

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



[古希腊] 柏拉图 Plato ● 著

米诺斯

Minos

林志猛 ● 译/疏



华夏出版社

西方传统 经典与解释
Classici et Commentarii

HERMES

柏拉图注疏集

米诺斯

米诺斯贵为宙斯之子，每九年造访一次父亲的神社，与他讨论，向他求教。宙斯的“美德教育”无比成功，因为，米诺斯以此为子民立法，不仅是克里特人，就连向他们学习的斯巴达人，自从使用了这些法律，便获得了“永世的幸福”。

米诺斯为何会拥有恶名呢？苏格拉底声称，那是因为他招致了“我们”雅典悲剧诗人的嫉恨。为报复他强迫“我们”纳贡，“我们”就将他绑在悲剧诗行里“严刑拷打”。其实，米诺斯是个好人、好分配者，他制定的法律恒久不变。苏格拉底还对自己的雅典同伴说，米诺斯是最好的立法者……

礼法涉及我们的生活方式，涉及我们灵魂的“善和恶”，并与我们“永世的幸福”息息相关。不弄清法是什么，就不可能制定出善法来。而没有善法维系的政治共同体，显然不会是“幸福”的共同体。

ISBN 978-7-5080-5656-2



定价：33.00元

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



米诺斯

Minos

[古希腊]柏拉图 Plato | 著

林志猛 | 译/疏



华夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

米诺斯/(古希腊)柏拉图著;林志猛译. - 北京:华夏出版社, 2010.3

(西方传统:经典与解释)

ISBN 978-7-5080-5656-2

I.①米… II.①柏… ②林… 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 035808 号

出 版: 华夏出版社

(北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028 电话:64663331)

经 销: 新华书店

印 刷: 北京市人民文学印刷厂

装 订: 三河市李旗庄少明装订厂

版 次: 2010 年 4 月北京第 1 版

2010 年 4 月北京第 1 次印刷

开 本: 880×1230 1/32 开

印 张: 10.375

字 数: 210 千字

定 价: 33.00 元

本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换



缘 起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

五十年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编四十年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至八十年代中期形成振裘挈领的“汉译世界学术名著”体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。“思想不外义理和制度两端”（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

八十年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑“西学名著”清单的迫切性，创设“现代西方学术文库”。虽然从选译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心疏理西学传统流变、逐渐重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

九十年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界选译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧

跟时下“主义”流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界诠释西学经典的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於庚续清末以来学界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选题基本上停留在通史或评传阶段，未能向有解释深度的细读方面迈进。设计这套“西方传统：经典与解释”，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白（包括一些经典著作的翻译），尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月于北京

“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(Θράσυλλος)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体例。

可是，到了十八世纪，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 自上世纪二十年代始陆续出版的希法对照带注释的 *Platon Œuvres complètes* 以及 Erich Loewenthal 在上世纪四十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,九十年代初开工,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,裨益於端正教育风气、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

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（观溟 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（梁中和 译）
- 2 希普帕库斯（乔戈 译）
- 3 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（刘麒麟 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

引言 / I

《米诺斯》的真伪 / I

《米诺斯》的版本及研究现状 / 6

《米诺斯》主要参考译本缩写 / II

米诺斯 / I2

从迷宫到神社：《米诺斯》义疏 / 37

绪 言 / 38

阅读《米诺斯》的意义 / 38

如何阅读《米诺斯》 / 39

一 法是什么 / 41

1 问题 (3I3a1 - 3I3b5) / 43

2 灵魂的行为 (3I3b6 - 3I4b7) / 46

3 城邦的意见 (3I4b8 - 3I4e6) / 49

4 发现实在 (3I4e7 - 3I5d5) / 52

二 法的意图 / 56

5 应然与实然 (3I5e5 - 3I6c2) / 56

6 知识与技艺 (3I6c3 - 3I7d1) / 58

7 照料灵魂的技艺 (3I7d2 - 3I8a7) / 62

2 米诺斯

三 米诺斯神话 / 67

8 法律序曲 (318b1 - 318d8) / 67

9 关于虔敬的劝谕 (318d9 - 319a8) / 70

10 米诺斯形象 / 72

1) 传统形象: 神社 (319a9 - 320d7) / 72

2) 悲剧形象: 迷宫 (320d8 - 321d10) / 78

3) 《法义》中的形象 / 83

11 论法的宗教语境 / 85

结语 礼法与教育 / 88

12 教育立法者 / 88

13 立法者的教育 / 90

参考文献 / 92

附 录 / 99

施特劳斯 论《米诺斯》 / 100

贝斯特 法是什么? ——重新思考《米诺斯》 / 115

凯恩斯 法是什么? / 129

普拉克 多元主义与法的统治 / 151

哈撒韦/胡尔盖特 柏拉图的《米诺斯》与古典自然法理论 / 181

路易斯 柏拉图的《米诺斯》 / 197

林德伯格 最古老的法律 / 236

普拉克 法的统治的神话基础 / 265

詹森斯 异方人的法律 / 290

后 记 / 317

引言

《米诺斯》的真伪

《米诺斯》(*Minos*)是柏拉图的一篇简短对话,副标题是“论法”,写作时间与《法义》(*Laws*)相若,均属柏拉图的晚期著作。在古代,柏拉图著作的几位编订者都把《米诺斯》视为真作。公元前2世纪,时任亚历山大里亚(Alexandria)图书馆馆长的拜占庭的阿里斯托芬(Aristophanes of Byzantium)最先整理了柏拉图的著作,他明确把《米诺斯》收录在亚历山大里亚正典(Alexandria canon)的柏拉图真作中。根据第欧根尼·拉尔修(Diogenes Laertius)的记载,文法学家阿里斯托芬将柏拉图著作编成了5部三联剧(trilogies)和其他独立的散篇。其中,《米诺斯》与《法义》、《厄庇诺米斯》(*Epinomis*)列于第三部。语文学家、新柏拉图主义者忒拉绪洛斯(Thrasyllus)则把柏拉图作品分为9部四联剧(对话35篇加书简1种),《米诺斯》、《法义》、《厄庇诺米斯》及《书简》(*Letters*)归为第九部。^①这样的编排为后世广为沿用。无论三联剧还是四联剧,《米诺斯》始终与《法义》编在同一部。两位编订者皆认为,《米诺斯》是《法义》的导言。在第欧根尼的记述中,并没有出现过所谓《米诺斯》是伪作一说。

^① 参见第欧根尼·拉尔修,《名哲言行录》(*Lives and Opinions of Eminent Philosophers*),马永翔等译,吉林人民出版社,2003,页201-204。

柏拉图著作的真伪问题，其实是现代疑古思潮结下的“硕果”。19世纪以降，柏拉图的好些作品纷纷被贴上了“伪作”标签，最极端的情况是，仅剩9篇对话为“真作”。《法义》尚不能摆脱受质疑的命运，《米诺斯》更不可能幸免于难了。1806年，August Boeckh 就将《米诺斯》判为伪作，认为它出自鞋匠西蒙（Simon）——西蒙将苏格拉底在其工场的谈话记录了下来。^①著名的古典语文学家、神学家施莱尔马赫（Schleiermacher）对翻译、引介柏拉图作品功不可没，他提出从对话的戏剧性质来理解柏拉图对话，更是振聋发聩。但1818年，他在《米诺斯》的导言里，同样否认了《米诺斯》的真实性。施莱尔马赫分析了对话的形式、主题和语言特征等方面，认为《米诺斯》开篇唐突、结尾不恰切；对话中心（米诺斯王）与对话主题（法是什么）不符；苏格拉底的论证漫不经心，他得出的结论并不恰当，且总是随心所欲地抛弃；苏格拉底喜欢克里特胜过雅典的理由不充分，他的观点是偏见；对话的语言极其拙劣，等等。^②施莱尔马赫的这些论断对当代学者产生了深远的影响，《米诺斯》常常为人诟病的就是前后不一致。

1896年，W. A. Heidel 出版了《柏拉图伪篇》（*Pseudo - Platonica*）一书，专门处理柏拉图的“伪作”，《米诺斯》亦难逃劫运。Josef Pavlu 也作出了相同的论断。与施莱尔马赫一样，他们的问题主要集中在《米诺斯》的文体和论证上。^③在20世纪，有关

① 参见 August Boeckh, 《关于柏拉图受公认的〈米诺斯〉》（*In Platonis qui vulgo fertur Minoem*），Hemmerde, 1806。Boeckh 的理据来自第欧根尼《名哲言行录》关于西蒙的记述，第欧根尼提到，西蒙的记录中有一部作品是《论法律》（*Peri nomou*），见《名哲言行录》，2. 122 - 3，前揭，页154。

② 参见 Schleiermacher, 《柏拉图对话导论》（*Introduction to the Dialogues of Plato*），William Dobson 译，Arno Press, 1973，页163 - 164。

③ 参见 W. A. Heidel, 《柏拉图伪篇》，Baltimore, 1896，页39 - 43；Josef Pavlu, 《两部柏拉图伪篇：〈米诺斯〉和〈希普帕库斯〉对话》（*Die Pseudoplatonischen Zwillingsdialoge Minos und Hiparch*），Vienna, 1910。

《米诺斯》真伪的论争，影响较大的要数泰勒（A. E. Taylor）。他在《柏拉图——生平及其著作》（*Plato: The Man and His Work*）的“附录”中，专门讨论了柏拉图的伪作。在他看来，《米诺斯》的思想是柏拉图式的，但对米诺斯的赞颂却全然不是柏拉图式的。最主要的理由是，《法义》与《米诺斯》对米诺斯及克里特制度的评价并不一致。泰勒还提到《米诺斯》语言的“笨拙”。^① Anton-Hermann Chroust 则表示，关于克里特法是否为斯巴达法的源头，《米诺斯》与《法义》说法不一，因此，《米诺斯》并非出自柏拉图之手。^② 20 世纪几个柏拉图全集的编译者，虽然将《米诺斯》收进了全集，仍把《米诺斯》当成伪作，打上特别记号（如*）。^③ 出于各式各样的原因，其他一些论者也否认柏拉图是《米诺斯》的作者。^④

① 参见 A. E. Taylor, 《柏拉图——生平及其著作》，London, 1926, 页 538 - 541。中译本见谢随知等译，山东人民出版社，1991，页 764 - 767。

② Anton - Hermann Chroust, “一部论法的匿名著作：柏拉图的伪篇《米诺斯》”（An Anonymous Treatise on Law: The Pseudo - Platonic Minos），载 *Notre Dame Lawyer* 23（1947），页 47 - 48，以及“注解柏拉图伪篇《米诺斯》对话”（A Note to the Pseudo - Platonic Dialogue Minos），载 *American Journal of Jurisprudence* 15（1970），页 171 - 4。

③ J. Souilhé 编，《柏拉图全集》（*Oeuvres Complètes*），卷八，Paris: Budé, 1930，页 81 - 85。W. R. M. Lamb, “《米诺斯》导言”（Introduction to The Minos），见 Lamb 译，*Plato in Twelve Volumes*, Harvard University Press, 1986，卷 12，页 386。Lamb 认为《米诺斯》是对柏拉图早期著作的模仿，但没有优雅的、活泼的风格，思想也不清晰。John Cooper 和 D. S. Hutchinson 编，“《米诺斯》‘导言’”（“Introduction” to The Minos），见 *Plato, Complete Works*, Hackett Publishing Co., 1997，页 1307 - 8。

④ Jaeger, “法的礼赞：法哲学的起源与希腊人”（Praise of Law: The Origin of Legal Philosophy and the Greeks），见 *Interpretations of Modern Legal Philosophy: Essays in Honor of Roscoe Pound*, Paul Sayer 编, New York, 1947, 页 369; Margherita Isnardi, “柏拉图伪篇《米诺斯》注解”（Una nota al “Minosse” pseudoplatonico），见 *La Parola del Passato: Revista di Studi Classici* 9（1954），页 45 - 53。Jerome Hall, “柏拉图的法哲学”（Plato's Legal Philosophy），载 *Indiana Law Journal* 31（1956），页 199; Holger Thesleff, “柏拉图风格的研究”（Studies in the Styles of Plato），见 *Acta Philosophica Fennica*, 卷 20, Helsinki, 1967, 页 13。Christopher Rowe, “《克利托普丰》与《米诺斯》”（Cleitophon and Minos），见 *Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Christopher Rowe 和 Malcolm Schofield 编, Cambridge, 2000, 页 303 - 9。

另外，还有一些学者保持中立的态度。^① 总体而言，《米诺斯》的文体和思想是受指控的主要原因。指控者大多认为，《米诺斯》语言拙劣，形式突兀，没有呈现出柏拉图对话的风格和特色；论证混乱、前后不一，思想并不深刻；同时，内容与《法义》相抵牾。

当然，将《米诺斯》视为真作的也大有人在。即便《米诺斯》在19世纪备受质疑，格罗特（George Grote）仍强有力地为之辩护。在12卷本的《希腊史》（*A History of Greece*）中，格罗特就已触及柏拉图作品的真伪问题。而在1856年出版的三卷本著作《柏拉图与苏格拉底的其他同伴》（*Plato and the Other Companions of Socrates*）中，他则以“严格的史学论证方法”捍卫了柏拉图著作的真实性。这一点从他对《米诺斯》的探究中可以看出。格罗特也提到了《米诺斯》的粗糙，原因在于对话的论证混乱、不严密且不合逻辑。不过，格罗特并没有以此质疑柏拉图是《米诺斯》的作者。在他看来，如果可以根据逻辑论证来判定柏拉图著作的真伪，那么，《斐多》（*Phaedo*）也得当作伪篇，因为《斐多》关于灵魂不朽的论证同样如此。^② 要是格罗特再进一步，或许可以想到，这会不会是柏拉图的修辞策略？在20世纪，Glenn R. Morrow也把《米诺斯》看作《法义》的导言。他举出《米诺斯》与《法义》四个相互印证的地方，并提到几位古典作家的相关记述。^③ 20世纪的解经大家施特劳斯（Leo Strauss）丝毫

① Paul Shorey, 《什么是柏拉图所说》（*What Plato Said*），University of Chicago Press, 1933, 页425, Shorey一方面认为，对话的前半部分很可能不是出自柏拉图之手，另一方面又指出，对话的结尾不大可能为他人所作。T. Sinclair, 《希腊政治思想史》（*A History of Greek Political Thought*），Routledge & Kegan Paul, 1951, 页207；I. Crombie, 《柏拉图学说探究》（*An Examination of Plato's Doctrine*），Routledge, 1962, 页12。

② 参见 George Grote, 《柏拉图与苏格拉底的其他同伴》，New York: B. Franklin, 1974, 页88-97。

③ 参见 Glenn R. Morrow, 《柏拉图的克里特城邦：对〈法义〉的历史解释》（*Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the "Laws"*），Princeton University Press, 1960, 页35-9。

没有理会所谓的真伪问题，而是直接深入地解读文本。他的解释表明，《米诺斯》不愧为《法义》名副其实的导言。在《自然权利与历史》（*Natural Right and History*）这本影响巨大的著作中，施特劳斯在第三章“自然权利观念的起源”里四次引用了《米诺斯》，并将其中的一个观点展开论述，贯穿于整章之中。^①而施特劳斯1968年那篇解读《米诺斯》的文章则影响了众多学者：Judith Best（1980）、Christopher Bruell（1999）、Marty Plax（2006）、David Janssens（2006）、Bradley Lewis（2006）、Svetozar Minkov（2006）、Tod Lindberg（2007）等人，从不同角度深入探究了《米诺斯》。这些文章都直接探讨文本本身，如有涉及真伪，也是从义理方面去阐明，而不纠缠于语文学方面的问题。其实，1987年，潘戈尔（T. Pangle）在施特劳斯的启发下重译《米诺斯》，并编辑了《政治哲学之根：十篇被遗忘的苏格拉底对话》一书。^②这十篇对话就是所谓的伪作，每篇对话都附有一篇评论。随后一年，William S. Cobb也重译《米诺斯》，并附有较为细致的注释。Cobb在导论里证明了《米诺斯》的真实性，他注意到，对话里与 νόμος [法] 有关的语词不少于13个。而在1999年，布鲁尔（Christopher Bruell）则出版了一本专门研究柏拉图短对话的著作，几乎篇篇是“伪作”。^③

真伪问题可以休矣！如果继续纠缠于文本外部形式的争论，而不去触摸活生生的思想本身；如果以为凭借现代考订“工具”，

① 参见施特劳斯《自然权利与历史》，彭刚译，北京三联书店，2003。见第三章注释4、12、32、36，分别位于页85、92、102、106。在注释32的正文中，施特劳斯明确提到了《米诺斯》的话，“法律维护了城邦及其他一切”（《米诺斯》314d），法律看起来像是“城邦的共同意见或决定”（对比《米诺斯》314b）。

② T. Pangle 编，《政治哲学之根：十篇被遗忘的苏格拉底对话》（*The Roots of Political Philosophy: Ten Forgotten Socratic Dialogues*），Cornell University Press，1987。

③ Christopher Bruell，《论苏格拉底的教育：柏拉图短篇对话导读》（*On the Socratic Education: An Introduction to the Shorter Platonic Dialogues*），Rowman & Littlefield Publishers，1999。

就能够轻而易举地判定哪一部著作或真或假，而将其拒之门外，那么，我们就不可能在思想上获得什么长进，相反，倒可能形成“自负”的心态，以为自己站得比古人高。古人在今人的口水之争中并不会失去什么，今人却可能在无谓的争论中与伟大思想擦肩而过。与其皓首穷经去考证真伪，不如认认真真地去研读经文。本文不拟直接处理真伪问题。本文将通过疏解《米诺斯》本身，并对勘柏拉图的其他文本（如《游叙弗伦》、《苏格拉底的申辩》、《高尔吉亚》、《王制》、《治邦者》，尤其《法义》），来回应对《米诺斯》的种种质疑。

《米诺斯》的版本及研究现状

学界最广为使用的《米诺斯》原文校勘本是 J. Burnet 考订的牛津古典文本。从 1809 至 1907，Burnet 陆续出版了五卷本柏拉图希腊文全集，《米诺斯》收录于第五卷。^① 另一个深受学界称赞的是法国 Budé 学会出版的希 - 法对照本，《米诺斯》作为“伪篇”收于第十三卷。^② 两个版本各有千秋，可以参照使用。至于娄卜古典丛书（Loeb Classical Library）的希 - 英对照本，则因希腊原文抄本质量及英译问题，越来越不为学界看重。^③

《米诺斯》由于篇幅短小，加上真伪之争的影响，迄今还未有单行本。笺注本、义疏专著也还没见到，英译本只有两个附有比较详细的注释——中译本则至今未见。现有的英译本要么收于

① J. Burnet 编，《柏拉图著作集（卷五）》（*Platonis Opera V*），Oxford Classical Texts. Oxford, 1907。

② J. Souilhé 编，《柏拉图全集》，卷十三，前揭。

③ W. R. M. Lamb 编译，《柏拉图著作英译本：〈卡尔米德〉等》（*Plato with an English Translation: Charmides, et al*），The Loeb Classical Library. Harvard University Press, 1964。

全集或合集中，要么发表在杂志上。主要有以下几种：

George Burges 译本，收于 *The Works of Plato IV*, London: Henry G. Bohn, 1851。该译本紧贴希腊原文，就像其副标题所称的，是个直译本。虽然看起来比较死板，有拘泥于字句之嫌，但在参照其他译本时有助于理解。

Huntington Cairns 译本，载于 *Washington and Lee Law Review* 27, 1970。Cairns 和 Hamilton 是 1961 年美国柏拉图全集版的主编 (*The Collected Dialogues of Plato*. Bollingen Series LXXI. New York: Bollingen Foundation, 1961)。不过，这个版本只收录了 26 篇对话，《米诺斯》并没有收入其中。尽管如此，Cairns 并没有将《米诺斯》视为伪篇。相反，他在译本前的评论里极力证明《米诺斯》为真作。但 Cairns 采用的是意译方式，译文显得不够严谨，有的地方并不贴切。

Thomas L. Pangle 译本，收于 Pangle 编，*The Roots of Political Philosophy: Ten Forgotten Socratic Dialogues*, Ithaca: Cornell University Press, 1987。Pangle 既是该书的编者，又是《米诺斯》的译者。Pangle 是施特劳斯后学，古典语文功力深厚，他也翻译并详细注释、疏解了《法义》。^① Pangle 翻译的《米诺斯》忠实于原文，紧贴原文的风格和句式，并作了不少注释。尤为可贵的是，他还对比了好几个抄件，详细校勘了希腊原文。在一些语词上，指出各个抄件的不同之处。Pangle 的译文是目前能找到的最好译本。

William S. Cobb 译本，载于 *Ancient Philosophy* 8 (1988)。Cobb 译过柏拉图的《会饮》(*Symposium*)、《斐德若》(*Phaedrus*) 等作品。他的翻译仅晚于 Pangle 一年，应该受到 Pangle 的不少启发。该译本亦忠于原文，但比 Pangle 的译本活泼。最令人欣慰的是，Cobb 译文附有大量的注释，对较为重要的语词一一做了说明。同时，在译文前面 Cobb 写了一篇导论。

① T. Pangle 译疏，《柏拉图的〈法义〉》(*The Laws of Plato*)，New York, 1980。

其他还有 R. F. Hathaway (载于 *The American Journal of Jurisprudence* 14, 1969) 等人的译本。

目前,西方尚未出现《米诺斯》的研究专著,研究文献以单篇文章为主。由于《米诺斯》开宗明义,即谈“法是什么”,在研究上,有不少学者从法哲学的角度进行探索。^①不过,也有部分学者从自然法的视角切入。^②但《米诺斯》真正引起学界的关注,是在施特劳斯的“论《米诺斯》”发表之后。^③施特劳斯细致疏解了整个文本,他指出苏格拉底赞颂米诺斯法律的可疑性,这迫使我们转向《法义》而重新思考苏格拉底的所有赞颂。如果详细对勘《法义》与《米诺斯》,我们会发现,《米诺斯》何以是《法义》的恰切导言,从而理解,《米诺斯》那些常为人诟病的地方原因何在。1968年后有关《米诺斯》的研究,大多从政治哲学的视角出发,都隐隐约约可看到施特劳斯的影响。研究《米诺斯》的热潮是在本世纪,仅2006年就发表了5篇论文。下面简单介绍几篇。

① Huntington Cairnes 指出,柏拉图将世界当作一个可理解的整体,比例是其终极原理。法律要达到的目的必须与这种世界秩序相关联。因此,柏拉图的法哲学确立了一个终极标准。这个标准截然不同于指导立法的各种标准:无论是未加限定且残缺不全的标准,还是随意武断或仅给人希望的标准。参 Huntington Cairnes,“法是什么?”(What is Law?),载 *Washington and Lee Law Review* 27 (1970),页199,以及《法哲学:从柏拉图到黑格尔》(*Legal Philosophy From Plato to Hegel*),Baltimore,1949,页31-2。Werner Jaeger,“法的礼赞:法哲学的起源与希腊人”,前揭,页369-70;Anton-Hermann Chroust,“一部论法的匿名著作:柏拉图的伪篇《米诺斯》”,前揭,页48;Roscoe Pound 编,《法哲学导读》(*An Introduction to the Philosophy of Law*),New Haven,1954,页6。

② 可参 R. F. Hathaway 和 L. D. Houlgate,“柏拉图的《米诺斯》与古典自然法理论”(The Platonic Minos and the Classical Theory of Natural Law),载 *American Journal of Jurisprudence* 14 (1969); Grote,《柏拉图与苏格拉底的其他同伴》,前揭,421-5;Shorey,《什么是柏拉图所说》,前揭,页425。

③ 施特劳斯,“论《米诺斯》”(On the Minos),收于 *Liberalism Ancient and Modern*,New York: Basic Books,1968。亦收于 T. Pangle 编,《政治哲学之根:十篇被遗忘的苏格拉底对话》,前揭,页67-79。

(一) Judith Best, “法是什么? ——重新思考《米诺斯》”(1980)。^①

Best 重审《米诺斯》的目的之一是,思索《米诺斯》是否是个连贯而可理解的整体。这篇文章启发人的地方在于,将法理解为一种过程。Best 指出,恰如言语是说出某些东西的过程,视觉是看某些东西的过程,法乃是人们认可某些东西的过程。如果说,观看是通过眼睛看到事物的感觉能力,那么,法就是借助(Y)使人们认可某些东西的(X)。但法不仅仅是个过程,它还带来了善,本身也就是善。米诺斯的法律作为一个过程是成功的。因为,斯巴达的法律来源于米诺斯的法律,而在一切希腊人当中,斯巴达人最守法。

(二) Martin Plax, “多元主义与法的统治:柏拉图的《米诺斯》”(2006)。^②

作者指出,对话中的雅典面临的处境是:守法者遇到了不断改变的法律。换言之,当下的不满是因为,在文化多元的商业型民主城邦中,法的统治崩溃了,这种城邦用满足欲望的法律观,取代了限制欲望的法律观。在对话结尾,当苏格拉底赞颂米诺斯的法律及其与宙斯的交谈时,对于在多元的商业型民主城邦中,如何稳固法律与法的统治,他指出了一种方法。米诺斯的法律既与雅典法律观针锋相对,也与同意的观念相对立。

(三) Martin Plax, “法的统治的神话基础:柏拉图的《米诺斯》和《克力同》”(2006)。^③

① Judith Best, “What is Law? The Minos Reconsidered”, 载 *Interpretation* 8 (1980)。

② Martin Plax, “Pluralism and the Rule of Law: Plato’s Minos”, 收于 *Paper presented at the annual meeting of the Western Political Science Association*, Hyatt Regency Albuquerque, New Mexico, 2006。

③ Martin Plax, “The Mythical Ground of the Rule of Law: Plato’s Minos and Crito”, 收于 *Paper presented at the annual meeting of the Southern Political Science Association*, TBA, 2006。

此文考察了苏格拉底在《克力同》和《米诺斯》中讲述的两个故事，以及讲述这些故事的语境。作者认为，1) 在《克力同》里，苏格拉底关于雅典法律所说的话，旨在使克力同对法律的脆弱产生同情，并通过唤起他的怜悯之情，促使克力同赞同他不赞同的法律；2) 在《米诺斯》里，苏格拉底回忆起征服雅典并将其法律强加给这个城邦的克里特王，意在唤起无名同伴的恐惧之情；3) 把这两个故事合在一起读，可以发现，法的统治与其说取决于法规的影响，不如说取决于政治家对这两者的审慎平衡，即同意与强迫——这些政治原则源于怜悯和恐惧，亚里士多德后来将它们视为悲剧唤起的情感。

(四) David Janssens, “异方人的法律：瓦尔登菲尔斯、柏拉图和法律秩序的起源”(2006)。^①

文分四部分，1. “别样的”柏拉图；2. 法的意图：《米诺斯》；3. 在路上：《法义》；4. 结论。作者认为，探究“别样的”柏拉图的意涵，可得出深刻的启发，只要将他看作是苏格拉底。同时，此文也讨论了柏拉图对法律秩序基础之谜的苏格拉底式探究。在作者看来，如果对照《米诺斯》和《法义》，并特别关注其修辞特征，就会发现它们提供了一种对“整体法律”的深刻探索。因为，这两篇对话运用了许多文学技巧，可引导读者去瞥见法律的边界。

(五) Bradly Lewis, “柏拉图的《米诺斯》：自然正确问题的政治与哲学语境”(2006)。^②

该文文献详尽，目的有三：1. 阐明在何种意义上《米诺斯》是否可理解为支持了自然法理论（文章表明，《米诺斯》既没有提

① David Janssens, “The Law of the Stranger: Waldenfels, Plato, and the Origin of the Legal Order”, 载 *Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network* 13, NO. 3 (2006)。

② Bradly Lewis, “Plato’s Minos: the political and philosophical context of the problem of natural right”, 载 *The Review of Metaphysics*, Sept 2006 v60 i1 p17 (37)。

出自然法理论，也没有反对自然法，而是展示了思考自然正确之可能性的语境)；2. 在此基础上，通过指出有关米诺斯的讨论与法的讨论的关联，证明该对话是前后一致的整体；3. 阐述《米诺斯》与西方法哲学传统的核心问题的关系。作者在文中分析了《米诺斯》的戏剧性要素，并比较了有关米诺斯的几种不同描述。

Bradly Lewis 目前在写作《柏拉图的〈米诺斯〉与法哲学的起源》(*Plato's "Minos" and the Origins of Legal Philosophy*)一书。

其他文献可参 Tod Lindberg、Svetozar Minkov 等人的论述。^①中文目前还没有相关研究。

《米诺斯》主要参考译本缩写

[P 本] = T. Pangle 译注, Minos, 收于 T. Pangle 编, *The Roots of Political Philosophy: Ten Forgotten Socratic Dialogues*, Ithaca: Cornell University Press, 1987。

[C 本] = W. Cobb 译注, Minos, 载于 *Ancient Philosophy* 8 (1988)。

[B 本] = G. Burges 译注, Minos, 收于 *The Works of Plato IV*, London, 1851。

① Tod Lindberg, “最古老的法律：重新发现《米诺斯》”(The Oldest Law: Rediscovering the Minos), 载 *Telos* 138 (Spring 2007)。David Mulroy, “《米诺斯》与《希普帕库斯》的精妙艺术”(The Subtle Artistry of the Minos and the Hipparchus), 载 *Transactions of the American Philological Association* 137 (2007)。Svetozar Minkov, “柏拉图《米诺斯》中的法与理性”(Law and Reason in Plato's Minos), 收于 *Paper presented at the annual meeting of the The Midwest Political Science Association*, Palmer House Hilton, Chicago, Illinois, 2006。Bruell, “米诺斯”, 见《论苏格拉底的教育》, 前揭, 页 7-15。

米诺斯^{*}

——或论法

对话人

苏格拉底（简称“苏”） 同伴（简称“伴”）

* [P 本] 据说，米诺斯是克里特的奠基者，也是雅典的死敌。这篇对话表明，关于米诺斯的描述有两种。一种传说认为，米诺斯残暴、严酷且专断；另一种传说则认为，米诺斯是最伟大的立法者，受到父亲宙斯的直接启示。参见《法义》（*Laws*）624 – 25，706；Plutarch，《忒修斯》（*Theseus*），页 xv – xvi；Strabo，《地理志》（*Geography*）X iv 8，19；西西里的狄奥多卢斯（Diodorus Siculus），《历史丛书》（*Bibliotheca historica*），IV 60，V 78。

[法是什么]①

[313a] 苏：法（νόμος）是什么，对我们来说？②

伴：你问的是哪种法律（νόμων）③？

苏：什么？还有这法与那法之分——在这等事情上，在法之为法上？想想这会儿我恰好（τυγχάνω）[a5] 问你的问题吧。我这样问就像在询问，“黄金是什么？”如果你照样问我，我说的哪种黄金，我就会认为，你问得不正确（ὀρθῶς）。因为，想必没有这黄金与那黄金之分，[313b] 也没有这石头与那石头之别——就石头之为石头而言，黄金之为黄金来看。④ 同样，法或许也不会分门别类，而全都是一回事。所以，每一项法不折不扣都是法，不会这项多几分，那项少几许。这正是我要问的问题：[b5] 法就整体而言（τὸ πᾶν）是什么？⑤ 如果你有现成答案，请讲吧。

① [译按] 小标题为笔者所加，用方括号标出，下同。

② [P 本] 这句话含混不清，也意指“我们那里的法是什么？”在希腊原文中，该对话的第一个语词是“法”。[C 本] 苏格拉底开篇的唐突问题具有某种含混性。这个问题可用一个普遍的理论性问题来表述：“我们所认为的法是什么？”或者，也可以从一个特殊的意义来表述：“我们（雅典人）服从的法是什么？”（在娄卜 [Loeb] 丛书的翻译中，Lamb 落掉了“对我们来说”这个语词，这个重要的含混也就失去了。）νόμος 将始终只用 law（法）这个语词来翻译。当然，必须根据 νόμος 在对话中的用法，确定 νόμος 在这个语境中的确切涵义。除此之外，柏拉图还挑战了这个一般看法：“法”仅仅是一种人类习俗，与事物的本性（φύσις）所诉求的东西相反。

③ [C 本] 同伴使用复数形式的 νόμων（法律）表明，他是在这层含义上理解苏格拉底的问题：“我们（雅典人）服从的法是什么？”这也显示了相对主义的观点：法律多种多样。苏格拉底将攻击这一观点。

④ [译按] 苏格拉底提到法、黄金、石头之分的地方，用的都是相同的句式，显得极为工整。同伴以反问来回答苏格拉底的提问，值得注意的是苏格拉底对“正确”提问的强调。法与黄金的类比可比较美德与黄金的类比，见《普罗塔戈拉》（Protagoras）329c - e。

⑤ [C 本] 开篇问题的含混性也体现在这里。法“就整体而言”是一件东西，还是许多东西的集合体？无疑，在这篇对话中，无论是这一点，还是这两层含义之间的关联，都是重要的问题。

[第一个定义]

伴：法还会是别的什么呢，苏格拉底啊，除了那些人们视为合法的东西（*τὰ νομιζόμενα*）外？^①

苏：那么，依你看，言语（*λόγος*）就是说出来的东西，视觉（*ὄψις*）就是看到的東西，听觉（*ἀκοή*）就是听到的东西吗？或者，言语是一回事，[313c]说出来的东西是另一回事；视觉是一回事，看到的東西是另一回事；听觉是一回事，听到的东西是另一回事；而实际上，法是一回事，人们视为合法的东西又是另一回事？是这样吗，依你看，或另有高见？^②

伴：眼下在我看来，确实不同。

[c5] 苏：那么，法就不是人们视为合法的东西喽。

伴：不是，依我看。^③

苏：那么法又会是什么？让我们这样来探究吧。就这会儿所谈的问题，如果有人问我们，“既然你宣称，凭借视觉，[314a]

① [P 本] *νομιζόμενα* 是动词 *νομίζω* 的分词形式，*νομίζω* 和 *νόμος*（法）的词根相同。如同 *νόμος*，*νομίζω* 的含义也很广泛，包括“按习俗实行或使用”，“合法的或合习俗的”，“制定法律或习俗”，以及（通常是“按法律的或习俗的方式”）“承认、接受或相信”。在这篇对话中，法与看法或意见的关联至关重要，为了突出这点，*νομιζόμενα* 一般可译为“视为合法的”。*νομίζω* 比英语的 *accept* 更具主动含义。[C 本]“视为合法”用来翻译动词 *νομίζειν*，这个词与 *νόμος*（法）有关联，通常译为“相信”。这个语词用英语不是很好表达，但“视为”（注意，与“接受”相反）的含混性有助于呈现柏拉图的观点。保留与 *νόμος* 的关联很重要。这个动词的意思是，“根据传统习俗和看法维系某物”。通常的翻译“认为”或“相信”并没有体现出与 *νόμος* 的关联。首次在词源学上做文章，是为了提出 *νόμος* 与“主观性”的关联问题。*νόμος* 仅仅是人们凑巧确认为规范的东西呢，还是也具有“客观的”维度？

② [C 本] 柏拉图让苏格拉底明确区分了两种观念，一种仅仅是主观而相对的法观念，另一种观念是，法实际上是什么——某些人可能不会认可这一观念。在此，苏格拉底的分析表明，法应视为一种感官或能力。随后，苏格拉底会指出，这种感官是对实在的发现或揭示（参见 315a）。

③ [译按] 在此之前，苏格拉底提到了两次“依你看”（*σοι δοκεῖ*），同伴先是回答“在我看来”，随后马上以“依我看”（*μοι δοκεῖ*）作答，句式与苏格拉底的提问相同，只是将“你”（*σοι*）换成了“我”（*μοι*）。在这篇对话里，同伴 7 次使用了“依我看”。

人们看到那些被看到的東西，那么视觉又是通过什么看到这些東西的呢？”我们可以回答说，通过眼睛，视觉这个感官（αἰσθάνει）看到（δηλοῦσθαι）这些東西。^① 如果他接着问我们，“这个呢？既然是凭借听觉，人们听到那些被听到的声音，那么听觉又是通过什么听到这些声音？”我们可以回答说，[a5] 通过耳朵，听觉这个感官使我们听到（δηλοῦσθαι）声音。同样，如果有人再问我们，“既然是凭借法，人们视为合法的東西被视为合法，那么法又是通过什么使人们视这些東西为合法？”[314b] 是通过某种感官或显现（δηλώσει）^② 吗，就像人们认识到那些被认识的事物，乃是通过显现这些事物的知识（ἐπιστήμη）？^③ 或者通过某种发现，正如人们发现那些被发现的事物——例如，通过医术发现健康和疾病的各种原因，通过占卜术（μαντικῇ），恰如占卜者所说的，发现诸神的想法（διανοοῦνται）？^④ [b5] 因为，对我们而言，技艺（τέχνη）^⑤ 可以说是对各种事物的发现；不是吗？

① [P 本] 两个较不重要的抄件为：“看到了各种颜色”。

② [译按] δηλώσει（显现）与前面 δηλοῦσθαι（看到、听到）的词根相同。苏格拉底将 δηλώσει 与视觉、听觉这类感官的看、听联系在一起，从而表明，δηλώσει 的显现是如同看、听那样的自动显现，是不假思索的显现。

③ [译按] 在《王制》477c，苏格拉底表示，视觉、听觉是一种“能力”（δυνάμεις），使我们能做各种力所能及的工作的“能力”。知识与意见属于不同的“能力”。

④ [译按] 在柏拉图的其他对话中，占卜术一直备受质疑。《拉克斯》（*Laches*）196a 指出，即便占卜者可预知灾难，但他们自身无法承受灾难。从《卡尔米德》（*Charmides*）173c 以下，我们了解到，占卜术根本无法给出哲人所寻求的“善的知识”。在《游叙弗伦》（*Euthyphro*）里，苏格拉底的盘驳显示，游叙弗伦这位“智慧”的职业占卜师，实际上极为无知。《厄庇诺米斯》（*Epinomis*）表示，占卜者只知道神谕怎么说，却无法辨别神谕的真假（975c）。《法义》（*Laws*）对占卜术的谴责最为严厉，规定某些占卜者应处死刑，见 885d，908d-e，913b-c，932e-933e。

⑤ [C 本] 这个语词指一切生产性的技术。在这段话中，苏格拉底暗示，νόμος 是发现事物本性的关键所在。因此，νόμος 并非与 φύσις（自然、本性）无关。参见 315a。

伴：确实如此。

[城邦的意见]

苏：那么，这些当中的哪一个，我们最倾向于视为法？

[b10] 伴：那些公共意见（*δόγματα*）和投票通过的法令（*ψηφίσματα*），依我看；^① 除此之外，人们还能说法是什么呢？因此，[314c] 你所提的问题的答案或许是，作为一个整体，法是城邦（*πόλεως*）的公共意见。

苏：看来，你是说，法是政治的（*πολιτικὴν*）^② 意见（*δόξαν*）^③。

伴：我是这样 [认为]。

苏：或许，你所言极是；但这样来讨论，我们可能会理解得更深入些。[c5] 你说，是不是有些人睿智？

伴：我是这样 [认为]。

① [C本] 苏格拉底的同伴没能理解一个要点，该要点导向另一种意图：区分 *νόμος* 与一套既定的习俗或法令。苏格拉底的同伴难以理解这一区分表明，柏拉图认为，这个区分很重要、富有争议且难以作出，因此需要特别强调。*δόγματα*（单数为 *δόγμα*）可指“信念”或“意见”。在这个语境中，它意指“公民大会上表达的意见”。关键在于，这个意义上的法与 *νόμος* 的关联。

② [译按] 形容词 *πολιτικὴν* 的意思包含：“政治的”、“有治邦才能的”、“属于城邦的”、“公共的”等，其名词形式为 *πολιτικός*。柏拉图的一篇对话名为《治邦者》（*Πολιτικός*），旧译《政治家》。亚里士多德的著作 *Πολιτικά* 译为《政治学》。

③ [译按] 在《王制》477e，苏格拉底提到了“知识”与“意见”的区分，“意见”用的是 *δόξα*。在《法义》644d，雅典异方人表示，“恐惧”是对痛苦的预想，“大胆”是对快乐的预想，有一种推断涉及这两者何者更好何者较坏，当这种推断成为“城邦的常见意见”（*δόγμα πόλεως κοινόν*）时，就叫做法。[C本] 在此，苏格拉底转换成了 *δόξαν*（意见，单数主格为 *δόξα*），这个语词与 *δόγμα* 密切相关，两者都与动词 *δόκειν*（“设想”或“认为”）直接相关。这个转变用来强调，同伴一直秉持的是主观而相对的法观念。这一段是苏格拉底对话一个令人印象深刻的例子：一方面，必须重复迟钝的同伴没抓住的要点；另一方面又为细心的读者巧妙解释了这个要点。

苏：难道睿智者不是因智慧而睿智？^①

伴：是〔这样〕。

苏：这个呢？正义者是因正义而正义（*δίκαιοι*）吗？

伴：当然。

苏：难道守法者不是因法而守法（*νόμιμοι*）^②？

伴：是〔这样〕。

苏：[314d] 违法者是因不法（*ἀνομία*）而违法吗？

伴：是的。

苏：守法者正义吗？^③

伴：是的。

① [C本] 原文为 *Οὐκοῦν οἱ σοφοί εἰσιν σοφία σοφοί*，在此，柏拉图与 314a 使用的语法结构相同，314a 提到“凭借视觉，人们看到了那些被看到的东西”（*ὅψει τὰ ὁρώμενα ὁρᾶσθαι*）。*ὅψει*（视觉）一词是不带任何介词的与格，*σοφία*（智慧）也一样，这一节其余部分的结构都是这样。当与格的语词指的是某种感官时，意思很清楚；但指智慧和正义这类抽象观念，意思就不清楚了。这似乎涉及某种有关“相论”（theory of the Forms）的因果说，但这一点并不清楚：相（Form）是否作为一种标准，睿智者因相而看起来睿智，或因遵循相而变得睿智；或者，相作为一种原则，他们“秉持”这种原则而以某种方式变得睿智。此外，“睿智的”（*σοφοί*）、“正义的”（*δίκαιοι*）等语词是带有阳性定冠词（*οἱ*）的形容词。我们可以认为，这用于指行为或行动的特性，以及（或毋宁说）指人的性格特征。这一句话表明，人的睿智行为、或许还有人的睿智特征，尽管与智慧有关，但并不等同于智慧。这也说明，在某种意义上，智慧先于某个睿智者或睿智行为。

② [C本] *νόμιμοι* 译为“守法的”，是一个与 *νόμος* 有关的形容词。

③ [C本] 现在，柏拉图开始显明，合法的东西并不仅仅是通常被接受的东西，或“法定的”东西。在某种根本的意义上，它也是正义。道德与法律有着特殊的关联。这意味着，不义之法是不可思议的（或至少在希腊，是“难以启齿的”）。与此相似，我们可以认为，在英语里，“不义之法”这一说法是如下主张的简略表达：某物不能真正或应当视为“法”。苏格拉底的同伴同意，我们绝不能说某物既合法又不正义。〔译按〕关于“守法者正义”的观点，可参《王制》卷一 338e–339a，但出自智术师忒拉绪马霍斯（Thrasymachus）而非苏格拉底。在色诺芬的《回忆苏格拉底》（*Memoirs of Socrates*）中，苏格拉底则向智术师希琵阿斯（Hippias）提出了这一观点，并极力辩护，见 4.4.12–20。

苏：违法者不正义吗？

伴：不正义。^①

苏：最高贵的（*κάλλιστον*），难道不是正义和法？

伴：是这样。

苏：最可耻的（*αἰσχιστον*），是不义和不法吗？

[d5] 伴：是的。

苏：正义和法维护了城邦及其他一切，而不义和不法岂不就破坏并颠覆（*ἀνατρέπει*）了这一切？

伴：是的。

苏：因此，人们应当将法视为高贵之物，把它作为好东西来寻求。

伴：能不这样吗？

苏：我们不是说过，法是城邦的公共意见？

[314e] 伴：确实说过。

苏：那么，是不是这样呢：有些公共意见有用，另一些却有害？

伴：的确如此。

苏：而法，毫无疑问，不是有害的。

伴：当然不是。

苏：因此，无须多说，这样回答不对：法是 [e5] 城邦的公共意见。

伴：的确不对，依我看。

苏：所以，将有害的公共意见作为法并不妥当。

伴：确实不妥。^②

① [译按] 同伴此前的回答都是简单的“是的”，在此，他重复了苏格拉底所说的词语“不正义”。同伴似乎对苏格拉底的这一说法更认同。

② [译按] 从“能不这样吗”往下，同伴连续五个回答的语气都相当肯定。

[发现实在]

苏：然而，我本人还是认为，法看起来像某种意见；但由于法不是有害的意见，这下子不就一清二楚了吗：法是有用的意见——如果法真是意见的话？^①

[e10] 伴：是的。

苏：但有用的意见是什么呢？难道不就是真实的（ἀληθής）意见？

[315a] 伴：就是。

苏：难道真实的意见不就是对实在（τοῦ ὄντος）的发现（εἰσέρεσις）？^②

伴：确实如此。

苏：所以，法意图（βούλεται）^③ 成为对实在的发现。

① [C本] 苏格拉底的迟疑表明，从一个最终并不令人满意的探讨中，可以获得一个有用的洞见，与此同时，苏格拉底迅速转入了一个关于法的认识论意义的观点。也就是说，在某种特殊的守法观念的意义上使用法时（这是他所反对的做法），苏格拉底表明了一种关于法的观点：法就是合法之物因其而合法的东西。这无异于说，我们可以通过法理解事物的本性（即拥有关于实在及什么行为正确的真实意见）。我们的理解根源于法，而不可能是其他的东西。

② [C本] ἀληθής 译为“真实的”，这个形容词词根的意思是“公开的”或“显露的”。“真实的”意见是一种揭开或显露事物本性的意见。这指向了先前在 314b 提出的一个观点。“实在”用来翻译一个没有特殊的形而上学内涵的普通表述（在此是 τοῦ ὄντος，在别处是 τὸ ὄν 和 τὰ ὄντα）。它也可以理解为“事实”、“在者”、“真实”，乃至“存在”。它指的是存在，或存在的本性、事物的存在。[译按] εἰσέρεσις（发现）指经过一番了解、探索后的发现，需要人为的努力，其动词形式有“查明（真相等），认识到，弄清楚”的意思。εἰσέρεσις 做“发现”讲时，是指发现一种无形而隐藏的东西。εἰσέρεσις 与 314b2 的 εὐρέσει（发现、找到）不一样，εὐρέσει 也有“发明”的含义，与技艺更相关。不过，与《米诺斯》不同，柏拉图在《克拉底鲁》（Cratylus）提到“发现实在”时，用的是 εὐρίσιν τῶν ὄντων（436a）或 εὐρίσκειν τὰ ὄντα（439b）。

③ [P本] “意图成为”是短语 βούλεται εἶναι 的直译，通常，这个短语的一般意思是“倾向于成为”，这样翻译有助于解释同伴的回答。不过，在接下来的谈话中，苏格拉底清楚表明，他想采用的是表面意思（亚里士多德有时也这样做——例如，参见《政治学》[Politics] 1259b6 及上下文）。

伴：这是怎么回事呢，苏格拉底啊，如果法是对实在的 [a5] 发现，为何在相同的事务上，我们并没有一直使用相同的法律 (νόμοις) ——倘若我们确实发现了各种实在？^①

苏：尽管如此，法仍意图成为对实在的发现；不过，在我们看来，那些没有一直使用相同法律的 [315b] 人，并非总能发现法的意图所在，即实在。来吧，让我们看看，由此出发，我们能否搞清楚，我们是一直使用相同的法律，还是不同的时期使用不同的法律；是所有人都使用相同的法律，还是不同的人群使用 [b5] 不同的法律。

伴：不过，苏格拉底噢，这一点倒不难明白：同一人群并不始终使用相同的法律，不同的人群使用不同的法律。例如，就我们这里而言，人祭既不合法也不虔敬，但对迦太基人来说，人祭却是既虔敬 [315c] 又合法的行为，甚至有些人将自己的儿子献给了克洛诺斯 (Κρόνος)，^② 或许，你也听说过这点。^③ 与我们使用

① [C 本] 现在，柏拉图明确发起了对相对主义的挑战。引人注目的是，自同伴开始评论以来，在此第一次出现了法 (νόμος) 的复数形式 νόμοις。在不同的礼法习俗中展露出来的东西，如果其中存在不相容的差异，那么，我们怎么说，这样的法揭示了实在？苏格拉底对相对主义者的回应似乎表明，这一假设有问题：不必指出这个或那个（或这两个）说法是错误的，我们就可以理解人们有分歧的说法。这样，法律上的差异只是表面性的，因为每个守法者肯定不会把这些法律看作是不同的法律，而只会将其视为各种接近或偏离正确之法的東西。

② [P 本] 克洛诺斯是宙斯的父亲，通过领导兄弟姐妹（“提坦们”）反叛他的父亲乌拉诺斯 (Ouranos)，克洛诺斯获得了权力。根据预言，克洛诺斯的一个儿子最终会推翻他。为了阻止预言的实现，克洛诺斯吞吃了他的孩子，但他的妻子瑞亚 (Rhea) 把婴儿宙斯隐藏了起来，幸存的宙斯实现了预言（参见赫西俄德，《神谱》[Theogony]，行 131 - 38, 207 - 10, 453 - 506, 629 - 735）。西西里的狄奥多卢斯（《历史丛书》XX 14）提到，为纪念并效仿克洛诺斯，迦太基人如何将他们最高贵的儿子们献了祭。

③ [P 本] 主要的抄件之一为：“或许，你没有听说过这点。”

不同法律的，不仅是外邦人，而且包括吕凯亚（Λυκαία）^① 人和阿塔曼托斯（Ατάμαντος）^② 的后裔——[c5] 他们都实行人祭，尽管他们是希腊人。至于我们自己，或许你本人也了解，也曾听说，在埋葬死者方面，我们曾使用过哪些法律；在死者出殡、请来捡骨灰的妇女之前，我们屠宰过哪些牺牲。[315d] 此外，早些时候，活着的人曾把死者埋在他们生前住的房子里；但我们从未干过这等事。这类事情，每个人都能说个没完；由此，可以充分证明，无论我们自己，还是整个人类（οἱ ἄνθρωποι）彼此之间，都没有始终 [d5] 遵循相同的法律。

[应然与实然]

苏：这一点儿也不奇怪啊，最亲爱的朋友，如果你说得对，那就是我的疏忽了。不过，要是你按自己的方式来讲述你对这些事情的看法，长篇大论，而我也这样干，[315e] 我们就绝不会在什么事情上走到一块，我想。相反，若是提出问题来共同探讨，或许我们就能达成一致。因此，愿意的话，你可以问我问题，和我一道来探究；或者，愿意的话，你来回答问题。

① [P 本] 吕凯亚是阿卡狄亚（Arcadia）的一个城镇（[译按] 阿卡狄亚是古希腊一内陆城邦，位于地中海伯罗奔半岛中部的高原地区，群山环绕，有“世外桃源”之誉），据说，阿卡狄亚附近一座山的某个地方是宙斯的出生地。在这里，吕卡翁（Lyc-aon）创建了一个重要的庙宇和祭仪。在创立这个祭仪时，吕卡翁给宙斯献祭了一个男孩。这一献祭触怒了宙斯，不过，尽管宙斯惩罚了吕卡翁，当地居民仍保留着这个习俗，据说，每九年要献祭一个男孩并吃掉他的肉（参见《王制》，565d；Pausanias, 《希腊指南》[*Description of Greek*]，VIII ii 1-2 及 VI viii 2；Apollodorus, 《书藏》[*Bibliothèque*]，III vii 1）。

② [P 本] 希罗多德（《原史》卷七 197 段。《原史》旧译为《历史》）讲述了希腊人举行的人祭，这些人居住在阿凯亚（Achaëa）的城镇阿吕斯（Alus），人祭与英雄阿塔曼托斯有关。阿塔曼托斯被认为创建了阿吕斯，他为一个精心策划的阴谋所骗，试图实行人祭。索福克勒斯（Sophocles）一个佚失的悲剧与阿塔曼托斯有关。参见 Pausanias, 《希腊指南》，I xlii 11 及 IX xxxiv 4-5；Apollodorus, 《书藏》，I vii 3 及 III iv 3。

[e5] 伴：我乐意，苏格拉底啊，回答你想问的任何问题。^①

苏：那就开始吧。你是认可（νομίζεις）正义之物不义，不义之物正义，还是正义之物正义，不义之物不义？

伴：就我而言，当然是正义之物正义，不义之物 [316a] 不义。

苏：难道人人不都这样认为吗，就像这里一样？

伴：是 [这样]。

苏：波斯人不也如此？

[空缺]^②

苏：任何时候都这样吧？

伴：一向如此。

苏：在这里，我们是认可，重量大的东西沉些，[a5] 而重量小的东西轻些，抑或相反？

伴：不——当然是^③重量大的东西沉些，重量小的东西轻些。

苏：在迦太基和吕凯亚不都这样吗？

伴：是的。

苏：看来，各个地方都认可，高贵之物 [316b] 高贵，低贱之物低贱，而非低贱之物高贵，或高贵之物低贱。

伴：是这样。

苏：因此，总体而言，无论我们自己，还是其他所有人皆认可，各种实在为实在，而非各种非实在为实在。

伴：确实，依我看。

[b5] 苏：那么，在实在上犯错的人，就会在法律上犯错。

伴：这样，苏格拉底啊，如你所言，相同的事务看起来总是 [使

① [C 本] 苏格拉底试图表明，同伴的相对主义观要求人们谈论事实上没人会乐意谈论的东西。也就是说，相对主义是一种无法明确表述的观点。苏格拉底的攻击类似于一个常见的指控：相对主义者必须承认，不存在真理乃是真理。

② [P 本] 抄件里没有同伴的回答：某个简短的答复可能佚失了——虽然我们无法排除这种可能性，即同伴完全保持沉默。

③ [P 本] 两个最重要的抄件之一为，“不——对此人们认为……”。

用]相同的法律,无论在我们这里,还是在其他人那里。但我一想到,[316c]我们的法律总是不停地变来变去,我就无法信服了。

[知识与技艺]

苏:或许是因为,你没有想到,这些东西就像走来走去的跳棋(μεταπεττεύόμενα),都一模一样。^①还是这样和我一道来探究吧:你曾[c5]见过关于治愈疾病的著作(συγγράμματι)^②吗?

伴:我见过。

苏:那么,你知道这种著作属于哪种技艺吗?

伴:当然知道——医术。

苏:在这些方面拥有知识的人,你不管他叫“医生”吗?

伴:可以这样说。

苏:[316d]那么,对于相同的事物,是相同的东西为有知识的人认可,还是不同的东西为无知的人认可?

伴:相同的东西,依我看。

苏:是仅仅希腊人之间,还是外邦人之间,以及外邦人与希腊人之间,在他们了解的事物上,认可相同的东西?

[d5]伴:必定无疑,在认可相同的东西上,那些有知识的人——无论希腊人还是外邦人,都会相互一致。^③

① [译按]柏拉图作品中经常提到跳棋游戏。《法义》卷五指出,立法工作如同跳棋游戏,下一步棋便是放弃“神圣的界线”,见739a-b。亦参《王制》487b;《治邦者》(Statesman)292e,299e;《高尔吉亚》(Gorgias)450d;《希普帕库斯》(Hipparchus)229e。[C本]一颗棋子可能会处于不同的位置,但仍是同一颗棋子,尽管在不同情况下所起的作用不同。“正义”可运用于看起来不相同的行为,但如果这些行为是正义的,它们在某个本质方面就都一样。将这些行为视为正义的来谈论,是以某些基本原则的相互一致为前提。

② [译按]亦有法令、规则、条例的意思。

③ [C本]νομίζειν可理解为“认可”,我们可以说,柏拉图在此运用了一个公认的关联,即认识与认可之间的联系,以让人留意 νόμος 与知识的联系。在某种意义上,认识就是遵循普通/普遍法。

苏：答得好。难道他们不一向这样吗？

伴：是的，一向如此。

苏：关于治愈疾病的著作，医生们写下的难道不是 [316e] 他们视为实在的东西？

伴：是 [这样]。

苏：那么，医生们的这些著作就是医术和医术的法律。

伴：是医术的 [法律]，确实。

苏：同样，农业的 (γεωργικά) 著作就是农业的法律吗？^①

伴：是的。

苏：[e5] 那么，有关园艺的著作和法则 (νόμιμα)，又出自谁呢？

伴：园丁。

苏：这样，对我们来说，这些就是园艺的法律咯。

伴：是的。

苏：出自那些在如何管理花园上有知识的人吗？

伴：还能有其他人？

苏：正是园丁拥有这种知识喽。

伴：当然。

苏：关于配制佳肴的著作和法则，又出自谁呢？

[e10] 伴：厨师。

苏：因此，这些就是烹调的法律吗？

伴：是烹调的 [法律]。

苏：似乎出自 [317a] 那些在如何配制佳肴上有知识的人？

伴：是的。

苏：如他们所说，正是厨师拥有这种知识吧？

① [P 本] 两个较不重要的抄件为“几何的” (γεωμετρία)，而非“农业的” (γεωργικά)。

伴：没错，正是他们拥有知识。^①

苏：很好，那么，关于治理城邦的著作和法则，又出自谁呢？难道不是出自那些 [a5] 在如何统治城邦上有知识的人？

伴：确实如此，依我看。

苏：除了治邦者（πολιτικοί）和君王（βασιλικοί）外，还有谁拥有这种知识？

伴：别无他人了。

苏：因此，人们所谓的法律，便是这些治邦的著作，亦即君王和好人的 [317b] 著作。^②

伴：你说得对。

苏：此外，对于相同的事物，那些有知识的人，无疑不会在不同时期写出不同的东西来吧？

伴：不会的。^③

苏：就相同事物的法律，他们也不会一套套变来变去吧？

[b5] 伴：肯定不会。^④

苏：那么，要是我们看到有人在哪里这样做，我们会称这样做的人为有知识的人，还是无知的人？

伴：无知的人。

苏：难道我们不应宣称，在各个领域里，正确的（ὀρθόν）东

① [译按] 在这一小节对话中，苏格拉底对烹调术作为一项技艺显得不是很信任，“似乎”、“如他们所说”都是怀疑的语气。同伴对烹调术却相当肯定，其他地方只是回答“是的”，只有在谈“烹调的法律”时重复了苏格拉底的语词，回答“是烹调的”，而且极其肯定厨师拥有知识。在《高尔吉亚》462d-463b，苏格拉底说烹调术只不过是“经验和消遣”。

② [译按] 《法义》卷九提到了“立法者的著作”。雅典异方人指出，在作者当中，只有立法者应视为“就高贵、善和正义之物提出了忠告”。同时，城邦里的一切著作，有关法律问题的著作是“最高贵、最美好的”。见 858c-859a。

③ [C本] 如果他们写下了不同的东西，他们会说自己以前不了解。参见以上关于相对主义的那一节（315a-e）。

④ [C本] 如果他们修改了某些法律，他们会说以前误解了法律。因此，他们不会称已为人拒绝的东西为法律。

西才算法律——无论医术、烹调还是园艺？

[317c] 伴：是[这样]。

苏：而不正确的东西，我们还能再称之为法律吗？

伴：不能了。

苏：变成非法的了。

伴：必定。

苏：这样，那些涉及正义与不义之事的著作，并且一般而言，那些涉及城邦的[c5]组织和应当如何治理城邦的著作，正确的才是王法（*βασιλικός νόμος*），不正确的则不是——尽管无知的人将其视为法律；因为，这是非法的。

伴：是的。

[317d] 苏：那么，我们一致同意这点是正确的：法是对实在的发现。

伴：似乎如此。

[照料灵魂的技艺]

苏：让我们这样来进一步探究吧：谁具有给土地分配（*διανεῖμαι*）^① 种子的知识？

① [P本] *διανεῖμαι*（分配、播撒）与 *νόμος*（法）的词根相同。这个词根的原初含义具有给牧群安排牧场的意思；有关公平或合理分配的最初看法，希腊语的“法”仍有所呼应。“分配”也意指“放牧”，“牧人”或“牧者”与“分配者”是同一个语词。参见 Emmanuel Laroche, 《古希腊语词根 NEM 的源流史》（*Histoire de la racine NEM en Grecancien*），Paris, 1949。[C本] 动词 *διανέμειν* 与 *νόμος* 有关，通过使用这个语词，柏拉图看起来试图借助词源上的进一步映照来阐明 *νόμος* 的含义。这个动词的意思是“分配或指派某物”，尤其是土地、村社或城邦。由于分配是为了使用，它也意指“居住或安居”，“拥有或管理某物”。它也用于指放牧或喂养羊群的活动，同时，应该注意的是，*νόμος* 也意指“牧场”乃至“食物”，以及“分给人居住的地方”。在这个语境中，柏拉图引入的几个语词，乃用于提醒读者留意 *νόμος* 的含义。思考这点会引出一些关于 *νόμος* 的本质和意义的有趣问题。虽然海德（W. A. Heidel, 《柏拉图伪篇》，Baltimore, 1896, 页42）反对将这些与 *νόμος* 有关的语词所“玩的花样”作为证据，证明《米诺斯》不是出自柏拉图之手，但在这篇对话中，苏格拉底经常采用这种词源照应的哲学思维。

伴；农民。

苏：是这种人 [d5] 给土地的各部分分配合适的种子吗？

伴：是的。

苏：因此，农民是种子的好分配者（νομεύς）^①，对于种子，农民的法律和分配（διανομαί）^② 是正确的吗？

伴：是的。

苏：谁是歌（μέτρη）的曲调的好分配者，能分配（νεῖμαι）^③ 合适的曲调？就此，谁的法律正确？

伴：那些 [317e] 吹箫手和竖琴师。

苏：这样，对这些事物的法律最精通的人（νομικώτατος）^④，就是最精通吹箫的人？

伴：是的。

苏：谁最擅长把食物分配给人的身体呢？难道不是分配合宜的人？

伴：是 [这样]。

苏：所以，这种人的分配 [e5] 和法律最好，凡是对这方面的法律最精通的人，也就是最好的分配者。

伴：的确如此。

苏：这种人是谁？

① [C 本] νομεύς 的意思是，“按照事物本来的样子，恰切分配或指派事物的人”。这样的人揭示了这些事物的存在。这是另一个与 νόμος 的以下含义有关的语词：“恰切分配给人居住的地方”。νομεύς 也指“牧羊人”或“牧者”，但不是下面译为“牧羊人”或“牧者”的那个语词。

② [C 本] διανομαί 与 διανεῖμαι（分配）密切相关。

③ [C 本] νεῖμαι 这个动词类似于 διανεῖμαι（分配）。这一节也提醒我们，νόμος 有“歌曲”的含义，见 318b。

④ [C 本] νομικώτατος 是 νομικός 的最高级，νομικός 这个形容词的意思是“有关法律的”、“以法律为根据的”或“精通法律的”。νομικώτατος 可理解为“最以法律为根据的”或“最精通法律的”。

[318a] 伴：训练师。

苏：这种人最擅长饲养（*νέμειν*）^① 民众的身体吗？^②

伴：是的。

苏：谁最擅长饲养羊群？他的名字叫什么？

伴：牧羊人。

苏：那么，牧羊人的法律最有益于羊群咯。

[a5] 伴：是的。

苏：而牧牛者的法律最有益于牛群。

伴：是的。

苏：那谁的法律最有益于人的灵魂？难道不是王法？就这样说吧。

伴：毋庸讳言。

[法律序曲]

[318b] 苏：说得好。那么，你能否说说，关于吹箫术的法律，在古人里面，谁是个好立法者（*νομοθέτης*）？或许，你想不起来了，要不要我提醒你？

伴：务必 [提醒]。

苏：好的，不是有人说，是马尔苏亚（*Μαρσύας*），[b5] 还有他的情伴（*παιδικὰ*）^③ 弗里吉亚人（*Φρύγῃ*）奥林普斯

① [译按] *νέμειν* 这个动词与 317d 的 *νεῖμαι*（分配）词根相同。柏拉图的《克里提阿》（*Critias*）提到一个神话：在远古的时候，神们在各自分配到的地域里，“像牧羊人饲养羊群那样饲养人类”，见 109a - e。

② [P 本] Loeb 版的翻译者 W. R. M. Lamb 指出，这句话从文体上最强有力地证明了，柏拉图不是《米诺斯》的作者。与此相反，E. B. England 将这句话作为一个依据，援引来校订《法义》：参见他权威的语文学评注，《柏拉图的〈法义〉》（*The Laws of Plato*），Manchester, 1921, 808d3。

③ [译按] *παιδικὰ* 的译法参见《柏拉图〈会饮〉》，刘小枫等译，华夏出版社，2003，注释 16，页 4 - 5。

(Ὀλύμπος) 吗?①

伴：你说得对。

苏：确实，他们的箫曲 (αὐλήματα) 最神圣 (θειότατά)，唯有这些曲调打动并显露②了那些需要诸神的人；而且，[318c] 唯有它们迄今还保留着，因为它们是神圣的 (θεῖα)③。

伴：是这样。

苏：在古代王者中，有谁可以说是好立法者，其法律因神圣而迄今仍保留着？

伴：我想不起来了。

苏：难道你不知道希腊人里头谁使用了最古老的法律？

[c5] 伴：哦，你是说拉刻岱蒙人 (Λακεδαιμονίους) 及其立法者吕库古 (Λυκοῦργο) 吗?④

① [P 本] 马尔苏亚是个萨图尔 (satyr, 即半人半兽)，人们认为他最早发明了箫曲。马尔苏亚向阿波罗挑战，要和他在音乐上一决高低，他宣称自己的新音乐胜过阿波罗的音乐；最终，马尔苏亚失败了，因自己的鲁莽被活活剥了皮。奥林普斯是马尔苏亚的情伴，他发明了许多歌和乐曲。在《法义》677d，两人的名字赫然在目（亦参《会饮》[Symposium] 215b, c, e；《王制》399e；《欧蒂德谟》[Euthydemus] 285d；《伊翁》[Ion] 533b）。弗里吉亚 (Phrygia) 是小亚细亚 (Asia Minor) 的一个乡村，弗里吉亚人不是希腊人。[译按] 据说，弗里吉亚音乐用双管伴奏，比弦琴高亢狂热，为马尔苏亚所发明。在《会饮》里，阿尔喀比亚德指出，马尔苏亚是奥林普斯的老师，“只要能吹奥林普斯的乐曲，就能让人着迷，而且透露出哪些人在求神求签，因为这些乐曲本身是通神灵的”，见 215c（刘小枫译）。阿尔喀比亚德将苏格拉底比作马尔苏亚，两者都极其丑陋和猖狂。马尔苏亚的箫音迷人，而苏格拉底的言辞更让人心驰神迷。在《王制》卷三里，苏格拉底反对让制箫者和吹箫手进入城邦，赞成选择阿波罗及其乐器，而舍弃马尔苏亚及其乐器，见 399d - e。

② [译按] ἐκφαίνει 原意是使人暴露于光天化日之下，也有揭示、照亮的含义。

③ [C 本] θεῖα 也可译为“受神启发的”。νόμος 作为“歌曲”，乃是生命之舞的曲调。

④ [译按] “拉刻岱蒙”旧译为“斯巴达”，斯巴达是拉刻岱蒙的主要城邦。吕库古据说曾周游列邦，研究各种政体和法律。他首先到了克里特，期望能将其法律带回拉刻岱蒙实施。参见普鲁塔克，《希腊罗马名人传》（上），“吕库古传”，陆永庭等译，商务印书馆，1990，页 86 - 126。希罗多德也提到吕库古采用了克里特的法律，但希罗多德同时谈到另一种说法，即吕库古的立法来自阿波罗的神谕，见《历史》，王以铸译，商务印书馆，1959，卷一，段 65。在《法义》中，柏拉图两次并举米诺斯和吕库古，见 630d, 632d。

苏：但这些人，总之，兴许还没三百岁哩，或者只是多一点。不过，他们最好的法律 [318d] 来自何处？你知道吗？

伴：是这样的，有人说来自克里特。

苏：在希腊人里面，难道不正是克里特人使用了最古老的法律？

[d5] 伴：正是。

苏：那么，你知道谁是克里特人的好君王吗？——米诺斯和刺达曼堤斯 (Ῥαδάμανθυς)，他们是宙斯和欧罗巴 (Εὐρώπης)^① 的儿子，他们的法律是最古老的法律。

[关于虔敬的劝谕]

伴：的确，有人说，苏格拉底啊，刺达曼堤斯是个正义者，但他们说，[d10] 米诺斯是个野蛮、残酷和不义之人。

苏：最亲爱的朋友啊，你说的可是阿提卡悲剧里的神话 (Ἀττικόν μῦθον καὶ τραγικόν)。^②

[318e] 伴：什么？人们不正是这样说米诺斯的吗？

苏：不，荷马与赫西俄德可不这样讲：^③ 他们比所有悲剧诗人合在一起还要可信哩——你所说的那些故事，正是从悲剧诗人那里听到的。

[e5] 伴：那么，关于米诺斯，他们怎么说？

苏：我会一五一十地告诉你，以免你也像多数人那样不虔敬。因为，没有什么比这更不虔敬了，也没有什么比这更应该提防了：

① [P 本] 欧罗巴是腓尼基王福尼克斯 (Phoenix) 的女儿；宙斯爱上了她，并把她带到克里特，她在那里生了三个儿子：米诺斯、刺达曼堤斯和萨耳佩东 (Sarpedon)。参见《伊利亚特》，卷 14，321 行。

② [译按] Ἀττικόν (阿提卡的) 和 τραγικόν (悲剧的) 均为形容词阳性宾格单数，修饰名词 μῦθον (神话，宾格单数)。在古希腊，雅典是阿提卡地区的主要城邦。[B 本] Boechr 认为，这里暗指的是索福克勒斯和欧里庇得斯的某些剧作，他们的剧作介绍过米诺斯和克里特的情况。

③ [C 本] 诸神赋予其灵感的古代诗人们是法的根源，这有点类似于犹太—基督教传统中的《圣经》。这一节提出了权威的作用问题，以及法与宗教的关系。

先是在有关诸神的言行上犯错，后是在有关神样的人（*θεῖους ἀνθρώπους*）的言行上犯错。不仅如此，[e10] 每当你打算谴责或赞扬某个人时，你都应当深思熟虑，[319a] 才不会言语失当。因此，你必须学习区分好人与坏人。因为，一旦有人谴责与神相似的人，赞扬与神对立的人，神就会义愤填膺（*νεμεσᾷ*）^①；与神相似的人可是 [a5] 好人。所以，你不应当认为，某些石头、木头、鸟和蛇是神圣的，^② 而人却不神圣。相反，所有这些造物中，^③ 好人最神圣，而坏人最龌龊。

[米诺斯的传统形象]

接下来，关于米诺斯，荷马与赫西俄德如何 [319b] 颂扬他，我会对此作出解释，免得你这个凡夫之子（*ἄνθρωπος ὦν ἀνθρώπου*），在谈论宙斯的儿子这个英雄上犯错。^④ 荷马在谈到克里特时说，那里人丁旺盛，有“九十座城邦”，他指出：

[b5] 有座伟大的城邦克诺索斯，在那里，米诺斯
九岁为王，他是伟大宙斯的密友（*ὀαριστής*）。^⑤

① [P本] *νεμεσᾷ* 与 *νόμος*（法）的词根相同。[C本] *νεμεσᾷ* 也有“分配”（*νέμειν*）的意思，指的是对不恰切的分配或指派的愤怒。

② [C本] 或许，要点在于，这些东西全都直接涉及宗教事务、庙宇的建造和仪式的举行，因此，滥用它们会冒犯神们。

③ [P本] 两个最重要的抄件之一为“所有造物中”。

④ [译按] 在此，苏格拉底有意区分作为凡人的同伴与英雄米诺斯，同伴为凡人所生，米诺斯则是神人结合产生的后代。英雄在古希腊通常指半神、神子。在《劳作与时日》（*Works and Days*）里，赫西俄德提到了人类五纪，第四时代便是英雄种族，第五时代（黑铁时代）是人类种族，见行 156 - 200。

⑤ [P本] 《奥德赛》卷 19，172 - 79 行。讲述者是英雄奥德修斯，他向妻子扯了个令人信服的大谎，宣称自己是米诺斯的孙子。苏格拉底略去了他引用的这部分的开头与结尾之间的几句话，他没有完整引用荷马的整句话。译为“在九岁时”的这个短语，意思有些含混。[译按] 在《奥德赛》卷 11 中，奥德修斯对米诺斯的称法不一，先是说看到“狡诈的米诺斯”（321 行），而后称米诺斯为“宙斯的高贵儿子”（567 行）。

[319c] 在此，荷马对米诺斯的赞颂言简意赅，对任何其他英雄，荷马从未这样赞颂过。宙斯是个智者（σοφιστής），他的智术无比高贵，在其他许多地方，特别是在此处，荷马清楚表明了这点。[c5] 荷马说，米诺斯每隔九年与宙斯相会，并跟他交谈，米诺斯定期去向宙斯求教——宙斯俨然是个智者。因此，受教于宙斯这项奖励，除了米诺斯外，荷马没有颁发（ἀπένειμεν）^① 给任何其他英雄，[319d] 这真是个令人惊异的赞颂啊。在《奥德赛》^② 召请亡灵的那一幕中，荷马描写到，手握黄金权杖进行宣判的，是米诺斯而非刺达曼堤斯；在此，荷马没有说是刺达曼堤斯在审判，也不曾在什么地方描述过他与宙斯相会。正是 [d5] 这些原因使我相信，荷马对米诺斯的赞颂，远甚于对其他所有人的赞颂。身为宙斯之子，并且是唯一受教于宙斯的人，这可是个无与伦比的赞扬。

“九岁为王，他是伟大宙斯的密友”，这句诗表明，[319e] 米诺斯是宙斯的门徒^③。因为，“亲切交谈”（ῥαροί）就是讨论（λόγοι），“密友”（ῥαριστής）便是在讨论的门徒。^④ 这样，米诺斯每隔九年去造访（ἐφοίτα）宙斯的洞府（ἄντρον），^⑤ 一方面是为了学些东西，另一方面则是为了展示东西——展示他前九年 [e5]

① [C 本] ἀπένειμεν 是另一个与 νόμος 有关的动词。它是 νέμειν（分配）的一种形式。[译按] ἀπένειμεν 是复合动词，现在时第一人称单数为 ἀπονέμω，由介词 ἀπο（从……而来，自从）与动词 νέμω（分配）构成。

② [P 本] 《奥德赛》卷 11，568 - 72 行。在此，奥德修斯是讲述者，描述了他冥府之行中所看到的東西。

③ [译按] συνουσιαστήν（门徒）这个语词有同伴、朋友、弟子的意思。

④ [C 本] 注意柏拉图如何让苏格拉底运用词源的分析来阐明某些东西。

⑤ [译按] ἐφοίτα（造访）也有走来走去、徘徊、漫游、有规则地发作的意思，还有常到某人那里去听课、到学校去、上学的含义。这个语词表明，米诺斯每九年到宙斯那里去“上一次学”。而关于宙斯的洞府，据说有三处，一处是 Dictaeon 洞府，宙斯的出生地，在克里特的都城克诺索斯（Knossos）的东南部；一处是 Idaean 洞府，宙斯的成长地，位于克诺索斯的西南部；一处是 Juktas 洞府，纪念宙斯的地方，在克诺索斯的南部，参 Glenn Morrow，《柏拉图的克里特城邦：对〈法义〉的历史解释》，前揭，页 27。

从宙斯那里学到的东西。有人认为，“密友”是指宙斯的酒伴（*συμπότην*）和玩伴（*συμπαιστήν*），但这样看的人空口无凭，或许，我们可以采用以下证据来说明 [320a]：许许多多的人，无论希腊人还是外邦人，除了克里特人，以及向克里特人学习的拉刻岱蒙人外，没有人禁止酒会，也没有人禁止酒会上的玩乐。而在克里特，[a5] 这是米诺斯制定的一条法律：不许相聚喝得烂醉。显而易见，米诺斯视为高贵的东西，他也为邦民们制定成了法规。[320b] 无疑，米诺斯不会像卑贱的人那样，认可某些东西，而又做出与他认可的东西背道而驰的事情来。相反，如我所言，这是个通过讨论进行美德教育（*παιδεία εἰς ἀρετήν*）的相会。由此，米诺斯为其邦民制定了这些法律，[b5] 克里特和拉刻岱蒙自从使用了这些法律，便获得了永世的幸福，因为，这些法律是神圣的。

确实，刺达曼堤斯也是好人，因为他曾受教 [320c] 于米诺斯。不过，米诺斯没有传授给他完整的统治术（*βασιλικὴν τέχνην*），而是传授了一项辅佐王者的技艺——这足以用来主持法庭。因此，刺达曼堤斯据说是个好法官。^① 米诺斯任命他为城镇的法律维护者（*νομοφύλακι*），^② 而 [c5] 塔罗斯（*Τάλως*）^③ 则为克里特其他地方的法律维护者。塔罗斯一年巡回村社三次，以维护那里的法律，他把法律刻在铜碑上，由此而被称为“铜人”。赫西俄德关于米

① [译按] 在柏拉图的作品中，米诺斯始终位于刺达曼堤斯之上。苏格拉底在《高尔吉亚》中说，米诺斯是亡灵的最高审判官，见 524a。亦参《苏格拉底的申辩》（*Apology of Socrates*），40e - 41a。

② [C 本] *νομοφύλακι* 是指守护或保卫法律的人。参见柏拉图，《法义》755a - b。[译按] 从《法义》卷六到卷十二，每一卷皆有出现关于“法律维护者”的讨论，一共出现 84 次。“法律维护者”都在 50 岁至 70 岁之间，由“最优异的人”组成，其主要职责是，限定每个公民的财产（分四个等级），推选其他官员等。见《法义》752e 以下。

③ [P 本] 按照流传到我们手中的其他神话传说来看，塔罗斯是宙斯送给米诺斯的一个铜人，用于帮助克里特防御外敌。参见罗得岛的阿波罗尼乌斯（*Apollonius of Rhodes*），《阿耳戈英雄记》（*Argonautica*）卷四，1639 行以下，以及 Apollodorus，《书藏》，I ix 26。

诺斯的说法也与此相近。[320d] 在提到米诺斯的名字时，赫西俄德说：

米诺斯是最高贵的尘世君王，
统治着周边的大部分人，
[d5] 他握有宙斯的权杖；藉此成了列邦之王。^①

赫西俄德谈到宙斯的权杖时，只不过是说，米诺斯受教于宙斯，由此，米诺斯统治了克里特。

[米诺斯的悲剧形象]

