正义的城邦如何可能

——《理想国》中的一个政治哲学问题

廖汇闻

一. 引言

《理想国》谈论的主题是正义。题名“Politeia”是希腊语中“polis”，也即希腊城邦一词的变体。既然对话以城邦为名，它所谈论的正义就理当与城邦相关。但在对话中，正义问题并不总是城邦问题，事实上，苏格拉底将正义问题引入城邦始于第二卷。在此处，苏格拉底区分了个人的正义和城邦的正义[[1]](#footnote-0)，并且他认为城邦正义“写在更大的版面上[[2]](#footnote-1)”，“更容易被人理解[[3]](#footnote-2)”。那么《理想国》讨论的主题就不仅仅是城邦正义，在城邦之外，还有一种个人灵魂的完满与正义。那么城邦在正义中究竟扮演着什么样的角色？或者说，城邦究竟能否达到完善的正义？还是这种正义最终只能存在于个人的灵魂中（特别是哲人的灵魂）？探索这个问题将有助于我们了解柏拉图对政治问题的根本看法。

这个问题要求我们始终注意城邦和灵魂的相互对照，这种对照被郝兰（Howland）称为苏格拉底“核心的哲学假设[[4]](#footnote-3)”，并贯穿了对话始终。参看第八卷中苏格拉底的话“世人中有多少形式不同的性格，世上就必然会有多少形式不同的政治体制。[[5]](#footnote-4)”我们就可以一窥这种对照对《理想国》而言有多么重要，理解城邦与人的关系将会是理解《理想国》中的城邦正义问题的必经之路。 但城邦与个人灵魂“大字与小字”的对照可能扭曲了二者的关系，它假设了某种城邦与灵魂的同构性，这种同构性可能并不确实，城邦并不具有灵魂中变动不居的特性——灵魂的爱欲，而这种爱欲正是灵魂美德的基础[[6]](#footnote-5)。我们不能从简单的“大字小字”的的假设中观照城邦与灵魂，它们的关系显然更加复杂。

实际上，苏格拉底曾说过，哲人走出洞穴后，将从善的理念审视正义，这意味着他不把“那些假设当作原型”，而是“本质上就把”善的理念“当作假设，如同动身和出发的起点。”——“从理念到理念，最终又到达理念。”[[7]](#footnote-6)也就是说，哲人在超脱政治后，将得以用本质的世界审视生成世界的事物，并使得生成的事物回归他们的本质。这种回归在政治上，体现为政治约法对自然原则的回归，这种政治的自然秩序造就了政治正义从“假设”到“本质”的上升——一种更为自然、本真的城邦正义。而它将在哲人的统治中得到实现——哲人为城邦立法时“会把从前的画面擦干净，然后重新画上一幅，直到他们使绝大多数人的生活习惯在最大程度上博得了天神的喜欢[[8]](#footnote-7)。”这句话至关重要，它最为清晰地描绘了苏格拉底对城邦与灵魂关系的见解，哲人的统治成就的自然政治秩序一定具有一个突出特点，即它必须在实现公共利益的同时，使得其中每一个成员的灵魂达至其自然完美[[9]](#footnote-8)。城邦活动必须同时有益于其中每个邦民灵魂中的符合自然的德性，否则它就不能被称作是真正正义的。那么可以说，城邦正义与灵魂正义的关系问题的核心，正是这种和谐政治的可能性。如果这种和谐在政治中不可能，城邦就将被证明无法承担正义的原则。

格劳孔和阿德曼托斯应该感谢苏格拉底，他为他们（当然还有我们）提供了一种解决这个问题的最佳方式——通过观察一个据称是完美的城邦如何是“正义的”，它如何能在人民中培养真正的德性，我们将能够判断正义的城邦的可能性，如果这个城邦中的问题超过了它获得的成就，那么苏格拉底的完美城邦就不过是个反讽，他最终揭露的恰是城邦正义的边界。

最后，在引言中值得一提的一点是，柏拉图惯用的对话体笔法使得《理想国》从根本上不同于使用论述的方式写就的著作。一方面，柏拉图隐藏在对话角色身后，很难确切地抓住他本人的意见。苏格拉底在其中同样是一个角色，把他的话全盘当成柏拉图本人的观点的做法并不明智——在对话中，阿德曼托斯两次职责苏格拉底话里有话，或者指责他误导对话者[[10]](#footnote-9)，柏拉图如此行文，似乎更加愿意我们关注苏格拉底的言辞中隐而不发的部分。另一方面，对话体本身让《理想国》（或者说柏拉图的大多数著作）拥有无限的被解释的空间，这样，它避免了被错误解释和利用（类似于苏格拉底不写作），但同时，它造成的争论也最多——但这同时也是柏拉图的作品最大的魅力所在，这也是为什么《理想国》永远常读常新。

这两点使得阅读《理想国》十分不同于阅读论述体的文本，我们不仅要关注苏格拉底的话，同时还必须尽力揣摩柏拉图让苏格拉底这么说的意图。只读不思考的读者将掉入苏格拉底言辞的陷阱——就像特拉叙马霍斯那样。

二. 猪的城邦与一人一职

苏格拉底创造的第一个城邦是猪的城邦，实际上这个名字是格劳孔起的[[11]](#footnote-10)，因为他认为这个城邦的邦民“光吃干饭，不加佐料[[12]](#footnote-11)”。猪的城邦起源于人的各种技艺在产出上的不完整，分工劳作将会使得满足最基本的生存需要变得更加容易。而将分工绝对化，即每个人根据自己的自然天性从事一种固定的技艺，则使得城邦可以达到最为安逸的自我保存。在此之外，这个城邦将不具有任何其他的欲望和诉求。布鲁姆将这一城邦称作“完美的工匠共同体[[13]](#footnote-12)”。在这个共同体中，苏格拉底引入了一条贯穿始终的建邦原则，即一个人只从事一种事业。

这一原则显然关乎城邦正义，因为在第四卷苏格拉底曾经将城邦中的正义直接归结为每个人各安其职（P149，433d）。另外，它的主要针对对象其实并非是工匠们，在第四卷，苏格拉底认为工匠中的一身多职或者互相交换职位的现象并不会对城邦构成多大威胁，而当工匠或者商人“因受财富，人群，体力或其他类似的东西鼓励，试图跻身于将士阶层。”或“一个属于将士阶层的人试图跻身于城邦的参议和卫士阶层，尽管他不合格。”（P150，434b）时，“将给城邦带来毁灭性的后果。”（P150，434b）。如此看来，“一人一职”的原则主要防止的是人们在城邦的三个主要阶层（工匠，卫士，统治者）之间的流动。

