

版權信息

City and Soul in Plato’s Republic by G.R.F. Ferrari  
 Copyright © Academia Verlag  
 This edition arranged with Academia Verlag  
 Simplified Chinese edition copyright © 2017 by Yilin Press, Ltd  
 All Rights Reserved.  
 著作權合同登記號 圖字：10-2017-279 號

書  名　城邦與靈魂： 費拉里《理想國》論集

作  者　【美】G.R.F.費拉里

譯  者　劉瑋

責任編輯　張海波

出版發行　譯林出版社

ISBN　　978-7-5447-6962-4

關注我們的微博： @譯林出版社

關注我們的微信：yilinpress

意見反饋：@你好小巴魚

目录

[主編的話 3](#_Toc68690419)

[中譯本序 5](#_Toc68690420)

[第一部分　柏拉圖《理想國》中的城邦與靈魂 7](#_Toc68690421)

[前言 7](#_Toc68690422)

[第一章　兩兄弟 7](#_Toc68690423)

[一、克法洛斯家 7](#_Toc68690424)

[二、紳士心目中的價值 9](#_Toc68690425)

[三、為什么要統治？ 11](#_Toc68690426)

[四、真正的男人 13](#_Toc68690427)

[五、哲學家的價值 14](#_Toc68690428)

[第一章的相關資料和學術背景 16](#_Toc68690429)

[第二章　城邦與靈魂：幾種誤解 17](#_Toc68690430)

[一、岔路口 17](#_Toc68690431)

[二、威廉斯的挑戰 18](#_Toc68690432)

[三、李爾的困境 21](#_Toc68690433)

[第二章的相關資料和學術背景 22](#_Toc68690434)

[第三章　城邦與靈魂：一種隱喻性的理解 23](#_Toc68690435)

[一、成比例的隱喻 23](#_Toc68690436)

[二、榮譽制、寡頭制、民主制 26](#_Toc68690437)

[三、隱喻的重要性 29](#_Toc68690438)

[第三章的相關資料和學術背景 31](#_Toc68690439)

[第四章　僭主與君主 32](#_Toc68690440)

[一、不對稱關系 32](#_Toc68690441)

[二、僭主 35](#_Toc68690442)

[三、哲人王 37](#_Toc68690443)

[四、城邦與人 40](#_Toc68690444)

[第四章的相關資料和學術背景 43](#_Toc68690445)

[第二部分　《理想國》研究四篇 45](#_Toc68690446)

[威廉斯與城邦——靈魂類比 45](#_Toc68690447)

[柏拉圖作家式的烏托邦主義 47](#_Toc68690448)

[《理想國》中的蘇格拉底 51](#_Toc68690449)

[格勞孔的獎賞，哲學家的債務：厄爾神話 58](#_Toc68690450)

[第三部分　反思施特勞斯式的《理想國》研究 65](#_Toc68690451)

[施特勞斯的柏拉圖 65](#_Toc68690452)

[愛欲與城邦：評魯奇尼克《美麗城：柏拉圖〈理想國〉的辯證特征》 74](#_Toc68690453)

[以殺為治：評羅森《柏拉圖的理想國》 77](#_Toc68690454)

[著作和文章來源 80](#_Toc68690455)

[參考文獻 81](#_Toc68690456)

[編譯者后記 85](#_Toc68690457)

[注釋 87](#_Toc68690458)

# 主編的話

劉東

總算不負幾年來的苦心——該為這套書寫篇短序了。

此項翻譯工程的緣起，先要追溯到自己內心的某些變化。雖說越來越慣于鄉間的生活，每天只打一兩通電話，但這種離群索居并不意味著我已修煉到了出家遁世的地步。毋寧說，堅守沉默少語的狀態，倒是為了咬定問題不放，而且在當下的世道中，若還有哪路學說能引我出神，就不能只是玄妙得叫人著魔，還要有助于思入所屬的社群。如此嘈嘈切切鼓蕩難平的心氣，或不免受了世事的惡刺激，不過也恰是這道底線，幫我部分擺脫了中西“精神分裂癥”——至少我可以倚仗著中國文化的本根，去參驗外緣的社會學說了，既然儒學作為一種本真的心向，正是要從對現世生活的終極肯定出發，把人間問題當成全部靈感的源頭。

不寧惟是，這種從人文思入社會的訴求，還同國際學界的發展不期相合。擅長把捉非確定性問題的哲學，看來有點走出自我囿閉的低潮，而這又跟它把焦點對準了社會不無關系。現行通則的加速崩解和相互證偽，使得就算今后仍有普適的基準可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基處，批判的事業又有了用武之地。由此就決定了，盡管同在關注世俗的事務與規則，但跟既定框架內的策論不同，真正體現出人文關懷的社會學說，決不會是醫頭醫腳式的小修小補，而必須以激進亢奮的姿態，去懷疑、顛覆和重估全部的價值預設。有意思的是，也許再沒有哪個時代，會有這么多書生想要煥發制度智慧，這既凸顯了文明的深層危機，又表達了超越的不竭潛力。

于是自然就想到翻譯——把這些制度智慧引進漢語世界來。需要說明的是，盡管此類翻譯向稱嚴肅的學業，無論編者、譯者還是讀者，都會因其理論色彩和語言風格而備嘗艱澀，但該工程卻絕非尋常意義上的“純學術”。此中辯談的話題和學理，將會貼近我們的倫常日用，滲入我們的表象世界，改鑄我們的公民文化，根本不容任何學院人壟斷。同樣，盡管這些選題大多分量厚重，且多為國外學府指定的必讀書，也不必將其標榜為“新經典”。此類方生方成的思想實驗，仍要應付尖刻的批判圍攻，保持著知識創化時的緊張度，尚沒有資格被當成享受保護的“老殘遺產”。所以說白了：除非來此對話者早已功力盡失，這里就只有激活思想的馬刺。

主持此類工程之煩難，足以讓任何聰明人望而卻步，大約也惟有愚鈍如我者，才會在十年苦熬之余再作馮婦。然則晨鐘暮鼓黃卷青燈中，畢竟尚有歷代的高僧暗中相伴，他們和我聲應氣求，不甘心被宿命貶低為人類的亞種，遂把迻譯工作當成了日常功課，要以艱難的咀嚼咬穿文化的籬笆。師法著這些先烈，當初醞釀這套叢書時，我曾在哈佛費正清中心放膽講道：“在作者、編者和讀者間初步形成的這種‘良性循環’景象，作為整個社會多元分化進程的縮影，偏巧正跟我們的國運連在一起，如果我們至少眼下尚無理由否認，今后中國歷史的主要變因之一，仍然在于大陸知識階層的一念之中，那么我們就總還有權想象，在孔老夫子的故鄉，中華民族其實就靠這么寫著讀著，而默默修持著自己的心念，而默默挑戰著自身的極限！”惟愿認同此道者日眾，則華夏一族雖歷經劫難，終不致因我輩而淪為文化小國。

一九九九年六月于京郊溪翁莊

# 中譯本序

我是在劍橋大學讀本科的最后一年開始專攻古典哲學的，而理由看上去非常糟糕：與那時我可以選擇的其他專業（希臘和羅馬文學、歷史、藝術與考古、語言學）相比，古典哲學似乎最困難，最有挑戰性，古典哲學的教授們也最聰明得令人敬畏。于是我沒有在文學這個我已經表現出最大才能的領域繼續下去，而是多少有些虛榮地渴望以最好的人為標準來衡量自己。

幸運的是，在柏拉圖的作品里，我發現了一個領域，可以結合我對哲學的愛（那時已經成長得足夠真切）與對文學的愛。因為柏拉圖是一個無與倫比的文學家，也是一個無與倫比的哲學家。這就是為什么他的對話成為我過去很多年學術寫作的焦點。

至于在過去一二十年里我為什么將目光主要集中在柏拉圖的《理想國》上（也就是這個文集的主題），有這樣一些原因。首先，對于那些在美國教書的古典哲學家來說，《理想國》是無法回避的。我們經常會被要求教授古典哲學領域的導論課程，而沒有任何古典哲學的導論可以回避《理想國》。第二，在古典哲學之中，我的興趣始終圍繞著心理學、倫理學和政治思想，而非知識論和形而上學，因此《理想國》一直在我教授的各種課程中得到闡釋。最后一個理由相當偶然：我發現了湯姆·格里菲斯（Tom Griffith）作為柏拉圖譯者的才華，加上劍橋大學出版社及時的興趣，于是我們開始合作為“劍橋政治思想史文本”（Cambridge Texts in the History of Political Thought）系列準備一個《理想國》的新譯本，湯姆作為譯者，而我作為編輯。這個工作占據了我20世紀90年代的大部分時間，之后我也就完全做好了準備發表我對那部對話的思考。適逢毛里奇奧·米利奧里（Maurizio Migliori）教授邀請我到馬切拉塔大學（University of Macerata）做“柏拉圖講座”（Lecturae Platonis），這給了我機會將這些思考整理成書，并在2003年出版，也就是這本文集的主體部分——《柏拉圖〈理想國〉中的城邦與靈魂》。

在這里結集出版的還有一些更晚近的論文，其中一篇《威廉斯與城邦——靈魂類比》大體上是這本書的補充，而其他幾篇則處理了《理想國》中的不同主題，它們或者沒有在書中討論到（厄爾神話和柏拉圖對蘇格拉底作為戲劇人物的使用），或者在書中沒有得到充分的討論（柏拉圖的烏托邦主義）。最后一部分集中了我關于利奧·施特勞斯（Leo Strauss）的作品，包括討論施特勞斯在《城邦與人》中對《理想國》的闡釋，以及兩篇針對有施特勞斯趣味的學者的書評。

我聽說施特勞斯的政治哲學近來在中國非常流行。我很高興這個文集可以包括我那幾年對施特勞斯著作的關注，這是在我完成《柏拉圖〈理想國〉中的城邦與靈魂》之前幾年里的一個特征。但是我想要在這里多說幾句施特勞斯對我思考的影響，從而讓讀者們清楚它的界限何在。

2010年在日本東京舉行的第九屆國際柏拉圖大會（International Symposium Platonicum）上，馬里奧·維蓋蒂（Mario Vegetti）教授發表了題為《〈理想國〉如何以及為什么變成非政治的？》的主題演講。[[118]](#_1_63)在演講中他質疑施特勞斯和埃里克·沃格林（Eric Voegelin），因為他們消除了《理想國》中的政治維度。維蓋蒂說，對這兩個人而言，至關重要的是個人對哲學的追求以及個人靈魂的內在秩序，而非社會層面的進步。根據維蓋蒂的說法，施特勞斯將《理想國》變成了一部積極的反政治作品，在其中對社會烏托邦式的改造工程被說成是不可能的規劃，因為它們與人性相悖；而沃格林將《理想國》中的政治維度僅僅還原成靈魂內在秩序的隱喻。維蓋蒂在施特勞斯和沃格林那里發現了更晚出現的對《理想國》去政治化闡釋的先聲，這個晚近的代表就是茱莉亞·安納斯（Julia Annas）《柏拉圖主義倫理學，舊與新》[[119]](#_1_63)的第四章，她將對美麗城（Callipolis）的描述看作一個范本，意在激發個人的道德發展，而非社會進步。維蓋蒂認為這些更晚近的闡釋者，或許是在無意識地重復那些20世紀中期的保守主義思想家首先提出的論題。他也將我的名字包括進了這些晚近的闡釋者之列。

將我的《柏拉圖〈理想國〉中的城邦與靈魂》理解成一部去政治化的著作是對它的誤解，是將它看作我說的對《理想國》的“理想主義”闡釋，而我明確將自己的進路與這種闡釋區分開來（參見“第四章的相關資料和學術背景”）。確實，那本書的主要論點是，《理想國》在不同社會結構和不同靈魂結構之間的類比僅僅是類比而已。這個類比沒有因果性的含義；它沒有告訴我們與某種社會相應的個人是否在那個社會中占有一席之地。但是城邦與靈魂的類比雖然幾乎是我那本書關注的唯一問題，但它絕非《理想國》唯一的政治關切。在《理想國》第五至第七卷中揭示的政治維度遠遠超出了城邦與靈魂的類比，并且讓闡釋者們可以像我一樣，認為那個類比不多不少就是一個類比，同時柏拉圖在美麗城中的構想確實是他政治改革的理想。關于我將柏拉圖看作政治改革者的觀點，讀者可以閱讀本文集中的《柏拉圖作家式的烏托邦主義》。

施特勞斯對于我闡釋《理想國》的真正影響與維蓋蒂認為的不同。具體來說有兩個方面，一個是內容上的，另一個是方法上的。首先我同意施特勞斯（在這個問題上還有沃格林），《理想國》將個人提升到社會之上。正像我在書中說的（pp.89—90）：

這并不是說《理想國》僅僅是一部道德而非政治著作，但是它確實認識到城邦不如個人強大。最好的城邦就是沒有沖突、穩定、和諧，生產力保持連續的循環狀態。最好的城邦會支持它的哲學等級，但是除此之外，城邦并不能進行哲學思考，只有哲學家個人可以這樣做。最好的個人不僅擁有靈魂的和諧，而且可以進行哲學思考。是哲學，而非王制，才是最高的人類成就。

這絕非我在無意識地重復施特勞斯的觀點，而是在我最關注他作品的那段時間里弄清楚的一個道理。

我從施特勞斯那里學到的另一個東西與上面提到的密切相關，就是即便在理想城邦中，哲學家與社會之間的關系，依然在最深刻的意義上存在張力。（事實上，在《施特勞斯的柏拉圖》一文中，我反對維蓋蒂和其他對施特勞斯缺乏同情的作者，認為施特勞斯最想歸于柏拉圖的，是理想城邦的這個方面，而非實踐上的不可能性。）在他的主題演講中，維蓋蒂教授提出了這樣的反駁：如果《理想國》宣稱，事實上正是哲學與政治的分離造成了柏拉圖那個時代社會上的大多數錯誤，那么這部作品怎么可能暗示哲學與政治是不相容的（這是施特勞斯最具代表性的論題）呢？但是我認為，即便柏拉圖確實認為社會的拯救只能通過哲學家的統治實現，在哲學與政治之間也依然有某種不相容性。哲學家，在他進行哲學思考的意義上，而不管他人生的其他方面，可以被說成是神圣的。因此，只有他能拯救人類社會，這個世界需要他的參與，但這恰恰是令人遺憾的，甚至可以被認為是悲劇性的。正是在這個意義上，哲學與政治之間的不相容性即便在理想城邦中也依然可以被感覺到。

但是，因為我堅持認為柏拉圖確實將美麗城當作理想城邦，我理解《理想國》的進路最終就非常不同于施特勞斯，雖然我也將哲學家與社會之間的張力看作基礎性的。與施特勞斯不同，我沒有采取一種完全“反諷性”的方式去理解《理想國》，根據這種理解，美麗城根本就不是一個理想。本書中收錄的我對大衛·魯奇尼克《美麗城》一書的評論說明了這一點。從那篇評論中，我選取了下面這句最能代表我觀點的話：

如果你認為美麗城真的是一個美麗的城邦，你并沒有錯，你的意見是有益的；但是你也不會完全正確，除非你理解了任何城邦都是丑陋的，甚至包括最美麗的城邦。

在施特勞斯和其他遵循施特勞斯傳統的著作中還展現了一種方法論上的德性，我努力去模仿這種德性。我總是努力去關注柏拉圖對話中戲劇性的情節，并考慮情節如何影響對話的論證。事實上，這是我從一開始寫作關于柏拉圖的作品時就有的特征，甚至在我關于柏拉圖《斐德羅》（Phaedrus）的第一本書中就是這樣，這個特征之后通過研究施特勞斯得到了更進一步的磨礪。但是在我更晚近的作品中，這個特征有所轉變，并區別于施特勞斯的進路：我越來越關注柏拉圖作為作者與蘇格拉底作為虛構人物之間的差別。

雖然之前我也意識到在柏拉圖作為作者和蘇格拉底作為虛構人物之間的區分，但是我沒怎么利用這個區分————盡管我始終對戲劇性和修辭性的語境非常感興趣，并留意柏拉圖對話中的哲學論證如何出現在這些語境之中。那是因為我與很多持這種修辭進路的闡釋者一樣，傾向于將對話中的蘇格拉底當作所謂的“柏拉圖的秘密代言人”，至少是隱含地將所有的狡計都歸于蘇格拉底，即便不歸于蘇格拉底，也要歸于那個情節的作者，他總是用盡可能有利于蘇格拉底的方式展開情節。這種傾向也是施特勞斯傳統的典型特征（“圖賓根學派”也是如此）。

雖然《柏拉圖〈理想國〉中的城邦與靈魂》依然符合這種傾向，沒有明確關注在柏拉圖和他筆下的蘇格拉底之間的這種作家式鴻溝（writerly gap），我關于厄爾神話的文章也是如此（這篇文章的大部分寫于發表前的很多年），但是文集中兩篇更晚近的文章展現了這種新的進路。《〈理想國〉中的蘇格拉底》質疑了學者們從對話第一卷與后面幾卷在哲學對話方式上的轉變，推論出的很多關于柏拉圖學說的暗示。與他們不同，我將注意力集中在這個精心設計的轉變要告訴我們的東西，即柏拉圖如何理解在第一次創作史詩般的哲學對話時屬于作家的任務。而《柏拉圖作家式的烏托邦主義》則要去理解蘇格拉底在戲劇情節中的動機與柏拉圖作為情節創作者的動機之間的不同，由此表明柏拉圖如何認為自己令人滿意地討論了美麗城的實踐性問題，這并不是通過讓蘇格拉底圍繞這個問題做出并不充分的論證實現的，而是通過柏拉圖自己這樣做實現的。

最后，我很高興地感謝劉瑋教授，感謝他翻譯了我的作品，讓它們可以用母語與中國讀者見面。我們在伯克利一同工作的時光和那些熱烈的討論依然在我記憶中栩栩如生。

G.R.F.費拉里

伯克利，加利福尼亞，2012

# 第一部分　柏拉圖《理想國》中的城邦與靈魂

## 前言

在這部短小的著作中，我想要談談柏拉圖在《理想國》中實現了什么。對于這樣一本小書來講，這是個巨大的野心。我的策略是追尋一條柏拉圖留下的明顯線索，即在城邦結構與靈魂結構之間的比較，這個主題貫穿《理想國》，并將它的論證整合起來。在第二章里，我會細致地批評一些流行的對城邦與靈魂類比的錯誤理解，隨后的兩章則具有更加開放的性質。我會提出一種不同的方式來理解柏拉圖在城邦與靈魂之間進行的比較如何運作，要點何在。我會將城邦與靈魂之間的比較置于兩個更大的背景之中，一個是古代的修辭理論，另一個是當時的思想競爭，特別是柏拉圖與伊索克拉底（Isocrates）之間的競爭。最后，我會論述“僭主”與“哲人王”，他們是匹配的一對，用各自不同的方式打破了城邦與靈魂之間的類比，而打破這種類比揭示了他們各自的品格與動機。我還要將從城邦與靈魂的類比中學到的東西用于闡釋《理想國》中其他一些熟悉的主題，比如該書中的烏托邦主義是不是認真的，哲學家回到洞穴是不是正義的。在闡釋《理想國》時，任何重要的論題都處在一張彼此聯系的網中；某個主導性的線索會觸及整體的模式。

第一章算是一個導言，在其中我討論了格勞孔（Glaucon）和阿德曼圖斯（Adeimantus）這兩位《理想國》的主要對話者，涉及他們的品格、欲求和挑戰蘇格拉底的原因，在討論他們的過程中，后面幾章的主題也隨之浮現。因為城邦與靈魂的類比正是蘇格拉底為了回應兩兄弟的挑戰提出來的，而且最終是為了回應他們最深層的需要。

本書的緣起是我1999年用意大利文在馬切拉塔大學哲學系做的一系列講座，即那一年的“柏拉圖講座”。在準備英文版的過程中，我放棄了很多當時在講座中做過嘗試的觀點，但是在成書的過程中我努力保持演講時的直截了當，同時避免了非正式的特征。書中沒有很多附加的說明，讀者必須自己補充它們；書中也完全沒有解釋性的腳注，取而代之的是我在每章后面都附上了最直接地影響該部分主題的文獻，并簡短地論述了作為該章討論背景的流行闡釋。

凱特·托爾（Kate Toll）閱讀了第一章的草稿，拉查納·卡姆特卡（Rachana Kamtekar）閱讀了后面三章的草稿，海登·奧斯蘭（Hayden Ausland）和薩拉·拉佩（Sara Rappe）閱讀了全書接近終稿的版本。我感謝他們為此付出的時間以及友好、有益的評論，我尤其要感謝薩拉的熱情鼓勵。我曾就本書的主要觀點在賓州州立大學和波士頓大學進行過討論，賓州州立大學的約瑟夫·科特（Joseph Cotter）以及波士頓大學的查爾斯·格里斯沃爾德（Charles Griswold）和大衛·魯奇尼克（David Roochnik）分別給了我很有幫助的書面評論。在《理想國》研討課上的學生們是犀利分析和熱情鼓勵的不竭源泉。阿格尼絲·格倫（Agnes Gellen）與蘇珊娜·奧布扎萊克（Suzanne Obdrzalek）的書面評論對于我重塑第一章大有幫助。我在伯克利古典系的同事們慷慨地給予我在希臘文獻和參考文獻方面的支持，馬克·格里菲思（Mark Griffith）是我最經常造訪的一位。本書的初稿曾被提交給一個學術委員會，其成員熱心地對本書做了評判，我從該學術委員會非常睿智的匿名評審中受益匪淺。

我最感激的人當然是毛里奇奧·米利奧里，以及他在馬切拉塔大學的學生和年輕同事，既因為邀請我進行講座，也因為熱烈的辯論和我在那里受到的熱情款待。我感謝毛里奇奧為“柏拉圖講座”付出的精力，以及在我重新思考和重新寫作該系列講座過程中的耐心。在本書的意大利文譯本（由Morcelliana出版社編輯）中會有一個附錄，包括了相關的評論和我的回應，我很高興將我們的思想交流繼續下去。

## 第一章　兩兄弟

### 一、克法洛斯家

如果不是因為與柏拉圖的關系，我們就不會知道他的兩個兄弟格勞孔和阿德曼圖斯。他們并沒有在歷史記錄中留下獨立的印記。但是他們都出身于一個顯赫的家庭，這個家庭的父母雙方都有貴族血統，因此他們完全可以在歷史上留下印記，特別是他們的親戚中還有兩個是“三十僭主”（the Thirty）的成員。三十僭主是伯羅奔尼撒戰爭之后斯巴達強加給雅典的一個親斯巴達的寡頭集團，這個作惡多端的寡頭集團在雅典進行過短暫的恐怖統治，但很快就被民主派推翻了。這個集團的領導就是這兩兄弟的親戚之一，克里提亞斯（Critias）。如果我們相信《第七封信》（Seventh Letter）確系真作，那么柏拉圖本人也曾受邀加入這個寡頭集團。他寫道，這曾對他產生過一些吸引力（324c—326b），但并不長久。這個集團的口號是清除城邦中的不義之人，讓城邦充滿德性與正義，但是很快就墮落到暴行累累。柏拉圖保持著與它的距離。

在《理想國》的開篇，柏拉圖顯然想要投下三十僭主及其血腥失敗的陰影，最明顯的就是將討論的場景設在克法洛斯（Cephalus）家。這個富有的外邦人的兩個兒子之后都會受到三十僭主的迫害，波勒馬庫斯（Polemarchus）因為他的財富而被殺害，呂西阿斯（Lysias）則自我放逐逃離雅典。因此這部對話的背景就非常引人注目，柏拉圖筆下的格勞孔和阿德曼圖斯是這兩個年輕人最好的朋友，而伴隨這個家庭的繁榮和幸福隨后遭到了摧毀。

阿德曼圖斯第一次露面時，波勒馬庫斯和尼西阿斯（Nicias）的兒子尼克拉圖斯（Niceratus）在他身邊（327c）。他們這些年輕的朋友出去找樂子，剛剛看完班迪斯節（Bendis）白天的游行回來，正期待著去克法洛斯家吃飯慶祝，并且對接下來一整夜的節慶活動興奮不已。在后面的第五卷里，我們會看到波勒馬庫斯對阿德曼圖斯竊竊私語，碰他的斗篷，把他拉到身邊（449b）。格勞孔雖然一開始和蘇格拉底而非這些年輕人在一起，但是他在克法洛斯家里也和自己的哥哥一樣自在。當格勞孔跟蘇格拉底和其他人不期而至地出現在克法洛斯家門口時，只有蘇格拉底引起了克法洛斯的注意，也只有他因為不經常來訪而受到了克法洛斯的責備（328d）。格勞孔顯然是這個圈子里的常客。

這是一個有教養的圈子。在蘇格拉底到來之前，修辭教師特拉敘馬庫斯（Thrasymachus）已經在家里了（328b）。克法洛斯因為沒有更多機會與蘇格拉底交談而感到遺憾，敦促他要常來，把這里當成自己家（328d）。波勒馬庫斯不像他年長的父親一樣被局限在家里，他用更加戲謔的言辭對待蘇格拉底（327c），而當討論要正式開始的時候，他突然引用了西蒙尼德（Simonides）的詩句（331d—e）。尼克拉圖斯似乎是他們的好朋友，尼西阿斯關心自己兒子的理智發展是蘇格拉底文學（Socratic literature）中的一個主題，既出現在柏拉圖的《拉凱斯》（Laches，200c—d）中，也出現在色諾芬（Xenophon）的《會飲》（Symposium，3.5）中。最重要的是，在克法洛斯家，徹夜長談的快樂足以取代徹夜節慶的快樂。

在雅典的外邦人是一些來自其他城邦，居住在雅典的移民（μέτοικοι）。他們不能擔任政治職務，因此不可能成為城邦公共事務的核心角色，雖然他們選擇了在雅典安家。像克法洛斯一樣，他們將精力轉移到掙錢上，但這顯然不意味著他們會犧牲教育和文化。克法洛斯非常滿意自己和祖父相比只是個中等的商人（330b），他對兒子教育的關心似乎超過了對金錢的關心（328d）。他富有的家庭進入了雅典最好的社交圈子。

雖然阿德曼圖斯和格勞孔將克法洛斯的兒子們當作平等者看待，但這絕不是因為在那個社會里不能擔任政治職務是件微不足道的小事。在《理想國》的后面，蘇格拉底做出了一個針對外邦人的評論，如果考慮到他的聽眾是什么人，我們就會驚訝于它的唐突。在第八卷描寫民主制如何蛻變為僭主制時，蘇格拉底將譴責部分指向了民主制中人們對社會差別的無政府態度，他不僅提到年輕人對父母缺乏尊重，而且提到將外邦人與公民等量齊觀（ἐξισοῦσθαι，563a）。阿德曼圖斯完全沒有反對這個分析。

有良好出身或富有的雅典人通常在公共生活中獲得同輩的尊重，也在公共生活中分享城邦的榮譽。很少有人會自愿放棄這樣的機會，富有的外邦人也不愿意。他們并沒有完全退出公共生活，只是沒有得到承認。這就是他們為生活在雅典這個殊榮付出的代價。

但是在雅典還有一個重要的社會群體，他們也遠離公共生活，這種疏遠不是自愿的而是被迫的。他們是精英階層，更喜歡寡頭制而非民主制，他們反對政治生活中來自下層民眾的影響，而反對的方式就是不參與公共生活，他們中只有少數人積極地試圖建立寡頭制。“寂靜主義”（ἀπραγμοσύνη，即不作為）是這些因為財富和出身而擁有顯赫地位者的口號。寂靜主義保護他們免受民眾敵意的傷害，在喜好訴訟的雅典，民眾有很多辦法表達自己的敵意。但是寂靜主義是在壓力下做出的選擇。采取這一策略的人自愿剝奪了一些他們本來視為自己權利的東西。

我們將會看到，格勞孔和阿德曼圖斯就是寂靜主義者，這種態度使他們成了克法洛斯教養良好的兒子的好朋友，盡管外邦人的寂靜主義是由于不同的原因。色諾芬在《回憶蘇格拉底》（Memorabilia）中描寫了這樣一個場景（3.6），蘇格拉底敦促不到二十歲的格勞孔控制自己的渴望，在學會如何治理好城邦之前不要急于躋身政治舞臺。格勞孔曾經不顧自己的年輕和缺乏經驗在公民大會上起身講話，結果出了丑。在與色諾芬筆下的蘇格拉底對話時，格勞孔看上去對管理城邦所需要的技術知識一無所知。他或許受過很好的教育，但那是一種老套的教育，而他這個人也非常老套，認為那樣的教育就讓他有資格承擔公職。在《理想國》中，阿德曼圖斯將格勞孔描述成一個“熱愛勝利的人”（φιλόνικος）；但是蘇格拉底堅持認為，與阿德曼圖斯描述的那種充滿野心、熱愛榮譽的類型相比，格勞孔更有教養，也更精明（548d—e）。

事實上這兩兄弟都太有教養、太高貴，因此不可能不計成本地追求榮譽，不管他們認為自己多么有資格獲得公職。他們反對社會腐敗的方式不是像他們的親戚那樣搞政變，而是疏遠社會生活，培養自己的靈魂。在柏拉圖的對話中，克里提亞斯有時候和卡米德斯（Charmides）在一起，有時候陪伴著蒂邁歐（Timaeus）和赫莫克拉特斯（Hermocrates）這樣顯赫的外國訪客，但是從來沒有與外邦人為伍。而《理想國》開篇的場景表明格勞孔和阿德曼圖斯像他們的兄弟柏拉圖一樣，沒有參與克里提亞斯的政變。

雖然他們對政治泥淖的回應比他們的表兄更加高貴，但那畢竟僅僅是一種回應。寂靜主義并不是一種生活方式，而是從某種生活方式中撤退。在第七卷里，蘇格拉底問格勞孔除了真正的哲學生活之外，是否還有別的生活方式會鄙視公職，格勞孔斷然否認（521b）。不過他自己并沒有過哲學生活，只是對蘇格拉底充滿同情，并且熟悉那些知識分子的談話。蘇格拉底說的很多話都令他吃驚不小。此外，我們很快就會看到，如果這兩兄弟想要過哲學生活，他們還要做出什么尚未做出的改變。

因此格勞孔和阿德曼圖斯其實并不是真的鄙視公職，他們只是退出公共生活。他們當然也履行自己的義務，參加雅典的戰爭（368a）。但是他們和其他寂靜主義者一起把時間花在有文化的閑暇活動上。他們將外邦人看作自己的同輩，這件事本身就足以表明他們準備好了接受某種極端的東西，某種沒有受到貴族的保守傾向限制的東西，因為外邦人在社會地位上并不是他們的同輩，而只有在才能上才可以這樣說。他們將克法洛斯的兒子看作與自己同類。這種態度使他們下到比雷埃夫斯（Piraeus），來到這個港口，來到居住在此的外邦人家里，這些人不能在雅典城中擁有房產，只能居住在這個充滿新奇事物和社會不安的港口［比較《禮法》（Laws）704d—705b］。這種態度還促使他們去觀看一種新式的火炬賽會，該賽會是為了向一位新近從色雷斯（Thrace）引入的女神致敬（327a，328a）。

在這里，他們會從蘇格拉底那里學到這樣一個城邦，它由依據才能的賢人制（aristocracy）統治，在那里所有人都是公民，沒有外邦人，每個公民都要遵守公民正義的要求，遵守這個城邦的基本原則，它可以被翻譯成：“做自己的事，不要管別人的事。”（τὰ αὑτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν，433a）但是在格勞孔和阿德曼圖斯的雅典，這個原則意味著不同的東西，事實上意味著兩個東西，取決于這句話是對精英說的還是對普通公民說的。如果是對精英說的，它就是一個建議：當一個寂靜主義者，不要介入政治；如果是對普通公民說的，它就是一個警告：了解你自己的地位，不要試圖篡奪那些比你強的人的權威。因為這樣的警告在民主的雅典聞所未聞，因此我們最好還是把它理解成建議。

在美麗城中，每個人都做自己的事情，每個人都關心自己的工作，在這個意義上他們都是寂靜主義者；但是沒有人需要退出充分的公民生活。在美麗城的愿景里，格勞孔和阿德曼圖斯會找到一種方式，很愉快地將自己與公共生活（事實上是與王制）的前景重新聯系起來。

### 二、紳士心目中的價值

讓我們從這兩兄弟在討論中最長的一段話開始，他們在第二卷中的講話復活了特拉敘馬庫斯的論證——正義是傻瓜才干的事。

如果格勞孔要真的被說服，相信正義好于不義，那么他必須首先恰當地解釋什么是正義、什么是不義（357a，358b）。這似乎來自蘇格拉底在第一卷結尾對自己的不滿，他說自己還沒有說清楚什么是正義就已經在討論正義是否比不義更有利了。但是格勞孔緊接著走得更遠：

至少在我看來，你的論證還并不是很有說服力，不管對正義還是不義。我想要知道它們各自都是什么，以及當它們出現在靈魂中時，本身（αὐτὸ καθ’ αὑτό）有什么樣的力量。（358b）

如果蘇格拉底可以告訴他這個，那么他事實上就是在贊美正義本身（358d）。

當然，蘇格拉底習慣于將“某某本身”這個說法應用到那些哲學家尋求的知識對象上，比如正義本身、美本身、善本身，由此將哲學家的探求與普通人的好奇區分開來。與此類似，格勞孔在這里想要一個他能想象的對正義最深刻的論述。他想要的那個對正義的論述要贊美正義在個人之中產生的效果，而不管別人將他看成正義之人會給他帶來什么獎賞和名聲。努力尋求這種正義，就是將自己與“一般人”或“大多數人”（τοῖς πολλοῖς，358a）區別開來，對一般人來說，正義是累人的事情，它要求符合社會規范，經常違背自己的自然傾向，之所以值得做只是因為由此可以獲得一些物質獎賞，以及由聲望而來的好處。

格勞孔輕視這種對待正義的態度，有某種高傲的成分。像格勞孔這樣把物質獎賞（μισθοί）當作“大多數人”的目標（358a），意味著某種常見的對雅典那些一無所有者的抱怨，那些人指望“從公共服務中獲得報酬（μισθός）”，而這種公共服務，如果環境允許，本來是紳士因為自己的地位而要履行的。大多數人的第二個目標是聲望，這個詞意味著公眾意見及其帶來的壓力（εὐδοκιμήσεις，δόξα），而不是貴族式的優越。這樣正義帶來的善就是“ἐπίπονονεἶδος”（358a），不僅是“痛苦的”而且是“累人的”和“費力的”。格勞孔在這類善里面不僅包括了生病之后痛苦的治療過程，還包括了醫生受雇治療疾病的“商業活動”（χρηματισμός）。

格勞孔的高傲也反映在他對善的三分之中，其中就包括累人的這類。他依據我們如何評價來區分各種善：有一些我們不是因為后果而是因為本身看重；有一些既因為本身又因為后果；還有一些，也就是這種累人的善，人們僅僅因為后果看重它們，與它們自身完全無關。這個區分在現代學者中間引發了激烈的爭論，既因為哲學上的普遍性，也因為它看起來與現代道德哲學中義務論與后果主義的爭論有明顯的聯系。但是假如柏拉圖的本意就是要讓這個區分承擔如此重的哲學分量，他會讓格勞孔而非蘇格拉底提出它嗎？而且柏拉圖會讓這個區分在他所有的對話中僅僅出現這一次嗎？

如果說有哪個對善的分類主導了柏拉圖的對話，那一定是在靈魂的善與肉體和城邦的善之間的區分［比如《申辯》（Apology）29d；《斐多》（Phaedo）68c；《禮法》697b）］。同樣明顯的還有手段與目的之間的區分［比如《呂西斯》（Lysis）220a—220b；《高爾吉亞》（Gorgias）467c］，這個區分大體上可以對應格勞孔對累人的那類善的論述。格勞孔將善的活動區別于它的獎賞或有利的后果，前者的例子是在生病時接受治療，而后者的例子是治愈。看起來健康好像是目的，而治療是達到它的手段。這是在上面提到的《高爾吉亞》的篇章里對醫療例子的描述，它還補充了我們真正想要的并不是手段，而是目的。與此類似，《呂西斯》的篇章解釋了唯一真正有價值的東西不是我們為了其他事物之故而獲得的東西，而是為了它的緣故獲得其他事物的那個東西。

但是在這個問題上，格勞孔的分析大不相同。被他歸入善的那類東西發揮著手段而非目的的作用，即便它們是累人的。比如鍛煉身體、接受治療、為了掙錢去提供治療，“我們會說這些活動是累人的，但是對我們有利”（ἐπίπονα φαῖμεν ἄν，ὠϕελεῖν δὲ ἡμᾶς，357c）。這些都是屬于第三類善的事物（τρίτον…εἴδος ἀγαθοῦ，ἐν ᾧ τό γυμνάζεσϑαι…），而起到目的或目標作用的東西則被描述成它們的“酬勞”、“獎賞”或“結果”（ὅσα γίγνεταιἀπ’αὐτῶν）。

我們應該注意到，格勞孔第三類善的例子都是幫助人們獲得健康的過程。而擁有健康在他看來并不是第三類善，而是第二類——既因為它們自己也因為結果而有價值。他還提到了思考和觀看，這強調了第二種善并不簡簡單單就是第一和第三種的結合。

我們可能會想，既然第一種善包括那些因為自身而有價值的事物，而第三種包括那些因為結果而有價值的事物，那么第二種因為既包括自身有價值也包括因其結果而有價值的事物，所以結合了這兩種評價方式。［亞里士多德在《尼各馬可倫理學》（Nicomachean Ethics）第一卷1097a15—b6中的相應討論就是用這種方式來處理不同的評價方式的。］但是第三類善畢竟沒有包括所有因為結果而有價值的事物；相反，它包括了那些就其自身來講是痛苦或累人的事情，也就是除了結果之外我不想要它。換句話說，第二類善并不是其本身碰巧也值得欲求的第三類善。重要的是，格勞孔所說的第三類善并不僅僅是達到可欲求的結果的中立手段，而是某種我們都盡可能避免的累人的努力。一個將健康看作第三類善的獎賞的人，對待健康的態度不同于將健康看作第二類善的人。

格勞孔這個區分的效果與將健康當作目的，之后用鍛煉、醫療或其他手段實現它，要對照起來看。格勞孔做出這個區分的真正意義在于，通過某種手段追求目的被貶低為累人和費力的善，即商人心目中的善。而擁有健康和其他第二類的善，并不被當作付出某種努力之后的獎賞，而是被當作本身就有價值的條件，這些條件并不是目的，而是其他善（也就是它們的結果）的來源，但是即便沒有那些結果，它們本身也依然有價值。

這是有教養的貴族給出的對善的分類。思考、觀看、擁有健康，也就是一個人在其各種能力的完全狀態之中，我們因其自身之故喜歡它們，而不用考慮這些能力可以帶來什么好處。這里強調的是“思考、觀看、擁有健康”（τὸ φρονεῖν καὶ τὸ ὁρᾶν καὶ τὸ ὑγιαίνειν），而非理智、視力、健康，雖然后者更符合柏拉圖其他對話中最通常的（即便不是普遍的）習俗中善的范式。[[1]](#_1_63)在格勞孔那里所有種類的善都是狀態、活動或過程。不是快樂，而是感到快樂（τὸ χαίρειν，357b）；不是“體育”（γυμναστική）也不是“醫術”（ἰατρική），而是“進行鍛煉”（τὸ γυμνάζεσθαι）和“進行醫治”（ἰάτρευσις，357c）。

這樣做的效果就是強調狀態或活動，而不是成果。“健康”（ὑγίεια）是某種我們努力要去實現的東西，是那些累人的進行醫治與接受醫治活動的目標；而“擁有健康”（τὸ ὑγιαίνειν）則是那些無須為健康問題操勞的人的狀態，他們既不需要掙錢去維系健康，也不需要去彌補艱苦的勞動和不良的飲食對健康造成的傷害。這就是那些無須操勞的人，那些一出生就擁有卓越狀態的人，他們可以用自身的優越為自己和同胞帶來好處。假如城邦沒有將格勞孔限制在狀態和活動上，他或許會選擇更多強調成就。

我要說明，這一點并非語法問題，“τὸ ὑγιαίνειν”（擁有健康）和其他不定式在柏拉圖那里作為名詞使用時，可以用來指目標。我們在《高爾吉亞》（467c）中看到的有關手段與目的的段落就是一個例子。這一點其實來自格勞孔在整個段落中對語言的使用，是一個文學問題。

或許有人會認為一個雅典貴族不大可能將身體鍛煉貶低為一種低等的善，蘇格拉底想要尋找年輕的貴族同伴時，他去的不正是雅典的運動場嗎？但是我們只要考慮一下在《理想國》的后面蘇格拉底怎么批評希羅迪科（Herodicus），就可以打消這種不安。蘇格拉底在406a說到，希羅迪科是一個訓練師，得了病，而他對付疾病的方法是“將體育與醫生的技藝混合起來”（μείξας γυμνατικὴν ἰατρικῇ）。這是一個錯誤，他的臆想病最終毀掉了自己的余生和周圍人的生活。格勞孔評論說，“他因為自己的技藝贏得了很好的獎勵”（καλὸν ἄρα τὸ γέρας τῆς τέχνης ἠνέγκατο），他用了“獎勵”（γέρας）這個詞，它帶有貴族的優越和榮耀。紳士不會為了自己的健康鍛煉身體，也不會將體育和醫術混合起來。在他看來，鍛煉表現的是他有教養的閑暇（比較《普羅塔哥拉》312b）。事實上他也可以通過參與體育競賽給自己和城邦帶來榮耀。但是這不會也不應該，將身體鍛煉變成實現某個目的的手段。甚至在民主制下，體育競賽也依然是展示貴族式卓越的最佳途徑。一個人參與競賽并不是為了經濟上的獎賞，至少主要不是為了它，而是為了一個簡單的月桂花環象征的榮耀。勝利的榮耀為一個人已有的價值加冕。

格勞孔這個分類中帶有的貴族氣息在幾個方面得到了他哥哥阿德曼圖斯的加強。最重要的是，阿德曼圖斯明確了在我們既看重其自身又看重結果的那些善里面，哪方面分量更重。他們已經同意了第二種善最重要（367c，比較358a）。但是阿德曼圖斯堅持認為在這類最重要的善里面，我們最看重的是事物本身而非結果：

那些最好的善因其結果而值得擁有，但是更因為（πολὺ δὲ μᾶλλον）其自身之故，比如觀看、聆聽、思考，擁有健康也是這樣（οἷον ὁρᾶν，ἀκούειν，φρονεῖν，καὶ ὑγιαίνειν δή），以及其他屬于這一類的真正的善，它們都是由于各自的本質而成為善的，而不是因為名聲（καὶ ὅσ’ἄλλα ἀγαθὰ γόνιμα τῇ αὑτῶν φύσει ἀλλ’οὐ δόξῃ ἐστίν）。（367c—d）

我們不要去關注結果，我們不是要追求成就。如果這些善“因其結果而值得擁有”，也就是“值得獲得”（ἄξια κεκτῆσθαι），那是因為我們已經擁有了它們。格勞孔要求蘇格拉底表明正義自身會在靈魂中產生什么樣的效果（358b），阿德曼圖斯要求蘇格拉底表明正義自身會在“擁有它的人”（τὸν ἔχοντα，367b，367d，367e）身上，或“擁有它的人的靈魂中”（τῇ τοῦ ἔχοντος ψυχῇ ἐνόν，366e）產生什么樣的效果。如果蘇格拉底可以做到這一點，他也就將正義置于真正的善（γόνιμα）的行列之中了，那些善適合紳士，他們的卓越品質和在閑暇中進行的活動因其自身而值得追求，而只在次要的意義上使他們成為城邦的裝飾，假如城邦允許的話。（γόνιμα這個詞的確切意義存在不同闡釋，但是不管將它理解為“真正的”還是“富有成效的”，它都與好的教養有關。）

講話臨近結束時，阿德曼圖斯引入了一個強有力的意象。在367a他說，如果可以表明不義是靈魂之中最糟糕的惡，而正義是最大的善，那么我們每個人就都可以成為自己最好的“護衛者”（φύλαξ），因為行不義就像“與最大的惡共處”（τῷ μεγίστίῷ κακῷ σύνοικος ᾖ），允許惡進入他所在的地方，即他的靈魂。

阿德曼圖斯談到的自我護衛作為一個隱喻，很符合他弟弟講話中的那種高傲。做自己的護衛者是因為害怕會給自己帶來傷害，而不是害怕別人可能給他帶來的傷害（οὐκ ἂν ἀλλήλους ἐφυλάττομεν μὴἀδικεῖν，367a）。他是自足的，那種自足性表現為拒絕讓城邦滿足自己。這是要避免總是提防別人可能給自己帶來傷害，但是出于同樣的原因，這也是避免關注他人，避免關照他們，當一個護衛者（guardian）而不是保鏢（guard）。φυλάττειν（護衛）和φύλαξ（護衛者）在希臘語里和在英語里一樣意義模糊。這里說的是，一個人不是去看管和照看他人，而是要看管和照看自己，要對自己內部可能拒不服從的要素加以限制和規約。

阿德曼圖斯的話是對寂靜主義的建議，也就是在一個不完美的世界中如何實現個人的完善和紳士的完善的建議。因為即便要看管和照看的自我是一個包含著較低級要素的自我，只要我們可以控制這些內在要素，就依然可以不受它們的玷污。他不會“與惡共處”（κακῷ σύνοικος）；即便不是在他周圍的民主制度中，至少在他靈魂中的那個城邦里，低級的要素清楚自己的位置。那是一個各方面都很健康的城邦。

### 三、為什么要統治？

對于格勞孔和阿德曼圖斯提出的這個關于紳士不會執著追求成就的說法，有一個明顯的反對，這也是《理想國》的讀者很可能會產生的感覺：這兩兄弟在意氣（spirited）和競爭性上不低于對話中的任何人。此外，學者們已經就希臘文化整體的競爭性達成了共識，至少在精英階層的成員之間有著很高的競爭性。贊美他們在努力（πόνος）之后取得的獎賞也是這種精英價值的一部分。最好的那類人的典型想法就是為了不朽的榮譽而努力，就像狄俄提瑪（Diotima）在《會飲》208c—d中提醒蘇格拉底的那樣。

《理想國》用了一些別名來描述格勞孔（而非阿德曼圖斯），這些別名也說明格勞孔是一個極富競爭性的人。他拒絕接受特拉敘馬庫斯的屈服，這讓他獲得了“非常勇敢”（ἀνδρειότατος，357a）的稱呼，這個詞同時帶有“非常具有男性氣概”的含義。這只是格勞孔數次插入討論和提出反對的第一次，蘇格拉底將另一次描述為突然襲擊（472a）；因此我們一點都不奇怪阿德曼圖斯后來說他“熱愛勝利”（φιλονικία，548d）。這些特征不僅在文字之中得到表現，因為格勞孔還是一個戰爭英雄。在368a蘇格拉底引用了一行詩，作者是一個愛慕格勞孔的人，內容就是歌頌他在麥加拉之戰中的杰出表現。

但是這首詩同時也針對阿德曼圖斯，他在自己兄弟身邊的表現同樣杰出。在討論中，阿德曼圖斯和弟弟一樣愿意提出堅決的反抗（比如419a，449b—c，487b）。他也一點都不缺少競爭精神：不僅在第二卷中發表了長篇大論，并且說自己的發言不僅是對格勞孔的補充，還超過了格勞孔的發言（他說：“最需要被包括進來的部分卻被忽略了”，362d）；因此當他說弟弟具有競爭性時讓人們感覺像是一種無端的挖苦——當然是帶有玩笑的意味。當然，這個時候無須提及格勞孔，因為這里的討論有關類型而非某些個人（548d）。

如果這兩兄弟確實很有競爭性，如果他們畢竟是成功者，那么他們為什么一起堅持讓蘇格拉底描述一種完全被剝奪了獎勵、榮譽和獎賞的正義呢？貴族的成就區別于單純的勞動，他們要參與到自由和閑暇的修辭之中，這些都弱化了他們孜孜以求的一面，但即便如此，兩兄弟對于獎勵的堅決反對還是顯得非常突出。那么他們是不是在和自己競爭性的本性做斗爭呢？不是，他們恰恰是在表現這種本性。他們將自己的價值設定得非常之高，不屑于在一個與他們不相稱的競技場參與競爭。他們有所成就，這毫無疑問，但是他們想要的成就是讓這個世界認識到他們的內在價值。他們無法為這個世界工作，既然如此，關注自身帶來的滿足就足夠了。蘇格拉底在第六卷（489b）說，如果最有價值的人看起來毫無用處，我們應該指責的是那些不會利用他們的人。他的措辭讓我們回憶起有關寂靜主義的政治辯論，以及修昔底德（Thucydides）記載的伯里克利（Pericles）對寂靜主義的指控（2.40.2）：所謂的“寂靜主義者”不過是“毫無用處之人”（ἀχρεῖος）。不過蘇格拉底并沒有將這些詞匯用在貴族身上，而是用在了哲學家身上。

這兩兄弟認為寂靜主義就是對這樣一個不完美世界的最好回應，而蘇格拉底的任務就是幫助他們擺脫這樣的想法。第一卷中格勞孔的一個困惑預示了這個任務（那是一個很有啟發性的時刻）。在那里蘇格拉底正在反駁特拉敘馬庫斯的挑戰，也就是格勞孔在第二卷再次提出的那個挑戰。在論證正義是傻瓜才干的事情時，特拉敘馬庫斯宣稱統治者總是在制定法律時關心他們這個等級的利益，而不是公益。蘇格拉底反對這個看法，指出事實上沒有人自愿成為統治者（346e）。為什么會有人愿意通過糾正別人的錯誤卷入和分擔別人的麻煩呢？這不可能。如果有人同意進行統治，那么一定要給他某些“獎賞”或“酬勞”（μισθόν），或者是金錢、或者是聲望；要么是這些，要么就是因為他不統治而來的懲罰。

格勞孔在這里插話進來。他很熟悉蘇格拉底前面提到的兩種酬勞，“但是我不理解你說的懲罰，以及你怎么能夠把它歸入酬勞”。蘇格拉底的回答在某種意義上激發了格勞孔的競爭性。他回應道，那么你就是不理解是什么樣的酬勞使“最好的人”、“最能干的人”同意進行統治——他的用詞（οἱ βέλτιστοι，οἱ ἐπιεικέστατοι）強烈地暗示了社會等級。（想象一下格勞孔聽到會是何種感覺！）蘇格拉底繼續說，你難道不知道“野心和貪婪”（τὸ φιλότιμόν τε καὶ φιλάργυρον）[[2]](#_1_63)被認為是，而且也確實是，令人羞恥的東西嗎？格勞孔為了彌補他之前的不小心，非常確定地回答蘇格拉底：“我當然知道（Ἔγωγε）。”

如果說“愛財”（φιλαργυρία）經常被社會視為某種恥辱，那么人們在看待“熱愛榮譽”或“野心（抱負）”的時候則有著遠為矛盾的感情。肯尼斯·多弗（Kenneth Dover）表明，這個詞有著豐富的含義：在貶義的極端，它的意思是充滿攻擊性的自我主張，以及在社會上炫耀；而在褒義的極端，它的意思是渴望獲得尊重，尤其是在公共服務之中。多弗建議，在很多褒義的場合，“愛國主義”（patriotism）是恰當的翻譯。[[3]](#_1_63)

如果格勞孔自信地認為τὸ φιλότιμον（野心、抱負）不僅被認為，而且事實上確實是某種令人恥辱的東西，那么在這個問題上他的立場就超出了習俗的看法（習俗不會在這個問題上給人如此大的自信），而進入了寂靜主義的立場。如果有某種動機能讓最好的人想要統治，而格勞孔還沒有聽說過，他當然非常想知道，因為他將自己視為最好的人，并且也思考過在什么條件下會追求政治事業。正因為如此，他迫不及待地插入蘇格拉底與特拉敘馬庫斯的對話，也正因為如此，他稱自己“熟悉那兩種酬勞”（τοὺς μὲν γὰρ δύο μισθοὺς γιγνώσκω）。格勞孔很有抱負，但是他對政治抱負的思考——或許還結合了一些色諾芬描繪的政治經驗——使他退卻到自己的堡壘之中。而蘇格拉底似乎意識到他對政治的興趣和抱負依然存在，隨時可能被強大的火焰點燃。

顯然，蘇格拉底給格勞孔提供了一個最不尋常的統治動機。好人不會為了金錢統治，因為他們不想被別人稱為（κεκλῆσθαι）唯利是圖，如果他們公開賺錢；也不想被稱作竊賊，如果他們偷偷賺錢（347b）。他們也不會為了聲望進行統治。為什么不呢？因為“他們不是愛聲望的人”，“沒有什么野心”（οὐ γὰρ εἰσι φιλότιμοι）。在這里蘇格拉底沒有說他們不想被稱為充滿野心，而是說他們不想被稱作唯利是圖或是竊賊。即便如此，他還是說這種野心和貪婪一樣，都不僅“是”，而且“被說成是”（λέγεταί τε καὶ ἔστιν）某種令人恥辱的東西。

這樣看來，在好人的欲求中就有某種不對稱。他們并非對金錢毫無興趣。（畢竟連蘇格拉底都在《斐德羅》的最后祈禱自己擁有一個節制者所能使用的金錢。）他們并不是因為不想要錢才遠離政治，而是因為他們不想喪失好人的名聲。他們不想被稱作唯利是圖或竊賊，但是如果通過當政治家賺錢，那么這兩個稱呼很可能會隨之而來。在民主制中，政治生活會給一個人的名聲帶來危險，這也是貴族采取寂靜主義的原因之一。而聲望有所不同，好人們確實對那些通過生活在公眾眼中、通過在社會中占據高位而得來的聲望毫無興趣。并不是說他們不想被稱為野心勃勃，而是因為他們是好人，所以根本就不是野心勃勃。在他們看來，成為好人并且被看作是好人，就已經足夠好了。

這樣，好人就缺少了通常的動機去承擔政治權力，因此如果他們拒絕，就需要某種懲罰強迫他們，這種懲罰就是被不如他們的人統治（347c）。好人們擔心這種情況，又沒有更好的人或者和他們同樣好的人可以委托，只好同意進行統治，但是會將這樣的任務看作“不可避免的東西，而非某種好事”（”（οὐχ ὡς ἐπ’ ἀγαθόν τι ἰόντες…ἀλλ’ ὡς ἐπ’ ἀναγκαῖον），他們也不會將這樣的任務看作某種會“給人帶來好處或快樂的東西”（οὐδ’ ὡς εὐπαθήσοντες ἐν αὐτῷ）。如果有一個完全由好人組成的城邦，蘇格拉底猜想大家一定會爭著避免統治，就像現在爭搶統治的機會那樣。每個人都會選擇讓別人施惠于自己，而不想自己費力地施惠于他人（347d）。

如果用蘇格拉底和格勞孔那個社會的標準判斷，這就是優越之人的獨特動機。亞里士多德在《尼各馬可倫理學》中描述那種意識到自己優越性的人時也表達了類似的看法，他們是“μεγαλόψυχος”（豪邁者），即擁有偉大靈魂的人，他們樂于施惠于人，而恥于受惠于人，因為施惠更適于優越者，而受惠則適于低下者（1124b9——b10）。一個人與自己的同儕在一起時，這種動機不會消失或變得相反，而只會愈發加強：他施惠的對象越是身居高位、越是享有良好的聲望，他展示自己的優越就越困難，給人留下的印象也就越深（1124b17——b23）。這樣一個將統治的動機系于對自己價值和尊嚴感覺的人，當他置身于同儕之中時，也不會突然失去這種對自我的感覺。

在這樣的背景下，我們清楚地看到，蘇格拉底抓住了一個常見的社會現實，卻給出了不同尋常的解釋。這個社會現實是：“主動尋求官職，而非等著有人迫使他們這樣做，總是被看作恥辱的”（347c）。蘇格拉底通過解釋好人的動機提出了一個假設來解釋這種普遍的態度：“那大概就是它為什么總是被視為恥辱”（ὅθεν κινδυνεύει…αἰσχρὸν νενομίσθαι）。他提出這個看法時所帶有的嘗試性是非常恰當的。對一個不能決定政治抱負是好是壞，并且同時需要這兩個方面的社會來說，反對那些追求公職者的明顯理由并不是說好人都沒有政治抱負（像蘇格拉底說的那樣），而是說他們不想被稱為充滿政治野心，不應該給自己招來那樣的名聲。即便你想要滿足自己的抱負，也不要太公開地表達出來；謙遜地、有分寸地表現出勉為其難，很可能更能夠獲得別人的鼓勵和贊成，而昭告天下只會適得其反。

不難看出，通過蘇格拉底不同尋常的分析，柏拉圖正在把一個將會在美麗城以及由哲學家構成的統治階層中出現的觀念引入討論。那些沒有政治野心的好人并不是雅典“最好的人”，而是哲學家，他們是一個虛擬城邦中的精英。但這并不是說美麗城就是一個好人在其中爭著不去統治的城邦。這樣的城邦甚至比美麗城更加虛幻，因為那將是一個完全由哲學家構成的自足的共同體。在美麗城中，哲學家與非哲學家居住在一起，哲學家需要非哲學家給他們提供生活必需品。雖然供給者沒有達到哲學家的高度，但他們畢竟也是這個共同體的實質性組成部分。因此那些思考美麗城的人就不能回避優越者還是低下者進行統治，以及有什么動機可以讓優越者進行統治的問題。

### 四、真正的男人

在第一卷中格勞孔沒有得到機會反駁蘇格拉底有關好人出于什么動機進行統治的分析。蘇格拉底推遲了對這個問題的詳細考察（347d—e），直到引入了“哲人王”之后，才澄清了它的全部含義。

但是格勞孔有可能在第一卷的語境中給出的答復出現得比這要早，就在第二卷開頭重提特拉敘馬庫斯的論證的時候，他聲稱那些實踐正義的人都是不情愿的，“視之為某種不可避免的東西，而非好的東西”（ἄκοντες ἐπιτηδεύουσιν ὡς ἀναγκαῖον ἀλλ’ οὐχ ὡς ἀγαθόν，358c），他將這種觀點鄙視為大眾的看法。他為這種觀點辯護，但條件是蘇格拉底可以給他反駁這種觀點的論證。這里的措辭和蘇格拉底描述的優越者對待正義統治的態度如出一轍。格勞孔雖然是一個優越的人，但他顯然對這種態度有所保留。如果蘇格拉底想要讓格勞孔走出自己的堡壘，就必須要給出更有力的論證。

此外，“極富男性氣概的”格勞孔繼續表達的對這種觀點的保留態度，被說成是那些真正的男人、具有男性氣概的男人都會有的保留。特拉敘馬庫斯曾將優越的人描述成可以讓法律（νόμος）為自己的利益效勞的人；而格勞孔將法律看作是對自然（φύσις）的限制，具體來說就是限制損人利己的自然欲求（πεφυκέναι，φύσις，358e，359b，359c）。

柏拉圖在這里有可能借用了安提豐（Antiphon）的論證，就像馬里奧·維蓋蒂論證的那樣。[[4]](#_1_63)安提豐是一個知識分子，但是與本章討論關系更為密切的是，他還是一個寡頭派的革命分子，并且曾經是一個寂靜主義者。修昔底德（8.68.1）告訴我們，他機智的名聲在大眾中并不是非常響亮，而這使得他非常低調。格勞孔說，一個真正的男人（ὡς ἀληθῶς ἄνδρα，359b）絕不會對社會契約做軟弱的妥協，同意只要別人不傷害你就絕不去傷害別人，這與安提豐描述的社會契約如出一轍。格勞孔的意思是，這種契約對于真正的男人沒有意義，因為他有足夠的力量和膽識去贏得成功，無須社會契約的幫助。這種契約的基礎是軟弱與恐懼——對于被強者傷害的恐懼（比較360d）。

當然，所有這些都是其他人說的，不是格勞孔自己的看法，格勞孔反復強調這一點（358c，359b，361e）。但是蘇格拉底有他的懷疑，因此我們也應該抱有懷疑。回顧格勞孔和阿德曼圖斯的講話，蘇格拉底承認，如果僅僅從他們的講話而非他們的品格和可敬的過往判斷，很難相信這兩兄弟實際上不認為不義要強于正義（368a）。

從這種契約引申出正義就意味著，將正義看作僅僅因為其獎賞才是好的，這個獎賞就是不被傷害。格勞孔非常真誠地鄙視將正義僅僅看作因為獎賞才是好的。在成為魔鬼代言人之前，他以自己的名義表達過這樣的觀點（358a）。如果他設想一個“真正的男人”會蔑視這個契約，那個真正的男人肯定與他自己心意相通。他抱怨說自己從來沒有聽到過有人用他希望的方式贊美過正義，即因為正義自身之故贊美它（358d）；但是他肯定聽到過有人用他喜歡的方式抨擊過正義，即抨擊它是弱者和懶人想出來的權宜之計。他和哥哥從政治生活中隱退，因為政治不過是為了迎合民主雅典的弱者和懶人，與此同時他們也從一個在傳統上正義之德非常活躍的社會隱退了。但是他們還沒有對正義感到絕望。他們想從蘇格拉底那里聽到的是，證明寂靜主義者也同樣是個正義的人，甚至是所有人中最正義的。他們并不是很有興趣證明正義可以擊敗不義；他們對此已經非常自信了（347e）。他們想要的是一種有關正義的新的論述，可以與他們選擇的隱退和自足相適應（358b，367b，367e）。

迄今為止還沒有這樣一種有關正義的論述，這是阿德曼圖斯喚起我們注意的幾個問題之一。他在講話的開始就強調，我們必須考慮人們通常用何種論證來推薦正義，而非譴責它。如果我們想要理解格勞孔在想些什么（362e），就要注意阿德曼圖斯所說的。那些有利于正義的論證其實與格勞孔提出的反對正義的論證有著完全相同的結構。因此我們也就無須驚訝阿德曼圖斯想要找到更有效的論證來支持正義。

阿德曼圖斯說，家長和詩人耳熟能詳地羅列守法者在此生和來世所能獲得的獎賞（363a—e）。比較一下格勞孔如何描述安全，即免受傷害，這是那些接受法律限制的人的獎賞。家長和詩人眾口一詞地宣稱正義是好的，是個“美好的”東西（καλόν，364a），但也是“費力的”或“痛苦的”（ἐπίπονον），并且沒有不義帶來的成功多，而不義只是因為習俗（νόμῳ）才令人羞恥。但是伴隨著不義的風險和恥辱可以通過巧妙的策略避免和消除。因此格勞孔在講話中將正義歸于第三類善，即“費力的”或“痛苦的”那類，他還認為對正義的追求取決于公眾意見。他問道，我們中有誰可以在得到一只隱身戒指之后依然不被腐蝕？那些干了壞事卻有辦法避開公眾譴責的人一定會放縱自己。這樣一來，他們就會服從自然傾向，無視社會習俗（359c）。

這就是為什么當喬治·格羅特（George Grote）[[5]](#_1_63)表達如下不滿時，他只在技術層面上正確：蘇格拉底不該將格勞孔和阿德曼圖斯的講話表現成對正義的誹謗，事實上他們給出的論證是要表明正義確實是一種善，雖然是第三類，即因為結果而非自身之故而善。[[6]](#_1_63)蘇格拉底是正確的，因為格勞孔對第三類的善持有整體性的蔑視。他相信正義并非與它們為伍。

### 五、哲學家的價值

到第七卷蘇格拉底解釋哲學家為什么會同意回到洞穴，在養育了他的城邦中進行統治的時候，格勞孔已經經歷了某種轉變。蘇格拉底問，那些由我們養大的人會不會拒絕服從我們（520d）？會不會拒絕“承擔他們那份”城邦的“勞動”（συμπονεῖν）？格勞孔回答說不可能，并且主動給出了一個解釋和一個警告：

他們不可能拒絕。那是一個正義的要求，而他們是正義的人。但是毫無疑問，他們每個人都會把統治看作某種不可避免的東西（ἀναγκαῖον），恰恰與現在統治所有城邦的人們相反。

蘇格拉底表示同意，甚至在第七卷結尾（540b）的總結中比格勞孔更明確地指出，這里的討論與他在第一卷里關于好人因何進行統治的解釋是一致的。哲人王會輪流統治，“為了城邦的利益，不是將他們在做的事情當作美好的，而是當作必需的（τῆς πόλεως ἕνεκα， οὐχ ὡς καλόν τι ἀλλ’ ὡς ἀναγκαῖον πράτττονας），就像第一卷里的好人接受這個任務，“不是當作一件好事，而是某種不可避免的東西””（οὐχ ὡς ἐπ’ ἀγαθόν τιἰόντες…ἀλλ’ ὡς ἐπ’ ἀναγκαῖον，347d）這一次，格勞孔被允許作答，而他的回答非常熱切：“你塑造了一些多么美好的人（παγκάλους）作為統治者呀，蘇格拉底！”

在這之間發生了什么，使得格勞孔愿意接受這樣一個對正義城邦的論述，認為那些用他曾經鄙視的大眾實踐正義的方式——“違背他們的意愿，視之為某種不可避免的東西，而非好的東西”（ἄκοντες…ὡς ἀναγκαῖον ἀλλ’ οὐχ ὡς ἀγαθόν，358c）——承擔起維持城邦正義任務的人是可敬的呢？

答案是蘇格拉底給了極富男性氣概的格勞孔一個新的范本去衡量自己，這就是哲人王，他不僅是哲學家，而且是一個“真正的男人”，他來自勇士的等級，和格勞孔一樣蔑視僅僅為了社會上的成功去遵守社會規范。如果說他不需要像格勞孔和阿德曼圖斯那樣退卻到寂靜主義和自我護衛，那是出于兩個原因，一個是因為他所在的社會中成功是值得獲得的，另一個是因為他的目標完全超越了人類社會。

