汉译世界学术名著丛书

理想国

[古希腊]柏拉图 著



第一卷

〔苏格拉底：昨天，我跟阿里斯同的儿子格劳孔一块儿来到比雷埃夫斯港①，参加向女神②的献祭，同时观看赛会。因为他们庆祝这个节日还是头一遭。我觉得当地居民的赛会似乎搞得很好，不过也不比色雷斯人搞的更好，我们做了祭献，看了表演之后正要回城。

① 在雅典西南七公里的地方，为雅典最重要的港口。

② 此女神系指色雷斯地方的猎神朋迪斯。

这时，克法洛斯的儿子玻勒马霍斯从老远看见了，他打发自己的家奴赶上来挽留我们。家奴从后面拉住我的披风说：“玻勒马霍斯请您们稍微等一下。”

我转过身来问他：“主人在哪儿？”家奴说：“主人在后面，就到。请您们稍等一等。”格劳孔说：“行，我们就等等吧！”

一会儿的功夫，玻勒马霍斯赶到，同来的有格劳孔的弟弟阿得曼托斯，尼客阿斯的儿子尼克拉托斯，还有另外几个人，显然都是看过了表演来的。〕

玻：苏格拉底，看样子你们要离开这儿，赶回城里去。

苏：你猜得不错。

玻：喂！你瞧瞧我们是多少人？

苏：看见了。

玻：那么好！要么留在这儿，要么就干上一仗。

苏：还有第二种办法。要是我们婉劝你们，让我们回去，那不是更好吗？

玻：瞧你能的！难道你们有本事说服我们这些个不愿意领教的人吗？

格：当然没这个本事。

玻：那你们就死了这条心吧！反正我们是说不服的。

阿：难道你们真的不晓得今晚有火炬赛马吗？

苏：骑在马上？这倒新鲜。是不是骑在马背上，手里拿着火把接力比赛？还是指别的什么玩艺儿？

玻：就是这个，同时他们还有庆祝会——值得一看哪！吃过晚饭我们就去逛街，看表演，可以见见这儿不少年轻人，我们可以好好的聊一聊。别走了，就这么说定了。

格：看来咱们非得留下不可了。

苏：行哟！既然你这么说了，咱们就这么办吧！

〔于是，我们就跟着玻勒马霍斯到他家里，见到他的兄弟吕西阿斯和欧若得摩，还有卡克冬地方的色拉叙马霍斯，派尼亚地方的哈曼提得斯，阿里斯托纽摩斯的儿子克勒托丰。还有玻勒马霍斯的父亲克法洛斯也在家里。我很久没有见到他了，他看上去很苍老。他坐在带靠垫的椅子上，头上还戴看花圈。才从神庙上供回来。

房间里四周都有椅子，我们就在他旁边坐了下来。克法洛斯一眼看见我，马上就跟我招呼。〕

克：亲爱的苏格拉底，你不常上比雷埃夫斯港来看我们，你实在应该来。假如我身子骨硬朗一点儿，能松松快快走进城，就用不着你上这儿来，我会去看你的。可现在，你应该多上我这儿来呀！我要告诉你，随着对肉体上的享受要求减退下来，我爱上了机智的清谈，而且越来越喜爱。我可是真的求你多上这儿来，拿这里当自己家一样，跟这些年轻人交游，结成好友。

苏：说真的，克法洛斯，我喜欢跟你们上了年纪的人谈话。我把你们看作经过了漫长的人生旅途的老旅客。这条路，我们多半不久也是得踏上的，我应该请教你们：这条路是崎岖坎坷的呢，还是一条康庄坦途呢？克法洛斯，您的年纪已经跨进了诗人所谓的“老年之门”，究竟晚境是痛苦呢还是怎么样？

克：我很愿意把我的感想告诉你。亲爱的苏格拉底，我们几个岁数相当的人喜欢常常碰头。正像古话所说的：同声相应，同气相求。大家一碰头就怨天尤人。想起年轻时的种种吃喝玩乐，仿佛失去了至宝似的，总觉得从前的生活才够味，现在的日子就不值一提啦。有的人抱怨，因为上了年纪，甚至受到至亲好友的奚落，不胜伤感。所以他们把年老当成苦的源泉。不过依我看，问题倒不出在年纪上。要是他们的话是对的，那么我自己以及象我这样年纪的人，就更应该受罪了。可是事实上，我遇到不少的人，他们的感觉并非如此。就拿诗人索福克勒斯①来说吧！有一回，我跟他在一起，正好碰上别人问他：

“索福克勒斯，你对于谈情说爱怎么样了，这么大年纪还向女人献殷勤吗？”他说：“别提啦！洗手不干啦！谢天谢地，我就象从一个又疯又狠的奴隶主手里挣脱出来了似的。”我当时觉得他说得在理，现在更以为然。上了年纪的确使人心平气和，宁静寡欲。到了清心寡欲，弦不再绷得那么紧的时候，这境界真象索福克勒斯所说的，象是摆脱了一帮子穷凶极恶的奴隶主的羁绊似的。苏格拉底，上面所说的许多痛苦，包括亲人朋友的种种不满，其原因只有一个，不在于人的年老，而在于人的性格。如果他们是大大方方，心平气和的人，年老对他们称不上是太大的痛苦。要不然的话，年轻轻的照样少不了烦恼。

① 希腊三大悲剧诗人之一。公元前495-公元前406年。

〔苏：我听了克法洛斯的话颇为佩服。因为想引起他的谈锋，于是故意激激他。我说：〕亲爱的克法洛斯，我想，一般人是不会以你的话为然的。他们会认为你觉得老有老福，并不是因为你的性格，而是因为你家财万贯。他们会说“人有了钱当然有许多安慰”。

克：说得不错，他们不信我的话，也有他们的道理。不过，他们是

言之太过了。我可以回答他们，象色弥斯托克勒①回答塞里福斯人一样。塞里福斯人诽谤色弥斯托克勒，说他的成名并不是由于他自己的功绩，而是由于他是雅典人。你知道他是这样回答的：“如果我是塞里福斯人，我固然不会成名，但是，要让你是雅典人，你也成不了名。”对于那些叹老嗟贫的人，可以拿同样这些话来回敬他们。一个好人，同时忍受贫困、老年，固然不容易，但是一个坏人虽然有钱，到了老年其内心也是得不到满足和宁静的。

① 色弥斯托克勒（约公元前514年-公元前449年）。雅典著名政治家。希波战争初期他在雅典推行民主改革，使贵族会议的成分发生改变。

苏：克法洛斯啊！你偌大的一份家当，大半是继承来的呢？还是你自己赚的？

克：苏格拉底，就自己赚钱而言，那我可以说是介于祖父和父亲之间。我的祖父克法洛斯，继承的财产跟我现有的一样多，经他的手又翻了好几番，而我的父亲吕萨略斯，把这份家私减少到比现在还少。至于我，只要能遗留给这些晚辈的家产，不比我继承的少——也许还稍微多点儿——我就心满意足了。

苏：我看你不大象个守财奴，所以才这么问问。大凡不亲手挣钱的人，多半不贪财；亲手挣钱的才有了一文想两文。象诗人爱自己的诗篇，父母疼自己的儿女一样，赚钱者爱自己的钱财，不单是因为钱有用，而是因为钱是他们自己的产品。 这种人真讨厌。他们除了赞美钱财而外，别的什么也不赞美。

克：你说得在理。

苏：真的，我还要向您讨教一个问题。据您看有了万贯家财最大的好处是什么？

克：这个最大的好处，说起来未必有许多人相信。但是，苏格拉底，当一个人想到自己不久要死的时候，就会有一种从来不曾有过的害

怕缠住他。关于地狱的种种传说，以及在阳世作恶，死了到阴间要受报应的故事，以前听了当作无稽之谈，现在想起来开始感到不安了——说不定这些都是真的呢！　不管是因为年老体弱，还是因为想到自己一步步逼近另一个世界了，他把这些情景都看得更加清楚了，满腹恐惧和疑虑。他开始扪心自问，有没有在什么地方害过什么人？如果他发现自己这一辈子造孽不少，夜里常常会象小孩一样从梦中吓醒，无限恐怖。但一个问心无愧的人，正象品达①所说的：

晚年的伴侣心贴着心，

永存的希望指向光明。

他形容得很好，钱财的主要好处也许就在这里。我并不是说每一个人都是这样，我是说对于一个通情达理的人来说，有了钱财他就用不着存心作假或不得已而骗人了。当他要到另一世界去的时候，他也就用不着为亏欠了神的祭品和人的债务而心惊胆战了。在我看来，有钱固然有种种好处，但比较起来，对于一个明白事理的人来说，我上面所讲的好处才是他最大的好处。

① 品达（约公元前522-公元前442年）。希腊最著名的抒情诗人。

苏：克法洛斯，您说得妙极了。不过讲到"正义"嘛，究竟正义是什么呢？难道仅仅有话实说，有债照还就算正义吗？　这样做会不会有时是正义的，而有时却不是正义的呢？打个比方吧！譬如说，你有个朋友在头脑清楚的时候，曾经把武器交给你；假如后来他疯了，再跟你要回去；任何人都会说不能还给他。如果竟还给了他，那倒是不正义的。把整个真情实况告诉疯子也是不正义的。

克：你说得对。

苏：这么看来，有话实说，拿了人家东西照还这不是正义的定义。

玻勒马霍斯插话说：这就是正义的定义，如果我们相信西蒙尼得①的说法的话。

① 西蒙尼得（公元前556-公元前467年），希腊抒情诗人之一。

克：好！好！我把这个话题交给他和你了。因为这会儿该我去献祭上供了。

苏：那么，玻勒马霍斯就是您的接班人了，是不是？

克：当然，当然！（说着就带笑地去祭祀了）

苏：那就接着往下谈吧，辩论的接班人先生，西蒙尼得所说的正义，其定义究竟是什么？

玻：他说"欠债还债就是正义"。我觉得他说得很对。

苏：不错，象西蒙尼得这样大智大慧的人物，可不是随随便便能怀疑的。不过，他说的到底是什么意思，也许你懂得，我可闹不明白。他的意思显然不是我们刚才所说的那个意思——原主头脑不正常，还要把代管的不论什么东西归还给他，尽管代管的东西的确是一种欠债。对吗？

玻：是的。

苏：当原主头脑不正常的时候，无论如何不该还给他，是不是？

玻：真的，不该还他。

苏：这样看来，西蒙尼得所说的"正义是欠债还债"这句话，是别有所指的。

玻：无疑是别有所指的。他认为朋友之间应该与人为善，不应该与人为恶。

苏：我明白了。如果双方是朋友，又，如果把钱归还原主，对收方或还方是有害的，这就不算是还债了。你看，这是不是符合西蒙尼得的意思？

玻：的确是的。

苏：那么，我们欠敌人的要不要归还呢？

玻：应当要还。不过我想敌人对敌人所欠的无非是恶，因为这才是恰如其份的。

苏：西蒙尼得跟别的诗人一样，对于什么是正义说得含糊不清。他实在的意思是说，正义就是给每个人以适如其份的报答，这就是他所谓的"还债"。

玻：那么，您以为如何？

苏：天哪！要是我们问他："西蒙尼得，什么是医术所给的恰如其份的报答呢？给什么人？给的什么东西？"你看他会怎生回答？

玻：他当然回答：医术把药品、食物、饮料给予人的身体。

苏：什么是烹调术所给的恰如其份的报答？给予什么人？给的什么东西？

玻：把美味给予食物。

苏：那么，什么是正义所给的恰如其份的报答呢？给予什么人？

玻：苏格拉底，假如我们说话要前后一致，那么，正义就是"把善给予友人，把恶给予敌人。"

苏：这是他的意思吗？

玻：我想是的。

苏：在有人生病的时候，谁最能把善给予朋友，把恶给予敌人？

玻：医生。

苏：当航海遇到了风急浪险的时候呢？

玻：舵手。

苏：那么，正义的人在什么行动中，在什么目的之下，最能利友而害敌呢？

玻：在战争中联友而攻敌的时候。

苏：很好！不过，玻勒马霍斯老兄啊！当人们不害病的时候，医生是毫无用处的。

玻：真的。

苏：当人们不航海的时候，舵手是无用的。

玻：是的。

苏：那么，不打仗的时候，正义的人岂不也是毫无用处的？

玻：我想不是。

苏：照你看，正义在平时也有用处吗？

玻：是的。

苏：种田也是有用的，是不是？

玻：是的。

苏：为的是收获庄稼。

玻：是的。

苏：做鞋术也是有用的。

玻：是的。

苏：为的是做成鞋子——你准会这么说。

玻：当然。

苏：好！那么你说说看，正义平时在满足什么需要，获得什么好处上是有用的？

玻：在订合同立契约这些事情上，苏格拉底。

苏：所谓的订合同立契约，你指的是合伙关系，还是指别的事？

玻：当然是合伙关系。

苏：下棋的时候，一个好而有用的伙伴，是正义者还是下棋能手呢？

玻：下棋能手。

苏：在砌砖盖瓦的事情上，正义的人当伙伴，是不是比瓦匠当伙伴更好，更有用呢？

玻：当然不是。

苏：奏乐的时候，琴师比正义者是较好的伙伴。那么请问，在哪种合伙关系上正义者比琴师是较好的伙伴？

玻：我想，是在金钱的关系上。

苏：玻勒马霍斯，恐怕要把怎么花钱的事情除外。比方说，在马匹交易上，我想马贩子是较好的伙伴，是不是？

玻：看来是这样。

苏：至于在船舶的买卖上，造船匠或者舵手岂不是更好的伙伴吗？

玻：恐怕是的。

苏：那么什么时候合伙用钱，正义的人才是一个较好的伙伴呢？

玻：当你要妥善地保管钱的时候。

苏：这意思就是说，当你不用钱，而要储存钱的时候吗？

玻：是的。

苏：这岂不是说，当金钱没用的时候，才是正义有用的时候吗？

玻：好象是这么回事。

苏：当你保管修枝刀的时候，正义于公于私都是有用的；但是当你用刀来整枝的时候，花匠的技术就更有用了。

玻：看来是这样。

苏：你也会说，当你保管盾和琴的时候，正义是有用的，但是利用它们的时候，军人和琴师的技术就更有用了。

玻：当然。

苏：这么说，所有的事物统统都是这样的吗？——它们有用，正义就无用，它们无用，正义就有用了？

玻：好象是这样的。

苏：老兄啊！如果正义仅仅对于无用的东西才是有用的，那么正义也没有什么了不起了。还是让我们换个路子来讨论这个问题吧！打架的时候，无论是动拳头，还是使家伙，是不是最善于攻击的人也最善于防守？

玻：当然。

苏：是不是善于预防或避免疾病的人，也就是善于造成疾病的人？

玻：我想是这样的。

苏：是不是一个善于防守阵地的人，也就是善于偷袭敌人的人——不管敌人计划和布置得多么巧妙？

玻：当然。

苏：是不是一样东西的好看守，也就是这样东西的高明的小偷？

玻：看来好象是的。

苏：那么，一个正义的人，既善于管钱，也就善于偷钱啰？

玻：按理说，是这么回事。

苏：那么正义的人，到头来竟是一个小偷！这个道理你恐怕是从荷马那儿学来的。因为荷马很欣赏奥德修斯①的外公奥托吕科斯，说他在偷吃扒拿和背信弃义、过河拆桥方面，简直是盖世无双的。所以，照你跟荷马和西蒙尼得的意思，正义似乎是偷窃一类的东西。不过这种偷窃确是为了以善报友，以恶报敌才干的，你说的不是这个意思吗？

① 荷马史诗中的主要英雄之一，《奥德赛》的主人公。

玻：老天爷啊！不是。我弄得晕头转向了，简直不晓得我刚才说的是什么了。不管怎么说罢，我终归认为帮助朋友，伤害敌人是正义的。

苏：你所谓的朋友是指那些看上去好的人呢，还是指那些实际上真正好的人呢？你所谓的敌人是指那些看上去坏的人呢，还是指那些看上去不坏，其实是真的坏人呢？

玻：那还用说吗？一个人总是爱他认为好的人，而恨那些他认为坏的人。

苏：那么，一般人不会弄错，把坏人当成好人，又把好人当成坏人吗？

玻：是会有这种事的。

苏：那岂不要把好人当成敌人，拿坏人当成朋友了吗？

玻：无疑会的。

苏：这么一来，帮助坏人，为害好人，岂不是正义了？

玻：好象是的了。

苏：可是好人是正义的，是不干不正义事的呀。

玻：是的。

苏：依你这么说，伤害不做不正义事的人倒是正义的了？

玻：不！不！苏格拉底，这个说法不可能对头。

苏：那么伤害不正义的人，帮助正义的人，能不能算正义。

玻：这个说法似乎比刚才的说法来得好。

苏：玻勒马霍斯，对于那些不识好歹的人来说，伤害他们的朋友，帮助他们的敌人反而是正义的——因为他们的若干朋友是坏人，若干敌人是好人。所以，我们得到的结论就刚好跟西蒙尼得的意思相反了。

玻：真的！结果就变成这样了。这是让我们来重新讨论吧。这恐怕是因为我们没把"朋友"和"敌人"的定义下好。

苏：玻勒马霍斯，定义错在哪儿？

玻：错在把似乎可靠的人当成了朋友。

苏：那现在我们该怎么来重新考虑呢？

玻：我们应该说朋友不是仅看起来可靠的人，而是真正可靠的人。

看起来好，并不真正好的人只能当作外表上的朋友，不算作真朋友。关于敌人，理亦如此。

苏：照这个道理说来，好人才是朋友，坏人才是敌人。

玻：是的。

苏：我们原先说的以善报友，以恶报敌是正义。讲到这里我们是不是还得加上一条，即，假使朋友真是好人，当待之以善，假如敌人真是坏人，当待之以恶，这才算是正义？

玻：当然。我觉得这样才成为一个很好的定义。

苏：别忙，一个正义的人能伤害别人吗？

玻：当然可以，他应该伤害那坏的敌人。

苏：拿马来说吧！受过伤的马变得好了呢？还是变坏了？

玻：变坏了。

苏：这是马之所以为马变坏？还是狗之所以为狗变坏？

玻：马之为马变坏了。

苏：同样道理，狗受了伤，是狗之所以为狗变坏，而不是马之所以为马变坏，是不是？

玻：那还用说吗！

苏：请问，我们是不是可以这样说呢：人受了伤害，就人之所以为人变坏了，人的德性变坏了？

玻：当然可以这么说。

苏：正义是不是一种人的德性呢？

玻：这是无可否认的。

苏：我的朋友啊！人受了伤害便变得更不正义，这也是不能否认的了。

玻：似乎是这样的。

苏：现在再说，音乐家能用他的音乐技术使人不懂音乐吗？

玻：不可能。

苏：那么骑手能用他的骑术使人变成更不会骑马的人吗？

玻：不可能。

苏：那么正义的人能用他的正义使人变得不正义吗？换句话说，好人能用他的美德使人变坏吗？

玻：不可能。

苏：我想发冷不是热的功能，而是和热相反的事物的功能。

玻：是的。

苏：发潮不是干燥的功能，而是和干燥相反的事物的功能。

玻：当然。

苏：伤害不是好人的功能，而是和好人相反的人的功能。

玻：好象是这样。

苏：正义的人不是好人吗？

玻：当然是好人。

苏：玻勒马霍斯啊！伤害朋友或任何人不是正义者的功能，而是和

正义者相反的人的功能，是不正义者的功能。

玻：苏格拉底，你的理由看来很充分。

苏：如果有人说，正义就是还债，而所谓“还债”就是伤害他的敌人，帮助他的朋友。那么，我认为说这些话的人不可能算是聪明人。因为我们已经摆明，伤害任何人无论如何总是不正义的。

玻：我同意。

苏：如果有人认为这种说法是西蒙尼得，或毕阿斯①，或皮塔科斯②，或其他圣贤定下来的主张，那咱们俩就要合起来击鼓而攻之了。

① 公元前6世纪中叶人，希腊“七贤”之一。

② 生年不详，公元前569年卒。希腊“七贤”之一。

玻：我准备参加战斗。

苏：你知道"正义就是助友害敌"，这是谁的主张？你知道我猜的是谁吗？

玻：谁啊？

苏：我想是佩里安得罗，或者佩狄卡，或者泽尔泽斯，或者是忒拜人伊斯梅尼阿，或其他有钱且自以为有势者的主张。

玻：你说得对极了。

苏：很好。既然这个正义的定义不能成立，谁能另外给下一个定义呢？

〔当我们正谈话的时候，色拉叙马霍斯几次三番想插进来辩论，都让旁边的人给拦住了，因为他们急于要听出个究竟来。等我讲完了上面那些话稍一停顿的时候，他再也忍不住了，他抖擞精神，一个箭步冲上来，好象一只野兽要把我们一口吞掉似的，吓得我和玻勒马霍斯手足无

措。他大声吼着：〕

色：苏格拉底，你们见了什么鬼，你吹我捧，搅的什么玩意儿？如果你真是要晓得什么是正义，就不该光是提问题，再以驳倒人家的回答来逞能。你才精哩！你知道提问题总比回答容易。你应该自己来回答，你认为什么是正义。别胡扯什么正义是一种责任、一种权宜之计、或者利益好处、或者什么报酬利润之类的话。你得直截了当地说，你到底指的是什么。那些噜嗦废话我一概不想听。

〔听了他的这番发话，我非常震惊，两眼瞪着他直觉着害怕。要不是我原先就看见他在那儿，猛一下真要让他给吓愣了。幸亏他在跟我们谈话刚开始发火的时候，我先望着他，这才能勉强回答他。我战战兢兢地说："亲爱的色拉叙马霍斯啊，你可别让我们下不了台呀。如果我跟玻勒马霍斯在来回讨论之中出了差错，那可绝对不是我们故意的。要是我们的目的是寻找金子，我们就决不会只顾相互吹捧反倒错过找金子的机会了。现在我们要寻找的正义，比金子的价值更高。我们哪能这么傻，只管彼此讨好而不使劲搜寻它？朋友啊！我们是在实心实意地干，但是力不从心。你们这样聪明的人应该同情我们，可不能苛责我们呀！"

他听了我的话，一阵大笑，接着笑呵呵地说：〕

色：赫拉克勒斯①作证！你使的是有名的苏格拉底式的反语法。我早就领教过了，也跟这儿的人打过招呼了——人家问你问题，你总是不愿答复，而宁愿使用讥讽或其他藏拙的办法，回避正面回答人家的问题。

① 希腊古代神话中的英雄。

苏：色拉叙马霍斯啊！你是个聪明人。你知道，如果你问人家"十二是怎么得来的？"同时又对他说："不准回答是二乘六、三乘四、六乘二，或者四乘三，这些无聊的话我是不听的。"我想您自个儿也清楚，这样问法是明摆着没有人能回答你的问题的。但是，如果他问你："色拉叙马霍斯，你这是什么意思呢？你不让我回答的我都不能说吗？倘若

其中刚巧有一个答案是对的，难道我应该舍弃那个正确答案反而采取一个错的答案来回答吗？那你不是成心叫人答错么？你到底打的什么主意？"那你又该怎么回答人家呢？

色：哼！这两桩事相似吗？

苏：没有理由说它们不相似。就算不相似，而被问的人认为内中有一个答案似乎是对的，我们还能堵住人家的嘴不让人家说吗？

色：你真要这样干吗？你定要在我禁止的答案中拿一个来回答我吗？

苏：如果我这么做，这也没什么可大惊小怪的，只要我考虑以后，觉得该这么做。

色：行。要是关于正义，我给你来一个与众不同而又更加高明的答复，你说你该怎么受罚吧！

苏：除了接受无知之罚外还能有什么别的吗？而受无知之罚显然就是我向有智慧的人学习。

色：你这个人很天真，你是该学习学习。不过钱还是得照罚。

苏：如果有钱的话当然照罚。

格：这没有问题。色拉叙马霍斯，罚钱的事你不用发愁，你往下讲，我们都愿意替苏格拉底分担。

色：瞧！苏格拉底又来玩那一套了。他自己不肯回答，人家说了，他又来推翻人家的话。

苏：我的高明的朋友啊！一个人在这种情况之下，怎么能回答呢？第一，他不知道，而且自己也承认不知道。第二，就算他想说些什么吧，也让一个有权威的人拿话给堵住了嘴。现在当然请你来讲才更合适。因为你说你知道，并且有答案。那就请你不要舍不得，对格劳孔和

我们这些人多多指教，我自己当然更是感激不尽。

〔当我说到这里，格劳孔和其他的人也都请色拉叙马霍斯给大家讲讲。他本来就跃跃欲试，想露一手，自以为有一个高明的答案。但他又装模作样死活要我先讲，最后才让步。〕

色：这就是苏格拉底精明的地方，他自己什么也不肯教别人，而到处跟人学，学了以后又连谢谢都不说一声。

苏：色拉叙马霍斯，你说就跟人学习，这倒实实在在是真的；不过，你说我连谢都不表示，这可不对。我是尽量表示感谢，只不过因为我一文不名，只好口头称赞称赞。我是多么乐于称赞一个我认为答复得好的人呀。你一回答我，你自己马上就会知道这一点的；因为我想，你一定会答复得好的。

色：那么，听着！我说正义不是别的，就是强者的利益。——你干嘛不拍手叫好？当然你是不愿意的啰！

苏：我先得明白你的意思，才能表态。可这会儿我还闹不明白。你说对强者有利就是正义。色拉叙马霍斯啊！你这到底说的是什么意思？总不是这个意思吧：因为浦吕达马斯是运动员，比我们大伙儿都强，顿顿吃牛肉对他的身体有好处，所以正义；而我们这些身体弱的人吃牛肉虽然也有好处，但是就不正义？

色：你真坏！苏格拉底，你成心把水搅混，使这个辩论受到最大的损害。

苏：决没有这意思。我的先生，我不过请你把你的意思交代清楚些罢了。

色：难道你不晓得统治各个国家的人有的是独裁者，有的是平民，有的是贵族吗？

苏：怎么不知道？

色：政府是每一城邦的统治者，是不是？

苏：是的。

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

苏：现在我明白你的意思了。这个意思对不对，我要来研究。色拉叙马霍斯，你自己刚才说，正义是利益，可是你又不准我这么说。固然，你在"利益"前面加上了"强者的"这么个条件。

色：这恐怕是一个无足轻重的条件。

苏：重要不重要现在还难说。但是明摆着我们应该考虑你说得对不对。须知，说正义是利益，我也赞成。不过，你给加上了"强者的"这个条件，我就不明白了，所以得好好想想。

色：尽管想吧！

苏：我想，你不是说了吗，服从统治者是正义的？

色：是的。

苏：各国统治者一贯正确呢，还是难免也犯点错误？

色：他们当然也免不了犯错误。

苏：那么，他们立法的时候，会不会有些法立对了，有些法立错了？

色：我想会的。

苏：所谓立对的法是对他们自己有利的，所谓立错了的法是对他们不利的，你说是不是？

色：是的。

苏：不管他们立的什么法，人民都得遵守，这是你所谓的正义，是不是？

色：当然是的。

苏：那么照你这个道理，不但遵守对强者有利的法是正义，连遵守对强者不利的法也是正义了。

色：你说的什么呀？

苏：我想我不过在重复你说过的话罢了。还是让我们更仔细地考虑一下吧。当统治者向老百姓发号施令的时候，有时候也会犯错误，结果反倒违背了自己的利益。但老百姓却必得听他们的号令，因为这样才算正义。这点我们不是一致的吗？

色：是的。

苏：请你再考虑一点：按你自己所承认的，正义有时是不利于统治者，即强者的，统治者无意之中也会规定出对自己有害的办法来的；你又说遵照统治者所规定的办法去做是正义。那么，最最智慧的色拉叙马霍斯啊，这不跟你原来给正义所下的定义恰恰相反了吗？这不明明是弱者受命去做对强者不利的事情吗？

玻：苏格拉底，你说得再清楚不过了。

克勒托丰插嘴说：那你不妨做个见证人。

玻：何必要证人？色拉叙马霍斯自己承认：统治者有时会规定出于己有损的办法；而叫老百姓遵守这些办法就是正义。

克勒：玻勒马霍斯啊！色拉叙马霍斯不过是说，遵守统治者的命令

是正义。

玻：对，克勒托丰！但同时他还说，正义是强者的利益。　承认这两条以后，他又承认：强者有时候会命令弱者——就是他们的人民——去做对于强者自己不利的事情。照这么看来，正义是强者的利益，也可能是强者的损害。

克勒：所谓强者的利益，是强者自认为对己有利的事，也是弱者非干不可的事。也才是色拉叙马霍斯对正义下的定义。

玻：他可没这么说。

苏：这没有关系。如果色拉叙马霍斯现在要这么说，我们就权当这是他本来的意思好了。色拉叙马霍斯，你所谓的正义是不是强者心目中所自认为的利益，不管你说没说过，我们能不能讲这是你的意思？

色：绝对不行，你怎么能认为我把一个犯错误的人在他犯错误的时候，称他为强者呢？

苏：我认为你就是这个意思。因为你承认统治者并不是一贯正确，有时也会犯错误，这就包含了这个意思。

色：苏格拉底，你真是个诡辩家。医生治病有错误，你是不是正因为他看错了病称他为医生？或如会计师算帐有错，你是不是在他算错了帐的时候，正因为他算错了帐才称他为会计师呢？不是的。这是一种马虎的说法，他们有错误，我们也称他们为某医生、某会计，或某作家。实际上，如果名副其实，他们是都不得有错的。严格讲来——你是喜欢严格的——艺术家也好，手艺人也好，都是不能有错的。须知，知识不够才犯错误。错误到什么程度，他和自己的称号就不相称到什么程度。工匠、贤哲如此，统治者也是这样。统治者真是统治者的时候，是没有错误的，他总是定出对自己最有利的种种办法，叫老百姓照办。所以象我一上来就说过的，现在再说还是这句话——正义乃是强者的利益。

苏：很好，色拉叙马霍斯，你认为我真象一个诡辩者吗？

色：实在象。

苏：在你看来，我问那些问题是故意跟你为难吗？

色：我看透你了，你决捞不着好处。你既休想蒙混哄骗我，也休想公开折服我。

苏：天哪，我岂敢如此。不过为了避免将来发生误会起见，请你明确地告诉我，当你说弱者维护强者利益的时候，你所说的强者，或统治者，是指通常意思的呢？还是指你刚才所说的严格意义的？

色：我是指最严格的意义。好，现在任你耍花招使诡辩吧，别心慈手软。不过可惜得很，你实在不行。

苏：你以为我疯了，居然敢班门弄斧，跟你色拉叙马霍斯诡辩？①

① 色拉叙马霍斯是诡辩派哲学家。

色：你刚才试过，可是失败了！

苏：够了，不必噜嗦了。还是请你告诉我：照你所说的最严格的定义，一个医生是挣钱的人，还是治病的人？请记好，我是问的真正的医生？

色：医生是治病的人。

苏：那么舵手呢？真正的舵手是水手领袖呢？还是一个普通的水手？

色：水手领袖。

苏：我们不用管他是不是正在水上行船，我们并不是因为他在行船叫他水手的。我们叫他舵手，并不是因为他在船上实行航行，而是因为他有自己的技术，能领导水手们。

色：这倒是真的。

苏：每种技艺都有自己的利益，是不是？

色：是的。

苏：每一种技艺的天然目的就在于寻求和提供这种利益。

色：是的。

苏：技艺的利益除了它本身的尽善尽美而外，还有别的吗？

色：你问的什么意思？

苏：如果你问我，身体之为身体就足够了呢，还是尚有求于此外呢？我会说，当然尚有求于外。这就是发明医术的由来，因为身体终究是有欠缺的，不能单靠它自身，为了照顾到身体的利益，这才产生了医术，你认为这样说对不对？

色：很对。

苏：医术本身是不是有欠缺呢？或者说，是不是任何技艺都缺某种德性或功能，象眼之欠缺视力，耳之欠缺听力，因此有必要对它们提供视力和听力的利益呢？这种补充性技艺本身是不是有缺陷，又需要别种技艺来补充，补充的技艺又需要另外的技艺补充，依次推展以至无穷呢？是每种技艺各求自己的利益呢？还是并不需要本身或其他技艺去寻求自己的利益加以补救呢？实际上技艺本身是完美无缺的。技艺除了寻求对象的利益以外，不应该去寻求对其他任何事物的利益。严格意义上的技艺，是完全符合自己本质的，完全正确的。你认为是不是这样？——我们都是就你所谓的严格意义而言的。

色：似乎是这样的。

苏：那么，医术所寻求的不是医术自己的利益，而是对人体的利益。

色：是的。

苏：骑术也不是为了骑术本身的利益，而是为了马的利益，既然技艺不需要别的，任何技艺都不是为它本身的，而只是为它的对象服务的。

色：看来是这样的。

苏：但是，色拉叙马霍斯，技艺是支配它的对象，统治它的对象的。

〔色拉叙马霍斯表示同意，但是非常勉强。〕

苏：没有一门科学或技艺是只顾到寻求强者的利益而不顾及它所支配的弱者的利益的。

〔色拉叙马霍斯开始想辩驳一下，最后还是同意了。〕

苏：一个医生当他是医生时，他所谋求的是医生的利益，还是病人的利益？——我们已经同意，一个真正的医生是支配人体的，而不是赚钱的。这点我们是不是一致的？

色：是的。

苏：舵手不是一个普通的水手，而是水手们的支配者，是不是？

色：是的。

苏：这样的舵手或支配者，他要照顾的不是自己的利益，而是他部下水手们的利益。

〔色拉叙马霍斯勉强同意。〕

苏：色拉叙马霍斯啊！在任何政府里，一个统治者，当他是统治者的时候，他不能只顾自己的利益而不顾属下老百姓的利益，他的一言一行都为了老百姓的利益。

〔当我们讨论到这儿，大伙都明白，正义的定义已被颠倒过来了。

色拉叙马霍斯不回答，反而问道：〕

色：苏格拉底，告诉我，你有奶妈没有？

苏：怪事！该你回答的你不答，怎么岔到这种不相干的问题上来了？

色：因为你淌鼻涕她不管，不帮你擦擦鼻子，也不让你晓得羊跟牧羊人有什么区别。

苏：你干嘛说这种话？

色：因为在你想象中牧羊或牧牛的人把牛羊喂得又肥又壮是为牛羊的利益，而不是为他们自己或者他们主人的利益。　你更以为各国的统治者当他们真正是统治者的时候，并不把自己的人民当作上面所说的牛羊；你并不认为他们日夜操心，是专为他们自己的利益。你离了解正义不正义，正义的人和不正义的人简直还差十万八千里。因为你居然不了解：正义也好，正义的人也好，反正谁是强者，谁统治，它就为谁效劳，而不是为那些吃苦受罪的老百姓，和受使唤的人效劳。不正义正相反，专为管束那些老实正义的好人。老百姓给当官的效劳，用自己的效劳来使当官的快活，他们自己却一无所得。头脑简单的苏格拉底啊，难道你不该好好想想吗？正义的人跟不正义的人相比，总是处处吃亏。先拿做生意来说吧。正义者和不正义者合伙经营，到分红的时候，从来没见过正义的人多分到一点，他总是少分到一点。再看办公事吧。交税的时候，两个人收入相等，总是正义的人交得多，不正义的人交得少。等到有钱可拿，总是正义的人分文不得，不正义的人来个一扫而空。要是担任了公职，正义的人就算没有别的损失，他自己私人的事业也会因为无暇顾及，而弄得一团糟。他因为正义不肯损公肥私，也得罪亲朋好友，不肯为他们殉私情干坏事。而不正义的人恰好处处相反。我现在要讲的就是刚才所说的那种有本事捞大油水的人。你如愿弄明白，对于个人不正义比起正义来是多么的有利这一点，你就去想想这种人。如果举极端的例子，你就更容易明白了：最不正义的人就是最快乐的人；不愿意为非作歹的人也就是最吃亏苦恼的人。极端的不正义就是大窃国者的暴政，把别人的东西，不论是神圣的还是普通人的，是公家的还是私人

的，肆无忌惮巧取豪夺。平常人犯了错误，查出来以后，不但要受罚，而且名誉扫地，被人家认为大逆不道，当作强盗、拐子、诈骗犯、扒手。但是那些不仅掠夺人民的钱财、而且剥夺人民的身体和自由的人，不但没有恶名，反而被认为有福。受他们统治的人是这么说，所有听到他们干那些不正义勾当的人也是这么说。一般人之所以谴责不正义，并不是怕做不正义的事，而是怕吃不正义的亏。所以，苏格拉底，不正义的事只要干得大，是比正义更有力，更如意，更气派。所以象我一上来就说的：正义是为强者的利益服务的，而不正义对一个人自己有好处、有利益。

〔色拉叙马霍斯好象澡堂里的伙计，把大桶的高谈阔论劈头盖脸浇下来，弄得我们满耳朵都是。他说完之后，打算扬长而去。但是在座的都不答应，要他留下来为他的主张辩护。我自己也恳求他。〕