这种禁令的最终依据是人的自然本性，也就是苏格拉底所作出的金人、银人、铜铁人的区分[[14]](#footnote-13)。金质人将成为统治者和卫士，银质人将成为他们的助手，而铜铁质人将成为工匠或农夫。使得金质人成为统治者的并不是出身或者选举，而是他拥有“不受迷惑而且在任何场合都不失常态”，“能捍卫自己、捍卫自己所获得的音乐文化”，和“在所有场合中都表现得自己懂得节奏，懂得和谐”（P124，413e）的优秀品质[[15]](#footnote-14)。银质人灵魂中的品质低于他们，而铜铁质人则并不具有公共精神。由此看，“一人一职”的原则在根本上确保的是一种由人性高低区别构成的自然秩序，或者说是城邦的政治秩序与人灵魂的自然秩序间的相互符合。

苏格拉底曾经将这种自然和谐的政治秩序定义为城邦正义本身[[16]](#footnote-15)，无论这种定义是否发自真心[[17]](#footnote-16)——即使不是，苏格拉底至少也把它当做城邦正义存续的必要条件。当苏格拉低描述理想城邦的崩塌时，头一个原因就是这种“人各居其位”的政治秩序的败坏：“当铁混入青铜，青铜混入金子，一些缺乏统一，缺乏和谐的反常事件就会产生，这些事件，不管它们产生在哪里，总会引起战争和敌对仇恨。”如果没有这种最初被引进的原则，正义的城邦将不可能存续。

除了一人一职的原则，猪的城邦的另一个意义在于，它向我们展示了城邦实际上服务于肉体，或者说城邦的基本的目的是自我保存。除此之外，猪的城邦并没有教给我们更多东西。首先，它根本不可能——**猪的城邦的形象让我们很容易想起赫西俄德的黄金时代，或者尹甸园。在后二者中，人类因着神的庇护，可以无忧无虑地生活着。猪的城邦虽然并没有明言神力，至少也假设了极为丰富的地力和资源，以至于在必需品的制造上，没有什么是稀缺的，这么看，它则有如神佑。其次，它同样不可欲，在这个方面，某种程度上格劳孔是对的，这个城邦在爱欲上存在缺陷，它满足于最低层次的自足，因而限制了人们不断完善自身的能力，这样的城邦不能发展出美德，当然也更不可能是正义的。苏格拉底根本没有费力在这里寻找正义，而是直接走向了下一个城邦。**

**三. 奢侈的城邦与卫士**

**第二个城邦被称为奢侈的城邦，这个城邦由欲望——超出肉体生存必要的欲望支配。奢侈带来了匮乏，对“佐料，没药，焚香，歌妓，糕点”的追求（P64，373a）带来了猪的城邦所没有的新的欲望——超过肉体存续必要的欲望。**

**追求“雅致与快乐”**[[18]](#footnote-17)**的欲望第一次呈现出了与灵魂相关的属性。换句话说，人灵魂的爱欲在城邦中诞生了，对美好事物的追求在这个城邦中第一次显露出来。然而，此时这种爱欲缺乏必要的引导，一直指向物质满足的无序爱欲需要更多的工匠为它服务，更多的人口要求更多的土地**[[19]](#footnote-18)**，土地变成了稀缺资源，对稀缺资源的争夺（主要是土地）则带来了战争**[[20]](#footnote-19)**，而战争则需要战士。**

**所以，区别于工匠阶层的卫士阶层，也就是城邦的第二个组成部分出现了。同时，在人的灵魂中，这一部分组成了血气**[[21]](#footnote-20)**，或者说灵魂的“精神部分”。这种血气最初服务于战争，战争的厮杀要求卫士舍生忘死——“为了保护我们刚刚所说的一切，它将会冲出去和侵略者拼搏到底。”（P65，374a）这种在暴怒之下形成的牺牲精神从根本上区别于猪的城邦中的一切，因为它并不满足欲望，而是抵制欲望——甚至是“活着”这个最基本的欲望形式。它是一种全新的，远高贵于欲望部分的精神气质，这种精神气质充当了德性的基础，它的出现第一次使得城邦拥有了更高的可能性，在适当的节制和教育下，这种血气完全可能转变成真正的勇气。而即将接受这种教育的正是城邦的卫士阶层。**

**关于教育卫士阶层的讨论贯穿了整篇对话的前七卷和第十卷的一部分。其中直接讨论卫士阶层的包括第二卷到第五卷的前半部分，这一部分的主题是“如何教育卫士阶层”。而从第五卷的后半部分开始的对哲人的讨论同样与卫士有关，我们可以说它间接探讨了“谁有资格教育卫士阶层”的问题。这展示了城邦卫士的教育问题在《理想国》中占有多么重要的地位，看来他们是否能够获得适当的教育，对决定城邦能否正义具有十分重要的意义。**

**为什么这种教育如此重要？这个问题在关于奢侈的城邦的讨论中得到了恰当的回答。苏格拉底首先声明，根据一人一职原则，卫士不能由工匠担任**[[22]](#footnote-21)**，因为卫士们需要“最大的、不为他事操心的空闲，又需要最全面的专业艺术和最充分的训练。”（P66，374d）因此卫士将变得远比工匠阶层更强大，他们将自然而然地成为城邦的统治者。成立军队最初的目的是为了抵御和抢掠外敌，但是强大的卫士随时可能掉头抢掠自己的邦民**[[23]](#footnote-22)**。这种掠夺背弃了奢侈城邦的目的——抢掠外敌，富裕自己。但这个城邦无法阻止他们这样做，当卫士从狗**[[24]](#footnote-23)**变成狼，“不等别人来消灭他们，他们自己将抢先做到这一点。”（P67，375c）毫无疑问，如果一个城邦无法控制其统治者对自己臣民的掠夺，这个城邦就要崩溃。如此看来，即使不靠教育，某种对卫士阶层的约束也是正义城邦存续的必要条件。而关于教育为什么强于法律，我们将在下一章进行论述。**

**城邦卫士的教育教导公共精神和灵魂的德性——依照某种正义的原则。正因缺少这种正义，奢侈的城邦无法节制统治者的欲望，它将永远处于崩溃的边缘。这个城邦是格劳孔提议建立的，在《理想国》论及的所有城邦形式中，它可能是最符合格劳孔在第二卷开篇论述的关于非正义强过正义的观念**[[25]](#footnote-24)**的一个。但是当苏格拉低将他放到建邦者的位置上时，事实马上清楚起来——正义对城邦永远是必要的，即使是在最低层次的自我保存的层面上，城邦必须再次上升，否则它就会被消灭。事实上早在与特拉叙马霍斯的论争中，苏格拉底就已经提出了想要在不义的战争中取胜必然需要正义的观点**[[26]](#footnote-25)**。这种正义在某种程度上关乎对公共利益的关切，它要求卫士的灵魂拥有某些德性，而它们将在针对城邦卫士的教育中被逐步引进。**