哲學家是正義的，他非常順從地承擔起指派給他的正義的任務，“為了城邦”進行統治，將這看作“必要的”，也就是說如果城邦想要免于內亂，他們的統治就是“必需的”（520c—d）。我這里說的是“必要”（necessary），而非“不可避免”（unavoidable），因為他要考慮什么手段對于實現某個目標來說是必要的。在這個意義上，哲學家與一般人不同，并非“不情愿地”（ἄκων）追求正義，因為他不會去避免進行統治，即便他有辦法躲避，至少在美麗城中是這樣（592a）。而格勞孔認為，一般人假如有了隱身戒指，一定會躲開正義的要求。將正義當作格勞孔所說的第三類善來追求，這其中所伴隨的不情愿，是格勞孔為他的論題做的重要補充。而在他看來這正是其中最值得反對的要素。一旦有人向他表明，一個人并不一定不情愿地追求那種被他看作必要而非美好或高貴的正義，一旦他看到“美好”或“高貴”之人（πάγκαλος）可以對正義持有這種態度，他就會熱切地承擔起正義的義務。

但就算不是人們不情愿地追求的東西，人們也依然可以對它們保持謹慎。哲人王對待統治的態度與第一卷中描寫的好人對待統治的態度，差別并不在于他們的熱切程度，而在于那些好人不是將公職看作“好的”（ἀγαθόν），而哲學家不是將它看作“美好的”或“高貴的”（καλόν）。統治一個像美麗城這樣的良好城邦，不同于在一個一般的城邦中承擔起遍布腐敗的公職。但是即便如此，哲人王依然不會將他君王的任務看作某種καλόν的東西，不可能在其中感到榮耀，這是因為他的靈魂中擁有正義，而那是比城邦中的正義更加真實的。這恰恰就是格勞孔和阿德曼圖斯在詢問正義就其自身在靈魂中產生什么效果時想要得到的答案。

雖然有這些表面現象，但蘇格拉底給兩兄弟的其實比他們要求的更多。我并不是在一個顯而易見的意義上這樣說，即蘇格拉底通過詳細描述一個完全正義的城邦來描述完全正義之人的靈魂。我的意思是，蘇格拉底對于個人靈魂的強調，以及他給出的正義首先不是存在于城邦之中，而是存在于靈魂之中的論證（443c—d），與格勞孔和阿德曼圖斯表面看來非常相似的優先性排序有著不同的目的和意味。

阿德曼圖斯希望每個人都可以得到良好的教育，成為自己最好的護衛者（367a），我們在前面看到，這是實現紳士的那種完善的建議。自己的護衛者不受靈魂中較低要素的影響。而格勞孔擔心，除非我們能夠剝奪正義者的所有獎勵和認可，否則就不清楚他行正義的原因是否僅僅在此（361c）。蘇格拉底感嘆：“你是多么強有力地‘凈化’（ἐκκαθαίρεις）了他呀，就好像洗刷一個雕塑！”（361d）格勞孔的正義典范就像阿德曼圖斯的一樣純潔無瑕，也正因為純潔，他的德性閃耀光輝，就像一個剛剛被清洗干凈的雕塑。

誠然，格勞孔同時將完美的不義之人的雕塑也用這種方式打磨得熠熠生輝。但是兩兄弟需要學習的是，沒有哪個人的靈魂能夠完全純潔或者完全骯臟。哲學家像紳士一樣，嚴肅對待在靈魂中較高和較低要素之間保持良好秩序的任務。這兩種人靈魂內部的政治都是保守的“良法”或“良序”政治（εὐνομία）。哲學家與紳士的不同之處在于，并不將那種政治看作純潔的。紳士認為在自己之中找到了一個逃脫他所生活的那個城邦之中骯臟政治的方式；而哲學家甚至認為組織靈魂政治的任務也是必要而非榮耀的，就像他認為哲學家應該統治是必要而非榮耀的，雖然靈魂中的正義比城邦中的正義意義更大。（我在第四章會更詳細地討論這個問題。）

如果哲學的統治是他所處的環境、成長和教育加給哲學家的必要之物（520b），那么靈魂中的政治就是他的人性加給他的東西。《理想國》臨近結束的時候，格勞孔和阿德曼圖斯會學到靈魂不可能變得“純潔”（καθαρόν，611c），不可能被凈化，除非它脫離了人的身體和人生的影響，這些東西只會損毀和殘害它，就好像它被扔到了海里，被各種貝殼和海藻覆蓋（611c—612a）。只有死亡能讓它獲得自由。

當然，有德性的靈魂，也就是內部政治得到妥善處理的靈魂，是健康的（444d—e）。在討論的大多數時候，都是這樣一種靈魂觀處于主導地位，只是在最后蘇格拉底才明確指出，從整個宇宙的視角來看，健康的人類靈魂是什么樣子。但是這個視角其實一直在發揮作用，因為它是哲學家行為的一個決定要素（比如484c，486a，520c）。靈魂的健康還不是靈魂的純潔，健康是實現純潔的手段。蘇格拉底為這個思想做準備的方式是悄然糾正格勞孔和阿德曼圖斯關于身體健康的看法，身體健康被他們歸入了既因為自身之故又因為結果而善的事物（357c，367d）。

在討論如何處理靈魂政治的高潮部分，也就是第九卷最后，蘇格拉底解釋說，身體健康的價值只有在它有助于節制的意義上看待才有意義。人們保持身體的平衡是為了產生靈魂中的和諧（591c—d）。這樣讀者就為第十卷最后的一個轉折做好了準備：身體的健康是為了靈魂的健康，而靈魂的健康得以保持，是為了靈魂中神圣的部分，也就是理性，可以達到繁盛，并最終得到凈化。

這里有兩重視角：哲學家對人生既持有人的視角也持有神一樣的視角。哲學家并不是神，他們要過人的生活，在人的生活中，他們為了靈魂自身之故看重它的正義，同時也看重內在的正義給自己和周圍人帶來的外在好處。正是從人的視角看，蘇格拉底在第二卷同意格勞孔，正義屬于第二類善，也就是他所說的“最美好的一類”（ἐν τῷ καλλίστῳ，358a），既因為自身又因為結果而被“想要幸福的人”（τῷ μέλλοντι μακαρίῳ ἔσεσθαι）看重。在至福之島上的生活，也就是沉思理念（forms）的生活，如果人們可以永遠待在那里而不再回到人間，就屬于格勞孔說的第一類善，即只為了自身之故而沒有任何結果的善，那種快樂不會隨著時間產生其他的結果，而只是本身令人欣喜的狀況（357b）。哲學家在通常的生活中所享受的靈魂快樂甚至都不摻雜痛苦（583b—586e），這并不是說哲學家通常的生活也不摻雜任何痛苦。但是格勞孔并沒有進一步發展第一類善，除了無害的快樂之外也沒有給出更確切的例子，而只是將注意力集中在正義是第二還是第三類善的問題上。《理想國》整體上保持了格勞孔這里所做的強調。

也正是從人的視角，蘇格拉底將正義帶來的外在好處，甚至包括來世的好處，稱為“獎勵”（ἆθλα，608c，613c，614a）。因為在《理想國》里神一般的視角總是處在背景之中，而人的視角則位于前臺和核心位置，正像蘇格拉底在回顧整個討論的時候說的：“我們已經充分地描繪了在人的一生里發生在靈魂中的事情，以及靈魂可以獲得的形態”（612a）。甚至在最后的神話討論脫離肉體的靈魂時，柏拉圖關注的也是它們的轉世和如何選擇下一生。從人的視角看，來世的利益為一個人此前存在的價值加冕，就像賽會中月桂花冠為貴族運動員加冕一樣（613c，621d）。

這是由哲學家分享的視角。作為人，他們會為了其自身之故看重靈魂的健康，除此之外他們還能做什么呢？他們只是人。如果你是人，那么能夠在完全實現人類能力的情況下生活，也就是過著擁有健康靈魂的生活，當然是件好事，你當然會因其自身之故喜歡這樣。我說“當然”是因為運用一個人的自然能力看起來是人們很自然會欲求和高興的事情。但這當然是一種用非常高的方式理解的人類能力，它們并不僅僅是作為人所要堅持的價值。這種人的視角是哲學家與格勞孔這種紳士分享的，而不是與所有人分享的。

格勞孔在第四卷結尾宣稱，“如果他由之活著的那個東西的自然結構（τῆς δὲ αὐτοῦ τούτου ᾧ ζῶμεν φύσεως）被破壞或損毀”，那么人生就是不值得過的，因此如果再去探求正義是否有利就是荒謬的，因為我們已經看到了，這樣問就等于是在問如果靈魂的健康被損毀了是否有利于人的生活（445a—b）。他這樣說并沒有錯，但是蘇格拉底不允許就此將討論畫上句號。他同意，這是“荒謬的”（γελοῖον），但是“既然我們已經可以盡可能清楚地看到事情的本來面目，我們不該就此停下”（445b）。

蘇格拉底接下來讓格勞孔看到的是，人生的問題并不止于靈魂的健康。人類靈魂的健康，即便是整潔、健康、閃亮、美麗的人類靈魂的健康，屬于最美的那類善［這是ἐν τῷ καλλίστῳ（358a）的另一個意思］，但也還不是全部的目的。即便在認識到正義是靈魂的健康之后，你也依然可以問正義如何對人有利。如果說這是一個荒謬的問題，那是因為如果你不接受某些非常反直覺的說法（452b—e，473c—d），如果不能保證靈魂是不朽的（608d），就不可能繼續追問這個問題。如果這還是一個值得探究的問題，那是因為還有一個目標是健康的靈魂所要實現的。這個目標就是真正的至福（μακαρίῳ ἔσεσθαι，358a），這個目標是健康的靈魂可以觸及（519c），但是不可能在人生中完全實現的（540b—c）。

如果哲學家贊同紳士，認為健康的人類靈魂是某個卓越和美麗的東西，因其自身值得欣賞，那也并不僅僅是因為像紳士一樣，他看重卓越和美麗的東西，因為它自身之故而非因為結果看重它（367c），還因為他將健康的人類靈魂之美置于整個宇宙的美麗和秩序之中（486a）。但是這個努力將他帶到一個更高的視角，由此觀之，即便是健康的人類靈魂，看起來也是被水藻和貝殼所累。在無序的東西之中維持自然秩序本身就很好，因為自然秩序本身就是好的。但是維持秩序的需要本身卻依然是遺憾的來源。哲學家能夠在靈魂的秩序中發現“美”（κάλλος），并不意味著他認為維持那個秩序的任務是“榮耀的”（καλόν）。

這樣看來，紳士的品性是不夠的。還有一種更高貴的利益追求，這種對目的的追求也是通過費力的手段，但是這些手段并非來自商人的品性。這種高貴的利益追求使用的工具是整個哲學的人生。這就是采取和神相似而非人的觀點。透過不如運動之類的比喻那么閃耀的透鏡來看待人生的勞苦，也就是通過農業（589b）和舵手的技藝（591e）來看待。在這種觀點看來，維持靈魂中的秩序不過是對必要性的讓步。

### 第一章的相關資料和學術背景

關于本章中運用在格勞孔和阿德曼圖斯身上的那種貴族式的寂靜主義，我依賴Carter 1986極富啟發性的論述，同時還有Donlan 1980。這兩個研究同時也強調了精英之間競爭性的價值。關于在紳士的生活方式中努力發揮自己能力的文獻，在Johnstone 1994中有所討論和發展。Whitehead 1977已被證明是思考雅典異邦人狀態的重要資源。

施特勞斯開創的《理想國》的解讀傳統（Strauss 1964，ch.2）最充分地將格勞孔與阿德曼圖斯當作有血有肉的人物看待。我在Ferrari 1997中嘗試在一些細節和整體上接受那種解讀方式。在該傳統中我參考最多的《理想國》研究是Bloom 1968；Benardete 1989；Brann 1989—1990；Howland 1993和Craig 1994。施特勞斯的解讀中有一個主題是蘇格拉底提供了對政治野心的治療，至少是格勞孔需要的治療。在本書的闡釋中，我認為格勞孔與阿德曼圖斯在政治野心的問題上與蘇格拉底殊途同歸。他們已經退出了政治漩渦，這里的格勞孔不是或者不再是我們在色諾芬著作中看到的那個青年了。

那個將格勞孔看作蘇格拉底關注焦點的傳統同時傾向于認為他在理智上優于阿德曼圖斯（Bloom 1968，pp.344—346；Brann 1989—1990，pp.44—46；以及最明顯的Craig 1994，ch.5）。在這個傳統之外，人們也廣泛認為格勞孔有更強的理智能力，但是這一點與兄弟倆的旨趣有關，而不像布魯姆和克萊格說的是因為品性上的不同。比如可參見維蓋蒂對格勞孔的研究：Vegetti ed.1998［vol.2］，pp.151—172（他還將這兩兄弟看作潛在的僭主，p.153）。我選擇對這兩兄弟不加區分，而是將他們當作同一種品性的一對代表，但這并不是因為我認為他們之間沒有值得關注的區別。

在本章討論三十僭主統治的問題時，我毫不猶豫地使用了《第七封信》，但這并不是說這封信確為真作。我們完全可以對有關柏拉圖傳記的證據提出質疑，茱莉亞·安納斯近來就是這樣做的，她的目的是論證一個更大的問題，即雅典政治中的那些問題與《理想國》無關（Annas 1999，ch.4），但是我們不應該忽視對話本身包括的東西。柏拉圖在讀者心中建立起了與三十僭主的聯系，因為這一討論高潮處的主題正是僭主制，而且是在這樣一個地點，面對這樣一些戲劇人物。至于這個聯系到底意味著什么則是另外一個問題。如果《第七封信》是某個讀者嘗試表達這些隱含的意味，那么我只能說不管這個人是誰，他確實是《理想國》的很好讀者。

在將格勞孔關于善的分類置于柏拉圖作品的語境中時，我參考了Gigon 1976，pp.90—91。關于這個分類應該針對哪種現代道德理論來考察的問題，Annas 1981，pp.59—71和Irwin 1995，pp.189—191都做了總結和發展。White 1984反對這里的年代錯亂，他并未將格勞孔對善的分類與其他對話中的類似分類聯系起來，而是將它與《斐多》中“原因”的概念聯系起來。我認為本章中的闡釋可以與懷特的論題相容。柏拉圖很可能想要讀者將靈魂中的正義使人幸福與《斐多》中火使一個東西變熱聯系起來。但是格勞孔并沒有看到這個聯系，也沒有達到任何類似的東西；他對各種善的分類和他的言辭比柏拉圖式的形而上學更能夠表現出紳士的品性。因此讀者就可以做出進一步的聯系：去看紳士的品性如何做好準備接受柏拉圖式的形而上學的指引。

“真正的男人”和之后的一節考察了對格勞孔這樣的人來說充滿男性氣概的行為準則具有的吸引力。在關于柏拉圖的“意氣”（θυμός）的研究中，安吉拉·霍布斯（Angela Hobbs）處理了很多對話中的這個主題，雖然她筆下的核心人物是卡里克勒斯（Callicles），而非格勞孔或阿德曼圖斯（Hobbs 2000，尤其是第5章）。和我一樣，她也察覺到在哲人王的尚武精神（militarism）中，有一種方式可以賦予男性氣概恰當的位置（pp.242，247）。有很多哲人——勇士是女性，會使這個問題變得更加復雜，而不會使這個問題消失。

在思考本章的主題時，我與戴維·麥克尼爾（David McNeil）進行了很多頗有啟發的談話，尤其是關于格勞孔與阿德曼圖斯的品格，以及他們對榮譽的復雜態度。對《理想國》中的意氣價值的研究是他當時在芝加哥大學（社會思想委員會）寫作的博士論文的主要內容。

## 第二章　城邦與靈魂：幾種誤解

### 一、岔路口

讓我們回到阿德曼圖斯在367a引入的那個自我護衛（self-guardianship）的隱喻。我們看到，他的忠告是在一個不完善的世界里我們應該實現個人的、紳士的完善。他認為那些能夠控制自己身上低級要素的人就沒有被它們玷污。作為回應，蘇格拉底開始傳授一種靈魂中的政治學。這種內在的政治學不管怎么說也還是政治學，它意味著妥協，即便是健康的靈魂也不是純粹的。

蘇格拉底傳達這種洞見的主要路徑是靈魂與城邦之間的類比，也就是通過與城邦中的正義和不義進行比較和逐一對應，闡明個人中的正義與不義，這是一條貫穿《理想國》的大路，圍繞這條路，《理想國》的論證被組織起來。它也是下面幾章要關注的焦點。

事實上，城邦與靈魂的類比已經在自我護衛的隱喻中有所暗示。當阿德曼圖斯稱自我的護衛者會保證惡不會發生在他的靈魂中，他暗示了對某些社會群體的監管和保護，那也是“衛士”或“護衛者”一詞的首要語境。但這并不是他發展這個比較的方向。他并沒有設想一個秩序井然的城邦與秩序井然的個人對應，而是設想了一個完全不需要任何約束的城邦，因為每個成員都充分地自我約束（也就是節制），從而也就省卻了城邦的約束。他設想在一個有恰當教育的城邦里，“我們不會留心彼此，以防衛不義。每個人都會留心自己”（367a）。這就是阿德曼圖斯心目中那個完全由好人組成的城邦，而蘇格拉底在第一卷中設想的是一個人們爭相不去統治的城邦（347d）。在這些情況下，公民整齊劃一的卓越使得統治的任務不那么緊迫。

但是我們在前面一章已經看到，蘇格拉底在回應兩兄弟的挑戰時設想的城邦并不是完全由好人構成的，而是一個優秀者統治低劣者的城邦。美麗城是對人類來說最好的可能城邦，它是一個對現實有所妥協的理想。蘇格拉底拒絕將美麗城描繪成一個世外桃源，即便是陶匠也可以斜倚在宴飲的長椅上，只在有心情的時候才去干活兒（420e—421a），因此蘇格拉底不允許阿德曼圖斯退卻到他那種寂靜主義的，甚至是無政府主義的整齊劃一的節制的幻想之中。蘇格拉底會沿著阿德曼圖斯回避的方向發展這個類比；他描述城邦與個人對應的方式是，二者之中都是較高的要素作為較低要素的護衛者。那是一種染上現實主義色彩的描述，因此也就染上了無奈的色彩。

在第四卷的一個地方（430d），蘇格拉底明確表現出了這種無奈。那時他已經描述了城邦的智慧和勇敢，現在要描述它的節制（σωφροσύνη），但是他試圖逃避這項任務，公然詢問是否有什么辦法可以發現城邦的正義而無須費力討論節制。格勞孔不得不勸阻他。蘇格拉底看起來是為了滿足格勞孔的要求才同意深入考察城邦的節制（430e）。

這是一個奇怪的時刻，如果我們考慮蘇格拉底宣稱的意圖是在討論了其他三個主要德性之后找到剩下的正義，那么這一時刻就顯得更加奇怪，因為這樣的意圖應該不允許他跳過任何一種德性（428a）。但是如果我們考慮到節制是城邦德性中唯一一個要求城邦包括較好和較差的要素，并且讓較好的統治較差的（οὗ τὸ ἄμεινον τοῦ χείρονος ἄρχει，431b），就不那么奇怪了。它要求蘇格拉底允許較低的要素進入最好的城邦。這讓蘇格拉底有些為難，即便他認為這樣的情況實屬必然；但是這并沒有困擾格勞孔，雖然蘇格拉底通過比較個人的節制來闡明城邦的節制也就意味著個人之中必然包括較低的要素（431a）。（注意只有在討論這個德性的時候，蘇格拉底才在論述城邦德性時帶有前瞻性地插入了與之對應的個人德性。）

這并沒困擾格勞孔，因為和他哥哥一樣，他認為個人的節制完全是好的，因此即便那意味著在自己之中存在一個需要被控制的較差的部分，但是能實現控制本身還是讓一個人變得優越，配得上統治城邦中較低的人（431c），而不管這種價值在他的城邦中是不是得到了認可。

蘇格拉底在第四卷中提出在較好的要素統治較差的要素的意義上，城邦與靈魂之間存在平行關系，我們有必要回溯這個平行關系的源頭。其實是之前格勞孔的一次插話給了蘇格拉底機會。想領會這一點就需要理解對話的發展完全可能與此不同。

在第二卷蘇格拉底第一次停下來的時候，他好像認為自己構建起來的那個想象中的城邦已經完成了（371e），那個城邦是一個很小的由農民和手工業者組成的共同體，他們過著鄉村式的簡單生活，沒有統治者，只有家長和宗教的權威，他們為了彼此的利益相互合作。蘇格拉底問阿德曼圖斯是不是能在這樣一個系統中找到正義和不義。他只能說正義和不義在于某種需要，是共同體中不同活動的代表對彼此的需要。蘇格拉底說他可能是正確的，然后繼續描述帶有鄉村式的滿足感的共同生活。

在這里格勞孔插入討論，抱怨這種生活缺少文明，是只適合豬的城邦（372c—d）。他的抱怨使得蘇格拉底放棄了所謂的“真正的，也可以說是健康的城邦”（ἀληϑινὴ πόλις…ὥσπερ ὑγιής τις，372e），轉而開始考察一個“腫脹和發燒的”城邦（φλεγμαίνουσα），一個擁有奢侈品，需要從鄰邦獲取某些東西的現代城邦，因此至關重要的是這個城邦需要勇士、軍事指揮和護衛者。

假如討論繼續保持在原始而健康的城邦范圍內，那么在城邦與個人之間的對應就要簡單得多，但是格勞孔打亂了這個簡單的對應，導致蘇格拉底最終建立起比這復雜得多的對應關系。回憶一下蘇格拉底最初為什么接受構建一個想象中的共同體的任務：他希望在城邦這個更大的范圍內可以比在個人那里更容易看到正義，一旦我們在城邦中找到了正義，就可以考慮正義的個人（這才是格勞孔和阿德曼圖斯的旨趣所在）如何在正義的問題上與正義的共同體相似（369a）。

這個關于方法的說法，并沒有要求蘇格拉底用他最終使用的方式將這個對應關系——在要素和結構上的類比——應用到靈魂與城邦之中，根據這種類比關系，城邦和個人的德性具有類比性，乃是因為各自之中的相似部分之間，以及部分與整體之間有著相似的關系。蘇格拉底本可以遵從阿德曼圖斯的建議，在鄉村式的城邦中確定一種建立在有效合作基礎上的正義，即每種人都為整體提供所需之物；他本來無須進而將個人看作需要的集合體，并考慮那些需要怎么能夠相互滿足，他本來只需將正義之人簡單地描述為對集體做出恰當貢獻的人。那也可以是一種非常充分的相似性：城邦被稱為正義的是因為它的組織可以為公民提供所需；而個人被稱為正義的是因為他在為其他公民提供所需的過程中與他人合作。根據這種看法正義就是承認所有人的需要。

但是蘇格拉底并沒有局限于這樣一種相似性，而是發展出一種成比例的城邦與靈魂之間的對應關系。他的探究一開始似乎遵循這樣的思路：不僅X（個人）而且Y（城邦）都可以被描述為Z（正義的），那么讓我們更仔細地考察X與Y有什么共同之處。而這最終變成了A∶B∶∶C∶D，其中A和B是城邦中的要素，C和D是個人靈魂中的要素，如果想要發現正義，我們就要考察這個比例本身。此外，在城邦中A與B之間的關系和在靈魂中C與D之間的關系最終都是有等級的。蘇格拉底進而考慮的城邦不再是一個集體，一個由彼此合作的個體構成的集體，而是一個有些人是統治者有些人是被統治者的等級結構。

護衛者的引入是訴諸集體中的“一人一事”原則（374a—e），根據這個原則，他們只需要為城邦作戰，就像農民為城邦耕種、建筑師為城邦蓋房。但是蘇格拉底給了他們一種愛國主義教育，使他們不是將自己的利益等同于同胞公民的利益，而是等同于城邦整體的利益，而且從他們的等級之中產生了統治者，統治者的活動是將整個城邦當作對象，這既是在城邦本身的意義上，也是在與其他城邦關系的意義上。為了尋找與這種類型的城邦進行類比的個人，我們很自然地就需要轉向個人的內在結構，因為功能的等級關系所需要的結構與功能的簡單疊加所需要的結構不同。

這雖然很自然，但絕非必然。一個城邦有等級并不意味著與之對應的個體也是有比例關系的。城邦的正義是因為較高和較低的部分都恰當行動，而我們可以說一個人（不管他是城邦中較高還是較低的部分）因為恰當行動，也就是為城邦做了他應該做的事，所以是正義的，而不用說他靈魂的各個部分都恰當地行動。正義是做一個人該做的事，而正義城邦的結構就在于讓其中的每個人都做他該做的事。

當蘇格拉底引導城邦與靈魂的對應關系遠離那種簡單的解決辦法，朝向復雜的比例關系邁進時，柏拉圖的措辭頗為謹慎。城邦的正義變成了每個部分的問題，三個等級中的每一個都履行其功能，因此：

在那種情況下，我的朋友，如果在個人的靈魂中也有相同的要素，我們就應該認為，正是因為這些要素在他之中和在城邦中的狀況相同，我們可以用稱呼城邦的名字來稱呼他。（435b—c）

格勞孔怎么回答呢？“必然如此”（πᾶσαἀνάγκη）。如果我們在個人的靈魂中尋找這些要素，并且找到了它們，我們也就有理由在城邦和靈魂之間建立起一種成比例的類比關系，這確實是必然的。但是我們是否應該去尋找這些要素，卻一點也不必然。

在城邦與靈魂之間成比例的對應關系是柏拉圖寫進《理想國》的，他也努力確保我們看到他將其寫進去。他的方法就是在兩兄弟的一邊運用提示、插話和轉移話題，而在蘇格拉底一邊運用小心的措辭。他這樣做，而非讓蘇格拉底發展出一個直截了當和堅定不移的論證，實際是在對我們說：“要小心處理我這個城邦與靈魂的類比。不要囫圇吞棗。你當然應該考察它的優點，但是不要僅僅考察它的優點。還要問問你自己，我為什么選擇在沒有任何辯護的情況下引入它。我選擇引入它，有我的理由，但是我不告訴你我的理由。因此請好好想想它們是什么。”

這個城邦與靈魂之間在要素和結構方面的類比，對理解柏拉圖在《理想國》中的目的會產生影響深遠的結果。為了解釋這些結果，我會首先討論兩種對這一類比的誤解，一種是伯納德·威廉斯（Bernard Williams）的，另一種是喬納森·李爾（Jonathan Lear）的。[[7]](#_1_63)

### 二、威廉斯的挑戰

威廉斯提出了兩個說法來質疑這個類比，他認為蘇格拉底訴諸這兩個說法確立了那個類比：

（1）一個城邦是F當且僅當它的公民是F（435e）。

（2）一個城邦是F的解釋與一個人是F的解釋是相同的（435a）。

將這兩個原則應用到正義問題上之后，威廉斯指出如果我們用同樣的方式解釋城邦和個人的正義，那么一個城邦是正義的就是因為它的三個要素（理性、意氣和欲望）各司其職。但是“一個城邦是F當且僅當組成它的人是F”這一規則，也同樣適用于城邦的各個要素，因為無論如何這些要素都是由人構成的；這樣，我們就可以說城邦中的某個要素充滿意氣，當且僅當構成這一要素的人充滿意氣，其他同理。但是這樣的話一個正義的城邦由三個等級組成——理性的人、意氣的人和欲望的人，而《理想國》很清楚地說最后一種人數量最多。但是一個充滿欲望的人不可能是正義的。因此正義的城邦無論如何不可能由正義的人組成，像第一個規則要求的那樣。

威廉斯從蘇格拉底討論典型的人種特點的篇章中得出了第一個規則。蘇格拉底說色雷斯人（Thracians）和斯基泰人（Scythians）有著充滿意氣的名聲、雅典人熱愛學習、腓尼基人（Phoenicians）和埃及人有商業天賦，威廉斯由此表明這些特征必須首先存在于人之中，之后才能存在于共同體之中（435e）。至少在這個地方威廉斯正確地看到了這個規則。但是種族的模式在本質上就是要粗略地加以應用的：所有雅典人都是有教養的、所有色雷斯人都是好戰的、所有閃米特人（Semites）都是商人、所有的克里特人都是說謊者，等等。因此這些例子至少是非常表面化地證明了我們每個人之中都有與城邦相同的特征；因為我們設想的共同體就是一個只有一個種族特征的共同體（雖然這很不現實），這個特征就是所有成員都表現出來的特征。

威廉斯抓住了這個規則，并將它發展成一個悖論；而我則將這個規則會引向悖論當作起點，詢問柏拉圖在提到這個規則時意圖何在。在故事中，蘇格拉底要做的就是給出一個表面的理由，讓我們期待在城邦層面的特征會再次出現在個人層面，因為他說，除此之外他們不可能進入城邦。在開始的時候蘇格拉底讓他的立場顯得非常合理，讓聽眾感到熟悉。但是在比較正義的城邦和正義的個人時，柏拉圖讓讀者看到，蘇格拉底最終采取的程序以及達到的結果與此大不相同。

因為正義的城邦并沒有被說成像雅典、色雷斯或埃及那樣的單一體，而是被劃分為有著截然不同品格的三個等級。事實上，我們甚至可以將它設想成一個由雅典的統治者、色雷斯的戰士和埃及的手工業者與農民構成的城邦。換句話說，我們很難不去像威廉斯那樣問，在正義的城邦中單個統治者的靈魂難道不是由理性部分主導的嗎？單個戰士的靈魂難道不是由意氣部分主導的嗎？單個手工業者或農民的靈魂難道不是由欲望部分主導的嗎？但事實上這個類比并沒有給我們這些問題的答案。

根據個人正義與城邦正義要用同樣的方式解釋的原則（435b，比較威廉斯的第二條規則），個人中的要素與城邦中的這三個等級對應，它們之間的關系也與城邦中的關系相同。使得城邦智慧的是其中某一個特殊的等級；使得個人智慧的也是他品格中對應的要素。使得城邦正義的是不同等級之間的某種關系；使得個人正義的也是在他品格中相應元素的相應關系。

這個類比的運作并沒有要求智慧或正義的個人應該是智慧或正義城邦中任何等級的一員。充滿意氣的色雷斯人必須存在于充滿意氣的色雷斯，因為當我們說色雷斯是有意氣的，實際是說色雷斯人充滿意氣。在這個意義上威廉斯的第一條原則是成立的。但這并不是城邦與靈魂類比運作的方式。個人擁有某種可以與城邦類比的品格并不意味著他應該是這個城邦的一員；與此類似，這個類比并沒有告訴我們個人的德性是否可以在有德性的城邦中的任何成員那里找到。

這一點在第四卷的兩個例子中格外明顯，在那里城邦的德性為城邦中的某個等級所獨有，這兩個德性就是智慧和勇敢，在它們之中我們大概最傾向于認為智慧的等級是由智慧的個人組成的，勇敢的等級是由勇敢的個人組成的。但是我們需要考慮，進行統治的護衛者的智慧是關于什么有利于城邦的知識，也就是治邦的才能（428d）；而有德性的個人的智慧在第四卷的語境下被限制在實踐理性之中，那是關于什么對自己有利的知識（442c）。但是任何看報紙的人都知道，好的政治家很有可能不知道什么對自己有利。戰士——護衛者的勇敢是敢于面對城邦的危險，而這種勇敢是由統治者灌輸給他們的（429c—430c）；但是有德性的個人的勇敢是面對任何危險的能力，這是由他自己的理性能力指導的（442b—c）。在430c蘇格拉底強調戰士——護衛者的勇敢是某個特定類型的勇敢，也就是“與城邦相關”（πολιτική γε）的勇敢。

這當然不是要排除一個正義城邦中的政治家也可以是一個智慧的人，也可以知道什么有利于自己。我的意思只是說這個類比既沒有排除也沒有包括它。如果政治家碰巧也是個智慧的人，那么這是因為人性的規律，比如好的政治家更有可能是有思想的人，而有思想的人更可能知道什么東西有利于自己。事實確實可能如此，但這并不是因為城邦與靈魂的類比。

在這兩個例子中這個類比的運作表現得最為清晰。如果我們考察另外兩種并不局限于某一個等級的德性，也就是城邦的節制和正義，就會發現情況并無不同。

如果我們傾向于認為智慧的城邦由智慧的個人構成，那么我們可能也會認為正義的城邦由正義的個人構成。很顯然，在正義的城邦中每個人都履行他的職責（τὸ αὑτοῦ ἕκαστος εἷς ὢν ἔπραττε，433d），但這并不是說每個人都是正義的。在正義的城邦中每個要素都履行各自的任務，正義的個人也是如此（441d—e）。但是正義的個人之中的要素是他靈魂的不同部分，他是一個理性、意氣和欲望各司其職的人，而這與個人在正義的城邦中履行他的職責完全不同。他在城邦中的職責是城邦要求他履行的，同時也是他的能力適合履行的。一個人是好的陶匠，一個人是好的戰士，另一個人是好的統治者。如果每個人都做他適合的工作，并且不試圖去做專屬于另一個等級的工作（434b），那么這個城邦就是正義的，它與正義個人的類比也就完成了。這個類比并不會深入到組成正義城邦的個人的靈魂之中，而只達到與正義城邦具有類比性的個人的靈魂之中。

這并不是要排除正義城邦中的個人也可以是正義的人，就像正義城邦中的政治家也可能是智慧的人。即便這個類比本身沒有深入到正義城邦成員的靈魂之中，我們自己也可以這樣做。比如我們可以問，那個城邦中的工匠，如果心甘情愿保持自己的卑微狀態而沒有任何怨恨，是否也需要他的靈魂由理性統治，像正義者的靈魂那樣。對于這個問題，蘇格拉底在第九卷暗示了否定的答案：一個手藝人靈魂的最佳部分缺乏力量，他的理性部分太弱，不能統治他的靈魂、支配他的生活。因此，如果他要盡可能像最好的人那樣接受最好的統治，那么他的靈魂就必須由最好的人統治，也就是說由那些靈魂受到理性部分統治的人來統治（590c—d）。手藝人就是天生的追隨者，而不是天生的領導者。但是這個結論并不是從城邦與靈魂的類比之中推演出來的。并不是手藝人的靈魂與某種類型的城邦之間存在的相似性讓蘇格拉底得出他的結論。在它們背后是一種社會態度，是對那些用雙手勞作和做著卑微工作的人的鄙視，蘇格拉底有理由訴諸他們靈魂的狀況來為這種鄙視進行辯護。

對城邦節制的討論與眾不同，因為它始于對個人的討論，始于對個人節制的討論。結果我們就更難意識到，即便在這個例子中，也沒有任何暗示告訴我們節制的個人是否出現在節制的城邦之中。

蘇格拉底宣稱城邦的節制與音樂上的和諧相似（430e），并指出人們普遍而言會怎么形容節制：它是一種“秩序”（κόσμος），是“對快樂和欲望的控制”（ἡδονῶν τινων καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια），這種控制也被說成是“控制自我”（κρείττω αὑτοῦ）。對個人那里節制概念的分析表明，它是一個人靈魂中較好的部分控制較差的部分，而較差的部分比較好的部分更大，也更多樣化。與理想城邦的類比也讓我們非常容易看到這一點，在那里較高的要素——少數的護衛者——統治著較低的要素——大多數的農民和手工業者（431a—b）。

但是節制尤其是對快樂和欲望的控制，在城邦中有什么能夠與此類比呢？在大眾之中，我們容易找到“全部和多種多樣的欲望、快樂和痛苦”（πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἐπιθυμίας καὶ ἡδονὰς καὶ λύπας），而在出身最好和受到教育最好的人之中我們才能找到“簡單、適度的欲望，它們由使用理智和正確信念的理性計算引導”（τὰς δέ γε ἁπλᾶς τε καὶ μετρίας,αἳ δὴ μετὰ νοῦ τε καὶ δόξης ὀρθῆς λογισμῷ ἄγονται，431c）在美麗城中當然也是這樣，大眾的欲望由優越的護衛者的“欲望與智慧”控制（ὑπό τε τῶν ἐπιθυμιῶν καὶ τῆς φρονήσεως），這個城邦也就不僅可以被說成是自制的，而且可以被說成是控制著它的快樂和欲望（κρείττω ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν，431d）。

重要的是，我們要理解，這個類比并沒有讓城邦的節制以成員的節制為條件；同樣重要的是，我們要理解，蘇格拉底并沒有想宣稱美麗城中的平民缺少護衛者所擁有的節制。美麗城中的平民沒有接受過特殊的教育，他們的生活圍繞著家庭和物質資料，他們的個人價值和生活重心不會與其他地方的農民和手藝人有多大區別。他們會在餐桌上和床上找樂子；他們會為自己的孩子感到驕傲，并想方設法讓自己的孩子出人頭地；他們會嫉妒，也會和鄰居吵架。

與出身最好、受過最好教育的護衛者相稱的高貴快樂形成對照，農民和手藝人粗俗和豐富多彩的行為可以說是代表了或對應著各種各樣的欲望，在節制的個人那里這些欲望受到了很好的控制。這就是我們為什么可以說美麗城“控制著它的快樂和欲望”，因為在美麗城中素樸的和受過良好教育的護衛者等級控制著農民和手藝人。

但這并不是說美麗城中的農民和手藝人作為個人會缺少節制；但同時也并不是要否認這一點。蘇格拉底期望格勞孔在已經描述過的城邦組織的基礎上看到［“在你的城邦里看到這些同樣的品質了嗎？”（οὐκοῦν καὶ ταῦτα ὁρᾷς ἐνόντα σοι ἐν τῇ πόλει），431c］，在美麗城中大眾的欲望由統治者控制。但是護衛者控制這些欲望的唯一方式是在公共政策層面上的，而非通過監督個人的行為是否得體。我們知道護衛者必須要控制手藝人的收入，必須要保證城邦不會發展得過大（421c—422a，423b—c，434b），他們還會限制公共娛樂（398a—b）。但是在美麗城中——在關于美麗城所說的和暗示的東西中——并沒有會因為女人露出了腳踝而鞭打她們的公共德性的護衛者，也沒有會通報鄰居一言一行的告密者。

蘇格拉底沒有談論個人的行為，他關心的是整個等級的快樂和品味。他描述的不是大眾的欲望、不是有良好教養者的欲望，而是在大眾中可以看到的欲望、在有良好教養者中可以看到的欲望，他自始至終都是用的介詞ἐν（在……中）。個人之中的節制被說成是一個較小和優越的部分控制低劣和多樣的部分（431a），而沒有被說成是理性控制欲望。因此在城邦層面的類比也就不是理性的等級控制追求快樂的等級，而是一個有著簡單和適度快樂的等級控制一個有著多種多樣快樂和欲望的等級。

這個城邦整體的快樂和關注會反映統治等級的特征，因此美麗城會保持較小的規模，在公共娛樂上保持得體，從經濟活動中驅逐奢侈品，但是會允許高雅的公共藝術和建筑（401b）。美麗城的公共生活給蘇格拉底討論城邦的節制提供了語境。而銅匠和木匠的節制完全沒有構成蘇格拉底討論的語境。因此柏拉圖的文本并沒有給出威廉斯攻擊的目標，那些人認為強大和無序的欲望乃是銅匠和木匠特有的。[[8]](#_1_63)

由于類似的原因，蘇格拉底自信地認為在這個理想城邦中統治者與被統治者之間會在誰應該統治的問題上達成共識（431d—e），這也不應該讓我們感到困惑。只要我們不認為農民和手藝人是一群有著強大欲望和怨恨的人，這就完全可以理解。美麗城中的農民和手藝人關注的是物質利益，他們非常實際。他們完全可以贊同公正的、不會被腐蝕的官員來統治他們，這些官員不會公飽私囊，他們的課稅會保持在最低限度，他們會保證穩定的經濟，防止那些喜歡炫富之人變得富有，促進公共的虔誠和秩序，并且完全承擔起保衛公民農田和家庭的軍事責任。

最后，同樣不該令我們困惑的是說節制不僅僅限于城邦的某個等級，而是在統治者和被統治者那里都可以找到（ἐνεῖναι），這就是為什么說城邦的節制與音樂的和諧相似（431e）。沒有任何暗示表明只有當城邦中的公民個人節制時，城邦才是節制的，甚至只有當不同等級的公民都節制時，城邦才是節制的。對于節制如何應用到每個等級感到奇怪本身就是一個錯誤：比如像威廉斯或安納斯那樣，認為最低等級的成員表現節制的方式是對等級高的人脫帽致敬，并且保證他們強大的欲望不會影響這種姿態；或者像維蓋蒂那樣，認為統治等級表現節制的方式是讓自己保持護衛犬的角色，而不變成狼。[[9]](#_1_63)柏拉圖討論的是城邦整體表現出的節制，它表現為不同利益和能力之間的和諧，在智慧的統治、強大的軍隊和多產的大眾之間保持一致同意的平衡（432a）。

至此，我們可以得出結論，威廉斯的第一條規則，即一個城邦是F當且僅當它的公民是F，并不是城邦與靈魂類比的基礎。這個規則的較弱形式［可以稱為“主導性規則”（predominance rule）］也同樣不是：

（3）一個城邦是F當且僅當它最主要的、最有影響的或處于主導地位的公民是F。

《理想國》第八卷的讀者很容易認為榮譽制城邦是由熱愛榮譽的個人統治的，寡頭制城邦是由寡頭統治的，等等。但是威廉斯表明應用這個規則也會帶來悖論性的結果。

最明顯的問題是，當我們考慮民主制和民主式的個人時，會發現民主式的個人有著易變的性格，會在很多不同的生活方式之間頻繁轉換。在這一點上他與民主制的城邦對應，后者包括了各種各樣的人，允許各種類型的生活。但是在民主制中處于支配地位的等級是大眾，而根據我們的新規則，大眾就擁有民主式個人的特征；這樣在民主制城邦中的大多數人就有同樣的品格，也就是民主式個人易變的品格。但是這怎么能夠和民主制包含各種不同的品格協調起來呢？

將我們引向悖論的原則似乎是蘇格拉底的一個說法：為了確證每種不良政體都有與之對應的不良品格，蘇格拉底指出政體不是無中生有的，而是來自城邦居民的品格，來自起決定作用，引領著城邦其他部分的那些人的品格（544e）。但是就像色雷斯人和腓尼基人的例子一樣，訴諸城邦如何產生并不能支持蘇格拉底應用類比時這個類比的實際運作方式。

首先，我要指出，我剛才翻譯544e的方式有利于威廉斯的闡釋。但是就希臘文而言，這里的說法可能不過是重復了435e討論色雷斯和色雷斯人時的觀點，而非對它的發展。分句“ἃ ἂν ὥσπερ ῥέψαντα τἆλλα ἐφελκύσηται”（起決定性作用的東西，引領著其余部分）可能只是在表達一個普遍性的看法：即在決定城邦的整體特征時，個人的品格特征比任何其他因素更重要。τἆλλα（其他的東西）不一定是指其他個人的品格特征，而是指與個人品格無關的其他因素。

但是現在回到威廉斯的理解：這一次我們看到的不是種族的典型特征，而是關于政治變化的老生常談。控制城邦的那些人給整個城邦烙上了他們特定價值的烙印，不管這些人是貴族式的、寡頭式的還是民主式的。希臘世界給我們提供了很多政體變化的例子。每當遇到某種類型的政體，我們總是有表面上的理由去尋找某種類型的人作為它的推動力量，他們將自己的價值賦予這個政體。

我們已經看到，在有德性的城邦中統治者的智慧與有德性的個人的智慧相當不同，這本身已經表明了主導性規則并沒有比之前的規則更好地描述城邦與靈魂類比的運作。也就是說，城邦是智慧的并非因為其中起主導作用的個人是智慧的，因為統治者的智慧與個人的智慧意義不同。統治者作為一個等級代表著城邦的智慧，但是這并不會帶給我們想要的結果，如果我們想要找的是在榮譽政體中當權的熱愛榮譽的個人，在民主制中當權的民主式的個人，等等。仔細考察蘇格拉底在不良的城邦和個人類型中應用這一類比的方式，我們就會看到，就這一類比的運作而言，我們沒有理由將那些不良的個人和他們的惡性確定在與之對應的城邦的統治等級之中，就像之前我們不能將有德性的人確定為有德性的城邦中的成員一樣。

### 三、李爾的困境

在下面兩章我會詳細考察第八和第九卷的那些文本，而現在要考慮的是，當我們確定了威廉斯的悖論實際上并沒有抓住城邦與靈魂類比的要害之后感到的明顯困境。

雖然避免了威廉斯令人困擾的結論，但是我們卻使靈魂與城邦嚴重脫離。我們對于柏拉圖描繪的不同城邦中人們的生活，以及那些人在相應的城邦中處于何種地位有著很自然的好奇，但是上面的討論卻妨礙了我們的好奇。對不同城邦和與之對應的個人的描述是平行的，但是卻處在完全分離的軌道上。因此我們很可能會問：這種重復意義何在？個人生活在城邦中，他們既塑造城邦又被城邦塑造。即便我們同意，分開考慮城邦和個人能夠比關注它們的相互作用更加清晰地描述各自的德性與惡性，我們依然有理由期待這兩方能夠用比單純類比更強的紐帶結合起來。如果不是這樣，城邦與個人看起來就完全分離了，而那是我們在這部處理正義問題的作品中最不希望看到的結果。

這正是喬納森·李爾認為自己身處的困境，而他對此的回應是重建因果——心理聯系（causal-psychological relations）。根據李爾的看法，這樣的聯系有兩類，在《理想國》中無處不在，它們就是“內化”（internalization）與“外化”（externalization）。

“內化”是城邦就個人在城邦中扮演何種角色塑造個人的過程，這種塑造通常通過教育和個人在品格發展過程中接觸的社會組織的影響實現。“外化”則是回饋的過程：由城邦塑造的個人通過自己的活動影響城邦，并依據他已經內化的準則和喜好來教育下一代。這些在城邦與個人之間的因果聯系是那個類比純粹形式化的關系的基礎所在，而那些形式化的關系就是威廉斯用最終引向悖論的原則表述的關系。

李爾反對威廉斯的第一條規則——一個城邦是F當且僅當它的人是F；但是外化實際上是李爾用因果性方式表達的威廉斯的第三條規則——主導性規則。在談論我們熟悉的關于色雷斯人和腓尼基人的段落時，他說：

柏拉圖相信在因果—心理關系的意義上那個形式化的關系是成立的。他在435e的意思并非一個城邦充滿意氣僅僅是因為擁有充滿意氣的公民，而是因為充滿意氣的公民成功地用他們的形象塑造了城邦。[[10]](#_1_63)

換句話說，一個城邦是F僅當它主導性的公民是F，而他們處于主導地位的方式就是成功的外化。

內化和外化會讓城邦與靈魂的類比變成某種更深層的因果關系的外在表現，并且讓城邦與個人的平行軌道匯合到一起。我們不能否認內化對于《理想國》來講非常重要，因為它認為文化對個人影響巨大（不管是好的還是壞的影響），而且在社會制度中賦予教育核心地位，但是提出內化問題絕不是為了給城邦與靈魂的類比提供基礎。熱愛榮譽的、寡頭式的、民主式的和僭主式的個人之所以出現并不是因為他們內化了榮譽制、寡頭制、民主制和僭主制的文化。柏拉圖給我們講述了他們的品格如何形成，他們如何被家庭和環境腐蝕，但是他并沒有提到與之對應的城邦。相反，柏拉圖對于相應的城邦如何形成的論述處于和個人平行但分離的軌道之上，對城邦的論述從因果關系上講獨立于個人的發展，而僅僅有類比性。即便我們竭盡所能，文本也不允許我們打破這種平行關系帶來的障礙，達到一種在個人和城邦之間直接的因果——心理聯系。

作為城邦與靈魂類比的基礎，外化并不比內化更重要。榮譽制、寡頭制、民主制的城邦并不是由那些成功地用自己的形象塑造城邦的熱愛榮譽的、寡頭式的和民主式的個人統治的。但是就美麗城而言，李爾認為文本描述的正是這種外化關系：哲人王的靈魂中有一個明確的“范本”或“模型”（παράδειγμα），他通過關于永恒實在的知識獲得了這個范本（484c）；他對這些實在的沉思使他模仿它們，并與它們相似（500c）；之后他像畫家那樣通過對永恒理念中正義的實在的觀察將正義的形象畫在美麗城這張畫布上（484d）。這些文本似乎是在描述哲學家將一個被他內化的范式外化的過程，這就是美麗城和哲人王的靈魂為何在結構上相似。

在第四章我們會回到哲人王與美麗城的關系上，并且考察李爾的論述中有哪些正確的成分。我們還會考察僭主式的個人與僭主制之間的關系，并且發現在這里（而非在哲學家與美麗城的關系中）確實有外化的過程，但是這里的外化是一個例外，而非規則。我們必須首先承認，城邦與靈魂之間的對應關系確實是一個類比，不多不少。我們必須要通過最復雜的情況來考察這一類比的機制，也就是通過不良的城邦與不良的個人之間的平行關系。從探討它的起源，考慮它是何種類比開始將會很有幫助。

### 第二章的相關資料和學術背景

如果以威廉斯和李爾有力而明確的論證作為背景，隨后兩章對城邦與靈魂類比的闡釋會顯得格外明晰，而這正是我在這里將他們當作討論焦點的原因之一。同樣重要的是威廉斯的論證比其他論證產生了更大的影響。事實上，李爾認為威廉斯對柏拉圖的這一類比提出了最敏銳的批評，因此他才開始修正威廉斯歸于柏拉圖的原則（Lear 1992，p.194）。他也不是唯一這樣做的人。很多知名學者都依然認為威廉斯提出的問題對柏拉圖的論述來講確實是個難題，很多人也依然持有引起這些問題的錯誤假設。

比如Annas 1981依然是英語學界標準的《理想國》導論，她在“國家和靈魂的部分和德性”一章保留和接受了威廉斯提出的基本難題（參見pp.146—151）。安納斯利用這個類比進入正義城邦個體成員的靈魂（“欲望是生產等級的成員靈魂中支配性的部分”，p.149）。她將威廉斯在民主制和民主式個人的對應關系中發現的問題（這個問題依賴主導性規則）看作這個麻煩不斷的類比最終完全崩潰的標志（p.302）。

在最近的學術文獻中有三個彼此相關的錯誤，它們在不同的學術文化中都可以看到。第一個是采納主導性規則；第二個是利用這個類比進入與某類個人對應的城邦成員的靈魂；第三個是反對它僅僅是一個類比，而是像李爾那樣堅持認為它通過因果性聯系將城邦與靈魂聯系了起來。比如奧特弗里德·赫費（Otfried Höffe）在其關于城邦與靈魂類比的作品（Höffe ed.1997）里就采納了主導性規則，而試圖避免“威廉斯難題”（p.92）。赫費將自己的立場與李爾的立場區分開來，但依然給這個類比賦予因果性（“用這種方式，政治與靈魂的領域不僅僅是用類比聯系起來，而且相互依存”，p.78）。多羅西婭·弗雷德（Dorothea Frede）在同一部文集關于不良的城邦與個人的一章中認為，寡頭式的個人在寡頭政體中處于統治地位（p.260），民主式的個人在民主政體中處于統治地位（p.263），并且將主導性規則普遍化：“柏拉圖關于不同種類城邦的代表如何產生的分析總是限于統治等級的成員”（p.267）。Reeve 1988也做出了同樣的假設（p.261）。

馬里奧·維蓋蒂試圖緩和而非驅除威廉斯提出的難題，他認為柏拉圖的論述至少在一些難題面前是脆弱的（Vegetti ed.1998［vol.3］，pp.26，42，對比p.39）。他認為這個類比允許我們就美麗城中不同等級成員的靈魂做出結構性的論述（pp.41—43）；他采納了主導性規則（p.27），還給這種同構性補充了一個因果性的維度，他的措辭讓我們想起李爾指出的在內化與外化之間的相互作用：“這種正義不僅僅用類比聯系了靈魂與城邦，而且建立了相互的因果性聯系。在公民的靈魂正義的意義上，城邦也是正義的……反之亦然，靈魂中的正義是城邦整體教育計劃的結果。”（p.40）

當然也有一些學者，在威廉斯之前或之后，避免了這些錯誤。一個顯著的例子是埃爾文（Irwin 1995，p.230），他說：“當（柏拉圖）宣稱有德性的靈魂的結構與理想城邦對應時，他僅僅暗示靈魂必然有處于同樣關系中的同樣部分；而沒有暗示擁有某種德性的城邦中的個人也必然擁有那個德性。”布羅斯納（Blössner 1997，p.179及注釋492、493）追溯了很長一段時期學術成果中的這一特征（比較Irwin 1995，p.383注釋9）。但是我們只能說這一看法從來沒有成為主導性的潮流。

在一部意在為下一代研究生界定柏拉圖研究的文集中（Fine ed.1999），蓋爾·法恩（Gail Fine）重印了威廉斯的文章。這篇文章的持久魅力既因為在哲學上才華橫溢，也因為它所揭示的困惑非常精致。但是還有一個原因也可以解釋它的影響力，那就是學者們對這個類比描繪的不同種類的個人心理學的興趣遠遠大于與之對應的城邦中的公民生活。比如，埃爾文就繞開了威廉斯的難題，沒有對這個類比的運作做更多討論。在關于《理想國》第八、九卷的那一章（Irwin 1995，pp.281—297），他也僅僅關注了不義的個人靈魂的內部運作。與此類似的對個人靈魂的關注也可以在一些重要的學術成果（Cooper 1984；Kahn 1987；Gill 1996，ch.4）中看到。結果就是威廉斯的闡釋給那些想要考察這個類比本身的學者設定了討論的議題。

我在本章中的進路是直接反對威廉斯提出的難題本身。另一個不同的進路是接受那些難題確實成立，但是認為柏拉圖有意為之。這是布羅斯納所做的，他將威廉斯的論證吸收到他自己的論述之中，從而證明柏拉圖并不想讓這個類比以一種客觀有效的方式成立，而是將它當作一個文學工具，服務于更大的論證（Blössner 1997,pp.164—165及注釋453）。但是布羅斯納并沒有完全吸收威廉斯的論證。比如他意識到很難將主導性規則應用到每一種情況之中，這一點非常值得肯定。但是他總結說（p.181注釋493）：“……在‘生活在城邦中的人’與‘類比城邦的人’之間有著出了名的模糊性。對每一種政體而言，答案似乎都是不同的。我們也不應該期望發現一個統一和徹底的解決方案，因為柏拉圖的意圖顯然不是提出一個前后一致的方案。”

在下面的討論中，我會揭示這個類比中的一個范式，這個范式即便不是“統一的”，至少也是“前后一致的”。我會經常提及布羅斯納的論述，因為它對于徹底性和洞察力的結合使它在對城邦與靈魂類比的闡釋中鶴立雞群。布羅斯納的著作已經預見到了我的一些觀點。比如我在本章中提到的，他也注意到這個類比如何發展成一種成比例的相似性并非不可避免（p.156），再比如統治自我和統治城邦的能力并不需要同時并存（p.160注釋442）。但是我們的最終論述當然相當不同，那正是接下來兩章所要說明的。

## 第三章　城邦與靈魂：一種隱喻性的理解

### 一、成比例的隱喻

《理想國》中不同城邦與靈魂之間的對應取決于城邦與個人這兩個領域之間的相似性。那些對應關系是某種精致的隱喻（metaphor），還是比喻（simile）？《理想國》中當然不缺少比喻，希臘詞εἰκών恰當地標示了這些比喻：最明顯的例子是在政治生活與航船之間的比較（487e），在靈魂與有著多種形式的神話怪獸之間的比較（588b），以及教育和啟蒙與走出洞穴之間的比較（514a，517a）。還有智者與馴獸師之間的復雜比較（493a—c），它雖然沒有被稱作εἰκών，但是由“好像……”（οἷόνπερ ἂν εἰ）引入的。

可在城邦與靈魂之間的平行關系不能被歸入這些比喻。在上面提到的那些例子中，很清楚哪一方是比較的目標。我們不是像探險者那樣對游覽洞穴有興趣，而只是關心洞穴中的囚徒、矮墻、雕像以及洞穴本身對應著什么，也就是說蘇格拉底想用這些東西說明的目標是什么。

而城邦與靈魂的類比并非如此。引入它們之間的平行關系從形式上講是為了發現個人之中的正義，也就是說，首先在城邦的語境下尋找正義，因為在那里更容易看到（368d—e），這樣看來比較的對象似乎是個人而非城邦。但是我們很難相信《理想國》中經過錯綜復雜的發展得到的一系列政治制度和改革措施除了與有德性靈魂的內在機制進行比較之外沒有別的目的。確定柏拉圖在城邦與靈魂、政治與道德之間的平衡一直是這部作品的讀者所要面對的問題。如果我們認為城邦與靈魂的類比是一個比喻，那么它的比較是可以朝向任何一方的。

事實上在城邦與靈魂之間各種平行的分析從來沒有被稱作比喻（εἰκόνες），它們的引入也不是通過比喻的方式。這兩個領域被描述成相似的或對應的，僅此而已，比如“現在讓我們將找到的東西應用到個人之上，如果他們同意的話……”（ἐπαναφέρωμεν εἰς τὸν ἕνα， κἂν μὲν ὁμολογῆται…，434e），個人“會像正義的城邦”（ὅμοιος ἔσται，435b），“與這種政體對應的人”（ὁ κατὰ ταύτην πολιτείαν ἀνήρ，548d），“與它相似的人”（τὸν δὲ ταύτῃ ὅμοιον 553a），“我們來考慮這類個人是誰”（τίς ὁτοιοῦτος ἰδίᾳ，558c），“還需要考慮僭主式的人”（λοιπὸς…ὁ τυραννικὸς ἀνήρ，571a）“城邦與人之間的相似性”（τὴν ὁμοιότητα… τῆς τε πόλεως καὶ τοῦ ἀνδρός，577c）“如果人與城邦相似”（εἰ οῦν ὅμοιος ἀνὴρ τῇ πόλει，577d）。

但這并不是說在城邦與靈魂之間的對應關系不同于類比。我們在前一章已經看到，它當然本可以是別的東西。城邦的正義本可以是認可所有公民的需要，因此個人的正義也可以是這個。他們之間的關系也可能像色雷斯與色雷斯人的關系那樣，城邦因為構成它的公民有德性而被稱為有德性的。在這兩種情況下，它們之間的相似性就是因果性的，而不僅僅是類比性的。有德性的城邦是有德性的構成要素（也就是有德性的公民）之間因果性的總和（causal sum），或者是他們特征的因果性的總和。

但是蘇格拉底在與此不同的意義上考察整體與部分之間的因果關系。美麗城是有德性的，因為它之中包括的三個等級的公民，以及這些等級之間的關系；個人是有德性的，因為構成他靈魂的三個要素，以及這些要素之間的關系。但是人的靈魂中不同要素之間的關系，以及美麗城中不同等級之間的關系是類比性的，而非因果性的。理性像一個智慧的統治者和護衛者，意氣像一個可敬的士兵和理性的同盟，欲望像一個會賺錢和物質至上的人。蘇格拉底通過一系列帶有隱喻性的細節闡明了這些部分之間的因果聯系：意氣跟隨它的“統治者”（ἄϱχων）——理性——的“指導”（παραγγελθέν），而理性的任務是為整個“共同體”（κοινόν）進行思慮，在這個共同體中所有的成員都在誰應該統治的問題上“有統一的意見”（ὁμοδοξῶσι），而不會陷入“沖突”（στασιάζωσιν）（442b—c）。在第八卷論述敗壞的品格時，這種隱喻性的闡述甚至達到了洛可可藝術那種精巧復雜的程度。雖然這些與公民有關的隱喻強化了個人與城邦之間的平行關系，但是它們并沒有提到這二者之間的因果聯系。事實上，它們僅僅強調了二者之間的對應關系是類比性的，而非因果性的。

城邦與靈魂之間對應關系的核心是亞里士多德所說的成比例的隱喻或比喻（μεταφορὰ κατὰ τὸ ἀνάλογον），它暗示或表明了一種比例關系。[[11]](#_1_63)亞里士多德稱這是最好的隱喻類型，并且舉了伯里克利用過的一個很好的例子：在戰爭中犧牲的青年從城邦中消失就像有人剝奪了一年中的春天［《修辭學》（Rhetoric）3.10.7］。這個隱喻暗示了一種比例關系：城邦的青年與城邦的關系就像春天與一年的關系。因為成比例，這種隱喻就是“可反轉的”（δεῖ ἀνταποδιδόναι《修辭學》3.4.4）。青年是城邦的春天，那么同樣的，春天也就是一年中的青年。在一部更晚的作品，即德米特利烏斯（Demetrius）的《論文體》（Περὶ Ἑρμηνείας）中，作者用一個與我們的主題關系更密切的隱喻闡明了這種可反轉性（雖然不那么確切）：

在將軍、舵手和御者之間有某種相似性，他們都是統治者（πάντες γὰρ οὗτοι ἄρχοντές εἰσιν）。因此我們完全可以稱將軍為國家的舵手，反過來也可以稱舵手為航船的統治者（ἄρχοντα）。（78）

在《理想國》第一卷中，統治他人的技藝已經被納入了一個成比例的比喻，特拉敘馬庫斯稱統治者與臣民的關系就像與羊群的關系（343b），并讓我們自己補全這個比例關系中的第四項，從而注意到他在嘲諷荷馬的著名隱喻——國王就像人民的牧者。如果國王是人民的牧者，那么牧者就是他羊群的國王。但是《理想國》同時朝著這兩個方向明確發展了統治者與醫生的隱喻，而非統治者與牧者的隱喻。蘇格拉底在第一卷中稱醫生為“身體的統治者”（σωμάτων ἄρχων，342d），在第三卷中說美麗城的統治者要像運用醫術那樣管理城邦，并稱這些統治者為城邦的“醫生”。

在第四卷，我們達到了促使城邦與靈魂的對應發展出來的那個成比例的隱喻關系的頂峰：理性是靈魂的統治者。這意味著理性與靈魂的關系就像統治者與城邦的關系，因此如果理性是靈魂的統治者，那么統治者就是城邦的理性，也就是智慧或理智。說城邦與靈魂的對應從這兩個隱喻中的第一個“發展”出來，我的意思并不是這個對應關系在此基礎上得到論證，而是說理性是靈魂的統治者這個隱喻可以被看作柏拉圖心中的種子，城邦與靈魂的類比正是從這個種子中成長起來的。

對柏拉圖的讀者而言，這并不是一個在他們的文化遺產中熟悉的隱喻。當然，對那個文化而言，將靈魂的某些力量看作控制一個人，或者控制其他的靈魂機能，并不是非常陌生（雖然后者更加少見）。但是那種控制并沒有被描述成政治性的。我們最經常看到的隱喻是斗爭或戰斗、更強的力量、支配，涉及的是命令、激勵和掌舵；而不是明確關乎王制或統治。假如高爾吉亞在他的《海倫頌》（Encomium of Helen）中用“λόγος”表示思想或理性的力量，并稱之為“強大的君主”（δυνάστης μέγας，8），那么這只是一個例外（并以其特有的方式成為一個有趣的先例），但是在那個語境之中，λόγος的意思是“言辭”，而非理性。

我們看到荷馬的英雄們試圖征服或支配他們的意氣，反對或屈從于它的驅策和指揮，用帶有激勵或責備的語言對它講話。在荷馬之后，我們看到一些隱喻，在其中控制性的要素不是個人或意氣，而是心靈或理智（νόος，φρένες），但是那個形象依然是掌舵或者更高更強，而非統治。有些時候，在這個隱喻中暗示的我們的理智可能會在斗爭中失敗，也會被明確說出。

一些有代表性的例子包括忒奧格尼斯（Theognis）630—631：理智（νόος）應該但并不總是比意氣更強大（κρέσσων）；埃斯庫羅斯（Aeschylus）的《波斯人》（Persae）767：梅多斯（Medus）的兒子實現霸權是因為“他的心靈控制著意氣之舵””（φρένες γὰρ αὐτοῦ θυμὸν ᾠακοστρόφουν）歐里庇得斯（Euripides）的《美狄亞》（Medea）1021—1080：美狄亞的獨白是經典的理性被壓倒的例子，阿里斯托芬（Aristophanes）在《阿開亞人》（Acharnians）480—484中戲仿了這段獨白；歐里庇得斯殘篇718.1（Nauck編輯）：“現在是你的判斷比你的意氣更強大的時候了”（ὥρα σε θυμοῦ κρείσσονα γνώμην ἔχειν）；赫拉克利特（Heraclitus）殘篇B85和德謨克利特（Democritus）殘篇B236（Diels-Kranz編輯）：它們都以“很難與意氣戰斗”（θυμῷμάχεσθαιχαλεπόν）開頭，赫拉克利特接下來說“不管它要什么，都從靈魂中買到”，而德謨克利特說“但是征服它（κρατέειν）是一個有良好判斷的人（εὐλογίστου）的標志”；德謨克利特殘篇B290：“用推理（λογισμῷ）驅逐麻木的靈魂中難以控制的（ἀδέσποντον）悲傷”。我們還應該注意，在《理想國》331a中克法洛斯引用的品達（Pindar）的殘篇，關于希望如何駕馭判斷（ἐλπὶς…γνώμαν κυβερνᾷ）。