苏：高明的色拉叙马霍斯啊！承你的情发表了高见。究竟对不对，既没有充分证明，也未经充分反驳，可你就要走了。你以为你说的是件小事吗？它牵涉到每个人一生的道路问题——究竟做哪种人最为有利？

色：你以为我不晓得这件事情的重要性吗？

苏：你好象对我们漠不关心。我们由于没有你自称有的那些智慧，在做人的问题上，不知道怎么做才算好，怎么做算坏，可你对这个，一点儿也不放在心上。请你千万开导我们一下，你对我们大家做的好事，将来一定有好报的。不过，我可以把我自己的意见先告诉你，我可始终没让你说服。即使可以不加限制，为所欲为把不正义的事做到极点，我还是不相信不正义比正义更有益。我的朋友啊！让人家去多行不义，让人家去用骗术或强权干坏事吧。我可始终不信这样比正义更有利。也许不光是我一个人这样想，在座恐怕也有同意的。请你行行好事，开导开导我们，给我们充分证明：正义比不正义有益的想法确实是错的。

色：你叫我怎么来说服你？我说的话你一句也听不进去。你让我还有什么办法？难道要我把这个道理塞进你的脑袋里去不成？

苏：哎哟，不，不。不过，已经说过了的话请你不要更改。　如果

要更改，也请你正大光明地讲出来，可不要偷梁换柱地欺骗蒙混我们。色拉叙马霍斯，现在回想一下刚才的辩论，开头你对真正的医生下过定义，但是后来，你对牧羊人却认为没有必要下个严格的定义。你觉得只要把羊喂饱，就算是牧羊人，并不要为羊群着想，他象个好吃鬼一样，一心只想到羊肉的美味，或者象贩子一样，想的只是在羊身上赚钱。不过我认为，牧羊的技术当然在于尽善尽美地使羊群得到利益，因为技艺本身的完美，就在于名副其实地提供本身最完美的利益。我想我们也有必要承认同样的道理，那就是任何统治者当他真是统治者的时候，不论他照管的是公事还是私事，他总是要为受他照管的人着想的。你以为那些真正治理城邦的人，都很乐意干这种差事吗？

色：不乐意干。这点我知道。

苏：色拉叙马霍斯，这是为什么？你注意到没有，一般人都不愿意担任管理职务？他们要求报酬。理由是：他们任公职是为被统治者的利益，而不是为他们自己的利益。且请你回答我这个问题：各种技艺彼此不同，是不是因为它们各有独特的功能？我高明的朋友，请你可不要讲违心的话呀，否则我们就没法往下辩论了。

色：是的，分别就在这里。

苏：是不是它们各给了我们特殊的，而不是一样的利益，比如医术给我们健康，航海术使我们航程安全等等？

色：当然是的。

苏：是不是挣钱技术给我们钱？因为这是挣钱技术的功能。能不能说医术和航海术是同样的技术？如果照你提议的，严格地讲，一个舵手由于航海而身体健康了，是不是可以把他的航海术叫做医术呢？

色：当然不行。

苏：假如一个人在赚钱的过程中，身体变健康了，我想你也不会把赚钱的技术叫做医术的。

色：当然不会。

苏：如果一个人行医得到了报酬，你会不会把他的医术称之为挣钱技术呢？

色：不会的。

苏：行。我们不是已经取得了一致意见吗：每种技艺的利益都是特殊的？

色：是的。

苏：如果有一种利益是所有的匠人大家都享受的，那显然是因为大家运用了一种同样的而不是他们各自特有的技术。

色：好象是这样的。

苏：我们因此可以说匠人之得到报酬，是从他们在运用了自己特有的技术以外又运用了一种挣钱之术而得来的。

〔色拉叙马霍斯勉强同意。〕

苏：既然得到报酬的这种利益，并不是来自他本职的技术，严格地讲，就是：医术产生健康，而挣钱之术产生了报酬，其他各行各业莫不如此，——每种技艺尽其本职，使受照管的对象得到利益。但是如果匠人得不到报酬，他能从自己的本职技术得到利益吗？

色：看来不能。

苏：那么工作而得不到报酬，那对他自己不是确实没有利益吗？

色：的确没有利益。

苏：色拉叙马霍斯，事情到此清楚了。没有一种技艺或统治术，是为它本身的利益的，而是像我们已经讲过的，一切营运部署都是为了对象，求取对象（弱者）的利益，而不是求取强者的利益。所以我刚才

说，没有人甘愿充当一个治人者去揽人家的是非。做了统治者，他就要报酬，因为在治理技术范围内，他拿出自己全部能力努力工作，都不是为自己，而是为所治理的对象。所以要人家愿意担任这种工作，就该给报酬，或者给名，或者给利；如果他不愿意干，就给予惩罚。

格劳孔：苏格拉底，你这说的什么意思？名和利两种报酬我懂得，可你拿惩罚也当一种报酬，我可弄不明白。

苏：你难道不懂得这种报酬可以使最优秀的人来当领导吗？你难道不晓得贪图名利被视为可耻，事实上也的确可耻吗？

格：我晓得。

苏：因此，好人就不肯为名为利来当官。他们不肯为了职务公开拿钱被人当佣人看待，更不肯假公济私，暗中舞弊，被人当作小偷。名誉也不能动其心，因为他们并没有野心。于是要他们愿意当官就只得用惩罚来强制了。这就怪不得大家看不起那些没有受到强迫，就自己想要当官的人。但最大的惩罚还是你不去管人，却让比你坏的人来管你了。我想象，好人怕这个惩罚，所以勉强出来。他们不是为了自己的荣华富贵，而是迫不得已，实在找不到比他们更好的或同样好的人来担当这个责任。假如全国都是好人，大家会争着不当官，象现在大家争着要当官一样热烈。那时候才会看得出来，一个真正的治国者追求的不是他自己的利益，而是老百姓的利益。所以有识之士宁可受人之惠，也不愿多管闲事加惠于人。因此我绝对不能同意色拉叙马霍斯那个"正义是强者的利益"的说法。关于这个问题，我们以后再谈。不过他所说的，不正义的人生活总要比正义的人过得好，在我看来，这倒是一个比较严重的问题。格劳孔，你究竟站在哪一边，你觉得哪一边的话更有道理？

格：我觉得正义的人生活得比较有益。

苏：你刚才有没有听到色拉叙马霍斯说的关于不正义者的种种好处？

格：我听到了，不过我不信。

苏：那么我们要不要另外想个办法来说服他，让他相信他的说法是错的。

格：当然要。

苏：如果在他说完了之后，由我们来照他的样子，正面提出主张，叙述正义的好处，让他回答，我们来驳辩，然后两方面都把所说的好处各自汇总起来，作一个总的比较，这样就势必要一个公证人来作裁判；不过如果象我们刚才那样讨论，采用彼此互相承认的办法，那我们自己就既是辩护人又当公证人了。

格：一点不错。

苏：你喜欢哪一种方法？

格：第二种。

苏：那么色拉叙马霍斯，请你从头回答我。你不是说极端的不正义比极端的正义有利吗？

色：我的确说过，并且我还说明过理由。

苏：你对于这个问题的看法究竟怎样？你或许认为正义与不正义是一善一恶吧！

色：这是明摆着的。

苏：正义是善，不正义是恶？

色：我的朋友，你真是一副好心肠。象我这样主张不正义有利，而正义有害的人，能说这种话吗？

苏：那你怎么说呢？

色：刚刚相反。

苏：你说正义就是恶吗？

色：不，我认为正义是天性忠厚，天真单纯。

苏：那么你说不正义是天性刻薄吗？

色：不是。我说它是精明的判断。

苏：色拉叙马霍斯，你真的认为不正义是既明智又能得益吗？

色：当然是的。至少那些能够征服许多城邦许多人民极端不正义者是如此。你或许以为我所说的不正义者指的是一些偷鸡摸狗之徒。不过即就是小偷小摸之徒吧，只要不被逮住，也自有其利益，虽然不能跟我刚才讲的窃国大盗相比。

苏：我想我并没有误会你的意思。不过你把不正义归在美德与智慧这一类，把正义归在相反的一类，我不能不表示惊讶。

色：我的确是这样分类的。

苏：我的朋友，你说得这样死，不留回环的余地，叫人家怎么跟你说呢？如果你在断言不正义有利的同时，能象别人一样承认它是一种恶一种不道德，我们按照常理还能往下谈；　但是现在很清楚，你想主张不正义是美好和坚强有力；我们一向归之于正义的所有属性你要将它们归之于不正义。你胆大包天，竟然把不正义归到道德和智慧一类了。

色：你的感觉真是敏锐得了不起。

苏：你怎么说都行。只要我觉得你说的是由衷之言，我决不畏缩、躲避，我决定继续思索，继续辩论下去。色拉叙马霍斯，我看你现在的确不是在开玩笑，而是在亮出自己的真思想。

色：这是不是我的真思想，与你有什么相干？你能推翻这个说法吗？

苏：说得不错。不过你肯不肯再回答我一个问题：你认为一个正义

者会不会想胜过别个正义者？

色：当然不会。否则他就不是现在的这个天真的好好先生了。

苏：他会不会想胜过别的正义行为？

色：不会。

苏：他会不会想胜过不正义的人，会不会自认为这是正义的事？

色：会的，而且还会想方设法做，不过他不会成功的。

苏：成不成功不是我要问的。我要问的是，一个正义的人不想胜过别的正义者，但是他想胜过不正义者，是不是？

色：是的。

苏：那么不正义者又怎么样呢？他想不想胜过正义的人和正义的事呢？

色：当然想。须知他是无论什么都想胜过的。

苏：他要不要求胜过别的不正义的人和事，使自己得益最多？

色：要求的。

苏：那么我们就可以这样说了：正义者不要求胜过同类，而要求胜过异类。至于不正义则对同类异类都要求胜过。

色：说得好极了。

苏：于是不正义者当然就又聪明又好，正义者又笨又坏了。

色：这也说得好。

苏：那么，不义者与又聪明又好的人相类，正义者则和他们不相

类，是不是？

色：当然是的。性质相同的人相类，性质不同的人不相类。

苏：那么同类的人是不是性质相同？

色：怎么不是？

苏：很好！色拉叙马霍斯，你能说有的人"是音乐的"，有的人是"不音乐的"吗？

色：能说。

苏：哪个是"聪明的"，哪个是"不聪明的"呢？

色："音乐的"那个当然是"聪明的"，"不音乐的"那个当然是"不聪明的"。

苏：你能说一个人聪明之处就是好处，不聪明之处就是坏处吗？

色：能说。

苏：关于医生也能这么说吗？

色：能。

苏：你认为一个音乐家在调弦定音的时候，会有意在琴弦的松紧方面，胜过别的音乐家吗？

色：未见得。

苏：他有意要超过一个不是音乐家的人吗？

色：必定的。

苏：医生怎么样？在给病人规定饮食方面，他是不是想胜过别的医

生及其医术呢？

色：当然不要。

苏：但是他想不想胜过一个不是医生的人呢？

色：当然想。

苏：让我们把知识和愚昧概括地讨论一下。你认为一个有知识的人，想要在言行方面超过别的有知识的人呢？还是有知识的人所言所行在同样的情况下，彼此相似呢？

色：势必相似。

苏：无知识的人怎么样？他想同时既胜过聪明人又胜过笨人吗？

色：恐怕想的。

苏：有知识的人聪明吗？

色：聪明的。

苏：聪明的人好吗？

色：好的。

苏：一个又聪明又好的人，不愿超过和自己同类的人，但愿超过跟自己不同类而且相反的人，是不是？

色：大概是的。

苏：但是一个又笨又坏的人反倒对同类和不同类的人都想超过，是不是？

色：显然是的。

苏：色拉叙马霍斯，你不是讲过不正义的人同时想要胜过同类和不同类的人吗？

色：我讲过。

苏：你不是也讲过，正义的人不愿超过同类而只愿超过不同类的人吗？

色：是的。

苏：那么正义者跟又聪明又好的人相类似，而不正义的人跟又笨又坏的人相类似，是不是？

色：似乎是的。

苏：我们不是同意过，两个相象的人性质是一样的吗？

色：同意过。

苏：那么现在明白了——正义的人又聪明又好，不正义的人又笨又坏。

〔色拉叙马霍斯承认以上的话可并不象我现在写的这么容易，他非常勉强，一再顽抗。当时正值盛暑，他大汗淋漓浑身湿透，我从来没有看见他脸这么红过。我们同意正义是智慧与善，不正义是愚昧和恶以后，我就接着往下讲了。〕

苏：这点算解决了。不过我们还说过，不正义是强有力。

色拉叙马霍斯，你还记得吗？

色：我还记得。可我并不满意你的说法。我有我自己的看法。但是我说了出来，肯定你要讲我大放厥词。所以现在要么让我随意地说，要么由你来问——我知道你指望我作答。但是不管你讲什么，我总是说："好，好。"一面点点头或摇摇头。 就象我们敷衍说故事的老太婆一样。

苏：你不赞成的不要勉强同意。

色：你又不让我讲话，一切听你的便了，你还想要什么？

苏：不要什么。既然你打定了主意这么干，我愿意提问题。

色：你问下去。

苏：那我就来复述一下前面的问题，以便我们可以按部就班地继续研究正义和不正义的利弊问题。以前说过不正义比正义强而有力，但是现在既然已经证明正义是智慧与善，而不正义是愚昧无知。那么，显而易见，谁都能看出来，正义比不正义更强更有力。不过我不愿意这样马虎了事，我要这样问：你承不承认，世界上有不讲正义的城邦，用很不正义的手段去征服别的城邦，居然把许多城邦都置于自己的奴役之下这种事情呢？

色：当然承认。尤其是最好也就是最不正义的城邦最容易做这种事情。

苏：我懂，这是你的理论。不过我所要考虑的乃是，这个国家征服别的国家，它的势力靠不正义来维持呢，还是一定要靠正义来维持呢？

色：如果你刚才那个"正义是智慧"的说法不错，正义是需要的。如果我的说法不错，那么不正义是需要的。

苏：色拉叙马霍斯，我很高兴，你不光是点头摇头，而且还给了我极好的回答。

色：为的是让你高兴。

苏：我非常领情，还想请你再让我高兴一下，答复我这个问题：一个城邦，或者一支军队，或者一伙盗贼，或者任何集团，想要共同做违背正义的事，如果彼此相处毫无正义，你看会成功吗？

色：肯定不成。

苏：如果他们不用不正义的方法相处，结果会好一点吗？

色：当然。

苏：色拉叙马霍斯，这是因为不正义使得他们分裂、仇恨、争斗，而正义使他们友好、和谐，是不是？

色：姑且这么说吧！我不愿意跟你为难。

苏：不胜感激之至。不过请你告诉我，如果不正义能到处造成仇恨，那么不管在自由人，还是在奴隶当中，不正义是不是会使他们彼此仇恨，互相倾轧，不能一致行动呢？

色：当然！

苏：如果两个人之间存在不正义，他们岂不要吵架，反目成仇，并且成为正义者的公敌吗？

色：会的。

苏：我的高明的朋友啊！如果不正义发生在一个人身上，你以为这种不正义的能力会丧失呢，还是会照样保存呢？

色：就算照样保存吧！

苏：看来不正义似乎有这么一种力量：不论在国家、家庭、军队或者任何团体里面，不正义首先使他们不能一致行动，其次使他们自己彼此为敌，跟对立面为敌，并且也跟正义的人们为敌，是不是这样？

色：确实是这样。

苏：我想，不正义存在于个人同样会发挥它的全部本能：　首先，使他本人自我矛盾，自相冲突，拿不出主见，不能行动；其次使他和自己为敌，并和正义者为敌，是不是？

色：是的。

苏：我的朋友啊！诸神是正义的吗？

色：就算是的吧。

苏：色拉叙马霍斯，那么不义者为诸神之敌，正义者为诸神之友。

色：高谈阔论，听你的便。我不来反对你，使大家扫兴。

苏：好事做到底，请你象刚才一样继续回答我吧！我们看到正义的人的确更聪明能干更好，而不正义的人根本不能合作。当我们说不正义者可以有坚强一致的行动，我们实在说得有点不对头。因为他们要是绝对违反正义，结果非内讧不可。　他们残害敌人，而不至于自相残杀，还是因为他们之间多少还有点正义。就凭这么一点儿正义，才使他们做事好歹有点成果；而他们之间的不正义对他们的作恶也有相当的妨碍。因为绝对不正义的真正坏人，也就绝对做不出任何事情来。这就是我的看法，跟你原来所说的不同。

我们现在再来讨论另一个问题，就是当初提出来的那个"正义者是否比不正义者生活过得更好更快乐"的问题。根据我们讲过的话，答案是显而易见的。不过我们应该慎重考虑，这并不是一件小事，而是一个人该怎样采取正当的方式来生活的大事。

色：请吧！

苏：我正在考虑，请你告诉我，马有马的功能吗？

色：有。

苏：所谓马的功能，或者任何事物的功能，就是非它不能做，非它做不好的一种特有的能力。可不可以这样说？

色：我不懂。

苏：那么听着：你不用眼睛能看吗？

色：当然不能。

苏：你不用耳朵能听吗？

色：不能。

苏：那么，看和听是眼和耳的功能，我们可以这样说吗？

色：当然可以。

苏：我们能不能用短刀或凿子或其它家伙去剪葡萄籐？

色：有什么不可以？

苏：不过据我看，总不及专门为整枝用的剪刀来得便当。

色：真的。

苏：那么我们要不要说，修葡萄枝是剪刀的功能？

色：要这么说。

苏：我想你现在更加明白我刚才为什么要问这个问题的了：一个事物的功能是否就是那个事物特有的能力。

色：我懂了，我赞成这个说法。

苏：很好。你是不是认为每一事物，凡有一种功能，必有一种特定的德性？举刚才的例子来讲，我们说眼睛有一种功能，是不是？

色：是的。

苏：那么眼睛有一种德性吗？

色：有。

苏：耳朵是不是有一种功能？

色：是的。

苏：也有一种德性吗？

色：有。

苏：不论什么事物都能这么说吗？

色：可以。

苏：那么我问你：如果眼睛没有它特有的德性，只有它特有的缺陷，那么眼睛能发挥它的功能吗？

色：怎么能呢？恐怕你的意思是指看不见，而不是指看得见。

苏：广义的德性，我们现在不讨论。我的问题是：事物之所以能发挥它的功能，是不是由于它有特有的德性；之所以不能发挥它的功能，是不是由于有特有的缺陷？

色：你说得对。

苏：如果耳朵失掉它特有的德性，就不能发挥耳朵的功能了，是不是？

色：是的。

苏：这个说法可以应用到其它的事物吗？

色：我想可以。

苏：那么再考虑一点：人的心灵有没有一种非它不行的特有功能？譬如管理、指挥、计划等等？除心灵而外，我们不能把管理等等作为其他任何事物的特有功能吧？

色：当然。

苏：还有，生命呢？我们能说它是心灵的功能吗？

色：再对也没有。

苏：心灵也有德性吗？

色：有。

苏：色拉叙马霍斯，如果心灵失去了特有的德性，能不能很好地发挥心灵的功能？

色：不能。

苏：坏心灵的指挥管理一定坏，好心灵的指挥管理一定好，是不是？

色：应该如此。

苏：我们不是已经一致认为：正义是心灵的德性，不正义是心灵的邪恶吗？

色：是的。

苏：那么正义的心灵正义的人生活得好，不正义的人生活得坏，是不是？

色：照你这么说，显然是的。

苏：生活得好的人必定快乐，幸福；生活得不好的人，必定相反。

色：诚然。

苏：所以正义者是快乐的，不正义者是痛苦的。

色：姑且这样说吧！

苏：但是痛苦不是利益，快乐才是利益。

色：是的。

苏：高明的色拉叙马霍斯啊！那么不正义绝对不会比正义更有利了。

色：苏格拉底呀！你就把这个当作朋迪斯节的盛宴吧！

苏：我得感谢你，色拉叙马霍斯，因为你已经不再发火不再使我难堪了。不过你说的这顿盛宴我并没有好好享受——这要怪我自己。与你无关——我很象那些馋鬼一样，面前的菜还没有好好品味，又抢着去尝新端上来的菜了。我们离开了原来讨论的目标，对于什么是正义，还没有得出结论，我们就又去考虑它是邪恶与愚昧呢，还是智慧与道德的问题了； 接着"不正义比正义更有利"的问题又突然发生。我情不自禁又探索了一番。现在到头来，对讨论的结果我还一无所获。因为我既然不知道什么是正义，也就无法知道正义是不是一种德性，也就无法知道正义者是痛苦还是快乐。

第三卷

苏：关于神的看法，大致就如上所说。为了使我们的护卫者敬神明，孝父母，重视彼此朋友间的友谊，有些故事应当从小就讲给他们听，有些故事就不应该讲给他们听。

阿：我也这样认为，我觉得我们的看法是对的。

苏：那么，其次是什么？如果要他们勇敢，我们不能就此为止。我们要不要用正确的说法教育他们，使他们不要怕死？

你以为一个人心里怕死能勇敢吗？

阿：当然不能。

苏：如果一个人相信地狱是确实存在的而且非常可怕，他能不怕死，打仗的时候能宁死不屈不做奴隶吗？

阿：不能。

苏：看来我们对于写作这些故事的人，应该加以监督，要求他们称赞地狱生活，不要信口雌黄，把它说得一无是处。因为他们所讲的既不真实，对于未来的战士又是有害无益的。

阿：应该监督他们这样做。

苏：那么，让我们从史诗开始，删去下面几节：

宁愿活在人世做奴隶啊

跟着一个不算富裕的主人，

不愿在黄泉之下啊

统帅鬼魂。①

其次，

他担心对凡人和天神

暴露了冥府的情景：

阴暗、凄惨，连不死的神

看了也触目心惊。②

其次，

九泉之下虽有游魂幻影，

奈何已无知识。③

其次，

独他还有智慧知识，别人不过幻形阴影，

来去飘忽不定。④

① 诗见《奥德赛》XI489—491。奥德修斯游地府看见阿克琉斯的鬼魂时，对他说了些安慰的话，称赞他死后还是英雄。阿克琉斯却表示了好死不如赖活的想法。

② 《伊利亚特》ⅩⅩ64。神分成两派，一派站在希腊人一边，一派站在特洛亚人一边。请神亲自参战，以致山摇地震，吓坏了冥王哈得斯，他担心地面震裂，让人和神看到了阴间的恐怖情景。

③ 阿克琉斯梦见好友派特罗克洛斯的鬼魂，想去拥抱他。但鬼魂的阴影避开了。阿克琉斯发出了感叹。见《伊利亚特》ⅩⅩIII103。

④ 古希腊人认为，人死了便不再知道人世的事，连亲人都不认识。只有受祭吃了牺牲的血时才认识还活着的人。

女神刻尔吉叫奥德修斯去地府向先知泰瑞西阿的鬼魂打听自己的前程。据她说，这位先知虽然死了，冥府王后波塞芳妮让他仍然保持着先知的智慧。见《奥德赛》Ⅹ495。

其次，

魂灵儿离开了躯体，他飞往哈得斯的宫殿，

一路痛哭着运命的不幸，把青春和刚气

一起抛闪。①

其次，

魂飞声咽，去如烟云。②

其次，

如危岩千窟中，蝙蝠成群，

有一失足落地，其余惊叫飞起：

黄泉鬼魂熙攘，啾啾来去飞鸣。③

① 关于派特罗克洛斯的死，见《伊利亚特》ⅩⅥ856。关于赫克托之死，见同书ⅩⅫ362。

② 诗见《伊利亚特》ⅩⅩⅢ100。阿克琉斯在梦中看见派特罗克洛斯的鬼魂，象一阵烟似地消失了。

③ 诗见《奥德赛》ⅩⅩⅣ6。求婚子弟都被奥德修斯杀死。这里描写他们的鬼魂在神使赫尔墨斯引领之下去地府时的情景。

如果我们删去这些诗句，我们请求荷马不要见怪。我们并不否认这些是人们所喜欢听的好诗。但是愈是好诗，我们就愈不放心人们去听，这些儿童和成年人应该要自由，应该怕做奴隶，而不应该怕死。

阿：我绝对同意。

苏：此外，我们还必须从词汇中剔除那些可怕的凄惨的名字，如"悲惨的科库托斯河"、"可憎的斯土克斯河"，以及"阴间"、"地狱"、"死人"、"尸首"等等名词。它们使人听了毛骨悚然。也许这些名词自有相当的用处，不过，目前我们是在关心护卫者的教育问题，我们担心这种恐惧会使我们的护卫者软弱消沉，不象我们所需要的那样坚强勇敢。

阿：我们这样担心是很应该的。

苏：那么，我们应当废除这些名词？

阿：是的。

苏：我们在故事与诗歌中应当采用恰恰相反的名词？

阿：这是显而易见的。

苏：我们要不要删去英雄人物的嚎啕痛哭？

阿：同上面所讲的一样，当然要的。

苏：仔细考虑一下，把这些删去究竟对不对？我们的原则是：一个好人断不以为死对于他的朋友——另一个好人，是一件可怕的事情。

阿：这是我们的原则。

苏：那么，他不会哀伤他朋友的死去，好象他碰到了一件可怕的事情似的。

阿：他不会的。

苏：我们还可以说这种人最为乐天知足。最少要求于人乃是他们的特点。

阿：真的。

苏：因此，失掉一个儿子，或者一个兄弟，或者钱财，或者其它种种，对他说来，丝毫不觉得可怕。

阿：是的，毫不可怕。

苏：因此他绝不忧伤憔悴，不论什么不幸临到他身上，他都处之泰然。

阿：肯定如此。

苏：那么，我们应该删去著名作者所作的那些挽歌，把它们归之于妇女（也还不包括优秀的妇女），归之于平庸的男子，使我们正在培养的护卫者，因此看不起这种人，而不去效法他们。

阿：应该如此。

苏：我们请求荷马以及其他诗人不要把女神的儿子阿克琉斯形容得：

躺在床上，一忽儿侧卧，一忽儿朝天，

一忽儿伏卧朝地。①

然后索性爬起来

心烦意乱踯躅于荒海之滨，②

也不要形容他两手抓起乌黑的泥土，泼撒在自己头上③，也不要说他、长号大哭，呜咽涕泣，有如荷马所描写的那样；也不要描写普里阿摩斯那诸神的亲戚，在粪土中爬滚，

挨个儿呼唤着人们的名字，

向大家恳求哀告。④

我们尤其请求诗人们不要使诸神嚎啕大哭，

我心伤悲啊生此英儿，

英儿在世啊常遭苦恼。⑤

①②见《伊利亚特》ⅩⅩⅣ　10-12。描写阿克琉斯思念亡友派特罗克洛斯时的情景。

③见《伊利亚特》ⅩⅧ　23。阿克琉斯第一次听到派特罗克洛斯战死的消息时的情景。

④这位特洛亚老王看见儿子赫克托死后尸体遭到凌辱，悲痛欲绝，要大家放他出城去赎回赫克托的尸体。见《伊利亚特》ⅩⅩⅡ 414。

⑤《伊利亚特》ⅩⅧ 54。阿克琉斯的母亲，女神特提斯的话。

对于诸神要如此，对于诸神中最伟大的神更不应当描写得太无神的庄严气象，以至于唉声叹气：

唉呀，我的朋友被绕城穷追。

目睹此情景我心伤悲。①

还说：

伤哉！最最亲爱的萨尔佩冬

竟丧身于梅诺提阿德之子派特罗克洛斯之手中。②

①《伊利亚特》ⅩⅩⅡ1 68。主神宙斯所说关于赫克托的话。

② 见《伊利亚特》ⅩⅥ 433。

我的好友阿得曼托斯啊！倘使我们的年轻人一本正经地去听了这些关于神的故事而不以为可耻可笑，那么到了他自己——不过一个凡人

——身上，对于这种类似的言行，就更不以为可鄙可笑了；他也更不会遇到悲伤，自我克制，而会为了一点小事就怨天尤人，哀痛呻吟。

阿：你说得很对。

苏：他们不应该这样。我们刚才的辩论已经证明这一点。

我们要相信这个结论，除非别人能给我们另一个更好的证明。

阿：他们实在不应该这样。

苏：再说，他们也不应该老是喜欢大笑。一般说来，一个人纵情狂笑，就很容易使自己的感情变得非常激动。

阿：我同意你这个想法。

苏：那么，如果有人描写一个有价值的人捧腹大笑，不能自制，我们不要相信。至于神明，更不用说。

阿：更不用说。

苏：那么，我们绝不应该从荷马那里接受下面关于诸神的说法：

赫淮斯托斯手执酒壶，

绕着宴会大厅忙碌奔跑；

极乐天神见此情景，

迸发出阵阵哄堂大笑。①

① 见《伊利亚特》Ⅰ，599。诸神看着赫淮斯托斯拐着瘸腿来往奔忙，给众神斟酒，滑稽可笑。实际上是笑话他多管闲事。在奥林波斯山上替神们斟酒本来是青春女神赫柏的任务。

用你的话说，我们"不应该接受"它。

阿：如果你高兴把这个说法算作我的说法，那就算是我的说法吧。反正我们不应该接受的。

苏：我们还必须把真实看得高于一切。如果我们刚才所说不错：虚假对于神明毫无用处，但对于凡人作为一种药物，还是有用的。那么显然，我们应该把这种药物留给医生，一般人一概不准碰它。

阿：这很清楚。

苏：国家的统治者，为了国家的利益，有理由用它来应付敌人，甚至应付公民。其余的人一概不准和它发生任何关系。如果一般人对统治者说谎，我们以为这就象一个病人对医生说谎，一个运动员不把身体的真实情况告诉教练，就象一个水手欺骗舵手关于船只以及本人或其他水手的情况一样是有罪的，甚至罪过更大。

阿：极是。

苏：那么，在城邦里治理者遇上任何人，

不管是预言者、医生还是木工，①

① 《奥德赛》ⅩⅦ 383。

或任何工匠在讲假话，就要惩办他。因为他的行为象水手颠覆毁灭船只一样，足以颠覆毁灭一个城邦的。

阿：他会颠覆毁灭一个城邦的，如果他的胡言乱语见诸行动的话。

苏：我们的年轻人需要不需要有自我克制的美德？

阿：当然需要。

苏：对于一般人来讲，最重要的自我克制是服从统治者；

对于统治者来讲，最重要的自我克制是控制饮食等肉体上快乐的欲望。

阿：我同意。

苏：我觉得荷马诗里迪奥米特所讲的话很好；

朋友，君且坐，静听我一言。②

还有后面：

阿凯亚人惧怕长官，

静悄悄奋勇前进。③

② 《伊利亚特》Ⅳ 412。迪奥米特对斯特涅洛斯说的话。阿加门农责备迪奥米特和斯特涅洛斯等作战不力，迪奥米特虚心接受了元帅的批评。当斯特涅洛斯反驳阿加门农时，迪奥米特制止他这样做，要求他理解和尊重元帅的批评。

③ 《伊利亚特》Ⅲ 8和Ⅳ 431。

以及其它类似的几段也很好。

阿：说得很好。

苏：那么，这一行怎么样？

狗眼鼠胆，醉汉一条。①

① 《伊利亚特》Ⅰ 225。阿克琉斯辱骂阿加门农的话，骂他没有勇气亲自上前线作战。同一处还有别的骂他的话。

后面的那几行你觉得好吗？还有其它诗歌散文中描写庸俗不堪犯上无礼的举动也好吗？

阿：不好。

苏：这些作品不适宜于给年轻人听到，使他们失掉自我克制。要是

作为一种娱乐，我觉得还勉强可以。你的意见呢？

阿：我同意。

苏：再说荷马让一位最有智慧的英雄说出一席话，称赞人生最大的福分是，

有侍者提壶酌酒，将酒杯斟得满满的，

丰盛的宴席上麦饼、肉块堆得满满的。②

年轻人听了这些话，对于自我克制有什么帮助？还有听了：

生民最苦事，独有饥饿死！③

或者听了关于宙斯：当其他诸神，已入睡乡，他因性欲炽烈，仍然辗转反侧，瞥见赫拉浓装艳抹，两情缱绻，竟迫不及待露天交合。宙斯还对妻子说，此会胜似初次幽会，

背着他们的父母。④

②《奥德赛》Ⅸ8。奥德修斯对阿吉诺王说的开头几句话。

③《奥德赛》Ⅻ342。在存粮吃尽时奥德修斯的伙伴尤吕洛科说的话。

④《伊利亚特》ⅩⅣ294-341。诗见同书ⅩⅣ281。

于是他将一切谋划顷刻忘怀。③以及听了关于赫淮斯托斯为了战神阿瑞斯和爱神阿芙洛狄特的情事用铁链把他俩绑住的事，①对年轻人的自我克制有什么益处呢？

①《奥德赛》ⅧⅢ266。

阿：据我看来，绝对没有什么益处。

苏：至于一些名人受到侮辱而能克制忍受的言行，这些倒是值得我们让年轻人看看听听的，例如：

他捶胸叩心责备自己：

"我的心呀，你怎么啦？更坏的事情都忍受过来了"。②

② 同上书ⅩⅩ17。奥德修斯回到自己家里看到混乱情况时，对自己说的话。

阿：当然。

苏：此外，我们不能让他们纳贿贪财。

阿：决不能。

苏：也不能向他们朗诵：

钱能通神呀，钱能通君王。③

③ 见十世纪时的辞典Suidas中的δωΙρα条。其中告诉我们：有人认为这行诗是赫西俄德的。

我们不应该表扬阿克琉斯的导师菲尼克斯，是他教唆阿克琉斯拿到阿凯亚人的钱，就出来保卫他们，否则决不释怒。④我们也不应该同意或者相信这种说法，说阿克琉斯是如此贪财，他曾接受阿加门农的礼物；⑤还曾接受了钱财，才放还人家的尸体，否则决不放还。①

④ 菲尼克斯对阿克琉斯讲的一番话。见《伊利亚特》Ⅸ515以下。菲尼克斯讲话的主旨还是想打动阿克琉斯的心，求他出战。没有"否则决不释怒"的意思。

⑤ 《伊利亚特》ⅩⅨ278。在荷马笔下阿克琉斯并不是一个特别贪财的人。他和阿加门农和解并答应出战主要是为了替好友派特罗克洛斯复仇。

① 见《伊利亚特》ⅩⅩⅣ502，555，594。事指特洛亚老王普里阿摩斯送给阿克琉斯许多礼品，赎回爱子赫克托的尸体。

阿：不应该，表扬这些事情是不应该的。

苏：但是为了荷马，我不愿说这类事情是阿克琉斯做的。

如有别人说，我也不愿相信。否则是不虔敬的。我也不愿相信阿克琉斯对阿波罗神说的话：

敏捷射手，极恶之神，尔不我助！

手无斧柯，若有斧柯，必重责汝！②

还有，关于他怎样对河神凶暴无礼，准备争吵；③关于他怎样讲到他把已经许愿献给另一河神的卷发一束，献与亡友派特罗克洛斯之手中。④这许多无稽之谈，我们都是不能相信的。至于拖了赫克托的尸首绕派特罗克洛斯的坟墓疾走，并将俘虏杀死放在自己朋友的火葬堆上，这些事我们也不能信以为真。我们不能让年轻人相信阿克琉斯——女神和佩莱斯（素以自我克制闻名，且是主神宙斯之孙）的儿子，由最有智慧的赫戎扶养成人——这个英雄的性格竟如此混乱，他的内心竟有这两种毛病：卑鄙贪婪与蔑视神、人。

② 《伊利亚特》ⅩⅩⅢ15。

③ 阿克琉斯对斯卡曼德洛斯河神。见《伊利亚特》ⅩⅪ130。

④ 阿克琉斯的父亲曾给斯珀尔克斯河神许愿：如果阿克琉斯能平安地从特洛亚回到家乡，就把阿克琉斯的一卷长发和五十头羊作祭品献给这位河神。可现在阿克琉斯知道自己命中注定要死在特洛亚，回不去了。所以忿怒地把长发剪下献给亡友。见《伊利亚特》ⅩⅩⅢ151。

阿：你说得很对。

苏：很好，让我们简直不要相信这一派胡言乱语，更不要让任何人

说海神波塞顿的儿子提修斯①和主神宙斯的儿子佩里索斯掳掠妇女的骇人听闻的事情，也不要让人任意诬蔑英雄或神明的儿子，把那些无法无天、胆大妄为的行动归之于他们。让我们还要强迫诗人们否认这些事情是神的孩子们所做的，或者否认做这些事情的人是神明的后裔。总之两者他们都不应该说。他们不应该去要年轻人认为，神明会产生邪恶，英雄并不比一般人好。因为在前面讨论中我们已经说过，这种话既不虔诚，又不真实。我相信我们已经指出，神明为邪恶之源是决不可能的事情。

