并不反对戏剧本身；相反，在他晚年我们可以观察到他的卓绝努力，用他精神的“严肃戏剧”代替智者轻浮的戏剧。在关于《蒂迈欧篇》的那一章，我们研究了柏拉图对神话的态度中的戏剧问题；在这一章，我们已经有机会研究作为《法篇》组织中最主要主题的玩家和玩偶的符号。

近来，赫伊津哈的《作为玩家的人》(*Homo Ludens*)有助于解释柏拉图作品中的戏剧问题以及通常意义上的戏剧的性质。^①关于戏剧

^① Jan Huizinga, *Homo Ludens* (Basel, 1944).

在文化发展中的功能，这一研究受柏拉图理论的影响很大，反过来又充实了对这一因素在柏拉图思想和作品中的理解。赫伊津哈发现，在戏剧不能被化约为其他因素的意义，戏剧的功能在人身上是根本的。戏剧既不必从功利主义的方式被理解成为某一目的服务，其含义也不必从它提供的内容中获得；两种尝试都会破坏戏剧的独立含义。此外，戏剧不是人特有的一项功能，人们发现它在动物世界已经得到充分发展，正是它在存在的动物层面上的出现给出其解释的线索。

我们在戏剧中认识到精神。戏剧不是物质——无论其本质是什么。即使在动物世界中，它也突破了纯粹的物质生存。如果我们从由力量及其影响决定世界的视角看待它，这是一种多余，在这个词的全部意义上，即多余的东西。只有通过废除绝对决定的精神的涌入，戏剧现象才成为可能、可想、可理解。戏剧的存在一次又一次地确认了我们在宇宙中状况的超逻辑性。动物可以游戏，因此它们不仅仅是机械的东西。我们游戏并知道我们在游戏，因此我们不仅仅是理性的存在，因为戏剧不是理性的。^①

在这种解释中，戏剧是超出“正常”生存层次的“充溢”，在日常生活世界之外创造新的意义世界的源泉。凭借这种超越性，通过在宗教、法律制度、语言、哲学和艺术中创造精神世界，戏剧成为文化发展的媒介。文化史确实表明，高度文明的精神世界从古代形式发展而来，其中仍然可以清楚地看出它在戏剧形式中的起源。特别的是，戏剧是宗教表达的媒介，从古时候的仪式到礼拜仪式戏剧的微妙，再到教义的象征手法。戏剧的严肃性与如此公开的形式（例如运动和文娱表演）中的玩耍性混合在一起，并在对游戏规则的遵守中或在对表演中的幻觉的

^① Jan Huizinga, *Homo Ludens* (Basel, 1944), 自第5页起。

维持中表达自身,当其内容是宗教经验时,它被提高到戏剧的神圣性。相反,即使在严肃戏剧中,玩耍的成分也没有萎缩——不管其存在是在柏拉图对朝向神话的自由中还是在认真遵守的宪法条款的自由承认中表达自身。

到现在,我们对《法篇》的分析表明戏剧是对话无孔不入的类型:神与作为其玩偶或作为板上拼图的人玩;人遵照金线的牵引过着他作为严肃游戏的生活;对话本身是一个有着各种符号的精心戏剧。柏拉图在作品的所有层次都参与编织这个主题的一贯性特别卓越,因为希腊语言给这一事业提供了很大的障碍。在希腊语中,如在许多其他语言中(但在现代西方语言中),戏剧(*paidia*)一词在词源上与孩子的领域(*pais*)相关连。如我们在《法篇》中看到的,这个词的含义可以超出这个领域所包含神的戏剧,但是,即使在柏拉图自己的戏剧中,即在法的创造中,孩子的游戏的细微差别仍然是感觉得到的;因为,在712B中,陌生人激励同伴在谈话中“像同孩子一样行为的老人一样”(kathaper paides presbytai) 召唤法。各种各样的成人竞技游戏和休闲消遣显然发展成明确的形式,在希腊文明中发展得如此之早,以至于一个综合的戏剧或游戏的类型不再能全部吸收它们。希腊文明的基本现象(即辩论)尤其如此,它已经获得如此程度的严肃,以至于作为游戏的性质完全消失。然而,整个成年人的休闲消遣也是如此。表示闲暇(*schole*)和闲暇时间的消遣(*diagoge*)的术语引发各方面的困难。一方面,休闲意味着不工作,在那个范围内,消遣是不严肃的;另一方面,自由人浪费时间是不合适的;他被假设通过利用他的闲暇在高贵消遣上来表明自己配享自由。我们学派的含义来自填充闲暇时间的严肃的、塑造的学习和消遣,即*schole*。但是,非严肃性与闲暇的联系如此之强,以至于填充闲暇时间的工作有着获得不严肃性的危险,例如希腊非常重要的音乐消遣。因此,我们发现亚里士多德尽力表明,音乐不只是某种

与天真相关的纯粹游戏的东西，它是一种配得上填充自由人闲暇的严肃消遣，因为它有助于自由人的全面教育。^①

314 尽管有这些含义的困难，柏拉图从根源处攻击戏剧的问题，让城邦的全面教育从孩子的游戏中发展出来。在孩子及其教育的分析中，他利用出现在玩家和玩偶情境中的灵魂理论。情绪、忧虑和识别价值的的能力在其共存中描述了成年人的灵魂结构；在孩子的灵魂中，首先的体验是苦乐的体验，在这些情绪的中介下，孩子必须获得其对美德和邪恶的第一观念；智慧和真正的信念只能在后来的生活中发展出来，它们的获得标志着灵魂发展到成年地位。全面教育，即塑造或教育，在这两个状态之间扩展，“我用全面教育这个词来指称孩子获得的形式的美德”（653B）。如果享乐和偏爱与痛苦和厌恶在孩子中以这样一种方式形成，他们将在与见解的一致中发现它们，一旦他们达到见解的年龄，那么我们称这种和谐为美德，而训练本身的因素应该被叫做全面教育。然而，享乐和痛苦的教育或塑造（在正确训练好恶的意义上）在人类生活的负担下很容易导致松懈和转移。因此，诸神同情众人的困难，利用节日的节奏来打断他们的生活；作为他们节日的同伴，诸神给予他们缪斯、阿波罗和狄俄尼索斯，以至于通过共同体中神的同伴，事物的秩序被恢复（635C—D）。在这些预备性评论之后，陌生人谈到了要点：载歌载舞的节日有恢复受生活困境之苦的全面教育的作用，因为这些仪式被嫁接在孩子的游戏之上。我们知道，所有生物中的幼小者在身体或声音上都不可能安静；他们蹦蹦跳跳，无忧无虑地嬉戏，高兴地大声狂呼。然而，关于这些简单的运动和游戏的喧闹声，动物与人之间存在差异，因为动物对这种玩耍行为中的秩序和混乱没有感觉，而神已经把节奏和旋律的感觉给予人。通过神的引导，在动物中也可以找到的基本游戏被引向人的戏剧中的合唱形式。因此，全面教育必须从孩子的游戏中

^① 关于这个问题，参见《作为玩家的人》（*Homo Ludens*），第47—50页和第256—261页。

开始,并且通过缪斯和阿波罗的精神来这样做是最合适的。

先前关于孩子的游戏和全面教育之间关系的阐述包含柏拉图教育哲学的基本原则。这个教育的问题在《斐莱布篇》(*Philebus*)中已经讨论过,但是现在它被尖锐化为为其最终的形式——即哀乐(或享乐和痛苦的)情感与客观的善之间潜在的不一致。好恶不是品质的向导。我们可能以坏的东西为乐;我们可能对好的东西感到厌恶。这种冲突对于文化发展至关重要,因为,一方面,艺术、思想和行为中坏的东西似乎比好的东西给予未受教育的人更多享乐;另一方面,在一个人能够在好的艺术作品或思想中感受到真诚的、可靠的乐趣之前需要一个漫长的艰苦训练过程。不好的品位来得容易,好的品位要求训练和培训。如我们的文化衰败一样,雅典的文化衰退在前面讨论的“剧场政体”(在我们时代被称为“商业主义”)中找到最令人作呕的表达,即专横地将目不识丁的乌合之众的品位强加为决定公共舞台上的成败的标准。这并不意味着品质之作消失了——柏拉图在雅典衰退中的形象是一个反证,它意味着乌合之众的品味在社会上占主导地位,随后给予无价值之物的大众承认使得品质之作在社会上毫无影响。当代对文化领域进行极权主义控制的尝试,不过是在“自由”社会的后期解体阶段中发展出来的暴民专制的系统完善。

柏拉图对文化解体的本性和根源的深刻见解决定了他的教育概念。我们必须训练孩子们将愉悦与善的东西联系在一起。然而,如果社会环境刺激孩子将愉悦与坏的东西联系在一起,这种训练是不可能的。因此,环境必须以这样一种方式得到制度化,即在他们的成长中压制“坏的享乐”,支持“好的享乐”。此外,这种制度化预先假设了标准以及对它们的培育和维持。因此,法的城邦从孩子们最早的合唱训练提供公开的教育监督;它进一步通过赋予老年人狄俄尼索斯精神的批判功能提供标准的培育;最后,它提供一个教育部作为政体中最高的部门。教育因而成为“将孩子吸引和引导”到由法的声音声称正确的

316 标准。孩子的灵魂必须从未学会感觉与法相悖的享乐，它必须学会在与制定标准的老人一样的事情中感受享乐和痛苦。城邦的合唱全面教育具有如此彻底地塑造孩子灵魂的目的，以至于他们变得不能在坏的东西中体验享乐。共同体的歌声因而成为灵魂的护身符 (epodai tais psychais)，产生享乐和善的和谐。它们实际上是灵魂的咒语，使它最严肃地胜任生命的仪式游戏；但是，因为孩子不能承受太多的严肃性，它们必须被当作“游戏”来谈，当作游戏来实践 (659C—E)。

全面教育将我们从孩子的游戏引向成年人的严肃戏剧，又进一步引向在法之下共同体的戏剧。共同戏剧的情感在陌生人思考城邦中戏剧表演的时刻爆发。滑稽剧和喜剧的展现必须完全留给外来者和奴隶，城邦的自由人绝不能通过公开出现在愚蠢的表演中而贬损自己。就严肃戏剧而言，即就悲剧而言，问题就不同了。当悲剧演员带着允许表演和公民合唱队的请求接近城邦时，地方行政官不得不做出决定，他应该这样回答：

尊敬的陌生人！我们自身就是悲剧的诗人——这出悲剧是最好、最高贵的悲剧。实际上，我们整个政体已经被设计成对最好、最高贵生活的象征模仿 (mimesis)，我们认为它实际上是所有悲剧中最真实的。因此，你们和我们都是同一风格的诗人，在最高贵的戏剧中竞争的艺术家和表演者，只有真正的法能够达到这种戏剧——或者至少是我们的情绪。因此，不要期望我们会轻易地允许你在我们的公共广场建立舞台，在对我们的妇女儿童和一般人的高谈阔论中，让你们的表演者悦耳的声音高过我们自己的声音，你们的话题与我们相同，大多数却起到相反的结果。如果在市政机关决定你的作品是否适合公开吟诵之前同意你们这个请求，我们会发疯，整个城邦也会如此。去吧，你们这些缪斯的子孙们，将你的歌呈给地方行政官，与我们的进行比

较；如果他们与我们的地方行政官一样好或者比我们的更好，我们会给你一个合唱队；如果不是，朋友们，我们不能给。(817B—D)

七、教义

城邦戏剧是严肃的，因为它的尺度是神。然而，在法的城邦中，人不是神之子；他们是神的玩偶。在较低的生存层次上，神的尺度不可能是灵魂现存的秩序；神与人已经分离，现在必须由教义的符号来减少距离。人已经从善的景象退到对一种教义的认可。拯救者柏拉图已经撤退，他的城邦不能被他神的实在的在场穿透，宗教建立者柏拉图面对一个问题：他与神的神秘交流的实质如何能够转变为具有强制力量的教义？ 317

柏拉图是第一个但不是最后一个面临这个问题的政治哲学家。现代最接近于他的处理这个问题的体系是斯宾诺莎的《政治论》(*Tractatus Politicus*)。如果我们考虑到这位犹太老师(the Maranic Jew)的立场，他与正统脱离关系，试图从个人的神秘主义复兴一种宗教教义，与荷兰贵族的领导人联合，热心于建构一个保护荷兰国内和平的政治—宗教政府，我们发现许多要素聚在一起，使得他的立场在很多方面与柏拉图类似。特别令人感兴趣的是，他试图为大众制定教义。他试图通过建立一套最小的教义来解决问题，这套教义留给想以自己的细节来润饰空结构的个人最大程度的自由，然而又足以作为政治共同体的宗教纽带。此外，神秘主义者斯宾诺莎自己同柏拉图一样并不需要教义，但是，如柏拉图那样，他故意为精神力量薄弱且只能在教义符号的形式中吸收精神的大众创立教义。

我们可以简要地将斯宾诺莎的解决方案称为“最小的教义”，他的解决方案也是柏拉图的解决方案。柏拉图的最小教义由三个教条组

成：(1)神存在的信念；(2)神眷顾人的信念；(3)他们不能被献祭和祈祷安抚或“贿赂”的信念(885B)。这一最小教义的制度化将采取法的形式，由惩罚不敬的条款本身(监禁或死刑)和序言组成。实施的条款不过是一句(907D—E)；序言占据了第五卷的主要篇幅。

318 因为我们已经在不同地方处理了这个序言的主要内容，现在我们只需注意这首诗特别显著的“说服”特征。在灵魂最终的命运处于危险之中时，柏拉图最后一次带着宽泛诡辩的辛辣抨击了当时的不可知论和精神错乱。他又一次审视了旧神话的衰退和年轻一代的怀疑论、法律精神的类型、自然科学的发展在受过部分教育者的灵魂中产生的毁坏、宗派共同体和私人秘传教义的组织以及歇斯底里的女人的奢侈品。它可能是写于今天的审视。他特别的愤怒是由将不可知论和卑劣行为结合起来的那种类型引发的。否则长时间谈论宗教偏见的普遍不可知论者会是一个值得尊敬的人物，并会厌恶地看待做错事的可能性。更为危险的是同时被无节制的野心和对奢侈品的嗜好支配的、精明的、有才智且具有说服力的不可知论者；因为，这是一组提供预言家和狂热者的人，是半真诚半不真诚的人，是独裁者、煽动者、野心勃勃的将军、新创协会的建立者和诡计多端的智者(908D—E)。为了正确、全面地命名这个时代的恶，柏拉图现在使用疾病(nosos)范畴，即灵魂的一种疾病(888B)。在个人情形中精神迷失方向的疾病任何时候都可能发生；大多数人易于受到它的折磨。与这种折磨的可能性相对，序言的颂歌性质(作为灵魂护身符的性质)将是巨大的预防剂。

法的城邦不能单单依靠劝说来保存其精神实质。在尽管有预防措施疾病还是爆发的时候，必须采取强制措施来防范受折磨的个人。防止不敬的法的实施被委托给一个特别地方行政官——夜间委员会，这个委员会由十个最老的法律保护人、有名的牧师、教育部长、为了学习外国制度被送往国外的人和一些年轻人组成。这些由长者挑选的年轻成员主要发挥城邦生活和问题的消息提供者的作用。夜间委员会在每

天的拂晓和日出之间的时段进行聚会，这个时间是灵魂最不专心于日间事务的时候。它最重要的功能是精神法院的功能，对教义的冒犯做出判断。怀疑神的人将在少年感化院被监禁五年。在这个隐居状态，他们只接受夜间委员会成员的访问，委员会成员则试图影响他们并唤醒他们的精神洞察力。如果整整五年的教育努力仍然没有效果，他们将被处以死刑。

精神法院完成了城邦作为神权政治共同体的建构。这种制度及其功能激起了自由主义时代历史学家的严重担忧。在我们分析《法篇》的前一部分，我们已经谈到这个问题的两个方面，即自由主义者的世俗主义成见和柏拉图的神权政治局限。然而，我们可以加一个评论，鉴于我们当前的经验，我们对柏拉图建构的原因的了解已经加深。只要我们真诚地相信，精神控制和教义强制的替代选项应该是精神的自由，夜间委员会确实显得险恶。然而，柏拉图不会考虑到这个选择，因为他的经验范围被乌合之众的僭主政治和苏格拉底的被杀所填充。今天，我们的范围也被类似的经验填充。我们有充分的理由怀疑柏拉图的那种方案可以在实际的历史层次解决时代的问题；但是，我们已经丧失了“幻觉”，这中“幻觉”认为“自由”必定导向一种配享秩序之名的社会状态。

法的法条实质上完成了。但是，只是执行任务，一项事业并没有结束。在为对我们的工作的维持提供永久保障之前，我们还没有完成所有我们应该做的事情。像摩伊赖的命运之线一样，法的编法必须不能撤回。带着这样一种思考，柏拉图引入了填充《法篇》结束几页的话题，即保护(soteria)的话题。在这几页中，这个词在保存与拯救的含义之间摇摆。在城邦的情形中，这样一种保护必须扩展到超出身体的健康和对存在的保护，进而进入灵魂健康的领域。灵魂不得不与法保持协调一致，这种协调的状态(心灵的良好秩序)必须得到特别条款的保证

(690D)。

320 保护良好秩序的工具是夜间委员会。我们已经看到，城邦由异质的人类材料构成。夜间委员会作为精神法院的功能预先假定，其成员是有品质之人，这使得他们能够是迷途羔羊的法官和教育者。这种更高的品质部分是由于天性；然而，它也是由于一种更为严酷的教育，这个高职位未来的在职者得服从它。公民不必全部都被放在同一训练的层次上(965E)；那些将成为卫士的人必须比其同胞的大众在言行上达到对美德更完美的掌握(964D)。没有这样一个条款，城邦将群龙无首。城邦的公民是躯干，夜间委员会是头。委员会中充当消息提供者的年轻成员是头的眼睛；年长成员将代表指示性的理解，即理智(964E—965A)。

对卫士更为严酷的教育具有在他们身上产生一种对精神实在的批判意识和在合理的辩论中表达这种实在及其问题的能力目的。虽然这种批判意识的状态不是神秘的善的景象，但是它显然不仅仅是普通公民对教义的认可。因此，人民大众的“最小教义”在城邦中被辅以一种更高的精神和知识精英的教义形式。

321 在这种更高教义层次上的意识被扩展到许多学说。第一，卫士必须清楚美德的性质。他们知道存在许多美德：勇敢、节制、正义和智慧，这不会起作用。他们也必须了解在什么方面这些美德是相同的。这四种美德交汇于其上的相同性是支配它们的理智。全面理解理智的霸权是对卫士的第一个要求。理智和法之间的关系又一次通过以下线索得到巧妙的暗示，这个要求对于政制的卫士是不可逃避的(965C)。同一种类的批判理解必须扩展到灵魂及其秩序的另一个问题，例如对美和善的理解(966A)。然而，这里要求的是对神圣事物的理解。对于普通公民，遵照传统足矣；然而，对于卫士的职位，任何不受这些问题激发和不阐述这些问题的人不应该被允许担任(966C—D)。特别的是，在神性中进行的训练将扩展到对两种基本学说的理解。第一种学说是，灵

魂是所有造物中最老的，比任何从一个先前的原因获得其运动的事物更古老和神圣。第二种学说是，星辰运动中的秩序揭示出理智是支配原则（966E）。必有一死的人不能达到对神真正的恐惧（*theosebeia*），他还没有掌握这两种灵魂学说，即灵魂作为所有物体的永恒统治者和在星系中被揭示的理智（967D—E）。为了支持他们掌握这些学说，最后卫士应该在预备性科学中进行良好的训练；他们必须看到宇宙理解和音乐问题之间的关联；他们必须能够在这些不同问题之间的关联上清楚表达自己的思想。除了普通的美德，没有获得批判理解的人不适合充当共同体的统治者，他最好充当国民的角色（967E—968A）。

这是加入法典编纂的最后一个法：夜间委员会由以这种方式接受教育的成员组成，为了对城邦的保护，作为城邦的卫士发挥作用（968A—B）。

漫游者已经决定最后的法。但是，现在关键的问题出现了：谁来教育教育者？在这一点上，对话从富于想象力的戏剧转到形势的现实。这个最后的法的任何法令阐述是不可能的。殖民地的建立必须在建立者和最初居民之间的生存交流中找到来源；建立委员会不得不通过它与城邦未来永久卫士的联系将精神注入建立过程。建立委员会会在哪里找到灵感的来源？在当前的对话中，委员会的成员之一克里特的克利尼亚参与其中。已经在对话同伴间建立起来的生存共同体中的精神领导无疑在于雅典的陌生人——他现在声称他关于教育和教养主张的阐述将是他在这一冒险事业中的份额。第三个同伴拉塞达埃蒙的麦吉卢完成了思想；他建议克里特的朋友为了在建立殖民地中获得陌生人的合作别吝惜恳求和引诱——因为，既然他们已经理解了事业的全部含义，如果没有他，他们不得不放弃这份事业。

柏拉图八十一岁去世。在去世的那天晚上，他让色雷斯的女孩为他吹奏长笛。女孩找不到法的节拍。柏拉图动了一下手指，向她指出尺度。

第二部分
亚里士多德

第七章

亚里士多德与柏拉图

一、亚里士多德思想的发展

公元前385年，亚里士多德出生于爱琴海北部哈尔基季基半岛东岸的斯塔吉拉城。公元前367年，十七岁的他进入学园，直到公元前348年柏拉图去世，他一直是学园成员。柏拉图去世后，他离开雅典前往小亚细亚。他在阿索斯教了三年书，然后在莱斯沃斯岛的米蒂利尼呆了两年。公元前343年，他被召至佩拉宫廷作为小亚历山大的导师。当腓力去世，亚历山大继承王位，亚里士多德于公元前335年回到雅典，建立了自己的吕克昂学园(Lyceum)。他一直教到公元前323年，当时亚历山大之死引发了雅典民族主义的复兴，这使得亚里士多德离开雅典成为明智之举。公元前322年，他搬到优卑亚岛的卡尔基斯，几个月后在那里去世。^①

^① 对于理解亚里士多德，基本的文献是Werner Jaeger, *Aristotle*, 2nd ed. (Oxford 1948)。Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, *Aristotlee und Athen*, 2 vols (Berlin, 1893)和Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen II/2*(leipzig, 1923)仍然是不可缺少的。关于亚里士多德的政治科学，参见导论和序言文章W. L. Newman, *The Politics of Aristotle*, 4 vols. (Oxford, 1887—1902)。Sir Ernest Barker的早期著作*The Political Thought of Plato and Aristotle* (London, 1906)，以及他在*Politics of Aristotle* (Oxford, 1946)中的导论和注

326 日期将帮助理解亚里士多德思想的发展。公元前367年，当他进入学园，学园已经运行将近二十年，苏格拉底已经去世三十年，柏拉图已经六十多岁。柏拉图作品的苏格拉底阶段，包括《国家篇》，已经成为年轻一代研究的大量作品；柏拉图自己忙于将产生从《泰阿泰德篇》到《斐莱布篇》的对话系列的工作，以及在《蒂迈欧篇》、《克里底亚篇》和《法篇》中详尽阐述晚期神学。在这个关键时刻进入学园，年轻的亚里士多德既受到苏格拉底的塑造，也受倾向于将苏格拉底传统分解为宗教成分和理智成分的新力量的塑造。

亚里士多德的早期著作只留下片段。它们是对话，标题表明这位年轻的哲学家在认真解决苏格拉底的问题。《欧德摩斯》(*Eudemus*)或《论灵魂》对应柏拉图的《斐多篇》，《格里卢斯》(*Gryllus*)或《论修辞》对应《高尔吉亚篇》，《论正义》对应《国家篇》，《智者篇》、《政治家篇》、《会饮篇》和《美涅克塞努篇》对应柏拉图相同题目的对话。唯一的散文作品《劝勉篇》(*Protrepticus*)是写给塞浦路斯王子泰米顺的一篇哲学生活论文。《论哲学》这篇对话很可能写于柏拉图死后不久，因为他包含对柏拉图理论的批判，与《形而上学》中的批评相似。片段足够多以至于使得以下一点是正确的：亚里士多德的早期作品不仅在形式上与柏拉图的苏格拉底对话有关，而且已经吸收了柏拉图作为灵魂运动的哲学观念，并使之成为自己的。如我们所知，对于年轻的柏拉图而言，哲学由灵魂的排序组成，有死亡(Thanatos)、爱欲(Eros)和正义(Dike)这三种力量；与这三种力量一致，哲学是将死者的实践，爱

释；Hans Kelsen, "The Philosophy of Aristotle and the Hellenic-Macedonian Policy", *Ethics* 48 (1937—1938): 21—64；进一步是Charles H. McIlwain, *The Growth of Political Thought in the West* (New York, 1932)中关于亚里士多德的章节；George H. Sabine, *A History of Political Theory*, 2nd ed. (New York, 1947)；Alfred Verdross-Drossberg, *Grundlinien der Antiken Rechts—und Staatsphilosophie*, 2nd ed. (Vienna, 1948)。

欲走出灵魂延伸到善，灵魂通过参与理念进行正当排序。在与激情之死形成对照的真实生活最字面的意思上，同样的作为一种生活方式的哲学观念弥漫在亚里士多德早期的公开作品中。这是柏拉图—苏格拉底哲学思考的继续，同样它在整个希腊化时期以及之外都产生了影响。在《霍腾修斯》(*Hortensius*)中，西塞罗将《劝勉篇》(*Protrepticus*)的论题铸成对话形式；通过西塞罗这一中介，它深深影响了奥古斯丁：“这本书改变了我的最爱，它把我的祈祷转到你，唯一的主，而且它改变了我的目的和欲望，……带着一种难以置信的心的热量，我渴望智慧的不朽；我开始激励自己，我要回到你，……说服我的不是出色的演讲，而是它所讲的东西，……这本书让我激情澎湃；唯一有点减弱我燃烧的激情的是，其中没有基督的名字。”^①

作为柏拉图—苏格拉底意义上的生活方式，哲学已经塑造了亚里士多德的灵魂，痕迹是抹不掉的。一种大的断裂将亚里士多德哲学同柏拉图哲学分离开来，这一观念有各种来源。后面我们必须更具体地讨论一些来源。目前，让我们只提及一点，因为早期作品几乎全部丢失，我们对亚里士多德哲学的勾勒主要由晚年深奥难懂的学园作品决定。^②关于两大思想家之间虚构的鸿沟的另一方面，直到最近我们都还是受到妨碍，因为我们没有清楚地了解晚期柏拉图的发展。如果人们比较柏拉图的《国家篇》和亚里士多德的《形而上学》，忽略从一个引向另一个的路，这两部作品似乎确实代表着两种完全不同的哲学问题的处理方法，特别是如果一个人忽视例如《形而上学》第十三卷的部分，在那里，更具想象力的读者仍然可以感受到转变。最后，在深奥难懂的作品中，亚里士多德在对柏拉图的理论的批评上非常明确，而在对接受了什么、发展了什么的承认上则不那么明确。例如，在《政治学》第二卷中，读者会发现对《国家篇》某些部分理由充分的(*well-reasoned*)否

① Augustine, *Confessions* III, 4.

② 对亚里士多德发展的重构是韦尔纳·耶格尔(Werner Jaeger)的工作。

定；在其他部分，读者几乎意识不到亚里士多德自己政治理论的发展在多大程度上利用了《政治家篇》、《斐莱布篇》和《法篇》，除非他将柏拉图对话置于心中。

328 如果我们记住亚里士多德进入学园的关键时期，那么就不难理解实际上发生了什么。他不止进入了哲学家的生活方式，也进入了关于其结果的辩论。生活方式已经为其表达生产出教义符号，例如灵魂的不朽、灵魂的正当秩序、理念的真正存在、通过参与理念（methexis）的实在的秩序。他已经提出对神、人与世界的解释，这套解释的术语可以在多个方面被提交给批判考察。人们可以考察术语建构的方法，可以考察它们的系统一致性，可以检验它们作为经验科学之工具的价值，可以从数学和天文学的新发现和对巴比伦宇宙论不断增长的了解来考察它们。学园不是一个传播书本知识的机构，其核心是一群极为活跃的关心问题的展开的学者。二十年间，亚里士多德是这个群体的一员；尽管他晚期作品的答案与柏拉图及其同门斯彪西波和色诺芬尼的答案迥然不同，但是它们都是对柏拉图圈子的问题的回答。

让我们以理念问题的一个方面为例。在柏拉图的观念中，理念是形式，即分离的先验存在中的一种典型形式。分离存在中的形式这一假设提出了“分离的形式如何能够是经验实在的形式”这个问题。柏拉图的答案是，就其参与理念或就其理念体现于其中而言，流变拥有存在。这个答案只引发了进一步关于参与含义的问题。亚里士多德通过取消作为一种不必要重复的分离形式的假设，取消了这些问题。形式在现实中通过灵魂的一个功能（认知）被识别为这样。除了我们在实在之流中识别为此类的本质，没有本质的存在；它们并没有从一种先验的存在领域进入流变，而是本质在无限的、未创造的实在之流中产生本质。我们一举摆脱了范式理念的领域，摆脱了关于理念是一种或另一种数的可能性的思考，摆脱了参与理念（methexis），摆脱了体现，摆脱了世界的创造，摆脱了造物主，等等。就学述（doxographic）层次的哲学历史而

言,我们现在有一种清楚的对立,一方面是柏拉图的超验主义和理想主义,另一方面是亚里士多德的内在论和现实主义。柏拉图和亚里士多德提出两种完全不同的形而上学体系。

实际上,柏拉图和亚里士多德都没有提出体系;他们对发现新问题太全神贯注。在哲学思考层次发生的事情最好被描述为注意力的转移,伴之以影响广泛的问题的区别。柏拉图和亚里士多德在形式存在于经验实在之中这一点上是一致的。通过将注意力撤出在分离形式的领域中实现形式的源泉,实在本身的正式结构进入更清晰的视野。一个329
新问题的广大领域打开了,例如实质和偶然、本质作为定义的对象、行为和潜能、物质和圆满实现以及在《工具论》(*Organon*)中收集的逻辑问题。当亚里士多德的注意力转到这个方向,当他的探究关注内在形式及其问题巨大的衍生结果,柏拉图超验形式的假设确实以内在形式不必要的和可能无法证实的重复出现,这一内在形式被给予一种在灵魂当下经验中的确定性。然而,我们必须意识到,亚里士多德对柏拉图理念的批评不是对柏拉图思想本身的批评。柏拉图并没有“复制”内在形式,当他经验的注意力转向与亚里士多德相反的方向时,他发现作为一种分离实质的超验形式。亚里士多德对内在形式领域的探究本身不是反对超验形式的一个论据。因此,问题出现了:当柏拉图的灵魂之眼转向善时,他看见的问题发生了什么?亚里士多德抛弃了它们吗?

答案不可能是简单的。柏拉图不变的、永恒的存在不是一个任意的假设;它被体验为因善而产生的灵魂的爱欲魅力以及善的净化效果中的一种实在。理念领域是表达哲学家超验体验的象征符号之一。亚里士多德不仅意识到这一根源,而且能够参与这些经验。关于信仰问题,最好的一个阐述出现在他《论祈祷》(*On Prayer*)的片段之中,即在神秘—宗教的场合:“那些被传授神秘知识的人不要求用理解(*mathein*)掌握任何东西,但要求具有一定的内在体验(或激情,

pathein), 并被置于特殊的灵魂框架, 假设他们首先就有能力拥有这样一种灵魂框架。”^①通过信仰认识神不是一种对象被给出的认知行为, 而是灵魂认知的和精神的激情。在信仰的激情中, 存在的基础被体验到, 这意味着所有存在(包括内在形式)的基础都被体验到了。因此, 通过非物质的形式(像柏拉图的理念)象征存在的基础是正当的。存在可以在其内在一世界的表达中被体验, 或者通过灵魂在朝向基础敞开中的激情; 为了表达超验存在和内在存在的关系, 除了对得自我们内在存在体验的术语的类比使用, 我们别无他法。如果哲学家想在亚里士多德对存在的解释中说明存在的整个结构——也就是说明内在存在和先验存在——他没有多少选择。以某种方式, 他必须做亚里士多德指控柏拉图所做的事情, 也就是说, 他必须“复制”存在。因此, 就复制的问题而言, 亚里士多德对理念的批评是无意义的。然而, 当它抨击柏拉图在其内在存在的解释中纯理论地使用超验存在时, 它则不是无意义的。如我们刚才表明的, 超验存在与内在存在之间的关系只能通过类比得到象征。柏拉图和亚里士多德都没有穿透形而上学思考这一问题, 大致令人满意的方案只能在托马斯的存在类比中找到。确实, 柏拉图将超验存在实体化为一个数据, 仿佛它是在内在一世界的经验中被给予的; 他视绝对的存在为属, 各种内在存在是种。亚里士多德正确地批评了柏拉图思考中的这个部分; 在消除这种困惑的过程中, 他洞彻了自己的本体论。然而, 为了这一卓越的成就, 他付出了巨大代价, 与其纯理论误用一起, 消除了经验形式的问题。

亚里士多德拒绝作为分离存在的理念, 但是他并没有否认理念领域的观念发源于其中的经验, 也没有抛弃已经通过自从赫拉克利特、巴门尼德和色诺芬尼以来的哲学家的经验变得可见的存在的秩序。后果很可能是被描述为理智稀释(thinning-out)的超验经验的奇妙转

^① Jaeger, *Aristotle*, 160.

变。柏拉图在神话的丰富性中表达的丰满经验在亚里士多德那里被缩小为作为首要推动者和“关于思想的思想”(noesis noeseos)的神观念。相应地,朝向善的爱被缩小为精神之爱(agapesis),即为了自身的认知行动中的乐趣。此外,整个灵魂不再是不朽的,而只是被亚里士多德称为积极的思维能力的一部分;消极的思维能力(包括记忆)会消亡。最后,灵魂上升到《会饮篇》的善景象所凭借的神秘的否定之路(via negative)被稀释为向由逻辑推理而来的美德和理论生活(bios theoretikos)的上升。^①

我一直使这个问题的分析尽可能接近它在亚里士多德文本中出现的形式。为了澄清某些后柏拉图的哲学思考问题,这是必要的,但它有一个不利之处。尽管存在于亚里士多德之中,仍然受其天赋限制的脱轨现象没有完全显现出来,无论在其本性上,还是在其后果上。既然脱轨已经成为柏拉图之后主要的哲学模式之一——如此显著以至于哲学史很大部分是其脱轨的历史——一个解释的注释将表明这一点。我在谈论符号的转变,这种转变是为了将哲学家的经验阐述为思考的话题。在柏拉图之后,这样的现象并不是第一次出现。实际上,《秩序与历史》第二卷第二章中对智者的研究是对巴门尼德的存在转变为内在论者的思考的分析。但是,与智者相对,柏拉图的著作有彻底改变脱轨的目的,有重新确立哲学家的存在秩序体验及其表达的象征表现的目的;柏拉图甚至走的更远,为了防止恢复智者的爱意见,他提出了一些概念对子,我们在这一卷(第三章第3节第1小节)已经研究过它们。如果故态复萌的现象仍然出现在柏拉图之后的一代身上,而且正好出现在他自己在学园中训练过的门徒的著作中,理由浮现出来,即它根源于哲学思考本身的结构之中,不能由“诡辩术”的标签来解释——因为亚

^① 关于作为“关于思想的思想”的首要推动者观念,参见*Metaphysics* XII, 9, 1074b;关于“精神之爱”,参见*Metaphysics* I, 980a;关于灵魂及其不朽部分的观念,参见*De Anima* III, 5;关于理论生活(bios theoretikos),参见*Politics* VII, 2, 1324a。

里士多德和斯彪西波都不是智者，我们不愿将这个标签应用到阿那克萨戈拉和德谟克利特这一级别的思想家身上，尽管他们忙于巴门尼德存在的话题转变。

332 关于这个问题，原则上没有多少可说的，因为它本身很简单。存在的跳跃将超越世界的存在辨别为所有存在之源，并相应地将内在性加在“世界”上面。因为超验经验只能通过感觉经验世界中具有原始功能的语言来表达，所以提及超验经验的终点的符号（包括概念和命题）必须类比地来理解，不管它们是神话的符号、启示的符号还是哲学的符号。当符号从其经验背景中被抽离出来，并且就像涉及感觉经验数据的概念一样地对待时，脱轨就出现了。谬论的结构实际上很简单，人只能对一个假定的哲学家说：别做它！如果仍然犯了错，甚至亚里士多德也犯了错，人们不会在理智的弱点而会在激情的意志中寻找其根源，并且如此彻底地将注意力集中在某个特定的问题上，以至于存在秩序更广泛的范围消失在视野之外。因此，当历史哲学家遇到这种类型的脱轨，他会对个别思想家陷入的迷人问题不太感兴趣（因为在哲学层次它们是“非一问题”），而对促成这一错误的充满激情的经验更感兴趣。因为我们在接下来的几卷会处理这种性质的“问题”，现在这一卷勾勒出一些以假哲学辩论的形式被处理的世界—历史的冲突足矣。在亚里士多德对柏拉图分离理念的疑虑中，我们已经提及冲突之一。根据哲学家对秩序的超验来源、内在存在中的秩序或科学中反映的秩序的注意，本质可以在分离的存在中找到，或者被嵌入现实，或者体现在科学概念中。相应地，一个人可以提出将本质放在物先（ante rem）、物中（in re）或物后（post rem）的“哲学”；理想主义者、现实主义者和唯名论者可以持续将彼此的立场批评得体无完肤。随着将哲学范畴被引入基督教神学，冲突的丰富源泉开启了。当自然与人的范畴被应用于化身的神秘，在451年加尔西顿的定义中找到一种充分的哲学表达之前，基督学的辩论盛行了好几个

世纪。当形式和实质的范畴被应用于圣餐礼的神秘时，超验化学的新问题在天主教和新教之间关于圣餐的变体的斗争中爆发。天主的知识（*scientia dei*）包括上帝对人永恒命运的预知，当它被内在化为人对其命运的预知时，这就为分离的当选教会打下了基础，现今它们已沦落为那些社交上合得来的家庭的公众俱乐部。当基督教通过恩典的超自然完善的观念被内在化为历史上的人通过个人行为 and 集体的人类行为的完善的观念时，现代灵知的大众教义就得以打下基础。 333

尽管这种类型的冲突只能在作为一种符号形式的哲学开始存在之后出现，尽管辩论通过哲学范畴展开，带着探索论据合法性的意图进入辩论显然无意义。如果秩序与历史的研究采取哲学史的形式，或者更具体地采取政治哲学史的形式，只是因为哲学产生以后西方关于秩序的讨论都是以哲学形式展开，那么它在跟随哲学的脱轨的过程中本身也会脱轨。多种秩序“哲学”不必从表面价值来看，而必须从两个方面进行批判考察，一方面是使用的符号是否保留了表达秩序超验根源的符号的原初含义，另一方面是它们是否被用作与柏拉图对神的尺度的爱大为不同的目的的思考主题。

二、《政治学》的文学结构

在关于亚里士多德深奥难懂的作品文学结构所呈现的问题上，前面的思考将指导我们确定立场。为出版而写的早期著作已经佚失。研究亚里士多德政治科学现存的主要资料来源是《政治学》和《尼各马可伦理学》。这些著作并不具有标题所显示的关于论题的系统著作的形式，而是作为口头教学基础的谈论的集合，即谈话或探究的集合。尽管集合的各个谈话的日期不能被准确地断定，我们知道它们属于亚里士多德生活的不同时期。一些（至少在产生上）可以回溯到他仍在学园的时候，其他无疑属于晚年。因此，谈论分布在三十多年间，它们的

334 内容反映了亚里士多德哲学注意力的转变。哲学家的超验经验决定问题选择的谈话术语早期的哲学动机；内在形式的结构成为最主要兴趣的谈话属于后来的时期。

然而，谨慎是必要的。动机的日期不是著作各部分年表的确切向导。尽管我们可以肯定存在于广泛经验材料基础上的谈话属于后来的时期（例如《政治学》第四卷、第五卷和第六卷），但是我们不能总是确定地将其他谈话归于较早的时期。对内在形式关注的增强是亚里士多德范围的一个例外，它并没有取代早期的哲学刺激。我们必须始终意识到一种可能性，即因其问题本性属于较早组别的逻各斯——在产生上回溯到早期阶段——在后来的岁月里被修订，而没有流露出兴趣转移的痕迹。如我们表明的，亚里士多德对书面思想的系统统一性不感兴趣；他对问题的完整感兴趣。当不同的探究导致冲突的结果，他就让结果相冲突；冲突的想法被温和地并列记录下来。这种冲突最著名的例子出现在《形而上学》第十二卷，提出作为首要推动者和关于思想的思想的一神论的神的观念的谈话被另一谈话打断。后一谈话在文风和说明上与作品其余部分不同，其中亚里士多德提出了47个神圣的首要推动者的观念，每一个都根据尤得塞斯的新天文学支配一种不可化约的运动。因此，在教义层次，我们发现同一本书中前有一神论神学，后有多神论神学；亚里士多德既没有表示出为了后一种观念放弃前一种观念的意图，也没有表现出将两种观念置于一个更高的系统建构之下的意图。

在试图建立一个没有矛盾的哲学大厦的意义上，亚里士多德不是一个系统的思想家。实际上，体系（systema）一词在他的作品中没有作为专业术语出现。缺乏系统意识也许是为什么亚里士多德深奥难懂的作品甚至在他死后几个世纪在自己学园里的影响都如此之小的原因；当他活着的词语不再使他的演讲笔记具有生机，它们显然变成了死的字母。在公元前1世纪逍遥学派的第十一位领袖人物安德罗尼柯出版著

作之前,深奥的亚里士多德的效力没有开始。与出版一起开始了学园中的评注性著作,在阿弗罗狄西亚的亚历山大的评注中达到顶点,直到2世纪末。从亚历山大以后,亚里士多德研究成为所有学校系统哲学思考的基础,这个传统通过阿拉伯人继续进入西方经院哲学。系统的亚里士多德观念在评注传统中发展,它至今一直是批判地理解亚里士多德作品的严重障碍——无论成见采取坚称亚里士多德的作品无论如何必定有一个系统秩序的形式,还是采取对最后将自己从依赖柏拉图中摆脱出来的后期“真实的”亚里士多德的信念。

在我们当前关注的《政治学》的情形中,形势因为对亚里士多德术语年代错误的解释和翻译而进一步复杂化。《政治学》至少由三个明显可辨的文学层组成。第二卷审视和批评了前辈们关于最好城邦这一论题的看法,它显然是关于这个主题的早期研究的导论性著作。第三卷、第七卷和第八卷包含最好城邦本身的研究。在现在的第三卷和第七卷之间被插入对在既定条件下可以实现的相对最好的政制和革命的原因以及避免革命的手段的广泛研究。然而,一些人倾向于认为关于相对最好的构造的第四卷和第六卷是一起的,关于革命的第五卷置于第四卷和第六卷组成的原初谈论中的进一步的插入性文段。无论如何,一致意见是,从第四卷到第六卷是后期的研究。最后,现在的第一卷很可能是最晚的部分,它被当作其他册的前缀加入,在整个序列的谈论被合成为现在的形式时被加在前面。

如我们表明的,在这个情形中关于著作的“系统”秩序的通常讨论被含糊的翻译弄复杂了。作为第三卷、第七卷和第八卷之论题的“最好城邦”在我们的现代译本中被译为“理想国家”。关于这两个术语,这种翻译是具有年代错误性质的。亚里士多德处理的不是“国家”,而是“城邦”;我们会称为国家(即在领土内在政治上组织起来的人民)的东西被这一研究明确排除在外。此外,亚里士多德没有比柏拉图更多地处理“理想”。这个词在希腊语中没有出现,其含义在16世纪前没有