**四. 卫士的诗教乐教与政治神学**

奢侈的城邦创造了人灵魂中的精神部分，教育拥有了他的对象。而苏格拉底接下来要做的正是实施这种教育——针对灵魂的音乐教育，和针对“肉体”[[27]](#footnote-26)的体育教育。这种教育在城邦层面上，是要培养统治者的公共精神；在个人层面上，则是要在灵魂中培养符合自然的德性。

苏格拉底首先引进的是音乐教育，苏格拉底希望改革希腊城邦的诗歌传统，这也是在阿德曼托斯最初的诘问中主要关注的问题：在第二卷开篇，接着格劳孔的发言，阿德曼托斯质疑传统的城邦诗教不教人正义，反教人不义[[28]](#footnote-27)。他颇富洞见地观察到了传统诗教中存在的问题，第一，传统诗歌中针对不义者的神罚并不能使得人真正地向往正义[[29]](#footnote-28)，对于冥狱的恐惧曾经使克洛法斯能够在老年虔敬地生活，但距离惩罚尚远时的侥幸心理同样也造成了他年轻时的放荡[[30]](#footnote-29)。惩罚只能使人在即将面对它的时候警醒自持，当他们自认可以逃避惩罚时，就无所不为。

第二，传统的诗歌教导非正义有利，而正义则充满艰难险阻[[31]](#footnote-30)，而这样的道路是天神所安排的。这样的教导导致了人们将会自发地选择有利可图的不义，当这些再加上第三点，诸神可以被不义者贿赂，从而免除死后的神罚[[32]](#footnote-31)。这样一来，不义的生活方式似乎成了唯一的选择，而正义成了某种滑稽的愚昧。

面对阿德曼托斯的疑问，苏格拉底必须首先论述传统诗歌音乐教育，他必须消除这些弊端，才能够建立新的音乐教育，就像他口中的哲人那样“把从前的画面擦干净，然后重新画上一幅。”（P235，501b）。而在这个方面，苏格拉底显然进一步推进了阿德曼托斯的洞见，他将后者论述的诗教弊端归结为诗歌对天神形象的扭曲，他指责老派诗人在“给天神画像”时，“画出的肖像根本不像他本来想要画出的那些人。”（P71，377e），而对这种扭曲形象的效仿则在败坏城邦的青年。苏格拉底希望建立一种审查制度[[33]](#footnote-32)，并借此改革，或者说重建城邦的诗歌教育。这种诗教改革的核心是对诸神形象的重塑，因此苏格拉底要的实际上是一种新的政治神学——一种新的公民宗教，苏格拉底宣称自己的“高贵的谎言”[[34]](#footnote-33)相较于传统的要更胜一筹，更有利于卫士美德的培养。

苏格拉底希望在三个方面改造传统的诸神形象。第一，诸神必须是完全正义的，这一做法出于完全的现实考虑，因为“一个年幼的人没有能力辨别什么故事有寓意、什么没有。”（P73，378d），因此，“我们应该不惜一切地做到这一点，他们听到的第一批故事是他们所能听到的有关美德的最优秀的作品。”（P73，378e）如果天神“只是美好事物的起源”（P77，380c），那么阿德曼托斯所述的由不义带来的利益就绝不可能源自天神，而只有正义才具有神圣的合法性，因此也是更加值得追求的那一个。这一改革的目的正是重新树立正义的自然合法性，或者说为正义再次正名——传统诗教在理解正义的相较于不义的优越性上遇到了无法解决的难题，因为如果正义和不义同时出自诸神，正义就不能宣称自己在本质上更加高贵，这种言说困难使得传统诗教不得不依赖“诸神的惩罚”来维持城邦赖以生存的正义，但阿德曼托斯早已认识到，这并不是一种十分有效的约束。对此最根本的解决办法就是在诸神中去除不义，当正义具有了本质上的正当性，对它的自愿效仿才有可能。

改革的第二个方面涉及诸神的另一些性质，相比于正义或不义，这些性质更不容易说清，但他们显然有关诸神与人之间的联系。这些问题包括诸神是否会变换形象，来到人们之中；是否对人们说谎[[35]](#footnote-34)；是否会像人类一样悲哀或者大笑[[36]](#footnote-35)。苏格拉底要在这几个问题上重新塑造诸神，他的天神是“本质单一，言行真实”，“既不改变自己，也不改变别人”（P81，382e）的，他们的心态同样不变，他们会不哭也不笑。并且他们从不对人撒谎，“既不通过假象，也不通过语言，也不通过递送信号，不管对方醒着或者做梦。”（P81,382e）

这样的变化除了教导人们言行一致，节制过度的哀乐之外，还有着更深的目的。显然，通过这种改造，诸神被哲学化了，它们“最优秀，最高尚，他永远单一地处在自己的原形中。”（P78，381c）它们不说谎，并且“在各方面都纯真无伪”。（P80，382e）试想一种恒定地处在最完美状态，并且绝对真确的东西，不正是哲学真理么？或者说正是在第六卷被详加论述的“理念[[37]](#footnote-36)”。将诸神等同于哲学理念的做法实际上否认了神本身，或者说引入了新的哲学之神。可以说苏格拉底确实犯了他被指控犯下的“引进新神”的罪——甚至在《理想国》中，他曾直接把诸神的故事称作“最大的、有关宇宙中最重要的事物的那个谎言。”（P71,377e）对于他而言，赋予诸神以形象的行为，只不过是为了使民众接受哲人的教育而撒下的“高贵的谎言[[38]](#footnote-37)”而已，苏格拉底在这里实际上是想说老派诗人们撒谎撒得不好[[39]](#footnote-38)，他们给诸神赋予了人性，最终创造了另一种莫须有的权威，并使得虔敬的生活方式压倒了哲学的。诸神必须回归天上，不然人们就无法接受哲学的统治，这一改革实际上创造的是后文哲人统治的基础。

诗教改革的第三个方面则特别关注哈迪斯这位神祇，也即冥狱的形象。这个改革的目的也很明白，就是要引导、协调卫士阶层身上的血气。我们先前已经提到过，传统诗教为了维护其正义，不得不将冥狱描绘得“既真实又可怕”（P83，386b），这虽然对遏制工匠阶层（如克洛法斯这样的人）的过分欲望有些用处，但对于卫士们的勇气却造成了障碍，舍生忘死显得并不值当。