伴：那么，苏格拉底啊，[320e] 关于米诺斯的这个传闻，说他是个没有教养且残酷的家伙，为何会四处流传？

苏：是由于某件事，最亲爱的朋友啊，如果你睿智（σωφρονῆς）的话，无论是你，还是其他所有爱惜好名声的人，都要提防这件事：绝不要招致任何诗人的嫉恨（ἀπεχθάνεσθαι）。因为，诗人们[e5] 或借助歌颂，或借助诽谤，^② 能对意见^③ 施加强大的影响——无论是他们给人们制造的哪种意见。其实，米诺斯错就错在，他攻打的那个城邦，有着各式各样的聪

① [P 本] 在现存的赫西俄德的文本中，我们找不到这些诗句；第一行的音节不完整。[译按] 这三句诗不仅强调了米诺斯的君王身份，而且暗示了米诺斯是海上帝国的创立者：列邦之王。关于米诺斯的帝王形象，可参修昔底德，《伯罗奔半岛战争志》（*History of the Peloponnesian War*）·卷一，第一章，段4、8。希罗多德，《原史》（*Histories*）卷一，段171，卷三，段122，卷七，段169-171。Strabo，《地理志》，X，iv 8、19。Diodorus，《历史丛书》，V 78、79。亚里士多德在《政治学》中也提到，米诺斯建立了海上王国，并征服了周边的岛屿，见1271b30-40。

② [P 本] 两个最重要的抄件之一为“指控”，而非“诽谤”。

③ [C 本] 在此，δόξαν（意见）这个语词也可以理解为“名誉”。尽管苏格拉底刚才视（古老的）诗人为法律的伟大维护者，但在此他似乎表明，“现代”诗人是拙劣的“立法者”。或许，他们的“立法”尝试与神圣性和知识没有恰切的关联，因此“不是正确的法律”。

明人，以及五花八门的诗人，尤其悲剧诗人——其他诗人也都在那里。[321a] 在这里，悲剧是古老的东西，悲剧并非像有人设想的那样，起源于忒斯匹斯（Θέσπιδος）或弗律尼科（Φρυνίχου），不过，要是你愿意想一下，你就会发现，悲剧是这个城邦非常古老的发明（εὐρήσεις）。^① 悲剧是最能取悦民人（δημοτερπέστατον）、[a5] 最能迷住灵魂（ψυχαγωγικώτατον）的诗。我们把米诺斯绑在诗行里严刑拷打，以报复他强迫我们偿付那些贡品。^② 因此，米诺斯的错误就在于，他招致了我们的嫉恨；其实，由此也可以回答你的问题：为何米诺斯会变得声名狼藉。[321b] 说米诺斯是个好人、守法者（νόμιμος），^③ 如我们先前所说的，是个好分配者，这一点最强有力的证据在于，米诺斯的法律是不变的，因为，关于城邦治理的实在，米诺斯洞彻^④其真相。

[立法者的分配]

[b5] 伴：依我看，苏格拉底啊，你已找到^⑤一个合理的说法。

① [P本] 忒斯匹斯是传说中的雅典悲剧的奠基者，可能是引入演员与歌队对话的第一个诗人。弗律尼科是另一个早期对演员的出现有贡献的人，生活在公元前6世纪晚期至5世纪早期，他流传下来的只是一些剧本的篇名。

② [译按] 据说，米诺斯的儿子安德罗格奥斯（Androgeos）去参加泛雅典节运动会，因获胜而被嫉妒的雅典人杀死。为了复仇，米诺斯向雅典人开战。最后迫使雅典人每九年给克里特进贡七对少女少男，用来喂养关在迷宫里的怪物米诺陶。因此，雅典人的“纳贡”是“赎金”。苏格拉底用“偿付”（τελεῖν）一词暗示，雅典人纳贡是应受的惩罚。

③ [C本] 在此，νόμιμος 显然是指人的某种特性。这一点所暗示的东西，关涉人与法的恰切关联的重要性，并揭示了事物的存在以及我们自身的存在。在苏格拉底的最后言谈中，柏拉图给读者简短回顾了这篇对话在词源上的运用。

④ [译按] 原文为 ἐξευρόντος εὖ，直译是“很好地发现”。这里的“发现”、“实在”与315a的用法相同：“法意图成为对实在的发现。”

⑤ [P本] 在希腊语中，εὐρηκέναι（找到）也有“发明”的意思。这里采用的译法，与六个次要的抄件一致；两个最主要的抄件为“发表”（εἰρηκέναι）而非“找到”（εὐρηκέναι）。

苏：如果我我说的是实情，那么，依你看，米诺斯和刺达曼堤斯治理下的克里特邦民，他们使用的是不是最古老的法律？

伴：好像是。

[b10] 苏：所以，他们是古人里面最好的立法者，[321c] 是人们的分配者（νομῆς）^① 和牧者，恰如荷马所说的，好将领是“民人的牧者”。^②

伴：的的确确。

苏：来吧，以友谊之神宙斯的名义，如果有人问我们：[c5] “好立法者和身体的好分配者，分配什么给身体可使身体变好？”我们就应该以高贵而简洁的方式回答说，是食物和劳作，他用食物使身体成长，用劳作来锻炼身体，让身体变得结实。

伴：千真万确。

[321d] 苏：紧接着，如果他再问我们：“那么，好立法者和好分配者，分配什么给灵魂可使灵魂变好？”我们要怎么回答，才不会让我们自己和我们这把年纪感到羞耻？^③

[d5] 伴：我答不上来。

苏：不过，可以肯定，对灵魂中哪些东西构成了灵魂的善和恶显得一无所知，这对你我任何一人的灵魂都是可耻的，尽管有关 [d10] 身体及其他事物的那些东西，我们已研究过了。

① [C本] νομῆς 也可译为“牧羊人”，但这会掩盖这一节词源学上的运用。这篇对话将“分配者”呈现为这样的人：能恰切分配事物而使其保持良好。“分配者”为人类提供了合适的滋养。

② [P本] 荷马经常以此称呼君王和王子。《伊利亚特》卷一，263行；《奥德赛》卷四，532行及其他各处。

③ [C本] 这意味着，我们不能说，我们越年老就懂得越多。

从迷宫到神社：《米诺斯》义疏

绪 言

阅读《米诺斯》的意义

忒修斯的英雄故事让无数后人心弛神迷。他自告奋勇，为城邦挺身而出，勇闯米诺斯迷宫。敌人的女儿（阿莉阿德涅 [Ariadne]）为其英勇而心怀爱慕，予以出入迷宫的线团，忒修斯藉此走出了迷宫，并杀死半人半兽的怪物米诺陶（Minotaur）。雅典从此结束了那骇人的“赎金”：每九年进贡七对少男少女给克里特，用于喂养关在迷宫里的米诺陶。忒修斯的故事由此流传千古。“我们”记住了阿莉阿德涅线团，记住了迷宫，也记住了“十恶不赦”的克里特王米诺斯，那“赎金”使他声名狼藉。

但在柏拉图的《米诺斯》里，苏格拉底说，这只是悲剧诗人的一面之词，“我们”的古老诗人荷马与赫西俄德可不这样讲。老荷马对米诺斯的赞颂可是“无与伦比”，没有哪个英雄能相媲美哩。米诺斯贵为宙斯之子，每九年造访一次父亲的神社，与他讨论，向他求教。宙斯的“美德教育”无比成功，因为，米诺斯以此为子民立法，不仅是克里特人，就连向他们学习的斯巴达人，自从使用了这些法律，便获得了“永世的幸福”。但米诺斯为何会拥有恶名呢？苏格拉底声称，那是因为他招致了“我们”雅典悲剧诗人的嫉恨。为报复他强迫“我们”纳贡，“我们”就将他绑在悲剧诗行里“严刑拷打”。其实，米诺斯是个好人、好分配者，他制定的法律恒久不变。苏格拉底还对自己的雅典同伴说，米诺斯（雅典敌人）是最好的立法者……

忒修斯的神话让人着迷，苏格拉底对米诺斯的解释让“我们”惊骇。苏格拉底为何要借助传统诗人（荷马与赫西俄德）来驳斥悲剧诗人呢？他在《王制》里不是尖锐批评了这两种诗人？苏格拉底为什么要赞颂母邦的敌人？他称赞米诺斯是最好的立法者，但对话结尾表明，“我们”并不晓得好立法者分配什么给灵魂可使其变好。这使得苏格拉底的赞颂看起来疑问重重。传统上，一般认为《米诺斯》是《法义》的导言，但《法义》卷一的开头就批评了米诺斯的法律，这又当如何理解？

《米诺斯》探讨的是柏拉图作品中最为严肃的问题：法（νόμος）是什么。之所以说“最为严肃”，是因为礼法涉及我们的生活方式，涉及我们灵魂的“善和恶”，并与我们“永世的幸福”息息相关。不弄清法是什么，就不可能制定出善法来。而没有善法维系的政治共同体，显然不会是“幸福”的共同体。因此，寻找阿莉阿德涅线团，以走出《米诺斯》这些设计精巧、蜿蜒曲折的迷宫，有着至关重要的意义。《米诺斯》最后引入米诺斯神话，将法的讨论置于宗教的语境之中，以此表明宗教与立法的技艺有着紧密的关联。本文的目的之一便是，探究宗教对立法的意义。《米诺斯》也给我们带来了一个重要启示：如何教育好立法者，并使立法者教育好公民。无疑，研究《米诺斯》，对于返观我们的现代处境大有裨益。

如何阅读《米诺斯》

《米诺斯》的真伪问题，关键其实在于如何对待经典、如何阅读经典。利用考据方法来决定一部经典的命运，无异于宣称，我们今人比古人更具“慧眼”，我们能自行断定经典的真伪与优劣。这种自以为比作者本人更高明的心态，无益于我们走进经典，虚心聆听古典大家的教诲。在研究方法上，笔者将否弃这种阅读

心态，而采取细读文本的方式，深入文本的内在理路。

具体做法是，首先弄清《米诺斯》的版本源流，找到最可靠的原文底本，以及各种笺注或义疏本。同时掌握各种西文译本，遴选出较权威、可靠的译本，并广泛收集各类研究文献，以翻译出忠实、注释详细的汉译文，最后尽力在此基础上作出有见地的解释。

其次，注意柏拉图哲学对话的戏剧性质。除书简外，柏拉图的著作都采取对话的形式。对话与论文不一样，它有时间、地点、人物、场景、活动、对话者的反应等等。注意这些戏剧要素，有助于我们理解对话的思想。对于《米诺斯》，尤其要留心的是苏格拉底与对话者（一位匿名同伴）相互称呼的方式，以及这位同伴的身份和他在整个对话中的惊讶之情。

最后，考虑到《米诺斯》与《法义》的紧密关联，笔者将深入对勘这两个文本。《米诺斯》一般被视为《法义》的导言，导言与正文必然息息相关。如果我们反过来从正文来看导言——从《法义》来读《米诺斯》，我们无疑对导言会有更深刻的理解。同样，我们再从导言来看正文，也会有提纲挈领、一目了然的感觉。《米诺斯》与《法义》最明显的关联是，《米诺斯》的结尾赞颂了米诺斯的法律，而《法义》的开头则对其进行了审视。另外，两者都以传统诗人来挑战悲剧诗人，对教育问题皆极其关注，同时也都提出了不虔敬、饮酒等等问题。除了着重对勘这两个文本外，其他相关文本也会涉及。对勘的方式不局限于词语的用法，更注重的是义理上的关联。

本文在广泛吸收前人研究成果的基础上，拟对文本进行细致疏解。一方面以厘清《米诺斯》引起的种种争议，另一方面将努力挖掘出《米诺斯》不为人注意且至关重要的蕴涵。同时，本文力图打破学科界限，涉及多个不同学科——哲学、宗教、法理学、政治、文学等，深入探讨相关问题。

一 法是什么

《米诺斯》并没有交代或暗示对话发生的具体时间、地点，人物特征亦相当模糊。对话者是苏格拉底和他的一个匿名同伴(ἑταῖρος)^①，除了这两个人之外，没有其他人在场。直到对话结尾，我们才了解到，这位匿名同伴也是个老人。也就是说，这是场发生在两个老人之间的对话。在交谈中，同伴8次直呼苏格拉底的名字。显然，在整个对话中，同伴对苏格拉底的言谈充满惊讶和困惑。而苏格拉底则三次称同伴为“最亲爱的朋友”，以缓解他的惊奇和不解。

对话一上来就是苏格拉底劈头盖脸的提问：“法(νόμος)是什么，对我们来说(ἡμῖν)？”有论者指出，“法是什么”这个问题，可谓柏拉图作品中最为严肃的一个问题。^②可以想见，在这场苏格拉底主动发起的对话中，他不会跟一个轻率的人谈论最为严肃的问题。从对话里我们也可以看出，这位同伴关心公共生活，对常识有着一定的判断力。不过，谈论话题的严肃并不意味着，谈论方式也是一本正经、中规中矩。相反，苏格拉底说他这个问题是“恰好”(τυγχάνω)问的。而正是这个问题的突兀，也转移了我们对其严肃性的关注，甚至使我们忽略了这个匿名同伴的特征。或许，这场对话没有指明具体时间、地点和人物特征，是为了暗

① ἑταῖρος 除了指同伴、伴侣、伙伴外，还有门徒的意思。这位同伴有没有可能是苏格拉底的门徒呢？

② 参见施特劳斯，“论《米诺斯》”(On the Minos)，见 Pangle 编，《政治哲学之根：十篇被遗忘的苏格拉底对话》，前揭，页 67。

示，法并不局限于特定的时间、地点，不会因时因地因人群而异。

传统上大多把《米诺斯》视为《法义》的导言。我们发现，这两部对话的人物极其相似。《法义》这部对话也没有年轻人在场，是三位老人关于“政制和法律”的对话，一位是匿名的雅典异方人（stranger），另外两位是分别来自克里特和斯巴达的立法者。《米诺斯》的篇名和其中提及的米诺斯故事，亦与《法义》对话的发生地有着紧密关联。“米诺斯”这个篇名易让读者联想到米诺斯的悲剧形象：野蛮、残酷、不义。因为，他要求雅典人每九年进贡七对少男少女，用来喂养他关在迷宫里的怪物米诺陶。苏格拉底在《米诺斯》中提到，米诺斯每隔九年造访一次父亲宙斯的洞府（*ἄντρον*），到那里与他交谈，向他学习，并根据这个“美德教育”为克里特立法（319e – 320c）。而《法义》的场景是在这条路上：从克里特的都城克诺索斯（Knosos）到宙斯的“神社”（*ἄντρον καὶ ἱερόν*，625b）。^① 如果我们把克诺索斯看作代表米诺

① *ἄντρον καὶ ἱερόν* 字面意思为“洞府和神庙”。*ἱερόν* 可做名词（神庙），也可做形容词（神圣的），这里的用法存在含混性。*ἱερόν* 做名词也不是指在洞府外的另一个地方。如果是形容词，直译就是“神圣的洞府”。Pangle 就译为 cave-sanctuary，见《柏拉图的〈法义〉》，前掲，页 513。笔者拟译为“神社”。在中国古代，“神社”狭义上指土地神的祭拜场所。《墨子·明鬼下》提到，齐庄君的两个臣子“讼三年而狱不断”，齐君想把他们全杀掉，“恐不辜”；想释放他们，又“恐失有罪”。于是使二人共用一头羊，在齐国的神社盟誓（“乃使之人共一羊，盟齐之神社”）。在神社前挖了一条小沟，杀羊而将血洒在里面。结果，其中一人的誓辞读完后安然无恙，另一人的誓辞读到一半，死羊就跳上来把他的腿折断，桃神则将他杀死在神社。墨子两次提到，古代圣王行赏必定在祖庙，行罚必定在神社（“故圣王其赏也必于祖，其罚也必于社”）。在祖庙行赏是为了“告分之均也”、“言分命之均也”；在神社行罚则是为了报告断狱的公允、治狱的合理（“告听之中也”、“言听狱之事也”）。这样看来，“神社”不仅与法相关，其裁断也高于人。《元史·刑法志》谈到“神社”时也与行罚有关，“诸军官鸠财聚众，张设仪卫，鸣锣击鼓，迎赛神社，以为民倡者，笞五十七，其副二十七，并记过”。《元史·世祖纪》则说：“况自周、汉以来，尝有明禁。祈赛神社，费亦不貲，宜一切禁止。”《汉书·王莽传》称：“此乃天地副神社稷宗庙佑助之福，公卿大夫士民同心将率虺虎之力也”。从广义上讲，“神社”似乎也包含祭奠先祖的庙堂。对米诺斯来说，神社既是与先祖（父）相会的地方，也是学习立法技艺的地方。

斯的迷宫，《法义》的场景就是从迷宫上升到神社的路上，三个老人之间的交谈。这对应于米诺斯自身的上升。只不过，米诺斯是自己一人的孤独上升，而三位老人却一路上有说有笑；米诺斯确实抵达了宙斯的神社，但三位老人最终有没有到达，我们无从知晓。由此，我们可以看出，为何《米诺斯》可视为《法义》的导言。两者除了主题、结构的相似外，还有一个明显的关联：《米诺斯》的结尾是对米诺斯法律的赞颂，而《法义》的开头则是对这些法律的审视。《法义》卷四提到，立法者在陈述他的法律前，最好先说些鼓励或劝谕性的话，这种“法律序曲”能对不同种类的人说不同的话，因此有助于人们信守法律。如果我们把《米诺斯》看作是《法义》的序言，那么，《米诺斯》是不是一部劝谕性的序言呢，它在形式上的多样不正符合“法律序曲”的性质？

《米诺斯》对话可分为三部分。第一部分谈论法是什么，同伴先提出两个定义，苏格拉底下了最后一个定义。第二部分是苏格拉底对其定义的三个证明。最后一部分引入米诺斯神话，涉及最古老的法律和最好的法律问题。

1 问题 (313a1 – 313b5)

《米诺斯》的第一个语词是“法”(νόμος)，《法义》的第一个语词是“神”(θεός)，用的都是单数形式。《米诺斯》开篇就问，“法是什么，对我们来说？”《法义》则问：“神还是某个人，对你们来说，异方人啊，因制定你们的法律(νόμων)而赢得了好名声？”(《法义》624a)这两个提问像是在暗示，只有先弄清楚法是什么，才能够进一步追问谁制定了法，为了什么而立法，立什么样的法。恰如苏格拉底在《美诺》(Meno)中对美诺的提醒：要先弄明白美德是什么，才能知道美德可不可教。此外，《米诺斯》也可以和《希普帕库斯》(Hipparchus)对照来看。这两篇对

话的题目都是不在谈话现场的远古人物的名字,《希普帕库斯》也以“是什么”的提问开篇,“爱牟利的品质是什么?爱牟利者是谁?”有人指出,如果将这两个问题对起来读就是:“守法的品质是什么?守法者是谁?”^①

《米诺斯》开篇的这个提问显得很唐突,也很含混。“我们”究竟是指谁?是指哪里的人,什么样的人?这句话既可理解为“我们所认为的法是什么”,也可理解为“我们(我们雅典人?)服从的法是什么”。前一个是理论性问题,后一个则是实践性问题。^②这个笼统问题的突兀和直接,一下子就吸引了同伴的注意。同伴回答说:“你问的是哪种法律(νόμων)?” νόμων 是 νόμος (法)的复数形式,同伴的反问表明,在他看来,法是多种多样的。苏格拉底对同伴的回答显得惊诧不已:“什么?还有这法与那法之分——在这等事情上,在法之为法上?”(313a)苏格拉底用黄金是什么和石头是什么作类比,阐明了他所提的问题。苏格拉底表示,如果同伴仍问他说的是哪种黄金,那他的问法就不正确。在此,苏格拉底一开始就强调提问的“正确”方式。因为,如何提问是如何思考的体现,恰切的提问才能使对话者受益。

苏格拉底进一步指出,就黄金之为黄金而言,没有这黄金与那黄金之分,石头也是如此。同样,“法也不会分门别类,而全都是一回事”。“每一项法不折不扣都是法,不会这项多几分,那项少几许。”(313a-b)黄金和石头在颜色、形状等方面有差别,但

① 参见施特劳斯,“论《米诺斯》”,前揭,页78。

② 施特劳斯最早指出了这一含混性,参见,“论《米诺斯》”,前揭,页68。以下几位论者也都提到了这一点,Bradly Lewis,“柏拉图的《米诺斯》:自然正确问题的政治与哲学语境”,前揭,页21;Tod Lindberg,“最古老的法律:重新发现《米诺斯》”,前揭,页45;Martin J. Plax,“多元主义与法的统治:柏拉图的《米诺斯》”,前揭;David Janssens,“异方人的法律:瓦尔登菲尔斯、柏拉图和法律秩序的起源”,前揭,页388。

它们都有一个统一的名称。法也是如此。黄金具有非同寻常的价值，为众人所爱，法对人类生活则必不可少。石头可作为建筑的根基，而法是城邦的拱顶石。黄金、石头都不易腐朽，制作精良的法也不会朝令夕改。不过，黄金有纯金和杂金之分，这样一来，如果法全都是一回事，善法和恶法还有什么区别？

随后，苏格拉底修正了他的问题：“法就整体而言（τὸ πᾶν）是什么？”（313b）在此，苏格拉底抛开了法的多样性，看起来像是在追问法的“样式”（εἶδος）。^① 但苏格拉底并没有直接问法的样式是什么——或许，这一问题太过理论化，哲学味太浓，一开始就问这样的问题，对于同伴这位老人来说，并不适宜。法的“整体性”问题显得和缓些。整体由部分构成，各个部分的总和便是整体。从整体来看个别，才能更好理解事物的本质。但存在两类整体，其中一类的各部分各自具有完整的功能，如一张脸的组成部分，嘴、鼻、眼、耳的功能相对完整而各不相同；而另一类整体的各部分并不完整，如黄金，各部分之间除大小外无其他差别。在《普罗塔戈拉》（*Protagoras*）里，苏格拉底以此来类比美德的整体性问题：美德的组成部分更像一张脸还是像黄金；美德是一个整体，以正义、节制、虔敬为其组成部分，还是正义、节制、虔敬全都是美德的不同名称。^② 苏格拉底在谈论美德的整体性和法的整体性时，都以黄金作类比。这意味着，法与美德存在关联，法的统一性对应于美德的统一性。我们同样可以问，整体性的法更像黄金还是脸，它属于哪类整体？

苏格拉底提问的转换，涉及理论与实践、整体与部分、一与多的关系。这一转换使得谈话转向了理论的维度。但对话最终又引入

① εἶδος 也译作“理念”、“理型”、“相”等。在《美诺》中，苏格拉底用“蜜蜂是什么”来阐明“美德是什么”这个问题。蜜蜂多种多样、彼此不同，但它们全都是蜜蜂。美德也是如此，各种美德共有“同一个样式”（《美诺》72a6 - d3）。

② 参《普罗塔戈拉》329c - e，349b - c；《美诺》72a - d，79b - c；《法义》632e，963a 以下。

了米诺斯神话和克里特法，从而又回到实践问题——理论与实践密不可分。显然，苏格拉底的提问意在促使同伴摆脱习常的看法，深入理解法的本质。不过，一开始就直截了当地提问“是什么”的问题，也暗示法的统一性出现了问题。针对苏格拉底的问题，同伴下了两个定义，而苏格拉底最后自己提出了一个定义。

2 灵魂的行为 (313b6 – 314b7)

同伴给法下的第一个定义是，法是“人们视为合法的东西 (*τὰ νομιζόμενα*)”。^① 这意味着，法是合法之物的整体构成，而合法之物又是法自身所认定或确立的。从这个角度看，法的制定者是法本身，而非人或神。不过，*νομιζόμενα* 也有“按习俗信奉”的意思，因此这个定义也可读作：法是“人们按习俗信奉的东西”。同伴的定义透露，法与习俗有关联，法可以是祖传之物，为祖先或神、神子所制定。遵守这样的礼法类似于一种虔敬的行为。可见，同伴如此定义法乃是基于守法者、习俗的视角。同伴并没有像苏格拉底所期望的那样，转向理论的维度。

苏格拉底随即以各种类比反驳了这个定义。他表示，这无异于把言语 (*λόγος*) 等同于说出来的东西，视觉 (*ὄψις*) 等同于看到的東西，而听觉 (*ἀκοή*) 则是听到的东西 (313b)。言说、观看、耳听都是过程，与说出来的东西、看到听到的东西这些结果并不一样。说、视、听属于人类灵魂的行为，不同于它们所产生的结果。同样，法也是灵魂的一种行为，有别于该行为的结果——人们视为合法的

① *νομιζόμενα* 是动词 *νομίζω* 的分词形式，*νομίζω* 与 *νόμος* (法) 的词根相同。*νομίζω* 常见的意思是“认为”、“相信”、“接受”，但也有“习惯于”、“信奉”的意思。因此，其分词形式 *νομιζόμενα* 可指“按习惯使用”，“合法的或合乎习俗的”，“按法律的或习俗的方式承认、接受或相信”。

东西。^① 在此，法被看作是一种类似于言说、观看的过程，即认可某些东西为合法的过程。不过，过程与结果不能相等同。要理解过程本身，必须从该过程的目的而非结果着手。那么，立法的目的又是什么呢？是否与灵魂有关？随后的对话触及了这些问题。在这里，苏格拉底还没有直接提到“灵魂”这一字眼，但他谈到言说、观看这些灵魂的行为，由此一步步导向对法的真正理解。

既然法是灵魂的一种行为，它就不会是黄金石头这类无生命、无理智的东西。法是一种什么样的灵魂行为？苏格拉底设想了一场虚拟的对话，引入一位匿名者来探究。这位虚拟人物问“我们”（此时苏格拉底和同伴不再是对立者，而是站到了一起），“既然你宣称，凭借视觉，人们看到那些被看到的東西，那视觉又是通过什么看到这些东西？”（314a）“我们”可以答说，通过眼睛。与此相似，听觉这个感官（αἰσθάνει）通过耳朵而听到声音。这样，法又是通过什么感官使人们视那些东西为合法？苏格拉底给出了两种选择：显现（δηλώσει）或发现（εὐρέσει）。δηλώσει（显现）也有展示、阐明、解释的意思。正如人们认识到各种事物，乃是通过“显现”这些事物的“知识”（ἐπιστήμη），法作为灵魂的一种行为，是不是通过“显现”事物的本性，而获得人们的认可？或者是通过“发现”——恰如通过医术发现健康和疾病的各种原因，通过占卜术（μαντική）发现诸神的想法（314b）。苏格拉底指出，医术、占卜术等技艺（τέχνη）可称为对各种事物的“发现”。^② 在

① 参见施特劳斯，“论《米诺斯》”，前揭，页69；《自然权利与历史》，前揭，页124。

② Bradley Lewis 认为，这一连串类比就像一个上升的过程：起初是与生俱来的人的本能（能力），接着是更普遍且进化了的能力（感觉），而后发展为知识（认识），最终转变成另一（更高）类型的知识（发现），这类知识相当于医术和占卜术这些特殊的技艺。无论如何，这条轨线是从自然到人工。见 Bradley Lewis，“柏拉图的《米诺斯》：自然正确问题的政治与哲学语境”，前揭，页24。Best 将法理解为一种过程，即人们发现某些东西的过程。正如视觉是通过眼睛看到事物的感觉能力，法就是借助（Y）使人们认可某些东西的（X）。见 Best，“法是什么？重新思考《米诺斯》”，前揭，页103。

此，苏格拉底将“显现”归于知识，将“发现”归于技艺。*δηλώσει*（显现）强调的是对事物本性的认识，与最高形式的知识（*ἐπιστήμη*，也译为科学）联系在一起；而 *εὐρέσει*（发现）亦有“发明”的含义，与具体事物及其制作更相关。如此看来，显现和发现都关涉人的理智或理解力，这说明，法与人类最高级的官能（理智）有关。但法这种灵魂的行为，到底更像知识还是技艺？

要弄清这点，必须了解苏格拉底对占卜术的看法。苏格拉底谈到，“通过占卜术，恰如占卜者所说的，发现诸神的想法”。“恰如占卜者所说的”这句插话表明，苏格拉底对占卜者的“发现”、“技艺”并不信任。在柏拉图的诸多对话中，占卜术一直受到质疑。《拉克斯》（*Laches*, 196a）就提到，占卜者只知道将要发生的事情的征兆，如死亡、疾病、破财、打败仗，但他们无法决定人们能否承受这些事情，他们自己并不比别人更承受得起。也就是说，占卜术并没有使占卜者变得勇敢。而在《游叙弗伦》（*Euthyphro*）里，苏格拉底则驳斥了游叙弗伦这位职业占卜师的“智慧”。游叙弗伦声称对神圣事物拥有高深的知识，但他对虔敬的定义却漏洞百出，对人类事物几乎一无所知。更要命的是，游叙弗伦以自己秉有的有关神圣事物的伪知识为由，控告自己的父亲。这无异于颠覆了传统习俗，破坏了城邦得以稳固的根基。柏拉图对占卜术最严厉的谴责体现在《法义》里。《法义》卷十论证了诸神的存在，最鲜明地展现了柏拉图的“神学”。但在这一卷的开头，柏拉图提到，在占卜者看来，诸神会受馈赠的诱惑而无视非正义的事情，人犯罪后还可以收买诸神（885d）。这一卷末尾又指出，有一类隐蔽的无神论者来自占卜者，他们狡猾无比，欺诈成性，应处死刑（908d - e）。而卷十一的开头又规定，如果发现了一宗隐藏的财宝，绝不可告诉“所谓的占卜者”，因为他们总能制造某种理由劝告人们去移动这宗不属于他们自己的财宝。这虽然会获得物质利益，却会败坏人的道德、灵魂，破坏最好的法律

(913b – c)。最后，柏拉图还谈到，对人类来说，放毒有两类，一类是物质性的放毒，另一类是占卜者借助符咒、妖术或魔力放毒，这类放毒者对人的伤害最严重，应处死刑（932e – 933e）。

可以看到，在柏拉图笔下，占卜者的形象极为丑恶，他们不勇敢、不智慧、践踏习俗、败坏道德和法律，对城邦的稳定构成了严重的威胁。柏拉图甚至要求以极刑论处占卜者。因此，在《米诺斯》里，占卜术这项技艺的地位，应当重新思考。苏格拉底先是将医术与占卜术对举，而在《米诺斯》的中间部分，又将医术与统治术相提并论。这样，如果占卜术与医术地位相同，是否也与统治术不分高下？这显然不合柏拉图对占卜术的看法。或许，苏格拉底在此对举医术和占卜术是为了暗示，真正的立法不是一门技艺，或者，不是一门普通的技艺。

3 城邦的意见（314b8 – 314e6）

在苏格拉底的引导下，同伴对法作出了第二个定义：法是“公共意见和投票通过的法令”，法整体而言是“城邦的公共意见”（314b – c）。同伴的这个定义并不符合苏格拉底以上得出的结论。将法看作投票通过的法令，意味着法是民人通过一套程序制定出来的。因此，这个定义是基于民主的视角。法变成了灵魂的某些行为（如同意）所产生的结果，而非灵魂的行为本身。同伴的回答并没有表明，法是否具有知识或技艺的特征。因为，在民主城邦里，法律是多数人通过某种程序制定出来的，是同意的结果（意见），而不是由某些人的特殊技艺制定。苏格拉底只是略微改述了同伴的定义：法是政治的（πολιτικὴν）意见。随后进行的对话显示，这一回答并非恰切。

“法是什么”这个严肃的问题，色诺芬（Xenophon）笔下的苏格拉底从未问过。提出这个问题的，是苏格拉底的暧昧伙伴阿

尔喀比亚德 (Alcibiades)。在色诺芬的《回忆苏格拉底》(*Memoirs of Socrates*) 中,他问了伯利克勒斯 (Pericles) 这个问题。民主城邦雅典的著名领袖伯利克勒斯答道,“凡是公民大会通过而制定的章程都是法律,它们指导我们什么是应该做的和什么是不应该做的”(《回忆苏格拉底》,1.2.42)。^① 这个定义的前半部分与同伴的第二个定义相似。阿尔喀比亚德反驳说,如果聚在一起制定的人不是全体民人,而只是少数人或一个人(僭主),那么,这样制定的法律就不算是法律。即便是全体民人制定,但他们未经富有阶层的同意而制定的条例,也只是暴力而非法律(同上,1.2.42-46)。依照阿尔喀比亚德的逻辑,只有经一切人同意而制定的法律,才是真正的法律。但是,一切法律都是在某种政体下制定的,而所有政体都只是代表一部分人,不可能代表所有人。尽管阿尔喀比亚德的反驳将暴力与法律截然对立起来,^② 但实际上暗示了,真正的法律不是基于同意的原则——不是意见。

苏格拉底紧接着提到“智慧”(σοφοί)就显明了这点。他指出,睿智者因智慧而睿智,正义者因正义而正义,同样,守法者因法而守法,违法者因不法而违法。^③ 苏格拉底未经论证就说,守法者正义。这样,由于正义和法律最高贵,它们便“维护了城邦及其他一切”,亦即,维护了共同利益,而不义和不法则破坏并颠覆了共同利益。所以,必须将法视为“高贵之物”,并当作“好东西”来寻求(314c-d)。既然法是好的东西,而公共意见有的有用,有的有害,因此,法就不可能是公共意见。公共意见彼此

① 《回忆苏格拉底》,吴永泉译,商务印书馆,2001。《法义》卷四(720a)提到,立法者在说应该与不应该做什么之前,要先进行劝谕。

② 参见 Eric Buzzetti,“色诺芬的修辞术与《回忆苏格拉底》中的正义观”(高诺英译),见刘小枫、陈少明编,《色诺芬的品味》,华夏出版社,2006,页124-128。

③ 在此,柏拉图像是在玩语词,“难道睿智者不是因智慧而睿智”(Οὐκοῦν οἱ σοφοί εἰσιν σοφία σοφοί),这四句话都是这样的句式。值得注意的是,这篇对话出现了大量与 νόμος(法)有关的语词,苏格拉底甚至直接从词源来作解释(见319e)。

之间可能相互冲突，有的甚至糟糕透顶，损害公民和城邦。法作为高贵之物，应是智慧的产物，而非意见的产物。

“守法者正义”这一观点很容易让人联想到《王制》。在卷一的讨论中，提出这个观点的却是苏格拉底的敌手：智术师忒拉绪马霍斯（Thrasymachus），他据此来辩护“正义就是强者的利益”（《王制》，338e - 339a）。苏格拉底反驳说，统治者（强者）有时会制定出有损于自己的法律，遵守这样的法律就称不上正义（340a）。苏格拉底为何对不同的人说不同的话？在《回忆苏格拉底》里，苏格拉底在与智术师希琵阿斯（Hippias）交谈时，自己也提出了“守法者正义”的观点。希琵阿斯有关法律的定义，与之前伯利克勒斯的定义一样。苏格拉底指出，按法律行事为人者是守法的，因此就是在行正义，而行正义的人是正义的，所以守法者正义。希琵阿斯反对这一说法，因为，法律经常废弃或修改，足以动摇人们对守法的敬重。苏格拉底则极力辩护，守法能使城邦稳固、强大、不可抵抗，而民人则能同心协力、幸福生活，人与人之间也会相互信任、尊重、以德报德（《回忆苏格拉底》，4.4.12 - 20）。在此，苏格拉底从维护共同利益的角度为守法的必要作了辩护。随后在与尤提戴莫斯（Euthydemus）交谈时，苏格拉底也提出了“守法者正义”的观点（同上，4.6.5 - 7）。

在《米诺斯》和《回忆苏格拉底》中，苏格拉底没有以此来攻击守法的必要：法可能是恶法，或法律频繁改变和废弃，或某些非常情况下睿智者不守法也可以是正义的。因为，要是大多数人以此为由都不守法，城邦就危如累卵了。苏格拉底并没有用智术师的诡辩术或自然正义来颠覆传统习俗。值得注意的是，在《王制》建构最好的城邦时，苏格拉底对“守法者正义”的反驳，乃是为了批评智术师忒拉绪马霍斯的野蛮正义观。忒拉绪马霍斯诉诸习俗，结果却彻底颠覆了习俗，苏格拉底从哲学的立场捍卫了正义。其实，苏格拉底的驳斥暗示，法律与共同利益有关，而非仅仅关系到强者的利益。但认为守法者正义，乃是习俗主义的

观点。^① 在《米诺斯》中，苏格拉底是站在习俗主义的立场上吗？苏格拉底旋即指出，公共意见有好有坏，作为好东西的法律就不可能是公共意见。这与《王制》卷一谈论正义是什么的方式极其相似。我们不由得犹疑，苏格拉底说“守法者正义”是否仅仅基于习俗的视角。

4 发现实在 (314e7 – 315d5)

尽管苏格拉底认为将法称为城邦的公共意见不妥，但他还是相信法是某种意见。由于法不是有害的意见，那便是有用的意见。苏格拉底声称，有用的意见亦即真实的意见，而真实的意见就是对实在 (τοῦ ὄντος)^② 的发现。由此，苏格拉底自己提出了对法的第三个亦即最后一个定义：法意图 (βούλεται) 成为对实在的发现 (314c7 – 315a3)。在这个定义中，苏格拉底用“意图”一词作出限定：法并不必然是对实在的发现。由此透露，存在多种多样的法律。但同伴忽视了苏格拉底的这一限定，他不明白，倘若法就是对实在的发现，为何我们在相同的事务上，并没有一直使用相同的法律。同伴的看法是，如果法是对实在的发现，而实在又总是相同，那么，法就会是全然不变的。但从同伴的经验看来，法的频繁改变恰恰是常态。苏格拉底将这归因于使用法律的人并非总能发现法的意图。法发现实在的意图始终如一，它并不受“我们”所左右，法的多样性源于发现者“我们”难免会犯错。因此，“我们”是什么样的人，就会制定出什么样的法。“我们”如

① 在《自然权利与历史》中，施特劳斯深入阐述了这点，前揭，页 102 – 107。

② ὄντος 作为 εἰμί (是) 的现在分词，本来是日常用语，指东西、实物、财产。在柏拉图那里，加冠词 τοῦ 后就成了著名的哲学术语：真实的在者。参见刘小枫编修，《凯若斯》，华东师范大学出版社，2005，页 125 – 126。它也指存在，或存在的本性。

果是智慧之人，制定出来的法就会越接近法的意图。

苏格拉底接下来问，我们使用的法律是因时而异、因人群而异，还是一直相同。这相当于问，我们使用的法律是否总与法的意图相符，如果相符，我们就是一直使用相同的法律。同伴对苏格拉底问法深感诧异：不同人群使用不同的法律不是明摆着的事吗？同伴以人祭的例子为证，发表了他在该对话中最长的一段话。同伴指出，在“我们”雅典，人祭既“不合法”也“不虔敬”，但对迦太基人来说却相反，他们甚至有人将自己的儿子献给了克洛诺斯（Kronos）（315c）。在此，同伴不再抱怨雅典法律的频繁改变，反倒为其变得“文明”而骄傲。他接着得意洋洋地指出，实行人祭的，并不限于那些与“我们”使用不同法律的外邦人，就连某些希腊人——吕凯亚（Lycaea）人和阿塔曼托斯（Athamas）的后裔也同样如此。此外，有些人曾把死者埋葬在他们生前住的房子里，但“我们”雅典人“从未干过这等事”。而这类事情，任何人都可信手拈来，举出无数个例子（315c - d）。

雅典法律禁止实行人祭，其他法律却将人祭视为合法；雅典法律不许将死者葬在屋内，其他法律却允许。同伴由此表明，不同的法典彼此相互冲突，人类并不拥有相同的、不变的法律。同伴特地提到，吕凯亚人和阿塔曼托斯后裔这些希腊人也实行人祭。吕凯亚位于阿卡狄亚（Arcadia，一希腊城邦），据说宙斯出生于阿卡狄亚的一座山里。吕卡翁（Lycaon）曾在此为宙斯献祭了一个男孩，而触怒了宙斯。尽管宙斯惩罚了吕卡翁，当地居民仍保留着每九年献祭一个男孩的习俗（《王制》565d 也提到了这一献祭）。宙斯不喜欢人祭似乎与其父克洛诺斯有关：克洛诺斯因惧怕儿子们会推翻他的统治，而吞吃了他的孩子，宙斯受母亲瑞亚（Rhea）的保护而躲过此劫。克洛诺斯吞吃儿子如同将儿子献祭，因此，宙斯反对人祭。而英雄阿塔曼托斯因受骗于妻子伊诺（Ino），差点将前妻的孩子献祭给宙斯，后来也是宙斯解救了他的

孩子。^① 这样看来，同伴提到的这两个地方的人祭，都为宙斯所反对。同伴显得与宙斯站在同一边，他喜欢宙斯时代胜过克洛诺斯时代。据说，在克洛诺斯时代，神照管着人。而在宙斯时代，人失去了神的照料，得自己照料自己。同伴所举的例子暗示，如今，在没有人祭的时代，人的统治和法律取代了神与英雄的统治和法律。

在证明法律因时因地而异时，同伴带有一种明显的“偏见”：雅典法律优于其他地方的法律；现在的法律优于过去的法律，即便是最古老的法律——克洛诺斯时代的法律。同伴偏爱本地的、现时的法律意味着，他还不是以立法者、睿智者的视角来审视法律，他还没有超越时间和地域。同伴意识到了不同的法典存在冲突，但他并没有由此追问，什么才是“正确的”、“真正的”法典。

其实，雅典也曾实行过人祭，同伴对此应该很清楚。雅典始祖厄瑞克透斯（Erechtheus）王的女儿的献祭，便是个众所周知的传说。据说，厄瑞克透斯王由雅典娜养育（参见《伊利亚特》卷二 546 行以下，《奥德赛》卷七 81 行）。阿波罗多罗斯在《希腊神话》中提到，雅典由于受厄琉西斯人（Eleusinians）进攻，神谕告示，需要将厄瑞克透斯最小的女儿献祭，雅典才能得救（Apol-lodorus,《希腊神话》3. 15. 4）。结果，厄瑞克透斯将女儿献了祭。欧里庇得斯的残篇《厄瑞克透斯》（*Erechtheus*）提过这个献祭，并指出，厄瑞克透斯的妻子普拉西提亚（Praxithea）为了保护城邦欣然将女儿献祭。^②

① 参见 Timothy Gantz,《早期希腊神话：文学与艺术源流导读》（*Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources*），The Johns Hopkins University Press, 1993, 页 176 - 180。

② 参见 Bradley Lewis,“柏拉图的《米诺斯》：自然正确问题的政治与哲学语境”，前揭，页 31。Lewis 还提到阿伽门农的女儿伊菲革涅亚的著名献祭。在《在奥里斯的伊菲革涅亚》（*Iphigeneia at Aulis*）里，欧里庇得斯谈到，伊菲革涅亚自愿为“全希腊人的利益”献祭，使希腊联军得以顺利起航，远征特洛伊（1386 行）。

如果同伴清楚雅典也有过人祭，他对雅典法律的看法就存在矛盾。一方面，他抱怨雅典法律经常变化，这无疑为守法赞成了麻烦；另一方面，他又欣赏这种变化带来的“进步”——“我们”废除了人祭这种野蛮制度。这样，法律到底变还是不变好呢？

从以上这些献祭可以看到，人祭是为了城邦的共同利益。雅典这个商业型民主城邦，在废除人祭——实行“宗教宽容”后，其法律反而频繁多变。这是因为，民主城邦的法律是为了满足个人的欲望，而非限制个人的欲望。个人的欲望多种多样、永无止境，法律也得随之不断改变。之前苏格拉底提过，法律是为了维护城邦的共同利益，而人祭的背后也是出于共同利益的考虑。这表明，法律与神圣事物有着某种关联，与最高意义上的实在即诸神和灵魂密不可分。尽管同伴拒斥了神法，但也由此将宗教问题（虔敬、献祭、葬礼）引入了法的谈论之中——《米诺斯》乃是在宗教的语境下讨论法。

二 法的意图

对于同伴的例证，苏格拉底表示，要是同伴说得没错，那就是他的疏忽了。显然，苏格拉底不会忽视如此显而易见的事。他接着指出，如果他像同伴那样长篇大论，他们就永远无法达成一致。苏格拉底提议，他们应该换一种探究方式，共同来探讨问题，也就是使用我们所熟悉的问答法。同伴表示乐于回答。接下来，苏格拉底为自己对法下的定义做了三次论证。

5 应然与实然 (315e5 – 316c2)

同伴赞同苏格拉底，无论何时何地，人们都认可正义之物正义，不义之物不义，而非相反。苏格拉底特地指出，就像迦太基和吕凯亚人也承认的那样，重量大的东西沉些，而重量小的东西轻些；各个地方认可，高贵之物高贵，低贱之物低贱，而不是与此相反 (315e – 316b)。

确实，人们易在重量这类度量衡的客观问题上达成一致，不会为此争吵不休，拔刀相见。但关于正义这类有价值判断的问题，导致的争论乃至战争难以计数。在《游叙弗伦》(7b – e) 中，苏格拉底明确指出，神和人在度量衡上不会有分歧，但在是非、善恶和贵贱问题上却莫衷一是、交恶纷争。而《王制》关于正义问题更是意见纷繁。我们可以看到，正义绝非像重量那样少有争议。因此，在《米诺斯》里，苏格拉底以重量来类比正义和高贵并非恰切，他得出的那个普遍共识令人生疑。说人们认可正义之物正

义，并不意味着，人们都知道何为正义之物、正义是什么。恰如人们有时会混淆敌友一样，人们有时也会混淆正义与不义，高贵与低贱。

苏格拉底由这一成问题的共识推论出，无论何时何地，人们都认可，“各种实在为实在，而非各种非实在为实在”（316b）。这样，如果按照同伴的定义，法是人们视为合法的东西（即人们认可的东西），那么，法就应该是（而非意图成为）对实在的发现。因此，谁要是在实在上犯错，将非实在视为实在，谁就会在法律上犯错。同伴虽然承认，由此看来，无论在哪里，相同的事务都一直使用相同的法律，但他对此无法信服，因为他的日常经验向他表明，“我们的法律总是不停地变来变去”（316c）。

显然，苏格拉底是从应然的角度来谈法律。苏格拉底对于法的定义是基于法是“高贵之物”、“好东西”这一前提。从睿智者、哲人的视角来看，法应当是好东西，不仅有助于维护共同利益，而且有利于提升人。应然意义上的法稳定不变。但统治者、立法者却不一定认识到这点，实际制定出来的法律未必会是“好东西”。实然意义上的法必定频繁多变。同伴的困惑源于从实然的角度来看待法律。

苏格拉底有意的曲解似乎是要让同伴意识到，真正的正义和高贵是超越城邦的，并不限于雅典。无论在迦太基和吕凯亚这类受同伴轻蔑的城邦，还是在雅典，正义和高贵的标准并无二致。在《法义》卷一中，雅典异方人也提到，不能把战斗的胜败设为判定高贵与否的标准。因为，胜败乃兵家常事，大城邦败给小城邦，管理得好的城邦受混乱无序的城邦奴役屡见不鲜，可以找到“无数”个例子（《法义》638a - b）。

6 知识与技艺 (316c3 – 317d1)

对于同伴的质疑，苏格拉底以一个类比作了答复。苏格拉底认为，法律就像走来走去的跳棋（μεταπεττεύόμενα），实际上都一模一样。在此，法律被比作跳棋，立法者就如同奕手。《法义》卷五也提到，下一步的立法工作就像跳棋游戏的下一步棋，即放弃“神圣的界线”，构建次好的城邦。因为，立法者的正确做法是，描述出各种类型的政体（最好的、次好的及第三等的），以让负责创建的人作出选择（《法义》739a – b）。这样，作为奕手的立法者，要懂得各种政体的类型。立法就像在游戏中走棋，必须根据局势作出选择和改变。^① 所以，立法远非在公民大会上投票通过决议那么简单，法作为灵魂的行为是由一类特殊的人作出的，远不是城邦的意见。接下来的对话表明了这点。

苏格拉底转而讨论工匠们书写的著作。在反驳同伴为法下的第一个定义时，苏格拉底曾提到法是知识还是技艺的问题。现在，他似乎把法当成一门技艺。苏格拉底指出，治愈疾病的著作为医生所写，因为医生在医术上拥有知识。而在相同事物上拥有知识的人，最能认可相同的东西。同伴肯定，在认可相同的东西上，无论希腊人还是外邦人，那些有知识的人“都会相互一致”（316d）。为此，苏格拉底首次称赞了同伴。显然，此时的同伴走出了城邦的界限，不再局限于自己的城邦。同伴认可法是一门技艺，这意味着他不再将法看作是城邦的意见，他不再站在民主的立场上。或者说，在苏格拉底的引导下，同伴开始从守法者、公

^① 参见 Bradly Lewis, “柏拉图的《米诺斯》：自然正确问题的政治与哲学语境”，前揭，页 34。

民的视角，转向立法者的视角。^① 同伴进一步承认，有知识的人总是相互一致。而医生们这些有知识的人，写下的正是他们视为实在的东西，因此他们的著作就是“医术和医术的法律”（316e）。同样，农民、园丁、厨师这些在各自行业内有知识的人，其著作也是相应行业的法律。苏格拉底由此得出，治理城邦的著作和法律，乃出自那些在如何统治城邦上拥有知识的人。那又是谁在这方面拥有知识呢？苏格拉底先是说，唯有治邦者和君王。接着又马上改口，称“君王和好人”的著作就是法律。好人代替了治邦者。这相当于说，关于如何统治城邦的知识，除了君王和治邦者外，好人也拥有。但这样的好人又是谁？

在这段对话里，苏格拉底提到了五种“著作”，涉及的行为有治愈疾病、管理花园、配制佳肴和统治城邦（农民的行为没有提及）。这些著作的书写者都是相关行业的从业者，皆具有实际的从业经验，并掌握了其行业的技艺。医生之所以能写医书，是因为他有医术，在这方面有知识。君王和治邦者能写法律著作，是因为他们有统治经验，在统治术上有知识。但在拥有如何统治城邦的知识上，有一类人却不必要是参与统治的人，也就是说，他们并没有实际的从政经验。苏格拉底称这类人为好人。我们知道，苏格拉底是位哲人，发现实在其实是哲学的旨归。好人是否指智慧者、哲人呢？哲人在如何统治城邦上也拥有丰富的知识，甚至强过君王和治邦者。在《米诺斯》中间部分的中间，苏格拉底提到好人（哲人），这是否意味着哲人的知识（智慧）对于法律至关重要？

苏格拉底接着说，对于相同的事物，有知识的人无疑不会在不同时期写出不同的东西来。因此，法律如果是有知识的人所制定，就不会变来变去。雅典法律的频繁改变，无异于表明雅典的立法者愚昧无知。“知识”是这个简短的证明里反复出现的语词，一共出现了12次。由此可以看出，法律作为灵魂的一种行为，与

① 同上，页23。

知识、智慧有着密切的关联。最后，苏格拉底进一步限定了法律。他指出，在各个领域中，“正确的”（ὁρθόν）东西才可称为法律。那些有关正义与不义、城邦的组织和治理的著作，“正确的才是王法”，不正确的就算不上——尽管无知者会将其当作法律。这样，法律便是对实在（即正确的东西）的发现（317b - c）。

正确制定的法律才算法律，无知者制定的不算。换言之，庸医写的医书不能称为医书，坏君王创立的法律，也不可视为法律——恶法非法。因此，真正的法律必须对正义与不义有着正确的判断，并能够用来正确地组织和治理城邦。但是，现存的法律往往错误百出，在何为正义或不义上尤其不相一致，能用来良好地治理城邦的法律更是少数。除非真正有知识的人来制定法律，才有所谓正确的法律。

这节对话的意旨极为隐晦。苏格拉底先是将法律和技艺看作是相同的属。技艺作为一种固定的知识，可以在著作中找到其相应的表述，可类比于成文法。但苏格拉底的推论过程存在问题，因为，技艺或法律，都不必然出现在著作中——农场主并不需要编写或阅读农艺方面的著作，不成文法也没有出现在著作里。^① 普通的技艺只关注部分的利益，而不关注公共利益或整个人类生活的利益。如果立法也是一门技艺，就绝不是园艺或烹调术这类一般的技艺。苏格拉底对烹调术的怀疑向我们暗示了这点。苏格拉底在谈到“烹调的法律”时用的是疑问的语气：“似乎出自那些在如何配制佳肴上有知识的人？”（317a）紧接着又说：“如他们所说，正是厨师拥有这种知识吧？”“似乎”、“如他们所说”这些语词说明，苏格拉底对烹调术作为一项技艺充满怀疑。^② 因此，法律与技艺并非同属。在现实中，不存在统治术方面的专家——没有哪个城邦法律的制定者，既拥有实际的统治经验，又在统治术上

① 参见施特劳斯，“论《米诺斯》”，前揭，页72。

② 在《高尔吉亚》中，苏格拉底就明确表示，烹调术绝非是技艺，而是经验和消遣（462d - 463b）。

具有丰富的知识，哲人一王未曾真正出现过。

在施特劳斯看来，立法可视为技艺是在这样一个层面上：立法的技艺是最高形式的实践智慧，是“建构的技艺，技艺中的技艺”，它“以最全面的方式处理了整个人类的利益”，而一般的技艺只关注部分的利益。但“立法的技艺”是个含混的术语，它可以指某位立法者代表某个政治共同体在“此时此地”实践的技艺，也可以指立法者教师所教导的关于立法的“实践知识”。立法作为实践知识要比作为实践技艺高贵，因为，实践知识为实践技艺提供了指导。^① 实践知识来自立法者教师，他未必是实际参与立法的人，但他拥有理论知识和智慧，可以指导实际的立法者。

通过频繁提及“有知识的人”，并引入“正确”（ὀρθόν）这一语词，苏格拉底暗示了“自然正确”（ὀρθότητα φύσει，《法义》657a8）的存在——“正确的”、好的法律是依据自然而非技艺（或习俗）制定的，知识和智慧才是善法的来源。在这一节里，苏格拉底关于法律与技艺的不恰当类比，实际上整合了立法两个层面的涵义：作为实践的技艺，立法需要有知识的人的指导，需要智慧。因此，立法既是技艺又是知识。^②

① 参见施特劳斯，《城邦与人》（*The City and Man*），The University of Chicago Press, 1964，页28-29。

② 关于知识与技艺的关系，亦可参阅 David Roochnik,《技艺与智慧：柏拉图对技艺的理解》（*Of Art and Wisdom: Plato's understanding of techne*），The Pennsylvania State University Press, 1996。Roochnik 阐述了一种“非技艺的知识”（nontechnical knowledge）。他指出，非技艺的知识没有一个有别于自身的固定对象，它的对象就是自身，因为它是渴望了解美德的知识。其他技艺可取得明显的进步，例如，通过向能手学习，一个无知的木匠可变得有技术。这就是为何普通的技艺容易为人认可，且总让人羡慕的原因。但学习美德的进步与此不相似。只有那些对美德的知识已有所了解的人才可教。但他们了解什么呢？了解美德的知识是可欲的。这就是苏格拉底得出的结论。因此，劝谕揭示（甚至说明）了非技艺的知识，因为它呈现了自我认识，即有关人的欲望的知识。这种知识的认识内容不同于技艺，因为它是非确定性的，不可系统地分割而后用来教授。同时，它也不可“打包”起来而后高价卖出。相反，它是存留在对话中的知识。见页175。

7 照料灵魂的技艺 (317d2 – 318a7)

苏格拉底对其法的定义的第二个论证，是从法律制定者（有知识的人或无知者）的角度来阐明。同伴对此证明乃未完全信服。通过探讨技艺的实践，苏格拉底作出了第三个证明。农民能把各类种子恰切地分配（*διανεῖμαι*）^①给土地的诸部分，因而是种子的“好分配者”，其法律和分配对于种子而言是正确的。同样，吹箫手和竖琴师是曲调的好分配者，训练师最擅长分配食物给人的身体，而牧羊人和牧牛者的法律则最有益于羊群和牛群。最后，苏格拉底追问，谁的法律最有益于人的灵魂？“王法”，苏格拉底以命令的语气要求同伴就这样宣称（318a）！这一系列的类比表明，苏格拉底假定法是一门分配的技艺，是照料灵魂的技艺。

农民给土地分配种子，吹箫手给歌（*μέτρη*）分配曲调，训练师给身体分配食物，但君王给灵魂分配什么呢？什么样的分配和法律才算“正确”？苏格拉底并没有回答这些问题。土地、身体（无论是人的还是动物的），都是物质性的，分配的东西也是实物。只有歌是非物质性的，分配给歌的曲调需要人的精心创作，分配者应是对其法律最精通的人（*νομικώτατος*）、最有见识的人。在希腊语中，*νόμος*（法）也有歌曲的意思。如此看来，君王分配给灵魂的东西，是否也需要君王或立法者的精心创作，而分配者在政治、立法的技艺上应是最出类拔萃的人？从《法义》中我们了解到，歌曲、合唱作为音乐教育，对儿童教育至关重要，甚至

① *διανεῖμαι* 与 *νόμος*（法）的词根相同。*διανεῖμαι* 的意思是“分配或指派某物”，给牧群分派牧场的意思，而法指的是公平的或合理的分配。“分配”也意指“放牧”（*pasturing*），“牧人”（*herdsman*）或“牧者”（*pasturer*）与“分配者”（*distributor*）的含义相同。参见 Pangle 译，《米诺斯》注释 12，见 Pangle 编，《政治哲学之根：十篇被遗忘的苏格拉底对话》，前揭，页 60。

连法律本身也需要有劝谕民人守法的“法律序曲”。因此，君王分配给灵魂的东西与教育有关。

君王要能像牧羊人饲养（*νέμειν*）羊群那样照料人的灵魂。*νέμειν*（饲养、分配）与 *νόμος*（法）词根相同。在柏拉图对话中，牧羊人常常被比作统治者。^① 牧羊人不但要照料好羊群，而且要保护羊群免受野兽的攻击，以防羊群“变得越来越少”。与此相似，统治者应避免民人变得越来越少、越来越坏（《回忆苏格拉底》，1. 2. 32）。但君王照料人的灵魂与牧羊人照管羊群并非完全一样。君王照料人是人牧人，牧者与其牧群同种，而牧羊人照管羊群是人牧动物，牧者与其牧群不同种。《克里提阿》（*Critias*）提到一个神话：据说，远古的时候，神们在各自分配到的地域里，像牧羊人饲养羊群那样饲养人类。神牧人就像人牧兽一样，都是不同种类间的饲养。但两种饲养存在差别，牧羊人是通过鞭打、强迫来牧养羊群，而神则通过“劝谕的舵”来掌管人的灵魂，给他们的心灵注入治邦的方法，并形成礼法（《克里提阿》109b - d）。人牧兽是以强迫的方式进行，人无法说服动物听从自己的指引，但在失去神的照料后，人牧人能否像神牧人那样，以劝谕的方式使人和睦相处？我们看到，人牧人的方式包含了强迫和劝谕——僭政和王政便是两种不同的牧养方式。但强迫性的牧养带来的是恶果，并非像神牧兽或人牧兽那样产生好结果。

不过，苏格拉底提到的是“王法”。法律分配给民人的是奖赏和惩罚、荣誉和耻辱（《法义》697b）。法律的惩罚也是一种强迫，但法律也劝导人成为好公民，这会为他们带来荣誉和奖赏。善法的统治亦能使城邦和谐、有序。但固定的法律不可能与每个灵魂的需要相吻合，为每个灵魂单独作指导，实际上，最有益于人的灵魂的，是君王以口头方式当场给每个人分配对其而言最好

① 参见柏拉图《法义》906b, 906d; 《王制》345c。

的工作，使其成为好人的工作。^① 君王的口头分配完全不同于成文法（著作）的分配，在这节里，苏格拉底没有再提及“著作”，他转向了来源明确的不成文法——君王给予每个人的灵魂的恰切分配。君王的口头分配依据不同的灵魂状况作出，具有无限的灵活性，不像成文法那样对所有人都相同。这种依人而定的法律是最好的法律，也是无限可变的法律，它是智慧灵魂所为。在这里，关于法作为技艺的讨论似乎出现了矛盾。一方面，法要将“食物和劳作”恰切分配给每个人，要求与诸个体一样多样；另一方面，法作为对实在的发现，又要求不因时因地因人群而异。这使我们对迄今为止有关法的讨论产生了怀疑。或许，法并不仅仅是技艺。施特劳斯指出，

行统治的唯一稳靠的名分乃是知识；不是世袭、选举、强力、欺诈，惟独如何统治的知识，才使一个人成为王或统治者。具有最高政治智慧的人高于任何法律，不仅因为只有他才可能是杰出法律的来源，也同样因为他具有再贤明的法律都必然缺乏的灵活性。具有最高政治智慧的人是有眼能看的法律，而每一部真正的法律都在某种程度上是盲目的。因此，真正的统治者的正义不可能在于守法或法律上的正义。引导他的必须是超法律的正义，必须是使人们受益的习性，帮助他们变得尽可能善，活得尽可能幸福的习性。^②

真正的法律源于统治者的智慧、知识。但要实行这种为每个人量身定做的“法律”是个难题，因为，即便存在智慧的统治者，他也不可能始终守在每个人身旁，随时为其作指导（《治邦

^① 参见施特劳斯，“论《米诺斯》”，前揭，页73；《自然权利与历史》，前揭，页150。

^② 参见施特劳斯“苏格拉底问题六讲”第四讲（洪涛译），见刘小枫、陈少明编《苏格拉底问题》，华夏出版社，2005，页51。

者》296a - b)。这也显明了法的统治的必要性。不过，这一难题并没有使好的统治成为幻影，因为，我们受理智所指引，并不需要智慧者总坐在我们身旁，而是让理智居住在灵魂里。正如法律通过日常的习惯和教育来指引我们，而不用时时刻刻围绕在我们身旁。^① 源于智慧者的法律可以使人尽可能变好。苏格拉底强调法的稳定性是因为，大多数人服从尽可能不变的明智法律，乃是政治秩序获得稳定的保证。强调法的可变性则因为，任何法律都不可能像睿智者在场的直接分配那样明智，同时，为了不断改善政治秩序和防止法律衰败，必须不断改善法律。因此，立法是一个没有完结的过程，每个时代都要求有灵魂优异的立法者。^② 苏格拉底将法作为一种技艺来讨论，从而显示出法的统治的困境。由此使我们转向知识，认识到结合成文法与不成文法的必要——成文法来自立法的技艺，而最高类型的不成文法则来自统治者的知识。

苏格拉底由第二个证明得出，君王和好人制定的法律才是正确的法律，因为他们在如何治理城邦上拥有知识。而第三个证明进一步阐明，王法最有益于人的灵魂，他们对有关灵魂的法律最有见识、最精通。这是否表明，如果法是对实在的发现，也就是对灵魂的发现？但谁最了解人的灵魂呢？是君王吗？我们注意到，证明二和证明三都提到了七种人，但在证明三当中，“好人”不见了：

证明二：医生 - 农民 - 园丁 - 厨师 - （医生） - 治邦者、君王、好人

证明三：农民 - 吹箫手、- 训练师 - 牧羊人、- 君王

竖琴师

牧牛者

① 参见 Stanley Rosen, 《柏拉图的〈治邦者〉：政治的编织》(Plato's Statesman: The Web of Politics), Yale University Press, 1995, 页 161。

② 参见施特劳斯等编,《政治哲学史》,“柏拉图”,李天然等译,河北人民出版社,1998,页 84 - 85。

两个论证均提到了农民，园丁则可对应于吹箫手和竖琴师，他们的技艺都与自然之物有关；厨师能满足口腹之欲，训练师为人分配食物，两者皆涉及身体；而医生和牧者，在柏拉图笔下都是统治者的形象。但证明二里的“好人”跑到哪里去了？

三 米诺斯神话

《米诺斯》的最后一部分，讨论的是米诺斯的法律。这部分看起来与对话的主题“法是什么”不相协调，在转入这部分的讨论时，苏格拉底并未多做解释，这也是《米诺斯》常被视为伪作的原因之一。其实，我们可以这样来理解，在应然的意义上，法的意图是发现实在，最好地照料灵魂，使人向善。这暗示了法必须是善法，并得到最好的实行。因此，“是什么”的问题最终得回到“谁”的问题——谁来制定并实行善法，谁来行正义，等等。引入米诺斯神话便是从“是什么”转向了“谁”（这也是《法义》开篇的问题：是神还是人制定了法）。这个突转似乎假定，我们已明白法是什么，谁制定了善法，缘何为善法，现在是找出最好的法律的时候了。

8 法律序曲（318b1 – 318d8）

苏格拉底宣称，王法最有益于人的灵魂，对此同伴表示“毋庸讳言”。苏格拉底第二次称赞了他，夸他说得好。现在，苏格拉底要同伴说说，关于吹箫的法律，在古人里头，谁是个好立法者。箫在之前已提过，这个提问并不显得突兀。苏格拉底主动提醒他，此乃马尔苏亚（Marsyas）及其情伴弗里吉亚人（Φρύγες）奥林普斯（Olympos）。因为，他们的箫曲“最为神圣”，唯其“打动并显露了那些需要诸神的人”，并至今还保留着（318b）。

在传说中，马尔苏亚是半人半兽的萨图尔（satyr），淫荡放

纵，是个好色之徒。据说他捡起雅典娜丢弃的箫，成了吹箫术的高手，便想和阿波罗一决高低，且定好败者任由胜者处置。结果马尔苏亚败给阿波罗，被活活剥了皮。^① 马尔苏亚更容易让人联想到违法乱纪、亵渎神灵的形象。苏格拉底为何说他是好立法者，他的箫曲最为神圣，并让人变得虔敬呢？这是个令人震惊的说法。苏格拉底是否在向同伴暗示，最好的法律并不在“文明”的雅典。苏格拉底特地提到了奥林普斯的出生地弗里吉亚。弗里吉亚是小亚细亚的一个乡村，并不属于希腊。这意味着，最好的法律不一定来自希腊，特别是雅典。苏格拉底似乎有意要让同伴扭转目光。

马尔苏亚是柏拉图对话中经常出现的形象。^② 在《会饮》里，阿尔喀比亚德在颂扬苏格拉底时，将他比作马尔苏亚的萨图尔。两者都丑陋无比，也都猖狂得很。马尔苏亚的箫音迷人，但苏格拉底的言辞更让人着迷。听了苏格拉底的话，阿尔喀比亚德的灵魂“搅成一团乱麻，不能自主，甘愿做他的奴仆”（《会饮》215e）。马尔苏亚和苏格拉底都能迷住人的灵魂，苏格拉底凭借的是他自身内装满的“美德神像”，而马尔苏亚凭的是他那最神圣的箫曲。苏格拉底灵魂的优异让阿尔喀比亚德这个自视甚高的美男子自惭形秽，马尔苏亚的吹箫术则能打动人的心灵，显露（ἐκφαίνει）那些需要诸神的人。ἐκφαίνει的原意是使人暴露于光天化日之下，亦有揭示、照亮的含义。这无异于说，马尔苏亚的吹箫术这门技艺能够影响人的灵魂，发现、照亮那些需要诸神的人，亦即吹箫术使人向神靠近，变得虔敬。这里也显示了苏格拉底与

① 参见色诺芬，《长征记》（又译《远征记》）（*Anabasis*），崔金戎译，商务印书馆，1985，卷1章2段4；希罗多德（Herodotus），《历史》（又译《原史》），王以铸译，商务印书馆，2007，卷七，段26。

② 可参见《王制》，399e；《欧蒂德谟》（*Euthydemus*），285d；《伊翁》（*Ion*），533b；《会饮》，215b, c, e，《法义》，677d。《法义》提到了七个最初发明技艺的人，同时列举了马尔苏亚和奥林普斯，马尔苏亚位于七个人的中间。

马尔苏亚对人的灵魂的不同影响：苏格拉底使人关注美德，马尔苏亚则使人关注神灵。

《米诺斯》引入马尔苏亚这个例子暗示了，最好的法律关切的是灵魂，善是其首要标志，并具有古老性（稳定性）和神圣性。马尔苏亚的箫曲，看起来很适合作为谈论最古老法律的序曲。

苏格拉底接下来问，谁是古代君王中的好立法者，其法律因神圣而迄今仍保留着。同伴无法回答。在苏格拉底的提醒下，同伴提到了拉刻岱蒙（斯巴达）的立法者吕库古（Lycurgus）。但苏格拉底认为斯巴达的法律还不够古老，可能连三百年都没有。斯巴达最好的法律的来源——克里特法律，才是最古老的法律（318c - d）。^① 在这里，苏格拉底似乎把最古老的法律等同于最好的法律，将古老等同于善。还未等同伴说出克里特的好君王、好立法者是谁，苏格拉底就自己谈到，那就是宙斯和欧罗巴（Europa）之子，即米诺斯和刺达曼堤斯（Rhadamanthus）。最古老的法律来自他们。

斯巴达法律可追溯到阿波罗神（《法义》624a），他打败了马尔苏亚。如果米诺斯对应于马尔苏亚，那么，阿波罗应优于米诺斯——阿波罗是宙斯和女神勒托（Leto）之子，而米诺斯是宙斯和凡人之子；阿波罗是天神，米诺斯只是神子。这样来看，斯巴达法律不就高于克里特法律，才真正“因神圣”而迄今保留着？我们知道，苏格拉底否定的是吕库古法律的古老性，他暗中对比了吕库古和米诺斯，而非阿波罗和米诺斯。米诺斯是半人半神，而吕库古只是人。米诺斯比吕库古更“古老”、高贵，但比阿波罗“古老”、高贵吗？苏格拉底对比法律的古老性时，并没

① 在《政治学》（*Politics*）里，亚里士多德比较了克里特与斯巴达的政体。他指出斯巴达的法律出于克里特法律，史传确有记载。据说，吕库古曾在克里特岛定居多年。斯巴达在克里特有一个殖民地吕克托城，那里的斯巴达人沿用了克里特的旧制，而这些法制据称来自远古的米诺斯王。参见《政治学》，吴寿彭译，商务印书馆，1997，1271b20 - 30。

有追溯到斯巴达法律的源头，这似乎暗含了他对法的神圣性的怀疑。

马尔苏亚和米诺斯都是富有争议的形象。马尔苏亚是半人半兽，极易让人想到米诺斯欲望的产物：牛头人身的怪物米诺陶。不过，正如马尔苏亚还有神圣的一面，米诺斯也有另一重身份——宙斯之子，半人半神。

9 关于虔敬的劝谕 (318d9 – 319a8)

同伴虽已走出雅典法律的魅惑，但拒不接受克里特的法律。在他看来，刺达曼堤斯称得上是正义者，但米诺斯却是个“野蛮、残酷和不义之人”(318d)。显然，苏格拉底称米诺斯是好君王触犯到了同伴的禁忌。在同伴的心目中，米诺斯是雅典的死敌，怎么可以说是好君王？为此，苏格拉底第二次称同伴为“最亲爱的朋友”(ὦ βέλτιστε)，并随即指出，同伴的说法来自“阿提卡悲剧里的神话”。同伴大吃一惊，这不正是大多数人的看法吗？苏格拉底说荷马与赫西俄德可不这样看，他们比所有悲剧诗人加在一起还要可信哩。在此，苏格拉底诉诸最古老的诗人来对抗悲剧诗人，用最古老的传统来对抗悲剧诗人代表的传统，以让同伴摆脱雅典悲剧神话的魅惑。

在阐述荷马对米诺斯的赞颂前，苏格拉底先劝谕了同伴一番，以免他也像“多数人”那样“不虔敬”。在苏格拉底看来，虔敬的关键在于，不要在有关诸神和“神样的人”（如米诺斯）的言行上犯错。苏格拉底还提醒同伴，褒贬人之前要“深思熟虑”，以免“言语失当”。因为，要是有人赞扬与神对立的人，而谴责与神相似的人——好人，神便会“义愤填膺”。这样一来，我们就得“学习区分好人与坏人”，“不应当认为，某些石头、木头、鸟和蛇是神圣的，而人却不神圣。相反，所有这些造物中，好人最

神圣，而坏人最龌龊”（318e-319a）。

在此，苏格拉底提出了一个奇特的看法：多数人不虔敬。因为，他们在有关诸神和神样的人的言行上犯错。换句话说，苏格拉底所谓的虔敬，就在于正确谈论诸神和神样的人，正确事神。而虔敬之人要懂得区分好人与坏人，才不会招致神的愤怒。好人是与神相似的人，坏人是与神对立的人。既然非生命的物质（石头、木头）和非人的野兽（鸟、蛇），都具有神圣性，那么，米诺斯这位与最高神具有血缘关系的神子，就更具神圣性，也更好。在这里，好坏的标准似乎基于与神的亲疏关系。不过，苏格拉底特别强调要“提防”不虔敬和言行不当，并强调要“深思熟虑”和学习区分好坏，这些显然都与理智有关。与神相似的人除了神子外，还有一种最高类型的人——智慧之人。只有智慧之人才能正确谈论诸神和神样的人，正确事神，多数人无法做到这点，因此多数人并不虔敬。苏格拉底对虔敬的理解有别于传统的观点。在他那里，虔敬之人显得是个智慧之人。虔敬不在于向神祈祷和献祭，也不在于按祖传的习俗崇拜神。虔敬与理智紧密相连。但苏格拉底所说的虔敬并没有完全脱离传统的观点，他还特意提及了神的愤怒。

苏格拉底谈米诺斯法律前先劝谕同伴要虔敬，这表明法律与虔敬有关。我们也可以把这段话看作是谈论米诺斯法律的“序曲”。为了让同伴相信米诺斯法律是最好的法律，苏格拉底以不虔敬和神的愤怒为由，让同伴产生畏惧以信服。但与此同时，苏格拉底暗示了法律与智慧的关联。正如一个好人必须懂得区分好坏，作出恰切的赞扬与谴责，一部优良的法律要能正确区分正义与不义，作出恰当的奖赏与惩罚——区分好坏、善恶、是非乃是立法的基础。苏格拉底将这一看法隐藏在虔敬问题的背后。毕竟，善法的形成取决于机运——立法者未必会是睿智者，能正确区分好坏。因此，诸神或传统意义上的虔敬乃

是立法技艺的补充,^① 对神的愤怒的畏惧能使人守法。

苏格拉底警告同伴要提防不虔敬,不免让人想到雅典城邦对他的指控:败坏青年和渎神(不虔敬)。苏格拉底被控不虔敬的原因是,他创立新神,不信旧神、城邦神(《游叙弗伦》3b)。

这种城邦神的存在是根据传说、流俗故事而得知的。在《米诺斯》里,苏格拉底将区分好坏作为虔敬的前提,这无异于将城邦对他的指控转变成了他对城邦的含蓄警告——切勿颠倒好坏、是非。而《法义》卷十则专门针对不虔敬的各种形式,制定了相应的惩罚方式。不过,对于那些正义的无神论者,其惩罚最轻,只需训诫和监禁,根本不会遭受苏格拉底的死亡命运(《法义》908b-e)。

10 米诺斯形象

1) 传统形象:神社(319a9-320d7)

苏格拉底声称,他之所以要解释荷马与赫西俄德如何赞扬米诺斯,是为了避免像同伴这样的“凡夫之子”(ἄνθρωπος ὢν ἀνθρώπου),在谈论神子米诺斯这位“英雄”上犯错(319b)。ἄνθρωπος ὢν ἀνθρώπου 的表面意思是“来自人的人”,苏格拉底有意连用了两个 ἄνθρωπος(人),以区别同伴(或我们)这样的凡人与米诺斯这位来自神的人。在古希腊,英雄一般指神子、半神。赫西俄德在《劳作与时日》里提到了人类五纪,其中,第四时代是宙斯在大地上创造的种族,即半神的英雄种族(158行)。另外四个时代分别是:克洛诺斯统治的黄金时代(第一时代),奥林波斯诸神创

^① 参见施特劳斯,“论《游叙弗伦》”(徐卫翔译),见贺照田编《西方现代性的曲折与展开》,吉林人民出版社,2002,页191。

造的白银时代（第二时代），宙斯创造的青铜时代（第三时代）与黑铁时代（第五时代），最后一个时代属于人类种族。英雄种族紧挨着人类种族，只有英雄种族没有以金属命名，“比较高贵公正”（《劳作与时日》160行），生活在一个有法度的世界里。^①而人类种族则把“善与恶搅和在一起”（179行），信奉“强力就是正义，虔敬不是美德”（194行）。苏格拉底屡次提醒同伴不要在谈论诸神或神子上犯错，要能辨别好坏，提防不虔敬，这与赫西俄德对人类的描述极为一致。或许，属于英雄种族的米诺斯，其法律比人类的法律更高贵公正，值得我们这些“凡夫之子”好好学习。

苏格拉底引用了荷马《奥德赛》（*Odyssey*）谈米诺斯的两句话：“有座伟大的城邦克诺索斯，在那里，米诺斯/九岁为王，他是伟大宙斯的密友（*ὄαριστής*）”（《奥德赛》卷19，178-79行）。苏格拉底解释说，在许多地方尤其是在这里，荷马清楚表明，宙斯是个“智者”（*σοφιστής*），“他的智术无比高贵”；米诺斯每九年定期与宙斯相会，并跟他交谈，向他求教（319c）。米诺斯身为宙斯之子，且唯一一个由宙斯亲自教导，这可是个无与伦比的赞颂，荷马笔下的任何其他英雄都没有获此殊荣（319d）。随后，苏格拉底从词源学角度解释了宙斯与米诺斯的关系。他指出，荷马所谓的“密友”（*ὄαριστής*）便是在讨论的门徒（*συνουσιαστήν*）。因为，*ὄαριστής*的前缀 *ὄαροι*（亲切交谈）也就是“讨论”（*λόγοι*）的意思。按苏格拉底的解释，米诺斯去造访最高神宙斯的洞府（神社），一方面是为了学东西，另一方面则是为了展示他前九年学到的东西。米诺斯与宙斯相会，目的在于通过讨论进行“美德教育”。由此，米诺斯为子民们制定了法律，使他们获得了“永世的幸福”（319e-320b）。

① 参见 Michel Crubellier，“神话如辞话：《劳作与时日》人类五纪叙事”，见德拉孔波等编《赫西俄德：神话之艺》，吴雅凌译，华夏出版社，2005，页210。

在这里，苏格拉底称宙斯是个“智者”（σοφιστής，又译作智术师）。柏拉图有篇对话名为 Σοφιστής——《智术师》。宙斯是像普罗塔戈拉、忒拉绪马霍斯、高尔吉亚这类柏拉图笔下的智术师吗？我们知道，智术师以教授诡辩术为业，他们要求收取学费。宙斯会收学费吗？在此，苏格拉底强调宙斯实行的是“美德教育”，意在传授立法的技艺，以使人获得幸福。因此，宙斯的技艺与诡辩术不相干，他的智慧术毋宁说是立法的技艺或统治术（使民人获得幸福的政治技艺）。米诺斯制定的法律基于最高神宙斯的智慧术，这说明法是一门技艺，而非城邦的意见。