在柏拉圖身處其中的那個文化遺產里，我們更少見到理性是靈魂的統治者這個隱喻反轉的形式，即統治者是城邦的智慧或理智。詩人們當然會自由地將城邦擬人化。比如在品達那里城邦“努力抗爭”［μάρναται，《涅嵋凱歌》（Nemean）5.47］，在阿里斯托芬那里城邦“歡喜”［γέγηθεν，《騎士》（Knights）1417］或“感到恐懼”［κἀν φόβῷ καθημένη，《和平》（Peace）642］，等等。但是并沒有將城邦中的等級或個人與擬人化的城邦的感覺和想法、或者感覺和思想的能力相比較的范式。就我所知，在柏拉圖繼承的思想遺產中不僅沒有這種隱喻的范式，而且根本就沒有這種隱喻的例子。但是我也知道考察這么大的范圍一定有可能出錯。

但是當詩人們將城邦做擬人化處理時，經常賦予它身體，就像經常賦予它心靈一樣。在剛剛引用的《騎士》的那一行中，阿里斯托芬讓城邦在感到恐懼的同時“變得蒼白”（ὠχριῶσα）；忒奧格尼斯說城邦“孕育”（κυεῖ，39，West編輯）；梭倫（Solon）的城邦有一道“傷口”（ἕλκος，4.17，West編輯）；埃斯庫羅斯的城邦“大聲呻吟”［βοᾷ，《阿伽門農》（Agamemnon）1106］。雖然我們沒有找到將國王比作城邦眼睛的隱喻（我們可以認為這是統治者作為城邦的理智在身體上的對應物），但是發現了這樣的說法：“我認為主人的出現是家庭的眼睛”（ὄμμα γὰρ δόμων νομίζω δεσπότου παρουσίαν）。這行詩句來自埃斯庫羅斯的《波斯人》169，他還在《奠酒人》（Choephoroe）934中將同樣的稱號給了國王的子嗣俄瑞斯忒斯（Orestes）。我們還可以將這個稱號應用到波斯國王的大臣身上，他被稱作“國王的眼睛”。

身體與政治的隱喻當然經歷了漫長且引人矚目的發展。事實上它也出現在《理想國》關于健康與疾病的隱喻之中。這里我只提幾個最顯著的例子：蘇格拉底在第二和第三卷中“凈化”了那個“腫脹和發燒的”城邦（372e，399e）；他將統治者比作給城邦開藥的醫生（459c），將寡頭城邦的瓦解比作一個不健康的身體陷入徹底的疾病（556e），將民眾領袖和他們的追隨者比作城邦中的黏液與膽汁（564b—c）。

柏拉圖反復將城邦比作一個健康的身體，但是更經常地比作一個生病的身體，這將我們引向了城邦與靈魂類比最重要的先例，同時也是柏拉圖那個成比例的隱喻的基礎。公元前5世紀的醫學作家阿爾克邁翁（Alcmaeon）將健康描述成身體各個要素（比如熱、冷、干、濕、苦、甜等）之間的“政治平等”（ἰσονομία），而將疾病描述成“君王的統治”（μοναχία），一個要素居于其他之上（殘篇B4，Diels-Kranz編輯）。在這里我們終于看到了一個真正政治性的隱喻被用來描述一個人不同要素之間的關系，而不僅僅是力量或支配（κράτος）的意象。但是它們是身體的要素，而非靈魂的。如果我們補全阿爾克邁翁政治隱喻所包含的比例關系，會得到這樣的結果：如果我們認為苦的要素是身體的統治者，那么就可以認為統治者是城邦中苦的要素。柏拉圖正是用這種方式擴展了阿爾克邁翁的看法，他用希波克拉底（Hipporates）的體液代替了阿爾克邁翁的“熱”、“冷”等，他將政客及其追隨者在城邦中的破壞性影響比作身體中黏液和膽汁的破壞性影響。

事實上，城邦與靈魂的類比接受了阿爾克邁翁關于身體健康和疾病的隱喻，并以驚人的原創性將其應用到靈魂之中，將其成比例的含義推及城邦，并最終將隱喻中的政治學顛倒了過來。是某種“君王的統治”，也就是讓天生適合統治的要素進行統治，而非阿爾克邁翁認為的“政治平等”，才是健康的關鍵，不管是在靈魂還是在城邦中都是如此。當阿德曼圖斯將民主式的靈魂說成是“一個平等的人”（ἰσονομικοῦ τινὸς ἀνδρός，561e），他認為這是一種帶有侮辱性的說法。

柏拉圖究竟是看起來從阿爾克邁翁那里借用了這個隱喻，還是事實上確實從他那里借用了這個隱喻，并不是我論證的要點。但是像之前的很多學者一樣，我很難不認為柏拉圖第一次將健康的意象從身體轉到靈魂時不是在暗指阿爾克邁翁，因為他讓蘇格拉底將健康和疾病定義為身體的要素“以自然意愿或不意愿的方式控制和被控制……統治和被統治”（κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι…ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι，444d）。在希波克拉底關于身體的和詩人們關于靈魂的著作中經常出現的關于支配性力量的隱喻之上，柏拉圖又補充了阿爾克邁翁關于身體的著作中獨特的政治性隱喻，柏拉圖將它們新穎地用在了關于靈魂的作品之中。

但是在柏拉圖之前，靈魂的力量沒有被毫不含糊地用在政治隱喻之中，這條規則也有一個重要的例外，柏拉圖甚至要努力在《理想國》中將它標示出來。在第九卷中蘇格拉底描繪了僭主式個人的產生，在這個過程中他的靈魂被某種注入的愛欲或激情（ἔρως）霸占。他用一個問題結束了這段描述：“那么這是不是厄洛斯（Eros，即愛欲）自古以來就被稱為僭主（τύραννος）的原因呢？”（573b）。在希臘文學中，我們經常看到厄洛斯對人和神來講有著不可抗拒的力量。但是只有索福克勒斯（Sophocles）說厄洛斯“統治”（ἄρχει）因他而喜的人［《特拉喀斯少女》（Trachiniae）441—444］；只有歐里庇得斯將厄洛斯稱為僭主，他兩次這樣做，一次是在《希波呂托斯》（Hippolytus，538），另一次是在《安德洛梅達》（Andromeda）的殘篇中（殘篇136，Nauck編輯）。《理想國》第一卷講了一則關于索福克勒斯的軼事，上了年紀且失去性能力的索福克勒斯感到自己擺脫了一個“殘暴和瘋狂的主人（δεσπότην）”（329c）；第八卷將歐里庇得斯單獨提出，因為他曾贊美過僭主（568a—b）；而在第九卷中的那個問題看起來像是柏拉圖承認了自己思想的來源，并接受了一個挑戰：讓悲劇作家們歌頌靈魂的僭主吧，柏拉圖會贊美它的君王。

### 二、榮譽制、寡頭制、民主制

成比例的隱喻或比喻最顯著的特征就是它的可逆性（reversibility）。城邦與靈魂的對應既意味著將靈魂比作城邦（理性是靈魂的統治者），也意味著將城邦比作靈魂（統治者是城邦的理智）。這個對應不僅適用于理性是靈魂的統治者這個隱喻，而且也適用于靈魂的每一個要素，以及這些要素之間的每一種權力關系，不管是好的還是壞的。雖然這個對應關系本身不是成比例的比喻或隱喻，但是它處處表現這樣的比喻或隱喻。正是這些相似性，而非因果關系或整體與部分的關系，將每種城邦與對應的靈魂，也將每種靈魂與對應的城邦緊密地結合起來。

比如我們不應該在榮譽制的城邦中尋找熱愛榮譽的個人，不管是在這個城邦的統治等級還是在其他地方，不管我們是否加上這些人通過將自己的品格投射到政體之上從而將城邦變成榮譽制的。熱愛榮譽的個人像一個榮譽制的政體，他并不是榮譽政體的一部分，也不是他塑造了榮譽政體。榮譽制像一個熱愛榮譽的人，它并不包含熱愛榮譽的人，也不是由熱愛榮譽的人構成。也就是說，城邦與靈魂的類比并沒有決定這些問題。

詳細地考慮第八卷中描述的不同種類的不良社會和與之對應的不良個體可以強化這個否定性的論證，也可以讓我們洞悉城邦與靈魂類比的積極價值，即它對《理想國》的整體論證有何作用。我們依然需要回答上一章提出的問題：如果對不同形式的社會和個人的分析確實是在相互平行卻分離的軌道上進行，那么這個重復意義何在？

榮譽制和熱愛榮譽的個人是衰敗的第一階段，也是與理想狀態最接近的狀態。乍看起來，榮譽制與熱愛榮譽的人頗能體現威廉斯所說的主導性規則，從而構成了外化的例子。熱愛榮譽者的靈魂由意氣的部分領導（550b），他喜愛身體鍛煉，賦予戰爭的技藝很高的價值（549a）。他與榮譽政體中擁有權力的那種充滿意氣、好戰、體格強壯的人（547e，548c）有相同的品格嗎？如果我們更仔細地觀察這些描述，就會看到如果單獨考察熱愛榮譽的人，他并不是榮譽制城邦中統治等級的成員，他們有著不同的品格。

認識到這一點的第一個方法是看他們各自對金錢的態度。榮譽政體中的統治者非常愛財，對金錢嚴加看管、極其吝嗇（548a—b）；而與之相反，熱愛榮譽的個人年輕時公開蔑視金錢，老了之后公開享受金錢（547d）。而對此的解釋雖然不同但是有類比性。榮譽制城邦被認為是美麗城衰敗之后的第一個階段，原來共同擁有財產的統治等級現在瓜分了城邦的財富，私自占有了它們（547c）。統治等級成員的公共和私人生活分離了。在公共生活中，他們是一群軍事精英，在公餐中聚在一起，鄙視商業活動和那些靠勞動掙錢的人（547d）。對他們來講金錢變成了某些本質上私有的東西。而在他們個人的“巢”中，他們貪婪地積累并揮霍金錢，無視法律（548a—b）。

這種政體的病理學要追溯到產生這種政體的妥協。敗壞的護衛者在理智和軍事方面的價值與生產者的商業價值之間出現了張力，解決這一張力的途徑是拋棄最高的價值，也就是理智的價值，使它不再成為一個人有資格進行統治的依據（547e），同時賦予原來排在第二位的軍事價值在公共生活中的顯赫位置，同時保留最低的商業價值，讓它處于從屬地位，并成為軍事等級純粹私人的事情（547b—c）。（商業等級被貶低成了農奴和仆人；這個城邦對于較低等級的嚴苛不是在熱愛榮譽的人對待金錢的態度中，而是在他對待奴隸的粗暴中得到反映的，549a。）

但是熱愛榮譽的個人之所以產生，是因為他個人的不同價值、他靈魂的不同要素在斗爭之后的妥協；這并不是階級斗爭。他將靈魂的控制權交給了意氣的要素、交給了對榮譽和勝利的熱愛，這是采納父親的缺少政治抱負（在一個統治得很差的城邦中這是理性的策略）和屈服于母親以及其他家庭成員的壓力從而無限制地追求權力、地位和財富這二者之間的折中道路（549c—550b）。他不在理智追求上積極進取（榮譽政體不允許知識分子進行統治），而完全成了文化產品的消費者（548e）。在他的生活中對財富的欲望確實扮演著從屬但非常重要的角色，就像在與之對應的城邦中那樣。但是與榮譽制城邦中的統治等級不同，熱愛榮譽的個人沒有缺少私人財產的過去，因此在他的人生中沒有哪個階段需要在錢上偷偷摸摸或將金錢藏在私人的巢中，貪婪更不會導致他違反法律。

在榮譽政體中，哲學家不再居于統治地位，城邦變成了一個軍事至上的社會——這部分是以斯巴達為原型的（545a），斯巴達的紀律嚴苛到了壓迫的程度。這導致了統治者偷偷摸摸的行為，他們試圖偷偷避開法律，就像孩子逃離父親的管束（548b）。但是在熱愛榮譽的個人的靈魂中只有不穩定，沒有偷偷摸摸。就像哲學家不再是榮譽政體的護衛者，熱愛榮譽者的靈魂也“失去了最好的護衛者”（τὸ ἀπολειφθῆναι τοῦ ἀρίστου φύλακος），也就是理性和哲學的要素（549b）。失去了這個護衛者之后，他不再“完全被引向德性”（εἰλικρινὴς πρὸς ἀρετὴν）；他不能夠保持年輕時對待金錢的貴族式態度，而且歲數越大越看重它的價值。但是他完全沒有必要在金錢上偷偷摸摸。

一個將軍事放在第一位的社會如果想讓軍事價值滲透到制度的各個層面就需要非常嚴格的紀律，而這很可能表現在法律的嚴苛上。這種嚴苛也會對居于統治地位的軍事等級成員發揮作用。但是充滿競爭性、追求榮譽、崇尚戰爭技藝的個人卻并非如此。嚴苛的社會約束并不是他生活的標志，他的品格反映的是榮譽政體通過有限的品位和熱情，以及整體上的不可變通性實現的內在約束（548e）。他“將軍事放在第一位”是說他的靈魂由充滿意氣和攻擊性的部分支配。他看重（ἀξιῶν）戰功和軍事技藝，將它們看作統治的資本；但是他真正熱愛的是統治本身（φίλαρχος），而非軍事技藝，他還喜愛體育運動和狩獵（φιλογυμναστής τέ τις ὢν καὶ φιλόθηρος，549a）。

黷武并不是熱愛榮譽者的典型特征，比如他對狩獵的熱情就不是榮譽政體的統治者生活的特征，熱愛狩獵大概與那個社會的價值對應，即與戰爭中的“欺騙和計謀”（δόλους τε καὶ μηχανὰς，548a）對應，但是我們要注意，這個對應是與城邦整體之間的對應，而非與軍事等級成員的對應。這個城邦將對計謀的喜愛推廣到適當的范圍，也就是戰場之上，而與之對應的個人則在狩獵場上收獲快樂。（如果有人懷疑柏拉圖并不認為狩獵與戰爭構成恰當的類比，并且與欺騙相伴，可以參考《禮法》7，823b—824a。）

無論如何，熱愛榮譽的人看起來像是個喜歡狩獵、打鳥、捕魚的自大的鄉紳，雖然他也希望在政治上有些影響。但很清楚的是，一旦解決了家庭傳遞給他的混雜信息，并決定了自己要以什么價值為指引，他就會過一種自鳴得意、與人無爭的生活，這與榮譽政體中的統治者大不相同，不僅在生活環境上不同，而且在倫理和心理取向上也不同。

在榮譽政體與熱愛榮譽的個人之間的對應關系里有一個因素發揮了重要作用，它可以與上一章提到的理性的政治家進行比較。如果說一個智慧的政治家很可能是一個理性的人，因此知道什么有利于他和他的城邦，那么這種可能性的依據在于人類本性中的規律。我們不該訴諸靈魂與城邦的類比去尋求確證的依據。與此類似，在任何社會中那些以戰爭為業的人都充滿意氣和競爭性，他們依賴榮譽法則生活。因此在軍事至上的榮譽政體中，統治者似乎就應該是那些熱愛榮譽的人，但是我們已經看到情況并非如此。這個誤解可能會引出一個更普遍的誤解，即認為靈魂與城邦的類比是由外化和主導性規則塑造的。

柏拉圖似乎注意到了這個危險，并且采取了一些措施加以應對。首先，他反轉了這個對應中成比例的隱喻。熱愛榮譽的人不僅“將自己的政治權力交給了……熱愛勝利和充滿意氣的要素”（τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν παρέδωκε τῷ…φιλονίκῳ καὶ θυμοειδεῖ，550b），而且榮譽制也因為“意氣的要素統治”（ὑπὸ τοῦ θυμοειδοῦς κρατοῦντος，548c）而被描述成代表了“熱愛勝利和榮譽”（φιλονικίαι καὶ φιλοτιμίαι），這里“意氣的要素”就是指居于統治地位的軍事等級。

這是柏拉圖在《理想國》里唯一一次明確在城邦與靈魂和靈魂與城邦這兩個方向上應用成比例的隱喻。在下一章我們會看到這一點所隱含的嚴格規則意義何在，但是現在我們還是來考慮柏拉圖在此打破規則的結果。他或許會引出外化的說法放在前臺和中央，放在不留心的讀者面前：賦予城邦這種特征的充滿意氣的要素是一個等級，其中的每個成員都充滿意氣（ἄνδρας…θυμοειδεῖς，547e），因此也就是由意氣的要素支配的。

但是柏拉圖將這個炸彈擺在讀者面前，目的是要在光天化日之下解除它的威脅。柏拉圖讓阿德曼圖斯提出，就熱愛勝利而言，格勞孔看起來是熱愛榮譽者的合適人選，之后又讓蘇格拉底予以否認，因為熱愛榮譽者比格勞孔更為頑固、更少教養（548d—e）。格勞孔雖然有對勝利的愛，但同時也有熱愛榮譽者缺少的很多品質，因而他的情況比乍看起來更加復雜；生活在壓迫性的榮譽政體之下的充滿意氣的統治者也是如此。并不是每個充滿意氣的人都是“熱愛榮譽的人”。柏拉圖幫助讀者理解這一點的方法是讓阿德曼圖斯說出正確的理解：熱愛榮譽的人擁有“那個政體的品格”（ἦθος ἐκείνης τῆς πολιτείας，549a），而不是擁有“那個政體統治者的品格”；如果你將榮譽制城邦的生活加到個人生活之上，產生的結果就是他那種人。并不是每個充滿意氣的人都有那種品格或那種生活。

現在讓我們沿著墮落的順序繼續來看城邦與靈魂之間的對應。榮譽制之后是寡頭制。我們看到與寡頭制城邦對應的人是一個努力工作的守財奴（554a），而那些在寡頭制（plutocracy，即富人統治，財產和財富使人有資格統治）中占據統治地位的人是富人，事實上是極其富有的人（ὑπέρπλουτοι，552b），因為城邦的大量財富集中到了極少數人手中。蘇格拉底明確說統治等級的人包括那些游手好閑、揮霍無度的富人，而他們與寡頭式的人恰恰相反。這些揮霍無度的人是一些“雄蜂”，他們的習慣最終會讓他們變得窮困潦倒，從而被踢出統治等級（552b—c）。

有什么讓吝嗇鬼與富人統治相似呢？這樣的個人和城邦都最看重物質財富（554a—b）。在這兩種情況下，都是只有少數滿足于物質利益的要素得到了實際的滿足。對城邦而言，這意味著財富集中在少數人手中，而法律也鼓勵這種集中（財產是可以轉讓的，552a）；但是在個人那里，同樣的傾向表現在他盡力限制自己的物質滿足，僅僅滿足于那些必要的欲求，克制對奢侈品的渴望（554a）。

因為富人與窮人之間的敵意，寡頭制的城邦總是處在沖突之中，富人害怕貧窮和反叛的大眾，還有罪犯，這些他們都必須用強力予以壓制（551d—e，552e）。而寡頭式的個人則在自己的生活中充滿矛盾。就像寡頭制的城邦充斥著乞討者和罪犯，寡頭式的個人也有很多罪犯和乞丐般的欲求（554c），同時他又認為這些奇怪的念頭和渴望毫無價值（554a），就像乞丐對城邦毫無價值一樣。但是如果有機會滿足這些受到壓制的渴望而不受懲罰，他也會將它們暴露出來，比如虐待要他照顧的孤兒或者花別人的錢（554c—d）。

蘇格拉底確實說不僅是寡頭制本身，而且統治等級的成員也都將金錢放在第一位，他們是一些“愛財之人”（φιλοχρήματοι，551e；比較551a），在這個意義上可以與寡頭式的人進行比較（對比554a和551a，551e）。但是就像熱愛榮譽的個人與榮譽制中充滿意氣的統治者一樣，不是每個愛財的人都有寡頭式個人的品格特征。寡頭制統治者的拜金主義表現在他們仰慕富人，不愿意資助針對別國的軍事活動，但是他們非常舍得給自己花錢。稍后我們得知這些人奢侈的家族和被他們養成放縱生活方式的孩子正是他們衰敗的重要原因（556b），這與寡頭式個人家庭中匱乏的、吝嗇的教養形成了顯明的對比（558d，559d）。寡頭制的統治者不情愿為公共利益花錢，而寡頭式的個人則不愿意花錢讓自己在公共生活中變得顯赫（555a）。寡頭制中的統治等級在城邦中已經達到了顯赫，但他們不愿破費從而讓自己的城邦在其他城邦之中達到顯赫。他們的軍事活動沒有足夠的資助，他們不管怎樣都害怕將反叛的大眾武裝起來，因此他們是作為ὀλιγαρχικοί上戰場的，柏拉圖在這里用了一個有趣的雙關，他們不僅是“少數指揮的人”，而且“指揮少數人”（551e）。

同樣的雙關用在寡頭式的個人身上，就產生了相當不同的結果。他不愿為了在公共生活中露臉而花錢是因為他害怕將權力賦予那些本來受到壓制的過度欲求，那些可以助長野心的欲求（555a）。要在公共生活中獲得成功往往需要寡頭式的個人不具備的情感，比如熱衷于自己地位的提升，愿意因為社會中激動人心的場景而神魂顛倒。因此他只在政治舞臺上投入很少精力，他半心半意地（ὀλιγαρχικῶς）走上戰場，緊握著自己的錢財。他的吝嗇來自一種內在的匱乏和內在的沖突，而這些都是寡頭制中的統治等級所沒有的。因此對寡頭式個人的描述并不是對寡頭制中統治者的補充，并不是為了讓我們看到在分析他們公共角色時所缺失的靈魂的內在結構。因為這個分析表明，沒有哪個寡頭式的個人愿意過寡頭制中統治者的生活。

在這里，又是阿德曼圖斯的一個說法能幫助讀者正確地理解這個對應。和每一種不良的類型一樣，寡頭式個人品格形成的部分原因在于他父親的道德水準更高。蘇格拉底設想熱愛榮譽的父親哀嘆他對政治權力的追求，以及由此導致家庭貧窮的后果。他的兒子在此之前一直追隨父親的腳步，而現在則要避免政治風險，將精力集中在掙錢上（553a—d）。阿德曼圖斯同意這樣的環境最有可能“將一個有抱負的年輕人變成一個愛財之人”（ἐκ φιλοτίμου νέου εἰς φιλοχρήματον）蘇格拉底繼續說道：

“這是不是寡頭式（ὀλιγαρχικός）類型呢？”

“他當然是從那種與寡頭制由之發展而來的政體相似的人那里發展而來的。”

“那么讓我們來看看他是不是與寡頭政體相似。”（553e）

阿德曼圖斯很小心地選擇措辭。蘇格拉底描述的那個年輕人顯然已經變成了一個愛財之人（φιλοχρήματος），但是蘇格拉底在稱他為“寡頭式的”時究竟是什么意思呢？“ὀλιγαρχικός”這個詞通常用來形容一個人在政治觀點上支持寡頭制。但是阿德曼圖斯意識到，蘇格拉底并不是在分析與城邦對應的個人的政治觀點，而是在分析他們的道德品格和生活方式。他也理解在城邦與個人之間的對應具有平行關系，但那是在不同的軌道上。即便那個將金錢放在首位的年輕人很可能贊成寡頭制——至少是贊成那種富人統治（550c），但是這個可能性與他是否應該在這個對應所要求的意義上被稱為“寡頭式的”沒有關系。確證這一標簽的唯一方法就是展開這個對應，考察類比的要點。而至此唯一能夠支持這種可能性的就是那個對應帶來的平行關系，就像寡頭制的根源在于榮譽制，愛財的年輕人的“根源”在于一個與榮譽制類似的父親。這樣看來，他很可能與寡頭制相似，并且有資格得到“寡頭式的”頭銜，但這并不是因為他很可能采取的政治立場，而是因為阿德曼圖斯相信這個類比是成立的。

最后我們要注意，雖然榮譽制像寡頭制一樣在富人和窮人之間存在截然的區分（也就是在那些秘密擁有財富的軍人和充滿怨言的農奴之間），但是它并沒有像寡頭制那樣被描述成兩個城邦——一個富人的城邦和一個窮人的城邦（551d）。這是因為實際是兩個城邦的那個城邦對應著一個過著沖突的、受壓制的生活的人；而我們已經看到熱愛榮譽的人并沒有什么沖突，如果有沖突的話，也是榮譽制中的統治等級過著沖突的生活。

總而言之，寡頭式的個人會是一個小人，一個關注私人生活的人，不會在公共生活中留下什么印記。他會是一個在社會上值得尊敬的（或許在私底下很淫蕩）、盡力存錢、努力工作的商人，或者是多產的勞動者。因此他無須與寡頭制中有資格統治的人有任何相似之處，后者代表了拜金主義（τὸφιλοχρήματον）的不同方面：不是為了個人目的聚集金錢，不是為了極少的花錢機會，而是在政治上傾向于最低的稅收和將財富集中在少數富人手里，他們聚集金錢為的是城邦中的少數人可以花費。

威廉斯讓我們注意到民主制與民主式個人之間的關系。在民主制中，人們有機會按照自己喜歡的方式安排生活，因此在給定的人性基礎上，民主制包含了各種各樣的人，他們過著各種各樣的生活（557b—c）。但是民主式的個人有他特有的生活方式：他跟隨著自己隨意的興致，從一種熱情跳到另一種。民主式的個人熱愛多樣性，而民主制是一個允許多樣化生活方式的城邦。城邦中共時的多樣性在與之對應的個人那里表現為歷時的多樣性；畢竟個人比社會更難容納多樣性。因此，假如民主制的統治等級——不管我們理解為所有人還是大多數人——是民主式的個人，那么民主制城邦的多樣性將會消失。

我們或許可以這樣挽救民主制的多樣性：一個由民主式的人們構成的社會在任何時刻都會有很多不同的生活方式，因為民主政體內部大多數反復無常的公民在同一時刻會有不同的興致。這種嘗試似乎能在描述民主制中的公民和民主式的個人特征的詞匯中找到進一步的支持：民主制城邦和這個城邦中的公民都是“自由的”（ἐλεύθεροι，557b），而這也是民主式的個人所夸耀的資本——他的生活是“甜蜜的、自由的（ἐλευθέριον）和幸福的”（561d）。但是在這里我們要像考察榮譽制和寡頭制一樣小心，不要讓共同的名稱掩蓋了重要的區別。

民主制的公民所擁有的自由是政治性的，是不能容忍城邦可能給公民的公共行為施加任何限制，認為自己不受任何公民義務的束縛。事實上，這與其說是自由，其實更像是“無政府狀態”（πολιτεία…ἄναρχος，558c），而且蘇格拉底描繪的雅典民主也顯然意在戲仿而非如實地描述。城邦既不會強迫你承擔公職，也不會在你想要公職時給你任何限制；城邦既不會給你施加任何軍事或法律義務，也不會因為你無視法庭判決而懲罰你（558a—c）。但這絕不是那種民主式個人的自由。這種人拒絕承認的限制和義務是對他個人欲求的限制，以及習俗中認為的他對自己的義務。習俗規定真正的紳士只應該重視他的某些欲求，而要限制其他的（561b—c）。這是他應該對自己，而非城邦采取的行動。但是民主式的個人拒絕容忍這些習俗對自我的限制。他平等地重視自己的每一種欲求，滿足任何當下的欲求。而在民主制中與此對應的是拒絕受到社會等級的影響，以同樣的方式看待平等和不平等的公民（558c），以及通過抽簽來決定公職（557a）。

將類比保持在兩條分離的軌道上讓我們可以理解，民主制中公民的生活并非如民主式的個人那樣反復無常。民主制中的公民極其珍惜他們的自由，堅決抵抗任何侵犯自由的企圖（563c—d）。當討論轉向政治自由如何影響他們的家庭和私人生活時（討論中的這個轉向是為了解釋民主制如何蛻變為僭主制，而不是因為這個類比要求考察統治等級的私人生活），自由的影響不是表現在反復無常的行為，而是表現在家庭中等級關系的崩潰，父親害怕兒子，老師害怕學生，在夫妻、主奴，甚至主人與狗之間，一切依據等級區分確立起來的規矩都消失了。

在某種意義上民主式的個人也很堅決：“他通過一切東西堅持自己的生活方式”［χρῆται αὐτῷ (sc. τὸν βίον τοῦτον) διὰ παντός，561d］。但是他所堅持的生活“沒有秩序或必然性”（οὔτε τις τάξις οὔτε ἀνάγκη，561d）。他持續保持著沒有任何連續性的狀態，充滿激情地投身于反復無常的活動。這完全不是民主制下的公民所熱愛的自由。不同自由之間的差別來自城邦與靈魂對應關系中不同層面之間的差別。當公民過分堅持他們的公民自由，城邦就變成了無政府狀態；而當個人靈魂中的每種欲求都獲得了自由，無政府狀態就會支配他的靈魂，而非他的城邦。

至此我們就不該驚訝于阿德曼圖斯對這一對應關系提出了小心的評論。他稱贊蘇格拉底對民主式個人前后相繼的短暫熱情的描述是“對那種平等之人（ἰσονομικοῦ τινος ἀνδρός）的精彩描繪”（561e）。因為某些復雜的原因，平等（ἰσονομία）成了民主政治的口號，民主制中的公民很樂意稱他們自己為平等者（ἰσόνομοι），但是形容詞“ἰσονομικός”顯然只出現在這里。我們已經看到阿德曼圖斯不情愿將政治術語“ὀλιγαρχικός”（寡頭制的）用于形容寡頭式的個人；與此類似“δημοκρατικός”（民主制的）通常也用來形容贊成民主政體的人。阿德曼圖斯很明智地創造了一個在當時政治辯論中沒有的術語，利用它所帶有的政治暗示來形容這個人努力確保他的每一種沖動都擁有平等的權利，而不是用來描述民主式個人的政治觀。他后來允許蘇格拉底“在這個詞的嚴格意義上”稱這個人為“民主式的”（ὡς δημοκρατικὸς ὀρθῶς ἂν προσαγορευόμενος，562a），那是因為這個詞的嚴格意義已經變成了這個詞的新意義。

還有一個細節能夠說明，認為在民主制城邦中充滿民主式的個人是錯誤的。這種說法不符合將社會區分為三個不同等級的劃分：富人、雄蜂和大眾（564d—565a）。蘇格拉底做出這個區分是為了解釋民主制如何蛻變為僭主制。按照這里的描述，民主式的個人不符合這三個等級中的任何一個。他肯定不是富人，因為在民主制中是那些“本性上最守秩序的”（κοσμιώτατοιφύσει，564e）人變得最富有；他也不是雄蜂，因為雄蜂型的人被那些不必要的欲求所支配（559c—d），而民主式的個人賦予所有欲求平等的權利（561a—b）；他也不屬于大眾，因為大眾包括手工業者和農民，他們沒有金錢和時間從事政治（565a），也就是說沒有閑暇或資源來支持民主式個人的生活方式，后者變幻莫測的熱情使他不停地進出公共領域。

### 三、隱喻的重要性

第八卷的讀者會面對關于公共生活和個人生活的一系列彼此平行的指控，每一種都有生動的、經常是帶有諷刺意味的細節描寫，每一種平行關系中的兩者都由相似性的復雜網絡聯系起來。但是對這些城邦和個人的描寫越是生動和特點鮮明，它們看起來就越不重要。比如，對民主式個人的描述既有趣又一目了然，但是既然還有別的生活方式需要譴責，柏拉圖為什么要讓我們關注這種生活方式的不可取之處呢？表面上看，答案在于這種人的品格特征與民主制相似。但是這樣的回答只會引出進一步的問題。我們必須設想柏拉圖在設計出城邦與靈魂的類比時知道這樣做的目的是什么。他并非僅僅關注政體的主要類型，并且用類比將他帶到與政體對應的個人那里。原因之一是，那些政體并沒有被當作單純的政治系統來分析，討論的焦點并不是它們的制度和結構、權力之間的平衡、法律，或者任何像我們在亞里士多德的《政治學》那樣的政治著作中看到的政治分析。

當然，有些細節可以適用于更技術化的立法模型，比如，當財產可以轉讓的時候，契約帶來的風險應該由自己承擔（556a—b），這個提議在《禮法》中再次出現（比如742c）。但是柏拉圖討論的重點并不是這些問題，而是城邦的道德品格、公民價值和公民生活。此外，正如布羅斯納指出的，這些政體中的一個，“榮譽制”，根本不是標準的政體類型，并沒有出現在當時關于政體的辯論之中。[[12]](#_1_63)（蘇格拉底頗費周章地強調自己不得不發明這個名字，545b。）另一個政體，寡頭制，通常也不是被界定為富人的統治，而是少數人的統治。柏拉圖選擇不同類型的政體，一方面考慮的是與之對應的不同類型的個人，另一方面他的最終目的是對僭主式的人提出恰當的指控。

如果認為柏拉圖的眼睛僅僅盯著某一個方向，不管是以政體類型的特征為基礎決定靈魂的種類，還是反過來以靈魂的基本類型來決定不同政體類型的特征，似乎都是錯誤的。這種對應關系是成比例的，而成比例關系的特征就是對稱。如果柏拉圖不在天平的兩端各放入一些他希望在另一端也放入的觀點，那么他就失去了這個類比一半的效用。

因此我建議或多或少接受蘇格拉底表面的說法，即他選擇了比較容易界定的政體類型（544c）。當然，它們是道德或行動上的范疇，而不是表面看來的技術性的政治范疇。如果只考慮本章處理的三種政體，那么黷武主義、拜金主義和追求平等看起來都是恰當選擇的價值，可以用來分析希臘社會中的各種張力，既包括國家內部的也包括國家之間的。即便這些對公民生活的描述沒有哪個完全準確地反映了歷史上的政治共同體，但是每一種都戲仿了現實中政治共同體的傾向，有時還是同時出現的不同傾向，比如雅典的寡頭派和民主派之間的政治斗爭，因此我們不能說這些戲仿沒有真正的政治作用。與此相似，雖然不是每個充滿意氣的人都是愛榮譽的人，也不是每個拜金主義者都是寡頭式的人，但是這些小品文確實引起了讀者的興趣，并且對基本的人類動機和欲求做出了具體的區分，這些區分在柏拉圖的其他對話中也有出現，這些區分比這些小品文本身有著更廣泛的應用。

我在這里是要分別描繪比例關系兩方的獨立價值，以及對不同類型的公民生活和個人生活方式的分別指控。但是作為類比，它的價值何在呢？我們首先來考慮將城邦映射到靈魂上。比起城邦的復雜生活，我們更熟悉個人的生活，也更容易把握整體的個人生活，并在需要的時候譴責它。將城邦的道德特征投射到個人的靈魂之上使我們可以一目了然地看到通常無法一目了然的整體。這里我們可以比較鳥瞰意大利得到的其海岸線像“靴子”的印象。假如榮譽政體是一個人，那么它一定是一個浮夸、自滿的家伙；假如寡頭政體是一個人，那么它一定是個心胸狹窄、充滿矛盾的吝嗇鬼；假如民主政體是一個人，那么它一定輕浮不堪。這樣的類比使得任何被那些政體吸引的人從整體上考慮它們，而不是想象自己是其中處于優越地位的等級。在構建美麗城的時候，蘇格拉底堅持說他的任務是讓整個城邦盡可能幸福，而不是讓某個等級幸福（420b）。但是在描述不同人的時候，我們很難把握整個城邦的幸福或不幸，因為一些人比另一些人得到了更大的滿足。而將城邦映射到靈魂上能幫助我們把握到這一點。

現在考慮另一面，即將靈魂映射到城邦之上。這樣的映射不是為了讓我們看到之前只能零碎地看到的整體，而是為了讓我們理解被個體表面的統一性掩蓋了的復雜性。現在不再是看意大利這只靴子，而是要看到這只靴子的鞋尖、鞋跟和鞋幫。個人很容易忽視自己的需要和欲求，很容易去應付社會更為急迫的要求和張力，從而忽略自己內在的需求和張力。但是如果將那些需要和欲求投射到城邦的大屏幕上（蘇格拉底說的是閱讀較大和較小的相同字母，368d），那么兩方就都不會被忽視。人們有一種傾向，即作為社會中的一員將注意力集中在其行為的中間地帶，這樣一方面會忽視個人的內在生活，另一方面會忽視社會的整體生活。現在通過類比，內在生活得到了顯明，就像將城邦投射到靈魂之上幫助我們把握公民生活一樣。

柏拉圖讓阿德曼圖斯和格勞孔展示出這里所說的傾向，用這種精心的設計讓我們理解這一點。當蘇格拉底堅持說他的任務是讓整個城邦盡可能幸福，而不是讓其中某個等級幸福，他首先回應了阿德曼圖斯（419a），隨后回應了他的弟弟（519b—c），他們代表美麗城中的統治等級表達了不滿。阿德曼圖斯關心蘇格拉底對護衛者的不義，將所有的義務都給了他們，而沒有將統治的特權交給他們；格勞孔關心蘇格拉底對哲學家的不義，讓他們犧牲自己的一部分生活進行統治，而他們本來可以全身心地投入更為高貴的哲學探究。

他們忘記了蘇格拉底不僅是在描述有內在利益的社會安排（當然他也是在這樣做），他還在塑造與之類比的正義的個人。他們替美麗城中的統治等級說了話，他們清楚地聽到這個等級可能會表達的保留，但是他們沒有聽到哲學家之中與其對應的要素發出的聲音，也就是哲學部分對真正幸福的渴望以及它對靈魂中的政治所持的保留態度。雖然他們準備好考慮個人的內在生活，雖然他們引導蘇格拉底去考慮內在生活意義上的正義，雖然阿德曼圖斯明顯把握到了這個類比在榮譽政體、寡頭政體和民主政體中如何運作，但是他們卻沒有理解哲學家靈魂內部的呼聲。原因在于他們很難理解靈魂的健康只是一個補給站，而非通向幸福旅程的終點，正如我們在第一章結束時看到的。將哲學家的靈魂投射到美麗城的幕布之上，給了他們，并且通過他們給了讀者，一條克服這個困難的道路。

在第八卷討論不良的品格時，將靈魂投射到城邦之上也同樣富有啟發性。民主式個人的生活看起來自由、放松、多樣，因此值得羨慕（561d—e），但是如果將它投射到民主城邦之上，那么得到的就是無政府狀態。那些羨慕民主式個人的人看到的只是他作為社會中的個體的行為，在這個領域里，他各種欲望之間的平等表現為它們相繼出現，一種興致跟隨著另一種。他不可能同時酩酊大醉和完全清醒，不管他多么想嘗試這樣的體驗。但是在城邦中，公民之間的平等是同時的，結果導致整體無法無天和相互蔑視。而這樣的投射揭示出，在民主式個人的靈魂內部，確實同時酩酊大醉和完全清醒。外在地看，他反復無常的生活可能還不錯，這可能是因為朋友的幫助，可能是因為他有大把金錢，也可能完全是因為好運；但是如果從內部看，他的靈魂則是一片混亂。與此類似，這樣的投射也可以讓我們看穿寡頭式個人表面上的可敬（554d—e），以及熱愛榮譽的個人表面上的高貴（549b）。

事實上，城邦與靈魂、靈魂與城邦之間對稱的關系包含了在社會中如何生活的指導。［普羅克洛斯（Proclus）認為柏拉圖努力成為荷馬，但是柏拉圖顯然同樣經常地回看赫西俄德。］這種對應關系將政治的宏觀世界和微觀世界，將城邦和自我作為有序的整體結合起來認識，而非人們習慣性地關注社會中的個人和與他人相關的個人。如果這個類比試圖實現更多，比如向我們表明民主式的個人生活在民主城邦中，或正義的個人生活在正義城邦中，那么它也就無法實現上面說的目標了。

盡管如此，我們每個人當然都是生活在社會中的個人，如果說這個類比沒有考慮正義的個人生活在正義的城邦中，那么《理想國》顯然有這樣的考慮，它展示了生活在美麗城中的哲學家（498e）。美麗城中的哲學家恰恰代表了那個類比所推薦的意識。他進行統治是因為關心社會整體的利益，而非自己在其中的地位，這是他對政治宏觀世界的意識。他同時保持著靈魂各方面的健康，因為他意識到自己還只是個人，或者說他看到了自己靈魂中人性和神性的方面。他是自己靈魂的醫生，因為他將自己看作一個微觀世界，而不是因為他努力成為一個紳士，并認為自己擁有君王的才智。那么他進行哲學思考的愿望呢？他進行哲學思考完全是因為他熱愛哲學。但是這種愛并不是柏拉圖在《理想國》中考慮哲學家時關心的主要問題；在這部對話中，他關心的是哲學家如何生活在城邦之中。

但是說哲人王代表了這個類比所推薦的意識，并不是說他會用包含在城邦與靈魂對應中的那種類比性推理來確證那種意識。那個對應關系所包含的教益是留給《理想國》的讀者的，而非針對哲人王的。

在下一章我們會更詳細地討論哲學家如何看待城邦與靈魂中的政治。現在讓我們考慮城邦與靈魂之間的對應（將它僅僅看作一個類比，而非更多）如何滿足了格勞孔和阿德曼圖斯的要求——拋開正義和不義的獎賞和結果，僅僅考察它們對靈魂的效果，以及如何在滿足這一要求的同時避免它的局限。因為類比沒有將不同種類的個人放入與之對應的社會，而是將每個人看作自足的微觀世界，因此它成功地抽象掉了外部的獎賞和結果。但是因為與每個個人對應的是城邦，是一種公民生活，因此蘇格拉底也就可以用傳統的方式贊賞正義、指控不義，雖然兄弟倆的要求看起來好像排除了正義與不義這兩個詞傳統的社會應用。最后，因為類比的運作暗示了某種在社會中的生活方式，而且正如我們剛剛看到的，政治立場不管外在的獎賞和結果，都不是通過反對它們或者抽象掉它們，而是通過提升到它們之上，于是蘇格拉底得以給兄弟倆堅持的寂靜主義的消極方面——退出城邦世界、獨自療傷——提供某種替代方案，而同時保留了其積極的方面——關注靈魂的政治，即便在他追求一個可以將兄弟倆與王制的前景重新聯系起來的理想時也是如此。這最后一點正是柏拉圖為什么以兄弟倆的要求作為劇本的開始。在這個限制之下寫作使他可以解釋一個人如何生活在社會之中，而這正是他在《理想國》中要做的。

如果這些是正確的，我們就可以排除掉城邦與靈魂類比的一個功能：它并不真的是探索性的，即便蘇格拉底這樣說過（434d—e，我們還會回到這段文本）。作為類比，它確實是啟發性的，就像隱喻應該發揮的作用那樣。但是我們不應該設想柏拉圖首先在一邊開列了好壞政體的基本類型，之后進行隱喻性的計算，考慮在另一邊出現什么，隨后制造出與之對應類型的好壞個人。我們也不該設想柏拉圖嘗試相反的方向。各種匹配關系很顯然在一開始就已經被設計好了。柏拉圖利用這個類比并不是為了發現什么，而是為了與讀者交流。

我們沒有必要否認每一種類型的人，因為擁有與之對應的城邦的特征，會感到那個城邦很適合生活，而且如果他住在那里，大概也會想要歸屬于它的精英等級，不過這并不是因為精英中的人都有他的品格，而是因為大多數人都認為擁有權力比沒有權力更好，也因為他想要確保這個城邦一直是那個吸引他、適合他生活的地方。重要的是，我們必須反對這個類比建立在這樣的原則之上，或者柏拉圖構建這個類比的目的是為了表達這個原則。蘇格拉底關于民主制的論述實際上是要告訴我們民主制的口號，民主制中自豪的公民喜歡傳播它。在蘇格拉底的分析中突然出現了關于民主制如何蛻變為僭主制的討論，這個轉變完全不是他對民主式個人描述的一部分，也不是那個人與民主制關系的論述。

我們還應該指出，各種敗壞類型的個人的野心，并不是在與他們對應的城邦中得到最完全的滿足，而是在僭主制中。沒有人比僭主地位更崇高、更受到頂禮膜拜，沒有人比僭主聚集更多的財富，也沒有人比他更自由地滿足自己反復無常的興致，因為在這些事情上他都不能容忍競爭。榮譽政體、寡頭政體和民主政體都沒有將愛榮譽的、寡頭式的、民主式的個人的野心實現出來，這些政體也不是為了證明那些野心的壞處，正像布羅斯納指出的那樣。[[13]](#_1_63)描述它們的目的一方面是為了它們本身之故，另一方面是為了通過類比澄清與之對應的個人的內在狀態，完全不是為了實現那些人的夢想。

只有到了擁有僭主式品格的人那里，柏拉圖才宣布了這個主題，一個外在于城邦與靈魂類比的主題。僭主式品格的獨特之處就在于夢想讓整個社會服務于他個人的需要和欲求。因此柏拉圖通過打破城邦與靈魂類比的模式來展示這種品格。“外化規則”不能應用于靈魂與城邦的類比，但是它可以應用于變成實際僭主的僭主式的個人。“主導性規則”不能應用于靈魂與城邦的類比，但是它可以應用于美麗城中的哲學家。在下一章我們就要來看如何以及為何如此。

### 第三章的相關資料和學術背景

Thesaurus Linguae Graecae的數據庫在研究柏拉圖所繼承的靈魂隱喻時是不可或缺的工具。我也很高興利用了我在伯克利指導的大衛·恩格爾（David Engel）的博士論文《荷馬到亞里士多德之中被劃分的自我》（The Divided Self from Homer to Aristotle，1997）中的材料。關于希臘悲劇中的靈魂隱喻，薩利文（Shirley Darcus Sullivan）的作品節省了我很多力氣（Sullivan 1997，1999，2000）。

關于阿爾克邁翁作為柏拉圖應用到靈魂之上的政治隱喻的先驅的重要性，參見下述著作中關于歷史語境的討論：Cambiano 1982；Vegetti ed.1998［vol.3］，p.102，n.122（比較Vegetti 1983，ch.2）。我與這兩位學者的不同之處在于沒有將κράτος（力量、權力）和κρατεῖν（支配、統治）的隱喻當作完全政治性的。

當前的學術作品傾向于認為榮譽政體的統治等級由熱愛榮譽的個人構成，寡頭政體的由寡頭式的個人構成，等等，關于這一點參見“第二章的相關資料和學術背景”。

我認為這一類比的兩方有獨立的政治和心理學價值，這使我不同于當前學界的幾種不同立場。我雖然接受了Blössner 1997，pp.185—207和Frede 1997的論證——他們都反對不義社會中的政治安排反映了歷史狀況，但是我不認為這會使得那些描述在政治上無關題旨。我更不認為這樣的論證會使《理想國》在整體上與政治無關，完全是一部道德著作，像Annas 1999，p.77認為的那樣。我也反對Blössner 1997，pp.215—216，241否認這個類比意在包括一種柏拉圖式的心理學，雖然我同意這個類比并非探索性的。不管怎樣，柏拉圖讓他的心理學概念適應于它們出現其中的不同對話的需要，但我們還是要承認，即便考慮了語境問題，很多柏拉圖對話之間依然有足夠的穩定性和持續性，讓我們可以談論一種柏拉圖的“心理學”。

## 第四章　僭主與君主

### 一、不對稱關系

只有在處理哲學家和僭主這兩類與城邦相似的個人時，《理想國》超出了在個人與城邦之間的純粹類比，向我們表明在城邦中進行統治的個人以及統治者的地位對他的品格產生了什么影響。在這兩種情況下，《理想國》考慮了在嚴格意義上的類比關系中缺失的因果聯系。再次繞道考察隱喻的修辭效果，可以幫助我們解釋這個問題。

我們已經看到成比例的隱喻是可反轉的，因此在社會與個人之間的對應關系就既是靈魂與城邦的類比，也是城邦與靈魂的類比。但是現在我們需要對這些說法做一些限定。說成比例的隱喻是可反轉的，并不保證它在兩個方向上都同樣有效。亞里士多德雖然非常欣賞這類隱喻的可反轉性，卻并沒有討論效果問題，之后的修辭學家將這一點明確化了。

上一章提到的德米特利烏斯在《論文體》中給出的將軍、御者和舵手的例子之后還有另一個例子，也同樣是成比例的，但并不是可反轉的：詩人們稱伊達山下部的“斜坡”（ὑπώρεια）為它的“腳”（ποῦς），但是并不稱人的腳為他的斜坡；因此“不是所有的（這種類比）都可以反轉”。另一部匿名作品《論修辭手法》（On Tropes）[[14]](#_1_63)提到了某個島嶼以無邊的大海“為花環”這個例子，得出了同樣的結論。環繞著島嶼的水流可以被說成是島嶼的花環，但是如果說花環圍繞著某人的頭部流動則是“可笑的”（τὸγὰρτοιοῦτονγελοῖον）。與此類似，當特拉敘馬庫斯用成比例的方式重述國王是人民的牧者（343b），他要達到的諷刺效果就是將傳統中高貴的隱喻變成毫無高貴可言的相反說法——牧者是羊群的國王。

將統治者比作城邦的理智，將戰士比作意氣并沒有什么明顯的可笑之處，我們甚至還會想到將農民和手工業者比作城邦的饑餓和干渴，因為他們讓城邦可以養活自己。稱國王是家族的眼睛，或將民眾領袖比作黏液和膽汁當然也沒有什么奇怪。不管怎樣，柏拉圖只從當時的文化中繼承了第二種比較（只有上一章提到的一個例外），也就是城邦的要素與人類身體而非靈魂之間的比較。我們還看到，在處理身體的隱喻時，柏拉圖在兩個方向上使用這個比例關系：不僅說疾病像不良的統治，而且說民眾領袖像黏液和膽汁；不僅說醫生統治病人的身體，而且說統治者是城邦的醫生。

他本來可以很容易地在靈魂的隱喻中做同樣的事。他從不拘泥于繼承的意象，但是他并沒有這樣做，因此這一點就顯得非常重要，他必然是選擇不這樣做的。在他的文本中有很多可以應用到靈魂之上的政治意象。理性是統治者，為了靈魂各個部分構成的共同體的利益進行統治，并且試圖防止這些部分之間發生沖突。在第八卷中蘇格拉底精彩地描繪了大眾的革命如何將年輕人的靈魂變成民主式的（560a—561a）。暴民攻陷了理性的衛城，封鎖了通向智慧的大門，用戲仿厄琉息斯秘儀（Eleusinian Mysteries）的方式慶祝放縱的勝利。雖然在城邦與靈魂之間對稱的關系暗示同樣的隱喻或比喻也可以應用在相反的方向上，但是柏拉圖卻沒有明確提到任何一個相反方向的隱喻。

統治者從來沒有被稱為城邦“理性的部分”（λογιστικόν），甚至沒有被稱為城邦的“智慧”（σοφία）；戰士沒有被稱作城邦的“意氣”（θυμός），或“充滿意氣的要素”（θυμοειδές），或城邦的“勇敢”（ἀνδρεία），只有第八卷的一處是例外（548c），我在前一章提到了它；農民和手工業者也沒有被稱為城邦“欲望的部分”（ἐπιθυμητικόν）；與此類似，寡頭制中的統治等級從沒有被稱為城邦的“必要欲望”（ἀναγκαίαιἐπιθυμίαι），僭主也沒有被稱為城邦的“愛欲”（ἔρως）。相反，隨處可見的應用到城邦構成要素上的意象都相當傳統，或者來自醫學——比如說城邦中的不同等級是患病身體的不同元素；或者來自動物界——比如城邦是一個蜂巢，政客是里面的雄蜂（552c，564b），而僭主則被說成是狼（566a）。

這樣看來柏拉圖利用了解釋類比的順序，讓蘇格拉底先描述城邦的結構，之后才是與之對應的靈魂，以此避免在兩個方向上應用成比例的隱喻。他只在一個方向上應用這個隱喻，與他提出這個對應關系的順序相同。我們當然可以將這當作證據，說美麗城的政體安排和生活方式，以及那些不義的城邦，不過都是意在成為說明與之對應的個體靈魂結構和生活方式的意象。但是這樣一來我們就要面對另一個問題，那些意象，尤其是美麗城的復雜性，為何遠遠超出了進行比較所需要的程度。更具有決定意義的是，如果這些不過是個人道德的意象，那么我們就不得不忽視它們清晰的政治意涵，即它們有力地贊揚或批判了不同種類的城邦生活。

有一種更好的方式來解釋柏拉圖為什么用這種不對稱的方式應用城邦與靈魂之間的隱喻。他要對抗一種倫理立場，這種立場也包括靈魂與城邦的關系，并且這種關系既是美麗的也是因果的。用不對稱的方式應用這些隱喻是實現目的的一個方法，而讓僭主和哲學家處在城邦與靈魂對應關系的兩極則是另一個方法。

這種立場來自一種柏拉圖以及大概任何人都不想去反對的觀點，即那些擁有權威的人應該用自己的榜樣領導人民。在色諾芬的《回憶蘇格拉底》中，他提到好的國王不僅要很好地安排自己的生活，而且要讓臣民興旺發達（3.2.2）；在《居魯士的教育》（Cyropaedia）中他講到國王不是要在奢侈的生活上勝過臣民，而是要在深謀遠慮和對工作的欲望上勝過他們。在斯托拜烏斯（Stobaeus）成書于晚期羅馬帝國時期的箴言集中，這一點被認為非常可敬，因而被歸于泰勒斯：“統治者，要賦予自己秩序”（ἄρχων κόσμει σεαυτόν， Diels-Kranz 編輯，1.64.10）。這個毫無爭議的觀點非常清楚：統治好自己才有資格統治別人。

但這并不是柏拉圖想要對抗的思想。事實上，在蘇格拉底回應格勞孔挑戰的高潮部分，柏拉圖讓蘇格拉底非常有力地認可了這一點：那些在他們的靈魂中沒有“神圣統治者”（θεῖον ἄρχον）的人，為了自己的利益考慮，應該接受那些有“神圣統治者”的人統治，事實上應該成為他們的奴隸（590c—d）。我們可以將這個想法再往前推一步：統治自己不僅讓一個人有資格統治他人，而且統治他人還是統治自己最好的表達方式，因為政治統治是一個人可以承擔起來的最偉大的任務。這樣我們就得出了柏拉圖想要對抗的那個立場。他心目中的哲學家，甚至是變成君王的哲學家，有比這更為遠大的抱負。

值得注意的是，柏拉圖想要對抗的這個思想模式在伊索克拉底大約寫于公元前4世紀70年代末的早期作品《致尼科克勒斯》（To Nicocles）中可以見到。這部作品是致塞浦路斯國王的道德勸勉，在第29節有這樣的建議：要達到真正意義上的君王（βασιλικώτατος），就絕不能成為快樂的奴隸（ἂν μηδεμίᾳ δουλεύῃς τῶν ἡδονῶν），要比控制公民更緊地控制自己的欲望（κρατῇς τῶν ἐπιθυμιῶν μᾶλλον ἢ τῶν πολιτῶν），因為自我統治給了他統治他人的權利（ἄρχε σαυτοῦ μηδὲν ἧττον ἢ τῶν ἄλλων）至此，伊索克拉底還沒有邁出額外的一步，他在這里所說的不過是他在《致德莫尼庫斯》（To Demonicus，假如這部作品確實是他的）第21節中說的：一個擁有自制（ἐγκράτεια）的人認為，在自己還是快樂奴隸的情況下對奴隸施加權威是可恥的（ἐὰν αἰσχρὸν ὑπολάβῃς τῶν μὲν οἰκετῶν ἄρχειν， ταῖς δ᾿ ἡδοναῖς δουλεύειν）那額外的一步是：“王制……是人類活動中最偉大的（μέγιστον），需要最多的關照”（《致尼科克勒斯》6）。這樣的說法表明，自我統治的最好結果就是讓一個人有資格統治他人。

如果你想要統治他人，并且確實有這個資格，那么首先要統治自己。這就是柏拉圖的競爭對手伊索克拉底傳授給那些來到他的學校，學習他所謂的“哲學”（φιλοσοφία）的精英們的知識。伊索克拉底所能想象的他們不愿意統治他人的動機，就是與高官相伴的危險和不安［《致尼科克勒斯》5；《致伊阿宋之子的信》（Letter to the Sons of Jason）11—12］。伊索克拉底沒有給出比高官更好的東西讓他們去渴望。

伊索克拉底的建議意味著某種熟悉的在城邦與靈魂之間的對應關系：統治者靈魂中進行控制的部分與自己的欲望之間的關系，就像統治者與公民之間的關系一樣。但是這里有一種因果性的，而非單純類比的聯系。統治者對自己的控制為他實際上控制城邦提供了辯護，因為只有統治好自我的君王才能統治好城邦。在這里，類比性的思想以因果性為基礎：城邦自身之中不會有統治者那種內部的結構，除非那種類型的統治者控制著城邦。這是我們看到的主導性規則。認為在統治得好的社會中靈魂與城邦之間存在這種關系的人會認同，成功的統治者用他們自己的形象塑造了城邦，使城邦變得與他靈魂內的政治相似。用喬納森·李爾的話說，成功的統治者將他們自己外化在城邦之中。伊索克拉底滿足了我們的這種預期。“讓你的節制成為其他人的榜樣，”他在對尼科克勒斯國王的建議中說，“要認識到城邦整體的品格與它的統治者相似（τὸ τῆς πόλεως ὅλης ἦθος ὁμοιοῦται τοῖς ἄρχουσιν）”（《致尼科克勒斯》31）。因此，在第二章中考慮的那些對靈魂與城邦類比的誤解就不僅僅是現代人對《理想國》的誤解，而恰恰是在《理想國》之中柏拉圖想要對抗的誤解。

通過用不對稱的方式應用靈魂與城邦的隱喻，柏拉圖表明，他反對伊索克拉底的這種觀點。在上一章的結尾我們看到，柏拉圖利用靈魂與城邦之間的類比來把握我們的一種自然傾向，即我們傾向于關注社會中個人行動的中間地帶，他要將這種傾向重新引向對兩極的關注，也就是關注個人的微觀世界和城邦的宏觀世界。伊索克拉底使用了同樣的類比，但是順應了我們的自然傾向。與柏拉圖不同，他在勸告君王如何配得上自己的社會地位。他關注的是君王在社會中個人的行動，也就是那些賦予社會某種品格的行動。節制本身當然是值得贊賞的，可以使君王成為好人和好的君王，但是就伊索克拉底的教誨而言，君王是好人這一點也使他成為好的君王，并塑造了一個好的城邦。

與此不同，柏拉圖讓蘇格拉底將城邦與靈魂對應關系的隱喻效果完全集中在個人的靈魂而非城邦之上，從而將聽眾或讀者的道德和情感關注指向同樣的問題。雖然城邦與靈魂的對應本身是對稱的，雖然它的很多道德和政治教誨都來自這種對稱性，但是《理想國》在某種意義上畢竟更關注靈魂，要將個人提升到城邦之上。這并不是說《理想國》僅僅是一部道德而非政治著作，但是它確實認識到城邦不如個人強大。最好的城邦就是沒有沖突、穩定、和諧，生產力保持連續的循環狀態。最好的城邦會支持它的哲學等級，但是除此之外，城邦并不能進行哲學思考，只有哲學家個人可以這樣做。最好的個人不僅擁有靈魂的和諧，而且可以進行哲學思考。是哲學，而非王制，才是最高的人類成就。哲學家的生產力、他靈魂的豐饒不是循環的，而是不斷發展的，使他逐漸接近神。因此，雖然正義在個人和城邦兩方之中是類比性要素之間類比性的秩序安排，但是正義在個人那里比在城邦那里意味著更多。這一點之所以可能，恰恰是因為個人比城邦更強大。

我的論證并不依賴于將伊索克拉底確定為柏拉圖所要對抗的那種進路的來源。我們甚至不確定《致尼科克勒斯》寫于《理想國》之前，也有可能是伊索克拉底要對抗柏拉圖。我們可以確定的是，在柏拉圖的同時代人中，沒有人像伊索克拉底的《致尼科克勒斯》那樣直接討論在君王靈魂的結構（即君王統治自己的欲求）與他和臣民關系的結構之間的對應關系。

我們在前面也看到了這種伊索克拉底式的思想模式發揮作用，在那里格勞孔迫使不情愿的蘇格拉底描述城邦的節制，而蘇格拉底卻相當反常地首先描述了個人的德性，以此解釋城邦的德性（431c—d）。而結果很像我們在伊索克拉底那里看到的：只有當那些節制的人（他們由于良好的出身和教養，可以非常簡單和容易地讓欲望服從理性）控制著不如他們的人，控制著那些人中大量和多樣的欲望，城邦才能被稱為節制的。正是在這個篇章中，柏拉圖最坦率地反對伊索克拉底的思想，而那正是在他發展自己關于城邦與靈魂的類比之前。現在我們就帶著這樣的想法重新來考慮這個篇章。

蘇格拉底實際上并沒有稱較高等級的成員為節制的，而且我們在第二章看到，柏拉圖確保他并不是在討論個人的行動，而是整個等級的快樂和品位。出身和教養最好的那些人服從好的判斷，但是這些判斷并不需要是他們每個人做出的好判斷。即便關于城邦節制的論述意味著統治等級的成員整體而言是節制的，這也不是因為類比要求如此，不是因為主導性規則在這里比在其他情況下有更大的適用性。

無論如何，在這里將個人的節制置于城邦的節制之前，無疑讓我們更多想到外化的問題。要解釋城邦中的節制，蘇格拉底首先討論在節制的個人之中，較好的部分如何控制較差的部分，之后將這一描述應用到城邦之上。城邦中較好的部分就是那些有著最好的出身和教養的人，他們的特征就是欲望由好的判斷控制，也就是由個人之中較好的部分控制。我們很難不認為，正是因為蘇格拉底首先描述的這些節制的人控制著其他人，這個城邦才與那類個人相像。我們也很容易由此跳到普遍性的結論，認為城邦呈現出統治者的品格，并用這樣的方式理解城邦與靈魂之間的對應關系。

在城邦的各種德性之中，只有節制是用靈魂與城邦的類比來解釋的，而這個類比的運作方式與其他幾對城邦與靈魂的類比相反。整體上講，這些對應是首先論述城邦的德性，之后將它應用到個人之上。事實上，對節制的論述也并非例外，個人的德性之后會通過類比的方式，由城邦的德性推論出來（442c—d）。這里的差別僅僅在于，關于節制個人的一個額外論述被插入到了對節制城邦的論述之中，在這里城邦的德性是由個人的德性推論出來的，而非相反。

之后從節制的城邦推論出來的對節制的個人的描述，僅僅涉及城邦德性的一個方面，即在統治者與被統治者之間關于誰應該統治所達成的共識。因此在節制的靈魂中，意氣和欲望都同意理性應該統治，而不會造反。（在442a—b也有意氣和理性一起控制欲望的描述，但這是靈魂的正義而非節制的一個方面。）這時格勞孔插話進來，強調了這樣的看法：“是的。對于城邦和個人來說，節制不是別的，就是這個東西（οὐκἄλλοτίἐστινἢτοῦτο）”（442d）。這樣的說法提醒讀者事實上城邦中的節制還是與此不同的東西：它是等級較高者對較低者的統治（431b），也是等級較低者的快樂和欲求受到較高者的控制（431c—d）。這些是由在那里插入的從個人節制中推論出來的城邦節制的幾個方面。在這個城邦中，統治者和臣民一致同意誰應該統治，這一點只不過是蘇格拉底的一個說法（431d）。結合他之前對美麗城的描述，這個說法是完全說得通的，但并不是一個能夠從他對節制個人的論述中推論出來的觀點。他之后對節制個人的定義反而要從這個觀點推論出來。

我們現在可以理解柏拉圖為什么只有在論述這種城邦德性時才首先繞道個人德性。事實上，他在自己的論述中插入了一段伊索克拉底式的類比模式，從而展示了自己與伊索克拉底之間的差別。他插入了從個人的節制推論出城邦的節制，并且補充說正是因為那些人統治城邦，城邦才是節制的。這與伊索克拉底給尼科克勒斯王的建議如出一轍。而結果是分析的重點落在了等級的差別，以及等級較高者控制等級較低者，因為只有這些才是從插入討論的個人與城邦的比較中直接呈現出來的。但是當蘇格拉底最終按照標準模式，從城邦的德性中推論出個人德性時，個人的節制是通過城邦的和諧與意見的一致理解的，而不是等級和嚴格的控制。節制的人不是要像尼科克勒斯王那樣證明自己的優越，而是讓他的靈魂保持安寧，這樣或許更能夠傾聽內在的神圣之聲。

我們需要注意，這些對應的結果并非必然。蘇格拉底從個人開始，并不意味著他必然要讓城邦在等級的劃分和控制的嚴格上與眾不同；但是反過來，如果他將城邦投射到個人身上，就必然要突出個人的內在和諧而非堅定沉著。他聲稱城邦中的不同等級會同意誰應該統治，這無論如何都是一個非常唐突的說法。柏拉圖在讓蘇格拉底向格勞孔解釋城邦與個人的節制之間的類比關系時給蘇格拉底的選擇，其實向讀者解釋了柏拉圖提出城邦與靈魂整體上的對應關系目的何在。

節制實際上是格勞孔和阿德曼圖斯最喜歡的德性。雖然他們讓蘇格拉底為正義辯護，但是他們強調正義對靈魂產生的效果，并且將正義理解成自我護衛，從而將正義變成了某種形式的節制——某種對自我的關照。他們對城邦層面的節制也同樣有興趣。格勞孔說：“我不想讓它（城邦的正義）出現得太早，如果那意味著放棄對節制的考察。如果我可以做決定，那么請先考察節制”（430d）。至于阿德曼圖斯對這個問題的興趣，我們應該考慮在第八卷中他是多么強烈地反對民主制城邦的自由散漫（尤其是558a—c和563a—e），以及他自發地聲稱統領一個城邦是最困難和最重要的社會責任（χαλεπωτάτη καὶ μεγίστη ἡ ἀρχή，551c）。