苏格拉底敏锐地看到了在传统诗歌所歌颂的战士血气中存在的问题，固然直面悲惨的冥狱仍然不畏死亡值得称赞，但这种血气会永远处于冲突和矛盾之中——战士的荣誉必须一直跟对冥狱的恐惧斗争，而斗争的方式则是一种暴怒。这种矛盾最为突出地表现在阿喀琉斯的例子上，苏格拉底引用了《伊利亚特》中阿喀琉斯的哀叹：“在哈德斯的世界还存在着灵魂和身影，思想却全部泯灭[[40]](#footnote-39)。”或者我们还可以参看阿喀琉斯的死灵对奥德修斯说的话：“我宁愿在世上，为没有继承财产的穷人劳作，也不愿当统管所有死人的王者[[41]](#footnote-40)。”显然对于阿喀琉斯，生者的世界更加美好，也更加值得追求，但他的血气却要求他追求丑恶的冥府，这显然与追求美好的德性相冲突，如果勇气是一种美德，那么传统的血气典范阿喀琉斯其实并不具有真正的勇气。

如果血气本身中的矛盾使得它不能被称作勇气，那么它赖以解决矛盾的暴怒，则不利于卫士的节制。苏格拉底仍以阿喀琉斯为例，他的暴怒使得他做出了“拖赫克托尔的尸体[[42]](#footnote-41)，在火葬堆上屠杀一大批俘虏[[43]](#footnote-42)”（P92，391b），他敢于对抗他的王者[[44]](#footnote-43)，甚至敢于挑战阿波罗和斯卡曼德洛斯河神（P92,391a-391b）。阿喀琉斯的暴怒不仅使得他可以舍生忘死地战斗，同样让他敢于践踏任何原则，甚至诸神（依前文所述，哲学化的诸神即自然原则）的权威。这种暴怒本身就是诗人为了解决理性无法解决的矛盾时颂扬的一种非理性，它不仅是哲学之敌，同时也是节制之敌。

不过这一部分的改革因为顺理成章而显得十分轻易，既然苏格拉底在上文已经确立了正义的唯一神圣合法性，冥狱神罚就失去了它的地位。苏格拉底洞悉了血气的根本矛盾，他只要让新的诗歌“别如此简单地斥责哈德斯的世界，相反，应该歌颂它”（P83，386b），去除卫士心中对死亡的恐惧，就能解开血气内在的结。追求美好与舍生取义的结合将造就和谐的血气，也就是“热爱自由”、“害怕奴役甚于死亡”的真正勇气。

完成了这三种对诗歌主题的改革后，苏格拉底并没有停止他对诗歌的讨论，这一次，他将改革的矛头指向了诗歌写作的方式，这讨论又分为两段，一段讨论模仿写作，一段讨论音乐本身。苏格拉底禁止诗歌模仿的改革，依然关乎“一人一职”的原则，也就是说，其目的仍然是保护人完整单一的自然本性，我们前面已经说过，在城邦中这种自然本性的完好是政治秩序符合自然秩序的基础。苏格拉底希望避免诗歌对任何事物不加辨析的混乱模仿可能造成的“人的自然本性被切割得支离破碎，甚至远小于这些职能”的局面。与其说苏格拉底要禁止模仿，不如说他要做的是统一模仿的对象，这个城邦将只接受“正直之士的纯粹模仿者[[45]](#footnote-44)”，模仿的对象将只有美德。

更值得多说几句的是针对音乐调式和节奏的改革，诗歌由歌词与音乐[[46]](#footnote-45)组成，苏格拉底盛赞音乐在人的德性培养中的重要性：“优秀的语言，优美的音调，优美的风格和优美的节奏都随从灵魂的优美正直。”（P107，400d）优秀的音乐最能纯粹地模仿正直美好的人格，并“最善于潜入灵魂的内部，最有能力感染它，给它带来高雅。”（P108，401d）反过来讲，恶劣的音乐也最能败坏人。正因为音乐在教育上太过重要，在城邦中它就应该为教育目的服务。因此，苏格拉底的音乐教育要删除一切不纯然优美，不能纯粹描摹正直灵魂的音乐——也就是说，苏格拉底要求音乐服从言辞（logos）的领导，不符合哲学善美标准的音乐将被删除。正是在这一点上，尼采认为苏格拉底“杀死”了悲剧精神[[47]](#footnote-46)，但苏格拉底告诉我们，“疯狂和放纵”（P110，403a）的音乐让人“精神失常”（P109，402e），并且远离对正直的爱，这种爱“产生于热爱秩序和完美，既有节制，又有音乐般的和谐”。（P109，403a）如果不在诗歌的音乐中剔除放纵，提倡和美，将不利于在城邦（卫士阶层）中培养追求美好的品格。

五. 卫士热爱城邦的公民教育

音乐诗歌教育针对卫士的灵魂，然而卫士的肉体同样需要教育和约束，苏格拉底接下来论述的体育教育和两次浪潮，论述的主题都是卫士的肉体。这种对肉体的约束同样可以看做是一种公民教育，其目的是然卫士们更加热爱城邦。

紧接着诗歌改革，苏格拉底提出了体育教育的改革，但他的新式体育却完全不关乎肉体，他说：“我个人并不相信，健全的躯体，凭其自身的优质性能使灵魂高尚，而是恰恰相反，高尚的灵魂凭其自身的优质性能够把躯体维护在最佳状态。”（P110，403d）苏格拉底式的体育教育实际上还是关于灵魂的教育，只不过它采取了与诗歌教育不同的路径。体育对卫士的要求落在了饮酒，饮食与性的节制上，其目的是培养他们灵魂中的自制，也就是对过分的欲望和诱惑的自觉抵制，这种节制将自然地造就健康的身体。

我们在苏格拉底的教育中看到了对肉体的彻底遗忘，这种遗忘在他对医生的驱逐中走到了最远。他认定所有的疾病最终都是灵魂的疾病，而灵魂有缺陷而又不肯改正的人不值得活下去[[48]](#footnote-47)。因此只关注肉体的医生是不值得要的，违背灵魂的善美原则而拯救了肉体的医生甚至会遭到神罚[[49]](#footnote-48)。经过苏格拉底的改革，肉体最基本的存活变成了灵魂善好的附加福利。在他的教育中，肉体没有任何位置，它被彻底地遗忘了。

