

西方传统 经典与解释

Classici et commentarii

HERMES

柏拉图注疏集

刘小枫 甘阳 ● 主编



柏拉图 ● 著

柏拉图对话六种

张师竹 张东荪 ● 译

张师竹 张东荪
PDG

华东师范大学出版社



HERMES

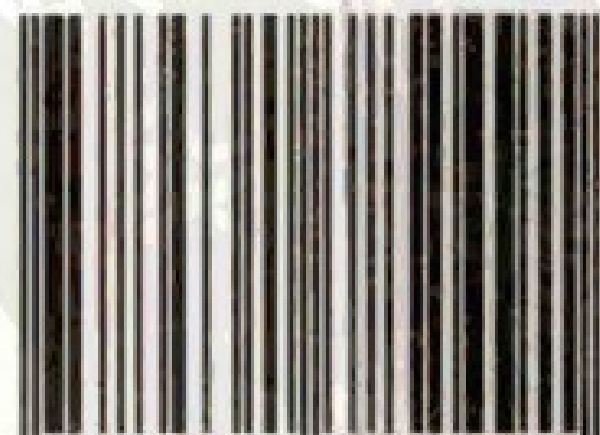
西方传统 经典与解释
Classici et commentarii

柏拉图注疏集

本书是20世纪30年代柏拉图翻译的早期重要成果之一，由张师竹先生从久负盛名的乔维特(B. Jowett)英译本译出，又经张东荪先生参照洛布(Loeb)古典丛书希—英对照本校译。通篇文言译就，文笔优美。六种对话分别是：《游叙弗伦》(Euthyphro)、《苏格拉底的申辩》(Apologia)、《克力同》(Crito)、《斐多》(Phaedo)、《普罗塔戈拉》(Protagoras)、《美诺》(Meno)。重读译文，可于古典文言语境中，细心揣摩柏拉图的“微言大义”，以达古典学之堂奥。

上架建议 哲学研究

ISBN 978-7-5617-8249-1



9 787561 782491 >

定价：28.00元

www.ecnupress.com.cn

西方传统 经典与解释
Classici et commentarii

HERMES

柏拉图注疏集

刘小枫 甘阳 主编



柏拉图对话六种

Plato's Six Dialogues



图书在版编目(CIP)数据

柏拉图对话六种/(古希腊)柏拉图著;张师竹,张东荪译.
—上海:华东师范大学出版社,2011.3
(柏拉图注疏集)
ISBN 987-7-5617-8249-1
I. 柏… II. ①柏…②张…③张… III. ①柏拉图(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(2010)第 228737 号



本书著作权、版式和装帧设计受世界版权公约和中华人民共和国著作权法保护

柏拉图注疏集

柏拉图对话六种

柏拉图 著

张师竹 张东荪 译

责任编辑	刘丽霞
封面设计	吴正亚
责任制作	肖梅兰
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
电话总机	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://ecnup.taobao.com
印 刷 者	上海市印刷十厂有限公司
开 本	890×1240 1/32
插 页	2
印 张	8
字 数	130 千字
版 次	2011 年 3 月第 1 版
印 次	2011 年 3 月第 1 次
书 号	ISBN 978-7-5617-8249-1/B·597
定 价	28.00 元
出 版 人	朱杰人

(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)

“柏拉图注疏集”出版说明

“柏拉图九卷集”是有记载的柏拉图全集最早的编辑体例，相传由亚历山大时期的语文学家、数学家、星相家、皇帝的政治顾问忒拉绪洛斯(Θεράσουλλος)编订，按古希腊悲剧的演出结构方式将柏拉图所有作品编成九卷，每卷四部(对话作品三十五种，书简集一种，共三十六种)。1513年，意大利出版家 Aldus 出版柏拉图全集，被看作印制柏拉图全集的开端，遵循的仍是忒拉绪洛斯的体例。

可是，到了 18 世纪，欧洲学界兴起疑古风，这个体例中的好些作品被判为伪作。随后，现代的所谓“全集”编本迭出，有 31 篇本或 28 篇本，甚至 24 篇本，作品前后顺序编排也见仁见智。

俱往矣！古典学界约在大半个世纪前已开始认识到，怀疑古人得不偿失，不如依从古人受益良多。回到古传的柏拉图“全集”体例在古典学界几乎已成共识(Les Belles Lettres 自上世纪 20 年代陆续出版的希法对照带注释的 *Platon Œuvres complètes* 以及 Erich Loewenthal 在上世纪 40 年代编成的德译柏拉图全集均为 36 种+托名作品 7 种)，当今权威的《柏拉图全集》英译本(John M. Cooper 主编, *Plato, Complete Works*, Hackett Publishing Company 1984, 不断重印)即完全依照“九卷集”体例(附托名作品)。

“盛世必修典”——或者说，太平盛世得乘机抓紧时日修典。对于推进当今中国学术来说，修典的历史使命当不仅是续修中国古代典籍，同时得编修古代西方典籍。中山大学比较宗教研究所属内的“古典学研究中心”拟定计划，推动修译西方古代经典这一学术大业。我们主张，修译西典当秉承我国清代学人编修古代经典的精神和方法——精神即：敬重古代经典，并不以为今人对世事人生的见识比古人高明；方法即：翻译时从名家注疏入手掌握文本，考究版本，广采前人注疏成果。

“柏拉图注疏集”将提供足本汉译柏拉图全集（36种+托名作品7种），篇序从忒拉绪洛斯的“九卷集”。尽管参与翻译的译者都修习过古希腊文，我们主张，翻译柏拉图作品等古典要籍，当采注经式译法（即凭靠西方古典学者的笺注和义疏本译），而非所谓“直接译自古希腊语原文”（如此注疏体柏拉图全集在欧美学界亦未见全功，德国古典语文学界于1994年开始着手“柏拉图全集：译本和注疏”，体例从忒拉绪洛斯，到2004年为止，仅出版不到8种；Brisson主持的法译注疏体全集，90年代初开工，迄今未完成一半）。

柏拉图作品的义疏汗牛充栋，而且往往篇幅颇大。这个注疏体汉译柏拉图全集以带注疏的柏拉图作品译本为主体，亦收义疏性质的专著或文集。编译者当紧密关注并积极吸取西方学界的相关成果，不急欲求成，务求踏实稳靠，裨益于端正教育风气，重新认识西学传统，促进我国文教事业的新生。

刘小枫 甘阳

2005年元月

出版说明

柏拉图作品的汉译始于民国时期,但成果不多。张师竹和张东荪合译的柏拉图六种对话出版于 1932 年,算得上是民国时期柏拉图汉译的一大成就。遗憾的是,如今连 google 也检索不到第一译者张师竹先生的生平。如果民国时期没有同名同姓的两个张师竹的话,那么,商务印书馆在 1928 出版的波比忒著《现代教育名著课程》出自张师竹的译笔,商务印书馆在 1959 出版的罗素著《社会改造原理》和 1961 年出版的罗素著《常识和核武器战争》,以及 1959 年上海人民出版社的托马斯·潘恩著《理性时代》第一部分都可能出自这个张师竹的译笔;后来他还与许崇信合译了丘吉尔的《第二次世界大战回忆录》第六卷。

第二位译者张东荪(1886 年—1973 年)就不同了,他是民国时期乃至第二共和初期的大名人,出身在浙江杭州的官宦世家。他哥哥张尔田曾官刑部主事,后出任燕京大学国学总导师,算得上一代国学大师,从其《史微》(上海书店 2007)一书可以见出,其学识的确不凡。张东荪原名张万田,十九岁时官派留学日本东京帝国大学哲学系,在读期间就非常活跃,与蓝公武等在东京创办学术月刊《教育》,探讨哲学问题。学成归国后,张东荪适逢辛亥

革命,随即参加南京临时政府,担任临时内务部秘书。南京政府解散后,张东荪并没有跟随孙中山跑,虽然反对袁世凯复辟,但他并不支持破坏宪政的二次革命。他加入了梁启超的研究系,积极投入国会选举,寄望于在既有宪政框架下继续建设第一共和。

竞选失败后,张东荪弃政从文,专搞政治评论或者说专搞民主政治启蒙——1917年接替张君勱主编研究系喉舌《时事新报》后不久,张东荪即创办副刊《学灯》,使之成为当时宣扬新思潮的三大名报之一,与《晨报》副刊和《民国日报》副刊《觉悟》鼎足。1919年,张东荪又在上海创办《解放与改造》杂志,宣传社会主义和共产主义新思潮,1921年还参加了上海共产主义小组的活动。可是,就在第二轮政党政治兴起的时候,张东荪离开政治评论界,辞去《时事新报》主编(1924)转而从学,先任上海光华大学文学院院长,创办中国第一个哲学专刊《哲学评论》(1927),后转任燕京大学哲学系教授(1930)——柏拉图对话六种就是在这段时期完成的。

这六种对话都是柏拉图作品中的名篇,由张师竹据 Jowett 英译本译出初稿,张东荪据 Loeb 丛书本以及其他“各种译本”覆校,改动达四分之三。由于张东荪未列出具体书目,我们不清楚他参考的其他“各种译本”是哪些,但这无关紧要。Loeb 丛书本是希英对照,不清楚张东荪是否能参看希腊文(从一些人名的音译来看,译者并未按希腊语发音逐译)。即便未能参看希腊文原文,也无关紧要,重要的是,他用白话汉语译出了这六篇对话。今天我们重刊近八十年前的前辈译作,不是为了要去挑错,而是学习翻译柏拉图这样的经典的汉语表达经验——我们今天仍然面临的一大问题是:究竟用怎样的语体文风来翻译古希腊经典。这个译本已经采用白话文体,尽管仍然保留了明显的文言痕迹,读起来却非常流畅。在不损害可读性的前提下,适当的古雅文风是否也

是可取的,迄今值得考虑。

在译者序言中,张东荪把柏拉图作品比作我国十三经一类经典,恰如其分,后世反倒很少见到这种类比。柏拉图对话六种出版那年(1932年),张东荪再度返回政治现实,与张君勱共同组建国家社会党,创办机关刊物《再生》周刊。日本占领北京后,张东荪因坚持抗日主张被捕入狱,被关期间四次自杀未遂。被判缓刑保释出狱后,张东荪辗转到了陪都,出任民盟中央常委。抗战胜利后,张东荪积极斡旋国共政治协商……1948年底,解放军兵临北京城下,张东荪陪同傅作义的代表与中共代表秘密谈判,一举促成古城和平解放。第二共和成立后,时任燕京大学哲学系主任的张东荪出任中央人民政府委员、政务院文化教育委员会委员。朝鲜战争爆发第二年,张东荪被控向美国出卖国家重要情报,被免去政府职务,不过工资照发——文革爆发后的第二年(1968年),张东荪被捕入狱,五年后病逝于秦城。

张东荪在柏拉图对话六种的序言中提到,他曾“发心”译出传世的全数三十六种柏拉图对话,可惜未能如愿——显然,张东荪建设现代民主中国的政治热情,才使得他未能如愿。当然,但情形也可能是,他没有继续翻译柏拉图,是因为他看到了柏拉图作品的反民主性质,或者看到了苏格拉底对待实际政治的消极态度——柏拉图关于哲学与政治的关系的看法,可能让他失望。毕竟,从1952年到1965年,他也许有足够的时间实现自己二十年前的愿望。

柏拉图作品的篇名和作品中的大量人名、地名、习俗用语的汉译,学界迄今仍未统一。“柏拉图注疏集”力图求得统一的译法,但做起来还有不少困难——重刊这个译本时,我们按“柏拉图注疏集”对作品名称、主要人物人名和常见地名的译法尽可能作了统一,一些不常见的人名、地名乃至习俗用语的译法,则一仍其

旧。至于柏拉图作品中一些关键术词的译法,恐怕更难以在短时期内求得统一,还需要学界花相当长的时期去思量斟酌,因此,这个译本中的术词译法,亦一仍其旧(比如“辩士”未改“智术师”)。

这个译本原文为繁体竖排,今改简体横排——华东师范大学出版社六点分社的刘丽霞同志承担了本书的编校工作,统一译名的工作尤其繁难,谨此致以衷心感谢。

刘小枫

2010年10月1日于北京

序

柏拉图之书在泰西为经典，正犹吾国之有十三经也。相传有三十六种，然此外尚有七种。所最可庆幸者即此四十余种之书居然全数流传于世，未尝有遗失也。相传三十六种为真，此外皆伪。然近人考订始知即在三十六种之内亦多伪书。余曾发心有以尽译之。先择其中真而且要者凡二十六种，颜曰正编。以为从事之第一阶。友人张师竹愿为初稿。此民国十五年事也。张君译成者计得八种。余复任校阅。顾人事牵率，由余校正者仅有此六种而已。此余对于张君不胜愧怍者也。张君所译全依乔维特(B. Jowett)之英译本；余校时则兼参各种译本，尤以根据新出洛伯(Loeb)丛书本者为多。每遇不明之点辄加以笺注。余于是知译事之难矣。盖译书必先有三事为所必具。一曰文字之知识，此属于工具者。二曰学理之知识，此关于所译之书之内容者。三曰须能循守著者之思路。换言之，即须能了解著者运思时之逻辑进程是也。往往工具具矣，学理谙矣，而不明其所以如此置辞之故，以致所译者似是而实非。故于译书近人往往注意于揭发较大之错误。殊不知较大之错误本为显见，自易摘出。其为害也固足以颠倒原意，然亦复易于发见。须知尚有较小之错误，即似是而非一

类也。肤视之，不觉其非，细按之终不能合乎符节。此病为译家所常犯。余之校正大抵注重于此。往往一字之易有经三四改而后定者。虽不敢谓已无疵可寻。然愿郑重向读者声明：此六种经余改窜者有为十分之八九，有为十分之六七，张君原译所留者不及二三而已；故倘有误译，余承其咎；设有一长，愿归张君。

张东荪

于北平西郊

1932年12月1日

柏拉图注疏九卷集篇目

卷一

- 1 游叙弗伦（顾丽玲译）
- 2 苏格拉底的申辩（吴飞译）
- 3 克力同（罗晓颖译）
- 4 斐多（刘小枫译）

卷二

- 1 克拉底鲁（刘振译）
- 2 泰阿泰德（贾冬阳译）
- 3 智术师（观溟译）
- 4 治邦者（张爽译）

卷三

- 1 帕默尼德（曹聪译）
- 2 斐勒布（李致远译）
- 3 会饮（刘小枫译）
- 4 斐德若（刘小枫译）

卷四

- 1 阿尔喀比亚德前篇（梁中和译）
- 2 阿尔喀比亚德后篇（梁中和译）
- 3 希普帕库斯（胡稼译）
- 4 情敌（吴明波译）

卷五

- 1 忒阿格斯（刘振译）
- 2 卡尔米德（彭磊译）
- 3 拉克斯（黄旭东译）
- 4 吕西斯（黄群译）

卷六

- 1 欧蒂德谟（万昊译）
- 2 普罗塔戈拉（刘小枫译）
- 3 高尔吉亚（李致远译）
- 4 美诺（郭振华译）

卷七

- 1 希琵阿斯前篇（王江涛译）
- 2 希琵阿斯后篇（王江涛译）
- 3 伊翁（王双洪译）
- 4 默涅克塞诺斯（魏朝勇译）

卷八

- 1 克利托普丰（张纓译）
- 2 王制（史毅仁译）
- 3 蒂迈欧（叶然译）
- 4 克里提阿（叶然译）

卷九

- 1 米诺斯（林志猛译）
- 2 法义（林志猛译）
- 3 厄庇诺米斯（程志敏译）
- 4 书简（彭磊译）

杂篇（刘锋译）

（篇名译法以出版时为准）

目 录

出版说明(刘小枫) / 1

序(张东荪) / 1

游叙弗伦 / 1

苏格拉底的申辩 / 23

克力同 / 51

斐多 / 67

普罗塔戈拉 / 139

美诺 / 199

游叙弗伦 (Euthyphro)

人物 苏格拉底 游叙弗伦^①

景地 公庭之廊下

游 苏格拉底君！异哉君何以不在圆场^②而来此公庭之廊下？^③
度君必非有所控诉如我所为者也。

苏 游叙弗伦君，吾事依雅典人之通称，诚非控诉，乃被告耳。

游 嗟乎！吾固揣想必系他人控告君，因吾不信君乃肯控告任何人也。

苏 当然，非吾控告他人。

游 然则必有人控君？

苏 然。

① 游叙弗伦(Euthyphro)。此人为一神学家，在当时必甚知名。柏拉图于其《克拉底鲁》(*Cratylus* 396)亦曾提及此名，并云属于波罗斯帕尔丁区(Prospaltian Deme)。特未识是否为一耳。

② 原文为 Lyceum，系指雅典城外有树林之广场，苏格拉底恒喜至其地，与其徒谈论焉。

③ 原文为 Basileios stoa。按 Basileus 系九种执政长官之一，专掌宗教事务。其公庭即在市厅(Agora)内。

游 其人为谁？

苏 游叙弗伦君，其人吾初不甚悉，第知其为一不甚知名之青年。闻其名为米利都(Meletus)属于庇透斯(Pithoo)区；君知有庇透斯区之米利都者，或犹能忆其貌。渠有长发，有微须，有如钩之鼻。

游 否，吾殊不能复记忆矣，唯渠所控君者究为何事？

苏 何事耶？其事颇不为轻，此人虽年幼而居然能注重此事，似其人固未可轻视也。渠言渠知一般青年之如何被人引入邪途且知此引坏青年者为何如人。吾意渠必为智者能识破吾之愚，谓我引坏青年，于是控我于国家，正犹稚子之奔告于其母也。吾意于政治上唯此人可谓得正道者，盖为治之道，莫急于维护青年，使得尽量从善，亦犹农夫必先保护苗芽，次乃及于树木然后始移其注意于年老之人；倘能循序而进，吾知其将为公众造福必不浅也。

游 但望其能如此，正恐事实适得其反，吾意渠之攻击君，即欲从根基上颠覆国家耳。今请见告，渠之控君引坏青年究如何措词。

苏 其措词骤闻之殊足怪异，渠称吾为神之创造者，盖指吾别创新神而不信旧神。其所控者即根据于此。

游 苏格拉底君，吾知之矣。此殆因君尝对人言时觉有灵兆常示警于君，^① 故渠控君以为君将改革宗教。渠以此毁谤君，盖知如此措词易于动公众之听也。且此辈对我亦然。每值集会之时吾尝言及神并告以未来事，若辈皆笑我而目为狂人。然吾之所言固语语皆验，须知若辈不过嫉妒君与我而已，吾

① 见《苏格拉底的申辩》。“……我有之灵异，无论于任何小事苟有乖舛，辄出而戒我勿为……”乃为一种声音，唯本人能闻之耳。

侪不必自馁而当与之奋斗。

苏 游叙弗伦君，吾意若辈之讥笑不发生若何影响。盖在雅典人中，有人焉虽公认为智者而设其人不将知识分授于他人，则无人注意及之。苟其人竟欲使他人同为智者，则雅典人必群起而怒视之矣，诚如君言，其怒视或出于嫉妒或出于他因。

游 吾未尝以此事而试覘若辈对我之爱憎。

苏 吾固谓君不出此，因君素沉默寡言，不欲将知识分授于人。顾吾则有此习，恒愿倾其所有以授予人，且苟有愿倾听吾说者纵使吾稍稍破囊亦无所惜。因此雅典人遂视吾为好多言者矣。若如吾所言今若辈仅讥笑我，一如君言若辈向君讥笑者，则讥笑竟闹至法庭，如是消磨时间，宁非趣事！唯恐若辈认真，则其结果，君为预言家，必能预言如何矣。

游 苏格拉底君，吾意控诉之结果将归于无效，行将见君胜诉犹吾之自信必胜。

苏 游叙弗伦君，君之讼事为何？为原告乎，为被告乎？

游 吾为原告。

苏 所控者为谁？

游 吾果告君为谁，则君将目我为狂人矣。

苏 岂君所控者，已早不知去向耶？

游 否，其人已年老，不能逃去。

苏 然则其人为谁？

游 是即吾父。

苏 君之父耶？噫！

游 然。

苏 然则控渠何事？

游 控渠杀人

苏 游叙弗伦君！嗟乎！甚矣世人于如何为正当，殆未深辨也！

凡能为非常之举者,其人必为非常人,必有突长之智慧。

游 吾亦云然。

苏 吾意汝父所杀之人,必系汝之亲戚,吾敢断其必然;因苟为路人则汝决不起而控之。

游 苏格拉底君! 君之分别亲戚与路人,吾则认为未妥。盖既目睹其行凶,无论受害者为何人,必告发,则自身始能脱却干系,倘不告发,其玷污也同。真正问题乃在死者是否应死。倘死者而罪有应得,则汝于义可置之不问。倘死者而不应死,则行凶者虽与君同屋而居,同桌而食,亦应诉之于法。至于吾事,则死者乃贫人,役于吾家,当其在田间作工,田在纳克索斯岛(Naxos),一日大醉与吾家某仆口角,继竟杀之。吾父闻知即将渠缚之而投诸沟中,乃派人赴雅典询神签解释者^①应如何处置。此时吾父即不复措意,盖其人既为凶手;纵死于沟中亦无伤也。不意其人竟死,因既受捆绑,复迫于饥寒,遂不及待使者之还矣。今吾父及吾之家属皆怒我干预此事,上诉于法庭。而谓吾父实未尝杀此人,且谓即使为父所杀,则死者原系一凶手,吾亦不应干预此事,因为子而控其父是大不敬。苏格拉底君! 于此可见若辈实不明神之律令上所谓“敬”与“不敬”也。^②

苏 噫! 游叙弗伦君! 君其以为于神之律令,孰敬孰渎,悉明其义,竟至自信虽控父而仍不惧涉“不敬”之愆乎?

① 系 Exegeton(exegetes)。按即为巫者,专解释神签上之意义以供人咨询者。

② 按全篇主眼即在此敬与不敬之界说为何。敬者敬神之谓,即信教之谓也;不敬者渎神之谓,即背教之谓也。故在希腊字有 Osiotes 与 eusebeia 两字,于义本同。前字英译为 holyness;后字英译为 piety (piousness)。国人之狃于日译者势必译前字为“神圣”,译后者为“虔敬”。须知本为一义特前者对于自身而言,如自犯不洁亦即为不敬是已。后者对神而言,即有所献奉是也。至其反面亦同为不敬,特含有渎神与自渎(即背神律)之分别耳。

游 设吾于此等事而无确切之知识，则吾视一班人何能为特出耶？须知吾之长处即在于此！

苏 难得哉吾友！吾奉君为师矣。吾将于未与米利都对质以前，向渠挑战，告之曰：关于神之事尝引我注意。渠因此责吾将于神有所革新谓为不当，则吾又告之曰：吾乃君之弟子也。吾当再指渠而告之曰“米利都苟汝承认游君深谙此道且所持见解为正当，则汝亦当承认吾之言行亦为正当，而不应控我于法庭；设汝不赞成游君，当首控渠，缘渠固吾之师也；控渠以败坏老人之罪，即诱惑吾与控告其父是已。”倘米利都不应吾之诘问，不将控吾者移以控君，则吾不难于法庭上仍以此意与之辩难也。

游 君言诚然。设渠欲控吾，则吾必能摘其谬；法庭上诘斥于彼者必较对我为多。

苏 吾友乎！吾正知此，故愿为君之弟子。就吾所知，殊未尝有人注意君，即米利都亦未尝注意及君。唯其锐眼则立能及吾，乃控吾为不敬。吾故求君语吾以“敬”与“不敬”之性质究竟为何，例如见之于杀人或其他渎神之事，以此固君所自诩为知之有素者。试问敬之为敬是否在每一行为中皆为同一？又“不敬”是否永为“敬”之反面？且是否只一“不敬”之概念可以概括一切不敬之事？

游 当然如是。

苏 然则“敬”为何，“不敬”为何？

游 如吾之所为即是“敬”。吾意即谓凡遇行凶，渎神，或犯相似之罪者，无论其为汝父母，或为他人，当起而控之；非然即为“不敬”苏格拉底君！吾今所行即将吾言示君以实证。此种证明吾曾示之于他人。吾所证者在示人以一种原则：即无论何人犯不敬者不可不受罚。宙斯（Zeus）神者非世所视为诸

神中最尊贵而最正直者乎？然而世固许其缚执其父（克洛诺斯 Kronus），缘其父尝逞凶欲吞灭其子，且其父亦尝因同样理由惩罚其祖父乌拉诺斯（Uranus）。^① 唯吾之控吾父竟干世人之怒。若辈之于神及于吾抑何矛盾若此！

苏 噫！吾所以被控之理由其在斯乎？盖世人告吾以此种神语吾殊难以置信也。人谓吾为乖谬者恐即缘此。汝熟悉此道，既认此种神话为真，则吾亦将抛弃吾之疑心矣。吾敢自认于此实毫无所知。唯敢请君，诚实自誓以告吾，君果信此种神语为真有其事乎？

游 然，苏格拉底君！且事更有奇妙而为世人所不知者。

苏 然则君真信诸神间有恶战有争执等事，一若诗人所言者及大艺术家所绘所雕者乎？寺庙中固多见之。其尤著者则为特别大祭时^②携至雅典城堡上之神袍，其上即绣有此等故事。君真信此等故事皆为确有乎？

游 然，不仅此也。且尚有许多故事，苟君乐闻者，吾当告君。君闻之，必以为奇。

苏 吾固愿闻，唯请俟诸异日暇时。今则先愿君对于何谓敬之问题，予以简明答复。缘吾发此问，君迄未答，而仅言如君所为——控父杀人——即是耳。

游 吾所言皆实。

① 此系神话。乌拉诺斯为宙斯之祖父，克洛诺斯为其父。相传乌拉诺斯极专断，其子甚多，稍有反抗，即行吞灭。乃其中有克洛诺斯者以大义灭亲，竟继其位（神位）。其子宙斯亦以同一理由，去父而代之。按希腊神话中往往有此种不近情理不合道德者，亦颇可怪也。

② 原文为 The great Panathenaea。按 Panathenaea 为祝贺女神雅典娜（Athena）之祭典。以女神保护城堡故祭之也。其在每三年一次，而有特别盛典者名曰 The great Panathenaea，而通常举行者则曰 The lesser Panathenaea。故译之为“特别大祭”云。

苏 此诚然。君亦认尚有其他行为可名为“敬”者乎？

游 有之。

苏 要知吾所请问于君者，非欲君举二三实例，乃望君明示以敬之所以为敬之要义。君不忆君曾言有要义借此可明，凡“不敬”之事所以为“不敬”，凡“敬”之行为所以为“敬”乎？

游 吾忆之。

苏 然则请即告我此要义为何，使我得有标准，持以衡量一切行为，无论君之行为抑任何人之行为，于是我得断然曰：如此如此之行为方为敬，而如彼如彼之行为则为不敬。

游 果乐闻者，吾当有以语君。

苏 固所愿闻。

游 君其谛听。凡见好于神（即为神所眷）者是谓敬；凡见恶于神（即为神所弃）者是谓不敬。

苏 甚善，甚善！君今已予吾以正欲得之答案矣。君言之内容究竟是否真理，吾此时尚不敢断定，然吾知君必将有以证明之。

游 当然。

苏 然则吾侪可一按顷间之所言，凡人或物而见好于神者为敬，凡人或物而见恶于神者则为不敬，二者处于极相反之地位。顷间所言非如是乎？

游 然，所言即如是。

苏 然则此言果得当乎？

游 然，吾以为此言得当。

苏 甚善！然吾侪不曾又言诸神互相间有仇恨有忿怒有争执乎？

游 然，曾亦有此言。

苏 然则仇恨与忿怒之起究起于何点，所见不一致乎？例如吾二人对于一数目，我谓多而君谓少，吾侪因争执而变为仇敌。然求诸于算术，其正确之数即得，岂非争执立可消灭乎？

游 然。

苏 又如物之面积,甲谓大而乙谓小,然一经以尺衡之,争论必即立止。

游 确然。

苏 再如有时就物之轻重而所见不一致,然一经权量,岂非即可无异议乎?

游 当然如是。

苏 此外然则有何点所见不同,而非可如是解决,必激成忿怒,互相仇恨者乎?吾知君于一时之间未能答此。吾请言其一二。吾以为所见不一致,而足以引起仇恨者,岂非关于是非,善恶,贤不肖乎?吾人岂非于此等事上所见未能一致乎?见解既不同,而又不能得满足解决,其引起仇恨非由于此乎?

游 然,吾人争执之所由来,确如君所言。

苏 贤哉吾友!试问诸神间发生争执,其性质亦与此相同否?

游 固亦如此。

苏 依君所言,则诸神对于善恶,是非,贤不肖等所见各有不同;倘诸神间无不同之见解,则决不至互起争执矣,其然乎?

游 君言诚然。

苏 岂非诸神一如吾人莫不好其所视为贤者,是者,善者,而恶其相反者乎。

游 诚然。

苏 如君所言,在吾人尝有同一事焉,甲以为是而乙以为非,若辈于此发生争辩;势必继以恶斗。此说然乎?

游 此说极确。

苏 然有同一事焉,为甲神所好,为乙神所恶,是此事既为神所弃又为神所眷矣。

游 似如此。

苏 游叙弗伦君！由是以观，是同一事也，可以称之为敬，亦可以称之为不敬？

游 吾以为当作如是想。

苏 吾友乎！吾敢言君于我之问题，实未解答也。盖吾未尝问君何种行为既可称之为敬又可称之为不敬：今就君所答，似谓神所好者亦同为神所恶。准是以言，则君之控告君父在宙斯神引为满意，然在克洛诺斯神及乌拉诺斯神则谓为不然；在赫菲斯托斯神视为合意，而在赫拉神则引为不当。^① 尚有其他诸神对此亦各抱不同之意见。

游 苏格拉底君！唯吾信诸神对于杀人者必受罚一事则所见皆同无或异议。

游 然，且就吾辈人间而论，君曾闻有人主张杀人犯或他种恶犯应释放者乎？

游 吾诚知此等主张在法庭之辩论中每每见之。此辈犯罪者不复更计及是非，但求为己辩护以免于刑，故无所不用其极。

苏 然则若辈岂先自认有罪，而复谓不感受罚乎。

游 否，若辈固未尝如是。

苏 然则若辈亦有所不敢言与不敢为者：盖其不敢谓有罪者而不必罚，唯不认己之有罪耳。岂非如是乎？

游 然。

苏 然则若辈初非敢谓犯罪者不应受罚；第欲于事实上剖明犯罪为何人，何事何时耳。

游 然。

苏 倘诸神之间关于善恶亦有意见不一致之争，则其情形正与人间相同。有一事焉，某某神谓此事为恶，而某某神不认其然。

① 赫菲斯托斯(Hephaestus)为赫拉(Hera)之子，而赫拉则为宙斯之妹，皆神也。

盖无论神或人决不敢倡言为恶之人可不受罚也。

游 大概论之,此说固当。

苏 唯关于特殊事件,则所见不同乃甚,——此殆无论神與人皆如此——若因此而有所争,其事必为正在疑似之间者:一方面指其为直,而他方面指其为曲。非如此耶?

游 诚然。

苏 善哉游叙弗伦君,望君更有以教我!夫佣仆犯杀人罪,为被杀者之主人所拘囚,而加以縲继,渠自不胜縲继之苦,不待主人派赴神前请示办法之使者还,已先毕命,请问君有何理由以证明死者枉死乎?更试问君何以证明在诸神之意中,此人为不应死者乎?君有何理由以证明为子者对于其父之此种行为必应起而控告于法庭乎?君何以证明诸神皆一致赞成其子之此种行为乎?君能证明,吾当终身服膺君之智慧也!

游 此诚不易;唯吾能使君晓然于此事。

苏 吾知君殆谓吾之理解力较钝于审判官。盖君对审判官,自易指明此事为非,为诸神所恶。

游 然;彼等愿听者,吾即言之。

苏 倘彼等知君为善辩之人,则吾知其必乐闻君言。论至此事,吾胸中忽起一念。吾自问曰:“纵使游叙弗伦证实诸神中皆视此佣仆之死为不直,岂因此吾即能明“敬”与“不敬”之性质乎?纵使认此事为神所恶,而敬与不敬之界说仍未能因此区别而明白确定。以神所恶者亦同为神所好者故也。游叙弗伦君!吾今不复求君证明此层。即假定此事乃诸神所同恶而斥之为非者可矣。然吾于前定界说当略加修正,即谓凡同见恶于诸神者是为不敬;凡同见好于诸神者是为敬。若诸神中有好之者,亦有恶之者,则其事可谓亦敬亦不敬,或非敬亦非不敬。今即以此为敬与不敬之定义可乎?

游 何为而不可？

苏 游叙弗伦君乎！此论在吾诚无不可之理由。唯在君则承认此说以后，于君之教我究竟能否有裨，还请长思。

游 然。吾当谓：凡同见好于诸神者是谓敬，反之，同见恶于诸神者是谓不敬。

苏 然则吾人应再讨论此项界说果为真理否乎？抑仅凭如此云云而即人云亦云乎？君意云何？

游 吾意虽应再事研究；但吾信此说已可不摇矣。

苏 吾友乎！少瞬吾侪当能更为明了。吾所欲明之第一点：即问因其为敬而始见好于神乎，抑因为神所好而始得为敬乎？

游 苏格拉底君！吾殊不解君意。

苏 吾当尽力以解释之。吾人不常谈及“载”与“所载”，“引”与“所引”，“见”与“所见”乎？此诸辞间皆有分别，度君亦知其分别所在矣。

游 吾自审能辨之。

苏 然则“爱”与“所爱”之间，岂非亦有所区别乎？

游 当然有之。

苏 善。今请告我，夫于载之状态中所以为所载者，非即因其为被载乎，抑因他故乎？

游 即因此，别无他故。

苏 然则所引与所见，其理亦与此同乎？

游 然。

苏 然则人之见物初不因物为可见者而始见，乃正因人见之故始为可见者耳；人之引物，亦非因其为可引者而始引，正因人引之乃始为可引者耳；人之载物，非因其为可载者而始载，正因人载之乃始为可载者耳。吾知君于吾意必可明了。吾意盖谓任何事物无论其自变或被动，必皆有所自始。物之自变

也,非因其在变化之状态中,乃正因其变而始有此变化之状态。物之被动也亦非因其处于被动之状态中,正因其受动而始成此受动之状态耳。君于吾说谓然乎?

游 然。

苏 然则“所好”(即所眷)非在一种自动或受动之状态中乎?

游 然。

苏 然则非与前举之例相同乎?须知被爱之状态因被爱之动作而成;并非被爱之动作由被爱之状态而成也。

游 当然。

苏 君于“敬”所言为何,非为之界说曰,敬者同见好于诸神也乎?

游 然。

苏 其为见好也,因其为敬乎,抑因他故乎?

游 否,即因为此,别无他故。

苏 然则因其为敬而始见好于神,非因其见好于神而始为敬也,然乎?

游 然。

苏 然则神所好者,神爱之,其在被爱之状态中正因其为被爱耳,然乎?

游 当然。

苏 然则神所爱者非即为敬,而其为敬者非即神所爱。按君之意则此为截然两事。

游 苏格拉底君!君意何谓?

苏 吾谓吾侪已皆公认因其为敬而始为神所爱,非因其见爱于神而始为敬。然乎?

游 然。

苏 见好于诸神之所以为见好于诸神者正以诸神好之耳,非因见好于诸神而诸神始好之也,然乎?

游 然。

苏 吾友乎！倘为敬与为神所好相同，若敬为神所爱，正以其为敬，则为神所好者之为神所爱，亦必正以其为神所好；倘为神所爱者，其所以为可爱，由于见爱于神，则为敬者，其所以为敬亦必由于见爱于神。然君须知二者适全相反；即一则因被爱而始成为可爱，一则因本可爱而始被见爱。游叙弗伦君乎！于此可见吾叩君以何谓敬之本义，而君仅语吾以其赋性之一——即见爱于一切神是已；至于敬之本义，则君仍不肯阐明。倘君不以为忤，敢请再启君之宝库，告我究竟何谓敬何谓不敬！若至于敬是否为神所爱，吾固不欲争辩。

游 苏格拉底君！吾诚不知何以表明吾意。吾侪讨论中凡执为根据者，竟皆滑脱，不复为吾侪所有矣。

苏 游叙弗伦君！君言颇似吾远祖代达洛斯(Daedalus)^①之雕刻品；使发言者为吾，则君可因论据已滑离原有地位而笑吾，吾固代达洛斯之后裔也。唯今则言出君口，诚当自嘲，以君固自知君言已游离矣。

游 否，苏格拉底君！吾仍当谓君乃代达洛斯之苗裔能使论据化为流动者也。盖使论据为之流动者，为君而非吾，吾固未尝使其脱离原有地位也。

苏 果尔，吾术非胜于代达洛斯乎？盖彼仅能使其手制者为之动，而吾则兼能使他人所制者亦为之动也。其为术虽可谓巧，然殊背吾意。我宁使言辞意义皆固定不移，虽以代达洛斯之智与坦塔洛斯(Tantalus)^②之富而易之亦所不恤。今此

① 代达洛斯系最有名之雕刻家，是否确有其人则不得而知。相传其雕刻之技出神入化。所雕刻之人物，其目望之颇似能左右盼，其足能前后伸。换言之，即生动活泼是已。故谓能离开原有地位。

② 坦塔洛斯系宙斯神之子，以富有著名。且曾被罚，而投入于湖水中。

不必多谈矣。吾知君实怠惰，吾今当告君，君于敬之要义应如何教示于吾，愿君勿再吝脑力。且先语吾是否凡敬亦必皆为正？

游 然。

苏 然则凡正^①必皆为敬乎！抑凡敬必皆为正乎？抑正不尽为敬乎？

游 苏格拉底君！吾殊不解君意。

苏 吾知君之聪明胜于吾，以君之年较轻于吾也。顾吾畏友，君之多智转使君怠惰。愿君自奋，要知吾所云云固未尝真有难解之处也。今吾所言正与彼诗人^②之意相反，其言曰“宙斯神为一切事物之创造者，汝不可呼其名，因凡有惧必亦有敬”^③。吾于此说实不赞同。君亦欲知不同之点何在乎？

游 固所愿也。

苏 吾以为未必有惧必有敬。盖吾深知人人惧贫，惧病，而绝不敬贫与敬病也。

游 诚然。

苏 但有敬则必有惧，盖人人于任何事有敬心，则必惧，以耻将得恶名故也。

游 是固无疑。

苏 然则吾人所谓有惧必有敬者误也，毋宁谓有敬，则惧亦随之。夫有惧未必即有敬，以惧之义较广，而敬不过其中所含之一

① 此处所谓正系 dikaios 之译语。英译为 justice，而其实当为 righteousness。盖在中文即为“正当”之义。向来有译为“正义”（亦作正谊）者颇易使人误会，不可袭取也。

② 据斯托布斯(Stobaeus)之书所记，此诗乃斯塔西奴斯(Stasinus)之作，此处殆指其人而言。

③ 此处所谓敬系指自己尊重而言。原文为 aidos，在英文为 self-respect，亦译为 reverence。须知此敬与上文所谓之敬稍异其义。

耳。亦犹奇数为数之一种，而数实大于奇数也。度君已能明了吾意矣乎？

游 颇能明了。

苏 吾顷所问君者，即是此等问题。吾问君，正是否必为敬，抑敬是否必为正？且问正而不敬者有之乎；诚以正之为义较广，而敬特其中之一耳。君于此有异议乎？

游 否，我以为君言极是。

苏 倘敬为正中之一，则吾侪必可窥知敬为正中之何种也。倘君以吾前举之例而问我曰：偶数为数中之何种，则我当直捷答曰：偶数者，可以二除之之数也。君以为然乎？

游 我谓然。

苏 愿君照此例告我以敬属于正中之何种，庶吾可告米利都勿诬吾为不敬，吾已于游叙弗伦处得知何谓敬与何谓不敬矣。

游 苏格拉底君，我以为敬者乃正中之一种所谓注意于神者也；犹其另有一种为注意于人者。^①

苏 此说甚善。唯尚有一点，吾仍不得不与君一商榷之。所谓注意者究作何解？盖此辞之于神与用之于其他者，其义决不能同。例如马必有人为之注意，然非尽人而注意之，必有待于善养马者而后可。非如此乎。

游 当然如是。

苏 吾以为御马之术即养马之术也，然乎？

游 然。

苏 即就犬而言，亦非人人得而注意之，必有待于善猎者也，

① 按原字为 *therapeia*，此字有三义。一曰“照拂”即本书所译之“注意”是已；在英文为 *to attend to* 或 *to tend to*（即 *attending* 与 *tending*）。二曰“服役”即英文所谓 *service* 是已。三曰“供奉”即英文所谓 *cult* 是已。苏格拉底即根据此三种歧义以难游叙弗伦。

然乎？

游 然。

苏 亦犹善蓄牛者方知注意牛之术也。

游 诚然。

苏 然则敬之为注意于神之术，亦如此乎。此即君之意乎？

游 然。

苏 且注意之义非专使被注意者得益乎？例如养马者之注意马，非欲马得益乎？

游 然。

苏 然则犬受猎人之注意而得益，牛受牧者之注意而得益，其他之受注意者，殆莫不然，皆有以益之而非有以害之也，然乎？

游 当然非志在害之。

苏 然则为有以益之乎？

游 是固然矣。

苏 果尔，则敬既称为注意于神之术者，亦将有益于神而使其得益乎？君若行一敬事，则君将对神加以进益乎？

游 否，否；吾意不若是。

苏 游叙弗伦君，吾亦以为君意必不若是。吾顷问注意之义为何，即逆知君意不如是也。

游 苏格拉底君，君诚是也。吾所谓者固非此种。

苏 善；唯吾仍欲问此种对于神之注意，即称为敬者，其性质究如何？

游 苏格拉底君，此正如仆役对于其主人所表示者。

苏 吾知之矣，是乃对于神之服役。

游 确系如此。

苏 然则医术亦为一种服役，欲达一定目的者——此目的非即健康乎。

游 然。

苏 尚有一种服役，即造船术，非亦有一定之目的乎？

游 然，其目的即在于造成一船。

苏 此犹造屋者有其术以为服役；以造成一屋为其目的乎？

游 然。

苏 吾友乎！今请告我服役于神之术；其所欲成就者果为何事？吾信君必能知之，缘君自谓关于宗教，君所知者实驾，于一切人之上故也。

游 苏格拉底君！吾所云云，良非虚语。

苏 然则君其趋语，神借吾侪服役之力所成就者，究为何种美丽事业？

游 苏格拉底君！神所为者甚多。

苏 吾友乎，例如战将，其所为亦甚多。然其主要之行为则易得而述之。如得胜非其主要之行为乎，君以为如何？

游 当然。

苏 且农夫之所为亦甚多，唯其主要之工作则为自土中产生食物耳。此说然乎？

游 诚如君言。

苏 然则于神所为甚多甚多之美丽事业中，孰为其主要者乎？

游 苏格拉底君！吾固以告君，若欲一一详悉此等事，将不胜其繁。今仅就敬之一事言之：所谓敬者即以言语或行为，发为祈祷及献祭而求悦于诸神也。如此则可以救家而救国，亦犹不敬者，不见悦于诸神，必陷于崩圯毁灭之境也。

苏 君之答我，自吾观之，似可择取吾问之要点。然吾知君实无意教我；至为显明。否则既已逼近要点，何为君忽又转其方向？君若早答我者，我此时已得知敬之本义为何矣。夫发问者既不得不随受问者转移，则我唯有再问曰：何谓敬？君岂

以为是即一种祈祷与献祭之术乎？

游 吾意如是。

苏 然则献祭为施于神而祈祷为求于神乎？

游 然，苏格拉底君。

苏 由是观之，则敬乃施求之术也，然乎？

游 苏格拉底君，君得吾之正解矣。

苏 然，吾友。吾甚切望受君教益，乃专心注意于此，故君所言者无不入吾之耳。今请告吾此种对于神之服务，其性究如何？君意是否谓吾人因有所求而以礼物予神。

游 然，吾意如此。

苏 然则吾侪发为此求果真为有所需于彼乎？

游 当然。

苏 然则吾人所予者，亦当为彼所需于吾侪者乎？若予之而非其所需者，可谓无意义，必不成为一种术也。

游 苏格拉底君，此言极是。

苏 然则所谓敬者，乃神与人相交易之道耳。

游 此说君苟乐用，亦无所不可。

苏 虽然，吾除真理外，固无所偏爱也。唯吾尚须请问，吾侪所献之礼物，究竟对于神有何益处？夫人人皆知神有给予吾侪者，以所有善事善物固无不为神所予也。唯吾人所报答者果为何种善事善物，则甚为不明。倘神事事给予吾侪，而吾侪无一物以报，则此种交易，吾人所占之利益不亦太多乎？

游 然则苏格拉底君，岂以为吾侪之礼物可以使神得益乎？

苏 游叙弗伦君，苟其不然，则吾人所献之礼物，尚有何意义乎？

游 荣誉之贡耳，岂有他哉；如吾顷间所言，将以悦神而已。

苏 然则敬者悦神而已，非有益于神，亦非为神所好也。

游 恶，是何言！见好于神者固莫逾于此矣。

苏 然则此乃重述前说谓：敬者乃见好于神也，然乎？

游 当然。

苏 君为此言时，君其以君言之不固定与游滑而自引为奇乎？君其仍目吾为代达洛斯，使论据游离乎？殊不知自身固亦即为更大之艺术家，使所言已滑走一循环矣。试思君之论据不已绕行一周，重返于旧地乎？吾人顷间所谈，非已承认敬者与神所爱者有不同乎？君岂已忘之乎？

游 吾固未尝忘之。

苏 君所言者，岂非谓神所爱者即敬乎？——然则此非即见好于神之谓乎？

游 然。

苏 然则前说误矣。苟前说不误，则后说必误。

游 两者之中必有一是。

苏 然则吾人当重行发问曰，何谓敬。苟此问不得解决，则吾当历千万问而不厌。幸勿责我，请竭尽心智，告吾以真理。夫对此问题，苟有人能答，其人必为君；故吾务必留君。纵如普洛透斯(Proteus)^①而必须告我而后已。君果真不辨“敬”与“不敬”之义者，吾信君必不因一奴仆之故，而遂控告乃父以杀人之罪。且吾知君必不敢在神前冒此大不韪，而仍将重视世人之意见也。故吾敢断言君必能辨敬与不敬之性质。吾亲爱之游叙弗伦君乎！趋以告吾，勿复秘而不宣。苏格拉底君！请俟之异日；因吾此时忽促有事，不得不离此而去矣。

苏 噫，吾友乎，君竟使吾之希望完全消失乎？吾所望者君能见告以敬与不敬之性质；吾然后得免于米利都之所控。吾固望

① 此乃海神之名，其事见荷马(Homer)之《奥德赛》(Odyssey)。此神如被拘困，即能随心所欲而自变其形，或变为人，或变为物。苏格拉底于此盖以游叙弗伦相比拟，且以讥之以为纵汝百变其论点，而吾终穷追勿释也。

能告米利都曰：关于神之事，吾已受游君之启发而领悟；不复再因知识不足而起怀疑与夫擅加修订；自今以后当趋于健全生活矣。

苏格拉底的申辩 (Apologia)

嗟乎雅典人！^① 我不知公等为控我者所感动究如何：而在我则几自忘为何人，其言诚如此动人也。虽然其中实无一语真实。于所言之诸谎语中尤令我惊奇者：即彼等谓公等幸自严防勿为我所欺蒙，以我乃善辩者也。吾以为此乃彼等行为中之最无耻者。盖我一启齿，则公等必即知我非能言之人，其为诬枉立刻为我揭穿矣。倘彼辈谓善辩者即为说真话之人，吾固未尝不可承此，然此决非彼等之所谓也。我既明彼等所言全属虚妄，则公等当可于我听取真相实情。雅典人乎，但吾不能修饰辞字，如彼等所为，仅能于言辞之适来口头者率吐之。以我止保证所言为真实而已，请公等勿于此外更有他求。以吾年已老决不宜于公等前更效青年之弄辞令也。雅典人乎，且更有切求者，倘公等闻吾言而杂有我所惯用于市场中钱店前之字句，——于此等处或他处公等中会有闻之者——敢乞勿骇异，亦勿为此而乱秩序。实因我虽行年七十，而身入法庭，此为初次。故我于此处发言之礼直不啻为一外

① 按此处呼“雅典人”者乃对于审判官诸人而言。犹言“同胞”或“国人”。此处不称之为审判官而称之为同胞，乃隐含有此辈人实不足为审判官之意。此乃苏格拉底开始以被告地位发言辩白。以原告之言已毕，唯此书则未列入耳。

乡人。公等若真视余为一外乡人而于吾在此之用土语依土俗当可加以曲宥。以此之故吾今向公等请求，——自信此请求乃系正当——即请公等勿计吾言辞之工拙而专注意于吾言之是否真实。以此正为审判者之天职，^① 而辩白者则应说实话也。

雅典人乎，吾以为宜先对于旧日之谤我者辩其诬妄，然后及于现今之控告与控告者方为正当。缘以虚妄之事诬我于公等之前者早有多人，在数年以前。我畏此辈乃甚于阿努图斯与其徒党，虽阿努图斯辈亦甚可畏。此辈之所以为更可畏者乃在于公等幼年即以其谰言植入公等之心，使对于余，以虚伪而信为真。其谰言曰：有苏格拉底者，一聪明人，究天上之物与地下之物，能使非理之事反变为至理之事者也。雅典人乎，此辈广播此种谰言，真吾之可怕之敌人也。盖习闻此语之人人必以为研究此种事物者当不复信神。且作此语之辈甚众，播扬此语也亦复甚早，其告于公等也又在公等少年或青年，易信人言之时代。更因未有人代我驳正之，正犹诉讼而被告无一辞也。尤可怪者即吾无从知此辈之姓名，不能举出。——唯偶知其中之一为喜剧之著者耳。^② 以此说惑公等者大都出于嫉恨与谗害，间亦有为他人之谗言所欺蒙者。凡此诸人皆难与抗争，以不能呼其来此，加以面质故。于是我于今辩白之际不得已唯有对空而战，虽有诘问不见有人答也。兹求公等依吾所言，承认控告我者有二类人，一为现今控诉者，一则吾所言毁我于数年前者是已；且承认吾应先对于后者有所申辩，以其控告较早复视前者为强有力故也。雅典人乎，吾今申辩

