

# 城邦的正义与 灵魂的正义

——对柏拉图《理想国》的  
一种批判性分析

王玉峰



北京大学出版社  
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

城邦的正义与灵魂的正义:对柏拉图《理想国》的一种批判性分析/王玉峰著. —北京:北京大学出版社,2009.10

ISBN 978-7-301-15914-9

I. 城… II. 王… III. ①古希腊罗马哲学 ②理想国-研究  
IV. B502.232

中国版本图书馆CIP数据核字(2009)第173773号

书 名: 城邦的正义与灵魂的正义——对柏拉图《理想国》的一种批判性分析

著作责任者: 王玉峰 著

责任编辑: 尚明舒 岚

标准书号: ISBN 978-7-301-15914-9/B·0834

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路205号 100871

网 址: <http://www.pup.cn>

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62752824  
出版部 62754962

电子邮箱: [weidf@pup.pku.edu.cn](mailto:weidf@pup.pku.edu.cn)

印 刷 者:

经 销 者: 新华书店

650毫米×980毫米 16开 12印张 140千字

2009年10月第1版 2009年10月第1次印刷

定 价: 25.00元

---

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024 电子邮箱:[fd@pup.pku.edu.cn](mailto:fd@pup.pku.edu.cn)

## 推 荐 语

王玉峰同志的这部书稿,是在其博士论文的基础上修改而成的。该著作详细考察了柏拉图《理想国》中的一个重要问题,即城邦正义与灵魂正义的关系问题。该问题也是政治哲学讨论的焦点之一,至今仍然为国内外学者所争论。因此,该选题不仅具有重要的理论意义,亦有较强的现实意义。著作充分吸收了当代国内外学界的研究成果,认真梳理和分析了柏拉图《理想国》中的论证,文字流畅,通俗,结构合理,层次分明,不仅有相当的学术意蕴,而且可读性强。相信该书的出版,将有益国内柏拉图及政治哲学的研究,促进国内学者和民众更好地理解西方文化。

特向贵社推荐此书,希望能大力支持,让其早日面世。

北京大学哲学系教授  
尚新建

怀特海说过,柏拉图之后的西方哲学,都不过是柏拉图哲学的注释。无论此言是否偏颇,至少说出了一个事实,人类的哲学思维在发展过程中,不断地返回古希腊的思想。这是因为,倘若人们对现在的问题溯本求源,当返回希腊,自然也要返回柏拉图。正义问题更是如此。因而,该选题具有重要的理论意义。柏拉图《理想国》论述的城邦正义与个人正义之间的关系问题,不仅涉及正义是什么,而且涉及正义的根据是什么这一更深刻的问题。关于这个

问题,历史上有许多争论和看法。王玉峰的著作在认真研读《理想国》及柏拉图相关著作的基础上,充分吸收前人的研究成果,重新审视和考察这一问题,并试图提出自己的观点和结论,颇具新意。

著作主题明确,全文围绕这一主题逐步展开,从不同的角度分析和透视城邦正义与个人正义的关系问题,结构合理,线索清晰。从行文中可以看出,作者熟悉柏拉图的相关资料,并参考了不少西方学者关于这个问题的论述,因而对问题有较好的把握。并在此基础上,提出自己的分析与看法,反映作者有较好的理论功底和独立思考能力。该书语言流畅,层次分明,写作规范,是一部不错的学术著作,相信读者会从该书获得不少有益的启迪。

强烈推荐出版此书。

北京大学哲学系教授  
赵敦华

## 内 容 提 要

在《理想国》第二卷中,为了寻找“正义”(δικαιοσύνη/justice)和论证正义是否是一种“善”(αγαθότητα/goodness),苏格拉底把“个人的正义”(τη δικαιοσύνη ενός ανθρώπου)和整个“城邦的正义”(η δικαιοσύνη της πόλης)相类比,他认为城邦就像大写的个人。在第四卷中,苏格拉底从两个方面论证了这二者之间的一致性。一方面,城邦和个人的灵魂都具有相同的“三分”结构;另一方面,它们都具有相同的四种德性。这样,苏格拉底就不但回答了为什么通俗意义上的那种正义是一种善,而且还初步地界定了正义的本质。在他看来,正义就在于城邦和灵魂中的每一部分都做那份适合其天性的工作,因此正义就像节制那样贯穿于城邦和灵魂的整体,并给它们带来和谐与统一。

可是,综观《理想国》的整体,苏格拉底在卷四中的这个论证显然是很不充分的。我们完全可以合理地提出如下质疑:一方面,城邦和个人是否是同构的?另一方面,城邦的德性真的等同于灵魂的德性吗?或者,好人和好公民真的是一样的吗?我在文中将会分别从这两个方面对这个问题进行深入的分析。

事实上,一个城邦是无法达到一个人那样的统一性的,政治德性也无法达到哲学德性的高度。因此一个好公民不必是一个好人。这样,如果说城邦的正义更加像节制,那么灵魂的正义就更加像智慧。如果说真正的德性就是知识,因此只有哲学家才是最正

义和最幸福的,那么通俗意义上的那些德性是否还一定意味着幸福也就值得人们去进一步深思。

关键词:正义,城邦,灵魂,哲学

## Abstract

In order to discover the justice and argue that it is a goodness, Socrates draws an analogy between the justice of a state and the justice of an individual in the book II of the *Republic*. According to him, a state is a large version of an individual. In Book IV, Socrates proves their congruity from two perspectives—the state and the soul are the same “tripartite”; Both of them have the four same virtues. He thus explains why the vulgar justice is good, and makes a preliminary definition of the nature of justice as well. In his view, the justice is doing one’s own; therefore like temperance, it runs through all the notes of the scale and brings both the state and the soul harmony and symphony.

Seen in the context of the *Republic* as a whole, this argument of Socrates’ is obviously not convincing. Readers are reasonable in raising the following questions: First, are a state and an individual of the same composition? Second, are virtues of the state necessarily virtues of the soul? In other words, must a good man be a good citizen? This dissertation is to deal with Socrates’argument from these two aspects.

In fact, a state cannot achieve the same harmony and symphony as an individual, nor can political virtues come to the same level as philosophical ones. Hence, a good citizen is not necessarily a good man.

Rather, the justice of state is more of temperance while the justice of soul is more of wisdom. If it is true that the genuine virtue is knowledge, therefore only philosophers are the most just and happiest in the world, then more thought needs to be given to the view that the vulgar virtues inevitably mean happiness.

**Key words:** justice, state, soul, philosophy

# 目 录

导 言 .....	(1)
-----------	-----

## 第一部分 正义问题的提出与正义 本质的初步界定

第一章 正义问题的提出 .....	(13)
第一节 《理想国》中正义问题提出的时代背景 .....	(14)
第二节 克法洛斯父子:正义是个人的“私利” 还是“公有之好”? .....	(17)
第三节 色拉叙马霍斯:正义就是强者的利益 .....	(21)
第四节 格劳孔兄弟:正义不过是弱者的恐惧 .....	(25)
本章小结 .....	(29)

第二章 正义本质的初步界定及其问题 .....	(32)
第一节 “城邦”与“灵魂”结构的三分 .....	(34)
第二节 城邦与灵魂的四德 .....	(45)
第三节 苏格拉底上述论证中所存在的问题 .....	(55)

## 第二部分 城邦与个人的同构性问题

第三章 家庭与城邦 .....	(69)
第一节 公妻制与身体的私有性 .....	(70)
第二节 小家与大家 .....	(74)
本章小结 .....	(81)
第四章 爱欲与正义 .....	(84)
第一节 爱欲之流 .....	(85)
第二节 “几何学的必然”与“爱欲的必然” .....	(88)
第三节 哲学家的爱欲与正义 .....	(91)

## 第三部分 政治德性与哲学德性

第五章 公民道德与信念 .....	(101)
第一节 音乐教育 .....	(104)
第二节 体育教育 .....	(110)
第三节 爱国主义教育 .....	(113)
本章小结 .....	(116)
第六章 公民道德与禁欲主义 .....	(118)
第一节 禁欲主义的共产主义 .....	(119)
第二节 道德信念与禁欲主义 .....	(124)

第七章 哲学家——王及其教育 .....	(127)
第一节 哲学家——王 .....	(129)
第二节 哲学家——王的教育 .....	(137)
本章小节 .....	(150)
第八章 身体的自足与灵魂的正义 .....	(153)
第一节 身体的需要与政治德性 .....	(154)
第二节 哲学德性与政治德性 .....	(160)
结 语 .....	(165)
参考文献 .....	(171)

# 导 言

## (一) 选题的意义

如果说任何形式的政治社会都离不开某种正义,那么正义问题就和人类社会同样古老。正义的本质到底是什么?正义的人本身又是否是幸福的呢?这些古老的问题我们今天有确定的答案了吗?21 世纪的我们是否还需要继续思考这些问题呢?

什么才是正义的“本质”呢?如果说一事物的“本质”或“是其所是”,表示的乃是那一事物内在不变的“本性”,那么“正义”是否也拥有某种“自然”的或“人性”(human nature)的根据呢?如果“正义”是“自然正确”的,那它就是一种永恒不变的东西,它必须永远正确,而不能此时此地正确,彼时彼地又不正

确。这种符合自然或人性的“正义”，对于人也就是一种自然的善。

可是，在“正义”问题上存在着一种可以被称作“习俗主义”（conventionism）的观点。根据这种观点，正义本身仅仅是一种人为的“约定”，它自身并不是自然的或符合人性的。这样一来，似乎也就不存在什么不变的“正义”本身了，因为不同的“约定”就会有不同的“正义”标准。而如果“正义”不是一种符合人性的东西，那么“正义”对人而言也就不是一种自然的善。

这样，摆在我们面前的问题就是：正义本身是否存在着某种自然的或人性的根据呢？或者，正义本身是否还是一种“善”呢？

而对这些问题的回答，我认为有必要回到柏拉图，尤其是他的《理想国》。在柏拉图那个年代，关于正义问题同样存在着自然论与约定论之争。在《理想国》第一卷中和第二卷的开头部分，我们可以看到，苏格拉底（本书中的苏格拉底皆指《理想国》对话录中的主角，柏拉图借他老师之口来表达自己的思想，故本书中一般不把二人思想加以特别区分，特此注明。）当时不仅面临着传统的，而且还面临着智者们的激进的习俗主义对“正义”本身的强烈挑战。按照这些习俗主义的观点，正义要么是强者人为地强加在弱者身上的法律，要么是弱者们出于恐惧而彼此达成的一种妥协。<sup>①</sup> 这直接导致的后果就是，正义本身不再是一种“善”，最不正义的人反而是最幸福的。<sup>②</sup>

为了反驳以上习俗主义对正义的理解，以及为了证明正义的人才是幸福的，苏格拉底则诉诸某种自然主义。他认为“城邦”就如同放大的“个人”，在城邦的正义和灵魂的正义之间存在着一

---

<sup>①</sup> 参见柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，商务印书馆，1997年，338C—339A，358E—359B。

<sup>②</sup> 参见柏拉图：《理想国》，343B—344C，358A。

种类比,严格说来是同一。他是从两个方面来论证的:一方面城邦和个人的灵魂具有相同的“三分”结构,另一方面,城邦和个人都具有相同的四种美德。这样,从卷二至卷四,苏格拉底不但论证了“大字”和“小字”是相一致的,并且他还初步地界定了正义的本质。在他看来,正义就在于城邦中每一个人或灵魂中的每个部分都作一份适合其天性的工作。因此,正义就像节制那样可以给城邦和灵魂带来和谐与统一,而不正义则会给城邦与灵魂带来混乱和疾病,所以正义的人才是幸福的,而不正义的人则是悲惨的。<sup>①</sup>

我们可以看到,苏格拉底对正义本质的上述界定,及其对正义是一种符合自然的善的论证,它们的有效性完全依赖于如下这一理论假设:城邦的正义和灵魂的正义是一致的。

可问题在于,一个城邦能否像一个人那样自然呢?如果城邦的正义不等于灵魂的正义,那一般人所理解的那种“正义”还存在一种“自然”的或“人性”的基础吗?通俗意义上的那种“正义”还一定意味着“幸福”吗?

因此,城邦的正义和灵魂的正义之间的关系问题便成了理解《理想国》中整个“正义问题”的核心所在。这样,本书就选取了这一重要问题作为主题,我将试图通过展现“大字”与“小字”之间的全部张力而表明它们之间的深刻差异。在我看来,如果说城邦的正义更加像节制,那么灵魂的正义则更加像智慧。建立在正确意见基础上的政治德性无法达到哲学德性的高度,一个城邦也无法像一个哲学家那样来从事哲学思考。因此,城邦的“正义”是否存在一个“自然”的基础,以及通俗意义上“正义”的人是否一定是“幸福的”这些问题都需要分别地来加以思考。

<sup>①</sup> 参见柏拉图:《理想国》,433A,435B,443C—445B。

## (二) 关于“大字”与“小字”问题的研究传统和现状

对于《理想国》中“大字”与“小字”之间的类比这个问题,在历史上存在着许多不同的看法和争论。

在古典时代,亚里士多德在其《政治学》中对这个类比就有许多严厉的批评。亚里士多德明确地指出,一个城邦不可能像一个人那样自然,一个好公民也不必是一个好人。<sup>①</sup>关于亚里士多德的这些看法,我会在正文中再给予相应的论述。

近代以来的学者们在这个问题上的看法则大致可以分成正反两派,一派学者对柏拉图的这个类比提出了强烈的质疑和反驳,另外一些学者则试图为柏拉图进行辩护。<sup>②</sup>

格劳特(George Grote)在《柏拉图与苏格拉底的其他同伴们》一书中对这个类比颇有微词。

在格劳特看来:

他(柏拉图)假设了一种在共同体和个人之间完全的类似。在一定程度上,这个类比是真实的:但是它在柏拉图所要求的作为一种基础性的推断这个主要点上失败的。共同体,它是由各种各样的不同资质的成员所组成的,它对于自身及其幸福是自足的:“而个体自己是不自足的,他需要许多他人的帮助”,这是一个柏拉图自己声称的作为社会产生的原因和基础的重大的事实。尽管我们应该承认柏拉图的国家(commonwealth)是完美地组建起来的,并且一个组织良好的国家会是幸福的,——但我们不能够由此推断一个个体,尽管

---

<sup>①</sup> 参见亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆,1997年,1261a15—22, 1277b16—33。

<sup>②</sup> See W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge, 1975), Vol. V, pp. 444—5.

他也是组织良好的,会幸福。他的幸福依赖于他人如同依赖于他自己一样。他自身的灵魂可以有三种不同的心理类型,或者三种不同的人格(persons)——理性,激情,欲望——很好地被调节和调整;从而能够从他自己方面产生一种完全正当行为的倾向;但是来自于别人方面持续不断的的行为会对他足以产生不幸。从一个共同体的幸福出发,尽管它全都是由正义的人组成的,你也不能得出任何一个公正的推论说一个正义的人生活在一个不义的共同体内他是幸福的。

因此,很多已经表明了,在共同体和个人之间的类似,这是柏拉图通过大半本《理想国》所要追求的东西,是错误的。他的主张——那就是正义的人在其正义中是幸福的,即使——在他自身心理的完善中,不管假定他生活在怎样的共同体内——意味着正义的人是自足的;而柏拉图自己清楚地声称没有人是自足的。<sup>①</sup>

因此在格劳特看来,个人的正义和城邦的正义是不同的,因为个人都是不自足的,从而依赖于他人,或者说个人的幸福很大程度上取决于他人,包括哲学家在内,但是城邦自身就应该是“自足”的。

他把正义的人等同于哲学家或者理性的人——不义的人等同于追求权力和财富的人。现在即使在这种柏拉图自己的意义上,正义的人或者哲学家也不能被称为幸福的,即使他要求作为他幸福的条件,来自他同伴方面的一定数量的服务、克制(forbearance)和尊重。他不是完全自足的,任何人也不能。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> George Grote, *Plato, and the other companions of Sokrates* (London, 1875), Vol. III, pp. 141—2.

<sup>②</sup> *Ibid.*, p. 147.

而格劳特把柏拉图的这个类比的失误归咎于一种言过其实的夸大：

仅仅在一种诗或者修辞性的比喻意义上你可以说一个人的灵魂的几个部分，它们仿佛是不同的，能够对彼此表现的好或坏。一个单独的人，不考虑他与其他人的任何联系，既不能是正义的，也不能是不正义的。“正义的人（观察亚里士多德在另外一行的论证）需要他人，对他们和与他们在一起，他才可以正当地行为。”甚至当我们以一种比喻的方式谈到一个人对他自己是正义的时，一种对他人的涉及早已经被隐含在其中了，它是一种进行比较的标准。<sup>①</sup>

格思里（W. K. C. Guthrie）在其《希腊哲学史》中把格劳特的这些批判看作是“无益的”或“多余的”（otiose criticisms），他还引用了亚当和雅克的话来为柏拉图辩护。

为柏拉图辩护以反对格劳特，亚当（1,92）使用了历史性的论证，那就是柏拉图关心于“去粘合在公民与城邦之间的关系，而这种关系在他那个年代里迅速的瓦解”。一个更好的历史性的解释是一种更广阔的，被雅克很好地表述的，那就是“对希腊人而言，伦理和政治是一回事，并且我们在它们之间所作的区分似乎是人为的。个人的好（goodness）紧密的和他生活于其中的城邦的好相关联。好的生活要求好的社会，在其中它能表达自身，并且好的社会提高好的生活，并使好的生活成为可能”。<sup>②</sup>

---

① George Grote, *Plato, and the other companions of Sokrates* (London, 1875), Vol. III, pp. 147—8.

② W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge, 1975), Vol. V, pp. 444—5.

我认为,在“大字”与“小字”之间的关系这个问题上,不管是格劳特对柏拉图的批评还是亚当与雅克对柏拉图的辩护,从某种意义上来说,他们都是不得“要领”的。原因在于他们都没有充分地注意到《理想国》中“城邦的正义”和“灵魂的正义”之间的真正区别及其意义。格劳特固然可以根据“城邦是自足的,而任何人包括哲学家在内都是不自足的”来指出它们二者之间的差异,可是我们必须注意,柏拉图并没有据此就得出一个“好公民”比一个“哲学家”更幸福的结论。毋宁是,在柏拉图看来,恰恰是哲学家那种介于“无知与有知”之间的那种生活,简言之,即是那种对智慧的热爱与不断追求的生活才是最“正义”和最“幸福”的。亚当和雅克对柏拉图的辩护也同样存在这个问题,就算是“个人的好紧密的和他生活于其中的城邦的好相关联”,柏拉图也从来没有断言一个“好公民”和一个“好人”的“好”是完全一致的。

在我看来,柏拉图在《理想国》通过“大字”与“小字”之间的类比,与其说是要论证这二者的一致性,倒不如说他通过这个类比展现出了政治哲学中最核心的一些问题:一个“好公民”真的等于一个“好人”吗?他们的“好”(goodness)是一样的吗?因此,“正义”的人在何种意义上才是“幸福”的呢?

### (三) 本文的篇章结构和布局安排

既然柏拉图在《理想国》中是按照如下方式来论证“大字”与“小字”的同一性的,即一方面,城邦和灵魂具有某种“同构”性;另一方面,城邦的“德性”和灵魂的“德性”是一样的。那么,本文也将相应地按照如下两个方面来展开论述:一方面,我将考察一下在结构上,一个城邦能否像一个人那样自然;另一方面,我将考察一下政治德性能否达到哲学德性的高度。

具体说来,本文分为如下三个部分。

第一部分,正义问题的提出与正义本质的初步界定。第一章,正义问题的提出。在这一章中,我将指出,正是由于在柏拉图那个年代,习俗主义对“正义”本身提出了强烈的挑战,即在他们看来正义自身不再是一种善,所以人们的道德面临着空前的危机,而正是在这种情况下,苏格拉底才被迫重新提出和思考“正义问题”。第二章,正义本质的初步界定。在这一章中,我将分析苏格拉底从第二卷到第四卷对正义本质初步界定的整个论证过程,以及指出其问题所在。

第二部分,我将考察城邦与人是否是“同构”的。第三章,家庭与城邦。在这一章中,“家庭的公有制”其实涉及到一个城邦能否像一个人那样拥有统一的身心结构问题。在这章中,我将指出,由于身体是最私己性的东西,所以一个城邦无法像一个人那样自然。第四章,爱欲与正义。在这一章中我将指出,灵魂的真正本质乃是统一的爱欲之流,灵魂的正义最终把人导向对智慧的热爱,而城邦的三个阶层都是非爱欲性的,一个城邦无法像一个哲学家那样从事哲学思考,因此一个城邦也无法体会到一个哲学家思考所带来的快乐。

第三部分,政治德性与哲学德性。第五章,公民道德与信念。在这一章中,我将指出,城邦的公民“道德”是建立在某些“信念”的基础上的,政治德性是离不开某些“正确意见”的。第六章,公民道德与禁欲主义。我将在这一章中通过论述柏拉图《理想国》中的财产公有制来指出其公民道德中的禁欲主义特征。而最后我将分析这种禁欲主义的原因在于其道德方面的不完善性。第七章,哲学家——王及其教育。在这一章,我将指出,《理想国》中最大的一个“浪头”所包含的哲学与城邦之间的紧张,并且我还将指出,《理想

国》中整个所谓的科学和哲学教育其实被一种“审慎”的原则所支配。正是由于柏拉图,科学或哲学在城邦中才被免除了“无神论”的“恶名”与指控。第八章,身体的自足与灵魂的正义。在这一章中,我将指出由于城邦首先考虑的乃是身体的自足,因此政治德性不可避免地具有某种功利性,可哲学是一种纯粹的理论活动,它具有明显的超功利性。

最后是结尾与余思。对柏拉图而言,灵魂正义的人无疑是最幸福的,可是由于城邦的正义无法达到哲学家的正义的高度,所以一个好公民的“幸福”最终是建立在某些正确的意见的基础上的,那么通俗所谓的“正义”是否具有自然的基础这一问题,就仍然值得人们去继续思考。



## 第一部分

# 正义问题的提出与正义 本质的初步界定



## 第一章

# 正义问题的提出

一个思想家之所以要思考一个问题,这固然是因为他对这一问题有着某种理论上的兴趣。可是,对于许多问题,思想家们这种理论上的兴趣却往往是由他们所生活的那个年代的某些社会问题所引发。因此,这些理论上的问题总会或多或少地带有某种所谓的“时代”的“烙印”或“背景”。这样,对于想全面理解这些问题的后人而言,首先考察一下这些“时代背景”,就会成为必要。当然,我们在这里无意于宣扬某种“历史唯物主义”的立场,而只是不想“抽象地”把握那些抽象的理论问题。

柏拉图在他那个年代重新提出和思考正义问题也是有着其特殊的时代和思想背景的。那个时代最

重大的政治事件或许是从公元前5世纪中叶就已经开始的伯罗奔尼撒战争了(公元前431—404年),持续的战争不仅消耗了大量的军力和财力,同时战争的严峻性也在考验着人们的道德。事实表明,传统的道德在严峻的战争形势面前显得脆弱不堪。至于思想背景,我们可以简单的描述为一方面是代表传统的习俗性的道德和正义观念的式微;另一方面则是智者们所代表的激进的新道德观念的兴起,以及它对传统道德的解构。柏拉图正是在这样的时代和思想背景下来重新思考正义问题的。

### 第一节 《理想国》中正义问题提出的时代背景

在《理想国》中,我们可以确切的知道这出戏剧所发生的地点,那就是在雅典西南七公里外的雷埃夫斯港,我们也可以知道都有哪些人物,比如苏格拉底、克法洛斯、玻勒马霍斯、格劳孔、阿德曼托斯,还有色拉叙马霍斯等。可是我们没有被告知这次谈话所发生的具体时间。

《理想国》的戏剧时间,据泰勒(A. E. Taylor)在《柏拉图——生平及其著作》中考证:

(根据种种原因)所有这些需要考虑的事凑合起来,暗示设想的谈话年代一定是尼西亚斯和约(公元前421年)或公元前422年以前的休战时期。……苏格拉底必须被认为不过是在中年,大约50岁。<sup>①</sup>

至于《理想国》的实际写作时间,菲尔德(G. C. Field)在《柏拉图及

---

<sup>①</sup> 泰勒:《柏拉图——生平及其著作》,谢随知、苗力田、徐鹏译,山东人民出版社,1991年,第11章,第375—376页。

其同时代的人》(*Plato and his Contemporaries*)中认为柏拉图大致是在公元前375年开始写作这部著作的。而泰勒则认为在公元前388年就已经开始了。至于成书年代,巴克(Ernest Barker)在《希腊政治理论:柏拉图及其前人》中认为当在柏拉图40岁的时候,也就是说大概在公元前387年。

那么,《理想国》实际写作和它的戏剧时间的年代差,就大概有40多年,考虑到在这段时间内,也就是在公元前405年,雅典决定性的被斯巴达击败这个事件和我们所认为的雅典伟大时代的逝去等事件,柏拉图是否受到这些事件的影响从而在《理想国》中有所体现呢?

关于这个问题,克罗斯(R. C. Cross)与乌斯利(A. D. Woozley)在《柏拉图的〈理想国〉:一种哲学性的评论》中认为:

事实上,然而,联系到柏拉图在《理想国》中所首要关心和讨论的问题,在他所成长的五世纪最末四分之一年代里和他在四世纪写作《理想国》的年代之间,没有突然的改变。关于道德标准和政府的问题,也就是《理想国》所关心的,这些问题被五世纪的智者给予显著的关注,并且被伯罗奔尼撒战争所尖锐化,这些问题持续进四世纪,并且无论如何确实是恒久的问题。《理想国》有一些特别的部分最好被读作是反对一种独特的四世纪背景的,但是在《理想国》的戏剧时间和它的实际创作时间之间裂隙的意义要比它所看起来的样子要小的多。<sup>①</sup>

既然问题不在于柏拉图创作《理想国》的实际年代和它的戏剧年代

<sup>①</sup> R. C. Cross and A. D. Woozley, *Plato's Republic: A Philosophical Commentary* (London and Basingstoke The Macmillan Press LTD: , 1964), pp. xiii, xiv, ff.

之间的时间差问题,那么我们只要考虑从公元前5世纪到4世纪的一般时代背景也就可以了。而在那个时代的背景中,最突出,也因此最需要考虑的就是那场被修昔底德称为比过去发生的任何战争都“更伟大的战争”,即伯罗奔尼撒战争了。<sup>①</sup>

林赛(A. D. Lindsay)在其1935年《理想国》英译本的导言中,引用了修昔底德这样一段文字来表明伯罗奔尼撒战争给希腊人的道德所带来的冲击和破坏。

修昔底德回忆了战争在人们的行为和情绪方面带来的可怕变化。“在和平与繁荣的年代”他说:“城邦和个人都遵循更高的指导,他们还没有径直的堕落到使他们的行为违背他们的意志的地步。但是战争带走了日常生活的富余,战争是一个严厉的主人,并且它使人们的激情在面对他们的处境时变得相似。当公民的冲突在城邦里开始的时候,人们先前所作所为的事态使得后来发生的冲突变得越来越糟。人们在他们事务中的机灵和他们在复仇的非同一般的特征方面,都要试图超过一切曾发明过的。”<sup>②</sup>

显然,传统的道德在严峻的战争面前变得十分脆弱,它不堪一击,人们开始变得“机灵”并且彼此之间充满“仇视”和不信任,相信这里面一定还包括以前那些很“体面”的人。我们用“礼崩乐坏”这四个字来形容那个年代应该不算过分。

正是由于那个时代的这种严峻的情势,重新思考“正义问题”才显得格外紧要。柏拉图生活于那个“礼崩乐坏”的年代,他对“正

---

<sup>①</sup> 参见修昔底德:《伯罗奔尼撒战争史》,谢德风译,商务印书馆,2004年,第一卷,第一章,第2页。

<sup>②</sup> See *Plato's Republic*, translation and introduction by A. D. Lindsay (J. M. DENT&SONS LTD, Aldine House. Bedford Street. London;The Aldine Press, 1935), pp. xiv, xv.

义问题”的思考无疑是深深受到了这种紧要性的驱迫。

而在《理想国》中,正义的问题是以一种辩证的方式提出和展开的。也就是,柏拉图通过对当时那些流行的“意见”的批判性考察,一步步地阐明了他自己对于正义问题的理解。而这些关于“正义”的流行意见,也就构成了当时所谓的思想背景。下面几节我们将来考察一下柏拉图是如何分析和看待这些“意见”的。

## 第二节 克法洛斯父子:正义是个人的 “私利”还是“公有之好”?

泰勒先生认为,在《理想国》中苏格拉底是以一种非凡的艺术技巧提出了关于正义的问题的。<sup>①</sup> 我们知道,《理想国》中关于“正义”问题的整篇谈话是发生在一位侨居在雅典雷埃夫斯港多年的富有老人克法洛斯家中的。

而在苏格拉底提出正义问题之前,他以一种十分符合克法洛斯身份的方式提出了一个非常合适的问题,那就是:

据您看家财万贯最大的好处是什么?<sup>②</sup>

克法洛斯的回答是,尽管钱财有许多好处,可是最大的则是:

有了钱财就不必存心作假或不得已而骗人。当他要到另一个世界去的时候,他也就用不着为亏欠神的祭品和人的债务而心惊胆战了。<sup>③</sup>

接下来,苏格拉底恰当地抓住了时机提出了“正义”是什么这个问题

<sup>①</sup> A. E. Taylor, *Plato, the man and his work* (New York MCMXXIX; Lincoln Macveagh The Dial Press, 1929), p. 266.

<sup>②</sup> 柏拉图:《理想国》,330D。

<sup>③</sup> 柏拉图:《理想国》,331B—C。

题,并且他还以一种很高的道德标准质疑克法洛斯是否“正义”。<sup>①</sup>这是整篇《理想国》第一次提到“正义”这个问题。因此我们可以看到,就像泰勒先生所说的那样,从年迈的克法洛斯的一个简单的观察,即一个没有了债务的人可以宁静地期盼不可见的来世时,苏格拉底不失时机地提出了“正义”是什么这个问题,这是在正当的最高原则的意义上,或如果我们可以说是在“道德”的意义上提出的。<sup>②</sup>

并且苏格拉底把克法洛斯关于正义的观点归纳为“有话实说,有债照还”这两点。<sup>③</sup>泰勒认为,克法洛斯“有话实说,有债照还”的正义观念是一种被当时高尚的习俗所体面地默认的观点。这位老人的道德,正是代表各地体面商人的特点,他的这种职业在一切时代里一直享有可靠而亲切的正直声誉。<sup>④</sup>

可是,如果我们考虑到一些深层次的原因,比如,克法洛斯完全是由于害怕死后神的善恶报应才“有话实说,有债照还”的话,那么这种表面上很体面的正义观念仿佛并不那么荣誉,毋宁是,它完全表达了一种个人的“自私”。我们完全可以设想,假如没有这种传统的神学作为基础,那么克法洛斯就会完全没有必要作“正义”的事情。

苏格拉底对克法洛斯正义观点的简单而直接的反驳是:

你有个朋友在头脑清楚的时候,曾经把武器交给你,假如后来他疯了,再跟你要回去,任何人都会说不能还给他。如果

① 参见柏拉图:《理想国》,331C。

② A. E. Taylor, *Plato, the man and his work* (New York MCMXXIX: Lincoln Macveagh The Dial Press, 1929), p. 266.

③ 柏拉图:《理想国》,331C。

④ 参见泰勒:《柏拉图——生平及其著作》,谢随知、苗力田、徐鹏译,山东人民出版社,1991年,第379—380页。

还给他,那倒是不正义的。把整个真实情况告诉疯子也是不正义的。<sup>①</sup>

表面上看,在这里苏格拉底仿佛并没有立刻着手对这种基于神学基础的传统道德观念进行批判。可是这个简单的反驳包含了正义到底是在“习俗”的意义上还是在“自然”上给予一个人应得之物的问题。而在后来的讨论中,我们知道,正义就被定义为给予每一个人在其自然的天赋上就适合他的东西。<sup>②</sup>因此,事实上苏格拉底在这里已经开始对以神学为基础的传统习俗主义正义观点进行批判了,而且也表达了他要以“自然”代替“习俗”作为基础来重新建构正义理念的基本意图。

克法洛斯离开后,他的儿子玻勒马霍斯接替了他的父亲作为辩论的接班人。<sup>③</sup>但是玻勒马霍斯并没有全部继承他父亲的论点,他仅仅提到了“欠债还钱就是正义的”,而没有提到“有话实说”。<sup>④</sup>并且他引用诗人西蒙尼德的话来说明他父亲“欠债还钱”的原则其实不过是“给一个人以其应得的”而已,而他认为给予朋友的应该是“善”,给予敌人的无非是“恶”,于是“正义”就等于“把善给予友人,把恶给予敌人”。<sup>⑤</sup>

有些学者认为,玻勒马霍斯的看法反映了一种最有力的关于正义的意见——根据这种意见,正义意味着大公无私的精神(public-spiritedness),或者是关心“公有之好”(common good),即完全把自己献身于自己的城邦,而自己的城邦也总是一个“特殊”的城邦,

① 柏拉图:《理想国》,331C。  
② 参见柏拉图:《理想国》,433A。  
③ 柏拉图:《理想国》,331D。  
④ 柏拉图:《理想国》,332E。  
⑤ 柏拉图:《理想国》,332A—D。

它是别的城邦的潜在的敌人,或者是爱国主义。<sup>①</sup>

不过在这里需要注意,那就是如同阿兰·布卢姆(Allan Bloom)所提醒的那样,在正义被理解为“帮助朋友,伤害敌人”时,玻勒马霍斯所强调的“正义”与他父亲所理解的“正义”在如下一点上有根本的不同:克法洛斯关心的是正义如何对自己有利,而玻勒马霍斯则关心的是正义对别人的好处。因此,他展现了正义问题的另外一面——它对共同体的好,以区别于个人。布卢姆还认为,正义被理解为一个人自己的好(one's own good)与公有之好(common good),而这二者之间的关系是《理想国》持久的关怀。而克法洛斯与玻勒马霍斯则分别代表了这两极。<sup>②</sup>

因此通过克法洛斯与玻勒马霍斯父子对正义的不同理解,柏拉图在这里潜在地提出了这样一个根本性的问题让人思考:正义要么作为一个人“自己的好”,要么作为城邦的“公有之好”,可这二者是一回事吗?

但是,在这里立刻需要指出的是,玻勒马霍斯所理解的“公有之好”由于仅仅是“爱国主义”的,因此,这种“公有之好”也不过是一种“集体性的私利”罢了。这种对城邦的“公有之好”或者“正义”的狭隘理解直接导致了把“外人”当作了“敌人”或者“潜在的敌人”这一结论,以及“正义”一定会包含“伤害敌人”这个严峻的政治后果。

因为显然,世上的好东西都是稀缺的,而人的美好的生活却有赖于这些东西,一部分人占有了这些东西总是意味着另外一些人已被排除在外,反之亦然。拥有一个自己的家庭或者城邦意味着

---

<sup>①</sup> See Leo Strauss, *The city and man* (The University of Chicago Press, 1968), p. 73.

<sup>②</sup> See Allan Bloom, “Interpretive Essay”, *The Republic of Plato* (New York, 1968), p. 317.

在自己人( insiders)与外人( outsiders)之间作出区分。所以外人就是潜在的敌人。这样,“正义”就要不可避免地“伤害敌人”。<sup>①</sup>

泰勒(A. E. Taylor)这样总结了苏格拉底对玻勒马霍斯这种“帮助朋友,伤害敌人”的正义观念的反驳:

反对这种说法,势必指出,要使这种行为原则被正派人的良心所接受。至少必须把我们的“朋友”和“敌人”分别看作“好人”和“坏人”,而且即使这样,这一法则由于“加恶”于某些个人而使它变成道德的一半这一事实而受到谴责。<sup>②</sup>

然而苏格拉底坚持认为:正义是一种“善”或者“德性”,所以它不会伤害任何人。<sup>③</sup>

### 第三节 色拉叙马霍斯:正义就是强者的利益

当智者色拉叙马霍斯听到苏格拉底说“正义不会伤害任何人”时,他仿佛显得非常愤怒,并且他迫不及待的想要表达他自己关于正义的真正洞见。<sup>④</sup> 我们下面将会看到,色拉叙马霍斯之所以显得愤怒,是和他关于正义的独特理解有关的。

智者色拉叙马霍斯是代表了一种当时很激进的正义观念,简单说来,他认为“正义就是强者的利益。”<sup>⑤</sup>

那么,什么才是色拉叙马霍斯所说的“强者”呢?他把“强者”等同于“统治者”,因为在他看来,“难道不是谁强谁统治吗”?而他

<sup>①</sup> See Allan Bloom, “Interpretive Essay”, *The Republic of Plato* (New York, 1968), p. 318.