① 传说，提修斯曾在佩里索斯协助下抢劫海伦，还曾和佩里索斯一起企图诱抢冥后波塞芳妮。提修斯的故事曾是一些史诗和索福克勒斯与欧里庇得斯失传悲剧的题材。

阿：当然那是不可能的。

苏：再说，这些荒诞不经的言行，对于听者是有害无益的。因为每个人都会认为自己的作恶没什么了不起，如果他相信这些坏事神明的子孙过去都曾做过，现在也还在做的话——

诸神亲属，宙斯之苗裔兮，

巍巍祭坛，伊达山之巅兮，

一脉相承，尔炽而昌兮。②

由于这些理由我们必须禁止这些故事的流传。否则就要在青年人心中，引起犯罪作恶的念头。

② 诗出埃斯库洛斯失传悲剧《尼俄珀》。

阿：我们一定要禁止。

苏：那么，什么应该讲，什么不应该讲——在这个问题上我们还有什么要规定的呢？我们已经提出了关于诸神、神灵、英雄以及冥界的正确说法了。

阿：我们提出了。

苏：剩下来还须规定的恐怕是关于人的说法吧？

阿：显然是的。

苏：我的朋友啊，我们目前还不能对这个问题作出规定呢！

阿：为什么？

苏：因为我恐怕诗人和故事作者，在最紧要点上，在关于人的问题上说法有错误。他们举出许多人来说明不正直的人很快乐，正直的人很苦痛；还说不正直是有利可图的，只要不被发觉就行；正直是对人有利而对己有害的。这些话我们不应该让他们去讲，而应该要他们去歌唱去说讲刚刚相反的话。你同意我的话吗？

阿：我当然同意。

苏：如果你同意我所说的，我可以说你实际上已经承认我们正在讨论寻找的那个原则了。

阿：你的想法很对。

苏：那么，我们一定先要找出正义是什么，正义对正义的持有者有什么好处，不论别人是否认为他是正义的。弄清楚这个以后，我们才能在关于人的说法上取得一致意见，即，哪些故事应该讲，又怎样去讲。

阿：极是。

苏：关于故事的内容问题就讨论到这里为止，下面我们要讨论故事的形式或风格的问题。这样我们就可以把内容与形式——即讲什么和怎样讲的问题——全部检查一番了。

阿：我不懂你的意思。

苏：啊，我一定会使你懂的。也许你这样去看就更容易懂得我的意

思了：讲故事的人或诗人所说讲的不外是关于已往、现在和将来的事情。

阿：唔，当然。

苏：他们说故事，是用简单的叙述，还是用摹仿，还是两者兼用？

阿：这一点我也很想懂得更清楚一些。

苏：哎呀！我真是一个可笑而又蹩脚的教师呀！我只好象那些不会讲话的人一样，不能一下子全部讲明白了，我只能一点一滴地讲了。《伊利亚特》开头几行里诗人讲到赫律塞斯祈求阿加门农释放他的女儿，阿加门农大为震怒。当赫律塞斯不能得到他的女儿的时候，他咒诅希腊人。请问，你知道这一段诗吗？

阿：我知道的。

苏：那么，你一定知道接着下面的几行：

彼祈求全体阿凯亚人兮，

哀告于其两元首之前，

那一对难兄难弟，

阿特瑞斯之两子兮。①

这里是诗人自己在讲话，没有使我们感到有别人在讲话。在后面一段里，好象诗人变成了赫律塞斯，在讲话的不是诗人荷马，而是那个老祭司了。特洛亚故事其余部分在伊塔卡发生的一切，以及整个《奥德赛》的故事，诗人几乎都是这么叙述的。②

① 诗见《伊利亚特》Ⅰ，15。阿凯亚人即希腊人。阿特瑞斯之两子，指的是阿加门农和其弟墨涅拉俄斯。

② 诗人既用自己的口吻叙述，有的地方又用角色的口吻讲话。后

一方法是诗人讲故事的另一方式，也是一种"叙述"。如果给以另一名称，就是"模仿"。

阿：确是这样。

苏：所有的道白以及道白与道白之间的叙述，都是叙述。

对吗？

阿：当然对的。

苏：但是当他讲道白的时候，完全象另外一个人，我们可不可说他在讲演时完全同化于那个故事中的角色了呢？

阿：是的。

苏：那么使他自己的声音笑貌象另外一个人，就是模仿他所扮演的那一个人了。

阿：当然。

苏：在这种情况下，看来他和别的诗人是通过了模仿来叙述的。

阿：极是。

苏：但是如果诗人处处出现，从不隐藏自己，那么模仿便被抛弃，他的诗篇就成为纯纯粹粹的叙述。可是为了使你不再说"我不懂"，我将告诉你这事情可以怎么做。例如荷马说：　祭司来了，手里带了赎金要把女儿领回，向希腊人特别是向两国王祈求——这样讲下去，不用赫律塞斯的口气，一直用诗人自己的口气。他这样讲就没有模仿而是纯粹的叙述。叙述大致就象这个样子：（我不用韵律，因为我不是诗人）祭司来了，祝告诸神，让希腊人夺取特洛亚城平安回去。他这样讲了，希腊人都敬畏神明，同意他的请求。但是阿加门农勃然大怒，要祭司离开，不准再来，否则他的祭司节杖和神冠都将对他毫无用处。阿加门农要和祭司的女儿终老阿尔戈斯城。他命令祭司，如果想安然回去，必须离

开，不要使他恼怒。于是这个老祭司在畏惧与静默中离开了。等到离了营帐，老祭司呼唤阿波罗神的许多名号，求神回忆过去他是怎样厚待神明的，是怎样建庙祀享的，祭仪是多么丰盛。神明应当崇德报功，神矢所中应使希腊人受罚抵偿所犯的罪过。我的朋友，就这样，不用模仿，结果便是纯粹的叙述了。

阿：我懂了。

苏：或者你可设想恰恰相反的文体，把对话之间诗人所写的部分一概除去，仅仅把对话留下。

阿：这我也懂得。这就是悲剧所采用的文体。

苏：你完全猜对了我的意思。我以前不能做到，现在我想我能够明白告诉你了。诗歌与故事共有两种体裁：一种完全通过模仿，就是你所说的悲剧与戏剧；另外一种是诗人表达自己情感的，你可以看到酒神赞美歌大体都是这种抒情诗体。第三种是二者并用，可以在史诗以及其它诗体里找到，如果你懂得我的意思的话。

阿：啊，是的，我现在懂得你的意思了。

苏：那么，回忆一下以前说过的话。我们前面说过，在讨论完了讲什么的问题之后，应该考虑怎么讲的问题。

阿：是的，我记得。

苏：我的意思是说：我们必须决定下来，是让诗人通过模仿进行叙述呢？还是有些部分通过模仿，有些部分不通过模仿呢？所谓有些部分通过模仿究竟是指哪些部分？还是根本不让他们使用一点模仿？

阿：我猜想你的问题是，要不要把悲剧与喜剧引进城邦里来。

苏：也许是的。也许比这个问题的意义还要重大一点。说实在的，我自己也不知道。总之，不管辩论之风把我们吹到什么地方，我们就要跟着它来到什么地方。

阿：你说得很对。

苏：阿得曼托斯啊，在这一点上，我们一定要注意我们的护卫者应该不应该是一个模仿者？从前面所说过的来推论，每个人只能干一种行业而不能干多种行业，是不是？如果他什么都干，一样都干不好，结果一事无成。

阿：毫无疑问就会这样。

苏：同样的道理不是也可以应用于模仿问题吗？一个人模仿许多东西能够象模仿一种东西那样做得好吗？

阿：当然是不能的。

苏：那么，他更不能够一方面干着一种有价值的行业，同时又是一个模仿者，模仿许多东西了，既然同一模仿者无论如何也不能同时搞好两种模仿，哪怕是一般被认为很相近的两种模仿，譬如搞悲剧与喜剧。你不是刚才说它们是两种模仿吗？

阿：我是这样说过的。你说得很对，同一人不可能两者都行。

苏：同一人也不可能既是好的朗诵者，又是好的演员。

阿：真的。

苏：喜剧演员和悲剧演员不一样。而这些人都是模仿者，不是吗？

阿：是的。

苏：阿得曼托斯啊，人性好象铸成的许多很小的钱币，它们不可能成功地模仿许多东西，也不可能做许多事情本身。所谓各种模仿只不过是事物本身的摹本而已。

阿：极是。

苏：假使我们要坚持我们最初的原则，一切护卫者放弃一切其它业

务，专心致志于建立城邦的自由大业，集中精力，不干别的任何事情，那么他们就不应该参与或模仿别的任何事情。如果他们要模仿的话，应该从小起模仿与他们专业有正当关系的人物——模仿那些勇敢、节制、虔诚、自由的一类人物。凡与自由人的标准不符合的事情，就不应该去参与或巧于模仿。至于其它丑恶的事情，当然更不应该模仿，否则模仿丑恶，弄假成真，变为真的丑恶了。你有没有注意到从小到老一生连续模仿，最后成为习惯，习惯成为第二天性，在一举一动，言谈思想方法上都受到影响吗？

阿：的确是的。

苏：任何我们所关心培育的人，所期望成为好人的人，我们不应当允许他们去模仿女人——一个男子反去模仿女人，不管老少——与丈夫争吵，不敬鬼神，得意忘形；一旦遭遇不幸，便悲伤憔悴，终日哭泣；更不必提模仿那在病中、在恋爱中或在分娩中的女人了。

阿：很不应当。

苏：他们也不应该模仿奴隶（不论女的和男的），去做奴隶所做的事情。

阿：也不应该。

苏：看来也不应该模仿坏人，模仿鄙夫，做和我们刚才所讲的那些好事情相反的事情——互相吵架，互相挖苦，不论喝醉或清醒的时候，讲不堪入耳的坏话。这种人的言行，不足为训，对不起人家，也对不起自己。我觉得在说话行动方面他们不应该养成简直象疯子那样的恶习惯。他们当然应该懂得疯子，懂得坏的男女，但决不要装疯作邪去模仿疯子。

阿：极是。

苏：那么他们能去模仿铁工、其他工人、战船上的划桨人、划桨人的指挥以及其他类似的人们吗？

阿：那怎么可能？他们连去注意这些事情都是不准许的。

苏：那么马嘶、牛叫、大河咆哮、海潮呼啸以及雷声隆隆等一类事情，他们能去模仿吗？

阿：不行。已经禁止他们不但不要自己做疯子，也不要去模仿人家做疯子。

苏：如果我理解你的话，你的意思是说：有一种叙述体是给真正的好人当他有话要讲的时候用的。另外有一种叙述体是给一个在性格和教育方面相反的人用的。

阿：这两种文体究竟是什么？

苏：据我看来，一个温文正派的人在叙述过程中碰到另一个好人的正派的言语行动，我想他会喜欢扮演这个角色，模拟得惟妙惟肖，仿佛自己就是这个人，丝毫不以为耻。他尤其愿意模仿这个好人坚定而明于事理时候的言谈行动；如果这个人不幸患病或性情暴躁，或酩酊大醉，或遭遇灾难，他就不大愿意去模仿他，或者模仿了也是很勉强。当他碰到一个角色同他并不相称，他就不愿意去扮演这个不如自己的人物。他看不起这种人，就是对方偶有长处值得模仿一下，他也不过偶一为之，还总觉得不好意思。他对模仿这种人没有经验，同时也会憎恨自己，竟取法乎下，以坏人坏事为陶铸自己的范本。除非是逢场作戏。他心里着实鄙视这种玩艺儿。

阿：很可能是这样。

苏：那么他会采用我们曾经从荷马诗篇里举例说明过的一种叙述方法，就是说，他的体裁既是叙述，又是模仿，但是叙述远远多于模仿。你同意我的说法吗？

阿：我很同意。说故事的人必须以此为榜样。

苏：另外有一种说故事的人，他什么都说。他的品质愈坏、就愈无顾忌，他什么东西都模仿，他觉得什么东西都值得模仿。所以他想尽方

法，一本正经，在大庭广众之间什么东西都模仿，包括我刚才所提到的雷声、风声、雹声、滑轮声、喇叭声、长笛声、哨子声、各种的乐器声，他还会狗吠羊咪鸟鸣。所以他的整个体裁完全是声音姿态的模仿，至于叙述那就很少。

阿：这种作家势必如此。

苏：这就是我说过的两种文体。

阿：是的。

苏：且说，这两种体裁中有一种体裁，变化不多。如果我们给它以合适的声调和节奏，其结果一个正确的说唱者岂不是几乎只是用同一的声调同一的抑扬顿挫讲故事吗？——因为变化少，节奏也几乎相同嘛。

阿：很对。

苏：别一种体裁需要各种声调和各种节奏，如果给它以能表达各种声音动作的合适的唱词的话。——因为这种体裁包含各色各样的变化。

阿：这话完全对。

苏：是不是所有诗人、说唱者在选用体裁时，不是取上述两种体裁之一，就是两者并用呢？

阿：那是一定的。

苏：那么，我们怎么办？我们的城邦将接受所有这些体裁呢？还是只接受两种单纯体裁之一呢？还是只接受那个混合体裁呢？

阿：如果让我投票选择的话，我赞成单纯善的模仿者的体裁。

苏：可是，亲爱的阿得曼托斯，混合体裁毕竟是大家所喜欢的；小孩和小孩的老师们，以及一般人所最最喜欢的和你所要选择的恰恰相反。

阿：它确是大家喜欢的。

苏：但是也许你要说这与我们城邦的制度是不适合的。因为我们的人既非兼才，亦非多才，每个人只能做一件事情。

阿：是不适合的。

苏：这也就是为什么我们的城邦是唯一这种地方的理由：　鞋匠总是鞋匠，并不在做鞋匠以外，还做舵工；农夫总是农夫，并不在做农夫以外，还做法官；兵士总是兵士，并不在做兵士以外，还做商人，如此类推。不是吗？

阿：是的。

苏：那么，假定有人靠他一点聪明，能够模仿一切，扮什么，象什么，光临我们的城邦，朗诵诗篇，大显身手，以为我们会向他拜倒致敬，称他是神圣的，了不起的，大受欢迎的人物了。与他愿望相反，我们会对他说，我们不能让这种人到我们城邦里来；法律不准许这样，这里没有他的地位。我们将在他头上涂以香油，饰以羊毛冠带，送他到别的城邦去。　至于我们，为了对自己有益，要任用较为严肃较为正派的诗人或讲故事的人，模仿好人的语言，按照我们开始立法时所定的规范来说唱故事以教育战士们。

阿：我们正应该这样做，假定我们有权这样做的话。

苏：现在，我的朋友，我们可以认为已经完成了关于语言或故事的"音乐"①部分的讨论，因为我们已经说明了应该讲什么以及怎样讲法的问题。

① 指文艺教育。

阿：我也这样认为。

苏：那么，是不是剩下来的还有诗歌和曲调的形式问题？

阿：是的，显然如此。

苏：我想任何人都可以立刻发现我们对这个问题应该有什么要求，假定我们的说法要前后一致的话。

格（笑着）：苏格拉底，我恐怕你说的"任何人"，并不包括我在里面，我匆促之间没有把握预言我们应该发表的见解是什么，虽然多少有一点想法。

苏：我猜想你肯定有把握这样说的：诗歌有三个组成部分——词，和声，节奏。①

① 古代希腊一曲完整的诗歌，包括诗词、节奏和和声。所谓"和声"或"和谐"是一种高低音的音调系统，即我们现在所说的歌的"曲调"或"调子"。

格：啊，是的，这点我知道。

苏：那么就词而论，我想唱的词和说的词没有分别，必须符合我们所讲过的那种内容和形式。

阿：是的。

苏：还有，调子和节奏也必须符合歌词。

格：当然。

苏：可是我们说过，我们在歌词里不需要有哀挽和悲伤的字句。

格：我们不需要。

苏：那么什么是挽歌式的调子呢？告诉我，因为你是懂音乐的。

格：混合的吕底亚调，高音的吕底亚调，以及与此类似的一些音调属于挽歌式的调子。

苏：那么我们一定要把这些废弃掉，因为它们对于一般有心上进的妇女尚且无用，更不要说对于男子汉了。

格：极是。

苏：再说，饮酒对于护卫者是最不合适的，萎靡懒惰也是不合适的。

格：当然。

苏：那么有哪些调子是这种软绵绵的靡靡之音呢？

格：伊奥足亚调，还有些吕底亚调都可说是靡靡之音。

苏：好，我的朋友，这种靡靡之音对战士有什么用处？

格：毫无用处。看来你只剩下多利亚调或佛里其亚调了。

苏：我不懂这些曲调，我但愿有一种曲调可以适当地模仿勇敢的人，模仿他们沉着应战，奋不顾身，经风雨，冒万难，履险如夷，视死如归。我还愿再有一种曲调，模仿在平时工作的人，模仿他们出乎自愿，不受强迫或者正在尽力劝说、祈求别人，——对方要是神的话，则是通过祈祷，要是人的话，则是通过劝说或教导——或者正在听取别人的祈求、劝告或批评，只要是好话，就从善如流，毫不骄傲，谦虚谨慎，顺受其正。就让我们有这两种曲调吧。它们一刚一柔，能恰当地模仿人们成功与失败、节制与勇敢的声音。

阿：你所需要的两种曲调，正就是我刚才所讲过的多利亚调和佛里其亚调呀。

苏：那么，在奏乐歌唱里，我们不需要用许多弦子的乐器，不需要能奏出一切音调的乐器。

阿：我觉得你的话不错。

苏：我们就不应该供养那些制造例如竖琴和特拉贡琴这类多弦乐器

和多调乐器的人。

阿：我想不应该的。

苏：那么要不要让长笛制造者和长笛演奏者到我们城邦里来？也就是说，长笛是不是音域最广的乐器，而别的多音调的乐器仅是模仿长笛而已？

格：这很清楚。

苏：你只剩下七弦琴和七弦竖琴了，城里用这些乐器；在乡里牧人则吹一种短笛。

格：我们讨论的结果这样。

苏：我们赞成阿波罗及其乐器而舍弃马叙阿斯及其乐器。①我的朋友，这样选择也并非我们的创见。

① 阿波罗代表理智，所用乐器为七弦琴（AH′ρα）；马叙阿斯是森林之神，代表情欲，所用乐器为长笛（αH'AB）。

格：真的！我也觉得的确不是我们的创见。

苏：哎呀！我们无意之间已经在净化这个城邦了，我们刚才说过这个城邦太奢侈了。

格：我们说得很有道理。

苏：那么好，让我们继续来做净化的工作吧！曲调之后应当考虑节奏。我们不应该追求复杂的节奏与多种多样的韵律，我们应该考虑什么是有秩序的勇敢的生活节奏，进而使音步和曲调适合这种生活的文词，而不是使这种生活的文词凑合音步和曲调。但是这种节奏究竟是哪些节奏，这要由你来告诉我们，象上面你告诉我们是哪些曲调那样。

格：这我实在说不上。音步的组成有三种形式，就象音阶的组成有四种形式一样，这些我懂得，我能够告诉你。至于哪些音步是模仿哪种

生活的，这我不知道。

苏：关于这一点，我们也要去请教戴蒙，①问他，哪些节奏适宜于卑鄙、凶暴、疯狂或其它邪恶，哪些节奏适宜于与此相反的内容。我似乎还记得戴蒙说过一些晦涩的话，谈到关于一种复合节奏的进行曲，以及长短短格以及英雄体节奏，按照我所莫名其妙的秩序排列的，有的高低相等，有的有高有低，有的长短不一；我记得似乎他称呼一种为短长格，另一种为长短格，再加上长音节或短音节。在这些谈话里有些地方，我觉得他对音步拍子所作的赞扬或贬低不减于对节奏本身所作的赞扬或贬低；也有可能情况不是这样；究竟怎样我也实在说不清楚。我刚才讲过，这些都可以去请教戴蒙。要把这些弄得明白，并不简单。你以为何如？

① 公元前5世纪时的著名音乐家。

格：是的，我很以为然。

苏：不过有一点你是可以立刻决定下来的，——美与丑是紧跟着好的节奏与坏的节奏的。

格：当然。

苏：再说，好的节奏紧跟好的文词，有如影之随形。坏的节奏紧跟坏的文词。至于音调亦是如此。因为我们已经讲过，节奏与音调跟随文词，并不是文词去跟随节奏与音调嘛。

格：显然是这样，这两者一定要跟随文词。

苏：你认为文词和文词的风格怎么样？它们是不是和心灵的精神状态一致的？

格：当然。

苏：其它一切跟随文词？

格：是的。

苏：那么，好言词、好音调、好风格、好节奏都来自好的精神状态，所谓好的精神状态并不是指我们用以委婉地称呼那些没有头脑的忠厚老实人的精神状态，而是指用来称呼那些智力好、品格好的人的真正良好的精神状态。

格：完全是这样。

苏：那么，年轻人如果要做真正他们该做的事情，不当随时随地去追求这些东西吗？

格：他们应该这样。

苏：绘画肯定充满这些特点，其它类似工艺如纺织、刺绣、建筑、家具制作、动物身体以及植物树木等的自然姿态，也都充满这些品质。因为在这些事物里都有优美与丑恶。坏风格、坏节奏、坏音调，类乎坏言词、坏品格。反之，美好的表现与明智、美好的品格相合相近。

格：完全对。

苏：那么，问题只在诗人身上了？我们要不要监督他们，强迫他们在诗篇里培植良好品格的形象，否则我们宁可不要有什么诗篇？我们要不要同样地监督其他的艺人，阻止他们不论在绘画或雕刻作品里，还是建筑或任何艺术作品里描绘邪恶、放荡、卑鄙、龌龊的坏精神？哪个艺人不肯服从，就不让他在我们中间存在下去，否则我们的护卫者从小就接触罪恶的形象，耳濡目染，有如牛羊卧毒草中嘴嚼反刍，近墨者黑，不知不觉间心灵上便铸成大错了。因此我们必须寻找一些艺人巨匠，用其大才美德，开辟一条道路，使我们的年轻人由此而进，如入健康之乡；眼睛所看到的，耳朵所听到的，艺术作品，随处都是；使他们如坐春风如沾化雨，潜移默化，不知不觉之间受到熏陶，从童年时，就和优美、理智融合为一。

格：对于他们，这可说是最好的教育。

苏：亲爱的格劳孔啊！也就是因为这个缘故，所以儿童阶段文艺教育最关紧要。一个儿童从小受了好的教育，节奏与和谐浸入了他的心灵深处，在那里牢牢地生了根，他就会变得温文有礼；如果受了坏的教育，结果就会相反。再者，一个受过适当教育的儿童，对于人工作品或自然物的缺点也最敏感，因而对丑恶的东西会非常反感，对优美的东西会非常赞赏，感受其鼓舞，并从中吸取营养，使自己的心灵成长得既美且善。　对任何丑恶的东西，他能如嫌恶臭不自觉地加以谴责，虽然他还年幼，还知其然而不知其所以然。等到长大成人，理智来临，他会似曾相识，向前欢迎，因为他所受的教养，使他同气相求，这是很自然的嘛。

格：至少在我看来，这是幼年时期为什么要注重音乐文艺教育的理由。

苏：这正如在我们认字的时候那样，只有在我们认识了全部字母①——它们为数是很少的——时我们才放心地认为自己是识字了。不论字大字小②我们都不敢轻忽其组成元素，不论何处我们都热心急切地去认识它们，否则，我们总觉得就不能算是真正识字了。

①　柏拉图常常使用字母或元素（σEBιGJ'■◀α）来说明知识的获得、元素和复合物的关系、分类原则和理念论。

②　柏拉图的基本原则之一认为，真实与事物的大小等看上去似乎重要的特性无关。

格：你说得很对。

苏：同样，比如有字母显影在水中或镜里。如果不是先认识了字母本身，我们是不会认识这些映象的。因为认识这两者属于同一技能同一学习。

格：确是如此。

苏：因此，真的，根据同样的道理，我们和我们要加以教育的护卫者们，在能以认识节制、勇敢、大度、高尚等等美德以及与此相反的诸

邪恶的本相，也能认识包含它们在内的一切组合形式，亦即，无论它们出现在哪里，我们都能辨别出它们本身及其映象，无论在大事物中还是在小事物中都不忽视它们，深信认识它们本身及其映象这两者属于同一技能同一学习——在能以做到这样之前我们和我们的护卫者是不能算是有音乐文艺教养的人的。不是吗？

格：确实是的。

苏：那么如果有一个人，在心灵里有内在的精神状态的美，在有形的体态举止上也有同一种的与之相应的调和的美，——这样一个兼美者，在一个能够沉思的鉴赏家眼中岂不是一个最美的景观？

格：那是最美的了。

苏：再说，最美的总是最可爱的。

格：当然。

苏：那么，真正受过乐的教育的人，对于同道，气味相投，一见如故；但对于混身不和谐的人，他避之唯恐不远。

格：对于心灵上有缺点的人，他当然厌恶；但对于身体有缺点的人，他还是可以爱慕的。

苏：听你话的意思，我猜想你有这样的好朋友，不过我也赞成你作这样的区别。只是请你告诉我：放纵与节制能够并行不悖吗？

格：怎么能够？过分的快乐有如过分的痛苦可以使人失态忘形。

苏：放纵能和别的任何德行并行不悖吗？

格：不能。

苏：能和横暴与放肆并行不悖吗？

格：当然。

苏：还有什么快乐比色欲更大更强烈的吗？

格：没有，没有比这个更疯狂的了。

苏：正确的爱难道不是对于美的有秩序的事物的一种有节制的和谐的爱吗？

格：我完全同意。

苏：那么，正确的爱能让任何近乎疯狂与近乎放纵的东西同它接近吗？

格：不能。

苏：那么，正确的爱与纵情任性，泾渭分明。真正的爱者与被爱者决不与淫荡之徒同其臭味。

格：真的，苏格拉底，它们之间断无相似之处。

苏：这样很好，在我们正要建立的城邦里，我们似乎可以规定这样一条法律：一个爱者可以亲吻、昵近、抚摸被爱者，象父亲对儿子一样；如要求被爱者做什么也一定是出于正意。在与被爱者的其他形式的接触中，他也永远不许有任何越此轨道的举动，否则要谴责他低级趣味，没有真正的音乐文艺教养。

格：诚然。

苏：那么，你也同意我们关于音乐教育的讨论可以到此结束了吧？据我看来，这样结束是很恰当的。音乐教育的最后目的在于达到对美的爱。

格：我同意。

苏：音乐教育之后，年轻人应该接受体育锻炼。

格：当然。

苏：体育方面，我们的护卫者也必须从童年起就接受严格的训练以至一生。我所见如此，不知你以为怎样？因为我觉得凭一个好的身体，不一定就能造就好的心灵好的品格。相反，有了好的心灵和品格就能使天赋的体质达到最好，你说对不对？

格：我的想法同你完全一样。

苏：倘使我们对于心灵充分加以训练，然后将保养身体的细节交它负责，我们仅仅指出标准，不啰嗦，你看这样行不行？

格：行。

苏：我们说过护卫者必须戒除酗酒，他们是世界上最不应该闹酒的人，人一闹酒就胡涂了。

格：一个护卫者要另外一个护卫者去护卫他，天下哪有这样荒唐的事？

苏：关于食物应该怎样？我们的护卫者都是最大竞赛中的斗士，不是吗？

格：是的。

苏：我们目前所看到的那些斗士，他们保养身体的习惯能适应这一任务吗？

格：也许可以凑合。

苏：啊，他们爱睡，这是一种于健康很危险的习惯。你有没有注意到，他们一生几乎都在睡眠中度过，稍一偏离规定的饮食作息的生活方式，他们就要害严重的疾病吗？

格：我注意到了这种情况。

苏：那么，战争中的斗士应该需要更多样的锻炼。他们有必要象终宵不眠的警犬；视觉和听觉都要极端敏锐；他们在战斗的生活中，各种

饮水各种食物都能下咽；烈日骄阳狂风暴雨都能处之若素。

格：很对。

苏：那么，最好的体育与我们刚才所描叙的音乐文艺教育难道不是很相近相合吗？

格：你指的什么意思？

苏：这是指一种简单而灵活的体育，尤其是指为了备战而进行的那种体育锻炼。

格：请问具体办法。

苏：办法可以从荷马诗里学得。你知道在战争生活中英雄们会餐时，荷马从不给他们鱼吃，虽然队伍就驻扎在靠近赫勒斯滂特海岸那里①；他也从不给他们炖肉吃，只给烤肉，因为这东西战士最容易搞，只要找到火就行了，什么地方都可以，不必随身带许多罈罈罐罐。

① 黑海通地中海的海峡口，现达达尼尔海峡。

格：确是如此。

苏：据我所知，荷马也从未提到过甜食。这不是每一个从事锻炼的战士都可以理解的事情吗？——要把他们的身体练好，这种东西是一定要戒掉的。

格：他们懂得这个道理，并且把这种东西戒除了。他们做得对。

苏：那么，我的朋友，既然你觉得这是对的，你当然就不会赞成叙拉古的宴会和西西里的菜肴了。

格：我不会赞成的。

苏：你也不会让一个男子弄一个科林斯女郎来做他的情妇吧，如果要他把身体保养好的话。

格：当然不会。

苏：你也不会赞成有名的雅典糕点的吧？

格：一定不会。

苏：因为我认为所有这种混杂的饮食很象多音调多节奏的诗歌作品。

格：诚然。

苏：复杂的音乐产生放纵；复杂的食品产生疾病。至于朴质的音乐文艺教育则能产生心灵方面的节制，朴质的体育锻炼产生身体的健康。

格：极是。

苏：一旦放纵与疾病在城邦内泛滥横溢，岂不要法庭药铺到处皆是，讼师医生趾高气扬，虽多数自由人也将不得不对他们鞠躬敬礼了。

格：这是势所必至的。

苏：奇货可居的医生、法官，不仅为一般老百姓和手艺人所需要，也为受过自由人类型教育的人们所需要。你们能看到还有什么更足以证明一个城邦教育又丑又恶的呢？这些法官、医生全是舶来品（因为你们自己中间缺少这种人才），你不认为这是教育丑恶可耻到了极点的明证吗？

格：没有比这个更可耻的了。

苏：啊，还有一种情况你是不是觉得比刚才说的那种情况还要可耻呢？一个人不仅把自己的大部分时光花在法庭上打官司，忽而做原告，忽而做被告；而且还由于不知怎样生活更有意义，一天到晚耍弄滑头，颠倒是非，使用各种推论、借口、诡计、阴谋，无理也要说出理来；而所有这一切努力又都不过是为了无聊的争执。因为，他不知道抛开那些漫不经心的陪审员安排自己的生活要美好高尚得多。

格：真的，这种比前面所讲的更可耻了。

苏：除了受伤或偶得某种季节病而外，一个人到处求医，岂不更是可耻？由于游手好闲和我们讲过的那种好吃贪睡的生活方式，身子象一块沼泽地一样充满风湿水气，逼使阿斯克勒比斯①的子孙们不得不创造出腹胀、痢疾之类的病名来，岂不更是可耻？

① 特洛亚战争时希腊军中的医生。

格：这确是些古怪的医学名词。

苏：我想在阿斯克勒比斯本人的时期，是没有这种东西的。我是根据特洛亚的故事这样推想的。当欧律皮吕斯①在特洛亚负伤时，那个妇人给他吃普拉纳酒，上面撒了大麦粉和小块乳酪，显然是一服热药。那个时候所有医生并没有说她用错了药，也没有说当看护的派特罗克洛斯犯了什么错误。

① 柏拉图大概是凭自己记忆引用荷马史诗的。这里的说法与现行史诗所记有出入。《伊利亚特》XI624处说是赫卡墨得把酒调给马卡昂和温斯托尔喝的。

格：受了伤，给他服这种药确是古怪。

苏：如果你记得在赫罗迪科斯以前医生并不用我们现在的这些药物治病的话，你就不会感到古怪了。赫罗迪科斯是一个教练员，因为他有病，他把体操和医术混而为一，结果先主要折磨了自己，然后又折磨了许多后来人。

格：怎么会的？

苏：他身患不治之症，靠了长年不断的细心照料自己，居然活了好多年。但他的痼病始终没能治好。就这么着，他一生除了医疗自己外，什么事都没干，一天到晚就是发愁有没有疏忽了规定的养生习惯；他靠了自己的这套医术，在痛苦的挣扎中夺得了年老而死的锦标②。

② 柏拉图是不赞成这样对待疾病的。揶揄讥讽的口气跃然纸上。

格：这可是对他医道的崇高奖品啊！

苏：他得之无愧呢。他这种人不知道，阿斯克勒比斯并不是因为不知道或不熟悉这种医道而不传给他的后代，而是因为他懂得在有秩序的城邦里，每一个人都有他应尽的职务。人们没有工夫来生病，不可能一生没完没了地治病。我们在工人中间看到这种情况会觉得荒唐不经的，可是在有钱的人和所谓有福的人中间看到这种情况就视若无睹了。

格：怎么会这样的？

苏：一个木工当他病了要医生给他药吃，把病呕吐出来，或者把病下泻出来，或者用烧灼法或者动手术。但是，如果医生叫他长期疗养搞满头包包扎扎的那一套，他会立刻回答，说他没有工夫生病，一天到晚想着病痛，把当前工作搁置一旁，过这种日子没有意思。他就要同医生说声再会，回家仍去干他原来的活儿去了。他也许身体居然变好了，活下去照常工作，也许身体吃不消，抛弃一切麻烦，死了算了。

格：这种人可称为善于利用医道的人。

苏：是不是因为他有一种工作要做，如果做不了，他就不值得活下去？

格：显然是这样。

苏：可是我们并不说一个有钱的人也有这种规定的工作要做，不做他就觉得不值得活下去。

格：据我所知，不是这样。

苏：哎呀！你有没有听到过福库利得斯说的话"吃饱饭以后①应该讲道德。"

① 或译为"有了钱以后……"

格：我想吃饱饭以前也应该讲道德。

苏：好，让我们不要和他在那一点上争吵。让我们先弄清这一点：有钱人②要不要讲道德？如果不要讲，活了是不是有意思？一天到晚当心身体，对他们遵从福库利得斯的劝告，有没有妨碍？虽然对于专搞木工以及其它工艺的人无疑是一大障碍。

② 有钱人自然是"吃饱饭以后……"

格：的确，在体育锻炼之外再过分当心身体①，对这方面是一个最大的妨碍。

① 在《高尔吉亚》篇（464B），医术被认为就是体操。

苏：这样对于家务管理、军事服役、上班办公都造成了不少累赘。最坏的是使任何学习、思考或沉思冥想都变得困难。自朝至暮老是疑心着头痛目眩、神经紧张，而且把这些都委过于哲学研究，说它是总的起因。这样便使人老觉得身上有这种那种的不舒服，老是烦恼。这对于学习、沉思这类的道德实践和锻炼简直是一种绊脚石。

格：当然会这样的。

苏：那么，我们可以说阿斯克勒比斯是早已知道这个道理了；对于那些体质好生活习惯健康，仅只有些局部疾病的人，他教给了医疗方法，用药物或外科手术将病治好，然后吩咐他们照常生活，不妨碍各人尽公民的义务。至于内部有严重全身性疾病的人，他不想用规定饮食以及用逐渐抽出或注入的方法来给他们以医疗，让他痛苦地继续活下去，让他再产生体质同样糟糕的后代。对于体质不合一般标准的病人，他则认为不值得去医治他，因为这种人对自己对国家都没有什么用处。

格：照你说来，阿斯克勒比斯真是一个最有政治头脑的人呀！

苏：显然是的。他的孩子们也是这样的人，在特洛亚战场上都是好战士，又是好医生，他们①就是用我上面所讲的那种医疗方法给人治伤的。——这你知道吗？墨涅拉俄斯被潘达洛斯射了一箭，受了伤，他们

①把瘀血吸出，敷上了些缓解草药。

他们并没有给他规定饮食，同从前对欧律皮吕斯一样，他们以为对于那些在受伤以前体质原来很好，生活简朴的人，受伤以后敷这么一层草药就够了，虽然偶然也喝一种奶酒。但是对于那些先天病弱又无节制的人，他们则认为这种人活了于己于人都无用处，他们的医道不是为这班人服务的。这种人虽富过弥达斯②，他们也不给他治疗。——这些故事你还记得吗？

① 柏拉图引文有出入。《伊利亚特》Ⅳ218处说，给墨涅拉俄斯治伤的是马卡昂。因此，这两处都应该用"他"而不是用"他们"。

② 希腊神话中的佛里其亚国王。他贪恋财富，曾祈求神明赐他点物成金的法术。

格：让你这么一说，阿斯克勒比斯的这些孩子真了不起呀！

苏：他们确是这样。但是悲剧家们和诗人品达的说法和我们的原则有分歧。他们说阿斯克勒比斯是阿波罗神的儿子，他受了贿去医治一个要死的富人，因此被闪电打死。根据前面我们讲过的原则，我们不相信悲剧家和品达的说法。我们认为，如果他是神的儿子，肯定他是不贪心的，如果他是贪心的，他就不是神的儿子。

格：就此为止，你说得再对不过了。但是苏格拉底，我有一个问题，看你怎么答复？我们在城邦里要不要有好的医生？ 是不是最好的医生应当是医治过最大多数病人的（包括天赋健全的与不健全的）？同样，最好的法官是否应该是同各色各样品格的人都打过交道的？