① 原文为“德”(Arete)，犹言义务也。谓审判官以听真话为义务，辩诉者以说真话为义务。

② 此处所谓之喜剧著者乃指阿里斯托芬(Aristophanes)。其所作之剧即为《云》(The Clouds)。详见下文。

矣，吾将于此短时间内^①力扫公等对我之错认即久已深植于公等心中者。倘此于公等与我皆有利，吾愿吾此辩白而得收效。虽然吾知此固难能，缘吾深明此事之性质也。不拘如何，今且一听神意决之，吾唯依法陈辞可耳。

首先吾人宜一问此使吾蒙恶评之罪状即米利都今日信以为真而提出控告者为何。即谤毁我者作何种谤辞乎？设其成为正式控状，则吾必见其辞曰：苏格拉底者乃一怪物，究天上之物与地下之物，使非理之事变为至理之事，且以其说教授于人者也。案情大约如比。实则即为公等习见于阿里斯托芬之喜剧^②中者，其剧中有名为苏格拉底者登场，自言能在空中行走，且有其他无稽之言。而其所言者实为我绝对所不知之事。雅典人乎，吾非谓此种知识不足道，设有人竟精通于此事，吾特只谓我从未尝从事于此耳。米利都若更以此罪我，吾诚不敢抗辩！此事之证人吾可于公等中举出多人，公等中颇有曾听吾与人之谈论者，乞有以互相告语，并宣布吾曾有何时谈及此等事！此一端既得证明则公等于其他世人毁余之言，当可推知矣。

此事既全属无根，此外公等中倘闻有人言，谓吾教授人并以此收费亦同为不实。虽吾以为人而能教授人未尝非大佳事，如雷昂提尼之高尔吉亚，西欧斯之普洛狄科，埃利斯之希琵阿斯^③之所

① 雅典以水漏计时，法庭上被告之发言有一定时间。此特许之时间过后即不许再发言矣。

② 阿里斯托芬之剧即为《云》。其中述苏格拉底悬于一篮内，而飘荡于空中，自谓愈接近空气则愈可益其智慧。盖愈近地即愈令神智昏迷也。全剧似以苏格拉底为嘲笑之的。

③ Gorgias of Leontinis, Prodicus of Ceos, Hippias of Elis 三人与普罗塔戈拉(Protagoras)皆著名之辩士也。苏格拉底素反对此辈辩士，故于此反讥之。据柏拉图于他种书中所述，似高尔吉亚以修辞学长；普洛狄科亦长于分析字义；希琵阿斯更为博学，知天文数学、几何学与古物学等。

为。此诸人能择所欲之邦^①而赴之，说动其中之青年，使青年悉弃其本邦之可相与切磋者，而独从之游，纳费焉犹引为荣。在本城^②者据吾所闻亦有一智人，为巴洛斯(Paros)人。盖吾曾偶然与一人相遇，其人即以金钱用之于辩士^③之身较他处为甚者之卡利亚，希波尼科之子也。^④以彼有二子，故我问之曰：卡利亚乎，设君之二子而为驹或为犊者何难得一监理者，使其成为适当之材，即所谓御马者或农业家是已。而今也无如既为人，则君其亦尝思及有能为之监理者乎？果有人深知为人之道与公民之德者乎？君既有子，吾以为君宜注意及之。果有此种人乎？彼答曰：诚有之。我曰：其人为谁，来自何地，其教授之费若干？彼曰：苏格拉底乎其人为欧埃诺斯(Evenus)，来自巴洛斯，费为五米纳^⑤耳。于是吾以为幸福哉欧埃诺斯，设彼果真有此智并能巧以授人。若我谙此，行将自傲。嗟乎雅典人我实不具此智。

吾知公等之中容或有人诘问于我曰：虽然，苏格拉底乎，此胡为而然耶？谤汝之恶言何由而来耶？果汝之所为而无异于常人，则汝之声名与恶评必无由起。是汝之行为必有与众不同者。请即有以语我，庶吾等于此案不致轻率下判。吾以为发此问者宜也；我将语公等以我所以得名招谤之由。其谛听之！吾恐公等中或有人将目我为戏言，然吾敢矢吾言固完全真实也。雅典人乎，

① 按邦即为城，盖希腊时代一城市即为一国家也。

② 本城亦即本国之意，见注①。

③ 所谓辩士系 sophistes 之译语。旧译为“诡辩家”亦属可用。唯颇含有轻蔑之意。实则世人呼此辈曰索菲斯特者并不寓有贬义。兹为保持其中立性质起见，乃改译为辩士。

④ 卡利亚(Callias)，希波尼科(Hipponicus)之子乃雅典之一富人，专供养诸辩士，辩士来者多宿其家。

⑤ 米纳(Mina)乃希腊货币之一种。一米纳为一百德拉克马(drachma)。其价值标准居今不易确定。唯大略言之，五米纳约值吾国银元二百五十元左右耳。

吾之得名乃由于具有一种智。然此种智为何乎？正亦人类之智耳。吾之所以为智亦正为此种智；至于吾顷间所言之诸人具有超乎人类之智，吾不知此语是否得当，缘吾不知其内容故也，设有人谓吾亦如此者，斯为谎言，即为谤我。雅典人乎，倘吾言为公等视若夸大者，亦敢乞勿即喧哗阻断。以吾所述之言并非吾语，吾特以最可信任之一证人之言申述之耳。即关乎吾所有之智及其为何种智，我敢举德尔斐之神^①为证人。意者公等必知有凯瑞丰^②其人者，幼年即与吾相识，亦属公等之党，且与公等同时亡命而又同得归国。^③ 且公等必亦深知其为人，其人非常躁急。彼尝赴德尔斐，大胆向神示求答彼之所问——诸公乎，请勿喧哗。彼问曰：世间果有更较苏格拉底为智之人乎？于是皮提亚之女巫则答之曰：无更智者。凯瑞丰虽已去世，其弟^④今在此处可为证明。

须知吾曷为而言此，以吾乃欲有以告公等吾被恶名之由来耳。当吾闻此神示，即自语曰：神于此果何指耶，其所设之谜果为何耶？吾固自审吾实不具有智——不拘多寡。而谓吾为最智究

① 德尔斐之神按即为阿波罗(Apollo)神。以其神社在德尔斐故称之。阿波罗神为宙斯(Zeus)神之子，善预言，其神社中有女巫专以代宣神示，名之曰皮提亚(Pythia)。实则皮提亚斯(Pythius)即德尔斐之别称。据云阿波罗神曾惩治一蛇怪，名曰皮提亚斯者，故其地亦称之为皮提亚也。神签之原语相传为：

索福克勒斯(Sophocles)智；
欧里庇德斯(Euripides)更智；
然而苏格拉底于一切人中最智。

② Chaerephon 为苏格拉底之热心弟子。

③ 此系西历纪元前四百零四年之事。彼时三十人之专政者借外力取得政权，一班民主主义之人不得不亡命海外矣。翌年政局又推翻，此辈乃得归国。凯瑞丰虽从苏格拉底游，饱闻彼对于民主政治之批评，然尚隶于民主主义一派。苏格拉底特于此举出其名，或有深意也。

④ 其名为凯瑞克拉底(Chaerestraates)。

何意耶？然必不为妄言，以神不能有谎语故也。吾虽长久莫得其解，然筹思复筹思竟得一试探之法。即窃思苟吾能于世人所许为智者之中挟得一人以至神前为之反证，曰：此人更智于我，奈何谓我为最智耶！雅典人乎，其人之姓名不必宣布，但其为政治家之一，吾由彼而得此种经验，即吾与彼交谈而察考焉，其结果乃见此人虽为众人所称为智，其人自负为尤智，而其实不然。吾则有以证明彼自以为智而实为无智。其结果我乃招怨于彼及其他诸人于其处者。于是我退去而自语曰：我与若人皆不辨美善为何，顾彼不知而忝自谓知，我虽不知而不强谓知，斯我较彼为智矣自此我又往就一人，其人有智名更甚于彼，但其结果则亦复如前。我则又结怨于此人及其左右矣。

嗣后我更以次历访各种人而察考焉，固知因此招怨为可惧而生悲忧，然终以为此乃关于神之事，实为唯一重要。因决定于世人之具有智名者皆往就之，俾有以判明此神示之意。嗟乎雅典人乎！吾敢立誓^①——以吾不可不以真实见告——吾所经验者如斯：即吾研究神示而所见者实为世上愈有名誉之人愈为无知，而庸庸碌碌之徒稍转为优。我历访周察，亦尝备尝辛苦，^②敢以告公等，最后乃竟见此神示不容否认。当我舍政治家后即往就诗人，不拘其为悲剧之撰者，抑为颂神之作者^③或其他，以为今者当场可以揭穿吾较彼等为无知矣。于是吾取彼等所自撰之最得意者，询

① 原文有 *ne ton Runa* 而英文即 *by the Dog* 之一句，兹以“立誓”而意译之。按原语直译为“狗彘乎”。殆犹呼曰“上帝乎”也。苏格拉底习用市井之土语，故喜用此。而其意与指神设誓无别。

② 按原文为 *osper ponous tinas ponoutos*。盖谓其所历之艰苦正如赫丘利（Hercules）所历者也。赫丘利曾历十二种困苦艰难之事，详见神话。

③ 原文为 *dithyrambs* 乃系对于酒神狄俄尼索斯（Dionysus）之祝祭时所用之合唱歌曲。按希腊时代戏剧与颂神歌皆以韵文为之。而凡撰韵文者皆称之为诗家。古代之诗家皆如此，与近代不同也。

问其意义为何,以为彼等必有以教我。然而其真相吾殊羞言之,顾又不得不言。盖任人皆知此处之人无不能解释之胜于彼自撰者也。吾于此乃又知彼诗人之撰诗不由于知识,乃由于另一种性质正犹巫覡有所触机。以巫覡虽有嘉言,而自且莫审其义何在,吾乃知诗人亦正与之相同也。同时吾又发见诗人徒以其能诗,遂妄自以为关乎其他之事亦深知之。——实则此等事为彼等所不知者。于是吾复舍去,而自忖吾稍稍胜于彼等,其理由则与我之所以差胜于政治家者相同也。

最后吾往就工技家。^① 以我自审吾于此道一无所知,而深信必能发见彼等所知者甚多。果不误,彼等诚知我所不知者,于此彼等真视余为智矣。然而雅典人乎,吾见即最良之工技家亦与诗人有同病焉;盖自身因其技已成熟练,遂皆以为其他重要事件亦悉谙之。此病实足以蔽其智。于是我乃以神示而问于自己曰:吾其仍如故我,既不具彼等之技而智,复不犯彼等之病而愚乎,抑将并效之乎? 吾答自己且以答神示曰:以仍旧为宜。

雅典人乎,我自此种察考招得多数敌人,且为最险恶者,诽谤之言即由彼等而起,而吾被呼为智者亦自此来。缘在旁闻之者于每次吾指摘他人之无知时,乃推想吾必有此知。嗟乎雅典人实则有智唯神耳! 此神示之所诏不啻谓人类之智寡甚或可谓无。固非论此苏格拉底,止仅举我名以示一例而已。其意若曰:嗟尔人类,尔等之中其有自觉其智无足重,如苏格拉底者斯为最智。

然自此余复顺神旨而从事于察考人人,于凡似为智者,不拘其本地人抑为外邦人,皆趋往质焉。设其人吾见为无智者,吾为

① 按此处所谓工技家指造船者、冶金者、雕刻家、建筑家等而言。各具一种手艺。而在近世则当分手工与艺术。此处所言乃手工与艺术而一之者也。原文为 Cheirotechne。有译为“艺术家”者大误。

助神之故，乃直告之曰汝实无智。吾得此种职业遂致无暇更及国家之公务与个人之私事，且因专服务于神乃致贫寒至此。

顾不仅此，乃有富家子弟，居恒多暇，自喜就我，不仅乐闻他人之被指摘；且常效我所为，辄亦诘难他人。意者貌似有知而实为无知之人为彼等所揭穿者必极多也。其结果被彼等所诘难之人乃不怒彼等而迁怒于我，言曰：苏格拉底最可恶之人也，败坏青年。然若有人叩于此辈曰，其由于何种行为与何种教说乎，则又以不知而无以为答；顾乃不甘失败，遂俯拾可用以攻击一班哲学家之辞，如曰究天上之物与地下之物，如曰不信神，如曰使无理者变为有理者。凡此足证彼等于此伪饰为智而实无所知，其不示人以真相者畏被揭破耳。此辈之人为数既众，精力亦强，急切欲恢复其命名，乃相约而以巧言毁我，此所以谤我之言久已充塞于公等之耳也。遂致演有今日米利都与阿努图斯以及卢孔之控案。^① 米利都为诗人而仇我；阿努图斯则为工技家与政治家；卢孔则为演说家。是以，吾固已早言之矣，此种对我之谤言传播如斯其久，倘果能于此短期内而一扫之，不亦大可异也耶！虽然，雅典人乎！公等于此所得者悉为真情实状，吾言无丝毫隐匿。吾固知如此直言更为招怨，但此适为吾说真话之一佐证，且足证彼等毁谤我之原因。公等今日或今后审查之，必见其然也。

对于第一类之旧日控我者，吾于公等前之答辩已充分矣；吾将进而及于第二类之现今控我者，即自命为爱国者之米利都与其他。今不妨视彼等为另一种之控诉，且观其控告之状辞。其辞大旨如下：苏格拉底者罪人也，以其败坏青年，不信国家所奉之神而

① 米利都，阿努图斯与卢孔乃控告苏格拉底之三原告。其详见余撰之〈柏拉图与苏格拉底合传〉（载于《哲学评论》杂志）。

自奉新创之灵兆。^① 此为其控告之状。但请条析而按之。彼谓我为罪人以败坏青年故。然而雅典人乎，吾谓米利都为罪人，以其以自己从未注意之事佯为热心以，轻率控人于法庭，以正事为儿戏故也。吾试为公等证明其确系如此。

米利都，汝前！乞告我，汝其亦知对于青年而尽量善导之之为最重要乎？

“吾知之。”^②

果尔则请有以见告此善导青年之人为谁。以汝必知之，盖汝既发见有败坏青年之一人，如我者挟以至法庭，则足证汝于此事甚为注意也。其趋见告究竟谁为善导青年者，且告庭上。噫，米利都乎，见之，汝非默然无以答耶？此非可耻也耶，非吾谓汝于此事从未关心之一确证耶？朋友乎，请即语我以谁为善导青年者！

“法律。”

然而先生误矣，此非吾所问；吾乃问其人为谁，亦即深谙法律者。

“苏格拉底乎，即在此处之审判官。”

米利都，汝作何语？岂此诸审判官能教训青年而改善之耶？

“诚如是。”

其一切审判官皆为之，抑有若干人为之有若干人不为耶？

“皆为之。”

奇哉斯言，善导青年者何其多耶！此旁听之众人亦为善导青年者否乎？

“亦同然。”

① 灵兆亦即为灵迹；原文为 daimonia 系一种精灵或灵异之表示。此精灵(daimones)即英文所谓 semi-god 是也。在中国即为灵鬼地仙之类。乃较神为低一级者，换言之，即在人与神之间者也。

② 此为米利都之语，下仿此。

然则参议员乎？

“参议员亦然。”

米利都乎，众议员^①其为败坏青年者抑否乎，抑亦为善导青年者乎？

“亦皆然。”

然则固尽雅典之人皆为善导青年者矣，唯我为除外，独我一人败坏青年者，汝意其如此耶？

“诚然，正乃吾意。”

然则吾诚不幸哉！但容吾向汝一问：汝其以为用于马亦是耶，即一切人皆对于马善导之，唯有一人败坏之耶？抑正相反，乃仅有一人或少数人，即训练马者善导之，而大多数人使用马者败坏之耶？米利都乎，于马抑于其他家畜，不皆如是耶！确为如此，固不拘汝与阿努图斯之同意与否也。盖青年而仅有一人败坏之，余人皆善导之，毋乃太幸福矣。米利都乎！此足见汝于青年之事实未尝关心，显然暴露汝所据以控我者乃为汝从不留心之事也。

天乎，米利都，吾今请汝再有以语我：在善良之公民之群中而生活视在邪恶之公民之群中而生活孰为优乎？明友乎，请即答之！此固非难于置答者也。岂非恶人常使与之共生活者蒙其害，善人使其邻得益乎？

“诚然。”

然则世上果有人竟愿自其邻而受害，不愿自其邻而得益乎？朋友乎，请即答，以法律命尔如此也。果有宁愿受害者乎？

“当然无之。”

然则汝控告我于此，谓我败坏青年，其谓我为有意乎抑无

① 按雅典之众议院即国民大会也。

意乎？

“吾谓有意。”

奇哉，米利都！以汝之年轻乃较余之年老者竟知恶人致其邻蒙害，善人致其邻得益，乃谓我并此而不审：即倘我使邻人受害，邻人亦以害加于我，而况我之加大害于彼等为出于有意，如汝所谓者耶？米利都乎，汝此言不能见信于我，吾知世上任何人必皆不信也。然则我必为从未败坏青年，抑或败坏之，而出于无意。但无论如何皆足见汝之作谎语也。设我竟有无意中败坏青年之事，凡此无意之过失，法庭向不问罪。汝应向我私自教训，加以规劝。以吾既为无意，则一闻规戒当即立止。然汝既不与我相见，复不劝诫于我，凡此汝皆不为而径控余于法庭，法者乃对于须受罚者而施，非用于须受教者也。

雅典人乎，此已充分证明米利都关于此事绝未有多少之注意。虽然，米利都乎，我更求汝见告以我如何败坏青年。按汝之控状，岂非曰我教青年不信国家所奉之神而信奉其他新创之灵兆乎？汝其谓我教青年以此乃败坏之乎？

“诚然，正吾所谓者。”

米利都乎，在吾等现今所言之诸神前，请汝更以显明之语告我及庭上。以我不解汝意究谓我教人信奉某某神，我自信奉某某神，尚非主张完全无神，此点不为我罪，特以所信奉者非国家所信奉之神，视为我之罪状而招汝之责斥乎，抑否，乃谓吾于一切神皆不信奉且教人亦不信一切种乎？

“吾实谓汝不信一切神也。”

奇哉，米利都乎！汝何言耶？其亦谓我不信日月为神，如他人者然耶？

“庭上！吾敢誓言其然，盖彼曾谓日为石，月为土也。”

朋友乎汝亦知汝所控者乃为阿那克萨哥拉^①乎？汝真欺弄庭上，以为审判官竟陋至于见诸克拉佐梅纽人阿那克萨哥拉之书中之此说而不知。此说汝谓青年得自苏格拉底，实则任何人至多破钞一德拉克马^②皆可于剧场而得之，^③ 倘我冒此怪说为己有者不其被青年笑煞耶？嗟乎，米利都，汝其真以为我不信有任何神乎？

“吾敢誓言，汝绝不信。”

米利都乎，汝所言者即汝自己亦未必相信也。雅典人乎，此人实为轻率放慢，其作控告乃纯出于戏弄与吓诈也。彼殆故作戏谜以试探人：其意若曰：吾将一试智者苏格拉底果能识破我之为戏弄与否以及其中有自相矛盾处与否，倘或彼与其他闻者皆被我蒙过也。盖于彼之言中显然有自相矛盾，彼似谓苏格拉底者罪人也因其不信神，然而彼信有神。此真滑稽之行为矣。

雅典人乎，其说之所以矛盾如此者请与公等共察之。米利都乎，请汝答我问。诸公乎，请忆吾前此之请求，倘我率故态而言，勿有骚扰。^④

① 阿那克萨哥拉系克拉佐梅纽(Clazomenae)地方之人。大约为西历纪元前五百年生至四百二十八年死。乃希腊哲学家而属于宇宙论方面者。其说见拙作《西洋哲学史 ABC》上册。其人曾移居雅典，后以不敬神为人所控告乃逃亡他去。

② 德拉克马(drachma)乃雅典一种银币。一德拉克马大约值英币十辨士。

③ 此处所谓剧场原文为 orchestra，其前有 ek tes 字样，犹言 from the 也。乔维特(Jowett)及其他旧译本多以为系买券入场观剧而得知之。故以一德拉克马为入场券之代价。然近来学者多疑焉。于是遂有两说：一谓剧场前往往陈列书籍，于观剧时即可购读之；一谓所谓剧场即指一种贩卖书籍之所而言。今于希腊情形之琐细者既无可考，唯有直译而存疑焉可矣。特余终觉旧译或有未妥。盖若谓由观剧而知之，则势必早有人以阿那克萨哥拉之说编为戏剧，如阿里斯托芬之于苏格拉底者然。顾以天文学说与哲学理论而编演为剧，除阿里斯托芬别有讥刺外，恐亦非可以数数见之者也。

④ 此处似有喧哗阻挠，故苏格拉底求诸公静听。下文仿此。

米利都乎，试问曾否有人信有属于人类之事物而不信有人类？雅典人乎，请静候彼答而勿乱秩序。世上曾否有人信有关于马之御术而不信有马？曾否有人信有属于笛之音调而不信有笛？朋友乎，汝不置答，我今代答之告汝，藉以告听众：曰，嗟乎，可贵之人类，固绝无如是者也。然则请答我第二问：即其有人信有灵异而不信有神乎？

“无之。”

藉庭上之力竟获汝此答，我幸也何如！汝谓我信奉灵兆，不拘其为新为旧，并以此教人，则无论如何汝固承认我之信奉灵兆矣。——此乃汝于控状上所矢言者。然而我既信有灵兆而能不信有灵物乎？必为不能；汝虽不答，然足证汝已默许之也。试问灵物非即神或神之流裔乎？

“诚然。”

夫汝既承认灵物即为神之一种，乃汝初则谓我不信有神，继则又谓我信有神以我信有灵物故，斯正吾所谓汝制造之戏谜也！纵使如世人相传，谓灵物为神之私生子，然人能信有神之子而不信有神乎？其为不通正犹有人信有马驴杂种而生之骡而不信有马与驴也。如此滑稽，吾知汝苟非以此戏我，即为觅我疵而不得。凡稍有知识之人，汝若告以同一人焉既信神即不能再信灵物，吾知决未有听从汝言者也。

雅典人乎，吾未具有米利都控辞上之罪状已无须再辩矣，所言既已足矣。公等须知我前言恨我之人甚多乃系事实。倘竟致我于罪，非米利都或阿努图斯有以致之，而必为出于众人之仇忌。古来贤人之死于此者多矣，今且正烈，似无虞及余而止也。设有人问余曰：汝所从事之业必至死于非命而止，非可耻者乎？余则坦然应之曰：君言失之矣，倘君而知欲为善人者不应计及生死，但应止问其行事之为是为非，即是否行善人之行抑恶人之行者。盖

充君之意，则殉难于特洛伊一役之诸英雄将不为善，其中塞提丝之子^①为尤甚。渠实畏受辱甚于畏死，当其急于杀死赫克托耳时其母诏之曰：汝若为死友帕特罗克洛斯复仇而杀赫克托耳。则汝必亦死；盖死将继赫克托耳而临于汝也。乃渠接此警告，仍不稍顾，以为死之可畏不及偷生受辱之可畏，遂毅然答曰：吾宁杀恶人而即死，不愿生而为赘疣，供人僂笑也。其不顾死生为如何乎？嗟乎雅典人其言是也。夫人既处其地，不论由自欲而致之，抑为受命而使然，吾以为必须临危不去，除耻辱外，不当更有所计虑也。

雅典人乎，昔也我曾受命于公等所选任之司令官，命我于波底代亚。与安菲玻里及德利昂^②冒死勿退，我即坚守，而今也我若受命于神——自信实为受命于神——命我为哲人，专以察己察人，设我以畏死之故，乃弃厥职，则我之行为不亦大可怪耶！果如是者则我以不信神而被控于法庭，宜也，以我既背神示，复畏死，更以无智而伪饰为智。夫畏死正为饰不知以为知；世人以死为大恶，又安知其非大善也耶？此种饰不知而强为知，非可耻之事乎？吾于此自信乃有异于世人，或即可谓较智于众人：盖我于冥世本无所知，亦不自谓知之；而于今世则深知身犯恶行与违背善者——不论其为神抑为人——之为可耻；且我于事之未确知其为善为恶者不率然避之而唯避确知其为恶者。是故设公等今竟释我去，不听阿努图斯之言，——其言曰：不控告苏格拉底则已，否

① 特洛伊(Troy)之役，其事详见荷马，《伊利亚特》(Iliad)。塞提丝(Thetis)之子谓阿基琉斯(Achilles)。为帕特罗克洛斯(Patroclus)而杀赫克托耳(Hector)。其母乃系女神，故以预言告之。

② 波底代亚(Potidaea)安菲玻里(Amphipolis)德利昂(Delium)系三地名，乃三战场也。苏格拉底于此三战役皆以勇敢著名。盖当时为征兵制，凡公民皆有荷戈以捍卫国家之义务也。苏格拉底之勇敢事迹见柏拉图之《拉克斯》(Laches)与《会饮》(Symposium)。至于此种战事则见修昔底德，《伯罗奔尼撒战争史》。

则即当处死；苟赦免者必将以其说害公等之子孙。——乃告我曰：今兹我等不依阿努图斯之言，而且释汝去，但有一约，即不得再从事于察考与思索是已，苟再犯而见获者必处死。设公等以此限制而赦我，我当告公等曰：雅典诸公！我诚于公等敬之，爱之；然于此事我宁遵神之命，我有生一日即不能废弃真知之追求停止对人之察考。我凡遇公等必以我常用之语向之问曰：高贵之吾友乎，汝为雅典之公民，雅典乃最大之邦，以知识与力量而著名，今汝只求富求名求贵，而不求智求真求心灵之健全，其亦知羞乎？设公等之中有人曰：固尝注意焉，则我不听其他去，而自亦决不舍去，必再详细诘问。苟我见其人无德焉，则我必责其舍本逐末，轻重倒置。凡我所遇，无间老幼国别，我必以此语告之，而于雅典公民尤甚，以其为同胞故耳。我乃奉神命而为之，且我信于此邦中为善之大未有如我之尽力于神者也。盖我不为他事，乃专劝化公等——不拘长幼贵贱——勿视身家财产较心灵之淑健为重。我告公等曰：善非以财而得也，唯有善然后财也，其他物也乃有益于入，关于国家与私人亦皆然。设谓吾之此说足以败坏青年，则其罪即为此说；若谓我另有他说，则必系谎语。嗟乎，雅典人！公等或从阿努图斯之言或否，或放释我或否，然我敢告公等无论如何须知我纵百死而永不改此素行也。

雅典人乎，公等之中乞勿起喧扰愿守前约，且静听吾言，勿插语，以谛听之或有裨于公等也。我尚有言，第恐公等闻之失声怒号，虽然，敢乞慎勿出此。公等当知我苟被杀——以我所述如斯之人而竟被杀——者，公等自蒙其损乃甚于我。米利都与阿努图斯皆莫能害我。此为不可能之事，盖吾信神之意决不使恶人害善人也。我诚知彼能杀我，逐我，褫夺我之公权，且其人亦自以为如此足施大害于我，此则常人或信之，而我则不谓然。我以为如彼所为，不正当之杀人，其损己也实甚。雅典人乎！故我

今之抗辩非为一己也，如世人所目者，乃为公等耳。庶公等不致将神所赐于公等之我逆神意而杀之。设竟杀我，则公等决不易再得第二人，其人亦如我，以谐喻表之，正似马背上之虻蝇。马喻吾邦，此形体庞然行动迟钝之马非有蝇以刺激之，不知奋发也。我正为此蝇，乃神所赐于斯邦者，故终日到处唯汲汲于振醒公等，规劝公等，责备公等。更得一人如我者既不易，不如从吾言即赦我为愈矣。然吾固知公等正如酣眠，忽被扰醒，不免恼怒，自易纳阿努图斯言，轻率置我于死。于是，除神倘眷念公等再赐一蝇以外，公等此后余生又复入于睡眠矣。至我谓神赐我于公等亦有事实可证：即吾多年以来废弃私人之业，自身之事一切不顾，而专为公等而生，一一历劝其进德，一若父兄之于子弟者然。此决异乎恒人之所为也。设我为此而有所取酬，似犹有说；然即彼控告我者虽多方造谣诬陷，而独于此点，以无实证之故，乃不敢妄指我曾收过何人之费，此公等所共见者也。且更有有力之证人足明吾言是实者，即吾之赤贫是已。

恐尚有人以为我孜孜然就各人私下劝说，而不投身于政治，以国政出之，得毋可怪乎？其故乃在此：公等谅时时闻吾述及我有灵兆出现，此正米利都于控状中所嘲笑我者。我于童年即有此异，实为一种声，其出现也常在我欲为某事之际禁我勿为，第从未迫我从事何事。此灵兆禁我从事于政治。吾谓此禁实大佳事，雅典人乎，盖我而从事于政治，我敢言我早置之于死也久矣，于公等于自身两无裨益。请勿以吾言无讳为忤，须知凡于国事欲挽救非法与不公而与大众——固不拘为公等抑为他国人民——相抗争者未有不即丧其生命者也。故真为公正而奋斗，而欲保留其生命于暂时者，势必以私人而活动，不可居于公职也。

我将示公等以此事之有力证明，不仅为言论，乃为公等所更

重视之行为。请述我平生行事之一节，公等于此可见我决不因畏死而屈于非义，必见我宁不屈而死。下述之一事虽极平淡，然实有其事。雅典人乎，我平生从事于公职者仅为任参议员一次。^①安提俄克斯区以我为代表，又适轮值而主席焉，以审问爱琴岛附近之海战后未携死尸而归之诸将。^②公等主张以十人合并审判之而不各别，此实系违法，公等嗣后亦自知之。顾当时轮值诸委员中唯吾一人认此违法而反对之，投否决票焉。其时演说者主将我褫职下狱，公等复呼嚣助之，吾则宁守法律公道以冒危而不愿以畏囚畏死之故屈从公等也。此事犹在平民政府时代。其后少数专政之三十人亦曾命我与另外四人至圆厅^③令吾等五人往撒拉密斯拘赖翁^④置之于死。彼辈固常罗织人罪，此特其乱命之一例而已。苟吾言不失之粗暴，吾敢谓吾于此又以行为——非以言论——表示吾不畏死，盖我所惧者止为陷于非义耳。彼高压之暴力终不能迫我为恶；当吾等五人之出圆厅也，彼四人往撒拉密斯取赖翁，而我则独返家焉。设非三十人专政之局旋即倾覆，我将因此而不得生存。此事有多人可作证也。

于此公等其信以为苟我投身政界而又为善人之所当为，以维持公理为首先要务，尚能生存至今乎？雅典人，非特吾不能，恐即他人亦必不能也。唯我之行为始终如一固不拘在公职抑为私人，

① 按雅典之参议院以五百人组织之，兼理司法行政，其各区公民之人选者犹如服役于征兵，乃公民之义务也。

② 苏格拉底属于安提俄克斯(Antiochis)区，以全雅典分百区故也。审议院又分十组，以一年划分十期，各组轮值一期为主席。此次所审判之事件乃西历纪元前四百零六年之事。在爱琴(Arginusae)岛附近之海面上战争，雅典虽胜而未曾携得战死者之尸而归。缘当时有暴风故也。当时迷信以为死尸若不得归葬，则必流入地狱，非所以对为国捐躯之战士也。于是死者亲属乃控诉诸将，而与诸将有宿怨者从而和之，遂构此案。

③ 乃圆形之厅(rotunda)。执政者办事之所也。

④ 赖翁(Leon)为雅典公民，亡命于撒拉密斯(Salamis)。

且于任何人亦未尝以非义而稍有容让，不论其人为谁何，抑即为控我者所诬称为我之弟子者。但我实不为人师。苟有人愿就我，而听我履行自己使命之谈话，不论老幼，我皆与之言焉。以我非专与付费者交谈，乃不拘富贫皆可问我，答我之问，听我所言。至于其中有出而变为善人者，有出而变为恶人者，我不负责任，缘我同未尝有给予训育之约束也。设有人谓我尝以不公开于众人者秘授其人，则必为谎语。

或有人将问：人何以长岁月乐与余游乎？雅典人，其谛听之，正即吾前已言之者，乃因喜闻伪饰为智者之被我揭穿，而引为娱乐也。然而我之为此则实由于神所指示，由神示，梦兆以及其他通灵方法而降旨于我。雅典人乎，此乃实情，苟不实者立即得反证。使我真败坏青年，且已曾败坏焉，则被败坏之人今已长大，必觉少年时曾受我不良之劝诱，当来此控我。即使本人不为，其父兄亲属亦必宣布其蒙害之事实以相报复。今在法庭即有多人可以问之：首为与我同年同区之克力同(Crito)，其子克利同布鲁斯(Critobulus)亦在此。次为斯菲图斯人吕萨尼亚(Lysanias of Sphettus)，乃系埃斯奇涅(Aeschines)之父。——埃斯奇涅亦在此。尚有克菲西欧人安提丰(Antiphon of Cephissus)乃系埃匹格涅斯(Epigenes)之父；且复有多人为从我游者之弟兄。如尼克斯特拉托斯(Nicostratus)为西奥佐提多斯(Theozotides)之子，西奥多托斯(Theodotus)之兄，唯西奥多托斯已故不能引其作证。尚有帕拉鲁斯(Paralus)为阿里斯托(Aristo)之子，有弟为柏拉图，今皆在此。又艾安托多罗斯(Aeantodorus)为阿波罗多罗斯(Apollodorus)之兄。——阿波罗多罗斯亦在此。我尚可列举多人。此中之人即有米利都所应引为证人者，倘彼前曾忘却，今不妨因吾之提醒而为之。吾当让席于米利都，苟有此种人可为证人者，请即直言之。虽然，雅典人乎！实际适得其反。乃此诸人反

愿为我即米利都与阿努图斯所斥为败坏其子弟者，作证；夫受我败坏之青年其助我容或有故，彼未受败坏之年长者皆愿助我，果何故耶？此无他，其唯一理由即为彼等知吾言真实而米利都之言虚伪耳。

雅典人乎，吾之所应辩白者此事或类此之事，今则殆尽之矣。恐公等之中将有人对于余有所不慊焉。——其人自忆当时所为，纵案情较轻于我，而哀求法官继以涕泣，率其子女前来，亲友亦随其后，用博庭上哀怜之心；今见我在生死一发之际乃一无此种状态；于心上两相对照，必起羞怒，而或因此反投不利于我之票。倘公等中竟有其人——须知我固非谓其必有——则我得坦然告之曰：吾友乎，我亦如荷马所谓，^① 非生于木石者也，乃生自父母，我亦有家族，我亦有三子，一子已及成年，二子均属幼稚；但我今不携任何一人前来，乞怜求赦。其所以不如此之故何在耶？雅典人乎，决非由于我为顽强，亦非不敬重公等。至于我之畏死与否本为另一事。我乃实为我与公等以及国家全体之名誉计耳。年老如我而又负誉如我——故不问声誉是否适当，然世人终谓苏格拉底究有高于常人之处——岂可尚作此卑劣行为耶！倘使公等中有以智力超群或勇气过人为世所称者而亦自鄙若此实可谓大耻。吾常见有名人士当定罪之际失其常态，其意殆以就死为人生至苦，而幸免则将以长生。窃以为此乃邦国之辱，使来觐之外人必将谓我雅典名人以品格出类而崇之以官职者，乃其行为无异于妇女。是以吾谓凡负名望之人不应出此；苟或犯之，公等亦应加以严阻。公等宜宣示曰，作乞怜之丑态而遗邦国羞者将视彼缄默自若者加重其罪。

诸公乎，即舍名誉而不论，我以为不思以理说服法官而专事

① 原语为“非生于櫟树与岩石”。兹意译之。见荷马，《奥德赛》。

哀求，俾动其矜怜之心而得幸免，实非正当。缘法官职在秉公正而下判断，非以公正而酬私恩。且法官尝以依法判狱，不徇私好，为誓而自矢之。故吾不应求庭上踏此违誓之习；庭上亦不应自踏之，以此事在我与公等皆为不敬也。雅典人乎，凡吾视为不名誉，不虔敬，不正当者幸公等勿望我自践之，而况我正以不敬神为米利都所控哉！设我以哀劝而强使庭上破其誓言，则我真为教公等不信有神矣，而我之辩白亦适自彰我之不信神之罪而已。实则，雅典人乎吾固信神，且较控我者之信神为笃。故吾将吾事一任公等与神有以决之，庶公等与我两得最当之途焉。^①

雅典人乎！吾今不以表决我有罪为悲。此虽有多种理由，而其中之一即为结果殊出吾意外也。盖双方票数之相差颇使我惊异，以我预料反对我之票以视赞助我者相差必为大多数故耳。今则止须有三票^②转入于赞助我之方面，则我即得免于罪矣。至于关乎米利都，彼时不仅我得无罪，且须知彼若不有阿努图斯与卢孔附入，不能得法定五分之一之票额，转须受一千德拉克马之

① 至此苏格拉底之辩诉终止。以后并非以被告地位作辩白之言。乃对于庭上之处刑而言耳。盖当时诉讼程序系先由原告发言，次由被告辩白。时间已满即由审判者先为有罪无罪之表决。其表决法为投黑白石票（以石为票）。盖审判者有五百人非用表决法以多数决之不能有所定夺也。如表决后通过有罪。次则为处何种刑罚之问题。雅典法律不许审判者拟定何种刑罚，而止许原告提议一种，被告自提议一种，审判者仅能就此两种中抉择之。下文即为苏格拉底对于自提议刑罚之演说。

② 通常刊本皆作三十票，然亦有作三票者，今特改从之。兹先以三十票而论，据拉尔修(Diogenes Laertius)云二百八十票主张有罪，似必有二百二十票主张无罪也。此说似以三十票为可通。以正多六十票，止须有三十票转入他方面即平衡矣。唯苏格拉底既以相差之微为可惊异，似三票之说亦有根据。缘六十票之数不得谓相差极小也。据近人菲利普森(C. Phillipson, The Trial of Socrates)所计算，于三十票以外尚有一说，即一方为二百五十一票（主张有罪者）而他方为二百四十五票，（主张无罪者）是已。合计之为四百九十六票，有弃权者五人，仍可得五百零一人也。则相差止六票而已。吾以为此说较为近理，兹从之。

罚矣。^①

其人提议处我以死刑。我则自提议何刑以代之耶？所拟议者必为我所应当受者。夫斯人如我，终身未尝宁息，绝不措意于金钱、产业、军职、官位、议席、政党，——以自审赣直，不宜于此，遂舍此于人已两无裨益之事而弗为。——乃专就公等各人行吾所认为人世最有利益之事业，即历劝公等进德修智，自臻于完善，此当视为较其他诸事为急，凡事皆应按此先后之序而行者吾其以刑科与罚鍰为所当受者乎？如斯之人其所当受者为何乎？雅典诸公，果赏罚而得当，则吾必按吾所应受者而提议一种惠施，且正适为吾所需者。此正为贫士所需，欲得暇以从事于劝说者为何事乎？自当无过于供膳于优待馆。^② 且我之应得斯报乃较公等中有于运动会竞车赛马而得胜者为尤宜。以彼使公等似得乐，而我则使公等真得乐也。而况彼本富，足以自瞻，而我正贫，适需此耳。故若我必须自拟处分为吾所当受者，则曰供膳于优待馆是已。

有人将疑我之言此，正犹我前言及陨涕乞怜者，似为傲慢，然其实非也。实因我自信我从未有意害人。现虽不能使公等见信，以今为时太促故耳；然设雅典亦有与他邦相同之法律，凡死罪之决定不得于一日内行之，而必须延至三五日后，则吾信公等必可折服也。特今则决不易一扫厚诬于一时耳。吾既自信未尝害人，故亦不愿有以害己。因不以为自当受害，不自拟刑罚加于其身。

① 此系法律防止濫控之意。凡告发者不得审判者五分一投票之赞助即须反坐以濫控之罪(即罚鍰)。此次米利都得幸免于反坐者以阿努图斯等之附加控告之故。学者多谓米利都为浮滑少年，不足启社会信用，唯阿努图斯则为热心政治之人，在社会上尚不失为知名之人。其具有一部分势力当不待言。阿努图斯对于苏格拉底之批判民主政治曾有警戒。无怪乎后世学者多谓此狱有政治之影响为其背景也。

② 原文为 prytaneum，乃参议员及执政官就食之所。凡外邦使节与来宾亦由国家招待之于此。而有功于国家之人上者如战胜之将军，下焉者如竞技之得获锦标者，亦皆由国家于此中供膳焉。故译之为优待馆。

其故何欤？岂我畏米利都所提议之死乎？我固已言我不知死之为善为恶矣。然则我何为更自拟一明知其为恶者以易之耶？吾其自拟囚狱乎？吾何为而居于狱中为十一人^①之奴隶耶？吾其自拟罚醵——在未付以前且拘留狱中——乎？以吾无钱可付，其结果与久拘狱中正同。吾其自拟放逐乎？恐公等或将允之。斯我真为贪生之妄念所迷矣，竟昏聩至不辨公等与我同国尚不能容我谈论，以吾言为可厌，而欲禁绝之，而谓他邦人士反能容之。雅典人乎，吾知其必不能也。以我之年而尚出奔异域，所到之处仍复被逐，迁流不已，尚成为何等人生耶？缘吾知我所到处，青年必相率来听吾言，亦与此间情形正同；若我麾之去，必将诉诸其长者，以逐我；设我听其前来，彼辈之长者必以此故而亦逐我。

或曰：苏格拉底乎，汝何难于离此邦后即缄汝口，不亦得有安静生活乎？吾之答语诚难使公等领会矣。设我答以缄口有违神命，则公等必以吾言为笑谈而不置信；若我谓日日与人讨论德以及其他察己察人之事——如公等曾闻我与人谈及者——乃大有益于人类，且谓不经省察之生活为不值得活，则公等更不见信矣。此虽不易使公等见信，然此则正我所说也。此外我向不审吾应受何罚。使我有钱，我可自提议罚醵，虽罄我所有而于我无伤。然我实无钱，除非公等欲科我以力尚能胜之罚款。吾或尚能付银币一米纳。即以此为提议可乎？雅典诸公，柏拉图，克力同，克利同，布鲁斯，与阿波罗多罗斯嘱吾提议三十米纳，并云愿为担保。今者请即以此额为罚款，缘彼等皆富有，可充担保人也。^②

① 按十一人者原语为 oi en deka。乃系执行委员 (archon) 之简称。每十区各选一人，合书记成十一人。刑事在其所辖。有译此十一人为狱吏者误也。

② 苏格拉底对于自提议刑罚之意见陈述至此为止。以后即为审判者选择于死刑或供膳于优待馆(或三十米纳罚款)之间。相传此次投票主死刑者三百六十一票，乃较主有罪者多八十票，颇可异也。

雅典人乎！吾恐公等必不久将被有杀智者苏格拉底之恶名，以谋政变者必以此为公等罪状，纵我非智者，而彼等必犹如此称谓之。若公等稍待者，我年已老，距死非远，公等之愿望自可自然而获偿也。我今所言非对于公等全体，乃止对于投死刑票者耳。吾尚有一言以告此等人。公等或以为我之败诉由于无感动公等之言，倘我言之而不厌其极，或可竟获免罪。其实不然。我之所以致败者不在言语有所未足，乃在于我无此厚颜与不能为无耻之行耳；即不能悲泣哀求作种种卑言丑态于公等之前，如公等所最喜闻者也。此种卑言丑态在公等以习见于他人而乐闻之，而在吾则视为不屑为也。吾深信即在当时自知危急而亦不应有卑鄙之行为，故于吾之辩诉态度今并无遗憾。我宁秉吾之态度而死不愿效他人之态度而生。盖无论何人于临阵与临审之前皆不应百计以求免死。往往于战场上苟遇敌人追至，必见能弃戈长跑者即可免死；其他危急之时苟甘为无耻亦安在而无避死之方。嗟乎诸公！免死不难，免于恶为更难耳。以其追人乃较死为迅捷也。吾年老而行迟缓，为迟者所追及；控我者年壮而行迅捷乃竟为速者所追及。^①我今为公等所定罪，科以死刑；而彼等亦为真理所定罪，科以邪恶与不义。我受我所受者，彼等亦受彼等所受者。其殆前定也欤，吾以为固亦甚佳也。

判定吾有罪之诸公乎！我今有一预言以告公等，盖我今将死，而人于将死之际正为发表预言之时也。科我以死罪之诸公乎！吾敢预告公等，我死以后，公等将立攫重刑，其痛苦且远过于公等所加于吾之死刑。盖公等之出此乃在谋有以掩却生平行事之不可告人者。但我则谓公等必将见结果完全适得其反。欲使

① 按迟者谓袭人较迟，即指死而言。速者谓追及人极速，乃恶之谓也。恶之追人也较死为速。故死为迟者，而恶为速者。此盖言人易于犯恶耳。

公等负说明之责任者将更视现在为多；以有为我所劝阻而未发动者，故公等不知之；且彼辈年少气盛，必将冒犯公等更厉。设公等以为杀人即可禁止人指摘汝等之不正不当之行为，则公等误矣。此种弭谤之法实不可能，且亦不名誉；而最易最当之法不在压抑他人而在自身修德。此乃吾对于定我有罪之诸公之预言，请从此别。

投票主我无罪之诸公乎！吾颇愿与公等一谈今兹之事。虽公等职务甚忙，然在吾未赴死地之前，请为稍留，以吾人可以交谈者止此时耳。吾视公等为吾友，吾愿告今兹之事之意义。审判官诸公乎，——唯诸公堪称为审判官——吾乃有一奇事。向来我有之灵兆，无论于任何小事，苟不应为，辄出而谏阻于我；乃于今兹之事为世人公认为最大之恶者，忽加余身，而灵异竟不出而示戒：既于我今晨离家，复于我来此法庭，更于我主任何发言皆不有所禁阻。而在往时固常于吾之发言，中途令吾停止也。今则于吾畅言之际毫未见阻。其所以之故余将作何解耶？敢告公等。此足证今日加于吾身之事必为善，而吾人有视死为恶者实误矣。此实为明证，盖按向例，我苟趋恶而背善，灵异未有不出而示禁者也。

请从另一方面着想，亦可见有理由可冀死之为善。盖死不外两种状态，或为茫然罔觉，或如世人所言，为魂之由此世而迁入他世。设其为茫然罔觉，则无异于无梦扰之酣睡，则死诚为可宝者也。我以为苟有人能得一宵良睡而绝无梦扰者，仅以此一宵而与其一生所历之其他昼夜相比较，能告人曾有几许其愉快甚于此一宵乎？吾知不仅平民恐即彼波斯皇帝亦必自承此种愉快以视其他日夜实为极少也。若死为如此境界，吾敢言死实为得，以无穷时日止变为一夜耳。设死为由此世入他世之迁徙，果此说而真，则得与一切死者在彼相遇。诸公乎，得毋为大乐事也耶？果行投彼世，得脱离此世之号称为审判官者，乃在彼世受治于真正法官，

如米诺斯,如拉达马索斯,如埃亚库斯,如特里普托勒摩斯以及其他诸仙而生前正直者,^① 则此行真所大愿矣。人而如能求得与俄耳甫斯,穆塞欧,赫西俄德,及荷马^②相晤谈,则何事为其代价耶? 诚能如此,吾愿一死再死。且使我于彼世得遇帕拉梅德,或特拉蒙之子埃阿斯,^③ 或其他受不公审判而致死者,以我今兹所历与之相较,吾知必有奇趣。其尤乐者必将为我得从事于察考彼世之人,亦犹对于此世者然,察何人为真智,何人为伪智。诸公乎,设能考问彼出征特洛伊之诸师,或奥德修斯或西西福斯,^④ 或其他无数男女英雄,则将以何为其代价耶? 与之交谈,问答,考察,真乃幸福无涯矣。无论如何敢决其必不因被诘问而处人以死刑。盖以,设世人所言而真者,彼世固不独较此世为幸福,且亦永久不死也。

审判官诸公乎! 愿公等亦视死为有望;而必须确信有一真理,即凡善人不论其为生时抑为死后,决无恶得而加于其身,神亦决不忽视其人是已。故今我所遭遇者决非出于偶然。我诚知即今就死以脱却烦恼实为较有益于我。以此之故,灵异不示我以反对。而我于定我罪者及控我者亦无所怨怼。彼等实未能控我诉

① 米诺斯(Minos)生前为克里特(Crete)岛之王亦贤明之立法者也,相传死后在冥界为法官。拉达马索斯(Rhadamanthus)亦为正直之君主,死后相传亦为冥界法官。埃亚库斯(Aeacus)与拉达马索斯相传为米诺斯之兄弟,要之皆在冥界有要职者也。唯特里普托勒摩斯(Tritolemus)为雅典之农业上之神,但雅典以米诺斯为他邦人,遂有神话谓特里普托勒摩斯当代替其执行冥界法官之职。

② 俄耳甫斯(Orpheus)乃最古之诗人,在荷马以前,其诗概属于宗教。穆塞欧(Musaeus)相传为俄耳甫斯之弟子。赫西俄德(Hesiod)撰有神之统系诗。

③ 帕拉梅德(Palamedes)乃出征特洛伊之勇将。以窥破奥德修斯之奸计,为彼诬为谋反而处死。埃阿斯(Ajax, the son of Telamon)亦出征特洛伊之勇士。后以与奥德修斯争而败,乃发狂而自杀。

④ 奥德修斯(Odysseus)与西西福斯(Sisyphus),其事迹皆见荷马之书。西西福斯为最富奸谋之人。死后罚为苦工。永久运石上山,迨石滚下,仍须运上。

我，而彼等竟谓能之；其可责斥者仅在此一点而已。然我尚有求于彼等：即吾子长大之时，倘其慕财先于进德，腹中无物而自以鸣高，请公等谴责之，一若我之责备于公等者然，责以应为而不为，不应有而有：亦如我之训诫于公等者然。公等能如此，则我与我子当拜良惠矣。

今已至分别之时矣。我行就死，而公等生。唯所趋究孰为善，则唯神知之耳。

克力同 (Crito)

