西方传统 经典与解释

Classici et commentarii

HERMES

施特劳斯讲学录

The Transcripts of
Leo Strauss's Courses

刘小枫◎主编

施特劳斯（Leo Strauss）◉讲疏

修辞、政治与哲学

——柏拉图《高尔吉亚》讲疏（1963年）

Leo Strauss's Course:

Plato's *Gorgias*, offered in 1963

斯托弗（Devin Stauffer）◉整理

李致远◉译

华东师范大学出版社

VI HORAE

HERMES

西方传统 经典与解释

Classici et commentarii

施特劳斯讲学录

施特劳斯先生在芝加哥大学开过两次柏拉图《高尔吉亚》研讨课。第一次是在1957年冬季学期，第二次是在1963年秋季学期。本书即根据1963年课程录音及打印整理稿翻译而来。

作为两次课程的第二次，1963年课程在某种程度上更紧贴原文，它应该被视为更权威的来源。1963年这次《高尔吉亚》研讨课，能让学生和读者更加深入体会施特劳斯对修辞、政治与哲学之关系的深思熟虑的看法。

上架建议 哲学研究

ISBN 978-7-5675-6562-3

9 787567 565623 >

定价：138.00元

www.ecnupress.com.cn

西方传统 经典与解释
Classici et commentarii
HERMES
施特劳斯讲学录
刘小枫◉主编

修辞、政治与哲学

——柏拉图《高尔吉亚》讲疏（1963年）

Leo Strauss's Course:
Plato's *Gorgias*, offered in 1963

施特劳斯（Leo Strauss）◉讲疏
斯托弗（Devin Stauffer）◉整理
李致远◉译

华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

修辞、政治与哲学:柏拉图《高尔吉亚》讲疏(1963年)/(美)施特劳斯讲疏;(美)斯托弗整理;李致远译.
--上海:华东师范大学出版社,2017
(经典与解释·施特劳斯讲学录)
ISBN 978-7-5675-6562-3

I. ①修… II. ①施… ②斯…③李… Ⅲ. ①柏拉图(Platon 前427-前347)-哲学思想-研究 IV. ①B502.232

中国版本图书馆CIP数据核字(2017)第121597号

华东师范大学出版社六点分社

企划人 倪为国

Leo Strauss' Course: Plato's *Gorgias*, offered in 1963
By Leo Strauss, Devin Stauffer ed.
Copyright © by Jenny Strauss and the Estate of Leo Strauss
This translation is published by arrangement with Jenny Strauss and the Estate of Leo Strauss.
ALL RIGHTS RESERVED.

施特劳斯讲学录

修辞、政治与哲学——柏拉图《高尔吉亚》讲疏(1963年)

讲疏者 (美)施特劳斯
整理者 (美)斯托弗
译 者 李致远
责任编辑 彭文曼
封面设计 卢晓红

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路3663号 邮编 200062
网 址 www.ecnupress.com.cn
电 话 021-60821666 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537 门市(邮购)电话 021-62869887
地 址 上海市中山北路3663号华东师范大学校内先锋路口
网 店 http://hdsdcbs.tmall.com

印刷者 上海中华印刷有限公司
开 本 787×1092 1/16
插 页 6
印 张 32.5
字 数 365千字
版 次 2017年9月第1版
印 次 2017年9月第1次
书 号 ISBN 978-7-5675-6562-3/B.1082
定 价 138.00元

出版人 王 焰

(如发现本版图书有印订质量问题,请寄回本社客服中心调换或电话021-62865537联系)

出版说明

1949 年，已到知天命之年的施特劳斯执教芝加哥大学政治学系。自 1956 年起至去世（1973），施特劳斯授课大多有录音。施特劳斯去世后，部分录音记录稿一直在施特劳斯的学生们手中私下流传，并经学生之手进一步流传，其实际影响断难估量。本世纪初，部分记录稿的影印件也流传到我国年轻学子当中。这些打印的录音记录稿文字多有舛误，有些地方因油墨模糊字迹难辩，还有不少明显脱漏。

2008 年，施特劳斯遗产继承人和管理人——施特劳斯的养女珍妮教授（Professor Jenny Strauss）和芝加哥大学“施特劳斯中心”（The Estate of Leo Strauss）主任塔科夫教授（Professor Nathan Tarcov）决定整理施特劳斯的全部讲课记录稿，并在“施特劳斯中心”的网站上陆续刊布，供天下学人分享。2013 年，本工作坊计划将陆续刊布的整理成果译成中文，珍妮教授和塔科夫教授得知此计划后，全权委托本工作坊主持施特劳斯讲课记录整理稿的中译，并负责管理中译版权。

本工作坊按“施特劳斯中心”陆续刊布的整理本组织迻译（页码用方括号标出），翻译进度取决于整理计划的进度。原整理稿均以课程名称为题，中文稿出版时，为了使用方便，我们拟了简要的书名，并在副标题位置标明课程名称。

刘小枫

2016 年元月

古典文明研究工作坊

施特劳斯讲学录整理规划

首席编者　塔科夫(Nathan Tarcov)
执行编者　麦基恩(Gayle McKeen)

李向利　译

施特劳斯不仅是著名思想家和作家,还是有着巨大影响的老师。在他的这些课程讲学录中,我们能看到施特劳斯对众多文本的疏解(其中很多文本他写作时很少或根本没提到过),以及对学生提问和异议的大段回应。在数量上,这些讲学录是施特劳斯已出版著作的两倍还多。对研究和修习施特劳斯著作的学者和学生们而言,它们将极大地增添可供参阅的材料。

1950 年代早期,由学生记录的施特劳斯课程笔记的油印打字稿,就已经在施特劳斯的学生们中间传阅。1954 年冬,与施特劳斯的[关于]自然权利(Natural Right)的课程相关的首份录音资料,被转录成文字稿分发给学生们。斯多灵(Herbert J. Storing)教授从瑞尔姆基金会(Relm Foundation)找到资助,以支持录音和文字稿转录,从 1956 年冬施特劳斯开设的历史主义与现代相对主义(Historicism and Modern Relativism)课程开始,该资助成为固定的[资金]基础。自 1958 年起至 1968 年离开芝加哥大学,施特劳斯在这里开设的 39 个课程中,被录音和转录成文字稿的有 34 个。从芝大退休后,1968 年春季、1969 年秋季和[接下来的]春季学期,施特劳斯在克莱蒙特男子学院(Claremont Men's College)授课,有录音(尽管他在那里的最后两次课的磁带已佚),他在圣约翰学院(St. John's College)四年的课程也有录音,直至他于 1973 年 10 月去世。

现存原始录音的质量和完整性差别很大。施特劳斯[讲课]离开

麦克风时,声音会弱得听不到;麦克风有时也难以捕捉到学生们提问的声音,却常常录下门窗开关声、翻书声,街道上[过往]的车辆声。更换磁带时录音中断,[记录稿]就留下众多空白。施特劳斯讲课超过两个小时(这种情况经常发生),磁带就用完了。录音磁带转录成文字稿后,磁带有时被再次利用,导致声音记录非常不完整。时间久了,磁带[音质]还会受损。1990年代后期,首先是格里高利(Stephen Gregory)先生,然后是芝大的奥林中心(John M. OlinCenter,由 John M. Olin Foundation 设立,负责调查民主制的理论与实践)管理人,发起重新录制工作,即对原始磁带数码化,由 Craig Harding of September Media 承制,以确保录音的保存,提高可听度,使之最终能够公布。重新录制工作由奥林中心提供资金支持,并先后由克罗波西(Joseph Cropsey)和施特劳斯遗稿执行人负责监管。格里高利先生是芝大美国建国原则研究中心(Center for the Study of the Principles of the American Founding)管理人,他在米勒中心(Jack Miller Center)的资助下继续推进这项规划,并在[美国]国家人文基金会保存和访问处(Division of Preservation and Access of the National Endowment for the Humanities)的拨款帮助下,于2011年完成了这项规划,此时他是芝大施特劳斯中心(Leo Strauss Center)管理人。这些音频文件可从施特劳斯中心的网站上获得:http://leostrausscenter.uchicago.edu/courses。

施特劳斯允许进一步整理录音和转录成文字稿,不过,他没有审核这些讲学录,也没有参与这项规划。因此,施特劳斯亲密的朋友和同事克罗波西最初把[讲学稿]版权置于自己名下。不过,在2008年,他把版权转为施特劳斯的遗产。从1958年起,每份讲学录都加了这样的题头说明(headnote):

> 这份转录的文字稿是对最初的口头材料的书面记录,大部分内容是在课堂上自发形成的,没有任何部分有意准备出版。只有感兴趣的少数人得到这份转录的文字稿,这意味着不要利用它,利用就与这份材料私下的、部分地非正式的来源相抵触。郑重恳请收到它的人,不要试图传播这份转录的文字稿。这份转录的文字

稿未经讲学人核实、审阅或过目。

2008 年，施特劳斯［遗产］继承人——他的女儿珍妮（Jenny Strauss）——请塔科夫（Nathan Tarcov）接替克罗波西［承担施特劳斯遗稿执行人］的工作。此时，塔科夫是芝大奥林中心以及后来的芝大美国建国原则研究中心的主任，而克罗波西直到去世，已经作为施特劳斯遗稿执行人忠诚服务了 35 年。珍妮和塔科夫一致认为，鉴于旧的、常常不准确且不完整的讲学录已经大范围流传，以及［人们］对施特劳斯思想和教诲的兴趣持续不减，公开［这些讲学录］，对感兴趣的学者和学生们来说，会是一种帮助。他们也受到这样一个事实的鼓励：施特劳斯本人曾与班塔曼出版社（Bantam Books）签订过一份合同，准备出版这些讲学录中的四种，尽管最终一个都没出版。

成立于 2008 年的芝大施特劳斯中心发起了一项规划：以已经重新录制的录音材料为基础订正旧的文字记录稿；转录尚未转录成文字稿的录音材料；为了可读性，注释且编辑所有的记录稿，包括那些没有留存录音材料的［记录稿］。这项规划由施特劳斯中心主任塔科夫任主席，由克罗波西负责管理，得到来自维尼亚尔斯基家族基金会（Winiarski Family Foundation）、希夫林夫妇（Mr. Richard S. Shiffrin and Mrs. Barbara Z. Schiffrin）、埃尔哈特基金会（Earhart Foundation）和赫特格基金会（Hertog Foundation）拨款的支持，以及大量其他捐赠者的捐助。筹措资金期间，施特劳斯中心得到芝大社会科学部主任办公室（Office of the Dean of the Division of the Social Sciences）职员伯廷赫布斯特（Nina Botting-Herbst）和麦卡斯克（Patrick McCusker）大力协助。基于重新录制的磁带［修订］的这些记录稿，远比原有的记录稿精确和完整——例如，新的霍布斯（Hobbes）讲学录，篇幅是旧记录稿的两倍。熟悉施特劳斯著作及其所教文本的资深学者们被委任为编者，基础工作则大多由作为编辑助理的学生们完成。

编辑这些讲学录的目标，在于尽可能保存施特劳斯的原话，同时使讲学录更易于阅读。施特劳斯身为老师的影响（及其魅力），有时会显露在其话语的非正式特点中。我们保留了在学术性文章（prose）中可

能不恰当的句子片段;拆分了一些冗长、含糊的句子;删除了一些重复的从句或词语。破坏语法或思路的从句,会被移到句子或段落的其他部分。极个别情况下,可能会重新排列某个段落中的一些句子。对于没有录音资料流传的记录稿,我们会努力订正可能的错误转录。所有这些类型的改动都会被注明。(不过,根据重新录制的录音资料对旧记录稿做的改动,没有注明。)我们在尾注中注明改动和删除的内容(不同的拼写、斜体字、标点符号、大写和分段),尾注号附在变动或删除内容前的词语或标点符号上。文本中的括号显示的是插入的内容。缺乏录音资料的记录稿中的省略号仍然保留,因为很难确定它们指示的是删除了施特劳斯说的某些话,还是他的声音减弱[听不清],抑或起破折号作用。录音资料中有听不见的话语时,我们在记录稿中加入省略号。[记录稿中]相关的管理细节,例如有关论文或研讨班的话题或上课的教室、时间等,一律删除且不加注,不过我们保留了[施特劳斯布置的]阅读任务。所有段落中的引文都得到补充,读者能够方便地结合[引述的所讲]文本[的内容]阅读讲学录。施特劳斯提及的人物、文本和事件,则通过脚注进行了确认。

读者应该谅解这些讲学录的口语特点。文中有很多随口说出的短语、口误、重复和可能的错误转录。无论这些讲学录多么具有启发性,我们都不能认为它们可以与施特劳斯本人为出版而写的那些著作等量齐观。

2014年8月

英文编者前言

施特劳斯先生在芝加哥大学开过两次柏拉图《高尔吉亚》研讨课。第一次是在1957年冬季学期,第二次是在六年后,1963年秋季学期。他还在安纳波利斯(Annapolis)的圣约翰学院(St. John's College)开过一次柏拉图《高尔吉亚》研讨课,是在1973年,他去世的那年。只有1957年课程的记录稿留下来了,而1963年课程只有录音带,1973年圣约翰学院研讨课的录音带只有一讲(似乎是第二讲)。施特劳斯于1973年非常突然地去世,当时,他不仅正在开设《高尔吉亚》研讨课,而且开始写一篇关于《高尔吉亚》的论文,并打算收入《柏拉图式政治哲学研究》(*Studies in Platonic Political Philosophy*)。既然1973年研讨课的磁带只有一讲,既然那次研讨课和他关于《高尔吉亚》的论文被死亡打断,那么,施特劳斯的学生和研究者为了接近他对这篇对话的解释,就必须主要依赖前两次课程。这两次课程现在都已经整理出来。

施特劳斯于1957年第一次开设《高尔吉亚》研讨课时,正在完成他那本最伟大的著作之一,他对一个现代作者的最深刻和最详细的表述:即《关于马基雅维里的思考》,1958年出版。施特劳斯在前言注明1957年12月,而这个前言似乎写于其余工作完成之后。因此,我们可以假定,在1957年秋季,施特劳斯处于《关于马基雅维里的思考》工作的最后阶段,①

---

① 施特劳斯,《关于马基雅维里的思考》(*Thoughts on Machiavelli*, Chicago: The University of Chicago Press, 1995)。

因此,他在教《高尔吉亚》的时候,脑海里仍然非常多地想到马基雅维里。《关于马基雅维里的思考》的一个注释也许可以提供一个线索,让人看到施特劳斯关于马基雅维里的研究与他对《高尔吉亚》的兴趣之间的联系:在《关于马基雅维里的思考》第4章一个重要部分即该书接近结尾的地方有个注释,即注219,施特劳斯比较了马基雅维里的思想——特别是关于哲学的地位和意义——与"古典作家"的思想。在该书的这个部分,施特劳斯对马基雅维里的批评最明确。他辩称,马基雅维里对政制的分析结果,"好像不是指向超—政治层面,或者好像超—政治层面不存在",是"一种巨大的简化,最重要的是,它显得像是发现了迄今为止完全未被察觉的整个大陆"(页295)。"视野的极大收缩,在马基雅维里及其继承者们看来,好像是眼界的奇妙放大"(页295;亦参页173,296-298)。相反,"古典作家是按照人的最高完美去理解道德—政治现象",坚持认为城邦的价值在于"它对哲学的开放或尊重"。然而,既然也理解城邦为什么必然对哲学关闭,古典哲人们认为自己与城邦、也就是与demos[民众]——即"没有能力或不愿意遵从哲学的整体邦民"——隔着"一道鸿沟"(页295-296)。然后,施特劳斯写道:

> 这道鸿沟只能通过一种高贵的修辞术来弥合,这种修辞术,我们可以暂且称之为指控的或惩罚的修辞术。哲学没有能力提供这种修辞术。它最多只能为这种修辞术勾画轮廓。执行的任务必须留给演说家或诗人。

正是在这段表述结尾,施特劳斯插入注219,如下:

> 这种高贵的修辞术不同于《斐德若》讨论的那种修辞术;对这种修辞术的追求是《高尔吉亚》特有的。

(施特劳斯也要求读者考虑亚里士多德《形而上学》1074b1-4,亚里士多德在那里提到一个古代的神话传统,即把天体说成诸神,整个自

然充满神性;然后施特劳斯又回头指向本书页 125-126,他在那里讨论马基雅维里对李维的一个隐忍的批评,批评他用道德考虑来形成自己的判断,这个批评为马基雅维里"对权威本身的批评"做了准备。)

如果说《关于马基雅维里的思考》的这个注释可以引导我们试着把握他的第一次《高尔吉亚》课程与他当时的主要工作之间的联系,那么,第二次课程与他当时的写作之间的联系就更坦白而直接。在 1963 年秋季,施特劳斯完成了《城邦与人》,1964 年出版,而且已经开始写《苏格拉底与阿里斯托芬》。尽管他直到 1966 年才出版《苏格拉底与阿里斯托芬》,但在 1962 年致科耶夫(Alexander Kojève)一封信里说:

> 我正准备出版关于城邦与人的三次讲座,探讨的是《政治学》、《王制》和修昔底德。只有等到这些事情完成之后,我才能开始我真正的工作,即解释阿里斯托芬。①

既然《城邦与人》的三个主要部分之一是探讨《王制》的,而施特劳斯又认为《王制》与《高尔吉亚》密切相关——最直观的原因是两篇对话的中心问题都是正义,也因为两者都探讨了哲学与政治的关系——那么,《高尔吉亚》与《城邦与人》的关联就是明显的。但《高尔吉亚》之所以引起施特劳斯的兴趣,是跟他的"主要工作"有关,即解释阿里斯托芬,因为修辞术的主题或问题在那项工作中扮演了重要角色。在《苏格拉底与阿里斯托芬》的许多段落里,施特劳斯都在检查阿里斯托芬对苏格拉底的批评,即批评他不审慎且未能充分欣赏修辞术的必要,即修辞术既能保护哲学,也能保护城邦,以免它们给彼此造成危害。事实上,阿里斯托芬提出的支持诗术高于哲学的部分论据——不是整个,但是重要部分——在于,他坚信,诗术给诗人尤其是谐剧诗人提供了修辞术的资源和辩护,而哲人尤其是苏格拉底式的哲人则缺乏这种东西(参《苏格拉底与阿里斯托芬》页 24-25, 44-49, 63-65, 192-193, 233-

---

① 施特劳斯,《论僭政》(*On Tyranny: Revised and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence*),页 309。

235, 311-312)。那么,就有可能把《高尔吉亚》视为柏拉图对阿里斯托芬的批评的一种回应,尽管这种回应悄悄承认"对手"的指控不止一点属实。1963年课程的第12和13讲证实,施特劳斯把《高尔吉亚》视为对阿里斯托芬的一个回应。施特劳斯在一些清楚的注释中勾画了他那篇计划的《高尔吉亚》论文的开头部分的轮廓,仅仅从这些注释就可以看出,《云》会在那篇论文的导论部分占据关键位置。

这里不可能详细比较1957年课程与1963年课程。尽管如此,请允许我提几个要点,供读者转向讲稿时进一步考虑。施特劳斯在上课方式上的最显著差异是:在1963年课上,施特劳斯实际上是高声朗读对话的每个段落(学生Donald Leinken代读),而在1957年课上,他经常亲自对原文进行释义,然后做出评述。这种差异的结果之一就是,在1963年课上,施特劳斯没有读到对话的结尾,也没有讨论《高尔吉亚》结尾的神话,除了几个一般的评论。但1963年课程在某种程度上更紧贴原文,作为两次课程的第二次,它应该被视为更权威的来源,从中可以看到施特劳斯对这篇对话的深思熟虑的看法。就此而言,它也跟使这次课程录音得以留存的学生和学者们有关(录音在施特劳斯中心网站可用),也关系到施特劳斯在1965年春季主持的柏拉图《普罗塔戈拉》研讨课,因为他花了前三次课来概述他在1963年课上对《高尔吉亚》的解释。

至于两次课在内容上的差异,我只提两点。第一,1963年课程一开始广泛地讨论了实证主义和历史主义对政治哲学的可能性提出的一对挑战,而1957年课程一开始则宽泛地考虑了柏拉图对哲学本身的意义的理解,包括柏拉图一方与笛卡尔及其继承人一方的显著对比,外加教条主义和怀疑主义的问题。如果说1963年课程作为《高尔吉亚》读物更优良,1957年课程的开头一讲则比1963年的相应部分更引人关注,因为前一次课探讨的是更根本的问题。(读1957年课程开头一讲时,应该补充考虑施特劳斯在1957年课程第12讲对柏拉图理念学说的讨论)。第二,若论对对话本身的解释,两次课程的最重要差异也许关系到施特劳斯对卡利克勒斯性格的分析。在两次课上,施特劳斯都反复强调,卡利克勒斯不可能被苏格拉底说服;不像珀洛斯,苏格拉底

至少在他那里取得某种成功,但卡利克勒斯不可能为苏格拉底的论证或修辞术所动。他在对话中代表那种哲人不可能真正使之改变的人。但他为什么不可改变?在1957年课上,施特劳斯初步强调,卡利克勒斯的固执根源于他的软弱和自我放纵的欲望。但随后他在有限的程度上讨论了卡利克勒斯性格或关切的两个其他特征,而这两个特征在1963年课上得到更大程度的强调:其一,卡利克勒斯是习俗的奴隶——这尤其表现在他对某种男子气概妄念的执着上,根据这种妄念,真正的男子汉永远不离自己的岗位或在论证中永不放弃自己的立场;其二,他对义人的受苦和恶人的发达而感到义愤。卡利克勒斯这个复杂人物的这些方面在1963年课上得到更充分的揭示,尤其是卡利克勒斯的义愤,对它的讨论导向一个迷人的说法,施特劳斯称之为"自我辩护的辩证法",对免受不义的合法关切可以把人最终引向僭政的侵略。

尽管有这些差异,但两次课程是以根本相同的方式解释这篇对话。施特劳斯在两次课程之间或在第二次教学过程中对这篇对话的看法没有激烈变化。我这里很难公正对待施特劳斯对《高尔吉亚》的整个解释的丰富性和复杂性,但我会指出几个主要特征。不像大多数研究这篇对话的学者,施特劳斯不认为这篇对话是毫无保留地谴责修辞术。施特劳斯的解释的决定性想法是认为,修辞术仍然是对话的中心主题,贯穿了三个主要部分:高尔吉亚部分、珀洛斯部分和卡利克勒斯部分。根据施特劳斯,第一部分尤其是第二部分对修辞术的严厉批评,最终在第三部分让位于一种更复杂的裁决,以重要的方式恢复修辞术的地位。《高尔吉亚》检查修辞术,结果证明部分是检查修辞术的必要性,甚至或特别是对哲人而言的必要性。苏格拉底可能真正批评高尔吉亚实践和教授的智术式修辞术,但他也指出一种新的修辞术形式,可以弥合哲学与城邦的鸿沟。施特劳斯对这种新的高贵修辞术的分析有许多方面,但请允许我突出他特别强调的三个要点。第一,苏格拉底在《高尔吉亚》勾勒的修辞术通过指控城邦或通过"传唤 polis 到哲学面前受审",以间接的方式为哲学做了辩护。第二,正如这篇对话理念学说的缺失所暗示的,为了生效,这种修辞术必须抽离或闭口不谈哲学的顶峰。施特劳斯在1963年课上反复说,"顶峰是缺失的"。第三,既然不

谈哲学的顶峰也就是不提哲学的快乐,新的修辞术就坚持快乐与善之间的极端区分。当然,这些只是施特劳斯关于这种修辞术的丰富说明的三个要点,就像他也反复强调的,《高尔吉亚》指向的这种修辞术在目的和性格上相当不同于《斐德若》的爱欲修辞术。以列举的方式说明这三个要点时,我肯定已经过分简化了施特劳斯的解释;为了纠正这种过分简化,需要详细阐述每个要点,并思考它们之间的联系,并引入其他许多尚未提及的考虑。任何序言都不能充分把握施特劳斯《高尔吉亚》解读的复杂意蕴。幸运的是,读者现在可以凭自己的眼睛看看施特劳斯实际说了什么。

我要感谢 Mark Verbitsky 和 Ariel Helfer 协助整理 1957 年和 1963 年讲稿。

斯托弗(Devin Stauffer)
德克萨斯大学奥斯汀分校

英文编者说明

本记录稿基于现存的课程录音文件和原始记录稿(见总说明)。课程共16次,只有第三次没有留下记录。本记录稿有些简短段落不是源于重新录制的录音带(因为磁带破损或因为有些语词听不见),而是源于原始记录稿。这些段落在相关页码均已注明。

文本教学以研讨课的形式进行。学生不交论文,而是以书面形式向施特劳斯提交问题,他多次在上课一开始解答这些问题。

课上高声朗读文本时,本记录稿都以课程指定的版本为准(除非以其他方式注明),保留原始拼写。引文则全段纳入。

课程的指定文本是 Lamb 英译的《高尔吉亚》(*Gorgias*, trans. W. R. M. Lamb, Loeb Classical Library, no. 166, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925)。

本记录稿由 Devin Stauffer 编辑,Mark Verbitsky、Ariel Helfer 和 Will Selinger 协助。

关于记录稿整理计划和编辑方针的一般信息,见总说明。

目　　录

施特劳斯讲学录整理规划/1

英文编者前言(斯托弗)/1
英文编者说明/1

修辞、政治与哲学
——柏拉图《高尔吉亚》讲疏(1963年)

第 一 讲　导言(447a-447d)/3
第 二 讲　高尔吉亚部分(447c-452e)/29
第 三 讲　(未录)/67
第 四 讲　高尔吉亚部分(457c-464a)/68
第 五 讲　高尔吉亚、珀洛斯部分(463a-469c)/100
第 六 讲　珀洛斯部分(469c-474d)/134
第 七 讲　珀洛斯部分(474d-481b)/172
第 八 讲　卡利克勒斯部分(481b-486d)/209
第 九 讲　卡利克勒斯部分(486d-491d)/244
第 十 讲　卡利克勒斯部分(491d-497c)/283
第十一讲　卡利克勒斯部分(497b-501e)/317
第十二讲　卡利克勒斯部分(502b-507d)/357

第十三讲 卡利克勒斯部分(507d-513c)/391
第十四讲 卡利克勒斯部分(513c-520b)/429
第十五讲 卡利克勒斯部分(520c-结尾)/468

修辞、政治与哲学

——柏拉图《高尔吉亚》讲疏(1963 年)

第 一 讲

导言(447a-447d)

(无日期)

[1]施特劳斯：根据通知,本课是政治理论的一部分。现在,从通知看,政治理论似乎是政治科学的众多分支之一。在通知中,政治科学似乎又是社会科学的众多分支之一。但另一方面,根据通知,政治理论是政治科学的第一分支。这些纯粹行政的或官僚的事实具有某种更深的意义,因为政治理论带有某种含混性。让我们就从这种含混开始。

这种含混通常表现在以下术语中。政治理论可能是因果理论(causal theory),也可能是规范理论(normative theory)。你们大多数人,即使不是全部,大概都听说过这种区分。这种区分尽管十分流行,但并不十分令人信服,原因如下:因为"规范的"与"因果的"这个区分似乎排除了规范成为原因的可能。但规范显然是可以成为原因的。一个人做一项决定,可能是因为这样做正确;于是,事情的正确本身就成了原因。无论如何,这种区分是成问题的,我建议这种区分:有一种政治理论,仅仅处理实际的(as it is)政治生活;还有一种政治理论,还处理政治生活应该(should)怎样的问题。让我们把后一种形式的政治理论称为"政治哲学",这样,我们就说明了课程的名称部分。

但我必须就一般的政治哲学多说几句。政治哲学这个概念非常简单,可以以下述方式向理解力最差的人讲明白。如果我们看看实际的政治生活,就会看到,它要么关乎保存,要么关乎变化。如果关乎变化,就关乎变得更好;如果关乎保存,有时候就要假定,怎样才算是好,或至少足够好。所有的政治生活都受到关于更好或更坏的观念指导,但一

个人不可能知道更好和更坏,除非他自称知道好和坏:更好只是好的比较级,更坏只是坏的比较级。因此,关于好与坏,每个人都自以为有所了解。那么,如果这样阐述恰当,将其应用于政治社会,就意味着,我们总是持有某种关于什么是好社会的意见——不管是不是稳靠,有没有根据。有些人会说,这是个坏的、反动的思想。他们还说,每个人都应该持有他自己(his)关于好社会的观念,而那种允许每个人持有他自己(his)关于好社会的观念并据以行动的社会,就被称为开放社会。但这些人没有意识到这个事实,即[他们这样说的时候]他们其实是说,开放社会是一个好社会。因此,几乎无人能回避关于好社会的问题。

因此,这就是政治哲学的主题:唯一的好社会(*the* good society)。关于好社会,一个曾经非常普遍、但今天依然非常有力的观点是这样:好社会是一个致力于人的卓越、致力于道德行为、致力于高贵品质的社会,但这样一来,这个社会的成员就要在道德行为中找到自己的主要满足。[2]满足,这意味着他们为道德行为感到高兴。好社会就是高贵之物与快乐之物在其中和谐相处的社会——这个观点是亚里士多德首先阐发的,但有更早的起源,且持续至今。亚里士多德极为清楚地指出,如果这种社会或社会成员不具备必要的装备,这种好社会就是不可能的。比如,在南极洲,就不可能有这样的好社会,因为南极洲仍处于前现代的发展阶段。但这里有个非常关键的选择,使问题变得含混。装备要么容易获取,要么很难获取。如果经济富裕,就容易获取;如果经济短缺,就很难获取。但人类的普遍状况直到不久以前——即使不说直到今天——都一直是经济短缺。这里,现代思想家与古代思想家们之间有个关键的分歧。亚里士多德相信经济短缺在任何条件下都不可避免,他支持贵族制(少数人的统治),因为他看到,由于缺乏装备,不可能使所有人(all)都参与这种令人满足的道德活动。现代民主制则采取相反的观点。但现代民主制与亚里士多德之间的这个重大差别没有取消这个事实:这两种解决方案背后仍然潜存着关于好社会的相同观念。无论是现代人,还是亚里士多德及其同类人,他们都说,最值得向往的好社会并非总是可能的,要么因为毫无装备,要么因为其他原因。

关于政治哲学的定义是什么,大体上就谈这么多。我想你们所有人都同意这一点:尽管政治哲学的原初观念其实具有明显的合理性,但政治哲学现在一般仍然被认为是不可能的(impossible)。我们也不能过分强调这个事实。我们至少必须大体上指出,政治哲学在今天为什么一般被视为是不可能的。

有两个不同的理由。为了说明这两个理由,我会给出两个相关学派的名称。一个是所谓的实证主义(positivism),在这个国家的社会科学各部门最得势的原则。实证主义的关键论点说起来非常简单:我们只能知道事实(facts),不能知道价值(values)。这当然就意味着,只有在价值作为事实的意义上,我们才能拥有关于价值的知识——也就是说,我们可以知道这个事实,即这个或那个族群珍爱这套或那套价值。但关于它们作为价值(as values)的知识,我们丝毫没有——也就是说,我们不能说这些价值是不是合理,有没有根据。如果这是真的,如果根本不可能有关于价值的知识,那么,显然就不可能拥有关于好社会的知识。第二个理由(更精巧,因而更难看清楚,但理论上更有趣),我称之为历史主义(historicism)。根据这种观点,事实与价值之分最终是站不住脚的。这个区分在一个非常有限的范围内也许是有用的,但它本身是站不住脚的。换句话说,人们总不免设想好社会,若要研究他们可能建设的社会,这种关于好社会的想法都绝对是必不可少的。但与政治哲学相反,历史主义说,这些关于好社会的观念本质上是多变的(essentially variable),从一个历史时期到另一个历史时期、从一个文化或文明到另一个文化或文明。他们有些人,也许希腊人,也许有过某种关于好社会的观念,而那只是关于好的希腊社会的观念;[3]不可能有普遍有效的关于唯一社会的唯一观念(the notion of the society)。

无论如何,政治哲学今天一般地(generally),尽管不是普遍地(universally),被视为是本身成问题的。这是我们必须考虑的第一件事。我们必须立刻补充另一点:为什么政治哲学今天一般被视为不可能,而政治哲学的历史今天一般被认为可能且必要。我相信,在这个国家,据我所知,没有任何一个政治科学系允许学生不修政治哲学史的课程。或者我错了?我从未听说过。因此,政治哲学史被视为是合法的。我

们现在这个课程完全可以说成“政治哲学史”这个主题的一部分。所以,你们任何人都不必因为选修这门课而感到问心有愧。但首先让我们考虑,对政治哲学本身的可能性的否定与对政治哲学史的需要之间有什么联系。

首先,我从实证主义的角度,即从现在社会科学的主流观点,来谈谈这种联系。按照现在常见的[理解],政治科学——一种价值中立的政治科学——本质上关系到我们所谓的“关于政治事物的常识理解”,意思是说,在你进入任何具有科学性质的探究之前(比如关于总统选举,或其他什么东西),你都已经预先知道某些关于总统选举的事实。你可能认为这些事实无关紧要。但若不知道这些事实,或不把它们视为理所当然,你甚至根本无法开始研究。或者,我可以用我最喜欢用的例子,来凸显这个简单的道理:一个超级科学的社会学家派某人去做深度访谈或问卷调查之类的事情,这个社会学家决不会告诉他,“只问人,别问狗或牛”。此外,他会理所当然地认为,每个男孩和女孩都知道如何辨别人与狗或牛。这些学生是从哪儿学会的?你必须承认,这是个绝对基本的假定,没有它,你根本无法开始。然而,从来没人在课堂上教这种基本的假定。但这是,重复一遍,这是唯一的基本假定(the basic assumption)。那么,这就是我们所谓的“常识理解”。我们是渐渐习惯它的,我们不知道它是怎么来的,但我们依照它来从事一切理论或实践的探究。常识理解是原初的(primary)。因此,我们要想理解政治科学——关于政治事物的科学(scientific)研究——我们就必须首先理解常识的理解,因为科学的理解是一种变形,是常识理解的特殊(specific)变形。

我想,每个有头脑、有理智的实证主义者都一定会承认上述论证的严格性。现在,如果我们转向关于政治事物的常识理解这个大问题——作为政治理论的伟大而首要的使命(尽管所有的政治科学家都不再承认这一点,但我认为,它仍然是真实的)——我们就很容易被引向那本书(the book),它以最清晰的方式表达了这种关于政治事物的常识理解,它就是亚里士多德的《政治学》。因此,我们必须完全不带任何历史兴趣地理解这部著作,仅仅因为我们想像政治科学家们一样

做得得体。关于第一种情况,就讲这么多。

[4]那么,从政治哲学本身的观点看,对政治哲学的否定与对政治哲学史的需要之间的联系是什么?我已经简要说明了支持政治哲学的初步证明:即从变化或保存导向关于好社会的观念这个简单的推理。我想,这是每个人,甚至理解力最差的人,都能明白的推理。但尽管这个推理是如此明显,我们仍然不情愿照此行事,因为我们不知怎么觉得,这个证明已经被实证主义和历史主义的推理弄模糊了。"是的,这样说得通。"但我们想起我们的同代人并说"那么,他们为什么不照此行事呢?"在我们这个世界上,有一些巨大的力量反对并阻碍这种简单的常识理解。因此,既然政治哲学已经失去自身的证明,尽管是这种基于初步证据的证明(prima facie evidence),我们必须充分理解这种支持政治哲学的初步证明。我们必须追问这个证明的含义和先决条件是什么。我们必须回到政治哲学的起源(origins),也就是回到一个政治哲学尚未出现、但必须作为一项可能的追求被建立、尚未成为传统问题的时代。传统有这样的危险性质,它会诱使人把一些最重要的前提视为理所当然。这就是我个人对政治哲学的起源特感兴趣的原因。

这个起源——根据传统的观点,政治哲学源于苏格拉底。确实,我们拥有的最早的书(books)是柏拉图的书和亚里士多德的《政治学》。我们可能也围绕亚里士多德的《政治学》开过这个课程。但与亚里士多德相比,柏拉图跟我们今天的关联更直接(不仅是因为柏拉图在时间上碰巧早于亚里士多德),原因在于亚里士多德已经可以以柏拉图或苏格拉底的基础为基础,而柏拉图或苏格拉底(他们两个实际上无法区分)为政治哲学奠定了基础。因此,我们应该在这个课上研究柏拉图,我每隔两三年都会开这个课。

那么,简要说明了我们为何应该阅读柏拉图之后,我们现在必须考虑如何阅读柏拉图的问题。我想,我们可以区分三种阅读方式,分别相应于实证主义、历史主义与我们可以称为政治哲学的观点。

那么,实证主义的进路——这是你们所有人即使从未进过大学也都熟悉的进路——它仅仅从这个角度看待,比如柏拉图:柏拉图为当今的思想做过什么贡献?我想,所有流行的介绍都有这个特征,许多学术

研究也一样。但这种进路有一个巨大的缺陷。它理所当然地认为,当今的思想是一个判断的标准。它不加批判地把当今思想绝对化。相应地,这种进路的特点就是,不假思索地用当今的概念去解释柏拉图或任何较早的思想家。这类概念有"价值"啦、"极权主义"啦、"奇理斯玛"(charismatic)啦、"反动"啦、"进步"啦等等——这些术语在前现代的语境下完全没有意义。人们可以非常简要地说——已经说过不止一次——这种研究过去思想的实证主义进路是"非历史的"。这是一个经常被使用的口号。这意味着,正确的进路是"历史的"。现在,我们这里就遇到一个有趣的问题,因为"历史的"非常含混,我会做个简要的说明。

[5]按照通常的理解,一种历史的理解,比如关于柏拉图的历史理解,首先意味着,按照它们自己的方式去理解过去的现象,而非按照它们在我们计划用它们反对当今思想、当今社会的时候显现出来的方式——像它们曾经所是的真实面目去理解过去的现象,就像一位著名的史学家所说,①像过去的人们自己理解的那样去理解他们。这是"历史的"这个词的原义。但这里出现了含混。第一种理解形式相应于我所谓的历史主义。它是这样展开的:柏拉图当然是个希腊人;他更是个雅典人;而且我们兴许可以补充说,他是上层阶级的雅典人;而且关于他,我们可以说出更多东西,正如说马基雅维里是文艺复兴时期的人。历史地理解柏拉图,意味着从希腊文化的角度理解柏拉图,正如理解马基雅维里就意味着把他理解为文艺复兴时期的人。但我们怎么知道希腊文化和文艺复兴?那么,通过现代史学,包括考古学、碑铭学,随你怎么说啦,我们不得不基于这些关于希腊文化和文艺复兴或其他什么时期的现代概念去理解过去的思想家。我们可以说,这种理解是根源于(genetic)下述方式。我们想从希腊思想的母体出发去理解柏拉图思想的起源——或从文艺复兴去理解马基雅维里思想的起源。它也根源于另一种方式。我们不仅希望从希腊文化去理解柏拉图思想的总体(en

① 施特劳斯大概指兰克(Leopold von Ranke)。参兰克的"普遍历史的观念"("The Ideal of Universal History")序言,见 Fritz Stern 编《历史的多样性》(*The Varieties of History: From Voltair to the Present*, New York: Meridian Books, 1956),页57。

bloc)起源,而且希望理解这个起源的每个阶段。换句话说,我们想找出柏拉图从开始所经历的发展(development)轨迹——如果我们能找到,从他只有十五岁时就开始;很不幸,我们找不到——但从非常早的时候,比如二十或二十五岁,直到七十多岁,他死的时候。这就意味着,比如,在阅读我们计划在这个课上阅读的《高尔吉亚》这部著作的时候,我们首先会特别关心这个问题:这篇具体的对话是属于柏拉图的哪个发展阶段?最新的注疏本是一个英国人做的,多德斯的。① 如果你读读他的导言,就会看到,他压倒一切的兴趣仅仅在于,柏拉图什么时候写了这篇对话。你万万想不到一个人能就这个话题说那么多话。

现在,我要区分历史主义者的进路与我所谓的"历史的"进路。这样做有点太谨小慎微,但我相信,这必不可少:像柏拉图意指的那样(as Plato meant it)理解柏拉图。在运用这个步骤的时候,我们不可能从某种关于希腊文化的观念出发。这种希腊文化也许是现代历史研究的产物,而这种研究是基于所有这些考古挖掘之类的东西,它可能在历史上比柏拉图所想的要真实得多。但是,如果柏拉图不知道它——如果柏拉图不知道所有这些发展[或]他们现在完全揭开的无数东西——那么,它对柏拉图就毫无影响。再说一遍,希腊文化——这些观念都是假想的构造。[6][它们]可能有很大的可能,但无论如何只是假想。柏拉图可能见过现代史学家以完全不同的方式谈论的同样的现象;只有柏拉图看待它的方式才是柏拉图思想的一个要素。比如,伯罗奔半岛战争。现代史学家们就此谈了某些非常有趣的东西。但柏拉图是不是像一个现代军事或经济史家一样看待伯罗奔半岛战争?因此,我们首先应该看柏拉图如何看待它,柏拉图是否认为它具有任何形式的重要性。也许——我们不能一开始就排除这种可能,即尽管柏拉图不知道现代史学家挖掘的许多东西,但柏拉图可能比现代史学家在总体上更好地判断他那个时代或更早时代的现象。我们不能排除这种可能,因为智慧这种东西不完全取决于大量的信息。好。

---

① 施特劳斯指 E. R. Dodds,《〈高尔吉亚〉校订与评注》(*Plato: Gorgias: A Revised Text with an Introduction and Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 1959)。

另外一点:柏拉图作品的先后顺序。现在广为接受的观点是,我们大致上知道柏拉图作品的写作顺序,因此,我们可以谈论早期对话(我必须一开始就提到这种观点,为的是清除它)、中期对话和晚期对话。早期对话差不多就等于所谓的苏格拉底对话,也就是说,写这些对话时,柏拉图比后来仍然更多地处在苏格拉底的影响之下。那么,这里的关键困难是这样。让我们假定,我们绝对确定无疑地知道柏拉图多种对话的写作顺序。但这无论如何不能证明柏拉图思想的先后顺序。这个简单的事情,肖里(Paul Shorey)很多年前在芝加哥大学就说过,[①]我们必须切实严肃地对待这个简单的事情。换句话说,在写某篇对话的时候,柏拉图可以抽离他当时清楚知道的某些东西。出于这样或那样的理由,并非所有哲人都把自己的思想发展公开化(in public)。大家知道,这是说著名的德国哲学家谢林(Schelling)。[②] 他二十岁就开始发表作品,而他的所有发展阶段都是一个关于公共知识的问题。还有些人在很晚的阶段才开始发表作品,并且有这样明确的观念:在这本具体的书里,我没有超过这一点。我们具有的任何证据都无论如何不能排除这种可能。我们没有柏拉图的日记本或笔记薄,所以我们不能说,"哈!今天他写道:下午两点,我第一次考虑这个问题"。我们绝无这样的知识。但最重要的问题是,对作品顺序或思想顺序的关注,使我们的注意力偏离最重要的事情,即单独理解每篇对话本身,并尝试看看柏拉图想要告诉我们什么,这比柏拉图什么时候(when)在什么健康条件下写下这篇对话等等问题更重要无数倍。这种非常得势的研究,在根本上是基于一种我以为纯属异想天开的观念,即以为像我自己这样的人——学者,根本就很平庸的人——就能够测度像柏拉图这样的天才的可能性,柏拉图在某段时间可能或不可能想到什么或没想到什么。所以,我想我们会完全不理会这种进路,我们会做非常简单的事情,即人们从前尝试作为主要和唯一的事情来做的,即去理解。只要值得知道,值得理解,我们就学习它。但要了解过去某种文化或那种文化主要

---

① 参 Paul Shorey,《柏拉图思想的统一性》(*The Unity of Plato's Thought*, Chicago: University Chicago Press, 1902),"导言"。

② Fridrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854).

代表柏拉图的某些信息——[7]这纯粹是次要的事情,没有任何哲学趣味。

然而,这里出现了另一个外在的或[方法上的]问题。我们应该如何学习柏拉图?读他,那是当然。要是能学习希腊文,那最好不过。如果不能,就让我们试着搞到[最好]可能的译本。这很明显。就柏拉图而言,困难源于这个事实,即柏拉图不像比如亚里士多德和几乎所有其他政治哲学家那样写作。亚里士多德的《政治学》是一篇科学的论文。柏拉图没写过任何论文。柏拉图只写对话。因此,《王制》等等,这些全都是对话。这就迫使我们以不同于其他伟大作家的方式阅读柏拉图。那么,柏拉图只写对话,这意味着什么?这意味着,柏拉图从未以他自己的名义向我们说话;总是某个其他人在说话。那么,为了消除这个困难,人们经常采用的方式是这样:柏拉图固然没有话说,但他有代言人苏格拉底,你只需要听苏格拉底的,那是一回事儿。但这完全不是一回事儿。原因之一,苏格拉底不是柏拉图唯一的(ongly)代言人;在某些对话中,有其他代言人。其次,它仍然没有消除这个问题:为什么不用论文的形式呈现某种教诲?为什么用这种笨拙的对话形式?因为如果柏拉图这样做只是为了玩点花样来娱乐那些讨厌严格的哲学或科学论文的人们——那就不是想当然的假设。柏拉图为什么只在对话里呈现自己的教诲?

柏拉图已经借苏格拉底之口讨论了这个问题,是在一篇名为《斐德若》的对话里,苏格拉底在那里一般性地谈到写作的缺陷。在某种意义上,所有写作都是坏的。给出的一个理由是,因为写作是对每个人说相同的东西,相反(这是暗示),一个人应该在不同的情况下对不同的人说不同的东西。我们可以假定,柏拉图的对话是意图摆脱写作缺陷的写作;它们是写作,但摆脱了写作的缺陷。他是如何做到的呢?写作之外的另一选择,当然就是交谈。在交谈的时候,你是对这个或那个个体或若干种类的个体说话——他们都是你或多或少认识的人,而在写作的时候,你是对你完全不知道的大多数人说话。那么,对你知道的[一个人]说话的时候,你可以考虑到他的能力、他的可能性,再对他讲。在写作的时候,你不可能这样做。对话是一种折中方法。对话是

一种写作,却是一种呈现交谈的写作。要不要我用图示的形式澄清一下?[施特劳斯现在到黑板前,这段时间只有微弱的声音。]因此,如果我写作或用论文的形式呈现,我就是沿着这个方向:

A ⟶

(沿着一条直线)

我交谈的时候,我所说的话很多取决于交谈者是谁。有 n 条这样的线,取决于交谈者是谁。所有的柏拉图对话,都不是苏格拉底与其他某个人(苏格拉底不是唯一的讲话者)……而是一个明显更高的人[与]某些明显更低的人之间的对话。这普遍适用于柏拉图的所有对话。所有这些都可以这样来看:[8]

B ⟷ X

比如,在《高尔吉亚》中,苏格拉底对高尔吉亚说话,这个人远远低于苏格拉底。苏格拉底使自己适应高尔吉亚的能力,使他能够理解。关于苏格拉底与高尔吉亚讨论的主题(碰巧是修辞术),如果我们想知道苏格拉底的完整想法[是]什么,我们就不能仅仅听这些说给高尔吉亚的句子,相反,我们必须把它们转换成并非仅仅针对高尔吉亚个人的(ad honinem, ad Gorgian)、针对并为了高尔吉亚的句子。换句话说,我们这里必须履行的工作是……我们必须把这条线[斜线?]转换成这条线[水平线?];我们必须这样操作:

B ⟷ X

[转成]

A ⟶

这当然极其模糊而抽象。为了讲得更清楚点儿,我提醒大家想到苏格拉底在《斐德若》中的另一个说法。在《斐德若》中,苏格拉底说,好的写作或他所谓的好言辞,必须遵从那种支配写作的独特必然性的要求。这种必然性意味着,就像在一个动物身体上,每个部分无论多小,无论多么不重要,但都在履行自己的功能,这样,这个动物才能做它自己特定的工作——马的工作不同于牛或鹰的工作——同样,在一个好的作品中,每个部分不管多么小,显得无足轻重,但一定都是必要的,能使这个工作、这个作品实现其特定的功能。至于一个作品的特定功能,按照柏拉图的意思,当然[是]为了使人们觉醒,使他们得到调教以便理解。那么,在履行这项工作的时候,规则就是:不要把任何东西视为理所当然,把每个无论多么琐碎和看似不重要的细节都视为非常重要。他现在为什么如此这般地推进谈话?苏格拉底为什么犯了如此这般的错误?因为他犯了许多错误,你们任何人都能避免的错误,苏格拉底却犯了,而且有时候带来巨大成功,因为人们在谈话的时候并非总是非常专注,这点你们凭自己的经验大概都知道。在某种程度上,尤其是在人们非常疲惫的时候,你可以为所欲为而逍遥法外(get away with murder)。好。

这个原则,那么,我会这样简单地[表述]。在所有[实际]生活的谈话中,偶然(chance)起着极大的作用:有人敲门,电话响了,突然欢呼等等——更不用说谈话者个人的内心活动。但在柏拉图笔下的交谈中,绝无偶然,每个东西都是有意义的。他既然让苏格拉底与高尔吉亚就修辞术展开一场交谈,那么,他就有理由选择高尔吉亚而非其他演说家,等等等等。但这就进入了大量的细节。所以,对话发生的时间、[9]发生的地点、参与的人数、各个参与者的性格——所有这些都必须考虑。

我只再提一点,这个要点本来应该阐述得更详细一些,但我们没有时间细讲了。现在,如果我们真的都是好孩子(我相信我们都会是),都不认为[我们自己]知道我们不知道的东西,那么,我们遇到的是各个不同的柏拉图对话——实际有35篇。尽管我们从非常有学问的人那里听说了各式各样的关于这些对话的写作顺序和写作背景的理论,其实我们并不知道。这些理论充其量是似是而非的假设。我们遇到的

是35个谜一般的动物。首先,我们必须真正感觉到这些作品的如谜特征。我们一开始必须完全从外部打量它们。然后,我们就会观察到如下两个东西,我[将会]提到。大多数柏拉图对话都是表演式的(performed)对话,或者人们也可称之为戏剧式的(dramatic)对话。但这非常简单,是指这样的对话,每段话的开头都有讲话人的名字,比如卡利克勒斯、高尔吉亚等等。这些是表演式的对话。《高尔吉亚》是一篇表演式的对话。其他的,被称为叙述式的(narrative),也就是说,它们是其他某个人叙述的。因此,苏格拉底说,"那么,我昨天下到那里,陪同X,而在那里,我们遇见了Y,然后Y说了这个,然后我说了那个。"这当然非常累赘,就像人们经常指出的,因为他必须一直说,"然后我说","然后他答",等等。但这种对话也有其优点。有9篇[叙述式的]对话。我想提醒大家注意的另一个区分,是自愿的(voluntary)与被迫的(compulsory)对话。自愿的对话是苏格拉底自找(seeks)的对话;被迫的对话是苏格拉底无法得体地避免的对话。那么,你们所有人根据自己的经验都知道,确实有这两种谈话,毫无疑问。那么,《高尔吉亚》呢,你们从第一页就能看出,它是一篇真正自愿的对话,而比如《王制》就不是完全自愿的,你们读的时候就会发现。

那么,最一般的介绍就这么多,现在我们转向我们的对话《高尔吉亚》。我为什么选《高尔吉亚》呢?一门柏拉图政治哲学课,第一选择会是《王制》。《王制》探讨的是正义主题,关于唯一的正义城邦(the just city),这只是我这节课上早先所说的好社会的另一个不同表达。但是,出于纯粹偶然的原因,因为我上次开的柏拉图政治哲学课就是讨论《王制》,而且即使是个教授,也有权做出一些调整,所以,我决定这次再跟大家一起学习《高尔吉亚》。但正当的理由是,首先,《高尔吉亚》要比《王制》短得多,我们可以读得更透彻。其次,《高尔吉亚》与《王制》彼此之间有非常密切的关系。因此,通过学习《高尔吉亚》,我们会进一步理解《王制》。《高尔吉亚》的主题是修辞术,而不是正义。但关于修辞术的讨论不久恰恰导向正义主题。所以,《高尔吉亚》讨论了修辞术和正义;《王制》讨论了正义。但在《王制》中,苏格拉底的最重要对手是一个叫忒拉绪马库斯(Thrasymachus)的人,他是个修辞术

教师。尽管修辞术没有成为主题,但在《王制》的气氛中有修辞术。所以,这两篇对话以不同的方式、从不同的重点讨论了[10]这个复合体:正义与修辞术。(附带说一下,我认为,正义当然仍被承认是政治科学家关心的东西之一,但如果你们有谁认为修辞术不是,他就太老派了,因为关于宣传、关于话语符号操纵的研究,当然是政治科学的合法主题之一,即使是在最新的时代。)那么,《王制》与《高尔吉亚》的这种类似关系,只需从两篇对话的结构就可以非常简单地指明。《高尔吉亚》有一个非常简单的外在结构;有些人称之为非艺术性的(unartistic),因为苏格拉底首先对一个叫高尔吉亚的人说话,然后对一个叫珀洛斯的人说话(总是变得更长:高尔吉亚部分最短,珀洛斯部分更长);然后主体部分是对一个叫卡利克勒斯的人。那么,如果你转向《王制》,首先是《王制》第一卷,你就会发现,也有如下三个人。第一个叫克法罗斯(Cephalus)[开始板书],然后我们看到珀勒马库斯(Polemarchus),然后是忒拉绪马库斯:

高尔吉亚(最年长)	克法罗斯(最年长)
珀洛斯	珀勒马库斯
卡利克勒斯	忒拉绪马库斯

这里是高尔吉亚最年长,这里是克法罗斯最年长[手指黑板]。但除此之外,就没有显而易见的类似之处了。但我们必须不仅考虑《王制》的第一卷,而且考虑《王制》的整体。然后我们就得到这个图景:

克法罗斯和他的儿子珀勒马库斯
忒拉绪马库斯
格劳孔和阿德曼托斯

首先是克法罗斯和他的儿子珀勒马库斯,然后是忒拉绪马库斯,然后是作品的主体部分,从卷[2]到卷10,苏格拉底的对话者是格劳孔和阿德曼托斯兄弟。跟《王制》整体[作比较],最终是更有趣的,因为高

尔吉亚是个异邦人(他来自西西里[Sicily]);珀洛斯也是异邦人。卡利克勒斯是个土生土长的雅典人……克法罗斯和珀勒马库斯也是异邦人;[他们是]侨民(metics)。忒拉绪马库斯显然是个异邦人——不是来自城外(out of town)、而是来自邦外(out of state)的修辞术教师。格劳孔和阿德曼托斯也都是纯种的雅典人。你们很快就会看到,这跟这些作品有点关系。异邦人与本邦人之间的区分为什么重要?这个简单的问题在《高尔吉亚》中比在其他任何地方都显示得更清楚:异邦人必须小心;本邦人可以坦率。所以,卡利克勒比其他人坦率得多,而且他没有出现[在《王制》中],你们读了《王制》就会看到。

那么,我们现在转向《高尔吉亚》的文本之前,我要说明一些我们必须以下述简单的方式予以克服的困难。这个说明是基于对柏拉图研究文献的观察。有一类作者,我们可以称之为没有头脑且没有品位的柏拉图贬损者,这样说并无不敬之意。大家都知道,他们大多数是一类庸俗的马克思主义者,他们预先知道这只能是一种上层建筑——大家知道这种东西。我不想提到任何作者的名字,但我认为,对这类东西不必当真。更大的危险在于,[11]有些人不是柏拉图的贬损者,而是柏拉图的伟大仰慕者,但方式错了。请允许我称他们是"捧场者"(the claque),他们还没听到苏格拉底说了什么,就已经鼓掌了。这也是一个危险。因此,他们没有怀着任何善意去猜度那些反对苏格拉底的人,反对者可能在某处切中了某个要点,如果他们忽视这个要点,就可能错失苏格拉底不得不说的东西。

这是我的一般介绍。按照程序,我们现在要做的就是我们上这门课之前做过的事,即尽我们所能阅读《高尔吉亚》,读多少算多少。我已经委任(如果可以这样说的话)兰肯(Reinken)先生为朗读者(lector)。他会朗读我们需要的段落(他有非常悦耳的嗓音,大家一会儿就会发现),然后,我们会讨论。我相信,我们用这种方式无法读完整个《高尔吉亚》。我希望我们能读完。我可以建议这个程序:你们每次上课之前,作为家庭作业,先读八页或十页,我是指娄布版译本,这样,你至少大体上粗略熟悉了讨论的主题是什么。但我让兰肯先生开始读之前,我要看看,我刚才所讲的是不是有什么地方,你们觉得需要

讨论。

施特劳斯：请讲？

学生：①您提到对话的用法。对话不是也常常用来说明，这些讲话者每个人都可能拥有部分真理，因此，主要讲话者未必就是那个——

施特劳斯：我听不到你说的。

学生：您强调对话。您是不是说，也可以说，对话有时候是用来表明，可能没有任何一个是真理，任何相关的对话者都不可能拥有[完全的]真理[听不清]？

施特劳斯：可能是这样，是的。但我甚至假定这也适用于柏拉图对话，这与我说的不相矛盾：即主要的讲话者，或他们所谓的代言人，在理解力方面、在思想方面高于他对之讲话的人。这无论如何不矛盾。巴特沃斯(Butterworth)先生请讲？

巴特沃斯：您说明了这个事实，即我们必须回到政治哲学的源头，以便理解政治哲学的含义，但你把它放在一个更大论证的背景下。我不理解为什么这样说。

施特劳斯：我的意思是，比如说一百年前，政治哲学的观念仍然一般地被视为理所当然的。因为，比如像穆勒(John Stuart Mill)这样的人，不管他的学说与柏拉图或亚里士多德的学说多么不同，他仍然毫无疑问地坚持政治哲学的必要性和可能性。至于他是不是称之为"政治哲学"，那是另一个问题。但今天，政治哲学事实上已经变得成问题了。[12]最简单的证据是：萨拜因(Sabine)的著作，我想，是叫《政治思想史》，②它是同类书里最流行的。他在这本书的序言里说，差不多用了这么多笔墨，[说]政治哲学是不可能的：那些都是错误的理论——也许是非凡的错误，确实是非常有效的错误，但仅此而已，而我们学习它们，仅仅是因为它们过去有这种极大的影响。但这些学说没有一条可以说是真实的，因此，这是一系列错误的历史。尽管政治哲学

---

① 若讲话的学生能识别出来，就会注明姓氏。若编者不能确定讲话者的身份，就注明"学生"。

② 萨拜因(George H. Sabine)，《政治理论史》(*A History of Political Theory*, New York: H. Holt, 1938)。

是不可能的,但政治哲学的历史是可能的,甚至是必要的。我想人们可以说,这就是一般的观点。在实证主义阵营,有一些极端分子说,政治思想史不应该放在政治科学系;它应该被放在一般的人文课程内。我听过这种说法。表面上看,他们是想使政治科学系避免一切伤害。但这不是普遍接受的观点。因此,这是重大的事实:政治哲学是不可能的;政治哲学史是必要的。但问题是——我想这是不可否认的——我们今天需要政治哲学史。

让我再说一下整个冲突。只要政治哲学被视为必要的,就不存在政治哲学史。第一部历史,据我所知,写于大约120年前。有个人在1680年左右用拉丁文写了一部《自然法的历史》(*The History of Natural Law*),但那是一种……①我相信,第一部历史写于1840、[18]50年左右,德文的,作者是Stahl。② 然后,当然就是那个法国人,名字我这会儿想不起来了——Janet③——然后是Gierke,④ Carlyle兄弟⑤和萨拜因……现在,只要政治哲学是强有力的,就没人关心政治哲学的历史本身。随着政治哲学本身的衰落,对政治学史的兴趣就浮现了。我们无论如何要面对它。我们不能忽视这个事实,即当今政治哲学对它自身怀有极大偏见。因此,我们必须反思政治哲学的可能性,在某种意义上说,只要传统仍然牢固确立,政治哲学就是不必要的。因此,我们必须回到起源,因为基础在那里奠定且仍未被视为理所当然。请讲?

学生:你会允许这种可能或承认,历史可能无助于我们像柏拉图

---

① 施特劳斯可能指Christian Thomasius,《自然法的历史》(*Historia Huris Naturalis*, Halle: Salfield, 1719)。

② Friedrich Julius Stahl,《法哲学的历史》(*Geschichte der Rechtsphilosophie*, bd. 1, *Philosophie des Rechts*, Heidelberg: J. C. B. Mohr, 1847)。

③ Paul Janet,《道德理论》(*The Theory of Morals*, trans. Mary Chapman, New York: C. Scribner's Sons, 1883)。Janet与Gabriel Séailles合著《哲学问题史》(*History of the Problems of Philosophy*, trans. Ada Monahan, London, New York: Macmillan, 1902)。

④ Otto Friedrich von Gierke,《自然法与社会理论:1500-1800》(*Natural Law and the Theory of Society: 1500 to 1800*, trans. Ernest Barker, Boston: Beacon Press, 1957);《中世纪政治理论》(*Political Theories of the Middle Age*, trans. Fredrick William Maitland, Boston: Beacon Press, 1958)。

⑤ R. W, Carlyle和A. J. Carlyle,《西方中世纪政治理论史》(*A History of Medieval Political Theory in the West* [1903], Edinburgh, London: Blackwood, 1962)

理解他自己一样理解柏拉图？我会举个例子，像史学家耶格尔（Jaeger）——

[13]施特劳斯：像谁？

该学生：作为例子，我会举史学家耶格尔（Werner Jaeger）。① 他可能有助于我们理解——

施特劳斯：如果你不引用我的话，我会说决不能。[笑声]我的意思是，我不相信[情况]是这样。我从耶格尔那里得到的唯一贡献或帮助就是，有些地方，不止一个地方，他在脚注里提到我所不知的某个演说家或肃剧诗人的对勘段落，这确实有助于我思考。不懂音乐，有可能写出音乐史吗？我相信，每个人都承认那是不可能的，因为我们可以写写著名音乐家们的体重、发型、有没有刮胡子、胡子的样式等等，但关于他们的音乐，我们写不出任何东西。我相信，你们都承认这一点。一个缺乏哲学思考的人，能写出一部思想的历史——比如哲学思想的历史？换句话说，如果你不严肃地思考正义、好社会以及所有其他问题，如果这些对你来说都不是问题，那么，你几乎就像一个不懂音乐的人却被要求评论一部交响乐。你知道，显然不能这样做。

[录音在这里中断。《高尔吉亚》研讨课的录音重新开始之前，磁带包括施特劳斯另一个亚里士多德研讨课的一部分。《高尔吉亚》研讨课的录音重新开始时，思考正在进行。]

施特劳斯：柏拉图有一封信，《书简七》，它在某种意义上是一个自传。基于这个自传，如果你照字面读，毫不复杂，你可以说，我们对柏拉图的生平有所了解。关于柏拉图的生平，还有某些其他已知的东西，你可以把这个自传作为一种框架，把柏拉图的各种著作放入[其中]。你可以试着这样做。但是，如果你没有理解那些著作本身，这就是个纯粹的官僚活儿——要知道，就是给著作归档而已。我知道，这听起来非常刺耳，这也需要很多资格。但你想要一个坦率的答案，我认为是个简单的答案，那么，我这就给你：这是行不通的。我认为，像耶格尔所写的

---

① Werner Jaeger 出版了几种关于古代和早期基督教思想的著作，其中最著名的是《教养》（*Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Oxford: Oxford University Press, 1944）。

这类书都是非常好的,如果你——这听起来有恶意,但我的本意不是恶意的——如果你认识一个刚进大学的可爱男孩或女孩,而他或她对这些问题没有严肃的兴趣,那就只管给他或她耶格尔的三卷本《教养》。对不起,我不能说得太过分。

学生:请您再讲一下历史主义者与历史的进路之间的差别,行吗?

施特劳斯:行。耶格尔的观点当然就是历史主义的。我的意思是,换句话说,它基于对荷马以来的希腊思想的某种构建(如果他们去理解荷马,也会出现这个问题;要知道,[14]每个阶段都有巨大的问题),那么,你就知道了柏拉图的背景,即荷马啦、肃剧诗啦、抒情诗啦等等,就像现在古典学者一般理解的。你把这当成背景画布,然后,你就莫名其妙地不得不按照这个画布来理解柏拉图,明白吗?我读耶格尔是在很久之前,因此,我无法给你举任何例子。但这些人迟早会完全忽视柏拉图那里的大量关键的东西。我可以时不时地给你举一些多德斯注疏的例子,我会读到那本书,它基本上是同一个进路。人们必须真正按照这些书的意图(meant)来阅读它们,不是为了提供关于希腊文化的信息(information),而是作为意图唤醒(awaken)人类的书。也许首先是希腊人——很自然,因为它们是用希腊文写的,至少在那个时候,很少非希腊人愿意或能够阅读这些书。但主要之点是唤醒他们而非提供信息:它们传达的信息是纯粹偶然的,而非有意的。我想,这是个简单的表达。我相信,一个人必须——当然,一个人应该比我现在更有礼貌,务必应该——尽管如此,一个人仍然应该是坚定的。或者你相信,这种坚定和礼貌是不能兼容的吗?

巴特沃斯:但你不是说一个人可以忽视历史背景吗?

施特劳斯:但你读的时候自会得到它。

巴特沃斯:那么,例如,一个人阅读卢梭,除非他因为知道18世纪法国的历史而知道卢梭非常隐晦地指涉的东西,否则他不可能理解卢梭。

施特劳斯:我对卢梭的了解比你说的要稍微好点,我不认为,知道这些对理解卢梭的政治哲学而言有这么重要,因为这些东西要么不是卢梭本人传达的,要么是通过给出作者或事情的名字就能非常清楚地

指明的。我们也会被迫阅读这些作者,这没问题。柏拉图确实可能引用若干我们见不到其作品的作家——例如,珀洛斯等等。如果他们指出一篇已经佚失的珀洛斯作品,我会感激不尽。但我不愿谈论关于这个作品的任何东西,除非基于某种现代的重构。这里有个非常大的危险,你知道。如果你有某些消息——比如关于某个剧本,我们有关于某个佚失的剧本的消息——如果他试图勾勒那个剧本的完整面貌看起来怎么样,那么,他无可指责。但这当然纯粹是假设;不可能认为,它享有跟我们手头现有的东西同等的认知尊严。是的,确实,我要说的意思可以简化为这个简单的公式:我反对罪恶,但有时候,我们禁不住犯罪。我知道这一点。但与其在这个方向上犯罪,不如在那个方向上犯罪,这才是要点。我的意思是,如果你能在某个既定案例上说明我在课堂上犯了罪,我会非常感激你,巴特沃斯先生。非常感激,因为那会使我们有机会看到,我所谓的"无关消息"(无关于文本和作者本身)在什么地方真正对理解有用。我并不总是简单地否认这一点,但我要说,它必须待在自己的位置上,这个位置不可能是主要位置。

[15]巴特沃斯:我之所以质疑,是因为我认为,据我理解,你在讲座中要说的是……一个人必须知道一些政治事件,只是为了避免混淆政体之类的简单事情。

施特劳斯:一个人在某个特定环境下行动,当然必须知道这个环境,这不用说。但柏拉图在《高尔吉亚》中不是一个政治行动者。我相信,我们拥有为了理解这个作品所需要的所有信息。如果,顺便说一下,有另一种情况,柏拉图在一篇名为《墨涅克塞诺斯》(*Menexenus*)的对话里写了一段直到公元前387年的希腊史,它据说是阿斯帕西娅(Aspasia。大家知道,她是伯里克勒斯的女朋友)所作的葬礼演说,但其实是苏格拉底对单独一个人发表的(不是一篇公开的讲辞),其中讲了直到公元前387年(即苏格拉底死后十二年)的雅典历史概要,它大概是对爱国演说的戏仿。尽管如此,那里仍有一些事实,你不必从柏拉图之外的任何史学家那里了解这些事实。那当然只是柏拉图大约四十岁的时候,而他又活了三十多年。好。让我们碰到的时候时不时地提起这个问题。

现在,有没有任何其他问题?没有的话,我们也许就可以开始了。或者,巴特沃斯先生,你有什么要说的吗?没有?好。现在,兰肯先生,请你读一下前三句话,读慢一点?①

兰肯[读文本]:

> 卡:"加入一场斗争或打架,常言道,苏格拉底,你选择的时机很好啊。"
>
> 苏:"你是说,根据谚语,我已经来得太晚了,错过了一场宴会?"
>
> 卡:"是的,一场最文雅的宴会;因为高尔吉亚给我们来了一场美妙而多彩的展示,就在不久前。"(447a)

施特劳斯:暂停。现在,我试着更贴近字面地翻译第一句:"关于战争和战斗,他们说,一个人必须以这种方式参加,苏格拉底。"那么,他们来得太晚了,暗含的意思当然是[说],你们不能太晚参加战争和战斗。前提是,参加战争和战斗是非常令人不快的。"战争和战斗"似乎是个累赘的表达,因为真正令人不快的,当然是战斗。但这并不意味着,战争本身不是令人不快的。想一想当今的例子。如果某人因为战争而被征召入伍,他来得太晚了,错过战斗,因为战争在他被派去之前已经结束了,但他仍然被征去,并经历艰苦的基本训练,这不会因为这个原因而变得令人快乐。尽管战争没有战斗那么令人不快,但仍然是令人不快的。我想说的要点是,这不是累赘。于是,苏格拉底回答:"那么,如果你说的是真实的,我们就是在节庆之后才来,在舞会结束的时候。"所以,他们已经错过了重点。苏格拉底这里补充说(文本没有显示出来):"我们节庆之后才来,并且我们晚了。"

[16]苏格拉底也用了一个累赘的表达:"节庆之后且我们晚了"。但苏格拉底做了某种改变。他用了一个比喻性的表达,"节庆之后",

---

① W. R. M. Lamb 英译《高尔吉亚》(Loeb Classical Library, no. 166, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925)。整个课程用的都是这个译本,除了第二讲(见第二讲注释2)。

然后又用非比喻性的词语,“我们太晚了”,“我们晚了”是某种不同的东西。我立刻提到这一点,是因为它表明,这篇探讨(deal with)修辞术的对话使用了(make use of)修辞术,在它进行的时候实践了修辞术,从一开始就用了。柏拉图小心地使用所有词语,但在作品的开头,我相信,他更是特别小心。在某些情况下,我知道(know)确实如此。例如,《王制》的开篇之词是“我下到”(希腊文是一个词),[1]后来他就会大谈向下走和向上走。现在,这里的开篇之词是“战争和战斗”。这是一篇战斗性的(fighting)对话,也许是柏拉图所写的最具战斗性的对话。情节大体是这样。第一阶段,苏格拉底与高尔吉亚战斗;他下去。珀洛斯抬起丑陋的头;被苏格拉底敲打;他下去。然后,卡利克勒斯抬起丑陋的头,一场漫长而持久的战斗,他也被带下去,但不彻底:他沉默了,但不服气。这种敌对,这种对立,一直持续到结尾。这是一场没有以和平或和解结束的战斗或战争。这里比任何其他柏拉图对话都更强调这一点。

现在,卡利克勒斯接着说:“是的,你错过的节庆确实是”——可以说——“文雅的(elegant)”,“可爱的(nice)”。[2] 他没有说“美丽的(beautiful)”。大家知道,“可爱的”是个较低的字眼。“因为高尔吉亚已经给我们展示了许多美丽的东西。”“展示(exhibiting)”:这个词必须严格地理解,因为——我认为我们必须始终记住这一点——根据当时的流行观念,有三种修辞术:法庭修辞术(在法庭上),政治或协商修辞术(在政治集会上),以及炫示修辞术(这种修辞术没有实践的意图,只是为了给人乐趣,并炫耀讲话者的力量)。这后一种在希腊语中被称为 epideiktik[炫示的]。[施特劳斯板书]因此,换句话说,高尔吉亚给出的是这种炫示讲辞,也许是关于海伦的美,也许是关于水的奇妙性格,对此无人质疑,或者是关于盐。这些都是这类讲辞的主题。那么,苏格拉底接着怎么说?

兰肯[读文本]:

---

① Katebēn.

② Asteias.

苏："但其实,卡利克勒斯,必须为此受到谴责的是这个凯瑞丰;他强迫我们在市场上消磨时光。"(447a)

施特劳斯：好。因此,换句话说,苏格拉底渴望来,但跟他一起的这个叫凯瑞丰的人有过："他强迫我们"(可能不仅是苏格拉底,还有跟苏格拉底在一起的其他人)"在市场上溜达。"凯瑞丰喜欢在市场上消磨时间。苏格拉底更愿意远离市场,去聆听这个令人激动的高尔吉亚。凯瑞丰接着说：

兰肯[读文本]：

凯："没事儿,苏格拉底:我也会补救的;因为高尔吉亚是我的一个朋友,因此,如果你认为合适,他现在就会来一番展示,或者,如果你更愿意,[17]在另一个时间。"(447b)

施特劳斯：是的。因此,换句话说,凯瑞丰知道自己有过,且必须弥补损害。他说,他会治愈(cure)他造成的事故。他是高尔吉亚的一个朋友。正如他试图在市场上溜达,他是高尔吉亚的朋友——这两件事之间有某种联系,你们渐渐就会看到的。既然他是高尔吉亚的朋友,他当然可以轻易说服他做[另一场]这样的表演。现在,他这里是什么意思？"如果他看起来,就现在,但如果你愿意,就在另一个时间"①——他这个限定是什么意思？他似乎是暗示苏格拉底,他不应该现在表演,很自然。高尔吉亚已经讲了很长时间,他一定筋疲力尽了,因此,让我们改天再做。于是,卡利克勒斯,某种意义上是这篇对话的关键人物,他说：

兰肯[读文本]：

卡："什么,凯瑞丰？苏格拉底有聆听高尔吉亚的欲望？"(447b)

---

① 施特劳斯是翻译447b2-3。

施特劳斯：现在停一下。你看，卡利克勒斯感到惊讶。苏格拉底竟然愿意(wish)聆听高尔吉亚，这是最不可能的。他对苏格拉底有某种看法。苏格拉底不会参加这类表演。因此，这里是令人惊讶的。尽管如此，凯瑞丰却说，“但我们到这儿就是为了这个事情。”换句话说，“卡利克勒斯，你错了，苏格拉底喜欢聆听这种东西。”现在，继续。

兰肯[读文本]：

> 卡：“那么，无论何时，只要你有意拜访我——高尔吉亚跟我待在一起，而他会给你来一番展示。”
>
> 苏：“谢谢你，卡利克勒斯，但是——”(447b)

施特劳斯：让我们在这里等一会。因此，这里涉及到场景。卡利克勒斯其实做了个决定。他其实是说，“不要现在”。“你们到我家里的时候”——那不可能是现在，那会需要一段时间——“然后，高尔吉亚可以做他的演说。”他们是在哪儿相遇的？这是个问题。这有一些重要性——次要的重要性，但我们必须考虑。那么，他们不是在卡利克勒斯家门前相遇的，随后立刻就会看到这一点。有某个建筑物，高尔吉亚做简短演说的时候，他及其同伴都在那个建筑物里，而卡利克勒斯离开了。卡利克勒斯是在自己家门前。为什么？也许，他需要一些新鲜空气。也许，他想去别的地方，可能是去市场。那么，苏格拉底突然来了，而[卡利克勒斯]就说，“那么，让我们另约时间再见，高尔吉亚在那儿会做演说。”于是，苏格拉底说：

兰肯[读文本]：

> 苏：“谢谢你，卡利克勒斯：但他同意跟我们讨论吗？因为我想要——”(447b-c)

施特劳斯：“跟我们交谈(converse)？”这是个关键词：“跟我们交谈”，跟我们进行一场谈话。因为这会成为关键的主题：修辞术(rhetoric)与交谈之间的关系。[18]修辞术这里在非常表面的意义上

是指在不被打断(除了被起哄者)的情况下做一篇讲辞(speech),[相反],交谈意味着言辞之间的交流。这是个非常表面的区分,但有非常深的可能性,柏拉图在这篇对话随后会充分发挥这些可能性。继续?

兰肯[读文本]:

苏:"因为我想要从那个人那里查明,他的技艺的功能是什么,并且他宣称和教授的东西是什么。至于他的其他演出,像你建议的,他必须在另一个时间去做。"(447c)

施特劳斯:因此,苏格拉底明确决定了。那么,不要现在炫示演说,只能交谈。但问题是:甚至对一场交谈而言,善良的老高尔吉亚不也是太累了吗?这也是可能的。继续?

兰肯[读文本]:

卡:"最好的方式是问我们的朋友本人,苏格拉底——"(447c)

施特劳斯:是的,不应该那样:"怎么都不如问他本人,苏格拉底。"①因为这是他的表演、他的炫示的一部分。他建议,他命令人们应该问他——即里面的任何人只要愿意——而他会回答一切。因此,这是高尔吉亚的宣称,它对后文而言会变得至关重要。这里有个人,他说:"任何人问我,然后,我都会给他一个答案。"做出这样的承诺,是极其危险的,而他会为此受到严厉的惩罚。但无论如何,既然他承诺会回答任何问题,他就不能得体地否认苏格拉底说的,他会回答关于其技艺的力量的问题。现在,苏格拉底也做了个奇怪的移动:

兰肯[读文本]:

苏:"好主意!问他,凯瑞丰。"(447c)

---

① 施特劳斯重新翻译刚才读的那一行。

施特劳斯：他为什么让凯瑞丰去问他，而不自己去问他呢？后文显示，苏格拉底和高尔吉亚彼此认识，因此，那不是理由。他为什么作出这种移动？人们可以基于我们读过的几行来回答这个问题：凯瑞丰说他是高尔吉亚的朋友。苏格拉底没有说自己是高尔吉亚的朋友。继续：

兰肯[读文本]：

凯："我问什么？"

苏："他是什么。"

凯："你是什么意思？"

苏："就像这样，如果他碰巧是做制鞋工作的，我推测，他的回答就会是，'一个鞋匠'。现在，你还不明白我的意思？"(447c-d)

施特劳斯："好，我明白了，我会问他。"[1]现在，有个非常著名的地方，凯瑞丰去问某人一个问题。你们有谁记得吗？[19]柏拉图在其他地方讲的一个非常著名的故事。凯瑞丰就是那个曾去德尔斐问那个神谕——是否有人比苏格拉底更智慧——的人。神谕说没有，这就导致了《苏格拉底的申辩》描述的苏格拉底的整个故事。在这里，如果我们考虑这个事实：凯瑞丰在这里也是去问一个问题。我们看到的第一件事当然就是，高尔吉亚在某种意义上是一个神谕，很显然。但如果他不能回答任何问题，他还是神谕吗？但这也可能有某种更深的含义，某种可笑的意义。凯瑞丰去德尔斐的时候，是他去那里。但他带着去德尔斐的那个问题是谁表述的？也许是谁建议他去德尔斐的？我们不知道。在苏格拉底的邻居那里，苏格拉底的另一个朋友或同伴，即色诺芬那里，有另一个情况。当时雅典有政治麻烦，他去神庙求问建议——就是，色诺芬想去波斯王或波斯王的兄弟那里，因为他在雅典有政治麻烦。苏格拉底就说，"那么，那是非常危险的，因为居鲁士王是雅典的一个敌人。要小心——要知道，安全——要小心，并问德尔斐的神，只有它能知道你去居

① 施特劳斯是翻译凯瑞丰在447d的回答。

鲁士那里是否明智。"色诺芬就去了德尔斐,并问神:"我必须向哪个神献祭,以便去居鲁士那里一路顺利?"神就给了他一个答案。然后,色诺芬回到雅典,并告诉苏格拉底自己的故事,苏格拉底说,"你做了什么?是你做的决定!你决定去居鲁士那里,然后问神你怎么做才会一路顺利。"①这个故事的含义是:人们并不总是向神问苏格拉底建议他们应该问的那种问题。他们改变了问题。我们必须考虑这种可能,即苏格拉底最多为凯瑞丰去德尔斐的行动负责,但那里所问的问题——"是否有人比苏格拉底更智慧?"——则是凯瑞丰表述的,而不是苏格拉底。那本身顶多是个次要的玩笑,但有某种重要性,相关原因,随后会渐渐变得……至于苏格拉底的命运问题,他的整个生活,包括他的死亡,当然都是这整个作品的背景,因为苏格拉底的命运表明,那些做苏格拉底所做的那种事情即哲学思考的人,可能会卷入跟城邦、跟政治社会之间的严重麻烦。这对理解这篇对话的背景而言是特别至关重要的。

我想,我们应该就到这个特别的要点为止。我希望你们理解并明白这种必然性,即凯瑞丰尽管在这么长时间以来都是苏格拉底的一个同伴,但苏格拉底说"就问他是谁"时,他却不知道苏格拉底的意思。换句话说,这个问题是完全清楚的……这并不意味着"他的名字是什么",很显然。它可能是指高尔吉亚的技艺——[那]是完全清楚的,根据我们看到的东西……凯瑞丰不是苏格拉底的那种最高层次的同伴。从前几页,我们只能推测这么多。现在,对话大体上会这样进行。高尔吉亚会被问到,他的技艺是什么,而答案是简单的。某种……花了不少时间才获得这样一个答案:修辞术。于是,问题出现了,"什么是修辞术?"又花了更长时间,才得到这个问题的答案,即在正义和不义之事上说服多数人的技艺——这不是关于一般意义的修辞术,而是法庭修辞术的定义。但你们这里已经看到,通过这个定义,正义问题进来了。[20]这是非常粗略地概括对话第一部分随后的内容。因此,下一次,我们会读译本的比如前十页。如果现在你们没有什么问题要提……

[磁带结束]

---

① 《上行记》(*Anabasis*)3.1.4-7。

第 二 讲

高尔吉亚部分(447c-452e)

(无日期)

[21][进行中]施特劳斯：你想问什么问题？

学生：如果找不到娄布古典丛书的版本，你会推荐哪个译本？

施特劳斯：不知道。企鹅丛书版(the Penguin books)的译者是谁？是谁译的？我不知道。

学生：哈密尔顿(Hamilton)。

施特劳斯：我不知道。你觉得那个相当好吗？

学生：它译为“战争和战斗”。

施特劳斯：是嘛，那就不错。[笑声]很好。

兰肯：如果找不到企鹅版译本，因为大概已经绝版，现代丛书版(the Modern Library)也非常好，出自一个不那么自命不凡的人之手。

施特劳斯：好的。现在，大家知道，这个课程探讨的是柏拉图的《高尔吉亚》。过一段时间，我们才会看到跟我们通常理解的政治哲学直接相关的主题。因此，大家必须耐心等待一段时间。但耐心是一种美德，因此，需要努力。为了减少一点努力，为了使大家更容易耐下心来，我现在做个一般的评论。

我们已经看到，这是一篇战斗性的对话；它甚至是唯一(the)战斗性的对话，而这篇战斗性的对话探讨的是修辞术主题。这就奇怪了。毕竟，还有其他看起来更重要的主题，[足以成为]唯一战斗性的对话的主题。那么，我们不久就会看到，有一条从修辞术通向正义的道路。正义在这里不仅是众多美德的一种，而且是唯一的美德——至少是唯

一的社会美德,到如此程度,以至于有些译者把希腊词 dikaiosyne 译为"公义/正直"(righteousness),其优点是:提醒我们想到概念的宽度(breadth)。其缺点是,"公义"(righteousness)通常是对表示正义的圣经术语的翻译,因而带有圣经色彩。正义问题在广义上等于人们应该怎样生活(how men should live)的问题,它会证明是这篇对话的唯一问题。两种生活方式进入视野,一种是苏格拉底代表的,另一种是卡利克勒斯代表的。这两种相反的生活方式的各自代表彼此对立,直到结尾。因此,战斗永无休止。

但这没有说明这两种生活方式的柏拉图式对抗与修辞术之间的联系。以下临时的回答可能会有些帮助。两种生活方式各自都有属于它自己的思想(thought)模式。属于正义生活方式的思想模式[22]被称为哲学,属于不义生活方式的思想模式被称为修辞术。因此,哲学与修辞术之间的区分就反映了正义与不义的区分。修辞术在这里被呈现为哲学之外的唯一(the)选择,这之所以是可能的,是因为在这篇对话里,哲学几乎就等于政治哲学或立法技艺。现在,为了理解这个区分,这种与哲学对立的修辞术观念,不管幸运或不幸,我们有个当代的等价物,那就是意识形态。我们可以说,修辞术产生了意识形态,而意识形态在定义上是某种不真实的东西——[某种]可能非常有帮助、但并不真实的东西。另一个当代的等价物,也许在这个国家甚至比意识形态更时髦,那就是形象。一个人可以说,修辞术是某种形象生产技艺。《独立宣言》大谈"对人类公意的适当尊重",我们现在则大谈"形象"。这表明,我认为——你们每个人都能看到对人类公意的适当尊重与美国的形象之间的差异。但这仅仅是为了向你们指出,我们这里不仅仅是在谈论陌生的希腊事物,而是用另一个名称谈论我们自己的问题。好。

哲学与修辞术之间的对立在对话第二部分展现得最明显:即珀洛斯部分。高尔吉亚部分,[即第一部分]则完全没有显出这一点。跟高尔吉亚的讨论是非常拖沓的,看起来太长了。这就是为什么我担心,你们读到这部分的时候会变得不耐烦。但跟高尔吉亚的这场冗长拖沓的讨论会立刻变得有趣,如果我们这样观察:显然,在跟高尔吉亚讨论的时候,苏格拉底实践了修辞术(practices rhetoric)。现在,如果苏格拉底

实践了修辞术,如果苏格拉底是个正义的人,那么,修辞术就不可能是完全不义的。于是,我们就[被迫]提出这个问题:要么,只有一种修辞术,但既能往好处用也能往坏处用(我们可以试探性地提出,苏格拉底善用它,而高尔吉亚及其追随者滥用它),要么,有两种修辞术,一种好,一种坏。高尔吉亚部分的主题显然是修辞术的定义。基于高尔吉亚部分,我们可以这样界定[修辞术]。修辞术是一种以政治上有效的方式谈论政治事务的技艺。这里,我们首先有(a)一个题材(政治事务)和(b)说话方式(政治上有效)。或更简单地说,一个是什么(what),一个是如何(how)。那么,这个部分的独特性在于,高尔吉亚被证明没有能力给修辞术下一个简单的定义。他在下定义方面确实很差。下定义被柏拉图称为谈话的技艺,交谈的艺术,辩证术。那么,如果高尔吉亚是修辞术的唯一(the)倡导者,那么,他没能界定修辞术这一点就证明,修辞术低于辩证术。因此,修辞家没有能力说明自己的技艺。他的无能特别表现在这个事实上,即他不能区分什么(what)的问题与怎么(how)的问题。讨论之所以具有令人厌烦或乏味的特征,大部分是因为这个事实,在于什么与怎么两种问题之间的移动,而高尔吉亚没有意识到这种移动,至少是非常缓慢地意识到这种移动。说这些,是为了帮助你们稍微有点耐心。

但让我提醒大家回忆一下上次课关于对话开篇所讲的一些要点。场景:苏格拉底渴望聆听高尔吉亚的炫示演说,但被凯瑞丰阻碍,没能及时赶到,因为凯瑞丰强迫苏格拉底在市场上溜达,[23]尽管他本人而非苏格拉底是高尔吉亚的朋友。换句话说,面临聆听朋友演讲与待在市场之间的选择,凯瑞丰发现,市场更有吸引力。现在,这一点并非没有更多的暗示。我们从柏拉图的《苏格拉底的申辩》得知,凯瑞丰是多数人即 demos[民众]的同伴或同志,是三十僭主时期的民主制的同伴,苏格拉底当时则保持中立。凯瑞丰站在民主制一边,跟 demos 领袖一起逃走,又跟他们一起回来。这些全都联系在一起:在市场溜达,是高尔吉亚的朋友,也是 demos 的朋友或同伴。凯瑞丰是连接苏格拉底与高尔吉亚和雅典多数人的纽带,而且像我们上次看到的,他也是连接苏格拉底与德尔斐神谕的纽带。好。

现在,他们到这儿太晚了,但有可能,高尔吉亚可以再作另一次演说。为什么最后没做这次演讲?凯瑞丰建议,"不要现在,除非苏格拉底坚持现在应该做第二次演说。"卡利克勒斯则暗示:"不要现在,且没得商量。"那么,原因可以猜出来。凯瑞丰相当体谅高尔吉亚。毕竟,如果一个老人已经讲了一两个小时,是需要休息一下。然而,卡利克勒斯似乎有不同的动机。他正在离开高尔吉亚的路上。也许他现在想去市场。现在,苏格拉底接受了这个决定。我们不会听那种演说,即第二场演说,而仅仅想做一场并不费劲的交谈。我们稍后就会看到,因为高尔吉亚只需给出非常简短的回答——是或否——这对高尔吉亚来说不可能太难。谈话的主题会包含两个东西:首先,高尔吉亚的技艺的力量是什么,它能实现什么?其次,高尔吉亚宣称的是什么,他教授的是什么,我把二者放在一起,即高尔吉亚在自己的教学方面宣称什么?这两个问题并不相同。一个人可以拥有某种技艺,并教授另一种不同的技艺。例如,他教的可能只是他的技艺的一部分。可以预料随后的发展,除了其他东西,高尔吉亚可能还有制作这些宏大演说的技艺,但他教给学生的可能只是实用的演说,如政治演说和法庭演说。

现在,让我们转向文本,447c9,我们上次已经读到,但我要补充一些要点。不,你不用读它,只看卡利克勒斯的评论。卡利克勒斯说,"他要求里面的任何男人,里面的任何人,问自己愿意问的任何问题。"①苏格拉底说,"凯瑞丰,问他。"于是,凯瑞丰立刻问他。现在很显然,他们这时已经抵达那座建筑物。这表明,这显然是一篇表演的对话。在一篇叙述的对话中,苏格拉底会说,"然后,我们进入那座建筑物等等",在戏剧中显然不能这样说。但这只是顺便为那些对这些表面特征感兴趣的人提示一下。那么,苏格拉底派凯瑞丰问一个问题,一个凯瑞丰所不理解的问题,即:高尔吉亚是谁,他是谁?那么,如果凯瑞丰稍微机敏一点儿,他[就会]知道的,因为苏格拉底……他的技艺是什么?他宣称自己教授什么技艺?就是这个问题。苏格拉底给他解释这个问题,说,"那么,如果他是个做鞋的,他就会说,他是个鞋匠。或

① 施特劳斯自己的翻译,如这段话里的所有引文一样。

者,你还不明白我的意思?"[24]"我明白了。"好。现在,这是关于技艺的第一个例子,这些例子的选用从来不是没有考虑的。让我们用一秒钟反思一下做鞋的技艺。很不幸,我们不可能遇到每个例子都这样做。做鞋的技艺有什么特性?一个鞋匠做的是鞋子。好。鞋子是为了保护(protecting)我们的脚;它是一种保护性的技艺,抵御道路的粗糙等等。保护会是这篇作品的重大主题。自我保存是把所有这类东西组合起来的原则。其次,鞋子当然是保护身体的最低部分,在这些事情上存在最低的保护性技艺。另外——这一点不是人们立刻就能认识到的,因为在这方面情况变了——做鞋被视为一种特别没有男子气概的技艺。在欧洲的部分地区,裁缝师的技艺就有这样的名声。在古希腊,显然是鞋匠们,脸色苍白的家伙,他们没有更红润的肤色,因为他们所有时间都在室外。好。因此,作为第一个例子,这是非常低等的技艺。但这是非常非常重要的,因为保护看起来是相当重要的。现在,让我们读凯瑞丰的问题:

兰肯[读文本]:

> 凯:"告诉我,高尔吉亚,卡利克勒斯这里说你承诺回答任何人问你的任何东西,这是否属实?"(447d)①

施特劳斯:看到吗?他以自己的方式显得相当精明。他要确定自己的基础。有可能,卡利克勒斯误解了这个宣称。对吗?

兰肯[读文本]:

> 凯:"告诉我,高尔吉亚,卡利克勒斯这里说你承诺回答任何人问你的任何东西,这是否属实?"(447d)②

---

① 在这次课上,兰肯先生没有像往常一样读 Lamb 的译本,而是用了 Henry Cary 的译本,可见于《柏拉图著作集卷一》(*The Works of Plato*, *Vol. 1*, London: George Bell & Sons, 1881),页 136-232。

② 译按:重复,原文如此;但据文脉,应该是"高:属实,凯瑞丰,因为我刚才就是这样宣称的,而且我要说,迄今多年没人问过我任何新问题。(448a)"

所以,换句话说,高尔吉亚其实并不知道所有问题的答案(answers);他知道的是问题(questions)。他比一个神谕好得多,是吗?那么,我们必须公正地对待他:他当然不是说自己知道所有问题和所有答案。例如,某人问他,"你能告诉我,我曾曾姑奶奶的名字是什么吗?"他当然说不出来。因此,让我们说,他的意思是,关于某种一般(general)特征的问题和答案,而不是关于专有名词表示的某些特殊名称和事物。好,凯瑞丰继续:

兰肯[读文本]:

凯:"那么,毫无疑问,你回答起来会很容易,高尔吉亚。"

高:"你可以试验一下,凯瑞丰。"(448a)

施特劳斯:凯瑞丰稍微有点恶意,但高尔吉亚则有一种君王般的礼貌。是吗?

兰肯[读文本]:

珀:"凭宙斯起誓,凯瑞丰,如果你愿意,就试验我吧,因为在我看来,高尔吉亚已经疲倦了,因为他刚才已经讲了很多东西。"

[25]凯:"什么,珀洛斯,你认为你可以比高尔吉亚回答得更好?"

珀:"那有什么关系,如果我回答得足够让你觉得好?"

凯:"没什么。既然你愿意,就回答吧。"(448a-b)

施特劳斯:让我们在这儿暂停一会——这个简短的插曲。你看,珀洛斯指出了这个非常简单的要点,他的老教师现在应该被放过,因为他看起来累了。高尔吉亚有个年轻的同伴出来援助。现在,让我们拿高尔吉亚与苏格拉底对照一下。苏格拉底也是跟一个同伴一起来的,不是吗:凯瑞丰。凯瑞丰给苏格拉底提供任何重大帮助了吗?让我们考虑一会儿。毫无任何帮助。首先,他迫使苏格拉底待在市场,以致没能听到演说。然后,他们来到这里,苏格拉底派他去问高尔吉亚一个问

题,而他没有苏格拉底非常具体的指导就不可能做到。而那个更大的故事:他去德尔斐,向神询问苏格拉底的事儿,从而导致一团混乱,最后苏格拉底被处死。这不是一个非常有帮助的年轻同伴。[笑声]这把我们引向整个问题:苏格拉底怎么[可能]被判刑?是他没有同伴,没有足够有权力的同伴去阻止这事儿吗?决不!苏格拉底的辩护(defense)或辩护失败(failure)的问题,在这本书后面会成为一个重要主题,因此,这决非偶然。因此,珀洛斯作为高尔吉亚的同伴,比凯瑞丰作为苏格拉底的同伴更能胜任。凯瑞丰试图阻止珀洛斯的进入。但你们看到,珀洛斯比凯瑞丰更占优势。而且凯瑞丰立刻就被打败了。他不得不承认,没有很好的理由解释珀洛斯为什么不回答问题。好。现在,这里是怎么继续的?

兰肯[读文本]:

凯:"那么,我问你,如果高尔吉亚碰巧精通他兄弟赫罗狄科斯精通的技艺,我们应该正确地给他什么名称?不是跟他兄弟一样吗?"

珀:"那当然。"

凯:"那么,我们应该正确地称他为一名医生?"

珀:"是。"

凯:"但如果他精通阿格劳丰之子阿里斯托丰或他兄弟的技艺,我们应该适当地称他为什么?"

珀:"显然,一个画家。"(448b-c)

施特劳斯:让我们在这儿停一下。因此,你看,他按照苏格拉底通常用的方式进行,用例子完全澄清问题的含义。他走得如此之远,以致用了两个例子。他从高尔吉亚和高尔吉亚的兄弟开始,这是一个自然的联想。然后是医学技艺,然后是绘画技艺。你们有谁知道阿里斯托丰(Aristophon)的兄弟吗?

学生:……

施特劳斯:是的,确实,这个我也知道。

[26]学生：珀吕格瑙托斯(Polygnotus)？

施特劳斯：珀吕格瑙托斯，著名画家。我相信，凯瑞丰不提著名的珀吕格瑙托斯而提他不太著名的兄弟阿里斯托丰，是为了稍微测试一下珀洛斯的见识有多广。有趣的要点是，两个例子有一个共同之处：它们都是一对兄弟。他们是兄弟。我们从色诺芬那里得知，凯瑞丰也有个兄弟，他们相处很不和睦。因此，我相信，用今天的说法，我们会说他有一种"兄弟情结"。这种兄弟情结在他的例子中表现出来。现在，越过问题的滑稽方面，这意味着，如果一个人跟兄弟难以相处，那么，他很可能更难跟其他人相处。《高尔吉亚》这篇对话被现代注疏家们描述为一篇特别苦涩的(bitter)对话，这是真实的。但其标志之一就是凯瑞丰的在场，他没有说很多，但他给对话涂上了某种色调。在《王制》中怎么样？苏格拉底的主要谈话者是两兄弟：格劳孔和阿德曼托斯。但他们彼此相处超好(excellent)，至少在对话中。《王制》这篇对话致力于兄弟之谊，有一个清晰而令人满意的结局，这跟下述事实有关，即这是一篇跟两个好兄弟之间的对话。这里没有令人满意的安排，[这]在某种程度上跟凯瑞丰的这个缺陷有关。是吗？因此，现在我们读到这个问题：

兰肯[读文本]：

> 凯："但现在，既然他精通某种技艺，我们能适当地称他为什么？"
>
> 珀："凯瑞丰，在人们中，有很多技艺通过经验被实验性地发现了：因为经验使我们的生活依照技艺进行，但无经验[使我们的生活]依照机运。这些不同的人各自分享不同的技艺，以不同的方式；但最好的[分享]最好的；其中就有这位高尔吉亚，他拥有最美的技艺。"(448c)

施特劳斯：好的。现在，这意味着对这个问题的回答，即"高尔吉亚的技艺是什么？"这在某种意义上非常模糊，正是因此才被苏格拉底批评。不过，即使对珀洛斯，我也必须公正对待。珀洛斯有没有理由给

出这种修辞性的回答——原文会表现得更清楚,但译文也表现出来了?理由会是什么?这里,我们有关于外部信息的第一个例子。大家记得吗,我们上次讨论过——外在信息?我们不得不知道一些这里没有透露的关于高尔吉亚的事情。但很幸运,我们不必走出柏拉图的著作,因为《高尔吉亚》这篇对话的续篇是《美诺》。美诺也是高尔吉亚的学生。在那里,我们得知不少关于高尔吉亚的情况,例如,高尔吉亚是哲学家恩培多克勒斯(Empedocles)的学生。因此,他不仅仅是个演说家或修辞术教师,绝不是。例如,他给颜色下过定义,那可不是修辞术的主题。但甚至从这篇对话也能知道这一点,只要你细心阅读,因为如果他能回答所有(all)关于一般性质的问题,他就必须至少对所有重要的知识领域有所了解。因此,完全有可能,珀洛斯想到的是高尔吉亚的知识范围——或用一个稍微老派的术语,希腊人比我们更容易想到的术语[27]——想到的是高尔吉亚的智慧,他不可能如此轻易地找到答案(这种技艺:绘画、或医生或鞋匠),因为它是一种关于某种全面性质(an all-comprehensive nature)的技艺、知识、技能。这很可能是他的理由。这一点与下述事实并无矛盾,即高尔吉亚稍后会说自己的技艺是修辞术,因为高尔吉亚非常可能有理由说"我的技艺是修辞术",对此我们会讨论。但我们必须看到这一点……好。然后,苏格拉底利用这个机会,再次进入争斗,把自己的同志凯瑞丰推到一边。让我们来读一下:

兰肯[读文本]:

苏:"珀洛斯看起来,高尔吉亚,讲话准备得非常好:但他没有做他承诺凯瑞丰的事儿。"

高:"为什么这样,苏格拉底?"

苏:"在我看来,他没有回答被问的问题。"

高:"那么,如果你愿意,你去问他。"

苏:"不,但如果你本人愿意回答,我更愿意问你。因为我从他说过的东西看出,珀洛斯显然已经更多地学习了所谓的修辞术而非交谈。"(448d)

施特劳斯：让我们在这儿暂停。因此，你们看，高尔吉亚不渴望回来，很显然。他说，“去问珀洛斯本人”。但然后，苏格拉底说，“不，我必须跟你谈，因为珀洛斯完全不能胜任。”他已经学习了所谓的修辞术，这当然不完全是赞美之词，因此有些侮辱珀洛斯——但不是针对高尔吉亚，因为高尔吉亚远远超出修辞家。苏格拉底这里提出另一个选择，即交谈——一个非常谦逊而朴素的词。珀洛斯丝毫没受过交谈训练，只受过修辞术训练。我们必须看看，柏拉图为什么用交谈这个词，并赋予这种极高的含义。直到当今，它仍然保留这种含义。它的希腊文[是]dialegesthai；交谈的技艺就是辨证术(dialectics)。在赫鲁晓夫(Kruschev)时代，每个小男生或小女生都听说过辩证法。因此，这种谦逊的交谈技艺极大地发展成为所谓的理解整全——至少是整个历史过程——的唯一方法；这种发展说来话长。事情的一部分可以在柏拉图本人那里发现。现在，苏格拉底发现他的错误是什么？

兰肯[读文本]：

> 珀：“为什么这样，苏格拉底？”
>
> 苏：“因为，珀洛斯，凯瑞丰问你高尔吉亚精通什么技艺，你就赞美他的技艺，好像有人谴责它似的。但你没说，那个技艺本身是什么。”
>
> 珀：“我不是回答，它是所有技艺之中最美的吗？”
>
> 苏：“确实。但没人问你高尔吉亚的技艺的品质是什么，而是问它是什么，而我们应该用什么名字称呼高尔吉亚，就像凯瑞丰前面给你提出的问题，而你回答得很好，只用了几个词。因此，现在，请以同样的方式告诉我，高尔吉亚宣称什么技艺，而我们应该称他什么。或者，高尔吉亚，还是你自己告诉我们吧，[28]我们应该称你什么，既然你精通什么技艺。”(448e-449a)

施特劳斯：现在，让我们在这儿暂停一会儿。我们在这里发现了[关于]修辞术与辩证术之区分的第一个暗示。修辞术处理某个东西是怎样的(how)，辩证术处理它是什么(what)。这当然是极其暂时的，

但必须依据语境来理解。它是怎样的:它是美妙的,还是可鄙的等等,即赞美和谴责之词?关于某物是什么的严肃探究则独立于赞美和谴责:它是辩证的。大家在这里已经从这个简单的例子看到,辩证术与修辞术之别与现代意义的科学与修辞术之别二者之间有某种联系。我的意思是,人们不禁会想到事实与价值之别,这当然不完全是一回事。但这个事实—价值之别的原素当然已经暗含于此。辩证术跟赞美和谴责无关,而跟某物是什么有关。这为什么应该是交谈,跟交谈有什么关系,这个问题说来话长,我们必须逐步试着回答。

于是,苏格拉底转向高尔吉亚提问,"简单地告诉我们,你的 technē [技艺]是什么?"高尔吉亚说什么?

兰肯[读文本]:

高:"修辞术,苏格拉底。"(449a)

施特劳斯:大家从这里看到,高尔吉亚知道苏格拉底:他们无需介绍。所以,苏格拉底可以一开始就提问,只要他想。但他不想[这样]。因此,"修辞术"。那么,为什么高尔吉亚给出这个简单的答案,而他的学生珀洛斯,一个肯定不再非常年轻且不完全愚蠢的人(他已经写了一本书,如果这是不愚蠢的证据,我认为,许多大学管理的实践似乎表明,这是不愚蠢的证据),如果我们前面所说的属实,即高尔吉亚的技艺或知识比任何单一技艺要宽泛得多,那么,高尔吉亚为什么给出这个简单的答案?现在,有一个非常重要的资料,可以帮助我们理解哲学和政治哲学的早期命运,那是一部谐剧:阿里斯托丰的谐剧《云》(*Clouds*),其悲惨的主角是苏格拉底,他在那部剧中有个非常坏的结局。在这部剧中,雅典流传这样的谣言,说苏格拉底有某种宇宙论即关于宇宙的知识,以及修辞技艺。这同样适用于高尔吉亚。有这样的差别:苏格拉底仅仅收费教授修辞技艺。我的意思是,在那个时代,这些东西根本没有技艺性的用途,没人会付费学习地震啊、日食啦等等。但修辞术:他可以用得非常好。现在,从自我保存的角度看,或从舒适的自我保存看,高尔吉亚当然要强调,修辞术比其他技艺更重要得多,更

不用说也许还有其他更隐秘的原因。因此,至少我们现在有了一个答案,这个答案在对话的剩余部分束缚了高尔吉亚:他的技艺是修辞术。现在,苏格拉底怎么继续?

兰肯[读文本]:

苏:"因此,我们应该称你为修辞家(rhetorician)?"(449a)

施特劳斯:"因此,我们应该称你演说家(orator)?"我相信,这一点很重要,[29]我不知道我是否有空纠正该词出现的所有(all)情况。每次出现的有两个词:一个是 rhētor[演说家],仅仅是指公共讲话者;另一个是稍微更复杂的词,rhētorikos[修辞家],指一个拥有关于讲话技艺的人。例如,像克里昂(Cleon)这样的家伙,或你们在修昔底德那里读到的这些讲话者的任何一个(伯里克勒斯当然也是),就是演说家。但这并不必然意味着他拥有修辞的技艺。我是说,有些人天生雄辩,他们完全不能说明自己在做什么和怎么做到的,但他仍然拥有这种能力。这种区分有些重要。但苏格拉底在某种意义上模糊了这种区分,因为他说,"那么,人们必须称你为公共讲话者"。这当然非常渺小,因为任何人只要在集会上站起来发表一通讲话,就是个公共讲话者,因此,高尔吉亚非常审慎地做了修正。这个修正是什么?

兰肯[读文本]:

高:"而且是个好的,苏格拉底,如果你愿意叫我,如荷马所言,'我自夸是这样的人'。"(449a)

施特劳斯:好。你看,他是个模范。高尔吉亚显得是演说家的模范:"我不仅仅是个公共讲话者,像任何谈论某项税收之类的讲话者一样;我是个好的讲话者。"这是以好的品味做出的,正如引用荷马所证明的。好像是荷马可以保证这点。但人们可能自夸,为了自己的利益提出主张。苏格拉底也非常礼貌地说:

兰肯[读文本]:

苏："但我愿意。"(449a)

施特劳斯："我确实(do)愿意称你为好的讲话者。"高尔吉亚说，"那就叫我吧。"但[苏格拉底]没这么做。换句话说，苏格拉底有意愿(wish)称他为好的讲话者，但他不能这样做。他为什么不能这样做？因为他不知道高尔吉亚，没有听过他讲话。因此，换句话说，苏格拉底既礼貌又诚实，但没有更多。是吗？

兰肯[读文本]：

苏："我们就要说，你也能使别人成为演说家？"

高："我宣称这个，不仅在这里，而且在别处。"(449b)

施特劳斯：这很重要："我是个国际名人"——这是今天的说法——"所以，如果你用你的雅典经验来判断我，你就会说，'伯里克勒斯是个好演说家'，是因为你听过他讲话。但伯里克勒斯严格来说只是在本土知名。"好。我们为什么考虑所有这些小事？因为它们表明，苏格拉底自始至终特别是在实践修辞术。这是肯定的。这不是一种科学的分析，很显然。至始至终，都有各种各样的激情、兴趣、情感的牵缠。

学生："不仅在这儿，而且在别处"，这不是宣称他有一种关于修辞术的科学吗？

施特劳斯：你是说，因为他可以教它？

[30]学生：因为他可以在其他城邦教它。

施特劳斯：是的，非常对。很好，非常好。换句话说，一个只有天生雄辩的人不可能教授它。但教授意味着能够在所有地方教授。普遍性是必不可少的；是的，那是真实的。现在，让我们继续：

兰肯[读文本]：

苏："那么，高尔吉亚，你愿意继续，像我们现在做的，部分提问且部分回答，而把像珀洛斯刚才开始的那种冗长讲辞推到其他

时候吗？但请你不要掩饰你承诺的东西，而是要愿意简短地回答每个问题。”(449b)

施特劳斯：现在，让我们首先考虑一会儿。苏格拉底好像是说，“那么，我们两个会提问并回答它们”，是吧？但稍后，他说，“高尔吉亚承诺会回答问题。”高尔吉亚在哪儿承诺了？不仅回答问题，而且简短地回答它们？他在哪儿承诺了？有两个可能。首先，在这段话的问题之后，高尔吉亚点头了——这是个承诺。或者，更有可能，苏格拉底非常合理地给高尔吉亚强加了一个承诺，因为高尔吉亚声称，可以说，他在言辞方面无所不能。苏格拉底的这种暗示——我们会发现其他的例子。再者，暗示显然是一种修辞策略。在证明欧几里得的某个定理的时候，你不会做暗示；必须百分之百地讲清楚。好。

兰肯[读文本]：

高：“有一些回答，苏格拉底，必然得拉长呀。然而，我会努力尽可能缩短。因为这是我宣称的东西之一，即说到一些相同的东西，无人比我用词更少。”(449b-c)

施特劳斯：因此，换句话说，苏格拉底已经预知，这是高尔吉亚可能宣称的。在这个意义上，他可以说，“你已经承诺了，你的整个存在就是关于所有这类事情的承诺。”高尔吉亚的总体回答是合理的，不是吗？冗长的回答或简短的回答都没有特别的优点，相反，回答的长短要视题材的要求而定——这本是常识。高尔吉亚回答，“因此，很好，我愿意签署这份本身没有意义的特殊合同，即我会回答得尽可能简短。”现在开始的这种竞赛，即整个试图界定修辞术的实际所是——一种科学的或哲学的事业——受到高尔吉亚的这个承诺的影响：简短。简短。现在，让我们看看，这两个东西怎么会走到一起，会带来什么结果。

兰肯[读文本]：

苏：“需要的就是这个，高尔吉亚；因此，请给我示范这个东

西,即言辞的简明,而——"

施特劳斯:不,译的不好。"简短的言辞"。"短言辞"——希腊文是一个词:[31] brachylogy。

兰肯[读文本]:

高:"而冗长的留待其他时间。"(449c)

施特劳斯:"冗长的言辞"是一个词。① 现在,这当然是非常滑稽地解释了修辞术与辩证术的差别:修辞术是冗长的言辞,辩证术是简短的言辞。这是我们可能获得的最表面的区分。但在这里,就此时而言,这就够了。为什么简短的言辞比冗长的言辞更可取,没有解释。苏格拉底恰好偏爱简短的言辞(迄今我们只能这么说),而他把这种偏爱强加给了高尔吉亚——这是合法的,因为高尔吉亚说,"我在冗长的言辞和简短的言辞方面都是一流的"。因此,高尔吉亚不可能打退堂鼓,说"不,我不想用简短的言辞",因为那无异于一开始就承认失败。

兰肯[读文本]:

高:"我会这么做。你也会承认,你从未听过任何人讲得更简明。"

苏:"那么,既然你说你精通修辞技艺,而且能把这种技艺教给别人,请告诉我,修辞术从事的是什么?正如编织技艺从事的是衣服的制作,不是这样吗?"

高:"是。"

苏:"而音乐不也是从事曲调的组合吗?"

高:"是。"(449c-d)

施特劳斯:因此,苏格拉底再次举了两个例子,使高尔吉亚在简短

① makrologia.

的回答方面得到一些基本的训练。好。因此,回答短得不能再短:只有一个词。然而,他这次挑选的例子非常不同。这次,他举了编织技艺和作曲技艺。你们看,作为一个明智的教师,苏格拉底在学生学会课程之后,当然要表扬他。继续:

兰肯[读文本]:

> 苏:"凭赫拉起誓,高尔吉亚,我佩服你的回答,因为你回答得尽可能简短。"(449d)

施特劳斯:这是苏格拉底的第一个誓言,是"凭赫拉起誓"。我相信,珀洛斯前面说过一个"凭宙斯起誓"。"赫拉"是适合女人用的誓言,赫拉是个女神,年轻人的神。编织技艺也是一种女性的技艺。作诗的技艺当然不是女性的,但跟缪斯们有点关系——缪斯们也是女性的神。苏格拉底这里把自己描绘成属于女性,女性的语境。他不仅在这里这样做,但在这里绝不是偶然的。在某种意义上,苏格拉底不是一个男人。让我们思考一会儿,因为做一个男人,一个男子汉(hombre),当然意味着做一个真正的人。人(human being)是某种较低的东西:anthrōpos。Anēr,即男子汉(hombre),是男人。那么,这有各种各样的暗示;首先是单纯的性别差异。但一个明显重要的事实是,[32]一个男人(man)是可以照顾他自己的人,当然尤其是在争斗和保护自己方面。一个女人则被假定没有能力这样做。男人们出去打仗,女人们则待在家里。女人们待在家里干什么?她们做什么?并不完全是谄媚的,但既然我们不是修辞家,我们不会被假定为谄媚者。那么,当然,她们做她们的工作——编织,纺线等等——但除此之外,他们坐在家里,说话(talk)。像苏格拉底这样的人干什么?他们坐在房子里说话。因此,哲学与女性这个性别之间有某种奇妙的类似;哲人们都不是男子气的。这会成为这篇对话后来的重大话题之一。现在继续。高尔吉亚非常自信地接受赞扬。

兰肯[读文本]:

高："我认为，苏格拉底，我这样做足够好。"

苏："你说得好。那么来吧，请这样回答我，修辞术是关于什么东西的科学？"

高："关于语词（of words）。"（449d）

施特劳斯：不，这不可能！"关于言辞（of speeches）"。如果是关于语词（words），那它可能是语法，而不是修辞术。"关于种种言辞（of speeches）"。这是第一个回答：修辞术是一种处理言辞的技艺。那么，高尔吉亚将会为此受到严厉的批评，并陷入巨大的麻烦。但在我们考虑这个定义的不充分之前，它作为开始的第一个答案，它不仍然是个好的回答吗，因为它指出了一般的而非具体的差异？我的意思是，例如，纺织或编织处理的是衣服的制作。修辞术处理的不就是言辞吗？这不是个合理的回答吗？那么，让我们看看，苏格拉底怎么对待他，苏格拉底如何指出这种不充分。

兰肯［读文本］：

苏："哪种言辞，高尔吉亚？是那些——"（449e）

施特劳斯：你看，多么有趣：希腊文是同一个词，poios，"什么种类"，或者，"具有什么品质"。珀洛斯曾经受到指责，因为他没说这门技艺是什么，而是说它有什么品质（what quality）。因此，这是个复杂的事情；看起来必须考虑到两种品质。

兰肯［读文本］：

苏："是那些告诉病人通过哪种食物可以变得健康的言辞吗？"

高："不。"

苏："那么，修辞术并不关心所有种类的言辞。"

高："当然不。"

苏："但它使男人们有能力讲话。"

高:“是。”

苏:“它不是也使男人们能够思考它使他们能够谈论的东西吗?”

高:“毫无疑问。”

苏:“那么,我们刚才提到的医学技艺,不是使男人们能够思考并谈论病人吗?”

高:“必然如此。”

[33]苏:“那么,医学技艺看起来是精通言辞的(conversant with speeches)。”(449e-450a)

施特劳斯:“是关于言辞的(is about speeches)”,“是处理言辞的”。

兰肯[读文本]:

高:“是。”

苏:“也是那些关于疾病的言辞?”

高:“正是如此。”

苏:“那么,健身技艺不也是关于那些跟身体的好坏习惯相关的言辞吗?”

高:“那当然。”

苏:“其他技艺也一样,高尔吉亚:它们每种都是关于每种技艺从事的特殊事务的那些言辞。”(450a-b)

施特劳斯:是的,我们差不多可以说,“关于题材(the subject matter)”。

兰肯[读文本]:

高:“看似如此。”

苏:“那么,你为什么不称其他关于言辞的技艺为修辞术,既然你称处理言辞的那种为修辞术?”(450b)

施特劳斯：好，这是第一个反驳。你们怎么理解？说医学的题材[是]言辞，讲得通吗？我想，没人会这样说。他们会说，[是]患病的身体，人的身体。如果你举任何其他技艺——例如，稍后出现的算术，处理的是数目。以言辞为题材的唯一一门技艺初看之下似乎就是修辞技艺。苏格拉底说所有技艺或至少许多技艺都像修辞术一样多地处理言辞，是在故意混淆，以便测试高尔吉亚。高尔吉亚很无助。为什么无助？肯定是因为他没有受过交谈训练，这点我们已经知道，但还有其他一些障碍，妨碍他充分反思自己回答得好坏。我们已经看到那是什么。他是个——嗯？

学生：是他的自负，不是吗？他是——

施特劳斯：啊，当然，但它是怎么起作用的？

学生：它的作用是导致修辞术处理，修辞术真正地——修辞术是另一种技艺。

施特劳斯：不，我明白，那不仅仅是自负。这一点稍后会出现。但他一开始就自相矛盾了，当苏格拉底问他，“修辞术处理那些讲给病人的言辞吗？”他说不，他本应该说是，因为他自己后来举了一个例子，表明自己怎么怎么好，在引诱病人们接受治疗方面怎么超过医生。[34]不，我认为有个更简单而明显的因素。他承诺要给出简短的回答。现在，如果他那样回答，“一个简单的回答是不可能的”，那么，他就会输掉赌注。苏格拉底给他设了个陷阱，高尔吉亚恰好非常干脆地跳了进去。无论如何，现在，原先的整个说法即“修辞术处理言辞”已经被驳倒了，相反，看起来所有或许多技艺都处理言辞，修辞术仅仅是其中之一。现在，高尔吉亚试图如何走出这种处境？他现在被迫做了一套冗长的言辞。

兰肯[读文本]：

> 高：“因为，苏格拉底，其他技艺的全部知识差不多都是处理手工操作和这类行动：然而在修辞术中，没有这类手工操作，相反，它的所有行动和效能都是通过词语。因为这个原因，我认为，修辞技艺是处理言辞的，我坚持，这样讲正确。”(450b-c)

施特劳斯：现在，他这里做了个轻微的转变，尽管这个转变没有出现在他的最终表述中。他是不久之前做的。修辞术不是像它通过言辞那么多地处理言辞。这是一个完全不同的命题。修辞术通过言辞进行，这是真实的。但我们可以看到，有些其他技艺与言辞根本无关。让我们举个简单的例子，挤牛奶的技艺，无需任何言辞就能实践，也许需要时不时叽里咕噜地劝服或劝阻奶牛——但实际上无需言辞——然而，比如，修辞术当然要通过言辞，数学当然也是。但现在，我们触及这个问题，一个完全不同的区分：主要通过言辞来实施的技艺，和主要不通过言辞来实施的技艺，让我们说，后者几乎只需手工，可以在完全沉默中进行。当然，这对我们没有帮助，因为修辞术——一种主要通过言辞进行的技艺或……言辞——那么，修辞术肯定是那些通过言辞进行的技艺之一，但它只是其中之一，你还是不知道修辞术的特性是什么，具体性质是什么。那么，还有另一个问题：修辞术是完全通过言辞进行的吗？这会是个问题。换言之，如果我们这里有一些技艺[施特劳斯板书]，让我们称之为言辞(speaking)技艺，另一些是非言辞的(non-speaking)，挤牛奶是一种非言辞的技艺，算术是一种言辞技艺——但修辞术真正属于言辞技艺吗？这是个问题。首先，修辞术无需任何手工吗？手势，很显然。所以，在某种意义上，修辞术是一种手工技艺或手臂技艺。此外，沉默在修辞术中也极其重要，这也是非言辞的。好。现在，让我们看看高尔吉亚接着如何进行：

兰肯[读文本]：

> 苏："我是否明白你愿意称它为哪种技艺呢？但我不久会更清楚地理解。然而，回答我：我们有一些技艺，不是吗？"
>
> 高："是。"(450c)

施特劳斯：我们为什么必须……那是很不重要的，以至于一个人不应该……他在做什么？他有时在其他对话中也这样做，但这是个特别好的例子。[35]这里的目的是什么？这点被亚里士多德发展了，但

明显出现在柏拉图那里:①即在你提出某个东西是什么这个问题之前,你必须首先知道那个东西(that)确实存在,因为如果它不存在,就毫无必要浪费时间去尝试谈论它。这是基本的[要点]:存在(are)一些技艺,我们有一些技艺。"我们"是谁?

学生:……

施特劳斯:我想是这样。但这不可能从这个戏剧得到证明,但这很重要。这些人……因此,这是……现在,我们已经回答一些技艺是否存在,之后,[我们就问]它们是关于什么的。或者,着眼于查明修辞术是哪种技艺——而我们如何到达这个种类?后来,用亚里士多德的公式,我们首先获得属(genus),然后我们下到种(species)。在苏格拉底或柏拉图那里,则有些差别,尽管基本的观念是相同的。我们从所有技艺的立场出发,所有技艺……然后,我们合理地划分它——所有技艺的这个属——然后我们分下去,直到我们到达这个特殊的种……首先,把我们的存在物一分为二,直到我们到达修辞术的种。这个过程,被柏拉图称为[划分],[希腊文难以辨识],②我们这里是个简单的例子。

兰肯[读文本]:

> 苏:③"[关于所有技艺,有些,]我认为,主要在于手工且只需少量词语,而另一些根本不需要,相反,它们的工作可以在沉默中完成,比如绘画、造像和许多其他的。在我看来,你似乎是说,修辞术跟这类技艺有关?不是这样吗?"
>
> 高:"你完全领会了我的意思,苏格拉底。"
>
> 苏:"另一方面,另一些技艺全部通过语词——"(450c-d)

施特劳斯:"通过言辞",不是关于言辞,原文是通过言辞。

---

① 在这里,重新录制的磁带损坏。磁带在下一段即兰肯读文本的地方重新接上。这里的原文基于打字机打印的记录稿,仅仅经过编者的校订。

② 大概是 diairesis。

③ 在这里,重新录制的磁带又能听见了。

兰肯[读文本]:

苏:"通过言辞并完全不需要工作,或非常少,就像理论和实践的数学(theoretical and practical arthimetic)、几何、骰子游戏和许多其他技艺;它们有些需要的词语与行动几乎一样多,而它们大部分需要更多词语,以致它们整个行动和效能都完全是通过言辞。依我看,你似乎是说,修辞术属于这种技艺。"(450c-d)

施特劳斯:关于这些例子,我们必须说几句。第一组例子是绘画和造像,都是模仿的技艺。修辞术不属于它们,但真实情况可能是,[36]修辞术与模仿的技艺非常相关,但需要一些时间才能说清。现在,他这里提到的四种技艺——翻译得[不好]。计数(numbering)技艺,运算(reckoning)技艺。[1] 计数,即认识数字;我们不会视之为一种独立的技艺。换言之,我们所谓的数学等于希腊人所谓的[logistikē],即运算技艺(reckoning),关于数字的运算(operating)。但在古希腊,数学[即 arithmētikē],是指认识数字的技艺:它们必须通过学习。例如,如果我给你任何一个无论多大的数字,你们每个人都知道这个数字随后是什么数字:你知道那个数字。这就是数学。运算(logistic),现在的军事用语"后勤学"(logistics)当然就源于这个词;运算(logistic)是运算(reckoning)的技艺——加减等等。几何很清楚。他这里还举了"掷骰子"。不是掷骰子。通常的译法是"跳棋游戏"(draught playing),不是吗?他为什么举这个奇怪的技艺——跳棋游戏?他是怎么译的?

学生:Lamb 译为"跳棋"(draughts)。

施特劳斯:是嘛,好,柏拉图用这个表达是为了隐喻辩证术,理由如下。下棋的时候,你要移动棋子。[施特劳斯板书。]那么,你会做什么?提起,然后想放下,然后又反思:"不,不能放这儿,要放这儿。"有

---

① 希腊文分别是 arithmētikē 和 logistikē。

时候甚至有可能,已经放下之后,你仍然会重新考虑,然后放到别处。这就是我们在交谈时、在辩证时所做的。我们做出某个判断,做出一个假定,重新考虑这个假定,又用另一个假定来代替。是的。这只是顺便提一下。现在,答案很清楚:我们把所有技艺划分为主要通过言辞进行的和主要在沉默中进行的,修辞术被假定属于那些主要通过言辞进行的技艺。好,继续:

兰肯[读文本]:

> 高:"你说得真实。"
>
> 苏:"但我不认为你会称它们任何一个为修辞术,尽管你在表达中这样说,修辞术是通过言辞获得效果的;任何人想要抓住你的话语,就可能回应说,'那么你是说,高尔吉亚,计数就是修辞术?'但我不认为,你称计数或几何为修辞术。"
>
> 高:"你认为(think)得正确,苏格拉底,且正确地领会(apprehend)了我的意思。"(450e-451a)

施特劳斯:"你相信得正确,苏格拉底,而且你推测(assume)得公正,你做了一个公正的假定"——这是个修辞性的平衡回答。是的。那么,现在的处境很清楚。他会怎么继续?