苏：无疑我们要好的医生和好的法官。但是你知道我所谓"好的"是什么意思吗？

格：我不知道，除非你告诉我。

苏：好，让我来试试看。我说你把两样不同的事情混在一个问题里了。

格：什么意思？

苏：医生假使从小就学医，对各色各样的病人都有接触，对各种疾病还有过切身的体验（如果他们自己体质并不太好的话），那么这样的医生确实可能成为极有本领的医生。因为我想，他们并不是以身体医治身体，如果是以身体治身体，我们就不应该让他们的身体有病或者继续有病。他们是用心灵医治身体，如果心灵原来坏的或者变坏了的，他们就不可能很好地医病了。

格：你说得对。

苏：至于法官，我的朋友，那是以心治心。心灵决不可以从小就与坏的心灵厮混在一起，更不可犯罪作恶去获得第一手经验以便判案时可以很快地推测犯罪的过程，好象医生诊断病人一样。相反，如果要做法官的人心灵确实美好公正，判决正确，那么他们的心灵年轻时起就应该对于坏人坏事毫不沾边，毫无往还。不过这样一来，好人在年轻时便显得比较天真，容易受骗，因为他们心里没有坏人心里的那种原型。

格：他们的确有此体验。

苏：正因为这样，所以一个好的法官一定不是年轻人，而是年纪大的人。他们是多年后年龄大了学习了才知道不正义是怎么回事的。他们懂得不正义，并不是把它作为自己心灵里的东西来认识的，而是经过长久的观察，学会把它当作别人心灵里的别人的东西来认识的，是仅仅通过知识，而不是通过本人的体验认识清楚不正义是多么大的一个邪恶的。

格：这样的法官将被认为是一个最高贵的法官。

苏：并且是一个好的法官。你的问题的要旨就在"好的"这两个字上，因为有好心灵的人是"好的"。而那种敏于怀疑的狡诈之徒，以及那种自己干过许多坏事的人和认为自己手段高明瞒得过人的人，当他和自己同类人打交道时，他注视着自己心灵里的原型，便显得聪明能干，但是当他和好人或老一辈的人相处时，他便显得很蠢笨了，因为，不当怀

疑的他也怀疑。见了好人，他也不认识，因为他自己心里没有好的原型。可是，因为他碰到的坏人比好人多得多，所以无论他自己还是别人就都觉得他似乎是一个聪明人而不是一个笨蛋了。

格：的确是这样。

苏：因此，好而明察的理想法官决不是这后一种人，而是前一种人。因为邪恶决不能理解德性和邪恶本身，但天赋的德性通过教育最后终能理解邪恶和德性本身。因此据我看来，不是那种坏人而是这种好人，才能做一个明察的法官。

格：我同意。

苏：那么，你要不要在城邦里把我们所说过的医疗之术以及司法之术制订为法律呢？这两种法律都对那些天赋健全的公民的身体和心灵抱有好意；而对那些身体不健全的，城邦就让其死去；那些心灵天赋邪恶且又不可救药的人，城邦就毫不姑息处之以死。

格：这样做已被证明对被处理者个人和城邦都是最好的事情。

苏：这样，年轻人接受了我们说过的那种简单的音乐文艺教育的陶冶，养成了节制的良好习惯，他们显然就能自己监督自己，不需要打官司了。

格：是的。

苏：这种受过音乐教育的青年，运用体育锻炼（如果他愿意的话），通过同样苦练的过程，他会变得根本不需要什么医术，除非万不得已。

格：我也这样想。

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

格：你说得对极了。

苏：因此，把我们的教育建立在音乐和体育上的那些立法家，其目的并不象有些人所想象的那样，在于用音乐照顾心灵，用体育照顾身体。格劳孔，我可以这样说吗？

格：为什么不可以？

苏：他们规定要教音乐和体育主要是为了心灵。

格：怎么会的？

苏：你有没有注意到一生专搞体育运动而忽略音乐文艺教育对于心灵的影响是怎样的？反之，专搞音乐文艺而忽略体育运动的影响又是怎样的？

格：你指的是什么？

苏：我指的一是野蛮与残暴，另一是软弱与柔顺。

格：啊，很对。我注意到那些专搞体育锻炼的人往往变得过度粗暴，那些专搞音乐文艺的人又不免变得过度软弱。

苏：天性中的激情部分的确会产生野蛮；如果加以适当训练就可能成为勇敢，如果搞得过了头，就会变成严酷粗暴。

格：我也这样看法。

苏：再说，温文是不是人性中爱智部分的一种性质？是不是这种性质过度发展便会变为过分软弱，如培养适当就能变得温文而秩序井然？是不是这样？

格：确是这样。

苏：但是我们说我们的护卫者需要两种品质兼而有之。

格：他们应该这样。

苏：那么这两种品质要彼此和谐吗？

格：当然要。

苏：有这种品质和谐存在的人，他的心灵便既温文而又勇敢。

格：诚然。

苏：没有这种和谐存在的人便既怯懦而又粗野。

格：的确这样。

苏：好；假定一个人纵情乐曲，让各种曲调唱腔，甜的、软的、哭哭啼啼的（象我们刚才所讲过的那些），醍糊灌顶似地，把耳朵当作漏斗，注入心灵深处，假使他全部时间都沉溺于丝弦杂奏歌声宛转之间，初则激情部分（如果有的话），象铁似的由粗硬变得柔软，可以制成有用的器具。倘若他这样继续下去，象着了魔似的，不能适可而止，他就开始融化了，液化了，分解了。结果就会激情烟消云散，使他萎靡不振，成为一个"软弱的战士"。①

①《伊利亚特》ⅩⅦ588。

格：极是。

苏：如果②他一开始就不是一个天性刚强的人，这种萎靡不振的恶果很快就会出现。如果②原来是一个刚强的人，经过刺激情绪就会变得不稳定，容易生气，也容易平静。结果便成了一个爱同人吵架爱发脾气的喜怒无常性情乖张的人。

②　都包括一个大前提：即，全部时间只搞音乐文艺，不搞体育锻炼。

格：确实如此。

苏：再说，如果一个人全副精神致力于身体的锻炼，胃口好食量大，又从来不学文艺和哲学，起初他会变得身强力壮，心灵充满自信，整个人变得比原来更勇敢。你看他会这样吗？

格：他真会这个样子的。

苏：不过，要是他除了搞体操训练外，别无用心，怕见文艺之神，结果会怎么样呢？对于学习科研从来没有尝过一点滋味，对于辩证推理更是一窍不通，他心灵深处可能存在的爱智之火光难道不会变得暗淡微弱吗？由于心灵没有得到启发和培育，感觉接受能力没有得到磨练，他会变得耳不聪目不明。不是吗？

格：诚然。

苏：结果，我以为这种人会成为一个厌恶理论不知文艺的人，他不用论证说服别人，而是象一只野兽般地用暴力与蛮干达到自己的一切目的。在粗野无知中过一种不和谐的无礼貌的生活。

格：完全是这样。

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

格：看来如此。

苏：因此，那种能把音乐和体育配合得最好，能最为比例适当地把两者应用到心灵上的人，我们称他们为最完美最和谐的音乐家应该是最适当的，远比称一般仅知和弦弹琴的人为音乐家更适当。

格：讲得有理，苏格拉底。

苏：那么，格劳孔，在这方面，是不是我们也需要一个常设的监护人呢，如果城邦的宪法要加以监护的话？

格：当然非常需要。

苏：关于教育和培养公民的原则纲要就是这些。一一细述他们的跳舞、打猎、跑狗、竞技、赛马，试问有什么必要呢？　细节必须符合纲要，大纲定了，细节就不难发现，这是一清二楚的事情。

格：也许就不困难了。

苏：那么好，下面我们要确定什么呢？是不是要决定，公民里面哪些人是统治者，哪些人是被统治者呢？

格：显然是的。

苏：统治者必须是年纪大一点的，被统治者必须是年纪小一点的。这是显然的吗？

格：是显然的。

苏：统治者必须是他们中间最好的人。这也是明显的吗？

格：也是明显的。

苏：最好的农民是最善于种田的人，是不是？

格：是的。

苏：那么，现在既然要选择的是护卫者中最好的，我们不是要选择最善于护卫国家的人吗？

格：是的。

苏：那么，他们除了首先应当是有护卫国家的智慧和能力的人而外，难道不还应当是一些真正关心国家利益的人吗？

格：当然应当是。

苏：一个人总最关心他所爱的东西。

格：必然如此。

苏：又，一个人总是最爱那些他认为和自己有一致利益，和自己得失祸福与共的东西的。

格：确是这样。

苏：那么，我们必须从所有护卫者里选择那些在我们观察中显得最愿毕生鞠躬尽瘁，为国家利益效劳，而绝不愿做任何不利于国家的事情的人。

格：选择这些人是最妥当的了。

苏：其次，我觉得，我们还得随时考察他们，看他们是否能终身保持这种护卫国家的信念，是否既非魔术又非武力所能于不知不觉之间使他们放弃为国尽力的信念①的？

① δK′ξα"决定"、"意见"。这里译"信念"，比较明达些。

格：你所说的"放弃"是指的什么？

苏：让我来告诉你。我觉得，一个意见②之离开心灵，或为自愿的，或为不自愿的。一个错误意见离开学好了的人是自愿的离开，一切正确意见的离开是不自愿的离开。

② "意见"，和前注"信念"是一个词，在希腊文同为δK′ξα。

格：我理解自愿的那个，但是我希望听你讲讲不自愿的那个。

苏：啊，可以。人们总是不愿意失掉好的东西，而愿意丢掉坏的东西，你同意我这个想法吗？难道在真理上的受骗不是坏事，得到真理不是好事吗？你难道不认为取得反映真实的意见是得到真理吗？

格：你说得很对。我也认为，人们的正确意见总是不愿被剥夺的。

苏：不自愿的放弃总是发生在人们被巧取豪夺——或被欺骗诱惑或被强力压迫的情况下。

格：此刻你讲的巧取豪夺的两种情况是什么意思我都不懂。

苏：我一定是象悲剧角色在讲话，有点晦涩了。所谓"被欺骗诱惑"，我的意思是指人们经过辩论，被人说服了，或者经过一段时间忘掉了，于不知不觉间放弃了原来的意见。现在你也许懂了吧？

格：是的。

苏：所谓"被强力压迫"，我的意思是指有些困苦或忧患逼得人们改变了原有的意见。

格：我也懂了。我想你所说的是对的。

苏：至于"被欺骗诱惑者"我想你会同意我是指那些人： 他们受享乐引诱，或者怕字当头，有所畏惧，改变了意见。

格：是的，凡是带欺骗性的东西，总是起一种魔术般的迷惑作用。

苏：言归正传，我们必须寻找坚持原则孜孜不倦为他们所认为的国家利益服务的那些护卫者。我们必须从他们幼年时起，就考察他们，要他们做工作，在工作中考察他们。其中有的人可能会忘掉那个原则，受了欺骗。我们必须选择那些不忘原则的，不易受骗的人做护卫者，而舍弃其余的人。你同意吗？

格：同意。

苏：再者，劳筋骨、苦心志，见贤思齐，我们也要在这些方面注意考察他们。

格：极是。

苏：好，让我们再进行第三种反欺骗诱惑的考察，看他们是否经得起。你知道人们把小马带到嘈杂喧哗的地方去，看它们怕不怕；同样，

我们也要把年轻人放到贫穷忧患中去，然后再把他们放到锦衣玉食的环境中去，同时，比人们用烈火炼金制造金器还要细心得多地去考察他们，看他们受不受外界的引诱，是不是能泰然无动于衷，守身如玉，做一个自己的好的护卫者，是不是能护卫自己已受的文化修养，维持那些心灵状态在他身上的谐和与真正的节奏（这样的人对国家对自己是最有用的）。人们从童年、青年以至成年经过考验，无懈可击，我们必须把这种人定为国家的统治者和护卫者。当他生的时候应该给予荣誉，死了以后给他举行公葬和其他的纪念活动。那些不合格的人应该予以排斥。格劳孔啊！我想这就是我们选择和任命统治者和护卫者的总办法。当然这仅仅是个大纲，并不是什么细节都列出来了。

格：我同意，大体上我也觉得事情应该这样做。

苏：我们的确可以在最完全的涵义上称这些人为护卫者。　他们对外警惕着敌人，内部注意朋友，以致朋友不愿，敌人不敢危害城邦。至于刚才我们称之为护卫者的那些人中的年轻人，则我们称之为辅助者或助手，他们是执行统治者法令的。是这样吧？

格：我也认为是这样。

苏：不久前①，我们刚谈到过偶然使用假话的问题，现在我们或许可以用什么方法说一个那样的高贵的假话，使统治者自己相信（如果可能的话），或者至少使城邦里其他的人相信（如果不能使统治者相信的话）。

① 389B以下。

格：什么假话？

苏：并没什么新奇的。这是一个老早以前在世界上许多地方流传过的腓尼基人的传说。它是诗人告诉我们，而我们也信以为真的一个故事。但是这样的故事在我们今天已听不到，也不大可能再听到，它也没有任何说服力可以使人相信的了。

格：你似乎吞吞吐吐很不愿意直说出来。

苏：等我讲了你就会懂得我为什么不肯直说了。

格：快讲吧，不要怕。

苏：那么好，我就来讲吧。不过，我还是没有把握我是否能有勇气，是否能找到什么语言来表达我的意思，首先说服统治者们自己和军队，其次说服城邦的其他人：我们给他们教育和培养，其实他们一切如在梦中。实际上他们是在地球深处被孕育被陶铸成的，他们的武器和装备也是在那里制造的；　地球是他们的母亲，把他们抚养大了，送他们到世界上来。他们一定要把他们出生的土地看作母亲看作保姆，念念不忘，卫国保乡，御侮抗敌，团结一致，有如亲生兄弟一家人似的。

格：现在我明白你刚才为什么欲言又止，不肯把这个荒唐故事直说出来的了。

苏：我这样做自有我的理由；不去管它，且听下文。我们在故事里将要告诉他们：他们虽然一土所生，彼此都是兄弟，但是老天铸造他们的时候，在有些人的身上加入了黄金，这些人因而是最可宝贵的，是统治者。在辅助者（军人）的身上加入了白银。在农民以及其他技工身上加入了铁和铜。但是又由于同属一类，虽则父子天赋相承，有时不免金父生银子，银父生金子，错综变化，不一而足。所以上天给统治者的命令最重要的就是要他们做后代的好护卫者，要他们极端注意在后代灵魂深处所混合的究竟是哪一种金属。如果他们的孩子心灵里混入了一些废铜烂铁，他们决不能稍存姑息，应当把他们放到恰如其分的位置上去，安置于农民工人之间；如果农民工人的后辈中间发现其天赋中有金有银者，他们就要重视他，把他提升到护卫者或辅助者中间去。须知，神谕曾经说过"铜铁当道，国破家亡"，你看你有没有办法使他们相信这个荒唐的故事？

格：不，这些人是永远不会相信这个故事的。不过我看他们的下一代会相信的，后代的后代子子孙孙迟早总会相信的。

苏：我想我是理解你的意思的。就是说，这样影响还是好的，可以使他们倾向于爱护他们的国家和他们相互爱护。我想就这样口头相传让

它流传下去吧！

现在让我们武装这些大地的子孙们，指导他们在统治者的导引下迈步前进。让他们去看看城邦里最适宜于扎营的地方，从那里他们可以对内镇压不法之徒，对外抗虎狼般的入侵之敌。扎下营盘祭过神祇之后，他们必须做窝。你同意我这个说法吗？

格：我同意。

苏：这些窝要能冬天暖和夏天宽敞吗？

格：当然是的。因为我想你是指他们的住处。

苏：是的，我是指兵士的营房，不是指商人的住房。

格：这两者分别在哪里？

苏：让我来告诉你。对牧羊人来说，人世上最可怕最可耻的事情实在莫过于把那些帮助他们管羊群的猎犬饲养成这个样子：它们或因放纵或因饥饿或因别的坏脾气，反而去打击和伤害所保管的羊群，它们倒象是豺狼而不象是猎犬了。

格：确是可怕。

苏：那么我们要不要注意用我们所能的一切方法防止我们的助手用任何这样的态度来对付人民，并且由于自己比较强，因而使自己由一个温和的朋友变成了一个野蛮的主子呢？

格：我们一定要这样。

苏：他们要是受过真正好的教育，他们在这方面不就有了主要的保证了吗？

格：他们已经受过好教育了呀！

苏：我们还不能肯定这样说，亲爱的格劳孔，不过我们可以肯定正

在说的那句话，他们一定要有正确的教育（不管它是什么），使他们不仅主要能够对他们自己温文和蔼，而且对他们所治理的人们也温文和蔼。

格：这话很对。

苏：那么，除了好的教育之外，任何明白事理的人都要说，我们必须给他们住处给他们别的东西，使他们得以安心去做优秀的保卫者，而不要迫使他们在老百姓中间为非作歹。

格：这话说得极是。

苏：好，请考虑一下，如果要他们做优秀的护卫者，象我们所希望的那样，下述这种生活方式，这种住处能行吗？第一，除了绝对的必需品以外，他们任何人不得有任何私产。第二，任何人不应该有不是大家所公有的房屋或仓库。至于他们的食粮则由其他公民供应，作为能够打仗既智且勇的护卫者职务的报酬，按照需要，每年定量分给，既不让多余，亦不使短缺。他们必须同住同吃，象士兵在战场上一样。至于金银我们一定要告诉他们，他们已经从神明处得到了金银，藏于心灵深处，他们更不需要人世间的金银了。他们不应该让它同世俗的金银混杂在一起而受到沾污；因为世俗的金银是罪恶之源，心灵深处的金银是纯洁无瑕的至宝。国民之中只有这些护卫者不敢与金和银发生任何关系，甚至不敢接触它们，不敢和它们同居一室，他们不敢在身上挂一点金银的装饰品或者用金杯银杯喝一点儿酒；他们就这样来拯救他们自己，拯救他们的国家。他们要是在任何时候获得一些土地、房屋或金钱，他们就要去搞农业、做买卖，就不再能搞政治做护卫者了。他们就从人民的盟友蜕变为人民的敌人和暴君了；他们恨人民，人民恨他们；他们就会算计人民，人民就要谋图打倒他们；他们终身在恐惧之中，他们就会惧怕人民超过惧怕国外的敌人。结果就会是，他们和国家一起走上灭亡之路，同归于尽。

苏：根据以上所有的理由，让我们就怎样供给护卫者以住处及其它的一切达成一致意见，并且制定为法律吧。我们要不要这样？

格：完全要。

第五卷

苏：这样一种国家，这样一种体制，还有这样一种人物，我说都是善的，正义的；如果在管理国家和培养个人品质方面，这是一种善的制度，那么，其余的各种制度就都是恶的，谬误的。恶的制度可以分为四类。

格：哪四类？

苏：〔当我正要把那四类制度按照看来是自然的次序列举出来时，坐在离阿得曼托斯不远处的玻勒马霍斯伸出手去从上面抓起格劳孔的上装的肩部，拉他靠近些，说了几句耳语，其中我们只听到一句"我们放他走呢，还是怎么样？"其余都没有听清。接着阿得曼托斯说，"怎么也不能让他走。"他这句话说得相当响。于是我问他们：〕你们两人说"不能让他走"，请问这个"他"是指的谁？

阿：指你。

苏：指我，请问为什么？

阿：我们觉得你是在偷懒，你是要逃避全部辩论中并非微不足道的一整大段，企图不对我们作出解释就滑过去。你希望随随便便地提了几句话就溜之大吉，似乎那个关于妇女儿童的问题，即，"朋友之间一切共有"①这个原则可以应用于妇女儿童身上，这对于任何人都是一目了然了似的。

① 见第四卷424。

苏：难道我说得不对，阿得曼托斯？

阿：你说的对是对的，不过所谓"对"，同别的事情一样，要有个解释，要说明如何共有法？有各种不同的做法，你应该告诉我们你心里想的是哪种做法。我们已经等了好久，希望听听你对儿童的生育和培养的问题有什么高见，看看你对所讲的关于妇女与儿童公有的问题有什么说

明。我们觉得事关重大，搞得对不对对于国家有极重大深远的影响。现在你还没有把这个问题讲清楚，倒又想去着手另一个问题了。你必须象论述别的问题一样把这件事说个一清二楚，在此以前如你刚才已听到的，我们是下定决心不让你离开这里的。

格：好，我也投票赞成。

色：苏格拉底，你可以放心大胆地把这看作我们大家一致的决议。

苏：哎哟，你们在搞什么鬼，和我这样过不去？你们要把国家体制从头再辩论一番。这是在引起多么大的一场辩论呀，我总以为辩论算是结束了，心里很庆幸呢。因为只要你们无异议，接受我的想法，我就心满意足了。你们没有看到，你们提出这个要求来会引起多么激烈的一场争论。我是早就预料到的，所以我是尽量避免陷进去拔不出来呀！

色：咳！我们大家来这里干什么的？你以为我们是来淘金发财的，不是来听讲的吗？

苏：听讲也总有个限度嘛。

格：苏格拉底啊，对于一个有头脑的人来说，听这样的谈话，其限度就是到死方休。因此，你不要为我们担心，你自己请不要厌烦，你要答复我们的问题，告诉我们：你觉得我们的护卫者应该怎样去把妇女与儿童归为公有；儿童从出生至接受正规教育，这一阶段大家公认是教育最难的时期，这一时期应该怎样去培养他们。因此，请告诉我们，这一切该怎么办。

苏：我的好朋友，要说明这些不容易；这里比前面讨论的问题，有更多的疑点。因为人们会怀疑，我所建议的是不是行得通；就说行得通吧，人们还会怀疑这做法是不是最善。因此，我的好朋友啊，我怕去碰这个问题，怕我的这个理论会被认为只是一种空想。

格：不用怕。我们听众对你是善意的，信任的，能理解你的困难的。

苏：老朋友，你这些话的意思是为了鼓励我吗？

格：是的。

苏：可是结果适得其反。因为，如果我对于我所要讲的很有把握，那么这种鼓励是非常好的。当一个人和志同道合的朋友们在一起讨论大家所关心的头等大事，心里有数，讲起来自然左右逢源，头头是道。但是，如果象我目前的情况，胸无成竹，临时张皇，那是可怕而危险的。我怕的不是人家嘲笑，那是孩子气；我怕的是迷失真理，在最不应该摔交的地方摔了交，自己跌了不算，还把我的朋友们统统拖下去跌成一大堆！所以，格劳孔啊，在我讲以前，我先向复仇女神致敬，求她宽恕。在我看来，失手杀人其罪尚小，混淆美丑、善恶、正义与不正义，欺世惑众，其罪大矣。所以这种事情是一种冒险，是只能在敌人中间干而不能在朋友之间干的。所以你的鼓励是不能增加我的勇气的。

格（带笑）：苏格拉底啊！就是你在辩论中偶有错误，对我们有害，我们还是释放你，象在误杀案中一样，赦你无罪，不算你欺骗了我们。所以请你放大胆子讲下去吧！

苏：好，那么，在法律上，凡被开释者，就无罪了；既然法律上是这样，那么我们这里想必也是这样。

格：既然如此，讲下去吧，不要推托了。

苏：那么现在我们必须回过头来把那些按照应有的顺序也许早就应该讲了的东西讲一讲。男子表演过了后，让妇女登台，这可能是一个好办法，尤其是因为你们急得要听我讲。对于象我们在前面说过的那样成长和教育出来的男子说来，我认为他们保有与使用孩子和妇女的唯一正确的方式应象我们在当初开始讨论男子问题时建议的那样①。你还记得那时我们曾竭力论证他们应作羊群的护卫者吗？

① 用动物作比方。见375-376，422D，466D，467B，491D-E，537A，546A-B，564A。

格：是的。

苏：让我们保持这个比喻，给妇女以同样的培养和训练，看这样说适当不适当。

格：怎么个培养训练法？

苏：这样。我们要不要指望母犬帮助公犬一起在外追寻搜索，参加一切警卫工作？或者还是让母犬躲在窝里，只管生育小犬，抚育小犬，让公犬独任警卫羊群的工作呢？

格：我们除了把母的警犬看作较弱者，公的看作较强者以外，应当一切工作大家同干。

苏：对于一种兽类如果你不给以同样的饲养同样的训练，你能不分彼此地使用它们吗？

格：不能。

苏：那么，如果我们不分彼此地使用女子，照使用男子那样，我们一定先要给女子以同样的教育。

格：是的。

苏：我们一向是用音乐和体操教育男子的。

格：是的。

苏：那么，为了同样地使用女子，我们一定要同样地用两门功课来教育女子，并且还要给她们军事教育。

格：根据你说的看来似乎有理。

苏：好，我们刚才所提的许多建议，要是付诸实施的话，由于违反当前的风俗习惯，我怕或许会让人觉得好笑的。

格：的确。

苏：你看其中最可笑的是什么？难道不显然是女子在健身房里赤身裸体①地和男子一起锻炼吗？不仅年轻女子这样做，还有年纪大的女人，也象健身房里的老头儿一样，皱纹满面的，看上去很不顺眼，可是她们还在那儿坚持锻炼呢。这不是再可笑没有了吗？

① 古代希腊男子操练时都是裸体。"健身房"一词（γNμLM′σιBL）原意便是"裸体操练的地方"。

格：啊呀！在目前情况下，似乎有些可笑。

苏：关于女子体育和文艺教育的改革，尤其是关于女子要受军事训练，如携带兵器和骑马等等方面的问题，我们既然开始讨论了，就得坚持下去。文人雅士们的俏皮话、挖苦话我们是必定会听到的，千万不要怕。

格：你说的很对。

苏：我们既然出发了，在立法征途上虽然遇到困难，也决不能后退。我们请求那些批评家们暂时抛弃轻薄故态，严肃一些；请他们回顾一下希腊人，在并不太久以前，还象现在大多数野蛮人那样，认为男子给人家看到赤身裸体也是可羞可笑的呢。当最初克里特人和后来斯巴达人开始裸体操练时，你知道不是也让那个时候的才子派的喜剧家们用来开过玩笑吗？

格：确是如此。

苏：但是，既然（我认为）经验证明，让所有的这类事物赤裸裸的比遮遮掩掩的要好，又，眼睛看来可笑的事物在理性认为最善的事物面前往往会变得不可笑。那么，这也就说明了下述这种人的话乃是一派胡言：他们不认为邪恶是可笑的，倒认为别的都是可笑的；他们不去讽刺愚昧和邪恶，却眼睛盯着别的现象加以讥讽；他们一本正经地努力建立某种别的美的标准，却不以善为美的标准。

格：你说得完全对。

苏：我们要取得一致意见的第一件事就是，这些建议是否行得通。是吧？因为无论发言人是在开玩笑，还是认认真真的，我们都一定要准备提出这个问题：女子按其天性能胜任男子的一切职务吗，或者还是什么都干不了，或者只能干其中有限的几种？如果说能干其中的几种，战争是不是包括在内？我们这样开始讨论，由此逐渐深入，可以得到最美满的结论。这样不是最好的方法吗？

格：这是极好的方法。

苏：那么我们要不要替我们的假想论敌，向我们自己提出诘难，以免因没有人替他们辩护，只听到我们的一面之词呢？

格：你完全可以这样做。

苏：那么，要不要让我们替他们说句话："我的亲爱的苏格拉底、格劳孔呀！实在没有必要让别人来批评你们。你们自己在开始讨论建立你们国家的时候，早已同意一个原则，即每个人应该做天然适宜于自己的工作。

格：我想，我们的确是同意过的，不是吗？

苏：他们会这样问：男子与女子之间不是天然就有很大的差别吗？当我们承认有之后，他们会问我们要不要给男子女子不同的工作，来照顾这些天然的差别？当我们说要的，他们会再问下去：既说男女应该有同样的职业，又说他们之间有很大的自然差别，这岂不是在犯自相矛盾的错误吗？那怎么办？你聪明人能够答复这个问题吗？

格：要我立刻答复这样突然的问题，实在不容易。我只有请求你替我们这方面答辩一下，话随你怎么说。

苏：亲爱的格劳孔，这些困难，还有别的许多类似的困难都是我早就看到的，因此我怕触及妇女儿童如何公有、如何教育方面的立法问题。

格：真的，这不象是一件容易的事情。真不容易。

苏：当然不容易。但是既然跌到水里了，那就不管是在小池里还是在大海里，我们义无反顾，只好游泳了。

格：极是。

苏：那么，我们也只好游下去，希望安然渡过这场辩论。但愿音乐家阿里安的海豚①把我们驮走，或者还有其它什么急救的办法。

① 见希罗多德《历史》第一卷第二十四节。

格：看来如此。

苏：好，让我们来看看能不能找到一条出路。我们承认过不同的禀赋应该有不同的职业，男子与女子有不同的禀赋。可是现在我们又说不同禀赋的人应该有同样的职业，这岂不是对我们自己的一种反驳吗？

格：一点不错。

苏：亲爱的格劳孔，争论艺术的力量真了不起呀！

格：怎么回事？

苏：因为我看到许多人甚至不由自主地跌到这个陷阱中去，他们以为是在辩论，实际上不过在吵架而已。因为他们不懂得在研究一句话的时候怎样去辨别其不同的涵义，只知道在字面上寻找矛盾之处。他们咬文嚼字，互相顶嘴，并不是在作辩证式的讨论。

格：是的，许多场合都有这种情况，不过你认为我们这里也是这样吗？

苏：绝对是的。无论如何，我担心我们在这里有不知不觉陷入一场文字争吵的危险。

格：怎么会这样的？

苏：不同样的禀赋不应该从事于同样的职业。我们对于这个原则，

在字面上鼓足勇气，斤斤计较，可是我们从来没有停下来考虑考虑，不同样的禀赋究竟是什么意思，同样的禀赋究竟是什么意思，对不同样的禀赋给以不同样的职业，对同样的禀赋给以同样的职业，究竟是什么意思？

格：我们确实没有考虑过。

苏：看来，根据这个原则，我们就可以问我们自己：秃头的人们和长头发的人们是同样的还是异样的禀赋；要是我们同意他们是异样的禀赋，我们就禁止长头发的人做鞋匠而不禁止秃头的人做鞋匠，或者，禁止秃头的人做鞋匠而不禁止长头发的人做鞋匠。

格：这可笑到极点。

苏：可笑的原因在于，我们所说禀赋的同异，决不是绝对的，无限制的，而只是关连到行业的同异。例如一个男子和一个女人都有医疗的本领，就有同样的禀赋。你觉得对不对？

格：对的。

苏：但是一个男医生和一个男木工的禀赋就不同。

格：确是不同。

苏：那么，如果在男性和女性之间，发现男性或女性更加适宜于某一种职业，我们就可以把某一种职业分配给男性或女性。但是，如果我们发现两性之间，唯一的区别不过是生理上的区别，阴性受精生子，阳性放精生子，我们不能据此就得出结论说，男女之间应有我们所讲那种职业的区别；我们还是相信，我们的护卫者和他们的妻子应该担任同样的职业为是。

格：你说的很对。

苏：其次，我们要请那些唱反调的人，告诉我们，对建设国家有贡献的技术和职业，哪些仅仅适宜于女性，哪些仅仅适宜于男性呢？

格：这你无论如何是问得公道合理的。

苏：也许有人会象你刚才所说的那样说：一下子不容易找到令人满意的答复，只要给他们时间想一想，这也并不太难的。

格：他也许会这么说。

苏：那么，我们可不可以请求反对我们的人一直跟着我们，以便我们或许能够向他证明，在治理一个国家方面没有一件事是只有男子配担任女人担任不了的？

格：当然可以。

苏：那么，让我们来请他答复这个问题。"当你说一个人对某件事有天赋的才能另一个人没有天赋的才能，是根据什么呢？是因为一个人学习起来容易另一个人学起来困难，对吗？是不是因为有的人一学就懂，懂了就能类推，举一反三；　有的人学习了好久，甚至还不记得所学的是什么东西？是不是因为有的人身体能充分地为心灵服务，有的人身体反而阻碍心灵的发展呢？你还有什么别的东西可用来作为每一问题上区分有好天赋与没有好天赋的依据的吗？"

格：没有人能找到别的东西来作为区分的根据的了。

苏：那么，有没有一种人们的活动，从上述任何方面看，男性都不胜于女性？我们要不要详细列举这种活动，像织布、烹饪、做糕点等等，女人以专家自命，要是男人胜了，她们觉得害羞，怕成为笑柄的？

格：你说得对。我们可以说，一种性别在一切事情上都远不如另一性别。虽然在许多事物上，许多女人的确比许多男人更为擅长，但是总的看来，情况是象你所说的那样。

苏：那么，我的朋友，没有任何一项管理国家的工作，因为女人在干而专属于女性，或者因为男人在干而专属于男性。　各种的天赋才能同样分布于男女两性。根据自然，各种职务，不论男的女的都可以参加，只是总的说来，女的比男的弱一些罢了。

格：很对。

苏：那么，我们要不要把一切职务都分配给男人而丝毫不分配给女人？

格：啊，那怎么行？

苏：我想我们还是这样说的好；有的女人有搞医药的天赋，有的没有，有的女人有音乐天赋，有的没有。

格：诚然。

苏：我们能不能说：有的女人有运动天赋，爱好战斗，有的女人天性不爱战斗，不爱运动？

格：能说。

苏：同样我们能不能说有的爱智，有的厌智，有的刚烈，有的懦弱？

格：也能这么说。

苏：因此，有的女人具有担任护卫者的才能，有的没有这种才能；至于，男人难道我们不能根据同样的禀赋来选择男的保卫者吗？

格：是这样。

苏：那么，女人男人可以有同样的才能适宜于担任国家保卫者的职务，分别只在于女人弱些男人强些罢了。

格：显然是如此。

苏：因此应该挑选这种女子和这种男子住在一起同负护卫者的职责，既然女的男的才能相似禀赋相似。

格：当然。

苏：同样的禀赋应该给同样职务，不是吗？

格：是的。

苏：话又说回到前面。我们同意给护卫者的妻子们以音乐和体育上的锻炼，并不违背自然。

格：毫无疑问。

苏：因此我们的立法并不是不切实际的空想，既然我们提出的法律是合乎自然的。看来倒是目下流行的做法是不自然的。

格：似乎如此。

苏：那么，我们所要考虑的问题是：我们的建议是否行得通？如果行得通的话，它们是不是最好？

格：是这个问题。

苏：我们已经同意是行得通的，不是吗？

格：是的。

苏：那么，我们要取得一致意见的次一个问题是：我们建议的是不是最好？

格：显然是的。

苏：好，为了培养护卫者，我们对女子和男子并不用两种不同的教育方法，尤其是因为不论女性男性，我们所提供的天然禀赋是一样的。

格：应该是同样的教育。

苏：那么，对于下面的问题，你的意见如何？

格：什么问题？

苏：问题是：你以为男人们是有的好些有的差些，还是所有男人都是一样的呢？

格：他们当然不是一样的。

苏：那么，在我们正建立的这个国家里，哪些男人是更好的男人？是受过我们所描述过的那种教育的护卫者呢，还是受过制鞋技术教育的鞋匠呢？

格：这是可笑的问题。

苏：我懂。但请你告诉我，护卫者是不是最好的公民？

格：是最好的。好得多。

苏：那么，是不是这些女护卫者也是最好的女人？

格：也是最好的。

苏：一个国家里能够造就这些出类拔萃的女人和男人，还有什么事情比这个更好的吗？

格：没有。

苏：这是受了我们所描述过的音乐和体操教育的结果吧？

格：当然是的。

苏：那么，我们所提议的立法，不仅是可能的，而且对于国家也是最好的。

格：确实是的。

苏：那么，女的护卫者必须裸体操练，既然她们以美德做衣服。她们必须同男人一起参加战争，以及履行其他护卫者的义务，这是她们唯一的职责。在这些工作中她们承担比较轻些的，因为女性的体质比较文

弱。如有任何男人对女人（出于最好的动机）裸体操练加以嘲笑，正如诗人品达所云"采不熟之果"①，自己不智，反笑人愚，他显然就不懂自己在笑什么，在做什么。须知，"有益的则美，有害的则丑"这一句话，现在是名言，将来也是名言。

① 见品达，残篇209。柏拉图在这里文字上有改动。

格：我完全同意。

苏：在讨论妇女法律问题上，我们可以说已经越过了第一个浪头，总算幸而没有遭灭顶之灾。我们规定了男的护卫者与女的护卫者必须担任同样的职务；并且相当一致地证明了，这个建议不仅是可行的，而且是有益的。