那么在教育中被遗忘的，而又现实存在的肉体，苏格拉底又拿它怎么办呢？事实上，他将用一种法律制度来管理这些肉体——他制造了一种绝对的公有制[[50]](#footnote-49)，所有的肉体需要都将被公共化。在城邦层面上，这种公有制将切断任何由于卫士阶层对私利的过分关注而导致的他们“变成一帮充满敌意的暴君”（P128，417b）的可能性；在个人层面上，它将有利于卫士们摆脱对个人财富的斤斤计较，并全心全意地追求灵魂的高贵[[51]](#footnote-50)。但是可以想见，肉体至少在现实的存在上永远是私人的，如果不教导对肉体的遗忘，这种公有制就不会被人接受。在这个意义上，苏格拉底式教育对肉体的遗忘有其现实的考虑，它服务于卫士肉体上的公有制。

这种公有制遭受的最大障碍就是家庭，家庭正是安提戈涅对抗政治权威时所引用的“天神制定的永恒不变的不成文律条[[52]](#footnote-51)”。这个女子形象的强大力量告诉我们，只要父亲还在家庭里统治，哲人王就不能是绝对的统治者，哲学的统治也就不能完全。在《理想国》中，克洛法斯是唯一的父亲形象，他同时代表了长者和诸神的权威，只要他在场，苏格拉底就不能掌握对话。只有随着克洛法斯的离场，和对诸神哲学化的改造，苏格拉底才敢在这里引入他的两次浪潮——它们将彻底打碎家庭，造就真正绝对的公有制。

第一次浪潮始于将“妇女们与男人们用于同样的事业”（P171,451e），苏格拉底事实上要说的是妇女也同样应该获准加入卫士阶层，这意味着她们也要“受到同样的教育”（P171,451e），遵循同样的公有制，并且和男人共同生活，共同裸着身子训练。这听起来很像个笑话，但苏格拉底还是成功地提出了它的理性基础：自然本性的划分只以灵魂的素质为基础，跟性别没有关系[[53]](#footnote-52)，只不过“女性体力弱一些，男性强一些”（P171，451e）。这么看，男女共事这一个浪潮实际上有其自然基础，但我们要记住，在这两次浪潮中，苏格拉底的目的始终都是在卫士阶层中摧毁家庭，两性的婚姻是家庭的基础，如果男女中有一方只能依附于另一方才能生存的话，两性结合的家庭就一定会一直存在。将女性纳入卫士阶层之中，并且承认她们与男性相同的自然本性的这一次浪潮，在根本上是为了服务它的后来者。

而这第二次浪潮则彻底摧毁了家庭，苏格拉底制定了一条法律：“所有这些妇女必须属于所有这些男人共有，任何一个女性不得与任何男人单独同居；她们的孩子同样属于共有，父母不知道谁是自己的孩子，孩子也不知道谁是自己的父母。”（P180，457c-457d）妇女和儿童的共有造就了绝对的公有制，现在共同体不仅拥有决定卫士肉体生死的权力[[54]](#footnote-53)，还拥有了他们性爱的决定权——统治者将严格规定生育者的年龄[[55]](#footnote-54)，并制造虚假的抽签[[56]](#footnote-55)来使得优秀者能够生育更多的后代。这些后代将会被像羔羊一样养育，优秀的得到培育，而劣等的则任其自生自灭[[57]](#footnote-56)。苏格拉底严禁母亲认出自己的孩子[[58]](#footnote-57)，他希望在卫士阶层中，每一个人都认为自己的亲人就是其他全体人。就算对城邦而言，这种制度真的能带来苏格拉底所说的“更加优异的后代”，城邦卫士的团结和每个人对私利的彻底摒弃等等这些利好，我们仍然应该合理地怀疑这种制度，因为它是第一个苏格拉底仅以“有利”证明其合法性的举措，并且它显然扭曲了自然的人性。上文已经论述过，卫士们的公共精神与灵魂德性，和哲学原则在城邦中的绝对权威都是城邦正义必不可少的基础，然而他们也依赖于这种绝对的公有制——但即使如此，使用这样一种扭曲自然，甚至邪恶的手段是否值当？

在这两次浪潮中，苏格拉底的真实意图是向我们展示一种矛盾，自然正义的城邦可能必须通过某种不自然、也不正义的手段才能建立。我们第一次看到了城邦正义的某种边界，它可能永远也不会完满，对纯粹的正义而言，城邦是需要被超越的。

六. 哲人与城邦的冲突

无论如何，苏格拉底的绝对公有制都将卫士们从狭隘的肉体私利中解放出来，进而能够自由地追求他们在诗歌中学到的灵魂德性。卫士的教育和公有制还取得了另一方面的成就，它成功地使得卫士们也分享了一些哲人的特性，即爱好灵魂胜过肉体，由此可见苏格拉底在第二卷说的卫士们“还需要具有哲人的气质[[59]](#footnote-58)”并非虚言。这种气质的相似无疑为哲人的统治铺平了道路，卫士们将不会像在传统城邦中一样对哲人满怀敌意；另外，家庭在卫士阶层中的消失也使得他们不可能具有力量反对统治者的统治。既然统治的对象和统治的基础都已经打好，就只差选拔出一个统治者了。

其实早在第三卷，苏格拉底早已选出过统治者，当时，他们对统治者的定义是具有“不受迷惑而且在任何场合都不失常态”，“能捍卫自己、捍卫自己所获得的音乐文化”，和“在所有场合中都表现得自己懂得节奏，懂得和谐”（P124，413e）的优秀品质的城邦卫士。但苏格拉底显然认为这样的品质还不完整，他认定“除非哲人成为这些城邦的君主，或今日被称为君主和权贵的人真诚地、恰当地热爱智慧......这些城邦的祸患就没有终止，人类的祸患，我认为，也同样如此。”（P201，473c-473d）

这么说哲人的德性比原先被选拔出的卫士统治者更加完整，既然这多出来的德性如此之重要，哲人因为拥有它而成为唯一合格的统治者，那么这种德性就显然定义了《理想国》中的哲人。那么首先的问题就是，哲人究竟是什么？或者说哲人赖以统治的德性究竟为何？再反过来说，这种德性究竟怎么赋予了他统治的正当性？