苏格拉底指出，“米诺斯视为高贵的东西，他也为邦民们制定成了法规。无疑，米诺斯不会像卑贱的人那样，认可某些东西，而又做出与他认可的东西背道而驰的事情来”（320a-b）。如此看来，克里特的法律源于米诺斯对高贵之物的认识，源于统治者、立法者的智慧，而非民主城邦一致通过的公民意见。但何以见得米诺斯不是卑贱之人，而是高贵者、智慧者？要弄清这点，得先弄清什么是无知。在《法义》卷三，雅典异方人表示，“一个人不喜欢乃至憎恶他认为高贵或好的东西，而喜欢并迎接他认为邪恶和不义的东西”，这是“最根本的和最大的无知”，因为他灵魂里的这两部分不和谐：一是苦乐感，一是与理性一致的看法（《法义》689a-b）。换言之，灵魂的这两部分最和谐的人，便是最有智慧的人（《法义》689d）。苏格拉底称赞米诺斯“思行”合一：米诺斯认可的东西、视为高贵的东西，他不会讨厌、憎恶，甚至反其道而行之。相反，米诺斯将高贵之物固定了下来，制定成法规。因此，米诺斯是灵魂有序、和谐的人，是有智慧的人。

在苏格拉底重塑米诺斯的形象时，他有意突出米诺斯与宙斯的关系。米诺斯的形象首先让人想到的，不再是他的迷宫，而是宙斯的神社：在神社里学习美德、智慧。与此相关的，是米诺斯作为立法者、学习者和教育者的形象。在苏格拉底的重塑中，与

教育有关的语词频繁出现：门徒、求教、受教、讨论、学习，乃至“美德教育”。显然，米诺斯的形象与教育问题息息相关。米诺斯制定的使人获得幸福的法律乃基于美德教育，这表明，善法源于好教育。神子米诺斯是最古老的立法者，他得到的好教育来自最高神宙斯，但对于现在的立法者而言，谁能亲自教导他使其成为好立法者？

教育之于立法的重要性，也体现在关于刺达曼堤斯的描述里。苏格拉底先是提到，奥德修斯在冥府之旅中看见，手握黄金权杖审判亡灵的，是米诺斯而非刺达曼堤斯（《奥德赛》卷11，568-72行）。而后指出，刺达曼堤斯成为好人是因受教于米诺斯。只不过，米诺斯传授给他的并非是完整的统治术，而是主持法庭这项辅佐王者的技艺。据此，刺达曼堤斯才成了好法官（320c）。如此看来，好法官的教育来自好君王（好立法者）。在这个描述中，苏格拉底突显了米诺斯作为学习者兼教育者的形象。

柏拉图对话几次提到这两人的地方，都是把米诺斯摆在刺达曼堤斯之上。在《高尔吉亚》（*Gorgias*）中，米诺斯是亡灵的最高审判官，刺达曼堤斯和埃阿库斯（*Aeacus*）无法裁决的案子，都交由他处理（《高尔吉亚》524a）。在此，苏格拉底同样提及了荷马的诗句，说米诺斯“手握黄金权杖”。“黄金权杖”体现的是米诺斯的君王形象。在《苏格拉底的申辩》中，苏格拉底在临终告白里谈到，死并不是一件可怕的事，因为在冥府里可能会遇到“真正的法官”，人们可以从他们的审判中获得解脱。在列举这些“真正的法官”时，苏格拉底同样把米诺斯摆在刺达曼堤斯之前（《苏格拉底的申辩》40e-41a）。但在多数人看来，刺达曼堤斯是个公正的法官，胜过严酷残忍的米诺斯。在《米诺斯》里，苏格拉底的解释扭转了这一流俗的看法。米诺斯高于刺达曼堤斯显明，君王高于法官，政体先于法律。苏格拉底重塑米诺斯的形象，无疑也有助于同伴摆脱流俗的偏见，迫使同伴思考君王与法官、政体与法律以及严酷与正义的关系。

苏格拉底还表示，刺达曼堤斯是米诺斯任命的城镇法律维护者，而塔罗斯（Talos）则是克里特其他地方的法律维护者。为维护法律，塔罗斯一年巡回村社三次，并把法律刻在铜碑上，由此而被称为“铜人”（320c）。关于塔罗斯的传说，现存各种资料的说法并不一致。在早期希腊抒情诗人西摩尼德斯（Simonides）的残篇里，他说塔罗斯是火神赫斐斯托斯（Hephaistos）铸造的铜人，送给米诺斯用来守护克里特。^① 但罗得岛的阿波罗尼乌斯（Apollonius of Rhodes）则称，塔罗斯属于赫西俄德描述的青铜种族，是宙斯送给米诺斯的铜人，用于守卫克里特岛。塔罗斯能不知疲倦地一天巡回克里特三次，以防御外敌。^② 这两种说法都公认，塔罗斯是克里特的守护者。第二种描述与苏格拉底的说法更相似。

在这一节开头，苏格拉底就强调了米诺斯的英雄身份，并显示出英雄种族与人类种族的不同。在这一节末尾，他回到青铜种族塔罗斯。按赫西俄德描述的人类五纪，青铜时代没有法律。青铜种族致力于战争，他们“不食五谷，心如铁石，令人望而生畏”（《劳作与时日》147行），最终自己毁灭了自己。这意味着，仅仅倾注于战争、暴力，无法使人存留。按照传统的观点，塔罗斯是宙斯保留的最后一个铜人，用来帮助克里特抵御外敌入侵，塔罗斯的形象还是战争形象。但苏格拉底修改了这一说法，认为塔罗斯是法律的维护者，这无异于说，塔罗斯不再致力于对外的战争，而是专注于内部的和平、城邦的有序。在《法义》卷一（628c-d），雅典异方人批评克里特法律不健全，主要是为了在战争中获胜，而不关注和平。苏格拉底将战士塔罗斯转变为法律维

① 参见 D. L. Page, 《希腊抒情诗人》（*Poetae Melici Graeci*），Oxford, 1962，页 568，转引自 Timothy Gantz, 《早期希腊神话：文学与艺术源流导读》，前揭，页 364。

② 参见 Apollonius of Rhodes, 《阿耳戈英雄纪》（*Argonautica*）卷四，行 1638-88，转引自 Timothy Gantz, 《早期希腊神话：文学与艺术源流导读》，前揭，页 365。

护者（维护和平者），是否暗示了克里特法律存在缺陷，需要类似塔罗斯的转变？

其实，对于米诺斯与宙斯的关系，苏格拉底有所保留。苏格拉底指出，有人将“密友”理解为宙斯的“酒伴（*συμπότην*）和玩伴（*συμπαιστήν*）”，亦即，认为宙斯和米诺斯有断袖关系，这样说空口无凭，因为，米诺斯禁止人们举行酒会，不许人们相聚喝得烂醉（320a）。但这个解释并不牢靠，米诺斯规定民人不许滥饮，并不表示他和宙斯在一起不会滥饮。况且，我们还注意到，苏格拉底引用的这两句诗，乃是奥德修斯向妻子佩涅洛佩（*Penelope*）扯一个大谎时说的话，这个谎说得像真事一般（《奥德赛》卷19，203行）。这不禁让人怀疑荷马的原意是否如苏格拉底解释的那样。*ὁαριστής*（密友）包含的语词 *ὅαρ* 的意思是“妻子、伴侣”，^① 而奥德修斯在此是在讲述自己的身世，他谎称米诺斯是自己的祖父，因此，*ὁαριστής* 更有可能是指伦常关系，而非师徒关系，米诺斯更像是宙斯的“酒伴”和“玩伴”。即便米诺斯不是宙斯的“酒伴”，但苏格拉底也没有证明米诺斯不是宙斯的“玩伴”。米诺斯和宙斯相聚纯粹是为了“美德教育”吗？苏格拉底对米诺斯的赞颂让人疑虑重重。

苏格拉底说赫西俄德对米诺斯的看法类似于荷马，他引用了赫西俄德的三句诗来说明，但在现存的赫西俄德文本中找不到这些话：“米诺斯是最高贵的尘世君王/统治着周边的大部分人/他握有宙斯的权杖；藉此成了列邦之王。”（320d）苏格拉底对这些引言的解释很简短，也显得很牵强。他说赫西俄德谈及宙斯的权杖，

① 可参 Seth Benardete, 《柏拉图的〈法义〉：发现存在》（*Plato's "Laws": The Discovery of Being*），Chicago, 2000，页6。Benardete指出，按荷马的文意看来，米诺斯与宙斯的相会是一个男孩与老人之间充满欲爱、欢娱和沉醉的会饮。我们注意到，在《奥德赛》卷11召请亡灵的这一幕里，奥德修斯先是说自己见到“狡诈的米诺斯”（321行），而后才说看到“宙斯的高贵儿子”米诺斯（567行）。荷马对米诺斯的真实看法很可能不同于苏格拉底的想法。

是指米诺斯受教于宙斯，并由此成了克里特王。为何握有宙斯的权杖就是受教于宙斯，苏格拉底没有作解释。这三句诗突出的是米诺斯的君王形象，并暗示了米诺斯是海上帝国的创立者：统治周边岛屿、成为列邦之王。^① 在《法义》卷四里，雅典异方人在为未来的城邦立法时提到，米诺斯拥有强大的海上力量。不过，雅典异方人反对未来的城邦建立海军，因为那样会养成坏习惯（《法义》706a - c）。如此看来，引用赫西俄德来颂扬米诺斯依然令人生疑。

2) 悲剧形象：迷宫（320d8 - 321d10）

同伴对苏格拉底的解释并不信服，他感到诧异，要是米诺斯是好君王，为何到处都说他是个“没有教养且残酷”的家伙。为此，苏格拉底第二次劝谕了同伴：他要是“睿智”的话，就必须提防“招致任何诗人的嫉恨”。诗人们给民人制造出各种意见，他们借助“歌颂或诽谤”，能对意见产生强大的影响（320e）。按照苏格拉底的解释，米诺斯的错误就在于，他向雅典发动了战争，战胜后强迫雅典人每九年进贡七对少男少女，用来喂养关

① 关于米诺斯作为海上帝国创立者的形象，可参修昔底德（Thucydides）《伯罗奔尼撒战争史》（又译《伯罗奔半岛战争志》），他提到，米诺斯第一个组建了海军，成了“希腊海”的主人，统治着基克拉底斯群岛，并肃清了这一海域的海盗活动。同时，米诺斯使沿海居民安居乐业，过上了富足的生活，城邦也获得了发展，变得井然有序。出于共同利益的考虑，弱者安于强者的统治，同时，强者因力量不断壮大，而把小城邦降至臣属地位。参见《伯罗奔尼撒战争史》，徐松岩、黄贤全译，广西师范大学出版社，2004，卷一，第一章，段4、8。希罗多德在《原史》中描述到，米诺斯征服了许多地方，是个战争中的常胜国王，卡里亚人在他的统治时代，名誉天下。他曾取得希腊的制海权。参见《原史》，前揭，卷一，段171，卷三，段122。在卷七，段169 - 171，希罗多德谈到了米诺斯的死因：米诺斯为寻找代达罗斯而死在了卡米柯斯。西西里的狄奥多卢斯（Diodorus）也提到过，米诺斯从宙斯那里获得了法律，并建立了一个海上帝国。地理学家斯特拉波（Strabo）亦有相似说法。在比较克里特与斯巴达的政体时，亚里士多德也说，米诺斯建立了 Strabo 海上王国，征服了周边的岛屿。参见《政治学》，前揭，1271b30 - 40。

在迷宫里的怪物米诺陶，从而招致了诗人们的嫉恨。悲剧诗人通过丑化他来进行报复，米诺斯便给人留下了邪恶的形象。苏格拉底表明，雅典的诗歌最发达，什么样的诗人都有，尤其是悲剧诗人；悲剧是雅典城邦“非常古老的发明”，“最能取悦民人、最能迷住灵魂”（321a）。米诺斯用武力征服“我们”，“我们”则把他绑在悲剧诗行里“严刑拷打”。从此，米诺斯变得臭名昭著。

在雅典悲剧诗人笔下，米诺斯是个十恶不赦的君王，因为他将雅典人作为人牲献祭。米诺斯这样做，无疑是残酷、野蛮、没有教养的。与此相反，忒修斯是个高贵的雅典王子和英雄，因为他勇闯米诺斯迷宫，杀死米诺陶，从而结束了米诺斯的残酷和不义。忒修斯的这一行为备受悲剧诗人们赞赏，米诺斯也就与“迷宫”这一骇人的形象紧密联系在一起。

不过，苏格拉底说，米诺斯是个好人、守法者和好分配者，因为，他的法律保持不变——“关于城邦治理的实在，米诺斯洞彻其真相”（321b）。苏格拉底为何借助传统诗人来批评“爱邦”诗人，替邪恶的敌人辩护呢？“爱邦”诗人们在诽谤米诺斯时，并没有提到米诺斯向雅典发动战争的原因。据说，米诺斯的爱子安德罗格奥斯（Androgeos）去参加泛雅典节运动会，因获胜而被嫉妒的雅典人杀死。^①米诺斯欲为子复仇，遂向不义的雅典人开战。普鲁塔克（Plutarch）曾提到“大多数作家”的看法：天神为雅典人的不义而让其颗粒无收，陷入饥荒和瘟疫。神谕要他们向米诺斯让步，天神才会息怒。最后，雅典人和米诺斯达成了每九

① 关于安德罗格奥斯的死有几种不同的说法：Diodorus 说是为埃勾斯所陷害；Apollodoros 则提供了两个版本，一是安德罗格奥斯获胜后，埃勾斯派他去对抗马拉松的公牛而为其所杀，一是安德罗格奥斯击败的对手杀死了他；Pausanias 赞同第一个版本，认为雅典人无罪，但米诺斯无法信服。参见 Timothy Gantz, 《早期希腊神话：文学与艺术源流导读》，前掲，页 262 - 63。

年进贡七对少男少女的协议。^① 因此，米诺斯攻打雅典属于“正义的战争”，雅典的纳贡（赎金）是应受的惩罚。苏格拉底不为母邦辩护，而赞颂雅典最古老的敌人，批评“爱邦”诗人，显得是把正义、善置于城邦之上。

在苏格拉底看来，悲剧诗人能左右民人的看法，他们与意见世界有关，而非与知识世界有关。悲剧诗人善于“制造意见”，哗众取宠。他们的歌颂或诽谤，都是基于城邦的立场，而不是基于好坏、对错。在劝谕同伴要虔敬时，苏格拉底强调，在“谴责或赞扬”某人时，要小心谨慎，以免招致神的愤怒。现在，苏格拉底批评悲剧诗人的“歌颂”或“诽谤”，纯粹是为了影响意见，取悦民人，勾引人的灵魂。这意味着，悲剧诗人的意旨不在教人区分好坏，让人的灵魂变得优异，而意在迎合民人的低级欲望，取得他们的认同，从而获得“好名声”。意见是民主政治的产物，苏格拉底强调悲剧的古老性，相当于强调民主政治的久远：悲剧与民主相伴相随。在民主城邦里，悲剧诗人是意见的主宰者，他们的嫉恨取代了神的义愤——悲剧诗人占据了神的位置，代替了传统诗人（荷马与赫西俄德），成为城邦公民的教育者。这样，雅典人自身的不义遂被忘却，好坏的区分随之取消，民人的欲望也就释放开来，灵魂也由此开始败坏。

① 普鲁塔克，《希腊罗马名人传》（上），“忒修斯”，陆永庭等译，商务印书馆，1999，页15。值得注意的是，普鲁塔克的一段话与《米诺斯》中苏格拉底的说法极其一致。他说，

与一个以语言和文学见长的城邦为敌，该是多么可悲的事。在雅典戏剧中，总是把米诺斯当作一个残忍暴虐的人，谩骂不止。尽管赫西俄德称他为“最高贵的人”，荷马称他为“宙斯的密友”也都无济于事。悲剧作家们占了上风，他们利用讲台和舞台纷纷痛斥米诺斯。然而，实际上米诺斯是一个君王和立法者，刺达曼提斯是他手下的一个法官，负责监督执行他制定的法规。（页16-17）

这段话简直是从《米诺斯》“抄”过来的。

在此，苏格拉底对悲剧诗人的批评，也间接回应了同伴对法的第二个定义。如果法是同伴所谓的“城邦的公共意见”，而悲剧诗人是城邦意见的制造者，那么，悲剧诗人就相当于城邦的立法者——他们的悲剧便是城邦的“法律”。问题在于，悲剧诗人制造的意见是否也存在“有用”与“有害”之别。如果悲剧诗人的意见“有害”，他们还有资格充当城邦的“立法者”吗？悲剧诗人的意见基于“嫉恨”、“歌颂”、“诽谤”、“取悦”和诱惑，显然，这样的意见不会“真实”、“有用”，也不是“对实在的发现”。因此，悲剧诗人制作的“法律”是“有害”的。在《法义》卷七，雅典异方人提到，“我们〔立法者〕自己就是诗人，我们最有能力创作悲剧，我们的悲剧最美也最好”（817b）。立法就如同作悲剧，而好的法律则是“最真的悲剧”。立法者的“创作”是构建整个政治制度，但他们的“悲剧”是对最美好、最高贵的生活方式的“模仿”。由此可见，立法者的创作截然不同于悲剧诗人的创作。立法者着眼于让人变得美好、高贵，而悲剧诗人却孜孜于“好名声”。

苏格拉底劝谕同伴得小心谨慎，提防招致诗人的嫉恨。但如何避免诗人的嫉恨呢？米诺斯让悲剧诗人嫉恨，是因为他惩罚了雅典人的不义。“我们”要避免诗人的嫉恨，是否意味着不能对雅典人的不义说三道四，要像悲剧诗人那样去取悦民人，并对诗人们的意见服服帖帖？或者说，我们要“爱国”，维护“国家利益”，而非关注好坏，关注正义与不义。如此一来，我们又怎么保持虔敬而同时不惹诗人嫉恨？按苏格拉底的要求，保持虔敬需区分好坏，超越城邦，而不招惹诗人嫉恨得维护城邦，站在城邦的立场上。苏格拉底的这两个劝谕似乎难以同时遵从。

苏格拉底的第二个劝谕不禁让人想起，他也曾招致诗人、民众的嫉恨。不过，苏格拉底招致的是喜剧诗人的嫉恨——他被处死的那两项罪名，可追溯到阿里斯托芬在喜剧《云》（*Cloud*）里的指控。苏格拉底作为城邦的“牛虻”，本想让人变得更好，最

终却落了个败坏青年的罪名。苏格拉底看起来和米诺斯一样，两者都是雅典人的公敌。雅典人因自己的不义受罚而指控米诺斯，说他没有教养、残酷不义。苏格拉底因自己的智慧（教养）而惹人嫉恨，被雅典人不义地处死。看来，对待雅典人要慎之又慎。我们可以看到，哲人在与城邦打交道时可谓如履薄冰。苏格拉底诉诸荷马和赫西俄德这两个“无害”的传统诗人，挑战了悲剧诗人。这样既保留了尊重传统的面相，又给同伴带来了超越传统的眼光。尊重传统而又超越传统，这对立法者来说是必要的。正是通过重新解释米诺斯神话，苏格拉底使同伴的思维敞开了。

在解释完米诺斯神话后，苏格拉底从米诺斯法律的稳定不变，得出米诺斯对城邦治理的实在洞若观火。同伴表示，苏格拉底找到（εἰρηκέναι）了一个合理的说法。εἰρηκέναι 也有“发明”的意思，这犹如说，苏格拉底的解释是他自己发明（杜撰）出来的。看来，同伴对苏格拉底的解释还有保留。苏格拉底问同伴克里特是不是使用最古老的法律，同伴的回答也不是肯定的语气。从米诺斯和刺达曼堤斯制定的是最古老的法律，苏格拉底推出他们是古人里最好的立法者、分配者和牧者。同伴完全同意这点，他似乎改变了对米诺斯的看法。最后，苏格拉底又引入一个虚拟的第三方进行了一场虚拟的对话。第三方先是提问，好立法者和身体的好分配者，分配什么给身体可使其变好。“我们”的回答是，“食物和劳作”。因为，食物滋养了身体，劳作则锻炼了身体，让身体变得结实。接着，此人又问，好立法者和好分配者，分配什么给灵魂可使其变好。苏格拉底问同伴，“我们”该怎么回答，才不会为这把年纪感到羞愧。同伴对此无能为力。在对话结束时，苏格拉底也没有回答这个问题，只是说，不了解“灵魂中哪些东西构成了它固有的善和恶”，这对“你我任何一人”的灵魂都是可耻的（321b - d）。

苏格拉底曾论证过，王法最有益于人的灵魂，但对话结果显示，两个对话者均不知道君王（立法者）分配什么给灵魂能使其

变好。因此，整篇对话基于对好立法者职责的无知之上。^① 这迫使我们重新思考，苏格拉底对米诺斯法律的赞颂是否恰切，他得出的结论是不是临时性的。

3) 《法义》中的形象

我们一进入《法义》，即刻就会发现，苏格拉底对米诺斯的赞颂确实问题重重。为了看清苏格拉底对米诺斯的真实看法，我们有必要梳理一下《法义》中的米诺斯形象。

《法义》开篇就问：神还是人制定了法。克里特人克雷尼阿斯（Kleinias）回答说，对其城邦来说是宙斯神，对斯巴达而言则是阿波罗。但雅典异方人随即问他，他们是否遵从荷马的说法，米诺斯每隔九年与父亲相会，并以其神谕为克里特立法。克雷尼阿斯同意这点。随后，雅典异方人开始检审克里特的法律，问他们的法律为何要对公餐、体育训练等作出规定。克雷尼阿斯解释说，克里特的立法者制定这些礼法主要是为了在战争中获胜。不过，在雅典异方人看来，制定法律是为了最高的美德，但最高的美德不是为了战争，而是为了和平。战争基于的德性是勇敢，但在明智、审慎、正义、勇敢四枢德中，勇敢所处的位置最低。因此，为战争制定的法律并非最好。克雷尼阿斯起初为母邦的法律受批评而愤愤不平，但在雅典异方人的一番说辞下承认，找出缺陷就相当于治病救人。雅典异方人指出，克里特的法律训练人忍受痛苦，让人远离而非去品尝最大的快乐和游戏。虽然能耐劳苦的人可奴役躲避痛苦的人，但没有练习过忍受快乐的人，同样会受能忍受快乐的人奴役。所以，克里特的法律是“跛脚”的，其旨归并非“全部的美德”。正因为克里特的法律没有处理好快乐与痛苦这两个人性的基本要素，克里特人鸡奸行为相当盛行。雅典异方人认为，这种快乐是反自然的。这就表明了，一切立法者

^① 参见施特劳斯，“论《米诺斯》”，前揭，页76。

(包括米诺斯), 都应当上升到美德的自然秩序。自然秩序才是立法的源头。^①

雅典异方人还批评, 克里特人为了替自己的鸡奸行为辩护, 就编造了伽倪墨得 (Ganymede) 神话,^② 把宙斯当作鸡奸行为的罪魁祸首: 既然克里特的法律据说源于宙斯, 克里特人就把这个神话扣在宙斯头上, 好效仿宙斯而获得那种反自然的快乐 (《法义》636d)。由此, 雅典异方人便将立法的源头从神转移到了自然。异方人的批评也显明, 说米诺斯是宙斯的“酒伴”和“玩伴”并非空口无凭, 而是有一定的根据。随后, 斯巴达人梅吉卢斯 (Megillus) 引入了会饮问题。雅典异方人便借此开始讨论会饮与教育的关系。这也隐含了米诺斯与宙斯的关系 (相会与教育)。

《法义》卷四中, 在为克里特未来的殖民地立法时, 雅典异方人也间接批评了米诺斯。他向克雷尼阿斯谈到, 米诺斯曾强迫阿提卡居民纳贡, 不过, 雅典异方人表示不想再提从前对克里特人的“憎恨”了。他强烈反对像米诺斯那样建立海军, 声称宁可一次次失去七个童男, 也好过因建立海军而养成怯懦的坏习惯。雅典异方人反对建立海军的根本原因在于, 如果战争是靠舵手、水手长和划手的技艺取胜, 而把荣誉归于这些微不足道的人, 而非最勇敢的士兵, 那么, 我们就不可能将荣誉正确地分配给每个人, 从而也就无法形成正确的政体 (《法义》706a - 707b)。因此, 靠海军建立海上帝国的米诺斯, 其政体并非恰切, 他的法律也不能正确地分配荣誉——实际上, 米诺斯不是个真正的“好分配者”。

由此可以看到,《法义》“序言”与“正文”关于米诺斯的说

① 施特劳斯,《柏拉图〈法义〉中的论辩和情节》(*The Argument and the Action of Plato's Laws*), The University of Chicago Press, 1975, 页8。

② 伽倪墨得是特洛亚的美少年, 宙斯喜欢上了他, 便用神鹰将他带到奥林匹斯山, 使他成了终身的酒童。这表明宙斯也有鸡奸行为。参见《伊利亚特》, 卷20, 232 - 35行。关于克里特人的鸡奸行为, 亦参亚里士多德《政治学》, 1272a24 - 26。

法并不一致。在《米诺斯》里，苏格拉底对米诺斯的赞颂只是临时性的。

11 论法的宗教语境

在悲剧诗人笔下，米诺斯形象与“迷宫”形影不离。关于米诺斯迷宫的由来，最常见的说法是：米诺斯曾向海神波塞冬祈祷，从海底为他现一只牡牛，以显明他的王者身份。米诺斯发誓在即位当天会以牡牛献祭。波塞冬满足了他的愿望，但米诺斯当王之后，却舍不得放弃牡牛，便用其他牛来代替作为牺牲。波塞冬为了惩罚米诺斯违反誓言，便在米诺斯的妻子帕西帕艾（Pasiphae）身上，植入了她对牡牛的情欲。王后与牡牛交配后，最终生下了牛头人身的怪物“米诺陶”（Μινώταυρος，字面意思为“米诺斯的公牛”）。于是，米诺斯请能工巧匠代达罗斯（Daidalos）造了一座迷宫，用来关闭米诺陶。^①后来，米诺斯的儿子遭雅典人谋害，才有了七对男女的献祭之说。

因此，“迷宫”这个意象有几层涵义：首先，对米诺斯王来说，迷宫是其欲望的产物，是他自身不虔敬和贪欲的标志。将米诺陶关在迷宫里，相当于将自己的欲望幽禁起来。同时，迷宫也是惩罚雅典人不义杀死其子的地方。迷宫如同监狱，既是对米诺斯自身的惩罚，又是对外邦人的惩罚，象征着法律。其次，对雅典人、雅典悲剧诗人而言，迷宫代表罪恶和不义，忒修斯进入迷宫杀死米诺陶，乃是一种勇敢和正义的行为。最后，对哲人苏格拉底来说，悲剧诗人笔下的迷宫是对神子（诸神）形象的歪曲，代表意见和悲剧。

^① 参见 Apollodoros, 《书藏》(Library) 3.1.3-4, 转引自 Timothy Gantz, 《早期希腊神话：文学与艺术源流导读》，前揭，页 261。

在柏拉图对话中，苏格拉底质疑的是诗人有关诸神和英雄（神子）的故事，而非展现公共崇拜的故事。^① 在《王制》卷二里，苏格拉底就批评诗人所写的故事是“丑陋的假故事”，因为，诗人描绘的诸神变幻莫测、言行不一，彼此之间会明争暗斗。苏格拉底认为，用这类故事来教育人会导致近墨者黑，让人培养起邪恶的心灵。因此，关于米诺斯神话，关键在于，如何叙述、解释才会有益于人。苏格拉底对米诺斯神话的重新解释，就是一种使人向善的教育活动。在苏格拉底的叙述中，米诺斯形象从“迷宫”转向了“神社”。“神社”突出的是米诺斯作为立法者、学习者和教育者的形象：米诺斯到“神社”向宙斯学习，从而为子民立法，使其获得幸福。苏格拉底所塑造的米诺斯，是个有美德的高贵君王和立法者，迥异于悲剧诗人的刻画。神社代表传统、宗教，同时也指向了哲学。《法义》的对话发生在从克里特到宙斯神社的路上，亦即，从迷宫到神社的路上，这个朝圣之旅是个上升的过程。而在《米诺斯》里，“从迷宫到神社”乃出现于苏格拉底的言辞之中，而非对话的实际发生地。因此，《米诺斯》关于法的讨论乃处于宗教的语境里。

“迷宫”彰显着米诺斯的欲望，米诺斯从迷宫到神社，从迷宫中上升去学习美德和立法的技艺，无疑是对（立法者）情感的净化。悲剧诗人塑造的“迷宫”代表意见世界，苏格拉底让同伴跟随米诺斯从迷宫转向神社，也就是从意见上升到知识，从悲剧诗人回到传统诗人。同伴起初秉持的是民主观念，将法视为城邦的意见，这一转向也使同伴从民主观念回归到了传统，并逐渐转向哲学。苏格拉底通过重构米诺斯神话，引领了同伴的上升。

《米诺斯》关于“法是什么”的讨论，看起来更像哲学式的讨论，为什么最后又要引入米诺斯神话，将法的讨论置于宗教的语境之中？在这一语境中，苏格拉底引导同伴走出了雅典法律和

① 施特劳斯，《柏拉图〈法义〉中的论辩和情节》，前揭，页6。

悲剧的魅惑，探讨了立法者的教育问题。立法者要制定出善法，首先要获得良好的教育。这种教育可能来自神，也可能来自人。《米诺斯》表明，这种教育来自最高神宙斯。由此可以看到，宗教与立法的技艺有着密切的关联。因为，尽管法“意图”成为对实在的发现，但法并不必然就是对实在的发现。毕竟，形成善法的可能性微乎其微——哲人－王不大可能存在，统治者、立法者很少是智慧者。宗教乃是立法技艺的必要补充——米诺斯宣称其法律来自神谕，而使法律具有了神圣性，获得了稳固的基础。但宗教终究只是法律的补充，形成善法的关键因素乃是立法者的智慧，因此，苏格拉底对米诺斯法律的赞颂有所保留。

结语 礼法与教育

12 教育立法者

《米诺斯》结尾的疑问迫使我们思考灵魂与立法的关系。灵魂里的各种要素（理智、血气、欲望）构成了诸美德（明智、审慎、正义、勇敢），这些美德存在一种自然秩序，而这一秩序乃是立法的准则。^①从《法义》卷一可以看到，立法是基于全部的美德，而非仅仅基于某种美德（如勇敢，这种法律只是为了战争）。因此，好的立法者必须了解各种美德的自然秩序，即了解灵魂的构成。要成为好立法者就得认识灵魂，拥有关于灵魂的知识。法意图发现实在，首先意味着发现灵魂的构成，发现灵魂里的什么东西构成它的好与坏，在此基础上才可能懂得分配什么给灵魂可使其变好。

尽管《米诺斯》的结尾是个疑问，但我们仍可以根据之前的回答来理解。苏格拉底先是提到，好立法者分配食物和劳作给身体可使其变好，因为，食物使身体成长，劳作则锻炼了身体，让身体变得结实。如果我们把身体换成灵魂，问题就是，什么可使灵魂成长，又是什么锻炼了灵魂，让灵魂变得结实（有力）。根据苏格拉底所展现的米诺斯形象：学习者（向宙斯学习）、教育者（教育刺达曼堤斯），我们可以合理地推论，教育可使灵魂成

^① 施特劳斯，“论自然法”（*On Natural Law*），收于 *Studies in Platonic Political Philosophy*，The University of Chicago Press，1983，页139。

长，学习则锻炼了灵魂，让灵魂变得结实（有力）。^①也就是说，好立法者分配教育和学习给灵魂可使其变好。为让灵魂变好，变得结实、有力，必须施行“美德教育”，这样才能让灵魂变得理智、审慎（节制）、正义和勇敢。但所有这些分配都有一个前提，即好立法者如何形成？

即便米诺斯的法律源于神谕，但神谕并不会自动成为法规。立法终归是人自身的事，米诺斯和吕库古才是克里特和斯巴达的实际立法者。但神子米诺斯在自行立法前，必须接受宙斯的教育以成为好立法者。从米诺斯神话我们了解到，好立法者源于最高神的教育。但对于当下人统治人的时代来说，作为凡人的立法者显然有赖于优异之人的教育。可以说，《米诺斯》也展现了哲人（苏格拉底）对立法者的教育。苏格拉底引入米诺斯神话，乃是为了教育同伴。这个教育需要一个过程，就像苏格拉底让同伴接受他对法的定义，需要经过三次循序渐进的论证。同伴是个老人，很可能也是参与立法的人，他受城邦的意见所支配。为了制定善法，不再让法律“变来变去”，必须有超出城邦意见和习俗的视野，但又不能将传统习俗连根拔起。米诺斯神话便是一个很好的教育素材。将米诺斯这个雅典的宿敌说成是最好的立法者，这对同伴的思想是极大的震撼，可迫使同伴扭转目光去思考法的本质问题。同时，借用荷马与赫西俄德这两个最古老的传统诗人来挑战悲剧诗人，而非像《王制》那样，从哲学的立场出发批评这两种诗人，这对于年老的同伴也更易于接受。^②因此，苏格拉底对米诺斯神话的解释，结合了传统要素与哲学要素。这一审慎的结合可使哲人成功教育立法者，提升城邦而不至于颠覆城邦。在《米诺斯》中，苏格拉底使同伴摆脱了雅典法律的魅惑，并从悲剧诗

① 《普罗塔戈拉》313c 提到，学习是滋养灵魂的东西。

② 在《法义》中，雅典异方人也大量正面引用了荷马（10次）与赫西俄德（4次）的话，而对悲剧诗人的创作进行了严格的规定。

人制造的“迷宫”转向宙斯的“神社”——从魅惑（影像）转向神明和智慧。而这一转向的过程，乃由哲人的教育所陪伴和引领。《法义》更为精彩地展示了这一教育方式。^①

13 立法者的教育

教育出好立法者以形成善法，这是提升城邦的根本。而好立法者的出现，对城邦的公共教育至关重要。民主城邦有两种主要的教育方式，一是礼法习俗的教育，一是悲剧诗人的剧场教育。在民主城邦，悲剧占据舞台后，就成了公共教育的主导方式。悲剧具有强烈的感染力，易于让人心弛神迷，对人的影响深远。但悲剧表现的并非是灵魂的优异、善和美德，因此会形成“邪恶的剧场政体”，败坏人的灵魂。悲剧与传统礼法形成了竞赛。照《法义》中的规定，悲剧要进入城邦，就必须按礼法的标准来创作。《米诺斯》对悲剧诗人的批评，显然与教育有着密切的关联。

苏格拉底对同伴的两次劝谕，旨在让同伴相信米诺斯法律是最好的法律，可谓“法律序曲”。“法律序曲”的劝谕可视为立法者的教育，教导人们守法并成为有德之人。劝谕（教育）不同于法律条文的强制性惩罚，也有别于明智的统治者的口头分配。它处于这两者的中间，以温和的方式引导人向善。苏格拉底在劝谕同伴不要招惹悲剧诗人嫉恨时，批评悲剧诗人的歌颂或诽谤是为取悦民众，附和民众的低级趣味以成为民众的“领袖”。我们知道，悲剧诗人嫉恨米诺斯是因为，米诺斯惩罚了雅典人的不义。这类嫉恨是一种情绪，因自己的过错、缺点受惩罚或指责而怀恨

^① 教育问题贯穿整部《法义》，所有“法律序曲”的讨论都与教育问题息息相关。甚至在卷七专门探讨了这一问题。

在心，是出自私人的感觉，而不是出于公正的立场或对正义的考虑。

苏格拉底劝导同伴免招悲剧诗人嫉恨，相当于表明，立法者的教育不能是出于私怨的惩罚，或是出于私爱的奖赏，而应出于公正的立场，惩恶扬善、维护秩序并使人变好。立法者必须借助法律，对错误和正确类型的痛苦、快乐和欲望，分别给予谴责和赞扬。此外，在每一情形下，关于愤怒、恐惧和由不幸带来的焦虑等体验，何为高贵和低贱，立法者必须进行“教导和界定”（《法义》631e – 632c）。可见，立法者的教育着眼于使人的灵魂获得和谐。《法义》卷二将教育定义为，正确训练快乐和痛苦，以让人始终“痛恨该痛恨的东西，热爱该热爱的东西”（《法义》653b – c）。该痛恨的是邪恶和不义，该热爱的是美德和正义。立法者的教育训练儿童从小养成正确的善恶感，以使人一生都活得幸福。悲剧诗人渴望迷住人的灵魂，靠的是取悦人的低下感觉，并没有正确对待痛苦、快乐和欲望。悲剧诗人的教育如果没有礼法的引导，便会使人的灵魂变得无序、混乱。

《米诺斯》展现的这两种教育方式使我们明白了，我们应该如何成人，成为什么样的人。

参考文献

(一) 外文文献

真伪考辨

Boeckh, A. , *In Platonis qui vulgo fertur Minoem*, Halle: Hemmerde, 1806。

Chroust, A. , “An Anonymous Treatise on Law: The Pseudo – Platonic Minos”, *Notre Dame Lawyer* 23 (1947)。

——. “A Note to the Pseudo – Platonic Dialogue Minos”, *American Journal of Jurisprudence* 15 (1970)。

Cooper, J. , and Hutchinson, D. , ed. , “‘Introduction’ to The Minos”, *Plato, Complete Works*, Hackett Publishing Co. , 1997。

Crombie, I. , *An Examination of Plato's Doctrine*, London: Routledge, 1962。

Grote, G. , *Plato and the Other Companions of Socrates*, New York: B. Franklin, 1974。

Hall, J. , “Plato's Legal Philosophy”, *Indiana Law Journal* 31 (1956)。

Heidel, W. , *Pseudo – Platonica*, Baltimore, 1896。

Isnardi, M. , “Una nota al ‘Minosse’ pseudoplatonico”, *La Parola del Passato: Revista di Studi Classici* 9 (1954)。

- Jaeger, S. , “Praise of Law: The Origin of Legal Philosophy and the Greeks”, *Interpretations of Modern Legal Philosophy: Essays in Honor of Roscoe Pound*, ed. Paul Sayer, New York: Oxford University Press, 1947。
- Lamb, W. , “Introduction to The Minos”, *Plato in Twelve Volumes*, Harvard University Press, 1986, XII。
- Morrow, G. , *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton University Press, 1933。
- Rowe, C. , “Cleitophon and Minos”, *Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Christopher Rowe and Malcolm Schofield ed. , Cambridge, 2000。
- Schleiermacher, *Introduction to the Dialogues of Plato*, William Dobson trans. , Arno Press, 1973。
- Shorey, P. , *What Plato Said*, Chicago Press, 1933。
- Sinclair, T. , *A History of Greek Political Thought*, Routledge & Kegan Paul, 1951。
- Souilhé, J. ed. , *Oeuvres Complètes*, VIII, Paris: Budé, 1930。
- Taylor, A. , *Plato: The Man and His Work*, London, 1926。
- Williams, B. , “What was wrong with Minos? Thucydides and Historical Time”, *Representations* 74, Spring 2001。

文本研究

- Best, J. , “What is Law? The Minos Reconsidered”, *Interpretation* 8 (1980)。
- Benardete, S. , *Plato's “Laws”: The Discovery of Being*, The University of Chicago Press, 2000。
- . *The Argument of the Action: Essays on Greek Poetry and Philosophy*, The University of Chicago Press, 2000。
- Brooks, R. ed. , *Plato and Modern Law*, Ashgate, 2007。

- Bruell. C. , *On the Socratic Education: An Introduction to the Shorter Platonic Dialogues*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc. , 1999。
- Clark, R. , *The Law Most Beautiful and Best: Medical Argument and Magical Rhetoric in Plato's Laws* , Lexington Books, 2003。
- Forte, D. , “The Rule of Law and the Rule of Laws” , *Cleveland state law review* 38 (1, 2) , 1990。
- Gantz, T. , *Early Greek Myth: A Guide to Literary and Artistic Sources* , The Johns Hopkins University Press, 1993。
- Hathaway, R. and Houlgate, L. , “The Platonic Minos and the Classical Theory of Natural Law” , *American Journal of Jurisprudence* 14 (1969)。
- Harlap, S. , *Plato's Reform of Timocracy: the theoretical foundation of the political philosophy of the Laws* , Harvard University Press, 1975。
- Janssens, D. , “The Law of the Stranger: Waldenfels, Plato, and the Origin of the Legal Order” , *Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network* 13, no. 3 (2006)。
- Klein, J. , *A Commentary on Plato's Meno* , The University of North Carolina Press, 1965。
- Lewis, B. , “Plato's Minos: the political and philosophical context of the problem of natural right” , *The Review of Metaphysics* , Sept 2006 v60 il p17 (37)。
- Lindberg, T. , “The Oldest Law: Rediscovering the Minos” , *Telos* 138 (Spring 2007)。
- Long, A. , “Morals and Values in Homer” , *JHS* 90 (1970)。
- Minkov, S. , “Law and Reason in Plato's Minos” , *Paper presented at the annual meeting of the The Midwest Political Science Association* , Palmer House Hilton, Chicago, Illinois, 2006。

- Morrow, G. , *Plato's Laws of Slavery in its Relation to Greek Law* , New York, 1976。
- Mulroy, D. , “The Subtle Artistry of the Minos and the Hipparchus” , *Transactions of the American Philological Association* 137 (2007)。
- Pangle, T. ed. , *The Roots of Political Philosophy: Ten Forgotten Socratic Dialogues* , Ithaca: Cornell University Press, 1987。
- Pangle, T. and Ahrens Dorf, P. , *Justice Among Nations: On the Moral Basis of Power and Peace* , University Press of Kansas, 1999。
- Parens, J. , *Metaphysics as Rhetoric: Alfarabi's Summary of Plato's Laws* , Albany, 1995。
- Parry, R. , *Plato's Craft of Justice* , State University of New York Press, 1996。
- Planinc, Z. , *Plato's Political Philosophy: Prudence in the Republic and the Laws* , University of Missouri Press, 1991。
- Plato, *The Laws of plato* , translated with notes and an interpretive essay by Thomas L. Pangle , New York, 1980。
- Plax, M. , “The Mythical Ground of the Rule of Law: Plato's Minos and Crito” , *Paper presented at the annual meeting of the Southern Political Science Association* , TBA, 2006。
- Plax, M. , “Pluralism and the Rule of Law: Plato's Minos” , *Paper presented at the annual meeting of the Western Political Science Association* , Hyatt Regency Albuquerque, New Mexico, 2006。
- Roochnik, D. , *Of Art and Wisdom: Plato's understanding of techne* , The Pennsylvania State University Press, 1996。
- Rosen. S, *Plato's Statesman: The Web of Politics* , Yale University Press, 1995。
- Rubin, L. ed. , *Justive v. Law in Greek Political Thought* , Rowman & Littlefield Publishers, 1997。

Segal, C., “ ‘The Myth was Saved’: Reflection on Homer and the Methology of Plato’s *Republic*”, *Hermes* 106 (1978)。

Stalley. R, *An Introduction to Plato’s Laws*, Oxford, 1983。

Strauss, L., “On the Minos”, *Liberalism Ancient and Modern*, New York: Basic Books, 1968。

——*Philosophy and Law*, Eve Adler trans., Albany: State University of New York Press, 1995。

——*Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1983。

——*The Argument and the Action of Plato’s Laws*, The University of Chicago Press, 1975。

——*The City and Man*, The University of Chicago Press, 1964。

(二) 中文文献

阿里斯托芬，《阿里斯托芬喜剧六种》，罗念生译，上海人民出版社，2004。

埃斯库罗斯等，《埃斯库罗斯悲剧三种 索福克勒斯悲剧四种》，罗念生译，上海人民出版社，2004。

柏拉图，《游叙弗伦 苏格拉底的申辩 克力同》，严群译，商务印书馆，1983。

柏拉图，《理想国》，郭斌和、张竹明译，商务印书馆，1986。

柏拉图，《法律篇》，张智仁等译，上海人民出版社，2001。

柏拉图，《柏拉图的〈会饮〉》，刘小枫等译，华夏出版社，2003。

柏拉图，《柏拉图对话集》，王太庆译，商务印书馆，2004。

柏拉图，《政治家》，洪涛译，上海人民出版社，2006。

柏拉图，《苏格拉底的申辩》，吴飞译疏，华夏出版社，2007。

- 荷马,《奥德赛》,王焕生译,人民文学出版社,1997。
- 荷马,《伊利亚特》,罗念生、王焕生译,上海人民出版社,2004。
- 赫西俄德,《工作与时日/神谱》,张竹明、蒋平译,商务印书馆,1991。
- 欧里庇得斯,《欧里庇得斯悲剧六种》,罗念生译,上海人民出版社,2004。
- 欧里庇得斯,《欧里庇得斯全集》,周作人译,中国对外翻译出版公司,2003。
- 色诺芬,《回忆苏格拉底》,吴永泉译,商务印书馆,1984。
- 色诺芬,《长征记》,崔金戎译,商务印书馆,1985。
- 色诺芬等,《色诺芬的〈会饮〉》,刘小枫编,沈默等译,华夏出版社,2006。
- 希罗多德,《历史》,王以铸译,商务印书馆,1959。
- 修昔底德,《伯罗奔尼撒战争史》,徐松岩、黄贤全译,广西师范大学出版社,2004。
- 西塞罗,《论法律》,王焕生译,上海人民出版社,2006。
- 亚里士多德,《诗学》,陈中梅译,商务印书馆,1996。
- 亚里士多德,《政治学》,吴寿彭译,商务印书馆,1997。
- 亚里士多德,《尼各马可伦理学》,廖申白译注,商务印书馆,2004。
- 布舒奇,《〈法义〉导读》,谭立铸译,华夏出版社,2006。
- 程志敏,《宫墙之门》,华夏出版社,2006。
- 第欧根尼·拉尔修,《名哲言行录》,马永翔等译,吉林人民出版社,2003。
- 德拉孔波等编,《赫西俄德:神话之艺》,吴雅凌译,华夏出版社,2005。
- 富勒,《法律的道德性》,郑戈译,商务印书馆,2005。
- 赫丽生,《希腊宗教研究导论》,谢世坚译,广西师范大学出版社,2006。

贺照田主编,《西方现代性的曲折与展开》,吉林人民出版社,2002。

刘小枫编修,《凯若斯》,华东师范大学出版社,2005。

刘小枫、陈少明编,《经典与解释 8: 苏格拉底问题》,华夏出版社,2005。

刘小枫、陈少明编,《经典与解释 13: 色诺芬的品味》,华夏出版社,2006。

刘小枫、陈少明编,《经典与解释 16: 柏拉图的真伪》,华夏出版社,2007。

普鲁塔克,《希腊罗马名人传》(上),陆永庭等译,商务印书馆,1990。

施特劳斯等编,《政治哲学史》,李天然等译,河北人民出版社,1998。

施特劳斯,《自然权利与历史》,彭刚译,北京三联书店,2003。

施特劳斯等著,《论僭政——色诺芬〈希耶罗〉义疏》,何地译,华夏出版社,2006。

泰勒,《柏拉图——生平及其著作》,谢随知等译,山东人民出版社,1991。

张文涛选编,《戏剧诗人柏拉图》,华东师范大学出版社,2007。

附 录

论《米诺斯》

施特劳斯（Leo Strauss） 撰

一行 译 林志猛 校

《米诺斯》作为柏拉图的作品，流传到了我们手中，它的写作稍早于《法义》。《米诺斯》的结尾便是《法义》的开头：《米诺斯》以赞颂米诺斯（克里特王、宙斯的儿子和学生）法律作结，《法义》则始于对那些法律的检审。因此，《米诺斯》显得是《法义》的导言。《法义》比任何其他柏拉图对话都更需要一篇导言，因为，它是唯一一篇这样的柏拉图对话：苏格拉底未被提及，对话发生在远离雅典的克里特岛上。所以，《米诺斯》看起来完全是预备性的。此外，《米诺斯》也是唯一一篇这样的柏拉图作品：除了“法是什么（What is law）”^①及其回答之外别无其他主题。这一点可能会显得奇怪，而且应该显得奇怪，因为这个严肃的问题——也许是柏拉图作品中最为严肃的一个问题——仅仅是一篇预备性作品的单独主题。但我们必须记住，在色诺芬关于苏格拉底的作品中，苏格拉底从未提出“法是什么”的问题；依据色诺芬来看，提问者是苏格拉底的暧昧伙伴阿尔喀比亚德（Alcibiades），在一次苏格拉底缺席的、同伯利克

① [译按] 在本文中，施特劳斯对英文中单数的 law 和复数的 laws 作了区分，这一区分对于理解本文非常关键，读者可在后文中仔细体味。我将前者译为“法”，将后者译为“法律”。另外，古希腊文中“法”（礼法）的拉丁文转写为 nomos，这个词在古希腊语境中的含义及流变历史可以参考刘小枫译注的《会饮》，华夏出版社2003年版，第29-31页下，注115。以下注释皆为译者所加。

勒斯（Pericles）的交谈中，他提出了这个苏格拉底式的问题。柏拉图笔下的苏格拉底提出关于法的问题，不是像通常那样在恰当准备之后提出，而是唐突地提出，这一点增强了这种奇异性；他似乎用这个赤裸裸的问题一下子抓住了这位无戒心的同伴。因此，苏格拉底使这个问题显得毫不偶然或特殊——就像《克力同》（*Crito*）中他的自行守法问题——而让我们不从多种严肃的角度去关注这个普遍问题。我们甚至不会去注意这位同伴的名字；这位同伴存在着，却没有名字和面孔；我们只能感觉到他在说话。由于在这次交谈中也没有其他人在场，作品就不能像柏拉图的大多数对话那样，以苏格拉底对话中的某个参与者或倾听者的名字来命名：篇名提到的名字是一位远古人物的名字，只在对话中提及。

苏格拉底开启此次交谈的问题不仅突兀，而且也不能说没有含混性。他是在问同伴“我们所认为的法是什么”，还是在问“我们（我们雅典人？）服从的法是什么”，这一点并不清楚。前一个问题可称为普遍的或理论性的问题，而后一个问题则可称为实践性的或特殊的问题。而实践性的问题再次显得含混；它可以指一种整体的法律秩序，也可以指任何特定的法律。然而，显而易见，理论性的与实践性的问题彼此不可分割。一个人不可能懂得支配自己的是哪种法，要是他对这种法不具有某些知识的话——无论这种知识多么含糊和黯淡；一个人也不可能懂得这种法是什么，倘若他对支配自己的法模糊不清。此刻，苏格拉底通过把谈话限制在理论问题之内，使得他最初的问题变清晰了。但实践性问题只是被置于对话底部：对话以这一暗示作结，即最值得敬重的法不是雅典法，而是克里特法。

首先通过“黄金是什么”的问题，接着通过“石头是什么”的问题，苏格拉底阐述了“法是什么”的问题。黄金是最有价值的，而石头可能一文不值。“黄金”不能用作复数，石头则可以；我们不能像说“一个石头（a stone）”那样说“一个黄金（a gold）”：存

在某类整体，其每一部分都是一个整体或完整物；还存在另一类整体，其每一部分都不完整。于是，我们不由得想知道：正确理解的法更类似于黄金还是更类似于石头。但是，不管是特殊的法律，还是特殊的规则，都可以说是一个整体，苏格拉底的问题涉及包含一切法律的整体。就黄金之为黄金而言，没有这黄金与那黄金之分，就石头之为石头来看，也没有这石头与那石头之别，就法之为法而言，也不分门别类。这是否意味着恶法与善法都同样是法？

对于苏格拉底的这个综合性问题，同伴的第一个回答的大意是，法乃是自身所“支配”或建立的一切事物的整体构成。苏格拉底通过恰当的类比使同伴相信，正如在别的场合我们称之为人类灵魂的各种行为，不同于由这些行为所导致的结果一样，法作为灵魂的一种行为，也不同于由这一行为所导致的结果。因此，法根本不同于那些无生命的东西（诸如黄金或石头），它是灵魂的一种行为：但它究竟是一种显示（manifestation）或知识，还是一种发现（发明）或技艺？在同伴的回答中（第二个也是中间一个对于苏格拉底综合性问题的回答），他并没有切中这一问题。他说法乃是城邦的决议。他的意思是，法并非是灵魂的一种行为，而是由灵魂的某些行为所产生的某个结果。然而，现在同伴明白了，法乃是灵魂的某种行为的结果，而他的第一个回答或许与这一看法不矛盾：法是无人知其来源的习俗，或者，正如有人说的那样，法不是“被造成”而是已经“长成”的习俗。苏格拉底以如下方式改述了第二个回答，使之成为对此前向同伴提出的特殊问题的回答：法作为灵魂的行为，既没有知识的特征，也没有技艺的特征，但具有意见的特征；法是城邦关于城邦事务的意见。

一个简单的考虑就足以表明，这一回答并不充分。我们认为，法与正义之间存在某种关联。或许，一个人可以是守法而不正义，

但一个违法者肯定不正义。^① 在某种程度上，法和正义似乎可以互换；由此，法就会是某种高的东西。而一个城邦的意见却可能是低的。于是，我们就面临一个矛盾，它发生于两个最常听到的意见之间，它们之所以让人耳熟能详，乃因为它们都是城邦的意见：一个认为法是城邦的意见，另一个则认为法是某种高的东西。苏格拉底没有给出任何理由，就毫不犹豫地选择了第二个意见，并由此默默拒绝了这一意见：法是城邦的意见。既然城邦的诸意见自相矛盾，那么，即使是最好的公民也不能简单地听从它们。在苏格拉底看来，法的确是一种意见；但是他仍然没有说它是谁的意见；此时，他只是说法是一种高的意见，因此是一种真实的意见，从而是对“实在”的发现。“发现”（因此也就是法），看起来处于这两者之间，一方面是“揭示”或技艺，另一方面是“显示”或知识。

只需再多走一步，我们就到达了第三个也是最后一个对法的定义，这也是唯一一个苏格拉底提出的定义：法意图成为对“实在”的发现。这最后一步乃是一次回步。据此，对法是对“实在”的发现这一表面的结论，苏格拉底作了限制。他并没有给出这一限制的理由，但这一非常有说服力的理由随即显明了：如果法是对实在的发现（或已发现），而实在（没有混合非存在的实在）又总是相同，那么，法就是完全不变的，这样，所有或绝大多数我们称之为法律的、因时因地而异的东西，就根本不成其为法律。但如果法仅仅是意图或趋向于成为对实在的发现，如果法并不必然是对实在的发现，那就会存在无限多样的法律，所有这些法律都能从它们的目的即真理之中获得自身的合法性。同伴未能抓住这一限定；他相信苏格拉底抛开了这个限定，认为法乃是

① 古希腊语的“不正义”（*ἀδίκτοι*）一词在雅典法律中用来表示违反法律，参见罗斯：《亚里士多德》，王路译，商务印书馆，1997，页230。另外，关于正义与法的可互换性的解说，可参见亚里士多德：《尼各马可伦理学》，1129b以下。

对“实在”的发现。同伴指出，假如我们总能发现相同之物，即各种实在（太阳，月亮，星星，人，狗等等），那么，所有的人就应该一直使用相同的法律，但他们显然并非如此。苏格拉底答复的大意是，正在谈论的多样性应归因于人类的缺陷，但它不会影响到法本身。在一贯正确的法和难免犯错的人类之间暗含的区分向我们暗示，法的确是灵魂的一种行为，但或许不必然是人类灵魂的行为。此外，苏格拉底认为这个问题悬而未决，亦即，人类是否确实在不同的地点和时间使用不同的法律。因此，他迫使同伴去证明法律发生变化的事实。但当同伴完成这一证明时，苏格拉底似乎又把它当成不恰当的“长篇大论”拒绝掉了。简而言之，苏格拉底极力对法律的多样性保持沉默——对使得他作出如下宣称的事实保持沉默：法意图成为——也就是说，并不必然成为——对实在的发现。

通过列举有关献祭和葬礼的法律，同伴证明了法律的多样性；这些例子涉及神圣的事物。在某种程度上，它们证实了苏格拉底对法的定义；它们表明，无论如何，那些最令人敬畏的法律，一定程度上基于对这些东西的成功发现：最高意义上的实在，即诸神和灵魂，以及诸神对人的要求和死的意义。这些例子表明了两种习俗之间的巨大差异：一是现在的雅典习俗，一是最早的时候，或者说，克洛诺斯（Kronos）时代的习俗。它们似乎表明，起初人们都是野蛮的，而现在的雅典，人们都是文雅的；因此，现在的雅典法律优越于希腊人或外邦人最古老的法律。显然，这一发现预设了法律因时因地而异。或许，苏格拉底如此小心谨慎地对待法的可变性是因为，这种可变性是刚刚提及的那一发现的前提——苏格拉底对该发现并不满意。

现在，通过一些简短的言辞或简短的问答，苏格拉底试图与同伴达成共识。同伴更乐于回答苏格拉底的问题，而非向苏格拉底提问。他赞同苏格拉底，无论何时何地，人们都认为正义之物正义，高贵之物高贵，而不义之物不义，低贱之物低贱——正如

所有人（不管他们视实行人祭为合法还是不虔敬）都认为，重量大的东西沉些，而重量小的东西轻些。这一推理的最终结论证实了那个不恰切的法的定义，按照该定义，法并不只是意图成为对“实在”的发现，它就是对“实在”的发现。同伴由于自身的错误而被迫作出简短的或毋宁说是匆忙的回应，他无法像我们反复阅读苏格拉底的问题，所以不能揭穿苏格拉底在引起我们注意时所做的诡辩：在正义或高贵之物与不义或低贱之物相对立这一点上达成的普遍一致，并不能确立关于“正义和高贵”的内容的普遍一致。尽管如此，同伴仍完全无法信服，因为，苏格拉底的结论明显有悖于他每天用自己的眼睛在雅典观察到的事实：“我们”（也就是我们雅典人）不断地改变法律。

我们可以说，苏格拉底对其法的定义的第二个证明，并不只是对第一个证明的重复。在第二个证明中，苏格拉底默默对比了“正义之物”与“重量大的东西”；于是，苏格拉底让我们注意到两个问题：（1）正义是否像重量那样，是一种度量性的东西？（2）关于重量的分歧是否像关于正义的分歧一样广泛而深刻？此外，第一个证明仍然与法是城邦的意见这一意见有关；而这一意见在第二个证明中已不再起作用。因此，下述暗示就为我们准备好了：法是精神行为，这一行为不属于城邦（即公民的集合）或公民，而属于一个不同种类的人。

继续往下读，我们可以看到，事实上，我们所说的苏格拉底对其法的定义的第二个证明，乃是他对这一定义的三次捍卫中的第一项；这三次捍卫构成了整篇对话的第二个部分，亦即中间部分。在这一中间部分的中间一项的开头，苏格拉底突然转向讨论拥有一门技艺者所写的著作（writings）。我们可以辨别出主题明显改变的原因。苏格拉底先前提到过法是一门知识还是一项技艺的问题。他现在假定法是一项技艺。接下来他似乎是在证明这一假定。法律是说明性的著作；而技艺，作为一种对所有人都相同的知识，一种完美的、最终的和固定的知识，必然会在说明性的

著作中找到其恰切的表达；因此，法律和技艺属于相同的属。这一推论有一个明显的缺陷：无论技艺还是法律，都不必然将自身呈现在著作中。比如，农夫，也就是说，农艺方面的专家，并不需要编纂乃至阅读农艺方面的著作。

如果法律和技艺属于相同的属，并因此是由某个特定类别的专家，亦即君王（或政治家）写成的说明性著作，那么，法律就没有任何理由是城邦或希腊人的作品：无论是公民还是希腊人都不是统治术（the kingly art）方面的专家。通常称为“法律”的法规可能因地而异；但对于人们拥有其知识的事物，正如苏格拉底所声称的，一切有知识的人都能达成一致，无论他们生活在哪里，也无论他们是希腊人还是外邦人。当同伴强烈响应这一主张时，苏格拉底第一次赞扬了他。此外，通常称为“法律”的法规可能因时而异；但哪里有知识，那里就没有思想的变动；或者反过来说，哪里有思想的变动，那里就没有知识；因此，“法律”的频繁改变（雅典为此而声名狼藉）是一项清楚的证据，表明了雅典立法机构的无知，所以，其裁决或决定根本不配称为法律，或者作为法律受人尊重；实际上，那些“法律”肯定糟糕透顶。同伴没有对这一不言而喻的结论提出异议；换言之，他现在开始确信苏格拉底对法的定义的真实性，或者更准确地说，确信法是一项技艺这个事实。看来，苏格拉底似乎已成功使同伴从前雅典的偏见转向反民主偏见。我们由此认识到，对理论性问题“法是什么”的回答，至少对实践性问题“我们服从的法是什么”提供了一种反面回答。尽管苏格拉底和同伴达成了一致，但两人之间至少还存在一个分歧——这个分歧出现在对话的正中间：同伴比苏格拉底更加肯定烹调术是一项技艺；而在《米诺斯》中，苏格拉底对烹调术地位的犹疑，只有他对占卜术地位的犹疑能与之相比，占卜术乃是人们据以声称可获知诸神想法的一项技艺。同伴至少是在一开始就比苏格拉底更加肯定，无论在何时何地，有知识的人都比专家们更

能达成一致；或许，同伴预先就知道，好的立法需要拥有法所支配的主要事物的知识，但这样说是可疑的，即那种知识必定是专门性的知识：对好的立法来说，拥有相关事实（有别于这些事实的原因）的知识或许就足够了。

在对话中间部分的最后一节中，通过假定技艺就是把某个整体的诸部分恰切地分配给另一整体的诸部分——就像分配给一个牧群的诸部分，苏格拉底证明了法是一项技艺。在某些情况下，分配者必须将整体中的相同分量分配给牧群里各个部分的每一员。然而，在另一些技艺中，分配者必须考虑一个事实：整个“牧群”是由在质上有别的不同部分组成，或不同的事物有益于不同的部分或不同的个体。因此，人类所谓的法律就是分配，分配惩罚和奖赏给城邦的成员，或者在最佳情况下，由君王将适当的食物和劳作分配给人类的灵魂。这位君王给每个人分配了对其而言最好的工作，也就是，最有助于使其成为一个好人的工作：君王并不把他所统治的人视为一个牧群的诸部分。但是，如果成为一个好人与成为一个好公民或好的城邦成员是一回事，那么，我们同样可以说，这位君王给每个人分配了最适合他的位置或工作。在这一节，著作不再提及：除了君王当场以口头方式作出分配外，无法很好地做到，分配给每个灵魂对其而言好的东西。或许，可以简单点说，任何法律都无法很好地完成这样的分配。苏格拉底更喜欢说，最好的法律即王法圆满完成了这点。由此，苏格拉底暗示，法律应当是无限可变的。然而，按照先前的讨论，法作为技艺要求，无论何时何地都必须相同，因此，至少几乎一切所谓的法律都不配称为法律；而按照现在的讨论，法作为技艺要求，法必须与诸个体以及他们的个别处境一样可变，因而，没有所谓的法配称之为法。另一方面，此时，通过谈及最好的法律，苏格拉底恢复了普通的观点，据此观点，无知者或无知者集会的某些决定同样可视为法，并受到尊重。然而，最好的法律证明是某种类型的不成文法——它的确不是那种来历不明的不成文法，无论

何时何地都言说相同的事物，而是一个智慧灵魂的某些行为。

苏格拉底先前以这一观点开启了对话的中间部分：关于正义和高贵之物，存在普遍一致的看法。这一观点本身可视为指向不成文法，无论何时何地，不成文法都被承认为法律，因此不可能是人类立法者的著作（色诺芬《回忆苏格拉底》，IV. 4. 19）。但《米诺斯》对如此理解的不成文法保持了沉默。我们可能会说，在这篇对话中，苏格拉底先是从来历不明的不成文法转向了成文法，然后又转向了来历清楚的不成文法，亦即，君王作出的、给予每个人的灵魂以恰切食物和劳作的分配。

《米诺斯》的第三部分，也是最后一部分，处理了米诺斯的法律。这一转换并未得到解释，因此显得突兀。我们被设想为已经领会了法是什么，以及什么使法成为善法；接下来我们必须寻求最好的法律。我们已经领会的东西可能会使我们怀疑，最好的法律是否可能起源于人。对话的最后一部分所传达的教诲可暂且归结为：最好的法律是米诺斯的法律，因为，这些法律是米诺斯从最高神，从他的父亲宙斯那里获得的。我们肯定会惊讶，宙斯的法律并非意在给每个人的灵魂分配最适合他的食物和劳作，此外，宙斯也并没有把他的法律传达给所有人：他只传达给了唯一一个有特权的人——他同时任命为亡灵的最高审判官的米诺斯（柏拉图《高尔吉亚》，523e – 524a）。或许，宙斯并不希望直接进行统治，这样，人只要活着，在自身具有的特定限度内，就要被迫或能够进行选择。另外，如果宙斯把他的法直接传达给人类，人类就必定能知道宙斯的想法，也就是说，占卜术必定成为一项真实的技艺；但是，如果在宙斯与人之间有一位像米诺斯这样的中介者，占卜术没有必要存在；米诺斯作为神性的分有者，不需要可获知其父想法的人类技艺，同时作为人性的分有者，能够将其父的想法传达给人，就像人类的立法者把他们的法律传达给人。

并非先是通过简单地谈论最好的法律，而是通过谈论既善又

古老的关于吹箫^①的法律（约定俗成的和分配性的法令），苏格拉底为讨论宙斯的法律做好了准备。我们可从同伴的长篇发言中了解到，善与古老截然不同：某些古老的法律要求向当时最高的神献人祭。但有一项至今仍有效的古老法律则近乎不变，似乎具有善的标志。法不仅必须是善的或明智的，也必须是稳定的：最好的法律可以是既明智又稳定的法律吗？吹箫的例子——一种最能让人想到言谈的技艺，但不能在说话的同时演奏——使我们注意到了神圣这一将古老与善区分开来的品质。某些远古的野蛮人发明的箫曲最为神圣，因为，唯有这些箫曲打动并显露了那些需要诸神的人；而那些箫曲的神圣特性说明了为什么它们至今仍具有影响力。并非任何古老的事物都是神圣的，不过，或许任何神圣之物必定都延续了很长时间。最好的法律的稳定性可归于神灵那不可言说的或神秘的力量吗，神灵统治着机运（chance），并且有可能是因喜欢善而统治着？这样，我们便为接受苏格拉底的主张做好了准备，他认为最古老的希腊法律——米诺斯颁布给他的克里特同胞的法律，而非诸如埃及的法律，或斯巴达的法律：一般可追溯到阿波罗神，他是打败马尔苏亚及其吹箫术的胜利者^②——同时结合了三种品质：古老，善和神圣。

同伴先前被引向承认，法是一项技艺，因此，雅典的法律根本不是法律，或者顶多只是恶法；现在，他却拒绝接受克里特的法律。同伴并不否认米诺斯是拥有神性血统的远古君王，但他否认米诺斯是一位好君王。苏格拉底告诉同伴，他陷入了雅典神话的魅惑之中；苏格拉底打算把同伴从雅典神话的魅惑中解放出来，正如他已将同伴从雅典法律的魅惑中解放出来。在一段长度远远超过同伴长篇发言的讲述中，苏格拉底通过诉诸最古老的诗人荷

① nomos 在古希腊除了指法或习俗外，直到公元八世纪，它也指称乐曲的确定形式（律），参刘小枫译注的《会饮》，前掲，注115。

② 参本书页28注②，亦参希罗多德，《历史》，7.26.3。

马和赫西俄德，控诉了创造这一神话的雅典悲剧诗人——照这个神话来看，米诺斯是邪恶的——并由此证明米诺斯及其法律是好的。从荷马那里，苏格拉底了解到，米诺斯是唯一一位由宙斯亲自用其技艺，用高贵的智术（sophistry）教化的儿子，这一技艺或许等同于立法技艺，它无疑就是统治术；这一教化过程发生在一个洞府中，也许就是宙斯的洞府。法压根不是城邦的意见，它是（或基于）一项技艺，是最高的技艺、最高神的技艺。为了判断苏格拉底的这一主张，我们必须在苏格拉底引用荷马那几行诗的语境中思考；我们必须弄清，这些诗句传达的是荷马的观点，还是荷马笔下人物的观点；如果是后一情况，我们就必须考虑，这个人是否可视为在一件如此重要的事情上同时拥有知识和诚实。正如苏格拉底指出的，关键的荷马诗句可认为意味着，米诺斯与父亲宙斯相聚，不是为了进行致力于美德教育的谈话，而是为了饮酒和玩乐。通过一个必须承认有回避问题实质的思考，苏格拉底处理了这一看法：米诺斯与宙斯相聚喝得烂醉。但他并没有处理该看法，即宙斯与米诺斯相聚是出于其他目的，这些目的与美德教育风马牛不相及。对其他未提及的可能性进行推测是不明智的。正如苏格拉底在最后所清楚表明的那样，我们完全可以认为，整个交谈基于对好立法者职责的无知：对米诺斯法律的所有赞颂必须重新思考，就像《法义》所做的那样。

有关米诺斯的善，一个听不到的怀疑抵消了可听到的证明。证明与怀疑的差异对应于苏格拉底两次劝谕的差异。证明之前是一个有关虔敬的劝谕，苏格拉底以虔敬的名义挑战了关于米诺斯的雅典神话：对于凡人而言，诽谤宙斯之子米诺斯这位英雄是不虔敬的；宙斯憎恨这一行为可能甚于人们对他的诽谤。在这一证明之后，苏格拉底解释了为何会出现丑化米诺斯的神话：米诺斯发动了一场反对雅典的正义战争，击败了雅典并且迫使雅典人支付“著名的赎金”——每隔一段时间送十四个年轻雅典人到克里特岛，作为人牲献祭；因此，米诺斯对“我们”雅典人来说就变

得可恨了，而我们通过那些把他表现得邪恶的悲剧诗人来报复他；这一报复非常奏效，因为悲剧按其本性就能取悦人，就像吹箫术一样易于牵引灵魂。在陈述这些时，苏格拉底向同伴传达了第二个劝谕——一种值得警惕的劝谕，亦即，不是提防不虔敬的行为，而是提防招致任何一位爱邦诗人的嫉恨。正如米诺斯的例子所表明的，一个人不可能在所有情况下同时遵从这两个劝谕，尽管在所有情况下每一个劝谕都要求得到遵从。为了遵从第一个劝谕，苏格拉底被迫高度赞颂了雅典最古老的敌人，苏格拉底将雅典城邦判处其死刑的推迟归功于他〔米诺斯〕，即使不是直接地归功于他（《斐多》，58a - c）。

这一对话的结尾所得出的主要结论是可疑的。这一结尾并不完全出人意料，因为，米诺斯的法律是最好的法律这一看法暗含着该观点：法能够成为对实在的发现，因此是不可变的，而苏格拉底对法的定义则暗含着这个观点：法绝不可能超出发现实在的尝试，因此必定是可变的。根据第一个观点，在法关注的事情上，人们能够成为专家——能拥有足够的知识；而根据第二个观点，人们对这类事情是无知的。我们可以通过如下设想来解决这个困境：当人们无法成为这类事情的专家时，他们必定是其认知者。这一根本困境也可表述为，法无论何时何地都是相同的，因此是一；法必须像诸个体的需要那样是可变的，因而是无限的多。如果我们接受第二个观点，就会得出这样的结论：就人、正义和狗而言，一（人本身，正义本身，狗本身）比多（个别的人，诸正义之物，狗群）尊贵；就法而言，多（给每个人的灵魂分配恰切的食物与劳作）比一（普遍的法则）尊贵，而且事实上这个一是虚假的。

我们在此只能略微触及一些问题，对于它们，《米诺斯》的读者所考虑的肯定比我们这里所能考虑的远为周详。比如，苏格拉底与同伴以直呼姓名或其他方式称呼彼此的情形，我们在此无法论及。同伴八次称呼苏格拉底都是直呼其名，从不用其他方式。而苏格拉

底从来不直呼同伴姓名（这并不意味着他肯定不知道同伴的名字），但有三次这样称呼——我们可译为“最亲爱的朋友”。在两人的谈话中，一方直呼另一方的名字特别出现在两种场合：一是，另一方所说的事情明显荒谬，从而这一方努力要把他拉回到理性上来；二是，一方触及了另一方的禁忌，从而请求原谅。苏格拉底有两次用“最亲爱的朋友”称呼同伴，在此之前同伴用“苏格拉底啊”称呼他：第一次是同伴对苏格拉底赞颂米诺斯表示不满，第二次则是同伴未能理解善的米诺斯为何会获得恶名。考虑到同伴的这一特征，我们可以猜测他年纪不小了，他关心公共名声，是人们所说的摆脱偏见的人，并相信一个粗鲁且不随和的人可以是正义的。

《米诺斯》提出的问题比它所回答的要多。为了弄清如何最好地继续探究《米诺斯》包含的思想，我们必须转向柏拉图的其他对话。在其他对话中寻找类似于《米诺斯》这段或那段的话没有什么用处，因为，这些类似段落的意义取决于它们所处的文脉，也就是说，取决于它们出现于其中的整篇对话。因此，我们必须研读其他对话。其他每篇对话都可发现一个新大陆；这一经验类似于人在山重水复之际忽又柳暗花明。最像《米诺斯》的对话是《希普帕库斯》（*Hipparchus*）。它们是仅有的这种对话：苏格拉底单独和一位匿名同伴交谈。它们也是仅有的这种对话，其标题是某个不在谈话现场的人的名字，在这场谈话发生之前，这个人早就去世了；它们的标题类似于悲剧的标题。它们还是仅有的这种对话：以苏格拉底提出一个“是什么”的问题开场。《米诺斯》以“法是什么”的提问开篇，而《希普帕库斯》则以“爱牟利（gain-loving）的品质是什么？爱牟利者是谁？”开篇。假如《米诺斯》的开篇严格对应于《希普帕库斯》的开篇，那就应读作：“守法的品质是什么？守法者是谁？”尽管法本身没有受到普遍赞扬，但守法无疑受到了普遍赞扬，不过，爱牟利却受到了普遍指责：《米诺斯》不必对守法和法进行辩护，而《希普帕库斯》却致力于辩护爱牟利。《米诺斯》可以说是以赞颂克里特岛的立法

者米诺斯结尾,《希普帕库斯》则可以说是以赞颂雅典僭主希普帕库斯告终。如果僭主是最显著的爱牟利者,那么,对爱牟利的辩护就是对僭政的辩护(参见亚里士多德《政治学》[*Politics*], 1311a4-11)。僭政是法或法的统治的对立面;《米诺斯》和《希普帕库斯》一道处理了人类事务中这两个基本的选择项。《希普帕库斯》并没有清楚表明,我们所指出的“爱牟利”和“希普帕库斯”之间的关联。在那儿提及希普帕库斯是因为,希普帕库斯的一句话阐明了对话的情势。苏格拉底控告同伴试图欺骗他,而同伴则控告苏格拉底事实上已欺骗了他。(这样的控告在《米诺斯》中并不存在。)于是,苏格拉底在适当的准备后,引证了希普帕库斯的话:“不要欺骗朋友。”这句话并没有反对欺骗那些不是朋友的人。从上下文看,它表明了不欺骗朋友是正义的一部分,或者换句话说,正义就在于帮助朋友和伤害敌人。爱牟利通常受到鄙视是因为,它似乎无法与欺骗分离开。尽管可能是这样,苏格拉底仍然赞扬雅典僭主希普帕库斯是一位好人和明智者,是雅典人在智慧方面的伟大导师,他的统治类似于宙斯之父克洛诺斯的统治时代。如果我们把《米诺斯》与《希普帕库斯》放在一起看,就会为这一看法所困扰:好而睿智的,竟然是一位雅典僭主,而非雅典法(乃至克里特法)。相应的,正如《米诺斯》中苏格拉底明确拒绝关于米诺斯的雅典神话一样,在《希普帕库斯》中,他也反对雅典的“多数人”关于希普帕库斯所说的一切:雅典人夸许为解放者的哈赫墨狄俄斯(Harmodios)和阿里斯托格通(Aristogeiton)谋杀了希普帕库斯,原因无它:这两人嫉妒希普帕库斯的智慧及其对青年人的影响;^①对希普帕库斯不合法的谋杀,

^① Harmodios 和 Aristogeiton 是一对同性情侣,僭主希琵阿斯的兄弟希普帕库斯想夺宠而不成功,便凌辱这两位情侣,两人谋杀了希普帕库斯。此事发生于公元前514年,见修昔底德的《伯罗奔半岛战争志》,卷六54:2-3。但谋杀并没有结束僭政,反倒使僭政变得更为严酷。

预示着对苏格拉底的合法谋杀。

《希普帕库斯》质疑了那种认为爱牟利纯然为坏的观点，正如《米诺斯》也可以说质疑了法纯然是好的看法：一部法律可能是坏的，正如牟利也可能是好的。这些事实向人揭示的看法是，法和牟利就其自身而言都是中性的，正如人也可以说是中性的：一个高等人并不比一个低等人更多或更少地是人（《希普帕库斯》，203c）。但正如《米诺斯》经历了恶法非法的观点，《希普帕库斯》也经历了坏的牟利不是牟利的观点。依据什么权利（right，正义）我们才可以说，一个低等人仍然是人？

法是什么？

——重新思考《米诺斯》

贝斯特（Judith Best） 撰

林志猛 译

《米诺斯》是篇常常为人忽视的苏格拉底对话，甚至在法理学课程与研究中也是如此，尽管它提出了法理学的基本问题：法是什么？一定程度上讲，《米诺斯》受忽视是由于结尾部分蹊跷且明显与开头不一致，这部分也是篇名“米诺斯”的来源。我打算重审《米诺斯》，思考是否可能解释结尾部分，以证明它与开头部分和谐一致，并思考《米诺斯》是不是个连贯而可理解的整体。

《米诺斯》的结尾部分看起来颇成问题，因为，这部分赞扬了古代法，而这种赞扬似乎把善等同于古老、祖传乃至神话。这看起来是个非常奇怪的结论，因为，这篇对话的中心思想是，法意图成为对实在的发现。

苏格拉底一开始就清楚地表明，该对话的主题是法的性质、基本特性及根本特征。他的关注点仅在于确认法本身或法。苏格拉底阐明这点，是通过将法类比于黄金和石头（stone），因为，尽管黄金和石头在颜色、重量与形状上具有不同形式，但两者却有公分母或共同特性，这些共同特性使我们得以用相同的名称来命名各式各样的事物（如墓石 [gravestone]、磨石 [millstone] 或宝石 [gemstone]）。因此，苏格拉底对法的种种特定形式兴味索然，也没有兴趣区分民法与刑法、希腊法与波斯法，或习惯法与成文法。毋宁说，他的目的在于区分作为法的法与其他所有东西。