兰肯[读文本]:

> 苏:"那就来吧,完成对我的问题的回答。既然修辞术是那些大量使用言辞的技艺之一,且其他同类技艺,[37]请努力告诉我,用言辞达到效果的修辞术指涉什么。就像这样,如果有人问我关于我刚才提到的任何技艺:'苏格拉底,计数技艺是什么?'我就应该对他说,像你刚才说的,它是那些在词语中(in words)达到效果的技艺之一——"(451a-b)

施特劳斯:不,"通过言辞"(through speech),通过言辞。换言之,这是它的属。

兰肯[读文本]:

苏:"如果他要继续问我,'指涉什么'(in reference to what)——"(451b)

施特劳斯:"关于(about)什么",处理什么。换言之,它是通过(through)言辞,但关于(about)什么题材?是吗?

兰肯[读文本]:

苏:"我应该回答,'关于偶数和奇数的知识,它们各自有多大'——"(451b)

施特劳斯:是的,换言之,关于数字的知识,而非运算。那么,关于数字的知识既然处理所有数字,就必须关心整个数字领域的最全面划分,即划分为奇数与偶数。任何数字——万亿之内,你可能从未想过的一个数字——我们都预先知道它是奇数或偶数。这是关于数字有多大的知识。是吗?

兰肯[读文本]:

苏:"它们各自有多大。但如果他又问我,'你说的运算技艺是指什么?'我应该回答——"(451b)

施特劳斯:现在突然出现运算,是吗?但那跟理论与实践的区分无关。跟那无关。初步的区分是简单的,你会看到,它本身不是实践性的。是吗?"那么,我会说——?"

兰肯[读文本]:

苏:"它也是那些通过言辞实现全部效能的技艺之一。如果他继续问我,'关于什么?'我应该像那些在公民大会上提出动议的人一样回答,在其他方面,运算与计数是一样的,因为关心相同

的对象,也就是说,偶数和奇数;但在这个方面不同,运算考虑的是偶数与奇数自身之间和彼此之间的数量关系。如果有人问我天文学,我说它整个效果在于语词,他就会说,'但是,苏格拉底,天文学使用的那些语词指涉什么?'我应该回答,它们指涉星辰、太阳和月亮的运程,它们彼此之间的相对速度(velocity)。"(451b-c)

[38]施特劳斯:它说的是"哲学"?……哲学?

学生:"速度"……

学生:应该写成"哲学"?

施特劳斯:不,"速度"是正确的。我听到"哲学",我搞糊涂了。是吗?现在高尔吉亚会回答?

兰肯[读文本]:

高:"你回答得正确,苏格拉底。"(451c)

施特劳斯:是的,"你讲得正确"。这是高尔吉亚这个唯一的修辞术教师第一次对苏格拉底说,"你讲得正确"。现在,苏格拉底举了一些我们前面见过的技艺,计数和运算,但他用天文取代了几何和跳棋游戏。那么,在柏拉图《王制》的知识列表中,即卷6和卷7,你们会发现这个秩序:计数,运算,几何,天文,然后是辩证术。我漏掉了一点。就隐喻意义而言,天文介于几何与跳棋游戏之间。我们这里第一次见到一个关于对话之中的对话的明显例子,看到了吗?苏格拉底说,"如果某人问我,我会回答他"。在希腊文中非常清楚:它始于苏格拉底且终于苏格拉底。一个不存在的人,苏格拉底无中生有变戏法一样变出来的,他对苏格拉底提一个问题。苏格拉底回答。这是什么?他搞这种对话之中的对话是干什么?

学生:这个谈话以某种方式继续进行——

施特劳斯:那当然,他这里给了一个交谈的模型,因为高尔吉亚还不太善于交谈。这很清楚。但为了给他这个模型,苏格拉底做了什么?他引入了一个虚拟的人。他做了诗人所做的事儿,在一个非常粗略的

程度上,但毕竟是诗人做的。一个不存在的人。大家知道,你读小说的时候,说到 Mueller 先生或其他某人的一些事情,这个 Mueller 先生当然在任何地方都不存在,但我们听说了关于他的各种故事。苏格拉底再次——用了修辞技巧。是的。因此,这里有个模型,高尔吉亚现在不能再为自己回答不正确找任何借口了。是的。

兰肯[读文本]:

苏:"那就来吧,请你回答,高尔吉亚——"(451d)

施特劳斯:"你自己也正确地讲一讲?"——因为高尔吉亚已经赞扬苏格拉底讲得正确。

兰肯[读文本]:

苏:"你也正确地讲一讲,高尔吉亚?因为修辞术是那些通过言辞完成并实现一切效果的技艺之一:不是这样吗?"

高:"是这样。"

苏:"那么,告诉我,它指涉什么?[39]修辞术使用的这些言辞处理的特殊东西是什么?"

高:"所有人关切的最大,苏格拉底,和最好的东西。"(451d)

施特劳斯:是的。现在很清楚。显然不是金钱,显然不是星辰的运动等等。那么,这个回答怎么样?"修辞术是处理最大和最好的人类关切的技艺。"这指明修辞术的题材了吗?至少首先——使它与几乎所有其他技艺清楚地区分开了。确实,鞋匠不能处理最大和最好的人类问题。那么,在修昔底德那里的一篇讲辞中(在某种意义上是修昔底德笔下最重要的演讲),演讲者是一个叫狄奥多图斯(Diodotus)的人,狄奥多图斯讲到"最大的事务",他称之为"自由和帝国",自由和统治。我们会看到,这当然就是高尔吉亚的意思。他没有明说,但多少指出了正确的方向——至少符合当时非常普遍的观点。但苏格拉底对此不满意,因为这太笼统。现在,苏格拉底如何从这一点继续?

兰肯[读文本]：

苏："但是，高尔吉亚，你说的是成问题的，且根本不清楚。因为我认为，你一定在宴会上听过人们唱那首歌曲，其中歌唱者列举到，最好的是健康，其次是美丽，第三嘛，就像歌曲的作者所说，不靠欺诈变得富有。"(451d-e)

施特劳斯：呃，"就像歌曲的诗人所说"。是的。因此，这是强调，那是唱的(sung)。高尔吉亚怎么回答？

兰肯[读文本]：

高："是的，我听过；但你提这个是什么目的？"(451e)

施特劳斯：是的，换言之，高尔吉亚否认了那种关联。他没有理由否认这种关联吗？那是人们喝酒时所唱的。那有什么权威性？它被这样强调：他们"以唱的方式"(singingly)说。他两次提到唱，一次提到诗人(poet)。那么，唱者当然仅仅跟随诗人，而诗人这里远远比不上高尔吉亚所想的人。然而，苏格拉底这里的引用是什么意思？他的意思是[这样]：一个人不是可以说，健康、美丽和财富都是最大的属人之善吗？我相信，通常的反应是"不"，因为它们固然是很大的善，但如果某人健康且富有，与拥有政治权力相比如何？我是说，它们可能是很大的好处，或可能是好处，但不是那么明显，对有政治兴趣的男人来说，政治权力才是最大的好处，[或]看起来是。那么，苏格拉底如何继续？

兰肯[读文本]：

苏："因为歌曲作者赞扬的那些东西的工匠们，即医生、体育教练和赚钱者，会立刻跑出来，医生会说，'苏格拉底，高尔吉亚欺骗了你，因为他的技艺不是从事对人最大的善，而我的是。'那么，如果我问他，'你是谁，竟这样说？'他很可能(probably)会回答，'我是个医生'。"(452a)

[40]施特劳斯：是的，“很可能”；这是个非常有趣的限制，因为他不知道这个想象的产物即这个X将会说什么。现在，你们看到另一个对话之中的对话，但有所不同。这次，他不是给高尔吉亚展现一个模型，而是引入高尔吉亚的攻击者。苏格拉底没有说，“你欺骗了我”。苏格拉底临时创造的这个匿名者说，“苏格拉底，高尔吉亚欺骗了你”。那么，他怎么继续？

兰肯[读文本]：

> 苏：“‘那么，你怎么说？你的技艺的对象是最大的善？’‘怎么会是别的呢，苏格拉底？’他很可能会说，‘既然它的对象是健康？人能获得的有比健康更大的善吗？’”(452a-b)

施特劳斯：让我们在这儿停一会儿。高尔吉亚提出一个主张：他的技艺产生最大的善。然后，医生进来说：“我的技艺才产生最大的善。”那么，这两个人是什么关系？当然，他们是对手关系。但我们可以说得更具体一些：他是高尔吉亚的竞争者。苏格拉底所做的，是扩大听众，好像是打破墙壁，使其他人都能进来。他带进来的是一整队人马，作为高尔吉亚的竞争者。这恶化了处境。高尔吉亚现在不仅被迫给出简短的回答，而且不得不想到自己的生计，想到自己的竞争者。是的。下一个人：

兰肯[读文本]：

> 苏：“如果在他之后，体育教练说，‘我也会感到惊讶，苏格拉底，如果高尔吉亚能向你展示他的技艺比我的技艺产生更大的善’，我又会对他说，‘你又是谁，先生？’”(452b)

施特劳斯：噢“先生”！不。我不知道用英语怎么翻译，但希腊文说的是“常人”。[1] 这个词有一种非常低的含义，这里指“庸人”。就像

① Anthrōpos.

是说奴隶或其他可鄙之人——

兰肯：那么，“先生”有个含混的意思——那个……像“小子”。

施特劳斯：我明白，我明白。好。无论如何，非常重要的是，苏格拉底说，这是微不足道的人。好。而且——“而你的工作是什么？”

兰肯[读文本]：

苏：“‘而你的职业是什么？’‘一个体育教练，’他会说，‘我的职业是使人们在身体方面变得美丽和强壮。’体育教练之后，挣钱者会说，据我想象，他鄙视所有其他人——”(452b)

施特劳斯：你看，他是个特别的竞争者。因为他不仅声称自己带来最高的善，[41]而且鄙视所有竞争者，而医生和体育教师都没有这样说。

兰肯[读文本]：

苏：“请考虑考虑，苏格拉底，是否有比财富更大的善，无论在高尔吉亚那里，还是其他任何人那里。”(452c)

施特劳斯：要知道，这是个刺耳的问题。高尔吉亚非常关心挣钱。是的。所以，换言之，对高尔吉亚来说，财富也许实际上(in fact)不就是最大的善吗？是的。然后，“我们会对他说”——你看，这个例子对高尔吉亚的威胁如此之大，以致苏格拉底必须变成高尔吉亚的盟友：“我们一起告诉他”。是的，恶化，那当然。

兰肯[读文本]：

苏：“因此，我(I)应该对他说，‘什么，你是这种善的工匠？’他会说，‘我是。’‘那么你是谁？’‘一个挣钱者。’‘那又怎样？你认为，财富是对人最大的善，’我(I)会说。”(452c)

施特劳斯：“我们会说。”你瞧，同盟——苏格拉底与高尔吉亚。

现在,这看起来是真正的敌人。

兰肯[读文本]:

苏:"'那当然,'他会回答。'然而,高尔吉亚这里争辩说,相比你的,他的技艺是更大之善的原因。'"(452c)

学生:苏格拉底从中撤离了。

施特劳斯:不,"我们会说。"是的。

兰肯[读文本]:

苏:"那么显然,在这之后,他会问,'这种善是什么?让高尔吉亚回答。'那么来吧,高尔吉亚,既然你被他们和我问到,就请回答:'那个东西是什么,你说它是对人们最大的善,而你是它的工匠?'"(452c-d)

施特劳斯:你看,他们给出这类清楚的回答——确切而言,什么是最大的善——之后,高尔吉亚当然必须回应。

兰肯[读文本]:

高:"这个东西,苏格拉底,才真正是最大的善,而且同时是人们在他们各自城邦里(in their several cities)获得统治他人的自由的原因。"(452d)

施特劳斯:"各自在自己城邦里"(each in his city)。现在我们有了一个答案。最高的善,最大的善,不是健康、美丽或金钱。顺便说一下,[注意]挣钱者做了细微的改变。诗人说的是"莫靠欺骗发财",[42]挣钱者漏掉了"莫靠欺骗",因为作为挣钱者,他当然不关心这个限定。这是……我们现在有了答案,是的——但这个答案准确来说是什么?他是说,自由和帝国是最高的善吗?他说的是,最高的善是自由和统治的原因(cause)。它是原因。[它]才真正是最大的善,而且,就

像译者明智地解释的,既是人类自由的原因,同时又是在自己城邦里[统治]其他人的原因。他为什么补充这个限定,“在自己的城邦里”?那么,最大的善会是修辞术本身;这一点在后文会变得很清楚。修辞术能使人们保持自由——在集会上,通过演说鼓吹自由——但它也能使人变成统治者,但仅仅是在自己的城邦里。这有点重要。修辞术的力量不是无限的。没有人能仅仅通过演讲成为异邦的统治者——也许通过征服,但肯定不是通过演讲。这是个重要的问题,因为高尔吉亚会提出,其实他一直都在暗示这个意思:修辞术是全能的。因此,这个限定是非常重要的:修辞术并不是完全全能的。它当然也有额外的意思:如果修辞术是全能的,唯一卓越的演说家是高尔吉亚,高尔吉亚就很可能对雅典人的自由构成威胁。他好像是说,“得了,我不可能通过任何演说成为雅典的僭主,因为只有某个城邦是他自己的、只有他预先已经是邦民的时候,他才可能成为这个城邦的统治者。”因此,答案是根本不清楚的,重复一遍,因为高尔吉亚没有说自由和帝国、自由和统治是最大的善,而是说,X 是最大的善,此外,它是那种大善即自由和帝国的原因。是的。因此,苏格拉底就问他,“你是什么意思?那个 X 是什么,你仍然……?”

兰肯[读文本]:

> 高:“我说它是通过词语(by words)说服的力量——”(452e)

施特劳斯:“通过言辞”(by speeches)。总是“言辞”。

兰肯[读文本]:

> 高:“通过言辞说服法庭上的法官们,议院的议员们,和公共集会及所有其他政治性质的大会上的听众们。再者,通过这种力量,你会使医生做你的奴隶,使体育教练做你的奴隶,使挣钱者不是为他自己而是为另一个人赚钱,为你这个能够讲话并说服多数人的人”(452e)

施特劳斯:“多数人”(the multitudes),复数。好。现在我们有了一个答案:唯一最大的善是说服的能力,而且是说服政治(political)集会。那么,法庭当然是政治集会,这不仅仅是因为在古代陪审团人数众多,不像现在只有十二人。但即使是十二人的陪审团,当然也是通过法律决定生死之类重大问题的公共(public)集会。那么,为了表明修辞术真正是超越所有其他技艺的技艺,高尔吉亚提到三种技艺:医生、体育教练和挣钱者。他们全都是他的臣民。这在三者之中最傲慢的挣钱者身上特别明显,因为他遇到一位高大的演说家时能做什么呢?后者提出一项议案,没收议案,[43]并成功了,当然是个卓越的演说家,[议案]通过了——那么,金钱哪儿去了?成了那个演说家的财富。因此,这是……是的。苏格拉底经过这么冗长而曲折的道路之后,现在感到满意了。

让我们重新考虑这个道路。首先,修辞术是处理言辞的技艺。然后,苏格拉底有点儿误导、有点不正确地说,许多技艺都处理言辞——这并不完全正确,因为数学就不能说是处理言辞的,而是处理数字。高尔吉亚希望给出简短的回答,而且非常疲倦了(我们一定不要忘了这一点),就简单地接受了苏格拉底的暗示,即医术也处理言辞。因此,问题就出现了(我们以迂回的方式到达这里),高尔吉亚恢复知觉,好像是说,“我说的不是关于言辞,而是通过言辞”,这当然更糟糕,因为除了修辞术,有许多技艺都是通过言辞进行的。最后,他抵达这样的定义:修辞术是处理最大的人类事务,即处理自由和帝国的技艺。我们知道,他这样说的时候,没有说去改善(improve)[它们]。他其实根本没有指明题材。某个造成(causes)自由和帝国的X。

高尔吉亚现在看似给出的这个答案,苏格拉底作了修正:修辞术只是说服的技艺。根据苏格拉底,这是个好的答案。它当然又是个非常坏的答案。让我们简短地指出,谈话是如何从这一点发展下去的。修辞术是说服的技艺,关于产生说服或信念的技艺。但我们立刻看到,许多技艺都产生说服。更具体地说,我们看到,所有技艺从根本上分为:那些仅仅产生说服的技艺,和那些真正使人明白的技艺,或照苏格拉底说的,那些教导的技艺。于是,修辞术被证明是一种并不教导而仅仅说

服的技艺。然后,我们就有了说服与教导的区分,说服与科学(science)或知识(knowledge)的区分。换言之,我们现在已经回答了修辞术的怎么样问题,而是什么的问题现在仍不清楚。整个对话的第一部分都是在这两个问题之间游移。如我所说,我们理解这整个论证,如果我们一开始,或如果我们记住,苏格拉底当然可以给出这个简单的答案,甚至高尔吉亚在某个稍微不同的场合也能给出这个答案:即修辞术是以一种政治上有效的方式处理政治事务的技艺。两个东西必须被界定。首先,政治事务:它们是什么?从后文看就很清楚:它们就是正义的事务,高贵/美的事务,和好的事务。就目前的意图而言,这就足够清楚了,因为没有任何其他技艺或科学处理——当然,可以增补;这显然是……人类事务——正义、高贵和好的事务。

然后,问题出现了:什么方式?回答:政治上有效的,即非科学的(politically effective, not scientific)。因为很清楚,如果有人在民众集会上就这些事情做一场讲座,他就起不到任何作用,至少在几乎所有通常的情况下。这当然就引起这样的问题:就不可能不用修辞的方式而是用知识的或科学的方式谈论好、正义和高贵之事吗?在《王制》第六卷的一段话中,柏拉图讲到一种处理或关于这些言辞的技艺,[44]关于言辞的技艺——在那里就是辩证术,而非修辞术。① 因此,从一开始,高尔吉亚说修辞术处理言辞的时候,就已经有了这个最简单的论证,"但辩证术也是处理言辞"。然后,我们就到了我们现在所在的地方。但是,之所以选择这种曲折的方式,不是通过怎么样,而是通过是什么——换言之,差别不在于修辞术与辩证术之间,而是修辞术与医术、数学等等之间的差别。

现在,高尔吉亚发现自己处于什么境地?他累了。他承诺会不顾一切尽力简短地回答。当然,这本身可以毁灭一个人,这种承诺本身可以毁灭一个人。现在,第三个要点——在竞争者们出现的时候,这一点在讲辞中已经变得非常清楚了,苏格拉底会非常明确简短地提到这一点——即高尔吉亚关心自己潜在的学生。换言之,他在这场谈话中所

---

① 施特劳斯大概想到的是卷7(531d-534e)的讨论。

说的话必然会影响他的收入和声誉。这当然就使他降低了对题材的注意力。因此,结果就是,高尔吉亚没有成功地澄清他所理解的修辞术,因为存在一些引起偏差的因素,我们几乎可以说,一些麻醉(drug-in)因素影响了他。这对剩余的对话来说是非常重要的。因此,关于修辞术的真正讨论,仅仅是跟珀洛斯谈,而非跟高尔吉亚谈。高尔吉亚,作为最有声望的修辞家,且比珀洛斯更伟大的人,不可能在这里表述自己的修辞观。那么,既然苏格拉底是个公正的人,我会说[这是]他的解释:苏格拉底非常清楚高尔吉亚理解的修辞术是什么。但是,即使是高尔吉亚处于自己的顶峰状态时[所理解的]修辞术,对苏格拉底来说,也像他现在表述的一样缺乏充分的界定,因而难以接受。现在,让我们做一些交流。还有吗?很好,[]先生……

学生:我想知道,如果高尔吉亚没有能力界定这个什么,这可能暗示被忽略的第一个问题,那么,我们可能就必须回答[这个问题]:它存在吗?修辞术是一门技艺吗?[这]取决于这个什么。也许它不是一种技艺——它已经被用某种题材界定——但仅仅是一种技巧(knack),就像苏格拉底稍后会说的,说服的能力。它可能不是一种技艺。

施特劳斯:呃,高尔吉亚肯定坚持——珀洛斯亦然——它是一种技艺。我在这节课一开始提过这个问题,可能有另一种东西。如果我们从这个前提出发,这个前提会在下次课成为主题,即有两种处理任何主题的方式,修辞式的或科学式的,[和]辩证式的,[那么],问题就出现了:这是真的吗?所有题目都能用科学的和辩证的方式来处理吗?我认为,我们可以假定,高尔吉亚不相信正义问题可以用科学的方式来处理。它们仅仅通过习俗,仅仅通过意见。这是他的前提。因此,这也必定会影响对话的推进方式。我回答你的问题了吗?

学生:没有。但有帮助。

[45]施特劳斯:我明白。请讲?

学生:为什么柏拉图选择在高尔吉亚疲倦和效率低下的时候展开这场讨论?他为什么不在高尔吉亚状态更好的时候展开一场更好的对话?

施特劳斯：这是个绝对必要的问题。唯一的答案可能是，他不愿意(wish)那样做。

学生：这不是个非常好的答案，不是吗？

施特劳斯：不，这是我个人的意见。你知道，因为如果你说“他这样做是不假思索的”，那么，我们就根本不必提出我们的问题了。但如果他是故意展现一个疲倦的高尔吉亚，以免展示高尔吉亚的修辞术，那么，我们就不得不继续探讨，他为什么那样做。

学生：依我看似乎是——

施特劳斯：也许他认为它不是第一等的。让我们做这个……他这里提到，在我们刚才在452e读到的这个定义中，他仅仅提到议事修辞术和法庭修辞术。你知道那是什么意思，政治修辞术和法庭修辞术。还有第三种，因为高尔吉亚在他们来之前所做的，当然既不是议事修辞术，也不是法庭修辞术——那是一种炫示演说。这是某种更高的东西，最高的成就。这对柏拉图来说……不是合理的对象，因此，他为什么要去努力精心制作一篇高尔吉亚式的炫示演说呢？柏拉图可能作过；毫无疑问。但那是浪费：炫示[修辞术]仅仅是表演，柏拉图没有严肃对待它。而且……这里完全是政治和法庭[修辞术]。严格地说，只有……因为政治修辞术是……而且基于……因为政治修辞术是一种技艺，借助它，人们无需真正的能力就能鼓动……无需能力。那是……现在，如果你说那是一种民主——好，柏拉图绝非民主分子：哲人应该统治。因此，剩余的唯一一个东西，似乎就是……所有这些事情：法庭修辞术。因为在每种政制下，人都会被指控为有罪——而且也许是无辜的人，例如苏格拉底——而一个人必须能够为自己辩护。既然，诚实是不充分的，他必须也能够给听众留下深刻印象。你需要某种训练有素的演说家。

那么，这就是这篇对话的含义：法庭修辞术。当然，给出的答案是，即使是有点道理的法庭修辞术，也非常可疑。关于法庭修辞术应该是什么，苏格拉底有个非常矛盾且奇怪的暗示(我是指，按照常识看)：首先，它应该是一种在法官面前指控自己的技艺，因此一个人会被惩罚……但随后又出现了另一个问题，那就是：我们不需要另一种比我们

真正需要的法庭修辞术更高级的、更庄严的修辞术吗？例如，在柏拉图的《法义》中，柏拉图做了这样的解决：仅仅单调的法律条文——谁犯了这个就会受到惩罚……是不够好的。一部好的法律会有一个序言，一个 proemium，它会规劝人们去做或不做法律规定的事情。这显然……为了做这种……必须是一种修辞式的……[46]因此，即使是在秩序良好的社会，我们也需要修辞术……而且如果你想到《王制》，其中有个关于美丽谎言的故事，高贵的谎言……作为谎言，当然是用美丽的方式讲述的：使用修辞术。因此，柏拉图无疑有一种修辞术，但是一种更高级的修辞术，比法庭修辞术更高。但这不是高尔吉亚的修辞术。这篇对话在某种意义上试图勾勒(但只是在后文才会出现)非高尔吉亚式修辞术的轮廓，高尔吉亚只要真正愿意，是可以达到这种修辞术的，但他现在浪费时间沉溺于自己的愚蠢……

学生：但在我看来，假定柏拉图写作是为了说服听众相信高尔吉亚修辞术的缺陷，似乎就可以说，如果他不是一开始就洗牌作弊反对自己的对手，他其实可以从一个更好的观点出发去说服自己的读者。

施特劳斯：是的。但你看，这就是麻烦所在：像你说的，洗牌作弊。你是说，洗牌作弊吗？你必须意识到这一点。但简单的处理，并不复杂的处理，更不用说完全粗心的处理，跟我们无关。如果你认为这些粗心的处理是某些乡下人[做出的]，你就搞错了。我们从未看到任何一个注疏家反思这个简单的要点，即高尔吉亚累了。肯定有不少人注意到它，但即使是专家们也没有……意识到这个事实，即苏格拉底洗牌作弊，像你说的，它已经预设了某种更大的反思，某种更大的耐心，比大多数想到的更大。对简单的读者来说，整个对话会是对一种非常严格的正义观的非常令人印象深刻的表述。可以说，唯一重要的事情是不行不义：受不义是个次要的考虑，而且所有结论都出自于此——这当然是个好的教诲，每个人都能从中学习。但这当然是不充分的，因为就像苏格拉底承认的，受不义也是应该尽力避免的东西。那么，在这个题目下，法庭修辞术当然就会牵涉进来。苏格拉底命运的整个问题当然也会牵涉进来。我们稍后学习法庭修辞术的时候，我们就会发现苏格拉底自己的法庭演说的背景，大家知道，就是《申辩》。[你]看，苏格拉底

从未做过政治的、议事的演说——柏拉图的苏格拉底。然而,他做过法庭演说。这是他被指控时有义务要做的。他也写过一篇炫示演说,表演性的讲辞,但显然只是装样子,我们可以……因此,苏格拉底在法庭演说中对雅典城邦说话的时候,他当然没有考虑或预见自己所做的这次演说的成败。在《高尔吉亚》中,他这唯一一次法庭演说的背景得到充分阐发,尤其是其政治背景。我只提一点,那就是:他被雅典城邦指控的时候,他的处境就像一名医生被一个厨师指控,说他给孩子们苦药,而厨师给他们糖果和其他甜品等等,他怎么可能使这些孩子理解他的处境呢?这一点,你无法直接从《苏格拉底的申辩》发现。显然,他不可能对孩子们讲话;他不得不对雅典的男人们讲话,而且……因此,顺便说一下,这就向你表明,为什么一般的主题是法庭修辞术。苏格拉底自己的案子只是一个例子,一个具体的例子。但这个具体的例子,苏格拉底,却照亮了普遍的问题,反之亦然。如果你不同时考虑这两者,在法庭面前辩护的问题与苏格拉底自己的具体案子,[47]你就无法理解。苏格拉底的案子确实不仅仅是个人性的,因为其中的要害是哲学的命运。这整个事情背后有个大问题,即哲学与多数人或城邦的关系。但这个问题需要很长时间才会明白。好。那么,我愿意拖延几分钟,如果你还有什么其他问题。

学生:如果《高尔吉亚》的中心主题是修辞术,那么,《斐德若》的中心主题是什么?它似乎也是修辞术?

施特劳斯:哪篇对话?

学生:《斐德若》。

施特劳斯:呃,是的,当然。只有两篇关于修辞术的对话。但这个可以简单说一下。《高尔吉亚》主要是关于法庭修辞术,即关于正义与不义、指控和辩护的修辞术。《斐德若》是关于爱欲的言辞。爱欲的讲辞会有完全不同的用途。更具体地说,《斐德若》是关于成文的言辞,写下的……因此,写作是个大的主题。因此可以说,从柏拉图的观点看,有两种修辞术:致力于狭义的正义的修辞术和爱欲的修辞术。然而,爱欲的修辞术是跟教育相配的修辞术,因为它关心的是灵魂的健康,如果我可以用一个表达(英文听起来有点滑稽),即美丽的灵

魂——爱与美有关——对青年有吸引力的灵魂。它不是法庭修辞术的话题。因此可以说,《斐德若》处理的是那种修辞术,教育——一件重要的事务——缺了它就不可能。因此,在《斐德若》中,苏格拉底只跟一个年轻人即斐德若单独谈话,在雅典城外——柏拉图笔下唯一发生在城邦之外的对话,除了《法义》。在《高尔吉亚》中,苏格拉底是在雅典、在无数大众(我们不知道有多少)在场的情况下至少跟三个人谈话。这有一些帮助吗?当然,柏拉图本人在写作这些讲辞时使用的修辞术(毕竟,这些都不是苏格拉底实际所做的讲辞),那也是修辞术。那么,问题就来了,顺便一提,从柏拉图的观点看,修辞术与诗术并不像当今观点所看的那样有极端的差别,我们后文会看到这一点。

[本次课结束]

第 三 讲

（未录）

第　四　讲

高尔吉亚部分(457c-464a)

(无日期)

[49]施特劳斯：修辞术是说服的技艺，仅仅说服，与教育、教导、专业训练相反。这种说服技艺低于教育或教导。但我们的经验和反思向我们表明，修辞术显然是必要的或有用的。为了进一步证明，我刚好在7月25日《纽约时报》上看到一则短讯：一项新的术语翻译计划，要把社会科学的术语翻译成大白话。这显然是一种修辞功能，因为翻译成大白话，就不再是科学语言，因此，纯粹是修辞性的。如果你想要，谁对这种特殊的东西感兴趣，我就可以传播给谁。因此，修辞术显然是有用的。但苏格拉底提了一个更具体的问题。他问：修辞术对演说家有什么用？高尔吉亚的回答非常简单：修辞术给演说家带来一种巨大的力量；但他又补充说，这种巨大的力量伴随着一些巨大的危险，尤其是对修辞术教师而言，他要为学生的误用负责。因此：力量和危险。高尔吉亚说，这种危险是不公正的，因为修辞学家不对修辞术的误用负责，他举了拳击的例子来类比。如果年轻的拳击手打击他自己的父亲，拳击教师不可能负责。因此，修辞术只是一种口头的拳击，不应该往坏处用，但偏偏可能往坏处用。现在，在搞清所有这些意思之前，让我们考虑高尔吉亚这一节的余下部分。我们从停下的地方开始，457c4，苏格拉底做了另一个相当冗长的讲辞。兰肯先生？

兰肯[读文本]：

苏："我希望，高尔吉亚，你和我在论证方面已经有了不小的

经历,已经看到关于它们的这个事实,即人们不容易为彼此界定他们着手讨论的东西,并这样交流教导,从而公正地结束他们的争论:不,如果他们发现他们之间有所争论,他们一方就会说另一方讲得不正确或不清楚,他们就恼怒,并认为评论都是出自他们自己的嫉妒,并以一种争辩而非探究的精神进入准备讨论的问题。在有些情况下,其实,他们以一种最可耻的场面结束,每一方都辱骂对方,以致剩余的同伴都为他们的说明感到恼火,因为他们竟然使自己聆听这些家伙。那么,我有什么理由这样讲?因为你现在的评论,依我看,不完全遵循或符合你起初关于修辞术所讲的东西。现在,我担心会反驳你,免得你猜想我爱争辩,忽略要点及其阐释,而仅仅攻击你。因此,如果你是跟我同类的人,我就高兴继续追问你:如果不,我就可以打住。我属于哪类人呢?属于这类人:要是我说的有任何不真实,就高兴被反驳,而任何其他人说得不真实,就高兴反驳;但请注意,高兴被反驳正如[高兴]反驳一样,因为我把前者视为更大的好处,[50]因为更大的好处是使自己解脱最大的恶而非使别人解脱。因为我认为,一个人可能遭受的最大的恶,莫过于在我们实际讨论的问题上拥有某种虚假意见。现在,如果你说,你也属于这类人,就让我们继续交谈;但如果你认为我们最好停下,就让我们就此打住,结束讨论。"(457c-458b)

施特劳斯:是的。你们看,这里是苏格拉底关于进行方式的另一个评论。苏格拉底开始反驳[高尔吉亚]——他现在甚至尚未打算开始——之前,先束缚他。捆住手脚之后,他就不可能逃走。他暗示了解除捆绑的可能性:"因此,你可以那样选择,高尔吉亚,但我通过这套言辞向你证明,它在道德上是不可能的。"在苏格拉底这个评论之后,高尔吉亚现在就不可能体面地停下。苏格拉底预先告诉他,他苏格拉底将要给他制造巨大的麻烦。他没说这些麻烦是什么;他非常礼貌地表达:"一些轻微的矛盾。"我们必须想出它们是什么。我相信,这是不难看出的。高尔吉亚想说的是:修辞术是全能的。然而,当他说到修辞家面临危险这个事实时,他就等于承认修辞术不是全能的。在他摆出的

这整个姿态中,这是明显的矛盾。苏格拉底在这种关联中做了这个声明,“我属于那些高兴被反驳不亚于反驳的人”——那么,实际上很少人能这么说。我们多数人特别不喜欢被反驳,[我们]也未必喜欢反驳别人。但被反驳本身,尤其是在公开场合,肯定被多数人视为一件令人不快的事。现在,苏格拉底有权利这么说。但我们也不要忘了事情的另一面。另一面当然就是他说的,被反驳意味着摆脱最大的恶,即无知,而且解放自己是比解放他人更值得尊敬的。仁慈始于家庭。因此,苏格拉底这种加了引号的“自私”当然不能被忽视。最大的恶是对重要问题的无知,当然也就是虚假的意见。正确的意见既不是知识,也不是一种恶。相比于知识,正确意见也不是一种非常大的善。但我们必须记住:大多数时间大多数人只能到正确意见为止。因此,这就是我们的处境。现在,苏格拉底好像是给高尔吉亚一个机会:“你是不是愿意被反驳?”高尔吉亚说什么?让我们看看:

兰肯[读文本]:

> 高:“不,苏格拉底,我也声称属于你指出的那类人;尽管我们也许也应该考虑你的同伴的意愿。因为,让我告诉你,在你和你的朋友达到之前的一段时间,我给同伴做了一场长篇的表演;如果我们现在再来一场交谈,我预料我们会严重拖延时间。因此,我们也应该考虑他们的意愿,免得我们耽误他们任何想做其他事的人。”(458b-c)

施特劳斯:这是个美妙的例子,可以说明较好的修辞术。在苏格拉底说完之后,高尔吉亚当然不可能说,“我不高兴被反驳”。“但苏格拉底,我们不得不考虑其他人。”而其他人呢?“现在太晚了,要知道,[51]现在已经过了好几个小时了。”这很简单。然后发生了什么?凯瑞丰:

兰肯[读文本]:

> 凯:“你们,高尔吉亚和苏格拉底,你们自己听听这些绅士的

欢呼,表明他们愿意聆听你们说任何东西;然而,至于我个人,但愿我不会如此繁忙,以致放弃一场如此有趣和如此进行的讨论,因为发现参与其他事更重要。"(458c)

施特劳斯:你看,凯瑞丰毕竟是苏格拉底的朋友。因此,这不奇怪。但卡利克勒斯:

兰肯[读文本]:

卡:"是的,凭所有神圣者起誓,凯瑞丰——"

施特劳斯:"凭诸神起誓。"

兰肯[读文本]:

卡:"凭诸神起誓,凯瑞丰;此外,要让我说,在我自己迄今参加的许多讨论中,我怀疑是不是有任何一场像现在这场一样给我如此欢乐。因此,就我个人而言,即使你们选择继续一整天,我都视为乐事。"

苏:"为什么,卡利克勒斯,我保证我这方毫无障碍,只要高尔吉亚愿意。"(458d)

施特劳斯:你看,很美妙,不是吗?现在,凯瑞丰和卡利克勒斯代表其他人阻止高尔吉亚逃走。你看,卡利克勒斯甚至比凯瑞丰更热切地赞成继续。另一方面,凯瑞丰讲到所有人——他们全都想要看这些争论持续几小时。卡利克勒斯只提到他自己——你看,不看到争论的结尾,他就不能继续活了。这是人民投票做出的决定。通过选举,全体一致决定整个时期继续。那么,关于选举是否能够解决问题,我们前面已经听过一些。但这里的应用表明:投票丝毫不能束缚苏格拉底或高尔吉亚。苏格拉底亲切地说,"我愿意效劳,但这完全取决于高尔吉亚":高尔吉亚可以拒绝。苏格拉底确实赢得了一个修辞上的大胜利,无论有什么优点——我们不可能……然而,现在的处境是完全清楚的。

高尔吉亚必须仅仅出于羞耻而留下,即使不是出于其他理由。让我们看看他说什么:

兰肯[读文本]:

高:"毕竟,苏格拉底,如果我不愿意,确实很可耻,既然是我自己要求每个人问自己想问的任何问题。但如果我们这里的朋友们有意,那就继续交谈并问我你愿意问的任何东西吧。"(458d-e)

施特劳斯:你看,高尔吉亚真是个绅士。我是说,他试图做正义之人。他已经承诺回答任何问题,他就会试着遵守承诺。完全清楚。所以,[52]他现在被捆住手脚,并且必须去咬——如果我可以改变隐喻的话——他必须去咬苏格拉底偷偷递给他的酸苹果。顺便提一下,《普罗塔戈拉》有个类似的情境,普罗塔戈拉也处于困境,并想走出来,然后也为整个集会的投票所迫而继续。但在《普罗塔戈拉》中,情况无限复杂得多;那里确实有个集会,讲话者双方,试图确定一个仲裁人等等。你们可能读过,是在《普罗塔戈拉》334c-338e。现在,他怎么继续?

兰肯[读文本]:

苏:"那就听着,高尔吉亚,你的说法有哪些令我惊奇:诚然,你可能是正确的,而我可能错误地领会了你的意思。你说——"(458e)

施特劳斯:换言之,苏格拉底仍然允许这种可能,即高尔吉亚可能没有自相矛盾。是的。好。

兰肯[读文本]:

苏:"你说,你能使任何选择跟你学习的人成为修辞家?"

高:"是。"

苏:"那么,你是指,使他能在所有主题上使群众信服,不是

凭借教导,而是凭借说服?"

高:"我当然是这个意思。"

苏:"要知道,你刚才说,甚至在健康问题上,演说家也会比医生更有说服力。"

高:"是的,确实,我是——指,在群众面前。"

苏:"这个'在群众面前'是指'在无知者面前'吗?因为对那些知道者而言,他肯定不会比医生更有说服力。"

高:"你是正确的。"

苏:"如果他比医生更有说服力,他就变得比知道者更有说服力了?"

高:"那当然。"

苏:"尽管他本身不是医生,你同意吗?"

高:"是的。"

苏:"但他不是医生,就肯定不知道医生所知道的那些东西。"

高:"显然。"

苏:"因此,假若演说家比医生更有说服力,那么,不知道者在那些不知道者面前就会比知道者更有说服力。结果就是这样,还有别的吗?"

高:"在这种情况下是这样。"

苏:"那么,对演说家及其修辞术而言,在所有其他技艺那里情况都一样:根本不需要知道关于实际问题的真理,而仅仅需要发现某些说服的技巧,[53]就会使一个人在那些不知道面前显得比那些知道者知道得更好。"(458e-459c)

施特劳斯:好,这似乎是一个非常冗长、多余的论证。但这是修辞术的一部分,因为通过简短零碎的步骤,不仅更科学,而且在某种意义上使别人不可能知道你要带到哪里去。苏格拉底一步步前进。第一步是:演说家在那些不知道者面前超过知道者。第二步:这意味着,不知道者,即演说家,在那些不知道者面前超过知道者。讲演家本人是无知

的,不仅仅是他的听众。然后,暗含的结论:他是个冒牌货,他是个骗子。当然,这没有明言,但清楚地暗示出来了,因为他完全不知道医术,却仍然被认为在医术方面比医生更有权威。好。这是对修辞术的一个非常严重的指控。高尔吉亚怎么反应?

兰肯[读文本]:

> 高:"那么,这不是一个巨大的方便吗,可以使一个人仅仅学习这种技艺而忽略所有其他东西就比得上专家们?"(459c)

施特劳斯:这不是令人惊讶吗?我的意思是,他竟然没有察觉苏格拉底给他投来的侮辱,而仅仅说,"成为顶级骗子不是非常方便吗?"这怎么才能理解?他必定有某种很高程度的轻率——显然,很高程度的轻率——更显著的是,他必定已经完全忘了他提到的危险,他因为拥有这种魔术会给自己招来危险,并引起邦民们的怀疑。我认为,他之所以这么轻率,是因为他现在其实完全忘了这种危险。最突出的是,他全然蔑视这些专家——医生、建筑师、鞋匠或其他任何专家——因为他的技艺(techne)比这些或多或少低贱的技艺更令人印象深刻和更灿烂夺目。对修辞术的绝对优越性和全能的相信,是这种轻率的基础。好。

然而,这只是预备,苏格拉底的精致论证随后才会出现,因为有个具体的问题,是不可能轻率对待的。那就是正义问题。我是指,一个人可以不注意正义,但一定不能说:"我根本不知道正义,但我仍要谈论正义。"这会制造并增加危险。现在,让我们看这是如何出现的:

兰肯[读文本]:

> 苏:"至于演说家是否因为这种技能比得上他们其余人,只要我们的论证如此要求,我们立刻就会考察这个问题:目前,让我们首先考虑,修辞家在何为正义和不义、低贱和高贵、好与坏方面,是否像在何为健康以及所有其他技艺的各种对象方面一样;他不知道何为真正的好或坏、高贵或卑贱、正义或不义,但他在这些问题方面设计了一套说服,以致在那些像他一样不知道的人面前显

得比知道者知道得更好。或者,必须知道,[54]任何打算学习修辞术的人到你那里去的时候,都必须预先知道这些东西?或者,如果不知道,你作为修辞术教师,根本不会给到你那里去的人教授这些东西——因为不是你的工作——而仅仅使他这个并不知道的人在多数人眼里显得知道这类东西,并使他这个并不好的人显得好?或者,你会完全无法教授他修辞术,除非他预先知道关于这些问题的真理?或者,真正的情况是怎样,高尔吉亚?以上天的名义,就像你刚才提出的,请揭开面纱,告诉我们,修辞术的真正功能(function)是什么。"(459c-460a)

施特劳斯:"修辞的力量";"功能"是个非常弱的译法。修辞术的力量是个问题。因此,修辞家在善、高贵和正义之事及其反面方面也是无知者,尽管他在其他无知者面前成功地显得知道这些东西?我们必须把这一点更多地应用到高尔吉亚的学生而非高尔吉亚本人身上,因为他们会始终面对他们尊敬的邦民们。这些学生是必须在成为高尔吉亚的学生之前就预先拥有关于正义之事的知识,还是高尔吉亚会使他们显得拥有这种知识?也就是说,他会使他们显得好?这一点随后会解释。原因很简单:一个人不能从错误中知道正确,就不可能是好人。在这种意义上,关于正义之事的知识确实至少是施行正义之事的先决条件。如果高尔吉亚教授这样的人,即那些没有对错观念的人,那么,他们用高尔吉亚给予他们的力量去做坏事,高尔吉亚当然要为他们的坏事负责。或者,他们必须预先拥有关于正义之事的知识?现在,这是关键问题,高尔吉亚陷入困境。但高尔吉亚仍然没有意识到危险,你们从他的回答可以看出来:

兰肯[读文本]:

高:"我相信,苏格拉底,即使他碰巧不知道这些东西,他也会从我这里学会它们。"(460a)

施特劳斯:[换言之,]"我不必经常给他开一些私人课程,解释某

个法律技巧。我告诉他,'你知道偷盗是禁止的,你必须看好自己——或者作伪证等等。'这太容易了。这是初级的,有些人连这些初级的东西都不知道,但这些很容易转告给他们。"退一步说,他再次低估了问题的严重性。苏格拉底如何回应?

兰肯[读文本]:

苏:"暂停:我喜欢这个说法。如果你使一个人成为修辞家,他必须知道什么是正义和不义,要么以前[知道],要么以后从你那里学会。"

高:"当然如此。"(460a)

施特劳斯:这是至关重要的。他承认了这一点。他不可能允许自己的任何一个学生进入市场,除非已经确保他知道罗网……[55]他可以从高尔吉亚那里学会它们,也可以从自己父辈那里学会它们——这没有什么区别。这一点被承认了:他必须知道这些。现在,论证如何从这里继续?

兰肯[读文本]:

苏:"那么现在,一个已经学会建筑的人是个建筑师,不是吗?"

高:"是。"

苏:"而已经学会音乐的人,是个音乐家?"

高:"是。"

苏:"那么,已经学会医术的人是个医生,根据同样的原则,其他东西亦然;任何人已经学会某种技艺,就拥有通过自己的特殊知识获取的资格?"(460b)

施特劳斯:是的,这是完全清楚的,不是吗?一个已经学会做鞋的人能做鞋,同样的道理适用于所有其他技艺。你看,中间——我们有三个例子:建筑、音乐和医术;音乐恰恰在中间,因为它是个边缘的例子。

你是通过进入诗歌学校成为诗人的吗？对此，答案绝不是不言自明的，但这也适用于其他两个例子。现在，我们遇到了关键的命题：

兰肯[读文本]：

苏："正义之人，我相信，做正义之事？"

高："是。"

苏："那么，正义之人必定愿意(wish)做正义之事？"

高："显然。"(460b-c)

施特劳斯：现在，他这里在做什么？根据同样的比例或关系：已经学会正义之事的人是正义之人吗。高尔吉亚："绝对是。"现在，这是一大步，不是吗？这个简短的句子对整个反驳而言是决定性的。现在，让我们来理解它。苏格拉底应该说，这是可以理解的，因为众所周知，苏格拉底曾经断言，包括正义在内的美德是知识。但高尔吉亚怎么会肯定这一点？他是累了，但不至于累得接受这样一个极端的断言。我们甚至不可能停止说，苏格拉底说过美德是知识，因为这是个非常似是而非的断言，一个神秘的断言，而我们不可能简单地把它作为一个充分的解释来谈论。对任何第一次听说的人来说，这个句子是什么意思？当然是苏格拉底总是记在心里的一个含义。什么是正义之事？合法(legal)之事，法律命令或禁止的事情。当然，如果你来自一个体面社会的体面家庭，你就学过；你在成长期间会学习它们。在这种意义上，每个人都知道正义之事，即合法之事。就是这个含义。如果你不相信我，请读色诺芬《回忆苏格拉底》第四卷第6章，在那里，基于正义与合法的等同，证明成为正义之人等于知道正义之事。

现在很显然，你没有通过给一个人教授正义之事使他变成正义之人。Giancano 先生，[1]我敢肯定，他知道最重要的正义之事——我是说，[56]他可能不知道所有的具体之事，但粗略的事情，他知道。尽管如此，据我所闻，他[违犯]它们。因此，我认为，大多数罪犯知道正义

① Sam Giancana (1908-1975)是1955-1966芝加哥黑手党大佬。

之事并违犯它们。这是个非常明显的困难。现在,确实,美德即知识这个苏格拉底式的断言有个简单的含义,是我们每个人都能够理解的。例如,我们说一个人,"他恢复了理智"。我们这样说,不仅仅是指他现在看到了环境……是树木而非大象,而是指,他通过行为明智(wisely)、通过想起我们现在所谓的"道德后果"而恢复理智。因此,道德包含某种理智因素:在较早的时代,这是众所周知的,在今天也是直接可以理解的。但从这一点到这里所做的,即根据技艺类比——做鞋、医术等等——来理解美德,在这之间当然有很长的路。换言之,这种类比隐含的意思是,可以像教授做鞋和医术一样,在教室或车间教授美德。最新的注疏家为了解释这段话,援引了《普罗塔戈拉》352c,在那里,普罗塔戈拉毫无疑虑地承认,一个人知道某事是好的,他就会去做。① 多德斯(Dodds)试图借此证明,希腊人普遍倾向于相信"美德是知识"。但多德斯忘了说,普罗塔戈拉是在苏格拉底做了长期准备之后才承认这一点的。一开始,普罗塔戈拉就像那时和现在的所有普通人一样会说,一个人可能正义但不智慧,一个人可能智慧但不正义——这是所有时代流行的粗陋观点。而且……补充说,这是共同的观点,即正义是极端不同于智慧的东西,智慧是极端不同于正义的东西。那么,高尔吉亚为什么毫无疑虑地承认这个观点?我相信这背后有某种理由,我们必须始终记着。苏格拉底说美德即知识的时候——甚至不必尝试理解他这话的意思,而只是假定可能是这样——这会暗示什么?一句话:知识的全能,知识……[仅仅]通过真正知道,我们就一定能做好。知识、科学、学问的全能——这就是苏格拉底式的断言,尤其是在这篇对话里。这个断言只是实验;它不是最终的。它这里与高尔吉亚的断言形成对照:不是学问或科学是全能的,而是修辞术(rhetoric)是全能的。现在,如果你把这两个命题放在一起,苏格拉底的与高尔吉亚的,它们有一个共同点:即言辞(logos)的全能,据苏格拉底的意思,它是科学的或辩证的言辞,或据高尔吉亚的意思,它是修辞术的言辞。在这个基础上,就有这种可能——高尔吉亚这里没有清楚地看出来,即他

① 见多德斯评注,页218。

之所以接受这个断言,可能只是因为它在一般意义上似乎肯定了言辞的全能。“美德即言辞”——这个说法可以出自苏格拉底,也可以出自高尔吉亚,尽管他们借此表达的意思非常不同。只有在这个基础上,而非在一般的希腊道德基础上,这个说法才能被理解。

现在,出现了一个非常复杂的段落,人们用各种方式修订原文。我认为,最简单的做法是给你们念一下我对这段话的概述。这样可能会更好。[施特劳斯念:]

> 修辞家是已经学会正义之事的人。但已经学会正义之事的人是正义的。正义之人做正义之事,即不做非正义之事。因此,修辞术必然是正义的,因为如我们所见,高尔吉亚的学生已经学会正义之事,[57]要么从自己的父亲那里,要么从高尔吉亚那里。正义之人愿意做正义之事。[施特劳斯:这是突然插入的。]正义之人永远不会愿意行不义。

你看,这里有了新的考虑:正义之人永远不会愿意行不义,和正义之人永远不行不义。这是个新的考虑,前面完全没有任何准备。修辞家必然是正义之人。再者,他永远不会愿意行不义。“修辞家不行不义”与“修辞家永远不会愿意行不义”之间的差别:后一个说法暗示,他有时候实际上会行不义,但他从来不愿意那样做。这里好像只是顺便一提,我们必须看看是否有进一步的推论。你们有些人会记得,亚里士多德在《伦理学》(1134a17-18)说得很清楚:正义之人可能做不义之事,但并非不再是正义之人,[不再]拥有正义之人的性格。我的意思是,偶尔的偏离并未破坏他基本的正义。同样,在《普罗塔戈拉》中,在解释西蒙尼多的一首诗时(345b-c),你可以找到同样的承认:偶然偏离正义并未破坏任何人的正义。这是否跟修辞家有关,我们目前还看不出来。我们必须更深地进入论题。让我们继续看下一段话:苏格拉底,460c6。因为我们现在必须首先结束高尔吉亚部分;否则,我们看不出所有东西是怎么连接在一起的。“你还记得”——

兰肯[读文本]:

苏:“那么,你还记得吗,你不久之前说过,我们不应该控诉教练员,或把他们逐出我们的城邦,如果拳击手不仅仅使用,而是不公正地使用拳击术?因此,以同样的方式,如果一个演说家不公正地使用自己的修辞术,我们不应该控诉他的教师或把他从我们的城邦放逐,而是[控诉和放逐]那个错误地或误用修辞术的人。有没有这样说过?”

高:“说过。”

苏:“但现在,我们发现,这个人,这个修辞家,从来不会行不义,不是吗?”

高:“我们是发现。”

苏:“在我们的第一个说法中,高尔吉亚,我们说过,修辞术处理言辞,不是在偶数和奇数方面,而是在正义和不义方面,不是吗?”

高:“是。”

苏:“那么,在你讲的时候,我那时就猜想,这种修辞术永远不会是一种不义的东西,既然它做出的言辞总是关于正义;但不久之后,你告诉我,演说家甚至可能不义地使用自己的修辞术,那确实让我惊讶,并认为这两个说法不一致,我就提出那些建议——即如果你像我一样,把被反驳视为一种收获,就值得继续讨论,但要不然,我们最好结束它。现在,我们已经检查了这个问题,你自己也看到,我们再次同意,[58]修辞家不可能不义地使用修辞术或同意做错事——”(460c-461a)

施特劳斯:呃,“乐意行不义”,是吗?

兰肯[读文本]:

苏:“现在,为了严格区分关于问题的真理以哪种方式存在,凭狗起誓,高尔吉亚,需要不短的聚会。”(461a-b)

施特劳斯:因此,这是高尔吉亚部分的结尾。要点很简单:高尔吉

亚一方面说,修辞术可能被误用,就像医术可能被误用一样。修辞术可能被正义地和不义地使用;它在正义与不义之间保持中立。另一方面,他又说修辞术不可能被误用,基于这个论证:因为知道正义之事的人必然行正义之事,或至少在大部分时间内。这是一个明显的矛盾。就在这里,结束了。高尔吉亚被抛入一种无言以对的境地。你们已经注意到这个誓言,"凭狗起誓"。我们还不能解释它,因为稍后会有个说法,在那里有些解释。我们会读到那里。

现在,让我们首先根据我们迄今已有的理解对这篇对话做个临时的概括。我们从这个事实出发,即《高尔吉亚》是柏拉图笔下唯一战斗性的对话。其开篇之词就显示了这一点。但它也是一篇关于修辞术的对话。如果可能的话,我们这个课程必须解决的问题就是:柏拉图唯一战斗性的对话为什么致力于修辞术主题?似乎有其他更重要的论题,但我们这里却是这个主题。现在,我们可以给一个仅仅临时性的答案:为了教授正义和不义之事,修辞术是辩证术——对柏拉图来说就是科学——之外的唯一选择。我们已经看到,这种教授等于使人变得正义。教授正义就是使人变得正义。正义是唯一的美德,是全面的美德。因此,修辞术是辩证术之外的唯一选择,因为它是关于好生活的另一种选择。没有什么论题比如何生活这个问题更广泛、更重要。这当然不是立刻就能理解的,因为我们尚不知修辞术是什么;我们更不知道辩证术是什么。但如果你用科学代替辩证术——这完全是合法的——并想到作为最好和最高意义上的人类知识的科学,人们就瞥见这种可能,即这可能真是问题。

现在,高尔吉亚默认自己自相矛盾:修辞术是全能的,修辞术又是面临危险的,即并非全能的。他的严格的政治修辞术将毫无帮助。但如果修辞术真是全能的,他就可以保证在法庭面前获得成功。那么,他为什么不能轻易击败任何指控者?高尔吉亚遇到这种情境其实会说:"不,不能保证;修辞术不是全能的。"这是默认的自相矛盾。顺便提一下,这是对阿里斯托芬《云》的主题的谐剧性再现。在那里,苏格拉底被描绘为修辞术的教师。他当然自称全能——或者云这样说他——结果是,苏格拉底丝毫不怕被告到任何法庭,因为他可以击败任何指控

者。是的,但不幸的是,这并不充分,因为人们可以通过行动(via facti)起诉他,正如斯瑞西阿得斯(Strepsiades)所为,他烧毁了苏格拉底的学校,即思想所。但问题是相同的。在《高尔吉亚》这里,[59]它不是从这种有点谐剧色彩的视角来处理。但也有一种明显的自相矛盾,即使这种明显的自相矛盾是苏格拉底引起的:修辞术不可能被误用,因为它是极端正义的,因而它是不会面临危险的;修辞术又可能被误用,这是高尔吉亚主动说出的更流行观点。如果修辞术可能被误用,它就面临危险。换言之,明显的自相矛盾是:修辞术不可能是不义的,且修辞术可能是不义的。但这两个自相矛盾,明显的和默认的,其实是一样的,因为默认的自相矛盾——修辞术是全能的且修辞术不是全能的——也可以这样表述:如果修辞术是全能的,修辞术就可以安全地不义;反之,修辞术不是全能的,修辞术就不可能安全地不义。高尔吉亚明显的和默认的矛盾最终等于是一回事,这一点清楚了吗?德里(Dry)先生?

德里:苏格拉底说,"你可以继续;我在这里看到某种困难",这个时候,明显的矛盾尚未完全显现,尽管默认的矛盾已有——苏格拉底本人……现在,在某种程度上……但是,如果我们把修辞术打下去,我们说它不是全能的,它有某些局限,为了……那么,高尔吉亚说,像柔道教练一样,"这里有某种困难",然后,我认为,他逃脱了矛盾。他不必说……关于知识。

施特劳斯:是的,你说的是:整个论证基于对常识的某种忽视。嗯?我的意思是,任何理智的人都肯定不会说修辞术全能。因此,有各种各样的"所谓的"和"或许"——大家知道,所有[这些]修饰语。当然,作为谐剧诗人,阿里斯托芬不得不忽视常识,所以他才能以极其清晰而极端的方式说出问题。但柏拉图或苏格拉底不是也必须超越常识,以便澄清问题吗?对他来说,这不是必然的吗?你看,如果我们说,"修辞术不是全能的",像我们所有人都会承认的,甚至采取更宽泛的视角,不仅想到修辞术,而且想到严格的教育,用更宽泛的术语,"言辞不是全能的"——这从常识角度看是似是而非的。但这就够了吗?至于言辞为什么不是全能的,我们不是必须知道或找出确切的原因吗?我是说,不仅仅指这里或那里的经验,而是通过转向原则来理解那些经

验。严格来讲,问题可以这样表述:苏格拉底如何可能被判刑?这是相同的问题。假定他是最伟大和最优秀的雅典人,他的优秀却看不见,这是如何可能的?我们都有合乎常识的理由。我们有如此之多类似的例子使我们说,"这多多少少是必然会发生的"。但为什么必然发生?这种优秀与政治权力之间有什么关系?政治权力的确切含义是什么?我们不可能恰当地阐述这类问题,除非我们首先理解智慧的巨大优越性,因而亦即智慧的力量。智慧的这种巨大力量如何会有这种严格的局限,以致从某种观点看,智慧几乎是毫无力量的?这一点我们必须理解。因此,必须以这种极端的方式说出情况。

你说得很正确,我所谓默认的矛盾从未被说出来。它仍然是暗含的。变得明显的仅仅是这个矛盾:[60]修辞术必须是正义的,而修辞术可能是不义的。这个变得明显,且是明显反驳的内容。但仍有其他问题。你看,让我们假定高尔吉亚是他们现在所谓的犬儒,即完全不关心正义与不义问题,只关心成功、权力的人。那么,明显的矛盾就不会给他造成严重的影响,但其他东西会。这种权力的局限问题必然会影响他。我们会看到,这个讨论会在珀洛斯部分继续。巴特沃斯先生?

巴特沃斯:当你概括……我不理解这个说法,即正义之人做正义之事,通过……因此,修辞家是正义的。

施特劳斯:因为他知道正义之事。知道正义之事意味着施行它们。

巴特沃斯:但高尔吉亚承认他知道正义之事。

施特劳斯:是的,一定的。他怎么能避免承认呢?他甚至必须承认,他的学生或徒弟被放到市场之前,必须知道正义之事。那么,他自己更是必须知道正义之事,他面临无限更多的危险,因为他是个外邦人,反而学生自然是他作为政治演说家所在的城邦的邦民。他必须那样说。好。格林(Glenn)先生?

格林:我不太理解你所说的智慧的巨大力量。你是从什么角度认为智慧有一种巨大的力量?肯定不是从说服的角度。

施特劳斯:格林先生,[笑声]我们读的是《高尔吉亚》,我不止一次说过,这里不仅讨论了而且实践了修辞术,首先是苏格拉底实践了。

高尔吉亚有一种巨大的名声。很难找到与之相匹的同代人——我是说,你知道,鉴于不同的分量。[高尔吉亚有]一种非常巨大的名声,他在某种程度上是修辞术这种技艺的唯一奠基者,同时也是自己祖国派到雅典的使者。在法国,你有时候会发现有些文学家成为使者,但大概没有哪个人创立一门后来具有如此绝佳命运的新技艺。因此,我们必须承认,高尔吉亚是个非常重大的人物,在当时比苏格拉底有名得多。高尔吉亚说,"我有一种极大的力量",[并]给你证据——他跟自己的兄弟去说服别人。记得吗?高尔吉亚有非常巨大的力量,而苏格拉底有比高尔吉亚更大的力量。高尔吉亚不得不自始至终跟着苏格拉底的调子跳舞,因此,在我们[眼前]证明,智慧有巨大的力量。

格林:我明白。但我认为,你谈论智慧的巨大力量时,是在政治权力的语境下谈的。

施特劳斯:没错,但不是这个结论吗?如果高尔吉亚的学生们统治了城邦,且将自己的统治归功于高尔吉亚,那么,他们就是间接地通过高尔吉亚进行统治。而苏格拉底统治了高尔吉亚。因此,这不仅仅是三段论:这当然是非常重大的,因为我们也可以说,真理具有某种巨大的力量。它不是全能的,这是麻烦所在。[61]但它有某种巨大的力量,因为——如果我可以再次使用当代的术语——真理必须与现实相关,而现实有某种巨大的力量。[现实]尽管会被言辞削弱,被坏言辞、被修辞术的言辞搞乱,一定的,但尽管如此,它仍然具有巨大的力量,因此,智慧,即人关于现实的认识,具有这种力量。

那么,我们现在读完了高尔吉亚部分,来到珀洛斯部分。里昂(Lyons)先生?

里昂:苏格拉底对高尔吉亚是不是完全公正?他用这种信念……与知识的区分令高尔吉亚难堪。反过来,他自己会,结合沉默和修辞术……他不是完全有说服力?

施特劳斯:是的,你想啊,如果苏格拉底的结论是"修辞术是邪恶的",他就自相矛盾了。但我们从《斐德若》得知,甚至从《高尔吉亚》也可以得知,苏格拉底当然承认,可以有一种正义或高贵的修辞术。修辞术是完全必要的。你最初怎么教育孩子?当然不是用辩证术,而是用

修辞术,是吧?许多成年人并不比孩子强多少,不管他们是不是辍学——跟这个无关。修辞术当然是必要的。但如果高尔吉亚完全不能为自己辩护,那也不是苏格拉底的错,而是因为他自己从未恰当地思考修辞术。他之所以从未恰当地思考修辞术,是因为他从未恰当地思考修辞术之外的另一选择——可称之为科学或辨证术;因此,失败是活该。苏格拉底没办法让高尔吉亚沉默,让他自觉醒悟,让他聆听,除非采用对高尔吉亚生效的那种论证方式。我们已经看到,苏格拉底始终都在使用修辞手段,你知道的,通过诉诸"所有这些都是潜在的顾客,必须小心"。当然,高尔吉亚不再是唯一目标了,因为他的竞争者这时候加入了。

学生:关于高尔吉亚为什么接受这个论证,即知道正义之人就会正义地行动,我不太满意您的解释。显然,根据您的解释,他并不信服这个类比,即技艺……

施特劳斯:不,你看,我们必须总是用点想象力。我们是在阅读,如果我们不理解那段话,我们可以阅读并反复阅读 n 遍。但高尔吉亚跟苏格拉底交谈的时候,始终都不可能说,像我知道有个学生曾经这样做过,说"请再说一遍,并暂停一下,让我可以听懂句子的每个部分"。他不能这么做。因此,他是遭遇苏格拉底的某个说法,且必须说出"是"或"否"。这是个非常讨厌的处境。除此之外,如果你周围有听众,如果一个人习惯于只听听众的喝彩——这是非常糟糕的——那么,他当然不会以这种简单的方式承认自己的困境。因此,苏格拉底与高尔吉亚的讨论,两人之间单独的讨论,可能对高尔吉亚更有利。但高尔吉亚可能不会承认这一点。

学生:你为什么认为他接受了那个论证?

施特劳斯:我试着解释一下。我不相信他理解那个论证,但他有个同情的倾向,[62]因为他相信 logos[言辞]的全能。那么,他所想的 logos 当然是修辞术的 logos,而非真正的 logos。但这种对 logos 的相信是高尔吉亚的重要因素。顺便说一下,我们稍后在珀洛斯部分会看到,无论珀洛斯可能有什么缺陷,珀洛斯对智慧有某种真诚的尊重。在某种程度上,那是他失败的原因,知道吗?一个当代的类比是知识分子,

他可以随心所欲地愤世疾俗,但他不可能得体或没有矛盾地否认,成为知识分子是值得尊敬的。因此,他绝不能说,例如:"仅仅成为流浪汉与成为知识分子是一样好的。"他会陷入困境。我们已经在我们的社会科学家们那里看到这种讨论,依我看,他们严格来讲不是知识分子,因为他们是科学家,但他们仍然因为忠于社会科学而陷入某些麻烦。换言之,高尔吉亚相信,logos[言辞]是其自信心的部分来源。如果logos不是某种超过(much more)行动——尤其是军事行动,卓越的(par excellence)行动——那他算什么?

学生:可能加强较低的正义问题,并不等于承认,他的学生会使用修辞术……

施特劳斯:是的,这是另一点。你看,这给他造成一个困难。跟拳击教师的类比进行顺利。它讲得通。然而,因为修辞技艺是一种比拳击技艺、甚至医学技艺更辉煌得多的技艺,因此,类比这些较低的技艺并不够好。因此,他必须像这样说:修辞术并不需要某种更高的知识来引导它——让我们称之为道德知识。那么,你看,修辞术就会服务于那种更高的东西,而这与他提出的主张——是珀洛斯代表高尔吉亚提出的——并不兼容:即修辞术是最高贵和最好的技艺。因此,他不可能真正承认某种比修辞术更高的主导技艺。这是另一个说明方式。什么?

学生:为了使智慧具有力量,苏格拉底必须说服高尔吉亚。因为高尔吉亚尊重logos,他可能避免进入修辞术。他可能被苏格拉底弄得沉默了。他实际被说服了吗?

施特劳斯:抱歉,我没听清你……

该学生:为了说苏格拉底有力量,智慧有力量,比修辞术的力量更大,依我看,苏格拉底似乎必须实际说服某个人。他可以使他们保持沉默。他说服他们了吗?

施特劳斯:是的。我尚未触及这一点。我相信,随后不久发生的事情会证明,高尔吉亚知道自己已经失败了,不是败于苏格拉底的科学反驳,而是败于苏格拉底的更高聪明。换言之,高尔吉亚不信服(convinced)苏格拉底的修辞观是真实的修辞观,但他擅长自己的……如果我可以这么说的话,苏格拉底是比高尔吉亚更好的争辩者。对高尔吉

亚来说是非常糟糕的,因为高尔吉亚自称自己不仅在冗长的言辞方面,而且在简短的言辞,即谈话交流方面都是顶尖的。是吗?

[63]学生:但有力量的不是智慧。并不是智慧——

施特劳斯:是的。但什么是智慧?智慧这个词有很多含义。最粗略普通的含义——

[换磁带]

——一个人有能力获得某个或某些最有价值的东西。这是粗略的含义,普通的含义,那些更高的含义都出自于此。但对高尔吉亚来说,获得最有价值的东西是什么?我们已经知道:修辞术。因为据他说,甚至挣钱者这种最擅长获得最有价值的东西的人都仅仅是演说家的奴隶。知道吗?因此,高尔吉亚超过所有挣钱者。手段非常简单:例如,没收法案会是一件简单的事——他可以借此拿走富人的财富。因此,获得最有价值的东西的唯一工具是言辞。言辞。这种言辞就是智慧。但我再问一次,谁在言辞方面更好?高尔吉亚还是苏格拉底?根据我们这里看到的经验证据,我们必须说,是苏格拉底。高尔吉亚一生大概从未有过这种经验,即遇到一个能真正打败他的人。这事经过了多长时间?不到一个小时,大概只有半个小时。对这样一个人来说,这是个特殊经验。这些事情时时处处都在发生,但我们只有在柏拉图对话里看到这种最精心的呈现。

现在,让我们转向珀洛斯部分。高尔吉亚没有回答;珀洛斯回答了。高尔吉亚不回答,是因为他已经变得无话可说。他更年轻的同伴珀洛斯回答。但这都一样。

兰肯[读文本]:

> 珀:“怎么,苏格拉底,这真的是你关于修辞术的意见,就像你现在表达的?或者,你认为,因为高尔吉亚羞于不承认你说的那点,即修辞家知道什么是正义、高贵和善,且他自己会给到他那里而不知道这些东西的人教授这些东西;于是,从这个承认,我敢说,就在那些说法里弄出某种矛盾——你就喜欢这种结果——就是你自己把他引到这类问题上的!因为你认为,谁会否认自己知道什

么是正义并教授给别人呢？——"(461b-c)

施特劳斯：肯定，因为这意味着，"我不知道正确与错误之别"。谁会那样说？你立刻会被调查。是吗？

兰肯[读文本]：

珀："把讨论引到这种方向，我称之为坏品味。"(461c)

施特劳斯：是的，你看，珀洛斯显然完全糊涂了。他相信苏格拉底已经说出自己的修辞观，但苏格拉底显然没有。或者说，他不知道高尔吉亚被驳倒的确切原因。他说存在某种矛盾，[64]某种不一致。他没有确切知道，那个矛盾是什么。某种魔术戏法。一方面，他发现，高尔吉亚错误地承认修辞家必须知道正义之事。另一方面，他发现，高尔吉亚必须承认它。也就是说，他会出于相同的原因犯下跟高尔吉亚相同的错误。但他必须说点什么；他必须用行动反对苏格拉底。他做了什么？他说，"苏格拉底行为不端——他关于正义不义之事的问题是不恰当的"。高尔吉亚因为太有礼，不会说这个问题不恰当。这就是珀洛斯能做的一切。这当然非常小儿科。要知道，这在当今的讨论中仍会发生。不久前，我就在《美国政治学评论》(APSR)上经历了这种情况，例如，在实证的政治科学领域提出某些问题是不恰当的。① 这不限于公元前4世纪。现在，让我们看看苏格拉底怎么回答：

兰肯[读文本]：

苏："哈，甜蜜的(sweet)珀洛斯，当然是——"(461c)

---

① 见施特劳斯，《跋》(An Epilogue)，载 Herbert J. Storing 编《政治科学研究散论》(*Essays on the Scientific Study of Politics*, New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1962)；John. H. Schaar 和 Sheldon S. Wolin，《政治科学研究散论：一个批评》(Essays on the Scientific Study of Politic: A Critique)，载《美国政治科学评论》(*American Political Science Review* 57 [1963]: 125-150)；施特劳斯，《答 Schaar 和 Wolin 之二》(Replies to Schaar and Wolin: II)，载《美国政治科学评论》(*American Political Science Review* 57 [1963]: 152-155)。

施特劳斯：直译，“最美的”或“最高尚的珀洛斯”。是吧？

苏：“我们拥有自己的同伴和儿子当然就是为了这个目的，即一旦年岁的增长开始使我们跌倒，你们这些附近的年轻人可以重新扶正我们的生活，无论在言辞上，还是在行动上。因此，现在，如果高尔吉亚和我在我们的言辞上跌倒了，你们这些附近的人就重新扶起我们——这是你们的义务；就我这方而言，只要你认为什么东西被错误地承认，我就愿意撤销，只要你友好地遵守这个条件。”(461c-d)

施特劳斯：好，让我们在这里停一下。苏格拉底的反讽很明显：“最美的珀洛斯”等等。这些东西在高尔吉亚部分是没有的；苏格拉底从未讽刺高尔吉亚。高尔吉亚是个不同水准的人。换言之，苏格拉底对高尔吉亚抱有某种尊重。同伴就是助手。这是我们为什么要有同伴或朋友的原因。高尔吉亚确实有一个助手，但苏格拉底没有。凯瑞丰？他是不被需要的。但他也没有任何帮助，在苏格拉底最后几周也许有些帮助，真正的证明是，苏格拉底没有一个恰当的助手。至于这是不是年轻朋友们(如柏拉图和色诺芬)的过错，那是另一问题。苏格拉底是非常大度的。他现在接受珀洛斯作为自己的助手：“我们老年人需要你们年轻人。”珀洛斯是其中之一。好。我们还需要儿子们，这当然会引导我们提出一个令人忧伤的问题，即关于苏格拉底的儿子们。(但也许我们[可以]找个更好的场合。他们当然根本不是苏格拉底的助手。)现在，我们怎么继续？苏格拉底提了个条件：“你可以提出你想提的任何问题；我会愿意重新考虑整个事情；但有个条件。”是吗？

兰肯[读文本]：

[65]珀：“你是指什么条件？”

苏：“你要控制那种冗长的讲话方式，珀洛斯，即你最初试图使用的。”

珀:“为什么,我就没有自由想说多少就说多少吗?”

苏:“我杰出的朋友啊,如果你来到雅典这个在希腊比任何地方都更有言论自由的地方,你却不能享有这种自由,这对你来说确实是个辛苦的命运。但反过来,如果你讲得冗长并拒绝回答我的问题,我却没有自由离开并避免聆听你说,我问你,这对我来说不一样是辛苦的吗。不,如果你关心我们已经进行的言辞,并使它们重新站立起来,就像我刚才提议的,我就撤销你愿意撤销的任何东西;轮到你与我提问与被问,像我与高尔吉亚一样;要么反驳,要么被反驳。因为我理解,你声称自己知道高尔吉亚知道的一切,不是吗?”(461d-462a)

施特劳斯:这里有个关于苏格拉底的正义的简单例子。毕竟,珀洛斯可以随自己所愿讲出任何长度的言辞,但苏格拉底也有权走开。平等。这是完全清楚的。处境:对珀洛斯作出让步。珀洛斯已经看到,高尔吉亚因为回答苏格拉底而陷入麻烦。现在,珀洛斯打算防止这一点;他自己来提问。他已经有了这个简单的观念,即一个人作为提问者而非回答者,他就有了苏格拉底不公正地享有的极大优势。是吗?

兰肯[读文本]:

苏:“因为我理解,你声称自己知道高尔吉亚知道的一切,不是吗?”

珀:“是的。”

苏:“那么,你也像他一样命令我们问我们任何时候愿意问你的任何问题,好像你知道如何回答?”

珀:“那当然。”

苏:“因此,现在,请选择你喜欢的方式:要么提问,要么回答。”(462a-b)

施特劳斯:当然,苏格拉底也部分地建议他提问,知道吗?如果苏格拉底不说“你也可以提问”,珀洛斯可能想不到。

兰肯[读文本]：

珀："得了，我会像你说的那样做。因此，请回答我这个，苏格拉底：既然你认为高尔吉亚对修辞术困惑，那么，你自己关于它的说明是什么？"

苏："你是问，我称它为什么技艺？"

珀："是。"

苏："根本不是，我认为，珀洛斯，如果你要诚实的真理。"

珀："但你认为修辞术是什么？"

[66]苏："你所谓的——在我最近读到的那篇论文里——'造就技艺'的东西。"

珀："你是指什么东西？"

苏："我是指某种习惯。"

珀："那么，你认为修辞术是一种习惯？"

苏："是的，如果你没有其他建议。"

珀："关于什么的习惯？"

苏："关于某种满足(gratification)和快乐的生产。"(462b-c)

施特劳斯："满足"太弱了。"优雅"："某种优雅和快乐的生产"。修辞术确实是这样。人们可以正确提出这样的问题：那有什么错吗？世上有那么多的粗俗，让一些人围着能够产生优雅的人周围，是相当好的。但是：

兰肯[读文本]：

珀："那么，你把修辞术视为某种美妙的东西——一种讨人喜欢的能力？"

苏："怎么，珀洛斯？你已经听到我说它是什么了吗，你就问随后的问题——我认为它是否不美妙？"

珀："为什么，我不是听你说，它是某种习惯吗？"

苏："那么，既然你重视'令人满意'，就请你在这个小事上令

我满意。”

珀:“我会的。”(462c-d)

施特劳斯:是的。我们不可能读完整个问题。但非常简短地说,珀洛斯证明在这类问答上令人惊讶地缺乏训练,在这里得出一个要点——让我们转向463d,苏格拉底说,“根据我的断言,修辞术是政治的一个影子”:

兰肯[读文本]:

苏:“现在,我回答,你会理解吗?照我说,修辞术是政治的一个分支的表象。”

珀:“那么,你称它为美妙的还是低俗的东西?”

苏:“一种低级的东西,我这样称——因为所有坏的东西,我都称为低俗的——既然我必须回答你,好像你已经理解我的意思。”(463c-d)

施特劳斯:大家记得这意味着什么。起初,在知道修辞术是什么之前,苏格拉底拒绝回答修辞术是低俗或高贵的问题。但现在,他做了这个让步。现在,某种严肃的事情发生了:

兰肯[读文本]:

高:“但我自己,说实话,苏格拉底,根本没有领会你的意思。”(463d-e)

[67]施特劳斯:谁说的?高尔吉亚进来了;你们会看到,这是非常非常重要的。

兰肯[读文本]:

苏:“毫不奇怪,高尔吉亚,因为我的表述尚不完全清楚;但珀洛斯这里太年轻且活泼。”(463e)

施特劳斯："珀洛斯"字面义是"马驹"——大家知道，一种非常躁动的年轻动物，在最好的状态下都不能冷静地思考。

兰肯[读文本]：

高："哈，别介意它；但请告诉我，你说修辞术是政治的一个分支的表象，是什么意思。"(463e)

施特劳斯：你看，跟高尔吉亚相比，珀洛斯简直是个小孩子。你看，高尔吉亚几乎带着轻蔑将他赶到一边。这很重要。高尔吉亚是个受人尊敬的大人物。

兰肯[读文本]：

苏："我会试着表明，在我看来修辞术是什么：如果它其实不是我说的，珀洛斯这里会反驳我。我猜想，有些东西，你称之为身体和灵魂？"

高："那当然。"

苏："你也相信，它们每个都有一种好状态？"

高："我相信。"

苏："再者，也有一种看似好但实际不好的状态？例如，让我这样说：许多人看似有好的身体状态，任何人都不容易看出，除了医生或体育教练看出，他们实际不好。"

高："你讲的正确。"(463e-464a)

施特劳斯：现在让我们在这里先停一下，然后继续，让我们考虑这个插曲意味着什么。这里是个简短的讨论。我们已经读了高尔吉亚—苏格拉底的交流。然后，你们看到珀洛斯，而高尔吉亚在很长一段时间内[不再出现]。这里发生了什么？在我们略过的462e，苏格拉底似乎羞于向高尔吉亚揭示自己的修辞观——即谄媚的反面。但他说，"我不知道我自己的修辞观是否适用于高尔吉亚的那种修辞术。很可能，高尔吉亚拥有的是一种我所不知的修辞术，因此，我的观点不适用于

它”。其中也暗含对高尔吉亚的指责。毕竟,高尔吉亚理解的修辞术尚未变得完全清楚,尽管他们谈了那么长时间。原因在于高尔吉亚感到羞耻,如珀洛斯所说,而且苏格拉底以另一种方式感到羞耻。苏格拉底试图讨好(please)高尔吉亚,至少试图不冒犯(offend)高尔吉亚。结果就是,高尔吉亚的修辞观和高尔吉亚的修辞术本身在这篇对话里都没有被揭示。这个否定是至关重要的。现在,在463a-c,这一点被决定。苏格拉底澄清随后的要点。[68]他的修辞观是讲给高尔吉亚的,但他明白,跟自己讨论的人将是珀洛斯而非高尔吉亚。珀洛斯将被用作工具,几乎可以说是小白鼠,目的是揭示苏格拉底的修辞观。高尔吉亚对苏格拉底修辞观的反应或回答完全不会出现。总结一下:苏格拉底与高尔吉亚之间会有一种沉默的交流。这是我的回答的一部分——我相信是针对德里先生或你们某个人的问题。这场对话里发生的且至关重要的是:它首先是相对较短的苏格拉底与高尔吉亚的讨论——我们称之为高尔吉亚部分。哦,不,首先是总体的框架:高尔吉亚部分、珀洛斯部分、卡利克勒斯部分。这个显然是整个作品最长和最著名的生动如画的部分,即卡利克勒斯部分。

现在,柏拉图对话里有个一般原则,即中间的东西最重要——不是必然绝对的,要看语境。至于为什么,说来话长。这是我们任何时候都能观察到的事实。但我们必须知道中间在哪儿。我相信,在这个具体例子中,我们不可能推断珀洛斯部分是《高尔吉亚》的最重要部分,原因我已经指出了,因为对话的结构毋宁是这样:苏格拉底与高尔吉亚的直接交流;高尔吉亚变得无话可说;然后,苏格拉底完全掌控并向大部分时候保持沉默的高尔吉亚展示自己的修辞观。[施特劳斯板书]这由两个部分构成:珀洛斯部分和卡利克勒斯部分。在珀洛斯部分,苏格拉底简单地成功了。珀洛斯不仅变得沉默,甚至信服了。这必须联系这个事实,即珀洛斯相信自己的技艺,在某种意义上相信logos,相信知识。然后,是卡利克勒斯部分,卡利克勒斯也变得沉默。但卡利克勒斯从未信服。因此,对话的真实情况——对话的所谓戏剧观——是这样:苏格拉底向高尔吉亚展示苏格拉底自己的修辞术,展示其伟大和不幸。其伟大:珀洛斯部分;其不幸:卡利克勒斯部分。因此,这段话至关重

要,苏格拉底在此强调,“我会告诉你,高尔吉亚,我的修辞观,但我会跟珀洛斯讨论。”以后你们会看到,在卡利克勒斯部分也会有对高尔吉亚的这种提示。我相信,我们应该预先考虑这个,以便理解随后的东西。

苏格拉底随后所做的是他著名的长篇讲辞,他迄今所做的最长的讲辞,谈的是修辞术及其在他所谓的整个“谄媚”中的位置。首先,关于这点,你们有没有什么问题?那么,我会用剩余的时间来图解修辞术,苏格拉底的修辞术。

图解大致是这样的。(你们要自己写在一片纸上,并思考其中的难点。)首先,区分身体与灵魂,我们已经看到——[施特劳斯板书]——

[磁带中断]

——惩罚性的正义。但苏格拉底称之为“简单正义”(simply justice)。“简单正义”——所以我们必须接受“正义”。[施特劳斯板书]现在我们有——这些是真正的技艺;我会标上大写字母 G。然后,我们来到假冒的,他称之为“谄媚”,[69]每一种技艺都被一种假冒的所模仿。那么,你如何获得假冒的身体健康,健康的外表?答案:化妆。好。如何获得假冒的恢复(restoring)健康?烹调。看到没?这已经是个难点了,不是吗?这里[施特劳斯指黑板]立法术的假冒,他称之为“智术”,而正义的假冒,他称之为“修辞术”。因此,修辞术是一种表面恢复灵魂健康的技艺,但只是恢复好灵魂的外表。这可能意味什么?这是极其困难的。我相信所有困难都能解决,但这是个非常难以理解的表述。初次听到修辞术是恢复灵魂表面健康的技艺,能理解吗?当然,他这里只是想到法庭修辞术。如果某人是个十足的罪犯,却有一个他可能称为非常聪明的喉舌,那么,这个喉舌毫无问题就不仅能保他不进监狱,而且也许能说服公众相信,这个人不是普通的罪犯。换言之,修辞术能制造正义的外表。换言之,关于正义的真正技艺,这里是指现在所谓的遭受惩罚并真正恢复,这就是正义。但表面的恢复,通过否认罪行,这就是法庭修辞术,是一种假冒的技艺。当然,整个讨论是为了在各种技艺的整体秩序框架内理解修辞术。但不必说,这里关于修辞术

的说法,非常依赖于总体图解的有效性和充分性。我是说,如果这些项目的任何一个有问题,整个比例关系就失败了,我们就必须重新考虑整个事情。现在我看到,肯德里克(Kendrick)先生觉得非常奇怪,烹调为什么是一种恢复身体健康的假冒技艺。当然,他所说的烹调不是指一位得体的家庭主妇所做的,而是指某种精美的烹调。大家知道,它仅仅是取悦于味觉,丝毫不懂食物的真正营养性质。但无论如何,这仍然是个难点。

让我们首先列举难点,并带着这些问题回去,作为课后练习,下次课讨论。这个图解里的任何东西都简单明了吗?我相信,身体与灵魂的区分足够明了。这点毫无错误。健身术和医术,我们理解,尽管健身术在今天可能更多地从属于医术,但对柏拉图来说,健身术不同于医术:[健身术]只是为了增进健康的身体,而医术是为了疾病。这个为什么被称为立法术,当然是个很深的问题。惩罚应该恢复灵魂的健康,这不是个不证自明的命题,但今天仍然可以理解。在某种程度上仍然可以假定,把人送进监狱是为了让其变成更好的公民。立法技艺的模仿者为什么是智术?[这个问题]初看之下非常难以理解。健身术与化妆术的关系明显:你可以通过体育锻炼获得健康,红润的肤色,你也可以通过进美容院获得它。很显然,美容院不会像健身术一样好地达到目的。但医术与烹调,这是怎么来的?魏格纳(Wegner)先生?

魏格纳:……

施特劳斯:是的。你这个问题是什么意思?

[70]魏格纳:呃,非常简单,在《王制》中,非常强烈地怀疑正常所谓的"立法技艺"的有效性……

施特劳斯:你是指,法律本身未必是好的,还是什么?很好,但这个很容易解决,因为立法技艺当然是只能产生好法律的技艺。否则,法律的制定者就是笨伯,而不是那些拥有立法技艺的人。因此,立法技艺是指仅仅产生好法律的技艺。这很清楚。是吗?

学生:如果是死刑,惩罚怎么可能恢复灵魂的健康?

施特劳斯:死刑是个特例。[笑声]据柏拉图,那是针对无可救药的人。无可救药的。因而,要考虑的只是对别人的影响。但有许多难

点是柏拉图无法减低的。例如,对柏拉图来说,关键的考虑是可以救治的人。如果一个人在永远不会再出现的情况下犯了谋杀罪,他杀人之后立刻知道,他永远不会再那样做,他就是可以救治的。也有可能一个可怜的小偷不可能被救治,无论你做什么。因此,根据不可救药的原则,可怜的小偷应该被惩处,而杀人犯却不该入狱,因为他已经学到教训。柏拉图始终在思考这些事情。但这个论证有什么难点?柏拉图为什么不到此为止?

学生:这必须依赖于法官,他必须有特殊的智慧——

施特劳斯:嗯,嗯哼。

该学生:……

施特劳斯:我相信,这不完全是柏拉图看待它的方式,但它的确跟智慧问题相关。如果公民主体仅仅是智慧的人们组成,那样做就是完全正确的。但既然他们不是智慧者,你就必须使用更粗糙的标准。这不是有罪或无罪的问题——有罪的程度,无罪的程度——而是伤害的程度问题。杀人犯造成的伤害一般而言比可怜的小偷造成的伤害大得多,因此对杀人犯比对可怜的小偷的惩罚要重得多。但如果你仅仅关注内心——就好像智慧的人们一样,如果所有人都是智慧者——那么,通常的刑罚就会是非常成问题的。是吗?

学生:你是否考虑健身术与医术的区别?关于何为完美的身体,它们不是拥有相同的观念吗?那么,它们其实不是彼此一体吗?

施特劳斯:哪个?健身术和医术?

[71]学生:它们其实不是相同的吗?

施特劳斯:是,确实有个困难。最重要的困难是关于立法技艺与正义的类比。健身术与医术,这两种技艺哪个是更高的技艺?当然是在柏拉图时代,但我相信我们仍然可以理解——更高的技艺,我是指更有智性的技艺?

学生:医术。

施特劳斯:医术,一定的。我们已经看到这个例子:那个掌握健身术的家伙可能是个奴隶。医术是某种更值得尊敬的东西;之所以如此,是因为,为了知道什么东西对体育锻炼有好处,你只需要拥有一种非常

粗浅的人体知识。但为了对付复杂的体内疾病,你必须拥有一种非常深湛的人体知识。这非常奇怪。健身术不是基于某种人体科学,而是某种日常观察。然而,医术以解剖学和所有这类东西为前提。如果我们把这一点应用到这个[施特劳斯指着黑板上的图解],类比就会很困难,因为这样一来,正义就会比立法技艺有更高的智性——在某种程度上我们可以理解这点。我是指,从常识的观点,从低于柏拉图的观点看,审判技艺是把法律应用于具体案例并解释法律的技艺。这是一种科学。但仅仅定立法律,制定法律,原则上只需一个非常外行的人民大会就能完成。当然,他们不会拥有立法技艺。那是真的。但这个类比——我认为,如果你仔细想想,就会看到,这个类比充满困难,最重要的当然是,正义这里不仅被理解为狭义的惩罚正义,而且被理解为一种技艺。尽管基于苏格拉底的原则,这是可以理解的,但这是个非常似是而非的命题。兰肯先生?

兰肯:照现在的情况,考察身体方面的类比,健身术被预防性的医术即关于健康身体的医术所取代。老年医学,这个值得高度尊敬和医学的困难分支——

施特劳斯:你是指当今?

兰肯:是的。

施特劳斯:呃,但仍然——

兰肯:——而且这仅仅断定……关于类比。但如果真正的立法技艺具有深刻的优点,因此,基于……

施特劳斯:我明白了。换言之,可以说,我们就会有一种科学的健身术。嗯。你知道,有另一个困难。立法技艺,能够使人制定良好的法律——但当然会出现这样的问题:什么是良法?良法是着眼于什么而制定的?灵魂的良好品质。因此,[72]柏拉图意义上的灵魂学(psychology,psychēologia)就会是比立法技艺更高等级的科学。这就可以解释,立法技艺的败坏为什么是智术。我这只是顺便一提。这是今天最后一个问题。

学生:……重要的不同,差异是修辞术?

施特劳斯:不。根据这个图解,他根本不是修辞家。智术师与修

辞家的关系类似于立法者——掌握立法技艺的人——与掌握审判技艺的人的关系。

抱歉,我今天不得不比往常早点儿下课,但我们下周四再见。

[本次课结束]

第　五　讲

高尔吉亚、珀洛斯部分(463a-469c)

(无日期)

[73]施特劳斯：我必须告诉大家，今天没有话筒。……先生没法救我们，因为那个话筒有个竞争者。因此，如果你们听不见，就坐近点，因为也……

[磁带在这里有个中断。磁带在已经开始上课之后接上。]

[进行中]施特劳斯：——这生动地证明，我们在这个课上做的不是古文物研究。我读一下：①

> 我会简单回顾这个问题的背景。在你的讨论中，你说，一个人想治疗癌症，就寻找知道疗法的人——医生。同理，一个人想决定如何建造桥梁，就寻找知道者或专家——工程师。但一个人想做政治决定，他请教的却不是相应的专家，而是一个所有专家的审慎判断者。无论对柏拉图，还是对现代民主来说，问题都可以这样表述：多数人是否是专家建议的最好判断者。于是，我[施特劳斯："我"是 Boyan 先生]提出这样的问题：在什么意义上，医生知道疾病的疗法，无论根据该词的柏拉图用法，还是根据现代用法？你对柏拉图式知识的解释是非常有启发的。[笑声][施特劳斯：抱歉，我不得不读]但你的回答作为整体导致了进一步的问题。那个回

---

① 施特劳斯现在阅读一个学生 Boyan 先生写下的问题。施特劳斯阅读过程中的插入语放在中括号里。

答暗示,一个人不应该忘记"普通常识"——即医生知道,他为了治疗肺炎而使用某种药物,而肺炎就不再是人类的杀手。然而,根据常识,医生在两种意义上知道这点。首先,作为受控实验的结果。在对肺炎病菌使用药物的情况下,可以观察到,某些药物的某些性质会杀死那些病菌或阻止它们繁殖。其次,这是个统计学的观察,即使用这种药物会降低感染肺炎的人口比例。

我的问题是:政治问题是否是这种意义上的知识对象?如果是,现代社会科学不就是正当的吗?[施特劳斯:这当然是个问题。]因为现代社会科学不就建立一些受控实验,诸如一些小群体,以便检测那些所谓的"社会药物"对人类组织的影响吗?其次,现代社会科学不是在各种影响与人类行为之间建立了统计学关系吗?政治上审慎的人不仅不是从柏拉图的视角怀疑现代社会科学,恰恰是热切地期待其结果,以便能够对这些政治问题的知道者或专家们的建议作出判断?但如果不是这样,如果对这段开头的问题的回答也是否定的,审慎的人就必须只能在拥有意见者或非知道者们中间作判断?

[74]又:如果你有充足的时间,你可以扩充你的回答,说明你自己认为,现代社会科学的成果对政治上审慎的人作出政治判断的时候能有什么帮助,如果有的话。[笑声]

好。现在,这是个非常长的问题,而且为了帮助你,我要说,我会给你这篇文章,伯恩斯(Walter Berns)关于统计法理学领域的《法律与行为科学》①,因为他可能比我更深入细节。你可以把它借给其他一些感兴趣的同学,记得所有权在我。[笑声]

那么,伯恩斯论证的结论非常简单。是个完全否定的回答,跟我的怀疑一致,基于这个非常简单的理由:医生都是正确的,因为他们自称知道什么是健康的身体,关于什么是健康的身体,有一种广泛的同意。

---

① Walter Berns, "Law and Behavioral Science" in *Law and Contemporary Problems* 28 (1963): 185-212.

但灵魂的医生们却没有关于健康灵魂的观念。因为如果他们说,健康的灵魂是"一个适应环境的人",这显然是个不可能的建议,因为一个极其适应环境的人,也可能是你想象得到的最卑鄙的人。伯恩斯更详尽地阐述了这点。要知道,如果有某种关于灵魂健康的观念成为科学的基础,那么,整个事实—价值的区分就会崩溃。但无需证明,事实—价值之分是必要的。因此,他们不可能用一种关于灵魂健康的观念,一种普遍有效的观念。我曾经知道一个年轻的精神病医生,他是我的学生,当我们讨论这个问题的时候,他承认自己的论证是错的。但他说,对此有个非常简单的答案。精神病医生采用他那个社会主导的那种(that)灵魂健康观念。因此,即使存在一些价值,它们严格来说也是取自外部:那些价值被科学假定为前提,但根本未被科学证实、限定或反驳。因此,例如,日本的精神病医生会从一个完全不同于这个国家精神病医生所持的灵魂健康观念出发,在不同的国家,当然就有不同的灵魂健康观念等等。我相信,这是大多数精神病医生都不接受的,但在某种程度上,与更有常识的精神病医生所持的观点相比,这是更一致的观点。

至于这个问题,你可以举出社会科学领域据说已经解决的任何问题,你会发现这不是真实的。就举这个热点问题:种族隔离问题。精神病医生或社会学家据说证明,种族隔离对黑人学校的孩子会造成不利影响。让我们假定他们已经证明了——我是说,我尚未读到证据,因而不能说什么,但这样本身就解决问题了吗?当然没有,因为还有其他考虑:例如,对一般学校是否可能有不利影响?根据最新的报道,我在报纸上读到,在所有学校有两个问题都必须考虑:平等和优秀。但如何平衡这两个东西?社会科学家不可能比我们任何人告诉你更多的东西。这才是关键的问题。我是说,如果是这种简单的情况,你就必须知道一系列事实,知道那些区分聪明与愚蠢政策的事实,[75]尽一切办法找出这些事实。这就是柏拉图的观点,也是每个具有普通常识的人的观点。但麻烦的是,我们今天经常遇到一些所谓的科学发现,但事实上,这些发现并不足以作为政策的基础。但在外交事务上,很明显有两派——比如,一派相信肯尼迪的外交政策是聪明的,另一派相信肯尼迪

的外交政策是愚蠢的——两派恰恰知道相同的事实,唯一的问题是如何评估可能的趋势——苏联会变得更温和,还是不会变得更温和?——无人能知。无人能知。两种风向始终都有。禁止核试验条约——没错;柏林的护航麻烦也摆在那儿。哪个更能透露苏联的动向?任何人都只是猜测。再举个例子。我听说某个人,一个孩子,一个小男孩,到精神病医生那儿去,他遭到所谓的"家暴"。我相信,这个特殊的例子与我们所说的东西相关。精神病医生建议男孩,一旦被父亲或母亲打击,就立刻反击,以免自己的灵魂变得太病态。那么,人们完全可以怀疑,这是不是精神病医生能力所及之事。我是说,在某种意义上,反击对孩子来说可能太早了,这终究不能证明,这样做对他来说是正确的事情。但我称之为某种精神病学的教条主义,它完全基于一种非常简单化的快乐主义,排除那些与快乐主义不兼容的非常重要的考虑。我是说,它最终导致这样的结论:那个男孩因为母亲不许他开走家里的汽车而开枪打死母亲,最终也没法过多谴责。唠叨烦人就是杀她的一个好理由。[笑声]甚至在经济学中,从我听说的东西看,我相信它是社会科学的最科学部分——想想这些杰出的经济学家,如我们学校的弗里德曼(Milton Friedman)和华盛顿的海勒(Walter Heller)。他们都是一流的经济学家;他们恰恰得出相反的结论。这似乎表明,经济学不可能像人们说的那样科学。

我这样回答你,想必就足够了。我是说,如果是为了聪明地判断,你必须知道相关的事实,这是毫无疑问的。必须以最可靠的方式收集这些相关的事实。如果今天有某些方法和技术,能比过去所用的方法更好地收集事实,我们当然乐意接受它们。问题仅仅在于,这些方法提供的事实,作为事实,是否足够让我们做出正确的政策决定。换句话说,许多东西都不是事实,许多东西都是从某个党派路线歪曲的事实,也就是说,它们只是证据的一半,而且在另一些情况下——如果你想想,特别是外交政策——这些都不是事实,这些都是可能,最终是希望。但希望不是事实。整个税收缩减问题,大家都知道,在经济学家们之间有多么大的争议,而不仅仅在不同阶层的纳税人之间。无论如何,这些考虑至少冒犯了古老的审慎观念,那种审慎最终必然重视专家的说法。

无论专家是经济学家、社会学家,还是将军,在这种情况下都没有任何区别。

但我必须立刻补充一点。尽管就实践而言,遵从审慎就够了,但在理论上,"审慎"造成一个非常大的问题。确切地说,什么是审慎?我们现在都能读到,或已经读过,亚里士多德在《伦理学》第六卷的精彩说法。但这里有某种困难,[76]最简单地显示这个困难的也许是这个事实:我们现在学习的柏拉图并没有这种亚里士多德式的审慎概念。柏拉图所谓的审慎,希腊文 phronēsis,比亚里士多德理解的审慎含义宽泛得多。柏拉图在一部作品里称哲学为审慎。因此,亚里士多德理解的审慎——我选择于我个人而言正确的事情,或者,政治人选择在特定时代于社会而言正确的事情——从柏拉图的观点看,并不像亚里士多德阐述的那样与理论哲学彼此分离。人们也可以这样表述,以便尽可能接近亚里士多德:审慎具有法律上(de jure)的独立和自主。[施特劳斯板书]让我们说,审慎有这样的领域,你在那里有一些原则,笼统地说,是关于得体的原则,你不必逾越这些得体原则,就好像你作为得体父母的孩子并生活在一个得体的社会里——这已经提出了一个问题,即什么是一个得体的社会。让我们这里权且以常识的观念视之。

那么,照柏克(Burke)的看法,审慎是下界即这个世界、这个地球的男神或女神。① 但麻烦的是,这种审慎——整个领域——在所有时代都受到一些理论上的错误意见的威胁。在我们这个时代,我们有马克思主义这个简单的例子,除了其他考虑,马克思主义否定了审慎的原则,因为它相信自己知道未来。因为亚里士多德意义上的审慎是基于这种确定性,即未来[无论是个人的还是社会的]是不可知的。马克思主义否认这点,因此,如果我们绝对确定地知道未来,它提出的政策就可能值得考虑。例如,如果一个人可以说,"这场战争会终结一切战争,终结一切不义,永远终结",那么,千万人的牺牲就可以考虑。但如果这只是许多冲动之一,人们只能看到,它使人变得更野蛮。你们一定知道:人们会变得更野蛮。但它会产生某种好的东西,那是某种希望。

① Edmund Burke,《柏克著作集》(*The Works of Edmund Burke*),II.28。

因此,马克思主义是一种与审慎不相容的理论。但所有时代都有这样的理论。因此,审慎在本质上是需要保护的,免受错误理论的伤害。这种保护当然是一种理论的行为。我是说,审慎本身不足以反驳马克思主义。你必须考虑马克思主义……等等。因此,审慎尽管在法律上是自主的,在事实上却不是自主的;它总是需要这种理论支持。因此,人们几乎可以说,审慎——审慎的整个领域——要求一种理论基础,尽管需要一种理论辩护严格来说不等于需要某种理论基础。但这个区分也许太微妙,因此,柏拉图称为……一种关于人类行为的独一无二的(unique)理论基础,而且你不可能在审慎与智慧之间作出亚里士多德式的区分。什么?

学生:我可以问你一个关于经济学家的问题吗?你刚才说,它是最科学的。关于这项减税法案,你愿意接受这种可能吗,即可能有一个正确或科学的答案?

施特劳斯:不,我只是说,物理学家或化学家们预言某件事,会有一种广泛的业内同意。经济学家们预言某件事,则根本没有广泛的业内同意。我特别尊重经济学家,这是因为,观察政治科学领域里特别讲究科学的人时,[77]我迟早都会看到,那是基于经济学模型。例如,政治科学家们现在有时会谈论"投入和产出"。他们从哪里获得的?我从一位经济学家朋友那里得知,这起初是个经济学的区分,然后被认为非常有助于分析政治问题,因此,一般说来,你可以拿投票与市场作比较。要知道,我们收买我们的总统等等?什么?

该学生:我是说,在柏拉图洞穴喻的意义上。换句话说,如果反思的是完美的减税计划,在某个地方有关于它的理想形式。

施特劳斯:是的,但你所谓的减税是什么意思?你必须考虑其他东西。从一个观点看,不仅削减税收,而且消灭税收,当然是最令人向往的。[笑声]但还有其他考虑——不仅要维持预算,而且首先需要庞大的国防费用。你怎么维持?你遇到这样的问题:在这种情况下削减税收,联邦政府这样或那样的承诺等等。因此,必须平衡,这样就没有——但我在报纸和某些周刊上读到经济学家弗里德曼和经济学家海勒的完全相反的观点,这甚至向我们表明,没有某个东西使你可以简单

地声称自己拥有唯一毋庸置疑的真理,即唯一科学的真理。这似乎很明显。

该学生:我只是坚持,存在真理的可能性。

施特劳斯:那么,以什么方式?换句话说,一种得到改善的(improved)科学的社会科学会使[审慎]变得多余,对吗?确实,这当然就是他们的一贯说法。这是社会科学的著名文化滞后。[笑声]自然科学可以产生热核炸弹,而很久之后,社会科学才能产生有益于热核武器形成健康品质的人类习惯;这是我们在所有时代都听到的。但这当然又只是一个希望。这在严格意义上是不可能的。我是指,有这样的人,他们说,如果心理学等等[赶上]物理学和化学,那么,我们就会有一个完全科学的世界。但它们怎么可能赶上?不可能,因为价值判断是不可能的。这是关键。自然科学确实已经难以置信地增强了人类的力量,超过以前的所有预料。但关于怎样使用这种力量,它们没有告诉我们任何东西,也不可能告诉我们任何东西。否则,它们必须做出价值判断。它们可以给我们提供建设和毁灭的手段;但怎么使用它们,自然科学没有教我们。

如果心理学、社会学和其他社会科学被按照自然科学的模式建构起来,即价值中立,它们也能增强人类的力量,甚至更多增强——例如,洗脑技术,现代技艺与之相比都是小儿科。但仍然不可能教我们怎样使用或不使用那种力量,因为那会是价值判断。换个说法,它们必须具有这种观念,即对人而言什么是好的,什么是人类灵魂的好条件,按照定义,它们不可能具有这种观念,因为它们是价值中立的理论科学。[78]这些人仍然是落后的,他们尚未理解事实与价值之分的全部冲击力,否则他们也不会提出那种要求。对吗?

学生:我相信,你已经走得太远……确切地阐述了他在首要的、第三的、次要的等等效果方面的欲望……但搞清对他而言的工作是什么。但我的欲望是不同的,你的也是,我认为没有……一个真理——

施特劳斯:是的,但恰恰是在这个意义上,这些科学没有能力在价值判断上作出判断,它们最多只能给出一些假定的建议:"如果你想那样,就那样做。"但你应该想那样吗?

学生：在指出经济学家之间的差异时，你是说，海勒先生与弗里德曼先生不同意的地方是什么会发生，将会(will)发生什么，作为政府这种或那种行为的结果？还是他们认为应该(should)发生什么？是一个价值判断，还是事实？

施特劳斯：我相信，他们在一定限度内是同意的。例如，我相信，他们都承认，如果减税，就会有更大的赤字。在这个意义上，他们同意，只是弗里德曼先生会说，那是相当悲惨的，而海勒会说，那是有益的，因为有购买力——你知道，这点也同意。不过，对经济学，我知道得太少，不该在这里谈它。我提它，只是作为门外汉，作为简单的公民，回应你对实践上的经济学的看法。我跟我相当熟悉的某个人印证过，他是个训练有素的经济学家。他其实就是克罗普西先生(Mr. Cropsey)。你们有些人认识他。他向我保证，经济学领域称得上具有科学确定性的限度是非常有限的，非常小，非常狭窄。

学生：你能为我澄清某个问题吗？你提到，柏拉图把辩证法作为科学或科学方法使用。现在，你用现代社会科学的术语来界定“科学”。你大概是在一种非常不同的意义上——

施特劳斯：呃，当然，我很容易推脱这个困难，因为那是博彦(Boyan)先生的提法。但我认为，他那样提是完全合法的。柏拉图的科学观念与现代科学观念之间有某种联系。但现在我更愿意少说这个问题。还有其他人。

学生：我只是想说，根据我的结论：如果只有很少人拥有审慎或智慧，那么保护它有什么价值？这么少人拥有它，你就不可能用一种真正的正义体系……你损害……如果审慎只是为人口的十分之一或百分之一所保有——

施特劳斯：不，那不是亚里士多德的观点。要点是这样：依法，他们谈的是具有普通审慎的人。因此，这预先假定，所有人(除了一些真正古怪的人)就一切实践目的而言都是审慎的。例如，如何过马路；如果你想有点钱以备不时之需，你就不能花掉你挣的一切。这些都是简单的事情，而且实际上每个人都理解。现在，[79]你转向更高层次的政治审慎，就更困难。那更困难，但问题是，决定性的问题是否更复杂。

例如,是否不可能用每个公民都能理解的术语来谈论美国外交政策的基本问题。我相信,那是可能的。只有谈论关于这种导弹或那种有人驾驶轰炸机之类的可怕技艺时,才不可能——那时,你需要专家。但麻烦的是,专家在这些问题上也是不一致的,这使生活变得非常不舒服。但至于严格的政治问题,我认为,总是可以用非常简单的术语来谈论。我现在讲的不是战争演说——大家知道,那是为了拉选票。这当然不诚实,而一个人要想理解这些问题,必须看穿这种不诚实。但我相信,那些严肃的问题是可以用非常简单的方式谈论的。柏克(Burke)有个聪明的词语:精致的政策自取其败。① 现在你知道,如果它如此微妙,以致大部分被统治者都无法理解,它本身就会遭到反对。因为如果你在云端施行魔法,如果他们不知道,他们怎么可能跟随你并忠于事务呢?我认为,如果你考虑今天的问题:一个人能不能假定,苏联会朝向一个更自由的方向发展?——[这]是每个人都能理解的。赞成或反对的论证都可以说清楚,以致任何识字的个体都能理解。这不是要点。审慎不是这种稀罕之物。柏拉图意义上的(Platonic)审慎同时就是哲学,极其稀罕。但不是亚里士多德意义上的。

学生:如果审慎不是稀罕之物,就不可能提出论证说,它可能是不容易被听从?这就是为什么,一个人有没有审慎其实没关系……

施特劳斯:是的,一定的。因此,亚里士多德以自己的智慧在《伦理学》开头援引赫西俄德,他说:"识别正确的东西,那是个问题,如果有什么重要性,[那是]艰难的。只有少数人能那样做。但那些听从(listen)少数人的人也审慎。那些完全无用的人就是那些既不能识别好坏,又不听从别人的人。"②一定。确实有这样的人。应该如何对待他们,很难说。他们与那些愿意听从理性的人一样,都是选民。

该学生:可以说,他们构成了人口的大多数。

施特劳斯:那太严酷了,我认为[笑声]。太刺耳。对吗?

---

① 施特劳斯是指柏克的一个著名评论,见在1775年演说"On Moving His Resolutions for Conciliation with the Colonies":"精致政策永远是混乱之母,且永远如此,只要世界一直存在。"施特劳斯在《自然权利与历史》页308援引了这句话。

② 见亚里士多德,《尼各马可伦理学》1095b10-14。

学生：你提到柏拉图把审慎等同于哲学——或者我认为，你早先说过，理论知识为审慎提供一个框架或基础——那么，审慎不再是实践性的，对吗？

施特劳斯：不。我是说，这恰恰是要点。我们现在讲的是柏拉图的说法吗？

[80]学生：是柏拉图的说法。

施特劳斯：好，我愿意谈一谈。现在，让我们完成这个讨论，我会试着说出我试图要说的东西。柏拉图立场的困难是，审慎并不像狭义或亚里士多德意义上的审慎一样，在很多程度上要求一种理论基础，也就是说，审慎在最完全的意义上就等同于智慧。但我们拥有智慧吗？我们拥有智慧吗？我们任何时候可能拥有比哲学——即对智慧的追求——更多的东西吗？这是柏拉图面临的困难，因为如果智慧本身是我们不可能获得的，那么，似乎就非常难以理解，我们怎么[可能]拥有那种我们为了得体行动而需要的有限智慧。这里，在柏拉图的观点与当今流行于——我不说是实证主义者——而是多数人，即实证主义者和非实证主义者中间的观点之间有某种外在的相似。我会试着阐释之。我相信，柏拉图的观点已经被一个非常反—柏拉图的思想家即帕斯卡尔(Pascal)奇妙地表达出来了。大家知道，帕斯卡尔是现代数学和物理学的奠基人或共同奠基人之一。帕斯卡尔说，我们知道的太少而无法成为教条主义者，又知道的太多而无法成为怀疑主义者。① 我知道，很少如此有智慧的话，至少从表面看，很少话像这种说法这么有智慧。我是指对哲学的传统的肤浅描述：这是教条主义哲学，即所有这些教授某个东西的哲学家；这些是怀疑主义者，即那些说“我们不可能教授任何东西”的哲学家。在17世纪，他们试图要做的就是一劳永逸地摆脱这种令人不快的处境，也就是，使怀疑主义在整个未来都变得不可能——最明显的是在笛卡尔那里，但在其他地方也能看到。那么，结果是什么？结果是现代科学，它既不是教条主义，即所有结论都无可否认地服从修正，也不是怀疑主义，即它[没有说]毫无任何结论。

---

① 参帕斯卡尔，《沉思录》(*Pensées*) Lafuma 131，406（=Brunschvicg 434，395）。

然而,关于现代科学的某种东西其实是教条主义的,那就是方法。所有结论都是服从以方法的名义进行的修正。当然,细节也服从[修正]。总体的方法,必须借助某种数学的方式来说明——这类基本的东西是不受怀疑的。笛卡尔在其著名的基本反思中所做的是为了表明通向一种新教条主义的道路,这种新教条主义是基于最极端的怀疑主义,因而是任何怀疑主义都无法攻破的。这种观念已经在所有时候萦绕于现代人心头。柏拉图不相信这种基于怀疑主义的教条主义。柏拉图如何教授任何东西——他一定教授某种东西——是个非常大的问题。这个问题我们必须永远记在脑海里。我们迄今已经看到,严格地说,苏格拉底没有教授任何东西。他仅仅表明,高尔吉亚的立场是站不住脚的,因为它是基于一个根本的矛盾。我们必须等待,直到我们读到他进行教诲的地方。

现在,给博彦先生做了这个冗长的回答(尽管时间有限)之后,让我们继续。首先,我要提醒大家我们读到哪儿了。我们现在是在珀洛斯部分的开头。让我们读463a6,从这儿开始——苏格拉底讲辞的开头:

兰肯[读文本]:

> 苏:"依我看,高尔吉亚,它是一种技术问题的追求,[81]而是显示一种精明的——"(463a)

施特劳斯:"它"——当然是指"修辞术"。

兰肯[读文本]:

> 苏:"不是技术问题,而是显示一种精明的、勇敢的、天生倾向于聪明地跟人打交道的精神,我概括其实质,命名为谄媚(flattery)。"(463a-b)

施特劳斯:好,在这儿停一会儿。修辞术是一种谄媚,即它不是一种技艺。为了理解这一点,我们必须知道什么是"谄媚"。柏拉图这里

给了某种界定:谄媚当然不是正义的,不是节制的,不是智慧的,但他有勇气或毅力。这可能听起来奇怪。他的灵魂是天生聪明的,在这个语境下,这意味着他有一种异乎寻常的好脾气,即倾向于适应有力量的人——不管少数人或多数人。换言之,某种奴性。就是这个意思。但至于他的猜测能力和勇气,在这里没被称为自然的。它们是习得的(acquired)。这是我们目前听到的关于谄媚者的全部。现在,继续读这段讲辞的剩余部分:

兰肯[读文本]:

> 苏:"这种实践,据我看,有许多分支,其中之一是烹调;它看起来是一种技艺,但据我的说法,它不是技艺,而是一种习惯或诀窍。我称修辞术是它的另一个分支,正如个人装饰(personal adornment)和智术——"(463b)

施特劳斯:我们为什么不说"化妆术"(cosmetics)?"化妆术和智术"。

兰肯[读文本]:

> 苏:"和智术——它的四个分支,针对四种事务。因此,如果珀洛斯要求问,就让他求问吧:他尚未得知我把修辞术算作谄媚的哪类分支;但没有注意,我尚未回答它,他就继续问我是否认为它是个美妙的东西。但我不准备回答这个问题,即我认为修辞术是美妙还是低劣的东西,除非我首先回答它是什么——"(463b-c)

施特劳斯:"它是什么。"我们知道这个区分:"它是什么"不同于"我们看到什么"。有正义[古怪的声音,然后是笑声]和效率。[古怪的声音]比效率更多正义。[笑声]兰肯先生,你为什么不继续?

兰肯:我试试。[笑声]

兰肯[读文本]:

苏:“除非我首先回答它是什么;因为那不公正(fair),珀洛斯——”(463c)

施特劳斯:不,“那不正义(just)”。甚至在理论讨论中都有一种正义。

[82]兰肯[读文本]:

苏:“但如果你愿意讨教,就问我,我断言修辞术是谄媚的哪个分支。”(463c)

施特劳斯:好,暂停。谢谢你。我们再次看到,苏格拉底会向高尔吉亚解释,但讨论是跟珀洛斯进行的。高尔吉亚应该听着,而不讲话。我们之前已经讨论了这点。苏格拉底对高尔吉亚说出自己的修辞观,但不会跟高尔吉亚讨论,而是跟珀洛斯讨论。那么,我们必须看看这意味着什么。现在,让我们立刻转向苏格拉底在464b2的长篇讲辞,因为我们已经读过两者之间的内容。

兰肯[读文本]:

苏:“现在让我看看,我是否能够为你更请楚地解释我的意思”(464b)

施特劳斯:“为你”——为高尔吉亚。大家知道,这只是他与高尔吉亚之间简短对话的继续。

兰肯[读文本]:

苏:“有两种不同的事务,我分配两种不同的技艺:一种必须涉及灵魂,我称之为政治;另一种关心身体,尽管我无法立即给你一个名称,但它完全是一个事情,即照料身体,我可以指出两个分支,即健身术和医术。在政治下,我用立法术代替健身术,用正义匹配医术。它们两两之间——医术与健身术,正义与立法——当

然有某种互通,都处理相同的东西;同时,它们有某些差别。现在——"(464b-c)

施特劳斯:意思是,医术和健身术是一方,正义和立法是另一方。好。处理灵魂的技艺,处理灵魂的健康和恢复健康的技艺,他为什么称之为政治性的技艺?可能是因为没有更好的名字吗?

学生:哲学?

施特劳斯:呃,但我们尚未听过。我是指,我有时不禁会预期后来的发展。但有个更普通的名字,在那个时代有个通用的。

学生:灵魂学。

施特劳斯:那是一个高级的——是个术语;柏拉图大概杜撰了这个术语。灵魂学是关于灵魂的学说,对灵魂的说明。不。他这里讲的是技艺。借助什么技艺,可以使人变好?

学生:教育。

[83]施特劳斯:教育。确实。希腊文是 paideia。这会是一种自然的东西。当然,人们会说,教育包含两个部分:一面是劝告和劝诫,一面是鞭打。因此,这会是正确的名字。他为什么称之为政治技艺?他做了一个非常重要的假定。

学生:城邦必须使邦民变得更好?

施特劳斯:是的。确实。这是要点。但让我们非常精确地说。教育作为教育是对人的教育。但如果好人等同于好公民——且只有这样,教育才能等同于政治技艺。这是柏拉图和亚里士多德讨论的非常重要的前提。好人是否径直等同于好公民?这里只是假定。是的。让我们继续。

兰肯[读文本]:

苏:"这四种东西,总是关心对身体和灵魂各自而言最好的利益,被谄媚的技艺觉察了,我不说是凭知识,而是凭推测(speculation),把自己分为四部分,然后偷偷潜入——"(464c)

施特劳斯："推测"有点误导。"猜测"(guessing)。用"推测"表示"猜测"之义,是现代反形而上学的结果之一。因此,这里柏拉图说的是"猜测"。

兰肯[读文本]:

> 苏："偷偷潜入这些分支的每个之下,假装成那个它潜入其下的东西,并毫不关心最好的东西,而是把目前最快乐的东西悬挂起来作为诱饵,引诱并欺骗愚蠢,使之认为它有最高的价值。因此,烹调装作医术的形式,并自称知道什么食物对身体最好;因此,如果一个厨师和一个医生必须在孩子们或像孩子一样愚蠢的男人们面前竞赛,看医生或厨师两者哪个理解有益和有害的食物,医生就会饿死。"(464c-e)

施特劳斯：好,暂停。因此,谄媚导向令人快乐的东西,或最终导向最令人快乐的东西,相反,技艺导向最好的东西。这显然是两种完全不同的考虑。这在某种程度上暗示,谄媚并不简单地、直白地说,"我只关心令人快乐的东西",而是在某种程度上谎称自己产生好东西,在这种意义上是一种假冒。这里用的例子是医术和烹调。但这种烹调当然不是一般的烹调技艺。它是一种具体的,可以说,是制作点心。因为另一个词是 mageirikē;这里用的是 opsopoiikē。大家知道,这是你[除了]面包之外所吃的东西。面包好像是中心,然后,你又吃某个东西——它可以是肉,是鱼,是蛋糕,是饼干等等。好。在愚蠢者面前,医生会饿死。在明智的人们面前(这是暗示),他就不会饿死。[84]"不会饿死"暗示,医生关心的是不被饿死。换言之,他关心的是为自己的服务得到报酬,这完全是无可厚非的。这意味着,医生像其他各种工匠一样,其实都运用了两种技艺:特殊的技艺(在这里是医术)和挣钱的技艺。这个要点在这里没有强调,但柏拉图提到的时候总有这个意思。但这是无可厚非的。当然,我们这里必须基于日常的常识提出一个问题:厨师,即使是做这些特殊的美味的厨师,也谎称自己比医生更知道健康吗?未必,显然未必。但可能会。他可能会说,医生禁止

你吃这种东西……在这种意义上,他显然提了一个过分的要求。换言之,这是个严肃的问题:对快乐之物的考虑与对好处的考虑之间是不是像这里表述的一样相互对立?这是这个简单问题的严肃要素。让我们继续:

兰肯[读文本]:

> 苏:"然而,我称之为谄媚,并说这类东西是耻辱,珀洛斯——因为我是对你说——因为它旨在令人快乐的东西而不顾最好的东西;而且我说它不是一种技艺,而是一种习惯,因为它根本没有说明它适用的东西的真实性质,因此不能告诉它们的任何原因。我拒绝称任何非理性的东西为技艺:如果你质疑我的观点,我准备给出我的理由——"(464e-465a)

施特劳斯:呃,现在,"习惯"(habitudes),希腊文是 empeiria,"经验"(experience)。这个希腊词在当今的讨论中非常著名——"经验主义的","经验主义者"等等——在某些地方几乎是"科学的"的同义词。亚里士多德在原初意义上使用它:经验,且只是经验。你们知道事实,但不知道原因——这就是 empeiria。我举个例子来说明,会特别清晰。这个例子似乎太牵强,但碰巧涉及我们现在所做的事情:阅读柏拉图。很久之前,我观察到,柏拉图列举一些东西的时候,最喜欢奇数,中间那个——比如,如果有七个,中间即第四个——总是最重要。如果我集中到这个要点,就看到更深的论证。我完全不知道为什么。就是这样。我不能说总是这样,但就我迄今所知而言,总是这样。这仅仅是经验,愚蠢的经验。你什么时候知道为什么,你就有了知识——如果它是实践性的[知识],那就是技艺。现在,这里所说的要点是这样。谄媚之所以区别于技艺,有两个原因:第一,谄媚的目的是快乐,技艺的目的是善;第二,谄媚只是经验(emperia),即不能说明自己在做什么,而技艺能说明自己在做什么。

这是两个标准,如果它们真正地必然联系在一起,我们就不得不感到奇怪。不是也有这个可能吗:有些技艺可能产生快乐,也就是说,在

快乐产生的地方,一个人能够说明自己在做什么?你们必须记住这点,作为一个非常重要的问题。在《王制》332c和《治邦者》289a,柏拉图提到烹调技艺——我不是说狭义的点心制作——而是作为技艺。人们也许还可以提到作诗技艺:找到合适比喻,找到最合适意象的技艺等等。另外,[85]为什么不应该既关心善又关心快乐?例如——在某处暗示过的例子——医生关心的不仅是给人开药,而且会[也]考虑药物是否完全难以下咽,或吞下之后是否没有剧烈反应。或者做手术,如果他能减少手术的痛苦,他当然会那样做,尽管从那人未来生活的观点看,拔牙是否用麻醉剂毫无差别。然而,他们作为(qua)医生已经发现了麻醉剂。这也是个重要问题,即两种考虑是否彼此排斥。我们必须记住这个问题,来看剩余的论证。我会这样说:把快乐从技艺的目标中排除,这点尚未确定。我们必须考虑这点。有一种人类活动,它不可能说明自己在做什么——例如,医生的助手,他不是在学艺术,也不是护士,也不是药剂师——显然无人称之为一种技艺。如果你不能说明你在做什么,不知道为什么那样做是好的,那么,它就不是一种技艺。这是必要的区分。但对快乐的简单拒斥是需要重新考虑的。什么?

学生:它其实是含混的……

施特劳斯:什么是含混的?

该学生:柏拉图说技艺能够说明它所处理的东西的性质,这个说法有点含混。

施特劳斯:为什么?那是世上最简单的事。一个鞋匠可以给你——你看到他做一些你觉得奇怪的事,你问他,"你为什么那样做?"我是说,我对做鞋知道得太少,没法给你举个例子。但我猜想,如果你恰好走进一个鞋匠的店铺,你会看到各种各样奇怪的我们不能理解的行为。他能告诉我们。

该学生:但在那种意义上,他是个假冒的专家?

施特劳斯:呃,那是另一个问题。但让我举个简单的例子,医生的助手,她现在给病人这种药物,一小时后给那种药物。她除了说"医生让我这样做"之外,无法给你其他理由。所以,她是不知道的。但你随后说的恰恰是我面临的困难:为什么不可能有一种产生快乐的技艺?

奥维德有一部著作,《爱欲的技艺》(*Art of Loving, Ars amoris*)。[1] 理论上讲,那是可能的。有些现代作家以一种艺术化的方式处理这个主题。在原则上,那是不可排除的。为什么不能有一种说明,一种阐述?我是说,如果你特别精细地阅读某个东西,就[通过某人]真正以非常精确的观念查明什么东西使舌头最痒(有时候你阅读这类东西,对吗?通常不是在药店[笑声]),然后你说,在这种东西碰巧被发现之前,一定已经有很多思考,很多实验。我猜想,比如,一个非常高级的中国厨师会告诉你,[86]他们为什么以这种方式制作鸭子等等,并以这种方式准备。为什么不呢?这是我的困难。

该学生:但还有另一种意义上的说明,解释我们所做的事情而没有任何技艺……

施特劳斯:噢,不。那只是类比我的问题。[2] 请从这个前提开始:使人们的脚免遭石头和你在路上可能找到的所有其他不快之物的伤害,这是好的;如果你承认鞋匠的前提是,保护人的脚是明智的,那么,他能向你说明他所做的一切:例如,他为什么用这种方法,通常为什么不做铁鞋而做皮鞋,因为显然——我是说,你可以自己想出来[笑声]。他的各种操作也是为了生产鞋子。我是说,例如,根据那个前提,我相信,他必然会考虑脚的不同尺码。

学生:这必然会……对鞋的美学形式的任何考虑,尽管是一种假冒的技艺?