<sup>②</sup> 泰勒:《柏拉图——生平及其著作》,谢随知、苗力田、徐鹏译,山东人民出版社,1991年,第380—381页。

<sup>③</sup> 柏拉图:《理想国》,335E。

<sup>④</sup> 柏拉图:《理想国》,336B—C。

<sup>⑤</sup> 柏拉图:《理想国》,338C。

认为,显然“统治各个国家的人有的是独裁者,有的是平民,有的是贵族”。

(并且)每一种统治者都制定对自己有利的法律,平民政府制定平民法律,独裁政府制定独裁法律,依此类推。他们制定了法律明告大家:凡是对政府有利的对百姓就是正义的;谁不遵守,他就有违法之罪,又有不正义之名。因此,我的意思是,在任何国家里,所谓正义就是当时政府的利益。政府当然有权,所以唯一合理的结论应该说:不管在什么地方,正义就是强者的利益。<sup>①</sup>

在这里有两点需要注意:第一,色拉叙马霍斯是把人区分为“强者和弱者”的,并且他把正义仅仅当作“强者的利益”。通过这种方式他其实就否定了在统治者和被统治者之间存在一种真正的共同利益,用他自己的话来说就是:正义仅仅是统治者的利益。这样他也就解构了玻勒马霍斯关于正义是一个城邦内部的“公有之好”的观点。当然,这种体现强者利益的正义由于对弱者是一种损害,从而也不可能像苏格拉底说的那样“正义不会伤害任何人”。这也许就是他之所以对苏格拉底显得十分生气的理由。

第二,色拉叙马霍斯把“正义的”当成了“合法的”。这是一种可以被称作“习俗主义”的正义观念。根据这种习俗主义的正义观念,人与人之间在自然上不存在什么“正义”,所谓的“正义”不过仅仅是一种人为约定俗成的东西罢了。在智者色拉叙马霍斯看来,所有的“正义”都是统治阶级“人为的”或“习俗性”的强加在被统治者身上的东西而已。

我们可以看到色拉叙马霍斯对“强者”的这种习俗主义理解将

---

<sup>①</sup> 柏拉图:《理想国》,338D—339A。

导致“正义就是强者的利益”这个判断自相矛盾,因为很显然,僭主制和民主制的许多法律会彼此冲突。苏格拉底敏锐地抓住了色拉叙马霍斯这个致命的错误,但是苏格拉底并没有简单地让色拉叙马霍斯的这个判断停留在自相矛盾的水平上,毋宁是,他要通过对“真正的强者”作严格的定义,从而完全地颠倒色拉叙马霍斯“正义就是强者的利益”这个论断。

当苏格拉底问色拉叙马霍斯什么才是真正的统治者时,色拉叙马霍斯不得不从严格的意义上把统治者定义为“从来不犯错误的”统治者。这里,就像布卢姆指出的那样,在对统治者的理解中发生了一种从“力量”(strength)到“知识”(knowledge)的转变。<sup>①</sup>而每一种技艺,如果严格按照那门技艺所需要的知识,那就只能得出它是为了被统治者或者弱者的利益。<sup>②</sup>这样色拉叙马霍斯关于正义的定义就被苏格拉底颠倒了过来。

我们可以看到,苏格拉底在这里尽管反驳和颠倒了“正义是强者的利益”这个定义,但他仍然没有回答统治者与被统治者之间是否存在“公有之好”(common good)这一根本性的问题。

在色拉叙马霍斯看来,正是由于城邦内部不存在什么“公有之好”,而法律仅仅是代表了统治阶级的私利,显然,对老百姓而言,遵守这样的法律是有害的。这样,作一个守法或者正义的公民,就无异于做一个伤害自己的傻瓜。于是智者色拉叙马霍斯开始无耻地公开赞扬“不义”的人是如何幸福的了。<sup>③</sup>

苏格拉底于是被迫开始为“正义”作为一种“善”进行辩护。苏格拉底是从两个方面来为正义辩护的。第一,他认为,正义作为共

<sup>①</sup> Allan Bloom, “Interpretive Essay”, *The Republic of Plato* (New York, 1968), p. 328.

<sup>②</sup> 柏拉图:《理想国》,346E—347A。

<sup>③</sup> 柏拉图:《理想国》,339A,343A—344C, ff.

同体的一种“公有之好”，哪怕连最“不正义”的“匪帮”也是需要的。因为显然如果这些强盗们内部互相争斗，彼此伤害，那么这个“匪帮”就将会自我毁灭。第二，苏格拉底把正义看作是“一种灵魂的德性”，从而认为正义必然是一种“善”。并且苏格拉底在灵魂的善恶与肉体的善恶之间作了一种类比，认为恶的东西不可能带来好处，所以不正义者作为一种恶人不可能是幸福的。<sup>①</sup>

在苏格拉底对“正义”是一种“善”的辩护中，下面这一点应该特别值得我们注意：从苏格拉底诉诸于“正义”分别作为共同体的一种“公有之好”和个人“灵魂的德性”来反驳色拉叙马霍斯看，我们无法得出结论说作为共同体“公有之好”的正义和作为个人“灵魂的德性”的正义是一致的。毋宁是：它们之间有着根本的不同。因为，当苏格拉底说就连最不正义的匪帮也需要正义的时候，他仿佛在说城邦的正义仅仅是一种“必要的恶”，是一种为了达到“不正义”的“目的”的“手段”，如果说它是一种“不可或缺”的手段的话。这样，一个城邦的“公有之好”就和一群强盗的“公有之好”没有什么本质的区别。在这里苏格拉底与色拉叙马霍斯的唯一区别仿佛仅仅在于，后者居然幼稚地认为“正义是一种不必要的恶”。<sup>②</sup>而显然，我们不能说作为个人“灵魂的德性”的“正义”也是一种达到“不正义”的“目的”的“手段”，或“必要的恶”。

因此，苏格拉底对色拉叙马霍斯的反驳以及对正义的界定都是很不充分的，这点苏格拉底在第一卷结束的时候自己也承认了。<sup>③</sup>可是，尽管苏格拉底和他的伙伴们没有成功的定义正义的本质，但就像布卢姆所说的那样他们却成功地定义了正义的“问题”。

<sup>①</sup> 参见柏拉图：《理想国》，350—351。

<sup>②</sup> See Leo Strauss, *The city and man* (Chicago and London: the university of Chicago Press, 1964), pp. 82—3.

<sup>③</sup> 柏拉图：《理想国》，354B—C。

与色拉叙马霍斯不充分的论证就这样结束了,并且他被撇在一边了。但是两个重要的目标已经在这种对质中取得。传统的关于正义的定义已经被还原成一片废墟,这揭示着需要一种新的开始。此外,尽管,如同苏格拉底没有戒心地承认的那样,他们没有定义正义,而是变得疑惑,他们的疑惑不再是没有目标的了——他们没有定义正义,可是他们成功的定义了正义的问题。正义或者是使一个城邦繁荣昌盛的东西,或者它是灵魂的一种德性并因而对一个人的幸福是必要的。问题在于是否这两种可能性是同一的,是否献身于公有之好(common good)导向灵魂的健康或者是否一个拥有健康灵魂的人是献身于公有之好的。它留给了格劳孔和阿德曼托斯去提出这个问题,而这个问题是整个卷一论证的精髓。<sup>①</sup>

#### 第四节 格劳孔兄弟:正义不过是弱者的恐惧

接下来,格劳孔一开始就明确地抱怨苏格拉底在前面关于“正义”和“不正义”的论证是不能令人满意的,因为他觉得色拉叙马霍斯被苏格拉底弄得晕头转向了,就像一条蛇被迷住了似的,所以在格劳孔看来,色拉叙马霍斯的屈服有点太快了些。<sup>②</sup>因此,他认为有必要把色拉叙马霍斯的论证重新复述一遍。或许出于谨慎,或许出于懦弱,他说这些观点仅仅是流行的观点,不是他自己的。

格劳孔在复述这种流行的意见之前,首先把善分为三类。第一类是“我们乐意要它,只是要它本身,而不是要它的后果。比方

<sup>①</sup> Allan Bloom, “Interpretive Essay”, *The Republic of Plato* (New York, 1968), p. 337.

<sup>②</sup> 柏拉图:《理想国》,358B。

象欢乐和无害的娱乐,它们并没有什么后果,不过快乐而已”。<sup>①</sup> 第二类是“另外还有一种善,我们之所以爱它既是为了它本身,又为了它的后果。比如明白事理,视力好,身体健康”。<sup>②</sup> 第三种善则是“说起来这些事可算是苦事,但是有利可得,我们爱它并不是为了它们本身,而是为了报酬和其他种种随之而来的利益”。<sup>③</sup>

他问苏格拉底“正义”是属于哪种善,而苏格拉底认为“正义属于最好的一种。一个人要想快乐,就得爱它——既因为它本身,又因为它的后果”。<sup>④</sup>

但是,在格劳孔看来像苏格拉底所说的这种正义从来也没有被人证明过,倒是像色拉叙马霍斯等人主张的“正义”观点颇为流行。

他下面主要是从正义的“起源”来看待那种流行的关于正义的观点的:

人们说:做不正义事是利,遭受不正义是害。遭受不正义所得的害超过干不正义所得的利。所以人们在彼此交往中既尝到过干不正义的甜头,又尝到过遭受不正义的苦头。两种味道都尝到了之后,那些不能专尝甜头不吃苦头的人,觉得最好大家成立契约:既不要得不正义之惠,也不要吃不正义之亏。打这时候起,他们中间才开始订法律立契约。他们把守法践约叫合法的,正义的。这就是正义的本质与起源。正义的本质就是最好与最坏的折衷——所谓最好,就是干了坏事而不受惩罚;所谓最坏就是受了罪而没法报复。人们说,既然正义是两者之折衷,它之为大家所接收和赞成,就不是因为它

① 柏拉图:《理想国》,357B。

② 柏拉图:《理想国》,357C。

③ 柏拉图:《理想国》,357D。

④ 柏拉图:《理想国》,358A。

本身真正善,而是因为这些人没有力量去干不正义的事情,或者任何一个真正有力量作恶的人绝不会愿意和别人订什么契约,答应既不害人也不受害——除非他疯了。因此,苏格拉底啊,他们说,正义的本质和起源就是这样。<sup>①</sup>

从上面的论述中我们可以看到,格劳孔尽管说这是代表色拉叙马霍斯一流的观点,可是事实上并非完全如此。因为我们可以把他们观点的差异表述如下,如果说在色拉叙马霍斯看来“正义就是强者的利益”,那么上述格劳孔的观点则是“正义不过是弱者的恐惧”。“强者的利益”当然不同于“弱者的恐惧”。不过格劳孔的这个观点和色拉叙马霍斯的观点也有一致之处,格劳孔上述观点同样可以被看作是某种“习俗主义”的正义观。因为在他看来,所谓的“正义”本质上不过是弱者们出于“恐惧”而达成的一种不互相伤害的“约定”而已,而它本身并不“好”。

正是因为如此,格劳孔接下来要说明“那些作正义事的人并不是出于心甘情愿,而仅仅是因为没有本事作恶”。<sup>②</sup> 格劳孔认为,既然人们不过是出于怕被报复的恐惧才遵守正义,因此一旦人们可以巧妙的把自己的不义行为隐藏起来,就像吉格斯戴上了隐形的戒指,从而可以避免被惩罚的话,那么人们就会“杀人越狱,奸污妇女”,干尽一切坏事,总之“像全能的神一样,随心所欲”。<sup>③</sup>

所以,格劳孔认为那些完全不正义的人才是幸福的,而正义则不能保证给人带来幸福。他说,假如那些真正不义的人既拥有财富与权势,而且还享有“正义”的虚名,而正义的人如果因为不愿意作不义的事情从而遭受各种苦难的话,那情况就更加清楚了。<sup>④</sup>

① 柏拉图:《理想国》,358E—359B。

② 柏拉图:《理想国》,359B。

③ 柏拉图:《理想国》,359C—360D。

④ 柏拉图:《理想国》,361A—362C。

格劳孔的兄弟阿德曼托斯这时补充了一点,那就是如果去掉那些“善恶报应”的神学基础,当人们不再为来世的“奖赏”所诱惑,也不再为来世的“惩罚”而担心的时候,那么就更加可以看清楚人们是如何对待“正义”和“不正义”的了。<sup>①</sup>

以上就是格劳孔和阿德曼托斯兄弟表达的那种广为流传的关于“正义”和“不正义”的习俗主义观点。巴克和泰勒都认为,格劳孔上述表达这种正义观念,正是智者安提丰等人极力鼓吹和主张的。<sup>②</sup>

如果我们仔细的分析一下格劳孔关于正义的本质不过是起源于“弱者的恐惧”的观点,我们可以看到,格劳孔实际上是继智者色拉叙马霍斯之后,进一步地解构了玻勒马霍斯。如果说智者色拉叙马霍斯通过说明在“强者和弱者”之间没有共同利益从而否定了玻勒马霍斯的“公有之好”或者“正义”,那么,格劳孔则进一步地通过说明就连在“弱者”们之间也不存在真正的共同利益,从而进一步地解构了玻勒马霍斯所谓共同体或城邦的“公有之好”。

这样,城邦的“正义”或者“公有之好”通过这双重的解构,完全被当成了一种习俗性的约定。这种约定,要么是强者们带有欺骗性的一种“伪善”,要么是弱者们出于“恐惧”的一种“妥协”。总之,人与人之间不存在自然上的“公有之好”或者“正义”。

也正因为如此,人们在内心热爱的乃是“不正义”,而不是“正义”。

所以,在阿德曼托斯看来,

从古代载入史册的英雄起,一直到近代的普通人,没有一

<sup>①</sup> 柏拉图:《理想国》,362D—367E。

<sup>②</sup> 参照厄奈斯特·巴克,《希腊政治理论:柏拉图及其前人》,卢华萍译,吉林人民出版社,2003年,第98页,及其脚注1。以及泰勒,《柏拉图——生平及其著作》,谢随知、苗力田、徐鹏译,山东人民出版社,1991年,第385—386页。

个人真正歌颂正义,谴责不正义,就是肯歌颂正义或谴责不正义,也不外乎是从名声、荣誉、利禄这些方面说的。至于正义或者不正义本身是什么?它们本身的力量何在?它们在人的心灵上,当神所不知,人所不见的时候,起什么作用?在诗歌里,或者私下谈话里,都没有人好好的描写过,没有人曾经指出过,不正义是心灵本身最大的丑恶,正义是最大的美德。<sup>①</sup>

通过格劳孔兄弟的论述,我们可以清楚地看到,在作为城邦的“正义”和作为一种“灵魂的美德”的“正义”之间有着一种根本的不同。这种不同似乎体现在,灵魂的正义是一种符合自然的或自身就好的美德,而根据流行的观点,城邦本质上不过是习俗性的,因此城邦的正义也不过是一种约定俗成的东西。那么到底什么才是“正义”呢?“正义”又是否是一种“善”呢?

格劳孔兄弟于是要求苏格拉底说明“正义”作为城邦以及个人灵魂的一种“美德”,它自身就是好的,而这个问题是整个《理想国》所要论证和解决的核心问题。因此,“城邦的正义”是否等同于“灵魂的正义”也就成了整个“正义问题”中最核心的一个“问题”,对正义是否是一种善以及正义的本质到底是什么的回答显然取决于对这个问题的最终解决。

## 本章小结

通过前面的论述,我们可以看到传统的正义观念逐步遭到瓦解,并且通过色拉叙马霍斯和格劳孔兄弟对城邦完全习俗主义的理解,城邦的“正义”被完全当成了一种约定俗成的东西。

<sup>①</sup> 柏拉图:《理想国》,366E—367A。

克法洛斯基于传统神学基础的“正义”被表明不过是一种极端的“个人自私”，与这种“个人的自私”不同，在玻勒马霍斯看来“正义”就是城邦的一种“公有之好”，可城邦的这种“公有之好”似乎也不过是某种“集体性的私利”。玻勒马霍斯无法根据这种“公有之好”来区分一个“城邦”和一群强盗。而再接下来，智者色拉叙马霍斯通过说明在强者和弱者之间没有什么共同的利益而解构了这种“公有之好”，再接下来，格劳孔又进一步说明哪怕在“弱者们”之间也不存在什么“公有之好”，从而城邦的“正义”被进一步地解构。最终，不管是根据“强者的利益”，还是“弱者的恐惧”，城邦的“正义”都不过是一种习俗性的产物而已。根据这种习俗主义，城邦的正义，要么是强者或者统治者“人为地”习俗性的强加到弱者身上的暴力，因而所谓的“正义”本身不过是强者的“伪善”；要么城邦的“公有之好”不过是源于弱者出于恐惧，通过“算计”而达成的一种彼此“妥协”。不管怎样，根据这种习俗主义，正义本身并不是“好”的，所以，没有人是真正热爱“正义”的。

在这种对正义的习俗主义理解中，我们可以看到，正义的形象不再光辉灿烂，相反在它的冠冕堂皇中投射出一种自私的阴影。

而显然苏格拉底对这种习俗主义的正义观念的批判是很不充分的，因为他并没有证明在一个城邦的内部存在着一种符合自然的“公有之好”或者“正义”。

可是，情况也并非如此糟糕，我们看到，在苏格拉底对“正义”的理解中，“正义”除了作为城邦的一种“公有之好”外，它还有另外一层含义，那就是它是人“灵魂的一种美德”，并且似乎这种灵魂的美德是一种自身就是“好”的东西。因此我们可以说，在以上的讨论中，“正义”被理解成城邦的“公有之好”和“灵魂的德性”这双重意蕴是苏格拉底和他的同伴们所取得的一个重要成果。

可是,问题在于这两种意义上的“正义”是否是相同的。如果基于一种对城邦彻底习俗主义的见解,“城邦的正义”似乎根本上不同于个人“灵魂的正义”。如果城邦的正义不同于灵魂的正义,那么城邦的正义在多大程度上是一种善也就十分令人怀疑。

可是,如果要说明“城邦的正义”和“灵魂的正义”是一样,那就需要说明“一个城邦”应该像“一个人”那样“自然”。问题于是就在于:“一个城邦”能否像“一个人”那样“自然”呢?这就是关于“正义”的“问题”。

因此,就像布卢姆所说的那樣,在这里尽管苏格拉底没有成功地定义“正义”的本质,但是他们却成功地定义了正义的“问题”。我们尽管仍然疑惑什么是“正义”,可是我们的疑惑不再完全没有目标。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> See Allan Bloom, “Interpretive Essay”, *The Republic of Plato* (New York, 1968), p. 337.

## 第二章

# 正义本质的初步界定 及其问题

既然“正义”要么是“城邦的正义”，要么是“个人的正义”，那么为了寻找什么是“正义”，苏格拉底采取了如下的策略，那就是先行考察城邦的正义，再来寻找个人的正义。而之所以这样做，那是因为苏格拉底看来：

我们现在进行的这个探讨非比寻常，在我看来，需要有敏锐的目光。可是既然我们并不聪明，我想最好还是进行下面这种探讨。假定我们视力不好，人家要我们读远处写着的小字，正在这时候有人发现别处用大字写着同样的字，

那我们可就交了好运了,我们就可以先读大字后读小字,再看它们是不是一样。<sup>①</sup>

而苏格拉底认为城邦的正义就像大字,个人的正义就像小字。<sup>②</sup>于是他就在二者之间作了一种类比,准确点说,是等同(identity)。<sup>③</sup>而通过这种类比,苏格拉底试图表明一个城邦是像一个人那样自然的。

可是在这里,我们的确可以像巴克说的那样,柏拉图“大字”和“小字”之间的“类比”是以“未解决问题为论据”。因为显然在前面的论证中,苏格拉底并未证明“个人的正义”和“城邦的正义”是一回事。

但是,我们知道在《理想国》的第四卷中,柏拉图却给出了一个关于“城邦的正义”和“个人的正义”一致性的论证,并且他还初步地界定了正义的本质。

在卷四中,柏拉图是从两个方面来论证城邦和个人灵魂的一致性的,一方面,他认为城邦和灵魂具有相同的“三分”结构;另一方面,他认为城邦和灵魂具有相同的四种美德。而正义,他则认为“每一个人做一份适合其天性的工作”。

因此,我们本章的任务是:首先考察一下柏拉图在那里是如何论证“城邦”与“灵魂”的正义的一致性的,其次,据此他又是如何界定“正义”的本质的。最后,我将指出卷四中这些论证的不充分性和问题之所在。

① 柏拉图:《理想国》,368D—E。

② 柏拉图:《理想国》,368E。

③ See H. W. B. Joseph, *Essays in ancient and modern philosophy* (Oxford: The Clarendon Press, 1935), chap. IV., p. 82.

## 第一节 “城邦”与“灵魂”结构的三分

为了论证城邦与个人的正义的一致性，柏拉图认为一个正义的城邦应该在组成部分上像“一个”人那样。他认为，在一个城邦中应该包含这样三个阶层：生产阶层、军事阶层和统治阶层。相应地，个人的灵魂也包含三个部分：欲望、激情和理性。柏拉图认为它们之间是彼此一一对应的。

很多人很自然地会把《理想国》中的这种社会结构称作是“等级制度”。可是泰勒先生却十分公正地指出：“《理想国》中没有‘等级’的制度。”<sup>①</sup>因为不管在社会建构中，还是阐述灵魂的结构时，柏拉图都奉行“分工”和“专业化原则”。简单说来，这种“专业化原则”就是：一个人只应该从事一份适合其天赋的工作。因此，《理想国》中城邦阶层的划分既不是以“出身”或“血统”，也不是以

---

<sup>①</sup> 泰勒：《柏拉图——生平及其著作》，谢随知、苗力田、徐鹏译，山东人民出版社，1991年，第391页。“人们称这种社会结构为‘等级制度’，之后由于把形成苏格拉底的社会阶级中第三阶级称为‘手工艺者’，即‘工人阶级’或‘产业阶级’，这个问题被弄得更糟。直接的后果是，因为受到从我们的现代‘产业主义’的经验得到的种种观念的不自觉地影响，《理想国》的社会和政治理论遭到完全的歪曲。为了防止这一类的错觉，我们必须首先弄清楚《理想国》中没有‘等级’的制度。‘等级’的特征是一个人一旦生于一个等级，就不可能越过它。你可能以各种各样的方式丧失其等级地位，如一个婆罗门人以渡海到彼岸所做的，但若任何人生来不是婆罗门，他就不可能成为婆罗门。现在苏格拉底认为，不管对或错，在知识和道德领域里，继承是一种强大的力量；通常以个人将在他父母所属的‘阶级’中找到他天生的地位（毫无疑问，更像生育应受细致的‘优生’规则的支配一样）。但是这一规则有其值得注意的例外：有一些人证明自己很不宜于担任他们所出生的阶级的工作，还有一些人表明自己有资格在较高一阶级任职。因而个人的早年生活应处于严密而经常地监督之下，并受到品格和智力的反复检验，这是苏格拉底思想的一部分。应有一切机会来发现和贬黜不足取的人，提升杰出的人物；任何人也不应该因此而被排除上升到最高的卓越地位。这种继承原则适合于才智和品质的‘公开职业’这一堆里的原则的制约，这对于‘等级制度’是完全毁灭性的。苏格拉底式国家的哲学家王或军事家，同拿破仑的元帅们一样不是一个‘等级’。其次，‘手工业者’并不相当于我们所谓的‘手艺人’或‘工人’阶级，即并不相当于雇佣劳动者，但他们也包括大批我们应称之为平民的人口，不管其经济地位。以这三个阶级的区别为依据的思想，根本与经济地位无关。”

“经济地位”为根据,而是以人的天赋品性为标准。柏拉图毫不犹豫的声称要把出生在第三阶层的,但却是具有良好品性的人提拔为护卫者或统治者,而如果在统治阶层的孩子不配做统治者的接班人,那么他们应该被降到第三阶层。<sup>①</sup>而所谓“等级制度”则是这样一种制度,一个人不管具有多么高的品德,如果他出生在社会下层的话,他也是无法改变他的社会地位的。所以显然,柏拉图的“理想国”不同于这种“等级制度”。

毫无疑问,在具体分析柏拉图是如何论述社会和灵魂的结构之前,先来弄清楚这个问题是非常必要的。稍微细致一点的阅读其实完全可以避免犯把一位哲学家当作一个“极权主义者”这样的错误。泰勒先生在这里的强调也再次提醒我们,在第四卷中,柏拉图是把“城邦”和“灵魂”相类比的。

下面就让我们来看一下柏拉图是如何具体的论证城邦和灵魂结构的一致性的。

### (一) 城邦中的“生产阶层”与人的基本“欲望”(επιθυμία/desire)

柏拉图认为,城邦中的“生产阶层”是和人的经济生活直接相关的,这个阶层的工作主要是为了满足城邦公民的基本生活需要的。在《理想国》中这个阶层是最先出现的一个阶层,而且最初的一种城邦形式——“猪的城邦”(the city of pigs)完全是由这个阶层所组成的。而且在柏拉图看来,城邦的产生源于人们经济生活方面的某种不自足,因此这个阶层也是任何城邦最基本的一种成分。

在柏拉图看来,人们之所以要联合起来组成“城邦”,那首先是因为:我们每个人在生活上都有许多需要,可是我们每个人都不能

<sup>①</sup> 参见柏拉图:《理想国》,415B—C。

“自足”，也就是说在那些生活必需品的获取方面，我们无法离开一些伙伴们的帮助。

在我看来，之所以要建立一个城邦，是因为我们每一个人不能单靠自己达到自足，我们需要许多东西。你们还能想到什么别的建立城邦的理由吗？因此，我们每个人为了各种需要，招来各种各样的人。由于需要许多东西，我们邀集许多人住在一起，作为伙伴和助手，这个公共住宅区，我们叫它作城邦。<sup>①</sup>

因此，城邦是本性上“不自足”的人“自足”的一种方式。“城邦的一般含义就是为了要维持自给自足的生活而具有足够数量的一个公民团体。”<sup>②</sup>也正因为如此，就像巴克说的那样“国家首先是从人类的需要中发现它的凝聚力的”。<sup>③</sup>因而，所谓的“生产阶层”就构成了无论哪一种形式的城邦的一个不可或缺的组成部分。既然这个阶层主要是为了满足人的基本的生活需要的，那么人类有哪几种基本的“需要”或“欲望”也就决定了这个阶层都具体包括哪些人。

那么，人都有哪些基本的需求或者欲望呢？在柏拉图看来：

首先，最重要的是粮食，有了它才能生存。

第二是住房，第三是衣服，以及其他等等。<sup>④</sup>

而按照专业化分工的原则，于是一个城邦最起码的就需要专门从事农业生产的农民。进行建筑的建筑工人，以及制作衣服的纺织

① 柏拉图：《理想国》，369B—C。

② 亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，商务印书馆，1997年，1275b20。

③ 厄奈斯特·巴克：《希腊政治理论：柏拉图及其前人》，卢华萍译，吉林人民出版社，2003年，第230页。

④ 柏拉图：《理想国》，369D。

工人等。而这样的分工,我们前面已经说过,是按照每个人的天赋来决定的。

我们大家并不是生下来都是一样的。个人的性格不同,适合于不同的工作。<sup>①</sup>

在这里柏拉图并不是让农民只生产自己吃的粮食或者鞋匠只制造自己穿的鞋子,毋宁是“每个成员都要把各自的工作贡献给公众”。<sup>②</sup> 柏拉图认为这种专业化原则更容易产生出更大量更优质的产品来。这就是最初的城邦,及其组建原则。巴克这样总结道:

它产生了一种以经济为纽带的人的联合——这种联合最初仅限于农民和建筑者、制衣工和补鞋匠,但随后又新增了四个等级——一个为最初四个等级制作工具,一个照料他们所需要的牲畜,第三个服务于外交目的,第四个从事国内贸易,直至它达到一个成熟国家的标准。<sup>③</sup>

这样,以上这些服务于经济目的或满足人们身体需要的人,就构成了我们所谓城邦的“生产阶层”。<sup>④</sup> 这就是柏拉图对“生产阶层”和人的基本“欲望”相对应的一般看法。

① 柏拉图:《理想国》,370B。

② 柏拉图:《理想国》,369E。

③ 厄奈斯特·巴克:《希腊政治理论:柏拉图及其前人》,卢华萍译,吉林人民出版社,2003年,第231页。

④ 在这里,还需要注意的是柏拉图并没有现代资本主义大生产和全球贸易那样的观念。在柏拉图看来,生产阶层在不管在“数量”还是在“性质”方面都应该有其“自然”的范围或者限度。原因是:生产阶层是直接服务于或满足人们最基本的生存需要的,而人的这些需要或欲望是有其“自然限度”的。因此城邦,在柏拉图看来,其本性应该是一个封闭而有限的共同体。而“开放的社会”肯定是一个糟糕的社会,因为要么它不能“自足”,要么它是有人毫无节制的“纵欲”为前提。亚里士多德在其《政治学》中对人们自然欲望的限度也有很好的说明,并且他对以追求和满足那些毫无必要的,无节制的贪欲为目的而建立的种种糟糕的制度作了深刻的批判。参见其《政治学》卷一,章八,章九,章十。

(二) 城邦中的军事阶层和人的“激情”(θυμός/spirit, passion)

城邦之所以需要军人阶层,那是因为战争的出现。而为什么会发生战争呢?柏拉图把战争的出现放到了人类的一种心理基础上来阐释:他认为,人必定不会仅仅的满足于那些生活的必需品,人还有更加奢侈的欲望。人和动物不同的地方在于,动物仅仅满足于那些对生命的保全而言所必需的东西,而人则还去追求那些生活的非必要品。<sup>①</sup>

对于从一个和平的城邦到一个发烧的城邦的转变,巴克这样说道:

但无论经济动机有多么重要——无论经济组织必然带来的经验教训多么有价值,它也不是唯一的目的或者唯一的组织。柏拉图确实让苏格拉底狂热地吟诵过黄金时代(它将在他所建立的田园牧歌式国家中继起),但同时他又让格劳孔嘲讽它为“猪的城邦”;而苏格拉底尽管讽刺了格劳孔对一个“奢华”之城的渴望,并且仍旧断言前者才是“健康”的真正形式,但他还是乐意走得更远(372E—375E)。有人怀疑,在智者曾经描绘过的,犬儒学派也乐于去描绘的牧歌式的自然状态中,存在着某种苏格拉底式的“讽刺”,某种微妙的讽刺。……人们不会满足于只被供给最基本的“必需品”,他们需要满足他们追求文雅的欲望。绘画与诗歌,音乐与服饰,都是人类的“需要”,供应它们需要一个很大的人口规模,养活更多的人口又需要一块更大的版图。战争现在(373D)作为国家的一

---

<sup>①</sup> 参见柏拉图:《理想国》,372E—373E; Allan Bloom, “Interpretive Essay”, *The Republic of Plato* (New York, 1968), pp. 346—7.

项功能登场了,因为国家必须获取并守住充足的领土。<sup>①</sup>

我想巴克上面所说的这些都是很有见地的。柏拉图的确是在赞颂那种田园牧歌的同时却对那种生活有一种很微妙的讽刺,而在批评奢华和战争的时候却又默默地承认了人类这种更高的需求的某种合理性。

我们可以看到,“正如一个猪的城邦是温和的,它反映了人们之间的一种根本的和谐,那么战士的城邦是严厉的,而它反映了人们之间的一种根本的冲突。悖谬性的是,这是第一个人的城邦,而它不能声称它不伤害别人”。<sup>②</sup>

而军人之所以为军人,从而区别于生产阶层,按照柏拉图的看法,那是因为在他们的天性中“激情”这一部分特别突出而在他们的灵魂中占统治地位。因此,我们可以说:与生产阶层仅仅体现人类最基本的欲望不同,军人阶层则体现了人性中的另外一部分,那就是激情部分。

在柏拉图看来:

如果要斗的话,还必须勇敢。……不论是马,是狗,或其他动物,要不是生气勃勃,它们能变得勇敢吗?你有没有注意到,昂扬的精神意气,是何等不可抗拒不可战胜吗?只要有了它,就可以无所畏惧,所向无敌吗?<sup>③</sup>

下面格劳孔对苏格拉底这种看法表示了完全的同意。<sup>④</sup>可是,就像苏格拉底说的那样:

<sup>①</sup> 厄奈斯特·巴克:《希腊政治理论:柏拉图及其前人》,卢华萍译,吉林人民出版社,2003年,第232—3页。

<sup>②</sup> Allan Bloom, “Interpretive Essay”, *The Republic of Plato* (New York, 1968), p. 348.

<sup>③</sup> 柏拉图:《理想国》,375A—B。

<sup>④</sup> 柏拉图:《理想国》,375B。

格劳孔啊,如果他们的天赋品质是这样,那他们怎么才能避免彼此之间发生冲突,或者跟其他公民发生冲突呢?<sup>①</sup>

我想苏格拉底的担心是很有道理的,因为“否则,用不着敌人来消灭,他们自己就先消灭自己了”。<sup>②</sup>可是如果不能对自己人温和,对敌人凶狠,这两者如果缺一,那他就永远也成不了一个好的护卫者。<sup>③</sup>

这时,苏格拉底发现在动物中,狗恰恰具有这两种不同的“品性”,于是他认为好的护卫者应该像狗一样。

我们没有注意到,我们原先认为不可能同时具有相反的两项禀赋,现在看来毕竟还是有的。……我想你总知道喂的好的狗吧。它的脾气总是对熟人非常温和,对陌生人却恰恰相反。……那么,事情是可能的了。我们找到这样一种护卫者并不违反事物的天性。<sup>④</sup>

可是狗是凭借什么来区分敌人和朋友,从而表现出相应的“愤怒”和“温和”的呢?苏格拉底这时有一种非常夸张的说法,他说狗完全凭借认识与否区别敌友——不认识的是敌人,认识的是朋友。<sup>⑤</sup>所以他认为这是一种“对智慧有真正爱好的表现”。<sup>⑥</sup>

那么,激情和欲望又有什么不同呢?布卢姆这样说道:

激情是一种很难以理解的动机,并且它的特征只能通过把它和欲望想比较才能看清。欲望是被需要的满足所指引的:它们表达了一种不完整性和想要完整的渴望。饥饿,口

① 柏拉图:《理想国》,375B。

② 柏拉图:《理想国》,375C。

③ 柏拉图:《理想国》,375D。

④ 柏拉图:《理想国》,375D—E。

⑤ 柏拉图:《理想国》,376A—B。

⑥ 柏拉图:《理想国》,376B。

渴,性欲,等等,全都直接的与一种目标相关联,并且它们的意义是单纯的。激情的目标则更难分辨。它最单纯的体现就是愤怒,而什么是通过愤怒所需要完成的则不是立刻就清楚的。激情与其说是通过它自己任何肯定性的目标,还不如说它通过超越欲望这一事实,更加能标明其特征。此外,欲望是与身体相关联的——就此而言它们是唯一显得如此的——所有的欲望都有一种自我保全功能,而激情则相反,它以一种对生命的漠不关心为特征。<sup>①</sup>

但是,尽管如此,军人阶层的目的还是不清楚的。

他们的目的来自自身之外。这个阶层可以被理解为一个为工薪阶层(wage-earning class)服务的,但是这会意味着高等的为了低等的利益而存在。要想理解在灵魂和城邦中这一要素的尊严,要求发现一种第三个和最高的阶层,它服务于这个阶层并且这一阶层的目的是要如同工薪阶层一样的清楚。<sup>②</sup>

我们知道,在柏拉图看来,这第三个或最高的阶层是城邦的“统治”阶层。

### (三) 城邦中的统治阶层与人的“理性”(λόγος/reason)

像手艺人 and 军人一样,统治者也应该是一个专门的阶层。统治者之所以为统治者,以区别于生产阶层和军人,则在于他们比别人具有更多的“智慧”(σοφία/wisdom)。柏拉图认为,这个阶层在城邦中的地位相当于“理性”在人的灵魂中位置。

在第三卷和第四卷中,苏格拉底所探讨的“统治者”是从军人

<sup>①</sup> See Allan Bloom, “Interpretive Essay”, *The Republic of Plato* (New York, 1968), p. 348.

<sup>②</sup> *Ibid.*, p. 349.

阶层中,经过重重考验而被挑选出来的优秀者,并且这样的护卫者一般都是较为年长的人。这些统治者除了在智慧和能力上的超群之外,还应当是真正关心国家利益的人。而苏格拉底认为,这种统治者的工作就是“考虑国家大事”,改进“内政外交”。<sup>①</sup>相应地,那些较为年轻的护卫者现在则被称为“辅助者”或者“助手”,他们是执行统治者的法令的。<sup>②</sup>

苏格拉底认为,这样的统治者在自然上肯定是少数的,可是只要这些人做了统治者,城邦就可以在他们的统治下变得和谐而有秩序,就像人的灵魂在理性的指导下变得和谐有序一样。苏格拉底认为,理性不管在城邦中还是在个人灵魂中都是天然起统治作用的部分。

#### (四) 灵魂的“三分”结构

在论述完城邦的三个阶级后,柏拉图为了论证城邦和灵魂的一致性,于是开始试图寻找在人的灵魂中是否也有与城邦相同的结构。

那么,以这种方式,我的朋友,那就是我们声称个人——在他的灵魂中具有这些同样的形式——由于像它们在城邦中那样具有同样的作用,正确地要求它们具有同样的名字。<sup>③</sup>

下面,苏格拉底就提出了灵魂结构的著名“三分”法。苏格拉底首先说:

我们不是很有必要承认,在我们每个人身上都具有和城

---

① 参见柏拉图:《理想国》,428C—D。

② 柏拉图:《理想国》,414B。

③ *The Republic of Plato*, translated, with notes and an interpretive essay by Allan Bloom (New York, 1968), 435c.