人物 苏格拉底 克力同

景地 苏格拉底之狱室

苏 克力同^①乎，君胡为此时即来？此时非绝早耶？

克 诚为甚早。

苏 究为何时？

克 时正黎明。

苏 我甚怪彼狱卒竟听君人也。

克 彼知余已稔，因余常来故，且我亦当有惠于彼。

苏 君刚至乎？

克 否，我来已略有时矣。

苏 然则汝何不径促予醒，乃默坐以待之？

克 以吾自身不愿受忧伤不寐之苦。故见君之坦然安眠，不欲惊扰之，俾君多得宁静。吾固知君平生性格康和；然此次处身

① 克力同(Kriton)系与苏格拉底同区之人。自幼即与苏格拉底为友，其人则师事苏格拉底其人之年龄亦与苏格拉底相若，大约在纪元前三百九十九年之顷已七十岁光景矣。但彼与苏格拉底为友非为专心于哲学，以其人止长于事务而已。

于不幸中竟能如是恬静自得，则尤令吾深信也。

苏 以我之年，行将就木，尚何临死而惧哉！

克 然其他老人而遭不幸者，殊未见其以年老而不动悲伤。

苏 此或然。然君尚未以绝早即来之意告我也。

克 我来为报一消息，此消息于君或不引为悲惨，而于君之诸友则极为难堪，且于我尤为痛心。

苏 毕竟何事！岂往得洛斯岛^①之舟已回，到时即为吾死期乎？

克 否，舟犹未到。唯今日当可到，盖有自秀尼(Sunium)来之人，皆云在彼处见此舟，则以此推之似今日可到也。苏格拉底乎，明日将为君最后一日矣！

苏 甚善甚善。倘神意果如此者，则如此亦佳。唯吾信今日必见到。

克 君何所根据耶？

苏 实告君，我之死期必在舟抵此后之翌日。

克 诚然，此正如司此事者之所言。

苏 唯吾信此舟今日不到而必为明日。吾所以知此乃得自昨宵一梦，或即在今晨君来我正酣睡之时。

克 梦作何状？

苏 恍惚中见一美妇人，缟衣素裳，趋余而语曰：“苏格拉底乎，汝于第三日，当赴丰饶之佛提亚(Phthia)。”^②

克 此梦抑何奇怪！

① 雅典人每年以船赴得洛斯岛(Delos)用以奉祝阿波罗神。此船名曰圣船。其出发起以迄其归还之期间为敬神之故停止杀生。死刑之事即因此暂缓。苏格拉底被判决之日正为此船出发后之一日。故执行死刑非俟此船回后不可。其往返须三十日。此三十日中无日不有其弟子群集狱中相与论学。也详见《斐多》。

② 此语出荷马之《伊利亚特》(Iliad ix 363)。原语表示归故乡之意。此处似借此以归宿之地。

苏 然吾以为其义至为明晰。

克 诚为明晰。唯可爱之苏格拉底乎！今者再请君从吾劝以出亡！君果死者，则我所失非仅一永不复得之良友，且尚有他种不利焉：世之不知君与我者，将谓我苟愿舍财，必能出君于死，而无如我吝不为此。夫天下可耻之事宁甚于重资财而轻朋友者乎？世人必不信吾等曾力劝君出亡，而君竟拒之也。

苏 亲爱之克力同乎，吾侪何为必顾虑及众人之意见耶？要知世唯贤者之意见，始足值吾侪注意，以贤者能知事之应如何。

克 虽然，君须知众人之意见实当顾念。君今所遇，即足证任何人为众人所诋诽者不仅有小祸害而且必蒙大不利。

苏 克力同乎，我甚愿见众人之力能为大恶，以其必亦能为大善也。此非大佳事耶？乃实际则皆不然，既不能驱人为贤者亦不能随人为愚人。其有所举动亦只偶然耳。

克 诚或如此，且勿言。第请告吾，君不从我及诸友之劝而脱逃者，是否恐逃出后，吾辈因助君而受人告发，因以破产或失财，抑更有他罪乎？倘君所虑者在此，请勿计。盖吾人之志，苟能救君，即冒此种危险，纵更较大者亦义所不辞。愿即从我请。

苏 然，此仅我所虑者之一，尚不止此。

克 请勿虑，纵君脱狱之人所索初非巨款。至于告发者其恣尤浅；给以少金，可箝其口。吾产尚丰，足供君之用。设君不欲我破财则有外籍诸友本欲解囊相助。底比斯(Thebes)之西米阿斯君(Simmias)即其中之一；渠搞来大宗资财，专为此用；又克贝(Cebes)君及其他诸人亦皆整备焉。我故劝君万勿因是而无意出亡。更勿执着前在法庭之言，谓纵使离此将无所适。须知爱君之人随君所之而皆有，岂独雅典。君如欲往忒萨利(Thessaly)，我即有多友在彼，必能敬君而加以爱

护,其他忒撒利人当无敢侮君。不宁唯是,君之所为——本可自全而甘自捐生。——吾殊未见其当。盖君所欲加于自身者正为仇人之意,若辈固极欲见君之死也。抑吾又以为君有负君之子女,本可抚养,为之教育,乃竟委弃不顾,听其自凭运命,其遭际将与普通孤儿无异。须知人苟不欲抚育子女迄于长成,即不应生育。君今所为似舍难就易,殊非勇者之所为。而况平日倡言唯德是尚如君者耶?吾以是为君惭,为吾与君之诸友惭,盖世人必以为君事演至如此结果,乃由于吾等之怯柔无断也。如本可得免而君竟出庭,如此种奇异之判决,如最后得此种大恶之结果,其盘根大错则在吾侪之懈怠懦弱;凡吾侪可以救君,君可以自救者,设能利用机会皆可生效,乃竟自放过。苏格拉底乎,思之!此事于君与吾侪其为不名誉与不幸也为如何乎?今也请君思之。——然不须长思,以此时已到当机立断之时矣。今兹唯有此一策。且一切皆必于今晚决行;若再事迁延,即不能行矣。吾之苏格拉底乎!吾叩求君,率听吾劝,勿有异言。

苏 亲爱之克力同君,君之热忱苟用于正当诚至可贵。设不幸而误用,则热忱愈高,其弊滋甚。故吾侪对于吾应否立从君言须再加思考。以吾不自今日始,平生即抱定宗旨以理智为最良之指导。今虽遇难,不能即背弃所信。前所主张之宗旨,今仍当遵守且加甚焉。除非别有更善者以易之,则我不能变节从君。——且即使若众人之暴力以禁锢,没籍,杀戮等,更甚于今日者对吾侪相恫嚇,犹如以恶鬼嚇婴儿者,亦勿能相强也。然则研究此问题,如何为适当乎?首先请研究君所提及之他人评论之问题:吾侪当言有若干人之意见宜注意,而其他则可不顾者,果无论何时皆然乎?抑仅在我被处死刑以前,此说为然;果尔岂非显然当时仅为谈论之用而已乎?故

兹所欲与君共同考察者，即试问以前之主张而适用于我现在地位果有异乎，抑否乎？我应遵从之乎，抑改弃之乎？吾知颇有人，郑重申言，谓于人之意见，有若干人所言可听，其他皆可置之。克力同君乎！君其不以此说为然乎？君非明日就死者，环境当许君为平心静气之判断。请告我，究竟主张只有少数人之意见应加重视，而一切众人之意见则不必顾念，果为合理否？君思此说究为正当否乎？

克 当然。

苏 岂非择其好意见而从之，而于坏意见则不必顾念乎？

克 然。

苏 岂非好意见为贤者之言，而坏见解为愚人之言乎？

克 诚然如是。

苏 今另举一事问君。例如从事体育与运动之人，从以此为其职务，其应听取众人之赞责与议论欤，抑应专听体育家或教练师一人之意见欤？

克 应听此一人之意见。

苏 然则其人之所惧与所喜者即为此一人之责斥与奖赞而非其他众人之责斥与奖赞乎？

克 显然如此。

苏 岂非其人于行动操练，以及伙食诸端，必悉依长于此道之教练师之意见而行之，而不必依据其他群众之意见乎？

克 然。

苏 设其人竟置此一专门家之意见与赏赞于不顾，而转遵从无专门知识之群众之意见，则不将自受其害乎？

克 自然必受害。

苏 其所受者为何害乎？违背教训者属于其人之何部分乎？

克 必为其身体，以其身体必因而伤害也。

苏 甚善。其他相类之事,不必一一缕举。岂非皆然乎?今所论者为正邪,美丑,善恶之问题,试问吾人应以众人之意为从违乎,抑应于深明此理者之意见特加尊重乎?苟吾人不从此种贤者,则吾人向所主张之守正必得益,徇邪必受害者不将被毁弃乎?抑世上本无此乎?

克 吾以为诚有之。

苏 请以例征之:设吾人听无识者之意见,反乎因卫生而得益,因不卫生而受损之所为,尚得使生命有价值乎?所害者非其身体乎?

克 然。

苏 身体受损尚值得生活乎?

克 当然不能。

苏 然则设于人生而毁其守正而得益,徇邪而受害者,试问其生也尚何有价值乎?此在人生不论其属于何部分,而要为关于是非邪正者,吾人可视为较轻于身体乎?

克 决否。

苏 然则较为更重要乎?

克 重乃远甚。

苏 然则,吾之良友乎,吾人当不计庸众对我之赞否而一唯此能辩是非正邪者之所言,与夫其理之所示是从矣,是以君谓我人当察众意必辨邪正,别善恶,分荣辱,是于立论之始已入歧途。虽然,必有人起而辩曰:“然众意能置吾人于死。”

克 然,此显为必然之返诘。

苏 此固诚然。唯好友乎,窃以为吾前之论据实未尝动摇如故。我今换一辞以研究之:即吾人所当引为重要者,非生活乃良善生活,吾人仍持此说否乎?

克 当仍持之。

苏 所谓良善生活与正直生活非即相同乎？吾辈持此说否？

克 诚然。

苏 由此吾辈即可进而讨论我未得雅典人同意而私逃果为当否矣。使私逃而当焉，吾将一试；不当者吾即弃之。至君适言及之他种问题，如金钱损失，世人品评，以及教养子女之责任，克力同乎，我恐止为无故置人于死，又复惠人以生之辈即所谓庸众者之意见也。于是吾人唯有依理性而考究下列之一问题：即吾侪或自潜逃，或以金钱求助于人而获潜逃，究为合理乎，抑不合理乎？设不合理，则宁留此，而不陷于非义，其有死亡祸患本不足顾虑也。

克 吾意君言甚是；然则吾辈将如何？

苏 好友乎，吾侪应共商榷。使君对于我说而能确立一反对说，则吾当从服君之主张。设君不能者，敢请毋再三劝吾背邦人公意而私逃。须知吾固极望君有以折服我，使我不违君之所愿也。我前所言之原则既已承认，君其尽力予我以最当之答案。

克 吾当为之。

苏 吾人绝不应有意为恶乎，或于特别情形可偶一为之乎？抑否，如吾侪曩替屡次讨论所公认者，无论如何为恶终属可耻乎，凡曩昔所讨论之结果，为吾辈所公认者，今仅数日之隔岂当尽抛耶？岂吾辈有年龄者平日相与郑重讨论，其结果竟无异于儿童所为耶？抑当笃守前所主张，而不计及庸众之赞成与否，且不问自身所遭遇者较今兹事件为更苛与否而谓凡不正之行皆为恶，凡行不正者皆为可耻而永不变乎？吾侪其应如此主张否乎？

克 诚为如此。

苏 然则吾人无论何时何处皆不应为不正之行乎？

克 诚然。

苏 然则吾人决不能如庸众所主张者，以不正而报不正，盖吾人无论何时何处皆不许为不正之行故也，其然乎？

克 诚如此。

苏 然则克力同乎，人应加害于人乎？

克 绝不应为。

苏 然则加害于人以恶而报恶，在庸众认为是者，究竟真是乎，抑否乎？

克 实为不正。

苏 加害于人非即为行不正之行乎？

克 诚然。

苏 则吾人对于他人无论如何，纵受其害，要亦不应以恶报恶而加害于人也。虽然，克力同乎，君之承认此言，恐即为承认与君之意见相异者，其再思之！诚以吾知现今持此见解之人，或今后可赞成此说之人均极少故也。赞成此说者与反对此说者绝无共同理由可以调和；以彼此主张相去悬殊，唯有互相轻视耳。请君细思之，究竟君是否亦赞同此说，即谓加害于人以恶报恶皆为不正之行，纵使自身受害为自卫而报复亦属不当者，吾侪可否即以此说为辩论之出发点乎？君其另有说而不赞同以此为出发点乎？我常力持此说，且今仍未改。君果别有见解，请即向我说明。倘君亦仍守此说而未变者，则我将进论其次。

克 君其趋语，我固未变初衷。

苏 于是得进论其次，可发为问式曰：人于其所认为是者应实行之乎，抑应背弃之乎？

克 当然实行之。

苏 于是请考察之！吾今不得国家之允许而离此以去，则我岂非

对于不应加害者亦有所加害乎？岂非对于自所认为正当者亦背弃之乎？

克 苏格拉底君，我不能答此，以我不知。

苏 然则请换一样式言之。假设吾方欲逃（或可用他字以代之）而法律与国家趋前诘吾曰：“苏格拉底，趣见告，汝意何为？汝此行为岂非欲置吾辈——法律及国家全体——于破坏乎？汝其以为法庭所判者个人得而毁弃之，使不生效力，则国家犹得存立不隳乎？”克力同君，吾侪于此诘问或类乎此者将何置答？盖人人皆能侈言法庭判决必须有效之理由，而辩论家尤能。然则吾人其将答之曰：“虽然，国家尝以不正加于吾，而予吾以不公正判断”乎？应如是言抑有他说乎？

克 正应作此答。

苏 于是法律将进而问曰：“苏格拉底，汝非与吾等结有公约乎？汝非已同意于服从国家所下之判决乎。”吾若闻斯语而惊，则法律必将续言曰：“苏格拉底勿闻此言而惊异，其速答之，以汝固习用问答法也。汝于吾等（国家与法律）究有何嫌，必破坏之乎？试问汝之生非由我等之力乎？汝父与汝母结婚乃因而生汝非借吾等力乎？汝于婚姻之律有所不足乎？”吾当答曰：实无所非难。“然则汝于儿童生世后之抚养与教育有所不满乎，以汝亦与他人同，亦皆所身受此也？法律关于此方面者规定汝父应以音乐及体育训汝，果非当乎？”吾当应曰事极正当。“善哉！然则汝之生世及汝之教养既全凭吾等之力，汝能不自认为吾侪之子孙与仆役一如汝之父祖乎？审如是然助汝其以为汝与我等得处于平等地位，吾侪苟有加于汝者，汝亦有权以报复之乎？汝其以为汝与汝父或汝师之间有平等权利，当汝受何待遇，汝亦报复之，当汝受谴责，汝亦谴责之，汝受鞭苔，汝亦鞭答之；或其他类此者，亦许汝以此而

对付国家乎？吾等有权以死汝，汝其以为亦有权以毁吾等乎？汝固以德自砺者，其以为如此行为实为正当乎？岂以汝之智尚不及见下列各点：国家之当尊重，当敬从，为诸神诸贤所共钦，乃远胜于汝之父母祖先乎，当国家震怒时，唯温逊恭顺以事之，更甚于在严父之前乎？对于国家止可几谏，或服从乎？——国家加人以刑，若笞若囚，皆当默受乎，——国家令赴战场虽明知必致死伤亦应从命而不得擅离职守乎，无论在法庭或在战场，或在他处，除谏劝外皆不得有所反抗乎？人于父母尚不应违抗，而况于国家乎？”克力同君乎？吾侪将何以答之？法律之所言是乎否乎？

克 我以为法律之言极是。

苏 法律或又将续言曰：“苏格拉底，汝试自思，使吾等之言而皆是，则汝今所企图以加于吾等者岂非不正乎？吾等固当生汝，育汝，教汝，且凡能给予其他公民者亦悉以一分畀汝。且吾等又尝以离此之自由而许于雅典之人人，宣告于众曰：不满于此间者苟年已成人，复谙法律则尽可携其所有，随其所欲而他从焉。是以吾等对于无论何人苟不嫌于此间，欲挟其所有依其所好以往殖民地或异邦者悉不加禁。唯既见此间之法令与行政如此如彼愿留居于此者，则是已与吾等结有契约，愿遵守吾等之命矣。故若是之人而犹与吾侪违抗者其罪有三重：第一，违背所以使彼出生之吾等；第二，违背所以育彼成人之吾等，第三，违反事前与吾等相缔结之愿守一切法令之约，且又不折服吾等使自知其非。盖吾等之命令加于其人本非率然强制，乃早设有两途，曰径服从之与辩论而将吾等折服之，听其人自择其一。乃今于两途皆不择取，苏格拉底乎！汝苟实行汝心中之计划，则汝必无能逃于此等罪状；且汝在雅典人中决不较他人为轻乃较他人为

更重。”我若叩其所以，则必将猝然谓此实缘我之与此邦缔约较其他雅典人为特深。于是乃语我曰：“苏格拉底乎，兹有明证，知汝平日未尝有不满于吾等及此城，盖汝倘不特别喜悦此城，则雅典人中常居于此未尝离去者，何以以汝为最乎？汝除一度赴祭赛^①外未尝因赴集而出城；除出征外未尝赴他处，且亦未尝如他人而有旅行之举；亦未尝见君注意于他邦（即他城）与他邦之法律；汝仅于吾等与此城引为满意焉。汝既如此以吾等为所最好者，欲依吾等而营公民之生活，且生育子孙于此，岂非汝独爱此邦而何耶？抑尤有进者，当汝受审判之际，设汝愿提议以放逐为刑，则今日汝之离去未得国家同意者，而在当时国家固曾同意之也。然彼时汝则扬言虽死亦不有所动，宁死而不愿放逐。迨乎今日，汝竟忘前言破坏法律，背弃与吾等所缔结之公民生活之约，其行径直若贱奴之所为。今请先答此问：吾等谓汝不仅于言语上且于行为上俱表示自愿受治于吾等，此言确真否乎？”克力同君，吾侪将何以答之？吾其能不承认乎？

克 只得承认。

苏 如是则彼辈将进而言曰：“苏格拉底，汝岂非欲毁与吾等所结之约乎？须知此约乃汝从容所自订者，既非出诸强迫，又非成于被欺；亦非出于匆促而其间经有七十年之久，于此期间中，倘汝对吾等果有不愜于怀，或觉所订之约有欠公允者，则尽可自由离去。乃汝竟不往拉克代蒙（Lacedaemon）复不往克里特，汝固尝许此二邦为政治修明者；亦不赴其他希腊各邦，或异族各地；而伏处于此，较彼跛瞽残废诸人尤为寡

① 原语有 Isthmus 字样。按此为每二年在伊斯姆斯所行之祝神赛集。兹以意译之。

出。则当谓汝独爱此城,且独爱此间之法律较其他雅典人为甚。以断无爱此国而不爱此国之法律者也。然而今也,汝竟置前约于不顾!苏格拉底乎!其纳吾等言,勿出此,为天下笑!汝其细思,设汝竟破此约而甘冒不韪,则汝自身及汝之诸友?所得者为何种利益乎?有显然可见者即汝之朋友必因此被逐,或失其国籍,或失其财产,而汝自身,倘避居近邻中政治清明之邦如底比斯(Thebes)或墨伽拉(Megara),则彼邦必将视君为彼国法之敌,且其中之爱国公民亦必皆以毁法之徒视君而猜忌之,由此反足使当时法官益自信其判汝以罪之为正当也。盖其人既为毁法者则自当为戕贼青年,愚弄无知之人矣。然则汝将离去修明之邦而避见大方之士乎,果尔则汝生活尚有何价值乎?苏格拉底乎,抑汝将厚颜趋之与语乎,果尔,汝将以何语语之耶?汝其仍袭平日在此所为者,语以道德法律及秩序为世间最贵之物乎汝之行为尚宜使汝作此谈耶?汝必不能也。设汝竟舍此修明之邦而往就克力同之友人于忒萨利则彼邦固以废弛放纵称,或好听汝越狱之故事,闻汝乔装出走乃引为笑乐。虽然,安知其中无人起而斥汝曰:“汝以垂死之暮年竟不恤破坏神圣法律但求苟延,绝不知耻乎?”汝于其间倘一味俯顺,或不至遭辱。否则苏格拉底乎,汝必闻许多难堪之言也。则汝虽生,非供万人之侮弄与贱视而何?除饮食于忒萨利外汝尚能为何事耶,岂汝之远去乃仅求一饭耶?汝平昔所说教之公正与道德何在耶?虽然汝或为子女之故始留此余生,乃可教育之使其长成。果然将如何耶?汝其将挈汝子女赴忒萨利,于其处教之育之,使其仍为客食之人岂将以福之乎?抑汝仍令子女居于此邦,以为苟此身尚存,虽不与子女同处,乃较汝死去为易于保护与教养乎?以汝之朋友得为之照顾故也。岂汝之朋友以汝在忒

萨利则保护汝之子女，若汝去世即，不为保护乎？设其人自命为汝之友，而有益于汝，则敢言固不拘汝在他邦或死去皆必有以尽力保护汝之子女也。苏格拉底乎！吾等乃教养汝者，汝其谛听吾言！汝勿以生命子女及其他视较公正为重；须知关于此事汝于死后，必可获直于冥府主宰之前。设汝为此而偷生，则汝自身及汝之亲友于生前俱不能得福利，公正，与名誉，且于死后亦不能得之。汝果屈死，乃牺牲于人而非牺牲于法。汝若潜逃以恶报恶，背毁与吾等所结之约，加害于汝所不应加害者——此即谓汝自身，汝之友朋，汝之国家以及吾等法律——则汝不特生时为我等所不容，即死后，而冥间法律^①亦必对于汝不轻恕。盖彼间知汝为破坏法律之人故也。愿汝勿从克力同以践其所言而听取吾等之劝！”亲爱之克力同君乎！此实吾两耳中所闻嗡嗡然之声也，一若西布莉^②祭场上之人人笛声犹在其耳。其声今方刺吾耳，使吾不复能闻他声。须知吾心如此，君纵另有抗驳亦属无济。虽然，君苟尚有欲言者，请即言之。

克 苏格拉底！吾已无话可说。

苏 然则克力同乎，听吾从神之所诏示者以行可矣。

① 原语有“姊妹”字样。盖谓冥界之法律与世间之法律为姊妹也。兹略去。

② 西布莉(Cybele)或称科律班忒斯(Corybants)。乃系一种教士，于祭神时吹笛，其声乃能压倒其他声音，换言之，即止闻笛音遂不复能闻其他声矣。苏格拉底于此即以为喻。以为其他言语不能再入彼耳也。

斐多 (Phaedo)

人物 厄克克拉底(Echecrates)
斐多(Phaedo)
苏格拉底
阿波罗多罗斯(Apollodorus)
西米阿斯(Simmias)
克贝(Cebes)
克力同(Crito)
典狱官

景地 苏格拉底之狱室

追叙之地点 弗里乌斯

厄克克拉底(以后简称厄)^① 斐多君,^② 当苏格拉底服毒之日,
君亦亲伴彼于狱中乎。

① 厄克克拉底大约亦为一毕达哥拉斯派(Pythagorean)之人,其 详不可考。唯据本文所述,为弗里乌斯人。有可注意者:即苏格拉底之学徒中多有属于毕达哥拉斯派者;且毕达哥拉斯派之人亦多对于彼表同情是已。

② 斐多为埃利斯(Elis)人。亦苏格拉底之弟子中之比较重要者。据 (转下页)

斐多 (以后简称斐)然,我固同在。

厄 吾甚愿闻彼之死状。彼临终之际曾有何语? 吾侪弗里乌斯^①人但闻其为服毒而死,更无人别有所闻;以弗里乌斯人未有往雅典者,而雅典人亦久不来,致音信隔膜也。

斐 君于其审判之经过,殆未有所闻乎?

厄 此则已有人见告矣,唯吾侪所不解者何以罪已定而不按时处刑乃必迟至今日。君能语其故乎?

斐 此出于偶然耳。盖雅典人开往得洛斯岛之舟适于苏格拉底开审之前一日加封。

厄 此船何为。

斐 此舟即雅典人相传谓系忒修斯(Theseus)挟七童男七童女以

(接上注②)拉尔修所述,渠为该邦之贵族,城陷时被捕为奴(时在 401 B. C.)乃与苏格拉底相结识,由苏格拉底谋之于其友人之有财力者遂得赎出。(一说由克贝赎出。)从此成为自由之人,从事于研究学理焉。彼亦曾撰有谭话体之书多种。现皆佚亡。即在拉尔修时代,亦真伪莫辨矣。(据拉尔修)言仅有两种为真;余皆可疑;今则并此皆不传矣)。相传彼遇苏格拉底时为十八岁,但此说未必可信。苏格拉底死后,彼即返其故乡。于本地建立一学派,即所谓埃利斯学派(The Elean, School of Elis)是已。按苏格拉底死后,其弟子大部分皆相率离雅典。如柏拉图等皆随欧几里德(Enclides)同赴墨伽拉(Megara)。意者斐多亦同行,其于本地建立学派或在此行之后。盖苏格拉底死后,其门徒中自立学派者纷起。就中最著者有四:曰欧几里德之墨伽拉学派(The Megarian School),阿里斯提波(Aristippus)之普勒尼学派(The Cyrenaics)安提司泰尼(Antisthenes)之犬儒学派(The Cynics)以及斐多之埃利斯学派是已。至于柏拉图之建立学园或较稍后于此四派也。斐多之学派后由厄里特里(Eretria)人美涅德谟(Menedemus)传之于该处。遂成所谓爱莱特立学派(The Ertian School),究竟此二学派于学说主张上有何不同,现今无从辨别。第知美涅德谟曾入柏拉图之学园(Academy)中听讲。则其思想之受有柏拉图影响殆可不言而喻。唯斐多之思想究竟如何则不易悬揣;以不佞之妄测,似与柏拉图与毕达哥拉斯或有相近处。故后人[如德国之魏拉穆唯志(Wilamowitz)]谓其人之功乃在传播雅典文化于雅典以外之他城也。

① 弗里乌斯(Phlius)系四面皆山之城,其位置近于西库翁(Sicyon)。意者斐多返其本乡而经由此地。其地与毕达哥拉斯有关系,故厄克克拉底必为属于毕达哥拉斯学派之人。

至克里特而彼等生命悉赖以保全者。据云当时尝许愿于阿波罗神之前，谓苟获保全生命，则当年年往得洛斯岛朝礼一次。积习相沿，于今未改。^① 而此舟一来一往之间，即阿波罗神之教士加封于舟之日起，成为一圣节，于此期内，城中即不得行刑，以示清洁也。舟或阻于逆风则往往有多时之延搁。吾顷已言之，此事适起于苏格拉底开审之前一日，所以彼在狱而迟不即赴刑正以此故耳。

厄 渠临终时作何状？有何言语举动？友人中与之同在一处者为谁？曾有典狱官禁止人内否？临终时岂只有彼一人乎？

斐 否，彼时朋辈中在场者颇不乏人。

爱 君如无事，愿以经过情形详细见告。

斐 吾今无事，当如君命。吾常以追忆苏格拉底之往事为大乐，因不拘由我自述或听他人谈及也。

爱 行见听君讲者皆将与我有同心；望君实述，不厌其详。

斐 当日我伴彼时之感觉至为奇突。吾几不知吾来系送我友之死，绝不觉悲。渠于就义之际坦然无畏，其言语举止之高尚慈祥，直使吾觉其为蒙福而非被祸。吾意其赴彼世界必受神召。且彼世界果有快乐者，则渠此去必享受快乐，吾是以无

① 相传克里特（此邦在雅典之南，乃系海中之一大岛）邦之王米诺斯（Minos）虽为贤君，而其子弥诺陶洛斯（Minotaurus）则为牛首人身之怪物。以非其所生，乃皇后与神牛交合而生者也。弥诺陶筑有迷宫，以藏此怪物。其时雅典未强，尚为克里特所征服。克里特命雅典每年进贡七童男七童女，为此怪物之食饵。至第三年乃有名忒修斯者，系一勇士，愿伴送此童男童女以赴克里特。彼等乘舟赴克里特之际，道经得洛斯岛。此岛为阿波罗神之生产地。忒修斯至得洛斯岛即向神前而祝焉：曰苟能生还者誓将岁岁来此朝奉。迨忒修斯既到克里特，米诺斯王有女名阿里阿德涅（Ariadne）者与之发生恋爱。遂授之以剑，指以径涂，忒修斯乃得入迷宫，执怪物而杀之。忒修斯携阿里阿德涅以及七童男七童女潜逃而回雅典。此每年必有朝神之舟以赴得洛斯之由来也。此虽为习俗，然实根由于神话。希腊时代往往视神话为实有共事者，此吾人读希腊人著述时所不可不知者也。

所悲，此实与普通之经验有所不同。虽然，吾平日遇有哲理谈论时每觉愉快，而是日竟与平素异其感觉（因哲理为是日讨论之题目）。吾此时悲喜交集，盖究知渠之不久即将离世也。且此种悲喜相交之异感为在场者所同具。吾侪皆忽歌忽哭；而尤以易受刺激之阿波罗多罗斯为甚。君亦知其为人乎。

爱 然吾知之。

斐 渠竟悲不自禁；而我与其余诸人咸大为动。

爱 在场中尚有若干人？

斐 雅典人中除阿波罗多罗斯外，尚有克力同布尼斯（Critobulus）及其父克力同，又有赫谟根尼（Hermogenes）、厄庇革涅（Epiganes）、埃斯基涅（Aeschines）与安提司泰尼（Antisthenes）并有克特西普（Ctesippus）、美涅克塞努（Menexenus）及其他数辈。唯柏拉图则吾忆其因病未到。

爱 尚有外籍之人乎？

斐 有之，底比斯（Thebes）之西米阿斯（Simmias）、克贝及斐多尼得（Phaedonides），又有欧几里德与忒尔西翁（Terpsion）为来自墨伽拉者。

爱 阿里斯提波与克列欧姆布洛托斯（Cleombrotus）亦在场否？

斐 否，据云方在爱琴岛（Aegina）。

爱 此外尚有否？

斐 吾意殆尽于此矣。

爱 然则君等所谈论者何事？

斐 吾当将所谈者自首至尾为君重述之。吾侪日日必访苏格拉底，每晓同人相约先集于法庭，此法庭即渠受审之所而与监狱相去不远。乃即于此聚谈以待狱门之启（盖狱门之启，时不甚早）。迨狱门启则相将入内，大率竟日相处。于最后一

日，吾侪聚集之时较平日更早；此因前一夕吾人已知得洛斯岛之舟已返，故相约翌日绝早即聚齐于常会之地。既抵狱门则应门之狱卒不许即入，嘱以稍待，俟其来招。渠谓：“十一员方在苏君之狱室，为之解除縲绁，而告以如何死法。”未几果来谓此时已可入内。吾侪入室时见渠已解去其缚，其妻克珊西普(Xanthippe)(君固知其人)抱儿坐于其侧。见同人人，则出以妇女常态，哭谓渠曰：“噫，苏格拉底，此为汝与汝友间末次谈话矣！”渠则顾克力同曰：“克力同，汝其令人送伊回家”：于是克力同之从者即引之去，椎胸呼号而出。及其既去，苏格拉底初犹坐于卧榻，旋即屈其膝而以手拭之，且拭且谈曰：“快乐之为物，抑何奇也，其与痛苦之相关亦太可怪矣，人常视痛苦与快乐相敌对，以二者不能同时并来，殊不知人之取其一者恒无逃于二者兼取。虽系截然二物，然实联合为一。使我不禁思及伊索；设渠见及此，则必将造一寓言谓神初欲调和二者，迨调和不能，于是使其两端系于一起。此所以得其一者必随获其他也。今吾经验即可征之。吾足有受缚之苦，今始有解缚之乐。”

克贝闻之而起曰：“我甚乐闻君提及伊索之名。因此使我忆及一问题常有人询问于我者。诗人厄文努斯(Evenns)^①前日即以斯事见叩，恐彼将复再询。君欲使我有以答彼者，请语我应作何语。渠所欲知者即何以君生平未尝作诗，今处狱中乃将《伊索寓言》译为诗，且作阿波罗神之颂赞诗？”

苏格拉底答曰：“汝其告彼谓吾实无与彼抗衡之意，吾固

① 厄文努斯之为人与行事见《苏格拉底的申辩》(Apology 20)与《斐德若》(Phaedrus 267)。

知其非易。吾之为此，不过欲试探吾梦中所得之诏示。盖吾常常于梦中得有一种诏示谓，吾当编乐艺。^① 虽每次梦境不同，然其所诏示之言则几无变，大旨谓当研究乐艺而编制之。前此吾以为此不过鼓励我于原有专业之哲学，勤勉从事，以哲学固音乐中之最大者，亦犹运动场上观众之呼声，使竞赛者更努力耳。顾吾尚未敢必，恐梦中所谓乐艺或即指世间之音乐。适此次定罪，又以圣节而缓刑，遂思一试，以为于离世时，作数首诗，以符梦意，亦较佳也。吾初时仅作圣节颂神之歌一首。继思若真为诗人则必有寓言而非理论，顾我非此种创作之人，于是即取吾所熟知之《伊索寓言》数则译为诗歌，实为初试耳。汝其寄语厄文努斯，别矣，好自为之。彼苟为智者其急起直追以从我后。吾将于今日离世，此盖邦人之命也。”

西米阿斯言曰：“此种人尚足告以斯语耶！吾以与渠常往还，故敢言就我所知，渠非万不得已时不愿从君之言也。”

苏格拉底乃问曰：“然则渠非一哲人^②乎？”

西米阿斯答：“我意殆是。”

苏格拉底曰：“然则厄文努斯可从我劝，以人而既有志于哲理，必当愿死，唯渠必不愿自杀，此乃人所勿许者。”

渠作此言时，改其坐势为两足下垂于地。以后谈话此势不变。

① 按所谓乐艺系就当时之情形而言。盖希腊以诗歌包括于音乐中。故就广义而译之为“乐艺”。实则于此处即指诗歌而言耳。

② 原语为 philosophos 普通译为“哲学家”。按伯内特(Burnet)教授谓此指毕达哥拉斯派之宗教性质的学者而言。此派谓药物所以疗身，学术所以疗心。此种疗心之人不视学术为一种求知之事，乃谓为一种修身做人之法。故不可译为哲学家。兹不得已，以“哲人”译之，固知其尚非确译也。

克贝问曰：“君何以既谓人不许自杀而又谓哲人皆愿赴死乎？”

苏格拉底反问曰：“汝与西米阿斯既为菲罗劳斯^①之弟子，岂未闻其论及此乎？”

克贝答：“闻而语焉不详。”

渠曰：“吾之言此亦仅转述耳，然未尝不可以吾所闻者见告。况吾将赴彼世，则正宜论此去之情形而加以讨论。自此时以迄日落（按即指死时）之间，岂非最宜于作此种讨论乎？”

克贝曰：“苏格拉底君！然则自杀一事何以公认为非，请有以告我。吾闻菲罗劳斯在我本邦底比斯比时尝作如是说，且吾闻他人亦持此论，顾我则终莫明其所以。”

苏格拉底答曰：“汝勿懈以求之，必可得其人。窃意汝所引为疑者，不外何以天下事之为恶者皆得因时因人而变为善，乃于此竟无例外，独无以死为较善于生者乎？且何以有愿就死之人，而独不许其自为之，必假手于他人乎？”

克贝操其土语喜曰：“噫！诚然，诚然。”

苏格拉底曰：“兹所言者在表面视为矛盾，然实则非真有矛盾也。有一种说密传于世，谓人犹如狱囚，无权擅自启门脱逃；此说秘奥吾未能明。顾我则信神为吾侪之保护者，而我侪为神之所有物。^② 汝亦以此说为然乎？”

克贝曰：“我亦谓然。”

苏格拉底曰：“设使汝所有者之一物若牛若驴未得汝命其死而自死。汝不将怒而责之乎？”

克贝曰：“当然。”

① 菲罗劳斯(Philolaus)大约为纪元前四百七十年，与毕达哥过拉斯相差大约有四十年上下，实为毕达哥拉斯派最后之一大师。其人之著述尚有辑遗，传于现今。

② 原语为 Ktema，即谓如财产之属于主人者。

苏格拉底曰：“若然则谓人非得神召，不应自戕，而当静候神召，如吾今所为者允有理由矣。”

克贝曰：“然，似亦有理。唯既谓神为吾人之保护者而吾侪为其所有物，又何以解于哲人乐于就死之说耶？若谓最智之人而反甘屏弃诸神之保护，必为不通；以决无智者而以为自己照顾乃较善于神之护拂也。唯愚人或为之，以昧于始终之义，不知自绝于善之非，不明逃遁之失，竟以背主私出为乐。而智者必愿长与贤于己者共处。苏格拉底君乎！此说竟与顷间所言大相刺谬，以依此说，则于将死之际必智者悲而愚者乐也。”

当时克贝之诚挚使苏格拉底颇为满意。乃顾我侪曰：“若克贝者可谓好辩善问矣；凡何理论于初述时决不易令其服膺之。”

西米阿斯乃言曰：“此次我以为克贝之驳难实有所见。安有真之智者而欲自绝其贤于己之主人耶？且吾意克贝所言即隐指君；殆谓君抛弃吾侪，抛弃向所认为贤主人之神，未免轻率。”

苏格拉底答曰：“汝言亦是一法，吾知汝乃欲吾申辩一若处身于法庭者然。”

西米阿斯曰：“固所望于君者。”

苏格拉底曰：“则吾今必于汝等前勉为一更有力之辩诉，胜视昔日在法官之前者矣。以吾自知，设吾不信此去为就聪明正直之神，（此层我敢必）且与贤于生人之死者同居（此层我尚不敢必）则亦必以死为悲。故我不特不悲，且将有厚望，俾有所获于死后，盖依古人言，善人死后所获甚于恶人故也。”

西米阿斯曰：“君其挟君之思想以俱去乎，抑仍留为吾侪

所共享乎？我以为思想乃吾侪公享之益。但君而欲令吾侪服膺，则应将顷间所谓之辩诉即刻开场矣。”

苏格拉底曰：“当勉为之。唯克力同似久欲有言，容吾先一问其所欲。”

克力同曰：“无他，只进毒之役者嘱我告君：不宜多谈，据言多谈则身热，将碍及毒之效力。体热者往往需服两次甚至三次。”

苏格拉底曰：“然则任彼尽其职，备进鸩至二次甚至三次可耳。”

克力同曰：“固知君必作斯语；然吾亦以彼嘱始乃言耳。”

苏格拉底曰：“可置不理。兹者，法官乎！我当中证于汝等，何以真之哲人乐于就死，与夫死后于彼世能冀得最大之善，其何以至此，吾将勉为汝等释之。吾以为世人于哲人所真研究者不免误会，因不知哲人所研究者即为死或濒于死^①是也。果尔一生努力以求之者既不外乎此，则一旦死至谓其反致悲伤，斯真不通矣。”

于是西米阿斯笑而言曰：“嗟乎，我本不欲笑，然君言使我不禁失笑。以我思及俗流闻君述此哲人之状，必谓诚如是；而在吾乡者亦必同声谓哲人之生活确为求死；于是乃曰。吾等已知哲人所求为死，故以死予之矣。”

苏格拉底曰：“西米阿斯乎，若辈此言亦是，唯其谓已知则不然。缘若辈实不知真之哲人何以愿死，得何种死。今吾侪自相讨论，不必再提若辈可也。试问吾侪果信有所谓死乎？”

① 濒于死即谓生人而濒于死之状态。参阅下文以哲学为练习死态之课程，原语为 tethnanai meletosa radios，英译为 practising death 则可知矣。

西米阿斯曰：“当然有之。”

苏格拉底曰：“岂非即为心灵与肉体之分离乎？所谓死非即为心灵脱离肉体而独存，肉体亦脱离心灵而独存乎？尚有他乎？”

西米阿斯曰：“诚如君言，并无他解。”

苏格拉底曰：“今则尚有一问，愿以叩汝，倘汝意与吾合，则于现所讨论之问题将有发明。即问：哲人应顾念饮食之乐（倘此可名为乐）否？”

西米阿斯曰：“当然不可。”

苏格拉底曰：“亦应顾念男女之乐乎？”

西米阿斯曰：“当然亦不可。”

苏格拉底曰：“然则应顾念于一身之服用，如美衣华履或其他饰物乎？抑否，而应于生活所必需者外，悉贱视之乎？”

西米阿斯曰：“吾敢谓真之哲人必贱视此类之事。”

苏格拉底曰：“然则汝其以为此种哲人殆全注于心灵方面而不注于肉体方面乎？渠殆将尽力求远离肉体而近就心灵乎？”

西米阿斯曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“然则哲人于此以视其他众人非力求心灵脱离其与肉体联合乎？”

西米阿斯曰：“然。”

苏格拉底曰：“世人多谓此种人无肉体之乐者殆不需乎生存，且不顾念肉体之乐者，虽生犹死。”

西米阿斯曰：“此亦然。”

苏格拉底曰：“然则吾人于获取智识时，肉体于其真切为一障碍乎，抑为一助力乎？吾意盖谓人之视听，就中果有真乎；抑如诗人所常称，于视听中皆未能有所确知乎？使视听

而尚为不确切,则其他官觉较耳目为劣者又将如何?”

西米阿斯应之曰:“吾意与君同。”

苏格拉底又曰:“然则心灵其何时始能达其真乎?以心灵与肉体相伴而观物,乃常为肉体所蒙蔽也。”

西米阿斯曰:“诚然。”

苏格拉底曰:“然则果有真者,非唯于思索得之乎?”

西米阿斯曰:“然。”

苏格拉底曰:“思索最佳时,非即心神自凝,绝不为视听苦乐所扰之时,其时可谓心神与肉体断其关系,或绝少关系,而唯真是求乎?”

西米阿斯曰:“然。”

苏格拉底曰:“然则哲人岂非贱视肉体,而常欲其心神得超于肉体而求有以自在乎?”

西米阿斯曰:“诚然。”

苏格拉底曰:“西米阿斯君,审如是,今另有一问:即有绝对之公乎,抑无之乎?”

西米阿斯曰:“确有之。”

苏格拉底曰:“亦有绝对之美与绝对之善乎?”

西米阿斯曰:“当然。”

苏格拉底曰:“然则汝曾目睹之乎?”

西米阿斯曰:“未也。”

苏格拉底曰:“其亦尝以其他官觉与之相接乎?须知我所指不限于此三者;而他如‘大’‘健’‘强’等亦然,即所谓事物之所以然^①是也。此事物之所以然君曾由肉体官感而有所

① 按原语为 óéstenó tygchaneión 乃系当时通俗之语。以英语译之,则为 what is 所谓 everything is what it is 是已。其在中文即为甲之所以为甲;乙之所以为乙;人之所以为人,健之所为健,等是也。故以“所以然”译之。

见乎？岂非唯彼于各事物之所以然慎思明辩者始为最接近乎。”

西米阿斯曰：“然也。”

苏格拉底曰：“然则世之得知识最纯全者岂非其人于各事物专用心智，不使视听及其他官觉掺杂其间，而唯以心智之真光烛照事物之所以然乎？岂非其人必应尽量自绝于耳目及全身，而视此等肉体为扰乱精神者，足阻碍真知之求得乎？于事物之真际得有所知者，非此等人乎？”

西米阿斯曰：“君所言者其中真有至理焉。”

苏格拉底曰：“然则真之哲人既有见于此，岂不相与而言曰：此思想自其曲折之径途已引导吾人直达于一结论：即谓吾人一日生存于肉体之中，一日心灵为肉体之恶所染，则吾人之希望——求真——永不能得。盖肉体时需饮食，使吾人烦扰不休。若有疾病，更阻吾人研求真知。且肉体赋吾人以欲也，情也，恐惧也，幻想也，种种痴念，诚如人言，在在使吾人不能静思。试问战争与党派非起因于肉欲乎？盖战争起于贪财，而求财则又为放纵肉体故也。人之一生既为此等事所缠，尚有何暇以从事研求于哲理乎？抑其尤者即使吾人有暇，欲从事于哲理研究，而身体必常扰乱吾人之运思，淆混吾人之潜究，足见身体实碍阻吾人之得真知，是以吾人于任何事物，欲见其真者，必越绝身体而独任心灵，始得直窥真际。由是观之：吾人而所爱好之智识，其得之也不在生时，而反在死后。以依此说，心灵与身体相合时既不能得纯正智识，其结果殆不外乎两途曰：苟不欲得知识则已矣，否则唯于死后。诚以不死则心灵断不能离身体而独立。其于在生时吾亦以为若能绝少顾念于肉体，始能于智识有所趋近且勿沉沦物欲，而常自保纯皎，以迨神命解脱之时。既能脱免于肉体之

愚妄，则吾人自即纯皎，且必能与纯皎者同处，遂于凡纯皎者无所不知，如此即可谓有得于真际矣。以不纯皎者决不能窥得纯皎者。吾以为真爱知识者交相告语时，不由不作此言也。汝亦谓然欤否乎？”

西米阿斯曰：“吾极谓然。”

苏格拉底曰：“吾友乎？使此说而确，则吾此去殆大有望，凡吾平日所研求者行将于彼处得之。是以吾今将欣然而去，且不特我也，凡人而自信其心灵已修洁者皆可同样之希望。”

西米阿斯曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“然则所谓洁净^①者非即使心灵与肉体相离，如我前所言者乎？非即使心灵习于凝敛集中而勿游散于肢体，独自常存，质言之，即脱去肉体之桎梏乎？”

西米阿斯曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“此心灵解脱于肉体正即吾人所谓死也。”

西米阿斯曰：“固如此。”

苏格拉底曰：“然则唯真之哲人为求有以解脱其心灵。其所专以研求者非即此灵肉之解除关系乎？”

西米阿斯曰：“此亦然。”

苏格拉底曰：“依吾前所言，其人于生时力求濒于死态而一旦临死，乃复怨悔，岂非矛盾可笑耶？”

西米阿斯曰：“当然。”

苏格拉底曰：“真之哲人既以死态为常课，则死之于彼必不若常人之视为可惧也。试更思之：此辈哲人生时无不与肉

① 按原语为 Katharsis 在英译为 purgation。在下段有 Katharmons 一语亦同。要皆为宗教上“清净化”之谓也。兹紧接上文乃译为洁净。

体为仇，冀心灵得独立自由，乃一朝如愿而偿，如竟不欣然以赴其终身景仰之所，（于此获取真知并脱仇困）而转引以为忧戚，宁非矛盾乎？世人尚有以妻子之爱而愿追随于地下者，顾谓真爱智之人既知唯于彼间始真有获，宁复临死而悲，不欣然以赴之乎？吾友乎，苟真为哲人必欣然而往。以其深信唯于彼间始可得纯正之智也。审如是，而其人倘犹畏死，则真矛盾矣。”

西米阿斯曰：“诚为矛盾，”

苏格拉底曰：“且君苟见有人临死而悲者即此已足证其非爱智者，乃爱身者也恐亦即爱金钱及权势者也。”

西米阿斯曰：“甚是。”

苏格拉底曰：“然则有所谓勇敢者，非哲人独具之品德乎？”

西米阿斯曰：“然。”

苏格拉底曰：“且有所谓克制（即克己）者，其义即为遏情制欲而克胜之，此众人所公认也。然此德亦非唯耽于哲理而贱视肉体者为特长乎？”

西米阿斯曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“盖其他常人之勇敢与克制，苟汝细加察究，当知其为矛盾也。”

西米阿斯曰：“何故而然耶？”

苏格拉底曰：“汝岂不知常人视死为大恶乎？”

西米阿斯曰：“确如此。”

苏格拉底曰：“然则勇士之忍死，岂非畏再蒙更大之恶乎？”

西米阿斯曰：“亦然。”

苏格拉底曰：“舍哲人外，世之勇敢者殆皆有畏于此，乃致

其勇于彼。夫以有所畏怯者，而反谓为勇敢，宁非怪事耶！”

西米阿斯曰：“诚是。”

苏格拉底曰：“世之所谓克制者得毋与此正同乎？其为克制正由于纵溺。此说似矛盾，然世间确有此种事。盖世人必各有所乐，唯恐失之；于是不得不克制此乐俾易以纵溺于彼乐。夫溺于乐谓之曰纵溺。若辈虽不溺于此乐，而实溺于彼乐。吾故曰世人之克制殆即纵溺之一种耳。”

西米阿斯曰：“似确如是。”

苏格拉底曰：“吾爱友乎！以此乐易彼乐，以此苦易彼苦，以此惧易彼惧，以大者甚者易小者轻者，一如金钱然，此实不足为取得品德之正道也。须知唯有一种真币，可用之以交易一切，以之购买一切，厥曰智慧。凡勇敢克制公正，此诸真德皆唯依智慧而立，至于伴有苦乐与否固不必计也。若夫所成品德不取决于智慧，而徒为彼乐此苦，彼苦此乐之漫自交换者直虚有道德之表而已，非体之果安，即之果真，乃实因有所困故耳。故必超绝于苦乐畏惧以外，如克制，公正，勇敢与夫智慧，皆为此种洁净化之一也。吾意彼通神者之寓言不为无见，其谓生前沉迷放纵者死后隳入泥坑，生前修洁自振者死后与神同居，殆有深义。且有隐语曰：‘持杖者^①固多，通神者则少’，吾意所谓通神者即指真之哲人也。吾尝穷吾一生尽力竭能以求跻于哲人之列。至于吾所努力者其径途是否正当，其结果是否成功，则吾一人彼世（设此而为神所命）定可知之，此吾敢自信者也。薛密西与克贝乎！吾之与尊长

① 按此种杖系一种树木所成，其名曰那戴克斯(nartex)即 *ferual communis* 是已。于敬神（神为狄俄尼索斯即酒神）时持此木为杖。在深山中为之狂舞。谓必如是方能与神合体。其用作杖名之曰神杖(Dionysiac thyrsus)至于通神者即指与神合体而言(en husiasmos)。

友朋永诀而不悲者即以此故，以吾信于彼间亦正多贤主良友也。吾今所言倘蒙汝等视为较在法庭时之答辩为充足有力，则幸甚矣。”

于是克贝答曰：“君所言者，其他吾皆赞同，唯于心灵一节则令人未能轻信。盖皆疑心灵一离躯壳即不复存在，即于人死时心灵一出肉体立即消散，若烟雾之化为乌有。设谓心灵于脱离君所谓之万恶之肉体以后而竟能凝敛自存，则君所云云乃可望其为真矣。唯欲证实人死以后其心灵尚存且复有力有智，殆非详征博辩不为功。”

苏格拉底曰：“所言诚是。今且稍试论之，以明此事之或然，可乎？”

克贝曰：“吾诚愿闻所见。”

苏格拉底曰：“吾信今闻吾言者，即使为向来仇我，惯作谰语之诗人^①亦必不致斥我为妄谈漫然无关之事。汝等果乐闻者，即请而进论此题。吾人姑设问曰：人死以后其心灵存于彼世否乎？据古代传说，则谓心灵自此世而往彼世，复由彼世而回此世，即由死而复生，是也。倘此说而确，生既由死而来，则心灵之存在于彼世也必矣；苟不然者则复生之说何由成耶？若能证明生唯由死而来，则可引为心灵存于彼世之充足证据。不能者则必有待于其他论据。”

克贝曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“研究此问题而不限于人类，乃兼及动物植物并一切有生之物则易明了。凡物而有其相反者，非即生于其相反者乎？此类相反之事物，即指善与恶，正与邪，以及其

① 按此种编制喜剧之诗人甚多。盖希腊颇有一般文人而反对研究玄妙学理也。除见《苏格拉底的申辩》中者外尚有欧波利(Eupolis)等，亦对苏格拉底有讥刺语。

他无数之相对者。吾将指示一切相反之事物皆必同样相生。^① 试举一例,如任何事物之所以为大也必因其先为小而后始见其为大也。”

克贝曰:“然。”

苏格拉底曰:“反之,若其为小,亦必因其先为大而后始见其为小也。”

克贝曰:“然。”

苏格拉底曰:“且弱生于强;速生于迟。”

克贝曰:“诚然。”

苏格拉底曰:“然则恶生于善;正生于邪。”

克贝曰:“亦然。”

苏格拉底曰:“一切相反之事物非皆如此乎? 由相反而始相生之说不其可信乎?”