施特劳斯:你现在用了一词,人们在谈论柏拉图时一定永远不要用它。也许甚至在日常说话中也永远不要用它。美学。什么是美学?是美吗?但你现在是说,在这个语境下,美是快乐的一种形式?柏拉图大概会同意。确实,为什么不呢?最好的事情可能是拥有一双完美的好鞋子(我相信他们所说的是在功能上),同时是一双好看的鞋子,要知道,并不极其难看等等,因此,你喜欢看它。确实,这就是我的要点。关于善和快乐的两种考虑是否像这里表述的一样相互排斥?在某种意

---

① 该书的标题其实是《爱的技艺》(*Art of Love, Ars Amatoria*)。

② 施特劳斯大概是指黑板上的图示。

义上,这是整个对话的关键问题。苏格拉底这里采取了一种关于人类生活的非常极端观点,这个观点大体上可以这样说:不掺杂任何快乐的善本身完全足够使人幸福。这就是苏格拉底走向的地方。我们现在读到哪儿了?让我们从465b继续:

兰肯[读文本]:

> 苏:"然而,就像我说的,烹调是假装成医术的谄媚;以同样的方式,自我装饰伪装成健身术:凭着自己无赖的、欺诈的、卑鄙的和不自由的性质,它用形式和颜色、光泽和服装欺骗人,以致使那些努力呈现某种外在美的人忽视通过健身术而来的内在美。"(465b)

施特劳斯:你看化妆的例子多么厉害。化妆明显是假冒,但烹调并不明显是假冒。我是说,厨师说"我会做非常美味的食物,你会喜欢,总会回来找我的",他无论如何不是说谎。他不会说"我会给你最好的医疗"——那样我们大概不会去他那里;化妆师却只是说,"我会使你变得好看,好像你本身很健康",这就是假冒[笑声]。这里,[87]你看到苏格拉底的技艺。他举了各种不同的技艺,每种技艺都有具体的特征,从每个(each)抽取一些推论,然后应用于到所有(all),于是,他得到一种似是而非的总体图景,严格来说,这个图景站不住脚。现在我要再次提醒你们:苏格拉底的讲话对象——在这里即高尔吉亚和珀洛斯——不可能像我们这样能够阅读和反复阅读。他们只听一次,于是他们就有了这个美丽的比例,而在每个要点上,他们获得的都是绝对似是而非的论证——在化妆的例子里,谄媚是一种假冒技艺,假冒产生技艺。他们不可能在这么短时间内做出必要的区分。另外,他们预先过多关注一种技艺,即修辞术,因而不会那么注意聆听关于其他技艺的说法。这当然是苏格拉底的修辞。这点毫无疑问。

学生:那么,我以前说过,好像是在化妆的例子里,并不清楚的是……因为有人会格外地健康,却丑陋。在这种情况下,化妆会是适当

的治疗,如果快乐是更……

施特劳斯:是,在这个基础上。但仍然有这个困难。换言之,如果有人——这是一个非常微妙的区分——会有所有种类的化妆方法,如牙齿、头发等等,仅仅是为了不冒犯别人,人们甚至可以说这是他的义务[笑声]。不,我说这个不仅仅是开玩笑——也许就是这样。换言之,这就表明,对快乐的简单反对,[一种无条件的反对],甚至可能是在道德上成问题的。那么,关于谄媚,我们现在有三个考虑:第一,非理性的;第二,关心快乐而非善;第三,假冒。但这是三个独立的标准。只有第二个,即区别于善的快乐,是必要的。这当然要应用于修辞术,因为这是苏格拉底的要点。让我们从这里继续:

兰肯[读文本]:

> 苏:"那么,为了避免长篇大论,我愿意像个几何学家一样对你说——因为迄今为止,我希望你能跟上我:化妆术之于健身术,就像智术之于立法术;烹调术之于医术,就像修辞术之于正义。"(465b-c)

施特劳斯:这里暂停。我只重申要点,因为我们上次课最后已经讨论了。这里指出:只有遵守那种正确的法律,人们才能使自己的灵魂变好。否则,立法技艺的这个定位就毫无意义。它使人在灵魂上变好,区别于正义。健康的灵魂不是正义的;"正义"不是健康的适当对应词。正义属于惩罚,属于恢复。正义是灵魂恢复健康。不用说,这也暗示,正义是一种技艺。这是《王制》第一卷特别讨论的大问题:正义能否是一种技艺?那里的正式论题——如果我可以这样说的话——是:正义必须成为一种技艺,以便拥有认知上的尊严。智术对应化妆术——这意味着,它必然像化妆术一样是假冒。修辞术对应烹调术,根据我们的分析,后者若是诚实而不说谎,就未必是假冒。立法技艺对应健身术——也就是说,对应一种非常简单的、经常是奴隶从事的技艺;作为技艺,健身术大大低于医术。立法技艺不可能真正等同于智术,[88]原因很简单,立法技艺以一种关于灵魂和良好秩序的优先科学为

前提,或在柏拉图意义上,其实就是灵魂学。是的。让我们从我们落下的地方继续:

兰肯[读文本]:

苏:"但就像我说的,尽管它们之间存在这种自然的区分,它们相互联系如此紧密,以致智术师和演说家混在一起,好像拥有相同的领域并处理相同的对象,它们既不懂如何利用彼此,世人也不懂如此利用它们——"(465c)

施特劳斯:但这当然是个不充分的解释,因为根据比例,化妆术和烹调术也是彼此紧密联系,没人会把厨师错当成化妆师,反之亦然。这关系到一个事实:人们一般不知道这些魔术师——即修辞家和智术师——在干什么。因此,他们通常认为[他们]或多或少是同类人。这是要点。是吗?继续:

兰肯[读文本]:

苏:"因为如果不是灵魂照管身体,而是身体管理它本身,正如烹调术和医术不是被灵魂检查和辨识,而是身体本身去判断,通过它们提供的满足来评估它们,我们就会有一个阿那克萨戈拉描绘的美妙的例子,我亲爱的珀洛斯——因为你熟悉这些东西:所有东西都混在一起,无法区分医术的、健康的和美味的调合物——"(465c-d)

施特劳斯:现在,这个阿那克萨戈拉,一个住在雅典的人,在伯里克勒斯时代被驱逐。他是伯里克勒斯的朋友。这里引用的这个论点,用现代话说就是:"起初有混沌"。[①] 阿那克萨戈拉第一个提出,心灵

① 阿那克萨戈拉的格言是 homou panta chrēmata [所有东西混在一起],在柏拉图《斐多》里也引用过(72c4-5)。根据多德斯(页231-232),这句格言可能是阿那克萨戈拉一部佚失作品的开头一行,作 homou panta chrēmata ēn [所有东西是混合在一起的],据多德斯所言,阿那克萨戈拉是用来描述"nous 介入之前存在的混沌",见阿那克萨戈拉残篇,DK B1.17。

(mind)使万物有秩序。亚里士多德说,阿那克萨戈拉是许多酒醉的人中唯一清醒的人。[1] 但柏拉图和亚里士多德也清楚地说,阿那克萨戈拉没有使用那个心灵。[2] 因此,这其实是个没有心灵的世界,混沌特征不仅属于起初,而且属于整全。我相信,这是他最终的意思。那么,如果万物是等同的,可以说,善与快乐之分就尤其是不可能的。这当然有无限的后果。苏格拉底好像是暗示,类似阿那克萨哥拉的东西是你自己的前提,你们修辞家的前提。如果你去读柏拉图《法义》第十卷,会有更多阐发,在那里,他简要介绍了前苏格拉底哲人们的观点,以及这些观点如何必然导致否定自然正确,[89]导致善与快乐的简单等同。但这把我们带得太远。那么,让我们读一读这个结尾。

兰肯[读文本]:

> 苏:"那么,你已经听到我说修辞术是什么了——烹调在灵魂里的对应者,正如后者是在身体里的对应者。确实,我可能做了荒谬之事,我不许你长篇大论,自己却已经如此拉长了言辞。然而,我可以公正地要求宽恕:因为我讲得简短,你就不理解;你不能使用我给你的答案,而是要求一个充分的阐释。现在,如果我不能使用你给我的任何答案,你也可以拉长你的言辞;但如果我可以使用它们,请允许我那样做;只有这样才公正。现在,如果你能使用我的这个答案,就使用吧。"(465d-466a)

施特劳斯:你看,苏格拉底这里只是重新概述自己关于修辞术的论点,忽略了关于谄媚的所有其他一般说法——自然是因为,修辞术是首要主题。确实,这必然也是为了珀洛斯。强调重点放在简短讲辞与冗长讲辞的问题。是时候了,因为苏格拉底做了迄今最长的讲辞,因此,他必须以某种方式食言。他不能再公正地禁止冗长的讲辞。可以这样来说:苏格拉底说,"也许我错了,但我应该被原谅,因为珀洛斯以

---

① 见《形而上学》984b15-20。

② 见柏拉图《斐多》98b7-99d2;亚里士多德《形而上学》985a18-21。

前也错了;因此,既然我错了——不管怎么犯的——你也可以犯错。”从这个评论,大家也看到,苏格拉底毫无疑问不可能不理解珀洛斯的回答。唯一的问题是,珀洛斯可能不理解苏格拉底的回答。但我想,我们现在应该跳过一部分,以便在这学期读完这本书。

学生:你能否说明,什么构成对某种技艺的说明?依我看,关于技艺的任何说明都不得不超出可能说明的东西的界限,尤其是如果你考虑因果关系。如果你找鞋匠并开始问……他从哪儿得到自己的工具,最终你会被迫进入一个你无法获得答案的领域。

施特劳斯:为什么?你是说,为了做一个好的鞋匠,你必须成为化学家?相当于那样。我知道,现代发生的就是类似的事情。所有技艺都变成了技术,也就是说,如果你想生产无限数量的鞋子,可以说在工厂等等,这不再是鞋匠能做到的,在这里,化学家进来了。但这不是起初的情况,一直以来的情况。如果我们想理解目前这种现象——技艺被技术取代——我们首先必须理解技艺是什么。看到吗?如果我们看不到技术是从技艺转化而来,我们就不能理解技术。这样讲得通吗?我是说,为了实践的目的,仅仅为了现在就行动,也许为了构建这样的工厂,我们大概不会那样做。但我们想做更多。我们想理解我们生活的世界,因此,我们不得不看看早期的思想和早期的理解通过什么转变,通过什么极端转变,变成我们现在的思想和行动。博彦(Boyan)先生?

[90]博彦:这种区分即善与快乐之分,你说可能是这本书的关键问题,是不是有任何迹象表明,柏拉图认为快乐至少在某种意义上是善的一个组成部分?

施特劳斯:在最难懂的对话之一——我是说初看起来最难懂——即《斐勒布》里,恰恰是这个论点。善有两个组成部分:知识和快乐。是的。我是说,知道柏拉图思想发展的人,因为他们已经发现了柏拉图的日记,他们当然会说这个论证在那里不被考虑。现在,直到读到我们必须要读的地方,我才会简要考察随后的结果。

现在,苏格拉底已经带着轻蔑谈到修辞术。它就像烹调和化妆一样可鄙。修辞家是谄媚者,毫无价值的人,毫无力量的人。修辞术不仅

不是(高尔吉亚肯定的)全能的,而实际是(高尔吉亚否定的)毫无力量的。这是苏格拉底的论断。换言之,珀洛斯试图通过求助于修辞术的力量来反驳苏格拉底:如果修辞家像我们看到的一样如此有力量,他们就不可能是谄媚者;一个有力量的人不必做谄媚者。这就是珀洛斯试图进行的简单反驳。于是,苏格拉底始终如一地断言,修辞家是毫无力量的;根本没人关注他们。当然,如果大家记得高尔吉亚说过,忒米司托克勒斯和伯里克勒斯曾经受到很多关注,苏格拉底所说的似乎只是疯话。但我们会看到他是什么意思。现在,珀洛斯用了个简单的证据,有力量即能够杀人,确切地说,杀人而不受惩罚。举个例子,克勒翁(Cleon)——你们记得,他就可以杀人不受惩罚,因为他制定法律,处死整个密提林人(Mytilene)。[①] 这就是力量的标志。珀洛斯说,修辞家就像僭主们,如此有力量——这暗示,顺便说一下,后面会读到,如果修辞术类似于僭政,修辞术本质上就是不义的。从现在开始,修辞术的情况就等同于僭政的情况,这不仅仅是珀洛斯一时漏嘴,而是有更深的原因——顺便说一下,一个非常明显的原因。[为什么?]僭政:是高压,暴力。照珀洛斯的理解,修辞术是什么?是欺诈。那么,欺诈和暴力是诚实和正义之外的唯一选择,因此,它们之间有某种联系。

现在,既然修辞术的情况变得等同于僭政的情况,苏格拉底必须断定,修辞术是毫无力量的,一如僭政是毫无力量的,这在某种程度上更难。希特勒毫无力量,或赫鲁晓夫——也许不是赫鲁晓夫,斯大林毫无力量吗?只有正义、知识、美德有力量。这是苏格拉底现在试图建立的似是而非的论点。苏格拉底为这个难听的悖论给了一个理由。拥有力量是什么意思?能够杀人?绝不,而是去做对自己好的事情。希特勒做了对自己好的事情了吗?看看他的悲惨下场吧。忒米司托克勒斯这个更令人无限尊重的人,做了对自己好的事情了吗?看看他的悲惨下场吧,被驱逐,乞援于波斯王。甚至伯里克勒斯相对来说也有个悲惨的

---

① 修昔底德关于密提林事件的说明见《伯罗奔半岛战争志》第三卷第一部分(III.1-50)。克勒翁对大会的演讲从 III.36 到 III.40。

下场,与他的巅峰时刻相比。好。现在,论证变得渐渐更精确。[91]让我们从466e13开始——也就是467开始前不久。

兰肯[读文本]:

> 苏:"那么,你会证明,演说家有理智,修辞术是一种技艺而非谄媚,并这样驳倒我?要不然,如果你让我不被反驳,演说家和暴君在自己城邦做自己想做的事情,就会发现他们这样做根本没有好处,如果权力确实像你说的,是一种好处,但毫无理智地做自己想做的事情——像你自己承认的,不是吗?——是一种恶。"(466e-467a)

施特劳斯:珀洛斯承认这一点。现在,演说家"有了理智(sense)"。① 如果演说家"有理智",修辞术就是一种technē,一种技艺。这是这里的前提。否则,他们就只是愚蠢的常规……而常规并不可靠。那么,如果修辞术是一种technē,一种技艺,那么,修辞家就有力量。这就是苏格拉底所说的——一个问题。如果修辞术不是technē,不是技艺,演说家就毫无力量。这同样适用于僭政。如果不存在僭政的技艺,僭主们就毫无力量("僭政技艺"这个词偶尔出现在柏拉图著作中)。你看这里,这里把技艺与审慎等同起来,却没有给我们任何理由。修辞术是不是技艺,取决于它与技艺链条的联系,这个链条导向主人技艺(master art),即亚里士多德所谓的"主导技艺"(architectonic art)。于是,演说家——甚至僭主——是否有力量,取决于那种主导技艺的主人——苏格拉底——的判断。因此,如果苏格拉底否认他们有力量,他们就毫无力量——这听起来难听,其实不然,因为对僭主们的伤害莫过于此:即有些人仅仅绝不为僭主们所迫的人,虽然没有力量杀他们,而仅仅把他们视为完全卑鄙的谋杀者。那对他们的伤害非常之大。如果他们找出他们,他们只能以他们能够反驳的方式反驳他们。[笑声]这说来话长。我将给大家总结随后的论证。

---

① "理智(sense)"是翻译nous。

首先,苏格拉底从“做自己愿意做的事”与“做认为对自己好的事”这个区分开始。做自己愿意做的事,意味着做现在掠过你脑海里的任何事,不管多么非理性。这是可欲的吗?但做自己以为对自己好的事,即通过计算发现的事,而非仅仅因为略过脑海的事,看起来是可欲的。但然后呢,论证就这样进行下去。确切地说,一个有理性的人想要什么?去做某事,还是保持拥有一些好东西?苏格拉底说,“保持拥有一些好东西当然要比去做某事好得多啦”。这里暗示了理论生活与实践生活的著名区分。所有行为或活动都是获得和保持好东西。所有行为或活动都属于手段领域;本身没有好坏。例如,坐下、站立、奔跑等等,无论你做什么,都不是好的;那是中性的。唯一算数的是目的。但这意味着,力量是中性的,因为它不是目的而是手段。只有目的可以是好的,从而把善给予手段。这里承认,财富是这些目的之一。这是个非常严重的承认。但我们必须问:财富不是明显跟力量一样且在相同程度上属于手段吗?那么,[92]苏格拉底这个论证是什么意思?自私、甚至贪婪,对财富的欲望都比杀人或仅仅为了取乐而伤害别人的欲望更有理性。这是苏格拉底反对珀洛斯的第一个要点:有某种粗糙的理性,无论用什么方式计算,都比单纯的非理性,比单纯的随心所欲更优越。换言之,为了某个目的杀人比为了取乐而杀人更有理性——例如,仅仅为了取乐而虐人致死。珀洛斯——他的名字意为“马驹”——他在这里显得是某种人形马驹,而苏格拉底通过向他指出这个要点,试图给他植入一些理性因素。

我们这里顺便注意一下,在467e,珀洛斯认为智慧也是一种好东西,也就是说,相比于451e所引的流行歌曲,珀洛斯现在有了某种更高的观点。到468c的时候,我重新讲讲这个观点的后果。这是讲得通的——不,让我们读一下,468c2:

兰肯[读文本]:

> 苏:“那么,我们不愿意仅仅作为行动本身去屠杀人们、逐出城邦或剥夺财产——”(468c)

施特劳斯:“如此简单地”——仅仅为了取乐。对吧?

兰肯[读文本]:

苏:“相反,如果这些事情有益,我们就愿意去做,如果它们有害,我们就不愿意去做。因为我们愿意要好的东西,像你说的;但我们不愿意要既不好也不坏的东西,也不愿意要坏的东西,是吧?据你的意见,珀洛斯,我讲的是否真实?你为什么不回答?”

珀:“真实。”(468c)

施特劳斯:换句话说,这在一篇戏剧式的对话里没有显示清楚:珀洛斯犹豫起来,不愿回答自己说过的东西。这意味着:杀人确实是有意义的——例如为了财富。基于单纯计算的自私,这当然是一种开放的可能,忽视所有其他考虑。换句话说,仅仅关心财富的人很少渴望(desire)损害他人,同样也很少渴望帮助他人;他们最终是冷漠的。但是,如果有助于他们的财富,他们就会损害或帮助他人;要不然,他们就不会那样做。是的,现在让我们继续读结论:

兰肯[读文本]:

苏:“那么,既然我们同意这些,如果一个人处死任何人或把他逐出城邦或剥夺他的财产——”(468d)

施特劳斯:我们不必读了;现在我明白了。我来给大家简要概括这段讲辞。一个人杀人等等,是相信那对自己有好处,而实际对自己有坏处——那么,从严格功利主义的角度看,这个人就犯了错误,做了在他看起来好的事;他没做他愿意做的事,因为他愿意做对自己好的事。因此,他没有力量,因为他有力量的标志,不在于杀人,而在于有利地杀人,这就预设了某种理性。这是第一个要点。让我们接着看珀洛斯的讲辞,在468e6。

[93]兰肯[读文本]:

珀："好像你苏格拉底不会接受自己有特权而非没有特权在自己城邦做自己想做的事情，也不羡慕你看到的那种随心所欲地处死某人或剥夺其财产或投入监狱的人！"(468e)

施特劳斯：呃，或者"囚禁"(fettered)。你看，珀洛斯现在被驳倒了。他没有能力反驳苏格拉底的论证。但苏格拉底所说的，珀洛斯完全不相信：每个人都喜欢拥有这种力量，即能够仅仅因为不喜欢某些人而杀死他们，或以任何其他方式伤害他们。苏格拉底是一个人。因此，他会有同样的欲望。那么，苏格拉底作何回答？

兰肯[读文本]：

苏："你是讲，正义地呢，还是不义地？"(468e)

施特劳斯：现在，一个精彩的转弯。迄今为止，我们谈论的是有利或不利，都只是在最低层次上，在功利层次上。现在，苏格拉底引入正义(justice)的考虑，这会给余下的论证造成决定性的后果。让我们从这里继续：

兰肯[读文本]：

珀："无论他用哪种方式，不都值得羡慕吗？"

苏："住口，珀洛斯！"(469a)

施特劳斯：对，"住口！"对！稍微更长的译法："上帝禁止"等等——euphēmei。这是回应珀洛斯在467b3所说的，他说苏格拉底所讲的，"你讲的那些东西实在邪恶。"苏格拉底说，"你讲的东西才邪恶呢。"继续：

兰肯[读文本]：

苏："因为我们不应该羡慕不值得羡慕的人或可怜的人，而应该怜悯他们。"

珀:“什么!你认为我讲的人就处于这种境地?”

苏:“是的,我必须这样认为。”

珀:“那么,你认为,一个人杀死自己想要杀死的人,且正义地处死,他就不幸且可怜。”

苏:“我不这样认为;但也不值得羡慕。”

珀:“你刚才不是说,他是不幸的吗?”

苏:“只有不义地杀死别人的人,我的朋友,是不幸的,而且我称他可怜;即使他正义地杀人,也不值得羡慕。”(469a-469b)

施特劳斯:让我们在这里暂停一下。前面我们已经得知,在467e和468a,杀人本身既不好也不坏,而是中性的,就像坐下和站立一样。那么,真正中性的事,人们当然可以仅仅为了取乐而去做。我是说,[94]我是坐着还是站着,都无所谓。你可以仅仅为了取乐而坐着或站着,但显然,你不能仅仅为了取乐而杀人。杀人总是需要某种正当理由。它可能具有某种正当理由;那么,就是正义地杀人。但它需要一个坐着或站着[所不需要]的东西。没有人能以一种指控的方式问你,“你为什么站着?”或问“你为什么坐着?”杀人本身坏。更一般地说,某些行为本身就坏——亚里士多德在《伦理学》第二卷(1107a)有很漂亮的讨论,他举了杀人和偷窃的例子,说,关于杀人和偷盗,我们不必深思什么是正确的形式或正确的方式,正确的时间和地点,好像在做中性的事一样,而是根本就不该提出这样的问题。或者,像苏格拉底在《王制》第一卷说的,伤害别人本身就坏——这并不意味着,不能正义地(justly)去做;可能需要正当理由,但它本身仍然坏。这对余下的论证来说至关重要。这里的正义观念是在非常简单的意义上使用的,是普遍接受的观念,是所有法律的基础,因而也是所有法庭修辞术的基础:有些事情无法得到辩护或需要辩护,有些事情则不需要辩护。珀洛斯不知道[这一点],这太明白不过了。珀洛斯缺乏这种浅显的正义知识,而这是高尔吉亚承认每个演说家包括每个修辞教师都必须掌握的知识。苏格拉底向高尔吉亚当面表明,高尔吉亚的行为——即他对珀洛斯所做的——不符合他自己的宣称,即他从不会输出任何尚未学会

正义之事的人。但珀洛斯就完全没学会。

换句话说,苏格拉底与珀洛斯的交谈本身就是对高尔吉亚的唯一反驳:"这就是你的技艺……"这种反驳是为了高尔吉亚而做。只有使珀洛斯首先承认杀人是中性的,然后又承认杀人不是中性的,才能达到这样的反驳效果。我是说,他有时候觉得杀人就像坐下和站立一样,这表明他不知道他本来必须知道的基本原理,即使他要成为"我们的事业"(La Cosa Nostra)的代言人都必须知道的。[1] 教授珀洛斯正义之事的,不是高尔吉亚,而是苏格拉底。这一定是这里论证的重要部分。不用说,苏格拉底不必从有用转向正义,也可以表明伤害他人是坏的。事实上,他在有些对话里就是这样做的——例如,在《游叙弗伦》里,他就用了这种极端的功利主义论证,[关于]为什么伤害他人是不明智的。他说:如果你有一条狗,你虐待它,还能希望它是一条好狗吗?它会变得凶恶,尤其是对你;马也一样。同样的教训也适用于人。如果你想跟别人生活在一起,你最好得体地待他们。[2] 我是说,一个严格的功利主义论证,丝毫没有诉诸正义作为一个独立原则。让我们读完随后的结论,然后结束今天的课程。

兰肯[读文本]:

> 珀:"我认为,无论如何,不义地被杀者是既可怜又不幸的。"
> 苏:"少于杀人者,珀洛斯,少于正义地被杀者。"
> 珀:"以什么方式,苏格拉底?"
> [95]苏:"以这种方式,即行不义是最大的恶。"(469b)

施特劳斯:我们前面读过,什么是最大的恶?

学生:无知和虚假的意见。

施特劳斯:对。关于重要事物的虚假意见。现在暗示什么?关于正义的虚假意见就等于行不义,这个推理基础,我们已经看到,但我们

---

① "我们的事业"是黑手党的另一个名称。

② 见《游叙弗伦》13a-c。

还不理解。对吗？珀洛斯？

兰肯[读文本]：

珀："什么，这是最大的？受不义不是更大吗？"

苏："一点儿都不。"

珀："那么，你宁愿选择受不义而不行不义？"

苏："就我个人而言，我两个都不愿意；但如果必然行不义或受不义，我应该选择受不义而非行不义。"(469b-c)

施特劳斯：这里暂停。这是关键点，而且这里会有大的分水岭。这里说到某种等级，但没有充分展开，我们必须自己推演出来，也许要用到数学计算的某些部分。我给大家讲一讲我的严格来说非数学的结论。最好的是既不行不义也不受不义。次好的是受不义但不行不义。第三是行不义且不受不义——僭政。最坏的(并未展开，但很清楚)是行不义且受不义，会从这个论证推导出来。但现在，让我们不用行不义和受不义，而是用杀人这个例子来重新说明。

首先，不杀人高于正义地杀人，而后者高于不义地杀人。但这里出现了问题：正义地或不义地被杀，位置在哪儿？因此，我相信，我们找到了这个图示：首先，既不杀人也不被杀最好；然后，正义地杀人而不被杀；第三，不杀人而不义地被杀；第四，不义地杀人而正义地被杀；第五，不义地杀人且不被正义地杀死，如果可能的话。正义地杀人比不义地被杀更可取。至少没有排除这一点，正义地杀人比不义地被杀更可取，这当然意味着，一种反击不义攻击者的自卫行为。自卫的权利就是基于这个命题：正义地杀人比不义地被杀更可取。现在，就我们目前的文本关心的问题而言，关键的推论就是这个：如果你指控，通过你自己或通过律师指控某人犯了死罪，且这人罪有应得，你就算正义地杀人了——不管是不是刽子手行刑，实际上也是你杀的。换句话说，法庭修辞术可以是合法的，常识当然永远会承认这一点，但苏格拉底随后却在某种意义上否定这一点，作为下述极端观念的后果：即切断善与快乐之间的一切关联。这个问题我们必须下次阐明。你想说什么？这是最后

一个问题。

[96] 学生：我不理解，你说，相比于被杀者，你会更加怜悯一个罪犯。

施特劳斯：对，这有什么奇怪吗？顺便说一下，不是直到我才有这个思想。其他人都可能有。你是什么意思？

该学生：一般地说，如果一个罪犯想要杀死一个正派人，我们会怜悯那个正派人……

施特劳斯：呃。你从来没听说过那些不喜欢以任何方式杀人的有教养之人吗？这并不意味着，他们不可能杀人，例如，在战争中，他们[甚至]可能被迫像刽子手一样行事。可能需要行刑，因而必须抓来一个人做——至少这可以想象。你说的是这个：报复的欲望或享受报复，是一种不该被禁止的健康感觉。这是你暗示的问题。

该学生：绝不是！

施特劳斯：绝不？那我误解你了。

该学生：绝不。苏格拉底谈到怜悯的时候，不是说吗，我们实际上会怜悯一个被不义地处死的人，少于我们怜悯一个处死……

施特劳斯：但他有走这么远吗？

该学生：但你不是认为，我们会怜悯一个正派人的死亡，少于……

施特劳斯：不，不义地杀人的人悲惨，此外，也是同情的对象。正义地杀人的人既不悲惨，也不是同情的对象，但不值得羡慕(enviable)。这有些差别。

该学生：那么，他说——珀洛斯说，据我的翻译："我认为，无论如何，不义地被杀者既可怜又不幸。"苏格拉底说，"比杀人者更少可怜，珀洛斯，也比正义地杀人者更少可怜。"

施特劳斯：是的。我是说，比如说像苏格拉底这样的人，不义地被处死，是怜悯的对象，也是不幸的。他这里说[这个]，是吗？但苏格拉底说，"是的，但跟不义地杀人者相比，他更少成为怜悯的对象，更少不幸。"是的，他随后会改变这一点。那对他来说还不够远。稍后他会断言，这没有任何差别，因为唯一要考虑的是正义，而非任何外在的事实。但这里，他仍然停留在某种更符合常识观点的东西上，即被杀是一种

恶。那么,你的确切观点是什么?

该学生:我在想,他已经断言,不义的杀人者被处死,和正义的人被处死,我们更多地怜悯前者。

[97]施特劳斯:哦,我明白了。是的。但你为什么不那样做呢?再看一下那段话。我也会那样做。请以书面形式写下你的困难,并在下次课开始的时候交给我。那会是最好的做法。这里似乎确实有个困难。换句话说,人们真的必须分开考虑——"悲惨的"和"同情的对象"吗?我不那样做。这是非常必要的。什么?

学生:469c这个说法如何阐明《克力同》的问题,在那里,苏格拉底似乎受了不义,尽管他没做过任何不义之事?

施特劳斯:对,《克力同》完全证实了这一点。苏格拉底在那里宁愿选择受不义而非行不义。越狱,向狱卒行贿,都是不义的;他没有那样做。他待在监狱,喝下毒芹汁,这就是受不义,即使苏格拉底是无辜的。所以,他宁愿选择受不义而非行不义。

该学生:我问的原因是:一个人能否擅自正义地受不义?用另一个说法:一个人能否正义地自杀?

施特劳斯:那么,这首先取决于自杀能否是一种正义行为。如果自杀是谋杀,那就意味着行不义。

该学生:这是不是使这个问题变得更清楚了?

施特劳斯:是,但你预设了一个必须成立的东西,即苏格拉底没有越狱是一种自杀行为。

该学生:我仅仅预设,他喝下毒芹汁是一种自杀行为。

施特劳斯:那么,你就必须说,每个在毒气室里被处死的人都是自杀,在这种意义上,就冒犯了常识。

该学生:哦啊,但必然这么推论吗?

施特劳斯:一个人可能以这种方式处理它,即事实上,他可以通过谋杀而自杀,使他自己被别人杀死,也许因为刽子手在杀他这件事上比他更聪明——这种极端的情形可以设想,但仍然不大可能。

该学生:如果苏格拉底在《申辩》中故意败诉,本来就打算败诉,那么,这可以被视为一种自杀行为吗?

施特劳斯：对，一定的，一定的。如果他故意败诉，那是自杀。

该学生：你的意见是，他确实是故意败诉？

施特劳斯：他败诉了，很明显。

[98]该学生：故意的？

施特劳斯：故意？这个问题说来话长。我是说，我可以给你我的答案，免得你指责我懦弱。我相信，他对此深思熟虑，但那是个非常有争议的观点，至少初看起来相反。但我相信，事实如此。

[磁带中断]

——如果那是自杀。但多数人会否认这一点，初看起来的证据大多是支持他们的。换句话说，你不能简单地——因为我碰巧不得不回到[这个]结论——认定这是个稳靠的观点。

该学生：我有同样的感觉。

施特劳斯：我明白。也许我们的理由是强有力的。[笑声]但必须得到检验。那么，下一次课我们会继续珀洛斯部分。

[本次课结束]

第 六 讲

珀洛斯部分(469c-474d)

(无日期)

[100][进行中]施特劳斯：塞尔泽(Seltzer)先生提了一个非常有学问的问题：①

一个存在主义者能否一贯地把审慎领域的基本信赖视为非任意的，也就是说，视为某种不同于毫无根据的选择的东西？

你的问题是如何从这种关联中产生的？我是说，作为这种审慎观念之基础的人们的一些原始欲望，如自我保存等等——这些欲望不仅仅是任意的。但在所有层面上，除了最低层面，这是不充分的，因为纯粹的自我保存与我所谓的义务等等之间总会产生紧张。根据这种观点，义务的内容各个时代各有不同，因此，此时此地要做的决定就总会受它的影响。在这种意义上，那就是毫无根据的选择——不是任意的，只是没有根据。

以下述方式作出的论证不是反对哲学研究的吗？(这个说法的作者没有给我们留下名字。)尽管哲学研究可以导向真理的发现——甚至适用所有时代和地域的真理——能够知道真理的人数，甚至能够恰当理解柏拉图的人数，都是极为稀少的。我们从来

---

① 施特劳斯是指学生提交的书面问题。

不会希望把一个社会建立在这样的期待上,即期待那些知道真理的人会成为社会的统治因素或者强有力因素。再说了,在那些理解的人中,能够被自己所理解的东西影响的人甚至更少。换句话说,尽管他们可能熟悉最好的生活方式,他们灵魂的非理性部分仍会成为他们心智的向导。证明……他们仍然是自身激情的奴隶。用保罗的话说:他们能行的善,他们反不做;但他们不能行的恶,他们倒去做。① 那些首先不能希望达到永恒真理的人,是否能为哲学研究提供某种辩护理由?即使我们能提供,也是通过一种不平衡的灵魂。因为这种不平衡,我们就没有能力遵循我们已经学到的东西?

那么,在尝试之前,你怎么知道自己属于哪个层次?其次,我会说,这不完全是留给我们的异想天开。有些人遇到困难的时候,没有丝毫休息,直到他们已经解决他们的困难。许多人都能毫无思想地活着,不仅在大学外面,甚至大学里面也有这样的人。我知道这一点。如果他们以自己认为幸福的方式生活,像他们说的,他们永远不会产生一种走进那些问题之中的动力。那么,我认为,他们不尝试反倒更好,因为没有动力,就不会产生任何结果。那些有动力的人——不管有没有外在的影响,都无差别——会禁不住遵循它。我只能说这么多。那对作为整体的社会是个困难的问题,如果无思想的人(就无思想这个词的更深含义而言)比有思想的人更多,那么,凭上帝起誓,那个社会就有个非常大的问题,不可能[解决]。还有其他理由作出这样的假设,不管你从什么地方开始——[今天]简单的起始点当然就是民主制问题。[101]不管在什么地方,你只要挖深一点儿,你就会看到,有非常大的问题。换句话说,问题太抽象,很难找到某个充分的答案。

现在,我们转向德里先生。你做图片了吗?关于我们上次讨论的那段话。现在,趁德里先生做图片,我简要提醒一下整体语境,然后再转向那段话。

---

① 《罗马书》7:19。

首先,再次概括一下高尔吉亚部分:那里有两个矛盾。首先,修辞术既是全能的,又不是全能的——修辞家们面临被逐出城邦的危险。其次,修辞术本质上不是正义的,可能被误用,但本质上又是正义的。根据严格功利的、计算的理由,修辞家必须断言,修辞术本质上是正义的。要不然,他就会陷入麻烦。另外,他甚至必须正义地行事,因为如果他仅仅承认而不依照正义行事,他就可能被指控,这样,他的修辞术也不足以保他安全。情况是这样的:根据严格功利的理由,修辞家必须断言修辞术本质上是正义的且必须正义地行事,这恰恰是因为修辞术不是全能的。如果修辞术是全能的,他就可以想做什么就做什么。

然后,我们读到珀洛斯部分。苏格拉底的长篇讲辞,大家记得:修辞术是假冒,很卑鄙,堪比化妆术。它不仅不是全能的,而且最终是没有力量的。珀洛斯反驳说:修辞术在力量上堪比僭政这种最大的人类力量。修辞家们高兴杀谁就可以杀谁,就像僭主们。但我们必须看到,如果修辞家们堪比僭主们,那么,他们就有理由被大部分邦民怀疑和迫害,因为他们不想容忍任何潜在的僭主。关于这个困难,珀洛斯没意识到,苏格拉底也没点明。苏格拉底对珀洛斯的批评沿着这些线索。首先,像僭主一样做自己高兴做的事,并不等于做自己愿意做的事。做自己高兴做的事仅仅等于非理性地行事;做自己愿意做的事在这里意味着理性地行事。做那些有助于获得自己想要的东西的事,这是理性的。一个人愿意安全地拥有对自己好的东西。所有行动都是为了这种安全的占有。所有行动就自身而言都是手段,既不好也不坏,而是中性的。杀人就像坐下和站起一样。换句话说,杀人不是特别好……如果它有用,就是好的;如果有害,就是坏的。这不只是苏格拉底或柏拉图临时承认的。在《治邦者》(293c5-e7)可以发现如下说法。埃利亚异乡人在那里取代了苏格拉底的位置,他说,

> 一个必然的结论是:在那些政制形式中,有一种最正确和唯一真实的政制,在这种政制中,统治者们都真正拥有科学,不仅仅是看起来拥有。无论他们是不是靠法律进行统治,无论他们的臣民愿不愿意,也无论他们自己是富是穷——这些东西都完全不值得考虑。

> [……]为了城邦的好处,无论他们是通过杀死或放逐某些邦民以便净化城邦,还是通过派出移民使之变小,或是通过招徕外人使之变大,只要他们按照科学和正义行事,使之变得比以前更好,从而保存并利益城邦(只要可能),在那个时候并[102]通过这些特征,那个城邦就必须被宣布为唯一正确的政制。①

因此,杀不杀人不是判断标准。关键在于是否使城邦变得更好。这点我们必须记在心里,因为《高尔吉亚》在某种程度上暗含了这种关于最好统治者的论证,尽管没有详细展开。我们可以说,苏格拉底是从技艺(technē, art)的观点反驳珀洛斯(也可以用今天的话说,从"理性主义"的观点),是从珀洛斯本人看起来拥有的观点出发:有一种真正的主人技艺,即政治的技艺,它关心的是尽可能使城邦变好,不受合法性或合宪性因素的约束;它是唯一在实质上好的东西,不考虑其他任何因素,杀不杀人严格来说都是从属性的考虑,都取决于杀人对城邦是否有好处。这个问题我们必须记在心里,以便考虑后面的推论。眼下我们只能说,珀洛斯完全未被这个区分触动,即做自己愿意做的事与做自己暂时高兴的事之分。我认为,原因在此:因为苏格拉底指出的这种主人技艺,即最高意义上的政治技艺,在任何情况下都不会是修辞术。[珀洛斯]关心的是修辞术的地位,修辞术的高级位阶。因此,既然通过把这种功利主义极端化却毫无收获,苏格拉底就非常突然且毫无任何准备地引入了正义行为与不义行为之间的区分。换句话说,某些行为本身是坏的;[它们]需要理由。杀人不像坐下和站起那样,以致你可以这样简单地说,"如果杀了这个家伙对城邦有好处,在这种情况下,我们就杀了他。"不,正义的观点意味着,如果他没犯大罪,你不可以杀他。从这里出发,苏格拉底开始追问区别于技艺的正义要求。结论就是,受不义比行不义更好。这暗示,受不义并不好——无论如何不好——但比行不义更好。如果受不义不好,结论就是,抵制不义就是正义的。随之而来的结论:法庭修辞术可以是正义的,也就是说,如果仅

---

① 施特劳斯引用的是 Harold N. Fowler 的英译,稍有修改。

仅为了保护[正义者]而使用的话。珀洛斯表现得不知道正义之事。这在某种意义上是对高尔吉亚的唯一反驳,因为高尔吉亚说过:"我的学生们要么预先知道什么是正义之事,要么会从我这儿学会它们。"珀洛斯尚未学会。苏格拉底以自己的方式教珀洛斯学习正义之事——例如,杀人不像站起或坐下。

现在,在我们上周一讨论的这段话结尾,我们遇到一个困难,德里先生和/或其他同学指出的问题。这里有某种等级。现在,我们再看看这段话,我会首先说出我的结论,然后看看德里先生有什么发现,是否不同于我说的。我们看469a-b,有个上升的等级秩序:最低的是不义地杀人者;然后是正义地[被杀]者;接着是不义地被杀者;然后是正义地杀人者——他是最高的。这暗示,正义地杀人比不义地被杀更可取——我们很自然会这样说。就是在这里,法庭修辞术进来了,因为通过法庭修辞术,你可以阻止自己不义地被杀。德里先生,你的图示是什么?

[103]德里:跟您的一样,但有更多的可能。

施特劳斯:呃,哪些是你有而我没有的?

德里:最下面的:不义地杀人而不受惩罚比不义地杀人而受了惩罚更坏。

施特劳斯:我明白了。你纳入了惩罚问题?

德里:是的。

施特劳斯:我明白。所有差异都与此有关吗?你的图表与我的图表之间的所有差异都——?我明白了。很好。但在这一点上,我们是一致的。好。现在,我们会从我们停下的地方继续,在469c,我想我们就停在这儿,或者,我们超过了?不,我想我们停下的地方是469c3。苏格拉底刚刚说了,"我既不愿行不义,也不愿受不义,但要是必须做,我会选择受不义而非行不义。"那么,珀洛斯怎么说?

兰肯[读文本]:

> 珀:"那么,你不会接受僭主的权力?"
>
> 苏:"不会,如果你所谓的僭主权力跟我所指的是一样的。"

珀："为什么，我所谓的，就像我刚才说的，就是在自己城邦做自己想做的任何事情的特权——处死并放逐别人，并根据自己的决定做一切事情。"(469c)

施特劳斯：因此，珀洛斯重复自己前面说过两次的观点。但这里有个变化。他现在忽略了取走钱财，也就是说，三个行为中最功利的那个。杀人、放逐：仅就字面意思而言，未必有利。但取走钱财必然有利。换句话说，在这部分论证中，珀洛斯变得更没理性，更野蛮。让我们继续：

兰肯[读文本]：

苏："噢，天赐的朋友，让我们说，你应该让我做你的工作。假设在拥挤的市场上，我胳膊下藏着一把匕首，然后对你说：'珀洛斯，我刚刚通过一个惊人的机会获得僭主的权力；因为如果我认为，你看到的那些人有个应该立刻死掉，他就会成为死人，就像我认为的；如果我认为他们有个应该头被打破，它就立刻被打破；或者，外衣被撕成碎片，就会被撕成碎片：我在这城邦的权力就是这么大。'然后假设你不相信，我就给你亮出匕首；我料想你看到，就会说：'苏格拉底，照这样下去，每个人都会有巨大的权力，既然你认为任何房子都能用这种方法烧掉，甚至雅典人的武库和战舰和所有其他船只，无论公共的和私人的，都能以这种方法烧掉。'"(469c-e)

[104]施特劳斯：你看，这里开了个小玩笑：你可以用一把匕首做所有这些事情。但珀洛斯太没理性了，竟然都不想想这个次要的技术问题。

兰肯[读文本]：

苏："但这肯定不是具有很大权力——仅仅做自己认为合适的事情。或者，你认为呢？"

珀："不,不是以这种方式。"

苏："那么,你能告诉我,你为什么不赞成这种权力吗?"

珀："我能。"

苏："为什么?告诉我。"

珀："因为这样做的人不可避免地会被惩罚。"

苏："被惩罚不是一件坏事吗?"

珀："那当然。"

施特劳斯：你看苏格拉底的语气,他就好像是不得不给一个少年犯解释正义的最基本要素。每个人都能对其他人造成极大伤害,在这个意义上,每个人都最有力量;每个人都能杀死其他任何人。大家知道,有一整套学说,就是建立在这个公理上。知道是谁的吗?霍布斯。所有人都是平等的,因为每个人都能对其他每个人造成最大的伤害。但如果每个人在最大的方面是平等的,那么,他们就是平等的。霍布斯是个比珀洛斯更精明的人,但他们有某些共同之处。不过,当然啦,在通过伤害他人而使自己受益方面,并不是每个人都有力量。这当然是一种很诱人的力量,唯一值得被称为权力的东西。苏格拉底没有举抢劫、偷窃、欺骗等例子,更不用说放逐——换句话说,他没有举那些需要比拥有匕首更多东西的行为。显然,抢劫的时候,你不仅要有手枪或其他任何必要的东西;你还要有一辆用来逃跑的汽车。要不然,决不会对你有利。让我们继续:

兰肯[读文本]:

苏："因此,非凡的朋友,你再次回到这个观点,如果做某人认为合适的事伴随着益处,那就不仅是一件好事,同时似乎也是拥有巨大权力;否则,就是一件坏事,且意味着很小权力。让我们考虑另一个要点;我们不是承认,做我们刚才提到的那些事情——处死别人和放逐别人和剥夺别人财产——有时候更好,有时却不?"

珀："那当然。"

苏："那么,这一点看起来被你我双方承认了。"

珀："是的。"

苏："那么，你说，什么时候做这些事情更好？告诉我你在哪儿划线。"

珀："不，与其我来，苏格拉底，不如你自己来回答吧。"(470a-b)

[105]施特劳斯：你看，迄今为止，珀洛斯一直是回答者，苏格拉底一直是提问者。从现在开始，情况变了。我们看到，在这一节，苏格拉底作为提问者的时候，丝毫没提正义；论证严格按照功利的逻辑。提及正义，是在珀洛斯成为提问者而苏格拉底成为回答者的时候。这意味着什么？我们千万不要忘了，苏格拉底是通过自己与珀洛斯交谈来对高尔吉亚讲话，是想教训高尔吉亚。通过这个转变，苏格拉底可以让高尔吉亚明白如下事情：谁必须回答问题，或谁必须说明自己和自己的整个生活，谁像你们演说家一样处于辩护的位置，谁就必须求助于正义。提问者不是必须说明理由的人；提问者可以仅仅从功利的角度讲话。修辞家们本质上处于辩护的位置，恰恰是因为他们拥有并非全能的巨大权力。恰恰因为他们有很大权力，他们才受到怀疑。如果修辞术不是全能的，修辞家们就必须有某种有效的辩护。大家再看看这里，在 b6-7，珀洛斯与苏格拉底同意：杀人并不总是坏的，也就是说，并非在实质上是坏的。

现在让我们继续。苏格拉底现在再次成为回答者。他现在回答自己的问题：我们必须在道德中立的意义上区分，哪些行为好，哪些行为坏。

兰肯[读文本]：

苏："既然如此，珀洛斯，如果你更愿意听我的，我就说，正义地做这些事情的时候，就是更好的，不正义地做的时候，就更坏。"(470c)

施特劳斯：你看，苏格拉底再次成为回答者，就引入正义的考虑：

正义地杀人更好;不义地杀人更坏。他没说:"不义地杀人绝对是坏的",也没说,"正义地杀人绝对是好的"。他似乎向珀洛斯的欲望做了某种让步。困难当然更深了。在这里尚未完全显露出来,因为"正义地"是个含混的术语。它可以指合法地——法律可能非常坏——也可以指实质上正义地。这个问题在这里不明显。现在,让我们看看。苏格拉底已经划定:好行为是正义的行为,坏行为是不义的行为,简化问题。

兰肯[读文本]:

珀:"太难反驳你了,苏格拉底!不,一个小孩子都能做到,他不是可以证明你说的不真实吗?"

苏:"那么,我应该最感激那个孩子,同样感激你,如果你反驳我并使我摆脱愚蠢。来吧,给朋友做好事就不要疲倦,反驳我吧。"

珀:"其实,苏格拉底,根本无需用古代的例子反驳你;因为一两天前发生的事情就足以反驳你,并证明许多行不义者是幸福的。"

苏:"你是指哪些事情?"(470c-d)

施特劳斯:现在,珀洛斯的主张是什么?许多行不义者都是幸福的。但希腊文 eudaimonos 有比英文 happy 更强烈的含义。[106] Blessed 又太强烈,希腊词是介于 happy 与 blessed 之间的——令人羡慕的(enviable)人们。珀洛斯没说,所有行不义者都是幸福或被祝福的。这暗示——直到现在,珀洛斯仍然否认存在幸福的正义之人。苏格拉底很容易被新近的例子驳倒,像马基雅维里说的,exempli fresci[新的例子],不久前的例子,也就是每个人都记得的,每个人都几乎能亲眼见到的例子。根据珀洛斯,这些例子证明,不义地杀人对杀人者有用。我相信,你们有谁听过瓦拉奇(Valachi)先生,[1]就会知道,在某种情况

① Joseph Valachi 于 1963 在美国参议院作证,成为第一个公开承认黑手党存在的黑手党成员。

下或司法系统里,这是真实的。好。让我们来读这个证明。

兰肯[读文本]:

珀:“我觉得,你见过阿克劳斯,佩尔迪卡斯之子,马其顿统治者?”

苏:“即使没有,无论如何听过。”(470d)

施特劳斯:阿克劳斯是个非常著名的人,统治着北部。修昔底德在《伯罗奔半岛战争志》第二卷结尾花了两章来写他。阿克劳斯是文人们的朋友。欧里庇得斯和其他名人都去过他那儿。据传说,苏格拉底也曾受到邀请,到这个著名僭主的宫廷生活。不过,与欧里庇得斯相反,苏格拉底婉拒了这份荣耀。好。因此,这些事情有些自传背景,如果可以这样说的话。好。

兰肯[读文本]:

珀:“你认为,他幸福呢,还是不幸?”

苏:“我不知道,珀洛斯;我从未见过那人。”

珀:“什么?见过他才能发现,否则就不能直接说出,他是否幸福?”

苏:“确实不能,说实话(upon my word)——”(470d-e)

施特劳斯:“凭宙斯起誓,不!”这是苏格拉底第一次完全规范的发誓,出现在这里:简化形式是“宙斯在上!”(Ma Dia!)继续:

兰肯[读文本]:

珀:“毫无疑问,苏格拉底,你会说,你甚至不知道波斯大王是否幸福。”

苏:“是的,我应该说真话;因为我不知道他有怎样的教育和正义。”(470e)

施特劳斯：让我们暂停一下。珀洛斯怎么证明不义之人幸福？两大榜样：阿克劳斯和波斯大王。为了更容易理解，你完全可以用今天的例子代替，不一定从政治领域找；也可以从体育界找，从戏剧或电影界等等找，要知道，因为这些领域的名人今天兴许比政治名人更著名。这两个是什么人？都是野蛮人，野蛮人没有修辞术。因此，珀洛斯即使想找最好的例子支持修辞术，[107]却转向了非演说家的例子。他不知道自己在多大程度上毁掉了自己的论证。事实上，珀洛斯是被迫求助于这些例子来构建自己的反驳。如果你想变得真正有力量，那么，修辞术还不够好；这只是获得力量的方法。珀洛斯既然求助于僭主们，就等于承认修辞术毫无力量。高尔吉亚的大榜样，大家会记得，是忒米司托克勒斯和伯里克勒斯——都是演说家。但是，大家稍作反省就容易发现，他们仅仅是演说家吗？当然不。他们首先是卓越的将军，修辞术只是相对次要的附属物。因此，换句话说，修辞术是通向权力的唯一道路，这个主张现在尚未完全实现。在这里，我们再次读到苏格拉底的最终说法。兰肯先生？

兰肯[读文本]：

> 苏："是的，我应该说真话；因为我不知道他有怎样的教育和正义。"(470e)

施特劳斯：珀洛斯？

兰肯[读文本]：

> 珀："为什么，幸福完全在于此吗？"
>
> 苏："是的，据我所言，珀洛斯；因为我说，好的和可敬的男人或女人是幸福的，而不义的和邪恶的人是不幸的。"(470e)

施特劳斯：是的。他这里称为——[被译为]"可敬的和好的"(honorable and good)；更字面的译法，也许是"既美且好的"，"既公正且好的"。这是一个概念，英文通常译为"绅士"或"完美的君子"，这个

译法还不赖。因此,教育和正义,即完美的绅士身份,是幸福的全部;无需其他任何东西。前面在467e,智慧已经得到赞扬。我们可以说,现在,教育和正义的结合取代了智慧,不管这些东西意味着什么。另一个暗示:如果这就是幸福的全部,那么,幸福就不需要财富,显然——也不需要健康和美丽。这些东西在那首流行歌曲里被赞美,大家记得在451,被称为最好的东西,现在不是值得一提的好东西了。可以说,唯一的好东西是灵魂的健康,但更确切地说,是教育加正义。正义不仅是幸福的必要条件,而且是幸福本身。身体不在考虑之内。当然啦,没有身体就没法生活,但身体不是决定性的条件。既然身体不在考虑之内,两性之间的差别就变得无关紧要了:女人与男人,毫无差别。这一点在《王制》得到更详细的阐述,那里明确主张两性平等。但这是奇怪的,因为"完美的女绅士"这个表达——如果可以这样翻译的话——显然非常罕见,即使在古希腊并非完全没有。因此,苏格拉底现在大大超出他以前的说法。

兰肯[读文本]:

> 珀:"那么,这个阿克劳斯,照你的说法,是不幸的喽?"
> 苏:"是的,我的朋友,只要他是不义的。"(471a)

施特劳斯:因为,苏格拉底毕竟不认识他。他只是听说过他,也许听过有关阿克劳斯的不同说法。继续证明。

[108]兰肯[读文本]:

> 珀:"但他怎么可能并非不义呢?他根本无权拥有他现在所有的王权,因为他的母亲是佩尔迪卡斯的兄弟阿尔克塔斯的奴隶,按照单纯的正义(in mere justice),他也是阿尔卡塔斯的奴隶——"(471a)

施特劳斯:但"依照正义或权利",我能说我为什么那样说吗?因为他指的这种"正义"就其本身而言,当然用我们今天的话来说,大体

上就是马其顿人或希腊人的“实定权利”(positive right)。这很清楚。首先,我们不知道有没有天生的奴隶。其次,即使有天生的奴隶,也未必会推出,奴隶的儿子必须继承母亲的身份。这是制定法。人们当然可以说,“制定法可能是非常不义的”。这只是顺便一说。但再读一下:

兰肯[读文本]:

> 珀:“他的母亲是佩尔迪卡斯的兄弟阿尔克塔斯的奴隶,按正义,他也是阿尔卡塔斯的奴隶;如果他愿意做正义之事,他就会给阿尔卡塔斯做奴隶并感到幸福,照你的说法;但他好像变得惊人地不幸,既然他犯了最大的错误。首先,他邀请这位主人和叔父到自己的宫廷,好像他准备归还佩尔迪卡斯从他那儿夺取的王权;招待了他及其儿子亚历山大——他自己的年龄相仿的堂兄弟——并把他们灌醉之后,他把他们扔进马车,趁夜拉走,并谋杀了他们两个。在所有这些不法行为之后,他没有看到自己已经变成最不幸的人,毫不后悔,相反,不久之后他又拒绝使自己幸福,没有抚养自己按照正义应该抚养的兄弟,佩尔迪卡斯的合法儿子,一个大约七岁的、按照正义应该继承王权的男孩,没有把王位还给他;而是把他推到井里淹死,然后告诉自己母亲克勒俄帕特拉说,他自己在追赶一只鹅的时候掉进井里,丢了性命。因此,现在你看,作为马其顿最大的行不义者,他是所有马其顿人中最不幸的,而非最幸福的人;我敢说,可能有些雅典人会跟你一起,宁愿成为任何其他马其顿人而非阿克劳斯!”(471a-d)

施特劳斯:是的。因此,现在,我们有了证据证明成功的不义或邪恶。但即使我们只是读读,不考虑其他任何材料,只读这个叙述,事情也并不像珀洛斯说得这么清楚。阿克劳斯到底杀了谁?根据这里的叙述?显然是他的叔叔和堂兄弟。他肯定没犯最恶劣的罪行,即杀自己的父亲。就连珀洛斯也没这样说。做这事的时候,阿克劳斯显然拥有了他父亲佩尔迪卡从他父亲的兄弟阿尔克塔斯手里接过的权力。现在,也许——我们不知道;关于佩尔迪卡之死,我们一无所知——但也

许,佩尔迪卡是被阿尔克塔斯谋杀的,而阿克劳斯只是为父亲复仇。知道吗?非常黑暗。最重要的是,有什么证据证明阿克劳斯谋杀了自己年轻的同母兄弟?也许,这个孩子确实是追逐一只鹅的时候自己失足掉到井里了。仅凭珀洛斯的说法,[109]显然不足以证明。顺便说一下,我提这些只是为了说明,没有任何其他资料证明阿克劳斯是这样一个罪犯。我们不知道。这是不是珀洛斯的修辞策略,指控、报复甚或诽谤的修辞术?我们不知道。不管怎样,恶人的发达,不像珀洛斯所想的那样容易证明。举个例子,如果有人——让我们举个关于现实生活的简单例子——即使有人证明,恶棍希特勒在1937年发达了,但到1945年情况看起来就不同了——不,甚至到1944年就变了。因此,就连这个简单的论证也需要比珀洛斯想象的更多的反思。我们还可以从这里的说法看出,珀洛斯现在仍然记得宽泛意义上的正义之事,例如,奴隶的儿子继承母亲的身份——一件正义之事——以及其他事情。因此,他渐渐以一种奇怪的方式向前推进。好。现在,让我们继续:

兰肯[读文本]:

> 苏:"在我们讨论的开头,珀洛斯,我就称赞你,我认为你在修辞术方面有很好的训练,而你似乎忽视辩论;现在,相应地,这就是那套任何孩子都能用来驳倒我的论证吗?通过这个说法,你认为,我这个断言行不义者不幸福的人现在已经被你驳倒了吗?我的好朋友,怎么会呢?我告诉你,我不承认你所说的任何一点。"(471d)

施特劳斯:因此,我们从这里会看到,苏格拉底不会质疑这些事实。因此,让我们假定,阿克劳斯确实犯了所有这些谋杀罪,却仍然毫无争议地统治着马其顿,并享受着王权带来的所有特权。苏格拉底说,"即使承认所有这些事实,也无济于事"。为什么?

> 珀:"不,因为你不想罢了;因为你实际同意我的说法。"(471e)

施特劳斯：这是珀洛斯一再回来的论点，后面会变得完全清楚。珀洛斯不能想象苏格拉底竟然不羡慕那个僭主。他不能想象。

兰肯[读文本]：

苏："天赐的朋友啊，那是因为你试图以修辞术的方式驳倒我，就像那些在法庭上自以为在反驳的人。因为在那里，一方被认为驳倒了另一方，只要他们为自己的任何说法提供许多著名的见证人，而他们的对手只能提供一个见证人，或一个都没有。但对获得真理而言，这种反驳是非常没有价值的；因为有时候，一个人实际可能被许多著名的虚假见证人所压碎。因此，现在，在你讲的那些要点上，你会发现几乎每个人，雅典人和外邦人，都同意你，只要你愿意提供见证人反对我所说的真理：如果你愿意，有尼克拉托斯(Niceratus)之子尼西阿斯(Nicias)及其兄弟们，他们的三足鼎就依次摆在狄奥尼索斯圣地；或者斯克利阿斯(Scellias)之子阿里斯托卡拉忒斯(Aristocrates)，[110]他那美好的祭品则在皮托的阿波罗神庙(Pythium)；或者如果你愿意，伯里克勒斯的整个家族或你愿意挑选的其他任何家族，都在这个地方。但我呢，只有我在你面前，不承认这一点，因为你没有说服我：你只是试图通过产生许多虚假的见证人，把我赶出实在和真实的领域。但如果我不能使你成为一个见证人来证实我所说的东西，我就认为，我在我们讨论的问题上没有取得任何收获；我相信你也无法取得，除非我一个人作为你的见证人，而你跟所有其他人毫无关系。现在，这就是一种反驳模式，就像你和许多其他人都相信的；但也有另一种模式，只有我本人相信的那种。因此，就让我们比较它们，并考虑我们是否找出它们之间的差别。因为我们争论的东西绝不是无关紧要的东西：相反，人们可以说，它们是那些知之则最可敬、不知则最可耻的问题；总之，它们关乎我们知道或不知道谁幸福谁不幸。让我们立刻从我们现在争论的要点开始——"(471e-472d)

施特劳斯：现在，让我们这里停一会。苏格拉底为什么长篇大论？

他现在举了希腊人的例子,恰好代表所有的雅典党派:寡头派、民主派和中间派。苏格拉底断言,最值得尊敬的雅典人都同意珀洛斯。于是,珀洛斯的主张就显得有点意味深长了。我们不能再因为珀洛斯[不相信]苏格拉底坚持的意见而指责珀洛斯,因为除了苏格拉底,所有人都相信,行不义比受不义更可取。这就等于说,换句话说,很少有人会像珀洛斯那样大胆地说,但这是所有人(除了苏格拉底)行为的座右铭——尤其是社会栋梁们。这是个强有力的观点。因此,我们可能加给珀洛斯的某些指责,并不专属于他,而几乎属于所有人,除了像苏格拉底那样的人。这是个严重的论断。

大家在这里还可以看到,从柏拉图的观点看,格罗特(George Grote)对智术师的辩护多么荒谬,①他说:"柏拉图对这些人非常不公正,因为智术师们所说的原则或他们的实际行为等等,与每个国会议员的所作所为并无不同。"但柏拉图当然会拍案而起,会质疑每个国会议员的道德品质,不仅仅会质疑一些像普罗富莫(Profumo)一样的人②——换句话说,他会质疑所有选择其他生活方式而非苏格拉底视为最高生活方式的人。恶人的成功不能证明恶人的幸福。这是苏格拉底所说的基本要点。珀洛斯以修辞术的方式诉诸 doxa[意见/名声],诉诸名声:这些人受人赞美,被人仰慕。珀洛斯带来的证人,也许可以证明看得见的事实——例如,阿克劳斯谋杀了七岁的同母弟弟——但我敢说,他们肯定不能证明像幸福或不幸这样看不见的事实。[111]因为这完全隐藏在人们的内心,即使证人站出来,也不能解决这个问题。珀洛斯站在最著名的雅典人一边,站在意见一边。但苏格拉底关心的是知识,不满足于意见——关于最重要之事的知识。这些最重要之事,这里通过这个问题得到揭示:到底什么是幸福?所有人都争取幸福,但他们都用一些非常不同的东西来理解幸福。除了苏格拉底及其类似的人,所有人都抱有错误的幸福观。这点从这里开始已经暗示出

---

① 见 George Grote,《希腊史》(*History of Greece*, vol.3, New York: Harper and Brothers, 1856)卷3,第67章。

② John Profumo (1915-2006)是一个英国政客,最著名的是卷入一场卖淫丑闻(现在称为"普罗富莫事件"),并被迫于1963年辞职。

来。问题在这里变得更具体——让我们阅读剩余的讲辞,兰肯先生,讲辞的结尾:

兰肯[读文本]:

苏:"立刻从我们现在争论的要点开始,你认为一个行不义者作为行不义者有可能幸福,因为你认为阿克劳斯作为行不义者仍然幸福。我们可不可以结论说,这是你的意见?"

珀:"那当然。"(472d)

施特劳斯:现在,更具体的问题是什么?我照字面翻译一下,"一个行不义且不义的男人能被祝福吗?"那么,不义者就是有某种不义性情的人。行不义者未必有某种不义性情,反之亦然。不义性情与不义行为必然会合在一起损害或破坏幸福吗?从未通过不义行为表现出来的某种不义性情会损害幸福吗——例如,出于冷漠或出于懦弱,害怕后果?另一方面,某个单独的不义行为会损害幸福吗?这里通过用词的不同提醒我们注意,不义性情与不义行为之间有重要的差别。我们必须始终记在心里,因为这个问题后面会被极端简化,苏格拉底会只讲不义行为——谋杀、偷盗或其他可能的事情,这显然不同于某种不义性情。什么?

格林:柏拉图在什么地方阐述了吗?我知道亚里士多德讲过。柏拉图阐述这种差别了吗?

施特劳斯:很好,格林先生。亚里士多德确实阐述过。我们读过——你知道在哪儿。那么,请告诉大家在哪儿,[因为]有些人可能不知道,愿意回去再读一下。

格林:在《尼各马可伦理学》里。

施特劳斯:在第五卷,对……好。但另一方面,我不能随便告诉你,柏拉图是否做过这个区分。非常简单。查一查柏拉图词典,大概就能找到对这个问题的某种解答。所以,不是太难。但除此之外,我要说,读亚里士多德的分析时,你看到,那不仅仅是亚里士多德自己的发现。那是已知的。我是说,一个诚实的人偶尔会犯某种严重的失误。

尽管这可能会毁掉他的名声——就这个词的通俗意义而言——公正的人仍然会说,“尽管如此,[112]我今后仍然会信任他,因为这种情况极少接连出现。”不管怎样,我以这样的方式向你提问:他为什么用这种笨拙的表达,“一个行不义者和不义者”,除非这里有某种重大差别?是的。好。因此,现在问题明显跟这两个术语联系在一起。但跟这种巨大含混相关的,是不是有不义性情的人与做了某种不义行为的人之别。我们随后会看到,完全可以只考虑不义行为,毕竟,对法庭而言,重要的只是不义行为。没有人因为有某种不义性情而遭受惩罚,这很明显。根本没有这样的罪犯。人们遭到控告和判罪,都是因为做了某种行为,谋杀、盗窃等等。现在,让我们继续。有没有其他问题?继续:

兰肯[读文本]:

苏:“但我说这是不可能的。我们就是在这点上有争论。非常好;但然后呢,一个人行不义后受到报复和惩罚,他会幸福吗?”

珀:“一点都不,因为那样的话,他会是最不幸的。”

苏:“但如果行不义者逃避报复,据你的说法,它会是幸福的?”

珀:“是的。”

苏:“但据我的意见,珀洛斯,行不义者或不义者无论如何都是不幸的;然而,如果他没有为自己的不义行为接受报应和惩罚,他就更多不幸,而如果他从神们或人们那里接受报应和报复,他就更少不幸。”

珀:“你试图坚持,苏格拉底,一个多么奇怪的说法!”(472d-473a)

施特劳斯:呃,更字面的译法是,“你试图说一些荒谬的东西”。苏格拉底扩大了论题。苏格拉底再次提问。苏格拉底这里说,行不义者和不义者全都是不幸的,但如果得了报应,如果遭到神们和人们的惩罚,就更少不幸。遭受神们和人们的报应和惩罚,这个双重性恰恰对应了不义性情与不义行为的双重性。这是这篇对话第一次提到神圣的惩

罚。现在我们可以看到,我提到的两个双重性之间的联系。人们只是惩罚有不义行为的人;对不义性情的惩罚,只能是神圣的惩罚。还不清楚吗?举个例子,某个人总是做正义之事,从不做不义之事,但[他]这样做可能只是出于懒惰——犯罪太复杂了——或者出于冷漠,或者仅仅因为害怕后果,这样的人显然不是正义之人。但没有任何人能惩罚他;只有神们能惩罚他。这就是这里出现这种说法的原因。珀洛斯断言,犯了不义行为的人,若没受惩罚,就幸福;如果受了惩罚,就不幸。换句话说,人人所知的道德观念来自罪犯,知道吗?如果他们因为抢劫而被抓住,他们就是失败者。但如果没被抓住,他们就满载而归,或者随你用现在的什么流行说法。成功的不义行为是幸福的前提:任何幸福都不可能不犯下不义行为。[113]珀洛斯现在比以前任何时候都走得更远。但有个暗示,我们一定不要忘了:珀洛斯没有打算谈论罪犯,而是为了谈论雅典和任何其他地方最出色的人。只有罪犯才以如此粗暴的方式行不义——要知道,那可不是好事。社会栋梁们会采用更有利的方式。这就是珀洛斯的意思。好,现在让我们继续:

兰肯[读文本]:

> 苏:"是的,我会努力使你,我的朋友,也跟我一样坚持这个观点:因为我把你算作朋友。那么——"(473a)

施特劳斯:这是否意味着,苏格拉底因为珀洛斯是自己的朋友,就会帮助他?这是否意味着,苏格拉底只会帮助朋友?若真是这样的话,苏格拉底是不是一个完全正义的人?珀勒马库斯在《王制》第一卷有个著名的说法,"正义就在于帮助朋友并损害敌人"。还有一篇对话,现在多数人视为伪篇,就是《克利托丰》(*Clitophon*)——根据传统的编排顺序,它是《王制》的导言——这个定义被说成是苏格拉底关于正义的定义。① 那么,这是个非常复杂的问题,但不管怎么说,我们必须考虑这个要点。继续。

① 《克利托丰》410a-b。

兰肯[读文本]：

苏："现在，我们在这些要点上有差异；请你自己检查它们。我认为我在前面说过，行不义比受不义更坏。"

珀："你当然说过。"

苏："而你认为，受不义更坏。"

珀："是的。"

苏："我说行不义者是不幸的，而我被你驳倒了。"

珀："凭宙斯起誓，是的。"(473a)

施特劳斯：在珀洛斯部分，这是珀洛斯的唯一一次发誓。因此，他必定特别强烈地相信，他这里的基础很安全。

兰肯[读文本]：

苏："至少如你所信，珀洛斯。"

珀："是的，我相信的也真实。"

苏："也许吧。但另一方面，你说过，行不义者是幸福的，如果他没受处罚。"

珀："那当然。"

苏："而我说，他们是最不幸的，而那些接受处罚的人则更少不幸。你也愿意反驳这个吗？"

珀："哎哟，这可比那个更难反驳哟，苏格拉底！"

苏："不仅如此，珀洛斯，而是不可能；因为真理是从来无法驳倒的。"(473b)

[114]施特劳斯：让我们在这里停一下。总的来说，苏格拉底这里仅仅重申了自己和珀洛斯前面的论点。但现在采用了简单的形式。他现在只说行不义者——没有再提有不义性情的人——这大大简化了问题，重复一下，因为这仅仅是人们能够惩罚的不义形式。继续：

兰肯[读文本]：

珀："此话怎讲？如果一个人行不义，阴谋成为僭主，却被抓住，并直接被拷打和阉割，被烧瞎双眼，然后不仅自己遭受，而且看着自己的妻子和孩子们遭受所有这类严重的折磨，他最终被钉十字架或被涂沥青烧死，他会比下述情况更幸福吗：如果他逃走并使自己成为僭主，并在自己城邦作为统治者度过一生，做自己想做的任何事情，被邦民们和其他外邦人羡慕并祝贺？你是说，不可能驳倒这种说法？"(473c-d)

施特劳斯：有些同学笑了，如果我理解得没错的话，这似乎说明，你们发现珀洛斯说得有点儿道理。[笑声]换句话说，珀洛斯的这个说法充满大量的常识。重要的是要注意，他在主要的地方都用了现在时态："要知道，这个家伙，他现在正在遭受严刑拷打，并看着自己的老婆孩子——亲眼看着呃。"那么，让我们做个简单的实验。我不知道你们是否记得斯科尔兹内(Skorzeny)这个名字。① 他是希特勒的一个朋友，1943年在意大利把墨索里尼从监狱里救了出来。现在让我们假设，在这种情况下，僭主正在遭受这种惩罚。斯科尔兹内和其他十个爆炸分子解救了他。现在的问题是：他被解救之后，是不是更幸福了？从他自己的观点看，我们可以有把握地说，他会感到幸福。但对整个论证来说更重要的是，苏格拉底暗示，惩罚使人变得更好，这个暗示会一步步变得更清楚。僭主遭受部分惩罚之后，是会变成更温顺的僭主，还是更野蛮的僭主？我相信，我们大家都会说，遭受这种经历之后，他会变得比以前野蛮得多。你看，珀洛斯确实有一些修辞天赋。这是一个非常有力的说法。如果僭主及其老婆孩子遭到严刑拷打和其他虐待，在这种情况下，僭主的灵魂不会得到明显改善。是。好。现在，苏格拉底必须回应这个论证。他怎么说？

兰肯[读文本]：

---

① Otto Skorzeny (1908-1975)，党卫军军官。施特劳斯这里所指的事件发生在1943年，现在被称为"橡树行动"(Gran Sasso raid)。

苏："你这次试图使我毛骨悚然，生气勃勃的珀洛斯哦，而不是反驳我；不久之前，你传唤见证人；然而，请你使我重新想起，'不义地阴谋成为僭主'，你说过吗？"

珀："我说过。"(473d)

施特劳斯：现在，这又带出了另一个问题。你能正义地阴谋成为僭主吗？要知道，否则，苏格拉底的问题就没有意义。这暗示了什么？[115]前面469c处，僭主出现的时候，被理解为纯粹的坏人。这里却暗示，你可以正义地争取成为僭主。这是不是苏格拉底唯一的一处暗示？或者，柏拉图有没有在其他地方证明，僭主问题是个更复杂的问题？我立刻就找到两个提示。一个是在《斐德若》中，苏格拉底列举了许多不同的工作、职业，一些既能做得高尚又能做得恶劣。① 最高的，当然就是哲人，然后是王者等等。最低的是僭主，但这暗示：僭政既能搞得高尚，也能搞得恶劣。这是一处。另一处是《法义》的一段话，立法者即完美的立法者被问到，"为了建立具有良好法律的良好城邦，你需要什么？"立法者说，"给我一个年轻的僭主，即一个有权力的人，[这样]我就能引入我认为好的法典。"②因此，僭政问题在某种意义上等于杀人问题。杀人是一种可以利用的手段，像《治邦者》那段话所说的，还是说，杀人在任何情况都不可以接受，当然除了用来惩罚某个证明有罪的人？这是个严肃的问题，我们不可能不予理会。还有一些东西，我们也一定不能忽视。苏格拉底再次指控珀洛斯："你在使用修辞伎俩。以前，你就试图引入见证人来解决问题，他们理所当然不能胜任。现在，[你又]使用恐吓手段。恐吓——绝不是论证。"当然啦，苏格拉底不是十分公正。珀洛斯的论证具有某种力量，不仅仅是为了恐吓。我是说，苏格拉底不会被它吓倒。但这是个困难。现在，让我们看看，所有这些会导向什么地方：

兰肯[读文本]：

---

① 《斐德若》248c-e。

② 《法义》709d-e。

苏:“那么,两者都不会更幸福——无论是那个不义地谋取僭政权力的,还是那个接受处罚的;因为两个不幸的人没有哪个更幸福;但更不幸的是那个未受惩罚并使自己成为僭主的人。我看到的这是什么,珀洛斯?你在笑吗?现在,我们已经有了另一种反驳形式——面对一个说法,用笑声打断,而不是去反驳。”(473d-e)

施特劳斯:你看,这是第三招儿:拉证人,恐吓,嘲笑——修辞手段。[它们]都不能反驳在某种意义上完全正确的东西。但问题是,有时候,嘲笑是不是对显然荒谬的论断的反应,因此,嘲笑只是含蓄的真正反驳的结果之一,而这种反驳一讲出来,就能表明已经断言的东西是荒谬的。

兰肯[读文本]:

珀:“你不相信你自己已经被完全驳倒了吗,苏格拉底,一旦你讲出这类世上任何人都不会同意的东西?你只需要问这里的任何同伴。”(473e)

施特劳斯:珀洛斯现在变严肃了,他说:“你错了,我不是凭恐吓和嘲笑等等之类的修辞手段来争辩。我反驳你,是通过引用后来所谓的 consensus omnium,即‘普遍的同意’。[116]这就是为什么你讲的东西如此可笑、如此荒谬,因为所有人都会承认,我说的观点是正确的。”如果某种东西得到普遍同意,就根本不可能批评它。这个观点说来话长。但如今我们在学校里很早就已经得知,这个观点当然是荒谬的,因为每个人都知道,直到某个时候,人们一直都相信,地球是宇宙的中心,其他天体都围绕地球转,对此,当时仍然有个 consensus omnium[普遍同意];但通过哥白尼等等,我们知道并非如此。他们引入一个更简单的例子:所有除了天文学家之外,所有人都相信太阳也许像这里的房屋一样大,但天文学家发现,太阳其实比地球大得多,这就违反了 consensus omnium[普遍同意]。那么,当然有个理由:我们可以正确地

说,我们天生没有能力判断太阳的大小——太远了。但在人间事务方面,任何人都不能比其他人更胜任,所有人的同意就是个完全充分的标准。苏格拉底如何摆脱这种困境呢?

兰肯[读文本]:

苏:"珀洛斯,我不属于你们治邦者:其实,去年,我被选为议事会成员,作为我的部族的主席,我必须把议题付诸投票,我因为不理解程序而被嘲笑。因此,请不要再命我现在付诸同伴投票;但就像我刚才说的,如果你没有比这些更好的反驳,就把这个工作交给我,试试我认为现在需要的这种反驳。因为我知道如何为我的说法提供一个见证人,即那个跟我争论的人;告别(dismiss)多数人——"(473e-474a)

施特劳斯:不,"我不跟多数人交谈",这样译应该更贴切。

兰肯[读文本]:

苏:"我知道如何付嘱一个人投票,但从不跟多数人说话——"(474a)

施特劳斯:不,抱歉,是这里:"我不跟多数人交谈"。"我不跟多数人交谈"是指这里。

兰肯[读文本]:

苏:"我不跟多数人交谈。因此,请你看看,轮到你回答我的问题时,你是否同意接受验证。因为我认为,你和我和其他世人都相信,行不义比受不义更坏,逃避惩罚比接受惩罚更坏。"

珀:"但我认为,我和其他任何世人都不相信这个。你似乎会宁愿选择受不义而非行不义。"

苏:"是的,而且你和所有其他人都会这样。"

珀:"远非如此;我和你和其他任何人都不会这样。"

(474a-b)

施特劳斯:让我们在这里停一下。珀洛斯已经求助于普遍同意。现在严格来说,当然没有什么普遍同意,因为它至多是除了苏格拉底以外的所有人的同意。但此外,人们可以正确地说:[117]你在什么意义上谈普遍同意?总会有一些疯子,所谓的疯子,就是说,他不同意所有心智健全的人所说的东西。这是个难题。你可以从苏格拉底这个回答看出来,苏格拉底说,"所有人的同意都支持我,支持我的主张,而不支持你的主张。"双方都求助于普遍同意。这是什么意思?苏格拉底首先举了个看似相关的例子。那个例子是什么?那个例子大概就是,在阿吉纽西(Arginusae)海战获胜的将军们的审判大会上投票①——至于到底是不是这件事,并不重要。但在这种情况下,根本不存在同意:大多数人支持定罪,少数人反对定罪。但这不是苏格拉底引用这个例子的直接原因。一般来说,普遍同意当然永远不可证明,经验上不可证明,因为在所有时代,死人的数量远远大于活人的数量。所谓的普遍同意,当然不仅仅是指现今人们的同意,而是指所有人的同意。这在经验上永远无法成立。是的,尽管如此,双方都宣称普遍同意支持他们各自的主张——然而,苏格拉底说,最终将完全取决于他与珀洛斯对话的结果:如果珀洛斯同意苏格拉底的主张,那么,普遍同意就成立了。这不是非常奇怪吗?他这样说是什么意思?我是说,仅仅一个人的同意怎么能保证所有人都会同意?德里先生?

德里:有可能,如果那一个人……

施特劳斯:呃,我明白。至少可以说,是 de jure[法律上]的普遍同意;他当然不会拥有 de facto[事实上]的普遍同意。但这不充分。换

---

① 施特劳斯是指阿吉纽西海战(公元前406),伯罗奔半岛战争期间的最大海战。尽管结果是雅典获胜,一场剧烈的暴风雨阻止了雅典人营救损毁船只上的船员并找回死者的尸体埋葬。关于八个幸存的将军,两个拒绝回到雅典,剩余六个被审判并以玩忽职守罪被判刑。六个将军一起被审判,明显违反了雅典的法律程序。因为这个原因,当时碰巧担任会议主席的苏格拉底拒绝参加审判,然后力劝大会严格遵守既定的法律程序。见《苏格拉底的申辩》32a-c;色诺芬《希腊志》I.6-7,《回忆苏格拉底》I.1.18,IV.4.2。

句话说,所有费心思考的人都会转到苏格拉底的观点上。然而,这假定,珀洛斯的论证是唯一滴水不漏和绝对理性的论证。如果不是,它最多只能证明,珀洛斯这类人永远会同意。这清楚吗?你有什么要说,魏格纳先生?

魏格纳:没有。

施特劳斯:没有?好。让我们再读一下——顺便说一下这个句子,"我不跟多数人交谈",这让人想到柏拉图《苏格拉底的申辩》的一段话,在 37a6-7,苏格拉底说,他自己的讲辞——他唯一的法庭演说,辩护词——是他与雅典人的"交谈",也就是说,跟多数人的交谈。要理解《申辩》,必须考虑目前我们读到的这段话。如果苏格拉底从不跟多数人交谈,那么,[118]《申辩》就不能算是一场真正的交谈,只能算是一篇修辞。现在,让我们重复一下苏格拉底这番讲辞的结尾。他说"我相信"——

兰肯[读文本]:

苏:"你和我和世上其他人——"(474b)

施特劳斯:"以及其他人",是吗?

兰肯[读文本]:

苏:"都相信,行不义比受不义更坏,且逃避惩罚比接受惩罚更坏。"(474b)

施特劳斯:珀洛斯怎么说?

兰肯[读文本]:

珀:"我和世上其他任何人都不相信。你似乎会宁愿选择受不义而非行不义。"

苏:"是的,而且你和所有其他人也会这样。"

珀:"远非如此;我和你和所有其他人都不会这样。"(474b)

施特劳斯：你看，苏格拉底诉诸的同意与珀洛斯诉诸的同意之间，有个微妙的差别。苏格拉底说："所有人——不管他们现在承不承认——所有人都相信行不义比受不义更坏。"珀洛斯说的是——珀洛斯没有用"相信"这个词——"接受"，或最好译为"选择"。苏格拉底指的是人们认为的东西；珀洛斯指的是在所有人那里生效的东西。如果这样说的话，他们两个都正确：所有人都说的是一套，做的是另一套。当然啦，如果这就是定论，那是非常令人悲哀的。但这在形式上并不自相矛盾。这是反驳珀洛斯的关键，不仅针对反驳的实质，而且针对反驳的限度，针对反驳的方式。苏格拉底指的是在坚持方面的同意。珀洛斯说的是人们据以行动的感觉方面的同意。换句话说，一个人很可能会说，某某应该遭受僭主所受的严刑拷打。"但是，假如你自己处于那种境地，"珀洛斯说："如果你被烧并被打，并看着自己的家人[遭受这些折磨]，你还会这样做吗？"最终考虑的，当然是人们据以行动的那些感觉，而不仅仅是他们在做研究或不必行动的时候所持的观点。我们必须记住这一点，来看剩余的反驳。随后，苏格拉底就要求珀洛斯回答，即回答随后的问题。苏格拉底现在再次成为提问者。

兰肯[读文本]：

苏："那么，你会回答吗？"

珀："当然会，因为我确实渴望知道你到底会说什么。"

苏："那么，为了让你知道，请告诉我，就像我一开始问你一样，珀洛斯，依你看，这两者——行不义或受不义——哪个更坏？"

[119]珀："我说是受不义。"

苏："再者，哪个更丑——行不义或受不义？请回答。"(474c)

施特劳斯：他为什么说"请回答"？因为珀洛斯在犹豫，是吧？珀洛斯在犹豫。柏拉图不可能直接这样说，因为这是一场戏剧式的对话，因此，必须通过对话人物的言辞显示出来："请回答。"那么，珀洛斯怎么回答？

兰肯[读文本]：

珀："行不义。"

苏："如果更丑，也就更坏。"

珀："绝不。"

苏："我明白了：你似乎坚持，美与善不是一回事，恶与丑也不是一回事。"

珀："正是。"(474c-d)

施特劳斯：现在，让我们在这儿停一下。珀洛斯的论点是什么？珀洛斯目前的论点似乎比以前更接近苏格拉底的主张：受不义比行不义更坏，但行不义比受不义更肮脏——更丑陋、更卑鄙。这将是反驳珀洛斯的基础。但让我们首先考虑这里的联系。我前面提到，我们已经碰到"坚持"(holding)与"感觉"(feeling)的区分。[施特劳斯板书。]现在，坚持与感觉之间有某种联系。这就为珀洛斯目前的主张做了准备。人们坚持行不义比受不义更丑，他们这样坚持。但他们的行动或感觉表明，受不义更坏。现在，他用的这两对术语，我们是不是必须简单地解释一下？好或坏。[施特劳斯教授指着黑板。]"善与恶"。另一对，我们可称之为"高尚与卑鄙"，或"美与丑"。整个讨论都将围绕这个区分。这意味着什么？我们可以说，至少乍一看，"好与坏"是个功利性的考虑：对我而言好或坏的东西，就是在某种意义上对我有帮助或有伤害的东西。"美与丑"，更多的是指名声。因此，行不义的人有坏名声，或得到坏名声。但他仍然可能活得更好——这是指第一次谈话。一个罪犯，一个在很大程度上成功的罪犯，比许多诚实的人活得更好。但他有更坏的名声。讲得通吗？这就是珀洛斯的意思：这是两种极其不同的考虑。但珀洛斯承认，存在这两种考虑。换句话说，珀洛斯[承认了]罪犯都会承认的事。要知道，他们说我们——我不是说我们就是正义之人，而是说，我们在技术上不是罪犯——他们称我们为"老实人"，称他们自己为"恶棍"，也就是说，他们承认，罪犯是丑陋的——你活该被称为"恶棍"。但另一方面，他们又嘲笑我们，因为我们是蠢蛋，

因为我们满足于贫乏的收入或已有的东西,竟然不去捞一大笔,太傻了。确实,这套罪犯的逻辑恰恰就是珀洛斯的逻辑。珀洛斯断定的主张只是这个,我们千万不要忘了:珀洛斯断定,这套罪犯逻辑是百分之九十九的人的逻辑,甚至是百分之九十九点九——否则,如果只是那些罪犯的逻辑,就不会让人感兴趣了。

重复一下,稍作犹豫之后,珀洛斯承认,行不义比受不义更好,[120]但又更丑。随后会证明,这个承认对珀洛斯来说是致命的。第一个问题:珀洛斯究竟为什么承认?因为他已经从苏格拉底那里学到,应该比以前更严肃地对待正义之类的事情。珀洛斯已经提醒自己注意,公共演说所证明的公共意见是非常重要的。有些东西,我们听说之后,应该予以谴责,尤其在我们没有卷入其中的时候,更应该如此。要知道,如果我们听说某地有个谋杀者,我们的第一反应就是:"那是个谋杀者——坏蛋。"对此,有一种共同的意见,共同的谴责。人们根据"受不义比行不义更坏"这个观点行动,但他们说的是"受不义比行不义更好"。这就是珀洛斯的主张的意思。简单来说,随后发生的情况就是:珀洛斯在某种程度上忘了"更丑"的含义,或换个说法,"更美"或"更高贵"的含义。这意味着什么?于是,苏格拉底简单地分析了丑陋的反面即高贵意味着什么。[施特劳斯板书。]据他分析,高贵的要素之一是令人快乐。珀洛斯从来没有哪怕一刻想到,好名声会带来名声的快乐。他只想到其他快乐。因此,他陷入了巨大的麻烦。例如,受到严厉惩罚的人——我是指身体方面——遭受着身体方面的痛苦。他被打屁股,或无论什么。但另一方面,没有犯罪的人享有一种来自声音的快乐,来自人们对他的谈论,来自名声。这将证明是[珀洛斯的]失败。现在让我们首先看看,继续阅读之前,有没有值得讨论的地方。格林先生?

格林:我想知道,你是不是可能在某个方面对珀洛斯与高尔吉亚之间的这种结合稍有不公。我们注意到,苏格拉底前面谈话的时候,据我回忆,他给正义下了一个非常严格的定义。我无法准确地记得原话怎么说的,但——

施特劳斯:谁?

格林：苏格拉底。我们说到，杀人完全不义。

施特劳斯：正确。你认为，这是关于正义的严格定义吗？即使他举了一个关于不义行为的例子，那恐怕不是关于正义的定义。这个对话始终没有尝试界定正义。非常简单，你可以说，这篇对话没有界定任何术语，这个事实就证明，整个讨论带有修辞特征——包括苏格拉底。

格林：不错。正确。

施特劳斯：我是说，唯一可以看作定义的东西，就是苏格拉底关于修辞术的著名定义——大家知道，苏格拉底在长篇大论中讲的那个比例关系。正义从未被界定。这当然意味着，每个参与者，当然尤其是珀洛斯，仅仅是在宽泛的常识意义上使用正义，这足以满足大多数实践意图，但非常含混。要知道，因为它根本没有区分实质的正义与法律的正义。这是主要原因。但继续。

格林：但苏格拉底前面不是说，杀人完全不义吗？

[121]施特劳斯：不。模棱两可：在某些地方，杀人被视为中立的、中性的，adiaphoron，取决于其他东西；在另一个语境下，杀人又被视为永远需要理由的东西，不同于坐下和站起，因此，就其本身而言，杀人是坏的，但它可以得到辩护。这里根本没有断言，杀人完全不义。你顶多只能说——连这个也没得到明显的确证——杀人总是需要理由。它不像我举的两个例子，不是中立的行为。对吗？

学生：既然杀人可以得到辩护——不是完全不义的——，回到你前面借助最低主张阐发的范例，那么，不义地被杀怎么会比正义地杀人更好呢？

施特劳斯：不。没有这样的暗示。举个例子：一个不义的攻击者。你自我防卫；你杀了他；你就正义地杀人了；你宁愿正义地杀人而不愿不义地被杀。这不会被视为一种不义的行为。稍后有些段落会表明，这个简单的承认似乎是荒谬的，但据我所知，到目前为止还没有。

学生：有些社会不是在有些时候始于……现在有很多人……尽管在1930年代，罗杰斯(Will Rogers)评论说……

施特劳斯：呃，但换句话说，那就会证明可以有——唔，那当然是个特殊的情况。你是指禁酒时期？

学生：是的。

施特劳斯：呃，但这在某种程度上必定关系到这样的事实，即一条强迫实施的法律被相当多的人视为一条愚蠢的法律。因此，违反法律并不被视为实质上是坏的。但这是事情的一方面。但除此之外，当然有些人——极少数人——他们赞美罪犯，因为他们发现那是[一种]极为有趣的生活方式。我相信，关于这种天性，有一整套文学。这证明了什么？这仅仅证明，关于罪犯的恶，根本没有普遍的同意，我们无论如何知道这一点。但我们能由此得出其他结论吗？

该学生：……

施特劳斯：哦，我明白了。对，但——很好。但我们认为这种情况有点儿奇怪，不是吗？我是说，罪犯得到赞美等等。

该学生：我们会，但有其他社会，我敢说——我猜测……

施特劳斯：呃，很好。那么，人们就必须回到原因上，一个通常所说的犯罪为什么被视为坏的，而其他人却认为，犯罪不是坏的。你必须回到原因上。我们必须首先知道，人们为什么立法，犯罪通常就是违法。[122]我们必须做这种努力。如果人们立法的原因是合理的，我们就可以得出这样的结论，即谴责犯罪是合理的，这是从法律作为法律是好的这个前提推出的必然结论，即使法律不完美。我必须知道这一点。换句话说，人们不能把它留在纯粹的意见之中。人们之间存在争论，恰恰这个事实是使我们继续深入问题的最简单诱因。里昂先生？

里昂：……

施特劳斯：首先，在什么意义上，你可以说他脱离政治？在某种意义上，是的。苏格拉底承认，他完全不知道如何投票之类的简单事务。你是这个意思吗？

里昂：我特别想到的是僭主，他……

施特劳斯：因为城邦本身与僭主对立？

里昂：是的……

施特劳斯：这是什么意思？我是说，在一个僭主统治的城邦里，只有一个僭主。你是什么意思？

里昂：……

施特劳斯：我确实不明白你的意思。

里昂：那么，重要……

施特劳斯：呃，但那当然不是一个沉溺于自己的欲望而毫无理智地杀人和流放别人的僭主。一定不是，决不是。那其实绝对不可能的事。不会维持太久——要知道，因为他的保镖会感到威胁。我不相信这是个严重的难题。

学生：他似乎在某种程度上给珀洛斯设了陷阱……

施特劳斯：呃，在后文。我们还没读到那儿。我们现在只看到，珀洛斯做出这样的论断：在最重要的情况下，好坏之分与美丑之分恰恰相反，因此，好的就是丑的，美的就是坏的。是这个问题。直到后来，卡利克勒斯才摆脱这个困难，他只是简单地说，“这种区分只是根据习俗；[另一个]只是自然的区分；只有蠢蛋才会为美与丑而枉费心思；[一个真正的男子汉]只会追求好而避免坏”。珀洛斯因为做出两套主张而失败。苏格拉底在某种程度上丝毫没有摆脱这些困难，他断言，这两个东西导向一种根本的矛盾。我们下次课会讨论这个问题。

[123]学生：你几分钟前回答教室那边一个同学的问题时，你说，正义之人宁愿出于自卫而杀人，因为正义地杀人比不义地被杀更正义。我发现，你的说法有个矛盾——

施特劳斯：不。我说的是：正义地杀人比不义地被杀更可取。我没说“更正义”。那需要具体研究。但如果像苏格拉底似乎断定的那样，把善与正义大体等同起来，那么，就会得出你的结论。但明确的断言是，正义地杀人比不义地被杀更可取。我诉诸你的感觉：不是这样吗？我是说，如果你受到不义的攻击，比如半夜12点在中途公园(Midway)的某个地方，①如果你只有杀了攻击者才能摆脱他，那么，你的行为是不是可以得到辩护？

该学生：这里“得到辩护”这个词，我认为——

施特劳斯：呃，你更愿意选择生存，这样一来，你的选择就不仅不会被你自己视为偶然的选择，而且，例如，法庭也会说你做出了正确的

① 中途公园一座介于59街和60街之间横穿芝加哥大学校园的公园。

选择,不是吗?因为有这样的法律,就有可以得到辩护的杀人者,尤其是在这种情况下。就此而言,我认为,这只是常识。后来发生的事情是另一回事。这当然暗示,如果正义地杀人比不义地被杀更可取,法庭修辞术就是合法的。如果你被指控犯了某项大罪,而其实你是无辜的,那么,指控者就是想不义地杀死你。通过反对指控者,通过证明你自己的无辜,那么,你确实没有不义地杀人,但在某些情况下,你可能正义地杀人。因为,比如说,如果你被指控犯了某项罪,确实有人犯了,但不是你犯的,通过证明不是你犯的而是别人犯的(梅森[Perry Mason]一直做的),那么,你就正义地杀了谋杀者,你的行为阻止你自己不义地被杀。还不清楚吗?好。有没有人反对这种选择?

该学生:我不想讨论是不是有人反对这种选择。我感到困惑的是:我们首先从列举正义的等级开始,在那个列表上,不义地被杀的位置高于——

施特劳斯:现在,让我看看我的列表。我的是这个。最下面是不义地杀人;然后是正义地被杀者;然后是不义地被杀者;最上面是正义地杀人者。正义地杀人比不义地被杀更可取;不义地被杀比正义地被杀更可取,当然。我是说,如果你不义地被杀,意味着你是无辜的;但如果你正义地被杀,你就有罪。最下面的,当然是不义地杀人,意味着没有受到任何惩罚,因为没有任何报应;你没有得到你应该得到的东西,即为此而被杀。这些是最简单的情况,因为我们完全限于杀人这个例子,假定死刑合法。确实,可以质疑假定,要知道,现在有许多人质疑它。我们必须面对这个问题,尤其是考虑到,[124]苏格拉底后面关于惩罚的教诲似乎把一些卓越的美德归于惩罚,到目前为止,世上几乎所有的正义都归于惩罚制度,你很容易看到,这种制度非常持久。

学生:……

施特劳斯:是的,那是真实的。

该学生:……

施特劳斯:呃,但我认为,我们现在必须讲得更准确。我已经讲过坚持与感觉之别。你说,苏格拉底没有真正讨论"感觉",仅限于"坚持"的领域——你是这个意思吗?"坚持"意思是怀有一些未必有效的

意见;“感觉”是指那类在人身上决定人的行为的东西。让我们看看结尾。在珀洛斯部分的结尾,大概一周之后我们会读到那里,珀洛斯沉默了,在这个意义上,他被驳倒了。他现在必须坚持苏格拉底一直坚持的东西。但他的感觉受到影响了吗?我会说根本没有。他的感觉其实跟以前一样,即受不义比行不义更坏。但他不能再坚持这个观点,因为一旦他坚持,苏格拉底就能驳倒它。如果这就是你的意思,我想,在某种程度上我们可以这样说,因为政治生活当然至少像它依赖人们所说或坚持的东西一样多地依赖人们的感觉,即在人们身上生效的感觉,仅仅是他们所说或坚持的东西也不像后来本特利(Bently)断言的那样无足轻重。要知道,事情不是那么简单。本特利的《政府的原则》(*Principles of Government*,我忘了题目),[①]我想,在座大的多数人都读过。但 prima facie[表面上看],这样说得通:人们感觉的东西,作为他们的行为原则,比人们仅仅坚持的原则更重要,在极端的情况下,他们只是口头上说得好听罢了。现在,珀洛斯被驳倒了,更确切地说,他被迫沉默了。苏格拉底是比珀洛斯无限更善辩的人。同样的情况后来在更大范围内发生在卡利克勒斯身上。问题是:这就够了吗?这是苏格拉底能做到的最好程度?如果这是苏格拉底能做到的最好程度,那么,苏格拉底的“力量”——就苏格拉底的用法而言——就非常小。如果证明确实如此,会不会令人惊讶?为什么不呢?我是说,也许有人能援引文章或诗句说:根据苏格拉底的严肃说法,在什么条件下可能终止邪恶,在城邦和人们中普遍地结束苦难?什么条件?

学生:哲人当王进行统治。

施特劳斯:苏格拉底具备的哲学与政治权力的结合。没有政治权力,就不可能终止邪恶。苏格拉底没有政治权力。如果碰到那些并非潜在哲人的人(珀洛斯和卡利克勒斯都不是潜在的哲人),苏格拉底能做的,最多是使他们沉默。但我们非常清楚,这没有解决问题,因为,如果人们不信服,他们就做那些他们无法辩护、但他们绝对信以为正确的

---

① Arthur F. Bentley,《政府的过程》(*The process of Government*, Cambridge: Belknap Press, 1967)。

行为。他们说:“无论我能否予以说明,[125]都没什么关系;这些是那些聪明知识分子的事儿。”(关于这类人,以前在这个国家有另一个词,你们一定记得:书呆子!书呆子!)“他们有某种奇怪的品质,能在高空走钢丝,但这不重要。我们根据我们的感觉行事,我们知道这是正确的。”在某些情况下,这当然是正确的,因为可能有某种像智术一样的东西,人们可能无法解释,但仍然根据常识看出“那不是一项稳靠的政策”。也有这种情况。那当然是一个更深的难题:一个并非哲人的人,怎么可能把苏格拉底与聪明的智术师分开呢?我是说,我们可以抓住一些并非毫不相干的外在标志:苏格拉底不贪财,不求名;智术师一般而言求名求财。这值得考虑。但这当然没有完全解决问题。因此,从非哲人的观点看,苏格拉底与智术师很难区分,他们会把苏格拉底当成智术师。证据呢?他的命运。这是无法改变的。尽管如此,仍然不能消除差别。只是,并非每个人都能看出这种差别,[但]这并不意味着,差别不存在。色盲不能分辨颜色,但颜色的差别仍然存在。这确实是问题。

我以前说过,这三个东西[施特劳斯板书]。前两个:言辞与行动。言辞又可以分为,比如说,科学的言辞或辩证法(不管你怎么称呼)与修辞的言辞,即仅仅用来说服的言辞。这[施特劳斯指着黑板上的标记]是强制,没有言辞。从来不是绝对没有言辞,而是相对没有言辞。我是说,最终的行为——比如砍头——可以绝对没有言辞,大家很容易看到。要知道,对相关的个体而言,这是非常重要的。对社会的正常秩序而言,这三个因素都是至关重要的。应有的秩序是,智慧控制说服和强制。但这意味着,哲人必须统治。至少根据苏格拉底在《王制》的说法,这是非常不可能的。因此,你实际拥有什么?只有一些智慧的雏形——没有它们,社会就无法生存——在某些地方。它们可能是非常无力的,但它们毕竟以这种或那种方式存在。在立宪政府下,起控制作用的会是某种形式的说服;在僭主政府下,是强制。甚至在僭主统治下,仍然需要某种说服。要知道,那里有《真理报》(*Pravda*)——直译就是“真理”(至少我认为这是正确的译法,我不懂),对此无可奈何。①

① 《真理报》是苏联共产党的官方出版物。施特劳斯的翻译是正确的。

这个图表成立。这里,当然啦,在某种意义上,从政治中抽离是必要的。毕竟,这不是一场政治论争。他们没有讨论是否应该建造更多船舰,或是否应该向斯巴达或波斯开战。这不是一场政治论争;也不是司法辩论。这是一场严格的私人论争。从更狭窄的意义上看,这场争论不会导致任何政治后果,这很清楚。但在这场私人论争中,polis[城邦]的要素得到讨论,显现出来。在苏格拉底所说的意义上,他似乎是说,如果你把整个对话看做一个整体,"这是令人乏味的"——要知道,他说过,"僭主是毫无力量的"(还记得吗?),"强制,决不","修辞术是骗子"——在这种意义上,苏格拉底当然是绝对非政治的,因为只有在所有成员都是哲人的社会里,这才有可能。[126]但《王制》的最佳政制甚至是没有效力,因为那里既有强制,又有说服,强制由战士执行,由辅助者执行,而说服由哲人施行,首先针对战士们施行。现在是不是更清楚了?

学生:……在对话中,关于真正的——

施特劳斯:哦,我明白了,关于这个比例,是的。四个,或八个。

该学生:……跟快乐毫无关系——

施特劳斯:跟快乐?是的,当然。

该学生:……会抽离——

施特劳斯:那充满极大的后果:我们可以说,抽离快乐。这也许就是《高尔吉亚》的模式:抽离快乐。这当然意味着,一种完全非现实的生活图景,确实。那很清楚。其根据是通过这个比例设定的。例如,苏格拉底与珀洛斯的讨论,他的反驳,从现在开始转向快乐。珀洛斯没有充分反思快乐,这是他如此容易被驳倒的原因。

现在,有个东西,我大概可以说说,作为我们进一步讨论的过渡。如果我们把珀洛斯部分作为整体来阅读,我们首先会看到(就像我今天说过的),珀洛斯实际说的是:"从力量的观点看,僭主高于演说家。"这是绝对讲得通的,因为如果你分析高尔吉亚关于成功演说家的例子——忒米司托克勒斯和伯里克勒斯——你就看到,使他们获得职位的,不仅是他们的修辞力量,也是他们的战略才能。战略不等于演说。我是说,一个人可以是第一流的将军,却笨口拙舌。我是说,你可以艾

森豪威尔(Eisenhower)将军为例[笑声];在某种意义上,蒙哥马利(Montgomery)也是如此。这完全可能。因此,换句话说,珀洛斯是被迫从演说转向僭政,僭政当然属于强制。在我们现在已经开始读到的随后的论证中,修辞术证明只能用来使人们自愿地接受惩罚,这暗示,人们不是——至少不义之人不是——仅仅通过言辞变得正义,而是通过惩罚,即强制。因此,在珀洛斯部分,从这里开始,我们就从僭政转向恰当的惩罚。那些例子毋宁说都是身体方面的惩罚。[施特劳斯板书]一种形式,不义的强制;[另一种形式],正义的强制。在这种意义上,这是从不义转向正义。

但对论证的更深部分而言,更重要的是,这个论证是从一种强制转向另一种强制。这意味着,整个论证,整个珀洛斯部分,都是基于言辞相对无效的前提:不是言辞,而是肢体力量,不管是在僭政的情况下,还是在正义惩罚的情况下。这里的情况非常奇怪,与此相关的是这个事实,即一些非凡的美德被归于惩罚。我想,我们可以通过分析苏格拉底对珀洛斯的反驳来表明这一点。只提一点,这个反驳的暗示之一就是,[127]正义的惩罚是令人快乐的,对惩罚者而言——当然不是对被惩罚者而言。那么,这当然有点儿不人道——我是说,确实有这样的人。你甚至需要这样的人。如果没人喜欢做刽子手,你怎么可能获得必要的刽子手?但尽管如此,我们仍然不认为,喜欢惩罚的人是好人。但既然赞美惩罚,我们就可以说,这在某种程度上暗示,正义的惩罚者在惩罚的时候感到快乐。

在某种程度上,这当然是珀洛斯应有的观点,毕竟他已经如此大肆赞美了阿克劳斯——要知道,这已经表明了这种残忍。同时,大家千万不要放过潜在的声音:他不是仅仅嫉妒或羡慕阿克劳斯;也有某种义愤的因素,因为这个家伙竟然逍遥法外。珀洛斯的讲辞是对阿克劳斯的某种指控之词。他多么高兴看到阿克劳斯被钉十字架,并遭受他提到的所有其他美妙的东西!因此,对这个有点残忍的珀洛斯而言,从他自己的观点来看,这种关于惩罚的报复学说在某种意义上是有序的。但这两个因素如何联系在一起,也许并不完全难以理解。否定言辞的效力,就导致强调行动。在最明显的情况下,这种行动就只是打击或沉重

打击——以及正义的报复，非理性的报复。这个因素会出现。但只是在下述意义上，反驳才是一种严格的反驳：第一、修辞家们不能合理地说明自己的行为；第二、修辞家们不能为这种常识的主张——这种半常识的主张——辩护，因为常识在这里自相矛盾——在某种意义上，每个人都会说，至少在某些时代和情绪下，受不义比行不义更好。但你只是必须颠转它——我相信，这就是你想表达的要点之一。面对侮辱不作反抗，而不是侮辱别人——世上有某种关于男子气概的观念会说，面对侮辱不作反抗低于能够侮辱别人。是吗？大家知道，这不是男子汉……因此，你看，常识在这点上自相矛盾。我们必须下定决心。“男子汉”这个词有点误导作用，因为柏拉图在《王制》第八卷开头说明了这些问题，就是最佳政制衰败的地方，他举例说明最好的家庭如何衰败——

［磁带结束］。

第 七 讲

珀洛斯部分(474d-481b)

(无日期)

[129][进行中]施特劳斯:——459。巴特沃斯先生有个问题。行码不太准,我不容易找到。再说一遍行吗?

巴特沃斯:459d。

施特劳斯:呃,我找到了。大概就在这个附近,关系不大。

> 苏格拉底说到,修辞家"想象"一个说服过程,它适合使那些不知道者相信 x 是 y,那么,"想象"这个术语是什么意思?①

我敢肯定,对修辞家来说,原文不是"设想"(imagined),而是"相信"(believe)之类的词语。但"想象"可能非常好地传达了原文的意思,在这个语境里,它可能是指某种比较礼貌的含蓄说法:"我非常明白,可以这样做,但——。"大家知道,一种含蓄的说法是,"我可以想象,可以这样做。"

学生:这不是……

施特劳斯:不,我不这样认为。如果我手头有这段话,就更容易了,但我现在不能这样做,因为这是我坚定的意图,如果可行的话,今天结束珀洛斯部分的讨论。但如果我们不记得我们读到哪里,我们就不能这样做。我们已经听到珀洛斯的论点,在 474,这会导致他的失败。

---

① 施特劳斯宣读巴特沃斯提交的问题。

简单地说,他的论点[是这样]:受不义比行不义更坏,但受不义不比行不义更丑。换句话说,珀洛斯区分了善与高尚或美、适宜等等,随你用哪个词。让我们再回忆一下,珀洛斯是怎样到达这个论点的。他一开始断言,修辞家们很有力量,非常有力量,像僭主们一样有力量。他们可以随心所欲地杀人等等。苏格拉底反对说,一个人所做的与他想要的之间有某种差别。所有行为都只是手段,本身是中性的。行为是好是坏,只能取决于它有益于或有害于行为者的幸福。如果杀人有益,就是好的;否则,就有害,就是坏的。重要的[不]是做一个人喜欢的事,而是做一个人愿意的事。苏格拉底断言,僭主们顶多是做了他们喜欢的事,但没做他们愿意的事。

这个论证对珀洛斯毫无影响,对此我们可以理解。因为,怎么会没有那种出于自私自利而杀人等等的真正狡诈的僭主呢?然后,苏格拉底发起第二次进攻。并非所有的行动本身都是中性的。例如,杀人就不是中性的。但这就暗示:杀人可以得到辩护,因而是好的。苏格拉底在好行为与坏行为之间画的一条线,就是正义或不义的行为:正义的行为是好的,不义的行动是坏的。因此,受不义比行不义更好,显然,因为受不义的时候,你没做任何坏事。这又对珀洛斯毫无触动。然后,苏格拉底就使珀洛斯承认一个非常浅显的事实——我们上一次就读到这里——即,杀人之后,杀人者受到惩罚,就是坏的。[130]大家记得这个非常生动的说法吗?现在,苏格拉底与珀洛斯第一次达成同意,在470b。杀人有时是好的,有时是坏的;在这点上,他们取得同意。但问题是:这两个人怎样理解他们同意的东西?我们必须自己破解珀洛斯怎样理解这个观点,因为他没有说明。但很容易看出:杀人之后受到惩罚是坏;不受惩罚是好。但僭主就其本身而言超出了惩罚的范围。因此,僭主看谁该死,就能杀死谁,僭主的生活仍然是最值得羡慕的生活。换句话说,我们其实仍然停留在我们开始出发的地方。

在这点上,苏格拉底是在重复,但这为什么仍然不算是浪费时间?我们已经部分地看到,我们[也会]部分地重新考虑,然后我们走过。在这点上,苏格拉底重复自己的主张:正义地杀人比不义地杀人更可取。我明白了一点。现在,在这点上,为了证明自己的主张,珀洛斯举

了元恶大憝阿克劳斯的例子,并最终——这是关键的一步——诉诸普遍同意:所有人都同意,像阿克劳斯所过的生活是值得羡慕的。苏格拉底向珀洛斯承认,在这方面,雅典和其他地方的社会栋梁们都同意罪犯们。因此,苏格拉底尽管不承认存在所谓的普遍同意,但他承认,存在几乎普遍的同意,这一点很重要。但苏格拉底也断言,他的论点——即受不义比行不义更可取——受到普遍同意的支持。简单地说,常识坚持两个相互矛盾的论点,一个论点是行不义比受不义更好,相反的论点是受不义比行不义更好。

但这里出现了一个微妙的差别,看起来可以消除这个矛盾。因为苏格拉底说,所有人都坚持这个观点;珀洛斯说,所有人都按照他的观点行动。现在,当然完全有可能,这两种情况可以并存:既坚持一个观点,即声称一个观点,同时又按照另一个观点行动。换个说法,人们的言辞是道德的,而人们的行为是不道德的。当然,一个人坚持那个说法,就必须解释为什么是那样,人们为什么要做伪君子。但这些论点本身并不矛盾。人们坚持的、宣称的东西,表达了高尚的、光明的、令人赞叹的东西。但在他们实际行动的时候,他们却受好东西、有用的东西的指引。这就是珀洛斯的主张的出发点。因此,这两种意见未必相互矛盾。但它们当然不是令人十分满意,因为言辞与行动之间出现了这种极端的矛盾。苏格拉底就是要找到一套跟行动一致的言辞,而不是珀洛斯坚持的这种对立。我们上一次就停在这里,现在我们从474d3继续。或者,继续之前,有什么地方需要澄清吗?因为如果大家不理解珀洛斯的主张,就无法很好地理解苏格拉底对这种主张的反驳。好。那么,兰肯先生,请开始。

兰肯[读文本]:

苏:"但这个呢?所有适宜的东西(fair)——"(474d)

施特劳斯:呃,现在,"适宜的"(fair)、"高贵的"(noble)或"美的"(beautiful)——希腊文是同一个词,kalon……苏格拉底现在试图做的,是澄清珀洛斯所指的"高贵的"或"适宜的"或"美的"到底是什么意

思。好,继续。

[131]兰肯[读文本]:

苏:“所有适宜的东西,像身体、颜色、图像、声音和习惯——你在任何情况下称它们为适宜的,不是根据什么标准吧?因此,首先,你说适宜的身体是适宜的,它必须要么着眼于它们的用途,即每个东西服务的某个具体目的,要么在于它们产生的某种快乐,即它使观看者在观看的时候产生愉悦。除此之外,关于身体之美,你有什么描述?”

珀:“我没有。”

苏:“因此,剩余所有东西都是如此,无论图形,还是颜色,你给它们‘适宜的’这个名称,要么因为某种快乐,要么因为益处,要么因为两者?”

珀:“是的。”

苏:“声音亦然,音乐的影响不都是这样吗?”

珀:“是的。”

苏:“再者,所有属于法律和习惯的东西,它们的‘适宜’一定不可能超过这些界限,即它们要么有益,要么令人快乐,要么两者都有。”

珀:“我认为不超过这些。”

苏:“学问的‘适宜’不也是这样吗?”

珀:“毫无疑问;这一次,苏格拉底,你的定义是非常适宜的,你用快乐和善界定了什么是适宜。”

苏:“并用它们的反面即痛苦和恶界定了丑陋?”

珀:“必然如此。”

苏:“因此,两个适宜的东西之一更适宜,原因就是它在两个影响之一方面或在两者方面超过,要么在快乐方面,要么在益处方面,要么在两个方面。”

珀:“那当然。”

苏:“再者,两个丑陋的东西之一更丑陋,这就会因为它在痛苦或恶方面过度:不是必然如此吗?”(474d-475b)

施特劳斯：现在在这里停一下。因此，高贵或适宜或美的东西之所以高贵，要么着眼于某种需要，要么着眼于某种快乐，要么着眼于两者。例如，我们称一匹马——或至少希腊人会称之为一匹“骏马”(fine horse)。他想到的，可能是它的善于奔跑，可能是它的外表，也可能是两者兼有。你看，这里有些微妙的差别。首先，提到的快乐是视觉或观看的快乐，而非其他快乐。珀洛斯以更一般的方式说出了结论：高尚或适宜就是令人快乐的善。例如，手术是好的，否则没人会接受。但没人会说，手术是令人快乐的。因此，严格来说，在这个意义上，人们不可能说一个“美丽的手术”；如果这是适宜，那么自然而然，丑陋或卑鄙就是用痛苦和/或恶来界定。为了理解这一点，大家必须记住珀洛斯这个主张的原初含义：行不义比受不义更丑，更臭。他这个说法是指，[132]行不义带来坏名声。这是一件令人痛苦的事，原初意义上的痛苦——用一个非常外在的描述，即听觉或声音的痛苦，我们必须记在心里。或者，如果你们不想听这个说法，就用一个今日美国人特别喜欢的表达：坏名声就是坏形象，因此，看到某种东西会侮辱我们的眼睛。当然啦，高尚或适宜是某种快乐，也可能是某些利益，因为每个人都知道，好名声会带来一些利益。但这些利益在稳定性方面比不上僭政带来的快乐和利益。这是隐含的意思。但没人能否认，僭主会有坏名声。但僭主不会特别在意这一点——否则，他也不会成为僭主。

现在，让我们首先结束这点。[珀洛斯]为什么接受苏格拉底的分析——这个分析完全避而不谈珀洛斯所理解的高尚或适宜的这个方面，即名声？我们一定不要忘了，珀洛斯是个修辞家，他本身关心高尚或适宜——我的意思是，一个拥有修辞技艺的人，要做一篇讲辞，不仅要好、要有效，而且要美、措辞巧妙。就像珀洛斯前面说的，修辞术是某种高尚的东西。换句话说，珀洛斯承认自己在做苏格拉底所谓的高尚之事，即有用且令人快乐的事。修辞家愿意成为这样的人。他应该是有用的人——他应该获得顾客的开释——所有人也应该喜欢他的讲辞。我认为，这是最简单的解释。但你有问题吗？

学生：他不可能承认，“更丑陋”意味着对别人更有害吗？珀洛斯不可能承认吗？

施特劳斯：呃，但这如何影响这种根本自私自利的人——他想到的当然是这种人？

该学生：如果修辞术对行为者更好，但对行为对象有害，那就会——

施特劳斯：呃，但对其他人发生的事必定以某种方式影响行为者。现在，从珀洛斯的观点看，只能通过他们关于他的谈论来影响他。

该学生：是的。说得好。但你起初怎么推出结论说——换句话说，如果你不假定，他说行不义比受不义更丑陋，意思是指获得坏名声，那么，你就无法解释他为什么认为苏格拉底——

施特劳斯：不。你看，我们必须解释的问题是这个。在这个问题出现之前——要知道，在它出现之前——关于僭主的生活具有绝对令人羡慕的特征，这个原初的立场仍然没有受到动摇。苏格拉底丝毫没有影响[珀洛斯]。而且这会导致珀洛斯的失败。因此，我们就必须非常小心地理解珀洛斯。这会导向多远？到底在什么意义上，这会导致珀洛斯的失败？在我们理解这些之前，我们必须理解珀洛斯的主张的方向。

[133]该学生：那么，你怎么得出，珀洛斯说不义丑陋的时候，是指它会带来坏名声？你是怎么得出这个结论的？

施特劳斯：苏格拉底所说的这些雅典绅士们，这些高贵家族，当然从来不会赞美不义。他们按照不义行事，但他们总是保持好的外表。僭主的特征是，他不必再保持外表，因为他不可能被要求给出说明。是吗？

学生：……在这点上，珀洛斯关于可耻的观念在于，有人说你坏话。

施特劳斯：是的。

该学生：苏格拉底关于可耻的定义不是说，要么无用，要么有害吗？令人不快或无用，这不是他说的？

施特劳斯：是，但这就是关键。苏格拉底明确提到一些特殊的快乐，视觉的、听觉的等等。例如，如果他说骏马的时候想到某种快乐，这种快乐不同于他说美妙声音的时候想到的快乐。那[不是]听觉的快乐，而是视觉的。但他渐渐导向的结果是，他忘了各种快乐的特殊性，

而仅仅想到不加任何限定的快乐。这最终导致珀洛斯的失败,只经过很少几步,你们立刻就会看到。我要强调,在474d-e这一小节,他不止一次讲到某种快乐,也就是——你必须注意——这种快乐还是那种快乐。我们刚刚读到,他这里用了这样的表达:我们称一些东西美丽时,我们是"目光转向",这是更字面的译法。① 我不知道他是怎么译的。"你在每种情况下不把目光转向任何东西就称之为美丽的吗?"②这对柏拉图整个学说来说是至关重要的。他这里所说的["把目光转向"]——我们根据常识就知道,这个现象就是抽象。我说某个东西美丽的时候,我是从许多东西那里抽离出来的,我想到的只是"美丽"的性质。柏拉图称之为"我把目光从x转向y,在称它美丽的时候,我是指y。"这是非常临时地暗示柏拉图最终通过理念学说表达的东西。这只是进入柏拉图理念论的第一个楔子。我这里只是顺便提一下。关于各种快乐的特殊性,我们必须提出这样的问题,例如:一些声音被称为美丽的,是因为它们有用吗?例如,如果有人用非常尖利的声音唤一条狗,或打口哨以便引起某人的注意,它肯定不会被称为美丽的,尽管不可否认,它有用。另一个暗示,我们这里达到的抽象——美丽意味着有用[或]令人快乐或两者兼有——确实需要某种限定。现在,让我们从我们落下的地方继续:

兰肯[读文本]:

苏:"那就来吧,关于行不义和受不义,我们刚才听到了什么?你不是说,受不义更坏,[134]而行不义更丑吗?"

珀:"是的。"

苏:"现在,如果行不义比受不义更丑,它就要么更令人痛苦,即在痛苦或坏处或两者方面过度;不必然也是这样吗?"

珀:"是的,那当然。"

苏:"那么,让我们首先考虑,如果行不义在痛苦方面超过受

① 希腊文是apoblepō。

② 施特劳斯自己翻译刚才读过的474d。

不义——如果那些行不义者比那些受不义者更痛苦。”

珀：“绝非如此，苏格拉底。”

苏：“那么，它并不在痛苦方面超过。”

珀：“确实不。”

苏：“因此，如果不在痛苦方面，也就不能说在两者方面超过。”

珀：“显然。”

苏：“那么，它只能在另一方面超过。”

珀：“是的。”

苏：“在坏处方面。”

珀：“看起来是这样。”

苏：“因此，如果在坏处方面超过，行不义就会比受不义更坏。”(475b-c)

施特劳斯：……大家跟得上吗？行不义比受不义更丑。“更丑”意味着，要么更痛苦，要么更坏。[施特劳斯板书。]但行不义比受不义更令人痛苦吗？随便举个例子，打某人的头。谁受伤？[笑声]因此，不是更痛苦。因此，一定是更坏。因此，这就从根本上反驳了珀洛斯。

学生：但不久前，他说行不义是丑的，是因为行不义听起来令人痛苦，人们会说你没有好形象。因此，你不能说——

施特劳斯：是，但你看到没有，通过这样一般化地界定快乐，我们被要求忘掉听觉的、声音的、坏名声带来的痛苦，或者视觉的、观看的、坏形象带来的痛苦，而想到身体的痛苦，触觉的痛苦？这是关键。珀洛斯不能想到这一点。大家一定不要忘了，像我经常说的，我们可以读 n 遍，但可怜的珀洛斯一直没机会说，“让我仔细想想；我现在不想说是或否；明天吧，明天我再回答你。”他不能这样说。那么，我们在这种情况下很容易做到的，珀洛斯为什么不能做到呢？他为什么不能这样做呢？他必须考虑自己的名声。他周围都是潜在的顾客。如果珀洛斯总是说“我不能匆忙决定”，会给他们造成什么印象？因此，你看，一个人千万不能陈义太高，否则就会陷入麻烦。珀洛斯的回答是因为这个事

实:他想到的是拷打和其他令人不快的事,火刑等等,却没有想到坏名声或坏形象带来的痛苦。好。我们必须记住这一点,我们还会遇到更多类似的情况。但这不是对珀洛斯的反驳;而是使珀洛斯沉默。我们稍后必须考虑,[135]这种做法有什么用处或弊端。现在,让我们继续。下一句。苏格拉底。

兰肯[读文本]:

> 苏:"那么,多数人肯定同意,你自己在我们刚才讨论的时候也同意,行不义比受不义更丑。"(475d)

施特劳斯:现在看到了吗?行不义更丑,这不仅仅是珀洛斯的让步或苏格拉底的观点;而是大多数人都坚持的观点。用亚里士多德的话说,这是个 endoxon[普遍接受的意见],某种存在于意见之中的东西,像其他存在于意见之中的东西一样。我是说,普通人也会认为,行不义比受不义更好。因为两者共存于意见之中,因此,我们被迫离开这种共同意见的领域,因为这个领域有自相矛盾的因素。现在,让我们继续:

兰肯[读文本]:

> 苏:"现在已经发现,行不义更坏。"
>
> 珀:"看起来是的。"
>
> 苏:"那么,你宁愿有更多邪恶和丑陋的东西而非更少如此的东西?"(475d)

施特劳斯:呃,直译,"你会接受"(accept),即"选择"(choose)。[①] 要知道,我们现在说的不再是坚持,而是选择。珀洛斯现在至少被迫说,他宁愿选择受不义而非行不义。迈出了一大步。

兰肯[读文本]:

---

① 这个动词是 dechomai。

苏："请你不要畏缩不回答，珀洛斯；你不会因此受到伤害：相反，请大胆地服从论证，就像服从医生一样，对我的问题，回答是或否。"

珀："我不会选择更多邪恶且丑陋的东西，苏格拉底。"

苏："世上任何其他人呢？"

珀："我认为不会，至少根据这个论证。"

苏："因此，我讲得真实，即你和世上所有其他人都不会选择行不义而非受不义，因为行不义确实更坏。"(475d-e)

施特劳斯：好的。这里我们发现，这种立场被驳倒了，你能想象一个更快的反驳吗？珀洛斯现在必须承认，他会选择，所有人都会选择受不义而非行不义。这是个惊人的事件。这是多长时间之内发生的？十分钟。但他起初说的是另一个意见，另一个 endoxon[普遍接受的意见]，即受不义比行不义更坏。苏格拉底使珀洛斯自相矛盾。是，他确实自相矛盾，但这对反驳来说就够了吗？我们现在有两个相互矛盾的观点：行不义比受不义更坏；反面，受不义比行不义更坏，是吧？一个明显的矛盾。那么，接下来呢？如果一个人说 a 是 b 且 a 是非 b，接下来是什么呢？请再说一遍？

[136]学生：其中之一一定错。

施特劳斯：对，一定，但哪个？哪个错？这不能从矛盾中推出来——显然不能。你只能说，要么是这个，要么是那个，要么 a 是 b，要么 a 是非 b。你无法说更多。但苏格拉底挑了一个。哪个正确？因为苏格拉底能够得出的唯一正确结论是，珀洛斯说过 a 是非 b，然后又说 a 是 b。但既然苏格拉底这样说，是基于一个非常不靠谱的论证，那就解决不了问题。好。因此，我们必须看看，苏格拉底是不是在什么地方达到一个真正的反驳。让我们从我们所在的地方继续：

兰肯[读文本]：

苏："那么，你瞧，珀洛斯噢，一个证据与另一个证据相反，它们并不相似，尽管你有除我之外的所有人的同意，我只满足于你一

个人的同意和作证,我只付诸你一个人投票而不理会其他人。”(475e-476a)

施特劳斯:现在,苏格拉底比较自己的论证与珀洛斯的论证。他用的是elegchos,意思大致等于反驳(refutation)或诘问(cross-examination)。但诘问非常不同。苏格拉底的反驳不是一种修辞性的反驳。这一点暗示出来了。但我们不要忘了,二者属于同一类:二者都是反驳或诘问。苏格拉底提醒珀洛斯想到所有人(包括珀洛斯,但除了苏格拉底)都承认的相反意见:即行不义比受不义更可取。但只要珀洛斯被苏格拉底战胜或被苏格拉底击败,这个意见就变得无效了——不再:被治愈。这是他暗示的说法。珀洛斯经历了一次手术,一次痛苦的手术。对珀洛斯来说,至少对他的自负来说,这自然是痛苦的。从这个角度看,苏格拉底治愈了珀洛斯。于是,我们发现,修辞术成了一种医术。大家记得,在苏格拉底的长篇讲辞中,修辞术被描述为假冒医术的烹调术。现在我们看到,真正的原料是:医术。珀洛斯不应该考虑手术的痛苦,而应该考虑手术带来的好处。现在,珀洛斯宁愿受不义而非行不义。但基于错误的理由,因为关于高贵或适宜的定义是含混的,不是一个充分的理由。

这意味着什么?在某种意义上,珀洛斯已经获得正确的意见,正确的意见就是,行不义比受不义更坏。在这种意义上,珀洛斯已经获得正确的意见。正确的意见可能是基于错误的理由;但它仍然是正确的意见。因此,关于苏格拉底的修辞术是什么,我们现在得到一个暗示。苏格拉底的修辞术是产生正确意见的修辞术,这并不意味着其根据是稳靠的。作为正确意见的产生者,修辞术只能由知道真理的人来实践,因为只有他有资格清楚而合理地区分正确的意见与错误的意见。苏格拉底式的修辞术。苏格拉底向我们显示了一种修辞术,它是一种真正的技艺而非假冒的技艺,在不充分的根据上产生正确的意见。因此,这种修辞术传达的教诲不是柏拉图意义上的科学,但它仍然是正确的意见。

现在,已经证明了什么?再者,已经宣称了什么?已经宣称,行不义者不幸。但最多可以说,已经证明,行不义是坏的。[137]但严格地说,

这不等于说,不义之人不幸。只有连续正义地行事等于幸福的前提下,那样说才成立。但我们前面已经看到,幸福等于正义加 x。这个 x,苏格拉底界定为教育:正义加教育。珀洛斯和多数人界定为财富和权力。正义加财富和权力——这样,一个人才能真正幸福。但如果行不义者拥有 x,无论这个 x 是苏格拉底所想的高贵之物,即教育,还是珀洛斯所想的低贱之物,即财富和权力,那么,他都不是完全不幸,因为他固然具有行不义的缺陷,但仍然拥有 x 这个正面的东西。简单地说,这个论点尚未得到证明。我要补充另外一点,这一点在珀洛斯部分的这个地方完全没有得到讨论。如果行不义更丑,是因为它带来坏名声,这是普遍真实的吗?我是说,这是普遍真实,还是只在某些条件下才真实?很抱歉,我不得不教你们一些强盗行为的基本逻辑,要是你们不知道的话。要不然,你们就不能理解这里的论证。

学生:有些人,比如尼采——

施特劳斯:哦,我们不必走那么远。普通的强盗行为。[笑声]

学生:……拿破仑……

施特劳斯:这个也太含混,因为拿破仑在某种意义上毕竟可以宣称自己是为了共同利益,是吧?因此,没那么简单。

学生:要是没人知道你在做那些事情,会怎样?