而蘇格拉底卻非常不情愿討論這個問題，他不情愿的原因與格勞孔對此充滿熱情的原因相同。格勞孔的熱情就是伊索克拉底那種理想統治者的熱情，對通過個人的節制贏得統治充滿抱負。在第一章中我們看到，兄弟倆堅持寂靜主義，從政治抱負中隱退，而非超越政治抱負；在上一章我們看到他們非常樂于將自己等同于美麗城中的統治者，而這可能會妨礙他們將美麗城理解成用于討論個人靈魂的類比。與格勞孔熱切地想要考察城邦的節制不同，蘇格拉底的勉為其難與柏拉圖的哲人王相似，他屈從于而非歡迎雙重的必要性，一方面是要統治社會中等級較低的要素，另一方面是要統治靈魂中較低的部分。

蘇格拉底勉為其難做出的對城邦節制的論述很適合格勞孔和阿德曼圖斯展示出來的高傲。在第二章中我試圖代表美麗城中遭到不公正誹謗的生產者反對威廉斯的觀點，同時表明城邦的節制之音似乎意在帶來溫暖和吸引力。只有極其遲鈍的耳朵才會對如下評論充耳不聞：

但是你確實也發現了各式各樣的欲求、快樂和痛苦，尤其是在孩子、女人、奴隸那里，以及所謂的自由人那里，也就是大多數人之中（ἐν παισὶ μάλιστα ἄν τις εὕροι καὶ γυναιξὶ καὶ οἰκέταις καὶ τῶν ἐλευθέρων λεγομένων ἐν τοῖς πολλοῖς τε καὶ φαύλοις）。（431b—c）

但是我們應該在這樣的篇章中尋找蘇格拉底勉為其難的根源。控制健康的靈魂和社會中較低的元素，對他來說并沒不像對格勞孔那么有魔力。

### 二、僭主

伊索克拉底對尼科克勒斯王的建議是外化的最高貴形式，但是這種外化卻在社會中個人行動的那個中間地帶陷入泥潭。它制造了靈魂與城邦之間的類比，但是卻沒有采集這個類比的果實：對于在小與大、在個人的微觀世界與政治的宏觀世界之間既彼此結合又相互區分的意識。如果你想要通過外化的方式將小與大聯系起來，要么通過理論的方式，設想一個城邦從擁有類比性品格的統治者那里獲得它的品格，統治者用自己的品格塑造了城邦；要么通過實踐的方式，就是你真正進行統治，將自己外化到城邦之中。但是不管用哪種方式，你都會失去那種意識。《理想國》中個人實際統治與他有著類比性品格的城邦的兩個例子，就是為了用各自的方式闡明這一點。雖然美麗城確實是統治它的哲學家的形象，但是哲學家并沒有努力用自己的形象塑造它。他在統治美麗城的時候，依然擁有城邦與靈魂的類比所主張的那種對小與大的意識。另一極是有著僭主式品格的人變成了真正的僭主。他代表了外化的最差形式——最遠離對微觀世界與宏觀世界的意識。

我們首先來看最差的情況。僭主制的定義就是一個人統治，因此蘇格拉底在第八卷論述僭主制城邦的時候就描述了在城邦中獲得權力的一個僭主。于是就產生了一個在這里比在其他城邦與靈魂的對應關系中更為迫切的問題：這個實際的僭主是否擁有第九卷描述的那種僭主式個人的品格，從而使其靈魂的要素和結構可以類比僭主制城邦？相反的情況非常清楚，擁有僭主式品格的人并不必然是實際的僭主，因為在第九卷中蘇格拉底給這種人分配了卑賤的生活，包括給實際的僭主當保鏢（575b—c）。但是在第九卷中同樣清晰的是，第八卷中描述的那個進行統治的僭主是一個僭主式的人。

蘇格拉底解釋說，如果在社會中有很多僭主式的人，他們會利用民眾的愚蠢，將他們中的某一個變成“那個僭主”（τὸν τύραννον γεννῶντες…ἐκεῖνον，575c），也就是第八卷中那個成為統治者的僭主。他們會選擇“在靈魂中擁有最大和最多僭主的人””（μέγιστον καὶ πλεῖστον ἐν τῇ ψυχῇ τύραννον ἔχει）但是這發生在類比的條件之外。在第八卷中我們讀到人民如何在雄蜂般的民眾領袖的帶領下，將僭主擁立為他們的領袖（γεννήσας，568e；比較565c）。而這在靈魂中的對應就是愛欲成為所有閑散欲求的領袖，這些欲求吞沒了其他一切（573a）。蘇格拉底在此前已經解釋了僭主制與僭主式個人之間的對應關系，因此這里所說的在靈魂中有最大的僭主，以及讓這個人成為城邦中最大的僭主，并不是為了滿足那個對應關系的要求，而是另外的論點。

這么說并不是要否認這個論點可以從僭主制和僭主式個人的類比中獲得支持。但這并不是因為城邦與靈魂的類比在整體上按照外化的規則運轉，而是因為僭主制和僭主式的個人都與外化現象有著特殊的聯系。

在講完僭主通過成為人民的領袖獲得權力，民主制因而蛻變為僭主制之后，蘇格拉底在第八卷中這樣論述了僭主制下的公民生活：

我們下面是否應該來描述，在產生了這種人的地方，這個人和這個城邦的幸福（τοῦτεἀνδρὸςκαὶτῆςπόλεως）呢？（566d）

我們要考慮城邦和人的狀況，但不是像第八卷那樣先考慮城邦，之后考慮靈魂中有著類比性結構的人。僭主制與其他城邦的區別在于它僅僅是一個人——那個僭主——利益的延伸。我們不能像考慮榮譽制、寡頭制、民主制那樣考慮整體的公民生活，而必須要將它看作由公民組成的星云襯托起來的耀眼恒星。

僭主的自然傾向就是要將他的城邦壓縮成個人意愿的表達，唯其如此，他才能維持自己絕對的權力。他不想讓能夠與自己匹敵的人存在，不能容忍依賴他人，他為了純粹自私的原因將城邦卷入毫無必要的戰爭，只是為了鞏固自己的至高地位（566e—567c）。最后在雇來的嘍啰的幫助下，他將公民們都變成他個人的奴隸（568d—569c）。如果這些悲慘的奴隸居住的城邦展現光彩或贏得榮耀，它們都屬于僭主個人。（狄奧尼修斯一世治下的敘拉古就因其壯舉而贏得矚目，并且在外人眼中是一個偉大的城邦。）是僭主本人贏得了城邦的戰爭。他必須如此，否則就要丟掉王位。是僭主，而非他的城邦，吸引和資助來自外邦的詩人和戲劇作家。這些藝術家在宮廷中，而非公共節日表演，他們要贊美的也不是這個城邦，而是僭主個人（568a—d）。

簡而言之，僭主代表了最無恥的將自己外化的野心。如果伊索克拉底模式的錯誤在于試圖將小字外化成大字，它至少將詞語分解為字母，注意了人與城邦都是由部分構成的，注意了微觀世界與宏觀世界。但是僭主像原子那樣行動，他既不管自己內部的進程，也不管城邦的進程，而是將他的意志當作不可分的東西加以外化。城邦行動的時候就好像僭主在行動，城邦不是作為整體而是作為個人在行動。它會與其他城邦開戰，但卻是僭主個人的戰爭，城邦內部的張力或者被忽視，或者被無情地鎮壓。城邦中宏偉的建筑、寬闊的大道、蜂擁而至的藝術家會令人目眩，但是它們就像僭主頭上裝飾的華麗雀翎，而與此同時，美卻從公民生活中隱退了。

我們再來考慮一下僭主式個人靈魂中的類比過程。僭主將城邦變成他個人的延伸，導致他的城邦在行動時如同僭主的化身，這個僭主式的個人內在的僭主，也就是他的“激情”或“愛欲”，在控制了整個靈魂之后并沒有停下來（573d），它反對原來溫和的快樂，喜愛更加極端的快樂（574a）。愛欲將整個人變成了愛欲的延伸，使得他在行動時就像那種激情的化身。因此這個僭主式的個人會毆打年邁溫和的父母，讓他們伺候他帶回家的醉醺醺的朋友（574a—c）。僭主會讓他的城邦卷入只對他個人有利的戰爭，僭主式個人內在的僭主則會讓他“像城邦一樣”（ὥσπερπόλιν，575a）犯下罪行，而這些罪行只會滿足那些放縱無度的需要。這個內在的僭主已經沖破了靈魂的限制，進入了人們的世界；僭主式的個人在光天化日之下實現了他墮落的前一階段只出現在夢境中的生活（574e）。

對僭主式個人的這個描繪基于類比性的推理。但是由于這對類比關系的獨特性，而非由于城邦與靈魂類比的標準機制，將他與城邦聯系起來的最自然的方式就不僅是類比性的，而且是因果性的。因為僭主式的個人內在的僭主絕不會在沖破個人的限制，闖入這個世界之后，依然滿足于成為一家之主，犯下微不足道的罪行。這個內在的僭主有足夠的理由要抓住機會成為整個城邦的主人，蘇格拉底說他不僅要奴役母親和父親，還要奴役母邦和父邦，這才是“僭主式個人的欲望所要達到的終極目的”（τέλος ἂν εἴη τῆς ἐπιθυμίας τοῦ τοιούτου ἀνδρός，575d）。

第八卷中提到他被選為人民的領袖是因為靈魂中有最大的僭主，阿德曼圖斯對于這個看法做出的評論和他對其他與城邦對應的敗壞個人的評論一樣精準和富有啟發性。他說：“很有可能，不管怎樣，他會是最為僭主式的”（Εἰκότως γ᾿， ἔφη∙ τυραννικώτατος γὰρ ἂν εἴη，575d）。實際的僭主是一個僭主式的人，這是一種可能性，不多不少。在從富人手中攫取權力和資源的斗爭中，人民會愿意選擇最貪婪、最不擇手段的人（565c—566a），卻忘記了這種人不會在毀滅了富人之后善罷甘休。這個最貪婪的人很可能想要對他人也擁有完全的權力，并且傾向于使用暴力，這就是僭主式的人。

這種可能性植根于人類的本性而非城邦與靈魂的類比。這個類比表明的是，如果我們去考察這只完全支配著瑟瑟發抖的羊群的狼的靈魂，假設這只狼有著僭主式個人的品格，我們就會發現，這只狼的靈魂也和那些羊一樣可悲地瑟瑟發抖。將民主式個人的生活投射到民主制城邦的幕布上之后，我們看穿了它表面上的閑適與自由，察覺到無序和混亂。與此類似，將僭主式個人的生活投射到僭主制城邦的幕布上之后，我們看穿了僭主表面上令人羨慕的生活——他擁有可以擺布他人的權力，揭示了這種生活實質上乃是自我奴役（577d—e）。但是這個論證中有一些曲折，因為我們感興趣的那個僭主式的個人變成了實際的僭主。由類比穿透的那種生活方式是最需要我們去看穿的，因為這種生活方式由于其外在的表象，由于僭主宮廷上“劇場般的服裝和道具”（τραγικὴ σκευή）最容易讓人目眩（577a—b）。通過論證中的這個曲折，柏拉圖在插入僭主心頭的匕首之外又增添了更強烈的痛苦。如果說有什么東西能夠讓僭主式個人的內心生活更加悲慘，那就是讓他實現那些最低級的欲望、讓他變成真正的僭主、讓他昂首走上寬闊的舞臺，這只會增加他的眾叛親離和貪得無厭（578c—580a）。

我們可以說僭主式的個人是一個“自然的外化者”（natural externalizer）。但是我們必須要區分他認為在發生的外化和實際發生的外化。他想象著將周圍的人都變成個人意志的延伸，從他自己的家庭開始，逐漸擴大這個圓圈，直到條件允許的范圍。我們從第九卷中了解到，那個僭主不僅是僭主，還是僭主式的個人，當我們帶著這個認識回頭看第八卷中對那個變成僭主之人的描繪時，就能夠理解這一點。他并不知道將自己的野心外化，也就是將內在與外在彼此匹配，會給他帶來什么，但是他顯然會遭受這樣做帶來的后果。

僭主式的個人并沒有著手奴役自己，但那是不可避免的結果。這就是為什么柏拉圖反復提到“厄運”或“不幸”“迫使”僭主式的人變成僭主（ὑπὸ τινὸς συμφρᾶς，578c；ἀναγκασθῇ ὑπὸ τινὸς τύχης，579c）。假如他知道在對自己做什么，他會這樣看待命遠的捉弄；假如他知道在對自己做什么，他的野心會變成扭曲了的伊索克拉底對尼科克勒斯王的建議。不是統治自己，從而有資格統治他人；而是成為自己的僭主，從而有資格成為他人的僭主。

不因為僭主外在的表象而感到目眩，同時關注城邦與靈魂的類比如何幫助我們看穿僭主的生活，我們就可以應對這樣的反對：像僭主式的個人那樣在靈魂上非常不幸的人，會缺乏在面對敵人時維持自己權力所必需的鋼鐵意志，而很多實際的僭主非常符合這種具有鋼鐵意志的類型，包括柏拉圖時代最著名的僭主，大概也是他在寫作第九卷時想到的僭主——狄奧尼修斯一世（這是茱莉亞·安納斯提出的反對理由）。[[15]](#_1_63)

柏拉圖并沒有否認一個在位的僭主可以是一只技藝高超和令人畏懼的狼。當他將僭主比作一個身體上有病的虛弱的人，試圖與那些有著更好體格的人戰斗的時候（579c），他指的并不是僭主的外在生活、他對付競爭者和維持統治的能力；而是即便有狼一般的外表，不管他是否壽終正寢，即便是狄奧尼修斯一世這樣的僭主，也是在對自己施暴。一個軟弱的人不可能成功地對抗強大的對手，與此類似，狄奧尼修斯作為僭主雖然很成功，但是作為統治者卻非常失敗。我們可以設想，狄奧尼修斯終其一生都認識到在希臘世界中，他被一群在公民生活和精神生活上優于自己的人包圍著。這場戰爭他要打，但是會失敗，而且他知道自己必敗無疑。在此我們可以想到，他悲慘地試圖通過資助詩人，甚至自己成為詩人，來獲得尊重。

最后，我們需要注意，要證明僭主式個人的悲慘境地，我們并不需要打破類比論證慣常的模式。布羅斯納指出，當僭主作為施暴者時，僭主制就更徹底地淪為一個被施暴的城邦。他批評柏拉圖將僭主式的個人完全等同于受壓迫的大眾，并指出從這種等同推論出他的不幸太過容易。布羅斯納將這與之前的模式進行對照，之前的幾對類比都是將個人與城邦的統治等級進行比較。[[16]](#_1_63)

我認為有足夠的證據表明，并不存在這樣一個“之前的模式”。在每種情況下，個人都是與對應的城邦整體進行比較，而不是和其中的任何等級。同樣清楚的是，在僭主式的個人與僭主制之間的對應也同樣遵守這個規則。在一個地方，格勞孔自信地表示一個由僭主統治的城邦是受奴役的，而非自由的，而蘇格拉底質疑了他的這種自信，因為這個城邦中包括主人和自由人。格勞孔回答說：

我可以看到很少的一些，而整體，可以這樣說（τὸ δὲ ὅλον， ὡς ἔπος εἰπεῖν），至少是其中最好的要素，受到了恥辱和悲慘的奴役。（577c）

在他看來，與僭主式個人的比較掃蕩了全部的要素。他的靈魂幾乎完全被奴役，只有最卑微的部分還占據支配地位，也就是最差和最瘋狂的部分（577d）。當我們比較整個人與整個城邦時，就可以清楚地看到，他靈魂中最卑微的部分隨心所欲，成為其余部分的僭主。

但是我們可能會奇怪，僭主式的個人為什么要去關心被他奴役并因此萎縮的部分呢？那“卑微”的部分畢竟給他帶來了巨大的快樂。他愿意擺布他人，把時間花在自己愛做的事情上。他可能會告訴我們，他不在乎自己不愛任何其他人，也沒有人愛他；他不在乎沒有真正的朋友，只有對抗敵人的同盟。只要他們害怕，讓他們恨我好了（Oderint，dum metuant[[17]](#_1_63)）。他總是生活在邊緣，“永遠被欲望的牛虻（οἴστρου）驅趕”（577e）。如果這個邊緣狀態正是他想要的又怎么樣呢？

我們似乎必須要將自己看作微觀世界，就像城邦與靈魂的類比要求的那樣，只有這樣才能認為這個類比的結果——僭主式個人的不幸——很有說服力。我們必須要認為我們不能忽視或虐待我們的任何部分，而不受懲罰（哲人王最徹底地將這個信念付諸實踐），我們要將僭主式的個人提出的挑釁當作外強中干的咆哮，或許是在絕望中的咆哮。格勞孔和阿德曼圖斯這樣的人才會詢問正義與不義會對我們的靈魂產生什么效果，這個問題從來沒有出現在特拉敘馬庫斯那里。

### 三、哲人王

如果說成為實際僭主的僭主式個人代表了外化的最差情況，如果伊索克拉底的模式是外化最高貴的形式，那么美麗城中的哲學家就代表了某種超越了外化并優于外化的情況。他與美麗城的關系不是李爾理解的那種外化最佳的例子。哲人王將《理想國》通過城邦與靈魂的類比傳達給讀者的那種對小與大的意識付諸實踐。而外化在那個類比中沒有位置，在哲人王的實踐中也沒有位置。

很顯然，在美麗城中，我們所說的主導性規則在發揮作用。美麗城統治者的靈魂結構與他們所統治的那個城邦秩序具有類比性（498e，590d）。但這既不是城邦與靈魂類比標準的運作方式帶來的結果，也不是哲學家政治抱負外化的結果，而是美麗城的“建立者”（519c）——蘇格拉底和他的同伴——立法的結果。僭主式的個人變成僭主，是因為偶然性迫使他走上王座，這種強迫性反映了在他的意圖和意圖的實現之間并不一致。他渴望成為自己城邦的僭主，但是在這樣做的時候自己的靈魂內部也經歷著僭主般的統治；這個在他自己和城邦之間的匹配既不是他計劃的，也不會給他帶來快樂。

類似的強迫性也加到了哲學家身上，使他們成為君王，這是《理想國》中的重要主題，這個主題甚至有一次與偶然性相伴，與僭主的情況類似。蘇格拉底在第六卷中說，我們的希望必然是現有的哲學家“被某個偶然事件迫使(ἀνάγκη τις ἐκ τύχης περιβάλῃ），承擔起統治城邦的責任，而不管他們愿不愿意”（499b）。這并不是說哲學家在只要可能就不去統治的意義上不愿意承擔統治的責任，這是我們在第一卷已經看到的。但是這個強迫的主題準確地傳達了一個信息：在他那里也有一種在他的靈魂與城邦之間的匹配是在他計劃之外的。是法律造成了這個匹配。在某個意義上，這種匹配也沒有給他帶來快樂，但也不是像實際統治的僭主那樣遭受內心的煎熬，只是他不可能在王制中感到榮耀，不可能認為那是“美好的”或“美麗的”（καλόν，540b）。

法律使哲學家的靈魂與他的城邦匹配，但那并不是法律的目標。法律的目標是讓整個城邦幸福（519e），為了這個目的，必須要讓那些可以根據正義和理性的模式塑造城邦的人成為統治者，而這種模式存在于理念，也就是知識的永恒對象之中（484c—d，500d，501a—c）。這些人就是哲學家，對那個理性秩序的沉思使他們與那個模式相似（500c）。哲學家內化了理念的模式，它成了他們靈魂的模式或范本，指導著他們的行動（484c）。因此當美麗城的統治者給城邦制定規范時，他們根據的是靈魂中的模式。但是關鍵在于，當他們給城邦制定規范時，不是看著自己的靈魂，而是直接看著理念，仿照那個模式來規范城邦，就像他們以那個模式來規范自己的靈魂（484c，500d，501b）。這與外化無關。哲學家并不是用他們在自己靈魂中準備好的理念的理性秩序來服務城邦。規范自己和規范城邦是一生都要相伴而行的過程，與理念有著相同的距離，哲人王會輪流實踐它們（540a—b）。

說規范自己和規范城邦與理念有著相同的距離，并不是說它們與理念有著完全相同的關系。給城邦賦予秩序的哲學家被說成是一個畫匠，把城邦當作畫布，把理念當作模板（484c，501a—b）；而哲學家讓自己與理念同化的模仿過程就不是那么刻意為之，看起來更像是充滿愛欲地與理念結合的自然結果（500c）。（540a的說法非常寬泛，足以概括這兩種類型的模仿。）這個對比反映了加給哲學家的兩種強迫之間的差別，一種是哲學家與自己之間的紐帶，另一種是哲學家與他統治的城邦之間的紐帶。城邦是人造的，是人為的產物；而哲學家作為人是自然的產物。他與自己的“內在政體”（τὴνἐναὑτῷπολιτείαν，591e）之間的紐帶比他與美麗城之間的紐帶更加必然，因為美麗城需要法律的力量來補充自然的力量。

但不管怎樣，哲學家規范自我和規范城邦的方式都是要模仿理念。不管這到底意味著什么，顯然都需要從自己和城邦向外看。結果，當哲學家再回頭看自己和城邦時，他都是從外面看過來，將各自看成自足的整體。這讓他可以將二者分別看作微觀世界和宏觀世界。他不像其他人那樣認為，一個人的價值在于他可以在城邦中成就什么，也不認為一個城邦的價值在于它可以為某個個人或利益集團做些什么。

當然，生活在美麗城中對哲學家自己和對城邦整體而言都是最好的。蘇格拉底說，在一個配得上他的政治制度中，哲學家“自己會發展得更強大（αὐτός τε μᾶλλον αὐξήσεται），成為城邦和自己的救主”（497a）。如果對比一個必須要生活在動蕩的城邦之中，躲避在墻壁背后尋求純潔生活的哲學家，這個生活在美麗城中的哲學家可以取得“最偉大的”（μέγιστα）成就。但那是一個非常重要的限定，區別了蘇格拉底與伊索克拉底，后者建議尼科克勒斯將王制看作“最偉大的”人類活動。而在蘇格拉底這里，對哲學家個人來說，最好是生活在一個支持哲學家及其活動的城邦之中。哲學才是最偉大的人類活動，它制造出這樣的人，他同意統治一個支持哲學家的城邦，不僅因為這樣對他自己最好，而且因為這樣對城邦整體也最好。

與美麗城相似的人在美麗城中獲得權力，這個論證可以與僭主式的個人成為實際的僭主進行對比。僭主式的個人實現了他成為僭主的野心，但這卻使得他自己的狀況更加悲慘；哲學家同意接受權力，而這使得他自己的狀況變得更好。這兩個結果同樣在意料之外，但原因不同。在僭主那里，實現一個人的野心卻成就了他的毀滅，這非常奇怪，至少非常具有諷刺意味；而哲學家從政治權力中獲得的好處之所以出乎意料，是因為權力從來不是他的抱負所在。

蘇格拉底在第九卷中對這兩種人的幸福與不幸所做的最終判決（580c），體現了這個對比。最幸福的人是“最為君王式的，他是自己的君王”（τὸν βασιλικώτατον καὶ βασιλεύοντα αὑτοῦ），而最悲慘的人是“最為僭主式的，他是自己和城邦的最大僭主（τυραννικώτατος ὢν ἑαυτοῦ τε ὅτι μάλιστα τυραννῇ καὶ τῆς πόλεως）。對僭主式個人的描繪符合伊索克拉底的模式，他將自己的內在狀態外化到城邦之上，而對哲學家這個最好和最正義的個人的描述只提到了他對自己的統治，僅僅是通過βασιλικώτατον（最為君王式的）這個詞暗示了對他人的統治。

這個詞本身不僅是一個莊嚴響亮的最高級，而且是在柏拉圖所有對話中唯一一次出現。柏拉圖很有可能用它標明自己的立場與那些在更有限的意義上使用這個詞的人判然有別，在《理想國》中他超越了那種更為有限的方式。伊索克拉底就是一個值得注意的例子，我們看到他敦促尼科克勒斯王將控制自己的能力與控制公民的能力同樣看作“最為君王式的”；色諾芬或許也是這樣的例子，他將波斯國王居魯士描寫βασιλικώτατός τε καὶ ἄρχειν ἀξιώτατος［“最為君王式的，最配得上統治的”，《遠征記》（Anabasis）1.9.1］。這兩個人中，伊索克拉底做出了對柏拉圖的回應，在他寫于柏拉圖人生最后十年之中的《戰神山議事會演講》（Areopagiticus）14和在柏拉圖死后撰寫的《泛雅典娜節獻詞》（Panathenaicus）138中，他說城邦的政體（πολιτεία）是它的靈魂（ψυχή），“像理智在身體里那樣擁有同樣的權力”（τοσαύτην ἔχουσα δύναμιν ὅσην περ ἐν σώματι φρόνησις），因為它想著公益。

柏拉圖小心回避的那種隱喻或比喻，就是將城邦的一個要素描繪成靈魂的一個要素，這是伊索克拉底之前使用的那種隱喻的反轉，這時候首次出現在了伊索克拉底的作品之中，而且比那個時代任何政治作家都要明顯，甚至包括亞里士多德在《政治學》4.9.3，1294a39—1295b1中的說法。這或許是一種帶有挑釁性的表象，夸耀柏拉圖拒絕寫出來的東西，或者寫下這些話是為了表達對柏拉圖在《禮法》中相當不同的立場的同情；因為在伊索克拉底筆下，城邦的理智并不是它的統治等級，而是它的政體。我們還要注意伊索克拉底如何為《戰神山議事會演講》做總結。政治家和個人都不可避免地順從政體或者讓自己與政體同化（ὁμοιοῦσθαι），他們的行動也會依此進行。在《理想國》里，這種幾乎是自動的同化過程發生在哲學家與理念的關系上；而在伊索克拉底這里，發生在所有的公民與城邦的政體之間。我們很難不認為，伊索克拉底在《理想國》的城邦與靈魂類比之中，看到了對他所持的王制觀點的批判，從而在這里做出了回應。

但是在一個地方，《理想國》也提到將個人變得與美麗城的政體相似，而不是與作為政體基礎的理念相似。在第九卷的結尾（592b），蘇格拉底提到正義之人不大可能在自己的城邦里得到統治權，之后堅持認為不管美麗城是否存在于什么地方或者是否能夠實現，它都是唯一與正義之人有關的城邦。或許“有一個在天上的范本”（ἐν οὐρανῷ… παράδειγμα），任何人都可以去看，也可以在他看到的東西的基礎上“在自己之中建立一個城邦”（ἑαυτὸν κατοικίζειν）。

我這里遵循邁爾斯·布恩耶特（Myles Burnyeat）的說法，將這里的ἐνοὐρανῷ翻譯成“在天上”（in the heavens），而不是傳統的譯法“在天國中”（in heaven），他比較了《蒂邁歐》（Timaeus）47c，主張這里提到的范本應該按照字面意思理解為可以在我們頭頂的天空中看到。他說這里和《蒂邁歐》一樣，“哲學家的理智要與之相似的是……那推動著天空中星體的有序的圓周運動”[[18]](#_1_63)。但是我們要注意，一方面蒂邁歐是在解釋用眼睛可以看到的最大的善（47b），而非用理智可以得到的最大的善；另一方面這個說法也很難與《理想國》中天文學在哲學訓練中扮演的從屬地位相符。

強調“在天上的范本”這個說法與天文學有關是正確的，但是就算涉及天文學，也不應該將讀者首先引向《蒂邁歐》，而是應該引向《理想國》中的建議，它建議我們設想天上星體的構成的模式是代達羅斯（Daedalus）或某個嫻熟的畫匠繪制的，從而將它們當作“范本”（παραδείγμασι，529d），通過它們來理解推動那些星體的真正數字和運動。美麗城這個在天上的范本并不是天文學意義上的，而是像天上的星體一樣，需要我們將它們設想為一幅由嫻熟的畫匠繪制的圖畫或圖示，不過這個畫匠并不是代達羅斯，而是柏拉圖。

格勞孔認為如果美麗城在這個世界上找不到，我們就必須要稱它為“言辭中的城邦”（τῇ ἐν λόγοις κειμένῃ，592a）。蘇格拉底稱它為“天上的城邦”給格勞孔的看法增添了什么呢？美麗城不是一個理念，它不具有推動天體的真正運動（美麗城也不是一個數學上的城邦，如果真正的運動不是理念而是數學）。美麗城像星辰一樣是一個美麗的范本，揭示了真正運動的對應物，那就是真正的德性，美麗城正是依據它們組織起來的。

你可以用兩種方式將星辰當作模板。你可以將它們當作它們屬類中最好最美（κάλλιστα，529c，529e）的造物，學到它們的美在終極的意義上所源自的運動和數字。這是蘇格拉底在第七卷中建議的（μαθήσεωςἕνεκα，為了學習，529d）。你也可以將對天體的觀察當作一種精神訓練，將秩序賦予自己靈魂的運動，讓它像恒星和行星的運動那樣。這似乎是《蒂邁歐》給出的建議。至于這兩種方式實際上是不是同一的，則要取決于我們如何看待500c所說的哲學家與理念相似，這樣說有多少有意識、有目的的成分。對天文學的正確研究可能或多或少會自動帶來精神上的益處。但是《蒂邁歐》卻說“使用”星辰的運動在心靈的軌道上制造了某種效果（χρησαίμεθα ἐπί…，47b）。

不管怎樣，可以這樣回答我們的問題：通過將美麗城升到天上，蘇格拉底認為美麗城像星辰一樣，應該被當作它那個屬類中可以想象的最美的造物，也就是最美的人造物，因為美麗城是一個創造，是柏拉圖的創造，不管它是否能夠在哪里建成。建起天空的匠人是神，只要他決定創造出真正的數字和真正的運動最美的體現，他就能將它建成。但是柏拉圖只是一個人，他可以建成的最美麗的城邦只能在書中。

蘇格拉底在第五卷提到，假設你畫了一幅畫，它可以被當作能夠想象的最美的人的范本（παράδειγμα οἷον ἂν εἴη ὁ κάλλιστος ἄνθροπος，472d），假如不能證明這個人確實存在，你會因此成為一個拙劣的畫家嗎？蘇格拉底是在緩和格勞孔想要知道如何能夠將美麗城付諸實踐的迫切心情。是柏拉圖在書中描繪的那個美麗城，而不是有朝一日可以建成的美麗城，才對應著那個作為范本的人、那個畫中的美麗之人，并且與天上的美麗范本最為接近。由人類組成的社會，即便是美麗城，都不可能匹敵天體的美，因為有朽的造物不可能匹敵神圣的造物（《蒂邁歐》34b，41a—d）。

而一本書則可以與這個理想更加接近。言辭不僅比蠟可塑性更強，不受可實現性的限制（473a，588d），而且書比任何城邦的壽命都更長，這個真理不僅僅得到了《理想國》身后命運的證實。即便我們不能活在書中，《理想國》依然是一個很好的創造，一個很好的體現，作為一個范本它讓我們每個人都可以將它帶入靈魂，而不是像天文學家那樣去模仿遙不可及的東西。

對個人來講，在某時某地體現這個范本要比建立美麗城容易得多。在考慮我們個人的生活時，我們每個人都可以像制造星辰的工匠神那樣。只要我們決心去做，并且這些決心是好的，那么我們總是可以做成。這并不是說人生像人類城邦一樣是人造物，人類是神圣的造物，神創造了人，讓他們有責任去管理各自的生活，而不僅僅是管理他們的城邦（617e）。美麗城依然是最美麗的人造物，雖然人比城邦更強也更美。

蘇格拉底在第九卷最后的那些話并不是對哲人王說的，而是柏拉圖對讀者的建議。凝視美麗城的范本并不是哲學家要做的事。他不會去讀關于美麗城的書，而是在那里生活和統治；他會凝視理念，并將他對理念的理解用于造福城邦，就像柏拉圖凝視理念，從而設想他的美麗城。讀者對這些東西的理解是通過對比間接得到的，這也可能會刺激他去做一些原創性的思考，可能會引領他去凝視理念。

但是柏拉圖并不是說那些什么都不做，只想著美麗城的讀者就可以對自己感到滿意。當蘇格拉底說天上的那個城邦的范本“是否在什么地方存在，或者是否可能存在沒有什么關系”（592b）時，他的意思并不是說這完全沒有關系，而是說那個范本對于選擇凝視它和“在自己之中建立一個城邦”（ἑαυτὸν κατοικίζειν，592b）的人來說總會是有用的。他畢竟沒有說“你看，建立這個東西只是狹隘的思想才會有的野心”，而是給出了一個解釋（γὰρ），“那是唯一一個與他（即凝視天上范本的人）有關的城邦”。也就是說，我們可以堅定信念，而不管這個城邦存在與否。

如果柏拉圖并沒有建議我們做比想著美麗城更多的事情，那是因為對哲學家來說最偉大的成就是找到一個配得上他的政治制度，在那里“他自己會發展得更強大，成為城邦和自己的救主”（497a）。這依然是最偉大的人類成就，但并不是“最美的”（κάλλιστον）。只有神作為工匠，最偉大的創造才同時是最美的。我們知道，哲學家根本不認為統治的任務是“美麗的”（καλόν，540d）。

如果在美麗城中哲學家自己能有更大的發展，那么他為什么沒有熱情創建美麗城呢？我們首先要注意，如果美麗城存在與否對于在自己內心建立一個城邦沒有影響，那么在他“發展”時變得更好的，就不可能是他的內在狀況。一個人可以完善他的內在“政體”，過無可指摘的生活（496d—e），同時生活在任何一種政體之下（496d—e，591e）。但是就像忒米斯托克利斯（Themistocles）反駁那個來自塞里福斯島的人那樣（329e）：當那個人抱怨說，是忒米斯托克利斯的城邦，而非他個人的努力，使他出名，“忒米斯托克利斯的回答是，假如他生在塞里福斯可能永遠不會出名，而其他人即使生在雅典也不會像他那樣有名”。這是一個非常機智的回答，但代價是忒米斯托克利斯必須承認在小地方沒有人能夠施展拳腳。

如果哲學家是一粒種子，掉進了美麗城的土壤之中，那么他會“發展得更強大”（μᾶλλον αὐξήσει，497a）。這里說的是一個更強大的人，而不是更好的人；他至少不比那些成功逃脫了不良土壤侵害的人更好（496b—c，497b）。但是后者神圣的本質被關在了圍墻后面，在那里他們躲避城邦的風暴（496d），而前者則可以“閃耀光彩”（δηλώσει，497c）。

美麗城中的哲學家有條件為他的城邦造福，作為好人他們也抓住機會這樣去做。他們認為這是他們虧欠城邦的，是某種因為養育而欠下的債務（τροφεῖα），城邦給他們提供了哲學上的發展（520b—e）。但是與美麗城中的哲學家不同，柏拉圖本人的哲學發展卻是某種“自發的發展”，并非得益于城邦帶來的福祉（520a）。蘇格拉底說這樣的人有理由不參與政治，也不熱心于償還那本來就沒有的債務（520b）。假如柏拉圖抓住機會在政治領域做好事，那么他這樣做只是因為他是好人，想讓他的好惠及更多人；此外，毫無疑問他也不會拒絕變得偉大。假如他沒有尋求這樣的機會，而是專注于寫作《理想國》，那是因為對人類來說最偉大的成就并不是最美的。

對于美麗城中的哲學家來說，是否尋求這樣的機會根本就不是一個問題。他們就是為了完成這個任務而被培養起來的，法律保證了這樣的機會。但是在《第七封信》中，迪翁（Dion）認為是“某種神圣的命運”（θείᾳτινὶτύχῃ）給了他將西西里國王變成哲學家的機會（327e）。柏拉圖寫道，這個機會是他沒有預料到的，但是他不能拒絕，因為一旦成功就可以帶來那么多好處；也因為一旦拒絕會給他帶來最大的（μέγιστον）指控，指控他不愿意承擔起行動的重擔，而只滿足于做一個文人（即便寫出的是最美的文字）；還因為他雖然沒有虧欠敘拉古養育之恩，但是卻虧欠了迪翁的友誼，迪翁正是這個所謂的天賜良機的真正創造者（328c—d）。

用蘇格拉底在第九卷最后的話，柏拉圖暗示我們，要構建我們的小宇宙，第一步就是要凝視美麗城，理解一個人如何才能變得與它相像。而這第一步卻是全書邁出的最后一步。或許令人吃驚，這一步并沒有在《理想國》中邁出，但它是《理想國》明確讓讀者準備好邁出的一步。

### 四、城邦與人

在第四卷中，當蘇格拉底準備將有德性的城邦應用到有德性的個人的靈魂上時，他做了這樣的告誡：

讓我們將在那里的發現應用到個人身上。如果它們相互吻合，那就再好不過。如果在個人那里我們得出了其他結論，那么就再次回到城邦，并檢驗這個結論。將它們并置起來考察，或許能擦出火花，就像將干燥的樹枝相互摩擦一樣。如果那樣可以使正義顯現，我們也就可以滿意地確認它了。（434e—435a）

第四卷中的發現至少讓格勞孔滿意，當他們將正義說成是靈魂的健康時，他已經準備好給論證畫上句號了。但是蘇格拉底卻沒有就此打住，堅持要補充不良的城邦與個人之間的類比，而在這之前，他先將話題轉移到了補充美麗城生活的細節上（第五至七卷）。結果是一個與之前的描述大不相同的人，成了能夠想象出的最好的人：不是擁有健康靈魂的人，而是既統治美麗城又與美麗城相像的哲學家。在回看第五至七卷的內容時，格勞孔說：“你顯然給我們講了一個甚至更好的城邦和個人”（543d）。

哲學家當然也有健康的靈魂。但是對他來說真正的德性并不止于靈魂的健康，我們在第一章里已經看到了這一點。他靈魂中的理性部分被引向了某種比第四卷考慮的靈魂內部的政治更偉大、更神圣的東西，雖然靈魂內部的政治也是理性關心的東西之一。哲學家關心他的靈魂是出于某種必要性，因為他受到人性的迫使。有一種必要性是美麗城最獨特的要素之一，那就是哲學家要被強迫成為君王。在此，我們還要考慮一種新的對應關系：在完全有德性的城邦和完全有德性的個人之間的對應。

蘇格拉底在開始類比敗壞的城邦和個人之前說，“我們已經描述完了與賢人制相似的個人（τὸν μὲν δὴ ἀριστοκρατίᾳ ὅμοιον διεληλύθαμεν ἤδη）。我們很正確地稱他為好的和正義的”（544e）。這對于第四卷中描述的人來說是非常正確的，但是對哲學家來說就不那么正確了。第五和第六卷描述了他的品格，蘇格拉底說得很清楚，哲學家是統治正義城邦的正義之人（498e）。但是我們并沒有像在第四和第八卷中那樣，看到在美麗城與哲學家之間對應關系的正式論述。

事實上蘇格拉底在第七卷結尾提到了他還沒有完成這項工作：

“我們對這個城邦和與之對應的個人的討論是不是完成了？不管怎樣，在我看來清楚的是，我們要說那個人像什么樣（δῆλος γάρ που καὶ οὗτος οἷον φήσομεν αὐτὸν εἶναι）。”

“是的，很清楚，”他說，“就回答你提出的問題來講，我確實認為討論的主題已經完成了。”（541b）

我們會說他像什么樣確實相當清楚。對格勞孔來說顯然已經足夠清楚了，因為他已經被哲人王的輝煌燦爛搞得神魂顛倒。但那并不意味著關于他如何與城邦相似沒有更多可說的了。闡明那個對應關系可能是柏拉圖意在讓我們點亮靈魂中火光的方式，來自取火的木棍的火光在《第七封信》中被說成是一個人長久伴隨著一件對他來說重要的事情的結果（341c，344b）。

為了看清這個對應關系如何不同于第四卷中（也就是在蘇格拉底將哲人王引入討論之前）描述的正義城邦與正義個人之間的關系，我們需要首先來看第五至七卷中描繪的城邦有哪些獨特之處。最明顯的一點就是它由哲學家統治。此外，那些哲學家之所以進行統治，完全是因為他們認識到那是必要的，而非因為他們的抱負使然。這一點在前幾卷中沒有出現，之前只有護衛者，哲學家還沒有登場。在護衛者那里，蘇格拉底關心的并不是讓他們認識到有必要進行統治，而是要保證他們像狗一樣的侵略性不會變成像狼一樣，不會被用來反對他們的同胞公民。

在美麗城中，古代世界里絕對統治者與臣民之間的典型關系被顛倒了。公民們心甘情愿地臣服于統治者，將他看作救星（463a—b），雖然這種合作關系最開始是通過驅逐所有成年人實現的，也就是驅逐那些沒有可塑性的人。另一方面，為了將哲學家與政治權力牢牢鎖在一起，蘇格拉底設想出某種“必要性”加到他們之上，迫使他們承擔起統治的任務，“不管他們愿不愿意”（499b）。

還有最后一個獨特的要素：在第五卷中加給輔助等級（美麗城中的哲學家是從這個等級中挑選出來的）的軍事紀律，其嚴苛程度甚至超過了斯巴達。單獨的家庭生活被廢除；女人也要在軍隊中服役，免除了照顧孩子的義務；軍事等級將成為一個巨大的家庭，因為哲人王的暗中操縱而不能認出自己的骨肉，哲學家管理他們的方式就像從一群動物中挑選出最好的幾只。有了這些措施，軍隊就擁有了不可比擬的團結和協作精神，毫無疑問會變得非常忠誠，只要一聲令下，他們時刻準備好為城邦利益犧牲個人利益（462a—e，464a—b）。

與這樣一個政體對應的靈魂是什么樣的呢？我們記得，在這個最佳城邦中，統治等級的作用與最佳的個人靈魂中理性的作用對應，軍事等級的作用與意氣對應，而處于從屬地位的公民群體，也就是農民和手工業者，與物質性的欲望對應。讓我們來看看結果如何。

首先來看理性和意氣之間的關系。軍事等級的團結和忠誠，是通過統治者為了被統治者的利益采取的欺騙性操縱實現的（459b—c）。當蘇格拉底提醒聽眾，這些統治者需要多么精湛的技藝和膽識才能完成這樣的任務時（459b），他的意思是只有哲學家才能做到。只有他們才充分把握了這個城邦的組織原則，就像城邦的建立者，也就是參加這次談話的人一樣（473e，497c—d）。但是哲學家組成了一個與一般的軍隊相當不同的等級。在這個意義上他們不同于第三卷中描繪的統治者（412c—e），這些統治者不過是軍隊中年長的成員，他們表現得最有能力，也最愿意自我犧牲。換句話說，完全是通過哲學家的中介，那些戰士變成了獨特而統一的輔助者等級。

這與在第四到第九卷對個人正義分析的發展進程完全吻合。在第四卷中，理性僅僅是實踐理性，是對每種情況下最好的行動做出判斷，而不是哲學家特有的對智慧本身的愛。在區分靈魂的不同部分時，蘇格拉底提出了意氣是不是一個獨立部分的問題，因為在某些方面它像欲望，而在另一些方面像理性。萊昂提烏斯（Leontius）的例子成功地將意氣與欲望區分開來，但是將它與理性區分開的那些例子卻遠沒有那么有力。格勞孔指出孩子缺少理性但充滿意氣，在這個意義上有些成年人終其一生都還是孩子。蘇格拉底補充說動物也是這樣（441b—c）。但是這兩個例子都沒有包括意氣與理性之間的沖突，而沖突才是蘇格拉底用于區分靈魂不同要素的工具。

此外，蘇格拉底之后提到的沖突的例子，也就是奧德修斯（Odysseus）責罵自己憤怒的心靈，也不是一個根本性的沖突。它不像發生在萊昂提烏斯靈魂中的例子，萊昂提烏斯的意氣或自尊反對觀看丑陋或可怕的東西，雖然他對那些東西也有著迷和貪婪。奧德修斯的理性和意氣是同盟，一起為了復仇和證明自我，對抗那些求婚者。區別只是意氣缺乏耐心，而理性則等待合適的時機。

直到蘇格拉底賦予理性屬于它的目標，即追求智慧，理性與意氣作為靈魂中的驅動力才得以真正區分開來。換句話說，對于非哲學家的動機來說，二分的心理分析就已經足夠了。他們有自尊的目標和物質性的目標，而理性就是執行者，為了這兩方的利益平衡它們，理性并沒有自己的目標。正是由于哲學家出現在美麗城中，軍事等級變成了一個與統治者相區別的等級，對后者來說有比當將軍更好的事情要做。就像哲人王努力在軍隊中建立忠誠，從而使他們可以成為真正的“輔助者”或“幫手”（ἐπίκουροι），哲學家靈魂中的理性也努力將意氣變成它的“同盟”（σύμμαχος，589b）。

哲人王通過對戰士使用欺騙手段來達到目的，而在個人的靈魂中甚至也有這種欺騙的對應物。理性就像管理牲口的農夫，對于靈魂中最低的部分——形式多樣的欲望，他的任務是馴化那些溫順的部分，防止狂野的部分（ἄγρια）發展起來（589b）。但是意氣被比作獅子這種狂野的動物。理性這個農夫怎么能夠讓這樣的動物成為他的同盟呢？不是通過馴化它，而是正確運用它的兇暴。就像蘇格拉底設想自己“溫和地說服”贊美不義的人（πείθωμεν…πρᾴως，589c）那樣，溫和地說服意氣，從而將它本質上沒有道德性的兇暴轉向反對不義本身。

意氣對于丑陋的東西有種自然的厭惡，這是萊昂提烏斯（這個名字的字面意思是“獅子——人”）的例子證明的。通過訓練，它會認為被城邦判斷為應該責備和“可恥的”行為（τὰ αἰσχρὰ νόμιμα）是“丑陋的”（αἰσχρός，589c）；會反對“最污穢的”（μιαρωτάτῳ）動物——那個多頭怪獸——想要支配理性這一最神圣的部分的想法；會反對將自己從威武的獅子變成險惡的蛇或更加丑陋的猴子（這是諺語中的說法）的想法（590b）。讓它稱那些將溫和之人變成兇暴之人奴隸的行動為“可恥的”（αἰσχρά，589d），讓它注意不到自己也被算作兇暴者的一員，并且受到欺騙去反對自己的本性。

但是這并不是個人的自我欺騙，而是家長和擁有權威的人對年輕人的道德教育（590e）。說意氣受到了欺騙，只是因為正確的教育使它反對自己純然的本性。它自然的兇暴可以被重新引導，并成為道德感的基礎。護衛者也與此類似，如果讓他們自己選擇，他們會愿意自己成長、繁衍后代，而不愿為了城邦的利益被養大。但是在城邦中沒有任何一群人，在靈魂中也沒有任何一個部分，可以完全決定自己，因為沒有什么是孤立存在的。

現在來看理性與欲望之間的關系。那個像小寫的美麗城的人，他的理性因為某種必要性成了身體欲求的主宰者，理性一開始將那些不可塑的欲求從生活中排除出去（就像美麗城放逐成人），但是要經驗那些帶有必然性的欲求的力量，它必須為了滿足這些欲求而努力。它不認為這個任務有什么高貴可言，對它來講真正的滿足只在它自由地出于理性能力自身之故使用這些能力時才會有（就像哲人王可以自由從事哲學活動那樣），而在服務于其他欲求時則不會。

讓我們將這個結果與第九卷中對那個正義和有哲學傾向之人的描述進行比較，他的生活被證明是最好的和最快樂的。在這個人靈魂中理性非常強大，至少足以在他清醒的時候排除掉那些如果任由其發展就會變得無法約束的身體欲求，蘇格拉底稱之為不必要的和無法無天的欲求（571b—572b，589b）。而保留下來的是那些“必要的”（ἀναγκαῖαι）身體欲求，它們是維持身體的正常運轉、從事哲學事業以及過哲學生活所必需的，理性別無選擇必須要想辦法滿足它們（581e）。這些欲求雖然給理性施加了很多必要性，但是出于對安全和滿足的回報，還是樂意接受理性的指導，就像順從的公民接受哲學家的統治（586e）。蘇格拉底將它們比作馴服的動物（589b）。

甚至一開始設想出的，在城邦中迫使哲學家承擔統治任務的那種必要性，也在個人那里有它的對應物，他的理性被設想為來自天上，因為不可避免的命運與身體結合，并獲得權威去控制身體的欲求。這個主題在《理想國》之外的對話中得到了更詳細的說明，最引人注目的就是《蒂邁歐》（42a，69c—d）。但是在《理想國》里它還是出現了。第一次是蘇格拉底說其他的德性都與身體有關，不是先在的，而是要通過習慣和實踐才能實現的，但是理性的德性或智慧是更加神圣和永恒的（518e）。最重要的是厄爾神話的前言，在那里蘇格拉底說靈魂最真實的形式只是理性，它因為接觸身體而受到損害（611c—612a），這一點還出現在厄爾的神話之中，在那里靈魂的輪回出現在必然性女神（Necessity）的女兒拉凱西斯（Lachesis）的法令之中（617d—e）。那些靈魂可以自由選擇它們的生活，但是不能逃避輪回。

不同層次的類比之間的區別，帶來了哲學性個人的理性所面對的必要性與美麗城中的哲人王所面對的必要性之間的差別。蘇格拉底和對話者設想他們自己是城邦的建立者，他們給統治者施加了關心全體公民的必要性，這種強加的必要性對應于必要的身體欲求給理性施加的強制力。在個人之中這種強制力是“由自然”施加的（τῇ φύσει，558e），也就是由與生俱來的、不可避免的欲求施加的；而在城邦中，與此對應的必要性是“由法律”施加的（νόμῳ，519e），城邦的建立者頒布了它，將它變成了一種義務，雖然是基于哲人王能夠接受的理由。必要的欲求將某種強制力施加給有德性的個人，而在城邦之中法律施加的義務是與此最為接近的類比。

當然，美麗城與其他城邦最大的區別在于它是“一個依據自然原則建立起來的城邦”（κατὰ φύσιν οἰκισθεῖσα πόλις，428e），但是這并不影響在自然施加的必要性與法律施加的必要性之間的對比。剛剛引用的這句話出現在關于城邦智慧的論述之中，這一點非常重要。我們知道，城邦的智慧是因為統治等級所擁有的理智。美麗城的政體是依據自然的，因為那些在其中擁有權威的人依據自然就是更優越的人（比較485a）。但這并沒有妨礙那個政體同時是習俗的產物。

理解了這個類比，我們也就明白了更強大的必要性存在于個體之中，但是堅持這個類比幫助我們能夠與那個更強大的必要性保持恰當的哲學距離，既遠離靈魂的政治也遠離城邦的政治。哲學家理解，自然的要求止于靈魂這個他內在城邦的邊界。城邦的要求只具有衍生性的力量，那是城邦義務所施加的必要性，哲學家接受它僅僅因為他認識了自然的要求。這種態度似乎與格勞孔在第二卷說到的“真正的人”或“自然的人”有一些共同之處，因為他也相信自然的要求止于靈魂的邊界。但他的反應是，自己因此有資格踐踏社會和習俗的要求，像神那樣將它們踩在腳下。哲學家對自然要求的認識在于，認識到他只是一個人，而這讓他準備好接受城邦的義務。他也想成為神，但他的神是沉思性的，而不是全能的。但是因為他可以看到自己的整體，看到自身之中的人性和神性，因此他會同意在有機會的時候關心城邦整體。他可以看到小字也可以看到大字，而別人卻做不到這一點。這使他有資格統治他人。他會同意去做那些自己比別人更有資格做的事。為什么呢？正是因為他可以看到小字也可以看到大字。

### 第四章的相關資料和學術背景

布羅斯納敏銳地注意到，由城邦與靈魂的類比得出的隱喻在應用時并不對稱。但是他用這個觀察當作論證來支持他的結論，即靈魂三分不是由人性的事實決定的，而完全是由語境決定的，也就是由與美麗城中三個等級進行比較，以及這個比較所服務的更大的論證的意圖決定的（Blössner 1997，pp.174—178）。單獨來看，布羅斯納對不對稱性的解釋并非不可能。如果要反對它，我們不僅要對這個不對稱性提出另外的解釋，比如像我在本章中做的那樣，而且還要考慮柏拉圖在其他對話中如何處理靈魂三分。但是這個問題超出了本書的范圍。

我對這個不對稱性的解釋，是將它與正義雖然在個人和城邦之間存在類比關系，但是對個人比對城邦意味著更多聯系起來。城邦沒有個人強大，這是我從施特勞斯和受施特勞斯影響的其他人那里學到的（參見第一章的相關資料和學術背景）。羅伯特·斯佩曼（Robert Spaemann）也很好地處理了這個問題（參見Höffe ed.1997，第8章，尤其是p.170）。另參見Ferrari ed.2000，pp.xxv—xxviii。

我對美麗城是一個天上城邦的討論，以及它作為柏拉圖想象中的造物有著范本般的美，提出了《理想國》中烏托邦主義的問題。我在本章中的進路不同于流行的三種進路中的任何一種，但是也分有每一種進路的特點。我將這三種進路分別稱為理想主義進路、現實主義進路和反諷性進路。第一種進路將美麗城看作一個理想，它的首要目的是促進個人道德，這樣看來，《理想國》就首先是一部道德而非政治著作。Guthrie 1975和Isnardi Parente 1985是這種進路的代表。現實主義的闡釋將美麗城看作一個柏拉圖真正想要實現的城邦，或者至少是他給現實政治改革設計的藍圖，Burnyeat 1992很好地捍衛了這種進路。根據反諷性的闡釋，美麗城不但沒有實踐性，甚至沒有可欲性，但它確實是一個烏托邦，表明在公益與私利之間的沖突是終極的、無法解決的。這種進路來自Strauss 1964。

我在本章中的進路在一定程度上可以被稱作理想主義的，因為我認為柏拉圖將想象中的美麗城，也就是書中的美麗城，看作人類創造出來的最美城邦，比在現實中可能建立起來的任何城邦都更加美麗；在一定程度上它可以被叫作現實主義的，因為我認為不管怎樣柏拉圖還是將在現實中建立起城邦當作更大的成就；因為它強調哲學家不僅對城邦政治而且對靈魂中的政治，因此也就對由最佳靈魂居于其中的最佳城邦中的政治，持保留態度，在這個意義上我們也可以稱它為反諷性的。像反諷性的進路一樣，我也非常重視強迫的主題，以此來考察哲學家對必要性的接受程度。我沒有像Kraut 1999那樣，將哲學家在政治上的“勉為其難”還原為對現實管理工作和隨之而來的煩惱的反應。如果要給我的進路一個名字，我會稱它為“作家式的類型”（writerly type），因為它最獨特的地方在于將《理想國》看作一部政治性的和真正帶有烏托邦性質的著作，同時將它看作一個烏托邦式的寫作計劃，而不是烏托邦式的改革計劃。柏拉圖要成就的是最美的，而非最宏大的政治事物。

在追溯《理想國》中理性與意氣作為推動力量的差別何在時，我提出了一種辦法解決研究靈魂三分時的一個爭論：爭論的一方認為靈魂的二分而非三分才是柏拉圖心理學的基礎，也就是傳統的在理性與欲求之間的二分，“意氣”作為一個居間的部分被引入討論主要是為了與政治進行類比；另一方認為意氣是靈魂中根本性的力量，必須要與另外兩種根本性的力量區分開來。Penner 1971是第一個陣營的代表，這個陣營還包括Robinson 1995，pp.44—46。我在開始談到了布羅斯納的觀點，他有些接近這個立場，但大大超越了它，他論證說，柏拉圖的對話并沒有提出一種柏拉圖式的心理學。Price 1995，pp.68—70的討論非常精細，很難歸類。他認為將意氣區分出來的論證是有問題的，但并不是因為靈魂二分的分析框架令人滿意，而是因為即便是靈魂三分的分析框架也還是非常貧乏。相反陣營的代表包括Cooper 1984；Reeve 1988，pp.135—140；Vegetti ed.1998［vol.3］，pp.29—40。那些受到施特勞斯影響的作者也非常重視意氣部分的動機，意氣對丑陋有天生的反感是我從Craig 1994那得到的觀點。

我贊成第二個陣營，也認為意氣是靈魂中的根本性力量，而且它的自作主張是欲望部分所沒有的。憤怒是意氣的特點，卻不是它的本質，因此第十卷在某些方面將憤怒與悲傷這樣的情感對應起來歸于欲望的部分，并不能夠削弱意氣部分的獨立性（我反對Penner 1971，p.112）。但是第一個陣營正確地指出了第四卷中靈魂三分的論證存在不足，以及在第十卷中靈魂二分的討論已經足夠。但是這并不能表明意氣的部分缺少根本性，只是表明在非哲學家的靈魂中推理部分不足以承擔它應有的根本性地位。在我們每個人之中這三個部分都存在，也都是根本性的，但是除了哲學家的靈魂之外，其他人的理性部分都沒有指向它的自然目的，而是受到其他部分的奴役。這一點可以比較Ferrari 1990對《普羅塔哥拉》和《斐多》中的心理學的論述。

# 第二部分　《理想國》研究四篇

## 威廉斯與城邦——靈魂類比

伯納德·威廉斯關于柏拉圖《理想國》中城邦與靈魂類比的論文[[19]](#_1_63)影響深遠，它讓很多學者養成了一個壞習慣，認為柏拉圖的兩段文本對理解那個類比至關重要。第一段是第四卷的435e，在那里蘇格拉底說到色雷斯人、雅典人或埃及人整個共同體的特征，來自那個共同體個體成員的特征。從這段文字，威廉斯得出了一個原則：一個共同體是F，當且僅當它的成員是F。第二段是第八卷的544d，威廉斯認為這段文本修正了第一個原則，表明一個共同體是F，當且僅當最有影響力的成員是F。我稱后一個原則為“主導性規則”。為了方便起見，我們可以將這兩個原則一起稱為“衍生性原則”（derivation principle）。[[20]](#_1_63)

在《柏拉圖〈理想國〉中的城邦與靈魂》中，我試圖解除威廉斯從這兩種衍生性原則推論出的關于這個類比的悖論。為此，我將435e和544d這兩段文本的相關性做了最小化處理，指出蘇格拉底在這兩個地方所做的不過是給出表面上的理由，讓我們認為城邦層面的特征也能夠出現在個人層面上。[[21]](#_1_63)而我論證的重點在于收集所有的證據，表明這個類比事實上并非建立在衍生性原則之上，根據城邦與靈魂的類比，在個人與城邦之間的聯系事實上只是類比性的聯系，而不像衍生性原則要求的那樣是因果性的或構成性的聯系。

因為我降低了435e和544d的重要性，辛普爾瓦拉（Singpurwalla）在書評中問道：柏拉圖為什么“明確地用某些說法確證他從城邦到靈魂的轉換，卻沒有注意到這個表面的說法最終被證明是錯誤的？”[[22]](#_1_63)與此類似，人們還可以問，如果柏拉圖不想讓我們通過這個類比進入與城邦對應的個人的靈魂（像我在書中認為的那樣），他為什么兩次用從個體成員的特征衍生出城邦特征的原則來闡明這個類比？[[23]](#_1_63)

下面我想用比書中更詳細的論述來說明我如何理解435e和544d的作用，以此來回應這些擔憂。雖然我希望這里的論述能夠服務于書中更大的論證，但是這里的論述是否成立也可以得到獨立的判斷。

我首先要指出，如果城邦與靈魂的類比并非建立在衍生性原則的基礎上，那么它所依據的又是什么原則。這個原則隱含在用大字和小字寫同樣內容這個比較上（368d），這一點在435a得到了明確的說明：對一個城邦是F和一個人是F的解釋是相同的。但是因為這個類比是關于部分和結構的，F對于城邦和個人來說意味著什么就可能相當不同；柏拉圖也確實探討了這些不同。假設智慧的個人和智慧的城邦必然以同樣的方式、因為同樣的部分而智慧（441c），但是個人的智慧還是相當不同于城邦的智慧，后者體現在統治等級之中。[[24]](#_1_63)同樣的特征體現在城邦和個人身上時會有深刻的不同，因此當談論正義的時候，蘇格拉底將城邦的正義描述為“影子”（eidōlon），而與之進行比較的個人正義就代表了“真實”（443c）。但是在恰當的抽象程度上，兩者可以用同樣的詞匯界定，比如說“與整體相關的不同部分的恰當運轉”。

這個類比完全沒有促使我們在城邦中尋找與之對應的個人，相反，它明確反對這樣做，因為每種情況下，在個人那里出現的結果都與城邦那里的結果大不相同，這不僅適用于正義，而且適用于城邦和個人所有其他的德性和惡性。當然，如果考慮第五至七卷的內容，我們可以論證，除非智慧的人進行統治，否則城邦就不可能是智慧的，智慧者靈魂的結構與他們所統治的城邦的結構具有類比性。[[25]](#_1_63)但是令人吃驚的卻是，城邦與靈魂的類比并沒有出現在第五至七卷中（它僅僅出現在第七卷的最后一句話里）。這個類比沒有在那幾卷中得到發展。這應該提醒我們不要將那幾卷中的材料作為闡明城邦與靈魂類比的關鍵。

我并不否認，我們至少可以在美麗城中應用主導性規則：最有德性的人統治著最有德性的城邦；假如城邦沒有被這樣統治，它就不會是有德性的。我在書中不僅沒有否認這一點，還展開了其中隱含的內容。[[26]](#_1_63)我否認的是美麗城中的情況應該用城邦與靈魂類比中的那些原則加以解釋。

只有兩段文本似乎促使我們在某種類型的城邦中尋找與之對應的個人，它們就是我在這里要討論的435e和544d。因此至關重要的是，我們要認識到這些文本事實上并非意在“確證”蘇格拉底對靈魂和城邦的比較（像辛普爾瓦拉在書評中說的那樣），如果“意在確證”的意思是“意在解釋那個比較如何運作”。

當色雷斯人、雅典人和埃及人出現在435e時，靈魂與城邦的比較已經得到了確證，這一點是通過如下原則實現的：解釋一個城邦是F與解釋一個人是F是相同的，這是在435a論證的。而435e的論證支持一個更具體的觀點，即我們每個人的種類和特征也可以在城邦中找到，城邦表現出某些特征是因為這些特征也表現在城邦成員身上。435e的論證不足以表明個人的靈魂分成三個部分，與構成正義城邦的三部分對應，而這正是城邦與靈魂的類比促使我們去尋找的（435c）。435e的論證表明那是一個不同的論證，是《理想國》接下來幾頁中的任務，那個任務更加困難，而且根據在于沖突原則（principle of conflict）。[[27]](#_1_63)

因此現在的情況是，為了充實這個類比，我們開始尋找個人靈魂中的三個部分，它們與前面描述的正義城邦的三個等級對應（435c）；435e關于色雷斯人到埃及人的部分給了我們一個普遍性的理由，讓我們相信在城邦中找到的任何特征也可以被歸于個人。的確，這里給出的理由是城邦的特征來自其成員的特征，但至關重要的是，這并非關于色雷斯人到埃及人的文本所要表明的。它所要表明的是我們在城邦中找到的任何特征也可以被歸于個人。而衍生性原則這個因果性的說法不過是為了表明這一點所訴諸的考慮。接下來才是確證將城邦的特征歸于個人的長篇論證，這才是那個類比促使我們去尋找并歸于個人的，即個人也可以被分為三個部分，與正義城邦的三個部分相同。但是我們在這個論證的全部內容中（結束于441c）得到的僅僅是城邦與靈魂類比的材料。我們只是確定了城邦與靈魂確實是類比能夠成功所必需的可以比較的對象，是在結構上可以比較的對象，而不僅僅是因為它們有同樣的德性之名。但是那個類比本身，也就是在城邦德性與個人德性之間的類比，還沒有得到充分說明。一旦在需要的層面上確立了可比性，那個類比便重拾（441c）之前留下的頭緒（435c），進而表明個人的好與城邦的好基于相同部分的相同關系。至于那樣的人是否在有德性的城邦之中，或者他們身居何處，柏拉圖都未置一詞。

同樣的論證模式對544d及其語境也成立。在第四卷結尾，蘇格拉底已經提出了靈魂的一整套結構來和好的城邦進行類比，他說自己的下一個任務是描繪各種壞的政體，以及與它們對應的個人（445c—e）。換句話說，那個類比在之前促使我們去尋找個人靈魂中的區分，而現在它促使我們找到個人靈魂的整個“構成”，從而與相應類型的政體對應（參見449a）。這是因為我們之前只處理了一個政體——賢人制，而現在要考慮多個政體。

我們需要注意，此處的探討完全通過第四卷中的類比過程得以確證。蘇格拉底僅僅宣稱：“如果你想想有多少種不同形式的政體，恐怕也就有多少種靈魂”（445c）。與第四卷相似，那個類比指引我們去尋找個人靈魂中的三個部分，卻沒有給我們任何獨立的理由認為它們確實存在（435c）。當第四卷結尾處懸而未決的論證最終在第八卷中被重新提起，蘇格拉底給出了一個獨立的理由，說明有多少種主要的政體，就有多少種靈魂的構成，就像他之前給出獨立的理由，說明靈魂可以分為三部分，適合城邦與靈魂的類比。這個獨立的理由就是544d提出的主導性規則。和之前一樣，這段文本訴諸的考量并不是它想要得出的結論。它意在表明，我們有理由認為任何政體的特征都可以被歸于個人，因此如果我們認為政體有五種主要的類型，那么就有理由認為可以在個人那里找到五種相同的類型。為了表明這一點，這段文本訴諸政體傾向于反映其中最有影響力的成員的價值。但是和之前一樣，它并不是在描述城邦與靈魂的類比如何運作，而是為應用這一類比做準備的論證中的一個步驟。

大體來說，這兩個版本的衍生性原則在我看來都是正確的，我也沒有理由懷疑柏拉圖相信它們是正確的。比如，第四卷中描繪的好城邦的特征看起來確實來自它的成員。但是我要再強調一遍，這并不是城邦與靈魂類比的結果，而僅僅是關于這個好城邦的事實。