对于苏格拉底的问题“法是什么，对我们来说”，同伴回答说，法就是“人们视为合法的东西”（313b）。这个回答是合理的，它像苏格拉底的对话者经常作出的回答。苏格拉底对傻里傻气的人没有耐心，他的同伴既聪明又拥有可靠而实际的判断力。这是个好答案，尽管也许不是个全面或完整的答案。这是个好答案乃因为，它暗示了法是一种意见，而法为意见是因为，它受人们遵守或认可。法的一个重要方面在于其约束性。法必须有别于忠告，忠告是教育性或告诫性的，不具有义务。同伴的回答好就好在，他认识到了法的约束特性，尽管他并没有完全阐明这点。

苏格拉底对这个回答并不满意，他再次以类比提问：果真如此，言语就必须等同于说出来的东西，视觉则等同于看到的東西。同伴并不缺乏常识，他晓得这些东西并不一样，于是，他被迫否定了原先的合理回答。苏格拉底的类比总是贴切的，绝非随意，因此，我们必须审查他所挑选的类比。正如他选择黄金和石头作类比并非偶然（黄金和石头都稳固或耐久，能抵制变化和腐朽），而是巧妙地暗示了法的某些潜在特性，同样，他以言语和视觉作类比，也关系到一个基本问题：法是什么？

言语与说出来的东西的关系、视觉与看到的東西的关系，就是过程与结果的关系。过程是产生某种特定结果的一系列连续行为。结果则是由于某种行为而获得的东西。过程与结果并不相同。恰如言语是说出某些东西的过程，视觉是观看某些东西的过程，法就是人们视某些东西为合法的过程。运用结果与过程这一区分来探究法，允许将法定义为无论何时何地都是相同的。如此定义是因为，它可避免同伴将法定义为人们视为合法的东西所带来的问题，即多样性问题。人们视为合法的东西乃是一种意见，但意见不仅因人而异，而且因地、因时而异。同伴的定义将法与结果混为一谈，会摧毁法永恒不变的本质。结果不仅可能而且也会改变，但过程总是相同。正如说出来的东西各不相同，看到的東西各不相同，人们视为合法的东西也各不相同，不过，就像视觉作

为观看某些东西的过程始终如一，法作为人们视某些东西为合法的过程也始终如一。所以，法首要的本质特征是过程。

但是，这个过程与其结果有何区分呢？苏格拉底回过头来说明了他的类比。视觉是什么？视觉就是“通过眼睛”看到东西的“感官”（314a）。因此，法就是借助（Y）使人们视某些东西为合法的（X）。对话的下一部分旨在完善这一公式。苏格拉底以这些询问开始：法是像视觉这一感官，或者像发现健康与疾病之因的医术，还是像发现诸神意旨的占卜术？一向是常识代言人的同伴回答说，法是“城邦的公共意见”（314c）。现在，苏格拉底彻底让同伴相信，法是一种过程，同伴确信法是一种政治的过程；法是城邦权威支持的意见。同伴这样来完善该公式：法是借助公共权威使人们视某些东西为合法的政治意见或城邦决议。苏格拉底没有否定这点，但他提议进一步讨论，以“理解得更深入些”（314c）。同伴的回答表面上正确但不全面，苏格拉底对此并不满意；探究还没有就此完结。

苏格拉底以一系列新问题展开讨论，这些问题基于各种结果的类比。这里的类比涉及智慧与正义的结果，即睿智者与正义者。在这两种情形下，结果都是高贵或美好的。“睿智者因智慧而睿智”，“正义者因正义而正义”，“守法者因法而守法”（314c）。各种结果所暗含的类比随后就显明了，“守法者正义”（314d）。同时，由于正义者是善的，守法者也就是善的。（如果 $A = B$ ，即守法者正义；同时 $B = C$ ，即正义者是善的；那么 $A = C$ ，即守法者就是善的。）然而，采用这个对各种结果的类比，是为了在各种过程中发现相似之处。这个论证，从结果到过程的论证，乃是这样的论证：要是结果好，过程也就好。这是对好树结好果子的倒转。苏格拉底表明，果子好树就好，或者说，结果是衡量过程的恰切标准。过程里暗含的相似性，以及智慧、正义与法的相似性，随后都在一个表述中得到了阐明，这一表述虽然没有结合智慧和法，却结合了正义和法：“正义和法最高贵”；它们“维护了城邦及其

他一切” (314d)。法不仅仅是一个过程。如同正义，法这个过程带来了善，因此本身也就是善。“人们应当将法视为高贵之物，把它作为好东西来寻求” (314d)。

关于这一系列类比，应进一步指出两个要点。其一，通过指出守法者正义，苏格拉底结合了法与正义。这是结果而非过程的等同。这个要点是，苏格拉底没有说法就是正义，没有说法和正义是同一过程。这些过程仅仅在其目的、成效和结果上，结合或交织在一起。因此，苏格拉底说，“正义和法最高贵”，正义和法“维护了城邦及其他一切” (314d)。苏格拉底以某种方式提出法是善的这一主张，但没有将法等同于正义。

第二个要点是，虽然苏格拉底以有关睿智者的类比切入这一部分的讨论，但他在总结时却略过了守法者与睿智者的类比。守法者据说是正义的，但睿智者却没有提及。我们不得不思虑，守法者是否正义而不睿智。不智慧之人必须守法才会正义吗？睿智者不守法会正义吗？苏格拉底认为守法者正义，而非正义者守法。说正义者守法，无异于说只有守法才会正义。然而，说守法者正义（如苏格拉底所说的），并没有穷尽变得正义的种种可能性——要变得正义还有其他方式。

确定了法不仅是个过程，而且因其结果好本身也好后，苏格拉底回到了同伴对法的定义：法是城邦的公共意见。同伴这个定义的不完整现在一清二楚了。城邦的法令可能好也可能坏。由于法是个好的过程，它不能简单定义为政治的意见，而只能定义为真实的或好的政治意见。严密的定义是：法是真实的或好的城邦——政治意见，这种意见借助法的好处和公共权威，使人视某些东西为合法。

苏格拉底不满于同伴对法的定义是因为，这个定义是道德中立的定义。这样的定义是不完善的，因为，它不足以支持人们守法。守法是必要的。对那些将整全视为宇宙的人来说——苏格拉底正是这样，凡是必要的皆为好。倘若结果即守法是好的，那么，

过程即法就是好的。城邦的法令未必好，然而，人们必须服从法律，否则城邦会毁于一旦。守法的必要性源于城邦的价值。在此，城邦的价值是假定的；人是政治动物。鉴于这种价值，人必须维护城邦——服从法律，不过，事实上，只要人们以某种方式认可法是好的，他们就会服从法律。至少，只要正派人士认为法是好的，他们就会服从或忠诚地拥护法律。

同伴的定义不仅展现了道德中立，而且展现了一种根本的民主偏见。按照同伴的定义来看，法不外乎是达成一致的人所宣称的东西。不过，如果法仅仅是人们所宣称的东西，并不全然为好，那么，绅士、正派人士就不会认为自己对它负有义务。同伴的定义意味着，民人是权威的唯一来源，是法受认可的唯一依据。该定义之所以偏颇或不完整，乃因权威与法受认可还有另一来源，那就是善。无疑，麻烦就在于，只有睿智者才晓得真正的善。有关睿智者的类比，苏格拉底再次兴致盎然地提了出来，此前，他看似抛弃或遗忘了。依照苏格拉底和同伴达成的看法，法是好意见，而好意见则是真实的意见。真实的意见就是知识，亦即对实在的发现、对存在本质的探究——哲人们的探究。

存在或实在是和谐的，是个基本的统一体，具有内在的一致性。由于同伴明白这一点，他随即提出了一个显而易见的难题：如果法并非无论何时何地都一样，法又如何成为对实在的发现？法律的多样性似乎推翻了法是好意见这一观点，从而把法简化为纯粹的意见，随兴致和意志而改变的意见。

苏格拉底不仅断然否认，法律的多样性与认为法是真实的意见相抵牾，让同伴惊讶不已的是，他还建议同伴一起思考法是否真的多种多样，“我们是一直使用相同的法律，还是不同的时期使用不同的法律；是所有人都使用相同的法律，还是不同的人群使用不同的法律”（315b）。同伴在这篇对话最长的回答中指出，法律的多样性众所周知，这些例子，“每个人都能说个没完”。显然，同伴对苏格拉底忽视了显而易见的事实大吃一惊。

苏格拉底的回答基于他最初的区分：法作为一个过程与法作为一个结果。一个过程带来一种结果；每个过程都具有某种目的或意图。在一系列新的类比中，苏格拉底指出，存在普遍公认的特殊性质。无论何时何地，人们都会认为，重量大的东西沉些，正义之物正义。因此，在形形色色的事物中可以发现相同的特性，特性使某物成其为某物。要点在于，每个地方的人都会赞美某些东西，因为，这些东西拥有正义的特性，尽管被认为具有这种特性的具体事物因地因时而异。所以，每个地方的人都认可女人之美的特性，尽管被认为具有这一特性的具体女人，在一些地方可能是丰腴的，而在其他地方则是苗条的。虽然女人们看起来截然不同，但美的特性却殊无二致。

法的目的是发现实在，而任何地方任何人都认为实在是真实的。这样，法的统一及其高贵，无法在结果即城邦法令的诸特性中找到，而只能在发现实在的特性的过程中找到。作为一种发现不同时期之不同事物的不同特性的过程，法是发现何为真实或正确的过程，因此，法就是发现对这一时期的人来说何为善的过程。所以，在其中发现这个特性的事物，即决议或法令可能不相同，不过，过程本身在任何地方都一样，例如，称重的过程，发现不同时期之不同事物的度量衡的过程。

作为一个过程，法带有意图，它期望获得一个特定的结果，但这个过程会失败。该过程没必要完全实现其意图。由于“人们并没有一直使用相同的法律”，城邦的法令可能导致了这一事实：人们“并非总能发现法的意图所在，即实在”（315a - b）。因此，“在实在上犯错的人，就会在法律上犯错”（316b）。受认可的法是结果。一个失败的或不完整的过程不会产生恰切的结果。对过程的最终检验乃是其成果。在一定程度上，不被视为合法的东西就不是法，或者说，作为过程的法失败了。法的统一是过程的统一，而非结果的统一；是意向的统一，而非结论的统一。过程的统一是可发现的特性的统一，各种特性在不同的事物上，不同程度地

展现了自身。一个物体可能是重的，但另一个可能更重。结果即受认可的法，只是过程相对而言的成功或结果，而非过程获得一致的时刻。

然而，这种认识法的方式挑战了常识性看法，即那些被迫服从法律的人的看法：最重要的问题在于法是什么，而非法意图成为什么。务实的同伴并不完全确信，这是思考法律最有用或最富成效的方式。因此，苏格拉底继续探讨，但这次借助的一连串类比是非常实用的技艺——医术、农艺和厨艺，这些技艺全都注重身体的健康。

两人很快就同意，每门技艺都各有其艺匠，而艺匠的界定，凭的是他对该技艺的规则与原理所拥有的知识。艺匠们的一致之处就是那门技艺的知识。医生们是这样一些人，他们拥有医学知识，或共同学习医学知识。在不同的时间和地点里，医生们给不同的人治疗不同的病；他们的共同特性就在于，他们都拥有治疗的知识。使某人成为一名艺匠的，是他对那门技艺的过程（其行为可带来某种特定结果）所拥有的知识。所有这些技艺皆是过程，由带来某种特殊而预定的结果的系列行为构成。农民了解的是什么呢？他知道种植什么，何时何地种植。他懂得何时施肥浇水，因此也知道多久会有收成。技艺的各种规则是统一的，但它们所服务的对象并不统一；因此，结果也就多种多样。每个地方的收成均不一样，因为，土壤和气候因地而异。农民知道，每类种子的种植与生长需要什么。他晓得，对每一类种子来说，什么是适宜或恰当的。真正的艺匠会安排各项特殊的工作，如同真正的农民会分配种子，真正的医生会开各种药方，真正的厨师会分配营养，而真正的政治家懂得分配各项权利和义务。在艺匠所从事的技艺或过程的知识中，而非在艺匠所产生的个别结果里，可以找到普遍性。

那些并非农民、不具有农艺的人也会播种，但种子可能不会生长，或生长会受阻。因此，唯有真正的政治家或政治家技艺的

施展，才会产生真正的或让人视为正当的法律。不是由政治家技艺产生的法是不合法的。善法与恶法的区别，或真法与假法的区别，变成对过程的知与无知的区别。

最初关于法与正义的类比，是对各种结果的类比或等价：“守法者正义。”最终的类比是对各种过程的类比。法作为发现实在的过程，等同于智慧，智慧也是发现实在的过程。守法者或许是正义的，但真正的立法者是智慧的。法的结果是一种美德，法的过程是另一种美德。一种美德是法的来源，另一种则是法的目的。结果，即守法，是正义和善的，因为，守法对维护城邦及其他一切必不可少。过程，即法律分配权利和义务，是智慧和善的，因为，这是维护城邦的技艺。

最后可以看到，各种技艺的类比表明，与政治家技艺的实践者相对立的守法者，正义但不智慧。严格遵循医生指示的病人可获得康复，但不可能使自己变成医生。那些非医生的人必须遵循医生的指示才会康复。不智慧的人必须守法才会正义。但睿智者又是怎么回事呢？为了变得正义，他们必须完全守法吗？如果法是一门技艺，像医术那样，那么，答案就是否定的——并不一定要这样。实际上，任何技艺的规则都是博大精深的知识的简化。任何技艺的规则适合于绝大多数情形、一般的情形。要制定出一个涵盖所有情形的规则，即便并非不可能，也困难重重。真正的艺匠不会受规则限制，因为，他了解规则的应用范围和局限，他对技艺了如指掌，他理解仅表现为各种规则的技艺的运作原理。因此，真正的艺匠是这样一个人，在任何状态下、非常状态、特殊的以及一般的状态下，他懂得怎么做最合适。真正的政治家并不完全受制于法律——运用于常态下的普通规则，因为，他能认识到非常状态，他知道在这种状态下如何行动，他晓得，普通规则在此并不适宜，它无法实现预期的结果。关键在于，法无法产生睿智者，它产生的是守法者。对法律的服从取代了智慧。睿智者不守法也会正义，但不明智者并非如此。

倘若守法者是真知识的产物，或者，若是只有真正的政治家制定的法律才最有益于人的灵魂，下一个问题必定是，谁是真正的政治家？苏格拉底说，真正的政治家是克里特王米诺斯，这让同伴大吃一惊。米诺斯在雅典人心目中臭名昭著，他是个古代人物，据说是宙斯之子，在宙斯的儿子中，唯有他受教于宙斯。为何米诺斯是真正的政治家呢？在苏格拉底看来，这是因为，“米诺斯的法律是不变的”（321b），他的法律在一个朝气蓬勃的城邦即斯巴达仍被认可。检验立法者好坏的标准在于“其法律……迄今仍保留着”（318c），不是像吕库古的法律那样，仅仅保持了三百年，而是要保持更长的时间。

在《米诺斯》的开头或对话部分，苏格拉底就确定了法是一个过程，一个试图发现某种特性、发现实在的过程。在《米诺斯》的结尾或独白部分，苏格拉底似乎在说，善法就是古代法。如果这就是他的观点，那么，《米诺斯》就确实是以古怪的曲解作结，结尾部分就与开头部分不相协调；因为，古代法未必是善法。

我认为，理解结尾部分的关键在于这一概念，即法是一个过程。过程是一系列连续的行为，各个行为相互联系而不中断。在苏格拉底看来，米诺斯的法律不是这个意义上的古代法：在某个特定时期存在但如今已不存在，而是就起源意义上而非终末意义上的古代法。斯巴达人仍在这些法律，而最好的斯巴达法律来自克里特。米诺斯最初制定的法律是连续的行为，依然在起作用。就像黄金和石头那样耐久，这些法律仍保留着。此外，作为一个过程，法具有某种特殊的结果或产物。苏格拉底表示，法的结果是守法，或维护城邦。检测每一过程的最终标准都是其结果。米诺斯法律作为一个过程是成功的。恰如修昔底德和其他人注意到的，在所有希腊人当中，斯巴达人最守法。因此，按苏格拉底的表述来看，斯巴达人就是正义者，是维护其城邦的人。所以，斯巴达政体是高贵的，由于保持长久，它在一切历史时期都是高

贵的。米诺斯法律确实维护了城邦。法律与政体的持续或经久是以下几点佐证：法律与政体在某个方面有益于人类，它们能够发挥作用，法是作为一个过程在运转。

法是发现实在的过程，苏格拉底认为，米诺斯法律的持久，乃是米诺斯发现实在的有力证据。这意味着，那些持久的法律比那些短暂的法律更为真实。因此，真实的对立面就是朝生暮死，即短暂。真实并不纯粹是任何时候都存在的事物，而是持续存在的事物。短暂的法律无法获得实在，即苏格拉底所谓的人的自然本性，也无法体现对人之为而言何为善的知识。认识到法则与临时（ad hoc）决定之别的人，会得出上述基本论点，但我们无法像苏格拉底走得那么远。短暂的“法律”，亦即只运用于某个时期或某个群体的“法律”，可能是必要的，甚至是智慧的；不过，如果法只是意图成为对实在的发现，这样的“法律”就不是最好的法律。它们不是最高级的法，因为，它们没有获得最高级的实在。

那些为人遵守、持久且相比某个特定地点和时间更长久的法律，被认为比那些并非如此的法律更接近实在。或者，套用艾略特（T. S. Eliot）关于传统的说法：恰切的法律、最高级的法律具有永恒的特性，“含有一种感知力，不仅是对过去流逝的感知，也是对其当下存在的感知”。^① 无论过去还是当下的法，都意图成为真实的实在，或最大程度地接近实在。

过去和现在持存的东西是人的自然本性——那些人之为人的基本而普遍的特性。真正的法律体现了真实的人性。在此，苏格拉底似乎证明了哈特（H. L. A. Hart）在 20 世纪提出并阐明的观

^① T. S. Eliot, “传统与个人天赋”（Tradition and the Individual Talent），见 *Selected Essays of T. S. Eliot*, New York, 1950, 页 4，强调为笔者所加。

点：存在一种“自然法的最小含量”（minimum content of natural law）。^① 法的最小含量源于所谓人性的不变本质：人人都有的基本需求、欲望和目的。显而易见，法律普遍反对暴力。法律会延续、持久是因为，人曾经是脆弱的，现在也依然脆弱。如果人坚不可摧，用哈特的话说，如果“人想变得坚不可摧以相互攻击，也许要像巨蟹那样披上刀枪不入的甲壳……”，^② 那么，反对暴力的法律就无法再起作用，因为它们已失去作用。这样，法律就仅仅只是古代法律，古代法律曾具有强制力和效力，但现在没有了。

哈特试图界定最小含量，但苏格拉底不打算。《米诺斯》以提出这一问题作结：“好立法者和好分配者，分配什么给灵魂可使灵魂变好？”（321c）不过，这个问题未得到回答。苏格拉底不想把法等同于特定的法，在《米诺斯》中，其论点所包含的特定内容是，法是一个过程而非结果。

苏格拉底的对话是辩证的，论证和辩论的过程不断展开，直到参与者绞尽脑汁，直到他们确信自己已尽其所能回答了问题，直到他们澄清问题并检测各种选择，或者，直到他们发现一个新问题，一个超越原初问题的新问题。《米诺斯》以确认一个崭新的、先验的问题作结，这个问题就是，何为灵魂的健全，或者，何为正义。这是个崭新的、先验的问题乃因为，正义和法是不同的过程。

结尾部分加入关于法的性质的总体讨论，这意味着什么呢？这部分完善了该教诲：法是一个过程，旨在发现某种特性、实在。通过区分实在与短暂（transient）和朝生暮死（ephemeral），这部分也阐明了实在这个术语。结尾部分也纠正了两种偏见：同伴的

① H. L. A. Hart, 《法律的概念》（*The Concept of Law*），Oxford, 1961，页 189 - 195。

② H. L. A. Hart, “实证主义与法和道德的分离”（*Positivism and the Separation of Law and Morals*），载 *Harvard Law Review*（1958. 2），页 623。

定义中所暗含的民主偏见，以及苏格拉底定义中所暗含的哲学偏见。

在开头部分，苏格拉底指出，人们“认可，各种实在为实在，而非各种非实在为实在”（316b），从而向同伴证明，尽管法律多种多样，但存在法的统一性，这种统一性基于被发现的特性。苏格拉底总结说，“在实在上犯错的人，就会在法律上犯错”（316b）。这样，凡是在法律上没犯错的人，在实在上就不会犯错。在《米诺斯》结尾部分，苏格拉底发现了一种受认可的法律，这种法律不仅在某个地方、某个时期为某些人认可，而且在另一个地方、另一个时期为另一些人认可。结尾部分修正了之前的观点：法是一个受认可的实在。修正后的观点是，最好的法——恰切的法，就是久而久之受认可的实在。法不仅仅是个过程，也是个持续不断的过程。

法是发现实在的过程；实在是一种特性，而各种特性在不同的事物上不同程度地显现了自身，恰如某个东西可能是重的、较重的或最重的。由于各种特性在不同程度上存在，苏格拉底有必要讨论最高级的法，以便透彻回答法是什么的问题。在结尾部分，通过让我们注意到古代法仍在起作用，苏格拉底使我们想起了这一事实：习俗和祖传的虔敬影响了意见并支撑了法律。更重要的是，他使我们想起为何它们可支撑法律的原因。短暂的“法律”并没有获得受认可的实在。连续或重复的行为有力地表达了认可或同意。持续的遵守显明了意图，也可以说是有意行为的证据。习俗是同意最基本的常见标志。时间或长久的遵守是检验法律的最严格标准，因此，这也是检验最高级的法、恰切的法或法的唯一标准。

通过找出智慧与同意的交叉点，苏格拉底纠正了同伴的定义的民主偏见。倘若法是某种好而高贵的东西，它就不可能仅仅是城邦的意见；它必须是城邦意见与真实意见的结合。从对话的结尾来看，城邦意见与真实意见，或同意与智慧的交叉点是连续性、

不间断的运转。正是古代法，也只有古代法才被理解为一种持续的活动、有生命力的传统；只有古代法才被理解为过去的延续或在场。善法如同黄金和石头，可以抵制腐化。

通过让我们回想到哲学与法的区别，苏格拉底纠正了暗含在其法的定义中的哲学偏见。苏格拉底认为，法是对实在的探究，因此也就是哲学。苏格拉底对诸技艺的定义和类比，不仅确立了法的第二种来源，即智慧，而且完全无视另一个重要的来源：同意。在克服同伴的民主偏见时，苏格拉底险些将作为过程的法等同于作为过程的哲学。但是，法与哲学这两个过程并不一样。在目标上，法与哲学有些不同。哲学关注的是实在；因此，哲学的目的或目标是纯粹的智慧。但法关注的是受认可的实在；所以，法的目标不是纯粹的智慧，而是受称赞或同意——受认可的智慧。这样，连续性就是法的本质，但不是哲学的本质。连续性是法之优异的明证，但不是哲学之优异的明证。

反讽的是，《米诺斯》的结尾回到了开头：关于人们视为合法的东西。但是，同伴原先提供的答案已发生转变，因为，这个答案已被拆解，在再次合并起来之前，其内部的复杂性展露无遗。苏格拉底没有否定同伴对法的定义：法是人们视为合法的东西。确切地说，他发现这一定义不完善，内容不充实。该定义遗漏了什么呢？苏格拉底还想知道些什么？

对话在苏格拉底的坚持下进行，结果便直接或间接提出并思考了如下问题：法的来源是什么？法的权威的根基何在？法的目的或意图为何？谁是、或谁应当是立法者？法总能制约人吗？立法者受制约吗？倘若法并不总能制约人，那又是什么原则使人不受制约？法可以改变吗？法应该改变吗？多久应该改变？法是善的吗？

当同伴说，法是人们视为合法的东西时，他是对的。苏格拉底带领我们走了一整圈，在这样做时，他也阐明了为何法是人们视为合法的东西。独白部分，即有关米诺斯王的这部分，并非是

不协调的一部分，而是必然的结论。将法分割成几个基本要素使我们认识到，“法是什么”这个问题为何难以理解或疑问重重。不过，这些要素必须重新结合，因为，法有两个来源：智慧（真实的意见）和同意（城邦的意见）。这两个来源必须重新结合，这就是结尾部分所处理的。

《米诺斯》是连贯的、可理解的整体，通过阐明法的本质特征，区分法的普遍特性与具体特性，证明法的统一与高贵，并使我们注意到传统的力量以及连续性作为智慧与同意的必要纽带，《米诺斯》阐明了法，并拓宽了我们对法的理解。

法是什么？

凯恩斯（Huntington Cairns） 撰

罗峰 译

—

丘吉尔首相（Lord Winston Churchill）曾抱怨道：

那些希腊人和罗马人，我们对他们未免盛赞过誉了。他们只是凡事皆‘有言在先’。同样的隽言妙语我也说过，只是他们捷足先登，先我一步罢了。

令丘吉尔深信不疑的是，希腊人和罗马人采用了不正当的手段，才得以抢先他一步。然而，在我们这个动荡不安的时代，回首看看他们中最伟大的思想家就法律的最基本问题，即法是什么，有过何种看法，可能会大有裨益。在过去 50 年里，法是什么这一问题作为对奥斯丁（John Austin）^① 的反驳，已从多个角度探讨过。首先，出现了要求诸社会科学携手合作的呼吁。不过，仔细考查这一提议可以发现，实际上法学思想者本身就属于社会科学家的高级阶层，事实上，他们可能比社会科学家更名副其实。正是罗马立法者，最早将社会关系中的种种形式，细致入微地呈现

^① [译按] 奥斯丁（1790 - 1895）是 19 世纪著名的分析实证主义法学家，代表作为《法理学范围的限定》（*The Province of Jurisprudence Determined*）。

给了西方思想界。另外，社会科学并没有践行他们于20世纪20年代许下的承诺。从现实主义运动到当代精神分析，几场运动接踵而来，但我们似乎仍止步不前。或许，再次起航的时候到了，就我个人而言，以探讨法的起源为切入点，没有什么比这更合适了。

柏拉图为法的必要性辩护的著作，是众多法律文献中的一部力作。人类必须制定并遵守法律，否则，他们的生活较之最野蛮不化的动物生活，将有过之而无不及。我们明白这一点，是因为没有人能有这种天分：既想了解什么对国家有利，在弄清这一点后，又能始终如一地、自觉自愿地践行对国家最有利的东西。真正的政治技艺关乎整个民族而非一己个人，这点不易理解。共同利益因出于共同目的而将举国上下凝为一体，私人利益则导致整个国家分崩离析。同样难以理解的是，如果视国家利益高于个人利益的话，二者的利益就皆能较好地得到实现。虽然某个人可能知道原则上理应如此，但他一旦登上高位，取得绝对且毫无限制的权力，就不会再信守承诺，尽力将国家利益置于首位，让个人利益位居其下。人性的弱点终将诱使他为牟取一己之利而自我扩张，无所顾忌地逃避劳作，追求享乐，并促使他优先考虑如何避重就轻、寻欢作乐，而非将正义与善列于首位。这种做法对统治者和国家来说，都意味着灾难。如果上苍助佑，恰好出现这样一个人，他既懂得何为善亦能追求这种善，那么于他而言，就不复需要法律来支配他了。因为任何法律都不会比智慧优越。智慧之人必不会屈从于他人，除非此人是诚挚开明的君王。但是，在事物的自然本性中，几乎不存在像这样的洞察力。因此，我们只能退而求其次，选择洞悉普遍原则的法律，虽然我们无法像洞悉万物的智识人那样，为所有情形制定规则。

法律对于一个健全的国家必不可少，柏拉图并不愿意接受这个观点。正如乌托邦思想史呈现的那样，对任何逊色于最好的东西，哲人都不会轻易被说服，勉为其难地接受下来。大多数乌托邦，如果不是全部的话，都拒法律于他们所推崇的社会之外。人

们有时认为实在法（positive law）在《王制》中并不存在，但这并不是事实。《王制》并非不切实际，而是致力于阐明某些原则，这些原则必须在一个健全的城邦中才起作用。何况，《王制》明确无误地提到了实在法，它的恰切形式还是其热烈讨论的主题。柏拉图认为人性并不高贵，他对法的必要性的阐述，就基于这一人性观，甚至可以说是基于他对希腊城邦的有限经验。但是，阿克顿勋爵（Lord Acton）那句广为流传的格言——权力导致腐败，绝对权力导致绝对腐败——证明了即使是在一个无限放大的历史经验的视角中，柏拉图的立场也有支撑点。哲人－王要求把无所不知与利他主义集于一身，但这种结合迄今还未出现在这个世界上。柏拉图自始至终也未找到法律的理想替代物，虽然他在最后一篇对话中再度论及了这一问题。与麦迪逊（Madison）于《联邦人文集》（*Federalist*）一书中所持观点一样，柏拉图同样了然于心的是，在现实生活中，唯一可能的替代就是派系斗争，而这意味着城邦的毁灭。“法律是城邦中所有阶层的联合”，柏拉图在《王制》中如是说。对公共生活而言，法律是必须的，柏拉图的这个观点从未被严肃质疑过。黑格尔终结了这一观点，他认为，只有当一个民族将其法律与正义的理念归并为一个体系时，该民族的发展才算臻至顶峰。

希腊思想家认为城邦生活的目的，不论就群体还是就个人而言，乃是好的生活，而要确保这种好的生活，应靠基于共同利益的法律来维系。这一级别的思想家，直接将这种至关重要的效劳[于好的生活]运用到法律见解中，虽然对大多数从业律师来说，这些思想家的著作看起来可能既年代久远，又抽象深奥。这种效劳要求法律系统化为一种可理解的存在状态。系统化有几种重大结果。系统化使我们得以看到，法律本身就其强大优势而言，可视为一种与众不同的知识部类，可以从哲学、伦理道德、政治学及其他研究领域区分出来，而又不与这些领域分道扬镳。从这个观点来看，阿奎那（Aquinas）是这样处理法律的至为重要的思

想者，他极其成功地使一向包含在哲学中的法学自立门户，如今，法学已成为一门独立的学科。在一定程度上（一般而言并不明显），原始法是个结构松散、包含有各种规定的大杂烩。系统化的法律规则是知识中自成一体的领域，而且拥有先进科学的各种优势。霍兹华斯（Holdsworth）的著作，向我们呈现了法学隶属于其他知识领域的完整历史。在侵权、证据、宪法、合同契约、准合同及其他方面，该著作都将一致性引入了这些领域，而此前，这些领域要么毫无一致性可言，要么根本不被视为独立的领域。罗马法学直接将自身建立在柏拉图科学理论的基础之上时，它就变成了众所周知的强大法律工具。正如一位资深的罗马法研究者所言，事实证明，柏拉图的方法，的确为罗马法学思想带来了普罗米修斯的天火。^① 系统化还有另外一个优势。它暴露了法律规则中自相矛盾、前后不一的情况，还将迄今尚未觉察到的结构不连贯的问题展露无遗。美国法学会（American Law Institute）的《重述》（*Restatements*）杂志孜孜不倦、一如既往地关注系统化的重大意义。柏拉图致力于建构一套法典，这为系统化的优势提供了最为重要的实例，西塞罗及其后来的法律思想家也都清楚认识到了这些优势。

柏拉图将法视作一个整体，并对其详加考查。他将自己对希腊法的真知灼见，用于解决众多法学问题，同时也用于指导谨慎行事。柏拉图的成就影响巨大，希腊化时期建立的众多城邦，发现他的思想大有助益，便将其思想纳入了自己的宪法和成文法中。在临近公元前4世纪时，柏拉图开始着手关于法律问题的写作，在他之前，智术师、戏剧家和史学家的思索，早在公元前5世纪就酝酿已久，以资他参考，然而，但凡柏拉图致力于论述的相关问题，他都试图将结论推得比前人更远一些。公元前5世纪一直

^① 参见 F. Schultz, 《罗马法学史》（*History of Roman Legal Science*），Oxford, 1946, 页 68。

备受关注的问题是，正义之为正义是源于自然还是源于习俗。智术师认为，城邦的法律乃专断的法律，由掌权者颁布，并服务于他们自身的利益。在《安提戈涅》(*Antigone*)中，城邦的法律禁止安提戈涅埋葬其兄长，但安提戈涅指出，她埋葬兄长，乃受神那古老的不成文法所指示。这也是柏拉图《苏格拉底的申辩》(*Apology*)的主要议题之一。苏格拉底表示，导致自己受审，进而危及自身性命的诸种行为，是受神的指示。无论城邦的法律宣判苏格拉底有罪与否，他都将矢志不渝地坚持自己的行为。安提戈涅的立场通过戏剧张力表现出来，而苏格拉底却要直面其困境并为自己申辩，他的论辩强而有力，已成为西方法学与政治思想永生不灭的一部分。

柏拉图看出，他接手的问题还未经透彻阐明，因此问题的结论也还只见出一半。在哪些情况下，以及在什么范围内，一个受指控的人可能诉诸“更高的”法律请求赦免？在《克力同》(*Crito*)中，苏格拉底在监牢里等候处死，他的朋友劝他逃往忒比斯(Thebes)或麦加拉(Megara)，或者逃往其他城邦。苏格拉底回答说，如果这种行为正当，他将依从劝告，否则，他将留下；他选择留下，就恰好证明给他所定之罪既不合法也不公正。他一步一步、有条不紊地论证了这一问题，最后得出结论说，必须拒绝这一提议。在雅典法律与苏格拉底本人的一场虚拟对话中，这个讨论达到了高潮。雅典法律问道：“就因为我们认为应当处死你，你就认为自己有权将你的城邦和法律毁于一旦，还要说这种行为正当吗？”虽然违背了克力同的意愿，苏格拉底到底还是说服了克力同，使之相信他拒绝逃走乃正确之举。这些讨论异常激烈，且掺杂着强烈的感情；有评论称这些讨论与其说逻辑缜密，不如说修辞味浓。尽管如此，从此以后在意见纷呈的文献里，并无人对此加以改进过。在《苏格拉底的申辩》一开始，苏格拉底就诉诸“更高的”法，“更高的”法将维护城邦视为最高职责。苏格拉底声称，将雅典人从自我毁灭中拯救出来，是他的神圣职责，正

是出于这一原因，他将一如既往、未易其行。在《克力同》中，雅典法将辩论的矛头指向苏格拉底。雅典法认为，如果一个城邦的法律制度可以任由个人指摘，那么这个城邦将不复存在。《苏格拉底的申辩》表示，倘若一个人认为自己的行为将拯救城邦免于毁灭，他就有正当的理由，由实在法上诉“更高的”法，但是他要做好承担后果的准备。《克力同》则指出，如果一个人仅想依靠行动来保全自己，他就会不忠诚于城邦的法律，因为城邦的法律禁止这样做。

因此，在中年时期，柏拉图就确立了关于公共法的核心思想，认为城邦必须根据法律来统治。这一思想是西方政治思想中有关政制的基本思想，也是其最重要、最古老的原则。无论何时何地：在古希腊、罗马和中世纪，在16、17世纪的英国，在欧洲和美国，这一原则皆遭受过攻击，也不乏有人为之辩护。有人重新研究它，有人重新阐释它，也有人弃之不用，但无论如何，它终究成功地保存了下来。

但是，安提戈涅所表现出来的酒神般的狂热，在危机四伏的时代呈排山倒海之势，哲人撒下的网也难以掌控收服。布莱克(William Blake)^①感叹道，“诅咒使人振奋，祝福使人懈怠”。维多利亚时代的年轻人常引用这句警世良言。但一个民族的微妙平衡，没有控制便无法维系。在欧里庇得斯《酒神的伴侣》(*Bacchae*)中，我们了解到酒神歌队行进时的情形。由女信徒组成的歌队在山顶上展现了一种精神，这种精神有时可以自行显现：

我何时才能赤着雪白的脚彻夜歌舞，狂欢作乐，
在潮湿的空气中向后仰仰头？
那时我将像一只在草原上绿色美景中嬉戏的梅花鹿，

① [译按] 威廉·布莱克为英国十九世纪著名诗人、画家、铜板雕刻家。主要诗集有《天真之歌》、《经验之歌》及《天堂与地狱的结合》。

它逃开了可怕的追捕，
躲过了守望的人，逃过了精密的绳网，
猎人虽然还在大声鼓励猎狗追赶，
它却拼着气力，迅速地跳跃，
跑到河边的平原上，
在那没有人迹的丛林间，庆幸着生还。^①

但旋即，这股酒神的力量演变为狂热，妇女们果真将彭透斯（Pentheus）王撕成碎片。他的母亲迷狂地跳着舞，手里举着神杖，上面高悬着她儿子的头。

这就是戏剧大师〔展现的情形〕。在法律界，律师们都自然而然地从法律角度看待这类问题，2500多年来，他们也一直孜孜不倦地详细审查这种问题。柏拉图指出，法律规则本质上都是普遍性的，它只适用于一般人在常态下的行为。但由于这些规则皆是普遍性的，往往不适用于特殊情况，这样一来，我们就要面对“棘手”的情形。亚里士多德的解决之道是衡平说，也就是，当法律规则不适用于特殊案例时，该规则就应该考虑进行修订，因为，如果立法者处于同样的境地，他自己也得作出决定，要是他晓得怎么做好，他也要照章执法。虽然罗马立法者们完全意识到了这个问题，也认识到了亚里士多德的解决之道，但他们固守行规，不肯采纳亚里士多德的衡平说。他们转而从判读、行为方式或个案中，找到了解决这种“棘手”案例的出路。拜占庭律师可以推翻不公正的判决，他们却无力制定健全的法则取而代之。中世纪奉道德规范为主臬，认为法律体现了界定万物的各种原则，这又回到了亚里士多德的衡平说。中世纪的主导思想是道德与正义，这些思想成了英国衡平法的基础，在16世纪的一篇对话——

① 参 G. Murray 的翻译。〔译按〕中译文参罗念生译，《欧里庇得斯悲剧六种》，上海人民出版社，2004，行 871 - 876。

《神学博士与学生对话录》(*Doctor and Student*)中,这一点表现得一清二楚。从那时起,英美法系就发展了这些衡平说,一定程度上,它们现在仍起作用,我们在此将不再谈论这些学说。不过,潜在的问题依然没有得到解决。

1850年颁布的《逃奴法案》(*Fugitive Slave Law*)就是一个突出的例子,该法案为遣返越州潜逃的奴隶而制定。不少历史学家都认为,该法案将美国南北战争推迟了10年,也因此为北方备战留足了时间,这样一来,双方于疆场兵戈交接时,南北双方几乎势均力敌。甚至有人希望,这项法案能将这场战争一笔勾销。北方民主党人和大部分民众接受了这项法令,但废奴主义者跟其他人一道,认为这一法令不仅不合宪法,而且臭名昭著。加里森(William Lloyd Garrison)将该法令与美国宪法,于大庭广众之下一并烧毁;爱默生(Emerson)则从西塞罗到布莱克斯通(Blackstone)的历代典籍中搜索证据,以为他的立场寻求法律依据,他说:“如此卑鄙齷齪的法令竟会出现在19世纪,而且出自有教养的人之手。这种法令,我无论如何也不会遵守!”

政治卫道士为这一重大法案辩护说,遵守法律是公民的义务,根据在于:由于法律程序执行失误而给国家带来的危害,远远小于将法律规则全盘废弃带来的危害。不过,他们承认法规也有其局限性,因为实际的法律由人来实施,而人类并非全知全能、完美无缺,在一定程度上也会导致不公正、不道德的情况发生。由此,可以推导出一条规则:为了正义和人类的福祉,无视法律就是公民或共同体的职责。但后一种观点并不具有说服力。一个秩序井然的法律体系,应将诉讼权、上诉权、赦免权、立法修正权等等一并包括在内,并设置重重防线,以防止可想见的各种不正义和不道德的出现。

直到晚年,柏拉图才转而探究法的具体性质这一问题。他对法律的长短都了然于心,甚至可以说,他比任何人都要清楚明白,然而,他一再拖延,直至晚年才着手阐释法的性质。这一阐释值

得想望。《法义》是柏拉图最长的作品，在迄今为止探讨法律问题的著作中，它算得上最丰富多彩，也最富有真知灼见。与柏拉图的其他著作相比，《法义》长期以来遭到忽视，如近来研究所指出的，这乃是法学思想的一大损失。古典学问如此变幻莫测，反复无常，这使得 19 世纪的德国批评家将《法义》拒于门外，视其为与《帕默尼德》（*Parmenides*）、《智术师》（*Sophist*）、《治邦者》（*Piliticus*）、《斐勒布》（*Philebus*）及《拉克斯》（*Laches*）一样，都是伪作。《法义》本身的论题极为广泛，从法律到教育及神学，皆有涉及。但《法义》的主要法学思想与如下法学思想一致——在柏拉图的所有作品中，该法学思想都或隐或显地指导了柏拉图有关法律的论述。柏拉图将世界当作一个可理解的整体，合宜是其终极原理。法律要达到的目的必须与这种世界秩序相关联。因此，柏拉图的法哲学确立了一个终极标准。这个标准截然不同于指导立法的各种标准：无论是未加限定且残缺不全的标准，还是随意武断或仅给人希望的标准。

二

《米诺斯》是一篇与《法义》相关的简短对话，写作时期也可能与《法义》相同。《米诺斯》简明扼要地阐述了柏拉图关于法的性质的思想，要探究《米诺斯》，必须将它视为两大观点的重要来源之一，这两大观点在过去 2500 年里，曾左右了法学思想界。

《米诺斯》作为一份无比珍贵的文献，无论如何也不应忽视，因为，其真伪性问题古典学界尚无定论。总体而言，现有证据都倾向于认为它确实出自柏拉图之手。如果真是出自柏拉图之手，《米诺斯》就是一部举足轻重的法学奠基之作。在古代，人们普遍认为《米诺斯》是柏拉图的作品。拜占庭的阿里斯托芬（*Aristophanes of Byzantium*）是公元前 3 世纪学者，他还身兼亚历山大里亚图书馆馆长一职。他在柏拉图真本中发现了《米诺斯》，也

有可能是他将《米诺斯》归入柏拉图真本之列，而作为文献分类系统的一部分。从亚历山大里亚学者的保管方式来看，他们对柏拉图的作品还不是特别心仪。亚历山大里亚学者判定 10 篇类似的文献为伪作，而将它们排除在外，现代学者也赞成这一判定，他们在确认为可靠的手稿及他们认为可疑的段落上，分别做了标记。时至今日，《米诺斯》依然要接受例行的检测，古代伟大作家的作品正是以这种检测方式来判定。这种做法并不过时落伍，亦非荒诞不经；古代学者对这种做法谙熟于心；与柏拉图同时期的作家不计其数，不过，并没有出现其他作家的伪作，没有人会错误地认为，这位希腊人不属于那个时期。

格罗特（Grote）是在论辩详尽的基础上，充分肯定《米诺斯》真实性的最后一位重要学者。伯内特（Burnet）亦认为《米诺斯》是真作，他还出版了《米诺斯》以及他视为真本的其他对话。先前，在 17 世纪，在其事业处于风雨飘摇时的那场关键论战中，伟大的本特利（Bentley）认可了《米诺斯》，在随后的 19 世纪，因为这一论断，本特利遭到了其忠实仰慕者杰伯（Jebb）的非难。18 世纪时，《米诺斯》得到兰肯（Ruhnken）的支持。然而，在 19 世纪，德国批评派将其别具一格的分析方法，运用于解读古典文本；最后，正如我提到过的，德国批评派走过头了。以柏拉图为例，柏拉图仅有九篇对话逃过这场大劫，《米诺斯》亦未能幸免于难。从那以后，就算柏拉图主义者仅仅关注《米诺斯》的优点，也只是在附录中简要提及，且注明《米诺斯》为柏拉图的伪作。晚近的法国编者拒绝《米诺斯》，理由是，《米诺斯》的特点过于简单，全然没有表现出柏拉图其他对话中错综复杂、精深玄奥的认识。多德（Dodd）教授和伊斯纳蒂（Margherita Isnardi）也认为该书是伪作。马雷（Gilbert Murray）则似乎倾向于承认《米诺斯》确为柏拉图所著。如今，美国国内外对《米诺斯》又重新燃起了热情。最近，莫娄（Glenn Morrow）教授为《米诺斯》的真实性提供了全新而有力的证据；已故的索雷（Shorey）

教授认为，柏拉图“极有可能没有写该对话的前半部分”，同时也“难以设想，写作最后五页的还另有其人”；几位当代的英国学者，如辛克莱（T. A. Sinclair）和克荣比（I. M. Crombie），也都还举棋不定。^①

由于缺少外在的和历史的证据来反驳这篇对话的真实性，出于需要，《米诺斯》的批评者只好从对话本身中去找它的虚假性。这种方法深陷于批评《米诺斯》的写作手法：开篇突兀、某些地方的转折莫名其妙、某些表述则过于简单，同时也缺乏柏拉图对话中惯有的风趣与优雅。虽然，就内容而言，《米诺斯》与柏拉图思想和谐一致，但一以贯之的看法是，这篇对话仅仅是一部无足轻重的作品，有可能只是简单的草稿。哈里卡那叙斯的狄奥尼修斯（Dionysius of Halicarnassus）认为，柏拉图一如既往地“梳理、修饰他的对话，直至耄耋之年”，显而易见，《米诺斯》像《法义》那样，几乎没有（如果有的话）受过如此厚待。然而，对法学而言，《米诺斯》仍不愧为经久不衰的鼎力之作，即便不少

① 参见 G. Grote,《柏拉图》(Plato), 章四、五各处, 1867, 第二版; J. Burnet,《柏拉图全集》(Platoni Opera), 1962; R. Bentley,《法拉里斯书信集》(Epistles of Phalaris), Dyce 编, 1836, 页 325; R. Jebb,《本特利》(Bentley), 1902, 页 72; D. Ruhnken,《柏拉图作品注解》(Scholia in Platonem), 1800, 页 211; J. Souilhe《柏拉图》(Platon), 卷 8, 第二部分, Bude, 1930, 页 82; E. Dodd,《高尔吉亚》(Gorgias), 1959, 页 383; M. Isnardi,《柏拉图伪篇〈米诺斯〉注解》(Una nota al "Minosse" pseudoplatonico), 页 9;《古老的言说》(La Parola Del Passato), 1954, 页 45; G. Murray,《希腊史诗的兴起》(The Rise of the Greek Epic), 1907 第二版, 页 32, 157; G. Morrow,《柏拉图的克里特城邦》(Plato's Cretan City), 1960, 页 35; P. Shorey,《什么是柏拉图所说》(What Plato Said), 1933, 页 425; T. Sinclair,《希腊政治思想史》(A History of Greek Political Thought), 1951, 页 207; I. Crombie,《柏拉图学说探究》(An Examination of Plato's Doctrine), 1962, 页 12; Taylor 拒绝《米诺斯》是因为, 他认为《法义》对米诺斯的评价是否定性的。参 A. Taylor,《柏拉图》(Plato), 1961, 页 540。这看起来颇有争议。当代法学家接受古典派学者的流行观点, 但 Pound 对此持有异议。可参《现代法学思想的解释》(Interpretations of Modern Legal Philosophy), P. Sayre 编, 1947, 页 369; J. Hall,《法学与罪犯研究》(Studies in Jurisprudence and Criminal), 1958, 页 78 及下; Chroust,“一部论法的匿名著作: 柏拉图的伪篇《米诺斯》”, 前揭, 页 23。

学者，比如泰勒（A. E. Taylor）和杰格（Taylor Jaeger），都否认它可忝列于柏拉图的对话之中。

无论如何，还没有人将这篇对话确证为伪作，但要确定它归于谁的名下，还需要比以往更大量的研究。同时，摆在我们面前的是这样一部作品：它据称为柏拉图所著，就内容而言貌似柏拉图作品，并有证据证明，它付梓于柏拉图有生之年。

《米诺斯》关注的问题是，法的本质及如何发现法。《米诺斯》从事物的本性中去发现法，它反对这一观点：从人类形形色色的意图和欲望中，可以发现法的起源。《米诺斯》声称，在人类事务中，法是至关重要的手段，因此，它不得不在可理解的世界秩序中，寻找其保障及合理目的。即使在相对简单的城邦领域里——更不用提现代国家的复杂性，对管理者而言，制定健全的法律乃是首要的任务。《米诺斯》认为，探寻这种法律的工作，只应托付给这些人：他们对制定健全的法律训练有素。

表面上看，这篇对话似乎结构松散，论证中有的地方显得过于仓促，有的则过于拖沓。实际上，《米诺斯》结构巧妙，是部精深的小作品，它在我们现有的法学文献中最为古老。很有可能，作者为了证实关于法的本质及其普遍性的知识古已有之，他使用了法（law）这个词的希腊文古义及其许多同源词义，这些词是同一个词干的变体。这种做法并不牵强附会；通过这种做法，可以弄清法的根本含义。因此，我们可以看到 νόμος（法）的各种含义、同源词义和转义：习惯和习俗，分配和指派，牧养或照管，曲调等，其中有些义项不能运用于英语法律术语中。然而，不时将这种做法，或类似的做法运用于柏拉图对话中大有裨益。《米诺斯》提出的问题及其提供的解答，都极具说服力，对此，法理学必须正视。如果情形并非如此，这篇对话大可交与致力于文本研究的学者。但是，无论《米诺斯》是否出自柏拉图之手，都有其自身价值。自公元前5世纪以降，时至今日，法学思想在两种学说间展开了拉锯战，一种学说认为，规范只是涉及人类喜好的问

题，另一种则认为，规范源于世界的本质。《米诺斯》的价值在于，它是在系统化的法理学范围内，支持后一种观点的最早尝试，同时，它的论题也很合理。《法义》采用了相同的观点，只是使用了其他术语，篇幅更长。两篇对话都认为，健全的法律与不健全的法律之间，有着天壤之别。

以典型的柏拉图笔法，苏格拉底用一个问题唐突地开启了对话：“法是什么？”他开宗明义地向匿名同伴表示，他并不想探讨实在法的普通规则的定义，他意在探究整体之法的定义。在西方文献记载中，正式提出“法是什么”这一问题，这是第一次。自19世纪以来，法学界出现了一种无视该问题，将其略过不谈的趋势。现代逻辑学家也批评“x—是一什么？”的提问方式：“或许，如果缺少上下文支撑，这就是所有提问方式中最为含混的一种，只不过是口齿不清的咕哝声。”^①但在柏拉图对话集及《米诺斯》中，提到诸如此类的问题时，如“节制是什么？”，“正义是什么？”，“勇敢是什么？”，都有上下文阐明其含义。认清这些普通语词涉及的种种区别，是个令人望而生畏的难题；在《王制》界定“正义”一词含义所费的九牛二虎之力中，这一难题表现得淋漓尽致。

《米诺斯》开篇提出的问题，直指法学理论的核心，其主要目的是厘清法的本质和功能。不可避免地，法学理论也必须要么为法律确定最终的依据，要么否认存在这种依据。这个问题无从回避。柏拉图主义者认为，在一个变幻不定的世界里，我们无法知晓事物的真相，也不存在认知者或认知。法学界一直有人呼吁，用规范填补法律体系中必然存在的漏洞。这些规范，无论是称作“自然法”、“公正性”、“正当程序”，还是别的什么，虽然在不同的体系中——甚至在相同的体系中称号不同，但它们都是柏拉图视为必要的常量的代称。

① 参见 R. Robinson, 《柏拉图的早期辩证法》(Plato's Earlier Dialectic), 1941, 页 61。

苏格拉底随即澄清了问题的要点。他暗示，“法”这一术语意义明确，这一立场至今仍备受争议。苏格拉底想了解，在法的各种变体中，使法之为法的特征到底是什么。像其他对话那样，苏格拉底绝不会将各种实例视为答案。在开篇，以及在接下来的对话中，苏格拉底试图一步步引导同伴，让他自己去发现苏格拉底早已熟稔于心的东西。

同伴回答说，法是各种既定规则和有约束力的习俗，对此苏格拉底回复道，言语并非说出来的东西，视觉不是看到的東西，听觉也不是听到的东西。这个类比告诉我们，正如视觉是我们借以观看的手段，法也是我们借以知晓法律的标准。我们追问视觉是什么，与此同理，我们可以问法是什么。苏格拉底表示，法可能与技艺（τέχνη）有关，技艺是柏拉图的一个基本观念，含有发现某个实在的意思。随后，同伴将法定义为城邦的公共意见和法令。他的言下之意是，法是城邦的决议，苏格拉底则转而将此释义为，法是政治的意见，亦即，法是决定城邦成员应如何行事的判断。同伴表示赞同，这有利于苏格拉底。法是好的东西，它维护了城邦，而决议却有好有坏。但法不是坏的，仅仅说法是城邦的决议，实属谬误之见。同样，将坏决议视为法也不妥当。然而，法显然是某种意见，但由于不是有害的意见，无疑便是有用的意见。有用的意见是真实的意见，而真实的意见便是对实在的发现。因此，法意图成为对实在的发现。

在柏拉图看来，城邦必然起源于人与人的相互需要。人类并非自足自立；他们有各种需求，其中最基本的需求就是生存。因此，城邦对人类生存至关重要，柏拉图认为，法律对城邦本身的存在不可或缺。在此，苏格拉底主张，恶法事实上才是导致城邦毁灭的原因。现在，论证不再基于这一事实：不义和不法毁灭了城邦，而正义和法维护城邦，因此是好的。在这里，苏格拉底试图表明，维护城邦的法是善法，因为它们是真的，而真实的东西就是实在。“通过运用理性”使真实的意见变成知识，这一学

说无疑是柏拉图式的，它也出现在《法义》中。

柏拉图笔下的苏格拉底关于法的看法，在希腊思想中远不算新颖独特。直到智术师出现，苏格拉底的观点还属于希腊哲学的传统观点，这种观点将人视为自然的一部分，并服从自然的法则。在荷马那里，好君王可以直接获得知识，从施行正义中进行认知乃是他的职责。君王的黄金权杖就是这种知识的象征。对赫西俄德（Hesiod）而言，正义是世界的准则。梭伦（Solon）则认为，正义贯穿并联结了城邦与自然。阿那克希曼德（Anaximander）以正义来阐明世界的变迁。赫拉克利特（Heraclitus）认为，所有的实在法都受一种法滋养，即神法。帕默尼德（Parmenides）表示，哲人在探究存在时，受忒弥斯（Themis）和正义（Dikè）女神指引，他还认为，正义女神从未让存在摆脱她的掌控，任其自生自灭，而是将存在紧紧抓住。智术师一出现，就撕裂了这一传统观点：实在法与世界秩序有关联。柏拉图将恢复这种关联作为重要任务；这种关联在如下学说中达至顶峰：法与技艺依自然而存在，或依某种不低于自然的原因而存在，因为，法与技艺都是理智与真正判断的产物。

在柏拉图的风格中，《米诺斯》中的“实在”是指构成存在的原则或实体，或者，换句话说，它是指真实存在的样式或条件。为了避免哲学用语上的进一步延伸，在《法义》开篇，柏拉图就说明了这一探究的目的在于，“寻求法律中任何根据自然所构成的正确和错误的东西”（《法义》，627 d1）。《王制》中的哲人－王拥有这种知识，任何达不到这种知识的，都只是意见或信念。但在《治邦者》中，哲人－王的实际可能性让位于实在法这个次好的选择。制定的法律规则是对诸原则的模仿，这些原则指导了政治家，使其知晓政治技艺的真相，而立法者修订法律时，由于坚信自己是在完善法律，便尽其所能，效法真正政治家的做法。立法者将尽力模仿实在，然而，如果他们并不清楚何为实在，情形就会很糟糕。但是，健全的法律是对真理的模仿，而真理是在有

知识的人的指导下写就的。这种观点完全是柏拉图式的观点，《法义》重申了这一观点，像之前《王制》阐述的那样。

《米诺斯》将法视为对实在的发现，这与《治邦者》的如下观点一致：所有技艺和科学都必然假定，实在是衡量的标准。拿古代雅典陪审团的规模与现代英美陪审团的规模相比，除了表明一个更大另一个较小外，几乎不能告诉我们什么。我们的任务是，找出某种标准，以确定陪审团的合理规模，这种标准将给城邦和个人带来应有的正义。然而，柏拉图认识到，任何技艺都不可能靠订立一种规则而一劳永逸。人类和环境千变万化，以及万事万物变化无常，均否定了这一可能。在《斐勒布》（*Philebus*）和《法义》中，柏拉图提出有限性观点，视之为合宜准则的成果。当我们发现有限性打上迄今仍是无限的东西的印记时，我们面对的就是有限性。合宜原则的思想认为，任何事物的组成部分，必须与要取得的目的在合宜上一致。柏拉图评述道，如果我们违反合宜原则，如果我们把大帆装到小船上，给身体过多食物，把太大的权威交给小孩，任何一种情况，都将导致灭顶之灾。

这一思想背后隐藏着一个古典问题，即呈现在表象中的各种明显矛盾的调和问题。一般的解决方式是，从现象中确认出实在。在科学领域，实在是以各种不变的实体的样式来呈现，在柏拉图哲学中，则呈现为诸样式和其他要素。一切皆流的学说无法成立，因为，某种恒定的要素必须存留在变化中，否则，变化就毫无意义。

然而，同伴问道，如果法是对实在的发现，为何法律会有差异？苏格拉底言简意赅地回答说，人们并非总能发现实在。苏格拉底进一步论证，法律并非真的千差万别，恰如各个地方皆认为，重量大的东西沉些，而重量小的东西轻些。人们皆认为，正义之物正义，不义之物不义；他们也认可，各种实在为实在，各种非实在为非实在。因此，没有发现实在的人，就无法发现法。用现代的话语来说，苏格拉底的论证表明，一门科学就是一套处处有效的原理，虽然这些原理的应用可能因时因地而异。医治某些人

类疾病的原理众所周知，但病人的不同情况要求，在运用这些原理时灵活变化。因此，《米诺斯》和《法义》提出的那些原则，旨在运用于所有完善的法律体系。

同伴却反驳说，我们的法律在不断改变，对此苏格拉底答道，在跳棋游戏中，尽管棋子的位置在改变，但棋子始终如一。另外，医术、农业、园艺以及其他技艺的原理或规则，都是由精通这些技艺的专家制定的，他们掌握了这些技艺所依据的实在。我们认为，君王和治邦者撰写的关于治理城邦的著作，包含了那些城邦的原则和必然法则，而且，如果这些作者确实有知识，他们的著作就不会各不相同，也不会变来变去。农业专家知道如何播种、分配种子，乐师晓得如何谱曲，体育训练师懂得如何分配食物；他们的法律才是健全的法律。同样，内行的统治者的法律最有益于指导民人。

这就是柏拉图对这些评论者的回答，他们认为，在解决法律体系遇到的问题时，将实在作为标准来运用过于绝对。柏拉图并没有提出让人盲目遵循的条条框框。他认为，善结合了万物，它的“注脚”便是真理、合宜和美。柏拉图说，人类关系的恰切组织最终还得依赖于限制和合宜。限制和合宜导向有序和实在，如果缺少它们，结果就是混乱无序。所有这一切，都是柏拉图对人类生活的哲学基础的看法。但是，对于这个靠人为制定法律规则、判定案件的世界，柏拉图没有提供经验法则，以获得相关问题的正确解决方法。更确切地说，柏拉图对其批评者的回答，必须在柏拉图的作品中他自己对待或解决这类问题的方式里寻找。

苏格拉底告诉同伴，克里特王米诺斯被认为是过去最伟大的立法者，因为他受教于最伟大的教育者，不亚于一名教师的宙斯。同伴反驳说，有人认为米诺斯残酷、不义，而他的兄弟刺达曼提斯（Rhadamanthus）是个正义者。苏格拉底表示，这来自阿提卡悲剧里的神话，由于米诺斯强迫雅典纳贡，诗人们出于怨恨而编造了这样的神话。荷马与赫西俄德对米诺斯的描述不是如此。

在一句令人费解的诗句中，荷马指出，米诺斯每隔九年与宙斯相会，宙斯是位伟大的教师，而米诺斯是他的门下。刺达曼堤斯是个好人，因为他曾受教于米诺斯。但米诺斯没有传授给他完整的统治术，只是传授了主持法庭的次等技艺。以一种相似的方式，赫西俄德描述到，米诺斯握有象征宙斯的权杖，并藉此统治了列邦。苏格拉底向同伴解释说，这意味着，意在制定健全法律的米诺斯，借助从宙斯洞府中得到的认识，为子民们颁布了法律，这些法律使克里特人获得了幸福，也使采用克里特法律的斯巴达人获得幸福。

米诺斯与宙斯相会的故事也是《法义》开篇的主题，对荷马那些令人捉摸不透的诗行的相同解读也出现在那里。按照莫娄教授最近的说法，故事的这一部分，是重新审视《米诺斯》真伪的关键所在。荷马史诗的翻译者对这些诗行的意思也疑惑重重：“米诺斯九岁为王，他是伟大宙斯的密友”，他们提供了五种解释：(a)米诺斯作为君王统治了九年；(b)米诺斯九岁当上君王；(c)米诺斯与宙斯交谈九年；(d)米诺斯每九年与宙斯交谈一次；(e)米诺斯在成年之后才当王。在《米诺斯》和《法义》中，柏拉图的解释不会是通常的解释；不过，在古代，柏拉图的解释得到了广泛认可。^① 用现代术语来说，《米诺斯》的中心是这一观点：一个法律体系的形成基于那些使国家完善的原则。这种思想是罗马立宪主义的根源，并具体体现在美国宪法中。柏拉图将一个包含这类原则的体系，视为健全城邦的必要条件，这种体

① 《奥德赛》，卷19，179行。参见 Strabo，《地理志》10.4.8，Jones 译，注释3；J. Farzer，《垂死的神》（*The Dying God*），1935，页70，注释3。Richmond Lattimore 教授在他近来翻译的《奥德赛》中，向我们提供了第六种解释。Frazer 采用了第一种解释：米诺斯作为君王统治了九年，他同意，虽然字面意义是“为期九年”，但按照我们计算时间的方法，这一短语实际上意为“为期八年”。前揭，页59，注1。W. Stanford，《荷马的〈奥德赛〉》（*The Odyssey of Homer*），1915，页322，注179。Stanford 亦赞同第一种解释。这个希腊文是否可译为“在第九年”仍未知；它是否与“统治”、“君王”或“密友”有关也未知。

系对独裁统治也是一种限制。

对将法律秩序建立在世界秩序之上的情况，《米诺斯》的作者作了解释，而非辩解。《米诺斯》的作者意识到，不能认为这种关联理所当然，因为，智术师的“双重思想”坚持，正义与不义并无二致。无论如何，这些对立观点之间的冲突，已持续了好几个世纪。早在12世纪，索尔兹伯里的约翰（John of Salisbury）就说过，因为讨论这个问题，沧海都变了桑田，探讨这一问题的时间，比恺撒征服和统治世界的时间还长。这一难题依然摆在我们面前。

《米诺斯》以疑问作结。作为古代立法者，米诺斯和刺达曼堤斯都是民人的最好牧者。身体的好牧者分配食物和劳作给身体，以锻炼身体并让身体变得结实。这样，好立法者分配什么给灵魂，可使灵魂变好呢？要是无法回答这一问题，对我们就是一种羞耻。《米诺斯》以这一观点作结。

因此，《米诺斯》显得不完整，但可能并非如此。通过米诺斯与宙斯的故事，苏格拉底回答了健全法律的来源问题，他接着又提出了第三个问题：作为民人的牧者，好立法者应分配什么给他们的灵魂，以使其变好？《法义》花大篇幅回答了这个问题，《米诺斯》本身则简要作了回答。^① 两篇对话所作的回答是，城邦的法律是培养公民美德的主要教育工具，因此，也是完善城邦的主要教育工具。在《卡尔米德》（*Charmides*）中，广大雅典读者可能已知道，苏格拉底在照料灵魂与照料身体之间作了类比，他给照料灵魂开的良方是合理的推论。《普罗塔戈拉》（*Protagoras*）已论证，古代的伟大立法者所发现的城邦法律，教导了健全的公民

① Conford 的观点正逐渐为一些人接受，他认为，《拉克斯》、《卡尔米德》、《游叙弗伦》、《吕西斯》、《美诺》及《帕默尼德》这些对话的表面性结论，只是表面上承认失败，真正的结论则巧妙地隐藏于对话本身中，由此促使读者自己去发现。F. Conford, 《柏拉图与帕默尼德》（*Plato and Parmenides*），1939，页244-45。

生活的恰当模式。在《高尔吉亚》(*Gorgias*)中,柏拉图写道,

身体和灵魂这一对,分别对应了两种技艺;与灵魂有关的,我称之为政治技艺;与身体有关的简单技艺,我不能草率地给它安一个名称,但这种照料身体的简单技艺包含两个部分,即体育和医术;在政治技艺中,与体育相对应的是立法,而与医术对应的则是正义(的维护)。^①

城邦的实在法本身应该成为公民的教师,《法义》细致入微地探讨了这一思想。一个法律体系应该履行它的法律职责,也应该教育民人。它应该吸引年轻人,并引导他们趋向法与习俗所推崇的真正判断。教育与传授技术无关,教育旨在培养好公民所必需的理解力。智慧与健全的意见是成年的产物,一个人即使在将近年老之时,才获得智慧与健全的意见,仍堪称幸运。早年教育旨在培养喜欢好东西、拒绝坏东西的能力。《法义》阐明了这一切,并阐明了柏拉图认为能实现这些目标的法律内容,以及应遵循的训练与学习课程。对于这些问题的回答,任何其他对话——即便是《王制》,都没有比在这里更充分。

总而言之,《米诺斯》反对这些观点:法仅仅是受认可的习俗,或法仅仅是城邦的命令;《米诺斯》认为这两种观点都是错误的。《米诺斯》区分了法与某种法律;它认为,恰切地说,恶法不算是法;它试图表明,正当之法的原则是分配;《米诺斯》坚持,关于法的本质的知识古已有之,哪个城邦掌握这种知识,

^① 464 a - b, W. Woodhead 译,稍有改动。后来,亚里士多德在《劝勉》(*Protrepticus*)中谈道:“因此,如果灵魂优于身体(由于更靠近第一原则的本质),并存在关于身体的各种技艺和知识分支,亦即医术与体育(因为我们将这些都视为科学,并认为一些人拥有它们),那么,显而易见,关于灵魂及其美德,也存在一种照料和技艺,我们同样能获得它们,因为,我们能做到这点,即使我们对这些东西知之甚少,要掌握这方面的知识也很难。”残篇 32 段, Ross 译,略有改动。

就会给它带来稳定和繁荣。《米诺斯》尽力将法的正当性问题，变为关于真或假的问题，而非关于意见的问题；《米诺斯》将必要的依法治理视为长期学习后获得的一门技艺；它强调，法律是专家的职务；《米诺斯》结束于对克里特传统的立法者米诺斯的生动描述，旨在扩大此前已讨论过的问题的意义。所有观点背后隐藏的是这一清晰的思想：实在法必须考虑各种恒量，这些恒量对界定并限制其目的是必要的。

用更具体的话来说，这意味着我们必须从意见过渡到知识。这种说法由来已久。很久以前，由于受《王制》影响，威尔士（H. G. Wells）在开启学术生涯时，就将现代性问题定义为一场教育与灾难间的竞赛。

柏拉图毫不怀疑，依照自然科学中科学原则的模式，我们的道德和法律原则可以非常系统地组建起来。如果说那些科学原则背离了事物的本性，那么，正如《米诺斯》指出的，法律体系就会展现事物间显著的相似性。但柏拉图意识到——亚里士多德也更强烈地意识到，人类的不完美使得这些体系的实现几乎无望，但它应始终作为我们的目标。因此，柏拉图认为，法的恰切概念，乃是理性原则与城邦的传统习俗及不成文习俗的混合体。

对于柏拉图所谓的分有实在的法律，《米诺斯》并没有给我们提供实例，我们必须转向《法义》去寻找例子。我们考虑这些例子，应像我们考虑宪法的原则一样，而非仅仅将它们视为颁布的法令，命令或允许这样做，而禁止那样做。或许，最主要的例子是分权学说，这一学说在很大程度上规定了我们的宪法形式，但直到1928年，法的统治才取得效力。^① 柏拉图认为，法的目的之一是使人向善。在设计法律时，立法者不应只关注一部分美德，而应关注全部的美德。这种观念将柏拉图直接引向理性法典这一

^① 参见《斯普林格》（*Springer*）v, Philippine Islands, 1928, 页277, 美国, 页189。

颇有影响力的思想，这种法典不仅基于雅典法律，而且基于从许多希腊城邦中抽取出来的法律。柏拉图反对他那个时代支离破碎的法典，我们的时代也多少带有这种特征。柏拉图指出，立法者用各类标题组成他的法典，诸如“财产权”或“人身侵犯”，这种做法限制了他，也限制我们，而不得不补充这部法典没有涵盖的情形。在《王制》中，柏拉图将立法者在受各种流行法典限制的情况下，试图摆脱各种诱人的欺骗行为，比作欲砍下九头蛇的脑袋（Hydra's heads）。^① 柏拉图的法典从基本的治理原则推导而来，允许合理的延伸以填补漏洞或进行完善。柏拉图再次主张，仅为一部分人利益制定的法律不是真正的法律，真正的法律是为整个城邦的利益制定的。这些就是例子。^②

柏拉图的贡献，尤其经他的优秀学生亚里士多德从原则和细节上重述后，已成为对法律理论最有影响力的贡献。能取得这一切成果是因为，柏拉图将自己的思想建立在希腊科学之上。他坚持，我们对纷繁事务的掌控必须基于知识；否则，失败的种子在一开始就已埋下。柏拉图认为，从我们可以理性地消除个人偏好这一意义上讲，好生活是合理的研究领域。正是这种洞见，将法从部落水平提升了上来，并使之踏上了随后的进程。

① [译按] Hydra 为希腊神话中的九头怪蛇，相传割去九头中的任何一头，会重新生出两个头，后为英雄赫拉克勒斯所杀。

② 《法义》，691c - 692c；630e - 631a。或许，最接近柏拉图这些提议的，是他关于议事会的看法：议事会应不断研究法律，以确保法律的稳健和恰当。参见《法义》，960d 以下。在现代，这一思想体现在如下方面中：各种重要的法律评论，各种法律检讨研究及案件备忘录，使法令得以施行的联邦委员，美国法学会所做的工作，等等。

多元主义与法的统治：

——柏拉图的《米诺斯》

普拉克（Martin J. Plax） 撰

林志猛 译

传统上认为，《米诺斯》乃是柏拉图巨作《法义》的导言。在这篇对话中，苏格拉底及其匿名同伴皆赞同这点：守法遇到不断改变的雅典法，这是他们城邦所面临的问题。换言之，当下的不满是因为，在文化多元的商业型民主城邦中，法的统治崩溃了，这种城邦用满足欲望的法律观，取代了限制欲望的法律观。法的统治（rule of law）蜕变为法规的统治（rule of laws）。最终，当苏格拉底赞颂米诺斯的法律及其与宙斯的交谈时，对于在多元的商业型民主城邦中，如何稳固法与法的统治，他指出了一种方法。米诺斯法律与民主城邦的法律观和同意观针锋相对。顺从取决于，惩罚不顺从的明确规定和威胁众所周知。如果说，对于将同意作为法之为法（亦即，作为人们服从的法）的依据，《克力同》提供了一项基本原理，那么，处理了“法是什么？”这个问题的《米诺斯》，则可看作是对这两者的批评：一是将同意作为法之为法的依据，二是多元主义对法的统治的影响。

许多当代学者认为，《米诺斯》是伪篇。关于这篇对话的真实性的争议，本文不打算一开始就着手处理，在附录中，本文会探讨这个问题。

在该对话中，苏格拉底与一位匿名的同伴（ἑταῖρος）交谈。^①二者都是老人。^②同伴一遇到挑战，似乎不加抵抗就退缩了。但之所以会这样，乃因为他难以“理解”。同伴仅仅是愚蠢呢，抑或有意推托？为了回答这个问题，我们必须认清同伴的性格。但从他回答苏格拉底的方式来看，有必要从间接的证据来认清同伴的性格。

苏格拉底问，“我们是一直使用相同的法律，还是不同的时期使用不同的法律；是所有人都使用相同的法律，还是不同的人群使用不同的法律”（315b）。只是在回答这个问题时，同伴才显得格外激动。同伴惊呼：“在相同的事务上，我们并没有一直使用相同的法律。”（315a）后来，同伴抱怨说，“我们的法律总是不停地变来变去”（316b - c）。

同伴的第一个抱怨是，雅典法的实施并非一以贯之。原本用于处理某个问题的法律，并不总是用来解决那个问题。要么作出出人意料解释，要么使用其他法律。这可运用于起诉过程，也可运用于解决诉讼。实际上，同伴无异于宣称，如今所谓的法律上的照章办事（stare decisis），没有人可以信赖。

同伴的第二个抱怨是，法律经常改变。在这样的情况下，法律的要求经常被推翻或颠倒。因此，几乎每天都要处理相矛盾的行为。想要成为守法者的雅典公民，被迫没完没了地变来变去。苏格拉底的问题是源于，在雅典，没有人能确定法是什么。

这就是《米诺斯》中的对话所处的背景。正是在这样的背

① ἑταῖρος 除了有“同伴”的意思外，还可指“一同作奴隶的伙伴”（fellow - slave）。在《克力同》中，雅典法法律宣称，由于人类来自并受教于法律，因此，人类是法律的后代和奴隶。从雅典法律来看，两人都是奴隶。

② 在对话临近结尾时，苏格拉底问同伴，如果有人问，好立法者分配什么给灵魂会使其变好，他该怎么回答。“我们要怎么回答，才不会让我们自己和我们这把年纪感到羞耻？”（321d）

景中，苏格拉底不经意问道：“法是什么，对我们来说？”（Ὁ νόμος ἡμῶν τί ἐστίν;）^① 可以合理地推测：首先，在对话开始前，苏格拉底已和同伴在交谈；其次，这个问题可理解为，“我们的法究竟是什么？”

如果考虑到对话的背景，那同伴的回答就相当合理。他问道：“你问的是哪种法律？”然而，苏格拉底试图把讨论转向更普遍性的探讨，因此，他的回答带着一种很不信任的口吻，似乎有意让同伴处于守势。“什么？还有这法与那法之分——在这等事情上，在法之为法上？”（313a）

苏格拉底在仔细比较了法与黄金和石头后，恳请同伴回答这个问题：“法就整体而言是什么？”同伴答复说：“法还会是别的什么呢，苏格拉底啊，除了那些人们视为合法的东西（νομιζόμενα）？”（313b）

由于 νόμος 既表示“法”，也表示“习惯”或“习俗”，同伴的回答并非不合理。该回答涉及法的诸起源。νομιζόμενα 这个语词源于 νομίζω，νομίζω 意指“相信”或“信奉”。^② 通过使用 νομιζόμενα 这个语词，同伴也暗示，这些起源来自宗教。

但是，当同伴以“法还会是别的什么呢”这一表述切入时，我们了解到，同伴感受到了苏格拉底施加的压力。为了让苏格拉底满意，同伴给出一个他没有完全理解的答案。“别的什么”是个请求：要苏格拉底告诉他法还能是别的什么。

但苏格拉底的回答是通过提问另一个繁复的问题，该问题基于感官与感觉到的东西之间的区分，这个区分用于挑战法的定义。

① 这是 Thomas Pangle 的翻译，见 Thomas L. Pangle 编，《政治哲学之根：十篇被遗忘的苏格拉底对话》（*The Roots of Political Philosophy: Ten Forgotten Socratic Dialogues*），Ithaca, 1987，页 53 - 57。引文亦参 Cobb 翻译的《米诺斯》对话，附有他对《米诺斯》真实性的论证，页 193 - 203；亦参 Copper 的翻译，见页 1308 - 1317。

② 参见 Cobb，页 203，以及色诺芬（Xenophon）的《回忆苏格拉底》（*Memorabilia*），Amy L. Bonnette 译，Cornell Press，1994，脚注 2，页 151。

苏格拉底提出了感官的问题。但他这样提问，是借助一个匿名的第三方。现在，苏格拉底和同伴似乎都受到质疑。此时他与同伴站在一边，共同面对一个虚拟人物。在此，苏格拉底和同伴构成了“我们”。

通过继续关注视觉与听觉，第三方提出了如何完全认识法的问题。当苏格拉底提出以下两种选择时，上述问题就一清二楚了：借助某种知识或借助某项技艺——医术或占卜术〔来认识法〕。紧接着，苏格拉底直接得出结论说，借助某项技艺来认识法。古老事物的重要性、基于习俗（νόμος）的东西，以及作为法之要素的信仰，皆岿然不动。

法通过什么使人们视那些合法的东西为合法，假如同伴有机会通过回答这个问题，来完成关于感官的讨论，那么，他也许就会说，“意志”。但是，他没有机会回答。相反，同伴被问道，他是否同意技艺（τέχνη）是对各种事物的发现。同伴回答：“确实如此。”

苏格拉底再次以他自己的口气说话，他问同伴：“这些当中的哪一个，我们最倾向于视为法？”同伴以他对法的第二个定义答复。同伴认识到，匿名的提问者已提及立法者，因此，他的定义遵循了那条路径。

那些公共意见和投票通过的法令，依我看；除此之外，人们还能说法是什么呢？因此，你所提的问题的答案或许是，作为一个整体，法是城邦的公共意见。（314b - c）

与他指向古老之物的第一个看法不同，同伴的这个看法指向了当下，指向了在公民大会上借助立法手段而制定的法律，在那里，不同的意见可通过投票来表达和解决（“城邦的公共意见”）。同伴描述的是民主城邦中的立法。

苏格拉底肯定了这一点。“看来，你是说，法是政治的意见

(πολιτικὴν δόξαν)。” πολιτικὴν δόξαν 这个短语暗示了，法是政治家们商谈的结果。

作了这个澄清后，苏格拉底开始问同伴关于某些政治家的智慧、正义和守法。苏格拉底先问：“你说，是不是有些人睿智？”同伴得意地答道：“我是这样 [认为]。”

苏格拉底紧接着问：

苏：难道睿智者不是因智慧而睿智？

伴：是 [这样]。

苏：这个呢？正义者是因正义而正义 (δίκαιοι) 吗？

伴：当然。

苏：难道守法者不是因法而守法？

伴：是 [这样]。

苏：违法者是因不法而违法吗？

伴：是的。

苏：守法者正义吗？

伴：是的。

苏：违法者不正义吗？

伴：不正义。(314c - d)

正义 (δίκαιοι) 这个语词也意指“文明”或“秩序井然”。考虑到雅典法的不稳定状态，同伴强有力的肯定实际上表明，他把正义与文明或秩序井然联系在一起。同伴对“违法者不正义吗”这个问题的回答证实了这一点。这是同伴第一次以重复苏格拉底的语词来回答他的问题，在提到正在讨论的前提时，苏格拉底使用了这个语词。实际上，同伴接受了这个前提：守法者相当于正义者。但同伴将法、正义同有序而非混乱联系在一起。