施特劳斯:对!就是这个!在《王制》第二卷,格劳孔非常详细地阐发了这个论证。因此,不义行为只有变得为人所知的时候,才会带来坏名声。它当然未必会变得为人所知。一个全知的上帝:那么,它必然会为上帝所知。但这里的这个论证:对神圣的惩罚保持沉默。这是另一个无论如何无法解决的困难。现在,让我们从落下的地方继续。

兰肯[读文本]:

> 苏:"现在,就让我们留下这个问题,接着检查我们争论的第二个部分——行不义者接受处罚是否是最大的恶,像你猜想的,还是像我坚持的,逃避惩罚才是更大的恶。让我们这样来看:接受处罚与因为行不义而被正义地惩罚,你会称为一回事吗?"
>
> 珀:"我会。"

苏:"那么,你能坚持,所有正义之事都不是美的(fair),就它们是正义的而言?请你在讲话之前,好好考虑一下。"(476a-b)

施特劳斯:你看,苏格拉底很公正。他给珀洛斯仔细考虑的机会。如果珀洛斯自己不正确地利用这个机会,那就是他自己的错。

[138]兰肯[读文本]:

珀:"不,我认为它们都是美的(fair),苏格拉底噢。"(476b)

施特劳斯:因此,这是关键点:所有正义之事都是美的。好。因此,正义的惩罚是美的。

兰肯[读文本]:

苏:"那就考察另一点:要是某人做某事,就必然有某物被那个做事者影响?"

珀:"我认为是这样。"

苏:"它遭受施行者所施行的东西,并且就像施行者施行一样遭受?我是说,例如,一个人打击,某物就一定被打击?"

珀:"一定。"

苏:"如果打击者打击得猛烈或快速,被打击者就以同样的方式被打击?"

珀:"是的。"

苏:"那么,被打击者遭受的就像打击者施行的?"

珀:"那当然。"

苏:"再者,如果一个人灼烧,某物一定被灼烧。"

珀:"是的,当然。"

苏:"如果一个人灼烧得猛烈或疼痛,被灼烧者就根据灼烧者灼烧的方式被灼烧?"

珀:"那当然。"

苏:"再者,如果一个人切割,同样的说法也适用?因为某物

被切割。”(476b-c)

施特劳斯：你看，这些例子当然非常切题，因为我们正在讨论惩罚或治疗。好。

兰肯[读文本]：

苏：“如果切割得很大、很深或很疼痛，被切割者也像切割者切割一样被切割？”

珀：“看来是。”

苏：“那么，总而言之，请看看你是否同意，我刚才说的适用于所有的情况——即遭受者遭受就是施行者施行的东西。”

珀：“我同意。”

苏：“那么，既然这个已被承认，那么，接受惩罚是遭受某物，还是施行某物？”

珀：“一定是遭受某物，苏格拉底。”

苏：“从某个施行者那里遭受？”

珀：“那当然；从惩罚者那里遭受。”

苏：“正确地惩罚者(he who punishes aright)也是正义地惩罚吗？”

珀：“是的。”(476c-e)

[139]施特劳斯：直译：“正确地惩罚者”(he who punishes correctly)——即在技术上正确地——“正义地惩罚”。

兰肯[读文本]：

苏：“是施行正义之事，或不是？”

珀：“正义之事。”

苏：“接受惩罚者通过被惩罚也遭受了正义之事？”

珀：“看来是。”

苏：“我认为我们已经同意，正义之事是美的？”

珀："那当然。"

苏："那么，这两者，一方施行美事，另一方即被惩罚者遭受美事。"

珀："是的。"

苏："因此，如果是美的，就是好的？因为它要么令人快乐，要么有益。"

珀："一定是这样。"

苏："因此，接受惩罚者遭受了好事？"

珀："看起来是这样。"

苏："那么，他就受益了？"

珀："是的。"(476e-477a)

施特劳斯：两者之一——你看，他甚至没有澄清，[在]477a，他说"如果是美的，就是好的，因为要么令人快乐，要么有益"，他甚至没有费心澄清，遭受惩罚当然不是令人快乐的。但既然它是美的，它就必定是有益的，因为它不可能令人快乐。好。因此，遭受正义惩罚比不遭受正义惩罚更好，原因在于：所有正义之事，比如正义的惩罚，都是美的。施行者施行哪类事情，遭受者就遭受哪类事情。但正义的惩罚者正义地施行，正义地被惩罚者就正义地遭受。但既然正义之事都是高尚的，正义地被惩罚者就是高尚地遭受惩罚，而这意味着快乐地或有益地——但这显然不令人快乐。因此，正义地被惩罚者就通过惩罚受益了。现在，这个论证是否可靠？

学生：只提一个小问题：他前面使用的例子之一是猛烈地或痛苦地灼烧。被灼烧者一定以相应的方式被灼烧。依我看，他没有保持他在其他例子里使用的那种逻辑对应。是不是有某种东西被灼烧……灼烧发生或——

施特劳斯：这里有某种困难。对，你说得很正确。尽管如此，施行或施加痛苦，就有相应的接收痛苦。施加剧烈的痛苦，就相应地接受剧烈的痛苦。在这种意义上站得住脚。

学生：……只有在最好的情况下，惩罚才会有益，一个人——

施特劳斯：哦，是的。你做了某种禁止之事。我们这里必须遵循这里所说的论证。当然啦，人们必须做你所说的这类事。但我们关心的首先是这个：[140]论证作为论证本身有什么错误，而不考虑某些最相关的和我们当然必须考虑的事实？但我相信，如果我们可以说是愚蠢地遵循论证，我们会被引向这些非常相关的事实，并看出它的缺陷所在，因为柏拉图必定知道缺陷在哪儿。

该学生：但苏格拉底没有说为什么——

施特劳斯：是，他的确没有说。但他只是从珀洛斯给苏格拉底提供的前提出发，从而推出所有结论。赫恩(Hern)先生？

赫恩：我认为，问题在于，正义之事未必高尚。

施特劳斯：正确。这是第一点。为什么不？说正义的惩罚高尚，这意味着什么？"高尚"这里总是意味着好名声，反面即可耻。正义的惩罚当然被视为可耻之事。① 正义的惩罚者也不会被视为在做某种高尚行为——正义的行为，但不值得夸耀。正义与高尚不是一回事儿。这是关键。亚里士多德在《修辞术》某处说："正义地被惩罚比不义地被惩罚更可耻。"②这恰恰是反面。我是说，这个基本看法同样出现在柏拉图那里。另外，不仅遭受正义的惩罚是正义的，因而是高尚的，施加正义的惩罚同样如此。如果施加正义惩罚是高尚的，那么，它要么对惩罚者有益，要么令他快乐。然而，正义的惩罚者不会通过惩罚别人而得到改善。这不是必然的。因此，我们就同样可以推出，正义的惩罚令惩罚者感到快乐，这与前面某些观察恰恰相反。但这个结论合法地出自苏格拉底的主张。整个前提——施加或遭受惩罚是高尚——是错误的。因此不能得出，遭受正义惩罚对罪犯有用。你看，这个简单的观察，如今许多人，也许太多人，都能在太多错误的基础上得出这个结论，即施加惩罚对罪犯是没用的；我们无需察看事实，仅仅看看苏格拉底论证的缺陷，就能得出这个结论。有人——好，里昂先生？

里昂：……

---

① 译按：据语境，疑为"正义的惩罚当然不会被视为可耻之事。"

② 见《修辞学》1366b32-33。

施特劳斯：施动与受动有某种对应关系，这不是困难。我相信，最明显的困难是这个转换(我们不久就会看到)：从“受不义比行不义更好”这个主张转到一个完全不同的主张，即如果你行了不义，你就需要得到改善。确实。但这种改善是通过惩罚带来的，这是个非常具体的补充性主张，需要具体检查。柏拉图通过随后的讨论会使我们能够这样检查。但你看区分是多么重要。我是说，你不能拿着苏格拉底的任何主张，就说“苏格拉底这样说过”。例如——我这里给你们举个例子。在随后的477a5开头，我看到多德斯先生的如下评论。被正义地惩罚者在自己灵魂里变得更好，他说：“这个论点没有提供任何证据。[141]苏格拉底假定了惩罚的治疗理论。”①胡说！苏格拉底没有假定任何东西。相反，他是从珀洛斯的前提推出结论。至于惩罚的治疗理论是否含有某种真理的因素，我们必须研究，但要靠我们自己，也许在某种程度上通过柏拉图的帮助。但我们不能说，苏格拉底假定了这种理论。非常明显，他是从前面的东西推出这种理论。但这个论证在三段论推理上是否稳靠，是另一个问题。我认为，这个论证非常不稳靠，是一个修辞性的推论。那么，格林先生？

格林：这个论证是什么意思？苏格拉底问珀洛斯，“正当地(aright)惩罚者就正义地惩罚”，珀洛斯回答，“是”。这显然不完全真实，而珀洛斯没有试图辨别这个说法在什么意义上是真实的——

施特劳斯：呃。不，“正当地”(aright)这个词，我会译成“正确地”(correctly)，非常清楚。你知道，“正确地”，根据……你可以正确地切割——食物，或无论什么东西。你可以正确地惩罚。至于正确的惩罚是否等于正义的惩罚，并不明显，因为正义地惩罚可能仅仅意味着根据法律，如果法律是愚蠢的，正确的惩罚就不会是合法的惩罚。因此，这里暗示了这个困难。但在某种程度上，所有时代都理所当然地认为，正义的就是合法的，这是另一个重大的前提。

格林：是的，但依我看，珀洛斯似乎……如果他可以……这个论断或这个问题——

---

① 见多德斯《高尔吉亚》评注，页253。(着重号是多德斯所加。)

施特劳斯：是的，但你看，他已经使自己牢牢固守第一个论点：受不义比行不义更高尚，及其反题：行不义比受不义更好。另外，他又使自己牢牢固守苏格拉底关于高尚的所谓分析上：高尚就是有益，或快乐，或二者都有。他不能轻易跳出来。再想想这些简单的步骤。我是说，珀洛斯任何时候都不能说，“等等！等等！”因此，苏格拉底会说，“你为什么犹豫？”还记得吗？出现过这种情况。他必须回答。毫无疑问，这里有某种谐剧因素。谁还有问题？

学生：我能否回到你关于苏格拉底修辞术的描述，即修辞术是正确意见的生产者，无论这种意见的根据是否充分？我认为，你可以认为，苏格拉底问珀洛斯宁愿选择更多或更少恶的时候，他是试图把珀洛斯逼到走投无路。珀洛斯已经坚持了正确的意见，即公众永远会说，你应该宁愿选择——

施特劳斯：呃，但你漏掉一个要点。你看，这个立场，就像我一开始就试图说明的，珀洛斯一开始坚持的立场并不自相矛盾，知道吗？它变得自相矛盾，仅仅是因为他接受了苏格拉底关于高尚的分析。于是，他被引向这个结论：他既肯定又否定，受不义比行不义更好。我认为这是关键。我相信，[142]我们已经考虑了这点。我们现在可以继续了吗？因为如果可能，我愿意今天结束这个部分。

兰肯[读文本]：

> 苏：“这个益处就是，我猜想——如果他被正义地惩罚，他在灵魂方面变得更好？”
>
> 珀：“大有可能。”(477a)

施特劳斯：呃，因为现在已经“证明”，一个人通过惩罚而得到改善。现在的问题是：“在哪个方面？”

兰肯[读文本]：

> 苏：“因此，接受正义审判者就摆脱了灵魂的恶？”
>
> 珀：“是的。”

苏:“因此,就摆脱了最大的恶?请这样来看;在人的财产资源方面,你察觉任何其他恶了吗,除了贫穷?”

珀:“没有,只有贫穷。”

苏:“在身体资源方面呢?你会说,恶就是虚弱、疾病、丑陋之类的东西?”

珀:“我会。”

苏:“在灵魂方面,你相信,也有某种恶习?”

珀:“那当然。”

苏:“你不会称之为不义、无知、怯懦等等吗?”

珀:“我当然会。”

苏:“因此,在财产、身体和灵魂三者方面,你提到三种恶——贫穷、疾病和不义?”(477a-c)

施特劳斯:让我们在这里停一下。你看,被正义惩罚的人是受益者。但在哪方面?显然不在财富方面,因为惩罚可能是罚款;也不在健康方面。因此,在灵魂方面,因为没有第三部分了。苏格拉底提到灵魂的三种缺陷:不义、无知和怯懦。问题:假定惩罚可以使人变得正义,它也使人变得勇敢吗?使人变成有知者吗?这个特殊的问题会伤人,但未必更伤人。我是说,为了使人变得智慧,最好的地方是去学校或此类地方,而不是去法官那里。但人们可以说,惩罚使人变得正义,这个说法初看之下有点道理。如果是这样,就有一个至关重要的暗示:正义不是知识。你无法通过被惩罚而获得知识,但你可以通过被惩罚而获得正义。这当然就说明,如果为了使人变得正义,需要惩罚,那么,言辞就不足以使人变得正义。你看,他这里提到身体的三种缺陷和灵魂的三种缺陷:身体方面,他提到虚弱、疾病和丑陋;[灵魂方面],不义、无知和懦弱。身体方面的中间项是疾病,灵魂方面的中间项是无知。关于[身体方面]的三种缺陷,我会毫不犹豫地说,最坏的是疾病,[143]因为尽管人们可能不喜欢丑陋或虚弱,这都比不上疾病的恶。如果这是真实的,我们就可以接受这个观念,即无知是灵魂方面的最坏缺陷,比不义或怯懦更坏,因为在某种意义上,无知是根源。这符合我们在

460b6-7 看到的苏格拉底的观点,即正义是知识的一种形式。因此,这就使我们想到一个重大的问题:正义仅仅是诸多美德之一,还是堪比所有美德的唯一美德?对解决人能否通过惩罚变得正义这个问题而言,这是个非常重要的问题。如果美德的本质是知识,那么,要获得美德,就不可能通过打击、拷问、监禁等等,更不用说死刑。但如果正义只是一种具体的美德,一种非常特殊的美德,那么,惩罚可能就是通向美德的途径之一。我们会看到这个问题的推进。让我们从落下的地方继续:"现在,这些恶习哪个最丑?"

兰肯[读文本]:

苏:"那么,这些恶习哪个最丑?不就是不义吗——简言之,灵魂方面的恶习?"

珀:"确实最丑。"

苏:"如果是最丑的,也就是最坏的喽?"

珀:"你什么意思,苏格拉底?"(477c)

施特劳斯:换句话说,珀洛斯已经忘了。我们现在已经知道:这肯定是因为苏格拉底前面关于高尚的分析。苏格拉底接着详细阐释。

兰肯[读文本]:

苏:"就这个意思:最丑的东西之所以最丑,是因为它产生最大的痛苦或伤害或两者;这是从我们前面的同意推出的。"

珀:"的确如此。"

苏:"我们刚才同意,最丑的是不义,一般而言,是灵魂的恶习?"

珀:"是的,我们同意。"

苏:"因此,它要么最痛苦,即最丑的恶习在痛苦方面过度,要么在伤害方面、要么在两者方面过度?"

珀:"必然。"

苏:"那么,你认为,不义、放纵、怯懦和无知比贫穷和疾病更

令人痛苦吗?"

珀:"不,我不认为,苏格拉底,从我们说过的东西看。"(477c-d)

施特劳斯:呃,"至少根据我们说过的东西"。换句话说,珀洛斯在某种程度上意识到,随后所说的东西出自某些承认,而这些承认可能过早。好。

兰肯[读文本]:

苏:"因此,既然根据你的观点,灵魂的恶习不是在痛苦方面超过所有其他东西,那么,它必定是在异常的伤害和惊人的恶方面超过所有其他东西,才成为最丑的。"

珀:"看来是。"

[144]苏:"再者,我猜想,任何在伤害的最大程度方面过度的东西,必定是世上最大的恶。"

珀:"是的。"

苏:"因此,不义、放纵,一般而言,灵魂的恶习,是世上最大的恶?"

珀:"看来是。"(477d-e)

施特劳斯:让我们在这里停一下。现在,不义等等是最卑鄙的恶。珀洛斯承认这一点,是因为苏格拉底现在讲的是灵魂的整个缺陷或恶习,包括懦弱和无知。因此,不义本身带有最大的痛苦或最大的损害。但不义不是极端的痛苦。例如,它不比饥饿更令人痛苦;因此,不义必定是最有害的。你看,永远是基于对高尚的分析,高尚在于快乐或益处。苏格拉底这里部分地提到所有的基本恶习,对应四种基本美德,然后他又只提两种,即不义和他所谓的放纵或不节制。希腊文更明显。[①]它源自惩罚这个词:"不受惩罚的习惯。"我很容易把它译为德文,因为

① akolasia.

德文有个对应的词(你们懂德语),即 ungezugenheit。ungezugenheit 准确地表达了希腊人的意思:不接受适当责罚的习惯,这就是不节制。

学生:有教养(well-reared)的反面。

施特劳斯:呃,但是——

[另一课程的部分录音在这里插入。]

施特劳斯:——表达。好。因此,我们这里有个暗示,我提到的:看起来,不义和放纵比其他恶习更能通过惩罚被治愈,这有点道理。我是说,很明显:如果一个人[被给予]太多食物,然后通过被迫禁食——禁止碰一切冰箱等等——可以想象,他能变得更节制。也就是说,他会渐渐习惯新的环境。但我们必须记住这个要点:如果我们考虑到放纵的后果,放纵也不比节制更少痛苦,而且它肯定比节制更有害。因此,放纵是比不义更大的恶。在某种意义上,这是卡利克勒斯部分的论题,放纵作为最大的恶恰恰在某种程度上包含了不义。让我们看看。在下一节,苏格拉底会揭示所有的答案。珀洛斯实际上毫无选择。让我们看看这意味着什么。这使我们注意到一个非常重要的问题。

兰肯[读文本]:

苏:"那么,什么技艺使人摆脱贫穷?不就是赚钱术吗?"

珀:"是的。"

苏:"什么使人摆脱疾病?不就是医术吗?"

[145]珀:"必定。"

苏:"什么使人摆脱邪恶和不义?如果你尚未准备好,请这样考虑:我们带那些身体患病的人到哪里并找谁?"

珀:"找医生,苏格拉底。"

苏:"带行不义者和放荡者去哪儿?"

珀:"你是说,去法庭?"

苏:"是的,去接受惩罚?"

珀:"我同意。"

苏:"那么,那些正确地惩罚的人不是使用某种正义去惩罚吗?"

珀:"显然如此。"

苏:"因此,赚钱术使人摆脱贫穷,医术使人摆脱疾病,正义使人摆脱放纵和不义。"(477e-478b)

施特劳斯:好。这是个奇妙的类比。我们这里有三种恶习或缺陷,也有三种技艺治疗它们。但这个类比如此严谨吗?我是说,就疾病而言,我们可以找医生。就不义而言,我们可以找法官。但穷人呢,我们怎么办?送到赚钱的教师那里?换句话说,有些缺陷,我们根本找不到可以治疗它们的专家,除非我们现在假定某些关于幸福状态的观念。但在古时候,根本没有解救贫穷的专家。如果专家在贫穷问题上不起作用,那么,就可能在正义问题上不起作用,因此,医生与法官之间的类比就不是非常有效。在这方面,不义状态可能可以类比贫穷状态,真正的治疗必须是依靠遭受这种缺陷的人自己而非依靠某种专家,是不是?我们不知道。这里当然明显暗示,正确或某种正义是一种 techne,即技艺。但它只是使不义者摆脱[不义]的技艺。但正义者的正义是不是一种技艺,则是个完全不同的问题。

兰肯[读文本]:

苏:"那么,这些东西哪个最美?"

珀:"请问,哪些?"

苏:"挣钱术、医术、正义。"

珀:"正义,苏格拉底,远高于其他。"(478b)

施特劳斯:呃,"正义"(justice),译得不太恰当。我会选择愚笨和字面的译法,"正确"(right),仅仅是在施加惩罚的意义上。

学生:珀洛斯怎么会承认,不义是最大的恶?

施特劳斯:呃,我回答了,但确切地说,我是低声回答的,听不到。你记得,不义是一种恶,记得吗?

[146]该学生:是的。但我不理解,为什么恶。

施特劳斯:是这样。我们现在知道,不义是恶。既不是口袋的恶,

也不是身体的恶,而是灵魂的恶——这很清楚。但为什么是最大的恶?这是因为事实上——

该学生:我问的是,珀洛斯为什么认为它是,而非一般意义为什么是?为什么珀洛斯——

施特劳斯:呃。我就是想理解珀洛斯脑子里在想什么,此外没有其他兴趣。换句话说,在某种程度上,我们必须用现在人们所谓的"深度心理学"。[笑声]珀洛斯脑子里在想什么?——因为珀洛斯多多少少就在我们中间,这就是原因;这不是出于无聊的好奇。这个——苏格拉底说到不义的时候,大家很容易看到,他在这段话不仅补充了放纵,还补充了怯懦和理智,即他们所谓的智慧。现在,怯懦和愚蠢比疾病或贫穷更坏——珀洛斯当然承认,因为一个大胆而精明的男人只要需要,总是能搞到钱。

学生:那么,怯懦和——

施特劳斯:不,苏格拉底这里暗示,灵魂的所有缺陷联系在一起。珀洛斯受到打击之后,自然方寸大乱,不会说,"等一等!不义和放纵,它们在这儿,它们实在无趣。这些才是男子汉的美德。"卡利克勒斯就会这样说。卡利克勒斯会说,"这很可笑!这些才是美德。正义只会阻碍它们。"你可以看到。因此,带进不义,同时就带进所有恶习,有这个效果。好。

学生:……贫穷……缺陷?……这里一个选择问题,可耻?

施特劳斯:呃,就是这个困难。应该怎么解释?你看,原则:讨论发生在苏格拉底与珀洛斯之间,可以说总是如此。换句话说,从来没有最高的观点,只有一种平庸的观点。现在从平庸的观点看,我认为,人们总是会说,贫穷不是一种值得欲求的状态。

该学生:但它不是耻辱。耻辱意味着以卑鄙的方式选择。

施特劳斯:呃,这个,没有这么简单。我是说,不少人——不仅富人,还有穷人——[有时候]确实认为,贫穷是一种耻辱。呃是的,我是说,你不必假定一种有点复杂的含义。穷人,无产者很容易转向,非常容易转向这种看法。我是说,穷人们也很容易因为自己的贫穷而鄙视自己。不是所有人都有这种简单的智慧。这种简单的智慧就在于,明

白金钱并不是一种非常高级的东西。

该学生：那么，疾病。疾病是吗？你完全没法控制它……

[147]施特劳斯：请再说一遍？

该学生：……

另一学生：……一个女人被强奸了呢？这不是她的错儿……因为它给人感觉是一种耻辱。

施特劳斯：你知道，换句话说，这里没有预设关于这些问题的稳靠观点。苏格拉底是被迫——我相信，我稍后会给你一个[更]简洁的表述——苏格拉底被迫根据珀洛斯的前提进行论证。论证非常简单，你可以表述如下：珀洛斯坚持的和卡利克勒斯将会坚持的立场是庸俗的观点，卑贱的观点。这样说是完全合法的。但你必须立刻补充说，这种庸俗的观点在人们中间是非常有力的，非常有力，而且绝不限于朱丽叶市劳教所(the inmates of Joliet)①和其他治疗机构。劳教所之外的不少人都依照这种观点行动，有些人甚至公然承认这种观点。如果你有时候仔细检查社会科学的分析，会愕然发现，这些原则是多么接近罪犯的原则。不久前，我读到一篇论权威的文章，文章理所当然地认为，在官僚制度中，上级官员之所以拥有权威，完全是因为用胡萝卜或大棒对待下级官员。什么权威观！我是说，有一种服从上级的义务，因为完全忽视谁是你的上级——无论他是否可爱，提高薪水诸如此类的事情，这才是上级权威可以追溯的原点。这是什么种类的道德观？简单地说，庸俗的观点——我认为可以称之为“成功的道德”——在任何地方和任何时代都非常有力。苏格拉底不得不试图反驳这种“成功观”，这种观点体现于珀洛斯和卡利克勒斯这两个特别有趣的例子身上；我们必须看看，苏格拉底如何分别对付他们。苏格拉底无法真正地说服他们，因为——这当然是至关重要的——从苏格拉底的观点看，在庸俗的观点即成功道德之外，唯一的替代选择就是哲学。我是说，当然有一些中间地带，但它们不是真正地一以贯之，带有不太可靠的有效性。这确实是关键。这就是苏格拉底的极端主义，是的。还要提一点，我在其他课堂

① 施特劳斯是指芝加哥市40里外的一所监狱。

上曾经提到的:柏拉图笔下根本没有道德美德的概念。道德美德作为哲学或学说而言,是亚里士多德发现的。这个词语从来没有出现在柏拉图笔下。对柏拉图来说,只有两个东西:真正的美德是知识;庸俗的美德,仅仅是基于计算——话句话说,用低的东西换取高的东西。庸俗的勇敢根本上是恐惧,害怕耻辱,不是真正的勇敢。庸俗的节制是控制一种欲望——低级欲望——以便沉溺于另一种低级欲望。至于柏拉图在这个问题上是否正确,是个复杂的问题,但我们必须认真考虑柏拉图的这种观点。现在,我们读到哪儿了?478b3。

兰肯[读文本]:

苏:"那么,它[正义]是最美的,它要么造成最大的快乐,要么造成益处,要么造成两者。"

珀:"是的。"

苏:"那么,被医治是令人快乐的吗,[148]那些遭受这种对待的人感到愉快吗?"

珀:"我认为不。"

苏:"但它是有益的,不是吗?"

珀:"是的。"

苏:"因为一个人摆脱一种大恶,因此,承受痛苦并变健康是值得的。"

珀:"那当然。"

苏:"那么,身体方面最幸福的人就是经过治疗的人,还是从未患病的人?"

珀:"很清楚,从未患病的人。"

苏:"是的,因为我们所谓的幸福,看起来并非摆脱恶习,而是从未沾染恶习。"

珀:"是这样。"

苏:"那么,这两个人哪个更不幸——"(478b-d)

施特劳斯:现在,让我们在这儿停一下。医术的例子表明,技

艺——就医术这个例子而言——不提供快乐,但有稳固的益处,却是[痛苦的],另外,这种改善,这种令人不快的改善,当然低于从未受损的善。换句话说,做手术比不做手术更好,但当然低于从不需要手术。这暗示,遭受惩罚是令人不快的,又是好的。再说一遍,需要惩罚低于做正义之人。但让我们现在再看看财富的例子。摆脱贫穷是不是令人痛苦,像摆脱疾病一样令人痛苦?穷人获得钱财并摆脱贫穷的时候,会感到痛苦吗?但如果是这样,摆脱不义与摆脱贫穷就不能类比,像它不同于溃烂一样。因此,摆脱不义不也是令人快乐的吗?就像财富和正义两个例子都没有像身体的例子一样(即医生)的专家或教师?

现在,我们不能真正阅读所有东西。随后,他建立了等级秩序:最高的是好人;其次是受到惩罚的坏人;第三是未受惩罚的坏人。[然后他讨论]随后的东西。然后,苏格拉底表明,阿克劳斯这个僭主,这个罪魁祸首,和演说家都属于第三等,属于未受惩罚的坏人,因为他们超出了惩罚的范围。他们都患有非常严重的疾病,又害怕苦涩的药物——苦涩的药物就是惩罚。这个美妙的比喻有什么麻烦?身体患病的人与像阿克劳斯这类灵魂患病的人有何差别?

学生:身体患病的人愿意好转,只是害怕好转的过程,灵魂患病的人其实不知道自己患病了。

施特劳斯:对,他们没觉得自己患病了。我是说,他们完全没有这样做的动力。此外,阿克劳斯和其他犯了最大不义的人,被说成是最不幸的人。但他们在主观上可以说并不是不幸的,因为他们活着的时候活得很好。[149]但患病的、贫穷的和为了减轻自己的悲惨境遇而犯了较小不义的人呢?他犯了较小不义之后,是不是变得比从前更悲惨了?换句话说,苏格拉底举了[更简单的]例子,仅仅讨论了跟大多数人几乎无关的例子,仅仅讨论了罪魁祸首。普通的行不义者呢?我们不是必须做个区分吗?让我阅读479b3。

兰肯[读文本]:

苏:"因为他看起来不知道身体健康和适当的美德。因为从我们刚才同意的东西看,很有可能,那些逃避应有惩罚的人也在做

类似的事情,珀洛斯;他们看见它的痛苦,却看不见它的益处,不知道跟并不健康的、败坏的、不义的和不敬的灵魂住在一起比身体缺乏健康更不幸得多;于是,他们尽一切所能避免接受惩罚并摆脱最大的恶习,通过准备钱财和朋友,使自己能够擅长有说服力的言辞。但如果我们同意的东西是真实的,珀洛斯,你看到我们的论证的结论了吗?或者,如果你愿意,我们一起来合计?"(479b-c)

施特劳斯:现在暂停。修辞术的普通用法,修辞术的庸俗用法,不像高尔吉亚在说服自己兄弟的病人服下苦药时实践的修辞术。你们记得;高尔吉亚在那里做得对。这些病人很愚蠢,害怕苦涩的药物,然后修辞家就向他们说明,他们可以战胜这种恐惧。但在其他问题上,修辞家的做法恰恰相反:他们劝阻病人们服药,因为药物很苦,他们这样做,其实是在为罪犯辩护,阻止他们接受正义的惩罚。高尔吉亚或修辞家们应该像关心病人的身体疾病一样关心病人的灵魂疾病。我想,这是个非常有力的修辞论证。非常引人注意。你看,高尔吉亚就坐在那里,跟自己兄弟一起做事的时候,他像个有理智的人,一旦走上法庭,却恰恰相反:他阻止这些患病的人接受治疗。呃,但灵魂的疾病与身体的疾病之间的这种类比怎么样,灵魂的医术与身体的医术之间的这种类比怎么样?我们如何理解精神的疾病?不义是不是一种精神的疾病?那么,因此,惩罚严格来说不能等同于治疗。要知道,我们只是在比喻的意义上称各种恶习是灵魂的疾病,这个问题,这个严肃的问题显示了某种困难。它以另一种方式表明,苏格拉底的论证是修辞性的,因为它是基于这个比喻。

然后,479 余下部分是总结,我想——我只提一点。在 479e7 结尾,苏格拉底说:"这已经证明,所讲的东西是真实的?"珀洛斯说:"显然如此。"苏格拉底确定,珀洛斯承认苏格拉底的论点已经被证明。但我们必须再次问一个问题,这个问题在某种意义上是整个困难的总结:哪个论点?极其含混。行不义者是不幸的。但哪类行不义者,是像阿克劳斯一样犯了最残忍罪行的人,还是较小的行不义者?这是一点。第二,我们已经看到这种区分:从未行不义却有某种不义性情的人,行

了不义却未必有某种不义性情的人。[150]更简单地说:苏格拉底犯了一个极大的错误,违背了自己在这篇对话开始就立下的基本规则。他一开始怎么谴责珀洛斯?还记得吗?再说一遍?

学生:没有回答问题。

施特劳斯:呃呃,但他做了什么?问题是什么?

学生:混淆了某物是什么和它是否——

施特劳斯:不,更确切地说,是在确定某物是什么之前就回答它是美丑的问题。那个时候,谈的是修辞术。但适用于修辞术的东西也适用于正义。现在,苏格拉底这里已经解决了问题,说服珀洛斯相信不义比正义更坏,却没有以任何方式阐明正义是什么。我是说,一般而言,我们知道正义是什么,但对一套真正的证明而言,这当然是不充分的。你们记得吗,柏拉图在其他某个地方恰恰说到这个问题:他们已经确定正义是好的,却不知道正义是什么?

学生:《王制》第一卷结尾。

施特劳斯:非常好。苏格拉底已经向另一个修辞家忒拉叙马库斯证明,正义比不义更可取。那些论证像我们这里看到的论证一样有缺陷。苏格拉底最后说:"那么,这不太好吧。在知道什么是正义之前,我们已经回答了正义是否好的问题。这是不可能的。我们必须整个重头开始。"在这篇对话的任何地方都没这样说过。我们必须看看,接着会发生什么。

现在,在480,又回到原初的问题:从这些关于修辞术地位的说法会推出什么?既然修辞术不再能够使有罪者无罪释放。我是说,这意味着不进医院,因为人们害怕痛苦,因而不会认真关心恢复健康。你想说什么?

学生:我以为你是在提问。

施特劳斯:哦,没有。那么,规则是什么?也许我们要读480。兰肯先生?

兰肯[读文本]:

苏:"那好吧:因此,如果这是真实的,珀洛斯,修辞术的巨大

用途是什么？因为根据我们刚才同意的东西，你看到，一个人必须密切监察自己，以免行不义，因为那会给他带来大量的恶；不是吗？”

珀：“那当然。”

苏：“但如果他行了不义，无论他自己，还是他关心的其他任何人，他必须出于自愿去他可以最快接受惩罚的地方，[151]去法官那里，就像去医生那里一样，热切地渴望正义的疾病不会延长且在灵魂里造成不可救药的深层溃烂。或者，如果我们前面的结论站得住脚，珀洛斯，我们会说什么？我们后面的说法不是必须以这种方式且仅仅以这种方式符合前者吗？”

珀：“是的，我们还能说什么，苏格拉底？”(480a-b)

施特劳斯：换句话说，这很明显：任何法庭修辞术都不能使证据确凿的罪犯——无论是自己或自己的朋友或客户——获得无罪释放。

兰肯[读文本]：

苏：“那么，在为不义行为辩护方面，无论是自己、父母、朋友、孩子或祖国犯下的不义行为，修辞术都是毫无用途的，珀洛斯；除了人们可以偶尔设想相反的用途，即一个人首先应该指控他自己，其次应该指控有时行不义的亲人或其他朋友；不是隐瞒他们的不法行为，而是揭露它，以便他可以接受惩罚并变得健康；再者，应该强迫他自己和自己的邻人不要畏缩，而要闭上眼睛，带着勇敢，服从外科医生的切割和烧灼，追求既好且美的东西，而不考虑疼痛：如果他犯了罪，该受鞭打，就服从鞭笞；如果该戴镣铐，就戴镣铐；如果该罚款，就赔偿；如果该放逐，就放逐；如果该死，就去死；他自己就是他自己或亲人的首要指控者，并运用自己的修辞术来揭露他们的不法行为，以便他们可以摆脱最大的恶习，即不义。”(480b-d)

施特劳斯：暂停。因此，换句话说，修辞术的最好用途是指控自己

和自己的朋友——就像去看医生一样——要么为了自己的利益,要么为了朋友的利益。他这里还提到一类人,即父母。柏拉图有个地方提到这样的案例,一个叫游叙弗伦的人指控自己的父亲谋杀,而在那里苏格拉底并不赞成游叙弗伦。但如果苏格拉底这里所说的是真实的——如果这是完全无条件地真实的——结论当然就是:一个人必须指控自己的父母或任何人,包括他自己。现在,珀洛斯怎么回应?

兰肯[读文本]:

珀:"这太不寻常了——"(480e)

施特劳斯:不。"荒谬","奇怪"。

兰肯[读文本]:

珀:"这个[说法]依我看太荒谬了,苏格拉底,尽管你也许发现,它符合前面的说法。"

苏:"那么,前面的说法必须被颠覆,要么必然推出这个说法?"(480e)

施特劳斯:因此,珀洛斯没被说服,但不知如何否定这个结论。这很明显。我是说,他已经被迫沉默,尚未被说服。[152]现在,苏格拉底以某种方式为修辞术表明了另一种可能,这种方式显然具有反讽意味。但就像反讽的地方没有明显的反讽一样,哪里有明显的反讽,哪里就有某些严肃的东西。所以,我们不能仅仅因为明显的反讽,就忽略不顾。兰肯先生?

兰肯[读文本]:

苏:"因而,重新转向反面,假设我们有义务伤害某人,无论敌人或任何其他人——只要这个敌人所行的不义不是针对我们自己,因为我们必定注意避免这点——假设我们的敌人对某个其他人行了不义,我们必须运用一切行动和言辞阻止他接受惩罚或走

上法庭,或者,如果他走上法庭,我们必须设法使我们的敌人逃走而不受惩罚;如果他抢走大量金子,就设法使他不归还,自己留着,不义且不敬地挥霍在自己和自己人身上,或者,如果他犯了该死的罪行,就设法使他不死;如果可能,永远不死,带着自己的邪恶永远不死,或者要不然,就在那个状态下活得尽量长久。依我看,珀洛斯,就这些意图而言,修辞术是有用的,因为我认为,对根本不打算行不义的人而言,修辞术没有多大用途,即使它确实有点什么用处,也没有在我们前面的论证中显示出来。"(480e-481b)

施特劳斯:呃,你看,珀洛斯部分的结尾比高尔吉亚部分的结尾更糟糕:修辞术毫无用处。

格林:苏格拉底这里对修辞术用途的总结意味着什么?依我看,在某种意义上,修辞术的用途迄今为止并未包含在这个总结之中。

施特劳斯:什么,请再说一遍?

格林:我认为,苏格拉底在这篇对话已经使用了修辞术,要么——

施特劳斯:是,当然。但我必须找个时间详细讨论这个问题。但现在,让我们首先看看苏格拉底明确说出的东西。你看,一个人必须竭尽自己所能谴责自己的朋友们,只要他们有罪。一个人必须竭尽全部力量使自己的敌人们无罪释放,因为这原则是帮助朋友并损害敌人。如果帮助朋友接受他们应得的惩罚,就是帮助朋友。如果阻止敌人获得治疗,就是损害敌人。但这个推论出自"正义在于帮助朋友和损害敌人"这个原则。现在,如果这个原则不正义,如果损害敌人是不义的,就可以推出,修辞术毫无用处。在其他情况下,如果损害敌人是正义的部分,则修辞术就有部分用处,是吧?但明显的反讽在这里达到顶点,苏格拉底说,"如果你自己被某人伤害了,你当然会反抗;但如果他伤害别人,就随他去——那不影响你。"这个结论非常值得注意,我们必须尝试理解这个结论,并考虑格林先生所说的东西。我们不能仅仅停留在他就修辞术所说的东西上;我们还必须考虑苏格拉底已经实践的修辞术,[153]否则,这个观点就显然不充分。为什么显然不充分,并且如上所说,完全不可能呢?最简单和最明显的例子:毕竟,一个人

可能受到不义的指控。他试图获得无罪释放,有什么错儿吗?毕竟,就苏格拉底自己的案例而言,不管柏拉图写《高尔吉亚》的时候思想多么狭隘和不成熟,他毕竟是在苏格拉底受审之后写了《高尔吉亚》。因此,我们总是可以假定……

现在的论点是,修辞术毫无用处。苏格拉底说过比这更糟糕的论点。他说,修辞术比无用更坏,它是谄媚或欺诈——可以想象,这是对修辞术最严厉的指控。我们为什么不能停留于此?我们为什么不能干脆认为,这就是苏格拉底的真正教诲?出于同样的理由,我们不能停留在苏格拉底这样的说法上,即正确的说话方式在于简短的言辞而非冗长的言辞。要知道,这也是苏格拉底说的,但他随后就搞了迄今为止最长的言辞。因此,苏格拉底说了某些仅仅非常粗糙或肤浅的真理。此外,苏格拉底讲了修辞术的某些次要的合法用途,即使是在最后的说法中。但首先,我们为什么不能停留于此,最重要的原因就是,他的证明无效,基于各种站不住脚的前提和站不住脚的推理。因此,我们必须得出这样的结论,即苏格拉底以修辞的方式讨论修辞术。因此,有另一种修辞术,不同于他所讨论的修辞术,即苏格拉底的行为所固有的修辞术。苏格拉底关于修辞术的真正教诲表现在他的实践之中。苏格拉底实践的修辞术是合法的。

那么,这种修辞术的特征是什么?表面上看,当然就是简短的言辞:提问,回答。但这些简短的言辞是基于珀洛斯的前提。我们已经看到,苏格拉底这样做是为了高尔吉亚的利益。但苏格拉底招致的这种修辞术的极度降格或揭露,是为了抵消高尔吉亚和珀洛斯对修辞术的鼓吹。在医疗和道德中,有一个非常一般的规则,至少有时候,必须用一个极端反对另一个极端,是吧?亚里士多德《伦理学》,如果你有一种自然的浪费倾向,只有经过一段时间的极端节俭,你在这方面才会变正常,然后就会渐渐确定正确的中道。引入高尔吉亚是为了让人看到,他所实践的修辞术不是技艺,而是欺骗。也许高尔吉亚会被引向另一种修辞术。高尔吉亚实践的修辞术是 epideictic[炫示的]修辞术、议事的修辞术和庭辩的修辞术。讨论的重点完全是法庭修辞术。我们必须理解为什么。

高尔吉亚在大肆赞美修辞术的时候,提到修辞术的力量,这种修辞术的力量表现在政治演说上——想想忒米司托克勒斯和伯里克勒斯。同时,他也提到修辞家们面临的危险:他们遭到迫害。鉴于这种迫害,他们当然需要的是法庭修辞术而非议事修辞术。换句话说,首先,从演说家的自身利益角度看,法庭修辞术变得最重要。较之高尔吉亚和珀洛斯的说法,这种自身利益要求更多地尊重法律,尊重普通意义上的正义。没有这种尊重,他们的法庭修辞术就会非常乏力。[154]这就是整个讨论的一个教训。但这是个次要的教训,因为威胁修辞家的危险,也威胁着其他没有运用虚假技艺的人。它也威胁着哲人。法庭修辞术足以保护哲学吗?苏格拉底受到指控之后,依法做了一次法庭演说,但失败了。这个例子似乎表明,法庭修辞术不足以保护哲学。

现在,柏拉图已经给了一个保护哲学并使哲学在最大程度上安全的秘诀,那就是《王制》。如果哲人是王,他们就会安全,他们控制城邦的全部力量。但我不相信我们被期望相信的东西,即柏拉图写《高尔吉亚》时完全没有想过这种可能——我是说,因为无人能够知晓;他可能想过。但尽管如此,哲人成为王者的可能确实非常渺茫。那么,在非哲人统治的城邦里,要保护哲人,能怎么办?可以说,只有一个东西:只能通过修辞术,因为缺乏强制的力量,但是,高尔吉亚丝毫没有提到这种修辞术。对此,我们目前尚无答案。或许,我们会渐渐看到答案。

现在,为了找到通往正确修辞术的道路,我们必须首先知道,一般意义上的修辞术是什么,它的好坏界限在哪里。高尔吉亚部分已经说得很明白,修辞术是无知者用来说服无知者的能手。大家还记得吗?这个说法明显不充分。不是必然的。鉴于苏格拉底自己的修辞术。修辞术为什么必然被无知者使用?修辞术可以被有知者使用。说服者为什么不能是一个使自己的言辞适应无知者的能力的有知者?对我们可能必须明白的东西而言,这是个临时的暗示。

现在,关于修辞术,珀洛斯部分给我们提供了什么特别教诲?我们已经看到,在这部分的前半部分,珀洛斯用僭政取代了修辞术。他喜欢的例子都是僭主。然后,在后半部分,苏格拉底取得了控制权,重点转向惩罚。僭政和惩罚都是强制行为:僭政,不义的强制;正义的惩罚,正

义的强制。但僭政与惩罚的共同之处在于,它们都是可能的,因为logos[言辞]没有效力——苏格拉底没有说服珀洛斯,这个事实表明言辞的无效,他只能使珀洛斯沉默。因此,修辞术不可能是最高的。修辞术只能是个仆人。它不可能像高尔吉亚宣称的,是最高的善。从各个角度看,这都是真实的。但修辞术能否像珀洛斯说的,成为最美的技艺?在什么条件下,修辞术可以成为最高的技艺?如果正义是最高的善,而人们又天生是不义的——即天生只关心他们自己的善——于是,通向正义的唯一道路就是遭受惩罚,以摆脱这种天生的不义。如果所有人都是不义的,就不能期望他们接受通向正义的强制,使他们接受惩罚的唯一方法就是说服他们接受惩罚。在这些条件下,修辞术可能是最高的技艺。但问题是:这些假设是否合理?首先,惩罚是否必然会改善人们吗?换个说法,是不是只有惩罚能够改善不义者的前提下,惩罚才能得到辩护?用来威慑或保护他人,就不能得到辩护吗?但是,这样将惩罚理解为威慑或保护,[155]不就意味着,我们把人、把这些罪犯仅仅视为手段吗?(这当然是一个康德式的说法。)换句话说,这种惩罚不就不道德吗?如果是这样,如果所有罪犯应该被惩罚,就必须假定,这些罪犯都可以救治,或者,如他们现在所说,如果惩罚证明是正义的,康复就是可以接受的。柏拉图假定,有无可救药的罪犯;因此,他不可能持这种观点。这就暗示,既然这些无药可救的罪犯应该被惩罚,就并非所有行为之所以正义,都因为它们是为了行为施加对象的个人利益或好处。

根据柏拉图,基于《王制》,我们可以说,正义同时意味着两个不同的东西:首先,给每个人对其灵魂而言好的东西;[其次],共同的善。这是两种不同的关切,这两种关切未必和谐;因此,正义问题是如此困难。一方面必须考虑个人,什么东西对他个人好;但另一方面必须考虑社会的善,这是个不同的考虑。无论如何,即使修辞术成为最美或最高的技艺,惩罚也不具有它必须具有的美德。因此,我概述的这种观点是站不住脚的。然而——要不然,柏拉图就根本不会暗示它——它反映了真理。那么,以什么方式?

对柏拉图来说,完全的正义就是哲学,这是第一点。第二点:根据

柏拉图,大多数人天生没有能力搞哲学。从这些假设出发,就得出:正义是最高的善,而大多数人天生不义。现在,前述论证的结果就被归于这个事实:从这时候开始,柏拉图就用庸俗的正义取代了真正的正义,即取代了哲学。换句话说,论证包含了对哲学的指涉,一个并未明言的指涉。我们可以说,珀洛斯部分的特征在于这个事实——高尔吉亚部分当然也是——即苏格拉底抽离了哲学。很不幸,我们带着必要的细心,仍未读到哲学,因此,我不知道,是不是没有提到哲学——但我记得到目前为止没有。我相信,从未提过哲学;肯定从未着重提过哲学。那么,我会记住这点。珀洛斯部分抽离了哲学,这意味着珀洛斯部分抽离了自然。自然这个词即使完全没有出现,也几乎没有出现。但在我们即将转向的卡利克勒斯部分,几乎就在开头,哲学和自然两个主题就出现了。因此,那里有更根本的反思。

最后一点。我相信,这点关系到这个事实,关系到哲学的关切与哲学的抽离之间的独特混合,这种混合导致了这个结果,即强调惩罚,这暗示,一个人应该真正从惩罚中获得快乐,这肯定不是柏拉图或苏格拉底的观点。那么,哪种人最喜欢从惩罚中获得快乐?

学生:虐待狂们?

施特劳斯:这是个武断的论点,因为我们没有任何迹象发现,残忍与某种性变态之间有必然的联系。为什么不称之为"残忍"?因为老实讲,我们必须做无穷的研究,[156]才能看到残忍与特殊的性变态之间是否有必然的联系。我们不知道。因此,我从不用这个术语。残忍。但柏拉图关于残忍的分析是什么?灵魂的哪个部分特别涉及残忍?

学生:愤怒?

施特劳斯:呃,一定。根据《王制》的简单图示(根本不充分),灵魂有三个部分:理性、血气和欲望。愤怒与此非常相关——愤怒,一种受阻的欲望。这种阻碍带来恶意;欲望本身未必带有恶意。这是《王制》的重大主题之一,尤其是这种血气,它在某种意义上连接了理性与欲望。确实,我相信,抽离哲学又考虑哲学,这导致了惩办主义的后果,即想要从惩罚中获得快乐,换句话说,导致了血气。那么,珀洛斯明显具有普通意义上的血气。他的名字恰好[是]"马驹"。

现在已经很晚了,我们下次开始阅读卡利克勒斯部分。卡利克勒斯部分大概像我们迄今读过的部分一样长。在那里,苏格拉底必须不再以修辞的方式解决问题,因为卡利克勒斯不是修辞家,而是雅典公民,一个决心成就政治伟业的男子汉。我们必须看看,苏格拉底是否真正驳倒了卡利克勒斯。

[本次课结束]

第 八 讲

卡利克勒斯部分(481b-486d)

(无日期)

[158]施特劳斯：这里是巴特沃斯先生的另一个问题：

上周四课结束的时候，你这样总结柏拉图目前为止的要点：正义是最高的善，但人们凭自然是不义的。这个暗示源于这个事实，即这里的论证没有明显提到哲学，也就是说，珀洛斯部分的特征在于抽离哲学，因而抽离自然。假如这是对你的论证的正确表述，我不理解这里的联系，确切地说，不理解这个暗示。

好(巴特沃斯先生在哪儿?)，这不是对我的论证的正确表述。我们上次已经读完珀洛斯部分，这个部分有两点非常引人注目：第一点，反驳带有纯粹的修辞特征；第二点，极大地拔高了惩罚的美德。这些是最明显的特征。现在的问题是：为什么这样？背后有什么观念？换句话说，既然珀洛斯是个修辞家，关心的是修辞术的地位和价值，那么，我就可以这样表述这个问题：在什么条件下，修辞术是最高的技艺？从珀洛斯部分明显可以看出，修辞术不可能像高尔吉亚断言的，是最高的善，因为无论是根据珀洛斯的观点，还是根据苏格拉底的观点，修辞术都不可能是最高的善。因为从珀洛斯的观点看，僭政是最高的善(僭主比演说家更有能力获得自己想要的东西)；从苏格拉底的观点看，就像那里说的，修辞术的主要价值是引导人们接受惩罚，也就是说，引导人们到灵魂的医生那里，为了恢复精神的健康而接受必要的鞭打。

但这里的关键仍然是惩罚,也就是说,某种区别于言辞的强制形式,因为言辞仅仅引导人们接受那种强制。因此,修辞术不可能是最高的善。但修辞术仍然可以是最高的技艺。现在的问题是:在什么条件下,修辞术是最高的技艺?于是,我就这样表述:如果正义是最高的善,但人们凭自然是不义的等等。因为如果他们凭自然是不义的,他们就只能通过技艺变得正义。根据这里的论证,使他们变得正义的技艺就是惩罚。不,我是说,使他们直接变得正义的是惩罚。但引导人们接受惩罚的是修辞术。这是我的意思。然后,我又说明,尽管这些预设是站不住脚的,但它们不是反映了苏格拉底的某些严肃信念吗?我说过,是的,在某种程度上,这是真实的,因为对苏格拉底来说,正义就是哲学,再者,大多数人凭自然不可能变成哲人。现在,如果我们再用正义取代哲学,我们就可以接近这样的结论:按苏格拉底的理解,正义是最高的善,但按苏格拉底的理解,大多数人凭自然是不义的。这就是我说的意思。确实有一些非常大的困难,我们只能希望通过研究对话的剩余部分来解决这些困难。但我不承诺一定会解决。因为我自己现在仍然不知道。什么?

巴特沃斯:什么是……哲学在这部分缺席?

[159]施特劳斯:很简单:从未提到哲学。

巴特沃斯:这不一样,因为如果这种缺席意味着——

施特劳斯:呃,但是,哲学在某种意义上是缺席的,除了因为没有提到,也是因为苏格拉底用来反对高尔吉亚和珀洛斯的论证不是一个哲学性的论证,对吧?它是一个修辞性的论证。但问题是,哲学会不会在第二部分出现。在某种意义上,第二部分一开始恰恰会提到哲学。但至于论证是不是哲学性的,这个问题为时尚早。我们必须到时再看。不能提前判断。格林先生有什么问题?

格林:施特劳斯先生,"人们凭自然是正义的或不义的",这个问题意味着什么?我不太明白这话的意思,因为看起来,如果自然是所有地方都相同的东西,你似乎就是问某种……或者在某种意义上,这个问题在我看来意义不大。

施特劳斯:非常简单。你一定听过,至少在亚里士多德《政治学》

第一卷,他阐述了这样的观点:有些人凭自然是奴隶,那时确实有人认为,人们凭自然是不平等的。那么,如果人们凭自然是不平等的,就有些人凭自然适合搞哲学,有些人凭自然不适合搞哲学——我所说的凭自然,是指先天地,无法后天通过任何技艺做到。那么,困难就在这里。按照我们通常的理解——不仅我们生活在民主制下,希腊人当然也是(证据:苏格拉底)——道德美德被视为人人能够获得的东西。当然,极端情况除外,比如低能者,但实际上,所有人都能够具有道德美德。至于正义,我们当然就理解为道德美德,即使不是最高的道德美德。但这里出现了困难,对苏格拉底或柏拉图来说,根本没有什么道德美德:美德就是知识。为了搞清这个非常神秘的命题,我用哲学代替知识。因此,如果美德是哲学,具体而言,正义是哲学。但如果正义是哲学,就必然得出,大多数人凭自然是不义的。这跟现代霍布斯主义或其他主义毫无关系,这个结论出自那些前提。不清楚吗?要我重复这个三段论吗?这是个真正的三段论,不是修辞性的省略推理(enthymeme)。

格林:呃,只需重复一下三段论的最后三个句子。[笑声]

施特劳斯:好的。并非所有人凭自然都能搞哲学。但搞哲学意味着变得正义。因此,只有少数人凭自然能变得正义或正义地行动。但既然他们不能正义地行动,他们凭自然就是不义的。

格林:但问题是:变得正义的能力,搞哲学的能力,按我的理解,它怎么能是凭自然的——[也就是说],搞哲学的能力和变得正义的能力怎么能是凭自然的——但它不等于说,人们凭自然是正义或不义的?

[160]施特劳斯:不错,格林先生。极其简单。那些凭自然没有能力搞哲学的人,就永远不能搞哲学。确实,有些人凭自然能够搞哲学,可能因为忽视自我而从不搞哲学,因而总是保持不义。他们不是因为自然而是因为忽视自我而不义。但更有趣的情况是,那些凭自然没有能力搞哲学的人,即凭自然不义的人。

格林:您的意思是,说一个人凭自然是不义的,意味着他凭自然没有能力变得正义?

施特劳斯:呃,当然。

格林:哦,现在我明白了。

施特劳斯:是的,当然。我相信明白你的意思了:凭自然是不义的,但凭技艺可以变得正义。这在某种意义上是马基雅维里和霍布斯的意思,是吧?对此,马基雅维里有个漂亮的说法:一个君主必须使自己的臣子们变好并使他们保持好。因此,他们凭自然是坏的,仅仅想到他们自己的利益,但君主能使他们变得正义,从根本上说,显然是通过胡萝卜与大棒的正确结合。使他们变得正义——这不是苏格拉底的意思。是吧?好。

但现在,我们已经到了这篇对话的转折点,这个地方值得暂停一下。现在我们已经读到这些提示:真正的正义是哲学;幸福或极乐是哲学;还有个暗示,根本没有道德美德,对柏拉图来说,只有真正的美德——即哲学及其暗含的东西——和他所谓的庸俗的或政治美德;人类的唯一拯救之道是哲人的统治;修辞术,也就是正确的修辞术,是必不可少的,不管是在《王制》描述的完美状态下,还是在不完美的城邦里;还有一些东西,我必须说一下。所有这些以及类似的东西跟我们今天有何相干?更简单地说,学习《高尔吉亚》对现代的、新型的政治科学家有什么用处?[笑声]我会回答这个问题。刚开始我已经说过一些。但我认为,重复一下没有任何害处,因为现在我们已经有了更多证据。我会试着从两个层面回答这个问题。

现在,让我们忘掉柏拉图,看看我们政治科学所关心的我们的政治处境。每个人都能感觉到,今天的政治生活有全球特征。每个人都不得不专门地或间接地关心所谓的外国文化,这个词比单纯的外国(foreign nations)含义更宽泛,尤其关于亚洲和非洲的新兴国家,我们现在听到的越来越多,将来也会越来越多。确实,我们必须理解他们。他们不再是可以被西方人塑造的西方政治的客体。他们现在是政治的主体。那么,去理解并非属于我们自己的文化,是什么意思?我们能否仅仅用所谓的我们的范畴去理解他们?我们用以理解他们的这些范畴,不是我们文化的产物吗,因此,把[它们]应用到外国文化上,即试图用我们的范畴去理解他们,我们就误解了他们?如果我们把精神分析学或社会学等等应用到这些外国文化身上,我们不就暗示,我们会比他们理解自己更好地理解他们,[161]因为他们完全不能以精神分析学或

社会学的方式理解他们自己？我们不就是非法地使一种文化，即我们自己的文化，绝对化了吗？确实，我们倾听这些民族给我们的调查问卷提供的答案。我们倾听的是他们的答案。在这种意义上，我们没有把我们自己绝对化。但我们的调查问卷本身武断地包含了我们自己对最根本问题的答案——例如，宗教与法律的区分，经济与技艺的区分等等，这些区分未必能被所有文化所理解。

众所周知，我们的文化源于跟我们自己文化不同的两种文化的相遇：希腊和希伯来。因此，这些文化比其他文化可以更直接地为我们所接近，因为在某种程度上，它们就存在于我们内部。学习这两种文化，为我们一般地理解外国文化提供了一种训练基础。通过学习这些文化——当然啦，在政治科学系，希腊文化具有优先性——我们遇到一些困难。我们自始至终都要提醒自己，我们自己的范畴阻碍我们理解比如柏拉图所说的东西；我们自始至终要注意模式化的危险。如果我们从《高尔吉亚》转向关于柏拉图的文化通史的某一章，或某些更有学问的东西，我们就会看到这些范畴多么肤浅——“希腊文化”哟、“文艺复兴”喽，诸如此类。当然，这种情况在这些文化的最高现象上是特别真实的，也是最显而易见的。最高现象——比如，柏拉图，与某一段包含伯罗奔半岛战争期间希腊城邦贡品列表的铭文相比。这段铭文可能无法破译，因为保存状况很差，但即使可以破译，在理解这段铭文的时候也毫无任何深刻的问题。但至于柏拉图，只要你有柏拉图的文本，任何版本，差不多就行，破译起来毫无问题：问题是理解。我说的这个问题，当然是个小事：最高现象，当然是一种价值判断，我敢打赌。但这个经验也是非常有价值的，这个经验就是，在研究人类事务的时候不可能不做价值判断。如何证明它们是真正的价值判断，等等，永远是一个无法通过一般方法论予以回答的具体问题。这是我想说的第一点，重复一下：无论从哪儿开始，我相信，只要我们打算正确面对我们研究任何外国文化时遇到的困难，那么，任何严肃的现象研究都必然属于外国文化。但这不是我的主要论证。

再回到这一点：政治科学首先是研究现今的政治，这个国家或其他地方的政治。但什么是政治？只要提出“谁何时获得什么”这个问题

的时候。① [笑声]这不是特别政治性的,因为"谁何时获得什么"这个问题,在家庭里有,甚至在教室里也有。适用于"谁何时获得什么"这个问题的,当然也适用于权力。只要有人的地方,就有权力。说公共权力,会更好一点儿——至少你做了区分,尽管人们可能不理解相对于非公共的公共是什么意思。在久已被人遗忘的时代,人们谈论政治科学的对象时,[162]是指国家(state)。你们年龄稍大一点儿的同学大概会记得那个时代。这是19世纪和20世纪初政治科学的关键词。但这个术语及其附带的意义已经变得有点苍白。这绝非偶然,因为至少在狭义的西方世界,即莱茵河以西,国家总是被理解为社会的对立面。社会不是比国家更重要,更少苍白色彩吗?因此,根据这种印象,人们得出这样的结论,即真正的政治科学就是政治社会学,这是大家都很熟悉的结论。但据我所知,在大多数情况下,政治社会学意味着用亚政治的东西即本身非政治的东西去理解政治事务。因此,更可取的做法,不是走向带有特殊困难的政治社会学,而是纠正国家观念或国家理论包含的错误——也就是说,通过这样的问题来纠正这种概念:哪类国家?因为国家理论的特征就在于,它不提出关于哪类国家的问题,仅仅谈论国家。对各种国家之间的所有性质差异而言,国家似乎是中性的。这确实在政治科学的一个领域讲得通,有限的——即至少在国际法领域。因为在国际法的中立法庭,一个国家就是一个国家,你决不能干涉,即使是好事儿,你不关心这个国家是哪类国家。

简单地说,政治科学必须通过在政治上重要的东西为自己定位。当然,"政治的"这个词有很多含义,有个粗俗的含义,我认为非常有帮助。人们谈论某些学院或卫生部门负责人或诸如此类主管的时候,会说他在"玩政治",这是什么意思?这意味着,他不客观。不是技术性的。它有争议。政治的就是有争议的。这把我们引入更深处,因为众所周知,今天最大范围和最大规模的政治就是冷战。"战争"这个字眼非常清楚地表明,这里有某种争议。关于什么的争议?这就必然触及

---

① Harold D. Lasswell,《政治:谁何时如何获得什么》(*Politics: Who Gets What, When, How*, New York: P. Smith, 1946)。

这个事实,即我们所说的权力有不同的政制,除了其他不同之处。政制的差异是首要之物。换句话说,特有的政治事物不是国家而是政制:用亚里士多德的话说,是 politeia,而不是 polis。所有人都知道这些东西是什么:自由民主、共产主义、法西斯主义,甚至封建主义残余等等。政治科学有个著名的话题,即所谓的种种"主义"。这就是我想说的。这些"主义"——如共产主义、民主主义或法西斯主义——表示合法性的原则,因为有共产主义的合法性、民主主义的合法性、法西斯主义的合法性。但这些合法性的原则又是个很好的例子,可以说明政治的方法与社会学的方法不同,因为从政治的观点看,人们关心的当然是实质的合法性原则,如民主制、法西斯主义等等,而不是韦伯(Max Weber)提出的形式的合法性原则——理性的、传统的和魅力的——这些都无助于理解政治。你可以举个著名的例子,罗斯福,在某种意义上,他确实是个魅力领袖——我相信,自我到这个国家以来,他比任何其他总统都更有魅力——他肯定具有魅力领袖具备的东西。但这是罗斯福的合法性基础吗?当然不是。首先,是民主制的某个版本与他自己的特殊才能。甚至希特勒,他的合法性也不是仅仅基于所谓的魅力品质,[163]我是说,不仅仅基于他所具有的某些能力。这种合法性至少是基于他宣称的:关心祖国,为祖国献身,为日耳曼的超凡伟大而献身。因此,如果我们不考虑这些实质的合法性说法,我们就不能理解这种现象。

关于政制的学说,亚里士多德《政治学》已经以迄今所能得到的最完美的形式向我们阐述了。但我们必须立刻补充说,亚里士多德《政治学》的阐述并不完备,它没有向我们准确分析跟我们直接相关的两种政制。亚里士多德的分析不足以使我们理解现今的政制。那么,我们必须提出这样的问题:亚里士多德《政治学》的本质局限是什么?从实践的角度看,这等于是问:现今的政制与亚里士多德讨论的政制之间有什么本质差别?这个问题,可以简单地回答:所有现今政制的特征恰恰就在于我前面提到的种种"主义"。所有现今的政治都是基于意识形态。亚里士多德讨论的政制都丝毫没有意识形态的基础。让我们举个简单的例子:寡头制是富人的统治,民主制是穷人的统治。亚里士多德一方面说出了富人的论证,另一方面说出了穷人的论证。那里没有

一个单一的意识形态因素。富人说,“我们缴税,因此,穷人仅仅享受用这些税款所做的事情;我们在整个事情上拥有最大股份;我们想要权力。”而穷人说,“我们像富人一样多地参加战争,这是一个人能为城邦所做的最大服务,他是为城邦而战。”这里根本不涉及神话,不涉及意识形态,不涉及一般理论。因此,这是第一个差别。第二个差别,也很明显,即现代政制其实是基于技术学(technology),基于现代技术,也就是现代科学。但现代意义上的科学也是意识形态的基础。想想辩证唯物主义或激进科学主义,或源于杜威的某种民主观,科学的方法就是民主的方法——科学与某种现代政制的联系是如此紧密。与此相反,比如,日本人的观点,天皇的合法性在于他是月亮女神的后裔。我记得没错吧?这明显有个完全不同的特征,不同于这类号称科学的——无论正确或错误——教条。但他们毕竟这样号称,并以他们的方式承认科学的权威,这是个值得注意的事情。

那么,有两个东西——现代出现的意识形态和现代科学——使亚里士多德的分析变得即使不过时,也是不充分了。不过,为了理解这些东西,即意识形态和现代科学,我们必须回到亚里士多德或柏拉图,看看原因是什么,这种差别的理论原因是什么。关于科学与 polis[城邦]的关系,古典作家的观点不同。Polis 就是城邦,我们所谓的“国家”的原型。答案非常简单:科学或哲学(那时候是不分的)超越于城邦之上。大家兴许记得,我们曾经讨论过审慎或 phronesis 的问题,封闭的 phronesis 领域。当然,phronesis 或审慎不是科学或哲学。那个时候,我们还讨论了这个难题:这个封闭的领域需要某种辩护,而审慎本身不能提供辩护,只能通过科学。但这只是个提示。现在,科学或哲学为什么超越城邦?[164]因为城邦的目的与哲人的目的极端不同,极端不同。因此,我们需要在这两者之间架起一座桥梁,因为哲人不得不生活在城邦里,而城邦要明智地容纳哲人,因此,必须有某种 modus vivendi[生活方式],必须找到某种桥梁。这种桥梁就是修辞术,因为这是哲人能够借以向非哲人讲话的唯一方式。

到了现代,发生了极大的变化,这个变化可以表述如下:政治社会的目的与哲学的目的完全等同起来。这怎么可能呢?非常简单:如果

科学的使命是增强人的力量,以便解放人的状态(像培根说的),[1]如果科学是通向人人想要的舒适的自我保存(用另一个著名短语说,洛克说的)[2]的唯一道路,[那么],哲人的意图与一般人的意图之间就不再有鸿沟了。那么,就不再需要修辞术,因为桥梁当然是技术,即科学的应用。你不再需要修辞术,不再需要美丽的言辞,因为你现在有了稳固的成就——战胜了幼稚病等等等等。但这不是全部。科学的应用只是一个根源。另一个根源是传播,科学结果向非科学人的有组织的传播,简称"启蒙"。因此,这是第二种桥梁。那么,结果当然就是科学与社会的某种联合。如今,大家一定都知道,政治科学的主题之一,就是研究科学家的政治功能。这是现在的一个政治话题,因为科学确实具有某种直接的政治关联,这是个事实。人们只需要照着艾森豪威尔总统告别演说的思路想一想,[3]至少想想那里所说的问题,是不是个如此简单的问题,或本身是不是毫无危险。

我要再说两点评论,提醒大家想想无论如何必须考虑的问题,为的是找到一个进入像《高尔吉亚》这样的作品的门径。现在,古典作家的立场可以简单表述如下。有时候他们被称为极权主义者(totalitarians),这个词含义太多了。但有一点千万不能忘了。在某个方面,他们一定不是极权主义者;他们承认,有一种超越于 polis[城邦]的追求,那就是哲学。但哲学是唯一超越于 polis 的追求——比如,艺术就不是。在圣经传统中,人们可以说,至少在基督教的发展脉络里,信仰——也就是真正的信仰,及其所属的一切——超越于 polis。现在大家看到,这里有个很大的差别,因为哲学意味着保存某类自然的精英,即那些凭自然适合搞哲学的人。信仰,在某种意义上,也属于某类精英,但这类精英不是凭自然,而是凭恩典。但关于人内部有某种超越 polis 的东西的观念恰恰是现代运动的潜在基础。但现代自由主义既改变了希腊哲人们的论点,也改变了圣经传统的论点。现代自由主义,

---

① 《学术的进步》(*The Advancement of Learning*)I.5.11。

② 见《政府二论》(*Second Treatise of Government*),第 8 章第 95 节。

③ "艾森豪威尔告别演说"(Eisenhower's Farewell Address to the Nation)是他总统任内的最后公开演说,发表于 1961 年 1 月 17 日。

就其原初形式而言,仍然以某种有点稀释的方式影响着当代,[它说]个人及其基本权利超越于 polis;现代自由主义的理论表述见于自然状态早于公民社会的学说……[165]但这里的个人当然既不具备哲学的资格,也不具备信仰的资格,作为出自自然之手的个人,是每个人。没有任何理智上的或理论上的美德要求。我要说,这仍然影响着当代:这些基本权利当然是单纯的自然权利;它们是唯一绝对的道德事实。其他所有东西都可以被讨论,被修正,被操纵,但基本权利不可以。当然,在所谓的相对主义时代,不可能断言,有任何绝对的东西。可能吧。但作为一个事实问题,你看到关于第一修正案的言论自由和其他自由的讨论的时候,你就会发现,它们其实恰恰被共同体的更自由部分当作绝对的权利,尽管他们最起码必须为这种主张提供一个理论基础。因此,在古典时代,赋予正式成员资格的是哲学;而在圣经传统中,是信仰;在现代自由主义中,是不顾任何美德的个人及其权利。

但在现代思想兴起的所谓启蒙运动时期,另一个选择扮演了某种角色。在那个时代,据孟德斯鸠说,不同于贵族制和君主制,民主制的原则是美德。不是孟德斯鸠,而是某些后来的理论家,他们暗示,具有道德美德的个人就其本身而言超越于城邦。道德美德是一个必要而充分的东西,不是哲学,也不是宗教;道德美德同时也是唯一的社会纽带,取代了宗教的位置,即取代了特殊宗教的位置。人们可以从外部理解:这是宗教战争的结果,那时人们试图找到所有宗教派别的共同基础,所有宗教都承认的一个东西就是道德美德的重要性——"让这个共同的基础成为充分的基础。"道德美德就其本身而言是每个人都能达到的:每个人都能够拥有道德美德,只要付出努力。当然,这种道德美德不同于亚里士多德所谓的道德美德。亚里士多德理解的道德美德,也就是他所谓的"完美的绅士品格",那可不是可以如此轻松获得的东西。但道德美德也可以被稀释成所谓的"好伙计"(a nice guy),这似乎是人人都能期望的东西。在某种程度上,看起来——我们必须仔细调查——《高尔吉亚》暗示,道德美德是唯一必要的东西。这里没有称之为道德美德,而称之为正义。但这个论断立刻会招来怀疑,因为苏格拉底赋予哲学以很大的重要性。那么,我们会看看如何解决这个问题。我们上

次读到哪儿了？珀洛斯部分的结尾？

学生：你可以重复一下关于《高尔吉亚》的最后一个说法。

施特劳斯：在现代，具有重大政治重要性的观点是，道德美德——严格来说是正常人都能达到的东西——是唯一必要的东西，是唯一具有康德所谓的“绝对价值”的东西，同时也是社会的唯一纽带。现在，《高尔吉亚》似乎暗示，正义——从某个方面看就是道德美德——确实具有这种地位和这种意义。我预先说过，情况其实不是这样。但记住这个问题，我相信，我们会更好地理解苏格拉底。什么？

[166]学生：你说……我们必须发现，对柏拉图和亚里士多德而言，科学与 polis[城邦]之间的关系是什么。然后，你继续说，科学高于 polis，你问“为什么”，然后你说，“因为城邦的目的与哲人的目的是极端不同的”。那么，这是因为哲人与科学家其实是等同的吗？

施特劳斯：不，没有直接关系。哲学与科学的区分是 17 世纪现代运动的产物。简单地说——太简单了，但足以达到我们目前的目的：哲学与科学曾经是等同的。但在 17 世纪，一种新哲学或科学转而反对旧哲学或科学。通过这种新哲学或科学的某种发展，哲学与科学变得彼此有别。我可以详细阐述这个问题，但我们不得不转向——什么？

学生：你能告诉我，你所说的意识形态是什么意思吗？许多现代政治理论家把意识形态与哲学作为同义词使用。

施特劳斯：呃，他们确实这样做，因为他们完全不明白哲学是什么。他们说——我举个简单的例子：早餐两个鸡蛋，这就是我的哲学。换句话说，每个格言，他们都称之为哲学。当然，这些人谈论国务卿腊斯克(Rusk)或杜勒斯(Dulles)的“外交哲学”。① 这个是……我读过一本书，呃不是书，而是一本书的标题，《消费者的哲学》[笑声]。所以，我们所有人都有哲学，只要你想要——任何人。当然，这不光彩，根本不值得关心。但人们应该避免使用哲学这个字眼，而说：哲学就是废话；那是过去的错误；我们现在知道，只有科学是可能的。这就更诚实。

---

① Dean Rusk (1909-1994) 于 1961-1969 年担任美国国务卿。John Foster Dulles (1888-1959) 于 1953-1959 年担任美国国务卿。

好。现在,确切地说,你的问题是什么?

学生:你所谓的意识形态是什么意思?

施特劳斯:我明白了。所谓的意识形态,我是指这个术语的原初含义,一种自称正确的、基于科学的错误学说。至于那种科学是被定义为实证主义方法论,还是辩证唯物主义,或各种不同方法的此类混合,即所谓的种族科学,我现在都不关心。但关键在于,它是指孤立无助的人类心灵可以达到的某种东西,而且不是基于任何特定的祖先传统,比如日本的神话。换句话说,我会区分意识形态与神话。但我们读到这本书的结尾时,我们不得不接着讨论考虑神话问题,在那里,苏格拉底会有一篇相当长的讲辞,在讲辞的开头,他会说,"这是一套 logos,而不是神话,尽管你卡利克勒斯会相信它是神话。"①那么,我们就有必要问:什么是神话?好。

学生:你说……三个层面——

[167]施特劳斯:两个,两个,两个。纯粹听觉的……什么?这是最后的问题。

学生:你说,对柏拉图而言,哲学与正义是一回事儿——

施特劳斯:那是个暂时的说法,是为了满足暂时的意图,完全合适。但需要完善。

学生:是不是源于这个说法,"知道正义就是行正义"?

施特劳斯:呃,跟它有关,是的,我们必须不止一次地回到这个主张。好。现在,让我们阅读卡利克勒斯部分的开头,前两句话。

兰肯[读文本]:

> 卡:"告诉我,凯瑞丰,苏格拉底是严肃的,还是仅仅开玩笑?"
>
> 凯:"依我看,卡利克勒斯,他确实非常严肃。不过,不如问他本人。"(481b)

---

① 施特劳斯意译 523a1-3。

施特劳斯：暂停。卡利克勒斯为什么问凯瑞丰，而不直接问苏格拉底：你是开玩笑吧？你什么意思？我想，原因非常明显：因为如果苏格拉底习惯于开玩笑，他的回答也会让人怀疑是开玩笑。至于凯瑞丰，他知道，凯瑞丰从来不开玩笑，因此，可以从凯瑞丰那里得到坦率的答案。凯瑞丰最后这句话，“不如问他本人”，等于重复卡利克勒斯刚开始对凯瑞丰或苏格拉底所说的，“不如问他本人”，即不如问高尔吉亚。你看，这里发生了变化：刚开始，聚会的中心人物或活力是高尔吉亚；现在，中心完全转向苏格拉底。这是迄今发生的一大变化，好像未被察觉，这无疑证明：在苏格拉底称之为交谈的这类言辞方面，苏格拉底远远高于其他人，但我认为，这类言辞最好被称为一种特殊形式的修辞术。卡利克勒斯确定苏格拉底是实话实说之后，卡利克勒斯继续：

兰肯[读文本]：

> 卡：“我敢保证(upon my word)，这正是我想做的。告诉我，苏格拉底，我们是——”(481c)

施特劳斯：呃，不是“我敢保证”，而是“凭诸神起誓”(by the gods)。这个最宽泛的誓言是第一次出现。没有遗漏任何一位神。

兰肯[读文本]：

> 卡：“凭诸神起誓，这正是我想做的。告诉我，苏格拉底，我们应该认为，你刚才是严肃的，还是开玩笑？因为，如果你是严肃的，你说的是真实的，我们人类的生活不就颠倒了吗？我们所做的看起来不就跟我们应该做的恰恰相反吗？”(481c)

施特劳斯：因此，卡利克勒斯充分领会了苏格拉底的论证方向：如果这是真实的，[168]那么，我们所有人都过着错误的生活，从此以后，我们就必须颠倒过来。与珀洛斯相反，卡利克勒斯认为苏格拉底所说的东西确有可能。(大家记得，珀洛斯不相信，任何人会相信苏格拉底自称相信的东西。)在这个意义上，卡利克勒斯比珀洛斯具有更开放的

心灵。但最重要的是,从现在开始,讨论的问题不再是修辞术,而是我们的整个生活:我们应该如何生活?卡利克勒斯比珀洛斯更严肃。这一点现在已经更明显。那么,苏格拉底如何回应?

兰肯[读文本]:

> 苏:"卡利克勒斯,如果人们没有某些感情,某类人有某种共同的感情,而是我们每个人都用某种自己特殊的而不同于别人的感情,他就不容易向邻人指出自己的印象。我说这个,是因为我注意到,你和我在这时候处于相同的状态,因为我们两个都各自热爱两个东西——我爱克雷尼俄斯之子阿尔喀比亚德和哲学,你爱这两个,即雅典的民众(Demus)和皮里拉姆佩斯之子。"(481c-d)

施特劳斯:暂停。苏格拉底从一个一般性的反思开始。这里译为"感情"(feelings)。我找不到 pathos 的最好译法是什么,它后来演变为拉丁文 passion。但这个词语的原义,大致相当于今天所用的"经验":你被某物打击,就遭受某物,你对某物做出反应,就受到某物的影响。有些感情,别人无法分享;有些感情,有些人或许多人都可以分享;最后,有些感情,所有人都可以分享。这里提到的感情,是只有某些人可以分享的,尤其被苏格拉底与卡利克勒斯分享,而非珀洛斯与高尔吉亚。苏格拉底和卡利克勒斯都是爱者,热情的人,献身的人。这是关键点。这里使用的 eros[爱欲],是某种美丽的东西,同时具有美化作用。Eros 显然使被爱者变得美丽。苏格拉底在《王制》中举了个著名的例子:一个被爱的女孩的塌鼻子被称为漂亮,我不知道为什么——要知道,我们会美化被爱者。[①] 但 Eros 同样美化爱者。一个恋爱的人比一个没有恋爱的人更美丽。我是说"恋爱",而不是性冲动,两者完全不同。

但苏格拉底和卡利克勒斯,尽管都是有爱欲的人,却以两种方式热爱不同的东西:不同的青年和不同的追求。卡利克勒斯热爱雅典民众,

① 《王制》474d-475a。

苏格拉底热爱哲学,这暗示,苏格拉底不热爱雅典民众。这里暗示了某种非此即彼的选择:要么热爱雅典民众,要么热爱哲学。这个区分稍后会追溯到正义与不义的区分。完全意义上的正义之人,会热爱哲学;不义之人,如果是个雅典人,就会热爱雅典民众。我们会看到,这不仅仅意味着[反民主]。还要注意,苏格拉底没说"民众",他说的是"雅典民众",也就是说,问题不在于支持民主制,反对寡头制等等;这里是雅典民众。解释一下:如果你采取道格拉斯(Douglas)的立场,反对林肯,道格拉斯确实热爱美国民众,毫不在乎其他地方的民众,而林肯在一般意义上关心民主制。[169]我相信,英国工党领袖贝文(Earnest Bevin)无论如何也是热爱英国民众的人。① 当然,总有这类事情。卡利克勒斯热爱雅典民众,意味着他支持雅典帝国主义,支持雅典民众征服其他城邦的民众。哲学与民众毫不相干——我们已经听到苏格拉底说,"我从不跟多数人交谈"——因此,需要修辞术,以便在哲人们与非哲人们之间的鸿沟上搭起桥梁。卡利克勒斯的两个爱人,雅典民众与这个年轻人,拥有相同的名字:都叫 demos。苏格拉底的两个爱人没有相同的名字,有没有任何共同之处?我们不知道。因此,让我们从这儿继续。

兰肯[读文本]:

> 苏:"我总是察觉,尽管你聪明,但你没有能力反驳你喜爱的人,无论他说多少或怎么说,你总是从一端到另一端反复改变。在集会上,如果雅典民众不同意你所讲的某个说法,你就改变并说它想要的东西;在那个美丽的年轻人即皮里拉姆佩斯之子在场的时候,你同样如此;你不能抗拒你爱人的建议和说法,因此,如果任何人听到你经常在那种影响下讲一些奇怪的东西而感到惊讶,如果你选择讲真话,你大概会告诉他,除非有人使你喜爱的人停止这样讲,否则,你也永远不会停止这样讲。因此,请注意,你现在必定会从我这儿听到同类的评论,请你不要对我的说法感到惊讶,而要使我的爱人即哲学停止这样讲。因为她,亲爱的朋友哦,讲的就是你

① Ernest Bevin (1881-1951)是从 1922 年到 1951 年逝世时一直是英国工党的领袖人物。

现在从我这儿听到的东西,而且她对我比其他爱人更少变心:克雷尼俄斯之子总是改变自己的观点,但哲学总是坚持相同的观点,就是现在令你惊讶的讲法,尽管她讲的时候你本人就在场。"(481d-482b)

施特劳斯:让我们在这儿停一会。科雷尼俄斯之子当然就是阿尔喀比亚德。现在,既然卡利克勒斯与苏格拉底热爱不同的东西,即哲学或雅典民众,他们就以不同的方式对待他们各自特有的爱人,即阿尔喀比亚德或皮里拉姆佩斯之子德莫斯。卡利克勒斯的两个爱人都是变化无常的。卡利克勒斯追随他们,顺从他们。但苏格拉底的主要爱人,哲学,从来不变——从不改变自己的心思——因此,苏格拉底很容易抵抗阿尔喀比亚德变化的心意。苏格拉底这里还宣称,他在珀洛斯部分坚持的不是他自己的主张,而是哲学的主张。他唯一的希望是,卡利克勒斯作为有爱欲的人,能够稍稍接近苏格拉底。这是他们之间的唯一桥梁。苏格拉底说到皮里拉姆佩斯之子,称之为"美丽的年轻人"。这个德莫斯,即皮里拉姆佩斯之子,是美丽的;另一个德莫斯(demos),即雅典民众,则不美。现在,demos 被人格化了,尤其在阿里斯托芬的谐剧《骑士》中,民众被比喻成一个天性善良、但有点愚蠢的老家伙,而且……也——因此,根本不美丽。问题是:一个人能否热爱这样一个家伙?我是说,一个人能否对这样的家伙产生某种爱欲?当然,这里也暗示,苏格拉底与珀洛斯[1]的交谈是一场哲学讨论。[170]我们现在知道,这是个未经证明的说法,我们必须记在心里。现在,让我们从落下的地方继续。

兰肯[读文本]:

苏:"所以,你要么必须反驳她——"(482b)

施特劳斯:也就是哲学,对吧?

---

① 译按:据语境当为卡利克勒斯。

兰肯[读文本]：

苏："就像我刚刚讲的，证明行不义和行不义而不受惩罚并非极大的恶；或者，如果你不予证明，凭埃及人的神狗起誓，你卡利克勒斯与卡利克勒斯之间就不同意，相反，你整个一生都会跟他不协调。"(482b)

施特劳斯：因此，苏格拉底这里宣称，卡利克勒斯不可能拒绝苏格拉底的论点，它不是苏格拉底的论点，而是哲学的论点，只要拒绝，他就会自相矛盾。你不可能反驳真理而不反驳你自己。这应该很清楚。现在，"凭狗起誓"这个在前面出现过的誓言是什么意思？在这里，我们有了关于整个奇怪誓言的唯一解释：埃及人的神。埃及人有什么特点？据希罗多德说，埃及人极虔敬，也就是说，他们把无数不值得称为神的东西都称为神。① 因此，狗也是神。但至少猫也重要啊。苏格拉底为什么对狗比对猫更感兴趣？我是说，狗有某些伟大的优点。这跟现代的狗崇拜无关；狗更忠实。

学生：哲学动物？

施特劳斯：呃，《王制》的哲学动物，因为狗喜欢熟人，厌恶陌生人。这表明，狗的判断标准是自己的知识[笑声]。现在，真正的问题当然是，因为喜欢熟人而厌恶陌生人，狗是公民的原型。这是更深的原因。此外，要知道，你看一只狗狂吠，非常类似于演说家[笑声]。我是说，尤其在某些情况下。例如，我记得雷伯恩(Sam Rayburn)：他讲话的时候，就让人立刻想到一只狂吠的狗，我这样说没有任何不敬的意思。② 顺便说一下，色诺芬——我只是顺便一提——色诺芬在所有方面都比柏拉图更温顺。色诺芬从未让苏格拉底凭狗起誓，但他让苏格拉底讲了一个故事，在这个故事中，一只狗竟然凭宙斯起誓[笑声]。③

---

① 例如，《历史》(*Histories*) II.37.1。

② Sam Rayburn (1881-1961)是来自德克萨斯州的民主党国会议员。他担任众议院院长长达十七年(1940-47, 1949-53, 1955-61)。

③ 《回忆苏格拉底》(*Memorabilia*) II.7.14。

这是色诺芬[所能]做到的极限了。这个誓言确实有谐剧色彩,与严肃的主题形成鲜明对照。这点必须记在心里。兰肯先生,可以继续吗?

兰肯[读文本]:

苏:"但至少我,很好的人噢,仍然宁愿选择使自己的七弦琴或[171]我为公共提供的合唱队跑调且不合,或无论多少人不同意我并反对我,也不愿我自己内部不合并自己反对我自己。"(482b-c)

施特劳斯:呃,因此,与卡利克勒斯不同,苏格拉底认为,更坏的情况是不同意自己。从这个观点看,不同意其他人,不同意多数人,并不那么严重。哲学产生自我认同。没有哲人,人们就不能同意他们自己,然而,修辞术导致认同他人。但从哲学与修辞术之间的这种不同,可以得出,修辞术产生的同意从未摆脱自相矛盾。不管是大众的修辞术,还是苏格拉底的修辞术,都没什么差别。好。现在,苏格拉底这里提到的合唱队是个例子。苏格拉底设想自己做了片刻合唱队的领唱人。他不会太关心这个合唱队的和谐——更在意每个合唱队员自身的和谐。我们这里已经看到,苏格拉底的回答对卡利克勒斯产生的总体影响。苏格拉底宣称自己的主张是哲学的主张之一,不是他自己的。或者,因为这个原因,苏格拉底的主张没有卡利克勒斯的主张严肃。让我们继续。

兰肯[读文本]:

卡:"苏格拉底,你似乎是毫无顾忌地讲话,真正像是大众演说家;你现在就在这样慷慨陈词,因为珀洛斯已经陷入他指责高尔吉亚在你那里陷入的窘境。因为我认为他说过,你问高尔吉亚,假如一个不知道正义却想要学习修辞术的人到他那儿去,他是否会教他,高尔吉亚显得有点羞耻并出于常人心里的习惯说他会,因为若拒绝,就会使人们愤怒——于是,因为这种承认,他就被迫自相矛盾,这恰恰是适合你的东西——我认为,珀洛斯那时候嘲笑你,做得正确;但这一次,他自己陷入同样的窘境。"(482c-d)

施特劳斯：暂停。苏格拉底这里已经说了，哲学通过他讲话。卡利克勒斯断然否定："你讲话不像个哲人；你讲话像个普通的、庸俗的演说家，像个大众演说家"。跟高尔吉亚交谈的时候，苏格拉底利用了高尔吉亚，因为高尔吉亚害怕民众不满意。那样做极不公正。但关于高尔吉亚的失误，卡利克勒斯的说法比珀洛斯的说法更清楚。但卡利克勒斯也没有说出高尔吉亚所犯的根本错误或失误。大家记得，高尔吉亚的根本失误是什么？

兰肯：修辞术既是又不是全能的。

施特劳斯：呃，是，但跟主题无关。

学生：你是指暗含的失误？

施特劳斯：明显的失误。

[172]学生：把"丑"定义为……区分公平与美。

施特劳斯：不是珀洛斯，而是高尔吉亚。高尔吉亚的失误。巴特沃斯？

巴特沃斯：当他说演说家……不义……他应该从城邦驱除……

施特劳斯：不。请重复一下？

学生：知道正义即施行正义。

施特劳斯：呃，大声点儿，让大家都听到。

该学生：知道正义就是施行正义。

施特劳斯：对，知正义即行正义。这导致高尔吉亚垮台。

兰肯[读文本]：

> 卡："就我而言，我不满意珀洛斯的地方恰恰在于他向你承认——即行不义比受不义更丑；因为这种承认，他也使自己卷入你的论证并使自己闭口，耻于说出他心里所想的东西。"(482d-e)

施特劳斯：换句话说，珀洛斯基本上犯了相同的错误：出于羞耻，他没有说出自己心里所想的东西，因而陷入麻烦。高尔吉亚与珀洛斯，他们也分享某种感情(pathos，affection)，但不是 eros[爱欲]，而是羞耻感——也是一种令人烦恼的影响。继续。

兰肯[读文本]:

> 卡:"因为你,苏格拉底噢,实际把谈话引入如此低级、庸俗的废话里,而你却宣布自己在追求真理——引入那种不是凭自然、而是凭习俗而'美'的东西里。但这两个东西——自然与习俗——大部分是相互对立的,因此,如果一个人感到羞耻而不敢说出自己所想,他就被迫自相矛盾。看看你,你已经设计了这种聪明的伎俩,在你的讨论里使坏:如果一个人说出任何依照习俗的东西,你就'依照自然'提问;反之,如果他指的是自然,你就暗示习俗。"(482e-483a)

施特劳斯:现在,苏格拉底是个大众演说家,假装追求真理,但只是个大众演说家。为什么?因为他严肃对待 nomos,即与自然相反的习俗或法律。苏格拉底对珀洛斯的整个反驳,就是基于混淆凭自然高尚/美的东西与凭习俗高尚/美的东西。现在,[卡利克勒斯]其实诉诸哲学,而苏格拉底却以非哲学的方式接受 nomos 或流俗意见。卡利克勒斯好像是说,"我才热爱哲学,你苏格拉底热爱 demos[民众],关心群众的掌声,[173]因为你重复群众普遍接受的东西"。

现在,我们必须想想自然与习俗的这种区分。根据教科书的说法,这[种区分]是智术师派的发明之一。但这不可能正确,因为至今仍然著名的这个传统区分,即关于自然权利与实在权利或自然法与实在法之间的区分,就是基于这种区分,因为这里所谓的"实在的"就等于"习俗的"——人为制定的。但人们会说,"没问题,但在自然法与实在法的区分中,自然与实在之间的关系不像这里理解的一样,没有被理解为对立的或必然对立的关系。"这不假,但把自然与习俗之间的关系理解为对立关系,是柏拉图《王制》的关键主张,而这部作品最少智术师派色彩,那里清楚地表明,绝对共产主义,即财产、妇女儿童的共有,以及两性平等,都是根据自然,而主流的习惯——非共产主义和两性不平等——都只是根据 nomos,即根据意见或习俗。我说得足够简短,但我认为足够清楚,即这种总是包含潜在对立的区分远比智术师派更早,在

某种意义上,可以追溯到希腊哲学诞生之初。我这里只提一点。关于自然与习俗之间的区分,为什么会出现这些历史错误?这种区分为什么变得难以理解,或变得过时?

那么,如果我们回到 17 世纪,即现代思想开始建立之时,"习俗"当然意味着存在某些并非自然的东西,显然,仅仅是习俗的东西。现在,这个论点推到下去就是:所有现存或发生的东西都是自然的——后来被称为"自然主义"。但那种特别现代的意义上——所有现存或发生的东西都是自然的——所谓的 17 世纪的命定论,其结果之一是,关于社会的科学变成了一种社会物理学。这意味着,所有习俗对相关的人来说都是必然的。因此,这个部落是一夫一妻,那个部落是一夫多妻,第三个部落是另一种安排,这都是必然的——因为都是自然原因造成的(气候等等)。那么,从这个观点看,各种习俗像其他所有东西一样,都是自然的。但如果想到底,你就会发现,这意味着,所有法律都是合理的。任何地方的法律对那里相关的人而言都是正确的。

现在,我们可以感觉到,这似乎是一种颇为乐观的法律观,还有其他困难。在这个观点发展的结尾,至少迄今为止,我发现了本尼迪克特(Ruth Benedict)的书,即《文化模式》(*Patterns of Culture*),[①]我经常引用它,因为这是我读过的唯一一本文化人类学著作[笑声]。她讨论了各个部落为何不同的问题,比如,三个北美印第安人部落,在佛罗里达州或其他任何地方,他得出这样的结论:气候和其他任何此类原因都不能解释这种不同,因为气候都相同,人种都相同,其他所有东西都一样。她最终得出(我记不清原话)[这样的结论]:这种不同是因为三个不同的部落自由地或随意地采纳了价值体系 A 或价值体系 B。换句话说,[174]最终无法继续追问下去的事实就是一个社会的某种无法解释的决断(decision)。这就是 nomos 的原初含义:一种不能再做解释的决断,无法继续追问下去。因此,换句话说,这种区分以一种奇怪的方式重新出现于现代思想领域。就目前而言,这就够了。但重复一遍,physis/nomos 之分不是智术师的专利——卡利克勒斯这里只是以自己

① Ruth Benedict,《文化模式》(*Patterns of Culture*, New York: Houghton Mifflin, 1934)。

的方式拿来使用。我们会看到,他的主张包含两个部分,一部分等同于苏格拉底和柏拉图的主张;另一部分不能兼容,因为他没有真正理解这种区分的含义。现在,让我们继续。

兰肯[读文本]:

卡:"就像最近的例子,关于行不义和受不义,珀洛斯一讲到根据习俗更丑的东西,你就接着讲根据自然更丑的东西。因为,凭自然,一切更丑的东西就更坏,比如受不义:行不义只是凭习俗才更丑。确实,忍受不义完全不属于男人,而属于可怜的奴隶,对他来说,死去比活着更好——"(483a-b)

施特劳斯:这里给了一个原因,卡利克勒斯为自己的主张"受不义比行不义更坏且更丑"提供的第一个理由:不能保护自己或遭受不义而不作反抗,就不配做男人(man,hombre)。显然,这是个习俗的观点。换句话说,这个自称提出纯自然观点的人,比这篇对话里的其他任何人更是习俗的奴隶。

兰肯[读文本]:

卡:"因为他受不义或被侮辱之后,没有能力保护他自己或他关心的任何人。但我相信,法律的制定者都是更虚弱的男人和多数人。因此,为了他们自己和他们自己的利益,他们制定法律并分配他们的赞扬和谴责——"(483b-c)

施特劳斯:你看,卡利克勒斯这里从单数的"法律"(law, nomos)跳到复数的"法律"(nomoi)。但这有个非常清楚的含义。他在什么意义上使用"法律"——我们通常译为"习俗"(convention)?他通过区分澄清了这个含义:复数的法律,即赞扬和谴责。换句话说,不限于狭义的法律。所有社会价值,所有赞美和谴责,都是整个法律的一部分,准确而言,是整个习俗的一部分。

兰肯[读文本]:

卡："并恐吓那类有能力获得优势的更强者，免得他们比自己拥有更多，他们就说，获得更多是丑陋且不义的，行不义就是努力比邻人获得更多：因为我估计，他们作为更低劣者，完全会满足于看到自己拥有平等——"(483c)

[175]施特劳斯：暂停。现在，卡利克勒斯阐明了什么？对一个男人而言，对人类的一部分——让我们称之为"男子汉"(he-men)而言——行不义比受不义更好。其他人呢，多数人呢？他们制定了这样的 nomos，这条习俗：渴望比其他人拥有更多——区别于平等——是卑鄙的。因为这条习俗对他们有用——自然是因为他们总是获得更少——然而，对优秀者而言，行不义既有用，又高尚。他宣称，只有男人、男子汉的这些标准是自然的。原因是什么？为什么多数人的标准不同样是自然的？因为他们要求的这种平等是虚构的东西：没有人想要平等；这只是他们做出的一种深思熟虑和任意的妥协。人人平等的主张是谎言，而男子汉的主张却丝毫不含谎言。我认为，这是关键。现在，我们仍然需要证明这个主张。随后立刻就是证明。

兰肯[读文本]：

卡："于是，这就是为什么，根据习俗，力求超过多数人被称为不义且丑陋，并被称为行不义：但据我的意见，自然本身显示了这个事实，即更好者超过更坏者、更能干者超过更无能者是正确的。显然，在多数情况下，就是这样，不仅在动物世界，而且属人的全体国家和种族内——都已经决定，更强者支配并超过更弱者是正确的。因为薛西斯(Xerxes)讨伐希腊，或他父亲讨伐西徐亚人(Scythia)，还能凭借何种正确呢？或者，人们可以提到无数其他类似的例子。因此，这些人这样做确实是根据自然——正确的本性(the nature of right)；是的，凭良心(on my soul)——"(483c-e)

施特劳斯："凭宙斯起誓！""凭宙斯起誓！"

兰肯[读文本]：

卡:"凭宙斯起誓,并根据自然的法则——尽管,我敢说,不是我们制定的那种法则;我们塑造我们中间最好者和最强者,从幼儿期就逮住他们,像对待年轻的狮子一样,用咒语和巫术完全蛊惑他们,告诉他们,他们只能拥有平等份额,这是适宜且正义的。但我可以设想,一旦某个具有充分暴力的天性的人站起来,抖掉我们教授给他的所有东西,冲破束缚,逃之夭夭;他践踏我们的规矩和戏法、我们的魔咒和'法律',它们都是违反自然的;我们的奴隶起来造反,成为我们的主人,而在那里绽放出自然正义(natural justice)的全部光辉——"(483e-484b)

施特劳斯:"自然正确/自然权利"(natural right),对。现在,卡利克勒斯的证明是:自然本身表明了正义本身——也就是说,更强者比更低者或更弱者更有力量,应该拥有更多;狮子比绵羊拥有更多等等。现在,他举了波斯大王反对希腊人的例子——一场反对雅典 demos[民众]的战争。你看,卡利克勒斯可以超出特殊性:他这里不是作为雅典爱国者说话,他是代表自然说话。但他还有没说的东西:这个行动导致了萨拉米(Salamis)和普拉塔亚(Plataea)战争,①[176]也就是说,导致雅典 demos[民众]变得比波斯大王更强大。卡利克勒斯这里不提雅典帝国主义。他之所以不提,当然——完全自然,因为来自西西里地区勒翁提尼(Leotini)的高尔吉亚在场,雅典帝国主义的主要行动就是西西里远征。这反映了卡利克勒斯的圆滑老练。现在,看看他使用的术语。他首先提到"正确的本性",这个表达,格劳孔也用过,在《王制》第二卷。这是个相对中性的短语。就连一个否定自然正确的人,也必须提出"什么是正确的本性"这个问题;一个[回答]可以说,正确是习俗。但之后,他说到"自然的正确"(right of nature),即根据自然而正义的东西。最后,他又说到"自然的法"(law of nature)。这是这个术语的第一次出现。他在这样的语境下[说],"凭宙斯起誓,自然的法"。区别于人类法,这里仍然呈现了法与宙斯之间的联系。卡利克勒斯尽管坚持

① 希腊人决定性地战胜薛西斯率领的波斯侵略军。

自然与法对立,但不可能克服对法的欲求。你看我们读的这段话的结尾,卡利克勒斯没把自己算作这些真正的男子汉之一;他把自己算作demos[民众]之一,即多数人,他说"我们奴隶"、"我们已经奴役了他",也就是说,"我不属于他们"。正如他超出了雅典 demos[民众]的特殊利益,他也超出了他自己的利益。他屈服于比他更伟大的东西:偏爱强者的自然法。在这个意义上,他是个高尚之人;他能够忘掉自己的私人利益。这段话可以类比格劳孔在《王制》第二卷的讲辞,我们应该仔细比较。最引人注目的差别在于:格劳孔关于自然正确的表述没有卡利克勒斯的陈述所带有的这种光辉;下述事实也可以说明这一点:格劳孔没有提到一种自然的正确。"正确"是制定的正确。更强者征服更弱者,这确实是自然的,但并不更正义。正义完全属于习俗的领域。卡利克勒斯将迄今为止给予正义和高尚的全部光辉给予了自然。现在,我们看看卡利克勒斯的另一个论证。

兰肯[读文本]:

> 卡:"依我看,品达为我说的东西补充了证据,在那首颂诗里,他说,'法是万物之主/有死者和不死者之[主]',他这样继续,'它用最高的手带领一切,/使最大的暴力成为正义:我凭借的证据/是赫拉克勒斯的行为,因为他没有购买——'大概就是这类话——我记不清那首诗——但它告诉我们,他赶走了牛群,既非购买,也非革律翁(Geryones)馈赠;它认为,这是自然的正确,即更低者和更弱者拥有的牛群或其他任何东西都应该属于更高者和更强者——"(484b-c)

施特劳斯:现在,除了取自自然本身的论证,卡利克勒斯给了一个取自权威的论证。[177]这次,权威是诗人品达(Pindar)。但较之他前面说到的自然本身,卡利克勒斯较少地强调这个权威。品达见证了如下真理:真正的 nomos,真正的法,使暴力变得合法。卡利克勒斯不是特别关心诗歌本身。我们这里看到,他记不清那首诗;他不是特别关心;他不关心,用我们今天的话说,他不关心"文化"。这意味着,用一

个更宽泛的希腊词说,他不关心哲学。这点在随后立刻会变得更清楚。

兰肯[读文本]:

卡:"所以,真理就是这样;你也会认识到,如果你现在抛开哲学并通向更大的事物。因为你知道,苏格拉底哦,哲学是个迷人的东西,如果一个人在更年轻的时候适度跟它相处;但如果他继续在它上面花费太长时间,它就会毁灭(ruin)任何人——"(484c)

施特劳斯:"败坏"——一个著名的词语,因为苏格拉底被指控败坏青年。

兰肯[读文本]:

卡:"无论他天性多么美好,如果他搞哲学搞得时间太长,他必定会发现自己不知道(ignorant)他应该熟悉(familiar)的所有东西,只要他——"(484c-d)

施特劳斯:这些词——"熟悉"、"不知道"——都是"经历"或"没经历"。我只说此一次,以后仿此。因此,"只要他想成为一个完美的绅士和著名的人。"

兰肯[读文本]:

卡:"因为这种人显得不知道他们城邦的法律——"(484d)

施特劳斯:也是"没经历"。

兰肯[读文本]:

卡:"没经历他们城邦的法律,以及他们在私下或公共事务上跟同伴协商同意的时候必须使用的说辞,以及人们的快乐和欲望;简言之,完全没经历人们的性格。因此,一旦他们进入任何私人或公共事业,他们就变得可笑,我相信,就像反过来,一旦公共人

物进入你们那些研究和讨论,他们就变得相当可笑一样。事实就是欧里庇得斯说的,'每个人都在那里大放光彩,对它紧追不舍,/给它分配最多份额的时日,/在那里他碰巧可以超越自己'——"(484d-e)

施特劳斯:卡利克勒斯迄今为止像个哲人一样讲话,反对演说家苏格拉底。[178]但我们已经看到,他诉诸 nomos[习俗],并非偶然地,他也频繁使用"我相信"(oimai)之类的短语,在他的这段讲辞出现了7次之多。这表明,他本人属于演说家这类人。他断言,苏格拉底不知道真理。这就是说,苏格拉底在自己的行为中,在自己与珀洛斯的交谈中,不仅玩弄珀洛斯,而且可以说玩弄无知。无知的原因在于,苏格拉底尚未超越哲学,尚未超越哲学以便获得某些奥秘。因此,苏格拉底已经被哲学败坏了,或者太多哲学。苏格拉底尚未获得关于这些更伟大事物的经验。这些伟大事物就是政治事物或人类事物。其中当然就包括法律。换句话说,非常奇怪的是,苏格拉底现在显得知道自然——在某种意义上,哲人就是知道自然的人——而不知道法律。不过,为了能够逃避法律,一个真正的政治家肯定必须知道法律,因此,苏格拉底完全不适合政治生活。

当然,卡利克勒斯的论点本身具有最值得尊敬的品质。这个论点同样出现在那个时候最庄严的雅典演说中,只是稍有修正,即伯里克勒斯的葬礼演说,他说,"我们雅典人带着节俭爱智慧,搞哲学"。呃,这就是说:"不要走太远,不要在那上面浪费生命。"有个现代的例子,我依稀记得,好像是吉普林(Kipling)的诗"如果",我自己非常喜欢这首诗,但有人告诉我,谁不嘲笑这首诗,尤其在吉普林自己的国度里,谁还觉得有趣,谁就太老派了。你们有些人大概知道。记得"如果"吗?说到思想者的时候,他这样说:"如果你只是个思想者"——那并不好。是的。现在,从我们停下的地方继续。你看,卡利克勒斯这里引用欧里庇得斯,他会再次引用他。因此,他知道一些诗人——很自然,他年轻的时候,干过这类事情。但成熟之后,他就做适合成年男人做的事情——市场而非学校。

兰肯[读文本]:

卡:"反之,他在哪儿虚弱,他就逃避并诽谤哪里;而赞扬其他地方,为了善待自己,认为这样也等于赞扬他自己。但最适当的做法,我认为,是分享两者。仅仅为了教育而分享哲学是一件美事,一个少年追随哲学并不可耻:但一个男人随着年龄的推移仍然继续追求,苏格拉底哦,那就变得可笑了;就我个人而言,我对那些哲学学生的感觉,跟我对那些咿咿呀呀或耍小聪明的人的感觉一样。因为一旦我看到一个小孩,以那种方式说话,咿咿呀呀或耍小聪明,仍很自然,我也喜欢,让我觉得可爱而乖巧,适合儿童的年龄;反之,如果我听到一个小孩子清楚地讲话,我发现那是讨厌的事情,使我听着不舒服,依我看更适合一个奴隶——"(485a-b)

施特劳斯:因为奴隶的孩子不能像自由人的孩子一样,保持很长的童年。

兰肯[读文本]:

卡:"但一旦我们听到一个成人咿咿呀呀,或看到他耍小聪明,就让我们觉得可笑且不像男人,简直该打。那么,[179]我对哲学的追随者有同样的感受。因为一旦我在一个年轻的少年那里看到哲学,我就赞赏;我认为那很合适(suitable)——"(485b-c)

施特劳斯:不,"相称"(becoming),"得体"(decent)。你看,依照他那个社会的习俗,他在多大程度上是个雅典绅士。

兰肯[读文本]:

卡:"我认为他是个拥有自由心灵的人:反之,一个不追随它的人,我认为他不自由且从不可能期望自己有任何美好或慷慨的行动。但当我看到一个老男人仍然在玩哲学,仍未摆脱,这个绅士,苏格拉底哦,我认为他就欠揍——"(485c-d)

施特劳斯：每个人当然都明白他是指谁，哪个老男人。[笑声]

兰肯[读文本]：

卡："因为，就像我刚才讲的，这个人无论天性多么美好，都一定变得不像男人，因为他逃避城邦的中心和市场，在那些地方，诗人说，'人们(men)引人注目'——。"(485d)

施特劳斯："人们"总是带有"男性的人们"这层明显的含义，是吧？还附加有社会地位和财富等。类似于 hombre——这是我从现代语言找到的最好例子。

兰肯[读文本]：

卡："他必定退缩下来，浪费余生，跟三四个少年在角落里小声嘀咕，从不大声说出任何自由、高大或英勇的东西——"(485d-e)

施特劳斯：暂停一会儿。卡利克勒斯现在教导正确的事情——雅典的礼仪大师(Emily Post)。[他教导]在哲学方面，什么是恰当且合适的事情。我们知道，苏格拉底应该被鞭打——鞭打自然只是处死的委婉说法。我是说，不是真正的处死，远非如此，而是通向死亡的路上：以有害的方式影响身体。这种咿咿呀呀——更字面的翻译是"结结巴巴"——可能是暗指众所周知的结巴舌阿尔喀比亚德。换句话说，卡利克勒斯不仅挖苦了苏格拉底，而且挖苦了阿尔喀比亚德。我们知道，这种幼稚的谈话方式，小孩子用起来倒还招人喜爱，但成年男人用起来就让人难以忍受。现在，从某种意义上说，卡利克勒斯转而占了苏格拉底的上风。苏格拉底说过，"你卡利克勒斯热爱 demos[民众]"；卡利克勒斯则暗示，"不，我热爱 polis[城邦]"。与珀洛斯和高尔吉亚不同，卡利克勒斯是个政治人，就此而言，他必须反对苏格拉底。

对整个柏拉图对话而言，这是个非常重要的问题。在《申辩》中，苏格拉底被描述为，或者他自己说，他特别跟政治人、匠人和诗人们谈

话。但若看柏拉图对话,你会发现,只有更少对话是跟诗人谈,没有跟匠人谈的,[180]很少跟政治人对话,也就是那些已经从事政治活动的人(我不是指现在想进入政界的年轻人),非常少。若限定于雅典的(Athenian)政治人,则更是如此。非常少,比人们想象的少得多。卡利克勒斯是个明显的例子。依我看,唯一记述苏格拉底与政治人交谈的对话是《拉克斯》(*Laches*),在那里,苏格拉底同时跟四个政治人交谈:两个著名的将军,即拉克斯和尼西阿斯,以及[另外]两个,著名将军的儿子,即梅勒西阿斯(Melesias)和吕西马库斯(Lysimachus)。非常少见。因此,这里我们看到,苏格拉底与唯一的雅典政治人之间相遇。好。现在,如果可以的话,让我们结束这个段落。

兰肯[读文本]:

卡:"但我嘛,苏格拉底噢,我对你还算是友好的——"(485e)

施特劳斯:呃,很好,译得好。换句话说,他没说非常友好,因为我们已经看到,苏格拉底该打。

兰肯[读文本]:

卡:"因此,我这个时候的感觉,非常类似欧里庇得斯笔下泽托斯对昂斐咏的感觉,我提到过的。确实,我被驱使对你说出他对他兄弟说过的那类话:'苏格拉底哦,你忽视了你应该关心的东西;你用一种孩子气的滑稽模仿扭曲了那种具有高贵天性的灵魂;你既不会给关于正义的商讨提供任何正确的口头之言,也不会接受任何口头之言,视为可能或可信的东西,更不会给你的同伴提供任何周到的计划。'不过,亲爱的苏格拉底哦——你不要恼我,因为我出于对你的好意才这样说——我认为,你和其余那些永远向前追求哲学的人都处于这种境地,依你看处于这种境地不可耻吗?因为,如果有人抓住你或其他任何像你这类的人,并拖进监狱,断言你这个并未犯罪的人犯了罪,要知道,你就会不知所措,就会头

晕目眩且目瞪口呆,无话可说;一旦你走上法庭,尽管你的指控者可能是个如此卑微的无赖,但如果他选择对你提出死刑,你就必定会死掉。然而,这有什么智慧呢,苏格拉底哦,'一种技艺发现一个天分良好的人,却使他变得更坏',既不能使他救助自己,也不能使他或其他任何人摆脱最大的危险,反倒使敌人们剥夺他的全部存在,并使他像个绝对的放逐者生活在自己的城邦里?对这个人,如果我们用非常粗鲁的话说,可以打他耳光而不受惩罚。不,请接受我的忠告,好先生哦,'请停止反驳;导向某种实践上的熟练'——它会使你相信理智:'把这些漂亮玩具留给别人吧'——你会称它们为大话或蠢话——'它会带你住进空荡荡的大堂里'——"(485e-486d)

施特劳斯:因为苏格拉底很穷。这些都是引用欧里庇得斯的剧本,只是变成了散文体。

兰肯[读文本]:

卡:"不要效仿那些探究这些琐事的人,而要效仿那些拥有许多方法、名声和其他好东西的人。"(486d)

[181]施特劳斯:这是卡利克勒斯长篇讲辞的结尾。卡利克勒斯相信[他自己]能成为苏格拉底的朋友,在某种意义上,甚至成为苏格拉底的兄弟,就像泽托斯与安斐翁。他的感情,他对苏格拉底的pathos,当然不是eros[爱欲],因为兄弟之间没有eros。他对苏格拉底有某种同情,即好意。卡利克勒斯这里再次诉诸自己的首要理由,这个理由不是自然正义理论,而是男子气概:受到不义的指控而没有能力保护自己,就不算男人。这种不义的指控必须区别于卡利克勒斯自己的正义指控:根据卡利克勒斯的指控,苏格拉底被败坏了,因而败坏人。你看,这里有两个层面。受到不义指控而为自己辩护,就法庭演说而言,这种情况显然合理,我们必须看看对话随后发生了什么。卡利克勒斯引用欧里庇得斯的诗句(整个剧作没有保存下来,但所引大部分都

可以了解)的时候,用法庭修辞术取代了泽托斯推荐的武装(泽托斯劝告自己的音乐家兄弟练习武器)。法庭修辞术就是一种武器,一种保护自己的武器。卡利克勒斯没有诉诸自己前面说过的"非道德"教诲。他为什么不那样做?为什么仅限于其论证的最可辩护的部分,即一个人受到不义的指控,就应该能够保护自己?这讲不通。我相信,这里有个关联。也许,自我保存这个完全合法的关切与拥有更多的欲望之间有某种必然的联系。也许,这是苏格拉底内心所想。

这个暗示是不是让我们想到以前读过或听过的东西?自我保存的欲望本身导致拥有更多的欲望?霍布斯,确实。这是霍布斯的论证,即如果目的合法,手段就合法。因为完全不可能说,在自然状态下,什么手段有助于自我保存,什么东西无助于自我保存,因为任何东西都能派上用场,判断的错误当然不会使你的行为不义,每个人都有权利使用每个东西,这是从每个人都有权自我保存这个完全合理的前提推到出来的。我们必须记住这个逻辑。

卡利克勒斯在e7说到一个事实,即苏格拉底的灵魂的本性是美好的。很自然,苏格拉底身体的本性并不美好;他以丑陋而闻名于世。卡利克勒斯指出这种可能,即苏格拉底可能会被处死。但他似乎认为,苏格拉底更有可能失去自己的财富,据苏格拉底自己的评估,他的财富非常少,或者,苏格拉底会被打耳光,这当然是个非常严重的事情。如果我们从整体上看待卡利克勒斯的讲辞,就发现,他鄙视修辞术,即大众演说——他指责苏格拉底像个大众演说家——但他又需要大众演说,甚至赞美它。说到自然与习俗的对立时,他诉诸哲学,但他又鄙视哲学。他显得像是苏格拉底的兄弟,但又像苏格拉底的指控者。现在,我们当然可以说,这些是低级的矛盾,但他在每种情况下都选择了正确的方法。例如,大众演说术?要,但在私下交谈的时候不要。哲学?要,但仅限于某个年龄阶段,等等。但卡利克勒斯如何建立这种正确的方法?通过雅典绅士礼仪的规则,即通过nomos。这就是卡利克勒斯的基本矛盾所在。那么,在这段讲辞里,卡利克勒斯攻击苏格拉底,基于两个根据:首先,关于正义问题;其次,关于哲学问题。现在,[182]对卡利克勒斯而言,这是两个完全不同的问题,但对苏格拉底

来说,这是同一个,就像我一直坚持的,正义就是哲学。德里(Dry)先生?

德里:能不能说,卡利克勒斯关于自然正义的说法与哲学并非毫无关系?作为政治家,他懂得那是个非常重要的教诲,哲学是孩子们……

施特劳斯:是,但这是个非常有趣的话题,我可以趁机给你提供一个简单的教诲。在谈到薛西斯和城邦等等之前,他还谈到其他一些东西来证明强者的正确(而那就是自然正确):即动物。我们很容易忽略这个证据,但只有这个证据保证,它不可能仅仅被视为习俗性的,因为动物也有。我想,这一点他在某种程度上已经很明白了。一个人必须知道哲学。哲学是使心灵摆脱习俗的唯一方式。不过,一旦你已经获得这种解放——只有这样你才能不带任何愚蠢预设地参与政治——那么,你当然就必须学习交易,进入政治,岗上训练。而苏格拉底从未有过。因此,苏格拉底低于卡利克勒斯,因为苏格拉底只知道哲学领域,而卡利克勒斯本人不仅知道这个领域,而且知道政治。那么,谁是更好的法官?

学生:是不是可以说,对卡利克勒斯来说,唯一重要的哲学教诲是关于自然法则的这种简单理解?

施特劳斯:是,但还有一些重要的暗示,尤其是关于诸神。如果你想更好地理解这段话,还应该阅读雅典人与米洛斯人之间的对话,在修昔底德《战争志》第五卷结尾,因为那里讨论了同样的问题:在一次严格政治性的谈话中,雅典使者试图说服米洛斯人把他们的城邦交给雅典人管理。雅典人为了反对斯巴达之战,需要这个城邦。那里的问题是[这样的]。米洛斯人非常老派,像斯巴达绅士一样,他们相信普通的正义,传统意义的正义。然后,雅典人就从根本上驳斥了这种考虑,基于这个根据:自然正确就是强者的正确。他们表明,斯巴达人口口声声比其他任何民族更虔敬且更正义,行动起来却比其他任何民族更多地基于那种自然正确。但不同之处当然在于:在米洛斯对话中,被宣称有资格这样做的存在者仅仅是政治社会,而不是个人。在修昔底德的论证中,更深的东西之一是:一旦把这个强者正确的原则应用于城邦,

不就必然得出,[你迟早]会被迫承认,它同样适用于个人,这样,这个原则不就会导致城邦本身的毁灭吗?我认为,至少在那种意义上,这是一个完全支持僭政的论证,因为僭主作为个人,就是根据强者正确的原则行事。如果一个城邦在所谓的强盛时期根据僭政的原则行事,那么,它又怎么能反对僭政呢?因此,米洛斯对话的论证有更多政治含义——从这个观点看,它比卡利克勒斯在这里和格劳孔《王制》第二卷的说法具有更高的层次——尽管如此,它似乎最终导向卡利克勒斯和格劳孔的更粗野的论证。因为,我是说,[183]如果城邦宣称,高贵之事是城邦做起来就高贵而个人做起来就卑鄙的事,如果它说城邦可以做个人不可以做的事情,那么在某种程度上,城邦[迟早]会破坏其禁令的基础。但在这里,问题立刻变成个人的,尽管他谈的是城邦。这是非常有趣的:卡利克勒斯这里没有说到个人;他谈到动物与政治社会,当然包括王者,但它作为王者,是代表政治社会;他没有提到单纯的个人。这会在后文出现。因此,大家还有其他什么问题吗?

学生:在跟卡利克勒斯首次讲话的时候,苏格拉底为什么使卡利克勒斯[听不清]哲学?他为什么引入哲学?在跟珀洛斯谈话的时候却没有。

施特劳斯:呃,他跟卡利克勒斯的讨论比他跟珀洛斯的讨论变得更极端化。

该学生:但这是出于前面的讨论吗?苏格拉底想向高尔吉亚表明,它的观念是什么——

施特劳斯:不,是谁第一个把哲学引入[对话]的?

该学生:苏格拉底。

施特劳斯:苏格拉底。在此之前,苏格拉底当然在某种程度上已经了解卡利克勒斯。现在,苏格拉底认为,我们必须打开天窗说亮话,因此就引入了哲学的主题。但在卡利克勒斯的论证中,我认为,内在的关联是这个:自然与习俗之间的明显而清晰的对立就是基于哲学,因此,哲学话题应该引入进来。卡利克勒斯的正确就在于这点:为了建立这种区分及其相关结论,哲学确实必要,但这就是全部——这就是我们

需要的全部。一旦我们学会这个重大的教训,然后,我们就必须学习政治实践,而诸如苏格拉底这样的人从未试图这样去做,因此,哲人在城邦里处于某种可悲的境地。好了?我们下次再会。

[本次课结束]

第 九 讲

卡利克勒斯部分(486d-491d)

(无日期)

[185][录音一开始,施特劳斯阅读学生马蒂(Mathie)先生关于卡利克勒斯开头的问题。]

施特劳斯:

苏格拉底在谈话开始呼吁卡利克勒斯,是基于他们有某种共通之处,都是爱者。你已经指出,苏格拉底的所爱者的名字不同,相反,卡利克勒斯的所爱者的名字相同,这显示出,两者的爱欲有个意味深长的差异。在某种意义上,卡利克勒斯爱同一个东西,以不规则的方式顺服二者。苏格拉底同等地顺服哲学,但它似乎导向一个更规则的途径。那么,苏格拉底对阿尔喀比亚德的爱欲的本性是什么?

苏格拉底有个稳定的所爱,即哲学,因此,他也能够稳定地对待那个易变的所爱,即阿尔喀比亚德;然而,卡利克勒斯的两个所爱同等地易变,他没被两个所爱的任何一个从易变中拯救出来。

看起来,对哲学的爱欲似乎排斥[苏格拉底]对阿尔喀比亚德的爱欲。为什么?我想知道原因。为什么提到阿尔喀比亚德,在什么意义上,我们可以说卡利克勒斯和苏格拉底作为爱者具有相通之处?