336 完全成形。在亚里士多德的语境中，“最好”不只拥有一种含义。它可以意指“最强大的”、“最健康的”、“最稳定的”、“作为实现沉思生活的环境最适合的”、“最充分地将不能实现好生活的人置于控制之中的”、（在历史动力学方面）“城邦的成熟”或“城邦本质实现中的高点”。这些含义与“理想”都没有关系。“最好的”是实现等级上假定的最高点；不只是在一个等级中，而是在多个等级中。当“理想”追求者发现亚里士多德在《政治学》中至少有三个“理想”，他会失望不已：（1）道德高尚者的君主政治；（2）将统治地位的美德和公民服从结合在一起的一小群人的贵族政治；（3）中产阶级的政体。误译严重影响了对作品的理解。历史学家推测亚里士多德从“理想主义的”青年时代发展到“实在论的”壮年，假设壮年的“实在论”代表已经克服早期“理想主义”的“真实的”亚里士多德，认为“理想主义”和“实在论”是按年月顺序排列的相继上不同的“系统”阶段，假设通过“恢复”著作的原初序列《政治学》的失序状态可以转化为秩序（因此我们得出第一卷、第二卷、第三卷、第四卷、第七卷、第八卷、第四卷、第六卷、第五卷这样的顺序），等等。

整个推测的建筑在我们看来似乎不可接受。诚然，我们可以在年月顺序的连续上区分出两个阶段。但是，它们并没有显露出从“理想主义”到“实在论”的“系统”发展。早先的谈论从神秘主义者—哲学家的经验得到滋养。一旦柏拉图—苏格拉底的灵魂秩序与城邦秩序被创造和阐明，结果可以作为学说来传播。我们现在知道什么是“最好的”，这种知识可以设想“准绳”或“标准”的形式，即亚里士多德的“词项”（*horoi*）。通过我们在前面部分描述的知识化过程，这些标准来自柏拉图的标准。亚里士多德知道理论生活（*bios theoretikos*）是“最好的”，所以城邦是“最好的”，其中可以实现理论生活的幸福。城邦幸福（*eudaimon*）与人的幸福（*Eudainlonia*）一致。通过标准，亚里士多德的政治学与柏拉图的政治学连在一起，这种连接从未破裂。然而，柏拉

图的问题得到修改。对于柏拉图而言,形式是超验的,他的问题是理念通过哲学家及其圈子的心灵在历史现实中的化身的问题。对于亚里士多德而言,形式内在于现实之中,城邦的本质以与动物或蔬菜的本质一样的方式内在于现实之中;然而,政治生存同动物或蔬菜的生存区别开来,因为理性的人类行为是实现城邦本质中的一个因素。城邦不仅仅发展,在物质条件和人的条件所设置的限度内,人可以为一种或多或少完美的实现做出贡献。因此,对标准的了解将是政治实践的帮助,政治科学(*architektonike politike*或*episteme politike*,《尼各马可伦理学》,自1094a 27往后)可以发展为“立法者”的一组实践知识。亚里士多德成为立法者的老师——这是《法篇》中雅典陌生人所预示的一种功能。从好城邦的建立者柏拉图,中经传播殖民地建立者所能承受的尽可能多的神秘知识的雅典陌生人,到设计标准并设置不同物质条件下它们最大化实现手段的亚里士多德,其间有一种发展的延续性。确定无疑的一点是这种发展在亚里士多德写《政治学》最早的部分时已经完成。甚至在早期的谈论中,城邦是一种内在一世界的实体,政治科学是城邦本质最大化实现的艺术。后来的谈论并没有与早先的立场断裂,它们只是大大地充实了对立法者必须在其中运作的典型物质状况以及在不利环境下接近实现本质的手段审视。

《政治学》中收集的多个谈话都在相同的“系统”层次。通过重新安排它们的顺序或者太多地注意它们的时间从中提取新的含义是无用的。它们现存的顺序由亚里士多德自己决定,他在《尼各马可伦理学》结束的段落中对顺序给出了自己的理由:“首先,我们会试着回顾研究这一主题的前辈们已经说过的东西。然后,在我们构造收集的基础上,我们将考虑保护城邦及其构造的东西是什么,破坏城邦及其构造的又是什么,一些构造管理良好、其他构造管理不善的原因是什么。研究完这些问题,我们将能够更好地理解什么是最好的构造,每种构造如何规范,它需要什么法律和风俗。”这个计划粗略描述了《政治学》从第二

卷到第八卷的实际安排。当然，对亚里士多德顺序的认可并没有消除作品不同部分之间的冲突。对《政治学》的理解不能具有在文本本身找到一个封闭的理论体系的任务。不同的理论意图一直没有达成一致，这个事实必须得到承认。然而，如它们所保存的那样，谈话都是亚里士多德写的，产生于他哲学思考灵魂的统一之中。因此，尝试去推测《政治学》学理上的内容并探究找到存在于简明且有时片段的文本之外的思想中心的可能性，这是正当的。

三、时代意识

柏拉图政治学的重要经验是时代意识。人的神话时代将要结束，哲学家的新时代（宙斯之子的时代）以苏格拉底和柏拉图开始。这种经验在《高尔吉亚篇》、《国家篇》和《斐德罗篇》的神话以及《政治家篇》、《蒂迈欧篇》和《克里底亚篇》的神话中找到表达，它在《法篇》中达到历史循环理论的教义层次。这种时代意识也存在于亚里士多德的论述之中，但是这种经验经历了重大修改。柏拉图将自己体验为新时代的开创者和国王统治者；他的发展可以从《国家篇》的不安到《法篇》来追溯，前者领悟到精神基础会涌入历史现实并彻底改变希腊，在《法篇》中，对新领域的期待被改变为城邦的两个宇宙符号，一个是著作的主题，一个是著作本身的形式。在亚里士多德身上，经验已经具体化：他了解这个时代，他知道柏拉图标志着这个时代。时代已经成为一个历史事实，其性质可以被识别为精神历史中的一个切口。在亚里士多德看来，与柏拉图一起开始的不是一个重生城邦的新时代（因为政治事件明显地表明城邦难逃厄运），而是世界新的精神永世。柏拉图对时代的判断得到确认，但是他的工作并没有因在实用政治中未将精神和权力联结起来而无效。柏拉图在《高尔吉亚篇》中声称的权威转移已经成为历史现实。城邦可能衰

退，地位渐颓以至消失，但是世界将在由柏拉图决定其意义的运动中继续。

在亚里士多德的时代意识中，希腊通过柏拉图在世界场景中获得精神级别。作为一种精神力量，它现在可以与较老的东方文明相提并论。希腊和东方的和解已经发生，在时间上先于希腊化时期的实际扩张。《论哲学》写于柏拉图死后不久，其中亚里士多德提及，琐罗亚斯德生活于柏拉图死之前六千年。这个数字并不是打算给出历史上的确切信息；它只是想作为宇宙戏剧中的象征数字在琐罗亚斯德和柏拉图之间建立联系。根据伊朗人的大循环神话，善神（Ormuzd）和恶神（Ahriman）各自统治世界三千年；他们的交替统治之后跟着善恶两种力量斗争的时期，在好原则的胜利中结束；整个循环延续了九千年，或在神话的另一个变体中延续了一万二千年。片断的来源并没有揭露出在世界戏剧中亚里士多德给琐罗亚斯德或柏拉图分配了什么确切的功能；我们所知道的显然是他认为他们是世界上为善的胜利而斗争的重要人物，他认可这次斗争中伊朗的时代观念，这些时代被成倍的三千年隔开。^①

尽管我们对在宇宙戏剧中分给柏拉图的角色没有确切了解，文学环境至少提供了一些暗示。关于亚里士多德对柏拉图作为精神向导的看法，一个珍贵的文件是他的《圣坛挽歌》（*Atlar Elegy*），其中他说老师是

那个法律甚至不允许坏人们赞美一下的人。

他以自己的人生，以及自己的言辞技巧，

作为世人中仅有的一个，或者是第一个，揭示了

一个人如何能够同时变得善而幸福。

现在已没有人能再次得到这些东西了。

^① 关于片段的归属及其含义，参见Jaeger, *Aristotle*, 自第131页往后。

简短的几行将善与幸福的同一定义为柏拉图原则的核心；最后一行表达了亚里士多德对柏拉图与普通入之间等级差异的感触。^①此外，我们知道，学园的圈子意识到，甚至在柏拉图在世的时候，柏拉图
340 的二元论形而上学与伊朗末世论之间有一种内在的紧密关系。在他晚年，柏拉图自己倾向于使自己的神学适应伊朗的符号，这非常有可能。在《法篇》(896E)中，我们发现有着著名的一段：

雅典陌生人：因为灵魂指示和占据所有运动的事物，不管它们怎么动，难道我们不能说她也指示天吗？

克利尼亚：当然。

雅典陌生人：一个灵魂还是多个灵魂？不止一个——我替你回答，无论如何我们不能假设少于两个——一个是善的创始者，一个是恶的创始者。

这个段落是否意味着柏拉图真的想采纳两个世界灵魂的象征符号作为自身笃信的充分表达，这一点必定是可疑的；陈述是非结论性的，但是它表明他没有认真对待这一观念。

通过与伊朗观念的关联来提高柏拉图哲学的声望，柏拉图圈子中这一普遍趋势得到《亚西比德前篇》(*Alcibiades I*)的验证。在这个假柏拉图的对话中，苏格拉底描述了波斯王子的教育。在十四岁的时候，年轻的王子被交给四个导师。四个教育者从波斯最优秀的人中选择的。第一个是最智慧的，第二个是最正义的，第三个是最节制的，第四个是最勇敢的。第一个最智慧的在琐罗亚斯德的智慧(在神的崇拜)中指导学生，教他国王职位的义务，最正义的人教他讲真话，最节制的人教他

^① 关于《圣坛挽歌》(*Atlar Elegy*)的归属及其翻译，参见Jaeger, *Aristotle*, 自第106页往后。

克服激情、控制自己以便成为主人而不是奴隶，第四个导师训练他勇敢无畏（《亚西比德前篇》，121—122）。从这一语境，人们显然将波斯树立成一个模范文明，无论在物质上还是文化上，在希腊只达到渴望和理智表达阶段的理念在社会上得到实现。特别的是，柏拉图智慧在波斯是一个古老的传统，在王子的教育中得到实践。^①

在柏拉图那里，时代意识是一种当下的经验，在神话的创造中表达自身。对于年轻一代，时代已经进入宏观视野，可以作为论题来讨论。此外，通过眼界的扩大和对东方知识的吸收，时代意识将自己从希腊的政治危机中解脱出来。我们在柏拉图身上发现的历史循环神话和雅典民主的具体腐化之间的紧密联系让路于对一般历史循环的抽象思考。在《论问题》（*Problemata*）第十七卷第三章中，与柏拉图对城邦命运充满激情的悲哀相比，亚里士多德以一种少有的不带感情的方式思考了循环问题的形式方面。亚里士多德探究了“先于”和“后于”术语的含义。我们是否真的应该说特洛伊战争的一代人先于我们存在，那些生活得更早的一代先于特洛伊，如此以至无限？如总是的那样，亚里士多德拒绝无限期回归的观念。宇宙有开端、中间和结尾。当我们接近结尾，我们实际上接近下一阶段的开始。我们越晚，就越接近开端；因此，如果特洛伊处于我们接近的阶段的开端，我们可能“先于”特洛伊。起源和过程是易朽事物的特征，这个过程可能隶属于一种永恒重现的法则，类似于天体永恒的循环运动。假设相同的个人在数的同一性中重现是愚蠢的，但是，整个物种有一个重现结构的过程，这一理论是可接受的。如果我们假设人类生活是物种的循环，那么“先于”和“后

341

^① 关于学园中东方知识的注入，参见Jaeger, *Aristotle*, 自第131页往后。考虑到缺乏直接的来源，回想波斯作为柏拉图意义上的哲学王的领域的观念已有几个世纪之久是有价值的。当529年东罗马帝国皇帝查士丁尼关闭雅典的异教徒学校，许多学者迁往波斯，期望在哲学王的领域中找到一个更为舒适的环境。大多数人在验证了现实之后回到雅典。关于这种迁出与后来巴格达新柏拉图主义学派的成熟之间的可能关联，参见Walter Scott, *Hermetica* (Oxford, 1924), 第一卷第103—104页。

于”的问题就会消失，因为循环既没有开端也没有结尾。

问题的形式化在这一段中被推得有点远。循环的符号在严格的几何学意义上被理解，以至于实际上通过更接近开端“我们不可能‘先于’住在特洛伊时代的人，他们也不可能‘先于’我们”。然而，如果循环本身拥有一个可理解的发展、成熟和衰败的结构，物种循环的重现仍然使得有意义地谈论较早的和较晚的成为可能。如我们不久会看到的，关于循环的抽象思考必须是从亚里士多德关于这一问题的其他声明来看合格的。毕竟，柏拉图不仅仅是循环中的一个事件，而是标志着一个结构的顶点。然而，循环问题现在已经找到其抽象陈述；这种陈述变得具有历史有效性，持续地渗入西方的思考，通过阿拉伯的中介进入中世纪，进入现在。特别的是，我们应该注意到，通过抽象陈述，这个问题被声称与大灾难理论脱离关系（尽管在亚里士多德的其他语境中大灾难反复出现），循环被理解为一种可能会在人类物种的生活中反复出现的时间上的结构模式。

柏拉图标志着历史循环上的一个时代。客观化有着附加的后果，深刻影响着亚里士多德关于政治事务的思想。柏拉图全神贯注于城邦的危机，他亲眼目睹雅典的衰退，不仅如此，他在《高尔吉亚篇》中给雅典判了死刑。世界将死。对于亚里士多德一代，日常事件证实了这一判断。然后，希腊的困境已经变得不那么吸引人，因为一个新的因素进入场景，它可能在重要性上超过雅典的苦难；问题的均衡彻底改变了，因为柏拉图曾经生活过。希腊的秩序在瓦解，但是，当文明垂死的时候，它可能会把人类潜能（例如柏拉图的潜能）释放出来。危机不是绝对的终点。社会中的不同部分发展不同，尽管灾难会击败它们中的某一部分，但是其他部分可能发展成新的开端。柏拉图仍然把社会设想为一个政治、教育和宗教制度紧密融合的单位。在柏拉图之后开始了政治、宗教和智力生活领域的明确分化。当这种分化过程开始，人们当然会谈及文明的危机或解体；但是危机集中在某些部分（例如政治部

分),而其他部分(像宗教部分)展示出指向未来的生活。在这样的时期,我们会发现令人困惑的政治对抗,它们起源于对总体现象的片面观点的教条化。对于柏拉图而言,雅典的政客是希腊政治自由的掘墓人,他们扼杀了可能复兴希腊的精神生活。对于雅典的政客而言,苏格拉底学派撤出政治生活的趋势和对年轻人的影响似乎是政治秩序的破坏。这种态度并不限于像狄摩西尼这样的民族主义者,值得敬重的老伊索克拉底是一个保守的传统主义者,他也持有这样的态度。在一个瓦解的社会里,活着的人不会把不同地位之间的相互作用看做走命中注定路线的整个过程的一部分,而是把它分为独立的原因,这很可能不可避免。当然,最好的人撤出政治(这个时期的一种典型特征)无疑会加重危机,因为最坏的成分有自己的领域。同样毫无疑问的是,推动行为可疑的人物大量进入统治地位,使得政治环境不适合有点自尊的有教养的人居住。

343

在这种文明痛苦的苦难之外,存在着无法逃避的社会分裂。当分裂被承认为超出任何人行为范围之外的事实,思考的精神状态将完全改变。在柏拉图的作品中,我们感受到一种忧郁的紧张,这种紧张来自他想要实现不可能之事并恢复精神与权力之纽带的神权政治的愿望。在亚里士多德那里,我们感受到一种冷静和沉着,这种冷静和沉着来自他已经“放弃”这一事实,如果我们可以激烈地表达它的话。他可以认可城邦是希腊文明生存的充分形式,他可以不带感情地审视在他158种构造研究的巨大集合中的种类,他可以设计标准,为治疗不健康的情形提出治疗的建议;但是,他并不梦想建立一个精神革新的、民族的希腊帝国;希腊所经历的这种统一产生于马其顿的征服,在他的头上实施,显然他并不感兴趣;只有亚历山大对亚洲的征服导致了一些焦虑,因为他不赞成他先前的学生倾向于像对待希腊一样对待亚洲人,并培育两种文明的联合。他的生活不再以政治为中心,而是以星宗教和理论生活为中心;他的灵魂被精神和理智新生命的伟大强烈吸引;他的作品

在存在领域变化，并将它们带入皇帝的心中。对于这个人而言，危机的重点不再是雅典的苦难；它们在于始于柏拉图的新生活。一个时代被标出，但是它具有一个理智(nous)新高潮的特征。

344 现在，我们可以更好地理解柏拉图和琐罗亚斯德的和解对于亚里士多德所具有的意义。人类物种有着结构明确的循环，但是，我们不必在特定文明的政治发展和衰退中寻找这种结构的法则。循环的结构可能有着更大的跨度，以至于一个高潮可能在伊朗，另一个高潮可能在希腊。人类精神史上的而不是政治领域的事件标识出时代——尽管政体可能有其发展与衰退的小循环。因此，在亚里士多德特别提及循环问题的五六个场合中，他提及科学或哲学见解的发现和再发现，我们对此并不惊奇。例如，在《天象论》(*Meteorologica*) (第一卷第三章)中，当谈及乙醚理论时，他表示这个观点并不新颖，而是可以在神话传统中找到的；然后，他继续说：“因为科学发现在人身上不只出现一次、两次或少数几次，而是无限次地反复出现。”在《形而上学》第十二卷(1074b)中，他谈及天体的神性，并提及遥远时代的神话，它们也假设这些实体是神。然而，在这个场合，他更深地进入神话问题。除了假设天的神性，神话也告诉我们神拥有人或动物的形式，它进入关于它们能力和行动的拟人化细节。传统的这部分“后来被加入神话形式，着眼于大众的劝说及其法律和功利的权宜”。如果抛弃附加的东西，“第一实质是神”这一想法将作为一道充满灵感的话语出现，将我们引向思考：“尽管可能每一种艺术和每一种科学经常得到尽可能远的发展，然后又消亡，这些观点，却与其他观点一起，像古代珍宝的遗迹一样直到现在都得到保护。”人们无需把这一段推得太远，然而，它似乎包含一个命题，见解可能受到神的激发，然后因为政治的和功利的权宜之计被埋藏在历史过程之中。如果我们用他的话来理解亚里士多德，文明有一个由神激发的见解的核心，它在统治大众的必要性压力下衰退，当哲学家将自己从政治负累中解脱出来时，它可以得到恢复。衰退的原因必

须在文明的政治部分中寻找。

最后,让我们考虑在《政治学》第十二卷第十章(自1329a40往后)中循环问题的出现。亚里士多德谈及拥有一个在世袭等级制度或阶级中组织起来的社会之可欲性,将统治的勇士同农夫分离开来。他显然提及柏拉图,并认为这不是最近的发现,从无法追忆的时间开始,埃及就是根据这个计划被组织的。以我们从其他语境已经了解的一个表述,他继续说,这样的手段“在时代进程中再三地或者无数次地被发现”。

345

“必要性”可能被假设为是需要本身教导的,无论何时它使自己被感受到,而装饰和丰富生活的事物逐渐成长,这一普遍规则对于构造也适用(1329b24—31)。埃及是一个古老的国度,我们应该利用古代人已经做出的发现,传递给迄今被忽略的论题(1329b31—35)。在这种情形中,亚里士多德处理的不是由神而是由必要性激发的见解。社会秩序必要性的见解也需要再发现。因为被激发的见解会通过政治权宜的过度增长而丢失,所以必要性在政治文明的历史中会因为提炼和华丽的过度增长而变得模糊。此外,在这些思考中,我们感觉到一种针对柏拉图的批评的潜在倾向。暗示似乎是《国家篇》中秩序必要性的重现发现十分值得表扬,但是在这个情形中,不去重新发现而是利用埃及手头已经准备就绪的见解,利用我们已经掌握的知识作为起点,继续研究还未充分探究的问题,这可能更简单——如亚里士多德自己做的那样。这些弦外之音得到《政治学》第二卷第五章(1264a1—5)的确认,在那里论据被倒着用。在这部分,亚里士多德批评柏拉图《国家篇》上层阶级中对妇女和财产的共享的建议不切实际。否定这一观念的动机之一是其新奇性。我们不应该忽视人类的经验,如果这样的方案有任何好处,它们不可能长时间都未被发现。“因为,几乎所有事物都已经被发现;尽管不是所有已经被发现的事物都已经被合适地收集和盘点,也不是所有被了解的事物都已经被付诸实践。”

循环理论是亚里士多德知识理论的基础部分。物种的历史循环

346 着前进,循环的重复已经创造出某种像是物种权威记忆的东西。不管它们是宗教的还是属于秩序必要性的类别,所有伟大的见解都已经获得。神话(其中保存着先前发现的遗迹)清单和长寿文明(其中先前的发现仍然体现在制度之中)的研究能够有助于重新发现。另一方面,先前发现的任何踪迹的完全缺乏将是反对新近提出的观念的价值的强有力证据。在知识理论中的循环的这种功能中,我们又一次识别出理智稀释过程的独特风格,它与柏拉图经验的丰满形成对比。柏拉图已经通过循环神话鉴别得自无意识的见解为真,向宇宙的灵魂中心下降使我们确信神话的真实性。对于亚里士多德,循环神话已成为一种教义,作为真理源泉的无意识被可以通过历史研究来恢复的物种记忆取代。柏拉图不可客观化的无意识现在通过历史的无限被延展开去,内容在其历史的客观化的无限序列中被耗尽。只有在罕见的场合,我们才在亚里士多德身上发现一个评论,这个评论表明他意识到历史材料并不泄露自身的真理,它们反过来需要通过思想家灵魂的同意来鉴别。例如,《形而上学》第十二卷第八章(谈及主要的神时)以这样一句话结尾:“我们的祖先和最早的前辈的观点对我们只有这么清楚[或可理解],这可能意味着与哲学家见解不符的那些神话的部分是不清楚的。”

让我们以来自哲学家晚年的一封信中的一句话收尾:“我越是独自的、单独的,我就越是爱神话。”这句话让人想起《形而上学》中的一句评论:“爱神话的人在一定意义上是爱智慧的人。”(982b18—20)老的爱智者,独自与神话的奇迹——那是真理在其中被发现、丧失和恢复的时间无限性的崇高表示。

第八章

科学与沉思

一、政治科学的范围

精神创始人的愿望赋予柏拉图的政治以神权政治的紧凑性。在亚里士多德沉思的眼中，柏拉图创造意志的产物会土崩瓦解，片断成为独立的话题。亚里士多德对柏拉图在《法篇》中提出的城邦大小的批判可以充当解体的一个例子。 347

亚里士多德的观点是，对于一个秩序良好的城邦，5000个公民数目太大。如果这么多闲散的人作为统治阶级被支持，城邦必须有一个与巴比伦一样大的领土（《政治学》1265a10—18）。确定无疑的一点是，亚里士多德给出的数是5000，而柏拉图给出的数是5040。柏拉图之所以选择5040这个数，是因为其宇宙论关系，它不能被改为5039或5041而不破坏数字象征手法的音乐和其黄道带的含义。然而，那正是亚里士多德所做的。他破坏了柏拉图与宇宙数字的游戏，他剥除数字的象征意义，把它当作一个统计学意义上的人口数目。城邦的人口是“话题”，数字必须在其实践方面来考察；因此，一个人采取“整数”5000而不是象征手法上的确切数字5040，这是无关紧要的。尽管这样的转化非常能够理解，但是在心理上有点让人困惑。在柏拉图写《法篇》的几十年

间，亚里士多德是学园成员之一，他必定完全熟悉数字象征的问题。考虑到他对人口数的兴趣是实践上的——他为何沉溺于数的这种批评？

348 他必定知道这个数的意思是象征意义上的。我们对这个问题没有确定的答案，但是我们应该意识到，这种类型的批评在《政治学》中出现得如此频繁，以至于我们必须假设，在亚里士多德对柏拉图的尊敬中掺杂着一种克制的敌意，这种敌意在不可能是无心的误解中发泄出来。

符号的解体不必被理解为亚里士多德的失败，或缺乏在同一层次上继续柏拉图工作的能力。理念城邦起源于柏拉图在精神上复兴希腊的意愿。面对种种事件，固执地坚持柏拉图意愿的态度不会证明亚里士多德与老师同等，它可能是可笑的。如我们已经看到的，在柏拉图自己晚期的发展中，精神生活正处于脱离城邦的边缘；再往前一步就会将人引向人类普遍共同体的那幅图景中。亚里士多德的沉思生活是满足危机社会中实际的生活分化的可能方式之一。批评者只能提出亚里士多德是否在路上走得太远这个问题，他可能认为有征服欲的学生和同时代世界主义哲学家可以更好地理解时代的印记，更激进地按照见解行动。如果有什么能够表现亚里士多德作为政治思想家的特性的话，那就是他的保守主义，即他不愿脱离因为柏拉图已经成为热门话题的问题，并扩大它们的范围。在亚里士多德的作品中，我们没有发现他从新的沉思立场系统地对待政治；反而，我们发现沉思态度在各种各样的问题上发生作用，当它们在各种环境中呈现自身的时候。

作为这种犹豫的结果，亚里士多德从未达到对政治探究领域的明确定界。在其现存形式中，以《政治学》为标题的作品被构建为一种更为全面的对待“政治科学”的第二部分，后者还包括《尼各马可伦理学》的论题。在《尼各马可伦理学》中，亚里士多德开始把政治学定义为人类行为的科学（或艺术）。行为有目的，目的可能服从于更高的目的；因而无限倒退（*regressus ad infinitum*）会随之发生，除非假设有一种至善（*t'Agathon kai to ariston*）。探究至善和涉及在达到至善方面

的人类行为的科学是“主人技艺”(mastercraft),这种主人技艺是政治科学(1094a28)。它是一种统治科学,不仅在其等级全面性的意义上,而且在其实践意义上,它在城邦的经济体制中控制其他实践科学的位置。因为它规定城邦中应该修习哪一种其他科学,不同的公民阶级应该获得什么样的知识训练,应该学到什么程度。此外,这种管制权力扩展到受到最高尊重的技能,例如兵法、遗产管理和修辞学。因为这些理由,政治科学的目的(telos)是人的善。我们将关于人的善的科学叫做“政治科学”是正当的,因为——即使人的善与城邦的善一样,是幸福(Eudaimonia)——城邦的善(在目的更全面的意义上)更大、更完美;虽然获得并维持一个人的善比什么也没有好,但是为民族(ethnos)或城邦获得善更高尚、更神圣(1094b1—11)。在这个全面的政治科学的观念中,我们可以感觉到柏拉图的起源。社会中人的整个生活在善的等级中成为一个整体。人的善与城邦的善一样。有着可逆的、柏拉图式的形式的人类学原则被预先假定。当亚里士多德思考着为一个人实现善优于什么都没有(柏拉图的一人城邦),但是实现城邦的善更大、更神圣的时候,他间接提及《国家篇》。很清楚,这个计划是将《国家篇》的观念转变为一种系统组织的政治科学。

显然,这样一个方案不能在沉思态度中实施。《国家篇》中论题的紧密协调起源于柏拉图的精神意志。然而,当历史现实遇到沉思者的凝视时,它不受这种意志指挥。当亚里士多德转到环境的现实时,他必定认识到社会分化和崩溃的状态;在这个秩序一点也不好的领域,他将发现柏拉图的意志(及其产物——理念)只是其他现象中的一种。然而,因为他确实发现它是现实中的现象之一,这个计划不会没有意义。柏拉图的秩序见解已经成为现实的一部分,尽管现实拒绝体现柏拉图的理念,但是它不能逃脱被它判断的命运。理念已经成为一个标准。虽然对柏拉图标准的解释不能穷尽意在探究政治现实结构的政治科学,但是政治科学必须将这种解释作为一种更全面的探究的一部分加以容纳。

350 尽管亚里士多德的整个政治学没有执行这一计划，我们实际上发现这个计划作为整个著作的部分被实现，因为《政治学》第七章和第八章（翻译者所谓的理想国家）是对与《尼各马可伦理学》开头部分所概述的计划相一致的标准阐释。如果我们认可“《政治学》第七章和第八章是第二章和第三章的继续”这一论点，我们可以说《政治学》的这四卷与刚刚概述的计划性意图相符。因此，我们能够澄清它们作为亚里士多德政治学的一部分的系统位置，这种政治学将柏拉图理念的规范冲动转化为政治科学的标准。因此，这些标准成为划分、评价和在治疗学意义上影响政治现实中各种现象的工具。

但是，亚里士多德甚至没有详细说明这样一种修改的体系。这个计划位于《尼各马可伦理学》的开端。在计划中被认为是“政治的”科学实际上被亚里士多德自己细分为伦理学和政治学。我们必须探究一下原因，与计划相反，导致政治学缩小为在专门被称为《政治学》的专题著作中所收集的话题。

无论最终是否是政治科学的一种，亚里士多德的计划一开始很好。柏拉图确立的政治学中的人类学原则要求完美城邦的理念表达出（或政治科学提出的标准基于）人的本性。如果我们想有一种系统的政治科学，那么我们必须对人的本性有一个系统的了解。按照这些要求，《尼各马可伦理学》第一卷简短地概述了一种哲学人类学。为了确定（行为科学中）什么是至善，我们在追求人的真实本性。我们通常用 Eudaimonia（幸福）这个术语来命名至善。尽管我们可以假设在这一术语上取得的共识，但是对于“人的幸福确切地在哪里”这个问题绝对没有共识。三种主要观点彼此冲突。按一些人的说法，幸福可以在享乐和享受的生活中找到；按其他人的说法，幸福可以在政治生活中找到，其中通过性格卓越的实践找到享乐并获得荣誉；或者，幸福可以在沉思生活中找到。亚里士多德决定支持作为一种可以实现真正幸福的生活方式的沉思生活（bios theoretikos），并通过分析人类灵魂中的各种能力

351

来支持他的决定。

人的灵魂有一个非理性的部分和一个理性的部分，根据分类的偏好，人们可以把任何一个部分再细分为两个部分。因此，我们得出灵魂分为三个部分：植物的和有感觉的能力，这是人与动物所共有的；激情和欲望，这不是理性的，但是在教育过程中可以通过劝说使之服从理性；理性能力本身。如果具体的人类功能必须被理解为灵魂的一种活动（*energeia*），人（在实现他特有的卓越上）的合适功能可以更近一步被定义为灵魂服从理性原则的活动；或者，人的善是灵魂与自身卓越相一致的功能；或者，如果有多种卓越的话，就与它们中间最好的、最完美的（或最高的）卓越相一致（第一卷，第七章）。

最后一个限定条件被证明是必要的，因为实际上有各种各样的人的卓越。首先是伦理美德的领域。美德既不是灵魂的一种状态（像享乐），也不是一种能力；它是性格（*ethos*）的一种品质，这种品质通过教导和实践被反复灌输直至它成为一种习惯（*ethos*）。这些卓越被定义为在（我们的激情或享乐可能将我们引向的）过度与不足之间选择中道（*mesotes*）的习惯，如一个谨慎的人会根据理性选择它（第二卷，第五章和第六章）。例如，这样一种选择中道的习惯养成是正义、节制、勇敢、慷慨、庄严和好脾气。第二，在这些伦理美德之外是逻辑推理的美德，即科学知识、艺术或技能、审慎、智慧和理智。这些卓越使我们能够在第一原则的各个种类中获得思考，对共相和证明的真理（科学知识）的掌握来自于第一原则的知识和科学知识相结合的科目（智慧）、获得者的善的正当手段（审慎）。逻辑推理的美德在等级上高于伦理美德，通过实践逻辑推理的卓越，人可以上升到理论生活的真正幸福。

这个计划可以执行这么远，亚里士多德可以将它扩大为对成为《尼各马可伦理学》主体的各种美德卓越的详细分析。在这一点之外，

352

学的第一部分是《尼各马可伦理学》第一卷的哲学人类学。现在我们学到不同的东西。伦理美德是在人身上可欲求的，但它们不是自然的能力；它们必须通过有效性依赖于适宜的制度环境的过程在人身上反复灌输。它将是立法者创立合适的制度的艺术，在这个意义上，在公民身上产生某种性格，即使他们变得善并能够做出高尚行为，这是政治科学的主要目的（1099b28—32）。现在政治科学的含义被缩小为立法者的艺术，立法者必须知道何种制度安排会产生欲求的伦理卓越，何种不会产生。在这种含义的限制中，我们触及到将主题细分为《尼各马可伦理学》和《政治学》的理由。伦理学是卓越的科学，政治学是可能在公民之间产生卓越的制度手段的科学。

然而，这个重新定义不是最后一个。此外，亚里士多德在逻辑推理美德中分配给政治科学一个位置；可能产生伦理美德和逻辑推理美德之分类的科学，现在变成被分类的美德的一种。政治科学是与审慎一样的心理状态（*exis*）。审慎可能被理解成关于私人事务的美德，但是它也涉及城邦。关于城邦有两种审慎，第一种是（在建立宪法科学意义上的）立法科学，第二种涉及具有协商性质、审判性质和行政性质的特定行为。第二种通常被称为政治科学，尽管——如亚里士多德所评论的——这个名称属于两者（1141b23—28）。此外，审慎也包含家政管理（*oikonomia*）。除了私人事务中的审慎，我们可以从审慎的完全细分得出家政管理科学、立法科学和政治科学，其中政治科学又可以分为审判的和协商的（1141b28—34）。然而，这不是亚里士多德在《政治学》中最后使用的命名法。一方面，《政治学》根本不包含（刚才在狭义上定义的）政治科学，只包含立法科学。另一方面，它不限于立法科学，也包含关于家政管理的冗长谈论。撇开最后提到的这个经济方面的谈论，我们可以说最后出现于《政治学》中的政治科学是一种关于立法科学的审慎科学，其中混合着关于伦理学和哲学人类学问题的丰富思考。

我们始于政治学作为人类行为的一般科学的计划，并追溯了再定

义的过程。我们现在将追溯到第二个系列的困难，它们与第一系列的困难（产生于政治学作为审慎科学的性质的困难）紧密相连。狭义的立法学意义上的政治学试图教立法者如何创立在公民中间反复灌输伦理卓越的制度。暂时假设我们可以成功地发展出这样一种为了欲求的目的的手段科学，但是仍然有一个大的问题，即欲求的目的本身是否合法，我们是否应该投入一切努力去实现它。立法学的价值依赖于亚里士多德提出的审慎的伦理科学的有效性。如果有人挑战亚里士多德关于卓越命题的真假，那会如何？如果他提出一个在社会上实现的善的替代选项的目录，那会如何？例如，如果我们使上升的生活标准作为要实现的最高价值，支持这一目的实现的政府制度与《政治学》第七卷和第八卷提出的标准大相径庭。简而言之，亚里士多德得面对“那是你的想法！”这类著名的观点。

亚里士多德意识到这种观点。在《尼各马可伦理学》第二卷第三章和第四章中，他解释道，（一般行为科学意义上的）政治科学比论证科学的确切程度低。我们只能通过筛选观点才能达到审慎科学中的真理，当我们从一般规则进到具体情形的讨论时，我们必须谨慎。读者应该以造就了这些主张的相同精神接受这些主张，“因为，就事物性质所允许范围而论，在每一组事物中寻求精确性是有教养者的标志”——我们当代人应该认真对待的一个黄金规则，他们感到不快，因为政治科学不具有与物理学相同类型的准确性（1094b11—27）。此外，为了有区别地讨论伦理问题，一个人必须很好地熟悉它们；辩论者必须拥有全能的教育和相当多的生活和行为上的经验，因为这些经验是讨论的

354

必须拥有良好的习惯(1095b6)。

我们仍然没有处理不同的人欲求不同的事物是善这个问题。面对这个事实,我们(看起来如此)要么主张,每个人欲求对他而言表现为善的东西是善的,结果是我们只拥有表面的善,要么主张有一种真正的善,但是选择错误的人并不是真正想要他们欲求的东西。亚里士多德将在真正意义上被欲求的东西定义为善,同时允许每个人都想要对他而言显得善的东西,以此来解决问题。他区分了“真正的”善和“现象的”善,所有善都是外表的善,只有真实愿望所欲求的现象的善才是真正的善。善的真实与愿望的真实不可分离,因此,关于善的批判讨论只能由能够按照真理进行欲求的人才能开展。亚里士多德称这样的人是 *spoudaios*。译者把这个术语译为“好人”。说“严肃的或重要的人”可能更准确,或者,为了使他与不适合伦理辩论的“年轻人”相对,一个人可以称 *spoudaios* 是“成熟的人”,或“已经获得充分的人的地位的人”。与其他人不同,这样一个成熟的人通过在每一组事物中看到真理,仿佛它是它们的准则和尺度 (*kanon kai metron*) (1113a29—35)。

亚里士多德的这些思考可能是对伦理和政治的认识论做出的最重要的贡献。我们记得柏拉图神话之真理 (*aletheia*) 的问题。向善愿望的紧凑组合之真理,以沉思态度来看,是与神话之真理相一致的问题。此外,在前面对循环理论的分析中,我们已经看到,在周期性循环的无限时间中的物种记忆取代了柏拉图的无意识,通过回忆从无意识得出神话。亚里士多德的思考在观念史上无比重要,因为我们可以在这—行为中观察到审慎科学之真如何从神话之真中出现。关于行动中的真理的辩论既不是一种没有证据的徒劳表达,也不是抽象的“价值”的直觉。它是对历史社会上真实存在的卓越的批判分析。审慎科学可以按照逻各斯制定行动原则(例如中道),因为它发现嵌入人的习惯的行动逻辑。社会中习惯形成和行为的现实有着审慎的结构,审慎科学可以发展为对现实中逻各斯的阐述。随后,从这一基本见解得出推论。卓越的分

析只能由了解分析材料的人来进行,只有一个人拥有卓越,他才能了解卓越。此外,其结构只能由能够凭其拥有的卓越来证明它们的人来理解为真,即由成熟的人——或者至少由在性格塑造上足够进步以至于能够理解问题的人来做。结果是,如果我们调整一个著名的表述来说,那就是,伦理学是成熟的人的科学,是由成熟的人所从建立的科学,是为了成熟的人而产生的科学。它只能在高度文明的社会中作为其自我解释而出现;更准确地说,在培育和辩论卓越的文明社会的那一阶层。在这样一种社会环境,美德的分析意识可以成熟,这种意识反过来又可以成为年轻人教育中的一个重要因素。

审慎科学与实现卓越的社会紧密联系提出了许多问题。它们原则上也是出现在柏拉图灵魂神话场合中的问题;但是,在亚里士多德沉思的中介中,它们经历了转变。柏拉图可以提出好的政制,他可以在自己的灵魂和朋友们的灵魂中实现它,但是他不能在历史现实中将其化为雅典的秩序或希腊帝国的秩序。在实际的历史层面,哲学家不是社会的规范力量,他与各种各样的对立力量相互竞争。柏拉图的秩序见解不是人类所有,它是有限群体所有,这对于亚里士多德的审慎科学来说同样正确。其他群体可能是社会上的多数,对这样的见解不太乐意接受,或者根本不愿意接受。人各不同,亚里士多德通过引用赫西俄德的诗句对此进行了描述:

356

自身通晓一切者,乃是至善;
能听取良言劝谏者,亦已善哉;
然既不明事理,亦不纳他人高见者,
实无用之徒耳。^①

^① 赫西俄德:《工作与时日》,自第293行起,由W. D. 罗斯在牛津版《尼各马可伦理学》中译出。

如果我们把这几行诗(1095b10—13)转为人的类型,我们可以区分出:(1)有权威的人,(2)能够识别权威并认可权威的人,(3)既无权威也不能识别并认可权威的人。如果我们把好社会定义为可以在其中实现人的至善的社会,我们得出命题:好社会的存在依赖于在他们身上实现卓越的一组人或者是亚里士多德意义上的“标准和尺度”的人的社会主导地位。因为某个历史原因,当激情不受理性限制的大众危及到这样一个群体的主导地位时,社会的品质会下降。因此,在一般行为科学意义上的政治科学与一种历史存在的哲学不可分离。政治科学见解的有效性不在考虑之内;但是,有效性只有在一定历史条件下才会得到社会的认可。因此,前面援引的“那是你的想法”的挑战在伦理学理论中相当重要。这个挑战不可能影响审慎科学的有效性,但是它让我们认清,关于伦理学的讨论只能在成熟的人中间进行,道德现象的全面研究必须包含对傻子或赫西俄德诗中的无用之徒(achreios)的道德态度的研究。在变幻莫测的激情所导致的失序研究最字面的意思上,道德病理学对于理解政治社会与卓越的审慎科学一样重要。如果我们把“那是你的想法”理解成不是对有效性的挑战,而是反对卓越的显现,那么我们就了解好生活在历史存在中是如何处于危险的平衡之中。我们会理解一个功能良好的社会必须不仅是为在可教的人中反复灌输卓越,也为管理不可教的大众提供制度。

亚里士多德意识到这个问题,在《尼各马可伦理学》第十卷第九章,他反思了以下问题:如果能够通过演讲教会人们美德,规范社会的任务将是容易的。演讲能够鼓励年轻人内在的性格高尚性,它不能将大众引向道德的高尚性(kalokagathia)。许多人顺从于恐惧而不是羞耻,他们戒绝恶,不是因为恶的低下性,而是因为他们害怕处罚。凭着激情生活,他们追求享乐的幸福;他们不了解高尚的享乐,因为他们从未体验过它们。通过论证改变这样的人根深蒂固的习惯是困难的,如果不是不可能的话。一般来说,激情似乎不服从理性,而只服从暴力。因为

这是事物的状态，所以在社会上通过强制过程来支持个人的教育过程是必要的。法的非个人强制必须帮助个人影响和模范行为。法具有强制力(dynamis)，同时它是参与审慎和理智的规则。一个合适的法律体系会教育和训练年轻人并处罚成年人的侵害行为，它对社会稳定是必要的。立法者是知道如何设计这种制度的人，这种制度具有保护成熟的人所理解的人的卓越的社会主导地位这一被欲求的效果。^①我们又得出政治学作为立法科学这一定义，但是现在是从科学的方面，这门科学将提供补充的压制工具，使不具有成熟人资格的那些社会成员循规蹈矩。

我们更靠近激发将一般行为科学细分为伦理学和政治学的更为微妙的理由。在柏拉图实践的失败之后，每个关心这类问题的人可能都清楚，政治社会将分解为培育美德的私人圈子（例如学校的仪式共同体）和追求完全不同目的的政客。一个人仍然可以像亚里士多德在《政治学》中做的那样提出一种立法学，但是，政治命运的塑造者是否会利用它，这是个大问题，答案很可能是否定的。考虑到政治历史进程会消除通过成熟的人进行的政体的实际塑造这种危险的可能性，对独立于其政治实现问题的卓越的智慧的阐明成为可欲求的。通过《尼各马可伦理学》而不是《政治学》，希腊的审慎智慧同实现的偶然性分离开来，成为人类所有物，或者成为能够识别并对权威顶礼膜拜的那部分人的所有物。《尼各马可伦理学》是一份伟大的文献，其中成熟的人的权威世世代代肯定着自身，而不受政治意外事物的影响。

358

二、理论生活

如我们已经看到的，政治学作为一般人类行为科学的观念受到柏拉图神权政治冲动的激励。然而，在沉思态度中，这个计划不能实施，

^① 成熟的人的问题在这个语境下又一次得到阐述，自1176a 15往后。

因为政治现实实际上不是由柏拉图的理念塑造的。一直保持是原初冲动的是《尼各马可伦理学》开头部分中的哲学人类学的概略和《政治学》结尾部分中理念向标准的转变。在两者之间，在沉思的凝视面前，现实分裂为成熟人的社会和政治组织，后者为反复灌输伦理美德的实践和对不可教育者的压制提供适合的环境。相应地，人类行为科学分解为卓越的科学和立法的科学。

即使有这些对现实的调整，整个问题的领域还没有被涵盖。政治科学进一步的复杂化是随着关于幸福本性的观点的分类一起被给出的。根据不同的观点，三类生活能够导致幸福：享乐生活（快乐论的沉溺生活）、政治生活和沉思生活（《尼各马可伦理学》，自1095b14往后）。这种分类隐含着政治学和伦理美德实践之间特定的相互关联；有品质的人将在政治领域过他的行动生活（1095b30）。如果以这种方式被缩小，政治科学将把沉思生活排除在范围之外。在柏拉图的政制中，哲学王是统治者；在亚里士多德的经验城邦中，哲学家处在将自己整个撤出政治的边缘。实际上，这样一种趋势在柏拉图晚年的学园中必定很强，因为，在《政治学》第七卷第二章中，亚里士多德明确考虑了哪种行为模式最合适这一问题：作为公民参与城邦共同体，还是将自己与政治共同体分离开来的局外人的生活（自1324a13往后）？在洞喻中，柏拉图已经仔细考虑了哲学家返回城邦的理由；在历史现实中，在学园的实践中，脱离正倾向于成为一种生活模式。“正是这个学生圈子产生了亚里士多德‘理论生活’的理想——也就是说，不是《吕西斯篇》（*Lysis*）或《卡尔米德篇》（*Charmides*）活跃的健身房，而是学园幽静花园中的小木屋（*kalybe*）。它的宁静是《劝勉篇》（*Protrepticus*）中幸福岛的真实原型，是哲学来世的幻境。”^①哲学家的生活以其非政治的趋势成为一个新的因素，扰乱着作为政治科学的一般行为科学的观念。对于亚里

^① Jaeger, *Aristotle*, 96.