邦里一样的那几种品质和习惯吗？因为除了来自个人而外城邦是无从得到这些品质的。<sup>①</sup>

接下来，苏格拉底接着追问：

个人的品质是分开的三个组成部分呢，还是一个整体呢？回答这个问题就不那么容易了。这就是说，我们学习时是在动用我们自己的一个部分，愤怒时是在动用我们的另一个部分，要求满足我们自然的欲望时是在动用我们的第三个部分呢，还是，在我们的每一种活动中都是整个灵魂一起起作用的呢？确定这一点就难了。<sup>②</sup>

而如何才能确定灵魂中的这些品质是一个东西，还是不同的几个呢？苏格拉底认为可以通过如下的方式来确定这个问题。

有一个道理是很明白的：同一事物的同一部分关系着同一事物，不能有时有相反的动作或受相反的动作。因此，每当我们看到同一事物里出现这种相反情况时我们就会知道，这不是同一事物而是不同的事物在起作用。<sup>③</sup>

根据上面这个原则，苏格拉底首先在人的灵魂中发现了“欲望”，然后又发现了“理性”。因为在他看来，人的“欲望”和“理性”似乎是彼此相对立的。关于“欲望”，苏格拉底的想法是：

每一种欲望本身只要求得到自己本性所要求得到的那种东西。特定的这种欲望才要求得到特定的那种东西。就如同单纯的渴本身永远不会要求任何别的东西，所要求的不外是得到它本性所要求的那东西，即饮料本身，饥对食物的欲望情

① 柏拉图：《理想国》，435E。

② 柏拉图：《理想国》，436A—B。

③ 柏拉图：《理想国》，436B—C。

况也如此。<sup>①</sup>

可是,接下来苏格拉底说道:

我们不是可以说有这种事情吗?一个人感到渴但不想要饮。<sup>②</sup>

据此,苏格拉底断定:

岂不是在那些人的灵魂里有两个不同的东西,一个叫他们饮,另一个阻止他们饮,而且阻止的那个东西比叫他们饮的那个东西力量大吗?……而且,这种行为的阻止者,如果出来阻止的话,它是根据理智考虑出来阻止的,而牵引者则是情感和疾病使之牵引的……那么我们很有理由假定,它们是两个,并且彼此不同。一个是人们用以思考推理的,可以称之为灵魂的理性部分;另一个是人们用以感觉爱、饿、渴等等物欲之骚动的,可以称之为心灵的无理性部分或欲望部分,亦即种种满足和快乐的伙伴。<sup>③</sup>

就这样苏格拉底就首先确定了灵魂中的欲望和理性部分。接下来,苏格拉底要确定的是:“再说激情,亦即我们藉以发怒的那个东西。它是上述两者之外的第三种东西呢,还是与其中之一同种的呢?”<sup>④</sup>

格劳孔认为“它或许与其中之一即欲望同种吧”。<sup>⑤</sup>

可是苏格拉底表明了不同的看法,他是通过一个阿格莱翁之子勒翁提俄斯谴责自己看尸体的欲望的故事来说明的。苏格拉底

① 柏拉图:《理想国》,437E—438A。

② 柏拉图:《理想国》,438C。

③ 柏拉图:《理想国》,439C—D。

④ 柏拉图:《理想国》,439E。

⑤ 柏拉图:《理想国》,439E。

认为：“这个故事的寓意在于告诉人：愤怒有时作为欲望之外的一个东西在和欲望发生着冲突。”<sup>①</sup>

并且苏格拉底还认为，“激情”是作为“理智”的一个天然盟友而一起控制人的“欲望”的。

当一个人的欲望在力量上超过了他的理智，他会骂自己，对自身内的这种力量生气。这是在这两种像两个政治派别间的斗争中，人的激情是理智的盟友。激情参加到欲望一边去——虽然理智不同意它这样——反对理智，这种事情我认为是一种你大概从不会承认曾经在你自己身上出现过的，我也认为是一种不曾在别的任何人身上看到出现过的事情。<sup>②</sup>

这样在发现了灵魂的三个不同部分，即欲望、激情和理性后，苏格拉底认为，理性部分就如同城邦的统治者或者牧羊人，而激情部分就如同辅助者或牧羊犬，而欲望则和生产阶层相对应。于是苏格拉底说：

我们飘洋过海，好不容易到达了目的地，并且取得了相当一致的意见：在国家里存在的东西在每一个个人的灵魂里也存在，且数目相同。<sup>③</sup>

就通过这样的方式，苏格拉底论证了城邦和灵魂结构的一致性。

## 第二节 城邦与灵魂的四种美德

除了论证“城邦”与“灵魂”结构的一致性之外，柏拉图还论证

① 柏拉图：《理想国》，440A。

② 柏拉图：《理想国》，440B。

③ 柏拉图：《理想国》，441C。

了“城邦”和“灵魂”都具有同样的四种美德。

柏拉图认为,一个好的城邦必然具有如下四种美德:“这个国家一定是智慧的、勇敢的、节制的和正义的。”<sup>①</sup>而如果我们现在要寻找“正义”,假如我们能首先确定其余的三种美德各自在哪里,那么剩下的那种就是“正义”了。

正如另外有四个东西,假定我们要在某事物里寻求它们之中的某一个,而一开始便找到了它,那么这在我们就很满意了。但是,如果我们所找到的是另外三个,那么这也足以使我们知道我们所要寻求的那第四个了,因为它不可能是别的,而只能是剩下来的那一个。<sup>②</sup>

柏拉图的这种排除法的论证方式,遭到了克罗斯(R. C. Cross)与乌斯利(A. D. Woozley)的质疑,因为在他们看来,柏拉图没有提供充足的理由来说明为什么好的城邦恰恰“仅仅”具有这四种美德,而不是更多。正是由于这个原因,在他们看来,“我们必须这样评论,作为一种论证的方式,柏拉图在这里的程序是没有价值的”。<sup>③</sup>

布卢姆也有类似的看法。他说:

然而,这种程序公开地面临着一些明显的反驳。他没有作什么来证明这四种——并且是仅仅这四种——美德是使一个城邦变好的东西。也没有任何提示说,比起正义,谈话者们更多地知道什么是智慧、节制和勇敢。这些美德在这里没有作为主题来加以讨论,但是我们从其他的苏格拉底的对话中知道,它们和正义一样成问题。但是,所有的之中最重要的

① 柏拉图:《理想国》,427E。

② 柏拉图:《理想国》,428A。

③ R. C. Cross and A. D. Woozley, *Plato's Republic: A Philosophical Commentary* (The Macmillan Press, 1980), pp. 104—5.

是,苏格拉底,没有为这样做规定任何基础,假设他和他的同伴们已经开始去证明——正义是一种善。一开始的问题是:什么是正义,以及它是善的吗?现在问题变成了:正义是一种什么样的善?<sup>①</sup>

可是,如同格思里说道的那样,柏拉图,“他当然可以在重复一种被普遍接受的区分,或者这是他自己和他的同伴们都熟悉的”,无论如何,它给了苏格拉底一个告诉我们除了“正义”之外,其他这些美德可以在哪里被发现的机会。<sup>②</sup>

下面我们就来看一下苏格拉底和他的同伴们是如何发现并界定这些美德的。

### (一) 城邦的四种美德

#### 1. 智慧(σοφία/ wisdom)

苏格拉底认为,在“在我们国家中清清楚楚看到的第一件东西便是智慧”。<sup>③</sup>而这种“智慧”乃是真正的护国者的“知识”,它不同于手艺人的技艺,“这种知识并不是用来考虑国家中某个特定方面事情的,而只是用来考虑整个国家大事,改进它的对内对外关系的”。<sup>④</sup>

因此,一个国家之所以被称为有智慧和有好的谋划,不是由于木工的知识,一个国家不能因为有制造木器的知识,能谋划生产好的木器,而被称为有智慧的。<sup>⑤</sup>而这种知识仅仅是存在于“我们方

<sup>①</sup> Allan Bloom, “Interpretive Essay”, *The Republic of Plato* (New York, 1968), p. 373.

<sup>②</sup> W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV. (Cambridge University Press, 1975), p. 471.

<sup>③</sup> 柏拉图:《理想国》,428B。

<sup>④</sup> 柏拉图:《理想国》,428D。

<sup>⑤</sup> 柏拉图:《理想国》,428C。

才称为严格意义下的护国者的那些统治者之中”。<sup>①</sup>

也就是说,智慧这种美德,并不整全的分布在整个城邦中,而仅仅是存在于“统治者”这一阶层,而柏拉图认为按照“自然”,统治阶层必定是只占少数的。

由此可见,一个按照自然建立起来的国家,其所以整个被说成是有智慧的,乃是由于它的人数最少的那个部分和这个部分之中的最小一部分,这些领导着和统治着它的人们所具有的知识。并且,如所知道的,唯有这种知识才配称为智慧,而能够具有这种知识的人按照自然规律总是最少数。<sup>②</sup>

这样,苏格拉底就首先在城邦的统治阶层中发现了“智慧”。

## 2. 勇敢(ανδρεια/bravery)

接下来,苏格拉底认为:

要发现勇敢本身和这个给国家以勇敢名称的东西究竟处在国家的哪一些部分,应当是并不困难的吧!……因为凡是说起一个国家懦弱或勇敢的人,除掉想到为了保卫它而上战场打仗的那一部分人而外,还能想到别的哪一部分人呢?<sup>③</sup>

因此,“国家是因自己的某一部分人的勇敢而被说成勇敢的”。<sup>④</sup>关于这点“勇敢”这种品德和智慧特性是类似的,它们都存在于城邦的某一部分之中,而不是所有的人都“智慧”或者“勇敢”。

这一部分人具有一种能力,即无论在什么情形之下他们都保持着关于可怕事物的信念,相信他们应当害怕的事情乃

① 柏拉图:《理想国》,428D。

② 柏拉图:《理想国》,428E—429A。

③ 柏拉图:《理想国》,429A—B。

④ 柏拉图:《理想国》,429C。

是立法者在教育中告诫他们的那些事情以及那一类的事情。  
这不就是你所说的勇敢吗?<sup>①</sup>

因此,勇敢就是一种“保持”,“就是保持住法律通过教育建立起来的关于可怕事物——即什么应当害怕——的信念”。而所谓无论在什么情形之下的意思则是“勇敢的人无论处于苦恼还是快乐中,或处于欲望还是害怕中,都永远保持这种信念而不抛弃它”。<sup>②</sup>

因此,苏格拉底得出结论说:

这种精神上的能力,这种关于可怕事物和不可怕事物的符合法律精神的正确信念的完全保持,就是我主张称之为勇敢的。<sup>③</sup>

这样,苏格拉底又在城邦的武士阶层发现了“勇敢”这种美德。

### 3. 节制(σωφροσύνη/temperance)

苏格拉底认为,“尽目前所知,节制比前两种性质更像协调或和谐”。<sup>④</sup>

而这种协调或者和谐则在于人的灵魂中较好的部分对较坏部分的控制,也就是人的理性对欲望的统治。在一个国家里,则是“为数众多的下等人的欲望被少数优秀人物的欲望和智慧所统治”。<sup>⑤</sup>

因此,苏格拉底认为,节制这种美德就既存在于统治者之中,也存在于被统治者之中,因此它的作用也就不同于智慧和勇敢。

它的作用和勇敢,智慧的作用不同,勇敢和智慧分别处于国家的不同部分而使国家成为勇敢的和智慧。节制不是这

① 柏拉图:《理想国》,429C。  
② 柏拉图:《理想国》,429D。  
③ 柏拉图:《理想国》,430B。  
④ 柏拉图:《理想国》,430E。  
⑤ 柏拉图:《理想国》,431A—D。

样起作用的。它贯穿全体公民,把最强的、最弱的和中间的(不管是指智慧方面,还是——如果你高兴的话——指力量方面,或者还是指人数方面,财富方面,或者其他诸如此类的方面)都结合起来,造成和谐,就像贯穿整个音阶,把各种强弱的音符结合起来,产生一支和谐的交响乐一样。因此我们可以正确地肯定说,节制就是天性优秀和天性低劣的部分在谁应当统治,谁应当被统治——不管是在国家里还是在个人身上——这个问题上所表现出来的这种一致性和和谐。<sup>①</sup>

因此,节制这种美德就是贯穿于整个城邦,并使整个城邦变得和谐的那种力量。从消极方面讲就是生产阶层和军事阶层必须服从统治,在积极方面则是指统治阶层认识到必须提供这种统治。<sup>②</sup>

这就是苏格拉底在城邦中发现的第三种美德——“节制”。

#### 4. 正义(δικαιοσύνη/justice)

苏格拉底通过上述的排除法,认为:“我们已经在我们国家中找到了三种性质了。剩下的那个使我们国家再具有一种美德的性质还能是什么呢?剩下来的这个显然就是正义了。”<sup>③</sup>

可是,正义却突然消失了,就像苏格拉底说的那样:“这真像是个无法到达的所在呢,一片黑暗呀!”<sup>④</sup>

在黑暗中摸索是整个《理想国》的一个基本背景,这也意味着探寻正义的道路,必须靠一种人间的火把来照亮,而不是太阳。正义也就因此不是一种天上的美德,它属于我们人间。

苏格拉底最后还是发现了正义,而这种发现是伴随着他的一

① 柏拉图:《理想国》,432A。

② 参见厄奈斯特·巴克:《希腊政治理论:柏拉图及其前人》,卢华萍译,吉林人民出版社,2003年,第245—246页。

③ 柏拉图:《理想国》,432B。

④ 柏拉图:《理想国》,432D。

种自我嘲讽的。

这个东西从一开始就老是在我们跟前晃来晃去,但是我们却总是看不见它。我们就像一个人要去寻觅始终在他自己手上的东西一样可笑。我们不看近在眼前的这个东西,反而去注意远处。这或许就是为什么我们总是找不到它的缘故呢。<sup>①</sup>

苏格拉底这种自我嘲讽的原因,跟在后面的洞穴比喻中,那位走出洞穴的哲学家,回来后反而看不清东西的原因我想是一致的。但是,就像后面苏格拉底所说的那样,一旦适应过来这种黑暗以后,哲学家无论如何也要比别人的目光更加敏锐。下面,苏格拉底发现所谓正义的原则就是:

每个人必须在国家里执行一种最适合他天性的职务。<sup>②</sup>

具体而言就是,每个手艺人都作他们自己的工作,军人保卫祖国,统治者进行统治,他们每人做一份适合其天性的工作,彼此互不干涉,这就是正义的原则。

现在,当城邦里的这三种自然的人各做各的事情时,城邦被认为是正义的,并且,城邦也由于这三种人的其他某些情感和性格而被认为是有节制的、勇敢的和智慧。<sup>③</sup>

反之,要是每一个人都在做不适合其天性的工作,则是一种不正义。

如果一个人天生是一个手艺人或者是一个生意人,但是

① 柏拉图:《理想国》,432D—E。

② 柏拉图:《理想国》,433A。

③ 柏拉图:《理想国》,435B。

由于有财富,或者能够控制选举,或者身强力壮,或者有其他这类的有利条件而又受到蛊惑或怂恿,企图爬上军人等级,或者一个军人企图爬上他们不配的立法者和护国者等级,或者这几个人互相交换工具和地位,或者同时一个人同时执行所有这些职务,我看你也会觉得这种交换和干涉会意味着国家的毁灭吧。<sup>①</sup>

因此,我们可以说柏拉图在这里所谓的正义的原则就相当于他一直强调的专业化分工的原则;而任何对这种原则的违背都是不符合正义原则的,都会对城邦带来损害甚至使整个城邦灭亡。

正是由于这样,正义这种美德就更加像节制,而不是勇敢和智慧。正义和节制都不是城邦或者个人某一部分的品质,而是贯穿于城邦和人的灵魂的整体的一种美德。

可是,如果这样的话,正义和节制又有什么区别呢?

在康德看来,“正义”是一种区分性的原则,它使每一个部分保持其个性,而“节制”则是一种统一性的原则,它使各个不同的部分彼此“和谐”。<sup>②</sup> 他的这些说法固然有一定的道理,可是我想正义

<sup>①</sup> 柏拉图:《理想国》,434B。

<sup>②</sup> F. M. Cornford, “Psychology and social structure in the Republic of Plato”, in *Plato*, vol. I, edited by John Dunn and Inn Harris (Cheltenham, UK. Lyme, US, 1997), p. 9. “我应该如下陈述这种区别:考虑到存在于不同部分的作为一个整体的一种德性,正义与节制(Sophrosyne)是互补的。正义是一种各个部分的区分和专门化的原则;节制是一种同意,和谐,统一的原则。拥有三个等级的一个城邦,仅仅有正义,它不会变得统一:它会仅仅是三个分离的部分的聚合,每一个做他自己的工作并且不干扰其他的。因此正义使各个部分保持其特性。可也需要节制使他们在一起。它是,或者包含,一种团结感,它把三个部分彼此连在一起,并使它们形成一个整体。这两种原则与恩培多克勒的争吵(Neikos)和友爱(Philia)相似。正义就像 Neikos, 它使相似的走到一起,并且把这些因素区分开来,形成内部同种的集团。节制(Sophrosyne)就像友爱(Philia),它是在不相似的东西之间的一种吸引力,趋向于把它们所有的都熔合成一个统一的‘球体’(sphere)。如同赫拉克利特所说的那样,‘结合体是整体也不是整体;吸引碎片成一体。’柏拉图的城邦也是一个结合体,它是通过正义吸引碎片而成为一个整体,它包含了专门的,各部门的活动的区别;它由不同的部分组成,没到是‘一个整体’的程度,而且如果它没有被节制吸引在一起,它就会变成碎片。”

和节制最重要的区别似乎不在这里。

按照柏拉图的看法,“正义”这种原则是在组建城邦“一开始”就在他们眼前的,只不过他们那时没有发现而已,但“节制”这种美德却是在城邦组建“完成之后”才发现的。因此在《理想国》中苏格拉底才这样说道,正义这种美德是“能够使节制、勇敢、智慧在这个城邦产生,并在它们产生之后一直保护着它们的那个品质”。<sup>①</sup>

节制这种美德尽管在贯穿于城邦和灵魂的整体这方面与正义相似,可是它却不能像正义那样“产生”别的美德。在苏格拉底看来,只要每一个人都能按照正义的原则来工作,即“每一个人从事一份适合其天性的工作”,那么城邦中就会自然地产生“智慧”、“勇敢”和“节制”这些美德。

这样,在发现了城邦的正义之后,苏格拉底转向了对个人正义的探讨。他认为“如果仅就正义的概念而论,一个正义的人和一个正义的国家也是毫无区别的”。<sup>②</sup> 那么,如果我们可以说,一个正义的城邦也应该同时是一个智慧、勇敢和节制的城邦,那么正义的人也应该拥有以上这些美德。

柏拉图认为,一个好人和一个好的城邦一样,同样的拥有智慧、勇敢、节制和正义这四种美德。而正如城邦的正义意味着他的三个阶层各自坚守自己的岗位,个人的正义则意味着理智、激情和欲望都保持它们适当的界限。<sup>③</sup> 下面,就让我们来具体的看一下柏拉图是如何发现和界定人的灵魂中的这四种美德的。

## (二) 灵魂的四德

柏拉图首先认为,“智慧”存在于个人灵魂的“理性”这一部分

① 柏拉图:《理想国》,433B—C。

② 柏拉图:《理想国》,435B。

③ 柏拉图:《理想国》,441E。

之中。理性是为了整个心灵的利益而谋划的,它在人的灵魂中起领导作用。<sup>①</sup>

接下来,苏格拉底认为“勇敢”这种美德存在于“激情”之中。他说:

如果一个人的激情无论在快乐还是在苦恼中都保持不忘理智所教给的关于什么应当惧怕什么不应当惧怕的信条,那么我们就因他的激情部分而称每个这样的人为勇敢的人。<sup>②</sup>

再接下来,苏格拉底认为“节制”是人的灵魂中理智、激情和欲望这三个部分的彼此协调一致。

当人的这三个部分彼此友好和谐,理智起着领导作用,激情和欲望一致赞成由它领导而不反叛,这样的人不是有节制的人吗?<sup>③</sup>

而最后,苏格拉底认为,一个智慧、勇敢和节制的人,当然也就是一个正义的人。个人灵魂的正义也就因此在于“理性”“激情”和“欲望”这三个部分的一种内在和谐。他这样说道:

真实的正义确是如我们所描述的这样一种东西。然而它不是关于外在的‘各做各的事’,而是关于内在的,即关于真正本身,真正本身的事情。这就是说,正义的人不许可自己灵魂里的各个部分相互干涉,起别的部分的作用。他应当安排好真正自己的事情,首先达到自己主宰自己,自身内秩序井然,对自己友善。当他将自己心灵的这三个部分合在一起加以协调,仿佛将高音,低音,中音以及其间的各音阶合在一起加以

---

① 柏拉图:《理想国》,441E。

② 柏拉图:《理想国》,442C。

③ 柏拉图:《理想国》,442D。

协调那样,使所有这些部分由各自分立而变成一个有节制的和和谐的整体时,于是如果有必要做什么事的话——无论是在挣钱,照料身体方面,还是在某种政治事务或私人事务方面——他就会做起来;并且在做所有这些事情的过程中,他都相信并称呼凡保持和符合这种和谐状态的行为是正义的好的行为,指导这种和谐状态的知识是智慧,而把只起破坏这种状态作用的行为称作不正义的行为,把指导不和谐状态的意见称作愚昧无知。<sup>①</sup>

苏格拉底就通过如上这种方式界定了个人灵魂中的这四种美德,并且认为灵魂的正义和城邦的正义是一致的。他这样高兴地说道:

到此我们的梦想已经实现了;而我们所做的推测——在我们建立这个国家之初由于某种天意我们碰巧就已经想到它是正义的根本定义了——到此已经得到证实了。<sup>②</sup>

这样,苏格拉底就论证了城邦的正义和个人灵魂正义的一致性,从而回答了正义为什么是一种善,而且也初步地界定了正义的本质。可是,以上的论证,如果我们仔细审视一下,我们会发现,它并非无懈可击,相反还存在着许多严重的问题。

### 第三节 苏格拉底上述论证中所存在的问题

从上面的论述中,我们可以清晰地看到,苏格拉底是从城邦与灵魂的结构以及德性这两方面的一致性来论证“大字”与“小字”是

① 柏拉图:《理想国》,443D—E。

② 柏拉图:《理想国》,442B—C。

同一的。可是城邦与人的灵魂真是同构的吗？政治德性真的与灵魂的德性完全一致吗？或者说，好公民真的等于好人吗？

关于这些问题，我们必须首先注意到在《理想国》中苏格拉底自己对上述论证的不充分性的一些明确提示。在论证个人的灵魂也和城邦一样具有相似的三分结构之前，苏格拉底这样提醒格劳孔：

让我告诉你，格劳孔，我也认为，用我们现在的这个论证方法是无论如何也不能弄清楚这个问题的。解决这个问题的正确方法是一个另外的有着困难而长远道路的方法。但是用我们这个方法使问题得到一定程度的解决，做到像解决前面的问题那样的程度或许还是可以的。<sup>①</sup>

也就是说，苏格拉底对城邦与灵魂结构一致性论证的不充分性是有着充分的自觉的。那么这种不充分性体现在哪里呢？

在苏格拉底到底是“从个人的心理结构出发来构建城邦的结构，还是相反”这个问题上，巴克和康福德这两位学者有着截然不同的看法。我认为，通过这两位学者关于这个问题的不同看法，可以帮助我们弄清苏格拉底上述论证中所存在的一些问题。

巴克在其《柏拉图和亚里士多德的政治思想》和《希腊政治理论——柏拉图及其前人》等著作中都认为“在构建国家（他提议以此出发来阐明灵魂的本质）的过程中，柏拉图提前预设了一定值的心理状态”。因此他认为柏拉图在某种程度其实是以待解决之问题为论据（*petitio principii*）”<sup>②</sup>

① 柏拉图：《理想国》，435D。

② 厄奈斯特·巴克：《希腊政治理论：柏拉图及其前人》，卢华萍译，吉林人民出版社，2003年，第228页。也参见 *The political thought of Plato and Aristotle* (New York, Dover Publications, Inc., 1959), p. 103.

而康福德则在《柏拉图〈理想国〉中城邦与灵魂的类比》一文中对这种观点提出了质疑和反驳。康福德得出的结论是：柏拉图其实是从社会结构出发推导出个人的心理结构的，而不是相反。其中主要论据是在康福德看来，在《理想国》卷四中，灵魂的这种“三分”不是“自然的”，而是一种“人为的”（artificial）区分，这种区分是完全为了与社会结构相一致而做出来的。而真正的灵魂的结构要远远比这种简单的三分复杂的多。<sup>①</sup>

在这里，我想康福德的结论是更具价值的。下面我们可以看到，哪怕是仅仅通过苏格拉底自己在《理想国》中对人的灵魂结构的分析，灵魂的结构也不是简单地等同于城邦的结构的。在论述人类灵魂中“激情”是“理性”的天然辅助者时，苏格拉底自己是举了一个例子来说明问题的。

但是，我曾经听说过一个故事，并且相信它是真的。故事告诉我们：阿格莱翁之子勒翁提俄斯从比雷埃夫斯港进城去，路过北城墙下，发现刑场上躺着几具尸体。他感觉到想要看看但又害怕而嫌恶它们，他暂时耐住了，把头蒙了起来，但终于屈服于欲望的力量，他张大眼睛冲到尸体跟前骂自己的眼睛说：“瞧吧，坏家伙，把这美景瞧个够吧！”<sup>②</sup>

苏格拉底想通过这个故事来说明，一方面愤怒有时作为欲望之外的一个东西在和欲望发生着冲突；另一方面，“激情”是作为“理智”的一个天然盟友而一起控制人的“欲望”的。

可是，激情真的是理性天然的盟友吗？布卢姆和康福德尽管

<sup>①</sup> See F. M. Cornford, "Psychology and social structure in the Republic of Plato", in *Plato*, Vol. I, Edited by John Dunn and Inn Harris (Edward Elgar Publishing Limited, 1997), pp. 23—6.

<sup>②</sup> 柏拉图：《理想国》，440A。

对《理想国》中的一些重大主题有着不同的理解,不过在这个问题上他们的观点却是基本一致的。他们都非常敏锐的指出,如果仔细地分析一下柏拉图自己举的那个例子,我们会发现“激情”恰恰是站在“欲望”的一边而对“理智”表示愤怒的。康福德提醒我们:

下一点需要注意的是,如果激情仅仅意味着愤怒,这样说并不是真实的,如柏拉图做的那样,即在灵魂中这个因素从来不站在欲望一边反对理智。……而且如果我们用勒翁提俄斯的例子来说明,它恰恰很容易想象愤怒加强了欲望来反对理性,并且那个人愤怒地对他反思的部分说道:“我不管你說什麼,诅咒你!我要去看。”或者,此外,一个想要犯罪的人,会经常使自己达到激情的程度,从而超越理性的克制。<sup>①</sup>

在这里,究其原因,为什么“激情”会反对“理性”呢?在康福德看来,那是因为“柏拉图没有注意到这些明显的事实,是因为他没能把单纯的愤怒从一种非常不同的心理要素中区分开来,这种心理要素最好被描述为情感(sentiment)——荣誉感,或者自尊”。<sup>②</sup>也就是说,康福德认为这个例子中是人的“荣誉感”或者“自尊心”在抵制人的欲望,而“愤怒”却恰恰在朝人的理性发火。所以康福德认为,人的灵魂的真实情况要远远比柏拉图在《理想国》中简单的三分要复杂的多。“甚至,我们必须注意这种自尊的情感也仅仅是个人许多情感中之一,并且它,不仅仅愤怒,有权利被列为灵魂的一个单独的‘部分’。”<sup>③</sup>

因此,康福德认为《理想国》中“这种三分的心理学是人为的

---

<sup>①</sup> F. M. Cornford, “Psychology and social structure in the *Republic* of Plato”, in *Plato*, Vol. I, edited by John Dunn and Inn Harris (Cheltenham, UK. Lyme, US, 1997), p. 24.

<sup>②</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>③</sup> *Ibid.*, p. 25.

(artificial)”,这种灵魂的三分结构其实是为了和城邦的三分结构相类比而得出的。

因此,柏拉图很可能是以他的城邦的三分和它们的几种德性开始,然后继续假设“自然”的城邦必须反映了一种大写的个人“自然”的构造,来安排了灵魂的构造来与他的国家构造相对应。<sup>①</sup>

布卢姆对柏拉图的这个例子的分析,在愤怒是向人的理性部分发火这一点,和康福德是一致的,可是其论据和原因有些不同。他说:

仔细的对这个例子进行反思表明它并不如此简单地支持苏格拉底的论题,那就是激情在本质上是理性的一个盟友。一个人必须问激情为什么反对看尸体的欲望,并且对眼睛表示愤怒?不管它必须这样是因为看到死亡是令人厌恶的,而这表明它是和对生命的欲望相协作的,或者是因为注视着罪犯的尸体是不光彩的,而这与被激情所引起的羞耻之心相违背。不管是哪种解释,对勒翁提俄斯的抵制都似乎不是理性的。作为一个事实,激情在反对好奇,它是一种与求知欲紧密关联的同类,或者是因为那种欲望被别的强有力的欲望所抵制,或者是因为它试图知道被禁止的事情。激情显得能够使自己既能与欲望联合,也能反对求知的需求。<sup>②</sup>

之所以会如此,在布卢姆看来,是因为柏拉图在这里有意地忽略了

<sup>①</sup> F. M. Cornford, “Psychology and social structure in the *Republic* of Plato”, in *Plato*, Vol. I, edited by John Dunn and Inn Harris (Cheltenham, UK. Lyme, US, 1997), pp. 25—6.

<sup>②</sup> Allan Bloom, “Interpretive Essay”, *The Republic of Plato* (New York, 1968), pp. 375—6.

## 城邦和灵魂的区别。

在城邦里体现激情那个阶层, 尽管他的教育表现出了一些困难, 可是他主要地是有益的; 但是在灵魂中它更加成问题。苏格拉底, 因为他正在试图说服格劳孔成为一个好的城邦的好公民, 便给了他在灵魂中的激情不完整的说明——他让激情在灵魂中和在城邦中扮演了同样的角色, 然而, 这忘记了在一个灵魂和一个城邦之间存在的区别。<sup>①</sup>

我想, 不管是像康福德指出的那样, 即柏拉图在《理想国》中灵魂的三分结构所具有的“人为”性质, 还是像布卢姆所提醒的那样, 不要遗忘了城邦和灵魂之间的差别, 这些都是很有意义的。

泰勒先生也指出, 柏拉图在第四卷中的探讨是“临时”性的, “认识到这一点, 该使我们不致过分重视灵魂‘三个基本构成部分’的著名学说”。而且泰勒先生还指出, 柏拉图这一学说并非独创, 它最早是源于毕达哥拉斯学派。

我们务必注意领会, 这一学说并不自称是独创的, 也不自称是一种科学的心理学。我们已经发现它在《高尔吉亚篇》和《斐多篇》中, 被预先假设为被知识界所熟悉的东西, 并看到有理由认为它如大家知道波西东尼 (Posidonius) 曾主张的, 它发源于毕达哥拉斯哲学, 而且直接与“三种生活”的理论相关。<sup>②</sup>

---

① Allan Bloom, “Interpretive Essay”, *The Republic of Plato* (New York, 1968), p. 376.

② 泰勒:《柏拉图——生平及其著作》, 谢随知、苗力田、徐鹏译, 山东人民出版社, 1991年, 第399页。另, 所谓毕达哥拉斯“三种生活的理论”, 是根据这样一个故事而来, “据说毕达哥拉斯在 Phlius 与当地的僭主 Leon 交谈, 他解释什么是他称自己是一位哲学家的意思如下——哲学家这个词是他第一次使用的。人生, 他说, 可以和奥林匹克运动的集会相比, 其中一些人来这里是为了获利, 一些是为了荣誉, 但是另一些人仅仅是在旁观和看发生了什么, 以及如何发生的; 所以, 在人生中, 大多数人是为了财富和荣誉, 极少数的人则在沉思和关于这些事情的知识面前停留。”参见 H. W. B. Joseph, *Essay in Ancient and Modern Philosophy* (Oxford: The Clarendon Press, 1935), pp. 42—3.

格思里还指出,在后面柏拉图对灵魂问题有重新的探讨,简而言之,“灵魂的本质特征和内在动力,是爱欲(eros),这种欲望之流可以被引向不同的渠道”。<sup>①</sup>可是,城邦中也有体现“爱欲”的专门阶层吗?关于这个问题,我们放到后面再详细探讨。

因此,就像苏格拉底自己所说的那样,对于灵魂的本性,“解决问题的正确方法是另一个有着困难而长远道路的方法”。<sup>②</sup>既然如此,那么到此为止,苏格拉底关于“城邦”和人的“灵魂”结构的一致性的分析和论证就是不充分的。而这种不充分性主要是由于我们缺乏关于灵魂真正的“知识”。

我们下面检查一下苏格拉底另外一个方面的论证,那就是城邦的德性是否和灵魂的德性是一致的。苏格拉底有个老生常谈,那就是“德性就是知识”。这是一个很彻底的理性主义命题。它一方面是说只有智慧或知识才是最高的德性;另一方面则是说,其他的德性,如果是真正的德性,则必须要建立在真正知识的基础上。可是,从卷二到卷四中,所提到的那些“德性”似乎并非建立在知识的基础上,而仅仅是基于某些正确的“意见”或者“信念”。

在论述统治者的“智慧”时,苏格拉底说:“这种知识并不是用来考虑国家中某个特定方面事情的,而只是用来考虑整个国家大事,改进它的对内对外关系的。”<sup>③</sup>而关于“国家大事”的深思熟虑仅仅是某种“实践智慧”,而不是真正的哲学“知识”。

而武士阶层的勇敢则是一种“保持”,“就是保持住法律通过教育建立起来的关于可怕事物——即什么应当害怕——的信念”。我们知道,“信念”仍然属于“意见”,而不是知识。因此当格劳孔对

<sup>①</sup> W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV. (Cambridge University Press, 1975), pp. 475—6.

<sup>②</sup> 柏拉图:《理想国》,435D。

<sup>③</sup> 柏拉图:《理想国》,428D。

这个关于“勇敢”的定义没有任何疑义时,苏格拉底却有不同的看法。

你在接受我的说明时,如在“勇敢的”上再加一个“公民”的限定词,也是对的。如果你有兴趣,这个问题我们以后再作更充分的讨论,眼前我们要寻找的不是勇敢而是正义,为达到这个目的,我认为我们说的这么些已经够了。<sup>①</sup>

我们知道,在柏拉图那里,“知识”和“意见”的区分是非常重要的,这个区分在第六卷中有详细的探讨。在这里苏格拉底把基于正确的“意见”和“信念”的“勇敢”仅仅称为“公民的勇敢”。他似乎在提醒我们要注意政治的美德和哲学家的美德之间的区别,或者用亚里士多德的术语来讲就是,“好人”和“好公民”之间的区分。

同样,护卫者的节制也仅仅是基于某些正确“意见”,而对肉体欲望的某种控制。因此巴克等人认为柏拉图的“理想国”是具有某种“禁欲主义”特征的。<sup>②</sup>可是哲学家的“节制”也是禁欲主义的吗?

最后,如果说城邦的“正义”乃是贯穿于以上三种德性之中的一种普遍的德性,而上述三种美德却又仅仅是基于某种“正确意见”基础上的,那么城邦的“正义”真的等于“正义本身”吗?

因此,对于卷四中的这些“德性”,泰勒(A. E. Taylor)这样总结道:

鉴于《理想国》中反复深思过的全部早期教育,是基于讲求情趣和想象,结果如苏格拉底小心强调的那样,这种教育所产生的“善”,虽然对除政治家以外的每个社会等级将是很足

<sup>①</sup> 柏拉图:《理想国》,430C。

<sup>②</sup> 厄奈斯特·巴克:《希腊政治理论:柏拉图及其前人》,卢华萍译,吉林人民出版社,2003年,第246—247页。

够的,却并不是《斐多篇》所讲到的,真实的和哲学性的善。如我们仔细想起的,甚至那个革新过的城邦的战斗人员的自我献身精神是建立在“意见”上,而非建立在知识上。他们的美德是绝对忠于一种从他们的“社会环境”中汲取的合理传统,而不是忠于一种个人的洞察力所理解的对“至善”的要求。因而第四卷中叙述和分析的美德,仍然是“流行的美德”;……说明那种难于与知识区分的最高的善,在任何介绍苏格拉底的伦理学说时,是绝对必要的。<sup>①</sup>

所以,鉴于以上双重的考虑,我们完全可以质疑苏格拉底对“大字”和“小字”一致性的论证。如果“大字”并不等于“小字”,那么什么才是真正的“正义”呢?通俗意义上,那种“正义”还是一种“善”的吗?

对上述问题的回答,有赖于对下面两个问题先行解决:首先,一个城邦和一个人是“同构”的吗?其次,政治德性是否等于哲学德性?本书下面的部分将致力于对这两个问题的详细分析,并且尝试着最终回答“什么才是真正的正义和通俗意义上的正义是否是一种善”这两个《理想国》中最核心的问题。

<sup>①</sup> 泰勒:《柏拉图——生平及其著作》,谢随知、苗力田、徐鹏译,山东人民出版社,1991年,第398—399页(这段译文有些地方我按照英文文本作了些必要修改——笔者)。



## 第二部分

# 城邦与个人的同构性问题



上面我们说到,为了寻找正义的本质和证明正义是一种善,苏格拉底把城邦的正义和个人的正义相类比,认为城邦就像大写的个人。在卷四中,苏格拉底提出了著名的城邦和个人灵魂结构的三分说,认为二者在结构上是一样的。可是就像我们分析过的那样,人的灵魂的结构远远不止如此简单。那么,灵魂的真正结构是怎样的呢?灵魂的正义又是什么呢?

还有,在“城邦”与“灵魂”之间的这个类比中,我们可以很明显地看到,苏格拉底似乎忽略了人的“身体”。因此当赫尔伯特·斯宾塞(Herbert Spencer)把柏拉图的政治理论看作是一种“社会有机体主义”时,这遭到了约瑟夫(H. W. B. Joseph)和巴克等人的强烈批评。约瑟夫在《古典和现代哲学随笔》中这样说道:

有时候人们会假定他的观点可以被表述为,他坚持的国家,或者社会,是一个有机体(organism);并且赫尔伯特·斯宾塞(Herbert Spencer),在早期一篇关于“社会有机体”(Social Organism)的论文中,后来它合并成为《社会学原理》(The Principles of Sociology)一书最重要的一部分,自负地认为他正在以一种更加科学的方式在作柏拉图曾经很不完善地尝试过的东西。但是有机体意味着一种有生命的身体(a living body);而柏拉图,无论如何他通过国家所准确地意味的,不是把它与一个活着的身体而是与一个灵魂相比较。

……现在一个国家,真正地,是无形体的(incorporeal)。它不是一种人类有机体的聚合,或多或少浓度地分散在一片土地上的。它没有重量(weight),尽管这些人有一种可以被表示为数百吨的总重量。因此,它不能被有益地与有机体相比较,并且柏拉图也没有这样比较。他把它比作一个灵魂,而它

是无形体的。<sup>①</sup>

巴克先生在这个问题上,也有和约瑟夫大致相同的看法。他说:

身体类比(physical analogies)的使用,如同我们已经看到那样,是《理想国》的一个特征;但这个类比它不是身体性的类比。它不是城邦与人的身体之间的类比,像霍布斯,例如在《利维坦》中描绘的那样,或者像斯宾塞在其《社会学原理》中做的那样。当我们接触到《理想国》的这一部分时,外在的和质料性的东西已经被抛在了后面,柏拉图所关心的是去发现一种内在于正义之中的“精神”(spirit)。这里所描述的类比是一种精神性的类比。<sup>②</sup>

如果单纯从《理想国》第四卷来看,约瑟夫和巴克说的是对的,因为柏拉图的确是仅仅把城邦和个人的“灵魂”相类比,因此这个类比它不是像斯宾塞说的那样,是体现了一种“社会有机体主义”。可是,考虑到《理想国》第五卷中论述“公妻制”的相关部分,我们却不能如此简单地说城邦和个人之间这个类比仅仅是“精神性”的。因为“公妻制”是直接与人体的“身体”相关的,它本质上涉及到这样一个问题:一个城邦能否像一个人那样拥有统一的“身心”结构,从而拥有统一的苦乐感受?或者,一个城邦能否像一个人那样自然?

通过对这些问题的考察,可以帮助我们进一步地弄清城邦的正义和个人的正义是否是一样的,以及回答通俗意义上的“正义”是否是一种“善”。

---

<sup>①</sup> H. W. B. Joseph, *Essay in Ancient and Modern Philosophy* (Oxford at The Clarendon Press, 1935), pp. 82—3, p. 86.

<sup>②</sup> Sir Ernst Barker, *The political thought of Plato and Aristotle* (New York: Dover Publications, Inc., 1959), p. 102.