還有另一種方式來理解這一點。我們首先要注意，從公民衍生出好城邦的特征并不像色雷斯人形成色雷斯的特征那么容易。柏拉圖在色雷斯人到埃及人的文本中也指出事情并不那么容易，學者們注意到，柏拉圖關于不同人種典型特征的例子，恰恰是好城邦三個等級體現出的特征。這樣我們就可以猜測，像“城邦是F因為它所有或大多數公民是F”這樣的普遍結論不適用于美麗城。如果我們用那些人種的典型特征來分類的話，那么美麗城的統治者似乎就是雅典人（理性的人），戰士是色雷斯人（充滿意氣的人），農民和商人是埃及人（喜歡物質享受的人）。[[28]](#_1_63)從他們互補性的特征中衍生出了好城邦公民生活的特質。衍生性原則對那個城邦來說是成立的。但是它得以成立的方式讓我們不能輕易在這個好城邦中確定與它類比的個人。假如美麗城中的公民都有相同的特征，就像所有色雷斯人都充滿意氣，那么如果有人將衍生性規則作為城邦與靈魂類比的基礎，并依此尋找既與有德性的城邦類比又是這個城邦中的公民的有德之人，他們就很容易將美麗城中的任何公民當作例子。但是我們在城邦的什么地方能夠找到這樣的人，他靈魂的劃分和組織可以和美麗城的等級結構類比呢？在435e對衍生性原則的表述中，柏拉圖沒有給出明確的答案。我們只能訴諸其他考慮來論證這一點，比如第五至七卷中的內容。而我認為柏拉圖沒有給出明確答案的原因就是他不希望我們將衍生性原則當作城邦與靈魂類比的基礎。

值得注意的還有，在色雷斯人到埃及人的篇章中，三個例子中的兩個都是說的地理區域，而非希臘城邦。這樣的設計或許是要指出，個人可以由他們的環境塑造，就像他們可以塑造環境一樣。早期希波克拉底的作品《氣、水、地域》（Airs,Waters,Places）就表明，相信氣候和地理可以塑造整個民族的品格并無不妥。[[29]](#_1_63)《理想國》第八卷中關于各種墮落的個人教養的論述毫無疑問地表明，柏拉圖完全意識到了品格在多大程度上是公民文化和家庭環境影響的產物。

衍生性原則的第二個版本，也就是主導性規則在某種意義上也成立。比如各種墮落政體的統治等級就體現了那些政體特有的價值。在第八卷中，榮譽政體的統治者被描述成“充滿意氣的”（547e），寡頭政體的統治者被描述成“愛財的”（551e），而民主政體中的大眾在行動中展現了充分的自由和平等（557b，563b—d）。但至關重要的是，柏拉圖對這些城邦中統治等級成員特征的描述僅僅適用于他們對城邦的統治，或者更普遍地講，適用于他們對公共生活的參與。而結果是，與城邦對應的墮落個人的品格與那個墮落的城邦中統治等級成員的品格是不同的，即便他們的墮落有著相同的名稱。它們不同是因為，對前者來說墮落的是個人的品格，而對后者來說墮落的是公共生活。柏拉圖確保這個差別清晰可見。

因此榮譽政體中統治等級成員的意氣就表現為他們的黷武精神，以及他們用法律強加給自己的帶有壓迫性的嚴苛紀律，他們以此確保城邦可以在軍事上達到卓越。這種壓迫性就迫使他們在改變規則時必須偷偷摸摸。但是在與榮譽政體對應的熱愛榮譽的個人身上卻看不到這種壓迫性或躲躲閃閃。他的錯誤并非源于社會上黷武精神得勢，而是因為在他的靈魂中意氣部分得勢。因為缺少理性和文藝教養（549b），他的品格是愚鈍的、在社會方面非常僵化，并且自命不凡。與此類似，寡頭制城邦實際上是一種富人制，統治者是一些富人，說他們愛財是因為他們非常短視地將商業上的成功和促進商業文化看得比其他政治價值更高（551a）。而另一方面，寡頭式的個人卻是吝嗇鬼，他的吝嗇阻礙了個人發展的大多數道路。民主政體中的公民既不能容忍對公共行為的任何規范性限制，也不能容忍對公共參與的任何規范性強迫，這樣一來，政治上的無政府狀態就成了不可避免的結果，而民主式的個人則聽任當下的欲求，完全過著朝三暮四的生活。[[30]](#_1_63)

第八卷中的這些內容只不過是更多的例示，它們說明的問題與我們之前在第四卷中看到的關于統治等級智慧的問題相同。他們的智慧僅僅是公民生活的智慧，與有德性的個人的智慧不同；與此類似，那些墮落城邦的統治者的價值也是用政治方式解釋的，不同于在與之對應的個人那里體現出來的名稱相同的價值。

此外，即便單純從個人品格角度進行比較，一個充滿意氣、喜歡物質享受，或喜愛自由的人也可以和另一個同類型的人大不相同，比如充滿意氣的格勞孔與熱愛榮譽的人就非常不同（548e）。雅典的文化和貴族式的教養顯然對塑造格勞孔有所貢獻，蘇格拉底說，與熱愛榮譽的人相比，格勞孔不那么固執己見，也更有教養。我在上文提到，教養和家庭背景對發展個人品格的重要性是第八卷一個持續的主題。因此兩個靈魂由相同部分支配的人在個人品格上存在巨大差別也就沒有什么神秘的了。我們不該期望像“充滿意氣”或“愛財”這樣寬泛的詞匯能夠準確地描述相同的品格；我們也不該期望以靈魂中三個（或五個）部分中的一個為特征的品格能夠支配整個靈魂。[[31]](#_1_63)因為這個系統也是在散亂地描繪它的對象。

對主導性規則的這些討論帶來的結果是，用同樣的名稱描述城邦統治等級的成員和與那個城邦對應的個人的品格，并不能支持我們將衍生性規則作為城邦與靈魂類比的基礎。我們已經看到，這個論題與柏拉圖文本中對這個類比的實際應用有出入。我希望已經表明，那兩個似乎給了這個論題最有力支持的段落可以被合并到《理想國》的整體論證中，而不再支持那個論題，因此那個論題也就應該被拋棄掉了。

## 柏拉圖作家式的烏托邦主義

如果說柏拉圖在《理想國》中體現出來的那種烏托邦主義理論性太強，因而不能被稱為圣戰般的（crusading），但它畢竟是一種現實主義的烏托邦主義。這種現實主義以某種特別的作家式方式表現出來。下面的內容就是要解釋和確證這些說法。

我會將目光集中在始于第五卷的論證上，蘇格拉底的對話伙伴要求他更詳細地論述一個他們感到之前討論不足的問題：護衛者的家庭生活應該是共同的。這個論證貫穿第五卷和第六卷的大部分，它的最終結論是，為理想城邦構想出來的社會結構假如能夠實現的話，確實是最理想的，而且它的實現雖然困難但并非不可能（502c）。

蘇格拉底很早就引入了在構想的最優性與可行性之間的區分，但是這個區分隨后將他置于某種尷尬的境地，為了應付聽眾的要求，他必須表明自己的構想既是為了最好的結果，又是可能的。蘇格拉底在450c做出了這個區分。他預見到自己即將提出的關于護衛者共同生活的構想會遭到反對，于是將可能的反對分為兩類：一類是關于可行性的懷疑，另一類是對于假如真能實現是不是最優結果的懷疑。

蘇格拉底的區分似乎暗示他會不偏不倚地處理這兩種懷疑，但事實卻并非如此。在接下來的長篇論證中，柏拉圖在讓蘇格拉底表明美麗城為什么是最好的城邦方面花費的精力，遠遠大于表明它是否以及如何可能實現。這一點似乎反對我的主張——柏拉圖持一種現實主義的烏托邦主義。但是我們將會看到，事實上它起到了相反的作用。

在蘇格拉底所謂的三個“浪潮”中的第一個，他花在討論改革是否可能上的時間確實比是否為了最好的結果更多。但是我們要注意他是如何研究可能性問題的（452e—456c）。在論證的這個部分，他沒有考慮用什么手段可以讓女性也成為護衛者，也沒有考慮事實上是否有什么可行的手段。他這樣來解釋這個構想是否可能的問題：女性的自然（或本性）是否能夠和男性一起分擔所有工作，或者一些工作，或者沒有任何工作？［ei dynataēou（是否可能）的問題變成了ei dynatē physis hē anthrōpinē hē thēleia…（女性的自然是否可能）的問題，452e—453a。］蘇格拉底令人滿意地證明了女性確實能夠和男性分擔所有工作——當然也包括護衛者的工作——他這樣總結道：因此我們畢竟不是在對不可能的東西立法，因為我們訂立的法律是符合自然的（456c）。之后他又補充說：事實上反而是我們社會中女性目前的狀況，也就是與我們提出的法律相反的狀況，才是違背自然的。

這樣看來，蘇格拉底關于這項改革可能性的論證就與是否可以將其實現無關。他論證的毋寧說是這一改革并非荒誕不經，不管它在那些不能超越習俗的局限思考問題的人看來有多么可笑（452a—d）。從更積極的方面看，他論證的是這項改革很有意義。這個構想很可能要面對充滿嘲諷的敵意，不管作為一個可能事件它的可能性有多低，但是作為一個觀念它至少是合乎情理的。它是符合自然的，恰當地運用了女性的自然稟賦（455d—e），但這本身并不構成認為它很容易付諸實施的理由。這一點在蘇格拉底指出女性在社會中的當前狀況違背自然時表現得非常清楚。很顯然，某種違背自然的狀況很可能是現實中流行的狀況。

如果有什么東西能夠實現蘇格拉底的構想，那肯定不是因為這個構想符合自然，而是在論證可能性之前提到的那個過程。他指出不久以前，希臘人還認為男人像外國人那樣赤身露體地鍛煉非常可笑。但是經驗表明了這一實踐的優點，于是人們最終忘掉了他們的羞恥感（452c—d）。在女性為了戰爭接受裸體訓練的問題上，我們也可以預見到同樣的情況（457a）。但是當蘇格拉底宣稱他的改革既非不可能也非單純幻想（euchais homoia，456c）時，他想的并非這樣的結果。對可能性的論證僅僅在于讓這個觀念顯得合乎情理。[[32]](#_1_63)

結果就是，即便當蘇格拉底論證第一個浪潮的可能性時，他的要旨也還是勸導性的。他的論證并不局限于考慮什么能夠實現，而是提出什么應該實現。他堅稱沒有任何人類稟賦只局限于某一個性別（455d）；有一些女性完全能夠成為護衛者（456a）；只有選擇那些擁有必需的稟賦，適合從事某項工作的女性從事該項工作才是合乎情理的（456d），畢竟我們的城邦所依據的原則是：每個公民都應該做適合本性的事情（453b）。這些是蘇格拉底提出的考慮。甚至在他開始論證的第二部分之前，也就是論證他的構想同時也是為了最好的結果之前，蘇格拉底還在標榜這項改革的好處。論證的第二部分只是增加了某種形式化的考慮：對城邦來說最好讓女性和男性達到他們的最好狀態，而如果我們教育適當的女性成為護衛者，與男性并肩戰斗，那么就能夠實現這種狀態（456e）。但正是在論證的第一部分，蘇格拉底提出要這樣教育女性。

然而在改革的第二和第三個浪潮中，一種不同的可能性概念進入了討論。蘇格拉底似乎不再滿足于僅僅證明他的改革不是荒謬的或空想的，而是準備好直面在第一個浪潮中繞開的東西，他似乎準備好具體說明將理想變成現實的手段，并評價這個結果的可能性。換句話說，他似乎準備好在他的烏托邦主義中注入某種實際性（practicality）。

這個轉變出現在第二個浪潮的最開始。蘇格拉底提議護衛者中的兩性不能在家中成雙結對，他們的性生活和子女都必須是公共的，子女不認識父母，父母也不認識子女。他宣稱這個改革與第一個浪潮協調一致，也和他們之前對護衛者社會生活的描繪協調一致。事實上，他甚至宣稱這項改革的好處是毋庸置疑的，在他看來懷疑只可能來自它的可能性（457d）。蘇格拉底這樣說是有道理的，畢竟在第一個浪潮的開始處，大家就同意護衛者的性生活和家庭生活應該延續護衛者與狗之間的類比（451c），而他現在所建議的護衛者共同的性生活以及與子女的關系正是遵循狗群的模式。不管怎樣，他提出了對當前兩性和家庭習俗的極端改革，因此格勞孔適時地要求蘇格拉底討論兩個問題，不僅是可能性的問題，還有好處的問題。

正是在這里，可能性的概念發生了轉變。這個轉變出現在蘇格拉底改變論述順序之時。假如依然按照第一個浪潮的模式，蘇格拉底就要首先討論可能性，之后討論好處。但是他在此請求將順序反轉過來，他將自己的做法比作懶惰的空想家不去“考慮什么可能什么不可能”。這些人不去費力“發現使他們的渴望成為現實的手段”，而只是“假設他們渴望的情景已經實現了，進而去安排它的細節，并享受想象這些情景的樂趣”（458a）。

空想家不去努力弄清他的夢想是否可能以及如何可能，他所逃避的不只是證明他的夢想僅僅是一種可能性，那個夢想如何變成現實的具體細節在他看來完全無關，他也拒絕予以考慮。這就是我們稱某人是空想家的意思——他非常不切實際。這顯然是蘇格拉底在上面描述的人，他的結論是，那些習慣于空想的人“使他們已然懶惰的靈魂更加懶惰”。

但是蘇格拉底許諾只當一個暫時的空想家。他只是將可能性的問題留到之后討論，而不像真正的空想家那樣斥之為完全無關（458b）。當他最終討論這個問題時，他的任務就不像之前那樣在于讓他的改革免受荒謬性的指控，而是要解釋哪些具體的手段可以將這些改革變成現實。

蘇格拉底正是這樣看待他的任務的，這一點從他總結改革的第二個浪潮是為了最好的結果時所說的話可以看得更清楚，就在他宣稱要證明其可能性之前（466c—d）。蘇格拉底提到的不僅是改革的第二個浪潮，即護衛者共同的性生活和子女撫養，他的結論涉及共同生活的各個方面，不僅包括性生活和子女的撫養，而且包括他們共同承擔起的保護城邦居民的護衛任務，以及保衛城邦對抗敵人的共同軍事活動，就像公狗和母狗一起保護狗群、一起捕獵。也就是說，他的結論——這些共同活動是為了最好的結果——將改革的第一和第二個浪潮結合了起來。此外，他還回顧了這些活動“并不違背女性與男性關系的自然，不違背這兩個性別恰當分工的自然方式”。這顯然是他在證明第一個浪潮的可能性時所訴諸的考慮。

但是我們看蘇格拉底接下來說了什么：“那么對我們來說剩下的就是要決定，在人類中實現這種分工事實上是否可能，以及如何可能，就像在其他動物中那樣。”這樣看來，當前兩個浪潮合并到一起時，原來足以證明第一個浪潮可能性的考慮就不再充分了。

為什么會這樣呢？首先，在討論改革的第二個浪潮時，蘇格拉底不再能夠論證這項改革是依據自然的，至少如果不做出某種特別的辯護他就不能這樣論證。因此用這種方式證明第二個浪潮可能性的道路就被阻斷了。當男女護衛者共同生活在一起時，自然的事情畢竟是發生性關系，就像在狗群中那樣。正如蘇格拉底說的，年輕的護衛者會受到“內在必然性”（anankēs…tēs emphytou，458d）的驅使。貫穿第二個浪潮始終，蘇格拉底訴諸的都是與狗類比的一個不同方面：不是與公狗和母狗的自然行為進行類比，而是與飼養純種動物的人通過技藝操縱自然進行類比（尤其參見459a—c）。護衛者不允許去做自然而然的事情。

但是如果現在不能訴諸依據自然的東西，蘇格拉底必然感到自己終將被迫揭示他心目中的理想城邦是由哲學家統治的。我們即將看到，蘇格拉底相信除非哲學家擁有至高的政治權力，否則理想城邦中的其他要素都不可能各歸其位。對自然的訴求被阻斷之后，如果想要令人滿意地討論可能性的問題，就必然要將這個觀念公開出來。蘇格拉底之后承認他看到了這個問題的迫近，并努力拖延，因為他意識到了這一觀念的悖論和困難（472a，473e—474a）。

拖延的一個方法就是請求并征得同意，在第二個浪潮中將論證的順序反轉，將好處的問題置于可能性之前。但是，既然第二個浪潮的好處已經得到了證明，蘇格拉底似乎也就不能再繼續拖延下去了。但他還是找到了一個方法繼續拖延。

讓我們先回到466d，在那里蘇格拉底稱剩下的任務就是要表明，包括在第一和第二個浪潮中的改革是可能的，以及如何可能。格勞孔熱切地回答說：“你說了我們正要說的話。”但是蘇格拉底之后是否開始了這個剩下的任務呢？他并沒有這樣做，而是說：“畢竟，關于進行戰爭的事，我認為他們會怎么做是非常顯然的。”

不管這個說法在我們看來多么意外，它并非無中生有：蘇格拉底畢竟沒有像他處理護衛者的性生活和子女撫養那樣詳細討論護衛者如何共同作戰。說他們的作戰方式非常顯然，蘇格拉底的意思可能是護衛者的作戰方式很顯然應該遵循已經談論過的性生活和子女撫養的方式。換句話說，他的說法可以被理解為解釋為什么不繼續討論護衛者作戰的細節問題，而是直接討論可能性的問題。但是格勞孔落入了圈套。當蘇格拉底稱護衛者如何作戰很顯然時，格勞孔沒有回答：“是的，我看確實非常顯然”；而是說：“他們將會怎樣呢？”于是蘇格拉底逃脫了，他又用了好幾頁的篇幅進行論述，并且遠遠超出了女性護衛者和孩子如何參與作戰的問題，而是變成了關于如何恰當進行戰爭的論述，沿著泛希臘化（Panhellenic）的方向改革，柏拉圖在寫作這幾頁的時候腦子里似乎想著他的競爭對手伊索克拉底。

因此我們不用奇怪，格勞孔最后有些惱怒地插話進來，要求蘇格拉底將對這個想象出來的城邦的所有溢美之詞都放到一邊，轉而說服聽眾這樣的城邦有可能成為現實，以及如何成為現實（471c—472b）。柏拉圖的讀者們很可能感到，從現在起《理想國》終于要成為未來烏托邦分子的行動指南了。他們的這種感覺甚至還得到了蘇格拉底的鼓勵，因為他評價了至此進行的討論，并在這種討論和現在將要開始的討論之間進行對比。他說，我們之前一直是在言辭中構建一個具有典范意義的城邦，就像畫家在描繪一個具有典范意義的美麗之人（472d）。多少帶有些辯護的味道，蘇格拉底指出即使這個畫家不能表明他畫的人存在于現實之中，我們也不能因此貶低這個畫家作為藝術家的成就。與此類似，他們至此進行的討論的價值也不會因為不能證明這個城邦可以在現實中建立起來而有所減損。但不管怎樣，為了格勞孔，蘇格拉底現在許諾嘗試證明“到底如何，以及在什么條件下，這是最有可能的”（pēi malista kai kata ti dynatōtat’an eiē，472e）。

蘇格拉底的宣告讓我們為一些實際的措施和對這些措施的詳細討論做好了準備。但這卻并不是我們得到的。柏拉圖在這里經過巧妙的計劃，讓蘇格拉底將哲學家統治的論題作為單獨的主題——改革的第三個浪潮。他這樣做大概是因為那本身是一個引起很大爭議的論題，事實上，他說這是三個浪潮中最大和最困難的一個（472a）。但是結果卻很奇怪。我們要記住，哲學家應該統治的構想意在解釋前兩個改革浪潮如何成為現實。換句話說，它意在完成蘇格拉底在前兩個浪潮中給自己定下的兩個任務中的一個，這兩個任務是證明改革是為了最好的結果以及它是可能的。但是將它說成是一個新的和單獨的改革浪潮，那么它本身就像前兩個浪潮一樣需要這兩種證明。蘇格拉底將要證明哲學家的統治是為了最好的結果，并且不是不可能的。在接下來的幾頁中，強調的重點再次落在了證明這項改革是為了最好的結果，只有非常寶貴的少量時間花在表明它的可能性上。而花在表明哲學家的統治如何能夠實現前兩個浪潮中的改革或某種近似情況上的時間則更少。蘇格拉底將幾乎全部精力都花在了解釋他所說的哲學家是什么樣的人，為什么讓這樣的人統治對城邦來說最好上。[[33]](#_1_63)

讓哲學家統治成為其他改革之所以可能的條件還有另一個有趣的結果，我們可以拋開哲學家統治這個獨立的改革浪潮來單獨考慮這一結果。哲學家統治是美麗城的一個特征，是其政體的組成部分，就像護衛者共同作戰和共同組成家庭，或者只允許他們擁有共同財產一樣，也是這個城邦政體的組成部分。說這個特征是其他特征之所以可能的條件是什么意思呢？蘇格拉底為什么不說，“親愛的格勞孔，城邦所遭受的苦難，以及人類所遭受的苦難不會結束，除非女性被允許完全分擔統治工作”，或者同時說，“……苦難不會結束，除非不允許統治等級的成員擁有私人財產”呢？

我們之所以不能這樣說，是因為雖然缺少這些特征的城邦也不是理想的正義城邦，但是僅僅促成其他的改革并不能實現美麗城，而只有哲學的統治能夠完成它。可這句話反過來說卻可以成立，至少蘇格拉底是這樣說的。他聲稱讓哲學家來統治，或者將現有的統治者變成真正的哲學家，那么其他的就會繼之而來。哲學家的統治不僅是這個城邦的特征之一，更是給其他特征解鎖的鑰匙。

但是如果哲學的統治是這樣一把鑰匙，那么為了表明美麗城能夠實現以及如何實現，我們就只需要表明政治權力能夠，以及如何被賦予哲學家。特別是，這樣一來蘇格拉底就不需要首先詳細論述美麗城是什么樣的，之后再問：考慮到美麗城的特征，需要哪些外部條件才能實現這個城邦？他將美麗城的一個內部特征變成了其他特征可行性的鑰匙，之后關注能夠實現這個核心特征的條件。

蘇格拉底選擇將注意力集中在那些條件中的一點上：如果哲學家要擁有政治權威，這個權威必須是自愿賦予他們的，而不是他們攫取的，將權威賦予他們因為他們是哲學家，而不是因為，比如說，他們碰巧已經成為了統治者。蘇格拉底明確說，即便是現有的統治者轉向了哲學，如果想要確保人們自愿服從美麗城的法律，他也必須要贏得城邦的支持（502b）。蘇格拉底所設想的哲人王不是獨裁者，即便是出于哲學的緣故。[[34]](#_1_63)

如果考慮從蘇格拉底提出哲學家應該統治的構想，到他總結哲學統治以及按照美麗城的范本構建起的城邦既是最好的政治道路也并非不可能這部分的論證（502c），我們會看到，它的構成幾乎完全是蘇格拉底在嘗試說服那些可能敵視哲學統治的人，接受哲學的統治實際上非常好。格勞孔對于473d提出的最初構想的反應是，想象一群憤怒的民眾，抄起手邊的任何武器，沖向蘇格拉底，而蘇格拉底卻只有言辭可以保衛自己。蘇格拉底則想象自己在格勞孔的幫助下，通過說服糾正他們的誤解，告訴他們哲學家的真正本性不是他們認為的那樣（474a—b）。

想象中的非哲學家，也就是愛意見而非愛智慧的人，也正是第五卷結尾處將他這樣的人與真正的哲學家區分開來的那個論證的聽眾（476d—e）。從第六卷開始，對哲學家本質的贊美并沒有明確針對一群懷有敵意的聽眾，而是進行得非常順利，沒有遇到來自格勞孔的任何反抗（485a—487a），但是隨著阿德曼圖斯的插入，敵對的氣氛突然回到了對話之中。他抗議說這些論證聽起來都非常好，但是如果考慮到社會實際的狀況，我們就會看到大多數自稱哲學家的人要么是些古怪的家伙，要么是些十足的惡棍，即便是實踐哲學的人中最好的，也因為這種實踐而變得對城邦毫無用處（487b—d）。蘇格拉底論證的余下部分就是對這個抗議做出回應，他并沒有直接針對阿德曼圖斯，而是針對想象中如此看待哲學家的公眾。[[35]](#_1_63)但是在這里，蘇格拉底沒有像第五卷結尾那樣采用抽象的形而上學方式，將哲學家與愛意見者區別開來，而是生動和詳細地描繪了那些自稱哲學家的人身處其中的社會場景。這一次他的目的是將哲學家與那些假裝擁有哲學家的名號但實際上缺乏哲學本性的人區別開，同時解釋為什么真正的哲學家在社會中沒有得到恰當的利用。[[36]](#_1_63)

事實上，蘇格拉底在第三個浪潮中為哲學家提出的論證與第一個浪潮中為女性提出的論證如出一轍。在第一個浪潮中，他論證在女性的自然本性中沒有什么妨礙合適的人成為統治者，但是當前的社會狀況沒有恰當利用她們的自然稟賦，因而違背了自然。所謂適合的女性當然是擁有哲學本性的那些（456a）。而在第三個浪潮中，他論證哲學的本性遠不是人們通常認為的那樣不適合統治，而是完全能夠勝任統治，事實上也應該承擔起那項任務。

在他的論證中，對自然（physis，本性）的訴求非常突出。蘇格拉底告訴我們他要將哲學家真正的本性表現出來（485a），這種本性與最好的東西類似（501d），使哲學家不僅適合從事哲學，而且適合在城邦中統治（474c）。在女性問題上，蘇格拉底從她們作為女性的本性論證到她們作為統治者的能力，而現在他將同樣的論證用在了哲學家身上［比較453a的dynatē（能夠，陰性第一格單數）和484b的dynatoi（能夠，陽性第一格復數）］。[[37]](#_1_63)對哲學家來說，相似之處還在于當前的社會狀況違背了自然。蘇格拉底在489b說，不要因為哲學家對社會毫無用處就指責他們，而是要指責社會沒有利用哲學家。他解釋道，舵手請求水手讓自己統治他們，或者醫生去找尋病人，而非相反，“是不自然的”（ou gar echei physin）。社會限制了女性的機會，然后指責她們除了家庭之外毫無用處，而不是指責社會本身造成了這種狀況；與此相似，社會沒有認識到哲學與政治生活的相關性，然后指責哲學家在社會上處于邊緣位置，而不是指責社會本身將哲學家邊緣化了。（我們還應該注意，蘇格拉底在491d—492a使用了好種子落入不適合的土壤，在不適合的環境中成長這個比喻，來解釋在當時的社會中，為什么是哲學家而不是那些稟賦不如他們的人更容易變壞。）

在此我們應該回憶一下，在第一個浪潮中，這個改革的可能性與它是為了最好的結果這兩個論證相互融合。即便當蘇格拉底表面看來只是在論證女性參與統治的可能性時，他也同時指出這種參與是很好的。他對可能性的論證實際上是對合乎情理的論證，意在表明這個改革很有意義。相形之下他隨后提出的，這項改革是為了最好的結果的論證看起來反而非常單薄和流于形式。

在第三個浪潮中也有相同的融合，不過是沿著相反的方向。這個論證的大部分用于表明哲學家的統治是為了最好的結果，而接下來對哲學統治可能性的論證卻顯得單薄和流于形式。蘇格拉底僅僅滿足于指出，統治者的兒子有可能生來就擁有哲學的本質，可以避免那個本質被社會腐蝕，可以說服人民在改革的道路上追隨他，至少不是不可能的，不管我們如何看待所有的歷史，如何看待之前和之后的所有統治者（502a—c）。

蘇格拉底曾對格勞孔說，他會專注于實現美麗城的那些實際性的細節，但是他最終怎么會僅僅滿足于如此模糊的希望呢？在我看來的原因是，即便當他論證哲學家的統治是為了最好的結果時（502c），他也總是在通過某種方式論證哲學家的統治擁有切實的可能性。這與他論證女性參與統治擁有切實的可能性方式相同：他說服一群心存懷疑的聽眾相信，如果恰當理解，那么這個觀點就是完全合乎情理的。

現在讓我們回顧一下。美麗城或某種接近它的城邦，只有當哲學家進行改革之后才能成為現實，因為只有哲學家才能把握和追求體現在美麗城中的正義理想（484c—d，500c，519c）。哲人王擁有能夠實現美麗城的實踐手段。但是有什么實踐手段能夠讓哲人王成為現實呢，尤其是考慮到社會整體對哲學懷有敵意？對于一個選擇只用言辭作為武器的人來說應該怎么做呢？答案是：他會盡可能有說服力地論證哲學對社會的價值和哲學家有權獲得政治權威。他會頌揚哲人王。他會致力于描繪出能夠想象的最美之人，“在繪畫中表現出需要表現的每個細節”（472d），這樣就會讓他的描繪盡可能有說服力，也就是盡他所能讓哲人王顯得合乎情理。之后他要將自己的藝術作品分發給大眾，這樣就可以達及有權勢者。這樣做他就采取了實踐手段使哲人王成為現實。

在我看來，這就是柏拉圖的烏托邦主義。我稱之為“作家式的”烏托邦主義，意思并不是說柏拉圖僅僅滿足于用有說服力的方式寫下關于美麗城的內容，而不管它是否能在地上實現；而是說柏拉圖將他寫下來的關于美麗城的內容本身看作促使美麗城在地上實現的有效貢獻。

讓我們回到那個畫出了具有典范意義的美麗之人的畫家的類比。它類比了蘇格拉底在那之前所承擔的任務——在言辭中構建一個具有典范意義的城邦。正如蘇格拉底所說，畫家的成就并不在于能夠證明如此美麗的人存在于現實之中。這樣的證明與他的藝術完全無關。蘇格拉底說，如果他的畫表現了應有的細節，就是有說服力的。理性的觀看者不會要求藝術家制造一個活生生的、能呼吸的模型。

但柏拉圖這位藝術家并沒有用這種精神來理解自己作為作家的成就。當然，他讓蘇格拉底堅持，美麗城是具有典范意義的城邦，對它的論述不管能否表明這個城邦可以存在于現實之中，都不會影響這個論述的價值。但是柏拉圖沒有讓蘇格拉底就此停住，而是讓他繼續表明美麗城如何能夠實現，蘇格拉底說這是為了格勞孔的緣故。但是柏拉圖是為了誰或什么才承擔起這個任務呢？與畫家的對比給了我們答案。柏拉圖在寫作《理想國》時制造出的藝術作品不僅意在描繪美，也就是美麗城的美，而且意在獲得在這個世界中的實踐效果。柏拉圖的藝術作品意在給世界增添的美，不是像那個畫家一樣，僅僅是藝術作品本身的美。柏拉圖也希望盡其所能讓世界因為實際的美麗城，或者某個接近它的東西的美而受益。

但是，正如我們看到的，柏拉圖并沒有用我們預期的方式完成這個任務。他沒有讓蘇格拉底給出詳盡的指導，告訴我們一個熱切的改革者會如何開始構建美麗城。他幾乎省去了所有這類細節，不管是首先如何讓哲學家獲得權力，還是之后哲學家如何開始改革城邦。將十歲以上的人送到鄉下這個盡人皆知的建議是主要的例外，雖然在501a有所預見，但是當它在第七卷結尾（541a）被明確提出時，卻僅僅被一筆帶過。與此不同，柏拉圖讓蘇格拉底在一塊很大的畫布上，用極其豐富的細節描繪了具有典范意義的美麗之人，也就是要成為統治者的哲學家（497a）。換句話說，柏拉圖讓蘇格拉底用與之前相同的方式進行論證，宣揚他提出的改革的好處，而不是指出實現它們的實踐手段。

即便在論證中這不是一個令人不滿的轉變，讀者也應該問：哲人王如果僅僅在討論中得到善意的描繪，柏拉圖怎么能就此認為他用實際的方式促進了哲學家獲得權力，并由此促進了美麗城的實現（正如討論中的這個轉變暗示他想要做的）？一旦提出了這個問題，問題本身大體上也就可以做出回答了。用善意描繪哲學家，讓那個描繪顯得很有說服力，同時如果那個描繪能夠成為一部在有影響力的圈子里流傳的作品的頂點，那么這個描繪本身就增加了哲學家有朝一日進行統治的機會。如果能說服足夠多有影響力的人相信這個看法是好的，那么這個看法也就很可能會流行開來。

這就是柏拉圖為什么沒有寫出用什么實踐手段能夠讓哲學家獲得權力，也就是說沒有讓這些手段成為筆下人物討論的話題。他沒有寫關于它們的內容是因為在他人生的這個時刻，他最關心的實踐手段正是寫作本身，不是寫下用什么實踐手段才能讓哲學家獲得權力，而僅僅是寫下為什么讓哲學家獲得權力是好的。

在評價柏拉圖的意圖時，重要的是理解蘇格拉底在戲劇場景中的動機與寫作那個場景的柏拉圖作為作者的動機發揮著不同的作用。[[38]](#_1_63)我不認為蘇格拉底是柏拉圖的替身，不認為蘇格拉底作為著作中的人物，可以像柏拉圖這個作者那樣在場景背后對行動保持同樣程度的控制。不管怎樣，這種立場在《理想國》的蘇格拉底那里顯得格外困難，因為在《理想國》中，蘇格拉底總是被出乎意料的情況打斷，這些打斷將討論引向蘇格拉底沒有預料的方向，而我們這些讀者，如果回頭去看，就會發現這些打斷決定了這部大規模組品的整體結構。[[39]](#_1_63)

我不是將蘇格拉底當作柏拉圖的替身，而是盡可能嚴肅地對待他說的話。蘇格拉底討論美麗城如何能夠實現的理由是他公開談到的：他這樣做是為了格勞孔，因為格勞孔堅持要他這樣做。而蘇格拉底不情愿討論這個主題，以及他之前極力搪塞的原因也是他公開承認的：他的論證“遮掩住了顏面”（503a），他沒有泄露，他所說的護衛者都是羽翼豐滿的哲學家，因為他怕激起不必要的爭論，他畢竟是在克法洛斯家參加一個聚會，并且原計劃要在晚飯后和朋友們外出。在討論第三個浪潮時，蘇格拉底把大多數時間都花在了確證哲學家應該統治上，只是到了最后才加上了相對薄弱的說法，一個擁有哲學本質的統治者至少不是不可能帶領人民走向美麗城的未來，這是因為他不得不首先對付格勞孔，之后對付阿德曼圖斯充滿義憤的抗議，他們抗議的都是哲學家應該擁有權力，而不管他們是否可能擁有權力；也因為假如只是局限于描繪一個具有典范意義的美好城邦，完全拋開可行性的問題，就像畫家描繪具有典范意義的美麗之人那樣，那么蘇格拉底就會認為他的論證在任何情況下都同樣好。

但是對柏拉圖來說卻并非如此。闡釋上的同情要求我們假設柏拉圖寫了他想寫的作品，而不是筆下作品內在發展的囚徒。柏拉圖在為哲學的統治這個有爭議的觀點進行辯護時沒有一點不情愿，因為他很清楚這個辯護是這部著作的核心內容。柏拉圖也不像筆下的蘇格拉底那樣，對于描繪典范城邦的價值而不去考慮其可行性那么樂觀。柏拉圖當然可以同意，關于美麗城的論述作為對具有典范意義的城邦的論述，不會因此失去任何價值。但是他不會認為這個論述與同時還討論了可行性問題的論述，具有相同的價值。在書中他確實涉及了可行性的問題就清楚地表明了這一點。我相信自己已經充分地解釋了，讓蘇格拉底帶著明顯的模糊性談論可行性的問題，恰恰表明柏拉圖自己是帶著充分的投入（commitment）談論它的。

## 《理想國》中的蘇格拉底

蘇格拉底不僅是《理想國》中虛構的人物（fictional characters）之一，而且還是《理想國》虛構的聲音（fictional voice），蘇格拉底說出了這部作品的每一個字，重述了前一天發生在克法洛斯家里的討論，在這個討論中蘇格拉底發揮著引領者的作用。對現代的敘事學家來說，蘇格拉底是《理想國》的“內在敘事者”（internal narrator）。[[40]](#_1_63)而與之相對，“外在敘事者”（external narrator）本身不是他們講述的故事中的人物，即便他們有時候用第一人稱指稱自己。從這個超脫的視角，外在敘事者自由地記錄書中角色的思想和感情。而內在敘事者，至少是以非常現實的方式呈現的那些，則沒有這樣的特權。在他們私下的思想和計劃與故事中其他角色的思想、計劃和反應之間存在差別。內在敘事者，如果想要的話，可以直接描述他自己私下的想法，而其他人的思想他只能（或者只應該）去猜測。如果他確實想要讓聽眾——也就是“敘事對象”（narratee）——暗中參與私下的想法，他可以在自己與聽眾之間建立起某種外在敘事者不可能達到的親密程度，或者是這種親密的表象。

《理想國》中的蘇格拉底就在好幾個地方抓住機會去達到這種親密。任何對蘇格拉底在《理想國》中角色的討論都應該考慮他對自己私下想法的描述，我的討論就從這些描述開始。

還有三部柏拉圖對話整個是由蘇格拉底從內部敘述的，它們是《呂西斯》、《卡米德斯》和《情敵》（Lovers，雖然《情敵》實際上是由柏拉圖的一個模仿者寫作的，但是作為與《理想國》進行對比的文本，它的價值并沒有降低）。[[41]](#_1_63)在這些對話中蘇格拉底所描述的自己私下的想法很多都與我們在《理想國》中看到的非常相似：當論證進行到死胡同時承認困難[[42]](#_1_63)；表達仰慕或快樂[[43]](#_1_63)；有時候他會對敘事對象揭示當時沒有明確說出的動機，比如承認說一些話是為刺激討論[[44]](#_1_63)；有時候他會表明自己默默關注周圍的環境，比如他提到在特拉敘馬庫斯殺入討論之前就注意到他的舉止[[45]](#_1_63)；他經常記錄對話者的臉紅[[46]](#_1_63)；他還經常提到對話者的浮夸、虛偽、回避、頑皮，等等[[47]](#_1_63)。

更值得注意的是，在其他幾部對話中有些類型的私下想法并沒有出現在《理想國》里，反之亦然。在《理想國》里，蘇格拉底沒有私下和自覺地承認自己犯了錯誤，像在《呂西斯》218c和《情敵》133c中那樣；他也沒有對他的敘事對象表達私下的自我約束的（成功）努力，像在《卡米德斯》155c—e著名的例子中那樣（他因為看到了年輕人袍子里面而興奮起來），或者像《呂西斯》210e沒那么生動地描寫的那樣［他克制自己不去責備希波塔勒斯（Hippothales）］。《理想國》中的蘇格拉底也沒有承認說了一些其實沒必要的話，而只是為了防止討論流產，像他在《卡米德斯》169d和《情敵》135a中那樣。他也沒有提到自己利用了其他人出乎意料的插話，讓它與更大的計劃相適應，像在《呂西斯》213d和《情敵》132d中那樣。這樣的插話，我們可以對比《理想國》中格勞孔抱怨蘇格拉底和阿德曼圖斯剛剛討論的是“豬的城邦”（371c—d）。理想城邦需要護衛者這一點就來自這次插話。它標志著對話的一個主要的轉折點，但是蘇格拉底完全沒有對敘事對象提及自己抓住這個機會推進討論。在這個地方他完全沒有提到自己私下的想法，而只是接受了格勞孔的這個要求，開始討論更加奢侈的城邦（372e）。

事實上，在《理想國》里這種出乎意料的插入非常多，有的時候與蘇格拉底私下的想法聯系在一起，這種聯系是在其他三部他作為內在敘事者的對話中沒有的。這種聯系是在蘇格拉底向他的敘事對象表明，自己的計劃被某個出乎意料的反對妨礙的時候表現出來的。最重要的兩個例子是第二卷的開頭和第五卷的開頭。

第一卷對付完了特拉敘馬庫斯之后，蘇格拉底說他本以為討論可以就此結束，但是卻發現之前的只不過是一個“序曲”（prooimion，357a），這個詞是表達音樂的前奏、短篇頌詩，以及修辭演講的導言的專門術語。這個適合復雜的藝術作品的詞匯，讓蘇格拉底成為作者的媒介，宣布作品的其余部分，也就是《理想國》的第二至十卷，都是因為受到了格勞孔在這里提出的大膽抗議的刺激。在第五卷開頭，蘇格拉底再次告訴敘事對象自己的想法，這次不是想要退出討論，而是要推進到他承諾下一步要處理的主題。但是因為談話者的反對，他沒有實現這個意圖，他們要求蘇格拉底對于一個他們感到太快跳過的主題多說幾句。這次的離題又極其巨大，標志著柏拉圖這部著作中一個結構性的關鍵點：在第八卷返回這個被打斷的主題之前，蘇格拉底要討論整個第五至七卷的內容。

我們可以對比一下讓《呂西斯》畫上句號的那個干擾。蘇格拉底告訴敘事對象，他想讓摔跤學校里一個年紀大點的人說幾句，但是孩子們的幾個教師闖入人群，驅散了他們（223a—b）。蘇格拉底在這里不僅進了死胡同，不可能再繼續討論，而且這個干擾結束了討論，而不是像《理想國》那樣用引入一個或一組新的主題讓討論繼續進行，那些干擾者也不是試圖控制討論的主導權。[[48]](#_1_63)

對蘇格拉底這個人物的刻畫中有一個模式，可以統一在《理想國》與其他幾部對話中這些看來分散的對比。在那些對話中，蘇格拉底表露私下想法的地方都表明，他想要讓對話保持正常進行，而且要控制對話的進行。這個任務可能也包括了努力控制他自己。其他人的插話提供了一些情景，讓他可以發揮嫻熟的控制技巧和即興控制論證走向的能力；而他自己的錯誤，則是進一步討論的動力。但是《理想國》中的蘇格拉底卻是被對話者的要求推來搡去，他讓敘事對象意識到，自己要面對一些意想不到的時刻，我們這些讀者可以回過頭去看到，但是蘇格拉底身處其中卻看不到，這些時刻從結構的角度對于《理想國》不斷擴大的論證來說至關重要。

作為敘事者的蘇格拉底所揭示的這些東西，與他在自己的敘事而非評論中的一個特征相吻合，那就是他其實非常不情愿講話，這變成了《理想國》中的一個重要主題。伴隨著對話伙伴出乎意料的反對，這種不情愿反復出現在《理想國》的關鍵點上，包括剛才考慮到的第二和第五卷的開頭。

當格勞孔在第二卷開始提出挑戰時，蘇格拉底非常躊躇是否要接受挑戰，擔心自己沒有辦法令人滿意地捍衛正義帶來的好處。他的躊躇非常明顯，以至于這群人感到有必要跟格勞孔一起請求蘇格拉底（368b—c）。第五卷開頭的插話帶來了更加顯著的躊躇。蘇格拉底要求對話者在他開始討論護衛者之中女性和孩子撫養的問題之前，就對他可能犯下的錯誤給出完全的諒解（450a—451b）。他說如果之前大家接受下來的那個更加概要的討論能夠不受攪擾，他會非常高興（450b）。（比較457e，他告訴格勞孔，自己本想逃過證明女性和孩子的公有不僅可行而且是最好的。）《理想國》中第三個結構上的關鍵點是蘇格拉底提出要讓哲學家做王，這來自某個對話者出乎意料的提問，而蘇格拉底像前兩次一樣表現出不情愿，只是這次蘇格拉底沒有對敘事對象評論自己的驚訝（471c—473b）。

不情愿講話對于我們在其他對話中熟悉的蘇格拉底來說非常不同尋常。在那些對話中，他總是不知疲倦的提問者和討論者，只要有機會做理智上的交流，他愿意隨時放下手中的任何事情（《斐德羅》227b）；他可以一直討論到夜里很晚，熬到對話伙伴都睡著（《會飲》223d）；他會迫使自己詢問的對象開溜，而他依然興致勃勃［《游敘弗倫》（Euthyphro）15e］；即便是面對帶有敵意的插話他也會非常高興，只要對話者愿意繼續討論下去（《高爾吉亞》486d）。

我們不能用蘇格拉底在《理想國》中提出的計劃爭議巨大，來解釋蘇格拉底的躊躇。因為蘇格拉底在《高爾吉亞》中提出的一些說法也是反直覺的（比如，不義者如果受到了懲罰，會比不受懲罰更加幸福），但是他毫不猶豫，甚至是有滋有味地捍衛這些主張（《高爾吉亞》474a—c）。這個對比的部分解釋在于，《理想國》中的蘇格拉底比典型的“蘇格拉底對話”（在其中我們看到了思想史上那個著名的充滿反諷的蘇格拉底，那個檢審年輕人或權威人士的蘇格拉底）中的蘇格拉底更加不確定，也更少控制著談話的進行。

即便如此，《理想國》的闡釋者還是經常認為蘇格拉底這個角色在思想上嚴格控制著論證的進程。至少在傳統闡釋里是這樣認為的。

在這方面有三個傳統格外明顯。那些認為包括《理想國》在內的對話是為了表達柏拉圖的理念論的學者（這一點與“蘇格拉底對話”形成了對比，不管這個對比是創作時間上的、主題上的，還是二者兼而有之），總是會強調《理想國》積極和建設性的特點。在這里他們終于感到蘇格拉底給出了能夠經受考驗的定義，不再是提出問題，而是給出答案，并且得出了正面的結論。如果他們關注作為虛構人物的蘇格拉底，而非僅僅作為柏拉圖的代言人，他們很可能會強調他的權威性。[[49]](#_1_63)

那些身處利奧·施特勞斯開創的傳統中的作者不會認為蘇格拉底建設性的主張是為了表達柏拉圖的學說，但是他們也用自己的方式將《理想國》中的蘇格拉底看作一個支配性的和權威性的人物。他們關注的是他作為教師的任務。他們的蘇格拉底是一個審慎的對話策略大師，他的對話可能進行得非常曲折，但是他總是想著對話者的利益，尤其是格勞孔。他們的蘇格拉底是下對話這盤棋的大師。[[50]](#_1_63)

有些奇怪的是，圖賓根學派的蘇格拉底也與此相似，雖然出于不同的原因。在他們看來，蘇格拉底只給對話者提供他認為他們能夠接受的哲學，而沒有將“未成文學說”（Unwritten Doctrine）悉數傳授。與施特勞斯式的蘇格拉底不同，圖賓根學派的蘇格拉底在對付善意的對話者，比如格勞孔和阿德曼圖斯時，不使用花招和反諷；但是總考慮到他們的局限性（在這一點上與施特勞斯式的蘇格拉底相似），對于他們能夠接受的東西有著絕對的控制。施萊扎克（Thomas Szlezák）說：“當蘇格拉底處理一個問題時，這個問題會達到一個確定的結果，討論不會有錯誤的轉折，不會走向漆黑的小徑。”根據這種闡釋，蘇格拉底偶然自貶不過是故作姿態而已。[[51]](#_1_63)

我們無須否認，這部對話中的蘇格拉底已經對討論的主題思考良多，并且在討論的進展中帶有前瞻性。蘇格拉底自己也承認了這一點，在他跟對話者回顧討論的進程時，他說他關于護衛者中女性和孩子撫養的論述，以及護衛者必須是哲學家的論述的細節，在一開始“遮掩住了顏面”（503a），他還解釋這樣做是因為預見到，并且試圖避免糾纏于一個漫長且極富爭議的論證。[[52]](#_1_63)

但是即便如此，當我們看到蘇格拉底承認自己并不確信，對于對話進展的方向帶有嘗試性，以及表達驚訝的時候（不管是對他討論的同伴還是對敘事對象），都不該懷疑蘇格拉底的真誠。

比如說當蘇格拉底接受格勞孔的挑戰，在詢問個人的正義是什么之前先考慮城邦中的正義時，他用回顧的方式對敘事對象描述了自己的構想，說他在其中說了“他認為最好的”。這個說法似乎重復了他對談話伙伴說過的話，在那里他談到了他們集體認知的局限性，他說，“我認為最好是”首先來看看大字的、城邦中的字母，而非個人那里的小字（368c）。[[53]](#_1_63)

從道德轉向政治，蘇格拉底在這里走了一條至關重要的彎路。正是因為這個決定，我們今天看到《理想國》出現在了圖書館政治科學的書架上。但是蘇格拉底能夠在多大程度上預見這個命運呢？讓我們假設這一步是策略性的，不僅僅是因為他明確說出的策略（也就是面對一個困難的問題他要采取間接的進路），而且，鑒于他在后面承認他的論述曾經“遮掩住了顏面”，因為他不想在面對這些對話伙伴時，過于迅速地推進到正義問題可能導致的最富爭議的問題上，這些問題雖然是他之前考慮過的，但是此時他更愿意放過它們。我們可以假設這樣的策略，或者讀者可能想出的其他策略，確實出現在蘇格拉底這個人物的頭腦之中，即便如此，他也不可能合理地預期格勞孔會插入討論，抱怨“豬的城邦”，也不會預見到波勒馬庫斯和阿德曼圖斯會在女性和孩子撫養的問題上提出異議。也就是說他不可能預見到那些最終會決定我們面前這本《理想國》全書整體結構的事件。而柏拉圖通過加在蘇格拉底這個人物身上的種種意外來建構全書，則是向讀者說明，我們對這部作品的闡釋不該建立在蘇格拉底是一個完全精于計算，有特異的策劃能力的人物這樣的假設之上。在這里真正目光敏銳的并不是蘇格拉底，而是他的作者。

假設蘇格拉底總是確切知道他的論證將如何進展的讀者可能會認為（用另一個非常有說服力的例子來看），第四卷中蘇格拉底發起的帶有隱喻性的尋找正義定義的狩獵（432c—433a），完全是在戲弄他的同伴。蘇格拉底邀請格勞孔加入在密林之中尋找正義的狩獵，當他發現正義的蹤跡時高聲呼喊，最后又責備自己沒有早點看到它。有些讀者可能認為這些惡作劇一般的把戲可能是為了增加格勞孔對于結果的興趣，或者是蘇格拉底式的反諷。但是這樣的讀者又要如何解釋蘇格拉底對他的敘事對象評論他發現正義蹤跡時的感受呢？“之后我看到了它。‘啊，到這兒來，格勞孔。’我喊道。”

在敘述與特拉敘馬庫斯的交鋒時，蘇格拉底毫不猶豫地告訴敘事對象，他私下關于特拉敘馬庫斯的看法（這些看法假如公然說出，就會損害他們討論中的和平氣氛）。在這里，假如蘇格拉底只是想要訓練格勞孔，他也可以這樣做（或者可以不表達自己的真實想法）。相反，他努力向敘事對象確認，自己第一次找到了城邦正義的答案，與他跟格勞孔說話的方式相同。[[54]](#_1_63)

如果我們按照字面意思理解蘇格拉底，就能讀出這些玩笑的另一種解釋，這個解釋指向了柏拉圖這個作者，而非蘇格拉底這個對話中的人物。并不是說蘇格拉底從來沒有想到正義是“做自己的事情”；事實上他指出，自己經常聽到人們這樣說，并且自己也這樣說（433a）。但是在這里他第一次看到，如何將這個想法與他在這里為了滿足格勞孔和阿德曼圖斯的要求，花了很大篇幅發展起來的關于正義城邦的論述聯系起來。在這里柏拉圖讓讀者第一次看到，他在之前的第二卷里如何仔細地搭建計劃，如何埋下了這個定義的種子，它剛開始只是一個非常簡單的社會效率原則——“一人一事”。蘇格拉底說，現在的這個定義“一開始就在我們腳下”，并且帶著懊惱的語氣（“我們之前太遲鈍了”）。但是柏拉圖對于討論的緩慢和迂回毫無懊惱，他帶著玩笑的口吻寫下了這些話。因為對于初讀《理想國》的讀者來說，我們很難想象他們會意識到這個定義已經臨近。正義出人意料地出現在其中的那個昏暗和難以辨清方向的叢林，就是對理想城邦的詳細論述，這些論述占據了《理想國》三卷中的主要篇幅。而這個華麗的狩獵類比則是柏拉圖對這個作家式的精巧策略的自我慶祝。

有人可能會反對用字面的方式對待蘇格拉底的話，并提出反駁：如果蘇格拉底能夠謹慎對待他的討論伙伴，不在他們面前表現他全部的想法，這種謹慎為什么在面對一個新的聽眾——敘事對象——時不起作用了呢？也許蘇格拉底對于發展這樣一個關于理想城邦及其哲人王的大規模論述一點都沒有感到勉為其難呢？也許他正是要抓住一切機會放大這個論述呢？也許他自始至終都知道前進的方向，而只是對他的敘事對象使用了他前一天用在格勞孔和阿德曼圖斯身上的手法呢？

我可以給出兩個論證，表明這個看法并不可信。首先，在所有蘇格拉底作為內在敘事者的對話中，敘事對象都沒有作為一個人物出現。不僅是說這些敘事對象是外在的而非內在的，也就是說他們在所敘述的內容里面沒有發揮任何作用；而且是說柏拉圖沒有給他們名字或性質。間接的論證可能給出一些關于敘事對象的推論，比如，《卡米德斯》的敘事對象應該知道凱瑞豐（Chaerephon）是誰（153b），而且當蘇格拉底提到自己往卡米德斯的袍子里面看的時候，他應該是帶著熟悉或嘲諷的味道在跟敘事對象講話（155c—d）。但是這種刻畫最多也就是模糊的（剛才給出的例子事實上已經是最好的了）。這些以內在方式敘述的對話，完全沒有像展示對話者的性格特征那樣展示敘事對象的特征。而沒有了這種敘事對象的個體性，蘇格拉底的教學也就失去了意義。既然不能構建起合理的場景，讓蘇格拉底可以對敘事對象復制他所敘述的教學方法，那么我們就只能給蘇格拉底這個敘事者賦于柏拉圖這個作者的全知（omniscience）了，但是這樣的重疊看起來是任意的，而且我們也很難理解這樣做意義何在。

第二個論證來自與《歐緒德謨》（Euthydemus）的比較。這個對話表明，柏拉圖如果愿意的話，可以調動哪些資源來表明蘇格拉底是一個不可靠的敘事者。在由蘇格拉底和克里同（Crito）組成的框架對話之內，包括了一個蘇格拉底作為內在敘事者的對話，克里同在對話中完全是有血有肉的，而且是柏拉圖經常提到的蘇格拉底的伙伴。似乎是為了防止我們忘記他作為敘事對象的存在，在對話過半的時候，他打斷了敘述，質疑蘇格拉底敘述的可靠性（290e）。在《歐緒德謨》中，蘇格拉底直接告訴克里同的自己關于歐緒德謨和狄奧尼索多羅斯（Dionysodorus）這兩個江湖騙子驚人智慧的看法，和他在敘述中對他們的贊美完全不同，這頗具反諷意味。[[55]](#_1_63)在這部對話中，蘇格拉底一直沒有從暗中走出來。通過精心刻畫蘇格拉底的敘事對象，柏拉圖將這一點表現得非常清楚。這個技巧和他在《理想國》的敘事中采用的大不相同。

我們可以看到，在《理想國》中，柏拉圖努力將他對敘事的控制區別于蘇格拉底這個內在敘事者的控制。柏拉圖是一部史詩規模的虛構故事的作者，他必須要時刻考慮整體的復雜結構，他不僅可以在這張網里編織進宏大的主題，而且也可以編織進可能要間隔很長時間才會重新出現的微小動機，因為他知道自己在為一些可以進行研究和再研究的讀者寫作。（即便柏拉圖在古代的“讀者”大多數是“聽眾”，這一點也依然成立，因為他們可以重聽，就像《斐德羅》263e—264a提到的那樣。）

而另一方面，蘇格拉底這個人物，既不是在講虛構的故事，甚至也不是在進行藝術性的演講。他只是在給一個或一些我們不知道名字的人講述他在前一天進行的一場哲學談話，就像我們可能對一個熟人講述一場新近談話的主干，我們可能會直接復述原話，用很多“之后我說”、“之后他說”之類的詞匯。（蘇格拉底這個復述的規模在現實生活中會顯得非常荒謬，我很快會回到這個問題。）他的情況非常不同于他的弟子們有意識地重演蘇格拉底過去的談話，從而讓它們可以保存下來，比如《會飲》中的阿波羅德羅斯（Apollodorus）、《巴門尼德》（Parmenides）中的安提豐、《泰阿泰德》（Theaetetus）中的歐幾里得（Eucleides）。這一點在《理想國》的第一句話里就已經給讀者交代清楚了。蘇格拉底提到自己敘述的談話就發生在“昨天”。（《卡米德斯》和《歐緒德謨》的第一句話也提到了如此短暫的時間間隔。）蘇格拉底的情況也不同于，比如說《斐德羅》中的斐德羅，他在那里要求得到允許，就他所能記住的程度，背誦早上聽到的呂西阿斯關于愛欲的演講（《斐德羅》228d）；因為這里是一個技藝高超的談話者試圖對抗另一個。而在《理想國》的蘇格拉底那里，不管是原來虛構的談話，還是之后虛構的敘述，都不是一個藝術事件。

雖然它本身不是藝術性的，但是蘇格拉底的敘事確實包括了希臘思想中現存最早的關于敘事藝術的理論，這個理論以一種驚人的方式與他作為內在敘事者的情境相關。它出現在第三卷中，對護衛者教育的討論轉向了敘述的形式。柏拉圖讓阿德曼圖斯對蘇格拉底開始做出的區分表示不解，以此標志了這個問題的新穎性（392c—d）。

蘇格拉底說，詩人可以用三種不同的敘述手段來講自己的故事：簡單敘述、模仿，以及這兩者的結合。阿德曼圖斯的不解迫使蘇格拉底給出例子來解釋自己的意思。他說，以《伊利亞特》的開篇為例，荷馬首先說到了作為詩人的自己；他沒有努力讓我們認為聽到的聲音來自其他人。之后他將先知克呂塞斯（Chryses）引入故事，并且給出了先知懇求希臘人時說的話，荷馬盡其所能讓我們相信，我們聽到的聲音不再是荷馬的，而是他筆下的人物克呂塞斯的。這就是結合了簡單敘述（荷馬作為他本人講話）和通過模仿的敘述（荷馬模仿克呂塞斯）。為了讓自己的意思更加清楚，蘇格拉底進而將《伊利亞特》的整個開場都說成是簡單敘述（也就是我們所說的間接敘述）（393a—394a）。這段話結束于提到通篇只用一種敘述形式的例子，或者是完全通過模仿，比如悲劇和喜劇；或者完全是簡單敘述，比如某些種類的抒情詩（394b—c）。

蘇格拉底的分析看起來既嚴格又全面，但是他對于荷馬例子的使用——他承認自己以偏概全（392d）——確實帶有致命的局限性。他的分類漏掉了一種敘述形式：那就是他本人（也就是作為虛構故事中的人物的蘇格拉底，講話時的敘述形式）。《理想國》是由一個內在的敘事者講述的，而荷馬史詩是由一個外在的敘事者講述的（作為敘事者他本人并沒有參與他所敘述的事件）。假如我們要反對說，《理想國》至少作為一個混合的敘述與荷馬史詩相似（同時運用了簡單敘述和模仿），我們就會發現，如果不改變蘇格拉底在理論中使用的概念，就無法實現這個比較。

蘇格拉底將混合敘述中簡單敘述的要素定義為，詩人作為自己，用自己的聲音講話（或者作家作為自己，用自己的聲音寫作）；而他將其中模仿的要素定義為，詩人講話時好像是另外一個人。而作為劇中人物的蘇格拉底似乎與荷馬一樣，通過混合簡單敘述和模仿來講述自己的故事，但是他雖然運用了他人的聲音，卻同時還模仿了自己的聲音，引用了自己在討論中說過的話，而這違背了他關于模仿的定義，而且是荷馬這個外在的敘事者從來沒有做過的。除此之外，蘇格拉底是一個虛構故事中的人物，他不像荷馬那樣是創作了這部用他自己的聲音敘述的作品的詩人。因此我們也不能說蘇格拉底運用了簡單敘述［蘇格拉底對《伊利亞特》的開篇給出了他散文體的版本（393d），這應該是在說他并非詩人，這一點看起來非常重要］。

如果我們想要挽救蘇格拉底的理論，是不是可以說《理想國》整體而言就是一個通過模仿的敘述呢？不管怎樣，整體而言，它可以被看作是蘇格拉底這個人物說出的一篇單一而巨大的講辭，他的聲音代表了作者柏拉圖的聲音。[[56]](#_1_63)但是這種思路并不符合蘇格拉底自己劃定的范疇。他將純粹模仿的敘述說成是抽走了作者的聲音，而只留下人物直接的對話。因此阿德曼圖斯立即得出結論，悲劇應該是這樣的例子（394b）。這樣看來，蘇格拉底對于這幾種范疇的表達就沒有預見到《理想國》中模仿性的敘述，在其中作者的聲音不是從對話之間被抽掉了，而是從這單一的獨白周圍被抽掉了。用蘇格拉底的話說，它似乎是一個混合的敘述，大部分是模仿。[[57]](#_1_63)但是嚴格說來，它并非如此，而是某種不同的東西。

事實上，它是希臘文學史上相當新穎的東西。不僅是像荷馬、赫西俄德這樣的史詩作家，而且是像薩福（Sappho）、品達之類的抒情和合唱詩人，在他們提到“我”的時候，都是指他們自己。（如果愿意，你可以稱之為詩人的“面具”，這并不影響我們將它與柏拉圖進行對比。）同樣的情況也適用于柏拉圖的同時代人，色諾芬和伊索克拉底創作的虛構散文作品。用不同于作者的第一人稱寫作的虛構散文作品在柏拉圖之前也有先例，但都是一些歸于神話人物或者假想人物的獨白，比如高爾吉亞的《帕拉墨德斯》（Palamedes），或者安提斯梯尼（Antisthenes）的《埃阿斯》（Ajax）和《奧德修斯》，或者安提豐的《四聯演說》（Tetralogies），或者被歸到呂西阿斯名下的《論愛欲》（Eroticus，因為柏拉圖在《斐德羅》中提到了它）。[[58]](#_1_63)最后一個例子清楚地表明，這些虛構作品都完全不同于由作品中的一個虛構的參與者用第一人稱敘述的對話。這樣看來，用內在方式敘述的對話，尤其是為了“蘇格拉底對話”，這個新的文體才被創造出來的。[[59]](#_1_63)

這樣，蘇格拉底沒有將內在敘事的對話包括進他對敘述的分類學就沒有什么奇怪了：在他提出這個理論的對話中的戲劇時間，內在敘事的對話這種文體根本還不存在！柏拉圖當然很容易就可以讓蘇格拉底預見到它，就好像在第七卷他讓蘇格拉底看向未來，預見到由泰阿泰德和其他人在柏拉圖學園中發展起來的立體幾何方面的新成就（528a—b）。在討論敘述形式的時候，柏拉圖選擇不這樣做，其實是宣告了一種柏拉圖的詩學，指導讀者如何理解《理想國》這個敘述。柏拉圖好像在說：“你們看到，我筆下的人物蘇格拉底，對于我讓他成為敘事者的這個作品中的敘述形式完全無知。他的理論是不完全的。如果你們想要完整理解我提出的敘述分類學，就應該不僅考慮我讓蘇格拉底說的，而且還要考慮我在讓他和其他人說他們所說的話時想要做什么。你們不要只閱讀這個關于敘述分類學的討論，還要閱讀整個作品。永遠不要忘了，蘇格拉底只看到了那些我讓他看到的東西。”

與其他有內在敘事的對話相比，《理想國》的篇幅超乎尋常。在柏拉圖之前的希臘文學中，只有一個內在敘事的長度和它有一點可比性，那就是荷馬《奧德賽》的第九至十二卷。[[60]](#_1_63)在這幾卷中，奧德修斯用第一人稱在阿爾西努斯（Alcinous）國王的宮廷上講述了他在從特洛伊回家路上的歷險。但是《奧德賽》整體的敘述形式完全不同于《理想國》，奧德修斯的內在敘事是一個故事中的故事，而這個外面的故事立足于荷馬更大的外在敘事。但是不管怎樣，柏拉圖似乎一再讓讀者注意到在蘇格拉底和奧德修斯的敘述之間的平行關系。因為正像很多人注意到的，《理想國》中充滿了《奧德賽》的主題，從一開始“下到”比雷埃夫斯港（就像奧德修斯下到冥府），到蘇格拉底在最后堅持他要講述的神話（也就是厄爾的神話），“不是阿爾西努斯的故事”（614b），這恰恰是人們稱呼《奧德賽》第九至十二卷的名稱。[[61]](#_1_63)蘇格拉底在不經意間堅持這一點是正確的，因為不是當他從外在的角度講述一個關于來世的神話，而是當他從內在的角度講述前一天發生在比雷埃夫斯港的經歷時，才是他在講述自己的“阿爾西努斯的故事”。蘇格拉底并不是詩人，就像奧德修斯不是詩人；蘇格拉底像奧德修斯一樣，是一個講故事的英雄；像奧德修斯一樣，蘇格拉底也因為自己言辭方面的技巧而聞名。詩人是荷馬，是柏拉圖。

柏拉圖通過這個與奧德修斯的平行（也就是通過蘇格拉底對此的毫不知情），實現的一件事，就是宣告他在敘事上對蘇格拉底這個人物的控制。另一件事則是《理想國》史詩般的規模。奧德修斯用《奧德賽》的整整四卷來面對聽眾。雖然他本人并不是詩人，但是他講話的時間和地點都與游吟詩人取悅阿爾西努斯宮廷的時間和地點相同，并且事實上因為阿爾西努斯的邀請，他代替了游吟詩人。從那么遠處牽動這樣一條令人著迷的線索是一個冒險的舉動，但是對于那個講述者和他所處的情景而言都非常合適。因此荷馬可以在第十一卷中打斷奧德修斯，讓我們暫時回到阿爾西努斯的宮廷，回到構成敘事框架的那種現實主義之中。與此對比，蘇格拉底更要消耗讀者的精力，他用一條連續的記憶鏈條，制造了這樣一個長達十卷的討論，這不僅考驗讀者的品性，而且考驗他們的信念。