克贝曰:“然也。”

苏格拉底曰:“于此相反事物之每对间非皆有兩種变化^②曰由此以趋于彼与由彼复返于彼乎? 例如于大小之间,即有增减为之往来焉;吾人不尝名其增曰长,其减曰消乎?”

克贝曰:“然。”

苏格拉底曰:“且有相同者如分合与冷热等,俱为出此入彼之互相变化。一切相反事物之间皆如此。纵未能一一各赋专名以别之,而要之,一切相反之事物皆系互相生灭,殆可得而言欤?”

克贝曰:“然也。”

① 按相生即谓再生,原语为 *paliggenesia* 至于相反乃谓敌对而言,原语为 *antapodosis*。

② 按变化即历程之谓也。如甲与乙相对立,则由甲至乙为一种历程,可名曰“往”;由乙至甲又为一种历程,可名曰“返”。原语为 *genesicis*。

苏格拉底曰：“然则生非亦有相反者，一若醒之于睡乎？”

克贝曰：“诚亦有之。”

苏格拉底曰：“然则为何？”

克贝答曰：“即死是已。”

苏格拉底曰：“此二者倘为相反则必为交互相生，亦必有往来其间之消长，然乎？”

克贝曰：“当然。”

苏格拉底曰：“顷间所举相反事物之两种，其一吾将分析之，并及其间之往来变化；其他则请汝等自分析之。盖吾即谓一面为睡而他面为醒；醒自睡而生，睡由醒而出；其相生也则一为入眠，而他为警觉。汝谓然否？”

克贝曰：“当然同意。”

苏格拉底曰：“设汝等亦同样分析死生，则死非与生相反乎？”

克贝曰：“然。”

苏格拉底曰：“然则亦彼此相生乎？”

克贝曰：“然。”

苏格拉底曰：“然则由生而生者为何乎？”

克贝曰：“即死是也。”

苏格拉底曰：“由死而出者为何？”

克贝曰：“吾不能不答曰即为生。”

苏格拉底曰：“然则凡有生者无论其为人抑为物，非悉为自死而来者乎？”

克贝曰：“明甚。”

苏格拉底曰：“由此推之，则心灵必存于彼世。”

克贝曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“且于二者互相消长之间，其消非既已显然可见乎，换言之，即就死非显然可见乎？”

克贝曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“然则其长如何乎？岂天然仅此一面而无相反之他面乎？非然者，吾人于就死之反面，不应认有赴生以相对待乎？”

克贝曰：“应尔。”

苏格拉底曰：“然则为何？”

克贝曰：“是为复生。”

苏格拉底曰：“使果有复生者则此非由死而再赴于生乎？”

克贝曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“于是吾人乃有一新径得以推定曰，生者自死者而来正犹死者由生者而致。审如是，足证死者之心灵必有存寄之所，然后始能复返于生。”

克贝曰：“然也，此结论似为由此诸前提而推论之所必至者。”

苏格拉底曰：“兹更有一法，以证此诸前提之设立实为当然。盖若天下事物之生也不由相反者互相循环往返而出，乃悉由直线以进，无折无屈，则芸芸万物终必归于一形趋于一态，而无所谓生息变化矣。”

克贝曰：“此言何谓？”

苏格拉底曰：“殊易明耳。试以睡眠为例。设使睡与醒不相循环往复，则睡神^①之故事即成毫无意义，以一切皆同人

① 按原语为 Eudymion 系睡神之名。兹仅译为“睡神”。相传其为美少年，为女神所惑，致永眠于山中。

睡，此睡神与他物之不同又将何以见耶？又设使世间之物仅有合而无分，则阿那克萨哥拉所谓一切皆浑沌者行且见矣。由是观之，若一切有生之物皆同趋于死，而死者永保其死，不复再生，则势必一切同归于尽，而靡有孑遗，以生者既不自死者而来，而又皆向死而去，则一切物不其终为死所吞没也乎。”

克贝曰：“推论诚必至此。君言有理。”

苏格拉底曰：“吾意其必如此。所设前提未曾有误。因吾确信有复生，其生也即自死而来；且吾信死者之心灵必为存在，而于善人之心灵尤然。”

克贝益之曰：“抑吾闻之，君常言学习即为追忆；^① 倘此说而确，则吾人今日有所识必为忆及生前所见者也。苟非吾人之心灵于未入世以前已有所在，必不能致此。此则可谓心灵不灭之又一佐证矣。”

西米阿斯问曰：“然而此说之证据为何？克贝君，请即见告，以我今未能详忆故也。”

克贝曰：“显有一极好之证据焉，即任执途人而问之，使发问而得当，则所答皆正确。苟非其人已先有明识与正解，安克致此？若所指而问之者为几何图形或相类之物，则尤为显然。”

苏格拉底曰：“西米阿斯乎，倘汝犹有所疑，则汝是否与我之持论不同，而以为学习即追忆之说不足信也欤。”

西米阿斯曰：“吾非有所疑，唯欲唤起此说于心上耳。比闻克贝所言，吾已能忆起且信服矣。但犹愿一聆君之教言。”

① 追忆之原语为 *anamnesis* 盖谓自生后所习能一见即念者，必系于生前已早有之，特忘欲耳；此次得见乃唤起旧存。此为柏拉图之学说中要点之一，其详见《理想国》与《美诺》二篇。

苏格拉底曰：“我所欲言者即为凡吾人所忆者必为其以前所知者；斯说倘不为谬，则吾侪当共认之。”

西米阿斯曰：“然。”

苏格拉底曰：“由此种样式而得之知识斯为追忆，吾侪亦公认否？吾意即谓：设见一物或闻一事，不仅于其物其事有所知，且同时于他物他事亦有所知，而所知者非其同类，乃为异种，则吾人不应即称此种知识为追忆乎？”

西米阿斯曰：“君言何指？”

苏格拉底曰：“请举一例以明之：见一琴与思一人，虽同为知也而实不同。”

西米阿斯曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“例如情人当其见所眷者^①之一琴，一衣，或其他常用之一物也，必睹物而思人，物主之肖影必涌现于其心目，汝亦谓然乎？此即所谓追忆。正犹有人见西米阿斯而即思及克贝；此类之例殆举不尽。”

西米阿斯曰：“此例诚不胜枚举。”

苏格拉底曰：“此即追忆；凡事因经久或疏忽而致遗忘者唯以此法可得之。”

西米阿斯曰：“然。”

苏格拉底曰：“汝岂不可因睹一马画或一琴画而忆及其人乎；且汝岂不可因见西米阿斯之像而忆及克贝乎？”

西米阿斯曰：“是亦可。”

苏格拉底曰：“汝岂不可亦忆及西米阿斯自身乎？”

西米阿斯曰：“诚亦能之。”

苏格拉底曰：“于此所举诸例可见追忆之起也由于相同

① 所眷者系指男子而言。盖当时男子与男子之间因慕色而讲恋爱也。

之事物，然亦可由于相异之事物，不其然欤？”

西米阿斯曰：“然。”

苏格拉底曰：“因相同事物而引起之追忆则必复有一疑问：即所忆及之物是否与之完全相同是已。”

西米阿斯曰：“此疑甚是。”

苏格拉底曰：“倘此而确，则吾人可进一步而主张世上有抽象之同或等，^① 非谓此块石与彼块石相同相等，此片木与彼片木相同相等，乃谓超乎一切具体者，专指抽象者而言。吾人可作此说乎？”

西米阿斯曰：“吾人得决然作此说。”

苏格拉底曰：“然则吾人于此抽象者亦知其为何乎？”

西米阿斯曰：“诚知之。”

苏格拉底曰：“然则此种知识何由得来乎？岂吾人目见事物之相同相等，如此片木之等于彼片木，此块石之同于彼块石，及其他，而后加以抽籀，另外成一种义理^②乎？抑否而以为与见于事物者截然为二乎？须知木片石块之相同相等，纵使无变，而吾人见之，固有时为相同相等，而有时则又不相同相等也。”

西米阿斯曰：“诚如是。”

苏格拉底曰：“然则抽象之等同，汝曾见其即为不等同

① 按原文为 *auta ta isa* 在英文为 *just th equal* 似止指相等而言，无相同之意。须知柏拉图此说盖以几何学为出发点也。唯在中国则相等实与相同有相通处，故如此译之。此语正即为“等之理型”(*the idea of equality*)谓有一种理型：曰，相等。柏拉图之理型说，余于拙作《新哲学论丛》中〈殊事与共理〉一篇中论列甚详，读者必须一参考焉。

② 此处所谓“义理”与前句所谓“抽象者”皆与第 80 页上注①大体相同。在英文为 *what is* 而亦即所谓 *essence* 是已。实则即指 *idea*(理型)而言。原语不易译，故不得不随处以意译之。

乎，抽象之不等同其即为等同乎？”

西米阿斯曰：“否，否，不能如此。”

苏格拉底曰：“然则具体之等同^①与抽象之等同^②其非一物乎？”

西米阿斯曰：“吾敢谓其非一。”

苏格拉底曰：“具体之等同虽与抽象之等同非一，然汝知有抽象之等同者非由于此具体之等同乎？”

西米阿斯曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“然则抽象之等同与具体之等同得相似亦得不相似，其然乎？”

西米阿斯曰：“然。”

苏格拉底曰：“然此无足重轻。夫见一物而知及他物，无论二物相同与不相同，而必为追忆。”

西米阿斯曰：“然。”

苏格拉底曰：“然则见此木片与彼木片，此石块与彼石块之相同相等，岂不令吾人有感曰：其为等同也果无异于抽象之等同之为等同也欤，抑较抽象之等同之为等同而有所亏也欤？”

西米阿斯曰：“其间固大有圆亏之别。”

苏格拉底曰：“今有人焉见一物而自思曰：此物虽欲同于某物，而顾尚有差，特肖焉而非同也。岂非其人必于某物先有所知，而后始可辨知此物之虽肖某物而非同于某物乎？”

西米阿斯曰：“当然。”

苏格拉底曰：“吾人今兹所论具体多数之等同与抽象绝

① [译按]即见于事物者。

② [译按]即在概念上者。

对之等同岂非正犹是乎？”

西米阿斯曰：“正如是。”

苏格拉底曰：“然则吾人必于初见具体上事物多数之等同以前即知有抽象上绝对唯一之等同，而后始能晓然于等同之事物虽求有以合乎绝对之等同而终未能跻及也。”

西米阿斯曰：“此说是也。”

苏格拉底曰：“虽然吾人固亦承认此抽象上绝对之等同唯借官觉而始能知之，如视觉触觉，其他官觉亦然”

西米阿斯曰：“然也，就其一而推之，则其他诚必如是。”

苏格拉底曰：“凡官觉所见之具体上事物之等同无不求符于抽象上绝对之等同，顾终不能绝符，此则亦吾人由官觉而得审者也。此说然乎？”

西米阿斯曰：“然。”

苏格拉底曰：“然则吾人必于未闻未见或未感觉以前而已于抽象之绝对等同有所知。非然者吾人决不能将此绝对之等同为准绳而以事物之等同与以相较，且亦无由知事物之等同率求合乎此绝对之等同而终不能即。”

西米阿斯曰：“前所说者一加推论势必至此。”

苏格拉底曰：“吾人出世以后非立即能视，能听，能感觉乎？”

西米阿斯曰：“然。”

苏格拉底曰：“然则吾人于抽象上绝对之等同有所知必前乎此时矣。”

西米阿斯曰：“当然。”

苏格拉底曰：“质言之，殆即在未生以前也，然乎？”

西米阿斯曰：“然。”

苏格拉底曰：“倘吾人未生以前有此知识，而生时挟与俱

来；则吾人生前所有而挟与俱来者固不仅此种等同与大小而已，尚有其他抽象概念。以吾今所论本不限于此一种，尚有抽象之善，抽象之美，抽象之公，抽象之敬以及其他凡吾人于辩论时所溢为绝对者。吾人非信其皆为生前已知者乎？”

西米阿斯曰：“然。”

苏格拉底曰：“吾人既得此知识遂一一不忘，是则生也挟此种知识俱来，复终其身而知之。盖所谓知，即为取得知识与夫保留知识勿失；至于所谓忘非即谓知识之遗失乎。”

西米阿斯曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“倘吾人于未生以前所得之知识忽遗失于诞生之顷，而日后运用官觉恢复前此之所知，则吾人所谓学识者非即此种恢复以前所有之知识乎？名之曰追忆，不亦宜乎？”

西米阿斯曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“吾人之知一物也无论出于目见，耳闻，抑或用其他官觉，要不难由此而唤起前所遗忘之另一物，至于此物与彼物可相同，亦可不同，有相联之关系足矣。解释此事，如吾所言，止有两说必居其一，曰：或为甫于诞生之际得此知识，其后遂继续于终身；或为诞生以后所有学习皆仅为追忆生前所知，则知识即止为追忆已耳。”

西米阿斯曰：“此言诚是。”

苏格拉底曰：“然则汝于两说究何所取乎？即吾人之知识其始自甫生之际乎，抑为在未生以前已有所知而出世后复追忆之乎？”

西米阿斯曰：“即刻吾殊未能立决。”

苏格拉底曰：“虽然，汝必能抉择之；以人而有知，必能于其知而明其所以然也。”

西米阿斯曰：“诚能之。”

苏格拉底曰：“然则汝其以为人人皆能于吾侪今兹所谈者明其所以然耶？”

西米阿斯曰：“吾固深愿人人皆能之，然吾恐一至明日此时将无复有一人真能事此矣。”

苏格拉底曰：“然则汝殆谓此非尽人所能者欤？”

西米阿斯曰：“然。”

苏格拉底曰：“然则人人非皆追忆所曾习知者乎？”

西米阿斯曰：“然。”

苏格拉底曰：“然则吾人心灵得有此种知识究在何时，决非得之于诞生之际乎？”

西米阿斯曰：“当然非也。”

苏格拉底曰：“然则在诞生以前乎？”

西米阿斯曰：“然。”

苏格拉底曰：“然则在未赋形体以前，吾人之心灵必已早存在，且必早具有知识。”

西米阿斯曰：“舍此说则必谓抽象之知识之取得也在甫诞生之顷，以唯此时为宜耳。”

苏格拉底曰：“虽然吾侪又于何时失之乎？以吾人已承忍人非生而即具有之，顷已失之也即在其方得之顷，抑别有失之之时乎？”

西米阿斯曰：“噫，吾竟作此无识之言而尚未自审也！”

苏格拉底曰：“若宇宙间有绝对之美与绝对之善以及其他一切抽象者，^① 间所屡言，且若此诸抽象者竟得推证其为

① 按绝对之美即为美之理型。在普通谓此为概念，如善与美固不限何事物，凡事物之具有善美者皆得谓之曰善美。特普通止以为此抽象概念乃存在于人心中，非若具体事物之在外界者可比也。柏拉图此说盖谓此种抽象概念实为条理与法则，乃俨然自存者，非人心所造也。

存在于吾人未生以前，吾人以官觉与之参抽象者系在生前而既有，则必亦能断定心灵在生前既已存在，否则吾人论据将失其其不可作此说乎？且吾人非可断言若此诸抽象者于吾人未生以前早已存在则吾人之心灵必亦于生前早已存在，反之，若此诸抽象者而不存在于生前则心灵亦必不存在于吾人未生以前乎？”

西米阿斯曰：“吾殊信服君言，盖其一既如此，其他必亦然。于是吾人之论遂结至谓心灵在生前之存在不能与抽象者之存在视为截然二事。以在我视之，抽象者如所谓美与善以及其他，固确实存在。故吾意今此推论甚为充足。”

苏格拉底曰：“甚善；顾不知克贝亦满意否？以吾必使渠亦信之也。”

西米阿斯曰：“吾思渠亦满意。以渠虽于人之死有所怀疑，然于心灵在生前之存在，吾敢信其必无异议。唯于死后谓心灵犹继续存在，则即我亦尚不能无间然。克贝顷间所言人多以死后其心灵消散而灭为忧，吾亦未能免此。盖吾人虽承认心灵有所自来，在未入人体以先，已早存在；然安知其既入而复出不即毁消乎？”

克贝曰：“西米阿斯乎，此言甚是。吾以为吾人所欲解决者今仅证明其半，即所谓心灵在未生以前已早存在是已；然尚余一半，即死后之心灵，其存在也是否一如生前，则有待于推证。必以此后半补足前半，乃始得完全。”

苏格拉底曰：“虽然，苟汝等以吾前所言凡生必从死而来与此说合观之，则便知此后半实既证明矣。盖心灵苟于未生以先即已存在，而其生也又必为仅从死而来，则于死后必须复生，岂非心灵为继续存在乎？如是则汝等所求之证明固早成立矣。虽然吾知汝等于此讨论或愿更进一步。窃疑汝等

有幼稚之念，常以心灵一旦离体便将随风飘散为惧，且于死在狂风暴雨之际为尤甚。”

克贝微笑而答曰：“若然，君当有以为我辈驱除此惧。顾非吾侪有所惧，乃吾侪心中咸有一稚童为之作祟耳，其畏死乃如畏魔。容吾侪勉劝之，务使虽独居暗中而无所惴惴。”

苏格拉底曰：“可日日对之咏降魔之咒，务使其遣降而后已。”^①

克贝曰：“虽然君今去矣，使吾侪将向何处觅善歌遣降之咒者耶！”

苏格拉底曰：“然而希腊大邦也，其中善人甚多，且外邦人居此者亦复不少。汝其于中而广搜遍觅之，勿辞劳瘁，勿吝耗费。须知用财之道莫善于此。且汝更宜向同辈中求之，恐得于外者尚不及得之于中者也。”

克贝曰：“自当尽力为之。今且复入未曾结束之论题，倘亦君所愿乎？”

苏格拉底曰：“固极愿也。”

克贝曰：“甚善。”

苏格拉底曰：“吾人岂非宜先自问曰：天然易于消散者与夫有消散之惧者果为何种物乎？且天然不易于消散者吾人亦不有此惧者又果为何种物乎？于是再进而问曰：吾人之心灵属于天然易散者一类乎，抑属于天然不易散者一类乎？吾人对于心灵之希望与恐惧悉视此等问题之答案如何为转移也。”

克贝曰：“诚然。”

① 所谓 mormolyke 乃系一种魔女专唱一种歌足以镇慑顽童，于此系指驱魔之法；此歌一唱则心中所宿之魔便逃去。

苏格拉底曰：“夫天然易散者非即为合成之物乎？以其散也正犹其合。唯非由合成者为不易分散。”

克贝曰：“我思确如此。”

苏格拉底曰：“岂非彼非合成之物常自同一而无变化；合成之物则常有变化不复恒同乎？”

克贝曰：“吾亦谓然。”

苏格拉底曰：“然则当重返于前所论者。岂非抽象者即义理，亦即吾人辩论时所认为确有其物者，如所谓等同，所谓美善，以及其他，亦有时而变化乎，抑任何时皆常自同一，绝无变更乎？”

克贝曰：“此等义理常自不变。”

苏格拉底曰：“然则世上有许多物，如人，如马，如衣，以及其他，可称为美者，可称为等同者，其亦永不变乎抑正相反乎？岂非此等实物正与义理相反，常自变化，彼此互异，而永不同一乎？”

克贝曰：“此等物诚无时不变。”

苏格拉底曰：“此等物汝可以触觉视觉或其他官觉以得之，至于不变者则唯得之于心，以其不可见也，然乎？”

克贝曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“然则吾人得假定所谓有可分两类：一为可见者；一则为不可见者。”

克贝曰：“吾侪可即如此假定。”

苏格拉底曰：“其可见者常自变化；而不可见者则不变者也。”

克贝曰：“亦可如此假定。”

苏格拉底曰：“且吾人之一部分非为身体，他部分非为心灵乎？”

克贝曰：“当然。”

苏格拉底曰：“然则吾人之身体于上述二类中属于何类乎？”

克贝曰：“当属于可见者，此实无疑。”

苏格拉底曰：“心灵为可见者乎，抑不可见者乎？”

克贝曰：“非人所能见。”

苏格拉底曰：“然则所谓可见与不可见即指人目之所及与否乎？”

克贝曰：“即凭人目。”

苏格拉底曰：“吾人之心灵为可见者乎抑不可见者乎？”

克贝曰：“不可见。”

苏格拉底曰：“然则为不可见者乎？”

克贝曰：“然。”

苏格拉底曰：“岂非心灵属于不可见者而身体属于可见者乎？”

克贝曰：“此固当然。”

苏格拉底曰：“吾人不尝言乎，当心灵用身体为知觉之具时，即以视官听官或其他官器而取知觉时，（所谓藉躯体即为藉官器也）则心灵即为躯体强曳以入常自变化之物中，以致心灵触境迷离，一若醉汉之但见天旋地转矣？”

克贝曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“迨心灵自返而思焉，乃入纯皎，永恒，不死，不变之境界，此境界本与心灵相近，心灵居于其中得自在无碍，不为谬妄所惑，亦永不变，而与不变者共处。心灵而处于如此之境界即名曰智慧，然乎？”

克贝曰：“所言极是。”

苏格拉底曰：“依此说复合以前说，究竟心灵于何类为相

近乎？”

克贝曰：“吾意凡据此说而推之者必谓心灵较近于不变者一类，纵至愚之人亦决不致不承认也。”

苏格拉底曰：“然则人之身体为较近于变化者一类乎？”

克贝曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“请再将此事从另一方面观之，当心灵与身体相结合，天实使心灵为治者而以肉体为被治者。则此二者孰为近于神而孰为近于凡乎？汝岂不以为天命操治权者为近于神，而天命处于被治地位者为近于凡乎？”

克贝曰：“然。”

苏格拉底曰：“然则心灵果何似？”

克贝曰：“心灵似近于神而肉体近于凡，此实显然。”

苏格拉底曰：“汝其思之！由上所言非得如下之结论乎，曰：心灵近于神，近于不灭，近于常，近于不散不变，而具有智；肉体则属于凡，属于可灭，属于杂多，属于易散与善变而且不具有智？克贝乎，此说其有以易之乎？”

克贝曰：“无以易也。”

苏格拉底曰：“倘此说而确，则肉体岂非易于消散而心灵则几于永不消散乎？”

克贝曰：“当然。”

苏格拉底曰：“汝其更观之：人之可见部分所谓肉体者于人死后，在可见界名曰尸，即将分解消散；特非分解消散于俄顷，而留有若干时日，且若值严冬，又复处置得宜，亦可保留较久。若循埃及之俗，使尸体缩干，薰以香油，则可历数百年而不朽。即其腐坏亦必可有若干部分，如筋骨之类，终不消灭。非如是乎？”

克贝曰：“然。”

苏格拉底曰：“然而人之不可见部分曰心灵者，其所赴之彼世，与之相似，则为清洁高尚，且不可见，故其赴之也乃往就贤明之神，——倘神意许我者，少顷吾即往焉。夫以如此之心灵而谓其如世人所想象甫离躯体遽飘散为乌有耶？吾亲爱之克贝与西米阿斯乎，吾知必大不然也。其实心灵而若洁皎者，其离世也，必不带丝毫肉体之薰痕，以其在生时与肉体结合，本非得已，正力求有以避之，而常自凝敛，且以此为其常课。——此言即谓心灵而真践入于哲学则必常习死态，以哲学即以习作死态为职志者也，然乎？”

克贝曰：“然。”

苏格拉底曰：“审如是，不可见之心灵入不可见之彼世——神圣高洁，有智不死之彼世——则一登彼岸，岂非即得幸福而免于世人之痴愚，谬妄，恐怖，兽欲，以及其他人世之弊病，正如说者所言，永与神同居乎？克贝，吾人可信此乎？”

克贝曰：“信之无疑。”

苏格拉底曰：“然而心灵若浊污不洁而去，因其于生时常为躯体之奴役，专顾念肉体，沉迷于物欲之享乐，驯至以为唯形体能触，能见，能食，能享者始为有，凡目之所不能见者率以为妄，畏而避之，——殊不知此不可见者乃正哲学之道也——试问汝其谓此种心灵能洁皎以去乎？”

克贝曰：“是决不能。”

苏格拉底曰：“然心灵与肉体相习久之已若固然，以其常相伴侣，顾念其间，遂稍稍成性矣。”

克贝曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“于是吾人必谓肉体为尘浊，重累与可见；心灵一染其要素即为其所曳而仍隳入于可见界，正由其视不

可见之彼世为畏途有以致之耳。如世人所传，徜徉乎冢墓之间往往见有游魂幻影，殆即为离身而賁垢之心灵，以其染有可见界之痕迹，故人得而见之也。”

克贝曰：“似如此。”

苏格拉底曰：“诚似如此，且似此种心灵必非善人之心灵而为恶人之心灵，其不得不彷徨于冢墓之间者即由自坐其生前作恶之罚耳。率其追求肉身之欲而常此彷徨，迨一得肉身即囚于其中矣。且似此后为肉欲所囚亦正同于其前生也。”

克贝曰：“君谓何种肉欲？”

苏格拉底曰：“吾谓例如耽于饕餮，淫乱，与沉醉而不知自拔者；殆将转生为驴类。汝谓然否？”

克贝曰：“吾意信可致此。”

苏格拉底曰：“且世之行不义，肆专横，施强暴者，将转生为豺狼鹰隼。舍此又安适耶？”

克贝曰：“其转生为此类畜牲殆无疑也。”

苏格拉底曰：“然则不难于其他一切，按其性习，而推其所适乎？”

克贝曰：“诚不难也。”

苏格拉底曰：“虽然其中亦有较佳者，其自身最幸而其所适亦最有福者则为若辈具有公共道德，如所谓平和与公正，由性格与习惯而为之，非由推理与冥索而得之者。”

克贝曰：“何以此辈为最幸福者？”

苏格拉底曰：“缘若辈可望转生为和蔼善群，适如其人之蜂或蚁，或转生仍为人。世之公正平和者或即由若辈转生而出。”

克贝曰：“诚似如此。”

苏格拉底曰：“是则未有非哲人，其离世也非洁皎而去

者，能入于诸神之林；能之唯有爱智者耳。吾亲爱之西米阿斯与克贝乎，所以彼真爱智慧之人必屏绝肉欲，毅然自持，不稍屈从者正以此故也；且其为此初非如世人之爱财，因唯恐致贫失财而始然，亦非如世人之好名贪权，因唯恐蒙辱失势而始然也。”

克贝曰：“诚不类乎此辈世人。”

苏格拉底曰：“固不类也；且彼善保其心灵，不为肉体所奴役者将自绝于俗众，不循建群盲之途而行，乃自信哲学所以示人以洁己脱累，不当拒绝，必随其所指示为之向背焉。”

克贝曰：“君言何谓耶？”

苏格拉底曰：“吾当语汝。爱智之人一旦而得哲学遂审心灵为肉体所囚禁，其于真际只能由狱窗微穴中而外窥，而非自得之也，是直沉没于无知中矣。且哲学告人此种囚禁起于肉欲之恣纵，故人皆为自囚。如吾顷所言，爱智者于是乃觉哲学于其初发见其为作茧自缚也，婉劝善诱之，使其有以自拔；告以耳目及其他官觉率多欺误，嘱其除万不得已而用之以外务求避之；宜自凝敛集中；除本心与纯理以外不可轻信；须知由他途而得者，常相变异，要不可恃；以凡此皆为可见可触而唯由自心以得者为无形与有理耳。故真心爱智之人决不拒此劝诱，乃遂于喜怒哀乐之情，竭其所能，力求屏绝；以为人苟恣纵其喜怒哀乐，则其所受者不仅为致疾失财等可料及者而已，必有更大之害千百倍于此而为不及料想者。”

克贝曰：“然则究为何种乎？”

苏格拉底曰：“其害即为人人当其得大乐大苦时必以为其所以引致此情之对象为极真实极确切，而其实不然；乃仅为幻相而已，然乎？”

克贝曰：“然。”

苏格拉底曰：“此非心灵最奴役于肉体之状态乎？”

克贝曰：“何以然耶？”

苏格拉底曰：“实因每一苦乐不啻一钉，将心灵钉于肉体，务使其与肉体为一，以致肉体所感为真者亦认为真。夫既与肉体一致，则不得不随其所习，同其所行。故其赴彼世也非洁皎而去，而仍染有物欲。于是乃又投他身而生长焉。终无由与神圣高尚清洁者相遇合。”

克贝曰：“君所言者极是。”

苏格拉底曰：“所以真爱智者必克制，必勇敢，即正以此故耳，非如世俗所说之理由也，其然乎？”

克贝曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“诚以哲人之心思决不作世人之所想；渠决非求哲学之脱厄于彼乃为再陷入喜怒哀乐之地，犹彼珀涅罗珀之纺织，夜间解散之以便日间重织。^① 反之，乃渠唯求排除情欲，随从理智，常住于理智之中，认为唯此为真为贵（此实不仅为一种主张而已，）遂于其中而滋长焉。如是则生时求尽其生；死则趋赴于与其本相近者之所，而脱去人世之诸恶。西米阿斯与克贝乎，以如此培养之心灵，决不畏一旦离体，即随风飘散，化为乌有也。”

苏格拉底言至此，室中静默者久之；渠及吾辈皆若沉思适所言者；唯克贝与西米阿斯间作窃窃私语。苏格拉底见而询之曰：“岂汝等于适所言者中以为有不足乎？其以为苟详辨穷究之，其中尚多可疑之点与可驳之处乎？若汝等所私语

① 所谓珀涅罗珀之纺织者谓奥德修斯之妻珀涅罗珀(Penelope)于其夫失落后，求婚者纷至，彼女遂伪言须俟彼织完乃翁之枢用布一匹方可允许。而实则彼日间织之，而夜间复解之，于是永不能织完。

者而为别事，则吾即不问；倘汝等果即为对于适所言者有所质疑，请直言其所怀，俾使吾侪因汝言而获益，苟以余为可咨，余亦当尽力以献也。”

于是西米阿斯言曰：“苏格拉底乎，请实告君，吾等确有疑惑，而互以提出诘问相诿，俾得君答：顾皆不敢发，以此时烦渎恐非所宜也。”

苏格拉底闻而微笑曰：“噫，西米阿斯乎，斯何言耶？然则吾诚难劝世人信吾今非蒙祸也，以汝等尚不能从吾劝，视我无异于平时耳。汝其谓我预知力不及天鹅乎，彼天鹅平时常鸣，迨自知将死，更发高歌以表其趋赴于神之乐。而人则以自家畏死遂诬天鹅之歌为哀声，自悲将逝。殊不知鸟类未有处于饥寒痛苦之中而鸣者，即彼莺雀与戴胜，^① 世称为常发悲鸣者，且亦不尔。故吾不信其为哀鸣，于天鹅尤然；以其皆属于阿波罗神，吾知其必具预知之力，知将赴彼世而蒙福，遂较平日为乐，而引吭高歌焉。我今亦然，自信与天鹅同为神之隶属，神赋我以预知之力亦不下于天鹅，则临死不悲亦必与彼辈等也。汝等其勿措意，仅此十一员所许之时，尽量讨论与发问可矣。”

西米阿斯曰：“甚善！我将告君以吾之疑点，再让克贝自述其所疑。吾意此死后问题欲于生前今世得有明确解决，盖至难焉，谅君必亦有同感也。虽然，抑吾于凡对此死后问题有所闻而不多方以求其证明且不耐自各方面以事研究而遽尔灰心者，必谓为懦夫。盖研究此等问题务得有下列二途之一：曰于此等问题窥见真际或闻得真诠；曰此而绝不可能，则唯有择世间诸说之最善最圆者，奉为宝筏，用渡此生于惊涛

① 相传此三种鸟皆为女子所变，其鸣乃表示其过去之悲剧，盖亦根据希腊之神话也。

骇浪之中。——尚能得神另有指引，则其航行便可较稳。是以吾今依君嘱，不恤发问，庶免他日自悔此时当言而未言。苏格拉底乎，吾于适顷所言，自按之更与克贝计之，似理由未足。”

苏格拉底答曰：“吾友乎，汝言恐竟不谬。请直告于何点不甚充足。”

西米阿斯曰：“其点在此：设有人用此论据于谐和与琴，不其可曰，于奏琴时，谐和为不可见，为无形，为圆满，为神圣，而琴与其弦则为有形，为合成，为可灭乎？若有人毁其琴或断其弦，其人而与君执同一见解者非殆将谓谐和犹独存而不灭乎？盖谓琴与弦具可灭性者于断毁以后尚能存在，而谐和近乎不灭者乃较可灭者先行消亡，斯必不可能也。其人必将谓谐和尚犹残存，而琴与弦则将不待毁而自灭矣。吾意君心中必以为吾侪对于心灵即作如是观：视身体由冷热燥湿等所拼合以成，而心灵则为此诸元素之调和与巧配也。果尔则身体之拼合或由疾病与损伤而毁散焉纵使心灵为神圣，亦必正犹音乐上艺术上之谐和即于其时而灭也。而身体所遗留者尚可历若干时，直至其焚毁或腐朽而后已。设有人主张心灵即为身体各元素之谐和，于所谓死时即行先灭，吾人将何以置答耶？”

于是苏格拉底以其锐目环视吾辈如其常态，而微笑言曰：“西米阿斯之驳论亦甚有理。汝等中有敏于余者，曷不起而应之乎，以其说固极有力也？虽然吾于答覆彼以前，更愿先聆克贝对吾说之驳难，庶可从容思考。且吾得闻二人言后，其有当也吾从之，其未焉吾当辩护吾说。”遂顾克贝而言曰：“汝所感之疑难何在，请直言之。”

克贝曰：“甚善，容直陈之。吾以为君此论，其是处固如

前,而其仍有可驳处则吾于前亦已言矣。即我固承认心灵于未入身体以前即早存在之说为精到,换言之,即为已得证明,然吾终以为心灵于死后尚有存在为未得证明。吾于西米阿斯之驳论,谓心灵不能较身体为强为久者未能同意,以吾主张心灵固于任何方面皆胜于身体故也。持君说者得而反诘我曰:然则汝胡为尚不信耶,汝岂不见人死时其弱之部分(即身体)尚存耶,而独谓其强之部分(即心灵)不能保留及相同时期之长耶?请察吾答是否中肯。吾将亦如西米阿斯,用一比喻以表明之。吾所用之比喻为一年老之纺织者,其人既死;于其死后有人曰彼实未死,依然生存。不见彼所织所御之衣固完好未亏耶?若有人不信,得发问曰人与衣孰为经久;而若得有答曰人为较久,则其人必引为已确证人为永存矣,以较人为不经久者尚且不灭故也。虽然吾敢请君注意,西米阿斯,此实为一错误。任何人皆能辨其为无稽之谈。盖此纺织者所织就与所御敝之此类之衣实有多袭,唯其最后一衣乃犹残存。故不足为人不若衣之征也。吾意此比喻亦可用之于心灵与身体之关系,正得依样以为心灵耐久,而身体较为短促。且亦得依样以为,每一心灵而耗去许多身体,于长寿者尤然。盖以身体虽常变化常毁损,而其人固俨然生存,是不啻心灵常换新衣也;迨至心灵灭时必死于其最后一衣中,唯此衣独存。特心灵既死,则此肉身亦即现其本性,旋即消散耳。以此理由致吾人尚未能即敢断定心灵于人死后可以存在。盖即使承认君所谓为可能者,不仅承认心灵于未生以前即已存在,抑且承认心灵得连续存在而经许多身体之生死,以心灵特强故能经多回生死,然吾人仍得而疑曰,心灵不其经多回生死之磨折而终于一死以奄化乎?此种死即最后心灵亦随而消灭者诚为吾人所不知,以吾人中未有一人

得此经验耳。审如是，苟有人焉，除非其人确能证明心灵不灭，而竟置信于死，则必为愚信也。既不能证明心灵不灭，则将死之人其惧身体一坏心灵即将消灭，殆亦有理矣。”

于是吾侪诸人闻彼二人所言咸觉不快，如后日相与为言者，盖吾侪既已完全信服于前，今忽又使吾人重入迷惑之中，不仅对于前说致疑，抑且对于以后任何说皆不易起信。殆使吾人于此问题不能下一判断，树一信仰。

厄 噫！斐多乎，吾与君有同感也。吾闻君言即亦自问曰：此后尚有何说我可信从乎？以苏格拉底之说固完全可信，而今犹陷于未圆。至于谓心灵为谐和之一种之说非常有动于余心，君述及此使我回忆吾曾信服此说。兹者吾愿更始而得闻他种论据足使我确知人死而心灵尚存。请即告我苏格拉底作何言。岂渠亦如君等诸人有不豫之色抑夷然坦然而答辩耶？其答辩有力耶无力耶？乞君详以告我。

斐 吾平日固钦倒苏格拉底，然从未有如此次之甚。渠能为答复，固也，而吾所引为奇者首为其听取青年人之驳诘时之和蔼态度；次为立悉彼等所言之肯綮；三为其修补其说之敏捷。渠殆似一大将，重收其败兵残卒，如吾侪者而复入于舌战之场也。

厄 渠果如何乎？

斐 吾将详告。尔时吾近在渠之右侧，坐于矮凳，而渠则坐在高榻。渠抚吾头而压吾发于吾颈，盖渠常如此摩弄余发也，且言曰：“斐多，明日恐将剪断此美发矣。”

吾应之曰：“意者殆如君言。”

苏格拉底曰：“汝倘从吾言则不致此。”

吾曰：“然则如何？”

苏格拉底曰：“若吾人之持论已破不能使其再立，则今

日，不待至明日，汝与吾皆将断发。设吾而为汝，于此说被破时，吾必如阿尔戈斯人之发誓，不胜彼西米阿斯与克贝二人，吾将不复蓄发。”^①

吾曰：“然。唯人言即赫拉克勒斯亦不能以一敌二。”

苏格拉底曰：“可召吾为助，吾当为汝之伊俄拉俄斯，今尚未到日暮也。”^②

吾曰：“唯吾之召君宁非赫拉克勒斯召伊俄拉俄斯，乃伊俄拉俄斯召赫拉克勒斯耳。”

苏格拉底曰：“此无出入。而首当注意一险，吾侪宜有以避之。”

吾曰：“何种险乎？”

苏格拉底曰：“即恐陷于厌恶义理一派^③是已，害之中于人也莫此为甚。且亦有厌恶人类一派与此厌恶义理者实出同源，而皆由于不明世界真相。盖厌恶人类一派之由起也因其初对人并未深知乃遽信之，以为其人完全忠实，其后则发见其恶劣伪鄙；再试他人皆复如是，历试既屡，——尤以见之于最亲近之友朋时为甚——其人遂终于常与人齟齬，任人而厌恶之，以为天下竟无具有一善之人矣。汝其不见有此种癖习者乎？”

吾曰：“然。”

苏格拉底曰：“此种癖习非不可取者耶？此种人与人交际而乃绝不知人性也岂非显然乎？盖其若知人性，则必晓然

① 按阿尔戈斯人(Argives)向蓄长发；因与斯巴达战，败而割地，遂立志复仇，皆削发，谓非俟此恨能雪不再蓄发也。

② 赫拉克勒斯(Heracles)为希腊神话中最勇之英雄，曾建十二奇功。而伊俄拉俄斯(Iolaus)则为其甥，乃系彼之副将也。

③ 原语为 misologoi 即所谓 misocogist 也。

于世上善人恶人均占少数，大多数人皆位乎中间者耳。”

吾曰：“此言何谓？”

苏格拉底曰：“吾谓正如人之长大与矮小，岂非世上极长大之人与极矮小之人为不恒见乎？此理可用于世上一切两极端者，如大小，迟速，美丑，黑白等；汝可任举一例，不论为人或物，必见属于极端者占极少数，其大多数皆为在中间者耳。汝其不见此种情形乎？”

吾曰：“吾诚见之。”

苏格拉底曰：“若集诸恶人而比较之，岂非极恶之人亦占极少数乎？”

吾曰：“诚似如此。”

苏格拉底曰：“固诚是也。唯于此则义理与人不同，吾止以顺汝之故乃有此赘言耳。愿亦有相类者：即其人本于义理无正确知识，初闻一理论即信以为真，后乃疑以为伪，至于果是否为伪不计也，如是者而再而三，遂不复有一信仰余留矣；彼好辩之辈，如汝所知者，遂自引为世上最聪明之人，以为唯彼辈能发见世间一切，理论及其他，皆绝不固定，正如尤里普斯(Euripus)之海流，在永无休息之涨落中为之上下。”

吾曰：“是也，诚为如此。”

苏格拉底曰：“然则若世而竟有真理，确见，可得而闻者焉，乃其人止因遇有疑是疑非可左可右之理论，不责自己之未精进，竟迁怒于一切理论，自此以后遂仇视一切理论，而远避真理矣，抑何可悲也耶？”

吾曰：“然，诚大可悲也。”

渠曰：“然则吾人首当慎勿使以为任何理论皆不健全坚实之思想深中于心中。毋宁谓吾人自身尚未得致健全，而必奋勇竭力以求之耳。——汝等及众人当于此后有生之年而

我则当于此死。以我此时自唯对此问题已失哲人之气度，殆辩论一如彼党同伐异之辈。^① 盖此辈辩论时不措意于所论之是非，唯力求其说见信于听众而已。愿我今与此辈不同者止在我必首求有以自信至于听众之见信犹其次焉。吾友乎，且看我于此所得为何如。倘以吾说而确，则吾于真理有得矣；否则倘死后一无所有，而在死前之须臾亦不致吾友以悲哀。且吾之无知，倘为罪戾，亦即将湮没，决无遗害。西米阿斯与克贝乎！吾以此态度从事辩论。愿汝等唯真理是思，勿以苏格拉底为念：苟视吾所言者为真确则赞同之；若不然者当尽量与我抗驳，庶使我不致于热烈之际自欺欺人，如蜂之遗留其毒刺于汝等身上而去也。”

渠继曰：“吾侪今可开始矣。首愿容我将汝等所言唤起于我心上。吾忆之，西米阿斯所疑惧者即在心灵虽较身体为清明神贵然若其性质为一种和谐则必将先灭。反之，克贝似承认心灵较身体为经久，但彼谓终难保心灵于着敝若干身体以后竟遗其最后之一身体而消灭；此谓之曰死，盖不仅身体毁灭而心灵亦毁灭也，以身体本不断自行毁灭故耳。西米阿斯与克贝乎，凡此诸点非吾侪所欲讨论者乎？”

二人于所述诸点皆谓然。

渠曰：“然则汝等于吾人前说其反对全部欤，抑仅其中一二点欤？”

二人应曰：“仅一部分耳。”

渠问曰：“然则汝等于另一部分，即吾谓学知即为追忆，且因此而推证心灵必在未入身体以前即有所在者以为如

① 按原语为 *apaideutoi* 直译为“无教育者”，唯在此似指辩士 (Sophists) 而言，不宜用直译。

何乎？”

克贝曰：“我初闻此说即深为首肯，迄今犹膺服之。”

西米阿斯：“我亦如彼所见，自唯鲜能另持异议。”

于是苏格拉底言曰：“吾之底比斯朋友乎，若汝谓和谐即作为一种拼合，而心灵即作为一种和谐，由身体各部分拼合而成正犹琴之丝弦，则汝固已持异议矣；以汝决不能再谓和谐之存在先于其所由拼合之各部分故也。”

“诚然不能。”

渠曰：“汝既谓心灵于未入人体以前即已存在，复又谓其为拼合而成，汝其不自知乎？盖和谐决不可拟于心灵。以必先有琴也，弦也，未调和之声也，最后乃合成和谐，且其消灭也自亦最先。试问此说能与彼说相通乎？”

西米阿斯曰：“不相通。”

苏格拉底曰：“凡论及和谐，诸说必须相通。”

西米阿斯曰：“诚为必须。”

渠曰：“善哉。若此两说竟不相通，则汝于谓学知为追忆与谓心灵为和谐究择取何说乎？”

西米阿斯答曰：“决取前者，以后者于我未得证明，其仅为或然与疑是，故亦有多人信之耳。吾则知凡立说而其论据基于或然者必为欺人，吾人若不善自防维，必为其所蒙蔽，于形学（即几何学）及其他皆然。唯谓学知即追忆之说则确由坚实论据而建立。吾赞同于谓吾人心灵于未入身体以前即已存在，正以抽象概念所谓义理者固先存在故耳。吾于此推论之结果充分首肯。是以我不复承认谓心灵为和谐之说。——不论为我自己所说抑或他人所言者。”

渠曰：“西米阿斯乎，容吾人换一方面以观之。汝其以为和谐或其他拼合能外乎其所由成之诸部分而另有状态乎？”

西米阿斯曰：“不能。”

渠曰：“且其能动与被动能外乎各部分之所能动与所被动乎？”

西米阿斯亦谓然。

渠曰：“然则和谐于所由成之部分不能率其前而止能随其后。”

西米阿斯亦首肯。

渠曰：“然则和谐决不能作一声音或其他而与其所由成之部分相反者。”

西米阿斯曰：“决不能。”

渠曰：“果尔岂非凡和谐，其性质皆视其部分如何相和谐乎？”

西米阿斯曰：“吾不解君言。”

苏格拉底曰：“吾意即谓岂非其部分相和谐愈完愈大则和谐亦愈完愈大，其部分相和谐愈不完愈小则和谐亦为愈不完愈小乎？”

西米阿斯曰：“诚然。”

渠曰：“其于心灵亦如是乎？是否一心灵自最低限，其为所以为心灵也以较他心灵为愈完愈大，愈不完愈小乎？”

西米阿斯曰：“绝不然。”

渠曰：“今有二心灵焉，于其一具有智与德，可名之曰善心灵；其他具有愚与邪，可名之曰恶心灵，其然乎？”

西米阿斯曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“然则主张心灵为一和谐者于心灵中含有德与不德等将作何说乎？其将谓另有一种和谐与不和谐；心灵本自为一和谐，具有德之心灵则为于其中又有一和谐；具有不德之心灵则为无此另一种和谐于其中乎？”

西米阿斯答曰：“吾殊不敢言，然意者主张心灵为一和谐之人似可作此说。”

苏格拉底曰：“苟吾人赞同于谓一心灵之所以为心灵决无较他心灵有过或不及，则无异乎赞同于谓一和谐决不能较他和谐为甚为大或为次为小。非如是乎？”

西米阿斯曰：“确然。”

渠曰：“岂非和谐之无大小即由于相和谐之无深浅乎？”

西米阿斯曰：“然。”

渠曰：“此无深浅之相和谐能使和谐有大小乎，抑仅一律同等乎？”

西米阿斯曰：“仅一同等者。”

苏格拉底曰：“一心灵既不较他心灵为过为不及，其为相和谐必亦无深浅高下，然乎？”

西米阿斯曰：“是如此。”

苏格拉底曰：“然则不和谐与和谐皆不能有大小矣？”

西米阿斯曰：“无之。”

渠曰：“准此，一心灵决不能有德或不德而大于他心灵，设不德为不和谐而德为和谐者。”

西米阿斯曰：“不能。”

渠曰：“西米阿斯乎，设心灵为一和谐者，则严正言之，宁必谓心灵不能具有不德，以一和谐既绝然为一和谐，则不能有部分不和谐也。”

西米阿斯曰：“诚为不能。”

渠曰：“准此，心灵既绝然为一心灵，则必不能有恶于其中。”

西米阿斯曰：“设前所言者而是：安能不致此耶？”

苏格拉底曰：“依此论据，若一切心灵于本质上皆同为心

灵，则所有生物之心灵必皆为善矣。”

西米阿斯曰：“苏格拉底乎，吾同意于君言。”

苏格拉底曰：“虽然，汝其以为此说乃真理乎？然此固由谓心灵为一和谐之说推论所必至者也。”

西米阿斯曰：“否，此说不能为真。”

苏格拉底曰：“试再问：构成一人之各部分舍心灵外——尤在聪明之心灵——尚有能为主宰者乎？”

西米阿斯曰：“吾不知。”

苏格拉底曰：“且心灵与身体之所欲其依乎抑违乎？以例言之，当身体热而渴时，心灵非阻其饮乎，当其饥时心灵非阻其食乎？心灵反抗身体之事何止千百，此特一二例耳。”

西米阿斯曰：“诚然。”

渠曰：“吾侪岂非既已承认心灵而为一和谐必于其构成之部分止能随从而不能统率，正犹不能发出一音而违乎琴弦各部之张弛振动也乎？”

西米阿斯曰：“然，固已承认。”

渠曰：“今则吾侪岂不见心灵之所为正与此相反耶，于所谓由以构成之各部分实统率之，且于一生中几无事不反抗之，强迫之，甚者如练体操与服苦药，则施以苦楚，有时复稍宽和，总之，其于情欲畏惧加以斥抑与胁迫一若非其自己者然，正如荷马于其《奥德赛》中述奥德修斯之言：

彼抚其胸而自责其心曰：

吾心乎，其忍之，汝已忍甚于此者。

试思荷马写此句时，其亦出于以为心灵为一和谐，止能为身体所统率乎，抑宁出于以为心灵为能统率身体与主

宰身体者,较和谐更为神圣者乎?”