格：的确如此，你越过的浪头可不小呀！

苏：你要看到了第二个浪头，你就不会说第一个浪头大了。

格：那么，讲下去，让我来看看。

苏：作为上面这个论证以及前面的所有论证的结果，依我看，是一条如下的法律。

格：什么样的？

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

格：这比前面说的是一个更大的浪头了，使人怀疑这个建议是不是行得通，有没有什么益处。

苏：啊，关于有没有什么益处，我看这点不必怀疑，谁都不会否认妇女儿童一律公有有最大的益处。但是，是否行得通？据我看来，这个问题将引起极大的争论。

格：两个问题都要大争而特争的。

苏：你的意思是不是说，我要腹背受敌了。我原来希望你同意这个建议是有益的，那样我就可以避重就轻来讨论是否行得通的问题了。

格：你休想滑过去，给我发觉了！你不许走，你得对两个建议，都要说出道理来。

苏：好，我甘愿受罚，但请你原谅让我休息一下。有那么一种懒汉，他们独自徘徊，想入非非，不急于找到实现他们愿望的方法，他们暂时搁起，不愿自寻烦恼去考虑行得通与行不通的问题；姑且当作已经如愿以偿了，然后在想象中把那些大事安排起来，高高兴兴地描写如何推行如何实现；这样做他们原来懒散的心灵更加懒散了。我也犯这个毛病，很想把是否行得通的问题推迟一下，回头再来研究它。现在我们假定这是行得通的；在你许可之下，我愿意先探讨治理者们在实行起来时怎样安排这些事情。同时还要证明这些安排对于国家对于护卫者都有极大的益处。我准备同你先研讨这个问题，然后再考虑其它问题，如果你赞成的话。

格：我赞成，请讲下去。

苏：那么我以为，治理者和他们的辅助者如果都名副其实的话，辅助者必须愿意接受命令，而治理者必须发布命令——在一些事情中按照法律发布命令，在另一些我们让他们自己斟酌的事情中根据法律的精神发布命令。

格：大概是的。

苏：那么，假定你这个立法者选出了一些男人，同时选出了一些女人，这些女人的品质和这些男人一样，然后把这些女人派给这些男人。这些男人女人同吃同住，没有任何私财；彼此在一起，共同锻炼，天然的需要导致两性的结合。我所说的这种情况不是一种必然的结果吗？

格：这不是几何学的必然，而是情欲的必然。对大多数人的行动来讲，情欲的必然比几何学的必然有更大的强制力与说服力。

苏：确是如此。不过再说，格劳孔，如果两性行为方面或任何他们别的行为方面毫无秩序，杂乱无章，这在幸福的国家里是亵渎的。我们的治理者是决不能容许这样的。

格：是的，这是不对的。

苏：因此很明白，婚姻大事应尽量安排得庄严神圣，婚姻若是庄严神圣的，也就能是最有益的。

格：诚然。

苏：那么，怎么做到最有益呢？格劳孔，请告诉我，我在你家里看到一些猎狗和不少纯种公鸡，关于它们的交配与生殖你留意过没有？

格：什么？

苏：首先，在这些纯种之中——虽然它们都是良种——是不是有一些证明比别的一些更优秀呢？

格：是的。

苏：那么，你是一律对待地加以繁殖呢，还是用最大的注意力选出最优秀的品种加以繁殖的呢？

格：我选择最优秀的加以繁殖。

苏：再说，你选择年龄最幼小的，还是选择最老的，还是尽量选择那些正在壮年的加以繁殖呢？

格：我选那些正在壮年的。

苏：如果你不这样选种，你不是要你的猎狗和公鸡的品种每况愈下吗？

格：是的。

苏：马和其它兽类怎么样？情况会有不同吗？

格：倘若不是这样，那才怪呢？

苏：天啊！我亲爱的朋友，这个原则如果同样适用于人类的话，需要我们的统治者拿出多高明的手腕呀！

格：是适用的。但是为什么说需要高明的手腕呢？

苏：因为他们要用大量我们前面讲过的那种药物①。对肯用规定的膳食，不必服药的病人，普通的医生就可以应付了。　如果遇到需要服用药物的病人，我们知道就需要一个敢想敢做的医生才行了。

① 比喻。涵义与前面389B处相同。

格：是的。不过同我们的问题有什么关系？

苏：这个，大概是治理者为了被治理者的利益，有时不得不使用一些假话和欺骗。我以为我们说过，它们都是作为一种药物使用的。

格：是的，说得对。

苏：那么，在他们结婚和生育方面，这个"对"看来还不是个最小的"对"呢。

格：这是怎么的？

苏：从上面同意的结论里，我们可以推断：最好的男人必须与最好的女人尽多结合在一起，反之，最坏的与最坏的要尽少结合在一起。最好者的下一代必须培养成长，最坏者的下一代则不予养育，如果品种要保持最高质量的话；除了治理者外，别人不应该知道这些事情的进行过程。否则，护卫者中难免互相争吵闹不团结。

格：很对。

苏：按照法律须有假期，新妇新郎欢聚宴饮，祭享神明，诗人作赞

美诗，祝贺嘉礼。结婚人数的多寡，要考虑到战争、疾病以及其它因素，由治理者们斟酌决定；要保持适当的公民人口，尽量使城邦不至于过大或过小。

格：对的。

苏：我想某些巧妙的抽签办法一定要设计出来，以使不合格者在每次求偶的时候，只好怪自己运气不好而不能怪治理者。

格：诚然是的。

苏：我想当年轻人在战争中证明他们英勇卫国功勋昭著的，一定要给以荣誉和奖金，并且给以更多的机会，使与妇女配合，从他们身上获得尽量多的后裔。

格：对得很。

苏：生下来的孩子将由管理这些事情的官员带去抚养。这些官员或男或女，或男女都有。因为这些官职对女人男人同样开放。

格：是的。

苏：优秀者的孩子，我想他们会带到托儿所去，交给媬姆抚养；媬姆住在城中另一区内。至于一般或其他人生下来有先天缺陷的孩子，他们将秘密地加以处理，有关情况谁都不清楚。

格：是的。这是保持治理者品种纯洁的必要条件。

苏：他们监管抚养孩子的事情，在母亲们有奶的时候，他们引导母亲们到托儿所喂奶，但竭力不让她们认清自己的孩子。如果母亲的奶不够，他们另外找奶妈。他们将注意不让母亲们喂奶的时间太长，把给孩子守夜以及其它麻烦事情交给奶妈和媬姆去干。

格：你把护卫者妻子抚育孩子的事情，安排得这么轻松！

苏：这是应该的。现在让我们谈谈我们规划的第二部分。

我们曾经说过，儿女应该出生在父母年轻力壮的时候。

格：诚然。

苏：你同意一个女人精力最好的时候大概可以说是二十年，男人是三十年吗？

格：你要选择哪几年？

苏：女人应该从二十岁到四十岁为国家抚养儿女，男人应当从过了跑步速度最快的年龄到五十五岁。

格：这是男女在身心两方面都精力旺盛的时候。

苏：因此，如果超过了这个年龄或不到这个年龄的任何人也给国家生孩子，我们说，这是亵渎的不正义的。因为他们生孩子（如果事情不被发觉的话）得不到男女祭司和全城邦的祷告祝福——这种祝祷是每次正式的婚礼都可以得到的，祈求让优秀的对国家有贡献的父母所生的下代胜过老一代变得更优秀，对国家更有益——这种孩子是愚昧和淫乱的产物。

格：很对。

苏：同样的法律也适用于这样的情况：一个尚在壮年的男人与一个尚在壮年的女子苟合，未得治理者的准许。因为我们将说他们给国家丢下一个私生子，这是不合法的，亵渎神明的。

格：对极了。

苏：但是，我想女人和男人过了生育之年，我们就让男人同任何女人相处，除了女儿和母亲，女儿的女儿以及母亲的母亲。至于女人同样可以和任何男人相处，只除了儿子、父亲，或父亲的父亲和儿子的儿子。我们一定要警告他们，无论如何不得让所怀的胎儿得见天日，如果不能防止，就必须加以处理，因为这种后代是不应该抚养的。

格：你所讲的这些话都很有道理。但是他们将怎样辨别各人的父亲、女儿和你刚才所讲的各种亲属关系呢？

苏：他们是很难辨别。但是有一个办法，即，当他们中间有一个做了新郎之后，他将把所有在他结婚后第十个月或第七个月里出生的男孩作为他的儿子，女孩作为他的女儿；他们都叫他父亲。他又把这些儿女的儿女叫做孙子孙女，这些孙子孙女都叫他的同辈为祖父祖母。所有孩子都把父母生自己期间出生的男孩女孩称呼为兄弟姐妹。他们不许有我们刚才讲的那种性关系。但是，法律准许兄弟姐妹同居，如果抽签决定而且特尔斐的神示也表示同意的话。

格：对极了。

苏：因此，格劳孔，这就是我们城邦里护卫者中间妇女儿童公有的做法。这个做法和我们政治制度的其余部分是一致的，而且是最好最好的做法。这一点我们一定要在下面以论辩证实之。你认为然否？

格：诚然。

苏：因此，为取得一致意见，我们是不是首先要问一问我们自己：什么是国家制度的至善，什么是立法者立法所追求的至善，以及，什么是极恶；其次，我们是不是要考虑一下，我们刚才提出的建议是否与善的足迹一致而不和恶的足迹一致？

格：完全是的。

苏：那么，对于一个国家来讲，还有什么比闹分裂化一为多更恶的吗？还有什么比讲团结化多为一更善的吗？

格：当然没有。

苏：那么，当全体公民对于养生送死尽量做到万家同欢万家同悲时，这种同甘共苦是不是维系团结的纽带？

格：确实是的。

苏：如果同处一国，同一遭遇，各人的感情却不一样，哀乐不同，那么，团结的纽带就会中断了。

格：当然。

苏：这种情况的发生不是由于公民们对于"我的"、"非我的"以及"别人的"这些词语说起来不能异口同声不能一致吗？

格：正是。

苏：那么，一个国家最大多数的人，对同样的东西，能够同样地说"我的"、"非我的"，这个国家就是管理得最好的国家。

格：最好最好的。

苏：当一个国家最最象一个人的时候，它是管理得最好的国家。比如象我们中间某一个人的手指受伤了，整个身心作为一个人的有机体，在统一指挥下，对一部分所感受的痛苦，浑身都感觉到了，这就是我们说这个人在手指部分有痛苦了。　这个道理同样可应用到一个人的其它部分，说一个人感到痛苦或感到快乐。

格：同样，有如你所说的，管理得最好的国家最象各部分痛痒相关的一个有机体。

苏：那么，任何一个公民有时有好的遭遇，有时有坏的遭遇，这种国家很可能会说，受苦的总是国家自己的一个部分，有福应该同享，有难应该同当。

格：一个管理得很好的国家必须是这样的。

苏：现在是时候了，我们应该回到我们这个国家来看看，是否这里可以看到我们所一致同意过的那些品质，不象别的国家。

格：我们应该这样做。

苏：好，那么，在我们的国家里，也有治理者和人民，象在别的国

家里一样，是吗？

格：是这样。

苏：他们彼此互称公民，是吗？

格：当然是的。

苏：在别的国家里，老百姓对他们的治理者，除了称他们为公民外，还称他们什么呢？

格：在很多国家里叫他们首长；在平民国家里叫他们治理者。

苏：在我们国家里对于治理者除了叫他们公民外还叫他们什么？

格：保护者与辅助者。

苏：他们怎样称呼人民？

格：纳税者与供应者。

苏：别的国家的治理者怎样称呼人民？

格：奴隶。

苏：治理者怎样互相称呼？

格：同事们。

苏：我们的治理者怎样互相称呼？

格：护卫者同事们。

苏：告诉我，在别的国家里是不是治理者同事们之间有的以朋友互称，有的却不是？

格：是的，这很普遍。

苏：他们是不是把同事中的朋友看作自己人，把其他同事看作外人？

格：是的。

苏：你们的护卫者们怎么样？其中有没有人把同事看成或说成外人的？

格：当然不会有。他一定会把他所碰到的任何人看作是和他有关系的，是他的兄弟、姐妹，或者父亲、母亲，或他的儿子、女儿，或他的祖父、祖母、孙子、孙女。

苏：你答复得好极了。请再告诉我一点。这些亲属名称仅仅是个空名呢，还是必定有行动来配合这些名称的呢？对所有的父辈，要不要按照习惯，表示尊敬，要不要照顾他们，顺从他们，既然反此的行为是违天背义为神人所共愤的？要不要让这些道理成为人们对待父亲和其他各种亲属应有态度的，从全体人民那里一致听到的神谕呢？还是让别的某种教导从小就充塞孩子们的耳朵呢？

格：要这些道理。如果亲属名称仅仅是口头上说说的，而无行动配合，这是荒谬的。

苏：那么，这个国家不同于别的任何国家，在这里大家更将异口同声歌颂我们刚才所说的"我的"这个词儿。如果有任何一个人的境遇好，大家就都说"我的境遇好"，如果有任何一个人的境遇不好，大家就都说"我的境遇不好"。

格：极是。

苏：我们有没有讲过，这种认识这种措词能够引起同甘共苦彼此一体的感觉？

格：我们讲过。并且讲得对。

苏：那么护卫者们将比别的公民更将公有同一事物，并称之为"我

的"，而且因这种共有关系，他们苦乐同感。

格：很对。

苏：那么，除了国家的政治制度之外，在护卫者之间妇女儿童的公有不也是产生苦乐与共的原因吗？

格：这无疑是主要的原因。

苏：我们还曾一致说过，这是一个国家的最大的善，我们还曾把一个管理得好的国家比之于个人的身体，各部分苦乐同感，息息相关。

格：我们一致这样说过，说得非常对。

苏：我们还可以说，在辅助者之间妇女儿童公有对国家来说也是最大的善，并且是这种善的原因。

格：完全可以这样说。

苏：这个说法和我们前面的话是一致的。因为我想我们曾经说过，我们的护卫者不应该有私人的房屋、土地以及其它私人财产。他们从别的公民那里，得到每日的工资，作为他们服务的报酬，大家一起消费。真正的护卫者就要这个样子。

格：你说得对。

苏：那么，我们已讲过的和我们正在这里讲的这些规划，是不是能确保他们成为更名副其实的保卫者，防止他们把国家弄得四分五裂，把公有的东西各各说成"这是我的"，各人把他所能从公家弄到手的东西拖到自己家里去，把妇女儿童看作私产，各家有各家的悲欢苦乐呢？他们最好还是对什么叫自己的有同一看法，行动有同一目标，尽量团结一致，甘苦与共。

格：完全对。

苏：那么，彼此涉讼彼此互控的事情，在他们那里不就不会发生了

吗？因为他们一切公有，一身之外别无长物，这使他们之间不会发生纠纷。因为人们之间的纠纷，都是由于财产，儿女与亲属的私有造成的。

格：他们之间将不会发生诉讼。

苏：再说，他们之间也不大可能发生行凶殴打的诉讼事件了。因为我们将布告大众，年龄相当的人之间，自卫是善的和正义的。这样可以强迫他们注意锻炼，增进体质。

格：很对。

苏：这样一项法令还有一个好处。一个勃然发怒的人经过自卫，怒气发泄，争吵也就不至于走到极端了。

格：诚然。

苏：权力应该赋于年长者，让他们去管理和督教所有比较年轻的人。

格：道理很明白。

苏：再说，理所当然，年轻人是不大会对老年人动武或者殴打的，除非治理者命令他们这样做。我认为年轻人也不大会对老年人有其他无礼行为的。有两种心理在约束他们：一是畏惧之心，一是羞耻之心。羞耻之心阻止他去冒犯任何可能是他父辈的人；畏惧之心使他生怕有人来援助受害者，而援助者可能是他的儿辈、兄弟或父辈。

格：结果当然是这样。

苏：因此，我们的法律将从一切方面促使护卫者们彼此和平相处。是吧？

格：很和平！

苏：只要他们内部没有纷争，就不怕城邦的其他人和他们闹纠纷或相互闹纠纷了。

格：是的，不必怕。

苏：他们将摆脱一些十分琐碎无聊的事情。这些事是不值得去烦心的，我简直不愿去谈到它们。诸如，要去奉承富人，要劳神焦思去养活一家大小，一会儿借债，一会儿还债，要想尽办法挣几个大钱给妻子仆役去花费。所有这些事琐琐碎碎，大家都知道，不值一提。

格：啊，这个道理连瞎子也能明白。

苏：那么，他们将彻底摆脱这一切，如入极乐世界，生活得比最幸福的奥林匹克胜利者还要幸福。

格：怎么会的？

苏：他们得到的比奥林匹克胜利者还要多。他们的胜利更光荣，他们受到的公众奉养更全面。他们赢得的胜利是全国的资助。他们得到的报酬是他们以及他们的儿女都由公家供养。　他们所需要的一切，都由公家配给。活着为全国公民所敬重，死后受哀荣备至的葬礼。

格：真是优厚。

苏：你还记得吗？以前辩论时，有人责怪我们没有使护卫者们得到幸福，说他们掌握一切，自己却什么也没有。我想你还记得，我们曾答应过，在适当的时候可以回到这个问题上来；当时我们所关心的是使一个护卫者成为一个名副其实的护卫者，尽可能使国家作为一个整体得到幸福，而不是只为某一个阶级考虑，只使一个阶级得到幸福。

格：我记得。

苏：那么，好，既然我们的扶助者①的生活，看来比奥林匹克运动会的胜利者的生活还要好，那么，还有什么必要去和鞋匠，其他匠人，以及农民的生活去比较吗？

① D′πι BH′ρωL，这里包括治理者在内。

格：我想没有必要。

苏：再者，我们不妨把我在别的地方说过的一些话在这里重说一遍。如果护卫者一心追求一种不是一个名副其实的护卫者应有的幸福生活，不满足于一种适度的安稳的，在我们看来是最好的生活，反而让一种幼稚愚蠢的快乐观念困扰、支配，以至利用权力损公肥私，损人利己，那么他迟早会发现赫西俄德说的"在某种意义上半多于全"这句话确是至理名言！

格：如果他听我的劝告，他会仍然去过原来的这种生活。

苏：那么，你同意女子也过我们所描述的这种生活？——女子和男子有共同的教育、有共同的子女和共同保护其它公民；无论是在国内还是外出打仗，女子与男子都应当象猎犬似的，一起守卫一起追逐；并且，尽可能以一切方式共有一切事物？你同意，只有这样做他们才能把事情做得最好，既不违反女子与男子不同的自然特性，也不违反女子与男子之间天然的伙伴关系？

格：我同意。

苏：那么，还有待于研究的问题是：这样的共同关系能否象在别的动物中那样，真正在人与人之间建立起来呢？如果可能，还要问，怎么做才可能？

格：我正要提这个问题，给你抢先说了。

苏：他们在战争中将怎么做，我以为是明摆着的。

格：怎么做？

苏：她们将和男子一同整队出发，带了身强力壮的孩子，让他们见识一下将来长大了要做的事情，象别的行业中带着孩子看看一样。除了看看而外，这些孩子还要帮助他们的父母从事各种军中勤务，并侍候他们的父母。你有没有看到过技工（譬如陶工）的孩子在自己正式动手做之前有过长期的观察和帮做的过程？

格：我看到过的。

苏：难道陶工倒更应该比护卫者注意去教育他们的孩子，让孩子们跟他们见识和实习，以便将来做好自己的工作？

格：这种想法就太可笑了。

苏：再说，人也象动物一样，越是在后代面前，对敌人作战也越是勇猛。

格：确是如此。不过苏格拉底，冒的危险可也不小呀！胜败兵家常事。要是打了败仗，他们的后代将同他们自己一样遭到巨大损失，以致劫后遗民复兴祖国成为不可能。

苏：你的话是对的。不过你想永远不让他们冒任何危险吗？

格：决无此意。

苏：如果危险非冒不可的话，那么冒险而取得胜利者不是可以经过锻炼而得到进步吗？

格：显然如此。

苏：一个长大了要做军人的人，少年时不去实习战争，以为这个险不值得冒，或者冒不冒差别不大，你看这个想法对不对？

格：不对。这个险冒与不冒，对于要做军人的人有很大的区别。

苏：那么，作为前提我们一定要让孩子们从小实地见习战争，同时我们也采取必要措施避免危险，这样就两全了。是不是？

格：是的。

苏：那么，首先他们的父辈，关于军事总不见得没有一点经验吧？总懂得点哪些战役是危险的，哪些是不危险的吧？

格：他们应当懂得的。

苏：因此他们可以把孩子带去参加不危险的战役，不带他们去参加有危险的战役。

格：对。

苏：他们将把孩子们交给那些在年龄和经验方面都有资格做孩子们领导者和教师的，不是滥竽充数的军官去带领。

格：这是非常恰当的。

苏：可是我们也要看到，人们遭遇意外是屡见不鲜的。

格：的确是的。

苏：因此我以为，为了预防意外，我们应该一开始就给孩子们装上翅膀，必要时让他们可以振翼高飞。

格：什么意思？

苏：我们一定要让孩子们从小学会骑马，然后带他们骑马到战场上去察看战斗，但不要让他们骑那种好战的劣马，而要让他们骑那种既跑得快而又容易驾驭的驯马。这样他们就既可以很好地看到自己将来要做的事情，一有危险，他们只要跟着长辈领导人，又可以迅速撤离。

格：我看你的话是对的。

苏：那么，关于军事纪律应该如何规定？士兵应该如何对待自己人，如何对待敌人？我的想法不知对不对？

格：请把你的想法告诉我。

苏：如果任何士兵开小差逃跑，或者丢掉武器，或者由于胆怯犯了其它类似的错误，这种士兵要不要被下放去做工匠或者农夫？

格：断然要。

苏：任何士兵被敌人活捉做了战俘，我们同意不同意，把他当作礼物送给敌人，随敌人怎么去处理他？

格：完全同意。

苏：一个士兵如果在战场上勇敢超群，英名远扬，他应当首先受到战场上战友们的致敬，然后再受到少年和儿童的致敬。你赞成不赞成？

格：赞成。

苏：他还应该受到他们向他伸出右手的欢迎？

格：应该。

苏：但是，我想你不会再赞成我下面的话了。

格：什么话？

苏：他应该吻每一个人，并且被每一个人所亲吻。你赞成吗？

格：完全赞成。我对这条法令，还要补充一点：在该战役期间他要爱谁，谁都不准拒绝。理由是：如果他在爱着什么人（男的或女的），他就会更热切地要赢得光荣。

苏：好极了。我们已经说过，结婚的机会对于优秀人物，应该多多益善，以便让他们尽可能地多生孩子。

格：是的，我们曾经这样说过的。

苏：但是荷马诗篇中还讲起过，用下述方法敬重年轻人中的勇士也是正当的。荷马告诉我们，阿雅斯打起仗来英勇异常，在宴席上受到全副脊肉的赏赐；这样对于年轻勇士既是荣誉，还可以增强他们的体力。

格：极是。

苏：那么，这里我们至少可以把荷马作为我们的榜样。在祭礼及其它类似场合上，我们表扬那些功勋卓著智勇双全的优秀人物，给他们唱赞美诗，给他们刚才讲过的那些特殊礼遇，给以上座，羊羔美酒，这样对于这些男女勇士，既增强了他们的体质，还给了他们荣誉。

格：你说得好极了。

苏：好，那么，那些战死沙场，——如果有人死后英名扬，难道我们不能首先肯定他是名门望族的金种子吗？

格：绝对可以。

苏：我们要不要相信，赫西俄德诗篇里①所说的黄金种子死后成为"置身河岳的精灵，保卫下民的救星"？

① 《工作与农时》191以下。

格：当然要。

苏：我们要不要去询问一下阿波罗，然后按照他所指示的隆重方式安葬这些勇士神人？

格：我们还能采用什么别的方式吗？

苏：而且，以后我们还要对他们的坟墓按时祭扫，尊崇死者有若神明。我们还要把同样的荣誉给予那些因年老或别的原因而死亡的，在正常的一生活动中表现得特别优秀的人物。对吗？

格：肯定对的。

苏：再说，我们的士兵应当怎样对待敌人？

格：在哪方面？

苏：首先在变战败者为奴隶方面。希腊人征服别的希腊城邦，把同一种族的人降为奴隶，你以为这样做是合乎正义的吗？还是，——不但

自己不这样，而且还竭力阻止别的城邦这样做，使大家看到有被蛮族征服的危险，使希腊人和希腊人团结起来，互不伤害蔚然成风。——还是这样合乎正义呢？

格：希腊人大家团结一致的好。

苏：那么，他们自己不要希腊人做自己的奴隶，同时劝告别的希腊人也不要希腊人做自己的奴隶？

格：当然。无论如何，那样大家宁愿外抗蛮族，内求团结了。

苏：在战场上作为胜利者，对于被击毙的敌人，除武器外，不去剥取死者其它东西，是不是这样好些？搜剥敌尸财物，仿佛在做什么不可少的事情一样，这不让一些贪生怕死的胆小鬼找到了借口，他们可以不去追击活着的敌人了吗？不是有过许多军队曾断送于这种只顾抢劫的行为吗？

格：的确是的。

苏：你不觉得抢劫死尸是卑鄙龌龊的行为吗？把死者的尸体看作敌人，而让真正的敌人丢下武器远走高飞，这不是女流之辈胸襟狭隘的表现吗？这种行为与狗儿向着扔中它们的石头狂叫，却不过去咬扔石头的人，有什么两样呢？

格：丝毫没有两样。

苏：因此，我们一定要禁止抢劫死尸，一定要给死者埋葬。

格：真的，我们一定要这样做。

苏：再说，我们也不要把缴获的武器送到庙里，作为捐献的祭品，为了关心维护与其他希腊人的友好关系，尤其不要把希腊人的武器送去。我们倒真该害怕把同种人的这些武器，作为祭品送到庙里去，以至亵渎神圣，除非神指示要这样做。

格：再对不过了。

苏：关于蹂躏敌方希腊人的土地和焚烧敌方希腊人的房屋的问题，你的士兵们究竟应该怎样去对待呢？

格：我很高兴听听你对这个问题的意见。

苏：据我看，他们对希腊敌人既不能蹂躏土地也不该焚烧房屋。他们应该限于把一年的庄稼运走。要不要我把理由告诉你？

格：要。

苏：我的看法是：正如我们有两个不同的名称——"战争"与"内讧"一样，我们也有两个不同的事情。所谓两个不同的事情，一指内部的，自己人的；一指国外的，敌我的。国内的冲突可称为"内讧"，对外的冲突可称为"战争"。

格：你的话很中肯。

苏：如果我说希腊人与希腊人之间的一切关系是属于内部的，自家人的；希腊人与蛮族之间的关系是属于外部的，敌我的；请问，你觉得我这个话也同样中肯吗？

格：很中肯。

苏：那么，当希腊人抗拒野蛮人，或者野蛮人侵略希腊人，他们是天然的敌人，他们之间的冲突必须叫做"战争"； 如果希腊人同希腊人冲突，他们是天然的朋友，不过希腊民族不幸有病，兄弟不和罢了，这种冲突必须叫做"内讧"。

格：我完全同意你的看法。

苏：那么，研究一下我们现在所说的"内讧"问题吧。当内讧发生，一个国家，分裂为二，互相蹂躏其土地，焚烧其房屋，这种荒谬绝伦的行动，使人觉得双方都不是真正的爱国者；否则他们为什么要这样残酷

地去伤害自己衣食父母的祖国呢？但是我们认为，如果胜利者仅限于把对手所收获的庄稼带走，他们的所作所为表明他们还是指望将来言归于好，停止没完没了的内战的，那么他们的行为就还是适度的，可理解的。

格：是的，这种想法还比较文明些，比较合乎人情些。

苏：好。那么，你要创建的城邦，是一个希腊城邦吗？

格：一定是的。

苏：那么，这个城邦的公民不都是文明的君子人吗？

格：确实是的。

苏：他们要不要热爱同种族的希腊人？要不要热爱希腊故国的河山？要不要热爱希腊人共同的宗教信仰？

格：当然要的。

苏：他们不会把同种族希腊人之间的不和看作内部冲突，称之为"内讧"而不愿称之为"战争"吗？

格：当然会的。

苏：他们虽然争吵，但还时刻指望有朝一日言归于好吗？

格：完全是这样。

苏：那么，他们的目的在于善意告诫，而不在于恶意奴役和毁灭。他们是教导者，决不是敌人。

格：很对。

苏：那么，他们既然是希腊人，就不会蹂躏希腊的土地，焚毁希腊的房屋。他们也不会把各城邦的希腊人（少数罪魁祸首除外），不论男

女老少，都当作敌人；由于这些理由，他们决不会蹂躏土地，拆毁房屋，因为对方大多数人都是他们的朋友。他们作为无辜者进行战争只是为了施加压力，使对方自知悔误陪礼谢罪，达到了这个目标就算了。

格：我同意你的说法。我们的公民应该这样对待自己的希腊对手。至于对付野蛮人，他们则应该象目前希腊人对付希腊人那样。

苏：那么，我们要不要再给我们的护卫者制定这样一条法律：——不准蹂躏土地，不准焚烧房屋？

格：要的。让我们认为这些话以及前面说过的那些话都是对的。但是，如果我们让你这样滔滔不绝地讲下去，亲爱的苏格拉底，我担心你将永远说不到那个你答应要解答的问题上来。这个问题是：我们所描述过的这样一种国家是否可能实现？如果可能，又怎样才能实现？我承认，你的国家如能实现，那是非常理想的；你没有描述到的，我还可以替你补足。我看到全国公民在战争中互不抛弃，彼此以兄弟、父辈、儿子相待，使他们无敌于天下；如果再加上女兵，或同男兵并肩作战或为了吓唬敌人，一齐努力，使他们无往不胜。我还看到你没有提及的种种平时在国内的好处。这些我都承认。如果这种国家实现的话，还有其它说不尽的好处，你也不必再去细讲了。但是，让我们立即来只说明这个问题：这是不是可能？如果可能的话，又怎么才可能？其余一切，我们不谈。

苏：你这是对我的议论作了一次突然的攻击，对我的稍微犹豫你一点也不体谅。你或许不知道，我好不容易刚躲开了头两个浪头，你如今紧接着又向我掀起了第三个浪头，也是最大最厉害的一个浪头。等到你看到听到了这个浪头，你一定会谅解我，承认我的担心和稍作犹豫是自然的，因为要提出来讨论的这个议论是如此的奇特怪异。

格：你越是这样推诿，我们越是不能放你走；无论如何，你一定得告诉我们，这种政治制度怎样才能实现。因此请讲下去，不要再浪费时间了。

苏：好吧，我们首先要记得，我们是从研究"什么是正义"，"什么

是不正义"的问题走到这儿来的。

格：是的，那又怎么样呢？

苏：哦，没有什么。问题在这里。如果我们真找到了什么是正义的话，我们是不是要求一个正义的人和正义本身①毫无差别，在各方面都完全一模一样呢？还是，只要正义的人能够尽量接近正义本身，体现正义比别人多些，我们也就满意了呢？

① "本身"，即柏拉图的理念。

格：哦，尽量接近标准就可以使我们满意了。

苏：那么，我们当初研究正义本身是什么，不正义本身是什么，以及一个绝对正义的人和一个绝对不正义的人是什么样的（假定这种人存在的话），那是为了我们可以有一个样板。我们看着这些样板，是为了我们可以按照它们所体现的标准，判断我们的幸福或不幸，以及我们的幸福或不幸的程度。　我们的目的并不是要表明这些样板能成为在现实上存在的东西。

格：你的话是真的。

苏：如果一个画家，画一个理想的美男子，一切的一切都已画得恰到好处，只是还不能证明这种美男子能实际存在，难道这个画家会因此成为一个最糟糕的画家吗？

格：不，我的天啊，当然不能这样说。

苏：那么，我们说我们不是在这里用词句在创造一个善的国家吗？

格：确是如此。

苏：那么，如果我们不能证明一个国家能在现实中管理得象我们所锚述的那样好，难道就可以因此说我们的描述是最糟糕的理论吗？

格：当然不可以。

苏：道理就在这里。但是，如果我为了使你高兴，设法给你指出，在什么情况下和在哪个方面我所描述的这些东西最可能接近实现。请把你前面同意过的话再说一遍。

格：什么话？

苏：凡是说过的都一定要做到，这可能吗？还是说，真理通常总是做到的比说到的要少？也许有人不这样认为。可是你同意不同意我这个说法？

格：同意。

苏：那么，你就不要老是要我证明，我用词句描述的东西是可以完完全全地做得到的了。不，如果我们能够找到一个国家治理得非常接近于我们所描写的那样，你就得承认，你所要求的实现已经达到，你已经满意了。你说你满意了没有？ 我自己是觉得满意了。

格：我也觉得满意了。

苏：第二件要做的事情看来是，设法寻找和指出在现行的那些城邦法制中是什么具体缺点妨碍了他们，按照我们所描写的法制去治理它；有什么极少数的变动就可以导致他们所企求的符合我们建议的法律；如果一项变动就够了，那是最好，如果一项不行，就两项，总之变动愈少愈小愈是理想。

格：确是如此。

苏：那么，我们可以指出，有一项变动可以引起所要求的改革。这个变动并非轻而易举，但却是可能实现的。

格：那是什么变动呢？

苏：哦！我想我已临近我们所比拟的那个最大的怪论之浪了。然而我还是要讲下去。就是为此把我淹没溺死在讥笑和藐视的浪涛当中，我

也愿意。好，现在听我讲下去。

格：讲下去吧。

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

格：哦，苏格拉底，你信口开河，在我们面前乱讲了这一大套道理，我怕大人先生们将要脱去衣服，赤膊上阵，顺手拣起一件武器向你猛攻了。假使你找不到论证来森严你的堡垒，只是弃甲曳兵而逃的话，那时你将尝到为人耻笑的滋味了。

苏：都是你把我搞得这么尴尬的。

格：我是做得对的。但我不会袖手旁观，我将尽我之所能帮助你。我可以用善意和鼓励帮助你，也许我还可以答复你的问题答得比别人恰当些。因此，在我的支持下，你去试着说服那些怀疑派去吧：真理的确是在你的一边。

苏：有你这样一个坚强的朋友，我一定去试。我觉得，如果我们要能避过你所讲的那种攻击，我们必须对我们敢于认为应该做我们治理者的那种哲学家，给以明确的界说。在哲学家的界说明确后，我们就可以无所畏惧了，因为那时我们可以向人们指出，研究哲学和政治艺术的事情天然属于爱智者的哲学家兼政治家。至于其余的人，不知研究哲学但知追随领导者是合适的。

格：给以清楚的界说，不宜再迟了。

苏：那么，跟我来罢，我们也许有什么办法可以来说明我们的意

思。

格：讲下去吧。

苏：那么，不必我提醒你，你一定还记得，如果我们说一个人是一样东西的爱好者，如果我们称他为这东西的爱好者说得不错的话，意思显然是指，他爱这东西的全部，不是仅爱其中的一部分而不爱其余部分。

格：看来我需要你的提醒，我实在不太理解。

苏：格劳孔啊，你那个答复对别人适合，对你并不适合。　象你这样一个"爱者"不应该忘记，应该懂得所有风华正茂的青少年总能拨动爱孩子的人的心弦，使他觉得可爱。你对美少年的反应不是这样吗？看见鼻扁者你说他面庞妩媚；看见鹰鼻者你说他长相英俊；看见二者之间鼻型的人你说他匀称恰到好处；看见面黑的人你说他英武勇敢；看见面白的你说他神妙秀逸。"蜜白"这个形容词，本身就是爱者所发明，用来称呼瘦而白的面容的。一句话，只要是在后起之秀者身上，你便没有什么缺点不可以包涵的，没有什么优点会漏掉而不加称赞的。

格：如果你一定要我充当具有这种倾向的爱者的代表的话，为了便于论证起见，我愿意充当。

苏：再说，爱喝酒的人怎么样？你没有注意到他们也有这种情况吗？他们爱喝每一种酒，并且都有一番道理。

格：确是这样。

苏：至于爱荣誉的人，我想你大概看到过也是这样的。他们做不到将军，做连长也可以；得不到大人物的捧场，让小人物捧捧也过瘾。不论怎样，荣誉他们是少不得的。

格：是的，不错。

苏：那么，你肯不肯再回答一次我的这个问题：——当我们说某某

人爱好某某东西，不管是什么东西，他是爱好这个东西的全部呢，还是仅爱好它的一部分呢？

格：全部。

苏：那么，关于哲学家我们不也可以这么说吗？哲学家是智慧的爱好者，他不是仅爱智慧的一部分，而是爱它的全部。

格：是的，他爱全部。

苏：那么，一个不爱学习的人，特别是如果他还年轻，还不能判断什么有益，什么无益，我们就不会说他是一个爱学习的人，或一个爱智的人。正象一个事实上不饿因而不想吃东西的人，我们不会说他有好胃口，说他是一个爱食者一样。

格：很对。

苏：如果有人对任何一门学问都想涉猎一下，不知厌足——这种人我们可以正确地称他为爱智者或哲学家吗？

格：如果好奇能算是爱智的话，那么你会发现许多荒谬的人物都可以叫做哲学家了。所有爱看的人都酷爱学习，因此也必定被包括在内，还有那些永远爱听的人也不在少数，也包括在内。——这种人总是看不到他们参加任何认真的辩论，认真的研究；可是，仿佛他们已把耳朵租出去听合唱了似地，一到酒神节，他们到处跑，不管城里乡下，只要有合唱，他们总是必到。我们要不要称这些人以及有类似爱好的人，还有那些很次要的艺术的爱好者为哲学家呢？