這樣我們就不會驚訝于柏拉圖在《理想國》的前幾卷里關注蘇格拉底如何講述自己的私下想法和反應（第一卷所包含的這類說法比其余九卷加起來都多），因為只有這些說法能夠讓讀者意識到敘事對象的存在。他讓讀者在第五卷開頭暫時停下，在那里蘇格拉底講述了波勒馬庫斯和阿德曼圖斯的反對，從而干擾了他按照計劃的順序推進討論。[[62]](#_1_63)從那往后，蘇格拉底敘事的聲音就沒有再出現。除了言辭上的標記之外，他三次簡短地描述了格勞孔的反應，但是沒有再提到他對當時情景的私下想法和反應。[[63]](#_1_63)

柏拉圖選擇讓這種敘事之聲消失的時機并不是偶然的。我們看到，在第五卷開頭，討論的進程決定性地脫離了蘇格拉底的控制，《理想國》呈現出結構上的復雜性，這種復雜性只能是作者而非敘事者的創造。蘇格拉底的聲音退卻了，而柏拉圖強有力地讓我們感到了他的出現。[[64]](#_1_63)

我之前說到，劇中人物蘇格拉底在敘述前一天發生在克法洛斯家的討論時，并沒有使用藝術性的言辭。對此，有人可能會提出反對，指出蘇格拉底并不是單純匯報了那場討論，而是對它進行了編輯加工，使它更加流暢。我們可以用開場作為例子。蘇格拉底說，當波勒馬庫斯“從遠處”看到他和格勞孔，就讓他的奴隸跑過來抓住他們，命令他們等會兒（327b）。很顯然，蘇格拉底不可能聽到波勒馬庫斯給他的奴隸下命令。（當蘇格拉底轉身觀看時，甚至看不到波勒馬庫斯在哪里。）他是在回顧性地推論這個行動。但是他并沒有說：“波勒馬庫斯一定是告訴他的奴隸追上我們，因為……”他省去了這個推論，只敘述了結果，在這個意義上，他確實像一個全知的敘事者。[[65]](#_1_63)

但是蘇格拉底回溯性的編輯加工的主要部分，是指向特拉敘馬庫斯的。其中一點是，特拉敘馬庫斯是《理想國》里唯一一個柏拉圖用間接引用的方式記錄了一些回答的對話者（比如“他勉強地同意了”，342e）。更重要的是，蘇格拉底兩次指出，他對討論的敘述比實際發生的更加流暢。當特拉敘馬庫斯在336b闖入蘇格拉底與波勒馬庫斯的對話時，蘇格拉底提到他已經數次想要闖入討論，但是被其他人阻止了，他們想要聽完蘇格拉底對波勒馬庫斯的提問。在350d，蘇格拉底提到了特拉敘馬庫斯的臉紅，并提醒敘事對象，特拉敘馬庫斯在之前整個論證中表現出來的頑抗態度，他如何沒有“用我這里所說的簡單方式”表示同意。

蘇格拉底的編輯加工在《理想國》的第一卷確實很能引起我們的注意，這一點毋庸置疑。但是也有那些注意到編輯加工痕跡的學者[[66]](#_1_63)沒有看到的東西。只有在第一卷才有這種引人注目的提示，而后面幾卷就再也沒有出現過。當然，蘇格拉底會繼續提到他私下的想法，但是這些說法并不意味著敘述性的全知，它們也不意味著在“實際”事件的時間順序與它們被敘述出來的順序之間有所區別。此外，蘇格拉底在第一卷中的編輯加工也幾乎完全集中在他和特拉敘馬庫斯的談話上，同時特拉敘馬庫斯也是唯一一個行為舉止在蘇格拉底私下的評價中受到非難的對話者。[[67]](#_1_63)特拉敘馬庫斯指控蘇格拉底以反諷的態度對待他（337a）；而蘇格拉底對敘事對象所說的私下想法表明，特拉敘馬庫斯說的不無道理。[[68]](#_1_63)

在第一卷中蘇格拉底的這兩個特點——一個是他熱衷于編輯加工，另一個是他的反諷——彼此聯系在一起。而這個聯系將我們帶到一個闡釋《理想國》時經常會討論到的主題，這個主題直接與這篇文章開頭提到的在“蘇格拉底對話”中那個審慎的、掌控局面的和反諷的蘇格拉底，與《理想國》之中不那么具有控制性的蘇格拉底之間的對比。這個主題就是在《理想國》第一卷與后面幾卷之間的對比。當然，即便我們認為《理想國》中的蘇格拉底整體而言不那么具有控制性，也還是必須承認，《理想國》呈現了在一個自信、反諷的蘇格拉底和一個不那么具有控制性的蘇格拉底之間的對比。

第一卷中的蘇格拉底是我們在“蘇格拉底對話”中熟悉的那個蘇格拉底，他檢驗對話者，發現他們缺少知識。和那些對話一樣，第一卷以難題告終，問題沒有得到解決。同時，與那些對話一樣，蘇格拉底對談話表現出了一種反諷的姿態。[[69]](#_1_63)所有這些在接下來的幾卷里發生了變化。在第二卷的開始，蘇格拉底認為自己在對話中要做的事情似乎已經結束了。而事實上，是那個控制談話的蘇格拉底在對話中要做的事情結束了。因此，那個喜歡編輯加工的蘇格拉底，也就是敘述中明顯的控制者，要做的事情結束了。

有一些柏拉圖學者在《理想國》第一卷和其余各卷的對比之中，發現了學說上的重要暗示。我們再來回顧一下之前提到的三種立場，他們都認為蘇格拉底用嚴格的理智能力牢牢控制著《理想國》的整個論證。在那些強調柏拉圖的理念論帶來了巨大差別的學者中，有些人認為第一卷是向那個愛提問的蘇格拉底告別，從而轉向第二至十卷中建設性的理論，因此為柏拉圖哲學思想中一個更加教條化和系統化的階段（或者進路）做出了貢獻。[[70]](#_1_63)另兩種立場（圖賓根學派和施特勞斯傳統），沒有從第一卷和其他各卷的對比中直接得出學說上的結果。他們都強調不同的對話者之間的對比，從而間接地強化他們對柏拉圖的看法。施萊扎克關注第一卷中特拉敘馬庫斯的敵意，與其余幾卷中格勞孔和阿德曼圖斯的善意，由此指出蘇格拉底雖然對那些善意的對話者沒有以反諷相待，但也并未知無不言，由此支持他關于柏拉圖給“未成文學說”的傳播施加限制的整體論題。[[71]](#_1_63)施特勞斯也認為蘇格拉底對待格勞孔和阿德曼圖斯這樣的雅典紳士，與對待第一卷中出現的外邦人方式不同。但是施特勞斯強調，這只是一個策略，它讓我們懷疑蘇格拉底提出的關于理想城邦的很多建議，如果按照字面意思理解，是否反映了他真誠的看法。[[72]](#_1_63)

我的讀者或許已經做好準備接受與這三種立場不同的理解第一卷與后面幾卷差別的進路，我的進路關注柏拉圖作為這部作品作者的任務，尤其是他創作一部史詩規模的蘇格拉底對話時作家的任務。與上面三種立場中的第一種不同，我不認為在這個對比里面有學說上的暗示；與第二和第三種不同，我的關注點不是蘇格拉底這個人物的策略，而是柏拉圖——蘇格拉底這個人物的作者——的策略。

要理解柏拉圖的策略，我們最好是從蘇格拉底在第一卷中使用的辯證法與后面幾卷中的辯證法的差別入手。我這里說的“辯證法”是指通過問答構建論證的技巧，這是學園哲學訓練的一個組成部分，亞里士多德之后在《論題篇》（Topics）中將這些規則形式化。在亞里士多德描寫的正式競賽中，提問者從回答者之前接受的論題出發構建反駁，而回答者則要為這個論題進行辯護。為了保證回答者做出必要的讓步，提問者要隱藏論證的進展，選擇一系列間接和曲折的道路達到結論（《論題篇》155b29—157a7）。[[73]](#_1_63)

這種質詢式的（inquisitorial）辯證法與“蘇格拉底對話”中蘇格拉底的普遍做法一致，也和《理想國》第一卷中的做法一致。[[74]](#_1_63)比如蘇格拉底對波勒馬庫斯的詢問。蘇格拉底的第一步是將波勒馬庫斯引用的詩人西蒙尼德的道德命令轉換成正義的形式定義，從而給波勒馬庫斯這個回答者一個恰當的論題進行辯護。當達到了“正義是給每個人應得的”這個中間定義之后，蘇格拉底改變了立場：

“天啊”，我說，“設想一個人問他：‘西蒙尼德，給予誰又給予什么應得的東西，可以讓某種技藝被稱為醫學呢？’你認為他會如何回答？”（332c）

在提問正義之前，他還對廚藝問了相同的問題。

注疏者們注意到，蘇格拉底在這個假想的問題中悄然引入了正義是某種技藝的預設，這個預設爭議很大，正是它成為蘇格拉底最終駁倒波勒馬庫斯的關鍵。但是注疏者們沒有注意到，這個策略恰恰是亞里士多德向辯證法的操練者推薦的那種間接性的很好例子。

這個悄然的引入是“誘使對手接受某個說法，而關于它我們有充分的資源去加以攻擊”，亞里士多德稱之為“智者的策略”（《論題篇》111b32—33）。在蘇格拉底誘使波勒馬庫斯將正義定義為某種技藝之后，就給他的反駁敞開了大門，因為他非常熟悉在技藝領域會產生什么樣的困難。[[75]](#_1_63)他用來掩蓋正義是某種技藝的那些例子是“通過相似性得到答案”的很好例證。亞里士多德基于兩個理由推薦這種技巧：它容易讓人相信，同時使得“普遍結論更容易被接受”（《論題篇》156b10—11）。當正義在一系列類比的第三位出現時，波勒馬庫斯就更難反對將正義看作某種技藝了，肯定比蘇格拉底一開始就直接問出這個問題要難得多。至于那個普遍結論，即所有的技藝都要給對象應得的東西，蘇格拉底根本無須明確說出。

限于篇幅，我們不再列舉發生在蘇格拉底與波勒馬庫斯論辯過程中亞里士多德式的技巧。但是這種考察告訴我們，蘇格拉底就是為了贏得論辯。他想要讓波勒馬庫斯堅決主張傷害敵人是幫助朋友自然而然的對立物，這一點看起來是這個年輕人走向失敗前最后的驕傲（比較332a—b與334b，335e—336a）。蘇格拉底毫不猶豫地運用辯證法的技巧，從而保證波勒馬庫斯會失敗，因為要想教育波勒馬庫斯，就首先要磨煉他。[[76]](#_1_63)

當然，在蘇格拉底與波勒馬庫斯之間這種質詢式的辯證法，不管與亞里士多德的辯證法有多少共同之處，畢竟不是《論題篇》第八卷講的那種在裁判面前按照嚴格規則進行的正式競賽。在質詢式的辯證法中，蘇格拉底給波勒馬庫斯以及其他對話者提出了比亞里士多德的規則允許的更多的開放性問題。但這只是說明柏拉圖認為正式的辯證法“辯論會”［moot，這是賴爾（Ryle）用的詞］讀起來會非常無聊。[[77]](#_1_63)這里的不一致也并不能夠說明我們不能與亞里士多德的辯證法進行比較。[[78]](#_1_63)蘇格拉底是一個超級提問者，他不需要時間準備，就能給回答者提供最終會吊死他們的繩索，用他高超的即興能力去對付任何回答。他與學校教授的辯證法之間的關系，就像福爾摩斯與剛入行的偵探之間的關系，并且出于同樣的原因：因為聽眾不想在虛構的故事中聽到乏味的現實。

在第二至十卷的格勞孔和阿德曼圖斯面前，蘇格拉底也沒有突然失去他在驚訝和反對面前即興講話的能力；但他不再是為了勝過談話對手而即興講話。[[79]](#_1_63)這里再次比較亞里士多德的辯證法會對我們有所啟發。

在正式的辯證法演練中，回答者并不是用自己的論證捍衛他的論題（雖然他也可以從一些角度質疑提問者），他要努力不去同意他認為提問者試圖讓他同意的東西。而格勞孔和阿德曼圖斯所處的情況則相當不同。雖然他們選擇去捍衛一個蘇格拉底想要駁倒的論題（也就是正義沒有好處），但是他們做出的全部捍衛就是以魔鬼代言人的身份發表長篇講話，同時明確將他們自己與這個立場脫離關系。事實上，他們說，他們捍衛這個論題僅僅是因為他們熱切地想要看到蘇格拉底駁倒它（358c—d，367a—b）。從那一刻開始，同意蘇格拉底試圖讓他們同意的東西恰恰是他們所希望的。

為了回應他們的這個希望，第二至十卷中的蘇格拉底變得比第一卷更加循循善誘，也更公開地進行探究。[[80]](#_1_63)雖然他依然在提出問題，雖然在任何時候，即便是在直接陳述自己觀點的時候，他也要等待對話者的同意才繼續前進，但是格勞孔和阿德曼圖斯是蘇格拉底的跟隨者，加入他的探究，而不再是一個想要堅持己見的回答者。他們會說，“我們跟著呢，繼續說下去”（當蘇格拉底請他們跟著自己前進到下一個主題時，445c），或者問“下一步干什么”（484b）；他們甚至戲謔地模仿問答法：“當然，我和你想的一樣”（500a）；“你知道僭主的生活比君王的生活要少多少快樂嗎？”“你只要告訴我，我就知道了”（587b）；“那么聽著，或者回答”，“請問吧”（595c）。[[81]](#_1_63)

另一方面，我們看到，他們也能夠提出激烈的反對，甚至讓討論嚴重偏離之前的道路。至于為什么會發生這樣的離題，那是因為蘇格拉底不再需要牢牢地控制他的回答者，這種控制只有在一個人總是試圖反對他們的共識時才有必要。

雖然看起來有些悖論的意味，但是當蘇格拉底從第一卷質詢式的辯證法轉換到第二至十卷教育探究式的辯證法之后，他不是變得更加權威，而是變得更少權威性了。這與他明確聲稱的不確定性無關，而只是延續了我們從質詢式的對話中早已熟悉的蘇格拉底的無知。[[82]](#_1_63)大段的論證和解釋，在其中蘇格拉底似乎完全清楚自己要走向何處（比如他闡明太陽、線段、洞穴的類比，或者面對第五卷提出的“三個浪潮”，或者在第九卷論證“三個失敗”），但這些都不會影響到這一點。蘇格拉底變得不那么具有權威性，這表現在他不再對對話者隱藏自己的論證步驟。當然，他在一些地方也并沒有知無不言，他讓對話者學到的東西在很大程度上取決于他們的反對能夠從他那里抽取出多少東西；但是他并沒有在暗中控制他們。

在暗中控制這部對話的參與者毋寧說是蘇格拉底的作者要努力實現的。是柏拉圖而非蘇格拉底，用嚴格的理智能力控制著討論的進展；他的控制是暗中進行的，因為只有當讀者在戲劇場景背后問，柏拉圖讓他筆下的人物說特定的話是要干什么時，這種控制才有所顯現。（我們在考慮第三卷中蘇格拉底的敘述分類學時看到了這一點。）他筆下的蘇格拉底到底是第一卷中那個掌控局面的質詢者，還是之后幾卷中被抗議的風浪推來搡去的英雄，對于柏拉圖這個作者來講并沒有差別，對我們讀者來講也應該沒有差別。在這兩種情況下，都是相同的暗中使用的手段將柏拉圖作品的意義展示給我們。

但是，柏拉圖構造一部像《理想國》這樣規模巨大的對話時能否成功，則在很大程度上取決于在描述理想城邦及其哲人王的時候，他是否能夠使用不同于質詢式辯證法的方法，以及是否能夠使用不同類型的對話者。《高爾吉亞》或許代表了柏拉圖創作一部采用質詢式辯證法結構，又能產生正面效果的對話的極限。他用來構建它的那種錯綜復雜的，既有建設性的講辭又有破壞性的質詢的技法，在我們看來可能比《理想國》要零碎很多。放松蘇格拉底作為劇中人物的控制力，是一種方式，而且是一種很好的方式，可以增加柏拉圖這個作者所能控制的材料的范圍。[[83]](#_1_63)在《理想國》中，柏拉圖沒有讓蘇格拉底采用亞里士多德推薦給充滿渴望的辯證法家的那種采取間接、迂回的方式達到一個事先確定的目的地的方法，而是讓自己抽身出來，沿著枝節叢生的、迂回的大規模敘事結構走了下去。

## 格勞孔的獎賞，哲學家的債務：厄爾神話

在《理想國》中，厄爾神話附屬于關于正義因其自身之故值得選擇的長篇論證。它表面上的目的是描述正義和不義的靈魂在來生接受的獎賞和懲罰（612b—c，614a），蘇格拉底在之前為正義辯護時故意回避了獎賞和懲罰的問題。從整部作品的架構看，我們有理由將厄爾神話僅僅看作有德性者在來生的“凱旋游行”，就像《理想國》的最后一句話所說的那樣（621d）；如果我們換一個比喻，也可以說它給正義者錦上添花。還有一種觀點認為，我們可以將厄爾神話與《理想國》的論證更緊密地聯系起來，它表明正義者可以在來生期待獎賞，就像他為了正義自身之故追求正義一樣合情合理，它補充而非損害了對正義追求的純粹性。[[84]](#_1_63)

在本文中，我要提出一種不同的關于厄爾神話的觀點，我會考慮兩個關鍵性特征（上面提到的兩種進路都沒有考慮）：首先，與其說厄爾神話敘述了正義的獎賞，不如說它敘述了正義獎賞的邏輯或系統；第二，這個神話不僅是對格勞孔說的，而且特別適合他的品格和心智狀況。它向我們表明，在正義的獎賞問題上，他的品格和心智狀況存在局限，同時表明《理想國》的大部分論證，必須要在那些局限劃定的范圍內發揮作用。因此，在我轉向厄爾神話本身之前，大部分討論都會集中于神話的前言，討論格勞孔對它的態度。

在《理想國》第二卷，正是格勞孔迫使蘇格拉底在為正義的價值辯護時不考慮它的社會獎賞。但事實上，格勞孔雖然鄙視那些僅僅為了獎賞追求正義的人，卻絕非不關心這個獎賞。事實上，在厄爾神話前言的開始，蘇格拉底再次提到了他的這個特點。蘇格拉底完成了對詩歌的批判，并且宣告了對詩歌造成惡劣影響的最終判決：“親愛的格勞孔，成為好人或壞人是一場重大的競賽，比看上去更加重大。我們不要被成功、金錢、權力，甚至是詩歌誤導，忽視正義和其他德性”（608b）。格勞孔承認確實如此，就像一個人承認有說服力的論證那樣，很客觀、很公正，但是卻沒有什么熱情：“根據我們今天說的，我同意。而且我想任何人都會同意。”作為詩歌和音樂的熱愛者和行家（398e，548e，601b），格勞孔在同意將悲劇和喜劇逐出理想城邦時做出了犧牲，蘇格拉底將這種情形比作一場浪漫的愛情故事因為其中一方而被迫中斷，因為那一方認識到這對他有害（607e），這個比較還應該讓我們想起《理想國》中提到的格勞孔在愛情方面的瓜葛和他充滿愛欲的本性（368a，402d—e，458d，468b—c，474c—475a）。只有訴諸他內在的高貴，也就是他對內在價值的感覺（608b），才能克服他對驅逐他所熱愛的詩人自然而然的不情愿。

但詩歌并非蘇格拉底提到的追求內在正義的唯一障礙。他還提到了成功、金錢和權力，這些都是過習俗中的好生活所需要的社會獎賞，但是如果它們中的任何一個被當作目的本身來追求，都會具有腐蝕作用。提到這些習俗中的獎賞，讓蘇格拉底過渡到來生中正義的回報：“我們甚至還沒有提到德性的最大獎賞和獎勵”（608c）。格勞孔回答說：“你的意思肯定是比我們能想象的更大，如果有比剛剛提到的那些更大的獎賞的話。”格勞孔在這里特別關注的是詩歌，即便如此，柏拉圖還是提醒我們注意，他是一個貴族，完全理解社會中最顯赫的階層的生活中充滿誘惑。[[85]](#_1_63)

我們不該驚訝于格勞孔如此鐘情于社會獎賞。早在第二卷中，他就曾打斷蘇格拉底對健康城邦的描述——在那個階段還是一個簡單的鄉村共同體，抱怨說那里缺少一切文明的舒適便利，只適合豬（372d—e）。他的介入促使蘇格拉底另外考慮一個更精致和奢侈的城邦，在那些奢侈品中尤其包括了劇院和藝術（373b）。但是接下來當蘇格拉底將一些奢侈品從這個城邦中清除出去，特別是給詩歌和音樂加上了嚴苛的限制時，格勞孔卻非常熱切地贊成他的提議（399e，404d—e）。這表明他開始的抱怨并非因為他需要舒適的生活。恰恰相反，鄉村共同體缺少而格勞孔要求的是某種艱辛，是雖然困難但宏大而榮耀的事業能夠得以實現的舞臺。[[86]](#_1_63)格勞孔不止想要讓正義的生活得到肯定，他還想聽到它被贊美和獲得榮耀（358d）。他寧可成為贊頌的對象，而不愿意成為頌詞的作者（599b），因此他愿意接受的對藝術的限制超出了任何詩人或音樂家可以容許的范圍。事實上，他曾經確實是贊頌的對象，蘇格拉底引用了一句由他的追求者寫的詩（368a）。贊美的是格勞孔在戰場上的英勇氣概，這也提醒我們，除了劇院之外，鄉村生活中缺少的另一個重要元素——軍事元素。豬的城邦沒有給戰爭中的英勇氣概提供機會。在這種情況下，格勞孔毫不畏懼艱辛的工作和奮斗。他喜愛節制（當蘇格拉底在430d試圖避開這個主題時，他表示反對）；他鄙視那些因為懶惰或心靈的衰弱而茍且的人（504c）。他兄弟說他爭強好勝（548d），這出現在討論熱愛榮譽的語境之中，勝利被看作是更加積極和費力的目標。

格勞孔鄙視的顯然不是正義的獎賞，而是習俗中追求這些獎賞時的虛偽。他非常樂意看到正義得到認可和榮譽，但那必須是真正的正義，而不僅僅是正義的外表。得到認可和公開展現的必須是高貴靈魂的美。這也是他為什么將詩歌看作正義的獎賞，并強調頌詞的重要意義；這也解釋了為了勸說蘇格拉底給正義應得的頌詞，他為什么甚至愿意為了論證之故暫時犧牲美麗靈魂的可見性（visibility）。他想要蘇格拉底贊美完全正義者的生活，即便他的正義完全沒有得到認可，他反而被當作十足的惡棍。在格勞孔看來，只有這樣我們才能確定這個人在追求正義的時候不是出于大多數人的虛偽，那些人認為正義雖難，但卻可以因社會獎賞的甜蜜而變得合意；即便沒有甜蜜的獎賞，至少也可以因為沒有社會制裁之虞的安全平淡而變得合意，在此他們的虛偽還混合了懦弱（359b，360d）。這樣的人會愿意（如果他們敢的話）用帶有欺騙性的正義外表獲得那些獎賞或安全（361c，358a）。大多數人與格勞孔的不同在于，他們不能接受追求正義和德性的艱苦本身（而不僅僅是其外表）是美的。這是一種值得認可和贊賞的美。這樣看來，因為否認了正義應得的認可，即便他的目的是為了用別的方式保全它，格勞孔也已經在某種意義上對正義犯下了不義。

在第二卷中格勞孔愿意放棄德性之美的可見性，可以與他后面關于陷入愛情的生動評論進行比較。當蘇格拉底在第三卷402d中說，一個懂音樂的人（在398e他剛剛說格勞孔是這樣的人）不會愛那些靈魂之美沒有與身體之美和諧地結合在一起的人，格勞孔反對說這樣的人只是不愛那些靈魂有缺陷的人，“如果有一些身體上的缺陷，他還是會容忍，并且愿意去愛他們”。格勞孔的插入讓蘇格拉底猜測格勞孔本人是不是有過或者正在經歷這樣的愛情。我們再次看到格勞孔愿意放棄內在美的外在表現，但前提是一定要有一些他迫切想要的東西使這種犧牲變得值得。蘇格拉底的猜測表明，他不認為格勞孔在談論抽象的問題，也不會隨意放棄身體之美。除非格勞孔有其他的目的，否則他不會“容忍”這個缺陷。在第三卷中，格勞孔不顧一切想要的是某個男孩；而在第二卷中，格勞孔不顧一切想要的是聽到對靈魂內在之美的贊賞，為此他有時可以讓自己充滿愛欲的本性做出妥協。他需要被說服，這樣的犧牲是值得的。因此他也要迫使蘇格拉底做出類似的妥協：他要求蘇格拉底僅僅因為靈魂之故贊賞正義之人，而不管正義外在的和社會性的表現，雖然這種可見性本身足以給他贏得那些服從習俗者的認可，就像男孩身體的美足以贏得那些不像格勞孔那么獨特的追求者的認可。

格勞孔在情事中其實想要二者兼顧——男孩的身體之美與靈魂之美相和諧，以此讓靈魂之美變得可見。這一點我們可以從第五卷的討論中清楚地看到，在那里格勞孔熱情和富有想象力地參與到蘇格拉底引入的一個主題之中，就是要獎賞那些（像格勞孔一樣）在戰斗中表現杰出的人。獎賞是年輕同伴們的吻（468b—c），格勞孔不由自主地補充說這個勝利者還應該被允許親吻任何他選中的男孩或女孩，不用害怕遭到拒絕。除了正義者靈魂的內在之美以外，格勞孔有多么想要得到正義外在的可見性，以及伴隨可見性的獎賞，這一點我們可以在向厄爾神話的過渡中清楚地看到。

我說過，因為在第二卷中剝奪了對正義的認可，格勞孔對正義犯下了不義。將應有的可見性重新賦予正義的時刻來臨時，他似乎還對那個不義念念不忘。

我們首先來考慮蘇格拉底如何重新引入正義的獎賞問題。既然他已經滿足了格勞孔的要求，證明了正義因為對靈魂產生的效果而優于不義，而無須考慮它帶來的獎賞或評價，那么如果他進而重新將那些獎賞賦予正義，也就沒有什么好反對的了，或者像他說的“沒有什么好嫉妒的了”（612b—c）。這樣說非常令人驚訝。在這場討論中有人嫉妒過正義者獲得正義的獎賞嗎？［蘇格拉底這里用的詞anepiphthonos（嫉妒）并不常見，在柏拉圖的作品中只在另一個地方出現過——《智者》243a。］格勞孔在第二卷中的思想實驗非常接近某種嫉妒，這種態度引起蘇格拉底帶著警惕打斷了他的話。格勞孔在那里宣稱，讓這個人的正義“在火中得到試煉”，讓他忍受最壞的不義帶來的污名而不會“變得軟弱”，他雖然正義之極，但是卻讓他整個一生都經歷那樣的生活，致死沒有出頭之日。這樣再將他與相反的極端（也就是一個惡棍成功地隱藏了惡行）并置，之后“做出判斷，看誰更幸福”（361c—d）。

在格勞孔的說法中有挑釁的成分，他在刺激蘇格拉底堅持某種看起來不可能堅持的觀點，即正義者可以在如此困境中依然幸福。他可能堅定不移，可能堅持到最后，但是他可能幸福嗎？格勞孔看不出這怎么可能，雖然他希望如此（358c—d）。因此在他提出的挑戰中有某種幾乎帶著嘲諷的懷疑論味道，好像把所謂的正義者釘在了樁子上等著被折磨（參見361e），然后說：“我們倒要看看誰更幸福！”讓我們稱奇的是，蘇格拉底在格勞孔宣泄一番之后驚呼：“救命啊（babai）！你干了一件強有力的工作，親愛的格勞孔，洗凈了我們的兩個競爭者，讓他們準備好接受裁判，就像洗凈雕塑那樣。”

蘇格拉底顯然認為格勞孔過于嚴厲；而格勞孔本人，即便在用生動和富有想象力的細節描繪他的思想實驗時，也顯出某種內疚的跡象，不是一次而是兩次對此表示歉意，第一次是在他講話的開始（358c），第二次是將正義者交到折磨者的手上時（361e）。但是蘇格拉底并沒有完全接受格勞孔將自己與想象完全脫離的努力。蘇格拉底說，假如不是考慮到格勞孔在公共生活中的德性和良好表現，假如僅僅從格勞孔的講話判斷，他會懷疑格勞孔是否真像他公開宣稱的那樣相信正義優于不義（368a—b）。蘇格拉底從格勞孔的講話中聽到了什么呢？難道不是格勞孔雖然感覺自己應該可以，但是不確定僅靠對自己德性的意識（也就是沒有得到公共的承認）是否能夠維持個人的幸福嗎？［在強調自己不相信不義的生活優于正義的生活之后，格勞孔緊接著承認自己有所懷疑（aporō），358c。］如果不是因為懷疑，他為什么要對正義者如此嫉妒，為什么要那么極端地懷疑如果正義者被給予了任何社會獎賞他們的動機就必然受到指摘呢？一個不能用恰當的方式看待那些獎賞的人才會這樣想。而那種正確的看待方式屬于哲學家的領域，他能夠用泰然自若來處理正義的社會獎賞。

哲學家不需要遠離正義的社會獎賞就能讓自己的道德動機清晰顯現。他生活的動力，不管是道德的還是其他的，都是他對知識的激情（485d），這種激情本身會帶來獎賞和好處，與習俗中德性的獎賞大不相同（521b）。我們無須懷疑他會因為哲學生活帶來的社會獎賞去從事哲學生活，因為那種生活根本不會給他帶來任何社會獎賞；如果說能帶來什么，那也是社會懲罰（473e，489a，487d）。但是沒有必要通過剝奪哲學家的社會獎賞來推論他動機的純潔性，這似乎與格勞孔洗刷正義者的雕像非常接近，讓人很不舒服。因為除此之外，哲學家在任何情況下都對財富和政治聲望之類的獎賞沒有興趣，他們有更宏大和高遠的理想要去追求（485e—486d，521b）。此外，他可靠地堅持習俗中的正義，是因為他確定無疑的哲學激情，這種激情使他自然（他堅信自己的自然得到了恰當的培養，491b—492b）就抗拒那些將他人引向歧途的誘惑（486b）。

格勞孔顯然明白哲學家不喜歡習俗中的成功或政治上的顯赫；事實上他主動提出在美麗城中哲學家承擔起政治權力是因為那是某種“必要”的東西（520e），出于某種義務感，而非熱情。格勞孔雖然明白這一點，但是當蘇格拉底提出這樣的人不僅將權力看作某種“必要”的東西，而且不會認為它“美”（kalon）時（540b），他還是在這種前景中看到了某種美的東西。蘇格拉底說，當哲學家體面地結束了自己君王的義務，他會得到應得的榮譽，并且在死后被人銘記，被當作半神，至少被當作“幸福的、像神一般”的人（540c）。對此格勞孔高呼：“蘇格拉底，你塑造了多么美麗的（pankalous）統治者啊！就像雕塑家一般。”哲學家會將他們的義務當作某種不可避免的東西予以接受，而格勞孔也帶著類似的精神，將它當作推理不可避免的結論予以接受（他說像他們那樣的正義者“不可能”拒絕，520e）。但是真正點燃他熱情的是，正義者不僅享受美麗的靈魂，而且享受因他們的靈魂之美而得到的公共認可之美。作為哲學家，他們（至少在私下）不在乎這種認可，但是格勞孔絕非不在乎。這是他最愿意親手雕刻的雕塑。蘇格拉底似乎非常完美地完成了他的雕塑，卻沒有用格勞孔之前的那種嚴厲，因此他安撫了格勞孔滿懷內疚的良知。

即便如此，這種良知還是非常敏感，當重新將獎賞歸還給正義的時刻來臨時，蘇格拉底有意再次刺痛它。蘇格拉底并不滿足于指出，現在沒有理由反對給正義適當的公共可見性，而是直接挑戰格勞孔的記憶力。他問格勞孔是否還記得如何迫使自己做出讓步，讓正義者被諸神和眾人當作不義者，盡管這個讓步極端不可能，蘇格拉底還是為了論證之故接受了（612c—d）？格勞孔回答說：“如果忘了，我就是做了不義（adikoiēn）。”正義者會做正義要求他做的事，就像格勞孔說的哲學家那樣（520e）。但是他的語氣聽起來更像是希望人們忘記這種令人難堪的回憶。[[87]](#_1_63)隨著對話從他認可的正義轉向好人與壞人正義的報應，格勞孔也變得不那么諱莫如深，而是更加積極起來。當蘇格拉底提議除去之前做出的讓步，格勞孔回答說：“這個要求是正義的（dikaia）”（612e）。當蘇格拉底問，如果他們之前談話的情形被完全倒轉，格勞孔是否可以“容忍”或“忍受”（anexēi，613c；在613e再次出現），也就是他之前給不義者的獎賞現在都歸正義者，而之前正義者所遭受的懲罰現在都加給不義者，格勞孔愉快地接受了：“我當然可以忍受，因為你這樣說是正義的”（613e）。考慮到結果，這是一個他很愿意忍受的“懲罰”。當蘇格拉底說還要在來世倒轉獎賞和懲罰，格勞孔就更加高興了（他在614b說，“幾乎不會有什么比聽到這個更讓我快樂了”），因為在他自己的講話中沒有提到正義者的來世，因此他也就更沒有什么要自責的了。

事實上當他使用正義與不義的語言去描述在第二卷中與蘇格拉底關于那個讓步的討論，以及現在將可見性重新歸還正義者時，格勞孔都跟隨著蘇格拉底隱喻式的引領。在612c蘇格拉底將這兩件事說成是需要償還的債務。在要求把獎賞“歸還”給正義時（這里的動詞是apodounai），蘇格拉底讓格勞孔“歸還”（同一個動詞apodōsete）之前從蘇格拉底那里“借走”的讓步。蘇格拉底進而將自己說成是為正義討債（612d—e）。在這部分的結尾，被重新提及的隱喻有了一個新的形式，那些在來世等著正義者和不義者的獎賞被說成是“論證虧欠（opheilomena）他們的”（614a）。

用關于正義的語言描述償還應該償還的東西非常自然，“償還或歸還一個人虧欠的東西”恰恰是《理想國》中第一個正義的定義。[[88]](#_1_63)蘇格拉底從克法洛斯那里，也就是商人的直覺中，得出了這個想法的某個版本，而克法洛斯的兒子波勒馬庫斯很快將它變成了正式的定義（331e）。但是《理想國》的論證超越了債務中的正義，也就是將履行的義務或服務加總，計算虧欠了什么，要求償還和應得的獎賞。取代它的正義是靈魂的美麗和健康（444d—e），這個概念使得格勞孔大為振奮，以至于在第四卷中叫停了討論，因為他已經聽到了他需要聽到的一切（445a—b）。如果格勞孔依然關心美麗的靈魂應該擁有它應得的可見性（我們知道他確實關心這個），這個獎賞應該是某種成就的圓滿，而這個成就的價值本身獨立于是否得到獎賞。看不到的美麗靈魂依然是美麗的，因此它超越了債務意義上的正義。

那么《理想國》的論證為什么沒有在格勞孔認為可以結束的地方（也就是第四卷結尾）結束呢？他還有什么要學的呢？債務正義的概念為何又回來，潛入《理想國》的結尾，并且成了這部作品最終神話的主旨呢？[[89]](#_1_63)對這些問題的回答是彼此聯系的。要理解為何如此，我們需要再次考慮格勞孔沒有全心全意地認同美麗城中的哲學家對統治任務的看法。他雖然理解他們將統治看作義務而非美的東西，但他還是禁不住在他們作為正義君王的顯赫和可見性中找到了某種美的前景。我們需要注意的是，這個主題是債務正義的另一個關鍵例證。當蘇格拉底在第七卷520a—d中設想自己命令美麗城中的哲學家回到政治生活的洞穴之中時，他要求他們償還因為良好教育所“虧欠”的債務（參見520d）。那么格勞孔在這里承認的正義就是債務正義。

債務是這樣的東西，一個人可以承認它是正義的，但是卻希望自己從一開始就沒有欠下債務。格勞孔也理解這一點：他不僅為將正義者的靈魂之美隱藏在不義的面具之下所欠的債感到愧疚，并且因為能夠擺脫它而感到如釋重負，而且還理解哲學家希望從來沒有欠下迫使他們回到洞穴中的債務（519d）。他雖然可以用這種方式設想哲學家與城邦政治的關系，但是他不可能用同樣的方式設想哲學家與他自己靈魂中政治的關系，也就是統治自己的內在城邦，在構成他人性的各部分之間建立秩序。對哲學家來說，除了將自己人類靈魂的各個部分變得健康和美麗之外，還有更好的事情可做，他還要追求神性的智慧。在哲學家眼里，靈魂之美并沒有完全超越債務正義，因為那是一種要求獎賞的成就，而不管它是否確實接受了那個獎賞。在這個意義上，讓自己的靈魂達到美麗的人就讓這個世界對他負債。這正是在格勞孔看來非常美麗的圖景。但是哲學家卻希望免除這個世界的債務，從而完全不必參與這個付出努力和取得回報的系統。哲學家希望從來就沒有化身為人。

在格勞孔看來，治理良好的靈魂確實非常美，雖然（在某種意義上也正是因為）他理解想要實現它必須要付出艱苦的努力。這就是他為什么在這里——《理想國》的結尾——如此熱切地想要看到那種美得到獎賞。但是蘇格拉底在《理想國》結尾給格勞孔的卻是通過哲學家的眼睛觀看美麗的人類靈魂的機會。哲學家雖然也欣賞美麗的人類靈魂，但是從另一個與神相似的角度看，它卻是丑陋的。（格勞孔是否把握住了這個機會我們不得而知。在這個神話開始之后，我們就沒有聽到他說話，盡管蘇格拉底在故事結束的時候確實希望格勞孔相信它，621b—c。）因此用同樣的方式，蘇格拉底將還債的隱喻既應用到獎賞真正的正義行動上（格勞孔認為這是美麗的），也應用到去除真正正義的局限性上（格勞孔認為這種欠債是丑陋的），蘇格拉底希望他從來無須承擔起這項任務，并且感覺他因為人類狀況的腐敗而被迫承擔起這項任務。我們可以推論，哲學家對于這兩種償還也有相同的感覺，而不僅僅是對第二種。

我們也可以在更大的范圍內考慮第五至七卷中歸于哲學家的那種超脫（unworldliness），以及第四和第八至九卷中靈魂三分學說的發展，由此得到同樣的推論，在后者那里理性部分本身是一個哲學沉思者，而在前者之中它只不過是內在城邦的管理者。[[90]](#_1_63)但是在第十卷重新將獎賞和獎勵賦予正義之前，它又再次出現，并得到了特別的強調，在這里蘇格拉底將處在身體之中的靈魂比作有貝殼包裹的海神格勞庫斯（Glaucus），并且宣稱他們的整個討論——因此也就包括了靈魂的內在正義——都是從這個方面來考察靈魂，而不是以純粹的方式看待它，看到它最本質的樣子（611c—d）。為了實現那種觀看，一個人必須要看到靈魂的哲學活動，它將靈魂從身體的海洋中提升起來，并且敲掉了它表面的貝殼，從而揭示出它真正的本質或自然（611e—612a）。從這種視角看來，即便是正義者美麗、健康的靈魂，即便過著有序的人類生活，也依然是畸形的，就像與格勞孔有著相似名字的海神那樣。參與自己靈魂的政治（即便是哲學家也不得不如此），畢竟可能以某種方式讓靈魂最真正的美隱而不見。格勞孔認為，如果將目光轉向內在，他就能將外在的渣滓從靈魂中清除出去，但事實上他卻給靈魂附上了貝殼。只有哲學家，他的視域甚至超越了自己靈魂的最佳秩序，才能帶著清晰的目光參與靈魂的政治，雖然他也不可能看到靈魂真正的本質。

哲學家超脫的視角在《理想國》這部相對更關注此世的著作中只處于相對邊緣的位置，而沒有占據它的中心。（這也是為什么關于格勞庫斯神的那段寓意高遠并且明顯旨在形成高潮的篇章，讀起來好像是柏拉圖突然把我們從自己沉浸其中的《理想國》的大海中拉了出來，并且抖掉了我們對這部作品理解上的貝殼。）但是《理想國》的最后幾頁很恰當地延續著那種朝向邊緣位置的姿態。厄爾神話中的獎賞也沒有讓我們看到純粹的靈魂，但是它確實允許我們看到，即便是正義的靈魂也處于不純粹的狀態之中。現在我們就看看這是怎么回事。[[91]](#_1_63)

在回溯《理想國》的討論時，蘇格拉底說：“現在，我想我們已經充分描述了在人生中靈魂可以經受什么，以及它的形式”（612a）。之后他立刻轉向了靈魂可以期望獲得的獎賞，不僅是在此世，而且是在來世。因此他要關注的看起來就并非靈魂在人類和身體中的生活。但事實上這并不是他所做的。在柏拉圖所有的末世神話中，厄爾的神話最深地植根于有朽生活的問題。蘇格拉底的故事很難說是在處理來世中正義的獎賞；相反，這個故事的道德和敘事重量都集中在論述每個靈魂都要經歷重生的循環，以及要選擇下一個與身體結合的生活。

蘇格拉底花在描述對不義的懲罰上的時間確實超過了對正義的獎賞，但他是用一種格外間接的方式處理這兩個主題的。盡管做了預告，但是這個神話并沒有描述在來世接受的獎賞和懲罰，而是描述了對它們的描述（describes describing of them）。靈魂們通過上面和下面的洞口消失不見，而當它們回到草地上時，告訴彼此（這里的動詞是可以被用作講述故事的diēgēsthai）它們在地府和天國的經歷（614e—615a）。（我在前面說過對靈魂中政治學的關注可能會讓靈魂最真的美——也就是它的哲學活動——變得不可見：厄爾神話中的敘述關注這個問題，因此也就讓最純凈的靈魂沉思最純凈的美在嚴格意義上變得不可見了。它將那一幕隱藏在了天空的洞中，只給了它兩句回溯性的描述，這個描述與那些被送到地府中的靈魂給出的描述不同，幾乎沒有對那種經歷的性質給出任何說明。）

正是在這個語境下，厄爾以及讀者偶然聽到一個對話，關于僭主阿迪埃烏斯（Ardiaeus）的靈魂所受到的折磨（615c—616a）。那個對話不過是很多對話中的一個，每個靈魂在草地上肯定都會聽到很多這樣的故事。但是當靈魂要選擇下一次轉世的時刻到來時，隊伍中的第一個還是猛撲向它能找到的最高和最放縱的僭主，只是很晚之后才為自己倉促的選擇而哀痛，因為發現這種生活注定要充滿恐懼（619b—c）。或許令我們驚奇的是，這個選擇了僭主生活的靈魂在它前一次的輪回中生活在一個有序的共同體中，遵循守法的習慣，并且剛從它在天國的獎賞中歸來。對痛苦和掙扎缺乏經驗使它自鳴得意、不加小心（619c—d）。

這個神話作為一個敘述，并沒有直截了當地說按照習俗過一種體面的生活，將在人們之中的好名聲和神圣裁決的遙遠前景當作生活的指南，在道德上是不夠的；相反，它描述了一系列事件，一個實際上享受獎賞的靈魂因為只有道聽途說的關于在遙遠的地府遭受懲罰的經驗，從而認為那些經驗不足以阻止它對生活做出災難性的選擇。而另一方面，對懲罰的直接經驗作為一種威懾則非常有效，鼓勵了更加明智的選擇。結果就是位置的互換：壞的靈魂傾向于選擇好生活，而好的靈魂則傾向于選擇壞的生活（619d）。

所有這些都與格勞孔對事情的判斷相符，他鄙視那些因為渴望獎勵、害怕懲罰而被誘向正義的人。位置的互換也反映了格勞孔引入《理想國》論證之中的一個問題：在他關于古格斯指環的思想實驗中，習俗中的正義和不義在道德上是等價的，因為那個思想實驗將守法之人看作潛在的罪犯，而沒有最終變成罪犯只是因為缺少犯罪的骨氣。因此在這個神話中，守法者和犯罪者的靈魂在同一個莫比烏斯帶（Möbius strip）上經歷著無盡的循環。

前面這兩段并不是暗示，整體而言柏拉圖的神話是為了用敘事的方式表現在其他地方更直接的說法，可能是為了生動、緊湊、易于記憶等。這種表現確實有，比如在厄爾神話的進程中。但即便在這里，那種對無盡的生活變化的悲觀態度還是比《理想國》之前的任何部分直接表達出來的內容更具有破壞性。在本文中我不想就“柏拉圖神話的作用”做出整體性的說明。但我還是要指出在柏拉圖對神話的使用和智者對神話的使用之間的差別，尤其因為學者們通常都將柏拉圖的神話與那些詩人而非智者寫作的神話聯系起來看待。這個差別在于：智者們發明清晰的寓言，比如普羅迪科（Prodicus）關于赫拉克勒斯面臨選擇的故事，或者柏拉圖在《普羅塔哥拉》320c讓普羅塔哥拉引入的那個政治神話。但是柏拉圖關于末世和宇宙論的神話給人某種宗教性的感覺；它們除了其他功能之外，還表達了哲學性的虔誠。蘇格拉底堅持它們的真實性以及與傳統的聯系，并不僅僅是某種策略。[[92]](#_1_63)

我們看到，在厄爾神話之前出現的給予此世獎勵和懲罰的內容，功能在于提醒讀者，格勞孔對正義的外在好處懷有復雜的態度：他非常鄙視按照傳統方式追求那些獎賞的虛偽，即便當他歡迎將那些獎勵授予真正追求正義、擁有靈魂內在之美的人時，他的感情依然相當復雜。[[93]](#_1_63)盡管如此，蘇格拉底在厄爾神話前言的另一部分堅持認為，《理想國》中的討論畢竟沒有看到靈魂的真正本質，他們的討論察覺到靈魂在某種意義上是丑陋而非美麗的（611d—e）。這并不是說格勞孔鄙視為了外在獎賞追求正義是錯誤的，正如我們剛剛看到的，厄爾神話描述來世獎賞和懲罰的方式認可了這一點。但是格勞孔太過樂觀地設想了給予獎賞的畫面，認為接受獎賞的是靈魂而不是整個人。隨著神話敘述完獎賞和懲罰的故事，也就是對生活的選擇，蘇格拉底給出了更加真實的視角。

這部分敘述的一個驚人特征是，沒有靈魂選擇哲學生活，哲學生活甚至沒有被當作一種可能的選擇被提到，雖然各種生活的標志都被呈現在靈魂面前（618a），雖然在《理想國》中哲學被說成是一種生活方式（521b）。（與之形成對照的是，《高爾吉亞》最后關于來世的神話毫不猶豫地將哲學性的靈魂置于舞臺當中，表明它接受了應得的東西：526c。）哲學生活的主題當然有所提及，但是蘇格拉底將它當作自己做出的推論，這個推論基于厄爾的敘述允許我們看到的東西，他說“根據厄爾的敘述判斷”，一個每次在地上過哲學生活的人很有機會發現去往來世和回來的旅程非常順暢（619e）。但是沒有哪個靈魂像第一個靈魂選擇僭主的生活，或者像阿伽門農的靈魂選擇鷹的生活那樣，選擇哲學的生活。哲學生活當然意在被當作一種可以選擇的生活，否則蘇格拉底也不會做出關于那些過哲學生活的人在每次轉世中都有順暢旅程的推論。但是厄爾神話并沒有將這個選擇明確展示出來。而我想要解釋柏拉圖為什么做了這個作者的選擇（writerly choice），讓這個遺漏被明確展示出來——也就是讓讀者注意到對哲學生活的選擇沒有被展示出來。

蘇格拉底關于哲學家機會的推論與《斐多》（81a，114c）和《斐德羅》（248e—249a）神話中的末世論非常接近：經過恰當凈化的哲學靈魂最終可以完全脫離轉世的循環。[[94]](#_1_63)但是蘇格拉底從厄爾神話中推論出的脫離并沒有那么極端，哲學性的靈魂能夠逃避好壞生活的交替，從而每次都過好的生活。[[95]](#_1_63)這是619d的說法給出的清楚暗示：如果一個人總是過哲學生活，那么每當他轉世的時候，在此生和來生都會幸福，他的旅程會沿著順暢的、天國的路線行進。這一點還通過一個細節得以暗示：那個選擇了僭主的生活，從而代表了好與壞的轉換的靈魂，明顯不是哲學家的靈魂，而是一個好公民的靈魂，他“通過習慣”達到了某種程度的德性，卻“沒有哲學”（619c）。

蘇格拉底在談論哲學家獲得幸福的“機會”時使用了kinduneuei（大概會是），我們不該認為這個詞意在懷疑哲學生活和它帶來的幸福之間的聯系，這種懷疑在柏拉圖的其他末世神話中都沒有出現。這里要告誡我們的是，在接受任何關于來世的訊息時，都要保持一定程度的小心，也包括厄爾的神話。我們不應該將某種新的悲觀論調讀進這里的保留（即一個要脫離生活變化的人不該在重新選擇的抽簽中排在最后）。蘇格拉底不是在設想幾乎最后進行選擇的靈魂還能夠選到哲學生活；如果是這樣，我們就必須假設這種生活不會給他帶來幸福。他設想的是，一個靈魂可以反復過哲學的生活恰恰是因為當它選擇生活的時刻到來時，每次都還有哲學生活可供選擇，而它就適時地選擇了一個。[[96]](#_1_63)假如輪到他的時候太晚，可能就沒剩下這樣的簽了；命運之簽雖然范圍很廣，但并非無限多樣（618a）。可能還會剩下一些“好的”生活，就像祭司拉凱西斯在619b說的那樣，也就是說，會有一些通常的、在公民意義上的、得體的生活，但并非哲學生活。這個靈魂之所以自信可以避免地府之路，能夠在天國之路上旅行，是因為它之前過了哲學生活；他最終走上哪條道路不是直接而是間接地受到它在抽簽中位置的影響，因為這可以決定它是否能過上哲學生活。

因此哲學生活依然是天國中幸福和獎賞的保證。但是一個之前過了哲學生活，卻因為在抽簽中的位置靠后沒能再次選擇在第二次轉世中過哲學生活的靈魂，就只能接受習俗中得體的生活，這樣的靈魂就會陷入生活的變化之中，在第三次轉世時做出不好的選擇。哲學生活保證此生的幸福和來生的獎賞，但是似乎并不能保證在未來生活中的幸福。面對轉世就是面對真正的風險；正是這一點，而非哲學家的幸福，才是蘇格拉底在厄爾神話中予以強調的。

哲學表明了事物的真正價值，從而使靈魂可以做出明智的選擇（619a）。哲學有利于清除靈魂道路上的障礙（619e），保持船身的平衡，因為哲學家不僅是城邦之船最好的舵手（488d—489a），也是自己內在城邦的最好舵手（591e）。結果就是，當處理到哲學問題時，厄爾神話所關注的重點和《理想國》整體一樣，并非哲學的至福狀態——它與神圣的親緣關系，以及它有能力破壞與身體的結合——而是它的有用性，既對自己也對他人有用。明智地選擇來生就像哲學家面對回到政治生活的洞穴。這意味著要去明智、和諧地混合影響人生的各種哲學的和其他的要素，要從有限的可能性中選擇最好的，并且為了正義之故這樣做（617e—619a）。哲學家將下降到洞穴看作必要而非美好的事情（540b）；與此類似，做出理智選擇的靈魂，準備好了下降到與身體結合的海洋之中，并且準備好讓這個海洋中的水草和貝殼損毀它，在這樣做的時候，它面對的是某種必然的東西——服從必然性女神的女兒拉凱西斯的命令（617d—e），面對被蘇格拉底描述為“對一個人來講乃是全部危險所在”（618b）的挑戰。[[97]](#_1_63)

哲學家如果遵照蘇格拉底的樣板明智地選擇生活，就會將自己的全部選擇指向內在的正義而非哲學（618d），甚至為了那個目的收斂自己對知識的激情（591c）。但是他會這樣做乃是因為他聽到了必然性女神女兒的命令，并且比其他靈魂更好地記住了它（621a）。但這并不意味著他追求內在正義的方式與格勞孔鄙視的那種習俗中的正義者相同，后者將遵守法律看作贏得好名聲的必要步驟。健康的靈魂并不僅僅是哲學活動的前提，它還是我們的人類之善。但是哲學家不僅僅將他的靈魂看作人的靈魂，因此他追求哲學的動機也就不同于規范和美化自己靈魂的動機。是愛，對真理和智慧的愛，將他引向哲學（485d，490a—b，501d）。然而，如果這種激情要將其他一切拋開，就會擾亂靈魂的秩序，使它受困于人生的無常，就像那個一門心思躍向僭主生活的靈魂會給自己帶來不可預見的恐怖一樣。

這樣看來，我們之前考慮過的第六卷開頭（485a—487a）關于哲學家對正義的社會獎賞泰然自若的文本，似乎反對神話中的這個思想。在第六卷中，哲學家對智慧的愛似乎自動給他品格的其他方面帶來良好的效果，完全沒有蘇格拉底在神話中描述的那種在各種要素之間進行的耐心權衡。但是我們需要再次強調一個重要的限定：這段文本（485a—487a）分析的僅僅是哲學家的本性，這個本性要面對很多能夠將它引向歧途的危險和成長過程中的偶然因素，而這些是第六卷的下一個主題（487b—497a）。這些都是神話中靈魂進行選擇時要考慮的因素。[[98]](#_1_63)

因此沒有靈魂能夠輕而易舉地獲得和諧，“靈魂的秩序”（phychēs taxis，618b）只能通過積累較小的選擇構成。明智的靈魂必須懂得暫時停下腳步，而不僅僅是追隨它對智慧的激情，而這種激情卻是哲學家的標志，是他感到“與神相似”的原因。選擇人類的生活本身已經給對智慧的愛加上了限制，那就是為什么在厄爾神話中沒有靈魂選擇哲學生活。明智地選擇來生對哲學家來說并不是獎賞，而是一種挑戰。[[99]](#_1_63)因此靈魂們選擇來生的場景，也就是厄爾神話的主要場景，就不是獎賞或懲罰，而是危險和行動。

蘇格拉底同意格勞孔的觀點，人類必須要將內在正義，也就是靈魂中的秩序，當作整個一生選擇的目標（618d—e，比較591c—592b）。作為哲學家，他會接受正義就是它自己的獎賞，因為除此之外沒有其他方式可以真正追求正義了。但是作為哲學家，他還可以希望完全拋開對正義的追求，轉而追求哲學，只不過那時他不再是人；但成為人是他的命運所在。與格勞孔不同，哲學家可以將對正義的追求看作我們被迫承擔起來的負擔，而不是某個美妙的事情。帶有英雄氣概和自我犧牲精神的格勞孔可能會認為蘇格拉底描述的“對一個人來講的全部危險所在”鼓舞人心、非常高貴，在這種情況下，超越一個人內在城邦的機會就只是對讀者而言，而非對格勞孔而言。但是蘇格拉底只談論了這個時刻的危險，而沒有提到它可能具有的任何美。靈魂選擇生活的場景，也就是神話的最終場景、《理想國》幾乎最終的音符，結束在明智的奧德修斯這個人物身上，這個荷馬筆下的英雄太過幸福，從而厭倦了英雄氣概，轉而選擇了安靜和私人的生活。[[100]](#_1_63)

# 第三部分　反思施特勞斯式的《理想國》研究

## 施特勞斯的柏拉圖

我想借此機會將我與已逝的施特勞斯和他的追隨者所采取的柏拉圖解讀進路區分開來，他們已經產生了非常巨大的影響，尤其是在美國。我只讀過一部施特勞斯的書（《城邦與人》），還沒有能夠讀完他任何追隨者的書。

這個聲明讓人吃驚之處并不是它所表達的厭惡有多么強烈，并不是一個自認為適合寫作有關柏拉圖作品的學者對施特勞斯著作的無視，甚至也不是作者僅僅將一本書從頭讀到尾就足以斷言施特勞斯和施特勞斯主義者的意圖，從而拋開他們所有人［其實只要比較伯納德特（Benardete）、克萊格（Craig）、郝蘭德（Howland）等人近來撰寫的有關《理想國》的著作就能讓這種整體印象煙消云散］。[[101]](#_1_63)拉瑟福德（Rutherford）拒絕公正地對待施特勞斯的著作，這一點非常令人遺憾。但是真正讓人吃驚的是，在一本其他方面都很清醒地討論柏拉圖寫作藝術的著作的前言里，他會如此煞費苦心地公開夸耀自己的不公正。[[102]](#_1_63)

關于利奧·施特勞斯的哪些東西引發了通情達理之士如此幼稚地爆發呢？施特勞斯認為道德即便是必需的，也是人類價值一個不現實的源泉，他認為只有少數精英才能負責任地應付這一思想，他在柏拉圖那里也發現了同樣的想法。我們可以想象這樣的立場會引發尖銳的反對，但是人們為什么不能帶著尊重傾聽它們呢？問題并不完全在于聽眾們對施特勞斯充耳不聞，好像他從來不曾試圖將自己的信念傳達給他們。并不是施特勞斯思想的內容讓學者們惱怒，而是他拒絕按照學術規則進行游戲。施特勞斯的寫作目的確實是要讓人理解他，但是他故意在理解的道路上設置了很多障礙。通過這樣的策略，他認為自己是在促進他那個等級的利益，他樂意將這個等級描述成“熱愛思考”的人。為了追求最基本的等級利益，也就是這個等級的長存，施特勞斯在他的作品中力圖喚醒那些可以通過測試，從而理解他的人：他是在引誘哲學家上鉤（fishing for philosophers）。

我們可能會認為一個想要釣到那些熱愛思考者的漁人會把自己思想中最激動人心的部分放在顯眼的地方搖來晃去，但這并不是施特勞斯的方式。不是說他從來都不會明確說出重要的東西，問題在于他關于重要問題的明確說法會彼此抵消。（比如他既說柏拉圖的理想城邦是依據自然的，又說它是反自然的。）他提出了很多問題，但是沒有回答它們，或者過了很多頁之后才給出回答，而且還要讀者首先辨認出語言上的回響；沒有解釋和令人困惑的過渡可能會暗示重要的觀點；關鍵性的洞見被拋到一旁（他會說“不管怎樣……”），或者輕描淡寫（“因為有人很可能會說哲學家沒有理由出于對自己東西的愛投身愛國主義的政治活動”）；放在括號里的對文本出處的引證可能會代替一個論證；一長串參考文獻中恰恰沒有包括最重要的一條。總之，施特勞斯的寫作風格需要讀者仔細考察并在闡釋上花費很大氣力，大多數讀者樂意這樣關注文學作品，但是卻認為在學術作品中這樣做是多余的。一個人很容易在施特勞斯那里認出與自己相近的東西，而不是從他那里學到什么。事實上，如果不是首先領會到，至少是懷疑某些類似的東西，我們就很難看清他的意思。施特勞斯把你釣上來的釣鉤可能是一些你根本無須費力捕捉的想法。

對于不愿意或者不能夠咬住誘餌的柏拉圖讀者來說，還有一個原因可以解釋他們的惱怒和警惕：施特勞斯相信他那種寫作方式并不是什么創新，而是在追隨某個由柏拉圖本人開創的由來已久的寫作傳統。假如確實如此，對某些學者來說，這無異于將柏拉圖對話從哲學正典中剔除。對施特勞斯的古怪影響可能會廣泛擴散的恐懼就可能會勝過對他所使用的方法的厭惡，并刺激一些人試圖摧毀他的觀點。但是如果施特勞斯的那些觀點沒有首先固化為一種對柏拉圖的闡釋，一個按照戰爭規則行事的學者又怎么能給他的撞錘找到支點呢？這樣一來，即便有些人認為施特勞斯沒有依據通常的學術寫作規范，他們也只能將施特勞斯關于柏拉圖《理想國》的作品置于某種非常傳統的批判之下，布恩耶特在給《紐約書評》寫的那篇很出名的論戰檄文就是這方面很好的例子。[[103]](#_1_63)

要想理解這樣的進路為什么不能用來反對施特勞斯，我們要考慮施特勞斯經常在他著作中提到的一個原則：我們應該努力像一個歷史上的哲學家理解自己那樣去理解他的思想。施特勞斯將這一原則等同于實現歷史準確性的抱負，這看起來似乎是一個非常傳統的抱負。但是像另一個人自己一樣理解他的思想這個說法本身就包含著對“像”（as）這個詞某種有趣的含糊理解。是要完全和那個人理解的一樣，還是用與他理解自己的思想相同的方式去理解他？答案顯然是后者，因為施特勞斯認為堅持歷史主義的學者違反了歷史的準確性，他們用歷史主義的方式去研究非歷史主義的古代人，這些學者認為不管一個哲學家希望什么，他都最多只能發現他那個時代的真理，而非無條件的真理，因此這些學者所研究的思想就被當作受到歷史局限的真理，但是那些思想本身卻意在成為無條件的真理。[[104]](#_1_63)

這是一個讓人疑竇叢生的原則。一個研究者是不是必須要成為與他的研究對象相同類型的哲學家，之后才能宣稱理解了其思想呢？施特勞斯會不會因為他本人不是歷史主義者就沒有理解馬克斯·韋伯呢？但是現在讓我們考慮研究某個特定類型的哲學家，這個哲學家相信（不是作為某種題材或表達方式，而是作為他對人類理解的核心），嚴肅的哲學家迫切需要奉行審慎。一個不夠審慎的哲學家會給社會和自己造成危險，因為公共意見必然會用不寬容對待哲學思想的挑戰，但是如果沒有了哲學家社會也就沒有什么價值了。這些想法構成了哲學家無法逃避的困境，而他必須以審慎應對。設想我們要閱讀一個哲學家，他堅持這些想法，并且按照與這些想法一致的方式寫作——非常慎重、充滿暗示，因此只有那些注意傾聽的人才能理解他。僅僅是理解這些看法本身就需要將耳朵調整得適應這種音樂，這是一種共謀行為（act of complicity）。要想理解審慎的寫作，就必須要變成一個審慎的讀者。有些人被他們所讀的東西說服從而更進一步，成了他們所閱讀的審慎作品的審慎作者，于是將學者式的注疏完全拋在了腦后。施特勞斯關于柏拉圖的作品就是這種情況。

但是布恩耶特堅持將這些作品當作注疏看待。事實上，施特勞斯所能給出的相信柏拉圖的學說為真的全部理由就是柏拉圖本人給出的理由，這讓布恩耶特認為施特勞斯深陷注疏之中，以至于在多數學者認為需要獨立論證的地方依然使用注疏。這項指控的根據很奇怪，我們可能會說理由就是理由，是誰的理由并不重要。為什么一個論證因為是柏拉圖的論證，就不再是一個論證了呢？柏拉圖自己的理由為什么就不能是我們相信其學說的充分理由呢？只有假設不存在跨越文化和時間依然有效的理由，才能支持這樣的指控。但這個假設本身并非不言自明，也不是施特勞斯的假設。假如他寫作了柏拉圖思想的注疏，那個注疏本身可能就為柏拉圖結論的正確性提供了論證。但是他選擇不去寫作柏拉圖思想的注疏，而是寫作在他看來柏拉圖作品的精神；他這樣做是因為他認為柏拉圖的理由對于他的寫作來講就是足夠的理由。

布恩耶特不愿想象施特勞斯是多么嚴肅地選擇以漫不經心的方式對待學術注疏的傳統做法，這一點最明顯的表現就是他選擇了施特勞斯《城邦與人》中一個句子中的一部分作為代表去批評施特勞斯對《理想國》的偏頗解讀，這里討論的是哲學家不愿為王的問題。他引用的片段是這樣的：“……哲學家不可能被說服，他們只能被強迫去統治城邦”（p.124，本章中此類頁碼均引自《城邦與人》）。布恩耶特將第一個分句，以及第二個分句中的“只能”說成是“施特勞斯自己的純粹發明”。布恩耶特指出，蘇格拉底加給哲學家的強迫，乃是有說服力的論證。