士多德，城邦一直是人类生存的全面形式；但是，真正的幸福只有通过超越政治生活进入逻辑推理美德的实践才能找到。

沉思生活的定义与幸福的定义紧密相连。当一个人根据最高的（teleios）美德过行动生活时，他被认为是幸福的（《尼各马可伦理学》，1101a15）。根据在人类行为中实现的美德的等级，幸福有不同的程度。通过根据逻辑推理美德的积极生活可以达到最高的幸福（teleia eudaimonia），最完整的幸福将是沉思活动（theoretike energeia）的一种形式（自1178b7往后）。

在做出这个决定时，亚里士多德回到哲学人类学。沉思活动的幸福是最高的，因为沉思是人身上最高的功能；沉思是最高的功能，因为它是人灵魂中最高的部分——理智——的功能。理智活动（energeia）被识别为沉思活动（自1177a17往后）。“最高的”或“完美的”含义进一步通过将理智命名为人身上最神圣的部分（to theiōtaton）得到阐明；因此，最神圣部分的活动成为最神圣的活动；伴之而来的享乐成为最神圣的享乐，即真正的幸福。命名为神圣得到沉思活动的特征的支撑。理智的活动（1）扩展到可知事物中最好的，特别是神圣的事物；（2）它是一种比其他人类活动更能够持续维持的活动；（3）伴之而来的是一种特别的极为纯粹和持久的享乐；与实践生活的活动相比，（4）它最不依赖于外在工具和他人的帮助，拥有最高程度的自足（autarkeia）；（5）沉思生活除了自身别无目的，其活动因自身被喜爱，而在所有其他活动中，我们为了从行动中得到些什么而努力；（6）沉思生活是一种闲暇（scholē）生活，学校的闲暇生活是我们经历实际生活的目的。鉴于这些性质，特别是自足、闲暇、免于身体疲劳的相对自由，理论生活被认为是最高的，因而是最神圣的（1177a17—1177b26）。

360

对于这样一种生活，我们必须说，它超越了纯粹人的层次。人能够过这样的生活，只是就他不仅仅是人而言，只是就他身上确实存在某种神圣的东西而言。既然人的构成本性中的这一神圣部分是理智，与实践

卓越的纯粹人的层次上的生活相比，理智的生活是神圣的。因此，我们不必遵从那些人的建议，他们嘱咐我们只要考虑人的事情，因为我们是人；他们嘱咐我们只要考虑终有一死的事情，因为我们是血肉之躯。通过培育我们身上最好的部分（可以被称为我们更好的或真实的自我）的活动，尽生命可能地使我们自己不朽是我们的义务。理智是我们灵魂中起定位或统治作用的部分（to kyrion），如果人选择不过自我的生活而过其他生活，这确实是奇怪的。最后，亚里士多德让论述的进行超出人类学并延伸到一般的本体论问题。每种事物最适合的实现是它本性中最好东西的实现；按照理智的生活对人而言是最好的、最愉悦的，因为理智，而不是其他东西，正是人的本性。“理智的生活因而是最幸福的生活（eudaimonestatos）。”（1177b27—1178a8）

- 361 就它在亚里士多德一般行为科学、人类学和本体论中的位置而言，《尼各马可伦理学》中给出的叙述使得理论生活的意义清楚起来。然而，理智生活的观念有一定的宗教后果，在《尼各马可伦理学》的叙述中尽管被提及了，但没有得到充分阐述。显然，亚里士多德的理智不仅仅是在内在一世界对象的科学中变得积极的理智。作为最神圣部分（theiotaton）的理智是灵魂中的一个区域，在那里，人超越纯粹的人的本性进入神的场地。在理智的活动中，人关注的是第一原则和神圣的事物；在这样的活动中，他的灵魂分有神圣的事物，并忙于不朽的过程。在理论生活中，我们拥有一个柏拉图的善的景象的理智化的对应物，善在见到理念时改造灵魂并让它分有理念的秩序。此外，哲学家的困难继续进入亚里士多德对问题的改造。柏拉图与人的神话的斗争仍然是亚里士多德的斗争。他被迫小心翼翼地前行，为面对“探究神的事务（theoria theou）对人而言不合适和不敬”这一保守的反对意见时表达出新的笃信表示抱歉。在《形而上学》第一卷中，亚里士多德更详尽地考虑了这个问题。对第一原则的探究在对神作为万物第一起因的本性的探究中达到顶点，它是所有科学中最高的，因为它处理的是万物的

目的；既然事物的目的是事物的善，最高科学在本性上最高的善的知识中达到顶点。天上的现象和宇宙起源的科学是历史上所有科学中最后得到发展的，必然事物的科学是人的首要关注的东西，只有达到一定的舒适层次，人才会想知道 (thaumazein) 问题本身。第一原则的科学并不留心隐蔽的利益，而是停留在自身之中；“我们说，因为为自己而不是为他人存在，人是自由的，所以我们追求这个作为唯一自由的科学，因为只有它是为自己存在” (982b)。^①他又一次感到被迫捍卫对第一哲学 (philosophia prima) 的兴奋以对抗年长的诗人，他们说“只有神有这种特权”。他声称，神不是妒忌的，他信赖梭伦记载的一句格言：“诗人说的谎很多。” (982b11—983a11)^② 362

从亚里士多德晦涩难懂的作品中，我们很难重构理论生活的全部含义。后期相对简短的陈述预设着一种发展，这种发展必定在只留有片段的早期作品中更明显地显现自身的发展。为了恢复经验的特别风味，我们必须利用来自早期亚里士多德文学氛围的材料。在《图斯库兰谈话集》 (*Tusculan Disputations*) (第五卷，第三章和第八章) 中，西塞罗叙述了一件关于毕达哥拉斯的轶事，这件轶事来自旁托斯的赫拉克利德 (Heraclides of Pontus)，他是亚里士多德的同学。在轶事中，毕

① 亚里士多德对自由人与奴隶的区分必须在自由、第一原则的科学、真实自我在沉思中的活动和幸福的综合建筑中寻求。例如，参见《政治学》第三卷第九章：“城邦不只是为了生活而是为了好生活的缘故而存在，如果它不是这样的话，那么它将是一个奴隶或低等动物的城邦；但是不可能那样，因为他们没有参与幸福和自由的生活 (proairesis)。”如果我们考虑理论生活的宗教意蕴，在亚里士多德自由人和奴隶的区分中，我们似乎拥有一种人的类型的分类，后来在基督教中发展成“灵” (pneumatici) 与“肉” (psychici) 之分 (圣保罗)，再后来在灵知主义中发展成灵知等级的精神级别。

② 关于第一原则的科学中神的可知性，参见 Harry A. Wolfson, “The Knowability and Describability of God in Plato and Aristotle” (*Harvard Studies in Classical Philology*, vols. 56—57, 1947)。关于在这一点上亚里士多德和希腊传统看法之间的紧张，参见 Jaeger, *Aristotle*, 164 和 Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europaeischen Denkens bei den Griechen*, 2nd ed. (Hamburg, 1948), 53。

达哥拉斯自称是一个哲学家，通过比较人类生活与奥林匹亚的节日来解释词的含义。不同类型的人参与游戏：一些人为了贸易，过得快乐，一些人为了在比赛中竞争，一些人只是作为旁观者（*theoros*）。轶事似乎注定赋予亚里士多德对享乐生活、政治生活和理论生活的区分以毕达哥拉斯式的权威。哲学家以“旁观者”出现；亚里士多德的*theorein*（观看）在其含义上仍然接近名词*theoros*（旁观者）的含义，*theorein*来自*theoros*。^①此外，《伊庇诺米篇》（*Epinomis*）某些部分接近于亚里士多德在《形而上学》和《尼各马可伦理学》中的表述，它们告诉我们旁观者的凝视所针对的壮观景象。这种壮观景象是斗转星移的天。星星是神，世界框架的天是神。我们也可能用“宇宙”或是“奥林匹斯”这样的术语（《伊庇诺米篇》977A—B）。“可见的神”有规律的运动（985D）将是有福之人（*eudaimon*）惊奇赞美的对象（*thaumazein*）；在这样一种赞美中，他将进到尽人性所能的理解欲望，相信就这样他可以最幸福地生活，在生命终结的时候，他会适宜于美德的区域，在那里他已经获得智慧的全部尺度（审慎），并永远做最美景象的旁观者（986C—D）。旁观者将是此生天堂的沉思者，他灵魂的这种活动将把他引向永恒沉思的幸福。^②

在奥林匹亚、宇宙和乌拉诺斯微妙的同一中，我们又感觉到一种深思熟虑的宗教改革的尝试。从老的奥林匹亚笃信到新的星笃信的过渡似乎要求某种劝说，这种新态度显然吸收了东方的因素，不像当代人看到的那样具有革命性。实际上，在《伊庇诺米篇》中，我们发现一篇针对读者的冗长演讲，它试图说服读者，希腊被迫进行改革，也能够行进到这一改革。希腊人被提醒，他们的地理位置特别适宜人的卓越，因

① Jaeger, *Aristotle*, 自第96页往后。

② 在这一段中，读者应该注意从*thaumazein*（亚里士多德哲学思考的源泉）到*theorein*的发展。关于*thaumazein*, *theastai*和*theorein*的复合，参见Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 第47—48页。关于“理论的”笃信与亚洲城邦中移民贵族的荷马笃信的联系，同上，第50页，特别是关于“理论生活”与荷马的*thaumazein*的关系，同上，第52页起。

为希腊介于冬季气候和夏季气候之间。那本身就是一个优势。然而，叙利亚和埃及早就发现宇宙的神性，因为那些地区更适合观察星辰。但是，现在希腊人已经获得这一知识，他们应该记住，无论何时他们从国外获得什么，他们都会使它成为一种更高尚的东西。考虑到他们的文明、他们德尔斐先知的智慧以及当前的仪式制度，从野蛮人那里获得的东西又能在希腊人中间发展成新的更高尚、更正义的神的仪式（987D—988A）。这种将希腊的笃信和东方的笃信混在一起的计划在其意图上与亚里士多德历史视野的扩大相一致，这种视野的扩大是通过对琐罗亚斯德和柏拉图标志出时代的循环的思考实现的。新的星宗教是希腊文化的一个发展，也是希腊有意识地进入更大的人类共同体的一个发展。因为，在对新神的赞美中，《伊庇诺米篇》的作者推举他们为神的形象（*agalmata*），并且“对全人类而言最美、最常见”；没有一个神在更多样化的位置被确立，也没有一个神因其纯度、威严和整个活着的存在而更显著（984A）。无所不包的宇宙框架的神性倾向于成为人类统一的象征。在亚里士多德晦涩难懂的作品中，这一趋势在《形而上学》第十二卷中得到最清楚的表达。在星神之上出现了永恒宇宙的首要推动者，自足的关于思想的思想，进入世界唯一的起源和维持原则：“因为世界没有被统治不好的意志：多人的统治不是好的，主是唯一。”（自1076A3往后）^①政治象征手法偷偷溜入关于神的实在的唯一性的思考。“世界的君主政治”这一术语还未在亚里士多德那里出现，但是其含义是存在的。我们已经到达希腊—罗马世界君主政治的政治神学开始实施的时刻。^②

364

① 引自《伊利亚特》第二卷，第204页。参见《秩序与历史》卷二第三章第2节，第1小节。

② 关于《形而上学》第十二卷的命题，参见Jaeger, *Aristotle*, 219—227。关于始自亚里士多德的后来关于世界君主政治的思考，参见Erik Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* (Leipzig, 1935)。

沉思生活超越狭义的政治生活，我们看到它扩大到关于神圣的首要推动者的思考，在宇宙君主政治秩序的观念中达到顶点。理论生活的内在逻辑似乎驱使思考从城邦转到有着君主政治构造的宇宙。然而，在《政治学》中亚里士多德并没有追随这一路线；对他而言，城邦仍然是历史上政治存在的完美形式。他将理论生活问题筑入政治科学的方法有点复杂。通过与可能的替代路线相比，我们可能能够最好地理解这种建构的特殊性。

最明显的路线可能是对政治之外的人类生活领域的承认。如我们曾经见到的，朝向这种承认的趋势甚至存在于柏拉图晚期；它在亚里士多德这一代的学园中更为显著；“学校”的形成是迈向制度化的重大步骤，我们发现这种制度化在教会的出现中得以完成。然而，如果这样一种承认没有导致亚里士多德所担心的“外来者”无效果的的非政治主义，它将要求以这样一种方式重新定义政治生活和理论生活的领域，政治秩序成为从属于灵魂精神生活的人类生存的基础，即从属于基督教意义上的生命的神圣化。考虑到历史形势，这个过程几乎不可实现；这种想象性建构远离历史现实的结构。

在《形而上学》第十二卷，我们看到第二卷接近实现的可能性。新的笃信的神学象征可能已经导致世界君主政治的政治神学，并将人类的君主政治理解为宇宙秩序的类似物。亚里士多德克制这样一种类似的建构，尽管在他眼下一个帝国正在形成中。我们可以在《政治学》中收集这种克制的原因。亚里士多德对君主制通过征服和暴力的形成过程有明确的看法。他反思了以下观点：拥有最高权力是所有事物中最好的，因为它将实行最数量的高尚行为的手段交由拥有者处置。如果果真如此，那么能够这样做的人应该从其他人手中拿走权力——邻居、父亲、兄弟和朋友——使自己成为最高的主人。然而，只有我们假设通过抢劫和暴力可以获得至善，这种观点才能够被认为是正确的。如果我们没有做出这个假设，我们必须说，接下来的美德行为不能恢复因为原

先偏离美德而丧失的卓越(自1325a34往后)。只有在社会造就出具有非凡的卓越、远远超出其他人的人或家庭的条件下,国王统治才可辩护的。在这种情形中,排斥这样的人或家庭或者将他们看成是同等的人将是不正义的;人民应该自愿地接受美德的这种优势,承认这个人或家庭是国王或皇族家庭(1288a7—33)。否定国王的尊严,将这样一个人降到国民的地位——“那像好像是人应该声称要统治宙斯,并将他的统治职能分派给他们自己”(自1284b30往后)。在这些段落中,我们听到柏拉图“宙斯之子”的回声。亚里士多德承认他们对统治地位的诉求,但是他怀疑这种形势会频繁出现。单个人的优势在原始条件下更易于出现。“如今王位没有形成”,当他们出现,他们更可能是君主政治或僭主政治;因为,在我们时代,许多人都具有同等的品质,没有单个人如此杰出以至于只有他与这个职位的伟大相适应。然而,不可能之事可能发生,无比优良的人可能出现。在这种情形中,我们必须说“这样一个人可以正当地被认为是人当中的神”。然而,这样一个神一般杰出的人是他们的自身的法,我们不能给他们立法。立法科学只适用于给出适合同等的人的一般规则的社会,对于例外没有规则(自1284a3往后)。^①

366

当亚里士多德不屑于处理作为宇宙类似物的君主政治的问题时,他对可能性的否定建立在方法论考虑的基础上。希腊的自由人社会一直是社会中人类生存的模范,伦理学是基于这种社会的经验的人类行为科学,(作为立法学的)政治学是获得稳定生存的立法手段的科学。《尼各马可伦理学》限制了被允许进入政治学科学的问题的范围。大的领土民族(ethnos)的问题被排除在考虑范围之外,超民族帝国或人

^① 刚才引用的关于王位的段落提供了一个大讨论的主题,这个主题始自黑格尔(*Geschichte der Philologie*, 2:401),他指出亚里士多德指的是亚历山大。文本中没有任何东西支持这一暗示。关于亚里士多德与亚历山大之间关系的全部复杂情况以及关于这个主题的文献,参见Victor Ehrenberg, *Alexander and the Greeks* (Oxford, 1938), chap.3, pp. 62—102, “Aristotle and Alexander’s Empire”。

类政治统一的问题更是如此。政治学范围的限制得到亚里士多德关于可居住世界内部族群特征的分配的理论的加强。住在寒冷气候和住在欧洲的人们充满精神(thymos),但缺乏智力和技能;因此,他们保持一种粗犷的自由,但是不适合政治组织,不能统治他人。亚洲人民有智力和技能,但是缺乏精神;因此他们发现自己持续地处于屈从和奴隶地位。但是,希腊人民处于中间气候,有着所有处于良好平衡的品质;因此,他们一直处于自由之中,是所有民族中政治上组织得最好的。“因此,他们能够很好地统治所有其他人——如果他们碰巧在政治上联合的话。”(1327b20—33)

367 只有对所有段落进行一番审视和权衡,我们才能就亚里士多德对世界君主政治问题的态度做一个平衡的判断。即使以最大的谨慎,一个人得到的也只是可能性。人们感觉到一种被遮得很薄的反对柏拉图某些受欢迎观念的敌意。一个以其卓越超过所有其他人并被自由人自愿承认为国王的人,被当作不合时代而排除在外。伴随着对不能抵御马其顿人控制的希腊的不统一的嘲笑,柏拉图的希腊帝国梦,特别是世界帝国梦得到了处理。另一方面,希腊文明的自豪感强烈存在,一个人可以想象亚里士多德对把希腊人和野蛮人联合并为一个政治单元的帝国冒险的深深疑虑。就政治学科学而言,我们是被扔回城邦的。

一旦排除替代选择,理论生活凭此与城邦相连的构造本身是简单的,尽管有点令人吃惊。亚里士多德没有多少讨论,只是依赖于类比。人类行为的一般科学已经澄清真正的幸福的含义。我们现在必须问:最好的生活方式是否对于个人和共同体都一样?这个问题可以得到肯定回答,这种肯定的基础是人类的共同观点。一旦认可这个答案而没有进一步讨论,一旦我们一致同意亚里士多德关于真正幸福的观念,我们会得出一个城邦幸福(eudaimon)的观念(1323b31)。因为幸福对人和城邦都一样,伦理范畴也变得可转换。真正有美德的人是《尼各马可伦理学》意义上的成熟的人,相应地,我们现在谈及成熟的(spoudaia)

城邦(1332a33)。在具体政治的层次上,当公民以这样一种方式受到训练,人类存在的所有层次——经济基础、实践的和好战的美德、和平的和沉思的生存的艺术——得到正确发展,城邦的幸福就能够得到实现。“为了和平必定有战争,为了闲暇必定有工作,为了高尚的东西必定有有用且必要的东西。”为了达到城邦中善的这种正确排序,教育系统必须训练每个年龄段的孩子和成人在整个维度中都实现人的本性(1333a32—1333b5)。因此,亚里士多德的建构总的来说忠于柏拉图的人类学原则。如在《国家篇》中,城邦的美德与人的美德平行发展。“因此,城邦的勇敢、正义和智慧,与允许我们说个人是正义的、智慧的或节制的品质具有相同的含义”。(1323b33—37)神权政治的观念无疑被转变为判断城邦品质的标准;然而,如我们指出的,尽管柏拉图的建立意志在亚里士多德沉思态度中不再是一种活生生的力量,这种转变不应该与详尽阐述的城邦幸福的类似建构断绝关系。

368

这种特有的保守主义,即不愿与柏拉图处理政治的形式断绝关系的思想,在亚里士多德思考关于作为自足的生存物的城邦的幸福时表现得更为强烈。为了成为积极的,城邦不必忙于外部关系;城邦活动是目的本身;它可能是城邦各个“部分”彼此作用,类比地复制理论生活自足的行为以及神的生存的活动。自足生存的类比弥漫于世界,从个人到城邦再到神(1325b14—32)。作为神的自足生存的类似物,在城邦自足的这种纯理论建构中,亚里士多德延续作为宇宙类似物的城邦的神话,如柏拉图在《法篇》中提出的。尽管过渡到沉思性思考,我们看到,亚里士多德仍保留了柏拉图在《国家篇》和《法篇》中的神话创造形式。

第九章

城邦的科学

一、城邦的本性

369 探究缩小到城邦，第一个要回答的问题涉及城邦的本性。

每个城邦都是一个联合 (koinonia)，每个共同体着眼于某种善而建立，因为人是为了获得他们认为好的东西而行为。城邦以最高善为目的，因为它是最高的共同体，包括所有其他共同体。最高的、包括一切的共同体被特别地称为政治共同体或城邦（《政治学》1252a1—6）。因为城邦是一个合成的共同体，其本性的探究不得不通过分析复合的整体 (syntheton) 直到其非复合的要素 (morion) 来进行。这样的分析使我们我们能够区分共同体统治的不同种类，更为基本的统治和更高的统治（自1252a17往后）。基本的共同体是家庭 (oikos)，由男人和女人、父母与子女、天生的主人与天生的国民（或奴隶）之间的基本关系组成。家庭的目标是提供人基本的日常需要。为了满足更复杂的需要，人组织了一个更高的共同体——村庄 (kome)，它由家庭的联合组成。村庄的统治将通过家庭中统治的转移而出现，因为家庭中的统治是国王的，所以国王的统治是最基本的统治。这是为什么希腊城邦最初由国王统治的原因，这种原始统治的形式仍然可以在野蛮人那里找到。最后，

几个村庄在更高共同体中的联合产生了城邦，一个完全的 (teleios) 共同体足够大以至于接近或非常自足。这样一个城邦“生来” (physei) 就存在，因为原初的共同体——家庭生来就存在。因为家庭为了生命而产生，这种基本的共同体不断扩大，直到到达为了好生活的存在。随着扩大到城邦，基本共同体已经达到目的；事物在它充分发展时所达到的目的，我们称之为本性 (1252a24—1253a2)。从这个分析，我们得出推论陈述：“城邦生来就存在”，“人在本性上是一个政治动物 (politikon zoon)”。此外，非政治的人不是因为传记意外而是生来如此，他们或者比人的本性级别低，接近于非社会的野兽般的状态，或者超过它，是被遗弃的、爱冒险的战争热爱者 (1253a2—7)。

在实际发表演讲时，《政治学》这些简短的开头注释可能不过是一个冗长布道的文本。实际上，它们涉及亚里士多德政治学的基本问题。首先，我们发现应用于城邦研究中的本性、潜能和实现的类别。这样一种归类的经验模型是有机世界的现象，在有机世界中我们可以观察到从种子的潜能到参天大树中其本性的实现的发展。这种转移的合法性一点也不确定，因为（这是第二个问题，做出其不可避免的表象）城邦不是有机体，而是一个合成的存在，存在的部分归于组成的人的意志。城邦的发展不是一个不可避免的生物过程，人并不是被欲望或本能迫使进入城邦。人不是群居动物 (agelaion zoon)，他是政治动物，这意味着共同体的目的存在于对善恶和正误有意识的、深思熟虑的承认的领域。因为，“与其他活着的存在相区别，他独自拥有一种关于好坏和正误的感觉，这是人的特征”。家庭或城邦的共同体正存在于道德见解的共同体中 (1253a7—18)。尽管人的本性在城邦中找到实现，但是它并不自动产生城邦。朝向政治共同体的冲动 (horme) 生来就存在于所有人身上，但是它要求一个建立者去创造城邦，第一个将其他人聚集在政治共同体中的人是“至善的作者” (自1253a30往后)。

城邦“创始人” (aitios) 的引入将发展从有机领域转到历史。简短

371 的记录使对亚里士多德的意图的窥探成为有害的。我们只能说家庭、村庄和城邦的顺序大致复制了柏拉图《法篇》中社会形式的历史顺序。对于柏拉图而言，从简单的社会组织形式到更为复杂的社会组织形式的顺序标识出历史循环上行分支中的阶段。对于亚里士多德而言，它们也标识出这样的阶段；但是，柏拉图更宽松的经验描述现在从属于“本性”的实现，历史阶段已经成为城邦的“部分”。构造的固定性既有好处也有坏处。“历史的意义”得到更明显的关注，这可以被视为一种优势。各个阶段并不随着逐渐增长的社会复杂性程度简单地彼此相随；它们是一种意义的顺序，直到在实现理论生活的共同体的自足中实现。社会组织的各种形式不必像植物标本一样进行分类，它们可以按一种可理解过程的顺序来得到安排。我们已经看到，这个方法允许亚里士多德将王权解释为一种形式，它属于历史循环过去的一个阶段，在城邦的分析中不用将它考虑在内。此外，亚里士多德接近维柯谨慎详述的问题，即在循环过程中经历渐进变化的实质的问题。发展与衰败必定是某个事物的发展与衰败。维柯以“英雄头脑”（*mente eroica*）这个称谓来处理这个事物；至少在衰败阶段，柏拉图把它识别为心灵的秩序；至少在发展阶段，亚里士多德把它识别为人的政治本性（*physis*）。因此，通过将本性及其实现的范畴从生物学的模型转到城邦，亚里士多德顺便提出了每个在历史之流中寻求有限的意义线索的思想家必须面对的一个理论问题。然而，这些长处是由于构造的不变性，这种不变性在其他方面使其目的受挫。柏拉图政治形式的发展阶段在经验细节上更丰富，他可以超出城邦继续描述民族联盟。这种经验描述的灵活性在亚里士多德关于城邦本性的思考中丧失了。乍一听这可能很怪，柏拉图是一个更好的经验主义者；无论如何想在实在中找到形式的亚里士多德只能以丧失现实中不适合他进化形式的模型的部分为代价来找到形式。

372 城邦是从不足的材料中得出的过早的推论。如果形式将在政治生存的历史之流中被找到，那么它将被证明比亚里士多德想象的更复杂。

考虑到形式问题严重的简化,我们不会惊奇于看到亚里士多德独立于最初的尝试探究问题的其他途径。在《政治学》第一卷第一章至第二章的分析中,发现历史阶段作为城邦的组成部分可能很意外。我们更期待对静止结构的分析进入其构成部分。我们确实在关于家庭的部分找到这样一种分析。亚里士多德又一次宣布他的假定,即分析事物且透彻到其第一且最少的要素(*meros*) (1253b1—12),在家庭中把主仆、夫妻、父母子女三种关系识别为这样的要素。要素详表是对柏拉图在《法篇》690A—C给出的更全面详表的见证。柏拉图想确立统治者地位的“公理”(axiomata)。公理这一术语最初具有“要求拥有或具有”的含义,但是,在柏拉图后期著作中,它已经向无需论据的第一假设的含义转变。^①柏拉图假设了七个这样占“统治地位”的公理,“对大城邦和小家庭”同等有效。它们是:

- (1) 父母必须统治孩子;
- (2) 出生名门的人必须统治平民
- (3) 老年人必须统治年轻人
- (4) 主人必须统治奴隶
- (5) 更好的人必须统治较差的人
- (6) 有知的人必须统治无知的人
- (7) 被抽签决定的人必须统治不是被抽签决定的人

亚里士多德家庭的三种组成关系与柏拉图的公理(1)和(4)相符。在《政治学》第一卷第三章,这种分析只适用于家庭;但是,在《尼各马可伦理学》第八卷第十章,三个要素被用于城邦中政府形式的理论化,与柏拉图关于公理对城邦和家庭同等有效这一假设相符。亚里

^① 关于这一段中“公理”一词从法学含义向理论含义的转变,参见Jarger, *Paideia*, 3:235。

373 士多德谈及构造 (*politeia*) 的三种类型, 即君主政治、贵族政治和财权政治, 以及它们相应的堕落形式, 即僭主政治、寡头政治和民主政治 (1160a30—1160b23)。然后, 他继续说, 这些构造的范式将在家庭中被找到。君主政治在父子关系中有其范式, 贵族政治在夫妻关系中有其范式, 财权政治在兄弟关系中有其范式。政府形式相应的堕落在基本家庭关系的堕落中有其范式 (1160b23—1161a9)。这种建构在实施上如此模糊, 以至于不可能精确地决定范式是什么, 第三方标准 (*tertium comparationis*) 是什么。然而, 它并非令人不感兴趣, 因为它提出了在更为复杂的条件下人类关系根源于其中的原初经验的问题。我们又应该注意, 与柏拉图的公理清单相比, 亚里士多德的构造使《法篇》更为广泛、更为丰富的经验主义变得贫瘠。

最好城邦的特征, 即“标准”, 与城邦的本性紧密相连, 因为最好的城邦是本性得到完美实现的城邦。《政治学》第二卷提供了从城邦本性的探究到城邦完美实现研究的转变, 为了提出标准, 亚里士多德在其中探究了从城邦的历史实现以及其他思想家的建议中可能得出的教训。研究材料分为三组。首先, 亚里士多德讨论了其他思想家提出的建议, 特别是柏拉图在《国家篇》和《法篇》中提出的建议, 以及加尔西顿的法里亚斯 (Phaleas of Chalcedon) 和米利都的希波丹姆斯 (Hippodamus of Miletus) 的建议; 第二, 他纵览了拉塞达埃蒙、克里特和迦太基的历史构造; 第三, 他简短回顾了立法者的思想, 例如梭伦、菲洛劳斯、卡龙达斯和庇塔库斯等人的思想。第二卷宽泛的批评澄清了关于城邦本性的简短介绍性评论。

第一种批评针对的是柏拉图城邦最大化统一的要求以及服务于这一目的的措施, 例如对妇女和儿童的共享, 以及对财产的共享。这个要求提出了一个基本的问题: 城邦的成员应该共有所有东西, 或者一样东西也不共有, 还是共有某些东西而不共有其他东西。他们什么都不共有是不可能的, 因为在那种情形中, 城邦根本不存在。必须至少有一块

领地被认为是城邦成员共同所有。然而，在共同体这些基本要素之外，
可欲求的统一尺度是一个开放的问题。“城邦生来是一个[多样化的]
大众(plethos)。”(1261a18—19)如果我们试图超出某个点统一它，它
将不再是城邦，达到家庭的统一，最终达到个人的统一。最大化的统一
破坏了城邦，因为城邦的存在理由正在于它是多样化的人的类型的联
合，同类人的群体不是城邦。被某些人认为是城邦最大善的统一实际
上是城邦的毁灭，“因为每个事物的善是维持它的东西”(1261b9)。自
足要求多样化，如果想要自足，那么较低程度的统一比更高程度的统一
更可取(1261b10—15)。对妇女和儿童的共享将产生一种不可欲求的
统一程度，因此应该被禁止——略去原则上应该怀疑这种新奇事物这
个前面讨论过的论据。

这样一种强烈的共享之所以不可欲求，还有一个原因。所有社会的
生命力是爱，在拉丁文中这个术语可以用amicitia来翻译，在英语中
根据语境可以翻译为“爱”或“友谊”。友爱(philia)是所有人关系的
最终实质，是感情的纽带，其特点、强度和稳定性根据在具体情形中
被感觉到的创造共同体的东西而变化。如果友爱基于功用或享乐，它
将是附带的，而不触及人的整个存在；如果它基于美德或卓越，它将影
响整个存在。在不靠家庭纽带连接的人之间的完美友爱的层次上，我
们必须把朋友描述成这样的人，他期待对朋友好的事情并做对朋友好
的事情，希望朋友为自己生活和存在，为朋友悲、为朋友喜(《尼各马可
伦理学》，自1166a1往后)。然而，友爱的这些特征来自一个好人对自己
的关注。因为好人与自己也和睦相处，与完整的灵魂一样欲求同样的东
西，为自己行动(也就是说，为了他心中纯理智的自我)，欲求自己的生
活和安全，特别是纯理智自我的安全。“因为成熟的人的存在是好的”，
成为他之所是对他而言是好的，是因为他不想在是任何人而不是自己
的条件下拥有任何善；他想保留他之所是，在保存真实自我的同一性
(也就是身上的理智)的意义上(1166a19—29)。因此，完美的友爱必

375 须基于在刚才描述的意义上的爱自我；这种意义上的自爱，与一个人灵魂中定位的理智相协调的生活，是人类关系中秩序的来源，因为完美共同体将在共同拥有理智秩序的人之间实现。在亚里士多德的描述的这个点上，他谈到了人与人之间秩序的最终来源。社会的人的秩序是通过人参与神圣的理智创造的社会中的正义秩序将被实现，并且在某种纯理智秩序的潜能将在居于社会的人的灵魂中被实现。正义最终被建立在理智和友爱的基础上。当人们居住在和谐的生存中，与真实的自我一致，当他们之间的一致基于与他们自己的这种一致，那么亚里士多德称为homonoia的关系在他们之间盛行——homonoia可以被译为基于理智实现上的相似的友爱。^①这种意义上的homonoia具体来说是“政治友爱”。政治友爱不是发生在陌生人之间的观点一致，也不是关于科学命题的一致；它是公民利益的一致、政策及其实施的一致。例如，当公民同意职位的选举、军事联盟或统治官员的任命，人们可以谈论homonoia（1167a22—1167b4）。城邦的稳定依赖于好人之间持久的友爱情感；因为不道德的人只能在短暂功利和享乐的层面建立友谊，因此，平民的肤浅利益相互冲突，并与共同利益冲突，这样的共同体中会普遍盛行不一致（1167b5—16）。

根据友爱（*philia*）理论，亚里士多德批评柏拉图的对妇女、儿童和财产的共享。“友爱是城邦最大的善。”（《政治学》1262b7）为了稳定，城邦必须以这样一种方式被组织起来，它成为各种友爱关系的网络。每个人是一个中心，朝各个方向辐射友谊关系，尽管短暂，在友爱关系中与其他人的共同体成为可能。当人们没有任何可以投入友谊共同体的东西，友谊关系将消失。当男女、父母子女之间正常的关系因为性别关系的共同组织被打断，那么通常被投入这样一些

376

^① 英皇詹姆斯钦定本《圣经》将基督教的homonoia（通过投身基督的事业面组成的共同体）译为like-mindedness（同心）。在拉丁文献中，这个词被译为concordia（冲突的一致）。

关系中的人的品质将没有实现的范围。人际关系的具体性将消失，共同体生活的实质将蒸发。亚里士多德指出，如柏拉图想做的那样，为了使他们保持弱小并对生存模式不感兴趣，这样一个共同组织更应该被强加于底层阶级，而不应该强加在上层阶级上。“有两样东西让人关注彼此并爱彼此：你自己的东西和你珍爱拥有的东西——在这样组织的社会里，两样东西都不可能存在。”（1262b23—25）

在批评柏拉图提出的财产共享或加尔西顿的法里亚斯提出的财产平均的时候，亚里士多德提出了同样的论据。在前述意义上的爱自我“生来”就被植入，从作为中心的真实自我，它辐射到整个占有领域，包括财产（1263a40—1263b1往后）。亚里士多德意识到，财产的管理是一个基本问题，在一些思想家看来，它甚至是所有革命（*stasis*）发动的问题（自1266a37往后）。然而，伴随着财产秩序的恶不能通过立法得到最终解决。作为一般规则，为了让每个人获得个人的行动范围，使他能够关注自己的事情，财产应该私有；立法手段不应走到无效的平均这一极端，而应在限制财产数量上戛然而止（自1266b27往后）。恶的根源不是财产本身，而是人的欲望。亚里士多德一次又一次回到这一点。伴随着财产秩序的恶不是由于私有财产，“而是由于人的邪恶（*mochteria*）”（1263b23）。“城邦是一个多样化的大众，应该通过全面教育被转变为一个统一的共同体”——想通过教育让城邦有美德的哲学家建议用管制而不是习惯形成和哲学来提高公民，这是奇怪的（自1263b36往后）。“人的自私是永不满足的，……无拘无束是欲望的本性，大多数人为满足欲望而活。因此，在这样的情形中，适合的开端更多是通过训练更体面的本性来寻求，而不是通过平均财产以至于他们不会欲求更多来寻求，不是通过防止卑鄙的人获得更多来寻求——如果他们被压制而不是被虐待的话，那是可以实现的。”（1267b1—9）

各种批评具有理论重要性，因为它们传达出与亚里士多德特有的关于人的本性的实在论的更接近的见解。在拟定完美国家的标准时，

我们不能不受约束地做出任何打动我们空想的假设。“我们可以假设想要的东西，但是我们应该避免不可能的东西。”（自1265a18往后和自1325b39往后）城邦的本性是充分发展的社会生存中的人的本性，这种本性成为思考制度标准的限制因素。柏拉图作为政治科学基础的人类学原则得到亚里士多德的捍卫，以反抗柏拉图自己。现代读者应该特别感兴趣的是，亚里士多德攻击有点乌托邦痕迹的柏拉图政治学的某些特质时所遵循的方向。亚里士多德在柏拉图的思考中识别出“不可能的”成分，不是在他关于人的本性和适当的教育体系中（现代读者可能会寻找它），而是在对教育过程一贯的信赖的缺乏中，在制度疗法的短路中（例如现代读者很可能认为取消私有财产之恶是一个现实主义的途径）。此外，我们应该注意到，亚里士多德并不认为制度管制的过度和社会的统一不是不可否认的恶的改善，而是一种通过摧毁人的实现的全部范围的附加的恶。人的本性不能改变，内在的不道德也不可能通过管制来平衡；政治实在论必定通过人的全面教育（*paideia*）来运作；它必须保证成熟的人的社会主导地位。

二、城邦的秩序

当城邦的本性完全实现，它是完美的。如果城邦是一个有机产品，完美城邦的问题就不会出现在行为科学中。在这个情形中，沉思者只能描述现存的城邦，注意一下本性是否确实得到充分实现，或者发展是否因某个理由被阻碍或歪曲。如我们所见到的，完美成为行动中的一个问题，因为“作者”或立法者的历史干预是实现的一个因素。结果是，完美必须与立法者的行动范围结合起来被理解。在任何人行动范围之外的秩序方案是无意义的。立法者受到他可以自行支配的手段的限制，他必须用环境（亚里士多德称为设备的因素的总计）给予他的材料来进行。当材料不适宜时，例如，当人口对于完美城邦太多或太少时，当领

土不够时,当经济状况抵消一个正义的秩序时,当人民是一种奴性性格时,等等,最智慧的立法者也不能实现完美。一种最好秩序的理论必须建立在对限制因素的研究的基础上。只有我们在材料领域(choregia)假定有利于完美实现的条件,我们才能设计标准的制度;在假设这样可取的条件时,我们必须提防假设不可能的东西,因为在那种情形中,我们的立法思考将丧失与现实的联系,变得无效(1325b33—1326a3)。材料领域原则上超出立法行动的范围。因此,定义这个行动范围本身并探究在不利条件下范围缩小的不同程度变得更加重要。立法者的立法艺术被引向完美的实现,但是具体地说,他必须满足于他所能做的最好的事情。行动范围的结构对于立法者而言是一个中心问题,亚里士多德在《政治学》第三卷处理了这个问题。

在《政治学》的结构中,第三卷占据中心地位。它是城邦本性的介绍性探究与接下来具体情形中的立法学应用之间的桥梁。立法者的行动领域是politeia或politeuma,这个术语在不同的时候被译为“构造”、“政府类型”或“政制”。亚里士多德自己把politeia译为城邦家庭的秩序。最好的翻译将是“城邦秩序”,不同类别最好被命名为“秩序类型”;因此,在任何“构造”、“政府形式”这类传统语言会导致误解的时候,我们将使用这些术语。术语使用中这样的谨慎是必要的,因为第三卷中亚里士多德的概念经历了含义的变化。例如,“城邦”术语不是在与第一卷和第二卷中(当主题是“城邦本性”的时候)相同的意义上使用的。在第一卷中,城邦是这样一个共同体,它的“部分”可以被确定为家庭和村庄。在第三卷中,城邦仍然是一个复合体,但是公民(polites)取代家庭和村庄成为城邦的部分。“城邦是公民的大众(plethos)。”这个定义回答了第三卷开头的一个问题:“城邦到底是什么?”我们必须问这个问题,因为亚里士多德现在寻求的是城邦,它是“政治家和立法者活动”的目标。^①立法者

379

^① 新问题将不可避免地被遮掩,如果“城邦到底是什么”这个问题——如我们在一个译本中发现的——被译为“国家的本质属性确切地是什么”,城邦的本性正好不是第三

的城邦不是哲学家的城邦。立法者必定知道城邦的本性是什么，但是，通过集中努力在“城邦的秩序”上，他将尽可能实现这个本性。

本性与秩序、哲学家的城邦与立法者的城邦之间的区分导致一个理论困难，这是亚里士多德所不能化解的，或者说得谨慎些，在现存作品中他没有化解。此外，据我所知，在这一点上亚里士多德的每种解释都失败了。为了避免类似的失败，下面的分析将分为两部分。在第一个部分，我将尽可能近地跟随文本追溯亚里士多德的理论意图。在第二个部分，我将表明导致困难的问题的性质，并试图表明为什么它不能通过亚里士多德的形而上学来解决。

尽管城邦秩序在一定范围内是变化的，但是它不是一件自由选择的事情，而是由处于“材料”名下的外在条件和社会力量决定。从限制内的这种变动性产生了许多关于立法行动范围的问题。亚里士多德以一种大致系统的顺序来处理它们，我们将按照这个顺序，只是不考虑恢复、重复和变种。

首先，从秩序的变动性产生了关于政治行为主体的疑问。某种行为被认为是城邦的行为还是只是掌权的寡头政治集团或僭主的行为？这个问题具有实践重要性，因为当民主政府继承僭主政治或寡头政治时，它们有否认前辈招致的债务的习惯，论据是一些政府是基于暴力而不是为了共同善建立的。就这一论据有着将城邦与民主秩序同一并否认僭主政治或寡头政治的代表性的理论意图而言，亚里士多德拒斥这一论据；因为民主政治也尽可能经常地不以暴力为基础，在这一情形中，
380 民主政府的行为可以被认为不过是城邦的行为，而不是僭主政治或寡头政治的行为。无论公共债务问题的答案是什么，这个论据原则上提

卷的主题。

出了城邦同一性的问题。如同尽管水不断地变化但是河流仍然一样，城邦是否仍然一样，尽管一代又一代出生和死亡？或者，我们是否应该将城邦人民与戏剧人员进行比较，他一时以喜剧演员出现，然后又以悲剧演员出现，以至于随着政制的改变，城邦也会发生变化？亚里士多德倾向于第二种选择。他认为城邦是一个共同体，公民所共有的是城邦的秩序；当秩序形式改变的时候，那么我们可以认为城邦不再是同一的，因为城邦是同一的，这主要是就其政制而言。如果这个论据被追随到其结论，作为历史上一个社会的城邦将消失。无论何时雅典出现寡头政治或民主政治的革命胜利，一个人必须探讨一个城邦的废除和一个新城邦的建立，只是因为任意的行为，后者被叫做同一个名字。亚里士多德让这个问题悬着。但是，他用一句话来结束论据：“当一个城邦改变其政体秩序时，它是否被缚于履行其约定的正义中，这是另一个问题（自1276b14往后）。在这个句子中，城邦又是历经秩序类型的改变而保持同一性的主体——但是在这个假设下应该偿还的债务的问题悬而未决。这些不同理论意图的和解是不可能的。

第二个问题出现于城邦作为公民大众的新定义。既然不是所有住在城邦领土上的人都是公民，我们必须问这样的问题：谁可以被称为公民？这个术语的含义是什么？按排除法推进，亚里士多德发现了外国居民和奴隶、通过商业条约只在法庭上有地位的人、还未登记的孩子、被解除义务的老人、被剥夺公民身份的人和流放者不应被包含在公民术语之下。公民应该被定义为参与公职的人，不管是判决公职还是审议公职，仅仅是陪审团服务还是立法机构服务。然而，这个定义与政制遭受同一源泉的困难，因为公民的定义不得不随着不同的秩序类型而改变。刚刚提出的这个定义适合民主政府，但不太适合寡头政
381

回到“城邦是足够大以至于自足的公民的大众 (multitude)”这一断言 (1275b20)。这一句是否意味着寡头政治中参与公职的人必须足够多以达到自足这一目的? 或者, 亚里士多德是否剥夺了僭主政府 (无足轻重的人共享职位) 城邦之名? 或者, 它是否意味着, 如果它有足够多的通过出生被定义公民, 即使不是所有人都是通过职位的公民, 城邦是自足的?