苏格拉底如此描述哲人与常人的根本区别：“这些人是哲人，因为他们有能力抓住那种永远按同一本性和同一方式存在的东西，而那些人不是哲人，因为他们不能这么做。”（P212，484b）这区别就是掌握永恒真理的能力——苏格拉底接着又补充了一点，这种真理必须同时是整全的[[60]](#footnote-59)，也就是说，哲人就是能够掌握永恒的整全真理的人，苏格拉底接连用太阳和线段的比喻说明了，哲人与常人区别的核心就在于对生成世界的超越和对本质世界（理念世界）的理解[[61]](#footnote-60)；他们“永远在想力争理解一切神圣和人间事物”（P216，486a）,哲人身上常人所不能及的德性正是对智慧与真理的永恒热爱。但是热爱智慧和有能力掌握真理（即本身智慧）并不是一回事，如果我们同时观察《会饮》中不搞哲学的诸神和拥有智慧爱欲的哲人的话[[62]](#footnote-61)，就会发现，《理想国》中的哲人确实被理想化了，他同时拥有热爱智慧的爱欲和洞察真理的能力。我们先将关于这一点的争论抛诸脑后，就以苏格拉底的假设为基础，分析这样的德性和能力究竟如何使得城邦在他的治下成为了正义的。

首先，对智慧的爱欲使得哲人成为最不在乎世俗私利的人，“当某人的欲望流向知识和一切类似的领域，我想，他们就会涌向只属于灵魂本身的那种欢乐，把躯体所能感受到的种种欢乐抛在后面。”（P215,，485d）他最不可能成为僭主；其次，掌握真理的能力则让他成为城邦中唯一确切拥有自然知识的人，这两点构成了哲人统治的正当性基础，前者避免了他当政的风险，后者给予了他行正义之政的能力。

此时，一个问题必须得到苏格拉底的回答，即为何一个哲人会愿意统治？“如果一个人真正地把自己的思想对准了存在的实体，他就不会有时间往下看，注意到人们的事物，卷入他们的纠纷。”（P234，500b-500c）一个希望统治的哲人，反倒是一个在美德方面“没有水平的手工艺者”（P234，500c）。苏格拉底通过洞穴的比喻[[63]](#footnote-62)描述了哲人和城邦的关系，哲人通过其过人的天性走出了洞穴，看到了真正的太阳，然而促使他重新走下来的只能是强制，这种强制不仅出于众人的请求，还出于哲学天生对城邦负有的义务[[64]](#footnote-63)。哲人感受到这种义务，并且自愿地被强制，下到洞穴进行统治。

在前文中我们已经提到，城邦的政治秩序是否能够符合宇宙中的自然秩序，也即是否能在公民的灵魂中培养高贵的德性，是城邦是否能够成为正义城邦的核心，这要求协调自然与约法这对古老的冲突。哲人作为城邦中唯一确切知道自然秩序面貌的人，他的统治将造就城邦约法符合自然的可能性：哲人的统治将“他在那里所看到的东西引入人类的生活习惯”（P234,500d），他将接替苏格拉底，施行上文所述针对卫士的，培养自然德性的教育——“不仅看到正义、美、克制精神的本质......而且......按城邦的种种生活方式对人的颜料进行搅拌和加工。”（P235，501b）显然如果哲人的政令畅通无阻，城邦将成为真正正义的，但这种状态并非轻而易举地就能达到，第一，城邦与哲人的关系并非天生和谐，航船喻所言的民众的无知[[65]](#footnote-64)，天性被腐蚀的危险[[66]](#footnote-65)和已被腐蚀的智术师的恶意抹黑[[67]](#footnote-66)，都给哲人带来了不好的名声，想要城邦接受哲人的统治则需要恰切的教育和引导（卫士教育与两次浪潮的另外一个目的岂不在此？）。这还不够，哲人在统治当中还必须善用“高贵的谎言”[[68]](#footnote-67)，以弥合因群众对自然的无知而可能出现的对哲人教育立法的抵触情绪。

第二，哲人的诞生本身就是一个极难实现的过程。首先，哲人本性中的种种优秀组成部分“只是偶尔愿意结合在一起，在绝大部分人中，它们散布于不同之处。”（P237-P238）这种本性本身就十分稀少；其次，它还面临着种种腐蚀的危险——“我们所赞扬的每一种品质都会腐蚀它所占据的灵魂并且迫使灵魂脱离哲学。”（P222，491b），因为“越优秀的本性”，当处在“和其本性相反的生长环境中，它就会变得越糟糕。”（P223，491d），因而拥有稀有天性的哲人还必须生长在同样具有优秀品质的城邦中，并且还要一直保持对城邦事物的超脱，因为任何对于城邦是美德的东西，对哲人的天性都会是一种腐蚀；最后，哲人还要通过极其艰难的学习，这种学习必须恰当地引导他的天性从生成世界转向本质世界[[69]](#footnote-68)，并且掌握几乎各个学科的知识[[70]](#footnote-69)，才能够最终走出洞穴之外——即使这样，它还必须具有对自己一贯超然其外的城邦拥有一种责任感，否则他将不肯统治。

城邦正义的核心，也就是哲人的统治显然是一种极其偶然的成就，难怪苏格拉底在抛出他的第三个浪潮之前，要求格劳孔不要强迫他证明这种政制实现的现实性[[71]](#footnote-70)。苏格拉底清楚，哲人的统治依赖于某种机运，或者简直可以说是神的恩赐，而城邦的正义也同样如此[[72]](#footnote-71)。

七. 完美正义城邦的不太可能

经过在奢华的城邦中引入卫士教育，又经过了三次浪潮，苏格拉底建立了他的完美城邦。还记得我们在引言中提出了一个问题：苏格拉底的建邦活动究竟揭示的是城邦正义的可能性还是其边界？既然完美城邦已经建好，我们就应该在这里重新审视这个问题。

首先从现实角度上看，苏格拉底并不能证明完美城邦的现实可能性，所以在第八卷，当对话者从理论重新回到现实讨论诸多不义时，最好的政治并不是完美城邦，而是贵族政治[[73]](#footnote-72)——这二者显然不同，贵族城邦依靠家庭，并非建立在绝对公有制基础上，因而它们败坏的根源也正是“不合时机地让新郎和新娘结合在一起”（P291，546d）。这种实践上的极高难度是让完美城邦看起来像是个反讽的直接原因，那么是什么造成了这种困难呢？

完美的城邦依赖于在现实中极难调和的两对矛盾的和谐，一是肉体与灵魂，一是哲人与城邦，或者说是自然与约法。我们在上文已经说过，后者的解决依赖前者，那么这个城邦最急需解决的问题就是如何让它的卫士们自愿地放弃自己的肉体。我们在前文也看到，这个城邦解决灵魂与肉体间的紧张关系凭靠的不仅是教育，还有暴力——绝对公有制与两次浪潮绝不可能出于自愿，为了强迫卫士自由，这个城邦必须要付出扭曲人性的代价。