## 第三章

# 家庭与城邦

在《理想国》中柏拉图实行了一整套颇为激进的家庭改革措施,这些措施除了财产公有制之外,还包括男女平等,取消私人家庭,实行“公妻制”,以及一系列国家主导下的儿童教育等等。在历史上,柏拉图的家庭改革措施中最受人非议的乃是他取消私人家庭,实行公妻制的做法。批评者们的一般看法是,家庭的存在有其人性的基础,柏拉图取消了家庭也就损害了人们的一些深层情感,从而他的“理想国”既是不可欲的,也是不可实践的。然而,我们不要忘记,柏拉图正是以“公民们的幸福”为理由而主张废除私人家庭,实行公妻制的。柏拉图坚定地认为,他的“理想国”(ideal state)是幸福的。

批评者们的意见或许与我们现代人的一些想法更为接近,然而柏拉图在其“理想国”中取消私人家庭的用意则是深远的。因为正是取消了私人家庭,他让我们看到在“家”与“国”之间存在着一种根本性的张力。也正是通过这种张力,他把城邦和个人的某种结构性差异清晰地展示了出来。

因此,本章的任务是,通过分析家庭与城邦之间存在的这种张力,来把个人与城邦之间的那种结构性差异阐释出来。我将试图说明,一方面,由于身体的彻底私有性质,一个城邦是无法像一个人那样拥有统一的身心结构的;另一方面,家庭与城邦似乎都有某种人性的根据,然而由于这两种根据互相排斥,因此一个人“忠孝”很难两全。尽管城邦是由人所组成的,可是人的结构似乎比城邦的结构更为复杂,城邦也并不能完整地体现“人性”。

## 第一节 公妻制与身体的私有性

在《理想国》第四卷中,苏格拉底在一开始论述家庭问题时并不打算对这个问题进行长篇大论,他仅仅提到一句“例如婚姻嫁娶以及生儿育女——处理所有这一切都应本着一个原则,即如俗话所说的,‘朋友之间不分彼此’”<sup>①</sup>后就希望能在这个问题上到此为止。可是细心的阿德曼妥斯认为家庭问题并非微不足道,而是事关重大,搞得对不对对于国家有极重大而深远的影响。他抱怨苏格拉底在这个重大问题上有意偷懒。

我们觉得你是在偷懒,你是要逃避全部辩论中并非微不足道的一整大段,企图不对我们做出解释就滑过去。你希望

<sup>①</sup> 柏拉图:《理想国》,423E—424A。

随随便便地提了几句话就溜之大吉,似乎那个关于妇女儿童的问题,即“朋友之间一切共有”这个原则可以应用于妇女儿童身上,这对于任何人都是一目了然了似的。<sup>①</sup>

苏格拉底自己则坦白地承认,这个问题所带来的困难是他早就预料到的,所以他才尽量避免陷进去而拔不出来。<sup>②</sup>可是鉴于这个问题的重要性,苏格拉底和他的同伴们接下来还是对这个问题进行了深入的探讨。

在《理想国》中,家庭问题的全部重要性在于,它是苏格拉底论证“大字”与“小字”相一致的关键所在。如果苏格拉底试图论证城邦的正义和个人的正义是一致的,那么他就有必要表明城邦与个人是同构性的。而由于一个人具有统一的身心结构,所以当他的某一部分感到痛苦或者快乐时,他是整个人都感觉到了。苏格拉底说:

比如像我们中间某一个人的手指受伤了,整个身心作为一个人的有机体,在统一指挥下,对一部分所感受的痛苦,浑身都感觉到了,这就是我们说这个人在手指部分有痛苦了。这个道理同样可应用到一个人的其他部分,说一个人感到痛苦或感到快乐。<sup>③</sup>

而如果一个城邦像一个人那样自然,那么一个城邦的所有公民也都应该有这种“同甘共苦”的感觉。可是,如何才能使整个城邦的所有公民能像一个人那样对痛苦和快乐拥有统一的感觉呢?在苏格拉底看来,这就必须要取消私人家庭,实行公妻制。因为家庭是一个比城邦还要封闭的共同体,如果每一个人的情感都局限

① 柏拉图:《理想国》,449C1—5。

② 柏拉图:《理想国》,450B。

③ 柏拉图:《理想国》,462C—D。

于私人家庭这个小圈子,每一个人都只关心自己的妻子和儿女,那么苏格拉底所设想的那种所有公民之间“同甘共苦”的情形是不可能出现的。

这样,我们可以看到,公妻制是否可行直接关涉到整部《理想国》的核心论证,它的确不是可有可无的题外话,它甚至对于论证“城邦的正义”和“个人的正义”是否一致这个核心问题具有举足轻重的作用。

而至于公妻制的内容,具体说来就是:

女人应该归这些男人所有,任何人都不得与任何人组成一夫一妻的小家庭。同样地,儿童也都公有,父母不知道谁是自己的子女,子女也不知道谁是自己的父母。<sup>①</sup>

所以,按照苏格拉底的设想,这样的—个城邦将会是一个“大家庭”,所有的“儿女”都会成为所有“父母”的儿女,反之亦然,而同辈人之间则彼此兄弟姐妹相称。苏格拉底认为,这样一种家庭的亲情将会使这个城邦的公民们彼此之间团结友爱,苦乐与共,远离一切仇恨和纷争。因此,他自信地说:

啊,关于有没有什么益处,我看这点不必怀疑,谁都不会否认妇女儿童公有最大的益处。<sup>②</sup>

而在苏格拉底看来,城邦分裂的根源就在于公民们彼此之间区分“你”“我”,不能异口同声地说这是“我的”和这不是“我的”。<sup>③</sup>他认为,在一个公妻制的城邦中则不会发生这样的情况:

那么,这个国家不同于别的任何国家,在这里大家更将异

---

① 柏拉图:《理想国》,457C—D。

② 柏拉图:《理想国》,457D—E。

③ 柏拉图:《理想国》,462B—C。

口同声歌颂我们刚才所说的“我的”这个词。如果有任何一个人的境遇好,大家就都说“我的境遇好”,如果有任何一个人的境遇不好,大家就都说“我的境遇不好”。<sup>①</sup>

如果真的能够做到所有的公民都团结一心,不分彼此,苏格拉底认为这样的城邦才是最好的。他确信,“当全体公民对于养生送死尽量做到万家同欢万家同悲时”这种“同甘共苦”也就是整个城邦团结的纽带。<sup>②</sup>因此,苏格拉底显然认为他的这种公妻制的做法会促成公民们之间的“团结一心”和城邦的幸福。

我们有没有讲过,这种认识这种措辞能够引起同甘共苦彼此一体的感觉?……那么,护卫者们将比别的公民更将公有同一事物,并称之为“我的”,而且因这种共有关系,他们苦乐同感。<sup>③</sup>

最后,苏格拉底确信地说,在辅助者之间妇女儿童的这种公有制对国家来说是最大的善,并且是这种善的原因。<sup>④</sup>

然而,事情或许并没有想象的那样乐观。一个明显的事实是,一个人只拥有一个身体,而这个身体仅仅属于他自己,这决定了某些感觉的彻底私有性质。可是,一个城邦却无法拥有一个“身体”,这决定了在所有人之间实现“同甘共苦”的企图注定是不可能的。就算柏拉图把城邦变成了一个充满亲情的大家庭,他也无法严格地证明城邦的结构和个人的结构是一样的。因为就算某些家庭成员是个人的自然延伸,可是家庭仍然不是个人。你也许会知道我的牙在疼,但是你无法替我牙疼,哪怕我们亲如兄弟,这是一个任

① 柏拉图:《理想国》,463E。

② 柏拉图:《理想国》,462B。

③ 柏拉图:《理想国》,464A。

④ 柏拉图:《理想国》,464B。

何人都无法否认的简单真理。

在这里,正如布卢姆所说的那样:“城邦不会获得那种程度的统一,因为,有一种东西是无法成为公共的:身体。每一个人的身体都是他自己的。”<sup>①</sup>也正是从这个意义上,布卢姆认为“城邦的统一依赖于对身体的遗忘”。<sup>②</sup>

正是因为身体彻底私有的性质,我们几乎可以断定城邦的结构和个人的结构是不同的,因为城邦无法达到个人那样的统一性。

批评者们或许会说,柏拉图当然并不是想表明一个城邦可以拥有一个身体,因为这是不可能的事情。但柏拉图在其最好的城邦中实行公妻制的意图或许仅仅想使所有的公民在心理或情感方面趋于一致。

这个看法当然是有道理的,但是我们必须马上指出,正是因为身体的彻底私有性质决定了人类的情感具有某种“差等”性。而也正是基于心理或情感方面的原因,柏拉图的公妻制才历来备受学者们的批评。

## 第二节 小家与大家

柏拉图在《理想国》中的家庭政策历来颇受非议。格鲁伯(G. M. A. Grube)就认为柏拉图的家庭方案是既不具有可实践性,也是不可欲的。他说:

几乎任何一个《理想国》的读者会感觉到这样一种方案是既不具有可实践性,也是不可欲的。不可实践是因为它需要不自然的克制,虚假的投票,而且相貌的相似这一事实会在大

---

① Allan Bloom, “Interpretive Essay”, *The Republic of Plato*, p. 386.

② *Ibid.*, p. 386.

多数情况下泄露与父母血亲相联系的迹象。不可欲是因为它损害了一些人类最深的感情,它在夫妻之间完全忽略了爱情的因素,并且剥夺了个人在其家庭范围内的安全感。<sup>①</sup>

巴克也认为柏拉图取消私人家庭的作法,由于摧毁了个体自我意识的基础,从而使柏拉图所谆谆教诲的正确自我意识变得不可能了。他说:

自我固然应该生长,并向外伸展其枝节,但它同样必须有一个根基。广泛的利益也许值得欲求,但这种扩展是没有价值的,除非它建立的基础是强烈的个性和个体自我的自觉意识。除非我们假设有这样一种自我意识,否则把自己等同于一种广泛的利益毫无意义,其结果也毫无意义。柏拉图的错误在于,他在构思上层建筑时忽略了基础——在追求自我的延伸时,他忘记了它必须先有一定的强度。……当柏拉图废除财产和家庭时,他真正摧毁的正是这样一种独立自我意识的力量;因为它们是每个个体自我之自觉意识的必要基础。因此,柏拉图共产主义的一个缺陷就是:由于摧毁了一切自我意识的基础,从而他所谆谆教诲的正确自我意识也就变得不可能了。<sup>②</sup>

泰勒也觉得根据一般的人性,柏拉图的家庭方案是一种“无法忍受的严厉”。<sup>③</sup> 施特劳斯也认为取消私人家庭是不符合人性的作法。<sup>④</sup>

<sup>①</sup> G. M. A Grube, *Plato's Thought* (London: The Athlone Press, 1980), p. 270.

<sup>②</sup> 厄奈斯特·巴克:《希腊政治理论:柏拉图及其前人》,卢华萍译,吉林人民出版社,2003年,第322—323页。

<sup>③</sup> A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*(London, 1926), p. 278.

<sup>④</sup> Leo Strauss, *The City and Man* (Chicago and London: Chicago University Press, 1964), p. 117.

然而也有些人为柏拉图辩护,在这个问题上有着不同的看法。奥金(Susan Moller Okin)在一篇名为“哲学女王与私人妻子:柏拉图论女人与家庭”的文章中考证,在当时的希腊社会,女人往往被看作是一种属于男人的财产。她们仅仅被局限于家庭的范围,无法受到教育,也无法从事文化和智力活动,而仅仅承担生儿育女的功能和其他家务劳动。因此,在绝大多数希腊作品中,家庭并不占有多大的篇幅,而像我们所理解的在家庭生活中的情感和心理方面,则几乎根本不存在。而柏拉图尽管对家庭做出了许多改革,可是他仍然继承了希腊人的一些传统看法。<sup>①</sup>

巴克也考证说:

事实上,我们必须记住希腊人对两性关系的一般看法在许多方面不同于现代的看法。希腊街道和集会场所上的公共生活是一种男性化的生活。……希腊城市的大多数场合是男人的俱乐部。……而女人们则在家中属于妇女的那个角落里纺织和生养孩子。……结婚对她们来说只是换一所房子继续过着离群索居的生活。……婚姻被当作手段,而妻子则被当作工具,用于生育为国家服务的合法后代。<sup>②</sup>

因此,巴克认为柏拉图继承了希腊人的这种观念,在《理想国》中柏拉图尽管解放了妇女,但是“他在婚姻中没有看到神圣,没有看到夫妻之间精神的交流,没有看到家庭创造了一个内在而神圣的社会”。<sup>③</sup>

---

<sup>①</sup> Susan Moller Okin, “Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family”, *Plato: Critical Assessments*, Volume III, edited by Nicholas Smith (London and New York, 1998) p. 178.

<sup>②</sup> 厄奈斯特·巴克:《希腊政治理论:柏拉图及其前人》,卢华萍译,吉林人民出版社,2003年,第304页。

<sup>③</sup> 同上。

但是在这里,巴克与奥金不同,他没有因此而忽略柏拉图家庭问题中的“情感因素”。正如他接下来援引伯内特(John Burnet)的话所说的那样:“这并不等同于说家庭精神在希腊没有表现出来。相反,即使家庭感不强烈,它至少也是排外的;而柏拉图攻击的正是这种排外性。柏拉图并不认为家庭软弱得无法服务于任何目的,而是过于强大,以至于无法等同于国家的一个单位,而且其要求过于严苛,以至于成员们无法自由发展。”<sup>①</sup>

因此,对于奥金的这种辩护,我们可以说,虽然从历史来看有其真实之处。可是,我们仍然认为柏拉图的批评者们从情感和心理学方面来批评公妻制是有道理的。因为准确说来,柏拉图自己在《理想国》中并非是要取消家庭,而是试图使整个城邦变成一个大家庭。正如格里高利·瓦拉斯阿斯(Gregory Vlastos)说的那样:“《理想国》中的理想社会是一个被兄弟之爱所联结起来的政治共同体。”<sup>②</sup>

柏拉图显然清楚地看到了家庭生活中的心理和情感因素,并且给予了足够的重视。他的目的不是要单纯地摒弃这些人类最深的情感,而是试图扩大它直至整个城邦。而他的批评者们也恰恰是针对这点的。

我们知道,这些批评在思想史上是有其源头的。历史上,对柏拉图的家庭政策做出全面而严厉批评的恰恰是他的那位伟大的学生亚里士多德。后来的批评者们多多少少地都继承了亚里士多德的一些看法,而且他们的批评无论是深度上还是广度上都没有超越亚里士多德。因此,我们下面深入地分析一下亚里士多德对《理想国》中家庭政策的批评,对我们更好地理解柏拉图的深远用意将

<sup>①</sup> 厄奈斯特·巴克:《希腊政治理论:柏拉图及其前人》,卢华萍译,吉林人民出版社,2003年,第304页,注释2。

<sup>②</sup> Gregory Vlastos, *Platonic Studies*(Princeton, 1937), p. 11.

会是有所裨益的。我将试图表明,正是通过亚里士多德的批评,家庭与城邦,或者小家与大家之间的某种根本性张力才更清晰地展现了出来,通过这种张力我们可以清楚地看到个人与城邦之间的某种结构性差异。

在《政治学》中,亚里士多德明确地批评柏拉图的公妻制作法有违人性。

在亚里士多德看来,家庭的基础在于人的某种“爱欲”(eros),而这种“爱欲”乃是“自爱”,所以人总是会更加喜爱自己的孩子,可是柏拉图的“公妻制”却“人为地”迫使人们超出了这种人性“自爱”的范围,去像爱自己的孩子那样爱那些不是自己的孩子。<sup>①</sup>

我们可以看到,柏拉图所认为的所有的“儿子”是所有“父亲”的儿子,这个主张并没有什么“自然”的基础。毋宁是,这是一种“人为的”政策,并且这种政策由于超出了人类“自爱”的天性而违背了人性。如果说完全正义的城邦必须要实行“公妻制”,那么我们可以看到,城邦在这个方面恰恰是违反自然的。

其次,正是因为这种“公妻制”有违人性,所以亚里士多德认为,柏拉图不但不可能通过这种手段实现他最初所设想的美好的目的,甚至会适得其反。他说,哪怕就算是城邦的所有公民都能像柏拉图所设想的那样对于所有的事情都能异口同声地说“这是我的”和“这不是我的”,也未必真能导致城邦的融洽,这样做实际上还会引起损害。<sup>②</sup>原因在于:

凡是属于最大多数人的公共事物常常是最少受人照顾的事物,人们关怀着自己的所有,而忽视公共的事物;对于公共

---

<sup>①</sup> 参见亚里士多德:《政治学》,1261b29—40,1262a14,1262b1—25,1263b1—15等等。

<sup>②</sup> 参见亚里士多德:《政治学》,1261b30—32。

的一切,他们至多只留心到其中对他个人多少有些相关的事物。人们要是认为某一事物已有别人在执管,他就不再去注意了,在他自己想来,这不是他对那一事物特别疏忽;在家庭中,情况正是这样,成群的奴婢往往不如少数侍从更为得力。[柏拉图所述苏格拉底的制度]每个公民将有一千个儿子:可是这些儿子不是个别公民的儿子,每个公民应该是任何儿子的父亲,每个儿子也应该是所有各个父亲的儿子,结果是任何父亲都不管任何儿子。<sup>①</sup>

因此亚里士多德不无讽刺地说道:

人们宁愿是某一个人的嫡堂兄弟,不乐于成为[柏拉图式]那样的儿子。<sup>②</sup>

所以在亚里士多德看来,柏拉图“公妻制”的效果一定会相反于他原来所企求的目的。柏拉图原本想通过这种“公妻制”来加强公民们之间的团结友爱精神,可是他的做法实际上反而使人的感情变得很淡。

恰恰像一勺甜酒混入了一缸清水,亲属感情是这样淡而无味,在这种社会体制中父亲不得爱护儿子,儿子也不得孝顺父亲,兄弟之间不必相敬相爱,亲属的名分和称号实际上已失去了原来的意义。<sup>③</sup>

亚里士多德以上对柏拉图“公妻制”的这些批评我认为都是非常有理的。而通过柏拉图和亚里士多德对“家庭”问题的不同看法,我们似乎可以看到,在家庭与城邦之间存在着一一种根本性的张力。

① 亚里士多德:《政治学》,1261b33—40。

② 亚里士多德:《政治学》,1262a14—15。

③ 亚里士多德:《政治学》,1262b18—21。

根据柏拉图,“家”与“国”之间的紧张似乎是在于:家庭是自私的渊藪,它不可能和城邦的正义所要求的那种大公无私的精神彼此协调。而在亚里士多德看来,与城邦相比家庭似乎也同样“自然”,因为家庭的基础在于人的“自爱”天性。亚里士多德把家庭看成是城邦的基础,他似乎是在家与国之间寻找某种平衡。那么问题就在于,在“家”与“国”之间能否存在一种平衡呢?

如果说“自爱”是人的天性,那么根据亚里士多德,这种“自爱”应该有一个自然的限度。一方面,它不能过度,否则它就会变成令人可鄙的“自私”;另一方面,它也不是什么无节制的“博爱”,因为那种博爱只会淡化,甚至败坏爱的德性。<sup>①</sup>

如果说“自爱”并不等于“自私”,也不等于无节制的“博爱”,那么问题就在于:人性这种“自爱”的范围能否扩大到整个城邦的程度呢?而关于这个问题,亚里士多德当然是对的,自己的父母当然总是更加疼爱自己的孩子,并且这种亲情不可能人为地扩大到整个城邦的范围。可是这并不意味着柏拉图单纯就是错误的,毋宁是,柏拉图通过他的“公妻制”展现出了人性中最深刻的一种冲突。

柏拉图同样看到了家庭的基础在于人的这种爱欲,而且明白这种爱欲首先是对自己的东西的爱,因此它具有一种最私己的特性。正是因为如此,城邦的正义才无法与这种爱欲彼此和谐。城邦的正义在原则上要求每一个人只能从事一份适合其天性的工作,一个人是城邦的公民那也就意味着她或他不可能再是家庭妇女或丈夫。可人的“爱欲”也同样根植于人性,它要求每个父母更加疼爱自己的孩子,或者自己的孩子总是更加爱自己的父母,爱欲的这种要求似乎同样自然、合理。

<sup>①</sup> 参见亚里士多德:《政治学》,1262b14—24, 1263b1—5 等等。

如果家庭和城邦都要求人的某种忠诚,那么“忠孝”就必然难以两全。因为“爱欲”和“正义”会把人带到两条完全相反的道路上。柏拉图的深刻之处在于,他看到了这种冲突和这种冲突的不可调和性。如果要在城邦内实行完全的正义,就必须牺牲人的爱欲。就像戴尔蒙德(Stanley Diamond)正确地指出的那样:“柏拉图清楚地感觉到了在城邦和家庭之间的对立,并且为了完全地忠诚于前者,他简单地取消了后者。”<sup>①</sup>

如果说,人的这种“爱欲”和城邦的“正义”之间有着一种不可调和的冲突,那么,在这二者之间的任何调和都不过是一种“折衷”或“妥协”,亚里士多德的《政治学》也不例外。亚里士多德似乎是降低了柏拉图城邦正义的标准从而在某种程度上保存了柏拉图所要取消的家庭和爱欲。

鉴于人的“爱欲”与城邦的正义(一人一项符合其天性的工作)同样都根植于“人性”(human nature),并且二者之间存在着根本性张力,我们似乎可以说,城邦仅仅是体现了完整的人性的一个方面而已。人的结构似乎比城邦的结构更复杂。

## 本章小结

城邦是由个人所组成的,但是这并不意味着城邦能够完整地体现人性或者城邦与个人之间完全是同构性的。我们认为,柏拉图通过论述“公妻制”这一家庭政策,而展现出了城邦与个人之间存在的重要结构性差异。这一差异体现为如下两个密切相关的方面。

<sup>①</sup> Stanley Diamond, “Plato and the Definition of the Primitive”, in *Culture in History*, edited by Diamond (New York, 1960), p. 126.

一方面,一个城邦不可能像一个人那样拥有统一的身心结构,因为人的身体是最私己性的东西,它无法成为公有之物。<sup>①</sup> 所以,一个城邦是无法像一个人那样对同样一个事物拥有一种统一的苦乐感受的。

另一方面,基于身体的延续,人类有一种生殖繁衍的欲望,也就是一般所谓的爱欲。而这种爱欲由于首先是对自己的东西的爱,因此它无法和那种大公无私的正义相协调。这样,为了实现城邦的正义,人的家庭和爱欲就不得不牺牲掉。

如果每个人都不能离开“身体”而抽象地存在,因此每一个人都很自然地关心那些自己的东西,尤其是更加关心自己的亲人,那么我们不禁要质疑:有多少人愿意为了实现城邦的正义而牺牲自己的家庭? 人们生活在柏拉图的“理想国”中是否是幸福的呢?

在这里,柏拉图并没有站在一般人的立场,而是从立法者的角度出发,坚定地认为他的“理想国”是幸福的。柏拉图没有迁就一般人的生活偏见,而是从一种更高的立场来看待人类的家庭和政治生活。然而,我们必须指出,统治者的任何一项政策,如果它具有可实践性,那就必须要首先顾及到人们的实际接受能力。亚里士多德和后来的批评者们正是从人们的一般心理或情感状况出发来批评柏拉图的家庭政策的,这些批评表明一般的人性无法达到柏拉图所要求的那种高度。人们总是更加喜欢自己的东西,也总是把“自己的”看作是“好的”。

既然我们已经表明一个城邦无法像一个人那样拥有统一的身心结构,而且在爱欲与正义之间存在着一种紧张,它使得一个人不可能既完全地效忠于国家,又能顾及个人家庭,就像我们中国古语

---

<sup>①</sup> Allan Bloom, “Interpretive Essay”, *The Republic of Plato* (New York, 1968), p. 386.

所说的那样人总是“忠孝难以两全”。那么,这对于“个人的正义”而言意味着什么呢?

在《理想国》第四卷中,柏拉图把人类的灵魂分为三个部分,它们分别是欲望、激情和理性,而其中只有理性部分才是真正起统治作用的。而在柏拉图看来,只有哲学家才能真正体现人类灵魂中的“理性”能力,因此,也只有哲学家才能完整地体现人性。城邦与个人之间的这个类比,只有当我们把这个“个人”理解成“哲学家”时似乎才是真正合适的。

在此,就像我们前面说过的那样,对于一个城邦而言,它的正义和人的“爱欲”是彼此冲突的。那么对于一个哲学家而言,会不会也是如此呢?当父亲和兄弟犯罪了之后,哲学家是“大义灭亲”还是包庇亲人呢?或许在实践中,“隐”是一种折衷的态度吧。

然而我们必须马上指出的是,这个问题没有这么简单。到目前为止,对哲学家而言,他的爱欲和正义是否能够彼此和谐这个问题的答案对我们而言仍然是付之阙如的。因为我们还不知道什么是真正的正义,我们也还不知道爱欲的最高表现形式是什么,因此我们也就不知道正义的最高要求是否和爱欲的最高要求彼此和谐一致。对这些问题的回答,首先需要依赖于对人性,尤其人的灵魂的全面把握。我们把这些问题留待下一章来解决。但到此为止,我们至少知道了对于城邦而言,它的正义与人的爱欲是相互冲突的,或者为了实现城邦的正义,就必须牺牲人的爱欲。

## 第四章

# 爱欲与正义

对灵魂正义的把握显然要首先依赖于对灵魂本质的先行考察。在《理想国》第四卷中,苏格拉底认为人的灵魂中包含了“理性”、“激情”和“欲望”这三个部分,从而和城邦的三个阶层分别相对应。可是,康福德,泰勒和布卢姆等人都非常正确地指出这种“三分”的结构并非灵魂真实的本质,而是某种临时性的结论。苏格拉底自己也承认,在卷四中他对灵魂本质的探讨是不充分的,并且暗示“解决这个问题的正确方法是一个另外的有着困难而长远道路的方法”。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 参见柏拉图:《理想国》,435D。

在第六卷和第九卷中我们可以发现,苏格拉底重新探讨并且定义了灵魂的本质。他把灵魂的本质界定为统一的“爱欲”之流,它可以被引向不同的渠道,从而不同的灵魂可以达到不同的高度。<sup>①</sup>可是,城邦的结构是否也是一个统一的“爱欲”之流呢?

因此本章我的任务就是,首先指出城邦的结构与灵魂结构的差异,从而进一步探讨灵魂的正义和城邦的正义的区别所在。

### 第一节 爱欲之流

在《理想国》卷四中,苏格拉底所进行的灵魂的分法,给人一种初步印象是仿佛只有“欲望”这一部分才会去“追求”其所欲的对象。但是,在第九卷中苏格拉底修正了这种看法。

他认为:“关于欲望问题,我觉得我们分析欲望的性质和种类这个工作还做得不够。”<sup>②</sup>而真实的情况是,人不仅仅有饮食男女之欲,人的“激情”和“理性”部分也都有其各自追求的东西。因此,同样是根据灵魂的分法,可是现在的情况则变成了以下这样:人的理性在追求“智慧”,人的激情部分在追求“荣誉”,而人的欲望部分则追求“金钱”。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> See W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV, (Cambridge University Press, 1975), pp. 475—6.

<sup>②</sup> 柏拉图:《理想国》,571B。

<sup>③</sup> 参见柏拉图:《理想国》,580D—581C。“我们说一个部分是人用来学习的。另一个部分是人用来发怒的。还有第三个部分;这个部分由于内部的多样性,我们难以用一个简单而合适的词来统括它,我们只能用其中的一个最强烈的主要成分来命名它。我们根据它强烈的关于饮食和爱的欲望以及各种连带的欲望,因而称它为‘欲望’的部分。我们同样又根据金钱是满足这类欲望的主要手段这一点,因而称它为‘爱钱’的部分。”“再说,激情这个部分怎么样?我们不是说它永远整个儿地是为了优越,胜利和名誉吗?”“我们是不是可以恰当地把它称为‘爱胜’部分或‘爱敬’部分呢?”而“我们用以学习的那个部分总是全力要想认识事物真理的,心灵的三个部分中它是最不关心钱财和荣誉的。”“‘爱学’部分和‘爱智’部分,我们用这名称称呼它合适吗?”

苏格拉底认为：“正因为这个原因，所以我们说人的基本类型有三：哲学家或爱智者，爱胜者和爱利者。”<sup>①</sup>

我们可以看到，就像内策尔普（Nettleship）所说的那样，既然激情和理性也都有“欲求”，那么在城邦或人的灵魂中“真正的冲突并非是在所谓的理性和欲望之间，而是在不同的欲望之间，而根据卷九我们发现灵魂三种形式的每一种都有其自己专门的欲望（*epithumia*）”。<sup>②</sup>

格思里在这里则指出：“灵魂本质性的特征，内在的动力是爱欲（*eros*），这种欲望之流可以被导向不同的渠道。”<sup>③</sup>

在《会饮篇》中，柏拉图指出，爱欲的内容是十分广泛的。它被描述为一种是从对最低的某个具体的“美的形体”的热爱开始，再到对一般的美好的形体，然后到对“美的灵魂”，最后到对最高的“智慧”或“美本身”的热爱过程。<sup>④</sup>但是，尽管爱欲的追求本身展现了一个内容十分广博的“美”的阶梯，从基本的层面说来，爱欲却有两个根本的维度，一个就是上面说到的灵魂对智慧的热爱，即“哲学”；而另一个就是对“生殖”的欲望。

柏拉图认为人的“爱欲”首先体现为一种“生殖”的欲望，也就相当于一般所谓的“性爱”。他把这种人类最基本的“爱欲”说成是终有一死的人类追求不朽的一种努力，人类正是通过“生殖”这种方式来使自己“不朽”。他说：

怀胎，生育是一件神圣的事，是会死的凡夫身上的不朽的

① 柏拉图：《理想国》，581C。

② Richard Lewis Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato* (London, 1937), pp. 158—9.

③ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. IV. (Cambridge University Press, 1975), p. 475.

④ 参见柏拉图：《会饮篇》，210A—D。

因素。……那会死的东西也是力求能够永远存在和不朽。要达到不朽,全凭生殖,以新的代替旧的。<sup>①</sup>

而柏拉图认为,人类的“生殖”行为同时是通过“美”的形体的热爱来实现的。

但是这件事情不可能在不协调的情况下实现,丑的东西与神圣的事情不协调,只有美的东西才与它协调。所以美是引导和帮助生育的女神和决定命运的女神。因为这个缘故,那生育能力旺盛的一遇到美的对象就立刻欢欣鼓舞,精神焕发,同它交配生子;如果遇到丑的,就垂头丧气,毫无兴趣,避开它不去生育,宁愿把沉重的包袱背下去。<sup>②</sup>

因此,我们可以说,人的这种最基本的“爱欲”活动的目的是“在美的东西里面生育繁衍”。<sup>③</sup> 柏拉图甚至把这种生殖性的爱欲活动看作是一切有生命的或者有死的东西的基本特征。

一切会死的东西都是以这种方式保持不灭的,但不是像神灵那样永远如一,而是那离去的、老朽的留下另外一个新的东西,与原来的类似。……就是用这种办法,一切有死的东西分沾上不朽,身体以及其他的一切全都是这样;……因此你不必感到奇怪,每一种生物全都生来就珍视自己的后裔,因为这种锲而不舍的追求和爱伴随着不朽的。<sup>④</sup>

既然这种“在美的东西里面进行生育繁衍”的爱欲活动就是生命,也因此是人的一个基本特征。那么“城邦”是否也有这种生殖性的

① 参见柏拉图:《会饮篇》,206C,207D。

② 参见柏拉图:《会饮篇》,206D—E。

③ 参见柏拉图:《会饮篇》,206E。

④ 参见柏拉图:《会饮篇》,208B。

爱欲冲动呢？

另外，我们可以看到由于灵魂的本质在于统一的爱欲之流，因此“灵魂的正义”最终导向了对“智慧”的热爱。关于人最高的爱欲乃是人的灵魂对“智慧”的热爱这一点，除了《理想国》之外，柏拉图在《会饮篇》和《斐德罗篇》等作品中也曾多处提到。<sup>①</sup>

因此在这里，我们还要追问的就是：城邦的正义是否也能导向对智慧的热爱呢？

## 第二节 “几何学的必然”与“爱欲的必然”

人的爱欲既然首先体现为“生殖性”的欲望，那么城邦也具有这种生殖的欲望吗？

在《理想国》卷五中，苏格拉底和格劳孔探讨男女护卫者的婚姻时这样说道：“天然的需要导致两性的结合。”格劳孔是一个充满爱欲的人，他立刻说：“这不是几何学的必然，而是情欲的必然。对大多数人的行动来讲，爱欲的必然比几何学的必然有更大的强制力与说服力。”<sup>②</sup>

可是，这并不代表苏格拉底的观点，毋宁是在他看来，城邦在婚姻和家庭问题上应该遵循所谓的“几何学的必然”。下面让我们来解释这一点。

毫无疑问，人类是出于“天然的需要”而导致“两性的结合”，也就是说“爱欲”应该是“家庭”的自然基础。可是带有悖谬性的是，“城邦”在婚姻问题上遵循的恰恰不是“爱欲的必然”。

---

<sup>①</sup> 参见柏拉图：《会饮篇》，210—211。《理想国》，475B，485B—E，586E—587A。《斐德罗篇》，248D，249C—D，256B等。

<sup>②</sup> 参见柏拉图：《理想国》，458D。

在苏格拉底看来,城邦首先要遵循的乃是“正义”的法则。而按照城邦的“正义”法则,在婚姻问题上,人的“爱欲”必须服从城邦“正义”的要求:整个城邦的人口数量和质量必须被严格的控制,只有能够产生优秀的后代的人们才被允许彼此结合,并且结婚人数的多寡必须要考虑到“战争,疾病以及其他因素”。<sup>①</sup>可是爱欲有它自己的法则,它服从的不是城邦的法则。一个显而易见的事实是,爱人不必要是自己城邦的公民。<sup>②</sup>

另外,也正是由于城邦的“正义”,我们看到“公妻制”在所难免,个人私己性的小家庭将被取消。城邦的正义教导人“大公无私”,“家庭”却是具有有一种很“私己”的性质。因此,就像我们曾经指出的那样,在“国”与“家”之间似乎存在着一种不可化约的张力。城邦正义的实现仿佛是必须以牺牲私人性的家庭为代价。可是,取消了私人性的家庭,从某种意义上也就等于取消了人的“爱欲”,如果我们说家庭的自然基础在于男女的某种爱欲的话。

另外,城邦作为一种人类生活共同体,由于它是“自足”的,所以它才没有“生殖”的欲望。而这就是问题所在:组成城邦的个人是有爱欲的,可是城邦却没有。就像有人说的那样:“城邦不是一个爱欲性的集合,尽管它以某种方式预设了爱欲性的集合。城邦并不像它有统治阶层,武士阶层和赚钱的阶层一样也拥有一个爱欲性的阶层。城邦并不如同它可以深思熟虑,从事战争和拥有财产一样也进行生殖。”<sup>③</sup>

正是因为城邦没有“生殖”的欲望,所以它遵循的不是“爱欲的必然”,而是“几何学的必然”。而城邦遵循“几何学的必然”意味

<sup>①</sup> 参见柏拉图:《理想国》,460A。

<sup>②</sup> See Leo Strauss, *The city and man* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1964), p. 111.

<sup>③</sup> *Ibid.*, p. 111.

着它不像一个人那样有血有肉,有情有义。城邦尽管是由人组成,可是它却更加像一架机器那样遵循着某种没有生命的机械规律。从这个角度来看,柏拉图的正义国家的确不是所谓的“有机体”。

关于城邦在婚姻问题上应该遵循“几何学的必然”这点,苏格拉底在《理想国》第八卷中有明确的说明。

在谈到优生优育问题时,苏格拉底认为它应该遵循一套在后人看来多少有些神秘性质的数学原理。如果我们抛开关于柏拉图这套历来颇有争议的“数学”公式的具体解释,那么有一点还是很清楚的,那就是整个优生优育的生殖活动都受到了这种几何学法则的决定。<sup>①</sup>

因此,关于城邦与灵魂之间的类比,我们可以这样说:如果每个人都是有“爱欲”的,那么“个人的正义”也就应该遵循“爱欲的必然”;可是城邦,一方面由于它“大公无私”的正义而取消了“家庭”,另一方面由于它的“自足”,从而缺乏“生殖”的欲望,所以它遵循的更加像“几何学的必然”。

这或许是“城邦的正义”和“个人的正义”的一个重要区别所在。

---

<sup>①</sup> 参见柏拉图:《理想国》,546A—E。“神圣的产生物有一个完善的数的周期;而有灭亡的产生物周期只是一个最小的数——一定的乘法(控制的和被控制的,包括三级四项的,)用它通过使有相同单位的有理数相似或不相似,或通过加法或减法,得出一个最后的得数。其4对3的基本比例,和5结合,再乘三次,产生出两个和谐;其中之一是等因子相乘的产物,即,其一或为有理数(各减“1”)的对角线平方乘100,或为无理数(各减“2”)平方乘100,另一为“3”的立方乘100。这全部的几何数乃是这事(优生和劣生)的决定性因素。”参见 Allan Bloom, “Interpretive Essay”, *The Republic of Plato*, p. 467. Allan Bloom 认为“交配季节的数字是柏拉图著作中最隐晦的章节之一。它体现的困难既是因为我们不能很好的知道希腊数学也是因为它表述的高度悲剧风格。它的解释从古以来就是一个争论的主题。”

### 第三节 哲学家的爱欲与正义

如果说“欲望”“激情”和“理性”本质上不过是统一的“爱欲之流”的三个不同分支,并且根据它们的各自的“所爱”,从而对应着“爱利者”“爱胜者”和“爱智慧者”这三种人,那么其中只有哲学家才能体现“个人的正义”。因为只有哲学家的生活才能完整地体现爱欲之流,其他类型的生活由于无法真正地热爱智慧,从而不可能是一个完整生命。<sup>①</sup> 根据城邦的正义和个人的正义之间的类比,我们可以知道,这个“个人的正义”其实只能是“哲学家的正义”。

根据第四卷中,“一人一份适合其天性的工作”这个原则,现在我们再来看一下“个人的正义”到底是什么。显然,对于哲学家而言,在他的灵魂中,爱欲被导向对智慧的热爱,因此哲学家的正义也就在于他的哲学生活本身。可是,城邦的正义是否也能导向对“智慧”的热爱呢?一个城邦是否也能像一个哲学家那样来从事哲学思考呢?