作为(qua)爱者,他们有相通之处,这就使他们区别于非爱者,可以推测,在这篇对话中,非爱者即珀洛斯和高尔吉亚。但他们的爱欲是不同的,因为他们不仅爱不同的人,而且爱不同的根据,如果可以这样说的话:一方是哲学,另一方是雅典 demos[民众]。但对某个根据的爱欲与对某个人的爱欲为什么不能兼容呢?……据我所知,更接近年轻人而非女孩。为什么一个爱者不能也……马蒂在哪儿?我不认识你。哦,抱歉。我当然认识你,但我不知道你的名字。

马蒂:……把对阿尔喀比亚德的爱欲视为类似于卡利克勒斯对 demos[民众]的爱欲。

施特劳斯:呃,但如果你一方面爱石头,一方面爱明胶,你不是要从所爱的明胶退回到某种东西上吗?就是这样。在卡利克勒斯的例子上没有这个问题。好。

现在,在我们开始讨论之前,我想先说两句。在《高尔吉亚》中,珀洛斯提出的问题,被卡利克勒斯以更强调且更清晰的方式提出,在某种意义上仍然存在,至少在实践上仍然存在。这确实是真实的:一个人应该宁愿受不义还是行不义,这个问题关系到每个人。这个问题在理论上是否仍然存在。卡利克勒斯的立场看起来被尼采复活了。多德斯(Dodds)笺注本有个附录,专论尼采与卡利克勒斯的关系,尼采笔下确实有些段落似乎给人相同的印象。[186]这在尼采那里只是个非常肤浅的要点,但尼采那里显然确实有这类说法。更明显的,也许是社会达尔文主义:"最适合者生存"只是"更强者生存"的另一种说法。苏格拉底采取的立场导向传统意义上的自然正确(natural right)学说,用现在流行的说法,导向所谓的"绝对价值",大家知道,"绝对价值"遭到当今社会科学的质疑。如今,政治科学偏爱的术语是"权力"。无论国际还是国内[都是为"谁在何时获得什么"而斗争],这是基本相同的。但人们经常相信,卡利克勒斯这里表达的立场就等于社会科学的相对主义。我认为,这种看法是非常错误的,我说这个,不是出于热爱社会科学的相对主义,而是出于仁慈。人们当然可以说,社会科学领域有个强有力的学派,它不承认权力之外的任何东西。想想拉斯韦尔(Lasswell)的著

名公式:安全,收入,尊重。[1] 这些是政治生活的唯一目标。当然啦,这似乎符合卡利克勒斯所说的东西。但这没有触及问题的根本,因为拉斯维尔的立场不是那种被普遍接受的立场。

那么,卡利克勒斯的立场有什么特色(或就此而言,格劳孔在《王制》表达的立场有什么特色),我们今天听到什么?这才是关键:对卡利克勒斯而言,就人之为人而言,有些东西凭自然是好的。也许,它只是自我保存,但它凭自然是好的。他说,已经理解为正义的东西只是习俗,他这样说的时候,其实是基于所谓的知识,关于什么东西凭自然而存在的知识,而这种知识被理解为,确实有某些东西凭自然是好的——例如,健康,生命本身。社会科学相对主义否认,有任何东西凭自然是好的。这种否认暗含于事实与价值之分,或"是"与"应该"之分。所有价值或所有"应该"都不是自然的,而是自由设定的。不可能有任何价值是凭自然的,因为这样的话,它们就不再是任意的和依赖于选择的。例如,如果一个人的价值是通过遗传和环境而确定的,"应该"就出自于"是",而这被下述基本预设所拒斥:从事实根本无法推出价值,从"是"根本无法推出"应该"。当然,据此同样可以说,一个人的欲望可以确定他的价值,因为他的欲望是被强加于他的;他不对单纯的欲望本身负责。这点表现在下述事实上:一个人有某种欲望;他可以克制那种欲望,甚至可能成功;他肯定可以反对自己的欲望;那么,他的价值就不会是欲望,而是他据以反对欲望的东西。那么,我们就接近这个问题:"他那个作为价值基础、区别于欲望的东西是什么?"你最终回到某种不能再用理性予以说明的自由行动上。我认识到这个事实,即大部分文献没有严格做出这种区分,尽管它们应该区分,但这不是我的责任。如果我是个事实—价值主义者,我肯定会坚持这点。所有目的或价值都是被设定的。因此,例如,自我保存就不可能是自然的目的,不像洛克和霍布斯等人说的那样,当然也不像苏格拉底说的那样。任何价值都不可能是自然强加给人的。证据是:你可以选择死亡而非生存作为

---

① Harold D. Lasswell,《政治学:谁何时如何获得什么》(*Politics: Who Gets What, When, How*, New York: P. Smith, 1936),页6。

自己的价值,像相对主义者坚持的那样。

[187]我现在将以历史的说法重述一下。社会科学相对主义以摆脱自然的束缚为前提,这是康德在18世纪末造成的影响。就像康德说的,没有任何目的是自然强加给我们的,所有目的都源于我们自由的运用。顺便说一下,康德对当今社会科学相对主义的影响,可以更简单地从下述事实看出。他们追随的理论哲学流派是所谓的"逻辑实证主义"。使逻辑实证主义区别于早期实证主义的,恰恰是康德的影响。逻辑实证主义已经明白——如他们所说,他们不再是休谟的追随者——关键是对所谓的"起源谬误"的洞见,也就是说,如果你解释了因果思维的起源,你就阐明了因果思维的有效性。这个简单的要点,他们直接学自康德或康德主义,因此,这种康德主义甚至影响了他们表述伦理问题的方式。影响太多了,以致我们不能假定所谓的智术师立场与当今社会科学之间有某种直接的联系。实际上,他们与智术师的工作方式是一样的,这一点我不否认,但理论上的立场是非常不同的。

学生:一个做出事实—价值之分的人,为什么必须假定,价值不会变更?

施特劳斯:因为否则的话,他们就追随——环境或遗传,我们就不必区分——"是"。因为如果一个人具有的价值——比如,有个人A,这是价值a。如果那就是他的人格,像人们现在说的,那么,人格A必然导向价值a,那么,对这个人来说,a就是更实际的价值。或者,你可以替换成一个社会团体;都一样适用。

该学生:我知道,但他们说事实不能源于价值的时候,他们不是在那个意义上说的。他们是在这个意义上:价值根本没有合理的事实起源——

施特劳斯:呃,但如果价值必然出自他的"是",对A来说,怎么能产生这个问题呢——他应该选择哪些价值?

该学生:那么,这样一来,就根本没有选择,因为——

施特劳斯:呃,但这样一来,整个——

该学生:那不影响根本的问题,即从逻辑上说,价值不可能源于事实……

施特劳斯：那好，“逻辑上”是什么意思？这是个大问题。但不就是这样吗，如果在一个既定的“是”与既定的“价值”之间有个一对一的关系，问题就会失去其实际上的重要性？

该学生：什么问题？

施特劳斯：什么？

[188]学生：哪个问题会？

施特劳斯：事实—价值的区分这个问题会失去其实际上的重要性。因为说到各种各样的“是”的时候，你其实已经说到各种各样的价值。但你说这适用于行动者——你暗示的其实是这个——被社会科学家观察到的行动者。但那个观察他们并为自己提供价值方案的社会科学家自己呢？这是你的意思吗？

该学生：不。我刚才说，有许多社会科学家，他们是决定论者，仍然做出事实—价值的区分，并说价值不可能源于事实。在决定论与价值不可能源于事实这个观点之间，我看不出任何矛盾，因为他们说价值不可能源于事实的时候，他们不是否认一个人的价值是其生活的事实所决定的。他们只是指，没有任何真正的价值体系，没有任何客观的价值体系，没有任何……我是说，他们似乎是在不同的意义上谈论价值……我看不出任何矛盾。

施特劳斯：让我这么说吧。这类人最粗俗的版本是说，“价值仅仅是欲望的对象。因此，既然我们的欲望始终都能改变，就没有任何”——大家知道，著名的打字员故事，她一方面有那种促使她工作以便获得报酬的价值体系，另一方面，她也有一些短暂的奇思异想，这些奇思异想在理论上与她更持久的欲望几乎是一样的。

该学生：他们必须……

施特劳斯：呃，当然。因此，如果她突然啐她的雇主，然后被解雇，没有任何理由反对她——确实，你知道的。呃，但更有反思能力的人看到，事情不会这么简单，因为事实上，某人欲求某个东西，并不意味着他支持那个东西。不管怎样，我们暗示，拥有某个价值比拥有某个奇思异想，多了一点东西，甚至多于拥有某个你不赞成的不断重现的欲望。那么，多出的东西是什么？我是说，我们必须区分欲望与选择。好。但这

种选择以自由为前提,因为这种选择,即你选择价值A而非价值B,不可能受任何理性考虑的引导,因为所有价值都是平等的。因此,它只能受无法解释的、任意的决断引导。是吧?因此,没有任何价值可以得到理性的证明。没有任何自然的价值:所有价值作为价值,都是基于个人或群体的自由设定。这就是我想说的要点。换句话说,关键的差异在于,不再像古代的观点一样,不再有任何自然强加给人们某些价值和某个价值等级。我相信,与此更相关的是康德,而非休谟或其他人。顺便说一下,历史地看,这是非常简单的,因为引入事实—价值区分的人,至少就社会科学而言,当然是韦伯,他是在新康德主义的哲学环境下长大的。你想说什么?

[189]学生:你这里对"自然"的使用太一般了吧?我想知道,你能否进一步界定,区分比如康德的自然定义与苏格拉底眼中的自然。

施特劳斯:当然,我现在就是在这种关联下使用这个词,我相信,也是在现代意义上,即康德的意义上,比如,整个时空的事实体系。

学生:仅仅是物理的?

施特劳斯:呃,"物理的"就等于"自然的"。physis就是自然。但要点在于,存在一个物理的时空事实体系,在其中,严格地说,你不能谈论一个等级:一个事实与其他事实一样高或一样低。它可能更持久;这不能使它在任何意义上更高。换句话说,我现在是在这种意义上理解自然,它出现于现代,在自然科学的意义上。

该学生:他们在某种意义上其实谈到了等级。某些心理学家,假定了人的自然,谈论等级、意义诸如此类的东西。

施特劳斯:呃,我会说,在那种意义上,他们借鉴了更古老的看待事物的方式。是的。诸如格式塔心理学(Gestalt Psychology)之类的学派——名称就显示了这一点。他们试图恢复某些更古老的东西。因此,他们受到正统之人的指责,比如"整体论者"。大家听过这个词吗?呃,因为整体源于某种更古老的观点,即整体多于部分。从现代的观点看,不应该这样说:严格说来,不可能有整体。

学生:你是暗示,区分事实与价值的决定论者——

施特劳斯:不,本身毫无联系。更古老的决定论者(比如,17世

纪、18世纪、19世纪),从未做过事实—价值的区分。但事情的一部分是——但这个问题太复杂,不适合现在讨论——简单的决定论(大家知道,即现代科学传统的决定论)在社会科学领域不再这么流行了。它现在被称为"必然论"——大家一定听说过——它不再被视为必然的。例如,想想统计规则相对于严格法则的重要性,因为统计规则不包含必然论。

学生:卡利克勒斯假定引导者应该是自然而非习俗,但他给出证明了吗?我是说,他为什么接受自然?

施特劳斯:哦,这是个好问题,而且完全必要的问题。你可以说,他们都视为理所当然。

[190]该学生:作为希腊人的一部分——?

施特劳斯:呃,"希腊人"——那是第一个可能的回答。但问题是,是否仅仅如此。换句话说,消极地说,如果某种东西据说与人的自然不相容,那么,我认为,至少常识会说,人们就不应该尝试它。这个困难在现代思想中也被不少人解决了,但康德在这方面可能是最重要的,也就是说,首先,如果人的自然是极其易变的,那么,你其实不可能以人的自然为理由排斥任何东西,也许除了消化能力,但即使是消化力,也能以这种或那种方式予以安排。康德通过下述公式使这一点更牢固:"你能够是因为你应该"(thou canst for thou oughtst),也就是说,如果你无需瞥见人的自然就知道道德律命令了什么,你知道那是可能的。你完全不必研究人的自然,就能知道你的义务是什么,就能知道最好可能的共同体是什么,因为那是被"应该"规定好的。这是"是—应该"之分的另一面:它从关于事实的任何考虑中解放了"应该"。换句话说,它使"理念论"——用他自己的口号说——成为可能,而这在过去是从来不可能的。

学生:在这篇对话中,我们会进入这个问题吗?

施特劳斯:不。但在某种意义上我们会。你已经提出了问题——那确实是要点。不管柏拉图的教诲是什么——是真是假——他肯定非常深入地进入了这些问题,因此可以说,他使我们直面我们自己的前提。我是说,柏拉图说了一些我们刚开始完全不能接受的东西,然后使

我们比以前更清楚地看到,我们做了一些非常具体的假定——例如,你提出的这个假定——就好像柏拉图做了一些我们并不清楚的假定,我们被迫思考我们的基本假定。

该学生:但他没有给我们任何指引。这不像……如果一个蠢人思考假定和一个智慧人思考假定——

施特劳斯:确实,一定的。

该学生:那么,我们不需要柏拉图指引我们——

施特劳斯:呃,但我们总是需要指导,需要老师。我是说,换句话说,这个国家的某些高中老师似乎相信,一个 14 岁的少年能够写一篇论文,论"我们在越南南部应该做什么?"等等——这个信念并不是个稳靠的假定,是吧?一定的,是吗?

学生:你刚才指出,心理学家谈到一种价值等级——

施特劳斯:当然,当然!是的。

[191]该学生:——是借鉴更古老的观点。我当时就想,依我看这里似乎有个问题,谈论价值等级的心理学家经常在关于"自我实现"的观念上达到顶点,自我实现是这个等级的顶峰。但自我实现不等于更古老的观点,因为它其实是以相对主义为前提,也就是说,这种自我实现是个人主观的。

施特劳斯:呃,这是个标志。换句话说,在古代,他们更少谈自我,更多谈灵魂。它假定,存在某种灵魂的结构,存在某些更高和更低的功能,而灵魂的完善意味着各个部分按照比例形成秩序。因此,如果有人把自己走钢丝的能力发展到最高可能的程度,那么,这可能对他自己有价值,也可能对那些喜欢观看如此危险生活的人有价值,但它只是一种非常特殊事物的赘疣,他没有恰当地平衡重要之事与不重要之事。确实,"自我实现"这个词非常非常典型地反映了现代思想的特征,从根本上源于德国理念论而非英国经验论。这是个复杂的问题。好,尼克戈尔斯基(Nicgorski)先生,然后兰肯先生。

尼克戈尔斯基:你能讲一下你如何理解逻辑实证主义与实证主义之间的重大差别吗?

施特劳斯:"逻辑的"这个词[笑声]——也就是说,不再是心理—

逻辑的(psycho-logical)。1900年前后关于逻辑有过一场大论战:为科学奠定基础的正确方式是什么,心理学还是逻辑学?这是1900年前后的论战,在这场论战中,逻辑学家赢了。胜利的证据是,所谓的经验主义者,即穆勒之类,他们的后继者是现在的逻辑实证主义者,即不再是心理学家。这是个非常粗浅的回答。要点就是这个:逻辑学家的反对理由,严格的逻辑学家反对心理学家的理由是,"你犯了所谓的起源谬误——你相信,通过说明因果意义如何产生,就能证明因果意义。"在某种程度上,这就是休谟所做的。这就赢了。我认为,现在有个非常普遍的认识,即你一定不要那么做。我的意思是,可以说所有人都意识到,它已经赢了。

学生:一个人能不能说,法律实证主义的出现在某种程度上是逻辑实证主义的产物?

施特劳斯:不不不。法律实证主义只是一般意义的实证主义的特殊形式,而且法律实证主义比逻辑实证主义早得多。法律实证主义只是认为,只有现存的法律才是实在的法律,这个观点像山川一样古老——当然,《王制》里的忒拉叙马库斯等等。好。现在,兰肯先生?这是最后一个问题。

兰肯:我放弃。

施特劳斯:我明白。那么,上次课,我们开始读到卡利克勒斯部分,[192]尤其且首先是卡利克勒斯充满修辞力量的长篇讲辞。现在,我只提醒我讲过的一点,即卡利克勒斯对苏格拉底的攻击包含两个部分:首先,正义问题,比其他问题更受重视;其次,哲学问题。对卡利克勒斯来说,这是两个完全不同的问题。对苏格拉底来说,这是同一个问题,因为正义即哲学。但这一点当然尚不清楚;在后文会变得清楚。我认为,我们应该开始读486d2,苏格拉底的讲辞。

兰肯[读文本]:

苏:"要是我的灵魂碰巧是金子做的,卡利克勒斯,你不认为,我应该乐于在那些石头里找出一块测试金子的且最好的石头吗;如果我应用它,它证实我的灵魂已经得到适当的照料,我就会

充分确保,我处于令人满意的状态且无需其他测试?"

卡:"这个问题的要点是什么,苏格拉底?"

苏:"我会告诉你——"(486d-e)

施特劳斯:"现在","我现在就会告诉你",是吧?

兰肯[读文本]:

苏:"我现在就会告诉你。我刚才想,碰见你,我就碰见了良机。"

卡:"为何如此?"(486e)

施特劳斯:从卡利克勒斯的两个问题看,你可以看出,他不明白苏格拉底的意思。苏格拉底的说法像谜一样。他说了什么?卡利克勒斯就像他的讲辞显示的一样,是个试金石,可以查明苏格拉底的灵魂是不是金子做的。这个说法是苏格拉底对卡利克勒斯长篇讲辞的唯一回应,也就是说,不是一般地回应卡利克勒斯,不是回应苏格拉底以前知道的卡利克勒斯。这个讲辞给卡利克勒斯赋予这种特殊的重要性,即他是唯一的试金石。卡利克勒斯的讲辞是相当粗暴的;大家记得,他明确表示,苏格拉底应该被鞭打。苏格拉底一点儿不恼怒,相反,他视之为挑战。苏格拉底暗示,卡利克勒斯毫无疑问拥有一颗金质的灵魂。卡利克勒斯是唯一值得测试苏格拉底是否拥有金质灵魂的人。苏格拉底相信,他自己拥有一颗金质的灵魂,也就是说,他的灵魂已经"得到很好的照料",我们必须从字面上去理解:他没有声称自己凭自然具有一颗金质的灵魂。照料得很好。如果卡利克勒斯同意苏格拉底的这个信念,那么,苏格拉底就会知道自己的灵魂照料得很好。因此,换句话说,对苏格拉底来说,这是极为重要的,是他平生第一次有机会发现自己的灵魂是不是金质的,这个测试比我们任何人在任何大学经历的所有测试都重要百倍。好。让我们继续。

兰肯[读文本]:

苏:“我肯定,只要你在我的灵魂所持的任何意见方面同意我,那个意见就是真理。”(486e-487a)

[193]施特劳斯:苏格拉底现在不再说灵魂,即单纯的灵魂,而是说灵魂具有的意见。是吧?

兰肯[读文本]:

苏:“因为我设想,谁要充分测试一颗灵魂生活得正确与否,都应该拥有三种东西,而你全部都有——知识、好意和坦率。”(487a)

施特劳斯:暂停。一颗照料得好的灵魂就是掌握真理的灵魂,至少在某种程度上,这种灵魂自认为拥有真理或拥有正确的意见。迄今为止,苏格拉底只是相信自己拥有正确的意见。如果卡利克勒斯最终同意苏格拉底,或确切地说,同意苏格拉底相信的东西是真实的,那么,他们同意的东西其实就会是真实的。在取得同意之前,苏格拉底不知道。拥有真正思想就等同于灵魂[生活]得好——知识即美德这个等式的自然结果。那么,苏格拉底与卡利克勒斯之间的同意为什么如此重要?大家记得,珀洛斯和苏格拉底都诉诸所有人的同意——珀洛斯为了自己的主张,苏格拉底也为了自己的主张。他们彼此不同意的时候,他们都是那样做的。现在很明显,严格地说,没有人能够坚持普遍同意在自己这一方,因为事实很简单,他们彼此就不同意。苏格拉底已经向珀洛斯讲得很清楚,珀洛斯坚持所有人在实践上都站在自己这一方,但并不是所有人:在实践上并非所有人。然而,对苏格拉底来说,若能得到珀洛斯一个人的同意,就完全足够了。让所有其他人都不同意吧,丝毫没有关系。简言之,根本没有 consensus omnium[普遍同意],只有一个人或少数人的同意。一旦这样来说,普遍同意就微不足道了。有资格的人们的同意,有能力判断的人的同意——问题是:这些资格是什么?这里,苏格拉底提到三种:知识、好意或善意、坦率。坦率的希腊词是 parrēsia,字面含义是毫无禁忌说出一切的习惯。现在,请兰肯先

生继续读：

兰肯[读文本]：

苏："因为我碰见的多数人都没有能力测试我，因为他们不像你一样智慧；而另一些人，尽管智慧，但不愿意告诉我真话，因为他们不像你一样关心我；而我们这两位访客——"(487a-b)

施特劳斯："外邦人"(strangers)，译为"外邦人"会更清楚，因为很显然，外邦人不像本邦人一样坦率，不能想说什么就说什么。或者，这个主张需不需要证明？外邦人肯定处于一个更困难的位置。是吧？继续。

兰肯[读文本]：

苏："这两位外邦人，高尔吉亚和珀洛斯，尽管智慧且对我友好，但更缺乏坦率，且过分倾向于害羞——"(487a-b)

施特劳斯：呃，在这儿停一下。现在，我们已经知道胜任者的资格。具备这些资格的人极其稀少。[194]卡利克勒斯是苏格拉底遇到的唯一一个这样的人——显然，否则，他以前就已经做了这种测试。现在，我们知道了这三种资格。为了通过测试，苏格拉底是不是也必须拥有这三种资格？这个问题当然不该在这里提出，但我认为，反思这个问题，不会有任何害处。有个可以对勘的段落，即《王制》450d-e，苏格拉底说，"人们可以向理智的朋友讲出自己知道的真相"。他补充了"自己知道的真相"，因为你不知道的真相，你显然说不出来。因此，可以对理智的朋友或智慧的朋友讲：对智慧的朋友说话的时候，智慧的朋友才会说真话，才会坦率。现在，假定苏格拉底与卡利克勒斯是智慧的朋友，许多旁观者——千万不要忘了他们——也是智慧的朋友吗？那么，在并不智慧的人们——他们几乎会误解或曲解所有东西——在场的情况下说出自己知道的真相，证明是缺乏智慧且缺乏细心的。想要理解后文，我们就必须记住这一点。让我们继续。什么？

学生：不好意思，打断一下。这个列举——你前面提到的[一个要点]。你提到，三者之中的第二个对更深的论证而言是非常重要的。对所有列举都是这样吗，比如知识、善意和坦率？

施特劳斯：对，一定的，我相信是这样。我是说，我不能看到“所有”，但显然在这里，善意是特别重要的。我从未说，只要你发现一系列这类东西，你就立刻知道为什么中间是重要的。你必须想一想。但我确实会引出这个推论，尽管我必须警告你，有些东西翻译没有传达出来。在希腊文中，知识与善意特别紧密地连在一起。我会照字面这样翻译，“知识和善意，以及坦率”。但这不是要挣脱任何东西。我相信，好意或善意问题仍然会是非常重要的，我们必须等一等。好。哦，先生请讲……

学生：卡利克勒斯是否真正具有坦率的品质，不是有点模棱两可吗，因为他被描述为 demos[民众]的爱者，而人们可以质疑他是否会说那些会使他的所爱即雅典 demos[民众]不喜欢他的话？既然他不会说那些——

施特劳斯：我们尚未读到我们可以核查苏格拉底关于卡利克勒斯的说法是否真实的地方，因为苏格拉底稍后会证明——但现在尚未证明——卡利克勒斯拥有所有这三种资格。到时候，我们会检查这一点。目前，它仅仅是断言。但关于卡利克勒斯的坦率的表面证据迄今为止是可以想象的，他说了一些令人震惊的东西。关于坦率的最简单证据看起来就是说出一些令人震惊的东西。不要忘了，现在以真诚之名所行之事——那是一回事儿。有些人说出一些他们本来应该完全耻于说出的残忍之事，却因为他们所谓的真诚而受到赞美。大家从来没有听到这类事情吗？[笑声]不，诚实地，你不知道，这是个非常著名的现象？这是一回事儿。这只是一个现代的、道德主义的版本。所谓的“真诚”——他们称之为“说出一切”。

该学生：是的，但这使人可以怀疑，[195]卡利克勒斯最关心的是否真是雅典 demos[民众]。

施特劳斯：那么，关于他的好意，关于他的智慧，还有一些疑点。但真的，请推到以后，直到我们读到苏格拉底的证据。让我们从落下的

地方继续,兰肯先生。

兰肯[读文本]:

苏:"必定是这样,他们已经谦虚(modesty)到这么一个地步——"(487b)

施特劳斯:呃,"羞耻感"(sense of shame)。更字面的译法是"羞耻感"。

兰肯[读文本]:

苏:"他们各自都能使自己产生单纯的羞耻感——"(487b)

施特劳斯:更字面的译法是"出于羞耻感,他们敢于(dares)"。继续:

兰肯[读文本]:

苏:"敢于当着大量同伴的面儿自相矛盾——"(487b)

施特劳斯:"在多数人面前"(of many human beings)——这提醒我们一个事实,即这并不是一个所有旁观者都能视为理智的朋友的场合——"另外,关于那些最伟大的东西"。① 因此,高尔吉亚和珀洛斯缺乏勇敢,导致了大胆。这听起来自相矛盾。他们感到羞耻,即他们缺乏大胆;他们缺乏大胆导致他们大胆。这意味什么?在所有情况下,人们都一定会冒险。我是说,这不需要一种特殊的勇敢行为,无论是否愿意,人们都要冒风险。例如,追随普遍接受的意见是安全的,因为你得到许多分享这些意见的人的支持。但不总是如此。例如,在公共集会上相对平静的时候是安全的,而非……但如果一个采取安全策略的个

① "另外,关于那些最伟大的东西"是施特劳斯对 487b5 kai tauta peri tōn megistōn 的翻译。兰肯先生尚未读到 Lamb 对这句话的翻译:"而且是关于那些最重要的问题。"

体,被迫在一个不可能指望公共意见支持的小圈子里说明自己的观点,那就不安全。不管做什么,你都要冒风险,无论采取安全策略,还是看似不安全的策略,是吧?当然,这里提到多数人,也在很多程度上暗示:苏格拉底在多数人面前讲话,当然也会有风险。在某种意义上,苏格拉底在《高尔吉亚》中使用的修辞术,也是一种公共修辞术。好。继续。

兰肯[读文本]:

苏:"但你具有其他人缺乏的所有这些品质:你已经获得健全的教育——"(487b)

施特劳斯:不,"充分的教育"。是吗?是"充分的教育"。

兰肯[读文本]:

苏:"充分的教育,这里的多数雅典人都会同意。"(487b)

[196]施特劳斯:你看,这是关于卡利克勒斯的智慧或知识的证据。他受过"充分的教育"。就好像当今有人会说,"你有学士学位、硕士学位或博士学位,证明你有智慧"。我认为,每个人都会承认,这不能证明智慧——甚至不能证明专业技能。[笑声]因此,卡利克勒斯是否智慧,是否有知识,是极为可疑的。现在,从这里往后——就是非常明显的事情。既然卡利克勒斯缺乏基本的资格,既然导向真理的充分讨论只能发生在苏格拉底的对话者拥有智慧的前提下,那么,真理就不会在《高尔吉亚》中显现出来。就像我们通过检查苏格拉底在珀洛斯部分和高尔吉亚部分使用的论证看到的,真理迄今为止并未显现出来。但我们预先已经知道,这不可能是一场严格的哲学讨论。是的。卡利克勒斯同意苏格拉底,也不足以充分测试苏格拉底的灵魂是否是金质的,另一方面,苏格拉底不可能向卡利克勒斯说出真理,因为他缺少理性的品质,而根据苏格拉底,这种理性品质是揭露整个事情的先决条件。现在,有不少人举手。我没记错的话,德里先生?

德里:……基本的条件是什么……

施特劳斯：智慧或知识。这两个词都用过。

德里：格劳孔有智慧吗？

施特劳斯：什么？

德里：如果格劳孔没有，那么，《王制》似乎……

施特劳斯：这是个非常好的要点，但对这一点，我们必须说，存在一些程度差异。格劳孔——我相信，即使在当今，我也会这样说——格劳孔比卡利克勒斯有更好的准备。

学生：它不是最高意义的智慧或知识，而是某种理性品质。

施特劳斯：但也是某种教育。例如，格劳孔在数学方面受过良好训练，但我们不能这样说卡利克勒斯。是的，一定的，这很明显：如果你坚持严格的用法，那么，苏格拉底总是会说，知识是有的——有鞋匠，或任何专门领域，都包含数学——但在最高意义上，只有对知识的追求，即哲学。一定的。那么，下一个要点。苏格拉底现在证明，他是更好的——巴特沃斯先生？

巴特沃斯：只提一个简短的问题。苏格拉底基于什么理由……是基于"试金石"吗？

施特劳斯：很好。在这个论证中，你可以停留于此。但一般来说，我们不能——让我们继续。我只提一点，一开始一般地介绍柏拉图对话的时候，我就说过：没有任何一篇对话是苏格拉底跟一个平等的对象交谈——我是说，甚至智力的平等。绝无。有哲人出现的地方，[197]如《蒂迈欧》里的蒂迈欧，或《治邦者》和《智术师》里的埃里亚异方人，苏格拉底与那个哲人之间绝无对话。绝无。有一篇对话，发生在苏格拉底与第一流的哲人之间，就是《帕默尼德》，这个例外恰恰证明了这个规则，因为那个时候帕默尼德是成年人，苏格拉底仍然非常年轻。因此，存在这条一般规则：根本没有平等的对话。这是对话与论文之间的差别。是的。现在，让我们从落下的地方继续。关于卡利克勒斯的好意的证据。

兰肯[读文本]：

苏："而且你是为我打算。你让我拿什么证明？我会告诉

你。我知道,卡利克勒斯,你们四个已经形成智慧上的伙伴——你、阿斐德娜依俄斯的忒珊德若斯、安德罗提翁之子安德隆和廓拉尔格乌斯的瑙希居德斯;有一次,我偶然听到你们讨论应该培养智慧到什么程度,我知道,你们决定赞成这种观点——一个人不应该被哲学带到精密的地步,相反,你们劝告彼此小心变得过分智慧,免得不知不觉毁灭自己——"(487b-d)

施特劳斯:"被败坏"(become corrupted)。这个词很重要,因为败坏出现在对苏格拉底的指控中,而且是官方的指控。

兰肯[读文本]:

苏:"因此,我听到你给我的建议,像你给你自己最亲密的朋友提出的建议一样,我就有足够的证据证明,你真的是为我打算(disposed to me)。"(487d)

施特劳斯:呃,或者"对我怀有好意",用……证据是这样:卡利克勒斯曾经表达过同样的哲学观——不是正义观,仅仅是哲学观——他现在公开说了,以前是在非常私密的场合,只跟三个最亲密的朋友躲在角落里说。我说"躲在角落里",是因为卡利克勒斯曾经这样指责苏格拉底,说他躲在角落里跟三个年轻人窃窃私语。但这个问题是次要的:苏格拉底如何知道这次非常私密的谈话?也许是偶然听到。但是,如果这么容易就被偶然听到,也许就不是如此私密。但不管怎样,这个事实能否证明卡利克勒斯对苏格拉底怀有好意?这个事实,即他知道卡利克勒斯严肃地坚持一个人不应该学习哲学这个意见,这个事实能否证明好意?

学生:……

施特劳斯:也许吧。你是说,[卡利克勒斯]对他们怀有善意?

该学生:对。

施特劳斯:但这点他承认。无论如何,苏格拉底知道他们是卡利克勒斯最亲密的朋友。

[198]兰肯：不是可以合理地假定，卡利克勒斯并非认真希望希望苏格拉底接受这个建议？因此，即使他厌恶苏格拉底，明知苏格拉底不会接受自己的建议，他也仍然能够给他提出那个对他有好处的建议，从而获得反讽的快乐。

施特劳斯：呃，但我会这样表述：他私下的建议与他现在给苏格拉底提出的建议相同，这个事实是不是更多地证明，他真诚地不喜欢终生从事哲学？它并未证明他对苏格拉底有任何特别的好意。是的。还有一点，我这里也要提一下：卡利克勒斯跟朋友们私下交谈的话题是，一个人应该在多大程度上搞哲学。最终决定支持政治生活，是基于自我保存。这对后文非常重要。我给大家读一段注疏家多德斯的评论："关于密谈的报道来得很奇怪。看起来像是硬扯进来的；因为，要证明卡利克勒斯的好意，提到485e3就够了。"①[卡利克勒斯]在那里说了什么？"我对你相当友好。"我想，我们可以说多德斯先生显出惊人的幼稚，这样说并非不公，并不刺耳。因为，如果一个人对另一个人说，"我非常依恋你呀，我一心想的都是为了让你过得好呀"，这并非仅仅证明说这话的人是善意的。它也可能证明，他是恶意的，因为人们非常频繁地这么说——

[录音中断]

——忍耐或自制失效了，在这种情况下，他是不是应该被卡利克勒斯打屁股？或用卡利克勒斯所举的另一个有趣的例子，打耳光？不。沉默的漠视。一个无用的家伙，一个不能控制自己的弱者。就他自己的情况而言，苏格拉底无论如何没有暗示，惩罚有助于人过上美好生活。我们必须记住这一点，免得我们会过于简单地迷恋——怎么说呢？——听信珀洛斯部分对惩罚的歌颂。

现在回到要点，在卡利克勒斯部分，因而在整个《高尔吉亚》中，哲学讨论的条件显然没有得到满足，因为珀洛斯和高尔吉亚已经结束了，因为他们证明缺乏坦率。因此，《高尔吉亚》的讨论是修辞性的，就像我前面说的，甚至是公开的修辞。在哲学的讨论中，参加者必须具有相

① 见多德斯注疏本，页283。

同的资格,但金子和试金石不具备相同的资格。这个比喻在一开始就已经表明,双方在资格上没有达成同意。使金子为金子的东西,不是使试金石成为试金石的东西。

学生:如果卡利克勒斯没有完全……即使苏格拉底的灵魂有不同的性格。金子是……

施特劳斯:呃,某种程度上,确实。如果柏拉图认为跟一个像卡利克勒斯这样不具资格的人谈话丝毫没有教育意义,他也不会写下这本书。[199]确实。但尽管如此,就探究关于这个主题的真理而言,卡利克勒斯仍然不是最好的搭档。但我认为,弗兰克(Franke)先生,你想说点什么?我照顾到你了吗?好。现在,我们继续。当然,对理解整个对话而言,这是至关重要的。现在,我们如何继续?苏格拉底现在开始测试。

兰肯[读文本]:

> 苏:"现在,请重新告诉我,你和品达坚持,自然正确在于什么:是更高者应该凭暴力掠夺更低者,更好者统治更差者,更高贵者比更平庸者拥有更多吗?关于正义,你还有其他什么说法吗,或者,我记得正确吗?"
>
> 卡:"这就是我那时说的,现在仍然这样说。"(488b)

施特劳斯:好,你看,苏格拉底重新概括了卡利克勒斯的主张,确定其基础。这里用了三个词:更高者(superior),更好者(better),以及更高贵者(nobler)。三者是否等同?第一个问题:何种优越性?第二点,说到更低者的时候,他首先用复数,译文没有反映出来,最后用单数。换言之,他指的是社会的数量方面。换言之,这是不是总体的情况,即一个人与多数人?或者,这是某些人对某些人的情况?这很重要。也许它取决于优越性的类型——无论是一个人—多数人的关系,还是某些人—某些人的关系。从一开始我们就能看出这么多。现在,让我们从这儿继续。

兰肯[读文本]:

苏："你是不是称同一个人为'更好者'和'更高者'？因为我必须说，我那时就不再能够理解你到底什么意思。你是不是称更强的人群为更高者，且那些更弱者必须听从更强者——例如，我认为你那时也指出，大国家攻击小国家是根据自然正确，因为他们是更高者和更强者，理由是更高者、更强者和更好者是一回事；或有没有可能，成为更好者却仍然更低且更弱，成了更高者却仍然更坏？或者，更好者和更高者的定义是一样的？我希望你用明确的措辞宣布这一点——更高者和更好者和更强者是相同还是不同。"

卡："我坦白告诉你，它们完全相同。"(488b-d)

施特劳斯：现在苏格拉底想确定：更好者仅仅意味着更强者。卡利克勒斯本人根本没有提到大城邦攻击小城邦。这是苏格拉底引入的说明——大城邦反对小城邦的著名例子，就是雅典反对米洛斯，并以僭政的方式统治他们。我认为，这里暗示，卡利克勒斯并非完全坦率，而是具有某种政治上的谨慎，因为来自西西里的高尔吉亚在场——要知道，他一定不能过于暴露雅典的政治目的。继续。

[200]兰肯[读文本]：

苏："那么，多数人凭自然比一个人更高(superior)？——"(488d5)

他们被称为"更高"？

施特劳斯："更高"，是的。

兰肯[读文本]：

苏："凭自然比一个人更高？我是说，那些制定法律来监控那个人的人，就像你自己刚才讲的。"

卡："那当然。"

苏："那么，多数人的法令就是更高者的法令？"

卡:“那当然。”

苏:“也是更好者的法令?因为据你的说法,更高者好很多。”

卡:“是的。”

苏:“因此,他们的法令凭自然是‘美的’,既然他们作为制定者是更高者?”

卡:“我同意。”

苏:“那么,多数人的意见是不是认为——你刚才也说过——正义意味着拥有平等份额,而行不义比受不义更可耻?是不是这样?你要注意,这次不要被羞耻抓住。多数人的意见是不是认为,拥有平等份额而非比别人更多才是正义的,且行不义比受不义更可耻?不要舍不得给我一个答案,卡利克勒斯,这样——如果我发现你同意我——我就可以确保从一个如此有能力作出判断的男人那里得到同意。”

卡:“大多数人都这样认为。”(488d-489a)

施特劳斯:呃,“多数人”,“多数人这样认为”,“坚持这个观点”。继续。

兰肯[读文本]:

苏:“那么,不仅凭习俗,行不义比受不义更可耻,且拥有平等份额是正义的,而且凭自然也是如此:因此,看起来,你前面的说法似乎是不真实的,你对我的指责是不正确的,因为你当时说,习俗与自然是对立的,而我当然承认这一点,却是个不讲道德的辩论家,一旦论断指向自然,我就转向习俗,一旦指向习俗,我就转向自然。”(489a-b)

施特劳斯:论证非常简单。多数人凭自然比一个人更强。他们的法律就是更强者的法律,因而是更好者的法律。于是,这些法律依照自然是美的。但多数人坚持,即通过法律确立,正义在于拥有平等份额而

非拥有更多。于是,这——拥有平等份额——依照自然是正义的。这就是论证。现在,我们如何思考这个论证?

[换带]

[201]它在某种程度上是对民主制的论证,显然是基于这个事实,即民众是多数人,也就是更强者。这个论证在现代民主学说出现之初扮演了某种角色,正如著名成语"子弹和选票"(bullets and ballots)所显示的,大家知道,这就是民主制的暴力论证:显然,多数人有更多子弹,因此有更多选票。他们如何思考这个论证?我可以表述如下:从更强者的自然正确,在某些条件下,推出多数人的自然正确。在某些条件下,而非普遍情况。某些简单的条件是什么?每个人都知道,那就是政治科学的基本原理之一:军备状况。例如,在军队力量以骑兵为主的时代,少数人的暴力比得上大量的步兵,就是骑士统治。亚里士多德说过这一点。今天当然也一样,例如,在少数精英卫队比其余军队更强的军备条件下。尽管如此,仍然可能完全偏离这一点,并非在任何条件下都会得出,多数人关于正确的意见表达了自然的正确。它仅仅意味着,他们拥有使之生效的暴力,此外没有更多。

学生:但基于卡利克勒斯的假定或他这里承认的东西,仍然得出,更高者和……是相同的。

施特劳斯:不。最多只能得出,民主制一般而言比任何其他统治形式更正义,因为多数人比少数人更强。但这并不能得出,多数人的意见是真实的。

该学生:根据卡利克勒斯,它凭自然是好的。

施特劳斯:是的。但这只是使它稍微更复杂点而已,因为正义与高贵/美是一回事。他也说过,高贵/美是好的。这很简单。弗兰克先生?

弗兰克:这其实曲解了卡利克勒斯的论证,因为卡利克勒斯区分了凭自然更强的个体——

施特劳斯:呃,但迄今为止,他一直在谈力量,单纯的力量,这当然意味着原始的肢体力量。你为什么不能加上肢体力量,而两个人的肢体力量比比一个人的肢体力量更大,在其他条件相同的情况下?

弗兰克:……

施特劳斯:呃,但我是说,卡利克勒斯只是怕麻烦,他以颠倒的方式把更好与更强等同起来。他为此该打屁股。

学生:你为什么认为,他在这里承认多数人是更强者?这有点奇怪,因为他前面给人的印象是,他谈论的是少数人——

[202]施特劳斯:呃,但你看,他的难题是这样。你已经看到,他在那个长篇讲辞中谈到,他敬仰那种令人惊异的狮子一样的人。但在那个语境下,可以完全清楚地看到,他并未将他自己视为这种狮子一样的人。因此,他属于那种有点渴望成为御手的 demos[民众]的一员。我猜想,这种人不限于雅典,知道吗?你可以在其他民主国家发现这种人。好。

无论如何,必须非常清楚地看到:苏格拉底的正义观不可能具有这种基础——我是说多数人所说的那种基础,即正义在于拥有平等。因此,其实,这不可能是苏格拉底的论证。这也是我们必须提出的问题。看,卡利克勒斯迄今为止承认了每个要点,尽管已经可以清楚地看到——我猜想你们每个人都能看出来——苏格拉底的用意是什么。他为什么赞成?我认为,部分是因为他确实迟钝了(未必比我们迟钝,因为我们可以重读每个句子),部分是因为苏格拉底束缚了他,因为他说"你答应不会感到羞耻",因此,他按照苏格拉底想要他回答的方式来回答。但无论如何,在结尾时,他发现,他不可能同意那一点,他随后表示自己不同意苏格拉底的总结。现在,让我们来看看。

兰肯[读文本]:

> 卡:"这人真是个根深蒂固的胡说家!告诉我,苏格拉底,你不感到羞耻吗,这个年纪仍然咬文嚼字,要是有人出现口误,就好像抓住一个天赐良机?你以为,我说'更高者'时,是指'更好者'以外的任何东西吗?我不是很早以前就告诉你,我认为更好者与更高者是同一个?或者,你认为,我是说,如果一群奴隶和除了身体之外毫无价值的乌合之众集合起来宣布某种东西,那个东西就是合法的法令?"(489b-c)

施特劳斯：呃，很清楚：卡利克勒斯从来不是那个意思。但他没有确切表达自己的意思。如果不是那个意思，他为什么要说更好者等于更强者呢？是的。没关系。那么，我们必须进一步澄清。首先，我们必须找出卡利克勒斯的确切意思，因为非常容易说出“更好者”而不加界定。

兰肯[读文本]：

> 苏：“那好吧，最聪明的卡利克勒斯：你就是这个意思，对吗？”
>
> 卡：“那当然。”
>
> 苏：“那么，令人惊讶的朋友，我自己很早以前已经猜出，你所谓的‘更高者’是指这类东西，如果我重复我的问题，是因为我如此渴望明确知道你的意思是什么。因为我推测，你不会认为两个人比一个人更好，或者你那些奴隶比你自己更高，仅仅因为他们比你更强壮。”(489c-d)

施特劳斯：呃，确实。你看，苏格拉底暂时假称卡利克勒斯已经说了一些新东西，但然后他当面告诉卡利克勒斯，他始终都知道卡利克勒斯心里想什么。但他试图向卡利克勒斯，同时也向主要出席者高尔吉亚澄清，[203]卡利克勒斯多么没有思想且多么不善表达。[关于]这段话，即从他说“你这个精灵鬼”开始，在 d1，到稍后在 d7 说“你这个惊人的家伙”，一位古希腊注疏家说，“苏格拉底侮辱卡利克勒斯的同时，教给他一种得体的性格。”[①]苏格拉底是在侮辱，希腊文即 hubridzai，而这种侮辱是一种教育手段，使人有所感知。你必须把这里与苏格拉底对高尔吉亚的行为对照。对高尔吉亚，他是无限的礼貌；对珀洛斯则不，对卡利克勒斯更少。现在，让我们从落下的地方继续。

兰肯[读文本]：

---

① Olympiodorus，《柏拉图〈高尔吉亚〉注疏》(*Commentary on Plato's Gorgias*, trans. Robin Jackson, Kimon Lycos, and Harold Tarrant, Boston: Brill, 1998)，第 28 讲。

苏:“来吧,请再次从头告诉我,你所谓的更好者是指什么,既然你不是指更强者:令人钦佩的先生哦,第一次给我上课,请对我更温柔点儿,否则我不会进你的学校。”

卡:“你在讽刺,苏格拉底。”(489d-e)

施特劳斯:字面义,“你在假装”,“你是个伪君子”。希腊文是“反讽”:“你在反讽”。① 但既然“反讽”已经获得如此之多不同的含义,最好还是回到原初的含义:“你在假装,苏格拉底。”

兰肯[读文本]:

苏:“不,凭泽托斯起誓,卡利克勒斯,你刚才就利用他向我搞了很多假装。”(489e)

施特劳斯:让我们在这里停一下。卡利克勒斯对苏格拉底说,“你在假装,你仅仅假称你想跟我学习”。苏格拉底的反讽的确很明显。但你看,他这里却发誓否认。但誓言非常奇怪,因为不是凭某个神,而是凭某个人,即泽托斯,[卡利克勒斯]引用的欧里庇得斯肃剧里的一个主人公。对那些感兴趣的人,我会说,如果我计算得不错(我只算过一次),这是苏格拉底在整个对话里的中心誓言。苏格拉底在《高尔吉亚》里的发誓次数超过平均数。换言之,苏格拉底有某种轻浮,尤其在这部分。他用反讽指责卡利克勒斯:卡利克勒斯仅仅假称他对苏格拉底的感觉如同兄弟。那是卡利克勒斯的反讽。为什么在这里,在这个具体部分,这种轻率如此明显?卡利克勒斯的首次失败,确立了卡利克勒斯的爱人 demos[民众]的自然正确,同时确立了卡利克勒斯鄙视的 demos[民众]的道德。这特别怪异。看到了吗?demos[民众]的道德:平等,每个人应该拥有相同的东西。这是卡利克勒斯所鄙视的。但同时,他又迷恋 demos[民众],而这种对 demos[民众]的迷恋有个理由,即如果更好者是更强者,而集合起来的 demos[民众]比任何少数人

① 讨论的词语是 489e1 的 eirōneuēi。

更强,那么,demos[民众]就更好。卡利克勒斯的行为最荒谬地表现在他的主张中;因此,非常明显的反讽。

兰肯[读文本]:

[204]苏:"对我搞了很多反讽:但来吧,请告诉我,你所谓的更好者是指谁。"

卡:"我是指更优秀者。"

苏:"因此,你看,你只是在讲单词,没有解释任何东西。你不会告诉我们,你所谓的更好者和更高者,是指更智慧者(wiser),或其他什么人?"(489e)

施特劳斯:"更明智者"(sensible),"更审慎者"(prudent)。你看,苏格拉底不得不提醒卡利克勒斯,他是指更明智的人。卡利克勒斯可能已经忘了。他首先想到的是更强者,而不非更明智者。卡利克勒斯当然会说"我当然是指他们"。但他之前没有想到。是吧?好。卡利克勒斯已经忘了他们。

兰肯[读文本]:

卡:"确实,我就是指他们,特此强调。"

苏:"那么,根据你的说法,一个明智的人常常高于一万个愚蠢者,且他应该统治,而那些人应该被统治,且统治者应该比他所统治的人拥有更多。依我看,这就是你通过那个说法表达的意思——我这里不是咬文嚼字——即如果一个比一万个更高。"

卡:"这就是我的意思。因为我认为这是凭自然正义的——即更好者和更智慧者应该统治且比卑贱的人们拥有更多。"(489e-490a)

施特劳斯:你看,苏格拉底与卡利克勒斯现在达成了某种同意,至少在卡利克勒斯的主张方面。但有些不同,因为苏格拉底说,"多数时候,一个明智的人比一万个不明智者更高"。换言之,在他看来,这是

卡利克勒斯意见的一部分。一个明智者并不总是,只是在多数情况下,比一万个不明智者更高。为什么?有一点很清楚。根据卡利克勒斯,审慎或明智不是统治的充分条件。不久就会清楚地看到,苏格拉底再次猜对了,尽管卡利克勒斯不知道。稍后,他会简单地说,用一个简单而方便当今使用的术语说,他还必须精力充沛;只有明智还不行。但卡利克勒斯在拥有明智之前,显然已经拥有这种精力。你看,他其实不是非常胜任。我希望这个事实现在已经确立了。继续。

兰肯[读文本]:

苏:"在此暂停。你这次又是什么意思?假设我们一些人集合起来,就像现在,在同一个地方,我们共同拥有大量的食物和饮料,而且我们是各种各样的人——有些人强,有些人弱;而我们有个人是医生,在这件事上比其余人更智慧,且很可能比一些人更强,比另一些人更弱;既然他比我们更智慧,他不就在这件事上更好且更高吗?"

卡:"那当然。"

苏:"那么,他就应该比我们其余人拥有更大分量,因为他是更好者,[205]或者,他作为统治者,应该分配所有东西,而非优先花费并消耗在自己身上,如果他想避免报应(retribution)——"(490b-c)

施特劳斯:字面义,"被惩罚"(punished),如果他打算避免被惩罚。

兰肯[读文本]:

苏:"而是仅仅比一些人拥有更多且比另一些人拥有更少?或者,如果他碰巧是所有人里最弱的,他不就应该获得最小份额吗,尽管他是最好者,卡利克勒斯?不是这样吗,好人噢?"(490c)

施特劳斯:你看。让我们看看这个情境。许多不同性格的人聚在

一起,集会,他们共同拥有的食物和饮料必须被分配。这里根本没有“我的和你的”问题——都是共同的——因此,根本没有通常意义上的正义问题。我是说,据通常的观点,每个人有自己的食物和饮料,他可以随自己喜欢消费多少,这是就正义的考虑而言,区别于节制。一句话,这是一种共产主义社会:智慧者的统治。在这个特殊的例子里,智慧者当然是医生。作为在食物和饮料方面智慧的人,一个医生应该获得更多的食物和饮料吗?当然不。但他应该在食物和饮料的分配方面进行统治吗?这是个完全不同的命题。因此,你看,卡利克勒斯最大的失误在于,他没有区分统治——统治权——与财产权。它们是两个非常不同的东西。这个失误当然非常自然,因为我们通常认为,权利伴随财产。但这里,苏格拉底没有放过。但我们还是继续。

兰肯[读文本]:

> 卡:“你尽讲食物、饮料、医生和胡说八道:我是指某种不同的东西。”(490c-d)

施特劳斯:卡利克勒斯回避问题。他完全没有理解更好者应该统治更坏者意味着什么——这当然意味着,更好者应该为了所有人的利益而统治——这是个需要辩护的立场。这并不是一个明显荒谬的立场。换言之,在统治方面存在某种不平等——更智慧者应该统治——而在“谁何时得到什么”,即他需要的无论什么东西方面,则存在另一种完全不同的不平等。好。让我们继续:

兰肯[读文本]:

> 苏:“那么,告诉我,你称更智慧者为更好者吗?是或否?”
> 卡:“是,我这样称。”
> 苏:“但你不认为,更好者应该拥有更大份额?”
> 卡:“是,但不在食物和饮料方面。”(490d)

施特劳斯:换言之,这不是一个男人或男子汉(hombre)特别关心

的事情。

[206]兰肯[读文本]:

苏:"我明白了;也许在衣服方面;最能干的织布者应该有最大的外衣,并裹着最多最美的衣服走动?"

卡:"关衣服什么事儿?"

苏:"那么,就是鞋子;显然,在这方面最智慧和最好的人,应该拥有更多。也许,鞋匠应该穿着最大的和最多的鞋子走来走去。"

卡:"鞋子——关它们什么事儿?你就继续胡说八道吧。"

苏:"如果你不是指这类东西,也许你就是指这类东西:例如,一个农民,即完全了解土地并在这方面造诣很高的人,他也许应该拥有更多的种子,并在自己的土地上使用尽可能多的种子。"(490d-e)

施特劳斯:暂停。苏格拉底现在举了其他智慧者的例子,某些专门领域的智慧者,他们在这些领域应该比无智慧的人拥有更多。称职的织布者应该穿着最多外衣和最美的外衣走来走去。称职的鞋匠应该穿着最大的鞋子和最多的鞋子走来走去——换言之,每走一次,换一双鞋子。称职的农民应该得到最多的种子并在每一块土地或每一片土地上使用最多的种子。现在,这里有五种东西被分配:食物、饮料、衣服、鞋子和种子。中间是衣服,织布者做的。织布通常是女人的工作。这里,我们看到一个简单的事情:如果能力是统治的唯一资格,为什么女人不应该统治呢,如果她们更胜任?你们听过这种论证吗,我是说,从柏拉图或苏格拉底那里?

学生:《王制》。

施特劳斯:《王制》。这里有个关于《王制》的论证的简单概括——这里非常重要。但这里好像只是引而未发,我们必须渐渐找到其原因。是的,当然,对随后的原因来说,织布的例子也很有趣。最好者不仅应该统治(我们很容易明白),而且应该穿着最丰富,且公开展

示自己的着装。这让人想到什么？我是说，统治者应该通过着装使自己看起来不同于非统治者，并且当然要展示它？为了被确认为统治者，统治者不是需要某些外在的必需品吗？你们听过荣誉吗？这就暗示荣誉：统治者必须拥有的荣誉——荣誉，需要各种不同的徽章。你们会看到，这对后文而言是非常重要的。现在，让我们继续。

顺便说一下，农民的例子当然有些不同。其他人获得更多东西，都是为了自己消费；农民获得更多东西，可以说是为了生产。这很有趣。因此，这暗示了某种正义观念：给每个人分配他用起来最有利于共同福祉的生产手段，也给每个人分配最有利于他个人幸福的消费手段。这是《王制》的潜在思想。[207]是的。现在继续。

兰肯[读文本]：

> 卡："你怎么总是重复相同的东西，苏格拉底！"
>
> 苏："是的，不仅如此，卡利克勒斯，也是关于相同的主题。"(490e)

施特劳斯：换言之，就像我们前面得知的，苏格拉底坚定而卡利克勒斯多变。

兰肯[读文本]：

> 卡："我相信，凭良心——"(491a)

施特劳斯：不，"凭诸神起誓"。再次使用全称誓言，他前面用过。

兰肯[读文本]：

> 卡："凭诸神起誓，你完全不能停止谈论补鞋匠和漂洗匠、厨子和医生，好像我们的讨论跟他们有关。"(491a)

施特劳斯：他稍微改变了例子。他忽略了使我们想到女人的织布者，以及农民，因为农民是个特例——毕竟，他们也可以是绅士农民，他

们不会被卡利克勒斯鄙视。好。现在继续。

兰肯[读文本]:

> 苏:"那么,你会告诉我,在什么东西方面,更高者和更智慧者有权拥有更大份额?或者,你既不容忍我来提议,又不自己来说?"
>
> 卡:"很早之前我已经讲了。首先,我所谓的'更高者',不是指鞋匠或厨师,而是那些在公共事务方面和这些事务的正确治理方面智慧的人,而且不仅智慧,而且有男子气,有能力贯彻实现他们的意图;且不会因为灵魂的软弱而畏缩。"(491a-b)

施特劳斯:现在,卡利克勒斯已经澄清自己想要的东西。他的意思是,那些政治上审慎的人应该统治,确实。毫无疑问,这是个理性的规定。他还聪明地补充道,他们也必须有男子气,相当于我们今天所说的精力充沛或有意志力。这是个明智的主张。但它会带他走多远?我们必须看看,他是否能够坚持到底。后文很快会有结果。审慎(phronēsis, prudence),或智慧,或知识,在卡利克勒斯看来不充分,在苏格拉底看来也不充分。关于这个主题,《王制》第二卷有个非常重要的段落,在374d,那里表明,任何知道者不仅需要知识——比如做鞋知识,木工等等——而且需要关心,或可称之为奉献精神,它不同于知识。我们一定不要忘记,让我们永远要记在心里:"美德即知识"是一个谜,我们必须自己搞懂它意味着什么。尽管有些证据支持它就目前而言所说的东西,但它就目前而言是站不住脚的,这是另一个问题。巴特沃斯先生?

[208]巴特沃斯:你是不是准备批评苏格拉底这个反卡利克勒斯的论证?它看起来是个非常不公正的论证,我想知道,为什么——

施特劳斯:噢!在随后——

巴特沃斯:我们刚刚考虑的这个。

施特劳斯:但那不是完全公正的吗?我是说,如果卡利克勒斯如此愚蠢而想不到这一点,想不到苏格拉底的真实意思,这是苏格拉底的

不公正吗？你看，这是一个就强者的正确作出长篇大论的人。他不能根据已知情况推出正确结论，却做了这种讲辞！这不是该打屁股吗？

学生：……如果我把自己放在卡利克勒斯的位置……

施特劳斯：但是在他说了更好者即更强者之后。片刻的反思表明，那是错误的。如果更强者是一群奴隶或人渣，他当然绝不会说，他们应该统治，尽管他们在肢体上更强。然后，苏格拉底提醒他，“你是指更明智者，更理智者吗？”“哎呀，确实是！”但他尚未仔细想想。但他确实想了———我现在承认——他想到男子气，这是苏格拉底没有提到的、很重要的东西。但另一方面，他没有从一开始就说“我是指政治上的明智而非技术上的明智”，而是搞了一套冗长无聊的废话。此外，他会在其他一些我们尚未读到的问题上陷入巨大的麻烦。我是说，我们现在知道，他心里想的是哪种知识，[他认为]拥有哪种知识的人应该统治，也应该拥有更多。等一等。等一等。如果他给了一个不可能的答案，那就是他的错。现在，又有人提问，巴特沃斯先生？

巴特沃斯：他们为什么应该拥有更多？这一点我不理解。那些以这种或那种方式更强的人，他们为什么应该——

施特劳斯：呃，但这是卡利克勒斯的意见，也会被许多人接受。当然，不被马克思和不少其他人接受。马克思的公式是[什么]？“各尽所能，各取所需。”因此，这些第一流的统治者，举个相对合法的马克思主义者，比如赫鲁晓夫，不应该比最简单的劳动者拥有更多，尤其是当这个简单的劳动者家里有十个患病的孩子而赫鲁晓夫只有长大成人且无病的孩子的时候。但尽管如此，赫鲁晓夫仍有自己的 dacha[别墅]①——如果这个词的俄语发音正确的话——并非每个俄罗斯劳动者都有 dacha。在为自己的 dacha 辩护时，赫鲁晓夫会说什么？他必须集中处理他计划要做的那些大事，而在贫民区的公寓里没法做[笑声]——这就是个好理由。要说统治者应该[比其他人]拥有更多，这是个好理由，是吧？符合常识。

[209]学生：……放到这个环境里，在那里，统治者变成在某种技

① Dacha 是一种俄罗斯的度假屋。

艺方面优秀的人。那么,他会有更多——

施特劳斯:呃,但那是——

该学生:为什么不拥有更多钱财,或更多女人,或更多马,或——

施特劳斯:呃,但问题是:他需要什么?例如,他应该有个秘书,尽管并非工厂的每个工人都有秘书,这是完全合理的。因为他必须集中精力,像我说的,如果他必须发出所有这些指令,他不可能直接吩咐上沃尔特(Upper Volta)或其他地区的大使。[笑声]但他是否需要,比如更多女人,则毫无必然的联系——除非你相信从洛克菲勒州长(Governor Rockefeller)身上可以得出任何推论[笑声],我是指合法的推论。现在,让我们继续吧,因为我们今天必须读到一定的地方。继续。

兰肯[读文本]:

> 苏:"你注意到,优秀的卡利克勒斯,你对我的反对(your count against me)与我对你的反对不是相同的吗?"(491b)

施特劳斯:字面译法,"你指控我和我指控你。"他们两个相互指控。这里有法庭争辩的气氛。后文,你会看到越来越多。苏格拉底现在也在指控。卡利克勒斯不再像不久之前一样仅仅是个法官了。苏格拉底指控卡利克勒斯,因此,间接地指控了卡利克勒斯的爱人,即demos[民众]。这里又可以对勘《王制》。你们已经看到,这里有些地方暗示了《王制》的主题。在《王制》里,谁指控苏格拉底?忒拉叙马库斯,修辞术教师。是的,但他指控苏格拉底,又好像自称是苏格拉底的法官;他代理审判苏格拉底。但差别是什么?一句话,忒拉叙马库斯扮演demos[民众]或polis[城邦]。卡利克勒斯没有仅仅扮演demos。他比忒拉叙马库斯更真实。我们必须记住这一点。但你好像想说点什么,然后又忘了。

学生:你说过……

施特劳斯:我明白了,你已经完成了。好。让我们从落下的地方继续。

兰肯[读文本]：

苏："因为你说我永远重复相同的东西，并为此责备我，而我指责你恰恰相反，从不就相同的话题讲相同的东西；相反，你一会儿把更好者和更高者界定为更强者，一会儿又界定为更明智者，现在你又带着另一个东西出现了：你现在告诉我们，你所谓的更高者和更好者是指'更男子气的'。不，好朋友哦，你最好一下子说完，你所谓的更好者和更高者是指什么人，且在什么方面？"

卡："但我已经告诉你了：在公共事务方面具有智慧和男子气的人。这些人应该在我们城邦里统治，[210]且正义意味着，这些人比其他人、统治者比被统治者应该拥有更多。"(491b-d)

施特劳斯：是的。暂停。我们不会超过这个地方。现在，卡利克勒斯重复说，正义之事就是在政治上智慧同时又勇敢、精力充沛的人应该统治，并比被统治者拥有更多。有一个细节，我相信，立刻会引起我们注意。他不再说这是凭自然正义的。你能想象，他为什么漏掉"凭自然"吗？这可能跟这个事实有关，即他现在说的是城邦，而问题是：城邦是自然的吗？如果城邦不是自然的，那么，说这种情况是自然的，就会出现某种麻烦。现在，如果我们带着这种常识——尤其对像卡利克勒斯这样的人，我们必须总是假定他是指某种常识——他说的是，"政治权力应该伴随智慧和财富"。如果你阅读整个说法本身，你就知道，他说的是，"智慧者应该统治并统治者应该比被统治者拥有更多"——当然是更多财产。据说在 19 世纪下半叶，"文化和财富圈子"。我只是从德国知道这个短语，但我想，这个国家一定也有类似的短语。你们知道，受过教育和拥有财富的人应该拥有控制权。在我们的时代，我读过维里克(Peter Viereck)①的一个说法，他在一本关于特别有趣的肯尼迪总统和哈里曼(Av erell Harriman)②案的书里，特别强

① Peter Viereck (1916-2006)，美国诗人，史学家，早期保守主义知识分子。

② Averel Harriman (1891-1986)，美国商人和外交官。

调了财富的德性。以某种有点不同的方式(我相信,这更接近苏格拉底心理所想的问题),明智且勇敢的人应该统治城邦且拥有更多——什么东西?有必要给予统治者什么,因为财富可能是个问题?人们可以正确地说,只是在实现其功能的意义上,财富才必要。但统治者必须得到一个东西。

学生:荣誉。

施特劳斯:荣誉。确实。《王制》卷四;说得非常清楚。他们自然必须拥有荣誉。如果我们说他们必须拥有荣誉,那么,就完全符合柏拉图或苏格拉底在《王制》中所说。现在,巴特沃斯先生,这一点我要特别对你说:这种苏格拉底—柏拉图式的观点,即统治的报酬,即统治者比被统治者应该拥有更多的,是荣誉,这个观点在《高尔吉亚》里并未得到讨论。在《高尔吉亚》中,我们可以说,这个讨论被苏格拉底的下一步阻止了。苏格拉底随后立刻问,"他们应该统治他们自己吗?"然后,[卡利克勒斯]说,"当然不!那样,他们就会始终太压抑、太沮丧了。他们不应该有自制!"于是,我们就转向自制问题等等。荣誉问题从未提出来。

这意味着什么?首先,《高尔吉亚》为什么没有提出荣誉问题?我们必须要问这个问题。这是卡利克勒斯的错。他为什么没有提出来?自然,还有后续的问题:柏拉图为什么挑选卡利克勒斯作角色?这个[问题]当然仍然存在。我现在只提这一点。[211]整个对话的主题是修辞术,大众修辞术。《王制》在某种程度上讨论了荣誉问题,它的主题是正义。表面上看,正义问题是比修辞术更高的主题。正如他挑选格劳孔和阿德曼托斯[来讨论正义问题一样],至于修辞术的讨论,他挑选一个更低的人来讨论更低的主题,即修辞术。但关于荣誉的论证可以非常简单地说一说。有一类人,通常是更有活力的人,在某种意义上也更有远见的人——我的意思是,我不是指那些在所有时候都想获得奖章的人,那是非常可怜的——而是指那些追求更伟大荣誉的人,一般说来,他们比其他完全摆脱这种欲望的人拥有稍微更宽广的视野。如果我们看穿这一点,我们就能看到,那种一心追求杰出荣誉的人,追求比任何其他人拥有更多荣誉的人,会成为僭主,因为那样的话,他当

然会被整个城邦所荣耀。色诺芬的《希耶罗》第七章极好地阐述了这个问题。在某种程度上,它是《王制》的内在起点。论证可以表述如下。从荣誉的角度看,僭主是非常值得向往的。但从荣誉的观点看,僭主又是多么可怜,因为最大的荣誉是什么?自然是不朽的光荣,而不仅仅是你活着的时候多么荣耀,民众多么顺从你——我是说,那是非常可怜的。不朽的光荣。不朽的光荣不可能通过做僭主来获得,因为僭主是利用已经存在的城邦为自己的目的服务的人。真正的光荣属于奠基者或奠基者们,他或他们建立一个延续许多世代的城邦,尤其是一个既好且美的城邦——比如,华盛顿及其同志们的光荣,是一个将军或正派的总统等等所不能比的。(我是说,林肯可能是个非常特殊的例外。那是另一个问题。)但在往古时代,这当然是更明显的,因为宗教荣誉也是给予奠基者。因此,奠基者。

那么,让我们看看奠基者。奠基者关心自己的光荣,确实。但他怎么获得光荣?只有通过完全献身于他所建立的城邦的共同福祉。一旦他考虑不朽光荣以外的私人利益之时,他就会变坏,他就会放弃对不朽光荣的关心。因此,对不朽光荣的关心是某种非常高尚的东西。人们可以说,这是发生在柏拉图《王制》的行动中的根本皈依。有必要记住,还有一种更高的皈依,即真正的皈依,在那里,一个人自己的所有思想都因为明显的不当而停止,那就是对真理的追求,即哲学。这是粗略概括《王制》里展开的东西。现在,在《高尔吉亚》中,通向普通意义的荣誉的整个道路,因而通向最高位阶的道路,被完全阻断了。这确实是因为苏格拉底当下的行为,但这个行为符合他可以合理地从卡利克勒斯那里期待的东西。卡利克勒斯在最好的情况下基本上没有超出雅典政治人的平均水准。伯里克勒斯和阿尔喀比亚德,只要读读修昔底德笔下他们的讲辞——他们都关心永久的光荣。他们都没有忘记,但卡利克勒斯忘记了。我会引出一个结论,它既是问题又是答案:《高尔吉亚》的独特之处似乎就是忽视荣誉,抽离荣誉,因此,重点完全转向身体的快乐。重点完全从源于荣誉的快乐转向源于身体满足的快乐。这是剩余论证的特点。

[212]学生:既然我们已经看到卡利克勒斯的失败,我们不是必

须重新考虑他关于自然正确的第一个定义吗,即更强者的正确?如果他在这上面跌倒了,那么,第一次讨论就可能……

施特劳斯:呃,但请比较这两个主张。凭自然的正确就是更高者统治更低者,这个定义并不充分,因为更智慧者不是更强者。困难在于,这两个因素,即智慧和力量,都是统治的重要资格。它们是不同的资格,但它们任何一个都不能完全忽略。你记得我们课程开始时关于行动与言辞的简单图表吗?

该学生:我特别想到色诺芬的居鲁士。你其实不必拥有智慧。居鲁士其实比其他所有人更强。他使自己——

施特劳斯:呃,好——他跟他麾下一个排相比,简直弱爆了。

该学生:呃,但他们从未去反对他呀。

施特劳斯:啊,但这不是因为身体力量。我相信,那些[力量]是人们今天所谓的心理学上的,也就是说,他们非常感激他,他出色地运用了大棒和胡萝卜,所以,他们回报以服从。嗯?他是精明的。他非常精明。你记得吗?

该学生:但用这种对力量的宽泛理解,我觉得……自然正确并未被驳倒。更强者,即能够使自己永远保持优势的人……被驳倒了吗?

施特劳斯:不,没被驳倒。但我相信,它被卡利克勒斯最体面的说法间接地驳倒了,因为他这里说的是——那些在城邦事物方面智慧同时又勇敢的人,应该统治城邦——我认为,遇到这个论点,每个不存偏见的人都会承认。我是指,就它本身而言。进一步的考虑——对智慧且勇敢的人来说,[凭借]大众选举保持自己的位置是不是不好,他们[是不是]必须给自己的管理做个说明——这是另一个问题。但就他们本身而言,我们一定不会选举民众,因为他们缺乏理智和精力,对吧?我的意思是,我会说,这个论点是简单的常识。现在的问题是:居鲁士怎么样?我是说,照你现在对他的理解,他是个仅仅关心扩张个人权势的人?是这点吗?

该学生:荣誉,一种更高的善。

施特劳斯:荣誉。呃,不错,但居鲁士怎么获得荣誉?通过取悦自己的对象。这是卡利克勒斯这里完全明显地表现出来的要点。我的意

思是,我们也可以用一种稍微更高尚的方式来说:荣誉是对服务的奖赏。要知道,凡事都是相互的。如果一个人仅仅关心珀洛斯所说的那种愚蠢的权力——想杀死谁就能杀死谁,那是愚蠢的。如果一个人已经像拿破仑一样获得了权力,那么,可以想象,他可能为了满足自己对某人的个人好恶而杀了他,[213]这当然是个耻辱,毫无价值,但你对他无可奈何,因为你不能因为他犯了谋杀行为而破坏整个政府系统。那是非常可怕的,但是真实的。

该学生:居鲁士完全理解他自己……

施特劳斯:呃,当然。我认为,那就是色诺芬的意思。

该学生:如果居鲁士的学生或居鲁士本人维护自己关于自然正确的理解,来反对苏格拉底,而非卡利克勒斯来反对,那么,他不是能够提出更强的论证吗?因为[卡利克勒斯]一直谈的是身体的快乐。

施特劳斯:呃,但你读过《居鲁士的教育》,居鲁士会怎么行为?居鲁士当然永远不会说卡利克勒斯所说的这些可怕之事(那是缺乏审慎的标志),但他会说,"当然要平等和正义,绝对的!那就是我要给你们的。如果我是统治者,甚至绝对统治者,那是因为绝对统治者是一种'长眼的法律'(seeing law)"——这本书里的一个术语,指并非盲目的法律,即一种预先建立的、未必适用于新情况的法律——"我根据案件本身的情况判断每个案件,因此我有绝对权力。我为什么有这么庞大的财富?为了荣耀最有公共精神的人。这是非常简单的。"困难出现在哪里?你心里所想的困难也出现在这本书里。那就是,政治生活作为一个整体——你看,非常有远见的、绝对自私的僭主与非常有才智的正义之人基本上具有相同的政策。这是要点。我是说,有些情况虽然不具有重大的政治重要性,但具有相当的人性重要性,在这些情况下,从政治上讲,这个差别表明,有远见的算计与得体之间毫无差别。这是麻烦所在。由此得出的一个结论是,整个政治领域相当低俗。这个结论是从这本书里得出来的,在那里,不仅阿尔喀比亚德和伯里克勒斯,甚至那些被更好的人所尊敬的政治家,如喀蒙等等,据说都不好,而在雅典唯一真正的政治家是苏格拉底。那是一个结论。我认为,我们必须考虑这种可能性。换言之,如果我们想要公正地判断政治,也就是

说,如果我们想要公正且合理地期望,而非仅仅提出期望,我们就必须经过这个阶段。因为提出期望,并不证明这些期望是合理的;我希望这会……

学生:再者,我也不满意卡利克勒斯作为对话者……

施特劳斯:我也不。但就像我前面说的,问题是:我们通过其他人得不到、而通过这个对话者得到的是什么?因为否则的话,柏拉图就应该备受谴责。让我这样表述。如果我临时提出的表达,即抽离荣誉,是正确的,我们就必须看看为何如此?意图是什么?这是同一个问题。也就是说,我们必须看看,抽离荣誉的结果是什么,因为这个结论可以被假定为柏拉图的意图。对我们而言作为结果或结尾呈现的东西——像所有结尾一样——对作者或制造者而言则是开头。[214]柏拉图意图通过选择卡利克勒斯向我们揭示的、而通过其他任何选择不能同等便利揭示的东西是什么?这是我们必须尝试解决的问题,不用说,我是在毫无委托的情况下解决它,因为我不知道……但我们必须说,甚至这样的问题也是我们不可能回答的。我希望你承认这是合法的。

学生:"抽离荣誉"是说,对卡利克勒斯而言,最高的人不会是个政治上的狮子,而是一个非常富有的人……他能雇佣一个非常有才智的律师来保护他?

施特劳斯:呃,但看起来,他被政治权力的光辉充分打动了。

该学生:尽管如此,那可能不是荣誉。并不清楚的是——

施特劳斯:呃,卡利克勒斯并不清楚他自己。那是十分明显的。我是说,他不是像阿尔喀比亚德一样的人,在那个年代。一定不是。但就像我说的,在某种程度上,必定值得在这篇对话用卡利克勒斯揭示某种在其他例子里无法很好揭示出来的根本要义。

[磁带结束]

第 十 讲

卡利克勒斯部分(491d-497c)

(无日期)

[216]施特劳斯：①

在我看来，苏格拉底没有公正地批评卡利克勒斯的论证，即最理智者应该统治并因此应该获得报酬。没有理由迫使卡利克勒斯显得好像暗示，最理智者应该接受交易的产品或他在上面花费理智的原料。也没有理由说，这个人应该接受过多这样的产品或原料。苏格拉底使卡利克勒斯的论证归于荒谬，从而降低了卡利克勒斯。卡利克勒斯之前被动地遵循苏格拉底曲折的推理路线，而这一次，他抖擞精神反对这种做法。苏格拉底为什么使用这种公认不可靠的论证方法，即 reductio ad absurdam[归谬论证]？若不诉诸这种方法，他一定只能围着卡利克勒斯兜圈子。这怎么推进对话的论证？

这些都是非常中肯的问题，但我不知道事实是否确实像巴特沃斯先生说的那样。我建议，我会重复，我们会学习……我们读到相关段落的时候，你在每个要点上提出来。这样比较好。好。

首先，我想连接上次课与这次课之间的鸿沟，并从一个一般性的反思开始。首先，我猜想，你们不止一个人已经感到有些困扰，不仅因为

① 这里，施特劳斯阅读巴特沃斯先生提交的一个问题。

巴特沃斯先生提出的这类性质的困难,而且因为一些[更简单的]东西,用现代语言来说,即柏拉图的非体系化进路。我们也可以在亚里士多德那里发现这种进路,尽管不是那么显著。现在,我愿意给大家念一段评论,作者是一位非常深刻的古代研究者,也是最能胜任哲学问题的人,他就是黑格尔,他谈到古人与今人的进路的差别。我给大家念一段非常字面的翻译:

> 古代与现代的研究方式截然不同,前者在于真正训练和完善自然的意识。[施特劳斯:"自然的意识"等于我们今天所说的常识。]通过努力个别地探究生活的各个部分,并对一切偶然出现的东西进行哲学思考,自然的意识就转化为一种普遍的抽象理解,在一切问题和一切方面起作用。然而,在现代,个体发现了已经定型的抽象形式。①

因此,我想,人们可以从黑格尔这些有点巴洛克式的句子里认出某些东西:古代的哲学思考方式是始于任何需要反思的地方——[217]任何地方,在任何点上——确实,没有什么被排斥在外,没有什么如此低贱,以致不能成为思想的起点。由于这种训练,由于这种关于常识的非体系但不停息的训练,就出现了一系列概念,哲学概念。在现代,个人发现这些概念已经是现成的了;他就不必通过前—哲学的思考来获得它们。此外,这些概念在古代发展的末期采取了某种可以说是体系的形式。但体系位于古典哲学的结尾;位于现代哲学的开端。无论我们可能受过不良训练还是从未受过哲学训练,甚至因为我们在文法学校受过训练,我们都是现代哲学的继承人,因此,我们非常难以找到进入这种原初哲学思考的道路,我们很容易视之为原始的、尚未得到充分发展的思考。这是一个非常大的危险。

---

① 施特劳斯读的是 J. B. Ballie 的译本《精神现象学》(*The Phenomenology of Mind*, London: G. Allen & Unwin, 1931),第94页,稍有修改。施特劳斯在《什么是政治哲学?》(*What Is Political Philosophy?* Chicago: University of Chicago Press, 1959)第75页引用了同一段话,做了同样的改动。

那么,就这个特殊的例子而言,就《高尔吉亚》而言,主题是修辞术。这是偶然想到或反思的 n 个话题之一——也就是说,是这些话题的整体的一部分。但人们若不明白每个部分在整体之中的位置,就不可能研究任何部分。例如,在这里,苏格拉底若不把修辞术与辩证术对立起来,就不可能迈出任何一步。如果他不知道另一个选择,即辩证术,他就不可能阐明修辞术。修辞术与辩证术,我们可以说,是唯一的两种说服言辞,区别于其他种类的言辞:例如,命令。从定义看,命令不是说服。但言辞,即使考虑到所有言辞,仍然区别于另一种东西,即行动,包含属人的行为和一般而言的事实。现在,在卡利克勒斯部分变得清楚的最宽泛主题是:我们应该如何生活,人应该如何生活?换句话说,这里看到的整体是属人生活的整体,区别于任何部分的活动——我们也可称之为"幸福",什么使人生完善,什么使人幸福?但这里最重要的考虑是:应该用善还是用快乐去理解幸福?正是在这个视野内,问题得到讨论。但问题又出现了:我们能够停留在属人生活的整体上吗?人及其所有可能不是一个包含人的更大整体的一部分吗?那个整体又是什么?这个问题也被提出来了,正如我们稍后会在卡利克勒斯部分看到的。因此,从这个特殊的现象出发,整体必然显现出来并成为主题。我想,我应该一股脑带入这个要点。

现在,让我首先试着把我们上次学过的东西与我们今天要讨论的东西联系起来。现在,我们读到 491b6-d3,在这里,卡利克勒斯说出了他所理解的正义:正义在于在政治上审慎且勇敢的人应该统治,而且他们应该比被统治者拥有更多。对此,可以给一个简单而合理的政治解释:统治者,作为必须拥有这些卓越的理解力和男子气的人,当然也必须有财富,这是那个时候非常符合常识的观点。亚里士多德在《政治学》某个地方(我想是第七卷),提到这个事实:统治者也应该拥有土地财产。但这里出现了一个没有明确讨论、但必须澄清的问题;否则,我们就跟不上随后的论证。卡利克勒斯已经说到正义之人,说到正义。什么是正义?人们是否可以理所当然地接受,例如:财富的事实,当然还有财富的不平等分配?[218]更简单地说,根据一个普遍的观点,即传统的正义观,正义意味着给予或留给每个人本属他自己的东西……

"给每个人属于他自己的东西"——这是正义之人。但这里出现了某种困难。如何确定什么东西属于谁?答案当然是,"根据法律",根据实在法。但如果实在法不合理呢?如果它把大量财富给予一个毫无价值的花花公子,使他用这笔财富败坏他自己和其他人,而不是给予有价值的人呢?因此,这里有个问题。你仍然必须遵守实在法,并在遵守实在法的意义上成为正义之人,但在遵守不合理的法律上有某种困难。我们如何能够找到一个更好的解决办法,至少在理论上解决这个问题?我这里必须提醒某些经常从我这儿听过(和那些第一次听说)的人,关于整个问题的最简单表述见于色诺芬的《居鲁士的教育》。波斯有一些教正义的学校,青年居鲁士——后来成为王者和帝国建造者——就去那种学校,作为孩子,他就遇到了这个问题。一个大男孩拥有一个小外套,一个小男孩拥有一个大外套,拥有小外套的大男孩拿走了小男孩的大外套,并把自己的小外套给他,这似乎是明智的做法。当然,居鲁士为此挨打了,至于原因,就像老师告诉他的,"你不应该去做合适的事情,即给每个人适合他自己的东西,而是给每个人属于他自己的东西,或者凭继承、或者凭购买、或者凭其他任何合法方式属于他的东西。"但仍然有个问题:给每个人对他有好处的东西、适合他的东西,不是更好,不是更正义吗?当然,也要在适合他的时候,因此,小男孩长大之后穿不上小外套的时候,他就必须换另一个。简言之:废除私有财产。但接着,你当然就必须有这样的人,他能够给每个人分配对他有好处的东西。谁给身体分配食物和饮料最好?答案:医生。但这里,我们关心的不仅仅是身体,而且是人的灵魂。谁给每个人分配对他的灵魂有好处的东西最好?当然是灵魂的医生。这当然不是指精神病医生,而是哲人。因此,哲人必须去做这种辨别(distinguishing)[译按:疑为分配(distributing)]。哲人必须统治,或者当王。当然,他们必须拥有绝对的权力;否则,他们不可能进行分配。你看,这个极简的论证在某种意义上就是《王制》的核心,毫无困难地从对正义的日常定义的批评中推导出来。

当然,我们这里有个明显的东西,这是我对巴特沃斯先生的回答的一部分:权力或统治方面的明显不平等。只有那些凭自然适合统治且

训练有素的人必须统治;其他人不可能统治,最好只能以从属的方式统治。在被分配的好处方面的不平等则是完全不同的。他们应该获得更多食物和饮料,还是很少食物和饮料:完全取决于对被分配的个人适合的程度。这个批评,我认为,这是苏格拉底对卡利克勒斯的主张的非常合理的批评。卡利克勒斯毫无道理地主张,这两种不平等必须一致,即那些拥有更大政治判断力的人必须拥有更多。这当然有许多粗糙而低级的辩解理由——谁在何时获得什么——但另一方面,也相当没有道理。最[适合]统治的人应该统治,但他为什么应该比其他人拥有更多薄饼,更多浴室?[219]根本说不通嘛。在这种意义上,我认为苏格拉底的批评完全有道理。

因此,统治者当然必须获得报酬,因为他们在某种意义上比其他任何人做得更多。但这种报酬可能是荣誉。他们以其他人无法享有的方式被遵从。报酬是对服务的报酬。统治不可能是卡利克勒斯暗示的,完全是剥削被统治者来满足自己。统治若不是服务,就违反自然。这里,我们碰到了我上次提及的这个悖论:对荣誉的自私关切,除非通过完全献身于公共福祉,否则不可能被充分满足,因为只要关切被限定为自私的关切,它就不再忠诚于对荣誉的献身。荣誉当然不仅仅意味着徽章和新闻鼓吹,而且意味着不朽的光荣。请想一想斯大林的例子,他生前享有极大的荣誉,但现在,他死后去哪儿了?去斯大林化。真正的荣誉不可能被"去某某化"。[笑声]凯撒和亚历山大之类的伟大人物——以及不少其他人,华盛顿——他们都仍然被铭记。

《高尔吉亚》的特征,像我上次讲的,就在于这种荣誉观念实际被忽略,这意味着政治生活的整个画面、完整的画面,在《高尔吉亚》中没有呈现。但我们也一定不要忘了,这种对荣誉的抽离在某种程度上可以基于合理的理由得到辩护,因为在荣誉中,甚至在不朽的——尤其是我们举出极端的、令人困惑的不朽光荣时——存在某种妄想。不朽的光荣多大程度上取决于机运?比如,若无修昔底德,伯里克勒斯的不朽荣誉何在?又有什么东西保证修昔底德的历史会幸存至今?也许,有一些像修昔底德历史一样伟大的作品没有流传至今。因此,换句话说,关心最高形式的荣誉的人,无论他多么献身,他无论如何都不能保证其

光荣的永恒或不朽——更不用说,永恒的光荣严格来讲其实不可能,除非有人类的永恒,再加源自世界各个地区的所有传统的永恒,这是荒谬的期望。但现在,鉴于永恒或不朽的光荣其实是个妄想,人们会说,人能拥有的唯一享受就是享受当下的生活。从这个观点出发,人们可以为卡利克勒斯提供某种辩护:即享受,暂时的感官享受,比希望享受死后的光荣更可靠。

但我仍然愿意提及另一点。首先是正义问题显示出来的这种政治生活的根本问题:政治上智慧且勇敢的人统治,根据卡利克勒斯,同时必须拥有财富。但另一个问题出现了:统治者必须谨记在心的确切目的是什么?这个问题稍后在对话503或附近得到讨论。现在,这两个讨论,首先,谁应该统治;其次,统治的目的是什么,被关于善不同于快乐这个证明打断了,因为目的就是相对于快乐的善。这当然完全合理。我们首先说,最智慧者应该统治,然后我们说:但着眼于什么?目的是什么?目的是相对于快乐的善,只有在这个基础上,我们才能回答这个目的将如何在政治背景下显现。尽管如此,[220]我们仍然必须提出我们尚未考虑的这个问题:《王制》的主题——即哲人的绝对统治再加共产主义,当然还有两性平等——为什么在《高尔吉亚》中仅仅得到暗示而完全没有得到阐发?

为了回答这个问题,我们必须在某种程度上了解《王制》。我们必须至少能够回答这个问题:《王制》的最佳政制如何变得可能?一般的答案,众所周知:哲学与政治权力的巧合。真巧合,也就是说,是个机运问题。二者走到一起,没有本质的必然性。但苏格拉底重述这个命题的时候,他说,这个最佳秩序会实现,如果哲人成为王者,并把所有超过10岁的人赶出城邦,从零开始。他为什么这样[声称]?他为什么不真正从零开始,即接收那些从未做过城邦民的人并建造一个新城邦?原因是:为了建造完美的城邦,你必须以文明人为原料,即那些已经成为城邦成员的人。你不可能直接从那些自然状态的人开始。因此,这些孩子长到10岁,在城邦中长大,在某种程度上已经文明化了。他们仍然在各自的情况下接受了一种特殊的文明,一种传统文明,一种基于习俗的文明,基于某种特殊的习俗。这阻碍人走向《王制》的最佳政制据

说呈现的自然秩序。因此,我们必须驱逐所有超过 10 岁的人,但我们怎么能做到?一个哲人,一个只有两只手和一两个朋友的人——即使是三头六臂——他怎么能做到?强制不可行,只有说服,即修辞术。因此,《王制》的问题的解决取决于修辞术的极大力量。

现在,柏拉图已经通过《王制》的两个平行事件指出了这个问题。有两个平行的情景,一个恰在开头,一个在第五卷开头。在这两个地方,我们都有个小城邦,即五六个投票的人,这种投票对他们在那里所做的事情而言非常重要。这两个城邦之间的差异在于,在《王制》开头,修辞家忒拉叙马库斯尚未出场。在第二次会议上,第二次投票,即第五卷开头,忒拉叙马库斯已经成为 polis[城邦]的一员。这在某种意义上是《王制》的行动。在第六卷和第七卷,苏格拉底讨论了获得最好城邦或最佳政制的困难。具体原因之一,当然就是,哲人们——只有他们有可能打造最好的城邦——被 demos[民众]怀疑,被普通人怀疑。但对哲人的这种怀疑,可以通过说服来克服。只是凭这个理由,最佳政制才是可能的。因此,换句话说,尽管可能被驱逐的人通常是哲人,但通过说服,他们可以使整个城邦的成年人被驱逐,而哲人们统治那些只有 10 岁或更年幼的人。在这个场景下,苏格拉底证明 demos[民众]能被说服的时候,我们发现了这个评论:恰恰在这个时候,苏格拉底说,"我和忒拉叙马库斯现在成了朋友。"①哲人和修辞家已经成了朋友,因为他们有一个共同的使命:通过使修辞家服务于哲人来说服 demos[民众]遵从哲人,从而使最佳秩序的建立成为可能。因此,《王制》对政治问题的解决是以修辞术的极大力量为前提。[221]但很容易看到,这种力量并不存在,因此,《王制》给出的解决不可能是一个严肃的解决。

学生:还有一个问题,使我为《王制》而烦恼,那就是,它在某种程度上是基于一个谎言。哲学打算聆听真理,怎么能基于……一个谎言?

施特劳斯:我相信,我们正在处理同一个问题。

该学生:是的。

---

① 《王制》498c-d。

施特劳斯：因为无论你是否认为这个著名的谎言——但“谎言”听起来如此可怕；它都被称为“美丽的假话”。[笑声]

该学生：但它并不是如此美丽的……一个假话。

施特劳斯：呃，但让我们假定，许多人所能掌握的真理与一个良好的社会秩序是不相容的。如果他们不能掌握那种跟一个好社会的要求相一致的真理，只是某种“真理替代品”(你也可以这样理解)，某种关于真理的反思，真理的某种稀释物，那就已经是一个美丽的假话了。

该学生：那么，抱歉我要说，这使整个……我认为，把整个体系建立在一套假话上，无论这套假话多么美丽、因而多么正确，他们都败坏了它的德性。

施特劳斯：呃，让我想想。分歧的根本点在哪里？你是说，说出非真理在所有情况下都是坏的？

该学生：不。

施特劳斯：哦，我明白了，因为这是论证的开头。那么，我们必须区分高尚的假话与不高尚的假话。

该学生：我认为，说出非真理可能不是实现一个由真理支配的体系的非常有效的方式。

施特劳斯：在哪里真理？

该学生：在那里真理会是统治性的价值。

施特劳斯：呃，这个——我相信不会出现这种方式，因为不理解那种秩序的美丽，所有美丽的修辞术都不会生效，知道吗？我是说，那些铁匠和农民等等，他们不会为哲人所动。但他们确实会为卫士所动，即他们所谓的哲人的保镖。你也可以这样理解，要知道，[222]这些保镖会使它们保持秩序。但谁会保证保镖服从？这是个困难，因为既然他们不是哲人，既然他们不理解服从的内在必要性，就只能用某种他们能理解的东西说服他们。他们得到的报酬是被农民和工匠景仰。但他们获得的物质报酬比那些“挣钱者”——像苏格拉底所谓的农民和工匠——少得多。他们可以认为，像武装的僧侣一样生活是更高尚的。但另一方面，他们也会被他们所没有而臣民所有的煮肉锅所吸引。究竟而言，他们会做什么，他们有可能做[什么]？我相信，根本无需深刻

的经验,就能充分猜到:他们会说,"我们想要个更少高尚而更多利益的社会。"因为所有时代都是这样,这个论证是非常有力的。换句话说,柏拉图当然知道那不可能,但柏拉图提出了问题,好像是说:在什么条件下,会有或可能有这样的秩序,其中,个人的最高之物也是社会的最高之物?这就会是《王制》。但结论是,那是不可能的。社会的最高之物永远不会是个人的最高之物。我想,这就是柏拉图给我们的教训。你必须承认,这不是——

该学生:不,这是对现实的出色描述。我仍然没看出,它是理想或乌托邦的必要部分。

施特劳斯:呃,但我们必须提出什么是最好社会这个问题,毫无疑问。但我们必须以以一种空想的方式还是以一种理智的方式这样做?如果你想以理智的方式这样做(你会同意),那么,我们当然就必须知道最高的上限是什么,在它之上,你不可能期望任何东西。因此,你必须找出[它们是]什么。柏拉图,通过向我们显示什么是想象的最高之物并显示它只是想象之物,从而向我们间接地显示什么是真实的最高之物:被哲学影响的人,而非哲人,才是统治阶层。换句话说,他们获得的报酬必须不同于卫士获得的报酬。他们必须在拥有私人财产方面位于社会的最高阶层,如果你想知道相关细节,你只能阅读《法义》,因为《法义》呈现了这种可行的最佳政制。那确实不是柏拉图在《王制》里建立在一个高海拔上的光辉殿堂。但相信可能存在这样一个好像建立在高海拔上的光辉殿堂一样的社会,也许是个错误的期待——这并不意味着,正派社会与不正派社会之间没有巨大差别,[差别]非常之大,我们必须意识到这一点,但我们一定不能对 polis[城邦]要求太多。我认为,这是柏拉图的教诲。

现在,如果我们可以回到目前的问题:即《王制》与《高尔吉亚》的差别是什么。《王制》提出的解决方案是不可能的,人们可以非常简单地说出不可能的原因。《王制》提出的解决方案之所以是不可能的,是因为它对修辞术提出不可能的期待,因为它是基于对修辞术的某种全能的假定之上。《高尔吉亚》的前提恰恰是否定那种假定,也就是说,断言修辞术是无能的,或至少修辞术是虚弱的。我相信,从这里,

[223]我们可以理解我们现在读到的这个转移,即转向快乐问题。现在,卡利克勒斯这个人在这里是至关重要的。他对哲学的敌意比demos[民众]少得多。要知道,他说,每个供应得起的人在年轻的时候都应该致力于哲学。他是个受过教育的政治人,即普通意义的"政治人"。然而,他在这里自始至终——就像你已经看到的,你课后对我说过——暴露出他对哲学的反抗,对logos[言辞]的反抗。现在,教训是什么?是这个:适合卡利克勒斯的东西也无限地适合demos[民众]本身,polis[城邦]与哲学之间的和谐问题是如此的困难和误解。

我就想说这么多。现在,我们转向文本,我记得我们读到491d4?是的。卡利克勒斯已经说了正义是什么,那些拥有理智或智慧和勇敢资格的人,应该比其他人拥有更多且应该统治他们。现在,苏格拉底提了一个问题。

兰肯[读文本]:

> 苏:"怎么会?比他们自己吗,朋友?关于统治者和被统治者?"
>
> 卡:"你什么意思?"
>
> 苏:"我是说,每个人都是自己的统治者;或者,根本无需统治自己,只需统治别人?"
>
> 卡:"你所谓的统治自己是什么意思?"(491d)

施特劳斯:暂停。苏格拉底现在把谈话带向一个新的转向,从比别人拥有更多的含义转向统治,即统治自己,自制,不拥有更多反而对自己有好处。换句话说,他从迄今讨论的正义美德转向节制或克制的美德,从不带自然惩罚的行为——不被察觉就不被惩罚,不义——转向带有自然惩罚的行为。他在490c说到医生时,我们已经看到:如果他吃太多,他就会为此遭到惩罚,不是被法庭惩罚。换句话说,节制的好处比正义的好处更容易证明。我们也可以说,节制不是政治的,在这方面丝毫没有不平等。换句话说,他们已经达成心照不宣的同意,即统治者应该拥有智慧和勇气。苏格拉底和卡利克勒斯都承认;他们有分歧

的是,统治者是否必须正义。通过转向第四种基本美德即节制,他们也许能达成某种同意?仅仅基于节制行事而无需正义,这种可能,柏拉图在不止一个地方实验过,基于以下非常简单的事实:一个真正节制的人,他为自己要求得非常少,根本没有行不义的重大动机。在这个意义上,节制几乎可以取代正义。现在,你们已经看到,卡利克勒斯难以理解苏格拉底的问题,因为那个问题可能带有某种政治含义,即某个方面的统治者,比如将军,在另一方面被平民政府统治——或更简单地说,在民主制下,每个人既是统治者又是被统治者。因此,卡利克勒斯确实不知道,因为抢占这个政治先机,苏格拉底正转向一个非常不同的方向。让我们从这儿继续。

兰肯[读文本]:

[224]苏:"不难理解;仅仅是大多数人所说的——节制和自我控制的人,自己内部的快乐和欲望的统治者。"

卡:"你真会开玩笑!你是说,'傻子'即'节制者'。"(491d-e)

施特劳斯:现在,在此暂停。你看,苏格拉底再次引用常识,毫不牵强,众所周知的东西,即自制、控制自己的欲望和快乐是好的。有趣的是,卡利克勒斯这个精英主义者——同时接受流行观念,据说是"热爱 demos[民众]者"——却完全不明白所有人似乎都明白的东西。你稍后会看到,它是不是如此简单。

兰肯[读文本]:

苏:"怎么会?无人不能明白,我不是那个意思。"(491e)

施特劳斯:呃,换句话说,卡利克勒斯把自制斥之为十足的愚蠢,就这么简单。苏格拉底试图如何解决?

兰肯[读文本]:

卡:"噢,你完全是这个意思,苏格拉底。一个人若完全是任

何人的奴隶,他怎么可能幸福呢?不,现在让我来非常坦率地告诉你,自然的美丽和正义在于——若要正确地生活,就应该使自己的欲望尽可能强大,且不抑制它们,在它们达到顶点的时候,应该有能力通过勇气和理智来伺候它们,用其欲求的东西来满足每种欲望。但我想,多数人不可能这样;因此,他们就出于羞耻来贬低这样的人,掩盖他们自己的无能,而且信誓旦旦地告诉我们,放纵是可耻的,从而奴役——就像我前面评论的——更好类型的人;而且他们自己没有能力为自己实现各种快乐,他们就出于自己的怯懦而赞扬节制和正义。"(491e-492b)

施特劳斯:换句话说,他们自己很可能有同样的欲望,只是说葡萄太酸——这就是一切。因此,存在普遍的同意,或几乎普遍的同意,即最大欲望的最大满足比其他任何东西都更可取。

兰肯[读文本]:

卡:"因为那些人一开始就是王者的儿子,或有能力凭他们自己产生某种权威、或君主制、或绝对权力,在这类情况下,有什么比节制和正义更丑陋或更坏的呢?"(492b)

施特劳斯:你看,停一会,他不应该[翻译成]"凭他们自己"(by their parts);[而应该是]"凭自然"(by nature)。你看,一旦适用到自己的时候,我们这位伟大的自然赞美者变得完全不关心自然与习俗之别。王者的儿子们——他没有说,他们凭自然是更高者;他们作为更高者,当然只是凭礼法。但那些担当得起的人都应该那样做,无论凭自然还是凭礼法,他是如此之少地忠实于自己的原则,[225]即自然与礼法的根本区分。他提到王者的儿子们。为什么没提王者们?也许是因为他们太老了。那么,另一个,当然是因为他们很忙。要知道,这类纨绔弟子的政治生活观念与非常成功的政治活动之间一定是不能兼容的,后者要求更多地专注于事业,甚至无聊的事业,远远超过卡利克勒斯所能意识的程度。让我们继续。

兰肯[读文本]：

卡："尽管他们发现自己有权享受好东西，毫无障碍，他们却会给自己强加一个以多数人的礼法、说辞和谴责的形式出现的主人。或者，通过那种正义和节制之'美'，他们怎么可能不陷入不幸呢，如果他们给自己朋友的份额丝毫不比给敌人的份额更大——"(492b-c)

施特劳斯：这又是习俗性的观点之一。他们不是凭自然的朋友或凭自然的敌人，而是凭习俗，因为他们是亲戚，或者凭机运，因为他前一次对他有利，下一次对他不利。

兰肯[读文本]：

卡："而且在他们在自己城邦成为统治者的时候也是如此？不，依照真理，苏格拉底——你号称追求它呀——事实是这样：奢侈、放纵和自由，如果它们有暴力的支持，就是美德和幸福，而其他那些装饰——人类非自然的契约——都只是胡说八道。"(492c)

施特劳斯：现在确切地说，因为卡利克勒斯不是被自然的美丽之物引导，而是被习俗的美丽之物引导，引人注意的是，他甚至没有提一下必要的修辞术。我只是顺便一提。但这里是一个明确的推进，超出了他的长篇讲辞。他现在明确揭示，行不义比受不义更可取，着眼的目的是：拥有最大的感官满足。你看，他这里把美德与幸福等同起来。美德或幸福，无论你怎么称呼，在于奢侈、不节制、自由，再加支持——帮助，亚里士多德所谓的装备。但跟亚里士多德相反，美德——即理智和勇敢——从属于装备，而不是目的。这对后文来说很重要。享受是目的，美德只是达到目的的手段。好。噢，莱昂斯(Lycons)先生？停一会。

莱昂斯：强大的人怎么能……卡利克勒斯谈到被奴役……

施特劳斯：也许他们不是那么强大。要知道，卡利克勒斯当然不

是那么强大。他不是阿尔喀比亚德。阿尔喀比亚德一定享受,过着一种非常放荡的生活,我们都知道,但他想到其他东西。你去读修昔底德笔下他的演讲,你就会看到,他非常关心死后的光荣。但在卡利克勒斯这里丝毫没有提到这一点。阿尔喀比亚德是一个更伟大的男人。苏格拉底在这篇对话这里说自己热爱阿尔喀比亚德,你可以发现,这是非常意味深长的。阿尔喀比亚德是另一种人才,另一种材料,不同于卡利克勒斯,是吧?那么,格林先生?

[226]格林:施特劳斯先生,卡利克勒斯在492b谈论的这种正义是什么?

施特劳斯:492b?呃,他一直在谈正义。

格林:在那个讲辞的第一部分,他谈到,自然的美丽和正义在于沉溺于那些欲望,这对他来说是好的。但然后,到492b的时候——我想是在b,不是吗?

施特劳斯:是,他一直在谈论正义,连同节制。

格林:然后他谈到,王者的儿子们被这种正义愚蠢地束缚,而他以前说那是一件好事。

施特劳斯:哪种正义?

格林:呃,那正是我的问题。

施特劳斯:当然,通常的正义,庸俗的正义。

格林:但不是……

施特劳斯:不。我是说,在他那里给出的这个非常有力的讲辞中。在那里,正义是且只是更强者的统治——当然,现在更清楚,更强者的统治着眼于他们自己的享受而非其他任何东西。

格林:这是他所谓的自然之美?

施特劳斯:呃,确实。这里所说的正义是指遵守法律——在这种意义上,即平等,据法律规定,每个人得到跟其他人一样的东西。

格林:但然后他说,那些王者的儿子不想被这种正义所束缚——在哪儿?在492b,b与c之间——我不能理解。

施特劳斯:呃,因为他们违反得起,这些人为的界限。他们违反得起。这对他们来说是可耻的。它凭自然是高尚的,凭自然正义的,但违

反属人的正义。

格林：那么，他这里是诉诸自然正义，不是吗？

施特劳斯：我认为——

格林：自然正义，就像他那篇讲辞一开始所界定的。

施特劳斯：是的，可以这么说，但他这里更多地提到高尚或美，而非正义。

[227]格林：喔，是美。

施特劳斯：是的，好。苏格拉底怎么做——？首先，开头。

兰肯[读文本]：

> 苏："无论如何，毫不卑贱，卡利克勒斯，你确实凭着坦率阐发自己的论点：因为你现在清楚地说出了世上其他人心里想但不愿说的东西。"(492d)

施特劳斯：呃，但苏格拉底在前面491d不是说，他的意思与许多人的说法相同，即一个人应该练习自制吗？或者，这不是自相矛盾吗？德里先生？

德里：这是坚持与感觉之别。

施特劳斯：正确。许多人坚持卡利克勒斯发表的观点，但他们的说法相反。他们说的是相反的东西。他们说苏格拉底所说的——跟我们前面看到的相同。

兰肯[读文本]：

> 苏："因此，我恳求你不要放弃，以便真正阐明，一个人应该如何生活。"(492d)

施特劳斯：呃，这是问题，后来成为道德哲学的简单问题：一个人应该如何生活。希腊语只用两个词——拉丁语，我猜想也是。

兰肯[读文本]：

苏:“现在告诉我:你是不是说,一个人要成为他应该成为的那种人,他就不应该压制自己的欲望,而是应该使它们尽可能变大,并从这种或那种来源为它们提供满足,而且这就是美德?”

卡:“是的,我是这样说。”

苏:“那么,若说那些毫无所需的人是幸福的,就不正确。”(492d-e)

施特劳斯:暂停。苏格拉底重述卡利克勒斯的观点,只说美德,没提幸福。但在e3-4,他表达相反观点时,却只说幸福,不提美德。为什么?毫无所需就是幸福。谁毫无所需?谁是真正自足的?

学生:上帝?

施特劳斯:神。《回忆苏格拉底》第1卷第6章第10节,毫无疑问。因此,毫无所需者是神圣的,但诸神是否有美德,这严格来说是个开放的问题。

[228]兰肯[读文本]:

卡:“不,因为那样的话,石头和尸体就是最幸福的了。”(492e)

施特劳斯:你看,卡利克勒斯做梦都想不到诸神。这是顺便一提。

兰肯[读文本]:

苏:“但照你自己的观点,生活是奇怪的。因为我告诉你,如果欧里庇得斯的话是真的,我不该惊讶,他说:‘谁知道,是否生就是死,/死就是生?’我们其实可能已经死了;事实上,我曾经从我们一个圣人那里听说,我们现在已经死了,身体是我们的坟墓,而我们灵魂里拥有欲望的那个部分是可以被说服的,是来回摆动的,因此,某个伶俐的家伙,我敢说是个西西里人或意大利人,用譬喻的方式——玩弄文字游戏——命名这个如此易受影响和可被说服的部分为罐子,称无思想者为门外汉:在这些门外汉内部,灵魂的

欲望部分,即放纵和破裂的部分,他比喻为一个有漏洞的罐子,因为它如此不知满足。因此,你看这个人,卡利克勒斯,采取跟你相反的观点,他指出,在所有待在冥府的——意思当然是指看不见的地方——人中,那些门外汉是最不幸的,并用一个同样有漏洞的漏勺往他们有漏洞的罐子里加水。而这个漏勺,那个讲故事的人(story-teller)说,是指灵魂——"(492e-493c)

施特劳斯:呃,不是"讲故事的人"(storyteller),而是"对我讲的那个人"(the man who spoke to me)。确实不是那个讲故事的人。

兰肯[读文本]:

苏:"他是指灵魂:他把无思想者的灵魂比成漏勺,好像有漏洞,因为它出于不信和遗忘而没有能力保持任何东西。所有这些确实接近荒谬;但它仍然阐明了我愿意让你意识到的东西,如果我能以某种方式诱使你做个改变,不是选择一种不知满足的放纵生活,而是选择一种建立并满足于它碰巧已有的东西的有序生活。现在,我是稍微诱使你转而相信,有序的人比放纵者更幸福;还是,即使我告诉你更多类似譬喻,你都不会丝毫改变自己的心意?"

卡:"后者更真实,苏格拉底。"(492c-493d)

施特劳斯:呃。现在问题是,"我说服你了吗?"苏格拉底在这儿一开始就说,如果卡利克勒斯自己的权威欧里庇得斯,或某个智慧者,或某个讲寓言的男子汉(hombre),说得对,那么,卡利克勒斯赞扬的生活方式会很可怕。苏格拉底曾经交谈的是一位智慧者,而非寓言家。这个寓言家也许是西西里人,像高尔吉亚一样,或意大利人。这个寓言家在打比喻,[229]你看,也就是说,他是个修辞家。苏格拉底追随这个寓言家,[自己]也讲起寓言或比喻。他试图说服卡利克勒斯,如他明确所说的,但没有成功。现在,他提到三个权威:诗人,智者和寓言家。中间当然是智者。这个"当然",我就不再解释了。但诗歌和神话尽管低于智慧,却没有以任何方式拒斥。苏格拉底这里提供了一个正

确修辞术的样本,正确的修辞术就是那种引导人们走向美好生活的修辞术。在珀洛斯部分,我们回想一下,没有任何这类神话或故事,只有所谓的辩证修辞术——要知道,没有比喻,但有明显的反驳。值得注意的还有,这个神话是智者而非神话讲述者本人转述给苏格拉底的。这三个权威传达的教诲是什么?我们所谓的生其实是死。这是智者说的,而欧里庇得斯只是说也许是那样。神话讲述者所说的一定不是完全真实的,就像这里承认的一样。因此,如果像智者说的,生其实就是死,那么,随后是什么?我认为,这对我们前面讨论的简单意义的修辞术即法庭修辞术而言是至关重要的。如果生就是死,对法庭修辞术而言,随后是什么?

学生:它就没用了。

施特劳斯:为什么?联系?

学生:死了比活着更好。

施特劳斯:确实。换句话说,自我保存的欲望就失去了意义。一定的,就是这样。当然,即使一个正义之人在受到不义指控时进行申辩,也没有意义。我们这里考虑的另一点是:灵魂里有欲望的那个部分是运动的——易变的、不定的、可被说服的。修辞术的接收者是我们的欲望部分,而非理性。相信正确的修辞术传达的东西,是一种美德。在c3,不相信,即不接受这类故事,被说成是一种恶习。但我重复一下:苏格拉底仅仅是对智者说,而非对神话讲述者。

有一点值得考虑一下。智者所讲的一个东西,是个非常著名的说法:soma, sēma,身体即坟墓。但 sēma 这个词,通常译为"坟墓"(tomb),但原义是标志(sign)、记号(mark)、表徵(token)等,证明一个人身份的表徵,使一个战士被识别出来的盾牌饰章。如果我们坚持这个原义,并忽视"坟墓"的含义,我们就会得出这个结论:sōma[身体]是个体得以确认的标记。用后来的话说,身体是个体性的原则。个体只有在拥有身体的前提下才能幸福,因为他只有在身体中才能成为个体,这意味着:要么幸福只有在此生才可能,要么没有灵魂不朽,但有从身体到身体的灵魂变形或转世,这无论如何是柏拉图的正式教诲。为什么无论如何不可能没有需求?因为如果有身体,就有需求;但[身体]

要求的需求其实比卡利克勒斯这种人承认的要少得多。你也看到,他在区分罐子的时候,灵魂无论如何是个罐子,不仅在无理性的人那里是这样;[230]在有理性的人那里,灵魂也是个罐子。为什么?

[换磁带]

——或毋宁说,抱歉,灵魂是个漏勺,无论如何是个漏勺。为什么灵魂无论如何是个漏勺?漏勺是干什么的?辨别,区分,在这种意义上就是察觉。我是说,我发现,有许多其他有趣的微妙暗示;我们不必进入这个问题。因此,这个故事包含的东西远远超过直接向卡利克勒斯传递的信息。这些更微妙的东西全是那个智者说出来的,而非那个神话讲述者。现在,让我们继续。

兰肯[读文本]:

> 苏:"继续,让我告诉你另一个寓言(parable),出自我刚才讲的同一个学派(school)。"(493d)

施特劳斯:呃,不,他说的是"另一个比喻(image),出自同一个健身馆(gymnasium)"。让我们更贴近字面理解。要知道,"健身馆"在希腊语里的含义在某种意义上等同于它在美国这个国家的含义,而不同于它在德语里的含义。在德国,人文高中被称为 gymnasia。但希腊语、美国英语和德语里,gymnasia 三者的共同点是什么?你要脱衣服。在体育馆,你当然要脱衣服;但在学校,你也要脱衣服。我是说,举个最简单的例子:考试的时候,你必须赤身裸体。好。让我们把这个与我们前面在珀洛斯部分读过的东西联系起来。大家记得那个比例关系吗?那个比例是什么?[施特劳斯板书]健身术之于医术,等于立法术之于惩罚正义。这些是技艺。那么,伪装者,它们在哪儿?化妆术?医术的,是什么?烹调术。好,让我们写个大写的 C。这里,有智术和修辞术。现在,我们有了 gymnasium 的另一个含义。当然,灵魂的健身术起初被称为立法技艺。现在,它意味着什么?立法技艺——起初被暗示为立法技艺的东西——其实是正确的修辞术。正确的修辞术以适当的方式塑造了灵魂。神话学——在这里是指编造比喻,启发性的比喻——在

这里取代了立法技艺的位置,这在某种程度上更说得通。现在,让我们继续,看看那个明喻是什么。

兰肯[读文本]:

苏:"请考虑,这两种生活即节制和放纵的生活是否可以这样描述,两个人各自都有很多罐子,一个人的罐子既健全又完满,一个装酒,一个装蜜,第三个装奶,各种其他罐子装各种其他东西,且每种物品的来源都是匮乏且艰难的,只有通过许多艰苦的劳作才能获得:那么,一个已经满足的人,既不再获取,也不再烦恼,而是在那方面保持平静;同时,另一个人像那个人一样发现,那些来源尽管艰难,但确实可能,而他的器皿是有漏洞且不健全的,他就被迫不断地填满它们,夜以继日,否则就会遭受极端的痛楚。如果这就是两者各自的生活,你会说放纵者比有序者活得更幸福吗?[231]我用这个故事诱使你——"(493d-494a)

施特劳斯:是"说服你"。

兰肯[读文本]:

学生:"说服你同意,有序的生活比放纵的生活更好,还是没有?"

施特劳斯:"或者,我没有说服你?"这是为了强调。这是苏格拉底试图说服——在该词的强调意义上。现在,不节制者拥有穿孔的罐子,节制者拥有完整或充满的罐子。这个比喻没再提到水,而是提到更有吸引力的东西:酒、蜜和奶。两者都是男子汉。两者都必须关心重新装满。但节制者不必关心自己的罐子,因为罐子是有序的。这里也没提到冥府或死亡。换句话说,这里建立了节制针对其反面的优越性,却没有提及冥府,没有提及第一个讲辞暗含的极端禁欲主义。因此,两个比喻传达了稍微不同的信息。现在,我们读完了苏格拉底对卡利克勒斯的说服。卡利克勒斯渐渐开始反驳他。兰肯先生?

兰肯[读文本]：

卡："你没有说服，苏格拉底。因为已经满足的人不再有任何快乐；事实上，这就是我刚才讲的，像石头一样的生活，只要他已经满足且不再感到任何快乐或痛苦。但快乐的生活——"(494a-b)

施特劳斯：呃，卡利克勒斯说"你苏格拉底视为讨厌的这种满足是快乐，是令人快乐的。"生活在完美状态之中，没有欲望，尤其是没有eros[爱欲]——因为eros是欲望的形式之一，我们千万不要忘了——就是像个石头一样生活。是的。换句话说，毫无生机，没有生命。

学生：那也[适用于]认识真理的欲望？

施特劳斯：是的，这是个非常好的问题。这个问题从未得到讨论。至于原因，我们必须自己试着解开，随后作为主题讨论的唯一问题是身体的快乐，尤其是食物和饮料。确实。一旦你考虑求真的欲望，整个问题必须被重新打开。这个注疏者，①我相信反映了注疏者们的一般意见，他认为，这些关于哲学的考虑，柏拉图所谓的关于纯粹快乐的考虑，完全不为这个时期的柏拉图所知，好像我们竟然可以想象，柏拉图遇到苏格拉底之后有段时间仍然不知道，哲学是对知识的欲望，因而，也是一种可以得到满足的欲望——这是一种快乐。但这些东西，没办法。我们必须勇敢且仁慈地面对它们。好。随后，苏格拉底立刻用自己的比喻反对卡利克勒斯的比喻——石头般的生活。苏格拉底拿出的是一个非常奇怪的鸟。② [232]我发现，这个鸭子的比喻有助于我自己的目的——也许，我不敢保证，也有助于你们。你们有谁跟鸭子生活过，就会立刻看出这个例子的针对性。知道吗？他们非常肮脏，消化过程非

---

① 参多德斯注疏本，第309-310页。

② 这里所说的鸟是charadriou，对此，多德斯提供了以下有用的信息："[charadriou]是一种有肮脏习惯和不确定身份的鸟。奥林匹奥多罗斯和古代注家告诉我们，hama tōi esthiein ekkrinei[它吃食与排泄同时]，这可以说明，为什么拿它比较有穿孔罐子的人……D'Arcy Thompson《古希腊鸟类词汇》(*Glossary of Greek Birds*)第311页依据Gesner和Linnaeus，暂时确定为石鸻"(第306页)。

常快。现在有人——问什么?

学生:在这些比喻之前,我们不是指出,苏格拉底不会使卡利克勒斯信服?尤其是坚持与感觉之分,以及前面关于受不义与行不义哪个更好的区分。跟珀洛斯谈的时候,苏格拉底站在人们真正感觉的东西一边,而珀洛斯支持人们所说的东西,即他们坚持的东西。

施特劳斯:要知道,珀洛斯的情况非常简单,因为珀洛斯同时采用人们所感觉的和人们所说的东西,因此他自相矛盾。这是简单的。卡利克勒斯试图避免这个情况。他只会说出人们所感觉的东西,而忽略人们所说的东西,因为那只是 nomos[习俗]。但卡利克勒斯完全不能坚持这一点。知道吗?确切来说,是因为他提出一个比珀洛斯更高的说法——"我不会落入珀洛斯和高尔吉亚落入的陷阱"——他的失败也更可怕。好了,让我们先读后文:

兰肯[读文本]:

卡:"但快乐的生活就在于最大数量的流入。"

苏:"那么,如果流入多,流出的东西不是必然也很多吗,而且不是必然有供这么多东西流出的漏洞吗?"

卡:"那当然。"

苏:"那么,你这次描述的是石鸽的生活,不是尸体或石头的生活。现在告诉我,这种生活——"(494b)

施特劳斯:在某种意义上,这当然是苏格拉底的失败,因为动物高于非动物。你看,苏格拉底也会失足。我肯定,这没有逃过柏拉图的法眼。好。

兰肯[读文本]:

苏:"现在告诉我,你说的这种生活,是指感到饿和饿了就吃吗?"

卡:"是的,就是。"

苏:"而且,感到渴和渴了就喝?"

卡："是的，而且有所有其他欲望，并能够满足它们，并因为这些享受，过着幸福的生活。"

[233]苏："太棒了，好小子！继续，像你开始一样，小心不要感到羞耻。看起来，我也必须试着不要太害羞。首先，告诉我，一个人发痒并想挠，并能自由地挠痒，他就可以在持续的挠痒中过着幸福的生活。"

卡："你真是一朵奇葩，苏格拉底——正规的树桩演说家！"

苏："那当然，卡利克勒斯，我就是这样扰乱珀洛斯和高尔吉亚的，并用羞耻心打击他们；但你，我知道，永远不会被扰乱或感到羞耻；你是这样一个有男子气的人。"(494b-d)

施特劳斯：你看，有趣的是，卡利克勒斯在苏格拉底不是大众演说家的时候认为他是大众演说家。但在[苏格拉底]使用修辞手段的时候，就像我们在现在读到的这段话里看到的，[卡利克勒斯]却没有意识到。要知道，苏格拉底把[卡利克勒斯]钉牢了，以致他无法退回，以致看不出里面的修辞术。

兰肯[读文本]：

苏："你就只管回答吧。"

卡："那么，我说，那个挠痒的人这样也会过着快乐的生活。"

苏："如果是快乐的生活，也就是幸福的生活？"

卡："那当然。"

苏："如果他只想挠头，也是这样？或者，我还要问你什么？想想看，卡利克勒斯，你会怎么回答，要是某人连续问你跟那个说法相关的一切，以及这种情况的顶点——娈童的生活——那不是可怕、可耻且可怜吗？或者，你敢断言，如果他们能自由地纵情于自己的需求，他们就幸福？"

卡："你不感到羞耻吗，苏格拉底，竟然把讨论引入这种话题？"

苏："什么，是我带到这里的吗，高贵的先生，还是那个直接

这样说的人,说那些享受者,无论以什么方式享受,都是幸福,并且毫不区分好的快乐与坏的快乐?"(494d-495a)

施特劳斯:暂停。现在,卡利克勒斯再次证明他被习俗所迷惑。有些东西,他会耻于去做,甚至耻于去说。换句话说,他像个维多利亚时代的女士,这个赞扬 physis[自然]的人。他暗示,提及那些根据自然可耻的东西就是根据自然可耻的,也就是说,谈论它就是根据自然可耻的——这不可能是正确的,因为你不可能说,一面要澄清这些根据自然可耻的东西,一面又不提及它们,无论直接或间接提及,都无差别。你看,他是个令人惊讶的维多利亚人,比维多利亚的人更维多利亚。但他仍然有另一个关于什么是自然正当的观念。自相矛盾当然不是根据自然可耻的——他通过自己的行为表明了这点——然而,放弃自己的观点——比如因为这些观念被证明是自相矛盾的——却是根据自然可耻的。[234]为什么?为什么?为什么放弃自己的观点是根据自然可耻的,即使这些观点已经被驳倒?这是缺乏勇敢的标志——你动摇了,你没有坚持到底。换句话说,他有一种关于智力斗争的军事观点,这当然是非常不理智的,且违反智力斗争的本性。

学生:抱歉。你能再说一下,苏格拉底为什么失败吗,他问到那个……

施特劳斯:哦,这是次要的。因为卡利克勒斯赞扬的生活是鸭子的生活;苏格拉底称赞的生活是石头或尸体的生活。那么,鸭子作为动物高于尸体和石头,即非动物。在这个意义上,苏格拉底滑了一跤,尽管人们当然可以从所谓的美学角度,即从基于习俗的角度说,干净的石头比肮脏的鸟更好。人们可以这样说。但这是不讲理的。[笑声]

呃,卡利克勒斯这里遭到失败,非常明显,这对他来说是可耻的,因为鄙视习俗是他的标准,而他再次证明是习俗的奴隶。苏格拉底用自己的修辞术、用自己的比喻并未动摇卡利克勒斯,就像我们看到的,不是像这里用真正的反驳。卡利克勒斯是完全不可说服的。卡利克勒斯结束短暂的哲学之旅后,安顿在自然与习俗的特殊混合上,这种混合尽管是荒谬的,却是不可动摇的;这是一种固执的信念,不为任何 logos

[论证]所渗透。这里,我们看到卡利克勒斯与珀洛斯之间的差异——非常重要。我们一定不要跟着印象走。卡利克勒斯是个更令人印象深刻的角色。比较珀洛斯的修辞杰作,即指控阿克劳斯。记得吗,小孩子追鹅的故事?编得很漂亮。作为一篇修辞杰作,它当然低于卡利克勒斯的长篇讲辞。卡利克勒斯更令人印象深刻。但我们一定不要跟着印象走。那是非常危险的事。珀洛斯高于卡利克勒斯。现在,让我们回忆珀洛斯的论点:美或高尚不同于善。这是珀洛斯的论点,它意味着仍然存在无用之地,即不好的、无用的东西。尽管"无用",但有吸引力。这确实是必要的,如果你想欣赏修辞术或诗歌之类的东西。我们也可以说,为了游戏。但在卡利克勒斯的规则下根本没有游戏的余地。卡利克勒斯断言,美或高尚等同于善。根本没有游戏的余地。记得那段话吗,他说,在孩子那里多么好玩的事,在成人那里是多么无聊?人们可以将其追溯到卡利克勒斯的 eros[爱欲],但人们必须立刻补充说,那是某种 eros,但不是苏格拉底拥有的那种。

我相信,这是我就此要说的一切。好,现在继续。因此,卡利克勒斯毫无疑问被驳倒了,不是他声称捍卫的立场被驳倒了。立场没被驳倒,因为毕竟存在犬儒学派(Cynics),就像那个时代人们称呼的。犬儒其实就这个立场。只要读一读拉尔修(Diogenes Laertius)关于犬儒狄奥根尼的记载。狄奥根尼带着最大的无耻,接受了所有这些结论,并不可能被驳倒,因为他不认可 nomos[礼法];他可以被其他考虑所驳倒。这只是卡利克勒斯的失败。正因如此,苏格拉底不在这里利用自己的胜利,[235]因为他知道问题仍然没完。继续。

兰肯[读文本]:

苏:"但来吧,请再次试着告诉我,你说快乐与善是同一个东西,还是有些快乐并不善。"

卡:"那么,为了不使我的说法因为我说它们不同而变得不一致,我说它们相同。"

苏:"你会毁掉你的第一个说法,卡利克勒斯,而且你不再是跟我一起调查真理的合适伙伴,如果你准备说一些违背自己信念

的话。"(495a-b)

施特劳斯:卡利克勒斯现在重申自己的论点,但没再坚持。这是他勇敢的标志。即使被打,也绝不承认。卡利克勒斯维持自己的论点只是出于羞耻,但他的羞耻显然不同于高尔吉亚和珀洛斯经历的羞耻。高尔吉亚和珀洛斯感到羞耻,根据卡利克勒斯的分析,是耻于说出非主流的东西。而卡利克勒斯是耻于认输。这是完全不同的立场。高尔吉亚和珀洛斯带有不同程度的谨慎,正因如此,他们耻于说出非主流的东西。卡利克勒斯则是顽固的。这种顽固当然使他不可说服。《王制》开头简单描述了这种顽固及其秘密。苏格拉底和格劳孔遇到一群人(其中之一是珀勒马库斯),他们说,"苏格拉底和格劳孔,你们必须待在比雷埃夫斯港,不要回雅典"(苏格拉底正想回去),"而且我们比你们多得多"——因此,换言之,"我们可以通过强制使你们待在这儿。"于是,苏格拉底说,"但我们能否试着说服你们?"珀勒马库斯就说,"不能,如果我们不听。"于是,格劳孔立刻说,"当然啦,既然如此,我们就认输吧。"这是不被 logos[言辞]所动的简单技巧:仅仅拒绝聆听。你有各种方式达到这个目的。不一定非要离开。你也可以发出很大的鼾声,或愚蠢地重复相同的东西,"不,不,不"。你怎么做,都没区别。但顽固是不可反驳的。

学生:这也是开始对高尔吉亚的反驳与现在对卡利克勒斯的反驳之间的差别,因为高尔吉亚继续跟苏格拉底争辩,不是吗?