苏：决不要。他们只是有点象哲学家罢了。

格：那么，哪些是真正的哲学家呢？

苏：那些眼睛盯着真理的人。

格：这话很对，不过你所指的究竟是什么意思呢？

苏：和别人讲很难说得明白，但是和你讲，我想，你会同意我下述论点的。

格：什么论点？

苏：美与丑是对立的，它们是二。

格：哦，当然。

苏：它们既是二，各自则为一。

格：是的。

苏：我们可以同样说别的相反的东西，正义与非正义，善与恶，以及其它类似的理念。这个说法作如下表述也能成立：　　就它们本身而言，各自为一，但由于它们和行动及物体相结合，它们彼此互相结合又显得无处不是多。

格：你说得对。

苏：那么，我这里一定要划一条线把两种人分开来。在那一边是你说过的看戏迷、艺术迷、爱干实务的人；在这一边是我们所讨论的这种人。只有这边的这些人才配叫做哲学家。

格：你说的是什么意思？

苏：一种人是声色的爱好者，喜欢美的声调、美的色彩、美的形状以及一切由此而组成的艺术作品。但是他们的思想不能认识并喜爱美本身。

格：确实如此。

苏：另一种人能够理解美本身，就美本身领会到美本身，这种人不是很少吗？

格：很少，很少。

苏：那么，一个人能够认识许多美的东西，但不能认识美本身，别人引导他去认识美本身，他还总是跟不上——你认为这种人的一生是如在梦中呢还是清醒的呢？请你想想看，一个人无论是睡着还是醒着，他把相似的东西当成了事物本身，他还不等于在梦中吗？

格：我当然要说，他的一生如在梦中。

苏：好，再说相反的一种人，这种人认识美本身，能够分别美本身和包括美本身在内的许多具体的东西，又不把美本身与含有美的许多个别东西，彼此混淆。这个人的一生，据你看来，是清醒的呢，还是在梦中呢？

格：他是完全清醒的。

苏：那么，我们说能有这种认识的这种人的心智具有"知识"，而前一种人，由于只能有那样的"意见"，所以我们说他们的心智有的只是意见而已，这样说不对吗？

格：当然对的。

苏：假使那个如我们所说的，只有意见，没有知识的人，大发脾气，不服我们的说法，说我们是在欺骗他，那么，我们要不要好言相慰，然后婉转地让他知道，他的心智是不太正常的呢？

格：我们应该婉转地让他知道这一点。

苏：那么让我们想一想对他该说些什么话吧。我们要不要这样说：他们有知识，我们非但不妒忌，反而很高兴。然后再问他肯不肯答复下面这个问题："一个有知识的人，总是知道一点点的呢还是一无所知的呢？"你来代他答复一下看。

格：我将这样答复——"这个人总是知道一点点的"。

苏：这个"一点点"是"有"还是"无"①？

① "有"、"无"或译为"存在"与"不存在"。

格："一点点"是"有"，"无"怎么可知呢？

苏：因此，即使从一切方面来考虑这个问题，我们都完全可以断言，完全有的东西是完全可知的；完全不能有的东西是完全不可知的。

格：是的，完全可以这样断言。

苏：好，假使有这样一种东西，它既是有又是无，那么这种东西能够是介于全然有与全然无之间的吗？

格：能够是的。

苏：那么，既然知识与有相关，而无知必然与无相关，因此，我们必须要找出和无知与知识之间的状况相对应的东西来，如果有这种东西的话。

格：是的。

苏：不是有一种我们叫做"意见"的东西吗？

格：有的。

苏：它和知识是同一种能力呢还是另一种能力呢？

格：是另一种能力。

苏：意见与知识由于是不同的能力，它们必然有不同的相关者。

格：必然有。

苏：因此，知识天然地与有相关，知识就是知道有和有者的存在状况。不过等一等，这里有一个区别，我认为必须把它说明一下。

格：什么区别？

苏：让我把我们身上以及其它一切东西所具有的功能归并起来作为一个类，即，使我们能够做各种力所能及的工作的"能力"。例如视、听就是我们指的这种能力，①如果对我所指的这个类你和我有相同理解的话。

① 官能。

格：我也这样理解。

苏：那么让我把我对这些功能的印象告诉你吧。我看不到功能有颜色、形状或其它类似的，在别的许多场合，我凭它们就能划分各类事物的那种特质。对于功能我只注意一件事，即它的相关者和效果。我就是凭这个来把各种功能称作一个功能的。关系着同一件事完成同一件事，我们就说功能是同一功能；关系着不同的事，完成不同的事，我们就说功能是不同的功能。你以为怎样？你是不是这样做的？

格：同你一样。

苏：那么，我的好朋友，言归正传。请你告诉我，你以为"知识"是一种能力吗？或者，你还有别的归类方法吗？

格：没有别的归类法，能力是所有功能中力量最大的一种。

苏："意见"怎么样？我们应该不把它归入能力而归入别的什么类吗？

格：不行。因为使我们能有意见的力量只能是形成意见的能力不能是别的。

苏：但是，不久以前你刚同意过说知识与意见②不是一回事呀。

② 知识 πισE μη，意见δK′ξα。

格：是的，因为没有一个明白事理的人会把绝对不会有错误的东西和容易有错误的东西混为一谈的。

苏：好极了。我们显然看法相同：意见和知识不是一回事。

格：它们不是一回事。

苏：因此，它们各有各的相关者，既然它们各有各的能力。

格：必然如此。

苏：据我看，知识与"有"相关，知识的目的在于认识"有"的状况。

格：是的。

苏：至于意见，我们认为它不过形成意见。

格：是的。

苏：知识的对象与意见的对象相同，可知的东西和可以对之有意见的东西也将相同呢，还是说，它们是不可能相同的呢？

格：根据我们一致同意的原则来看，它们不可能是相同的。如果不同的能力天然有不同的对象，又，如我们主张的。　意见与知识是不同的能力，那么，知识与意见的对象也当然是不同的了。

苏：如果"有"是知识的对象，那么意见的对象一定不是有，而是另外一种东西了，对吗？

格：对的，一定是另外一种东西。

苏：那么意见的对象是"无"吗？还是说，关于"无"连有一个"意见"也是不行的呢？想想看吧。一个有意见的人他的意见不是对某种东西的吗？或者请问：一个人有意见，却是对于无的意见，——这是可能的吗？

格：不，这是不可能的。

苏：因此，一个具有意见的人就是对某一个东西具有意见了？

格：是的。

苏：既是无，就不能说它是"某个东西"——只有称它"无"是最正确的。

格：是的。

苏：那么，我们必须把关于"无"者称作无知，把关于"有"者称作知识。

格：很对。

苏：那么一个人具有意见就既不是对于有的也不是对于无的了。

格：的确，都不是的。

苏：所以意见既非无知，亦非知识。

格：看来是这样。

苏：那么是不是超出它们，是不是比知识更明朗，比无知更阴暗？

格：都不是。

苏：因此，你是不是把意见看作比知识阴暗，比无知明朗。

格：完全是这个想法。

苏：是介于两者之间？

格：是的。

苏：因此，意见就是知识和无知两者之间的东西了。

格：绝对是的。

苏：我们前面说过：如果有什么东西显得既是有，同时又是无，那

它就处于完全的有和完全的无之间，与之对应的能力就既不是知识又不是无知，而是处于这两者之间的一种能力。我们不是这么说过吗？

格：对的。

苏：我们刚才看到了，在知识和无知之间有一种被我们称之为意见的东西。

格：看到了。

苏：那么剩下来要我们做的事情就是去发现既是有又是无，不能无条件地说它仅是有或仅是无的那种东西了。如果我们能找到了它，我们就相当有理由说这就是意见的对象，于是把两端的东西与两端相关联，把中间的东西与中间相关联。 我这样说你能同意吗？

格：同意。

苏：这些原则已经肯定了。现在让那位爱看景物的人有话可以说出来，我要让他答复我的问题。他不相信有永远不变的美本身或美的理念，而只相信有许多美的东西，他绝对不信任何人的话，不信美本身是"一"，正义本身是"一"，以及其它东西本身是"一"，等等。我们问他：我的好朋友，在这许许多多美的东西里，难道没有一丁点儿丑的东西吗？在许许多多正义的东西里，难道没有一丁点儿不正义的东西吗？在许许多多虔诚的东西里，难道没有一丁点儿不虔诚的东西吗？

格：不，必定有的。这许多美的东西都会以某种方式显得既是美的，又是丑的。你所问及的其它东西也无不如此。

苏：还有许多东西不是有些东西的双倍吗？它们显得是一样东西的双倍，难道不同样又显得是另一样东西的一半吗？

格：是的。

苏：还有许多东西我们说它们是大的或小的，轻的或重的，难道不可以同样把大的看作小的，小的看作大的，轻的看作重的，重的看作轻

的吗？

格：都是可以的。彼此可以互通的。

苏：那么，这些多样性的东西中每一个是不是只能说是这样的而不能（如有些人主张的）是那样的呢？

格：这很象那些在宴席上用模棱两可的话难人的把戏，或小孩子玩的猜那个含义模棱的谜语一样，——那个关于太监用什么东西打一只蝙蝠，蝙蝠停在什么东西上的谜语①。这些事物都太模棱，以至无法确切决定，究竟是它还是非它；还是，既是它又非它；或者还是，既不是它，也不是非它。

① 谜语是：一个男人（又非男人）见（又非见）鸟（又非鸟）停在一根树枝（又非树枝）上，用石块（又非石块）打它。谜底应是：太监瞥见一只蝙蝠停在一根芦苇上，用一块轻石片去打它。

苏：那么，你有没有对付它们的办法呢？除了在"是"和"不是"之间，你还能找到什么更好的地方去安置它们吗？须知，不可能找到比不存在更暗的地方，以致使它更不实在些，也不可能找到比存在有更明朗的地方，以致使它更实在些。

格：极是极是。

苏：因此看来，我们似乎已经发现到了：一般人关于美的东西以及其它东西的平常看法，游动于绝对存在和绝对不存在之间。

格：的确是的。

苏：但是我们在前面已一致同意：如果我们找到了这类东西，它应该被说成是意见的对象，而不应该被说成是知识的对象；这种东西游动于中间地区，且为中间的能力或官能所理解。

格：是的，我们同意过。

苏：因此，那些只看到许许多多美的东西，许许多多正义的东西，许许多多其它的东西的人，虽然有人指导，他们也始终不能看到美本身，正义等等本身。关于他们我们要说，他们对一切都只能有意见，对于那些他们具有意见的东西谈不上有所知。

格：这是必定的。

苏：相反，关于那些能看到每一事物本身，甚至永恒事物的人们，我们该说什么呢？我们不应该说他们具有知识而不是具有意见吗？

格：必定说他们具有知识。

苏：我们不想说，他们专心致志于知识的对象，而另一种人只注意于意见的对象吗？你还记得吗，我曾说过，后一种人专注意于声色之美以及其它种种，他们绝对想不到世上会有美本身，并且是实在的？

格：是的，我们还记得。

苏：因此，如果我们称他们为爱意见者，而不称他们为爱智者，我们不会有什么冒犯他们吧？如果我们这样说，他们会对我们生气吗？

格：他们如果相信我的劝告，是不会生气的。因为对真理生气是不对的。

苏：那些专心致志于每样东西的存在本身的人，我们是不是必须称他们为爱智者而不称他们为爱意见者呢？

格：是的，当然是的。

第七卷

苏：接下来让我们把受过教育的人与没受过教育的人的本质比作下述情形。让我们想象一个洞穴式的地下室，它有一长长通道通向外面，可让和洞穴一样宽的一路亮光照进来。有一些人从小就住在这洞穴里，头颈和腿脚都绑着，不能走动也不能转头，只能向前看着洞穴后壁。让我们再想象在他们背后远处高些的地方有东西燃烧着发出火光。在火光和这些被囚禁者之间，在洞外上面有一条路。沿着路边已筑有一带矮墙。矮墙的作用象傀儡戏演员在自己和观众之间设的一道屏障，他们把木偶举到屏障上头去表演。

格：我看见了。

苏：接下来让我们想象有一些人拿着各种器物举过墙头，从墙后面走过，有的还举着用木料、石料或其它材料制作的假人和假兽。而这些过路人，你可以料到有的在说话，有的不在说话。

格：你说的是一个奇特的比喻和一些奇特的囚徒。

苏：不，他们是一些和我们一样的人。你且说说看，你认为这些囚徒除了火光投射到他们对面洞壁上的阴影而外，他们还能看到自己的或同伴们的什么呢？

格：如果他们一辈子头颈被限制了不能转动，他们又怎样能看到别的什么呢？

苏：那么，后面路上人举着过去的东西，除了它们的阴影而外，囚徒们能看到它们别的什么吗？

格：当然不能。

苏：那么，如果囚徒们能彼此交谈，你不认为，他们会断定，他们在讲自己所看到的阴影时是在讲真物本身吗？

格：必定如此。

苏：又，如果一个过路人发出声音，引起囚徒对面洞壁的回声，你不认为，囚徒们会断定，这是他们对面洞壁上移动的阴影发出的吗？

格：他们一定会这样断定的。

苏：因此无疑，这种人不会想到，上述事物除阴影而外还有什么别的实在。

格：无疑的。

苏：那么，请设想一下，如果他们被解除禁锢，矫正迷误，你认为这时他们会怎样呢？如果真的发生如下的事情：其中有一人被解除了桎梏，被迫突然站了起来，转头环视，走动，抬头看望火光，你认为这时他会怎样呢？他在做这些动作时会感觉痛苦的，并且，由于眼花潦乱，他无法看见那些他原来只看见其阴影的实物。如果有人告诉他，说他过去惯常看到的全然是虚假，如今他由于被扭向了比较真实的器物，比较地接近了实在，所见比较真实了，你认为他听了这话会说些什么呢？如果再有人把墙头上过去的每一器物指给他看，并且逼他说出那是些什么，你不认为，这时他会不知说什么是好，并且认为他过去所看到的阴影比现在所看到的实物更真实吗？

格：更真实得多呀！

苏：如果他被迫看火光本身，他的眼睛会感到痛苦，他会转身走开，仍旧逃向那些他能够看清而且确实认为比人家所指示的实物还更清楚更实在的影象的。不是吗？

格：会这样的。

苏：再说，如果有人硬拉他走上一条陡峭崎岖的坡道，直到把他拉出洞穴见到了外面的阳光，不让他中途退回去，他会觉得这样被强迫着走很痛苦，并且感到恼火；当他来到阳光下时，他会觉得眼前金星乱蹦金蛇乱串，以致无法看见任何一个现在被称为真实的事物的。你不认为

会这样吗？

格：噢，的确不是一下子就能看得见的。

苏：因此我认为，要他能在洞穴外面的高处看得见东西，大概需要有一个逐渐习惯的过程。首先大概看阴影是最容易，其次要数看人和其他东西在水中的倒影容易，再次是看东西本身；经过这些之后他大概会觉得在夜里观察天象和天空本身，看月光和星光，比白天看太阳和太阳光容易。

格：当然啰。

苏：这样一来，我认为，他大概终于就能直接观看太阳本身，看见他的真相了，就可以不必通过水中的倒影或影象，或任何其他媒介中显示出的影象看它了，就可以在它本来的地方就其本身看见其本相了。

格：这是一定的。

苏：接着他大概对此已经可以得出结论了：造成四季交替和年岁周期，主宰可见世界一切事物的正是这个太阳，它也就是他们过去通过某种曲折看见的所有那些事物的原因。

格：显然，他大概会接着得出这样的结论。

苏：如果他回想自己当初的穴居、那个时候的智力水平，以及禁锢中的伙伴们，你不认为，他会庆幸自己的这一变迁，而替伙伴们遗憾吗？

格：确实会的。

苏：如果囚徒们之间曾有过某种选举，也有人在其中赢得过尊荣，而那些敏于辩别而且最能记住过往影象的惯常次序，因而最能预言后面还有什么影象会跟上来的人还得到过奖励，你认为这个既已解放了的人他会再热衷于这种奖赏吗？对那些受到囚徒们尊重并成了他们领袖的人，他会心怀嫉妒，和他们争夺那里的权力地位吗？或者，还是会象荷

马所说的那样，他宁愿活在人世上做一个穷人的奴隶，受苦受难，也不愿和囚徒们有共同意见，再过他们那种生活呢？

格：我想，他会宁愿忍受任何苦楚也不愿再过囚徒生活的。

苏：如果他又回到地穴中坐在他原来的位置上，你认为会怎么样呢？他由于突然地离开阳光走进地穴，他的眼睛不会因黑暗而变得什么也看不见吗？

格：一定是这样的。

苏：这时他的视力还很模糊，还没来得及习惯于黑暗——再习惯于黑暗所需的时间也不会是很短的。如果有人趁这时就要他和那些始终禁锢在地穴中的人们较量一下“评价影象”，他不会遭到笑话吗？人家不会说他到上面去走了一趟，回来眼睛就坏了，不会说甚至连起一个往上去的念头都是不值得的吗？要是把那个打算释放他们并把他们带到上面去的人逮住杀掉是可以的话，他们不会杀掉他吗？

格：他们一定会的。

苏：亲爱的格劳孔，现在我们必须把这个比喻整个儿地应用到前面讲过的事情上去，把地穴囚室比喻可见世界，把火光比喻太阳的能力。如果你把从地穴到上面世界并在上面看见东西的上升过程和灵魂上升到可知世界的上升过程联想起来，你就领会对了我的这一解释了，既然你急于要听我的解释。至于这一解释本身是不是对，这是只有神知道的。但是无论如何，我觉得，在可知世界中最后看见的，而且是要花很大的努力才能最后看见的东西乃是善的理念。我们一旦看见了它，就必定能得出下述结论：它的确就是一切事物中一切正确者和美者的原因，就是可见世界中创造光和光源者，在可理知世界中它本身就是真理和理性的决定性源泉；任何人凡能在私人生活或公共生活中行事合乎理性的，必定是看见了善的理念的。

格：就我所能了解的而言，我都同意。

苏：那么来吧，你也来同意我下述的看法吧，而且在看到下述情形

时别感到奇怪吧：那些已达到这一高度的人不愿意做那些琐碎俗事，他们的心灵永远渴望逗留在高处的真实之境。如果我们的比喻是合适的话，这种情形应该是不奇怪的。

格：是不足为怪的。

苏：再说，如果有人从神圣的观察再回到人事；他在还看不见东西还没有变得足够地习惯于黑暗环境时，就被迫在法庭上或其它什么地方同人家争讼关于正义的影子或产生影子的偶像，辩论从未见过正义本身的人头脑里关于正义的观念。如果他在这样做时显得样子很难看举止极可笑，你认为值得奇怪吗？

格：一点也不值得奇怪。

苏：但是，凡有头脑的人都会记得，眼睛有性质不同的两种迷盲，它们是由两种相应的原因引起的：一是由亮处到了暗处，另一是由暗处到了亮处。凡有头脑的人也都会相信，灵魂也能出现同样的情况。他在看到某个灵魂发生迷盲不能看清事物时，不会不加思索就予以嘲笑的，他会考察一下，灵魂的视觉是因为离开了较光明的生活被不习惯的黑暗迷误了的呢，还是由于离开了无知的黑暗进入了比较光明的世界，较大的亮光使它失去了视觉的呢？于是他会认为一种经验与生活道路是幸福的，另一种经验与生活道路是可怜的；如果他想笑一笑的话，那么从下面到上面去的那一种是不及从上面的亮处到下面来的这一种可笑的。

格：你说的非常有道理。

苏：如果这是正确的，那么关于这些事，我们就必须有如下的看法：教育实际上并不象某些人在自己的职业中所宣称的那样。他们宣称，他们能把灵魂里原来没有的知识灌输到灵魂里去，好象他们能把视力放进瞎子的眼睛里去似的。

格：他们确曾有过这种说法。

苏：但是我们现在的论证说明，知识是每个人灵魂里都有的一种能力，而每个人用以学习的器官就象眼睛。——整个身体不改变方向，眼

睛是无法离开黑暗转向光明的。同样，作为整体的灵魂必须转离变化世界，直至它的“眼睛”得以正面观看实在，观看所有实在中最明亮者，即我们所说的善者。是这样吧？

格：是的。

苏：于是这方面或许有一种灵魂转向的技巧，即一种使灵魂尽可能容易尽可能有效地转向的技巧。它不是要在灵魂中创造视力，而是肯定灵魂本身有视力，但认为它不能正确地把握方向，或不是在看该看的方向，因而想方设法努力促使它转向。

格：很可能有这种技巧。

苏：因此，灵魂的其它所谓美德似乎近于身体的优点，身体的优点确实不是身体里本来就有的，是后天的教育和实践培养起来的。但是心灵的优点似乎确实有比较神圣的性质，是一种永远不会丧失能力的东西；因所取的方向不同，它可以变得有用而有益也可以变得无用而有害。有一种通常被说成是机灵的坏人。你有没有注意过，他们的目光是多么敏锐？他们的灵魂是小①的，但是在那些受到他们注意的事情上，他们的视力是够尖锐的。他们的“小”不在于视力贫弱，而在于视力被迫服务于恶，结果是，他们的视力愈敛锐，恶事就也做得愈多。

① "小"这个字的涵义，类似我国所谓"君子、小人"中的"小"。

格：这是真的。

苏：但是，假设这种灵魂的这一部分从小就已得到锤炼，已经因此如同释去了重负，——这种重负是这个变化世界里所本有的，是拖住人们灵魂的视力使它只能看见下面事物的那些感官的纵欲如贪食之类所紧缠在人们身上的。——假设重负已释，这同一些人的灵魂的同一部分被扭向了真理，它们看真理就会有同样敏锐的视力，象现在看它们面向的事物时那样。

格：很可能的。

苏：那么，没受过教育不知道真理的人和被允许终身完全从事知识研究的人，都是不能胜任治理国家的。这个结论不也是很对的，而且还是上述理论的必然结论吗？因为没受过教育的人不能把自己的全部公私活动都集中于一个生活目标；而知识分子又不能自愿地做任何实际的事情，而是在自己还活着的时候就想象自己已离开这个世界进入乐园了。

格：对。

苏：因此，我们作为这个国家的建立者的职责，就是要迫使最好的灵魂达到我们前面说是最高的知识，看见善，并上升到那个高度；而当他们已到达这个高度并且看够了时，我们不让他们象现在容许他们做的那样。

格：什么意思？

苏：逗留在上面不愿再下到囚徒中去，和他们同劳苦共荣誉，不论大小。

格：你这是说我们要委曲他们，让他们过较低级的生活了，在他们能过较高级生活的时候？

苏：朋友，你又忘了，我们的立法不是为城邦任何一个阶级的特殊幸福，而是为了造成全国作为一个整体的幸福。它运用说服或强制，使全体公民彼此协调和谐，使他们把各自能向集体提供的利益让大家分享。而它在城邦里造就这样的人，其目的就在于让他们不致各行其是，把他们团结成为一个不可分的城邦公民集体。

格：我忘了。你的话很对。

苏：那么，格劳孔，你得看到，我们对我们之中出现的哲学家也不会是不公正的；我们强迫他们关心和护卫其它公民的主张也是公正的。我们将告诉他们：“哲学家生在别的国家中有理由拒不参加辛苦的政治工作，因为他们完全是自发地产生的，不是政府有意识地培养造就的；一切自力更生不是被培养而产生的人才不欠任何人的情，因而没有热切要报答培育之恩的心情，那是正当的。但是我们已经培养了你们——既

为你们自己也为城邦的其他公民——做蜂房中的蜂王和领袖；你们受到了比别人更好更完全的教育，有更大的能力参加两种生活①。因此你们每个人在轮值时必须下去和其他人同住，习惯于观看模糊影象。须知，一经习惯，你就会比他们看得清楚不知多少倍的，就能辩别各种不同的影子，并且知道影子所反映的东西的，因为你已经看见过美者、正义者和善者的真实。因此我们的国家将被我们和你们清醒地管理着，而不是象如今的大多数国家那样被昏昏然地管理着，被那些为影子而互相殴斗，为权力——被当作最大的善者——而相互争吵的人统治着。事实是：在凡是被定为统治者的人最不热心权力的城邦里必定有最善最稳定的管理，凡有与此相反的统治者的城邦里其管理必定是最恶的。”

① 哲学生活和政治生活。

格：一定的。

苏：那么，我们的学生听到我们的这种话时，还会不服从，还会在轮到每个人值班时拒绝分担管理国家的辛劳吗（当然另一方面，在大部分的时间里他们还是被允许一起住在上面的）？

格：拒绝是不可能的。因为我们是在向正义的人提出正义的要求。但是，和当前每个国家中的统治者相反，他们担任公职一定是把它当作一种义不容辞的事情看待的。

苏：因为，事实上，亲爱的朋友，只有当你能为你们未来的统治者找到一种比统治国家更善的生活时，你才可能有一个管理得好的国家。因为，只有在这种国家里才能有真正富有的人来统治。当然他们不是富有黄金，而是富有幸福所必需的那种善的和智慧的生活。如果未来的统治者是一些个人福利匮乏的穷人，那么，当他们投身公务时，他们想到的就是要从中攫取自己的好处，如果国家由这种人统治，就不会有好的管理。因为，当统治权成了争夺对象时，这种自相残杀的争夺往往同时既毁了国家也毁了统治者自己。

格：再正确不过。

苏：除了真正的哲学生活而外，你还能举出别的什么能轻视政治权力的？

格：的确举不出来。

苏：但是我们就是要不爱权力的人掌权。否则就会出现对手之间的争斗。

格：一定的。

苏：那么，除了那些最知道如何可使国家得到最好管理的人，那些有其他报酬可得，有比政治生活更好的生活的人而外，还有什么别的人你可以迫使他们负责护卫城邦的呢？

格：再没有别的人了。

苏：于是，你愿意让我们来研究如下的问题吗？这种人才如何造就出来？如何把他们带到上面的光明世界，让他们象故事里说的人从冥土升到天上那样？

格：当然愿意。

苏：这看来不象游戏中翻贝壳那样容易，这是心灵从朦胧的黎明转到真正的大白天，上升到我们称之为真正哲学的实在。

格：无疑的。

苏：那么，我们难道不应该研究一下，什么学问有这种能耐？

格：当然应该。

苏：那么，格劳孔，这种把灵魂拖着离开变化世界进入实在世界的学问是什么呢？说到这里我想起了：我们不是曾经说过吗，这种人年轻的时候必须是战场上的斗士？

格：我们是说过这话的。

苏：因此，我们正在寻找的这门学问还必须再有一种能耐。

格：什么能耐？

苏：对士兵不是无用的。

格：如果可能的话，当然必须有。

苏：前面我们曾经让他们受体操和音乐教育。

格：是的。

苏：体操关心的是生灭事物①；因为它影响身体的增强与衰弱。

① 体操与可变世界联系。

格：这很明白。

苏：因此，它不会是我们所寻觅的那门学问。

格：不是的。

苏：那么，这门学问是我们前面描述过的音乐教育吗？

格：如果你还记得的话，音乐是和体育相对的，它通过习惯②以教育护卫者，以音调培养某种精神和谐（不是知识），以韵律培养优雅得体，还以故事（或纯系传说的或较为真实的）的语言培养与此相近的品质。可是这些途径没有任何一个是能通向你所正在寻求的那种善的。

② 习惯或意见，与真正的知识相对。

苏：你的记忆再准确不过了。因为事实上其中没有这类的因素。但是，啊呀，格劳孔，那么我们寻求的这种学问是什么呢？因为手工技艺似乎又全都是有点低贱的。

格：确实是的。可是除去音乐、体操和手艺，剩下的还有什么别的

学问呢？

苏：这样吧，如果我们除此之外再想不出什么别的了，我们就来举出一个全都要用到的东西吧。

格：那是什么？

苏：嗯，例如一个共同的东西——它是一切技术的、思想的和科学的知识都要用到的，它是大家都必须学习的最重要的东西之一。

格：什么东西？

苏：一个平常的东西，即分别“一”、“二”、“三”，总的说，就是数数和计算。一切技术和科学都必须做这些，事实不是这样吗？

格：是这样。

苏：战术不也要做这些吗？

格：必定的。

苏：因此巴拉米德斯每次在舞台上出现就使阿伽门农成了一个极可笑的将军。巴拉米德斯宣称，他发明了数目之后组织排列了在特洛亚的大军中的各支部队，点数了船只和其他一切；仿佛在这之前它们都没有被数过，而阿伽门农看来也不知道自己有多少步兵，既然他不会数数。你是否注意过这些？还有，在那种情况下，你认为阿伽门农是一个什么样的将军呢？

格：我看他是一个荒谬可笑的将军，如果那是真的话。

苏：那么，我们要不要把能计算和数数定为一个军人的必不可少的本领呢？

格：这是最不可少的本领，如果他要能够指挥军队，甚至只是为了要做好一个普通人。

苏：那么，你是不是同我一样想的是这门学问呢？

格：哪一门学问？

苏：它似乎就是我们正在寻找的那些本性能引领思想的学问之一。但是没有一个人在正确地使用它，虽然它确实能引导灵魂到达实在。

格：你说的什么意思？

苏：我将努力把我心里的想法解释给你听，我将告诉你，我是如何在自己心里区分两种事物的——有我所指的那种牵引力的事物和没有那种牵引力的事物的。如果你愿和我一起继续讨论下去，并且告诉我，你同意什么不同意什么，那时我们就会更清楚，我的想法对不对了。

格：请说吧。

苏：好，你知道感觉中的东西有些是不需要求助于理性思考的，因为感官就能胜任判断了。但是还有一些是需要求助于理性的，因为感官对它们不能作出可靠的判断。

格：你显然是指的远处的东西或画中的东西。

苏：你完全没有领会我的意思。

格：那么，你说的是什么意思呢？

苏：不需要理性思考的东西我是指的不同时引起相反感觉的东西，需要理性帮助的东西我是指的那些能同时引起相反感觉的东西（这时感官无法作出明确的判断），与距离的远近无关。我作了如下说明之后，你就更明白了。例如这里有三个手指头：小指、无名指、中指。

格：好。

苏：我举手指为例，请你别忘了我是把它们当作近处可见的东西。但是关于它们我还要你注意一点。

格：哪一点？

苏：每一个指头看上去都一样是一个指头，在这方面无论它是中间的那个还是两边上的某一个，是白的还是黑的，是粗的还是细的，等等，都无所谓。因为这里没有什么东西要迫使平常人的灵魂再提出什么问题或思考究竟什么是手指的问题了，因为视觉官能从未同时向心灵发出信号，说手指也是手指的相反者。

格：是的。

苏：这种感觉当然是不会要求或引起理性思考的。

格：当然。

苏：但是手指的大和小怎么样呢：区别它们是大还是小，视觉能胜任吗？哪一个手指在中间哪一个在边上对视觉有什么分别吗？同样，触觉能区分粗和细、软和硬吗？在认识这一类性质时，不是事实上所有的感觉都有缺陷吗？它们是象下述这样起作用的：首先例如触觉，既关系着硬，就必定也关系着软，因此它给灵魂传去的信号是：它觉得同一物体又是硬的又是软的。不是这样吗？

格：是这样。

苏：如果触觉告诉灵魂，同一物体是硬的也是软的，心灵在这种情况下一定要问，触觉所说的硬是什么意思，不是吗？或者，如果有关的感觉说，重的东西是轻的，或轻的东西是重的，它所说的轻或重是什么意思？

格：的确，这些信息是心灵所迷惑不解的，是需要加以研究的。

苏：因此，在这种情况下，灵魂首先召集计算能力和理性，努力研究，传来信息的东西是一个还是两个。

格：当然。

苏：如果答案说是两个，那么其中的每一个都是不同的一个吗？

格：是的。

苏：因此，如果各是一个，共是两个，那么，在理性看来它们是分开的两个；因为，如果它们不是分离的，它就不会把它们想作两个，而想作一个了。

格：对的。

苏：我们说过，视觉也看见大和小，但两者不是分离的而是合在一起的。是吧？

格：是的。

苏：为了弄清楚这一点，理性“看”大和小，不得不采取和感觉相反的方法，把它们分离开来看，而不是合在一起看。

格：真的。

苏：接着我们不是要首先面临这样一个问题吗：大和小究竟是什么？

格：一定的。

苏：这就是我们所以使用“可知事物”和“可见事物”这两名称的原因。

格：太对了。

苏：我刚才说有的事物要求思考有的事物不要求思考，并且把那些同时给感官以相反刺激的事物定义为要求思考的事物，把那些不同时造成相反刺激的事物定义为不要求理性思考的事物。我说这些话正是在努力解释这个意思。

格：现在我明白了，并且跟你的看法一致了。

苏：那么，你认为数和“一”属于这两种事物中的哪一种呢？

格：我不知道。别的任何方法都不行。

苏：因此，我的朋友，你看见了，这门学问看来确是我们所不可或缺的呢，既然它明摆着能迫使灵魂使用纯粹理性①通向真理本身。

① 或"理性本身"。

格：它确实很能这样。

苏：再说，你有没有注意到过，那些天性擅长算术的人，往往也敏于学习其他一切学科；而那些反应迟缓的人，如果受了算术的训练，他们的反应也总会有所改善，变得快些的，即使不谈别的方面的受益？

格：是这样的。

苏：其次，我认为，我们不容易发现有什么学科学习起来比算术更难的，象它一样难的也不多。

格：确实如此。

苏：因所有这些缘故，我们一定不要疏忽了这门学问，要用它来教育我们的那些天赋最高的公民。

格：我赞成。

苏：那么，这门功课就定下来了算是一门。下面让我们再来考虑接在它后面的一门功课，看它对我们是否有用。

格：哪一门功课？你是说的几何学吗？

苏：正是它。

格：它在军事上有用是很明显的。因为，事关安营扎寨，划分地段，以及作战和行军中排列纵队、横队以及其它各种队形，指挥官有没

有学过几何学是大不一样的。

苏：不过，为满足军事方面的需要，一小部分几何学和算术知识也就够了。这里需要我们考虑的问题是，几何学中占大部分的较为高深的东西是否能帮助人们较为容易地把握善的理念。我们认为每一门迫使灵魂转向真实之这一最神圣部分——它是灵魂一定要努力看的——所在的学科都有这种作用。

格：你说得对。

苏：如果它迫使灵魂看实在，它就有用。如果它迫使灵魂看产生世界①，它就无用。

① 或"生灭世界"、"可变世界"。

格：我们也这样认为。

苏：于是几何科学的作用正好和它的行家们使用的语言中表现出来的完全相反——这一点即使那些对几何学只有粗浅了解的人也是不会持异议的。

格：怎么的？

苏：他们的话再可笑不过，虽然也不得不这么说。例如他们谈论关于“化方”、“作图”、“延长”等等时，都仿佛是正在做着什么事，他们的全部推理也都为了实用。而事实上这门科学的真正目的是纯粹为了知识。

格：绝对正确。

苏：关于下述这一点我们还能一定有一致意见吗？

格：哪一点？

苏：几何学的对象乃是永恒事物，而不是某种有时产生和灭亡的事物。

格：这是没有疑问的：几何学是认识永恒事物的。

苏：因此，我的好朋友，几何学大概能把灵魂引向真理，并且或许能使哲学家的灵魂转向上面，而不是转向下面，象我们如今错做的那样了。

格：一定能如此。

苏：因此，你一定得要求贵理想国的公民重视几何学。而且它还有重要的附带好处呢。

格：什么附带的好处？

苏：它对战争有用，这你已经说过了。我们也知道，它对学习一切其它功课还有一定的好处，学过几何学的人和没有学过几何学的人在学习别的学科时是大不同的。

格：真的，非常不同。

苏：那么，让我们定下来吧：几何学作为青年必学的第二门功课。可以吗？

格：定下来吧。

苏：我们把天文学定为第三门功课，你意下如何？

格：我当然赞同。对年、月、四季有较敏锐的理解，不仅对于农事、航海有用，而且对于行军作战也一样是有用的。

苏：真有趣，你显然担心众人会以为你正在建议一些无用的学科。但是这的确不是件容易事：相信每个人的灵魂里有一个知识的器官，它能够在被习惯毁坏了迷盲了之后重新被建议的这些学习除去尘垢，恢复明亮。（维护这个器官比维护一万只眼睛还重要，因为它是唯一能看得见真理的器官。）和我们一起相信这一点的那些人，他们会认为你的话是绝顶正确的，但是那些对此茫无所知的人，他们自然会认为你说的尽

是废话，因为他们看不到这些学习能带来任何值得挂齿的益处。现在请你自己决定和哪一方面讨论吧。或者不和任何一方面讨论，你作这些论证主要只是为了你自己，虽然无意反对任何别人也从中得到益处。

格：我宁肯这样，我论述、我提问、我回答主要为我自己。

苏：那么，你得稍微退回去一点，因为我们在讨论了几何学之后接着讨论刚才那个科目选得不对。

格：怎么选得不对？

苏：我们讨论过了平面之后，还没有讨论纯立体本身，便直接去讨论有运动的立体事物了。正确的做法应从第二维依次进到第三维。我认为，第三维乃是立方体和一切具有厚度的事物所具有的。