从城邦的三个组成阶层我们可以看到,一个城邦可以从事生产,进行战争,统治者可以处理“国内外大事”。可是,城邦却没有,也不可能把哲学作为自己最高的追求。一个城邦它不像一个哲学家那样,对“智慧”充满了“爱欲”。因此,若是城邦的正义不同于个人的正义,最大的区别我想也就在于此了。

可是,上述结论的一个根本前提的自明性并非是一目了然的。为什么对“真理”的追求是人类最高的一种“爱欲”呢?若是哲学生活和爱欲无关,那么我们就不能说“个人的正义”和“城邦的正义”的差异在于城邦对“智慧”没有爱欲。因此,对于我们的任务来讲,

<sup>①</sup> 参见柏拉图:《理想国》,582—583。

首先指明哲学生活和“爱欲”之间的那种关联就是十分紧迫和至关重要的了。

如果要表明哲学生活是人类最高的一种爱欲,我们就必须从如下两个方面来分别进行。首先,我们必须表明智慧是人类的最高德性;其次,我们还必须表明爱智慧这种活动是最快乐的。因为,如果智慧不是人类最高的德性,那么哲学也就不应该是人类最高的一种追求;如果这种活动不是最快乐的,那么它也不能被称作“爱欲”。因此,哲学是一种最高的爱欲,这个命题似乎需要我们来表明人类德性的最高要求和人类快乐的最高要求是彼此一致的。

在我们开始论证这个命题之前,让我们充分地来关注这样一些事实及其挑战,我认为是绝对必要的。

首先,有人或许会说,由于真和善并非完全等同,而“爱欲”,根据柏拉图,乃是对“美”和“善”的一种热爱,那么追求真理的活动真的是一种“爱欲性”的活动吗?

我们认为,这个质疑它有一半的道理。的确,真理和善的含义并非完全等同。根据亚里士多德的看法,善的含义非常广泛,它的意义和存在的意义一样多,并且善并不是由单一理念而形成的共同名称。<sup>①</sup> 那些有用的,单纯令人愉悦的,和高尚的东西都可以称作善的。而真理似乎是某种稀有之物,它是人类通过“理性”而获得的关于“自然”的真正“知识”,以区别于众多的谬误和一般的“意见”。但是,这并不排除真理可以作为一种善,而且是最高的善。

尽管对于什么才是“至善”,或最高的“德性”这个问题,大家众说纷纭,莫衷一是。可哲学家柏拉图和亚里士多德认为,“德性就是知识”。因为人是理性的动物,人的最高规定性就在于他灵魂中的理

<sup>①</sup> 参见亚里士多德:《尼各马科伦理学》,1096a24,1096a24—25。

性。而理性的功能就是从事思考,它的完善就是获得真正的知识。

其次,有人或许还会质疑,一般的德性并非和快乐必然相关,因此德性的要求并非和快乐的要求彼此必然一致。“德性”不同于“快乐”似乎是很明显的一个事实,比如“勇敢”总是意味着对“痛苦”的某种克制和对“危险”的一种克服。我们可以说黄继光是非常“勇敢”地去堵枪眼的,可是我们却不能说他堵枪眼的时候是很“快乐”的。而“正义”则总包含着某种强制性的力量和对“恶”的某种惩罚,可强制与惩罚本身并非高尚和令人快乐,对于“节制”似乎也是如此。

可是就算上述这个质疑有道理,我们却并不能就此得出结论说,智慧与快乐本质上无关。

我们下面要说明的恰恰是,如果人类为了追求最高的快乐,那么这必然会导向人类对“智慧”的热爱。或者,爱智慧的活动才是最快乐的。简言之,“快乐”的最高要求和“德性”的最高要求其实是彼此一致的。

在“哲学活动是否是最快乐的事情”这个问题上,柏拉图和后来的伊壁鸠鲁似乎是都给出了肯定性的答案。

在《理想国》第九卷中,柏拉图认为与“哲学家,爱胜者和爱利者”这三种人相对的则是三种不同的“快乐”。可是,

如果你想一个个地问这三种人,这三种生活哪一种最快乐,他们都一定会说自己的那种生活最快乐。财主们会断言,和利益比较起来,受到尊敬的快乐和学习的快乐是无价值的,除非它们也能变出金钱来。爱敬者怎么样?他会把金钱带来的快乐视为卑鄙,把学问带来的快乐视为无聊的瞎扯(除非它

也能带来敬意)。<sup>①</sup>

但是,只有哲学家才有资格来评价哪种快乐是最真实的,因为只有哲学家具有关于这三种不同生活的经验,而且哲学家也是唯一具有真正“知识”和“理性”的人,因此只有他才能判断哪种生活是最快乐的生活。<sup>②</sup>

哲学家把别的快乐和他知道真理永远献身研究真理的快乐相比较时,你认为他会怎么想呢?他会认为别的快乐远非真正的快乐,他会把它们叫做“必然性”快乐。因为,若非受到必然性的束缚他是不会要它们的。<sup>③</sup>

在这里,柏拉图把从痛苦到纯粹的快乐之间的区域分成了三个不同的等级。一般人所认为的“快乐”仅仅是“快乐和痛苦”的中间状态,而这种中间状态不过是“痛苦的停止”。比如一般人所认为的饮食所带来的快乐,在柏拉图看来这种快乐不过是“饥渴”所带来的痛苦的停止而已,它们并非真正的快乐,所以它们仅仅是出于“必然性”的某种要求罢了。<sup>④</sup>而真正的“快乐”只有那些热爱智慧,追求知识的人才能体会到。哲学思考所带来的快乐是所有快乐中最纯粹的快乐,因为它摆脱了一切痛苦,是所有快乐中最真实最可靠的。<sup>⑤</sup>

因此,既然德性的最高要求可以和快乐的最高要求彼此一致,那么哲学就是人类最高的一种爱欲。

而正是由于哲学是人类最高的一种爱欲,或哲学沉思是一种

① 参见柏拉图:《理想国》,581C—D。

② 参见柏拉图:《理想国》,582A—B。

③ 柏拉图:《理想国》,581D—E。

④ 参见柏拉图:《理想国》,583C—585B。

⑤ 参见柏拉图:《理想国》,586A—E。

最纯粹的快乐,所以哲学家的正义才和城邦的正义有着根本的区别。

在《理想国》第五卷中,柏拉图认为一个最正义的城邦应该最大程度地像一个人那样,做到所有的公民都能够“同甘共苦”。<sup>①</sup>可是,由于哲学乃是哲学家最私己性的一种沉思活动,因此城邦不可能体会到哲学家从事哲学所带来的那种最纯粹的快乐。在这个意义上,一个城邦是无法像一个哲学家那样的。

因此,通过这一章的论述,关于“城邦的正义”和“个人的正义”之间的区别,我们可以大致表述如下:如果说对于城邦而言,它的正义更加像“节制”,那么“个人的正义”则更加像“智慧”。一个城邦是无法像一个哲学家那样进行哲学思考的,因而也不可能感受到哲学思考所带来的那种快乐。

<sup>①</sup> 参见柏拉图:《理想国》,462B—C,463E,464B—D,等等。



## 第三部分

# 政治德性与哲学德性



在《理想国》中,为了论证“城邦的正义”和“个人的正义”的一致性,苏格拉底除了要说明“城邦”与“个人”是同构的之外,还必须证明它们的“德性”也是一样的。而前面我们已经表明,最正义的人乃是哲学家。那么,我们这一部分的任务就是要考察,城邦的德性能否等于哲学家的德性?

德性的养成在于良好的教育,不同的教育培养出不同的人。在《理想国》中,苏格拉底把城邦护卫者的教育分成了两个不同阶段。首先是护卫者的初级教育,它主要包括音乐和体育教育,这一阶段教育的任务主要在于用一定程度的理性或信念来克制、锤炼人的激情,目的在于养成护卫者的一种良好的公民道德品质。<sup>①</sup>接下来则是培养完美的护卫者所需要的高级教育,它包括了从数学、天文学、声学,最后到辩证法的一整套高级课程。这一阶段的教育则致力于使护卫者的理智得以完善。这样,教育就占据了整个《理想国》的大半部篇幅,并且成为了这部伟大著作的最核心内容。关于这一点,耶格尔(Werner Jaeger)和巴克都深深地赞同卢梭的那个著名看法,即《理想国》是“曾经写过的关于教育的最好的论著”。<sup>②</sup>

可是,我将指出,护卫者的公民道德是建立在对某些正确“意见”的坚持上的,而且整个《理想国》中的“科学”教育也被一种“审慎”的原则所支配。政治德性是无法达到哲学德性的高度的,因此它在何种程度上是一种“善”也就完全值得进一步追问。

具体说来,我下面将分四章来对这一主题进行讨论。我将首

<sup>①</sup> 尽管希腊哲学中并没有 morality/moralitas 这个概念,可是我们还是可以用“道德”这个概念来指称柏拉图初级教育的目标,因为这种教育一方面主要和人的情感相关,另一方面则关涉到社会的行为规范。——笔者。

<sup>②</sup> See Werner Jaeger, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, Vol. II, *In search of the divine center*, translated from German Manuscript by Gilbert Highet (New York: Oxford University Press, 1943), p. 200. 以及,厄奈斯特·巴克,《希腊政治理论:柏拉图及其前人》,卢华萍译,吉林人民出版社,2003年,第253页。

先来分析一下在护卫者的初级教育中,公民道德乃是基于某些“正确意见”的基础上的。其次,我还将指出“理想国”中财产公有制所包含的“禁欲主义”特征,也主要是出于如下考虑:由于护卫者们在知识方面的不完善性,所以有必要清除掉一切使人道德堕落的外在诱因。第三,“哲学家——王”这个概念所包含的紧张,最能清晰地展现城邦的德性与灵魂的德性之间的区别所在。而且,我还将通过分析《理想国》中的整个高级教育,来指出无论是在科目的安排上,还是内容的选择上,科学都必须审慎地服从某种道德的原则,哲学家必须避免无神论的恶名及其诟病。最后,我将指出,由于政治德性首先是为了满足身体的自足,因此它不可避免地具有一种功利性诉求,而哲学德性作为一种纯粹的理论思考,它的超功利性是显而易见的。

## 第五章

# 公民道德与信念

一般说来,人的德性的完善主要包括两个方面,一个是道德上的完善,另一个是理智上的完善。柏拉图认为,在人的“理性”能力还没有得到完善之前,有必要首先使人的“激情”和“欲望”受到恰当的引导与节制。也就是说人的“道德”教育应该先于人的“科学”教育。当然从根本上而言,前者是离不开后者的,因为在道德教育中也总是需要某种程度的理性能力作为基础。可是道德教育毕竟有其独立的科目,也有其特定的目的。在《理想国》中,苏格拉底认为人的“道德”主要靠实行一种良好的“音乐”和“体育”教育来养成一种“文质彬彬”的品质。

柏拉图给人的初步印象似乎是,音乐教育是针

对人的灵魂的,而体育教育则是训练身体的,可是后来柏拉图纠正了这种看法,在他看来音乐和体育教育同样关心的是人的灵魂的健康,只不过前者针对的是人的理智,后者则训练人的激情部分,这两者被很好的结合起来以后,由此产生了心灵的和谐与健康。

而在这一章中,我的主要目的在于指出,这种初级教育由于只能产生某些正确的“信念”,因此,由此养成的德性是不完善的。

巴克等人还指出,《理想国》中柏拉图的教育方案是受到当时雅典和斯巴达教育的双重影响的,柏拉图同时吸收了当时雅典与斯巴达教育的许多内容。当时的雅典是希腊的文化中心,雅典的教育主要侧重于“诗歌”或“文艺”教育,而斯巴达则崇尚勇力,几乎所有的公民都必须首先受到严格的军事与体育训练,并且这种教育是在国家严格的统一控制之下的。因此,我们可以看到,柏拉图在《理想国》中主张的在国家严格控制下的教育,以及这种教育所包含的音乐,体育等具体科目,都不是柏拉图自己完全的创新,而是有其社会和历史背景的。<sup>①</sup> 了解这一点我想对于我们理解柏拉图

---

<sup>①</sup> 厄奈斯特·巴克:《希腊政治理论:柏拉图及其前人》,卢华萍译,吉林人民出版社,2003年,第255—260页。“在雅典,教育是私人性的;罗马帝国的时代到来之前,国家不曾对学校有过任何资助。……雅典的教育过程分为三个阶段,我们可以称之为初级教育,中级教育和第三阶段的教育。初级教育(在掌握了读写以后)的课程包括学习并解读最优秀之诗人的文学课,采取各种训练形式的体操课,以及欣赏有音乐伴奏之抒情诗的音乐课。文学课不仅传授鉴赏力,而且——既然诗人是希腊真正的宗教老师——也教宗教及某种伦理学。整个课程(从6岁持续到14岁)将造就一个多才多艺的人,他能唱抒情诗,并用竖琴为自己伴奏,能信手拈来荷马与赫西俄德的诗句,并在身体上和精神上得到发展。如果还想比这学的更多,有支付能力的人可以从智者的传授中或(在四世纪)从依索克拉底的学校中接受第二阶段的教育,而在后者那里,还可以从修辞学和政治学讲论中获得一种明确的政治教育。中等教育从14岁持续到大约18岁,它的费用昂贵,因而必定是富人的特权。最后的或第三阶段的教育是军事训练阶段,每个雅典青年在获得完全的公民权之前,都在18到20岁期间接受两年这样的训练。这是雅典城邦第一次承担社会训练的工作,而且只花了短短的两年时间。除此而外,教育在雅典取决于家庭的考虑和私人学校的机缘。是家庭而不是国家来负责青年人的教育。”

在《理想国》中的整个教育方案都是很有裨益的。

但是,在柏拉图看来,不管是雅典还是斯巴达的教育,甚至整个希腊的教育,在根本上是具有一种致命的缺陷的。这种缺陷表现在整个希腊教育缺乏一种更高的原则,或者缺乏真正的哲学教育。由于真正的哲学教育的缺乏,那么关于诗歌或文艺的教育必然是不完善的,柏拉图甚至认为当时的诗歌教育只能直接导致人们道德的败坏。这一点,我们从柏拉图在《理想国》中对荷马,赫西俄德等诗人所作的强烈批评中不难看出。

而柏拉图在《理想国》中则是用一种更高的原则统摄和融贯了当时的雅典和斯巴达教育。也就是他试图把雅典的“文雅”和斯巴达的“勇敢”在一种更高的原则下统一起来。

下面,我们就来首先看一下柏拉图在《理想国》中,是如何看待和论述护卫者们所应受的初级教育,也就是音乐和体育教育的。

而“斯巴达的教育类型几乎完全不同。……她是一个战争国家,这样她就特别强调公民的服从。在斯巴达早期历史中,一种严酷的国家训练(agoge)体制发展起来,并持续了几个世纪。斯巴达青年在七岁时就被从父母身边带走,他的教育便被委托给一位国家官员(paidonomos)。在斯巴达,家庭不对其成员的教育进行任何管制;国家就是一切。……这种教育的宏大目的是通过有时几近于野蛮的训练和考验来锤炼心灵(或者更准确地,柏拉图会说是‘激情’的成分),以达到一种恰到好处的勇敢……即使在程度上稍轻一些,妇女也要和男人一样屈从于这种严酷的体制;家庭生活从属于国家的需要,家庭在国家里毫无地位。……然而,斯巴达有她自己的缺点……她的原则的狭隘领域导致了一种狭隘的课程,而后者充其量只能产生一种有限的美德。由于只发展激情的成分,她就只采用了身体锻炼和那些能激发勇气的音乐,却完全忽略了教育的人文方面。……斯巴达教育不能造就一个完整的人;她只培养勇敢,而甚至在这点上,她也没有培养出勇敢的品质中那些源于智慧的要素。这里,雅典有东西可给;柏拉图的目的因此也许可以说是,把雅典的课程同斯巴达的制度安排结合起来,用一种比斯巴达原则更高更宽的原则来融贯它,让它持续到比雅典人所曾想过的更晚的人生阶段,并延入另一种更高尚的研究。”

“于是,柏拉图的教育方案从雅典吸纳了个体的一方面——它必须培养完整的人,从斯巴达吸纳了社会的一方面——为了使公民适应于他在国家中的位置,他必须受到国家的控制。”

也参见 Werner Jaeger, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, Vol. II, *In search of the divine center*, translated from German Manuscript by Gilbert Highet (New York: Oxford University Press, 1943), p. 253.

## 第一节 音乐教育

柏拉图认为,人的灵魂的成长与完善是分为不同的阶段的。人的感觉和想象能力要先于人的理性能力而出现,而在这个理性能力还没有完善的阶段,教育的目的乃是通过“音乐”和“体育”来养成一种良好的情趣和勇敢的品质。柏拉图有这样的看法,在教体操之前,先教音乐,因为他认为:

凭一个好的身体,不一定就能造就好的心灵好的品格。

相反,有了好的心灵和品格就能使天赋的体质达到最好。<sup>①</sup>

因此,这种“音乐”和“体育”课程的设置及其顺序的安排,似乎是符合人性自然的发展和完善阶段的。可是,我们还要看一下这种教育所培养的品德是一种怎样的美德,以及它们是否能使人的道德达到最高的完善性?

柏拉图强烈的认为,好的音乐教育可以培育人们好的道德,正如坏的音乐可以败坏人的道德一样。一般说来,优美而有节奏的音乐可以使人变得文雅而又有节制,正如靡靡之音可以使人变得软弱,而疯狂的音乐则直接可以使人的灵魂变得粗暴一样。但是,就像耶格尔(Werner Jaeger)指出的那样,在今天,这个观念似乎很难被理解,但是在当时的希腊人那里,这却是一个几乎被普遍认可的观点。

在现代“艺术”痛苦地和胜利地使自身和十八世纪与十九世纪早期的“道德化”倾向分离开来不久的今天,对我们而言这点是特别难于理解的。我们绝对确定地感觉享受一件艺术

---

<sup>①</sup> 参见柏拉图:《理想国》,366E—377A, 403D。

作品是与道德无关的。它正确与否,在这里都与我们无关。重要的是希腊人并不这么认为。当然,我们不必认为他们全都共享了柏拉图关于诗歌教育的使命和其崇高的含义的观点。但确定的是,这些观点并不是柏拉图所独有的。它们不仅被早期希腊传统的那些代表人物所坚持,而且也被他同时代的绝大多数人所认可。<sup>①</sup>

而耶格尔认为现代艺术家们对艺术的理解,“误解了柏拉图观点的根本原则。他们过分的限制于‘艺术是自由’的政治观点了”。<sup>②</sup>

根据耶格尔的看法,关于“音乐”(mousikei)这个概念,比起现代意义上的音乐,在希腊人那里它包含着更多的东西。

音乐,在完整的希腊意义上的音乐(mousikei),不单单是指声音和旋律,而且(并且,根据柏拉图给它的强调,主要地)是指说出来的词语,即逻各斯(logos)。<sup>③</sup>

而这种说出来的词语,或者逻各斯,就是指诗歌。因此,耶格尔这样说道:

在希腊文化中,诗歌和音乐,“一对神圣的塞壬”,是不可分开的姊妹。同一个希腊单词,音乐,标示它们二者。<sup>④</sup>

所以在《理想国》中我们可以看到,柏拉图的音乐教育包含如下三个方面:诗歌的内容,诗歌的形式,以及韵律或节奏。而限于我们所主要关心的问题,下面我们将只讨论关于诗歌内容方面的东西。

<sup>①</sup> Werner Jaeger, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, Vol. II, *In search of the divine center*, translated from German Manuscript by Gilbert Highet (New York: Oxford University Press, 1943), p. 214.

<sup>②</sup> Ibid., p. 215.

<sup>③</sup> Ibid., p. 211.

<sup>④</sup> Ibid., p. 224.

关于诗歌的内容,柏拉图认为,诗歌的创作应该被一种高尚的原则所统摄,因此好的诗歌必须要体现和培养公民们高尚的道德情操,可以使年轻人在潜移默化中对正义和美好的事物产生热爱之情。

可正是在这个决定性的方面,柏拉图认为整个希腊文化,以荷马与赫西俄德等诗人所代表的希腊文化,是具有根本的缺陷性的。这些诗人所创作的诗歌不但不能使人们养成好的品德,相反,他们却在歌颂那些丑陋和不正义的东西。具体说来就是他们亵渎神灵,把英雄说得极其可笑,并且说不正义的人是最快乐的等等。显然,不管诗人们对“神”,还是对“英雄”和“人”的这些描述都是极其有害的,这种教育只能在人的灵魂中产生不正义。因此,柏拉图对他们作了强烈的批评。<sup>①</sup>按照柏拉图的看法,在一个好的城邦里,这些诗人应该统统被驱逐出去。相应地,在诗歌创作的内容上,柏拉图在《理想国》中给出了一种新的标准,这种标准是反荷马和赫西俄德式的。

关于“神”,苏格拉底在《理想国》中提出了两个标准,一个是神是善的,所以神只是好的事情的原因,不是“恶”的事物的原因。

神不肯定是实在善的吗?故事不应该永远把他们描写成善的吗?……因此善者并不是一切事物的原因,只是好的事

---

<sup>①</sup> 参见柏拉图:《理想国》,377E—378A,378—383,605—607,385—391,392B等等。

在柏拉图看来,诗人“最荒唐的莫过于把最伟大的神描写得丑陋不堪”。这些诗人笔下那些所谓的“神”们,彼此之间明争暗斗,相互仇视,而且贪财好色,杀父弑君,弄虚作假,不忠不义,总之所有的不正义之事都被他们做尽了,因此,这些神其实都是些“不朽”的僭主。所以,在第十卷中,当柏拉图重新对诗人进行批评时指出,这些诗人其实都是些在为僭主们歌功颂德的马屁精。另外,诗人们还把“英雄”们描写的非常“胆小懦弱”,“贪生怕死”,“缺乏克制”,这样“英雄”无疑就变得十分渺小和可笑。而关于“人”,诗人们也有许多错误的说法,他们说:“不正直的人很快乐,正直的人很痛苦;还说不正直是利可图的,只要不被发现就行;正直是对人有利而对自己有害的。”

物的原因,不是坏的事物的原因。……至于坏事物的原因,我们必须到别处去找,不能在神那儿找。<sup>①</sup>

第二,神是不改变形象,不欺骗人的。

这个标准是由第一个标准推导而来,因为在苏格拉底看来,任何事物处于最好状况下是不会改变形象的,而且对诸神而言,他们完全没有必要说谎话。<sup>②</sup>

最后,在论述如何描写“英雄”和“人”时,苏格拉底也遵循着一种高尚而有益的原则来进行。他认为,英雄应该不怕牺牲,勇敢而有节制;<sup>③</sup>而对人而言,则应该讲那些和诗人们正好相反的说法,那就是好人和正直的人是快乐的,而不正义的人是痛苦而悲惨的。<sup>④</sup>

苏格拉底认为这样来描写“神”,“英雄”和“人”对公民们养成的品德而言是十分有益的,因为这将直接能够培养公民们的向善之心,可以使他们变得勇敢、公正而虔敬。

可是在这里,我们必须注意到在音乐教育中,柏拉图对谎言的实际运用及其态度。柏拉图批评荷马以及赫西俄德这些诗人们并不是因为他们“说谎话”,而在于他们的谎言是“有害”的。柏拉图同样认为,对护卫者们的诗歌教育应该从“假的故事”开始。<sup>⑤</sup>

柏拉图并不是像现代某些思想家那样认为任何的谎言都是有害的,他倒是认为谎言如同药一样,对于病人和敌人都是有用的。

语言上的谎言怎么样?什么时候可用,对谁可用,所以人家对它才不讨厌呢?对敌人不是可用吗?在我们称之为朋友的那些人中间,当他们有人得了疯病,或者胡闹,要做坏事,谎

① 参见柏拉图:《理想国》,379A—C。

② 参见柏拉图:《理想国》,381B—383C。

③ 参见柏拉图:《理想国》,386—389。

④ 参见柏拉图:《理想国》,392B。

⑤ 参见柏拉图:《理想国》,377A, 378A, 382C。

言作为一种药物不也可以变得有用了,可以用来防止他们作恶吗?在我们刚才的讨论中所提到的故事中,我们尽量以假乱真,是由于我们不知道古代事情的真相,要利用假的传说达到训导的目的。<sup>①</sup>

虚假对于神明毫无用处,但对于凡人作为一种药物,还是有用的。……国家的统治者,为了国家的利益,有理由用它来应付敌人,甚至公民。<sup>②</sup>

因此,柏拉图很确定地认为,城邦和政治离不开那些高贵的谎言,哪怕在一个好的城邦里“神道设教”也是必不可少的。<sup>③</sup>

鉴于柏拉图的诚实,如果我们仔细分析一下他的新的音乐或者诗歌教育,我们可以看到:首先,柏拉图在对“神是存在的”没有任何理性的论证之前,他就已经断言“神是善的”了。而且柏拉图也没有告诉我们“神”的“善”到底是一种怎样的“善”?尤其想到,就像他自己坦白的承认的那样,任何“神话”都是“谎言”的话<sup>④</sup>,我们不禁怀疑他的这套神学到底包含多少真理的成分。同样他也没有论证为什么正义的人是快乐,而不正义的人是悲惨的,他就开始让诗人们宣扬“德性就是幸福”了。如果我们想到在卷十中,厄洛斯讲述的善有善报,恶有恶报的那个鬼故事,“德性就是幸福”似乎更加像一个神话。

因此,我们可以看到,音乐或者诗歌教育的不足之处:它仅仅能够形成某种好的“信念”或者“意见”,而不是真正的“知识”。就像耶格尔指出的那样:

① 柏拉图:《理想国》,382C—D。

② 柏拉图:《理想国》,389B—C。

③ 参见柏拉图:《理想国》,382D,414C。

④ 参见柏拉图:《理想国》,377A。

这里,所描述的护卫者的教育,他是在一种较低的阶段上的,——它仅仅是意见,doxa,它是整个音乐教育所朝向的。<sup>①</sup>

而基于这些“信念”和“意见”基础上的这些道德,显然仅仅是立法者或者统治者通过“教育”而在护卫者们身上产生的一种“习惯”,它并非如同基于真正的“知识”的基础上所形成的哲学家的德性那样完善,当然我们也不能说这些基于“意见”而形成的这些“道德”是违反自然的。亚里士多德在《尼各马科伦理学》中称这样的公民道德为“习俗性”的。<sup>②</sup>

显然,这些基于“意见”而产生的习俗性的道德具有一种根本上的缺陷,即它无法真正的根除人灵魂中那些不正义的冲动,这在《理想国》第十卷中不同的灵魂重新选择自己来世的生活这个例子中,得到了很好的体现。

神使说完,抓到的第一号的灵魂走上来选择。他挑了一个最大僭主的生活。出于愚蠢和贪婪做了这个选择,没有进行全面的考察,因此没有看到其中还包含着吃自己孩子等等可怕的命运在内。等定下心来一细想,他后悔了。于是捶打自己的胸膛,嚎啕痛哭。……这是一个在天上走了一趟的灵魂,他的前世生活循规蹈矩。但是他的善是由于风俗习惯而不是学习哲学的结果。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> Werner Jaeger, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, vol. II, *In search of the divine center*, translated from German Manuscript by Gilbert Highet (New York: Oxford University Press, 1943), p. 215.

<sup>②</sup> 参见亚里士多德:《尼各马科伦理学》,苗力田译,人民大学出版社,2003年,1103a15—25。“伦理德性是由风俗习惯沿袭而来,因此把‘习惯’(ethos)一词的方法略加改动,就有了‘伦理’(ethike)这个名称。由此可见,对于我们,没有一种伦理德性是自然生成的。因为,没有一种自然存在的东西能够改变习性。……凡是自然如此的东西,都不能用习惯改变它。所以,我们的德性既非出于本性而生成,也非反乎本性而生成,而是自然地接受了它们,通过习惯而达到完满。”

<sup>③</sup> 柏拉图:《理想国》,619C—D。

这样看来,基于“意见”而形成的城邦的伦理德性似乎根本上不同于哲学德性。一个好公民似乎不必是一个好人。具体说来:

首先,柏拉图把“音乐”或“诗歌”教育看作培育人们“爱智”部分的一种方式,<sup>①</sup>而我们可以看到,通过这种音乐教育而培养出来的“统治者”并不具有真正的智慧。<sup>②</sup>因为这种教育它缺乏“哲学”的内容,所以显然它是很不充分的。音乐或诗歌教育无法使人的理性得以真正地完善。因此,城邦的统治者之所以被说成是“智慧”的,仅仅在于他能够“有好的谋划”,能够“考虑整个国家大事,改进它的对内对外关系”。<sup>③</sup>可在这里,由于哲学智慧和实践智慧是两码事,所以哲学家和政治家的理性能力和工作因此不是很不一样吗?沉思的生活和实践的生活难道不是两种不同的生活吗?

其次,由这种音乐教育而产生的“和谐”,柏拉图认为会在城邦里产生“节制”这种美德。可是由于护卫者们仅仅具有一些关于好的和可怕的东西的“意见”,所以他们的灵魂无法真正认识和热爱那些“美的理念”和“善的理念”。这样,这种“节制”到底能在多大程度上是一种“善”呢?一个由于恐惧或外在的强制而努力克制自己内心邪念的人,似乎很难被称作一个“好人”。

鉴于以上原因,我们似乎可以说,城邦的道德仅仅是基于一些“意见”而形成的“习惯”,因此它无法达到真正的哲学德性的高度。

## 第二节 体育教育

在刚开始讨论护卫者的教育时,苏格拉底似乎认为体育教育

---

① 参见柏拉图:《理想国》,411E—412A。

② See Allan Bloom, “Interpretive Essay”, *The Republic of Plato* (New York, 1968), pp. 352, 357, etc.

③ 参见柏拉图:《理想国》,428B—E。

是为了锻炼身体,而音乐教育则是为了陶冶心灵。

那么,这个教育究竟是什么呢?似乎确实很难找到比我们早已发现的那种教育更好的了。这种教育就是用体操来锻炼身体,用音乐来陶冶心灵。<sup>①</sup>

可是,在后面我们会发现,在苏格拉底看来,他的体育教育的目的也是为了陶铸人的灵魂,而不仅仅是为了增强体力。因此,苏格拉底训练的是城邦的护卫者,而不是运动员。

在不畏艰辛苦练身体的过程中,他的目的主要在锻炼他心灵的激情部分,不是仅仅为了增加体力,他同一般运动员不一样,一般运动员只注意进规定的饮食,使他们力气大臂膀粗而已。<sup>②</sup>

所以,苏格拉底纠正了前面那个看法。

因此,把我们的教育建立在音乐和体育上的那些立法家,其目的并不像有些人所想象的那样,在于用音乐照顾心灵,用体育照顾身体。……他们规定要教音乐和体育主要是为了心灵。<sup>③</sup>

而苏格拉底认为,体育教育由于可以锻炼人的“激情”部分,那么良好的体育训练就可以使人们变得“勇敢”。

苏格拉底在这里对体育教育锻炼人的“激情”部分的论述可以看出当时斯巴达教育的影子,可是,我们同样可以清楚地看到他试图用一种更高的原则把雅典和斯巴达教育有机统一起来的努力。

苏格拉底认为,音乐教育和体育教育这二者应该有机地结合

① 柏拉图:《理想国》,376E。

② 柏拉图:《理想国》,410B。

③ 柏拉图:《理想国》,410C。

起来,使人的灵魂不至于专搞音乐而变得柔弱,专搞体育而变得粗野。受过良好的体育和音乐教育的人则是一个既温文尔雅又坚强勇敢的人。<sup>①</sup>用中国的一句古话来讲那就是,他是个“文质彬彬”的君子。他说:

为这两者,似乎有两种技术——音乐和体育(我要说这是某一位神赐给我们人类的)——服务于人的两个部分——爱智部分和激情部分。这不是为了心灵和身体(虽然顺便附带也为了心灵和身体),而是为了使爱智和激情这两部分张弛得宜配合适当,达到和谐。<sup>②</sup>

可是,由于音乐或者诗歌教育对人的理性的训练是远远不够的,那么受此影响,护卫者们的这种“勇敢”的品质也必然具有根本的缺陷。

这种缺陷体现在护卫者的“勇敢”仅仅是基于对什么可怕,什么不可怕的“信念”的坚持上。苏格拉底认为:

这种关于可怕事物和不可怕事物的符合法律精神的正确信念的完全保持,就是我主张称之为勇敢的,如果你没有异议的话。<sup>③</sup>

因此,苏格拉底在这里仔细而又明确地把这种“勇敢”称为仅仅是“公民的勇敢”。<sup>④</sup>我们知道这是相对于哲学家的勇敢而言的。很显然,军人们不仅没有从那些关于“善恶报应”的恐惧中解放出来,而且他们这些人像克法洛斯那样,正是由于害怕“来世”的惩罚,才做些正义的事情。不要忘了,他们正是仅仅基于一些可怕事物的

① 参见柏拉图:《理想国》,410D—412A。

② 柏拉图:《理想国》,411E—412A。

③ 柏拉图:《理想国》,430B。

④ 柏拉图:《理想国》,430C。

“信念”才勇敢地奋不顾身地保卫自己的“祖国”和“同胞”。<sup>①</sup>

### 第三节 爱国主义教育

尽管“爱国主义”不是“德性”，可是它却是任何一种政治社会都必需的东西。而恰恰是通过“爱国主义”教育，我们可以更加清楚地看到，政治的品德是如何不同于哲学的品质。

爱国主义，顾名思义，主要是一种本国公民对自己城邦的热爱之情。苏格拉底认为，一个好的护卫者应该像一条好的“警犬”那样保护着人民或者“羊群”。<sup>②</sup>可是，让我们仔细的分析一下这个比喻，我们不禁感到疑惑：难道狗在本性上是爱羊的吗？狗看管和爱护羊群似乎并非出于天性，而仅仅是出于主人的命令。<sup>③</sup>

既然护卫者对人民的“热爱”以及他们之间的和谐没有什么“自然”的基础，那么“爱国主义”似乎不过是一个“神话”。在《理想国》中，苏格拉底坦诚地承认了这一点，并且给我们讲述了一个关于“祖国”和“同胞”的故事：

这是一个老早以前在世界上许多地方流传过的腓尼基人的传说。……实际上他们是在地球深处被孕育被陶铸成的，他们的武器和装备也是在那里制造的；地球是他们的母亲，把他们抚养长大了，送他们到世界上来。他们一定要把他们出生的地方看作母亲看作保姆，念念不忘，卫国保乡，御侮抗敌，

<sup>①</sup> See Allan Bloom, “Interpretive Essay”, *The Republic of Plato* (New York, 1968), pp. 353—4.

<sup>②</sup> 参见柏拉图：《理想国》，375—376。

<sup>③</sup> See Allan Bloom, “Interpretive Essay”, *The Republic of Plato* (New York, 1968), p. 351.

团结一致,有如亲生兄弟一家人似的。<sup>①</sup>

这个关于“祖国”和“同胞”的神话故事,在苏格拉底看来,尽管是一个“谎言”,可“这样的影响还是好的,可以使他们倾向于爱护他们的国家和使他们相互爱护”。<sup>②</sup>因此,苏格拉底称这是一个“高贵的谎言”。<sup>③</sup>

“爱国主义”除了包括一种对待自己“祖国”和“同胞”“火”一样的热情外,还包括了一种对“敌人”像“冰”一样的冷酷。在《理想国》中,苏格拉底在对外政策上,实行了一种后来被称作“马基雅维里主义”的策略。这种策略尤其以“不择手段”,包括“欺诈”,“挑拨离间”和“冷酷无情”等等而著称。

在卷四中,当阿德曼托斯问苏格拉底:“我们的城邦如何能进行战争呢?特别是一旦不得和一个富足而强大的城邦作战时。”<sup>④</sup>苏格拉底是这样回答的:“很明显,和一个这样的敌人作战是比较困难的;但是和两个这样的敌人作战,却比较容易。”<sup>⑤</sup>

乍听上去,苏格拉底的回答有些令人吃惊,为什么“和一个这样的敌人作战是比较困难的”,但“和两个这样的敌人作战,却比较容易”呢?

下面苏格拉底解释了这一点,他教给了阿德曼托斯一种可以轻易取胜的“挑拨离间”的战争策略。

如果我们派遣一名使节到两敌国之一去,把真实的情况告诉他们:金银这东西我们是没有也不容许有的,但他们可以有,所以他们还是来帮助我们作战,掳掠另一敌国的好。听到

① 参见柏拉图:《理想国》,414C—D。

② 参见柏拉图:《理想国》,415D。

③ 参见柏拉图:《理想国》,414B—C。

④ 柏拉图:《理想国》,422A。

⑤ 柏拉图:《理想国》,422B。

这些话,有谁愿意去和瘦而有力的狗打,而不愿意和狗在一边去攻打那肥而弱的羊呢?<sup>①</sup>

接下来,在战争中,“希腊人”是如何对待“敌人”的呢?

在卷五中,苏格拉底认为,希腊人之间的冲突只能称为“内讧”,所以“既然是希腊人,就不会蹂躏希腊的土地,焚毁希腊的房屋”。<sup>②</sup>希腊人对待希腊人自己是如此,那么他们对待“外人”是不是也应该如此呢?

阿维洛伊(Averroes)在这里非常正确地指出:

但是,柏拉图所想的与许多立法者所认为的有许多不同。他说:对于那些不是同类的人,护卫者们被允许做所有的这些事情。<sup>③</sup>

的确如此,正如在《理想国》中格劳孔对苏格拉底所说的那样:

我同意你的说法。我们的公民应该这样对待自己的希腊对手。至于对付野蛮人,他们则应该像目前希腊人对付希腊人那样。<sup>④</sup>

在这里,我们不难想象当时的“希腊人”在内战中是如何彼此相对的。

有人说:“苏格拉底主张一种马基雅维里式的对外政策,是为了保存在他的城邦中反马基雅维里式(anti-Machiavellian)的国内政策。”<sup>⑤</sup>这或许是正确的。可是,我们必须追问,一个城邦是如何

① 柏拉图:《理想国》,422D。

② 柏拉图:《理想国》,471A—B。

③ *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, edited with an introduction, translation and notes by E. I. J. Rosenthal (Cambridge University Press, 1956), p. 175.

④ 柏拉图:《理想国》,471B。

⑤ Allan Bloom, “Interpretive Essay”, *The Republic of Plato* (New York, 1968), p. 371.