这个问题必须暂时被悬置起来, 因为在这个关头, 亚里士多德又引入了一个复杂的因素。他提出一个问题, 好人的卓越与好公民的卓越是否一样。为了回答这个问题, 一个人必须有公民卓越的观念。公民有一个共同目标, 即共同体的繁荣 (soteria)。“这个共同体是政制。”因此, 公民的卓越与政制相关, 因为有许多种构造形式, 所以公民的卓越不可能在所有情形中都一样。然而, 当我们讲好人的时候, 我们心中想到的是唯一的善。因此, 是好公民而不是好人是可能的 (1276b16—36)。这甚至对于最好的政府形式也是正确的。因为城邦由不相同的人的要素组成, 所有人都必须为整体的生存贡献特有的份额——一些处于统治地位, 一些人作为国民——结果是, 虽然所有人必定都是为整体贡献特定份额的好公民, 但是他们在人类卓越的级别上占据不同的级别。然而, 这并不意味着两种卓越永远不可能在同一个人身上重合。例如, 好的统治者或政治家也必定是智慧的或成熟的人。但是, 对于普通公民, 智慧不是必要的, 如果他拥有能够使他服从权威的“真正的意见” (doxa alethes), 那就足矣。因此, 我们必须在特定的意义上考虑“政治统治” (politike arche), 即它是对与自己种族的同等的人和自由人的统治。在这一情形中, 统治艺术只能通过服从艺术才能获得。“政治统治”下的好公民必定既能统治也能服从, 自由人和同等的人的社会中的好人也拥有好公民的卓越。

在这一题外讨论之后, 亚里士多德回到定义公民的任务。将公民定义为共享一定职位的人是否正当, 或者是否不应该把手艺人阶级包

含在这一术语之内？但是，如果我们包含他们，我们就不能维持既能统治又能服从的好公民这一定义？如果我们排除他们，他们如何被划分，因为他们既不是奴隶也不是外国人？亚里士多德决定并非所有对于国家存在必要的人都被认为是公民。如果手艺人无论如何不应该是奴隶或外国人，如他们在古时候一样，那么我们必须决定并非所有自由人都被认为是公民，只有那些被免除乏味工作的人才被认为是公民。从事必要工作的人被排除在“最好城邦”的公民身份之外。然而，实际上，我们看到许多城邦允许手艺人拥有公民身份。因此，我们必须假设多种公民，最充分意义上的公民是共享城邦荣耀的人。

从这个含糊其辞的论据得不出任何绝对清楚的结论——特别是因为手稿在一个关键点有一处不确定大小的缺漏。然而，我们至少可以识别出问题的一个主旨。亚里士多德关心的是城邦唯一的本性与多种实现种类之间的紧张。从关于这种紧张的思考出现了秩序形式可以被引向与城邦本性最大化重合的可能性。就这样，我们得出最好城邦的观念，它的秩序将是自由平等的人的组织，即《尼各马可伦理学》所描述的成熟人的社会。尽管这样一种最大的重合是可取的，政治科学家必须认识到，历史上的城邦远远低于这种完美尺度；实际上，亚里士多德有时候承认，他所考察的158种构造没有一种符合他的标准。然而，这样一种缺陷不是拒绝给予它们城邦之名的理由。城邦本性的探究并没有穷尽政治学的问题，形而上学的探究必须得到我们可能称为政治社会学的东西的补充。实际上，人在城邦中联合是为了好生活，为这一目的奋斗是城邦的本性；但是，这并不意味着奋斗会特别成功。“显然所有人都欲求好生活和幸福；尽管一些人有能力获得，但是其他人却因为某种运气或天性的因素没有获得，因为好生活需要一定的手段，尽管禀赋好的人所需的手段比禀赋差的人所需的手段少。其他人尽管有能力，却走入歧途，因为他们误解了目的。”（1331b39—1332a4）因为“一些人能获得卓越，而其他人拥有的卓越很少或根本

383

没有,这显然是出现不同类型的城邦和不同类型的构造的原因。因为不同类型的人以不同方式追求幸福,他们也会为自己创造不同的生活模式和不同的政府形式”(1328a37—1328b2)。这样一种变幻莫测甚至抓住了以管理最好著名的希腊人,“因为,创立体制的立法者显然没有以关注最好的目的来组织它们,也没有以关注所有卓越来制定法律和教育体系,而是以一种粗俗的方式迎合似乎有用和为了利益而做的品质”(1333b5—11)。

因此,城邦充其量是一个高度多样化的社会,其中只有相对小的群体才能获得充分的道德地位。最好的城邦将包含自由平等的成熟的人的联合作为政治上的主导群体;这种联合就是“公民”,他们是严格意义上的轮流发挥审议功能和判决功能的人的。然而,即使在这些最有利的条件下,公民的主导联合很可能不是同质的;卓越的差异使自身被感觉到,完全的地位一次可能只有一个人或者几个人达到,这个人或这些人可以被称为“政治家”。城邦居民的等级在这个主导的核心之下得到,因为某个原因亚里士多德把他们排除在公民身份之外。首先,存在一个大的手艺人的阶层,辛勤的工作和贫穷防止他们发展出成熟人的卓越。他们下面是奴隶。亚里士多德认为奴隶制是一种可取的制度,因为法律上是奴隶的人生来也是奴隶。“生来的奴隶是能够成为别人的(因此是别人的)人,因为他参与理性足以理解它,但不足以拥有它。”

(自1324b21往后)天生的奴隶观念频频引起平均主义者的义愤——这完全没有理由,因为这个观念并没有否定人的本性的平等,而是尝试在共同平等的本性内对人格类型进行经验上的区分。当然,当主人没有监视时,天生的奴隶就会沉溺于破坏,他们在经验上是每个社会相当大的一个部分,是我们社会的,也是希腊社会的。当一个英国工党成员反思社会进步增加了“收入高于道德地位”的人的数量,他给出了一个人所想要的尽可能简洁的天生的奴隶的社会学定义。

这种人的级别的区分如何与所有人都平等的人性观念调解?亚里

士多德看到了特别与天生的奴隶相关的难题。“两种方式都有困难。如果他们有美德，他们如何与自由人不同？如果没有，那会很奇怪，因为他们是人，参与理性。”关于妇女和儿童也会有同样的难题被提出。难题的答案不能在程度差异的假设中寻找，因为统治与被统治的差异是种类的差异而不是程度的差异。因此，奴隶和主人显然都拥有美德，尽管以不同的方式。亚里士多德的解决方案与柏拉图在《国家篇》中的解决方案非常类似。有其统治和从属部分的灵魂结构与灵魂对身体的统治功能提供了种类的区分。实际上，所有人都有相同的灵魂结构，但是按照某个部分的主导地位而区别开来。奴隶不能审议；女性可以审议，但没有充分的权威；而孩子有着未发展的审议能力。统治者必须拥有完全的逻辑推理美德，而其他每种类型只需有着逻辑推理卓越的合适份额。这对于伦理卓越也同样正确。所有人都必须分享它们，但不是以相同的方式。男人的勇敢、节制和正义与女人相应的卓越不一样。因此，给出美德的一般定义是不明智的，最好在术语上区分美德，以至于每种类型的人所独有的特定变体得到正确的区分（1259b22到第一卷的结尾）。

亚里士多德没有以任何值得一提的细节实施这一计划。然而，他解决的原则是清楚的。他采纳柏拉图性格描述的方法，即用灵魂的某个组成要素的主导地位来描述人；但是，他超出柏拉图，因为他引入了一系列差异，包括性别和年龄的差异、职业和经济地位的差异、经历的差异（*tyche*）、社会文明状态的差异以及地理和种族的差异，并把这些差异作为决定类型的广泛种类而不破坏人性统一的因素。在这个居于城邦之中的人的类型的大的种类之中，他随后把成熟的人的联合辨别为人的卓越得到最大化实现的群体。这个群体是我们可能称为由城邦实现的生活卓越的总体人口的美德代表，他们的秩序是政制，即城邦的组织形式。这种政府观念暗示着，当统治联盟最严格地限于这些人，在他们身上实现了伦理卓越和逻辑推理卓越（限定条件是在群体内部必

385

须允许完美的程度),城邦最完美地处于秩序良好的状态之中。统治团体越是因为容纳缺乏卓越的人而被削弱,即政府变得越具有现代意义上的民主代表性,它就越不具有亚里士多德意义上的代表城邦卓越的统治的代表性。如果人们想避免无意义的误解的话,亚里士多德作为城邦卓越代表的政府观念必须得到清楚的了解。亚里士多德政治学的词汇存活了几代,但是完全改变了含义。将我们现代(预设基督教平等观念)的民主宪政主义放入亚里士多德的代表共同体卓越的统治团体的宪法主义中解读,是一个严重的错误。

就《后分析篇》(*Analytica Posteriora*)来看,亚里士多德的分析始于对材料中出现的问题的前分析观察,并试图充分理解各个存在领域的基本结构。在我们刚刚追溯的分析中,前分析层次的问题促使亚里士多德提出一系列的三观念区分。首先,对革命以及城邦中相应的构造变化的观察促使对城邦的本性和城邦的秩序的区分。一旦构造的秩序被确立为一种类型,它必须是某种东西的秩序;构造获得“形式”的功能,这种形式与作为其“物质”的公民相关。如果公民被定义为填入构造的“物质”,构造和公民的第二种区分造成许多人属于城邦但不能被划分为公民的难题,这是令人尴尬的,作为“物质”被填入城邦构造“形式”的公民毕竟与有“本性的”城邦成员是同样的人。第三,为了处理这个问题,亚里士多德区分了好人和好公民。但是,通过这些概念进行分析的结果被证明不是太令人满意;因为亚里士多德不得不承认,只有在宪法秩序的例外情况下,例如在任何历史城邦中没有被给出,好人才可能同时是好公民。然而,如果毫无保留地承认这一点,那么作为人在其中找到本性实现的共同体类型的城邦理论就会瓦解。城邦本性不再能够通过亚里士多德从柏拉图那里继承而来的人类学原则与人的本性联结在一起;一个视角将在人类生存的可能性上被打开,在城邦之外的社会类型中,以一种令人满意的人性实现的模式。一方面通过承认城

邦本性与城邦秩序之间的紧张，另一方面通过命令立法者尽实际可能地去接近秩序直至本性，亚里士多德避免了他作为城邦秩序科学的政治科学的瓦解。因此，在分析中出现的问题并没有在其理论后果中被追究；通过区分哲学家的城邦和立法者的城邦，分析的失败被阻止成为显然的。

哲学思考的这个复杂部分必须从其显然的技术性的脱轨的观点来解释。如果我们与亚里士多德一起假设城邦是一个有着本性或本质的事物，当第一卷中对城邦本性的探究必须被辅以第三卷中对城邦形式的探究的时候，他的政治知识成问题的特征变得很清楚。因为本性和形式是“本质”的同义词，所以城邦是一个有着两种本质的事物。毫无疑问，某种东西出问题了。为了使两头怪物可以被理解，我将首先解释其建构的理论机制，然后解释其动机。

这些困难起源于将《物理学》和《形而上学》中提出的本体论范畴 387
不经进一步澄清就应用于社会中人类生存秩序的尝试。形式与物质的范畴原先被构造来适应明确的实体类型，包括有机体、人工制品和有目的的行动。在植物或动物的情形中，一个人确实可以描述一种显性的形式，它在有机体生命过程中一直一样，虽然在新陈代谢过程中物质被吸收和逐出。在人工制品的情形中，一个人确实可以谈论作为加在所用物体上的形式的工匠的设计。在有目的行为的情形中，计划可以被理解为把手段组织成为了目的的材料的形式。然而，当这些范畴应用于城邦，当构造成为“形式”，公民成为“物质”，亚里士多德论据的困难是不可避免的。是否城邦领土上的每个永久居民都应该被算作公民？但是，届时外邦人和奴隶都会是公民，这样的表达方法与日常用法相冲突。因此，只有参与政府事务的人才应该被算作公民，如果不是高职，至少作为议会选举人。但是，这个定义又遇到一个困难，不是所有城邦都具有民主政治的“形式”；在僭主政治或寡头政治中，不是所有自由人都有议会选举权，尽管他们不会丧失公民身份，不会被降为外邦人或奴

隶的级别。诚然，亚里士多德承认，相比其他“形式”，公民作为参与政府治理过程的人这一定义更适合民主政治，但是他没有把分析推得更远。他想要保留体制作为城邦的“形式”，那么，在“物质”的地位中，公民必须被定义为在“形式”中有其位置和功能的人。那么，如果我们把论据从形式追溯到城邦的本性，我们遇到城邦的奇特性，每当权力格局的变化产生一种新的“形式”，它就会改变其同一性；当我们把论据从公民向前追溯到人，我们发现，一个人可以没有作为城邦“形式”中的公民身份而是一个好人，而当从“形式”看他是一个好公民的时候，他却可能是一个非常坏的人。在《物理学》第二卷第三章和《形而上学》第一卷第九章和第十二卷第三章所列模式的场合提出的本体论范畴对于社会中秩序的理论化不是一个恰当的工具，这是非常清楚的。亚里士多德仍然尝试使用它们这却是一个将哲学思考范畴转化为主题的一个明显的例子，即把它们从情境中剥离出来并应用于思考之中，不管它们是否适合问题领域。

亚里士多德意识到他的程序使他陷入的困难。实际上，他已经如此全面、如此精确地解释这些困难，以至于他的解释是化解困难的替代性理论化的最好向导。因为奇怪的构造无疑没有表露出理智能力的失败，其动机问题会自我突显。什么秩序经验需要作为其充分表达手段的建构？什么收获如此重要，以至于他愿意以困难为代价？首先说明困难的解决办法将是处理这些问题的最好方法，但这是亚里士多德所不能认可的，即使他自己的分析曾快接近了这种做法。

社会的体制秩序不必被建构为其本性或形式，因为任何时候制度的横截面并不是一个有着自己本体论地位的东西。社会在时间中存在，因为它产生它的代表；代表的构成容易随着社会历史进程中的力量格局的变化而变化。体制秩序，即暂时可接受的代表性社会行为的组织，是秩序的一个阶段，它可以被给予在整个生存的持续期间延伸的包容性的社会秩序中的亚形式等级。如我们所知，这个问题没有逃过柏拉

图和亚里士多德经验层次的观察。两个哲学家都知道，希腊城邦展示出一种典型的权力格局及其相应的体制“形式”的顺序，按王治、贵族政治、民众造反、佩西斯特拉泰德（Peisistratide）的僭主政治、寡头政治和不同激进程度的民主政治进行循环。就政治科学的实践而言，在其历史进程的整个延伸中的社会与其体制的衍生形式的循环被确立为一个探究单元。此外，既然人们意识到形式的循环不仅适用于一个特定的城邦，例如雅典，而且在变化的范围内对于所有希腊城邦都是典型的，所以甚至单个城邦已经作为本体论单位被取代，并让位于作为经验探究单位的组织成各式各样的城邦的希腊社会。甚至更狭隘意义上的希腊城邦世界已经作为最基本的单位被柏拉图希腊历史进程的建构所取代，这个历史进程不仅包括希腊社会，也包括亚该亚社会和克里特社会。在科学实践中，过程正在发生，其中探究的对象从具体社会的秩序扩大到文明，从单个文明扩大到属于同一秩序类型的一组文明，最终扩大到人类历史的秩序，其中，人类历史的秩序根本不是有限的观察单位，而是无限地延伸到未来。无论什么东西在秩序研究中都只显得是一个有限的观察单位，它最终被证明是大的人类历史进程中的一个亚单位；这个过程中结构的复杂问题——这是当前研究的主题——显然不能通过声称某个亚单位是具有本体论地位的单位且为其结构指定本质来解决。

389

当亚里士多德阐述理论时，他为什么不寻求在他面前已经在经验观察层面展开的问题？答案必定是，它们的相关性在希腊的秩序经验中不能变得显而易见。只有在历史形式中的生存已经确立的地方，即在摩西和基督启示的轨道内，政治知识（城邦秩序的科学）才能扩大为秩序与历史的科学。亚里士多德通过使体制成为秩序的形式来缩减自己的经验观察，这是以下论题的经典证据，追求具有最大合理性的科学只有在完全区分存在领域的时候才是可能的。

但是，为什么秩序研究应该通过给予体制形式的性质来缩减？在

亚里士多德经验观察的范围内,是否至少城邦进程已经被给予在本质层面值得分析的本体论单位的地位?考虑到亚里士多德对于作为形式的体制所作出的积极决定的动机,这个附加的问题必须从他城邦本性的建构的角度来回答。亚里士多德对城邦本性的探究不是朝社会及其结构的历史进程定位,而是朝城邦的最好秩序定位。尽管亚里士多德承认他最好城邦的类型适应成熟人社会的历史条件,但是他仍然坚持他的范式表达了城邦的本质。如果承认两个假设,(1)人的本性在孕育理论生活的成熟的人的类型中获得完全实现,(2)人性的充分展开只有在城邦类型的社会中才有可能,这个主张是站得住脚的。诚然,在基督之后两个假设都不能被承认为真——但是,与更为分化的基督教人类学的关系目前令人感兴趣,只是因为它允许我们把亚里士多德对本质的分析限制为在更为紧凑的本性经验内对完美的追求,这在基督教中是在“完美在于超越”这一假设下进行的。历史中的社会秩序在理论上与亚里士多德无关,因为,他相信完美秩序能够在历史中实现,只有当完美被识别为历史之外的末世论实现的符号时,历史本身的秩序才会变得令人感兴趣。如果完美秩序被认为可以在历史上实现,那么秩序的经验结构尽管在理论上不相关,却获得实际的相关性,作为实现完美秩序的条件。尽管追求完美范式的哲学家对非本质(非本质的,如果本质是本性的话)实在的历史扩张没有理论兴趣,但是立法者需要这种实在的彻底的经验知识,因为它是他建立完美城邦的手段。对社会及其秩序本质结构的探究必须用立法者的体制形式来缩减,因为相关性的限度由哲学家的本性确定。尽管社会的沉浮在经验上可观察,但它一直在宇宙秩序的宿命之内;超出这种宿命,只有成熟的人的沉思生活和表达他灵魂秩序的完美社会超出这个宿命进入本质领域。尽管有希腊社会历史进程的经验发现,尽管有苏格拉底和柏拉图所标志的精神时代的意识,但是历史还没有意义。哲学家存在的跳跃已经将人和社会的范式本性释放出来,但是,如摩西和先知存在的跳跃一样,它没有使历

史的秩序脱离宇宙的神话。^①

三、秩序类型

政制不止一种类型。下一步的任务是确定不同的类型以及它们之间的差异（自1278b6往后）。为了获得一个恰当的区别原则，亚里士多德提出了政制秩序的新定义。先前政制被定义为城邦中家长的秩序，而现在它被重新定义为“关于不同的地方行政官（特别是关于最高行政官）的城邦秩序（*taxis*）；因为无论何处统治者（*kyrion*）都是城邦的执政行政官（*politeuma*），所以执政行政官是政制本身”（自1278b9往后）。例如，在民主政治中，民众（*demos*）是统治者；在寡头政治中，少数人（*oligoi*）是统治者；因此，这两种政制可以被区分。第二个区别原则通过对共同利益（*sympieron*）的关注来给出。政制可以根据严格的正义来关注共同利益，或者他们可以只关注统治者的个人利益。第一种类型可以被称为合适的〔或真正的，公正的（*orthos*）〕政制，第二种类型可以被称为有缺陷的政制，或者是真正政制的一种堕落（*parekbasis*）。第二种类型是堕落的，因为它包含专制成分，尽管城邦被假设是自由人的共同体（1279a17—22）。从这两个区别原则的结合得出秩序类型在两个系列的正当和堕落政制中的分类。正当的政制有王的统治（君主政治的真正形式）、贵族政治（少数人的政府的真正形式）和政体（大众政府的真正形式）。^②堕落的政制有（为了君主利益的）僭主政治、（为了富人利益的）寡头政治和（为了穷人利益的）民主政治（1279a26—1279b10）。

① 关于这个问题的进一步阐释，参见第十章。

② 在其他方面一般被用作所有政制的“政体”（*politeia*），被亚里士多德认为是命名大众政府最恰当的术语，因为一群自由人难以拥有全部的卓越。民众在军事（*polemike*）美德上相当优秀。显然，亚里士多德假设政制（*politeia*）和战争（*polemos*）之间存在一种词源学联系（1279a41—1279b5）。

秩序类型的这种分类来自柏拉图在《政治家篇》中给出的分类。一
392 做出这种分类，亚里士多德就熟练地批评它，如此有效，以至于一种完
全不同的分类出现在具体问题的讨论之中。攻击点是一个不加批判的
假设，当少数人的政府衰退时，它是富人的政府；当多数人的政府衰退
时，它是穷人的政府。少数人与富人、多数人与穷人之间是否确实存在
这样一种先前确定的和谐？不必然；在一些反常的例子中，多数人实际
上是富人，少数人是穷人。然而，作为一个规则的是，富人实际上是少
数人，穷人实际上是多数人。理论思考和逻辑分类找不到这种相互关
系。它与经验观察相关，这种相互关系的事实必须作为一个常量被引入
政治学分析。实际上，亚里士多德提出某种像是关于任何社会中收入
分配的帕累托曲线的原始表述的东西。因此，在实践中，政治斗争在富
人、穷人和有美德的人（他们可能富也可能穷）之间进行。政治的实际
问题由以下事实引起，三种类型共存于城邦，每种类型都以正义的名义
提出成为统治者的特定诉求。富人要求一种统治地位，是因为他们在共
同体中所占有的利益份额，而穷人是以自由的名义，有美德的人则是以
卓越的名义。因此，对秩序类型的讨论必须通过列举的不同社会类型所
提的要求进行。

首先，分析集中在富人和穷人各自的主张上。主张是以正义的名义
提出的，但是它们是偏袒的要求，没有穷尽正义观念的全部。例如，正
义可以在平等中找到，平等确实是正义的一部分，但只是对于同等的人
而言。正义也可以在权利和对待的不平等中找到，不平等确实是正义
的一部分，但只是对于不同等的人而言。当抽象地看平等和不平等的原
则，而不关注人的具体品质，它们将造成错误的判断。在某些方面（例
如财富）不平等的人倾向于认为自己在每个方面都跟别人不平等。感
觉自己在某些方面（例如出生自由）平等的人倾向于认为自己在每个方
面都与别人平等（1280a7—25）。如果我们让步于这些各自的主张，我
们会得出作为没有限制的寡头政治或民主政治的政府建构。然而，因为

“只在一件事情上平等的人不应在所有事情上平等，在一件事情上不平等的人不应在所有事情上都享有不平等的份额，这必然得出的是，
基于这些主张的政制是堕落的”（1283a26—29）。 393

在政治实践中，诉求冲突不能由决定偏爱某个派别来解决，也不能将它当作是民法中的契约引起的诉求之争来解决。城邦不纯粹是住在领土上的一群人，如果许多家庭为了防御作恶者而进入某种联合，但其他时候仍然是跟以前一样的个体单位，我们也不能谈论城邦。城邦不仅是一个防止犯罪、商品交易的组织。它是基于人与人之间的友爱，并为了幸福和荣誉生活的氏族和村庄的共同体；友爱根源于真实自我的实现。城邦为了高尚行为而存在，通过政治美德为这一目的贡献得最多的人比通过财富而卓越的人或不过是通过自由出生而与他们同等的人在城邦中拥有更大的份额（1280b24—1281a8）。因此，正义秩序问题的解决不在于富人与穷人之间诉求的一致；城邦的正义来自友爱和人的卓越的实现。只有发动第三种社会类型，即有美德的人，正义问题才能在政治实践中得到解决。

所有这些思考仍然留下一个问题：为了获得最大正义，政府应该如何来组织？在第三卷的语境中，亚里士多德在这一点上没有明确表达自己，但是他的分析暗示，他在求助于柏拉图在《法篇》中给出的考虑和解决方案。冲突的诉求都不能被认可为政府的组织原则。富人会压制穷人，穷人会抢劫富人。此外，被排除在政府之外的群体将是引发持久的革命不稳定性如此多的公共敌人。偏颇的主张将导致被柏拉图称为“无政制”（no-constitutions）的东西。亚里士多德在将有美德的人排除出政府这一点上超越了柏拉图，因为这样一个政府是限制更多的“寡头政治”，通过将更多的公民排除在职位的荣誉之外而使他们受辱。^①解决方案将在既为富裕的、有教养的和负责的公民保留有影响 394

^① 有美德的人的统治是又一种“堕落”，在这一暗示中，我们可以看到亚里士多德对柏拉图《国家篇》许多微妙抨击中的一个。

的职位，同时向贫穷的自由人开启通过参与选举和监督委员会进入政府通道的妥协方案中去寻求，对于提出的大问题，这个答案似乎有点无力。通过对在这个情境中出现的法律问题的思考，这个答案变得更加无力。因为，如果地方行政官只按照法律进行统治，那将是最好的。但是，只有当法律是正义的，它才是最好的。然而，在政治实践中，法律必定与秩序本身有着一样的特性。有着寡头政治法律的民主政治与有着民主政治法律的寡头政治一样难以想象。只要在实践中城邦秩序依赖于富人与穷人之间不稳定的妥协，法治就不会表示出能够确保正义秩序的意思。

这些令人不满意的答案的难题通过对于秩序类型的历史动力机制的一些非常简短的评论得以解决。先前在系统分类中出现的各种政府秩序现在被转化为历史过程的阶段。当具有突出美德的人数量少、城邦也小的时候，作为一种早期政府形式的王的统治出现了。一个人在同伴的一致同意下达到王的统治，因为他通过在人文学科和军事事务上的创造性而显得出类拔萃，因为他将他们聚集到共同体之中，为他们获取土地，因而变成创立者和自然的领导者。这样的王的统治自然是有美德的人的统治，因为只有好人才能赠与这样的好处。随着繁荣和数量的增长，卓越的人变得越来越多，他们不愿意臣服于王的统治；他们想要一个共和国(koinon)，建立一种政制。因此，贵族共和国是第二种政府形式。当统治阶级变坏，开始以共和国为代价来使自己富裕，财富带来荣誉，达到寡头政治阶段。财富在更少的人手中集中产生僭主政治，僭主政治让位于逐渐增长的相对贫穷的自由人的大众统治。因为城邦人口进一步增长，建立除民主政治以外的其他政制不再容易(1286b8—22)。因此，政治形式的循环是分类问题的最终答案，对好形式和坏形式令人不满意的审议分解为对文明过程的承认，其中和平、秩序、繁荣、人口增长和财富集中的累积效应将导致最初创立的卓越的退化，直到大众民主成为历史上唯一可能的形式。这个观念显然是来自柏拉

图在《国家篇》中提出的堕落形式的理论。

纵览亚里士多德反思秩序类型的整个过程，我们可以说他尝试了由《政治家篇》、《法篇》和《国家篇》提出的数个方法。这些方法似乎没有一个令人非常满意。第二种似乎淘汰第一种，第三种似乎淘汰第二种。亚里士多德从未尝试将这几种理论意图统一成连贯的理论，也许这也是不可能的。

几种理论意图的统一没有实现——但是人们不能以这类单调的陈述来对待亚里士多德的哲学思考。在这一章前面的几个部分，我们已经强调亚里士多德思想的性质不必也不能在体系的完善中寻求，而应该在问题全面的清单和排序中寻找。此外，他的整体哲学思考，特别是在伦理学和政治学中的思考，是从关于所论主题持有的前分析的观点出发，这种思考假设，无论多么错误的观点仍然包含部分的真理，观点的批判审查将留下它们包含的部分真理作为沉淀。在这些审查的前分析观点中，亚里士多德也对柏拉图和其他思想家的观点进行了评级。因此，在刚刚分析的思考过程中，柏拉图对真正形式和堕落形式中的政制分类被斥为不充分，因为好或坏的标准是在守法或不守法中寻求的。“因为应该使法律来适合政制，而不是使政制适合法律。”（自1289a13 往后）虽然真正形式和堕落形式之间的区分被维持，但是标准被转到一种或另一种社会类型的主导地位。就政制的分类而言，接下来富人、穷人和有美德的人这三种类型的区分仍然是非决定性的；但是它留下关于每个社会基本分为富人阶级和穷人阶级的见解作为有价值的结果，这是一种令人信服的防止革命爆发的制度。各种政制最后被分类为城邦的各个历史阶段，这增加了一个新的标准，但是没有使前述分析的结果变得无效。亚里士多德哲学的过程有一个圆满实现。虽然一连串思考的结果（其目的）没有得到阐明，但是目的达到了。在这个情形中，它是政治形式的多样体现。这一多样体现的种类由最初建立的美德的解体、富人阶级和穷人阶级的社会分层、地理条件、历史事件和人口增

396

长决定。从第三卷的思考，我们进入要求经验调查和细节列举的政治现实的多样体现，其中细节的列举以这样一种区分程度被给出，它超出了六种政制原初分类的范围。诚然，原初的六个术语仍然可以使用，但是，为了达到目的它们必须由大量细分来拉伸。对政制形式和问题宏大的、经验的审视在《政治学》第四卷、第五卷、第六卷中被给出。

四、政治现实的多样体现

喜爱注意经验细节的精神使对第四卷到第六卷的纵览富有生气，它不是在《政治学》本身而是在动物学中一个类似经验研究的场合中找到具有代表性的表达。我们提到的是《动物之构造》(*De Partibus Animalium*)著名的一页：

关于由自然构成的事物，它们中的一些不是被生成的，是不朽的和永恒的，而其他的易受产生和腐朽的影响。前者无比卓越和神圣，但是不太容易了解。可能阐明它们的证据和我们渴望解决的关于它们的问题由感觉提供，但是比较短缺；而关于易腐烂的植物和动物，我们有大量的信息，只要我们愿意足够努力，我们可以收集关于它们所有不同种类的大量数据。然而，两个领域都有其特别的魅力。相比我们对生活于其中的世界的知识，我们关于天上的东西所获得的少量观念以其卓越给予我们更多的愉悦；正如看半眼深爱的人比闲暇地看别的事物更高兴一样，不管它们的数量和维度如何。另一方面，我们关于地上的事物的知识有着确定性和完全性的优势。此外，它们与我们更大的相近和相似在某种程度上平衡了对天上的事物更高尚的兴趣，后者是更高哲学的对象。就我们的想象所能达到的程度，探索完天上的世界之后，我们进而探索动物，尽我们所能不忽略任何一个王国的成员，不管它多么不光彩。因为，一些东西没有使感觉陶醉的优雅，但

即使这些东西,也可以通过把设计它们的艺术精神揭示给理智感觉从而给予所有能够追溯因果联系并倾向于哲学的人以巨大的愉悦。实际上,如果它们的模仿性表现是吸引人的(因为它们揭露出画家或雕塑家的模仿技能),而原初的实在对于所有无论如何都有眼力识别决定它们形成的原因的人不太有吸引力,这是奇怪的。因此,我们不能抱着幼稚的厌恶情绪回避对更卑微的动物的考察。每个自然领域是神奇的:据记载,一群陌生人去拜访赫拉克利特,发现他在厨房的火炉旁取暖,正犹豫着进还是不进,赫拉克利特致意他们不要害怕进来,因为神甚至存在于那间厨房,因此我们应该敢于不带厌恶地研究每一种动物;因为每一种动物和所有动物将向我们揭示某种自然的、美的东西。无序的缺失,以及每种事物都将奔向某种终结的倾向性,都能在自然的造物中得到最高程度的体现,她的产生和联合的结果是美的一种形式。^①

第四卷到第六卷的问题清单很长。我们必须集中揭示审视所基于的原则。城邦不是动物,政治科学不是自然形式的科学。政治形式对于立法者的技艺(*techne*)而言仍然是一个问题。以与其他技艺相同的方式,政治的技艺必须在四个方面考虑其主体,即政制:它必须(1)考察因为本性或因为物质状况而最好的政制;它必须(2)考虑在实际给出的不太有利的状况下哪一种政制更好;它必须(3)考虑在现存的政制不符合既定状况下能够实现的相对最好的政制的情形中,立法者能够做什么;它必须(4)考察对多数情形大致可行的平均水平的政制(1288b10—40)。

为了实施这一计划,亚里士多德首先必须尽力解决形式的多样体现的问题。这将需要一种比六种形式的分类更为详尽的设置,它将通

^① Aristotle, *De Partibus Animalium*, trans. William Ogle, Oxford edition of *The Works of Aristotle*, 644b21—645a26.

398 通过对城邦“部分”问题的恢复来获得。这一次，城邦被比作动物。当我们决定动物的种类时，我们必须通过确定对于动物不可缺少的各个器官来进行。器官的数量是有限的，但是每个器官可以以许多不同的方式被塑造。因此，每个器官，我们有一系列的不同变种；每一系列的任意成员都可能与其他序列中的任意成员结合，因而产生很多种动物形式。以同样的方式，我们现在必须继续讲城邦。每个城邦由许多必要的成分组成，因为这些成分的变化是可能的，变化的结果将产生无限多的城邦形式。亚里士多德指出必要成分如下：

- (1) 农夫或农民
- (2) 工匠
- (3) 商业阶级——批发和零售
- (4) 做散工的人，工人
- (5) 战士
- (6) 正义管理和协商会议的全体职员
- (7) 以财产为城邦服务的富人
- (8) 作为地方法官和城邦统治者的人

然而，城邦组成部分（*meros, morion*）的这个清单没有直接用于对现实的分析。亚里士多德插入对于这些功能中的几种可能同一个人身上出现的思考。战士可能也是农夫或工匠，或者他可能是律师或法官；很普遍的是，大多数人认为除了其他功能，他们能够履行政治职位的义务。只有两个“部分”永远不可能同一个人身上相结合——因为一个人不可能既富裕又贫穷。因此，富人和穷人成为城邦不寻常的“部分”，因为无论每个人在共同体中可能发挥什么其他功能，他要么是富裕的要么是贫穷的。不寻常的（*malista*）部分和一般的部分的差别决定了后续的分析步骤，因为现在寡头政治和民主政治又可以进入焦点的

宪法形式的位置,而一般部分的变动允许将政治形式归类为寡头政治和民主政治的亚变种(1290b21—1291b13)。

亚里士多德将注意力集中在寡头政治和民主政治。对它们的讨论占了第四卷的主要部分和整个第六卷。然而,这种全神贯注并没有使他忽略其他形式,即王的统治、贵族政治、政体政治和僭主政治。这个纵览是详尽的,明确支配整个纵览的原则对于理解亚里士多德的理论意图非常重要。此外,理解理论原则倾向于帮助理解亚里士多德政治思想的起源。 399

通过对我们已经见过如此之多的基本概念的又一次重新定义,这原则变得清楚起来。当亚里士多德有计划地概述了(自1289a25往后)接下来的纵览,他谈及“关于政制的原初论述”,其中他概述了好政制的三种类型及其相应的堕落形式;然后他继续说:“我们已经[在第一个或原初的论述中]谈论了贵族政治和王的统治——因为关于最好政制的理论化与谈论带有这些名字的形式是一样的,因为它们中每一个都隐含着美德并被配以外在的手段。”“在第一论述中”讨论的政制之所以获得其名称,正是因为其公民注定是最好的(aristoi),这是根据严格意义上的美德(arete),而不仅仅是根据其他标准得出的善,通过解释这一点,好政制与贵族政治的同一得到进一步加强;因为,只有“在贵族政治中好人和好公民是一样的”(自1293b2往后)。

在第三卷结尾几章中讨论的完美城邦与贵族政治的同一在几个方面澄清了亚里士多德政治学的复杂结构。首先,同一牵涉到对堕落(parekbasis)概念的修改。贵族政治是最好政制的严格定义,所有其他政制获得有缺陷的性质。在秩序类型的等级中,“最好的城邦”现在成为“最真实的政制”;有缺陷的性质甚至侵入贵族政治本身的范畴。因为存在着不能拒绝贵族政治这一称号却又不是“最好政制”的政制,例如“不仅因为财富而且因为高贵身份”来挑选地方行政官的城

400 邦。^①它们不是最好的，因为卓越的实现不是他们公开承认的“公众的关切”；但是他们紧挨着它，因为实际上他们选择有着良好的判断力和可靠声誉的人。与财富相比，美德更受偏爱，这种贵族政治的例子是迦太基；拉塞达埃蒙也可以被称为贵族政治，因为它允许卓越占一席之地，尽管被民主成分所调和（1293b12—17）。作为这种考虑的结果，亚里士多德得出一种不同的堕落概念。王的统治、贵族政治和政体政治仍然是不同于最早意义上的堕落的“真正的”政制；但是，随着将“最好的政制”区分为“最真实的”（*orthotatos*）政制，所有其他“未达到”（*diamarthanein*）“最真实”的政制“必须被算在新的意义上的堕落之中”（自1293b25往后）。新的堕落概念在方法论上与更为分化的政府形式分类的新设定一致。随着六种主要形式被按照“部分”清单中的变化细分为不同变种，细分“真实”和“堕落”的意思也成为必要，以至于价值的全部范围与形式的全部范围相等。

将最好的城邦等同于贵族政治，或等同于贵族政治的一个亚种，这进一步阐明了亚里士多德的系统意图。在从第四卷到第六卷中，形式的纵览不是作为与第三卷、第七卷和第八卷中关于“理想”形式的思考相对的经验纵览做出的。刚才引用的第四卷中的段落提到第三卷，并将前一卷中对君主政治和贵族政治的讨论并入一个全面的纵览；贵族政治的一个亚变种是最好的城邦本身。通过这一包含，在与缺乏形式相同的系统层面上，完美城邦成为在从第四卷到第六卷中研究的多种形式中的一种。面对亚里士多德自己这个明确的声明，在“理想”的思考和“现实”的研究之间有着尖锐分裂，这一论点是站不脚的。诚然，人们可以主张将第三卷中各个部分包含到从第四卷到第六卷的纵览是一

^① 《政治学》，1293b10—22。我把希腊语的副词*aristinden*翻译为“nobility”。亚里士多德想把这种品质与因为美德的卓越区分开来。*Aristinden*既可以意指通过出身高贵获得的社会荣誉，也可以意指通过英勇或除财富外的其他功绩获得的荣誉。在这一段落中，通过财富获得的荣誉是特别通过相应的副词*ploutinden*给出的。

种事后补记,原初意图是完全不同的。然而,考虑到文本,特别是第三章第14节(1284b35—1285b33),这个论据似乎不那么令人信服。因为这一章纵览了王权的类型,区分了(1)拉塞达埃蒙的王权,(2)与僭主政治极为相似的野蛮人的王权,(3)不均衡的独裁统治,(4)希腊早期的英雄式王权和(5)世袭君主政治(pambasileia)。在《政治学》最早的部分,将主要的王权类型区分为亚变种的方法已经充分发展,这种方法只有在第四卷中才得到明确阐明。甚至在最早处理“理想状态”的部分就利用了后期的“经验”方法。因此,我们可以承认,在写“第一论述”的时候,亚里士多德很可能还没有计划后来扩大到研究“有缺陷的形式”;但是我们不能承认处理“最好形式”所使用的方法与他后来研究“缺陷形式”的方法大相径庭。十分肯定的是,第三卷结尾的几章原本是被作为向第七卷和第八卷的过渡;但是,当亚里士多德重新将它们理解为向第四卷的过渡,他可以这样做而不会歪曲其内容。

401

关于在第四卷到第六卷中概述的丰富内容,我们只选择几个典型的例子。

作为将主要类型区分为亚变种的例子,我们会使用民主政治的例子。亚里士多德描述了四种民主政治的类型(第四卷,第四章):(1)农业的民主政治,(2)田园的民主政治,(3)都市商业的民主政治和(4)都市大众的民主政治。系列的顺序是价值的顺序,农业的民主政治是最好的类型,都市大众的民主政治是最糟的类型。级别的标准是在另一个语境(第四卷,第四章)下提出的,在那里根据其正义和公平的实现来划分民主政治。五种这样的类型被区分:(1)法律规定穷人不应比富人拥有更多的好处,两者都不应该是主人,两个阶级应该平等,在这种法律下的民主政治;(2)根据一定的财产资格来选择地方行政官的民主政治;(3)所有不是在无资格条件下的公民平等分享公职而法律仍然保持至高无上的地位的民主政治;(4)在其中没有公民是不够

402 资格的,但是法律仍然至高无上的民主政治;(5)与第四种一样,但是大众有权通过政令来取代法律的民主政治。两个秩序系列彼此一致。亚里士多德认为,在自由户主的农业共同体的条件下,人们可以容易地成功地建立民主政治。公民太贫穷而不能忽略他们的工作并沉溺于政治,假使职位的现任者没有干扰其他公民,如果更富有的公民履行公共义务,他们就会很满意;偶尔的选举和控制行为就能满足他们共享政府的欲望。另一方面,大众手中有制订政令的权力,容易在大广场被合并并被煽动者说服,这样的都市大众的民主政治几乎不是一种政制。“因为,哪里法律不起支配作用,哪里就没有政制。”