西米阿斯曰:“然,吾亦作此想。”

渠曰:“然则吾友乎,吾侪决不应谓心灵为一和谐矣,以与诗圣荷马相背,且在吾人亦自相矛盾也。”

西米阿斯答曰:“甚是。”

苏格拉底曰:“善哉,底比斯女神,名和谐(Harmonia)者,已惠然首肯矣。克贝乎,特不知吾当以何辞向其夫卡德摩斯(Cadmus)而邀其满意。”

克贝言曰:“吾知君必得有一道,以疏解之。顷间君驳倒和谐之说,余闻之殊出意料以外。以当西米阿斯提此异议时,吾实以为决无可辩答,乃甫经君一诘即不能支,使我为之大惊。则君所称为卡德摩斯者亦将不免同一遭遇,殆不足异矣。”

苏格拉底曰:“吾友乎,且勿夸大,恐尚有仇人将挑剔吾所言也。虽然,此唯听命于神。今且进为如荷马所述之交手,^①而试检汝之所言。汝言之要点如次:汝所求吾以确证示汝者即心灵之不灭与不死,而汝以为哲人未得此证以前遽信死赴彼世较生时苟全为佳实系愚信。且汝谓纵已证明心灵为有力而神明,在未投生以前既已存在,而要未足包涵其不死,乃仅指心灵得以长期生存,虽于投生以前所知所行已甚多,然此尚未足因此而即不死:其投入于人身不啻即罹一种疾病,为其消灭之开端,一生历受磨折,最后至吾人所谓死者遂尽焉。且汝又谓不论心灵之入身体为一次抑为多次,其于常人对死之畏惧初无分别,以吾人舍非至愚苟不得确知心灵不死,必生畏惧也。凡此或类此者,吾知为汝之论据,克贝

① 原语为 eggus iontes 乃勇士交战时之言,所谓“请了”是已。至于“如荷马所述”一语系指荷马所述勇士之言,而非荷马之言也。

乎，吾之不惮重述者俾不致遗漏，望汝亦有以删增之。”

克贝曰：“今吾所见实无增删，吾所言者正即吾意。”

苏格拉底默然移时，似凝思深索者然，既而言曰：“克贝乎，汝诚提出一重大问题矣，包有生灭问题之全部。兹者果汝愿闻，吾将告汝以关于此事之本身阅历，倘吾所言足供汝解释此难题之助，则采择之可耳。”

克贝曰：“吾甚乐闻君之经验。”

苏格拉底曰：“然则吾将语汝。当吾少年时，吾渴欲得知哲学中有一门所谓自然研究者；得知物之原因，何以其物必如此，何以生成与夫何以消亡，在我以为乃大快事。故吾常以下列问题萦于心中：即动物之构成果如有人所言为由冷热相交之腐化乎？吾人思想所由来者为血液乎空气乎或火乎，抑皆非乎？抑听觉视觉嗅觉等为脑所具乎，记忆与意见亦出于此诸觉乎，知识为由记忆与意见在其静止状态中而得乎？吾复进而穷究此等物之消灭，更进以及天地之变化。终而自知吾于此等研究断断不能胜任。今示汝以充分证据。盖当吾从事于此等研究时竟将前此吾及一班人所认为知之甚悉者亦盲无所睹；前此吾认为显然之事理乃竟忘忽焉。例如人身之生长由于饮食，所食消化致肉增肥，骨增长，其他部分亦如斯增长，于是量轻者重矣，体小者大矣。汝其以吾言为近理乎？”

克贝曰：“然，吾意如是。”

苏格拉底曰：“吾当更有以语汝。曾有一时吾自谓已知大小之义，见一长人与一矮人并立，吾遂以为此人高于彼人者一头耳。^①——此马大于彼马者亦然。请更以较此为显明

① 原语为 *aute te kephale*，英译为 *just by the head*，谓甲乙二人并立，甲所高出于乙者即为甲之头耳。

者言之。即吾以为十之所以多于八以加二故也，两立方之所以大于一立方以其长加一倍故也。”

克贝曰：“今则君于此点将云何？”

渠答曰：“嗟乎，吾决不敢谓吾能知其故，以一上加一，此被加之一即成为二乎，抑或一与一相并，由其相加乃成为二乎，吾不能无惑焉。吾诚不解何以当其分开皆为一而非二，迨其相聚，仅以相并相会之故遂变为二。吾更不解何以将一分析之即为二。由前例以一并于一而相加致成为二，由后例以一而分之致成为二，岂非同一结果产自相异原因乎？于是吾不复信由此法能得知一切事物之生出与消灭，吾遂不取此法，而心中自昧然若有另一途径。

一日吾闻诸一曾读阿那克萨哥拉之书者曰安排万物而为万物之原因者心也。^① 此说甚佳，吾闻而喜之。且自语曰，若心为安排者，则心必安排万物于至当，使各物皆得其最当之所；于是吾从而推论之曰，若人欲知一物其存在，其生长，其消灭之原因，则视何种状态，何种施动，何种受应于其物为最宜可耳。是以人当唯于己于人所最宜者是求。且必亦知不当为何，以此种知识固包括二方面也。当吾穷究事物之原因，窃幸得有阿那克萨哥拉足为吾师；吾以为彼将能告我地为平面抑为圆形；且无论孰是，彼将能说明其原因，以及所以必然之故；彼将能示我以何为最当，例如地所以为地即系最当。若彼谓地为居于中心，彼将能进而示我以居于中心为最当之故。吾而能得此说明即踌躇满志，不复更求他种原因矣。且吾以为当更进而叩彼以日月星辰何以存在，彼将能告我以比较速率，循环运行以及各种施动受应状态所以致各得其最当之故。以吾思之，彼既谓心

① 详见希腊哲学史。拙作《西洋哲学史 ABC》上册中即详述有此。

为安排万物者,则彼于万物之所以为万物,舍以如此为最当外,当不能另举其理由。且吾复思彼既谓各物与一切物皆有原因,则彼将能说明每一事物之各自最当与夫一切事物之公共至当。吾既怀此热望,遂急购取其书而尽速读之,以求立刻得悉何为至当与何为不当。

嗟乎,吾望虽殷而忽竟失望。盖我读其书,乃知彼哲人者初未归于心之部置,于事物之所以有条理亦不谓有真因存焉,而仅以气与水之类为之说明耳。以吾观之,彼殆如一人初则泛然主张苏格拉底一切动作之原因为其心,继则当其详论吾之一一举动,乃又谓吾生于此实因吾体为筋骨所构成,骨硬而有节,筋软而能缩,更有皮肉以包筋骨,于是以筋之缩使骨屈于其节,遂得使我弯腿曲身而坐于此者即以此故。且彼于吾与汝谈论亦必将为同样之解释谓由于声音,空气与听觉等而致然。此类原因纵举千万而仍必未语及真因。此真因者即雅典人以罪我为当,我则以留此受刑为当是已。以若吾之筋骨唯依其所欲而为之,若吾不以留此受刑为较善于避罪逃匿,则吾此身早已在墨伽拉或玻俄提亚(Boeotia)矣。凡此皆并原因与条件为一谈实属不合。倘有人谓吾无筋骨及身体各部则吾必不能行吾所志,此言是也。然若谓吾行其所行乃筋骨使然,谓吾心虽有辨别而并不择至当者以行,则不思之谰言耳。为此说者病在不能分别原因为一事而条件又为一事,致思想迷暗,名辞淆混。于是有人谓地所以定于天之下者其外有涡旋也;更有人谓地所以为一平面者由空气以支之也。而彼等绝不见及有力焉致万物至于如此而最当;彼等不求解于超越理性,宁欲另发现一支天撑地者,^① 较所谓

① 原语为 Atlas,即后世“地图”一语所由昉也;当时乃指支撑地球之神而言。

善且更强有力更经久更涵摄。至于善为涵括万有配置一切，则彼等未之见也。苟有人能教我以此真因之理，吾诚乐承，但既无人教我，我亦自不能探得；无已，吾请告汝以吾所拟之推究其原因之次等方法，汝亦愿闻乎？”

克贝曰：“吾极愿闻。”

苏格拉底续曰：“吾知吾研究万有而无所所得，吾见有人于日蚀凝视太阳致丧其目，则不能不自慎，恐遭同一厄运也。但若其人仅视水中之影及相类者当不致此。故在我则颇惧以目观察事物，以官觉摄辨事物，反足致吾心灵失其明。是以吾以为宁求之于概念，而万有之真理亦将于此中求之。吾敢谓此喻恐未尽当。以吾决不承彼谓研究万有于概念中，视研究万有于日常事实中，不啻隔一层暗淡玻璃。吾所采取之方法如是：即吾于每一事必先设立一原理，视为最强：然后凡合乎此者吾认为真，无论关于原因抑其他皆然。其不合于此则判之为伪。吾将更明吾旨，知汝固尚未晓然也。”

克贝曰：“诚未甚了然。”

渠曰：“我所欲告汝者并非新义，乃吾于前段以及他处所反复言之者耳。吾将示汝以吾所研究之原因之性质。请溯至人人所习用之言语为出发点，而设有绝对美，绝对善，绝对大等等。若汝容许此说，吾庶可说明原因而进以推证心灵不死也。”

克贝曰：“吾容许君设此，请即进行推证可焉。”

苏格拉底曰：“然而吾愿知尚有第二层，汝与我是否同意。即吾必谓于绝对美以外而有任何美物焉，其所以为美也必系分沾此绝对美而致然，别无他故。一切他物亦无不如此。汝亦赞同此种原因说乎？”

克贝曰：“然，吾赞同之。”

苏格拉底续曰：“若谓于此以外另有巧妙原因则吾不能懂且亦不能知。若有人告我，谓所以致一物之为美也在其可爱之色与形等。则吾不理睬，以其徒乱吾意耳。吾则率然一意主张除由于分沾或表现绝对美以外决不能致一物为美，至于其如何分沾固不拘也。是以于其分沾之情状我尚无确定见解。吾仅敢断然谓美物之所以为美在分沾乎绝对美。以吾自思唯此为最可靠之答案，吾得以自告告人者。吾而笃守此说，自唯必可不败，且吾信无论吾自己抑或他人叩以此问，吾决可安然答曰美物之所以致美由于分沾美之义理。汝亦同意乎？”

克贝曰：“吾同意。”

苏格拉底曰：“且大物之所以为大，更大之物之所以为更大皆由于分沾乎大之义理。小物之所以为小亦由分沾乎小之义理。”

克贝曰：“然。”

渠曰：“若有人告汝此人高于彼人者一头，或彼人短于此人者一头，汝当否认其说，而必力辩曰止能谓一切大者所以为大由于分沾大之义理，小者所以为小由于分沾小之义理。如此汝方能避去一种危险谓大者之所以为大与小者之所以为小止在乎一头之衡量，而此一头于二者固相同也。且汝亦得免却另一种危险谓大者之所以为大在于此一头，以此头固小也，以小者而得成其大，得非奇事乎？汝其亦有踏入此种推论之惧乎？”

克贝笑曰：“诚有之。”

渠曰：“准此则汝亦慎勿谓十之所以胜于八者以加二故也，第须言由于数耳。且汝亦慎勿谓二立方之胜于一立方者在乎为其半，而必谓由于积耳。其然乎？以其危险与前言之

例同也。”

克贝曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“且汝慎勿谓加一于一，或分析一，乃为二之所由成。汝当高呼谓无论何物，所以致其如是者舍由于分沾其物之本来义理外，实不知另有他道以成之。于是汝当谓所以有二者由于分沾二之义理，别无他故，凡物之成为二者即分沾乎此概念之二。物之成为一亦由于分沾乎此义理之一。汝可不必措意于加与分，及其他细故，听彼智于吾辈者自为说可焉。汝必自审无经验，必如谚语所谓见自家之影而惊，则汝方能笃守此最可靠之原理，而以如吾之所言者答复他人也。设有人攻击此原理，汝可先置不理，迨察按其推论之结果是否一一互相契合，然后再答复之可耳。且汝若于此原理加以说明时，则汝必准此再另设立一更高之原理，层层推进以迄于最高者为止。但汝切不可效彼争辩派所为，将开始之原理与推论之结果混为一谈，而汝果真欲阐明事物之本性者，以彼争辩派固无意于辨别此也。彼辈恃其小慧，淆乱一切，用以自豪。若汝而真为哲人，知必如吾言。”

西米阿斯与克贝同声应曰：“吾所言诚极是也。”

厄 斐多乎，诚毋怪二人之承认。稍有知识者当必知渠此推论非常明切也。

斐 诚然，厄克克拉底乎，当时在场之人人咸有同感。

厄 然，即吾侪未曾亲聆其言者今闻君之转述亦觉如此。愿闻其后。

斐 以吾所忆，此说既经承认，诸人皆同意于抽象义理之存在，而实物则为分沾乎此抽象义理而成，由以取得名称。苏格拉底问曰，“若汝承认此说，汝于西米阿斯大于苏格拉底而小于斐多时，汝其谓于西米阿斯中兼具大小乎？”

克贝曰：“然，吾意如是。”

苏格拉底曰：“然则汝亦认所谓西米阿斯大于苏格拉底一言固不切于实际乎？以西米阿斯并不因其为西米阿斯而始大于苏格拉底，乃因其分沾乎大；且其大于苏格拉底亦不因苏格拉底之为苏格拉底，乃因苏格拉底分沾乎小，此小即对于彼之大而言者。”

克贝曰：“是也。”

渠曰：“复次，西米阿斯若小于斐多，亦必非因斐多之为斐多，乃因斐多具有大，以视西米阿斯之小耳。”

克贝曰：“此言诚是。”

苏格拉底曰：“于是西米阿斯可并称之为大与小。以其介乎二人之中间，对于其一则以彼之大胜其小，对于其他，则又以人之大胜彼之小。”于是渠笑且言曰：“吾言有类簿书，虽然吾信所言者确为真理也。”

西米阿斯以为然。

苏格拉底曰：“吾如此云云者实欲汝等善得吾意。不仅义理上之大不容为大而又同为小，即在吾人或实物中之大亦不容含有小或其他超过之者。于是于二者必居其一：即大于其所对之小趋而近之之时即行匿避；或当其时小已趋近，则大即不复存在。是虽有移易，而仍非容许有小。如我与西米阿斯相较，虽见其小，而我固依然故我如故，以我之为大时此大未尝变为小也。准是吾人之小亦决不能变为大。其他敌对之义理亦皆不能互变，仅能为往来之交替而已。”

克贝曰：“此正为吾意。”

时座中有一人，余已不能确道其姓名，遂言曰：“噫，天乎，此说岂非与前所承认之说，谓大生于小，小生于大，一切相敌对者生于其所对者，大相矛盾乎？故吾以为当不至此。”

苏格拉底侧耳倾听，旋曰：“吾殊嘉汝之勇，能提醒吾人于前说也。然汝尚未知二者之间固有差别。前者指实物中之相敌对者，今则言义理上——相敌对者，即相反之具体事物可以相生而相反之抽象概念则不能相生，此概念固不论见于吾人抑见于自然界也。吾友乎，前者谓具有相反性质之事物，且其得名即由于此；今则言此相反，即所以赐事物以名者。吾谓此种抽象概念上之相敌对决不互相相生。”

同时渠顾克贝而言曰：“汝其闻此驳难亦有动于中乎？”

克贝言曰：“否，吾未有此感，然吾固自承吾常为质难所动。”

苏格拉底曰：“然则数对中之两项皆决不能成为与其自己相反者，吾侪既已公认矣。”

克贝曰：“完全承认。”

苏格拉底曰：“复次请另易一方面以考察此问题，看汝是否同意。有物焉汝名之曰热，又有物焉名之曰冷，然乎？”

克贝曰：“然。”

苏格拉底曰：“斯二者其即火与雪乎？”

克贝曰：“否，并非同物。”

苏格拉底曰：“然则热异于火，而冷异于雪乎？”

克贝曰：“然。”

苏格拉底曰：“吾知汝必以为雪而容许有热（此乃照前段所用之语）则决不复成其为雪，亦不成其为热。以热而趋近于雪，则雪唯匿避或消灭耳。”

克贝曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“然则火于冷之渐逼也亦必退避或消灭。以火而容许有冷则必不复成其为火，亦不复成其为冷矣。”

克贝曰：“诚亦然。”

苏格拉底曰：“不仅抽象概念常有权以保其名于永久，抑且往往具体事物具此概念之形式者亦常袭取其名。吾举一二例庶可较明，如奇数非通常即名曰奇乎？”

克贝曰：“然。”

苏格拉底曰：“此种虽非同于奇而仍于本名外以奇名之（以其性质不能与奇相离故也）者，仅此一物乎抑尚有他乎？例如数目之三；尚有他种例甚多。即以三而言，岂非常称以本名而又呼之曰奇，而奇与三固非尽同也，乎？此不仅三为然，即五亦然，且每一相间数莫不皆然，凡此皆名之曰奇，而固未可与奇之概念视为同一也。反之，如二，如四，以及其每一相间数皆为偶，亦未可即为偶之概念也。汝亦同意否乎？”

克贝曰：“当然同意。”

苏格拉底曰：“然则请注意于吾所指之要点。即吾谓不仅抽象义理上之敌对互不相容，抑且具体事物，在自身虽非相敌对，而常含有敌对性者亦复不能容有与其所含概念正相反之概念。当此相反之概念渐逼而近焉，则原有之概念必退避或消灭也。以例言之，若以三而变为偶数，非即归于消灭或化为他数，不复能自存乎？”

克贝曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“且二与三并非相敌对，然乎？”

克贝曰：“诚非相反。”

苏格拉底曰：“然则固不独相反之概念互相拒绝已也，且尚有其他事物亦复此进则彼退，彼显则此隐焉。”

克贝曰：“甚是。”

渠曰：“然则吾侪当以力所能及，一究此种事物为何乎？”

克贝曰：“自当为之。”

苏格拉底曰：“克贝乎，此岂非即彼种事物不仅必具有自

已形式且亦必含有敌对之形式者乎？”

克贝曰：“君言何谓？”

苏格拉底曰：“此种事物即如吾顷间所言。凡事物之含有三之数目者不仅于数为三，抑且亦必为奇。”

克贝曰：“极是。”

苏格拉底曰：“夫三既成于奇之义理，则其相反之义理尚能侵入乎？”

克贝曰：“不能。”

苏格拉底曰：“且此非即由于奇之概念而成乎？”

克贝曰：“然。”

苏格拉底曰：“岂非奇为与偶相敌对乎？”

克贝曰：“然。”

苏格拉底曰：“然则偶之概念决不为三所容矣。”

克贝曰：“决不。”

苏格拉底曰：“是则于偶中绝不有三也，然乎？”

克贝曰：“诚无之。”

苏格拉底曰：“然则三之数目为非偶，然乎？”

克贝曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“请复按吾所谓有一种事物，其自身非有相敌对者，而亦拒绝相反之概念。如三即虽非与偶相敌对，但却不能容有偶之概念加于其上，且常挟奇之概念以与相对也。又如二则挟与奇之概念之相反者；火则挟与冷之相反者；诸如此类，其例甚众。则汝可从此得有结论曰：不仅敌对概念互不相容，而且事物于相反之二概念常挟其一者亦不容许其他。请重言之，以此固不厌重复也。夫五不容许偶之概念加于其上，五之倍数之十亦决不容许奇之概念加于其上。十固非严格与奇相反，然亦与奇不相容。他如一数之半，三

分之一等单简分数与复杂分数,要非与整数之概念相反,然而决不能容焉。汝于此说其亦同意与我乎?”

克贝曰:“吾完全同意于君。”

苏格拉底曰:“然则今者请重行开始可矣;汝勿答吾问即用吾所问汝之文字。盖吾谓于此种答语以外尚可另有答语,其为妥当亦不相下也。如汝问我:致物于热,其原因为何乎,我不可率然答之曰是为热,而当为较善之答语曰:是为火。设汝问致身体于病者为何种原因乎,我必不可答之曰是为疾病,而必应曰是为热症(即伤寒)。若汝问曰致一数目为奇由于何因乎,我不可答之曰是为奇数,而应是为一。诸如此类。汝完全晓然吾意否?”

克贝曰:“已甚了然。”

苏格拉底曰:“然则请答我:致肉体于生者为何种原因乎?”

克贝答曰:“是为心灵。”

苏格拉底问曰:“其皆如此乎?”

克贝曰:“当然如是。”

苏格拉底曰:“然则无论何物为心灵所挟有者即为其赋以生矣,然乎?”

克贝曰:“然,诚如是。”

苏格拉底曰:“然则生亦有其相敌对者乎?”

克贝曰:“有之。”

苏格拉底曰:“为何乎?”

克贝曰:“是为死。”

苏格拉底曰:“依前所言,心灵决不能容许其所挟俱者之敌对。”

克贝曰:“断乎不能。”

苏格拉底曰：“概念而与偶不相容者吾人名之为何？”

克贝曰：“非偶”（即奇）。

苏格拉底曰：“其与正及乐不相容者名之为何？”

克贝曰：“非正与非乐。”

苏格拉底曰：“与死不相容之义理，吾人名之为何？”

克贝曰：“不死。”

苏格拉底曰：“心灵亦容许死乎？”

克贝曰：“否否。”

苏格拉底曰：“然则心灵为不死矣，然乎？”

克贝曰：“然。”

苏格拉底曰：“吾人岂非可谓此层已得证明乎？”

克贝曰：“然，苏格拉底君乎，诚已充分证明矣。”

苏格拉底曰：“克贝乎，倘奇之概念为不可灭者，则三之数目非亦为不可灭者乎？”

克贝曰：“当然。”

苏格拉底曰：“且冷之概念为不可灭者，则雪当其为热所进逼时必将全身而退不为所毁也。以其既不能毁灭，又不能容许热而自存，则唯有全身以退耳。其然乎？”

克贝曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“复次倘热之概念为不可灭者，则火为寒所侵袭时，必为安然退去，未尝被毁也。”

克贝曰：“诚亦然。”

苏格拉底曰：“然则此说亦可用于不死之概念矣。倘不死之概念而属不可灭，则心灵之为死所侵袭也，必亦不为所毁。依前所说，心灵既不容许死，又未尝死，正犹数目之三不曾为偶，奇之概念不曾为偶，火以及火中之热不曾容许有寒也。然而或曰：奇之义理未曾变易为偶，固也，而当偶之进

袭，则奇之义理灭，而偶之义理取以代之，又安见其不能乎？折服此驳难者不可仅答复谓由于奇之义理为不灭者，以此尚未为彼所信也。倘已为其所信，则不难据此而折服之，谓偶之义理而来袭也则奇之义理必安然引退，数目之三亦必退匿。关于火与热及其他等等俱可如此作答，不其然乎？”

克贝曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“此亦可于不死而云然。若能信不死之概念为不可灭者，则心灵亦必为不可灭者正犹不死之概念也。设不然者倘须更求论证。”

克贝曰：“然而吾意不须更求矣。以不死即常住之谓，若竟亦属于可灭，则诚将无复有不灭者矣。”

苏格拉底曰：“吾知吾侪均公认神以及生命之义理与夫所谓不朽者皆为不灭。”

克贝曰：“吾以为人人皆承认之，且以吾妄测，神或亦为之承认焉。”

苏格拉底曰：“不死者既为不可毁者，心灵而为不死者，则岂非亦必为不可毁者乎？”

克贝曰：“诚极是。”

苏格拉底曰：“然则当死之侵袭于人也，其可灭之部分或竟消灭，而其不可灭之部分则必因死之进逼而退避以自保安全焉，然乎？”

克贝曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“克贝乎，然则心灵之为不死与不可灭，无问题矣！且吾人之心灵必亦能存在于另一世界！”

克贝曰：“吾诚无话可以驳君，吾于君之结论不复致疑。然若西米阿斯或他人仍有欲诘质者宜即申言之，以吾以为苟其欲有所讨论实莫善于此时也。”

西米阿斯曰：“吾亦无可诘质，于兹所言者已无可致疑矣；唯以兹事体大，而觉吾人智力之渺小，于吾心不能不有惶惶焉。”

苏格拉底答曰：“西米阿斯乎，不仅此也，即吾侪最初所设定之原理，虽在汝已视为妥实，然仍须郑重考量。若汝分析其论据由首至尾，则吾知汝必顺乎此中推理而进犹任何人所能为。迨至澈明，汝庶可不写再穷追也。”

西米阿斯曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“吾友乎，然则心灵既为不死，吾人岂不应善护心灵，不仅于此时期即名曰有生之年者，抑且于一切时期乎？苟玩忽焉，其危险必有不堪言者。以倘死而可了却一切，则恶人得受其赐矣，盖于死时不仅脱却其身体，其心灵且亦并其自己之罪恶。今者心灵既确为不死，则舍尽力进于最善最智，实别无他法以求脱免于罪恶。以心灵之赴彼世也唯挟教育与修养与俱；故人谓死者于彼受福受祸即视其此去之开端，殆指此耳。且人谓于死后各人有其生所隶之司命鬼卒^①为之引导而至于死者聚集之所，于此被审焉更由导者引至彼世，此导者即专从事于引导自此世而来者也；迨其达于定所，历许多之长久时期则又有导者挈之复返。且其路径决不如埃斯库罗斯所撰《忒勒福斯》(Telephus)戏剧中之所言者，^②为一坦直之道；意者此路既不坦直亦不单一，以若止有一条直道则不需乎引导亦决无迷路者矣；故必系多歧且多屈折，观乎世间于岔路供奉地上诸神之仪式殆可推度其然。彼聪明循序之心灵悉其所遇自遵以赴之，唯彼尚恋恋于肉体之心灵，如吾前所述者，溺于物欲界既久，必系经几多争抗，几

① 原语为 Daimon 系指介乎神与人之间之灵物，故以此译之。

② 埃斯库罗斯(Aeschylus)为希腊之悲剧作家。意者此剧乃系描写其人死后之状态，特以佚亡无由知其内容如何也。

多呵责，方得为其导引之神强曳而去。迨其既达于众心灵相聚之所，众以其不洁，如或曾杀人，或犯同等之罪恶，遂皆远避焉；无一愿与之同群者，无肯为之引导者，遂止彼一人彷徨于远妄之渊，以迄于一定期间，始再投生于其所应居之处。而洁皎公正之心灵则始终与神相伴，得神之指引而各有相当之归宿。今大地上有许多奇异之区域；且地之形与质皆未必如地理学者所常言者，此乃某氏之说，吾殊信之。”

西米阿斯曰：“苏格拉底君乎，此言何谓耶？吾闻人之描述地之形状者有多说矣，未识君于此中究信何说乎？”

苏格拉底曰：“西米阿斯乎，吾不须具有格劳库斯(Glaucus)之技^①始能述以告汝，虽然，若证明所言为确实，则吾知虽有格劳库斯之技亦难矣，且即我自己亦恐不能焉。藉曰能之，而吾恐吾辞未终而吾命已先毕矣。虽然，不妨仍以吾意想中之地形与分区为汝述之。”

西米阿斯曰：“善，斯亦足矣。”

苏格拉底曰：“吾以为地为圆形，居于天之中心，初不须空气或其他同样之力为之支拄，而始不坠，乃由于其自身之均衡与夫四围诸天之均齐平衡而使然。盖一物体焉其自身均衡，其四围亦均齐则必不致起倾斜之变化，而常保其固有位置。此乃第一步，为吾所信者也。”

西米阿斯曰：“诚然。”

苏格拉底曰：“第二步则吾又信地乃极大；吾之所居止在费西斯(Phasis)河与赫拉克勒斯石柱^②之间者仅为一小部分

① 格劳库斯之技云者不能知其详，或云与海魄休(Hippasus)之发明相同，使各种圆形皆可调和而不相冲突也。

② 赫拉克勒斯之柱(The Pillars of Herakles)据云即系今日西班牙之海峡，而费西斯即为今日欧罗巴与亚细亚之交界，在黑海之东云。

而已，其沿海焉殆犹蛙或蚁之傍泽沼耳。此外尚另有许多人类居处于许多类此之区域。以吾以为地上各处皆有形状大小各各不同之穴，水焉雾焉气焉流聚其中但地之本身则必为纯洁，且必系位于纯洁之天中，此天有众星焉，即论者所常称为以太者是已。至于水雾与气则其渣滓耳，常集于穴中。吾人处身于穴中恒妄自以为吾人住居于地面，正犹彼动物之栖于海底者妄自以为身处水面，而以天为海，于以窥见日星，以其弱小怠惰之故曾未一至水面，故其从未昂首以见，亦未得闻亲见者道及，其外竟别有清洁美丽之另一世界也。吾侪亦正类此。以吾人居于地之穴中，而妄自以为居于地面，遂指空气为天，于焉而诸星运行。实则由于吾人纤弱怠惰，未尝一至于空气之面。若有人而有鸟翼得以飞至顶点以观，则便如鱼探首于水面以外，乃得见此另外一世界之一切也。倘其人而能耐视，则必可得认此别一世界始为真天，真光，真地矣。盖吾人所居之地，土也石也以及全区域皆已污损，若海中之物悉被盐水浸蚀者然，人谓海中无物得发育成全，仅有裂罅，沙石，与夫广漠之泥泞而已，即在海岸亦断不能与陆上光明景象相比伦。夫吾人此世界以视被另一世界者其不能相似乃尤甚也。若吾述一寓言，关乎在真天下，真地上之情形者，汝其以为有一听之价值乎？”

西米阿斯曰：“吾侪实甚乐闻之。”

苏格拉底曰：“吾之寓言如次：自上而俯视真地，则真地殆如十二块皮合皮之球之一种，具有种种异色，世间画家所用之彩色特其模本耳，全地球皆为此种彩色所包罩，其明洁较世间所有者远甚；有光芒之紫色焉，有闪烁如金之黄色焉，有皎白甚于雪与粉之白色焉。如此诸色合成地球，其种类之繁多与夫色彩之鲜明，实超乎吾人肉眼所经见者。顷间所言

地之穴满布水与气者,亦自有其特殊之色,望之殆如在诸种异色之电闪故其变化亦有一致之道焉于光明之真地物乃滋长焉,若树,若花,若果,无不较吾人所有者为更美丽;亦有山焉,山中之石乃较吾人所珍贵之翡翠玛瑙珠宝等类为更光明灿烂。以吾人之珠宝仅为其屑片耳,而彼则无石不珍,且亦光明异常。所以然者以其皆系纯品,并非吾人所有者之受蒸浸于咸卤而被剥蚀也,受此害者在吾人此世,不独土石,即动植亦然。且彼地亦有珠焉,有黄金焉,有白银焉,以及其他宝贵之物,既多且大,到处可见,真使见之者引为蒙福。且亦有人类与禽兽,有居于中部者,有居于空气之傍正如吾人沿海而居者,更有居于附近之陆地,为空气所环绕之岛屿者。要之,空气之于彼辈正犹水与海之于吾人,以太之于彼辈亦正犹空气之于吾侪也。彼处气候既甚温和,故无疾病,得较吾人为长寿,视听诸觉以及智慧无不明利。较吾侪远甚,亦正犹空气较水为高洁,以太较空气为高洁也。彼中又有寺庙,神真住于其间,彼中人得闻其声,与之交谈,获其回答。彼中见日月星辰也能见其真面目。其他妙趣类此不可胜数。

此殆为真地全部及其面上事物之情状。遍地有多穴,穴各有区域:有较吾人所居为更深更广者,亦有视吾人所居者虽较深而其口则较狭者;亦有较吾人所居为浅而较广者。皆有无数大小不一之沟窍以互相交通;水于焉流出流入一如注于盆者然。有川流不息之地中巨河,其所瀑之水有热有冷;亦有流转如河之大火;亦有厚薄不一之泥淤,其流也厥状如西西里(Sicily)溶石前之泥流。其奔流四放,遂致充满于各地。且地中有一种震荡力足使此等物为之上下。其所以致然者由于地中诸裂罅内有一最大者而直贯全地;此即荷马在其诗中所谓——

深矣哉斯即地之极底也。

荷马又尝于他处名此为隙狱(Tartarus),有许多诗人亦然。以一切川河皆流注于此大罅,且复流出;流时更挟其所经过之泥土以俱。至于何以流出流入而永不息,则因液体无基底故。既如此波荡震动,则四围之风与气亦随之而上下,亦随水之流由此以冲于彼,由彼复折于此,颇似呼吸者之吐纳,一出一入。风与水相击而上下,以成惊飙骇浪,迨其退也又激赴于所谓低层者,乃奔流而注于川河,殆犹唧筒之抽水者然;及其流出又复返于此间而盈涨焉,此间诸穴既充满,更折由隙道而赴他所,遂成海,河,湖与泉也。于是乃又皆重入于地,或迂绕数多大陆,或仅经一二处而作短流,要皆复归于隙狱,或视其发源较低,或不甚低,而总不能与发源之时相同也。且或有泛滥于对岸者,有奔涌于此侧者,亦有盘旋蜿蜒,回绕数周,形如长蛇者,然终降而就下以返于此大罅耳。由河之两岸皆使水下趋于中心,以两边皆有峭壁为之障故也。

此等河流多而且大,分支亦多。然大干则有四,其中最大最外者名曰大洋(Oceanus),环地而一周而流,与此相反而流者曰悲河(Acheron)穿地球经沙漠而达于悲湖。于此湖之岸傍则死者之灵魂集焉。诸魂居此候规定之时间——或长或短——至,乃复被遣回而投生为动物。第三河则在此二大河之间,其发源地附近有一大场焉,其中有火,其形如湖,大乃甚于地中海,使水与泥为之沸。且此亦作环流,拖泥挟淤,绕经他处而赴于悲湖之极端,但其水初不混合。经许多盘旋后,终乃归于隙狱之下层。此河名曰火河,(Pyrephlegethon)以其播散火焰于各处也。第四河则位乎其对面,其流也初经旷野,尽作深碧,如碧琉璃,即所谓碧河(Stygian),由是且汇成碧湖。

其水之入此湖乃具有可怖之巨力，则经地底而过，背乎火河之方向以回旋，更自他端与悲湖相接。且此河之水亦不与他水相混，亦绕流一周而归入于塔塔鲁而与火河相对。诗人乃名之曰泣河(Cocytus)焉。

另一世界之情形大率如此。当死者随司令神引导而抵于一处也，首先受审，讯其生时正直及敬奉与否。其生前无善无恶者，则遣赴悲河，自觅渡航，以往悲湖，而僦居焉，用以自涤其浊行，凡生前有恶加于人者至此受其罚，有善施于人者亦获其报，各依其功过焉。至于因罪恶重大而为不可救药者，如屡犯渎神杀人之罪，则径投于隙狱中为相当之报应，而永不能复出。其犯罪虽大而情有可原者，如激于一时情感而对父母有所忤逆，其后乃终身忏悔者，又如逞一时之怒而杀人，后复悔之者，凡此亦投入隙狱中，限以受苦一年，满后则随波而涌出，唯杀人者取道于悲河，弑父母者则取道于火河，以流赴悲湖。既将抵焉，则大声哀呼以乞怜于其生前所开罪之人俾得原宥，而许其入湖。倘蒙允诺，则从此出焉，脱离苦痛；苟不能，则复入隙狱，又飘流于河，以迄得有被害者之惠宥为止，此则其审判者所定之狱也。至于生时以品行高洁著名者则脱离此种尘世缚束，犹如解狱，而上升至清洁之所以居焉。其中有生时以哲人自勉者，则更可从此摆脱肉体，赴居妙域，殆非言语所能形容，且即欲详言，恐时间亦不我许也。

然则西米阿斯乎，依此所述，吾侪安可不于生时修德进智乎？以所得极大，所望极厚故耳。

有识之人固不尽谓吾所状之心灵情形与其居处为真确，即吾亦不敢谓绝确，唯关于心灵及所居处则类此之说要不失为正当。以心灵既证其为不死，则人正不妨作此想，以如此

初非不当,亦非无价值。此想足以增上,人当以此种描述时时自告,用为自励,此即吾所以不惮演此寓言,之故也。是以吾谓人应善护其心灵,于生时先屏绝肉体之娱乐与享受,以为此种物欲之于己有害而无益,而专心于求智,使其心灵除其固有之克制,公正,勇敢,自由,真诚以外别无所装饰,欣然以待命运所召而趋赴彼世。汝等,西米阿斯与克贝以及诸人皆迟早必有此一日。我则如悲剧诗人所言,命运之神已发召唤之声矣。既将即须饮毒,自唯先事就浴为宜,庶免使妇女濯拂死后遗体也。”

苏格拉底言毕,克力同曰:“苏格拉底乎,君尚有何遗命告吾侪乎?关于君之子女以及他事,吾等均可为君効力也。”

苏格拉底曰:“别无所嘱,唯嘱汝等善视自己耳,此亦吾常奉告者也。苟汝而善视自己,即为効劳于我及我子孙,以及吾等诸人,固不拘有无约束也。否则汝而不尊重自己,不依吾今所言与吾曩所示之正道而行,则纵有恳切之誓约亦必无用。”

克力同曰:“吾当尽力为之。但敢问吾等以何礼葬君?”

苏格拉底曰:“汝等欲如何则如何可矣;若汝等而把持我者则我不脱离而去。”同时渠微笑而环顾吾侪曰:“吾殊未能令克力同复信吾为谈论如常之苏格拉底矣,彼殆以为乃另一苏格拉底,瞬间即为一死尸,故以何以为葬见问。虽吾反复申言以明吾饮毒后别汝等而往乐园。凡此所言用以慰藉汝等兼以自慰者,似对于克力同不生影响。今吾恳汝等对于彼为我作保,亦犹我受审判时彼对于法官为我作保也。唯所保之事则另为一种。彼于法官前保我必留此不逃,而汝等今于彼前当保我必不留此而欣然逝去。于是彼见我死庶可稍减哀痛;目睹遗体之焚化或埋葬亦不致悲戚;亦不致以为吾遇

灾难；且于葬时亦庶可不致言曰今殁苏格拉底矣，送其入土矣。克力同乎，此种不切实际不仅为不应有，且有害于心灵。故汝必须鼓其勇气而言曰，所葬者苏格拉底之肉体而已。至于如何葬法听汝之所欲，行如寻常事件可焉。”

渠语毕，即起而赴另室入浴，克力同随之，而嘱吾侪稍待。于是吾等坐候，彼此互相谈论顷间所得闻之论旨，且言及今日之大不幸事，以吾等觉渠殆如慈父，慈父见背，吾等此后余生皆变为孤儿矣。渠既浴毕，其子息则已携至，——渠有两幼子，一长子——且其家之妇女亦来，于是渠遂于克力同之前对妇女辈略谈数语，有所嘱示，旋令其退去，而来以就吾等。此时已近日落，以渠在另室中所耗时间颇多故也。渠浴既而出，又相与坐下，遂无甚多谈。未久而十一狱官之卒进，立于渠侧，言曰：“苏格拉底君乎，君实为来此处者中之最高尚，最温文，最善良者矣。故我决不施强制手段，如常施于他人者，以他人于我奉长官命进毒于彼时必怒我骂我也。吾知君决不怒吾而恨他人，以君必知何人为当责也。今君既知吾来此之使命矣，愿君坦然受之。从此告别矣。”言毕泪下，返身而出。于是苏格拉底目送之而言曰：“我亦愿君珍重，别矣，当遵君言而行。”

乃转顾吾等而言曰：“此人抑何蔼然可亲！自吾来此后，彼常来视我，且时时与我谈，待我尽善，今又为我遇而悲泣，诚至忠厚之人也。克力同乎，吾当从其言以行。倘杯中毒汁已备就，可进以授我，若否则可令人具之。”

克力同曰：“苏格拉底君乎，日尚在山而未暮，吾知他人饮毒皆属甚晚，于狱卒传此命令后，且犹畅饮狂食，更有一逞情欲者。今且勿急，时间尚多也。”

苏格拉底曰：“克力同乎，汝所言之人人其所以如此固未

尝无故，以若辈以为迟死为得，我则不能如若辈所为亦自有理，以我以为稍迟饮毒，实于我并无所得也。以求此毫无益处之苟延残喘，徒供我自视为可笑耳。请即从吾，幸勿拒绝。”

于是克力同即点头示意于近侧侍立之仆人，仆人出，有顷乃偕管理毒药之人进，并携有一杯，已制就可用。苏格拉底见其人即言曰：“吾良友乎，君于此事富有经验，愿语我以如何服法。”其人答曰：“服后止须往来踱步，迨觉两足沉重，则卧下，毒即发生效力矣。”

同时即以杯授苏格拉底。渠接受之，态度极温和，无惊意，无改容，唯双目注视其人一如常态，而言曰：“以此杯中少许以奠神，君以为如何？其可乎不可？”其人曰：“吾所制者仅足用而无多余。”于是苏格拉底曰：“吾知之矣，吾但祷于神，使吾此去为蒙福可也。今以此祷，当可见许。”言毕，举杯至唇，欣然一饮而尽。前此吾侪诸人大概尚能自禁不使泪流，迨至此时目睹其饮毒，见其一吞而尽，吾侪乃不复能禁，吾泪遂夺眶而出，吾以袖掩面，且自拭泪痕，以丧此良友，自悲不幸耳。克力同以不禁流涕，首先起避，吾乃随之，其时阿波罗多罗斯既已时时啜泣于前，更为放声悲哭，使大众皆为之伤心。唯苏格拉底仍镇静从容而言曰：“奇哉如是哭号何为乎！我之所以遣去妇女即为此故，俾若辈不致有如此之荒谬行为也。以吾闻之，死时以宁静为宜，其安静毋恐。”于是我等甚惭，各自禁其泪。彼则往来蹀躞，迨至自言已觉两足沉重，乃依进毒者之言而仰卧焉。管理毒药之人以手抚之，按其足与腿，且重捏之，问有所觉否。渠答曰：“无。”然后再复按其股，逐渐而上按，示其已渐冷渐硬。渠且亦自觉之，言曰。及其上至于心，则即死矣。此茵盖之间已全冷，渠本蒙面，乃复揭

去,发其最后之言曰:“克力同乎,吾曾欠献一鸡于阿斯克勒匹俄斯。^① 乞汝为我偿之,勿忘却。”克力同曰:“必为之,尚有其他事见囑乎?”此问渠已不复答,少顷但见微动;从者揭开,则目已定矣。克力同遂抚其口目使闭。

厄克克拉底乎,此即吾友之终也,其人则吾可谓为吾所知同时代一切人中最善最智最正直者。

① 阿斯克勒匹俄斯(Asklepius)系医药之始祖,后奉之为神。即所谓药王神是已。凡病人而得癒者必以一鸡献于其前。此语似指生前曾有病愈之事,但或谓其因现在以死而能解脱肉体之苦,故亦欲一表谢意。

普罗塔戈拉 (Protagoras)

谈话之人 苏格拉底及其一友伴

希珀克拉底 (Hippocrates)

普罗塔戈拉 (Protagoras)

希琵阿斯 (Hippias)

普洛狄科 (Prodicus)

} 辩士 (Sophists)

阿尔喀比亚德 (Alcibiades)

卡里阿斯 (Callias)——雅典之富人

克里提阿斯 (Critias)

谈话之地 卡里阿斯之家

一友伴 苏格拉底乎？君适自何处来？殆无须问，君必又追逐彼
美少年阿尔喀比亚德^①也。日前吾尝一见其人，其在尔我间

① 阿尔喀比亚德 (Alcibiades) 为雅典之将军，其行动颇关国运。年幼时以美少年著名，后为卖国之人。因其人年幼时喜从苏格拉底游，故苏格拉底遂为当世所讥弹，谓不良少年皆出于其门也。阿尔喀比亚德事迹希腊史无不载之，而最古者如修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》亦有述及之处。希腊有一种风气，曰男子与男子之间讲恋爱是已。大抵公为爱美关系，而非有他，与吾国所谓恋童者不相似。此段盖根据相传苏格拉底恋阿尔喀比亚德之事而隐为之更正。

固尚为娇美，苏格拉底乎，实则渠已俨然丈夫，须已满腮矣。

苏格拉底 此何谓乎？今于阿尔喀比亚德，岂君不赞成荷马诗句
所谓少年最美时，即在须初生^①者乎？

友 然也，适来如何？君其自彼处来，渠亦优待君乎？

苏 吾意甚优，且今日尤甚：以渠助我辩论发言甚多，我诚适别渠
而来也。唯有一奇事可告君：即渠虽在座而我于渠绝未注
意，且有时竟忘却其人。

友 何为耶，岂君与渠之间有何事故乎？恐决非因君更遇有较美
者，以此城中必无之也。

苏 然，美且远甚。

友 君言何谓耶？一同邑人乎，一异邦人乎？

苏 一异邦人。

友 属于何耶？

苏 阿布德拉(Abdera)

友 岂君必为此异邦人自君观之其美较甚于克利尼亚(Cleinias)
之子^②乎？

苏 吾之好友乎，何不可以最智者郎为最美者乎？

友 岂君谓君适遇有智者乎？

苏 诚然，且为当代之最智者，倘最智者为赐于普罗塔戈拉^③之名
而君亦赞成者。

友 何耶！岂普罗塔戈拉在此城耶！

苏 然，已来两日矣。

① 原文见荷马，《伊利亚特》(Iliad XXIV. 348)。

② 按此即谓阿尔喀比亚德也。盖希腊人往往有此种称呼，不呼某某人而径乎其父某某之子。

③ 普罗塔戈拉(481—411 B. C.)为辩士中最老最著名，其详见拉尔修，《名哲言行录》(Lives of Eminent Philosophers IX 50)。

友 然则君适间即與彼交谈后而来乎？

苏 然。吾已与言甚多，且聆教亦甚多也。

友 然则请告我以君等交谈情形，倘君现无事：从者让开，君请坐此。^①

苏 甚善；若君愿闻，吾当感谢。

友 君肯见告，吾亦当感谢。

苏 然则吾二人当互相感谢矣。今请即由吾先之。昨夜未至天明，希珀克拉底即阿波罗多罗斯之子，法松(Phason)之弟，以杖猛叩吾门。迨有人启门，彼即匆忙奔入。大声呼曰：苏格拉底，君已醒乎抑尚睡乎？余稔其音，乃曰：希珀克拉底乎？将有事故来告吾耶？彼答曰：是真好消息。我曰：甚欢迎，然究何事，何以致君如此大早而来乎？彼乃趋近而语吾曰：普罗塔戈拉来矣。我曰：然，已两日矣，岂君今方闻之耶？彼曰：然，嗟乎，吾于昨夕始知之。于时彼摸吾床架，而坐于吾足前，言曰：即为昨夕吾自欧诺厄(Oenoo)^②归，为时已宴。吾之仆役萨堤罗斯(Satyrus)逃匿彼处。吾本欲告君以吾往追寻，乃竟以他事而忽致忘却。迨既归，晚餐毕后，方将寢息，而吾弟乃始语我曰：普罗塔戈拉已来。我本欲立即奔告，继而思今夜已迟。遂睡，稍舒疲乏，即起而直来此。于是吾闻彼言，知其情切與性急，乃谓之曰：干卿何事！岂普罗塔戈拉有不利于君乎？彼乃笑而言曰：诚然；以渠独为智者，而不容吾为之。余曰：嗟乎，若君付之以钱，与之辩谈，则彼亦可使君为智者矣。彼曰：天乎，正为此耳！苟能之，虽尽用我所有之财或吾友所有之钱，所不恤也。吾今来君许即正为此，

① 意者必系一矮凳，为童役所坐。故使其让出以坐苏氏。

② 大约在雅典之西北。

请君为我故，与彼辩论。以吾年幼，从未见其人，亦未聆其言论，盖前者其人来此时我犹在童年也。苏格拉底乎，人人皆誉彼，谓彼为辩论之杰。吾侪何不立即往访，必可见彼在焉。吾闻彼住于希波尼库（Hipponicus）之子卡里阿斯之家中。今请即行。吾乃答曰：吾友乎，吾侪勿即行，以此时太早也。容吾侪起而至庭中小步，以待天明，然后可行。以普罗塔戈拉总在家，吾侪往必可得见；可毋虑。

于是吾侪起而步于庭中，吾思一试希珀克拉底之毅力，遂发问以觐之曰：希珀克拉底乎，君今往就普罗塔戈拉且愿纳费，请告吾，其亦知彼为何许人乎，其有造于君为何如乎？譬如君欲往就科斯岛之希珀克拉底，医神阿斯克勒普之后裔也，而且纳费焉，设有人问君曰：请见告，今君纳费于同名之希珀克拉底，其亦知彼为何许人乎？则君将何以答之？

彼谓，我当答曰：以其为医者也。

然则求有造于君者为何？

彼答：成一医者。

且设君有心欲往就阿尔戈斯人波吕克利图（Polycleitus the Argive）或雅典人斐狄亚斯（Pheidias the Athenian）而纳费焉，有人问君曰：君亦知波吕克利图或斐狄亚斯为何许人而付之以束修乎？君将以何为答？

我将答曰：以其为雕刻家也？

然则求有造于君者为何？

当然求成一雕刻家。

余曰：然则甚善，今君与吾将往就普罗塔戈拉，备款缴纳为君之修金，吾辈囊中若充裕固足以应付，否则尚须借诸友人。设有人见吾侪如此狂热而问曰：苏格拉底与希珀克拉底乎，汝等纳费于普罗塔戈拉，其亦知彼为何许人乎？则我等

将何以答之。世人所给予于普罗塔戈拉之衔称为何乎？世人皆称斐狄亚斯为雕刻家；荷马为诗家。其称普罗塔戈拉者为何乎？

苏格拉底乎，人人皆称彼为诡辩家，^① 诚不容讳。

然则吾侪往就彼而纳费焉，乃以其为诡辩家也乎？

然。

兹设有人再进而问曰：君往就普罗塔戈拉而于自身将求何所成乎？

彼乃赧然而答——其时已有一线晨光故使我能见其颜。——曰：若此而与前举之例相类则显然为求成一诡辩家也。

余曰：嗟乎，君于希腊人之前自呈为一诡辩家，不以为耻乎？

诚然，苏格拉底乎，若自我衷心言之，固为如此。

虽然，希珀克拉底乎，君所求学于普罗塔戈拉者或非此种，将若受业于文法教师，音乐教师，体操教师者，旨不在造成专业，而仅为教育之一种乃缙绅所必具者。

彼曰：正如吾意，吾欲求得自普罗塔戈拉者即为此种。

余乃问曰：然则君今所为者何事亦自知之乎，抑犹自未明乎？

彼曰：君谓何事？

吾意即谓君以自身之心灵委托于君所称之诡辩家；而所谓诡辩家者何，则窃疑君尚未之审也。果君犹昧于此，是君固不知以心灵委托其人究为祸为福也。

① 按原语为 Sophistes，余译为辩士，取其无褒贬之意。唯在此似显有贬辞，故仍照通常译法，译为“诡辩家”。本书于“辩士”与“诡辩家”两译皆用之。

彼曰：吾意吾能知之。

然则请告我，君以为诡辩家者何。

彼答曰：吾知依其名义当为具有多智者。

我乃问曰：此非可亦用之于画家与工匠乎？以此辈亦具有多智之人也。设有人问于吾侪曰画家于诸智中所有者为何乎，吾知吾侪必答曰此辈关于画像。余可类推。然其人若问诡辩家究于何事为智，则吾侪将何以答之？彼果擅长何业乎？

苏格拉底乎，吾侪于彼何以状之，舍谓其为擅于使人善辩者？

余曰：然，君言近是，特尚未全真。以于此答尚可再问：就何事其使人善辩耶？

如彼操琴之教师亦能使人就其所授之琴术而为善辩，君亦谓然乎？

诚然。

然则辩士使人善辩者为何事乎？

显然必为就其所授之知识。

是诚如是：然其所自具且以授徒之知识果为何种乎？

彼曰：噫，吾诚无以答君。

于是吾乃更进而言曰：噫，君亦自知君使自身之心灵所冒者为何种危险乎？

若君付托自己身体于一人，而冒有或化善或变恶之危险，则君必首先慎重考虑其究应付托与否，且宜谋诸亲友，经多日而后决：今君于自己心灵，君自审较君之身体为更宝贵，君之一切事之为善为恶全系于心灵之健全与否者，岂非君不商诸父兄不谋之吾侪友伴，以决究应否付托于此新到之异邦人；而竟据君所述，夕闻其人，朝即奔至我许，于君究应付托

其心灵于此人与否,从未自行考量,亦未与人商酌,乃欲捐君之金钱及友人之财物,毅然决定虽尽耗所有而必从之游,但于渠,据君所述,又初未知其人,未尝接谈,君虽称渠为辩士,复不知诡辩家为何物,而君犹欲以心灵付托之耶?