施特劳斯:不,但他也知道他输了,你看,珀洛斯也知道。珀洛斯没有信服,但他没有像卡利克勒斯一样不高兴并纠缠不休,因为两者[高尔吉亚和珀洛斯]都自然对 logos[言辞]怀有更高的尊重。你可以说,那只是他们的职业需要,因为你作为修辞术这种言辞技艺的教师,你不能不对言辞表现出某种尊重。但[卡利克勒斯]不是修辞家,而是政治家,只是修辞家的学生,他可以鄙视言辞本身。

该学生:我要说的是,在高尔吉亚部分结尾,我们可以得出这个结论,即智慧就是力量,[236]因为我们甚至能看到关于智慧即力量的暗示,因为智慧者击败了修辞家。但那是不可能的,除非修辞家听从智

慧者。

施特劳斯：非常好。关于这个至关重要的要点，我们从卡利克勒斯部分学到了什么？

该学生：修辞家未必听从智慧者。

施特劳斯：确切地说，呃，无智慧的人未必会——但卡利克勒斯比一般雅典人更多地愿意聆听。我们已经看到，他对哲学有几分尊重。他景仰高尔吉亚。因此，你可以想象，苏格拉底在雅典会有多大的力量。好。哦不，那是非常相关的。但有其他人举手？哦，你说。

学生：我只是觉得奇怪：你提到，珀洛斯没有生气；同时，珀洛斯完全沉默，并在某种意义上似乎撤出了谈话，而高尔吉亚在许多地方继续做出评论并提出不同的问题。

施特劳斯：不可能是这样吗：珀洛斯只是被这种经验压倒，而高尔吉亚作为更老的、见识更多的人，比珀洛斯恢复得更快？有可能是这样。好。现在，有另一个要点。大家记得：卡利克勒斯被说成是苏格拉底生活或意见是否真实的试金石。现在，我们已经知道，他不可能是试金石；苏格拉底这里不再称卡利克勒斯为试金石。他现在说，卡利克勒斯是跟他一起检查存在之物的人。这完全不同于试金石，因为如果两人一起检查某个东西，他们就必须根本上具有相同的品质，而试金石与金子没有任何共同的品质。我们如今已经知道，卡利克勒斯现在当然丧失了跟苏格拉底一起检查的资格，因为他不为推理所动。我并不是说苏格拉底的推理完全是好的，远非如此，而是说，他没有能力揭露苏格拉底推理的缺陷，因为他执着于自己先前的观点。苏格拉底这里说，“你会毁掉你第一次的说法。”意思是说，“你会反对你自己的长篇讲辞”，这严格来说并非暗示善等于快乐，最多暗示善或美是某种快乐，某种快乐——哪种快乐，尚未确定。是的。现在继续。

兰肯[读文本]：

> 卡：“你也会一样，苏格拉底。”
>
> 苏：“那么，如果是这样，我也会跟你一样犯错误。”(495b)

施特劳斯：卡利克勒斯针锋相对，它看起来内在于每个人，无论多么愚蠢的人。但问题是：苏格拉底不也反对自己的意见吗？这样说，讲得通吗？在什么意义上？

学生：反讽。

[237]施特劳斯：反讽，呃，但更简单或更明白的，也许是在这个意义上：他从别人的前提出发进行论辩，ad hominem[针对个人]，在这个意义上，他没有说出自己的所想。因此，这有更多意味——但至于卡利克勒斯，我认为，他并不是这个意思。他只是要针锋相对。继续。

兰肯[读文本]：

苏："但请看这里，天赐的朋友，也许善不是纯粹无条件的享乐：因为如果是这样，我们必须面对的就不仅是我刚才引出的一系列可耻结论，而且有其他更多可耻的结论？"

卡："据你的意见，是这样，苏格拉底。"

苏："但你呢，卡利克勒斯，真正坚持情况是这样吗？"(495b)

施特劳斯：我相信，你们会认出，这是顽固之人无法回答时的常用语："你那样认为"，"那是你自己的想法"——却不说明他为什么不那样认为。好。

兰肯[读文本]：

卡："我坚持。"

苏："那么，我们就着手把它作为你的严肃观点来讨论？"

卡："哦，是的，确实严肃。"

苏："那就来吧，既然那是你的意见，请为我解决这个：我猜想，有某种东西，你称之为知识？"

卡："是的。"

苏："你刚才不是说，知识可以伴随着某种勇敢？"

卡："是的，我说过。"

苏："你确实是指，它们是两个东西，勇敢区别于知识？"

卡："确实如此。"

苏："现在，快乐与知识是相同，还是不同？"

卡："我认为，它们不同，最贤明的人哦。"

苏："勇敢也不同于快乐？"

卡："那当然。"

苏："那就来吧，让我们一定记住这个，阿卡奈人卡利克勒斯说，快乐与善是相同的，但知识与勇敢既不同于彼此，也不同于善。"

卡："阿罗佩克人苏格拉底是拒绝承认我们这一点呢，还是承认？"

苏："他不承认；我相信，卡利克勒斯也不承认，只要他正确地考虑自己。"(495b-d)

施特劳斯：暂停。现在，卡利克勒斯的论点在遭到检查之前被系统阐述出来。[238]有三个不同的东西：知识、勇敢和快乐。确实很容易看到，人们应该说，它们是三个不同的东西。因此，卡利克勒斯对苏格拉底说，"你这个机灵人，你看出这些不同。"但卡利克勒斯也断言，快乐等于善。于是，从第一个不等式得出这个结论：既然知识不同于快乐，但快乐是善，所以，知识也不同于善；知识是不好的。这同样适用于勇敢。苏格拉底这里提到卡利克勒斯的 deme[籍贯]。大家知道，deme 是雅典城邦的行政划分，这是一项民主制度。贵族制的做法是称呼一个人的父名，如俄国人的做法："x 之子"，"y 之子"。卡利克勒斯以相同的方式回应。这一定是提醒我们想到政治问题，这个问题现在完全不是主题，但总是作为背景，原因很简单，我们谈论的是修辞术。但现在，卡利克勒斯出自这个特殊的 deme 即阿卡奈(Acharne)，这并非没有有趣的暗示。这是个非常著名的 deme，人口最多的地区之一。修昔底德在《战争志》某处描述过它。① 此外——让我们更感兴趣——阿里斯托芬有一部谐剧叫《阿卡奈人》(*The Archarnians*)。简言之，阿

① 修昔底德书，2.19-21。

卡奈人:他们是农村 deme,非常乡土,马拉松战士。我相信,类似于美国的美国退伍军人协会(the American Legion)——非常好战,非常尚武。在阿里斯托芬的这个剧本里,有个主人公叫 Dikaiopolis,字面义是"正义的城邦"。这个名字让我们想到后生的苏格拉底,尤其是《高尔吉亚》的苏格拉底。情节是这样:这个 Dikaiopolis——正义的化身,政治正义的化身——缔造了和平,与敌人斯巴达缔结了私人的和平。因此,整个城邦处于战争状态,除了 Dikaiopolis。这不难表明,Dikaiopolis 就是谐剧诗人自己。他缔造了和平,并避免了叛国行为,因为他可以利用欧里庇得斯的玩笑,某些玩笑。但跟我们的意图相关的要点是:他为什么缔造和平?为了感官的快乐。那里也有个快乐主义者,但非常不同于卡利克勒斯,因为他是个非政治的快乐主义者。我们也必须考虑这个另外的选择,尽管它没有成为这篇对话的主题。好。

现在,我们回到一个非常长的论证。我不知道今天能不能读完它。没必要非常细致地阅读。我会简要概述 495e-497a 的论证。起点是:每个人都会承认,幸福是一种与悲惨相反的状态,正如健康是与疾病相反的状态,等等。显然,一个人不可能同时既健康又患病——严格意义上;当然,你可以肝脏健康而眼睛患病。我是说,你不可能在同一个地方同时健康和患病。此外,你不可能同时摆脱健康和疾病。然而,幸福包含所有好东西,悲惨包含所有坏东西。如果有某种东西,人们可以同时拥有其反面——就像人们不可能同时拥有健康和疾病——又可以同时摆脱其反面,这个东西就不可能是好的或坏的。但一个人,一个口渴的人喝水,他就同时获得快乐和痛苦:口渴的痛苦,满足的快乐。一旦他满足自己的欲望,他就同时摆脱了快乐和痛苦。因此,快乐和痛苦,不可能是善和恶。这就是论证。那么,我们必须检查这个论证,但我认为,[239]你读后就会发现,这就是基本的要点。我们也许可以下次课讨论这个论证。让我们只读一个小插曲。这个论证直到 497a5 之后,卡利克勒斯理解了苏格拉底的目的之后,如何作答?兰肯先生?

兰肯[读文本]:

卡:"我不能理解你这些微妙之处,苏格拉底。"(497a)

施特劳斯：他用的这个词源自“智术师”：你可以说，“你这个诡辩家(sophisticate)”。

兰肯[读文本]：

苏：“你能理解，你只是假装无知，卡利克勒斯。请继续向前一步，你就会认识到，你对我的指责方式是多么微妙。我们每个人不都是通过喝而同时停止口渴和快乐吗？”

卡：“我无法说出你是什么意思。”

高：“不不，卡利克勒斯，你必须回答他——”(497a-b)

施特劳斯：这是高尔吉亚说的。

兰肯[读文本]：

高：“也为了我们自己，这样论证就可以得出结论。”

卡：“但苏格拉底总是这样，高尔吉亚；他一直问一些渺小、不重要的问题，直到驳倒为止。”

高：“这于你又有何妨？无论如何影响的不是你的声誉，卡利克勒斯；就允许苏格拉底按他选择的方式来反驳你吧。”

卡：“那么，就开始你那些渺小而狭隘的问题吧，既然高尔吉亚有意这样。”(497b-c)

施特劳斯：停。你看，卡利克勒斯拒绝回答。他很顽固。他沉默地撤离，也就是说，无语地、非理性地坚持自己的意见。但苏格拉底坚持继续交谈，以便使卡利克勒斯承认，卡利克勒斯对苏格拉底的指责没有根据。现在，这个指责至少在一个地方被称为指控。苏格拉底想使卡利克勒斯承认，他不义地指控了苏格拉底。但苏格拉底没有使自己的不义指控者做出这种承认。这是个预言。他甚至不能使卡利克勒斯这样做，更不用说真正的指控者了。

学生：卡利克勒斯两次说，“我只是为了高尔吉亚才继续。”我是说，他这里和稍后都这样表示。

施特劳斯：当然，确实。

该学生：那么，最后，他说第三次，只有在他说第三次的时候，[240]苏格拉底才说，“我们现在应该做什么？我们是不是应该继续？”他为什么不——

施特劳斯：我们可以读到那里的时候再考虑，现在仅限于这里发生的东西，好吗？好。

现在，只因高尔吉亚的介入才阻止了交谈终止。你看，高尔吉亚有权威支配卡利克勒斯。苏格拉底却没有。苏格拉底只能通过高尔吉亚统治卡利克勒斯。这是问题的简单表述。哲人只能通过修辞家统治某类人。修辞家，在这篇对话使用的意义上，具有哲人作为哲人所不具有的某种品质。哲人有自己的修辞术，但那是《斐德若》的私人修辞术。不是这篇对话讨论的公共修辞术。现在，高尔吉亚为什么介入？古代注家奥林匹奥多罗斯(Olympiodorus)说，“他介入，免得自己成为唯一被苏格拉底驳倒的人。”①他当然是指他自己和珀洛斯。换句话说，在自己如此名誉扫地失败之后，他想把其他每个人都拉下水。“肯定，”他说——我不敢保证这是正确的——“高尔吉亚介入肯定是为了高尔吉亚和其他听众。他介入不是为了卡利克勒斯。”这相当清楚。整个对话是为了高尔吉亚的利益，这点我们前面已经说过的，在珀洛斯部分开头已经很清楚——或者是在珀洛斯部分，抱歉。好。现在，让我们再读随后两行，然后结束今天的工作。

兰肯[读文本]：

> 苏：“你真幸运，卡利克勒斯，在领教那些渺小的奥秘之前就已经领教了伟大的奥秘：我不认为允许这样。”(497c)

施特劳斯：这是什么意思？是指484c[及其]以下。卡利克勒斯说过，一个人应该在年轻时学习哲学，然后转向政治。政治是更伟大的事情，484c：换句话说，首先是更小的哲学奥秘，然后是更大的政治奥

① Olympiodorus，第31讲(Lecture 31)。

秘。现在,苏格拉底实际是说,“你尚未领教更小的奥秘”,即哲学,与他开始说的相反——大家记得,他曾说,卡利克勒斯如此完美地胜任这些问题——“你已经领教更大的政治奥秘,但我总是认为,这是错误的,在宗教上是错误的。”然后,这会成为对话余下部分的一个主题:不懂哲学的政治家及其对自己和社会构成的威胁。我想,我们不会再读了,因为这一段太长了,我们需要连贯地讨论这里的论证,苏格拉底这里用的第一个论证是为了证明这个关键,即善不是快乐。毫无疑问,这是苏格拉底的意见,也是柏拉图的意见。问题是,这里使用的论证是否能充分建立这个意见,这个论证可能向我们传达了什么缺陷?现在,是否有人?巴特沃斯先生?我是否间接地回答了你的问题?

巴特沃斯:我不觉得你回答了,没有……

[241]施特劳斯:我想知道你现在指的是哪个论证。

巴特沃斯:我认为我给你提过。

施特劳斯:490a-491a?[长久的停顿]哦,这个要点。但卡利克勒斯不是有必要阐明自己的意思,即更好者应该拥有更多?既然更好者被界定为那些知道更多的人,苏格拉底就举了一些知道者的例子。既然卡利克勒斯没有屈尊指明他心里所想的知道者,苏格拉底就完全有理由举鞋匠和其他人,直到卡利克勒斯最终说出,“我是指那些在政治智慧方面的智慧者。”

巴特沃斯:是的,除了我们过去看到,苏格拉底巧妙地要么把一个论证直接引向一个稳妥的结论,要么反驳自己的对手。这一次,他似乎花了更多时间反驳对手——

施特劳斯:不,但我认为这非常非常有帮助,因为它使我们看到,他这里关心的是两种不平等的问题:统治才能或能力方面的不平等,战利品分配方面的不平等——如果可以这样说的话。这是两个完全不同的考虑。尽管可以说,为共同体贡献更多的人应该获得更多,但应该获得更多什么,并不清楚。你必须用苏格拉底用的这些平凡例子。他应该得到更多食物、更多饮料、更多衣服、更多鞋子——或更大的鞋子吗,也许?我认为,这是必要的;苏格拉底不得不堆砌举例,这不是苏格拉底的错,而是卡利克勒斯的错。我想,这一点必须澄清。我相信,没有

这一段话,我们永远不可能看出《王制》的问题出现在这里。因此,我认为,没有任何失误。

巴特沃斯:因此,如你所见,唯一的辩护理由是,它为我们指向《王制》?

施特劳斯:呃,但说"指向《王制》"太狭隘了。它指向《王制》碰巧详细阐述的根本政治问题。但如果我们不考虑它,我们不会理解这篇对话对修辞术的处理。

有一件事我应该提一下。对需要学分的同学,课程结束时会有一次考试,因为是感恩节,我们有一次课来不及补了,因为我前两周不在学校,考试会在12月3日。所以,我想我应该提前告诉你们,免得你们到时担心,只需做好相应准备就行了。

[磁带结束]

第十一讲

卡利克勒斯部分(497b-501e)

(无日期)

[243][进行中]施特劳斯:——问题是:修辞术是好是坏?修辞家高尔吉亚和珀洛斯当然会说,修辞术好。苏格拉底说,修辞术坏。在高尔吉亚部分,我们已经看到两个矛盾。明显的矛盾:修辞术可以被不义地使用,另一方面又不可以被不义地使用。含蓄的矛盾也许恰恰是更重要的:修辞术是全能的,但修辞家们仍然有遭受犯罪性迫害的危险。在珀洛斯部分,苏格拉底澄清,修辞术坏,因为它不是技艺而是谄媚,一种谄媚,技艺导向善而谄媚导向快乐。然而在结尾,苏格拉底仍然承认,修辞术可以好,如果它被用来使罪犯走向正义,而且它之所以会好,是因为惩罚使人变得正义。于是,问题就变成了正义,而非修辞术。在卡利克勒斯部分,问题就变得更宽泛。关于人应该如何生活的问题。这里有两个非此即彼的选择,致力于哲学的生活或致力于政治的生活。哲学生活相应于正义,政治生活相应于不义,这种理解暗示,哲学与 polis[城邦]之间或哲学与 demos[民众]之间根本没有和谐。修辞术不可能弥合哲学与 polis[城邦]之间的鸿沟,因此,修辞术在最重要的方面毫无力量。

一般地说,就我们迄今已经学过的作品而言,我们可以说,苏格拉底在《高尔吉亚》里揭露了修辞术,正如他在《王制》里揭露了诗术。但另一方面,为了使我们不致被这些印象带走,还有一篇柏拉图对话,恢复了修辞术的名誉,那就是《斐德若》,正如《会饮》在某种程度上恢复了诗术的名誉。现在,《斐德若》和《会饮》这两部对话,有一个共同关

心的主题:都处理 eros[爱欲]。由此,我们可以得出这样的结论,《高尔吉亚》和《王制》,与《斐德若》和《会饮》正好相反,都抽离了 eros,因此,得出关于修辞术和诗术的否定结论。但不可否认的是,《斐德若》对修辞术的恢复,比《会饮》对诗术的恢复更明显可见,因为《会饮》的恢复只是暗含的;没有作为主题。因此,总体的表面印象——这些永远非常重要——是,柏拉图更赞成修辞术而非诗术。也许在今天,要不就在下周二,我们就会从《高尔吉亚》发现,柏拉图为什么看起来更偏爱修辞术而非诗术。

在卡利克勒斯部分,哲学生活与政治生活的对立,正如正义生活与不义生活的对立。现在,还原到其原则,这就是关于善与快乐之关系的问题。哲学、正义和善一起[是一方面],政治生活、不义和快乐一起[是另一方面]。卡利克勒斯断言,善等于快乐,苏格拉底断言,二者相反。在我们已经读过的关于善与快乐之关系的讨论中,苏格拉底为技艺与谄媚对立建立了基础——修辞术当然属于谄媚。但现在,[244]讨论转向另一个结论。通过这个课程,我们已经观察到,修辞术不可能完全坏,因为苏格拉底自始至终都在使用修辞术。但这只是我们观察到的;文本从未说明。现在它会渐渐地说明,可能存在一种导向善、即导向正义的修辞术。完全坏的东西不是修辞术,而是诗术,像我前面说的。随后,苏格拉底为了高尔吉亚的利益而勾勒了正确的修辞术。卡利克勒斯只是一只小白鼠。跟卡利克勒斯的交谈,甚至跟珀洛斯的交谈,都是苏格拉底的 epideixis[炫示],是苏格拉底炫耀自己的修辞术,正如高尔吉亚在对话之前炫耀自己的修辞术一样;而柏拉图认为,不值得给我们呈现高尔吉亚的炫耀修辞术,尽管他肯定很容易做到。苏格拉底揭示,尤其在卡利克勒斯部分,揭示了自己的修辞术的局限,因为他不能使卡利克勒斯信服,不能说服他。在我看来,这意味着,苏格拉底暗示高尔吉亚,高尔吉亚应该对卡利克勒斯及其同类人做苏格拉底不能做的事。苏格拉底没有[高尔吉亚]具有的特殊天赋,无论这些天赋是否有价值,终究是一些天赋。高尔吉亚不应该再浪费时间做他目前所做的那些毫无意义的事,那些孩子般的游戏,而应该为像卡利克勒斯这样的人做一点有用的工作。

有一点,我上次说过,现在想再补充一下。我们上次读到,卡利克勒斯被说成是来自阿卡奈 deme[地区],这让我们想到阿里斯托芬的谐剧,有幸保存至今的《阿卡奈人》。我提到,主人公是 Dikaiopolis,"正义城邦"。这个名字似乎更适合苏格拉底而非其他任何人,尤其是《高尔吉亚》的苏格拉底,但主人公在那里是谐剧诗人。他是个快乐主义者,像卡利克勒斯,尤其喜欢吃食的快乐,以无限的兴致准备食物。他是个像卡利克勒斯一样的快乐主义者,却是一个非政治的快乐主义者。他背离 polis[城邦]。我们可以说,他是个像苏格拉底一样的非政治人——只是苏格拉底不像他那样关心烹调技艺。他在战争期间缔造和平。换句话说,他犯下叛国罪,并避免了那种罪。怎么避免?这个简单的事情,我上次忘提了:通过巧妙地使用修辞术。他向马拉松战士们——热烈的爱国主义群体——讲话,首先把他们分成两派,攻击伯里克勒斯及其整个政策——就好比有人在我们这个国家攻击民主制政府。他把他们分成两派,然后他就已经赢了,因为如果你有一派站在你那边,你就不是完全孤立了。然而,他又成功说服了整个群体,包括敌人,通过诉诸这些头脑简单的人对军官的憎恶。要知道:战时要节俭,这些军官却只顾自己享受并拥有所有好东西,你们却不得不饿死。通过这些拙劣的修辞手段,他赢得了自由。好。我想这是我应该提的。

现在,我们会回到文本。我们要讨论善与快乐的关系。上次临近结束的时候,我已经概述了论证的第一部分。要点非常简单。好与坏不可能在同一个东西的同一方面同时存在,也不可能在同一个东西的同一方面同时消失,然而,快乐和痛苦可以[甚至]必定是在同一个东西上同时存在,你可以从例子上看出来:如果你饿了,你就享受吃。如果你不饿,即如果你没有饿的痛苦,你就不会有吃的享受。饥饿的痛苦停止之时,[245]吃食的快乐也停止。因此,你同时摆脱了两个东西,两个相反的东西。Ergo[因此],好与坏极端区别于痛苦与快乐。这是第一个论证。现在,我们回到论证的第二部分,在 497c5。要点是这个。一个论证,一个要点,仍然需要讨论。也许你[应该]先读苏格拉底的讲辞,在 497b1-2。

兰肯[读文本]:

苏:"你能知道,但你假装无知,卡利克勒斯。"(497a)

施特劳斯:不,是苏格拉底的下一句话——我是指,苏格拉底在那里对卡利克勒斯所说的问题。

兰肯[读文本]:

苏:"我们每个人不是同时停止口渴和通过喝得到快乐吗?"(497b)

施特劳斯:是的。因此,这种停止,快乐与痛苦的同时停止,现在被单独讨论。现在,继续往前到我们读到的c5:"我们每个人不是同时停止……"

兰肯[读文本]:

苏:"因此,至于饥饿和其他东西,他也是同时停止感到欲望与快乐?"

卡:"是这样。"

苏:"也同时停止痛苦和快乐?"

卡:"是的。"

苏:"但你已经同意,他并不同时停止拥有好与坏;现在,你不同意了?"

卡:"我仍同意;那又怎样?"

苏:"那我们只能得出这个结论,朋友哦,即好东西不同于快乐,坏东西不同于痛苦。因为这一对同时停止,但那一对却不,因为它们不同。那么,快乐的东西怎么等于好的,痛苦的东西怎么等于坏的呢?"(497c-d)

施特劳斯:是的。现在,这就完成了论证的这个部分。接着会有另一个部分,我们稍后会讨论。我们必须重新考虑这里的证明,看它是否有效。我们已经看到一些关于快乐和痛苦的例子,例如,吃食、饮水,

饥饿和口渴。但我们却没看到哪怕一个关于好坏的例子。他提到健康和疾病、强壮和虚弱、快速和缓慢。但它们不是作为好坏的例子。这是唯一的暗示。你看,在496b5特别明显,这些东西被区别于好东西。显然,基于我们前面听到的,它们不可能是好东西。如果生活是否好,或死亡是否坏,这些都是可疑的,那么,健康、强壮——顺便一提,还有财富——怎么会是好的呢?因为显然,如果生活坏,疾病就比健康更可取,因为你患病的时候,尤其是患重病的时候,比你健康的时候,死亡的机率大得多。然后,什么是人们不可能同时拥有和同时失去的好东西和坏东西?知识和勇气。但是,不!卡利克勒斯已经否认它们好,[246]在495d4-5。因此,我们没有哪怕一个关于好东西的例子。因此,断言好东西与坏东西相互排斥,就是一个没有支撑的一般断言,因为我们没有哪怕一个关于什么是好、什么是坏的例子。如果快乐好,我们做一切事情都是为了快乐。所有其他东西都仅仅是手段,本身既不好也不坏。这在某种程度上在珀洛斯部分已经有所暗示。例如,健康不完全好,因为它不完全快乐。疾病之后的恢复健康可能比健康更快乐,因而更好——这是指一种介于疾病和健康的状态,即恢复健康,健康战胜疾病的过程,就像欲望得到满足的状态,吃食战胜饥饿的痛苦的过程。简言之:是否存在并不快乐的好东西?这里根本没有向我们指出这样的好东西。

卡利克勒斯这里陷入麻烦,是因为他承认了关于好东西的这个命题,即好东西和坏东西不可能同时拥有和同时失去,因为幸福和悲惨不可能同时拥有——这当然是真实的。但这个关于幸福和悲惨的一般命题并没有排除这种可能:幸福是我们可以满足自己欲望的状态,悲惨是我们不能满足自己欲望的状态。但这并不意味着,幸福就是完全快乐的状态,即毫无痛苦的状态。也许根本没有这样的状态。也许快乐与痛苦是如此不可分解地彼此相连,以致我们不可能要这个而不要那个,或至少在这种意义上:我们可能有单纯的痛苦,却绝没有单纯的快乐。这一点必须得到检查。现在,在这个讨论背后根本没有得到阐发的,是一般而言采取古代经典形式的快乐主义——认为善即快乐。既有现代的快乐主义,也有古代的快乐主义,但二者之间有根本的差异。经柏拉

图,当然还有亚里士多德的准备,最著名的快乐主义学派,即伊壁鸠鲁学派,采取了这里暗示的观点,即唯一真正的快乐是纯粹的快乐,即不掺杂任何痛苦的快乐。感官的满足都掺杂着痛苦。纯粹的快乐则毫无痛苦。柏拉图式的例子:例如,享受玫瑰的气味是毫不掺杂痛苦的。数学之美的快乐毫不掺杂痛苦。① 但无论如何,纯粹快乐的概念是古典快乐主义的目的。结果当然是,古代快乐主义者——我是指哲人们,而不是卡利克勒斯这样的人——是禁欲主义者,因为这些快乐很少能得到,很少很少。因此,伊壁鸠鲁派的生活方式就像禁欲主义者一样,像斯多亚派的生活方式,只有基础、严格意义的基础是不同的。

现在,我会给大家读一段最重要的现代文本。现代哲学的开端,培根(Francis Bacon)的《学术的进步》(*Advancement of Learning*),我用的是人人丛书版(Everyman's Library),第161页:

> 苏格拉底与智术师们之间争论的问题:苏格拉底把幸福放在心灵的平稳而恒定的和平之中,而智术师[施特劳斯:他当然是指卡利克勒斯]则放在更多欲望和更多享受之中。他们从论证堕入恶语,智术师说苏格拉底的幸福是木头或石头的幸福,苏格拉底说[247]智术师的幸福是只管发痒和挠痒的人的幸福。这两种意见都不乏支持者。因为苏格拉底的意见很明显得到普遍同意,甚至得到伊壁鸠鲁派的同意,即美德产生幸福的大部分。若果如此,可以确定的是,美德在清除烦恼方面比在实现欲望方面更有用。智术师的意见则更多地得到我们刚才所说的那个论断的支持,即进步的好处大于单纯保存的好处,因为每次获得一个欲望,就表明一种进步,就像运动,尽管形成圆圈,也表明一种进步"。[施特劳斯:霍布斯在某处几乎原封不动地重复了这句话。]但第二个问题,即确定真正的道路,使前一个问题变得多余。因为怎么可以怀疑,有些人在享受快乐时获得的快乐比其他人更多,然而却在失去或离开那些快乐的时候更少烦恼?依我看,哲人们的大部分学说

① 参《斐勒布》50e-52b。

比事物的本性所要求的更可怕且更多告诫。”

换句话说,培根说,“更大的危险是可以接受的。为什么不去过一种更麻辣的生活——好像加入更多醋和更多油——因而更多精彩快乐的生活?”从这里直到霍布斯和洛克有一个发展,用社会历史学的术语来说,是从哲学转向所谓的资本主义或贪婪社会,其理论根基就在于此:快乐的最大化,满足的最大化,扩大欲望,而不再停留在简单的自然欲望的满足上,前者好得多。我相信,你们看出这个理论与贪婪社会或资本主义社会之间的联系,因为你们从每个广告都能看出,资本主义的兴亡就在于刺激人们以前本来没有的欲望。要知道,例如,两代人之前,谁想要诸如冰箱或冰柜这类有用的东西?因此,这是非常有趣的。但这是柏拉图的背景,这里没有阐发,[但]在后来的柏拉图对话,所谓的后期柏拉图对话里得到了阐发。

柏拉图的真正论证,柏拉图和亚里士多德关于快乐主义的完整论证,在这儿也未得到阐发。可以非常简单地表述如下:快乐和痛苦不可能是根本的事实,因为快乐或痛苦作为感觉,依赖于其体质(constitution)。正如另一个希腊哲人说的,驴子更喜欢干草而非金子。(我是说,假定金子是非常有价值的东西,但他完全没有那个意识。)因此,它取决于体质,取决于存在者的天性(nature),因此,必须从体质的视角看待快乐和痛苦之物。那些充实和完善事物之天性的东西就是好的,并自然地伴随着一种特殊的快乐。一旦我们通过完成某事而得到自己应得的东西,我们就享受那个东西——这当然不仅仅适用于吃喝;也特别适用于人心。

我要做的第二个评论是这样:这里给出的证明,通过我们上次课结束时讨论的卡利克勒斯的生气和高尔吉亚的介入,被分成两个部分。总共有两个证明,一个我们已经读了,另一个我们将要读,正如有两个比喻。但这种双重性好像在第一个证明中得到重复,因为它明显有两部分,通过卡利克勒斯的生气和高尔吉亚的介入这个简短的场景分割开来。第一个证明的第二部分仅仅处理快乐和痛苦的同时停止,区别于快乐和痛苦的同时拥有。[248]那么,这可能意味着什么?我们停

止拥有快乐和痛苦,比如渴了就喝。一旦我们喝足,快乐和痛苦就都停止了。但这是我们停止拥有快乐和痛苦(比如口渴)的唯一方式吗?另一个非常著名的方式,我们也可以停止拥有快乐和痛苦,毫无疑问你们所有人都熟悉的:就是死亡。但通过死亡,我们其实也失去了通常意义上的好东西和坏东西。这似乎表明,好东西和坏东西不完全是好的和坏的。此外,哲学意味着同时拥有知识和无知,哲学是两者之间的状态。如果哲学变成智慧,如果对智慧的追求变成了智慧,我们就失去了无知并仅仅拥有其反面,即知识。但一旦我们死了,我们同时失去知识和无知。根据这里建立的标准,知识和无知都是既不好也不坏的,等等。我们可以进一步阐发,像柏拉图这里一样,集中于快乐与痛苦的同时停止问题,这是有意义的。现在,让我们继续。或者,有谁——里昂先生?

里昂:老师,在496c,苏格拉底提到……

施特劳斯:我不知道,但有可能。你的意思是什么?

里昂:他警告卡利克勒斯要非常小心下一个论证。

施特劳斯:呃,也许因为他这里先提失去后提拥有。你是这个意思吗?但这好像为证明的第二部分关于停止的专门讨论做了准备。除此之外,我不知道更多了。

里昂:……

施特劳斯:呃,换句话说,两者都考虑。不仅考虑同时拥有,而且考虑同时停止。

里昂:他也可以指卡利克勒斯自己的……

施特劳斯:但卡利克勒斯表现得相当好。不,这里他仍然表现得很理性,在高尔吉亚介入之后,甚至更理性。不久之后,他会再次制造麻烦。我们到时会看到。现在,让我们继续阅读后文。

兰肯[读文本]:

苏:"或者,如果你愿意,请你以另一种方式考虑——因为我设想,即使如此,你仍然不会承认它。请这样观察:你不是因为好人变现好东西而称之为好人吗,正如你称表现美的人为美人?"

卡："我是这样。"

苏："现在，你称愚蠢和懦弱的人为好人吗？你刚才描述的不就是勇敢且智慧的人吗。或者，你不称他们为好人？"

[249]卡："我怕确实这样称呼。"(497d-e)

施特劳斯：呃，但这里苏格拉底提醒卡利克勒斯想到卡利克勒斯在其讲辞的第一部分坚持的观点，即应该统治的和他称赞的人是聪明且勇敢的人，而适用于二者的名字是"好人"——我是说，卓越意义上的好人。但卡利克勒斯会在这个基础上陷入麻烦。让我们看看。

兰肯[读文本]：

苏："那么，你迄今是否见过，一个愚蠢的孩子感动欢喜？"

卡："我见过。"

苏："你从未见过，一个愚蠢的男人感到欢喜？"

卡："我想我见过；但这有什么关系？"

苏："没什么；你只管回答。"

卡："我见过。"

苏："再者，也见过，一个有理智的男人感到痛苦或感到欢喜？"

卡："是的。"

苏："智慧者或愚蠢者，哪个更容易感到欢喜或感到痛苦？"

卡："我应该认为，没有多大差别。"

苏："那么，这就够了——"(497e-498a)

施特劳斯：你看，智慧人与愚蠢人在享乐或受苦的数量方面毫无差别。卡利克勒斯承认这一点。这很清楚。表面上看，这当然是真实的。继续。

兰肯[读文本]：

苏："在战争中，你见过一个懦弱者吗？"

卡："当然见过。"

苏："那么，当敌人撤退时，懦弱者或勇敢者，依你看，哪个更多地感到欢喜？"

卡："我认为，两者都更多感到欢喜；但要不然，几乎同等地感到欢喜。"

苏："没关系。无论如何，懦弱者感到欢喜？"

卡："非常欢喜。"

苏："看起来，愚蠢者也欢喜。"

卡："是的。"

苏："当敌人攻来时，只有懦弱者感到痛苦，还是勇敢者也感到痛苦？"

卡："都感到痛苦。"

苏："程度都一样？"

卡："也许，懦弱者更痛苦。"

苏："当敌人撤退时，他们不就更欢喜？"

卡："也许。"

苏："因此，愚蠢者和智慧者，懦弱者和勇敢者，根据你的说法，同等地感到痛苦和欢喜，但懦弱者比勇敢者更多痛苦和欢喜？"(498a-c)

[250]施特劳斯：暂停。这里，勇敢方面的差异比知识方面的差异更明显。这一点清楚得多。胆小者比勇敢者有更多喜悦和悲哀，但在愚蠢者和智慧者的情况下，这就不真实了。这意味着什么？如果快乐好，即卡利克勒斯理解的快乐，那么，怯懦当然就比勇敢更可取。他可能自我宣称的唯一美德受到"善等于快乐"这个意见的威胁。正如根据卡利克勒斯的观点，快乐和痛苦的混合使快乐成为真正的快乐——麻辣刺激——这同样也适用于恐惧这个特例。如果你有更多的恐惧，更多经常的恐惧，你也就有更多摆脱恐惧的自由感觉，怯懦者比稳重而迟钝的勇敢者更多地从生活获得刺激。怯懦者不必去非洲中心大草原打猎，因为周围有那么多老鼠和臭虫，知道吧；他能经常感到海

明威到很远国家才能找到的刺激等等。这是非常有趣的考虑。继续。

兰肯[读文本]:

苏:“但进一步,智慧者和勇敢者都是好人,懦弱者和愚蠢者都是坏人?”

卡:“是的。”

苏:“那么,好人和坏人同等地感到欢喜和痛苦?”

卡:“我同意。”

苏:“那么,好人和坏人同等地好和坏?或者,坏人甚至在更大程度上好和坏?”

卡:“说实话,我不明白你什么意思。”

苏:“你明白,你不是坚持,好人因为表现好东西而是好人,坏人因为表现坏东西而是坏人?又说,快乐是好东西,痛苦是坏东西?”

卡:“是的。”

苏:“那么,那些感到欢喜的人只要感到欢喜,就表现了好东西,即快乐?”

卡:“那当然。”

苏:“那么,既然表现了好东西,那些感到欢喜的人就是好人?”

卡:“是的。”

苏:“那么,那么感到痛苦的人不就表现了坏东西,即痛苦?”

卡:“是的。”

苏:“你说,坏人因为表现坏东西而是坏的?或者,你不再这样说了?”

卡:“我还这样说。”

苏:“那么,感到欢喜的人是好人,感到痛苦的人是坏人?”

卡:“那当然。”

苏:“你是说,那些更多感觉这些东西的人就更多地好和坏,那些更少地感觉的人就更少地好与坏,那些同等地感觉的人就同

等地好与坏?"

卡:"是的。"

[251]苏:"你说过,智慧者和愚蠢者,懦弱者和勇敢者,同等地感到欢喜和痛苦,或者,懦弱者甚至更多地感到欢喜和痛苦?"

卡:"我说过。"(498c-e)

施特劳斯:既然根据卡利克勒斯,快乐是好东西,痛苦是坏东西,那么,拥有快乐的人,即表现快乐的人,当然就是好人;表现痛苦的人就是坏人。苏格拉底会随后会再次总结,使之变得更清楚。

兰肯[读文本]:

苏:"那么,请帮我计算一下从我们承认的东西推出的结论;因为你知道,他们说:'两次三番谈论美好的东西是美好的',检查这些东西也是美好的。我是不是说,智慧且勇敢的人是好人?"

卡:"是的。"

苏:"愚蠢且怯懦的人是坏人?"

卡:"那当然。"

苏:"再者,又说,感到欢喜的人是好人?"

卡:"是的。"

苏:"感到痛苦的人是坏人?"

卡:"必然。"

苏:"好人和坏人以相同的方式感到欢喜和痛苦,或者,也许坏人更甚?"

卡:"是的。"

苏:"那么,坏人与好人以相同的方式变坏或变好,甚至在更大程度上变好?从快乐之物和好东西是相同的这个前提,不就得出这个以及前面那些说法吗?不是必须这样吗(must not this be so),卡利克勒斯?"(498e-499b)

施特劳斯:"不是有这种必然性吗(Is there no necessity of it)?"现

在,卡利克勒斯已经被归于荒谬(ad absurdum)。如果善等于快乐,知识和勇敢本身不是快乐,也就不好。好人是那些拥有最大快乐的人,不管他们获得这些快乐是通过自己的能力——聪明等等——还是通过机运;这当然毫无差别。但这当然与卡利克勒斯对那些通过自己能力获得快乐的男子汉们的赞扬相冲突。人们会说,这个论证会变得无效,如果是用来反对那些并不像卡利克勒斯一样赞扬聪明者和勇敢者的人,也就是说,例如,对当今社会科学一般倾向即相对主义者来说,这个论证就会失效,因为他们认为这种赞扬是一种价值判断,像其他东西一样是主观的。因此,例如,一个低能儿,因为低能而没有理解力,总是非常快乐,笑呵呵的家伙(我敢肯定你们都见过这样的人)——他当然跟最智慧的人一样是好的。[252]他有那些只有他一个人[坚持]的价值。或者,举个乞丐或流浪汉的例子——他跟一个负责的人一样好。但这意味着什么?相当真实。换句话说,那些不像卡利克勒斯一样有野心的人,或换句话说,或那些顺从比自己更好的东西的人,像卡利克勒斯一样——你们知道,他敬仰那种狮子般的家伙——那些毫无野心或一切顺受的人是不可能被驳倒的。这是完全真实的。如果这就是相对主义者所说的,那绝对是正确的。他们不可能被 logos[论证]所动,甚至比卡利克勒斯更不可能。一个人凭自然或凭坏的教养而不能感知苏格拉底所谓的 to kalon[高尚/美],就不可能被论证所动;这绝对是真实的,在这种意义上,相对主义驳不倒。但问题当然是,这样一个人,这个低能儿,这个笑呵呵的傻瓜,乞丐或流浪汉,能否成为懂科学的人。因此,这就稍微限制了问题。一个人没有在科学或理性中看到更高的东西,能否把自己理解为科学家?因此,他不是必须面对这样的问题吗,相对于仅仅满足自己的肚皮诸如此类的东西,是不是也存在其他更高的东西——例如,公共精神,有别于垃圾的艺术,宗教?我想这是问题。但你想说点什么,温格(Wenger)先生?

温格:……

施特劳斯:人们有这样的印象,即他感到欢喜……

温格:……

施特劳斯:换句话说,你相信,低能儿的情况可以被驳倒?我也相

信是这样。但你必须承认:不适用于低能儿。他不能理解。你看,这是要点。一个没有能力理解这些东西的人能够成为科学家吗?那是问题。我对此怀疑。我认为那是不可能的。我是说,我愿意对这些人做出任何让步,甚至最有害的让步。但我不能这样做。好。抱歉,用了一分钟。好。

因此,卡利克勒斯现在被驳倒了。你不可能既尊敬和赞美像理智和勇敢这样的美德,同时又说善等于快乐,因为这些美德本身不是令人快乐的。除非你能证明,获得快乐的唯一手段是理智加勇敢;当然,你可以说,理智加勇敢只是善的必要手段,因而是好的。但如果你按照卡利克勒斯那样理解快乐——感官的满足——就不能表明这一点,因为很明显,你不需要理智和勇敢就可以拥有快乐。我的意思是,许多享受很多这类东西的人既不勇敢也不理智,如果你对此有任何怀疑的话,你只需去某些公共饮食场所或豪华餐厅等,就可以确信其真实性。现在,让我们看卡利克勒斯怎么反应。

兰肯[读文本]:

卡:"让我告诉你,苏格拉底,我一直在听你说并表示同意,我已经注意到,[253]你带着幼稚的乐趣抓住人们给你的任何让步,甚至玩笑话。你以为,我或其他任何人都不认为某些快乐是好的、其他快乐是坏的吗!"(499b)

施特劳斯:现在,苏格拉底的论证不仅部分地不充分,如分析表明的,而且就卡利克勒斯关心的东西而言,甚至完全没有必要。因为卡利克勒斯承认,当然并非所有快乐都是好的。你们记得,关于搔痒的快乐,他说了什么。卡利克勒斯为什么不一开始就说出他现在所说的话,而让我们和苏格拉底花费这么多时间来反驳他?

现在,让我们考虑一下,比如,如果它出现在494c会怎样,他在那里说,所有欲望都是好的,但他显然不是那个意思,因为这带出了整个后话。他当然只是指一个绅士具有的那些欲望,或至少是绅士可以公开宣称的欲望,但他没做这个至关重要的限定。他为什么不做?因为

他那著名的勇敢或男子气:不放弃任何一点儿领土,因为那自然会显得怯懦。不,他毫不动摇。但现在,情况变得让他有点不舒服,他现在要最充分利用有点困难的处境,即带有风度地放弃那片领土。这就是他现在做的。他说,"我当然不是我说的那个意思。我只是想发起一场虚拟的战斗。你却当真,严肃对待,投入所有力量却毫无所获。你本来任何时候只要开口就能拥有。"要知道,这是一种在政治生活中时不时也会用到的手段。不过,在某种意义上,这当然是苏格拉底的胜利,因为他现在已经迫使卡利克勒斯开起玩笑,或至少不再假装开玩笑。要知道,他一开始非常严肃。因此,这是一个非常——卡利克勒斯相信他现在已经解决了这个困难;苏格拉底现在被驳倒了,他已经愚弄了苏格拉底,而苏格拉底会为了他而坦白地承认。愚弄当然是胜利。愚弄一个人意味着击败他。卡利克勒斯自然很高兴。从你落下的地方继续。

兰肯[读文本]:

> 苏:"哟哟,卡利克勒斯,你真是个淘气鬼,这样拿我当孩子耍——一会儿断言同一些东西是这样,一会儿断言是那样,骗我!然而,我一开始仍然认为,我不应该担心你会骗我,因为你是我的朋友嘛;但现在,我发现自错了,看起来,我必须像古语说的,利用我所有的并接受你所给的。"(499b-c)

施特劳斯:呃,好。高尔吉亚——我是指真实的高尔吉亚,不是作为柏拉图笔下人物的高尔吉亚——有一句格言:一个人必须像演说家一样用玩笑回应严肃,用严肃回应玩笑。苏格拉底显然是用严肃来回答,"你已经击败了我"。在这个关节,我愿意为你们读一段评注:"《高尔吉亚》有许多谐剧语言的回响。"①这毫无疑问,这是个正确的评论。有趣的事情只是,多德斯在整体判断这篇对话的时候没有利用这个事实,因为他觉得,[254]这是一篇最苦涩的柏拉图对话。② 但最苦涩的

---

① 多德斯书,第293页。

② 多德斯书,第16页,第19-20页。

柏拉图对话怎么会借用这么多谐剧语言呢？他从未提出这个问题，犯了没有综合推理的普通毛病——知道吗，苦涩加谐剧。当然，我们所有时候都会这样，都会犯这个毛病；但所有时候都这样，并不证明这样是好的。卡利克勒斯自鸣得意，因为他已经愚弄了聪明的苏格拉底，苏格拉底自己都承认了。因此，卡利克勒斯现在可以满足苏格拉底，并一再回答，看到吗？要知道，我们不再需要高尔吉亚介入来迫使他回答了，因为他已经有了一场胜利。你们可以看到，苏格拉底是个好老师。现在，让我们继续。

兰肯[读文本]：

苏："那么，你现在说的，看起来就是，有些快乐是好的，有些是坏的；不是这样吗？"

卡："是的。"(499c)

施特劳斯：卡利克勒斯现在[不仅]承认，有些快乐低于其他快乐——一个快乐主义者可以毫无困难地承认这一点；例如，有些快乐比其他快乐持续时间更长，因而比其他快乐更好。他现在承认，有些快乐是坏的，完全是坏的，这是快乐主义者永远不会承认的，因为如果善就是快乐，那么，每一种快乐，无论多么不值得欲求，作为快乐，本身都当然有其根源。这稍后会成为决定性的东西。继续。

兰肯[读文本]：

苏："那么，好的就是那些有益的快乐，坏的就是那些有害的？"

卡："那当然。"

苏："有益的(beneficial)就是那些产生好处的快乐，有害的就是那些产生坏处的？"

卡："我同意。"(499d)

施特劳斯：呃，"有益的"不是正确的翻译。我会译为"有用的"

(useful)。[1] 因为如果快乐是善,如果唯一的善是快乐,那么,就有可能——哦不,抱歉,我搞错地方。让我们首先结束这一节,然后我会解释。让我译为"有用的"。好。

兰肯[读文本]:

苏:"有用的就是那些产生好处的快乐,有害的就是那些产生坏处的?"

卡:"我同意。"

苏:"现在,你是指这类东西——例如,身体方面的,我刚才提过的吃喝的快乐?那类在身体方面产生健康、力气或任何其他优点的快乐——这些是好的,而那些具有相反效果的快乐是坏的?"

卡:"那当然。"

[255]苏:"那些痛苦也同样如此,有些是值得的,有些是低劣的?"

卡:"当然。"

苏:"因此,在一切行为中,我们应该选择那些值得的快乐和痛苦?"

卡:"那当然。"

苏:"而非那些低劣的快乐和痛苦?"

卡:"也是当然。"

苏:"因为你知道,如果你记得,珀洛斯和我都确定,我们做一切事情都是为了好东西。你同意我们这个观点吗——即善是我们一切行为的目的,其他一切事情都是为了善,而非善是为了其他事情?你会投票赞成我们,成为第三人吗?"

卡:"我会。"

苏:"那么,我们应该为了好东西而做一切事情,包括快乐的事情,而非善是为了快乐。"

---

① 希腊形容词是是 ōphelimos。

卡:"那当然。"

苏:"那么,是每个人都有能力选出哪类快乐是好的,哪类是坏的,还是在每种情况下都需要专业技能?"

卡:"需要专业技能。"(499d-500a)

施特劳斯:呃,原文是 technikos——一个拥有 technē[技艺]的人——需要这样的人。现在让我们看一看。既然快乐可能是坏的,我们不可能通过快乐而只能通过善来为自己找到方向。这里举了一个例子来说明区别于快乐的善:健康和身体的其他美德或优点。前面的论证丝毫没有举出这类例子。我们可以说,快乐本身严格来说永远不是好的;它们只可能对善有用。任何快乐本身也不可能完全是坏的;它们有害,是因为它们阻止我们获得[善]。善是身体的优点,我们可以说,这已经预示了随后出现的,即区别于快乐的灵魂的美德或优点。现在,卡利克勒斯甚至没有试图基于快乐主义、用快乐来说明更可取的快乐与不可取的快乐之别。简言之,即边沁(Bentham)后来所谓的"幸福微积分":应该拒绝那些跟痛苦紧密相连、以致痛苦整体上超过快乐的快乐。① 这不是边沁的发明;这一整套思想在柏拉图的对话《普罗塔戈拉》里得到非常详细的阐发,在那里,苏格拉底用这种快乐主义的微积分把普罗塔戈拉引到一个稍微得体的观点上。卡利克勒斯不够聪明,不足以如此尝试,因而,苏格拉底放弃了快乐主义的立场。

卡利克勒斯现在同意苏格拉底与珀洛斯已经同意的东西。苏格拉底、珀洛斯和[256]卡利克勒斯从现在开始形成了一个三人组,可怜的老高尔吉亚被排除在外。高尔吉亚会不会不再坚持严格的快乐主义立场,则留给我们自己猜测。不过,苏格拉底与珀洛斯同意的内容不同。苏格拉底与珀洛斯已经同意的是:所有行为,所有人类行为,都是中立的——例如杀人,记得吗——它们变好或变坏,只是在它们是否有助于我们的幸福的前提下。在这里,问题得到扩展。适用于行为的说法,现在也适用于快乐和痛苦。简言之,快乐和痛苦处于手段的地位,这意味

① Jeremy Bentham (1748-1832),一位在功利主义发展史上颇有影响的英国哲学家。

着,要判断这些手段好坏,必须着眼于它们是否有助于目的。然而,关于珀洛斯与苏格拉底之间的同意的这种解释,珀洛斯没有提出反对。珀洛斯很久之前就已经变得驯服了,沉默了。你会看到,如果你去看希腊文,那里随后在措辞上有个轻微的变化。苏格拉底说,在某些情况下,我们做出或选择快乐之事是"为了那些好东西(the good things)",是复数,或者[在其他情况下]"为了善(the good)",是单数:bonorum causa[因为种种好事]或 boni causa[因为善]——这相当不同。单数"为了善"当然出现在中间,因为那是关键。这里也出现了"目的"这个词,译文传达出来了,"所有行为的目的都是善"。像多德斯说的,这是这个最重要的术语在希腊文献里第一次出现,[1]他可能对。当然,这假定《高尔吉亚》写于这些或那些对话之前等等。好。因此,我们现在已经完全清楚地达到这一点:善比快乐更可取。我们现在已经在某种程度上知道什么是善:人的优点,人性的卓越。快乐或痛苦被选择或被拒绝,都应该着眼于善,它们从不因为自身而被选择。好。让我们继续。

兰肯[读文本]:

> 苏:"让我们回忆我前面给珀洛斯和高尔吉亚讲过的那些要点。"(500a)

施特劳斯:你看,现在,苏格拉底引入了他与珀洛斯前面同意的东西,首先说给高尔吉亚和珀洛斯的东西预定了随后要说的东西——这很自然,因为整个对话就是从支脉上升到原则。然而,在我们现在提到的这一点上,苏格拉底一方与珀洛斯和高尔吉亚一方丝毫没有达成同意,尽管在首先提到的那一点上,苏格拉底与珀洛斯之间达成了同意。继续。

兰肯[读文本]:

---

① 多德斯书,第317页。

苏:“我说过,如果你记得,某些行业仅仅朝向快乐,仅仅促成快乐,不知更好和更坏;有些行业知道什么好和什么坏。我把烹调作为窍门而非技艺放在那些关心快乐的行业之中,而把医术作为技艺放在那些关心善的行业之中。”(500a-b)

施特劳斯:暂停。他现在提醒卡利克勒斯想起单纯习惯与技艺之间的区别,我肯定你们都记得。[257]但他这里只提到两个例子:技艺是医术,习惯是烹调。细看[表示烹调的]希腊文,会很有趣——我不知道如何用英语表达——不是前面长篇讲辞所用的那个词。这里用的是 mageirikē[烹饪],长篇讲辞用的是 opsopoiia[烹调]。也许可以这样翻译:这里译为一般意义的“做饭”(cooking),另一个译为“美味的烹调”(fine cooking),只关心味觉的享受。请再说一遍?

兰肯:美食家的烹调(gourmet cooking)。

施特劳斯:呃,是的,你可以这样说。我想,“美食家”在这里是缺席的。现在,关于这个词,关于这里提到的这种烹饪,我们可以从其他柏拉图对话看到,它被承认是一种技艺。因此,可以有一种导向快乐的技艺。你记得我们那时讨论过,是否存在导向快乐的技艺,真正的技艺。我们稍后会更充分阐发这一点。

兰肯[读文本]:

苏:“凭神圣的友谊起誓,卡利克勒斯——”(500b6)

施特劳斯:“凭友谊之神起誓”,友谊之神是指宙斯。

兰肯[读文本]:

苏:“请你自己不要沉溺于取笑我,或违心地胡乱回答我,再者,也不要把我说的东西当作玩笑接受。因为你看,我们争论的是这个问题,即使稍微有点理智的人都最有兴趣严肃对待的问题——即什么生活方式是最好的——”(500b-c)

施特劳斯：直译，“一个人应该以哪种方式生活”(in which manner one should live)。

兰肯[读文本]：

苏：“是你邀请我走向的那种生活，即带着所有那些男子汉的追求在集会上讲话并练习修辞术，并以你们现代政治家的方式从事政治，还是这种哲学的生活方式；这两者的差别何在。也许最好像我刚才试图做的，区分它们；然后，我们已经区分并彼此同意它们确实是两种生活之后，我们就必须考虑它们之间的区别是什么，哪种值得我们去过。现在，我敢说，你尚未理解我的意思。”(500c-d)

施特劳斯：暂停。现在，苏格拉底说出了讨论的意义和目的。关于快乐与善之间的等级秩序问题关系到当下政治生活与哲学生活之间的等级秩序。更准确地说，不是两种生活方式的等级秩序，而是两者之间非此即彼的关系：要么，善比快乐更可取，我们就选哲学生活；要么，快乐比善更可取，我们就选当下的政治生活。[258]“当下”当然是指雅典的民主制。在《王制》第八卷，柏拉图非常讨厌地批评民主制，把民主制或民主制的自由描绘成追求所有欲望、追求所有快乐的自由。这是要点。当然，尚不清楚的是，是否真正存在这两种生活。我们现在知道，或在某种意义上我们知道，善不同于快乐。但是，经过充分发展的善就是哲学生活，经过充分发展的快乐就是当下的政治生活——这一点我们尚不知道。迄今为止，这都只是断言。你们这里也看到，修辞术被清楚且毫不含糊地归于政治生活，换言之，它在哲学生活中毫无位置。你们也看到，卡利克勒斯号召苏格拉底过政治生活；苏格拉底这里没有宣称自己号召卡利克勒斯过哲学生活。让我们记住这个问题。好，现在让我们继续。

兰肯[读文本]：

卡：“不，我不理解。”

苏:“那么,我会给你说得更清楚。既然你和我已经同意,既存在‘善’这种东西,也存在‘快乐’这种东西,且快乐不同于善,为了获得它们,分别有某种实践或准备——一方面是追求快乐,一方面是追求善——但首先,你必须赞同或反对我的这个说法:你赞同吗?”(500d-e)

施特劳斯:现在,苏格拉底一方与珀洛斯和高尔吉亚一方尚未同意这一点:善不同于快乐以及由此而来的结论。现在,苏格拉底与卡利克勒斯倒是同意了这一点。这确实源于,这个结论——即存在两种不同的追求——确实源于善与快乐之别,但不是完全地、只是有条件地源于后者。让我们假定,善不同于快乐。这是否可以推出,对善的追求极端不同于对快乐的追求?必然推出吗?不。如果善与快乐不可分解地彼此相关,就不能得出上述结论。如果你追求一种具体的善(比如健康)的同时,不可能不追求伴随健康而来的快乐(健康的派生物,源于健康的快乐感觉),那么,就不可能存在两种追求——它当然是同一种追求。这是这里暗含的。让我们继续。

兰肯[读文本]:

卡:“我完全同意你。”

苏:“那么,请你试着继续明确同意我向我们的朋友们讲过的东西,看看你现在是否觉得我那时讲的真实。我认为,我说过,烹调(cookery)——”(500e)

施特劳斯:这里现在用的是以前用过的术语:你可以称之为美食烹调(gourmet cooking)。

兰肯[读文本]:

苏:“美食烹调依我看不是一种技艺,而是一种习惯,不像医术,我认为,医术已经研究了它所照料的那个人的本性(the nature of the person)和[259]它自己的行为的原因——”(500e-501a)

施特劳斯：不是“那个人的本性”。那已经是解释了，一个好的解释，但不是字面的翻译。“医术已经考虑了它所照料的那个东西的本性。”那个东西可以是身体，很简单，但它也可以是它所照料的人或个体，因为希腊语法特殊。好。

兰肯[读文本]：

> 苏：“且已经为它们各自作出某种说明；医术就是这样：而另一个呢，整个都是为快乐服务，以完全没有技术的方式冲向那里，既未研究快乐的本性，也未研究快乐的原因，完全是非理性地——也可以说毫无辨别的思想，基于常规和习惯仅仅保存关于惯于发生的东西的记忆；这样，它才能够提供那些快乐。”(501a-b)

施特劳斯：好。现在，作为一种技艺，医术考虑它照料的东西的本性，也考虑它照料的个体的本性。现在，如果对一门技艺而言，重要的是考虑个体——就像鞋匠做鞋是为了个体，他不做一般意义的鞋子——那么，就可以得出，不考虑个体的技艺严格来说不是技艺。当然，修辞术，面向多数人的公共修辞术，因为这个原因，就不是技艺。这只是顺便一提。但烹调不是技艺，是因为它不考虑本性——他没说身体的本性；他说，是因为它不考虑快乐的本性。现在，让我们假定，有一种追求，它关心快乐的生产，但它研究过快乐的本性。这不可能是一种技艺吗？我们必须想一想。苏格拉底对珀洛斯所讲的内容与这里的重述之间有一个值得注意的差别。这里明确提到本性(nature)，但在长篇讲辞里却没有，自然是因为在此期间发生了某件事：卡利克勒斯出现了。卡利克勒斯已经引入了哲学和关于自然与习俗对立的整个问题。卡利克勒斯在哲学上比珀洛斯和高尔吉亚更彻底。然而——这是卡利克勒斯的悖论——他比珀洛斯和高尔吉亚更缺少理性。这是可能的。直到今天，你仍可以看到，有些人在哲学上比其他人更彻底，但仍然更缺乏理性。为什么这样，或为什么卡利克勒斯更彻底？因为他反对苏格拉底的生活方式，而珀洛斯和高尔吉亚处在哲学与政治的某个中间地带，在那里整个问题都不会出现。现在……

学生：他说，修辞术不是技艺，是因为它诉诸大众。但如果存在某种大众的天性……修辞术不可能是一种技艺吗？

施特劳斯：呃，确实。我们会回到那里。但对此有个问题。是的，我们会回到那里。只是这个考虑是很快会出现的论证的一部分。嗯？好。但另一方面，我应该已经提到，那就是我之所以想到它的原因——有时候人们忘了最重要的东西，是因为人们太经常地说到它们。现在，在最初的图表上，最高的技艺是什么，我可以问一下吗？[260]你记得那个比例关系吗？

学生：正义。

施特劳斯：不不。这个关系，你真的应该用心记住。你说什么？

学生：立法技艺。

施特劳斯：立法技艺产生什么？

该学生：……

施特劳斯：不不。立法技艺产生灵魂的健康，就像健身术。但它是通过法律产生健康。法律是一般性的，不关心个人。还有个大问题，法律是否因为其一般性，就不是极端有缺陷的。这个问题，在柏拉图《治邦者》里有详细的阐发，但这个思想当然早就有了。

学生：它为什么是最高的技艺？它比正义更少困难。

施特劳斯：一种更高的技艺为什么应该更少困难？

该学生：我不认为它应该这样，但据你说，它是这样的。

施特劳斯：我没有暗示任何类似观点。怎么会？

该学生：让我回顾一下。它对应健身术，立法[技艺]。立法是最高的技艺，因此比正义更高。

施特劳斯：呃，根据那个图表，因为健身术比医术更高。

该学生：但健身术，一个奴隶都能做。

施特劳斯：呃，当然。也许正是因此，我们现在走在立法技艺被另一种技艺取代的进程上——这已经发生了。因此，我强调这个事实，即迄今为止提到的技艺只有医术和烹调这种假冒技艺，而未提其他的。柏拉图修改了它。我是说，一般而言，所有的重述，柏拉图作品里的所有重复，都从不相同。有时候，差异几乎是看不见的。但总是有差异，

这当然是一个主要的差异。是的。现在,让我们从落下的地方继续。

兰肯[读文本]:

苏:"现在,请首先考虑,你是否认为,这个说法是充分的,且有某些其他类似的行业,跟灵魂有关——"(501b)

[261]施特劳斯:"关于灵魂"(with the *soul*)。迄今为止,我们谈的都只是身体方面的技艺或假冒技艺。

兰肯[读文本]:

苏:"有些行业有艺术性——"(501b)

施特劳斯:呃,"艺术性"是什么意思?在我们的语言中,它指符合精美艺术的东西。这里当然不是那个意思。直译是"技术性的"(technical),但也许不好理解:"那些具有某种技艺特征的",或其他译法。"技艺性的"——这里必须完全离开精美艺术的概念。一个鞋匠也是——

学生:"巧妙的"(Artful)?

施特劳斯:"巧妙的"含有狡诈的意思。因此,我想我不会选它。是吗?好。

兰肯[读文本]:

苏:"有关于灵魂的最大利益的先见,而其他行业则轻视这一点,但又像前者一样,仅仅考虑灵魂的快乐以及如何为灵魂设计快乐,既不调查这些快乐哪个更好、哪个更坏,也不关心任何东西,仅仅关心满足它,不管它更好或更坏。因为我坚持,卡利克勒斯,确实有这些行业,而且我个人称这类东西为谄媚,无论关于身体、关于灵魂、还是关于其他任何东西,只要任何人只顾照料其快乐而不顾更好或更坏;关于这个问题的这些意见,你是支持我们,还是反对我们?"(501b-c)

施特劳斯：暂停。灵魂方面对应医术的东西，尚未具体说明。我重复一下，在针对珀洛斯的长篇讲辞里，它被说成是立法技艺加正义，即惩罚意义上的正义。在那里，谄媚者被称为智术和修辞术——你们都记得。在这里，我们有一个困难——我们不知道它是否被译文清楚地反映出来了——在[501]c，他说，“我称所有仅仅关心快乐的东西，无论身体方面、灵魂方面或其他任何方面……”现在，除了身体和灵魂，还能有什么，我是说，你能谈得上谄媚或取悦的。

学生：一位神？

施特劳斯：是的，确实。在《游叙弗伦》里，那个主题得到阐发：一种仅仅谄媚诸神的庸俗虔敬。那也不是一种技艺。确实，那是正确的。是的。现在，卡利克勒斯如何回应苏格拉底这段相当长的讲辞？

兰肯[读文本]：

> 卡：“我不反对；我同意你，以便你的论证可以得出结论，我也可以取悦这里的高尔吉亚。”(501c)

施特劳斯：现在你看，他们提到取悦，他用这个行为来取悦高尔吉亚，[262]而没有告诉我们，他这样做是不是仅仅为了取悦于高尔吉亚，给他带去快乐，或者，他是不是心里记着高尔吉亚的好。是的。但这是很清楚的。这是你上次课想到的那个段落吗，塞尔泽先生？

塞尔泽：不是。

施特劳斯：那好，那么，我们会读到那里。好。继续。

兰肯[读文本]：

> 苏：“它是仅仅针对一个灵魂，而非两个或多个灵魂吗？”
>
> 卡：“不，它也针对两个或多个灵魂。”
>
> 苏：“那么，也有可能同时取悦它们全部，根本不考虑什么是最好的东西？”
>
> 卡：“我应该认为是这样。”(501d)

施特劳斯：我相信，这个思想是完全清楚的。你可以取悦一个人；你就可以同时取悦两个人；你就可以取悦多个人；你就可以取悦集会的多数人，很显然。他现在说“取悦集会的多数人”，暗指什么？如果你不[知道]，就继续往下读。

学生：修辞术？

施特劳斯：修辞术，确实。但然后你就会惊讶。继续。

兰肯[读文本]：

> 苏：“那么，你能说出哪些追求造成这种结果吗？或者，要是你愿意，我问你的时候，它们哪个依你看属于这一类，就请说是，若不属于，就说不是。首先，让我们考虑吹笛术。依你看，它不就是这类东西吗，卡利克勒斯，即仅仅针对我们的快乐，而不关心其他东西？”
>
> 卡：“依我看是这样。”
>
> 苏：“所有类似的追求不都是这样吗，诸如竞赛上的竖琴弹奏术？”
>
> 卡：“是的。”
>
> 苏：“合唱演出和酒神颂诗创作呢？在你看来，它们不是明显属于这个种类吗？或者，你认为，美勒斯之子喀涅西俄斯是关心自己尽力说出可能改善听众的那类东西，还是仅仅关心可能取悦大群观众的东西？”
>
> 卡：“就喀涅西俄斯而言，苏格拉底，显然是后者。”(501d-502a)

施特劳斯：你看，他这里补充了“苏格拉底”。大家知道，我们跟人交谈的时候，有时会提对方的名字，有时则不。柏拉图补充的时候，当然非常细心地考虑到这一点。有一些极端的例子，可以帮助我们理解这里的情境。别人说某件事特别不可能的时候，我们会叫他的名字，说“鲍勃”(Bob)——[263]或其他什么名字——“你怎么能那样说？”其他极端的例子是，你被他紧紧抓住，然后好像请求原谅。那时，你也

会喊他的名字。这些都是简单而清楚的例子。我认为,这里的情况不同:他这里是不由自主地同意,好像是说,"苏格拉底,你现在说的这些是合理的。这个喀涅西俄斯,任何人当然都不会认为,他会关心取悦听众之外的任何东西以便获得奖赏——很自然。"现在,苏格拉底与卡利克勒斯之间会有越来越多的同意,在某些要点上——我的意思是,在那些一个理智的普通雅典公民的判断会完全同意苏格拉底所说的东西的地方。现在继续。

兰肯[读文本]:

苏:"那他父亲美勒斯呢?他给你的印象是,他吟游演唱的时候是着眼于最好的东西吗?或者,他也许甚至不把最快乐的东西作为目的?因为他的演唱过去常常使听众感到痛苦。"(502a)

施特劳斯:并非无关紧要的是,有些人如此糟糕,以致不仅没有改善听众,反而让他们烦恼和痛苦。因此,换句话说,如果我们必须选择快乐,我们就应该选择更令人快乐的艺术家。好。

兰肯[读文本]:

苏:"但现在请考虑:你不认为,所有吟游演唱和酒神颂诗创作都是为了快乐而被发明的吗?"

卡:"我这样认为。"

苏:"那么,激发我们庄重而惊奇的肃剧诗的意图呢?它的努力和意图,在你看来,是仅仅为了取悦观众呢,还是努力这样:要是任何东西令人快乐和取悦于人但对他们有害,就按下不说;要是任何东西令人快乐但有益,就说出并唱出它,无论人们是否喜欢?两者之中,你认为,肃剧诗致力于哪个目的?"

卡:"相当明显,在这个例子里,苏格拉底,它更倾向于快乐和取悦观众。"(502a-b)

施特劳斯:因此,你再次看到不由自主的"苏格拉底"。他现在好

像跟苏格拉底站在一起了。苏格拉底这里讨论那些仅仅瞄准快乐而完全忽视善的追求。令我们非常惊讶的是,他这里没提修辞术,却提到——让我们这样说——诗术和音乐。他也没提智术,即他曾经提到的另一个东西。但为什么不提智术?那是个特别的例子。

学生:智术不一定取悦于人。

施特劳斯:不不,那不是关键。它据说是取悦于人的,根据那个针对珀洛斯的论证。智术据说也是仅仅关心快乐的。[264]不,因为智术师作为智术师是私下教授的,并不对多数人讲。因此,智术被忽略。现在,他这里提到七个东西。

学生:……

施特劳斯:呃,我知道你的反对理由,那是经常的。多德斯有如下评论,我想我应该念给你听:"现代读者很可能会吃惊地发现,柏拉图谈论阿提卡肃剧的方式,就像现在一个主教讨论谐剧电视的危险时采用的方式。"①[笑声]但我认为,人们甚至可以说,我猜想,有一些主教——我希望仅仅是一些——会对诗歌作出同样的评论。这是可能的。讨论这个问题之前,让我们首先试着理解它本身。这里有七个东西。读柏拉图,有一件事我们必须经常做:计数。大家知道,据说,柏拉图说过,没有学过数学的人不能进入他的学园,数学的最简单部分当然就是简单的计数。在这里,计数是指笨拙地数数。如果同一项出现两次,就算两次。现在让我们来数:吹笛术(flute-playing)、竞赛上的竖琴弹奏术(harp-playing in contests)、戏剧合唱(choruses)、酒神颂诗(dithyrambs)、所有竖琴弹唱术(all harp-playing,即不仅仅是在竞赛上)、再次出现酒神颂诗,第七个是肃剧(tragedy)。他从吹笛术开始,一种没有言辞的技艺或似技艺,你很容易明白,不可能在吹笛的同时讲话,就像不可能在喝水的时候唱歌一样。这很重要。因此,这是一种沉默的技艺——尽管在另一个意义上,它当然不是沉默的——此外,古代注家奥林匹奥多罗斯说,这是一种也可以影响非理性的动物的技艺。② 动

---

① 多德斯书,第320页。

② 奥林匹奥多罗斯讲疏,第33讲。

物们不会被肃剧影响,但会被这种简单的牧人音乐打动。在他提到的七个例子中,位于中间的是酒神颂诗。他为什么把它放在中间?我查阅了其他柏拉图对话。在《王制》394c,酒神颂诗被用作例子,是唯一一个关于非对话的诗术(non-dialogic)的例子。戏剧当然有对话。[酒神颂诗是]非对话的诗术。换句话说,它是抒情诗的独特形式。在《法义》700b,它被称为酒神狄俄尼索斯的作品。这是相当有趣的,因为狄俄尼索斯可以说被从《王制》和《高尔吉亚》中抽离了,也许这是这个作品的诸多关键之一,因为有一种葡萄栽培技艺——柏拉图在其他地方这样称呼——它是生产酒的。那么,喝酒的功能是什么?当然,它可以用作医疗目的,但这(应该怎么说呢?)不是酒的最自然用途。要知道,如果是这样的话,一个人喝酒就像喝药。我们喝酒,我们用酒,毫无疑问是为了享受。如《诗篇》所说,得酒能悦人心。[1] 那是快乐。因此,葡萄栽培技艺确实是一种为快乐服务的技艺。这并不意味着,它必定会用来为放荡的生活服务;那是一个不同的观点。亚里士多德在《政治学》结尾谴责酒神颂诗为狂欢;那也许也不是无关紧要的。[2] 因此,你看,你们也会看到,首先他限定了竖琴弹奏术并拒绝了酒神颂诗,但随后重提的时候,就略去了那些限定。是的。你们也看到,他说到肃剧的时候,这当然是最严肃的例子,[265]正如我们被提醒注意的——我们我们必须不仅想到这篇对话多次引用的欧里庇得斯,而且要想到埃斯库罗斯和索福克勒斯:他自己如何谈论《安提戈涅》?那是不正确的。乍一看,你绝对正确,完全正确。现在,在这个关联中,他怎么谈论非谄媚?让我再读一下关于肃剧的那段话。

兰肯[读文本]:

苏:"那么,激发我们庄重而惊奇的肃剧诗的意图呢?它的努力和意图,在你看来,是仅仅为了取悦观众呢,还是努力这样:要是任何东西令人快乐和取悦于人但对他们有害,就按下不说;要是

---

① 《圣经诗篇》104:15。

② 《政治学》1342b1-12。

任何东西令人快乐但有益,就说出并唱出它,无论人们是否喜欢?"(502b)

施特劳斯:换句话说,好的诗术,如果有的话,或好的修辞术,都不会是坦率的——或用我们这个时代最喜欢的字眼,它不会是真诚的——因为它会把令人快乐的东西作为一种恶掩藏起来,然而,柏拉图或苏格拉底说,诗术,尤其是肃剧诗,不会那样做。为了准备回答,让我们读一下稍后的段落。不,让我们继续,并在下一次课详细讨论它。从我们落下的地方读。

兰肯[读文本]:

苏:"那么,我们刚才说的那类东西,卡利克勒斯,是谄媚吗?"

卡:"那当然。"

苏:"但愿如此,那么,如果我们剥去任何种类的诗术的曲调、韵律和节拍,我们得到的剩余物仅仅是言辞,不是吗?"

卡:"必定如此。"

苏:"这些言辞是讲给一大群人的吗?"

卡:"是的。"

苏:"因此,诗术是一种公共言说(public speaking)。"(502c)

施特劳斯:呃,"修辞术"。不是"公共言说"。好。

兰肯[读文本]:

卡:"显然。"

苏:"那么,它必定是一种修辞术式的公共言说;或者,你不认为,诗人是在剧场里使用修辞术吗?"(502d)

施特劳斯:因此,换句话说,你看,他一直以来是在什么意义上谈论诗术,他当然是指一般意义的修辞术,诗术显得只是修辞术的一

部分。

兰肯[读文本]:

苏:"所以,我们已经发现一种面向这类公众的修辞术,包括孩子、女人和男人,既有奴隶,也有自由人;一种我们完全不赞成的技艺,[266]因为我们称之为谄媚。"

卡:"确实如此。"

苏:"那好吧;但现在,修辞术面向雅典人——"(502d)

施特劳斯:呃,"面向 demos[民众]"——我是指在政治能力上。

兰肯[读文本]:

苏:"或者,面向各个城邦的自由人集会——我们能用它做什么?"(502e)

施特劳斯:现在大家明白了,为什么修辞术高于诗术。修辞术仅仅面向自由男子,成年男子,公民,而诗术面向不加区别的群众,包括男人和女人,成人和孩子,自由人和奴隶。因此,修辞术更高。你看,柏拉图可能非常阴险。正是因为这个[原因],就像我在今天上课一开始就提到的,你读柏拉图作品得到的总体印象是,修辞术的命运比诗术更好。尽管修辞术在《高尔吉亚》里看起来被揭露了,但它得到恢复,甚至在《斐德若》里不止是恢复。诗术在其他任何地方都没有同样看得见的恢复。原因在这里得到说明。这当然是一个极其粗糙的理由,我们大部分人都会这样说——事实上我们所有人都会。但这仍然是有道理的。据柏拉图,最高的技艺或知识是什么?哲学。那么,哲学作为哲学,讲给谁?我们这里找到一个暗示,苏格拉底提到,为了恰当从事哲学讨论必须满足一些条件。大家记得吗?知识和一些其他品质,在那里提过。换句话说,哲学仅仅面向 demos[民众]的一小部分;修辞术面向 demos;诗术不加区分地面向所有人。在这种意义上,有一种清晰的等级制。但请回到这个问题:我们如何理解柏拉图对诗术显得残暴的

判断？我们如何能够理解？我们有一个确定的出发点。对柏拉图来说，最高的人类追求是哲学，而只有在我们理解哲学的至高无上的时候，我们才能理解他对诗术的判断。

学生：诗术不是比修辞术更是哲学的对手吗？我是说，诗人作为诗人，自称具有某些洞见。

施特劳斯：是的，非常真实。但如果我们照字面理解你说的，它意味着，在柏拉图和比如索福克勒斯之间有一种粗俗的敌对，他想攻击自己的敌人。

该学生：不……诗人也会，你可以说，即使是出于偶然，他毕竟偶尔也会击中真理，尽管他不能解释他所说的为什么是真实的，而哲人对自己的主张有一种精细的知识。

施特劳斯：这个问题当然说来话长，比如，像欧里庇得斯或莎士比亚这样的人通过《哈姆雷特》或《暴风雨》等等是不是没有能力清晰地说明他们自己的意思。对此，我们不知道；他们没有屈尊写下这些书。[267]但人们可以说，一个写出这些戏剧的人一定能够清楚地说出，比如，他为什么选择哈姆雷特这个主题，为什么在这些和那些地方偏离古代的叙述——我忘了那个材料来源的名称；大家知道，《哈姆雷特》有个来源——他为什么做这个改变，增加这个，减去那个。我毫不怀疑他们能够那样做。换句话说，我不相信柏拉图时常介绍的这个观念——即诗人仅仅是缪斯们灵感的容器，他们不知道他们在做什么——是真实的，甚至柏拉图本人也不打算让人以为它是真实的。

学生：……柏拉图的诗术观，诗术被说成是属于修辞术，哲人不也需要诗术吗？

施特劳斯：确实，毫无疑问。但我们必须首先尝试理解柏拉图对诗术的批评，以便看一看，哲人为什么需要、或是否需要诗术。

学生：那些刺激诗人的主题与那种导向哲学的生活类型是相互对立的，不是吗？应该怎么说呢？英格兰王位争夺战刺激了莎士比亚，而坐着思考形式则刺激柏拉图……

施特劳斯：呃，但一个呈现兰开斯特（Lancaster）与约克（York）两大家族之间激动人心的故事的人，不是必须以哲人的思考方式来思考

市民社会、战争与和平吗?梵宁(Venning)小姐?

梵宁:他的要点或思想不是这个吗,即诗人主要使用情绪和感觉,而哲学使用知识和美?

施特劳斯:是的,但诗人不能超越这一点吗?我是说,你一定不——

梵宁:哦,是的,但他带来启示?

施特劳斯:呃,但那也是个问题。我是说,你被一部伟大的艺术作品震撼的时候,我认为,真正的理解随后就会开始。不仅是关于诗人使用的技巧,那是最少趣味的东西,而是关于这种"震撼"暗示了什么。

梵宁:是的,我同意。但我不明白,任何暗示……柏拉图对诗术的批评中……

施特劳斯:有一些跟这种影响相关的东西,在《法义》第二卷。但我会举一个广泛得多的视角;让我们来考虑柏拉图反对诗术的最极端说法,出现在《王制》第十卷。它远远超出了我们现在所读的和在《王制》第二卷和第三卷所读的内容。那么,他在那里说了什么?

梵宁:他说……

[268]施特劳斯:不,那不是第十卷的主题。

梵宁:哦。

施特劳斯:那是第二卷和第三卷的主题。不。他在那里做的是这些。他做了如下三分。真理,真实的东西——和他所谓的理念(idea),比如关于床的理念,那是他使用的一个例子——这当然是哲人的对象。然后,就是我们愚蠢地所谓的真正的床,木匠做的;因此,木匠的床,这是可见的床,但是真正的床。然后,我们看到某人画了一个床,画家,你甚至不可能躺在他画的床上。因此,木匠的技艺(或就此而言,鞋匠的技艺,因为大家知道,一个人也可以画鞋子,尽管我相信,希腊人没画过,但有些现代画家画过),然后,你有所谓的"模仿的艺术家",无论是画画或音乐或诗歌,都没有根本的差别。

梵宁:诗术是……

施特劳斯:呃,但在这里,它是对模仿的模仿,因此是非常低的。这些平凡的技艺,非常谦逊而朴实,无限地高于索福克勒斯和品达和菲

狄亚斯(Phidias)的那些技艺。这就是他所说的。

学生：柏拉图对诗术的贬低似乎与他对亚里士多德所谓的道德美德贬低为庸俗美德有关。

施特劳斯：呃——不,先让我们继续谈这个问题。那个主题以某种方式出现了,但也许不是以你说的那种方式。好。现在,问题是:首先,说诗人是模仿者的模仿者,这显然毫无道理;从哪种观点看,它显得有些道理?我们首先必须确定诗人模仿的工匠或艺术家。诗人模仿谁?呃,当然是属人的工匠。但我们已经有了关于那个问题的精确表达:他们模仿哪种艺术家或工匠?柏拉图有史以来最伟大的敌人是尼采,尼采不止一次说过,诗人永远是道德的仆人。这恰恰是柏拉图的意思。诗人模仿的工匠或艺术家是立法者,充分意义的而非我们今天使用的狭义上的立法者,那些制定社会"价值"的人。所有诗人都塑造了他们在这些东西上呈现的东西。荷马呈现英雄阿喀琉斯或奥德修辞的时候,一方面遵循了阿喀琉斯式的英雄主义标准,一方面遵循了非常不同的奥德修斯式的英雄主义标准,二者都被体面的希腊贵族所接受,就是这样。现在,暗含的是:这种极端意义上的立法者们所制定的东西从来没有……仅仅是一个视角,这个特定社会特有的单面视角,此外,也不是最高的视角。简单的证据是什么?迄今有没有任何一部肃剧呈现过哲人?一个智慧的人?有没有?你知道哪部肃剧呈现了一个智慧的人?

学生:《浮士德》。

[269]施特劳斯：浮士德不是一个智慧的人,你看他做了什么![笑声]我是指,他是个教授,但不满足。他相信[他自己是]智慧的。他说,"我已经研究了一切。"那不是智慧。他学会了智慧的基础,非常艰难的方式,在书的结尾,大家知道。

学生：忒瑞西阿斯(Teiresias)是个先知。

施特劳斯：呃但,那是一种智慧,但我会请你参考沃恩神父(Father Vaughn)和维科(Vico)关于这种智慧的说法。① 确实,忒瑞西

① Rev. Lawrence J. Vaughan (1863-1908)是一个美国天主教神父和通俗演说家,他写了一系列"关于莎士比亚的布道辞"(Sermons from Shakespeare)。

阿斯是一个相对智慧的人,但仅此而已。普罗米修斯当然不是智慧的。你只要读一下《普罗米修斯》就明白,他不是智慧的。他是个大发明家,确实——如果技艺发达,他几乎就已经造出原子弹了。但根据剧中的表现,他是非常心软的,且完全没有能力抵抗这些心软的东西而代之以真正智慧的行动。

学生:我想到的是谐剧而非肃剧。

施特劳斯:啊哈,那就另当别论了。但偶然有个伟大的例子呈现了一个智慧者,但不是肃剧。我想它应该被称为谐剧,尽管看起来不像谐剧。那就是莎士比亚的《暴风雨》。普洛斯彼罗(Prospero)是一个智慧的人;那毫无疑问。但那不是肃剧。但莎士比亚也是个现代诗人,不是古典诗人。他们出现在谐剧中,这很自然,因为,想想第一个哲人泰勒斯的著名故事,他研究星星却掉到沟里——那极其滑稽,不是吗?[笑声]哲人在这种意义上是滑稽人物。但你也必须承认,在谐剧里哲学的美德显不出来,只有作为合法的嘲笑对象这一面。简言之,诗人不可能呈现人的最高可能性,因此,他们呈现什么?他们呈现除了最高生活方式之外的所有生活方式——比如英雄、爱者等等——也就是说,他们呈现的生活方式,要么没有出路(肃剧),要么只有不当的出路(谐剧)。简单地说,这种诗——我们称为诗的东西——从柏拉图的观点看,可以被称为自主的诗(autonomous poetry)。自主的诗相信,非哲学的生活是自足的、自主的。如果这是不真实的,如果非哲学的生活[并非自主的],那么,唯一的好诗就是从属的诗(ministerial poetry),为哲学服务的诗,呈现哲学生活的诗。那当然就是柏拉图的对话。这些都是艺术作品。甚至从外部就能看到,它们与肃剧或谐剧有一些共同之处。但它们是散文;那些颇成问题的装饰和魔术——音步格律等等——都被小心翼翼地避免了。因此,我认为,柏拉图用一种令人震惊的方式——确实令人震惊——表达了一些根本不令人震惊的东西。柏拉图特别对荷马有一种非常高的赞赏,这一点从苏格拉底评论时非常清楚的意见中看得出来。当然,我会这样猜想:苏格拉底大概更多地欣赏欧里庇得斯而非埃斯库罗斯和索福克勒斯。有一些外在的证据可以证明这个观点,这对我们来说不是那么容易理解,因为对我们来说,埃

斯库罗斯和索福克勒斯总体上比欧里庇得斯更令人印象深刻。[270]但这就说来话长了。

学生：我仍然觉得，他基本上没有理解艺术的本性。我的意思是，任何人说只有有用的艺术才是好的，我真的认为，它听起来非常像今日的俄国艺术。

施特劳斯：像什么艺术？

该学生：俄国艺术，在苏联——

施特劳斯：呃，但麻烦的是，在这个问题上，赫鲁晓夫的见识，斯大林的见识，列宁的见识，马克思的见识，都不够高。那是柏拉图在《王制》第二卷和第三卷临时做的，在那里，他从好城邦的需要的观点来评价诗。呃？但在第十卷，他把这个观点远远抛诸脑后，在那里，他从哲学的观点评价诗。但在某种意义上，第一次考虑——从城邦或道德（对柏拉图来说是一个东西）的角度考虑艺术——当然不是一件完全随意和不必要的事情。一点不是。我是指，当今经常提供给你的那类东西非常有力地呈现了激情，它们是有力的——我不想提及任何人的名字，但我读过这些东西。但也必须说：[他们是]非常狭隘的人，非常狭隘。他们知道——他们是这类激情的奴隶，人们可能同情这类激情。他们甚至有可能激起看似合理的社会运动。我甚至不会[拒绝]承认这一点。但我不会拜倒在这些人的脚下，也不会劝告任何国会议员拜倒在他们的脚下。

学生：呃，但假设有人看了《俄狄浦斯王》，可能不……

施特劳斯：哈，毫无疑问，柏拉图会承认这一点。柏拉图甚至走到更远。我们必须更小心地读他。因为我们也必须读《法义》，在那里，第二卷同样讨论了这个问题，在某些方面比《王制》第二卷和第三卷更完备。我们可以这样表述柏拉图的观点。一方面诗人必须保持在得体的限度之内。绝对地。关于当代诗歌的（怎么说呢？）淫秽（obscenity）问题，我建议我的一个做公职律师的朋友，他应该尝试说服九位高级大法官——联邦政府为了解决困难问题而非简单问题而设立的——通过举办一次莎士比亚戏剧夏季研讨会，研究如何划定界线——大家知道，莎剧里有一些淫秽之词。但仅仅考虑淫秽段落与非淫秽段落之间的数

量关系。那也许有助于他们作出判断。换言之,人们不必采取最狭隘的维多利亚观点,尽管许多非常伟大的事物产生于规矩非常森严的时代,像法国古典主义诗歌,谐剧和肃剧。但我承认,那也许是某种狭隘的限制。但毕竟有一些界线,我猜想,柏拉图比任何其他哲人都更严格地提醒我们注意这些界线。这是一点。

但另一点。此外,柏拉图从来不是指所谓的古典主义者[271]——这些段落预示了拉辛(Racine)或莫里哀(Moliere)。他当然不建议用无聊作品来陶冶情操。他完全清楚地表明,这些获准进入他那最好城邦的诗作必须有诗意。得体的性质不等于诗意的性质。这一点,他说得百分之百地清楚,这是第一。第二,他说的是这个:确切来说,在那个意义上,得体意味着服从立法者。不是指这个具体的立法机构现在说了什么,知道吗?而是像他们现在所说的,要保持在社会的最高价值之内,永远要留意它们。永远不要写那些传达所谓生活在阴沟里之类信息的东西,一个有充分天赋和聪明的人很容易那样做,除非你已经明白,你如果没有首先感知纯洁,你不可能感知生活在阴沟里。你如果没有首先闻到新鲜空气,你不可能闻到恶臭。那么,如果一个所谓的诗人给我们阴沟,却没有给我们为了感受阴沟而必须具有的东西,那么,他就极不真诚,因为他隐瞒了他自己作为一切其他东西之根底的基本见地。

一百年前,大概一百年前,有个著名的例子,《包法利夫人》,一个通奸的故事,应该肯定地说,其中有许多场景是少儿不宜的。有一个测试,跟我们时代的某些小说家相比,福楼拜当然是稍微不同的人,福楼拜有一个足以面对公共道德的非常合理的借口:他展现的是包法利夫人的可怕的悲惨。这肯定不是他的唯一意图;他想展现的远不止于此。但无论如何,他没有推荐通奸。我相信,这一点确实很要紧。同样,莎士比亚呈现重大政治犯罪的时候,任何这类剧作都不能解释成是在推荐这些政治犯罪。我相信,正因如此,我到这个国家并看到这些简单的西方电影的时候,我感到很高兴。确实,它们不是很高的艺术。但在莎士比亚那里有一个东西:在莎士比亚那里,罪犯哪里会有最终发言权?永远是正派的理由获胜。这一件事,我相信,已经被彻底遗忘。

大家知道,我们接近所谓艺术的方式是抽象的,因为我们忘了它出现的背景。无论怎么反对共产主义者——可以说出许多东西来反对他们——在某种意义上,他们[正确]。你们读过他们对帕斯捷尔纳克的批评,关于帕斯捷尔纳克的书?① 我碰巧读过那本书。我相信,写这些批评文章的人都是骗子——知道吗,层次非常低的家伙。但他们在一个关键要点上的论证,帕斯捷尔纳克不能回答,因为艺术孤立于它的功能,用他们今天的话说,孤立于艺术所在的整体之外。我相信,人们必须记住这一点。柏拉图关于艺术的说法是残暴的,确实如此,但我只能补充说,它在他自己眼里是残暴的。他是为了澄清,存在一种非此即彼(either/or)。如果诗占最高的地位,那么,哲学最多只能占次高的地位,而这是一种颠倒。真正的秩序相反。这并不意味着,哲学教授应该比诗作者得到更高的薪水。我希望你们不要以这种方式误解我,因为哲学教授当然不是哲人——我是指,就其本身而言。这应该很清楚。

[272]现在我们回到一个要点。柏拉图说诗人必须聆听立法者的时候,也表明,立法者必须聆听诗人。谁阐明了激情的特征及其全部力量,它们的吸引力,危险的吸引力?当然是诗人。因此,立法者不从诗人那里学习,就会是个糟糕的立法者。这也是柏拉图那里有的,但不像其他东西那样清晰可见。柏拉图在某处——《法义》第六卷或第七卷,不,我想是在第六卷——讨论了葬礼主题,大家知道,这个主题与我们的关系是不同的。但在那个时代,有趣的不是葬礼,而是这个简单的事情,即富人非常关心的是要有令人惊叹的墓碑,穷人则试图与邻人攀比——是这类事情。柏拉图以一种有点谐剧的方式做了描述,立法者应该怎么管理这件事。在这个语境下,他提到,比如一个寡妇,一个富裕的寡妇,然后一个贫穷的男人,就像诗人呈现的。诗人通过呈现这些人及其感觉和整个环境,会使立法者更好地看到,这种相对次要的立法主题的恰当规章是什么。我的意思是,换句话说,低估柏拉图的智力和宽度永远危险。柏拉图,这个第一流的诗人有资格说出任何更低者没

---

① Boris Pasternak (1890-1960),俄国诗人和小说家。他的《日瓦戈医生》(有中译本)在苏联被禁,但得到世界的赞誉。

有资格说出的反诗言论。但我认为,我们所有人都应该感激他,因为他运用这种极大的特权抵消了一种可能非常危险的魔力。人们不必害怕哲学会运用这种魔力,因为哲学没有这种魔力——我是指,那样的话,它就不再是哲学;那样的话,它就是一种宣传。但诗有这种魔力。我相信,如果我们不记住柏拉图告诉我们的东西,就会误解最伟大的诗人。首先,我们必须走到头脑简单的简单阶段,尤其是《王制》第二卷和第三卷,它给我们呈现了得体的诗,时代——没有不得体的诗。然后,如果你去查看过去的伟大文献——我知道,有一些伟大作品,并不能从得体的观点来看。想一想拉伯雷或阿里斯托芬。但非常有趣的是:那些书也是为了搞笑而写。它们不是为了诱惑而写。这是一个重大的差别。所以,这个——我认为,先讲明白比较好。[笑声]我相信,现在已经很晚了。好吧。那么,下一次我们会——

[磁带结束]

第十二讲

卡利克勒斯部分(502b-507d)

(无日期)

[274]施特劳斯：现在，我们仍然关注卡利克勒斯。卡利克勒斯这个人，我说过，他一方面比珀洛斯和高尔吉亚更接近苏格拉底，但另一方面比这两位修辞家更远离苏格拉底。他更接近苏格拉底，是因为他也是个有爱欲的人，我们可以解释为一个多情的人，严肃的人；而珀洛斯和高尔吉亚在某种意义上是优柔寡断的——仅仅满足于耳朵，游戏。那种激情使卡利克勒斯在说话的时候比其他两个修辞家更极端地哲学化。正是卡利克勒斯提出了 physis[自然]这个话题，以及自然与习俗的区分乃至对立。但另一方面，卡利克勒斯比两位修辞家更远离苏格拉底，因为他比珀洛斯和高尔吉亚更不友好地对待 logos[言辞或论证]。我们已经看到，没有高尔吉亚的介入，苏格拉底与卡利克勒斯之间的交谈很早之前就走向结束了。这种介入及其成功表明，卡利克勒斯对 logos 尚有某种尊重。政治家卡利克勒斯需要修辞术，即高尔吉亚式的修辞术，但当然是为了辅助他作为政治家的目的，而不是作为最大的善，像高尔吉亚那样——[磁带中断]苏格拉底与卡利克勒斯的交谈迄今为止达到的最高点，是关于善与快乐的关系。苏格拉底貌似合理地证明，善在根本上不同于快乐，且优于快乐。然而，他没有说服卡利克勒斯。善与快乐之分的后果是技艺与谄媚之分，谄媚是仅仅导向快乐的人类追求。我们再次看到的例子：医术是一种技艺，面点烹调(pastry cooking，我找到了这个用来表示更精致烹饪的词语)是一种谄媚。善与快乐之分与技艺与谄媚之分的这种对等预设了两个东西：首

先,不可能有导向快乐的技艺,其次,不可能有同时朝向某种具体的善和某种伴随那种善而来的具体快乐的技艺。在苏格拉底向珀洛斯所讲的长篇讲辞中,医术和面点烹调在灵魂方面的相似物是惩罚意义上的正义和修辞术。我们必须看到:苏格拉底要在卡利克勒斯部分重复这一点吗?上次课,我们只看到这么多,面点烹调的相似物是诗术和音乐。另一方面,诗术的核心被证明是修辞术。

因此,我们正走向重述珀洛斯部分已经说过的东西。我希望你们记得苏格拉底在那里说过的所有这些命题,因为否则的话,就不可能跟随论证,尤其论证的迂回曲折。现在,首先,我会再次写在黑板上。[施特劳斯板书]身体和灵魂,健身术和医术。健身术增强身体,医术在身体出现故障之后恢复身体。这里相应地,立法技艺和所谓的正义,在这里总是限于惩罚正义。[275]现在,各种谄媚:对应健身术的是化妆术,对应医术的是面点烹调,对应立法技艺的是智术,对应正义的是修辞术。我希望——我不相信你们能记住它——但我这里弄的这些东西,足以提醒你们想起你们迄今为止只要用心就能知道的东西。

现在,让我们从上次落下的地方继续,502b9。我想,应该在我们已经读过的苏格拉底的那个长篇讲辞那儿。不,不对。不,我们已经读过了。诗术的核心——在502b9,我们应该从这儿开始,卡利克勒斯回答苏格拉底,"很明显,苏格拉底噢,肃剧在更高程度上导向快乐和取悦观众。"我已经提到这个事实,即在这里和前面502a的讲辞,卡利克勒斯都是以自己的名义向苏格拉底说话。在交谈的情况下,这是个值得考虑的变化。我们已经讨论过。现在,让我们从那个地方继续,兰肯先生?

兰肯:我想,我们已经一路读到502e了……

施特劳斯:你是对的。我们也可以做个总结。苏格拉底随后表明的是,诗术的核心在于言辞,而非音乐和其他东西,舞台说明等等——讲给多数群众或demos[民众]的言辞。那么,诗术只不过是公共修辞术。在这里,我们的注疏家有另一个评论,我相信有点关系。他注释说:"这个观念不是柏拉图原创的:高尔吉亚[历史上的高尔吉亚]已经

说过,'我相信,整个诗是有韵律的言辞,有格律的言辞'。"[1]好。这里也通过暗示表明,修辞术的地位迄今至少不低于肃剧的地位,大家千万不要忘了,肃剧具有一种非常高级的声誉,尤其在雅典。但这很快就会改变。现在,让我们从 d5 开始。

兰肯[读文本]:

> 苏:"那好吧;但现在,修辞术面向雅典人,或面向各个城邦里自由人的其他集会——我们该怎么理解?根据你的印象,演说家讲话总是着眼于最好的东西,唯一的目的是通过自己的言辞尽可能使邦民们变好,还是像诗人一样,极力取悦邦民们,乃至为了自己个人的私利而牺牲公共福祉,像对待孩子们一样对待这些集会者,仅仅试图取悦他们,毫不在意他们随后会变得更好或更坏?"(502d-e)

施特劳斯:是的。现在,严格的修辞术(我们上次已经读过的那段讲辞已经说过)只是讲给自由人,而不讲给女人、孩子和奴隶,因而高于诗术。然后,我们被引导相信,修辞术和诗术具有多多少少相同的地位,我们现在得出的观点是,修辞术高于诗术,因为修辞术是讲给有选择的听者,而诗术导向所有人。现在在这里,兰肯先生现在读的这段讲辞里,政治修辞术的地位得到考虑,且出现了一个前面没有提到的新观点。[276]问题不仅是,修辞术是导向善还是快乐,是导向邦民的善还是快乐,而且是,修辞术是导向演说家的私人利益还是共同的善。现在的选择是:首先,可能有一种修辞术仅仅导向共同的善,区别于演说家的私人之善,也区别于公共的或私人的快乐;其次,可能有一种修辞术令 demos[民众]快乐,想要取悦 demos,并非出于自私,而是出于对 demos 的纯粹热爱。毕竟,这是可以设想的。正如在私人生活中,爱者可能并非自私地取悦被爱者,也可以说,他毫不关心自己的幸福,这种

---

① 多德斯书,第 325 页。这里引文出自高尔吉亚《海伦颂》(*Encomium of Helen*) 9,施特劳斯译文;多德斯引用的是希腊文原文。

情况为什么不可能发生在修辞术方面呢？这就大大地扩展了修辞术问题。好。让我们继续读卡利克勒斯的回答。

兰肯[读文本]：

> 卡："你的这个问题并非如此简单；因为有些人讲话是为了关心邦民们，但也有些人属于你提到的那种人。"(503a)

施特劳斯：现在，我们再次看到卡利克勒斯的一个真诚的回答。他这里的回答不仅仅是为了高尔吉亚，因为苏格拉底现在已经触及卡利克勒斯的要害。卡利克勒斯现在支持体面的、有公共精神的演说家，与他在长篇讲辞里暗示的东西相反，大家一定记得，他如何谈论真正的男子汉、真正的男人。现在，卡利克勒斯采取这种相对高尚的、相对无私的观点，不惜自相矛盾。但这种矛盾的基础是什么？公共精神在这里意味着，关心雅典城邦之善，当然是民主制秩序下的雅典城邦。因此，这就意味着，热爱雅典的 demos[民众]，即集体的自私。"无论对错，都是我的 demos[民众]；无论对错，都是我的祖国。"是的。现在，一旦你承认集体自私的合法性，就没有理由说明你为什么不继续承认个人自私的合法性。有些东西，通过更广泛的推广，不会变得更好。因此(这个问题在修昔底德那里说得非常清楚)，就有僭主式的城邦雅典，帝国主义的城邦，这导向雅典的僭主式个人，如阿尔喀比亚德，或就此而言，包括古代的雅典僭主们。你也看到，卡利克勒斯首先说所有欲望都应该得到满足，应该被取悦，然后说只有绅士的欲望应该得到满足，这也是自相矛盾的。此外，他对超级个人的赞美显示，他一面有对 demos[民众]的 eros[爱欲]，一面又有对 demos 的轻蔑。你看，卡利克勒斯没有像苏格拉底一样提到，使邦民变得更好，另一方面，也没有像他自己欲望的那样提到，为了他自己的利益而利用邦民，而是提到关心民众。这种关心是一种中间立场，掩盖了困难和最终的矛盾。因此，完全可以把卡利克勒斯作为标准的雅典公民的画像，我们早已看到这一点，例如，通过他的第一个说法，即更好的人应该统治并拥有更多。这可能仅仅意味着，最理智和最有精力的邦民应该统治且比别人拥有更

多荣誉,这当然是个可以辩护的立场。它也可能意味着,这些凭自己的美德拥有政治权力的人也应该是更富有的人,这尽管不是非常高尚的观点,但仍然是个在政治上可以辩护的观点,至少在更早的时代。因此,卡利克勒斯的观点貌似有理,[277]但这种貌似有理掩盖了自相矛盾。如果你分析他的立场,你会一方面通向苏格拉底的极端观点,另一方面通向卡利克勒斯一开始说过的极端观点。

有一点,我要顺便提示一下。公共精神意味着献身于雅典,这在这个特殊语境下意味着,献身于雅典民主制。那么,献身于雅典与忠诚或献身于雅典民主制之间的关系是什么?我提到那个著名格言:"无论对错,都是我的祖国。"我们在政治语境下提到的祖国从来不是赤裸的祖国。例如今天,忠诚于这个国家,忠诚于美利坚合众国,意味着什么?当然是忠诚于美国宪法。一个共产主义或法西斯主义者可能宣称自己忠诚于美国,忠诚于美国人民——他关心他们——从而希望把美国变成共产主义或法西斯主义政制。但这在今天从来不会被视为忠诚。忠诚永远是忠诚于国家的政治秩序,而非赤裸的国家。我相信这一点很清楚。有时候,关于忠诚的讨论没有澄清这个复杂因素。人们可以说,这是政治的本质——即无论什么时候的政治共同体,它总是通过采取某种政制而成为一个政治共同体。用亚里士多德的话来说,单纯的质料(matter, hyle)——国家,河流,甚至没有任何规定的人民——都只是质料。它通过形式(form)变成一种政制。形式就是宪法(constitution),即政制(regime),也就是他们今天所说的种种价值(values)。任何政制,都有它为之献身的某种具体目的。这是他们现在所说的价值的含义。这不是这里的主题,但人们总是想当然,而且既然民主制在某种意义上在这里得到讨论,我们就必须始终想到它。好。现在,苏格拉底如何回答?

兰肯[读文本]:

苏:"对我来说,这就够了。因为如果这个东西也有两部分,我推测,它的一部分是谄媚和低级的大众演说,另一部分是高贵的——即努力使邦民们的灵魂尽可能变好,尽力坚持说出最好的

东西,无论它令听众更多或更好地感到快乐。但这是一种你从未见过的修辞术;或者,如果你能提到任何一位这样的演说家,就爽快点,让我知道他是谁!"(503a-b)

施特劳斯:现在,这里所说的,正确的演说家关心的是使邦民们的灵魂尽可能变好,这个观点你们很多人一定很熟悉,在亚里士多德《伦理学》开头,说到真正政治家的使命是什么的时候。在这方面,柏拉图和亚里士多德之间毫无差别。苏格拉底现在第一次承认,可能存在一种高贵的修辞术,作为技艺的修辞术。但这种高尚的修辞术并不存在。确切地说,目前尚不存在。它在某种程度上存在于苏格拉底那里,而非任何其他地方;这在稍后会变得清楚。当卡利克勒斯说了"你所问的并不简单"时,苏格拉底开头就说"这个东西也有两个部分",他为什么说"这个东西也有两个部分"?这不是也适用于我们不久之前简短地说到的诗术吗:也有另一种诗术,即并非"剧场里"的诗术——剧场是照字面理解,[278]呈现给不加区分的多数人?理论上可能,可能有。好。现在,让我们从落下的地方继续。

兰肯[读文本]:

卡:"不,说实话,我不能告诉你任何一位,至少在当今的演说家中间。"

苏:"那好,你能从那些更古的时代提到一位吗,从他第一次滔滔不绝之日起,他已经使雅典人在名声方面从他起初看到的更差状态变得更好了吗?就我而言,我确实不知道他是谁。"

卡:"你没听说过忒司斯托克勒斯吗,他是个多好的人啊,还有喀蒙和米尔提阿德斯,以及伟大的伯里克勒斯,他最近刚死,你亲自听过的呀?"(503b-c)

施特劳斯:你们会记得,苏格拉底前面已经提到,他亲自听过伯里克勒斯演说。现在,苏格拉底否认,现在有或曾经有一个好的雅典演说家,即使雅典人变得更好的演说家,无论任何时候。但这里有四个伟大

的政治家。苏格拉底现在遇到一个最令人不快的使命:揭穿雅典人的这些光荣。苏格拉底和卡利克勒斯现在同意,高尚的修辞术是必要的;这是这场争论的基础。卡利克勒斯现在说,“这些演说家,他们不关心自己的私人利益,也不仅仅关心取悦雅典人。”某种意义上,高尚的修辞术与卑劣的修辞术具有相同的基础:多数人的压倒性力量,我们已经看到这一点——苏格拉底一开始批评卡利克勒斯的时候,曾经用它作为论证来反对卡利克勒斯,你们记得吗?当时他说,如果更强者就更好者,那么,多数人就是更好者。记得吗?他们一定是更强者。鉴于demos[民众]的压倒性力量,不可能用强制去统治他们,只能用言辞。因此,我们需要修辞术,接着的问题是:哪种修辞术?卡利克勒斯这里列举了四个政治家:忒米司托克勒斯、喀蒙、米尔提阿德斯和伯里克勒斯。整体上是按照年代排序,除了米尔提阿德斯——他的位置放错了。看起来,忒米司托克勒斯、喀蒙和伯里克勒斯是正确的顺序,提到喀蒙之后,他又想到喀蒙的父亲米尔提阿德斯,结果就把儿子放在父亲前面了,无论这可能意味着什么。不过,有一点是清楚的:第一个和最后一个都是民主派领袖,中间的两个都是富人阶层或寡头派的领袖。是。因此,苏格拉底随后的使命就是为他自己做准备。这四个雅典政治家怎么样?他们是真正的政治家吗,或者也是冒牌货?全部是相关的问题。你可以设想这样的政治家意味着什么,[或]在任何时代意味着什么。现在,我们怎么继续?

兰肯[读文本]:

苏:“是的,卡利克勒斯,如果你说刚才所说的那个是真正的美德——满足自己和他人的欲望——”(503c)

施特劳斯:换句话说,在那种情况下,如果这是美德,那么就会有伟大的政治家。

[279]兰肯[读文本]:

苏:“但如果不是那样,而真相是——像我们在随后的讨论

中被迫承认的——只有那些被满足之后使人变得更好的欲望应该被实现,而那些使人变得更坏的欲望不应该被实现,而且它是一种特殊的技艺,那么,我本人就无法告诉你他们之中有谁如此有技能。"(503c-d)

施特劳斯:因此,选择很清楚:要么,不加选择地满足欲望(那么,就有政治家);要么,并非不加选择地满足欲望(那么,就没有政治家)。在第一种情况下,苏格拉底提到美德:"如果这就是美德";在第二种情况下,苏格拉底提到 techne[技艺],而非美德。为什么?这种区分意味着什么?毕竟,美德和技艺显然不是一回事。他为什么在第一种情况下用"美德",在第二种情况下用"技艺"?美德可以指广义的任何卓越品质,不必然暗含知识。苏格拉底关于美德的理解必然暗含知识。因此,他在第二种情况下用技艺而非美德,非常明显地强调理智或知性因素。这些人有美德,一定卓越——在某种意义上非常明显。但他们拥有的那种美德在本质上是知识吗?苏格拉底说不是。但有人在举手。你说?

学生:……

施特劳斯:这里的"未来"是指什么?我是说,你必须想到的这个观点,一个不确定的未来,这不属于苏格拉底关于智慧的政治才能的理解。知道吗?我是说,你永远必须基于你现在所知的和能知的东西来行动。或者,你是什么意思?

学生:呃,那……

施特劳斯:呃,好,苏格拉底在《法义》的其他地方讨论了这个问题,他声称,真正打败波斯人的是陆军,也就是米尔提阿德斯,而非忒米司托克勒斯。我们不能进入那个话题。让我们回到这里的问题:一般公认的最伟大的雅典政治家是真正的政治家,还是某类冒牌货?这是问题。它取决于善与快乐的基本区分及其含义,前面已经说过。你看这里,苏格拉底在这个讲辞的开头说,"卡利克勒斯,你前面所说的那个",他断言,卡利克勒斯从一开始就是指,统治者不仅必须满足自己的欲望,而且必须满足被统治者的欲望。这当然与所有人阅读卡利克

勒斯讲辞的第一印象相反,因为他那时说,只有更强者的正确,更弱者或多数人都只是更强者剥削的对象。但苏格拉底非常清楚,这只是卡利克勒斯的一个方面的极端说法。准备进入雅典政治的时候,[卡利克勒斯]也必须拥有另一种观点。卡利克勒斯如何解决自己的矛盾,是另一个问题。他当然永远无法解决,我们知道为什么:因为他认为,撤销自己断言的任何东西[280]都是一种没有男子气的可耻行为,就像我们前面已经看到的。让我们从这儿继续。

兰肯[读文本]:

> 卡:"啊哈,但如果你正确地寻找,你会发现一个。"
>
> 苏:"那么,就让我们冷静地考虑这个问题,并看看这些人是否有人带着那种技能出现。来吧:讲话时专注于最好者的好人,一定不会随便地说出他所说的任何东西,而是着眼于某个对象?他就像其他任何关注自己特殊工作的工匠,不是随便选择他用于自己工作的东西,而是为了给他制作的任何东西赋予某种形式。例如,你只要看看画家、建筑家、造船者或任何其他工匠,无论你喜欢哪种,你看他们各自如何根据某种秩序安排一切,并强迫一部分适应并配合另一部分,直到他把整体合成一个整齐而有序的产品;所有其他工匠当然也如此,以及我们刚才提到的跟身体打交道的人——教练们和医生们;我猜想,他们也把秩序和体系带入身体。我们是否承认,就是这样?"(503d-504a)

施特劳斯:暂停。因此,为了找出关于这四个政治家的真相,我们需要比迄今为止更清楚地搞清,是什么东西使政治家变好。但政治家是这样一类存在者,他们在这里被称为"工匠"(craftsman)。希腊文是demiourgoi,意思是从事公共工作的人,为公众工作,为 demos[民众]工作——demiourgoi。是什么东西使任何 demiourgos 变好?好工匠看待自己的工作是着眼于获得某种形式(form)——希腊文即 eidos。他使自己做出的东西进入某种秩序。他给自己做出的东西在各个部分之间带来和谐,通过运用暴力,在[503]e8: prosanagkazei[强迫]。这适用

于所有技艺,所有工匠。苏格拉底这里没有像他在其他场合那样说,工匠着眼于形式。(想想《王制》第十卷:木匠看到床或桌子的形式,然后把这种形式强加给质料。)根据这种说法,形式只存在于最终的产品上。这就涉及著名的理念论。这里柏拉图用了这个关键词,eidos,"形式"(form),"理念"(idea),但是以某种不同的方式使用。他这里没有像他在所谓早期对话里断言的那样——因此,他们不能说他那时尚无理念论;他当然有,但他这里根本没用它——所谓的理念,是那些分有理念的事物的自在的外观。他为什么那样做?现在有个严重的问题:柏拉图是否相信,存在有别于自然存在物的人工制品的理念?亚里士多德说,"不,柏拉图否认。"①我会说,这似乎解决了问题,因为谁能比柏拉图最伟大的学生更了解这些事情呢?但当今有些人否认这一点,因为在某些对话里,例如《王制》第十卷,柏拉图确实说到人工制品的理念。那好吧,他确实说过。但问题当然是,[281]《王制》第十卷的这个说法有多大的严肃性?苏格拉底和柏拉图临时说过不少东西,都不是他们对相关问题的最终看法。这就可以解释,苏格拉底为什么说理念或形式仅仅存在于人工制品之中,而没有超越它们。

无论如何,理念论在《高尔吉亚》中完全没有显现出来。《高尔吉亚》严格来说抽离了理念。如果这是真实的,像我们首先一定会说的,即柏拉图教诲的核心是理念论,哲学在柏拉图的意义上就是关注理念,那么,哲学就不会以其真正的形式出现在《高尔吉亚》中。你们记得,在珀洛斯部分,我们有了这个简单的比例关系:最高的技艺是立法技艺;从未被说成是哲学。让我做个试探性的提示:在《高尔吉亚》中,顶峰或柏拉图认为的顶峰是缺席的,是故意缺席的。至于为什么,说来话长。我们也必须在恰当处理它之前有更多的证据。好的演说家使灵魂成为一个秩序良好的存在。他着眼于预期的秩序良好的灵魂(在他工作之前尚不存在),着眼于他所面向的人们的可预期的秩序良好的灵魂。但怎样做?仍然是非常含糊的,随后会有所阐释。我顺便提示,苏格拉底这里提到五种技艺,如果你数一数,就会发现,中间是造船术。

---

① 例如,《形而上学》991b6-7,1080a4-6。

这完全是有意义的:一说到政治家,你就应该想到一艘船。国家之船是关于社会的最常用隐喻之一。但造船当然不是航海。在国家的例子中,谁对应造船者?

学生:奠基人。

施特劳斯:奠基人,确实,这是更重要和更根本的例子。在503e的列举中,他首先提到画家。不是吗?呃,画家;然后是建房者,然后是造船者。因此,他是从绘画这种单纯的模仿技艺上升,从模仿或再生产的技艺上升到非生物的生产,最后上升到影响生物的技艺,即健身术和医术。因此,这里有个值得注意的上升。有个暗示,我们一定不要忘了:绘画在这里被视为一种技艺。那么,不是可以公正地说,如果绘画是一种技艺,诗术为什么不也是一种技艺?或者,人们是不是必须假定,柏拉图那么莫名其妙地顽固地厌恶诗术?不大可能。因此,让我们开放这种可能:较之我们在《王制》或其他地方初次读到某些段落所说的,柏拉图有某种更理智的诗术观。

顺便说一下,我相信,我们通常说的模仿的技艺,在某种意义上是正确的字面翻译,但我相信,如果翻译或解释成再生产的技艺,会更清楚一些。这会有点帮助。你看,柏拉图—亚里士多德的模仿概念之所以如此难以理解,是因为我们错误地复杂化了,而柏拉图和亚里士多德总是从零开始。看到最明显的事物,是非常困难的。如果你去看其他技艺,比如鞋匠。若没有鞋匠的技艺,就根本没有鞋子。鞋子的存在完全归因于鞋匠——生产。画家在干什么?诗人在干什么?都是以这种或那种方式再现以前存在的东西。即使你采取某种现在非常普遍的观点,[282]即诗是对种种感情或某种感情的表达,但感情是先有的——它们不是被制造出来的,不是被生产出来的。这种表达是一种再现。这是原初的现象,人们必须从原初现象出发,才能上到精微之处。

因此,让我们把这一点作为这段话最重要的暗示记在心里。这是《高尔吉亚》唯一一处提示理念论的地方,如果我们可以这样说的话。理念论缺席。顶峰缺失。格林先生?

格林:关于谁对个体灵魂的良好秩序负责,柏拉图的教诲是什么?首先是个体呢,还是政治家,或修辞家?

施特劳斯：格林先生，就回答这个问题而言，你跟我处在一样合适的位置上。我是说，整个柏拉图毕竟——那是个无限的问题——但我们已经一起读了《高尔吉亚》。谁为它负责？

格林：我们看起来似乎应该说，是政治家。

施特劳斯：那么，为什么不这样呢？我认为，那符合事实。这造成一个困难，但我认为他是那个意思。

格林：是的，它造成一个困难，特别关系到我们这个时代的一个流行观念，即认为个体首先对自己灵魂的秩序负责。

施特劳斯：一个四岁小孩也是这样吗？

格林：哦，我不认为那是流行的观念。

施特劳斯：我明白。好。

格林：但在某些方面是这样。

施特劳斯：呃，我相信是这样。但最大多数的人仍然会说，你必须达到某种成熟才能负责。现在，如果我们做个反常的假定，我们稍后会看到苏格拉底就是这样假定，即最成年的人也仍然是孩子，那接着呢？

格林：接着就是，这些成年人没有能力使自己的灵魂有秩序。

施特劳斯：没法使它们有秩序，是的。我认为，即使是今天，我们也会承认这一点。我是说，让我们不要用某种非常肤浅的和形式主义的民主说辞来愚弄自己：每个个体都能为自己的生活方式和所作所为完全负责。但我们非常清楚，这完全是不真实的。你们听过这个表达吗，“外在引导”与——那个什么？——“自我引导”或“内在引导”之间的区分。[283]但我认为，这暗示，最大多数人都是外在引导的：他们的灵魂是被他人塑造的。这些他人不是像苏格拉底这样的人，而是比如好莱坞，化妆产业——诸如此类的东西。我是说，这与民主制的政治方面——一人一票——如何联系在一起，是个复杂的问题。但像我们已经从我们当代的政治社会学家那里得知的，纯粹的政治即民主制的法定理解，实在是太狭隘了。柏拉图和亚里士多德的意思永远是：你必须理解整个事情。换言之，无线广播、电视等等都是这种现代民主的重要部分，随其渐渐发展，不容忽视。这些是非常重要的教育影响——“教育”，用更古老的说法，就是塑造灵魂。知道吗？那么，简单的辩护

是这样:孟德斯鸠说过,民主制是美德的统治。这当然是我们无论如何都希望的事情。但按照严格的理解,这意味着,只有那些有美德的人能够投票。试图用法律术语阐明这一点,那是不可能的。你能得到的,最多是那些从未进过监狱的人。有很多人从未进过监狱,甚至从未被指控过,但仍然不能被称为有美德。对有美德之人这个完全必要的概念,却不可能给出一个法律上的表达。因此,你不得不停留在某种可以被法律定义的东西上:你有读写能力,年满21周岁之类的东西。这些可以被核查;美德不能被核查。你能获得的最多是美德的伪装。我是说,所有人都会通过化妆术——大家知道,存在这种化妆术——看起来像个有美德的人。但那不是美德。

格林:这样说是不是更正确或更精确:政治家负责创造那些使人可以变得有美德的条件,而灵魂良好秩序的最终责任仍然在于个体?

施特劳斯:呃,那些条件意味着什么?我是说,我们可以穿越中途岛(Midway)而不用害怕被暗杀或被抢劫,是这类事情吗?

格林:是的,那是——

施特劳斯:那是一部分,安全。但这类有趣的问题呢,比如恶俗文学、败坏文学的审查制度?这也是适当培养孩子的条件之一吧?这里你已经陷入一个困难。柏拉图会说,"一定是",亚里士多德会说,"一定是"。但你知道,今天的主流观点是相反的。因此,"条件"之说太笼统了。

格林:在我提出的灵魂良好秩序的最终责任问题上,我们采取的立场会意味深长地影响我们判断这些雅典政治家是不是好的政治家吗?

施特劳斯:呃,但你看,你一定不要忘了,我们这里讨论的问题不仅是secundum veritatem[根据真理],而且是secundum Platonem[根据柏拉图]。那么,对柏拉图来说,美德(就我们迄今所知)是知识,而知识只被极少数的人所保有。从这个观点看,任何人都不可能——我是说,这种意义上的责任,为犯罪等等负责,[284]这当然是个粗糙的责任概念。这是必要的和可能的。但在严格意义上为美德负责,不可能做到,除了那些天性倾向美德的人。据柏拉图,那是人类的极少数。但

有人——里昂先生?

里昂:如果抽离哲学,怎么可能坚持技艺与美德之分?

施特劳斯:哦,我明白,那就需要一个注脚。[抽离的]不是哲学(你知道,我已经提过不止一次),而是柏拉图眼里的哲学的核心或顶峰。哲学这里被呈现为较低的东西,比如,比《王制》呈现的更低。对此,我们会发现不少证据。因此,哲学在这里被降低了,出于一些我们必须渐渐发现的原因。

学生:如果这篇对话已经向我们表明言辞的局限,那么,政治家们怎么可能为人们灵魂的幸福或良好秩序负责呢?恰好有这么多修辞术可以做,假定你想要一个自由社会,你怎么能要求一个人为这个社会的良好秩序负责呢?

施特劳斯:也许,我可以引用我刚才给里昂的回答。既然哲学的充分含义在这里没有出现,《王制》呈现的唯一解决方案即哲人的统治在这里也没有出现。现在,你当然可以正确地说,《王制》的解决不是真正的解决,至于原因,我在前面一个场合已经指出了。但我们会回到我与格林讨论的内容。它依赖于你怎么理解美德。如果美德意味着柏拉图所谓的流行或庸俗美德,那么,这种责任就可以被所有人享有,只要不是低能儿。这很清楚。但对柏拉图来说,这不是真正的美德,只能被那些能够追求真正美德的人才能为真正的美德负责。很好。现在,让我们从落下的地方继续,504a7。

兰肯[读文本]:

卡:"就让它像你说的吧。"(504a)

施特劳斯:你看,"就让它——"

[磁带在此中断大约15-20秒钟]

兰肯[读文本]:

苏："那么，如果一间房子是有规则且有秩序的，它就会是一座好房子，如果没有规则，它就是坏的？"

卡："我同意。"

苏："一艘船同样如此？"

卡："是的。"

苏："再者，我们的身体也是如此，我们能说吗？"

卡："那当然。"

苏："灵魂呢？——"(504a-b)。

施特劳斯：暂停。任何东西或存在都是通过获得规则和秩序而变好，[285]像他翻译的——

[磁带出现非常短暂的中断]

——有助于我们的目的。让我们这样来翻译：希腊文是 taxis kai cosmos。规则和秩序。你看，船再次位于中间，也许你们喜欢这类东西。现在，让我们继续。

兰肯[读文本]：

苏："如果它显得没有规则，它就会是好的，抑或，如果它有某种规则和秩序，它才是好的？"

卡："我们前面的说法强迫我们也同意这个。"(504b)

施特劳斯：你看，卡利克勒斯现在跟苏格拉底一起前进，因为这与他的观点相符，只是，他有一种稍微不同的秩序和规则观念。

兰肯[读文本]：

苏："那么，在身体里规则和秩序的效果，我们给它什么名字？"

卡："我想你是指，健康和力气。"

苏:“是的。规则和秩序在灵魂里产生的效果,又有什么名字?请试着找到这个名字,并像前面一样告诉我。”

卡:“你为什么不自己去命名,苏格拉底?”(504b-c)

施特劳斯:你看,这是个有争议的问题。因此,他被抓住了。

[磁带在此中断;随后根据原始文字记录整理。]

——通过应用法律,人们变得正义。你看,立刻会产生一大堆困难,因为并非所有法律都使人变得更好,而为了达到这样的结论,苏格拉底这里使用的论证是这样:身体的良好秩序是健康和力量,灵魂的良好秩序是正义和节制。大家必须要有点耐心,因为这要花点时间,这些迂回并非无关紧要。苏格拉底从作为目的的秩序和[规则],转向作为通向目的之手段的秩序和规则——换句话说,从作为灵魂之良好秩序的秩序转向法律意义上的秩序。现在,如果秩序证明仅仅是通向目的的手段,那么,也许就也没有……它们本身作为通向目的的手段?但如果正义和节制仅仅是手段,它们通向的目的是什么?哦,有人?