但是在他將這個片段當作“施特勞斯關于《理想國》的論述”處理時，布恩耶特嚴重曲解了這段話的意圖。布恩耶特適時地指出，這段話后面跟著一長串對希臘文本的引證。施特勞斯有時會非常引人注目地給出一串引文，他在闡釋那些他所偏愛的哲學家時相信，只有很少人能夠或愿意非常仔細地閱讀，因此他的典型做法并不是僅僅給出此前那個說法的文本依據，而是給細心的讀者一個機會去思考在他所闡釋的作品中大量文本之間的聯系，之后再去考慮這個聯系與施特勞斯自己的話之間的關系。在這個地方施特勞斯列出了五段文本，有一段長達一頁，其他的僅僅是一兩行，它們有一個非常重要的共同點：都描述了哲學家被迫（而非以其他方式）進行統治的過程。這里使用的詞是名詞anankē或動詞anankazein（“強迫”）的不同形式。即便是在布恩耶特正確地找到蘇格拉底運用有說服力的論證來對待理想城邦中的哲學家的地方，在蘇格拉底說出這些論證的時候，用來描述他所作所為的唯一詞匯，也就是施特勞斯給出的文本界限（520a—d）之內出現的唯一這類詞匯，就是prosanankazontes［“強迫”（他們），520a8］。這些正是施特勞斯要讓讀者注意的事實，他寫道（下面是他的完整句子）：“雖然聽起來很奇怪，但是在這部分的討論中，說服大眾接受哲學家的統治看起來比說服哲學家去統治大眾更容易：哲學家不可能被說服，他們只能被強迫去統治城邦（499b—c，500d4—5，520a—d，521b7，532e2—3）。”我們要注意這里的表象（appearance），它是一個對讀者來說有些奇怪的聲音：一組重復的詞都由詞根anank-構成。這就造成了一個表面的效果（表象總是如此），蘇格拉底一方面將有說服力的論證用在他設想的哲學家身上，另一方面又將這描述為強迫，這兩者哪個更重要呢？對施特勞斯來說，描述為強迫更重要，因為正是在重復性的奇怪回響中，他聽到了柏拉圖的聲音。通過關注重復的詞語，他讓讀者提出這樣的問題：如果柏拉圖的意思是加在哲學家之上，使他們進行統治的強迫，就是強有力的論證，那么他為什么不直說呢？他為什么不說“必須要給哲學家強有力的理由”，“如果施加某些強有力的理由”，“我們會跟他們談話，而他們除了贊成之外別無選擇”之類的話呢？為什么反而要重復公然的強迫呢？這正是施特勞斯要提出的問題，一個文學性的問題。當施特勞斯說“哲學家不能被說服，而只能被強迫去統治城邦”時，他并不是在對文本進行注疏，也不是對《理想國》做出某種陳述；施特勞斯不過是對一個有能力提出同樣問題的讀者所做的反應給出了建議，這個讀者會對自己說：“真是奇怪，所有這些關于‘強迫’的說法似乎是在說哲學家根本不可能被說服！”但是對施特勞斯而言，如果直截了當地說自己在描述讀者的反應時，不過是在提出建議，那么就會破壞他的意圖。如果要成功地引誘有能力的讀者上鉤，他就必須要長篇大論地模仿一個對《理想國》做出可疑陳述的注疏者；而那些沒有被欺騙的讀者也就證明了自己的價值。施特勞斯確實是在進行“純粹的發明”：他是在寫作文學作品。

但是如果施特勞斯的句子是文學性的，隨后的引證文獻就值得我們進一步細查，既要考察它排除掉的，也要考察它包括了的。施特勞斯從520a而非519e開始，這樣在520a—d中蘇格拉底對哲學家所說的話就少了將強迫與說服并置的一兩行，在那里蘇格拉底向格勞孔描述法律（既有基本原則也有所加的懲罰）如何在理想城邦中帶來公民之間的和諧。而施特勞斯的引證結束于520d，這樣就少了一兩行格勞孔的評論，在其中他描述了哲學家如何將蘇格拉底賦予他們進行統治的正義任務當作某種帶有必要性和強制性的事情。施特勞斯完全沒有提到，在第七卷的結尾蘇格拉底重新提到了這一描述，而且還補充說：哲學家們會把統治看作某種帶有必要性和強制性的事情，而非某種高貴的事情（540b4）。考慮到這一連串引證意在處理的主題，這些都是非常引人注目的遺漏。（如果這些遺漏在隨后又被加以運用，那就加倍有趣了。）這些引證里也包括了一個引人注目的段落。在引證強迫進行統治的過程中，蘇格拉底提到如果要實現理想城邦，在現實的城邦中就必須有某種偶然性加到少數未被腐蝕的哲學家身上，施特勞斯的引證始于499b而非499b5，這樣就包括了蘇格拉底為什么能夠克服恐懼，大膽地宣稱哲學家要成為君王——因為他“受到了真理的強迫”。這些對法律的運作，高貴、正義和強迫、必要性之間的關系，以及各種不同類型的強迫的說明，每一個都在施特勞斯接下來的幾頁中占有各自的位置，這幾頁文本值得我們認真考察，不僅僅因為這是在練習閱讀施特勞斯，也是因為它們處于施特勞斯的柏拉圖的核心位置。

想要理解這段話的完整思想，需要首先記住幾點。首先，它的結論“正義的城邦是不可能的，因為哲學家不愿意統治”（p.124），故意顯得讓人難以接受。我們都知道《理想國》通過哲學家不愿意統治所要證明的并不是正義城邦的不可能性，而是可能性，因為這些哲學家缺少政治野心。像布恩耶特那樣的反應，即認為施特勞斯在這里顛倒了《理想國》的意思，假如不是最終的判斷，也就是說假如不是為了反對施特勞斯而是希望給出解釋，那么就非常恰當。第二，施特勞斯說“在談話的這個部分”哲學家顯得無法被說服，那么是否還有談話的其他部分，在那里哲學家既不是屈從于說服，也不是屈從于強迫，而是二者的混合？在《理想國》開篇的場景中，蘇格拉底由于一些熱切的年輕人而同意去克法洛斯家。施特勞斯自己給出了對這個場景的分析，并對此給予了特別的強調（pp.63—64），甚至稱強迫與說服的混合就是“正義本身”。哲學與政治權力的結合只能通過偶然性或神圣的干預才能實現（499b—c），而在討論這一問題時，施特勞斯有意讓讀者聽到一個與之對應的偶然事件，正是這個偶然事件使蘇格拉底支配了在克法洛斯家的談話。

施特勞斯的這段話全文如下：

只有非哲學家可以強迫哲學家關心城邦。但是，由于人們的偏見反對哲學家，如果哲學家不首先說服非哲學家去強迫哲學家統治他們，那么這種強迫就不會發生，但是由于哲學家不愿意統治，這種說服也就不會發生。這樣我們就得出結論：正義的城邦是不可能的，因為哲學家不愿意統治。

這段引人注目的論證是對前一句話所暗示的文學性事實的展開：柏拉圖大大抑制了將哲學家變成君王的論證，甚至將說服描述成強迫。現在讓我們想象哲學家像柏拉圖所選擇的詞匯（而非他描述的內容）表明的那樣不可說服，那么他們就不得不被其他人——也就是非哲學家——強迫。但是至此的討論已經再三強調非哲學家如果不經過說服就不會接受哲學家的權威。那么哲學家是不是會去說服非哲學家來強迫他們呢？但是假如哲學家樂意去實施最終目的是讓他們進行統治的說服，他們也就不需要被強迫進行統治了。因此他們不可能樂意去說服，這樣一來，在哲學統治之下的正義城邦也就不可能實現。但是在《理想國》的這幾頁中，蘇格拉底的首要任務難道不是去論證，不管可能性多小，這個正義的城邦確實可能實現嗎？這到底是怎么回事呢？

施特勞斯提出了一個關于人類本性的結論，它看上去像是關于正義城邦出現的現實可能性。與此同時，他認為自己不僅揭示了柏拉圖選擇特定詞匯時暗含的意思，而且模仿了柏拉圖在寫作《理想國》時的行動。“由于哲學家不愿意統治”，施特勞斯寫道，那么可能導致他們進行統治的那個說服就不會從他們那里發生。但是在施特勞斯的論證中，是什么使不愿意統治成為前提呢？大概是除了強迫之外沒有什么能讓他們進行統治。但是，雖然一個必須要被強迫做某事的人肯定不愿意做這件事，但是反之卻未必如此：一個不愿意做某事的人并不一定要被強迫做這件事，他也可能屈從于說服，而非強迫。因此，一個人屈從于說服而非強迫，并不能表明他愿意做這件他因為被說服而去做的事，情況恰恰相反。如果他們僅僅是不情愿地屈從于說服，我們還是可以說他們依然不愿意做。通過將哲學家不愿意統治說成他們需要被強迫進行統治，通過將這兩個不能等同的東西說成等同的，施特勞斯暗示了一種甚至在理想城邦中都會繼續出現的狀況。雖然是有說服力的論證而非赤裸裸的強迫，說服了理想城邦中的哲學新人承擔起君王統治的責任，雖然他們像蜂巢中的蜂王一樣被培養起來，整個一生都在為這一刻做準備，但是他們總還是需要被說服，這一事實本身就揭示了他們對這項任務有著多么深的反感，揭示了哲學可以動搖在長年的愛國教育中培養起來的對城邦的認同，甚至是對最佳城邦的認同。這就是柏拉圖為什么讓他筆下的蘇格拉底將說服描述成強迫，為什么蘇格拉底不允許格勞孔給出模棱兩可、潛在地帶有中立性的描述，即哲學家將他們的君王地位看作是必要的、不可避免的或強迫性的（這個詞是anankaion），而是要明確指出他們不會將君王的位置看作什么高貴的東西。

施特勞斯有些古怪地反復使用這樣的說法：“這種強迫不會發生……這種說服不會發生”，這會讓人們誤以為他是在笨拙地嘗試給句子賦予某種嚴格的邏輯，但實際上卻是他精心挑選的雙關語。如果必要的強迫和說服不會發生，那么正義的城邦就不會發生，也就是說它不會成為現實。但是施特勞斯選擇不寫出這個關于未來的預測，而是將讀者直接帶到有永恒普遍性的目的地：“這樣我們就得出結論：正義的城邦是不可能的，因為哲學家不愿意統治。”這個雙關語幫助他轉換了視角：即便正義的城邦（也就是談話中那個想象的城邦）可以發生、可以實現，說正義的城邦不可能依然是正確的，因為在那里哲人王依然不愿意進行統治。在這樣的情況下，說正義的城邦不可能就是說它不自然（unnatural）。而這又意味著，不是這個城邦本身必然不可能，而是它里面的“正義”在這個詞的日常意義上是不可能的。柏拉圖對哲學家不愿意統治城邦的強調就是它不自然的標志，也是在這個城邦中不可能實現正義的標志。

所有這些才是施特勞斯的意圖所在，這一點在他接下來的一段里得到了清晰的展示。這一段明顯不是在處理前一段提出的如何實現正義城邦的問題，而是將哲學家不愿統治所帶有的暗示發展成哲學家如何與城邦（即便是最佳城邦）疏離的論述。他將城邦看作洞穴，與有陽光照射的哲學之域進行比較。這一段的結論是：“哲學與政治權力的偶然結合之所以可能性極低，是因為哲學與城邦在相反的方向上遠離彼此”（p.125）。施特勞斯在這里并沒有說哲學家不可能得到權力，他重復了蘇格拉底在《理想國》中的看法——“可能性極低”。這是因為施特勞斯的興趣并不在于證明柏拉圖隱匿的意圖乃是揭示理想城邦在現實中不可能，雖然學界的神話（scholarly myth）認為這就是施特勞斯筆下的柏拉圖所執著于心的焦點。施特勞斯真正的興趣在于喚起讀者對政治強烈的反感，而這正是柏拉圖寫給他的哲學家的。討論的焦點在于如何解釋理想城邦成為現實的可能性極低，而不是可能性低本身。只要一直讀到施特勞斯下一段的開頭，就可以證實那種不可能性與這種可能性低有關，而且雖然有種種表象，但那種不可能性其實一直伴隨著他的討論：“克服在城邦與哲學家之間的自然張力促使蘇格拉底從正義的城邦是否在適合人類本性的意義上‘可能’的問題，轉向了正義的城邦能否通過轉化一個現有城邦實現的意義上‘可能’的問題”（p.125）。如果讀者問，在《理想國》的文本中蘇格拉底到底在何處做了這一轉向，那么他恐怕會失望于無法得到答案。這并不是一個《理想國》之中的轉向，而是一個塑造了《理想國》的轉向。蘇格拉底在決定下到比雷埃夫斯港的時候就做出了這一轉向。

這樣，施特勞斯和施特勞斯的柏拉圖都利用了正義城邦是否可能實現的論題，后者表面上認為可能，而前者表面上認為不可能，他們以此掩蓋了一個關于人類生活中的永恒主題。但是那個主題并不像表面看來那么簡單，哲學與政治并不是永遠和無可挽回地處于不和狀態。要理解這個問題的復雜性，我們要重溫施特勞斯得出正義城邦不可能的論證，這一次要注意聆聽與這一論證對應的蘇格拉底的行動，從在比雷埃夫斯港的偶遇開始。我們尤其應該考慮這個有趣的說法：“……如果哲學家不首先說服非哲學家去強迫哲學家統治他們……”（p.124）這樣的行動怎么可能呢？一個人怎么可能去說服另一個人強迫自己去做某件事呢？如果我看到你努力說服我應該強迫你，我就有理由懷疑，結果到底是不是我在強迫你。對于這一行動更準確的描述是你在進行某種形式的自我強迫，而將我當作中介。如果要讓我確實認為自己是在強迫你，那么你必須說服我，同時不讓我知道你是在說服我強迫你。你的說服必須是隱蔽的。但是當說服變得隱蔽時，它不就不再是真正意義上的說服，而逐漸變成強迫了嗎？

將說服與強迫交織起來的說法最終可以應用到蘇格拉底的行動之上，而非那些蘇格拉底想象出來的哲人王的行動之上；也就是說，可以應用到柏拉圖想象中的哲學家的行動之上，而不能應用到想象中的哲學家所想象的哲學家的行動之上。而正是考慮到這個應用，施特勞斯在得出結論的過程中使用了上面提到的那個有趣的說法，而結論則依賴于哲學家不愿意進行統治。在蘇格拉底那里讀者想到的并不是一個不愿意統治的哲學家，至少不是絕對不愿意。施特勞斯寫道，“關于正義的談話并不是完全自愿的”（p.63），這句話帶有非常有趣的模糊性。他沒有說“關于正義的談話是由一個并不完全自愿的行動引發的”，雖然他接下來要描述的是引發這個談話的混合了強迫與說服的過程。他好像是在說《理想國》的整個談話都可以被看作是不完全自愿的。事實上也正是如此，因為它發生的方式為構成整個談話的那個強迫與說服的混合做好了準備。

蘇格拉底與波勒馬庫斯及其同伴不期而遇，這次相遇以蘇格拉底被邀請到波勒馬庫斯家告終，在那里因為與蘇格拉底的談話進行得熱火朝天，晚飯和外出的計劃很快就被拋在腦后。一個哲學家因為偶然性得以控制一個很小的社會群體，但是與談話中設想的哲學家不同，蘇格拉底并非不愿意抓住這樣的機會。但是他并非君王：談話中的這個社會被表現為民主制，這很有象征意義。施特勞斯特別強調了這一點以引起讀者的注意：“投票幾乎一致同意讓蘇格拉底和格勞孔留在比雷埃夫斯港：蘇格拉底除了遵守大多數人的決定之外別無選擇”（p.64）。（象征性的暗示是指蘇格拉底在328b3所說的話，當我們比較450a3—6時，這個象征就獲得了實質性的意義。）如果一個人要控制民主政體，他的統治必然是隱蔽的，否則他的王國就不再顯得是民主制了。蘇格拉底隱蔽的行動始于，同時也包括了他屈從于多數人壓倒性的力量。他并未因此就接受人們的意愿，他接受的僅僅是身處一個民主性團體的偶然事件，還有這個偶然事件所提供的機會。我們需要注意，這個機會正是說服他們強迫他去統治他們。在《理想國》的行動中最明顯地表現出這一點的是蘇格拉底故意逗引他的聽眾，從而讓他們追問出理想城邦最具爭議的幾個方面——第五卷開始提到的在護衛者中拋棄家庭，以及在這一卷后面（471c以下）講到的讓哲學家為王。（在499b蘇格拉底回憶說他被“真理強迫”承認了那個要求，這一點非常引人注目地包含在施特勞斯很長的引證之中。但是蘇格拉底的回憶似乎太過美好了，因為當時是格勞孔在強迫蘇格拉底，參見472a。）但是施特勞斯意在將這個模式應用到更有普遍意義的蘇格拉底的行動上。蘇格拉底的統治在某個意義上是公開的：其他人想從他那里得到答案；隱藏的是他用什么樣的策略吸引他們（“蘇格拉底在特拉敘馬庫斯那部分所做的是可以原諒的，假如他沒有這樣做，也就不會激發格勞孔充滿激情的反應，而他卻表現得完全沒有預料到這樣的反應”，p.85），以及通過猶豫不決引領他們一步步走向由哲學家統治的城邦這個頂峰（“蘇格拉底宣稱自己不能在面對兩兄弟的攻擊時捍衛正義……但是毫無疑問他用了非常大的篇幅去回應這個攻擊”，p.91）。正是通過在他們心中建立起那個城邦，蘇格拉底獲得了支配他們的權力。或者像施特勞斯說的，正義的城邦：

對任何人都沒有吸引力，除了那些熱愛正義的人，他們愿意將家庭當作某種本質上屬于習俗的東西予以毀滅，愿意為了得到正義而擁有一個這樣的社會，在其中沒有人認識習俗意義上的父母、孩子、兄弟、姐妹。假如這種熱愛正義的人在正義幾乎最重要的意義上不是最杰出的那種人，《理想國》也就不是我們看到的這部作品了。（p.127）

在這段引文之后的一段里，施特勞斯說明了正義幾乎最重要的意義就是服務（service），服務自己的同胞和城邦。當蘇格拉底同意到克法洛斯家去的時候，他并不是要證明這個意義上的正義。關于那個行動，施特勞斯寫道：

由于強迫和說服的混合，我們有了關于正義的談話。屈從于這樣一個混合（such amixture），或者某種類型的這樣一個混合（a kind of such amixture），就是正義的行為。正義本身、義務、責任，就是強迫與說服、強制與理性的混合。（p.64）

施特勞斯并沒有將波勒馬庫斯與他的同伴要求蘇格拉底去他家時所采用的強制與說服的結合描述成正義的行為，但是卻將那個贊美留給了蘇格拉底屈從于他們的行動。但是他緊接著就宣稱正義本身、義務、責任（這些等同究竟從何而來？）不外乎某種強迫與說服的混合。不是屈從于這種混合，而是混合本身，或者某種類型的這樣一個混合。這顯然不是波勒馬庫斯那群人所表現出來的那種類型。事實上，或許不是因為屈從于那個特定的表現，而是因為屈從于某個其他類型的強迫與說服的結合，蘇格拉底才正義地行動；否則施特勞斯為什么要采用他所偏愛的笨拙的修飾語，特別提到“屈從于這樣一個混合，或者某種類型的這樣一個混合”呢？

只有在與施特勞斯論述的高潮中所討論的哲人王對應的情境中，所有這些精致的表達才變得富有目的性。對哲人王來說正義的行為是成為他們城邦的統治者，這被施特勞斯描述成在強迫之下采取的行動，因而與蘇格拉底在對話開場中的行動不同。施特勞斯沒有提到說服，但是他補充道：“本來不應該必要，但是卻有必要補充（it should not be necessary but it is necessary to add），強迫并不因為是自我強迫就不再是強迫。”在這句話之后，他加上了一個似乎漫不經心的腳注：“康德：《道德形而上學》，德性論導言I和II”。（這個腳注是一系列提到現代思想家的腳注的中心，而中心正是施特勞斯偏愛的標示強調的地方。在這一章中這些思想家出現的順序是霍布斯、盧梭、康德、馬克思、尼采。）如果我們按照施特勞斯的指示翻開康德《道德形而上學》的相關章節，我們會看到其中總結了作者對義務與德性關系的看法。服從義務就是服從某種除自己之外誰也不能強加的限制：只有這樣，在義務中包含的必然性的力量才能與人類作為道德存在必不可少的選擇的自由協調一致。身處道德義務的直言律令之下的理性存在者將道德法則強加給自己，并由此證明了他的自由。德性就是一種堅毅，讓他能夠抵擋違反道德法則的誘惑。他服從法則并不是因為意愿——事實上恰恰是反意愿的——而僅僅因為他是一個理性的存在者。

但是如果想當然地認為施特勞斯將康德加入腳注是為了說明讓哲人王服務城邦的那種強迫就是康德意義上的義務的強迫，我們就錯了。下面是他對那種強迫的解釋：

但是第二種意義上的正義［即服務和服從法律］并非內在地具有吸引力或因其本身值得選擇，它是好的僅僅因為其后果。或者說它不是高貴的，而是必要的：哲學家服務城邦，即便是好的城邦，并不像他追求真理那樣出于自然傾向、出于愛欲，而是出于強迫（519e—520b，540b4—5，540e1—2）。（p.128）

但是在康德的道德系統中，能夠定義道德行動的特征是，它因自身之故而被選擇。如果哲人王在選擇服務城邦的時候考慮的是后果，那么他的行動可能是考慮周到的，但絕不是康德意義上的道德主體的行動。考慮哲學家第一個意義上的正義，施特勞斯將之與對城邦的服務對比，更確認了他的正義所具有的非康德性質。因為哲學家投身于最快樂的工作，不管后果如何它都具有內在的吸引力，這樣的工作使他自足和自由，也使他正義，這個意義上的正義與自足的城邦的正義相同（p.127）。對康德的道德主體來說，除非他的道德選擇不摻雜任何意愿的成分，否則他就不可能是自由的；而哲學家在某種意義上通過選擇他最愿意做的行動變得正義。

如果康德關于道德是自我強迫的理論不能應用到哲人王的動機之上，那么施特勞斯為什么會在分析哲人王所經歷的那種強迫時提到它呢？他這樣做是因為，他期待細心的讀者會注意到這樣一個看來和前后文都沒有什么關系，而且非常多余的句子，“本來不應該必要，但是卻有必要補充，強迫并不因為是自我強迫就不是強迫”，它可能完全不是指對哲人王的強迫，而是指其他人的自我強迫。他這樣做是因為期待耐心的讀者會記得在分析對話開篇時插入的那兩個與正義并列的奇怪詞匯——“正義本身、義務、責任，就是某種強迫與說服、強制與理性的混合”（p.64）。義務和責任是康德道德理論中的關鍵術語，在這里卻被用來描述某種相當非康德式的自我強迫方式，也就是蘇格拉底自我強迫的方式。雖然自我強迫還是強迫，但它除了強迫之外還有可能變成其他東西，比如說服。當蘇格拉底說服對話中的同伴強迫他去統治他們，由此間接地強迫自己時，這種自我強迫就可能變成蘇格拉底所展現出來的那種特殊種類的強迫與說服的混合。在閱讀施特勞斯的時候，我們必須接受一個腳注可能是行為的一部分；它可能比學術內容更能夠將讀者帶回到一個第64頁之前的說法。

施特勞斯向沿著這條道路回溯的讀者展示了柏拉圖如何理解蘇格拉底的義務，以及這樣的看法如何與康德相似和相異。與康德的相似之處在于它也是一種自我強迫。但蘇格拉底似乎是屈從于波勒馬庫斯那幫人所采取的強迫和說服，對此施特勞斯非常小心地指出（他的策略是笨拙地重復一些話，這也是他最喜歡使用的讓讀者不快的方式），向波勒馬庫斯等人讓步最開始完全是格勞孔的主意：“不是蘇格拉底而是格勞孔回答那個奴隸說他們會等著……隨后格勞孔而非蘇格拉底屈從于強力……隨后格勞孔而非蘇格拉底做了決定，他的第三個決定”（pp.63—64）。而蘇格拉底更像是屈從于自己。他所屈從的那種強迫與說服的混合是哲學家的自我強迫，他說服非哲學家強迫他統治他們。說到自我強迫，蘇格拉底既是推動者，又是對這個推動做出讓步的人：這就是為什么施特勞斯首先說，正是由于屈從于混合了說服的強迫，蘇格拉底做了正義的行動，隨后說正義本身（這當然也包括蘇格拉底的正義行動）是混合了說服的強迫行動（p.64）。

但是比這種單純結構上的對應更重要的是與康德的觀念進行對比。康德的義務是在一種嚴格的自我關系中強加給行動者的，不摻雜任何意愿的成分；蘇格拉底的義務是通過中介——也就是非哲學家被說服——強加給行動者的，哲學家愿意為了他們的利益著想。蘇格拉底的行動，也就是塑造了整部《理想國》的行動，是有利益伴隨其中的，而利益的焦點就是格勞孔。格勞孔不僅是這部對話關鍵篇章中蘇格拉底的對話者，還是蘇格拉底下到比雷埃夫斯港的同伴，對此施特勞斯說，“我們不能排除這樣的可能性，即他（蘇格拉底）下到比雷埃夫斯港是為了格勞孔，也是因為格勞孔的請求。畢竟，在對話之前我們所能觀察到的所有決定都是格勞孔做出的”（p.65）。這樣看來，施特勞斯反復強調格勞孔在開場情景中的主動，就還有第二個功能。

有些人可能會反對說這并不是蘇格拉底在《理想國》第一句話中明確描述的下到比雷埃夫斯港的動機：“我昨天和阿里斯通之子格勞孔下到比雷埃夫斯港，為了向女神至禱，我還想要看看這個節日……”提出這個反駁的人沒有注意到施特勞斯對這一場景中行動的限定——“我們所能觀察到的”——更不用說柏拉圖在“昨天”一詞中暗含的東西了。因為如果不知疲倦的蘇格拉底第二天向一群新的聽眾講述這次談話，那么這些聽眾以及讀者除了蘇格拉底自己想要提到，或者說他選擇解釋的東西之外就沒有任何其他方式了解對話者的行動和動機，而且讀者因為不知道第二批聽眾是誰，就無法判斷他們給了蘇格拉底多大的自由進行選擇。但是關于格勞孔這個前一天聽眾中的關鍵一員，至少有一個事實盡人皆知：他的政治抱負。我們也知道蘇格拉底曾對此加以干預，試圖使他擺脫這種抱負。施特勞斯因此補充道：“柏拉圖的蘇格拉底可能與非常想要下去的格勞孔一起下到了比雷埃夫斯港，為的是找到一個不那么唐突的機會治愈他極端的政治抱負。《理想國》為各種形式的政治抱負提供了最好的治療”（p.65）。

《理想國》為各種政治抱負提供的治療就是表明理想的城邦，也就是由哲學家統治的城邦，在與人類本性不一致的意義上是不可能的；但是蘇格拉底治療格勞孔政治抱負的方法卻是表明哲學家的統治可能性極低——這樣就既滿足了格勞孔的理想主義，又沒有確定時間地延緩了其實現。但是施特勞斯說蘇格拉底將這看作是一個義務（雖然不是嚴格意義上的康德式的義務）又是什么意思呢？他的意思是哲學家意識到了道德是一種并不安全的人類價值，也發現這一知識本身給知道它的人提出了要求，一個必需的要求，即他如何適應他的同胞；這也是一個人最接近正義之處。讓我們再轉回到施特勞斯論文的高潮部分，解釋他為什么這樣認為，同時揭示對施特勞斯的柏拉圖來說，為什么宣稱哲學與政治無可挽回地處于不合狀態是一種過分簡化的說法。

在我們返回那個高潮的時候需要注意的第一件事就是，在“哲學家服務于城邦，即便是好的城邦，不像他追求真理那樣來自自然的意愿、來自愛欲，而是出于強迫”（p.128）后面的引證中，施特勞斯補充了之前說“哲學家不可能被說服，他們只能被強迫統治城邦”（p.124）時明顯缺失的引證。這些現在補充上的引證所具有的共同特征是給格勞孔補充了某些他忘記或錯過的東西。格勞孔曾抗議，不允許哲學家生活在洞外對他們來講是不義的，蘇格拉底在519e回應這個抗議時說，你忘了法律關乎所有人的福祉，而不是城邦中的某一個等級，而且法律會利用說服和強迫實現這一點。這里補充的540b4—5直接指向了蘇格拉底關于哲人王不會將統治的任務看作某種高貴的東西，而僅僅看作必要的或強迫的東西的說法，這個說法用一個重要的對照補充了格勞孔此前說的他們僅僅會將統治看作必要的或強迫的（520e2）。

施特勞斯意在讓讀者理解柏拉圖有理由讓格勞孔成為這些評論共同針對的目標。當格勞孔面對回到洞穴的前景，不自覺地為哲人王的利益提出抗議時，他不僅忘記了這個理想城邦得以建立的原則，也忘記了自己。格勞孔開始要求蘇格拉底表明，一個為了正義犧牲一切的人（不僅犧牲了名聲和酬勞，而且最終犧牲了生命），比一個沒有被別人發現并獲得極大成功的詭計多端的無賴更幸福（360e—362c），而現在，這個需要別人提醒他正義可能要求個人犧牲他喜愛的生活的格勞孔，與之前那個堅持要求蘇格拉底捍衛自我犧牲的正義的價值，并由此引發了整個討論的格勞孔還是不是同一個人呢？關于《理想國》中的這個初始時刻，施特勞斯這樣寫道：

關于格勞孔含蓄地反對特拉敘馬庫斯的觀點，這讓我們不能不想到康德的觀點——康德對一個除了好意（good will）這唯一有絕對價值之物以外別無其他的單純之人的動人描述。《道德形而上學奠基》開篇的話說得很清楚，根據他的理解，道德最接近正義，而非其他德性。根據康德的理解，道德與技藝和自然分離的程度就像格勞孔所理解的正義：道德法則既不是自然規律也不是技術規則。在《理想國》中格勞孔這種觀點的命運預示了康德道德哲學的命運。但是格勞孔所意欲的東西最好用“榮譽”而非“好意”來說明。（p.89）

施特勞斯相信康德道德哲學的命運是它對自由的夢想沒有根據并且不能維持，不管是擺脫了自然限制和偶然性的自由，還是擺脫了實現幸福的技術——也就是技藝——加給我們的限制的自由。（馬克思和尼采是施特勞斯腳注中康德的后繼者，他們既將這一命運變成了現實，又引入了填補繼之而起的政治真空的東西。）格勞孔對自由的夢想也遭受了相似的命運，最終隨著他接受哲人王的理想而徹底消散。格勞孔夢想的正義，也是他希望聽到蘇格拉底捍衛的正義，有這種無視后果的氣魄，也就是自由。如果說這種正義很像康德道德主體的好意，那么對格勞孔來說，當正義之外的一切都被清除之后，剩下的并不是純粹的好意，而依然是一個人，事實上是一個擁有完全的自足和尊嚴，擁有“榮譽”的真實的人，就像一座雕像被洗凈了污漬（361d）。格勞孔、蘇格拉底、哲人王，施特勞斯讓康德道德哲學之光劃過這三個人物，但是光束最終都因為不當的比較而轉向他處。他用康德作為線索將這三個人物串在一起，因為康德道德理論的核心是義務的概念，而《理想國》的核心是蘇格拉底通過訴諸哲人王的義務提示格勞孔自己的義務，通過這樣的行動蘇格拉底也履行了自己的義務。施特勞斯并不是說《理想國》包含了對康德帶有先見之明的批評。對施特勞斯來說，康德道德哲學在這里是一個普遍化的象征，代表了僅僅在道德領域追求終極善的嘗試。康德不能實現這一論證也就象征了蘇格拉底所填補的類似真空，雖然在具體問題上相當不同。

蘇格拉底雖然將尊嚴留給了格勞孔，但是卻沒有假裝給他想要的論證，也就是表明不管后果如何這個尊嚴本身就值得擁有的論證。通過補充之前略去的引證（始于對法律乃是說服與強迫的結合），施特勞斯隱含地承認，當蘇格拉底作為立法者和立國者講話，當他對想象中的哲學家論證回到洞穴的正義時，還是運用了強迫和有說服力的理性的命令。但這并不是格勞孔想聽到的論證。哲學家被迫回到政治，因為他們認識到政治活動雖然并不高貴，但確實是必要的；也就是說他們接受了蘇格拉底的論證，回到洞穴對他們所屬的城邦來說是最理想的結果（520c—d）。正如施特勞斯說的：“……第二種意義上的正義（即服務城邦和服從法律）并非內在地具有吸引力或因其本身值得選擇，它是好的僅僅因為其后果。或者說它不是高貴的，而是必要的……”（p.128）這一論證的本質幫助我們看清了施特勞斯如何解決anankaion一詞的模糊性（必要的、不可避免的、強迫性的），他更贊成將其理解為“必要的”。哲人王并不是被蘇格拉底或者法律強迫，從而接受他們的君王地位，而是因為他們認識到了城邦的需要。但是格勞孔并不想聽到正義因為結果而被贊美，而是因為它本身。他得償所愿，但并非以他預料到的方式：

但是哲學家最關心的是內在地有吸引力而且事實上最快樂的工作，不管它帶來何種結果（583a）。因此只有在哲學之中正義和幸福才是一致的。換句話說，在城邦所能實現的正義的意義上，只有哲學家才是正義的個體：他自足和真正自由，或者說他的生活最少服務于他人，就像正義城邦的生活最少服務于其他城邦。（p.127）

在第一個意義上，正義是服務于他者的反面，而服務于他者構成了第二個意義上的正義。第一個并不是通常意義上的正義，而是一種自足，它僅僅通過類比在非常弱的意義上與自足的城邦所代表的更為清晰的公民正義觀相聯系。

不管怎樣，格勞孔是被第一個意義上的正義吸引了，這一點只要看看為了第二個意義上的正義而犧牲第一種正義時他的抗議就會知道，因為正是用這個觀念，蘇格拉底似乎滿足了格勞孔對一種僅憑自身就有價值的正義的夢想。格勞孔沒有注意到他的野心如何被徹底顛覆了，這是因為蘇格拉底給他保留了尊嚴。但是施特勞斯希望他的讀者注意到這一點，并因此重新描述了這兩個意義上的正義：“第一個意義上的正義可以被說成是強者的利益，即最強大者的利益；第二個意義上的正義是弱者的利益，即那些較差者的利益”（p.128）。這個描述當然來自特拉敘馬庫斯：強者的利益是特拉敘馬庫斯心目中真正的正義，而弱者的利益是格勞孔在作為魔鬼代言人發展特拉敘馬庫斯的理論時認為的傳統意義上的正義（參見p.87）。這樣格勞孔所反對的特拉敘馬庫斯的觀點就預示了康德道德哲學的命運；也因此幫助我們理解了施特勞斯兩個更令人困惑的說法：其一是蘇格拉底與特拉敘馬庫斯的討論構成了整部《理想國》的核心（p.73），其二是即便特拉敘馬庫斯的理性能力很差，但他的原則依然獲得了勝利（p.84）。格勞孔想讓正義與自然，與技藝分離：但是他得到的卻是一種在這兩者之間進行了區分，同時包含了兩者的正義。作為強者利益的正義是自然正義——哲學家“出于自然傾向、出于愛欲”追求真理；作為弱者利益的正義是人工的正義——哲學家為了城邦整體計算他的統治帶來什么后果。

格勞孔為什么接受這個他夢想的替代品呢？因為蘇格拉底一直非常審慎。他對格勞孔夢想的否定披著那個夢想得以實現的偽裝。格勞孔不可能得到為一種與后果脫離，因其自身之故而值得選擇的正義的辯護。但是他可以得到這種正義的一個扭曲的形象：一種因對社會的后果而得到辯護的正義，這種正義要求更高等級的工作要為了公益服務，這個公益其實是哲學家渴望真理的自然傾向與人們渴望同類的自然傾向之間的妥協。這已經足夠滿足格勞孔了，因為“當其他東西為了榮譽之故而被犧牲時，榮譽最清楚地閃耀光彩”（p.89）。但是蘇格拉底給出的辯護僅僅是對正義的政治性辯護。唯一因自身之故值得選擇的東西是哲學，而哲學家是唯一自由的個人。但是在理想的城邦中，那個選擇和那個自由都必須做出妥協。因此格勞孔作為魔鬼代言人替特拉敘馬庫斯宣揚，但實際希望被擊敗的觀點，事實上取得了勝利：“在私利和公益之間存在不可解決的沖突。”（p.88）我們不可能完全獲得正義。

在格勞孔的堅持下，為了回應他的抗議，蘇格拉底顛覆了格勞孔的計劃，并給了他一個新的理想，一個蘇格拉底自己設計出來的理想，施特勞斯正是選擇了在這個地方插入這樣的話：“本來不應該必要，但是卻有必要補充，強迫并不因為是自我強迫就不再是強迫”，同時加上了那個關于康德的腳注。因為這個結合提醒讀者注意蘇格拉底自我強迫的獨特性——他說服聽眾強迫他去統治他們。而且施特勞斯剛剛以最強有力的方式喚起讀者注意蘇格拉底與格勞孔之間擴大了的交易——蘇格拉底誘使格勞孔得出了一個不同于他之前希望的理想。現在是時候去關注這個引人注目的句子開始的部分了——“本來不應該必要，但是卻有必要補充……”施特勞斯知道對于那些缺少同情的讀者來說，這個表述看起來不過是充滿學者氣的傲慢。但正是因為存在缺少同情的讀者，這樣的表述才是必要的。“本來不應該必要”是說在一個應然的世界，在一個理想化的正義世界，沒有這個必要；“但是有必要”，什么是有必要的？像施特勞斯那樣補充一個帶有暗示性的關于自我強迫的分句，以及關于康德的腳注是有必要的，也就是說用審慎的方式寫作是有必要的。我們可能會想，施特勞斯不可能獲得他想要的那種正義，因此必須要屈從于必要性——就像哲人王一樣。但是施特勞斯的世界并不是一個哲學家被當作蜂王一樣撫養的蜂巢（520b）；他并沒有生活在一個自然與技藝合二為一，蜂群被嚴格劃分為不同等級的世界；在他所處的世界里，哲學家自愿同其他哲學家講話，并且必然要同非哲學家講話。他生活在一個有著混雜聽眾的世界，在其中哲學家必須被引誘上鉤，那是柏拉圖而非哲人王的世界。

雖然《理想國》里有很多定義正義的嘗試，但是卻從未定義柏拉圖和施特勞斯世界中的正義。這正是施特勞斯下一句話的論題：“根據一種比蘇格拉底的定義更為通常的正義概念，正義在于不危害他人；這樣理解的正義即便在最高的意義上也不過被證明是哲學家靈魂之偉大的附屬物。”這個證明從何而來，施特勞斯從哪個幽暗之處挖掘出這樣一個與他這段討論沒有任何聯系的定義呢？它來自叢林最幽暗之處，因為沒有什么比緊貼著眼睛，必須繞過或透過它才能看到其他對象的東西更難以看到了。《理想國》從來沒有討論過不危害他人的正義，但是它的最高形式卻反復通過對話中的行動得到表現，施特勞斯剛剛通過關于自我強迫的句子將它概括性地呈獻給讀者，這個句子本身就表現了按照這種方式理解的正義。因為在施特勞斯看來，避免傷害他人的最高形式就是哲學家審慎地講話——就像蘇格拉底在《理想國》中所做的那樣；以及審慎地寫作——就像柏拉圖寫作《理想國》、施特勞斯本人寫作《城邦與人》那樣。

沒有人能比哲學家造成更大的危害，因此避免傷害的最高形式就是哲學家的閃躲。哲學家知道如何用論證消解一切非哲學家在公民生活中最珍視的東西的基礎。他是城邦安全最大的威脅。在《理想國》中蘇格拉底通過安全地講話消除這一威脅：他勾勒了一個理想的城邦，在其中哲學家不再是公民道德的顛覆者，而是管理者，是公民正義與虔誠的保障。蘇格拉底對格勞孔最后說的話是一個關于來世獎賞的故事，而施特勞斯對此寫下的內容在回溯的意義上具有相關性：

對于一個像蘇格拉底這樣的真正正義的人，迫使弱者對人類事務中秩序和得體的可能性感到絕望不可能是他的義務，尤其不能讓那些因為性情、出身和能力可能承擔某些公共責任的人感到絕望。蘇格拉底為了格勞孔，在比雷埃夫斯港的這個值得懷念的夜晚，像魔術一般變出了很多宏大和令人困惑的景觀，對格勞孔來說，在隨后的日子里記住這些景觀，或許還能將它們傳播給他人，也就足夠了。（p.137）

蘇格拉底這個審慎的講話者，通過讓格勞孔準備好承擔公共義務而履行了他自己的義務。但是審慎的講話與審慎的寫作并不是一回事。審慎的講話，至少是蘇格拉底的審慎講話，并不意在讓它最初的談話對象破解，而是意在使他安全。蘇格拉底下到比雷埃夫斯港并不是去引誘哲學家上鉤，這是柏拉圖在設想審慎講話的場景時想要做的。因為審慎的寫作就是暗示性的寫作。那些不能破解它的人就不是首要的寫作對象，它要在公共市場中繞過他們。因此，柏拉圖寫了這樣一部作品，在字里行間承認那些對哲學充滿敵意的人總會懷疑哲學，而這充滿暗示性的承認卻能夠激起哲學之友的興趣。因為寫作的是對話，柏拉圖總是可以讓他的著作充滿有說服力和直截了當的論證，因為它們是另一個人而非柏拉圖的論證。但施特勞斯寫作的是獨白。清晰的論證可能會被直接歸到作者頭上，而永無破解之日。因此他假裝寫作密集、晦澀、古怪、隨意、生硬、迂腐的論證，同時還夾雜了很多不合邏輯的推論，這讓教授們迷惑和鄙視，卻引起有思想的讀者關注。施特勞斯就是他自己劇中的人物。

通過寫作城邦中哲學的處境，施特勞斯的柏拉圖想要做的不僅是強調這兩者之間永恒的不合，以及出于強迫的結合，而且想要說哲學與城邦成對出現乃是二者各自必須面對的。這就是為什么施特勞斯論述的高潮段落以提到哲學家對城邦的歸屬感告終：“我們可以說，出于對自己東西的愛，也就是一種愛國主義，我們沒有理由認為哲學家不應該參與政治活動”（p.128）。施特勞斯在腳注里提到了《申辯》30a3—4，在那里蘇格拉底稱愿意將自己馬虻般的叮咬給予他遇到的任何人，不管是年輕人還是老人，不管是外邦人還是公民，但是更愿意給予雅典公民，因為他們與他更親近。只要考慮施特勞斯關于《申辯》的文章[[105]](#_1_63)，我們就會知道他并沒有按照字面意思理解這個說法。在雅典蘇格拉底并不完全舒服自在，但他也不完全是個局外人。將他置于這種位置的并不是哲學家所擁有的洞穴外的知識，以及與此相伴的對洞穴內生活的反感，而是他對自己無知的認識。《申辯》中的蘇格拉底同時也是《理想國》中的蘇格拉底。因為雖然《理想國》好像是要回答正義是什么的問題，但它并沒有真正回答。一部回答那個問題的對話必然像柏拉圖撰寫的任何對話一樣充滿問題性（aporetic，p.106）。《理想國》中提出的理想是關于城邦的理想，而不是關于正義的理想：城邦的合理需要得到了滿足，但是公民們的合理需要卻沒有。與這個意義上的正義接近的是進行探索的、謙遜的、充滿問題性和愛欲的哲學家的審慎舉止，他至少避免給予任何人對他來說不自然的東西。他不像哲人王那樣必須交替擁有哲學家和政治家的身份，而是可以同時擁有兩者，因為對人類根本性問題的意識向他提出了進一步的問題：在人類中如何找到恰當的位置去安放那種意識。哲學家知道，道德并非它意在成為的那種價值的穩固來源，正是這種關于自己（以及他人）對善的無知之知，將某種社會性的要求加給了他。這是政治生活最高貴的形式，即便不是最必要和最緊迫的形式。因為如果肩負起那種意識所帶來的政治重負是哲學家義不容辭的責任，那么將這一重負加給哲學家的就既不是道德法則的命令，也不是對不可避免的東西的計算，而是愛欲的力量。正是哲學家要認識根本性的人類問題的自然傾向，以及他不可避免地將這一認識當作最高貴的人類活動，使他同時肩負起了與之相伴的政治重負。即便他愿意承擔，這個重負也依然是一個重負，因為根本性的人類問題確實是一些問題，哲學家的勞作，不管多么快樂，也依然是勞作。

施特勞斯和施特勞斯的柏拉圖都是蘇格拉底式的充滿問題性的哲學家。雖然我們將他們的世系追溯到一個從不寫作的哲學家，但是他們都首先是寫作者而非講話者。柏拉圖并沒有發明文學（在他之前詩人們已經知道如何使用暗示、寫作某些語境而不僅僅是簡單的句子、使之沉默或讓某個場景講話、使每個細節彼此呼應），但是他使文學天賦為他的需要服務，孕育了對人類根本性問題的探究，卻并不假裝對這些問題給出答案。每個教授都知道，在寫作中避免給出答案要比面對某個人時容易。柏拉圖沒有任何一部作品是讓蘇格拉底與一個善意的，與他有相同理智能力的人進行公開的哲學對話。但這并不是因為寫作這樣的對話意味著柏拉圖不得不提出對哲學問題的解答；而是因為柏拉圖希望善意的讀者意識到，與作者進行公開的哲學對話，同闡釋那些并不公開的對話作品中的談話相比，并不能使他在實質上更接近對這些問題的解答。我們不能期望柏拉圖或施特勞斯在哲學對話中揭示任何他們在寫作中隱藏的答案，因為他們并不是為了隱藏答案才用那種方式寫作的。

我并不是說他們口頭交流的內容在形式上不會與他們的寫作有別，尤其是在柏拉圖那里，因為他雖然寫作對話，但是在口頭交流中卻不得不采取獨白的形式。我們都知道，據說柏拉圖做了一個關于至善的公共演講，但是由于太過深奧難解大多數聽眾提前離席，對某些學者來說，這是柏拉圖擁有一個從未在對話中揭示的哲學系統的關鍵證據，但這也可能無非是柏拉圖口頭進行的施特勞斯式的獨白寫作，其獨特的形式和難解的風格都是出于相似的原因。施特勞斯與科耶夫的通信（發表在《論僭政》[[106]](#_1_63)的擴充版中）包含著一些非常有趣的信息，但是并沒有直接的揭示。私下流傳的施特勞斯的授課筆記似乎也是如此。但是在某種意義上，所有這些都與主題無關。斯坦利·羅森認為重要的乃是施特勞斯的表面[[107]](#_1_63)，他是正確的。施特勞斯本質上就是他的作品；而與施特勞斯的真正相遇就是讀者仔細留意那些作品的表面。想要理解施特勞斯的人不該到作品背后去尋找施特勞斯（比如私下流傳的講稿或秘密錄音），就像我們為了理解完成的文學作品不應該去尋找某個作家的日記或匆匆寫下的筆記一樣：這并不是因為作者沒有神秘之處，也不是因為作者的意圖不重要，而是因為那樣做是無禮和不得體的。那無異于告訴那個作者，他失敗了。假如施特勞斯是另外一種不同類型的哲學家，不那么充滿問題性，這種無禮可能并不那么要緊，因為那樣一來他的文學作品就變成了附屬品。那些秘密錄音或許可以揭示他實際上是不是一個不同類型的哲學家。但是既然他的作品表明他不是，這個問題也就該停止了。施特勞斯確實是一個沒有秘密的斯芬克斯，而那恰恰是他的秘密所在。

這樣的說法與我們聽到的關于施特勞斯作為老師的誘惑力并不矛盾。但是如果施特勞斯不過是他的作品，如果他的作品承載了他所擁有的全部理智潛能，那么能夠解釋這種潛能的，就不是師徒關系或者與他親身接觸才能獲得的秘法。不管施特勞斯在美國有人追隨的原因何在，他關于柏拉圖作品的優點以及他對一些柏拉圖讀者的影響都是顯而易見的。其中最有價值的特征就是施特勞斯拒絕掩飾柏拉圖的文學性，或者將這種文學性最小化。施特勞斯并沒有方法，他有的只是一種決心，那就是不讓蘇格拉底（或者來自愛利亞或雅典的外邦人）的論證成為核心。讓其他人去考察蘇格拉底對話者的每一個回答、問題或講話，如果他們愿意的話去考察對話行動和場景中的每一個方面，讓這些考察都服務于澄清蘇格拉底的論證；讓他們努力使蘇格拉底的論證顯得正確，相信他們這樣理解的就是柏拉圖自己的論證。施特勞斯卻在蘇格拉底的論證遇到張力，甚至分崩離析的地方尋找柏拉圖的論證；他給蘇格拉底的對話者與蘇格拉底同樣的權利，也在這些對話者的貢獻中找到直接或間接的途徑進入柏拉圖的論證；他考察人物的性格、行動和場景并不是為了支持和澄清蘇格拉底的論證，而是為了它們所展現出來的柏拉圖式的論證。

施特勞斯在這樣做時并沒有預設他想要證明的東西，并沒有在證明柏拉圖是一個審慎的作者之前就不正當地用審慎的方式閱讀柏拉圖。首先，證明柏拉圖是一個審慎的作者并不是施特勞斯的抱負所在，他的抱負是要理解柏拉圖，而他在發現柏拉圖的過程中理解他。但是不管怎樣，考慮到我們掌握的資料，除了提出有說服力的對柏拉圖的審慎理解之外，沒有別的辦法可以證明柏拉圖是一個審慎的作者。如果這一程序是循環的，它也是一個解釋學的循環，而非惡性循環。那些認為柏拉圖不是審慎作者的人也要面對同樣的循環。

但是有人可能會反對說，難道沒有外部證據可以打破這個循環，表明柏拉圖并不是施特勞斯心目中的那種作者嗎？我們難道不是還有亞里士多德的證言嗎？但施特勞斯并沒有因為柏拉圖最著名的學生在《政治學》第二卷里將蘇格拉底在《理想國》中的論證當作直截了當的論證進行處理而感到不安。事實上，施特勞斯不但沒有貶低亞里士多德作為資料來源的價值，反而認為他很好地理解了柏拉圖。在一封給科耶夫的信里，他做了一個很重要的評論：

亞里士多德的批評絕對是合理的，他完全理解柏拉圖所做的，但是他拒絕將意在反諷的東西處理成反諷性的，因為他相信，有可能也有必要寫作論文，而不僅僅是對話；因此，他將《理想國》對話中的主題處理成論文中的主題；毫無疑問這是因為他相信智慧而不僅僅是哲學乃是可能實現的。這在我看來是柏拉圖與亞里士多德的差別所在……[[108]](#_1_63)

換句話說，亞里士多德很清楚地知道他對《理想國》中理想城邦的批評事實上是用明確的方式討論柏拉圖本人意在暗示的問題。因為亞里士多德要超越這些問題，并且解決在私利與公益之間的沖突，因為他相信如果哲學提出的問題不能被回答，那么哲學也就成了一種沒有意義的活動，他將柏拉圖作品中最終的視域變成了自己的起點。

施特勞斯決心不將蘇格拉底的論證置于核心地位，這就是他思考柏拉圖時最顯著的特征，而他在柏拉圖作品中注意到的很多困難和前后不一致，也是很多拒斥施特勞斯進路的學者在闡釋柏拉圖時的共同養料。讓我們再來看看哲人王不情愿回到洞穴的例子，在一些重要的關于《理想國》的著作中對這一論題的處理都符合上面的描述：茱莉亞·安納斯事實上同意施特勞斯的觀察，即蘇格拉底給想象中的哲學家提出的返回洞穴的理由是有問題的，她也同樣認為沉思生活是非人性的，實際上是一種不能過的生活方式。[[109]](#_1_63)他們的差別在于如何處理這些思想，安納斯不去理會蘇格拉底“糟糕的或明顯不夠充分的”理由，并且從文本的其他地方尋找更好的理由，認為沉思生活的非人性是一個重要的缺陷，它使柏拉圖的論證失效，雖然柏拉圖盡了自己最大的努力。安納斯的論述試圖使蘇格拉底的論證看上去正確，但是她最終的結論是這無法實現。尼古拉斯·懷特和里夫也嘗試做同樣的事情，并認為他們可以更接近實現這個目標。懷特不得不借助一個沒有文本依據的前提，就是無條件的好所具有的推動力量[[110]](#_1_63)；里夫僅僅利用他在文本中找到的東西，從而表明哲學家應該進行統治，這對哲學家和城邦的利益都是最好的，但是卻沒有回答，如果確實如此，哲學家為什么還必須被說服[[111]](#_1_63)——這正是柏拉圖帶給我們的困惑。從施特勞斯的觀點看，這兩位學者都因為他們專注于蘇格拉底的論證而被誤導，他們想要熨平柏拉圖為讀者設計出來的皺褶。

這些例子也表明施特勞斯的獨特之處并不在于僅僅將他在柏拉圖那里發現的東西接受為合理的，因為里夫和懷特也這樣做；他的獨特之處也不在于傾向于相信古人正確地理解了哲學上優先的東西，而現代人錯了，近來復興的亞里士多德主義德性倫理學已經將這一態度變成了某種老生常談。施特勞斯之所以是施特勞斯，重要的是他結合了對柏拉圖合理性的信念和拒絕將蘇格拉底的論證當作柏拉圖合理性的支柱。因為這促使他在審慎地理解柏拉圖的論證之外又向前走了一步，自己也成為了一個審慎的作者，他相信哲學與社會的根本關系自從柏拉圖的時代以來就沒有改變。但是如果有人認為我們不需要哪怕暫時相信柏拉圖也能夠理解并認真對待他，或者認為暫時的相信并不比同情的闡釋所需要的懷疑更有利于理解柏拉圖，又會怎樣呢？如果這同一個人認為施特勞斯決心不將蘇格拉底的論證至于核心位置也預設了一個理解柏拉圖的前提，又會怎樣呢？那么他可以從施特勞斯那里學到如何成為一個柏拉圖的審慎讀者，或者將施特勞斯看作一個與自己同類的讀者，同時不接受施特勞斯理解的每個細節，更重要的是不需要成為一個審慎的作者。

這樣看待施特勞斯的柏拉圖會引發很多問題，比如施特勞斯是不是可以期待有人真正理解了他？像他心目中的英雄那樣寫作是否僅僅是種浪漫的想法？哲學所具有的危險性是不是過分的哲學想象力的虛構？施特勞斯是不是真的是一個充滿問題性的哲學家，意識到了根本性和整體性的問題，還是他僅僅在玩弄成為一個充滿問題性的哲學家這個問題本身？[[112]](#_1_63)這些都是合理的問題，但是我不想嘗試回答它們。我這里所做的只是給自己贏得提出這些問題的權利。嘗試回答它們會將施特勞斯的柏拉圖拉向施特勞斯，從而遠離柏拉圖。因為如果我關于施特勞斯的觀察是正確的話，那么恐怕沒有人可以非常確定地宣稱他們理解的施特勞斯是正確的。我們最好是受到施特勞斯的啟發，用他閱讀柏拉圖的那雙眼睛去研究柏拉圖，而不是去研究施特勞斯。當然，如果施特勞斯對柏拉圖的理解是正確的，那么對一些人來說理解柏拉圖的冒險也就失去了吸引力。而對另一些人來說，那將成為一項非常值得的冒險。

## 愛欲與城邦：評魯奇尼克《美麗城：柏拉圖〈理想國〉的辯證特征》

我相當同情這本書，但是并不同意其中很多最引人注目的說法。這其中包括《理想國》說到底不是一部關于政治哲學或道德哲學的著作，而是一部心理學著作，因為它關于美麗城的思考目的在于讓讀者可以洞悉哲學家的靈魂，而不是勾勒完美社會的藍圖；讀者要理解美麗城的體制事實上會窒息哲學家靈魂的渴望，如果全面地加以考慮，對哲學家而言最好的社會類型，也就是能夠讓那些渴望盡情翱翔的社會，乃是民主制。這些在我看來都是錯誤的。那么我為什么要表達對本書的同情呢？因為它抓住了《理想國》的心臟跳動之處，也就是哲學家與城邦之間的張力，也因為它對這個主題的處理非常雄辯。魯奇尼克還堅持認為，將《理想國》最終達到的結論當作柏拉圖最終的看法是不夠的，采取整體的視野將各卷中的立場結合成一個單一的理論也是不夠的，在這一點上他也很有道理。《理想國》的展開方式是后面的內容修正前面的內容，同時沒有忽視前面內容中包含的真理。理解這部作品唯一充分的進路是問柏拉圖為什么選擇呈現一些最初看似令人滿意的材料，而后又將它們當作不令人滿意的，并且從這之中推論出他的意思。將前后的材料融貫起來的不是一個理論，而是一個敘事。這就是魯奇尼克所說的《理想國》的“辯證特征”。

在學術界，出版小書并非不尋常之事，與魯奇尼克相似，我也在2003年出版了一本關于《理想國》的小書，也希望以短小精悍的篇幅討論某些對《理想國》來講帶有核心意義和值得我們牢記的問題。[[113]](#_1_63)與魯奇尼克的著作相似，我的著作也利用《理想國》提出的心理學作為指導去實現所要達到的目的。我對《理想國》心臟跳動之處的感覺也與魯奇尼克相似，在閱讀《理想國》時我也關注情節提供的論證。但是在我看來柏拉圖所設想的美麗城是一個真正“美麗的城邦”，而不像魯奇尼克認為的那樣僅僅是辯證發展中的一個階段，一個要被超越的階段，我們最終要認識到美麗城事實上并不是政治理想。在我對魯奇尼克的批評背后是我在自己書中提出的觀點。但是因為這兩本書是堂兄弟（或許是很遠房的堂兄弟，但畢竟還是堂兄弟），它們之間的交鋒才顯得格外有益。

首先我想說，有不止一種方式關注來自情節的論證。魯奇尼克認為“柏拉圖不是在對話的某一部分，而是在整個對話中闡明自己的觀點”（p.146，本章中此類頁碼均引自《美麗城：柏拉圖〈理想國〉的辯證特征》），這讓他激烈地反對那些將柏拉圖筆下人物的論證與他們所處的語境分離的學者。此外，魯奇尼克非常嚴肅地看待和闡釋《理想國》中那些結構性的標記——離題、打斷、討論方向的突然轉變。這些都非常可敬。但是讓柏拉圖對話的結構約束對話傳遞的信息是一回事，而像魯奇尼克那樣直接從對話的結構中讀出某些信息則完全是另一回事。

正是當“愛欲”（Eros）出現在《理想國》之中，成為一個主題的地方，魯奇尼克從結構中做出了最顯著也最可疑的推論。他的主導觀念是：蘇格拉底的聽眾帶有反叛色彩的不滿在第五卷開頭將對話的關注焦點突然轉向了與性有關的主題，這是一個象征，象征美麗城不能處理被它壓制的愛欲的能量，這預示了美麗城整個計劃的崩潰，并且由哲學的自由取而代之。關于那個崩潰，他這樣寫道：

隨著在第八卷中婚姻數的失敗，愛欲最終壓倒了美麗城，緊密結合在一起的政體在接縫處分崩離析。愛欲僭主式的和形態多樣的表現在第八至十卷中完全展開。因此就需要某種非常不同于美麗城的政體來適應它。這樣看來美麗城沒有體現柏拉圖的政治或理論理想，而只是《理想國》整體辯證發展中的一個階段。（p.69）

魯奇尼克將第八至十卷中的內容描繪為慶祝美麗城之死和愛欲的得勝。

但是這些材料的連接事實上并非如此。在第八卷開頭，蘇格拉底預言即便像美麗城這么穩固、統治得那么好的政體也不會長存；最終錯誤會潛入優生系統賴以維系的數學計算，整個一代護衛者都會變得不如從前。在他們的指引下，城邦會轉向壞的方向，開始一系列墮落的政治變化，最終結束在一場將僭主送上權力巔峰的革命之中。與此平行的是對一系列個人的描述，每個人的品格都類比于一種墮落的政體。比如僭主式個人的靈魂就被放縱的欲望施加了暴政，因此他的品格就和被僭主奴役的城邦類似。

因此，當優生學的計算失敗之后，并非“愛欲壓倒了美麗城”；美麗城是被一代不稱職的護衛者壓倒的，是他們，而非愛欲，使美麗城“在接縫處分崩離析”。并不是因為壓制了愛欲導致這個城邦最終崩潰，那個“緊密結合在一起的政體”并沒有像打了太多氣的球一樣爆炸，而是因為沒有嚴格遵守關于性愛的規范。僭主式個人“僭主式的和形態多樣的”愛欲受到了嚴厲的譴責，它并沒有像某種美麗的花朵一樣“完全開放”。因為只有為數很少的僭主式的個人能夠成為真正的僭主，因此“需要某種非常不同于美麗城的政體來適應他們的愛欲”這句話能夠成立的唯一方式就是，僭主制是僭主式個人的終極抱負。并不是美麗城本身試圖達到完整的愛欲，卻未能實現。但這正是魯奇尼克說“美麗城沒有體現柏拉圖的政治或理論理想”時似乎要得出的結論。

魯奇尼克推論的基礎何在呢？《理想國》的敘事結構在他看來具有象征意義。他像所有人一樣清楚柏拉圖的文本包括了我剛才列舉的要素，以及我所描述的聯系，但是他做出了如下推理：如果關于護衛者之間性愛的主題是通過帶有反叛性的插話引入的，那么柏拉圖的意思肯定是美麗城不可能順利和平地包容愛欲。如果對愛欲得勝的描述被推遲到美麗城之后，如果那個描述始于承認美麗城必然失敗，而且如果那個失敗與護衛者之間的性愛有關，那么柏拉圖的意思必然是美麗城的失敗咎由自取，讓愛欲的得勝取而代之就理所應當，因為美麗城從來沒有給愛欲應得的東西。

關注《理想國》的結構，關注其中人物所行和所言之間的關系，當然非常重要，但是我們應該在闡釋整部作品時將它們當作一些要素予以關注，它們本身不應該凌駕于所有其他的考量之上，單獨決定這部作品的含義。魯奇尼克感謝利奧·施特勞斯幫助他理解了《理想國》的整體結構（p.7）。施特勞斯在《城邦與人》中寫道：“‘本質’的含義依賴于‘形式’”[[114]](#_1_63)，這句話或許成了魯奇尼克采取這種進路的座右銘。但是我們應該來看看施特勞斯的這整句話：“不管怎樣，在開始時，一個人甚至必須對‘形式’比對‘本質’給予更多的關注，因為‘本質’的含義依賴于‘形式’。”魯奇尼克不僅以關注《理想國》的論述結構多于它實際所說開始，也以此作結。結構本身變成了論述，從而僭越了它意在塑造的論述。

當然，魯奇尼克對《理想國》的論述在很多地方真正繼承了施特勞斯的遺產——通過他的老師斯坦利·羅森。但是在魯奇尼克閱讀柏拉圖的方法中缺少的是施特勞斯對柏拉圖寫作之審慎的警覺，施特勞斯將這種審慎與蘇格拉底的反諷聯系在一起。反諷家只對那些有能力理解他的人揭示自己的意思，但即便是那些不能看穿面紗的人也能從他的字句中理解一些內容。與此類似，柏拉圖的寫作在“引導他人得出有益的意見”的同時，也能夠“激發那些依據自然適合的人去思考”。[[115]](#_1_63)這兩個任務有各自的重要意義，合在一起它們構成了柏拉圖式的審慎。

很有說服力的是，魯奇尼克在一處甚至要將自己的闡釋與施特勞斯式的“反諷性”闡釋脫鉤，理由是施特勞斯式的闡釋針對美麗城提出的疑慮只在對話的表面，而沒有進入對話的深層（p.91）。但是這樣的說法經不住仔細推敲：我們看到，魯奇尼克在評價比如像優生學計算的最終失敗這些明確和不容置疑的細節所暗示的“懷疑”時嚴重有失公允。但是比魯奇尼克的闡釋是否應該被歸入反諷性闡釋更重要的是他對“反諷”一詞的理解。他寫道，“反諷意味著一種外在的表面，意在不被嚴肅對待，它隱藏了一個內在的、有著嚴肅意圖的深層”（p.91）。這個描述可以用在一般的反諷上，但是沒有把握到施特勞斯眼中蘇格拉底的反諷和柏拉圖寫作方式的特別之處。對蘇格拉底的反諷而言，表面也意在得到嚴肅對待，雖然它只包括了有益的意見，而非真正的智慧；因為有益的意見非常重要，甚至至關重要。因此（我現在是說我自己的觀點，而不是試圖替施特勞斯說話），如果你認為美麗城真的是一個美麗的城邦，你并沒有錯，你的意見是有益的；但是你也不會完全正確，除非你理解了任何城邦都是丑陋的，甚至包括最美麗的城邦。

更奇怪的是魯奇尼克居然會錯失反諷進路的這個方面，因為他關于《理想國》“辯證特征”的看法本該使他理解這一點，因為“辯證特征”正在于前面的段落被替代，但是其中包含的真理卻得以保留下來。魯奇尼克贊賞的那種言談的形式是哲學家之間開放的對話。民主制之所以好正是因為它使這種對話成為可能。哲學家如何與普通人談話并不是魯奇尼克關心的問題，在他看來那也不是《理想國》關心的問題。書寫作品的辯證特征也捕捉到了真正的哲學對話想要表達的東西：哲學家對不變（settled）真理的探求對他來講本身就是不安的（unsettling），因此必然不會帶給他渴望的那種安定（settlement）感和終結感（pp.130—131，148）。這樣看來，魯奇尼克的理解便加入了柏拉圖研究中某種流行的趨勢，認為柏拉圖必然選擇對話形式，是因為他不持有任何形式的教條主義。[[116]](#_1_63)

從方法論角度對魯奇尼克關于《理想國》中愛欲要素的論述進行的批判就說這么多。在內容方面我也反對他的論述：為了得到他的結論，即愛欲受到壓制并由此給美麗城帶來了不良的后果，魯奇尼克不得不抑制那些不符合他至高的結構性主題的細節。第五卷是關于愛欲的，這一點真的清楚嗎？對護衛者性愛方面的規定只是其中的一個主題。波勒馬庫斯和阿德曼圖斯要求聽到更多的是護衛者如何將他們的女人和孩子公有（449c）；他們并非只要求了解丈夫和妻子之間的關系。我們說這一卷的主題是家庭比說是性愛更準確。主導性的問題是女性護衛者如何與男性共同承擔護衛者的任務。第一個主要的構想是他們應該平等地承擔那個任務。第二個是他們應該組成一個巨大的家庭。只是在這里規范性愛的論題才進入討論，而且只是作為家庭如何才能最好地組織起來的具體措施加以討論。第三個構想是，如果這些要成為現實，那些擁有權力的人必須是哲學家。繼之而來的是關于什么是哲學家的長篇討論。提出這個構想之前的幾頁也不是在描述男女護衛者如何上床，而是他們如何在戰場上區分職責，以及如何共同戰斗。即便如此，魯奇尼克依然想讓我們相信：