区分“自己人”和“敌人”的呢？

我们知道,狗是把“熟人”当作“朋友”,把“外人”当作“敌人”来看待的。<sup>①</sup>相应地,苏格拉底认为,希腊人之间是天然的“朋友”,而“野蛮人”和“希腊人”则是天然的“敌人”。<sup>②</sup>也就是说,对于一个城邦而言,“外人”就是天然的“敌人”。可是,“外人”和“自己人”是相对而言的,如果“同胞”不过是个“神话”,那么“外人”就是“敌人”这个判断也就并不包含什么太多的真理。但这恰恰是政治上“敌友”或“好坏”区分的标准。

狗会对自己不认识的人发怒,可是哲学家的态度恰恰相反,“哲学源于对未知事物的好奇”。<sup>③</sup>哲学家也不会把“外人”当成“坏人”,正如他们不会把“自己的”等同于“好的”一样。因此,哲学家并不把“爱国主义”看作一种真正的美德,可是任何城邦,因此也包括柏拉图的“理想国”,却不得不赞扬“爱国主义”精神。

## 本章小结

通过上面的论述,我们可以看到,在护卫者的早期教育过程中,柏拉图的确是试图用一种更高的原则来统摄当时的雅典和斯巴达教育,以养成公民们那种既温和而又勇敢的品质。可是,我们也同样可以看到,这种教育所培养出来的“德性”具有根本的缺陷,那就是它并非是基于真正“知识”的“善”,而仅仅是些基于“正确意见”所形成的“习惯”。

当然,我们的意图也并非是要使诗歌教育达到科学教育的高

---

① 柏拉图:《理想国》,376A。

② 柏拉图:《理想国》,470C—D。

③ 亚里士多德:《形而上学》,982b12—20。

度,因为这当然是不可能完成的任务,因此,我们的目的就不在于去批评柏拉图的整个早期教育所包含的那些“正确意见”。在此,我们仅仅是想指出,如果要论证“城邦的德性”和“灵魂的德性”的一致性,那么苏格拉底从卷二到卷四的整个论证是不充分的。

或许有人反驳说,这仅仅是护卫者的早期教育,因为显然在《理想国》的后半部分包含了一整套更为高级的哲学教育。可是,这一反驳一方面没有足够重视如下事实,即在卷四要结束的时候,苏格拉底并不打算对此多做解释,他认为论证已经结束了,并且他已经准备开始转入对败坏的政体的讨论。<sup>①</sup>另一方面,这一反驳的有效性还依赖于对《理想国》中哲学教育的“科学”性质的先行肯定。而关于科学或哲学是否可以和城邦的道德彼此协调这一点我们在后面会专门来加以探讨。

另外,在《理想国》中苏格拉底所实行的一项非常重要的措施,即护卫者的“财产公有制”也可以为我们的这一论断——公民的道德乃是基于某些“正确意见”,提供强有力的支持。因为正是由于护卫者的道德是基于某些“正确意见”,而非“知识”,所以才有必要清除掉一切使人们道德堕落的外在诱因。

<sup>①</sup> 参见柏拉图:《理想国》,445A—E。

## 第六章

# 公民道德与禁欲主义

有这样一种流行的看法,柏拉图“理想国”中的护卫者们具有一种很高的道德水平,他们大公无私,为城邦奉献了一切,没有任何私有财产,甚至没有自己的家庭。他们是以极其严格的自我克制来保持其道德的纯粹性。

上述这种看法从某种意义上来说不失中肯,可是它也并非完全不能质疑。有人指出,那种严格的财产公有制中似乎包含了一种强烈的禁欲主义。换言之,恰恰是他们严格的“自我克制”使他们道德的纯粹性变得可疑。

本章的任务在于,一方面指出“理想国”中财产公有制度所具有的禁欲主义特征,另一方面详细分

析这种禁欲主义和道德信念之间的关系。

## 第一节 禁欲主义的共产主义

我们可以看到,柏拉图的那种“专业化分工原则”已经暗含了在一个正义的城邦里,必须在其上层社会取消财产私有制度。因为按照正义的原则,统治者正当的职责仅仅在于用其天赋的理性来考虑国家大事,军人辅助者则必须“勇敢”地保卫祖国,他们都必须远离“财富”,而只有农民和手艺人才能拥有私有财产。就像巴克下面所说的那样:

现在,共产主义对柏拉图来说就是这个正义观念的必然推论。在其理想国家的三个阶级中,统治者和士兵这两个阶级——如果他们想明智而无私地各尽其职——必须生活在共产主义政体之下。他们在国家生活中所代表的灵魂的两个部分或要素是理性和激情。如果想要投身于履行这些成分的特殊职责,他们就必须摒除欲望这一成分:代表后者的不是他们,而是第三阶级的“农民”;因此他们必须放弃作为欲望之外在表现的经济生活。<sup>①</sup> 这样,一种共产主义生活,就其是没有经济动机的生活而言,必然与心灵的两个高级成分在国家中的恰当地位相联系,并必然由后者产生出来。<sup>②</sup>

因此,按照正义的原则,柏拉图在《理想国》中为优秀的护卫者制定了如下法律和设计了以下的生活方式:

<sup>①</sup> “当一个人的欲望被引向知识以及一切这类事情上去的时候,他就会沉浸于灵魂的快乐……因为那些使别人渴望拥有和消费的动机在他的天性中是无处安身的”。(485D—E)——原注。

<sup>②</sup> 厄奈斯特·巴克:《希腊政治理论:柏拉图及其前人》,卢华萍译,吉林人民出版社,2003年,第291—292页。

第一,除了绝对的必需品以外,他们任何人不得有任何私产。第二,任何人不应该有不是大家所公有的房屋或仓库。至于他们的食粮则由其他公民供应,作为能够打仗既智且勇的护卫者职务的报酬,按照需要,每年定量分给,既不让多余,亦不使短缺。他们同住同吃,像士兵在战场上一样。<sup>①</sup>

这样,柏拉图的护卫者们过着一种没有任何私有财产和私有空间,完全公共性的生活。

关于柏拉图在《理想国》中实行的财产公有制度,很多人都习惯性地称作“社会主义”或“共产主义”式的。可是就像巴克说得那样,当我们在使用“社会主义”和“共产主义”这两个词时必须要注意到它们同现代的“社会主义”与“共产主义”之间存在的根本差别。现代的“社会主义”者们首先考虑的是一种经济计划,这种经济计划首要的目标就是生产方式的社会化。他们意图以“资本国有化”的方案来修正他们认为不合理的“资本主义私有化”制度。所以财富和经济是这种“社会主义”所关心的唯一目的。而“在生产中人与人之间的关系或地位”也就成了这种社会里各个“阶级”划分的根本标准。可是,柏拉图理想的城邦不是一个“经济”的社会,它的三个阶层的区分不是以所谓的“经济地位”为依据的,而是根据每个人的天赋及其教育而为他们安排不同的职业。<sup>②</sup> 在我们详尽地分析他的财产公有制之前,先来澄清这一点我想是非常有必要的。因为这可以使我们不至于错误地把柏拉图看作是一个马

<sup>①</sup> 柏拉图:《理想国》,416D—E。

<sup>②</sup> 关于这个问题的一些很正确的看法可以参照,厄奈斯特·巴克,《希腊政治理论:柏拉图及其前人》,卢华萍译,吉林人民出版社,2003年,2003年,第十章,第293—298页。以及泰勒,《柏拉图——生平及其著作》,谢随知、苗力田、徐鹏译,山东人民出版社,1991年,第392—395页。泰勒先生甚至认为,在《理想国》中根本没有什么“社会主义”和“共产主义”。

克思主义者或“国家社会主义者”。

关于财产公有的观念,根据巴克的论述,这对希腊世界而言并不陌生。在斯巴达,尽管也有私有财产制度,但是,一个斯巴达公民的份地(由农奴为他耕种)上的产出必须供给公民集体用餐的公共食堂。这在斯巴达的其他的习俗中也有表现,比如说在乡间,公民有权从别人家里拿食物,或者使用别人的狗或马甚至奴隶,就好像它们是自己的。<sup>①</sup> 克里特,一个类似斯巴达的多利安人社会,在共产主义的道路上走得更远;岛上的每个聚落都有公共的土地并由公共的奴隶耕种;他们的收成被用于供应食堂和政府的日常开销。巴克认为,正是在这些斯巴达人和克里特人的做法中,我们追溯到了与柏拉图在《理想国》中构思的体系最为接近的亲属。<sup>②</sup>

另外,柏拉图的“共产主义”理论,或许来源于毕达哥拉斯学派。毕达哥拉斯学派至少在自己的圈内宣称过“朋友的东西是公有的东西”。而柏拉图在《理想国》中也引用了这句格言。<sup>③</sup>

但是,柏拉图的“共产主义”有其独特的地方。“朋友之间东西的公有”未必是禁欲的,可是柏拉图的“共产主义”制度不然。因为严格说来,他要求护卫者们“不拥有任何私有财产”,因此这是一种带有强烈禁欲主义色彩的财产制度。

巴克这样评价道:

柏拉图的共产主义是禁欲式的,正因为如此,它也是贵族化的。这是一条放弃之途;这种放弃强加给最优秀的人,而且只有强加给最优秀的人。它是为了整个社会而存在,却不用

<sup>①</sup> 亚里士多德:《政治学》,II.5,§7(1263,a35—7)。转引自厄奈斯特·巴克,《希腊政治理论:柏拉图及其前人》,第289页。

<sup>②</sup> 以上参见厄奈斯特·巴克,《希腊政治理论:柏拉图及其前人》,第288—289页。

<sup>③</sup> 参见同上书,第289—290页。

于整个社会。它仅仅用于统治阶级。在这个意义上,柏拉图所宣扬的共产主义是政治的而不是经济的。它的目的可以说是用训练有素、职业化的政府取代非职业、无酬金的政府,前者由固定的税收支持,后者则靠腐败。<sup>①</sup>

巴克在指出柏拉图的“共产主义”政策中所包含的“禁欲主义”特征这一点无疑是非常正确的,可是这种“禁欲主义”在何种程度上是“贵族”式的我们则完全可以进一步探讨。

亚里士多德就根据一般的人性批评柏拉图这种财产政策使人生失去了许多乐趣。在他看来:

在财产问题上,我们也得考虑到人生的快乐这方面。某一事物被认为是你自己的事物,这在感情上就发生了巨大的作用。人人都爱自己,而自爱出于天赋,并不是偶发的冲动[人们对于自己的所有物感觉爱好和快意,实际上是自爱的延伸]。自私固然应该受到谴责,但所谴责的不是自爱的本性而是那超过限度的私意,——譬如我们鄙薄爱钱的人就只因为他过度的贪财——实际上每个人总是多少喜爱这些事物[自己以及财货或金钱]的。<sup>②</sup>

也正因为如此,亚里士多德认为柏拉图的财产公有制度使得宽宏或慷慨这种品德变得不可能了。

因为,宽宏必须有财产可以运用,在一切归公了的城邦中,人们就没法做出一件慷慨的行为,谁都不再表现施济的善心。<sup>③</sup>

① 参见厄奈斯特·巴克:《希腊政治理论:柏拉图及其前人》,第296页。

② 亚里士多德:《政治学》,1263b1—5。

③ 亚里士多德:《政治学》,1263b11—14。

既然这种财产方面的共产主义阻碍了人的快乐,也无助于慷慨德性的培养,那么这种政策似乎并不具有什么可实践性。可是,柏拉图坚持在他最好的城邦中实行这种政策却有着一一种非常现实的考虑。

我们先来考虑如下这一事实,在《理想国》中苏格拉底对世俗的金银有一种强烈的警惕,他认为如果护卫者们一旦贪图财富而忘乎职守的话,他们就会“变质”,城邦就会面临毁灭的危险。<sup>①</sup>

于是问题就在于,柏拉图为何会对“金银”如此警惕?他实行这种禁欲式的财产公有制度最深层的考虑又是什么呢?这种禁欲主义的财产政策和公民们的道德纯粹性之间具有何种本质性的关联呢?

对于这种禁欲主义的财产政策,巴克曾经评论道:

他相信共产是必要的,纯粹是因为普遍经验表明,把政治的和经济的权力集中在同一双手中对政治的纯洁和政治的效率都会是致命的。今天的行动社会主义者教导说,为了实现民主政治,经济权力必须先行,并控制政治权力。柏拉图则教导说,为了实现贵族政治(在他理解的意义上),经济权力必须同政治权力绝对地分离。当他着手分析理想国家相继的败坏时,他将它们全部追溯至一个根源——这两种权力的结合;而

---

<sup>①</sup> 柏拉图:《理想国》,416E—417B。“至于金银我们一定要告诉他们,他们已经从神明处得到了金银,藏于心灵深处,他们更不需要人世间的金银了。他们不应该让它同世俗的金银混杂在一起而受到玷污;因为世俗的金银是罪恶之源,心灵深处的金银是纯洁无瑕的至宝。国民之中只有这些护卫者不敢与金和银发生任何关系,甚至不敢接触它们,不敢和它们同居一室,他们不敢在身上挂一点金银的装饰品或者用金银杯喝一点儿酒;他们就这样来拯救他们自己,拯救他们的国家。他们要是在任何时候获得一些土地,房屋或者金钱,他们就要去搞农业,做买卖,就不再能搞政治做护卫者了。他们就从人民的盟友蜕变成人民的敌人和暴君了;他们恨人民,人民恨他们;他们就会算计人民,人民就要图谋打倒他们;他们终身在恐惧之中,他们就会惧怕人民超过惧怕国外的敌人。结果就会是,他们和国家一起走上灭亡之路,同归于尽。”

且败坏的加剧也源于这两种结合为加强。每当实现这种结合时,两种结果就会接踵而来;政治权力的持有者一心想着他的经济利益,而忽略了智慧——也忽略了无私,把他的政治权力转化成了经济优势;他的臣民,由于蔑视他的无知,憎恶他的自私,则开始嘀咕抱怨,开始迁居,直到国家一分为二,不复为一个共同体(417A—B)。柏拉图正是从这种实际的考虑出发的;也正是在这个意义上,他的共产主义——尽管看上去是空想的——是其理想国家中最现实的一个特征。<sup>①</sup>

可是,上述“政治权力和经济权力集中会导致腐败”这一“经验性”的事实无助于说明这一事实产生的原因。与巴克不同,在这里我并不认为这条“放弃之路”乃是贵族化的。当然,我这一判断的有效性,有赖于对柏拉图的禁欲主义和道德信念之间深层关系的考察来确证。

## 第二节 道德信念与禁欲主义

我们知道,柏拉图那种“共产主义”式的财产政策遭到了亚里士多德的强烈批评。

首先,在亚里士多德看来,柏拉图在《理想国》中实行的财产公有制度是令人“诧异”的。因为:

作者的本意原来是企图给城邦建立一种教育制度,他却遗忘了积习、文教和法度可以化民成俗,竟然信赖财产公有的方法,想凭借此以使城邦达成善德,而一心采取变法更张的手段。<sup>②</sup>

---

<sup>①</sup> 巴克:《希腊政治理论:柏拉图及其前人》,卢华萍译,吉林人民出版社,2003年,第244—245页。

<sup>②</sup> 亚里士多德:《政治学》,1263a37—40。

而且,在亚里士多德看来,柏拉图的财产公有制度是无用的,因为柏拉图说的那些人间的恶行,归根到底在于人类的“罪恶本性”,而财产公有制度是无法根除这些人性的缺陷的。

这类立法,以仁心仁意为立论的出发点,似乎可以引人入胜。人们听到财产公有以后,深信人人都是各人的至亲好友,并为那无边的情谊而欢呼,大家听到现世种种罪恶,比如违反契约而行使欺诈和伪证的财物诉讼,以及谄媚富豪等都被指斥为导源于私产制度,更加感到高兴。实际上,所有这些罪恶都是导源于人类的罪恶本性。即使实行公产制度也无法为之补救。<sup>①</sup>

亚里士多德的上述批评简明扼要:道德上的恶只能通过好的教育来消除,简单的取消那些外在的物质条件或诱惑无益于人类灵魂状况的改善。

亚里士多德的批评让我们产生了如下困惑:既然人性中的恶只有靠真正良好的教育才能够根除,那么在这部“人类迄今为止所写过的最好的教育论著”中柏拉图为何竟“一心采取变法更张的手段”呢?

在这里,一种合理的解释就是:正是由于公民们的道德,哪怕是“理想国”中的好公民,也是有缺陷的,所以才有必要根除掉那些使人道德败坏的外在诱因。我们这一解释的合理性可以得到来自《理想国》第八卷和第十卷相关内容的强烈支持。

在第八卷介绍荣誉政体时,柏拉图对军人辅助者这种人的性格有很精彩的论述。他说:“这种人年轻时也未必重视钱财,但是

<sup>①</sup> 亚里士多德:《政治学》,1263b15—25。

随着年龄的增长,就会愈来愈爱财了。”<sup>①</sup>“他们一方面爱钱,另一方面又不被许可公开捞钱,所以他们花钱也会是很吝啬的,但是他们很高兴花别人的钱来满足自己的欲望。……所以他们秘密地寻求作乐,避开法律的监督,象孩子逃避父亲的监督一样。”<sup>②</sup>也就是说,军人们内在地渴望着僭主的生活。因此在第十卷中,如果让这样的好公民重新选择一次生命,他们会毫不犹豫地选择僭主的生活。<sup>③</sup>

因此,正是由于公民们的道德乃是基于某些“信念”或“正确意见”,而非“哲学知识”,所以这种道德从根本上而言具有根本的缺陷:它无法根除做僭主的冲动。因此,柏拉图认为有必要根除掉那些使人败坏的外在条件,护卫者们必须远离尘世的金银,禁欲主义乃是必要的。

这样,我们就看到了财产公有制中的这种禁欲主义和公民道德信念之间的这种深刻关联。柏拉图的“理想国”的确有着一种十分“现实主义”的考虑及其特征。

也正是由于公民道德是建立在某种“信念”基础上的,我们才要追问:城邦的正义到底是否是一种真正的善?城邦的正义能否达到哲学家的正义的高度?或者“好公民”是否径直地等同于“好人”?

---

① 柏拉图:《理想国》,549B。

② 柏拉图:《理想国》,548B—C。

③ 柏拉图:《理想国》,619C—D。

## 第七章

# 哲学家——王及其教育

柏拉图通过音乐和体育教育,培养出了城邦的军人阶层,可是由于这种初级教育只能养成一些正确的“信念”或者“意见”,因此这种初级教育无法使人的理智得以真正的完善。也正是由于这个原因,仅仅是建立在某些正确“意见”上的军人们的道德也是无法纯粹的。因此,柏拉图在论述军人阶层所受的这种初级教育时已经暗示了它的不足,<sup>①</sup>它也预示了如果要培养真正完美的护卫者,更高级的教育——哲学教育是不可或缺的。

通过这种更为高级的教育所培养出来的哲学

---

<sup>①</sup> 参见柏拉图:《理想国》,416B—C。

家,一方面他自身是一个最正义的人;另一方面,城邦的正义的实现有赖于这种哲学家的统治。苏格拉底在《理想国》中斷言,只有真正的哲学家作了王或者国王成为了哲学家,一个城邦才可能摆脱罪恶,成为正义的。<sup>①</sup>也就是说,城邦正义的实现有赖于“智慧”和“权力”的合一。<sup>②</sup>

为什么只有真正的哲学家才是真正的“统治者”呢?这个问题有些类似于:为什么在人的灵魂中只有“理性”这一部分才是唯一具有统治资格的部分呢?理性能够而且必须统治的原因大概有两个:第一,在人的灵魂中只有“理性”这个部分才能真正的知道什么是“好”,什么是“坏”。因此,根据自然,人的理性部分应该统治着非理性的部分。<sup>③</sup>第二,人的理性部分也是最独立的部分,理论活动(科学)是最自由的和最神圣的,可人的其他德性的完善却离不开人的理性。<sup>④</sup>

可是,“哲学家——王”的统治毕竟是不同于在人的灵魂中理性对非理性部分的统治这么简单。毋宁是,“哲学家——王”本身就是一个悖论性的概念。可以说,“哲学家——王”这个概念包含了柏拉图“正义”理论全部张力中最大的一个紧张:哲学家与城邦的冲突。根据这种冲突,我们几乎可以断定“城邦的正义”和“灵魂的正义”不是等同的。因为按照正义的原则,一个人只能从事一份符合其天性的工作,可是对“哲学家——王”而言,正如这个概念所昭示的那样,一个哲学家是一身兼二职的。“正义的城邦”似乎在

① 参见柏拉图:《理想国》,473C—E。

② 参见柏拉图:《理想国》,473D—E。

③ 参见柏拉图:《理想国》,428E,484B;《法篇》,689B;亚里士多德,《政治学》,1333a16—30;《尼各马科伦理学》,1102a-5—1103a5,等等。

④ 参见柏拉图:《理想国》,505C,《法篇》,963A;Averroes's *Commentary on Plato's Republic*, edited with an introduction, translation and notes by E. E. L. Rosenthal (Cambridge University Press, 1956), pp. 193—5.

“不正义”地对待哲学家。

在柏拉图看来,城邦和哲学家似乎处于这样一种复杂的关系之中:城邦的正义离不开哲学家,可是城邦又不能完全容忍哲学。<sup>①</sup>而在这里,柏拉图的哲学采取了某种妥协的方式,即通过某种对哲学本身的“修正”而使得它能和城邦彼此相容。这一点在柏拉图《理想国》的整个哲学教育中我们都可以清楚地看到。

关于柏拉图对哲学的这种“修正”以及“妥协”,我们可以看到他和他的老师苏格拉底的不同。有人称苏格拉底的方式是“不妥协”的方式,而柏拉图则是所谓“哲学有神论”的创始人。关于这种妥协,有人认为它是必要的,有人则认为它实际上带来一种灾难。<sup>②</sup>它是必要的也好,它实际上带来了一种灾难也罢,这都不是本文要讨论的主题,我们只是想透过这种柏拉图对哲学的这种“修正”和对城邦的“妥协”来考察一下“城邦的正义”是否等同于哲学家“灵魂的正义”这个问题。

## 第一节 哲学家——王

在《理想国》第五卷中,苏格拉底颇有些惴惴不安地谈到了他们整篇谈话中最大的“悖论”:哲学家——王。苏格拉底担心自己的主张会被“淹没溺死在讥笑和蔑视的浪涛中”,可是在同伴的鼓励下,为了使“正义”能够在城邦中实现,他还是愿意义无反顾地继续探讨下去。<sup>③</sup>苏格拉底说道:

<sup>①</sup> 参见 Allan Bloom, “Interpretive Essay”, *The Republic of Plato* (New York, 1968), p. 392.

<sup>②</sup> 比如,当代的 Leo Strauss 等人似乎较为赞同柏拉图的方式,而尼采则认为柏拉图的妥协直接导致了民众的柏拉图主义——基督教,从而直接威胁到哲学本身的利益,柏拉图便是哲学衰落的罪魁祸首。

<sup>③</sup> 参见柏拉图:《理想国》,473C。

除非哲学家成为我们这些国家的国王,或者我们目前称之为国王和统治者的那些人物,能严肃认真地追求智慧,使政治权力与聪明才智合二为一;那些得此失彼,不能兼有的庸庸碌碌之徒,必须排除出去。否则的话,我亲爱的格劳孔,对国家甚至我想对全人类都将祸害无穷,永无宁日。我们前面描述的那种法律体制,都只能是海客谈瀛,永远只能是空中楼阁而已。这就是我一再踌躇不肯说出来的缘故,因为我知道,一说出来人们就会说我是在发怪论。因为一般人不容易认识到:除了这个办法之外,其他的办法是不可能给个人给公众以幸福的。<sup>①</sup>

这就是柏拉图著名的“哲学家——王”的政治设想,我们可以看到,既然城邦的正义离不开“哲学家”的统治,那么在哲学与城邦之间似乎存在着一种彼此的和谐,这可以看作是对“哲学”的一种政治辩护。可是哲学与城邦之间的关系远非如此简单,苏格拉底在《理想国》中谈到这个问题时是如此“踌躇”,而担心被人“讥笑和蔑视”。为什么苏格拉底担心“哲学家——王”这个倡议会受到人们的强烈“讥笑和蔑视”呢?是不是“哲学家——王”这种政治构想乃是一种不切实际的空想呢?在城邦或一般人的眼里,哲学家是一种什么样的人呢?

阿兰·布卢姆认为:

看一下苏格拉底哲学家——王统治这个建议的幻想特征,最好的方式就是去看阿里斯托芬的《云》,这部作品展示了对城邦而言哲学家是什么样子的。苏格拉底呆在他的思想小屋里面,与不健康的人一起讨论天上事物的本性。他是一个

<sup>①</sup> 柏拉图:《理想国》,473D—E。

粗俗的和不太讨人喜欢的,在任何世人眼里都是一个可笑的名人。他在自然哲学方面的试验使他自己被蜥蜴所弄脏,并且他花费时间观察跳蚤,这是一件任何绅士都不会去做的事情。这些虫子甚至在他的衣服里大量繁殖。他不相信雅典的神,并且他有自己另外的神圣的东西;他吸引有前途的年轻人远离政治生活而转向他那不同寻常的研究。他是一个边缘性的人物,他似乎既古怪又堕落,完全没有常识。在心里以他自己作为图像,苏格拉底在这里似乎说,“好吧,这就是应该统治的那个人”。他的要求是荒谬的,他的意图是颠覆性的,因此这引起了嘲笑和愤怒的反应。<sup>①</sup>

我们可以看到,既然“苏格拉底”或“哲学家”在城邦或一般人的眼中,竟是这么一种形象,那么他的“哲学家——王”这个倡议将会引起人们的“讥笑和蔑视”也就不足为奇了。也正是因为这样,我们才必须严格地按照柏拉图以及他的同时代人们的看法,来严肃地思考什么是哲学家以及哲学家与城邦的关系这些问题,而不能想当然地以现代的某些先入之见来妄作评判。或许,哲学对城邦而言,不但无用,反而有害。

与现代人可能倾向于相信的东西相反,对城邦而言,哲学是有益的或至少是无害的,这并非完全清楚。……城邦仅仅看到了明显的无神论的哲学家以及他对青年的影响。诗人阿里斯托芬在《云》里讽刺苏格拉底,并且这为他后来所受到的官方指控铺平了道路。他把苏格拉底描述成一个“研究空中和地下所有事情,并使弱的论证变成强的论证”的人。这个指

<sup>①</sup> Allan Bloom, “Interpretive Essay”, *The Republic of Plato* (New York, 1968), p. 391.

控的意义是哲学家研究自然,特别是天上的事物,并且在那里他发现了一种关于天文现象的真正的说明,这很大地区别于所给定的宗教性的神话;比如,他学习到一种关于宙斯的霹雳的纯粹力学的解释。哲学家对天空的沉思消融了城邦的观点,城邦的法律现在似乎仅仅是没有自然地位的习俗。他的生活方式使他离开他的公民责任,并且他所学的东西教他鄙视人类,政治的事物。<sup>①</sup>

在《理想国》中我们也可以看到,当苏格拉底讲完哲学家的品质后,阿得曼托斯并没有完全相信苏格拉底的所言,他倒是怀疑经过了哲学的训练以后,他们“其中大多数人变成了怪人(我们且不说他们变成了坏蛋),而那些被认为是其中最优秀者的人物也还是被你们称赞的这种学习变成了对城邦无用的人”。<sup>②</sup>

因此,在一般人眼里,哲学似乎是种不但无用,而且有害的东西。而我们可以看到,苏格拉底下面尽管对哲学的“有用性”进行了一番辩护,认为哲学之所以显得无用那是因为哲学家不被重用的缘故,可是他也似乎坦白地承认了“哲学家中最优秀者对于世人无用,这话是对的”。<sup>③</sup> 因为哲学它作为人类一种最高的理论活动,毕竟不是以“实用”为其目的的。<sup>④</sup>

而柏拉图的洞穴比喻,尤其是其悲剧性的结局,似乎从另外一

---

① Allan Bloom, “Interpretive Essay”, *The Republic of Plato* (New York, 1968), p. 308.

② 柏拉图:《理想国》,487D。

③ 参见柏拉图:《理想国》,489B。

④ 参见 Leo Strauss, *The city and man* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1964), p. 122. “通过回答好的城邦是如何可能的这个问题,苏格拉底介绍了哲学作为《理想国》的一个主题。这也意味着在《理想国》中哲学不是被介绍为人类的目的,而是实现正义,即正当的城邦的一种手段,作为军营的这种城邦是以在上层社会的绝对的共产主义和两性平等为特征的,这种上层社会就是武士们。因此,哲学家的统治不是作为正义的城邦的一个成分,而仅仅是实现它的一种手段被介绍的。亚里士多德合理地在他对《理想国》的批评性的分析中对这种制度表示不尊重。”

个方面验证了喜剧诗人阿里斯托芬的看法：即哲学对城邦而言是一种威胁或有害的东西，因为城邦离不开那些习俗性的“意见”，但哲学却以追求真正的“知识”为己任。下面我们就通过柏拉图的洞穴比喻来看一下“哲学与城邦”或者“知识与意见”之间的紧张。通过这种冲突或者紧张，我想我们可以更好地理解“大字”与“小字”之间的复杂关系。

关于这个“洞穴比喻”<sup>①</sup>，格劳孔听到后认为苏格拉底“说的是一个奇特的比喻和一些奇特的囚徒”。显然，格劳孔并没有立刻理解这个比喻的意义。因此，苏格拉底纠正了他的看法：“不，他们是一些和我们一样的人。”<sup>②</sup>

因此，在苏格拉底看来，这个“洞穴比喻”其实影射的就是人类的现实政治生活，它并非什么“奇特”的东西。我们可以这样来理解这个洞穴比喻：城邦就相当于洞穴，而那些“囚徒”就相当于一般的公民，矮墙后面举着木偶的那些人相当于城邦的“立法者”，投射在岩壁上的“阴影”就相当于城邦里的那些“法律”，或宗教“信念”。

柏拉图就用这个比喻来说明了人类现实的政治状况：城邦或者政治的生活，从根本上而言，也就是一种生活在“意见”里的生

---

<sup>①</sup> 参见柏拉图：《理想国》，514—515C。柏拉图的“洞穴比喻”是这样的：“让我们想象一个洞穴式的地下室，它有一条长长通道通向外面，可让和洞穴一样宽的一条亮光照射进来。有一些人从小就住在这个洞穴里，头颈和腿脚都绑着，不能走动也不能转头，只能向前看着洞穴后壁。让我们再想象在他们背后远处高些的地方有东西燃烧着发出火光。在火光和这些被囚禁者之间，在洞外上面有一条路。沿着路边已筑有一带矮墙。矮墙的作用象傀儡戏演员在自己和观众之间设的一道屏障，他们把木偶举到屏障上头去表演。接下来让我们想象有一些人拿着各种器物举过墙头，从墙后面走过，有的还举着用木料，石料或其他材料制作的假人和假兽。而这些过路人，你可以料到有的在说话，有的不在说话。……那么，如果囚徒们能彼此交谈，你不认为，他们会断定，他们在讲自己所看到的阴影时是在讲真物本身吗？……因此无疑，这种人不会想到，上述事物除阴影而外还有什么别的实在。”

<sup>②</sup> 参见柏拉图：《理想国》，515B。

活。我们都是些生活在“意见”里面而不能自拔的“囚徒”。这似乎是对人类悲惨的政治命运的一种艺术写照。难道这就是人类的命运吗？难道就没有人能够摆脱这些“枷锁”而走出洞穴，发现真相吗？

是的，柏拉图“洞穴比喻”还有下面这一段故事，的确有一个囚徒挣脱了锁链，走出了洞穴，可是他的结局却是悲剧性的。我们下面就来看一下这个走出了“洞穴”的人，以及他的悲剧性命运。

那个被解除禁锢的人，他“被迫”站起来，开始转头环视，他首先看到了“火光”以及那些人造的“器物”，然后又被“硬拉着”走上了一条陡峭崎岖的坡道，慢慢的走出了洞穴，依次看到了真实的人和物的阴影，真实的人和物本身，然后是月光和星光，最后他看到了“太阳”。<sup>①</sup>

显然，这个走出“洞穴”的人就是指“哲学家”，他走出洞穴的过程也是他追求真理的精神或心路历程。

他从城邦的“意见”中痛苦地摆脱出来，看到了真理的太阳，他从那些虚假的人造物的世界中走了出来，来到了“自然”的世界之中。由于发现了关于这个世界的“真理”，他开始不再热衷于洞穴中的那些“荣誉”。他愿意自由地过这种真实的生活，而不愿意再回去作一名虚假“意见”的囚徒。因此，他为自己的经历和改变而感到“庆幸”，同时也为自己的伙伴们而感到“遗憾”。可是，出于对同伴们的某种怜悯，他还是又回到了洞穴中。尽管这种返回，现在对他而言是违背他本性的。<sup>②</sup>

当他返回洞穴后，关于这位哲学家最富戏剧性的一幕出现了，由于他突然离开阳光，走进地穴后，他的眼睛由于黑暗而不能立刻

---

① 参见柏拉图：《理想国》，515C—516C。

② 参见柏拉图：《理想国》，516C—E。

适应,而变得什么也看不见了。结果这遭来了他的同伴们的嘲讽,说他到上面去了一遭,回来后眼睛反而变坏了。因此他们认为甚至连起一个往上去的念头都是不值得的。事情还没有完,这位哲学家由于想拯救他的同伴,可是却反而被他的同伴们捉住杀死了。<sup>①</sup>

很显然,这个故事的结局是悲剧性的。故事中的那位哲学家,柏拉图似乎是在说他的老师苏格拉底。这个悲剧性的故事,似乎表明在哲学和城邦之间存在着一种根本性的冲突或不和谐,而不是一般人所想象的和谐。

我们必须注意这个悲剧性的故事中的两个非常显著的地方:第一,哲学家重返洞穴是违背他的“本性”的。第二,哲学家是因为在洞穴里面宣扬“真理”而被杀害的。

关于第一点,苏格拉底明确地说道:“那些已经达到这一高度的人不愿意做那些琐碎俗事,他们的心灵永远渴望逗留在高处的真实之境。”<sup>②</sup>

因此,我们可以说,“哲学家——王”这个概念之所以带有某种悖谬性,其原因之一在于哲学家不愿回到洞穴作王,政治的生活是违背他本性的,他自己更加愿意“逗留在真实之境”。

而柏拉图认为,让哲学家重新回到洞穴来作王,除非哲学家受到“强迫”。<sup>③</sup>可是,就像有人分析的那样,“只有非哲学家们才能够强迫哲学家们去照料城邦。但是,假如存在着反哲学家的偏见,这种强迫就不会发生,如果哲学家们不首先说服非哲学家们去统治他们,而这种说服是不会发生的,假如哲学家们是不愿意去统治

① 参见柏拉图:《理想国》,516E—517A。

② 柏拉图:《理想国》,517C—D。

③ 参见柏拉图:《理想国》,520A—B。

的。因此,我们得到一个结论,即正义的城邦是不可能的,因为哲学家们不愿意去统治。”<sup>①</sup>

而假如“城邦的正义”和“灵魂的正义”是同一的话,我想也不会存在哲学家不愿意回到“洞穴”这回事了。

关于第二点,即哲学家因为在洞穴中宣扬真理而被迫害,我们可以作如下理解:如果我们可以说政治生活必然是一种生活在“意见”之中的生活,而哲学家却是以追求真理为最终目标,并因此必然会摧毁那些“意见”,那么城邦为了保卫那些对自己的存在而言是不可或缺的“意见”,就一定要驱逐或迫害哲学家。城邦和哲学似乎必然处于一种根本的不可调和的冲突之中,哲学真理对城邦而言似乎是有害的。

从以上这两点来看,我们似乎可以说,哲学家灵魂的正义是完全不同于城邦的正义的,而且在二者之间似乎还存在着一种不可化约的根本性的紧张。这种紧张似乎必然会带来如下两种同样致命的后果:要么哲学家用真理摧毁洞穴里的意见,从而使人类的政治生活成为不可能;要么洞穴内的囚徒们杀死哲学家,从而使哲学无法在城邦里面立足。难道就没有别的出路吗?

不要忘了,在柏拉图看来,如果城邦要实现“正义”的话,其根本的一个前提恰恰是哲学家做王来进行统治。但是从上面的分析中,我们难道看不出“哲学家——王”这个概念乃是一个悖谬性的概念吗?出路在哪里呢?

柏拉图在面对这个问题时,他是如何来化解哲学和城邦之间的这种紧张的呢?

有人认为,柏拉图为了城邦,也为了哲学的利益,采取了一种

---

<sup>①</sup> Leo Strauss, *The city and man* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1964), p. 124.

“妥协”的方式来处理这个问题,即通过某种人为地改造而能够使哲学“真理”和城邦的“意见”这二者之间彼此相容。<sup>①</sup>而在《理想国》中,柏拉图试图努力化解“哲学和城邦”之间关系的紧张这一点,我们在他对整个哲学教育课程的描述中都可以看得很清楚。

## 第二节 哲学家——王的教育

如果说,城邦之所以是“自然”的,或“人在自然上就是政治的动物”的最重要的原因在于人的“德性”只有在城邦中才能完善的话,那么根据苏格拉底和柏拉图的“德性就是知识”的观点,只有“智慧”才是真正的德性,或任何的德性的完善起码离不开人的理智的完善。而人的理智的完善需要科学或者哲学的教育才可能,但是上一节中我们可以看到,带有悖谬性的是,在城邦眼里,哲学仿佛既“无用”,又“危险”。在哲学和城邦的这种紧张中,为了避免城邦损害哲学,或者哲学损害城邦的利益,柏拉图在他的整个哲学或科学教育过程中就必须力图表明如下两点:第一,哲学或科学对城邦而言,具有某种实用的“用处”。第二,哲学家不是“无神论”者,哲学教育的最高目标乃是认识“至善”或“神”。假如我们把“哲学”看作一种不以“实用”为目的,而仅仅以追求“真理”为己任的沉思活动的话,那么柏拉图以上这两点的确可以看作他的新哲学的特征。

柏拉图的整个科学或哲学教育的科目依次分别是,算数,平面几何,立体几何,天文学,声学和辩证法。柏拉图的这种科学教育,乃是对“自然”的一种模仿,这种模仿遵循从抽象到具体的过程。

<sup>①</sup> See Leo Strauss, “How Farabi Read Plato’s *Laws*”, in *What is political philosophy* (New York: Free Press, 1959), pp. 152—4.