彼闻此言乃曰:苏格拉底乎,依君所推论当然如此。

虽然,希珀克拉底乎,所谓诡辩家者其实即为滋养心灵品物之贩卖商或零卖商乎?我于其性质作如是观。

苏格拉底乎,滋养心灵者何乎?

余答曰:即为学识。虽然,吾友乎:诡辩家止称扬其所出售者,吾人慎勿为其所欺。犹彼贩卖或零销滋养肉体之品物之商人,但知于所售者为之称扬,而于肉体真有益软抑真有害软则不自审也,以于所售之一切品物皆同赞扬耳。而购取之者亦复同之,舍其人为体育家或医师。彼出售学识,周游城市者,乃正相类,遇有需求者则一律赞扬其所售;吾友乎,其中必有多数于其品货究有益于心灵抑有害于心灵实未之审也。其向彼辈购买之人人亦与相同,除具有如医师之知识而关于心灵者。是以若君已辨其货品中何者为善何者为恶,君庶可买取学识自普罗塔戈拉或任何人。不然,则对吾好友乎,宜慎之,勿以最贵重者为孤注之一掷。盖购取学识较诸购取食品,所冒危险为更多。如君购食料与饮料,君可取自贩卖商或零售商,而盛以器皿,当君未食未饮未使其入身体以前,可储置屋中,延有识者叩以如何宜食如何宜饮以及如何不宜,宜进若干,进之何时,故购食所冒之危险不为巨。而于学识之购买,则君不能盛以器皿而持去,势必于君付价以后立即接纳之于心灵中,退而非大有益即大有害。是以此事应慎重考虑,求助于年老者,以吾辈年事尚轻未足以决断如此之事也。唯今者吾侪既有意前往,则可行矣,且听彼之言

论,吾人听后当再将与他人商榷之。以在此者不止普罗塔戈拉一人,尚有埃利斯人希庇阿斯,意者科斯人普洛狄科,及其他辩士亦在焉。

于是一致,乃即行,直抵其门墙,始驻足以结束在途中所讨论之问题;吾人在门外直讨论至相与悦服而止。我意彼司阁者,宛若阍人,必已闻吾侪所谈,似于辩士之相率而至甚为厌恶。故当吾侪叩门时,彼启门而视吾侪曰:咄,辩士等来乎,主人无暇。作此言后即双手力阖其门。吾侪复叩之,彼不开门而作答曰:汝等岂未闻吾言主人无暇乎?余乃曰;吾友乎,吾人来非求见卡里阿斯,且亦非辩士,请毋恐,乃欲会晤普罗塔戈拉,幸为通报。其人迟疑久之,卒开门纳吾侪焉。吾侪入后,即见普罗塔戈拉徘徊于廊下,有友伴两组亦随步其后;其一组为卡里阿斯,希波尼库之子也,与帕拉卢斯(Paralus)伯里克勒斯(Pericles)之子而卡里阿斯之同母弟也,卡尔米德(Charmides)格劳孔之子也;其另一组则为伯里克勒斯之另一子克珊西普(Xanthippus),斐罗美鲁(Philomelus)之子腓力庇得(Phileppides)与门德人安提漠鲁(Antimorus of Mende),此人为普罗塔戈拉弟子中最知名者,专心于学成辩士者也。此等随步其后,听取其言者,大半似为异邦人,皆由普罗塔戈拉周游各城,为其犹如俄耳甫斯^①之音所勾引而来者也。唯此班中亦尚有本邦人数名。我观之觉感愉快者即彼等皆十分审慎绝不妨及普罗塔戈拉之踏步前行,不拘何时,普罗塔戈拉侧身回步,彼等亦即分列两旁,随其后而转,秩序井然。

① 俄耳甫斯者乃神话中之人物,神予以琴,遂得音乐之天才。彼一操琴,草木为动;怒者亦为之喜欣云。

如荷马所言,“其次我所见者”,^① 乃埃利斯之希琵阿斯在对面之廊下,坐于高椅上,绕其四围坐于低凳者有阿库美努斯(Acumenus)之子厄律克西马库(Eryximachus),密利努人斐德若(Phaedrus of Myrrhinous)安德罗提翁(Andro-tion)之子安德隆(Andron)以及希琵阿斯之同乡人等诸异邦人。彼等似环叩于希琵阿斯以关于自然现象天体现象等天文上之问题。彼高据椅上,一一应答,俨然为之讲解。

“且我更窥坦塔罗斯(Tantalus)”,^② 盖科斯之普洛狄科亦在雅典焉。彼居一室内,此室在先希朴尼克原作贮藏之所,客来既多,卡里阿斯乃腾空而改为客室。斯时普洛狄科尚卧于床,盖有毛皮,似被褥之属甚厚焉。近床有长凳,坐其上者为克拉梅斯(Cerames)区之鲍萨尼亚(Pausanias),鲍萨尼亚旁有一少年,其貌甚美,吾意其性质必为驯良。吾忆曾闻其名为阿伽松(Agathon),窥疑为鲍萨沙尼亚之恋人。此外则有二阿狄曼图(Adeimantus),一为凯皮斯(Cepis)之子,一为琉科罗菲得斯(Leucolophidas)之子,似尚有其他诸人。彼等所谈之问题以余在室外不能得而闻焉,虽余极欲一聆普洛狄科,以我知其人智且贤也:盖因其声音低而室内复有杂响致不能辨其所谈为何事。

我侪人来未岁,阿尔喀比亚德即君所谓美少年而我亦云然者与卡莱克鲁斯(Callaeschrus)之子克里提阿斯追踪而至。

我侪人来,稍停顿以瞻四围情形,乃趋诣于普罗塔戈拉前曰:普罗塔戈拉乎,希珀克拉底与鄙人特来奉访。

彼问曰君欲单独与吾谈乎,抑即在众人一起乎?

① 见荷马,《奥德赛》(Odysseuy XI, 601, 582)。

② 同上。

余答曰：我于此无择；请容我先告以来意，庶君可自择之。

彼曰：善，君等来意为何？

余曰：吾友希珀克拉底乃本城人，阿波罗多洛之子也，裔出富贵之大家，其天赋才力亦足与当世年相若之同辈相颉颃。我知彼极欲于此邦中致身显扬，故彼以为与君交游最足以成就此志。至于关乎此事究以与吾侪单独谈论为宜乎抑与众人共之为宜乎，则唯君自决焉。

彼曰：苏格拉底乎，君为我顾虑甚周。夫以一异乡人周游乎各大城市，劝诱其中青年之良者弃其向日所交接者——不论其为本邦人抑为异乡人，不论年长抑或年幼——而使从之游，使其知从之游乃有所进益，则固不可不慎；诚以此事最易招忌，致为怨府。窃尝谓辩士之术自古有之；古人之精于斯道者，深畏招尤，乃恒假托他事而变其形，如有假托于诗者，即荷马、赫西俄德与西蒙尼德是已；有假托于神秘仪式与预言者则奥菲斯与穆赛乌斯(Musaeus)等等是已；且吾见有假托于体操者如塔壬同之伊克库斯(Iccus of Tarentum)，又如原系墨伽拉籍而近为塞林布里亚(Selymbria)籍之希罗狄库(Herodicus)尚生存于世即有名之辩士。更有假托于音乐者如汝乡之阿伽索克莱斯(Agathocles)亦大辩士也。与开奥斯人皮索克勒德(Pythocleides)且及其他诸人。凡此诸人如吾所言，皆恐招尤乃藉一艺为其外表。唯我则不赞成此诸人所用之方法，盖我以为其计划不能成功故也。以此种假托决不能欺各城中之有权势者，至于民众本无所知，第随其领袖人云亦云而已。夫欲隐避而犹被获，其为计抑亦甚愚矣，乃使人益仇视之，以此种人于所为之事以外且更加有欺骗之罪也。是以吾所取之途径全与此诸人相反：吾自成为诡辩家且

自认从事于教人。吾以为此种防御方法较诸否认与假托二者皆优。且吾于此外尚有多种防御,得天佑使我虽公然自承为辩士而未受祸。且吾业此已有多年,以吾年事已高,以年龄言在座诸君中我足为其父老者必不止一人。是故吾于在座诸君前谈论君等所希冀之事亦甚相宜也。

因此吾窥知彼必愿自炫于普洛狄科与希琵阿斯之前,且乐示彼等以崇拜彼者之相率而来,乃曰:然则应请普洛狄科与希琵阿斯及诸伴同来以听吾侪,可乎? 普罗塔戈拉曰:甚善。

卡里阿斯曰:今布置一会场俾君等皆能安坐而谈如何?

此议既定,吾侪诸人皆知将聆取智者之言论而大乐,各自取椅凳,希琵阿斯则为之排列,以其处本有若干椅凳在焉。少顷卡里阿斯与阿尔喀比亚德偕,普洛狄科与其友伴来,盖请其起身而赴此也。

其时诸人皆已有座,普罗塔戈拉乃曰:苏格拉底乎,诸君既集,适君为此少年向我有所谈者宜即见示。

余乃答曰:吾侪来此之故,普罗塔戈拉乎,与顷间所言仍为同一。盖吾友希珀克拉底欲从君游,且彼乐于得知从君游后有何结果。吾所言者即此耳。

于是普罗塔戈拉即答曰:青年人乎,汝从吾游,自其日起汝返家即成为较善之人较诸未就我时。明日复从吾游则明日又胜于今日。日日从吾游则日日有进益。

吾闻此乃言曰:普罗塔戈拉乎,君所言者吾亦不引为奇,宁属当然,以纵君如此年高而多智,设有人授以君向所未谙者,则君亦必有所进益。故请换一方面以言之:设如希珀克拉底立改其志,而欲师事挽近来此城市之赫拉克利亚人宙克西波(Zouxippus of Heraclea),其往就彼也与今往就君无异,

其所闻于彼者亦与君言相同，即日日从之游则日且有进益。若叩彼曰：于何事使我获益，就何事使我进步乎？则宙克西波必将答曰：于绘事。又如彼往就底比斯人俄尔萨戈拉(Orthagoras)，且所闻者与君言亦同，而询之曰：于何事使我日日有进益乎？其人必答曰：于奏笛。今请君对此少年与我即作类此之答复：究竟在于何事，普罗塔戈拉乎，君使吾友希珀克拉底初来就即获益，尔后且日日有进乎？

普罗塔戈拉闻吾言，答曰，君所问甚当，凡发问有当者吾固乐为解答。以希珀克拉底倘从吾游，决不致于如师事通常辩士受有苦役。通常辩士大抵错待生徒，盖青年方自学艺而逃出，而彼辈复强驱之返于学艺，授以数学，天文，几何与音乐。——语时以目视希琵阿斯。是故彼若就我，彼必可习取所为而来者。其课即为处置公私事务之智断，如何整顿其家，如何治理其城，如何于言于行得致影响于政事。

余曰：吾未审吾是否明了君言，君意似为告以政治之术，且造就人为善良之公民。

彼答曰：苏格拉底乎，正是，此即吾听公告者也。

余曰：果其中无他，则君诚为有妙术矣；推我则窃疑此种非可以教授，此仅吾自思，固非于君言不置信也。何以使我以为此种非可以教习，非可以传授，请为之说明。吾亦加其他希腊人所评许者，谓雅典人皆具有智。吾见于议会集合时，若城中有建筑之需要者，则交付其事于建筑家而咨求其案；又如欲造船，则委诸造船家；其他诸事可学习可教授者莫不然：设有人而非公认为专家者向众发言，虽其人美貌，富有，名闻，皆不足邀众人之倾听，反为众所嘲笑，受窘自退而后已，否则即被主席令守卫驱之下台。凡属专门之事皆采如此态度。而所议之事一涉政治则不论木工、机匠、靴工、商

人、水手、富者、贫人、贵阀、平民皆可献议于众；初无人如前之情形，以其未曾学习，未有师承，而拒斥之。是公认此等事非可以教也明矣。不仅关于公事为然，且于私人方面，吾邦公民中之最善良聪慧者亦未能以自有之美德传授于人。如伯里克勒斯即在座诸青年之父老也，对此子侄辈尝延揽名师施以高尚教育，然于自己所擅长者既不亲授之，亦不聘他人教之，致此子侄辈自为摩挲，犹如禽兽之自觅其食者然。即如克利尼亚，吾友阿尔喀比亚德之弟也，伯里克勒斯特为之保护，深恐由阿尔喀比亚德而致堕落，使与其兄隔离，托于阿里佛伦(Ariphron)家中教育之。然未及六阅月即行遣还，以不知将何以教之也。此外尚有多人虽自身有德，而未曾致其家族或他人于善良，普罗塔戈拉乎，是以我有见于此，遂信“德”为不可教授者也。唯我闻君言能之，我又踟蹰，以为君言中必有物，以我知君富有经验，且除自己发明外所学习者亦夥。君倘能有以详明指示德为能教，则敢请勿吝。

彼曰：苏格拉底乎，吾殊勿吝示君。唯我用何法以讲述乎，采取长者喻幼者之寓言抑或采取正式解释欤？

围彼而坐之多人皆嘱彼任意自择。

彼乃曰：然则吾以为采用寓言以述之为有趣。

太古只有诸神而初无具有死生之物。其后创造此等物之时机，至神遂自地下，取火与土以及二者所混合之元素而捏塑成之。且当造成后使其露呈于光日也，乃先命普罗米修斯与厄庇墨透斯^①分赋以相当之性能。厄庇墨透斯乃谋于普罗米修斯欲独任分赋，言曰：我任分赋而请君考核。议既定

① 普罗米修斯(Prometheus)与厄庇墨透斯(Epimetheus)虽系两神名，然含有意义。前者意译为“前虑”，后者则为“后虑”。

乃着手焉，有若干物焉，赋之以强力者不赋之以疾驰，不赋之以强力者，赋之以疾驰；有若干物焉赋以武装，其不赋以武装者别赋以他种能力使足以自保；体大者使其伟大足以自卫，身小者使其具羽得以飞遁或伏地得以潜避。彼之分赋其他性能率依此调偿计画。其计画即意在使种族不论任何皆不致灭亡，使其得免于互毁，各有避难之方。此外更为设计，使其对于天时有防御之能力，即赋之以密毛，授之以厚皮，足以御冬寒，足以耐夏暑；且于眠时得以此自具之皮毛为其天然之床褥。更或赋之以蹄，或赋之以爪及硬壳。又复指定各有相当之食物；或使其食地上之草，或令其食树上之果，或命其食树根，或许其以他种生物为食饵。但食者则使其种不繁殖，被食者则使其种繁殖，庶不可致灭绝。顾厄庇墨透斯初非极慧，率然以所有性能悉赋予于禽兽，并未有遗留及于人类。迨轮及人类遂茫然不知所措。正彼在惶惑间，而普罗米修斯乃来考核。则见其他生物悉有相当禀赋，而独人裸然，无足具，无寝具，无防身之具。唯诞生之期则迫，人类亦须与其他物同由地下而出见光日。普罗米修斯不知将何以使人类有自保之方，于是乃自赫菲斯托斯与雅典娜^①盗取技艺之智并用火之术——以取得技艺之智与运用技艺之智皆不能离火故也——而授之于人类。是以人类虽具有应付日常生活之智能，而政治上之智慧则无之，以此唯存于宙斯^②之所耳。普罗米修斯不能自由进入宙斯所居之天宫，且宙斯之门卫亦极可畏。止得潜入雅典娜与赫菲斯托斯公共锻炼技艺之所，盗取赫菲斯托斯之用火术以及雅典娜之各术而授诸人

① 赫菲斯托斯为司火之神；雅典娜为司智艺之神。

② 宙斯(Zeus)为希腊神话中最高之大神。

类。是以人类得有生活之技能，但据传说则普罗米修斯因此以厄庇墨透斯之过失卒生窃盗之罪。

夫人既分具神之所有者，以其接近于神也，故唯人独信奉神，为之建祭坛，造神像焉；且立即能创造言语文字，发明房屋衣服以及靴履床榻，复发见地上所生之食物。虽人能如此，然其始也犹为散处，未尝有城市。是以尝被野兽所害，以人较野兽甚弱故耳。人虽具有技能足以得食，而以与野兽战则殊不足。正以其于治术而战术即包括其中者，尚缺如也。于是乃从事于群聚，建立城以自保。唯其群居，尚无政治，致互相侵害，其结果又复分散，而至灭亡。宙斯以人类将有全灭之惧，遂遣赫尔墨斯(Hermes)持敬畏与公正于人，使其以之为治城之规则与群道之维系。赫尔墨斯请命于宙斯以何种方法分赐敬畏与公正于人，曰：吾其分赐之正犹颁授以技艺，如医术与其他工艺，使少数具有之即足为多数之用乎？抑吾以敬畏与公正均赋之于人人乎？宙斯答曰：授诸人人，使各有一份；以倘亦如其他技艺，仅为少数人所有则国决无由成。且以吾命，制一法律：凡不具敬畏与公正者率处以死，以其为公共之害也。

苏格拉底乎，此所以各城之人，尤以雅典为然，于会议事件关乎技术与工事者仅容少数专家发言，此外何人若有替献，正如君言，皆遭拒斥，而我以为当然；也一旦会议关于政治，则以此事唯凭公正与谨敕，故自应容许人人建议，盖认人人皆有此诸德，否则国无由立。苏格拉底乎，此即吾所阐释之理由也。

吾谓人人皆以为凡人咸惧有公正及其他政治上之德，恐君未必即行首肯，请更举一证明。诚如君言，其他所长，如一人自命为长于吹笛或其他技艺而实不精于此，则必为众所嘲

笑，所吐弃，其所亲者见之亦必以其为发狂而劝戒之。然关于公正及其他政治上之德，有某人焉虽人人明知其为不公正，而其人若竟以其不公正坦然自白于众前，此种诚实在前例所认为善者，今则转视为狂矣。盖人率以为无论公正与否而总须自承为公正也。凡不为此种掩饰者乃皆目之为狂。其意盖以为一切人皆必具有此德，绝无例外，否则即不成为人类。

夫人人既认各具此德，则人人皆得对此而发言，乃当然也，吾既已言矣。其次则吾应证明者即人人于此德并不视为天赋以成或自发而出，乃得诸有德者之训迪。凡人所被恶事而出于偶然或天然者必无人对之怒斥，规戒，教正，惩罚，特仅惜怜之而已。例如对于丑陋者，纤小者，孱弱者而为之怒斥或规戒，岂非至愚也耶？吾以为其故即在人人知此种生命上之恶率出自天然或偶然。若夫于可以学习操练之善，而竟不学习，甘堕于其相反方面，则必须加以责斥与惩罚矣。其中如不敬畏与不公正，要之皆为背乎政治上之德者也。有犯之者则任人得而斥责之，训戒之，是人皆以此德可以得自教迪也明矣。苏格拉底乎，君试一思刑罚之用意在惩戒作恶者，则君必可晓然于人人公认德为可获取者。夫人之惩创于作恶者并非意在其已犯之恶事——舍其人仅为无理由之报复犹如野兽。——凡为有理由之责罚者，决非对于作恶者之行为有所报复以所犯之恶事已属过去，无法回复其旧；故止意在儆其将来，庶使此人或他人见之者不致再犯耳。为此示戒是显然表明德乃可训而致之者也。凡属责罚不论公私皆出于此种心理。而君本邦之雅典亦与其他一班人相同，于彼等所认为作恶事者则施以责罚，则吾人即可知其必亦为公认德乃可教而致者也。苏格拉底乎，君

之邦人容许木工靴匠于公事皆能建议实为当然,以彼等以为德乃可教可习者也,吾今此证明亦可谓充分矣。

唯尚余一难点未经解释,即君所言关于贤人对于其子弟者是已:即何以此辈贤人不延师教授此种课程,使成贤智,且不以所以致已身于贤良之德使子弟亦为擅长乎。苏格拉底乎,于此点,吾将舍寓言而以理论告君。试思之:苟国得为国,是否一切公民必须具有一种德乎?君此问题之解答即止在此点,不必再求之于他点。以果有之,其德既非木工,铁工,陶人,靴匠之技艺,则必为公正谨敕与虔敬。——简言之,吾可总称为成人之德。若此诸德为人人所必具;为人人从事于他种知识与行为所必挟与俱;若不具此者则不可:凡缺于此者不论为小儿为男子为女人,必加以训斥与责罚,直使其改善而后已;若训斥责罚而无改悔者,则为不可救药,乃放逐之,处死之;事情若如此,则谓贤人教育其子弟以其他一切,而于此独否,此辈贤人抑何可怪也!盖吾已证明彼等皆公认此德于公私方面皆为可教而致者,夫既可教习,可劝励,而吾人尚得谓彼贤人使其子弟学习其他诸事,此诸事有不谙习者其罚不至于处死,而独于此事,子弟若不谙习即必受流刑死刑,且不仅此,更必没收财产,祸连家族者,乃不教道之,不注重之乎?苏格拉底乎,必无是理也。

实则彼等教迪其子弟,矫正其子弟乃始自孩提之初以迄于毕生之末。迨初生之儿能懂其言语:则母也,保姆也,父也,师傅也,无不力求其小儿进德,于一言一行,皆振而教之曰此为正,此为不正;此为善,此为不善;此为敬,此为不敬。此可为,此不可为,若小儿服从之固佳,否则临以威吓,施以夏楚,正犹使曲弯之木务致其直而后已。嗣后送致于学校,乃托付于教师注意其行为上诸美德较甚于言文音乐。于是

教师勉任之：儿童既能识字，昔仅能领取言说，今已能阅读文字，则授之以诗家之诗，合其铭记于心，此中有古代贤人事迹之叙述与颂赞等足资垂训，使儿童模楷焉，欲有以步武焉。复有音乐教师亦同勉任之：务使儿童有所节制，不为恶事，即彼等授以操琴，以古人好诗编为歌谱，遂使儿童心灵中富有谐和与律节，乃得性情温和；且致其影响及于儿童一言一动，使为适中合度，以人之一生最须谐和与节律故也。此外，则人更以子弟付托于体育教师，为全其精神必有以壮其体魄，庶不致如临阵或其他事以身弱而致退缩。此即人所能为之教育也，所以能为即在有财产也。故富家子弟入学早而脱校迟。且及其脱离学校也国家复强其学习法律，使其生活于一定范围内，不得任意行动；殆犹书法之教师先书字形强使初学儿童为之按照临摹；国家亦然，高揭古代贤明立法者所立之法律以示青年使其无论为治人者抑为治于人者悉不得越范而行。凡越此范围者则处以责罚，此罚在贵国与其他诸邦，皆以其意在矫正，名之曰纠。关乎德，于公与私既如此注重，苏格拉底乎，君其尚疑德为不可教而引为难题乎？幸勿致疑，若为不可教，斯真足怀疑矣。

然而何以贤父而致有不肖之子孙，其故安在？此点吾当更有以解释之。设承认吾前所谓国若得成立，则人人皆不能于此德罔然无知者而为确论，则于此事必不引为奇。以吾言而实——实则确为如此——，君试择取他种学技而推想之便明矣。即设如非人人皆能奏笛则国无以立，于是人人必须皆能之，且人人对于其邻人亦必以此技于公于私皆相传授；设有不善于奏笛者，人人又必督责之，不吝教授之，正犹今日吾人不吝以公正与合法开示于人，而不似他种技艺秘不相传。盖相与为邻之人守正合法实与自己有利，此所以人人皆愿以

何为公正与何为合法教示于人也。设吾人亦于奏笛之技努力互相传授而不稍吝，苏格拉底乎，君其犹以为笛技高者之子较诸笛技劣者之子为亦笛技高乎？吾则以为未必然。不拘谁何之子，天生而有适于此之性者，必能擅长而致名显；其不具此性者，不能出人头地。而笛技高者往往有笛技劣之子，笛技劣者亦往往有笛技高之子。然无论如何，以与一班不谙笛技之常人相较，固皆为能手也。今者亦然，君倘以所视为最不正直之人，生于有法律有人道之社会中者，而以与无教育，无法庭，无法律，无驱使于道德之强制之人种，如去岁诗人斐瑞克拉底(Pherecrates)于勒奈亚(Lenoeum)神殿前剧场^①所演之一种野人者，相与比较则君必须认其已为守正与合法矣。甚者且倘君见自身即处于此种人中，犹彼群中之愤世嫉俗者，则君必以得遇欧律巴图(Eurybatus)与佛律农达(Phrynondas)^②引为欣慰；而于此间人中恶劣者必更致求慕焉。苏格拉底乎，以君自存奢望，故虽此间人人各依所能皆为德之教师，而君犹谓无人为德之教师。殆如君欲问何人为希腊语之教师，则君必不见有一人也。且如君欲问尚有何人足为工人之子之师者，我意必为甚难，以工人之子已习其技于乃父；其父及其友人同业者固已教授之矣。苏格拉底乎，彼辈中固难见有教师，而于未精未谙之初学者中则见有教师实甚易也。唯德及其他亦然。是以苟有人焉于吾人进德稍有所助，而亦为吾人所欢迎也。吾自谓即为如此之人，超出众人而助人使成为善良华实。吾于所收之费必报以充当之酬，而来学者甚且谓所得乃实倍之。以此之故吾订纳费

① 每年正月底所演之滑稽戏用以敬神者。据学者之考证谓此种敬奉酒神之演剧始于纪元前四百二十年，则此篇之撰至早当在四百十九年矣。

② 此两人为著名之恶人，乃当时称恶人之代表名辞也。

之法如下：凡欲就学于余者必系自愿缴纳我所要求之金额；其不愿者须赴神殿誓言其所受教为值几何，乃可依其所估而付，不复稍加。苏格拉底乎，此即吾之说明也，吾已用寓言与理论示君以德为可教矣，此正即雅典人之所信。且劣子生自贤父，贤子生自恶父，亦无足惊奇。即如波吕克利图之诸子，在此处之帕拉鲁斯(Paralus)与克珊西普之同伴也，即不似其父，其他工人之子孙亦多类此。至于在此之二人则尚有后望，以年轻故，不宜为同样论断也。

普罗塔戈拉语至此，其长大之演讲已终。顾余当时犹以为渠尚有说，乃仍肃然而倾听之。少间方知渠确已讲毕，遂自振作，顾希珀克拉底而言曰：阿波罗多洛之子乎，君引吾来此，吾当感谢，以得获教于普罗塔戈拉也。吾向以为善人之所以成为善人非由于人力左右，今则我已信其然矣。唯我尚有一小小疑问，吾知普罗塔戈拉既已解释许多难题，于此必亦极易为解释。且夫于此诸题，有人欲聆取于当世大演说家，则自伯里克勒斯以次同皆有相类之高论，然设叩以问题，则必皆如书籍，既不能答复复不能反问；纵使质问其所言中之小小一端，则又必言之滔滔，如叩击铜器，其鸣声苟非按之以手，不即停止，唯普罗塔戈拉，如今兹所证者，既能为长篇之演说，复能作简短之答语，且更能于发问后静听答者之言。如此者诚不多见也。

今者，普罗塔戈拉乎，吾有一小问题，此而得解，余乃收获完全，请即见答。

君谓德为可以教授，真唯君为能折服我矣。特于君所言中尚有一点稍存疑惑，吾心未能释然。君谓若斯以公正与虔敬赋于人类，且君言辞中属于公正，谨敕，虔敬及其他皆统称之曰德。吾请君更为正确之解释：告我以德究为一总体而公

正节制虔敬皆其部分乎，抑今所言各德乃系同一物之异名乎。吾所期望者即在此耳。

渠答曰：苏格拉底乎，答此极易。即德为一总体而所言各德乃其部分耳。

吾问曰：君谓部分岂即如口鼻眼耳等之在头面为其部分乎，抑如金之部分，彼块此屑互相间以及其与总体除大小不同外无别种相异者乎？

苏格拉底乎，吾思前说为是。即头面之各部分皆为属于此头面也。

吾更问曰：然则人之具有此诸德者，岂甲有此部分，乙有彼部分乎，抑具有其一者必亦须兼具其他一切乎？

殆不尽然。往往有人勇敢而不公正，有人公正而不智慧。

然则君亦以公正与智慧同视为德之一部分也欤？

诚然如是。智慧且为各部分中之最大者。

然则各部分皆彼此各异乎？

然也。

然则其亦各有功用如头面上各部分乎？例如眼即不同于耳，其功用各异；其他部分之功用及其他亦无复相同者。而德之各部分，彼此之间，其自身其功用不相同亦若斯乎？设此比譬而切当，非显然如此也耶？

苏格拉底乎，诚为如此。

然则德之中无复另有部分同于智慧者，或同于公正者，或同于勇敢者，或同于谨敕者，或同于虔敬者？

渠首肯谓然。

余乃曰：于是设君偕我于此诸德，各就其性质而考究焉，则第一，公正为一种事物乎抑非乎！我以为是，君意如何？

渠曰：吾亦谓然。

然于此若有人向君与我而问曰：普罗塔戈拉与苏格拉底乎，请告我以君等所称为公正者，其事物自身为公正乎抑不公正乎？则吾必答之曰：为公正。君其与我投相同之票乎抑相异乎？

相同。

于是我当答复问者曰，公正之德即作为一种事物其自身为公正者也。君亦谓然乎？

然也。

若其人复叩曰：君等其亦谓有虔敬者乎？吾意吾当答曰有之。

诚然。

且君等亦认其作为一种事物否乎？我等对于此问不应即答曰然乎？

渠亦首肯而谓然。

君等其谓此事物自身为不虔敬乎抑虔敬乎？对于此问，我则必怫然而答曰：其亦可以已乎，夫虔敬而自身若为不虔敬，则无复有虔敬者矣。君如何，其亦作同样答语乎？

然，吾亦如此。

顾其人若再质我等曰：君等顷所言者何乎？容或吾闻未至详审，然似闻君等主张德之各部分彼此互不相同。则吾可答之曰：君所闻之说固确，特以为吾亦主持其间则误也。此乃普罗塔戈拉所作之答语，吾仅发问而已。于是设其人转问曰：普罗塔戈拉乎，此人之言果真乎？果君谓德之此部分不同于彼部分乎？斯说果为君所持乎？则君将何以答之？

苏格拉底乎，吾当然承认之。

普罗塔戈拉乎，经此承认以后，设其人再有下列问题，君

将以何语作答：岂虔敬即非自身系公正之事物，公正即非自身系虔敬之事物，或即为自身系不虔敬之事物乎？岂虔敬而能不公正乎，公正而能不虔敬乎？吾等之答语将何作乎？唯据吾一人之私见，以为当答之曰：公正亦同为虔敬，虔敬亦同为公正。设君而见许，则吾当亦以此语为君代答。盖公正非与虔敬正相同，即与虔敬极相似；要之，公正殆如虔敬，虔敬亦犹公正。君其不承认此种答语乎，抑亦同意乎？

苏格拉底乎，吾意不若斯简单。吾不避认公正即犹虔敬，虔敬殆如公正，而以为其间略有区别。顾其影响如何？倘君欲之，则吾人亦不妨即谓公正亦系虔敬，虔敬亦系公正。

吾乃言曰：请恕我，我殊不欲以“倘君欲”或“倘君同意”等语冠于吾与君共同论据之上。我所认吾与君者即谓吾人论据可致最确定，初不必有“倘使”一辞置其前。

诚然。我亦承认公正与虔敬有相似处。以天下一切物皆有与其他物相似处故也。白之与黑，刚之与柔，以及其他极端互相反对者，终有一点相似。即顷间所言头面上之各部分，虽互不相同，各异功用，而亦尚有若干相似。依此法，则君可证明天下万物皆互有相似。然而此等物于某一点互有相似者实不当谓为相似；其于某一点不相似，纵使极微者，亦不可谓为不相似。

吾乃惊疑，言曰：何耶，岂君以为公正与虔敬互相间有极微之相似点耶？

此殊不然：且吾亦不望君信此说。

然则君于此点稍有矛盾，唯吾今置此勿论，而另易一端，亦系君所言及者。即君谓有所谓愚妄乎？

渠曰：然。

岂非其与所谓智慧者正相反乎？

吾意诚然。

且人之行为得宜而有益者，岂君以为此种人为谨敕乎抑相反乎？

为谨敕。

其行为谨敕者非即由于谨敕乎？

当然。

然则彼行为不得宜而愚妄者，非其行为不谨敕乎？

吾亦谓然。

然则行为愚妄者非与行为谨敕者正相反乎？

诚然。

然则愚妄之行为系由于愚妄，谨敕之行为系由于谨敕也乎？

渠亦以为然。

然则由强而成之者必亦强；由弱而成之者必亦弱，然乎？

渠亦谓然。

且由速而成之者必亦速；由迟而成之者必亦迟，然乎？

诚亦然。

然则以此样而成者为由于此样之力，以相反之样而成者为由于相反之力，然乎？

渠亦首肯。

吾乃再问曰：君其以为有所谓美乎？

有之。

然则除丑以外尚有与其相反者乎？

无之。

然则亦有所谓善乎？

诚有之。

除恶以外尚有与善相反者乎？

舍此无有。

再试问声音中非有尖锐者乎？

渠曰：有之。

舍钝涩者外其尚有相反者乎？

渠曰：无之。

于吾是乃曰若是则每一对必皆为一对一而非一对多然乎？

渠亦承认此。

然则吾人可以历数吾二人所同意之诸点矣。吾人非公认每一物仅有一相反者而无其他者乎？

吾人诚公认之。

吾人非又公认以相反之样而成者为由于相反乎？

渠曰：然。

吾人非又公认行为愚妄者为行为谨敕者之相反乎？

渠曰：然。

吾人非又公认行为谨敕者由于谨敕，行为愚妄者由于愚妄乎？

渠首肯之。

然则成为相反者必亦由于相反，然乎？

渠曰：然。

岂非一由于谨敕，而他由于愚妄乎？

诚然。

其为相反乎？

诚如是。

其由于相反乎？

诚亦然。

然则愚妄为谨敕之相反者乎？

显然无疑。

唯吾人顷间已共认愚妄为智慧之相反者，君犹忆之乎？

渠承认之。

且每一事物仅有一相反者岂非亦共认乎？

诚然。

然则普罗塔戈拉乎，于此二说当何所取舍耶？——即一说谓每一事物仅有一相反者；而另一说谓智慧与谨敕不同，各为德之一部分，正犹头面上之耳目口鼻，其性质与功用互异也。吾人究应抛弃何说乎？以此二说诚不相契合，不相容纳。盖若既谓每一事物仅有一相反者，则奈何智慧与谨敕而能皆同为愚妄之相反者耶？普罗塔戈拉乎，果如此耶，抑尚有他耶？

渠非出本愿而强勉尤焉。

然则谨敕与智慧其为一物乎？亦犹顷间以公正与虔敬视为相同也。普罗塔戈拉乎，容吾侪直讨论至于终结，而勿沮馁。君其以为不公正之人于其不公正之行为能有谨敕乎？

苏格拉底乎吾殊耻于承认此说，顾世人多谓然。

然则吾其向彼等置辩乎抑向君乎？

随君所欲可焉，不妨先驳世俗通说。

第须君作答，至于所言为君之主张抑或世人之通说，吾无择焉。以吾但求考验其说之内容果为正确否耳。其结果势必至我为问者，以君为答者而行此考验。

普罗塔戈拉初尚谓此种讨论无甚兴趣，颇现不愿之色，顾卒仍允许作答焉。于是我乃曰：

请首先答我，君以为其人不公正者亦谨敕乎？

谓其如斯可耳。

且君以为谨敕即为周虑乎？

然也。

周虑非即发为不公正之行动时之详审乎？

亦设其如斯可也。

然则此指其幸成之时乎抑于其失败乎？

指其幸成之时。

然则君亦谓于兹有所谓善乎？

吾谓然。

所谓善者非即有益于人者乎？

渠答曰：诚然。

嗟乎，今有无益于人者而吾犹呼为善矣！

吾知普罗塔戈拉此时业已恼怒，欲为詈斥；吾见此态遂小心翼翼而柔声问曰：

普罗塔戈拉乎，君其指无益于任何人者而言乎，抑指完全无益者而言乎？如此者君亦呼之为善乎？

当然不指后者而言。吾固知有许多事物，如食物，饮料，药品以及其他等等，其中有无益于人者；然亦有有益于人者；复尚有无益于人又无害于人者。唯其中或有为仅有益于马者，且或有为仅有益于牛者，或有为仅有益于犬者。且有于马牛等皆无益，而有益于树木者。更或有有益于树根而无益于树枝者。例如肥料，施于树根诚为有益，若敷置于新芽嫩枝之上则必见其枯败焉。又如香油，其于一切植物皆有害，且于一切动物之毛发亦皆有害，顾唯于人发则有益，且于人身他部分亦复有益。如此则有益者诚多样矣。即如此例，其为有益乃在人身之外部，同时则于人身之内部即有大害。以此之故，医者无不禁止病人食油。

然稍加少许于食物中，俾消除嗅觉上之不快则为除外耳。

渠言毕，诸人皆感服焉。于是吾乃言曰：

普罗塔戈拉乎，吾实为一健忘之人；若人向我作冗长之讲述，我即忘却其所谈中主要之点。今君向我讲述，设我若为艰于听者，则君向我必较对于他人须提高声音。须知君今所向者为一健忘之人；务将答语改冗长为简短，庶我乃得领会。

君所谓简短答语何谓乎？须答君而短至超出必要范围乎？

固非谓此。

然则至适当之程度而可乎？

诚然。

然则吾之答语其长短之适当将由我定之乎抑由君定之乎？

于是吾乃言曰：吾闻之，君就同一论题，其讲示于人且使人效之也，能长至无遗漏，顾又能短至任人难能。今者君对于我，即请用简短之法。

苏格拉底乎，吾已与人辩论多矣；设吾依从君所要求之方法，即采用对手所提出之方法而发言，则吾之优于他人处将不见，而普罗塔戈拉之名亦必不显于希腊间矣。

吾知渠于其以前所作之答语自未慊于心，不欲于辩论中再居答者地位，遂觉再留于此聚谈会中实非吾之所务，乃言曰：

普罗塔戈拉乎，应知强君屈从亦非吾所乐为，唯君若乐于采用我所能追随之方法以与我辩论，吾诚愿与君谈论。盖以——闻诸人言，且依君自述，——君固既能为冗长之讲论复又能为简短之辩辞，君乃智者也。至于我则无作长篇讲论之能力，虽心窃慕焉。君既兼能二者，似应容使吾侪合致，庶

辩论得以继续。顾君竟拒之，而吾亦无暇，以吾须赴他处，不能留此闻君滔滔之论。

吾今行矣，虽然已拜聆高论，诚亦非常愉快。

吾作此言后，即起立欲行。于时卡里阿斯起而以右手挽吾手，左手牵吾破敝外衣，言曰：苏格拉底，我等不能让君去。以若君离此则我辈之辩论不复能安然下去。故吾请求君屈留于此，以天下乐事未有逾于听君与普罗塔戈拉之辩论也。请有以使吾辈诸人乐焉！

此时吾已起立欲行，乃答曰：希朴尼克之子乎，吾夙钦君之爱智心，今尤为赞仰，故君有所命而为吾所能任者，吾无不乐从。但今者吾恐所要求于吾者殆无异乎欲吾与盛年时之克里松(Criso)——希墨腊(Himera)之健走者——或其他长距离竞走专家而赛跑；故吾仅能答君曰吾甚愿能走而追及彼等，纵无君请，顾事实则为不可能。是以君苟必欲观吾与克里松同跑，则君必嘱其人缓其步伐，以吾不能疾驰而彼却可缓走也。是以君若欲听吾与普罗塔戈拉同辩，则应请其即用初时我问彼答之法，简短而扼要。否则尚有何法乎？盖吾以为相对辩论与对众讲演乃截然二事也。

噫，苏格拉底乎，其思之！普罗塔戈拉亦可要求依从彼所提出之方法而辩论，亦犹君可以要求依从君所提出之方法也。此际阿尔喀比亚德乃孱言曰：卡里阿斯乎，君言未辨。以吾友苏格拉底自承不能作长篇讲演，于此点固已自逊于普罗塔戈拉矣。然若谓其于辩论中诘答与了解亦不如任何人则吾必不信也。今若普罗塔戈拉自承于辩论不如苏格拉底，则苏格拉底当亦无言。若犹未服，则应许渠以问答方法辩论之；勿就所叩之点，不作正答而以长篇讲演代之，致使听者大多忘其主眼。吾知苏格拉底初非健忘，特佯托其名耳。故吾

觉苏格拉底之提议甚当,以各人皆应发表其自家之意见也。

阿尔喀比亚德之次,继之而发言者吾忆为克里提阿斯,其言曰:普洛狄科与希琵阿斯乎,以吾观之,似卡里阿斯偏袒于普罗塔戈拉,则阿尔喀比亚德乃故与之相反。吾人则应既不党于苏格拉底,复不党于普罗塔戈拉,而公平请求两人勿使此会谈中断。

彼作此言后,普洛狄科乃曰:克里提阿斯,吾以为君言甚是,以凡参列于此会中者对于双方辩论之人应为公平听取,特所谓公平则与相等之义不同,盖吾人应公平听取双方,非视此二人须各相等也。而当于智者多之,于不智者少之。故在我个人亦愿,普罗塔戈拉与苏格拉底君等二人允许我辈之要求:各就其所据以辩论,而非讥诋,以辩论行于朋友间,出于善意,而讥诋则唯互相仇视者为之耳。诚然如此则吾人今兹之会将得美满成功。而君等辩论者亦将得吾侪听者之崇拜,而非誉奖,以崇拜存于听者之心中无所欺,而誉奖则宣诸口头,常为不由衷之表示。且吾侪听者亦得于心怡然,而非快感,以怡然系由于有所学得,置智慧于自心中,至于快感则如饮食仅起于肉体上也。

普洛狄科如是言毕,座中诸人大多皆为赞成;其次则智者希琵阿斯继言曰:诸君乎,吾以为莅此者皆系亲,友,同胞,由于天然,以天性相近者常相聚,非迫于法律,以法律乃人类之暴君常使人反其天性。吾等既审事物之天性,复为希腊各邦中之最智者,正以此事而聚于此智慧中心之殿堂,在此邦中最伟大最富丽之屋中,若不表示高尚以符此尊严,而徒作下流讥詈,则抑何可耻。苏格拉底与普罗塔戈拉乎,吾今请君等俯就于吾等所调停之途:苏格拉底乎,如普罗塔戈拉不愿作十分简短之答语,请君勿事苛求,容使其言稍稍纵放,庶

给吾人以更丰富更流利之印象；普罗塔戈拉乎，请君亦勿使君之言如乘风驶舟，投入大海，茫不见岸。君等二人宜取一折中之道。请从吾言以试之，且吾劝君等推选一监察者或主席，得以监视双方言论之一定长短。

渠之此议为大众所喜，皆赞成焉。卡里阿斯不容吾去，其余众人皆要吾推选一监察者。于此吾乃答曰：吾辈辩论而推一监察者亦殊可耻。盖所选者若较吾辈为劣，则以劣者督视优者，实属不当；若其人与吾辈相等，以其仅能如吾辈之所为，选之并无何益，故亦属无当。若谓得选一优于吾辈者，此则吾以为选一人而视普罗塔戈拉为更智者，实际必不可能。设君等选有一人焉，并非真能优于渠，顾君等称其然，视普罗塔戈拉为较劣，须有人为之督察，非再加普罗塔戈拉以侮辱乎？至于我固毫无妨碍也。今于君等所渴望之辩论继续完成，请以吾所拟之法试言之：即若普罗塔戈拉不愿作答者，则请其发问，而由我作答。同时我则示以依吾所谓，答者应如何作答。迨我既答彼所欲问之诸题以后，遂轮及彼，应亦作答一如我者。若彼有时不能作正当之答语，则君等与吾当共同恳请其勿破坏此会亦犹顷间君等所请求于吾者。且依此法，则毋须有一人为监察者；君等诸人皆可为之监视焉。

众人决议依此法而行。普罗塔戈拉虽甚不愿，然犹允为发问，且承认于发问多次以后，转负作简单答语之责。

于是由彼发问如下：苏格拉底乎，吾以为人之教育中最大部分为娴精于诗：即能于诗人之作品中辨别孰是孰非，且能知其解释，能答关于此中之疑问。今吾所问虽仍关于顷间尔我所讨论之所谓德者，然却移于诗上，此其稍稍不同耳。如西蒙尼德(Simonides)曾向忒萨利人克瑞翁(Greon)之子斯科帕斯(Scopas)曰：

固真变成好人兮，
于手于足于心皆方正而无瑕兮，
实为难事。

君亦知此诗乎，抑吾须诵出全篇乎？

余答曰：此则毋须，以吾固知之。吾似于此种颂歌特别有研究。

如此甚佳。君其以为此诗格调美而理由足乎？

甚美，且理由甚足。

然则君于诗中自含矛盾者亦认为佳作乎？

诚不然。

然则请君细按之。

先生乎，吾固已充分考究矣。

君其亦知此诗之下文曰：

其言曰变成好人甚难兮，
此虽贤者匹塔科斯(Pittacus)^①之语兮，
然吾未敢苟同。

岂此与上句亦为同一人之作乎？

吾知之。

然则君以为后段与前段相一致乎？

就吾所知，其为如此。但此时吾心中自忖渠所云者或亦有故，因问曰：君何以谓其不然乎？

作此两种言者如何能一致乎？其初自己谓真变成好人

① 匹塔科斯为米提利尼(Mytilene)国之贤主。亦即所谓七贤人之一。

诚属难事，顾未几岁即忘却其说，而于一诗之中即继以责斥匹塔科斯所作与彼同样之言，不承认其所主张之变成好人甚难，殊不知此即彼自己之说也。责斥与自己主张相同之人又何异于责斥自己。是以不拘其前段抑或后段，二者中必有其一为错误也。

渠此言论赢得大众欢呼，吾其初颇似受拳术家之毆击，以彼之言辞及听众之呼声几使吾目眩头晕。实告君，其时以吾不得不留余裕以思索作诗者之真意，遂向普洛狄科曰：西蒙尼德乃君之乡人也，君应起而加以援助。故吾今求援于君，正犹荷马诗中斯卡曼德(Scamander)被围于阿喀琉斯(Achilles)而呼西谟伊斯(Simois)为助曰：

亲爱之同胞乎，吾二人合力以遏此勇士之锋。^①

吾亦同样求助于君者，恐西蒙尼德为普罗塔戈拉所败。盖振拔西蒙尼德实有求于君之文字拆义，以君能辨别“将”与“欲”之不同，以及其他好例如君顷间所言及者。吾今欲悉君果同意于吾说否：以吾谓西蒙尼德之言并无矛盾于其中。普洛狄科乎，先请君宣布所见，以为“变成”与“常为”相同乎，抑有不同乎？

普洛狄科曰：诚为不同。然则西蒙尼德非于其先发表自家意见曰：“真变成好人诚属难事”乎？

普洛狄科曰：君言诚是。

然则彼之责斥匹塔科斯并非如普罗塔戈拉所主张，因其作同样之言，而其言实异也。以匹塔科斯所言者，非如西蒙

① 见荷马，伊利亚特(*Iliad* XXI 308)，所谓斯卡曼德乃河之名，盖以河而作人语也。

尼德之所言，乃系难于变成好人而非难于常为好人。普罗塔戈拉乎，今吾友普洛狄科既言“变成”与“常为”不相同，若二辞有异，则西蒙尼德未尝自相矛盾。恐普洛狄科及其他诸人即系采赫西俄德诗句之意：