格：是这样。但是，苏格拉底啊，这个学科似乎还没有得到很好的发展。

苏：没有得到发展的原因有二。第一，没有一个城邦重视它，再加上它本身难度大，因此人们不愿意去研习它。第二，研习者须有人指导，否则不能成功；而导师首先是难得，其次，即使找到了，按照当前的时风，这方面的研习者也不见得能虚心接受指导。但是，如果整个城邦一起来管理提倡这项事业，研习者就会听从劝告了；持久奋发的研究工作就能使立体几何这个学科的许多课题被研究清楚。虽则现在许多人轻视它，研习者也因不了解它的真正作用而不能正确对待它，因而影响了它的发展，但它仍然以自己固有的魅力，克服了种种障碍，得到了一定的进步，甚至即使它被研究清楚了，我们也不以为怪。

格：它的确很有趣味很有魅力。但是请你把刚才的话说得更清楚些，你刚才说几何学是研究平面的。

苏：是的。

格：然后，你接着先是谈天文学，后来又退了回来。

苏：须知，我这是欲速不达呀。本来在平面几何之后应当接着谈立体几何的，但由于它还欠发达，我在匆忙中忽略了它，而谈了天文学；天文学是讨论运动中的立体的。

格：是的，你是那样做的。

苏：那么，让我们把天文学作为第四项学习科目吧，假定被忽略了未加讨论的那门科学在城邦管理下有作用的话。

格：这很好。另外，苏格拉底，你刚才抨击我，说我评论天文学动机不高尚，有功利主义，我现在不这样做啦，我要用你的原则来赞美它。我想，大家都知道，这个学科一定是迫使心灵向上看，引导心灵离开这里的事物去看高处事物的。

苏：或许大家都知道，只是我除外，因为我不这样认为。

格：你认为怎样呢？

苏：象引导我们掌握哲学的人目前那样地讨论天文学，我认为，天文学只能使灵魂的视力大大地向下转。

格：为什么？

苏：我觉得，你对于“学习上面的事物”理解不低级；你或许认为，凡是抬起头来仰望天花藻井的，都是在用灵魂而非用眼睛学习。或许你是对的，我是无知的。因为除了研究实在和不可见者外我想不出任何别的学习能使灵魂的视力向上。如果有人想研究可见事物，无论是张开嘴巴向上望①还是眨巴着眼睛向下看，我都不会认为他是在真正学习（因为任何这类的事物都不可能包含有真正的知识），我也不会认为他的灵魂是在向上看。即使他仰卧着学习（在陆上或海上），我还是认为他是在向下看。

① 借阿里斯托芬措辞。见喜剧《云》17a。

格：我错了，你批评得对。你认为学习天文学不应该象如今这样

学，那么你主张怎么个学法呢，如果为达到我们的目的必须学习它？

苏：我说，这些天体装饰着天空，虽然我们把它们视为可见事物中最美最准确者是对的，但由于它们是可见者，所以是远不及真实者，亦即具有真实的数和一切真实图形的，真正的快者和慢者的既相关着又托载着的运动的。真实者是仅能被理性和思考所把握，用睛眼是看不见的。你或许有不同的想法吧？

格：不，完全没有。

苏：因此，我们必须把天空的图画只用作帮助我们学习其实在的说明图，就象一个人碰巧看见了戴达罗斯或某一别的画家或画匠特别细心地画出来的设计图时那样。因为任何具有几何知识的人，看到这种图画虽然都会称羡画工的巧妙，但是，如果见到别人信之为真，想从图画上找到关于相等、成倍或其它比例之绝对真理，他们也会认为这是荒谬的。

格：怎能不荒谬呢？

苏：一个真正的天文学家在举目观察天体运动时，你不认为他会有同样的感觉吗？他会认为天的制造者已经把天和天里面的星体造得不能再好了，但是，他如果看到有人认为，有一种恒常的绝对不变的比例关系存在于日与夜之间、日夜与月或月与年之间，或还有其它星体的周期与日、月、年之间以及其它星体周期相互之间，他也会认为这种想法是荒谬的。它们全都是物质性的可见的，在其中寻求真实是荒谬的。

格：现在听你这么一说，我赞成你的话了。

苏：因此，如果我们要真正研究天文学，并且正确地使用灵魂中的天赋理智的话，我们就也应该象研究几何学那样来研究天文学，提出问题解决问题，而不去管天空中的那些可见的事物。

格：你这是要将研究天文学的工作搞得比现在烦难好多倍呀！

苏：我想，如果我们要起作为立法者的任何作用的话，我们就还要

再提出其它一些类似的要求。你有什么别的合适的学科要建议的吗？

格：我一下子说不上来。

苏：照我看，运动不是只有一种而是有多种。列举所有运动种类这或许是哲人的事情，但即使是我们，也能说出其中两种来。

格：哪两种？

苏：一是刚才说的这个天文学，另一是和它成对的东西。

格：是什么呢？

苏：我认为我们可以说，正如眼睛是为天文而造的那样，我们的耳朵是为和谐的声音而造的；这两个学科，正如毕达哥拉斯派所主张，我们也赞同的那样，格劳孔，它们是兄弟学科。对吗？

格：对。

苏：既然事关重大，那么我们要不要去问一问毕达哥拉斯派学者们，看他们对此有何高见，以及此外还有什么别的主张？不过，这里我们还是要始终注意我们自己的事情。

格：什么事情？

苏：让我们的学生不要企图学习任何不符合我们目标的，结果总是不能达到那个应为任何事物之目的的东西，象我们刚才讨论天文学时说的那样。或者，你还不知道，他们研究和音问题时在重复研究天文时的毛病呢。他们象天文学者一样，白白花了许多辛苦去听音，并把可听音加以比量。

格：真是这样。他们也真荒谬。他们谈论音程，并仔细认真地听，好象听隔壁邻居的谈话一样。有的说自己能分辩出两个音之间的另一个音来，它是一个最小的音程，是计量单位。而另一些人则坚持说这些音没什么不同。他们全都宁愿用耳朵而不愿用心灵。

苏：你是在讲那些名人，他们拷打琴弦，把它们绞在弦柱上想拷问出真话来；我本可以继续比喻下去，说关于这些音乐家对琴弦的敲打，他们对琴弦的指控以及琴弦的无耻抵赖，但是我还是要丢开这个比喻，因为我对这些人没有象对毕达哥拉斯派（我们刚才说要问他们关于和音问题的）那么重视。因为他们正是做的天文学家们做的那种事情：他们寻求可闻音之间数的关系，从不深入到说明问题，考察什么样数的关系是和谐的，什么样数的关系是不和谐的，各是为什么。

格：须知，这不是一般人办得到的。

苏：如果目的是为了寻求美者和善者，我说这门学问还是有益的，如果是为了别的目的，我说它是无益的。

格：这是很可能的。

苏：我还认为，如果研究这些学科深入到能够弄清它们之间的相互联系和亲缘关系，并且得出总的认识，那时我们对这些学科的一番辛勤研究才有一个结果，才有助于达到我们的既定目标，否则就是白费辛苦。

格：我也这样认为。但是，苏格拉底，这意味着大量的工作呀！

苏：你是指的序言①，对不对？你不知道吗，所有这些学习不过是我们要学习的法律正文前面的一个序言？我想你是不会把精通上述学科的人当作就是辩证法家的。

①　像法律正文之前有序文一样，学习辩证法要先学数学、天文等科学。

格：的确不会的，除了极少数我碰到过的例外。

苏：一个人如果不能对自己的观点作出逻辑的论证，那么他能获得我们主张他们应当具备的任何知识吗？

格：是不能的。

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

格：的确是的。

苏：那么怎么样？你不想把这个思想的过程叫做辩证的过程吗？

格：当然想。

苏：一个人从桎梏中解放出来，从阴影转向投射阴影的影象①再转向火光，然后从洞穴里上升到阳光下，这时他还不能直接看动物、植物和阳光，只能看见水中的神创幻影和真实事物的阴影（不是那个不及太阳真实的火光所投射的影象②的阴影）。我们考察的这些科学技术的全部这一学习研究过程能够引导灵魂的最善部分上升到看见实在的最善部分，正如在我们的那个比喻中人身上最明亮的东西被转向而看见可见物质世界中最明亮的东西那样。③

①、②"影象"，指比喻中物体。

③前者指眼睛，后者指太阳。

格：我同意这个说法。虽然我觉得一方面很难完全赞同，但另一方面又很难不赞同。不管怎么说——既然我们不是只许听这一次，而是以后还要多次重复听讲的——让我们假定这些事就象刚才说的那样吧，让我们往下进至讨论法律正文，并且象讨论序文一样地来讨论它吧。那么请告诉我们，辩证法有何种能力？它分哪几种？各用什么方法？因为这些问题的答案看来或可把我们带到休息地，达到旅程的终点。

苏：亲爱的格劳孔，你不能跟着我再一道前进了，这倒不是因为我这方面不愿意如此，而是因为现在我要你看的将不再是我们用作比喻的

影象了，而是事物的实在本身了，当然是尽它让我看见的——虽然我们不能断定我们所看见的这东西正好就是实在，但是可以肯定，我们必须要看见的实在就是某一这类的东西。你说是吗？

格：当然是的。

苏：我们是否还可以宣布，只有辩证法有能力让人看到实在，也只让学习过我们所列举的那些学科的人看到它，别的途径是没有的，对吗？

格：这个论断我们也可以肯定是对的。

苏：这一点无论如何是不会有人和我们唱反调，认为还有任何别的研究途径，可以做到系统地在一切情况下确定每一事物的真实本质的。而一切其它的技术科学则完全或是为了人的意见和欲望，或是为了事物的产生和制造，或是为了在这些事物产生出来或制造出来之后照料它们；至于我们提到过的其余科学，即几何学和与之相关的各学科，虽然对实在有某种认识，但是我们可以看到，它们也只是梦似地看见实在，只要它们还在原封不动地使用它们所用的假设而不能给予任何说明，它们就还不能清醒地看见实在。因为，如果前提是不知道的东西，结论和达到结论的中间步骤就也是由不知道的东西组成的，这种情况下结果的一致又怎能变成真正的知识呢？

格：是无论如何也不能的。

苏：因此，辩证法是唯一的这种研究方法，能够不用假设而一直上升到第一原理本身，以便在那里找到可靠根据的。当灵魂的眼睛真的陷入了无知的泥沼时，辩证法能轻轻地把它拉出来，引导它向上，同时用我们所列举的那些学习科目帮助完成这个转变过程。这些学科我们常常根据习惯称它们为一门一门的知识，实际上我们需要一个另外的字称，一个表明它比意见明确些又比知识模糊些的名称。我们在前面用过“理智”这个名称。但是我觉得，在有如此重大的课题放在我们面前需要讨论的情况下，我们不必为了一个字而去辩论了。

格：是的。

苏：那么让我们满足于前面用过的那些个名称吧，①把第一部分叫做知识，第二部分叫做理智，第三部分叫做信念，第四部分叫做想象；又把第三部分和第四部分合称意见，把第一部分和第二部分合称理性；意见是关于产生世界的，理性是关于实在的；理性和意见的关系就象实在和产生世界的关系，知识和信念的关系、理智和想象的关系也象理性和意见的关系。至于和这些灵魂状态对应的事物之间的关系，以及它们再各细分为两部分，能意见的部分和能理知的部分。这些问题，格劳孔，我们还是别去碰它吧，免得我们被卷进一场更长时间的辩论中去。

① 见前面511D-E。

格：行，在我能跟着你的范围内，我赞同你关于其余部分的看法。

苏：一个能正确论证每一事物的真实存在的人你不赞成把他叫做辩证法家吗？一个不能这样做，即不能对自己和别人作出正确论证的人，你不赞成说他没有理性，不知道事物的实在吗？

格：我怎能不赞成呢？

苏：这个说法关于善者不也同样合适吗？一个人如果不能用论证把善者的理念和其它一切事物区分开来并给它作出定义，不能象在战场上经受攻击那样经受得住各种考验，并竭力用实在而不是用意见考察一切事物，在正确的方向上将论证进行到底而不出现失误，他如果缺乏这种能力，你就会说他并不真的知道善本身和任何特殊的善者；但是如果他触及它的大概轮廓，他便对它只有意见而没有知识，他这一辈子便都是在打瞌睡做迷梦，在还没醒过来之前便已进入阴曹地府，长眠地下了。是这样吗？

格：真的，我完全赞成你的说法。

苏：但是，如果你竟事实上教育起目前你还只是在口头上教育的你们的那些孩子，我想你一定不会容许他们来统治国家决定国家大事的，既然他们象几何学上的无理线那样的无理性。

格：当然不会容许的。

苏：因此你得用法律规定他们要特别注意训练培养自己能用最科学的方法提问和回答问题的能力。

格：我要照你的意思制订这样的法令。

苏：那么，你是不是同意，辩证法象墙头石一样，被放在我们教育体制的最上头，再不能有任何别的学习科目放在它的上面是正确的了，而我们的学习课程到辩证法也就完成了？

格：我同意。

苏：那么，现在剩下来还要你去做的事情就是选定谁去研习这些功课，如何选法。

格：显然是的。

苏：那么，你记不记得，我们前面在选择统治者时选的那种人？

格：当然记得。

苏：那么，就大多数方面而言，你得认为，我们必须挑选那些具有同样天赋品质的人。必须挑选出最坚定、最勇敢、在可能范围内也最有风度的人。此外，我们还得要求他们不仅性格高贵严肃而且还要具有适合这类教育的天赋。

格：你想指出哪些天赋呢？

苏：我的朋友啊，他们首先必须热爱学习，还要学起来不感到困难。因为灵魂对学习中的艰苦比对体力活动中的艰苦是更为害怕得多的，因为这种劳苦更接近灵魂，是灵魂所专受的，而不是和肉体共受的。

格：对。

苏：我们还要他们强于记忆。百折不挠、喜爱一切意义上的劳苦。否则你怎能想象，他们有人肯忍受肉体上的一切劳苦并完成如此巨大的学习和训练课程呢？

格：除了天赋极好的人外，是没有人能这样的。

苏：我们当前的错误以及由此而产生的对哲学的轻蔑，如我前面说过的，在于它的伙伴和追求者不配做它的伙伴和追求者。他们不应当是螟蛉假子而应当是真子。

格：我不明白。

苏：首先，有志于哲学者对待劳苦一定不能持瘸子走路式的态度，不能半个人爱劳动，半个人怕劳动。假如一个人喜爱打猎、角斗和各种体力方面的劳动，却不爱学习、听讲、研究和各种诸如此类智力上的劳动，就是如此。以相反的方式只喜爱智力方面劳动的也是象瘸子走路。

格：你的话再正确不过了。

苏：关于真实，我们不也要把下述这种人的灵魂同样看作是残废的吗？他嫌恶有意的虚假，不能容忍它存在于自己身上，看到别人有这种毛病更是非常生气，但却心甘情愿地接受无意的虚假，当他暴露出自己缺乏知识时却并不着急，若无其事地对待自己的无知，象一只猪在泥水中打滚一样。

格：完全应该把这种人的灵魂看作残废。

苏：关于节制、勇敢、宽宏大量以及所有各种美德，我们也必须一样警惕地注意假的和真的。因为，如果个人或国家缺乏这种辩别真假所必需的知识，他就会无意中错用一个跛子或假好人做他个人的朋友或国家的统治者。

格：是会这样的。

苏：我们必须留心避免一切这类的错误。如果我们挑出了身心健全

的人并且让他们受到我们长期的教导和训练，正义本身就不会怪罪我们了，我们就是维护了我们的城邦和社会制度。如果我们挑选了另一种人，结果就会完全相反，我们就将使哲学遭到更大的嘲弄。

格：那的确将是一件可耻的事情。

苏：事情虽然的确如此，但是我认为这刻儿我正在使自己显得有点可笑。

苏：首先，有志于哲学者对待劳苦一定不能持瘸子走路式的态度，不能半个人爱劳动，半个人怕劳动。假如一个人喜爱打猎、角斗和各种体力方面的劳动，却不爱学习、听讲、研究和各种诸如此类智力上的劳动，就是如此。以相反的方式只喜爱智力方面劳动的也是象瘸子走路。

格：你的话再正确不过了。

苏：关于真实，我们不也要把下述这种人的灵魂同样看作是残废的吗？他嫌恶有意的虚假，不能容忍它存在于自己身上，看到别人有这种毛病更是非常生气，但却心甘情愿地接受无意的虚假，当他暴露出自己缺乏知识时却并不着急，若无其事地对待自己的无知，象一只猪在泥水中打滚一样。

格：完全应该把这种人的灵魂看作残废。

苏：关于节制、勇敢、宽宏大量以及所有各种美德，我们也必须一样警惕地注意假的和真的。因为，如果个人或国家缺乏这种辩别真假所必需的知识，他就会无意中错用一个跛子或假好人做他个人的朋友或国家的统治者。

格：是会这样的。

苏：我们必须留心避免一切这类的错误。如果我们挑出了身心健全的人并且让他们受到我们长期的教导和训练，正义本身就不会怪罪我们了，我们就是维护了我们的城邦和社会制度。如果我们挑选了另一种人，结果就会完全相反，我们就将使哲学遭到更大的嘲弄。

格：那的确将是一件可耻的事情。

苏：事情虽然的确如此，但是我认为这刻儿我正在使自己显得有点可笑。

格：为什么？

苏：我忘了我们不过是在说着笑话玩儿，我竟这么态度严肃认真起来了。须知，我在说话的过程中一眼瞥见了哲学，当我看到它受到不应有的毁谤时，产生了反感，在谈到那些应对此负责的人时，我说话太严肃了，好象在发怒了。

格：但是说真话，我听起来并不觉得过分严肃。

苏：但是，作为说话的人，我自己觉得太严肃了。然而我们一定不能忘了，我们从前总是选举老年人，但是这里不行。梭伦曾说人老来能学很多东西。我们一定不要相信他这话。人老了不能多奔跑，更不能多学习。一切繁重劳累的事情只有年轻时能胜任。

格：这是一定的道理。

苏：那么，算学、几何以及一切凡是在学习辩证法之前必须先行学习的预备性科目，必须趁他们还年轻时教给他们，当然不是采用强迫方式。

格：为什么？

苏：因为一个自由人是不应该被迫地进行任何学习的。因为，身体上的被迫劳累对身体无害，但，被迫进行的学习却是不能在心灵上生根的。

格：真的。

苏：因此，我的朋友，请不要强迫孩子们学习，要用做游戏的方法。你可以在游戏中更好地了解到他们每个人的天性。

格：你的话很有道理。

苏：你有没有忘了，我们也曾说过，我们必须让我们的孩子起着马到战场上去看看打仗，在安全的地方则让他们靠近前沿，象小野兽那样尝尝血腥味？

格：我还记得。

苏：在所有这些劳苦的身体锻练，学习和战争恐怖中总是表现得最能干的那些孩子，应当被挑选出来。

格：在几岁上？

苏：在必要的体育训练一过去的时候。因为这段时间里——或两年或三年——他们是不能干别的事的。极度的疲劳和长时间的睡眠是学习的敌人，加之，考察他们每个人在体操方面的表现也是对他们整个考察的一个很重要的组成部分。

格：当然。

苏：这段时间过去之后，从二十岁起，被挑选出来的那些青年将得到比别人更多的荣誉，他们将被要求把以前小时候分散学习的各种课程内容加以综合，研究它们相互间的联系以及它们和事物本质的关系。

格：这是能获得永久知识的唯一途径。

苏：这也是有无辩证法天赋的最主要的试金石。因为能在联系中看事物的就是一个辩证法者，不然就不是一个辩证法者。

格：我同意。

苏：你应当把这些天赋上的条件牢记在心，在第一次挑选出来的那些在学习、战争以及履行其它义务中表现得坚定不移的青年里再作第二次挑选，选出其中最富这些天赋条件的青年，在他们年满三十的时候，给他们以更高的荣誉，并且用辩证法考试他们，看他们哪些人能不用眼

睛和其它的感官，跟随着真理达到纯实在本身。只是在这里，我的朋友啊，你必须多加小心才好。

格：为什么这里必须特别小心呢？

苏：你有没有注意到，当前在搞辩证法上所引起的恶果？

格：什么恶果？

苏：搞辩证法的人违反法律。

格：确有其事。

苏：你认为他们这种心灵状态有什么可惊奇的地方，并且认为这是不可原谅的吗？

格：什么意思？

苏：可以打个比方。譬如有个养子养于一富裕的人口众多的大家庭之中，周围有许多逢迎阿谀的人侍候着他。到成年时他知道了，原来自称是他父母的人并不是他的父母，但他又找不到自己的真父母。你想想看，他在知道这个真情之前和之后，对那些逢迎之徒和假父母将有什么想法呢？也许，你是不是想听听我的推测？

格：我愿意。

苏：我的推测如下。在他还不知道真情的时候，比之对周围的谀媚之徒，他会更多地尊重他所谓的父亲、母亲以及其他的亲属，更多地关心他们的需要，更少想对他们做什么非法的事说什么非法的话，或在重大的事情上不听从他们的劝告。

格：很可能是这样的。

苏：但是，在他发现了真情之后，我推测，他对父母亲人的尊重和忠心将变得日益减退，转而关心起那些谀媚之徒来。他将比以前更注意后者，并从此开始按他们的规矩生活，和他们公开结合，同时对养父和

收养他的其他亲人变得完全不关心了。除非他的天性特别正，才不会这样。

格：你说的这一切是很可能发生的。但是这个比喻如何和从事哲学辩证的人联系起来呢？

苏：兹说明如下。什么是正义的？什么是光荣的？我们从小就已有了对这些问题的观念。我们就在这种观念中长大，好象在父母哺育下长大成人一样。我们服从它们，尊重它们。

格：是的。

苏：但是还另有与此相反的习惯风尚。它们由于能给人快乐而对人的灵魂具有铺惑力和吸引力，虽然它不能征服任何正派的人，正派人仍然尊重和服从父亲的教诲。

格：确有这种习惯和风尚。

苏：那么，“什么是光荣？”当一个人遇到了这样的问题，并且根据从立法者那里学得的道理回答时，他在辩论中遭到反驳；当他多次被驳倒并且在许多地方被驳倒时，他的信念就会动摇，他会变得相信，光荣的东西也不比可耻的东西更光荣；而当他在关于正义、善以及一切他们主要尊重的东西方面都有了同样的感受时，你试想，此后在尊重和服从这些传统方面他会怎样行事呢？

格：他一定不会还跟以前一样地尊重和服从了。

苏：当他已经不再觉得以前的这些信条，必须受到尊重和恪守，但真理又尚未找到时，他会转而采取哪一种生活呢？他不去采取那种能铺惑他的生活吗？

格：会的。

苏：于是我们将看到他由一个守法者变成一个违法者。

格：必然的。

苏：然而所有这一切乃是这样地从事哲学辩论的一个自然的结果，并且，如我刚才说过的，又是很可原谅的。是吗？

格：是的。并且也是很可怜的。

苏：为了你可以不必可怜你的那些三十岁的学生，在你如何引导他们进行这种辩论的问题上必须非常谨慎。是吗？

格：是的。

苏：不让他们年纪轻轻就去尝试辩论，这不是一个很重要的预防办法吗？我认为你一定已经注意到了，年轻人一开始尝试辩论，由于觉得好玩，便喜欢到处跟人辩论，并且模仿别人的互驳，自己也来反驳别人。他们就象小狗喜欢拖咬所有走近的人一样，喜欢用言辞咬人。

格：完全是这样。

苏：当他们许多次地驳倒别人，自己又许多次地被别人驳倒时，便很快陷入了对从前以为正确的一切的强烈怀疑。结果是损坏了自己和整个哲学事业在世人心目中的信誉。

格：再正确不过了。

苏：但是一个年龄大些的人就不会这样疯狂，他宁可效法那些为寻找真理而进行辩驳的人，而不会效法那些只是为了磨嘴皮子玩儿的人。因此他本人会是一个有分寸的人。他能使他所研究的哲学信誉提高而不是信誉降低。

格：对。

苏：上面所有这些话我们说出来正是为了预防这一点。我们要求被允许参与这种讨论的人必须是具有适度和坚定品格的人，而不能是随便什么不合格的人，象现在那样。是这样吗？

格：完全是的。

苏：那么，象在相应的体操训练中一样，坚持不断地专心致志地学习辩证法，用两倍于体操训练的时间够不够呢？

格：你是说用六年或者四年？

苏：嗯，定为五年吧。因为，在这之后你还得派他再下到地洞里去，强迫他们负责指挥战争或其它适合青年人干的公务，让他们可以在实际经验方面不低于别人，还必须让他们在这些公务中接受考验，看他们是否能在各种诱惑面前坚定不移，或者，看他们是否会畏缩、出轨。

格：这个阶段你给多长时间？

苏：十五年。到五十岁上，那些在实际工作和知识学习的一切方面都以优异成绩通过了考试的人必须接受最后的考验。我们将要求他们把灵魂的目光转向上方，注视着照亮一切事物的光源。在这样地看见了善本身的时候，他们得用它作为原型，管理好国家、公民个人和他们自己。在剩下的岁月里他们得用大部分时间来研究哲学；但是在轮到值班时，他们每个人都要不辞辛苦管理繁冗的政治事务，为了城邦而走上统治者的岗位——不是为了光荣而是考虑到必要。因此，当他们已经培养出了象他们那样的继承人，可以取代他们充任卫国者的时候，他们就可以辞去职务，进入乐土，在那里定居下来了。国家将为他们建立纪念碑，象祭神那样地祭祀他们，如果庇西亚的神示能同意的话。否则也得以神一般的伟人规格祭祀他们。

格：啊，苏格拉底，你已经象一个雕刻师那样最完美地结束了你塑造统治者形象的工作了。

苏：格劳孔啊，这里谈的统治者也包括妇女在内。你必须认为，我所说的关于男人的那些话一样适用于出身于他们中间的妇女们，只要她们具备必要的天赋。

格：对，如果她们要和男人一样参与一切活动，象我们所描述的那样。

苏：我说，我们关于国家和政治制度的那些意见并非全属空想；它的实现虽然困难，但还是可能的，只要路子走的对，象我们前面说过的那样做。只要让真正的哲学家，或多人或一人，掌握这个国家的政权。他们把今人认为的一切光荣的事情都看作是下贱的无价值的，他们最重视正义和由正义而得到的光荣，把正义看作最重要的和最必要的事情，通过促进和推崇正义使自己的城邦走上轨道。你看我说得对吗？

格：怎么做呢？

苏：他们将要求把所有十岁以上的有公民身份的孩子送到乡下去，他们把这些孩子接受过来，改变他们从父母那里受到的生活方式影响，用自己制定的习惯和法律（即我们前面所描述的）培养他们成人。这是我们所述及的国家和制度藉以建立起来，得到繁荣昌盛，并给人民带来最大福利的最便捷的途径。

格：这确是非常便捷之径。我认为，苏格拉底啊，如果这种国家要得到实现的话，你已经很好地说明了它的实现方法了。

苏：至此我们不是已经充分地谈过了我们的这种国家以及与之相应的那种人了吗？须知，我们会提出需要什么样的人，这无疑是一清二楚的。

格：我想我已经回答完了你的问题了。这也是很清楚的。

第九卷

苏：我们还剩下有待讨论的问题是关于僭主式个人的问题。问题包括：这种人物是怎样从民主式人物发展来的？他具有什么样的性格？他的生活怎样，痛苦呢还是快乐？

阿：是的，还有这个问题要讨论。

苏：你知道另外还有什么问题要讨论的吗？

阿：还有什么？

苏：关于欲望问题。我觉得我们分析欲望的性质和种类这个工作还做得不够。这个工作不做好，我们讨论僭主式人物就讨论不清楚。

阿：那么，现在你的机会不是来了吗？

苏：很好。我想要说明的如下。在非必要的快乐和欲望之中，有些我认为是非法的。非法的快乐和欲望或许在我们大家身上都有；但是，在受到法律和以理性为友的较好欲望控制时，在有些人身上可以根除或者只留下微弱的残余，而在另一些人的身上则留下的还比较多比较强。

阿：你指的是哪些个欲望？

苏：我指的是那些在人们睡眠时活跃起来的欲望。在人们睡眠时，灵魂的其余部分，理性的受过教化的起控制作用的部分失去作用，而兽性的和野性的部分吃饱喝足之后却活跃起来，并且力图克服睡意冲出来以求满足自己的本性要求。你知道，在这种情况下，由于失去了一切羞耻之心和理性，人们就会没有什么坏事想不出来的；就不怕梦中乱伦，或者和任何别的人，和男人和神和兽类交媾，也就敢于起谋杀之心，想吃禁止的东西。总之，他们没有什么愚昧无耻的事情不敢想做的了。

阿：你说得完全对。

苏：但是，我认为，如果一个人的身心处于健康明智的状况下，在他睡眠之前已经把理性唤醒，给了它充分的质疑问难的机会，至于他的欲望，他则既没有使其过饿也没有使其过饱，让它可以沉静下来，不致用快乐或痛苦烦扰他的至善部分，让后者可以独立无碍地进行研究探求，掌握未知的事物，包括过去的、现在的和未来的；如果他也同样地使自己的激情部分安静了下来，而不是经过一番争吵带着怒意进入梦乡；如果他这样地使其灵魂中的两个部分安静了下来，使理性所在的第三个部分活跃起来，而人就这样地睡着了；你知道，一个人在这种状况下是最可能掌握真理，他的梦境最不可能非法的。

阿：我想情况肯定是这样。

苏：这些话我们已经说得离题很远了。我的意思只是想说：可怕的强烈的非法欲望事实上在每一个人的心里，甚至在一些道貌岸然的人心里都有。它往往是在睡梦中显现出来的。你认为我的话是不是有点道理？你是不是同意？

阿：是的，我同意。

苏：现在让我们回顾一下民主式人物的性格。这种人是由节约省俭的父亲从小教育培养出来的。这种父亲只知道经商赚钱，想要娱乐和风光的那些不必要的欲望他是不准许有的。是这样吗？

阿：是的。

苏：但是，儿子随着和老于世故的人们交往，有了许多我们刚才所说的这种欲望。这种影响把他推向各种的傲慢和无法无天，推动他厌恶父亲的吝啬而采取奢侈的生活方式。但是由于他的天性本比他的教唆者为好，在两种力量的作用下，他终于确定了中间道路。自以为吸取了两者之长，既不奢侈又不吝啬，他过着一种既不寒伧又不违法的生活。于是他由一个寡头派变成了民主派。

阿：这正是我们对这种类型人物的一贯看法。

苏：现在请再想象：随着年龄的增长，这个人也有了儿子，也用自

己的生活方式教养自己的儿子成长。

阿：好，我也这样想象。

苏：请再设想这个儿子又一定会有和这个父亲同样的情况发生。他被拉向完全的非法——他的教唆者称之为完全的自由。父亲和其他的亲人支持折衷的欲望，而教唆者则支持极端的欲望。当这些可怕的魔术师和僭主拥立者认识到他们这样下去没有控制这个青年的希望时，便想方设法在他的灵魂里扶植起一个能起主宰作用的激情，作为懒散和奢侈欲望的保护者，一个万恶的有刺的雄蜂。你还能想出什么别的东西来更好地比喻这种激情吗？

阿：除此而外，没有什么更好的比喻了。

苏：其它的欲望围着它营营作声，献上鲜花美酒，香雾阵阵，让它沉湎于放荡淫乐，用这些享乐喂饱养肥它，直到最后使它深深感到不能满足时的苦痛。这时它就因它周围的这些卫士而变得疯狂起来蛮干起来。这时如果它在这个人身上看到还有什么意见和欲望说得上是正派的和知羞耻的，它就会消灭它们，或把它们驱逐出去，直到把这人身上的节制美德扫除清净，让疯狂取而代之。

阿：这是关于僭主式人物产生的一个完整的描述。

苏：自古以来爱情总被叫做专制暴君，不也是因为这个道理吗？

阿：很可能是的。

苏：我的朋友，你看一个醉汉不也有点暴君脾气吗？

阿：是的。

苏：还有，神经错乱的疯子不仅想象而且企图真的不仅统治人而且统治神呢。

阿：的确是的。

苏：因此，我的朋友，当一个人或因天性或因习惯或因两者，已经变成醉汉、色鬼和疯子时，他就成了一个十足的僭主暴君了。

阿：无疑的。

苏：这种人物的起源和性格看来就是这样。但是他的生活方式怎样呢？

阿：你倒问我，我正要问你呢。还是你来告诉我吧。

苏：行，我来说。我认为，在一个人的心灵被一个主宰激情完全控制了之后，他的生活便是铺张浪费，纵情酒色，放荡不羁等等。

阿：这是势所必然的。

苏：还有许许多多可怕的欲望在这个主宰身边日夜不息地生长出来，要求许多东西来满足它们。是吧？

阿：的确是的。

苏：因此，一个人不管有多少收入，也很快花光了。

阿：当然。

苏：往后就是借贷和抵押了。

阿：当然了。

苏：待到告贷无门、抵押无物时，他心灵中孵出的欲望之雏鸟不是必然要不断地发出嗷嗷待哺的强烈叫声吗？他不是必然要被它们（特别是被作为领袖的那个主宰激情）刺激得发疯，因而窥测方向，看看谁有东西可抢劫或骗取吗？

阿：这是必定的。

苏：凡可以抢劫的他都必须去抢，否则他就会非常痛苦。

阿：必定的。

苏：正如心灵上新出现的快乐超过了原旧的激情而劫夺后者那样，这个人作为晚辈将声称有权超过他的父母，在耗光了他自己的那一份家产之后夺取父母的一份供自己继续挥霍。

阿：自然是这样。

苏：如果他的父母不同意，他首先会企图骗取他们的财产。是吗？

阿：肯定的。

苏：如果骗取不行，他下一步就会强行夺取。是吗？

阿：我以为会的。

苏：我的好朋友，如果老人断然拒绝而进行抵抗，儿子会手软不对老人使用暴君手段吗？

阿：面对这种儿子，我不能不为他的父母担心。

苏：说真的，阿得曼托斯，你是认为这种人会为了一个新觅得的可有可无的漂亮女友而去虐待自己出生以来不可片刻或离的慈母，或　者为了一个新觅得的可有可无的妙龄娈童去鞭打自己衰弱的老父，他最亲的亲人和相处最长的朋友吗？如果他把这些娈童美妾带回家来和父母同住，他会要自己的父母低三下四屈从他们吗？

阿：是的，我有这个意思。

苏：做僭主暴君的父母看来是再幸运不过的了！

阿：真是幸运呀！

苏：如果他把父母的财产也都挥霍罄净了，而群聚在他心灵里的快乐欲望却有增无已。这时他会怎么样呢？他不会首先逾墙行窃，或遇到迟归夜行的人时扒人衣袋，并进而洗劫神庙的财产吗①？在这一切所作

所为里，他从小培养起来的那些关于高尚和卑鄙的信念，那些被认为是正义的见解，都将被新释放出来的那些见解所控制。而后者作为主宰激情的警卫将在主宰的支持下取得压倒优势。——所谓“新释放的见解”，我是指的从前只是在睡梦中才被放出来自由活动的那些见解；当时他由于还处在父亲和法律的控制之下心里还是拥护民主制度的。但是现在在主宰激情控制之下，他竟在醒着的时候想做起过去只有在睡梦中偶一出现的事情了。他变得无法无天，无论杀人越货还是亵渎神圣，什么事都敢做了。主宰他心灵的那个激情就象一个僭主暴君，也是无法无天的，驱使他（象僭主驱使一个国家那样）去干一切，以满足它自己和其它欲望的要求。而这些欲望一部分是外来的，受了坏伙伴的影响；一部分是自内的，是被自身的恶习性释放出来的。这种人的生活能不是这样吗？

① 古希腊风俗和法律都视之为罪大恶极。

阿：是这样。

苏：如果在一个国家里这种人只是少数，作为大多数的都是头脑清醒的人。那么，这少数人便会出国去做某一外国僭主的侍卫，或在某一可能的战争中做雇佣兵。但是如果他们生长在和平时期，他们便会留在本国作许多小恶。

阿：你指的是哪种恶？

苏：做小偷、强盗、扒手，剥人衣服的，抢劫神庙的，拐骗儿童的；如果生就一张油嘴，他们便流为告密人、伪证人或受贿者。

阿：你说这些是小恶，我想是有条件的，是因为这种人人数还少。

苏：是的。因为小恶是和大恶相比较的小。就给国家造成的苦害而言，这些恶加在一起和一个僭主暴君造成的危害相比，如俗话所说，还是小巫见大巫。然而一旦这种人及其追随者在一个国家里人数多得可观并且自己意识到自己的力量时，他们再利用上民众的愚昧，便会将自己的同伙之一，一个自己心灵里有最强大暴君的人扶上僭主暴君的宝座。