正义和法最高贵，而不义和不法最可耻，在证明这点之后，苏格拉底吸引住了作为公民的同伴，同伴的旨趣在于保护城邦。

“正义和法维护了城邦（πόλεις）及其他一切，而不义和不法则破坏并颠覆了这一切？”同伴答道：“是的。”对同伴而言，城邦是分裂的。当法律不被当作权威那样来服从时，城邦就不复存在了。^①苏格拉底引导同伴显露出自己的观点：在雅典，法的统治受到了威胁。结果证明，同伴确实这样认为。

苏格拉底迫使同伴更为公开地承认这点。他问道：“是不是这样呢：有些公共意见有用（χρηστὰ），另一些却有害（πονηρά）？”同伴答说：“的确如此。”苏格拉底得出结论：“因此，无须多说，这样回答不对：法是城邦的公共意见。”同伴回答，“的确不对，依我看”（314e）。这个限定表明，同伴晓得，法作为立法机关的公共意见，对其他雅典人而言，无疑就是他们的意见。我们发现，同伴在痛苦或厌恶的时候，很少表现出他的消极情绪。同伴可以勉强承认某个论点，但不会轻易展现自己的脆弱。

苏格拉底的质疑中所暗含的限定是，城邦法令为了变得有用，就必须是正义的。同伴根据什么标准来判断公共意见的价值呢？χρηστὰ 的意思是“有用的”，但也可表示“结果好的”。与此相似，πονηρά 这个语词既意指“有害的”，也表示“痛苦的”。在同伴看来，对其幸福产生不良影响的法律给他带来了痛苦，因此应当视为有害。

对同伴的状况，苏格拉底显得很同情。但他在此提出了一个基本问题，迫使同伴最终公开承认什么事情困扰了他。

苏：然而，我本身还是认为，法看起来像某种意见；但由于法不是有害的意见，这下子不就一清二楚了吗：法是有用的意见——如果法真是意见的话？

伴：是的。（314e）

① 这是对柏拉图《克力同》中（50a - b）雅典法律所作的论证的重复。

苏格拉底首次公开谈论了自己的看法。苏格拉底根据耳闻主张法是某种意见。但最终，当苏格拉底质疑法是否为意见时，他指出，他不信任自己的耳闻。如果法应该是正义的，那么，法必定不仅仅是人们能耳闻的东西。正是秉持这一想法，苏格拉底接着问，是否有用的意见就是真实的意见，同伴说没错。苏格拉底又问道，是否“真实的意见”就是对“实在”的发现（*τοῦ ὄντος ἐστὶν ἐξεύρεσις*）。同伴再次赞同：“确实如此。”

什么使得同伴如此肯定呢？真实的（*ἀληθῆς*）这个语词用于人时，意指“诚实的”。同伴将苏格拉底所说的“有用的意见”理解为“诚实的”意见。

当苏格拉底开始探究这个观点时，他从同伴那里得到一个突如其来的抱怨，这个抱怨展现了同伴根深蒂固的看法：雅典法律的混乱可追溯到这些人的不诚实——他们涉及关于法是什么的公共意见。

苏：所以，法意图（*βούλεται*）成为对实在（*ὄντος*）的发现（*ἐξεύρεσις*）。

伴：这是怎么回事呢，苏格拉底啊，如果法是对实在的发现，为何在相同的事务上，我们并没有一直使用相同的法律——倘若我们确实发现了各种实在？（315a）

在此，同伴首次公开挑战了苏格拉底。他的反抗基于当今雅典的“实在”。同伴想到了对簿公堂的冲突。他抱怨法官没有不偏不倚，因此是不诚实的。当同伴提到 *ἐξεύρεσις* 这个语词时，他并不是指“发现”，而是指“发明”。根据他对法庭的经验，他认为法官们发明了法律。更糟的是，尽管法官们显得不偏不倚，但他们却带有目的地惩罚。因为，*ὄντα* 可指“实在”，也可指“财产”或“拥有的东西”。同伴最终公开抱怨，法官们如此运用法律，使得他（或许还有其他雅典人）的财产或福利被剥夺了。

苏格拉底接受同伴的抱怨，并通过区分法与使用法律的人，给了他一些安慰。苏格拉底这样做是希望让同伴相信，尽管他有那种经历，但法并不是法官们所说的那样。法的存在独立于人类意见和人类意志。

苏：尽管如此，法仍意图成为对实在的发现；不过，在我们看来，那些没有一直使用相同法律的人，并非总能发现法的意图所在，即实在。来吧，让我们看看，由此出发，我们能否搞清楚，我们是一直使用相同的法律，还是不同的时期使用不同的法律；是所有人都使用相同的法律，还是不同的人群使用不同的法律。(315a - b)

从同伴的反应来看，他显然已听取苏格拉底对雅典和雅典人的批评。尽管同伴有所抱怨，但他却展现出了保卫城邦的爱邦热忱。在对话里唯一一次的长篇发言中，同伴提到各式各样的例子，比较了当今的雅典与其他希腊城邦、外邦以及不同历史时期的雅典。所有比较都旨在表明他赞赏雅典法的“人性”。但这是个对雅典法模棱两可的辩护。同伴不将其他城邦、甚至过去的雅典贬得一文不值，就无法赞赏当今的雅典。

不过，苏格拉底噢，这一点倒不难明白：同一人群并不始终使用相同的法律，不同的人群使用不同的法律。例如，就我们这里而言，人祭既不合法也不虔敬，但对迦太基人来说，人祭却是既虔敬又合法的行为，甚至有些人将自己的儿子献给了克洛诺斯（Κρόνος），或许，你也听说过这点。与我们使用不同法律的，不仅是外邦人，而且包括吕凯亚（Λυκαία）人和阿塔曼托斯（Αθάμαντος）的后裔——他们都实行人祭，尽管他们是希腊人。至于我们自己，或许你本人也了解，也曾听说，在埋葬死者方面，我们曾使用过哪些法律；

在死者出殡、请来捡骨灰的妇女之前，我们屠宰过哪些牺牲。此外，早些时候，活着的人曾把死者埋在他们生前住的房子里；但我们从未干过这等事。这类事情，每个人都能说个没完；由此，可以充分证明，无论我们自己，还是整个人类彼此之间，都没有始终遵循相同的法律。(315b - d)

这段动情的长篇大论是对雅典法律之正义的辩护，雅典法律基于两条准则：城邦及其神灵通过人祭所要求得到的东西，以及安排人的葬礼的方式。实际上，正义与法官所说的话无关，而是与诸神在生与死上对人类的期望有关。这是一个宗教观点，确切地说是预言，而非政治观点。

如今，雅典法是“人性的”。不再有任何法律要求人祭，这是因为，人们认为诸神不再需要人祭。如果城邦不完全是世俗的，那么，有关神灵对人类的期望，城邦所做的理解就彻底改变了。

雅典的法律与宗教，与其他城邦（包括其他希腊城邦）的法律与宗教针锋相对。这些城邦的神灵全都需要人祭。例如，迦太基的某些父亲甚至将自己的儿子献了祭！至于其他希腊城邦，同伴谴责了他们的人祭，但由于对其人吃人的事实深恶痛绝，同伴不堪提及这一事实。^① 在每一情形中，这些城邦的法律都表明，他们的神灵是严苛的，甚至是惩罚性的，因此需要人类的痛苦和受难来满足他们。

现在，雅典甚至乐于与自己的过去作比较。起初，雅典的宗教是在家中履行。它要求人祭，并要求把神圣受献的人的尸体埋在家里。最初的变革在于埋葬场所的改变。虽然献祭仍保留在家中的隐蔽之处，但葬礼是公开的。家庭的角色从神圣场所转变为世俗场所。最终的转变导致了对话时发生的事情：人道地拒绝宗教的人祭。实际上，城邦准备发展成为扩大了世俗家庭。

① 参见 Pangle 关于吕凯亚的习俗所作的注释，前揭，页 57。

但是，从雅典法官的败坏来看，同伴情感的爆发是一个信号：就同伴所有的虚张声势而言，他对法律上的变革矛盾重重。从同伴迄今向苏格拉底展现的东西来看，由法官支配的法律，就像雅典的任何其他东西那样，被当作一种商品，可用来买卖。

苏格拉底邀请激动的同伴问他问题。同伴婉拒了这一提议。“我乐意，苏格拉底啊，回答你想问的任何问题。”(315e) 苏格拉底的问题表明，雅典是个世界性的城邦，各式各样的人居住于此——包括来自同伴先前诋毁的那些城邦的某些人。

苏：那就开始吧。你是认可正义之物不义，不义之物正义，还是正义之物正义，不义之物不义？

伴：就我而言，当然是正义之物正义，不义之物不义。

苏：难道人人不都这样认为吗，就像这里一样？

伴：是[这样]。

苏：波斯人不也如此？

[空缺]

苏：任何时候都这样吧？

伴：一向如此。(315e – 316a)

苏格拉底似乎已说服同伴相信，法并不是法官的发明，此时，同伴好像承认，他在雅典看到的所谓腐败是一种反常现象。但为何苏格拉底随后要同伴比较雅典人和波斯人呢？他们都有讲真话的好名声，“习惯使他们不仅信任真话，而且信任说出来的一切”。^① 同伴的赞同显示，在他看来，对于正义和不义，雅典以前的敌人与当今的雅典人同样一清二楚。

在后面的对话中，苏格拉底将宣称，同伴受到了悲剧诗人的

^① 参见 Seth Benardete, 《希罗多德发微》(*Herodotean Inquiries*), The Hague, Martinus Nijhoff, 1969, 页 70。

不良影响。在此之前，这一点似乎已得到苏格拉底的证实：他让同伴重述了他在埃斯库罗斯（Aeschylus）剧本《波斯人》（*The Persians*）中所看到的東西，《波斯人》表明，即便吃了败仗，他们也没有丧失正义感。同伴是通过公民大会上的直接接触，还是通过观剧来“了解”波斯人，我们不得而知，清楚的是，同伴所表达的观念是“世界主义的”，反映了多元论者的观点。

正是在这个语境中，同伴表达了他的第二个抱怨，“我们的法律总是不停地变来变去”（316b - c）。如果苏格拉底试图说服同伴相信，存在一种与时间地点不相干的法律观，那么，苏格拉底就犯错（*ἀμαρτάνη*）了。凭借自己对雅典法的经验，同伴认识到，法律经常改来改去。

同伴与苏格拉底之间有什么分歧呢？对于什么是真正的立法技艺，有两种对立的观点。同伴赞赏当今的雅典放宽了宗教和法律的限制。这意味着，同伴开始从满足而非限制公民的欲望，来看待法律。但关于立法技艺这一观点的结论，同伴矛盾重重。他不太确定，不断促进法律去满足公民的欲望，能否解决腐败和法律混乱的问题，他不清楚哪一个才是真正的选择。

为了达成一致（同时，也许是为了取胜），苏格拉底邀请同伴共同探讨政治技艺的真实性质。苏格拉底的探究并不仅仅是对这个一般性问题的思考，最终也是对雅典民主和多元主义的批评。

通过引入看起来类似的技艺，苏格拉底为此打下了基础。对于这里的每一门技艺，苏格拉底提到，掌握那些技艺的人发现了法律，并借助著作来传播。苏格拉底从致力于恢复健康的医术谈起。随后，他谈到了农业的法律，以及园丁们有关园艺的著作和法则。紧接着，苏格拉底提到了烹调是否为技艺的问题。当苏格拉底问，厨师是否像人们说的那样拥有知识时，同伴斩钉截铁地答道：“没错，正是他们拥有这种知识！”同伴的强调支持了这个观点：烹调术可教，其目的是产生快乐（也可能是为了保持健康）。

在令同伴欣慰地描绘了三种技艺后，苏格拉底才提出关于治理和统治城邦的著作与法则问题。“难道〔这些著作和法则〕不是出自那些在如何统治城邦上有知识的人？”同伴回答说：“确实如此，依我看。”

这是对话的转折点。紧接着，苏格拉底转向这个问题：那些在统治术上有知识的人是否会改变法规。在此，同伴断然答道：“肯定不会！”苏格拉底指出，法律一直改来改去，表明那些被授权制定和确立法律的雅典人不具有政治才能。他们并不拥有真正的政治技艺。

现在，苏格拉底开始检审真正的政治技艺，如此一来，有关政治技艺的民主观念的缺陷，便更鲜明地展露了出来。苏格拉底从实际的要素即分配知识入手。在这里，苏格拉底使用了 νόμος 的原初含义，也就是，“分配或指派”，同时暗示，正义观起源于旨在恰切分配物品的各种活动。分配（διανομαί）和法（νόμος）这两个语词的词根相同，都有“给牧群分配牧场”的意思。而法指的是提供一种“公平的或合理的分配”（Pangle，页 60）。

为了证明牧群与城邦的关联，苏格拉底似乎回到了非政治的技艺。他先是提到在土地上种庄稼的农民，农民就此而言是种子的分配者。农民为身体提供了食物。令人惊奇的是，苏格拉底接下来转向了乐师的“技艺”，认为乐师是“歌的曲调的好分配者，能分配合适的曲调”，他的“分配是正确的”（317d）。

苏格拉底引入对歌的看法并不意外，因为，νόμος 这个语词既指歌，又指法。同伴指出吹箫手和竖琴师这两类乐师，但苏格拉底只选择了吹箫手。对苏格拉底而言，最好的 νόμος 是没有词的歌。像曲调那样，歌的优美与否由听者受感动的程度来判定。

第三种技艺是给人的身体分配食物的技艺。苏格拉底没有马上问同伴这种艺匠的名称，直到让他的对话者赞同，最善于分配食物的人，就是分配合宜的人。同伴认可这点，他表示，不能恰切分配的人就没有资格获得这个公认的称号：训练师（παιδοτρίβης）。这个

语词也可译为“儿童教育者”，尤其指身体的训练。随后，苏格拉底问，这种人是否“最擅长于饲养民众的身体”。同伴表示同意。立法者必须像身体的训练师那样，照料民众的身体。

这是苏格拉底以下两个例子的主题：放牧羊群的牧羊人，以及放牧牛群的牧牛者。苏格拉底提到的是那些照料食草动物的人。训练师、牧羊人和牧牛者这三个例子表明，有关政治技艺的民主观，其缺陷是什么。牧群不懂得如何统治自身，必须由那些懂得分配技艺或恰当分配的人来统治。

然而，除了具有喂养身体并恰当分配食物给身体的知识外，分配技艺作为描述政治技艺的一种方式，还需要更多的知识。那些懂得赚钱术或经营术的人，只掌握了这方面的知识。在提到训练师或放牧者时，苏格拉底对非食草动物（即食肉动物）的存在只字未提。懂得真正政治技艺的人，不仅必须懂得什么是恰当的分配，还要懂得如何保护公民免受食肉动物的伤害——无论是来自内部还是外部的伤害。为了内部的安定，真正的训练师必须既训练食草动物（anthropoi），也训练生活在食草动物中的食肉动物（andra）。

在让同伴准备好思考法律，并将立法者视为训练师后，苏格拉底迫使同伴否认，民主制是用于训练的合适手段。苏格拉底这样做时使用了强力，恰如食肉动物会攻击食草动物里的弱小者。

苏：那谁的法律最有益于人的灵魂？难道不是王法？就这样说吧。

伴：毋庸讳言。（318a）

在引入灵魂观之后，苏格拉底将重新回到法的真正本质的问题。通过复原古代神话的面貌，苏格拉底将采取这一步骤。

苏格拉底兴致盎然地回到吹箫的话题。只有这一回，他才要

求同伴指出，在古人里头，谁是这种乐器的立法者。同伴不知道是谁，因此，苏格拉底告诉他，是神话中的萨图尔（satyr）马尔苏亚。显然，νόμος 的这个含义——歌，在雅典已不复存在。苏格拉底也提到了马尔苏亚的情伴，弗里吉亚人奥林普斯。经由提及古人，苏格拉底间接回到了同伴对法的第一个定义。

这是对话的另一个转折点。法之为法，必须迷人。如果法仅仅诉诸理性或合理性，那就不成其为法。苏格拉底似乎怀疑，“理性的法律”和理性的义务是政治技艺的恰切目标。理性的法律可以满足灵魂的理智部分，但无法满足灵魂的欲望和血气（thumotic）部分，因此，理性的义务作为一个可实现的目标令人怀疑。法律有魅力是必要的，因为，要让人服从严酷而痛苦的法律，而不感到一直在受强迫或压制，富有魅力是唯一的方式。

苏格拉底再次让同伴往回看，这次是回到古代的王者——这位王者可以说是“好立法者，其法律因神圣而迄今仍保留着”（317c）。同伴提到了斯巴达王吕库古。当苏格拉底促使他思考斯巴达的法律源于何处时，同伴答道，“是这样的，有人说来自克里特”（318d）。但同伴没能说出这位立法者的名字。苏格拉底再次提供了答案。但苏格拉底不止提到米诺斯，他还提到了米诺斯的兄弟刺达曼提斯，称他们两人为神子。

同伴指出，“有人说，苏格拉底啊，刺达曼提斯是个正义者，但他们说，米诺斯是个野蛮、残酷和不义之人”（318d）。

同伴除了表明这个说法源出多方外，还诋毁了米诺斯这位政体的奠基者和立法者，说他野蛮、残酷和不义。倘若正义是残酷和野蛮的，正义就不可能是正义。正义似乎需要谦恭与温和，这两者都取决于法官的公正。同伴像是在说：“假如我们能在雅典解决这个问题，法律的状况就会得到改进。”

另一方面，苏格拉底用肯定的言辞提到米诺斯和刺达曼提斯。善法取决于奠基者和公正的法官，奠基者为城邦制定了秩序，懂得城邦应如何治理。但公正的法官依赖于奠基者。苏格拉底对此

三缄其口：为创立一个好政体，可能需要野蛮、残酷和不义。苏格拉底用诗人们（荷马与赫西尔德）的歌颂掩盖了这点。

在同伴的回答中，苏格拉底发现了敌意，在指出同伴看法的来源之前，苏格拉底赞扬了他。“最亲爱的朋友啊，你说的可是阿提卡悲剧里的神话”（318d）。当同伴问，人们是否这样说米诺斯时，苏格拉底答道，荷马与赫西俄德并不这样讲，他指出，“他们比所有悲剧诗人合在一起还要可信哩——你所说的那些故事，正是从悲剧诗人那里听到的”（318e）。荷马与赫西俄德更可信，不是因为他们讲了真相，而是因为他们激起了对诸神的虔敬，从人类的视角来看，神们有时候是野蛮、残酷的，似乎也不正义。

苏格拉底重新引入了诸神——这回是荷马与赫西俄德描绘的诸神，苏格拉底像个先知或占卜者，告诫同伴当心成为不虔敬者。

苏：我会一五一十地告诉你，以免你也像多数人那样不虔敬。因为，没有什么比这更不虔敬了，也没有什么比这更应该提防了：先是在有关诸神的言行上犯错，后是在有关神样的人（*θεῖους ἀνθρώπους*）的言行上犯错……因为，一旦有人谴责与神相似的人，赞扬与神对立的人，神就会义愤填膺。（318e）

不虔敬意味着诋毁奠基者，否认他们曾受到诸神的启示。诸神拥有护佑他们的力量，或更重要的，拥有伤害他们的力量，多数人对此曾表示怀疑，他们不仅诋毁诸神，而且诋毁作为城邦奠基者的神子。这个观念使本着多数人精神的同伴，对此感到心安理得：诋毁雅典人的祖先——他们像其他奠基者那样，服从残酷的诸神。

苏格拉底告诫同伴应远离多数人的不虔敬。他提出不虔敬的问题是因为，就连多数人也是迷信的。多数人视为征兆的东西，

影响着他们打算作出的决定。“所以，你不应当认为，某些石头、木头、鸟和蛇是神圣的……”（同伴似乎这样认为）。由于多数人迷信，苏格拉底便有可能以报应之神的名义威胁同伴。苏格拉底的威胁所暗含的观点是，城邦的文明化不需要仁慈的或宽恕的诸神。

在警告同伴其不虔敬可能带来不良后果后，苏格拉底开始赞颂米诺斯，说他是神的门徒，而神也是个“智者”（sophist）——他的智慧被视为某个能工巧匠的智慧。苏格拉底指出，智术（sophistry）是一门神圣的或虔诚的技艺，也是统治术或真正的政治（立法）技艺的关键部分——尤其是在一个世界性城邦中。

统治术或治邦术是一种更具“实践性的”智慧形式，与智术而非数理哲学更接近。此前，苏格拉底问同伴是否赞同，睿智者因智慧而睿智，他那时所想的的就是政治智慧，或实践智慧和审慎。这样的智慧并没有完全脱离残酷或狡诈。^①

苏格拉底重述了荷马关于米诺斯的一个说法：米诺斯“九岁为王，他是伟大宙斯的密友”。然而，在这里，苏格拉底把这句诗解释为，米诺斯每隔九年回一次宙斯的洞府。这意味着，克里特法律的起源多种多样，不止一种。

至于刺达曼堤斯，苏格拉底称赞他是个“好人”（ἀγαθὸς ἀνὴρ），但这是因为，米诺斯教育了他。在提到刺达曼堤斯时，苏格拉底也提到了另一个法律维护者的名字和行为，他就是塔罗斯（Talus）。塔罗斯“一年巡回村社三次，以维护那里的法律，他把法律刻在铜碑上，由此而被称为‘铜人’”（320c）。法官认为正义需要严酷，护卫者（维护者）则强行使法律和司法决议生效，

① 这并不是法官的德性，如下事实就是证据：荷马说，米诺斯而非刺达曼堤斯，因受教于宙斯而获得王权。苏格拉底提到，权杖是君王的标志，这一事实也证实了这点。在《奥德赛》2：30-34，门托尔（Mentor）在讲辞中提到了权杖，他鼓励握有权杖的君王应该严酷。

法律如果由法官和护卫者定夺，就会让人认可。因此，米诺斯法律的成功可归因于其严酷性，为多数人代言的雅典悲剧诗人拒绝这种严酷性。

苏格拉底“承认”，米诺斯错就错在，他“攻打那个城邦”——这犹如说，米诺斯败给了雅典，而非征服了雅典。米诺斯的“错误”在于，在这个城邦里，“有着各式各样的聪明人，以及五花八门的诗人，尤其悲剧诗人”（320e）。米诺斯像是为聪明人击败，这些人包括诗人和悲剧作家，他们不断诋毁米诺斯及其法律。他们断言（并生动地描述到），米诺斯的“教育”不仅仅包括谈话。他们指控米诺斯和宙斯滥饮并发生了鸡奸。

苏格拉底试图反驳这些指控，他指出，源于米诺斯法律的克里特和斯巴达法律，都禁止酗酒。苏格拉底没有提到鸡奸。

人们诋毁米诺斯“没有教养”且“残酷”，当同伴要求对此作出解释时，苏格拉底以一个严厉的警告回应了同伴，这个警告来自对立面，使得同伴进退两难。“如果你睿智的话”，就会提防招致任何诗人的嫉恨。“因为，诗人们或借助歌颂，或借助诽谤，能对意见施加强大的影响——无论是他们给人们制造的哪种意见。”（320e）

苏格拉底挑战了诗人，他指出，正是悲剧诗人“把米诺斯绑在诗行里严刑拷打，以报复他强迫我们（雅典人）偿付那些贡品”（321a）。

在这个讨论中，悲剧诗人强而有力。他们的力量似乎在于，既有能力使死者（诸神和君王）不朽，也能有意削弱他们的影响力。

在雅典，剧场或公共的娱乐已取代法律，成为公共教育的形式。这段话暗含着苏格拉底的一个观点：如今，悲剧教育雅典人进行复仇，但悲剧将此粉饰成正义的。通过观看悲剧，多数人（普通人）可重新肯定这一合理性：从观看伟大人物的受难中获得巨大的感官愉悦。

同伴对米诺斯和刺达曼堤斯的比较表明，悲剧诗人将法官摆在立法者或政体的奠基者之上。但通过诋毁米诺斯，悲剧诗人也增强了复仇精神，这在同伴的抱怨中表现得淋漓尽致。

将法官摆在奠基者之上有什么问题呢？苏格拉底以答复同伴所表示的怀疑，回答了这个问题。同伴的表面性让步，抵制了苏格拉底对米诺斯声誉的辩护：“依我看，苏格拉底啊，你已找到(εἰρηκέναι)一个合理的说法。”(321b) εἰρηκέναι 也有“发明”的意思，因此，我们无法确定，同伴是不是在向苏格拉底说，“为什么克里特或斯巴达法律能持久，你发明了一个恰当的解释，但我不能确定，这是不是一种发明”。

通过赞颂米诺斯而非悲剧诗人，苏格拉底进一步挑战了诗人——他称赞米诺斯的法律恒久不变，流传至今。苏格拉底发现了真正的政治技艺。苏格拉底也挑战了同伴：他请同伴决定，此刻，他所能想到的法律，最好的法律是什么。但这一请求是“友谊之神宙斯的名义”作出的。在这样做时，苏格拉底暗示，宙斯也是涤罪之神，亦即惩罚之神。

在以宙斯的名义将自己与同伴结合在一起后，苏格拉底再次引入了匿名的第三方。如果有人询问，好立法者和身体的好分配者，分配什么给身体会使其变好，“我们就应该以高贵而简洁的方式回答说，是食物和劳作”(321c)。同伴表示同意。当第三方询问他们两人，立法者分配什么给灵魂会使灵魂变好时，“我们要怎么回答，才不会让我们自己和我们这把年纪感到羞耻”(321d)？同伴说：“我答不上来”，这犹如说，在对话之前，他可以回答。

苏格拉底的这一宣称暗含了自己的答案：“不过，可以肯定，对灵魂中哪些东西构成了灵魂的善和恶(φλαῦρον)显得一无所知，这对你我任何一人的灵魂都是可耻的，尽管有关身体及其他事物的那些东西，我们研究过了。”(321d)

φλαῦρον 也意指“微不足道的”或“无关紧要的”，因此，在这个关于什么是善和恶的例子中，苏格拉底通过“善”(ἀγαθόν)

暗示了“什么是真正重要的东西”。最后，雅典的不稳定也可追溯到这一事实：对话中的雅典这种民主城邦的风尚，无法区分重要的东西和无关紧要的东西。

看来，多元主义削弱了微不足道的或无关紧要的与真正重要的区分。这个区分是法的统治得以稳定的根源。如果一切都平等，就不存在何者更有价值的判断。在法的统治之下，对任何违法行为的惩罚都与罪行相符。正义意味着，惩罚符合罪行。在法的统治败坏的情形下，正义已变了味，与罪行相应的惩罚是捏造出来的。（哲学研究者得出结论，雅典陪审团对苏格拉底命运的判决就是这样。）

就其鼓励追求无止境的目的和目标而言，民主制和多元主义是革命性的。然而，民主制的拥护者可能会赞赏法的统治这个目标，《米诺斯》表明，这一目标也是革命性的。米诺斯王创建了迷宫（labyrinth）。labyrinth 这个语词源于 labrys（双头斧），“一种克里特王权的常见标志，形状像上了蜡的月牙儿，背靠背连结在一起，也象征着女神（雅典娜）创造性和毁灭性的力量”。^①《米诺斯》展现了迷宫或民主制与多元主义下的法律的双刃性。

当苏格拉底问哪个城邦拥有最古老、最稳定的法律时，同伴提到了斯巴达，但他们没有一起讨论斯巴达与雅典的差异。不过，鉴于谈话主题是雅典的不稳定法律，这个差异对于每个人来说都一目了然。斯巴达仍处于米诺斯法律的统领之下，与此不同，雅典已摆脱这些法律，并因这种自由而创立了商业型民主城邦。

苏格拉底向同伴解释了，希腊人成功反叛米诺斯及其法律的原因。这是因为，在雅典出现了诗人，尤其是悲剧诗人。“其实，米诺斯错就错在，他攻打的那个城邦，有着各式各样的聪明人，以及五花八门的诗人，尤其悲剧诗人。”与此同时，苏格拉底直接谈到了悲剧：

^① Robert Graves,《希腊神话》(The Greek Myths), George Braziller, 1959, 页 297。

在此，悲剧是古老的东西，悲剧并非像有人设想的那样，起源于忒斯匹斯（Thespis）或弗律尼科（Phrynichos），不过，要是你愿意想一下，你就会发现，悲剧是这个城邦非常古老的发明。悲剧是最能取悦民人、最能迷住灵魂的诗。（321a-b）

在表达对雅典过去历史的自豪时，苏格拉底也修正了对悲剧起源的传统解释。早在米诺斯征服雅典前，就出现了诗人，这些诗人当中的悲剧诗人，提供了反抗米诺斯试图用其法律奴役雅典人的工具。对悲剧的这个解释所暗含的观点是，米诺斯的错误在于没有消灭诗人。诗人具有革命性，可引导公民不服从法律。

苏格拉底也指出，悲剧诗人赞颂了刺达曼堤斯，藉此将法官摆在政体的奠基者之上。但在对话中的雅典，法官并非是法律的维护者，而是法律不稳定的罪魁祸首。

在苏格拉底的修正中，他引用了荷马与赫西尔德的话。借助荷马，苏格拉底表明，米诺斯优于他的兄弟。借助赫西尔德，苏格拉底显示，“米诺斯是最高贵的尘世君王，统治着周边的大部分人，他握有宙斯的权杖；藉此成了列邦之王”（320d）。^① 诗人认为米诺斯的伟大在于，他建立了一个帝国。

反讽的是，尽管雅典成功废除了米诺斯法律，但这个商业型民主城邦试图建立的帝国，看起来却更像米诺斯的帝国。但是，当帝国的精神民主化后，却造成了法律的不稳定。雅典法律很少或压根没有受到宗教的支持。不仅用于本邦的法律不稳定，用于帝国的法律也不稳定，这种法律的统治严酷，没有受到任何这类宣称的支持：这种法律为诸神的预言所指引。

《米诺斯》描述的雅典法律的状况类似于米诺斯的迷宫。在

① 现存的赫西俄德文本找不到这句话，这有可能也是苏格拉底对传说的修改。

服从恰当的法律上，如何摆脱类似的绝境，雅典公民根本无法把握何去何从。

在《米诺斯》中我们发现，法律只有在得到遵守时，才算是法律。因此，苏格拉底的第一个问题——法是什么，对我们来说？——乃是守法是什么这一问题的先导。尽管两人有分歧，但苏格拉底和同伴在此一致：守法遇到了不断改变的雅典法，这是他们城邦所面临的问题。换言之，当下的不满是因为，在这个商业型民主城邦中，法的统治崩溃了，这种城邦用满足欲望的法律观取代了限制欲望的法律观。这一改变意味着，如今，法律旨在追求享乐。^①

在《苏格拉底的申辩》(32a - e) 中，苏格拉底表明，守法是什么的问题取决于法本身是什么的问题。在民众陪审团面前辩护自己的清白时，苏格拉底让陪审团想起，他曾反抗公民大会集体审判雅典十大将军的决议，因为，这种做法违背法律。这个例子暗含了法是什么的问题。在陈述自己的做法时，苏格拉底指出，人们没有义务服从非法的规定或决议。

色诺芬 (Xenophon) 的《希腊志》(*Hellenica*) 描述了那场审判。问题在于，十大将军是应该集体受审还是单独受审。在审判中，特拉美尼斯 (Theramenes) 及其同僚贿赂卡里凯努斯 (Callixeinus)，提议他集体审判十大将军。这个提议因违反坎诺努斯 (Cannonus) 的法令而受到质疑，该法令禁止集体审判。然而，公民大会上的多数人压倒了那个质疑，并声称，公民大会要是不允许做它想做的事情，就令人无法忍受。^② 民主的公民大会避开了合法法令对其行为的限制，自行制定了法律。

① 人祭的取消和民法对这件圣事的压制，并不仅仅具有宗教意义。人性化的转变甚至可能创造了所谓的“和平宣言”。

② 此外，每个将军允许为自己辩护，但没有一人被准许讲足“法律所允许的全部时间”。Xenophon, 《希腊志》，7: 5。

在苏格拉底看来，这个决议不是一项法律，而是他不认同的公众决议。这就是苏格拉底这个老人生于斯死于斯的政治处境。与法律上照章办事相似的原则，全都不予理会。实际上，法的统治已蜕变为想象的法规统治。^①

苏格拉底对米诺斯的赞颂暗示，立法的技艺就像占卜术和医术那样。为了城邦的运转，立法的技艺也要寻找牧群或食草动物。对法律允许做的事，存在一些“自然的”限制（ἀνάγκη），否定该观点意味着，对法律的不断改变不存在限制，而这正是同伴和苏格拉底所忧心忡忡的。

但 ἀνάγκη 也意指“惩罚”。问题在于，在法的统治的原则下，对违法的恰切惩罚是什么？答案就是，惩罚要与罪行相符。当法律旨在满足欲望时，正义与报复就难以区别，因为，人们会期望法律作出的惩罚与罪行相符。这正是同伴的关注所在。必须如此。ἀνάγκη 还意指“限制”或法律对欲望的限制。米诺斯的法律依赖于这个前提：从本性上讲，人类是食肉动物，需要教化和改造。

苏格拉底的论点是，为了产生稳定和统一，人们需要考虑米诺斯的法律，或作为限制欲望的法律。作为限制欲望的法律意指作为命令的法律。法律作为命令暗示，法律作为“公共意见”（δόγμα）并不仅仅是一种“意见”（δόξα），既非民主意见（平等），也非商业意见（福利和财产）。

反讽的是，在对话结尾为米诺斯及其法律辩护时，苏格拉底更接近于同伴对法的第一个定义（传统上对法的看法），而非他在检审这个定义时给出的任何暗示。为何苏格拉底一开始不承认这个观点呢？他认识到，这个定义不是同伴自己的看法。苏格拉底要同伴说出真实的观点，即民主的观点，这样他才能进行“矫正”。苏格

① 本文的标题受到 David F. Rorté 的启发，见氏著“法的统治与法规的统治”（The rule of Law and the Rule of Laws），载 *Cleveland State Law Review*, 38 (1, 2), 1990, 页 97 - 122。

拉底了解，致力于追求享乐的民主城邦，会尽力解决因要求更人性化的改革而引发的问题，但这些改革只会造成更大的不稳定。

传统上认为，《米诺斯》是柏拉图《法义》的导言。这个解读表明，《米诺斯》揭露了个人主义和平等主义的商业根源，并由此指出了民主制的经济根源。该对话也揭示了，为何苏格拉底要探究雅典这个商业型民主城邦的不足。确实，正是在这样一种政体中，苏格拉底走进了法庭并被判处死刑。因此，《米诺斯》彰显了重新思考《苏格拉底的申辩》的必要性。不过，进行重新思考前，得先分析柏拉图的另一篇对话《希普帕库斯》(*Hipparchus*)，在此，苏格拉底也与一位匿名的同伴交谈，该对话处理的是，“牟利者”因欺诈和贪婪而受到的批评。这里提出的问题的关键在于，为何苏格拉底没能说服他的新指控者相信，他过的哲学生活不同于牟利者的生活。

但《米诺斯》作为柏拉图的文集(*corpus*)，指向了审判并处死苏格拉底的往昔，甚至超越了大多数人的看法。柏拉图沉浸在这篇小作品的探讨中另有其因。如果苏格拉底不得不让这个关于“牟利者”的交谈成为对话的显著焦点，他就会鼓励那些喜欢使政治商业化的人去创造一种政体——现代哲人最终创造了这种政体。

通过对比雅典的民主制与米诺斯的君主制，苏格拉底揭露了，同意作为法律基础这一原则的矛盾。同意意味着，只有在法律“有用”的时候，法律才会被认定为法律。但是，在由商业驱动的雅典，法律的价值取决于它是否满足人们的欲望。由于这些准则，守法就不具有稳定性——即便没有变来变去。

法的统治的脆弱体现在《米诺斯》另一个讨论中，即同伴的这一信念：立法者的诚实应该成为评判法之好坏的依据。这是追随卢梭的康德提出的这一迷人学说的前提：善意是道德的基础。这意味着，一切都取决于立法者意志的好坏。苏格拉底显明，对守法而言，这是个不完备的标准，只会提高不稳定性。

因此，关于创立现代国家的依据，《米诺斯》给我们现代人提供了对其优缺点的探究，并表明，为何柏拉图拒绝把这些依据作

为健全的政治秩序的基础。

附：《米诺斯》的真实性

尽管《米诺斯》探讨了法，但论述这篇对话的文章寥寥无几。原因在于，许多（但并非全部）当代学者认为，这篇对话是伪作。^①《克利托普丰》（*Cleitophon*）也是一篇被某些人视为伪作的对话，在考察其真实性时，德米特里厄（Kyriacos Demetriou）指出，“在很大程度上，所谓整个故事的伪造（*Spuria*）或可疑性（*dubia*）较小，乃是现代学者的发明”。^②根据这篇文章的分析，我想指出，在思考这篇对话及每篇对话的形式与内容的关系时，或许应抛弃某些宣称伪作的怀疑。

《米诺斯》的真伪问题，乃是这个更一般性问题的一部分，即为了回答“柏拉图想什么？”这一问题，我们应当如何解释柏拉图的对话。^③关于如何解释柏拉图对话的争议，肇始于施莱尔马

① Schleiermacher, 《柏拉图对话导言》（*Introduction to the Dialogues of Plato*），William Dobson 译，Arno Press, 1973, 页 163。Anton Chroust, “一部论法的匿名著作：柏拉图的伪篇《米诺斯》”，前揭，页 47-8；W. R. M. Lamb, “《米诺斯》导言”，见 Lamb 译，*Plato in Twelve Volumes*, Harvard University Press, 1986, 卷 12, 页 386；“《克利托普丰》与《米诺斯》”，前揭，页 303-9；“《米诺斯》‘导言’”（“Introduction” to the *Minos*），见 *Plato, Complete Works*, John Cooper 和 D. S. Hutchinson 编，Hackett Publishing Co., 1997, 页 1307-8。并非所有学者都赞同这个看法。参见施特劳斯，“论《米诺斯》”，前揭，页 67-79；Judith Best, “法是什么？——重新思索《米诺斯》”，前揭，页 102-13；William S. Cobb, “柏拉图的《米诺斯》”（*Plato's Minos*），载 *Ancient Philosophy*, 8 (2) 1988, 页 187-207，以及 Christopher Bruell, 《论苏格拉底的教育》（*On The Education Of Socrates*），Rowman and Littlefield, 2000, 页 7-10。

② 参见 Kyriacos Demetriou, “重新思索柏拉图的《克利托普丰》”（*Reconsidering the Platonic Cleitophon*），载 *Polis*, 17 (1, 2) 2000, 页 133-160。

③ 参见 Alan C. Bowen, “论解释柏拉图”（*On Interpreting Plato*），见 Chas. L. Griswold, Jr., *Platonic Readings, Platonic Writings*, NY: Routledge, 1988, 页 49-65。

赫（Friederich Schleiermacher）在 18 世纪晚期将对话翻译成德文之后。为抵制新柏拉图主义对柏拉图的解释，施莱尔马赫和其他人率先提出一个大前提，涉及一般的哲学与特殊的柏拉图。这一前提是：由于哲学按其性质来看是理性的思考，因此按其性质来看也是成体系的。进一步说，由于柏拉图是哲人，他的著作必定具有体系性。

施莱尔马赫为每篇对话写的导言归为一卷。^① 在为那卷所作的导论中，他写到，在我们展现了某篇对话与其他所有对话如何联系在一起后，“柏拉图的哲学”或其学说的主旨就变得一清二楚了。然而，为了确认那些学说的关联，施莱尔马赫认为，有必要确定哪些对话真正出自柏拉图之手，哪些对话托名于他。施莱尔马赫认为，为避免将不相干的要素引入柏拉图思维与柏拉图思想的“自然”秩序，有必要这样做。

施莱尔马赫如何确定哪些对话应归于柏拉图文集呢？他的某些同代人依据亚里士多德，验证了每部柏拉图作品的真伪。施莱尔马赫拒绝这种方法。施莱尔马赫不仅指出，归于亚里士多德的那些著作的真实性也不清晰，他还表明，亚里士多德的引述寥寥无几，无法提供充足的证据。施莱尔马赫选择的标准基于对话本身，他将这三者融为一体：语言的特色，主题的一般范围，以及作品的形式和结构。施莱尔马赫特别提到了一种独特的戏剧性，这种戏剧性体现在对话中的人物和环境上。^②

① Schleiermacher,《柏拉图对话导言》，前揭。

② 在施莱尔马赫归为“可疑的”对话中，《苏格拉底的申辩》也是其中之一。在这部作品的导言里，施莱尔马赫为质疑这本书出自柏拉图而致歉，虽然“该书以一个特殊的目的辩护了自身，但该书并没有科学的主张”。施莱尔马赫将《苏格拉底的申辩》描述为，“纯粹是随意之作……难以体现柏拉图的思想”（页 134）。他的同代人 Friederich Ast 已将《苏格拉底的申辩》“逐出”柏拉图文集，原因在于，苏格拉底是个“自负的智术师，同时，这场申辩的一切都属于庸俗而虚伪的修辞术”（页 422 - 23）。施莱尔马赫认为，苏格拉底的论点没有说服力。另一方面，他注意到，“任何熟悉柏拉图语言的人都会觉察到，苏格拉底所讲的话正是柏拉图让他讲的”（页 138）。

尽管《米诺斯》收录在亚历山大正典（Alexandria canon）的柏拉图真作里，也收录在新柏拉图主义者忒拉绪洛斯（Thrasyllus）编订的柏拉图作品集中，施莱尔马赫还是否认了《米诺斯》的真实性。在为这篇对话写的导言中，施莱尔马赫提出了十条理由。^①

1. 《米诺斯》（《希普帕库斯》也一样）的开篇唐突，迥异于其他归于柏拉图对话的开篇。与此相似，对话的结尾“突然中断，看起来无力而又不恰切”。

2. 对话的中心讨论米诺斯王，而非施莱尔马赫所认为的对话主题：法是什么。这个讨论“损毁”了该作品，《米诺斯》也迥异于其他已知的柏拉图著作。

3. 在这篇对话中，苏格拉底的对话者是个匿名者，“剔除”了一切性格和环境。

4. 苏格拉底在对话中所使用的例子得不出什么结论。

5. 通过对比其他观点，无法澄清苏格拉底提出的观点，其他观点本可凸显出苏格拉底观点的更多内涵。

6. 苏格拉底漫不经心地从一个观点转移到另一个观点，这不是苏格拉底的做法。

7. 讨论过程中得出的结论“总是随心所欲地抛弃”。

8. 苏格拉底对米诺斯的赞颂，很难构成他喜欢克里特胜过雅典的理由，因此，苏格拉底的观点显得像偏见。

9. 对话的语言不优雅。

10. 苏格拉底唐突地勾连了统治术与治邦之才、统治者与治邦者，而没有检测他们是否有关联、如何关联。

施莱尔马赫的评论至少有一点（如果没有更多的话），为当代学者所引用。克劳斯特（Chroust）也将《米诺斯》排除在柏拉图文集之外，他提供的一条新证据是他注意到的这一差异，即关

^① Schleiermacher, 《柏拉图对话导言》，前揭，页163-64。

于克里特法律乃是吕库古制定的斯巴达法律的源头，《米诺斯》的说法与《法义》的说法之间的差异。

克劳斯特认为，在《法义》中，柏拉图是在为自己辩护，而对这一事实毫不在意：在《米诺斯》里，苏格拉底是谈话者，而在《法义》里，克里特的克雷尼阿斯（Kleinias）是谈话者。鉴于斯巴达法律之起源的说法不同，克劳斯特得出结论说，柏拉图不可能在《米诺斯》中为自己辩护，因此不可能是这篇对话的作者。实际上，克劳斯特没有注意到两篇对话的戏剧场景。他也不感兴趣从以下两者的关系所能引出的任何问题，即每篇对话的作者与那篇对话的人物之间的关系。

后来，罗（Christopher Rowe）注意到，《米诺斯》的论点与《治邦者》的论点针锋相对，他总结到，“这似乎不在柏拉图可能（其实一直能够）作出的任何事情之内”（“《克利托普丰》与《米诺斯》”，页303-309）。虽然罗承认一直难以举出反证，但他最后指出，“论点的对比”支持将《米诺斯》排除在柏拉图文集之外。

贝斯特（Judith Best）认为《米诺斯》出自柏拉图之手，她给出了一个证明：所谓《米诺斯》第一、二部分的不一致——第二部分是苏格拉底对米诺斯法律的赞颂，系出于否定者所作的错误解释。贝斯特表示，这篇对话是连贯而可理解的整体，揭示了法的性质、基本特性及其根本特征。^①“法有两个来源，即智慧（真实的意见）和同意（城邦的意见）。这两个来源必须重新结合，这就是结尾部分所处理的问题。”（同上，页112）通过展示《米诺斯》这两部分的一致，贝斯特得出结论，否定者的主要异议已得到解答。

科布（William S. Cobb）也充分证明了《米诺斯》的真实性，他注意到，在这篇对话中，与νόμος相关的语词不少于13个，他指

^① Best, “法是什么？——重新思索《米诺斯》”，前揭，页102-113。

出，许多涉及柏拉图的主要哲学论争，都与νόμος的性质和地位问题有关。^①

尽管贝斯特和科布有力证明了《米诺斯》的前后一致，但他们都没有解释施莱尔马赫注意到的其他突兀之处。既没有解释为什么开篇如此突兀，也没有解释为何不给同伴专名，为什么某些一致同意的观点又推翻了。

为了更有说服力地证明《米诺斯》出自柏拉图，我们必须解释这些突兀之处。我们要是认真思考对话的戏剧性内容，及其与对话形式的关系，就能解释这些问题。

一旦我们把《米诺斯》视为一个戏剧，就会马上注意到：《米诺斯》是个表演性对话，而非叙述性对话。这使得我们可以直接进入它的戏剧性场景，并抵达贯穿首尾的戏剧性张力的要点。同时，这也使我们得以发现苏格拉底对话者——匿名同伴的性格特征。

在对话的开篇，苏格拉底问同伴：“法是什么，对我们来说？”这个问题含混不清。^② 同伴本可以让苏格拉底解释，他是在问“我们所认为的法是什么”，还是在问“我们（我们雅典人[?])服从的法是什么”。当同伴以一个问题作答时——该问题表明同伴想让苏格拉底解释的是后一个问题，苏格拉底通过“纠正同伴”并指向第一层涵义而回答了他。如果苏格拉底一开始就意指这点，为何他要以一个含混不清的问题展开对话呢？

从一开始，我们就意识到，这不是一场普通的对话。理由并不在于，这场对话发生在非同寻常的时期。恰如同伴所言，“在相同的事务上，我们并没有一直使用相同的法律”。雅典法律的使用并不一以贯之，而是有点反复无常。任何既定的法律皆可以用各式各样的方式来解释，这意味着，公民们根本无法确定，任何既

① Cobb, “柏拉图的《米诺斯》”, 前揭, 页189。

② 施特劳斯, “论《米诺斯》”, 前揭, 页189。

定的法律要求他们做些什么，以便遵守法律。原本运用于雅典人某种行为的法律，也可运用于其他行为。因此，法律的“原初意图”经常被遮蔽，在实践中很容易受曲解。在实践中，旨在限制某些行为的法律，会让人合理地期望将其解释成允许或扩大这些限制。

同伴在回答中直呼苏格拉底的名字，具有更深一层的蕴涵。同伴不仅描述了雅典法律的处境，而且传达了一种对这个处境的不安。同伴没有考虑到有关法是什么的哲学探究，而是想到了法律影响公民的方式，公民们必须在法律的治理下生活。不难想象，同伴本人没有直接受到这种处境的影响。

当同伴后来声称，“我们的法律总是不停地变来变去”（316b - c）时，他并不是在抱怨法律的运用反复无常，而是在抱怨法律经常改变。如果每个雅典人都关注怎么守法，他就会被迫改变自己的行为，这些行为有可能悖于自身，有可能是日常行为。这样的公民将不得不随时准备在法庭上为自己辩护，在法庭上，他们无法确定，自己违背的法律可能正使用着。

因此，整个对话发生的处境是，出乎意料的变化是常态。在这样的处境中，古老的法律或许不会被取代，而依然是法，即便与较新的法律相冲突。换言之，试图发现守法是什么，意味着试图发现一个人在迷宫中的道路。

考虑到这样一个背景，就不应对此感到惊讶：发生在苏格拉底与同伴（他可能是某个或所有雅典人）之间的对话，也可能游移不定、前后不一且变化多端。施莱尔马赫在《米诺斯》中发现的有关形式的难题，体现了苏格拉底的同伴对雅典法律相关形式的抱怨。对话的形式与内容之间具有一种平行关系；在雅典，立法、执法及判决过程的形式与内容之间，亦具有一种平行关系。

事实上，施莱尔马赫及其追随者在这篇对话中发现的缺陷，乃是这部作品的作者对此格外敏感的证据，即模仿雅典法律真实

处境的艺术。《米诺斯》是个完美的例子，实现了原型与影像的融合，柏拉图在《智术师》（*Sophist*）里细致入微地检审了这一融合。期望线性论证的人无法理解，这篇对话（甚至任何柏拉图对话）形式与内容之关系的复杂性。

柏拉图的《米诺斯》与古典自然法理论

哈撒韦 (R. F. Hathaway)/胡尔盖特 (L. D. Houlgate) 撰

张 燕 译 林志猛 校

一种古典自然法理论认为，存在某些有待人类理性发现的人类行为准则，如果人定法 (manmade law) 要变得有效，就必须符合这些准则。对这一理论的常见批评^①是，它源自一种根深蒂固的形而上学信仰：宇宙有其目的性，神的意旨支配造物。倘若神并不存在或者存在的只是自然神论的神，那么，这一古典理论就可以说是荒谬的，因为，那意味着不存在支配造物的神意，也不存在包括自然法在内的对人的筹划。

然而，自然法并非总与信仰神圣统治者或宇宙立法者有关。即使二者曾被联系在一起，自然法的基本原则在逻辑上也不曾依赖于这一信仰。正如哈特 (H. L. A. Hart) 正确指出的，

自然法中“自然的”一词的切题之意，及其基本观点——极力消除说明性法则与描述性法则之间的区别（对于现代思想，这一区别显而易见且至关重要），都根源在于为消除这一区别而完全世俗化的希腊思想。^②

① 参见，如 Kai Nielsen，“自然法的神话” (The Myth of Natural Law)，见 *Law and Philosophy*，Sidney Hook 编，New York，1964，页 122 - 143；P. J. Fitzgerald，《萨蒙德论法学》 (Salmond on Jurisprudence)，London，1966，页 17。

② H. L. A. Hart，《法律的概念》 (The Concept of Law)，Oxford，1961，页 183 - 184。

希腊思想中法观念在逻辑上依赖于对自然的一种特殊理解。自然被认为具有目的性，即任何自然存在物、人、有生命的和无生命的东西，都不仅趋向于维持自身的存在，而且朝向一确定的最佳活动或状态发展，这种状态是与其相符的特殊之善或目的。^①故此，一些规律性的事件如橡树果长成橡树，不仅被视为规则行为模式的例证，也成了实现自然功能之途径的例证。橡树果有成长为橡树的自然潜能，充分生长的橡树就是其自然目标或目的，对橡树果而言，按照这一目标或目的的生长就是“最好”的。根据这种观点，人也一样，有其恰切的功能、目的或目标，无论它们是否为神的赐予，都能为理性与反思发现。因此，该观点认为，发现了人事实上如何最佳地去行事（发现了人的恰切功能），实际上就等于发现了人应该如何行事，而这点可制定在道德原则与国家法律中。

以上大体介绍了长久以来存在的一种自然法理论。然而，有人宣称，无论怎样完善这一理论，都难以回避一些常见的批评。例如，否定这一理论的人会说，人的吃饭睡觉功能仅仅意味着，人事实上想吃饭和睡觉，即在某些情形中他会进行这些活动。但是，对于人性（人的倾向和性情）这一纯粹事实性的陈述，并不会产生任何“人应当如何”的道德命题，正如心脏使血液循环（这是它的功能）的事实陈述，并不会产生心脏（在道德上）应当使血液循环这一说法。倘若是在上述的语境中使用“功能”一词，我们就误解了该词。^②

尽管对人性某些方面的发现，不能说是对人应当如何行为的发现，但我们仍可以认为，前一种发现为制定民法提供了充分的理由。这与利用“功能”一词的模糊性毫无关系，反之，

① 这类理论的真正构建可参廊下派哲人的著作。

② 参见 Nielsen, “自然法的神话”，前揭；Fitzgerald, 《萨蒙德论法学》，前揭，页 19-22。

却与此密切相关，即我们如何设想人以及/或者人身处其中的社会的最佳或理想状态。因此，这一观念可作为制定某些法律的理由，如果能颁布并执行这些法律，就能保证实现并维持这一最佳状态。这一思想最早见于《米诺斯》。由于现代文献几乎无视这一古老的对话，我们将简单介绍一下这部作品及其要点。

古代编订者和评注家们认为，《米诺斯》对话属于三十五部柏拉图真作之一。现代语文学家则宣称，《米诺斯》和其他几篇对话都是伪作。^① 我们的目的并非在于证实或反驳《米诺斯》的真实性。^② 这需要细致分析该篇和其他柏拉图对话。倘若《米诺斯》是伪作，它的写作年代就存在争议。大致而言，《米诺斯》被认为出现在柏拉图去世（公元前 348 或 347 年）后不久，地点是柏拉图学园。^③ 纵观古代和现代传统，绝大多数认为，《米诺斯》是柏拉图《法义》恰切的但有争议的导言，这一点仍保留在

① 参见 Ueberweg - Praechter, 《哲学史概论——古代哲学》（*Grundriss der Geschichte der Philosophie, Philosophie des Altertums*），Darmstadt, 1961, 页 194 - 199。对于最新的评论，参见 Holger Thesleff, “柏拉图风格研究”（*Studies in the Styles of Plato*），见 *Acta Philosophica Fennica*, 1967, 页 13 以下。尽管 Thesleff 根据《米诺斯》的风格认定它是伪作（页 15），但他写道，在他提出的柏拉图对话“人字形结构”理论中，《米诺斯》接近于 BABAB 形式（页 158）。参见 R. F. Hathaway 对 Thesleff 专著评论，见《哲学史杂志》（*The Journal of the History of Philosophy*），VII（1969），No. 2。

② 一个有关确定该篇真实性的事实需要公正地说出来：尽管将《米诺斯》归为古典对话真作的人（亚历山大的忒拉绪洛斯，公元 36 年），并没有最先进的现代语文学方法论，但可以证明，作为柏拉图语言的使用者，他的直觉有可能比现代语文学家的直觉更为正确。这种情形下的“直觉”指的是，以语言使用为基础的能力。

③ 参见 Margherita Isnardi, “柏拉图伪篇《米诺斯》注解”（Una nota al “Minosse” pseudoplatonico），见 *Parola Pass.*, IX, 1954, 页 45 - 53（339/8 之前）；A. E. Taylor, 《柏拉图》（*Plato*），New York, 1957, 页 538 以下；Paul Friedlaender, 《柏拉图》（*Plato*），New York, 1964, II, 页 322。

伯内特 (Burnet) 版本之中。^① 我们认为, 无论《米诺斯》的作者是谁, 它都是《法义》的精彩导言。总之, 正如我们所要论证的, 倘若《米诺斯》有其独立的哲学意义, 它就值得我们认真研究, 而不论其真伪。另一方面, 如果《米诺斯》是真作, 它将为理解柏拉图的其他著作带来一些有趣的提示。

考虑到哲学解释是我们的任务, 本文末尾处的翻译坚持忠于原文意思。译者的初衷在于保留其哲学意涵, 尽管有时这会导致无法顾及行文风格。^② 翻译所遭遇的第一个基本问题就是, 法 (*νόμος*) 在希腊文中既可指作为成文法基础的不成文习俗, 又可指成文法本身。^③ 它包括具有约束力的行为标准, 以及具有明确处罚效力的公共规则。《米诺斯》中“法是什么”这一问题的确切意思, 只能从希腊人所可能给出的一系列答案来判定。译文中所有括号内带有 *nom* - 词根的语词, 其用法与含义之间的紧密联系, 对于说英语的人而言, 起初都颇令人困惑。希腊人认为, 在习俗、规定、规则、惯例、法律和分配之间存在紧密关联 (在我们看来, 这是十分奇怪的), 所有这些与如下观念也有密切的联系, 即认为某物就是这样——就此而言, 我们说, “琼斯认为 (holds) 好人绝不会让你失望” (hold 既意指“认为”, 又指“视为一种有约束力的规则”)。《米诺斯》尤其提醒人们注意以下二者的逻辑关联:

① 尽管现代语文学分析倾向于认为, 《米诺斯》隶属于《法义》(参见 Taylor, 前揭), 传统的观点却认为, 《米诺斯》以一种巧妙的方式提醒人们关注法本身的哲学问题, 由此认为, 《米诺斯》是《法义》的恰切引言。现代人对《法义》极其轻视, 一定程度上可归咎于现代人对《米诺斯》的拒斥。《克利托普丰》(*Cleitophon*) 与《王制》的关系与此类似, 也面临着相似的问题。关于柏拉图思想中法的问题, 可参阅 R. F. Hathaway, “《苏格拉底的申辩》24C - 26A 中法与道德的悖论” (Law and the Moral Paradox in Apology 24C - 26A), 见 *The Journal of the History of Philosophy*, VIII (1970), No. 3。

② 对于忒拉绪洛斯真本中所有被假定为伪作的短篇对话, 纽约大学教授 S. Bernadete 正在着手翻译, 相信将是一个更让人满意的译本。

③ 参见亚里士多德, 《修辞术》(*Art of Rhetoric*) 卷一章 13, 1373bl - 9。

(A) 我们认为是事实的东西 (希腊语的 *νομιζόμενα*), (B) 那些受遵从的、约束我们的东西 (*νομικός*), 遵从它们就等于我们做了规则或法 (*νόμος*) 命令我们去做的事情, 我们因此就是守法的 (*νόμιμος*)。至关重要的是, 应该注意, 对于希腊人而言, 由于在这个领域上, 其语言中的名词与动词的词干相同, 以上那些东西的关联显得更为清晰。

像其他一些柏拉图对话那样, 《米诺斯》对话分为两部分: 一是通过辩驳或分析探讨“X 是什么”——本篇涉及的即是“法是什么”, 二是装样子地规劝人们崇敬第一位善法的制定者, 而不论这些善法是什么。^① 苏格拉底最后的表述 (321d) 提醒读者, 我们仍不知道法本身是什么。因此, 整篇对话令人“困惑不解”。正如在其他一些令人困惑的柏拉图对话中那样, 作品辩驳或分析的部分产生的结果是, 限定探讨方法, 并为劝谕式综合提供了一种概念背景。柏拉图式辩驳的这一特征极少为人注意。在这一劝谕式综合中, 苏格拉底力劝匿名同伴这位普通人尊崇立法者楷模米诺斯的美德。苏格拉底对米诺斯接受宙斯的独特指导所作的极具反讽性的描述, 保留了辩驳背景的力量, 在这里, 该背景是技艺或知识所规定的一种类比: 法律与规则之间的类比。我们会在下文考查这一类比。

苏格拉底的探询从提出“法是什么?”这一问题开始。这是一个典型的“苏格拉底式问题”。对这一问题的自然解释基于苏格拉底采用的类比:“黄金是什么”, 也就是说, 他们探究的是, 所有我们称之为法的东西共有的某类特性。因此, 苏格拉底教导同伴: 正如没有这黄金与那黄金之分, “法或许也不会分门别类, 而全都是一回事。所以, 每一项法不折不扣都是 (*ὁμοίως*) 法, 不会这项多几分, 那项少几许” (313b)。但这并不足以解释“法

① 如果这一规劝并不具有反讽性, 它与《法义》(706a - d) 的说法就不一致。在 318b, 通过引入一个经验问题, 作者开启了两部分之间的过渡。

是什么”，同时，值得注意的是，“黄金是什么”这一问题的类比具有误导性。我们在后面的对话中会发现，苏格拉底追问“法是什么”的原因在于，他想证实自己的这一想法：法是一种“高贵之物”，探寻法就探寻“好东西”（314d）。这样，无论我们如何回答“法是什么”这一问题，这些答案必定也展示了使法成为好东西的那些事物。苏格拉底希望从提问“法是什么”所获得的，正是这类关于法的启发。

法是高贵之物和好东西，这一信念源自“守法者因法而守法”这个事实（314c）。既然那些守法者是正义的，那么，使其正义的东西就必定是好东西或高贵之物，换言之，法必定是好东西。因此，对于苏格拉底的问题，我们不难理解为何他拒绝这类答案：如“法是人们视为合法的东西”（313b），“法是城邦的公共意见（决议）”（314c）。从逻辑上说，城邦的某一决议或主权者的某些命令有可能是坏的。但法从逻辑上说不可能是坏的。因此，法既不是城邦的决议，也不是主权者的命令。

然而，苏格拉底又指出：“我本人还是认为，法看起来像某种意见；但由于法不是有害的意见，这下子不就一清二楚了吗：法是有用的意见——如果法真是意见的话？”既然一个意见只有为真时才是好的，那么，法就是一个真实的意见，或者如苏格拉底指出的，法意图成为对实在的发现（315a）。

因此，《米诺斯》的辩驳部分（313a-318b），实际上提供了三种法的一般定义：（1）法是政治共同体颁布的一项决议，（2）法是政治共同体作出的一个判断，以及（3）法是真实的判断〔意见〕或对实在的发现。正如泰勒（Taylor）指出的，^① 定义（1）把握住了一个古老的观点：对一个共同体而言，法必须具有规定性或权威性，即必须具有“绝对的”地位。定义（2）揭示了定义（1）成立的条件。即便法律仅仅是一项命令，命令某物也要求先

^① Taylor, 《柏拉图》，前揭，页 539。

拥有一个对某物的既成观点、意见或判断。仅从逻辑上讲，像“纯粹的”命令这类东西并不存在。定义（3）发掘出定义（2）隐含的内容。我们的判断或观点既可能是真实的也可能是虚假的。苏格拉底相当清楚地表明，认为法就整体而言是中立的、有害的而非善的，这非常奇怪。^① 倘若法是人的一种判断 [意见]，那么，使法之为善的特性，就必须是其真实性。此论证中的“倘若”表明这是一个假设。到目前为止都没有什么问题。然而，倘若法是真实的意见，那么它就揭示了事实、“真正的”事物、普遍的实在。在这个论证中，苏格拉底推断出，法必定“意图”成为对实在的发现。他的同伴——其愚钝值得我们的注意——在重复苏格拉底话语时作了一个十分重要的改动。同伴说，法就“是”对实在的发现。这个小插曲十分关键，因为它恰恰显示了，在这一点上，苏格拉底如何认为该论证仅仅是个假设而已。

然而，苏格拉底最终接受，法是真实的意见作为对“法是什么”的回答。我们应当如何理解这一主张的含义呢？此含义与所谓的法使人向善或变得高贵有何联系？

在 316b 处，苏格拉底指出，各个地方的人皆“认可”，某些实在（其实，似乎有很多实在）为实在，或（考虑到方言的变迁）为所是。所有的人都认可，重量大的东西沉些，而重量小的东西轻些。于是，苏格拉底比较了这些分析性事实及其分析的结论：各个地方“皆认可，各种实在为实在，而非各种非实在为实在”。然后，他进一步指出（我们会发现这有争议），“对于相同的事物，相同的東西为有知识的人认可”（316d）。就苏格拉底所谓有知识的人而言，他似乎假定了绝对正确的知识，非假定性的

① 尽管亚里士多德坚信，一切具有绝对约束力的普遍行为准则都不充分，他却指出，法是一种好东西。《政治学》（*Politics*）卷三章 15，1286a 17 以下，卷三章 16，1287a18 以下。关于此处的最初假定，参见柏拉图《法义》卷九，875a - d，以及亚里士多德《政治学》卷三章 15，1286a31 - 37。

知识。苏格拉底似乎认为，完善的或绝对正确的技艺性知识或科学知识是可能的，但他所说的还远不止这些。或许，苏格拉底将他的知识－主张限于分析性的种类。医术、园艺和烹调方面的书籍，可能包含这类知识－主张。“保持人的正常消化的食物有益健康。”“消化”和“健康”以一种不变的、绝对无误的方式联系在一起。总之，这里得出的要点是，从被视为知识－主张的那类东西，过渡到被视为具有约束力的规则的那类东西，这一步是合理的。这一过渡中的难题在于，看起来使“法”具有约束力的就是它的颁布。进行颁布对法成为有约束力的规则必不可少，而知识－主张要成为我们“认可”的东西，只需说出来就足够了。

用奥斯丁（J. L. Austin）的话来说，从断言式（constatives）到述行式（performatives）那难以捉摸的转变，正是论证中困扰我们的东西。下文的分析将表明，有一种合理的方法可以解释这一“转变”：从具有约束力的断言式（我们认可某物是因为，它是真实的），转向具有约束力的述行式。具有“约束力”的是在相同关系中的相同事物。差别在于，违反技艺所规定的规则受到的惩罚，比违反法律所受的惩罚，通常（但并非总是）更容易理解，但较少得到详细说明。从《米诺斯》的观点来看，问题在于，法并不清楚被视为合法的东西，而每种技艺都清楚它规定的东西。因此，我们与《米诺斯》作者的分歧可以表述如下：我们倾向于认为，每一项技艺局限于其知识－主张所具有的确定性，而《米诺斯》的作者认为，虽然任何其他技艺都能使其拥有者在各个地方皆认可，各种实在为实在，但唯独法似乎无法实现这一目标。用哲学的术语来说，法对于其主题既未达到分析的深度，也未达到经验的深度。

我们注意到，在对话的过程中，苏格拉底类比了这两者，一是城邦的法律，一是支配医术、烹调、园艺与音乐这类技艺之实践的规则。关于后者，苏格拉底至少想表明三点。首先，这些规

则源自那些我们称之为“专家”的人。第二，各项技艺中的专家被定义为那些最擅长实践这项技艺的人。因此，对医术的规则有知识的人，就是最擅长治病的人；懂得“分配合适的曲调”之规则的人，就是最好的吹箫手或竖琴师。第三，对某一技艺拥有知识的人，最擅长实践这项技艺，因为，他所运用的规则是“对实在的发现”。例如，让我们考虑一下医师与这条简单的医术规则：人头伤风时应多卧床休息。这条规则是个“发现”，因为，该规则的陈述将医师的如下“知识”传递给了那些注意此规则的人：在充分的卧床休息与祛除头伤风、较快地康复之间有一种因果关系。的确，除非“人头伤风时应多卧床休息”这个陈述是真的，否则我们不应该将其视为一条医术规则。因此，在这个意义上，我们可以合乎逻辑地说：技艺的规则就是对事物本身的发现，我们将这些规则归于那些对该规则拥有知识或真实意见的人。

现在，苏格拉底将这个类比运用于城邦的法律。首先，像治理技艺的规则那样，“关于治理城邦的著作和法则”，我们同样归之于“那些在如何统治城邦上有知识的人”(317a)。其次，我们了解到，这些人就是王者和治邦者，从定义上看，他们最擅长治理[城邦]。第三，我们把王者或治邦者奉为专家是因为，他们在治理过程中运用的规则或法律是“对实在的发现”。换言之，王者被认为具有一种特殊知识，涉及与其统治有关的事物（“民众”），正是这种知识使他们“发现”治理的规则。

然而，正是在这最后一点上，与技艺规则的类比会让人认为不成立。人们通常会反对以下观点：技艺规则是“对实在的发现”这一说法有意义，是因为这些规则属于劝诫性命令的逻辑范畴，亦即，它们是仅仅这样告知某些当事人的规则：要是采取某些方法，就会达到预期的目的（如治愈头伤风）。然而，城邦的法律和道德准则显然不具有这一逻辑特征。它们不属于劝诫性命令的范畴，而应归为强制性命令。我们必须服从国家法律，但我

们可以选择是否遵从医术的规则。不服从前者，我们就会受到惩罚；无视后者，我们也许会后悔上一阵子，而后又变得毫无悔意。第一组规则是强制性的，而第二类规则顶多只是些有益的忠告，拒绝遵从可能只会带来一些令人不悦的结果。故此，有人反对道，苏格拉底对技艺规则和治理规则的类比颇为牵强，是一个类似于“范畴错误”的重大概念错误。^①

然而，劝诫性命令与强制性命令的区分，虽然初看起来十分清晰且必不可少，但似乎不如我们设想的反对者期望看到的那般迫切。因为，法可以在某种真实的意义上指导我的行为。当我是某个国家的新公民，在我看来，表达法律的言词形式与这些言词背后的惩罚同等重要。我遵从法律，法律是我的老师。出于这几方面，我把法律视为劝诫性的，即使法律伴随着强制性惩罚。换言之，我们也可以说，强制性命令有别于劝诫性命令是因为，不“服从”劝诫性命令所受的惩罚，并没有像传统权威实行的惩罚那样清楚地明言。然而，这些惩罚就像我在此时所感受到的不悦一样真实：我拒绝多卧床休息以治愈头伤风。只不过，通常并不需要权威使我信服不遵从规则所导致的“不当”。法律如果不是过于严苛，就可以视为针对子民的劝诫性命令，其中，通常之所以需要权威，乃是为了使普通人相信最有益于他的东西。在涉及劝诫性与强制性命令的类比时，古典用法十分灵活。现代所强调的法律命令（imperative），苏格拉底可能会视为各种指令（commands），这些指令对逻各斯可以传达的命令极其盲目。亚里士多德将法定义为，“具有强制性力量的、源于实践智慧和理智的逻各斯（logos）”，他这样定义并不带有什么

① 关于“强制性”与“劝诫性”命令之区分的讨论，可参见 Raziel Abelson, “非自然法”（Unnatural Law），见 *Law and Philosophy*, 前揭，页 162 - 165。

哲学意图。^① 对于一个有良好判断力的人而言，逻各斯可以传达它要求做的内容。我们认为，苏格拉底的类比有其充分的根据。

这使我们遇到了难题。假定苏格拉底有关技艺规则的类比成立，那么，这样理解法意味着什么呢：法是劝诫性命令，体现了对实在的发现，而实在使法成为好东西和高贵之物？更确切地说，为什么伴随法而来的是正义和善？难道实在本身不会与我们的正义观和善的观念相抵触吗？在此，我们必须考虑苏格拉底的类比促使我们发现的东西，亦即，解释规则的制定或法的东西。我们尤其要考虑，究竟何谓立法行为？在逻辑上，立法行为的哪些特征对于正确立法必不可少，可使制定出来的东西称为“法律”？我们认为，古谚“不义之法并非是法”（*Lex iniusta non est lex*）基于这一假设：立法行为具有这些特征。

让我们考虑最成问题的情形。假设一个正式成立的立法机构，在某个忒拉叙马霍斯式的（*Thrasymachean*）独裁者的“影响”下，通过了一项“事实上不公正的法规”。根据《米诺斯》论证中的类比，我们似乎不得不承认，立法者的行为（a）符合正当的程序，（b）具有正当的动机，却（c）在某方面受蒙蔽，因而是“无知的行为”。因此，我们必须想象这一类似的情形。一位医师（a）按照技术要求进行检查、诊断、预后，（b）目的是使病人康复，却（c）在某方面受蒙蔽，从而在无知的状态下，写了一本含有错误的医术规则（这些规则会导致病患而非健康）的书。现在，苏格拉底可以合理地认为，对于医术实践或医师行为，（b）在逻辑上是一个必然的要求。就立法者而言，“旨在增进共同利益”处于类似的地位。（b）的地位表明，我们可以将这一类

① 亚里士多德，《尼各马可伦理学》（*Nicomachean Ethics*）卷十，1180a21-22。比较《政治学》卷三章15，1286a17-20，卷三章16，1287a32。亚里士多德甚至暗示（《政治学》1286a9-11），作为一般准则的法律，必须与针对具体行为的命令区分开来。命令用来填补一般准则运用中出现的漏洞，因此不能与一般准则等量齐观。将法律视为命令的观点本身，犯的是“范畴错误”。

比扩展到游戏，尤其是游戏给我们展示的一个特征，即当我们玩游戏，譬如下国际象棋时，我们必定想赢并因此知道在下棋时要赢什么。只有当一个人具备这一特征时，他才可以算作一位游戏者。同样，我们必须承认，一个人如果并不想增进共同利益，也没有大体了解什么有助于共同利益，那他就不是一位立法的“游戏者”。在这里，无论医生还是立法者“受蒙蔽”都是行不通的。在下国际象棋时，我不能将王后往身后一扔，宣布自己赢了，不能在被告知这不算赢得游戏时仍坚持自己赢了，仍宣称我下的是“国际象棋”。在这些情况中，最重要的是，我不能宣称自己是在下国际象棋，应该说，是在无知的情形下下棋。

现在看来，我们上文宽泛地称之为“意图”的东西，涉及某些规则的知识，以及使规则得以阐明的那些要素的知识。在我们的类比与苏格拉底的类比里，出现了一个对立法行为的合理要求，即旨在增进共同利益，并大体了解什么有助于共同利益。作为立法者，我们不能声称不具备后一种知识。现在，显而易见，一个立法者可能在细节上或多或少受蒙蔽，但从定义上讲，一项真正“不公正”的规则并不包含细节上的蒙蔽。因此，我们满可以主张，当立法行为基于那种意义上的“受蒙蔽”时，制定出来的东西就不能称为法。仔细审查可以发现，这些东西必定要么（a）并非不公正，要么（b）其颁布有违立法行为的某一必要规则。人们可以迫使医师写下一项有害的医术规则，但他可以有理有据地宣称自己不再是医生。独裁者可以迫使立法者制定不公正的法规，但我们可以无可非议地说，他们不再是立法者。法律无疑有可能是恰当的或缺乏完善的正义。但它们不可能真是不公正的。显然，这就是古谚“不义之法并非法”的精义所在。

这些论述表明，仅仅描述立法行为是不够的；正如在描述一场游戏时，人们还必须关注成为游戏者的那些必要条件。天真无知的旁观者注意到，棋子在棋盘上移动，但这些“活动”并不是国际象棋游戏的组成部分。我们不是根据这些活动来界定游戏的。

如果真这么界定，我们就无法区分这两种移动了，一是婴儿推动棋手在棋盘上随意移动，一是弈者的走子。当然，要理解这一区别，只能参照这一复杂观念：遵从或遵守国际象棋游戏规则。正如苏格拉底通过与技艺的类比来思考立法活动，在这方面，对于次等的或授予权力的法则在法律体系中的必要性，其论证在正确方向上迈出了一步，^①但仍不充分。因为，它忽略了另一个条件：立法者不仅必须根据规范其活动的某些规则来立法，而且必须着眼于增进共同利益。在《米诺斯》中，苏格拉底的论证行为尽管颇令人迷惑（他本人了解这点），却直观地触及了可以恰切地称为法的推理基础的东西。技艺的实践是技艺规则的基础；立法行为同样是法的基础。法的这一特征解释了，为什么《米诺斯》的辩驳部分很自然地让位于劝谕性部分，并让位于对米诺斯的描述，即立法知识的神话根源。它也解释了为何苏格拉底将法定义为发现现实在这种活动。它或许也可以解释，为何苏格拉底起初将法比作感官的行为，如看和听。

苏格拉底把法定义为活动，这一定义极易被他当作一个哲学定义，而指向《米诺斯》中最令人困惑的法之特征。在没有探测这一问题的深度时，我们大体上会说：对苏格拉底而言，法是一种人的活动，其完美的形式是哲学。换言之，哲学就是作为活动的法所“意图”成为的东西，是法充分实现的目标或终极目的(telos)。

显然，通过列举〔柏拉图〕法的观念，有助于理解《米诺斯》描述的那令人疑惑的法律。幸运的是，柏拉图的《法义》包

① 关于授予权力的法则这一观念的讨论，参见哈特，《法律的概念》，前揭，页26-48，78-79，238-240。简言之，这些法则藉此赋予个体（如立法者）实现其愿望的便利：它们将合法权力授予这些人，通过某些特定程序并使他们服从某些条件，而在法的强制框架范围内，创造出权利与义务的结构。例如，有些法则详细说明了立法权力可以控制的对象；另一些规定了立法机构成员的素质要求和身份；还有一些则指明了立法者必须遵循的立法方法、形式和程序。

含许多这类法律的例子：这些法律符合与技艺规则的类比，满足立法的首要规则，并能让法律的接受者获益或变得高贵。以下两个例子将显示两条法律，一条符合这个模式，另一条则有些偏离。

第一条法律（《法义》卷五，744d3 - 7）：

如果城邦必须避免最严重的疾病——正确的叫法是“内战”而非“内讧”，那么，在公民中就不应该（δεῖ）存在赤贫或极富；因为，这两种状况都造成内战和内讧。

第二条法律（《法义》第八卷，846d7 - e3）：

人的本性几乎不可能精确地同时从事两种职业或技艺……因此，这条首要的原则应该（δεῖ）在城邦中推行：没有人可以同时既是铁匠又是木匠，等等。

在这两条法律中，我们发现了一个传达因果联系之知识的规则。在第一条法律中，出现了与医术的类比。第二条法律则给出了对人的“本性”的诊断。这些法则属于什么类型的“命令”？在两条法律中我们都发现了δεῖ一词，上面译为“应该”，也可以译为“必须”。^①这个词的原初意思是某物捆绑着某人（δεῖ一词事实上可追溯到“捆绑”这一原初含义）。这里并没有清楚地展现这些不同的概念：责任、债务、“亏欠”、“应当”或“义务”——它们都是从交易中的债务概念衍生出来的。在此，我们有一个简单的限制：如果X“是必要的”，那么X就“是必须的”。一旦显明卧床休息与头伤风之间的关系，则什么“是必须的”就一清二楚了。我们受到一种自然关联的束缚，既无法超越它，亦无法改变

① 关于这个语词的使用，参见 S. Bernadete，“柏拉图及其他人使用的 XPH 与 ΔEI”（XPH and ΔEI in Plato and Others），见 *Glotta* 43（1965），页 285 - 298。

或回避它。无人称动词δεῖ极易译为“有一种需要”，但这种翻译要求更全面地考查需要这一概念的逻辑，在目前的讨论中，我们无法进行。

这两条法律的重要区别在于，第二条首先使一条普遍的立法原则具有约束力，然后却以庄重的命令口吻表述法规本身：“不要让X成为Y。”^①这样，仅在这一条法律陈述中，我们就发现了从断言式向述行式的转变。《法义》中出现的“法律风格”，需要作充分而仔细的解释。这里值得强调的是，第一条法律极有可能是柏拉图式法律的典范。第二条法律中的命令口吻似乎颇为突兀且多余，因为，柏拉图式法律的约束力显然源自它所代表的知识——主张，而非源自任何其他事物。在《法义》中，雅典异方人的任务之一就是，让法获得其他技艺所具有的深度。无论如何，第一条法律显然最符合《米诺斯》假定赞成的那一模式。