被我们选为第二个例子的,是亚里士多德关于解决当时大多数希腊城邦中发生的富人与穷人之间斗争的平均政制。他介绍自己的建议(第四卷,第十一章)是追求“对于大多数城邦和广大人民而言最好的政制和最好的生活方式”。在追求这样一种政制时,我们必须“既不假设一个超出常人(idiotes)层次的卓越标准,也不假设一种要求自然天赋和财富的教育标准,更不假设一种按照我们的欲望来配备的政制标准”;我们必须假设一个大多数人和大多数城邦都可以达到的标准。前面讨论的贵族政治(包括最好的)在大多数城邦的范围之外,或者说它们通过调控统治群体的数量来接近现在正在考虑的这种政制政府类型。至于其建议的指导原则,亚里士多德援引了《尼各马可伦理学》。幸福将通过一种按照美德的生活而实现,美德是中道(mesotes),生活的中道是最好的,我们追求这样一种对于大众中的人可以达到的中道。将这一原则应用于城邦,我们发现每个共同体中有三个社会阶层:富人、穷人和中间的人,即经济意义上的中产阶级。既然大家都同意适度的或中间的是最好的,那么中等数量的财产是最好的。这样一种中等程度的财产最服从理性;另一方面,过度的财富滋生傲慢和大规模的犯罪行为,而过度的贫穷孕育恶意和诈骗。只有富人和穷人的城邦是一个有着傲慢君主和奴性国民的城邦,一个蔑视,另一个妒忌。对于城邦

的幸福存在必要的交情和友爱只能在大致同等的人中间发展出来，因此，中产阶级是真正的稳定因素。中等财产的人最可靠，因为他们既不会如此贫穷以至于妒忌富人，也不会如此富裕以至于穷人会密谋抢劫他们。因此，当立法者依靠中产阶级来设计政制时他将明智地行动。如果他设计一种寡头政治的政制，他会保证法律也有利于中产阶级，因为在那一情形中，非常富有的人的专制倾向将在中间群体中找到平衡力；当他设计民主政治时，他也会这样做，因为中产阶级又可以作为穷人掠夺倾向的平衡力。然而，在没有中产阶级或者中产阶级很少的情形中，这种智慧对于立法者没有多大用处。只有较大的城市容易拥有可观的中产阶级，这一事实解释了较小城邦中动荡不安的政治进程以及它们堕落为激进的寡头政治或民主政治的倾向。一般来讲，“中产阶级通常很少”；因为在政权中建立自己的党派被民主人士和寡头认为是内部战争的战利品，中间形式“从未存在，或者很少存在且在很少地方存在”。基于财富中道的最好城邦似乎与贵族政治分享不可实践的命运。亚里士多德必定遗憾地承认：“主要存在两种政制形式：民主政治和寡头政治。因为好出身和卓越在很少的人身上才能被找到，而财富和数量很常见。没有一个地方有一百个出身好且善的人，但是我们发现很多地方有富人。”（1301b39—1302a3）

从第五卷中选出一个关于革命的原因和政制维持的手段的典型例子很难。研究的价值在于细节的丰富，在于希腊城邦动荡生活中的丰富诡辩。它应该被当作一个整体来看待。讨论中所使用的原则没有带来什么新东西。“在每个地方不平等都会导致革命（stasis），……总是想要平等的人起来进行派系纷争。”（自1301b27往后）当先前语境中讨论的不完全正义成为政制原则的时候，它会引起那些尊严和正义感受到侵犯的人的怨恨。在充满一触即发的紧张局势的情形中，一系列典型事件和动机将为革命爆发提供更为迫切的原因和时机。这些典型的动机和事件是傲慢、恐惧、过度的主导地位、统治阶级表现出的蔑视及其引起

404 的蔑视、社会某部分以其他部分为代价的不成比例的权力增长、选举阴谋、粗心、偏狭、充当危险要求的入门契机的些许妥协和社会群体的不同，例如种族差异。原则以及不同动机的典型应用将在关于民主政治中的革命的那一页里找到：

在民主政治中，革命的主要起因是煽动者的傲慢。他们或者私自散发不利于有产者的信息因而强迫他们联合（因为共同的恐惧甚至会将最大的敌人结合在一起），或者他们煽动大众公开反对有产者。人们可以看到这在很多事例中发生。在科斯岛（Cos），民主政治被推翻，因为邪恶的煽动者造反，名人则联合起来。在罗得岛（Rhodes），煽动者不仅为大众提供报酬，而且阻止支付海军舰长应得的钱财；因为向他们提出的诉讼，海军舰长们被迫联合起来推翻人民政府。……考察显示，在其他情形中革命也正是以这种方式发生。（自1304b20往后）

五、最好的政制

《政治学》第七卷和第八卷包含关于最好的政制（*ariste politeia*）的思考。论述是不完全的，第八卷在也许是关于音乐教育讨论的末尾处戛然而止。在尚存的部分，读者在一些场合被建议参考后来对问题的具体阐述，而这些问题也只是暂时得到简短的提及。除了这些参考，我们不知道丢失的部分包含什么，也不知道它有多长。

最好的政制的探究不是痴心妄想的一种运用，它是一种批判性研究。在研究的立法层面，如果一个民族拥有最适应其独特环境的政制，它最成功；这个层面上的“最好”的唯一标准是以下意义上的稳定，如果政制没有引起不满到让它激烈爆发的时刻，那么它是合适的。然而，这种经验结论不是对政治生存中的人批判的、哲学的解释的基础。如果我们想知道最好的政制是什么，我们必须首先决定什么是“最适

合的生活”；因为，在哲学的意义上，允许人的本性最充分的实现的政制是最好的。因此，我们首先必须知道人的本性是什么，实现是什么（1323a14—22）。因此，在第七卷前三章中，亚里士多德简短论述了善的理论、幸福的理论、灵魂各部分的理论、自足的理论以及完美的人的存在、政治的存在与神圣的存在之间的类比理论。我们已经熟悉这个问题的复合体。^① 405

在不利的条件下，人的最好生活和城邦的最好生活都不能实现。因此，第二，最好的政制研究必须确定完美实现所需要的材料，即设备（*choregia*）。在这些材料的选择中，哲学家必须使用某种机智和克制。人们必须做出种种假设，因为，没有这些假设，探究最好的政制是不可能的；但是，它们不能是不会发生的，因为那样的话我们会失去与现实的联系，研究将没有价值（自1235b33往后）。亚里士多德将这些必要的假设扩展到四组材料：（1）人口的多少，（2）领土的范围和性质，（3）城邦的位置，（4）人口的自然性格。

关于人口的多少，亚里士多德要求人数足以实现共同体中自足的美好生活，但不会远远大于最小值。美和秩序需要量度（*metron*），法律是一种秩序类型，好的法律是一种好的秩序，因此，法的秩序不能穿透非常多的大众——只有非人的、神的力量可以规范宇宙。除此以外还有许多实际的考虑。在最好的政制中，官员应该按照功绩来选择和任命，如果人口太多，人的资格不能充分为同胞所知，职位的填充将是无秩序的。此外，外来者和外邦人会要求公民身份，而没有人能够揭发它们。

关于领土的范围和性质，同样的考虑也是适用的。领土必须尽可能自给自足，即它必须包含共同体需要所要求的农业资源和原材料。它必须大得足以让居民在闲暇享受中过得节制、自由。从军事的观点看，它应该容易防御。城市本身应该以这样一种方式被定位：一方面它能

^① 参见第七章和第八章第1节。

起到保护农村的功用；另一方面，对于领土上的农产品而言，它是一个易于到达的市场。

406 关于位置，临海既有好处也有坏处。从很多方面看来，临海是一种军事优势；它在商业上也具有重要性，因为它使进口国内不能生产的商品变得容易。然而，因为陌生人的涌入、外来风俗的消解作用和港口里水手生活普遍的松散状态，港口发展是不相宜的。离城市一定距离的港口区域的隔离组织可以尽可能防止人民与水手混在一起，它将是最最好的解决方式。

最后，关于人口的性格，亚里士多德提出了我们熟悉的地方性格的理论。希腊人的性格最适合建立最好的政制。

人的本性的完全实现和材料被定义为建构的条件。亚里士多德现在可以进而谈论最好的政制本身的组织。在开始思考这个主题时，他对于城邦及其部分的关系给出了又一个定义。城邦是一种结构或复合物(systasis)。如在其他这样的结构中一样，不是所有城邦存在所不可缺少的东西都可以被叫做严格意义上的部分。^①例如，为了生存一个人需要工具和不同种类的财产；但是财产不是人的一部分，它是他生存的工具。同样地，城邦需要财产，“但是，即使生物被包含于其中，财产也不是城邦的一部分”；因为“城邦是追求最好生活的相似者的联盟(koinonia ton homoion)”，而不是任何人的联盟；因为人性的完美实现不是对于每个人都是可能的，不是所有人都能够共享同等人的联盟，因此不是所有人都可能是城邦的部分。尽管他们不可能是城邦的部分，但是他们仍然为其生存所不可缺少。城邦需要生产食物的农夫、工匠、军事阶级、有钱人、法官、官员和牧师。因此，问题出现了：作为城邦“部分”的联盟的成员应该履行这些不可缺少的功能中的哪一种？亚

^① 如我们在许多译本中发现的，将systasis译为“有机体”或者在谈论部分的时候注入形容词“有机的”是具有误导性的。第七卷中始于第八章的部分并不包含现代意义上的国家的有机理论，如文本马上将表明的，亚里士多德提出的正好是有机理论的对立面。

里士多德决定,在最好的城邦中,(在“统治联盟的成员”意义上的)公民不能是农夫、手艺人或商人,因为这些职业没有留出发展卓越所必要的闲暇。因此,公民限于战士、官员和牧师的职业;他们在一生的过程中应该参与所有这些职能。军事功能和统治功能对应于力量和智慧所标志的两种生命的精华;牧师应该从战士和官员的年长者中选择,绝不能从下层阶级选择,“因为神应该只接受来自公民的敬意,这是合适的”。此外,统治阶级应该拥有大部分财产,因为他们是严格意义上的公民,而下层阶级“不是卓越的生产者”,并不参与城邦的卓越。因为财产应该在统治联盟手中,耕地的人应该是外来种族般的奴隶或农奴。这种陈述批判性地指向《国家篇》419往后的部分,在那里柏拉图将战士排除在参与城邦统治的行列之外,甚至排除在完全的幸福之外;这是亚里士多德描述为“有美德的人的寡头政治”的政制安排,因而是一种有缺陷的秩序类型。亚里士多德反驳柏拉图,如果一个人不能使构成统治团体的自足的公民群体幸福的话,他就不能使整个城邦幸福(《政治学》,1264b8—25)。因此,最好的城邦要求的是其职位可以由所有成员轮流持有的统治团体。这个联合必须包括战士阶级,考虑到阶级的大小,在个人的卓越实现中必须允许一定的幅度。要不然的话,亚里士多德就会赞成柏拉图种姓制度的可取性,并把埃及作为远古时代以来一直维持这种制度的国家。

既然我们生活在政治事务的公开讨论遭受意识形态混乱之苦的时代,强调亚里士多德对最好政制的探究与“法西斯主义”无关这一点就不是多余的。建构最好的政制是一个理论问题,其解决由不言而喻的假设决定。如果假设至少为能够实现卓越的人提供人的卓越的最大实现的组织框架是政制的功能,那么什么是最好的政制?问题的解决预设了一个足够大的社会群体的存在,它正好被认为可以实现亚里士多德意义上的卓越。关于这样一个群体的存在,亚里士多德明确地表达了他的观点:一个人可以在哪里找到一百个卓越的人甚至足以成为一个

小城邦的统治团体？答案是：在具体的历史情形中没有地方可以找到。亚里士多德同意柏拉图的观点，在历史情形中，能够实现最好的城邦的“精英”不存在。最好的政制的建构不能是通过想象力的延伸而被理解成自命精英的政变的邀请。如我们所见，亚里士多德甚至怀疑中产阶级的政体（有点缓和激进的民主政治）在当前情势下不可能。时代是民主的，亚里士多德顺从“只有民主政制能够以稳定的可能性确立”这一前景。然而，这种顺从并不包含对批判标准的放弃；尽管在他所处的时代都市民主政治在历史上和政治上都不可避免，它仍然是其所是。亚里士多德是一个哲学家，不是历史上不可避免的东西的学术谄媚者。

关于教育的思考始于第三卷第十三章（1331b24）。它们一直延续到第八卷的结尾，如我们已经说过的，在那里它们突然止于音乐教育。关于整个讨论的计划现存的片段没有给出线索。我们可以可靠地提取的是关于原则的一些声明。

关于教育的部分始于对最好城邦的问题的重述。处于其中心的是卓越的人的统治联盟。这样一个城邦的存在部分是以立法者不能控制的不可缺少的“材料”为条件，它部分地是以通过法律来制度化的教育过程为条件。这些法律的适当设计预设了对教育目标的明确理解，因为最好城邦中的教育目标是塑造自由人，他们因为伦理卓越和逻辑推理卓越脱颖而出，亚里士多德简要地重申了他的伦理学原则（1331b24—1332b11）。从这一重述出现了将生活分为劳作（*ascholia*）与闲暇（*schole*）这一中心问题。^①劳作与闲暇、战争与和平、以必要的

^① 在英语中充分地翻译*ascholia*和*schole*实际上是不可能的。在希腊语中（如在拉丁文中的*otium*和*negotium*），闲暇（*schole*）具有积极的内涵，而劳作（*ascholia*）否定地表示闲暇的缺乏。与*schein*（来自*echo*）的语源学的联系表明活动的终止，一种休息，它最终会将一种“自我的拥有”，或自我的持有，作为其基本含义，而*ascholia*相应地表明在无关紧要的活动中丧失自我。

有用事物为目的的行为和以高贵的事物为目的的行为——这是基本的区分。因此，在亚里士多德偏好的体系中，进行战争必须是为了和平，从事商业必须是为了闲暇，做必要和有用的事情是为了高贵的事物。最好城邦中的生活必须以达到人在闲暇中的实现这种方式来组织。

从这个原则得出教育的某些问题。如果教育只是为必要的和有用的东西服务，或者如果人是为了战争艺术而不是和平艺术被教育，就像拉塞达埃蒙人(Lacedaemonian)那样，那么人类卓越的充分实现将变成不可能的，因为人们不知道如何打发自由时间，这些时间起到闲暇的功用。这个问题通过闲暇与游戏(paidia)的区分进一步变得尖锐。闲暇时间并不是游戏时间。游戏具有娱乐、放松或消遣的目的，因此游戏最适合从事辛勤工作、需要放松来平衡一下的人。为了达到一种作为闲暇前提的休息状态，工作之后游戏是必要的。但是它不是闲暇消遣本身。因此，教育必须用知识武装人们，并在理智追求中训练他；因为只有不为更多目的并能够因自身的缘故被追求的科学，即作为一种生活方式的科学，才是卓越者的闲暇的适当活动。除了有助于性格塑造的那类音乐，我们不知道亚里士多德会承认其他何种闲暇消遣。正如文本中所言，理论生活作为生活方式出现，在其中人性得到最大程度的实现。最佳状态的教育必须以这样一种方式使人习惯并训练人，以使他能够得到这种最大的实现。

六、结论

我们反复强调，相比建构体系，亚里士多德对完成问题的详细目录更感兴趣。现在我们将以系统的顺序审视这一目录。

亚里士多德关于政治的思考从柏拉图的人类学原则开始。政治社会是人性实现的领域。如果我们想了解城邦的结构，我们必须了解进入城邦构成中的人性；如果我们有一种人性最大化实现观念，我们就可

以提出可以判断城邦对于这种最大化实现是否有效的批判性标准。

理论原则深深植根于柏拉图灵魂神话的创造之中。亚里士多德的人性理论把通过苏格拉底—柏拉图揭示出来的灵魂秩序作为经验基础。在柏拉图《国家篇》中，哲学家灵魂的新秩序与希腊的立法传统在好城邦的建立中联合。在柏拉图的晚期著作中，政治—宗教的铸造将分化为新宗教的意识和不适合其充分吸收的政治现实。在《法篇》中哲学王活生生的存在被象征符号制度取代。在亚里士多德的作品中，分化过程继续。柏拉图现在成为宗教创始人，标志着人类精神史上的一个时代。现在，哲学人类学发展成充当一般行为的理论基础的自主学科。行为理论本身成为《尼各马可伦理学》主体中的一个新学科，人性在理论生活中最大化实现的理论非常明显地指向超越现有历史城邦的新的精神共同体的方向。最后，立法的政治科学倾向于成为设计制度的一种独立技艺，在既定环境下这种技艺将降低革命的危险。然而，所有这些离心的趋势仍然由“最好城邦”的观念联结在一起，即由柏拉图好城邦的理智化残余联结在一起。亚里士多德的最好城邦既不是由哲学王活生生的存在统治的城邦，也不是一个像《法篇》的城邦那样的符号游戏。它变成某种像是必须作为传统问题来解决的理智难题。如果这种残余的存活表明什么的话，它表明人的生命只能在城邦中找到其实现这一希腊观念的活力。因此，亚里士多德的理论范围受到政治科学作为且只作为城邦的立法艺术这一观念的严重限制。

411 如果亚里士多德更“系统”的话，这种限制的后果会很严重，幸运的是，事实上它们没有那么严重。政治科学的著作集由《尼各马可伦理学》开头的哲学人类学板块和《政治学》末尾的最好构造的建构框架。在这两个框架板块之间，亚里士多德对于问题完整的非系统关注揭示出政治科学的范围，如果系统组织的话，它将达到一个比最好构造的范式更为印象深刻的地位。我们只需要扼要重述一下最重要的理论复合体：

(1) 伦理学作为成熟性格的科学的建立。

(2) 人类知识历历史变迁的持久性和因实用主义的覆盖而变得模糊的作为知识来源的神话重要性。

(3) 政治形式的循环和对作为政治秩序阶段的形式种类的理解。

(4) 因为永恒的、经验的和人的类型的共存,例如(a)成熟的人和未成熟的人,(b)富人和穷人,社会紧张不可避免;这种知识不完全地衍生为一种根据人的不同类型区分的美德现象学。

(5) 对历史上各种政治形式的承认;立法者艺术的限制;更一般的是,对政治行为在既定历史状况下狭隘限制的承认。

(6) 基于友爱的正义的建立,基于真实自我在共同体实现的友爱的建立;自然地,还有基于成员的同心(homonoia)的社会的建立,即基于对神圣的理智的参与的社会建立;作为结果,建立统治联盟在社会秩序中的功能。

这个目录将系统的政治科学的题目组合在一起,其范围从建立在本体论的基础上的哲学人类学和伦理学,到共同体实质及其制度化的理论,再到历史哲学和文明危机理论。一种政治的动力机制理论逐渐展开,其涉及范围从城邦有用的创始人到爱抢劫的暴民的无政府状态,从逻辑推理卓越的实现到靠贪婪和恐惧而进行的城市大众的管理。政治科学的这个范围从未得到持续的培育,在圣托马斯、马基雅维里、布丹、卢梭或辉格党宪政主义身上间断的复兴只不过才触及到这一巨大理论实体的部分。亚里士多德政治科学的范围只有在我们时代才又一次进入全面的视野,因为在自身危机的压力下,我们重新获得对所涉问题的经验理解。

412

第十章

性格类型和怀疑论

413 在哲学人类学中，亚里士多德提出一种所有人共有的人性理论，但在立法的政治科学中，他承认人性的实现是少数人的特权。在这种承认中，他走得如此之远，以至于他期望根据人的类型的种类来区分卓越理论；亚里士多德概述了这个计划，但从未实施。这个问题需要超出严格意义上的亚里士多德政治学的范围来进行详述。

这个问题起源于拥有真理的哲学家的处境。亚里士多德知道人的本性真正是什么，他知道幸福在于理论生活的实践；他不仅把它作为一个科学命题了解，而且在经验上通过灵魂的习惯形成和生活实践了解它。最后这一点是关键。审慎科学这套知识体系的真理不是对每个人来说都显而易见，要想完全理解它需要爱好和习惯形成。它不能被作为信息来传播，而必须通过灵魂的塑造来获得。哲学家的真理不是改造全部人类的秘诀，而是在其他人中间创造一种人的新类型。人性研究把它揭示为人并不完全拥有的东西，是作为需要在生活过程中实现的潜能。如果这种实现不是太成功，人的潜能的携带者仍然是人。人性的实现出现在人性实现失败之谜的背景下。

潜在的人和现实的人之间的张力只是亚里士多德对威胁破坏共同人性观念的人的类型种类的关注的源泉之一。第二个源泉在他对多种

政治现实的态度中变得明显起来。

用最好城邦的标准来衡量，同时代的秩序类型以不同的程度出现。然而，作为一种立法科学，政治学并不具有将不完美的形式转化为最好形式的任务。相反，任何这样一种尝试都遭到拒绝，因为它只会引发动乱和革命。堕落的形式将得到认可，因为它们在历史上存在；立法者的艺术只应该将它们的恶减至最少，以保存和稳定它们。如果亚里士多德的哲学家城邦这一前提作为标准被承认，那么它在立法者城邦中引起的后果会引发担忧。因为，除了使堕落形式尽可能持久，立法疗法似乎别无目的。我们开始质疑这样的研究的智慧，它显然不过是通过告诉他们“秩序是堕落的”来扰乱所有现存城邦的统治群体。

尽管没有解决这些问题，亚里士多德对政治影响的技巧（即修辞技艺）的研究至少在一定程度上阐明了它们。

一、亚里士多德的《修辞学》

在《修辞学》中，亚里士多德意欲在两个方面改进当前对主题的处理。第一，他想要在法庭修辞和辞藻修辞的旁边给予协商修辞一个适当的位置，即政治家劝说听众走向一种正确的政治行为路线的艺术。第二，他想把修辞学从通过情感运作起作用的劝说艺术提高到通过论证起作用的劝说艺术。尽管该作品没有忽视法庭修辞和辞藻修辞，也没有忽视情感运作，但是我们特别感兴趣的是预期的改善，因为它们阐明了亚里士多德对政治实践的态度。

在劝说的实践中，当政治家向听众演讲时，演讲的场合为他实现成功提供了三个工具：（1）演讲者的性格（ethos），（2）听众的心态，（3）论据本身。在三个因素中，演讲者的性格作为劝说手段级别最高，因为我们会更快地信任一个对整个事情诚实的人，当遇到确切的科学之外的审慎问题时，我们绝对信任他。然而，性格的说服力不能被理解

为先于演讲者的一种名声，而是作为在演讲本身的能力中显现的一种性格特征。演讲的能力依赖于对政治论题的把握和对听众性格的适应。因此，令人印象深刻的演讲者必须能够逻辑地推理，必须理解人的性格（ethos）和卓越（arete）的种类，必须理解人的情感（pathos）。因此，修辞学是辩证法和可以适当地被称为政治的伦理学分支的衍生物（《修辞学》1356a）。简而言之，我们可以说，政治家被假设拥有对亚里士多德辩证法、伦理学和政治学的知识，除非他的性格由理论生活塑造，否则他不可能拥有这些知识。

因此，最好城邦的知识进入政治实践，不是作为改革计划进入，而是在生存意义上通过性格受到亚里士多德审慎科学塑造的政治家进入。作为一种性格类型，政治家面对作为不同性格类型的人民及其城邦。在演讲中，两种类型相互关联，因为人民的性格的恰当处理依赖于政治家性格的恰当塑造。因此，《修辞学》继续了《尼各马可伦理学》和《政治学》的话题，但是向预期听众的性格倾斜。例如，幸福的话题以审议修辞的中心话题出现。然而，在《修辞学》中，亚里士多德并没有使理论生活的幸福摆脱当前关于幸福的观念。相反，他让观点的种类处于一种未经批判的事实状态。幸福可能是结合卓越的繁荣，或自足的存在，或对快乐论生活的可靠享受，如此等等。“每个人都同意幸福是这些事物的一种或多种。”随后，他列举了幸福的“部分”，如好的出身、朋友、孩子、财富、幸福的晚年、体力优势、名声、荣誉和好运（第一卷，第五章）。列举中唯一缺少的项目是卓越。卓越不在演讲者应该呈现给听众去实现的目标之中。在《修辞学》中，卓越被转移到关于辞藻的或颂扬的修辞中，因为卓越是与表扬和责备有关，而不是与咨询有关。

416 尽管演讲者不必用卓越本身的理论研究来骚扰人民，他的演讲应该传达拥有卓越所塑造的性格的印象（自1366a23往后）。在运用理论知识时，演讲者必须运用我们称为人民道德的东西。在政治实践中，人

们之所以对卓越感兴趣，是因为其社会有用性。美德是高尚的，因为它既是好的，又是值得赞扬的；它具有这些品质，因为它是一种慈善能力（*dynamis euergetike*）。在这个方面，美德的“部分”必须在从正义、勇敢和节制，到庄严、慷慨和温顺，再到审慎和智慧的等级中被组织。级别由“对他人的有用性”来决定。正义和勇敢在战争与和平时期对同胞最有用；审慎级别最低，因为它只有助于得出善恶与幸福关系的正确决定；在具体的评价中，智慧甚至都没有被提及（1366a33—1366b22）。演讲者必须顺应一般的大众观点，他必须特别注意具体听众中的观点变化。在西徐亚人、拉塞达埃蒙人或雅典人面前，重音应该放在不同的地方。作为一般规则，只要是听众认为高尚的东西，演讲者也必须认为是高尚的，因为在大众观点中，被尊重的东西与高尚的东西实际上是一样的。

在选择“论证路线”时，演讲者将受到听众性格的指导。因此，研究性格类型是政治学家的主要关切。被研究的性格归入个人和集体两个主要部分。就个人性格而言，亚里士多德思考了由年轻人、年长者或处于生命全盛时期的人组成的听众，思考了由出生好的人、富人和强者组成的听众，相反地，也思考了由穷人、不幸者和弱者组成的听众（第二卷，第十二章至第十七章）。与个人性格一样重要的是不同政治秩序的性格（第一卷，第八章）。在简要回顾类型之后（第一卷，第八章），亚里士多德区分了每种类型的“目的”：民主政治的自由、寡头政治的财富、贵族政治的文化保守主义和制度主义、僭主政治的自我保护。每种类型对应一种道德风气，即一种性格（*ethos*）；政制类型性格的考虑必须在与个人品格相同的方式上进行（自1366a12往后）。 417

《修辞学》将性格类型的特有带人更清晰的视野。我们看到，亚里士多德做出了一种大胆的尝试，至少将一剂已经实现的人性注入政治现实的领域，否则这个领域只包含实现不完善的潜能。至少最好城邦的火花将照进现实，因为他的学生会通过他们的存在性在场施加

劝说性影响。像《法篇》中的柏拉图一样，他坚信“真理的涓涓细流会流入政治”这一观念。然而，这一剂真理的顺势疗法性质使得以下一点更加明显：亚里士多德不能消解不存在的最好城邦与具体的堕落形式之间的张力。理论生活的代表将是其他类型中的一种性格类型，他必须在它们的存在中尊重并确认它们。一个人甚至可以说，沉思类型的区分产生了非沉思类型更尖锐的描述，并增加其生存的合法性。

二、内在论形而上学的失败

亚里士多德的思考以一个既是实践的又是理论的严重僵局而告终。在实践上，除为了使其余人留在生存的不真实之中伪造一个新工具以外，真理的发现似乎别无它用。理论上，我们面临影响人性及其实现理论的困境。

拥有真理的哲学家应该始终如一地走《国家篇》中柏拉图的道路，他应该发出忏悔和屈从于化身的真理的神权政治统治的呼吁。然而，亚里士多德没有发出这样的呼吁，因此，实现的不完美（尽管在专门术语上被称为“堕落”）倾向于本质，形成各种各样的现实；它们成为“性格”，性格的类型甚至从个体的人延伸到政制的类型。因此，潜能—实现的维度与一个平面交叉，在这个平面上不完美的等级作为在其本质中被尊重和保护的协调类型出现；不完美变成特定形式的实现，
418 这种理论冲突在“体系”内不能被调解，因为导致它的问题还没有充分明确。

亚里士多德的困境的潜在问题可以方便地被命名为“真理的历史性”。哲学家的真理在前面分析过的苏格拉底—柏拉图的经验中被发现。死亡(Thanatos)的净化经验和爱欲的热情经验让灵魂朝向超验实在开启，它们在柏拉图通过正义女神来象征的灵魂的重新规范中变得有效。真理不是一组关于内在一世界对象的命题，它是超验世界的至

善 (summum bonum), 被体验为灵魂中的定位力量, 我们只能以类比的符号来谈论它。超验实在不可能是以内在一世界数据为方式的认知对象, 因为它并不与人共享内在生存的有限性和暂时性; 它是永恒的, 在时间之外; 它与体验的灵魂并不同在 (co-temporal)。当永恒通过苏格拉底—柏拉图类型的经验进入时间, 我们可以说“真理”变成“历史的”。当然, 这既不意味着永恒在时间中的闪现是哲学家的特权经验, 也不意味着它第一次在历史中的特定时期发生。它意味着在讨论的关键时期, 我们从人的神话的象征表现进到哲学家的差异化体验, 再进到他们的象征表现。这种前进是历史进程的一部分, 其中较老的神话符号秩序 (以先前描述的方式) 在灵魂中瓦解, 一种向超验实在开放的新的灵魂秩序在更为分化的层次上得以保留。通过“真理的历史性”这一说法, 我们意指超验实在有一个经验和象征表现的历史, 正是因为它不是内在一世界知识的目标。

这种历史的领域是人的灵魂。在对自己的了解中, 人不知道自己既是一种内在世界的存在物, 也是在向超验实在的开放中存在; 但是, 在他的经验及其象征已经达到的差异程度上, 他知道自己只是历史地存在于这种开放之中。人的自我理解由他朝向超验的存在决定和限制。结果是, 作为形而上学探究的对象, 人的本性完全不是内在一世界对象; 灵魂通过进入超验的形成是我们在形而上学中探究的“自然”的一部分。当哲学家探究灵魂的精神秩序时, 他探究了一个他只能用表达灵魂朝向超验实在的运动和灵魂被超验淹没的符号语言来恰当地描述的经验领域。在超验的边境, 哲学人类学语言必须变成宗教象征语言。

419

在这个边界问题的实现中, 我们涉及亚里士多德形而上学的困难。我们已经研究了理论生活观念的宗教方面。在哲学人类学中, 亚里士多德跟随柏拉图渗入宗教意义上的理智领域。他得出人的“真实自我”观念和作为社会纽带的同心观念, “同心”也就是说, 人的灵魂通过理智的同时 (parallel) 形成。实际上, 亚里士多德如此深远地渗入这个领

域,以至于圣保罗可以用他的术语使同心成为基督教共同体理论中的核心概念。然而,亚里士多德身上仍然保留着可以将希腊的人的观念同基督教的人的观念区分开来的某种基本犹豫,即犹豫是否要承认人的灵魂通过优雅形成;它缺少托马斯意义上的信仰经验(fides caritate formata)。在亚里士多德的情形中,这种犹豫悲哀的(poignant)症状是他坚持神与人之间的友爱不可能。对他而言,平等是友爱的基本要素;不平等的人之间的友爱是困难的,如果并非不可能的话;如果友谊的一方与另一方之间的距离同神因为其品质的优势与人之间的距离一样遥远(《尼各马伦理学》,自1158b35往后),它变得极不可能。这是希腊的立场,与基督教上帝与人之间的友谊的经验形成对比。亚里士多德的立场不允许超自然形式,即不允许人的内在本性通过神超自然形成的爱而提高。确实,亚里士多德的神也爱人(《尼各马伦理学》,自1179a23往后),但是他们的爱没有进入灵魂,使它朝向命运。亚里士多德的人性仍然是像有机存在形式一样的内在本质,它的实现是世界内的一个问题。尽管理智自我是人里面最神圣的部分(theiotaton),尽管它的实现被认为是一种不朽化,人性是在内在中找到实现。超验并不以这样一种方式彻底改变灵魂,它将通过死亡中恩典(Grace)的变容中找到实现。

作为内在形式,人性的形而上学建构在技术上是充分的,因为它被假设涵盖由超验塑造的灵魂结构。经验现实和形而上学建构之间的冲突产生了亚里士多德哲学思考的困境。一方面,超验经验被分化,分化的程度使人的潜能的超自然实现进入清晰视野;因为在希腊的限度内,理论生活是引向灵魂不朽(引向基督教意义上的至福)的生活的神圣化。另一方面,内在形式的形而上学要求人类潜能的内在实现。从这种冲突产生了灵魂超自然潜能内在实现的建构。^①

^① 关于这个部分的问题,参见第九章第2节。

我们会在中世纪末遇到类似的情形，那时随着基督教的瓦解和新的内在论浪潮，政治思想家开始再次呼唤关于完美的人的生存现实在世界内的实现的想法。那时超验实现的内在化导致政治“理想”的发展，最终导致通过组织和暴力的手段将社会变成一个人间天堂的政治千禧年学说。现代内在论的真理拥有者将毫不犹豫地将幸福延伸到它并不关注的每个人。

政治理想主义和千禧年学说的类似运动已经存在于亚里士多德形而上学的逻辑之中。然而，柏拉图和亚里士多德的精神敏感和极美的现实主义使他们免于经历作为现代政治之特征的灾难性脱轨——尽管在我们对柏拉图的研究中，我们有机会注意到瓦解为神权统治的僭主政治的危险点。超验精神主义和内在主义形而上学之间的冲突只在理论阶段产生混乱。诚然，最好城邦的内在主义建构迫使亚里士多德将所有经验上的政制划分为各种堕落形式，但是它没有诱使他只以真理为名向堕落开战。相反，他对多种政治现实的谨慎注意产生了被我们描述为政治社会学的问题。由它产生了政治形式循环理论，尤其是产生了“性格”的问题，性格的历史存在的自主必须得到真理拥有者的尊重。

421

从刚才勾画的问题复合体，我们看到出现了一种对人及其在社会和历史中的存在的真正“自然的”研究，“自然的”意味着不是生物学意义上的，而是在人的本质中决定现实世界内的人的生存结构的要素的意义上。然而，这种意义上的“自然”不是一种独立的本质；因为这个“自然”的观念是在历史上将精神灵魂的超自然塑造带入视野的经验场合中形成的。与苏格拉底—柏拉图经验的分化一起，内在的自然开始作为相关物分化。在亚里士多德的哲学人类学和政治学中，这种相互关联的差异是无所不在的问题。它在理论生活的分化中表达自身，理论生活不再能够被正确地整合进所谓的包括一切的内在的政治秩序，也在内在的政治历史秩序的分化中表达自身，哲学家的批判标准把它判定为仍然被留在其堕落状态的“堕落”。我们看到预示了后来发展为基督

教社会的时间秩序和精神秩序的分化。

三、提奥夫拉斯图斯的《性格》

内在论形而上学的困境不仅在亚里士多德的作品中没有解决，而且在他们整个时代也没有解决。然而，人仍然能够感受到问题的压力。即使他们没有找到合适的解决方案，问题继续自我施加，人们不得不尽其所能解决它们。我们现在考虑一下直到公元前4世纪末内在论问题所经历的转向。

422 在亚里士多德作品描绘的社会里，哲学学派欣欣向荣，理论生活的观念和实践得到发展。然而，对于其他人而言，这个社会想完全被放任自由。亚里士多德关于伦理学、政治学和修辞学的作品是某个社会的力量和魅力的重大证据，这个社会将不惜一切代价保存其存在的方式，以及作为一种力量决定了它在历史中注定走向消亡的道路的那份固执。特别的是，在《修辞学》克制的建议中，我们感觉到人们的社会氛围，他们不想被训诫，要求尊重他们实际上的“性格”和作者有时候极为不自然的文雅，这些作者不会把自己的真理强加在有着坚定信念的绅士身上。在实际的历史层面，关于他们政治命运的决定在马其顿的征服和帝国的崛起中出自这样一些人之手。诚然，被剥夺权力的城邦社会，特别是雅典（Attic）社会，将继续存在。但是，它们现在是“性格”有其领地的社会，是丧失神话而未获得精神的社会，是有着精明观察、幽默、培育的情绪、个人尊严、微妙技巧和大量心理见解的社会。一种独特的氛围开始蔓延，希腊人没有表示它的词，罗马人将它称作人文主义（*humanitas*）。^①

在新的非常人道的风气中，提奥夫拉斯图斯（约公元前370—

^① 关于希腊人文主义的发展，参见Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, 自第240页往后。

前287)接替亚里士多德成为吕克昂学园的校长,写下了《性格》(*Characters*)。这些聪明的、引人入胜的性格梗概想要提炼当时雅典社会出现的典型社会的典型生活方式,无论好坏。如书前致信所说,它们基于“人性”的观察,起到教育年轻人应该避免成为何种类型的人以及该培育自己成为何种类型的人的教育目的。提奥夫拉斯图斯观察到的人性[即使出现这个术语的《仪式书》(*Protheoria*)可能是虚假的,这也适用]不再是亚里士多德政治动物(*politikon zoon*)的本性,潜能和实现问题没有被提出。它是在其典型性格和行为中的人性,吝啬的和怯懦的、疑心重的和狂妄的、粗鲁的和和蔼可亲的、迷信的、好管闲事的、自夸的、雄心勃勃的、喋喋不休的、无赖的、说长道短的、傲慢的、鲁莽的、粗野的和无耻的。这是其滑稽的、诽谤的、卑鄙的和令人怜悯的方面的人性。也许毫无意外的是,被投射的好性格和坏性格中,只有坏性格被保存下来——如果好性格曾被写下的话。它是一种动机的本性,一种没有目的的本性。

通过《性格》,提奥夫拉斯图斯创立了一个文学模型,在类似的社会情境中其他人可以追随这个模型。在6世纪西方文明的巨变之后,通过提奥夫拉斯图斯著作的译本,我们可以看到他的性格塑造艺术的复兴,而这种艺术在拉布吕耶尔的《性格》(*Caractères*)一书有了进一步发展。尽管提奥夫拉斯图斯的著作在他自己的时代有着代表的重要性,当时在新喜剧大发展的背景下却显得有点黯淡,新喜剧最有名的代表是米南德(Menander,公元前342—前291),他是提奥夫拉斯图斯的年轻朋友,也可能是学生。通过米南德及其对手腓利门(Philemon),雅典社会这一最后的自然主义花朵被传给罗马人,在泰伦斯(Terence)和普劳图斯(Plautus)的著作中得到模仿。

423

四、皮浪

苏格拉底—柏拉图的冲动已经衰竭。苏格拉底与雅典人之间致命的紧张让位于公民与学园之间的相互容忍。像第欧根尼这样与众不同的人甚至成为受欢迎的宠儿。如果雅典衰退为性格的喜剧，哲学家危险地快要成为这个喜剧本身中的形象。

这种发展的原因又必须去在亚里士多德形而上学建构中表达自身的内在论中寻求。如我们所说，理智灵魂的经验指向的是不可能以内在对象为方式的真实命题的对象的超验实在（*realissimum*）。我们表达了至善（*summum bonum*）和至福（*beatitudo*）体验的符号是启示的符号，在形而上学上是存在类比的符号。如果我们把内在论形而上学的语言强加于这个经验领域，我们将得到转变为内在实现的超验变形（*metamorphosis*）。至福将变成幸福，至善的真理将涌入灵魂并使之定位于其命运，它将成为一种生活方式的真理，作为内在一世界引向幸福的人的行为和性格的成就。作为这样一种转变的后果，作为可以在人类生活内部实现的目标，幸福问题将变得可讨论。哲学家在幸福状态的确切性质和产生幸福状态的手段上可以达成一致，也可以有分歧。他们不会把这些问题作为一种关于心理体验的事情来讨论，而是抱着一种来自动机性经验超验意蕴的信念的绝对主义。在公元前400年和公元前300年间，学园、吕克昂学园、犬儒学派、昔兰尼学派、伊壁鸠鲁派相继被创立，可能还有斯多葛派。许多真理的拥有者践行他们的行为哲学，当他们表达对彼此的观点时，他们使用较少的克制。一种社会学的哲学思考模式被发展出来，它具有长期存在的效应，引发了对哲学作为科学地位的怀疑，引发了对与人类历史上的哲学家一样多的不同命题的真理的怀疑。

与亚里士多德同时代的一个年轻人处在这个背景下，他就是埃利斯的皮浪（公元前363—前275）。我们无法直接了解他的观念，因为他

既没有写什么,也没有创立一个学派。但是,那正是让人感兴趣之处。如果哲学家代表撤出城邦,那么皮浪代表撤出哲学。他的学说变得清楚并带着一点可靠性(据阿里斯托克勒记载,是通过他的学生弗利奥斯的提蒙,他主张,为了获得幸福我们必须首先考虑幸福是什么,其次考虑我们对它采取何种态度,再考虑作为结果产生的心理状态是什么。关于第一点,他宣称,事物的性质是难以辨认的。因此,关于第二点,我们必须悬置所有判断,止于没有信念、观点或倾向的状态。第三,这种态度会产生沉默(aphasia),以及接下来的心神安定(ataraxy)。^①

从沉溺于关于事物性质的任何内在论命题中的激进的撤退似乎一直是皮浪生存模式而不是学说的区别性特征。当塞克斯都·恩披里柯处理物质时,他区分了三种主要的哲学类型:教条的、学术的和怀疑的。亚里士多德、伊壁鸠鲁和斯多葛派是教条哲学的代表,它宣称已经找到真理;卡涅阿德斯和后来的学院派代表“真理不可理解”的观点。因此,教条哲学和新学园的怀疑主义相互对立。然而,皮浪的怀疑论是第三种立场,既不是教条主义的,也不是认识论的怀疑主义,而是一种生存论的判断悬置,它预设一种特定的精神能力(dynamis)。这样一种悬置(epoche)既不确认真理,也不声称真理不可知,其结果是“灵魂的平静(stasis dianoias)”^②。第欧根尼·拉尔修提出另一个透露内情的信息:“在《怀疑论章节》中,西奥多修斯否认怀疑论应该被称为皮浪主义;如果我们难以企及任何一个方向的灵魂运动,我们永远也不可能肯定地知道皮浪真正想要什么,而不知道这一点,我们就不能被称为皮浪主义者。(他说)除此以外,事实上皮浪不是怀疑主义的创始人;他也没有任何明确的信条;但是,皮浪主义者是在举止和生活上与皮浪类似的人。”^③尽管人们可能认为皮浪是怀疑主义者,但是他身上有某

① Eusebius, *Praeparatio Evangelica* XIV, 18, 2-3.

② Sextus Empiricus, *Pyrrhonian Hypotyposes* I, 3-4 and 8-10.

③ Diogenes Laertius, trans. R. D. Hicks (Loeb Classical Library), IX, 70.

种东西使得有必要把他的存在论怀疑主义与学园的认识论怀疑主义区分开来。

时隔千年,准确确定皮浪态度的经验核心是困难的。然而,在怀疑论者的文献中有一些暗示,可以让我们至少形成一个大概的判断。在塞克斯都·恩披里柯的《概略》(*Hypotyposes*)中,有一章是关于怀疑论的终极目的(*telos*)^①。Telos,或目的,是在亚里士多德的意义上理解的目的,即所有行为和推理都为了这一目的进行,而这个目的本身没有进一步的目的。正如亚里士多德一样,怀疑论者追求行为科学,这种科学必须在了解生命最高、最全面的目的中达到顶点。不同于亚里士多德的是,怀疑论者的追求有一种特定的痕迹。因为关于幸福有着多元哲学观点的历史情境迫使他追求远离观点混乱的宁静,他对幸福的追求采取追求“关于信条的心神安定”的形式。为了这个目的,他将考察各种观点,衡量它们的对错;在这个过程中,他发现自己陷于矛盾之中;他最后将悬置判断,“正如偶然的那样,当他悬置判断,随之而来的是观点问题上的心神安定”。怀疑论者也希望通过真理获得宁静,当决定真理的不可能性迫使悬置判断,心神安定会“如影随形地”跟随悬置而来。当通过内在善追求幸福被放弃,灵魂的幸福会被找到。

塞克斯都对皮浪灵魂朝向心神安定的运动的叙述似乎大体上是正确的,尽管它与皮浪的生活相隔几个世纪。至少就其产生的宁静的特定色彩而言,它与皮浪追随者弗利奥斯的提蒙的某些诗的片段是一致的。提蒙在某个场合问:“皮浪,你如何逃离束缚走向智者观点的空的智慧(*keneophrosyne*)?”他在另一个场合又问:“为什么偏偏是你在人群中以神的方式(*tropos*)站立?”提蒙归于皮浪的智慧像是这些问题的答案:

^① Sextus Empiricus, *Pyrrhonian Hypotyposes* I, 25—30.