学生:哲学。

施特劳斯:哲学,是。这一点在《高尔吉亚》里并不清楚,因为它抽离了严格意义的哲学,就像我前面说过的。后文会在某种程度上间接予以说明。好,兰肯?

[286]兰肯[读文本]:

苏:“那么,这不就是我们的演说家即拥有技艺和美德的人所想要的吗,他给我们的灵魂使用他讲的那些词语(the words)——”(504d)

施特劳斯:“那些言辞”(speechs),“他说的那些言辞。”

兰肯[读文本]:

苏："以及在他的所有行为中——"(504d)

施特劳斯："和所有行为。"他没说"所有言辞"，而说"所有行动"[和]"那些言辞"。

兰肯[读文本]：

苏："并给予他要给的任何礼物，并拿走他要拿的任何东西，心里总是存着这样的思想——如何使正义在同胞邦民们的灵魂里产生，如何使不义离去；如何使节制在里面产生，而使放纵删去；如何使美德作为整体产生，而使邪恶被驱除。你是不是同意这一点？"

卡："我同意。"(504d-e)

施特劳斯：是的。

[磁带恢复；随后的转录根据重新录制的磁带。]

苏格拉底现在其实回到了修辞术。因此，他没有丢掉这个主题。

学生：卡利克勒斯提到健康和力量时，我想到了医术和健身术；苏格拉底讲到正义和节制时，我想到了正义和立法术。我看到，顺序是从建立第一的说法转成恢复第一的说法。

施特劳斯：呃，这个要点非常好。你在后文会发现类似的东西。如何才能理解它们？正义首先出现？我是说，在珀洛斯部分，正义是什么意思？永远不要忘了。

学生：惩罚。

施特劳斯：是的。在什么条件下，惩罚是首要之务？

该学生：纠正……

施特劳斯：呃，但那是什么意思？如果纠正或惩罚首先出现，暗示什么？巴特沃斯先生？

巴特沃斯：他们的灵魂一定坏。

[287]施特劳斯：确实。我本来想在稍后某个场合提出这个问题，但在这里说也可以。马基雅维里《论李维》第1卷第3章："所有政治作家和立法者都是从人是坏的这个前提出发。"因此，什么？通过"所有"，马基雅维里当然把柏拉图包括在内；否则，他不会那样说。是的。因此，首要之务是惩罚。这会是一种解释。

因此，苏格拉底这里转向修辞术，当然是作为技艺的修辞术，正确的修辞术。因为我们仍然在忙于寻找真正的政治家，即真正的演说家。但有另一个暗示，德里先生：如果使人变好的是修辞术，那么，修辞术就取代了立法技艺和作为审判技艺的正义。换句话说，我们这里通过暗示完全恢复了修辞术，远远超过恢复的程度。你现在看看苏格拉底的步骤。当他对修辞家说话的时候，他揭露修辞术。当他对最终敌视言辞的政治家说话的时候，他推崇修辞术。这样走得非常远。你也会看到，在刚才读过的这一节，用的是将来时态：这个好人将会做什么——当然，因为就我们所知，以前从未有过这样的人。这整个事情都属于未来。他也说，这种人即政治家或演说家将会使用自己的所有行动来达到这个目的；他没说使用自己的所有言辞。如果不是为了这个目的，他为什么只使用某些言辞？我想，他可能使用某些言辞来取悦整个邦民。毕竟，已经抛弃的并非所有快乐，只是那些危及善的快乐。那么，现在呢？504a——[504]e，抱歉。

兰肯[读文本]：

> 苏："这有什么益处呢，卡利克勒斯，一个患病且状态糟糕的身体，却给它大量最愉快的食物或饮料或任何其他东西——如果这样不比相反的做法即根据计量更多益处，甚至更少益处？是这样吗？"(504e5-10)

施特劳斯：呃，我们这里得知，对健康的灵魂而言，令人快乐的食物完全合适；不必是仅仅好的但味道非常坏的。柏拉图不是人类的敌人。甚至对患病的灵魂而言，令人快乐的东西有时候也是完全适合的——当然要听智慧的医生决定。

兰肯[读文本]：

卡："就让它是这样吧。"

苏："因为，我设想，对一个人来说，生活在一个恶化的身体状态里绝无益处，因为在这种状态下，他的生活一定也是恶化的。或者，不是这样吗？"

卡："是的。"

苏："因此，满足一个人的欲望——如果他饿了，就尽情地吃，如果渴了，就喝——一般被医生准许，只要他是健康的；但他们实际从不准许一个患病的人填满他所欲望的东西：关于这一点，你同意我吗？"

卡："我同意。"(505a)

[288]施特劳斯：因此，我们这里看到，对身体欲望的控制，严格来说属于医生或医学，而非立法者、法官或演说家。巴特沃斯先生？

巴特沃斯：当……一节，你说，苏格拉底其实反对用令人快乐的东西款待患病的灵魂。你说……

施特劳斯：但有些快乐可能是有帮助的。我是说，药物为什么没有必要令人作呕？我是说，只有非常恶毒的人会说，药物应该令人作呕。也许在监狱里，这类事情可能有帮助，但不是在日常。

巴特沃斯：我糊涂的原因是，他那里似乎谈的是身体——

施特劳斯：但甚至这里也是。没有身体的快乐吗，那些伴随食物和饮料的快乐，我们不是称之为身体的快乐吗？

巴特沃斯：是的——

施特劳斯：这种分析，是否可能有任何严格来说属于身体的快乐，这个更精微的问题在这里完全没有提出来——换句话说，是否所有快乐都不是灵魂的快乐。我们姑且停留在这个粗糙的区分上：我们说，伴随数学研究的快乐不是身体的快乐，而伴随食物和饮料的快乐是身体的快乐，因为后者跟感觉直接相关。若没有舌头，你就不能有这些快乐。

巴特沃斯：我想，你说过——

施特劳斯：不，但我相信，根本的困难是这个(让我们总是回到关键点上)：从起初的关于善与快乐的区分出发，人们很容易得出这个印象，即快乐完全是不相干的，某个东西是令人快乐或令人痛苦，一点细微差别都没有。但苏格拉底说得很清楚，如果快乐是无害的，一个有理智的人为什么不宁愿选择快乐而选择相应的痛苦呢？我认为，这就是我想说的要点。如果这适用于其他事情，就一定也适用于言辞。为什么我们不应该拥有令人快乐的言辞呢，它们固然可能没什么好处，但也可能没什么害处呀？毕竟，我们需要消遣，令人愉快的言辞或声音有助于消遣。那有什么错儿？要知道，我们一定不要误解苏格拉底，尽管他大量制造这种误解，好像他是任何方式、任何形态、任何形式的快乐的不共戴天之敌。但那不是他的意思。兰肯先生？

兰肯[读文本]：

> 苏："杰出的朋友哦，同样的规则不是也适用于灵魂吗？只要它处于坏的状态——无思想、放纵、不义且不敬——[289]我们就必须抑制它的欲望且不准它做任何事情，除了那些有助于它变得更好的事情：你是不是承认这一点？"(505b)

施特劳斯：现在，他把结论明确应用于灵魂。既然类比好政治家的是医生，而非健身教练，那么，强调重点就转向政治家对患病的灵魂所做的事情，即转向政治家的惩罚行为。这其实暗示，就像德里暗示的，所有人或大多数人都首先是坏的，因而需要惩罚。你们看，他这里提到相应于四种美德的四种恶习。你们注意到这里的变化了吗？有哪个美德——？

学生：勇敢被漏掉了，而虔敬是一种美德。

施特劳斯：是，是。这部分地是教育勇敢的、男子气的卡利克勒斯，他偏爱的美德被漏掉了，并被虔敬取代了。这关系到我们会越来越多看到的一件事，即这篇对话的关键美德是节制(moderation)——这个词经常也被翻译成"克制"(temperance)。在《王制》中，关键的美德显

然是正义。这在柏拉图的对话之间和对话之内都是不同的,但这里我们被引导得出这个观点,即至高无上的美德是节制或克制。确实,勇敢在卡利克勒斯这里必须被抑制,他有或自以为有太多勇敢。他太迷恋勇敢。是的,好。

兰肯[读文本]:

> 苏:"因为这样,我认为,灵魂本身变得更好?"
>
> 卡:"一定的。"
>
> 苏:"抑制一个人得到他欲求的东西,就是纠正他?"
>
> 卡:"是的。"
>
> 苏:"那么,对灵魂而言,纠正比未纠正的放任更好,就像你刚才认为的。"(505b)

施特劳斯:现在,苏格拉底明确维护惩罚。惩罚意味着强制地约束一个人的欲望满足。换句话说,惩罚不是"一报还一报",而是强制地约束过分的沉溺——因此,面包和水取代了酒和牛排。是吧?继续。

兰肯[读文本]:

> 卡:"我不知道你在说什么,苏格拉底;去问其他人吧。"
>
> 苏:"这个家伙竟然不能忍受好意或亲自经验我们讨论的东西——纠正!"(505c)

施特劳斯:现在,苏格拉底非常清楚。卡利克勒斯再次反抗。为什么?苏格拉底告诉我们:因为他自己被苏格拉底强制性地约束住了,无法满足自己的欲望——当然不是对食物和饮料的欲望,而是政治野心。也就是说,他遭受了一种智慧的惩罚。但人们不喜欢这样。然而,我们必须说:苏格拉底真的强制性地、用一种非身体性的力量约束了他吗?[290]话语或言辞可以是强制性的。但苏格拉底做得成功吗?不。苏格拉底试图约束卡利克勒斯,但失败了。这暗示我们已经知道的教训:修辞术不可能代替强制。苏格拉底没有能力阻止卡利克勒斯

进入政治。必须要做一些其他事情。

兰肯[读文本]:

卡:"我根本不关心你讲的任何东西;我给你这些回答只是为了感谢高尔吉亚。"

苏:"非常好。那现在,我们怎么办?半途中断我们的论证?"

卡:"你必须自己决定。"

苏:"可是,他们说,即使是半途丢弃那些故事,都是错的——"(505c-d)

施特劳斯:"故事"——希腊文是"神话"。①

兰肯[读文本]:

苏:"人们应该给事物安一个头,它就不至于无头乱跑。因此,请你继续剩余的回答,以便我们的论证可以捡个头。"

卡:"你太霸道(overbearing),苏格拉底!"(505d1-4)

施特劳斯:呃,更字面的译法是"暴力"。"暴力",你看,恰恰是苏格拉底使用暴力反对[卡利克勒斯]——当然,是在高尔吉亚的间接帮助下,知道吗?没有高尔吉亚,卡利克勒斯很早之前就跑了。

兰肯[读文本]:

卡:"接受我的忠告吧,丢弃这个论证,或找其他人争辩去。"

苏:"其他有谁会愿意呢?我们一定不能丢下这个未完成的论证?"

卡:"你不能自己完成它吗,要么你自己接着谈,要么回答你自己的问题?"(505d)

---

① muthous.

施特劳斯：让我们考虑一下这个话题，它可能意味着什么。交谈现在再次面临过早终止的危险，尽管卡利克勒斯不敢逃走。毕竟，他是个自由人。但我们已经知道，他留在这儿，是因为高尔吉亚的权威，是出于对高尔吉亚的尊重。现在，没人愿意代替卡利克勒斯。那些认同他的人不会愿意遭受他的命运，这很自然：让鞭子只落在于卡利克勒斯一个人身上。那些不认同他的人也不愿意显得同意他，知道吗？但苏格拉底无论如何渴望完成论证。为什么？为了高尔吉亚。卡利克勒斯建议苏格拉底自己一个人完成论证——要知道，自己一个人完成对话，这是个非常有趣的事情。但这恰恰是苏格拉底将要做的，随后你们立刻会看到。

[291]兰肯[读文本]：

> 苏："因此，就应了厄庇卡穆斯(Epicharmus)那句话，'之前两个人谈的东西'，我要证明，我一个人就能对付。"(505e)

施特劳斯：你看，柏拉图已经看过谐剧人物：他援引的那个谐剧诗人，他视之为最伟大的谐剧诗人。我们不可能知道是否属实，因为厄庇卡穆斯只有残篇断章流传至今。有个谐剧的……对此。

兰肯[读文本]：

> 苏："我要证明，我一个人就能对付。确实，看起来必然如此。尽管如此，如果我们要这样做，我个人认为，我们全部应该在努力认识我们的论证什么是真什么是假方面相互竞争；因为这同样有益于所有人。现在，我准备追逐论证，看它意味着什么；但如果你们任何人认为，我对自己做出的承认并不真实，你就必须抓住它们并反驳我。因为我向你们保证，我本人不讲我知道的东西，而是跟你们一起探究；因此，如果你们任何质疑我的说法的人被证明走对路子，我就会第一个同意他。然而，我讲这些，前提是你们认为论证应该被彻底带到一个结论；但如果你们不愿意，就让我们到此为止，各自离开。"(505e-506a)

施特劳斯：因此，苏格拉底再次完全愿意到此为止，如果其他人不愿意。我这里看到注家的一个注释，关于这个谐剧诗人的引文。“这种技巧”——即对话式的独白——“很可能是他受厄庇卡穆斯类似技法的启发。它尽管巧妙而成功，却揭示了作为苏格拉底‘戏剧作家’的柏拉图与作为哲人的柏拉图之间的潜在紧张。”①我猜想，仅仅提到这个场景的谐剧特征，就可以表明，柏拉图已经成功地克服了这种紧张。苏格拉底会有一个独白，一个对话式的独白。然而，事业应该仍然是同一个事业。但只有其他人都愿意的情况下，苏格拉底才会继续。苏格拉底不仅没有能力，甚至没有意愿，去惩罚任何不愿意接受惩罚的人。现在，话题是好的政治家，但好的政治家必须有能力且愿意去施加惩罚，无论人们是否愿意接受惩罚。这不就意味着，苏格拉底不是一个好的政治家吗？苏格拉底随后会宣称，他是唯一的好政治家。但我们必须记住，惩罚不是政治家的重要义务之一，且苏格拉底并不非常擅长于此。是吧？因此，换句话说，苏格拉底说，“要是你不想继续，就让我们到此为止吧”。权威必须再次进来：高尔吉亚。

兰肯[读文本]：

> 高：“我的意见是，苏格拉底，我们尚不应该离开，相反，你应该完成论证；我希望他们其余人都这样认为。因为我个人其实想要聆听你自己完成剩余的东西。”(506a-b)

[292]施特劳斯：呃，高尔吉亚基于礼貌和自己的渴望出来决定问题。他也提到其他人。我们可以这样解释他的意思：“我投票反对终止讨论，其他人显然也投票反对。但我也渴望继续。”换句话说，就高尔吉亚而言，渴望继续聆听是投票的原因。至于其他人，也许是考虑或尊重高尔吉亚，或者是出于礼貌。那并非无关紧要。因此，高尔吉亚就负有责任，但高尔吉亚现在不再像以前一样是权威了。他不能再迫使卡利克勒斯回答了。这些幸福时光已经过去了。再过几个小时之

① 多德斯书，第331页。

后,高尔吉亚将完全不再是卡利克勒斯的权威。

兰肯[读文本]:

苏:"确实,高尔吉亚,我自己喜欢跟卡利克勒斯继续讨论,直到我已经用安斐翁回复泽托斯的话回敬了他。但既然你,卡利克勒斯,不愿意跟我一起完成论证,你无论如何必须听着,要是依你看我讲错了,就阻止我。即使你反驳我,我也不会像你恼我一样恼你;你只会被我作为最大的恩人铭记在心。"(506b-c)

施特劳斯:苏格拉底准备使用的"安斐翁的回答"是什么意思?安斐翁及其兄弟泽托斯是欧里庇得斯一部佚失剧作的主人公,泽托斯是政治军事人,安斐翁是音乐人。苏格拉底作为一个音乐人来回应政治战士,保卫最广义的音乐,当然包括最高的音乐,即哲学。但它也包括较低的音乐。苏格拉底现在以这种方式想要做的,是保卫音乐,也是保卫高尔吉亚,因为高尔吉亚毕竟也是一个使用言辞而非使用武器的人。这是更深层的原因,使高尔吉亚愿意聆听苏格拉底如何保卫这种非军事的、非政治的生活,即缪斯们的生活?

兰肯[读文本]:

卡:"好先生,你自己继续吧,并结束它。"

苏:"那就听着;但首先,我会从头概括我们的论证。快乐与善是同一个东西吗?卡利克勒斯和我同意,不是同一个东西。快乐是为了善,还是善是为了快乐?快乐是为了善。快乐之物一旦降临,我们就欢喜,而善的东西一旦出现,我们就变好吗?那当然。再者,我们和其他所有好东西都是因为某种美德的降临而变好的吗?在我看来,一定如此,卡利克勒斯。"(506c-d)

施特劳斯:不,等一等。你看,这在某种意义上是极其乏味的,因为我们已经听了 ad nauseam[一遍又一遍]。但屈服于这些快乐和痛苦的感觉,而不保持冷静,不保持理智,那是非常危险的。现在,苏格拉底

说“依我看这是必然的,卡利克勒斯噢”,那么,前面的讲辞看起来就属于卡利克勒斯,[293]即前面的问题。不久之前,在c6和7,苏格拉底说“不相同,就像我和卡利克勒斯都同意的”。这是更早的。苏格拉底回答卡利克勒斯之外的某个人,他是无名的,是看不见的。这是一个情景的彻底变化,非常微妙地完成的。稍后,这个x,这个看不见的无名者,被证明是卡利克勒斯。我不愿意解释它,我只想对你们说出这个问题,并向你们表明基本的东西:即柏拉图笔下完全没有乏味的重复。有些段落看起来是乏味的重复——无限的多,我是说,你可以读到这样的段落,[他们说]“是的”,“那当然”,“必然地”,“自然地”,你就会说,“他为什么不写一篇论文,代替这种十足愚蠢的东西?每个人都很容易把一位大师的论文转写成一篇对话。”但如果你更细心地阅读,你就会看到,答案永远不是简单的“是”,“是”,“是”,“是”。是有变化的,这些变化是非常有启发意义的,尤其是当它们是非常有力量的同意时,例如,用“带有完全的必然性”作答。[这]显然远远超过说“是,那当然”。但我认为,这只是个细微的小例子。还有其他并非仅仅重复的东西。现在继续,兰肯先生。

兰肯[读文本]:

苏:“但无论是器具、身体,还是灵魂或任何活的造物,每样东西的美德都不是偶然地以最恰当的方式产生的,而是通过秩序、端正或分给每样东西的技艺。是这样吗?我当然同意。”(506d-e)

施特劳斯:“我”:即苏格拉底,对那个无名者讲话,是吧?

兰肯[读文本]:

苏:“那么,每个东西的美德就是规则和有序安排的问题?至少我应该说是这样。因此,正是每个存在者专属的某种秩序,它降临在每个东西里,从而使每个东西变好?那就是我的观点。因此,一个拥有自己专属的秩序的灵魂比没有秩序的灵魂更好?必

然。但再者,一个拥有秩序的灵魂就是有序的?那当然。有序的就是节制的?最是必然。"(506e-507a)

施特劳斯:呃,就像我前面说的,"有序地"(orderly)——被译为"有序地"——与"节制"在某种意义上是相同的。得体,行为良好,非常容易互相包含。几乎就是这么简单。但这当然不是证明而是利用上述词语。是。这并不意味着,苏格拉底不是指节制[或克制]是一种美德。他当然有那个意思。但这不是建立这个意思的方式。

兰肯[读文本]:

苏:"因此,节制的灵魂是好的。就我而言,我无法反对这一点,亲爱的卡利克勒斯;但如果你能反驳,就请教教我。"

卡:"继续,好先生。"(507a)

施特劳斯:换句话说,卡利克勒斯:"无可奉告。"现在,让我们再次提醒自己想到语境:[294]苏格拉底的自我对话,直到508c,在507c8之后接着一段独白。然后,他就转向卡利克勒斯对苏格拉底生活方式的批评。在那个点上,苏格拉底与卡利克勒斯的真正对话才再次开始。现在,我们刚刚读到的和随后将会读到的,都是苏格拉底的独白,却是一个对话式的独白。苏格拉底再次从头开始。现在,苏格拉底与卡利克勒斯已经同意了什么,也很重要:他们仅仅同意善与快乐不同。这是他们在这个问题上的真正同意。是的。现在,一个东西的美德是这样产生的,稍后他说是以最好的方式、最美的方式,通过秩序和端正和技艺产生的,在d7。以最美和最好的方式——这暗示,它也可能以另一种方式产生。除了这些方式,一个东西的美德可能以其他哪种方式产生?另外的选项是什么?

学生:……

施特劳斯:偶然,机运。或像柏拉图有时说的,一个人可以通过神圣的命运(divine allotment)变好。很好。那么,苏格拉底用"端正和技艺"取代了我们译为"秩序"、"良好秩序"的东西,而且这里丝毫没有提

到法律。这似乎暗示,就像格林先生在一个稍微不同的语境下说过的,只有拥有技艺的人才能获得真正意义的美德。但然后,他再次恢复了老一套"规则和秩序"。因为技艺仅仅产生美德,而秩序和规则不仅产生美德,而且就是美德。产生美德的技艺本身不是美德。但规则和秩序既是美德的产生者,本身也是美德。然后,他漏掉了规则,然后我们有"拥有秩序的灵魂是有序的"。这个意思等于节制,或用普通希腊语的用法,等于节制或克制。结论呢?美德就是节制。但问题当然就来了,鉴于 d7 的困难:节制或克制也是一种技艺或知识吗?

让我们稍微解释一下这个问题。美德等于节制,是通过一个双关语建立起来的。美德是灵魂的秩序,然后,好灵魂是有序的灵魂,等等。但在这种意义上,秩序和得体当然只能意味着外在的得体,适当的外在行为。在这篇对话后文,在 523e6,cosmos 即秩序,用的就是这个意思:仅仅是灵魂的外在装饰,不是真正的。柏拉图《法义》里有一段话,非常有助于我们理解《高尔吉亚》的这段话,而且比这里和其他地方谈得更多。在《法义》710a,我们找到如下评论。苏格拉底提到,一个僭主要成为真正立法者的仆人或辅佐,必须具有哪些品质。挑出的美德之一就是节制或克制,sōphrosynē。那是一个对话者说的。于是,主要的讲话者——在那里被称为雅典异乡人——就说,"是的,克里尼阿,这只是那种粗陋的节制,而非人们把合理和谨慎强加其上所指的那种节制"——即像柏拉图有时候做的那样,赋予节制这种含义,即它是所有美德——"只是那种在孩子和野兽身上凭自然生长出来的节制,以使他们在快乐方面,有一些没有自制力,有一些有自制力。"换句话说,在该词最日常和最简单的意义上,至少在柏拉图的时代,节制意味着类似自控能力的东西,甚至孩子和野兽都能具有的东西,因此,并非某种可以真正作为完全美德的东西。但如果我们仔细考虑这种含混,节制就是所有灵魂的美德,我认为,[295]这是我们已经读到的东西暗示的——所有灵魂的美德。因此,每个人当然可能是有美德的,每个人都能拥有完全的美德,与那个断言——即真正的美德只能被有思想的人保有——相反。

在卡利克勒斯部分,节制是关键美德,正如《王制》中,正义是关键

美德。那么,不做更深入的思考,仅从表面上看,这两个美德之间有什么关系?正义明显是社会美德。节制或克制本身是一种私人美德。就像这篇对话早先指出的,正义在最高形式上是分配的美德,分配显然是一种政治或社会行为。他为什么如此强调节制?还会继续强调下去:他会在后面阐发这个论点,即节制不仅是全面综合的美德,而且是至福的充分条件——节制者同时就是至福者。现在,节制这个词的等级有了巨大的变化,如果你采取更粗陋的常识观点,即节制意味着食物和饮料方面的自制,当然就不可能理解,为什么一个在这些东西上自制的人就会过一种完美幸福的生活。为什么如此强调?我们必须考虑语境。苏格拉底是跟卡利克勒斯讨论问题。卡利克勒斯在谈话一开始的断言是什么?更好者必须统治。为了什么?然后,大家知道,他回到所有欲望,所有欲望的满足,即毫不自制的生活。于是,从这个观点出发,简单的回答就是,不自制的反面即自制,是整个美德,是人的整个至福——一个格外大胆的断言,只能具有一种颇为有限的意义。

现在,我会简要解释一下,免得你们被这些我认为隐藏在后的移动所迷惑。我已经发现一些我认为不可否认的事实,但这些事实之间的联系是模糊的。我会提到一些。首先,当然是修辞术的证据在最好的情况下都是不充分的,而且不是真正的证明。还有个事实,即在珀洛斯和卡利克勒斯部分的论证是为了高尔吉亚而做的,这是另一个奇怪的特征,迄今没有得到充分说明。我们看到,卡利克勒斯说到快乐的时候,他抽离了荣誉,抽离了源自荣誉的快乐。我们今天已经看到,抽离柏拉图意义上的理念,意味着抽离哲学的核心或心脏。我现在会给你们简单列举一些引人注意的困难:否定从技艺可能导向某种快乐,或至少从技艺也可能导向快乐。有不少迹象暗示,这样的技艺得到承认,但仅仅是暗示,从未清楚地说出。在珀洛斯部分,对惩罚的赞词——人通过被惩罚变得正义——走得有点远。我们也已经看到(部分地通过我们自己,部分地通过注疏家的帮助),柏拉图在《高尔吉亚》里异乎寻常地经常借用谐剧。推崇节制或克制,就像我们已经看到的。最终,忽视面对不义指控而进行辩护的合法性,即忽视法庭修辞术的合法性。现在,我们如何理解它们呢?我会提出我相信可以解决这些困难的方式。

换句话说,我会试着谈一谈把所有这些 disjiecta membra[零散的碎片]统合起来的统一性。

[296]这篇对话的主题是修辞术,当然是公共修辞术:面向多数人的言辞。这在根本上等同于政治生活。这个主题在对话中得到讨论,尽管看起来很长时间都被忘记了,但它总是主题。这种公共修辞术的对立面是私人修辞术,从未得到讨论,但被苏格拉底实践了,对此,每个读者,只要不是头脑简单到认为柏拉图不知道应该给出证明,就都必须有所观察。这种私人的修辞术对应于哲学生活,正如公开修辞术对应于政治生活。但我们在哪里发现政治生活?我们已经看到这四个名字,我们还可以从其他地区和国家补充其他伟大的政治家名单。但我们从哪里发现哲学生活?毕竟,在柏拉图眼中,这种哲学生活只是一个纯粹的理念,还是有人那样生活过?

学生:苏格拉底。

施特劳斯:苏格拉底。因此,在某种意义上,主题不仅是这种一般性的话题,即哲学生活,而且似乎是这种生活的化身,即苏格拉底式的生活。这种苏格拉底式生活的顶峰在于苏格拉底的死亡。他被指控犯了某些罪行,尤其是不虔敬之罪和败坏青年。这里只提到败坏问题,没提虔敬问题。在他被指控的时候,他按照法律有义务为自己辩护,做一场法庭演说。这个法庭演说已经被柏拉图写下来,题为《苏格拉底的申辩》。我想,这是柏拉图最流行和最著名的著作之一。这个《苏格拉底的申辩》是苏格拉底就他准备向法官讲什么所做的深思熟虑的结果。读《申辩》,我们看到的只是深思熟虑的结果,而不是深思熟虑。在《高尔吉亚》中,我们看到,而且不久之后会非常清楚地看到,关于苏格拉底唯一的法庭演说的深思熟虑被呈现出来——即自我保存问题,面对不义的指控,如何着手自我保存。苏格拉底这里是这样说的——我必须预先提到到这一点:"那好,我将来被指控的时候,我就像一个在孩子们组成的法庭面前被面点厨师指控的医生。我是指,我是那个施行切割并给予苦涩药丸的人,而他给的是甜品。我必定会被判刑。"现在,[他说]他们就像孩子。你读《申辩》的时候,你不会发现最轻微的暗示说,苏格拉底对陪审团的判断是这样。你必须承认,他称他们为

"andres[男人们]"、"雅典的男人们"是恰当的,而对他们说"你们只是孩子,你们不可能理解我,因此,我不因为你们判我有罪而生你们的气——你们不能作别的",则完全不恰当。那是……说的。

因此,我们这里看到了苏格拉底的深思熟虑,关于苏格拉底面对申辩的深思熟虑。这是被呈现的,这种深思熟虑首先是被呈现给卡利克勒斯,当然也被呈现给在场的所有人。但卡利克勒斯能否胜任?他不也是个孩子吗?也许是个比大多数愚蠢的陪审团更聪明一点的孩子,但从苏格拉底的观点看,他也仍然是个孩子。因此,甚至在这里,我们也必须做一些翻译,把苏格拉底关于法庭修辞术即法庭演说的深思熟虑,翻译成苏格拉底会向成年人表达的这些反思。这就要求我们自己做出某种转换,从我们所有人最初都有的孩子状态转换为成熟的人,而这无论如何不是一件容易的事,但一定是值得的事。好。

[297]现在,让我们[采取]下一步,然后我就结束。对苏格拉底的最初指控是什么,在导致他死亡的指控之前?

学生:……

施特劳斯:不,不,最初的。我是指,在梅勒图斯(Meletus)和阿奴图斯(Anytus)等等之前,谁指控苏格拉底?

学生:阿里斯托芬。

施特劳斯:阿里斯托芬,非常之好。《云》可以说是对苏格拉底的第一次指控。我们已经从维科(Vico)那里读到,整件事是这样:邪恶的阿里斯托芬用《云》毁掉了最好的苏格拉底。《云》[是一出]谐剧。《云》是怎么呈现苏格拉底的?我是说,忘掉所有复杂诡辩,一件非常简单的事实:苏格拉底在那里被呈现为一个自然哲人,一个宇宙学家,尤其关心数学方法。例如,他测量跳蚤跳一步等于几只脚长。这是数学自然学的最初级形式[笑声],他就是那样做的。(这种数学自然学不久之后就会成为我们这篇对话的话题。)除了自然科学,苏格拉底从事的另一项伟大活动是修辞术。苏格拉底在《云》中是一个修辞术教师。然后,他有另一个非常引人注目的品质。你们在许多教科书上发现的那种粗糙观点,[认为]阿里斯托芬把苏格拉底呈现为一个智术师,智术师当然是指一种绝对卑鄙的人,为了金钱而做所有那些肮脏的

事。但《云》里的苏格拉底对金钱没有哪怕一丁点儿兴趣。我的意思是,他并不是百分之百诚实的人:他有一次偷东西,因为他们没有晚餐了,然后他必须给自己和同伴搞点食物,因此,这确实是个值得谴责的行为。但他无论如何不关心金钱。他为什么不关心金钱?因为他极端的自我控制,极度自制。他很少需要食物,不需要衣服,不洗澡。他是如此自制,以致他不能理解为他有个学生为什么没法思考并回答问题,因为他不得不坐在某处,就说是沙发上吧,那里充满虫子和跳蚤。苏格拉底不能明白,你为什么不能最集中精力思考,即使你暴露在成千上万的跳蚤之中,苏格拉底是如此自制。

因此,《云》里的苏格拉底有三个引人注目的特征——极端的宇宙学、修辞术和极度自制——在某种意义上在这里被柏拉图以一种得体的方式重写了:不是阿里斯托芬描述的那种数学自然学,而是某种可以说让人想到毕达哥拉斯哲学的东西;不是他在那里教授的那种修辞术——如何欺骗债务人赖掉债务——而是那种高尚的修辞术;不是那种在跳蚤方面可笑的自制,而是适合绅士身份的自制。因此,换句话说,这里存在谐剧,因为以这种方式回应谐剧,当然免不了谐剧色彩。但我认为,以这种方式,我们会渐渐发现统一性。你想说点什么?

学生:……如果他带上自己的妻子和孩子,那就会是个情绪化的证明……

[298]施特劳斯:换句话说,[关于苏格拉底的]这个说法必须以明智的方式去理解。换句话说,严格来说,雅典法官们当然不是孩子。我是说,他们不是10或12岁。他们都是比如30到70之间的男人。严格说来,他们不是孩子。存在某些礼貌的规则。我是指,你知道,一个有自尊的人不会希望自己被无罪释放是基于不当的理由,即因为他软化了法官的心。那就是他说那个话的意思。《申辩》是非常感人的一篇,我敢肯定你是知道的,但这仍然是某种——苏格拉底在那里不可能说出自己的立场。做个简单的实验:苏格拉底在《申辩》中说了他在《高尔吉亚》中关于最伟大雅典政治家们所说的东西?我是说,如果用当今的术语,左右两派都会震惊,左派会为他关于忒米斯托克勒斯和伯里克勒斯的说法感到震惊,右派会为他关于米尔提阿里斯和喀蒙的说

法感到震惊。他不可能说那些。

但就像我前面说的,《高尔吉亚》呈现了苏格拉底对自己被指控的深思熟虑——不是整个《高尔吉亚》,而是卡利克勒斯这个部分——但这构成了整个作品的一个要素,整个作品必定是从头开始就已经设计,以便允许这种说明。从头开始,计划就很清楚:修辞术;两种修辞术;两种生活方式;应该选择哪种生活的问题,永远是这两种生活方式(没有其他的);选择两种方式的哪种,政治的或哲学的;因此,既然只有哲学生活是苏格拉底的生活,关于苏格拉底本人生活的整个问题就带着几分偶然的特征进来了。但那是柏拉图对话的基本前提之一,没有任何——这当然在严格意义上是一个高贵的谎言——在苏格拉底那里没有任何偶然。这种简单意义上的高贵谎言,大家知道,人们现在称之为艺术化。当然有[某些偶然]。我是说,一个哲人为什么应该像苏格拉底一样,有个狮子鼻、金鱼眼,还有这种特别的老婆,克桑提普(Xanthippe)?这些都是偶然之事,但在柏拉图的艺术中,所有这些事情都变得意味深长。苏格拉底外貌丑陋;哲人未必丑陋。你们见过洛克的画像吗,他是个非常英俊的男人?因此,但——

[磁带在此中断大概三十秒钟]

——即最大的困难。苏格拉底说,"我知道我不得不跟人生活在一起,就像一个未来的马术师不会通过挑选最温顺和最年老的母马来限制自己的马术实践,而是会挑选最凶猛和最野蛮的马,因为如果他能驾驭这种马,我就能驾驭任何马。"——这就是他为什么跟克桑提普结婚![1] 现在,谐剧当然不仅仅是这种谐剧性的解释,而是这样的事实,即他不仅没能驾驭克桑提普,而且没能从实际上很好地驾驭所有其他人,如其结局所示。因此,换句话说,克桑提普是某种前兆,预示了他与雅典城邦的关系的命运。因此,重复一下,柏拉图使苏格拉底的所有这些偶然特征变得意味深长。这就要求在某些情况下有洞察力,但他从

① 色诺芬《会饮》2.10。

未说“苏格拉底有这样的母亲”——你们怎么称呼,一个帮助其他女人生孩子的女人?

[299]学生:接生婆(midwife)。

施特劳斯:哦,接生婆,谢谢你。他的父亲是个雕塑家——也被柏拉图赋予了意义。换句话说,唯一的古典哲人只能是这个人,这个雅典人,带有这些特征,带着这些社会地位,等等等等。这是他的一部分。

好。现在,这当然只是试图解释对话的潜在统一性是什么的第一步,你们也看到,那些表面看来完全非哲学的考虑,即现在被称为“艺术化”的东西,在对话的构成中扮演了非常重要的角色。但这并不意味着,这里没有哲学教诲。它只是不能从表面立刻看出来。通过理解和考虑这些艺术化的特征,我们会理解哲学教诲,而且我认为,我们可以说,那些具有这种双重报酬的书,不仅是好的,而且是令人愉快的,也许比那些仅仅好的书更可取——一定比那些仅仅令人快乐的书更好。因此,你们看,《高尔吉亚》的这个大问题,只要片刻反思一下这个对话,就非常轻易地解决了:善与快乐之间不可能是一种简单的对立。

[磁带结束]

第十三讲

卡利克勒斯部分(507d-513c)

(无日期)

[300]施特劳斯：我希望今天这次课会有助于消除一些我们所有人都必定已经遭受的巨大费解之处。现在，让我们再次回忆一下总体语境。问题是关于修辞术。修辞术是容易受伤的，因为它与正义的关系含混不清。这是对话的开始。在珀洛斯部分，问题变得开放，因为珀洛斯公然为不义和僭政辩护。于是，重点从修辞术转入正义。珀洛斯在某种程度上尊重人们所说的东西，有别于他们实际据以行动的原则——很自然，作为修辞家，他必须多多少少关心人们所说的东西。因此，珀洛斯陷入麻烦，无法为自己的立场辩护。于是，卡利克勒斯进入：正义与不义明显对立，这样，修辞术就站到不义一边，正义跟非修辞术走到一起。这种对立被追溯到的最高原则，就是快乐与善的对立。因此，一边是正义、非修辞术和善；另一边是不义、修辞术和快乐。这导致进一步的结论，即在善一边，我们用修辞术来指控自己。大家会记得，那出自珀洛斯部分，珀洛斯部分结尾。然而，在快乐一边，我们用修辞术来保卫自己。这个非常特别的难题，我认为，今天会被澄清。

现在，在这整个讨论中，从来没有澄清，正义确切来说是什么，尽管主题始终都是正义。有某种关于正义的说明，在卡利克勒斯部分：即正义是平等。但这是民主制的正义观，不能被擅自视为苏格拉底的观点。尽管如此，苏格拉底在某种意义上证明或至少理所当然地认为，正义是善的。但我们不知道正义是什么。正义是善的，因为它是灵魂的一个优点。现在，这让我们想到《王制》第一卷。尽管苏格拉底反对修辞家

忒拉绪马库斯,证明了正义是善的。但证据是非常成问题的,并且令许多人感到震惊,而让柏拉图的许多敌人感到高兴。但高兴得太早了,因为在第一卷结尾,苏格拉底说,"现在我已经证明正义是善的,却没有提出正义是什么这个问题",也就是说,"我已经证明 x 是好的"。① 换言之,苏格拉底非常坦白地承认,这些都不是稳靠的证明。《王制》从第二卷开始,问题就是正义是什么,并且这个问题得到回答。但这个问题在《高尔吉亚》中从未提出,因此也没有得到回答。这再次证明了我上次提到的:《高尔吉亚》缺乏顶峰。因此,这是关于真相的一个极不完整的图画。正是因为在正义方面缺乏清晰性,在卡利克勒斯部分即我们现在所在的地方,才有可能把荣誉的位置分配给有别于正义的节制或克制。节制是一种私人美德;正义是一种政治美德。现在,我们可以看到,用节制代替正义意味着、象征着或暗示着什么:政治生活或 polis[城邦]的某种降级,当然是雅典政治的降级。我们已经听到苏格拉底对四个最伟大的雅典政治家的判断。

[301]之所以赞美节制,直接的辩护理由是这样:卡利克勒斯被证明特别关心身体欲望的满足。但规范身体欲望的美德恰恰是节制或克制。我们已经观察到,卡利克勒斯忽视了更高的快乐,尤其是伴随荣誉的快乐,更不用说伴随哲学的快乐。再一次,甚至在快乐方面,顶峰也是缺失的。所有这些意味着什么,以及我们已经遇到的许多其他困难意味着什么?意义不会变得完全清楚,但某些部分在我们今天要读的地方会清楚。那么,让我们直接转向我们上次落下的地方,507a5。你们仍然记得这个语境。苏格拉底有个对话式的独白或[独白式的]对话,卡利克勒斯只是听着。

兰肯[读文本]:

> 苏:"那么,我就说,如果节制的灵魂是好的,那么,跟这种明智灵魂相反的灵魂就是坏的;那就是不明智且放荡的灵魂。那当然。再者,明智的人会做神们和人们视为合适的事情;因为他做那

① 见《王制》354a-c。

些不合适的事情,就不可能明智。一定是这样的。再者,他做人们视为合适的事情,他的行为就是正义的,他做神们视为合适的事情,他的行为就是虔敬的;做正义和虔敬之事的人,就一定是正义且虔敬之人。是这样——"(507a-b)

施特劳斯:暂停。这里还有一些东西,英文无法传达出来,因为我们用 moderation[节制]或 temperance[克制]翻译的希腊词也可以有更广的含义,即有理智或实践智慧。那么,如果你从该词的一层含义转到另一层含义,当然就会产生不少结论。换句话说,一个在欲望方面节制的人为什么应该是正义的,理由并不明显。我能想象,某些黑手党(La Cosa Nostra)成员在食物和饮料方面节制,但并不正义或虔敬。很容易设想,反之亦然。这是柏拉图的双关语之一。他说的最后一点是:如果一个人做正义之事或虔敬之事,他就是正义和虔敬之人。这当然是个极端成问题的推论。一个人可能做虔敬之事——如献祭或祷告——但他做这些事可能只是秉着错误的精神,出于错误的理由。做正义之事和虔敬之事与是正义和虔敬之人,二者显然非常不同,是吧?为了不让你们迷惑,我要挑明,他现在的用意是使节制或克制成为美德的唯一皇后,且本身足以使人达到至福状态。但我们必须跟随他推进的论证。请继续。

兰肯[读文本]:

苏:"他一定也勇敢:因为你知道,一个健全或节制的心灵(a sound or temperate mind)——"(507b)

施特劳斯:你看,译者在干什么,尽最大努力:"一个健全或节制的人"。希腊文当然只是一个词:sōphrōn。你们都知道,但你总是应该用"节制"来翻译,然后看到,苏格拉底这里采取的步骤多么不同寻常。

[302]兰肯[读文本]:

苏:"不在于追求和回避他不应该追求或回避的东西,而在

于回避和追求他应该回避和追求的东西,无论它们是事还是人,是快乐还是痛苦,且不变地坚持自己的义务;这样,就必然得出,卡利克勒斯,就像我们前面所说的,节制者既然是正义、勇敢且虔敬之人,就完全是个好人(the perfection of a good man)——"(507b-c)

施特劳斯:"一个完全、彻底好的人"(a perfectly, a completely good man)。节制的人。

学生:你以前有一次课上说,柏拉图采用对话的形式,就不会落入道德说教的危险。读了这些结论之辞,直到结尾,我禁不住觉得,有时候,他听起来像个讨厌的道学先生(prig)。

施特劳斯:笨蛋(moron)?

该学生:他听起来有时候像个非常自负的人。他听起来像个道学先生。我发现这令人讨厌。也许我无节制,但——

施特劳斯:不,不,我没听懂那个名词——

该学生:P-r-i-g。

施特劳斯:噢,是的。一定,但我认为一定量的道学气在某些语境下非常必要。[笑声]请用你的想象力:你是不是不能想象这样一个场合或公司,在其中,你自己会按照你现在所说的一本正经地行动,因为那是在那个场合的唯一行为方式。

该学生:我不认为那是正义的,因为他是对卡利克勒斯和珀洛斯讲话。

施特劳斯:呃,尤其是对卡利克勒斯,确实。

该学生:他听起来像个主日学校(Sunday School)的教师。

施特劳斯:呵呵,也许主日学校的教师不像你想象的那么坏啦。[笑声]也许。我是说,我们可能已经在相反的道路上、相反的方向上走得太远,因为看到布道可能是一件非常可疑的事情,因为有时候人们布道是一回事,行为是另一回事,这促使布道蒙受某种恶名。但这并没有消除这个事实:首先,即使一个人没行他所布的道,也不会使他所布的道变得不真实。这不是可能的吗?但除此之外,甚至有可能,可能有一些人行了他所布的道。因此,我们应该稍微放开心胸。换句话说,我

们必须也能批评我们的批评。我是说——你理解我的意思吗？好。

现在，让我们看这里。因此，我们已经听到，节制或克制的人是完全好的，拥有所有美德。尤其是这里引入的新项目是勇敢，或男子气。现在，这里提到四种美德，[303]但其中没有智慧，实践的智慧。一个部分的辩护理由是 sōphrosyne[节制]含义模糊，也可以指某种类似理智的东西。但尽管如此，外表上看，这里只提到四种美德，智慧被虔敬取代。这是节制至上的后果之一，我这里只能这样断言。想要知道证据的同学，必须阅读色诺芬的《回忆苏格拉底》第 iv 卷第 3-4 章。这里，在[507]b6，他说到，勇敢者不会逃避各种事和人、快乐和痛苦。这里所谓的事情或事务是什么意思？他说那些是什么意思？他为什么说那些？在前面提到人们的时候，人们是区别于神们的。这又有什么暗示？厄本豪尔(Umbanhowar)先生，你似乎想说点什么。

厄本豪尔：神们是事物。

施特劳斯：不不，我不相信是那样。男子气或勇敢根本不反对神们——只反对人们和事务，不反对神们。我认为是暗示这个。这里当然也暗示，自然存在人们追求的快乐和人们试图避免的痛苦。继续。

兰肯[读文本]：

> 苏："而好人会既好且美地做他所做的事；做得好的人就幸运且幸福，而恶人或做得坏的人就不幸。这必定是那种跟节制者相反的人——你所赞赏的放纵之人。"(507c)

施特劳斯：是的。现在，柏拉图再次用了一个双关语。"行为好"(acting well)在希腊语里也意味着"做得好"(doing well)，[①]即成功，幸福。既然节制之人已经被证明是在所有方面行为好的人，拥有所有美德，他就因为这个事实而幸福，因为希腊文的行为好也意味着幸福。你看，这本身也需要一个很长的证明。关键点，仅仅断言：节制不仅是完全的美德，而且是至福的充分条件。那么，潜在的严肃含义就是著名的

---

① eu prattein.

柏拉图或亚里士多德式断言,即各种美德之间不是相互分离的:你不可能勇敢,却不节制,却没有实践智慧等等。但这一点在这里当然无论如何没有得到证明,原因非常简单,因为我们不知道这些单个的美德是什么。我们怎么知道它们是不是需要彼此?毕竟,各种美德的不可分割性只适用于最高层次。一个在最充分意义上拥有勇敢的人,也在充分意义上拥有其他美德。但他在普通、粗陋意义上拥有勇敢,当然不能凭这个事实就拥有正义或节制等等。所有这些极大的问题在这里都完全没有得到处理,因此,这里的论证极端有缺陷。你们也看到,苏格拉底现在是提问者,卡利克勒斯是回答者,尤其是从 c1 开始。我们上次已经讨论了这个特征。我建议兰肯从我们落下的地方继续。非常感谢你。

兰肯[读文本]:

> [304]苏:"因此,这就是我的说明,我肯定这是真实的;如果这是真实的,任何渴望幸福的人看起来都必须追求并实践节制,并逃避放纵,我们每个人都要尽其所能快速逃开,如果可能,都必须竭力不需要纠正;但如果他自己或他所属的任何东西需要纠正,无论个人或城邦,都必须施加惩罚并接受纠正,只要他们想要变得幸福。据我的意见,这是一个人应该终生瞄准的目标;他应该集中自己和城邦的所有努力从事这项事业,即为一个打算变得幸福的人提供他所需要的正义和节制;不准一个人放任并竭力满足自己的欲望——一种没完没了的麻烦——过着一种强盗的生活——"(507c-e)

施特劳斯:这里,苏格拉底再次首先仅仅提到节制。只是在提到惩罚(希腊文 dikē)之后,他才提到正义,希腊文 dikaiosynē,这样就带出正义的一种特殊的含义,即惩罚的含义。你看这里,他顺便提到,这种惩罚也必须应用于城邦。让我们记住这一点。后文会证明,这非常重要。从落下的地方继续。

兰肯[读文本]:

苏："因为这样的人既不会被任何同胞所亲爱，也不会被神所亲爱；既然他不能共享，而只要没有共享，就不可能有友爱。"(507e)

施特劳斯：苏格拉底这里给出某种类似于虔敬的定义的东西，虔敬在前面提到过，不同于流行的观点：虔敬意味着成为神的朋友。流行的观点是强调献祭和祈祷。这未必暗含于此。继续。

兰肯[读文本]：

苏："智者们告诉我们，卡利克勒斯，天、地、神们和人们通过共享和友谊、通过有序、节制和正义合在一起；正是因此，朋友哦，他们称这个世界整体(the whole of this world)——"(507e-508a)

施特劳斯：不，"这个整体"(this whole)。让我们照字面翻译："这个整体"。

兰肯[读文本]：

苏："这个整体名为秩序(order)——"(508a)

施特劳斯：Cosmos，是吧？

兰肯[读文本]：

苏："而非无序或混乱。现在，依我看，你似乎没有适当注意于此，尽管你完全聪明，但尚未察觉几何平等在神们和人们中间的巨大力量：你坚持，一个人应该追求自我利益(self-advantage)，因为你忽视几何学——"(508a)

[305]施特劳斯：比"自我利益"更字面的译法是"拥有更多"(having more)：pleonexia，贪婪，拥有更多，区别于拥有你应该拥有的东西。呃，这是一个关键段落。苏格拉底在沉默一会之后，再次引入智慧

这个美德,即实践的智慧。但勇敢再次被漏掉。他这里提到五种美德,或准美德——共享、友爱、有序、节制和正义——有序在中间,原因很简单:因为希腊文 cosmiotēs[有序]派生自 cosmos[秩序],这是这里的关键暗示。整全是通过几何平等结合在一起,我们所谓的几何平等,即不是算术平等,不是简单的平等。这是暗中批评民主制:一人一票,所有人都有平等份额,被假定为拥有平等份额。但是,如果份额应该根据价值发生变化,那么,你就得出比例平等或几何平等。那么,整个事情的基础是几何。在 503d,苏格拉底曾经提到形式或理念,即工匠必须关注的东西,但严格来说,他没有说他必须关注理念。他说,他必须关注某个东西,以便把形式强加到他所做的东西上。现在,他告诉我们,工匠关注的那个东西是什么,至少是最高的工匠即政治家必须关注的东西是什么:那就是整全,即 cosmos。[他必须]着眼于 cosmos,可见的 cosmos——这个 cosmos,而非着眼于理念(ideas)。

这有许多暗示。其中之一就是:根据这段话,最高的知识不再是立法技艺(像珀洛斯部分似乎显示的),当然也不是修辞术,也不是任何其他形式的政治,而是宇宙学,就像这里清楚暗示的,一种数学宇宙学。这种数学宇宙学是真正修辞术的基础,是苏格拉底多多少少承认的高贵修辞术或高贵政治的基础。现在,这种数学宇宙学是真实的东西,它的颠倒就是智术。我认为,珀洛斯部分的那段话显得变得清楚了。大家记得那个比例关系吗?[施特劳斯板书]我们这儿有(有什么?),健身术之于医术等于——等于什么?——立法技艺之于惩罚正义。好。这里我们有,化妆术之于面点烹调,等于智术之于修辞术。我们现在理解了,智术为什么是最高知识的颠倒。如果最高的知识是立法技艺本身,那就讲不通了。但如果最高形式的知识是对整全的真正理解,即现在通过数学宇宙学显示的东西,那么,就可以理解它的颠倒为什么是智术了,因为那正是智术师关心的东西。

我上次课已经向你们说明,这些东西之间有某种关联:数学宇宙学,修辞术和阿里斯托芬《云》里的苏格拉底,他也有某种数学宇宙学,也是修辞术教师。《云》把苏格拉底呈现为一个超级节制或克制的人。这三个特征,在《云》里明显是以谐剧方式呈现出来的,而这里则以非

谐剧的方式呈现为苏格拉底的特质及其代表的东西。除了其他方面,《高尔吉亚》是回应《云》,是回应阿里斯托芬对苏格拉底的指控。它也暗示,只有这种宇宙学家才可能是真正的政治家,因为只有他知道他为了塑造人们而必须关注的模型。整个西方的历史,[306]整个政治哲学及其与形而上学或自然科学之间的关系问题(直到今天仍然困扰着我们),都暗含于这个简单的命题内:只有宇宙学家才能成为真正的治国者。直到今天,它也以一种相当反常而粗陋的方式成为实证主义社会科学的基础。在更高的形式上,它仍然被时不时肯定。整个论证是:为了成为好人或好东西,一个人或物必须拥有秩序即 cosmos,经过秩序化即 cosmēsis;于是,变好就意味着变得有序即 cosmios,它有个粗糙而日常的含义,即得体。变好意味着变得得体,表现好。但这种"表现好"很容易转变为"节制"或"克制"。这整个就要求关于 cosmos 的知识,关于最高秩序(order par excellence)的知识,即我们自那以后所谓的"cosmos",宇宙。

我们理所当然地认为,人们在所有时代都拥有一个唯一世界的观念。这是个错误。把我们周围的东西理解为存在者,这在某种意义上迈出了很大一步。我们所见的和所有人在所有时代所见的都是多,而不是一。在《旧约》中,那是我稍微知道的唯一的非希腊文本,其中严格来说只字未提世界。"起初,上帝创造天地","天地和它们之间的东西"——这就是《旧约》所说的,关于我们现在所谓的世界。Cosmos 是个相对较晚的希腊词,是哲人们引进的,是某类哲人引入的。"整全"(the whole),则是另一回事。它既出现在《圣经》里,也出现在早期思想即希腊思想里。但称之为"世界"(the world),则是曾有的最大进步之一。[苏格拉底]在这里即[508]a3 称之为"这个整体"(this whole):to holon touto。

柏拉图在《蒂迈欧》这篇对话里写下自己的数学宇宙学,然而,讲话者不是苏格拉底。根据现在一般接受的观点,《蒂迈欧》写于《高尔吉亚》很久之后,但我对这个事情不感兴趣。那真是一点意思都没有,就像我经常说的,因为没人知道柏拉图开始文字生涯的时候,即写出最早的对话时,脑子里已经有了什么。因此,这些推测完全虚妄。但在

《蒂迈欧》里,他提到"这里的这个整全"。[①] 当你说"这里的这个整体",你就在暗示"那里的另一个整体";你在暗示理念论。这里使用的这个短语表明,这里根本没有指涉理念,这并不意味着,理念论不是一个非常重要的柏拉图教诲。它意味着,它在《高尔吉亚》中的缺席是深思熟虑的,原因前面说过:缺乏顶峰。你们会在 a1-2 看到,他提到这五种美德的时候,不提虔敬。当然不提:诸神不是虔敬的。他也不提勇敢。当然不提:诸神不是[勇敢的]。但他也不提智慧即 phronēsis,因为他这里指涉的圣人一定不是阿那克萨哥拉,即第一个把理智作为宇宙原则的圣人。那里要说的一件事是,整全之中存在秩序或合理性,要说的另一件事是,原因统治着整全。是的。现在苏格拉底如何继续?为了看到更多提示,我们必须记住这一点:《高尔吉亚》没有任何理念论,但暗示了数学宇宙学,这意味着,从柏拉图的观点看,顶峰缺失。巴特沃斯先生?

巴特沃斯:根据这段话的语境,我无法理解,[307]这种数学宇宙学怎么被宣称为最高的。

施特劳斯:呃,什么东西能比那个把一切绑在一起的东西更高?我不仅是指人、野兽和植物,而且包括诸神。它是包含一切的。

巴特沃斯:但如果它不可知——

施特劳斯:但谁说它不可知?

巴特沃斯:原文并没显明,它是可知的。

施特劳斯:不,让我们记住这个问题。确实,你非常正确。苏格拉底这里无论如何没有证明,他拥有这种数学宇宙学,甚至没有证明它是可能的。这是真的。但可以说,这是他在最高的主题方面做出的最高论断。

学生:你说,理念论没有出现在这里,也没有出现在关于伯里克勒斯等四个政治家——他攻击他们没有改善自己的邦民——的讲辞中,我有这样的感觉,即他要把他们树立为某种理想,不同于亚里士多德树立的理想。[亚里士多德]评判他们的时候,大概会根据审慎的技艺

① 见《蒂迈欧》35b1-3。

而非——

施特劳斯：呃，但甚至——

该学生：柏拉图评判他们的时候，基于一个更理想化的基础。

施特劳斯：呃，但你一定要注意，你现在是在一种现代意义上使用“理想(ideal)”这个词。大家知道，什么是一个理想？我们在所有时代都说理想。噢，不不，现在大多数人说的是价值。但他们一代代也说理想。但什么是现代意义上的理想？它与柏拉图的理念没有关系，或几乎没有关系。

该学生：不，我其实或试图在一种不同的意义上使用它，意思是指，他有某种关于最好政治家的理念。

施特劳斯：呃，但亚里士多德也有关于最好 polis[城邦]的理念。若没有关于勇敢、节制和正义的非常清楚的观念，他也不可能写《伦理学》。你看，这个具体例子反映了这种一般的观念，即认为包括亚里士多德在内的所有人所说的这些美德都是理念，是自在自为的存在者——那是柏拉图所谓理念的含义。我们今天所谓的理想，大概是指一项人为的计划，一项可敬的人为计划，而不是一种自在自为的存在者。柏拉图断言(至于原因，非常难以看穿)，这些理念——例如正义——都是自在自为的存在者。这是特质。亚里士多德则否认。但亚里士多德当然会说，存在各种美德，但美德其实只是人类才有的性格，人类灵魂的特征，但尽管如此，你仍然可以谈论各种美德而无需在谈论它们时指涉其他事物。[308]换句话说，你可以解释正义的含义，而无需在提到正义时特别指涉灵魂。你可以那样做。但尽管如此，正义仅仅存在于灵魂之内，也派生于法律和惯例之中，对于这一点，亚里士多德和柏拉图都是一样清楚。哦不，柏拉图在某种意义上否认这一点。柏拉图说，正义并非完全简单地存在于任何灵魂之内，而是自在自为的——首先，一个完全不可理解的论断。但如果我们试图理解柏拉图，我们必须至少姑且相信，他那样说是指某种东西，尽管非常难以查明。

该学生：那么，你认为，亚里士多德会这样严厉批评伯里克勒斯吗？

施特劳斯：不。他在《伦理学》中明确说，他把伯里克勒斯作为具

有实践智慧的人的典范,与之对照的是——我不知道他提到谁——阿那克萨戈拉或泰勒斯——作为不具有实践智慧而具有理论智慧的人。不,不会。但我们必须看看,伯里克勒斯随后的命运会是什么。这种方式——你。

学生:我想问你:他提到"几何平等把整个宇宙绑在一起"时,是不是说,如果你是个农民,你照看自己的田地,看着谷物生长或下雨,那么,其中也有某种几何平等?或者,你看着天空,天空有某种几何平等吗?

施特劳斯:呃,你只需快速浏览一下《蒂迈欧》,就可以获得一个非常粗略的观念。正是基本的比例,即各个不同要素之间的比例关系使一个东西成为整体。这里只是断言,就像巴特沃斯先生指出的,我们必须更充分地予以探究。但我们不可能基于《高尔吉亚》来探究它。人们可以正确地说,可怜的卡利克勒斯被假定应该在毫无任何证明的情况下吞下那个问题。确实。好。这再次意味着,重复一下简单的表达式:顶峰是缺失的。它可以通过一个表达式指出来,但这当然不是顶峰的真正在场。好。让我们从508a8继续。

兰肯[读文本]:

> 苏:"但愿如此:要么,我们必须驳倒这个说法,即幸福者是因为拥有正义和节制而幸福,不幸者是因为拥有恶习而不幸;要么,如果这是真实的,我们就必须探究其后果。卡利克勒斯,前面那些结论都必定出自你问我是否讲得严肃的那些东西,当时我说,一个人必须指控自己或自己的儿子或同伴,只要他行了不义,而且必须这样使用修辞术;你以为珀洛斯出于羞耻而承认的东西毕竟是真实的——行不义比受不义更坏,正如它更丑,任何打算正确从事修辞术的人都必须是正义之人且熟悉正义,珀洛斯又说高尔吉亚出于羞耻承认了这一点。"(508a-508c)

施特劳斯:因此,苏格拉底现在在某种意义上把整个对话带到一起,直到被带到这个要点上。如果前面都是正确的,即这种数学宇宙学

等等,而且如果迄今为止理解的节制是唯一的美德——或者,这是一回事,如果几何平等在神们和人们中是非常有力的——[309]那么,结论就是,苏格拉底对珀洛斯和高尔吉亚所说的就是正确的。这暗示,他与珀洛斯和高尔吉亚的讨论是完全不充分的。这一点,你们是知道的。它们的基础现在以一种非常有限的方式突显出来。苏格拉底与珀洛斯和高尔吉亚的那些讨论得以建立的前提,直到现在仍未建立起来,除了仅仅通过断言什么是智慧者,或讲述某些智慧者。你们现在看到,他在[508]b5-6 重述了他对高尔吉亚所讲的主张,他现在漏掉了一个要求,即一个人应该指控自己的父亲或祖国。这当然完全是秉承着支配这部分对话的节制精神。节制在这种更宽泛的意义上首先暗示了虔敬,指控自己的父亲与虔敬是互不相容的。如果你不相信我说的这一点,请读《游叙弗伦》,那里有阐述。正确的演说家——这里还有个暗示——正确的演说家是正义的,即他只做正义之事。他从无任何理由指控他自己。因此,正确的演说家需要修辞术仅仅是为了指控别人,这是不见于珀洛斯部分的新说法。他也没有像在珀洛斯部分结尾一样说,修辞术对正义之人毫无用处。他现在对修辞术多多少少更友善了,即使是表面上的,因为他说话的对象不再是修辞家,而是隐秘的言辞之敌卡利克勒斯。我们也从这段话的结尾看到,并非所有愿意成为正义之人的人都必须知道正义之事。可能有一种并非基于知识的正义:普通人的正义。

现在,让我们试着总结一下目前为止的讨论。真正的治国者必须能够指控其他人,因为他必须能够且愿意惩罚那些不愿意接受惩罚的人——然而苏格拉底,据我们所知,他只能惩罚那些愿意接受惩罚的人。真正的治国者,即宇宙学家,必须能够控制 demos[民众]。demos 这里是严格意义上的,指所有并非宇宙学家的人。他怎么能控制?既然他坚持有别于算术平等的几何平等,他不是不被 demos 信任吗?因此,他不是首先需要用修辞术为自己辩护,为了自我保存吗?苏格拉底现在立刻转向自我保护问题。这里是前文与后文之间的一个大裂隙。我们该从哪儿继续?从 c4。

兰肯[读文本]:

苏:“如果是这样,就让我们考虑,你凭什么责备我,你这样讲是否公正:说我不能维护我自己或我的朋友或亲戚,或无法使他们摆脱深重的危难,而是像个流放者暴露在外,任人摆布——套用你那些大胆的说法——打耳光,或剥夺我的财产,或把我逐出城邦;或最坏的情况,把我处死;这样,照你的说法,我就被置于这种最最可耻的低贱境地?但我的讲法——尽管已经讲了多次,再讲一次也无妨——是这样:卡利克勒斯,我否认,最可耻的是被不义地打耳光,或我的身体或钱包被切割;我坚持,那不义地打击或切割我或我的东西的人是更可耻和更邪恶的,偷盗、绑架和入室抢劫也同样如此,简言之,对我或我的东西行任何不义,对行不义者比对我这个受不义者而言,[310]更坏且更可耻。”(508c-508e)

施特劳斯:呃,我不必强调这个要点,如此经常地强调,以致在某种程度上,使苏格拉底这里接近“登山宝训”的语言。但并不完全是一回事,尽管惊人地相似。苏格拉底承认,他不能保护自己,自己的生命等等。但这个重要性要远远低于做正义之人,即放弃攻击他人。做正义之人源于做节制之人,做节制之人意味着处于至福的状态。如果这个论证是正确的,受到不义迫害的人——被抢劫、被拷打、被杀害——处于至福的状态。著名的斯多亚派悖论,即受迫害和被拷打的圣人是处于完美的至福状态,明显来自苏格拉底这里的暗示。这确实是个悖论。但重要的是,卡利克勒斯的相反论点也是悖论。卡利克勒斯非常合乎常识地说:没有合理地防卫别人的攻击,就不可能有幸福。确实。但为了有合理的防卫,你需要什么?这里,善良的老霍布斯来了,他告诉我们,你需要变得在实践上全能,以便能够防卫攻击。你必须有力量——不断地“追求力量”——以便拥有这种防卫。我们不可能避免这些悖论。要避免它们,我们可以通过某种盲目和不断追随对最实际的目的而言而非对所有实际的目的而言充分的东西。你看这里,他在[508]d和e提到人们可能做的各种伤害,在这些不义行为中,他没提杀人——当然不提,因为一个人可以正义地杀人,正如一个人可以正义地打击一个人或打他耳光。偷窃和随后提到的其他东西,当然都纯粹

是坏的,因为术语本身就暗示他们是不义的。对此有一个评论,见于亚里士多德《伦理学》,你不能提出怎么偷、偷到什么程度、偷谁的等等问题,但你完全可以提出杀谁、什么时候杀等等问题,因为杀人——不同于谋杀——在这种意义上是中性的。

在这里和随后讨论自我保存的整个段落里,都丝毫没有提到快乐与痛苦的问题。在整个卡利克勒斯部分迄今最突出的快乐问题,现在被不同于快乐的自我保存问题所取代。这一点通过稍后的阐发得到巩固。例如,你去读西塞罗的《论至善和极恶》(*De Finibus*),你会发现伊壁鸠鲁派的学说,唯一的道德原则就是快乐—痛苦;斯多亚派的原则,唯一的道德原则是自我保存,而不是快乐—痛苦。这一点已经在这里暗示出来。奇怪的事情发生在17世纪,对霍布斯和洛克等人来说,自我保存变成了唯一的关键公式,他们首先从斯多亚派那里继承了这个观点,但与斯多亚派相反,[这些人]同时又是快乐主义者,而斯多亚派是反—快乐主义者,而[早期的]快乐主义者不谈自我保存。但霍布斯造成的这种新综合体意味着,唯一的根本原则[可以是]基于快乐主义的自我保存。总之,这是现代政治哲学的基层问题。格林先生?

格林:这里,关于宇宙学家是真正的治国者,我想到一个问题,因为依我看,宇宙学家像苏格拉底一样有局限,它阻止苏格拉底成为真正的治国者,那就是,[311]宇宙学家的力量,像苏格拉底的力量一样,仅仅是智慧,而不是暴力。

施特劳斯:你是说,他本身不可能强制。

格林:对。

施特劳斯:是。那么,如果这是真实的——如果真正的治国者必须是宇宙学家,更确切地说,如果成为数学宇宙学家是成为真正治国者的充分条件——这就会导致荒谬的后果。确实,确实。换句话说,你就必须做出更好的表述,即《王制》的表述:哲人必须当王,哲学与政治权力必须结合——也就是,有了一个,尚没有另一个。确实。然而,[苏格拉底]稍后就会宣称,在雅典,他是唯一真正的治国者——就在这篇对话里。我们会读到那里。

格林:……

施特劳斯：但这仍然是真实的，即数学宇宙学仍然是治国才能的核心。它可能仍然需要权力，可能它本身不能提供权力。但它可能像是政治的眼睛，通过它，治邦者看到自己应该做什么。

格林：但我的问题的含义是：是不是有可能，说宇宙学家是真正的治邦者，可能是暗示某种理念？这是我试图——

施特劳斯：不。我会说，在我们读过的更早的那段话里仅仅提到形式，就是对理念的充分暗示。但同等重要的是，我认为，对我们来说——在某种意义上更重要的——是《高尔吉亚》对理念的沉默。我希望在相当短的时间内，在这次课结束的时候，以一种清楚的方式把这些线索串联起来。但我们必须有更多的数据。好。让我们继续，508e6。

兰肯[读文本]：

> 苏："前面(in our foregoing)所有这些，都已经以我所讲的这种方式向我们显明——"(508e-509a)

施特劳斯：不，他说的是"上面"(above)。在口头交流中，这是非常有趣的——就好像一个讲课者会说，"我上面已经说过"，来代替"前面"。这可能仅仅意味着，对戏剧幻觉的一种深思熟虑的破坏，[表示]这不是说话，而是写作——这是阿里斯托芬在自己的谐剧里喜欢做的事情，本身当然带有某种谐剧效果。破坏肃剧幻觉，对肃剧来说是致命的；破坏谐剧幻觉则是对谐剧的增强。但这个"上面"也可能意味着，我们从这里开始已经在下降。但让我们继续。

兰肯[读文本]：

> 苏："我们上面的讨论，被坚持并巩固——[312]如果我可以说得更直率——用钢铁般坚硬的理由巩固起来(至少表面上看起来是这样)，你本人或某个比你更勇敢的人必须解开它，否则，你会发现，不用我所用的说法，你不可能讲得正确。因为我的说法永远是相同的，我无法告诉你怎么会这样，但我遇见的所有人，以前

跟现在一样,都不能用别的方式讲述,否则不可能不可笑。"(508e-509a)

施特劳斯:是的。苏格拉底一无所知。对此,我们前面已经听过,例如在506a。苏格拉底一无所知,但哲学知道。但这些说法有某种困难,因为哲学以某种方式就在苏格拉底身上。但苏格拉底仍然没有简单地断言,哲学会为他前面所讲的东西作证——他自然不能这样说,因为他的论证带有缺陷。确实无人能坚持跟苏格拉底相反的观点,但这个事实本身不能证明苏格拉底的断言是真理,只能证明苏格拉底是个更好的辩证法家。因此,我们确实一无所知。回忆一下459关于演说家或修辞家的说法:"一个无知者去说服无知者们"。在某种程度上,这甚至也适用于苏格拉底。他这里说到钢铁般的言辞,似乎没有比这更坚固的。但它们真是最好的绳索吗?如果你读《法义》645a,你会看到,最好的绳索是金质的理性之绳。这些不是金质的理性之绳,而是更低劣的金属。好,509a7。

兰肯[读文本]:

苏:"那么,我再次假定是这样;但如果是这样,对行不义者而言,不义是最大的恶,甚至比这个最大的恶更大的恶——如果可能——就是行不义者不受惩罚,那么,一个人若不真正变得可笑,必须能够为自己提供什么救助?不就是那种会使我们避免最大伤害的救助吗?不,如果一个人不能救助自己或自己的朋友和亲人,必然是最可耻的救助,其次可耻的是不能面对第二类恶,第三可耻的是不能面对第三类,诸如此类;根据每种恶习的严重程度,能够避免每种恶习的光荣和不能避免的羞耻也随之变化。是这样,还是别的,卡利克勒斯?"

卡:"没别的。"(509a7-509c6)

施特劳斯:所以,换句话说,卡利克勒斯在理论上承认这个正式的说法。有一种秩序,各种恶习有个下降的秩序,抵制这些恶习的高尚或

美也有个相对应的秩序。他们同意这一点。但等级秩序是什么,也就是说,最大的不义是行不义还是受不义,仍然是问题。现在,我们怎么继续?

兰肯[读文本]:

苏:"关于这两者,即行不义和受不义,我宣称行不义是更大的恶,受不义是更小的恶。那么,一个人为了救助自己,应该给自己提供什么,才能获得既不行不义又不受不义两个方面的益处?是权力,还是意愿?我是说,一个人要避免受不义,是仅仅愿意不受不义呢,[313]还是给自己提供避开它的权力?"

卡:"答案是明显的:通过权力。"(509c-d)

施特劳斯:我想,在这点上,没有人会不同意卡利克勒斯或苏格拉底。如果不愿意受伤害,那是不够的。好。现在,更有趣的问题。

兰肯[读文本]:

苏:"但关于行不义呢?仅仅不愿意行不义就够了呢——因为那样他就不会行不义——还是他也需要为自己提供某种权力或技艺(or art)——"(509d-e)

施特劳斯:"和技艺"(and art)。

兰肯[读文本]:

学生:"和技艺,若非已经获得这种学问和训练,他就会行不义?在这个具体问题上,我确实需要你的回答,卡利克勒斯——你是否认为,珀洛斯和我在前面的论证中被迫同意的东西不正确,即无人自愿行不义,所有行不义者都是违反自己意愿地行不义。"

卡:"就让它是你所说的吧,苏格拉底,以便你可以使你的论证有个结论。"(509e-510a)

施特劳斯：你们记住，这里仍有高尔吉亚的权威的压力，即论证应该完成；卡利克勒斯不得不继续，无论他愿不愿意。这是对他的惩罚。

兰肯[读文本]：

苏："那么，为了这个目的，即为了不行不义，我们似乎也必须给自己提供某种权力和技艺。"

卡："确实。"(510a)

施特劳斯：暂停。因此，假定行不义比受不义更坏，一个人就必须仍然承认，受不义是坏的。人们必须既避免行不义，也避免受不义。于是，我们就需要两种帮助，着眼于这两种好处——不受不义，不行不义。你看，他这里不再提快乐和痛苦，而是提到各种不同的好处。为了避免受不义，光有愿望或意志是不够的，还必须有权力和某种技艺。为了避免行不义，愿望或意志(康德的善良意志)也是不够的。因为——这确实是一个非康德式的理由——无人愿意行不义。人们行不义只是因为他们不知道什么更好，因此需要知识，但显然，除了知识，还需要某种权力。当然，也无人愿意受不义。在这种意义上，二者似乎变得严格地平行。无人愿意受不义，这一点可以毫无困难地视为理所当然；无人愿意行不义，这个有点似是而非。无论如何，为了避免行不义，我们也需要某种权力和技艺。这是非常严重的一步。在前面的段落里已经暗示，[314]例如，实践节制就够了。实践是不够的：像这里说的，你必须学习并实践。这当然暗示，只有拥有知识的人，只有 technikos[有技艺的人]，只有知道者，才能是正义的。但苏格拉底没有再像他在高尔吉亚部分那样说，为了成为正义之人，技艺或知识就足够了，你们知道，我们是在 460b 发现这个残暴论证的。但如果任何人，甚至包括苏格拉底，都不拥有那种知识，所有人就必然都在行不义，都缺少知识，但严格来说，也没有人是不义的，因为没有人愿意行不义。这是个有趣的思想——你们记得，我们读到珀洛斯部分 472d 和其他地方的时候，我们区分过行不义与不义之人，那时，格林先生想让我证明，这种关于不义之人与行不义者之间的亚里士多德式区分已经出现于柏拉图那里。

是吗?

学生:……

施特劳斯:呃,那是个完全符合常识的断言,可以说,除了苏格拉底,所有人都承认。但我们这里也看到,苏格拉底知道这一点,知道这个符合常识的观察完全稳靠。我是说,如果我们在报纸上读到的关于詹卡纳(Giancana)先生①的报道都正确,那么,他当然非常知道什么是正义。他雇佣一个——像他们称呼的——喉舌,来报道关于他的正义之事,这样他就可以不受惩罚地做那些事。这确实可能。我是说,苏格拉底所指的东西必定属于某种极高的反思位阶,我们尚未达到,因此,我们可以暂时忽略它——尤其是因为苏格拉底这里承认它是个事实。但让我们结束这个论证的要点。即使存在这种关于正义之事的技艺或知识,大多数人也不拥有它。大多数人在所有条件下都会行不义,但又不是不义之人。这个论断的实际含义是什么?我们一定不要对他们愤怒。他们行不义,但他们不知道什么更好。就像你们知道的,这也是发生在《新约》里的某种东西。在柏拉图那里,这一点在《王制》第二卷说得非常清楚,阿德曼托斯在其讲辞结尾的说法暗示,不要愤怒。② 但我们也可以得出另一个非常重要的结论……假定大多数人都行不义,而我们都不愿意受不义,我们最大的必要确实就是找到一种技艺或权力,来避免受不义。因为这里的首要主题是避免受不义的技艺,而非避免行不义的技艺。我们转向这一点。510a6。

兰肯[读文本]:

> 苏:"那么,为了根本不或尽量少受不义,我们可以给自己提供什么技艺?请考虑,你是否采取跟我相同的观点。因为依我看是这样:一个人必须要么成为自己城邦里的统治者、乃至僭主,要么成为现有政府的伙伴(associate)。"(510a)

---

① 施特劳斯是指芝加哥黑手党老板 Sam Giancana。

② 《王制》366c-d。

施特劳斯：呃，这里是“同志”(comrade)，[会]更亲密一些。“同志”是个准政治的术语，表示“党员”。

[315]兰肯[读文本]：

卡：“你没注意吗，苏格拉底，只要你讲一件好事，我就准备赞美你？依我看，这一点讲得好极了。”(510b)

施特劳斯：是的。继续。

兰肯[读文本]：

苏：“那么，请看，我接下来的这个说法，依你看，是否讲得也很好。依我看，人与人之间最亲密的友谊，如古代圣贤所言，‘同类相从’(like to like)。你不同意吗？”

卡：“我同意。”

苏：“因此，假设有个野蛮且缺乏教养的僭主作统治者，若那城邦里有个人比他好得多，我猜想，僭主就会害怕那个人，且永远不会全心全意地成为他的朋友？”

卡：“是这样。”

苏：“也不会成为比他低劣很多的人的朋友；因为僭主会鄙视他，且永远不会像关注朋友一样关注他。”

卡：“这也是真实的。”

苏：“那么，对这样一个人来说，能称得上朋友的只有那种跟他同样性情的人，即谴责和赞美同样的东西，因而愿意被他管理并服从他的统治。他就是一个会在那个城邦拥有很大权力的人；任何人对他行了不义，都不可能不受罚。不是这样吗？”

卡：“是的。”(510b-d)

施特劳斯：我想，只要考虑一下芝加哥或其他地方或更小单位的市政管理，都会证明这些说法永远真实。

兰肯[读文本]：

苏:“因此,如果在那个城邦里有个年轻人反思:我怎么样才能拥有巨大权力,并使任何人都不会对我行不义?——这似乎就是他必须采取的路线,即自己从最年轻时就习惯于跟主人为相同的东西感到愉快和烦恼,并竭力使自己尽可能变得像那个人一样——”(510d)

施特劳斯:“主人”当然意味着,他会成为奴隶。主人与奴隶相关。

兰肯[读文本]:

苏:“不是这样吗?”

卡:“是的。”

苏:“因此,这个人会实现在城邦里——像你那一方坚持的——[316]不受不义且拥有很大权力。”

卡:“那当然。”

苏:“关于不行不义,也同样吗?或者,恰恰相反,如果他变得跟不义的统治者一样并跟他一起拥有巨大影响力?至少就我这一方而言,我认为,他的努力会走向完全相反的方向,即使自己能够尽可能多地行不义且不因行不义而遭受惩罚;不是吗?”

卡:“显然是。”

苏:“这样,他就会发现自己拥有最大的恶,即因为模仿主人并攫取权力而使自己的灵魂堕落且残废。”(510d-511a)

施特劳斯:现在暂停。所以,我们关心不受不义的技艺——这种技艺一定跟每个人,包括卡利克勒斯,都有关系。这种技艺在于,要么在城邦里统治,甚至以僭政的方式统治,要么[成为]既有政制的朋友。但成为既有政制的朋友当然意味着使自己同化于它,这可能意味着使自己同化于某种非常坏的东西。现在,让我们更严密地考虑这个论证。首先的可能:如果一个野蛮人,一个未受教育的僭主施行统治,一个比僭主好得多的人就会让那个僭主感到害怕,他就不可能成为僭主的全

心全意的朋友。这很清楚。一个比僭主坏得多的人不会被僭主当作朋友一样接受;但他当然会很安全,正是因为他被鄙视。当然,安全的方式之一就是变成一个非常低贱的家伙,一只蠕虫。第三,只有一个人多多少少类似于僭主,但仍然愿意成为僭主的臣仆,自隐(self-effacing),在僭主的统治下才会安全。但这就要求,他必须愿意行不义,即毁掉自己的灵魂。

现在,苏格拉底没有讨论所有的可能。他没有讨论哪些可能?首先,哲人可以统治自己。其次,僭主可能是绅士且受过教育;他不一定是所谓野蛮且缺乏教育的僭主,除非没有不同类型的僭主。第三,政制是得体的,或至少容忍得体之人,那么,使自己同化于它,也就不会太困难。当然,苏格拉底没有证明,政治生活本身是必须被避开的。他最多证明,在某些极端情况下必须避开。他说到中间的可能性时,论证也暗示,存在比野蛮而缺乏教养的僭主更低级的人,更等而下之的人。确实存在比野蛮而缺乏教养的僭主更低级的人。我认为,这是可能的,因为[有些]品质,是任何僭主都必须具备的:某种命令的能力,命令忠诚等等。是吧?我想,这是完全需要的。你们这里当然看到,卡利克勒斯非常感兴趣,因为在一定程度上,苏格拉底谈的都是常识,是每个人——我是说,无论多么寡廉鲜耻,只要不是低能儿——都必定承认的事实。什么?

学生:一个僭主可能有很多好人……

施特劳斯:苏格拉底会怎么分析这个现象?[317]他们使自己同化于居鲁士的外貌。居鲁士的外貌是非常得体而俊美的。换句话说,他们的无知救了他们,并使他们成为统治者的绝佳工具。这个现象不仅限于六世纪的波斯。好。现在,你们看,政治事务的萌芽自然全都出现了。继续。

兰肯[读文本]:

> 卡:"你在每个要点上都是这样或那样奇怪地缠绕论证,苏格拉底!你一定知道,这个模仿者会处死任何不模仿主人的人,只要他愿意,并抢走他的财产。"(511a)

施特劳斯：有趣的是，大家知道，苏格拉底的财产根本不值得任何僭主去抢夺。这个具体的论证对苏格拉底而言不可能非常有力量。

兰肯[读文本]：

苏："我知道，好人卡利克勒斯，我又不是聋子，因为我已经听过多次，不仅从你和珀洛斯那儿，而且从城里的其他几乎所有人那里；但反过来，你一定要听我说——即他固然只要愿意就会处死一个人，但这将是一个恶棍杀死一个既好且真的人(a good man and true)。"(511b)

施特劳斯：呃，可以译为"一个完美的绅士"(a perfect gentlement)。因此，我们这里再次看到，卡利克勒斯是真正感兴趣。他非常正确地说出，使自己同化于现有政制的人会杀死那些不同化于政制的人。苏格拉底当然承认这是事实，也做了另一个符合常识的真实的评论，即同化于坏政制的人在道德上低于他所杀害的人。对此，卡利克勒斯也不否认，但不喜欢那样。我们可以理解这一点。卡利克勒斯随后的发言非常重要。

兰肯[读文本]：

卡："这不是非常令人愤怒的事吗？"(511b)

施特劳斯：是的，是的。卡利克勒斯对邪恶者的权力感到道德义愤。要知道，卡利克勒斯是个非常复杂的角色，像我们已经看到的。这是卡利克勒斯的一部分，也许是最高尚和最深刻的一部分：对邪恶者的权力感到义愤。我想，你们多数人一定都有[同样的]感受，当[你们]读到辛迪加(Syndicate)在这个城市的权力，读到各种各样为了保护无辜者而设置的警察和法律执行机构被束缚，被罪犯残忍而无耻地利用，而你们对此又无能无力的时候。人们都能理解这一点，只要他有欲望——但这是一个非常得体的动机，但也是一个非常危险的、道德上危险的动机，因为它最终导向接受邪恶者的方法。我们停在哪儿？什么

问题?

学生:在前面,在不久之前,苏格拉底为什么说,即使我们受了不义,我们也不应该变得义愤,因为本身有危险——

施特劳斯:呃,那是暗含的。我不能充分相信我的记忆,但我有个模糊的记忆,[318]在但丁的《地狱篇》(*Inferno*)里有关于这个问题的讨论,一个非常精致微妙的讨论。那个要点在哪儿——是在第九章吗?我不知道——在那里,但丁第一次变得愤怒。① 在地狱里接近他的,当然是个卑鄙的僭主,于是,他很生气,并打了他。非常可以理解,但非常危险。这也许是最高尚的罪恶,如果可以这么说的话。但它仍然是个严重的问题,是不是?但我也要重复这个要点:卡利克勒斯极端复杂。要知道,他同时又支持铁腕统治以便获得最大的乐趣,满足欲望。这是同一个人。我认为,柏拉图的意思是,如果你接受这个原则,接受这个道德义愤的原则并据此行动,你最终达到的就是这种自我放纵的僭主生活。如果这是柏拉图的意思,我毫不奇怪,因为你接受了邪恶者的方法,你就会变得更邪恶且更邪恶。好。现在让我们继续,兰肯先生。

兰肯[读文本]:

> 苏:"不,如果他是个有理智的人,如我们的论证所示。或者,你设想,一个人努力的目标应该是生活得尽可能长久,并培养那些保护自己免于一切危险的技艺;就像你号召我培养的那种——修辞术,这种在法庭上保护自己的技艺?"(511b-c)

施特劳斯:苏格拉底这里说到"关心自我保存"。他没提义愤问题。他任它悬而不决,因为首要的问题是自我保存,这就需要法庭修辞术,很显然:你可能受到不义的指控;你只能通过使用法庭修辞术来拯救自己。自我保存这里被等同于活得尽可能长久,这不值得尊敬。结论是:为这个目的服务的法庭修辞术,不可能值得尊敬。但一个人可以正确地提出这个问题:关心自我保存等于关心活到一百岁吗?毕竟,如

---

① 施特劳斯大概想到的是但丁在冥河遇到 Filippo Argenti,见第7章。

果一个30岁的人试图保存自己,你不可能正确地指责他说,这是一种非理性的欲望。不关心自我保存不就等于自杀了?这都是非常必要的问题。但这可能是因为,更简单且明显的要点:论题不再是快乐或痛苦,而是自我保存。现在,让我们看卡利克勒斯的回答:

兰肯[读文本]:

卡:"是的,凭宙斯起誓,听起来这正是我给你的忠告。"(511c)

施特劳斯:要知道,卡利克勒斯这里绝对是真诚的,真诚地确信自己所说的是每个有理智的人都必须承认的。你看,他这里有个誓言,两行之后下一句话又有一个誓言。这里是卡利克勒斯最好且最坚固的部分,是几乎所有人——我甚至要说所有人,包括苏格拉底——都必定同意他的地方。但需要一段时间,我们才能看到苏格拉底是不是同意他。让我们继续。

兰肯[读文本]:

苏:"但现在,最好的朋友,你认为,游泳才能之中[319]也有什么崇高的东西吗?"

卡:"不,凭宙斯起誓,我看没有。"

苏:"但你知道,它也救人免于死亡,一旦人们陷入某种需要这种才能的困境(into a plight of the kind)。"(511c)

施特劳斯:"进入这类东西"(into something of that kind)——也就是水里。他这里不提水,也许是出于某些微妙的原因。水让人想起大海,大海让人想起雅典海军帝国——这也根植于自我保存。这显然被修昔底德阐发了,顺便说一下,这也是霍布斯的思想:你关心自我保存,你就不得不做更多事情,不得不扩张,不得不建立一个帝国。因此,这个正义的动机,即仅仅自我保存,导致了不义的扩张。

兰肯[读文本]:

苏："但如果依你看它太小，我会告诉你一个更重要的东西，即掌舵的技艺，它不仅救我们的生命，而且救我们的身体和财物，使之免于极度的危险，就像修辞术。"(511c-d)

施特劳斯：顺便说一下，他说"我们的生命和我们的身体"，是什么意思？舵手可能拯救我们的生命而不同时拯救我们的身体吗？严格的翻译当然是："灵魂"。但说掌舵术拯救狭义的灵魂，当然是说不通的。他这样说可能是什么意思？我的意见是这样：身体当然也可以指死者的身体——在希腊语里。死者的身体在希腊政治生活中是不是经常扮演一个重要的角色？

学生：希腊人战斗之后发生的问题是，遗体是否能被救回——

施特劳斯：阿吉纽西(Arginusae)战役，胜利的将军们被杀，就是因为他们没有救回尸体。我认为，他就是指这个意思。

兰肯[读文本]：

苏："同时，它是平常且有序的，不会自以为崇高，假装完成某种卓越的壮举；相反，它完成了法庭修辞术完成的东西——把一个人从埃吉纳安全带回——我相信，它只要两个欧宝；或者，如果它把人从埃及或蓬托斯辛辛苦苦带到我们这里——像我刚才讲的，把一个人自己及其孩子、财物和女人安全带回家——为了这项大的服务，满打满算，它顶多要两个德拉克马；那个实际拥有这种技艺的人，完成所有这些之后，就上岸，在船边码头上散步，以毫不起眼的方式——"(511d-e)

施特劳斯：呃，你看，因此，如果法庭修辞术因为能够救命而值得尊敬，那么，一切救命的知识都是可敬的，很显然。不是苏格拉底而是卡利克勒斯，像个鞋匠——鞋匠也保护我们的脚，也有助于救命。[320]这里的后果相当有趣：他和他的孩子们或儿子们——我会译为"儿子们"——和财物和女人们。女人最末，在财物之后。一种非常老式的道德，因为女人是可以替代的，而且可以带来新的嫁妆，然而……

我碰巧[中断]……达到这个母体,然而,例如,马不可替代。那是一个尚未保险诸如此类东西的时代。你看,社会制度怎么影响价值。好,继续。

兰肯[读文本]:

> 苏:"因为我相信,他知道怎样评估不确定之事,即他帮助了哪些乘客,使他们没有落入海里,又损害了哪些乘客,知道自己使他们上岸时丝毫没有比上船时变得更好,无论在身体上,还是在灵魂上。因此,他就这样合计:既然一个身体患有严重且不可救药的疾病的人没被淹死,就是不幸的,且因为没死而未从他手里得到任何益处,那么,如果一个人在那个比身体更宝贵得多的部分即灵魂里有许多不可救药的疾病,这个人仍然活着,努力救他出离大海或法庭或其他任何危险之地,就是错误的:相反,他知道,对一个邪恶者而言,活着不可能更好,因为他必然活得坏。"(511e-512b)

施特劳斯:呃,这个低调散步的舵手之所以不伪装为大人物,是基于一个非常稳靠的推理:他知道,活着并非绝对好,因为活得坏比死去更糟糕。是的。那么,因此?继续。

兰肯[读文本]:

> 苏:"因此,舵手装腔作势是不符合习惯的,尽管他救了我们的命——"(512b)

施特劳斯:呃,"习惯"(custom)——希腊文是 nomos。苏格拉底表明,这个 nomos——这个惯例、这个习俗——是多么明智,即舵手不应该装腔作势。在这种情况下,而非在所有情况下,nomos 是基于一种稳靠的推理,这个推理被归于那个明智的舵手。因此,这是一条稳靠的 nomos,受到尊敬。

兰肯[读文本]:

苏："工程师亦然，绝妙的朋友哦，尽管他有时候救命能力丝毫不比将军——遑论舵手——或任何其他人差：因为有时候他拯救整个城邦。你能认为他可以跟律师相提并论吗？如果他像你们这些人一样，卡利克勒斯，夸大自己的事业，他会用大量的言辞淹没你，证明并催促大家都应该成为工程师，好像那是唯一大事；因为他会找到充分的理由。但你并未减少鄙视他及其特殊的技艺，你会轻蔑地呼之为'工程师'，会拒绝把自己的女儿嫁给他的儿子，或让自己的儿子娶他的女儿。——"(512b-c)

[321]施特劳斯：是的。你看，从救命的观点看，机械制造者可敬。他这里当然是指战争机械，比如后来阿基米德制造的著名器械，拯救了叙拉古。这种机械师有时候比将军更高，后者毕竟会丢掉城市。但这里的暗示是：甚至将军也被视为拯救城邦。他们也是救命者，从而暗示，将军的技艺并不比游泳者、舵手和机械师的技艺更可敬。mēchanai 这个词，字面义是发明(contrivances)、技巧(devices)、诡计(wiles)。当然，演说家和将军，自然也用诡计和技巧。这是另一个暗示，为什么把这些职业放在一起，这个被高度尊敬的职业即将军与其他被绅士所鄙视的职业放在一起。但相比于将军们，卡利克勒斯仍然鄙视这些较低的人。他作为 nomos 的鄙视者，却追随 nomos，据这里的论证，这是一种非理性的 nomos。救命是某种低级的东西；这是要点。也不是城邦值得追求的目标。灭亡比活得坏或百无聊赖更好，这也适用于城邦。是的，继续。

兰肯[读文本]：

苏："基于你就你自己的追求所做的赞扬，你有什么公正的理由来鄙视工程师和我刚才提到的其他人？"(512c-d)

施特劳斯：他这里提到的工程师，你一定不要觉得是今天的工程师，要知道，他们都已经上过大学，当然有非常高的地位。更好的翻译也许是"机械工"(mechanic)，见于莎士比亚戏剧和其他更早的文献。

兰肯[读文本]:

苏:"我知道你会说自称是个更好的人且有更好的出身。但如果'更好'不是我所说的意思,而是这种美德,即仅仅拯救自己和别人的财产,无论什么人,你对工程师、医生和所有其他为了我们的安全而产生的技艺的无端指责就是可笑的。"(512d)

施特劳斯:医生也是一种救命者。不要忘了这点;尽管在那时的社会里,医生受人敬仰而非受人鄙视。

兰肯[读文本]:

苏:"不,有天赋的朋友,你可以发现,高贵且好的东西是某种不同于挽救与被救的东西。因为活多长时间,这其实是任何真正的男人都应该忽视的事情,不应该仅仅关心生命;而应该把这一切托付给上天,并相信女人们所说的——我们无人能逃脱自己的命运——然而,他应该继续考虑,他以什么方式过完自己所分的那段生活才最好;是否使自己同化于他居住其中的政制——因而现在,你是否有义务使自己[322]尽可能像雅典民众,如果你打算讨它欢心并在城邦有巨大影响(great influence)——"(512d-513a)

施特劳斯:"在城邦里巨大权力(great power)"。在此暂停。因此,卡利克勒斯没有权利因为自己高度关心救命而蔑视这些较低的人。只有从苏格拉底的观点出发,蔑视普通工匠和法庭修辞术才合法。苏格拉底有资格轻视保护和拯救生命的工匠。如我们已经看到的,苏格拉底的观点在某种程度上等于明智的舵手的观点——他认为,那是个谦卑的人。但苏格拉底,跟那个明智的舵手相反,他当然拒绝使自己同化于雅典的 demos[民众],而那个明智的舵手则是 demos 的一员。如我们已经看到的,这里提到医生。但如果医术也是一种救命的技艺,那么,这也适用于法庭修辞术。那么,法庭修辞术毕竟可以是一门技艺,即使其他技艺也是救命的,但确实是一种低级的技艺;那是不可否认

的。当他提到女人们——“就连女人们也承认”——时,这个观点就不再是出于节制,而是出于男子气或勇敢。男子气暗含某种虔敬,甚至在女人们那里也能发现的某种虔敬——不是祈祷活得更久,而是接受上天给予的东西。他随后立刻对比了这点——你能读一下随后几行吗?

兰肯[读文本]:

> 苏:“请看这是否有利于你和我,卓越的朋友哦,这样一来,我们就不会遭受据说落在那些摘下月亮的人——帖撒利女巫——头上的命运;我们选择在城邦里拥有这种权力,会付出我们最心爱的一切——”(513a)

施特劳斯:现在,首先提到的那些明智的女人与帖撒利(Thessaly)的女巫们相反。帖撒利以女巫著名。她们试图摘下月亮,导致月食;她们试图控制诸神,或告诉诸神应该做什么,祈祷诸神给她们长久的生命,但可怜的人不可能知道,长久的生命是不是长久的悲惨。是吧?

兰肯[读文本]:

> 苏:“但如果你认为,终究有人能给你传授这种技艺,使你在这个城邦拥有巨大权力,却不必同化于无论变好或变坏的政制,那么,依我看,你就是欠考虑的,卡利克勒斯;因为你必须不能只是个模仿者,而且必须从本质上像他们,如果你打算跟雅典民众结成任何真正的友谊,我敢发誓,若想跟皮里朗姆佩斯之子德莫斯结成友谊,也是如此——”(513a-b)

施特劳斯:雅典的 demos[民众]和皮里朗姆佩斯之子 Demus。还记得吗,在一开始?

兰肯[读文本]:

> 苏:“因此,无论什么人使你变得最像他们,他都会使你以你渴望成为治邦者的方式成为治邦者,以及修辞家(in the way that

you desire to be a stateman, and a rhetorician)——"(513b)

[323]施特劳斯:不不不,不是那样:"以你愿意成为政治家所用的方式,使你成为政治家和修辞家"(in the way you will wish to be a politician, a politician and rhetorician),那是不同的……

兰肯[读文本]:

苏:"因为每个人都喜欢那些专门投合自己脾气的言辞,而讨厌为了适合别人而讲出的东西——除非你有别的观点,亲爱的人哦(dear creature)。我们对此有异议吗,卡利克勒斯?"(513b-c)

施特劳斯:他怎么翻译最后那句亲爱的?字面译法是"亲爱的头"(beloved head),[1]它出现在《安提戈涅》开头。我不知道它在这里的确切意思是什么,但这是个美妙的表达,让我们想起这个事实,即如果我们爱一个人,首先爱的是他或她的头脑,这是基本的,但并不总是被重视。因此,政治家和演说家一定少不了这种同化。现在,在某种程度上,卡利克勒斯已经完成了这种同化,就像对他救命的关心所显示的,这种关心是最被尊敬的技艺和 polis[城邦]本身的基础。

现在,我会试着尽我所能简短地总结我们今天所学的东西与前面所学的东西之间的联系。法庭修辞术并不崇高,而是像游泳术、导航术和机械术一样,是某种低级的东西。卡利克勒斯毫无根据地断言,它是某种崇高的东西。他的观念是基于纯粹的习俗,仅仅是习俗。他的基本矛盾在于:他超过一切地赞美男子气,但他压倒一切的关心是救命。不是他,而是苏格拉底,才是男子汉,勇敢者。然而,这里提到的三种技艺尽管低级,但都不是谄媚的形式。记住这里提到医术,它毕竟也是一种救命的技艺,如果我们忽视那些心怀恶意的人——他们说,医术是世上最会杀人的技艺——大家知道,莫里哀和其他人。保护[是目的],甚至做鞋也是如此:毕竟,它[保护]你身体的一部分。甚至农作也是:

---

① Philē kephalē.

没有农作,就没有粮食——保护生命。甚至将军们也被认为是拯救城邦的。试图自我保存有什么错儿?在《苏格拉底的申辩》中,苏格拉底问了自己这个问题:他为什么不进入政治?[①] 他提到自己内部的daimonic[精灵],它阻止他进入政治。无论何时,只要他试图做一些政治事务,这个精灵就警告他不要做。但这个精灵有个理由,苏格拉底说出来了。它阻止他进入政治,是为了阻止苏格拉底过早地死亡。用直白的英语说,就是为了保护他的生命。我现在不能讨论那个精灵是什么这个问题。我相信,如果我们恰当地理解它,就会完全清楚地明白,这个思想不仅限于《申辩》,而且[属于]苏格拉底的整个思想。生命确实不是最高的善,这可以非常简单地予以证明。我们赞美许多死人——例如柏拉图——而我们鄙视许多活人。如果生命完全是最高的善,这就是不可能的。但尽管如此,生命是一种善。

由此得出,法庭修辞术是或可以是一种正当的技艺。[324]它属于游泳术、导航术、医术和将军术等技艺,区别于化妆术和烹调术。因此,我们已经得到一个重大辩护,对法庭修辞术的重要辩护。早在高尔吉亚部分,已经渐渐清楚,即修辞家需要法庭修辞术来为自己辩护,因为他并非全能。现在,适用于修辞家的情况,当然至少也同等地适用于哲人:哲人需要法庭修辞术来为自己辩护。为什么苏格拉底否认或忽视这种明显的必要性?他否认或不承认修辞术应该用于自我辩护。他承认修辞术可以用于自我指控。但(508b)既然哲人严格来说是正义的,他就不用修辞术来指控自己,而只能用来指控别人。但这是一种被苏格拉底承认并强调的合法用法。

现在,他会指控谁?你们记得珀洛斯部分的结尾吗?指控他最关心的那些人、他最亲近和最亲爱的人、同一个城邦的人。哲人的自我辩护只有作为对城邦的指控才可能。因此,一场自我辩护,若不同时是这种指控,就应该被抛弃。为什么如此?哲人的自我辩护本身暗示,他承认polis[城邦]是自己的审判者,是哲人的审判者,是哲学的审判者,是有权传唤哲学出庭的法庭,是哲学应该服从的权威。但用古代哲人的

---

① 见《苏格拉底的申辩》31d以下。

语言来说,这违反自然,即更高者被传唤到更低者面前自我辩护。唯一正义的事情是质疑 polis[城邦]的这种宣称,是传唤 polis[城邦]到哲学的法庭面前,是指控城邦不承认哲学,使用指控的修辞术。这就是苏格拉底在《高尔吉亚》中所做的。关于伯里克勒斯、忒米司托克勒斯等等整个令人震惊的说法——这全部都是指控的修辞术。但 polis[城邦]或 demos[民众](两者是一回事)能否理解哲学所做的指控?它能否理解哲学是什么?只有在哲学的顶峰即哲学的核心被忽视的条件下,它才能理解。顺便说一下,这个简短的短语——"顶峰"或"核心"——我认为是目的论的简单表达式:顶峰即核心,尽管顶峰看起来是最极端,但它是核心,必须根据它才能理解它周围的一切。在《苏格拉底的申辩》中,也在《克力同》中,苏格拉底承认 polis[城邦]及其法律的权威。他不得不这样。在《高尔吉亚》中,他质疑这一点,却没有充分澄清哲学主张的特征。只有在《王制》中,他充分澄清了哲学的主张,因此,他在《王制》而非《高尔吉亚》中断言,哲人必须成为统治者。

但还有另一面。polis[城邦]传唤哲学到自己面前受审。反过来。哲学传唤 polis 到自己面前受审。这暗示,如果哲学被传唤到 polis 面前受审,哲学就会被认为有罪。哲人自我辩护的言辞实际上会成为一种自我指控的行为。《苏格拉底的申辩》,若合理地阅读,就是一种自我指控的行为。苏格拉底没有反驳指控——这就意味着他在指控自己。作为被指控者,他是有罪的。这种指控是否合理,仍是问题,在那里当然也没有回答。

我愿意再补充一点。我说过,顶峰缺失。哲学的顶峰缺失。像《王制》显示的,哲学本身是最好且最令人愉快的东西。《高尔吉亚》的论证是基于善与快乐的分离,因此,这里不可能存在这种最好与快乐的自然结合:因此,[325]《高尔吉亚》的整个故事仍然悬而未决。但我会在下次课解释这一点。这里只是表明迄今向我显示出来的东西,尽管我已经读过《高尔吉亚》n 遍,我可以说从孩童时期就开始读了——真的,毫不夸张。有人今天对我说,《高尔吉亚》——哦,是你呀——说《高尔吉亚》是最美的柏拉图对话。我曾经非常强烈地感到这一点;我

想,我不能再坚持这一点。但它确实是一篇非常有吸引力的对话。但无论如何,这个简单的事情:即作为自我辩护的修辞术被抛弃;作为自我指控的修辞术被赞扬。曾经有个同学看到,我们要达到某种总体的统一性,否则我们就不能理解。巴特沃斯先生?

巴特沃斯:这是一个你总结时忽略的问题,但在……时出现了,你提到舵手把灵魂和身体、财富带过大海的段落。为了解释它的含义,你要我们去看修昔底德,并说看起来有个希腊人的观念。现在,在这节课开始,我们有个约定——

施特劳斯:绝对的。我完全同意你,如果我是——不过,我当然可以这样说。柏拉图并不是为那些在重要问题上所持观念跟他那个时代的人极端不同的人写作,因此,我们需要准备一些我们未必从柏拉图那里得到的东西。在这种准备方面,修昔底德特别有帮助。我会说,在观念上,我支持尽可能学究的方式。为此目的,我也可以不需要修昔底德,只是我关于柏拉图的不充分知识迫使我这里提到修昔底德非常著名的段落,这完全可能。那么,我提这些,要点是什么?雅典帝国——

巴特沃斯:不,是关于两个被杀的将军,因为他们——

施特劳斯:哦,那是《申辩》指出的,苏格拉底在那一天的指控大会上如何表现——那一天[轮到他那个部族]作轮值执政团——审判将军们。但确实,我——顺便说一下,这个关于将军们的故事,当然不是出现在修昔底德笔下,是在色诺芬笔下。

巴特沃斯:尽管如此,修昔底德那里也有一个故事,不是吗?

施特劳斯:但不是阿吉纽西事件。那是后来的,出自色诺芬笔下,据色诺芬,事情变得非常清楚,问题不是拯救活着的水手,而是尸体。基于宗教理由,他们必须被安葬。

巴特沃斯:……

施特劳斯:你说的非常正确,但我仍然这样认为。让我们不要太严苛——我是说,例如,既然修昔底德的著作有幸保留下来,像阿里斯托芬的一些谐剧一样——那会是一种更严重的指控,我使用阿里斯托芬的东西,我更经常使用阿里斯托芬,远远超过使用修昔底德。我是

说,让我以这种方式说吧[326](顺便说一下,我是指,所有时候都以这种方式):如果一个作者提到另一个作者,那么,我们就有义务阅读另一个作者,只要我们能做到,也就是说,只要他的作品没有佚失。例如,谁胆敢没读过明智的胡克(judicious Hooker)就谈洛克,洛克始终或经常提到胡克?你必须承认这一点。换句话说,我的真正规则——我可能在一开始说得不完全,但人们第一次必须不完全地表述规则,以使它们被吸收;注释很容易后来再补充——我的意思是,一个作者对另一些作者的提及或明显提及,是有良心的解释者必须考虑的权威路标。我是说,使自己比智慧者更智慧的企图是愚蠢的,即试图根据我不知道多么费解的作者或碑铭或无论什么东西弄出的信息或思想,去彻底革新整个理解。这是毫无意义的。但柏拉图提到的作家们——我是说他援引荷马、埃斯库罗斯、索福克勒斯、欧里庇得斯,当然也有阿里斯托芬——如果能够,我们应该知道他们。多多少少熟悉他们,并没超出人力的范围。恰当地理解他们也是漫长的。因此,我认为,请细想一下,巴特沃斯先生,你的批评是错误的。[笑声]

巴特沃斯:我之所以挑起这个问题,最初的理由是因为,去年我们阅读卢梭,我注意到,你很大程度上依赖他关于某些历史事实的知识去解释他对一些历史人物的影射,而据我所知,卢梭在文本里并未解释那些历史事实。你不得不从某个外在的来源去了解。无论如何,它们大大有助于理解文本。

施特劳斯:是的,但我的意思是,我对政治史没有非常深入的知识,因此,必定有一些相当著名的事实,是从一些著名的史学家那里得知的,甚至从这些史学家的摘录和……得知的。换句话说,18世纪每个学生都知道的事情,卢梭一定知道。但我猜想,如果人们想变得学究化,只需要阅读卢梭在其他地方或阅读孟德斯鸠——

[磁带在此中断]

——纯粹历史的,而是诸如眼见和耳闻之类。我是说,它会预设这些事情,这种知识。然而,我们有两个耳朵,但只有一个鼻子,或者你知

道,这种东西——

[磁带在此中断]

——我们必须忽视这个简单的规则。我也是最坏的犯错者之一。我花了十年、十五年时间,间断性地研究[马基雅维里],才有了这个简单的概念,即马基雅维里在他书里提到的他那个时代的两三个作者之一,某种意义上是他那个时代唯一的作者,是萨沃纳罗拉(Savonarola)。他不仅提到萨佛纳罗拉的行事,也明确提到他的著作。我之前从未不怕麻烦地研究萨沃纳罗拉,现在回想起来真是可耻。可以说,我试图在最后一分钟做好。但没有,这个规则[327]非常明显——

[磁带在此中断]

——忽视。我相信,如果它们在很早阶段就被反复强调,在人们学习的时候,就像简单的数学规则一样被反复强调,它当然就会被当成一回事。简单而细琐的规则,只有且必然是在它们习惯性地被忽视的时候——只是因为这个原因——,才会变得重要。

巴特沃斯:看起来,你以如此极端的方式谈这个问题,是因为这个事实,即柏拉图就他那个时候的一些事实视为理所当然的东西,我们今天却不能视为理所当然,而我们不得不以某种方式走向某个外在的来源。

施特劳斯:呃,确实。我会告诉你,我第一次说这些东西,是大约十五年前我不得不讨论斯宾诺莎的时候。我记得很清楚。我看完大部分斯宾诺莎研究文献(这是我那个时候做的),非常惊讶地发现,多么古怪而稀奇的东西都被研究者视为斯宾诺莎的关键,而那些东西在斯宾诺莎自己的路标下毫无基础。例如,根据我所听到的,依我看最古怪的说法:斯宾诺莎是"巴洛克风格的哲人"。但斯宾诺莎甚至都不知道存在所谓"巴洛克"这种东西,尽管他多多少少生活在那个时代。但没有任何证据证明他与这类东西有关系。他提到更多宏伟的东西。你可

以做一些聪明的评论(怎么称呼它?火花?),来谈论斯宾诺莎或莱布尼兹与巴赫音乐的关系,与巴洛克风格的雕塑和建筑的关系。在星期天下午读这些东西是有趣的[笑声],但它们没有启发意义。现在,还有其他人吗?那么,我们到此结束。

[本次课结束]

第十四讲

卡利克勒斯部分(513c-520b)

(无日期)

[329][进行中]施特劳斯:——对话的中心悖论:修辞术若用于自我指控就是好的,若用于自我辩护就是坏的。第一个说法是以节制或克制(这里被理解为唯一的美德并等于至福)的名义提出的。第二个说法,即修辞术若用于自我辩护就是坏的,是以勇敢或男子气的名义提出的。我们观察到从节制向勇敢的转移,此外,我们已经看到美德或恶习清单的变化。有些清单提到这些美德或这些恶习;有些清单提到那些。这些东西通常都被忽视了,因为人们假定柏拉图使用了一种关于美德统一性的严格不变的教条:即美德本身等于知识。但关于美德的统一性和美德即知识这个教条,与其说是一个严格不变的理论,不如说是个象征或谜语。跟这个主题相关的,还有另一个柏拉图教条。例如,在《治邦者》中,治邦者的使命被描述为,使勇敢或男子气与节制或克制相互配合。如果两个类型之间、因而两种美德之间没有区别,那样就讲不通了。这一点被呈现于《治邦者》及其姊妹篇《智术师》中,以下述方式:一个对话者,即泰阿泰德,被赋予节制或克制的特征,另一个对话者,即青年苏格拉底,被赋予男子气的特征。在《王制》中,你会发现同样的区分:格劳孔,男子气;阿德曼托斯,节制。甚至在《拉克斯》中,你也可以认出:拉克斯,男子气;尼西阿斯,节制。因此,换句话说,这同样是柏拉图的一个教条,即存在各种不同的美德,每种美德都有属于自己的特征,像美德的统一性一样,[这也是柏拉图的一个教条]。因此,我们必须注意这些小事。

现在来理解我提到的中心悖论——修辞术用来自我指控是好的,用来自我辩护是坏的——我们必须考虑,哲人或苏格拉底如何使用修辞术。苏格拉底为自己的哲学活动遭受不义指控而自我辩护,这本身暗示,要承认 polis[城邦]的权威高于哲学,但他不可能允许这种承认。另一方面,苏格拉底也不可能指控自己,额外的原因是,他是正义的,也就是说,他并未行过不义,他确实也没有通过哲学活动来行不义。因此,自我辩护排除。自我指控排除。剩下什么?只有指控别人,即他最亲近和最亲爱的人,因为指控敌人并不是一种特别令人印象深刻的道德行为——他的最亲近、最亲爱的,就是他的家庭、他的祖国、他的 polis[城邦]。哲人的自我辩护采取了指控自己城邦的形式。这意味着,传唤 polis[城邦]到哲学面前受审。这就是在《高尔吉亚》中所做的。但 polis[城邦]不可能在完全意义上理解这种指控,因为 polis[城邦]不可能理解哲学。哲学只能被从事哲学的人所理解。在哲人的自我辩护(即等同于指控 polis[城邦])中,哲学的关键或核心一定缺失,因为受众不会理解它。因此,我们已经看到,《高尔吉亚》对理念保持沉默。但最重要的是,《高尔吉亚》对哲学本身既是最好的又是最快乐的东西这个事实保持沉默,而这个事实在《王制》中变得很清楚。相反,《高尔吉亚》断言,[330]善与快乐是分离的。这种分离在卡利克勒斯部分以下述方式指出来。有些部分处理快乐或痛苦,然后有一个完全不同的部分处理自我保存,即处理某种有别于快乐的善。但整个事情的基础建立在珀洛斯部分:善区别于快乐,它们彼此毫无关系。这种善与快乐之分当然是技艺与谄媚之分的潜在基础,因此是整个对话的基础。快乐被降级。有可能存在一些以善为目的、同时也以伴随那种善的具体快乐为目的的技艺,但这种可能性被默默地排除了。还有一个——属于同一语境——,快乐的最高形式完全被忽视了:源于荣誉的快乐,尤其是源于哲学的快乐。讨论集中于更低的快乐,即身体的快乐,因为在这种情况下最容易得到快乐与善的分离。我们假定吃是为了活着,为了保存自己,但像大家知道的,我们可以剥离吃的快乐,毫不考虑它的自然功能。甚至可以在一段时间内免受惩罚,但这种分离是可能的。这当然也适用于喝和性等。

珀洛斯部分的主要构想是这样:美/高尚是善加快乐。善加快乐。这种关于高尚的理解也见于亚里士多德《修辞学》第一卷关于高尚或美的章节,作为"高尚"的含义之一。[①] 但这本身意味着善与快乐属于一体。但苏格拉底成功地强迫珀洛斯接受了这个观点,即善本身或快乐本身构成高尚。这导致珀洛斯的失败和所有麻烦。但最有趣的结果当然是荒谬的结论,即惩罚和遭受惩罚是高尚的。这一点只能基于善与快乐的这种分离(有别于二者同属一体)才能证明。我们可以说,珀洛斯部分的悖论是,因为善与快乐之间的这种含混关系,导致惩罚取代了教导。因此,苏格拉底准备把自我指控的高尚性作为最重要的事情。

现在,关于这个主题的最后一个评论。善与快乐的分离,有别于它们的结合:善与快乐的分离在一种美德上变现得最明显。你们有些人会记得贺拉斯的名句:dulce decorum est pro patria mori,即"为祖国而死是甜蜜而高尚的"。甜蜜——这是非常大的悖论,因为这个诗人写过一首诗为丢盔弃甲的行为辩护,[②]而根据古典观念,丢盔弃甲是极端怯懦的行为。就区别于所有其他美德的勇敢而言,唯一关键的行为不是令人快乐的,而是端正的,高尚的。亚里士多德《伦理学》对勇敢的分析是至关重要的;依我看,亚里士多德对美德的分析是从勇敢开始的,因为他认为勇敢是最低的美德,之所以是最低的美德,因为这种完全行为的完全满足特征,你在所有其他美德中都可以拥有,但在勇敢中无法拥有。[331]这并不意味着,勇敢不是高尚的,不是必要的。它当然是。但它不是最高的美德。简言之,这种善与快乐的分离是最容易从勇敢或男子气的观点来理解的。正是从男子气的观点才能表明,自我辩护是坏的。这篇对话在某种特殊意义上是最具男子气的对话,它只强调严厉的义务,而没有自然的报偿,即相伴而来的快乐。这是总结我以前说过的东西,就说这么多。

现在,我们必须回到文本。很不幸,我不可能弥补所缺的一次课,所以,我们不大可能读到结尾的神话,我也只能止于介绍一下那个神

---

① 《修辞学》1366a33-35。

② 贺拉斯,《颂诗集》(*Odes*) 2.7.10。

话。但我们会试着以正常的速度读到那里。兰肯先生,你能从我们落下的地方开始吗?513c4-6。

兰肯[读文本]:

卡:"我不知为什么,依我看,你的说法是正确的,苏格拉底,但我分享了共同的感觉;我不太相信你。"(513c)

施特劳斯:卡利克勒斯被苏格拉底的这个说法触动,即拯救或自我保存要求同化于demos[民众]。他也多多少少意识到,他自己已经被这种同化所影响,自己就属于多数人。苏格拉底随后作出回应。

兰肯[读文本]:

学生:"因为热爱民众之情,卡利克勒斯,就在你的灵魂里反对我:但如果我们碰巧多次且更好地检查这些相同的问题,你就会相信。"(513d)

施特劳斯:呃,苏格拉底说"你不属于多数人,卡利克勒斯,但你热爱他们"。Eros,爱欲,意思是渴望(longing)。"因此,既然你不属于他们,你就可能被说服,只要我们重复讨论我们的话题,经常地,最主要是更好地,在更高的层次上。"即我们没有在最高的层次上讨论,我们不止一次看到这一点。

兰肯[读文本]:

苏:"但现在,请回忆一下,我们说过,有两套方法可以用在对任何具体事物的照料上,无论身体或灵魂:一个是使快乐成为我们处理的目的;另一个是朝向最好的东西,不是沉溺于它,而是尽我们所能跟它斗争。这不是我们那时作出的区分吗?"(513d)

施特劳斯:苏格拉底现在回到善与快乐的问题,即使不是二者的对立,也是二者的区分,这种区分是他在讨论自我保存的时候所忽视

的——换言之,苏格拉底现在从默默承认法庭修辞术是一种技艺——即使是低级的技艺——回到这种断言,即它不是技艺,而是一种谄媚。但他这里只提到建设性的追求——即健身术,没提恢复性的追求即医术。如我们已经看到的,健身术在认知水平上较低。[332]与健身师相比,成为医生则需要更高级的训练。继续。

兰肯[读文本]:

> 卡:"那当然。"
>
> 苏:"那么,一套以快乐为目的,是低贱的,仅仅是谄媚,不是吗?"
>
> 卡:"是这样,只要你愿意。"
>
> 苏:"另一套的目的是使我们照料的东西——无论身体或灵魂——尽量变好。"
>
> 卡:"那当然。"
>
> 苏:"那么,在照料我们的城邦及其邦民的时候,我们不是应该尽力使这些邦民尽量变好吗?因为缺了这个,就像我们在前面的论证发现的,提供其他任何服务都毫无用处,除非那些打算获得巨大财富或具体权威或其他权力的人存心是公正且可敬的。我们是不是承认这一点?"
>
> 卡:"那当他,要是你更喜欢这样。"(513d-514a)

施特劳斯:呃,让我们看看。因此,善与快乐之区分的结果,对政治而言:使邦民们本身变好,是任何其他赋予邦民的利益成为真正利益的前提。换句话说,如果你使邦民变得富裕,如果他们没有能力得体而恰当地使用他们的财富,那么,这对他们就不是真正的利益。这是个非常热门的话题,我就不必指出来了。但这当然也暗示,例如,对自我保存的关心是有条件的善——即,如果你保存的是那些会好好利用自己生命的人的生命,那就是好的,反之则不好。好。现在,让我们继续。

兰肯[读文本]:

苏:“那么,如果你和我,卡利克勒斯,在着手为城邦从事一些公共事务的时候,邀请彼此看一看它的建筑部分,比如,关于城墙、武库或神庙的最重要建筑,我们不是有义务考虑并审查我们自己,首先,我们是否理解建筑的技艺,又从谁那里学过?我们是不是必须这样做?

卡:“那当然。”(514a-b)

施特劳斯:这里卡利克勒斯没做任何限定,因为苏格拉底所说的也必然出自卡利克勒斯自己的观点。

兰肯[读文本]:

苏:“那么,其次,就轮到这个问题,我们曾经是否私下为我们的朋友或我们自己建过什么建筑,这个建筑是美是丑?如果我们经过考虑发现,我们曾经跟随既好且有声誉的导师,且我们在导师的指导下已经建过许多美丽的建筑,而且我们脱离导师之后也独自建过很多,[333]在这些情况下,作为有理智的人,我们就可以从事公共工作:但如果我们既没有展示我们的任何导师,也没有展示任何建筑,或仅仅展示一些毫无价值的建筑,在这种情况下,试图从事或邀请彼此从事公共工作,就是毫无理智的。我们是不是会同意,这种说法是正确的?”

卡:“是的,那当然。”(514b-d)

施特劳斯:现在,如果我们想要从事政治,我们的首要使命必须是,查明我们是否拥有使邦民变好的技艺,因为这个建筑显然只是为了说明我们的意图而举的例子。这个例子是建筑,建设公共建筑,一种建设性的技艺——从字面上讲,是一种启发性(edifying)的技艺。《新约》用来表示启发(edification)的语词就是这里用的希腊语词。① 人们不可能用启发(edifying)来翻译柏拉图的术语,然而并非偶然的是,启发的

① 希腊语词是 oikodomeō。

这个含义来自于此。要知道,启发就意味着“建立”(building up)。是的。但该词的全部含义只有到后文才会显现。随后的讲辞,请念。

兰肯[读文本]:

苏:“其他所有东西不都如此吗:例如,假设我们承担了城邦—医生的义务,并邀请彼此像个合格的医生一样工作,我认为,我们就应该首先询问彼此,我问你,你问我:让我们看一看,以上天的名义,苏格拉底本人在身体健康方面如何?或者,苏格拉底是否曾经使任何其他人摆脱疾病,无论奴隶或自由人?我相信,我也会向你询问类似的问题;然后,如果我们发现我们从未改善任何人的身体状况,无论异邦人或本邦人,男人或女人——凭上天起誓,卡利克勒斯,堕入如此愚蠢的境地不是真正滑稽可笑吗:在拥有充分的私下实践——有时结果糟糕,有时成功——并在技艺方面获得充分训练之前,常言道,就试着‘在酒罐上学习陶器制作’,就不仅自己开始公共实践,而且邀请其他同类人这样做?你不认为,这样做是完全愚蠢的吗?”

卡:“我看是。”(514d-e)

施特劳斯:首先,他提到一种建设性的技艺;现在,他转向医术,一种恢复性的技艺。但这里,他提出一个补充性的问题,在讲建筑师的时候没提的问题:我们自己健康吗?含义很明显:如果我们试图帮助别人变得心灵健康,我们自己心灵健康吗?你们也看到,他提到对救命的关心。一个人是不是好医生,也可以从他为了救命做了什么——这没什么差别。在心灵方面的应用也是清楚的:如果一个人是灵魂方面的好医生,那么,这也可以从他对待奴隶和自由人的行为上表现出来。在这两个情况下,即建筑和治病,在试图从事公开活动之前,必须先有成功的私人实践。在某种意义上,如果他们私下做过,危险会更小。如果他们做错了,只有少数人受害。但如果他们负责全体,祸害就会大得多。苏格拉底这里拿自己而非卡利克勒斯做例子——换言之,当然是出于礼貌。[334]另一个暗示:医术是一种技艺,所有人都承认;医术也意

味着,跟其他东西一样,也是救命的。当然,救命,自我保存,是立法术的一个目的。

学生:为什么苏格拉底在这段话用这么强烈的语言?

施特劳斯:为什么你觉得它特别强烈?

该学生:我认为,他没有像通常那样说"向神起誓"……

施特劳斯:我明白了,他没用他在建筑的例子中所用的语言?呃?建筑师?不,我认为他没有。对此,我有个评论。你允许我先完成这些吗?

该学生:我很抱歉。

施特劳斯:不不,你不该抱歉。现在,如果医术是一种技艺,自我保存是立法术的目的。如果是这样,我们就有这样的结论:任何人(比如将军),如果尚未证明他能够拯救自己,即已经在自己的私人生活上取得成功,他就不应该宣称自己能够拯救城邦。比如会计,我相信这是相当明显的,你不会选择一个在自己的财务管理方面声名狼藉的人做会计。但这个逻辑可以扩大。这里,我们有两个誓言,正如511c的类似情况,你们可以查证一下。第一个誓言,我们可以译为"凭诸神起誓",被归于选举人或投票者。第二个,"凭宙斯起誓",被归于苏格拉底。那么,这里为什么有这些誓言?我会说,健康比房子更重要。身体或灵魂的自然健康不是属人技艺的产物,因此可以追溯到诸神。呃?这就是我要说的。这里,他没有提到医术的教师,但他曾经提到建筑技艺的教师。这就为他不提政治技艺的教师做了铺垫,因为根本没有这类教师——按照苏格拉底理解的严格意义上的"政治技艺"。你看,苏格拉底可能是个给奴隶治病的医生。记得吗?我们从哪儿得知,苏格拉底是某种给奴隶治病的医生,或诸如此类的事情?是的,在《美诺》中,这篇紧随《高尔吉亚》之后的对话:苏格拉底跟一个奴隶交谈——尽管不是为了奴隶本人,但我们可以很容易看到,他对奴隶做同样的事情。从他自己的具体例子,我们得知,苏格拉底更少是女人的医生。好。现在让我们继续。那么,你的问题得到满意的[回答了]吗?好。继续。

兰肯[读文本]:

苏："现在，最卓越的先生哦，既然你本人刚刚从事一项公共事业（entering upon a public career），并邀请我——"（515a）

施特劳斯：不，等一等："既然你刚刚进入公共领域（entering the public arena）。"卡利克勒斯还不是或勉强算是一个实际的政治家。我前面说过这点，但我认为可以容忍重复一下。在柏拉图对话中，苏格拉底与实际治邦者的交谈非常少见——非常少见。人们会期望苏格拉底像他在《申辩》里说的那样，整天在市场上闲逛，抓住每个人说："今天你关心自己的美德了吗？"听起来就像这样。[335]人们期待苏格拉底一直跟那些从事政治活动的成年男子谈话。但柏拉图的对话的证据恰恰相反——非常少见。这里跟苏格拉底交谈的没有一个是单纯的标准政治家。有一些。《拉克斯》是苏格拉底与完全的成年政治家对话的最明显例子。还有其他一些，但非常少。这在文献上没有得到充分强调。所以，我要强调一下。继续。

兰肯[读文本]：

苏："并邀请我做同样的事情，并责备我不这样做，我们不是应该询问彼此吗：让我们看一看，卡利克勒斯是否曾经使任何邦民变得更好？是否有哪个以前邪恶、不义、放纵且愚蠢的人，通过卡利克勒斯，变得正直且可敬，无论是外邦人或本邦人，奴隶或自由人？告诉我，如果有人审问你这些问题，卡利克勒斯，你会说什么？你会宣称，什么人通过跟你交谈变得更好了？你逃避回答，你是否真正做过一些私下工作，使你能够走上公共实践？"（515a-b）

施特劳斯：现在，苏格拉底把这个一般的程序应用到政治家卡利克勒斯身上。苏格拉底没有问他是否有过政治技艺方面的老师，因为显然根本没有。既然我们已经看到四位伟大的政治家都不是真正的政治家，还有谁会是呢？现在，大家看到，他向卡利克勒斯提了三个问题。中间的那个是非常有趣的，即："是不是有任何一个在所有方面都低之又低的人，通过你，已经变成一个顶级的绅士？"人们可以有把握地说，

这是个异常不公正的要求。苏格拉底似乎变得极端不公正。但他通过最后一个问题表明了自己的公正,即包括改善女人或妻子(二者在希腊语中是一个词)。换言之,苏格拉底自己的软肋。卡利克勒斯回答。他说什么?