这些比较引出了一个有趣的结论。《法义》中异方人的措辞消除了这一庄重命令的宣告意味，就此而言，他含蓄否定了这一区分所假定的逻辑必要性，即劝诫性命令与强制性命令的区分（其实是描述法与规定法的区分）。或许，区分的“必要性”并非逻辑的必要性，而是另一种必要性。异方人在他后来的法律中恢复了“规定性”因素，因为他知道，对这个不具有任何真实基础的区分，每一个政治共同体都“视而不见”，这对共同体有利。立法技艺的次级规则可能是，提出劝谕性的法与强制性的法这一虚拟的逻辑区分，这有益于政治共同体。在《王制》中，苏格拉底教导城邦的“立法者”：讲“高贵的谎言”只存在于言语之中。在《法义》中，匿名的雅典人教导两位年长的公民：实际存在的

① Thesleff, “柏拉图风格研究”，前揭，页77，Thesleff甚至将命令式第三人称作为一个标志，认为它体现了柏拉图著作中“法律”风格的与众不同。在我们列举的第二条法律往后一点（《法义》卷八，847b-c），就出现了Thesleff所说的这种风格。Thesleff对《法义》的简要分析（页151-152）表明，严格意义上的“法律风格”只是在对话中才逐渐显露出来。

城邦需要一些谨慎的虚构。

最后，有必要指出，本文并未论及《米诺斯》的作者是否具有一种目的论的自然观。毋宁说，本文论证了：《米诺斯》的作者认为，法与自然的关系基于法则与因果（或因果和推理的）联系之间的关系，而非基于“应然”的断言与自然的目的论关系之间的联系，他认为，法与自然的关系是法则的陈述所代表的那种知识。本文也不认为，《米诺斯》的论证没有自相矛盾的推论。然而，应该提议对这一论证弱点感兴趣的哲学家们，去关注《米诺斯》论证背后的指导性原则而非目的论问题：法要么是、要么意图成为对现存事物的真实判断。或许可以由此得出结论，任何非真实判断的东西都不是法律。提出一个绝对正确的法的学说意味着与悖论为伴。但指导性原则要求的或许不过是这样：所有的法都应包含一点点真理。普通的言语使用者能见到的这“一点点”真理，也许就是法的核心或本质。然而，这一问题还有其更深刻的复杂性，只有古典自然法理论的大框架获得进一步研究和阐明，它才能更好地加以讨论。可以看到，柏拉图和亚里士多德的思想都赞同，将《米诺斯》中法与自然的关系模式作为一种标准，法必须或应该符合这种标准，因此，我们这些有限的论述就表明了，当前对于真正的和原初的古典自然法理论的看法需要加以修正。这些评述构成了复苏古典自然法理论的开端。

柏拉图的《米诺斯》

——自然正确问题的政治与哲学语境

路易斯 (Bradly Lewis) 撰

林志猛 译

按照传统看法，这部名为《米诺斯》的短篇对话是柏拉图的35篇对话之一。《米诺斯》常被当作法哲学史上的一个基本文献。^① 尽管在忒拉绪洛斯编排的四联剧和第欧根尼·拉尔修的表述中，《米诺斯》占有一席之地，但一般认为，《米诺斯》是出自他人之手而非柏拉图。^② 本文并不直接处理《米诺斯》的真伪问

① 例如，可参阅 Werner Jaeger, “法的礼赞：法哲学的起源与希腊人”，前揭，页369-70；Anton-Hermann Chroust, “一部论法的匿名著作：柏拉图的伪篇《米诺斯》”，前揭，页48；Huntington Cairnes, 《法哲学：从柏拉图到黑格尔》，前揭，页31-2，以及“法是什么？”，前揭，页199；Roscoe Pound 编，《法哲学导读》，前揭，页6；R. F. Hathaway 和 L. D. Houlgate, “柏拉图的《米诺斯》与古典自然法理论”，前揭，页115。

② 反对柏拉图是《米诺斯》的作者的例子，最为清晰明了地体现在 August Boeckh 的《关于柏拉图受公认的〈米诺斯〉》(1806) 中，前揭，后来重现于施莱尔马赫 (Friedrich Schleiermacher) 1818 年翻译《米诺斯》时所写的导言，再版于《关于哲人柏拉图》(Über die Philosophie Platons)，Peter M. Steiner 编，Hamburg, 1996，页1713；W. A. Heidel, 《柏拉图的伪篇》，Baltimore, 1896，页39-43；以及 Josef Pavlu, 《两部柏拉图伪篇：〈米诺斯〉和〈希普帕库斯〉对话》，前揭。主要的争论可以这样概述：《米诺斯》在文体上过于粗糙，在哲学上太过简单，在论证上荒谬透顶，不可能是柏拉图的著作。相反，Boeckh 将其归之于小苏格拉底 (minor Socratic)，即鞋匠西蒙 (Simon)。第欧根尼在《名哲言行录》(2. 122-3) 提到，西蒙记下了苏格拉底与师傅的谈话，随后编成了各种对话，其中有一部称为《论法律》(Peri nomou)。Margherita Isnardi, “柏拉图伪篇〈米诺斯〉注解”，前揭，页45-53，她把《米诺斯》归于这样一个作者：“如果无法查明《米诺斯》作者的确切身份，至少应考虑纳入最早 (转下页)

题。^①本文更为关注的是,《米诺斯》关于法这一明确主题的真正教诲。^②虽然《米诺斯》已为人视作法哲学的基本文献,但在自然法理论史上,某些人更明确地将其当作基本文献。^③相应的,这

(接上页)的后柏拉图学派”(页52),她的主要依据在于,她认为《米诺斯》有些段落来自柏拉图的真实对话。反对《米诺斯》出自柏拉图的其他学者有:Jaeger,“法的礼赞”,前揭,页369和375注释74;Chroust,“一部论法的匿名著作”,前揭,页47,以及“注解柏拉图伪篇《米诺斯》对话”(A Note to the Pseudo-Platonic Dialogue *Minos*),载 *American Journal of Jurisprudence* 15 (1970),页171-4;Jerome Hall,“柏拉图的法哲学”,前揭,页199;A. E. Taylor,《柏拉图——生平及其著作》(*Plato: The Man and His Work*),第六版,New York, 1952,页540;Holger Thesleff,“柏拉图风格的研究”,前揭,页13。Paul Shorey,《什么是柏拉图所说》,前揭,页425,文中指出,《米诺斯》对话可能部分是柏拉图所写,部分出自他人之手。最近的相关研究,主要的例子见 Christopher Rowe,“《克利托普丰》与《米诺斯》”,前揭,页303-9。

① 虽然现代学者大多反对《米诺斯》出自柏拉图,但传统上大多承认。不论其真伪,在我看来,传统看法最应尊崇,没有强有力的证据反对之。关于柏拉图的作者身份,最为详细的描述见 George Grote,《柏拉图与苏格拉底的其他同伴》,前揭,页93-7。Grote也持这个看法:《米诺斯》是粗劣的,但他赞同柏拉图是其作者。他作出前一个判断的主要理由是,对话的论证“混乱、不牢靠”且“不合逻辑”(页88、95)。不过,Grote认为,如果这个标准足以将某部对话排除在柏拉图文集之外,那么,人们就不免也对《斐多》(*Phaedo*)产生怀疑,因为《斐多》关于灵魂不朽的论证荒谬透顶!Grote的话有道理:如果人们忽略了对话这一形式,就会仅仅根据逻辑的规则来判断对话所提出的论证——Grote显然也是这样做。对柏拉图作者身份的辩护,亦参 Glenn R. Morrow,《柏拉图的克里特城邦:对〈法义〉的历史解释》,前揭,页35-9;以及 William S. Cobb,“柏拉图的《米诺斯》”(Plato's *Minos*),载 *Ancient Philosophy* 8 (1988),页187-207,尤其见页187-9。

② “论法”(peri nomou)是《米诺斯》抄件的副标题,在第欧根尼罗列的对话清单中也有提到(《名哲言行录》3.60)。第欧根尼认为,副标题系忒拉绪洛斯所加,他按四联剧的形式编排了柏拉图的对话,尽管这些副标题可能早已有之,甚至可能出自柏拉图本人。参见 R. G. Hoerber,“忒拉绪洛斯的柏拉图真本和双重标题”(Thrasylus' Platonic Canon and the Double Titles),载 *Phronesis* 2 (1957),页10-20。

③ 例如,可参见 Grote,《柏拉图与苏格拉底的其他同伴》,前揭,页421-5;Shorey,《柏拉图其说》,前揭,页425;Jaeger,“法的礼赞:法哲学的起源与希腊人”,前揭,页370-1;Chroust,“一部论法的匿名著作:柏拉图的伪篇《米诺斯》”,前揭,页48-9;Cairnes,《法哲学:从柏拉图到黑格尔》,前揭,页33-7;Guido Fasso,《法哲学史》(*Storia della filosofia de diritto*),卷一,Bologna, 1966,页78-9;(转下页)

些人认为，《米诺斯》提供了关于法的基本程序的理论。^①

在该对话中，“自然”（φύσις）一词未曾出现，这对任何从自然法角度来解读《米诺斯》的尝试，看起来都是个麻烦。此外，当结尾部分集中于米诺斯这个人物时，这篇对话似乎传达了一种习俗主义的法律观。米诺斯是个立法者，传统上也将其描绘成一个暴君。确实，一个经常用来反对《米诺斯》出自柏拉图的观点是，这篇对话的开头部分与结尾部分似乎不相协调：开头侧重于得出法的恰切定义，结尾则着眼于传说中的克里特王米诺斯。^② 在下文里，我对《米诺斯》的解释包含三个目的：首先，我将指出，在何种意义上，《米诺斯》能否解读为支持了自然法理论；其次，结合第一点，通过把关于米诺斯的讨论与关于法的讨论联系起来看，我会表明，这篇对话何以是个连贯的整体；最后，紧接着这两点，我将指出，《米诺斯》与西方法哲学传统核心问题的关联。

（接上页）Hathaway and Houlgate，“柏拉图的《米诺斯》与古典自然法理论”（前揭）；以及比较 Joseph P. Maguire，“柏拉图的自然法理论”（Plato's Theory of Natural Law），载 *Yale Classical Studies* 10（1947），页 153；M. B. Crowe，《自然法的脸谱》（*The Changing Profile of the Natural Law*），Martinus Nijhoff，1977，页 xi；Julia Annas，《快乐之道德》（*The Morality of Happiness*），Oxford University Press，1993，页 303 注释 47；Robert P. George，“自然法与公民权利：从杰斐逊的《致亨利·李》到马丁·路德·金的《伯明翰狱中书》”（Natural Law and Civil Rights: From Jefferson's "Letter to Henry Lee" to Martin Luther King's "Letter from Birmingham Jail"），载 *Catholic University Law Review* 43（1993），页 149-50。

① Judith Best，“法是什么？——重新思索《米诺斯》”，前揭，页 102-13。

② Shorey，《什么是柏拉图所说》，前揭，页 425。Jaeger，“法的礼赞：法哲学的起源与希腊人”，前揭，页 370-1，Jaeger 认为，作为导言的《米诺斯》浑然一体，但他也表示，米诺斯应视为寓言；Chroust 也这样认为，见“一部论法的匿名著作：柏拉图的伪篇《米诺斯》”，前揭，页 52-3。后文我会指出，应该更表面地看待苏格拉底。在“柏拉图的《米诺斯》与古典自然法理论”里（前揭，页 107），Hathaway 和 Houlgate 认为苏格拉底是在装样子，这与事实更接近，不过，即便这样理解也不完全正确。在“法是什么？——重新思索《米诺斯》”里（前揭，页 102），Best 亦将该对话视为前后一致的整体。施特劳斯也这样认为，见“论《米诺斯》”，前揭，页 67-79。

我认为,《米诺斯》并没有提供一套完整的自然法理论。毋宁说,它展现了一种语境,其中出现了对自然正确之可能性的思考。这一语境既是哲学的又是政治的,它暗示了一种探究:引导柏拉图更漫长、更富建设性的对话《法义》的探究。^①首先,通过表明法对获得真理的渴望,《米诺斯》完成了这些任务,但《米诺斯》力图应对人类法律的多样性这个显而易见的事实,往往被看作是反对自然法的证据。不过,对话也表明了,法的多样性如何与这一看法和谐一致:人类之善是政治生活和立法的目标。其次,《米诺斯》强调,法及合法权威所处的语境,必须理解为法与政治权威的真实起源。这是对话中讨论米诺斯的目的。最后,在处理这些问题时,通过强调法与合法权威所处的政治语境的重要性,《米诺斯》展现了现代法理论(自然法理论与实证主义理论)的局限。同时,《米诺斯》超越了政治,指向了哲学探究的先验之善。倘若这一解释正确,那么,《米诺斯》便是一部简短而精巧深刻的作品。这虽然没有证明《米诺斯》出自柏拉图,但经由回应那些将《米诺斯》视为柏拉图等而下之、不足为道的作品的批评者,确实有助于证明这点。

我研究该对话的方法体现在这篇解读文章之中。《米诺斯》的对话形式、戏剧性要素,及其相对狭小的范围,使我们能较好地驾驭研究方法,深入讨论整部作品,同时又能清晰地展现最重

① 拜占庭的阿里斯托芬(Aristophanes of Byzantium)在他编的三联剧中,将《米诺斯》置于《法义》之前,他的编排就像后来忒拉绪洛斯用四联剧的形式编排柏拉图的文集。部分出于这个原因,许多人将《米诺斯》视为《法义》的导言。参见Taylor,《柏拉图——生平及其著作》,前揭,页540(Taylor反对这个观点的原因,与他反对《米诺斯》出自柏拉图有关);Cairnes,“法是什么?”,前揭,页199;Morrow,《柏拉图的克里特城邦》,前揭,页37;Hathaway和Houlgate,“柏拉图的《米诺斯》与古典自然法理论”,前揭,页106-7;施特劳斯,“论《米诺斯》”,前揭,页67,以及《柏拉图〈法义〉中的论辩和情节》(*The Argument and the Action of Plato's "Laws"*),Chicago, 1975,页1。比较Cobb,“柏拉图的《米诺斯》”,前揭,页193。

要的哲学问题。^① 此外，诸多反对《米诺斯》出自柏拉图的论断，似乎都基于（不管有意无意）对该对话形式的无视。对话形式本身保留了哲学与政治的语境，从而表明最重大的法律问题与人类之善本身的关联。

—

这篇对话由苏格拉底开场。因此，我们必须假定，他之所以挑起这场法的讨论是怀有某种目的。由于苏格拉底的对话者没有具体名字，我们可以推断，这不是一场历史性对话，而是柏拉图虚构的对话。至关重要的是主题而非人物。确实，苏格拉底关于法的争论格外激烈。其对话者是个匿名的“同伴”（*ἐταῖρος*），同伴随后表明了一种对法的理解，它不同于某个公民的看法。^② 正是探究对法的理解致使苏格拉底获罪吗？同伴是一个无足轻重的陪审员吗？无论如何，他是个“普通人”，从这篇对话的其他部分我们可以看到，这个人对于雅典法并没有专门的或详细的

① 对于柏拉图对话中戏剧性要素的重要性的逐步认同，参见 Gerald A. Press 的论述，“柏拉图研究中的问题状况”（*The State of the Question in the Study of Plato*），载 *Southern Journal of Philosophy* 34（1996），页 507–32。

② 我把 *ἐταῖρος* 一概译为“同伴”（companion）；不过，这个语词本来还有其他可能很重要的内涵。在 Liddell 和 Scott 编的《希英词典》（*A Greek – English Lexicon*，第 9 版，Oxford，1940）中，这个词条下注录了“伙伴”（comrade），“同伴”（companion），甚至还有“学生”（pupil）或“门徒”（disciple），这也表明了另一种可能性。关于同伴的普通公民视角，可比较 Grote，《柏拉图与苏格拉底的其他同伴》，前揭，页 71；Jaeger，“法的礼赞：法哲学的起源与希腊人”，前揭，页 370。Chroust，“一部论法的匿名著作：柏拉图的伪篇《米诺斯》”，前揭，页 49，Chroust 指出，同伴是个学生。Hathaway 和 Houlgate，“柏拉图的《米诺斯》与古典自然法理论”，前揭，页 107，他们认为同伴是个“普通人”。Best，“法是什么？——重新思索《米诺斯》”，前揭，页 103（亦参页 107），她称同伴为“常识的代言人”。

知识。^①

苏格拉底以这一问题开篇：“法是什么，对我们来说（ἡμῖν）？”^②“法”（νόμος）是该对话的第一个语词。ἡμῖν这个含混的代词体现了两个对话者关系的模糊。“法是什么”全然是个哲学问题；“我们的法是什么”则是个实际问题。总之，同伴认为这个问题过于抽象，便问苏格拉底谈的是“哪种”法律。苏格拉底追问，我们区分各种类型的法的根据为何。他表示，就法之为法而言，一切法都具有某种共同的东西。此外，苏格拉底把法比作黄金和石头，这一比喻似乎源于自然与技艺的区别。人们会发现，法律并不仅仅像石头那样只用来装饰，显然，法律关涉人的态度与信念是其举足轻重的一面。就此而言，法律是集体意向而非野蛮事实的体现。^③无论人们怎么看待石头，石头就是石头。但法律可以制定也可以不制定。某物是法的这一认识指向了某些充要条件，这些条件涉及人类的意图和目的。^④苏格拉底想知道，法“就整体而言”（τὸ πᾶν）是什么（313b5）。

从某种程度上讲，同伴的答复证实了我们对苏格拉底关于黄金和石头的类比的怀疑。同伴认为，法是“人们遵守或认可的东

① Best, “法是什么？——重新思索《米诺斯》”，前揭，页105，110-11，她也指出，同伴展现了民主的偏见。在“论《米诺斯》”（前揭，页72）中，施特劳斯持相反观点。

② 《米诺斯》313a1。我引用《米诺斯》的地方皆注斯特凡（Staphanus）页码（〔译按〕正文中凡引《米诺斯》的地方皆只注斯特凡页码，不注书名），文本出自《柏拉图全集》（*Platon: Oeuvres Completes*），卷13，第2篇，第3版，Joseph Souilhe编，Paris，1981。翻译系出笔者，但有很多地方我采用了Thomas Pangle的翻译，见其编辑的《政治哲学之根》（*The Roots of Political Philosophy*），前揭，页53-66。

③ John R. Searle, 《社会实体的构建》（*The Construction of Social Reality*），New York，1995，页23-6。

④ 可参H. L. A. Hart, “法学的定义和理论”（*Definition and Theory in Jurisprudence*），收于*Essays in Jurisprudence and Philosophy*，Oxford，1983，页21-47。

西” (*τὰ νομιζόμενα*)。^① 苏格拉底又提出了一个奇特的类比。如果法是人们视为合法的东西，那么，是否言语就可定义为说出来的东西，视觉就是看到的東西，听觉就是听到的东西？在某种意义上，这个答案是肯定的，因为言语 (*λόγος*) 照字面含义可指说出来的东西，视觉 (*ὄψις*) 可指所看到的東西，而听觉 (*ἀκοή*) 可指听到的东西。但在较宽泛的意义上，人们所理解的言语、视觉和听觉是指某些感官或能力，不会径直将它们等同于特定的实例或事物。倘若有人如此看待法并坚持法就是这样，又会出现什么情形呢？我们马上就会遇到这个问题。如果我们认为 *νόμος* 意指“习俗的看法”或诸如此类的东西，我们就可以把法重新定义为“人们遵守或认可的东西”。如果我们认为 *νόμος* 只意指“法”，我们还可将法重新定义为“人们视为法的东西”。不过，第二种定义显露了更多的困难，因为，认为人们视为法的东西，是像言语、视觉或听觉一样的官能或能力，看起来像是奇谈怪论。换言之，这顶多表明，法律是我们认可的东西；也就是说，这表明法律是一种意见。

为何苏格拉底要做这个转变？他所做的一件事情是再次指出技艺与自然的区分。起初他提到了石头和黄金；现在，他提到了如言语、视觉和听觉这类人的自然能力。倘若我们应该坚持这个类比，我们就不得不这样说：人具有一种守法或服从法律的官能

① 《米诺斯》313b7-8。这里有一个意味深长的含混，出现在整个对话中。动词 *νομίζω* 与名词法律 (*νόμος*) 有关联，意思是“按习惯使用”、“认可”或“信仰”，比如，*θεούς νομίζειν* 意思是“信仰诸神”（例如，《苏格拉底的申辩》，24b9-cl）。参见 Pierre Chantraine, 《希腊语语源词典》 (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*), Paris, 1974, 页 742-4。在“法是什么？——重新思索《米诺斯》”里（前揭，页 102），Best 指出，同伴的这个回答显示了对法的“约束”特性的正确认识，不过，从 *νομίζω* 的语义范围来看，这个说法看起来是可疑的。换言之，同伴并没有作一个区分，即哈特 (Hart) 反对奥斯丁 (Austin) 时所指出的习俗 (custom) 与法规 (rule) 的区分。习俗可以从外在的视角来描述，但被视为正当的法规只能从内在的视角来理解。参见 H. L. A. Hart, 《法律的概念》，前揭，页 50-61。

或能力。奇怪的是，同伴认可这点。他暂且承认，“法”有别于“人们视为合法的东西”（“眼下在我看来，确实不同”，313c4）。这可表示认可守法的本能，也可表示认可某种独特的法观念或法标准——“应然的法”不同于特殊的法律或法的“本质”。在此难以看清如何解决这个问题。认为法仅仅是人们遵守的东西似乎很正常；认为法是一种有关守法官能的东西却像是奇谈怪论。在此，将法看成一种完美的标准似乎又过于抽象。接下来的交谈揭示了公民视角本身的问题。苏格拉底最终做的是，把同伴的法律观从守法者的视角转变为立法者的视角。仅仅从一个典型的公民视角来看，将法比作自然事物貌似有理，因为，这样的公民并不知晓法的起源，他可能会把法看作是神力的产物，或者只是各种事物一直以来的样子。法与其他官能的类比揭示了这种视角的局限。在这个层面上，公民视角的问题无法解决。只有从立法者的视角出发才会获得更深的洞见。^① 不过，在此问题也有点棘手，人们可以通过回想俾斯麦的这一表述来理解：法律犹如香肠，公民们最好不要了解它们如何制作。

苏格拉底如何实现这个转变呢？首先，言语的例子闭口不提了。在这三个例子中，毫无疑问，言语与法的关系最为密切，因为法的字面意思就是言语。至于视觉和听觉，苏格拉底从它们共有的能力中抽离出这些特性：它们都是某类感官

① 在描述法律实证主义的传统观点时，哈特表明了一种类似的观点：

有种学说强调，习惯性服从以威胁为后盾的命令，乃是一个法律制度的基础，这种学说的力量就在于，迫使我们从现实主义出发去思考这个复杂现象相对消极的一面，即我们所谓的法律制度的存在。这种学说的弱点是，它混淆或曲解了其他相对积极的方面，这一方面主要（但不绝对）表现在这个制度的官员或专家制定法律、确认法律、运用法律的活动中。如果我们要弄清这种复杂的社会现象到底是什么，就必须时刻考虑这两个方面。

(αἰσθάνηται, 314a2, 5)。守法的本能也是靠一种“感官或显现”(αἰσθάνηται τινὶ ἢ δηλώσει, 314a8)来运转吗?这个类比似乎牵强附会,但苏格拉底甚至走得更远,他追问,是否能以这样的方式认识法:就像人们认识到那些被认识的事物,乃是通过显现这些事物的知识(ὥσπερ τὰ μανθανόμενα μανθάνεται δηλούση τῇ ἐπιστήμῃ, 314b1-2)。不止于此,苏格拉底还进一步追问,法是不是一种发现(τὰ εὗρισκόμενα),像通过医术和占卜术(μαντικῇ)那样发现某些东西。^①这一连串类比的复杂性显而易见:首先是灵魂的本能,其次是感觉,再次是认识,最后是发现。这是个上升过程吗?起初是人与生俱来的能力(本能),接着是更普遍且进化了的能力(感觉),而后发展为知识(认识),最终转变成另一(更高)类型的知识(发现),这类知识相当于医术和占卜术这些特殊的技艺。无论如何,这条轨线是从自然到技艺(τέχνη, 314b5)。此外,提到的这两项技艺与人的幸福有着特殊关联:医术关系到身体的照料,占卜术是对诸神想法的认知。这些技艺具有掌控世界的意图,但它们都有同样的(无论多么独特)局限,即无法驾驭机运。它们必须根据机运来施展,或获得诸神的协助。占卜术是诸技艺的一种补充(参阅《法义》709a-d;比较687e, 688c)。法是一种与此相似的现象,一种有益于人类的技艺吗?果真如此,我们所能看到的最恰切的类比就不是采取病人的视角,而是采取医生即立法者的视角。此处,这样表述的结论便是,法与技艺的关联更甚于自然。这意味着我们必须转向艺匠。

然而,同伴对此依然不甚了了,因为,当苏格拉底问他法力图发现什么时,他回答说是“公共意见和投票通过的法令”

① 《米诺斯》314b2。在“论《米诺斯》”中(前揭,页73),施特劳斯注意到一种迹象,即苏格拉底对占卜术的怀疑。尽管这有可能,但毫无疑问,人们认为,在特性和年代上,医术(就其本身而言)与占卜术比起当今时代来要接近些。参见 Ioan P. Culianu, “医生与神谕:论希腊的迷狂场所”(Iatroi Kai Manteis: Sulle strutture dell'estatismo greco), 载 *Studi Storico Religiosi* 4 (1980), 页287-303。

(τὰ δόγματα καὶ ψηφίσματα), 随后便将法定义为“城邦的公共意见”(δόγμα πόλεως)。同伴也同意苏格拉底的改述:法是政治的意见(δόξαν πολιτικὴν)。法是为了“发现”城邦的意见,这个观点仍似源于守法者/公民的视角,而非艺匠/立法者的视角。苏格拉底的下述回答表明他不赞同这点:“或许,你所言极是;但这样来讨论,我们可能会理解得更深入些”(314b7 - c5)。

苏格拉底问同伴,睿智者是否因智慧而睿智,正义者是否因正义而正义?同伴赞同这两点,这里的要点似乎在于,正直行为的出现,是因灵魂中的某些美德。不过,苏格拉底随之问道,守法者(οἱ νόμιμοι)是否因法(νόμῳ)而守法,同伴也赞同这点(314c11)。法是某种美德的名称吗?此前不久,我们看到,法被称为公共意见(δόγμα)。美德可以是某种意见吗?尽管苏格拉底使用的语词不相同,谓之“守法”,但这看起来有点奇怪,因为,人们通常这样看待美德:我们是因正义这样的美德而守法(νόμιμος)。然而,在《王制》里,苏格拉底给勇敢下的定义是,维护法律反复告诫的、关于确实应当惧怕和用不着惧怕的事物的意见(《王制》429c-430c)。反之(似乎更可信),违法者是因不法(ἀνομία)而违法。在此,苏格拉底也使同伴同意,“守法者正义”,而“违法者不义”,并引入了我们以上可算是合理期待的美德。此外,正义与法被认为“最高贵”(κάλλιστον),而不义和不法“最可耻”(αἰσχιστον)(314d7 - 9)。

在此,苏格拉底明确把正义及法的高贵性与如下观点联系在一起:正义和法“维护了城邦”(σώζει τὰς πόλεις),而不义和不法则破坏并颠覆了城邦(314d11)。如此将法、正义及维护城邦与高贵性相提并论,不禁让人想到《尼各马可伦理学》(Nicomachean Ethics)卷五有关正义和完整美德的探讨。在那里,亚里士多德对这些问题作了解释,有时,该解释看起来类似于一种法律实证主义。那其实不是实证主义,亚里士多德的这一说法可证明:法律如“正确制定”,就能正确地命令和禁止;如草率制定就不

能（《尼各马可伦理学》，5.1.1129b24 – 5）。卷五第七章有关自然正确的著名探讨也证明了这点。在《米诺斯》中，苏格拉底同样如此为之吗？一定程度上是这样。

通过追问法律在什么意义上“维护了城邦”，我们可以切入这个问题。在雅典法里，维护城邦（σώζει τὰς πόλεις）这个用语有专指，但其更根本的涵义是关于英雄在保护受敌威胁的城邦时的自我牺牲行为。^① 在《苏格拉底的申辩》和《克力同》（*Crito*）中，皆是以类似这样的方式来思考法律。在这两篇对话里，法律都与苏格拉底本人的宣称相冲突：他把自己描述为由神们派遣给城邦的。因此，苏格拉底的哲学活动是一种对神和城邦的服侍，公民们将这作为对法律的威胁。思考法律维护城邦这一主张，乃是思考法律主张反对某个敌手的看法的一种方式。哪个敌手？苏格拉底直接挑明了。

两人都同意，法是某种高贵和好的东西。不过，苏格拉底提醒同伴，此前把法定义为城邦的公共意见，但公共意见可能有用，也可能有害。法不可能有害，因此，仅仅将法称为城邦的公共意见并不正确。法必须是有用的意见，但一种意见的价值是取决于它的真实性吗？苏格拉底表示，果真如此的话，真实的意见就是对“实在的发现”（τοῦ ὄντος ἐξεύρεσις）。苏格拉底得出结论说，“法意图（βούλεται）成为对实在的发现”（315a1 – 3）。我们马上就会看到，这个表述存在两个问题。首先，政治意见的价值仅在于其真实性吗？如果我们思考一下紧随其后有关“维护城邦”的讨论，就会发现，某些谬论也可服务于有用的政治目的。^② 不过，更令人震惊的是第二点，说法试图成为对“实在”的发现，无异

① 参见 Emily Kearns, “保护城邦”（Saving the City），收于 *The Greek City From Homer to Alexander*, Oswyn Murray 和 Simon Price 编，Oxford, 1990, 页 323 – 44 及以下，第 2 部分。

② 那是从城邦的视角来看。参阅《王制》382c3 – d4（尤其是 d3），389b2 – 8，以及《法义》663d6 – 664b2。

于将法等同于哲学本身。^① 人们如何心悦诚服地相信，这两者是同一回事？毕竟，哲学孜孜于发现“实在”，不愿意容忍非真实的意见。哲学是对真理永无止境且充满热情的探索，它对别的东西永不满足。^② 法看起来压根不是这类东西。哲学是无止境的探索，灵活巧妙，渴望探究每一种可能性，但法固定而强硬：它排除了各种可能性，也抵制欲望。为具备效力，法必须避免巨大的或突如其来的变化，而思想则必须向这些变化敞开。^③ 此外，法是抽象的，试图运用于各种各样的情形，因此有僵化的倾向。^④ 把法等同于哲学确实莫名其妙。

不过，从哲学的视角来看，苏格拉底的表述也成问题。首先要注意的是，这个讨论并不明确根据哲学来构建，而是根据正确的（ὁρθῶς）或真实的意见来构建（314e17, 315a1）。其次，真实的意见意图成为对“实在”（τοῦ ὄντος）的发现是可疑的（315a1, 3）。在柏拉图的对话中，哲学的对象通常可以说是“诸实在”（τὰ ὄντα），^⑤ 哲学的一个表面认识是：存在是异质的，对真理的探究不可预先强加给存在一种并不明显的统一性。从这个角度来看，苏格拉底的表述似乎也是非哲学的。

① Hathaway 和 Houlgate, “柏拉图的《米诺斯》与古典自然法理论”，前揭，页 113，他们甚至说，“对苏格拉底而言，法是一种人的活动，其完美的形式是哲学。换言之，哲学就是作为活动的法所‘意图’成为的东西，是法充分实现的目标或终极目的”。下面我会提到，在“法是什么？——重新思索《米诺斯》”（前揭，页 111–12）中，Best 看起来相当正确地指出，这是苏格拉底表明哲学与法之别的方式。

② 尤见《王制》475b, 490a8–b7，以及《书简七》（*Seventh Letter*），340c1–341a1；比较《柏拉图伪篇的诸定义》（*Pseudo-Platonic Definitions*），414b7–9。

③ 对比《法义》634e 和 St. Thomas Aquinas, 《神学大全》（*Summa theologiae*）I–II, q. 97, a. 2。

④ 对比亚里士多德，《尼各马可伦理学》5.10.1137b13–19, 《政治学》3.15.1286a8–b20；柏拉图，《治邦者》（*Statesman*）293e8–294c8, 《法义》875c3–d5。

⑤ 参阅《王制》413a, 479e, 500b。我衷心感谢 Stephen Salkever 使我注意到了这个区分。

因此，将法定义为意图成为“对实在的发现”暗示了两点。其一，法与哲学不和谐的等同使人想到的，并不仅仅是两者不等价这一回事，也使人想到两者可能存在的冲突。正是提出这一解释的苏格拉底使人想起，苏格拉底本人的死源于哲学与雅典城邦的冲突。虽然法意图成为对实在的发现，但在任何普通的层面上，法必定不是对实在的发现。其二，这个定义使人想到法的极其非哲学的特性，以及面对千变万化的人类事物时的刻板。在此，苏格拉底似乎想要指出，虽然法确实不是哲学，但法之意见的教条性质必然趋向于统一的真理观。换言之，法意图成为真理，成为终极真理，从而作出了一个就连真正的哲学也无望承负的宣称。法可以代表一种哲学影像，这种影像是不真实的哲学对象。其实，暗示法是一种影像，便暗示了《王制》卷七谈到的投射在洞穴墙壁上的阴影，法是一种由意见构成的“公共”世界的影像（《王制》514a-515d）。留意施特劳斯的这一说法也很重要：同伴遗漏了苏格拉底用“意图”这个词所作的限定。^①

不过，这并非全部。虽然法既不是哲学，也不是管理人类事物的钝器（无论多么必要），但法渴望成为对“实在”的发现确实揭示了某个重要问题：人类期望自己的政治制度能多少反映出世界的真相。在公民们看来，法秩序或政治秩序乃是谎言，基于各种谬论，无法维系自身。这表明，反映了人性中更深层悖论的法本身存在一种悖论，在《王制》里，苏格拉底把人性的悖论表述为这样一个观点：“行动本质上比言说更难企及真理。”（473a1-3）因此，人类公共生活的组织如何既反映又没反映人类的真相，是个至关重要但常常不被注意的法哲学问题。

^① 施特劳斯，“论《米诺斯》”，前揭，页70；并比较 Hathaway 和 Houlgate，“柏拉图的《米诺斯》与古典自然法理论”，前揭，页109。

二

同伴间接认识到法与哲学各自主张之间的关系问题。之所以间接认识到是因为，这个特殊问题并未提及，不过，如果从同伴的视角来看，这并不令人惊奇。确实，在目前这个探究中，同伴提出了正确的或自然的问题。这样做时，同伴进一步揭露了法那可疑的宣称：“这是怎么回事呢，苏格拉底啊，如果法是对实在的发现，为何在相同的事务上，我们并没有一直使用相同的法律——倘若我们确实发现了各种实在？”（315a4 - 6）这个问题将对话推向了戏剧性高潮。对于自然正确观，这是个明显而又恒在的驳斥。^① 苏格拉底承认，无论何时何地，人们“并非总能发现法的意图所在”（315b1 - 2）。然而，更令人震惊的是，苏格拉底没有径直承认，人们并不一直使用相同的法律。

在列举一些特殊的例子时，同伴诉诸人祭这个骇人听闻的现象：“就我们这里而言，人祭既不合法（οὐ νόμος）也不虔敬，但对迦太基人来说，人祭却是既虔敬（ὅσιον）又合法的（νόμιμον）行为。”（315b8 - c1）他们不仅用他人献祭，而且用自己的儿子献祭，以纪念和效仿克洛诺斯（Kronos），^② 克洛诺斯吞吃了自己的孩子，以防预言的实现：他的孩子会推翻他。不过，由于妻子瑞亚（Rhea）用计，克洛诺斯遗漏了一个孩子，这个孩子就是宙斯，后来宙斯实现了预言（赫西俄德，《神谱》，453 - 721）。此外，人祭并不限于外邦人。希腊的吕凯亚（Lycaea）^③ 人和阿塔曼

① 亚里士多德，《尼各马可伦理学》，1. 3. 1094b14 - 16；5. 7. 1134b24 - 7；比较柏拉图，《王制》，338e6 - 339a4。

② Diodorus of Sicily, 《历史丛书》20. 14。

③ 参见柏拉图，《王制》565d；Pausanias, 《希腊指南》8. 2. 1 - 2, 6. 8. 2；以及 Apollodorus, 《希腊神话》3. 7. 1。

托斯 (Athamas) 的后裔也都这样做。^① 通过指出雅典人自己的法律也因时而异, 同伴丰富了他的例证: 现今的埋葬习俗迥异于过去。同伴斩钉截铁地推断说: “这类事情, 每个人都能说个没完; 由此, 可以充分证明, 无论是我们自己, 还是整个人类彼此之间, 都没有始终遵循 (νομίζομεν) 相同的法律。” (315d2 - 5)

这些例证意味着什么呢? 人祭似乎始终提示着人类野性和迷信的极端, 一般隐藏在蒙昧的过去, 为绝大多数文化所实行。人祭常被作为道德相对性的证据。^② 当同伴说雅典法律因时而异时, 他并没有提到这一事实: 按照众所周知的传说, 雅典人本身至少在一个场合实行过人祭。这正是传说中的厄瑞克透斯 (Erechtheus) 王, 据说他是被尊为雅典英雄的雅典娜的儿子,^③ 他因在德尔斐神谕告示之后, 献祭了他最年幼的女儿而家喻户晓, 神谕告示, 这一献祭是雅典人抵挡住厄琉西斯人 (Eleusinians) 进攻的唯一方法 (Apollodorus, 《希腊神话》3. 15. 4)。欧里庇得斯 (Euripides) 佚失的剧本《厄瑞克透斯》 (Erechtheus) 提到, 这个献祭可能是在帕台农神庙 (Parthenon) 的中楣处举行。^④ 在

① Herodotus, 《原史》7. 197; 比较 Pausanias, 《希腊指南》1. 44. 2, 9. 34. 4 - 5, 以及 Apollodorus, 《希腊神话》1. 7. 3, 3. 4. 3。

② 例如, 参见亚里士多德, 《尼各马可伦理学》7. 5. 1148b19 - 24; Locke, 《人类理解论》 (Essay Concerning Human Understanding), Peter H. Nidditch 编, 1960, Oxford, 1975, 卷1, 第3章, 第9节。

③ 参见荷马, 《伊利亚特》 (Iliad), 2. 547 - 9, 以及 Robert Parker 的探讨, “早期雅典神话” (Myths of early Athens), 收于 *Interpretations of Greek Mythology*, Jan Bremmer 编, Barnes and Noble, 1986, 页 187 - 214。在 Lycurgus 的《驳列俄克拉特斯》 (Against Leocrates) 101, 以及《德摩斯梯尼集》 (Demosthenes) 60. 27 中, 神话对雅典城邦认同的重要性都得到了证实。

④ Joan Breton Connelly, “帕台农神庙与童子: 对帕台农神庙中楣的神话学解释” (Parthenon and Parthenoi: A Mythological Interpretation of the Parthenon Frieze), 载于 *American Journal of Archaeology* 100 (1996), 页 53 - 80。绝大说书古典学者并不认同 Connelly 的假设, 他们赞同传统的观点: 中楣带状雕刻装饰描绘了每年泛雅典娜节的游行队伍。参见 Jenifer Neils, 《帕台农神庙的中楣》 (The Parthenon Frieze), Cambridge, 2001, 尤其见页 178 - 80。

欧里庇得斯该剧本现存的残篇中，有一处是以厄瑞克透斯的妻子普拉西忒亚（Praxithea）的话起头，她愿割舍自己的女儿来献祭。她这样做是因为，作为对保存城邦的偿还，失去女儿似乎是一个公平的代价。她的言辞充满这些看法：城邦和共同体高于她自己的东西。普拉西忒亚说，为保卫城邦，她很乐意送儿子上战场，这样，为了相同的目的，将女儿献祭又有何不可呢？“我痛恨那些喜欢儿子的生命胜过其荣誉的女人，这样想的人是何等怯懦啊。”^①从本质上讲，这个问题是欧里庇得斯现存剧本《在奥里斯的伊菲革涅亚》（*Iphigeneia at Aulis*）的主旨。在此，希腊联军将领阿伽门农（Agamemnon）因缺少风力驱动船舰，而无法发起对特洛伊的远征。先知卡尔卡斯（Kalchas）告诉阿伽门农，只有将他的女儿伊菲革涅亚献祭给女神阿耳特弥斯（Artemis），船舰才会顺利起航。为了希腊的荣誉，伊菲革涅亚乐意献出生命。在她最主要的言辞中，她对悲痛欲绝的母亲克吕泰涅斯特刺（Clytemnestra）说：“你生我是为了全希腊人的利益，不单单是为了你自己。”（《在奥里斯的伊菲革涅亚》，1386）

在这两个例子中，献祭孩童皆是为了共同利益，即城邦的保存。至关重要的是，那些为保卫城邦愿意上战场的人的类似献祭，也被直接用来作对比；保卫城邦这个主题在葬礼演说中一清二楚，葬礼演说是法定而必需的，每年向那些战死的雅典人发表。^②最著名的例子是修昔底德记录的伯利克勒斯（Pericles）的葬礼演说（《伯罗奔半岛战争志》2.35-46）。伯利克勒斯呼吁雅典人为共同利益（κοινή）而前赴后继，并劝勉痛不欲生的母亲们以此为慰藉：她们还能生育更多的子女，那些在保卫城邦中牺牲的英雄儿

① Euripides, 《厄瑞克透斯》（*Erechtheus*）残篇，50，ll. 30-1，见《新发现的欧里庇得斯残篇》（*Nova Fragmenta Euripidea*），Colin Austin 编，Berlin，1968，页27。

② 关于葬礼演说在雅典政治文化中的性质和地位，参见 Nicole Loraux, 《雅典人的发明：古代城邦的葬礼演说》（*The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City*），Alan Sheridan 译，Cambridge，1986。

女是父母们的荣耀（《伯罗奔半岛战争志》2.43, 44）。为保卫共同利益主动选择牺牲的主题，在其他所有保存下来的葬礼演说中也有出现。^① 德摩斯梯尼（Demosthenes）的演说就是这些演说之一。他指出，雅典人实际上是“厄瑞克透斯的子女”，并赞美了厄瑞克透斯的女儿们主动自我牺牲后所赢得的“不朽荣耀”（《德摩斯梯尼》60.27）。这就是城邦的本质，它要求个人献身于共同体，直至死亡，甚至牺牲其子女。至少在这一点上，所有城邦之间的相似要大于差异。同样值得注意的是，有关献祭的习俗，以及那些埋葬的习俗，本质上都是宗教性的。在城邦里，宗教与城邦本身密不可分。^② 城邦是个宗教单元，城邦的保存不仅是世俗的需要，而且是宗教的需要。在以上提到的所有例子中，人祭——无论是少女的直接献祭，还是城邦军队招募的众多青年男子的类似献祭——对保护城邦都必不可少（总体可参Kearns，“保护城邦”）。

在讨论中提出人祭提醒我们，政治里什么东西危如累卵。这个话题随后会再出现。在此，留意这点很重要：苏格拉底甚至赋予了刚刚提及的思考以重要意义，并拒绝作出另一种解释。确实，苏格拉底只用一个请求来答复同伴：要他停止长篇大论，进行能够达成一致的共同探究。这表明，随着讨论方式的变化，对争辩法律是否始终如一这个棘手的问题，苏格拉底不再兴致盎然。或者，更确切地说，苏格拉底试图成功地引导同伴到达一个地方——迄今为止，苏格拉底还未能引导他到达这个地方，亦即，从被动的公民视角转向主动的立法者视角。通过提出一个引人注目

① 柏拉图，《默涅克塞诺斯》（*Menexenus*），246d2 - 3；《吕西阿斯集》（*Lysias*），2.24, 79；《希波里德斯集》（*Hyperides*），6.40；《德摩斯梯尼集》，60.27；Gorgias，残简6（Diels 和 Kranz 编）；并比较《伊索克拉底集》（*Isocrates*），6.109。

② 例如，参见 Christiane Sourvinou - Inwood，“什么是城邦宗教”（*What is Polis Religion*），收于 Murray 和 Price, *The Greek City*, 页 295 - 322；Louise Bruit Zaidman 和 Pauline Schmitt Pantel, 《希腊宗教》（*La religion grecque*），Paris, 1989, 47 - 79；Jean - Pierre Vernant, 《古希腊宗教》（*Religion en grèce ancienne*），Paris, 1990, 页 55 以下。

的、有关立法技艺的说明性类比，苏格拉底开始这样做。

首先，苏格拉底促使同伴同意这一主张：正义之物正义，不义之物不义，无论何时何地（甚至在波斯人那里），人们都相信/认可（νομίζεις）^① 这点。同样，无论何时何地（包括迦太基和吕凯亚），人们皆认可重量大的东西沉些，而重量小的东西轻些。这点看起来比较真实。与此相似，人们认可高贵之物高贵（καλὰ），低贱之物低贱（αἰσχρά）。最后，人们只认可各种实在为实在，而非各种非实在为实在。谁在“实在”上犯错，谁就会在法律上犯错。同伴认同这一切，但仍不明白如何回答这个基本问题：法律因地因时而异。问题就在于，“我们的法律总是不停地变来变去”（316c3 - 4）。法定的/习俗的/受信仰驱动的世界，其根本事实乃是变化。

苏格拉底回答说：“或许……你没有想到，这些东西就像走来走去的跳棋（μεταπεττεύόμενα），都一模一样。”（316c1 - 2）动词 μεταπεττεύό（走动）源自 πεττεία（或 πεσσεία），πεττεία 是许多用棋盘和棋子（πεττοί）玩的希腊游戏的总称。我们不晓得这类游戏的玩法，不过，从希腊文学作品所提到的来看，它们的玩法类似于西洋跳棋、国际象棋或西洋双陆棋的玩法。^② 在柏拉图和亚里士多德的其他重要探讨中，游戏作为一种隐喻而出现。有几个提到 πεττεία（跳棋游戏）的地方，只是作为一个指涉带有技巧的游戏的例子，但有时也被列入诸技艺（τέχναι）之中。^③ 通常，那些较富有启发的地方，是将跳棋游戏比作一种辩证的或理性的争论。这个类比的关键似乎在于，棋子（πεττοί或 ψήφοι）能以交谈中的

① 参见本书页 198 注释③。

② R. G. Austin, “希腊棋盘游戏” (Greek Board - Games), 载 *Antiquity* 14 (1940), 页 257 - 71。

③ 关于前种类型的例子，可参《王制》333b，《治邦者》292e，《卡尔米德》174b，以及《阿尔喀比亚德前篇》(Alcibiades I) 110e。关于后一种类型的例子，可参《治邦者》299e，《高尔吉亚》450d，《斐德若》274d。

辩论（*λόγοι*）所采取的方式部署或移动。^①

在目前的语境中，最为相关的表述是在《法义》和《治邦者》（*Statesman*）里，就跳棋游戏具有特定的设计而言，这些表述似乎把法律类比于跳棋游戏。在《治邦者》某处，跳棋游戏指一种技艺，被比作政治的技艺。随后提到，如何通过著作来学习玩这个游戏，这意味着，存在某种这样的手册（《治邦者》292e, 299e）。在《法义》卷五，对话里一个至关重要的段落提到了跳棋游戏。雅典异方人正在讨论言说中的城邦的诸目标，这个城邦是他与两个对话者一同构建的——斯巴达人梅吉卢斯（Megillus），以及来自克诺索斯城邦的克里特人克雷尼阿斯（Kleinias）。雅典异方人在探讨拟议中的城邦的大小和公民。他表示，对城邦而言，没有什么比公民们相互熟识有更大的好处了，在指出这点后，他突然说道：

在立法道路上，下一步要走的类似于玩跳棋游戏（*πεττεία*）的人下一招：放弃他的“神圣界线”，由于这一招出人意料，可能会叫人一听就吃惊。尽管如此，任何一个利用他的理智和经验的人都会认识到，应该构建次好的城邦。也许有人不会接受这种城邦，因为，他不熟悉一个并非僭主的立法者。但最正确的步骤是，先描述最好的政体，再描述次好的、第三好的政体，然后将选择权赋予那位应负责因地制宜创建政体的人。（《法义》739a1 - b1）

在此，借助立法建立城邦被比作游戏。立法的目标完全受最好政体的法律引导。雅典异方人紧接着解释说，最好的政体是公民们共有一切、特别是共有财产的政体，因为，这样能使城邦获得最大的统一。这个理想看起来与《王制》的理想如出一辙（《王制》423e, 462a - d, 464c - e）。但在这里，雅典异方人似乎

① 参见《王制》487b，《希普帕库斯》229e，同时比较《高尔吉亚》450d。

力促创建者指向某种较低的东西，通过构建次好的甚至是第三好的政体，而放弃他的“神圣界限”。这是一个战略步骤，一个试图更有把握地确保游戏结果的折衷办法。立法就像在游戏中走棋。弈者在稳定的局势中做出选择和改变。立法与创造不一样；或更确切地说，与从虚无（*ex nihilo*）中创造不一样。《法义》卷十把神比作下跳棋的人的那一处，强化了这一印象。在监管人类时，神行使了某种选择，但那个选择为既定的材质所限（《法义》903d）。其实，雅典异方人与两个同伴的整个对话，可看作是一场游戏（*paidiá*）（参见《法义》685a，769a，比较723e）。

简单概括一下：苏格拉底将法定义为“意图成为对实在的发现”，似乎悍然不顾一个显而易见的事实——不同地方的人使用不同的法律，并改变自己的法律。这是雅典的事实，也是其他城邦的事实。同伴反对苏格拉底的主要证据在于，人祭这一显著的例证。虽然人们会把存不存在人祭视为文明的主要标志，但保护城邦这一隐藏在人祭背后的意图，从未遭到弃绝或批判。确实，如果我们在一个更宽泛的背景中把人祭看作是为了保护城邦（雅典悲剧就这样认为），那么，我们马上就会面临一个亘古不变的人类事实：战争本身就是一种人祭。乍一看，人祭似乎将某些城邦从其他城邦中区分了出来，但人祭实际上彰显了所有城邦的相似之处：对于人类道德生活，它们是一种限度和界定。城邦是根本，保护城邦是对人类自身的保护。我们可以回想一下亚里士多德的名言：无邦之人，非兽即神（《政治学》1.2.1253a3-4，27-9）。至于把立法比作一场用棋盘玩的游戏，我们也可以想想亚里士多德的这个比喻：无邦之人有如“棋盘中的孤子”。^① 从人的角

① 《政治学》1.2.1253a6-7。显然，*petteia* 的一个显著译法是 *polis*（城邦）。参见《王制》422e，以及 James Adam 在此处下的注，见《柏拉图的〈王制〉》第2版，卷二，Cambridge，1963。有关游戏所体现的特定政治观点，参见 Leslie Kurke，“古希腊棋盘游戏及其玩法”（Ancient Greek Board Games and How to Play Them），载 *Classical Philology* 94（1999），页247-67。

度来看，城邦至高无上，可要求最高的献祭，因为这是人类兴盛的必要条件。然而，在城邦的秩序内，可能有各种各样的选择。为实现符合城邦的各种利益，法律可以采用不同的方式来制定。但法律有局限。自然和人的完满状态显示了这些局限。法律是一个工具、一门技艺，人类凭借法律，在并非人类创造的、自然形成的世界里创造了另一个世界。就此而言，法受制于自然，它与自然有关联，由此，我们可以合理地推断，法可称为对实在的发现，法与自然的关联就如同事实与价值的关联（nexis）。

三

在确立了这点后，苏格拉底以立法者或奠基者的身份，提出了一系列问题，以引向法之起源的探讨。苏格拉底问同伴是否曾见过关于治愈疾病的“著作”（συγγράμματι，316c5）。这种著作属于医术，医生在医术上拥有知识（ἐπιστήμη）。此外，苏格拉底接着说，所有在某事物上有知识的人，对于该事物，他们都会认可相同的东西——无论希腊人和外邦人之间，还是希腊人彼此之间，都是这样，要是他们真有知识的话（316c3 - d8）。关于治愈疾病的著作，医生们写下的是他们视为实在的东西（νομίζουσιν εἶναι）。这些著作属于“医术和医术的法律”（316e1 - 3）。在此，法律是一种与某项技艺的知识有关的“著作”。所以，这里对法的理解相当宽泛，但这与苏格拉底如此定义法毫不冲突：法“意图成为对实在的发现”。不过，法与城邦没有必然的联系。在此，通常意义上所理解的法与我们可称为建议的东西，这两者之间也没有任何区别。^①

① 例如，可参阅亚里士多德，《尼各马可伦理学》10.9.1179b4 - 1180b28；St. Thomas Aquinas，《神学大全》，前揭，I - II，q. 90，a. 3，ad 2 以及 q. 92，a. 2，ad 2；Thomas Hobbes，《利维坦》（*Leviathan*），Richard Tuck 编，1651；Cambridge，1991，第 26 章；John Austin，《法理学范围之确定》（*The Province of Jurisprudence Determined*），H. L. A. Hart 编，1832；London，1954，页 257。

也就是说，苏格拉底似乎抽离了许多法律的强迫性。在这里，法看起来同样可与哲学等量齐观。^①

紧接着，苏格拉底将这个看法拓展到医术之外的其他几个领域。另外还有农业的法律、园艺的法律和烹调的法律。在每一个例子中，苏格拉底都提到了与某项技艺的知识有关的著作。在最后园艺和烹调这两个例子中，苏格拉底指出，艺匠是“管理”（ἄρχειν，316e14，24）技艺对象的人：园丁管理花园，厨师管理食物的配制。当这些管理者记录下他们的管理知识时，他们便创作出了也可称之为法律的著作。最终，这个类比延伸到了城邦：关于治理城邦的著作和法则，属于那些在如何统治城邦上有知识的人（317a4 - 6）。治邦者（πολιτικοί）和君王（βασιλικοί）都拥有这样的知识；因此，“人们所谓的法律，便是这些治邦的著作，亦即君王和好人的著作”（317a11 - 13，比较《王制》347a - d）。

在此，有一个细微的转变：从治邦者和君王的著作转变为君王和好人的著作。存在各种技艺：医术、农艺、园艺和烹调，持有某种技艺的人才资格给这门技艺制定“法律”。虽然政治乍看起来像是如此——治邦者和君王都是实践者，但增加“好人”有点在搅浑水。我们可以把好人当作治邦者和君王的亚类，或者看作立法者种类的拓宽，将不直接参与统治的好人也算在内。无论是哪种情况，在关于谁有资格立法的讨论中，苏格拉底都引入了某种含混性。苏格拉底补充说，这些拥有知识的人会取得一致，不会改变他们的法律。他们要是改变了法律，就不能视为真正拥有知识的人。但更重要的是，在某种既定的情况下，正确的（ὀρθῶς）的法律才可视合法的/合乎习俗的（νόμιμος），而要做必要修正的（mutatis mutandis）、不正确的法律，“我们不能再称

① Hathaway 和 Houlgate，“柏拉图的《米诺斯》与古典自然法理论”，前揭，页 110 - 11。

之为法律” (317c1 - 2)。苏格拉底总结道：

这样，那些涉及正义与不义之事的著作，并且一般而言，那些涉及城邦的组织（διακοσμήσεως）和应当如何治理（διοικεῖν）城邦的著作，正确的才是王法，不正确的则不是——尽管无知的人将其视为法律；因为，这是非法的（ἄνομον）。（317c6 - 10）

同伴表示赞同，苏格拉底回答说，这样看来，他们同意这点是正确的：法是对“实在”的发现。在此，我们获得了最强有力的论据，在《米诺斯》中寻找自然法理论的起源。在苏格拉底的阐述里，那些涉及正义和不义之事的法律要是不正确——不符合“实在”，就不能视为“王法”，而是“非法”。不义之法并非是法（*Lex iniusta non est lex*）？这一观点看起来极其接近传统说法，只要我们将其解读为，不义之法缺乏阿奎那（Aquinas）所谓的法的“强力”或“理性”（*virtus legis, vis et rationis legis*），阿奎那这么说意味着，由于与共同利益之间缺少合理的联系，不义之法对我们的服从放松了要求（*virtutem obligandi non habet*）。^① 这并不意指那些有时被认为暗含于传统说法中的东西，亦即不义之法不是

① 在法哲学中，*Lex iniusta non est lex*（不义之法并非是法）这一用语是个经典表述。虽然它往往归之于奥古斯丁和/或阿奎那，但在他们的作品中找不到这个表述，Norman Kretzmann 指出了这点，见“不义之法并非是法：阿奎那《良心法庭》中的审判法”（*Lex Iniusta Non Est Lex: Laws on Trial in Aquinas' Court of Conscience*），载 *American Journal of Jurisprudence* 33（1988），页 102 - 7。最接近的表述见奥古斯丁，《论意志的自由选择》（*On Free Choice of the Will*）1.5.11，以及阿奎那，《神学大全》I - II，q. 95，a. 2 及 q. 96，aa. 4，6，阿奎那附有这条注释的文本，可参这些出处。与此相似的较早表述，见 Xenophon，《回忆苏格拉底》（*Memorabilia*），4.4.12，柏拉图，《希琵阿斯前篇》（*Hippias Major*）284e，《法义》715b，以及 Cicero，《论法律》（*On Laws*），2.5.11。

不存在，就是与政治毫无关联。^① 在《米诺斯》中，苏格拉底的表述也没有暗含这点。

通过将法比作其他“著作”，即意在教人以某项技艺的著作，苏格拉底表明，法律是这些人制定的：他们了解人，并能统治人，因为他们拥有关于城邦的知识——最重要的是，拥有关于灵魂的知识。在后文，我们能更好地理解这点。目前，提一下这点就足矣：像其他专业著作那样，法律因基于荒谬的或错误的东西，其效力受到了削弱。法律旨在为城邦带来福祉。从某种程度上讲，法律并没有实现这一目的，而是带来了相反的东西，即非法（*ἀνομος*）：非法完全没有法作为著作的特性，这种著作旨在为城邦带来福祉或繁荣。后来，亚里士多德用不同的方式表明了这点：法律要求人们像勇敢、节制和好脾气的人那样行事，“对其他德性也是如此……命令某些行为而禁止其他行为；法律如正确制定，就能正确命令和禁止；如草率制定，就难以做到这点”（《尼各马可伦理学》5.1.1129b 19–25）。

苏格拉底问，谁具有给土地分配（*διανεῖμαι*）种子的知识。^② 答案是农民，农民给土地的各部分分配合适的种子。由于农民是种子的好分配者（*νομεύς*），他制定的法律和分配是正确的。这对以下两类人而言同样如此：歌的曲调的好分配者，以及分配食物

① 例如，Austin，《法理学范围之确定》，前揭，页184–5；Grote，《柏拉图与苏格拉底的其他同伴》，前揭，页88，91–2；Hall，“柏拉图的法哲学”，前揭，页199；Arthur C. Danto，“人的自然本性与自然法”（*Human Nature and Natural Law*），收于 *Law and Philosophy*，Sidney Hook 编，New York，1964，页187。全面的阐述可参 John Finnis，《自然法与自然权利》（*Natural Law and Natural Rights*），Oxford，1980，页351–68，这里的阐述最为到位。Hathaway 和 Houlgate，“柏拉图的《米诺斯》与古典自然法理论”，前揭，页111–12，他们的解释细致入微。

② Thomas Pangle 在《米诺斯》的译文中指出，*νόμος*（法）和 *νόμος*（分配）的词根都是 *nem-*，原意是指给牧群指派牧场。分配的概念普遍被看作是法的核心概念。参见《政治哲学之根》，前揭，页60注释12，引用了 Emmanuel Laroche《古希腊语词根 NEM 的源流史》（*Histoire de la racine NEM en Grec ancien*），Paris，1949。Laroche 有关 *αἰσθήσει*（法）的讨论见页184–97。

给人的身体的训练师。这种人擅长于“饲养”（*νέμειν*）民众的身体。正如牧羊人是羊群的立法者，牧牛者是牛群的立法者。随后，苏格拉底突然问道：“谁的法律最有益于人的灵魂？难道不是王法？就这样说吧。”（318a12 - 13）同伴承认确实如此。

苏格拉底并非简单地继续讨论王法，而是回过头来问同伴是否知道，在古人里面，谁在吹箫术上是个好立法者（*νομοθέτης*）。苏格拉底还没得到回答就提醒同伴，是马尔苏亚这个萨图尔（satyr，即半人半兽）。据说，在成为吹箫术的行家后，马尔苏亚曾向阿波罗挑战，要在音乐上一决高低，败者任由胜者处置。马尔苏亚失败了，神活活剥了他的皮。^① 苏格拉底说，马尔苏亚的箫曲“最神圣”（*θειότατά*），“唯有这些曲调打动并显露了那些需要诸神的人；而且，唯有它们迄今还保留着，因为它们是神圣的”（318b8 - 10）。

在《会饮》（*Symposium*）中，阿尔喀比亚德（Alcibiades）不仅把苏格拉底本人比作西勒诺斯（silenus）或萨图尔，尤其是比作马尔苏亚。在闯入阿伽通（Agathon）家的聚会后，阿尔喀比亚德把苏格拉底比作西勒诺斯的雕像，身子向两边打开，里面装满了美丽的神像。阿尔喀比亚德作了一个对照，一方面是苏格拉底那西勒诺斯或萨图尔式的表象（丑陋、爱搞笑而且好色），另一方面是他内在的神圣性。因此，阿尔喀比亚德指出，苏格拉底只不过是在外表上与萨图尔相像。他说，苏格拉底像马尔苏亚那样猖狂，但比其高明得多，因为他吹的“魔咒”和“乐曲”不消用马尔苏亚使用的那些乐器：“[只要能用这些乐器吹奥林普斯的乐曲]，就能让人着迷，而且透露出哪些人在求神求签，因为，这些乐曲本身是通神灵的。”（《会饮》215c5 - 6）苏格拉底一说话，“我们都会着迷”（*κατεχόμεθα*，《会饮》215d2 - 6）。阿尔喀比亚德每逢听到苏格拉底说话，就会为自己所过的生活感到羞愧，但

① 《王制》399e；Apollodorus,《希腊神话》1.24；Pausanias,《希腊指南》1.24.1。

他并没有去改变。他勾引苏格拉底的企图证明了，苏格拉底那萨图尔式的面相并不是真正的苏格拉底：他里面装的是“美德神像”（ἀγάλματ' ἀρετῆς，《会饮》222a4）。事实上，在许多方面，这个比喻的要点就是这一对照的要点。在《米诺斯》里，苏格拉底为何要提出马尔苏亚这个例子呢？

萨图尔们是像野兽一样的造物，一般被描述为与马或羊有些相似，会放纵强烈的性欲。细想一下，他们就像是不法的化身。我们从苏格拉底和阿尔喀比亚德那里了解到，马尔苏亚拥有的是用音乐使人着迷的力量。苏格拉底仅凭言辞就有这种力量。苏格拉底的力量源于他内在的美丽神像或美德神像，这些神像偶尔会自行显示出来（《会饮》216e7 - 217a2）。这种力量能影响整个城邦吗？当然，苏格拉底没有参与政治活动，或至少没有像阿尔喀比亚德那样，以惯常的方式参政（参见《高尔吉亚》521d6 - 8 以及《申辩》29d - 31b）。苏格拉底将马尔苏亚引入对话，可视为一种装样子的夫子自道。他利用马尔苏亚来表明对哲学的看法：哲学是一种标准，但影响有限。

同伴看起来不像是会装样子的人，对萨图尔们也不甚了了：他无法回答苏格拉底关于吹箫术的立法者的问题，他不得不被告知是马尔苏亚（318b1 - 4）。马尔苏亚迷人的箫曲像苏格拉底迷人的言辞那样保留了下来，经由柏拉图对话这一媒介，苏格拉底的言辞得以进入哲学。^①

但是，在这个关于立法的讨论中为何要引入这个比喻呢？或许，苏格拉底与马尔苏亚具有一定的相似性。萨图尔因挑战阿波罗失败而被活活剥皮。苏格拉底在被判处违犯雅典法律之后，在雅典人手里遭受了相似的命运。当然，苏格拉底的违犯乃在于，

① 比较 Elizabeth Belfiore, “问答法、抒情诗的第三节和魔法：作为西勒诺斯的苏格拉底”（Elenchus, Epode, and Magic: Socrates as Silenus），载 *Phoenix* 34（1980），页 128 - 37，尤其见 134，136 - 7。

他利用自己的魔力使较为虚弱的言辞变得较有力，从而败坏青年。此外，苏格拉底还被控不信城邦所信仰的神灵。^①就挑战神灵这一点，马尔苏亚和苏格拉底都可以视为狷狂。马尔苏亚被当作可效仿的立法者，他的不幸结局被委婉地忽略了。

四

现在，苏格拉底回到作为民众牧养者的君王。在表达了对马尔苏亚的看法后，苏格拉底追问，在古代君王中，谁可以说是好立法者，“其法律因神圣而迄今仍保留着”（318c3 - 4）。同伴仍不晓得苏格拉底这一问题的答案。同伴表示，这是吕库古（Lycurgus）制定的拉刻岱蒙法律，但苏格拉底提醒同伴，这些法律仅有三百年之久，此外，它们源于较早的法律。同伴确实认同这个看法：拉刻岱蒙法律基于克里特法律。^②“在希腊人里面”，克里特人“使用了最古老的法律”（318d3 - 4）。马尔苏亚把曲调（nomoi）变成了法律（nomoi）。苏格拉底绝不可能将其言辞（logoi）转变为法律。不过，在《王制》里，苏格拉底指出了如何产生这一转

① 《申辩》24b8 - c1，比较 Diogenes Laertius，《名哲言行录》2. 40；Xenophon，《回忆苏格拉底》1. 1. 1；柏拉图，《游叙弗伦》（*Euthyphro*）2c2 - 8；《申辩》18b7 - c3，19b4 - c1。

② 无疑，克里特人和斯巴达人都是多里安侵略者的后裔，在希腊的黑暗时代，这些侵略者横扫了希腊，见修昔底德的记载，《伯罗奔半岛战争志》1. 12. 3 - 4，18. 1。一个现代的讨论，参 N. G. L. Hammond 的文章，见《剑桥古代史》（*The Cambridge Ancient History*），第3版，卷二，pt. 2，Cambridge，1975，页681 - 712。一些古代资料也显示，斯巴达的立法者吕库古游历过克里特，研究了他们的法律和制度，将某一部分带回斯巴达。参见 Herodotus，《原史》1. 65；Strabo，《地理志》（*Geography*）10. 4. 17，19；以及 Plutarch，《吕库古》（*Lycurgus*）4. 1 - 2。此外，其他资料证实了一个普遍观点：斯巴达和克里特的制度有关联。例如，在《法义》683a1 - 2中，柏拉图让雅典异方人谈到，斯巴达和克里特皆“凭兄弟般的法律”正确建立起来。亦比较《克力同》（*Crito*）52e，《普罗塔戈拉》（*Protagoras*）342d，《王制》544c，以及亚里士多德，《政治学》2. 10. 1271b20 - 32。

变，而在柏拉图《法义》这篇苏格拉底不在场的对话里，则细致入微地呈现了如何实现这一转变。

苏格拉底告诉同伴，宙斯和欧罗巴（Europa）的儿子——米诺斯和刺达曼堤斯制定了那些法律。^① 同伴表示，“有人说”，刺达曼堤斯是个正义者，但米诺斯野蛮（*ἄγριόν*）、残酷（*χαλεπὸν*）且不义（*ἄδικον*）（318d10）。苏格拉底答道，同伴说的是阿提卡悲剧里的神话。苏格拉底认为，荷马和赫西俄德比一切悲剧诗人都更可信，那些史诗诗人说，米诺斯由宙斯亲自教育，并在这个神圣教育的基础上为克里特立法（318e2-4）。关于米诺斯，苏格拉底运用史诗传统，来对抗同伴提出的雅典悲剧传统。事实上，米诺斯的故事比这要复杂得多。

同伴对米诺斯的看法基于雅典悲剧。这最有可能来自欧里庇得斯。在佚失的剧本《克里特人》（*Cretans*）的残篇中，米诺斯据说是一个食人者和人祭的实行者。^② 当然，人祭已提过。同伴以人祭为证据，证明并非人人都始终使用相同的法律，从而也作为反对苏格拉底以下论点的证据：法“意图成为对实在的发现”。在此，同伴用这个证据反对苏格拉底的说法：米诺斯是最伟大的立法者。苏格拉底利用米诺斯的史诗形象来否定其悲剧形象。在这里，如果考虑到苏格拉底在《王制》卷十对荷马的批评，他诉诸史诗以反对悲剧看起来就有点奇怪。然而，苏格拉底为克里特法律辩护的前提在于，他（暂时）认可善等同于古老，而史诗比悲剧古老（《法义》658d）。史诗诗人如何讲述米诺斯呢？

苏格拉底引用了《奥德赛》的两行诗：“米诺斯/九岁为王，

① 参见《伊利亚特》13.449，14.321；《奥德赛》（*Odyssey*）11.568。

② Austin，《新发现的欧里庇得斯残篇》，残段82，页57。

他是伟大宙斯的密友。”^① 苏格拉底对这句话的引用和讨论，以对“密友”（*ᾠαριστής*，来自动词 *ᾠαρίζω*）一词的解释而著称。通常，这个语词意指“交谈”或“闲聊”，因此具有不拘礼节的内涵。由于这个原因，苏格拉底指出，有些人认为这个语词意指米诺斯是宙斯的“酒伴”（*συμπότην*）或“玩伴”（*συμπαιστήν*）（319e6 – 7）。然而实际上，苏格拉底强调，“密友”表明米诺斯是宙斯的门徒，因此，相对于米诺斯，宙斯是个智者（*σοφιστής*，319c3, 6）。苏格拉底也把米诺斯和宙斯的关系描述为 *συνουσία*，这个词可译为“亲密的相会”。这个描述隐含着一种具有爱欲性的亲密关系。^②

不过，关于米诺斯的第三种传说也富有启发性。历史学家修昔底德和西西里的狄奥多卢斯，地理学家斯特拉波，以及传记作家普鲁塔克，全都呈现了一种对米诺斯的不同看法。他们把米诺斯视为海上帝国的创立者，平定了地中海，使那里的文明繁荣昌盛。修昔底德指出，根据传说，米诺斯是第一位建立海军的人，他利用海军建立了一个殖民帝国。修昔底德特别提到，米诺斯竭力清除希腊海域的海盗。这使航海更安全，财富源源不断地产生，周边的海岛安居乐业。^③ 西西里的狄奥多卢斯（公元前1世纪）说，米诺斯被指控为残暴的敌人和人祭的实行者，原因在于，他为报复雅典人杀害其之安德罗格奥斯之仇，向雅典发动了一场战

① 《奥德赛》19.178 – 9。我将 *ἐννέωρος* 译为“在九岁”，乃依照 Richmond Lattimore 的翻译，见《荷马的〈奥德赛〉》（*The Odyssey of Homer*），New York, 1975。这个语词很难翻译。参见 Jones 的讨论，见《斯特拉波的〈地理志〉》（*The Geography of Strabo*），Cambridge, 1928，页5：130 – 1 注释3；比较 Cairnes，“法是什么？”，前揭，页207。

② 参见关于教育与鸡奸之关系的讨论，见 Kevin Robb，《古希腊的读写能力与教育》（*Literacy and Paideia in Ancient Greece*），New York, 1994，页197 – 213。在柏拉图的《法义》中，这个语词有很多用法。最有趣的用法出现在关于夜间议事会的谈论中（《法义》951e, 968c）。

③ Thucydides，《伯罗奔半岛战争志》1.4, 8；比较 Herodotus，《原史》3.122。

争。战争之后，米诺斯要求雅典人进贡七对少年少女来喂养米诺陶（西西里的狄奥多卢斯，4.61）。然而，狄奥多卢斯也指出，米诺斯是宙斯和欧罗巴三个儿子中的长子，其他两个是刺达曼堤斯和萨耳帕冬（Sarpedon）。作为长子，米诺斯取得了克里特王位，从宙斯那里获得法律，并打造了一个海上帝国，制服了周边的岛屿（《西西里的狄奥多卢斯》5.78）。像斯特拉波的叙述那样，狄奥多卢斯的叙述有些含混，因为他还记述了一个关于米诺斯的不同传说：米诺斯是吕卡斯图斯（Lycastus）和伊德（Ide）的儿子，而吕卡斯图斯又是一个较早的米诺斯之子，这个米诺斯是宙斯和伊托涅（Itone）的儿子（西西里的狄奥多卢斯，4.60）。

关于米诺斯，斯特拉波（公元前64年－公元22年）也记述了两个相互冲突的传说。他说，米诺斯是第一个海上统治者（*prôtos thalattokratêsai*），也是个好的或勤勉的立法者（*spoudaios nomothetês*）， he 可以和叔父刺达曼堤斯相媲美，刺达曼堤斯的立法基于与宙斯的相会，并以此教化（*exênerôsai*）了克里特人。斯特拉波也指出，“古人们”（*hoi archaioi*）说，米诺斯“专横而残暴，强行要求进贡”（斯特拉波，《地理志》10.4.8）。斯特拉波表示，我们该接受哪种说法“很难说清”（《地理志》10.4.9）。不过，他后来提到，刺达曼堤斯和米诺斯给人们颁布的法律“似乎来自宙斯”（*hôs para tou Dios*）（《地理志》10.5.19）。这样，究竟哪个米诺斯（至少其中有一个）是柏拉图对话用来命名的那一个就有些含混。关于米诺斯，大体存在两种看法：一种说他是残酷的暴君，另一种则说他是伟大的立法者，兴许是地中海流域的文明的奠基者。

最后，在这些人当中，普鲁塔克这个最晚的作家（公元1世纪），也记述了两种传说。其一来源于欧里庇得斯的悲剧形象，即米诺斯是把少年们献给米诺陶的献祭者（普鲁塔克，《忒修斯》，15）。不过，普鲁塔克也引用了不具神话色彩的雅典历史学家斐洛克鲁斯（Philochorus，公元前4－3世纪）的话，大意是，迷宫只

不过是个地牢，雅典少年们也没有被献祭，而是受奴役；此外，也不存在米诺陶，而是有一个名为陶洛斯（Tauros）的将领，在米诺斯为纪念安德罗格奥斯而举行的葬礼竞技上，陶洛斯赢得了这些奴隶。^①

这样，关于米诺斯的传说，我们可以看到三种不同类型。首先，雅典悲剧提及的传说强调，米诺斯是个残暴而专横的统治者，他从雅典强征的贡品是如此骇人听闻，让人永远无法忘怀。其次，史诗提到的传说大肆赞赏米诺斯是伟大宙斯的门徒，这是个“令人惊异”、“无与伦比”的赞扬（319d1，8）。最后，我们可以看到历史学家塑造的米诺斯的混合形象。它吸收了悲剧和史诗的要素，但增加了第三种要素，我们可以说，这无疑是历史要素。历史要素关注的是，米诺斯海军力量的建立，并随之为克里特及其周边岛屿带来的安定或文明。这些要素彼此之间并不相互冲突。它们都可以看作是，不仅揭露了米诺斯的真相，而且，更为一般地说，揭露了法律与政治的真相。米诺斯是克诺索斯的奠基者，也是一种较为大型的文明的奠基者——我们仍将米诺斯文明（Minoan）与他联系在一起。米诺斯创建了一种文明的政治前提。这种创建通常是残酷的，或许甚至是专横的。此外，它看起来往往出现在道德真空中，根据神圣启示的传统来看，这种真空多半是可容忍或可理解的。^②

这种道德真空是早期现代政治哲学的一个重要论题。其实，这可能是马基雅维利《君主论》（*The Prince*）的首要论题。在霍布斯的《利维坦》（*Leviathan*）中，我们同样可以见到。虽然霍布斯的论述主要是致力于探讨“按约建立的国家”，但他也表明，

① Plutarch, 《忒修斯》16。为论证这个观点，普鲁塔克也引用了亚里士多德佚失的《波提埃阿政制》（*Constitution of Bottiaea*）。

② 参见《王制》383c10 - d3, 415a2 - b6, 以及《法义》634d7 - e4; 比较《法义》645b6 - 8 和 835c1 - 3。

“以强力取得的国家”也可带来相同的结果，同样具有主权国家的实质权利，以及历史真实的优点（《利维坦》第17章）。在展现了一种本质上是对公法和私法的自由主义辩护后，康德补充说，人们不应该带着任何实际目的，去探究最高政治权威的起源。^① 这是一个必要的告诫，否则，当我们比较康德对政治权威之正当性的阐述与实际的历史实例时，这个随即会显得一清二楚的分裂，就会成为一桩政治丑闻，有如将早期现代自然法理论运用于解释欧洲君主制。^② 典型的现代策略是，当这些问题无关紧要而忽略不计，给它们贴上抽象主权学说的标签，^③ 或扣上这类刻板观念的帽子：如凯尔森（Kelsen）的“基本规范”观念——仅仅通过防止无限回溯（*regressus ad infinitum*），“基本规范”观念便成了一种道德替代（*moral placeholder*），代替了那些涉及最初政治权威的正当性问题。^④

① 康德，《道德形而上学原理》（*The Metaphysics of Morals*），Mary J. Gregor 编译，收于 *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant: Practical Philosophy*, Cambridge, 1996, 页 461-3（Ak. 6: 318-19）。

② 比较 Hans Kelsen, 《纯粹法学》（*Reine Rechtslehre*），Vienna, 1934, 第8节；Heinrich Rommen, 《自然法》（*The Natural Law*），T. R. Hanley 译，Herder, 1947, 页 8-9, 75-109；施特劳斯, 《自然权利与历史》（*Natural Right and History*），Chicago, 1953, 页 13-14。

③ 例如，可参 John Austin, 《法理学范围之确定》，前揭，第6讲。更一般而言，在现代政治哲学中，关于主权问题，可参 Francis Slade, “主权国家的统治：普遍的与同质化的国家”（*Rule as Sovereignty: The Universal and Homogeneous State*），收于 *The Truthful and the Good: Essays in Honor of Robert Sokolowski*, John J. Drummond 和 James G. Hart 编，Dordrecht, 1996, 页 159-80。

④ Hans Kelsen, 《法与国家的一般理论》（*General Theory of Law and State*），Anders Wedberg 译，Cambridge, 1946, 页 115：

为何某种强制行为——例如这一事实，某一个体通过关押另一个体而剥夺他的自由——是合法的行为，这个问题的答案是：某个特别的规范，即司法裁决判定了这一行为。作为一个明确的法律秩序的一部分，这个特别的规范为何有效，该问题的答案是：这个特别规范的创立符合刑事法规。刑事法规最终从宪法获得了效力，因为，有法定资格的机构按宪法规定的方式建立了刑事法规。（转下页）