变成好人诚难兮，
以天使人必历艰辛而后进于德；
然其人若既达其巅兮，
前此甚难者今则有之甚易。

普洛狄科闻吾说极称善。然普罗塔戈拉则曰：苏格拉底乎，君此改正，其错误尤甚于被君所改之原句。

于是余曰：

噫！普罗塔戈拉乎，然则吾为庸医，欲疗病而反使病加剧矣。

正如此。

其所以者何？

此诗人若竟于世人所公认之天下唯德为最难得者而谓有之甚易，其愚谬不亦甚乎？

吾曰：今幸吾作斯语时有普洛狄科参与焉！普罗塔戈拉乎，似普洛狄科之知识为神所赐，由来甚远，或自西蒙尼德之时，或且过之。君虽于其他诸事固所擅长，而独于此恐非所谙。独于此吾敢言吾为普洛狄科之弟子。以故吾知君未解西蒙尼德所用“难”字之义，其义非如君所领会者，乃犹言“可畏”也。普洛狄科尝多次矫正于吾，其时吾于称赞君或其他人时即用此字，如言普罗塔戈拉为可畏之智者。彼诘吾称扬良好之事物而曰可畏，不亦羞乎？据彼言可畏只用于恶劣方

面。故无人曰可畏之富足，可畏之平和，可畏之康健，而多曰可畏之疾病，可畏之战争，可畏之贫乏，以可畏即为不好也。是以恐所谓难者在凯安人(Cean)及西蒙尼德即训为不良或他义而为君所未谙者。容吾侪一问普洛狄科，以关于西蒙尼德之方言叩诸彼殊为正当。普洛狄科乎，西蒙尼德所用“难”字果作何解乎？

即指不好而言。

然则，普洛狄科乎，以此故渠责斥匹塔科斯以其言常为好人难，殆犹渠闻匹塔科斯言常为好人乃不好也。

苏格拉底乎，君其以为西蒙尼德之意不外于此；而彼责斥匹塔科斯，则以其不知文字之正当区别，以彼乃列斯堡人(Lesbian)习于使用粗野言语乎？

余乃曰：普罗塔戈拉乎，君以闻普洛狄科所言乎？君其以何语答之？

普罗塔戈拉曰：普洛狄科乎，全非如此。吾敢断言西蒙尼德所用“难”字与普通人所常用之义无殊：非指恶而言，乃谓“不易”，含有费力之意。

于是吾曰：普罗塔戈拉乎，吾实同意于君，此正为西蒙尼德之意，且吾友普洛狄科亦知之，特为此戏言以试君能否笃守自家主张耳。以西蒙尼德决不以“难”训为“不良”，吾人于其下文有明切之证据，即其句曰：

唯神为能。

则显然彼非谓常为好人乃不好也，以其继谓唯神有此常好之能耳。否则，普洛狄科将呼西蒙尼德为一失检之辈而非真凯安人矣。然吾颇愿告君以吾所揣得西蒙尼德于此诗中

之真意，倘君亦欲一觐吾之能力。否则，若君不欲者，吾愿听君之说。

普罗塔戈拉闻吾言后曰：苏格拉底乎，随君所欲可矣。

于是普洛狄科与希琵阿斯皆加劝于吾，而其余诸人亦怂恿焉。

余曰：然则吾试言吾于此诗之所见。须知哲学在克里特与拉克戴蒙^①较诸在希腊其他各邦为发生最古，流行最广，且其地辩士亦复众多。特彼邦人民则秘不自承，而佯为无知识者，恐人窥破其以智慧凌驾于希腊其他各邦之上，正如普罗塔戈拉所言辩士之用心。意在使人知彼邦之所优者在战斗，在勇敢，而以为若此优胜之真因被人窥破，势必咸欲袭取其智慧。故彼等坚守秘密，致其他各邦而欲仿效其风化者徒知磨击其耳，以革裹膝，操练筋骨，身着短衣以效之，以为凡此种种即拉克戴蒙所以能为希腊各邦之霸主之故也。然拉克戴蒙人则与其中辩士谈论初无拘束，特觉秘密聚谈为不便，乃将异邦人慕其风化而来者及其他客民悉加驱逐。于是作哲理之聚谈，而外邦人无由知焉。更戒其子弟不得身入异邦，正与克里特之立法相类，恐其将向所受之教育悉丧失也。且此二邦不仅男子以有教育自豪，即女子亦然。君等可证明余言确实，而知彼邦关于哲理与思辩实施有极好之教育，于下述之事：若君等中有与拉克戴蒙人中之最庸常者相遇而会谈，虽其全篇谈话未见有何优越，然终于一二点有独到之见，其言简练，殆如善射者之所为，遂致与之对谈者恍若自降为婴儿焉。现代以及古代颇有人能识破拉克戴蒙之文化不在崇尚武技，而宁在爱好智慧，其所以能作此种言论，由于具有

① 古斯巴达的别称。

完备之教育者。其人即为米利都之泰勒斯(Thales of Miletus)米提利尼之匹塔科斯(Pittacus of Mytilene)普里耶涅之彼亚斯(Bias of Priene)我邦之梭伦(Solon)林杜斯之克莱俄布卢斯(Cleobulus of Lindus)泽恩之密松(Myson of Chen)以及所谓七贤人最末一名之拉克戴蒙人喀隆(Chilon)。此诸人皆为热心于拉克戴蒙之文化教育者,爱好之者,出身于其中者。君等于其言之简练可诵,即可知其智慧为出于此一种也。且诸人当集于德尔斐之神殿,以智慧之最初之果供献于阿波罗神,曰:“知汝自己”,曰“勿过度”,此即今日在人口碑之格言也。吾何为述及此乎?实欲明古代哲学有拉克戴孟人之此种简练体裁耳。匹塔科斯之名句曰“常为良者难”为贤人所称许者,即系诵于当时人人之间。西蒙尼德志在欲得智者之名,以为苟能推翻此言,殆犹角于有名之武技家而获胜,其名必可震于当时人士之间。故据我观之,其对于此句,有此用心,编成全诗,俾有以推翻之也。

今请相与一按吾言是否确实。此诗之起句若系欲谓人而变成好人殊难,而竟插有“固”字,岂非狂乱乎。吾以为苟非西蒙尼德为对于匹塔科斯作反驳之言,则插加此字殊无意义。必系匹塔科斯曰:常为好人难,而此诗人驳之曰:不然,真难唯在于变成好人,不以真字与好字连,而与难字连。盖其意不谓难于变成真好人,否则势必谓有若干人为真好人,而另有若干为好人而不真。此乃谬呿,决非西蒙尼德之义。故吾人必须将真字颠倒其位置。而所引匹塔科斯之言必系如下:设匹塔科斯言之,而西蒙尼德答之。匹塔科斯曰:吾友乎,常为好人难。西蒙尼德曰:匹塔科斯乎,君误矣,难不在于常为好人,而固在于变成好人,于手于足于心皆方正而无瑕,斯真难矣。如此则其插入固字乃有所谓矣,而以真字置

于其末尾亦复可通，且统观以下全章则其应作此解尤为显明。此诗有数点足证为佳作，以其为甚美且工之作品，唯今若一句一句而细按之，未免太冗。虽然，请试言其大概之意旨为通篇皆志在驳倒匹塔科斯之言。

于此句以后，一若彼欲发为谈论，乃曰：变成好人固属真难，而尚或有一时之可能，顾欲永保此状态，常为好人，匹塔科斯乎，如君所言，则除超人以外乃属不可能：唯神为能耳。盖以 人不禁而变为不良好兮，

由无法抗之恶运所推。

夫御舟时无法抗之恶运所推倒者为何人乎？显然非寻常人，以寻常人既早为其推倒矣。正犹横伏之人不能被推倒，而被推倒者必为立直之人，以直立者得被推而横倒于地。以是无法抗之恶运所被者必系能事抵抗之人而非绝对不能抵抗者。大风浪致舵者无能为；恶季候致农夫无所措，医生亦有类此之时。则以能为好人始有变为不良好之余地故也，于另一诗人之言征之：

善人有时而良好有时而不良好。

然而恶人则无复有变为不良好之余地，以其固常如此故也。是以无法抗之恶运所推倒者必系能为有智之好人，致不禁变为不良好。匹塔科斯乎，君言常为好人难，然而变成良好者固难，而尚属可能，至于常为良好者殆不可能耳。盖以

事而为所擅长焉人皆为良好。

若不擅长者则不良好。

所谓事而为所擅长者于文字举为何种乎？即致其人擅长于文字者为何事乎？显然为研究文字。且成为良医由何以致之乎？显然在于明晰治病之法。不擅长即为不良好。变为庸医者何人乎？显然必系第一，本为医者，第二，且当为良医，故得亦变成庸医。若夫吾人本不习医，不习工，则虽不擅长而亦决不能变成庸医，劣匠。以非医者，虽不擅长而其人终不能变成庸医。准此理由，好或因时节，劳苦，疾病，及其他意外事而变成不良好；就中真属不幸者仅系知识之丧失。而不良好者则不复变成不良，以其固常如此也。若竟变为不良，则其以前必曾系良好者。由是可知诗中此段殆谓：常为好人，继续为好人，乃属不可能；而变成良好者则有时可能，但同一人有时亦能变成不良。至于

永久之最良者乃神所眷爱之人。

凡此所言皆与匹塔科斯有关，可以其下文征之，其言曰：

是以我不能掷吾一生之光阴兮，
于不能成之事，不可期之望。
即于大地觅食之吾人中兮，
觅有一绝无瑕咎之人。
设吾而得见之兮，
吾必呼汝等。

于此烈切之措词，全篇皆对匹塔科斯而挑战。且又曰：

自愿凡不犯恶者吾赞之爱之兮，
然而反抗命运虽神亦所不能。

此句亦含同一意旨。盖西蒙尼德必非如此无识，竟谓渠赞扬不自愿犯恶之人，一若有人而自愿犯恶者。以吾确信智者之人人中决无以为有人自愿犯过，自愿作恶；彼等咸知凡作恶犯过者皆出于非本心。故西蒙尼德非谓表示赞扬于不自愿犯恶之人，“自愿”一辞乃指其自身方面。盖渠以为有识自爱之士常强迫其自己以示友好与赞扬于人，例如对于非亲生父母以及国家或其他等常为非本心之爱。以不良之人当于其父母或国家有弱点时而乐见之，暴露之，诽谤之，俾免去世人对彼等自身忽于谏救之指摘，且或故意张大其辞，以明其恶罪为不可挽回者。渠知善人则隐此不言而反赞扬之；若父母或国家以不正者施于其身亦唯有平心静气，抑遏愤悱，仍强制自己以爱赞此同血脉之自家人。吾以为西蒙尼德即自知亦曾强迫自己颂赞专政者而非出于本心。故其向匹塔科斯言之，似曰：匹塔科斯乎，余非好求疵者，故吾决不咎君。盖以

在我已觉满足兮，
勿论何人苟非恶而非顽。
其人而知邦国所由成之权利义务兮，
已即为健全之人。
吾决于其人无所责兮，
以求疵非吾之所好。
盖因世上愚妄之辈兮，
实不可胜数。

是以若有好事指摘者，则可供责备之处太多。彼曰：

无论何物可称为美兮，
但求无杂丑于其中。

彼之此句非谓凡不杂有黑于其中者皆可称曰白，果尔宁非可笑。第谓渠实承认中等之品而不加责备耳。故其言曰：于大地觅食之吾人中兮，吾不能求一绝无瑕疵者。设我而竟得见兮，必即呼君等。其意乃谓：若我而求之兮，将不见一人可赞扬。是以吾但求有中等之品而不为恶兮，吾即满足。以吾愿爱一切人誉一切人。于此渠用一米提利尼(Mytilene)之方言“誉”字。其向匹塔科斯言曰：吾爱之誉之自愿兮，于任何人而不犯恶者。——此句须将“自愿”读作一逗。然而尚有其他人人吾亦爱之誉之而不自愿焉。是以，匹塔科斯乎，若君于真理仅言其次等者，吾决不责君。唯君今于此极重大者，以误谬认为真理，而倡言之，吾故始责君耳。

普洛狄科与普罗塔戈拉乎，此即吾所见之西蒙尼德所以作此诗之意旨也。

于是希琵阿斯曰：苏格拉底乎，吾以为君于此诗解说极佳。但吾亦有一良好之诠释，倘君愿闻，吾将言之。

阿尔喀比亚德曰：唯然，希琵阿斯乎，请俟异日。以现今宜按照普罗塔戈拉与苏格拉底之原约，将仍由苏格拉底作答，倘普罗塔戈拉而再有问者，若普罗塔戈拉宁愿作答，则苏格拉底应即发问。

于是吾曰：吾则听普罗塔戈拉从其所欲。若渠亦许可者，吾以为可以不必再谈诗歌。普罗塔戈拉乎，吾侪可重返于前此吾所叩问于君之点，于此苟得君助力而获一结论，实

所欣愿也。盖吾以为会谈诗歌正可以俗人之酒宴相比类。此辈俗人以缺乏教育之故不能于饮际以自己之声音交谈为乐，乃召笛女，给以重价，使发高音，以代自家之言语。而于有相当教育之上等人之宴集，则君必不见有笛女，舞妓，或琴妓；而仅为同伴之互相谈论，决无谐谑与游戏，即每人轮替发言，言毕则静听，纵使饮酒甚多，而秩序不乱。此种聚会——即如吾人今日之聚会，且吾辈中亦大概以此种人自命，——无须借助于外来之声音，即诗人之歌亦属不必。盖任何人不能诘质诗人所言究属为何，援引其言者，有人谓诗人之意旨如此，而另有人则谓如彼，其争论之点永无人能为之决定。故有教育者之聚会不为此事，宁愿互相交谈，以自家之言相讨论，轮替质证。吾以为君与我皆宜效法于此种人：置诗人于不谈，而互相以自家之言交谈，寻求真理。是以若君愿发问，吾仍当负奉答之责；否则君若见许者，请即易地以处，庶前此中途停止讨论之问题可得有结束。

余作此说及与此相类之说，而普罗塔戈拉终不明白表示孰取。于是阿尔喀比亚德顾卡利亚曰：卡利亚乎，君其以为普罗塔戈拉如此于作答与否不作抉择表示，亦为正当行为乎？吾则不以为正当。渠宜相应辩论，否则宣言不欲辩论，庶使吾人认明其意向；苏格拉底乃可另与他人讨论，而其余人人亦得自由互相讨论焉。

吾知似普罗塔戈拉闻阿尔喀比亚德之言而颇惭。益以卡利亚与其余诸人群起向渠请求，于是不得已而勉为辩论，允作答，嘱我发问。

吾乃言曰：普罗塔戈拉乎，君幸勿误会吾与君辩论而别有用意，吾不过欲君考察顷间我一人所未能决之问题耳。以吾以为荷马之句颇含至理：

二人同行兮，
其一较他必有所见。

诚以人而有伴，必可致一切事业，言论，思想，皆更为坚实。而若单独之际，设有所见，则必径往觅人，必觅得一可示以所见，能互相质证者而后可。吾之所以不就他人而独乐于就君辩论者，亦以此故。盖吾以为了解智者所应知之诸问题，而关于德之问题为尤然者，无过于君。夫舍君以外更有谁乎？以君不仅为贤者，如世之君子，于自身甚智，但不能致他人亦智，而且君能自身为善，复使他人亦得跻于善。且君自信之笃竟至他人之为诡辩家皆秘密行之者，而君乃公然号召于希腊人，自承其名，自命为教化与道德之导师，且首创收费之例。然则我欲解决我之问题，舍求助于君尚何为乎？吾诚不能外乎是矣。是以今兹关于吾以前所问之数题，吾愿因君而得重提，藉君助而有所研究。其问题即如下：所谓五种德，曰智慧，谨敕，勇敢，公正，虔敬者为同一物乎，抑每一名称之下各为一物，其功用互不相同乎？君之答案则为并非愿于同一物之各名称，乃每一名称指一独立之物；且谓此五者皆为德之部分，与金之部分不同，以其各部分与全体皆属同一性质也，而乃类于头面之部分，以其各部分互相间以及与全体皆有各异之功用也。君今犹持此说者请即言然。若稍有变更，亦请为之界说，吾决不以君又立新说相责焉。盖君以前所说不过聊以试我，故吾不引为奇异。

噫！苏格拉底乎！吾谓凡此皆为德之部分，而其中四者大略互同，独勇敢与其他极不相似。君于吾言之真实可以下列之点征之。即世有多人极不公正，不虔敬，无节制，无智慧，而最勇敢。

余曰：请少停。吾将于此点稍加思索。君所谓勇敢之人，其指胆壮者乎，抑否乎？

诚然。余即谓躁烈之人，凡他人所视为畏途者，彼乃决然赴之。

复次君岂非谓德为良美之物，于此君自命为其教师乎？

苟吾而非疯狂，吾敢谓德乃为一切物中之至良美者。

然则其为一部分良美，一部分贱劣乎，抑为完全良美乎？

实为完全良美，且至极度。

君亦知猛敢于投入水中者为何种人乎？

吾知之，其为游泳家。

其为由于彼等具有此种知识乎，抑由他故乎？

由于彼等具有知识。

然则猛敢于骑马作战者谁乎？其为骑兵乎，抑非乎？

当然为骑兵。

然则持盾者谁乎？其为盾兵乎，抑非乎？

当然为盾兵。倘君意在此点，则其他诸事亦然。凡具有知识者皆较诸缺少此知识者为猛敢；且其人于既学习以后则较诸其在未学习以前为更猛敢。

虽然，君岂不见常有人焉，关于此种事，并无知识而尚勇往为之乎？

诚然。此种人亦复甚猛敢。

然则此种猛敢者即亦可谓为勇乎？

不然。果尔则将视勇亦为贱劣矣，以君所言之此种人乃疯狂耳。

然则所谓勇士者，君意何指乎？岂非即猛敢之人乎？

诚然。吾仍谓此。

然则如此大胆之人，其并非勇敢而实为疯狂乎？且依前

言之例，最有知识者其亦即为最大胆者，最大胆者即最勇敢者乎？则据此推论，岂非智却为勇乎？

苏格拉底乎，君于吾前答君之言似记忆乖误。君问吾以勇敢之人即为大胆者与否时，吾答以是。但未尝有以大胆之人即为勇敢者与否叩诸于吾。设君曾以此见询，则吾应答曰：未尽然也。至于谓勇敢之人不为大胆者，即对于吾承认其为大胆者，而谓为错误，一层君迄未得有证明。君仅谓人而学得知识其大胆必甚于在未学习以前，且有知识者必视无知者为大胆；于是君乃视勇与智为同一。但依此法推论，君尚可谓力即同于智。即依此法君首先问吾以强者是否有力，则吾当答曰然。次复问以彼具有击技之知识者是否较彼不具此知识者为强；其人于学习此知识以后是否较其于未学以前为强，则吾亦当答曰然。吾既承认此诸点，则君便可用前法而主张吾势必谓智与力乃系同物。但吾于此处抑他处从未承认有力者即为强者，而仅谓强者为有力而已。以吾以为强与力二者初非同物。盖力可由知识而生，自疯狂而出，由愤怒而起；而强则在乎身体之构造与养育。是以前例所言之勇敢与大胆亦复不相同。故可谓勇敢者必为大胆者，而大胆者不尽为勇敢者。盖以大胆系由技艺而生，由愤怒或疯狂而出，亦犹力然。而勇敢则起于心灵之构造与养育也。

普罗塔戈拉乎，君亦承认人人中有生活佳适者；有不佳适者乎？

是诚有之。

然则君以为有人生活于痛苦悲伤之中者，其人之生活亦为佳适乎？

不然。

然则若有生活安乐而终其生者，君其不以为其人系度佳

适之生活乎？

吾则以为如是。

是生活佳适为善，而不佳适为恶，然乎？

设其人因高尚之事而享受快乐，则诚如是。

然而，普罗塔戈拉乎，请见告究竟君亦如世人，称某种快乐之事为恶，某种苦痛之事为善乎？吾意盖谓是否快乐之事不论其另有何结果，仅就快乐一点而言，不为善，且苦痛之事亦复如此，即仅就苦痛而言，不为恶。

苏格拉底乎，吾不能作答如君问之纯简，谓凡快乐之事皆为善，而凡苦痛之事皆为恶。吾宁以为作下列答语为较妥，不仅此次为然，即此后终生亦如此。即曰：若干快乐之事不为善，若干苦痛之事不为恶。且尚有若干，则为第三类，即非善亦非恶是已。

岂非君所谓快乐之事，乃指其事含有快乐，或致成快乐者乎？

诚如是。

吾提出问题于君曰是否仅就快乐而言，其事不为善，盖即为问是否快乐，自其本身言之，即系不善之物。

苏格拉底乎，请用君所常用之语，曰容吾侪考察之。若考察而有得，足明快乐与善乃系同一，吾侪当承认之。设其不然，吾侪则应辩论焉。

然则于此考察，君为先导乎，抑由吾为之乎？

自当由君先发，以君首提出此项讨论也。

于是余曰：然则吾侪用下列之比喻以明之可乎？譬如自外表以查验其人之健康或体格，则可先观察其面色与手指，然后谕之曰：请再以胸与背裸以见示，俾得更切之诊断。吾今于此问题亦愿取此方法。即于查验君关于快乐与善之所

言者以后,再请于君曰:普罗塔戈拉乎,请再袒示君之思想:君视知识为何物乎?君其亦与世人持同一之见解乎抑另有所见乎?世人之视知识大概如此:即其为物也无导率之力,无左右之能。不仅如此,且世人复多以为其人虽具有知识,而不为知识所左右,乃为另外之物所左右,——即或为情欲,或为快乐,或为苦痛,有时为恋爱,常常为恐惧。故世人之视知识正犹其视奴隶者然;可为他人之力而屈服。君今其亦同意于此说乎,抑君以为知识为高贵之物能宰治吾人;凡人而习知何为善何为恶者决不致其行为违背知识之所嘱,即智慧为人类最强之助力也乎?

苏格拉底乎,吾之见解不仅正如君所言者,且吾若不超出世人而谓智慧与知识为人类一切事中之最强有力者,实为吾之耻也。

善哉君言,抑何真实!然君固知世人概不倾听于君与吾,而以为有许多人明知何者为善,乃不躬践之,虽具有此能力而反为他事。吾常叩彼等以何故如此,则皆答曰凡如此之人率由于受快乐与苦痛所左右,或为吾上述诸事之一所征服。

诚然,苏格拉底乎,吾以为此乃人类之许多谬误之一也。

然则请君与吾共同努力于劝化世人。且于彼等所谓为快乐所征服以及虽明知其事为善而不实践者加以剖释。倘若吾侪告彼辈曰:好友乎,汝等所主张者并不正确,实非真理,则彼辈可反诘曰:普罗塔戈拉与苏格拉底二君乎,若此种状态而非系为快乐所征服,则究为何事,用何辞以名之乎?请有以见示。

苏格拉底乎,吾侪何必顾虑庸众之随便所说者耶?

然吾则以为此于吾侪欲发见勇敢与德之其他部分有关

系颇有藉助。倘君于顷间之约即由吾先导,以吾思可得解除疑难之道者,仍以为然,则请君遵行。若君以为不然,则吾当即从君所好而停止。

否,君之方法亦复有理,请仍照初进行。

设如彼等再提前问:曰为快乐所征服者,其为事也,君等赐以何名乎?吾之答语必系如此:即曰:其谛听焉!普罗塔戈拉与余将为君等解释之。好友乎君等岂不曰此种状态见之于通常人为饮食男女之享乐所征服时,其人虽明知其有害而犹为之乎?若辈必承此说。于是君与余再可问之曰:以何理由君等谓其为害乎?岂非以其于此一时为快乐或产生快乐,而其后即为致贫苦与疾病之因,且有无数遗患于其中乎?设其于未来绝无此种任何遗患而只使吾人快乐,君等仅就其使人快乐而言亦得谓为恶乎?普罗塔戈拉乎,吾侪岂不可断定彼等唯有答曰此种事之所以为恶者不在其于此时之致感快乐,而乃在其于未来之产生疾病等患乎?

于是普罗塔戈拉曰:吾以为世人多作如是答语。

然则致疾病即为产生苦痛乎?致贫困亦系产生苦痛乎?吾以为若辈必承认此说。

普罗塔戈拉亦同意焉。

然则吾友乎,君等其亦犹如普罗塔戈拉与吾所言者,而谓此种事之所以为恶其故仅在其必以苦痛终,致他种快乐尽为其所掩夺乎?若辈其必承此说乎?

吾二人于此同谓若辈必承认之。

复次,设吾二人又自其反面而叩于若辈曰:吾友乎,君等岂非亦言善事为苦痛乎?例如体格操练,军事服务,以及医者所用之各种治疗法如炙烧,割切,与断食等非其事虽善而为苦痛乎?若辈其能不承此说乎。

彼亦以为然。

然则君等以为此种事为善乃由于其产生巨痛与苦楚于当时，抑由于未来能致人于健康良好，得以救国济民且得致富乎？吾以为若辈必认属于后者。

彼谓然。

然则君等以为此种事所以称为善者，在乎终于产生快乐而解免苦痛，于此以外抑尚有他种理由乎？即汝等离快乐与苦痛，尚另有何目标以定其为善乎？吾意若辈必曰不能。

普罗塔戈拉曰：吾意亦谓若辈不能。

然则汝等以快乐即为善，而追求之；苦痛即为恶，而力避之乎？

彼以为吾人诚如是。

汝等既以苦痛为恶，快乐为善，而于享乐所以称为恶者亦止以其牺牲较其自身更大之快乐，或以其遗有较其所含快乐为甚之苦痛。否则设若据另外理由以断定享乐为恶，或另依他种目标，则汝等必能明以见示，顾汝等乃竟未能。

普罗塔戈拉曰：吾意若辈不能。

然则关于苦痛之状态岂非亦可同样言之乎？汝等所以称苦痛之事为善者亦止以其能免除较其自身更大之苦痛，或以其能予人以较苦痛为大之快乐。设若汝等于此所言之理由以外，而以为其另有目标，汝等必能见告，愿汝等乃竟不能。

普罗塔戈拉曰：君言诚真实也。

且诸君若更叩吾以何为于此点自各方面而言之如此冗长，则吾当答曰：请见恕，第一因所谓为快乐所征服一语究含何义颇难决定；第二因所有结论皆系于此。虽然，今尚可推翻此说，倘诸君另有理由以明善有以异乎快乐，恶有以异乎

苦痛。君等度一生,只有快乐而无苦痛,其以为满足乎?若以为是者,且君等不能见示以另有善恶不以快乐苦痛为归者,则请谛听吾下述之言。吾敢告诸君,若此论而成立则君等所常言者即为不通矣,君等所常言者即系谓人屡屡明知恶事之为恶虽能自制而犹为之,则由为快乐所征服故也,又人亦常明知善事而不为,由于为当前之快乐所征服耳。此种不通必可显然而见,若吾人不将此诸名词,即苦乐善恶,同时并用,而仅用二名词,初则称之为善恶,次则名之曰苦乐。设吾人言曰:人虽明恶事之为恶而犹躬犯之。若有人诘问吾人以何故,则吾人必答曰其人已为征服。问者必将再叩以为何事所征服。于此则吾人断不能再答以为快乐所征服,以吾人既以善代快乐矣。于是吾人仅能已为征服而已。问者仍再诘以究为何事所征服。嗟乎,吾人唯有答之曰:为善所征服也。若问者而系傲慢之人则必将笑而言曰:谓人知恶而犯恶,本不必为者,乃竟以为善所征服而为之,此其为说抑何可笑耶!渠更得而问曰:岂非由于善之不足以制胜恶乎?显然,吾人只能答之曰:诚为不足。否则吾人所谓为快乐所征服之人将不致犯也。问者复可再曰:究于何点,善不足以敌恶乎;此事止能见之于一方较大他方较小,一方较多,他方较少,于此外尚有其他故乎?吾人于此亦不能谓另有他故。其人将复曰:所谓已为征服一语非显然却谓取较大之恶以代较小之善乎?是亦当承认之。今请用苦乐二名词以代之,言曰人于其事前所谓恶而即今所谓苦者,虽明知其苦痛而犹为之,乃因其为不能敌苦之快乐所征服。然所谓快乐对于苦痛不足以胜之者,舍其相较有超过或缺少外,尚有他乎?即于一方变为较大,而他方较小,或于一方变为较多而他方较少,或于一方变为较甚,而他方较薄。必若有人曰:苏格拉底乎,现时之快乐较诸真之快乐或苦痛大

为不同。对于此吾将答曰：其不同之点非仍不外乎苦乐耶？吾知此外别无他项也。犹如善衡量之人将一切快乐与一切苦痛悉置于秤上，以其近者与远者加以称量，而后告吾人以孰为较多。倘君所衡者快乐，对于快乐则君必择取其多者大者。若所衡者为苦痛，对于苦痛则又必取其较小较少者。假使君所秤者一方为快乐他方为苦痛，则君必取快乐而超过于苦痛者，勿论其近胜于远，抑或远胜于近，总以向快乐方面而行动。若苦痛超过于快乐则必不为焉。

于是吾问曰：吾友乎，事实能外于此乎？吾敢言若辈必不能另立他说也。

渠于此亦复首肯。

于是吾将续言曰：既如此，请再答我一问。试问同一大小之物其现于君等之视觉，非近则大而远则小乎？若辈亦承认之。物之疏密与多寡非亦然乎？且音声虽本为同一，非亦近则大而远则小乎？若辈复承认之。今假定吾人所谓幸福即在于择大者而为之，舍小者而不为，则指导于吾人生活将为何物乎？其为权衡之术乎，抑为外观之力乎？岂非恃外观常使吾人被欺朦，于大小事物之选择以及行为之决定，时而此，时而彼，既取焉复悔之乎？而权衡之术岂非可使外观无力，揭示吾人以真理，导使心灵住于真理中，得致生活于安全，而获救济乎？然则世人其亦同意于谓指导吾人之术者其唯权衡乎，抑尚有他乎？

渠曰若辈必谓系权衡之术。

然则于奇数与偶数之选择中，有时取较多者，有时取较少者，二者相较复与其他相较，不论或远，或近，此种正确之选择以之为生活之指导者果为何物乎？岂非即为知识；——即权衡之知识，由此以辨过与不及，以辨奇与偶，亦即关于数

之知识乎？世人于此其亦承认否乎？

普罗塔戈拉以为若辈必亦承认。

然则吾友乎，吾人既知生活之救济在乎于苦痛与快乐之间视其较大，较小，较多，较少而为正确之选择，则第一，此种权衡非即显然为关于其互相间或过或不及或相等之一种研究乎？

当然如此。

既为权衡，则岂非必系一种学术乎？

若辈于此当亦同意。

此学术之性质为何，容他日论之，唯仅就有此种学术而言，已足以证明吾与普罗塔戈拉对于君等所提出之问题之答复。君等其犹忆之，君等于吾二人同主张天下未有更较知识为最有力者，且无论如何知识必常制胜于快乐以及其他时，曾有所问乎？君等言曰快乐常左右有知识之人；当吾二人不承此说时，君等乃进而问曰：普罗塔戈拉与苏格拉底乎，若此种状态而非为快乐所征服，则其为何，将以何辞名之乎？请有以见告。若于彼时，吾侪立即答曰是为无知识，则君等必将讪笑吾侪。顾今则君等讪笑吾侪殆犹讪笑自己也。盖以君等已承认人之犯过失，由于缺乏知识。致其于快乐与苦痛，换言之，即善与恶之选择间未得有当，且所缺乏者不仅普通知识抑且为君等前所承认之权衡知识。且君等又自己确知躬蹈于恶之行为由于缺乏知识者即因无知识之故。然则所谓为快乐所征服者其殆谓此：曰即无知识是也，且此为最大者。吾友普罗塔戈拉与普洛狄科及希琵阿斯皆自称为医治无知识之医士；徒以君等坚执无知识非其原因，既不自乞教于专教授此事之诸辩士，又不遣子弟从之就学，而反谓此事不可以教，君等吝于财而不愿具束修，故君于公生活于私

生活皆沦于恶劣也。

此为吾广对世人之答语。希琵阿斯与普洛狄科乎，——吾问二君亦犹问普洛狄科，以此问题乃诸君所共通者也——其以为吾言皆真实乎？

彼等皆以为吾言绝确。

然则诸君皆同意于谓快乐为善，苦痛为恶矣。但容吾请于吾友普洛狄科勿为同义语之辨别，尽可曰快乐，曰喜悦，曰享适。贤明之普洛狄科乎，不拘何名君可随意用之，第请对吾言之要点见答。

于是普洛狄科笑而首肯，亦犹其余诸人然。

然则，诸君乎，试问一切行为只有乐而无苦者是否为可贵者乎？凡可贵之行为岂非即为善，而有益者乎？以为如何？

皆以为然。

于是若快乐即为善，则世必无人以为更有较善于其现前所取之行为者；设其有之，则必弃此较不善者而不为。此种自隳乃由于无知识，而自振则由于有知识耳。

众人皆以为然。

但君等于所谓无知识者，非即谓持有误谬之意见，对于重要之事有所错认乎？

众人亦为皆以为然。

于是吾又言曰：必无人自愿于其所视为恶者而犯之。以舍善而趋恶显非人类之本性也且即使强其于二恶之间必择其一，则必无人于可以择取其小者时而反择取其大者。

凡此所言诸人皆一一同意。

吾复言曰：诸君乎，世上非有所谓畏惧或恐怖乎？普洛狄科吾特以叩于君。吾所言者乃指对于恶之预戒，固不拘君名之为畏惧抑或恐怖也。

普罗塔戈拉与希琵阿斯皆以为恐怖或畏惧，而普洛狄科则以为乃畏惧而非恐怖。

于是余乃言曰：普洛狄科乎，此亦无妨，唯吾意如下：若吾前所言者为真实，则尚有何人自愿踏于畏惧，而其人本可不如此者乎？盖此决与前说不相通，以其人视畏惧即为恶；无论何人决不自愿趋于所认为恶者。

于此点众人亦皆同意。

余乃曰：希琵阿斯与普洛狄科乎，此等既经公认，则请吾友普罗塔戈拉对于其最初之答语自行说明是否正当。但吾所谓最初之答语并非指其最初谓德之部分有五，而各不相同，皆具特别功用者而言，以此非今所涉，乃指其后未几彼继谓德之五部分中四者颇互相类似，唯余一所谓勇敢者独与其他大异。且彼示吾之证明曰：苏格拉底乎，汝必可见人有最不虔敬，最不公平，最放纵，最无智，而居然亦最勇敢，于此则汝可知勇敢实异于德之其他部分也。彼之答语于其时使吾大惊；迨与君等分析讨论后，惊异乃复更正。故吾曾叩以所谓勇敢是否指大胆而言，彼答曰：然且即为猛进者。普罗塔戈拉乎，君亦忆君曾作此语乎？

彼承认曾作此答。

然则请见告，向何事猛进者为勇敢者乎？其亦与懦怯者之所向相同乎？

彼曰：否。

然则其所向为另一种矣乎？

彼曰：然。

然则懦怯者向安全之事而趋，勇敢者向危险之事而趋，其然乎否乎？

苏格拉底乎，世人皆如是言。

君言固是,但吾所欲问者乃依君意,勇敢者究竟趋向何事猛进乎?所向而为危险,抑其自以为此乃可畏者乎,或自以为此非可怖者乎?

否否,于君所申言之论据中,前者固已显然为不可能也。

君言亦甚是,若此证明而确,则决无人于其所自认为可危者自趋就焉,盖以自己为所征服者业已证明仅为无知识耳。

彼亦同意。

然而一切人悉向其所安心者而趋,不论为懦怯者抑或勇敢者;则于此点,懦怯者与勇敢者皆趋于同一方向矣。

虽然,苏格拉底乎,懦怯者所趋向实正为勇敢者之所趋向之反面。以例言之,后者自愿赴战,前者则不然。

余问曰:然则赴战为尊荣事抑可耻事乎?

乃系尊荣事。

若为尊荣事,则依前之论据吾人当亦承认其为善矣。盖以吾人皆同意于谓凡尊荣之行为皆为善也。

确然,吾持此说。

此实正当。但君谓何种人不愿赴战,即不愿为尊荣而善良之事乎?

是乃懦怯者。

然则此既为尊荣与善良,其亦为快乐乎?

此亦吾侪所已承认者。

然则懦怯者岂自愿不趋向于更尊更善更乐之事乎?

然而若亦承认此说,则吾侪势必破坏前所公认者。

顾彼勇敢者如何乎?其亦不趋向于更尊更善更乐之事乎?

势必谓其趋向之。

然则总之，勇敢之人既不有可耻之恐惧亦复不为可耻之莽撞。

诚然。

既非可耻，岂非必为尊荣乎？

彼亦同意。

既为尊荣，岂非必为善良乎？

然也。

然则自其反面，岂非懦怯者鲁莽者疯狂者皆有可耻之恐惧与可耻之莽撞乎？

彼亦谓然。

彼辈于可耻可鄙之事为之猛进者，岂非仅由于无知无学乎？

诚如是。

然则所以致使懦怯者为懦怯之故，君其名之曰懦怯乎，抑勇敢乎？

当然名之曰懦怯。岂非此种人所以为懦怯者由于对于危险之事无有知识乎？

确然。

是则其为懦怯乃由于无知识耳，然乎？

彼谓然。

然则所以致其懦怯之原因，君岂非承认即为懦怯乎？

彼承认之。

然则对于何事可畏，何事不可畏而无知识即为懦怯乎？

彼颌首承认。

于是余曰：实则懦怯者勇敢之反面也。

诚然。

然则辨何为可畏何不可畏之知识乃正系不辨何为可畏

何不可畏之无知识之反面也，然乎？

彼于此仍颌首以示承认。

然则不辨此等事之无知识其即为懦怯乎？

彼虽颌首而颇勉强焉。

然则辨何为可畏何不可畏之知识，其即为勇敢乎，正与不辨此等事之无知识相反乎？

至此彼不复颌首示意而仅默然无语。

于是吾问曰：普罗塔戈拉乎，于吾所言者何故君既不认是，复不谓非乎？

彼曰：君自行结束可也。

余曰：吾只须再作一问。即君是否尚如初顷仍以为世人有最无知识而最勇敢者？

苏格拉底乎，若君必欲使吾为答者而后满足，则吾当言依吾人所公认者则此事为不可能。

吾乃言曰：吾之叩问此等事并无他意，仅希望得考察德之诸种关系以及德之本质为何耳。以吾知此而得明白，则其他问题尔我所为冗长争论者，即君谓德为可教，而我主张不可教者，亦得圆满解决。吾侪之讨论，就现在结果，据我观之，颇似对吾侪而窃笑：苟其能作人言，则必曰：苏格拉底与普罗塔戈拉乎，汝二人其妙人也！汝于最初谓德为不可教以后，乃竭力趋于其反面，努力于证明一切德皆为知识，不论公正，谨敕与勇敢，由是足示德为可教也明矣。盖德若为知识以外之物如普罗塔戈拉所企图者，则显然必为不可教也。而今竟如汝所主张，已确证其纯为知识，则谓其不可教非人可怪耶！普罗塔戈拉反之，虽于最初宣称德为可教，而后乃亦力趋于其反面，谓德为知识以外之物，是则其必为不可教矣！

普罗塔戈拉乎，吾见吾侪于此事如此颠倒，非常错乱，

极思有以清理之；故以为吾侪尚须一度彻底讨论究竟德为何物，究竟德为可教抑不可教，除非如君之寓言中所言者，厄庇墨透斯于其分赋之际忽略吾人而不予以讨论之才能。顾吾于君之寓言中宁喜普罗米修斯胜于厄庇墨透斯，以我常就而质之，故我得有先见，决定终生从事于此种研求；且倘蒙见允，吾更乐于得君之助以公同讨论，如前所言者焉。

普罗塔戈拉答曰：苏格拉底乎，吾殊赞佩君之热心与推论方法。吾知吾非性质恶劣者，吾为世上最不事中伤人者。吾诚常告于世人谓吾视君为吾所遇者中之最钦佩者，而在如君之年龄者中尤为罕见。君于知识上得列入首屈一指之地位吾不引以为奇。吾侪当随君之便于异日再讨论此问题，唯今则已届从事他事之时间矣。

于是余曰：君意如此，吾亦愿从命。以吾本早应赴吾前所言之约，其所以未去者徒以不忍拒绝高尚之卡利亚之坚留耳。

于是讨论终了各就其途而散。

美诺 (Meno)

谈话之人 美诺

美诺之僮仆

苏格拉底

阿努图斯

美^① 苏格拉底乎，敢问德究竟可教授乎抑得之于实践而非学得乎？或二者皆非而为天之所赋乎抑由他道乎？

苏 美诺乎，忒萨利人昔尝以富而善骑著称于希腊人间；今则吾信且以智闻；而尤以君友阿里斯提波^②之乡人拉里萨人为甚也。此则不可不感谢高尔吉亚^③其来临也顿成阿留台人之领袖（君所眷慕之阿里斯提波亦在内；）而忒萨利人亦相率爱其

① 据云美诺(Meno)为忒萨利人，且为该邦之显族。其与苏格拉底未遇以前，似游于高尔吉亚(Gorgias)之门，因高氏曾在忒萨利留有若干年也。又据云美诺之来雅典在纪元前四百零二年，正前于苏之就义三年云。详见 Xenophon 之 Anabasis 书中，兹不赘。

② 阿里斯提波(Aristippus of Larisa)乃系另一人与主倡快乐论者同名而已。

③ 高尔吉亚为大诡辩家之一。其学说详见希腊哲学史。柏拉图另有一书即以高尔吉亚命名。此书可谓继其后也。

智慧。渠尝教君等于回答问难时以大无畏之语调出之，此则凡知之者皆采取焉。渠则于一切来者莫不以如是之格调答之；且任何希腊人苟欲就教则不论何问皆可率发。吾亲爱之美诺乎，吾侪于此处抑何不同！盖此间雅典正缺乏智慧，一若智慧悉已移植于君等之邦乡。君若执一此间人而以此种问题见叩，则吾敢必其将瞠视君颜而笑曰：“异乡人乎，君诚视吾过高矣，以吾能言德为可教或如何获得；实则所谓德者何物吾犹茫然未解，又安能知其是否由教授而来耶？”美诺乎，即以吾论，正亦如此；其贫乏鄙陋亦与吾乡人士相同。吾深自惭，对于德为何物实毫无所知。夫于一物既不知其为何，又安能悉其性质耶？设吾从不识美诺，则吾岂能断其为妍为丑，为富为贫抑为高为卑乎？君以为可能否乎？

美 是诚不能。虽然君谓不知德之为何物果真实乎？吾能否挟此消息以返故乡。

苏 可爱之孺子乎，不宁唯是，据吾所知则世实未尝有人能知之者。

美 然则高尔吉亚在雅典时，君固未尝遇之矣？

苏 我实遇之。

美 君岂以为渠亦不能知乎？

苏 美诺乎，吾因记忆力不强，故已不能忆起当时吾对于彼之印象。但吾仅敢言彼知之，且汝必知其所说。用是即请君述彼之说，否则以君自己之说见告亦可。盖吾意君与彼之思想必大致相同也。

美 诚然。

苏 然则今且置彼于不问，以彼不在此处故。即请君抒述己见可也，德为何物乎？君其勿吝见教！吾虽前言未遇有人能知之者，然吾固极愿君与彼真能解此；庶使我得以自承其见闻之

陋与臆断之妄。

美 欲答君问诚非难事。试先论男子之德。为男子者当知治国之道。治国之际当利其友而损其敌；且当谨自留意毋便害及于己。倘君欲闻妇人之德则亦极易叙述。盖其本分在整理家庭得宜，即善处家内之事物而服从其丈夫。年幼者又有另一种之德。故无论男女老幼奴仆公民，咸各有其德。此外尚有无数之德，而其界说亦不胜枚举。总之，于吾人之一切行事中，德乃视各人之行为及其年龄而定。反面之恶也亦复如此。

苏 美诺乎，吾抑何幸哉！吾叩君以一德而君则语吾以君所蓄存之多德，设使吾以群蜂为喻而叩君以蜂之本质为何如。君答以蜂之种类甚多；而吾则又诘曰：其所以同为蜂也因其种类之众多与互异乎，抑其不同之点乃在各有特殊之品性，如妍丑，大小，形式之不同乎？君将何以答我？

美 吾当答曰：至于其同为蜂也初无彼此不同。

苏 设使吾进而言曰：此诚吾所欲知者；请君即告吾以此种物除互异者外，尚有何种品性而为共同者！君其能语吾乎？

美 吾能之。

苏 于德亦然。其种类虽多，必有一共同之性，方能使诸德咸成其为德。苟于何为德之问题欲求确切解答者，应着眼于此。君能明吾意乎？

美 吾意吾能之。唯对此问题之所在尚未能扑捉。

苏 君苟谓男子，妇女，及儿童等各有其德，则此理亦可应用之于健康，大小，及力量方面乎？抑健康之本性无论男女皆永久如是乎？

美 吾意健康之为健康不论男女皆永久如是。

苏 然则此说施之于身形与体力亦然乎？设一女子而强健，则其

所由致强之身形与内充之体力必与男子所有者相同。换言之，体力之为体力男女皆同。君以为其间果有异乎？

美 吾亦以为无有也。

苏 然则德之为德，无论其在于儿童，或成人，或男，或女，不将尽同乎？

美 吾稍稍觉此处似与他处不同。

苏 是何故耶？君不曾云乎，男子之德在治国，而女子之德在治家？

美 吾曾言之。

苏 无论治国治家或治任何事，苟不出之以节制与公正而能得当乎？

美 当然不能。

苏 然则治国治家而能出之以节制与公正者必恃有节制与公正者也。

美 当然。

苏 然则无论男女，苟欲为良好之男女，亦必有此公正与节制之德。

美 然。

苏 今有一青年或一老者于此，苟其为不节制或无公正能期其成为善人乎？

美 是固不能。

苏 然则彼等非公正者与节制者不可？

美 然。

苏 果尔则人之得成为善靡不相同，以其成为善人皆由于具有此同样之德也。

美 推论上当如是。

苏 抑有进者，若辈苟非先有相同之德，则势将不能同样得成

为善？

美 诚不能。

苏 足见一切德必有一共同之性；倘君能回忆高尔吉亚对此之意见，（以君固同意于彼）敢请述以饷吾！

美 倘君欲求对于一切德之总界说，则唯有曰：此乃治人之能力是已。

苏 此即吾所欲闻者。美诺乎，此德于儿童，于奴仆，亦同乎？岂彼等亦各治其主人？汝应知奴仆而治人即不复为奴仆矣。

美 吾以为不能。

苏 吾之好友乎，是诚不能；盖似无此理也。更论他端，君谓德为能治人之力，试问吾侪能否进加注明曰：应出之以公正而不可不公正也乎？

美 然，苏格拉底，吾谓应尔，盖公正即德也。

苏 美诺，君指德而言。抑指，一德而言乎？

美 君意何谓？

苏 吾意实可指任何事物而言。例如圆形乃一形而非即形也。吾之所以必如是说者，因尚有其他诸形在也。

美 此说甚是，且与吾之所论公正之外尚有他德者正复吻合。

苏 既若是，试列举其名。盖君若以其他形之名叩吾，吾亦必有以报君也。

美 勇敢为一德，此外，节制，智慧，慷慨，皆德也；且尚有多种。

苏 美诺乎，吾侪仍未出以前之窠臼，要仅为考究一德而反获多德；对于统贯诸德之共同性质固未尝发见也。

美 然，吾今尚未能进随君之思路，以发见一共同性质而贯串于诸德，亦犹于他物者然。

苏 勿燥！吾可勉为君助，以求有以接近之。君可知此原理适用于一切事物。设有人叩君曰何为形；而君答之曰圆。其人若

如吾今所言者而又问曰：圆为形乎抑为一形乎？吾知君必曰一形也。

美 诚然。

苏 盖以此外尚有他形故也。

美 然。

苏 倘其人进叩何者为他形？则君有以告之乎？

美 吾当告之。

苏 设其人又同样问汝曰：何为色？汝苟答之以“白”，则渠将进问：白即色乎？抑系一色乎？汝将答曰：一色。因此外尚有他色也。

美 我当如是答。

苏 倘渠请汝列举其名则如何？吾意君将告以他色，其为色也正与白同。

美 然。

苏 设渠亦与我同而追进一步问曰：吾侪屡次所得者无非特殊之物，今似宜置此而更进一步。君既用一共同之名以称此种种特殊者，且谓虽相反亦所不计，皆名之曰形。则请告吾所谓形者，既含有直，复合有圆，不拘彼此，其共同之性果为何乎？此岂即君之说乎？

美 然。

苏 君作是说，岂非谓圆不因胜于直而始为圆，直亦不因胜于圆而始为直乎？

美 诚哉是言。

苏 换言之，君岂非谓圆之为形未见其胜于直之为形；而直之为形亦未见其胜于圆之为形也乎？

美 诚然。

苏 然则可被以形之名者为何乎？汝其试有以语吾。设使有人

以形或色为何而问君，假令君则答之曰：何耶，吾不明君所求者为何！且亦不知君所说者为何！于是其人将以目视君作惊讶之色曰：君岂不知吾所求者为共同性质宿于此诸物中者乎？倘君仍不能置答，则彼或将变其格调而问曰：美诺乎，所谓共同者，即君所称为形，而包涵一切形，不仅限于圆与直者也；其究为何物乎？试答此问！君欲对于德之问题有所回答，则于此实可作一种良好练习也。

美 否否，吾唯望君能答此。

苏 君愿吾从汝乎？

美 固所愿也。

苏 然则汝当语吾以德？

美 当然。

苏 若然，则吾当尽力为之，盖亦足相酬也。

美 诚哉是言。

苏 今吾当尽力解释何谓形。吾谓形者乃永远追随“色”之一物也。若是之答案，君以为如何？君其以此为满意乎？君于“德”若能予吾以与此相似之定义，则吾必能满意矣。

美 然而如是之解答得毋太简乎？

苏 何为太简？

美 因按君之说则形乃永久追随于色者。甚善，然苟有人焉谓其不知色，乃与不解形正同，则君将何以答之。

苏 若是则吾当直告之。倘渠为一好辩求疵之哲学家，则吾当语之曰：吾已授汝以答案；若所答而不正确，则请按之加以驳击可也。倘渠与我颇相友善、一若尔我之谈话者然，则吾之措词当较温和，且其态度更适于名学。吾谓较适于名学者非特指语以真实，且必系利用被问者所自承已知之诸点。吾今与君讨论即以此道。想君当能承认有所谓“终”。吾意盖即指

“端”及“界”而言。虽此数辞在普洛狄科谓各各不同，与吾相反；然吾则以同样意义而用之。唯吾深知君提及一物而言其有“界”或有“限”，殊不感困难。

美 然，吾诚作是语；且吾自信亦能了解君意。

苏 然则汝有时用语中亦有“面”与“体”，如几何学上所见者乎？

美 然。

苏 善哉，君今可以明了吾对于形之界说矣。吾谓形者立体所屈之边界也。更确切言之，则形者立体之界限也。

美 苏格拉底乎，然则何谓色；

苏 美诺，汝自身不欲劳心以回忆高尔吉亚对于德之界说，而偏欲发为问题以苦我老人，得毋太忍乎？

美 苏格拉底乎，苟答吾所问，吾自有以报君。

苏 蒙人之目而仅令其听君之谈论，必知君为一美少年，且尚有许多爱人。

美 君胡为作此想？

苏 实以汝常带命令式之口吻。盖少年于其盛时无不如此，其后衰年犹有余威。意者君已窥破吾无爱美之弱点。今以此故，吾不得不顺君而即作答。

美 君不可不从我。

苏 高尔吉亚之态度为君所熟习，吾今即以其道答君，可乎？

美 是诚我所望也。

苏 君与彼以及恩培多克勒^①岂非同谓有某种“流出者”自物而出乎？

美 诚然。

① 恩培多克勒(Empedocles)之学说，详见希腊哲学史。渠主张吾人之知外物也系由外界放出一种流出物而接触于吾人感官；此“流出者”(effluence)之一专名之所由来也。

苏 且谓流出者必经有通路,然乎?