我将告诉你什么是存在，如它向我显现的那样。在下面这句话（*mythos*）中我将道出正确的真理规则：神的本性和善的本性存在于永恒（*aiei*）之中，从永恒之中出现了对人最正义和最公正的（*isotatos*）生活。^①

在这句话中，皮浪似乎已经穿透内在问题论直至其核心。命题的对象是众多表象同在（*co-temporal*）的世界，产生人类生活公正秩序的神和善存在于永恒之中，非内在论命题所能企及。让皮浪对同代人而言显得像一个圣人的、半神的人物的神秘力量是神秘主义者的宁静。此外，据第欧根尼·拉尔修记载，皮浪与亚历山大一起陪伴阿那克萨库斯前往印度，在那里他熟悉了“裸一智者”（*gymno-sophists*）。他们给他留下的印象如此深刻，以至于他采纳了“无知论和悬置判断的哲学”。他也“与世隔绝，离群索居，甚至在亲人面前都很少露面”。他培养出这种习惯，因为他听一个印度人责备阿那克萨库斯，“只要他自己总在皇室晃荡，他就永远不可能教会别人什么是好的”。^②存在着与第欧根尼所假设的一样简单而直接的影响链条，这一点可能有点可疑；但是，我们当然必须把以下可能性考虑在内：如我们能够在片段的和不完善的叙述中所感觉到的，皮浪的神秘主义多少源自于亚历山大的运动和对印度神秘主义的熟识。 427

皮浪是一个独一无二的、与世隔绝的人物。他既没有创立学派，也没有创立宗教。他影响的延续似乎随着几个学生和亲近的崇拜者一起消亡。然而，他的人格力量在数个世纪以来确立了自身地位。人们认为他是怀疑论运动进入罗马时期的源头，塞克都斯·恩披里柯的作品就是证据，怀疑论一直与他的名字联系在一起，直到我们时代。

① 参见Sextus Empiricus, *Adversus Mathematicos* XI, 20。前面两个问题记载于Diogenes Laertius IX, 65。

② Diogenes Laertius IX, 61 and 63.

悬置 (epoche) 的神秘主义不可避免地 在秩序与观念的历史中有着深远的影响。首先, 它败坏了声称拥有真理的“圣人” (sophos) 的名声。^① 在怀疑论的科学中, 对真理的怀疑采取的是一种对认知状况、理解和认知能力的局限和引发哲学家关于事物本性各种“真实观点”的倾向的聪明而可靠的分析的形式。怀疑论的科学是提奥夫拉斯图斯和米南德的社会性格研究向哲学性格的扩展。但是, 它不仅仅如此, 因为哲学信仰的种类及其原因的研究被进一步扩展到包含法律制度、道德信念、风俗和习俗的矛盾, 以及整个历史上和整个地理跨度上的神话和传说, 伴随着通过亚历山大征服更为希腊思想家所了解的多种文明。文明眼界的突然扩大将城邦扫入可知世界的角落, 使得自己在有其文明内容的整个社会被化约为既不是真理源泉也不是真理通道的表象领域的过程中被强烈地感受到。^②

428 就生活实践而言, 怀疑论者返回到一种简单的保守主义。“凭着遵守法律、风俗和自然情感, 我们过着一种不固执己见的生活。”^③ 他认可自己因出生而处于其中的周遭社会中流行的风俗和信念, 他让历史以超出他头脑智力的方式被处理, 因为这适合帝国的国民。

① 有针对性的论据参见 Sextus Empiricus, *Hypotyposes* II, 22—47, 它对圣人的攻击, 以及它对“人”不可理解性和不可思议性, 以及最终对形成“人的观念”的不可能性的分析。

② 当然, 如我们塞克都斯作品中找到的, 皮浪并没有实现怀疑论立场的宏大阐述。塞克都斯将几个世纪内的发展都纳入到他那不受时间影响的“皮浪主义”类型。例如, 他对主题大的系统分类在公元前1世纪期间的埃奈西德穆 (Aenesidemus) 之前几乎没有实现。

③ Sextus Empiricus, *Hypotyposes* I, 231.

索引

(条目后的页码是原书页码, 见本书边码)

- Academy 学园, 16, 18, 57, 59, 69, 70, 75, 77, 197, 278, 280, 325—326, 340, 347, 359, 364, 424
- Achilles 阿喀琉斯, 76
- Achreios 无用之人, 356
- Adikos 失控的, 207
- Aeigenes 生来永恒的, 222
- Aenesidemus 埃奈西德穆, 427
- Aeschylus 埃斯库罗斯, 65, 83, 98, 107, 110, 187, 224, 228, 239, 258—259, 261—262
- Works 埃斯库罗斯作品: *Eumenides* 《欧墨尼得斯》, 258; *Oresteia* 《俄瑞斯忒亚》, 65, 239, 258—259; *Persae* 《波斯人》, 261—262; *Prometheus* 《普罗米修斯》, 65, 239; *Suppliants* 《乞援人》, 65
- Agalmata 神的形象, 363—364
- Agape 人类之爱, 223
- Agapesis 精神之爱, 330
- Agathon 善: *agathoi* 崇高者, 188; and *bios theoretikos* 善与理论生活, 361; and *Eros* 善与爱欲, 90, 258; eroticism of 善的爱欲倾向, 96; explanation of 善的解释, 166—167, 169; *noetos topos* 理智领域, 167; and soul 善与灵魂, 96, 232; to *Agathon auto* 善本身, 166; *tou Agathon idea* 善的理念, 166; understanding of, by guardians 卫士对善的解释, 320; vision of 善的景象, 13—14, 16, 101, 114, 150, 166—171, 190—191, 230—231, 317
- Age 时代: of *Cronos* 克洛诺斯时代, 93—94, 206, 208—210, 246, 293; of *Empire* 帝国时代, 57, 215, 326; *Gnostic Age* 灵知主义时代; , 36—37; *Metal Ages* 金属时代, 158—162, 176, 221; of *Zeus* 宙斯时代, 94—95, 208—209, 259, 293
- Agelaion zoon* 群居动物, 370
- Ageros* 年轻, 207
- Agroikia* 粗野, 79

- Aionios 永恒的, 253—254
Aisthesis 感觉, 249
Aitia 罪/理由, 109, 254; anaitios 无罪的, 109
Aitios 创始人, 370—371
Akolasia 放纵, 89
Akosmia 失序, 90
Albright, William F. 奥尔布赖特, 威廉·F., 31
Alcibiades 亚西比德, 92
Alcibiades I 《亚西比德前篇》, 340
Aletheia 真理/实在, 121—122, 132—134, 160—161, 167, 218, 228, 287, 354; alethes doxa 真实的意见, 222; alethinos logos 真实的故事, 231, 250, 252。也参见 Truth 真理
Alethes doxa 真实的意见, 222
Alethinos logos 真实的故事, 231, 250, 252
Alethos pseudos 谎言本身, 122
Alexander of Aphrodisias 阿弗罗狄西亚的亚历山大, 335
Alexander the Great 亚历山大大帝, 18, 28, 57, 75, 212, 215, 277, 279, 325, 338, 343, 366, 427
Allotriopragmosyne 爱管闲事, 118
Altar Elegy (Aristotle) 《圣坛挽歌》(亚里士多德), 339
Amathia 愚妄, 297; megiste amathia 最大的愚妄, 297
Amicitia 友谊, 374, 419
Ammerman, Robert 安默曼, 罗伯特, 35
Amor Dei 上帝之爱, 181
Amor sui 自我之爱, 181
Anacharsis 阿纳卡西斯, 186
Anaitios 无罪的, 109
Analogia entis 存在类比, 208, 330, 423
Analogon 类比, 167
Anamnesis 回忆, 230—231, 234, 248
Anamnesis (Voegelin) 《回忆》(沃格林), 28
Ananke 必然性/阿南刻, 109, 255—258, 257, 258, 260—261
Anaxagoras 阿那克萨哥拉, 331
Anaxarchus 阿那克萨库斯, 426
Ancients and moderns 古代人与现代人, 244
Andreia 勇敢, 134, 162—163, 221
Andronicus 安德罗尼柯, 334
Angelos 使者, 114
Anima mundi 宇宙灵魂, 17, 191
Anselm, Saint 圣安瑟伦, 20, 29, 241
Anthropological Principle 人类学原则, 2, 123—125, 139—142, 156, 162—166, 178—180, 367, 410
Anthropology 人类学, 139—140, 285, 350—351, 60, 418—421。也参见 Anthropological Principle 人类学原则
Anthropomorphism 拟人论, 20, 241—242, 246—247

- Anxiety 焦虑, 116, 138
- Aphasia 沉默, 424
- Apodeixis 演示, 210
- Apolitism 非政治主义, 170—171, 197—198, 358—359, 364
- Apollo 阿波罗, 294—295, 314
- Apology* (Plato) 《申辩篇》(柏拉图), 61—64, 67, 84
- Aporia 难题/困境, 384
- Appearance and Reality 表象与实在, 133, 161
- Archaios 古代人, 244
- Arche 本原/最高原则, 231, 254; aristos phylax 最好的保护者, 135, 138; ex arches 从一开始, 152; politike arche 政治统治, 381—382。也参见 Psyche (Virtues and vices) 心灵(美德与恶)
- Archelaus 阿基劳斯, 81
- Architektonike politike 政治科学, 337
- Archon 统治者, 156, 163
- Arete 美德: Aristotle on 亚里士多德论美德, 351, 381, 399—400, 402, 415; eidos of 美德的形式, 117; man as best guardian of 人作为美德的最好卫士, 135, 138; Plato on 柏拉图论美德, 72, 76, 89, 110—112, 116, 124, 140, 162, 183, 185, 217, 222, 263, 265—266, 276, 314, 320
- Aretus 阿瑞特斯, 148
- Ariste politeia 最好的政制, 404—409
- Aristocles 阿里斯托克勒, 424
- Aristocracy 贵族政治, 212, 372—373, 391, 398—400
- Aristoi 最好的, 399
- Ariston 阿里斯同, 57
- Aristos phylax 最好的保护者, 135, 138
- Aristotle 亚里士多德: on best constitution 论最好的政制, 402—409; best polis of 亚里士多德的最好的城邦, 335—336, 382—384, 390, 399—401, 404—410; and bios theoretikos 亚里士多德与理论生活, 350—331, 358—368, 413; on character types 论性格类型, 414—417; conclusion on 对亚里士多德的总结, 409—412; and consciousness of epoch 亚里士多德与时代意识, 339—346; death of 亚里士多德之死, 325; on democracy 亚里士多德论民主政治, 27; early writings of 亚里士多德的早期著作, 326; evolution of thought of 亚里士多德思想的发展, 325—333; failure of immanentist metaphysics 内在论形而上学的失败, 417—421; idealism and realism 理想主义与实在论, 6—7, 336; intellectualization 理智化, 330, 336; life of 亚里士多德的一生, 28, 76, 325; literary structure of the *Politics* 《政治学》的文学结构, 333—338; and myth 亚里士多德与神话, 346;

- on nature of polis 亚里士多德论城邦的本性, 369—377; on order of polis 亚里士多德论城邦的秩序, 377—390; on Plato 亚里士多德论柏拉图, 24; on Plato's *Republic* 亚里士多德论柏拉图的《国家篇》, 326, 327, 345, 349, 367, 368, 373, 384, 393, 393n6, 395, 407; political science of 亚里士多德的政治科学, 300, 347—358; stellar religion 星宗教, 343; on types of order 亚里士多德论秩序的类型, 391—396; Voegelin's analysis of, in *Plato and Aristotle* 《柏拉图与亚里士多德》中沃格林对亚里士多德的分析, 1, 28。也参见 *Nicomachean Ethics* (Aristotle) 《尼各马可伦理学》(亚里士多德); *Politics* (Aristotle) 《政治学》(亚里士多德); specific concepts 具体的概念
- Works 亚里士多德作品: *Alter Elegy* 《圣坛挽歌》, 339; *De Partibus Animalium* 《动物之构造》, 396—397; *Eudemus (On the Soul)* 《欧德摩斯》(或《论灵魂》), 326; *Gryllus (On Rhetoric)* 《格里卢斯》(或《论修辞》), 326; *Menexenus* 《美涅克塞努篇》, 326; *Metaphysics* 《形而上学》, 326, 327, 334, 344, 346, 361, 362, 364, 365, 387—388; *Meteorologica* 《天象论》, 344; *On Justice* 《论正义》, 326; *On Philosophy* 《论哲学》, 326, 339; *On Prayer* 《论祈祷》, 329; *Organon* 《工具论》, 329; *Physics* 《物理学》, 387—388; *Problemata* 《论问题》, 341; *Protrepticus* 《劝勉篇》, 326, 359; *Rhetoric* 《修辞学》, 414—417; *Sophist* 《智者篇》, 326; *Statesman* 《政治家篇》, 326; *Symposium* 《会饮篇》, 326, 331
- Art 艺术: mimetic 模仿艺术, 155, 183, 185—186, 192—193; new art of the philosopher 哲学家的新艺术, 187—188; royal 国王统治术, 19, 217, 220—223, 285。也参见 *Techne* 技艺
- Artemis-Bendis 阿耳忒弥斯—本狄斯。参见 *Bendis* 本狄斯
- Ascholia 劳作, 408, 408—409
- Asebeia 不敬, 58, 62
- Askesein 训练, 169
- Ataraxia 心神安定, 424—425
- Ataraxy from dogma 关于教条的心神安定, 425
- Ataxia 失序, 250—251, 253。也参见 *Taxis* 秩序
- Atechnos 无艺术的, 213
- Athanasia 不朽, 276, 293
- Athena 雅典娜, 259, 295
- Athens 雅典, 298—299, 302, 340—343; Atlantis and Athens Myth 亚特

- 兰蒂斯和雅典神话, 259—268
 Atlantis 亚特兰蒂斯, 207, 232, 234;
 Myth of Athens and Atlantis 亚特兰
 蒂斯和雅典神话, 232, 259—268;
 order of 亚特兰蒂斯的秩序, 181
 Atlas 阿特拉斯, 263—264
 Atopa 荒谬的, 82
 Auden, W. H. 奥登, W. H., 1
 Augmentation of logos in soul 灵魂中
 逻各斯的扩大, 138—139, 149
 Augustine, Saint 圣奥古斯丁, 17, 31,
 146, 194—195, 210—211, 228,
 254, 326—327
 Autarkeia 自足, 359, 369; autarkes 足
 够的, 152; ouk antarkes 自足, 152
 Autarky 自足, 152, 174, 367—368,
 374
 Authority 权威: authoritative memory
 of species 权威的物种记忆, 345;
 derailment of 权威的脱轨, 143—
 144; and myth 权威与神话, 238;
 of philosopher 哲学家的权威,
 90—92, 224; of royal ruler 国王统
 治者的权威, 214; and society 权威
 与社会, 135; transfer of 权威的转
 移, 90—93, 338
 Automatoi 自发地, 171
 Axiomata 公理, 372
 Axioms of rulership 占统治地位的公
 理, 372, 373
 Baghdad Neoplatonic school 巴格达新
 柏拉图主义学派, 340
 Barker, E. 巴克, E., 60, 325
 Basileia 王权, 296
 Basileus 国王统治者, 210
 Basilike techne 国王统治术, 217
 Beatitudo 至福, 420, 423
 Becoming 流变: Being and 存在与
 流变, 176—177, 248—249, 254,
 256, 257, 260, 262—263; geneseos
 tithene 流变的护士, 255
 Beginning and end 开端与结尾, 151,
 282—284
 Being 存在: and Becoming 存在与
 流变, 176—177, 248—249, 254,
 256, 257, 260, 262—263; fall from
 从存在堕落, 116; immanent and
 transcendent being 内在的存在和
 超越的存在, 329—330; leap in
 being 存在的跳跃, 3, 33, 34, 35,
 390; love of 爱存在, 2—3, 6; order
 of 存在的秩序, 332; Parmenides
 on 巴门尼德论存在, 120; to on,
 120, 256; true being 真正的存在,
 122
 Bendis 本狄斯, 107—108, 107; Ben-
 didea 本狄斯节, 112
 Bentham, Jeremy 边沁, 杰里米, 88
 Berdiaev, N. 别尔嘉耶夫, N., 98
 Bergson, Henri 柏格森, 亨利, 14
 Bios eudaimonestatos 最幸福的生活,
 360
 Bios theoretikos 理论生活/沉思生活,

- 7, 331, 336, 343, 350—351, 358—368, 371, 390, 409, 410, 413, 415, 417, 419—420, 421
- Bluck, R. S. 布卢克, R. S., 60
- Blumenberg, Hans 布卢门贝格, 汉斯, 36
- Bodin, Jean 让·布丹, 164, 412
- Border problem of anthropology 人类学的边界问题, 418—420
- Brown, Truesdell S. 布朗, 特鲁斯德尔·S., 34
- Callicles 卡里克勒斯, 25, 78, 82—98
- Calvinism 加尔文主义, 98—99
- Caractères* (La Bruyère) 《性格》(拉布吕耶尔), 423
- Cassirer, Ernst 卡西雷尔, 恩斯特, 33
- Castro, Fidel 卡斯特罗, 14
- Catharsis 净化, 98
- Cave Parable 洞喻。参见 Parable of the Cave
- Chaerephon 凯勒丰, 61, 78
- Chaos 混乱, 260—261
- Characters* (Theophrastus) 《性格》(提奥夫拉斯图斯), 422—423
- Character types 性格类型, 162—165, 221, 356, 416—417, 421—423, 427
- Charondas 卡龙达斯, 186, 373
- Cherniss, H. F. 彻尼斯, H. F., 60
- Children 儿童: community of women and children 对妇女与儿童的共享, 101, 103, 156, 172—173, 374, 375—376; education of 儿童教育, 145, 176, 315—316; in own institutions (nomoi), 189; parents as rulers of 父母作为儿童的统治者, 372; play of, 314, 316; soul of 儿童的灵魂, 384
- China 中国, 174—175
- Chora 空间, 255—256
- Choregia 设备, 378, 405
- Christ 基督, 18, 150, 212, 223, 280—281, 375
- Church 教会, 280—281
- Cicero 西塞罗, 326—327, 362
- Cimon 西蒙, 91
- Città corrotta 腐败的城市, 83, 195
- Civitas Dei 上帝之城, 17, 146, 194—195
- Civitas naturae 自然之城, 17, 195
- Cognitio Dei 认识上帝, 20, 329
- Cognitio fidei 依靠信仰的认知, 20, 242
- Cognitive inquiry 认知探究, 147—150
- Community 共同体: bond of *philia* 友爱的纽带, 303—304; of Hellenes 希腊共同体, 173—174; polis as 城邦作为共同体, 369; of property 对财产的共享, 376; of women and children 对妇女和儿童的共享, 101, 103, 156, 172—173, 374, 375—376
- Comte, Auguste 孔德, 奥古斯特, 18, 20, 211, 241

- Concordia 冲突的一致, 375
- Conditio humana 人的条件, 84
- Consciousness 意识。参见 Soul 灵魂; Unconscious 无意识
- Constitution of soul 灵魂的政制, 166
- Constitutions 政制, 18, 177, 276, 301, 307, 337—338, 372—373, 385—391, 399, 402—409
- Contract theory 契约理论, 129—130
- Conversion 皈依, 169—170
- Cook, Thomas I. 库克, 托马斯·I., 29—30
- Corinthians, Letter to 给哥林多人的信, 159—160
- Coriscus of Scepsis 斯塞珀西斯的考瑞克斯, 75—77
- Cornford, F. M. 康福德, F. M., 60, 104, 236—237, 259
- Cosmic Cycles Myth (*Statesman*) 宇宙循环神话(《政治家篇》), 204, 205—212, 256, 259, 293
- Cosmos 宇宙: and collective soul 宇宙与集体灵魂, 232; creation of 宇宙的创造, 254; cyclical history of 宇宙的循环历史, 19, 203; *eikon* 形象, 250; as living creature with soul and intelligence 宇宙作为被赋予灵魂和理智的生物, 251; mode of existence 存在模式, 253—254; order of idea 理念的秩序, 257; and philosopher's use of myth 宇宙与哲学家对神话的使用, 238; substance of 宇宙的实质, 252; *zoon empsychon ennoun* 被赋予灵魂和理智的生物, 250—251
- Cratylus* (Plato) 《克拉底鲁篇》(柏拉图), 95, 97
- Creation and Creation Myth 创世和创世神话, 250—254, 256
- Credo ut intelligam 我欲明故我信, 241
- Creed 教义, 317—321
- Crete 克里特: constitution of 克里特的政制, 177; as omphalos of Hellenic world 作为希腊世界的中心, 284
- Crisis 危机: and epoch 危机与时代, 342—343; and society 危机与社会, 133—134
- Critias 克里底亚, 225, 226, 259
- Critias* (Plato) 《克里底亚篇》(柏拉图), 174, 177, 181, 191, 205, 228, 233, 235—237, 259—268, 326, 338
- Crito 克里同, 66—67
- Cronos, Age of 克洛诺斯时代, 93—94, 206, 208—210, 246, 293
- Crossman, Richard, 克罗斯曼, 理查德, 13
- Cycle 循环: Aristotle on 亚里士多德论循环, 341—346, 343—346; Cosmic Cycles Myth (*Statesman*) 宇宙循环神话(《政治家篇》), 204, 205—212, 256, 259, 293; and

- epoch 循环与纪元, 340—342;
myth and doctrine 神话与教义,
345—346; and theory of knowledge
循环与知识理论, 345—346; and
timelessness 循环与永恒, 284。也
参见 Form of Government 政府形
式
- Cynics 犬儒学派, 199, 424
Cyrenaics, 昔兰尼学派, 424
- Daimon 神, 109, 139, 170; Daimonion
守护神, 62, 64, 170
Daimona 神, 61
Daimonion genos 神的种属, 223
Darkness and Light 黑暗与光明,
116—117
Death 死亡。参见 Thanatos 死亡
Decline (lysis) 衰退(瓦解), 176; as
process in soul 作为灵魂中的过程
的衰退, 179—80
Decline of the Polis Tale 城邦故事的
衰退, 175—181
Definition of Chalcedon 加尔西顿的
定义, 332
Demegoros 大众演说家, 85
Demiourgos 创造者, 156, 207
Demiurge 造物主, 77, 249—256,
258, 260, 267, 309
Democracy 民主政治, 15, 18, 23, 27,
58, 177—183, 212, 301, 373, 387,
391, 398—399, 401—402
Democritus 德谟克利特, 119, 237—
238, 331
Demos 民众/公民, 5, 17, 381, 391
Demosthenes 狄摩西尼, 342
Demou Eros 爱民众, 92
De Partibus Animalium (Aristotle)
《动物之构造》(亚里士多德),
396—397
Depth and descent 深处与下降(或下
行), 9, 106—116, 137
Diagoge 闲暇时间的消遣, 313
Dianoia 信念/推理, 70—71, 168
Diaphonia 不和谐, 298
Dikaiosyne 正义, 113, 118—119, 134,
162—163, 165—166
Dike 正义, 65—66, 68, 107, 131,
259, 308, 326, 418。也参见 Justice
and injustice 正义与非正义
Diogenes Laertius 第欧根尼·拉尔修,
60, 424—426
Diogenes of Sinope 锡诺普的第欧根
尼, 423
Dion 狄翁, 5, 24, 68—72, 78, 274
Dion (Plutarch) 《狄翁》(普卢塔
克), 68
Dionysiac soul 狄俄尼索斯灵魂, 116,
124, 146, 170
Dionysius I 狄奥尼西奥斯一世, 68,
70
Dionysius II 狄奥尼西奥斯二世, 68,
71, 73—74, 274
Dionysus 狄俄尼索斯, 294, 295, 314
Dios 迪奥斯, 72

- Disorder 失序, 90, 123; eide of 失序的形式, 117
- Diversion of the *Theaetetus* 《泰阿泰德篇》的转向, 66, 88, 197—203
- Dogma 教义, 135, 287; minimum dogma 最小教义, 317—319, 319, 427
- Doxa 意见/信念/幻觉, 10, 110, 120—121, 128—130, 132—134, 136, 249, 250, 252; alethes doxa 真实的意见, 222; doxai of justice 正义的意见, 125—135
- Doxa alethes 真正的意见, 381
- Dream 梦: *oneirata* 梦, 160, 161; of passion 激情之梦, 161—162; of tyranny 僭主政治之梦, 180—181
- Drinking 饮酒, 294, 295
- Dualisms 二元论。参见 Existence (polarity) 生存(两极性)
- Dux 领袖, 18, 211
- Dynamis 能力, 138, 357, 425
- Dynamis euergetike 慈善能力, 416
- Dynasteia 父权的族长统治或贵族统治, 296
- Ecumenic Age* (Voegelin) 《天下时代》(沃格林), 6—8
- Edizesamen 探究, 139
- Education 教育。参见 *paideia* 全面教育
- Egophany 自我显现, 20—21
- Egyptian Myth 埃及神话, 225—235, 248
- Ehrenberg, V 埃伦贝格, V, 366
- Eidolon 影子, 171
- Eidolon tes Dikaiosynes 正义的影子, 118
- Eidos 形式, 12, 124, 148, 150—151, 156—157, 160, 165, 166, 177, 380—382, 386—390
- Eighth Letter* (Plato) 《第八封信》, 71, 278
- Eikasia 臆想, 168
- Eikon 形象, 167, 249—251, 253
- Eikos mythos 可能的神话, 250—252
- Ekei 在那里, 114
- Elegchos 检验, 291
- Eleutheria 自由, 89, 298
- Elpis 忧虑, 285
- Emerson, Ralph Waldo 爱默生, 拉尔夫·瓦尔多, 5
- Emmetros 有正当尺度的, 308
- Emphron 理智的/严肃的, 72, 289
- Empsychos 活着的, 195; *zoon empsychon ennoun* 被赋予灵魂和理智的生物, 250—251
- Empsychos kosmos 活着的秩序, 293
- Empsychos nomos 活着的法, 275, 287
- Empsychos physis 活着的自然, 290
- Energieia 活动, 351, 359; *theoretike energieia* 沉思活动/理论活动, 359
- Engel-Janosi, Friedrich 恩格尔—杰诺西, 弗里德里希, 29, 32, 33

- Enlightenment 启蒙, 242, 244—245
Enthousiasmos 热情, 67, 181
Epanodos 回归, 113—114, 150
Epekeina 超越, 167
Epicurus and Epicureans 伊壁鸠鲁和伊壁鸠鲁派, 424
Epideixis 证明或证据, 311
Epikuroi 帮助者, 154
Epinomis (Plato) 《伊庇诺米篇》(柏拉图), 245, 362—363
Epistates 监督者, 156
Epistatikos 有权威的, 214
Episteme 知识: architektonike politike 政治科学, 337; Aristotle on 亚里士多德论知识, 337, 351, 386, 389; episteme politike 政治知识, 217, 337, 386, 389; Plato on 柏拉图论知识, 10, 120, 123, 127—130, 138, 148—149, 167—169, 187—188, 214
Episteme politike 政治知识, 217, 337, 386, 389
Epi talethes 现实的秩序, 231
Epithymetikon 欲望, 163, 179
Epithymia 激情/欲望, 130, 179; symphytos epithymia 内在欲望, 206
Epoche 悬置, 425—427
Epodai 护身符, 316
Equality 平等: and inequality of man 人的平等与不平等, 160—161, 164—165, 288, 302—303, 392—395, 403—404, 419; proportional and mechanical 比例平等与机械平等, 302—303
Erastus 伊拉斯塔斯, 75—77
Eros 爱欲: and Agathon 爱欲与善, 90, 258; demou Eros 魔鬼爱欲, 92; divine Eros 神圣的爱欲, 292; eros tyrannos 僭主的爱欲, 181; love of being 爱存在, 2—3, 6; love of demos 爱民众, 82—83, 92; love of existence 爱生存, 6; love of philosophy 爱哲学, 82—83, 85; metamorphosis of 爱欲的变形, 182; pathos of 爱欲情感, 82—83, 85; Plato's description of 柏拉图对爱欲的描述, 180—181; sensuous love of beautiful youth 美丽少年的感官之爱, 17; of Socrates 苏格拉底的爱欲, 82, 85; and soul 爱欲与灵魂, 326; variants of 爱欲的变种, 82—83; and world 爱欲与世界, 67—77
Er the Pamphylian 潘菲里亚人伊尔, 108, 113, 116
Eschatology 末世论, 211, 339
Ethe 习惯, 124
Ethesi 熟习, 169
Ethnos 民族, 297, 349, 366, 371
Ethos 精神特质/性质/性格/习惯, 290, 351, 414—415, 416
Euclid 欧几里得, 195—196
Eudaimonia 幸福: in Aeschylus's *Persae* 埃斯库罗斯《波斯人》中的幸

- 福, 261; Aristoteleon 亚里士多德论幸福, 349, 350—351, 358—368, 402; destruction of 幸福的毁灭, 290; eudaimonizein 自己幸福, 170; eudaimonon 被神庇佑的人, 200; in *Gorgias* 《高尔吉亚篇》中的幸福, 89, 98; meanings of 幸福的含义, 350—351; and obedience to laws 幸福与服从法律, 307; polis eudaimon 城邦幸福, 336, 367; teleia eudaimonia 最高的幸福, 359; true happiness 真正的幸福, 358—359; types of 幸福的类型, 358—359
- Eudemus (On the Soul)* (Aristotle) 《欧德摩斯》(《论灵魂》), 326
- Eugenes 高贵灵魂, 222
- “Eugenics” passages “优生学”段落, 12, 172, 173
- Eugonia 受精, 176
- Eumatheia 学习能力, 135
- Eumenides* (Aeschylus) 《欧墨尼得斯》(埃斯库罗斯), 258
- Eunomia 良好秩序, 319—320
- “Eunomics” 良好秩序及其可行性安排的研究 12, 13
- Euphyes, eutyches 完美, 176
- Euripides 欧里庇得斯, 95
- Eusebius of Caesarea 凯撒里亚的尤西比厄斯, 424
- Eu zen 好生活, 370
- Evil 恶。也参见 Good and evil 善与恶; Thremma 野兽
- Exis 心理状态, 352
- Existence 生存: and anxiety 生存与焦虑, 116; augmentation 扩大, 145—146; depth 深处, 116; genesis and kosmos 起源与秩序, 254; intramundane existence 生存于物质世界中的生存, 420; inverted philosophy of 颠倒的生存哲学, 85—90; love of 爱生存, 6; nothingness 虚无, 203; order of 生存秩序, 143, 149; philosophical 哲学生存, 326—327; of Skeptics 怀疑论者的生存, 326—327
- Existence (polarity) 生存(两极性): asleep and awake 睡着的和醒着的, 161; beginning and end 开端和结尾, 151, 282—284; darkness and light 黑暗与光明, 116—117; embodiment and disembodiment 体现与脱离, 172—175, 228—231, 238, 260; faith and reason 信仰与理性, 248; fall and rebirth 堕落与重生, 267—268; fulfillment and failure 实现与失败, 413; genesis and kosmos 起源与秩序, 254; good and evil 善与恶, 181, 202—203, 210, 339—340; life and death 生与死, 116—117; night and sun 夜晚与太阳, 266; political and theoretical 政治的与理论的, 364; power and spirit 权力与精神, 279—280;

- spiritual and temporal 精神的与世俗的, 171; truth and untruth 真实与非真实, 20—21, 21, 121—122, 224, 231, 238—240, 242—245, 247; unconscious and consciousness 无意识与意识, 238, 247; way up and way down 向上的路与向下的路, 106—116; withdrawal and return 撤退与返回, 170—171, 190; youth and age 年轻与年老, 284
- Experience 经验: of depth and direction 深处与方向的经验, 137—138; logos 逻各斯, 138; of transcendence 超验经验, 166—167, 289—290, 417—420
- Faith and reason 信仰与理性, 20, 248
- Fascism 法西斯主义, 27—28
- Fides caritate formata 信仰经验, 419
- Fides versus ratio 信仰与理性, 20
- Fifth Letter* (Plato) 《第五封信》(柏拉图), 278
- Form as limiting principle 作为限制原则的形式, 174
- Forma supranaturalis 超自然形式, 419
- Form of government 政府形式: Aristotle on 亚里士多德论政府形式, 300, 378—380, 390—409; axioms of rulership 占统治地位的公理, 372; best government 最好的政府, 404—409; classification of six types 六种类型的分类, 212—213, 220; and constitutions 政府形式与政制, 18, 177, 276, 301, 307, 337—338, 372—373, 385—391, 399, 402—409; cosmic crystal 宇宙结晶体, 304—307, 311; cycle of governmental forms 政府形式的循环, 295—300, 371; decline 衰退, 176—181; manifold of political forms 政治形式的多样体现, 396—404; middle-class polis 中产阶级的城邦, 402—403; mixed form 混合形式, 300—302, 303; necessary elements 必要要素, 398; ontological status 本体论地位, 388—389; paradigms in household 家庭中的范式, 372—373; politeia as term used for 用来表达政府形式的术语的政制, 140—142, 149; sequence in history 历史中的序列, 181—183, 394; sequence of declining forms 衰退形式的序列, 177—183; and social stratum 政府形式与社会阶层, 273; solstitial form 至日形式, 302; tale of decline 衰退的故事, 175—181; true and perverted 真正的政府形式与堕落的政府形式, 391, 395, 399—400。也参见 Polis 城邦; Polis (Plato's paradigm) 城邦(柏拉图的范式); Politeia (forms of government) 政制
- Foundation play 建立戏剧, 15, 142—147

- France 法国, 279
- Frank, E. 弗兰克, E., 237, 305
- Franklin, Julian 富兰克林, 朱利安, 29
- Friedlaender, P. 弗里德伦德尔, P., 60, 65, 148, 170
- Friedrich, Carl Joachim 弗里德里希, 卡尔·约阿希姆, 27, 29, 36
- Friendship 友谊。参见 Philia 友爱
- Galenus 加伦, 148
- Generations 一代人, 105, 111, 114, 125—127, 137
- Genesis 起源, 167—168, 255—256, 256, 277
- Gennaion (pseudos) 大(谎言), 159
- Genos 种类/种族, 121, 174
- Georgoi 工作的, 156
- German kingship 德国君主制度, 278
- Gigon, O. 纪贡, O., 61
- Gnosis 灵知, 247, 332, 361
- Gnostic Age and Gnostics 灵知主义时代和灵知主义者, 6, 36—37, 247, 362
- God神: Aristotle on 亚里士多德论神, 330, 334, 419; as author of institution 神作为制度的创造者, 290—293; beginning and end 开端与结束, 282—283, 308, 309—310; in Cosmic Cycles Myth 宇宙循环神话中的神, 206, 208; dispensation 神的分配, 135; friendship between man and 人与神之间的友谊, 419; knowability 可知性, 361; man in likeness of 与神相似的人, 184, 308; as Measure 作为尺度的神, 271, 281, 307—308, 317; as Mover of the Pieces 神作为碎片移动者, 290, 304; Persuasion and relationship between man and 劝说与人和神的关系, 309—310; phile kai akolouthos Theo 神喜欢并追随他, 308; as Player of the Puppets 神作为玩偶玩家, 285—288, 290, 294, 312—314, 316—317; as prime mover and noesis noeseos 作为首要推动者和关于思想的神, 330, 334; and psyche in man 神与人的心灵, 116, 308; as royal ruler 神作为国王统治者, 209; scientia Dei 天主的知识, 332—333; in *Statesman* 《政治家篇》中的神, 246; theoria theou 神的事务, 361; theosebeia 对神真正的恐惧, 321; and truth 神与真理, 250。也参见 Demiurge 造物主; Zeus 宙斯
- Gods, visible 神, 可见的, 362
- Goethe, Johann Wolfgang von 歌德, 约翰·沃尔夫冈·冯, 242, 246
- Golden Age 黄金时代, 208—210, 243, 259, 293
- Goldschmidt, V. 戈尔德施密特, V., 60
- Good and evil 善与恶, 67—68, 90,

- 181, 202—203, 210, 261, 339—340。也参见 Agathon 善
- Good polis 好城邦。参见 Polis (Plato's paradigm) 城邦(柏拉图的范式)
- Gorgias* (Plato) 《高尔吉亚篇》(柏拉图): Aristotle's writing corresponding to 亚里士多德与《高尔吉亚篇》一致的作品, 326; crisis of polis in 《高尔吉亚篇》中的城邦危机, 342; dialogue's importance in 对话在《高尔吉亚篇》中的重要性, 66; existential issue in 《高尔吉亚篇》中的生存问题, 78—82; inverted philosophy of existence 颠倒的生存哲学, 85—90; murder of Socrates in 《高尔吉亚篇》中苏格拉底的谋杀, 5; Myth of the Judgment of the Dead 死者审判的神话, 67, 84, 93—99; pathos and communication in 《高尔吉亚篇》中的情感与交流, 82—84; Socrates as true statesman in 《高尔吉亚篇》中苏格拉底作为真正的政治家, 143; transfer of authority in 《高尔吉亚篇》中权威的转移, 59, 60, 90—92, 338—339; writing of 《高尔吉亚篇》的写作, 59
- Government 政府。也参见 Form of government 政府形式
- Grene, D. 格林尼, D., 60
- Gryllus (On Rhetoric)* (Aristotle) 《格里卢斯》(《论修辞》)(亚里士多德), 326
- Guardini, R. 瓜尔迪尼, R., 61
- Gyges Myth 巨吉斯的神话, 130, 155, 184
- Hadas, Moses 哈达斯, 摩西, 12, 30, 32—33
- Hades 冥府, 95, 107—116, 123, 139, 155, 171, 185
- Hamartemata 罪行, 98
- Hannaford, Ivan 汉纳福德·伊万, 13
- Happiness 幸福。参见 Eudaimonia 幸福
- Harrison, J. E. 哈里森, J. E., 240
- Hassner, Pierre 哈斯纳, 皮埃尔, 35
- Heaven 天, 146
- Hebrews, Letter to 《希伯来书》, 20
- Hecate 冥府女神, 108
- Hedone 享乐, 285
- Hegel, G. W. E. 黑格尔, G. W. E., 31, 32, 36, 366
- Hegemonies 领导者, 263
- Hegemon kai kyrios 领导者和君主, 74
- Heidegger, Martin 海德格尔, 马丁, 33
- Heimarmene 命运, 206, 223
- Heinze, M. 海因策, M., 163
- Hellenic federation and Hellenic empire 希腊联盟和希腊帝国, 174, 278, 297—298, 300, 366
- Hephaestus 赫菲斯托斯, 259
- Heracles 赫拉克勒斯, 65
- Heraclides of Pontus 旁托斯的赫拉克

- 利德, 362
- Heraclitus 赫拉克利特, 3, 30, 62, 107, 114, 117, 119, 121, 131, 139, 147, 161, 2, 24, 330
- Hermias of Atarneus 阿塔内斯的赫米亚斯, 75—77
- Hermocrates 赫摩克拉底, 225, 226, 233, 236
- Hermocrates* (Plato) 《赫摩克拉底篇》, 196
- Herodotus 希罗多德, 155
- Hesiod 赫西俄德, 117, 121, 122, 131, 134, 151, 160, 176, 183, 187, 221, 233, 239, 284—285, 355—356
- Hildebrandt, K. 希尔德布兰特, K., 72, 104—105, 193, 237
- Hippocrates 希波克拉底, 148
- Hippodamus 希波丹姆斯, 266, 373
- Historicity of truth 真理的历史性, 26, 418—419
- History 历史: cycle of governmental forms 政府形式的循环, 295—300, 371; dialectics of 历史的辩证法, 228; intramundane, transfigured history 现实世界中理想化的历史, 228; meaning of 历史的意义, 371, 390; order of, and myth of the cosmos 历史秩序, 与宇宙神话, 390; of philosophy 哲学史, 333; and polis 历史与城邦, 231, 233
- History of Political Ideas* (Voegelin) 《政治观念史稿》(沃格林), 25, 33
- History of the Race Idea* (Voegelin) 《种族观念史》(沃格林), 13
- Hitler, Adolf 希特勒, 阿道夫, 18, 211
- Hobbes, Thomas·霍布斯, 托马斯, 130, 131
- Homer 荷马, 94, 107—108, 122, 134, 155, 165, 183, 185—188, 224, 233, 234
- Homoiosis theo 与神的相似, 200, 211
- Homo-mensura 人是万物的尺度, 307
- Homonoia 精神共同体实质/同心, 19, 175, 223, 375, 411, 419
- Horme 冲动, 370
- Horoi 词项, 336
- Hortensius* (Cicero) 《霍腾修斯》(西塞罗), 326
- Hubris 自大, 222, 260—262
- Huizinga, J. 赫伊津哈, J., 240, 311—312, 311—313
- Humanitas 人文主义, 422
- Humanity 人性。参见 Man 人
- Hybris 自大, 222, 260—262
- Hygies 健康的, 152
- Hypar 清醒的头脑, 171
- Hyperesia 服务: hyperetai tois nomois 法的仆人, 307; ton theon hyperesia 对神的服务, 307
- Hyperesis ton theon 对神服务, 293
- Hypothesis 假设, 378
- Hypotyposes* (Sextus Empiricus) 《概

- 略》(塞克斯都·恩披里柯), 425
- Idea 理念: Aristotle's criticism on 亚里士多德对理念的批评, 328—331; and chaos, 261; embodiment and disembodiment 体现与脱离, 172—175, 189, 191—193, 228—231, 238, 260, 276, 281; idealism and realism 理想主义与现实主义, 328; immanent and transcendent 内在的和超验的, 328—330, 336; of man 人的理念, 193—195, 426; maximal realization 最大实现, 337; measure 尺度, 174—175; methexis 参与理念, 228, 327—328; numbers 数, 305—306; ontological status 本体论地位, 227—228; order of, in cosmos 理念秩序, 在宇宙中, 257; realm of 理念领域, 190—191; and soul 理念与灵魂, 190—191; taxis and ataxia 秩序与失序, 251, 253
- Idea (or eidos) 理念(或形式), 148, 177, 251
- Ideal 理想, 136—137, 272—273, 335—336, 400
- Idiotes 常人, 402
- Imitatio Achillis 模仿阿喀琉斯, 76
- Imitatio Socratis 模仿苏格拉底, 18, 97, 197
- Immanentism 内在论, 28, 417—421, 423
- Incarnation 化身: drama of 化身的戏剧, 260—261; of idea in history 历史中理念的化身, 253—259; mythical failure of 神话中化身的失败, 175—177; myth of 化身神话, 253—259, 304—305; truth of 化身的真理, 252。也参见 Idea 理念
- Incarnation Myth 化身神话, 253—259
- Inequality 不平等。参见 Equality
- Inquiry 探究: cognitive 认知探究, 147—150; zetetic 探求, 136—142
- In Search of Order* (Voegelin) 《寻求秩序》(沃格林), 8
- Institutional order 制度秩序, 301—307
- Intellect 智力。参见 Nous 理性
- Iranian eschatology 伊朗末世论, 339
- Irenaeus 伊里奈乌斯, 247
- Isogonia 轴线, 161
- Isonomia 法权平等, 278
- Israel and Revelation* (Voegelin) 《以色列与启示》(沃格林), 9, 31
- Italy 意大利, 279
- Jaeger, Werner 耶格尔, 韦尔纳, 31, 60—61, 76, 156, 325, 327, 329, 339, 359, 362, 364, 372
- Jaspers, Karl 雅斯贝斯, 卡尔, 27, 197
- Jesus 耶稣。参见 Christ 基督
- Joachim of Fiore 菲奥雷的约阿基姆, 18, 211
- John, Saint 圣约翰, 139