对各种米诺斯传说的反思揭示了政治道德的限度，不过，值得注意的是，这一限度很快就被遮蔽了。《米诺斯》提到，拉刻岱蒙人最早效仿米诺斯的法律，并指出，克里特人和拉刻岱蒙人在这些法律的统治下，“获得了永世的幸福”，同时也再次肯定了这些法律的神圣性（320b5 - 7）。米诺斯的法律不仅由宙斯颁布，而且无比优良，足以让拉刻岱蒙人效仿，使用这些法律的人一生都能过得幸福。这里强调的是法律的神圣性及其显著成就。另一个史诗诗人赫西俄德证言的引入，进一步补充了这点；这里同样作出了非同寻常的解释。苏格拉底引用了赫西俄德对米诺斯的描述：“米诺斯是最高贵的尘世君王/统治着周边的大部分人/他握有宙斯的权杖；藉此成了列邦之王。”^① 苏格拉底接着说：“赫西俄德谈到宙斯的权杖时，只不过是说，米诺斯受教于宙斯，由此，米诺斯统治了克里特。”（320d5 - 6）权杖是王权的传统象征，在荷马那里，“握有权杖的王”这个称号随处可见。权杖由父亲传给儿子，按通常的说法，权杖最初来自诸神。因此，权杖彰显了一种王权的神授性。^② 然而，这种神授性本身与教育毫无关联，而是与神意、王权合法继承的原则乃至强力这类事物有关。在《伊

（接上页） 如果我们追问宪法为何有效，我们或许能发现一部更古老的宪法。最终，我们会追溯到历史上的第一部宪法，以及由某个僭主或某类公民大会制定的宪法。第一部宪法的效力是最后的预设，最终的假定，我们法律秩序所有规范的效力都取决于该效力。被假定的是，我们应该像某个个体或诸个体那样行事，他们制定了第一部已颁布的宪法。这是正在考虑之中的法律秩序的基本规范。包括第一部宪法的文件要成为一部真实的宪法，有约束力的规范，仅是在此前提下：基本规范被假定为有效。（强调为笔者所加）

直面这些问题的一个现代解释见 Finnis, 《自然法与自然权利》，前揭，页 248 - 52。

① 这段引文并不归于赫西俄德名下。在《柏拉图全集》，前揭，页 101 注释 1 中，Souilhé 指出，在普罗塔克的《忒修斯》16 中，似乎间接提到了这段话；然而，在我看来，《米诺斯》本身最有可能是普罗塔克这一提及的来源。

② M. I. Finley, 《奥德修斯的世界》（*The World of Odysseus*），New York, 1954, 页 118 - 20。

利亚特》的一个关键之处，奥德修斯用他的权杖击打抱怨不休的特尔西特斯（Thersites），使他不再聒噪。确实可以说，奥德修斯用权杖使那些在王者面前肆无忌惮说话的普通人安静了下来（《伊利亚特》2.199 - 271）。因此，关于权杖作为王权的象征，存在各种各样貌似有理的解释。教育并不是一种传统的解释。^① 对米诺斯之意义的解释，不在于其力量抑或血统，而在于他的神授性和智慧。法律所促成的那类幸福源于知识。苏格拉底总结说，米诺斯法律之为善的最好证据在于以下事实：这些法律保持不变（ἀκίνητοι），“因为，关于城邦治理的实在，米诺斯洞彻其真相”（321b3 - 4）。

于是，苏格拉底得出结论，因克里特人拥有最古老的法律，这些法律的制定者便是古人中最好的立法者。米诺斯的坏名声源于他对雅典人发动的战争，雅典城邦的诗歌发达，尤其是悲剧，苏格拉底指出，悲剧“最能迷住灵魂”（*psuchangogikotaton*）（321a4）。悲剧的视角是政治性的，体现了城邦的视角。悲剧的范畴通常是朋友与敌人，而非好与坏本身。这些范畴为米诺斯这类创建某种政体的人所超越，“关于城邦治理的实在，米诺斯洞彻其真相”（321b3 - 4）。苏格拉底将这等同于哲学，复兴这一观点乃是哲人的任务。不过，这个任务并不轻松，成功的几率也不大。苏格拉底公然挑战雅典人，说他们不应该过于关注财富、权力或荣誉，而应注意照料自己的灵魂，尽可能使灵魂处于良好的状态（《苏格拉底的申辩》31b, 36c - e, 38a）。在这点上，苏格拉底的活动超越了政治的维度，甚至超越了自然的范畴，因为，他的行为由此指向每一个人，无论公民还是外邦人，富者还是穷人，就连他自己的家人也一视同仁（《苏格拉底的申辩》23b, 30a, 31b - c, 33b, 41e）。

① 不过，有其他证据证明这是苏格拉底的解释，见 Xenophon, 《回忆苏格拉底》3.9.10。

结果，苏格拉底的活动对大多数雅典人保留着神秘感。或许，他们与《米诺斯》中的同伴持有相同的观点。对话那谜一般的结尾提到，苏格拉底问同伴，好立法者和身体的好牧者会分配什么给身体，苏格拉底自问自答，说是食物和身体的劳作。随后，苏格拉底问，好立法者和好牧者，分配什么给灵魂可使灵魂变好。这回他让同伴来回答，但同伴承认对此一无所知。苏格拉底答道，他们两人无论是谁，对此一无所知都是可耻的，即“灵魂中哪些东西构成了灵魂的善和恶”，“尽管有关身体及其他事物的那些东西，我们已研究过了”（321d7）。虽然同伴拒绝回答最后的问题，但我们对《苏格拉底的申辩》中的苏格拉底的考查将表明两种可能性。

五

在回答败坏青年的指控时，苏格拉底问梅勒图斯（Meletus），谁会使青年变得更好？梅勒图斯第一个毫不犹豫的答案是“法律”（《苏格拉底的申辩》24d11）。苏格拉底不认可这个答案，他追问，在人类之中谁能提升青年？梅勒图斯接着回答说是陪审员和雅典人。在《美诺》（*Meno*）中，苏格拉底问梅勒图斯的原告安尼图斯（Anytus），青年人应送去向谁学习美德，安尼图斯也作出了这个回答（《美诺》92e3-6）。苏格拉底对这一说法的辩证批评，使被激怒的安尼图斯愤愤不平地离开了讨论（《美诺》94e-95a）。这可能是指控苏格拉底败坏青年的最初起源，该指控使他上了法庭与梅勒图斯对质。^① 对于苏格拉底在《米诺斯》中

① 比较《治邦者》299b-c；Xenophon，《苏格拉底的申辩》（*Apology*）29-31；Diogenes Laertius，《名哲言行录》2.38，以及柏拉图《游叙弗伦》、《苏格拉底的申辩》和《克力同》的相关讨论，John Burnet 版，Oxford，1924，页103-4；Reginald Hackforth，《柏拉图〈苏格拉底的申辩〉的结构》（*The Composition of Plato's "Apology"*），Cambridge，1933，页76-9；Richard A. Bauman，《古希腊的政治审判》（*Political Trials in Ancient Greece*），London，1990，页107-15。

向同伴提出的问题，这暗示了一种可能的答案：好立法者分配给灵魂的那些东西是对灵魂最有用的东西，即美德。不过，毋庸置疑，《美诺》关注的中心问题是，美德是否可教。在此，我们无法详细讨论《美诺》，提一下这点就够了：苏格拉底指出，如果美德是知识，就完全不可教。得出这一认识后，苏格拉底表示，真实的意见（ἀληθῆς δόξα）可作为一种次好的选择。由于美德是意见，它就好比知识更不稳定和可靠，但更易于教授。当然，如果美德是知识，而真正的意见低于知识，那么，真正的意见就不是真正的或完整的美德。这显示了一个关于教育限度的大问题，不过，这也显示了第二种可能性：有限的美德、真正的意见与法的结合。柏拉图长篇对话《法义》的结尾探究了这一联合体。

在《法义》中，一位匿名的雅典哲人和两位老人（一个斯巴达人和一个克里特人），进行了一场关于“政体和法律”的谈话（《法义》625a6 - 7, 641d9；比较 686b8 - c1）。由于匿名的雅典哲人是个异方人，他的两个对话者并不了解他的过去，或许，他们对哲学也毫无经验。两位老人所了解到的只是，他是个雅典人，而且，由于他们对雅典人抱有好感，他们对异方人或哲学也没有偏见。克里特人克雷尼阿斯透露，他是一个委员会的成员之一，该委员会负责为一块新殖民地制定法典，这时，雅典异方人辩证地参与了交谈，并提出一些有用的东西。他巧妙地使他们转向一个非常哲学化的观点，在此，他们乐于对自己的政体畅所欲言，乐于思索使其法律变得更好的可能性，也乐于考虑外邦的制度和习俗所可能具有的优越性。雅典异方人甚至成功地征得他们同意，使哲学在他们拟议的城邦中制度化。^①

对当前的目的而言，指出《法义》构建的政治制度的几点特

① 我指的是《法义》卷十二夜间议事会（*nukterinos sullogos*）的成立。参见 V. B. Lewis, “夜间议事会与柏拉图的政治哲学”（*The Nocturnal Council and Platonic Political Philosophy*），载 *History of Political Thought* 19（1998），页 1 - 20。

征就够了。首先，该政体具有教导各种美德（其实是“全部美德”）的目的。不过，随着讨论的展开，这个目的为两种方式所淡化。其一，这个目的为如下结论所淡化，即城邦实际上有三个目的：自由、友好和审慎（审慎成了美德的象征）（《法义》693b, c, e; 694b; 701d）。其二，在一个关于教育性质的讨论中，雅典异方人区分了审慎（φρόνησις）和真实的意见，并指出一个可能性：持有真实意见的人可能多于审慎的人（《法义》653a）。同样在此处，苏格拉底区分了美德（ἀρετή）与教育（παιδεία），他把美德描述为人的情感与理智的完全一致，而人的激情的正确训练，即教育，则是为了使人能理智地行动（也就是说，有些东西并不完全一致）。在此，我们有两个标准：美德较高而教育较低。两者都涉及各种激情的正确秩序。^①运用法律手段分配褒和贬，城邦期望至少能产生教育/真实的意见，并尽可能地产生美德/审慎（《法义》631d - 632b）。因此，我们可以说，立法者分配的东西乃是追求美德的法律，但他实际分配的是褒和贬，亦即关于什么值得称颂、什么应受谴责，法律给出了意见。由于晓得大多数人受快乐和痛苦驱动，法律起初是给人褒贬，要是这样做无效，就施加惩罚。

我们要阐述的第二个要点是，《法义》描述的那个计划的前景（该计划错综复杂、细致微妙，在此我们无法详细论述）。雅典异方人表示，他们三个对话者在设计城邦时所做的事情，就像是一场游戏或消遣（《法义》685a, 769a）。在可谓对话的戏剧性高潮的那个地方，雅典异方人也指出，他们正在讨论的那种政治活动并不十分严肃，真正严肃的东西由一种沉思所界定，雅典异方人将这种沉思与诸神联系在一起（《法义》804b - c）。最后，

① 这一区分不同于亚里士多德对有德之人与节制之人的区分，见《尼各马可伦理学》7.1。虽然美德优越于节制，但政治秩序可能更需要节制而非美德，人的类型的正态分布更倾向于产生节制而非美德。

在对话的末尾，雅典异方人将任何实现讨论过的计划的企图都视为冒险，或许，谁想取得成功就得有神的帮助（《法义》968e – 969a，比较 708d – 709c，752b）。这些章节聚合的力量在于表明，他们所创立的计划乃至一切政治规划，都不具有确定性和稳定性。雅典异方人指出，立法是一种技艺，像其他技艺那样，它要求艺匠认识和把握住“恰切的时机”（*παιδεία*）。不过，没有什么能确保这点。机运（*τύχη*）无法消除。

或许，这就是雅典异方人将城邦的政体描述为“最真的悲剧”的原因（《法义》817b – c）。然而，还有另一个原因。三个对话者的谈话本身应视为一种城邦的教育方式（《法义》811c – e，957d – e）。其实，对话取代了像史诗和悲剧这类传统的教科书。城邦的奠基者们自身就是诗人，按字面意思讲就是公民“诗人”。施展这种教育最重要的方法之一，就是《法义》引入立法技艺中的那种革新，即置于每一部法律之前的序曲（*prooimia*），这种序曲旨在真正惩罚公民之前先劝谕和引导他们（《法义》722c – 723e）。我的论点是，从《法义》的视角出发，可以最好地回答《米诺斯》那些未能解答的问题。然而，对于我们在此探究过的这篇简短对话所论述的问题，这个视角本身就预设了一种思考。

六

我已竭力显明，《米诺斯》没有提出自然法理论，但也没有反对自然法。毋宁说，《米诺斯》处于哲学问题的语境之中，“法是什么”处于错综复杂的问题脉络之中，这些问题有些是普通意义上的哲学问题，有些是比较直接的政治问题。无论其形式还是内容皆是如此。形式是苏格拉底的对话形式。《米诺斯》的解释者往往忽视了对话的形式。通过涵盖公民、立法者及哲人的观点，对话形式提供了一种途径，以彰显探究法的性质和目的时出现的各种张力和复杂性。通过思索哲学与政治、法的起源之间的不确

定关系，我们不仅进行了哲学探究，而且确实思考了这些探究的结果。

关于《米诺斯》的目的，我总结了三个主要的解释性观点来阐明。首先，对话表明，法旨在思考真理，但为其能力所限。通过建议我们比较法与哲学探究本身，《米诺斯》巧妙揭示了这一限度。同时，法为了具有效力，必须视为反映人类真相的某种要素。其次，法律的多样性乃是一条证据，经常用来反对法是对真理的揭示这一范式，这似乎是（a）探究自然正确的前提，并（b）最终揭示了各城邦的共同之处，以及各城邦与有关人性的真理的关系。第三，整个探究都置于立法者米诺斯这个人物的背景之中。这个要素表明，法起源于无法状态。虽然这点有时也被作为一个证据，证明正义和法律完全是习俗性的，但这也表明，法律和政治秩序是追求真理的理性的产物，尽管它们有局限。对话以鼓励读者更深入地探索法律、正义及灵魂的性质作结。

倘若以上提出的解释正确，我们就能断定，《米诺斯》其实是一个非同寻常的文本。这是一部简短而精妙复杂的作品，它指向了《苏格拉底的申辩》和苏格拉底问题，也指向了《法义》。《米诺斯》的非同寻常还体现在，它显示了柏拉图政治哲学的轨迹：从充分理解苏格拉底问题（即哲人与城邦的关系问题），到解决这一问题。此外，正是这个问题构成了一个语境，自然正确问题必须在这个语境中理解。这点并没有从根本上证明《米诺斯》为柏拉图所作。然而，这确实充分证明了，该对话不是一部没有什么智慧的作品。至少，它是苏格拉底传统中的一部作品，对那一传统最伟大的倡导者而言，它并非无关紧要。

最古老的法律

——重新发现《米诺斯》

林德伯格 (Tod Lindberg) 撰

林志猛 译

—

在《米诺斯》的结尾部分 (318c 以下)，苏格拉底赞扬了米诺斯为克里特制定的最古老的法律。在苏格拉底的描绘中，米诺斯获得最古老的法律乃源于他的这一身份：他是父亲宙斯的密友 (319d – e)。

对话表明，这套法律始终如一、永恒不变，因此是最好的法律，也可谓是独一无二的法律，名副其实地反映了法的“法性”，以及法的其他可能含义的不完善。此外，最好的法律具有某种神圣性，但这种神圣性似乎与此不大相干，即该法律因米诺斯而与宙斯产生的微弱关联。毋宁说，最好的法律本身是其永恒性的体现：最好的法律因永恒而神圣（而非因神圣而永恒）。

米诺斯传给我们的法律的悠久，指引着我们将永恒作为最好法律的标准，但苏格拉底从未宣称，米诺斯传给我们的法律是永恒的，而只是说，其法律“迄今仍保留着” (318c)。^① 因此，我

^① 我完全采用 Tomas L. Pangle 的翻译，见 Pangle 编，《政治哲学之根：十篇被遗忘的苏格拉底对话》 (*The Roots of Political Philosophy: Ten Forgotten Socratic Dialogues*)，Ithaca, 1987，页 53 – 66。

们对与米诺斯法律相称的地位有一种自豪感，不过，这并不只是一个关于米诺斯制定的法律本身的问题。所谓“其法律……仍保留着”，与后世对这些法律的看法有一定的关联。关于这点，进一步的证据来自苏格拉底对同伴的提醒：吕库古为拉刻岱蒙人制定的法律源于米诺斯统治的克里特。克里特人保留了米诺斯法律，而拉刻岱蒙人采用了“这些法律中最好的部分”（318c）。因此，后人评判这些法律的时候到了，要么进行改变，要么不改。

同样值得注意的是，在苏格拉底的讲述中，斯巴达人采纳了米诺斯法律的“最好”部分。这样，立法者米诺斯颁布的法律，并非总能够说是“最好”的，毋宁说，含有“最好”的成分，至少在吕库古、斯巴达人及克里特人看来是这样。但是，只有“最好”的法律才会永恒不变，才可视为神圣。因此，米诺斯颁布的法律所具有的神圣地位便遭到了致命一击，米诺斯获得法律，只因他是宙斯的密友。米诺斯的某些法律可能是“最好的”，但并非全都“最好”。或许，缺陷就在于米诺斯没能透彻理解宙斯，而非在宙斯本身。不过，显而易见，即便是最古老法律的制定者——苏格拉底所谓的“好立法者”（318c），也不是完美的立法者，能制定出十全十美的法律。

我们对古老的法律心存敬意，也尊敬这样的立法者：他们制定的法律并没有随时间而改变（虽然诗人们诋毁了他们的形象——如苏格拉底为之辩护的米诺斯就是一例 [320e]）。这样的法律经得起时间的考验。因此，可以说，这些法律符合苏格拉底在结尾为立法所树立的标准：“好立法者和好分配者”分配给“灵魂”（321d）的那些东西，类似于“好立法者和好分配者分配给身体”的“食物和劳作”（321c）。分配给灵魂的东西是什么，苏格拉底并没有指出。然而，通过类比可以得知，这些东西能滋养灵魂并训练灵魂变得优异。如果所有人都拥有灵魂（正如他们拥有身体），那么，苏格拉底在此就向我们指出了“最好的”法律的

另一个特性，亦即，好立法者所分配的东西，可滋养并训练那些法律管辖下的人的灵魂：所有这些人均能受到这样的滋养和训练。

这一点暗示了，除永恒性之外，普遍性是“最好的”法律的特性之一：对于一切拥有灵魂的人来说，最好的法律将负责滋养和训练他的灵魂。值得注意的是，这里并没有暗示，每个人都需要相同的东西，来作为他或她的灵魂的滋养和训练。有可能是，各个灵魂所需要的各不相同，因为，灵魂的类型千差万别。这样一来，“最好的”法律的立法者就需要了解不同种类的灵魂，为他们提供相应的需要。这就解释了，为何苏格拉底在对话的结尾感叹对灵魂的无知。或许，灵魂在不同的时期也需要不同的东西，这是进一步探究的路径。不过，所有类型的灵魂在任何地点任何时间所需要的滋养和训练，由何种事物构成，我们对此并不全然了解，这个事实并不意味着，我们无法令人信服地、有把握地说，“最好的”法律分配了这一滋养和训练。

这样，苏格拉底开篇如下提问的模糊性就显露了出来：“法是什么，对我们来说？”（313a）或者说，“我们的法是什么？”这里的“我们”是指谁？雅典人、克里特人、拉刻岱蒙人、希腊人、波斯人、外邦人，还是所有人？是在当前、过去，还是未来？这些就是与特定时间和地点相关的法律问题，由于对话中出现了各种对法律的不同理解，这些问题将反复出现——要解决这些问题，如有可能的话，也只能通过“最好的”法律，因为，就其能滋养和培育所有人的灵魂而言，最好的法律是永恒和普遍的。

二

苏格拉底的对话者最初尝试这样定义法是什么：法是“人们视为合法的东西”（313b）。借助类比，苏格拉底随即反驳了这一

说法，他指出，例如，言语这个感官不同于说出来的东西。因此，法必定不同于“人们视为合法的东西”。人们拥有言语、听觉和视觉这些感官，他们也有法的感官吗？如果有，那又是什么？随后（315a）可以看到，答案似乎是认识（无论是哪一种）这一感官。

在此，苏格拉底指出，同伴的表述将感官与感官的产物混为一谈。某物（“法”）不会是该物产生的东西（“人们视为合法的”的东西）。人们不可能“视”某物“为合法”，除非在视为合法之前，已有法律存在。行为（视为）无法确立本身据以成立的东西。

就此而言，这是正确的。然而，事情没那么简单。同伴所说的东西，苏格拉底显然（还）不打算去考虑。这就是法律与法律为人们所接受之间的关联。

例如，可以料想得到，在一种特殊的环境下，为实现一个特殊的目的，所有人都会赞同以某种特殊的方式来行动。这就是一种法律，不管它是否为成文法。我认为，语言（不是像言语这样的感官）的使用就具有这种特性。^① 这是一个人们认可“法律”的例子。

当然，这并没有穷尽各种可能性。我们碰到的问题是，人们是否视法之为法，并非因为法被视为“好的”、“正义的”、“智慧的”或“真实的”，而只是因为，对违反法律的人，它具有惩罚的威胁。

接不接受法律，仅仅是由于害怕违反法律所受的惩罚，也就是，不存在这样的信念或知识：法律是“好的”、“正义的”、“智慧的”或“真实的”，这会引发改变法律的欲望。因为，思考

① 当然，这样看的并非仅我一人，也非源于我。详见 Jürgen Habermas, 《交往行为理论》(*The Theory of Communicative Action*), Thomas McCarthy 译, Boston, 1984, 1987。[译按] 中译本见曹卫东译, 上海人民出版社, 2004。

“对我们来说”法是什么，仅仅靠详述一切现存的法律于事无补，而必须根据某个标准对法律合适与否作出评判，这个标准的要素之一，就是人们对法律的接受（即他们有关好的、正义的、智慧的、真实的法律的意见）。

《米诺斯》没有讨论法的惩罚或强制力。因此，我们可以认为，对方探讨了法除强制要素之外的其他可能性。^①

三

苏格拉底的同伴第二次尝试这样定义“对我们来说”法是什么：法是“城邦的公共意见”（314c），因为，这样的法律是以恰当方式制定的。虽然苏格拉底会回到同伴的表述——法是“公共意见”（314d），但他起初将之修改为法是“政治的意见”，同伴接受这一修改。在此，苏格拉底更改的用意何在呢？由于这一更改，苏格拉底开始一般性地谈论“政治意见”，而当他回到同伴的表述时，他还是讲得很宽泛。然而，同伴第二次尝试定义法之前，将法描述为“公共意见和投票通过的法令”，也就是说，以恰当方式制定的法律，或者，进一步讲，法之为法是因为它是以恰当方式制定的，以某种制定法律的特殊程序制定的。可以说，苏格拉底转移了话题，不去讨论制定法律的合法程序。

在苏格拉底开篇的提问中，“对我们来说”意指的是什么呢，苏格拉底的上述做法，无疑向我们提供了一种含蓄的说明——或许

^① Hathaway 和 Houlgate 注意到，“法可以在某种真实的意义上指导我的行为。当我是某个国家的新公民时，在我看来，表达法律的言词形式与这些言词背后的惩罚同等重要。我遵从法律，法律是我的老师。出于这几方面，我把法律视为劝诫性的，即使法律伴随着强制性惩罚。” R. F. Hathaway 和 L. D. Houlgate, “柏拉图的《米诺斯》与古典自然法理论”（*The Platonic Minos and the Classical Theory of Natural Law*），载于 *American Journal of Jurisprudence* 14（1969），页 105 - 24。

也说明了那个短语不指涉的是什么。我们可能会认为，“对我们来说”指的是我们的法律，或换句话说，指我们已制定的法律，我们城邦恰切制定的法律。我们也有可能认为——苏格拉底的同伴在此明显是这样认为，法律是我们拥有或理应拥有的东西，因为，是我们创造了法律。显而易见，这与同伴对法律的第一个看法有关：法是“人们视为合法的东西”。

从“法是什么，对我们来说”，到法是“城邦的公共意见”，再到法是“政治的意见”：此时，在这个普通化的层面上，或许可以有把握地提出这种可能性，即“有些公共意见有用，另一些却有害”，亦即，不存在一种体制，其问题看起来只是将我们的法律描述为在某些情形下“有害”。

然而，法律远非只是让人服从的东西——人们服从法律是因为，法律毕竟是城邦的法律，而城邦被认为具有强制力，特别是具有惩罚违法之人的强制力——而且是某种受质疑的东西。苏格拉底想知道，“如果法真是意见的话”（314e），那么，法就是“真实的意见”吗，或说得更直白点，法就是“真理”和“实在”吗（315a）？

四

苏格拉底说，“所以，法意图成为对实在的发现”（315a）。因此，法还没有说明一切“实在”。从法是“人们视为合法”的东西，或法是恰切制定的这个角度讲，法并非完全“真实”：有些公共意见有用，另一些却有害。不过，法渴望成为对真理的完整阐述，但在阐述一切“实在”之前，法本身是不完善的。法有可能完整阐述“实在”。就“实在”不会改变而言，对“实在”

的完整阐述，可能会是永恒和普遍的。^①（“实在”会改变吗？如果会，又是根据什么而改变？难道它据以改变的东西未必是“实在”的一部分？^② 因此，法律也“意图”阐明那个东西。）

紧接着，苏格拉底问了一个看起来很幼稚的问题：法是否无论何时何地都一样，这使得同伴回到了他的法律观，认为法是人们“视为合法”的东西（315d），并信心十足地说，法律因地、因时而异。以“我的疏忽”为由，苏格拉底驳斥了这个观点。随后，苏格拉底引导有异议的同伴得出一系列结论，其要旨就是，在任何时候，任何懂得实在与非实在之区分的人，皆只会“认可”实在，亦即“法律”。相应的，存在关于医术、园艺、烹调之类的法律，最终，也存在为“那些在如何统治城邦上有知识的人”所知晓的法律（317a）。

在此，我们拥有不同种类的“法律”吗？其中一种发现了关

① 施特劳斯认为，“意图成为”暗示了法不可能真正阐明“实在”。他将苏格拉底的立场描述为，“法绝不可能超出发现实在的尝试”。施特劳斯，“论《米诺斯》”，前揭，页77。施特劳斯也提到，“如果法仅仅是意图或趋向于成为对实在的发现，如果法并不必然是对实在的发现，那就会存在无限多样的法律，所有这些法律都能从它们的目的即真理之中获得自身的合法性。”同上，页70。这一观点并非源于如下看法：法“意图成为”对实在的发现意味着，法“仅仅意图”发现“实在”，亦即，就没有法律能够宣称发现了“实在”而言，法无法实现这个意图。施特劳斯出于他自己的目的，重点强调了法与立法的政治维度——城邦的法律——而不考虑法作为对存在的认识这一更主要的意义，在《米诺斯》中，这也是苏格拉底的关注点。

② 我认为，这是 Francis Fukuyama 如下观点中的基本问题：“人性”会由于如基因的变化而变化。在他看来，我们基于对“人性”的理解而得出的有关“人性”各种结论，可能会因人的意义的变化而被推翻：“当代生物技术造成的最大威胁是这一可能，即它可以改变人性，并由此让我们进入历史的‘后人性’阶段”。Francis Fukuyama, 《我们的后人性未来：生物技术革命的后果》（*Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*），New York, 2002, 页7。在我看来，果真如此的话，摆在我们面前的真正问题就不是“人”的基因变异问题（尽管与生物技术有关的问题确实存在），而在于我们最初所宣称的人性知识的倒转，由此也倒转了从这种假设的知识得出的一切结论。无疑，很难理解，有什么富有说服力的根据，人们可拿来捍卫这样一种“人性”观，如今，为了阻止那些表明它是错误的东西，这种“人性”观已显得大谬不然。

于某些不同意图的“实在”？通过追问苏格拉底所指的是“哪种法律”，同伴回答了苏格拉底最初的问题，为思考“法就整体而言”是什么（313b），苏格拉底打消了这个问题。这样做究竟合不合适呢？真的是这样吗：法“意图成为对实在的发现”，而“实在”仅与它掌管的这些东西有关：或是食物的配制，或是城邦的统治？从某种意义上讲，确实如此，因为，人们或许会知道“实在”与烹调有关，但不晓得与统治有关。不过，这难道不也迫使我们放弃寻求这种法律？这样，与园艺有关的“法律”，同与统治有关的“法律”，只不过是同义词。许多法律，只有那些关于统治的法律才会共存。

但是，这随即引出了另一个问题。为了认识园艺的“实在”，似乎也需要涉及这一“实在”的知识：与园艺有关的其他事物（实际上是其他所有事物）的“实在”。这样，人们需懂得其他事物的“实在”，以免遗漏与园艺有关的其他事物的“实在”的某些方面。因此，我们无法在真正的意义上宣称，我们懂得仅与特殊事物相关的“实在”。在此，苏格拉底所挑选的例子富有启发性。医术、园艺和烹调彼此有关联，不仅是因为“法律”支配着它们，也因为它们都涉及这些法律的本质。厨师必须对各种原料有所了解，这些原料使我们进入花园。医生要是不懂得园丁们种植的植物的药性，他的医学知识就会残缺不全。起初看起来不相干的、有分界的东西，结果证明并非如此。现在，我们当然不能说，医生是园丁，而园丁是厨师。但是，在某种程度上，一切专业都有重叠。存在这样一门专业的法律吗：它与任何其他专业毫不相干？换句话说，在展现所有专业显示它们相互重叠的各种方式时，有没有哪一个点，不存在重叠？

此外，这整个领域的特征又是什么呢，在该领域，我们可以描述出每门专业的“实在”的法律？

“对实在的发现”如果不是对一切“实在”的发现，这个表述就毫无意义。不过，“法意图成为对实在的发现”这一观点并

没有暗示，在发现一切实在之前，法不会是对实在的发现。我们不必知道一切“实在”就能懂得，在海平面上，水到了某个温度就会沸腾，并晓得，这“在迦太基（Carthage）和吕凯亚（Lycæa）”也一样（316a）。^① 此时此地，也就是说，在承认法律的意图或实现法的意向之前，法是某些而非一切“实在”的知识。我们如何知道，未来对“实在”的发现，不会排除我们现在关于“实在”所假定的知识？这样看来，在可以宣称我们认为自己现在对“实在”的了解就是真正的知识之前，我们必须对一切“实在”有所了解。我们可以怀疑，“意图成为对实在的发现”的法，是否曾实现过这一意图。但随之我们将不得不怀疑我们无所不知。不过，我们必须有所了解的是什么呢？

随后，苏格拉底的论证发生了根本性的、反讽性的转向，这将使他赞颂米诺斯。苏格拉底问同伴，那些“在如何统治城邦上有知识”的人，“除了治邦者（政治家）和君王外，还有谁拥有这种知识”？（317a）

在此，苏格拉底的转向在诸多层面富有争议。这给人留下的第一印象是，治邦者或君王可能具有如何统治城邦的知识。但并非所有的治邦者都是好治邦者，所有的君王都是好君王——除非我们不把坏君王称为真实的君王，或者不把坏治邦者称为真实的治邦者。这就证实了苏格拉底的观点。但在所有情况下，除了治邦者或君王具有如何统治的知识外，其他人都不具有这种知识吗？果真如此的话，那就可以说，我们必须进行统治才（可能）会拥有如何统治的知识，没有统治的实践，我们关于如何统治的知识

① 人们可以像苏格拉底在两个地方提到的那样说，“重量大的东西沉些，而重量小的东西轻些”（316a）。但“重量大的东西沉些”这个观点同义反复；法是什么这个问题需要两个术语来表述：“什么”和“是”，正如我所提到的沸水的例子。但苏格拉底的例子并不因此而失效。相反，这样一种理解方式看来值得注意，即根据公认的含义（“重量大的东西沉些”），言语本身（而非说出来的东西），可理解为一种先前的法律形式（“视为合法的”，关于“实在”的“真实意见”）。

必定残缺不全。

这可能是正确的。但真是这样的话，就可以看到某些有趣的结论。如果某人渴求最完整的知识，他就得力图成为统治者，否则，他在知识上就会落入残缺不全的境地。不过，毋庸置疑，既然某人可获得的最完整的知识有别于完整的知识本身，除非我们期望所有那些懂得如何统治的人，也都懂得如何栽培、烹调、行医等等，否则，他就必须有一个依据，以决定探究哪一方面，并定出某种等级秩序来。^① 看来，如何统治城邦的知识，位于各种知识之首。但是，我们可以因无法充分了解各城邦的统治，而得出结论说，我们不应当试图统治城邦吗——这样的话，我们关于如何统治的知识就会残缺不全，因为，只有通过统治，我们才能学会如何统治城邦的完整知识，而要获得这种知识，还得学会关于其他事物的较完备的知识——或许得付出足够的时间来更全面地思索“实在”的问题？

事实上，苏格拉底的如下表述，令人难以置信地否弃了他最初的宣称：“因此，人们所谓的法律，便是这些治邦的著作，亦即君王和好人的著作。”（317a）“治邦者”不见了，取而代之的是“好人”。所有的“治邦者”（或许可以说，所有真正的治邦者）都是“好人”吗？更重要的是，所有的“好人”都是治邦者吗？为捍卫这样的看法，我们不得不主张，政治职业是唯一有可能实现善的职业。但是，苏格拉底并没有这样宣称，更不用说为其辩护了。

因此，除了君王和治邦者外，或许还有其他人“在如何统治城邦上有知识”。无疑，在这里，苏格拉底将自己当作城邦统治者的审判人，他甚至阐述了一个关于该问题的看法：谁是“古人里

① 有限的存在不得不以某个依据决定探究“实在”的一些方面，而非探究“实在”的其他方面——这样的探究同样费时间。如果是不朽的存在，那问题就不一样。

面最好的立法者”(321c)。^①

五

通过引导同伴简要讨论法的变化，苏格拉底完成了关于“实在”的知识的探讨。那些在“实在”上具有知识并照此进行立法的人——通过苏格拉底先前描述为他们的“治邦的著作”来立法——没有理由改变法律。那些改变了基于“实在”知识的法律的人，暴露了自己对“实在”的无知。这样的改变没有产生法律，反而产生了“非法”。因此，“无知的人将其视为法律”的乃是非法。

苏格拉底对变化的展现是片面的：倘若法律是基于关于“实在”的知识，“某些……无知的人”改变“法律”(317b)就不对。这似乎是对改变〔法律〕的含蓄谴责。但是，“那些无知的人”制定的非法法规又是怎么回事呢？为有利于法律，亦即，那些在“实在”上拥有知识的人的“治邦著作”，“无知的人”不应当改变法律吗？^②

这就产生了一种格外激进的说法：由于我们喜欢法律胜过非法，我们应该废弃非法的法规，也就是，对“实在”无知的人的

① 在讨论《米诺斯》（也涉及《王制》）时，Cairnes 直言不讳地谈道：“在柏拉图的体系中，哲人是懂得真正实在的人，因此也懂得该做的理想之事是什么。倘若哲人是王者，他就会为建立在理想法律之上的国家制定法律，他在现实世界中已察觉到这种理想的法律。”Huntington Cairns,《法哲学：从柏拉图到黑格尔》(*Legal Philosophy from Plato to Hegel*), Johns Hopkins Press, 1949, 页 36。无疑，这个看法与施特劳斯的如下观点针锋相对：法以及哲学“法绝不可能超出发现实在的尝试”。对 Cairns 来说，最高类型的人是认识“实在”的人；对施特劳斯而言，则是试图“发现实在”的人。在此，对我们来讲，我们可以注意到他们的一致之处：苏格拉底高于王者——也可以补充说，苏格拉底在此没有显示出自己当王的欲望。然而，这个观察并没有穷尽该话题：苏格拉底（若有的话）试图对君王施加的影响是什么。

② 苏格拉底说，“正确的就是王法”(317c)。或许，这与无法的僭政针锋相对。

著作（或法规），以及“无知的人将其视为法律”的东西，而用基于“实在”知识的真正法律取而代之。此外，“法意图成为对实在的发现”。尽管很有可能谈论一下所有“实在”（从以上提到的理由来看，我们不可能谈论一切“实在”），但“实在”尚未以城邦法律的形式（即“公共意见”）出现在我们面前。^① 因此，我们目前的立法程序，符合我们对“实在”的正确理解和进一步发现。到此为止，《米诺斯》只有一个最为明显的标志，表明苏格拉底将以赞颂最古老的法律作结（苏格拉底关于用法律取代非法这一不被认可的表述形式，就彰显了这个明显的标志，这一表述无疑基于该假设：“视为法律”的东西乃是法本身，而非“那些无知的人”采纳的非法法规）。考虑到苏格拉底提出的观点，事实上要求摒弃一切“〔仅仅〕视为法律”的东西，或许，审慎赞颂古老法律的需要就出现在这个点上。

我们来看看这场论辩中的另一个转向：苏格拉底从知识本身转向了实践，转向人们所了解的那类事物的实践。农民具有“分配种子的知识”，能恰切地分配种子，“因此，农民是种子的好分配者，对于种子，农民的法律和分配是正确的”（317d）。对于乐师、身体的训练师、牧羊人、牧牛者以及君王，苏格拉底都得出了相似的结论。

这里存在诸多问题。让我们从一门学科的知识及其应用之间的关系入手。一个不耕作的人可以成为农民吗？唯有经过某种烦琐的推理过程，才可将这种人视为农民。与此相似，对从未吹过箫的吹箫手的看法也很独特。从这个意义上讲，为了使农民成为农民，或吹箫手成为吹箫手，种子或曲调的“分配”（317d）似乎是关键所在。此外，难以想象的是：将分配种子或曲调的能力，作为检测一个人是否为真正的农民或吹箫手的标准。将没有能力分配箫曲的人看作“非吹箫手”，我们不会为此受到责备。

^① 在此，真正认识“实在”依然有可能，但并非制定城邦法律的人都能认识。

但是，不是农民的人拥有农业知识吗？这个问题有点棘手。一方面，很难想象，一个没有参与实际耕作的人，如何获得最好、最完整的农业知识。在此意义上，这一看法符合上文讨论的这一观点：关于如何统治的最完整知识属于统治者。另一方面，一位歇业的农民，可能会把耕作土地的任务交给他的孩子，并教他们如何耕作。歇业的农民不再耕作，似乎并不缺乏农业知识。^① 但这位歇业农民的知识重要吗？这似乎对耕作的农民们进行农耕无关紧要。农作物收成的好坏与歇业农民的知识毫无关联（除了与耕作的农民们分享他经年的智慧外——此时，这样的智慧成了耕作的农民们的知识，而非歇业农民的知识）。^②

因此，我们很容易想到这一可能性：不再耕作的农民曾经耕作过，他与还在耕作的农民不相上下，也拥有农业知识。但一个不曾耕作的人，会拥有农业知识吗？这是个更棘手的问题。

首先，从一个相对普通的观点来看，无疑，未曾耕作过的人能够拥有农业知识。在把耕作交托给后代之前，农民们会教他们如何耕作。不过，毫无疑问，一般说来，农民们不会只是向他们

① 这里有点棘手，因为，一位歇业农民或许不再能从耕作中学到更多关于农业的东西。由于他不再耕作，他对农业之“实在”的发现便终止了。如果关于“实在”的知识在某种意义上是积累而来的，因为，法“意图成为对实在的发现”，法发现的“实在”越来越多，从而揭露并纠正了“无知的人将其视为法律”的东西，那么，原本使我们的农民成为农民的知识，有一天可能会逊色于某个农耕农民的知识。显而易见，农民之为农民的身份问题，苏格拉底的时代与我们的时代形成了对照。在我看来，比起 2500 年前的农民来，我们时代的农民更了解“实在”。不过，我也认为，在当时农民之为农民，与现在农民之为农民并无二致。令我惊奇的是，这点与我这里探讨的一个问题有关：为了证明自己真正懂得某一“实在”，我们必须对一切“实在”有所了解。

② 然而，歇业农民可以再务农。要是他决定这样做，他会因具有农业知识，而比歇业的吹箫手这类人更快地确立自己的信誉（*bona fides*），吹箫手这类决定务农的人，先前并没有农业知识。歇业农民的知识是真实的知识，尽管它只是潜在地存在于与耕作的农民的关联之中。此外，显而易见，要是歇业农民对耕作农民的活动发表一番看法，他的看法会比歇业的吹箫手这类人对农业看法更受人尊重。

的年轻子女讲授如何耕作，也不会仅限于在书桌前讲授；农民们让年轻子女们干杂活，并在他们在有能力的时候，让他们在从事力所能及的农务中学习，直到其言传身教足以让下一代自己进行耕作。

但是，不曾分配过种子的人，原则上无法获得丰富的农业知识吗？一个人不能意图成为理论型农民吗？（当然，这种渴望的要点所在是另一个问题。）可以设想，通过不断研究农业书籍以及耕作的农民的长期经验，或许是这个人实现该意图的方式。这个人同样可以由此获得农业知识吗？或者说，这个人所获得的东西，可以更精确地描述为农业理论的知识吗？

“对实在的发现”（法所“意图成为”的）活动由什么构成？再者，如下两者之间的关系又是什么呢：一是法所“意图成为”的东西，一是那些渴望知道法是什么的人，如《米诺斯》中的苏格拉底？一个人仅仅通过阅读书本就能发现“实在”吗？这样做似乎有着极大的危险。人们根据什么可以得出结论说，那个人所阅读的东西就是对“实在”的真正描述——对于“实在”的不正确描述，“无知的人将其视为法律〔对实在的发现〕”^①

为了证实观点，似乎不得不对书中包含的假设性知识作某种检测。当然，我们可以这样入手：将我们的理智运用于书中提出的观点，或更完整的理论观点，以察看从前提到结论，是否按逻辑进行推论。毫无疑问，这会揭露出几类错误，但它无法为前提的有效性提供保障。再者，我们可以对比各种资料。对于这些资料所赞同的观点的真实性，我们或许无法十拿九稳，但对于这些资料所不赞同的领域内出现的问题，我们至少会留意。但这该怎么办呢？这些冲突又如何解决？

① 在苏格拉底谈论诗人们具有支配意见的力量时（320e），这个问题会变得一清二楚。

“发现”确实是个恰切的语词。^① 发现“实在”就是让某人看到实在，也就是说，“实在”首次一览无遗地将自身呈现给那个人。但是，毋庸置疑，早在某人看到“实在”之前，“实在”就已经是“实在”了，其他人很可能也已看到“实在”。然而，当某人第一次看到“实在”时，他的“发现”与其他人之前的“发现”并无二致。从这个意义上讲，书本中提出的各种关于“实在”的观点，仅仅是作为观点呈现给我们；要“发现”那些观点的真实性，只能由读者自行完成。^② 由此，我们检验了这些观点。为发现一本书关于农业的“实在”所提出的观点的真实性，我们可以务农。这可能是发现关于农业的“实在”的最好方式。但还有另一种方式：研究农民。在书本中，或更一般地说，在理论上，我们所展现的关于农业的“实在”，对此，农民们的活动又告诉我们什么呢？一方面，我们可以保持一定距离地研究农民，这样，我们的到来才不会使农民们感到不安，他们可以旁若无人地从事劳动。另一方面，我们可以与之交谈，向他们询问对农业的看法，并把书本中提到的各种有关农业的观点说出来，看看他们是否会认同。

不过，我们在此要当心，因为我们遇到了另一个潜在的困难。一位农民或许知道农业的“实在”，但并不知道他所知道的正是农业的“实在”。对农业的知与对知道（农业）的知，必须区分

① Judith Best 对《米诺斯》的解释着眼于“过程”与“结果”的区分：“法的统一是过程的统一，而非结果的统一；是意向的统一，而非结论的统一……结果即被接受的法律，只是过程相应的成功或结果。” Judith Best, “法是什么？——重新思考《米诺斯》”，前揭，页 102 - 13。她进一步指出，“苏格拉底不想把法等同于特定的法”。这点没错，但苏格拉底论证的重点在于，坚持探究任何宣称具有法律地位的东西的真相。苏格拉底没有探讨永恒真理之意义上的法的内容，这一事实并不意味着，在此意义上的法空洞无物，或人们无法说出其内容是什么，亦即，“实在”。发现的过程导向了某种结果，即被发现的“实在”。

② 当然，人们可以基于对作者的信任或信仰而接受这些观点。无疑，某些作者自己宣称并被认为具有这样的“权威”。

开来。很有可能，耕作的农民最了解农业的“实在”，但是，最了解农业“实在”之“实在”的人，或许是其他人。在此，苏格拉底探究的是法本身的“实在”——“意图成为对实在的发现”之物的“实在”。不过，任何特殊事物（如农业）的“实在”，只可视为万物之“实在”的一部分，或“实在”之“实在”的一部分。恰如以上所讨论的，要获得完整的农业知识，需要获得任何其他特殊事物的完整知识，以发现所有其他事物是否与农业有关联。如果我们有充足时间即无限时间的话，在彻底探究一切特殊的事物并放弃其特殊的“实在”的过程中，对某个特殊事物之“实在”的持续探索，就能在此意义上产生关于一切实在的知识。不过，这种方法给人带来的有关“实在”的知识仍残缺不全。我们无法获得整全，以及“实在”的“实在”。人们不应试图通过部分获得整全，而必须直接探究整全本身。因此，人们不必详细说明一切实在，或许就能谈论一切“实在”。倘若这是可能的话，比起对任何特殊“实在”的探究来，这无疑是个更全面的探究。

六

吹箫手的例子似乎与农民的例子稍有区别。我们可以像设想“理论型农民”那样，设想出“理论型吹箫手”吗？通过研究农业书籍，我们可对农业有所了解，甚至了然于心，但通过阅读有关箫的书籍，或聆听吹箫手的吹奏，我们可以成为吹箫手吗？我们只需吹奏。经由研究有关吹箫手的书籍，观看和聆听他们的演奏，并与之交流如何吹箫，最终也不能说，我们懂得了如何吹箫。

对农民和吹箫手的描述不相冲突的地方，乃是在此意义上：种子是庄稼获得丰收的先决条件，而曲调则是演奏动人音乐的先决条件。精心照料种子，才会获得好收成；曲调优美，演奏才会动人。

随后，苏格拉底也提到，“谁最擅长把食物分配给人的身体

呢”（317e）——在临近对话结尾处，苏格拉底又会回到这个问题——那就是“训练师”（318a）。紧接着他提到了牧羊人和牧牛者。回顾一下每个专业领域中的角色：农民拥有农业法律的“正确”（317d）知识；吹箫手也一样，他对其行业的法律“最精通”（317e）；训练师的法律“最好”；牧羊人的法律“最有益于羊群”（318a）；而牧牛者的法律“最有益于牛群”。由此，我们看到了农民、吹箫手、训练师、牧羊人和牧牛者。关于训练师，苏格拉底作出了表面性的一般说明：“对这方面的法律最精通的人，也就是最好的分配者。”（317e）然而，对农民的评判却不贴切：农民“拥有知识”且是个“好分配者”，他的分配“是正确的”（317d）。于是，我们看到，最擅长播种的是农民，正如最擅长作曲的是乐师，最擅长照料身体的是训练师，最擅长牧羊的是牧羊人，最擅长牧牛的是牧牛者。

〔类比的〕顶点就是：“谁的法律最有益于人的灵魂？难道不是王法？”（318a）同伴赞同这点。

因此，君王是“最有益于人的灵魂”的法律的分配者。但是，君王是比较像农民呢——因为，一个人不用当王，就可拥有君王恰切“分配”的知识，还是更像是吹箫手——因为，不会吹箫的人，就不能说拥有吹箫的知识？

就农业的例子而言，一个人不用当王，就可拥有君王的立法知识——或许是不完善的知识，但仍然是知识；然而，一个不会吹箫的人，严格来讲，不能说具有吹箫的知识。通过追问我们自身是否对如何吹箫了然于心，我们无法检测出吹箫手的本领。我们聆听的是曲调。但从苏格拉底的类比来看，这相当于考虑起始于种子的农民的最终产品：农作物。农民因好收成而被认为是好农民，恰如吹箫手因曲调动听而被认为是好吹箫手。训练师因照料好身体而被认为是好训练师，同样，我们根据羊群或牛群的状况，来评判牧羊人或牧牛者。这样，我们不就得根据民人的灵魂状况，来评判他们的君王？

这就使我们回到了苏格拉底向同伴提出的问题：“谁的法律最有益于人的灵魂？”“王法”——这真的是对苏格拉底所提问题的回答吗？按苏格拉底的说法，这里的“法律”不外乎是，已发现的、最有益于人的灵魂的“实在”。在此，似乎在两个层面上展现了君王作为立法者那不容置疑的（尽管有时会）身份：首先是从君王作为“公共意见”（314c）的提议者，这个不称职的、非苏格拉底的意义上讲；其次是从这些相当困难和复杂的问题来看，亦即，君王是否能够或应该转而关注真理：关于什么“最有益于人的灵魂”（318a）的真理，以及关于什么是真理的真理。

农民最有益于种子，正如乐师最有益于乐曲，训练师最有益于身体，牧羊人最有益于羊群，牧牛者最有益于牛群——那么，君王最有益于灵魂吗？不是神、祭司、哲人或诗人，而是君王？就这些宣称而言，这个例子可以最好地说明：与城邦密切相连的自我感觉，可以说是古代世界的特性——当同伴表示，他赞同君王确实最有益于灵魂时，苏格拉底赞扬他“说得好”（318b）。但是，照料人的灵魂的任务真的首先属于君王吗？眼下，我们可以说，除了君王（或负责设定“公共意见”的任何组织）外，没有人能安排好公共事务，以提供“最有益于人的灵魂”的东西；我们可以进一步推论，君王（或专门的政治组织^①）知道什么“最有益于人的灵魂”，也晓得，总体而言，“最有益于人的灵魂”的东西，公共事务的机构能最有效地提供。但对于这点，苏格拉底只字未提，更不用说分析为何如此。

对话进行到这里，促使我们从两方面来思考君王：作为认识者与作为行动者。我们也应当检审有关“最有益于人的灵魂”的问题，这个问题类似于问：关于“实在”的最好知识为何？可以

^① 我采用的这个术语来自科耶夫（Alexandre Kojève）。参见 Kojève, 《权利现象学导读》（*Outline of a Phenomenology of Right*），Bryan – Paul Frost 和 Robert Howse 译，Rowman and Littlefield, 2000，页 155。

说，也类似于问：关于“实在”的最好“分配”为何？

七

农民分配种子。君王分配（“提供”）什么呢？我们会倾向于认为：法律。但恰切分配种子的农民，其认识和行为与农业的法律相符。我们即便不是农民，通过研究农业，也可以对农业的法律有所了解。在农业方面，农民是立法者（或真正法律的批准者）。因此，不能完全说，君王分配了法律。在什么方面，君王是立法者（或者也是批准者）？所立之法涉及什么呢？灵魂。君王懂得将所需之物给予各类灵魂，而使其达到最好的状态。

不过，这意味着君王本身给予了灵魂所需要的一切吗？^① 当然没有。君王无法分配友谊给灵魂，而孤独的灵魂是处于最佳状态的灵魂，这似乎难以置信（或者，若有可能，那就会是这两种情形之一：要么一切灵魂必须是孤独的，与此一致的观点是，君王没有能力分配友谊，即便是荒唐的友谊；要么应该爱护某些灵魂，而不关注其他灵魂，这仍给我们留下了君王的无能问题）。浪漫的爱或母爱又如何呢？这些爱也不是君王的分配。

君王无法提供这些东西，要是这点没错，我们得当心得出结

① 施特劳斯说：“这位君王给每个人分配了对其而言最好的工作，也就是，最有助于使其成为一个好人的工作：君王并不把他所统治的人视为一个牧群的诸部分……除了君王当场以口头方式作出分配外，无法很好地做到，分配给每个灵魂对其而言好的东西……或许，可以简单点说，任何法律都无法很好地完成这样的分配。苏格拉底更喜欢说，最好的法律即王法圆满完成了这点。由此，苏格拉底暗示，法律应当是无限可变的。”施特劳斯，“论《米诺斯》”，收于 Pangle 编，《政治哲学之根》，前揭，页 73。施特劳斯再次提到了法的政治维度，并再次把一个学说归之于苏格拉底，这种学说涉及法应该是什么的变幻无常，亦即，法根据每个灵魂的需要而“无限可变”，是由某个有知识的人——或许是明智的君王决定的。我们也会发现，没有哪个君王能比成文法更好地完成这个任务。但这并不意味着，不可能确定君王所需要认识的事物，以及君王们（更宽泛地说，专门的政治组织）无法解决的问题。答案并非“无限可变”。问题在于：明智的君王依据什么作决定。

论说，君王由此与这些东西毫无关联。我们可以考虑一个反例：某位君王的统治建立在恐怖之上，使用了无数秘密的暴力机构，到处都是告密者，有些是自愿的，有些则是受强制的。毋庸置疑，这无益于发展人与人之间的信任感，这种信任感是友谊的特性。或者可以假设一下，某个专门的政治组织决定把所有孩子与他们的父母分离开来，以免子女们形成依恋，因为这个组织从某种角度断定，依恋是不明智的。那母爱又会变成什么呢？

在这些情形中，我们可以说，君王（在此，或许可以重提更直接的表述：“治邦的著作”，“政治的意见”，“公共意见”）有能力暗中破坏（如果不是真正摧毁的话）对灵魂最有益或有必要的东西。相应的，我们可以说，即便在某些情形下只是消极的，但通过制止借助其他手段削弱灵魂寻求最好之物的能力，君王（等等）原则上也有能力培植出最有益于灵魂的东西。当然，在此对我们而言，破坏了最有益于灵魂的东西的君王，只是不称职的、非苏格拉底意义上的君王。一个真正的君王或好君王，分配或提供了最有益于灵魂的东西，他要么采取直接的提供（旨在保卫王国），要么采取间接的提供（即可以繁荣私谊的公共环境）。

由于我们对君王的行事已有所了解，这对我们回到君王的认识问题或许大有裨益。这里的君王是指称职的、苏格拉底意义上的君王，也就是说，他懂得什么最有益于人的灵魂。（是否曾存在这样的君王是另一个问题。）但是，这意味着君王对何者拥有最全面的知识呢：是最有益于人的灵魂的东西，还是看似相同的东西，或者是灵魂本身？那真是加在君王头上的命令。就君王能够分配或提供那些事物而言，我们可以更有把握地说，君王懂得什么最有益于人的灵魂。也就是说，对什么最有益于人的灵魂，君王的知识具有权威性。凡是君王所能提供的最好的东西，真正的君王都了解，也都会提供。但这似乎为此留有相当大的余地：在关于人的灵魂的知识上，即便是最好的君王所必须拥有的，也并非最全面。

就恰切分配最有益于人的灵魂的东西而言，君王这样做就足矣：认识到人的灵魂渴望友谊之类的东西，从而安排相应的公共事务，以使这种渴望的实现不过分受限。君王不必了解，不同种类的灵魂所渴望的朋友是哪一类，也不必知道，究竟是否有一类灵魂不渴望友谊。同时，君王本身也用不着彻底了解，每一个特殊的灵魂是否晓得，他们之间应该友好结合在一起。最后，君王也不必知道，他所认识和提供的东西最有益于人的灵魂。这里可回到农民的类比，如上文讨论过的，农民可能知道农业的“实在”（从事物本身的意义上讲），但不晓得自己知道农业的“实在”，即农业“实在”的“实在”，同样，对于所有农业的法律构成一个整体的方式，我们不必懂得所有法律，也可以如实谈论。因此，君王也不必懂得统治之“实在”的“实在”，就能懂得统治的“实在”。

那么，又是谁懂得“实在”的“实在”呢？这似乎是苏格拉底一开始就为自己提出的任务。

八

这样，什么东西“最有益于人的灵魂”呢？又是谁不是在君王的意义上，而是在其本身的意义上，分配或提供了这个东西？通过苏格拉底目前提出的各种类比，我们对前者会有所了解，在对话结尾处，苏格拉底回到了其中一个类比，他指出，身体的训练师提供了“食物和劳作，他用食物使身体成长，用劳作来锻炼身体，让身体变得结实”（321c）。给予身体的是“食物和劳作”，那给予灵魂的是什么呢？苏格拉底向同伴提出了这个问题，同伴无法作答，这使苏格拉底以这样的评论结束对话：“不过，可以肯定，对灵魂中哪些东西构成了灵魂的善和恶显得一无所知，这对你我任何一人的灵魂都是可耻的，尽管有关身体及其他事物的那些东西，我们已研究过了。”在此，羞耻感与之前对如下问题的

“高贵”回答形成了对比，即什么可使身体变得“更好”。

这种对灵魂的茫然无知是“可耻的”。这似乎会使研究灵魂成为迫在眉睫的任务。显而易见，有充分的理由怀疑，苏格拉底会认为自己在这等事情上“一无所知”。可耻的不是我俩都（both of us）无知，而是“你我任何一人”（either of us）的无知——这无疑是指苏格拉底的同伴，他适才没能给出所需要的答案。

但对话没有继续探讨这个紧迫的问题。因此，这使我们认为，就对话的中心问题而言，该对话是完整的。对话探究的主题，自始至终是苏格拉底最初提出的问题：“法是什么，对我们来说？”有两种情况，要么对话在这个问题上根本不得要领，要么为了回答这个问题，事实上我们不必懂得灵魂的“实在”——对话没有涉及这点。

该对话绝非不得要领。或许，作者写这篇对话是为了“我们的”好处。但我们可以追问：最终，苏格拉底的同伴除了对灵魂的无知感到羞耻外，他还从对话中学到了什么？显然，对于法律问题，同伴的思维大大敞开了。法不仅仅是人们视为合法的东西。法也不只是恰切制定了的法律。当我们说，法因地而异时，我们实际上是说，对于法是什么或法应该是什么，人们的意见各不相同，而有些意见是错误的。当法律是正确的法律时，没有一个知道这点的人会想要改变法律。在人类活动的一切领域，而不仅仅在城邦的统治上，皆是如此。在思考法律时，人们应该警惕自己的地方性偏见（例如，仅仅由于米诺斯要求雅典人每年应提供七对少男少女来献祭给米诺陶，就视他为十恶不赦的君王）。善法有益于灵魂。人们格外敬重古老的法律是因为，它经受住了时间的检验。神圣的法律是最好的法律。

通过更细致入微地考查这篇对话，我们可以看到，同伴显然没学习苏格拉底的激进主义；也没学他攻击一切所谓没有体现“实在”的法律。同伴并没有认同苏格拉底的观点：为支持符合“实在”的法律，应当推翻恶法（因此，没有名副其实的“法

律”);此外,法的神圣性与诸神毫无关联,它相当于法的永恒性或永恒的真理。同伴不像苏格拉底那样,屡屡评判和审断法的真实性——包括据说由宙斯制定的古老法律的真实性的真实性。同伴未学苏格拉底彻底挑战法律:认为人们应普遍并永远认可基于真实判断的法律,因为,这种法律考虑到了最有益于灵魂的东西——最有益于灵魂本身的每种东西,以及最有益于每个特殊灵魂的东西。同时,这种认可也需要认识到政治意义上的法律的局限性。

因此,对话于此结束是恰切的:同伴对“灵魂中哪些东西构成了灵魂的善和恶”一无所知。这不是一种普遍的人之无知:显然,苏格拉底充分了解灵魂,他令人信服地指出,法的任务在于提供“最有益于”灵魂的东西——无论是直接地还是间接地。也就是说,法的任务与灵魂中最好的东西和谐一致,旨在激发灵魂中最好的东西,法与这些东西相吻合,能与其并行不悖地运行。我们又如何知道法律是否完成了这个任务,或完成的情况?这要通过检审我们自己的灵魂,或更直接点,用苏格拉底的话来说,通过指向我们灵魂的深处。在此,问题既不在于普遍的无知,也不在于可能注定这种无知的任何东西——例如,有可能是,对这类人的灵魂的“实在”所假设的不可知性——或是普通人,或是某些人,如苏格拉底的同伴。

在《米诺斯》中,同伴是匿名的。为什么呢?或许是因为,法律适用于每个特定的人和所有特定的人群,为任何这样的人提供“最有益于灵魂”的“东西”,并永远受他们评判和确认。

九

当然,可以想见,恶法有时会取代善法。换句话说,为实施“无知的人将其视为法律”的东西,会推翻基于“对实在的发现”的法律。这将取决于君王,或“公共意见”的制定者,或最一般地说,专门的政治组织。倘若“那些无知的人”取代了“那

些……有知识的人”，那么，对有知识的人引入政体中的“实在”的遵从，就会让位于某种截然不同的东西。

苏格拉底的描述中有什么东西具有导向性呢，有什么理由相信这种可能性更大：（不合格的）法律会逐渐变好（直至完善），而非逐渐变坏？换言之，我们（像苏格拉底那样，懂得法的“实在”）可以指望一切都变好吗，而非在无意义的风云变幻中，“那些……有知识的人”与“那些无知的人”不定期地轮当统治者？

有两个主要的理由让人认为，苏格拉底的描述暗示了某种具有导向性的、良好的东西，而非这两者的不断轮替：基于知识的统治与基于无知的统治。第一点涉及法律的特性与“实在”本身的特性。显然，人们渴望有法有纪。这种渴望来自灵魂。按苏格拉底的说法，灵魂就像肉体，因为，灵魂也可以用更好的或较糟的方式来照料。给予灵魂的最好分配是，确保提供给灵魂的东西，相当于提供给身体的“食物和劳作”。最有益于灵魂的东西，可以滋养灵魂（类似于“食物”），将灵魂训练得出类拔萃（类似于“劳作”）。这就是灵魂寻求的法律。

到哪里找呢？很有可能，某些人从自身中就可以找着：通过认识他们自己灵魂的“实在”，并依据这种认知行事，同时，通过寻求最有益于自身的东西，并相应地为自身订立准则（假如没有外在的障碍防止这样做），他们可以认识到“最有益于人的灵魂”的“实在”。苏格拉底似乎是符合这一类型的人。然而，原则上，或许没必要让每个人都从事这样的研究。只有了解自己的欲望，他们才会发现，那些欲望能在他们认识了自身的环境中实现。在此，我们面临着政治世界、君王世界中的重要部分。就人们的欲望仍未得到满足而言，不是因为政治世界妨碍了这些欲望的满足，就是因为，政治世界给他们培育了不健康的欲望，使他

们根本不能发现自身，从而与政治世界相互冲突而非和谐一致。^①不满足导致了进行改变的欲望，或者说，造成不满的东西使得欲望的满足未能实现。与此相反，满足并没有产生进行改变的欲望。

法律不仅有好坏之别，而且有更好或更坏之异，也就是说，“法意图成为对实在的发现”，在某些情况下，是对“实在”的发现，而在其他情况下，至少潜在地倾向于成为对越来越多的“实在”的发现。相应的，对越来越多的“实在”的发现，有可能产生更大的满足。而那些“无知的人”对“实在”的抛弃，将造成更大的不满。因此，我们看到，人的灵魂，即包含“构成灵魂的善和恶”的那些东西的“实在”，本身可评价法律，因满足而认可体现“实在”的法律，因不满而否定“无知的人将其视为法律”的东西。^②当然，表面看来，混乱无序的灵魂满足于现存的恶法。由于是表面的满足——例如，德国人对希特勒的热爱——我们仍有责任探究“实在”，并判断“公共意见”是“真实的意见”，还是关于“实在”本身的真理。但我们有权追问，是否仅仅表面的满足就能产生永恒的法律（法律的任何变更都反映了人类对现状的不满）。如果可以，那就不仅仅是表面的满足，同时，如果我们关于“实在”得出的结论，与表面性的永恒满足相冲突——例如，在我们的时代，与对人祭仪式的普遍禁止相冲突——那么，就是思考这一可能性的时候了：我们“未知的”东西与我们认为自己已知的东西一样多。

此外，在检审表面的满足时，我们必须小心谨慎。重要的问

① 苏格拉底提到，食物可使“身体成长”。现在，我们可以说，在此意义上身体定会成长：细胞必须更新，或身体会死亡。但在此，苏格拉底的表述似乎有意让人想起，我们身体成长的生命期，并非是从有争议的角度来讲，而是从让身体变得更强壮的角度来讲，亦即，从出生到成年。如果灵魂也可以说是以这样的方式成长，我们就不仅需要滋养成年人灵魂的东西，也需要让儿童的灵魂成长的东西。这最终指向了青年人的教育。

② 这也成了一种依据：讨论法并不需要讨论违法——犯罪和惩罚。

题在于，展现自身的满足是否意图普遍化。如果有大量的不满出现，这就向我们吹响了警号：目前的满足并不充分，那仅仅是混乱无序的灵魂的满足。同时，我们也必须细致入微地检审不满足，以便确定这是哪种不满：是秩序井然的灵魂不满于“无知的人将其视为法律”的东西，换言之，即有理有据的不满，还是本身就是混乱无序的灵魂的产物，也就是，莫名其妙地拒绝“实在”的不满。^①

苏格拉底的描述暗示了某种具有导向性的、良好的东西，这样看待的第二个理由是，人们倾向于将法律写下来。苏格拉底提到了“治邦的著作——君王和好人的著作”。这一点至关重要。如果不合格的意义上的法律，即仅仅是“治邦的著作”或“公共意见”或“视为合法的”东西，也是严格意义上的法律，亦即，发现了的“实在”，那么，成文法就不仅产生了法学史的记录——对特定时间和地点里、不合格的意义上的法律的记录，而且产生了对“实在”的记录。因此，在其他地点和时间里，其他人可以通过著作获得“实在”。倘若为了实施“无知的人将其视为法律”的东西，而废除了严格意义上的法律，那么，这种法律也不会永远消失。相反，它等候被发现。然而，在此我认为，正

① 有些人质疑，普遍的满足是否有意义的政治标准，因为，要获得任何这类东西都被认为不可能。Howse 和 Frost 为他们翻译的科耶夫的《权利现象学导读》（前揭），写了一篇出色的导言，“普遍均质国家的可倡导性”（*The Plausibility of the Universal and Homogenous State*）（〔译按〕中译本见刘小枫选编，《驯服欲望：施特劳斯笔下的色诺芬撰述》，贺志刚等译，华夏出版社，2002），在犯罪与疯狂的问题上，他们批评了科耶夫。这些问题在科耶夫的终极国家（end-state）中还会出现呢？不过，就终极国家是个标准而言，它并非是普遍的满足本身，我们至多可以期望，最好的君王本身能肩负起这个任务：为每个臣民找到合适的朋友。有争议的是对法的满足。一般而言，罪犯们不会期望改变法律。罪犯犯罪时，不是为了想要立法，即改变“公共意见”，毋宁说，是为了追求个人利益。而对疯子的不满，我们应该为其赋予什么政治意义呢？尽管 R. D. Laing 等人试图用疯狂来批评现代症候，但似乎显而易见的是，疯狂并没有为政治变革铺平道路。换句话说，满足和不满是形式范畴（抽象概念），这些范畴一旦出现，就有要考虑的内容（特殊性）。

如我上文所指出的，就某人首次看到某物这一意义上的发现，与其他人看到该物的发现并无二致，因为，其他人此前已看过该物，不过，如果较早的发现者写下了“对实在的发现”，要再获得这样的发现就更容易了。或许，说这是“实在”与说原来这就是“实在”，这两个相同的“实在”的差异就在于，一个是重新发现，另一个则是最初的发现。值得注意的是，获得某人确定为“实在”的东西，并没有免除这项义务：自行决定原来这就是（或者，不，这不是）。

十

但苏格拉底真的这样认为吗：在广泛而充分认识和理解“实在”的世界里，能制定并普遍接受永恒的法律，亦即，“人们视为合法的东西”，“公共意见和投票通过的法令”，以及已发现的“实在”三者合为一体？或者，在此，苏格拉底只是作为了解“实在”之“实在”的人，阐明了他个人的满足，并鼓励同伴这类人尊崇古老的法律，以免他们太热衷于推翻现存的秩序（该秩序使苏格拉底有从事私人哲学活动所需要的自由^①），以支持新事物——比起现存的法律来，新事物结果可能更糟糕，无异于“无知的人将其视为法律”的东西？或许，我们有必要区分理想的或想象的世界与我们的（或苏格拉底的）世界，前者是“实在”统治的世界，而在我们的世界里，法不过是“人们视为合法的东西”，或“公共意见”，或“视为法律”的东西。由此，我们认识到，理想的世界只存在于“那些有知识的人”的想象中，并只为他们存在。

然而，为了采纳这个观点，我们似乎得将这些东西视为不相干的或反讽的而不予考虑，即苏格拉底许多直言的话，以及我们

① 直至被传唤去答复不虔敬和败坏青年的指控，而后饮鸩而死。

从细究这些话所获得的一切暗示——苏格拉底似乎借这些话透露了某些真相。在《米诺斯》里，苏格拉底言谈中出现无可争议的反讽时并不表明，他在《米诺斯》中所说的一切全都是反讽的。要么，如我已指出的，对“法是什么，对我们来说”这个主题，该对话进行的探究前后一致，要么，作者借苏格拉底之口说出那些看起来既一致又充满暗示的话，完全别有用意。没有特殊的理由认为，苏格拉底对他所描述的事情会很快实现信心十足。不过，如果“实在”不是在，因为它不可能在，那么，就难以深入理解对“实在”之“实在”的思考。人们也可以问：法是什么，对诸神来说？

此外，理想的达到或实现的问题，不能曲解为理想的马上或即将达到或实现的问题。没有理由认为，传播有关“实在”之“实在”的知识，其唯一方式是靠全能的神显现（事实上，可以断定，靠全能的神显现也无法传播这样的知识，或许，只有靠神的干预才可能实现）。关于“实在”（法“意图成为”的东西）的知识，乃是在两个层面上积累起来的：其一，显而易见，它的积累是从这个意义上讲，即苏格拉底时代的农民所拥有的知识，相较我们时代的农民所拥有的知识——整体来看，可以说人类更了解“实在”了。其次，关于“实在”之“实在”的知识具有传播性，我们必须能够说，我们知道一切“实在”中不可化约的某几个，以便可以说，我们知道任何“实在”。在此，许多人从他们的特性来看，可以说知道关于“实在”的“实在”，并自己获得了“发现”，尽管在许多情况下，在他们读到“那些有知识的人”的著作之前，他们是以原来这就是“实在”的形式，回应已被取代的“实在”。除了有关拥有“实在”之“实在”的知识的问题外，许多人发现自己的处境令人欣慰：他们灵魂的培育与这种法律更为和谐，即体现了已发现的“实在”的法律。因此，他们没有遭受献祭给米诺陶之类的命运。

或许，这里有必要考虑一下我们之前提到过的一个区分：一

是苏格拉底在《米诺斯》中所说的话，一是《米诺斯》的作者（为方便讨论，我们将称之为“柏拉图”）在著作中就苏格拉底所说的话而写下的东西。^①在此，除了借助柏拉图之外，我们无法接近苏格拉底，柏拉图为我们写下了苏格拉底与同伴对该问题的探究：“法是什么，对我们来说？”以这样的方式——当然，我们有义务自己检验各种问题，这也是此文的目标——我们可以说，在《米诺斯》中，柏拉图“治邦的著作”显然可归为“君王和好人的著作”，这些著作给予我们法律，也就是，发现了的关于“实在”的“实在”。我们得以解决各种问题的方式是，确保“实在”也整个儿成为“公共意见和投票通过的法令”，成为恰切制定的法律，并由此让人“视为合法”。

柏拉图写下了《米诺斯》，而苏格拉底不着一字，相比之下，柏拉图此举使得我们更易于理解各种问题。不过，苏格拉底似乎想让他的同伴加入对话，参与讨论“法是什么，对我们来说”之类的问题，以此启发柏拉图“为我们”构建出这样一个对话。显然，关于“实在”之“实在”的知识，终归不是历史上的苏格拉底想要自己保留，自己发现，并由此宣称，哲人具有某种特殊的权利自行拥有的东西。相反，苏格拉底谈论这种知识，并在谈论中激活了某种东西。苏格拉底完全属于我们的时代，因为，“对我们来说”，法就是他所发现的“实在”的“实在”——最古老的法律。

① Bradly Lewis 提供了一份反对《米诺斯》出自柏拉图的文献，见“柏拉图的《米诺斯》：自然正确问题的政治与哲学语境”（Plato's *Minos*: The Political and Philosophical Context of the Problem of Natural Right），载 *The Review of Metaphysics* 60: 1（2006.9），页 17 - 53。传统上将该对话归于柏拉图，Lewis 本人对此表示“最应尊崇”。我赞同这个观点，但在一个关键方面我的解释不同于 Lewis——确实是关键方面，亦即，该对话是像 Lewis 认为的那样，指向了法在渴望发现“实在”上的局限，还是更根本地指向了法发现“实在”的可能性。

法的统治的神话基础

——柏拉图的《米诺斯》与《克力同》

普拉克 (Martin J. Plax) 撰

林志猛 译

论 点

本文将探究苏格拉底在《克力同》和《米诺斯》这两部作品中所讲述的故事，以及讲述这些故事的语境。两篇对话的故事都戏剧性地夸大了不服从法律的后果——无论城邦还是个体公民的不服从。正是这些戏剧性夸大在柏拉图对话里的存在，显示了以下过程中修辞要素的存在：把哲学的智慧传递给非哲人，非哲人由此致力于柏拉图式的关注，关注哲人的治邦之才。换言之，在揭露法的统治的真相这个过程中，这些戏剧性夸大是一种辅助，用于论证并增强说理和劝谕的作用。

本文将证明，1) 在《克力同》里，苏格拉底关于雅典法律所说的话，旨在使克力同对法律的脆弱产生同情，并通过唤起他的怜悯之情，促使克力同认同他不认同的法律；2) 在《米诺斯》里，苏格拉底回忆起征服雅典并将其法律强加给这个城邦的克里特王，意在唤起匿名同伴的恐惧之情；3) 将这两个故事合在一起看，可以发现，法的统治与其说取决于对原则的呼唤，不如说取决于政治家对这两者的审慎平衡，即同意与强迫——这些政治原则源于怜悯和恐惧，亚里士多德后来将它们视为悲剧唤起的情感。

这些论证来自基于这一假设的分析，亦即，在每一篇对话中，存在两种声音，对话者的声音并不仅仅是苏格拉底哲学探究的陪衬。每一个对话者都有自己的声音，读者只有这样进入才能听得到：即便同意苏格拉底之时，也怀疑苏格拉底的说法是否反映了他所真正认可的东西。^①

第一部分

1. 苏格拉底在《克力同》里讲述故事的语境

《克力同》的场景是苏格拉底所在的牢房。在隐喻的意义上，牢房就像《王制》卷七里的洞穴。但情况相反。《王制》是哲人返回洞穴，回到影像世界，《克力同》则是非哲人走向囚禁在洞穴中的哲人。

克力同进入苏格拉底的牢房时，他还在睡。苏格拉底醒过来时，天还是黑的，但有足够的光线让他认出克力同。是克力同摇醒了他，还是苏格拉底“自然地”醒过来，我们无从知晓。我们知道的是，他对克力同讲的第一句话是两个问题：他为什么这时

① Martin J. Plax, “严肃看待克力同” (Taking Crito Seriously), 载 *Polis*, 16 (1999), 页 86 - 92; “柏拉图《欧蒂德谟》中的克力同：家庭和钱财的热爱者” (Crito in Plato's Euthydemus: The Lover of Family and Money), 载 *Polis*, 卷 17, 2000 秋, 页 35 - 59; “苏格拉底热爱人的根源与法的统治：柏拉图的《克力同》” (The Roots of Socratic Philanthropy and the Rule of Law: Plato's Crito), 载 *Polis*, 18 (2001), 页 59 - 90; “牟利与嫉妒：《希普帕库斯》” (Profit and Envy: the Hipparchus), 载 *Polis*, 22 (2005), 页 85 - 108; 以及“苏格拉底的申辩：一次辩驳” (The Apology of Socrates: A Rebuttal), 见 2005 年 The American Political Science Association 会议论文。关于方法论及其原理的简要讨论，参见拙文“思索《反叛美国的密谋》” (Thoughts on The Plot Against America), 载 *Society*, 2005. 5/6, 页 78 - 84。亦参 John Beversluis, 《盘审苏格拉底：柏拉图早期对话中对话者的辩护》 (Cross Examining Socrates, A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues), Cambridge, 2000。

候来（在还是天黑的时候）？不是还早吗？克力同同意确实还早。他没有回答为何早来。苏格拉底问他几时了，克力同说，“黑夜刚过完”。几乎是黎明了。这表明，在对话的开头，听觉强过视觉。但随着对话的进行，太阳慢慢升起，这意味着，只是到了后来，我们才能够瞥一下所讨论的事物的“样式”（εἶδος）。那个时候，苏格拉底讲述了一个神话，并发表了对雅典法律的看法。

克力同为什么那时候来？他告诉苏格拉底，他听说从代洛斯（Delos）开出的船那天晚一点就会回到雅典。那意味着，苏格拉底隔天就得被迫饮鸩了。克力同前来谈话，是期望苏格拉底在隔晚潜逃吗？那是不可能的。克力同将向苏格拉底表明，城邦里有告密者，因此，他无法确定是否有人看见他进了监牢，尽管他是在黑夜里到来。他也无法确定，如果确实有人看到了他，那人会不会通报当局要严加看守，无论当晚还是隔晚。

当苏格拉底问，监守怎么会允许他进来，克力同坦诚，他行了点贿给监守。由于这种行为在当时的雅典可能司空见惯，我们或许会期望苏格拉底批评克力同这样做，但苏格拉底没有。接下来的对话清楚表明了这点。

苏：你刚到，或是来些时了？

克：来些时了。

苏：为什么不即刻叫醒我，却坐在旁边不做声？（43a - b）

苏格拉底现在醒了。他了解到，克力同在黑暗中呆了些时候，他来不仅仅是为了交谈。克力同到来后，默不做声地坐着，犹豫了好一会。现在，黎明即将来临，如果克力同与苏格拉底想逃监，他们会很容易被发现。因此，此时不可能真的逃监了。有可能逃监的时机已错过，因为克力同犹豫了太久。

为何呆了这么久不叫醒他，克力同对苏格拉底的这个问题作了解释。但克力同的回答透露出，他可能有所隐瞒，他提供的理

由看起来不是他犹豫的真正理由。

克：以宙斯的名义，苏格拉底啊，我自己正想不要这样悲伤失眠！方才对着你叹异了半晌，看你睡得那么酣。我特意不把你叫醒，让你尽量过着快活的时光。我时常感觉你生平尽是乐观，现在愈觉得，当前你大祸临头，还是如此安宁，泰然处之。(43b)