即使一矛盾得到了解决，哲人的统治也并非顺理成章。首先，哲人本身的定义存在问题，《理想国》中的哲人违反了苏格拉底的无知之知[[74]](#footnote-73)，正义的城邦需要哲人确切的自然知识，然而如果哲人也仅仅拥有意见[[75]](#footnote-74)的话，新的城邦就将仅仅是个新的洞穴。第二，哲人的统治在《理想国》中是作为一种结果出现的，如果哲人不迫切地想要统治，卫士们又并不具有识人的能力，他们将怎么能够找到这人并立他为王呢？

无论如何我们都能看到在这个完美的城邦中存在着深刻的矛盾，这使得这个城邦在实践上的可能性微乎其微；对这些矛盾的强行弥合又使用了过多的暴力，因此这个城邦的可欲性也要大打折扣。柏拉图似乎有意地在提醒我们，为了一个微乎其微的正义城邦的希望，我们必须愿意付出多大的代价——友爱，爱情甚至家庭，这些本来代表着人性的尊严的事物，统统都要给正义的原则让路。难怪有人说《理想国》是历史上最伟大的反乌托邦著作[[76]](#footnote-75)。城邦的正义确有其边界。

然而，全盘否定柏拉图的政治正义并不能解释他本人的三次叙拉古之行。我们必须同时注意到，柏拉图很可能真诚地提供了城邦正义的唯一通路，也就是说，如果我们想要建立一个正义的城邦的话，它很可能在各个关键方面与这个“理想国”相像。我们不能因为柏拉图认识到了政治的边界，就虚无化柏拉图的政治正义原则；相反，问题恰恰在于确定柏拉图的正义原则，同时确定他通过反讽划清的边界——这个边界意味着，政治正义无法被完美化，不义在政治中将一直存在，这也意味着最佳的政治德性应该是一种节制。

这种节制的原则在亚里士多德那里得到了详尽的阐释，但相比于亚里士多德，柏拉图可能更乐于揭示问题，他的城邦正义在根本上正是一种对其自身原则和边界的清晰认识，最终它导向哲学生活。