即它遵循首先从点(算数),到线和面(平面几何),再到体(立体几何),然后再到具体的运动的物体(天文学),最终达到对事物完整的认识过程(辩证法)。

下面,就让我们来看一下柏拉图的这种科学或哲学教育,以及他是如何使哲学能够和城邦彼此相容的。

### (一) 数学

在《理想国》中柏拉图的整个数学教育包括从算数、平面几何再到立体几何的全部课程。柏拉图之所以首选数学作为他哲学教育的入门课程,乃是在于数学这门科学它具有某种明显的“实用性”。这可以看作是柏拉图对科学所作的一种实践性的辩护,从而反驳那些“科学无用论”。

当格劳孔问道:“可是除去音乐、体操和手工艺,剩下的还有什么别的学问呢?”苏格拉底这样回答:“这样吧,如果我们除此之外再想不出什么别的了,我们就来举出一个全都要用到的东西吧。”<sup>①</sup>

而这种“全都要用到的东西”,就是“算数”。苏格拉底认为:“它是一切技术的、思想的和科学的知识都要用到的,它是大家都必须学习的最重要的东西之一。”<sup>②</sup>尤其是“军人必须学会它,以便统帅他的军队”。<sup>③</sup>而一个不会算数的将军,比如就像“阿伽门农”那样,在特洛伊战争中连自己的军队和战船有多少都不知道,那将会是一个可笑的将军。<sup>④</sup>

而关于“几何学”,“它在军事上是有用是很明显的。因为事关安营扎寨,划分地段,以及作战和行军中排列纵队、横队以及其他各

① 参见柏拉图:《理想国》,522B。

② 参见柏拉图:《理想国》,522C。

③ 参见柏拉图:《理想国》,525B。

④ 参见柏拉图:《理想国》,522D。

种队形,指挥官有没有学过几何学是大不一样的”。<sup>①</sup>

因此,在这里,柏拉图的“数学教育”所具有的“实践目的”是非常明显的,但是我们却不能把柏拉图看作是一个完全的“实用主义者”。因为在柏拉图看来,尽管数学“有用”,但是它的最终目的却在于引导人们去认识“真理”。在他看来,数学这门科学乃是一种“抽象的”科学,它可以使人的计算和理性能力得到锻炼,从而“以便于将灵魂从变化世界转向真理和实在”。<sup>②</sup>

苏格拉底这样说道:“哲学家也应学会它,因为他们必须脱离可变世界,把握真理,否则他们就永远不会成为真正的计算者。”<sup>③</sup>

因此,数学教育具有“实践的”和“理论的”双重的目的,可是这两种目的对数学的要求却显然不一样,因此二者之间能够在多大程度上彼此和谐,这是很成问题的。

出于纯粹理论上的兴趣而对一门科学的研究和出于某种实践目的而对这门科学所要求的掌握程度之间是非常不同的,关于这一点苏格拉底自己有着清楚的认识。他说:“不过,为满足军事方面的需要,一小部分几何学和算术知识也就足够了。”<sup>④</sup>可是,真正的哲学家出于对真理的热爱,他的数学研究当然不仅仅限于此。

对数学的这种理论和实践要求方面的差异,也恰恰表明了“哲学和城邦”之间具有某种张力。哲学家对数学具有一种纯粹理论上的兴趣,他研究数学是为了最终发现存在于事物之中的那些法则或规律。而城邦则不同,它需要数学仅仅是因为数学“有用”。如果数学是“无用”的话,那么城邦很可能就不需要这门科学了。可是,数学作为一门理论科学,它的目的恰恰不是在于“实用”。柏

① 柏拉图:《理想国》,526D。

② 参见柏拉图:《理想国》,525C。

③ 柏拉图:《理想国》,525B。

④ 柏拉图:《理想国》,526D—E。

拉图在这里强调“数学”的军事用途,可以说是他的一种调和“城邦和哲学”之间紧张的努力。而正是由于这种调和,我们在这里恰恰也可以看到“理论的”和“实践的”这两种生活之间的对立。哲学家灵魂的正义要求哲学家过一种沉思的理论性的生活,而城邦的正义则必须考虑某种实践目的。从这个角度看,我们似乎不能简单地把“灵魂的正义”和“城邦的正义”相等同。但是,在这里关于理论科学的实用性问题,以及通过它表现出理论和实践生活的差异,我们不多作讨论,因为后面我们还会专门探讨这个问题。在此,我们更感兴趣的是柏拉图的数学所具有的“有神论”特征。下面我们来看一下这个问题。

通过仔细的分析,我们可以看到柏拉图在科学或哲学方面对城邦所作的“妥协”,远远不止于论证说明数学是有用的这一点。他还必须消除任何科学,因此也包括数学所潜在地具有的“无神论”倾向。甚至是,我们可以说柏拉图的“数学”“科学”本身就是他的哲学“妥协”的一个结果。让我们来简要地说明这一点。

数学是一门科学,这在希腊人那里远非是一个清楚的定论。比如,公元前5世纪爱利亚学派的芝诺,他就通过揭示数学前提中所包含的许多“悖论”从而对数学的“科学”性质提出了强烈质疑。<sup>①</sup>关于芝诺悖论,就像泰勒先生评价的那样:“在整个公元前五世纪的科学史上,最轰动的事件,是辩证论者芝诺论证数学上的种

---

<sup>①</sup> 芝诺以其著名的几个悖论来表明了数学家们的前提要么是自相矛盾的,要么是违背自然的,因此对科学的科学性质提出了根本性的质疑。比如,在著名的阿基里斯追不上乌龟的例子中,芝诺想表明“无限可分”这种概念从根本上而言就是“违反自然的”。因为任何自然的事物都有其边界或限度,不存在“无限可分”这种可能,假如存在的话,那阿基里斯就追不上乌龟。芝诺这个悖论的意图绝非像某些数学家所妄自猜测的那样,即他让人们在数学的范围内去解决这个问题,芝诺的意图乃是在根本上去质疑“数学”的“科学”性质。近代有人通过所谓“微积分”的方法去试图解决这个问题那是完全误会了芝诺,而且微积分,由于盲目地认可了芝诺恰恰所反对的前提,即“无限可分”的概念,因此也不可能用它来论证这个问题。我们必须知道,芝诺不是个没有常识的人,他是一位头脑清楚的哲学家。

种假设,如毕达哥拉斯信徒迄今所从事的,是相互矛盾的。”<sup>①</sup>

而柏拉图之后的伊壁鸠鲁学派,似乎也没有把数学当作“科学”来看待。这一派的哲学家们基于其原子论的自然哲学,他们似乎不承认任何“抽象的真理”,因为每一个原子都是具体的。尽管我们看不到伊壁鸠鲁这位哲学家所写的那三百多本著作了,但根据第欧根尼·拉尔修对他的哲学成就的论述以及著作篇名的记载,我们看不到他的哲学中包括“数学”这一部分,他的哲学除了导论性的《准则》外,仅仅包括物理学和伦理学。<sup>②</sup>

关于数学是否是科学,这个论题似乎过于庞大,我们也不可能在此给出一个确切的定论,但是,提醒一下有许多伟大的思想家曾经对数学的科学性质做出了深刻的质疑这一点似乎是十分有必要的。在这里我们退一步来讲,就算数学是“科学”,但是由于它是“抽象”的,那么它的科学性质也应该是十分有限的。

柏拉图自己对待数学的科学性质似乎持一种更为乐观和肯定的态度。这或许是由于他受到了毕达哥拉斯学派强烈影响的缘故。<sup>③</sup> 尽管如此,柏拉图的“数学科学”还是有他自己的特色。这种特色集中体现在他的“数学”和“理念论”的关系上。在他看来,“这里需要我们考虑的问题是,几何学中占大部分的较为高深的东西是否能帮助人们较为容易地把握善的理念。我们认为每一门迫使灵魂转向真实之这一最神圣的部分——它是灵魂一定要努力看的——所在的学科都有这种作用。”<sup>④</sup>

<sup>①</sup> 泰勒:《柏拉图——生平及其著作》,谢随之、苗力田、徐鹏译,山东人民出版社,1991年,第411页。

<sup>②</sup> 参见第欧根尼·拉尔修:《名哲言行录》,马永翔、赵玉兰、祝和军、张志华译,吉林人民出版社,2003年,下卷,第644页。

<sup>③</sup> 不仅仅是在数学,在天文学和声学的整个讨论中,柏拉图都提到了“毕达哥拉斯学派”的观点,并奉其为圭臬。参见柏拉图,《理想国》,530D,531B—C等。

<sup>④</sup> 柏拉图:《理想国》,526E。

而通过说明数学是通向认识“理念”的一个必要步骤,柏拉图一方面使得“数学”这门科学从某种意义上变成了“有神论”的,另一方面也使得他的“理念论”成为了一门最高的“科学”所研究的对象。或许,最容易理解和接近柏拉图那些“理念”的方式,就是首先通过“数学”本身所具有的那种独特的“抽象”的性质。“理念论”要求“数学”成为一门“科学”。

具体说来,柏拉图认为“数学”和辩证法所把握的纯粹“理念”的关系是如下这样的。

在《理想国》中,柏拉图区分了“可见世界”和“可知世界”,<sup>①</sup>而认为数学所认识的对象属于“可知世界”的东西,但是数学却不能直接把握可知世界的“理念”,而它必须一方面借助于可见世界的具体的形象;另一方面它必须要用假设,而且它本身无法突破和超越这些假设,因此无法把握最高的原理和理念。因此,数学它就成了另外一门更高的科学,即辩证法的某种预备性的科学。<sup>②</sup>而柏拉图认为辩证法能够直接从理念到理念,最终能够认识到“善本身”。而柏拉图的“善本身”就相当于“神”,这点我们后面专门论述辩证法的时候还会再谈到。我们在这里只要指出柏拉图的“数学”和他的“理念论”(或神学)之间具有一种紧密的关系就足够了。柏拉图显然十分看重这种关系,因此把数学的训练看作是把握“善本身”的一种非常必要的预备。<sup>③</sup>通过这种数学的训练,它能够使灵魂最终从“可变的世界”转向永恒的“理念世界”,这也是他的数学科学训练的最终目的。

通过“数学”和“理念论”之间的这种关系,柏拉图显然巧妙地

---

① 参见柏拉图:《理想国》,509D。

② 参见柏拉图:《理想国》,510—511。

③ 参见柏拉图:《理想国》,526E。

使“数学”这门科学蒙上了一层“神圣”的色彩。由于柏拉图的数学是把认识“善本身”或“神”作为自己的最终目标,这显然会使这门科学能够轻易地摆脱“无神论”的恶名。柏拉图的科学在追求真理的同时,也被一种审慎的原则所支配。

且不管柏拉图的这种策略是否成功,这种策略本身恰恰表明了哲学与城邦之间存在着一种张力。理论的生活把追求“真理”作为自己最终或唯一的目标,而实践的生活则必须考虑一种对人类的“善”。两种生活有两种不同的“正义”,哲学家的正义在于他用其智慧来追求真理,城邦的正义则在于整个城邦的幸福或“公有之好”。可是,城邦,哪怕最好的城邦也像“洞穴”一样,它不可能离开某些“意见”而存在。

## (二) 天文学

柏拉图努力使哲学“知识”和城邦“信仰”相一致的这种妥协性策略,在他对天文学的描述中得到更加清楚的表达。天文学显然比数学更加容易导向无神论,我们不要忘记诗人阿里斯托芬在其著作《云》中对苏格拉底不信神的指控,以及他说苏格拉底用纯粹力学的原理来解释宙斯的霹雳这件事。在《申辩篇》中,根据柏拉图的记载,苏格拉底也正是被指控为“不信神”。指控者美勒托控告他大胆地把太阳说成是一块石头,把月亮说成是一团土。<sup>①</sup> 在一个信仰阿波罗神的城邦,人民无法容忍这种近乎放肆的亵渎。尽管苏格拉底说这是阿那克萨哥拉的观点,可是他还是由于其“无神论”的立场而被处死了。因此,天文学如果要想在这样的城邦中得以立足和发展的话,它的“形式”似乎就必须有所改变。

在《理想国》中,柏拉图认为:“我们应该像研究几何学那样来

<sup>①</sup> 参见柏拉图:《申辩篇》,26B—E。

研究天文学,提出问题解决问题,而不去管天空中的那些可见的事物。”<sup>①</sup>

也就是说,对天文学的思考,也应该像数学那样,最终导向对“理念”和“善本身”的认识。而他批评了目前研究天文学的方法。他说:

像引导我们掌握哲学的人目前那样地讨论天文学,我认为,天文学只能使灵魂的视力大大地向下转。……如果有人想研究可见事物,无论是张开嘴巴向上望还是眨巴着眼睛向下看,我都不会认为他是在认真地学习(因为任何这类的事物都不可能包含有真正的知识),我也不会认为他的灵魂是在向上看。即使他仰卧着学习(在陆上或海上),我还是认为他是在向下看。<sup>②</sup>

这一段显然是借阿里斯托芬的措辞,并且是对阿里斯托芬的一种回应。<sup>③</sup>

而“真正的”天文学,或经过柏拉图修正过的天文学,不再专注于这些“石头”和“泥土”之上,而转向了那些“不可见者”。<sup>④</sup>而这些“不可见”者就是指那些“理念世界”中的东西,其中“善”或“神”是最高的理念。对天文的观察就这样转向了对神的虔敬。这样,“天文学”在柏拉图手中就变成了一种可以和“有神论”彼此和谐的科学,天文学家也不必再为他们的无神论倾向而担心受到指控。或许许多亏了柏拉图,天文学才能够在希腊、罗马繁荣地发展。

柏拉图的这种“有神论”色彩的“天文学”,以及他对“无神论”

① 柏拉图:《理想国》,530C。

② 柏拉图:《理想国》,529A—C。

③ 见阿里斯托芬:《云》,17a。——参照《理想国》郭斌和,张竹明中译本 294 页脚注。

④ 参见柏拉图:《理想国》,529D—530B。

的批评,在他的《法律篇》和《蒂迈欧篇》中也有进一步的体现。

在《法律篇》中,柏拉图指出,无神论作为一种看法,有两个主要的源泉——早期的伊奥尼亚科学家的唯物主义,他们根据纯“机械的”原理说明自然的规律,而不把任何事物归于有意识的计划或图谋(889a—d),以及道德特征的纯习俗的和相对性质的智者的力量(889e—890a)。如果把这两种学说结合起来,结果就产生了无神论。<sup>①</sup>而柏拉图认为无神论在道德上是一种有害的理论,因为显然无神论会削弱甚至摧毁城邦的宗教信仰,而城邦的道德恰恰又建立在某种宗教“信念”的基础上。为了反对这种无神论,柏拉图试图表明,一方面是灵魂的活动引起了一切事物的运动;另一方面神是存在的,并且他作为整个世界的创造者,是一切善与和谐的根本所在。而且不管是神,还是人的灵魂都是不朽的东西。

关于“灵魂”,柏拉图认为它是最“自然的”。“因为那些使用这个术语的人用它是说,自然是最初的创造性的力量;而如果灵魂表明是最原始的元素,并且不是火和气,那么在最真实的意义上并且超越别的事物,灵魂可以被称为自然的存在。”<sup>②</sup>而灵魂之所以是最初的具有创造性的力量,乃在于它是能自己推动运动的东西。

柏拉图就这样把灵魂的定义为“能推动自身运动的东西”,并认为它实际上就是一切肉体 and 物质活动的源泉和起因,因为任何物质运动都不是自动的(896d)。<sup>③</sup>

在《蒂迈欧篇》中柏拉图甚至提出了“世界灵魂”这种概念,他认为整个世界都在“灵魂”的作用下进行活动。并且连神也是一种

<sup>①</sup> 参见泰勒:《柏拉图——生平及其著作》,谢随知、苗力田、徐鹏译,山东人民出版社,1991年,第694页。

<sup>②</sup> 柏拉图:《法律篇》,892。

<sup>③</sup> 参见泰勒:《柏拉图——生平及其著作》,第695页。

类似于灵魂的东西,这样,世界就变成了一个有“生命”的整体。<sup>①</sup>而这种有灵论的世界观,显然非常地不同于“机械唯物主义”的世界观。

关于“神”,柏拉图基本上把它等同于“善”,认为神是一切善的原因,它产生了世界的和谐、正义以及友爱等等美德。因此,我们可以这样说,柏拉图的天文学是和他的神学紧密地相关联的。这样,对“天文学”的研究最终就转向了对不朽的“灵魂”和“神”的思考。

泰勒先生认为,柏拉图是所谓的“哲学有神论”的创始人,因为正是他把科学和神学紧密地关联在了一起,他的“神学”才有了一种哲学论证的性质:他自称他的“有神论”学说是可以得到科学证明的。<sup>②</sup>反过来,这种带有宗教色彩的天文学又可以为他的有神论的伦理学提供辩护,泰勒先生指出,柏拉图那种“科学的天文学,连同其天体运动的规律和秩序的学说,是柏拉图为伦理的有神论所做的整个辩解的主要根据。……当天文学知识与作为唯一动源的灵魂的真实本质的洞察结合起来时,它就直接导致虔敬”。<sup>③</sup>

因此,也根据一些哲学家的看法,柏拉图的“哲学有神论”与其说是用“科学”来为“神学”做辩护,倒不如说是他用“神学”来保护“科学”。因为科学如果要在城邦中得以立足并发展,它就必须摆脱掉“无神论”的恶名和指控,“科学”必须变得符合“道德”。<sup>④</sup>柏

① 参见柏拉图:《蒂迈欧篇》,36E—37C。

② 参见泰勒:《柏拉图——生平及其著作》,谢随知、苗力田、徐鹏译,山东人民出版社,1991年,第695—697页。

③ 同上书,第702页。

④ 尼采认为,柏拉图自己对于“灵魂不朽”,“善本身”等学说,并不像后来的柏拉图主义者那样确信,毋宁是这些都是柏拉图别有用心地发明。而柏拉图的哲学或者科学因此是一种妥协性的,即让哲学披上了一层宗教的外衣,并且尼采认为柏拉图的这种妥协直接导致了基督教对哲学的统治,因此带来了最大的害处。参见郎佩特,《施特劳斯与尼采》,田立年、贺志刚等译,上海三联书店,华东师范大学出版社,2005年,第28—30,77,124,126—127,130,135页,等等。

拉图在这里显然吸取了他的老师苏格拉底的教训。

在此,我们无意于去评价柏拉图的这种“哲学有神论”的策略是否成功,我们仅仅关心的是柏拉图通过发明这种有神论的哲学,恰恰表明了哲学或科学与城邦或宗教之间存在着一种根本性的张力:哲学以追求“真理”作为自己的目标,而城邦却离不开那些“信念”。通过这种张力,我们无法把哲学家的正义等同于城邦的正义,就如同我们无法把“知识”等同于“意见”一样。

### (三) 声学

在介绍完天文学之后,柏拉图简短地提到了声学。柏拉图认为,声学和天文学乃是兄弟学科,因为正如眼睛是为了天文而造,耳朵则是为了和谐的声音而造。<sup>①</sup>也正如柏拉图批评当时的天文学家们仅仅只观察有形体的事物一样,他也批评了当时的声学家们“白白花了许多辛苦去听音,……他们全都宁愿用耳朵而不愿用心灵”。<sup>②</sup>

柏拉图这样讽刺了那些用耳朵来从事声学的人们:

那些名人,他们拷打琴弦,把它们绞在弦柱上想拷问出真话来;我本来可以继续比喻下去,说关于这些音乐家对琴弦的敲打,他们对琴弦的指控以及琴弦的无耻抵赖,但是我还要丢开这个比喻,因为我对这些人没有像对毕达哥拉斯派那么重视。因为他们正是做的天文学家们做的事情:他们寻求可闻音之间数的关系,从不深入到说明问题,考察什么样数的关系是和谐的,什么样数的关系是不和谐的,各是为为什么。<sup>③</sup>

① 参见柏拉图:《理想国》,530D。

② 参见柏拉图:《理想国》,531A。

③ 柏拉图:《理想国》,531B—C。

而柏拉图自己则认为,真正的声学,应该用心灵而不是耳朵去聆听宇宙的和谐。在这里,我们可以看到,柏拉图非常明显地受到了他所尊敬的毕达哥拉斯学派的影响。<sup>①</sup>

可是,关于宇宙的和谐问题,在世界到底是有秩序的整体(cosmos)还是混沌(chaos)这个问题没有弄清楚之前,是无法得到充分的证明的。因此,对声学的研究,柏拉图自己说,它的目的乃是在于寻求“美者”和“善者”,而这门学问如果以此为目的则是有益的,如果是为了别的目的,它就是无益的。<sup>②</sup>

因此,且别管“美者”和“善者”以及“有益的”东西是否等同于“真理”,至少我们可以看到,柏拉图的科学研究是被一种高尚的和有益的原则所支配的。柏拉图的科学,经过这种修正后,可以被城邦的绅士们所接受。柏拉图并没有让苏格拉底在《理想国》中观察和研究跳蚤,因为这种科学研究是任何绅士们都不愿意接受的。或许是因为这个原因,柏拉图在介绍完天文和声学之后,他并没有把“动物学”作为一门可以在城邦里进行研究的科学。他的这个科学教育的课程表显然受一种“审慎的”和“高尚的”原则所支配。因此同样是进行科学研究,与阿里斯托芬笔下的苏格拉底那种既滑稽又亵渎神灵的形象相反,柏拉图在其《理想国》中塑造了一个既文雅又高尚的苏格拉底。科学家的这种“光辉形象”,多亏了柏拉图的“哲学”。

可也正如我们不能武断地把“真理”等同于“美”或“善”,不能把“哲学知识”等同于“实践智慧”一样,我们似乎也不能把哲学家“灵魂的正义”简单地等同于“城邦的正义”。如果说它们之间的确是“类似”的话,那也仅仅是出于某种“审慎”,而非出于理性的“证明”。

<sup>①</sup> 参见柏拉图:《理想国》,530D,531B。

<sup>②</sup> 参见柏拉图:《理想国》,531C。

#### (四) 辩证法

辩证法是柏拉图整个哲学教育的最后一门,也是最高级的一门课程,前面的这些科学教育相对于辩证法而言仅仅是一个“序言”。<sup>①</sup> 柏拉图相信,只有辩证法才能把握最终的实在和真理。可是柏拉图的辩证法“发现”的这个“真理”到底是什么呢?

柏拉图认为,通过辩证法所获得的真理:

它虽然属于可知世界,但是我们可以前面说过的那个视觉能力变化过程中看到它的摹本:从看见阴影到企图看见真的动物,然后能看得见星星,最后看得见太阳本身。与此类似,当一个人企图靠辩证法通过推理而不管感官的知觉,以求达到每一事物的本质,并且一直坚持到靠思想本身理解到善者的本质时,他就达到了可理知事物的顶峰了,正如我们比喻中的那个人达到可见世界的顶峰一样。<sup>②</sup>

显然,在柏拉图看来,如果说“可见世界”的顶峰是“太阳”的话,那么可知世界的顶峰则是“善本身”。辩证法是以认识这种最高的事物——善本身——来作为自己的终极目标的。这也是柏拉图在《理想国》中为完美的护卫者规定的整个哲学教育的最高任务。

而辩证法之所以是最高级的科学,除了它是以认识最高的“善本身”作为自己的目标外,还有两个重要的原因。辩证法它与数学等科学不同,首先,它能够不借助于假设,而一直上升到第一原理。其次,它也不必借助于可见世界的形象,而直接是从“理念”到“理

<sup>①</sup> 参见柏拉图:《理想国》,531D。

<sup>②</sup> 柏拉图:《理想国》,532A—B。

念”的推理。<sup>①</sup> 因此它也是人的灵魂中最高级的那一部分,即纯粹的“理性”的活动或工作。

在这里,关于“纯粹的心灵”和“善本身”,我们不必过分提及尼采这位哲学家对之进行的尖锐批判,我们只须像泰勒和耶格尔等学者们那样,指出柏拉图的这种“善本身”具有一种“宗教背景”和“宗教含义”就足够了:柏拉图把“善本身”(Goodness)变成了“神”(God)。<sup>②</sup> 从这个意义上来讲,苏格拉底或柏拉图的确是在雅典城邦里引进了新的“神”。我们不禁怀疑:雅典城邦所崇拜的宙斯、阿波罗,真的等同于柏拉图的“善本身”吗?

柏拉图通过这样一种非常“高尚”和“谨慎”的方式,使得他的“哲学”和“神学”结合在了一起。我们可以说,他的哲学由于追求“善本身”,即认识“神”,而获得了一种免受政治和宗教迫害的豁免权。可也正是如此,我们才质疑“城邦的正义”真的等同于“灵魂的正义”?

## 本章小节

我们可以看到,柏拉图的“哲学家——王”概念在如下一点上是悖谬性的,那就是哲学家不愿意回到洞穴去做王,因为那违背他的天性。对于哲学家而言,哲学的沉思是其最乐。而假如正义的原则在于每个人从事符合其天性的那种工作的话,那么毫无疑问,哲学家的正义就在于他的哲学沉思活动本身。可是城邦的正义

---

<sup>①</sup> 参见泰勒:《柏拉图——生平及其著作》,谢随知、苗力田、徐鹏译,山东人民出版社,1991年,第413页。

<sup>②</sup> See Werner Jaeger, *Paideia: the Ideals of Greek Culture*, Vol. II, *In search of the divine centre*, Translated from German Manuscript by Gilbert Highet, (New York: Oxford University Press, 1943), pp. 285—7. 以及泰勒:《柏拉图——生平及其著作》,谢随知、苗力田、徐鹏译,山东人民出版社,1991年,第409—410页。

呢？就算退一步，哲学家受到了某种“强迫”而回到洞穴做了王，那么“哲学家——王”这个概念由于它所标明的双重身份，也因此是双重职业，就会和正义的原则发生明显的冲突。因此，哲学家“灵魂的正义”不可能简单地等于“城邦的正义”。

哲学家“灵魂的正义”和“城邦的正义”之间的区别也就相当于“理论的生活”和“实践的生活”这两种不同的生活之间的差别。对“实践的生活”而言，它不可能不首先考虑任何一种理论的“有用性”，可是理论科学不以实用为目的这似乎是显而易见的。另外，更加重要的是，柏拉图通过“洞穴比喻”告诉我们，政治的生活不可能离开某些“意见”而存在。可是哲学作为一种对真理的追求，它必然要超越并因此解构城邦的那些“意见”。哲学与城邦就这样处于一种根本的张力之中。为了避免“太阳”摧毁“洞穴”，或“囚徒们”杀死“哲学家”这两种致命的后果，柏拉图选择了某种妥协性的策略：他通过把他的哲学变成某种“有神论”的从而变得可以和城邦的“信仰”彼此相容。

这样，《理想国》中整个科学或哲学的教育就被这样一种“审慎”的原则所支配。如果我没有弄错的话，从数学，天文学，声学，一直到最高的辩证法，都贯穿着这种“审慎”的精神。可是，也正是由于柏拉图的“哲学”是“审慎”的，所以他的“哲学”才是“可疑”的。他迫使我们追问和怀疑：他那“抽象的”，因此必定是“人为”的“数学”所认识的对象真的比德谟克利特和伊壁鸠鲁的具体的“原子”更加“真实”吗？阿那克萨哥拉对天文现象的观察难道是错误的吗？月亮难道不是块“泥土”，太阳难道不是块会发光发热的“石头”吗？难道我们应该简单地把“美”“善”等同于“真理”吗？还有，更加不用说他的“灵魂不朽”和“善本身”的可疑性质了。亚里士多德能平静地研究人的“大脑”，那苏格拉底在科学地研究“跳

蚤”似乎也没什么好奇怪的。不必说什么“残忍”、“冷酷无情”和“不知羞耻”，哲学家对真理的追求肯定也必须是“无畏”的。

因此，哲学家“灵魂的正义”和“城邦的正义”这二者之间的等同，如果能够成立的话，也仅仅是在一种“审慎”的意义上。至于它到底带来了哲学在城邦中的繁荣发展，还是最终威胁到了哲学的根本利益，这不是本章所要探讨的。我们仅仅指出在柏拉图的“审慎”中包含的“理论的”和“实践的”这两种生活，以及与它们相对应的两种不同的“正义”之间所具有的内在张力就足够了。

## 第八章

# 身体的自足与灵魂的正义

在前面的几章中,我们已经指出了政治德性和哲学德性的一个重要区别,那就是政治德性是建立在某些“正确意见”或“信念”的基础上的,可对于哲学家而言,“德性就是知识”。

但是,政治德性与哲学德性的区别并非仅止于此。在组成最初的“猪的城邦”时,柏拉图告诉我们,城邦是源于人身体方面的某些需求而被组建的:在基本生活方面我们每个人都是不自足的,所以我们需要同伴和朋友。这样,城邦就首先从人的基本需要中获得了它最初的凝聚力。后来,战争这门技艺

的引入也首先出于国家安全这样的考虑,而城邦之所以需要科学或哲学,那也首先由于它们是“有用”的。

因此,根据柏拉图,任何一个政治共同体,因此也包括他的“理想国”,必须以满足人的身体需要(自我保全、和平等等)为其最基本的目的。这样,政治德性虽然一方面从城邦的需要中获得了其发展的动力;可是,另一方面,反过来说,政治德性也必须服务于城邦的这些需要,因此具有一种功利主义的特征。

本章的任务在于,一方面详细分析政治德性和人身体的需要之间的关系,另一方面据此指出政治德性和哲学德性的根本区别所在。

## 第一节 身体的需要与政治德性

在柏拉图看来,人之所以在自然上就是城邦或政治的动物,这首先是由于我们每个人在天性上就是“不自足”的,因此为了满足我们最基本的生活需要,我们离不开同伴们的帮助。这样,满足生活的“自足”也就成了我们组建城邦的基本目的。<sup>①</sup> 这一点我们已经多次提及。

不过在这里,有两点仍然非常值得我们特别注意:第一,尽管是在“猪的城邦”中也已经包含了那种类似于“正义”的“劳动分工”原则,可是组建城邦的基本目的仍然被看作是“自足”,而不是“正义”。第二,城邦首先满足的是人们“身体的自足”,而不是灵魂的需要,尽管我们每一个人也都同样具有灵魂,而灵魂也有自己的需要。<sup>②</sup>

---

① 参见柏拉图:《理想国》,369B—C。

② 参见柏拉图:《理想国》,369D。

这样，“政治德性”的出现就首先基于满足城邦或人身体的需要。换言之，“政治德性”是首先从城邦这种基本需要中获得其发展和完善的动力的。

但是颇带有悖谬性味道的是，在“猪的城邦”中，由于淳朴的人民仅仅考虑身体的需要，所以他们甚至不需要那些有“德性”的人。而政治德性的出现恰恰基于人某种“奢侈”的欲望。

就像《理想国》苏格拉底和格劳孔中论述的那样，奢侈的欲望自然地引起了战争，而战争则需要专门的战士。<sup>①</sup> 战士的品质之一就在于好斗。<sup>②</sup>

这样，就从国家安全的考虑出发，战争的技艺以及勇敢的品质被引进了城邦。城邦中出现了一个新的阶层：军人阶层。他们的基本职责就是进行对外战争和维持国内的安定团结。这也是作为一种政治德性的“勇敢”所具有的基本要求。

接下来，智慧这种美德的引入，也首先是出于这样的考虑：它对城邦是有用的。可是，就像我们前面所提到过的那样，这一点并非显而易见。因为在一般人的眼中，哲学家好像是些无用的人，就像“唠叨鬼，看星迷或大废物”。<sup>③</sup> 因此，在《理想国》中，苏格拉底为哲学家做了这样一种政治性的辩护：哲学家之于城邦是有用的，并且只有真正的哲学家才懂得如何治理国家，正如真正的航海家才知道如何航海一样。苏格拉底还指出：“最优秀的哲学家的无用其责任不在哲学本身，而在别人不用哲学家。”<sup>④</sup>

因此，我们可以看到，正如从战争的需要中“勇敢”这一品德被引进城邦一样，从“治理国家”的需要中，“智慧”被容纳进政治社

① 参见柏拉图：《理想国》，373D—374E。

② 参见柏拉图：《理想国》，375A—B。

③ 参见柏拉图：《理想国》，489A。

④ 柏拉图：《理想国》，489C。

会。也正是因为如此,政治家的智慧也主要体现在他们“处理国内外大事”上。

而在护卫者科学的教育和理智完善过程中,数学和天文学等科目的出现也首先在于它们的实用目的。将军们起码应该知道他到底有多少军队,也应该具有基本的地理和天文知识,如果他不想在战争中失败或成为一个可笑的将军的话。也就是说,战争需要军人们掌握必要的科学知识,科学从战争中获得了其发展的某种推动力。

可是,政治德性一方面是从城邦的需要中获取了其发展的动力;另一方面,城邦的需要也在限制着政治德性。关于后一点,我们尤其可以从城邦的“自足”和其“正义”的关系中看得格外清楚。

首先,什么才是城邦的“自足”呢?从这个词的字面意思上我们就可以看出,“自足”它意味着在克服“不足”的同时也不需要那些“多余”的东西。如果“正义”的原则可以被一般的表述为“每一个人做一份适合其天性的工作”,那么“自足”对“正义”似乎就有这样一种限制和要求:那些按照“正义”原则工作的人还需要组成一个能够“自足”的共同体,其人数不能太多,也不能太少。这样,城邦的自足对正义就有一种量上的限制。

亚里士多德在《政治学》中这样说道:

有如各别的动物,植物和无生命的工具那样,城邦的大小也各有它适合的限度。任何事物倘使过小或过大都将丧失天赋的能力而不克尽其功用。……倘若组成一个城邦的分子太少,这在生活上就无法自给自足,而城邦的目的却在自给自足。一个城邦,如果像一个民族国家那样,人口太多了,虽然在物质需要方面的确可以充分自给,但它既难以构成一个真

正而立宪政体,也就终于不能成为一个真正的城邦。……所以,当城邦初成立时,其人口的底数只要在一个目的为达成优良生活的政治体制中,大家可以通工易事而能自给,便足够了。<sup>①</sup>

同样,在《理想国》中当苏格拉底首先谈到了城邦的最初级形式,即“猪的城邦”时,他这样说道:“最小的城邦起码要有四到五个人。”<sup>②</sup>因此可以想象,就算后来再加上一批店老板和出卖劳动力的人等,这个城邦的规模也是十分有限的。我们可以看到它是属于“小国寡民”性质的,它并不需要太多的人口。

正是因为城邦是以“自足”为目的的,所以我们可以这样合理的来设想:假如“猪的城邦”仅仅需要两个铁匠就可以满足整个城邦的需要,而现在如果有三个或更多的人,尽管他们的天性也都适合做铁匠,那么毫无疑问,多余的人也必须要被排除在这个城邦之外。城邦不需要“多余”的人,因为“多余”的人会破坏这个城邦的自足与和谐。所以,并非每一个按照正义原则来做事的人都能在城邦中找到工作,这取决于当时城邦对那种人才的需求量。

在城邦的更高级的形式中,比如在美好的城邦中,情况也同样如此。我们可以看到苏格拉底在正义的城邦中实行的乃是一种“计划生育”的人口政策。城邦人口的数量被严格地限制,“结婚人数的多寡,要考虑到战争,疾病以及其他因素,由统治者们斟酌决定;要保持适当的公民人口,尽量使城邦不至于过大或过小”。<sup>③</sup>

① 参见亚里士多德:《政治学》,1326a36—1326b10。

② 参见柏拉图:《理想国》,369D。

③ 柏拉图:《理想国》,460A。

亚里士多德也说道：“为数那么多的群众，谁能做他们的将领而加以统率？除了具有斯顿笃那样的噪音，又谁能给他传令？”<sup>①</sup>

而在一个正义的城邦中，不仅仅战士和群众的人口数量被严格限制，就连统治者也不例外。

按照柏拉图的看法，只有真正的哲学家才有能力做统治者。那么一个正义的城邦它需要多少个哲学家来做统治者呢？在《理想国》中，苏格拉底这样说道：“这样的人出一个就够了。”阿得曼托斯也回答道：“是的，一个人就够了。”<sup>②</sup>

为什么呢？我们可以从城邦和哲学家两个方面来看。从哲学家这方面来看，假如出现了这么一个哲学天才，他“敏于学习，强于记忆、机智、灵敏以及其他诸如此类的品质，还有进取心，豁达大度”，<sup>③</sup>那么显然他一个人就足以胜任全部的统治任务。从城邦的角度来看，城邦不需要“闲人”，假如一个哲学家就可以胜任全部统治任务的话，它根本就不需要别的哲学家了。我们知道，柏拉图正义的城邦是一个连“生病”都没有“空闲”的城邦。在他看来，在一个有秩序的城邦中，每一个人都有他应尽的义务，人们没有功夫来生病。<sup>④</sup>可是从事哲学的一个前提则是需要“闲暇”，城邦之所以需要哲学家并不是欣赏哲学家的“游手好闲”，而是因为他“有用”。至于柏拉图说哲学家五十岁以后应该退休，剩余的时间让他从事哲学，而让其继任者来继续统治这个说法，<sup>⑤</sup>它和“一个城邦只需要一个哲学家”这个原则并不抵触。因为，一方面，显然只有从事完多年辛苦的统治工作后，城邦才允许哲学家“退休”；另一方面，那

① 亚里士多德：《政治学》，1326b5—7。

② 参见柏拉图：《理想国》，502B。

③ 参见柏拉图：《理想国》，503C。

④ 参见柏拉图：《理想国》，405C。

⑤ 参见柏拉图：《理想国》，540A—C。

个接任的年轻哲学家也不得不同样为城邦进行辛劳的工作。伊壁鸠鲁式的哲人是无法在柏拉图的城邦中立足的,理由很简单:柏拉图“正义的城邦”不养“闲人”。实践的生活和理论的生活乃是两种根本不同的生活,就算在一个美好的城邦中,按照标准,它也最多只需要一个哲学家。

假如说,一个针尖上能站多少个天使,这并不容易看清楚的话,那么在柏拉图正义城邦的金字塔尖上,却很显然只能容得下一个“哲学家——王”。

这样我们就看到了“城邦的正义”的一个限度:从其“自足”的要求来看,它似乎不需要太多的“好人”。因此,城邦的正义就是一种被限制了正义,它不能简单的等同于“灵魂的正义”或“正义本身”。

而一个城邦的“自足”还远远不仅在“量”上规定了它到底需要“多少”人,它还规定了一个城邦到底需要什么“性质”的人。这可以看作是“自足”对“正义”一种“质”上的规定或限制。亚里士多德说:“一个城邦所需的主要配备为人民;就人民而言,自然应该考虑到数量,也要考虑到品质。”<sup>①</sup>