《理想國》因為涉及形而上學和知識論而著名的中間幾卷，乃是蘇格拉底要闡明對性愛的政治規范帶來的結果。（p.62）

那么柏拉圖這樣構建他的敘事目的何在呢？他的意思是說“哲學……是一種愛欲活動”（p.62）。

這里的問題部分在于“愛欲”（Eros）這個詞具有危險的模糊性。當注疏者更愿意采用轉寫（transliteration）而非翻譯（translation）時，通常不是什么好的跡象。Eros有時是指性愛，至少魯奇尼克認為對話每次提到性關系都是在談論Eros；而有的時候，比如在他討論民主制的時候，魯奇尼克又將Eros當作指稱人類各種欲求的普遍概念（p.81）；在61頁，他又說“人類的Eros是尋常的人類沖動，拒絕丟掉性關系和家庭的私有性”，也就是那種與自己的血肉聯系的感覺，而這正是美麗城要從它的護衛者那里剝奪的東西。但是當涉及哲學時，Eros蔑視尋常的慰藉，也就是歸屬感帶來的慰藉，那是要沖破界限的欲求，“因完全異己的東西而瘋狂”，這種欲求的對象如果不是穩定和統一的理念，就會讓哲學家令人不安地接近僭主（pp.90，119）。

結果就是，當魯奇尼克宣稱適合哲學的愛欲的能量會因為美麗城嚴苛的性愛規范而窒息時（pp.69，73），他利用Eros這個詞的模糊性指出，在這兩種情況下受到壓制的是同樣的東西，雖然他用非常不同的方式描述它們。魯奇尼克或許會回應說他這樣做不過是復制柏拉圖自己的策略。但是柏拉圖在這些語境中卻并沒有限于使用erōs這一個希臘文單詞。美麗城給護衛者的性生活（柏拉圖有時但并不總是用erōs或它的衍生詞來指他們的性生活）施加的約束確實非常嚴厲，但是它對護衛者哲學生活（柏拉圖同樣有時但并不總是用erōs或它的衍生詞來指他們的哲學生活）施加的約束則遠非如此。雖然處于美麗城頂端的哲學家要輪流管理城邦，但是他們可以花大多數時間從事他們真正熱愛的事業——哲學（540b）。而魯奇尼克的論述遮蔽了這一點。

魯奇尼克認為美麗城中的文化看上去是反哲學的。他將《理想國》中生動的、富有創造性的、無拘無束的，有時甚至是不虔誠的對話，與美麗城中嚴格的審查制度和敵視創新進行對比（pp.70—73）。但是他忘記了，自己描述的是美麗城中的公民文化，而非哲學家之間的私人談話。那些辯證法家會盡可能深入挖掘，將自己提升到習俗之上，從而獲得真理（533b）。當他們獨處時，可以讓自己的詩歌不被城邦稀釋（595b，605c）。我們可以同意，公民文化整體上的素樸會影響他們的品格，因為即便他們不和其他人住在一起，也不可能全然不受他們的影響。我不是說他們生活在衛城之上，生活在反文化的幻覺之中。他們的生活方式確實清明甚至嚴苛，但是有什么理由否認柏拉圖認為那種生活方式有利于哲學事業呢？

根據魯奇尼克的看法，《理想國》認為是民主制而非美麗城才是哲學能夠得到最佳滋養的城邦。這并不是說柏拉圖無條件地贊成民主制——魯奇尼克的論題并沒有那么反對普遍的看法。他筆下的柏拉圖理解，民主制下的自由和民主文化中的多樣性有它們的危險，但盡管如此，他還是認為它們是哲學探索和批判精神的最佳食糧。對魯奇尼克來說至關重要的是蘇格拉底在557d的說法，如果有人想要建立一個城邦，就像蘇格拉底和他的同伴所做的那樣，他恐怕只能到民主城邦去，在那里他會看到政體的集市，并選擇他喜歡的一個。魯奇尼克認為這段話“非同尋常地承認”：

大概只有在民主制中，政治哲學，至少是《理想國》中實踐的那種政治哲學，才有可能……（大概）只有在言論自由的民主制中，哲學家才能充分意識到人的多樣性，從而理解正義和不義的本質。（p.79）

魯奇尼克通常對于對話中的嘲諷非常警覺，但是在這里他的耳朵背叛了他。蘇格拉底剛剛指出，民主制“大概（或者是“可能”？kindyneuei）是所有政體中最美的”，但緊接著就補充道，因為多樣性，它或許顯得是最美的，那些可能會做出此種判斷的大眾對此的反應就像女人和孩子看到了閃閃發光的小物件一樣。隨后蘇格拉底看到了某種關于民主制的多樣性更加正面的說法：你大概（或者是“可能”？仍是kindyneuei）必須要到民主制去，假如你想要從各種現存政體的模板中挑選出你喜歡的。他的贊賞像前面一樣是雙刃的。因為蘇格拉底自己在討論中的程序并不是從滿市場的選擇中挑選他喜歡的政體；相反，美麗城是從頭開始構建起來的，同時看著那個最好的范本，而不是看著蘇格拉底這個立國者喜歡的范本。我們還應該考慮這個市場的意象所隱含的信息：如果民主制是一個政體的市場，而立國者只從一個貨攤上購買，那么他選擇的肯定不可能是民主制。

但是蘇格拉底的贊美也不完全是反諷。一條多彩的長袍看起來可能確實很美。但是（在蘇格拉底看來）只有女人和孩子才會僅僅因為這些認為它是最美的衣服。與此類似，民主城邦給更有思想的成員提供了豐富的政治材料去思考。但是相對于政治的混亂，這種安慰非常不夠。柏拉圖大概希望生活在沒那么有趣的時代。在美麗城中，哲學家可能很晚才學到政體的多樣性，就像好的法官很晚才學到不義（409b—d）。他是從二手資料中學到這些東西的，而不是親自嘗試。

雖然護衛者渴望完成他們的公共生涯，這本身就包括了十五年的理論學習，其中最后的階段主要致力于純粹的哲學。雖然他們不會完全放棄哲學生活的私人性，而只是放棄了家庭生活的私人性，但是如果僅僅根據這些就宣稱從哲學家的視角看所有人都在美麗城中生活得很好則非常愚蠢。文本強調的重點完全落在公共服務的繁重上，落在哲學家必須要做出犧牲上，落在他如何希望免除這些任務上，落在所有這些表明的哲學家在這個世界的位置上。整體氣氛并非陽光明媚，魯奇尼克也正確地感覺到了這一點。而我的反對在于他的反應有些過激。

魯奇尼克也正確地認為《理想國》在論述靈魂三分的問題上有某種發展，即直到第八第九兩卷，理性部分才與某種欲求（也就是理解事物的欲求）結合起來，并強調其重要性。在第四卷中理性部分與欲望部分是對立的，并且被理解為某種實踐理性的能力。魯奇尼克正確地反對那些想要從這幾卷的材料中組合出一個統一的心理學，而不管其發展特征的人（p.18）。但是我不能接受他的結論，即分裂本身，也就是靈魂的劃分，是柏拉圖此處的目的，但是因為柏拉圖最終將某種欲求賦予理性，因此意在讓我們看到靈魂事實上是作為整體行動的，并由愛欲統一起來（pp.20—21，48—49）。但事實上，隨著這個心理學的發展，靈魂反而變得更加分裂。比如理性和意氣在第四卷并沒有被充分地區分開來，因為在那里理性還沒有自己的目標。當那些目標出現之后，理性與構成靈魂的其他部分之間的區別，就像神與人之間的區別那么大，或者像第九卷中的意象說的，像人與野獸的區別那么大。“愛欲”遠非將人的靈魂統一起來，而是揭示了其本質上的分裂。

總而言之，魯奇尼克的柏拉圖是尼采式的浪漫主義者（當然是在這個詞發明之前），他筆下充滿愛欲的哲學家超越了善惡。這種觀點，不管如何夸大其詞，畢竟把握到了某些在《理想國》中展示出來的關于哲學這一觀念真實和重要的東西。我們可以說他的這本書訓練了我們的眼睛去注意到潛伏在《理想國》之中的《斐德羅》。[[117]](#_1_63)這是一項有價值的任務，魯奇尼克在一本生動、簡潔和警醒的書中迎接了柏拉圖對話從作家的角度發出的挑戰。我很尊重這本書的激情。但是魯奇尼克回避了一個挑戰，也就是讓哲學家重新接觸那些他們已然超越的習俗中的道德。施特勞斯接受了這個挑戰，而魯奇尼克的回避實質上符合他所忽視的哲學家在形式上如何與公民講話的問題，也就是蘇格拉底的反諷問題。我認為對于《理想國》的闡釋者來說，這是一個同樣重要的挑戰。

## 以殺為治：評羅森《柏拉圖的理想國》

正如他在前言中說的，斯坦利·羅森在這本書中寫下了他對《理想國》“大約五十年反思的結果”，這極大地造福了柏拉圖的研究者。他的書所展現出來的極大豐富性和對精微之處的關注，與如此長時間的思考完全相稱。它讀起來像是一部注疏，與奧洛夫·吉貢（Olof Gigon）的《當下性與烏托邦》（Gegenwärtigkeit und Utopie）相似，隨著羅森的著作逐段展開，《理想國》的每一頁都得到了有條不紊的概括和分析。這本書理想的讀者是那些重讀理想國的人，他們可以將羅森的著作放在手邊，讓它提出新鮮的問題，向你指出之前從未生疑的細節。但是作者也會不時強調，明確告訴我們在他看來《理想國》整體想要表達什么。這本書以“導論”開場，以“后記”作結，它們使得作者所要傳達的信息變得非常清晰。

羅森筆下的柏拉圖相信人類罹患癌癥，唯一有效的藥物就是哲學家的統治，但是這個治療方法太過強大，會將病人連同癌細胞一起毀掉（pp.10，355，本章中此類頁碼均引自Rosen 2005；這是羅森本人使用的隱喻）。這是一種靈魂中的癌癥，是個人利益與城邦利益之間，也就是幸福與正義之間的根本沖突所導致的內在的分裂（pp.10，133，350）。如果哲學家不能統治，人們就不會做正確的事（p.355）；而哲學家卻在改進城邦的欲求和關注來世、反對城邦的思想之間被撕裂，柏拉圖本人顯然就是如此（pp.81—82，143，229）。這樣一來，哲學家為了將正義賦予城邦所采取的“在理論上正確的一步”，由于同樣的原因也都是“走向不義的一步”（p.355），因為人類本性的可塑性沒有達到這樣的程度，可以允許一種理論達到“一套真正的原則，可以過一種正義的，并因此幸福的生活”（p.354）。因此，正是美麗城，這個意在實現最大限度的正義和幸福的城邦，事實上同時傷害了哲學家和非哲學家的利益。我們可以想見，普通公民會怨恨他們的樸素生活（p.308）；讀者們會厭惡美麗城中的暴力和欺詐——也就是洗腦——而美麗城需要這些措施使公民們可以部分接受現狀，但不會給他們帶來真正的幸福（pp.128—129，183，391）。哲學家的哲學之翼因為參與政治而被束縛，政治活動既限制了他們可以投入真正熱愛的哲學生活的時間（pp.210，242），也限制了他們最終被允許從事哲學活動之后，活動的多樣性（pp.354，374）。簡而言之，“理論與實踐的統一……是不可能的”（p.355，比較pp.143，242）。

雖然懷疑這樣的偉業并不可能，但哲學家還是一直努力嘗試，“因為那就是哲學的目標”（p.355）。柏拉圖在西西里僭主那里進行過災難性的嘗試，而羅森認為在《理想國》里，柏拉圖至少在堅持“將理論與實踐統一起來的白日夢”（p.143）。雖然柏拉圖以帶著嘲諷的幻滅感寫作《理想國》，但那并不意味著哲學家統治的前景（不管有多么遙不可及），已經對他喪失了誘惑。

看著柏拉圖筆下的哲學家將他們西西弗斯似的抱負推上山，我們可能認為這個場景充滿悲劇性。但這并非羅森的描繪。白日夢，不管多深，都不是悲劇的素材。事實上，有時白日夢甚至會逐漸演變成荒誕劇，比如羅森說，因為美麗城中的哲學家沒有被允許在哲學方面得到完全的發展，他們在社會改革方面的想象力也會受到減損，結果“對政治難題的解決方案，是制造出一個缺少了最重要的政治特征的靜態社會，這是一個由政治上不勝任的人統治的有缺陷的社會”（p.284）。羅森在一個地方承認，這顯然“不是真正的解決方案”，但是“我們必須繼續做下去，就好像這種解決方案是可能的，因為那是唯一的解決方案”（p.284）。雖然這種情形顯然太過詭異，因此不能被稱為悲劇性的；但是它同時也太令人心酸，因而不能算是喜劇性的。羅森的柏拉圖最好被描述成（我是帶著敬意給出這個描述的），預見到了荒誕派的戲劇。

羅森將這本書獻給“真正的利奧·施特勞斯”。在他對《理想國》分析始終，羅森都大量運用了施特勞斯式的主題，同時努力將他的整體解釋與施特勞斯的區分開來。羅森與施特勞斯共同的根本觀念是，《理想國》的寫作動機是我們不可能都擁有正義，因為在私利和公益之間的沖突是無解的。但是羅森不同意施特勞斯的地方在于，如何看待柏拉圖在推薦美麗城中的統治方式時的嚴肅性。在羅森看來，施特勞斯認為柏拉圖根本不想推薦它們；它們是以烏托邦的方式企圖達到正義不可避免的惡劣后果，給我們的教訓就是要徹底避免那些嘗試，并轉而讓哲學家的利益適應公眾意見（p.5）。而羅森的柏拉圖認為，哲學家統治社會真的是件好事；他的《理想國》至少在這個意義上是一個政治宣言。羅森發現的問題是，柏拉圖想不出有什么方法可以實現這個結果，同時避免惡劣的實踐，避免將有著良好意圖的哲學家變成僭主（p.10）。羅森的施特勞斯主義是手段上的而非目的上的。

施特勞斯認為柏拉圖是實踐審慎的寫作技藝最杰出的大師，也暗示他的哲學家同道們要按照這種技藝謹言慎行。而羅森則強調柏拉圖在《理想國》中冒險的坦率，將哲學性的少數人對專制的渴望向大眾揭示出來（p.5）。他認為柏拉圖在寫作時大膽地將眼睛盯著未來，并且認為自己所處的文化對哲學的敵意還不至于讓這樣的冒險顯得太過魯莽（pp.6—7）。羅森論證說，施特勞斯提出的那種溫和的適應，完全可以直接表達出來，就像亞里士多德在《政治學》中所做的那樣（p.5）。確實有可能如此，那樣的話就只剩下施特勞斯在間接的言說方式中發現的復雜性的很少一部分了。

但是羅森也將一種審慎寫作的技藝歸于柏拉圖：當蘇格拉底在虛構的世界中試圖達到有益的認同時，柏拉圖有意歸于他一些有缺陷的論證（p.233）。但是羅森并沒有將這解釋為來自戲劇場景的論證，給讀者提供某種線索，讓他們不認為柏拉圖真誠地希望看到哲學家統治；因為在羅森看來這個希望是非常真誠的。羅森訴諸更極端的解釋方式：柏拉圖或許是在說明在他看來所有的哲學論證都是有缺陷的；或者他或許認為自己因為理智上的優越性可以“為了我們自己的利益運用修辭上的花招”（p.234）；或者更普遍地說，“在政治上我們總是會碰到糟糕的論證”（p.394）。

羅森帶著讓人憂心的泰然自若拋出這些極端的看法，卻沒有為它們詳細辯護。在我看來，他理解柏拉圖的進路其實并不需要這樣的訴求。他并不比施特勞斯更少從戲劇情節中構造論證，假如他不是試圖在書中將自己與施特勞斯區別開來的話，本可以坦率地承認這一點。他的柏拉圖想讓讀者相信某些可欲的東西最終是不可能的，為了實現那個目的，他想要激怒讀者（比如將所有超過十歲的人逐出美麗城，p.244），或者提出富有啟發性但是邏輯上錯誤的論證（比如城邦與靈魂的類比，因為它存在邏輯上的缺陷，羅森稱之為“詩歌”，p.396），從而故意使他自己對美麗城的擁護顯得離經叛道。

我本人關于《理想國》的作品讓我有理由歡迎羅森對其中個人優先性的精微論述，以及他對哲學家參與社會特殊性的關注；我也同樣有理由反對他放大蘇格拉底論證中的每一個拙劣之處、每一個闡釋中的困惑，并將它們發展成徹底的矛盾、悖論和困境。在我的《柏拉圖〈理想國〉中的城邦與靈魂》中（羅森在幾個地方提到了這本書），我試圖表明城邦與靈魂的類比既正式又詩意地發揮著作用，美麗城是一個幸福的城邦——事實上是最幸福的城邦（我反對p.315的觀點）。但是我并不否認，而是強調了，這種幸福減損了哲學家個人可以實現的某些東西，他們會因為這兩種幸福聯系在一起而感到遺憾。我們是要嘗試解決還是要強化柏拉圖文本中顯見的困難，大體上是個人氣質的問題。文本中當然有很多沒有明言的東西讓這兩種傾向可以靈活處置。羅森在柏拉圖給他敞開的空間中構建起了對《理想國》具有權威性的、全面的，并且本質上是完全原創性的闡釋，因此每個有思想的柏拉圖讀者都應該予以關注。

# 著作和文章來源

編譯者感謝費拉里教授聯系收入本文集的著作和文章的版權，同時感謝以下出版社和期刊允許出版或重印這些著作和文章的中譯本。

柏拉圖《理想國》中的城邦與靈魂

City and Soul in Plato’s Republic,Sank Augustin:Academia Verlag,2003.

威廉斯與城邦——靈魂類比

“Williams and the City-Soul Analogy(Plato,Republic 435e and 544d)”,in Ancient Philosophy,vol.29(2009),pp.407—413.

柏拉圖作家式的烏托邦主義

“Plato’s Writerly Utopianism”,in Dialogues on Plato’s Politeia(Republic)，eds.by Noburu Notomi and Luc Brisson,Sankt Augustin:Academia Verlag,2013,pp.131—140.（中譯文曾發表于《中國學術》第31輯，第1—15頁，收入本文集時略有改動。）

《理想國》中的蘇格拉底

“Socrates in the Republic”,in Plato’s Republic:A Critical Guide,ed.Mark L.McPherran,Cambridge:Cambridge University Press,2010,pp.11—31.

格勞孔的獎賞，哲學的債務：厄爾神話

“Glaucon’s Reward,Philosophy’s Debt:The Myth of Er”,in Plato’s Myths,ed.Catalin Partenie,Cambridge:Cambridge University Press,2009,pp.116—133.

施特勞斯的柏拉圖

“Strauss’Plato”,in Arion,vol.5(1997),pp.36—65.

愛欲與城邦：評魯奇尼克《美麗城：柏拉圖〈理想國〉的辯證特征》

“Eros and the City:On aNew Suspicious Reading of Plato’s Republic”,Review of David Roochnik’s Beautiful City:The Dialectical Character of Plato’s Republic,in International Journal of the Classical Tradition,vol.11(2005),pp.607—613.

以殺為治：評羅森《柏拉圖的理想國》

“Curing by Killing”,Review of Stanley Rosen’s Plato’s Republic:A Study,in The Review of Politics,vol.69(2007),pp.123—126.

# 參考文獻

Andersson,T.J.1971.Polis and Psyche:A Motif in Plato’s Republic.Stockholm:Almqvist&Wiksell in Komm.

Annas,J.1981.An Introduction to Plato’s Republic.Oxford:Oxford University Press.

Annas,J.1982.“Plato’s Myths of Judgement”,in Phronesis,vol.27,pp.119—143.

Annas,J.1999.Platonic Ethics,Old and New.Ithaca:Cornell University Press.

Barney,R.2006.“Socrates’Refutation of Thrasymachus”,in Santas 2006,pp.44—62.

Benardete,S.1989.Socrates’Second Sailing:On Plato’s Republic.Chicago:Chicago University Press.

Blondell,R.2002.The Play of Character in Plato’s Dialogues.Cambridge:Cambridge University Press.

Bloom,A.trans.,1968.The Republic of Plato[with interpretative essay].New York:Basic Books.

Blössner,N.1997.Dialogform und Argument:Studien zu Platons‘Politeia’.Stuttgart:Steiner.

Bobonich,C.2002.Plato’s Utopia Recast:His Later Ethics and Politics.Oxford:Clarendon Press.

Brann,E.1989—1990.“The Music of the Republic”,in The St.John’s Review,vol.39.1—2,pp.1—103.

Burnyeat,M.F.1985.“Sphinx without aSecret”,in New York Review of Books,May 30.

Burnyeat,M.F.1992.“Utopianism and Fantasy:The Practicability of Plato’s Ideally Just City”,in Psychoanalysis,Mind and Art,eds.J.Hopkins and A.Savile.Oxford:Oxford University Press,pp.175—187.[Reprinted in Fine 1999]

Burnyeat,M.F.2001.“Plato”[www.ex.ac.uk/Plato/Burnyeat.htm]

Cambiano,G.1982.“Patologia emetafora politica,Alcmeone,Platone,Corpus Hippocraticum”,in Elenchos,vol.3,pp.219—236.

Carter,L.B.1986.The Quiet Athenian.Oxford:Oxford University Press.

Clay,D.1994.“The Origins of the Socratic Dialogue”,in The Socratic Movement,ed.P.A.Vander Waerdt.Ithaca:Cornell University Press,pp.23—47.

Cooper,J.1984.“Plato’s Theory of Human Motivation”,in History of Philosophy Quarterly,vol.1.1,pp.3—21.

Cooper,J.M.ed.,1997.Plato:Complete Works.Indianapolis:Hackett.

Craig,L.1994.The War-Lover:A Study of Plato’s Republic.Toronto:University of Toronto Press.

De Jong,I.2004.“Narratological Theory on Narrators,Narratees,and Narrative”,in De Jong et.al.2004.

De Jong,I.,Nünlist,R.and Bowie,A.eds.,2004.Narrators,Narratees,and Narratives in Ancient Greek Literature.Leiden:Brill.

Dixsaut,M.ed.,2005.Études sur la République de Platon,2vols.Paris:Vrin.

Donlan,W.1980.The Aristocratic Ideal in Ancient Greece.Lawrence:Coronado Press.

Dover,K.J.1974.Greek Popular Morality.Oxford:Oxford University Press.

Ferrari,G.R.F.1990.“Akrasia as Neurosis in Plato’s Protagoras”,in Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy,vol.6,pp.115—139.

Ferrari,G.R.F.1997.“Strauss’Plato”,in Arion vol.5.2,pp.36—65.

Ferrari,G.R.F.ed.,2000a.Plato:The Republic.Trans.Tom Griffith.Cambridge:Cambridge University Press.

Ferrari,G.R.F.2008.“Socratic Irony as Pretence”,in Oxford Studies in Ancient Philosophy,vol.34,pp.1—33.

Ferrari,G.R.F.2010.“Socrates in the Republic”,in McPherran ed.,2010.

Ferrari,G.R.F.2003.City and Soul in Plato’s Republic.Sank Augustin:Academia Verlag[Reprinted.2005,Chicago:University of Chicago Press].

Ferrari,G.R.F.ed.,2007.The Cambridge Companion to Plato’s Republic.Cambridge:Cambridge University Press.

Fine,G.ed.,1999.Plato 2:Ethics,Politics,Religion,and the Soul.Oxford:Oxford University Press.

Frede,M.1992.“Plato’s Arguments and the Dialogue Form”,in Klagge and Smith 1992,pp.201—219.

Frede,D.1997.“Die ungerechte Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen(Buch VIII 543a——IX 576b)”,in Höffe ed.,1997,pp.251—270.

Gigon,O.1976.Gegenwärtigkeit und Utopie:Eine Interpretation von Platons‘Staat’.Zürich:Artemis-Verlag.

Gill,C.1996.Personality in Greek Epic,Tragedy,and Philosophy:The Self in Dialogue.Oxford:Oxford University Press.

Grote,G.1885.Plato and the Other Companions of Sokrates.4vols.London:J.Murray.

Guthrie,W.K.C.1975.A History of Greek Philosophy,vol.4[Plato:The Man and His Dialogues,Earlier Period].Cambridge:Cambridge University Press.

Halliwell,S.1988.Plato.Republic 10.Warminster:Airs and Phillips.

Halliwell,S.2007.“The Life-and-death Journey of the Soul:Interpreting the Myth of Er”,in Ferrari ed.,2007.

Halperin,D.M.1992.“Plato and the Erotics of Narrativity”,in Klagge and Smith 1992,pp.93—129.

Hyland,D.A.1990.“Plato’s Three Waves and the Question of Utopia”,in Interpretation,vol.18,pp.91—109.

Hobbs,A.2000.Plato and the Hero.Cambridge:Cambridge University Press.

Höffe,O.ed.,1997.Platon:Politeia.Berlin:Akademie Verlag.

Howland,J.1993.The Republic:The Odyssey of Philosophy.New York:Twayne Publishers.

Irwin,I.1995.Plato’s Ethics.Oxford:Oxford University Press.

Isnardi Parente,M.1985.“Motivi utopistici–ma non utopia–in Platone”,in La CittàIdeale nella Tradizione Classica eBiblico-Cristiana,ed.,Renato Uglione.Torino:Associazione italiana di cultura classica.

Johnstone,S.1994.“Virtuous Toil,Vicious Work:Xenophon on Aristocratic Style”,in Classical Philology,vol.89.3,pp.219—240.

Kahn,C.1987.“Plato’s Theory of Desire”,in Review of Metaphysics,vol.41,pp.77—103.

Kahn,C.1996.Plato and the Socratic Dialogue:The Philosophical Use of aLiterary Form.Cambridge:Cambridge University Press.

Klagge,J.C.,and Smith,N.D.eds.,1992.Oxford Studies in Ancient Philosophy,suppl.vol.:Methods of Interpreting Plato and His Dialogues.Oxford:Oxford University Press.

Kraut,R.1999.“Return to the Cave:Republic 519—521”,in Fine ed.,1999,pp.235—254.

Lear,J.1992.“Inside and Outside the Republic”,in Phronesis,vol.37.2,pp.184—215.[Reprinted with minor alterations of format in his Open Minded:Working out the Logic of the Soul.Cambridge,Mass.:Harvard University Press,1998.]

McPherran,M.L.ed.,2010.Plato’s Republic:A Critical Guide.Cambridge:Cambridge:Cambridge University Press.

Moraux,P.1968.“La joute dialectique d’après le huitième livre des Topiques”,in Aristotle on Dialectic:the Topics,ed.G.E.L.Owen.Oxford:Oxford University Press.

Morgan,K.2000.Myth and Philosophy from the Pre-Socratics to Plato.Cambridge:Cambridge University Press.

Morgan,K.2004.“Plato”,in De Jong et al.2004.

Morrison,D.R.2007.“The Utopian Character of Plato’s Ideal City”,in Ferrari ed.,2007.

Nettleship,R.L.1901.Lectures on the Republic of Plato,2nd ed.London:MacMillan.

Notomi,N.and Brisson,L.eds.,2013.Dialogues on Plato’s Politeia(Republic).Sankt Augustin:Academia Verlag.

O’Connor,D.2007.“Rewriting the Poets in Plato’s Characters”,in Ferrari ed.,2007.

Ostenfeld,E.1996.“Socratic Argumentation Strategies and Aristotle’s Topics and Sophistical Refutations”,in Methexis,vol.9,pp.43—57.

Pangle,T.ed.,1987.The Roots of Political Philosophy:Ten Forgotten Socratic Dialogues.Ithaca:Cornell University Press.

Penner,T.1971.“Thought and Desire in Plato”,in G.Vlastos ed.,Plato:A Collection of Critical Essays,vol.2.Notre Dame:Notre Dame University Press.

Price,A.W.1995.Mental Conflict.London:Routledge.

Press,G.ed.,2000.Who Speaks for Plato?Studies in Platonic Anonymity.Lanham:Rowman&Littlefield.

Reeve,C.D.C.1988.Philosopher-Kings:The Argument of Plato’s Republic.Princeton:Princeton University Press.

Robinson,T.M.1995.Plato’s Psychology,2nd ed.Toronto:University of Toronto Press.

Roochnik,D.2003.Beautiful City:The Dialectical Character of Plato’s Republic.Ithaca:Cornell University Press.

Rosen,S.1987.Hermeneutics as Politics.Oxford:Oxford University Press.

Rosen,S.2005.Plato’s Republic:A Study.New Haven:Yale University Press.

Rutherford,R.B.1995.The Art of Plato.Cambridge,Mass.:Harvard University Press.

Ryle,G.1966.Plato’s Progress.Cambridge:Cambridge University Press.

Santas,G.ed.,2006.The Blackwell Guide to Plato’s Republic.Oxford:Blackwell.

Singpurwalla,R.2007.Review of Ferrari 2003[2005],Ancient Philosophy,vol.27,pp.174—179.

Smith,R.,trans.and comm.,1997.Aristotle:Topics Books Iand VIII.Oxford:Clarendon Press.

Stauffer,D.2001.Plato’s Introduction to the Question of Justice.Albany:SUNY.

Stemmer,P.1992.Platons Dialektik.Berlin:De Gruyter.

Strauss,L.1959.What Is Political Philosophy?Chicago:University of Chicago Press.

Strauss,L.1964.The City and Man.Chicago:University of Chicago Press.

Strauss,L.1983.Studies in Platonic Political Philosophy.Chicago:University of Chicago Press.

Strauss,L.1991.On Tyranny,revised and expanded edition,eds.Victor Gourevitch and Michael S.Roth.New York:Free Press.

Sullivan,S.D.1997.Aeschylus’Use of Psychological Terminology.Montreal:McGill-Queen’s University Press.

Sullivan,S.D.1999.Sophocles’Use of Psychological Terminology.Montreal:McGill-Queen’s University Press.

Sullivan,S.D.2000.Euripides’Use of Psychological Terminology.Montreal:McGill-Queen’s University Press.

Szlezák,T.1985.Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie.Berlin:De Gruyter.

Thionville,E.1983.De la Théorie des Lieux Communs dans les Topiques d’Aristote.Paris(1855).

Vegetti,M.1983.Tra Edipo eEuclide.Milano:Il Saggiatore.

Vegetti,M.ed.,1998.Platone:La Repubblica.Traduzione ecomment acura di M.Vegetti.Napoli:Bibliopolis.

Vegetti,M.,trans.and ed.,2000.Platone:La Repubblica,vol.4,essay A:“Beltista eiper dunata.Lo Statuto dell’utopia nella Repubblica.”Napoli:Bibliopolis.

Vlastos,G.1991.Socrates:Ironist and Moral Philosopher.Ithaca:Cornell University Press.

White,N.P.1979.A Companion to Plato’s Republic.Oxford:Basil Blackwell.

White,N.P.1984.“The Classification of Goods in Plato’s Republic”,in Journal of the History of Philosophy,vol.22,pp.393—421.

Whitehead,D.1977.The Ideology of the Athenian Metic.Cambridge Philological Society suppl.vol.4,1997.

Williams,B.1973.“The Analogy of City and Soul in Plato’s Republic”,in Exegesis and Argument(Phronesis suppl.vol.1),ed.,E.N.Lee et al.[Reprinted in Fine 1999.]

# 編譯者后記

我剛剛作為訪問學者來到慕尼黑，在魏立舟接我從機場到住處的路上，讀法學的他讓我推薦一部最應該讀的哲學著作，我稍微壓抑了一下自己對亞里士多德的熱愛和對康德的敬仰，說出了《理想國》的名字（這當然不會是我一個人的選擇）。如果綜合考慮內容的豐富、筆法的精微、影響的深遠，在我心中確實沒有哪部作品能勝過《理想國》。自從開始讀哲學，《理想國》大概是第一部真正吸引了我的哲學著作，在張祥龍老師的哲學史課上，太陽喻、線段喻、洞穴喻讓我第一次意識到哲學可以這般生動有趣；在何懷宏老師的《理想國》導讀課上，我第一次從頭到尾讀完了一部堪稱經典的哲學著作，嘆服于柏拉圖能將哲學與文學如此完美地結合起來；在我開始對倫理學和政治哲學情有獨鐘之后，《理想國》又幾乎是思考一切倫理和政治哲學問題都無法繞開的起點；博士論文雖然關于亞里士多德，但是《理想國》卻始終處在背景之中，我處理的乃是亞里士多德對柏拉圖的回應；成為老師之后，《理想國》又成了我開課講授和指導學生閱讀的重要文本。過去十六年的時間里，聽不同的老師講過《理想國》，給各種學生講過《理想國》，跟很多學者討論過《理想國》，讀過很多關于《理想國》的文獻，也寫過有關《理想國》的論文，從中譯本到英譯本再到希臘文本，這部著作時刻沒有離開我的手邊案頭。但是這么多年下來，卻總是覺得對它的困惑多過理解，每次翻開都覺得新奇多過熟悉，這里面總是有太多的細節值得玩味，太多的論證值得分析，太多的線索值得挖掘。

對于這樣一部作品，我們不僅需要自己的閱讀和體會，更需要高水平的指引。而費拉里教授的這部《理想國》論集就是一部很好的指引。費拉里教授在劍橋接受古典學和哲學訓練［博士導師是歐文（G.E.L.Owen）和勞埃德（G.E.R.Lloyd）］，畢業后先后任教于耶魯大學古典學系和加州大學伯克利分校古典學系。他因為編輯柏拉圖的《理想國》英譯本（Tom Griffith翻譯，2000），撰寫《柏拉圖〈理想國〉中的城邦與靈魂》（2003）和編輯《劍橋柏拉圖〈理想國〉指南》（2007，中譯本2013）為自己在柏拉圖研究，特別是《理想國》研究領域奠定了重要的地位。

結識費拉里教授其實有些偶然。在讀書時我曾對利奧·施特勞斯解讀文本的方式，尤其是他解讀柏拉圖的作品，非常著迷。偶然間看到費拉里教授寫過一篇討論施特勞斯柏拉圖解釋的論文（《施特勞斯的柏拉圖》），又一時找不到，于是就抱著試一試的心態直接寫郵件給他，他很快回信給我，隨信附上了這篇文章。之后我又讀了他的《柏拉圖〈理想國〉中的城邦與靈魂》，這本小書對我理解《理想國》中的核心類比啟發很大，我也很喜歡他那種帶點文學氣息的，與死板的學術著作有些不同的文風，于是就有了將他關于《理想國》的作品編輯出版的想法。2009—2010年我有幸得到富布萊特獎學金的資助，來到伯克利在他的指導下撰寫博士論文。那一年他剛好就任古典系主任，在諸多行政事務和指導自己的學生之余，他非常認真地閱讀了我博士論文的每一章，每次都提出很多中肯的意見，也給了我很大的鼓勵，他堪稱我博士論文的真正導師。除此之外，我們還一起聊天、吃飯、看電影，建立了深厚的感情。在別人都稱他為John（Giovanni在英文中的對應）的時候，我卻依然有些調皮地堅持叫他Giovanni，而且每次都要故意把那個a拉長。

Giovanni的柏拉圖研究很有自己的特點，他對柏拉圖的解讀總是關注戲劇性、關注細節，同時非常忠實于文本和柏拉圖自己的論證，沒有空穴來風的玄想和過度的引申；他總是試圖揭示柏拉圖的復雜性，而不是將柏拉圖做任何簡單化、標簽化的處理；他也不會給自己貼上某種學派的標簽，各種進路和各國家學者的研究，他都會予以關注并給予同情的理解，同時小心翼翼地厘清自己與各家解釋之間的差別；他還有著對原始文獻和研究著作敏銳的洞察力，以及對各種古典和現代語言的高超駕馭能力，因此總是可以讀出新意，寫出特色。有一次我跟Giovanni的同事、著名古典哲學家朗教授（Anthony A.Long）閑聊時，他這樣評價Giovanni的作品：“不管他寫的是什么，也不管你同不同意他，但是你一定知道那是他的想法。”一個學者能在每一篇作品里寫下如此獨特的觀點，也算是殊為難得了。

這部文集收錄了Giovanni從1997年到2010年出版的八篇關于《理想國》的作品（一部專著、五篇論文和兩篇書評），很好地體現了他的研究特色。第一部分是他的專著《柏拉圖〈理想國〉中的城邦與靈魂》，Giovanni選擇了《理想國》全書最明顯的線索之一，也就是蘇格拉底在第二卷引入直到第九卷才告結束的城邦與靈魂的類比，用自己獨特的視角挑戰了威廉斯對這個類比的質疑，而他的獨特之處就在于釜底抽薪地否定威廉斯的質疑所依據的基本前提，（大體上）放棄用因果性的方式理解這個類比，而只是將它看作一個成比例的，能夠幫助澄清類比雙方的“隱喻”（metaphor）。他非常細致地考察了柏拉圖的文本，令人信服地證明了柏拉圖并沒有將個人靈魂中的特征與城邦統治等級的個體特征對應起來（也就是說擁有熱愛榮譽的、寡頭式的或民主式的靈魂的個人并不是相應政體中的統治者，事實上他們的差別很大），而是用個人靈魂的特征類比統治等級表現出來的政治特征（也就是說擁有熱愛榮譽的、寡頭式的或民主式的靈魂的個人表現出的特點像相應的政體所表現出來的整體特征），而且柏拉圖一次次借阿德曼圖斯之口說出了正確的理解，只是絕大多數讀者沒有注意到這些提示。如果在個人靈魂的特征與統治等級的個體之間存在相似之處，那也并不是因為這個類比運作的要求使然，而是因為人性使然。Giovanni也分析了在僭主制和王制這兩種極端情況中，分別是“外化規則”和“主導性規則”在發揮作用，由此將柏拉圖在不同城邦與不同靈魂之間的類比做了精細的分析。更為可貴的是，Giovanni還將這個類比放在希臘社會文化、文學、修辭學、醫學的宏觀背景中去加以考察，指出這個類比既對傳統有所繼承，又大大地超出了傳統的意象，代表了柏拉圖對靈魂與政治的全新理解。他還用這個貫穿《理想國》的類比作為綱領，觸及了很多重要的主題，比如《理想國》的戲劇背景有何重要意義，格勞孔與阿德曼圖斯有什么樣的性格特征，他們提出的挑戰的本質以及蘇格拉底是否成功地做出了回應，靈魂三分的學說是否成功，美麗城中的哲學家是否幸福以及如何實現幸福，哲學家同意進行統治的最終動機何在，美麗城的烏托邦性質，等等。

本書第二部分收錄了四篇Giovanni關于《理想國》的論文，它們從不同的角度辯護或發展了他在專著中的主題。《威廉斯與城邦——靈魂類比》以更大的篇幅和更清晰的表述分析了《理想國》435e和544d的文本（也就是威廉斯賴以得出因果關系的文本），進一步澄清了專著中對威廉斯的批評。《柏拉圖作家式的烏托邦主義》發展了專著中第四章提到的柏拉圖烏托邦主義的性質問題，Giovanni獨樹一幟地用“作家式的烏托邦主義”標識他與幾種現有理解的區別。通過細致分析《理想國》第五至七卷關于理想城邦“最優性”與“可行性”的討論，他論證了柏拉圖構建的這個城邦就是他心目中最美麗的城邦，寫下這個理想本身就是促使其實現的最好途徑，這個烏托邦旨在啟發后人，而非立足當下。這篇文章也在一定程度上發展了書中有所提及的將作為作者的柏拉圖與作為柏拉圖筆下人物的蘇格拉底分離（因而拒絕將蘇格拉底在書中的意圖簡單等同于柏拉圖的意圖）的解釋進路。這一進路在《〈理想國〉中的蘇格拉底》一文中得到了最全面的展開，Giovanni從敘事學的角度切入《理想國》的文本，通過與《奧德賽》的精巧對比，分析了蘇格拉底作為“內在敘事者”的優越性和局限性，以及柏拉圖如何通過讓蘇格拉底作為對話人物在一定程度上喪失對對話進程的控制，來實現他自己作為作者對于整部史詩規模的作品進程的控制，從而揭示了《理想國》與所謂的“蘇格拉底對話”在敘事方面的一個重大差別。關于厄爾神話的論文雖然與書中主題的關系沒有那么密切，但是在其中Giovanni延續了他對柏拉圖戲劇性的密切關注，還從格勞孔這個戲劇人物，以及他的觀點所具有的局限性的角度提出了對厄爾神話的新穎闡釋，更加雄辯地闡發了哲學家的神性視域高于人性視域的主題，也論證了厄爾神話最終的歸宿并非獎賞與懲罰，而是人生選擇的風險與明智。

文集最后一部分收錄的三篇文字是Giovanni對施特勞斯式的柏拉圖闡釋的反思，他沒有像很多古典或哲學學者一樣對施特勞斯嗤之以鼻，也沒有像施特勞斯的某些弟子一樣，把施特勞斯的每一句話都奉作圭臬，而是帶著同情非常認真地思考和回味施特勞斯給柏拉圖闡釋帶來的有益遺產，同時也指出，施特勞斯的有些論題并不是在為柏拉圖做注，而是在試圖闡發柏拉圖的精神，是以柏拉圖為思想資源，引申出自己關注的真正的問題，甚至是在“寫作文學作品”。因此我們不能用通常的“學術標準”來簡單粗暴地評價施特勞斯，也不應該到沒有公開發表的作品中，或者用某種“秘法”去尋找隱秘的施特勞斯。在他看來，施特勞斯并沒有那么神秘，他最大的貢獻就是高揚柏拉圖的文學性，讓柏拉圖著作中的每一個細節服務于整體的論證，這也是如今的柏拉圖學界受惠于施特勞斯，卻經常羞于承認的（這一點是我們私下聊天時他說的）。雖然追索施特勞斯在著作中留下的細微線索，挖掘他模仿柏拉圖進行的審慎寫作的微言大義也非常有趣，但是對我們而言，用施特勞斯式的慧眼去觀察柏拉圖，顯然比用同樣的努力去理解施特勞斯更為重要。在兩篇評論施特勞斯后學的《理想國》闡釋的書評中，Giovanni一方面充分肯定了施特勞斯開創的研究范式作為方法論的價值，也敏銳地發現了兩部著作中最有價值的核心觀點（比如魯奇尼克對于哲學家與城邦之間張力的把握，以及羅森對正義與幸福之間張力的強調）；但是另一方面也批評他們過分依賴情節本身提出自己的觀點，反而本末倒置地忽視或潦草處理對話中的哲學論證，以及將施特勞斯本來清明節制的論題變得過分極端化和片面化，甚至嚴重偏離柏拉圖的文本（比如魯奇尼克認為對哲學家來講最好的政體是民主制，羅森認為柏拉圖的寫作不是審慎而是大膽冒險）。這些反思對于一些施特勞斯的后學過度解讀施特勞斯或濫用他的闡釋方法，都有著很重要的警示作用。

這些簡單的概括當然不能代替閱讀Giovanni的樂趣，就像任何概括都不能代替閱讀《理想國》的樂趣。希望讀者能夠和我一樣，享受Giovanni對《理想國》的精微分析，從他極富啟發性的理解中尋得進入《理想國》的門徑。

回頭看去，這部文集從最開始醞釀到完成最后的校訂，前后竟花了將近八年的時間，收到他第一封回信時的欣喜之情還如發生在昨天般真切，不得不感慨于時間的飛逝，也不得不汗顏于自己的拖沓。我要感謝Giovanni在這八年里給我的學習和研究給予的巨大幫助，感謝他幫助聯系收入文集的全部著作和文章的版權，并幫助我解決了翻譯中的一些疑難，也要感謝他從不催促的耐心等待。希望這本書成為我們八年師生情誼的最好紀念，也希望它開啟我們更為長久的友誼！

劉瑋

2015年4月3日于慕尼黑

# 注釋

[[1]](#_1_62) 比如《普羅塔哥拉》（Protagoras）341b，354b；《高爾吉亞》467e；《禮法》631c；以及《理想國》618b，618d。

[[2]](#_2_59) φιλοτιμία及相關詞由φιλέω（愛）和τίμη（榮譽）組成，英文通常譯為ambition，這里根據語境譯為“抱負”（偏褒義）或“野心”（偏貶義）；φιλαργυρία及其相關詞由φιλέω（愛）和ἀργύς（金錢）組成，這里英文譯為greed（貪婪），下面也直譯為love of money（愛財）。——譯者注

[[3]](#_3_54) Dover 1994（1974），pp.229—234.

[[4]](#_4_54) Vegetti ed.1998［vol.2］,pp.163—169.

[[5]](#_5_48) 喬治·格羅特（1794—1871），英國著名古典學家，最著名的作品是十二卷本的《希臘史》（A History of Greece，1846—1856）以及三卷本的《柏拉圖，及其他蘇格拉底的同伴》（Plato,and the Other Companions of Sokrates，1865）。——譯注

[[6]](#_6_44) Grote 1885［vol.4］,p.117.

[[7]](#_7_42) Williams 1973；Lear 1992.

[[8]](#_8_42) Williams 1973,p.204.

[[9]](#_9_40) Williams 1973,p.204；Annas 1981,pp.115—117；Vegetti ed.1998［vol.3］,p.25.

[[10]](#_10_38) Lear 1992,p.195.

[[11]](#_11_34) 亞里士多德：《詩學》21（1457b）；《修辭學》3.4.4（1407a），3.10.7（1411a）。

[[12]](#_12_32) Blössner 1997,p.88.

[[13]](#_13_30) Blössner 1997,pp.91—92,204.

[[14]](#_14_30) Rhetores Graeci,ed.Leonhard von Spengel,vol.3,p.228.

[[15]](#_15_30) Annas 1981,p.304.

[[16]](#_16_30) Blössner 1997,p.163.

[[17]](#_17_26) 古羅馬暴君皇帝卡利古拉的名言。——譯者注

[[18]](#_18_24) Burnyeat 2001；Burnyeat 1992,p.177.

[[19]](#_19_25) Williams 1973.

[[20]](#_20_23) 這個說法是丹尼爾·德弗羅（Daniel Devereux）在2007年12月29日美國哲學學會（American Philosophical Association）東岸分會“作者與批評者”（Author-meets-critics）會上討論我的《柏拉圖〈理想國〉中的城邦與靈魂》時發明的。本文正是基于我當時所做的回應。

[[21]](#_21_24) Ferrari 2003,pp.43,50.

[[22]](#_22_24) Singpurwalla 2007,p.178.

[[23]](#_23_24) 這是前述與德弗羅的討論中另一個批評者米切爾·米勒（Mitchell Miller）提出的反對。（米勒提出這個反對的同時，接受了我關于這個類比如何運作的論述。德弗羅接受了我的觀點，即城邦與個人在部分和結構上的類比解釋了兩者的德性和特征，但認為衍生性原則同樣是一個重要的解釋性要素。）

[[24]](#_24_24) Ferrari 2003,p.44.

[[25]](#_25_24) 德弗羅在他的評論中就提出了這樣的論證，以此證明衍生性原則至少在某種程度上解釋了城邦與靈魂類比的運作。

[[26]](#_26_24) 參見Ferrari 2003，第四章。

[[27]](#_27_24) 我遵循Bobonich 2002，第二章，來理解這里論證的進程。

[[28]](#_28_24) 我說“似乎”是因為整體而言柏拉圖在第四卷中努力描繪這三個等級集體的特征，而不是將這些特征直接應用到每個等級的成員之上（參見Ferrari 2003，pp.47—48）。

[[29]](#_29_24) 在這里即使是雅典（或許是阿提卡）也被描述成一個地區而非城邦：τòνπαρ’ἡμῖν...τóπον（我們這個地區）。《蒂邁歐》中的埃及祭司（24c—d）稱雅典娜女神為古代雅典選擇地點的時候，判斷那里平衡的氣候可以促進生活在此的人們的智力。

[[30]](#_30_24) 細節可參見Ferrari 2003，pp.65—75。

[[31]](#_31_24) 這最后幾段可以回應Singpurwalla 2007，pp.178—179中提出的第二個主要批評，即我需要進一步解釋為什么一個人可以被描繪為充滿意氣的或愛財的，但卻不同于熱愛榮譽的或寡頭式的人。我要感謝羅納德·波蘭斯基（Ronald Polansky）和匿名的評論人，他們鼓勵我擴展和澄清我在文章這部分的立場。

[[32]](#_32_24) Burnyeat 1992，p.183這樣概括蘇格拉底的論證：“這些安排符合女性的自然，因此它們是行得通的”，他進而從“推理的速度”推論出蘇格拉底采取了一種“故意為之的，與個人無關的物種層面的觀點”。布恩耶特主張，讓讀者接受這種觀點是柏拉圖提高美麗城最終實現可能性的策略（pp.184—185）。與他的觀點不同，我認為蘇格拉底推理的速度完全可以從另一個角度得到充分的解釋：他僅僅滿足于讓自己的構想作為一個觀念合乎情理，即便作為可能事件它依然難以置信。我也不認為在這個論證中訴諸女性的自然是引出物種層面的觀點。蘇格拉底訴諸的是個別女性的個別稟賦（physeis，455d），有些人擁有成為醫生的稟賦，有些擁有成為哲學家的稟賦，等等。這就是為什么說女性和男性一樣，“依據自然參與所有的事務”（455d—e）。

[[33]](#_33_24) Hyland 1990，pp.100—101注意到了改革的第三個浪潮與前兩個浪潮之間關系的復雜性，但是他對這一材料的使用與我的大相徑庭。

[[34]](#_34_24) 在499b，我遵從抄本和斯林斯（Slings）讀作katēkooi（照管，陽性第一格復數），而非施萊爾馬赫（Schleiermacher）和伯內特（Burnet）的katēkoōi（陰性第四格單數）。這句話是說哲學家必須要被迫照管城邦，而非城邦必須要被迫照管哲學家。

[[35]](#_35_22) 尤其可參見489a—b，498c—d，499d—500a，500d—e，501c—502a。

[[36]](#_36_22) Morrison 2007，pp.236—241論證說柏拉圖對真正哲學家的觀念有些模棱兩可，在第五卷中是愛智慧或渴望智慧者，而在第六和第七卷中是擁有智慧者。因為沒有將這個模棱兩可解釋清楚，柏拉圖關于哲學的統治是實現美麗城的充分必要條件的這個主張也就變得無效了。但是莫里森對愛智慧者和擁有智慧者之間的區分比柏拉圖的文本更加尖銳，他自己也承認這一點（參見p.237，n.9）。此外，就實現美麗城或某種接近美麗城的政治制度（473a—b）的可能性而言，哲學家和非哲學家之間最重要的區分并不在于哲學家追求什么，而是他們不追求什么（金錢、權力、名望、自我或城邦的擴張、親朋好友的利益，等等）。

[[37]](#_37_22) Burnyeat 1992，p.187n.17注意到了這個聯系。

[[38]](#_38_21) Burnyeat 1992和Vegetti 2000都沒有認識到這一點。雖然在其他方面我對柏拉圖作家式的烏托邦主義的理解遵從布恩耶特，將《理想國》看作“說服技藝的演練”，意在驅散關于哲學家以及哲學統治好處的誤解（比較Vegetti 2000，pp.138—140），但是我不同意他們兩個人的觀點：既然蘇格拉底反復堅持美麗城是可以實現的，那么這就是柏拉圖的觀點（Burnyeat 1992，p.178n.11；Vegetti 2000，pp.117—119）。與他們不同，我的起點是這樣一個令人困惑的事實：雖然蘇格拉底反復堅持，但是柏拉圖卻讓他反復回避證明美麗城是可以實現的。在我看來，只有邁出這額外的一步，第五和第六卷中的整個論證才有了恰當的位置。

[[39]](#_39_19) 參見Ferrari 2010中進一步的討論。

[[40]](#_40_19) De Jong 2004,pp.1—2;Morgan 2004,pp.361—364.

[[41]](#_41_19) 參見Pangle 1987，pp.1—20。

[[42]](#_42_19) 《卡米德斯》169c；《情敵》125a；《理想國》375d。

[[43]](#_43_19) 比如《卡米德斯》158c；《呂西斯》213d；《理想國》329d，367e。

[[44]](#_44_19) 《呂西斯》223a；《情敵》135a；《理想國》329d。關于普遍的情況，參見《情敵》132d；《理想國》336d。

[[45]](#_45_19) 《理想國》336b，336d；比較《卡米德斯》162c；《呂西斯》207a。

[[46]](#_46_19) 《卡米德斯》158c；《呂西斯》204b—c，213d，222b；《情敵》134b；《理想國》350d。

[[47]](#_47_19) 《卡米德斯》163c，169d；《呂西斯》207b，211a；《情敵》132b；《理想國》336b，338a，343a，344d。

[[48]](#_48_19) 最后這點也適用于《呂西斯》207d打發走梅內克塞努斯（Menexenus）的情節。在《卡米德斯》和《情敵》中蘇格拉底都沒有提到有什么破壞他計劃的干擾。

[[49]](#_49_19) 比如參見Cooper 1997，p.xvi；Blondell 2002，p.209（在第210頁的注釋150提到了關于這個主題更早的學術成果）。

[[50]](#_50_19) Strauss 1964，ch.2；比較Bloom 1968，Brann 1989—1990，Benardete 1989和Rosen 2005。

[[51]](#_51_19) Szlezák 1985,p.302.

[[52]](#_52_19) 關于這些糾纏的其他例子，參見450b，453c，543d—544a。

[[53]](#_53_19) eipon oun hoper emoi edoxen…dokei moi,ēn d’egō…

[[54]](#_54_19) Szlezák 1985，p.302和注釋81，他認為這整段話是蘇格拉底以自己為代價在使用反諷，他沒有考慮蘇格拉底對敘事對象所做的評論。

[[55]](#_55_19) 比如，比較《歐緒德謨》303a—c和304b—c。

[[56]](#_56_19) 參見Clay 1994，p.47；比較Morgan 2004，n.7和Blondell 2002，pp.238—239。

[[57]](#_57_19) 在這個問題上，當普羅克洛斯（Proclus）說《理想國》是一個混合的敘述時，他將蘇格拉底作為作者，暫時忘記了蘇格拉底本人是這部作品中的一個人物（Proclus，In Platonis Rem Publicam，ed.Kroll，14.26—15.11），這一點很有啟發性。

[[58]](#_58_19) 亞里士多德在《修辭學》3.17（1418b28）告訴我們，阿基羅庫斯（Archilochus）用某個人物的名義寫了兩首詩，但這還是某個人物的獨白。柏拉圖在《大希庇阿斯》（Hippias Major）286a中提到的希庇阿斯的《特洛伊對話》（Trojan Dialogue）已經遺失；但是從柏拉圖的描述來看，它不大可能是用內在敘事的方式寫就得。

[[59]](#_59_19) 我們不能確定是柏拉圖本人開創了這種形式。斯菲托斯的艾斯奇尼（Aeschines of Sphettos），一個柏拉圖的同時代人，也用了這種形式來寫作他的蘇格拉底對話《阿爾西比亞德》（Alcibiades），我們并不清楚它準確的創作時間。關于艾斯奇尼，參見Kahn 1996，p.19。Halperin 1992，p.95指出（但是沒有發展）在有內在敘事的柏拉圖對話與荷馬和史家使用的外在敘事之間的對比。

[[60]](#_60_19) Blondell 2002，p.17n.46也注意到了這個平行關系。

[[61]](#_61_19) 關于《理想國》中奧德修斯主題的詳細論述，參見Howland 1993，Brann 1989—1990和O’Connor 2007。

[[62]](#_62_19) 在第五卷之前蘇格拉底提到自己私下想法的全部地方如下：第一卷327a—c，328b，329d，336b，338a，342c，342d，342e，343a，344d，350d；第二卷357a，362d，367e，369c，375d；第三卷沒有；第四卷432d。

[[63]](#_63_19) 柏拉圖在451b，508c（我認為這里更多是在描述格勞孔的爆發所帶有的幽默性質，而非蘇格拉底的回應）和608d描述了格勞孔的反應。蘇格拉底在487d的說法，“當我聽到這個，我說……”標志了這個時刻的重要性，但是沒有揭示任何私下的想法。

[[64]](#_64_19) 這個時機的另一個結果也值得注意：柏拉圖在《理想國》四卷之后，結束了蘇格拉底私下的想法，這與《奧德賽》中奧德修斯進行內在敘事的卷數是一樣的。［這首先確保了傳統的《奧德賽》各卷的劃分發生在庇西斯特拉圖斯（Pisistratus）時代；第二，《理想國》的十卷是柏拉圖自己的劃分。我們可以對這兩個說法給出論證，但依然存在爭議。］

[[65]](#_65_19) Benardete 1989，pp.9—10也指出了這個敘事手法。

[[66]](#_66_19) 除了Benardete 1989之外，也參見Blondell 2002，p.43；Morgan 2004，p.363。

[[67]](#_67_19) Williams 1973,p.204.

[[68]](#_68_19) 參見Blondell 2002，p.184。

[[69]](#_69_19) 關于問題性對話中蘇格拉底反諷的理解，Ferrari 2008做了完整的討論。

[[70]](#_70_19) Vlastos 1991，尤其是第4章，是這種廣為流傳的立場的最佳代表。對此更為完整的討論和文獻，參見Blondell 2002，pp.209—210。

[[71]](#_71_19) Szlezák 1985，p.301以及注釋74。

[[72]](#_72_19) Strauss 1964，尤其是p.85。

[[73]](#_73_19) 進一步參見Smith 1997，pp.xiii—xxi。關于辯證法的系統描述，參見Moraux 1968。

[[74]](#_74_19) 關于柏拉圖對話中蘇格拉底的做法與亞里士多德辯證法的比較，參見Thionville 1983（1855），pp.77—85；Frede 1992；Ostenfeld 1996。

[[75]](#_75_19) 比如可參見《卡米德斯》165c—166b；《拉凱斯》194e—195c；《伊翁》（Ion）539d—541a。

[[76]](#_76_19) 比較《智者》（Sophist，230b—d）中提到的以凈化為目的的“高貴的智術”，并且注意在《斐德羅》257b中提到的波勒馬庫斯轉向哲學。

[[77]](#_77_19) 我從賴爾那里借用了這個詞，目的是要反對他。因為他認為那些蘇格拉底在其中發揮重要作用的質詢式的對話，是從實際的“辯論會”中挑選出來的（Ryle 1966，ch.6）。

[[78]](#_78_19) 我在這里反對Stemmer 1992，p.136。

[[79]](#_79_19) 關于第二至十卷中即興的要素，參見Blössner 1997，pp.32—37。

[[80]](#_80_17) 亞里士多德提到了辯證法可以實現的教育和探究目的，但是都說得非常少，我們沒有辦法非常確切地判斷在第二至十卷中蘇格拉底的做法是否與之相似。

[[81]](#_81_17) 比較Blondell 2002，p.201。

[[82]](#_82_17) 參見354c，368b，450e—451a，506c，517b，533a。

[[83]](#_83_17) 我們可能會奇怪，柏拉圖為什么要在第一卷的寫作中自找麻煩地加入質詢式辯證法。一個答案可能是：因為他想要標識出寫作如此大規模對話的第一次冒險，以及這一次他背離了更早的（或者如果你愿意的話，可以說是一種替代性的）信念模式——質詢式對話。此外，很多學者都指出了，他在第一卷里引入和推動了很多在下面幾卷中發揮重要作用的主題（比如參見Blössner 1997，p.40和注釋89；Stauffer 2001；Barney 2006）。辯證法上的對比幫助我們單獨看待這個引言性的第一卷。

[[84]](#_84_17) 這是威廉·施瓦布（Wilhelm Schwabe）在布達佩斯召開的討論這本文集的會議上，評論我的論文時提出的觀點。他將柏拉圖的末世論神話與康德的“實踐理性公設”進行比較。

[[85]](#_85_17) 因此奈特西普錯誤地反對這個過渡的突然性，他的理由是：“正如它們暗示的，柏拉圖并沒有討論正義在地上的獎賞”（Nettleship 1901，p.355）。不幸的是，我在本文較早的版本中也犯了同樣的錯誤（法譯本收于Dixsaut ed.2005）。我感謝威廉·施瓦布使我得以避免這個錯誤。此外，他對我之前關于格勞孔對正義獎賞看法的論述提出的批評，使我在這里提出了大不相同的論述。

[[86]](#_86_17) Craig 1994，p.117談到了格勞孔的這一點：“他完全樂意成為一個禁欲的勇士——統治者，而不愿意成為一個禁欲的農民或店主。”

[[87]](#_87_16) 他對蘇格拉底“你難道不記得”的回答不是“我當然記得”，就像我們在第八卷開頭看到的，對話者非常熱切地憑記憶重述第四卷結尾處的大段討論（543b—544b）。關于格勞孔良好記憶力的更多例子可參見441d—e，480a，537a；而失誤非常少見：474c—d，519e—520a。

[[88]](#_88_18) 凱瑟琳·摩根（Kathryn Morgan）朝著不同的方向發展了債務和償還的意象（參見Morgan 2000，pp.206—207）。她將這個與太陽喻中提到的本金與利息的意象聯系起來，由此認為第十卷的意思是“這個神話是虧欠論證的，而不是多余的”。

[[89]](#_89_17) 有人甚至認為債務正義在《理想國》結尾的回歸破壞了這部作品的整體性，并且毫無必要地降低了這部作品的道德論調。這是Annas 1981提出的反對，但是她之后（Annas 1982）修正了自己的看法。

[[90]](#_90_17) 在Ferrari 2003第一章中，我考慮了哲學家的二元視角（神性的和人性的）及其在《理想國》中的作用。關于《理想國》心理學的發展，參見本書第一部分第四章，以及我的論文《三分的靈魂》（Ferrari ed.2007）。

[[91]](#_91_17) 與我這里的觀點形成對照的是Annas 1982，p.137和Reeve 1988，pp.263—264，他們都認為厄爾神話恰好反映了格勞孔要求的價值體系，即正義應該在不訴諸任何外在獎賞的意義上得到辯護。

[[92]](#_92_17) 斯蒂芬·哈利維爾（Stephen Halliwell）在他的論文《靈魂的生死之旅：闡釋厄爾神話》（Halliwel 2007）中也強調（比我這里更加極端，也更詳細）。柏拉圖的神話不應該被還原為，用不同的文學形式傳達在哲學性對話中更直接地傳達的信息。

[[93]](#_93_17) 因此它在《理想國》中的功能就不是表達對正義者在此生的可能命運的樂觀看法，而是通過這種樂觀看法引出格勞孔的回應。因此我們無須像哈利維爾那樣（Halliwell 1988，p.68關于613c5—6的注釋），因為蘇格拉底反常地表現出對正義者機會的樂觀估計而感到困惑。

[[94]](#_94_17) 奈特西普大膽地將這個選擇從《斐德羅》加到厄爾的神話上，好像柏拉圖事實上只寫了一個關于末世的“超級神話”（Nettleship 1901，p.361）。而Annas 1982認識到每個神話都適應它所在的那部對話的語境，這是正確的。

[[95]](#_95_16) 我不理解安納斯為何堅持“大多數剛從天堂來的靈魂（不只是非哲學的那些，像人們通常認為的那樣）都會做出壞的選擇”（Annas 1982，p.135）。

[[96]](#_96_16) 我將619d8——e1的“kai”理解為帶有“也就是說”的精微含義（hugiōs philosophoi kai ho klēros autōi mēen teleutaiois piptoi，健康地熱愛智慧的人，也就是說他的簽不會落到最后）。

[[97]](#_97_16) 將神話中頻繁提及的必然性理解成決定論或預定論（比如Annas 1982，p.133和Halliwell 1988，p.22）是錯誤的。我們的選擇當然決定了我們靈魂的狀況和我們最終幸福與否（618b），但這同時也正是在表達我們的自由和對自己負責（617e）。首要的必然性，也就是我們都臣服于它的命運，乃是我們必須要承擔起責任的負擔，而那確實是一個負擔。

[[98]](#_98_16) 我的闡釋可以與布魯姆過分樂觀的看法進行對比，他認為厄爾神話描繪了哲學家有可能在地上而非在天堂實現自足的幸福，這種幸福獨立于公民德性（“除了無知之外別無他罪”）。布魯姆的結論是，只有哲學家“不需要神話”（參見Bloom 1968，pp.435—436）。而我認為正是哲學家不可避免地要與公民德性發生關系，才是這則神話所要描繪的。

[[99]](#_99_16) 懷特稱正義的獎賞不過是被給予選擇來生的責任（White 1979，p.265；White 1984，注釋16），我反對這種看法。

[[100]](#_100_16) 對厄爾神話中奧德修斯這個人物更詳細的討論，參見O’Connor 2007。

[[101]](#_101_16) Benardete 1989;Craig 1994;Howland 1993.

[[102]](#_102_16) Rutherford 1995.

[[103]](#_103_16) Burnyeat 1985（他對批評者的回應刊登在同年10月10日的一期上）。

[[104]](#_104_16) Strauss 1959,p.68.

[[105]](#_105_16) Strauss 1983,ch.2.

[[106]](#_106_16) Strauss 1991.

[[107]](#_107_16) Rosen 1987,p.116.

[[108]](#_108_16) Strauss 1991,p.277.

[[109]](#_109_16) Annas 1981,pp.266—271.

[[110]](#_110_16) White 1979,pp.48—49,190—196.

[[111]](#_111_16) Reeve 1988,pp.200—203.

[[112]](#_112_16) Strauss 1991,p.196.

[[113]](#_113_16) Ferrari 2003.

[[114]](#_114_16) Strauss 1964,p.52.

[[115]](#_115_16) Strauss 1964,p.54.

[[116]](#_116_16) 關于這個問題，參見我對Press 2000的書評，載于Bryn Mawr Classical Review，2000.11.10。

[[117]](#_117_16) 因為《斐德羅》的主題正是愛欲，而魯奇尼克的著作通篇都在強調愛欲，因此作者說他的書訓練了我們的眼睛去注意《斐德羅》。——譯者注

[[118]](#_118_16) 本次柏拉圖大會的論文集參見：Notomi and Brisson eds.，2013。

[[119]](#_119_16) Annas 1999.