美 诚如君言。

苏 据云流出者中有与通路之宽广适相称者,亦有过小或过大者,然乎?

美 然。

苏 此非即所谓视觉者乎?

美 诚是。

苏 今请如品达(Pindar)所谓“玩索吾意”。吾谓色者形之流出,以视觉而称量之,为官感所能及者也。

美 苏格拉底,此诚为正答。

苏 此乃因答案中所用之语皆系君所习闻者也。同时吾知君必自能对于声与味以及其他,可用同样方法作相似之答案。

美 诚然。

苏 美诺乎,此答案较为正式与严格,故较顷间对于形之答案更易受君之欢迎。

美 然。

苏 虽然,阿勒西得漠之子乎,^① 吾独以为前一答案乃较两者为佳。倘君自愿留此,勿如昨日所言,见不可思议即逼而避去者,则吾敢谓君将与吾有同感。

美 苏格拉底乎,倘君能多予吾以如是之答案,则吾定将留此。

苏 善哉,吾为君并为我当仿此而尽力以从事焉。唯吾恐不能多耳。然而此时当轮及君,君当践约,而告吾以何谓德由普泛之言表示之。且请君勿仅将一物而化为多物,一若善谑者所谓将物分碎。汝当将统一完整之德举以示吾其为何物。顷间吾固已示君以模范矣。

① 阿勒西得漠(Alexidemus)乃美诺之父名也。此句指美诺而言。

美 甚善,以吾观之,苏格拉底乎,德者正如诗人所言,乃即求名誉而能得之者也,故吾亦曰:德者求荣誉而能达到者也。

苏 然则彼求荣誉者其亦兼求善乎?

美 当然。

苏 然则有人欲善亦有人欲恶乎?抑君以为尽人皆好善乎?

美 吾意未尽然。

苏 然则亦有人好恶乎?

美 然。

苏 然则好恶者以其为善而好之欤?抑明知其为恶而好之欤?

美 二者皆有焉。

苏 美诺乎,汝岂真以为人有明知其为恶而犹好之者乎?

美 当然有之。

苏 然则君所谓欲者其“得之”之谓乎?

美 然,诚不外乎是。

苏 然则人之得恶者视恶为有益于己乎,抑有害于己乎?

美 有人以有益于己;顾亦有人以恶有害于己。

苏 然则据汝之意,彼视之为有益于己者究知其为恶乎?

美 当然不知。

苏 夫不知其为恶者必不欲得之,仅于误认其为善(其实为恶)时乃欲得之。故人之仍欲得恶者乃出于不知,盖误认其为善而欲得善也。岂非显然如此乎?

美 在此种情形上确为如此。

苏 善哉。然则如君所言,彼欲得恶而以恶为有害于得之者亦知己将被害乎?

美 吾意彼辈定能知之。

苏 然则若辈岂不思身受之痛苦必与其所受之害之大小以为比例?

美 岂有不作如是想者。

苏 然则受痛苦者岂非不幸之人乎？

美 当然。

苏 世岂有人自甘受苦而遭不幸者乎？

美 吾知其无有也。

苏 美诺乎，世既无人自甘受苦，则决无人欲得恶矣。盖所谓痛苦者非即欲恶而得恶之谓乎？

美 苏格拉底乎，君此说似为真确；吾当承认世无求恶者。

苏 虽然，顷间君非谓德者乃对于善之“求”与“得”乎？

美 吾曾言之。

苏 倘如此说则对于善之“求”尽人皆同，世人于此固无所谓彼优于此矣？

美 然。

苏 尚使求善而尽人皆同，无所谓彼胜于此，则此人之所以胜彼人者必因其得善之能力？

美 诚如君言。

苏 然则按君之意，所谓德者似为得善之能力？

美 苏格拉底，君今处置此问题之态度吾实完全赞同。

苏 吾人试再从另一方面以覘君言之是否属实，盖君言颇可近于真也。君非认德为得善之能力乎？

美 然。

苏 抑君所谓善者岂非指健康与富有乎？

美 然，吾并包含有金银之蓄积与官爵职位等等。

苏 此外尚有可归入于善之一类者乎？

美 否，吾仅谓属于此类者。

苏 甚善，今依大王世交美诺之说，德既为得金银之能力矣。然而请试告吾：金银之得其亦由于义与敬而致之乎，抑可随便行之乎？或纵使有人以不义而得财，亦可同样视为德乎？

美 苏格拉底,是不能。

苏 其即为罪恶乎?

美 当然。

苏 然则公正也,节制也,纯洁也,或德之任何一种必为得财之人相挟与俱者,以如此方可。否则虽有所取得而未可以称为德也。

美 虽然,苟无财货则试问德自何来?

苏 不欲因得财而犯不义者,换言之,不欲得如此之物者,其亦可称德乎?

美 亦可。

苏 然则此种物之得也未足较不得者为有德。唯附有公平正值者谓之德;其不附有公正者谓之罪恶。

美 吾意固同于君之主张。

苏 吾侪顷间不尝谓“公正”“节制”与其他各为德之一部分乎?

美 然。

苏 然则此正即君之嘲弄吾也。

美 何谓耶?

苏 盖吾求君见示以德之共性而勿碎为许多之德;且示君以模范,俾君能依样作答;不谓汝竟健忘,而语吾曰:德乃由公正以取物品之能力或称以公正取善之能力;而汝又告我,承认公正等为德之一部分。然乎?

美 然。

苏 由君之说,势必谓人之任何行为凡附有一部分之德者即谓为德。以君固谓公正等乃德之一部分也。君须注意吾之所问。吾岂非叩汝以德之共性乎? 汝一言及此,仅不过谓每一行动必带有一部分之德,然后可成为德。如是云云究若吾已从汝得知德之全性,遂得分析而言其各部。实则汝仅碎之为多而

已。吾亲爱之美诺乎，吾不得不重提旧问于君前曰：何谓德？盖若谓德即每一行为之带有一部分德，如君言每一行为之带有公正者是为德，则尚有何意耶？吾安得不重提旧问乎？夫人既不解何谓德，又安能知德之一部分乎？

美 吾诚不谓其能。

苏 君知君必记忆顷间讨论形之时，任何答案苟其中含有未解或未经承认之名词则一概弃而不用。

美 苏格拉底，吾以为诚宜如此办法。

苏 吾友乎，既若是则敢请勿以为可用一未经解释之德之一部分或相类者便能将德之共同性质宣示于人。如此不过重逢旧问所谓何为德者而已。吾言当乎？

美 君言诚是。

苏 然则吾人当重新发问。试问据汝之意及汝友之意，究竟何谓德？

美 噫，苏格拉底乎，当吾未曾与君相识之前，每有人告，吾谓君常自陷于怀疑且使人陷于怀疑。今君所为殆以魔力困吾，使吾唯觉迷离恍惚而莫由自拔。尚容吾作一戏言，则敢谓君之形态与困人之能力，大似一扁平有电之痹铺。吾闻之凡与此铺接近者必触其电；而君之于我殆亦犹此也。吾之灵魂，吾之口舌，确已着电，而吾实不知当作何词以答君。前乎此，吾尝于各处作种种之词就德而讲演于人。自审所说未尝不良。然此时之吾则对于德竟不能置一辞。吾意君能长居乡邦而不航海远游，诚不失为智者。盖君苟以在雅典之所行，而行之他乡，则君将不免被目为魔术家，且捉将官裹去矣。

苏 美诺乎，汝诚狡矣，唯吾终不受汝之愚弄。

美 苏格拉底，君意何所指？

苏 吾能告汝，汝顷间所作之比喻是何用意。

美 君作何想耶？

苏 汝盖欲吾亦以比喻报汝耳。吾知美丽之少年大都好对人作美妙之比喻，唯吾殊不欲报以此礼。至于汝以吾比为有电之痹鲋，尚此鲋自麻痹而又能致人于麻痹，则吾正愿为此物而非他。要知吾盖非先自清明而徒使人眩惑；正因吾自身处于迷离恍惚中甚于他人也。吾今实不知何谓德。足下虽未遇吾前当知之，而今则亦与吾处于相同之境。虽然，汝与吾不妨共相讨论以研究其性质焉。

美 异哉，君将如何以探究其物而为君所不知者乎？君既不知其为何，又安将定为研究之题目耶？尚君求而已得，则又何以知此所得者即汝向所不知者乎？

苏 美诺，吾知汝之意矣，盖君又提出一甚曲折之论题矣：即谓人于其所知者，与夫所不知者，俱不能加以探问；缘如其知之，则固无须再问；倘不知之，则欲问而不能；因不知何者为其所欲问者也。

美 善哉。苏格拉底，试问此论亦有理乎？

苏 吾殊未见其然。

美 何为不然。

苏 吾当语其所以：吾尝闻贤智之男女论及神事，其言曰：——

美 若辈所说者为何事？

苏 吾意若辈所谈者为真实且可膺服。

美 其事为何？若辈又为谁？

苏 其中有司祭，亦有女司祭，其尝研究此者乃求有以解释其专业也。又有诗人，如品达以及其他得天启者等等。其言如此：——其言果确，汝宜谛听之！若辈谓：人之灵魂乃不朽，虽有时人死，但得复生；故永无毁灭。是以人之一生当永保其敬洁。“盖因冥府女神珀耳塞福涅(Persephone)对于死者课罚其已住之罪恶，以后于每隔九年必遣送其魂再自下而升至光天化

日之中。此投生者或成为大王,或成有权势者,有智慧者,而为后人所称为圣哲与英雄。”^① 夫灵魂既为不朽,且尝重生多次,而又历睹幽明两界一切之物,则必对于一切物皆有智识矣。其能追忆以前所知者,关于德亦在内,当然不足为怪。盖万物既属同支,而灵魂既已习知一切,则于一追忆作用中自可由忆起一物而能引出其余诸物,要非难事,只视其能坚忍否耳。要知一切探究及一切学习俱不过追忆^②而已。然则不能探索之说乃系诡辨,不可为训。若信从之则徒使人习于贪堕,而唯懒汉取焉。吾人自当从其相反之说,庶可精进奋发。吾因笃信此说故亟愿与子共同探究德之本性。

美 苏格拉底,君言甚是。唯君所谓吾人之学习并非学习,不过一种追忆,敢问当作何解? 君能教吾以详乎?

苏 美诺乎,吾方斥汝为狡狴,而今君又欲吾有以教君。盖吾方谓无所谓“教”,不过追忆而已;汝乃即问能否以此“教”汝,汝殆以为如是,则可陷吾于矛盾也。

美 苏格拉底,吾敢证明实毫无此意。吾之此言不过出于习惯。君果欲证实所言为确,则愿不吝为之。

苏 兹事大不易,但吾愿竭吾之力有以悦汝。试于汝之众僮仆中任唤一人前来,俾吾得以问之,用为证明,可乎?

美 可。奴子前来。

苏 此僮乃希腊人而操希腊语者乎?

美 诚然,渠乃生余家者也。

苏 今请注意于渠对我问之答语,其为由我而学得者乎,抑回忆

① 此句大约为品达之 *Dirges* 书中者。品达之语已有辑遗,为 Bergk, *Pindar's Fragments*。

② 原语为 *anamnesis* 乃系此篇中重要主张之一。但此事非谓曾经目睹者得以忆起,乃谓并未经目睹者亦得以“忆出”也。此种忆出说可谓古代式之先验论。

其所已有者乎？

美 当如命。

苏 奴子，试告吾，汝亦知若是之形为一四方形乎？^①

僮 知之。

苏 然则汝知每一四方形有此相等之四线为边乎？

僮 然。

苏 吾今各横画一线经此四方形之中央其皆亦相等乎？

僮 然。

苏 四方形其不拘于一定之大小乎？

僮 诚然。

苏 尚此形之一边为二尺而其另一边亦为二尺，则其全体应得若干？或换一例以明之，试问尚于一方面为二尺，而于另一方面为一尺，则其全部不将为一倍之二尺乎？

僮 然。

苏 今此边亦为二尺，则其全部不将有二倍之二尺乎？

僮 然。

苏 然则此四方形即为两倍之二尺矣？

僮 然。

苏 两倍之二尺等于几尺？汝可历数以告吾。

僮 四尺。

苏 今有另一四方形大于此者二倍其亦如此之有相等之线乎？

僮 然。

苏 然则此形将为若干尺？

僮 八尺。

苏 今试告吾，彼形成此双倍之四方形之边者其线之长有若干？

① 似苏格拉底以手在沙上画一正方形，以示此僮。

其一边为二尺,则其另一边为若干?

僮 此当然为两倍。

苏 美诺,汝其见之乎?我并未有以教彼,不过发问而已。渠今自忖已知必有若干长之线始可以造成一八方尺之形;然乎?

美 然。

苏 然则渠真已知之乎?

美 是固未也。

苏 渠实不过加以猜想,以为四方形既已两倍,则其边亦当两倍。

美 诚如君言。

苏 请君注意观察其依正当次第之回忆之进行!(转向家僮)奴子,汝其以为双倍之面积乃得之于双倍之线乎?汝其记得吾所问者非为长方形;而为等边之正方形,大于此者两倍,换言之,即为八尺者。吾欲知汝是否仍谓双倍之四尺正方形乃得之于双倍之线?

僮 然。

苏 尚吾人于此另加一如是之线,则此线究竟是否成为双倍?

僮 当然。

苏 然则若是之四线,能造成一含有八尺之方形乎?

僮 然。

苏 吾人试即画一如是之图:①此并非八方尺之形。然乎?

① 如图一: $abcd$ 为一正方形。 $a'b'c'd'$ 为另一正方形。此图为四个小正方形合成之一大正方形也。故大正方形为小正方形之四倍而非双倍。即小正方形为四立方尺,而大正方形为十六立方尺而非八立方尺也。

a	b	a'	b'
c	d	c'	d'
a''	b''	a'''	b'''
c''	d''	c'''	d'''

(图一)

僮 然。

苏 此图之中岂非有四小部分，而每部分等于四尺之方形乎？

僮 然。

苏 然则此全形，岂非四之四倍乎？

僮 当然。

苏 四倍非即双倍，然乎？

僮 当然非也。

苏 然则为几何？

僮 有四倍于是之多。

苏 是故双倍之线所成之形，乃四倍而非双倍，汝其知之乎？

僮 然。

苏 四之四倍得毋为十六乎？

僮 然。

苏 如是之线能造成十六尺之方形，则若何之线始可成为八尺之正方形乎？汝其明白此理乎？

僮 然。

苏 然则四尺之形乃成于线之半者乎？

僮 然。

苏 善；然则八尺之形，岂非倍于此而半于彼乎？

僮 诚然。

苏 然则欲成若是之形，其线必长于此而短于彼矣？

僮 然，吾作如是想。

苏 甚善；吾极乐闻汝发表自己所想者。今试告我得毋此线为二尺，而彼线为四尺乎？

僮 然。

苏 然则能成为八尺正方形之边者应较此二尺之线为长，而较四尺之线为短，然乎？

僮 应得如是。

苏 试告吾此线当作如何长？

僮 三尺。

苏 然则此二尺之线再益其半，便可成为三尺。即此处二尺而彼处一尺。其另一边亦为此处二尺彼处一尺。汝以为如此可以作成所说之形乎？

僮 然。

苏 然假使此边有三尺，而彼边亦有三尺，则此全部之大小，不将成为三尺之三倍乎？

僮 此事甚明。

苏 然则三尺之三倍为若干？

僮 九。

苏 四之双倍为几何？

僮 八。

苏 然则八方尺之形决非成于三尺之边线也明矣！

僮 诚非。

苏 然则成于几尺之线？汝其以正确之数告我。尚不愿计算，则试以线之图形示吾！

僮 先生乎，吾实不知。

苏 美诺，汝其见之乎？渠于追忆之能力中，已稍有进步！夫八方尺之形其边当为若干，始也渠未之知而至今仍未知。所不同者，始也渠自以为知之，故毅然作答，一若知之甚悉，而毫无困难；今则自知其困难，而不复以不知为知矣。

美 然。

僮 四倍。

苏 唯汝当记得，所求之方形乃仅为大两倍者。

僮 然。

苏 然则此角而横至彼对角之线岂非将此方形加以平分乎？^①

僮 然。

苏 然则在此大面积内岂非有四条相等之线乎？

僮 然。

苏 试观此四条对角线所形成之方形其大若何？

僮 吾殊不知。

苏 每一对角线岂非分此四个小方形之半乎？

僮 然。

苏 然则在此分画中，其面积几何？

僮 有四。

苏 然则在此中有几个乎？

僮 有二。

苏 试问四为二之几倍？

僮 二倍。

苏 然则此形当为若干方尺？

僮 八方尺。

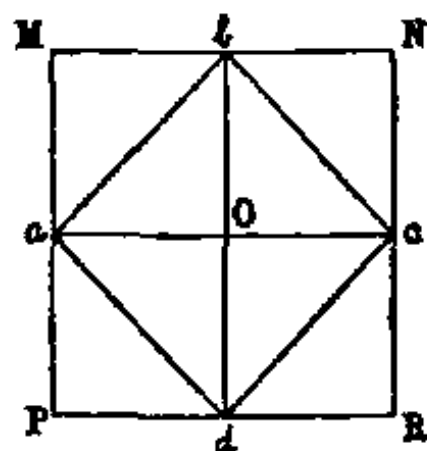
苏 然则由何线而得此形乎？

僮 由此线。

苏 汝所谓此线者，非即四方尺之形中横割两角之线乎？

僮 然。

① 于图一中每一小正方形画一横线如图二：ab, bc, cd 以及 ad 乃四条线各横切于小正方形中也。于是可知 abcd 之正方形乃 MNPR 正方形之一半。亦 aMbo 正方形之一倍也。



(图二)

苏 此横割两角之线即学者所称为对角线者是。倘此名而适当，则汝虽身为美诺之奴，亦可放胆肯定谓此形之双倍即系其对角线之平方。汝以为然乎？

僮 当然如是，

苏 美诺乎，汝于渠有何评论？此种种答语渠岂非皆出于自家思维乎？

美 然，诚为彼自己思出者。

苏 君其见之，吾侪顷间固言及矣，而彼初未尝知之，然乎？

美 然。

苏 然而渠于心中则确有之矣，其然乎？

美 然。

苏 然则彼不知者对于其所不知之事物，仍可有若干真正见解。

美 确有之。

苏 就目前论，彼人胸中所起之见解亦犹得诸于梦中者；然苟以同样之问题，用不同之方式，时时问之，行见渠所知者，卒能与他人齐也。君意以为如何？

美 吾亦云然。

苏 于此可见只须对渠发问，而不必加以传授，渠自能恢复其固有之知识？

美 诚然。

苏 然则由自己而恢复其知识，非追忆而何？

美 确然。

苏 然则渠今所有之知识，非得之于外来，必为其所固有者矣？

美 然。

苏 倘此知识而为渠所固有，则渠必常有其知。倘此知识而得之于外来，亦必非获自今生。岂有人曾授以几何学乎？君当知彼之所答正即为几何学上之答案。且其他学科所得亦相同。

试问果有人曾以此诸学教授彼乎？君当知之最审，以君谓渠乃生长于君家者，愿有以语我。

美 吾确知未尝有人教之。

苏 然而渠固明明有此知识也。然乎？

美 固显然有之。

苏 渠之有此知识倘非得之于此生，则一定得之于他时，汝以为如何？

美 显然如此。

苏 然则得此之时，必在尚未成为人之时？

美 然。

苏 倘于其已成人于未成为人之时，其中皆常有此真正见解，只须对之发问，便得唤起，而成为识，则其心灵中必系无时不保有此知识，固不拘其为人时与未为人时也？

美 诚然。

苏 倘一切事物之真理常存于心灵之中，则心灵为不朽者矣。因此，汝当振作精神，对于汝现今所不知者，换言之，即汝所忘却者，努力以追忆之，则必得有所知也。

美 吾不审如何，但觉君言为可喜。

苏 美诺乎，于吾亦然。吾所举以建立吾之论据者，大都亦未能完全自信。但对于向所不知者为之发问，则自信殊坚，以为唯如此，吾人乃可有进步，勇气，与力量；以视彼自甘怠惰谓吾人无能发见所未知之理者高且远矣。余对此层，愿以言论与行为，尽全力而奋斗，之至死不倦。

美 苏格拉底，吾亦以为君言诚是也。

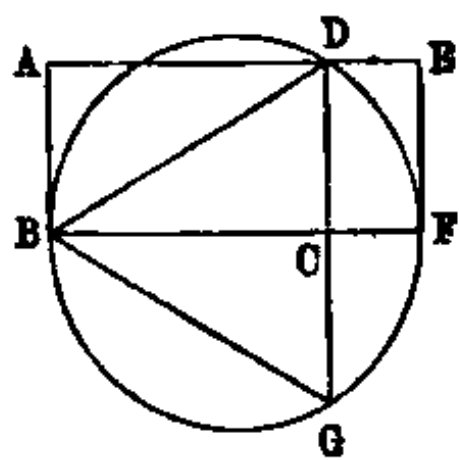
苏 吾侪既同以为人当追叩其所不知者，则汝与我联合努力以问求德之本性，可乎？

美 此固吾所显也。唯吾仍欲先行回至本题，即欲得“德”之际，

吾人当视之为可教之物乎，抑得之于天赋乎，或尚有他道以得之乎？

苏 美诺乎，倘汝之受命于吾，亦犹吾自身者，则吾决不能问德之是否由“教”而来，而不先一研究德为何物也。唯汝只知欲吾受命于汝而不知制命于自己，此固由于汝之喜自由为然。以此吾故不得不暂屈于汝，以吾无可奈何也。今吾对于其为何物虽尚未知之，亦不得不先问其特性如何。唯汝可否略宽恕一步，于未解决德为可教与否之时以前，先立一臆说而按之。所谓臆说即如几何学家之所为：苟有人询以圆形中有若干面积可画成一个三角形？渠将答曰：吾此时犹未能答君，唯吾可提出一臆说，此项臆说可助吾侪以得一结论。倘以一平面形由圆形中之横线而成，则此新成之平面形必较已成之平面形为小。^① 于是此为一种结论，尚不能较小，则必另得一种结论。是故于吾未能直接告君，此圆形中能否画一个三角形以前，可以建立如此之一臆说。吾人今关于德亦可取此法。当吾人未知德之本性及其特性以前，吾人应先立一臆说，以决定德是否为可教，其法如下：即假定德为属于精神所有者，而叩其是否为可教？故第一，即假定其为类乎知识与否，于是而问其可教与否，或即如吾人顷间所谓追忆者。以斤斤于名称之取舍，甚无谓也。所欲知者德是否为可教？须知人人认

① 试以图三为之说明。其命题似为画一 BDG 之三角于一圆形中，其面积须等于 ABCD。其所谓横线系指 BF 而言；所谓较小系谓 ABDC 必小于 ABEF 也。



(图三)

为可以教授者非唯知识乎？

美 吾同意焉。

苏 然则德为知识之一种，德便可教矣？

美 诚然。

苏 然则此问题，吾人已得一解决之捷径矣：即设德属此类中即为可教；不然而属于他类中，遂不可教，此说然否？

美 诚哉是言。

苏 然则第二问题为吾人所当研究者：即为德是否知识，抑非知识。

美 然，循序而上似应及于此。

苏 吾人岂非谓德系一可欲者乎？^① 此说固未尝抛弃也。

美 当然。

苏 尚可欲者而竟有与知识相分离者，则可谓德非即为知识之一种。尚其无不包有知识则吾人可谓德即知识，似绝无不当处也。其以为然乎？

美 然。

苏 然则吾人其由德而致于善乎？

美 然。

苏 尚善而为有益：因一切善事必皆为有益者也，然乎？

美 然。

苏 然则德为有益于人者矣？

美 由前所说，势必至此。

苏 今试一察何事为有益于人者。健康与力强，美色与财富——若是之物，非吾人所称为有益者乎？

① “可欲者”之原语为“善”(agathon)按此字系取孟子所谓“可欲之谓善”之义。夫“可欲”(desirable)即引以为善而欲之也。故与口语之所谓“好”相通。此处译为“可欲者”殆即善之意耳。下文则仍兼用“善”字。

美 然。

苏 然而若是之物有时亦有损于人；汝亦以为不然乎？

美 否，吾以为然。

苏 然则其为损为益，亦有一定之原则可循乎？岂非善用之则有益；不善用之则有损乎？

美 当然如是。

苏 复次，吾人再一观心灵方面之善：岂非即为，“节制”“公正”“勇敢”“智慧”“记忆”“宽仁”等等乎？

美 然。

苏 请君告我，此数者之中有不属于知识，而属于另一种者乎；亦有有时为益而有时为损者乎？以例言之，如勇敢而设不伴有智谋，非仅一种莽撞乎？岂非有知识之勇为有益；而无知识之勇为有害乎？

美 然。

苏 果尔，则节制及智慧亦复如是。可见岂非凡事与知识俱，则皆有益；不与知识俱，则皆有损乎？

美 确然。

苏 然则可总括之曰：凡心灵之所欲为，或所受者，苟有知识为之指导，则其结果为幸福。非然者则其结果正为相反。

美 此诚似如此。

苏 尚德为宿于心灵中之物而认其为有益，则德必系知识，盖心灵之所有者在其本身固无所谓有益有害，要当视其所与俱者之为智慧抑为愚鲁，然后得判其为损为益耳。是故德而有益，则其为德也，定系智慧之一种？

美 吾表赞同。

苏 然则其他诸善，如财富之类，即吾人顷间所谓有时而损，有时而益者，其为损为益当视心灵之能否善用之乎？其亦犹心灵

自身所有者之视其有无智慧以为断乎？

美 然。

苏 然则贤者之心灵导之于正而愚者之心灵导之于不正乎？

美 然。

苏 此说岂非即可施诸一切人性而皆准，谓凡其他之善无不一一依靠于心灵；而心灵自身所有者之善否又悉依靠于智慧。由是有益者即智慧，顾吾人亦谓德为有益者也。

美 然。

苏 吾侪今已得一结论：即德全为知识或有其一部分为知识。

美 苏格拉底，吾意君所云云确为有理。

苏 唯此说而确，则善人之为善，并非其本性即善矣？

美 吾意亦以为是。

苏 反之，必得如下之结果：即设善人之所以为善由于天赋，则吾知必有人能于若辈在幼年时即辨其为善，特指而出之，庶使吾人得以特加保护，置之城堡中，勿致蒙害；且加以徽识，犹如标定黄金，使无人敢于赝造也；及其长成遂为国家有用之材矣。

美 诚然，似必如此。

苏 若善人之所以为善而非出于天赋，则其必为得之于教授也，然乎？

美 苏格拉底乎，吾意此外殆无他途。盖吾人既认德为知识，则德之可以教授，似亦显然矣。

苏 诚然诚然。唯此所公认者倘有错误则将奈何？

美 吾以为顷间所公认者确为正当。

苏 然而须知凡为正确者，固不仅在于顷间，且今后亦必永久颠扑不破也。

美 唯君对于德为知识之主张胡为如此踌躇不决乎？

苏 美诺乎，吾当告汝以故。所谓倘德为知识则必为可以教授者，吾今并非欲撤销此说。唯德究竟是否即为知识，汝试思之，恐尚有可疑之点。今请告我：不论何物，固不尽德为然；苟其为可以教授者则岂非必有教师与学生乎？

美 当然有之。

苏 然自其反面言之，设有一事焉既无教师亦无学生，则谓其为不可以教授也，不亦宜乎？

美 诚为如是。岂君以为世间无教师专授德者乎？

苏 吾固常访问究竟有无若是之人；然吾虽费甚多，而迄无所获。不宁唯是，且有多人助吾以搜求，就中尤有吾所引为最有资格以从事于此者。美诺乎，今吾等正在搜求之中，窃幸同座有阿努图斯君，^① 似可请其共同努力。吾侪即应求助于阿努君，以吾知阿努君为安塞米翁（Anthemian）之子。乃翁富而且贤。其得成为富也，并非出于偶然，或得诸赠送，如底比斯人伊斯米尼亚（Ismenias）之所为（此人之富今已与萨摩斯王相埒矣）。^② 乃纯凭自己之技能与勤苦；且其为人也，和蔼谦逊，绝无傲慢凌人之态；更复予子弟以良好教育；故就雅典人之目光观之，其人之所以委以要职，实所宜也。须知若阿努君者乃最有资格以助我侪探求此问题者：即试问究竟有无德之教师，且若有之，其人为谁。阿努图斯君乎，今即请有以助吾及君之世交美诺而解答此问题：何人为此种教师？问题姑作如此：即吾人若欲，美诺成一医士，则当送之至于何人处以教之；岂非应送之至于医士处乎？

① 阿努图斯即控告苏格拉底之三原告之一，详见《苏格拉底的申辩》。其人为热心平民政治者，于纪元前 403 年重建平民政治与有力焉。

② 伊斯米尼亚（Ismenias of Thebes）亦为平民政治运动者之一首领。萨摩斯王原文为 Polycrates 乃纪元前 530 年萨摩斯（Samos）岛之暴君也。

阿 当然如是。

苏 倘欲使之成一良好靴匠，岂非应送之至于鞋匠处乎？

阿 然。

苏 然则其他非皆可循是类推乎？

阿 然。

苏 请容吾再以类此者问君。吾人所谓欲培养一医士，必以其就习于医士始为合宜者，岂非谓吾人当送之至于以此为专业之人，而不当送之至于不以此为专业者乎？即岂非当送之至于专事教授，收纳束修，凡向学者皆得入其门者乎？倘吾人之意在此，则吾人之所以如此遣送，必为正当也。然乎否乎？

阿 然。

苏 然则于习音乐者亦然；其他亦皆可以此律之矣。设吾人欲使子弟培养其音乐技能，而不送之至于专收学费以教此术者；乃送之至于不以专家自称，并于此道从未收纳一人为其学徒者之门而强聒之，则吾人何其愚妄如是乎？

阿 诚然，吾断言此实为愚妄之至。

苏 善哉；君今可与吾侪有以见教君友美诺矣。阿努君乎，渠尝告吾谓：欲得此种智与德由此乃能齐家治国，与敬父母，并由此而知迎送外人与同胞之礼节，为善人所必具者。今试语吾，渠当往就何人。庶可学得此种德乎？据前说而推论之，则当送之至于自命为全希腊人之教师者，即不拘何人凡纳束修皆可向其求教者，不亦显明乎？

阿 苏格拉底乎，君指何等人而言？

苏 阿努君乎，君固知之。此种人即世人所称为辩论家^①者，君岂

① 辩论家原文为 Sophistes，吾于前曾译为“辩士”，有时亦用旧译“诡辩家”。于此译为辩论家者，取其比较上无恶意耳。

不知耶？

阿 天乎，请勿言此！岂吾之亲友，无论其为本国人抑为异邦人，竟狂妄至于甘受此辈之玷污乎？盖此辈犹如疠疫，凡与之交往者则必为其所毒殃。

苏 阿努君，此何言耶？彼等于一切人中自命为能知所以造就善人之道，而君今不独以为其无益于人，抑且将有以害之！岂若辈如此害人而尚敢公然收费耶？自我观之，似于君言不能置信。以余知有一人即普罗塔戈拉^①是已，渠因教授而获得之修金乃较著名雕塑家斐狄亚斯或其他任何雕塑家所获者为多。抑吾又思之，彼专事修鞋补衣者，若受委修补以后，其结果转不如在未修补之前，则必不俟满一月，人皆发见其欺蒙，不复再有顾主，而冻馁随之矣。今也何以普罗塔戈拉于四十年来，使所教之子弟更劣于其在未教以前，而希腊人中竟无一人为之揭穿耶？以吾所知，渠年七十岁而逝，其中四十年之光阴，悉消磨于教人之事业。其在世之日固能长保盛名，且至今亦未见衰。不特彼为然，即其他诸人亦复如此，或在彼前，或今尚生存。顾君则视为欺蒙青年，败坏青年者矣。抑君意其谓彼等为此出于有意乎，抑出于无意乎？岂举世所认为最聪明之人而竟如此丧心病狂乎？

阿 丧心病狂耶，苏格拉底乎，吾未见其然也。唯彼青年之纳资于若辈者始为丧心病狂耳。且彼青年之亲长以子弟托之于若辈者更为丧心病狂；至于各邦城对从事此业之人不论属同国抑属异域，而悉听其入来，不加驱逐，则真为丧心病狂之尤者矣。

苏 阿努君乎，其告我，辩论家中其有开罪于君者乎？君何以怒

① 普罗塔戈拉即为大诡辩家之一，详见前。

之如其甚耶？

阿 否，决非为此。吾生平未尝与此辈往还，吾且绝不许家人与之交接也。

苏 然则岂非君与若辈全不相识乎？

阿 吾亦不欲识之。

苏 吾亲爱之友乎，幸有语我：今于一物既无所知，则汝何由判其为善为恶乎？

阿 此实易耳，以吾确知若辈为何许人，固不必计及吾识之与否也。

苏 阿努君乎，君真神通家哉！按君之言，君既与若辈无一面之缘，而竟得知其为何种人，此吾之所不能解者也。唯吾所欲问者并非意在求知何人得为使美诺陷于不良之教师；即姑认如君之所说，其为辩论家，亦无不可；乃欲问君，并请君有以告美诺，在此大邦之中，何人可充教师，使渠由此乃得于顷间吾所述之德有所成就。渠与君既为世交，则君当不吝以此惠彼。

阿 君何为不自告之？

苏 吾固尝告渠以吾所视为可充此等事之教师者矣；然而自闻君言，乃自知全属错误；吾敢言君言是也。今者君似应就君所知，以告美诺：雅典人中，渠应当向何人求学？请即举一二姓名！

阿 何必指定某一人耶？凡雅典之上等人任择其一，苟求之而应者，则其使美诺获益必胜于彼辈辩论家也。

苏 然则若是之上等人亦自然而然即成为善人乎？既未尝有所师承，而竟独能以本身所未学者教授于人乎？

阿 吾意彼等必更由其前辈而传授之。此邦之中君不见自昔即有甚多之善人乎？

苏 阿努君乎，君言甚是。雅典城中固有良政治家多人且至今亦仍如昔日。唯吾所欲知者，乃试问自身有德之人是否即系以此教人之良师？盖吾非问此地是否向有善人，或曾有善人；而乃欲问德之是否为可教；吾人所讨论者此耳。吾人之问题亦可自易其形曰：昔日或现时之善人知否能将其自身所具之德传授于人；抑知德为不能传授于他人者？此即吾与美诺所讨论之问题也。请君仍依君之所见而答我：若塞密斯托克勒（Themistocles）者，君亦认其为善人乎？

阿 当然，较任何人为善。

苏 倘人人而皆能以其自身之德授人，则彼岂非即为以其德授人之良师乎？

阿 吾以为倘渠欲之，当系如此。

苏 然则君其以为渠竟不欲使他人成为善人成名乎？但吾意，无论如何，渠必欲其子之成为善人。君其以为渠乃并其子之善而嫉之，或有意不传授自身之德于其子耶？君岂未闻渠尝教授其子克莱俄芳图（Cleophantus）使成为著名之善骑者乎？其子能直立马背，投掷标枪，作种种奇艺，皆为其父所训练者，必使其尽教师之能事而后可。此诸传说不尝闻诸父老乎？

阿 吾尝闻之。

苏 绝未闻有人于其子之能力认为不足教诲也，然乎？

阿 殊无其人。

苏 然则请问君其曾闻有人，不拘老幼，言于众曰：塞氏之子其贤且善一如乃父乎？

阿 未尝闻之。

苏 倘德而果能传授，则其父既以德胜，岂有仅愿其子但精于奇艺，而不欲于自身所擅长者亦使其子得超出四邻之上；有是理乎？

阿 吾诚亦以为渠决不出此。

苏 今又有可引一人为德之教师者亦即君所认为古代贤人之一者也。例如阿里斯底德(Aristeides)吕西玛库(Lysimachus)之子;君亦认其为善人乎?

阿 吾当然认之。

苏 然则渠之教其子吕西玛库^①也,岂非欲举凡师之所能教者悉为之承受,致所得高过于一般雅典人?然其结果,君以为果能较任何人为优乎?君与渠素相识,君当知其为何状。又有一例,如当世贤者伯里克勒斯谅君亦知其有子二人即帕拉卢斯与克珊西普是也。

阿 吾知之。

苏 度君亦知,渠尝教其子成为出类拔萃之善骑者,且教以音乐体操等以及其他技艺,悉使之臻于上乘。然渠岂无意使其子成为善人乎?吾以意度之,知其必然有意于此;特吾恐正以德为不能传授者耳。君慎毋谓雅典人中之低等人,不善于此道,且为数甚少;吾今举一人以证之。修昔底德^②不尝有二子乎,曰美勒西亚(Melesias);曰斯特芳(Stephanus)?授予以普通教育以外,复教之以相扑之技,使成为雅典人中最著名者:以其一子托之于克珊西亚(Xanthias)而以另一子寄之于欧多鲁(Eudorus)此二人者吾知固以此技之专家而著称于时者也。君记得否乎?

阿 吾尝闻其名矣。

苏 然则其父既于其他诸事不惜出资以教授儿辈,若德而为可教,岂有不费钱而竟不愿教授于儿辈使成为善人者哉?汝其

① 希腊人往往孙与祖同名。

② 此修昔底德(Thucydides)据云为美勒西亚(Melesias)之子,而史家修昔底德并非一人,且无关系。

以为修氏为低等人中之一，于雅典人中亲属交游寥寥无几乎？是决不然。要知渠出身大家，且其交游遍及于雅典与全希腊。倘德而可教，则渠纵使躬忙于国事，无暇自教其子，亦尽可于雅典人中或异邦人中择人为师，使教其子以成为善人。吾友阿努图斯乎，吾意颇似德为不可教者也。

阿 苏格拉底乎，甚矣君之轻于诋毁人也。君苟能纳吾忠告，则吾当劝君应慎尔言。处于任何邦中，无不诋毁人较有益于人为容易；且于吾雅典尤然，度为君所知矣。^①

苏 美诺乎，吾意阿努图斯怒矣。然吾则不以为出于意外。缘彼以为吾之所言乃毁及上流人，一也；渠亦自命为此辈上流人中之，二也。然他日苟渠能辨明“毁人”之真义为何，果有此一日，则渠之怒当自消矣。美诺乎，今吾当重与君谈；君其以为在贵处亦有善人乎？

美 当然有之。

苏 然则若辈亦愿教授青年乎？若辈亦以师傅自命乎？亦认德为可教者乎？

美 苏格拉底乎，当然不如是也。若辈于此实无一致之论。往往有时谓德为可教而有时称为不可教。

苏 然则吾人于彼自身不认其专门职业为德之教授者亦得称之为教师乎？

美 苏格拉底，吾意以为不可。

苏 然则汝于辩论家云何？抑汝以为彼辈，以其职业在于此事，似为德之教师乎？

美 苏格拉底乎，此正吾对于高尔吉亚所以惊异者也：盖从未闻渠许人以此事；且复讥笑他人之以此事许人者。以渠之所以

① 阿努图斯言至此，盛怒而去。

教人者止为使人得如何说话耳。

苏 然则汝殆不以辩论家为德之教师矣，然乎？

美 苏格拉底乎吾殊未敢断言。吾亦正犹世人，盖处于怀疑之中，有时以彼辈为是，而有时又以为非。

苏 汝亦知不仅汝与其他政治家不辨德之是否可教，即诗人塞奥格尼(Theognis)亦适作同样之论乎？

美 于渠之何诗中见之？

苏 于其悲哀诗中有句曰：

“汝当与有力者共食同居兮，且当与之沆瀣一气；以汝与善人游兮，乃得习善；若与恶人交兮，必将丧汝已有之智。”汝试读此数语，岂非隐谓德可教乎？

美 此意甚明。

苏 然于他节之中复变其语气，言曰：

“倘智慧而能造成，且能置人人身兮，则能作此事者必得丰酬。”又谓：

“恶子决非产自善父兮，否则必早有所承；是以化恶人为善人兮，非可以教授之法。”汝可知此句与前句岂非显然矛盾乎？

美 确然。

苏 然则彼以此为业者，不但既自不认以此教授于人，且以为并不识为何物，更引为视其所教授者为低；如世所认为君子人者有时以此为可教，有时又以此为不可教，除此以外尚有何说乎？试问此辈自身思想如是混乱，尚得真称为教师耶？

美 吾谓是决不能。

苏 辩论家与善人君子既皆非此种教师，则显然不复能有其他矣？

美 无之。

苏 既无教师,则亦不复有学生矣?

美 然。

苏 吾人顷非承认于凡一事,无师生者必为不可教者乎?

美 吾侪已承认之。

苏 然则不论何所,皆不能发见德之教师矣,然乎?

美 诚似如此。

苏 倘无教者则必亦无学者,然乎?

美 吾意如是。

苏 然则德为不可教者矣?

美 倘吾人所见而无误,则诚必如此。唯苏格拉底乎,吾终不能信世之无善人:苟其有之,则善人何自而来乎?

苏 美诺,吾恐汝与吾皆可称为可怜之人。彼高尔吉亚不足为汝之教师亦犹普洛狄科^①之于吾也。吾人诚当自求,且试于人群中觅一能助吾侪或能引导吾侪者。吾为此言,因吾感于顷间之讨论中,竟未有人提醒吾侪以公正善良之行为,初不限于由知识之引导而得。吾侪不明善人何自而来,正由否认此说而致耳。

美 苏格拉底,君意何谓?

苏 吾谓善人必有益于人。岂非此说为吾人所公认者乎?

美 然。

苏 若谓此辈之所以有益者在于能作吾人行为上之指导,吾侪不亦认为合理之说乎?

美 然。

苏 然吾人顷谓人除非具有知识必不能作良导师者似颇陷于错误矣。

① 普洛狄科(Prodicus)亦诡辩家之一,专以分析辞字见长。似苏氏曾从其请教。

美 君此言究作何解耶？

苏 吾当有以说明之。苟有人知赴拉利萨(Larisa)之途，(或汝谓他处亦可，)于是径赴其地，且引导他人同赴之，则其人非良好之导者而何耶。

美 当然。

苏 然则另有人焉，于此途径抱有适合之意见^①唯未尝亲临其地，且未知悉试问此人亦可为一良导者否乎？

美 然。

苏 然则吾敢谓渠对于他人所知悉者具有适合意见，亦可成一良导者；而与亲悉者相等。盖猜得真理亦犹亲见真理也，然乎？

美 诚如是。

苏 然则适合意见，其为正当行为之善良引导，乃与知识相同。此乃吾人于讨论德之性质时所未注意及者也。吾人当时仅谓唯知识可为正当行为之引导，殊不知尚有适合之见解也。

美 确似如此。

苏 然则适合之见解其为有用也不减于知识？

美 唯君须知此中亦自有不同之点。凡有知识者必永得正当。彼恃适合之见解者则有时而正，有时则否。

苏 君意何谓？彼有适合之见解者苟能长此具而有之，岂亦有错误乎？

美 苏格拉底乎，吾则以为似为如此，是以窃疑知识必须较胜于适合之见解；不然，则此二者何所用其分别耶？

苏 君其自知疑点所在之故乎，抑容吾为君剖之。

美 请即告吾。

① 适合之意见原文为 eudoxia，即所谓 orthe doxa 是已。盖乃偶然适合之意见，如吾谓明日落雨，而至明日竟有雨是也，至于知识则例如二加二之等于四，有理由可以证明也。其在英文一为 right opinion，一为 exact Knowledge。

苏 君之如此殆缘君未尝见过代达罗斯(Daedalus)之雕像耳^①，特恐君之国中未能得此也。

美 君何故言及此耶？

苏 盖以此等像非系着不可，否则将自遁去。

美 噫，此何意耶？

苏 吾意盖谓苟听其自然，则其为物也不为可贵，因其将效逃奴之逸去也。若能设法系住，则价值甚大，以其确为艺术上妙品也。吾之言此果何指耶？正指适合之意见而言耳。以尚能系之而得久住，则必为妙品，且得有佳果。唯其性不持久；常自吾人心中而逸去，故无甚价值。是以吾人必须想出其所以然之故，盖此即所以系住之也。吾友美诺乎，此种工夫即吾侪顷间讨论时所共认之所谓记忆是也。迨其已为系住，则变得知识，且得永久矣。知识之所以高贵于适合之意见者即以此，以其有绳链以联系之也。

美 苏格拉底乎，依吾所见，君言似为真理。

苏 吾之所言殆类乎本无所知；仅试为揣测者而已。虽然，知识之所以不同于适合之意见者确有一点，非吾揣测之谈也。吾固自承事物为吾所真知者固不多，唯此一事允可称为其中之一耳。

美 然，苏格拉底乎，君作此言殊为其实。

苏 然则吾谓适合之意见对于吾人行为得引导之而臻于完善，亦等于知识，不亦有当乎？

美 苏格拉底，我意君今此言亦为真理。

苏 然则适合意见之于行为其效用与价值决不视知识而有逊色；彼有适合见解之人以视有知识者亦未见稍劣；然乎？

① 相传代达罗斯为第一雕塑大家。其所雕者皆栩栩欲动云。

美 然。

苏 然则善人者非吾人所公认为有用者乎？

美 然。

苏 然则人之为善及有益于国家，固不仅因其有知识也，且亦可因其有适合之意见。盖以二者皆非天然之性也。抑汝尚以为二者之中有受之于生前者乎？

美 吾不有此意。

苏 然则若其非出之于天生则善人之所以为善，非生而即然矣？

美 当然非也。

苏 既明其非天生即然，于是吾人乃可问德是否得之于教授矣。

美 然。

苏 倘德即为智则吾人方可谓其为可教？

美 然。

苏 倘其为可教者，则其必为智也无疑？

美 诚然。

苏 然则有教师者是其物为可教；若无教师，则必为不可教也，然乎？

美 然。

苏 然吾人非确已承认世无德之教师乎？

美 然。

苏 然则吾人非承认其为不可教而又不即为智乎？

美 诚然。

苏 吾人非已承认德即为善之一种乎？

美 然。

苏 凡能引导而得正当者非即为有用与善乎？

美 然。

苏 然则唯知识与适合之见解能引导得当乎，以唯具有此之人始

方得有正当之引导。盖于事之出于偶然者不能有所指导：而人之得有指导唯赖斯二者，即适合之意见与知识是已。

美 吾亦谓然。

苏 然则若德而为不可教授者则吾人殆不可视德即为知识矣，然乎？

美 显然不可。

苏 然则于此善良而有用之两者中其一既已被摈矣：即视知识为不能引导吾人于政治上矣。

美 吾意其不能。

苏 然则顷间汝友阿努图斯所提及之塞密斯托克勒与其他政治家，其治国也并不用任何知识亦非因其为智者之故。此其所以若辈不能使他人于己相同也。因若辈之德初非由知识而成。

美 苏格拉底乎其事或确如君言。

苏 倘所凭借者果非知识，则势必出于第二道，即凭乎适合之意见是已。彼政治家之所以指导国事者以此，殆犹卜筮者与预言者，皆不需有知识也。盖此辈能预言多事而皆中，特自不审其所以然耳。

美 吾敢谓确如此。

苏 美诺乎，然则彼于言于行皆有所成就，而自不审其故者，吾人亦得称之为神人乎？

美 当然可称之。

苏 洵如是，则吾侪顷所提及之预言者与卜筮者以及一切诗人皆应包举于所谓神人中矣。且尤宜者当为政治家，以其有感动而似通于神，故能就大事发高论，特亦自不知其所言者为何耳。

美 然。

苏 美诺乎,彼妇人非亦尝称善人为神人乎?斯巴达人之誉美善人,非亦称之为神人乎?

美 苏格拉底,吾意若辈之作如是称谓未尝不合;唯吾友阿努图斯恐将反对君说耳。

苏 在吾,则初不顾及此。以吾与阿努图斯当可另有机会相与讨论也。设吾人所辩论者其结果皆为正确,则似谓德非出于天生亦非出于学习,而作为一种赐品,即其人虽受赐于神而仍不自知也。苟非如此则政治家中必有人能为政治家之教师者矣。苟有此种人,则其在生人之中亦犹荷马所谓之提瑞西亚之在死者中也。“唯彼有了解力,至于其他则游魂飘影而已。”^① 今关于德,此种人之在世,乃真为黑影中之实在物耳。

美 苏格拉底乎,吾以为君言极当。

苏 美诺乎,吾人之结论竟至于谓德之附于吾人身者乃出于神之所畀赋。但在未问神如何赐人类以德之前,吾人苟不先明德为何物,就其本身而研究之,则亦终未能得一确定之论。此时吾恐不得不离去,唯汝既服膺此说,更愿汝以此而说服汝友阿努君。盖汝倘能使阿努君亦服此理,而消其怒气,则汝所造福于雅典人者必非浅也。

① 原语见荷马之《奥德赛》(Odyssey X. 494),谓在冥界中唯提瑞西亚(Teiresias)有知识,其余皆茫然罔觉也。

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 柏拉图对话六种

作者 = （古希腊）柏拉图著

页数 = 2 4 0

S S 号 = 1 2 7 6 2 4 7 5

出版日期 = 2 0 1 1 . 0 3

封面
书名
版权
前言
目录
正文