1. “正义，我们说，一种属于个人，另一种属于整个城邦，不是吗？”（《理想国》，柏拉图著，王杨译，2012，华夏出版社，P57,368e） [↑](#footnote-ref-0)
2. 《理想国》，柏拉图著，王杨译，2012，华夏出版社，P56，368d。本文均用此本，下文注释从略。 [↑](#footnote-ref-1)
3. P57，368e [↑](#footnote-ref-2)
4. 《哲学的奥德赛——<王制>引论》，郝兰著，李诚予译，2016，华夏出版社，P84 [↑](#footnote-ref-3)
5. P288，544d [↑](#footnote-ref-4)
6. 观点见《哲学的奥德赛——<王制>引论》，郝兰著，李诚予译，2016，华夏出版社，P84 [↑](#footnote-ref-5)
7. 这段话见P249,511b-511c [↑](#footnote-ref-6)
8. P235，501c [↑](#footnote-ref-7)
9. 布鲁姆语，见《人应该如何生活》，布鲁姆著，刘晨光译，2009，华夏出版社，P68，“其法律服务于共同好处的同时还允许每个成员达到他的自然完美。” [↑](#footnote-ref-8)
10. 第一次在第四卷开头：“我们觉得，你一直在躲躲闪闪”，“暗中抽掉了整整一个并非微不足道的话题，目的是为了不去讨论它......”（P168，449c）第二次见第六卷：“苏格拉底......他们在每一个问题上被你的话引偏了一点点，当这些微小的差异积累到讨论的结尾，这差距可就大了。”（P217，487b） [↑](#footnote-ref-9)
11. P63，372d [↑](#footnote-ref-10)
12. P63，372c [↑](#footnote-ref-11)
13. “这一城邦实际上是在于特拉叙马霍斯的讨论中构想过的完美的工匠共同体。”（《人应该如何生活》，布鲁姆著，刘晨光译，2009，华夏出版社，P69） [↑](#footnote-ref-12)
14. 尽管这种区分最初是作为一种谎言出现的（P126，415a），但在第八卷，苏格拉底认为金银铜铁本性的人不居其位造成的内战将导致城邦的败坏。因此有理由认为，这种区分并非是纯粹的谎言，这种人类灵魂品质的高低区别确实存在于《理想国》之中。 [↑](#footnote-ref-13)
15. 此处仅根据第四卷413e，先不论哲人的统治。 [↑](#footnote-ref-14)
16. 第四卷，P150，434c [↑](#footnote-ref-15)
17. 在此处苏格拉底设计的城邦还并不完整，第五卷开头阿德曼托斯就明确地提出了这一点，在一个不完整的城邦中定义城邦正义的做法并不能让人信服。布鲁姆就认为这里对正义的定义并非出自苏格拉底的真心，因为这种正义可以轻易被其他三种德性代替，它并没有为城邦添加任何东西。（《人应该如何生活》，布鲁姆著，刘晨光译，2009，华夏出版社，P107）。本文不会展开关于此处讨论的细节。 [↑](#footnote-ref-16)
18. 布鲁姆语，见《人应该如何生活》，布鲁姆著，刘晨光译，2009，华夏出版社，P72 [↑](#footnote-ref-17)
19. “还有土地，当时还足以养活所有的人口，可现在就小了，再也不能满足需要。”（P64，373d） [↑](#footnote-ref-18)
20. “因此我们的下一步就是去发动战争，格劳孔，或又将怎样？”（P65，373e） [↑](#footnote-ref-19)
21. “或者，就像存在于城邦中的三种社会阶层构成了城邦本身，即工商阶层、辅助阶层和参议阶层，精神部分相应地就是灵魂中的第三种势力，本质上是理性的助手。”（P160，440e-441a） [↑](#footnote-ref-20)
22. “难道真如此容易？让农夫中某人同时去充当一名军人，或让鞋匠中某人，或让其他任何一个从事这般职业的人......”（P66，374c） [↑](#footnote-ref-21)
23. “他们怎么能不蛮横地对待自己的同行、对待城市里的其他邦民，如果他们的本性就是如此？”（P67，375b） [↑](#footnote-ref-22)
24. 狗喻见P68，376a [↑](#footnote-ref-23)
25. 格劳孔的诘问见P43-48，358b-362c [↑](#footnote-ref-24)
26. 见第一卷，P36，351c。这种观点仅仅证明了正义的必要性，而远未证明其可欲性。 [↑](#footnote-ref-25)
27. 苏格拉底的体育教育并不真正针对肉体，这一点将在之后论及。 [↑](#footnote-ref-26)
28. 阿德曼托斯的诘问见P48-55,362d-367e [↑](#footnote-ref-27)
29. “对于那些没有虔诚之心的人、那些不讲正义的人，他们把这些人埋在哈德斯的某一片沼泽中，迫使对方用筛子取水......对于非正义者，他们也就说这么些，除此，没别的可说。”（P50，363d-363e） [↑](#footnote-ref-28)
30. 见第一卷，P7，330d-331b [↑](#footnote-ref-29)
31. “说什么天神们如此分配给许多好人糟糕的命运和痛苦的人生，而给和这些人相反的人相反的命运”（P51，364b） [↑](#footnote-ref-30)
32. “作为非正义者，我们不仅能为自己争夺这些利益，而且，作为神的祈求者，当我们冒犯了法律或干了违背道德的事，我们仍可以说服他们，使自己摆脱惩罚。”（P53，366a） [↑](#footnote-ref-31)
33. “看来，我们必须对讲故事的人进行审查，如果他们讲出优秀的故事，就接受，如果不好，就拒绝。”（P71，377b-377c） [↑](#footnote-ref-32)
34. “高贵的谎言”见P125-126，414c-415c [↑](#footnote-ref-33)
35. 见P80，382e [↑](#footnote-ref-34)
36. 见第三卷P86-P88，387d-389a。因为与前两个问题联系紧密，所以我们把它放在这里论述。 [↑](#footnote-ref-35)
37. 《理想国》中涉及的理念论最清晰地见于线段喻，见P247，509d到第六卷结尾。 [↑](#footnote-ref-36)
38. “高贵的谎言”见P125-126，414c-415c [↑](#footnote-ref-37)
39. 同见P71，377e，“如同一个画匠，画出的肖像根本不像他本来要画出的那些人。” [↑](#footnote-ref-38)
40. 语见《理想国》，P84，386d；《伊利亚特》，荷马，23，103-104 [↑](#footnote-ref-39)
41. 见《奥德赛》，荷马，11 [↑](#footnote-ref-40)
42. 见《伊利亚特》，荷马，24,，14-18 [↑](#footnote-ref-41)
43. 见《伊利亚特》，荷马，23，175-182 [↑](#footnote-ref-42)
44. 见《伊利亚特》，荷马，第一卷 [↑](#footnote-ref-43)
45. 阿德曼托斯语，见P101，397d [↑](#footnote-ref-44)
46. “音乐”包括节奏和音调，见P102,398d，“一首歌曲由三个部分组成：歌词、音调和节奏” [↑](#footnote-ref-45)
47. “狄奥尼索斯已经从悲剧舞台上被赶了下来，而且是被一种恶魔般的力量赶下来的——一种借欧里庇德斯之口说话的恶魔般的力量......借他之口说话的......是一个完全新生的恶魔，名叫苏格拉底。”（《悲剧的诞生》，尼采著，孙周兴译，2014，商务印书馆，P90） [↑](#footnote-ref-46)
48. “身体本质有毛病、生活上又放纵无度的人，医疗艺术并非是为了他们，他们不应该得到治疗”P117,408b [↑](#footnote-ref-47)
49. “在金钱的纵容下，治活了一个刚刚去世的富人，由于这个原因，他被雷电击毙”P117，408b-408c [↑](#footnote-ref-48)
50. 公有制见P128，416d-417b [↑](#footnote-ref-49)
51. “金子和银子......这一来自天神的神圣礼物，将永远存在于他们的灵魂中，他们并不需要人间的金银。”P128,416e [↑](#footnote-ref-50)
52. 《安提戈涅》，索福克勒斯，五，449 [↑](#footnote-ref-51)
53. 见P174-177，454b-456b [↑](#footnote-ref-52)
54. 见上文中对体育教育的论述 [↑](#footnote-ref-53)
55. 规定生育者的年龄见P184,，460e-461b [↑](#footnote-ref-54)
56. 虚假的抽签见P182-183,，459d-460b [↑](#footnote-ref-55)
57. “必须养育前者的后代，后者的则不养育，如果这群羊羔真要成为最优秀的品种。”P183，459d-459e [↑](#footnote-ref-56)
58. “这些人必须采取一切措施不让任何母亲认出自己的孩子”P183，460c-450d [↑](#footnote-ref-57)
59. 见P68，375e，虽然这个说法在后文得到了印证，但苏格拉底在此处将哲人比作狗的说法显然不能当真，这句话必须与后文对照才能显示出它真正的意思。 [↑](#footnote-ref-58)
60. “再加上这一点，他们热衷于研究事物的全部本质，不会自愿放弃哪怕是其中一小部分。”（P214，485b） [↑](#footnote-ref-59)
61. 太阳与线段的比喻见P243，507b到第六卷结尾。 [↑](#footnote-ref-60)
62. “诸神不搞哲学”见《会饮》，柏拉图，204a [↑](#footnote-ref-61)
63. 洞穴喻见第七卷开篇P250，514a到P259，521a [↑](#footnote-ref-62)
64. “而他们每一个人必定会走上统治地位，把这看作是自己的必然义务。”P257，520e [↑](#footnote-ref-63)
65. 航船喻见P218-P219，448a-449a [↑](#footnote-ref-64)
66. 见P222，490e [↑](#footnote-ref-65)
67. 见P233-P234，492a-492c [↑](#footnote-ref-66)
68. “高贵的谎言”见P125-126，414c-415c [↑](#footnote-ref-67)
69. 见521c-522d [↑](#footnote-ref-68)
70. 哲人学习的科目见524d-535a [↑](#footnote-ref-69)
71. “那么，你就别逼着我做这事，说什么，凡是我们在理论中通过的东西，我必须展示它们在各个方面何在实践中都（能）是这样。”P201，473a [↑](#footnote-ref-70)
72. 参看第六卷，P233，499d：“我们所说的这一城邦体系过去有过，现在也有，而且将来还会有，每当这位缪斯控制了城邦。因为这事并非不可能发生......说这事很难发生，我们承认。” [↑](#footnote-ref-71)
73. 见第八卷P287，544c [↑](#footnote-ref-72)
74. 见《申辩》，23a [↑](#footnote-ref-73)
75. 知识与意见的区别见洞穴喻P253,，517b [↑](#footnote-ref-74)
76. 见布鲁姆《人应该如何生活》，“苏格拉底建构他的乌托邦，是为了凸显我们所谓的乌托邦主义的危险；就此而论，这是迄今为止所书写的最伟大的政治理想主义批判。”刘晨光译，2009，华夏出版社，P151 [↑](#footnote-ref-75)