- Jowett, B. 乔伊特, B., 159
- Judgment of the Dead 死者的审判, 108, 232; in *Gorgias* 《高尔吉亚篇》中死者的审判, 67, 84, 93—99; in *Republic* 《国家篇》中死者的审判, 67, 94, 105, 109, 113, 124, 137
- Jung, C. G. 荣格, C. G., 108
- Justice and injustice 正义与非正义, 87—88, 90—91, 117—119, 124—136, 183—185, 375, 392—395
- Justinian 查士丁尼, 340
- Kairos 恰当时机/契机, 176, 292
- Kakia 邪恶, 118; kake 邪恶的, 183
- Kallion 更好, 152
- Kallipolis 美好的或美丽的城邦, 152
- Kalokagathia 高尚性, 356
- Kalon 美, 150, 320
- Kalos 美, 416
- Kanon kai metron 它是它们的准则和尺度, 354
- Katabasis 大败退, 171; katabateon 你必须下行, 171; kateben 我下行/下行, 106—108, 171
- Kata logon 系统的, 178
- Kata physin 根据本性, 148—149
- Katastasis 状态, 141
- katastasis politeion 社会状态, 135
- Kelsen, Hans 凯尔森, 汉斯, 13
- Keneophrosyne 空的智慧, 426
- Kentron 刺螫针, 181
- Kerenyi, K. 柯伦伊, K., 108n5
- Kerferd, G. B. 凯费尔德, G. B., 31—32
- Kierkegaard, Søren 克尔凯郭尔, 索伦, 33
- Kinesis 运动, 148
- Kirk, Russell 柯克, 拉塞尔, 34
- Knowledge 知识。参见 Episteme 知识
- Koinon 共同体, 277, 394
- Koinoneo 公有化, 173
- Koinonia 联合, 90, 369
- Koinonia ton homoion 相似者的联盟, 406
- Kome 村庄, 369
- Kosmos te kai theios 有秩序而且如同神灵, 150
- Kosmos 秩序, 90, 254; akosmia 失序, 90; kosmein 正确定序, 166
- Kosmos empsychos 活着的秩序, 293
- Krisis 判断, 202
- Kritikos 明断, 214
- Krueger, G. 克吕格尔, G., 60
- Kuhn, Helmut 库恩, 赫尔穆特, 35—36
- Kyrion 心灵中起定位或统治作用的部分/统治者, 360, 391
- La Bruyère, Jean de 拉布吕耶尔, 让·德, 423
- Lachesis 拉基西斯, 109
- Law 法: Guardians of the Law 法的卫士, 307; mimesis 模仿, 216—217;

- royal rule 国王统治, 364; rule of law 法治, 214—216, 218—220, 272—275, 274, 394—396。也参见 Constitutions 政制; Lawgiver 立法者; Royal ruler 国王统治者
- Lawgiver 立法者, 25, 275, 290, 337, 353, 357, 377—379, 390, 397, 410, 414
- Laws* (Plato) 《法篇》(柏拉图): axioms of rulership in 《法篇》中占统治地位的公理, 372, 373; character types in 《法篇》中的性格类型, 221; compared with Aristotle's *Politics* 与亚里士多德《政治学》相比, 327, 368, 371, 373, 393, 395; compared with *Republic* 与《国家篇》相比, 269, 272—277, 280—281, 283, 284—285, 287; constitution in 《法篇》中的政制, 276, 307; creed in 《法篇》中的教义, 316—322; critique of Voegelin's analysis of 对沃格林对《法篇》分析的批判, 35; divine formative force in 《法篇》中神的塑造力量, 8; founding play in 《法篇》中的建立戏剧, 143; metal chords in 《法篇》中的金属和弦, 164; misconceptions about 对《法篇》的误解, 269—277; model or “paradigmatic” society in 《法篇》中模式社会或“范式”社会, 2; old myth in 《法篇》中的古老神话, 243, 244; overview of 《法篇》的概述, 21—25; polis in 《法篇》中的城邦, 174, 175, 243, 257, 311—316, 338, 347, 410; political form in 《法篇》中的政治形式, 294—306; psyche in 《法篇》中的心灵, 203; revelation at noon in 《法篇》中的正午的启示, 307—310; and Sicilian politics 《法篇》与西西里政治, 69; social drinking in 《法篇》中的社会饮酒, 294, 295; soul in 《法篇》中的灵魂, 340; symbols in 《法篇》中的象征符号, 282—293; theocracy in 《法篇》中的神权政治, 277—282, 288, 319; wisdom as analogue of cosmic order in 《法篇》中智慧作为宇宙秩序类似物的类似物, 60; writing of 《法篇》的写作, 326
- Leap in being 存在的跳跃, 3, 33, 34, 35, 390
- Leisure 闲暇。参见 Scholē 闲暇
- Lenin, V. I. 列宁, V. I., 18, 211
- Lestes 强盗, 90
- Levinson, R. B. 莱文森, R. B., 60n1
- Libido dominandi 力比多统治, 21
- Lie 谎言: Big Lie and Great Truth 弥天大谎与大真理, 159—162。也参见 Alethos pseudos 谎言本身; Pseudos 谎言
- Life and Death 生与死, 116—117
- Locke, John 洛克, 约翰, 87, , 130

- Logismos 判断/识别价值的能力, 285, 287, 289, 292, 294, 296, 298, 314
- Logismo notho 杂乱的推理, 255, 256
- Logistikon 理智, 163, 179—180, 183
- Logoi 谈论, 333—334, 336
- Logos 逻各斯/理智: alethinos logos 真实的故事, 231, 250, 252; Aristotle on 亚里士多德论逻各斯, 351, 354, 356, 384; en logois 在言语上(或在对话中)和在思想上, 145, 147, 227; kata logon 系统的, 178; logistikon 理智, 163, 179—180, 183; Plato on 柏拉图论逻各斯, 145, 147, 160, 163, 178—180, 183, 214, 216—217, 227, 231, 248—250, 252, 286, 293; tou eidotos logos 理念文字, 73
- Logos basilikos 君主颂辞, 214, 216—217
- Logos of soul 灵魂的逻各斯, 138—139, 149
- Love 爱。参见 Eros 爱欲
- Luxurious polis 奢侈城邦, 152, 153—156
- Lyceum 吕克昂学园, 325, 422, 424
- Lycurgus 莱克格斯, 186
- Lype 痛苦, 285
- Lysis 瓦解, 176
- Machiavelli, Niccolò 马基雅维里, 尼科洛, 182, 279, 412
- Makrologia 冗长而乏味的言论, 80
- Malista 不寻常的, 398
- Man 人: anthropomorphic 拟人化的人, 242, 246—247; bond of humanity 人的纽带, 161, 195; brotherhood of 人的兄弟情谊, 158—162; character types of 人的性格类型, 162—166, 221, 416—417, 421—423, 427; equality and inequality 平等与不平等, 160—161, 164—165, 288, 302—303, 392—395, 403—404; forma supranaturalis 超自然形式, 419; freeman and slave 自由人与奴隶, 202; fulfillment and failure 实现与失败, 413; good man 好人, 374—375; happiness of 人的幸福, 358—359; homoiosis theo 与神的相似, 200; idea of 人的理念, 193—195, 426; likeness to God 与上帝的相似, 184; natural study 自然研究, 420—421; nature of 人的本性, 360, 377, 384, 390, 404—406, 413, 418—420, 422; Nietzsche's Last Man 尼采的最后的人, 202; not self-sufficient 非自足的人, 152; order through myth 通过神话的秩序, 240; as plaything 人作为玩物, 288; politikon zoon 政治动物, 370; as puppet 人作为玩偶, 285—288, 290, 294, 312—314, 316—317; slaves by nature 天生的

- 奴隶, 383—384; sleepwalkers 梦游者, 161; true self 真实的自我, 374—375, 419; universal humanity 普遍的人性, 161—162
- Manasse, Ernst Moritz 马纳塞, 恩斯特·莫里茨, 35
- Mania 疯狂, 16, 180—181, 191—193
- Man of politics/affairs 政治人物, 重要人物, 198—200, 202
- Marx, Karl 马克思, 卡尔, 18, 211, 228
- Materes 母形式, 298, 301—302, 304
- Mathein 理解, 329
- Mathema 感知, 83
- Mathemata megista 最伟大的学习, 166
- Mathetes 追随者, 138, 280
- McIlwain, C. H. 麦基尔韦恩, C. H., 325
- Measure 尺度: of beauty and order 美与秩序的尺度, 405; divine 神的尺度, 271, 281, 307—308, 317; emmetros 尺度, 308; epilogue of *Republic* 《国家篇》的收场白, 183—188; Forms as 形式作为尺度, 174—175; kanon kai metron 它是它们的准则和尺度, 354; techne metretike (art of measurement) 度量艺术, 146, 183, 213。也参见 Metron 尺度
- Megaloprepeia 心地宽广, 135
- Megiste amathia 最大的愚妄, 297—298
- Meletus 梅勒托, 60
- Menander 米南德, 423, 427
- Menexenus (Aristotle) 《美涅克塞努篇》(亚里士多德), 326
- Menexenus (Plato) 《美涅克塞努篇》(柏拉图), 161, 326
- Mente eroica 英雄头脑, 371
- Meros 要素, 372, 398
- Meson 中道, 111, 212, 302
- Mesotes 中道, 351, 354, 402—403
- Messenger 使者, 114, 116
- Metabole 职业的变化或转换, 118
- Metal Ages 金属时代, 158—162, 176, 221; evolution of symbolism 象征手法的演变, 164, 221, 284—285, 303
- Metaphysics* (Aristotle) 《形而上学》(亚里士多德), 326, 327, 334, 344, 346, 361, 362, 364, 365, 387—388
- Metaxy 兼际, 3, 6, 120
- Meteorologica* (Aristotle) 《天象论》(亚里士多德), 344
- Methexis 参与理念, 228, 327—328
- Metron 尺度, 12, 174, 302, 405; emmetros, 308; kanon kai metron 它是它们的准则和尺度, 354。也参见 Measure 尺度
- Mill, John Stuart 密尔, 211
- Miltiades 米太亚德, 91
- Mimesis 模仿, 185—188, 216—217,

- 316; mimetic artists 模仿艺术家, 155, 185—188, 192
- Minerva 密涅瓦, 36
- Mochteria 邪恶, 376
- Models of soul and society 灵魂与社会的模式, 162—166
- Monarchy 君主政治, 177, 212, 278, 365—366, 372—373, 391, 398—401
- More, Paul Elmer 莫尔, 保罗·埃尔默, 34
- Morion 要素, 369, 398
- Murray, G. 默里, G., 240, 244—245, 259
- Musaeus 穆塞乌斯, 134
- Mystery of iniquity 邪恶之谜, 208
- Mystical body 神秘体, 173
- Myth 神话: and Aeschylus 神话与埃斯库罗斯, 239; age of myth closed 神话时代结束, 187, 209; and anthropomorphism 神话与拟人论, 241; Aristotle on 亚里士多德论神话, 346; and authority 神话与权威, 238; cosmological 宇宙论神话, 174; of cosmos and order of history 宇宙神话与历史秩序, 248—249, 281, 309, 390; eikos mythos 可能的神话, 250—251; form of object 对象的形式, 246—247; freedom toward and from 朝向神话的自由与免于神话的自由, 20, 240—241; and Hesiod 神话与赫西俄德, 239; knowledge versus 知识与神话, 20, 248; of myth 神话的神话, 248—253; mythopoetic freedom 神话学诗性自由, 239—241; of nature 自然神话, 173, 195, 228, 288; of the people 人的神话, 224; perversion of 神话的堕落, 242, 244; of philosopher's soul 哲学家灵魂的神话, 224—225; philosophy of 神话哲学, 237—248; play with the myth 玩神话, 240, 245—247; and pseudos 神话与谎言, 160; and reality 神话与实在, 231; and science 神话与科学, 241—242; self-authentication 自我证实, 244; of Socratic soul 苏格拉底灵魂的神话, 64—68; of soul 灵魂神话, 19—20, 253, 279; sources of truth 神话之真的源泉, 252; truth and untruth 真理与非真理, 20—21, 21, 224, 231, 238—240, 242—245, 247, 252; unconscious and conscious 无意识与意识, 19, 21, 246; and unfolding of personality 神话与人格的展现, 20。也参见 Plato (myths, parables, etc.) 柏拉图 (神话、比喻, 等等)
- Mythos 神话, 160, 227, 231, 239; eikos mythos 可能的神话, 250—252; en mythos 在神话中, 227—228, 231

- National Socialism 国家社会主义, 13, 14, 27—28, 202
- Nature Myth 自然神话, 173, 195, 228, 288
- Nazism 纳粹主义。参见National Socialism 国家社会主义
- Neoplatonism 新柏拉图主义, 240
- Neos kai sophos (enlightened moderns) 启蒙的现代人, 244
- Newman, W. L. 纽曼, W. L., 325
- New Science of Politics* (Voegelin) 《新政治科学》(沃格林), 1, 2, 30, 242
- Nicolaus Cusanus 库萨的尼古拉, 288
- Nicomachean Ethics* (Aristotle) 《尼各马可伦理学》(亚里士多德): bios theoretikos in 《尼各马可伦理学》中的理论生活, 358—362, 366—368, 410; constitutions in 《尼各马可伦理学》中的政制, 337—338, 372—373; God in 《尼各马可伦理学》中的神, 419; literary structure of 《尼各马可伦理学》的文学结构, 333, 337—338, 411; nature of polis in 《尼各马可伦理学》中的城邦的本性, 372—373, 382; philia in 《尼各马可伦理学》中的友谊, 374—375; political science in 《尼各马可伦理学》中的政治科学, 348—358, 366—368, 372—373, 411; royal ruler in 《尼各马可伦理学》中的国王统治者, 366—367; significance of Voegelin's analysis of 沃格林对《尼各马可伦理学》的分析的重要性, 1, 28; virtuous man in 《尼各马可伦理学》中有美德的人, 367—368, 402
- Niemeyer, Gerhart 尼迈耶尔, 格哈特, 29, 32, 33—34
- Nietzsche, Friedrich 尼采, 弗里德里希, 202
- Nilsson, M. P. 尼尔森, M. P., 107
- Nocturnal Council 夜间委员会, 24, 318—321
- Noesis 认知, 168
- Noesis noeseos 关于思想的思想, 330, 334
- Noetos topos 理性领域, 167
- Nomimos 合法的, 90
- Nomos 法: children in own institutions (nomoi) 在自己机构中培养的孩子, 189; and existential community 法与生存共同体, 277; meaning of 法的含义, 271, 293; minimum dogma as 作为法的最小教义, 317; and Nocturnal Council 法与夜间委员会, 321; nomos empsychos 活着的法, 275, 287; and Nous 法与理性, 293, 293, 307, 309—311, 320; patriois nomois 父辈的风俗和传统, 296; and persuasion 法与劝说, 309—310; physis (nature) versus 本性与法, 85—86; polis of

- nomoi 法的城邦, 276, 286, 295—296, 299—300, 305, 307, 313, 315—319; and soul 法与灵魂, 90, 285—289
- Nomos empsychos 活着的法, 275, 287
- Nomothetes 立法者, 25, 275, 337。也参见 Lawgiver 立法者
- Nomothetics 立法科学, 352—353, 357—358
- Nooumenon 理性的对象, 167
- Nosos 疾病, 28, 318
- Noumenon 理性的对象, 167
- Nous 理性/努斯/理智: and Ananke 努斯与必然性, 257, 260—261; anous psyche 无理智的心灵, 305; Aristotle on 亚里士多德论理智, 343, 351, 357, 359—360, 374—375, 411, 419; bios eudaimonestatos 最幸福的生活, 360; and Demiurge 理性与造物主, 255; and Nocturnal Council 理性与夜间委员会, 320—321; and Nomos 理性与法, 293, 293, 307, 309—311, 320; noumenon 理性的对象, 167; nous hegemon 霸权理性, 320; and persuasion 理性与劝说, 309—310; Plato on, 8, 167, 250—251, 255—257, 257, 260, 261, 293, 305, 307, 309—311, 321; and soul 理智与灵魂, 250—251, 360; theoretike energeia 理论活动, 359; to kyrion (ruling part of soul) 心灵中起定位或统治作用的部分, 360; to theiostatou 最神圣的部分, 359—360; translation of 理智的翻译, 255; zoon empsychon ennoun 被赋予灵魂和理智的生物, 250—251
- Nous hegemon 霸权理性, 320
- Nous-in-psyche 心灵中的理性, 77
- Numbers 数字, 305—306
- Oates, Whitney J. 奥茨, 惠特尼·J., 35
- Ochlos 民众, 199, 202
- O'Connor, Flannery 奥康纳, 弗兰纳里, 32
- Odai 共同体的歌声, 316
- Ogle, W. 奥格, W., 397
- Oikeia, oikeoprageia 自己的, 119
- Oikistes 城邦建立者, 142, 150
- Oikonomia 家政管理, 352
- Oikos 家庭, 369
- Oligarchy 寡头政治, 177—183, 212, 301, 373, 387, 391, 393, 398—399
- Omphalos 中心: Crete as 作为中心的克里特, 284; of soul 灵魂的中心, 21, 238
- On 存在, 120, 256; me on 非存在, planeton 在真正的存在与非存在之间做徘徊或偏离运动的“存在”, 120—121
- Onar-hypar 梦—清醒的头脑, 171
- Oneirata 梦的意象/梦, 160, 161
- Oneiron 梦, 161

- On Justice* (Aristotle) 《论正义》(亚里士多德), 326
- On Philosophy* (Aristotle) 《论哲学》(亚里士多德), 326, 339
- On Prayer* (Aristotle) 《论祈祷》(亚里士多德), 329
- On Rhetoric (Gryllus)* (Aristotle) 《论修辞》(《格里卢斯》)(亚里士多德), 326
- On the Soul (Eudemus)* (Aristotle) 《论灵魂》(《欧德摩斯》)(亚里士多德), 326
- Opsis 视力, 169
- Order 秩序: of Atlantis 亚特兰蒂斯的秩序, 181; civilizational order 文明秩序, 194; creation of 秩序的创造, 135—171; disintegration of 秩序的瓦解, 171—183; and disorder 秩序与失序, 203; of evils 恶的秩序, 90; of existence 生存秩序, 143; of history 历史秩序, 390; and idea 秩序与理念, 191; institutional order 制度秩序, 301—307; measure of right order 正当秩序的尺度, 166; nature of 秩序的本性, 150; paradigm of right order 正当秩序的范式, 124; philosophy of 秩序哲学, 144, 203; of polis according to Aristotle 按照亚里士多德而建的城邦秩序, 377—396; as process in soul 秩序作为灵魂中的过程, 179—180; of society in history 历史上的社会秩序, 390; of soul and society 灵魂秩序与社会, 123, 136, 139, 142; of soul and society 灵魂与社会的秩序, 173。也参见 Kosmos 秩序; Nomos 法
- Order and History* (Voegelin) 《秩序与历史》(沃格林), 2—8, 28, 31, 33, 34, 35, 36, 43, 331
- Oresteia* (Aeschylus) 《俄瑞斯忒亚》(埃斯库罗斯), 65, 239, 258—259
- Organon* (Aristotle) 《工具论》(亚里士多德), 329
- Orientalization 东方化, 279, 363—364
- Orthe 适宜的, 152
- Orthe politeia 适宜的政制, 214
- Orthos 真正的, 214, 391
- Orthotate politeia 真实的政制, 400
- Oudenia 虚无, 200
- Ouk autarkes 自足的, 152
- Ouk orthe 不真实的, 213
- Ourano 天, 146
- Ouranos 乌拉诺斯, 207
- Ousia 本质, 129, 167—168
- Paideia 全面教育: and Agathon 全面教育与善, 169—170; Aristotle 亚里士多德, 376—377, 408—409; of children 儿童的全面教育, 145, 176, 315—316; in good polis 好城邦中的全面教育, 141, 154—156,

- 158; and Homer 全面教育与荷马, 186; music and dramatic performance as instruments of 音乐和戏剧表演作为全面教育的工具, 295; of myth 神话的全面教育, 187; and paidia 全面教育与游戏 314—315; of philosopher 哲学家的全面教育, 187; and play 全面教育与游戏, 314—316; and politeia 全面教育与政制, 13, 156; and soul 全面教育与灵魂, 183; and statesmen 全面教育与政治家, 214; and war 全面教育与战争, 286
- Paidia 游戏, 287, 289, 313—316, 409; kathaper paides presbytai像同孩子一样行为的老人一样, 313。也参见 Play 游戏
- Paignion 玩物, 288—289
- Palaia diaphora 旧日纷争, 186—187
- Pambasileia 世袭王权, 401
- Pamphylian Myth 潘菲里亚人的神话, 108—109, 113, 124, 137, 184—185, 232
- Parable of the Cave 洞喻, 7, 13, 15, 113—116, 168—171, 190, 256, 359; and Diversion of the *Theaetetus* 洞喻与《泰阿泰德篇》的转向, 201—202
- Parable of the Pilot 舵手的比喻, 158, 218—220, 252
- Paradigm 范式: and civitas Dei 范式与上帝之城, 146; eidos 形式, 157; of good and evil 善与恶的范式, 200, 207; of good polis 好城邦的范式, 141—148, 152, 154—158, 164—165, 177, 185, 225, 227—228, 235, 253, 272—277, 284—285; in heaven 天上的范式, 146; paradeigma 范式, 200, 249, 251; Plato's use of 柏拉图的范式使用, 140—142, 157; politeia used for 用于范式的政制, 140—142, 149; theion paradeigma 神的范式, 150。也参见 Polis (Plato's paradigm) 城邦(柏拉图的范式)
- Parekbasis 堕落, 372, 391, 399—400
- Parergon 辅助装饰, 220
- Pareto curve 帕累托曲线, 392
- Parmenides 巴门尼德, 3, 117, 120—121, 224, 330
- Participation 参与, 67, 327—328, 375, 384
- Pasa athanatos 是不朽的, 190
- Pascal, Blaise 帕斯卡, 布莱兹, 203
- Pathe 同情, 287
- Pathein 激情/遭受, 85, 329
- Pathemata 变迁, 83, 296
- Pathos 情感/不幸, 83—84, 90, 356, 415
- Patriois nomois 父辈的风俗和传统, 296
- Paul, Saint 圣保罗, 19, 159—160, 223, 281, 362n4, 419
- Peace of Antalcidas 安塔西达斯和约,

- 74
- Peace of Philocrates 菲洛克拉底和约, 57
- Peira 检验, 73
- Peitho 劝说: of Aeschylus 埃斯库罗斯的劝说, 65, 258, 261—262; and Eros 劝说与爱欲, 257—258; and gap between God and man 劝说和上帝与人之间的鸿沟, 309; of gods 神的劝说, 259—260; and laws 劝说与法, 218; and nous of nomoi 劝说与法的理性, 309—310; peistikon 劝说, 310; of philosopher 哲学家的劝说, 125; and royal ruler 劝说与国王统治者, 280; of Socrates 苏格拉底的劝说, 98
- Pephykenai 原本, 128, 129
- Perdiccas III 佩尔狄卡斯三世, 278
- Perfection 完善: through Grace 通过恩典, 332; in history 历史上的完善, 332
- Periagoge 转向, 13, 122, 169—170, 280—281
- Peri areten epithymia 追随美德欲望, 96
- Pericles 伯里克利, 91
- Periodos 运动, 305
- Peri ta onta 真实存在, 122
- Persia 波斯, 174, 298—299, 300, 340, 340
- Persae* (Aeschylus) 《波斯人》(埃斯库罗斯), 261—262
- Persuasion 劝说。参见 Peitho 劝说
- Peterson, E. 彼得森, E., 364
- Petrement, S. 彼得勒芒, S., 60
- Petteutes 碎片移动者, 290, 304
- Phaedo* (Plato) 《斐多篇》(柏拉图), 66, 68, 326
- Phaedrus* (Plato) 《斐德罗篇》(柏拉图): idea and soul in 《斐德罗篇》中的理念与灵魂, 190—195, 201, 221; image of life as entombment of soul in 《斐德罗篇》中作为灵魂埋葬的生命意象, 95; myth in 《斐德罗篇》中的神话, 95, 338; overview of 《斐德罗篇》的概述, 15—18; philosophy of history in 《斐德罗篇》中的历史哲学, 177; psychology of 《斐德罗篇》的心理学, 15—18, 68, 72—73, 191—195, 203, 257; symbols of epekaina in 《斐德罗篇》中超越的象征符号, 167; writing of 《斐德罗篇》的写作, 190
- Phaleas of Chalcedon 加尔西顿的法里亚斯, 373, 376
- Philebus* (Plato) 《斐莱布篇》(柏拉图), 314, 326, 327
- Phile kai akolouthos Theo 上帝喜欢并追随他, 308
- Philemon 腓利门, 422
- Philia 友爱: Aristotle on 亚里士多德论友爱, 374—376, 393, 411, 419; community of philoi 友爱共同体,

- 277, 280, 288; among equals 同等的人之间的友爱, 302—304, 419; homonoia kai philia 同心和友爱, 223; phile kai akolouthos Theo 上帝喜欢并追随他, 308; philos 朋友, 276—277, 288; political friendship (politike philia) 政治友爱, 375—376; politike philia 政治友爱, 375; as state of existential community 友爱作为生存共同体的状态, 71—72, 77, 90, 298, 303—304
- Philip 腓力, 57, 75—76, 325
- Philochrematon 爱财富, 163, 179
- Philodoxer 爱意见者, 10, 136
- Philodoxos 爱意见者, 120—121, 124, 129
- Philodoxy 爱意见, 331
- Philokalos 爱美者, 17—18, 192, 221
- Philokerdes 爱获取, 163
- Philolaus 菲洛劳斯, 373
- Philomathes 爱知识, 163
- Philonikon 爱胜利, 163, 179
- Philos 朋友, 276—277, 288
- Philosopher 哲学家: and apolitism 哲学家与非政治主义, 358—359; ascent and descent 哲学家的上升与下降, 113; authority 权威, 90—92, 224; community of 哲学家共同体, 123; emergence from act of resistence 从抵制行为出现, 123; experience of Thanatos, Eros, and Dike 死亡、爱欲与正义的体验, 64—68, 418; experience of transcendence 超验经验, 329—330; expression through myth of soul 通过灵魂神话的表达, 224—225; intellectualization through Aristotle 通过亚里士多德的理智化, 330; love of wisdom 爱智慧, 124; manic and erotic soul 狂热的和爱欲的灵魂, 192; and man in anxiety of his fall 哲学家与处于堕落的焦虑之中的人, 124; the man of politics/affairs 哲学家与政治人物、重要人物, 198—200, 202; nature of true philosopher 真正哲学家的本性, 134—135; new artist 新艺术家, 187—188; and Parable of the Cave 哲学家与洞喻, 113; persuasiveness 说服力, 125; and philodoxos 哲学家与爱意见者, 10, 120; and philokalos 爱智者与爱美者, 17—18, 192—193; polis of 哲学家的城邦, 152, 157—158; and sophist 哲学家与智者, 117, 124; “sophist” versus “智者”对哲学家, 119, 123—125; soul of 哲学家的灵魂, 149, 185, 224—225; as statesman 哲学家作为政治家, 92—93, 142—147, 204—205; in time of crisis 危机时期的哲学家, 144—147; withdrawal from polis 哲学家撤出城邦, 145—146; withdrawal of 哲学

- 家的撤退, 424。参见 Agathon 善; Philosopher-king 哲学王; Philosophy 哲学
- Philosopher* (Plato) 《哲学家篇》(柏拉图), 196
- Philosopher-king 哲学王, 18, 23—24, 59, 119, 157—158, 190, 192, 205, 272—275, 277, 287, 340, 410
- Philosopher-statesman 哲学家—政治家, 92—93, 142—147, 204—205
- Philosophia 爱智慧, 82, 110, 184, 263, 265
- Philosophia prima 第一哲学, 361
- Philosophical anthropology 哲学人类学。参见 Anthropology 人类学
- Philosophon 爱智慧, 163
- Philosophos 爱智者, 120—121, 123—124, 129, 150, 192, 221; kosmios te kai theios 有秩序而且如同神灵, 150
- Philosophos physis 爱智者的本性, 134—135, 154
- Philosophy 哲学: ascent toward salvation 朝向救赎的上升, 124; compactness of Plato's philosophizing 柏拉图哲学思考的紧凑性, 116; of conduct 行为哲学, 423; consciousness of epoch 纪元意识, 338—346; derailment into topical speculation 脱轨进入话题思考, 331—333; doctrinal symbols 教义符号, 327; Eros toward the Agathon 朝向善的爱欲, 326; functions of 哲学的功能, 123; Hegel on 黑格尔论哲学, 36; of history 历史哲学, 203, 210, 241; history of 哲学史, 328, 331—333; multiplicity of philosophies 哲学的多样性, 424; of myth 神话哲学, 237—248; old quarrel with poetry 古老的哲学与诗歌之争, 185—187; of order and symbols 秩序哲学与象征符号, 144, 203, 237; participation in idea 参与理念, 326; and philodoxy 哲学与爱意见, 120; philosophical dogma 哲学教义, 317—318, 427; practice of dying 将死者的实践, 67—68, 326; right philosophy and polis 正当的哲学与城邦, 59; “sophist” versus “philosopher” “智者”与“哲学家”, 119, 123—125; symbolic form of Dionysiac soul 狄俄尼索斯灵魂的象征形式, 124; withdrawal from 撤出哲学, 424。也参见 Agathon 善; Philosopher 哲学家; Philosopher-king 哲学王
- Philotechnia 爱艺术, 263, 265
- Phoenician Tale 腓尼基人的故事, 158—162
- Phronesis 实践智慧, 113, 165, 167, 170, 227, 229, 249, 263, 265—266, 298, 351, 357, 363
- Phylakes 卫士, 154, 156, 163
- Physics* (Aristotle) 《物理学》(亚里

- 士多德), 387—388
- Physis 本性: Aristotle on 亚里士多德论本性**, 360, 369, 371, 382, 386—387, 389—390; **empsychos physis 活着的自然**, 290; **kata physin 根据本性**, 148; **philosophos physis 爱智者的本性**, 134—135, 154; **physei 生来**, 369; **Plato on 柏拉图论本性**, 85—86, 128—129, 134, 148—149, 203, 290
- Pilot Parable 舵手的比喻**。参见 **Parable of the Pilot 舵手的比喻**
- Piraeus 比雷埃夫斯**, 106—108, 112, 114
- Pistis 听信**, 168, 198, 250, 255
- Pittacus 庇塔库斯**, 373
- Planeton 在真正的存在与非存在之间做徘徊或偏离运动的“存在”**, 121, 121
- Plato 柏拉图: death of 柏拉图之死**, 32, 269, 322; **idealism and realism 理想主义与实在论**, 2—8, 18, 25; **interpreted as ideologist 柏拉图被视为理论家**, 136—137; **life of 柏拉图的一生**, 57—60; **mysticism of 柏拉图的神秘主义**, 16—17; **overview of philosophy of 柏拉图的哲学的概述**, 2—28; **poet of the idea 理念诗人**, 234—248; **poet of the myth 神话诗人**, 234; **and poets 柏拉图与诗人**, 155, 192—193, 243; **political intentions and political theory of 政治意图与政治理论**, 10—11, 17, 57—60, 143—147, 154, 190, 277—281; **and Schelling 柏拉图与谢林**, 247; **and Sicily 柏拉图与西西里**, 68—77; **Solonic and Socratic stratum 梭伦与柏拉图的阶层**, 234; **Solonic component 梭伦的成分**, 143; **Voegelin's analysis of, in *Plato and Aristotle* 沃格林在《柏拉图与亚里士多德》中对柏拉图的分析**, 9—25; **Voegelin in “Platonic position” 处于“柏拉图立场”的沃格林**, 5, 25—28; **Voegelin's analysis of generally 沃格林对柏拉图的总体分析**, 1—8; **and Zoroaster 柏拉图与琐罗亚斯德**, 339—343. 也参见 ***Laws (Plato)* 《法篇》(柏拉图)**; ***Phaedrus (Plato)* 《斐德罗篇》(柏拉图)**; ***Republic (Plato)* 《国家篇》(柏拉图)**; ***Statesman (Plato)* 《政治家篇》(柏拉图)**; ***Timaeus (Plato)* 《蒂迈欧篇》(柏拉图)**; **and specific concepts 以及个别的概念**
- Works 柏拉图作品: *Apology* 《申辩篇》**, 61—64, 67, 84; ***Cratylus* 《克拉底鲁篇》**, 95, 97; ***Critias* 《克里底亚篇》**, 177, 181, 191, 196, 205, 228, 233, 235—237, 259—268, 326, 338; ***Eighth Letter* 《第八封信》**, 71, 278; ***Epinomis* 《伊底诺米篇》**, 245, 362; ***Fifth***

Letter 《第五封信》, 278; *Gorgias* 《高尔吉亚篇》, 5, 59, 60, 66, 67, 78—99, 93—99, 143, 326, 338—339, 342; *Hermocrates* 《赫摩克拉底篇》, 196; *Menexenus* 《美涅克塞努篇》, 161, 326; *Phaedo* 《斐多篇》, 66, 68, 326; *Philebus* 《斐莱布篇》, 314, 326, 327; *Philosopher* 《哲学家篇》, 196; *Protagoras* 《普罗泰戈拉篇》, 66, 122, 169; *Seventh Letter* 《第七封信》, 5, 24, 57—59, 69—72, 74, 274, 278; *Sixth Letter* 《第六封信》, 76—77; *Sophist* 《智者篇》, 69, 196, 197, 204, 261, 326; *Symposium* 《会饮篇》, 17, 68, 167, 258; *Theaetetus* 《泰阿泰德篇》, 18, 66, 69, 83, 88n4, 177, 195—204, 261, 326; *Third Letter* 《第三封信》, 274

Plato (myths, parables, etc.) 柏拉图 (神话、比喻, 等等): Athens and Atlantis Myth 雅典与亚特兰蒂斯的神话, 232, 259—368; Cosmic Cycles Myth (*Statesman*) 宇宙循环神话 (《政治家篇》), 204, 205—312, 256, 259, 293; Creation Myth 创世神话, 250—353; Decline of the Polis Tale 城邦神话的衰退, 175—181; Diversion/Digression of the *Theaetetus* 《泰阿泰德篇》的转向和题外话, 66, 88, 197—203;

Egyptian Myth 埃及神话, 225—235, 248; Gyges and His Ring Myth 巨吉斯及其戒指的神话, 130, 155, 184; Incarnation Myth 化身神话, 253—259, 304—305; Judgment of the Dead (*Gorgias*) 死者的审判 (《高尔吉亚篇》), 67, 84, 93—99; Pamphylian Myth 潘菲里亚人的神话, 108—109, 113, 124, 137, 184—185, 232; Parable of the Cave 洞喻, 7, 13, 15, 113—116, 168—171, 190, 256, 359; Parable of the Pilot 舵手的比喻, 158, 218—220, 252; Phoenician Tale 腓尼基人的故事, 158—162; Poleogony 城邦谱系, 150—158

Plato and Aristotle (Voegelin) 《柏拉图与亚里士多德》(沃格林): concluding comments on 关于《柏拉图与亚里士多德》的总结性评论, 36—37; reviews of 《柏拉图与亚里士多德》的评论, 29—36; summary of Voegelin's analysis of Aristotle in 对《柏拉图与亚里士多德》中沃格林对亚里士多德分析的总结, 28; summary of Voegelin's analysis of Plato in 对《柏拉图与亚里士多德》中沃格林对柏拉图分析的总结, 9—28

Platon (Hildebrandt) 《柏拉图》(希尔德布兰特), 72

Plautus 普劳图斯, 422

- Play 游戏: of children 孩子的游戏, 314, 316; Huizinga on 赫伊津哈论游戏, 311—312; leisure versus 闲暇与游戏, 409; myth as imaginative play 神话作为想象的游戏, 240, 245—247; noble play 崇高的游戏, 287; and paideia 游戏与全面教育, 314—316; serious play 严肃的游戏, 289—290, 294, 295, 311—317; and war and peace 游戏和战争与和平, 287
- Pleonexia 渴望比别人拥有更多/不正当的权力意志, 87—88, 261
- Pleonexy 贪婪, 87—88, 87, 97
- Plethos (multitude) 大众, 6, 374, 378, 391
- Plutarch 普卢塔克, 68, 203
- Pluto 普鲁托, 95
- Poets 诗人, 155, 183, 185—187, 192—193, 225, 233—234, 243
- Polarity 两极性。参见 Existence (polarity) 生存(两极性)
- Polemos 战争, 391
- Poleogony 城邦谱系: in *Republic* 《国家篇》中的城邦谱系, 150—158, 154, 185; and Tale of Decline 城邦谱系与衰退的故事, 171—172
- Polis 城邦: Aristotle on nature of 亚里士多德论城邦的本性, 369—377, 398; Aristotle on order of 亚里士多德论城邦的秩序, 377—390; Aristotle on types of 亚里士多德论城邦的类型, 378—379, 390—396; Aristotle's best polis 亚里士多德的最好的城邦, 335—336, 382—384, 390, 399—401, 404—410; as association of like people 城邦作为相似者的联盟, 406; autarky 自足, 367—368; author of 城邦的作者, 370—371; and best constitution 城邦与最好的政制, 402—409; character of 城邦的性质, 416—417; and “communism” of property and family 城邦与财产和家庭的“共产主义”, 11, 24; as compound 城邦作为复合物, 406; cosmic analogue 宇宙类似物, 257, 368; cosmic crystal 宇宙结晶体, 304—307; Council of 城邦委员会, 306; Decline of the Polis Tale 城邦故事的衰退, 175—181; defined in terms of constitutional order 通过政制秩序来定义的城邦, 391; en logois 在言语上(或在对话中)和在思想上, 145, 147, 227; en mytho 在神话中, 227, 231; epitaletes 现实的秩序, 231; historical dimension of 城邦的历史维度, 231, 233; lawgiver's polis 立法者的城邦, 377—378, 390; in *Laws* 《法篇》中的城邦, 311—316; manifold of political reality 政治现实的多样体现, 396—404; mathematical crystal 精确的结晶体, 175; and

- measure 城邦与尺度, 405; middle-class polis 中产阶级的城邦, 402—403; mortgage of the polis 城邦的抵押, 11, 28; as multitude of citizens 城邦作为公民大众, 378, 380; necessary elements of 城邦的必要成分, 398; Nocturnal Council of 城邦的夜间委员会, 318—321; ontological status of constitutional order 政制秩序的本体论地位, 388—389; part of 城邦的部分, 406—407; philosopher's polis 哲学家的城邦, 152; Plato's best and second best polis 柏拉图最好的城邦与第二好的城邦, 271—277; polis eudaimon 城邦幸福, 336, 367; polis spoudaia 城邦的成熟, 367; political friendship in 城邦中的政治友爱, 374—376; rebirth of 城邦的重生, 223; representative rule 代表统治, 385; revolutions 革命, 403—404; rich, poor, and virtuous 富人、穷人与有美德的人, 392—395, 398; ruling association 统治联盟, 383—384; somatic unity of 城邦的肉体统一性, 172—175; standard 标准, 373—374, 378; transfer of categories from *Physics* and *Metaphysics* 从《物理学》到《形而上学》范畴的转变, 387—388; types of law 法的类型, 394; virtual representation 实际代表, 385; and virtues 城邦与美德, 162—163; vision of 城邦的景象, 10—15
- Polis (Plato's paradigm) 城邦(柏拉图的范式): decline (lysis) 衰退, 176—177; and eudaimonia 城邦与幸福, 150; four orders of poleogony 城邦谱系的四种秩序, 152—158, 185; genesis 起源, 151; good polis 好城邦, 141—148, 152, 154—158, 164—165, 177, 185, 225, 227—228, 235, 253, 272—277, 284—285; luxurious polis 奢侈城邦, 152, 153—156; method of exploration 探究方法, 148—149; model of 城邦模式, 140, 163; philosopher's polis 哲学家的城邦, 152, 157—158; poleogony 城邦谱系, 150—158, 183; 谓语句 predicates, 147, 151—153; primitive polis 原始城邦, 152, 153; purified polis 净化的城邦, 152, 155—157; sequence of declining forms 衰退形式的序列, 177—183; size of 城邦的大小, 174—175, 347
- Polis eudaimon 城邦幸福, 336, 367
- Polis spoudaia 城邦的成熟, 367
- Politeia (forms of government) 政制(政府形式): ariste politeia 最好政制, 404; Aristotle on 亚里士多德论政制, 372, 378, 380—382,

- 384, 390—391, 400, 402, 404, 416; en logois 在言语上(或在对话中)和在思想上, 145, 147, 227; en ourano 在天上, 146; orthe politeia 适宜的政制, 214; orthotate politeia 真实的政制, 400; ouk orthe 不真实的, 213; ou politeia 无政制, 301; and paideia 政治与全面教育, 13, 156; Plato on 柏拉图论政制, 10, 124, 141—142, 145—147, 149, 206, 212—214, 227, 296, 301, 321; solstitial form of 政制的至日形式, 302; theia politeia 政制, 320; transpolitical 超政治的政制, 146; uses of term, rather than paradigm 术语的使用, 而非范式, 140—142, 149; within oneself 人心中的政制, 145
- Polites 公民, 301, 378
- Politeuma 执政行政官/构造/政府类型/政制, 378, 390—391
- Political science 政治科学: Aristotle's definitions and redefinitions 亚里士多德的定义和再定义, 300, 348—352; divisions into ethics and politics 伦理学和政治学的划分, 352; and lawgiver 政治科学与立法者, 337; object of 政治科学的对象, 388—389; Plato as founder of 柏拉图作为政治科学的创始人, 123
- Politics* (Aristotle) 《政治学》(亚里士多德): compared with *Republic* 与《国家篇》比较, 327, 347—348; constitution in 《政治学》中的政制, 404—409, 411; cycle problem in 《政治学》中的循环问题, 344—346; literary structure of 《政治学》的文学结构, 333—338; manifold of political reality in 《政治学》中的政治现实的多样体现, 396—404; nature of polis in 《政治学》中的城邦本性, 174, 364, 369—377; nomothetics and political science in 《政治学》中的立法科学与政治科学, 352—353, 357—358; order of polis in 《政治学》中的城邦秩序, 377—390; and Platonic vision of order 《政治学》与柏拉图的秩序远见, 350; royal rule in 《政治学》中的国王统治, 365—366; significance of Voegelin's analysis of 沃格林对《政治学》的分析的重要性, 1; size of polis 城邦大小, 347; types of order of polis in 《政治学》中的城邦秩序的类型, 391—396
- Politike arche 政治统治, 381—382
- Politike episteme 政治知识。参见 Episteme politike 政治知识
- Politike philia 政治友爱, 375
- Politikon zoon 政治动物, 370, 422
- Polity 政体/政体政治, 212, 391, 398—400