阿：这是很自然的，因为他或许是最专制的。

苏：因此，如果人民听之任之，当然没有问题。但是，如果国家拒绝他，那么，他就也会如上面说过的那个人打自己的父母一样，惩戒自己的祖国（如果他能做得到的话），把新的密友拉来置于自己的统制之下，把从前亲爱的母国——如克里特人称呼的——或祖国置于自己奴役之下。而这大概也就是这种人欲望的目的。

阿：是的，目的正在于此。

苏：因此，这种人掌权之前的私人生活不是如此吗：他们起初和一些随时准备为之帮闲的阿谀逢迎之徒为伍；而如果他们自己有求于人的话，他们也会奉迎拍马低三下四地表白自己的友谊，虽然一旦目的达到，他们又会另唱一个调门。

阿：的确如此。

苏：因此他们一生从来不真正和任何人交朋友。他们不是别人的主人便是别人的奴仆。僭主的天性是永远体会不到自由和真正友谊的滋味的。

阿：完全是的。

苏：因此，如果我们称他们是不可靠的人，不是对的吗？

阿：当然对！

苏：如果说我们前面一致同意的关于正义的定义是对的，那么我们关于不正义的描述就是不能再正确的了。

阿：的确，我们是正确的。

苏：关于最恶的人让我们一言以蔽之。他们是醒着时能够干出睡梦中的那种事的人。

阿：完全对。

苏：这恰恰是一个天生的僭主取得绝对权力时所发生的事情。他掌

握这个权力时间越长，暴君的性质就越强。

格劳孔（这时候插上来说）：这是必然的。

苏：现在不是可以看出来了吗：最恶的人不也正是最为不幸的人吗？并且，因此，他执掌的专制权力愈大，掌权的时间愈长，事实上他的不幸也愈大，不幸的时间也愈长吗？当然，众人各有各的看法。

格：一定的。的确是这样。

苏：专制君主的人不是就象专制政治的国家吗？民主的人不也就象民主政治的国家吗？如此等等。

格：当然是的。

苏：我们可以作如下的推论：在美德和幸福方面，不同类型的个人间的对比关系就象不同类型的国家之间的对比关系。是吗？

格：怎么不是呢？

苏：那么，在美德方面僭主专政的国家和我们最初描述的王政国家对比起来怎么样呢？

格：它们正好相反：一个最善一个最恶。

苏：我不再往下深究哪个最善哪个最恶了。因为那是一明二白的。我要你判断一下，在幸福和不幸方面它们是否也如此相反？让我们不要只把眼光放在僭主一个人或他的少数随从身上以致眼花缭乱看不清问题。我们要既广泛又深入地观察整个城邦，应当经过这么巨细无遗地透视它的一切方面，透彻地理解了它的全部实际生活，再来发表我们的看法。

格：这是一个很好的动议。大家都很明白：没有一个城邦比僭主统治的城邦更不幸的，也没有一个城邦比王者统治的城邦更幸福的。

苏：这不也是一个很好的提议吗：在论及相应的个人时，我们要求

讨论者能通过思考深入地一直理解到对象的心灵和个性，而不是象一个小孩子那样只看到外表便被僭主的威仪和生活环境所迷惑？只有这样的人才配得上作出判断，我们才应当倾听他的判断——特别是，假如他不仅看到过僭主在公众面前的表现，而且还曾经和僭主朝夕相处，亲眼目睹过他在自己家里以及在亲信中的所作所为（这是剥去一切伪装看到一个人赤裸裸灵魂的最好场合）。因此我们不是应该请他来解答我们的这个问题吗：僭主的生活和别种人物的生活比较起来究竟幸福还是不幸福？

格：这也是一个最好的提议。

苏：那么，我们要不要自称我们有判断能力，我们也有过和僭主型的那种人一起相处的经验，因此我们自己当中可以有人答复我们的问题？

格：要。

苏：那末，来吧，让我们这样来研究这个问题吧。先请记住城邦和个人性格之间都是相似的，然后再逐个地观察每一种城邦和个人的性格特点。

格：哪些性格特点？

苏：首先谈论一个国家。一个被僭主统治的国家你说它是自由的呢还是受奴役的？

格：是完全受奴役的。

苏：但是，在这样的国家你看到也有主人和自由人呀。

格：我看到这种人只是少数，而（所谓的）整体及其最优秀部分则处于屈辱和不幸的奴隶地位。

苏：因此，如果个人和国家相象，他必定有同样的状况。他的心灵充满大量的奴役和不自由，他的最优秀最理性的部分受着奴役；而一个

小部分，即那个最恶的和最狂暴的部分则扮演着暴君的角色。不是吗？

格：这是必然的。

苏：那么你说这样一个灵魂是在受奴役呢还是自由的呢？

格：我认为是在受奴役。

苏：受奴役的和被僭主统治的城邦不是最不能做自己真正想做的事情的吗？

格：正是的。

苏：因此，实行僭主制的心灵——指作为整体的心灵——也最不能做自己想做的事情。因为它永远处在疯狂的欲望驱使之下，因此充满了混乱和悔恨。

格：当然啰。

苏：处于僭主暴君统治下的城邦必然富呢还是穷呢？

格：穷。

苏：因此，在僭主暴君式统治下的心灵也必定永远是贫穷的和苦于不能满足的。

格：是的。

苏：又，这样一个国家和这样一个人不是必定充满了恐惧吗？

格：是这样。

苏：那么你认为你能在别的任何国家里发现有比这里更多的痛苦、忧患、怨恨、悲伤吗？

格：绝对不能。

苏：又，你是否认为人也如此？在别的任何一种人身上会比这种被强烈欲望刺激疯了的僭主暴君型人物身上有更多的这种情况吗？

格：怎么会呢？

苏：因此，有鉴于所有这一切以及其它类似情况，我想你大概会判定，这种城邦是所有城邦中最为不幸的了。

格：我这样说不对吗？

苏：完全对的。但是，有鉴于同样的这一切，关于僭主型个人你一定会有什么高见呢？

格：我必定会认为他是所有人中最最不幸的。

苏：这你可说得不对。

格：怎么不对？

苏：我们认为这个人还没达到不幸的顶点。

格：那么什么人达到了顶点呢？

苏：我要指出的那种人你或许会认为他是还要更不幸的。

格：哪种人？

苏：一个有僭主品质的人，他不再过一个普通公民的生活，某种不幸的机会竟致不幸地使他能以成了一个实在的僭主暴君。

格：根据以上所说加以推论，我说你的话是对的。

苏：好。但是这种事情凭想必然是不够的。我们必须用如下的论证彻底地考察它们。因为我们这里讨论的是一切问题中最大的一个问题：善的生活和恶的生活问题。

格：再正确不过。

苏：因此请考虑，我的话是否有点道理。我认为我们必须从下述事例中得出关于问题的见解。

格：从哪些事例中？

苏：以我们城邦里的一个拥有大量奴隶的富有私人奴隶主为例。在统治许多人这一点上他们象僭主，而不同的只是所统治的人数不同而已。

格：是的，有这点不同。

苏：那么你知道他们不担心，不害怕自己的奴隶吗？

格：他们要害怕什么？

苏：什么也不用怕。但是你知道他们为什么不怕吗？

格：是的。我知道整个城邦国家保护每一个公民个人。

苏：说得好。但是假设有一个人，他拥有五十个或更多的奴隶。现在有一位神明把他和他的妻儿老小、他的财富奴隶一起从城市里用神力摄走，送往一个偏僻的地方，这里没有一个自由人来救助他。你想想看，他会多么害怕，担心他自己和他的妻儿老小要被奴隶所消灭吗？

格：我看这个恐惧是不能再大了。

苏：这时他不是必须要巴结讨好自己的一些奴隶，给他们许多许诺，放他们自由（虽然都不是出于真心自愿），以致一变而巴结起自己的奴隶来了吗？

格：大概必定如此，否则他就一定灭亡。

苏：但是现在假设神在他周围安置了许多邻人。他们又是不许任何人奴役别人的；如果有人想要奴役别人，他们便要处以严厉的惩罚。这

时怎么样呢？

格：我认为，这时他的处境还要更糟，他的周围就全是敌人了。

苏：这不正是一个具有我们描述过的那种天性，充满了许多各种各样恐惧和欲望的僭主陷入的那种困境吗？他是这个城邦里唯一不能出国旅行或参加普通自由公民爱看的节日庆典的人。虽然他心里渴望这些乐趣，但他必须象妇女一样深居禁宫，空自羡慕别人能自由自在地出国旅游观光。

格：很对。

苏：因此，僭主型的人物，即由于混乱在他内心里占了优势而造成了恶果你因而判断他是最不幸的那种人物，当他不再作为一个普通的私人公民，命运使他成了一个真正的僭主暴君，他不能控制自己却要控制别人，这时他的境况一定还要更糟。这正如强迫一个病人或瘫痪的人去打仗或参加体育比赛而不在家里治疗静养一样。

格：苏格拉底啊，你比得非常恰当说得非常对。

苏：因此，亲爱的格劳孔，这种境况不是最不幸的吗？僭主暴君的生活不是比你断定最不幸的那种人的生活还要更不幸吗？

格：正是。

苏：因此，虽然或许有人会不赞同，然而这是真理：真正的僭主实在是一种依赖巴结恶棍的最卑劣的奴隶。他的欲望永远无法满足。如果你善于从整体上观察他的心灵，透过欲望的众多你就可以看到他的真正贫穷。他的生活是一天到晚提心吊胆；如果国家状况可以反映其统治者的境况的话，那么他象他的国家一样充满了动荡不安和苦痛。是这样吗？

格：的确是的。

苏：除了我们前已说过的而外，他的权力将使他更加妒忌，更不忠

实可信，更不正义，更不讲朋友交情，更不敬神明。他的住所藏垢纳移。你可以看到，结果他不仅使自己成为极端悲惨的人，也使周围的人成了最为悲惨的人。

格：有理性的人都不会否认你这话的。

苏：那么快点，现在最后你一定要象一个最后评判员那样作一个最后的裁判了。请你鉴定一下，哪种人最幸福，哪种人第二幸福，再同样地评定其余几种人，依次鉴定所有五种人：王者型、贪图名誉者型、寡头型、民主型、僭主型人物。

格：这个鉴定是容易做的。他们象舞台上的合唱队一样，我按他们进场的先后次序排列就是了。这既是幸福次序也是美德次序。

苏：那么，我们是雇一个传令官来宣布下述评判呢还是我自己来宣布呢？“阿里斯同之子格劳孔已经判定：最善者和最正义者是最幸福的人。他最有王者品质，最能自制。最恶者和最不正义者是最不幸的人。他又最有暴君品质，不仅对自己实行暴政而且对他的国家实行暴政”。

格：就由你自己来宣布吧。

苏：我想在上述评语后面再加上一句话：“不论他们的品性是否为神人所知，善与恶、幸与不幸的结论不变”。可以吗？

格：加上去吧。

苏：很好。那么，这是我们的证明之一。但是，下面请看第二个证明，看它是不是有点道理。

格：第二个证明是什么？

苏：正如城邦分成三个等级一样，每个人的心灵也可以分解为三个部分。因此我认为还可以有另外一个证明途径。

格：什么证明途径？

苏：请听我说。这三个部分我看到也有三种快乐，各各对应。还同样地有三种对应的欲望和统治。

格：请解释明白。

苏：我们说一个部分是人用来学习的。另一个部分是人用来发怒的。还有第三个部分；这个部分由于内部的多样性，我们难以用一个简单而合适的词来统括它，我们只能用其中的一个最强烈的主要成分来命名它。我们根据它强烈的关于饮食和爱的欲望以及各种连带的欲望，因而称它为“欲望”部分。我们同样又根据金钱是满足这类欲望的主要手段这一点，因而称它为“爱钱”部分。

格：对。

苏：如果我们还应该说，它的快乐和爱集中在“利益”上，我们为了在谈起心灵的这第三个部分时容易了解起见，最好不是应该把它集中到一个名下，把我们的话说得更准确些，把它叫做“爱钱”部分或“爱利”部分吗？

格：不管怎样，我认为是这样。

苏：再说，激情这个部分怎么样？我们不是说它永远整个儿地是为了优越、胜利和名誉吗？

格：的确。

苏：我们是不是可以恰当地把它称为“爱胜”部分或“爱敬”部分呢？

格：再恰当不过了。

苏：但是一定大家都清楚：我们用以学习的那个部分总是全力要想认识事物真理的，心灵的三个部分中它是最不关心钱财和荣誉的。

格：是的。

苏：“爱学”部分和“爱智”部分，我们用这名称称呼它合适吗？

格：当然合适。

苏：在有些人的心灵里是这个部分统治着，在另一些人的心灵里却是那两部分之一在统治着，依情况不同而不同。是吧？

格：是这样。

苏：正因为这个原因，所以我们说人的基本类型有三：哲学家或爱智者、爱胜者和爱利者。

格：很对。

苏：对应着三种人也有三种快乐。

格：当然。

苏：你知道吗？如果你想一个个地问这三种人，这三种生活哪一种最快乐，他们都一定会说自己的那种生活最快乐。财主们会断言，和利益比起来，受到尊敬的快乐和学习的快乐是无价值的，除非它们也能变出金钱来。

格：真的。

苏：爱敬者怎么样？他会把金钱带来的快乐视为卑鄙，把学问带来的快乐视为无聊的瞎扯（除非它也能带来敬意）。是吗？

格：是的。

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

格：无疑的。

苏：那么，既然三种快乐三种生活之间各有不同的说法，区别不是单纯关于哪一种较为可敬哪一种较为可耻，或者，哪一种较善哪一种较恶，而是关于哪一种确实比较快乐或摆脱了痛苦，那么，我们怎么来判定哪一种说法最正确呢？

格：我确实说不清。

苏：噢，请这样考虑。对事情作出正确的判断，要用什么作为标准呢？不是用经验、知识、推理作为标准吗？还有什么比它们更好的标准吗？

格：没有了。

苏：那么请考虑一下，这三种人中哪一种人对所有这三种快乐有最多的经验？你认为爱利者在学习关于真理本身方面所得到的快乐经验能多于哲学家在获利上所得到的快乐经验吗？

格：断乎不是的。因为，哲学家从小就少不了要体验另外两种快乐；但是爱利者不仅不一定要体验学习事物本质的那种快乐，而且，即使他想要这么做，也不容易做得到。

苏：因此，哲学家由于有两方面的快乐经验而比爱利者高明得多。

格：是要高明得多。

苏：哲学家和爱敬者比起来怎么样？哲学家在体验受尊敬的快乐方面还比不上爱敬者在学习知识方面的快乐经验吗？

格：不是的。尊敬是大家都可以得到的，如果他们都能达到自己目标的话。因为富人、勇敢者和智慧者都是能得到广泛尊敬的，因此大家都能经验到受尊敬的这种快乐。但是看到事物实在这种快乐，除了哲学家而外别的任何人都是不能得到的。

苏：既然他的经验最丰富，因此他也最有资格评判三种快乐。

格：很有资格。

苏：而且他还是唯一有知识和经验结合在一起的人。

格：的确是的。

苏：又且，拥有判断所需手段或工具的人也不是爱利者或爱敬者，而是爱智者或哲学家。

格：你说的什么意思？

苏：我们说判断必须通过推理达到。是吧？

格：是的。

苏：推理最是哲学家的工具。

格：当然。

苏：如果以财富和利益作为评判事物的最好标准，那么爱利者的毁誉必定是最真实的。

格：必定是的。

苏：如果以尊敬、胜利和勇敢作为评判事物的最好标准，那么爱胜者和爱敬者所赞誉的事物不是最真实的吗？

格：这道理很清楚。

苏：那么，如果以经验、知识和推理作为标准，怎样呢？

格：必定爱智者和爱推理者所赞许的事物是最真实的。

苏：因此，三种快乐之中，灵魂中那个我们用以学习的部分的快乐是最真实的快乐，而这个部分在灵魂中占统治地位的那种人的生活也是最快乐的生活。是吗？

格：怎么能不是呢？无论如何，当有知识的人说自己的生活最快乐时，他的话是最可靠的。

苏：下面该评哪一种生活哪一种快乐第二呢？

格：显然是战士和爱敬者的第二，因为这种人的生活和快乐比起挣钱者的来接近第一种。

苏：看来爱利者的生活和快乐居最后了。

格：当然了。

苏：正义的人已经在接连两次的交锋中击败了不正义的人，现在到了第三次交锋了。照奥林匹亚运动会的做法这次是呼求奥林匹亚的宙斯保佑的。请注意，我好象听到一个有智慧的人说过呢：除了有智慧的人而外，别的任何人的快乐都不是真实的纯净的，而只是快乐的一种影象呀！这次如果失败了，可就是最大最决定性的失败啦！

格：说得对。但还得请你解释一下。

苏：如果在我探求着的时候你肯回答我的问题，我就来解释。

格：你尽管问吧。

苏：那么请告诉我：我们不是说痛苦是快乐的对立面吗？

格：当然。

苏：没有一种既不觉得快乐也不觉得痛苦的状态吗？

格：有的。

苏：这不是这两者之间的一种状态，一种中间的，灵魂的两个方面都平静的状态吗？你的理解是不是这样？

格：是这样。

苏：你记不记得人们生病时说的话？

格：什么话？

苏：他们说，没有什么比健康更快乐的了，虽然他们在生病之前并不曾觉得那是最大的快乐。

格：我记得。

苏：你有没有听到过处于极端痛苦中的人说过？他们会说，没有什么比停止痛苦更快乐的了。是吧？

格：听到过。

苏：我想你一定注意到过，在许多诸如此类的情况下，人们在受到痛苦时会把免除和摆脱痛苦称赞为最高的快乐。这个最高的快乐并不是说的什么正面得到的享受。

格：是的。须知在这种情况下平静或许便成了快乐的或可爱的了。

苏：同样，当一个人停止快乐时，快乐的这种平静也会是痛苦的。

格：或许是的。

苏：因此，我们刚才说是两者之中间状态的平静有时也会是既痛苦也快乐。

格：看来是的。

苏：两者皆否的东西真能变成两者皆是吗？

格：我看不行。

苏：快乐和痛苦在心灵中产生都是一种运动。对吗？

格：对的。

苏：我们刚才不是说明了吗？既不痛苦也不快乐是一种心灵的平静，是两者的中间状态。是吗？

格：是的。

苏：因此，没有痛苦便是快乐，没有快乐便是痛苦，这种想法怎么可能正确呢？

格：决不可能正确。

苏：因此，和痛苦对比的快乐以及和快乐对比的痛苦都是平静，不是真实的快乐和痛苦，而只是似乎快乐或痛苦。这些快乐的影象和真正的快乐毫无关系，都只是一种欺骗。

格：无论怎么说，论证可以表明这一点。

苏：因此，请你看看不是痛苦之后的那种快乐，你就可以和仍然缠着你的下列这个想法真正一刀两断了：实质上，快乐就是痛苦的停止，痛苦就是快乐的停止。

格：你叫我往哪里看，你说的是哪种快乐？

苏：这种快乐多得很，尤其是跟嗅觉有联系的那种快乐，如果你高兴注意它们的话。这种快乐先没有痛苦，突然出现，一下子就很强烈；它们停止之后也不留下痛苦。

格：极是。

苏：因此，让我们别相信这种话了：脱离了痛苦就是真正的快乐，没有了快乐就是真正的痛苦。

格：是的，别相信这话。

苏：然而，通过身体传到心灵的那些所谓最大的快乐，大多数属于这一类，是某种意义上的脱离痛苦①。

① 例如吃食的快乐有饥饿的痛苦在先。

格：是的。

苏：走在这类苦和乐前头的那些由于期待它们而产生的快乐和痛苦不也是这一类吗？

格：是这一类。

苏：那么你知道它们是什么样的，它们最象什么吗？

格：什么？

苏：你是不是认为自然有上、下、中三级？

格：是的。

苏：那么人自下升到中，他不会认为已经升到了上吗？当他站在中向下看他的来处时，他不会因为从未看见过真正的上而认为自己已经在上了吗？

格：我想他不能有别的什么想法。

苏：假设他再向下降，他会认为自己是在向下，他的想法不是对的吗？

格：当然对的。

苏：他之所以发生这一切情况，不都是因为他没有关于真正的上、中、下的经验吗？

格：显然是的。

苏：那么，没有经验过真实的人，他们对快乐、痛苦及这两者之中间状态的看法应该是不正确的，正如他们对许多别的事物的看法不正确那样。因此，当他们遭遇到痛苦时，他们就会认为自己处于痛苦之中，

认为他们的痛苦是真实的。他们会深信，从痛苦转变到中间状态就能带来满足和快乐。而事实上，由于没有经验过真正的快乐，他们是错误地对比了痛苦和无痛苦。正如一个从未见过白色的人把灰色和黑色相比那样。你认为这种现象值得奇怪吗？

格：不，我不觉得奇怪。如果情况不是这样，我倒反而会很觉奇怪的。

苏：让我们再象下面这样来思考这个问题吧。饥渴等等不是身体常态的一种空缺吗？

格：当然是的。

苏：无知和无智不也是心灵常态的一种空缺吗？

格：的确是的。

苏：吃了饭学了知识，身体和心灵的空缺不就充实了吗？

格：当然就充实了。

苏：充实以比较不实在的东西和充实以比较实在的东西，这两种充实哪一种是比较真实的充实？

格：显然是后一种。

苏：一类事物如饭、肉、饮料，总的说是食物。另一类事物是真实意见、知识、理性和一切美德的东西。这两类事物你认为哪一类比较地更具有纯粹的实在呢？换句话说，一种紧密连接着永远不变不灭的真实的，自身具有这种本性并且是在具有这种本性的事物中产生的事物，和另一种事物，一种永远变化着的可灭的自身具有这一种本性并且是在具有这一种本性的事物中产生的事物，——这两种事物你认为哪一种更具有纯粹的实在呢？

格：永远不变的那种事物比较地实在得多。

苏：永恒不变的事物，其实在性是不是超过其可知性呢？

格：绝对不。

苏：真实性呢？

格：也不。

苏：比较地不真实也就比较地不实在吗？

格：必然的。

苏：因此总的说，保证身体需要的那一类事物是不如保证心灵需要的那一类事物真实和实在的。

格：差得多呢！

苏：那么，身体本身你是不是认为同样不如心灵本身真实和实在呢？

格：我认为是的。

苏：那么，用以充实的东西和受到充实的东西愈是实在，充实的实在性不也愈大吗？

格：当然是的。

苏：因此，如果我们得到了适合于自然的东西的充实，我们就感到快乐的话，那么，受到充实的东西和用以充实的东西愈是实在，我们所感到的快乐也就愈是真实；反之，如果比较地缺少实在，我们也就比较地不能得到真实可靠的充实满足，也就比较地不能感受到可靠的真实的快乐。

格：这是毫无疑义的。

苏：因此，那些没有智慧和美德经验的人，只知聚在一起寻欢作

乐，终身往返于我们所比喻的中下两级之间，从未再向上攀登，看见和到达真正的最高一级境界，或为任何实在所满足，或体验到过任何可靠的纯粹的快乐。他们头向下眼睛看着宴席，就象牲畜俯首牧场只知吃草，雌雄交配一样。须知，他们想用这些不实在的东西满足心灵的那个不实在的无法满足的部分是完全徒劳的。由于不能满足，他们还象牲畜用犄角和蹄爪互相踢打顶撞一样地用铁的武器互相残杀。

格：苏格拉底啊，你描述众人的生活完全象发布神谕呀。

苏：因此，这种人的快乐之中岂不必然地混什着痛苦，因而不过是真快乐的影子和画像而已？在两相比照下快乐表面上好象很强烈，并且在愚人们的心中引起疯狂的欲望，促使他们为之争斗，有如斯特锡霍洛斯所说，英雄们在特洛亚为海伦的幻影①而厮杀一样。都是由于不知真实。是这样吗？

①　斯特锡霍洛斯传说，真正的海伦留在埃及，只有她的幻影被带到了特洛亚。

格：事情一定是这样的。

苏：关于激情部分你以为怎样？不必定是同样的情况吗？要是一个人不假思考不顾理性地追求荣誉、胜利或意气，那么他的爱荣誉爱胜利和意气的满足便能导致嫉妒、强制和愤慨。不是吗？

格：在这种场合必不可免地发生同样的情况。

苏：因此我们可以有把握地作出结论：如果爱利和爱胜的欲望遵循知识和推理的引导，只选择和追求智慧所指向的快乐，那么它们所得到的快乐就会是它们所能得到的快乐中最真的快乐；并且，由于受到真所引导，因而也是它们自己固有的快乐，如果任何事物的最善都可以被说成最是自己的话。我们可以这么说吗？

格：的确最是自己固有的。

苏：因此，如果作为整体的心灵遵循其爱智部分的引导，内部没有

纷争，那么，每个部分就会是正义的，在其它各方面起自己作用的同时，享受着它自己特有的快乐，享受着最善的和各自范围内最真的快乐。

格：绝对是的。

苏：如果是在其它两个部分之一的引导之下，它就不能得到自己固有的快乐，就会迫使另两部分追求不是它们自己的一种假快乐。

格：是的。

苏：离开哲学和推理最远的那种部分造成的这个效果不是会最显著吗？

格：正是。

苏：离理论最远的不就是离法律和秩序最远的吗？

格：显然是的。

苏：我们不是看出了：离法律和秩序最远的是爱的欲望和僭主暴君的欲望吗？

格：正是。

苏：王者的有秩序的欲望最近，是吗？

格：是的。

苏：因此，我认为僭主暴君离真正的固有的快乐最远，王者离它最近。

格：必然的。

苏：因此僭主暴君过的是最不快乐的生活，王者过的是最快乐的生活。

格：必定无疑的。

苏：那么，你知道僭主的生活比王者的生活不快乐多少吗？

格：你告诉我，我就知道了。

苏：快乐看来有三类，一类真，两类假。僭主在远离法律和推理方面超过了两类假快乐，被某种奴役的雇佣的快乐包围着。其卑劣程度不易表达，除非这样或许……

格：怎样？

苏：僭主远在寡头派之下第三级，因为中间还隔着个民主派。

格：是的。

苏：如果我们前面的话不错，那么他所享有的快乐就不过是快乐的一种幻像，其真实性还远在那种幻像之下第三级呢。不是吗？

格：是这样。

苏：又，寡头派还在王者之下第三级呢，如果我们假定贵族派和王者是一回事的话。

格：是在下面第三级。

苏：因此僭主距离真正的快乐的间隔是三乘三得九，如果用数字来表示的话。

格：这是显而易见的。

苏：因此僭主快乐的幻像据长度测定所得的数字如所看到的是个平面数。

格：完全是的。

苏：但是，一经平方再立方，其间拉开的差距变得怎样，是很清楚的。

格：对于一个算术家来说这是很清楚的。

苏：换句话说，如果有人要想表示王者和僭主在真快乐方面的差距，他在做完三次方计算之后会发现，王者的生活比僭主的生活快乐729倍，反过来说僭主的生活比王者的生活痛苦729倍。

格：这是一个神奇的算法，可以表明在快乐和痛苦方面正义者和不正义者之间差距之大的。

苏：此外，这还是一个适合于人的生活的正确的数，既然日、夜、月、年适合人的生活①。

① 这话准确的涵义不清楚。但是毕达哥拉斯派的费洛劳斯主张：一年有364(1/2)个白天，大概也有同样数目的夜晚；364(1/2)×2＝729。费洛劳斯还相信一个有729个月的"大年"。柏拉图不一定完全顶真，但是这种数字公式对于他象对于许多希腊人一样永远具有一定的魅力。

格：当然是。

苏：既然善的正义的人在快乐方面超过恶的不正义的人如此之多，那么在礼貌、生活的美和道德方面不是要超过无数吗？

格：真的，会超过无数的。

苏：很好。现在我们的论证已经进行到这里了。让我们再一次回到引起我们讨论并使我们一直讨论到这里的那个说法上去吧。这个说法是：“不正义对于一个行为完全不正义却有正义之名的人是有利的。”是这么说的吗？

格：是这么说的。

苏：既然我们已经就行为正义和行为不正义各自的效果取得了一致

的看法，那么，现在让我们来跟这一说法的提出者讨论讨论吧。

格：怎么讨论呢？

苏：让我们在讨论中塑造一个人心灵的塑像，让这一说法的提出者可以清楚地从中看到这一说法的涵义。

格：什么样的塑像？

苏：一种如古代传说中所说的生来具有多种天性的塑像，象克迈拉或斯库拉或克尔贝洛斯①或其它被说成有多种形体长在一起的怪物那样的。

① 克迈拉XιμαC′ρα为一狮头羊身蛇尾怪物，能喷火。见荷马史诗《伊里亚特》vi179-182；柏拉图《费德罗》篇229D。斯库拉 EGH ′AAη为一海怪。见史诗《奥德赛》xii85以下。克尔贝洛斯KD ′ρβJρB，为守卫地府的狗，蛇尾，有三头，一说有五十个头。见赫西俄德《神谱》311-312。

格：是有这种传说的。

苏：请设想一只很复杂的多头的兽类。它长有狂野之兽的头，也有温驯之兽的头。头还可以随意变换随意长出来。

格：造这么一个塑像是一件只有能工巧匠才能办得到的事情呀。不过，既然言语是一种比蜡还更容易随意塑造的材料，我们就假定怪兽的像已经塑成这样了吧。

苏：然后再塑造一个狮形的像和一个人形的像，并且将第一个像塑造得最大，狮像作为第二个造得第二大。

格：这更容易，说一句话就成了。

苏：然后再将三象合而为一，就如在某种怪物身上长在一起那样。

格：造好了。

苏：然后再给这一联合体造一人形的外壳，让别人的眼睛看不到里面的任何东西，似乎这纯粹是一个人的像。

格：也造好了。

苏：于是，让我们对提出“行事不正义对行事者有利，行事正义对行事者不利”这一主张的人说：他这等于在主张：放纵和加强多头怪兽和狮精以及一切狮性，却让人忍饥受渴，直到人变得十分虚弱，以致那两个可以对人为所欲为而无须顾忌，这样对人是有利的。或者说，他这等于在主张：人不应该企图调解两个精怪之间的纠纷使它们和睦相处，而应当任其相互吞并残杀而同归于尽。

格：赞成不正义正是这个意思。

苏：反之，主张正义有利说的人主张：我们的一切行动言论应当是为了让我们内部的人性能够完全主宰整个的人，管好那个多头的怪兽，象一个农夫栽培浇灌驯化的禾苗而铲锄野草一样。他还要把狮性变成自己的盟友，一视同仁地照顾好大家的利益，使各个成分之间和睦相处，从而促进它们生长。是这样吗？

格：是的，这正是主张正义有利说的人的意思。

苏：因此，无论从什么角度出发，结论都是：主张正义有利说的人是对的，主张不正义有利说的人是错的。因为，无论考虑到的是快乐、荣誉还是利益，主张正义有利说的人论证是对的，而反对者则是没有理由的，对自己所反对的东西是没有真知的。

格：我想完全是这样。

苏：那么，我们是不是要用和蔼的态度去说服我们的论敌？因为他不是故意要犯错误呀。我们要用下述这样的话来问他：“亲爱的朋友，我们应该说，法律和习惯认定是美的或丑的东西已经被算作美的和丑的，不也是根据下述同一理由吗：所谓美好的和可敬的事物乃是那些能使我们天性中兽性部分受制于人性部分（或可更确切地说受制于神性部

分）的事物，而丑恶和卑下的事物乃是那些使我们天性中的温驯部分受奴役于野性部分的事物？”我们是不是要这样问他呢？他会表示赞同吗？

格：如果他听我的劝告，他是能被说服的。

苏：如果一个人照这种说法不正义地接受金钱，如果他在得到金钱的同时使自己最善的部分受到了最恶部分的奴役，这对他能有什么好处呢？换言之，如果有人把自己的儿子或女儿卖给一个严厉而邪恶的主人为奴，不管他得到了多么高的身价，是不会有人说这对他是有利的。是吗？如果一个人忍心让自己最神圣的部分受奴役于最不神圣的最可憎的部分的话，这不是一宗可悲的受贿，一件后果比厄里芙勒为了一副项链出卖自己丈夫生命①更可怕的事吗？

①　安菲拉俄斯的妻子接受了玻琉尼克斯的贿赂，派丈夫参加了七将攻忒拜的送命的征战。

格：如果我可以代他回答的话，我要说这是非常可怕的。

苏：放纵经常受到谴责，你不认为也是由于它给了我们内部的多形怪兽以太多的自由吗？

格：显然是的。

苏：固执和暴躁受到谴责，不是因为它使我们内部的狮性或龙性的力量增加和强壮到了太高的程度吗？

格：肯定是的。

苏：同样，奢侈和柔弱受到谴责，不是因为它们使狮性减少削弱直至它变成懒散和懦弱吗？

格：当然是的。

苏：当一个人使自己的狮性，即激情，受制于暴民般的怪兽野性，

并为了钱财和无法控制的兽欲之故，迫使狮子从小就学着忍受各种侮辱，结果长大成了一只猴子而不是一只狮子。这时人们不是要谴责这个人谄媚卑鄙吗？

格：的确。

苏：手工技艺受人贱视，你说这是为什么？我们不是只有回答说，那是因为一个人的最善部分天生的虚弱，不能管理控制好内部的许多野兽，而只能为它们服务，学习如何去讨好它们吗？

格：看来是这样。

苏：因此，我们所以说这种人应当成为一个最优秀的人物（也就是说，一个自己内部有神圣管理的人）的奴隶，其目的不是为了使他可以得到与一个最优秀人物相同的管理吗？我们这样主张并不是因为，我们认为奴隶应当（象色拉叙马霍斯看待被统治者的，）接受对自己有害的管理或统治，而是因为，受神圣的智慧者的统治对于大家都是比较善的。当然，智慧和控制管理最好来自自身内部，否则就必须从外部强加。为的是让大家可以在同一指导下成为朋友成为平等者。对吗？

格：确实对的。

苏：也很明白，制订法律作为诚邦所有公民的盟友，其意图就在这里。我们管教儿童，直到我们已经在他们身上确立了所谓的宪法管理时，才放他们自由。直到我们已经靠我们自己心灵里的最善部分帮助，在他们心灵里培养出了最善部分来，并使之成为儿童心灵的护卫者和统治者时，我们才让它自由。——我们这样做的目的也就在这里。

格：是的，这是很明白的。

苏：那么，格劳孔，我们有什么方法可用来论证：做一个不正义的自我放纵的人，或者做任何卑劣的事情获得更多的金钱和权力而使自己变得更坏的人，是有利的呢？

格：无法论证。

苏：一个人做了坏事没被发现因而逃避了惩罚对他能有什么益处呢？他逃避了惩罚不是只有变得更坏吗？如果他被捉住受了惩罚，他的兽性部分不就平服了驯化了吗？他的人性部分不就被释放了自由了吗？他的整个心灵不就在确立起最善部分的天性时，获得了节制和正义（与智慧一起），从而达到了一种难能可贵的状态吗？虽然人的身体在得到了力和美（和健康结合在一起的）时，也能达到一种可贵的状态，但心灵的这种状态是比身体的这种状态更为可贵得多的，就象心灵比身体可贵得多一样。是吗？

格：极是。

苏：因此有理智的人会毕生为此目标而尽一切努力；他首先会重视那些能在他心灵中培养起这种品质的学问而贱视别的。是吗？

格：显然是的。

苏：其次，在身体的习惯和锻炼方面他不仅不会听任自己贪图无理性的野蛮的快乐，把生活的志趣放在这个方面，甚至也不会把身体的健康作为自己的主要目标，把寻求强壮、健康或美的方法放在首要的地位，除非因为这些事情有益于自制精神。他会被发现是在时刻为自己心灵的和谐而协调自己的身体。

格：如果他要成为一个真正的音乐家，他是必定可以的。

苏：在追求财富上他不会同样注意和谐和秩序的原则吗？他会被众人的恭维捧得忘乎所以并敛聚大量财富而给自己带来无穷的害处吗？

格：我想，他不会的。

苏：他会倾向于注视自己心灵里的宪法，守卫着它，不让这里因财富的过多或不足而引起任何的纷乱。他会因此根据这一原则尽可能地或补充一点或散去一点自己的财富，以保持正常。

格：确实是的。

苏：在荣誉上，他遵循如下的同一原则：荣誉凡能使他人格更善的，他就高高兴兴地接受。荣誉若是有可能破坏他已确立起来的习惯的，无论公私方面，他都避开它。

格：如果他最关心的是这个，那么他是不会愿意参与政治的。

苏：说真的，在合意的城邦里他是一定愿意参加政治的。但是在他出身的城邦里他是不会愿意的，除非出现奇迹。

格：我知道合意的城邦你是指的我们在理论中建立起来的那个城邦，那个理想中的城邦。但是我想这种城邦在地球上是找不到的。

苏：或许天上建有它的一个原型，让凡是希望看见它的人能看到自己在那里定居下来。至于它是现在存在还是将来才能存在，都没关系。反正他只有在这种城邦里才能参加政治，而不能在别的任何国家里参加。

格：好象是的。