兰肯[读文本]:

卡:"你真是好辩,苏格拉底噢!"(515b)

施特劳斯:我认为,这里我们可以同情一下卡利克勒斯,因为苏格拉底的要求有点不公正。是的。苏格拉底会大幅度地弥补。我愿意提一下:他这里说到各种美德或恶习时,没有提到虔敬和勇敢——我的意思是,只要把恶习转换为相反的美德,任何人都很容易做到。现在,我们可以提出阅读像柏拉图这样的作家的另一个规则吗?我第一次且最清楚地看到这个规则是在色诺芬那里,他在这个方面比柏拉图更明显。色诺芬有个习惯,从来不说任何人的任何坏话——你可以说,极端的绅士风度。例如,他赞美某人有这些或那些美德。但为了理解那个赞美,你前面必须要有一个所有美德的列表,然后你看哪种美德缺失了,你就可以确信,所说的这个人缺乏这些具体的美德;甜美而温和的表面印象,是通过这种非常简单的技巧产生的。那么,在柏拉图这里,在这些问题上,你必须做同样的事情。他提到某些美德时,必须提出[这样的问题],即哪些美德提到了,哪些没提到。如果我们有时间和恰当的训练,我们必须回答每一种情况:他在这里为什么对这些具体的美德或恶习保持沉默?但无论如何,这个完全的美德列表必须呈现在每个人的心里。[336]在柏拉图那里,这相对简单,因为柏拉图已经把这些美德简化为四种主要美德,每个人都很容易记在心里,并看到每个具体情况下缺失了哪种。继续。

兰肯[读文本]:

苏:"不,我问你这个,不是出于好辩,而是真正想要知道,你能想象自己应该以什么方式表现为一个公共人物。或者,你可能

使我们看到,你在管理城邦事务的时候,关心任何其他事情而非使我们这些邦民尽可能变好?我们不是已经不止一次承认,这是政治家应该做的吗?我们是不是已经承认?请回答。我们会替你回答:我们承认。那么,如果这就是好人应该为自己的国家(country)完成的东西——"(515b-c)

施特劳斯:"自己的城邦(city)"。但"国家"(country)是一个可以容忍的翻译,因为国家是城邦的现代对应物,但不是一回事。polis没必要译成"国家"。

兰肯[读文本]:

苏:"现在,请你回忆一下你不久之前提到的那些人,并告诉我,你是否认为,他们自己显得是好邦民——伯里克勒斯、喀蒙、米尔提阿德斯和忒米司托克勒斯。"

卡:"是的,我会。"(515c-d)

施特劳斯:等一等。我们已经看到,卡利克勒斯没有通过测试,因为他过去没有使低之又低的人变成美德的楷模。但人们可以正确地说:谁会通过这种测试?当然不是这四个伟大的雅典政治家。但这当然不是全部的故事。这个主题,这四个名字,我们已经从早先的讨论知道了。

兰肯[读文本]:

苏:"那么,如果他们是好人,他们每个显然都曾经使人从更坏变得更好。是不是这样?"

卡:"是的。"

苏:"因此,伯里克勒斯开始在民众面前讲话的时候,雅典人比他做最后一次演说时更坏?"

卡:"也许吧。"

苏:"不是像你说的'也许',最优秀的先生,而是必然出自我

们已经承认的前提,即假定他是个好邦民。"

卡:"那又怎样?"

苏:"没什么。但告诉我们另一个问题——雅典人据说是已经通过伯里克勒斯变得更好了,还是恰恰相反,已经被他败坏了。我个人听说,伯里克勒斯已经使雅典人变得懒散、怯懦、贫嘴且贪婪,因为他设立了公共薪水制度。"

[337]卡:"你是从那些菜花耳那里听到这种说法的吧,苏格拉底。"(515d-e)

施特劳斯:即约翰伯奇们(John Birchers),①[笑声]右翼分子,拉科尼亚分子(Laconist),斯巴达效仿者。伯里克勒斯据说已经使雅典人变得更坏,而非更好。但这个说法出自伯里克勒斯的政敌,而非苏格拉底。卡利克勒斯显然属于伯里克勒斯派,我们可以称之为民主派。我们前面已经注意到这点。我们会从后文看到,苏格拉底不同意这些右翼分子,但尽管如此,他仍然严厉批评伯里克勒斯。但他的批评是不同的。让我们读苏格拉底的下一段话。

兰肯[读文本]:

苏:"哈,以下就不再是听闻,而是某种知识(knowledge)——"(515e)

施特劳斯:"而是我所知道的(what I know)"——"我和你都明显知道的,清楚地"。不是传闻,我们现在回到知识。

兰肯[读文本]:

苏:"你和我都知道,伯里克勒斯最初是深受欢迎的,雅典人在他们'更坏'的时候并未给他施加有失尊严的审判;但在他们已经通过他变得正直且可敬的时候,在伯里克勒斯生命晚期,他们却

① 施特劳斯是指约翰伯奇协会(John Birch Society),创立于1958年。

相信他盗用公款,差点判他死刑,显然因为他们认为他是个恶棍。"

卡:"那又怎样?就因为这个,伯里克勒斯就是个坏人?"

苏:"无论如何,一个照管驴、马或牛的牧人会因为这个而被视为坏人——如果他接管它们的时候,这些动物既不踢、也不顶、也不咬他,但最后却变得做所有这些事情,出于纯粹的野蛮。或者,你不认为,照管任何动物的人,如果他最后使他接管时仍然温顺的造物变得更野蛮了,他就是个坏人?你是不是这样认为?"

卡:"我当然这样认为,为了讨好你。"

苏:"那么,请进一步讨好我,回答这个:人也是动物之一,是不是?"

卡:"当然是。"

苏:"伯里克勒斯曾经照管人们?"

卡:"是的。"

苏:"那么,像我们这次承认的,他们不是应该已经被他变得更正义而非更不义了吗,如果他照管他们的时候是个好的治邦者?"

卡:"那当然。"

苏:"如荷马所言,正义者是温和的。但你说什么?不是这样吗?"

[338]卡:"是的。"

苏:"然而,他最后证明,他们比他接管他们的时候更野蛮,并反对他本人——他最不希望他们攻击的那个人。"

卡:"你希望我同意你吗?"

苏:"是的,如果你认为我讲得真实。"

卡:"那就算是吧。"

苏:"如果更野蛮,也就更不义且更坏。"

卡:"就算是吧。"

苏:"那么,伯里克勒斯就不是个好的治邦者,根据这个论证。"

卡:"至少你说不是。"

苏:"我敢说,根据你承认的东西,你也会说不是。现在,关于喀蒙,再次——"(515e-516d)

施特劳斯:现在,让我们在此暂停一下。苏格拉底对伯里克勒斯的批评是什么?如果伯里克勒斯已经使雅典人变得更好,他们就不会在他生命的最后时期迫害他。这是个明显的证据,证明他是民众的坏牧人。随后,我们会看到,苏格拉底宣称自己是雅典唯一真正的治邦者。但他的命运甚至比伯里克勒斯更坏。他被处死,不仅仅被指控。因此,如果这个论证有效,苏格拉底本人就不是真正的治邦者。我这里可以引用多德斯的一个注释,来回应这个批评:"人们可以问,苏格拉底是否已经使阿尔喀比亚德和克里提阿(Critias)变成更好的人"——他的熟人——"柏拉图是否已经使狄奥尼修斯二世(Dionysius II)变成更好的人,雅典人对苏格拉底的对待是否没有反驳苏格拉底作为治邦者的自我宣称。对于最后一点,答案无疑是,苏格拉底不是治邦者,也没有自命自己知道如何教授美德;即使柏拉图使苏格拉底自称为真正的治邦者,也只是在苏格拉底知道治邦者应该据以行动的一般原则这个意义上说的。"[1]这是一种粉饰,处理了一个毫无事实根据的问题。苏格拉底说到真正的治邦者之时,他当然是指一个有权力、有能力的治邦者,而对批评伯里克勒斯适用的东西也适用于批评苏格拉底。

现在,我们如何才能解释,雅典人以这种恶毒的方式对待他们的恩人伯里克勒斯?说雅典人反对伯里克勒斯是因为他给他们强加巨大的要求,爱国主义等等,这样说不真实吗?这不是也可以解释他们为什么杀死苏格拉底吗,因为苏格拉底给他们强加太大的要求?这当然是唯一合理的解释。这里的马、牛和驴之类的例子——呃确实,我相信,人是比马、牛和驴等更复杂的动物,最重要的是——[那一点]后文会出现。我们只知道,卡利克勒斯没有能力为伯里克勒斯辩护,即无法坚持反对苏格拉底。这一点确实很重要。我们在516c2发现:"好邦民的工

① 多德斯书,第355页。

作是使自己的同胞邦民变得更好”,这意味着,用直白的英文说,每个邦民都被假定为治邦者,因为那是治邦者的义务。那么,这是民主制的表达式,每个邦民在某种意义上都被假定为治邦者。然而,从苏格拉底的观点看,这就意味着,每个邦民都被假定为哲人,[339]如果哲人与治邦者是不可分离的话。搞哲学是一种道德义务。哲学活动所要求的那种特殊天性被忽视了。或者,你也可以反过来说:如果每个邦民都被假定为治邦者,那么,那些不能成为治邦者的邦民就不应该是邦民,也就是说,也会得出极端的反民主解决。呃,我认为,让我们从落下的地方继续。

兰肯[读文本]:

苏:“现在,关于喀蒙,再次——”(516d)

施特劳斯:哈。在这个段落,在这个转折处,卡利克勒斯否认结论是从他已经承认的前提推出来的。苏格拉底用一句誓言强调是从那里推出来的,“凭宙斯起誓”。如果结论是那样推出来的,誓言就没有必要了。我们多次见过这种情况:在欧几里得那里没有誓言。伯里克勒斯是卡利克勒斯的楷模之一。卡利克勒斯不能为自己的楷模辩护。因此,他不能帮助他自己。如果他不能为自己的楷模辩护,他就不能为自己辩护。他不能帮助自己战胜苏格拉底,正如伯里克勒斯不能帮助自己战胜 demos[民众]。如果伯里克勒斯对 demos 无能为力,卡利克勒斯也一样可能对 demos 无能为力。苏格拉底也对 demos 无能为力。但卡利克勒斯与苏格拉底之间有这种差别:卡利克勒斯没有能力战胜苏格拉底和 demos;苏格拉底只是没有能力战胜 demos,而非没有能力战胜那些单个的人。换言之,卡利克勒斯既不适合哲学,也不适合政治。苏格拉底仅仅不适合政治。好。现在,让我们继续,516d5。

兰肯[读文本]:

苏:“告诉我,不正是他所照料的那些人放逐了他吗,以便他们可以十年不听他的声音?至于忒米司托克勒斯,他们不是以同

样的方式对待他吗,并施以流放之刑?至于马拉松英雄米尔提阿德斯,他们判他投入刑坑,若非因为主席,他就已经掉进去了。然而,这些人,若是你所描述的好人,就永远不会遇到这种命运。无论如何,好的御手在他们坐在双轮马车上初次赛跑的时候没摔下来,却在他们已经训练自己的马队并获得更多驾驶技能之后却摔下来了!在双轮马车竞赛或其他任何事业上,都永远不会出现这种情况;你认为是这样吗?

卡:"不,我不认为是这样。"(516d-e)

施特劳斯:暂停。现在,苏格拉底以正确的顺序讨论其他三位雅典治邦者,在时间上从喀蒙上溯到更早的忒米司托克勒斯,再到更早的米利提阿德斯,而且迫害的程度也在上升,你们从例子上都能看出来。这意味着什么?古代的雅典人像伯里克勒斯时代的雅典人一样野蛮;他们是一样野蛮的迫害者。因此,我们现在看到,在516a-b对伯里克勒斯的批评是基于虚假的前提。伯里克勒斯并非接管了温顺的雅典人,然后使他们变得野蛮。这是个保守的、反动的——随你怎么说——理论:"美好的古代"。苏格拉底不同意这一点。伯里克勒斯的政敌所坚持的这种改变并未发生。所有治邦者都面临着一群尚未驯服且不可驯服的demos。Demos依其本性就是不服从logos[言辞/理性]的。"Demos"这里不再具有任何阶级含义:[340]穷人。它是指所有非哲人。他这里提到米尔提阿德斯的例子时,提到一个主席,希腊文是prytanis,那让人想到什么?

兰肯:苏格拉底本人可以说在自己轮值主席的时候救了米尔提阿德斯。他争辩说——

施特劳斯:他没有救他。

兰肯:他试图。

施特劳斯:他试图。呃,但米利提阿德斯时代的这个prytanis成功了,苏格拉底失败了。苏格拉底失败了。是的。卡利克勒斯断言,好的治邦者会是安全的。这就是这里的暗示。但这种关于治邦者的观念像苏格拉底的观念一样是妄想。卡利克勒斯走上邪路——"我要保护自

己;为了保护自己,我不得不搞好关系;我不得不投靠执政党等等”——然而,苏格拉底说,“不”。他拒绝去做任何这类事情。卡利克勒斯希望通过政治活动获得安全,但这种希望像苏格拉底明显的乌托邦观念一样是乌托邦。这里,苏格拉底改变了比喻:可以期望的,不是驯服野兽,而是增强控制它的能力。按照比例,对哲学的要求被降低,对政治技艺的要求就被抬高。苏格拉底的用意在于使哲学与政治技艺等同起来,简单的等同。早在珀洛斯部分,我们已经看到,最高的技艺被称为立法技艺,一种政治技艺。

现在,让我们做个总结。四个人都不拥有真正的修辞术——抱歉,我们应该读完下一段讲辞。

兰肯[读文本]:

> 苏:“因此,我们前面说的看起来都是真实的:我们知道,在我们这个城邦里没有哪个人使自己成为好的治邦者。你承认,在当今的人们中没有一个,但你认为在以前时代有这样的人,并提出这些人。但我们已经发现,这些人跟我们当今的人一样;因此,即使他们是演说家,他们也没运用真正的修辞技艺——否则他们就不会摔下来——也没使用它的谄媚形式。”(516e-517a)

施特劳斯:因此,这四个人都既不具有真正的修辞术,也不具有谄媚的修辞术。至于他们为什么缺乏谄媚的修辞术,这里没给原因。至于他们为什么缺乏真正的修辞术,则给了原因。真正的修辞术保证自己不失败或不被迫害。

学生:如果他们取悦人们……

施特劳斯:我们这里只有这个事实。苏格拉底断言,他们没有谄媚的修辞术,但没说他们为什么缺乏。他说了他们为什么缺乏真正修辞术,原因就是前面的整个论证。我们必须试着去理解它,而且我现在会试着解释它。或者,你的困难是什么?

[341]该学生:他们缺乏的原因似乎很显然,因为如果他们取悦于民众,那么,他们就不会……

施特劳斯：我明白。也许可以那样说。但我相信，这里有稍微更多的东西。让我试着解释一下。重复一下事实：他们缺乏真正的修辞术，是因为他们失败了，并且他们缺乏谄媚的修辞术。真正的修辞术保证自己不会失败或被迫害。但谄媚修辞术的成功在于什么？这就是你的问题，但我相信，我这样表述更精确一些。它在于什么？在于同样的东西：保命，没被成功地迫害。我们必须试着理解这一点。自我保存是谄媚修辞术的目的，也是真正修辞术的偶然结果。修辞术的目的是使他们变得更好，但偶然的结果是拯救政治家。是吧？所以，重复一遍，自我保存是谄媚修辞术的目的，也是真正修辞术的偶然结果，但谄媚修辞术的目的据说是快乐。回答：人们不可能追求善而不附带地追求快乐。因此，看起来是这样：有一种较低的技艺，即法庭修辞术，作为一种技艺，其目的是善，即使是一种较低的善；也有一种高级的技艺，即高尚的修辞术，它使邦民变得更好，即更绅士，更温顺，正如马术师的技艺使马变得更温顺。那么，要知道，如果胡萝卜是马术师使用的东西之一，最高的技艺也不得不使用胡萝卜。那么，最高的技艺也必须在某种程度上取悦邦民。于是，在高级修辞术、低级修辞术和谄媚之间就有部分相合。

让我重述一下困难。真正的修辞技艺导向美德，并反对关心快乐的谄媚。真正高尚的修辞术也区别于低级的法庭修辞术，后者旨在自我保存，但自我保存是一种善，本身并不是快乐。结论就是：三者之间的严格区分不可能坚持下去。基本的困难是：高尚修辞术的目的是哪种美德？最常见的回答是正义。但什么是正义？这个问题在整个对话中都没提出来，更别提回答了。因此，鉴于所有这些问题都缺乏清晰性，各种各样的混乱就是不可避免的。论证进一步暗示，成功是判断所有形式的修辞术的能力的标准之一。但这真实吗？医生总是成功吗？一般说来，医生没有鞋匠成功。大家知道很多关于医生的笑话，证明他们的能力掩埋在墓地里，因此——对此，很多语言里都有很多笑话。因此，医生比鞋匠更少成功。让我们归纳一下。技艺越高级，成功就越不常见，因此，成功不可能是标准。对修辞家的失败来说，至少有个好理由是，修辞术并非全能。因此，正如我们前面已经看到的，高尔吉亚与

苏格拉底之间有某种共同的处境。苏格拉底与伯里克勒斯之间也有这种相同的处境。在这两种情况下,言辞都不足以获得他们想要的东西。苏格拉底与伯里克勒斯都被不义地迫害。对两者的成功迫害,仅仅证明修辞术并非全能,而并未证明修辞术在决定性的方面缺乏成功。对这四个治邦者的批评的默认前提,其实是言辞的全能。[342]我们也可以这样说。说真正的修辞术若不借鉴谄媚就不可行,这样说听起来可怕。但如果我们记得古人的另一个关键教诲,上述论断就会失去令人震惊的特征。根据严格的逻辑,统治的绝对可靠的唯一资格是智慧。但每个人都能轻易看出,这导致最严重的实践困难。因此,古往今来所有可靠的人都有这样的观点,即除了智慧之外,必须有另一个合法性原则。它被称为同意。对此,最简单和最清楚的说法,见于柏拉图《法义》页757:智慧和同意。智慧之人必须不仅仅试图获得智慧的东西,而且在某种程度上使自己智慧的建议能被共同体接受。他必须使自己适应。他必须聆听共同体;他必须使自己适应共同体——但这并不意味着,因为他会学到某种智慧的东西。不。他只会学到自己在具体环境下能有多么智慧。他会使自己适应。他会使非智慧者满意。他会谄媚他们。从这个观点看,说谄媚是政治的本质部分之一,这样说甚至是无关紧要的。这当然不是个好听的字眼,苏格拉底使用这个令人震惊的字眼是为了向我们澄清一个困难,即在某种意义上,某种令人震惊的东西存在于理念之中。如果我记得不错的话,这个字眼对年轻人的冲击比对老年人的冲击更大,像人们说的,某些明显合理的东西完全不能实行,只是因为共同体尚未成熟。然而,这意味着,严格地说,这是向愚人让步,是取悦愚人,谄媚愚人。但这是我们能做的最好的事情。因此,《高尔吉亚》的极端说法:高级修辞术、低级修辞术和谄媚,严格区分;然而,没有三者的融合,任何政治都是不可能的。甚至三者的最完美融合,也根本不能以任何方式保证成功。很显然。根本不存在 logos 的全能——logos 现在甚至被理解为审慎的政治言辞。根本不能保证。是的,我认为,我们可以到此为止了。现在,让我们从这儿继续,兰肯先生,517a。

[换磁带]

兰肯[读文本]:

卡:"但仍然不可能有任何迹象表明,苏格拉底,当今任何人曾经取得像你挑选的那些人取得的成就。"

苏:"令人钦佩的朋友,我至少指责作为城邦仆人的后者;确实,我认为他们显得比我们时代的那些人更会服务,更能为城邦生产它所渴望的东西。但至于引导那些欲望朝向另一方向而非顺从它们——说服或强迫民众朝向那种使他们变得更好的东西——即使做过这样的事,他们也几乎不比后来者做得更好;而且那只是一个好邦民的工作。但在提供船只、城墙、武库和其他各种类似的东西方面,我承认你说的,他们比我们的领袖们更聪明。"(517a-c)

施特劳斯:现在,卡利克勒斯说,这四个人无论多么有缺陷,但远远超过现在那些人。苏格拉底高兴地承认这一点。[343]这根本不影响他所关心的东西。是的。下一段。

兰肯[读文本]:

苏:"因此,你和我在这种讨论中做了一件荒谬的事:因为在我们争论的整个时间内,我们从未停止在相同的要点上绕圈子,并相互误解。"(517c)

施特劳斯:更字面的译法,不是"荒谬"(absurd),而是"可笑"(ridiculous)。[①]《高尔吉亚》的谐剧特征已经提到多次。很自然,这里发生的谐剧不是我们所谓的剧场谐剧,适合剧场演出的谐剧。只有在我们一步一步思考的时候,它作为谐剧才变得清晰可见。

兰肯[读文本]:

苏:"我无论如何相信,你已经不止一次承认并决定,这种管

① geleion.

理是某种双重的事务,既涉及身体,又涉及灵魂;一方面,它是一种卑贱的服务,借此,我们身体饿了,它就可能提供肉食,渴了,就提供饮料,冷了,就提供衣服、被子和鞋子等等,或身体欲求的其他任何东西:我故意使用同一些例子,是为了使你更容易理解。因为能够提供这些东西的人,要么是零售商,要么是批发商,要么是这类东西的制造商——面点师、烹调师、织布工、鞋匠和鞣皮匠——那么,有这种能力的人自己或他的邻居认为,他应该是身体的照料者,这就毫不奇怪了;其实,所有这样认为的人不知道,除了这些东西之外,还有一种健身和医疗的技艺,它当然是照料身体的,且实际上适合统治所有其他技艺并使用它们的工作成果,因为它知道哪些食物和饮料有益于或有害于身体的存在,而所有其他东西都不知道;正因如此,在处理身体方面,所有其他技艺都是奴隶的、卑贱的和不自由的,而健身术和医术可以公正地成为它们的女主人。"(517c-518a)

施特劳斯:暂停。现在,你看 d5 的列举,一种商人,做小生意或大生意的人,然后他提到生产者。然后,我们有谷物的生产者、面点的生产者、织布者、鞋匠和鞣皮匠。因为他们都是生产者的分支,我们算作七个:小商人、大商人、谷物生产者等等。我们会发现,面点烹调师在中间。这个奇怪的事情意味着什么?

学生:他提到自己与面包师的对比,在雅典人面前——

施特劳斯:不,我们还没到那么远。让我们停留在这里,在当下这个语境下。面点烹调是什么,根据这个说法?

学生:一种技艺。

[344]施特劳斯:一种技艺!非常棒。换言之,我笼统说过的东西,即技艺与谄媚之分被弱化且不再如此重要,这一点现在变得非常明确,因为所有这些谄媚里好像最坏的——用来比喻修辞术的面点烹调活动——现在被描述为一种技艺。它当然是一种辅助性的技艺。它应该受医术或健身术的控制。[它是]一种低级的技艺,就像法庭修辞术,但它本身不是谄媚。苏格拉底这里暗暗撤消了他在珀洛斯部分表

达的关于修辞术的整个命题。不,健身术和医术是所有这些技艺的女王。你也可以换一种说法:这些技艺都是健身术和医术的侍女或助手。

为了你们的利益,我愿意说,这种对面点烹调技艺的这种恢复,当然也包含了对诗术的恢复。这点清楚吗?好。因此,换言之,诗术也是必要的和好的。但它最终必须服务于最高者——否则就不好。它不可能独立自主。没有任何技艺是为了技艺本身,是的;我认为,这是绝对至关重要的。这里完全撤销了珀洛斯部分的中心命题,后者已经完成自己的功能,因为没有那种区分,我们就看不到问题,那种区分被夸大成一种简单的对立。是的。我是说,如果这些从属性的技艺被解放,它们就会变成谄媚。人们可以作出这种让步。但即使它们不被解放,它们也是必要的。如何避免解放它们,则说来话长。应该有个医生始终站在每个鞋匠或每个面点烹调师旁边监督他们?这很难施行。因此,问题无论如何不能这样解决。但珀洛斯部分的极端主义现在已经长久地被遗忘了。我相信,学过的同学也已经无限更好地理解了珀洛斯部分及其关于修辞术或面点烹调的说法,远远超过对我们这里读到的这个简单段落的理解。我们的朋友多德斯对这里发生的整个大厦的倒塌完全保持沉默。

兰肯:我计算……两次……衣服、被子、鞋子和五个生产者——面包师、厨师、织布工、鞋匠、鞣皮匠……你想有所评论吗?

施特劳斯:如果你考虑工匠本身,织布工在中间。织布工在中间的情况,另一处已经见于开篇。那时候,我们不是讨论过吗?

兰肯:是的,我们讨论过。在我看来,衣服和纺织出现在中间,有两次。

施特劳斯:我是说,最先触动我的是,纺织至少是一种女性的技艺。这是你的意思吗?呃,确实。从趣味的角度看,男性自诩的优越性成了问题。那是《王制》的基础,两性的平等。

学生:我们刚才获得的最后这个信息,即你刚才给我们的,实际上出自两个句子。我们现在已经读了大部分对话,现在,对话的整个信息就出自两个句子,两个小小的短语?这就是你要告诉我们的吗?

[345]施特劳斯:呃,首先,这有什么错儿吗?我是说,你想想我

们一般的学习过程,有时候不就是要花费非常、非常长的准备时间,然后在某个幸运的时刻进入状态吗?你没见过这种情况?

该学生:是的,我见过,但——

施特劳斯:这个瞬间也可能从未出现,只是为了冗长而乏味的准备——至少就我们所知而言。

该学生:但这假定有一个非常、非常有智力的读者群。

施特劳斯:那有什么错儿?[笑声]我们最近几年不是经常听到那个海军上将瑞克瓦(Admiral Rickover)①和其他人说吗,美国教育的目标在过去一代是错误的,我们应该追求的是卓越,而非无限的扩招摊饼,越来越薄?你明白我的意思吗?换言之,我们应该在所有方面有更多的自我要求。在这种意义上,我们其实应该成为苦行僧(ascetic)。要知道,苦行僧在字面上意味着"一个接受训练的人",一个正在接受训练的人,是吧?我是说,那有什么错儿呢?我们一直都要等人来喂(spoon-fed)吗?

该学生:我是说,首先,你必须知道如何阅读柏拉图,这可能是已经失传多年的东西。这意味着,只有极少数人能够理解柏拉图,因此,他的信息是——

施特劳斯:我相信,古往今来已经有不少人理解了柏拉图,在每一代不仅仅是少数人。但就我的立场而言,确实可以这样说:在过去一百五十年内,阅读柏拉图的意义和方法已经失传了。最粗略的原因,当然是跟历史学有关。当你阅读[多德斯的]注疏或其他任何注疏的时候,你会看到,更多关心的是,"他从哪儿得到这个?"这里有个神话:"这是俄耳甫斯派的,这是毕达哥拉斯派的,这是……?"好像这些有丝毫关系似的。唯一有关系的是:这个神话传达了什么?柏拉图写它是为了什么?很显然嘛。这种外在的信息可能有些帮助,但非常之少。把它作为重点,是极其荒谬的。或者,我们阅读柏拉图,不是为了成为更好的人、更智慧的人,而是为了知道关于希腊文化的某些事情,是吗?那

---

① Admiral Hyman G. Rickover (1900-1986),负责美国海军核潜艇计划,并终生关心美国教育水平的提高。

么,谁关心希腊文化?[笑声]我是说,作为知道自己是必死的且只有短暂一生的人,谁[关心那些]?那不会是他要关心的[东西]。我确实必须使用这个简单的说法。他要关心的是自己灵魂的得救,而非外在的东西。在这种关心[与]知道关于希腊人的事情之间可能会有一种偶然的联系。要知道,例如,如果有必要学习柏拉图,我相信,至少某些人就有必要学习古希腊语诸如此类的东西。那是显然的。但要知道,那种学习永远不能变得漫无目的(emancipated)。它是一种绝对辅助性的技艺,是吧?但你这个简单而直率的问题,我非常喜欢。[346]我认为,我们必须澄清这件事。但我相信,可耻的是这个:不是你,而是这个博学的注疏家竟然都不花片刻时间来反思一下这个事实。我尚未看过古代的注疏家。我有个朋友,写过一本关于《美诺》的书——在座的有些人知道他,圣约翰学院的克莱因(Klein)先生——他读了上个世纪关于《美诺》的所有注疏文献。他得出的结论是,1890年左右发生一个彻底的变化,水平开始——下降,下降。因此,我尚未查过更古老的注疏者,比如19世纪前期或也许更古的,他们是否就此说过什么。我没法说。但毫无问题的是,这种下降已经发生了。一定的。

但你也看到,苏格拉底在珀洛斯部分建立这个临时的大厦是多么重要:各种技艺,各种谄媚;然后,各种更高的技艺,各种更低的技艺,再次区别于各种谄媚;然后[他]表明这种奇怪的联系,以便我们更好地理解。如果我们不是在经历这个过程之后看到同意原则可以被视为谄媚原则,我们在政治上就更贫乏——我是说,在我们的政治理解方面更贫乏——较之我们这样经历之后。我认为,只有这个,只有真正沉浸下去,才是阅读柏拉图对话的价值,而非现在可用的简单冰冷的所谓范畴,那些是一个长期过程的结果,而且是一种无论如何没有得到恰当理解的过程的结果。我们只是那个过程的继承人或产品,如果我们不做出努力,我们无法真正理解它。是的。非常感谢你的评论。现在,巴特沃斯先生有问题?

巴特沃斯:有点不同。你提到这个事实,即这是完全撤销珀洛斯部分所说的东西。你似乎得出这样的推论,即它意味着,不仅恢复面点[烹调],而且恢复诗术,我不明白这个推论。

施特劳斯：但我认为那是简单的、古老的逻辑。

巴特沃斯：我不理解的原因是，因为卡利克勒斯部分而非珀洛斯部分完全驱除了它，尤其是对诗术的恢复。

施特劳斯：确实，确实。

巴特沃斯：因此，怎么能……在珀洛斯部分提出的东西呢？

施特劳斯：因为它不是那么取决于它发生的地方，而是取决于它发生在什么基础上。如果这个基础，即技艺与谄媚的简单区分，这个基础失效了，那么，结论就失效了。我是说，我不认为，表面——我说的"表面"是指，那些甚至打动每个具有最平庸能力的、无论多么昏聩的读者的东西——这些东西并不重要。我是说，单纯的表面——它是非常重要的。柏拉图已经非常好地考虑了这一点。如果柏拉图用自己的作品制造了这种印象，即他稍微更高地看重修辞术而非诗术——至于原因，我们已经在另一个场合指出了——那么，我相信，他觉得这是必要的。诗术的无限魅力需要一种非常有力的反制魅力（counter-charm）来解除，只有这样，我们才能公正。我毫不怀疑，柏拉图更高地看重荷马而非[347]任何伟大的演说家。但荷马也更危险；至少按照通常的理解，荷马比伟大的演说家们危险得多。因此，反制行为（counter action）是必要的，不是出自小气的同情之类毫无意义的东西，而是因为在理性进来起作用之前，一种魅力首先只能通过另一种魅力来克服……什么？

巴特沃斯：我现在有另一个问题，你仍然说，我们必须把诗理解为哲学的仆人，就像辅助某个更伟大者。那么，他这个说法，不是在这篇对话。

施特劳斯：不不，当然不是。我是说，要点是这个：你不能不假思索地理解柏拉图，很显然。然后，在某种程度上，你思索的结果是通过你从柏拉图其他对话发现的东西来证实的。但也有某些结果，是没有被柏拉图其他地方所证实的，但没有那些，柏拉图所做的就讲不通。因此，我所说的，即诗术必须是辅助性的，才是好的，据我目前所知，这并未被柏拉图直接证明——没有直接证明。但它出自我们对柏拉图明确说出的东西的思考。但要点是，尤其鉴于最广义的教育学原因，我们必

须尽可能严肃地对待柏拉图的文本。与其放弃文本,我宁愿放弃我的意见,一些非常重要或提炼的结论。我之所以反对传统的——也不是传统的,而是[一]百年来传统的——阅读方式,主要的理由是,它没有足够严肃地对待文本,因为它偏离到毫不相干的东西上。我是说,我对多德斯的注疏有许多评注,但我不希望花太多时间到这个上面,它关心的只是人们不禁称为毫不相干的东西——"他从哪儿得到这个?"或者,"他什么时候写了这个?"——我认为,那绝对荒谬,它引人远离——而非思考城邦和哲学之类的重大问题,他们思考的是这些东西:a)不相干的,b)不可知的。因为,重复一遍,我们永远不可能——即使我们有神圣的启示,得知《高尔吉亚》写于《王制》之前——我们也不可能知道,柏拉图在写《高尔吉亚》的时候,是不是没有坚定的意图,打算大体按照我们现在看到的这个方向写《王制》。这超出人类的知识。我们不可能从这些所谓的现代学术成果出发,作为解释的基础。那是绝对不可能的。

学生:在这篇对话告诉我们的东西中,有没有什么东西,是一个具有大约40年生活经验的得体之人无法通过直觉感觉到的?[他]可能无法如此清楚地谈论[它],但[他会]知道,例如,你不可能获得你想要的一切,即使你是智慧的,而且许多人……

施特劳斯:不错。你这样说,是引用某个人吗?不是?那么,因为苏格拉底有个学生,叫奥勒留(Marcus Aurelius),罗马皇帝,他在某处说过(我是指最广义的学生),他说,在任何情况下没有任何应该知道的重要之事是一个睁着眼睛活了40多岁的人所不能知道的。确实。苏格拉底以自己的常识感或心智健全著称。但奇怪的是,这种心智健全伴随着一些如此残暴的疯狂行为,我们这里已经看到不少了。有什么比这类说法更疯狂呢,比如,哲人应该当王,[348]或美德即知识,诸如此类?要知道,苏格拉底是非常心智健全的,或非常有常识感的,但他那具有常识特征的思想的结果却是非常不合常识的东西。但你说的是个非常重要的原因。在任何情况下,即使苏格拉底说到这些残暴的东西之一,我们都一定不要以为,他不知道他导致的简单的、常识性的困难。换言之,[他并不是]他自己精心设计的某个体系的奴隶,以致

这个体系使他完全忘掉他肯定同样具有的任何朴素智慧。

该学生：我们能从这一点学到什么实际的东西吗，即一个40岁的男人不会[知道]。换言之，我们可以学到，哲人应该当王，但我们也知道，这不切实际。因此，如果我们比如说评价肯尼迪总统(President Kennedy)及其政策，我们从柏拉图那里学到什么东西，是通过读《纽约时报》40年而学不到的？

施特劳斯：为了这个目的，《纽约时报》当然可以，也许还有其他报纸都可以使读柏拉图变得多余。但我可以推迟回答这个问题吗？不仅因为我这会儿不知道如何有效地回答你，特别是因为，我认为，你必须为自己找到答案。你应该为自己找到答案。现在，让我们继续。518a5。我们读到哪儿了？

兰肯[读文本]：

> 苏："同样这些东西也适用于灵魂，依我看，你有时候理解我的意思，并承认这一点，好像你知道我的意思；但后来，你出来告诉我，有些人在我们城邦里显得是正直且可敬的邦民，一旦我问你是谁，你似乎就提出那些在公共事务方面恰恰同一类的人；好像我问你，在健身术方面，曾经或现在有谁是身体的好教练，你就完全严肃地告诉我，'面包师忒阿黎翁，写过西西里烹调书的弥泰科斯，葡萄酒商萨朗波斯——这些人都显得是惊人的身体照料者；第一个提供令人赞叹的面包，第二个提供美味的菜肴，第三个提供酒。'"(518a-518c)

施特劳斯：你看这里，面点烹调的例子，烹调技艺再次位于中间。一个写烹调指南的西西里作家当然特别适合，因为烹调术被比作修辞术，西西里的修辞术和西西里的美食同样著名：高尔吉亚。是的。然而，苏格拉底仍然没有澄清，灵魂方面的真正技艺是什么，相应于身体方面的健身术和医术的是什么。

兰肯[读文本]：

苏:"也许你会感到愤怒,要是我对你说:'先生(sir)——'"(518c)

施特劳斯:不,那当然是不可能的:anthrōpe,字面译为"人"(human being),但用于较低等级的人,用于奴隶等等。你知道?

[349]学生:……

施特劳斯:你是说,"先生"(sir)这个词在这个国家也经常这样[使用]吗?哦,我明白。好。

兰肯[读文本]:

苏:"'你根本不懂健身术;你告诉我的那些人都是欲望的仆人和供应者,关于那些欲望,他们并没有合适且可敬的知识,一有机会,他们就会首先填满并养肥人们的身体,以获得他们的赞扬,然后使他们甚至失去他们起初拥有的肉身;反过来,这些人太无知,以致不会把自己的疾病和丧失起初体重的起因归咎于那些款待者,而是归咎于任何碰巧在那时出现并提供建议的人——一旦先前的饱食经过一段时间之后导致疾病发作,因为不关心健康的东西——他们就会指控、责骂并伤害这些人,只有他们能够,反而会赞美以前造成这些危害的人。卡利克勒斯,你现在就在做类似的事情:你赞美那些曾经用邦民欲求的一切快乐之物款待邦民的人。人们肯定说,他们已经使城邦变得伟大;但城邦现在之所以臃肿败坏,恰恰是因为先前时代的那些人(those men of the former time)——"(518c-e)

施特劳斯:呃,"那些古人"(to those old ones)或"古代的人"(ancient ones)——"他们没有察觉这一点。"

兰肯[读文本]:

苏:"因为他们不关心节制和正义,已经用港口、武库、城墙、贡品以及诸如此类的垃圾塞满城邦;因此,一旦虚弱袭来,他们就

会谴责当时给他们提建议的人,并赞美忒米斯托克勒斯、喀蒙和伯里克勒斯,即那些造成所有麻烦的人;同样,一旦他们丧失他们起初拥有的东西和他们已经获得东西,他们就极有可能抓住你——如果你不警惕——和我的好朋友阿尔喀比亚德,尽管你们不是祸害的肇始者,也许只是从犯。"(519a-b)

施特劳斯:"你们",是指卡利克勒斯和阿尔喀比亚德两个人。这里,苏格拉底回应了518a-b重述的卡利克勒斯的指控。那些据说伟大的治邦者应该为雅典人的败坏负责。这四个人现在被称为"那些古人"。解决办法不在于回到古代。要知道,这里有个分歧:绅士们要回到古代,即前民主时代,回到所谓的祖宗之法(ancestral constitution),大体就是索伦政制——前民主的或相当有限的民主制。解决方案不在于此。如果要证明这是柏拉图的观点,证据很清楚地见于《王制》,因为据《王制》的描述,要治疗雅典的疾病,不是回到祖宗之法,而是某种极端的革命。现在,你们一定已经看到,他没提米尔提阿德斯。米尔提阿德斯不属于这一种笨伯,即民主时代的笨伯,但属于另一种笨伯,即前民主时代的笨伯。[350]但同时,这三个治邦者都获得了死后的荣誉,pothumous荣誉。他们不仅仅是谄媚者,因为谄媚者死后不会有荣誉。苏格拉底在这段话结尾劝告卡利克勒斯要小心,即要想到自我保存。因此,自我保存不是某种完全负面的东西。这让我们想到,苏格拉底自己避免政治作为,也是归因于小心,如《苏格拉底的申辩》所说。然而,阿尔喀比亚德是过去的警告。他是比卡利克勒斯更伟大的男人,也许比那四个人更伟大。这至少是我从修昔底德那里得到的印象,单单就天赋而言,阿尔喀比亚德是最伟大的。但关于他,我们无可奈何;他是过去的警告。我们也可以看到,卡利克勒斯和阿尔喀比亚德在某种意义上都是试图治疗那个身体的医生,但当然已经太晚了。继续。

兰肯[读文本]:

苏:"确实有一件愚蠢的事,我不仅现在看见,而且听说跟先

前时代的人(men of former times)相关。因为我观察——"(519b)

施特劳斯:"古人"(the old),"古代的人们"(the age-old ones)。[①] 这永远是重要的,因为这个词具有价值负载的特征:"古老的"(old),"古代的"(ancient)。

兰肯[读文本]:

苏:"因为我察觉,一旦城邦把治邦者作为不义者来处置,他们就义愤并高声抗议这种凶暴的对待:毕竟,他们为城邦做了长久而宝贵的服务,去不义地毁灭在城邦手里,所以,他们抗议。但整个事情是一个谎言;因为没有任何一个城邦统治者能被自己统治的城邦不义地毁灭。"(519b-c)

施特劳斯:现在,让我们再次考虑这个,这个奇怪的论断。治邦者根本没有权利抱怨自己遭受城邦的不义对待,因为如果他们履行了自己的义务,他们就应该已经使雅典人变得更好,即更温顺,那么,他就不会被雅典人迫害。这个论证现在被扩大了。

兰肯[读文本]:

苏:"因为适用于那些号称能治邦的人身上的东西,也同样适用于那些号称教授智慧的人身上。事实上,智术师尽管有其他成就,但在这点上却做得荒谬:他们自称教授美德,却经常指控学生伤害他们,因为欺骗他们而拒付学费,或者不承认从他们那里得到好处。有什么会比这种辩解更不合理呢?那些已经变得既好且正义的人,既然被教授根除了自己的不义并代之以正义,却用他们没有的东西去行不义!依你看这不是荒谬的吗,亲爱的朋友?"(519c-d)

---

① tōn palaiōn.

施特劳斯：暂停。现在，治邦者即演说家，跟智术师坐在同一条船上。这个反对智术师的论证在当时非常流行。[351]智术师为传授美德而收取钱财，即报酬，如果学生不付费，他就陷入这种明显的困境。如果他是一个教授美德的好教师，这种情况就永远不会发生在他身上。但治邦者或演说家当然没有宣称自己是教育家呀。苏格拉底向他们提出这样的要求，但他们通常并不这样宣称。苏格拉底说治邦者并不比智术师更好，是为了贬低治邦者，因为他们自认为比智术师更优秀。但同时，苏格拉底向治邦者们提出比他们自称的更多的要求，因而又拔高了治邦者。如此，苏格拉底为自己的说法做了铺垫，即宣称自己是唯一真正的治邦者或政治家。

兰肯[读文本]：

> 苏："事实上，你强迫我搞了长篇大论，卡利克勒斯，因为你拒绝回答。"
>
> 卡："你就不能自己讲吗，非要有人回答你？"
>
> 苏："我显然能。既然你不会回答我，现在，我无论如何要拉长言辞。"(519d-e)

施特劳斯：让我们考虑一会。大家知道，我们已经有了许多这类小观察，人们很容易视为纯粹的点缀。苏格拉底本人是个大众演说家，但只是在被迫的情况下。卡利克勒斯已经强迫他这样做。但他是哪类演说家或公共讲话者，就成功或失败而言？

学生：……

施特劳斯：请再说一遍？

学生：失败者。

施特劳斯：在卡利克勒斯这里，确实。呃，他确实失败了。[他]没有成功地使邦民变得更好。那么，我们应该做什么？苏格拉底自称是唯一真正的治邦者，唯一真正的政治家，而他本人在我们眼前失败了。我是说，我们不必去查看碑铭或考古发掘之类的结果。我们在这儿就看到了。苏格拉底失败了。我们会得出什么结论？

巴特沃斯：有两个结论。我们已经得出一个，即他不是一个好的治邦者。我们可以得出另一个，即在某种意义上，言辞对成为一个好的治邦者而言不是必然的，而苏格拉底其实是个好的治邦者。

施特劳斯：你怎么说……

学生：我认为，他会是个好的治邦者，但仅仅是在一个正义的城邦里。

施特劳斯：呃，那有可能。但不是有一个更简单的结论，一个更直接的结论吗？

兰肯：最好的不是……

[352]施特劳斯：不。不是有可能这样吗，即这里界定的真正的政治技艺是不可能的？由此会得出什么结论？我是说，让我们至少讨论一下。如果真正的政治技艺，即使人变成更好邦民的技艺——我是指所有邦民，即使有不同的等级——[是不可能的]，会发生什么，会得出什么？

学生：所有城邦都是坏的。

施特劳斯：确实。但尽管如此，我们能没有它们吗？我们能没有城邦吗？如果城邦，因而城邦的管理，就是政治？什么？

学生：城邦……

施特劳斯：但这个——什么？厄本豪尔先生？

厄本豪尔：……

施特劳斯：呃，但麻烦在于，我们已经看到，苏格拉底不仅不能，甚至不愿惩罚。因此，我是说，他不仅不会拿起鞭子，甚至不会把人们移交给刽子手实施鞭打——即使不是铁棍。什么？

学生：邦民会不可改善。

施特劳斯：呃，在某种意义上，是的。但我认为，更简单的[要点是这个]。我会说，如果我们坚持这个论证，即这里假定的真正的政治技艺是不可能的。那么，我们就必须[推出什么结论]？我们不可能摆脱社会；因此，我们不可能摆脱政治。这毋庸讳言。但就 polis[城邦]或社会而言，唯一最高的技艺会是什么？

学生：修辞术。

施特劳斯：不。

学生：立法技艺。

施特劳斯：立法技艺，就像珀洛斯部分说过的。但反过来，立法技艺又以哲学为前提。这也是真实的。但立法技艺根本不会百分之百依赖哲学。诸如此类的东西就会是实际的结论。我认为，这是苏格拉底的意思。因此，换言之，是一种相当粗糙的解决方案，粗略的解决，但也是我们所能拥有的最好的方案。但如果我们不看到它的本质缺陷，我们就不会以正确的方式拥有这个最好的实际解决方案。因此，我们必须考虑，那种完全令人满意的解决方案或乌托邦式的解决方案看起来会是什么。若没有一个乌托邦式的解决，我们就永远无法理解 polis［城邦］的局限。理解 polis 的局限，意味着理解在原则上什么东西是政治上可能的——合理政治的基础。先生请讲？

［353］学生：这不是仅仅以另一种方式表述了《王制》的问题吗……

施特劳斯：是的，确实，只有在《王制》中，事情的这一边才得到更充分的阐发，因为柏拉图或苏格拉底给我们提供了一个关于可能性的漫长论证。你记得吗？它是在相当多的细节方面得到阐发，但在这里没有做。它在这里出现的时候，仅仅作为某种你可以——。我们可以说，《高尔吉亚》的悖论在于，它把绝对的标准应用于实际的雅典政治家身上，即应用到这样一个根本尚未建立的城邦上——建立这个城邦，是为了使人性的最高之物成为可能。这是要点。正是在这里有更多悖论。在《王制》中，他没提雅典，而在这里，关键的要点是批评雅典人。是的，有点多。

兰肯［读文本］：

> 苏："但以友谊的名义，好伙计，请告诉我，你不认为这是毫无道理的吗：一个人自称已经使另一个人变好，却指责那个已经被他变好且这样保持的人是邪恶之徒？"
>
> 卡："是的，我这样认为。"
>
> 苏："那么，你也听到那些自称教授人们美德的人说过这些

事情?"

卡:"我听过;但为什么要讲这种毫无价值的人?"(519e-520a)

施特劳斯:换言之,他完全鄙视——如果我可以用当今的用词——知识分子。好。

兰肯[读文本]:

苏:"但为什么要讲那些自称治理城邦并关心使它尽可能变好、而一旦有机会又攻击并指控城邦全然堕落的人呢?你看出这些人与那些人有任何不同吗?可敬的朋友噢,就像我告诉珀洛斯的,智术师和演说家是一丘之貉,或几乎相同;但你出于无知而认为,一个是非常美的事务,即修辞术,却鄙视另一个。然而,事实上,智术比修辞术更美,正如立法术比审判术更美,健身术比医术更美。"(520a-b)

施特劳斯:现在,关于智术比修辞术优越的这个证据,你有什么要说?

学生:我相信,医术比健身术更高。

施特劳斯:不,健身术被说成更高。我是说,一个终生从不需要医生的人当然有更好的状态,较之需要医生的人。那么,某种类似健身训练的东西,每个人都需要。我是说,每个人的身体都必须变得健康,有可能。这不是要点。什么?

[354]巴特沃斯:如果这是真实的——因为他这里提到其他技艺——智术必须建立某种东西,就像健身术建立健康,修辞术——

施特劳斯:不不。如果有人说,"既然僭政是王制的堕落,寡头制是贵族制的堕落,僭政就比寡头制更高尚",你会怎么说?Corruptio optime pessima,即最好者被败坏,其败坏就是最坏者。因此,那是个绝对荒谬的论证。苏格拉底为什么那样做,好像是滑进去的?

巴特沃斯:这符合他在珀洛斯部分提出的议程。

施特劳斯：不。完全不是出自那里。那里完全没有得出，它是更高尚的。相反，它是更卑劣的。立法技艺的败坏比审判[技艺]的败坏更卑劣。如果法律完全是坏的，如果法律从一开始就制定得很坏，那当然比一个偏执的市政法官没有妥善审理一项既定案件更糟糕。但他这样说意味着什么？智术师可以被说成是比演说家或政治家（现在被用作同义词）更高的人，真正的原因是什么？因为智术师自称能使学生变得正义或好，而政治家则纠正。换言之，在这种颠倒中，这种宣称赋予他们一种高尚性。当然，这也立刻意味着给予另一个——它再次表明，卡利克勒斯这个自由心灵是多么简单地追随雅典将军们的偏见。我是说，智术师可以是坏人，但不是基于这些理由，这些习俗的理由，因为他们收钱，或因为他们……或无论什么理由。现在，让我们读下一部分。

兰肯[读文本]：

> 苏："其实，就我个人而言，我总是认为，只有公共演说家和智术师没资格抱怨他们教授的东西对他们自己是恶毒的；要不然，按照同样的道理，他们也必须指控他们自己没有帮助那些他们自称会利益的人。不是这样吗？"(520b)

施特劳斯：在关于演说家和智术师的例子里，他们指控城邦就是指控他们自己，因为他们自称能够使城邦变得更好。暗示：苏格拉底可以指控城邦，因为他没有自称能够使城邦变得更好。呃，但尽管如此，仍然要问，他稍后自称是真正的治邦者，这意味着什么？我们必须下次再谈。

学生：你说过……是一种谄媚的形式……

施特劳斯：我明白了。让我再试试。我是说，如果有人对一个孩子讲话，孩子坚持要某个东西，你明知道这个东西对孩子不好，而问题又没有严重到用斗争解决——要知道，就是用简单的禁止来解决——然后你说，"那好吧"，你做了这个让步，你满足了孩子，[355]违背了你的更好的知识，你就是谄媚。是这个意思。

该学生：……

施特劳斯：换言之，通过满足，你含蓄地说，“你的要求是正确的”，这就是谄媚孩子。或者，把孩子替换成成年人，个体或群体。谄媚，在我们理解的严格意义上，当然是含蓄的，因为通过让步，你含蓄地说，“你的要求是智慧的”。既然你知道那不是真实的，你就是谄媚。

学生：我的问题……说过，古老的合法性多多少少是——那是正义的。它是某种——

施特劳斯：什么是古老的？

该学生：你说过，政府通常建立在某种立法性原则上，然后，你暗示，同意是一种谄媚的形式。

施特劳斯：哦，不。但我说的是这个：根据柏拉图和苏格拉底和亚里士多德的教诲，绝对稳靠的唯一统治资格显然是更高的智慧。如果你更想从诗人之口听到这个观点，请读莎士比亚的《暴风雨》。我是说，没人能稍微怀疑普洛斯彼罗(Prospero)在某种程度上有权控制米兰达(Miranda)和[腓迪南](Ferdinand)，更不用说卡利班(Caliban)。然而，兰开斯特们(Lancasters)是否有权，约克们(Yorks)是否有权，甚至凯撒(Caesar)或布鲁图斯(Brutus)和卡修斯(Cassius)是否有权等等，以及所有其他有趣的问题，都是很难说的。但普洛斯彼罗的情况是毫无疑问的。很好。但至于这为什么不是你们可以依靠的东西，则显然有很多理由，我想，这些理由是瞒不住在座的任何人的。因为那是非常罕见，非常少有的。

还有另一点，因为统治是一种双向的事情。我是说，智慧者可以发出命令，而他会没有任何接收者，作为智慧者，他又不可能强迫：一个人反对多数人。因此，我们必须有另外的东西，这就是所谓的同意。人们可以一般地说，在古典政治思想中，政治问题的表述是从智慧的角度出发，而在现代政治思想中，表述是从同意的角度出发。呃？我是说，在现时代，我们过分承认智慧是必要的，但我们从同意出发，视之为首要的要求，然后看到：让我们尽量往好处想，智慧才会以这样或那样的方式出现。古典的观点是从另一端出发。现在，如果我们直接思考，我是指不带谄媚地，毫不谄媚地，从智慧的角度看一看同意意味着什么，那

么,我们就会达到这样的结论:一方面,承认同意当然是显然必要的,但同时,它也是——要求以接受智慧的授权或智慧的限制为必要前提,因为你不得不依靠同意——对非智慧的意见的一种适应,即同化于非智慧的意见,即默然宣布这种非智慧的意见是智慧的:谄媚。因此,整个对话的论证的关键要点就在于此:这些美丽的对立,如此简洁、如此纯粹[356]——高级的修辞术,仅仅救命的修辞术,谄媚——这些对立不可能纯粹地坚持下去。是的。这当然对苏格拉底界定的整个政治技艺产生巨大的后果。

巴特沃斯:我们刚进教室的时候,你谈到伯里克勒斯,说他没有能力从雅典人手里拯救自己。你问了个问题:你们怎么解释雅典人反对伯里克勒斯的行为?然后你提出,也许是他对他们……。现在看起来,你已经详细阐述了这个问题的可能性,但从来没有真正回答那个关于伯里克勒斯与苏格拉底之间相似点的问题。

施特劳斯:但我认为,在苏格拉底与伯里克勒斯之间确实有某种共同之处,尽管有极大的不同,仅仅这个事实就足够重要了。因此,我仍然坚持这个要点。换言之,苏格拉底的解释——卡利克勒斯完全无力反驳这种专横的修辞性攻击——既然伯里克勒斯打算使雅典人变得温顺,而他在生命的终点却被指控——希腊文出现的是"接近生命的终点",[①]这个"生命的终点"听起来有点累赘,已经被19世纪的编辑删去了,但我认为,这个词显然是完全必要的:它提醒我们想到苏格拉底的生命的终点。要知道,这个论证是绝对不可能的,因为某个在政治上活跃几十年的人在最后失宠,这根本不能证明他是个糟糕的治邦者。丘吉尔在二战之后不是也失宠了吗?但这必然证明了英国选民的智慧吗,等等?还有其他类似的例子。因此,就伯里克勒斯的例子而言,人们可以有把握地说,伯里克勒斯提的要求太多,或者,在那个时候,在大瘟疫之后,雅典人认为要求太多,知道吗?继续战争啦;不跟斯巴达讲和啦。

巴特沃斯:我认为,你会据此作出一个不同的推演,即这是一个关

---

① 516a1.

于政治的永恒问题之一的表述:作为一个治邦者,你怎么可能既提高自己的邦民,又保持自己的生活或好处的安全?

施特劳斯:呃,我相信,我们处理过这个问题。我认为,关于这个问题,柏拉图和亚里士多德的想法是,能做的不多。Tuchē,即机运,在这些问题上扮演了非常重要的角色。有一些时代更多温和而更少野蛮。我们已经见过。曾经有这样一种每个得体之人都必定同情的希望,即希望兽性会减少。这就等于所谓的进步信念。但我们这些经过20世纪上半叶的人都一定会说,20世纪犯下的总体兽性不亚于以往的任何世纪,即使算上黑暗时代。总的来说,进步的经验证据在那里?在世界的某些部分,确实,但即使在世界的那些仍然进步的部分,[什么]能保证它会继续进步?我们不知道。

巴特沃斯:我想错了吗,但尽管如此,你是否承认这是个问题,即可能想错了,但我仍然认为,你承认这是个问题,即为了引诱人们从事政治行动必须给予某种新的东西,即使它明显是危险的?[357]这是苏格拉底这里似乎没有提出的东西。

施特劳斯:这里没有,但在《王制》里提出了。根据苏格拉底,一个人——我是指一个心智健全的人——为什么进入政治,理由是什么?①

学生:防止其他更坏的人掌权。

施特劳斯:确实。防止强盗掌权;这仍然是个有效的理由。但认为这无论如何是好玩的——当老板是快乐的——,则是个巨大的错误。如果在这个国家有人抱着这样的希望去竞选总统,他们一定很快会失望。这是个非常忘恩负义的使命。荣誉、徽章和报纸头条大概不是一种充分的补偿,因为还有其他报纸评论并非如此令人满意。

学生:如果治邦者能做的并不多,那么,只要你有个治邦者……仅仅幸存下来。在大危机时代能够保持国家完整生存的治邦者就是个伟大的治邦者;但在和平和安全时期,伟大的治邦者就不可能出现。这是你随后得出的吗?

---

① 《王制》347a-d。

施特劳斯：可能是。我不是那个意思，但有那个可能。我会说，他可能存在，但他的伟大永远不会被看见。

该学生：但伟大只能通过幸存来衡量。换言之，挑战……

施特劳斯：我会说，不是幸存，而是通过挑战。我确实是说，如果一切都非常平稳地进行，每个捕狗人都能担任总统的职位，这个个体的伟大一定显不出来，很自然。但这是个完全不同的问题。但无论如何，这是《王制》给出的回答，当时，苏格拉底被问到：一个理智的人为什么进入政治？一定不是为了金钱和荣誉。最明白和最重大的理由是阻止——

［磁带结束］

第十五讲

卡利克勒斯部分(520c-结尾)

(无日期)

[359]施特劳斯：下周我们会补一次课,同样的时间,同样的地点——考试。笔试。一两个问题,不会太刁钻,也就是说,不是基于某个若未读过就会中枪的特殊段落。而是跟整体有关的问题,因此,只要你读过《高尔吉亚》并带着适当程度的注意力跟着听讲,你就不会不及格。这是我能说的一切。我相信没有任何其他东西要说了。我会在这里口授一个或几个问题,我认为会有个监考人,他会阻止最不可能的违纪。我认为,你们不应该带任何工具,除了写字用的笔和纸。好。

现在,我们会试着在今天结束《高尔吉亚》,尽我们所能地结束,也就是说,除了神话我们不能读了。因为时间不够。我提醒一下语境。我们已经看到,首先,拒斥作为谄媚的修辞术,基于快乐与善的基本区分。然后,我们已经看到,拒斥法庭修辞术,尽管它被承认是一种技艺,因而导向区别于快乐的善。但它仍被拒斥,因为它是一种低级的东西,关心自我保存。然后,我们看到真正的修辞术,它致力于使邦民们变得更好和更正义。这种真正的修辞术可以等同于真正的政治技艺。从这种政治技艺的角度出发,最著名的雅典治邦者们被批评。他们被雅典民众迫害,这个事实证明,他们不是好的治邦者或演说家。但是,苏格拉底也被雅典民众迫害,这就使我们怀疑,真正的政治技艺或真正的修辞术是根本不可能的。我们也已经看到,真正或高尚的修辞术、低级的修辞术与谄媚的修辞术之间的明确区分在这里崩溃了。这就是我们上次课所学的内容。我相信,我们现在应该立刻转向文本,520c2。

兰肯[读文本]：

苏："我推测，只有他们最可能有资格提供服务而无需报酬，如果他们的话是真实的。因为一个人得到任何其他服务，例如，如果他经过教练的课程获得了快速，他很可能会赖掉学费，如果教练免费提供，而未讲明对方应该在学会他所传授的快速之后尽可能立刻支付学费；因为我设想，人们行不义，不是因为缓慢，而是因为不义；不是吗？"

卡："是的。"

苏："因此，任何人消除了这个具体的东西即不义，他就永远不必害怕受不义了；只有这个利益可以毫无风险地免费赠送，假定(granted)一个人确实有能力使人变好。"(520c-d)

施特劳斯：呃，"如果(if)"是更简单的译法。这是个重大的"如果"："如果有人确实能使人变好"。拳击教师被骗走报酬或学费，可以根本不必反思自己作为一个好拳击手的品质，因为二者之间显然毫无关系，但一个教授正义的人则不然。正义是你[通过教学]所能传达的唯一安全的利益，因为被教者必然会变得正义。但当然有个问题：正义是否可教？[这个问题]是通过最后那个句子暗示出来的。好，让我们从这儿继续。

兰肯[读文本]：

[360]卡："我同意。"

苏："那么，看起来就是因为这个，提出所有其他种类的建议，比如关于建筑或其他技艺，然后拿走钱财，是毫不可耻的。"

卡："看起来是这样。"

苏："但在寻找尽可能变好的道路和最好地管理自己的家庭或城邦方面，除非有人付钱，否则就拒绝提出建议，这就被认为是可耻的，不是吗？"

卡："是的。"

苏:“原因显然在于,这是唯一一种使被服务者反过来渴望服务的服务;因此,一个人所做的这种服务以同样的方式回报给这个人,这就被视为一个好标志;但若不是这样,就不是。是不是像我说的这样?”

卡:“是的。”(520d-521a)

施特劳斯:现在,为了金钱而就恰当行为给出建议是卑鄙的,低级的;因为在这方面提出建议本身是对建议者有用的:你使他变成一个更好的人,你使他成为一个更好的伙伴,对所有人而言,包括对你自己而言。因此,为这种建议而收钱就是放高利贷,是坏的。现在,它的全部结论是,鄙视收取额外报酬或金钱报酬的智术师和演说家,是有正当理由的。这些人一心放高利贷,在原初的意义上,就是一心获得比自己应该获得的东西更多。他们是不义之人,因为他们为使人变得更好或更正义而收钱。因此,他们被怀疑是不义的,这怀疑是正义的。要不然,他们就不会收钱。苏格拉底也被怀疑是不义的,但这怀疑是不义的。因为首先,他没有收钱,也许更重要的是,他在人们忘恩负义的时候并没抱怨。他没有通过抱怨而行不义。他不抱怨,是因为他知道自己被迫害是不可避免的。这种不可避免的证据在随后就给出了。

兰肯[读文本]:

苏:“那么,请你确定你邀请我以哪种方式服侍城邦——是像个医生一样,跟雅典人苦苦斗争,使他们尽可能变好,还是事事尽力服侍他们的欲望并娱乐他们?告诉我真话,卡利克勒斯;因为理所当然,就像你一开始对我坦率地讲话一样,你应该继续告诉我你所想的。因此,现在,请像个大方的好男人一样大声说出来吧。”

卡:“那么,我说,要尽力服侍他们。”

苏:“因此,就是去做谄媚者的工作——”(521a-b)

施特劳斯:不,暂停。在苏格拉底的这段讲辞里,只有从希腊文才

能看到,至少有四例动词带[前缀]dia:diorison[界定],diamachesthai[战斗],diakonein[服侍],diatelein[完成]——甚至 dikaios,即"正义"这个词,也可以算作 dia 的合成词。我这是提醒你们有些知道一点希腊文的同学,看到这个小问题。我不能进入这个问题。现在,关于一般问题的讨论完成了。[361]苏格拉底回到主要问题,一个跟他自己有关的问题,即他的生活方式,他对城邦的照料。在更实际的意义上,这意味着他自己的法庭演说问题,他被指控之后发表的法庭演说。卡利克勒斯的立场当然没变,如你们所见,如他的回答所示。

兰肯[读文本]:

> 苏:"因此,就是去做谄媚者的工作,最高贵的先生哦,这就是你邀请我做的?"
>
> 卡:"一个平庸的米西亚人(Mysian)工作,如果你更喜欢这个名字,苏格拉底——"(521b)

施特劳斯:呃,停。这里暗示:四个治邦者,著名的男人们,不仅是服侍者,甚至是谄媚者。卡利克勒斯说,"你为什么不称他们为米西亚人?"——甚至比谄媚者更低级,低到不能再低的人,雅典的一种最低级的奴隶。我顺便提一下,这里是暗指阿里斯托芬的谐剧《阿卡奈人》。继续。

兰肯[读文本]:

> 卡:"如果你更喜欢那个名字,苏格拉底;除非你像我说的这样做——"
>
> 苏:"你不要告诉我,你曾经常常重复的东西,即——"(521b)

施特劳斯:不,等一等。这里,苏格拉底突然打断卡利克勒斯,你们都看到了。他为什么这么做?我们必须推测,因为无论如何不能确定,卡利克勒斯原本要说的就是苏格拉底现在说他将说的东西。我们

必须考虑另外的选项。卡利克勒斯可能会继续说,这种服务沿着审慎、节制的政策路线,并不期待任何感激,并不确定成功,仅仅是为了避免被最坏的人统治(你们记得吗?),这毕竟像做个好舵手、好游泳者、好医生一样得体呀。你们记得这一点吗?这才是他可能显然要说的。苏格拉底打断了这个话头,因为他不会在这里讨论得体的政治可能是什么。回到我的简单公式,顶峰是缺失的,不仅在哲学方面,而且在政治方面。现在,苏格拉底说了另一个反对理由,这是他现在有兴趣对付的。

兰肯[读文本]:

> 苏:"任何人只要高兴都可以处死我,免得我反过来会告诉你,这将是坏人杀好人;你也不要告诉我,任何人都能剥夺我所有的任何东西,免得我反过来又说:那么,他尽管抢走了,但他不知道怎么利用这个赃物,既然他不义地抢走,他也会不义地使用,如果不义,就可耻,如果可耻,就坏。"(521b-c)

施特劳斯:这是重复我们在511a-b看到的东西,但苏格拉底现在更强烈地强调失去财产的可能,区别于失去生命。那么,对一个没有财产的人而言,这当然是个更小的危险。因为这个原因,没收苏格拉底财产的人也不会通过这种不义行为获得任何利益,因为得不到多少东西。你们一定不要忽视这个反讽。

[362]兰肯[读文本]:

> 卡:"相当令我震惊,苏格拉底,你竟然相信,这些麻烦的任何一个都不会落到你头上,好像你住在世外桃源,且永远不会被某个也许完全卑鄙的恶棍拖进法庭。"(521c)

施特劳斯:现在,卡利克勒斯被苏格拉底的这个评论引导,以致认为苏格拉底生活在傻瓜的天堂,喋喋不休宣讲受不义和不行不义,好像那从来不会发生在他身上。结果证明。生活在傻瓜天堂的人当然是卡

利克勒斯,而非苏格拉底,就像苏格拉底的回答显示的。

兰肯[读文本]:

> 苏:"那我就是傻瓜,卡利克勒斯,如果我想不到这个城邦的任何人都可能碰巧陷入任何种类的困境。相反,我确信这件事——如果我被带到法庭并陷入你提到的这类危险,带我去那里的将是某个恶棍,因为任何诚实的人都不会控告一个从未行不义的人;而且如果我被处死,也毫不奇怪。你愿意让我告诉你,我为什么预见到这个吗?"
>
> 卡:"完全愿意。"(521c-d)

施特劳斯:与卡利克勒斯的看法相反,苏格拉底的眼睛睁得大大的。他知道自己可能被指控,他必须在 demos[民众]面前为自己辩护。他必须承认 demos 的权威;他必须谄媚。他知道这些。但他实际上会怎么做?在阿里斯托芬的戏剧《阿卡奈人》中,主人公叫 Dikaiopolis,即"正义的邦民"或"正义的城邦",因此,主人公穿上了米西亚人的破布衫——我们已经见过"米西亚人"——以便显得像个完美的乞丐,为的是拯救自己。苏格拉底在《申辩》中提到自己有一万倍的贫穷。表面上,苏格拉底的谄媚是完全看不出来的,正如随后显示的,因为他不会显现为哲人。现在,让我们看后文。

兰肯[读文本]:

> 苏:"我认为,我是少数——即使不说是唯一一个——在雅典试图从事真正治邦技艺的人之一,而且是现时代管理城邦事务的唯一一个人——"(521d)

施特劳斯:暂停。苏格拉底这里说出了自我宣称。他是唯一活着的关心政治技艺的雅典人,即关心真正的修辞术,关心使雅典人变得更好。只有他一人在从事政治事务。这里有个含混:什么是政治事务?政治事务就是公共事务——共同的,而非私人的。但什么是真正公共

的、绝对公共的,而非相对公共的?宇宙,而非这个或那个城邦的事务。在这种意义上,苏格拉底可以被说[成是]真正的治邦者,但这当然不是我们通常理解的意思。那么,他随后如何阐发这一点?

兰肯[读文本]:

苏:"于是,我有时做演讲不是为了满足,[363]不是为了最快乐之物而是为了最好之物,我不注意经营你所推荐的'那些漂亮玩意',我在法庭上将无话可说。我对珀洛斯讲过的那个情况将适用于我;因为我会像一个被面点烹调师指控的医生一样被孩子般的法官审判。请考虑一下,一个处于这种境况的人能申辩什么,如果指控者这样反对他:'孩子们,这个家伙给你们造成了许多切身伤害,他甚至用切割和烧灼破坏了你们最年轻的人,并用饥饿和填塞把你们弄得要死,给你们难闻的苦药,并强迫你们禁食并忍渴;不像我,我经常用各种各样大量甜美的东西喂饱你们。'你猜想,一个医生被带入这种糟糕的境地能为自己说什么?或者,如果他说真话——'我做的一切,孩子们哦,都是为了你们的健康'——你认为,这样的法官们会发出多大的尖叫?喧闹的尖叫,不是吗?"

卡:"我敢说:人们一定这样猜想。"

苏:"那么,你猜想,他会完全无话可说?"

卡:"当然如此。"

苏:"然而,我确定,如果我被带到法庭,我的命运就会如此。因为我不仅没有任何快乐提供给他们——他们视之为服务和益处的东西,而我既不羡慕那些提供它们的人,也不羡慕那些被提供的人——相反,如果有人声称,我要么通过使人困惑而败坏更年轻的人,要么在私下或公开用刺耳的说法辱骂更年老的人,那么,我就要么没有能力讲出真话并说——'我是基于正义的理由做这一切,因而是为了你的利益,陪审团先生们'——要么无法说出任何东西;因此,我敢说,只要有机会,任何事情都会落在我头上。"(521d-522c)

施特劳斯：呃，苏格拉底这里预言了自己的命运，在某种意义上，这个预言当然是事后的。柏拉图是在苏格拉底被处死刑之后写的。但苏格拉底的命运就像一个在孩子们面前被厨师指控的医生的命运，他会被指控败坏别人。大家知道，败坏是对苏格拉底的指控的一部分，指控是[这样的]："苏格拉底所犯的一项不义之罪是不信奉雅典城邦信奉的诸神；他所犯的另一项不义之罪是败坏青年。"①这篇作品明确提到的只是败坏青年。厨师在孩子们面前指控苏格拉底的时候，那些孩子会怎么样？他们会完全没有能力理解真相，即完全不能理解苏格拉底的事业，他[在]做什么，[他的]pragama，如《申辩》所说的。② [364] 他们没有能力明白，苏格拉底带给他们的利益才是真正的利益。苏格拉底会没有能力说出任何东西。这当然是苏格拉底对自己法庭演说的深思熟虑，但这里呈现的这种深思熟虑是不完整的，如你随后看到的。为什么？为什么这不是完整的深思熟虑？

学生：……但对孩子们的全部影响……

施特劳斯：感到奇怪，那是一个学生受了太多复杂教育之后的结果之一，不去看最明显的东西。苏格拉底这里告诉我们，"由于这些和那些原因，我不能说出任何东西"。

学生：但他其实说了一些东西。

施特劳斯：不错。因此，他没有告诉我们他的深思熟虑，即没有解释他说了什么。他给我们的只是否定，为什么他不能说出真正的东西是什么。当然，为了找到这个部分的深思熟虑，最简单的方法是看结果，研究《苏格拉底的申辩》，看他在那里说了什么。在《高尔吉亚》中，他传唤 polis[城邦]到哲学面前受审。不可能在一个法庭面前这样做，当然不可能。你不可能走到一个法庭上，即使你是向法庭提出最高上诉并质疑法庭的权威——我是说终结它。但即使是在《高尔吉亚》中，

---

① 比较 Diogenes Laertius，《名哲言行录》II.5.40；柏拉图《苏格拉底的申辩》24b-c；色诺芬《回忆苏格拉底》I.1.1。施特劳斯省略了以上三处表述都有的引进新神这个句子。然而，参施特劳斯，《色诺芬的苏格拉底》(*Xenophon's Socrates*, Ithaca: Cornell University Press, 1972)，第 3-4 页。

② 《苏格拉底的申辩》20c。

哲学的全部意义也没有揭示出来,尽管卡利克勒斯是个相对能胜任的非哲人,正如卡利克勒斯部分开头的大话所显示的,卡利克勒斯聪明、善意且坦诚——你们都记得。但我的意思是,即使这在有限的意义上适用于卡利克勒斯,但它当然不适用于每个雅典人。Demos[民众]甚至达不到卡利克勒斯拥有的胜任程度。在《申辩》中,苏格拉底甚至不能像在这里的这个简短的段落里描述的一样去描述哲学,即我所谓的"数学宇宙学"。在《申辩》中,他把哲学描述为无知之知。他向 demos 这样解释自己的事业,说自己是遵从一道神谕,凯瑞丰抽来的神谕,而凯瑞丰也出现在这里。如我们所知,凯瑞丰是 demos 的同志——因而跟 demos 联系密切。那道神谕据说命令苏格拉底。如果你去读神谕,你会发现,它并没命令苏格拉底做任何事情,那只是苏格拉底的解释。那道神谕命令苏格拉底去审查所有雅典人,即证明包括苏格拉底在内的所有雅典人都是无知的。你是否承认,《高尔吉亚》有个思想暗示这种普遍无知的说法?

学生:……

施特劳斯:呃,不,那是一个差别。关于修辞术的第一个定义,可以说是这样的:一个无知者在无知们中间讲话。这里有个微妙的提炼。向无知者讲话的无知者可能知道自己是个无知者。这是苏格拉底在《申辩》里表现自己的方式。在这种意义上,借助《申辩》本身,我们可以恢复潜藏于苏格拉底的辩护之下的深思熟虑。

是的。他在 521e 首先提到他对珀洛斯说过的话。但准确来说,他没对珀洛斯说过同样的东西。他对珀洛斯说过,如果医生不得不跟烹调师竞赛,[365]如果医生和烹调师的听众只是孩子们,那么,医生会饿死。然而,苏格拉底显然成功地战胜了烹调师;他被指控的时候已经 70 岁了。并非所有雅典人都是孩子。他的成功导致烹调师的指控。你看,珀洛斯部分的烹调师尚无任何理由指控苏格拉底。这不是很清楚吗?我是说,孩子们会嘲笑他,但不会对他做什么。但相对来讲,苏格拉底是相当成功的。现在继续。

兰肯[读文本]:

卡："那么你认为，苏格拉底，一个男人在这个境况下毫无能力为了自立而在城邦里大放异彩？"

苏："是的——"(522c)

施特劳斯：这是卡利克勒斯倒数第二次说话，在某种意义上是他最后的发言。我会说，这是个合理的说法。政治并不是毫无意义的活动。换言之，苏格拉底的解决，并不完全令人满意，即使你最愿意遵从这个要求。苏格拉底如何回应？

兰肯[读文本]：

苏："如果他拥有那个你多次承认的源泉，卡利克勒斯；如果他为了自立而避免对人们或神们犯下任何不义的言辞和行为。因为我们已经多次承认，这是最有价值的自我保护。——"(522c-d)

施特劳斯：苏格拉底的回答到此为止：假定只考虑不行不义，他的解决是令人满意的。这里界定得更具体：不做或不说关于神们和人们的任何不义之事。但这是个充分的区分吗？"做和说"并不是一个完整的区分；还有想(thinking)。思想关于雅典城邦崇拜的诸神的禁止之事，会怎样？那其实就是苏格拉底的罪行。但这里当然不会追究。继续。

兰肯[读文本]：

苏："现在，如果我被宣判没有能力把这种保护扩展到我自己或其他人身上，我就应该感到羞耻，无论我是在多数人或少数人面前，还是在私下被宣判；但如果这种无能导致我的死亡，我就应该感到强烈的愤怒；但如果我因为缺乏谄媚的修辞术而走向终点，我保证，你会看到我轻松地赴死。"(522d-e)

施特劳斯：因此，苏格拉底有能力阻止自己行不义，根据定义——即不说[或]不做任何[不义]之事——并阻止别人(并非所有其他人)

行不义。这就是苏格拉底的政治技艺,他的真正修辞术,这意味着,苏格拉底能够驳倒 polis[城邦]对他的所有指控。他不需要谄媚的修辞术;它低于他。但有个简单的问题:陪审团总是凭证据行事吗?他们不愿意自己被尊敬吗?他们不愿意自己被说服,被恳求,被谄媚吗?一个完全无辜但被控有罪的人可能因为傲慢的行为[366]或被陪审团视为傲慢的行为而使陪审团对自己怀有偏见。根据我所知道的同样那些资料,你们可能也知道,辩护律师建议被告应该怎么行为。如果是个特别有吸引力的女人,她应该看起来像个非常普通的家庭主妇,以免陪审团的女性成员因为她的性别而反对她。苏格拉底完全拒绝对陪审团作出这种让步。从他的最高观点看,他愿意去做的是谄媚 polis[城邦]及其法律 en bloc[整体],因为他这样给邦民们树立了一个好榜样。但若谄媚陪审团,他就会树立一个坏榜样,因为陪审团依照法律不应该被这种东西所左右。这就是说,他是一个在形式和实质上都遵守法律的人,只要法律算数,他必须为它赔上自己的生命。他是正义的。因此,他会被判刑,不是因为他不虔敬或他们可能会说的任何东西,而是因为他正义。这当然是《申辩》的主题,在某种意义上也是《克力同》的主题。现在,下一段讲辞,讲辞的结尾。

兰肯[读文本]:

> 苏:"因为没人害怕死亡这个单纯的行为,除非他完全没有理性和没有勇气;他害怕的是行不义:因为带着充满一大堆恶行的灵魂抵达另一个世界,是所有恶行的极致。现在,如果你不介意,我愿意给你讲个故事,向你表明情况就是这样。"(522e)

施特劳斯:呃。一个并非完全没有理性和没有勇气的人不害怕死亡,但害怕行不义,因为——这个"因为"适用于两者——他相信死后的生活和死后对不义的惩罚。那么,卡利克勒斯的回答。

兰肯[读文本]:

> 卡:"那么,既然你已经完成了剩余的事情,就请你继续完成

这个故事吧。”(522e)

施特劳斯：现在，卡利克勒斯意识到，随后的说明将是苏格拉底讲辞的拱顶石。他愿意容忍这个结尾，就像他已经容忍了前面的东西。那么，基于前面的论证，死后的惩罚为什么是必然的？受不义比行不义更好。但这意味着，正义之人会任不义者摆布，任共同的不义行为摆布：即 demos[民众]。他会被不义且不称职的法官们判处死刑。这些法官之所以不义，就是因为他们不称职。苏格拉底确实扭转了局面。他传唤 polis[城邦]到哲学面前受审，就等于到正义面前受审。他本人是称职的审判者，但他既不能、也不愿施加严格意义上的惩罚——杀戮、流放、罚款、监禁、鞭打等等——并以这种方式使不义者变得正义，即通过给他们施加惩罚。苏格拉底会被传唤到城邦面前受审，并被判处死刑，是因为他拒绝使用大众修辞术，这种为了左右不称职的、无知的法官们而设计出来的东西。解决方案：哲人们及其敌人们都会在死后被称职的审判者们审判，这些审判者愿意施加严格意义上的惩罚，这就是随后的故事的主旨。关于这个解决方案的陈述，就是苏格拉底展示自己高尚或真正修辞术——即为正义服务的修辞术——的拱顶石。这个论断暗示，随后的说明并不意味着是真实的，这个假设确实需要一个论证。[367]随后的说明是以神话而闻名的。神话在 493a-d 已经提过。什么是神话？那么，从这里的文本可以看出来——请只读开头，兰肯先生。

兰肯[读文本]：

> 苏：“那么，请来听，一个据说非常美丽的故事，我相信，你会视之为寓言，而我视之为真实的说明；因为我准备作为真理讲给你。”(523a)

施特劳斯：在此停下。希腊文是“神话”(myth)——他译为“寓言”(fable)——另一个选项是 logos：mythos 与 logos。起初，这两个词的意思相同：某种叙述，某种故事。但在柏拉图之前，这两个词已经获

得不同的含义,因此,神话是一种不真实的故事,而 logos 是一种真实的叙述。苏格拉底这里明确否认随后的叙述是个神话,尽管他确信卡利克勒斯会视之为神话。那么,什么是神话?我们必须使问题变得更准确。什么是柏拉图意义上的神话?它在柏拉图对话中的位置是什么?柏拉图从未给神话一个充分的定义,因此,我们必须使用归纳法:阅读所有神话并看看我们从中可以学到什么。然而,我们必须注意一点。只有被称为神话的叙述,而且是所有被称为神话的叙述,可以作为归纳的基础。当然,这会排除这里的这个故事,因为苏格拉底明确说,这不是一个神话。但现在,在这个课程的结尾,我不会如此严格或迂腐,而是采取更通常的观点,根据这个观点,所有人都说"《高尔吉亚》结尾的神话"。甚至古老或古代的注疏家们都这样做。

现在,让我们说,神话是一套缺乏证据的叙述,没有澄清或显明什么是什么。在《法义》第一卷,神话是作为法律的对立面使用的。法律并不意味着给出一套关于什么是什么的说明,而是规定人们应该做什么。神话,我们会暂时说,它会处理那些不可能知道的东西,或至少非常难以知道的东西——例如,非常古老的东西,关于它们,根本没有记载,没有可靠的记载流传下来。因此,柏拉图在《法义》第三卷叙述斯巴达简史的时候,他称之为神话。这个叙述绝大部分是历史的,暗含一些想象的成分,但在主体上是一套历史的叙述。但没有充分的证据。因此,它在今天会被称之为一套想象的叙述,大部分猜测性的东西,从柏拉图的观点看,肯定是神话。但也有其他主题——如果我们看看其他神话:天空,太远了;大地的内部,我们知道得非常少,[这些]也是柏拉图意义上的神话的主题。相应地,我们发现,宇宙学是神话的要素之一,例如,在《斐多》和《王制》第十卷。柏拉图的自然哲学著作《蒂迈欧》,整个被称为神话,一个逼真的神话,似是而非的神话,但仍然是个神话。特别重要的,当然是灵魂及其生前死后的命运,这是《申辩》、《高尔吉亚》、《王制》和《斐多》结尾的神话的主题。按照柏拉图的理解,灵魂的核心是 eros[爱欲];因此,还有《会饮》和《斐德若》关于 eros 的神话。

那么,神话为什么是必要的?显然,因为另一个选项即 logoi[言

辞/理性],[368]是不充分的。但这是个含混的答案。Logoi,即理性的叙述,可能是不充分的,首先是因为真理不可能被知道,其次是因为真理不可能被说出:可以知道但无法说出。让我们举个关于神话的极端例子,就是我们在《普罗塔戈拉》中发现的神话,智术师普罗塔戈拉所讲的。[①] 这个神话之后接着是一套 logos。在那里,这两个术语被明确使用。神话给 logos 提供理由,但神话可以被完全而轻易地转译为 logos。它就像伏尔泰的《老实人》一样神秘,这意味着它完全不神秘。但这是《普罗塔戈拉》的特例,一个独一无二的例子。这个神话是普罗塔戈拉所讲的,纯粹是普罗塔戈拉的虚构。顺便说一下,色诺芬那里有个类似的例子,但没被称为神话,是普罗狄科讲述的关于赫拉克勒斯在岔路口的故事(《回忆苏格拉底》II.1),也纯粹是智术师普罗狄科的虚构,可以作为范例。现在,我们只是瞥一眼其他神话。在这篇对话中,你能继续吗,我们所在的这个开头,"因为"。

兰肯[读文本]:

> 苏:"因为我打算作为真理告诉你。据荷马叙述,宙斯、波塞冬和普路托相互瓜分了统治权,自从他们从他们父亲那里接管之后——"(523a)

施特劳斯:这就够了。这里,这个神话是基于荷马。苏格拉底曾经听过一套叙述,并基于自己所听的东西,他推理。我是指 524a8-b1。因此,这是一个在某种程度上经过苏格拉底推理之后的 logos;它不仅仅是基于荷马。但基本材料是荷马提供的。在《苏格拉底的申辩》中,神话是基于人们所说的东西;这个词附带出现在那里。[②] 这同样适用于《斐多》的神话。[③] 在《治邦者》的神话中,特别有意思。那里的神话不是苏格拉底讲的,而是埃利亚异方人讲的。[④] 然而,这个神话始于传

---

① 《普罗塔戈拉》320c-323a。

② 见 39e5, diamuthologēsai。

③ 见《斐多》107c-114c。

④ 《治邦者》270b-274e。

说已久的东西,埃利亚异方人这里所做的,只是讲出这些被古代传说担保的异常事件之所以发生的迄今从未说明的原因。《王制》结尾的神话,是苏格拉底讲的,但被苏格拉底归之于另一个人:亚美尼亚人厄尔(Er)。[1]《会饮》的神话,被苏格拉底归之于第俄提玛。[2]《克里提阿》的神话被归之于一个埃及老祭司。[3]《斐德若》的神话被归之于一个诗人,即斯忒西科若斯(Stesichorus)。[4] 我们肯定可以说,苏格拉底从未以自己的名义讲述神话,或自己虚构神话。它总是要么被归于其他人,要么基于其他人已经说过的东西。神话是讲给孩子们的叙述,只有孩子会信以为真地接受。[369]但这种叙述不是一种假设,因为作为假设可以是虚构且会成为虚构,而是一种已经被听说的故事,它已经从某个有名或无名的来源那里传下来,从古人那里,要么是某个具体的古人,要么是某个其他可靠的古人那里流传下来。例如,在《会饮》中,第俄提玛作为祭司是可靠的。于是,它是一个严格来说不真实的叙述,被一个很成问题的传统所支撑。没有人会相信苏格拉底重述了狄奥提玛所说的东西,相反,每个人都理所当然地认为苏格拉底整理了它,或确切地说,柏拉图替苏格拉底整理了它。但它仍然是以那种方式呈现自身。因此,神话的支撑——如这里,荷马的故事——是颇成问题的。那么,神话的真正支撑是什么?

为了找到答案,让我们考虑柏拉图那里的另一种不真实的叙述。我是指《王制》第八卷关于民主制的描述。在那里,我们发现一种对民主制的极端攻击,任何其他时代的任何该死的反动分子的抨击都不能与之匹敌——另外,这个攻击与柏拉图和苏格拉底熟知的事实相矛盾。基于这个叙述,苏格拉底是绝对不可能被判刑的,因为他给出的画面是,在民主制下有这样一种惊人的松弛,关在监狱里的人,无需任何保释人,就可以离开监狱——要知道,门其实是不上锁的,什么事都没发

---

① 《王制》614b-621d。

② 《会饮》203b-204a。

③ 见《克里提阿》108d。除了开头的交流,从106a到108d,克里提阿的神话占据了整个对话。神话从埃及祭司传给梭伦,最终传给克里提阿本人,见《蒂迈欧》20d-23d。

④ 《斐德若》244a。

生。柏拉图和苏格拉底非常清楚地知道,民主制,尤其是他们的民主制,可能是非常残酷而血腥的。因此,这个描述是不真实的。但它的支撑是什么?它背后是什么?那里在563d给出了答案:它相应于阿德曼托斯的民主之梦。这样说明民主制,正是为了阿德曼托斯。苏格拉底说出了阿德曼托斯的梦想。那么,让我们说,基于这种非常不充分但并非不重要的[类比],我们就可以理解,柏拉图的神话是反映某种灵魂的梦想。它们揭示了这种灵魂的最深渴望,这种灵魂的的命相(daimonion)。苏格拉底或无论哪个讲述者,都是向听众揭示那个听者或苏格拉底本人的最深渴望。这适用于上述每个例子。我倾向于相信,最符合苏格拉底——区别于其他任何听者——的梦想的神话,是《斐德若》的神话。他渴望一个绝对美好的世界,摆脱所有丑或坏的东西。只有在《斐德若》的神话中,柏拉图讲到一个天上的(super-heavenly)地方。所有其他神话处理的都是宇宙、天和地,而非天上之物,尤其是天上的美好和光辉。例如,在《斐多》这篇关于苏格拉底临死之日的对话中,神话的内容是一个真实的大地,一个最美的大地,比我们现在所见的大地无限地更加美好。如我所说,我们找不到其他任何一个地方像《斐德若》里的这种美,当然,它也可能是反映斐德若的灵魂的一面镜子,反映的是美丽青年斐德若的梦想。但是,也有些其他理由可以反对这种说法。

现在,回到《高尔吉亚》的神话:《高尔吉亚》的神话是为了反映卡利克勒斯,还是为了反映苏格拉底的灵魂?《高尔吉亚》的神话是为了救治卡利克勒斯,还是为了反映苏格拉底的灵魂?这个神话有两个相近的参照,一个在《斐多》的结尾,一个在《王制》的结尾。但有这种差异。所有这三个神话都是处理死后的审判,[370]但《王制》和《斐多》关于死后审判的叙述交织着宇宙论,一种想象的宇宙论,但借此人们可以认识真正的宇宙论问题。这里却丝毫没有这类东西。数学宇宙论在《高尔吉亚》里被简短地提及,但跟这里的神话毫无联系;他们被严格地分开了。这个数学宇宙论,大家记得,是一个非常简短的段落——比如,只有七行——而这个神话则有很多页的长度。这当然符合卡利克勒斯对哲学的忽视:苏格拉底给他讲了非常少的宇宙论,而讲了非常多的神话。

但如果我前面所说有任何基础,我们就不得不提出这个更尖锐的问题:为什么卡利克勒斯渴望这个神话表达的东西?在这篇唯一的战斗性对话中,卡利克勒斯是苏格拉底唯一的对手,这篇对话呈现了两种生活方式之间的差别,正义的与不义的生活,平等的生活或拥有更多的生活,尤其是拥有更多感官的快乐。但经过证明,正义的是哲学,不义的是政治,即所有曾经存在的政治。然而,为什么政治是不义的?卡利克勒斯并未简单地支持自我放纵的僭主生活,尽管他也确实支持这种生活。如我们已经看到的,他的最深动机是正义的:对不义者或僭主们的成功的义愤。因此,他要求,正义者必须有能力保护自己反对不义者,正义者必须有能力保护自己,必须有能力反击。这种自我保护是毫无问题的。但这里有一个他不再抵抗的自我辩护的辩证法。自我辩护导致侵略。霍布斯的论证:为了在所有情况下为自己辩护,你需要权力,但又不可能说出你需要多少权力。因此,接着发生的就是,正义者明显地同化于不义者。他们不仅会使用同样的棍棒或枪炮,而且会用一些其他方法。于是,人类问题的政治解决就必然是不义的。

这一点也许在《王制》的高尚谎言中阐述得最清楚,在那个叙述的前一部分,大地被领土(land)所取代——"领土"意味着这块特殊的区域属于这个特殊的城邦。就是这个意思。[存在一种]所有人的兄弟关系:我们都是大地之子,同一个母亲和大地。但政治社会要求把这种兄弟关系限定成为同胞邦民,即只有这片特殊领土的儿子们是兄弟,而非其他人。这是政治社会产生的最基本的不义。政治解决相对于哲学解决:哲学解决关心的是整全,是真正的解决,自然的整体,即独立于人对它的关心;然而,政治解决关心的是 polis[城邦],城邦是一种部分的或特殊的整体,其存在归功于人对它的关心,最终归功于人对自我保存的关心。哲学的解决暗示,要接受不义者的成功,并察觉无人愿意做不义者,尽管所有或大多数人都禁不住行不义:根本没有道德义愤。我要再次提到《王制》第二卷阿德曼托斯的一个评论,在他那个长篇讲辞的结尾。[1] 卡利克勒斯不能接受哲学的解决;他的激情太有力量。他在

① 《王制》366c-d。

政治解决方面是糊涂的。他的动机是什么？是对不义者的权力产生的高贵义愤，还是对僭主式自我放纵的热衷？他自己都不知道。[371]这不仅仅是卡利克勒斯的一个偶然缺陷，而是从柏拉图的观点看，确实有某种关联——我们可以称之为自我辩护的辩证法。可能让他感到满意的唯一解决，可以说是末世论的(eschatological)解决：渴望诸神对不义者施以无限的、无尽的惩罚。这就是这里所说的东西。但这当然意味着，隐秘地同化于不义者，报复的欲望，一种看不见的[同化]——之所以看不见，也是因为它没有发生在我们的视野之内。

但这不是故事的全部。哲学不同于哲人。哲人是人，像任何其他人一样，需要食物等等，也就是说，他必须保存他自己。让我们不要犯傻，搞不清这个事实，即每次吃饭行为都是一种自我保存行为。因此，哲人也必须在某种程度上屈从于自我辩护的辩证法。这一点在《高尔吉亚》中是通过高尚修辞术、低级修辞术和谄媚之间明确区分的最终倒塌显示出来的，对此我们上次讨论过。这个论证的最后结论是：哲人也关心自我保存，且在某种意义上，他的哲学活动就是他的自我保存的最高形式。有个恶习，希腊人称之为爱牟利(love of gain)——我们大概会称之为贪婪(avarice)——它是被谴责的。但柏拉图在一篇现在被视为伪作的对话《希普帕库斯》(*Hipparchus*)中表达了这样的观点，且在其他对话里多有暗示：这种爱牟利之所以被不义地谴责，是因为我们应该欲求越来越多真正的利益。我是说，除了所有的税收问题之外，一大笔银行存款本身不是纯粹的利益。因此，换言之，哲人这里可以被说成是关心利益的最聪明的人。

最后一步。柏拉图有时候把苏格拉底描绘为奥德修斯。大家知道，奥德修斯是希腊的英雄，代表在自己的利益方面的聪明才智。哲学等于正义，就像我们在《高尔吉亚》和《王制》里看到的，这种等同只是真理的一部分。这一点仅仅通过下述事实就可以显明：苏格拉底是阿尔喀比亚德的朋友。“阿尔喀比亚德”，那是另一种东西；无论可能意味着什么，都不是正义。苏格拉底是阿尔喀比亚德的一个朋友。柏拉图心里想的是：所有根本的人类需要，不仅仅是对正义的渴望，只能在哲学中且必然在哲学中才能找到其一贯和可能的满足。或者更简单地

说,只有哲人才是一种完全的人。廊下派对哲人或智慧者的著名赞词——大家知道,他是唯一的王者,和唯一的,我不知道还有什么——这些完全是柏拉图思想的遗产。如果我说一个柏拉图意义上的哲人不等于一个哲学教授,或就此而言不等于一个政治哲学教授,差不多有失你我的身份。我希望那是不言而喻的。因此,只有哲人是一种完全的人。现在,让我给你们念一下另一个说法:"这一点是非常确定的:只有诗人是真正的人,跟他相比,最好的哲人也只是一幅漫画。"这是席勒致歌德的一封信里说的,在1795年1月7日。①

[换磁带]

[372]——[一个]难以置信的智慧者永远不会说出这样的话。但席勒,这个更少智慧、年轻得多的人,在歌德的影响之下,比较了歌德与……像康德和黑格尔这些他认识或听说的伟人之后,得出的结论是,他们在某种总体评估上低于歌德。然而,无论席勒写这封信的具体情境是什么,这都是跟柏拉图唱反调。因为柏拉图已经说了,而且作为事实,他在《王制》里几乎用那么多言辞说了:哲人是唯一真正的人,跟他相比,最好的诗人也只是一副漫画——对模仿的模仿。柏拉图甚至比席勒更恶劣。这附带地再次表明我们前面已经讨论的东西,即终极的问题不是哲学与政治,尽管直到当今它都是原初的问题,而是哲学与诗。正如柏拉图在《王制》第十卷开头所说的,哲学与诗之间有一种亘古以来的宿怨。直到现在依然如此。

还有一些其他要点,我们可以说一下。哦,我们有充分的时间。我认为,我们应该在这节课结尾的时候有一些讨论。为了这次课的结尾,我草草记下了一些其他评论,试图总结一下,但有许多东西、相当多重要的东西并未[列入]这个总结——不是因为我有多聪明,而是相反,因为很难很难找到一个简单的表达式,因为它含义太丰富,通过阐发每

① Emil Staiger 编,《席勒与歌德通信集》(*Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, Frankfurt am Main: Insel Verlag, 1966),第81页。

一个要点,你都能进入整个多样性的思考之中。但我们不得不尝试总结。我们在研究这些柏拉图对话的时候会看到,这种不显眼的、看似不显眼的人类记忆功能是多么重要。我是说,我很久之前就自己决定,所谓的天才也许只是这种能力,即在思考非常多样的主题的同时又能保持同等的清晰度。我们不得不用几张纸,并草草记下,然后笔记丢了,或字迹模糊了,或怎么样。那是非常难的。我只会概括在我看来清晰的语境。

唯一的战斗性对话,而主题是修辞术。两者之间有一种直接的关联,因为指控和辩护是战斗的形式。对话是基于技艺与谄媚的区分,这种区分又是基于善与快乐的区分:于是推出,一面是善、正义;另一面是快乐、不义——正义的一面,哲学;不义的一面,政治。这个图示,这个简单的图示之所以是可能的,是因为这篇对话做了一个奇怪的抽离,即抽离了最高者,抽离了顶峰。像我说的,顶峰是缺失的。哲学既是最好的又是最令人快乐的,可能有一些技艺在追求善的同时也必然追求从属于善的快乐,像我们已经看到的,这种可能都被抽离了。由于抽离了善与快乐的这种最终结合,哲学作为纯粹的义务进入视野。因此,对话带有禁欲主义色彩。哲学向每个人提出要求,像道德美德一样。于是,这当然就导致对人类的一种非常负面的判断:所有人或绝大多数人都是非常坏的。只是因为哲学向所有人提出要求,它就可以坚持——即使只是一段时间——修辞术完全是坏的,因为修辞术[是]一种必然只是在那些没有知识的人中才有必要的言辞。既然顶峰是缺失的,[373]对话就仅仅考虑苏格拉底败坏青年的罪名,而不考虑不虔敬的罪名。但不虔敬的罪名当然是在场的,在这篇对话中是通过誓言的使用以一种微妙的方式影射出来的。看起来,与其他对话相比,苏格拉底在这篇对话中的誓言更频繁。我没做过统计,但我有这个印象。有一件事肯定是清楚的:只有在《高尔吉亚》这篇对话中,他特别喜欢的誓言"凭狗起誓"得到完全的解释。

就像我们反复说过的,在研究《高尔吉亚》的同时考虑《王制》,是绝对必要的。我提醒大家想一想关于人物的简单图示。[施特劳斯板书]我们有高尔吉亚、珀洛斯和卡利克勒斯。在《王制》中,我们也有一

个老人,在开头,即克法洛斯,[然后]珀勒马科斯——不,抱歉;那是对的,但在这里是个不必要的复杂化。父亲和儿子,克法洛斯/珀勒马科斯,忒拉叙马科斯,和两个兄弟,即格劳孔和阿德曼托斯。我把《王制》视为一个整体。考虑《高尔吉亚》与《王制》第一卷的关系,也是可能且必要的,但现在在这节课上就不再可能或必要了。卡利克勒斯相应于格劳孔—阿德曼托斯。卡利克勒斯与格劳孔之间有某种亲缘关系。格劳孔是个比卡利克勒斯更好的人,这很清楚,但有某种非常重要的共同之处:男子气。阿德曼托斯,是个节制的典范——在《高尔吉亚》中没有类似的人,没有对等的人。我从如下方面向你们指出格劳孔与卡利克勒斯之间的亲缘关系。苏格拉底与阿德曼托斯谈话的时候,已经描述了这个简单的城邦,这个可爱的南海诸岛(South Sea island),却被格劳孔如此恶毒地称之为"猪的城邦";阿德曼托斯完全满意,因为他是个节制的、克制的人,但格劳孔感到厌恶。[①] 他给出的明确理由是"没有肉"。大家知道,他像个年轻的猎狗,需要肉。当然,这对格劳孔是大大的不公。他有个更深的理由:因为在这个简单的社会里根本没有真正的美德,因为根本没有发展美德的机会,因为一切都是如此简单。但这种含混——他不知道且不可能知道:激励他的是对肉的欲求,还是对卓越的欲求?——当然在卡利克勒斯身上找到了其对等物,卡利克勒斯也不知道:引导他的是对僭主和自我放纵的欲求,还是对更高尚事物的欲求,即看到像苏格拉底这样的人竟然任所有这类低贱而邪恶的人摆布而感到厌恶。因此,《高尔吉亚》仅仅是从男子气概的角度来写的,因此,它拒斥自我辩护,并忽视基本需要;然而,在《王制》中,勇敢与节制之间有一种平衡,通过格劳孔和阿德曼托斯之间的合作显示出来。然而,《高尔吉亚》比《王制》如此更多地强调节制。节制被呈现为唯一的美德,但《王制》却没有这样做。为了理解这一点——抱歉,我现在说的这个有点复杂,但我没法把它弄得更简单——我们必须不仅考虑《高尔吉亚》与《王制》的关系,而且考虑它与另一篇对话的关系。那么,用一种简单而有序的方式说,《王制》与《高尔吉亚》的关系是通

---

① 《王制》371e-372e。

过这个事实建立的,即两者处理的都是正义。但我们知道,正义不是《高尔吉亚》的唯一主题。另一个主题是什么?

学生:修辞术。

[374]施特劳斯:修辞术。另一篇处理修辞术的柏拉图对话是哪个?

学生:《斐德若》。

施特劳斯:《斐德若》。因此,我们必须不仅考虑《高尔吉亚》与《王制》的关系,而且考虑它与《斐德若》的关系。那么,在《斐德若》中(忽略无限多的东西),苏格拉底向斐德若表明,一种好的爱欲言辞是什么。在《高尔吉亚》中,我们可以说,苏格拉底向高尔吉亚表明,一种好的正义言辞是什么,即为正义辩护的言辞。在《斐德若》中,赞美 eros[爱欲]的言辞的顶点在于赞美疯狂。疯狂,如果照字面翻译,就是不理智;希腊文 mania,像那里说的,是希腊最伟大的福祉的原因。但超越一切限制的疯狂,属于 eros[爱欲],与清醒相对,与节制相对。《高尔吉亚》这篇处理正义修辞术的对话强调节制,相应地,《斐德若》这篇致力于爱欲言辞的对话则赞美 mania[疯狂]。

现在,把这两个考虑联系在一起:《王制》与《高尔吉亚》非常显然属于一体。它们以不同的方式——《王制》比《高尔吉亚》更明确——贬低 eros[爱欲]。《斐德若》与《会饮》则一起拔高爱欲。为了领会柏拉图关于人的思想,我们最少必须理解这四篇对话及其相互关系。是的,这些就是我认为我应该提示的要点。现在,我们可以再读一点神话。我们有比我预想的更多时间。但首先,让我们看看是不是有一些问题或反对意见。

学生:你能澄清你所说的自我辩护的辩证法是什么意思吗?珀洛斯的两个动机是怎么联系起来的,一个动机是惩罚僭主,另一个是热衷于僭主式的自我放纵?然后,你又继续说,哲人必须加入自我辩护的辩证法——

施特劳斯:让我们从自我辩护的辩证法这个问题的最简单部分开始。自我辩护是没有异议的。接着是什么?如果你有权利保护你自己,那么,你当然也有权利拥有自我保护的手段。我是说,我现在给你

概括霍布斯的论证——[霍布斯],他孤立地拿出柏拉图的这个部分,由此成就了其不朽的名声,这并非毫无意义。我是说,他对此有所帮助。你有权拥有手段。谁来判断手段?当然是[你]自己,因为无人能像你自己一样关心你的自我保存。那么,任何人都是法官,那跟能力毫无关系。一个人是好法官还是坏法官,都没有差别,因为愚蠢人能比最智慧者更多地关心自我保存,是吧?好。这意味着,既然任何东西可以被任何人视为自我保存的手段——你知道,这里也有愚蠢人——那么,自我保存的权利就导致每个人对每个东西的权利:一切人[反对]一切人的战争。因此,霍布斯的要点是这样:如果我从一个一开始就像僭主一样想要获得更多的人出发,或者,如果我从最单纯和最诚实的人出发,结论是一样的。要知道,对霍布斯来说,[375]实际的解决当然就是拥有政府和法律,然后自我保存的需要——除了夜里在芝加哥——就是非常小的,因为有人管这事,是吧?因此,自我保存就变成了侵略。它变成了侵略,因为你能等着侵略者拔枪吗?要知道,这里的处境微妙。你从西部人那里得知——你是否必须等别人先动手。但如果你是个更差的枪手,你能期望那样做吗?大有问题。因此,就从自我保护导向了侵略。

让我们假设,人们倾向于自我保存,并尽可能长久地拥有它,很自然。我是说,自我保存现在有什么用处?你想要明天以及明天之后也安全无虞。于是,你必须拥有权力。现在假设,你通过大大的聪明已经成功地使自己变得如此有权力,以致于永远不会被杀死且安全无虞?你用它做什么?你当然要注意并看到卫士永远守在恰当位置,但渐渐地那就会变成一件非常简单的事,你就可以轻易地委托给一个这样人——他知道,你若被杀,他就会被敌人折磨,因而他会完全可靠。你知道这些简单的伎俩。然后,你会干什么?他不学习任何东西,因为他只关心自我保存。他会沉溺于感官欲望,每个人都有的最粗俗的欲望,因为没有任何其他事情。如果他从一开始就获得更宽广的眼界,知道自我保存之外还有其他事情,就不会是这样的结果。但我们现在是从这个角度来讲。我相信,这样,我就部分地回答了你的问题,[或者]回答了你的部分问题。哪个部分最明显地漏掉了?

该学生：我不明白那个联系……对自我保存的关心导向一种勇敢——

施特劳斯：呃，如果没有某种更高的、超越自我辩护或自我保存的东西来限制它——例如，包括这一点，即自我保存并非在所有情况下都是至高无上的考虑。有两种其他的东西。抱歉，我必须——什么？

学生：我对神话有个解释，它试图通过恐惧来说服卡利克勒斯变得节制。他不能使用 logos 或理性，因此，他必须使用恐惧……

施特劳斯：是的。我在评论中试图表明，这个神话在何种程度上相应于卡利克勒斯的渴望。这里，他获得了他想要的东西，即惩罚不义者，而同时，他身上的高尚因素——即只有不义者应该被惩罚——也得到照顾，因为审判者是能胜任的；他们会是宙斯的儿子们。我只是必须重复一下我说过的东西。里昂先生？

里昂：卡利克勒斯的渴望……

施特劳斯：因为首先，复仇的因素：他想要反击，现在，他们永远得到了这个惩罚，永远永远。这让他感到满意。但也许也是因为这个原因：是不是应该有这样一种惩罚，[376]它无论如何都不增加被惩罚者的个体利益？所有合理的惩罚最终都一定不能服务于救治或改善被惩罚者的目的吗？如果惩罚是永远持续的，就没有上述可能，因为惩罚被理解为，他只能作为别人的样板，且永远不会被改善。什么？

学生：……这来自于死后……

施特劳斯：是的，但像我说的，如果我们看看卡利克勒斯，看看他的灵魂需要，这就可以理解了。他不可能坚持这种思想——我是说，他身上的更好部分不可能坚持这种思想——即珀洛斯所描述的阿克劳斯（永远不要忘了，我们没有任何证据证明，历史上的阿克劳斯实际杀害了那个孩子，或那个孩子[不是]在追赶一只鹅的时候自己掉到井里；要知道，那很可能是珀洛斯的修辞装饰，我们都知道）——但假定他是这样一个可怕的家伙，如果阿克劳斯是这样的人（确实有这种难以置信的野兽般的僭主，那是毫无疑问的；仍然有一些），那么，人们完全可以理解，好像是灵魂的第一动力："我愿意看到他被四马分尸（drawn and quartered），永远被遗忘，没有尽头，永永远远。"人们可以理解这种

想法。尽管如此,这会使你自己变得更坏:在你渴望一种没有理性的、毫无用处的惩罚之时,你使自己同化于那个不义者。

当然,清楚的是,我们说保护社会是惩罚的合法目的之一,这并不完全等于改善个体,知道吗?对此,洛克讲的非常简单。但苏格拉底并不完全满意。洛克说,我们像杀死禽兽一样杀死这样的人,比如犯了谋杀罪的人。我忘了原话,但你们记得,他用的是狮子或老虎之类的词。你只需要像射杀疯狗一样射杀他。这完全可以理解为一时冲动的感情,但你们知道,西方世界的刑法并不是基于这种观点。因此,如果他真疯了,严格来讲丧失理智了,他就不会被惩罚。从保护社会的角度看,一定要杀死他,像对待一只疯狗一样对待他。但我们会认为,如果人们这么做,会导致非常大的道德问题,知道吗?换言之,除了危险,我们还要求罪感。因此,危害社会与犯罪是两个不同的考虑。对那种实际行为背后潜在的东西,我感到一种巨大的困惑,不是理论上的,而是一般公共的。人们在施加惩罚的时候有这种良心不安——陪审团也有,知道吗?除此之外还有其他一些因素,导致在我看来相当松弛的法律执行。对此,我们毫无解决办法;问题是跟我们绝对相关的。

但重要的是看到,有两个极端不同的考虑:改善罪犯和保护社会。二者之间可能没有一种轻易的和谐。一般地说,我相信,这就是《王制》关于正义的分析的意义。有两种正义的观念,两者都是必要的,且都暗含于我们的所有审判之中。首先,我们要考虑公共之善;其次,我们要考虑每个个体之善。不可能假定每个个体之善及其关切应该与公共之善一致。我是说,现代自由主义已经找到一个简单的解决办法。法律应该仅仅关心赤裸裸的最低限度的保护:保护生命、财产等等;[377]关于美德和恶行,像洛克明确说的,根本不是立法者关心的;有不少其他人附和洛克。但然后,我们遇到一些有趣的边缘案例,要知道,比如淫秽问题。毕竟,如果公共场合充满淫秽,没有任何人的生命和财产受到威胁,但尽管如此,我们仍然会觉得,这是个关系公共政治的问题。如何协调这些东西,是个大问题。柏拉图在《王制》中暗示的是,不可能清晰而普遍有效地解决这个问题。为什么不可能达到绝对正义的解决,根本原因就在于,这两种考虑是相互偏离的。好,弗劳门

哈夫特(Flaumenhaft)先生请讲:

弗劳门哈夫特:……说终极的问题不在哲学与政治之间,而在哲学与诗之间?

施特劳斯:如果所有实践智慧最终都——仅仅就其辩护而言(塞尔泽先生的问题)——基于理论智慧,基于一种非实践的智慧,那么,对柏拉图来说,问题就是:这种终极智慧的最高形式是哲学,还是诗?

弗劳门哈夫特:我们可以看到哲学关于这种最高指挥的自我宣称是什么,但诗怎么宣称自己比哲学更高?

施特劳斯:我们[这里]在座的有个人,会比我更好地回答你那个问题。

学生:……您是说我吗?

施特劳斯:对。[笑声]我认为,你有这个意见。

学生:什么?诗可以用权力统治?

施特劳斯:不不不,诗——我毕竟引用了席勒,一个具有伟大哲学训练、也有伟大诗歌力量的人,他说过。最大多数人、更多的人为了搞清自己的生命问题、更深层的问题,不是转向诗人而非哲人吗?

学生:不。

施特劳斯:不?

该学生:最大多数人转向宗教。

施特劳斯:呃,但从柏拉图的观点看——对柏拉图来说,宗教意味着什么?"宗教"(religion)这个词是拉丁语;柏拉图的语言里没有这个词。他用的词是 eusebeia,我们译为"虔敬"(piety)。但对柏拉图来说,虔敬是什么?虔敬可以仅仅意味着做 nomos[礼法]要求的事情。从柏拉图观点看,这不是特别重要。对柏拉图来说,真正的虔敬意味着关于神圣的知识——不是崇拜而是知识——因此,它与哲学一致。从这个观点出发,他会说,诗人们给的是坏[观点]。要知道,[诗人们]使诸神人性化,[378]给他们赋予这些属人的特征(你知道,就像荷马所为),因此,他们是坏的教育者。

弗劳门哈夫特:在你看来,诗反对哲学的最强有力的说法是什么?

施特劳斯:这是个非常好的问题!是这样。我需要两分钟,或整

理一下思路,但我会自言自语。对于诗和诸如此类的东西,大家知道,古代的表述是“模仿”,模仿的技艺。这个观点在今天实际上已被所有人拒斥为一种异常俗气和低级的诗术观。用来反对这个表述的词语是“创造”。诗人是创造者。因此,诗的辩护者们说,最高的不是模仿、再造、再现已经存在的东西,而是创造。明白吗?现在,这个观点可以在最大范围内被实践,其实过去已经有人实践了,据我所知,比如尼采。也即是说,如果真理并不总是自在自存的,而是人为创造的,那么,真理就源于人的创造活动;于是,就毫无理由说,除了哲人,诗人不应该是人类的真正引导者,特别如果哲人——那么,一种表述方式是这样。哲人——顺便说一下,尼采提出了这个要点——哲人说到道德哲学的时候,他们在做什么?他们在解释一种已经建立的道德,他们自己文化、自己文明、自己社会中的道德。但谁创造了这些道德?谁做出突破,发现新的远景?诗人。这就是他们要说的。

我们也许可以更简洁地表述如下。哲学关心的是理解整全。我是说,这毫无疑问。但整全是完美的吗?更早的思想家说,“是的,它在原则上是完美的,不完美的只是那些从属于完美的[方面]。”换言之,一个老鼠会死,随后会出来一些新的老鼠,这种不完美是完美的部分:老鼠这个物种会存在。以一种更复杂且困难的方式,这也适用于人。但让我们假定,整体之中最有趣的当然是最高者。我们从经验上知道的最高者是人。现在,如果人已经使他自己成为他之所是,并继续使他自己成为他之所是,这个过程在原则上没有止境,尽管它可能被宇宙大灾难打断,于是,决定性的事情就是创造性的行动。因此,就毫无理由——因此,如果经常出现像尼采这样的哲学家—诗人,其中有些道理。哲学在某种意义上是跟柏拉图所理解的诗一起被理解的。我认为,这是真正的选择,只是在19世纪以这种方式得到发展,而且我认为,当今——当然,当今的情况在某种程度上非常简单。如果你想查明人类事务,那些有趣的事务——我不是指那些或多或少可以通过机械方法查明的事——如果你想理解都市化、脱序、异化(你们知道这些词汇)的含义,我认为,一部一流的小说远远比一部关于大城市的大部头更能使这些问题变得十分清楚。你们不这样认为吗?或者至少,像我

们说的,社会科学家在给你们推荐这本关于市政当局的书时,他自己必须具有几分诗人或小说家特征,就像我说的,这从另一个方面说明,诗人理解得更好。这当然是一个特殊的例子,因为我们的社会科学——我们把它与诗或小说家分开了——大家知道,毫无必要地狭隘而封闭。但这是个特例。[379]但批评变得更深刻。它真正关心的是模仿、再现、沉思,与创造相对。我认为,这是争论的焦点。古代的诗人面对柏拉图或苏格拉底的猛烈攻击的时候如何自我辩护,是一个完全不同的问题,因为他们从未采取这个路线。因此,既然关于这个问题的最清楚讨论并非偶然地出现在一个谐剧诗人那里,即阿里斯托芬那里,我就花了相当长的时间试图理解阿里斯托芬对苏格拉底的批评。我相信,那会给我提供一个更好的判断基础。但在今天,我认为,这个观点非常普遍。我猜想你们所有人都知道这个观点,并且已经经历过,甚至有时候跟罗密欧一起说,"该死的哲学"。什么?你记得这个引文?"哲学不能给你一个朱丽叶"?确实不能,它甚至不能使你对朱丽叶感到满意。[笑声]

利维(Levy):在这门课开始的时候,你用一节课的时间通过批评行为主义和历史主义来证明,我们应该回到哲学的创始人。我认为,读完《高尔吉亚》之后,我们应该有一种更好的观念来考虑,这些批评是否正当或可以回答。换言之,哲学的可能性首先可以通过阅读《高尔吉亚》被建立起来,在我们心里。在这个问题面前,我无能为力;我想知道,你是否能——

施特劳斯:呃,你觉得无能为力,那完全可以,因为混乱是学习过程的一个重要部分。我会这么说。我不知道是否会使你满意。我认为,行为主义不可能回答我们作为社会科学家应该关心的问题,这是个相当简单的事情——这并不意味着,我能说服他们大多数人;那是另一回事。你知道,许多不可能的事情是非常实际的,并在某种意义上通过它们的实际情况证明了它们的不可能性。但问题仅在于此,在这里,我必须仅仅诉诸于你,我不知道在这方面我能成为一个多好的老师。所有种类的问题都会出来。它们总是直接或间接地跟修辞术问题联系在一起,但它们不限于此。那么,这些出现的问题是相关的吗?它们是被

社会科学看作现在才成立的吗?这就是我的回答。我会说,它们没被他们看见。确实有不少严肃而明智的人在那个领域工作,对此我毫不怀疑,但视野太狭窄;他们一定要把最重要的事情排除在他们的考虑之外。

利维:它以什么方式跟你对历史主义的批评相关吗?

施特劳斯:以一种非常简单的方式,是的,在我看来,我们可以从柏拉图问题中认识一些跟我们直接相关的问题。固然,它发生在许多世纪之前的 polis[城邦]里,而且是这个特殊的城邦里,发生在希腊,但这个事实并未减损根本问题的时事性。哲学和 polis[城邦]的问题仍然存在,尽管哲学已经变成现在所谓的科学(哲学仅仅是科学的一种附件),而 polis[城邦]已经变成现代国家甚至帝国式国家,即非常庞大的国家,比如合众国。问题仍然存在,我认为,我们在许多地方都会遇见它,无论我们转到哪里。请想一想选民的能力问题,[380]陪审团的能力问题,教育和既定教育体系是否充分的问题——所有问题仍然都在。就问题的核心而言,柏拉图的说法仍然有效。在这个意义上,我相信,这就是对历史主义的一个反驳。请讲,巴特沃斯先生?

巴特沃斯:回到你的问题……诗。刚才,你谈到创造问题,你说,你会向我们这个时代谈论创造的诗人或艺术家争辩说,事实上,他其实只是再现——

施特劳斯:呃,我不能那么做。例如,我一点不懂抽象艺术,我不能说,[在这里]以任何方式谈论模仿是不是讲得通。我只会完全超出我的能力。你知道,那是赫鲁晓夫与艾森豪威尔完全同意的少数要点之一。[笑声]你大概知道。

巴特沃斯:但弄清是否可能存在创造性艺术这种东西,不是非常重要的问题吗,因为即使尼采可能是这个理念的好的代言人,但这个理念必须进入实践,我们其实不是有个例子吗?

施特劳斯:呃,荷马创造了阿喀琉斯、奥德修斯等等。我认为,你可以那样说,即使以前存在关于这些人的故事,很可能有。但合理的意见是,荷马的工作是用他们制作这两部诗作。但这种制作意味着什么?这种制作是什么意思?或者,福楼拜制作《包法利夫人》意味着什么?

当然,没有福楼拜,就没有《包法利夫人》这部小说,这是毫无疑问的。但另一方面,他写了这本书;他编织了它;我们甚至知道一点他从各种不同的[资料]得到的某种刺激——这些我们都能知道。但这没有触及问题的根本。整个事情是关于什么的?

巴特沃斯:你不是必须说……试图表现或影响他们具有的情感或思想?

施特劳斯:确实,就我碰巧知道的《包法利夫人》这个例子而言,我甚至可以回答这个问题,即他模仿的是什么,他表现的是什么——他表现什么,在这种意义上就模仿什么,而且是以一种非常有力的方式。这不是接近这个问题的方式。我是说,我认为,如果我们去看某个现代批评家对某个现代艺术作品的解释,问题大概会显得更简单和更具体,他的解释方式不得不基于古代的基础。我其实根本不懂。我不是在英语系或类似院系。但我有一次听说,在一个英国的英语学者汤姆森(Thompson)的一篇评论里看到,有一种东西叫新批评(New Criticism)。[①] 呃?新批评,是一种现代立场。我相信,就我研究过的东西而言,我可以表明,它丝毫无助于抓住事情的本质。[381]那会是可行的方法。大家知道,一般的、[方法性的]讨论枯燥且没有说服力,甚至不能说服他自己,如果这些讨论不是基于对这些问题的处理经验。我有个感觉,一种变化正在发生,甚至在这些已经确立的批评领域——例如在对莎士比亚的理解上,以及其他事情上——人们似乎渐渐看到这样一种解释,它在理论上的发展暗示,模仿的观念比其现代对应物更有启发、更开放。在19世纪曾经有这样一种东西,被称为"为艺术而艺术",大家都知道。我认为,没有谁会比福楼拜更能让人想到这个短语——尽管他没有杜撰这个短语,大家知道,因为他狂热致力于技巧,而且不只是技巧。然而,最容易做的莫过于证明,福楼拜并非"为艺术而艺术",相反,他是个关心人性的人,并看到人性面临毫无希望的危机,并表现出来。我是说,"为了艺术而艺术"不会允许这种关于人性

---

① Lawrance Thompson,评施特劳斯的《迫害与写作》(Review of *Persecution and the Writing* by Leo Strauss),见 Modern Philology 51 (1954): 208-210。

的反思。我不知道那个短语意味着什么,但它不可能有那个意味。

巴特沃斯:没有吗?仅仅从观点本身出发而不考察创造性艺术的糟糕代表就试图作出这种批评,是不是错误的?观念本身不可能被审查而不……

施特劳斯:呃,确实,人们可以这么做。但如果在我的遗书中没有一种美学理论,请原谅我。[笑声]我试图在我能达到的程度上理解政治哲学的基本问题,那是某种非常有限的——我知道这一点——但我相信,那也必要,而且显然比其他工作更适合我和我的准备。当然,一定要有人或一些人去从事其他工作,一定要有。我完全支持。

巴特沃斯:我认为,在上节课,你更简短地向我们说明了它看起来……

施特劳斯:呃,但你看,我无法阻止我自己在这些问题出现的时候思考它们,又没有[能力]在所有案例上、特别是在这个案例上适当地穷究到底。我认为,对一件艺术作品的解释——比如小说和诗歌,或就此而言,绘画——在根本上并非不同于对《王制》这类书的解释。关于绘画,我完全不懂,直到我读了布兰肯哈根(Von Blanckenhagen)先生对毕加索的一幅画的非凡分析;①布兰肯哈根以前就在这所大学,我从他那儿看到,像解释文学作品一样严格地解释一幅画是可能的。我猜想,这在绘画解释者中间也罕见;总之,布兰肯哈根是个罕见的人。但仍然。

好了,我建议,我们或那些选修本课的同学,下一次在这里接受你们并非永久的惩罚。[笑声]。严格来说,时间是一个小时零三十分钟。

[382][本次课结束]

---

① Peter Heinrich von Blachenhagen,"毕加索与里尔克"(Picasso and Rilke: La famille des saltimbanques),载 *Measure: a critical journal* 1 (1950): 165-185。