一般说来,一个城邦的人民具有何种品性,那么这就决定了这个城邦的“形式”或者“政体”。那么显然,有不同的人民就会有不同的政体。而在这里,城邦恰恰是通过它的“自足”而规定了所需人民的“品性”,从而在限制着“正义”的性质。

例如,在“猪的城邦”中,由于人民是淳朴的,所以不存在什么争斗,因此那是一个和平的城邦。这样,它也就不需要军人和统治者。所以,一个人哪怕再勇敢和再智慧,这个城邦也不需要他们。

<sup>①</sup> 亚里士多德:《政治学》,1326a5—7。

我们甚至可以做这样的设想：一个最正义的人，因此是一个哲学家，他是无法生活在这样的城邦中的。道理很简单，在“猪的城邦”中一人一份工作，每个人都需要劳动，并且只有把自己的劳动产品奉献给其他人，他才能够相应地获得别人的“回报”，从而维持其生存。这也就意味着在“猪的城邦”中，一个人的工作及其劳动成果必须成为某种“社会的需求”，只有这样他才能生存。可是，在“猪的城邦”中没有人需要哲学家的“智慧”，哲学家的“智慧”无法成为这种城邦的“社会需求”。而又由于哲学家的“游手好闲”，所以我们可以非常合理地想象，他一定会被饿死。

而在更为高级的“美好的城邦”中，城邦也必须考虑人身体的需求，从而规定了“政治德性”必须具备的内涵。这体现在两方面，一方面，军人的勇敢必须具有一种“爱国主义”精神。城邦需要军人们来保卫国土，维护人民的基本安全。这是勇敢作为一种政治德性所必须具备的独特内涵。另一方面，智慧必须降格并表明自身是某种“有用”的东西，理论知识必须同时具有某种实践的功效。我们不必诧异柏拉图“完美的护卫者”的科学教育中那种浓厚的功利主义色彩。政治社会要求“科学”对“行军打仗”和“治理国家”有用。<sup>①</sup> 这可以看作是政治德性的一种“质”上的局限性。

## 第二节 哲学德性与政治德性

在柏拉图看来，一个好的城邦护卫者，他应该具有这样的品质：一方面他需要具有良好的道德感和掌握必要的科学知识，另一方面，他也必须服务于这个国家自我保全的基本需要，即保卫它的

<sup>①</sup> 参见柏拉图：《理想国》，522B—D, 525B—C, 526C—E, 527D—E, 531C 等。

和平与安全,这包括必要的时候能够为它而进行战争。在《理想国》中,柏拉图整个教育过程的主要目的就是为了培养这样的完美护卫者。我们已经指出,政治的德性一方面离不开某些“正确意见”,另一方面它也包含了某种明显的功利性诉求。这一点我们尤其可以在护卫者的高级教育中看的十分清楚。就像我们指出的那样,柏拉图的整个科学教育,无论是在科目的安排还是在内容的选择上,都一方面受某种审慎的道德原则的支配;另一方面科学也必须服务于城邦的军事等目的。如果说哲学家的正义就在于他对真理的热爱,那么一方面由于“知识和意见”的显著区别,另一方面由于理论科学明显的超功利性,这样哲学德性就与政治德性明显地区别了开来。

哲学德性与政治德性的这种不同,从某种意义上来讲也就相当于“理论”和“实践”之间的差别。理论与实践的划分,在柏拉图和亚里士多德那里是以一种彻底的理性主义为前提的。在他们看来,理论的高于实践的。理由是,理性是人类最高的一种禀赋,真正理性的活动就是理论,而哲学乃是最高的理论活动。这种理论活动它自身就可以使人生获得最高的满足与幸福。<sup>①</sup>可是“实践”的活动则不然,它总是与人的身体需要或情感相关,所以它们的完善总是需要更多的外在条件与限制。<sup>②</sup>这种实践活动由于它必须考虑身体的正确欲望,或者情感应该受到理性的统治,而必然低于纯粹的理论活动。<sup>③</sup>因此,我们可以看到,“理论的高于实践的”这个判断乃是基于人性中的某种秩序:灵魂应该统治着肉体,而在人

① 参见亚里士多德:《尼各马科伦理学》,1177a15—25,1178b1—10等等。

② 参见亚里士多德:《尼各马科伦理学》,1178a15—20,1178b1—5。

③ 参见亚里士多德:《尼各马科伦理学》,1139a25—31。

的灵魂中理性部分应该统治着非理性的部分。<sup>①</sup>

柏拉图把哲学生活看作人类最神圣的,最高的一种活动。亚里士多德也同样如此,他在《形而上学》中还把哲学称作一种“最自由”的活动。他说哲学这门科学:

我们追求它并不是为了其他效用,正如我们把一个为自己,并不为他人而存在的人称为自由人一样,在各种科学中唯有这种科学才是自由的,只有它才仅是为了自身而存在。<sup>②</sup>

在这里,或许亚里士多德不同于他的老师柏拉图的地方在于,他没

---

① 理论高于实践这一点其实并非如此自明,至少有这样两种非常不同的观点对这一命题的有效性构成了挑战。康德哲学实现了所谓的“哥白尼”革命,他颠倒了理论理性与实践理性这二者之间传统的地位,在他看来实践理性要优先于理论理性。他做出这一判断乃是根据他对理性本身的如下洞见:一方面,理论理性不可能认识“物自体”,理论理性的最高表现形式不过是理性本身的“悖论”,他的《纯粹理性批判》致力于揭示理性自身的这一根本限度。也正是因为如此,康德哲学从某种意义上和黑格尔哲学宣称了同样的事情和表达了同样的雄心壮志:作为理论知识的哲学分别在他们的哲学中已经达到了顶点。当然,或许他们的区别在于,在康德揭露出理性根本局限的地方,黑格尔觉得这些局限都不是不可克服的。另一方面,正是在康德看来理论理性的最高的形式不过是理性自身的悖论,所以沉思的活动才没有必要,也不可能继续下去,他于是转向了对理性的实践立法功能的探讨,并且认为只有在实践理性中才可能把握理论理性不能把握的“物自体”。这样,实践理性开始优先于理论理性了。当然,康德哲学这一结论是否是有效的,依赖于“物自体”与“现象”的两分是否合理,以及他对理性本身的分析是否足够充分。至少,康德哲学之后,人们并没有减弱对“自然”和“理性”本身纯粹理论上的兴趣。另外,来自中国儒家的“知行合一”思想似乎也构成了对希腊哲学“理论高于实践”这一结论的某种挑战。为了避免在“思想比较”方面容易犯的某种轻率性,我在此仅仅指出儒家“知行合一”这一思想的特殊性,至于最终的孰是孰非显然并非如此简单。儒家的“知行合一”首先是针对什么而言的呢?根据许多权威说法,它首先是针对“仁”这一德性而言的。的确,在“仁”这一德性中,“知”“行”必须合一。仁与智不同,智慧仅仅存在于人的某一部分,而仁则是某种整全的德性,因此对仁而言,知和行必然是一回事。另外,“知行合一”中还有这样的意思:“仁”乃是一种最高的德性。而“仁”之所以是一种最高的德性,据说这有某种更高的根据,那就是“天人合一”。许多儒家学者把宇宙看作一个生生不息的整体,而“生生之谓仁”也。有人把这种观念追溯到《周易》的阴阳相生观念。令人奇怪的是,生生中似乎包含了毁灭,但谈“生生之谓仁”的儒家学者很少或很不愿意正视这一点。老子在说“天地不仁”的时候,似乎打破了这种对生命单纯良好的世界观。限于主题,我们不能在这里牵涉过多,我们在“理论和实践”关系这个问题上,似乎可以提出这样的问题来作为这个注释的结尾:“仁”和“智”到底哪个才是最高的德性?不同的回答会有不同的生活。

② 亚里士多德:《形而上学》,982b25—28。

有强迫哲学家回到洞穴做王,他的良好的共和政体乃是由一些“绅士”们来轮流执政和治理的。可是我们必须立刻指出的是,就算柏拉图在《理想国》中强迫哲学家回到洞穴,他也多处明确的强调哲学这门科学它最终目的是把人引向真理和至善,而非实用。<sup>①</sup>

另外,在关于“道德德性”(moral virtue)的地位这个问题上,柏拉图和亚里士多德的观点也并非完全一致。在柏拉图看来,道德德性乃是处于某种最终服务于身体需要的通俗德性(vulgar virtue)与真正的哲学德性之间的中点站位置上的。而亚里士多德则从某种意义上给予了道德德性以一种更加独立的地位,或者是他首次发现了道德德性,从而创立了政治科学。<sup>②</sup>但是,无论他们在这个问题上的分歧有多大,这都不影响他们在理论高于实践,或哲学生活高于政治生活这一看法上的根本一致性。

不过,在这里单纯的指出哲学生活高于政治生活还不够,我们还必须更加具体的解释这一点。

德性就是知识,这是苏格拉底或者柏拉图哲学的老生常谈。从这个命题的最明显之处来看,它说的是只有真正的知识才是德性。与之相对应的则是另一个著名的,广为人所知的命题:无知就是最大的恶。

另外,德性就是知识,它还表示真正的德性只有基于知识才是可能的。也就是说,对于哲学家而言,他的勇敢,他的节制和正义完全在于他的知识。我们已经指出,对应于“一人一份适合其天性的工作”的正义原则,哲学家的正义就在于他的理论生活,因此他的正义更加像智慧。同样,他的勇敢也来自于他对生命的知识,也

<sup>①</sup> 参见柏拉图:《理想国》,485D,498C,511B,521B,533B—E等。

<sup>②</sup> Leo Strauss, *The city and man* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1964), p. 27.

正是他具有关于生命的真正知识,他才会平静地对待死亡。哲学家超然地对待生死。同样,他的节制也完全在于他对智慧的热爱。哲学家由于全神贯注于灵魂的德性,而自然地并不太在意身体的快乐。在《理想国》中苏格拉底这样说道:

一个人的欲望在一个方面强时,在其他方面就会弱,这完全象水被引导流向了一个地方一样。当一个人的欲望被引导流向知识及一切这类事情上去时,我认为,它就会参与自身心灵的快乐,不去注意肉体的快乐,如果他不是一个冒牌的而是一个真正的哲学家的话。<sup>①</sup>

因此,我们可以这样说,哲学家的正义是内在地超功利的。

可是政治德性却无法达到哲学德性这样的完美性。军人们的确也不怕牺牲,可是他们之所以不怕死那完全是因为某些“信念”的缘故,而且这种勇敢必然地具有“保卫祖国”的政治含义。同样,他们的“节制”和“正义”也因此具有一种禁欲主义的特征和功利主义的诉求。另外,尽管他们也能“行军打仗,处理国内外大事”,可是这些事情几乎不能说“理论性”的,因此也不能说他们是真正智慧的。

在《理想国》中柏拉图最初的目的是为社会意义上的正义辩护,可是,如果政治德性从根本上是不同于哲学德性的,那么柏拉图对社会正义的这种辩护是否是成功的呢?这将是本文最后所要考虑的问题。

---

<sup>①</sup> 柏拉图:《理想国》,485D。

## 结 语

有人说,《理想国》才是苏格拉底真正的“申辩”。因为只有《理想国》中,苏格拉底才有机会为人们展示什么是真正的正义,以及正义为何是一种善。而在《申辩篇》中苏格拉底则被人们不公正地对待,人们没有给予他一个充分的机会让他来为真正正义的人和正义本身做出真正的辩护。<sup>①</sup>

这个看法我想是很有道理的。只是,在《理想国》中苏格拉底对“正义”本身的辩护首先是开始于他对通俗意义上那种正义的辩护。这正如他寻找关于正义本身的真正“知识”,是开始于人们通常对正义的那些“意见”一样。

---

<sup>①</sup> See Allan Bloom, “Interpretive Essay”, *The Republic of Plato* (New York, 1968), pp. 307—9.

克法洛斯父子,色拉叙马霍斯和格劳孔兄弟分别表达了人们通常对正义的那些看法。这些看法表明,社会意义上的那种正义不过是“徒有其名”,其实没有人是真正热爱正义的,正义本身也并不是一种真正的善。原因在于,通俗的或社会意义上的那种“正义”不过委婉地表达了个人或某个集团的“私利”,人与人之间不存在什么真正的“公有之好”(common good),因此这些徒有其名的正义要么是强者的伪善,要么是弱者的恐惧。道德的本质恰恰是不道德的。

格劳孔兄弟给苏格拉底的任务就是,首先为这种通俗的或社会意义上的正义做出某种辩护,以表明这种正义本身就是一种善。苏格拉底认为,如果要表明社会意义上的那种正义是一种真正的善,除非它和个人灵魂的正义是一致的。而且,在没有找到“正义本身”之前也不可能回答它是否是一种善。这样,一方面为了寻找正义的本质;另一方面也为了替社会意义上的那种正义辩护,苏格拉底把“城邦的正义”和“个人的正义”相类比,认为它们是一致的。苏格拉底是从两个方面来论证这种一致性的。一方面,城邦与个人是同构的;另一方面,城邦的德性和灵魂的德性是一致的。

可是,就像本文所仔细分析的那样,在结构上,一个城邦是无法像一个人那样自然的。在德性上,政治德性也不可能达到哲学德性那样的完美性。这样,苏格拉底的论证就是不成功的。

既然“城邦的正义”不等同于“灵魂的正义”,那么“城邦的正义”本身还是否是一种善呢?人们为何还要做一个好公民,还要求一种道德上的善(moral good)呢?如果说城邦的正义更加像节制,那么这种节制中难道不包含一种强烈的禁欲主义吗?禁欲主义真的比享乐主义更好吗?一个公民对城邦的无私奉献又有什么自然的根据呢?

在分析完“大字”与“小字”这个类比是否合适之后,这些问题必定会被重新提出,而且这些问题似乎变得更加尖锐和紧迫。但是,在这里恰恰是,苏格拉底从来没有真正的完成格劳孔兄弟一开始交给他的任务,也就是说他无法论证那种通俗意义上的正义和道德观念自身就是好的。毋宁是,他最后是以一个神话的方式,也就是“善恶报应”的故事来说明了公民们的这些“德性”就是“幸福”。可是,就如同苏格拉底曾经诚实地承认过的那样,任何神话都是不真实的,那么公民们的这些“德性”是否一定意味着“幸福”就完全值得人们去怀疑。既然是这样,那么难道苏格拉底最终默认了智者们对道德的看法?他也认为道德的基础恰恰是不道德的吗?

对这个问题得回答,最终需要取决于对真正的正义和善的理解。

苏格拉底对正义的探寻中,我们被告知只有哲学家才是真正正义的,而他的正义在于他的知识。于是真正的正义更加像智慧,苏格拉底对正义本质的探讨最终导向对哲学生活本身的肯定。

也正是因为这样,苏格拉底才能对社会道德或通俗意义上那种正义做出某种哲学上的辩护。他说灵魂的本质就像一条统一的爱欲之流,它可以被引向不同的渠道。真正的哲学家由于全神贯注于智慧,所以他自然地不会关心肉体的快乐,也不会做那些违反道德的事情。<sup>①</sup>有人把这种论证称作“水力学上的论证”(the hydraulic argument),并且认为这种论证本身具有一种“非道德”的特征。因为显然,哲学家是由于在从事着最快乐的哲学沉思,所以才

<sup>①</sup> 参见柏拉图:《理想国》,485D—486A。

没有时间和精力作别的事情。<sup>①</sup>

这种对道德的“非道德式”辩护,值得我们去深思。或许在苏格拉底看来,道德也只能以这种非道德的方式才能得到辩护。或者,哲学家,尽管他是非道德的,却是唯一道德的人。这看起来似乎有些悖论。

从上述来看,尽管我们不能认同苏格拉底对“城邦的正义”和“灵魂的正义”之间同一性的论证,可是我们却并不能说他在《理想国》中没有找到正义,以及没有完成对通俗意义上那种正义的辩护。让我们说的简洁一些:在苏格拉底看来,真正的正义就等同于哲学生活本身,道德的基础也在于某种非道德的东西,即哲学。

苏格拉底上述对正义和道德的这些看法,在我看来就算在今天仍然具有重要的意义。

我们一开始就曾经说过,什么才是正义,以及正义是否是一种真正的善,这些问题乃是人类持久的关怀,只要人类还受某种求知冲动的支配以及还生活在社会中。从某种意义上说,对正义本质的回答取决于对人性的某种先行的整全把握,而对正义是否是一种善的回答则需要一种对什么才是善本身的洞见。

柏拉图或整个希腊哲学把人的最高规定理解为某种理性的存在,即人是理性的动物。而理性首先在于理解,因此人的最高活动乃是一种理论活动,这样哲学就是人类最崇高的事业。柏拉图用“德性就是知识”清楚地表达了这点。这句哲学中的老生常谈最明显不过的意思是说,只有知识才是最高的或唯一的德性。与此相应,任何实践活动都受到理性不同程度的支配,因为人类任何的实践活动都以某种对“善”的先行理解为前提,因此恶不过是因为

---

<sup>①</sup> See Joseph Beatty, “Plato’s Happy Philosopher and Politics”, *The Review of Politics*, Vol. 38, No. 4. (Oct., 1976), pp. 554—5.

无知。

而在近代,康德哲学实现了所谓的“哥白尼革命”,理论和实践的地位被颠倒了过来。在康德看来,理论理性无法把握的物自体,只有在理性的实践运用中才能被真正地把握。相应地,与柏拉图对立,他对善的理解也发生了重大的改变。康德在《道德形而上学基础》中开门见山地指出,只有善良意志才是无条件的善,其他诸如知性、才智、判断力等心灵的天分和勇敢,坚定不移等作为性情的性质,尽管可以在许多用途上是善的,但如果使用这些天赋的意志不是好的,那么它们就会变成极端的恶和有害。<sup>①</sup>

康德的这一看法被我们一般的常识所支持。把所有恶人都看作是智力低下或缺乏勇气的,这是一种危险的盲目。但是,据此而批评柏拉图“德性就是知识”和“无知是最大的恶”这两个命题乃是一种双重错误。首先,在柏拉图那里,知识首先是一种理论性的,并且它不是,也不应该服务于某种实用目的。或者,知识本身就是人类最高的目的。其次,尽管在恶行中可以表现出某种人类的机智和勇气,但在柏拉图看来,任何恶行都是首先基于对真正的善的无知,没有人会自愿做恶。即便是最可鄙的僭主的最糟糕的行为,也只能最终把它理解为一种对完全美好的同一渴求的极端曲解——由于无知而产生的,而未遭曲解的形式就是哲学。<sup>②</sup>

因此,柏拉图和康德在“善”的问题上的分歧就可以大致表述如下:在柏拉图看来无条件的善乃是哲学或知识,而在康德看来则是善良意志。也正因为如此,他们在实践或道德方面的差异就在于:一种可以被后来称作道德上善(moral good)的那些行为,在柏

---

<sup>①</sup> Kant, 4:393. From *The Cambridge Edition of The Works of Immanuel Kant*, translated and edited by Mary J. Gregor, Cambridge University Press, 1966.

<sup>②</sup> 参见施特劳斯:《修昔底德:政治史学的意义》,载于《修昔底德的春秋笔法》,华夏出版社,2007年,第30页。

拉图看来它们只能从一种哲学的,因此是非道德的角度才能得以某种辩护;而康德则诉诸于善良意志为人类的道德行为进行奠基,或者道德行为乃是一些“绝对命令”,它自身就应该是善的。因此道德上的善不取决于什么理论理性。康德颠覆了传统的理论和实践之间的关系。

这样,正义在根基上也就和哲学生活不再具有那种本质性的关联,而我们知道在柏拉图那里真正的正义就等同于哲学生活,并且城邦正义的实现从根本上依赖于哲学家的统治。

罗尔斯从某种意义上继承了康德,而在正义问题上他比康德走的更远。一方面,康德的实践哲学还需要首先寻找某种无条件的善,可是罗尔斯明确地认为在政治理论中权利(right)应该优先于善。<sup>①</sup>另一方面,他断言“哲学作为一种关于独立的形而上学的和道德的秩序的真理的探寻,我认为,在民主社会不能为一种正义的政治观念提供一个可操作和共享的基础”。<sup>②</sup>也就是说政治正义的实现,从根本上而言,不再需要哲学的统治。

这样,在权利优先于善,正义也不再跟哲学本质相关的今天,我们重新思考柏拉图的《理想国》就显得格外紧要。这种紧要性受到人类如下根本问题的驱迫:人类的福祉是否根本上依赖于哲学?或者,哲学究竟何为?

---

<sup>①</sup> See John Rawls, “The Priority of Right and Ideas of the Good”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 17 (1988), pp. 251—76.

<sup>②</sup> John Rawls, “Justice as Fairness: Political not Metaphysical”, *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 13, No. 3. (Summer, 1985), p. 230.

## 参考文献

### 中文参考文献

1. 〔古希腊〕柏拉图著,《柏拉图对话集六种》,〔英〕昭卫特(B. Jowett)译,张师竹重译,张东荪改译,上海:商务印书馆,1933。
2. 〔古希腊〕柏拉图著,《柏拉图五大对话集》,郭斌龢,景昌极译辑,南京:国立编译馆,1934。
3. 〔古希腊〕柏拉图著,《柏拉图文艺对话集》,朱光潜译,上海:新文艺出版社,1956。
4. 〔古希腊〕柏拉图著,《泰阿泰德·智术之师》,严群译,北京:商务印书馆,1963。
5. 〔古希腊〕柏拉图著,《理想国》,吴献书译,台北:台湾商务印书馆,1977。
6. 〔古希腊〕柏拉图著,《巴曼尼得斯篇》,陈康译注,北京:商务印书馆,1982。

7. [古希腊]柏拉图著,《游叙弗伦·苏格拉底的申辩·克力同》,严群译,北京:商务印书馆,1983。
8. [古希腊]柏拉图著,《赖锡斯》,严群译,北京:商务印书馆,1993。
9. [古希腊]柏拉图著,《理想国》,郭斌和,张竹明译,北京:商务印书馆,1986,1997重印。
10. [古希腊]柏拉图著,《柏拉图全集》,第1—4卷,王晓朝译,北京:人民出版社,2003。
11. [古希腊]柏拉图著,《会饮》,刘小枫译,北京:华夏出版社,2003。
12. [古希腊]柏拉图著,《柏拉图对话集》,王太庆译,北京:商务印书馆,2004。
13. [古希腊]柏拉图著,《蒂迈欧篇》,谢文郁译,上海:上海人民出版社,2005。
14. [美]杜伦(W. Durant)著,《柏拉图》,詹文滢译,上海:青年协会书局,1929。
15. 范寿康著,《柏拉图》,上海:商务印书馆,1930。
16. 严群著,《柏拉图》,上海:世界书局,1934。
17. [英]黑尔(Hare, R. M.)著,《柏拉图》,李日章译,台北:联经出版事业公司,1983。  
雅斯培著,《柏拉图》,赖显邦译,台北:自华书店,1986。
18. 汉·诺·福根著,《柏拉图》,刘建军译,石家庄:河北教育出版社,2001。
19. [美]约翰·E.彼德曼(John E. Peterman)著,《柏拉图》,胡自信译,北京:中华书局,2002,2004重印。
20. 曾仰如著,《柏拉图的哲学》,台北:台湾商务印书馆,1972。
21. 范明生著,《柏拉图哲学述评》,上海:上海人民出版社,1984。
22. 田士章,余纪元撰,《柏拉图,亚里士多德》,台北:书泉出版社,1991。
23. [英]泰勒著,《柏拉图—生平及其著作》,谢随知等译,济南:山东人民出版社,1991。
24. [德]伽达默尔(Gadamer, Hans-Georg)著,《伽达默尔论柏拉图》,余纪元译,北京:光明日报出版社,1992。

25. 塞班,《西方政治思想史》,尚新建,李少君译,台北:桂冠图书有限公司,1991。
26. 《希腊哲学史》,第二卷,《智者、苏格拉底、柏拉图》,汪子嵩等主编,北京:人民出版社,1993。
27. [法]让·布兰(Jean Brun)著,《柏拉图及其学园》,杨国政译,北京:商务印书馆,1999。
28. [英]戴维·梅林(David Melling)著,《理解柏拉图》,喻阳译,沈阳:辽宁教育出版社[伦敦]:牛津大学出版社,2000。
29. 《劳特利奇哲学史》,第一卷,《从开端到柏拉图》,[英]帕金森(G. H. R. Parkinson),[加]杉克尔(S. G. Shanker)总主编,冯俊中文翻译总主编,[英]泰勒(C. C. W. Taylor)主编,韩东晖等译,北京:中国人民大学出版社,2003。
30. [美]保罗·埃尔默·摩尔(Paul Elmer More)著,《柏拉图十讲》,苏隆编译,北京:中国言实出版社,2003。
31. 吴增定著,《尼采与柏拉图主义》,上海:上海人民出版社,2005。
32. 阿尔法拉比著,《柏拉图的哲学》,上海:华东师范大学出版社,2006。
33. 赵敦华著,《赵敦华谈波普尔》,北京:北京大学出版社,2006年。
34. [英]厄奈斯特·巴克(Sir Ernest Barker)著,《希腊政治理论:柏拉图及其前人》,卢华萍译,长春:吉林人民出版社,2003。
35. 《〈王制〉要义》,刘小枫选编;张映伟译. 北京:华夏出版社,2006。
36. [法]卡斯代尔·布舒奇著,《〈法义〉导读》,谭立铸译,北京:华夏出版社,2006。
37. [美]尼柯尔斯著,《苏格拉底与政治共同体》,王双洪译,北京:华夏出版社,2007。
38. 《柏拉图的哲学戏剧》,刘小枫,陈少明主编,上海:上海三联书店,2003。
39. [美]罗森(Stanley Rosen)著,《诗与哲学之争:从柏拉图到尼采、海德格尔》,张辉试译,北京:华夏出版社,2004。

### 外文参考专著

1. Plato, *The Dialogues of Plato*, vol. 1—5, translated by B. Jowett, with analysis

- and introduction, Oxford: At The Clarendon Press, 1892.
2. Plato, *The Republic of Plato*, translated, with notes and interpretive essay by Allan Bloom, New York, Basic Books Inc. , 1968.
  3. *A companion to Plato*, edited by Hugh H. Benson, Malden, Mass. : Blackwell Pub. , 2006.
  4. Averroës, *Commentary on Plato's Republic* ,Edited with an introduction; translation, and notes by E. I. J. Rosenthal, Cambridge [ Eng. ]: University Press, 1956.
  5. Barker, Ernest, *The political thought of Plato and Aristotle*, New York: Dover Publication, 1959.
  6. Benardete, Seth, *Socrates' second sailing: on Plato's Republic*, Chicago: University of Chicago Press, 1989.
  7. Benardete, Seth, *Plato's "Laws": the discovery of Being*, Chicago and London: The University of Chicago Press,2000.
  8. Bosanquet, Bernard, *Politics and philosophy*, London: Routledge /Thoemmes Pr. , 1996.
  9. Bosanquet, Bernard, *The philosophical theory of the state*, London: Macmilan and Co. , Limited, 1930.
  10. Crombie, Ian MacHattie, *Plato on man and society*, Bristol: Thoemmes Press, 2002.
  11. Crombie, Ian MacHattie, *Plato on knowledge and reality*, Bristol: Thoemmes Press, 2002.
  12. Crombie, Ian MacHattie, *An examination of Plato's doctrines*, London: Routledge, 1963.
  13. Cross, R. C. and Woosley, A. D. , *Plato's Republic: a philosophical commentary*, London: Macmillan, 1964.
  14. Field, G. C. , *The philosophy of Plato*, Oxford University Press,1949.
  15. Fireman, Peter, *Justice in Plato's Republic*, New York: Philosophical Library, 1957.

16. Grube, G. M. A. , *Plato's thought*, London: Methuen & co. , ltd. , 1935.
17. Guthrie, W. K. C. , *A history of Greek philosophy*, vol. 1—5, Cambridge University Press, 1978.
18. *History of political philosophy*, edited by Leo Strauss and Joseph Cropsey, Chicago: University of Chicago Press, 1987.
19. Howland, Jacob, *The Republic: The Odyssey of Philosophy*, New York: Twayne Publishers.
20. Jaeger, Werner Wilhelm, *Paideia: die formung des griechischen menschen*, Berlin: W. de Gruyter & Co. , 1934.
21. Jaeger, Werner Wilhelm, *Paideia: the ideals of Greek Culture*, translated from German Manuscript by Gilbert Highet, New York: Oxford University Press, 1944.
22. Johnson, Curtis N. , *Socrates and the immoralists*, Lanham, MD: Lexington Books, 2005.
23. Lampert, Laurence, *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago: University of Chicago Press, 1996.
24. Ludwig, Paul W. , *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge University Press, 2002.
25. Lycos, Kimon, *Plato on justice and power: reading Book I of Plato's Republic*, Basingstoke, Hampshire: Macmillan Pr. , 1987.
26. Mayhew, Robert, *Aristotle's criticism of Plato's Republic*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1997.
27. Mitchell, Basil, *An engagement with Plato's Republic: a companion to The republic*, Aldershot, Hants, England; Burlington, VT: Ashgate, 2003.
28. Murphy, N. R. , *The interpretation of Plato's Republic*, Oxford: The Clarendon Press, 1960.
29. Muresan, Valentin, *The form of justice in Plato's republic*, Translated by Marius stan, Bucuresti: Paideia, 1999.
30. Nettleship, Richard Lewis, *The theory of education in Plato's Republic*, Ox-

- ford; The Clarendon press, 1935.
31. Pangle, Thomas L. , *Justice among nations: on the moral basis of power and peace*, Lawrence, Kan. : University Press of Kansas,1999.
  32. Pappas, Nickolas, *Plato and the Republic*, London and New York: Routledge, 1995.
  33. *Plato: Critical Assessments*, vol. 1—4, Edited by Nicholas D. Smith, London and New York, 1998.
  34. *Plato's Republic: critical essays*, edited by Richard Kraut, Lanham; Rowman & Littlefield Publishers, 1997.
  35. *Plato's Republic: Interpretation and Criticism*, edited by Alexander Sesonske, Belmont, California: Wadsworth Publishing Company, Inc. ,1966.
  36. *Polis and politics: essays in Greek moral and political philosophy*, edited by Andros Loizou, Harry Lesser, Aldershot, Hants, England; Brookfield, Vt. , USA: Avebury, 1990.
  37. *Politics, philosophy, writing: Plato's art of caring for souls* , edited with an introduction by Zdravko Planinc, Columbia, Mo. : University of Missouri Press, 2001.
  38. Popper, Karl Raimund, *The open society and its enemies*, London: Routledge & Kegan Paul, 1952.
  39. Raphael, David Daiches, *Concepts of justice*, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2001.
  40. Reeve, C. D. C. , *Philosopher-kings: the argument of Plato's Republic*, Princeton, N. J. : Princeton University Press,1988.
  41. Reeves, M. Francis, *Platonic engagements: a contemporary dialogue on morality, justice and the business world*, Dallas: University Press of America,2004.
  42. Rosen, Stanley, *Plato's Republic: a study*, New Haven: Yale University Press, 2005.
  43. Schleiermacher, Friedrich, *Schleiermacher's introductions to the Dialogues of*

- Plato*, Translated from the German by William Dobson, New York: Arno Press, 1973.
44. Shorey, Paul, *What Plato Said*, The University of Chicago Press, 1933.
  45. Solovyov, Vladimir Sergeyevich, *Politics, law, and morality: essays*, New Haven: Yale University Press, 2000.
  46. Stauffer, Devin, *Plato's introduction to the question of justice*, Albany, NY: State University of New York Press, 2001.
  47. Strauss, Leo, *Leo Strauss on Plato's Symposium*, Chicago: University of Chicago Press, 2001.
  48. Strauss, Leo, *The city and man*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1964.
  49. Strauss, Leo, *The argument of action of Plato's Laws*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1975.
  50. Taylor, A. E. , *Plato*, London, Bombay, Sydney: Constable and Company LTD. ,1922.
  51. *The Cambridge Companion to Plato*, edited by Richard Kraut, Cambridge University Press, 1992.
  52. Weiss, Roslyn, *The Socratic paradox and its enemies*, Chicago: University of Chicago Press, c2006.
  53. Whitaker, Albert Keith, *A journey into platonic politics: Plato's laws*, Lanham, Md. : University Press of America, 2004.
  54. Wilson, John F. , *The politics of moderation: an interpretation of Plato's Republic*, Lanham, MD: University Press of America, 1984.
  55. Winspear, Alan Dewes, *The genesis of Plato's thought*, New York: The Dryden Press, 1940.
  56. Wood Neel, Ellen Meiksins, *Class ideology and ancient political theory: Socrates, Plato, and Aristotle in social context*, Oxford: Blackwell, 1978.
  57. Zeller, Eduard, *Plato and the older academy*, trans. By Sarah France Alleyne and Alfred Goodwin, London: Longmans, Green, And CO. , 1876.

## 外文参考文献

1. M. B. Foster, "A mistake of Plato's in the Republic", *Mind*, New Series, Vol. 46, No. 183. (Jul., 1937), pp. 386—393.
2. M. B. Foster, "A mistake of Plato's in the Republic; A Rejoinder to Mr. Mabbott", *Mind*, New Series, Vol. 47, No. 186. (Apr., 1938), pp. 226—232.
3. E. L. Harrison, "Plato's manipulation of Thrasymachus", *Phoenix*, Vol. 21, No. 1. (Spring, 1967), pp. 27—39.
4. Lawrence W. Beals, "On Appearing Just and Being Unjust", *The Journal of Philosophy*, Vol. 49, No. 19. (Sep. 11, 1952), pp. 607—614.
5. David Sachs, "A Fallacy in Plato's Republic", *The Philosophical Review*, Vol. 72, No. 2. (Apr., 1963), pp. 141—158.
6. Raphael Demos, "A Fallacy in Plato's Republic?", *The Philosophical Review*, Vol. 73, No. 3. (Jul., 1964), pp. 395—398.
7. John M. Cooper, "Two Theories of Justice", *Proceedings and Addresses of American Philosophical Association*, Vol. 74, No. 2. (Nov., 2000), pp. 3 + 5—27.
8. Norman O. Dahl, "Plato's Defense of Justice", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 51, No. 4. (Dec., 1991), pp. 909—834.
9. Gregory Vlastos, "Justice and Psychic Harmony in the Republic", *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, No. 16. (Aug. 21, 1969), pp. 505—521.
10. John H. Hallowell, "Plato and his Critics", *The Journal of Politics*, Vol. 27, No. 2. (May, 1965), pp. 273—289.
11. E. F. Carritt, "Plato's Commonwealth", *Greece & Rome*, Vol. 5, No. 13. (Oct., 1935), pp. 41—45.
12. Susan Moller Okin, "Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 6, No. 4. (Summer, 1977), pp. 345—369.
13. G. P. Grant, "Plato and Popper", *The Canadian Journal of Economics and*

- Political Science*, Vol. 20, No. 2. ( May, 1954 ), pp. 185—194.
14. John Plamenatz, “The Open Society: A Rejoinder”, *The British Journal of Sociology*, Vol. 4, No. 1. ( Mar. ,1953 ), pp. 76—77.
  15. J. A. Faris, “Is Plato’s a Caste State, Based on Racial Differences?”, *The Classical Quarterly*, Vol. 44, No. 1/2. ( Jan. -Apr. ,1950 ), pp. 38—43.
  16. Alfred Cobban, “The Open Society: A Reconsideration”, *Political Science Quarterly*, Vol. 69, No. 1. ( Mar. ,1954 ), pp. 119—126.
  17. R. S. Bluck, “Is Plato’s Republic A Theocracy?”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 5, No. 18. ( Jan. ,1955 ), pp. 69—73.
  18. Dale Hall, “The Republic and the ‘Limits of Politics’”, *Political Theory*, Vol. 5, No. 3. ( Aug. , 1977 ), pp. 293—313.
  19. Steven B. Smith, “Leo Strauss’s Platonic Liberalism”, *Political Theory*, Vol. 28, No. 6. ( Dec. , 2000 ), pp. 787—809.
  20. John R. Wallach, Smith, Strauss, and Platonic Liberalism, *Political Theory*, Vol. 29, No. 3. ( Jun. , 2001 ), pp. 424—429.
  21. George Klosko, “Implementing the Ideal State”, *The Journal of Politics*, Vol. 43, No. 2. ( May,1981 ), pp. 365—389.
  22. John Evan Seery, “Politics as Ironic Community: On the Themes of Descent and Return in Plato’s Republic”, *Political Theory*, Vol. 16, No. 2. ( May, 1988 ), pp. 229—256.
  23. F. E. Sparshott, “Plato as Anti-Political Thinker”, *Ethics*, Vol. 77, No. 3. ( Apr. ,1967 ), pp. 214—219.
  24. J. E. Raven, “Sun, Divided Line, and Cave”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 3, No. 1/2. ( Jan. -Apr. , 1953 ), pp. 22—32.
  25. John Ferguson, “Sun, Line, and Cave Again”, *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 13, No. 2. ( Nov. ,1963 ), pp. 188—193.
  26. Andre Barbera, “Republic 530C—531C: Another Look at Plato and the Pythagoreans”, *The American Journal of Philosophy*, Vol. 102, No. 4. ( Winter, 1981 ), pp. 395—410.

27. Richard D. Mohr, "The Number Theory in Plato's Republic VII and Philebus", *Isis*, Vol. 72, No. 4. (Dec. , 1981), pp. 620—627.
28. Irwin Edman, "Poetry and Truth in Plato", *The Journal of Philosophy*, Vol. 33, No. 22. (Oct. 22, 1936), pp. 605—609.
29. Charles Karelis, "Plato on Art and Reality", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 34, No. 3. (Spring, 1976), pp. 315—321.
30. H. A. Alexander, "Liberal Education and Open Society: Absolutism and Relativism in Curriculum Theory", *Curriculum Inquiry*, Vol. 19, No. 1. (Spring, 1989), pp. 11—32.
31. Joseph Beatty, "Plato's Happy Philosopher and Politics", *The Review of Politics*, Vol. 38, No. 4. (Oct. ,1976), pp. 545—575.
32. John D. Harman, "The Unhappy Philosopher: Plato's 'Republic' as Tragedy", *Polity*, Vol. 18, No. 4. (Summer, 1986), pp. 577—594.
33. Raphael Demos, "Plato on Moral Principles", *Mind*, New Series, Vol. 76, No. 301. (Jan. ,1967), pp. 125—126.
34. J. L. Creed, "Is it Wrong to call Plato a Utilitarian?", *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 28, No. 2. (1978), pp. 349—365.