Polus 波吕斯, 78, 79—82, 84, 85, 87
Polybius 波利比乌斯, 182
Polycrates 波利克拉底, 58
Polymathie 博学, 118
Polypragmosyne 多管闲事, 118—119
Popper, K. R. 波普尔, K. R., 131, 14
Poseidon 波塞冬, 259, 263—264, 266
Power and spirit 权力与精神, 279—280
Praechter, K. 普拉契特, K., 163
Praxis 实践, 307, 308
Primitive polis 原始城邦, 152, 153
Problemata (Aristotle) 《论问题》(亚里士多德), 341
Prometheus (Aeschylus) 《普罗米修斯》(埃斯库罗斯), 65, 239
Prooemia 序言, 310, 317—318
Prooimion nomon (preludes or preambles to the law) 法的序言, 310
Property 财产, 276—277, 376
Prospiles 其他人的朋友, 90
Protagoras (Plato) 《普罗泰戈拉篇》(柏拉图), 66, 122, 169
Protrepiticus (Aristotle) 《劝勉篇》(亚里士多德), 326, 359
Pseudomorphosis 假构成, 279
Pseudos 谎言, 121, 160—161; alethos pseudos 谎言本身, 122
Psyche 心灵, 190, 195, 198, 250—251, 308; anous psyche 无理智的心灵, 305; eunomia of 心灵的良好秩序, 319—320; pasa athanatos 是

不朽的, 190。也参见 Empsychos 活着的; Soul 灵魂

Psyche (character traits) 心灵(性格特征): philochrematon 爱财富, 163, 179; philokerdes 爱获取, 163; philonikon 爱胜利, 163, 179; philosophon, philotimon 爱智慧, 爱荣誉, 163; thymoeides 个性活泼, 154, 163

Psyche (cognition) 心灵(认知): dianoia, eikasia 推理, 臆想, 168; episteme 知识, 120, 123, 127, 129, 138, 148—149, 168, 187—188, 214; noesis 认知, 168; pistis 听信, 168, 250, 255

Psyche (laws) 心灵(法): hedone-type, elpis, logismos, phobos-tharros, 285

Psyche (parts of soul) 心灵(灵魂的部分): epithymetikon 欲望, 163, 179; logistikon 理智, 163, 179—180, 183; superiority of psyche over body 心灵高于身体的优越性, 308; thymoeides 个性活泼, 154, 163

Psyche (virtues and vices) 心灵(美德与恶): allotriopragmosyne 爱管闲事, 118; amathia 愚妄, 297; anandria 人格, 200; andreia 勇敢, 134, 162, 221; deinotes 人的力量, 200; dikaiosyne 正义, 113, 118—119, 134, 162—163, 165;

- eidolon tes dikaiosynes 正义的影子, 118; eumatheia 学习能力, 135; homoiosis theo 与神的相似, 200; kakia 邪恶, 118; megaloprepeia 心地宽广, 135; oikeia, oikeoprageia 自己的, 119; phronesis 实践智慧, 113, 165, 167, 227, 229, 249, 263, 265—266; polymathie 博学, 118; polypragmosyne 多管闲事, 118—119; sophia 智慧, 134, 162—163, 165; sophrosyne 节制, 134, 162—163, 221
- Psychology 心理: of *Laws* 《法篇》的心理, 221, 285; of *Phaedrus* 《斐德罗篇》的心理, 15—18, 68, 72—73, 191—195, 203; of *Republic* 《国家篇》的心理, 162—166, 221; of *Statesman* 《政治家篇》的心理, 221—223, 287
- Puppet 玩偶: man as 人作为玩偶, 285—288, 290, 294, 312—314, 316—317
- Pyrrho of Elis 埃利斯的皮浪, 424—427
- Pythagoras and Pythagoreans 毕达哥拉斯和毕达哥拉斯主义者, 187, 233, 255, 306, 362
- Race and State* (Voegelin) 《种族与国家》, 13
- Race theory 种族理论, 12—13
- Ratio versus fides 理性与信仰, 20
- Republic* (Plato) 《国家篇》(柏拉图): Agathon in 《国家篇》中的善, 166—171, 266; aletheia and pseudos in 《国家篇》中的真理与谎言, 121—122; as appeal to equals of Plato 《国家篇》作为对与柏拉图同等的人的呼吁, 288; and Aristotle 《国家篇》与亚里士多德, 326, 327, 345, 349, 367, 368, 373, 384, 393, 393, 395, 407; character types in 《国家篇》中的性格类型, 162—165, 221; children in 《国家篇》中的儿童, 145, 156, 172—173, 176, 189; cognitive inquiry in 《国家篇》中的认知探究, 147—150; compared with *Laws* 与《法篇》相比, 269, 272—277, 280—281, 283, 284—285, 287; completion of 《国家篇》的完成, 69; creation of 秩序的创立, 135—171; critiques of Voegelin's analysis of 对沃格林对《国家篇》的分析的批评, 32, 35, 36; disintegration of order in 《国家篇》中秩序的解体, 171—183; doxa of justice in 《国家篇》中的正义意见, 125—135; Epilogue of 《国家篇》的收场白, 183—188; and forms of government 《国家篇》与政制 212; foundation play in 《国家篇》中的建立戏剧, 142—147; four orders of poleogony 《国家篇》中城邦谱系的四种秩

序, 152—158, 185; good polis in 《国家篇》中的好城邦, 141—148, 152, 154—158, 164—165, 177, 185, 225, 227—228, 235, 253, 272—277, 284—285; justice and injustice in 《国家篇》中的正义与非正义, 118—119; misconceptions about 对《国家篇》的误解, 262; mythical failure of incarnation 化身的神话失败, 175—177; Myth of Judgment of the Dead in 《国家篇》中死者审判的神话, 67, 94, 105, 109, 113, 124, 137, 338; nature of philosophy in 《国家篇》中哲学的本性, 9—10; “old myth” exposed in 《国家篇》中揭露的“古老神话”, 3, 243; organization of 《国家篇》的组织结构, 100—106, 269, 349; overview of 《国家篇》的概述, 9—15, 22—24; overview of polis in 《国家篇》中城邦的概述, 2, 10—15, 140, 189, 193, 194, 263, 407; philia in 《国家篇》中的友爱, 303—304; philosopher-king in 《国家篇》中的哲学王, 4, 119, 157—158, 190, 192, 205, 275, 410, 417; philosophos and philodoxos in 《国家篇》中的爱智者与爱意见者, 120—121, 123—124; Phoenician Tale in 《国家篇》中腓尼基人的故事, 158—162; Plato’s wish at end of 在《国家篇》末尾的

柏拉图的愿望, 26; poems of 《国家篇》的诗歌, 94; poets in 《国家篇》中的诗人, 155, 192—193, 234; poleogony in 《国家篇》中的城邦谱系, 150—158, 185; psychology of 《国家篇》的心理, 162—166, 221; resistance to corrupt society 抵制腐败社会, 116—135, 201; rule of Truth in 《国家篇》中真理的统治, 417; sequence of political forms in 《国家篇》中政治形式的序列, 177—183; Socrates as main speaker in 《国家篇》中苏格拉底作为主要讲话者, 196, 226, 229, 231; somatic unity of polis 城邦的肉体统一性, 172—175; soul and society in 《国家篇》中的灵魂与社会, 65—66, 162—166, 237, 253, 287, 303—304; study of, by younger Greek scholars 较年轻的希腊学者对《国家篇》的研究, 325—326; sun symbolism in 《国家篇》中的太阳象征, 283; *Timaeus* as sequel to 作为《国家篇》续篇的《蒂迈欧篇》, 225, 232, 260; way up and way down in 向上的路与向下的路, 9, 106—116; zetemata of 《国家篇》的探求, 136—142

Resistance 抵制: to corruption 抵制腐化, 116—135; to Idea 抵制理念, 256, 260—261; philosophy as 哲学

- 作为抵制, 123
- Return and withdrawal 返回与撤退, 170—171, 190
- Revolutions 革命, 403—404
- Rhetoric* (Aristotle) 《修辞篇》(亚里士多德), 414—417
- Rivaud, Albert 里沃, 阿尔贝, 236
- Robinson C. A. 罗宾逊, C. A., , 34
- Roman Empire 罗马帝国, 18, 18, 279
- Romans, Letter to 《罗马书》, 159—160
- Rosen, Stanley 罗森, 斯坦利, 29, 30, 33
- Ross, W. D. 罗斯, W. D., 356
- Rousseau, Jean-Jacques 卢梭, 让-雅克, 412
- Royal ruler 国王统治者: Aristotle on 亚里士多德论国王统治者, 365—367; authority 权威, 214; and constitutional government 国王统治者与立宪政府, 18; and Demiurge 国王统治者与造物主, 256; and homonoia 国王统治者与同心, 223; logos basilikos 君主颂辞, 214, 216—217; as mediator 国王统治者作为调解人, 19, 223; and political reality in *Statesman* 国王统治者与《政治家篇》中的政治现实, 212—223; as restorer of order 国王统治者作为秩序恢复者, 210, 211; and royal art 国王统治者与国王统治术, 19, 220—223, 285; as savior 作为拯救者, 214—215; tyrant 僭主, 217
- Rulership 统治地位: axioms of 占统治地位的公理, 372; and logos basilikos 君主颂辞, 214, 216—217。也参见 Royal ruler 国王统治者
- Russell, Bertrand 罗素, 伯特兰, 13
- Sabine, G. H. 萨宾, G. H., 60, 325
- Saeculum senescens 正在变老的时代, 210—211
- Sandoz, Ellis 桑多兹, 埃利斯, 29, 32—33
- Savior with the sword 佩剑的拯救者, 214—215
- Scheliha, R. von 舍利亚, R. 冯, 68n4
- Schelling, Friedrich 谢林, 弗里德里希, 247
- Schema 大纲, 188, 214
- Schole 闲暇, 313—314, 360, 408—409; ascholia 劳作, 408—409
- Scientia Dei 天主的知识, 332—333
- Scott, W. 斯科特, W., 340
- Second Coming 基督复临, 210
- Seemliness of symbols 符号的适宜, 121
- Sema-soma 肉体—坟墓, 95—96
- Sermon on the Mount 登山宝训, 280—281
- Seventh Letter* (Plato) 《第七封信》(柏拉图), 5, 24, 57—59, 69—72, 74, 274, 278

- Sextus Empiricus 塞克斯都·恩披里柯, 424—426, 426, 427
- Shinn, Roger L. 希恩, 罗杰·L., 29, 36
- Shorey, P. 肖里, P., 60
- Sicily 西西里, 68—77
- Sixth Letter* (Plato) 《第六封信》(柏拉图), 76—77
- Skepticism 怀疑论, 424—428
- Slavery 奴隶, 202, 273, 302, 309, 372, 383—384
- Sleepwalkers 梦游者, 161
- Snell, B. 斯内尔, B., 361, 363, 422
- Society 社会: and authority 社会与权威, 135; criteria of corruption 腐化的标准, 193—194; as “great beast” 社会作为“猛兽”, 135; great sophist society 智者社会, 124; model of, in *Republic* 《国家篇》中的社会模式, 162—166; schism of 社会的分裂, 343; state of 社会状态, 135, 141
- Socrates 苏格拉底: absence of, from *Laws* 《法篇》中苏格拉底的缺席, 23; arguments against Sophists 反对智者的论据, 32; drama and myth of Socratic soul 苏格拉底灵魂的戏剧与神话, 64—68; in *Gorgias* 《高尔吉亚篇》中的苏格拉底, 78—99, 143; helper 帮助者, 126, 136, 138; imitatio Socratis 模仿苏格拉底, 18, 97, 197; life of 苏格拉底的一生, 60—61; murder of 苏格拉底的谋杀, 5, 15, 32, 58, 60, 61, 189, 325; on polis 苏格拉底论城邦, 11—12; in *Republic* 《国家篇》中的苏格拉底, 9, 135—136, 142—147, 151, 153—158, 189—190, 232—235; in *Theaetetus* 《泰阿泰德篇》中的苏格拉底, 204; in *Timaeus* 《蒂迈欧篇》中的苏格拉底, 225; trial of 苏格拉底的审判, 60—64, 84
- Solon 梭伦, 57, 143, 186, 226, 227, 229, 233—234, 373
- Solstice 至日, 84, 302, 310
- Soma 肉体, 251; sema-soma 肉体—坟墓, 95—96
- Sons of God 神之子, 277
- Sons of Zeus 宙斯之子, 72, 94—95, 97, 277, 280, 338, 365
- Sophia 智慧, 134, 162—163, 165, 351, 416
- Sophist* (Aristotle) 《智者篇》(亚里士多德), 326
- Sophist* (Plato) 《智者篇》(柏拉图), 69, 196, 197, 204, 261, 326
- Sophists 智者, 3—4, 5, 10, 32, 117, 123—135, 169, 192, 307, 311, 331
- Sophon 智慧, 2
- Sophos 圣人, 427
- Sophonon 节制, 72, 308
- Sophrosyne 节制, 134, 162—163, 221
- Soteria 保护/繁荣, 319, 321, 381

- Soul 灵魂: and Agathon 灵魂与善, 96, 232; anamnesis 回忆, 230—231, 248; Aristotle on 亚里士多德论灵魂, 351; augmentation of logos in 灵魂中逻各斯的扩大, 138—139, 149; beast as symbol of lost soul 野兽作为迷失灵魂的象征符号, 197; collective soul of people 人类的集体灵魂, 232; constitution of 灵魂的构造, 166; and cosmic omphalos 灵魂与宇宙中心, 238, 248; decline as process in 衰退作为灵魂中的过程, 179—180; Dionysiac soul 狄俄尼索斯灵魂, 116, 124, 146, 170; discovery of 灵魂的发现, 187; disease of 灵魂的疾病, 122, 318; drama of Platonic soul 柏拉图灵魂的戏剧, 232; drama of psyche 心灵戏剧, 254; as entombed in body 埋葬在身体中的灵魂, 95—97, 95; and Eros 灵魂与爱欲, 326; erotic mania of 灵魂的爱欲狂热, 16, 180—181, 191—193; field of history 历史领域, 418; formation through experience of transcendence 灵魂通过超验经验的形成, 166; generic soul of mankind 人类的类灵魂, 232; health and disease of 灵魂的健康与疾病, 141; hierarchy of 灵魂的等级, 192—193, 201, 221; history of 灵魂的历史, 209; and idea 灵魂与理念, 16, 190—191; as identical with universe 灵魂与宇宙同一, 17; ignorance of 灵魂的无知, 122; immortality of 灵魂的不朽, 184, 190; and intelligence 灵魂与智力, 250—251; liberation of 灵魂的解放, 96—98; logos of 灵魂的逻各斯, 138—139, 149; lost and manic soul 迷失的灵魂和狂热的灵魂, 195, 197; man as guardian of 人作为灵魂的卫士, 135, 138; manic soul 狂热的灵魂, 192, 193, 197; and memory 灵魂与记忆, 228—229; model of, in *Republic* 《国家篇》中的灵魂模式, 162—166; myth of philosopher's soul 哲学家灵魂的神话, 224—225; myth of Socratic soul 苏格拉底灵魂的神话, 64—68; myth of the soul 灵魂的神话, 19—20, 253; and Nous 灵魂与努斯, 250—251, 360; omphalos of 灵魂的中心, 21, 238; one-man polis 一个人的城邦, 146; and openness 灵魂与开放, 329; order as process in 秩序作为灵魂中的过程, 179—180; order of soul and society 灵魂秩序与社会, 123, 136, 139, 142; order through myth 通过神话而来的秩序, 240; and paideia 灵魂与全面教育, 183; philosopher's soul 哲学家的灵魂, 149, 185, 224—225; pluralistic structure of 灵魂的多元

- 结构, 203; poleogonic speculation 城邦谱系的思考, 151—152; polis of 灵魂的城邦, 147; politeia of 灵魂的政制, 141; realm of 灵魂 的领域, 191; scene of drama 戏剧场景, 233; spiritual order 精神秩序, 418; substance of cosmos 宇宙的实质, 252; theogonic speculation 神谱思考, 151; truth of 灵魂 的真理, 160; unconscious depth 无意识的深处, 232—233, 238; and via negative 灵魂与否定之路, 330—331; world soul 世界灵魂, 190—191, 203, 237—38, 339—340; youth and age 年轻与年老, 229—231, 232; zetetic inquiry 探求性探究, 136—142。也参见 Agathon 善; Man 人; Myth 神话; Philosopher 哲学家; Philosophy 哲学; Psychology 心理; World soul 世界灵魂; and heading beginning with Psyche 以心灵开始的标题
- Spain 西班牙, 279
- Sparta 斯巴达, 177, 302
- Speculation 思考: aetiological speculation 病原学思考, 110, 125; doxic caricature 意见模仿, 132; poleogonic and sophistic speculation 城邦谱系思考和智者思考, 151—158; theogonic speculation 神谱思考, 132, 151
- Spengler, O. 施本格勒, O., 182
- Speusippus 斯彪西波, 328, 331
- Spinoza, Baruch 斯宾诺莎, 巴鲁赫, 317—318
- Spoudaios 成熟的人, 6, 28, 354, 357, 367, 374, 377, 381, 389—390
- Stalin, Joseph 约瑟夫·斯大林, 14
- Stasiastikos 内讧的支持者, 213
- Stasiotes 党羽, 301
- Stasis 革命, 376, 403
- Stasis dianoias 灵魂的平静, 425
- Statesman* (Aristotle) 《政治家篇》(亚里士多德), 326
- Statesman* (Plato) 《政治家篇》(柏拉图): and Aristotle 《政治家篇》与亚里士多德, 326, 327, 395; constitution in 《政治家篇》中的政制, 301; Cosmic Cycles Myth in 《政治家篇》中的宇宙循环神话, 177, 204, 205—212, 256, 259, 284, 293, 338; Diversion of the *Theaetetus* 《泰阿泰德篇》的转向, 66, 88, 197—203; end of 《政治家篇》的结尾, 268; God in 《政治家篇》中的神, 246; mating and spiritual balance 交配与精神平衡, 173; misconceptions about 对《政治家篇》的误解, 269, 272; obscuring devices in 《政治家篇》中的模糊手段, 203—205; order in 《政治家篇》中的秩序, 243; overview of 《政治家篇》的概述, 18—20; Peitho (Persuasion)

- in 《政治家篇》中的劝说, 257, 309; poems of 《政治家篇》的诗歌, 94; psychology of 《政治家篇》的心理, 221—223, 287; royal ruler and political reality 国王统治者与政治现实, 212—223, 280; significance of title 标题的重要性, 205; structure of 《政治家篇》的结构, 197; theme of 《政治家篇》的主题, 212, 214; thremma in 《政治家篇》中的野兽, 261; in trilogy of dialogues 对话三部曲中的《政治家篇》, 195—197, 261; writing of 《政治家篇》的写作, 69
- Stellar religion 星宗教, 361—363
- Stewart, J. A. 斯图尔特, J. A., 237
- Stoics 斯多葛派, 424
- Storia eterna ideale 永恒理想的历史, 182, 300
- Strauss, Leo 斯特劳斯, 列奥, 31
- Summa Theologiae* (Thomas Aquinas) 《神学大全》(托马斯·阿奎那), 36
- Summum bonum 至善, 26, 131, 423
- Summum malum 至恶, fear of death as 死的恐惧作为至恶, 131
- Sun imagery 太阳象征, 167, 283
- Suppliants* (Aeschylus) 《乞援人》(埃斯库罗斯), 65
- Symbols (象征) 符号: doctrinal symbols of philosophy 哲学的教义符号, 327; of epekeina in *Phaedrus* 《斐德罗篇》中的超越符号, 167; in *Laws* 《法篇》中的象征符号, 282—293; philosophy of 符号哲学, 144, 237; seemliness of 符号的适宜, 121; sun imagery 太阳象征, 167, 283; of timeless order 永恒秩序的符号, 284—285, 293; types of theology 神学类型, 155—156
- Sympheron 共同利益, 391
- Symphytos epithymia 内在欲望, 206
- Symposium* (Aristotle) 《会饮篇》(亚里士多德), 326, 331
- Symposium* (Plato) 《会饮篇》(柏拉图), 17, 68, 167, 258, 326
- Syngenes 同类, 250
- Syntheke 契约, 129
- Syntheton 复合的整体, 369
- Syracuse 叙拉古, 68—74
- Systasis 相互作用或一致/联合, 256, 261, 406, 406
- Systema 体系, 334
- Ta ema paidika 绵羊般的孩子, 82
- T'Agathon kai to ariston 假设有一种至善, 348
- Taxis 秩序: Aristotle on 亚里士多德论秩序, 378, 391; ataxia 失序, 250—251, 253; Plato on 柏拉图论秩序, 250—251, 253
- Taylor, A. E. 泰勒, A. E., 60—61, 203, 237, 244, 249
- Techne 技艺: Aristotle on 亚里士多

- 德论技艺, 351, 397, 414; basilike techne 国王统治术, 217; Plato on 柏拉图论技艺, 146, 183, 212, 217。也参见 Art 艺术
- Techne basilike 国王统治术, 217
- Techne metretike 度量技艺, 146, 183, 213
- Techne rhetorike 修辞术, 414
- Teleia eudaimonia 最高的幸福, 359
- Teleios 最高的/完全的, 369
- Telos 目的, 349, 370, 395, 416, 422, 425
- Terence 泰伦斯, 422
- Tetraktys 神秘三角图形, 255, 306
- Thales 泰勒斯, 186, 199
- Thanatos 死亡, 66—68, 96—97, 326, 418
- Thaumazein 想知道/惊奇赞美的对象, 361—63, 363
- Theaetetus* (Plato) 《泰阿泰德篇》(柏拉图), 18, 66, 69, 83, 88, 177, 195—204, 326; Diversion of 《泰阿泰德篇》的转向, 66, 88, 197—203
- Theatrocracy 剧场政体, 315
- Theia politeia 政制, 320
- Theion paradeigma 神的范式, 150
- Theios kosmios 神的秩序, 150
- Theios nomeus 神的看护人, 214
- Theiotaton 最神圣的部分, 359, 360, 419
- Themison 泰米顺, 326
- Themistocles 地米斯托克利, 91
- Theocracy 神权统治, 22—23, 26, 277—282, 319, 367
- Theodicy 神义论, 208
- Theogony 神谱, 151, 243—244
- Theology 神学, 121—122, 155, 339
- Theophrastus 提奥夫拉斯图斯, 422—423, 427
- Theoretical or Contemplative life 理论生活或沉思生活。参见 Bios theoretikos 理论生活
- Theoretike energeia 沉思活动, 359
- Theoria theou 神的事务, 361
- Theoros, theastai, theorein 旁观者, 观看, 362—363, 363
- Theos 神: homoiosis theo 与神的相似, 200, 211; hyperesis ton theon, 293; in *Laws* 《法篇》中的神, 282; phile kai akolouthos Theo 神喜欢并追随他, 308; theia politeia 政制, 321; theion paradeigma 神的范式, 150; theios kosmios 神的秩序, 150; theios nomeus 神的看护人, 214; theou moira 神的安排, 135
- Theosebeia 对神真正的恐惧, 321
- Theou moira 神的安排, 135
- Third Letter* (Plato) 《第三封信》(柏拉图), 274
- Thirty Tyrants 三十僭主, 57—58
- Thomas Aquinas 托马斯·阿奎那, 36, 288, 330, 412, 419

- Thrasymachus 色拉叙马霍斯, 25, 111—113, 125—127, 137, 237
- Thremma 野兽, 197, 261。参见 Good and evil 善与恶
- Thucydides 修昔底德, 62, 148, 155
- Thymoeides 个性活泼, 154, 163
- Thymos 精神, 366
- Timaeus* (Plato) 《蒂迈欧篇》(柏拉图): Aeschylean influence in 《蒂迈欧篇》中埃斯库罗斯的影响, 262; Agathon in 《蒂迈欧篇》中的善, 266; central problem of 《蒂迈欧篇》的中心问题, 115; critique of Voegelin's analysis of 对沃格林对《蒂迈欧篇》分析的批判, 33, 35; Demiurge in 《蒂迈欧篇》中的造物主, 249—256, 258, 260, 267; divine forces in 《蒂迈欧篇》中神的力量, 77; Egyptian Myth in 《蒂迈欧篇》中的埃及神话, 225—235, 248, 338; idea and chaos in 《蒂迈欧篇》中的理念与混乱, 260—261; Incarnation myth in 《蒂迈欧篇》中的化身神话, 253—259, 304—305; myth of the myth in 《蒂迈欧篇》中神话的神话, 248—253; old gods in 《蒂迈欧篇》中古老的神, 243—244; overview of 《蒂迈欧篇》的概述, 8, 20—21; Peitho (Persuasion) in 《蒂迈欧篇》中的劝说, 261, 309; philosophy of history in 《蒂迈欧篇》中的历史哲学, 177; plan of 《蒂迈欧篇》的计划, 17, 235—237; poems of 《蒂迈欧篇》的诗歌, 94, 191; psyche in 《蒂迈欧篇》中的心灵, 19, 237—238, 304—305; as sequel to Republic 《蒂迈欧篇》作为《国家篇》的续篇, 225, 232, 260; symbolism of return to youth of cycle in 《蒂迈欧篇》中回到循环初期的象征手法, 284; in trilogy of dialogues 对话三部曲中的《蒂迈欧篇》, 196, 205, 266; writing of 《蒂迈欧篇》的写作, 326
- Timaeus of Locris 罗克里斯的蒂迈欧, 225—226, 226
- Time 时间: of Being and Becoming 存在与流变的时间, 254; of cosmos 宇宙时间, 253—254; creation in 时间中的创造, 253—254; cycles and timelessness 循环与永恒, 284; eikon of eternity 永恒的形象, 253; of history 历史时间, 171—172; suspension of 时间的悬置, 284; symbols of timeless order 永恒秩序的象征符号, 284—285, 293; of tale 故事时间, 172, 253—254
- Timocracy 荣誉政治, 177—183, 372—373
- Timoleon 提摩勒昂, 74
- Timoleon* (Plutarch) 《提摩勒昂》(普卢塔克), 68

- Timon of Phlius 弗利奥斯的提蒙, 424, 426
- Timoria 惩罚, 98
- Topoi 主题, 28, 388
- Totalitarian control 极权控制, 26
- Toynbee, A. J. 汤因比, A. J., 182
- Tractatus Politicus* (Spinoza) 《政治论》(斯宾诺莎), 317—318
- Tragedy 悲剧, 65—66
- Transcendence 超验: epekeina as 作为超验的超越, 167; experiences of 超验经验, 28—30, 166—167, 329—332, 417—420。也参见 Agathon 善; Philosopher 哲学家
- Transubstantiation 圣餐的变体, 332
- Trinity/Triad 三位一体, 三合一: Demiurge-Heimarmene-Innate Desire 造物主—命运—内在欲望, 206, 208; Nous-Ananke-Space 努斯—必然性—空间, 256; onchora-genesis 空间—起源, 256; Peitho-Ananke-Nous 劝说—必然性—努斯, 257; Zeus-Apollo-Dionysus 宙斯—阿波罗—狄俄尼索斯, 295
- Truth 真理: historicity of 真理的历史性, 26, 418—419; of myth 神话的真理, 20—21, 21, 224, 231, 238—240, 242—245, 247; resistance to convention 抵制传统, 117; of soul 灵魂的真理, 160; as summum bonum 真理作为至善, 26; and untruth 真理与非真理, 20—21, 21, 121—122, 224, 231, 238—240, 242—245, 247。也参见 Aletheia 真理
- Tryphe 奢侈, 89; tryphosa 奢侈的, 152
- Tusculan Disputations* (Cicero) 《图斯库兰谈话集》(西塞罗), 362
- Tyche 命运, 292, 385
- Types 类型: of symbols and symbolic action 象征和象征行为的类型, 155—156; of theology 神学类型, 122, 155
- Tyranny 僭主政治: Aristotle on 亚里士多德论僭主政治, 373, 387, 391, 399; in classification of government forms 政府形式分类中的僭主政治, 212; man's choice 人的选择, 110; mimesis of royal ruler 国王统治者的模仿, 216—217; nature of tyrant 僭主的本性, 91; as no-constitution (tas ou politeias) 作为无政制, 301; Plato's attack on 柏拉图对僭主政治的攻击, 15, 18; of rabble 乌合之众的僭主政治, 197; in sequence of political forms 在政治形式序列中的僭主政治, 177—183; soul of tyrant 僭主灵魂, 279; of spirit 精神的僭主政治, 197; and totalitarian control 僭主政治与集权控制, 26
- Ueberweg, F. 于贝韦格, F., 163
- Unconscious 无意识: assent of 无意识

- 的同意, 232—233; and consciousness 无意识与意识, 238, 247; dimension in depth 深处的维度, 232—233; and myth 无意识与神话, 19, 21, 246; stratification 分层, 238。也参见 Psyche 心灵; Soul 灵魂
- Utopia 乌托邦, 262—263, 377
- Verdross-Drossberg, A. von 费尔德罗斯—德罗斯伯格, A. 冯, 60, 325
- Via negative 否定之路, 330—331
- Vico, Giambattista 维柯, 詹巴蒂斯塔, 182, 210, 300, 371; *storia eterna ideale* 永恒理想的历史, 183, 300
- Virtues 美德: Aristotle on 亚里士多德论美德, 351—352, 416; evolution of theological virtues 神学美德的演变, 165; and polis 美德与城邦, 162—163; relative rank of 美德的相对等级, 89。也参见 Psyche (virtues and vices) 心灵(美德与恶); and specific virtues 美德与具体的美德
- Vision of the Agathon 善的景象。参见 Agathon 善
- Voegelin, Eric 沃格林, 埃里克: on Aristotle in *Plato and Aristotle* 沃格林在《柏拉图与亚里士多德》中论亚里士多德, 28; concluding comments on 关于沃格林的总结性评论, 36—37; escape from Austria 逃出奥地利, 25; method of 沃格林的方法, 34; on Plato generally 大体地论柏拉图, 1—9; on Plato in *Plato and Aristotle* 沃格林在《柏拉图与亚里士多德》中论柏拉图; 9—25; in “Platonic position” 沃格林处于“柏拉图立场”, 5, 25—28; reviews of 沃格林的评论, 27, 29—36; University of Munich lectures of 沃格林的慕尼黑大学演讲, 30。也参见 titles of works 作品题目
- War 战争, 173—174
- Weil, B. 魏尔, B., 32
- Wilamowitz-Moellendorf, U. von 维拉莫维茨—莫伦多夫, U. 冯, 325
- Wild, J. 怀尔德, J., 60
- Wisdom 智慧。参见 Phronesis 实践智慧; Sophia 智慧
- Withdrawal 撤退, 194, 201, 280, 288, 342; from philosophy 从哲学的撤退, 424; and return 撤退与返回, 170—171, 190
- Wolfson, H. A. 沃尔夫森, H. A., 362
- World monarchy 世界君主政治, 363—364
- World of the Polis* (Voegelin) 《城邦的世界》(沃格林), 3—4
- World soul 世界灵魂, 190—191, 203, 237—238, 339—340

Xenocrates 色诺克拉底, 75, 328

Xenophanes 色诺芬, 3, 62, 117, 121,
122, 155, 185, 224, 231, 330

Xerxes 薛西斯, 87

Xynon 共同, 131

Yeats, W. B. 叶芝, W. B., 1

Zetema 探求, 12, 136—142, 146,
149—151, 224

Zetesis 寻求, 138—139, 150

Zetetes 探求者, 138

Zetetic inquiry 探求式探究, 136—142

Zeus 宙斯, 223, 236, 243, 258, 261,

267, 282, 291, 294—295; Age of
宙斯时代, 94—95, 208—209,
259, 268, 293; Sons of 宙斯之子,
72, 94—95, 97, 277, 280, 338,
365

Zeus agoraios 宙斯的劝说, 258

Zoogenes 在生物学意义上出生的,
222

Zoon agelaion 群居动物, 370

Zoon empsychon ennoun 被赋予灵魂
和理智的生物, 250—251

Zoon politikon 政治动物, 370, 422

Zoroaster 琐罗亚斯德, 339—340,
343, 363

人文与社会译丛

第一批书目

- 1.《政治自由主义》(增订版),[美]J. 罗尔斯著,万俊人译 48.00 元
- 2.《文化的解释》,[美]C. 格尔茨著,韩莉译 24.50 元
- 3.《技术与时间:爱比米修斯的过失》,[法]B. 斯蒂格勒著,裴程译
35.00 元
- 4.《依附性积累与不发达》,[德]A. G. 弗兰克著,高铨等译 13.60 元
- 5.《身处欧美的波兰农民》,[美]F. 兹纳涅茨基、W. I. 托马斯著,
张友云译 9.20 元
- 6.《现代性的后果》,[英]A. 吉登斯著,田禾译 22.00 元
- 7.《消费文化与后现代主义》,[美]M. 费瑟斯通著,刘精明译 14.20 元
- 8.《英国工人阶级的形成》(上、下册),[英]E. P. 汤普森著,
钱乘旦等译 69.00 元
- 9.《知识人的社会角色》,[美]F. 兹纳涅茨基著,郑斌祥译 26.00 元

第二批书目

- 10.《文化生产:媒体与都市艺术》,[美]D. 克兰著,赵国新译 29.00 元
- 11.《现代社会中的法律》,[美]R. M. 昂格尔著,吴玉章等译 39.00 元
- 12.《后形而上学思想》,[德]J. 哈贝马斯著,曹卫东等译 35.00 元
- 13.《自由主义与正义的局限》,[美]M. 桑德尔著,万俊人等译 30.00 元

- | | |
|----------------------------------|--------|
| 14.《临床医学的诞生》,[法]M.福柯著,刘北成译 | 25.00元 |
| 15.《农民的道义经济学》,[英]J.C.斯科特著,程立显等译 | 42.00元 |
| 16.《俄国思想家》,[英]I.伯林著,彭淮栋译 | 35.00元 |
| 17.《自我的根源:现代认同的形成》,[加]C.泰勒著,韩震等译 | 88.00元 |
| 18.《霍布斯的政治哲学》,[美]L.施特劳斯著,申彤译 | 29.00元 |
| 19.《现代性与大屠杀》,[英]Z.鲍曼著,杨渝东等译 | 28.00元 |

第三批书目

- | | |
|---------------------------------------|--------|
| 20.《新功能主义及其后》,[英]J.亚历山大著,彭牧等译 | 15.80元 |
| 21.《自由史论》,[英]J.阿克顿著,胡传胜等译 | 58.00元 |
| 22.《伯林谈话录》,[英]L.贾汉贝格鲁等著,杨慎钦译 | 23.00元 |
| 23.《阶级斗争》,[法]R.阿隆著,周以光译 | 13.50元 |
| 24.《正义诸领域:为多元主义与平等一辩》,[美]M.沃尔泽著,褚松燕等译 | 24.80元 |
| 25.《大萧条的孩子们》,[美]G.埃尔德著,田禾等译 | 27.30元 |
| 26.《黑格尔》,[加]C.泰勒著,张国清等译 | 88.00元 |
| 27.《反潮流》,[英]I.伯林著,冯克利译 | 48.00元 |
| 28.《统治阶级》,[意]G.莫斯卡著,贾鹤鹏译 | 68.00元 |
| 29.《现代性的哲学话语》,[德]J.哈贝马斯著,曹卫东等译 | 36.00元 |

第四批书目

- | | |
|---------------------------------|--------|
| 30.《自由论》(修订版),[英]I.伯林著,胡传胜译 | 38.00元 |
| 31.《保守主义》,[德]K.曼海姆著,李朝晖、牟建君译 | 16.00元 |
| 32.《科学的反革命》(修订版),[英]F.哈耶克著,冯克利译 | 28.00元 |

- | | |
|---------------------------------|--------|
| 33.《实践感》,[法]P.布迪厄著,蒋梓骅译 | 52.00元 |
| 34.《风险社会》,[德]U.贝克著,何博闻译 | 17.70元 |
| 35.《社会行动的结构》,[美]T.帕森斯著,彭刚等译 | 80.00元 |
| 36.《个体的社会》,[德]N.埃利亚斯著,翟三江、陆兴华译 | 15.30元 |
| 37.《传统的发明》,[英]E.霍布斯鲍姆等著,顾杭、庞冠群译 | 21.20元 |
| 38.《关于马基雅维里的思考》,[美]L.施特劳斯著,申彤译 | 25.00元 |
| 39.《追寻美德》,[美]A.麦金太尔著,宋继杰译 | 35.00元 |

第五批书目

- | | |
|-----------------------------------|--------|
| 40.《现实感》,[英]I.伯林著,潘荣荣、林茂译 | 30.00元 |
| 41.《启蒙的时代》,[英]I.伯林编著,孙尚扬、杨深译 | 35.00元 |
| 42.《元史学》,[美]H.怀特著,陈新译 | 55.00元 |
| 43.《意识形态与现代文化》,[英]J. B. 汤普森著,高铨等译 | 45.00元 |
| 44.《美国大城市的死与生》,[加]J.雅各布斯著,金衡山译 | 29.50元 |
| 45.《社会理论和社会结构》,[美]R. K. 默顿著,唐少杰等译 | 48.00元 |
| 46.《黑皮肤,白面具》,[法]F.法农著,万冰译 | 14.00元 |
| 47.《德国的历史观》,[美]G.伊格尔斯著,彭刚、顾杭译 | 58.00元 |
| 48.《全世界受苦的人》,[法]F.法农著,万冰译 | 17.80元 |
| 49.《知识分子的鸦片》,[法]R.阿隆著,吕一民、顾杭译 | 45.00元 |

第六批书目

- | | |
|--------------------------------|--------|
| 50.《驯化君主》,[美]H. C. 曼斯菲尔德著,冯克利译 | 28.00元 |
| 51.《黑格尔导读》,[法]A.科耶夫著,姜志辉译 | 45.00元 |
| 52.《象征交换与死亡》,[法]J.波德里亚著,车槿山译 | 45.00元 |
| 53.《自由及其背叛》,[英]I.伯林著,赵国新译 | 25.00元 |

- 54.《启蒙的三个批评者》,[英]I.伯林著,马寅卯译(即出)
- 55.《运动中的力量》,[美]S.塔罗著,吴庆宏译 23.50 元
- 56.《斗争的动力》,[美]D.麦克亚当、S.塔罗、C.蒂利著,李义中等译
31.50 元
- 57.《善的脆弱性》,[美]M.纳斯鲍姆著,徐向东、陆萌译 55.00 元
- 58.《弱者的武器》,[美]J. C.斯科特著,郑广怀等译 42.00 元
- 59.《图绘》,[美]S.弗里德曼著,陈丽译 49.00 元

第七批书目

- 60.《现代悲剧》,[英]R.威廉斯著,丁尔苏译 18.00 元
- 61.《论革命》,[美]H.阿伦特著,陈周旺译 25.00 元
- 62.《美国精神的封闭》,[美]A.布卢姆著,战旭英译,冯克利校 35.00 元
- 63.《浪漫主义的根源》,[英]I.伯林著,吕梁等译 28.00 元
- 64.《扭曲的人性之材》,[英]I.伯林著,岳秀坤译 22.00 元
- 65.《民族主义思想与殖民地世界》,[美]P.查特吉著,范慕尤、杨曦译
18.00 元
- 66.《现代性社会学》,[法]D.马图切利著,姜志辉译 32.00 元
- 67.《社会政治理论的重构》,[英]R.伯恩斯坦著,黄瑞祺译 25.00 元
- 68.《以色列与启示》,[德]E.沃格林著,霍伟岸、叶颖译 48.00 元
- 69.《城邦的世界》,[德]E.沃格林著,陈周旺译 54.00 元
- 70.《历史主义的兴起》,[德]F.梅尼克著,陆月宏译 48.00 元

第八批书目

- 71.《环境与历史》,[英]W.贝纳特、P.科茨著,包茂红译 25.00 元
- 72.《人类与自然世界》,[英]K.托马斯著,宋丽丽译 35.00 元

- | | |
|-------------------------------|---------|
| 73.《卢梭问题》,[德]E. 卡西勒著,王春华译 | 15.00 元 |
| 74.《男性气概》,[美]H. C. 曼斯菲尔德著,刘玮译 | 28.00 元 |
| 75.《战争与和平的权利》,[美]R. 塔克著,罗炯等译 | 25.00 元 |
| 76.《谁统治美国》,[美]W. 多姆霍夫著,吕鹏、闻翔译 | 35.00 元 |
| 77.《健康与社会》,[法]M. 德吕勒著,王鲲鹏译 | 35.00 元 |
| 78.《读柏拉图》,[德]T. A. 斯勒扎克著,程炜译 | 28.00 元 |
| 79.《苏联的心灵》,[英]I. 伯林著,潘永强、刘北成译 | 28.00 元 |
| 80.《个人印象》,[英]I. 伯林著,林振义、王洁译 | 35.00 元 |

第九批书目

- | | |
|--|---------|
| 81.《技术与时间:2. 迷失方向》,[法]B. 斯蒂格勒著,赵和平、印螺译 | 25.00 元 |
| 82.《抗争政治》,[英]C. 蒂利著,李义中译 | 28.00 元 |
| 83.《亚当·斯密的政治学》,[英]D. 温奇著,褚平译 | 21.00 元 |
| 84.《怀旧的未来》,[美]S. 博伊姆著,杨德友译 | 38.00 元 |
| 85.《妇女在经济发展中的角色》,[丹]E. 博斯拉普著,陈慧平译 | 30.00 元 |
| 86.《风景与认同》,[英]W. J. 达比著,张箭飞、赵红英译 | 35.00 元 |
| 87.《过去与未来之间》,[美]H. 阿伦特著,王寅丽、张立立译 | 28.00 元 |
| 88.《大西洋的跨越》,[美]D. T. 罗杰斯著,吴万伟译 | 58.00 元 |
| 89.《资本主义的新精神》,[法]L. 博尔坦斯基、E. 希亚佩洛著,高铨译 | 58.00 元 |
| 90.《比较的幽灵》,[美]B. 安德森著,甘会斌译 | 48.00 元 |

第十批书目

- | | |
|---------------------------|---------|
| 91.《灾异手记》,[美]E. 科尔伯特著,何恬译 | 25.00 元 |
|---------------------------|---------|

- 92.《技术与时间:3.电影的时间与存在之痛的问题》,[法]B.斯蒂格勒著,方尔平译 32.00元
- 93.《马克思主义与历史学》,[英]S. H. 里格比著,吴英译 47.00元
- 94.《学做工》,[英]P. 威利斯著,秘舒、凌旻华译 39.00元
- 95.《哲学与治术:1572—1651》,[美]R. 塔克著,韩潮译 45.00元
- 96.《认同伦理学》,[美]K. A. 阿皮亚著,张容南译 45.00元
- 97.《风景与记忆》,[英]S. 沙玛著,胡淑陈、冯桦译 78.00元
- 98.《马基雅维里时刻》,[英]J. G. A. 波考克著,冯克利、傅乾译 68.00元
- 99.《未完的对话》,[英]以赛亚·伯林、[波]B. P. -塞古尔斯卡著,杨德友译 38.00元
- 100.《后殖民理性批判》,[印]G. C. 斯皮瓦克著,严蓓雯译 58.00元

第十一批书目

- 101.《现代社会想象》,[加]C. 泰勒著,林曼红译 25.00元
- 102.《哲学解释》,[美]R. 诺齐克著,林南、乐小军译(即出)
- 103.《风景与权力》,[美]W. J. T. 米切尔著,杨丽译(即出)
- 104.《根本的恶》,[美]R. 伯恩斯坦著,王钦、朱康译(即出)
- 105.《这受苦的国度》,[美]D. G. 福斯特著,张聚国、孙宏哲译(即出)
- 106.《柏拉图与亚里士多德》,[美]埃里克·沃格林著,刘曙辉译 54.00元
- 107.《美国生活中的同化》,[美]M. M. 戈登著,马戎译(即出)
- 108.《论个体主义》,[法]L. 迪蒙著,桂裕芳译(即出)
- 109.《第二人称观点》,[美]S. 达沃尔著,章晟译(即出)
- 110.《宗教与巫术衰落》,[英]K. 托马斯著,芮传明、梅剑华译(即出)

有关“人文与社会译丛”及本社其他资讯,欢迎点击 www.yilin.com 浏览,对本丛书的意见和建议请反馈至新浪微博@译林-人文与社会。