这看起来让人无比惊诧：苏格拉底问那个问题，克力同却在辩护。要是克力同早点叫醒他，苏格拉底是否会答应逃监，这说不准。即便苏格拉底醒来的那个时候答应出逃，那也不是真正的选择了。克力同以宙斯为誓，似乎由此肯定了其解释的真实。但克力同的回答显示，他意识到，苏格拉底怀疑他可能是有意拖延时间，直至延误了时机，除谈话之外，什么也做不成了。简而言之，克力同所说的不总是他所信的，有时也说些言不由衷的话。

克力同与苏格拉底的深厚友谊，可能会促使他思考一种高贵行为——保护朋友的生命。但与其高贵性相冲突的告密，暴露了他的恐惧。克力同认识到，这种高贵行为可能意味着牺牲自己的安全、财富乃至生命。如果他失眠过，那是因为他不知道怎么做。尽管有两个方向同时在拉扯着他，他还是来到了牢房；但在这样做时，他可以“两全其美”：其行为尽管违法但看起来高贵，同时也将自己的风险降到最低。

当他来到牢房发现苏格拉底正睡得酣时，他嫉妒苏格拉底将自己的生死置之度外，也可能会思忖：“如果他对自已的生死毫不在意，为何我自己要去冒险呢？”此外，在审判时他也听到苏格拉底说，他不想流放。因此，克力同可以向自己证明，恳求苏格拉底出逃，将会无疾而终。如果秩序井然的灵魂是摆脱了自我矛盾的灵魂，那么，促使克力同贿赂监守，而又没有叫醒苏格拉底的矛盾心理，就揭露了他拥有的是自我冲突的灵魂。

由于感觉到克力同的焦虑，苏格拉底安慰了克力同。“好命运啊，克力同；若是神的意旨如此，就这样吧。”(43d) 这是一个完全听天由命的回答，似乎意在稍稍缓解克力同的焦虑感。

随后，苏格拉底告诉克力同，在睡觉时，他做了一个有预兆的梦。这是苏格拉底的第一个故事。“一个白衣丽人示现于我，来我处叫我，对我说：‘苏格拉底噢，今后第三天，你就会来到肥沃的佛提亚（Phthia）。’”（44b）不管克力同是否知道，这是对英雄阿基琉斯（Achilles）说的话，他肯定认识到，苏格拉底正在对他说，“你迟疑着没叫醒我，这对你我两人都是幸运的”。克力同可以确信，由于犹豫，他做了有益于苏格拉底的事，同时也做了有益于自己的事。克力同可以认为，在天还黑的时候，他没及时叫醒苏格拉底是正确的。

直到此刻，克力同才认为，恳求苏格拉底听从他出逃是安全的。但在这样做时，克力同透露了他来这里的真正原因。他告诉苏格拉底，他来此是因为他害怕，要是他没来这里花钱帮苏格拉底逃出去，别人就会认为他吝啬，特别是那些不了解他们关系的人。这意味着克力同承认，他来这里是由于对自身名誉的关心。

在他虚张声势对苏格拉底这样说时，他暴露了迟迟不叫醒苏格拉底的动因：

请告诉我，你是否为我和其他朋友顾虑，唯恐离开此地，告密者（συκοφάντης）要和我们过不去……逼使我们破产或损失大量钱财，此外还要遭受其他不幸？若是怕这一些，请置之度外吧。（44e）

尽管克力同直接拒绝了苏格拉底的关心，但他担心告密者，他希望苏格拉底为了他也为此担心。

在恳求苏格拉底逃往忒萨里（Thessaly）失败后，克力同开始攻击苏格拉底，谴责他的做法背叛了家人和朋友，此时暴露了克

克力同因懦弱而导致的后果：备受良心不安的折磨。实际上，克力同的潜台词是，“父母具有责任。你是哪种父亲？不义的父亲！”由于作出这个指控，克力同卸下了一切温和的伪装。一怒之下，他指控苏格拉底是个懦夫，这个指控体现了他良心不安的根源——他的懦弱。

在回答时，苏格拉底以一个对克力同的反诘入手，旨在教导克力同正确行为的原则。但为了确保克力同留心倾听，苏格拉底再次宽了克力同的心，让他感到不会有损失分毫的危险，因为他不会逃监。这一消息将解除克力同可能有的一切焦虑，苏格拉底将改变他的想法。现在，克力同相信，他与苏格拉底达成了默契。

克力同会因正义之举亦即合法之举而受尊敬，苏格拉底在指出这一前景后，问克力同，要是他不经雅典人的同意而擅自出逃，是否正义。如果苏格拉底的出逃是正义的，雅典人就不得不改变他们的看法。

通过探讨以不义还不义是否正当，苏格拉底为探讨同意原则做好了准备。他问克力同，他是否“冷漠地”避开了这一原则。但他没有给克力同回答的机会。相反，他又问道：“与他人协定的事情，如果是公正的（强调为笔者所加），是否应当做，或者可以背信负诺？”现在的问题是，人们是否应当尊重协定，亦即，是否应当立约，如果它们是公正的。这不是关于遵守任何一种契约的概述。这意味着，如果协定不公正，人们就没有必要尊重它们。但这留下了一个未明说的问題：判断一个协定是否公正的标准又是什么。

苏格拉底不仅问雅典的法律是否不义，他还问，克力同与他或任何其他朋友的关系，是否基于某个心照不宣的协定：朋友双方应相互坦诚。

苏格拉底总结说，

从这些方面考虑：如果我们未说服公民们（*polin*）而擅

离此地，我们是否负了最不该负的人——以恶对待他们了？如果我们协定的那些事情公正，我们是否要履行呢？(50a)

克力同答道：“我无法回答你的问题，苏格拉底啊，因为我还不明白。”这意味着克力同承认，他不懂得如何正确行事。

直到此刻，苏格拉底才终止了用诗歌（更确切的说是戏剧）来说理。在这样做时，苏格拉底让克力同扮演了一名听众的角色，一个虚拟的舞台所传达出的情感打动了这名听众。考虑到对话的地点，有关雅典法律的讲辞的叙述无疑表明，讲述故事的效果取决于倾听者对困惑的承认，以及他对应当做什么的矛盾心理的呈现。

2. 关于法律的讲辞

请由此着想：我们正要逃出此地——或者怎么说都可以，法律与城邦共同体（κοινὸν τῆς πόλεως）来到并站在我们身旁，问到：“苏格拉底，告诉我，你心想做什么？你所图谋的事不是有意竭力毁坏我们——法律和整个城邦吗？”(50a - b)

这个最初的声明是由某个统一体即城邦（πόλις）作出的，因为它以单数形式“告诉我”（εἶπέ μοι）发言。但法律（laws）的声音随即取代了城邦的声音，法律以复数形式发言，因为，法律多种多样，^① 体现了多数人。

法律代表自己和城邦作了两个声明。第一，要是这样法律将不复存在：遵守法律的城邦公民变成了个人（ιδιώτης），从而使自己免于服从法律亦即法庭的判决。第二，苏格拉底一出逃就破坏了法律。实际上，法律是宣称，当法之为法时，也就是，当公民

① 例如，并非所有罪行都是颠覆城邦之罪，并非所有法律都有死刑。

们无一例外接受法律的约束时，城邦才有可能存在。

这个虚拟的讲辞表明，苏格拉底正在告诉克力同，当个人认为自已可免于服从他们希望其他所有人都服从的法律时，法的统治就开始瓦解了。

在传达了法律的说法后，苏格拉底问克力同，“我们怎么答复这话以及其他类似的话？……我们应这样质问它们吗，‘城邦冤我，对我判决不公’？我们应这样说，还是怎么说？”（50b - c）克力同的回答是肯定的。“藉宙斯的名义，这正是我们想说的，苏格拉底！”

在追问我们应该怎么说时，苏格拉底是在邀请克力同一道宣称，城邦对他不公。但是，通过让克力同注意到法律和城邦的不公，苏格拉底提出了这个问题：存在一种超越法律或习俗的正义原则。

然而，可以看到，在服从判决时，苏格拉底运用了一个原则：忍受不义好过行不义，如果我们记得，克力同指控他要是服从法律，就是对他的儿子行不义，那么，我们就有可能发现这两者的张力，一是基于同意的城邦的习俗权威，一是基于自然的家庭的权威。

在清楚表达了对城邦的指控之后，苏格拉底回到了他的虚拟讲辞。在为自己和城邦辩护时，只有法律发言。法律试图说服苏格拉底（和克力同），它们没有行不义。法律的辩护基于正义即守法这一前提，苏格拉底以行动表明他赞同这点。

在和克力同交谈时，苏格拉底提供了法律所给的证据。

怎么好，假如法律说：“苏格拉底，这岂不是你我所同意的：服从城邦的任何判决？”我们若对它们的话表示惊讶，它们也许会继续说：“对这话不必惊讶，苏格拉底啊，请答复，因为你惯于问答。来吧，请问你对我们和城邦有何不满，竟至于想毁灭我们？首先，你身难道不是由我们来的？你父不

是通过我们娶了你母、生了你吗？请说，对于我们有关婚姻的那些法律，有什么不良处你可以指摘？”（50c - d）

在苏格拉底与克力同这样交谈时，法律使苏格拉底想起了他过去同意的事：他与法律的关系是一种协定或同意。苏格拉底同意守法。不过，法律接下来所说的话，压根不涉及那个协定之正当性的论证。将感觉到的不正义等同于实质的不正义，这是否正当？法律对这个问题一言不发。

相反，法律提出了一个从相反方向进行论证的问题。第一个问题是：“你身难道不是由我们来的？”这个问题的答案应该是，不是。生育人身的“法律”是生物的而非法律的。

紧随第一个问题的是有关婚姻法的高贵性问题。苏格拉底指出，他没有发现婚姻法的瑕疵。然而，在这样做时，他隐藏了那个有关生育人身的法律的似是而非的问题。现在的主题是法律的正当性，或生物性生育的不正当。

法律询问苏格拉底，法律在管理小孩的豢养和教育上，他有什么可指摘的，问过之后便得出结论说，公民们都是他们的子息和奴隶。在僭取父权的壁炉台上，法律假定自己像是自然的产物而非习俗的产物。这就是为何法律能够宣称，它们与公民的关系是一种不平等、非互惠的关系。代表城邦的法律可以对其公民宣称，公民们不可擅用法律牟利。

关于儿童在生理上和教育上的发展，法律和苏格拉底只字未提。他们完全忽视了这一事实：随着儿童身体的发育，他们受父母保护的需要越来越小。此外，随着他们学识的增长，他们能够独立作出判断。

但仅仅因为法律在这件事上没有公开发表任何看法，并不意味着法律忽略了这件事。当法律以故土（πατρίς）而非城邦的名义呼吁苏格拉底时，它们便考虑了这件事（51a）。我们父亲的“故土”暗示着我们与祖先的紧密关系。通过以故土的名义呼吁苏格

拉底，法律显明，父权从未完全废除。父权藉此仍保持着影响力：让儿童缅怀过去的东西，并对前人心怀感激，因为前人建立了引导后人的传统方式。

因此，法律和故土问苏格拉底，它们这样说对不对：“我们说，不仅在言语上而且在行为上，你都同意由我们来统治。”(52d) 聆听这些宣称的克力同是位父亲。他理解甚至支持这些父权的主张。他回答苏格拉底说，“必须同意，苏格拉底”。克力同凭直觉知道，法律和城邦指控苏格拉底（并扩及克力同）忤逆，这使克力同对其子和自己产生了恐惧。

法律和故土还提醒苏格拉底，他从未离开过雅典，而他在活着的七十年间完全有机会这样做。法律告诉苏格拉底，如果他现在去了异邦，母邦和那些城邦的法律都会将他当作嫌疑犯。法律说，忒萨里乱无法纪，那儿毫无限制，因此，苏格拉底在那里没有安全。

法律以回应克力同在儿子问题上对苏格拉底的指控作结。

或者你想为儿子而活，要把他们抚养、教育成人。这怎么办？把他们带到忒萨里……或者不把他们带去，你以为，他们不在你身边，有你活着，所受教养总比你死去好？固然，你的朋友会照顾他们……苏格拉底啊，听从我们这些抚养你的人吧。不要顾惜儿子、性命以及其他一切胜过关心正义……不要听克力同的话。(54b – 55d)

这里总结了法律和故土对城邦的辩护。这无异于表明，城邦的要求与家庭的要求存在冲突，城邦的要求更优越。故土联合了法律，但反讽的是，这种优越性的宣称竟是基于父权的宣称。它并非基于同意的原则，而只是为该原则所强化。

到了整篇讲辞的结尾，克力同已有理由接受城邦那些更优越的宣称，并为自己没有叫醒苏格拉底而做对了事感到满意。现在，克力同无须再受良心不安的折磨，因为，这已让位于对多数人的权力

的恐惧。这就是为什么，当苏格拉底邀请克力同作出回应，并断言他即使在一旁聒噪也是徒然时，克力同最终说，他没有可说的了。

法律和城邦基于父权的宣称所做的那些论证，并非只是克力同所熟悉的论证。城邦曾宣称，如果苏格拉底摆脱了法律的权威，城邦就会毁灭。法律证实，城邦也是会死的，城邦害怕自己的灭亡。法律曾声称，自己即便不是神圣的也是超人的，这样，法律对死亡的恐惧就暴露了自己神圣性宣称的可疑。因此，法律本身自相矛盾。

由于克力同的良心不安促使他指控苏格拉底对家人不义，这样，苏格拉底的目的就在于让克力同相信，他没有在黑夜时及时叫醒自己出逃是对的。没有审慎思考的高贵行为，其后果是极端的。仅有盘算而没有对高贵性的关注，这种行为的结果是另一种极端。苏格拉底寻找的是两种极端间的中庸之道。他的目标在于，用一种对高贵而清醒的行动的渴望，取代克力同的良心不安。这意味着，高贵的行动辅以对自己行为的得失的严肃思考，不是为了自己，而是为了城邦和故土。

这些主张对克力同有何影响呢？现在，克力同认识到，来探监的他就像一个想避开父亲的目光偷偷溜走的儿子。但法律和城邦要求他考虑父亲的角色，并同情他们在这个时候的危险处境：公民们像忤逆的儿子那样做，这威胁到了父亲们的权威。苏格拉底的虚拟讲辞旨在唤起克力同对法律和城邦的同情（如果不是怜悯的话）。他鼓励克力同思考违法的结果——当儿子们发现他违法时，他们就能证明自己违反父亲的权威（尽管不是真正的弑父）是正当的。这种对法律的可朽的同情，会使克力同想到，即使面对的选择是早些叫醒苏格拉底，他们的做法也不会变。这一可能性减轻了克力同对自己的怯懦的蔑视。

3. 克力同：怯懦与同意

苏格拉底服从法律是因为，他相信法律论证的真实性，这一

观点的传统辩护者得出结论说，苏格拉底同意去死的意志，乃基于法的统治这个原则的正当性与合理性。然而，苏格拉底引入城邦和故土这一事实表明，法的统治取决于与现在和过去的情感联系，与因其祖先而被视为神圣的土地的情感联系，而非取决于理性。考虑到法律是借苏格拉底之口发言，我们可以得出结论，同意源于脆弱和无辜，当公民们变得“精明”时，同意就遭到了削弱。

《克力同》表明，法的稳定性也取决于感激之情，即公民们对获得法律提供的好处的感激。如果像克力同那样，觉察到法律的不义，那么，就会轻而易举地遗忘感激之情，对法律的服从也会烟消云散。在贿赂监守时，并在事实上成了法本身时，克力同显明了，守法的义务以感激之情为基础是脆弱的。公民们需要有人提醒，他们从法律中获得了什么。这就是苏格拉底引入城邦和故土的原因。

克力同热爱家庭和钱财。《克力同》表明，这类公民才是法的统治的坚定支持者，当这类公民有意不守法时，法的统治这一原则就岌岌可危了。《克力同》所展现的法的统治是一种审慎的统治，而非哲学的统治。不审慎的行为，即冒险行为，可能使这种审慎的统治变得脆弱。苏格拉底讲述的神话显示，通过对怯懦给予尊敬而削弱勇气，法的统治能得到最好的保护。^①

第二部分

1. 苏格拉底在《米诺斯》里讲述故事的语境

同意问题及其作为法的统治的唯一依据的脆弱性，《米诺斯》

① 这是霍布斯在《利维坦》(*Leviathan*)中阐述的现代同意概念的依据。

也有提到。^① 苏格拉底不带公然的挑衅，向其匿名同伴提了个含混的问题，同伴像他一样，也是个老人（321d）。苏格拉底问：“法是什么，对我们来说？”从这个问题的唐突，我们可以推断出：在雅典，人们视为法的东西不再被视为法，这两人刚刚谈论的是“目前的不满”，亦即，雅典法律的改变。

在后来的两次回应中，同伴表明，情况就是如此。同伴在第一次回应中断言，“在相同的事务上，我们并没有一直使用相同的法律”（315a）。在第二次回应中则断言，“我们的法律总是不停地变来变去”（316b - c）。不过，这个探讨的核心是，同伴动情地称赞，如今，雅典禁止了人祭。与此相反，同伴严厉斥责其他城邦还在实行这种“野蛮的”习俗，甚至谴责雅典过去也要求人祭。同伴似乎乐于生活在雅典政治生活的文明（有人也许会说是自由）之下，这种文明（或自由）乃是继乱无法纪而来。

苏格拉底开篇提的问题“法是什么，对我们来说”，既可指“我们所认为的法是什么”，也可指“我们服从的法是什么”。在回答苏格拉底这个含混的问题时，同伴以他自己的一个问题回应：“你问的是哪种法律？”由于苏格拉底最初的问题模棱两可，同伴这样回答完全合理。不过，这个回答受到了质疑，同伴陷入了守势。“什么？还有这法与那法之分——在这等事情上，在法之为法上？”苏格拉底的最初问题“法是什么”似乎意指，“在你看来，使法之为法的是什么？”

让同伴陷入守势后，苏格拉底继续质疑他：

我这样问就像在询问，“黄金是什么？”如果你照样问我，我说的哪种黄金，我就会认为，你问得不正确。因为，想必没有这黄金与那黄金之分，也没有这石头与那石头之别——就石头之为石头而言，黄金之为黄金来看。同样，法想必也

① 尽管这篇对话的真伪有争议，但这里不讨论这个问题。

不会分门别类…… (313a – b)

但以此方式提出问题，实际上苏格拉底已转换了问题。如果他问的是与最初问题相应的问题，他就会问：“黄金是什么，对我们来说？”而这既可指“我们所认为的黄金是什么”，也可以指“我们有必要承认的黄金是什么”。因此，问题就在于他们区分真金和假金的能力，或区分纯金和杂金的能力。无法对此作出区分的人就很容易受骗，蒙受损失而非获得利益。对于石头也可以这样问，因为有些石头有价值，另一些却没有。苏格拉底问题的关键在于指出：是否同意服从法律，与人们希望服从的那个命令所依附的“价值”有关。换言之，同意是一种函数，涉及对服从的价值的某种计算，这使得服从更接近于赚钱而非政治。

然而，当苏格拉底问同伴，在他看来，法就整体而言是什么时，同伴回答说：“法还会是别的什么呢，苏格拉底啊，除了那些人们视为合法的东西（*νομιζόμενα*）外？”法是习俗上接受或视为合法的东西，这并没有终止思考服从是否有益的问题。由于 *νομιζόμενα* 也意指“信奉”，同伴便暗示了，守法类似于一种虔诚的或虔诚的行为。

同伴的定义还有另一层含义。*νόμος*（法）也是 *νόμισμα* 的词根，*νόμισμα* 意为“公认的度量衡”。因此，法是使这个城邦的公民团结在一起的东西。考虑一下苏格拉底开篇的问题，我们可以清楚看到，在这篇对话中，法不再由习俗所引导，也不再作为雅典人公认的度量衡。因此，同伴的“定义”并不关乎“实在”，而是他所认为的“曾经的实在”和“目前的应在”。

通过询问另一个长而复杂的问题，苏格拉底再次改变了谈话方向，这个问题是，在同伴看来，是否言语就是说出来的东西，视觉就是看到的東西，听觉就是听到的东西。同样，如果苏格拉底问的是与同伴的“定义”相对应的问题，他就应该问：“言语

等同于人们所说的他们视为合法的东西吗？”关于视觉和听觉，也可以问相似的问题。这些问题无异于在问：法的存在是否仅仅涉及对法律的感知。

现在，苏格拉底让同伴设想，一个匿名的第三方将质问他俩。这个听得到但看不到的人问：“既然是凭借法，人们视为合法的东西被视为合法，那么法又是通过什么使人们视这些东西为合法？”(314a) 这相当于问，法起初是怎样被视为法的。这类问题出现在这种情况下：公民们认为，服从是一种选择，而非一种命令。

紧接着，第三方将焦点转移到法的知识透露给那些立法者的方式。他把立法者等同于某种技艺（如医术或占卜术）的从业者。当苏格拉底问，哪门技艺揭露了法是什么，这时同伴回答说，

那些公共意见（*δόγματα*）和投票通过的法令（*ψηφίσματα*），依我看；除此之外，人们还能说法是什么呢？因此，你所提的问题的答案或许是，作为一个整体，法是城邦的公共意见。(314b - c)

同伴对法的定义暗示，法是一种命令，因为，大多数立法者为其投了票。作为命令的法意味着，它包含将惩罚强加给不服从者的规定。

对苏格拉底而言，这个说法暴露了一个问题：由于判决具有惩罚的威胁，在期望人们服从每一项判决上，大多数立法者会不会犯错。这就促使苏格拉底提出了立法者智慧的问题：“你说，是不是有些人睿智？”同伴答道：“我是这样 [认为]。”(314c)

如果照字面意思来理解，苏格拉底接下来的问题就是一系列的同义反复。以此来谈论法的问题，很可能会让人高度怀疑苏格拉底本人的智慧。同伴可以嘲笑苏格拉底，但同伴在此并没有嘲笑，由此，我们可以推论出，这些问题除了同义反复外，还包含了某些东西。

苏格拉底开始问：“难道睿智者不是因智慧（σοφία）而睿智？”（314c）同伴肯定这点。由于他们正在谈论的是，人们针对促进服从和同意的问题进行立法，因此σοφία是指“拥有健全的判断”。苏格拉底接着问：“这个呢？正义者（δίκαιοι）是因正义（δικαιοσύνη）而正义（δίκαιοι）吗？”“这个呢”表明，这一点正是根据健全的判断得出的。但苏格拉底没有说是谁的健全判断。由于δικαιοσύνη（正义）也意指“法官们的职责”，苏格拉底是否相当于问，法官们的职责是运用健全的判断，以确保公民们“秩序井然”（δίκαιοι），不失去控制。这个问题也暗示，公民们并非本然地“正义”或“秩序井然”，因此必须训练或强迫这样做。

一经透露对话是有关法官和执法，苏格拉底的下一个问题也就含有了更特殊的内涵。“难道守法者（即那些履行法的命令的人）不是因法（νόμος，习俗）而守法？”同伴再次简单地回答“是的”。在此，νόμος可理解为法，也可理解为“习俗”。守法者是那些根据习俗服从法律的人。但习俗一旦失去作用，就必须用压制或惩罚来强迫人们守法。

苏格拉底和同伴正在谈论的，可称之为法与法官的“警察功能”。法官的职责是保护法律。当他们严格执行用于惩罚违法公民的法规时，他们便是作出了健全的判断。不应该有基于特别申诉的豁免。在同伴看来，法官们实际上负有维护一切的职责，包括生命、财产、健康以及保护城邦生存的其他所有东西。

然而，同伴赞同，并非一切公共意见都是明智的。某些意见确实可能危害城邦“及其他一切”。当苏格拉底继续询问，“而法，毫无疑问，不是有害的”（314e），他不仅用“法”这个语词取代了“公共意见”，而且是用过去时提出这个问题，表明某物已改变。同伴赞同，法在过去没有危害城邦，这一点透露，同伴更喜欢旧法的稳定性，而非现在的不稳定状态。

对于在雅典如何发现法的知识，苏格拉底在展露自己对这一点的看法时，便显示了法在当前不稳定的原因。“然而，我本人还

是认为，法看起来像某种意见（δόξα）；但由于法不是有害的意见，这下子不就一清二楚了吗：法是有用的意见——如果法真是意见的话？”（314e）同伴表示同意。苏格拉底并没有用公共意见（δόγμα）取代私人意见（δόξα），而是说法看起来像是某种私人意见。

苏格拉底接着问：“但有用的意见是什么呢？难道不就是真实的意见（ἡ ἀληθής）？”同伴赞同这点。由于ἀληθής意指“真实的”和“真诚的”，因此，通过指出雅典人已开始怀疑雅典立法者和法官的真诚，苏格拉底说明了雅典人有不守法的偏向。

苏格拉底接着问：“难道真实的意见不就是对实在（ὄντος）的发现？”此时，他的上述说明得到了强化。同伴进一步肯定了这点，“确实如此！”从同伴的赞同中，苏格拉底得出结论：“所以，法意图（βούλεται）成为对实在的发现（ἐξεύρεσις）。”（315a）

苏格拉底的说法挑起了同伴的有力反驳。“这是怎么回事呢，苏格拉底啊，如果法是对实在的发现，为何在相同的事务上，我们并没有一直使用相同的法律——倘若我们确实发现了各种实在？”（315a）在同伴看来，由于法官们在同类事务上使用的法律不一致，公民们觉得法官们在不断发明（ἐξεύρεσις）法律，这就是为何在雅典对法的尊重会下降的原因，由此也导致了对同意越来越不尊重。

当苏格拉底请同伴考虑，这个问题是否源于（sui generis）雅典时，同伴表示，雅典并没有像其他城邦那样糟糕。同伴所给的证据是，雅典禁止给诸神献人祭，而其他城邦则允许。同伴也指出，雅典亦曾实行过人祭。根据同伴的解释，如今，雅典的诸神是“仁慈的”神灵，雅典城邦的法律也一样。这种变革的能力也体现在雅典法律中。

听了这些话后，苏格拉底问同伴是否熟悉有关医术的著作。同伴对医学著作的熟悉，使苏格拉底首次融合了法与技艺的观念。苏格拉底引导同伴思考恢复政治与法律健康的各种方式。随后，

苏格拉底提到了农业的法律，或更确切地说，关于“如何管理花园”的法律。园丁藉此建立了秩序：通过分配合适的种子，照料作物的成长，并清除那些妨碍这一秩序的作物。

令人惊奇的是，苏格拉底接下来转向了烹调。当他问厨师是否拥有配制佳肴的知识时，同伴肯定地回答说：“正是厨师拥有这种知识！”（317a）烹调与视觉、嗅觉或味觉这些感官的快乐有关。同伴的看法是，烹调是一门技艺，将这点与雅典宗教和法律的自由化联系起来看，可以发现，在当前的处境下，雅典法律并非旨在限制公民的欲望，而是旨在满足他们的欲望，但是，当法律旨在于此时，违法乱纪就成了主导。

2. 政治的技艺

治邦者（πολιτικοί）和统治者或君王（βασιλικοί）如何治理和统治城邦，现在，苏格拉底提出了有关这方面的著作和法规的问题。他以νόμος的一个原初含义入手，亦即，分配或指派。通过指出分配（διανεῖμαι）这个语词的词根与νόμος相同，事实上，苏格拉底将法解释成了提供“公正或合理的分配”。他从种植农作物和种子分配者的农民谈起。他们给不同的土地分配相应的种子。

紧接着，苏格拉底转向了一门出人意料的技艺——乐师的技艺，乐师是“歌的曲调的好分配者，能分配合适的曲调”，他的分配是“正确的”（317d）。苏格拉底引入了“歌”的观点并不意外，因为νόμος既有“歌”的含义，也有“法”的含义。同伴指出了吹箫手和竖琴师这两类乐师，但苏格拉底只选择了吹箫手——他的歌没有词，只有曲。

第三种技艺是分配食物给身体的技艺。苏格拉底使同伴同意，最擅长分配食物的人是分配合宜的人，他的分配有益于身体。同伴表示赞同，并暗示，那些无法进行恰切分配的人，就没有资格拥有这一尚待确认的称号——“训练师”。

苏格拉底接下来举的三个例子——训练师、牧羊人和牧牛者，

揭露了有关政治技艺的民主观点的缺陷。牧群并不懂得如何管理自身。但是，那些牧羊人或牧牛者要照料好它们，不仅要会恰切地分配食物，还要能迷住它们，就像牧羊人用箫曲使他的羊群安静下来。这三个例子展现了苏格拉底的观点：当城邦只致力于照料身体时，它就像饲养动物的牧人。

然而，“分配”技艺所要求的，不仅仅是饲养的知识和恰切分配食物给身体的知识。那些懂得赚钱术或经营术的人，只会摆弄那门技艺。牧羊人还得保护食草动物免受食肉动物的攻击，因为食肉动物会毁灭“羊群”。在一个城邦中，食肉动物（andra）生活在食草动物（anthropoi）之中。懂得真正的政治技艺的人，必须“训练”生活在食草动物当中的食肉动物，不让其吃光牧群。真正的统治者必须制定法律，以防像食肉动物一样的掠夺者攻击公民同胞。

在谈论食肉动物对弱小的食草动物的攻击力时，苏格拉底问道：“那谁的法律最有益于人的灵魂？难道不是王法？就这样说吧。”（318a）问题变成了“谁的法律最有益于人的灵魂？”同伴似乎大吃一惊，他答道：“毋庸讳言。”

从现在起，同伴被迫否认这一民主观点，即没有独立的政治技艺。现在，同伴打算听从苏格拉底的主张：存在真正的立法者。但这个主张源于诗人对雅典历史的记述。这些记述来自诗人，因此，对这些过往事件的讨论只是道听途说来的。

3. 《米诺斯》的神话

苏格拉底回到了吹箫的话题。然而，这次他要求同伴指出，在古人里头，谁是这种乐器的“立法者”或“艺师”。同伴不了解。在这个没有音乐修养的时代，νόμος作为“歌”的含义在商业化雅典的词汇中已消失。

因此，苏格拉底给同伴提供了答案。苏格拉底指出，吹箫的艺师，乃是神话中的萨图尔马尔苏亚及其情伴奥林普斯。尽管马

尔苏亚被描绘得丑陋无比，但他的箫曲却连野蛮人也为之着迷。正如马尔苏亚那看不见的曲调打动了聆听者的灵魂，法之为法，是否应该打动那些服从法律的人。然而，提起马尔苏亚和奥林普斯，只是苏格拉底真实的歌的序曲。

在与表面平静的同伴交谈时，苏格拉底要他回忆一下其他事情，即古代的王者，据说，这个王者是“好立法者，其法律因神圣而迄今仍保留着”(318c)。同伴提到了斯巴达王吕库古，他似乎小心谨慎，因为斯巴达胜过雅典。当苏格拉底促使同伴思考，斯巴达的法律来自何处时，同伴答道：“是这样的，有人说来自克里特。”(318d) 但同伴没有指出这位立法者的名字。于是，苏格拉底再次提供了答案。苏格拉底提到米诺斯及其兄弟刺达曼堤斯，并表明他们都是神子。通过同时提及米诺斯和刺达曼堤斯，苏格拉底表明，“统治者”或“王者”的名字涵盖了立法者和法官。

同伴指出，他听说的与苏格拉底的描述不一致。“的确，有人说，苏格拉底啊，刺达曼堤斯是个正义者，但他们说，米诺斯是个野蛮、残酷和不义之人。”(318d) 同伴重复了身份不明的“他们”所说的话，赞扬了法官刺达曼堤斯，贬损了立法者米诺斯。

由于认识到同伴的回答带有敌意，苏格拉底答道：“最亲爱的朋友啊，你说的可是阿提卡悲剧里的神话。”(318d) 苏格拉底指责同伴重复的是一个诽谤，他受到了悲剧诗人的迷惑。

现在，苏格拉底通过重复他从荷马那里读到的东西，开始为米诺斯的名誉辩护：

荷马在谈到克里特时说，那里人丁旺盛，有“九十座城邦”，他指出：“有座伟大的城邦克诺索斯，在那里，米诺斯/九岁为王，他是伟大宙斯的密友。”在此，荷马对米诺斯的

颂扬言简意赅…… (319b – c)①

苏格拉底接下来说，荷马由此表明，宙斯（苏格拉底将他描述为智者）教导了立法者米诺斯。紧接着，苏格拉底赞扬这门智术值得尊敬。苏格拉底对宙斯的强调是在提醒，米诺斯需要神的教导。“九岁为王，他是伟大宙斯的密友”，将这句话解释为米诺斯每九年回一次宙斯的洞府时，苏格拉底暗示，米诺斯的法律存在一些不让人满意的地方。因此，米诺斯受神启每隔九年修正一次法律。对于建立和保持法的统治，这些改变过去是、现在也是不可或缺的一部分。

由于回想起雅典公民不信任雅典立法者的真诚的问题，苏格拉底断言，米诺斯并非两面派，他无比真诚。苏格拉底认为，米诺斯的可敬之处在于，他为子民建立了法规。米诺斯不会认可某个东西，却又制定出违背其信念的法律。

至此，同伴可能会认为，苏格拉底实际上是宣称，米诺斯法律的成功取决于这一事实：它们一直受到子民的认可。为了证明不仅仅是这样，苏格拉底转向了法官刺达曼堤斯，苏格拉底称赞他是个“好人”。但苏格拉底声称，刺达曼堤斯成为好法官源于米诺斯的教导：正义必须严酷，法官作为“法律维护者”，必须像民人的训练师那样行事。换言之，法的严酷不会自动让法丧失正义的品质。

苏格拉底指出，刺达曼堤斯是城镇的法律维护者，而塔罗斯 (Talus) 则是村社的法律维护者。塔罗斯把法律刻在铜碑上，藉此维护了法律。这样，村民们便不会倾向于认为：米诺斯法律不是永恒的法律，它们可以改变，因为它们不会被遵守。法要成其

① 苏格拉底没引用的那些话，提到了居住在克里特的各类人以及这样一些人：借助米诺斯法律的训练，他们完全变成了克里特人。实际上，这个讲述者是奥德修斯，他对妻子说了这些话。参见《奥德赛》，卷19，行172 – 180，183。

为法，必须训练公民成为自律者。这要求法律具有严厉的惩罚，“法官”在执法时要坚决。

通过引用赫西俄德的话，苏格拉底强化了这个主张。赫西俄德这样描述米诺斯：“米诺斯是最高贵的尘世君王/统治着周边的大部分人/他握有宙斯的权杖；藉此成了列邦之王。”（320d）赫西俄德表明，米诺斯法律创立了一个掠夺性城邦，事实在于，雅典人从自己的历史得知，米诺斯凭其法律创建了一个帝国，米诺斯的法律用于管理一个具有帝国野心的军事政权。

听了苏格拉底对米诺斯的赞扬，同伴问道，关于米诺斯没有教养而又残酷的诽谤，为何会四处流传；米诺斯果真是个好君王的话，何以获得那样的声名？按照苏格拉底的解释，这是因为，在当时的雅典，悲剧诗人在他们的剧作中诽谤了米诺斯，由此雅典公民的意见产生了强有力的影响。悲剧诗人的力量似乎在于，他们既有能力褒扬先王（如米诺斯）的精神，也有能力诽谤他们，由此削弱其法律的影响力。

苏格拉底的解释表明，在民主的、商业化的雅典，剧场或公共娱乐取代了法律，成了公共教育的形式和公民的训练师。更糟的是，现在，悲剧教育雅典人报复古老的和习俗的东西，报复那些“非凡”之人，如睿智者。但是，悲剧诗人也教育雅典人相信，追求报复与正义不能区分开来。

由于禁止了人祭，雅典人可以宣称，他们的神灵和法律更为文明，不过，这一进步既没有降低寻求复仇的倾向（因为他们从观看非凡之人的受苦中获得了巨大的感官愉悦），也没有阻止法律的变革以及法官们执法的不一致。实际上，苏格拉底的警告就是：以同意的名义，通过削弱法的严酷性而使之文明化，已使法的统治陷入危险境地。

结论 神话与法的统治

对于这两个故事以及雅典的法的统治，我们能得出什么结论呢？在《克力同》里，苏格拉底有关雅典法律的讲辞，旨在让克力同对法律的脆弱产生同情。在唤起克力同的怜悯之情时，苏格拉底试图让克力同的良心不安与他的怯懦行为相抵消。怜悯他人的苦难可使人增强自尊，因为他会更关注他人的脆弱而非自己的脆弱。让克力同把自尊建立在怜悯之上，目的在于打消他采取违法行动的念头，并以此向他自己和其他人证明，他是勇敢的。因此，一旦唤起对城邦的怜悯之情，就能给同意的原则提供支持。

然而，面对一个受怜悯和仁慈引导的法律体系时，公民们倾向于命令法律，只有在法律满足他们的个人欲望时，他们才会同意法律。那些要求法律必须排除他人的欲望而满足自己欲望的人，会把同意的原则作为一种政治勒索的手段。

《米诺斯》表明，一个城邦使其法律文明化的危险是，法律更不为人遵守，法的统治遭到削弱。《克力同》则显明，一定程度上，这得归因于人们很快就遗忘这一感激之情，即感激获益于法律和宗教的文明化带来的自由。

正是在这样的处境下，苏格拉底赞颂了米诺斯及其法律，尽管米诺斯的法律有些很严酷。苏格拉底表明，法之为法，必须符合公民的欲望和同意的原则，同时，必须对违法者施加严厉的惩罚。换言之，对违法者的严厉惩罚并没有否定法律的正当性。严酷必须成为公民的训练师，这样，他们才会服从法律，法律才能成为一种公认的度量衡，将作为“公民”的民人团结在一起。

在《克力同》中，苏格拉底实际上改编了一个故事，而在《米诺斯》中，他则叙述了一个荷马改编的故事。《克力同》里的改编旨在对此产生直接影响：让一个人在态度和行为上转向守法。

此外，苏格拉底在《米诺斯》里的叙述并非是戏剧。在此，他试图限定可以恢复法作为命令的那些条件。法作为选择已为雅典悲剧诗人所培植，只有旗鼓相当的戏剧——比如柏拉图这些可以上演的对话，才可能对抗他们的戏剧。

在这两篇对话的语境中，苏格拉底讲述的故事唤起了怜悯和恐惧。这并非偶然。两个故事都指向同一结论：城邦，即便是处于法的统治下的城邦，都是悲剧性的构造。城邦是悲剧性的乃因为，法的意图与法的统治绝不可能彻底实现。凭借法律，城邦允诺保护弱者免受强者的侵犯，但与此同时却为了强者或防御的需要而牺牲了公民。无论是从受米诺斯法律统治的尚武城邦来看，还是从商业化的民主雅典来看，这一点都一清二楚。商业型民主城邦是悲剧性的，因为，它用多数人意见的专制，取代了法律的专制，从苏格拉底和其他优异之人所遇到的事来看，多数人的意见更为严酷和残忍。

从另一个意义上讲，城邦也是悲剧性的。当法官们将法律解释为旨在支持城邦的稳定时，以下两者的冲突便永无终结：一是界定了政体（politeia）的法律，一是公民对这一法律权威的认可反复无常。这个冲突有两种形式：同意要么得到强化，要么遭到削弱——这源于法官们对奠基者的法律的解释不同，即解释为限制或满足公民的欲望——公民们乃是城邦法律的子民。

苏格拉底讲述的故事向政治哲人（苏格拉底或柏拉图）发出了真正的挑战。为了影响公民，政治哲人必须变成诗人或讲故事的人。这样做时，政治哲人与诗人形成了竞争。

苏格拉底有关法的统治的故事（神话）表明，诗是政治哲学领域中的理性的必要补充。这是因为，政治哲学既关注好城邦的“样式”，又关注治邦之才。如果苏格拉底像他在《苏格拉底的申辩》中宣称的那样，是只牛虻，那么，他讲述故事这一事实就表明，牛虻要求哲人能够超越逻辑反驳和道德规劝。虽然理性迫使人们成为普通意见的批评者，但是，对于人们遵守他们隶属的法

律，理性和高贵的理念都无法提供充足的动力。

在与诗人的交战中，政治哲人必须反驳哲学所指出的这一看法：过去发生在个人和城邦之上的事“无从避免”，亦即是注定的，这是由于某些至今未知的“原因”——这些“原因”一旦发现，就会使人类进一步控制机运。苏格拉底在《克力同》和《米诺斯》中讲述的那类故事，指向了人类生活中出现偶然或机运的必然性——正如出现作为立法者的政治家那样。在恰切平衡严酷与无严酷的自由中，立法者的智慧得到了证明，立法者的判断绝不会完全脱离神启。

异方人的法律

——瓦尔登菲尔斯、柏拉图和法律秩序的起源

詹森斯 (David Janssens) 撰

高 松 译

应当永远沉醉。为了不感到那压断你肩膀的时间的可怕重荷，应当无休止地沉醉。借酒、借诗或者借美德，随你高兴。只要沉醉！

——波德莱尔，《巴黎的忧郁》

一、“别样的”柏拉图

瓦尔登菲尔斯 (Bernhard Waldenfels) 对秩序、自身和陌生 (strange) 的现象学研究，即使最粗略地扫视一下，也足以看出，柏拉图在其中占据了一个特别的位置。更仔细的考察会发现，在接受他所亲熟的柏拉图对话时，瓦尔登菲尔斯相当矛盾。虽然柏拉图一再作为他的主要哲学对手而出现，但我们也可以发现，他谈到一位“别样的”柏拉图，瓦尔登菲尔斯似乎认为，这位柏拉图的思想更接近自己。

一方面，柏拉图常以整体秩序 (Gesamtordnung) ——封闭的、全盘的、自足的秩序——之父的形象出现。在充任这一角色时，柏拉图至少对西方思想卷入其中的这些困局负有部分责任：

未能甚至拒绝承认一切秩序的偶然性；一种危险的总体化企图，即以复制秩序的方式将秩序的起源整合进秩序之中；最后但却并非最不重要的、与前两点相伴而来的是，缺乏对陌生者与被动者（pathic）的接纳。在瓦尔登菲尔斯看来，通过在秩序与混乱之间强加上黑白二分，柏拉图将熟悉与陌生之间那朦胧的界限与边缘抛进了遗忘的深渊。^① 他的诸多对话尽管华彩多姿，却构成一场“有着不同角色的独角戏”，在其中，回答的差异，主张与回答之间不可避免的不对称，被挫钝、取消；陌生者与被动者的声音为统一的逻各斯（logos）掩盖；为最终同一的（homologia）前景压制。^② 由于柏拉图，哲学被强行拖进一条坚定追求知识的统一轨道。由于柏拉图，人们开始忘却，使得对话交流得以可能的居间（in-between）基于每种秩序的根本偶然性，基于我们的经验那不可修复的断裂和事后性（Nachträglichkeit）。

另一方面，为了阐明自己的某些要点或关键概念，瓦尔登菲尔斯从未停止从柏拉图对话这口几乎取之不竭的源泉中汲取所需。^③ 考虑到这种丰富性，他承认或许有一位“别样的”柏拉图，

① Waldenfels 和 Därmann 编，《他者的权利：现象学伦理学的前景》（*Der Anspruch des Anderen. Perspektiven Phänomenologischer Ethik*），München, 1998，页 38。

② Waldenfels, 《德法思路》（*Deutsch – Französische Gedankengänge*），Suhrkamp, 1995，页 428：“与陌生者的对话（Fremdgespräch）基本上是与自己的对话（Selbstgespräch）。对话显现为一场有着不同角色的独角戏，全不顾它是一场内部对话还是一场外部对话。”参见 Waldenfels, 《陌生者的刺》（*Der Stachel des Fremden*），Suhrkamp, 1990，页 43 – 44；Waldenfels, 《陌生者的地形》（*Topographie des Fremden*），Suhrkamp, 1997，页 86；Waldenfels, 《回应记录》（*Antwortregister*），Suhrkamp, 1994，页 493；Waldenfels, 《经验的崩溃线：现象学、心理分析和现象技术》（*Bruchlinien der Erfahrung: Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*），Suhrkamp, 2002，页 230。

③ 参见 Waldenfels, 《薄暮中的秩序》（*Ordnung im Zwielficht*），Suhrkamp, 1987，页 58, 94, 110, 138 – 139；Waldenfels, 《现代性的异化》（*Verfremdung der Moderne: Phänomenologische Grenzgänge*），Wallstein Verlag, 2001，页 14, 59, 146；Waldenfels, 《陌生者的刺》，前揭，页 104, 106；Waldenfels, 《经验的崩溃线：现象学、心理分析和现象技术》，前揭，页 23, 190, 197 – 200。

比起他的批判性解读展示的那位，这是一位不那么总体化，不那么独断的思想者。因此瓦尔登菲尔斯再三指出，柏拉图将善的理念放得比存在的理念更高。他指出，这意味着柏拉图承认，就善超越了存在而不会扑灭灵魂的渴望来说，善不会只是整体秩序的拱顶石。与此类似，柏拉图将其与爱欲（eros）联系在一起的疯狂（mania），破坏了自我观念：自我是一个透明、自治和连续的统一体。^① 由于赋予爱欲重要意义，柏拉图似乎意识到了每种秩序中的破裂和缝隙，它们使得陌生者的渗入得以可能。^② 这种“意识”可能会在柏拉图的著作中反映出来，瓦尔登菲尔斯严肃考虑到这点是在此时——他提醒读者注意一个问题：“由柏拉图所安排策划的对话，在何种程度上融入……对话的理念及其辩证的升华之中，又在何种程度上没有融入其中。”^③

在某种意义上，瓦尔登菲尔斯的矛盾心情可以追溯到一个复杂关系：柏拉图与亦师亦友的苏格拉底的关系。在瓦尔登菲尔斯看来，苏格拉底代表了哲学对陌生者的敞开，尽管他的独特人格将陌生者的两面性整合在对自身的异常亲近之中。苏格拉底是一个“活生生的问号”，在柏拉图的整体秩序中显得有几分异常和不协调。当然，柏拉图并非没有意识到瓦尔登菲尔斯指出的东西：在对话的许多地方，苏格拉底被描绘成 *ἄτοπος*，也就是“出位”、“陌生”、“古怪”，乃至“离经叛道”。^④ 但是，即便柏拉图的著

① 参见 Waldenfels, 《现代性的异化》，前揭，页 14, 59; Waldenfels, 《经验的崩溃线：现象学、心理分析和现象技术》，前揭，页 9, 42-43, 52。

② 参见 Waldenfels, 《德法思路》，前揭，页 429; Waldenfels, 《现代性的异化》，前揭，页 81。

③ Waldenfels, 《陌生者的刺》，前揭，页 44 注 10。参见 Waldenfels, 《回应记录》，前揭，页 518。

④ 参见 Waldenfels, 《回应记录》，前揭，页 18, 32, 160; Waldenfels, 《现代性的异化》，前揭，页 14, 117; Waldenfels, 《陌生者的刺》，前揭，页 151, 177; Waldenfels, 《陌生者的地形》，前揭，页 43, 64; Waldenfels, 《德法思路》，前揭，页 8-9; Waldenfels 和 Därmann 编, 《他者的权利：现象学伦理学的前景》，前揭，页 38。

作允许透露苏格拉底的奇异性，它也付出了极大的代价来遏制和抹杀它，瓦尔登菲尔斯说：“如果任凭苏格拉底发问，就会不断打破柏拉图的宇宙”（《薄暮中的秩序》，页 111）。像尼采、海德格尔和德里达一样，瓦尔登菲尔斯指责柏拉图将苏格拉底的无尽追问束缚在一个封闭的形而上学体系之内，其中并无陌生者的位置。^① 最终，“别样的”柏拉图似乎被排除在瓦尔登菲尔斯所阐述的哲学史的秩序之外。

在本文中，我想结合瓦尔登菲尔斯阐述中的两个要素来质疑这一结论。说得明确一点，我将证明，探究“别样的”柏拉图的含义，可得出丰硕的结果，只要将柏拉图看作是一个苏格拉底，亦即，将柏拉图的著作解读为，并非试图遏制和怠慢苏格拉底的奇异性，而是试图使读者面对它。本文将论证，对话的设计旨在将读者带向无 - 处（non - place, ἄτοπος）——苏格拉底的发问之处。就像瓦尔登菲尔斯指出的，由于延误在所难免，陌生者只能以间接回顾的方式涉及。^② 因此，柏拉图从未直接谈到苏格拉底的奇异性问题，只是通过对话的复杂棱镜折射出来，留待读者自己去把捉这种文学反射的偶然闪烁。

柏拉图研究的最新进展支持了这种进路。在过去的十年中，这一领域已经开始见证一种（或许最终会证明是）范式的转换。大体上，人们已开始以一种截然不同的目光来看待这一问题：什么构成了一篇柏拉图对话。植根于 19 世纪语文学的传统学院派进路认为，哲学内容和文学形式之间界限分明：一边是经得起批判性逻辑分析的确定学说，另一边仅仅是依情境而定的描绘，于文体有益，却与哲学无干。当代学者拒绝这一区分，他们认为，把

① 亦参 Waldenfels, 《陌生者的刺》，前揭，页 15：“或许有另一种‘苏格拉底式的发问’，它承认对自己应处的位置的无知，却又抑制‘想知道’。”

② 参见 Waldenfels, 《德法思路》，前揭，页 45 - 46；Waldenfels, 《现代性的异化》，前揭，页 92, 153。

柏拉图理解为一个哲学家，不可能不考虑到这个事实：柏拉图是一位艺术家，既具有登峰造极的技艺，又极度难以捉摸。^① 要想企及柏拉图的哲学教诲，都不可避免要思索他在文字中所施展的无数修辞术、诗术和戏剧手法。他们认为，这些手法不应视为通向其思想之路的装饰甚或障碍，必须将它们当作必要的路标，乃至道路本身不可或缺的一部分。柏拉图在写作这些对话时，至少有部分意图肯定是想将读者引向哲学：有什么比高深莫测的意象更能激起惊异和困惑呢？因此，一种成功的解释需要一种诠释学，努力关注文本的每个细节，并意识到各对话之间的复杂关联。^② 与之相随的进展是，一些学者已开始抛弃那种根深蒂固的、将柏拉图看作形而上学独断论者的理解，并严肃地考虑一种可能性：在精神气质上，柏拉图完全有可能比迄今为止所认为的更接近其导师。^③

按照这条发展线路，我们有理由询问，从“别样的”柏拉图

① 参见 Arieti, 《解读柏拉图：作为戏剧的对话》(*Interpreting Plato: The Dialogues as Drama*), Rowman & Littlefield, 1991; Gonzalez 编, 《第三条路：柏拉图研究的新方向》(*The Third Way: New Directions in Platonic Studies*), Rowman & Littlefield, 1995; Nightingale, 《对话的风格：柏拉图与哲学的构造》(*Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*), Cambridge University Press, 1995; Kahn, 《柏拉图与苏格拉底的对话：一种文学形式的哲学用法》(*Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*), Cambridge University Press, 1996; Benardete, 《情节的论证：希腊诗歌和哲学论集》(*The Argument of the Action: Essays on Greek Poetry and Philosophy*), University of Chicago Press, 2000; Michelini 编, 《作为作者的柏拉图：哲学的修辞》(*Plato as Author: The Rhetoric of Philosophy*), Leiden, 2003。

② 古代和中世纪的几位评注家已注意到柏拉图著作的文学维度所具有的哲学意涵。他们之中有著名的罗马读者，如扬布利科斯 (Iamblichus)、阿尔比努斯 (Albinus)、西塞罗和尤利安皇帝 (emperor Julian)，也有中世纪伊斯兰和犹太读者，如阿尔法拉比 (Al-Farabi)、阿威罗伊 (Averroes)、阿维森纳 (Avicenna) 和迈蒙尼德 (Maimonides)。参见施特劳斯, 《迫害与写作艺术》(*Persecution and the Art of Writing*), The Free Press, 1952。

③ 参见 Gordon, 《转向哲学：柏拉图对话中的文学技巧和戏剧结构》(*Turning Toward Philosophy: Literary Device and Dramatic Structure in Plato's Dialogues*), The Pennsylvania State University Press, 1999。

这一视角来看，瓦尔登菲尔斯思想的关注重心，即秩序与陌生的问题会呈现出什么样貌。在下文中，我想就两场对话——《米诺斯》和《法义》——来考查这一问题。下文将显示，这一选择并非任意而为。首先，这两部对话在主题和文体特征上有诸多关联。更重要的是，它们与瓦尔登菲尔斯的论题尤为相关，因为，它们所论及的是秩序和陌生的关键概念。我将大胆指出，两篇对话都试图以自己的方式超越法律，追溯到法的起源，在起源处，陌生者作为奇异者映入眼帘。

二、法的意图：《米诺斯》

长久以来，短篇对话《米诺斯——或论法》被认为是伪作，是柏拉图同代人的拙劣模仿。与此相反，古代的编订者和评注家们却一致认为它是真作，将之收入柏拉图文集（corpus platonicum）之中。^① 出于各种理由——有些理由与上文提及的进展有关——最近学者们倾向于回复古代的观点，重新将《米诺斯》归入正宗的柏拉图对话之列。^② 如果继续深入谈论这点，我们就会离题太远，探讨这个问题的作者已为数不少。^③

《米诺斯》的开场很突兀，苏格拉底问一位身份不明的同伴：

① 参见 Pangle 编，《政治哲学之根：十篇被遗忘的苏格拉底对话》，前揭，页 1-20。

② 参见同上；Rowe 和 Schofield 编，《剑桥希腊罗马政治思想史》（*The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*），Cambridge University Press, 2000，页 303-309。

③ 施特劳斯，《古今自由主义》（*Liberalism: Ancient and Modern*），New York, 1968；Cobb，“柏拉图的米诺斯”（*Plato's Minos*），见 *Ancient Philosophy* 8：1988，页 187-207；Bruell，《论苏格拉底式的教育：柏拉图短篇对话引论》（*On the Socratic Education: An Introduction to the Shorter Platonic Dialogues*），Rowman & Littlefield, 1999。

“法是什么，对我们来说？”(313a)^① 这个问题似乎很典型，但它与柏拉图其他对话的不同之处在于，附加了“对我们来说”(ἡμῖν)。结果，这一下子就把我们搞糊涂了：“我们”所指何人？对苏格拉底和同伴这类不偏不倚的观察者而言，在何种情形下，这个问题看起来是针对一般性法律？或者，“我们”是指他们两个服从某部特定法典的子民——在此指的是雅典法律？由于开篇突兀，这一问题在外部视角和内部视角间摇摆。无论如何，如此的附加透露了法的一个本质特征：它总是牵涉一个第一人称复数，一个表达着针对自身之集体关系的“我们”。这或许可以解释，当同伴问苏格拉底所指的是哪种法律时，苏格拉底不动声色地去掉了与格成分，^② 并解释到，他的问题涉及一切法律所共有的东西，即“整体而言”(τὸ πᾶν)的法，或曰法之为法所特有的那个东西(313b)。经过这番澄清，同伴的反应就像是，他被要求解释显而易见的东西：“法还会是别的什么呢，苏格拉底啊，除了那些人们视为合法的东西(τὰ νομιζόμενα)外？”(313b)

在随后的讨论中，苏格拉底用一个奇怪的类比来打击同伴的自信：他将法比作某种感知与发现能力的行为，如听、说或看(313b - c)。最后，苏格拉底并非毫无保留地指出，法律是真实的意见(314e: ἀληθῆς δόξα)。他补充到，真实的意见是“对实在的发现”(315a)，亦即，对不变的存在者的发现。这样，苏格拉底就为同伴和读者预备了他自己的定义：“法是对实在的发现。”

但其实不是这么回事。相反，苏格拉底仅限于说，“法意图(βούλεται)成为对实在的发现”(315a)。他没有详细说明，这一意图究竟能否实现，法究竟能不能成为真实的意见。然而，同伴

① 所有柏拉图对话的引文都依照 Stephanus 的版本。英文引用的是 T. L. Pangle 的译本，略作改动，见 Pangle 编，《政治哲学之根：十篇被遗忘的苏格拉底对话》，前揭，页 53 - 66。

② [译注] 在英译本中，苏格拉底的第一句话是：“what is law, for us”，“for us”的原文 ἡμῖν 是与格。

并未注意到苏格拉底这一至关重要的限制。他立即提出反对，并转换成复数：“倘若我们确实发现了各种实在”，缘何法律会随时间而变化呢？他不仅认为，苏格拉底所说的是，“法是对实在的发现”，而且将这一成就归于“我们”，是我们发现了“各种实在”。在回应时，苏格拉底特别重申了他那有保留的定义，认为法与可变性相容：如果人们没有一直使用相同的法律，那是因为，他们“并非总能发现法的意图所在，即实在”（315a）。虽然这段话用了同伴的话来回应他的异议，但论证还是清楚的：苏格拉底不是将可变性归因于法未能发现实在，而是归因于，人们无力通过发现法的意图来发现实在。^① 由此，苏格拉底发现了法的一个面相，在同伴对其有限制的定义的误解中，这一面相已清晰可见：为了让人守法，法不得不将自身呈现为一种权威的、无误的统一体，植根于对实在的成功发现的统一体。

苏格拉底进一步激发同伴，建议他一道研究法律是否真的会变。同伴并未意识到苏格拉底在引他上钩，他专门探讨了规范献祭和埋葬的法律的差异，用来阐明他的异议。^② 在回应时，苏格拉底迈出了令人吃惊的一步。他表面上向同伴让步，提议他们试试另一条解决这一问题的途径，希望能借此达成共识（315d - e）。然而，在接下来占据对话剩余部分的讨论中，对于那无限制的法的定义，苏格拉底提供了一份冗长的辩护。为什么他选择这条看来徒劳的道路，去论证一个明显不是他自己的立场，来反对拒绝这一立场的人？^③

① 参见施特劳斯，《古今自由主义》，前揭，页 67。

② Benardete 指出，这个例子很重要：献祭和埋葬的习俗，一方面使人区分于神，一方面使人区分于兽。参氏著《柏拉图的〈法义〉：发现存在》（*Plato's "Laws": The Discovery of Being*），University of Chicago Press, 2000，页 139 - 140。参见 Waldenfels, 《德法思路》，前揭，页 409 - 410。

③ 在 317d，苏格拉底总结道：“我们一致同意这点是正确的：法是对实在的发现。”同伴回答，“似乎如此”：显然，他记得一开始并没有这种“同意”。

许多作者提供了一种貌似有理的解释：虑及同伴的性格，苏格拉底决定换一种策略。^① 同伴的论证露出些许蔑视法律的迹象——这些论证暗示，在某个特定的时间地点，一个政治共同体选择立什么为法，那就是法律，因此，不可能提出这类问题：“如何区分善法和恶法，或正义的法和不义的法。”^② 但苏格拉底的反驳显示，每种法律都暗中宣称，自己是善的和正义的，并宣称自己建立在对实在的成功发现上。如果不能严肃对待这一宣称，对“法是什么”这一重要问题的回答就永远别想开始。^③ 因此，苏格拉底着手重塑同伴对法的看法，以此将他引向正确的出发点。然而，作为读者的我们不能忘记，苏格拉底有限制的定义，仍是一个未获解答的问题，我们也不能忘记，法的意图与法的宣称不一样。^④

苏格拉底对无限制的法的定义的“辩护”分三个阶段展开。在每个阶段中，他都通过法与实在的关联来强调法的稳定性。在第三阶段中，苏格拉底甚至改变方式，从那些仅仅与实在有正确关联的法律，转向这种问题：对人类而言，什么是好法律，甚至，什么是最好的法律。对于法（νόμος）与放牧或分配（διανεῖμαι），苏格拉底暗中提到了它们在词源和历史上的关联，他指出，最好的法律必定是那些由最好的分配者颁布的法律，最好的分配者是分配专家，他按照特殊个体的灵魂需要来分配。这些法律是“王法”（318a）。苏格拉底指出，只有这种法律才真正考虑到了个体

① 参见施特劳斯，《古今自由主义》，前揭，页68；Cobb，“柏拉图的米诺斯”，前揭，页192；Bruell，《论苏格拉底式的教育：柏拉图短篇对话引论》，前揭，页9。

② 参见Bruell，同上；Cobb，“柏拉图的米诺斯”，前揭，页191。

③ 苏格拉底不满足于激进地取消法律。瓦尔登菲尔斯指出，这是他的反讽特性，“它富有成效地质疑了知识与价值的常规体系，没有像第欧根尼那样简单地放弃”。《经验的崩溃线》，前揭，页458。

④ 参见Waldenfels，《经验的崩溃线》，前揭，页252：“法律所说的定序力量与它颁布的法令并不一致。”

的差异：从身体来看，甚至人类也只是牧群。^①事实上，苏格拉底迫使同伴接受了这一结论——“就这样说吧”（318a: *φάσι*）。此外，苏格拉底并未提供任何论证，便立即讨论传说中的米诺斯王的法律，以之为佐证。

这一独特的、非对话性的、几近激烈的行为迫使读者对它详加考查。苏格拉底为何如此匆忙行事？稍作考察便可知，现存的法律都不满足这一要求：没有哪种法律可以细致到，成功地在每种特殊情形下为每一个别灵魂提供其所需。而且，这也会增加法律的变化和多样性，直至法不成其为法。实际上，柏拉图的《治邦者》强有力地表达了这一异议，有异议的并非苏格拉底，而是他的对话者，一个来自爱利亚的异邦哲人：

……法律从未能确切地同时包容所有最好的和最正义的东西，并命令人们做最好的事情，因为人与人之间有差异，人的行为有差异，几乎没有什么人类事务是永恒不变的，这些事实使得无论什么技艺都不能宣称任何这类纯粹的东西，即在任何情况下关于一切事、跨越一切时间的纯粹之物。（《治邦者》，294a - b）^②

苏格拉底第三阶段的辩护指出，在区分正义之物与不义之物时，法的本质在于分配给每人应得之物（*suum cuique tribuere*）这一原则。但同时又表明，严格来说这是不可能的，因为，这需要在每种个别情形下有单独的法律。作为一种普遍规范，每种法律都必须从个体差异中抽取出来，从而抹除不平等。就这点来看，

① 参见《米诺斯》，318a：将食物分配给人的身体的训练师（*παιδοτρίβης*），最擅长“饲养民众”。

② 参见柏拉图，《治邦者》（*Statesman*, S. Benardete 译注, University of Chicago Press, 1984），295b。

如瓦尔登菲尔斯一言以蔽之的，它必然带有“一种不可避免的不正义”（eine unausweichliche Ungerechtigkeit）（《薄暮中的秩序》，页94）。可以说，通过把分配给每人应得之物这一原则推向极致，苏格拉底揭露了内在于每种法律的不可避免的不正义和“无差异”（in - difference）。根据同样的理由，苏格拉底揭示了统一的法律秩序的欺骗性，这种统一性是法宣称为正义的基础。鉴于人类灵魂及其需求无穷多样，法的统一性显得完全无望，并且在此意义上也是不正义的。^①

神法似乎包含了人类法律无法企及的东西。或许，这可以解释为何苏格拉底不继续讨论最好的法律的内容，而是突然转向半人半神的君王和立法者米诺斯。虽然这一讨论是对法的无限制定义的第三个辩护的延续（参见321b），它却占用了余下的对话。确实，米诺斯法律充分满足了苏格拉底到此为止所设定的条件：由于非常古老，它们几近不变，它们的超人起源又众所周知。

但同伴并不适应对话的转折：他指出，对雅典人而言，米诺斯是个因其野蛮、残酷和不义而臭名昭著的异方人。毕竟，米诺斯的确对雅典发动过战争，并在战胜后强迫雅典城邦进贡。然而，苏格拉底将他的恶名归为雅典悲剧诗人所编造的神话，史诗诗人荷马和赫西俄德这些更为古老和可敬的权威并不这样认为。为证明自己的观点，苏格拉底引用了《奥德赛》中的一段话：米诺斯“九岁为王，他是伟大宙斯的密友（ὁ ἀριστῆς）”。^② 苏格拉底认为，这说明，在宙斯的孩子中，唯有米诺斯受教于父亲：每隔九年，

① 参见 Kochin, 《柏拉图政治思想中的性别与修辞》（*Gender and Rhetoric in Plato's Political Thought*），Cambridge University Press, 2002, 页56。施特劳斯这样来表达这一困难：“就人、正义和狗而言，一（人本身，正义本身，狗本身）要比多（个别的人，诸正义之物，狗群）尊贵；而就法而言，多（给每个人的灵魂分配恰切的食物与辛劳）比一（普遍的法则）尊贵，而且事实上这个一是虚假的。”见《古今自由主义》，前揭，页73。

② 参见荷马，《奥德赛》，卷19，行174。

米诺斯造访宙斯的洞府，以讨论的方式接受教育。有人宣称，毋宁说，“密友”是指宙斯的“酒伴和玩伴”：为反驳这一指控，苏格拉底指出，克里特人厉行节俭，米诺斯制定的法律禁止酒会（*συμπόσιων*），尤其禁止饮酒作乐至沉醉。苏格拉底认为，无疑，米诺斯的行为不会违背自己所颁布或认可（*νομίζω*）的东西。毋宁说，与宙斯相会旨在“通过讨论进行美德教育”（320b），这一相会便是克里特法律的起源。苏格拉底接着解释，米诺斯在雅典臭名昭著是因为，他招致了“我们”的嫉恨，因为，众所周知，米诺斯强迫“我们”（苏格拉底再次使用了第一人称复数）纳贡，要求每年送十四个雅典少年去克里特献祭给米诺陶。但是，米诺斯的不变（*ἀκίνητοι*）法律证明了他的善与守法，颁布这些法律的人，洞彻“关于城邦治理的实在”的“真相”（321b）。这样，对法的无限制定义的辩护就得出了结论：最好的法律基于对实在的成功发现。

以一种不寻常的个人性强调——“如我所言”（320b），苏格拉底结束了对那些诋毁米诺斯的人的反驳，这迫使我们细心审查他的修辞。苏格拉底引为基本证据的《奥德赛》中的那段话，荷马本人说是一串“像真话一般的谎言”中的一部分，是“老谋深算的”和“安全的言说者”奥德修斯编造的，用来向妻子佩涅洛佩（Penelope）隐瞒自己的身份。另外，荷马从未说过，宙斯在美德上教育米诺斯。相反，如伯纳德特（Benardete）指出的，荷马在这一段中的措辞恰恰表明了苏格拉底表面上试图反驳的东西，也就是说，这一相会其实是一个少男和一位老人之间充满欲爱、欢娱和沉醉的会饮（*symposium*）（《柏拉图的〈法义〉：发现存在》，页5-6）。^①这一反讽式的虔诚解释所透露的是，严格且严厉的克里特法源自一个既不严格也不严厉的场所。因此，这是一个显著的例子，说明了瓦尔登菲尔斯的一个基本结论：“奠定秩序

① 参见 Pangle 译疏，《柏拉图的〈法义〉》，前揭，页512，注4。

的事件本身并非它所奠定的秩序的一部分。”（《现代性的异化》，页 139 - 140）^① 在制定法律时，米诺斯确实是非法的（*ἄνομος*），外于法，高于法。然而，正如苏格拉底强烈诉诸米诺斯的自洽性显示的，立法者不得不让他的非法行为显得合法。由此，我们可以瞥见阿甘本（Giorgio Agamben）所谓的“主权悖论”：在制定法律时，立法者并不服从他所制定的法律，但同时他不得不宣称自己是服从的，以让人接受他的法律。^②

出于同样的理由，苏格拉底试图对米诺斯的坏名声轻描淡写，这默认了他意图反驳的东西。因为如果不是由于“那些贡品”特别残忍，雅典人为何怨气冲天？^③ 据说，米诺斯的善和守法、其法律的稳定性的主要证据在于，他成功发现了“实在的真相”。由于苏格拉底没有为这一粗糙的结论提供任何论证，我们就得去猜测，“实在的真相（*ἀλήθειαν*）”与“实在”的区别是什么，米诺斯的发现究竟是不是与宙斯相会的一部分。同样，虽然苏格拉底称米诺斯为“好分配者”（321b），但对之前提出的分配给每人应得之物，其严格要求由哪些构成，他却只字不提。有关禁止烂醉的克里特法，很难看作是这种可变通的法律的例证：为每个灵魂提供其所需。

事实上，在苏格拉底开始转向米诺斯之际，他的想法基本上都已显露出来。在开场白中，苏格拉底先是提到古代乐师马尔苏

① 参见 Waldenfels, 《薄暮中的秩序》，前揭，页 67：“秩序的建立，是在某个主题的起源和延续中完成，它本身先于每一个规范，因为，它创造了规范最初适用的形势与条件。”

② 参见 Agamben, 《人祭：主权者的权力和赤裸的生命》（*Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*），Stanford University Press, 1998，页 15：“主权的悖论在于，主权者同时处于司法秩序内外……主权者拥有取消法律有效性的合法权力，他合法地将自己置于法律之外。这意味着，该悖论也可以这样来表述：‘法律在自身之外’，或：‘我，主权者在法律之外，宣布没有什么外在于法律。’”

③ 参见柏拉图，《法义》，706a - b。亦参 Bruell, 《论苏格拉底式的教育：柏拉图短篇对话引论》，前揭，页 14；施特劳斯，《古今自由主义》，前揭，页 73。

亚，称赞他在吹箫术上是个“好立法者”。苏格拉底认为，他的曲调确实“最神圣，唯有这些曲调打动并显露了那些需要诸神的人；而且，唯有它们迄今还保留着，因为它们是神圣的”（318b，强调为笔者所加）。接下来在介绍米诺斯的法律时，苏格拉底的称赞收敛了许多，也不那么唯其独尊了：他没有说米诺斯法律“最神圣”，也没有说它们有能力打动并显露那些需要诸神的人。因此，马尔苏亚与米诺斯的暗中对比显示，就神圣性和分辨个体灵魂及其所需的能力而论，法律（νόμοι）不如歌（νόμοι）。再者，这表明法律不承认，对诸神的需要是超越其自身能力的一种需要。按照伯纳德特的说法，

尽管（甚至因为）法自身的权威需要诸神，法仍（才）坚持自身的自足，而且，法不认为其服从者有什么需要是它不能满足的，就此而言，法本质上是一种无神论。没有任何东西高于自身。法的意图不过是，将人类的视域局限在熟悉的和日常的事物上。（《情节的论证：希腊诗歌和哲学论集》，前揭，页164）

从苏格拉底的描述中我们看得很清楚，法将自己塑造成对实在的成功发现的最终成果，以此来确立其自足性。因此，苏格拉底暗含在原初定义中的限制注定要遭到忽视，伯纳德特对此评论到：“法将把自己的失败当作成功，将其所得变为其所愿，以自己的发明冒充对实在的发现。”（《柏拉图的〈法义〉：发现存在》，页2）^① 这样，《米诺斯》与瓦尔登菲尔斯就结成了同盟，后者说：“秩序的自我奠基属于政治之定序努力的诱惑。”（《现代性的异化》，页64）^② 正如每种秩序都企图否认和模糊自身的偶然性，法

① 参见 Kochin, 《柏拉图政治思想中的性别与修辞》，前揭，页28。

② 参见 Waldenfels, 《薄暮中的秩序》，前揭，页33。

律秩序也自欺欺人地以为已经完全实现了自身的意图，以此来否认自己的意愿性和偶然性。但与此同时，对话驱使我们超越瓦尔登菲尔斯，我们想知道，如果法想要成为权威，是否就不可避免地要屈从于这一诱惑：如果法没有将罪犯和非凡者都宣判为非法，它就会承认某种高于自身的东西，并质疑自己的根本要求。^①

出于同样的原因，法律一定会竭力排除任何进一步发现实在的意图，其手段是：宣布这些意图是违法的。由此，法使自身免于受这两者干扰：一是可能存在的其他发现，二是暗含在法的起源处的违法。^② 通过禁止酒会和喝得烂醉，克里特法跨出了异常的、悖谬的一步：它使自身的基本行为或要素成为非法的。按瓦尔登菲尔斯的说法，克里特的法律秩序排除并疏离了烂醉和玩乐。结果，在这个秩序内，烂醉和玩乐开始被看作并标示为一种威胁，一种可能分裂法的统一与权威的行为，因此，烂醉和玩乐受到了严格的限制。^③

回到《米诺斯》，苏格拉底的最后一场辩护由此将它试图打消的疑虑带出了水面。因此也难怪苏格拉底几乎未能成功地使同伴信服。苏格拉底接着称赞米诺斯为立法者和“牧者”——恰如荷马所说的，好将领（στρατηγόν）是“民人的牧者”，对此，同伴仍高度赞同（“的的确确”）（321c）。同伴之所以改变看法，倒不是因为米诺斯的立法本领，毋宁说，他想到的是米诺斯的军事才能。苏格拉底再次小心翼翼地透露了米诺斯作为立法者的名声的另一面，即黑暗面——他曾审慎地将之排除在他的论证之外。

① Benardete, 《情节的论证：希腊诗歌和哲学论集》，前揭，页 369：“城邦将两种水火不容的东西都贴上‘非法’的标签。城邦不可避免地要对这一水火不容视而不见，这样做也显然有利于城邦。”

② 参见 Waldenfels, 《经验的崩溃线》，前揭，页 254–255。

③ Waldenfels, 《薄暮中的秩序》，前揭，页 130, 180；Waldenfels, 《经验的崩溃线》，前揭，页 201。

看来，即便最好的法律也难免会有暴力，或不受法律约束的力量。^①

在最终就最好的立法者一事赢得同伴的同意之后，苏格拉底突然回到他在突然引入米诺斯时曾悬置的问题：最好的法律，即那些最有益于人类灵魂的法律的内容是什么？因此，苏格拉底最终转向立法：假如好立法者和牧者为身体提供了（助其成长的）食物和（使其强壮的）劳作，那么，为了使灵魂变好，好立法者和牧者必须为灵魂提供什么呢？同伴坦承，他答不上来。运用类比也无济于事：分配食物和劳作给灵魂，需要知道什么有益于灵魂。此外，苏格拉底承认他也无法回答：他说，可以肯定，对灵魂里的善和恶“显得一无所知，这对你我任何一人的灵魂都是可耻的”（321d）。

苏格拉底之前假定，他们知道法是什么以及善法是什么，于是着手证明，米诺斯的法律是最好的法律，因为，它们基于对实在的成功发现。但这一证明是如此漏洞百出，模棱两可，有时还很蛮横，以至于现在他们无法确定好立法者应该如何立法，立什么样的法。这样承认无知之后，对法的无限制定义的整个辩护坍塌了。但千万别忘了，这一辩护是苏格拉底针对同伴施展的一种修辞策略。因此，这促使我们重新思考苏格拉底自己的定义，“法意图成为对实在的发现”。这已接近对话着手回答的最初问题：“法就整体而言是什么？”

就此而言，可以说《米诺斯》揭示了法的界限：虽然《米诺斯》指出，法的意图从未完全实现，但它也表明，法无从避免地倾向于将自己展现为其意图的实现。因此，法装扮成一个统一体，

① 在《法义》中，雅典异方人在将城邦的法律描述为神用来牵引人走向美德的黄金绳索时，他也显露出了相似的审慎。他的解释明显抽离于法律具有命令、强制和惩罚的一面：“必须始终借助法这种最为高贵的牵引，因为判断力虽然高贵，却温柔而没有力量。”（《法义》，645a）参见 Benardete，《柏拉图的〈法义〉：发现存在》，前揭，页46；Pangle译疏，《柏拉图的〈法义〉》，前揭，页401。

能公平完整地提供每种需求。此外，法在这一展示的舞台上堆满了命令和禁律，从而模糊了自己的可疑起源，并禁止试图进一步发现实在。《米诺斯》揭露了法的布景（mise-en-scène）：对灵魂而言，什么好什么坏，关于这点的知识并非轻易获得，即便最好的法律秩序，其起源也要追溯至某种无法被其整合的东西。与法所宣称的统一性一样，法宣称的给予每个灵魂以正义，也必然是有限和可疑的。法总是“对我们来说”的，也就是，对某些人来说，绝不会对所有人来说：它只能自立为“我们的法”，与他人之法的宣称相对。^① 像所有秩序那样，法律秩序也是选择性的和排他性的，瓦尔登菲尔斯指出：法律秩序从一种可能性范围中进行选择，排除其他可能性，将它们驱赶至边缘地带。^② 米诺斯关于酒会和烂醉的法律，正是一个绝好的例子——按苏格拉底的说法，克里特人和斯巴达人借助这一法律，区分于“许许多多的人，无论希腊人还是外邦人”（320a）。

瓦尔登菲尔斯表示，被排除的东西并不就此消失。它仍然保持为陌生者那阴沉的、有时如针刺一般的在场，提示人们，每种秩序都是偶然的，就其建基于其上的选择性和排他性而言，一直含有一种暴力成分，这一成分逃离定序的过程，使秩序的基础变得可疑。^③ 在《米诺斯》中，陌生者以各种方式出现，出现在苏格拉底的话语边缘，在他隐约提及传说中的立法者的残忍好斗时，在他暗示米诺斯之立法的“会饮”起源时，更显著地，出现在他将法定义为意图成为对实在的发现之时。然而，瓦尔登菲尔斯也

① Benardete 注意到，《米诺斯》开篇暗示，“一种无境域的法律定义几乎是不可能的。法律始终将是我们的法律。”《柏拉图的〈法义〉：发现存在》，前揭，页 195。参见 Bruell，《论苏格拉底式的教育：柏拉图短篇对话引论》，前揭，页 9；Waldenfels，《现代性的异化》，前揭，页 139-140；Waldenfels，《经验的崩溃线》，前揭，页 259。

② Waldenfels，《薄暮中的秩序》，前揭，页 40，56，61；Waldenfels，《陌生者的地形》，前揭，页 10。

③ Waldenfels，《薄暮中的秩序》，前揭，页 88；Waldenfels，《经验的崩溃线》，前揭，页 134，注 20，页 246，259，264；Waldenfels，《陌生者的刺》，前揭，页 112。

强调，陌生者具有两面性：它既威胁、又敞开其他不同秩序的可能性。在下一节中我们将看到，柏拉图并未忽略这一方面。我们不应忘记，虽然《米诺斯》为法的存在和善提供了某种答案，但它却突然停止讨论立法，对好的立法不置一词。或许，正因为此，古代评注家们将《米诺斯》视为《法义》的导言，《法义》详细讨论了这一特殊话题。

三、在路上：《法义》

乍一看，十二卷《法义》读起来像一部乏味的公路电影（road movie）的剧本。三位老人——来自雅典的匿名异方人（stranger）、克里特人克雷尼阿斯（Kleinias）和斯巴达人梅吉卢斯（Megillus）——从克里特的都城克诺索斯长途跋涉到宙斯的洞府和神庙。在雅典人的建议下，他们同意花时间来“讨论政体和法律”（625a）。^①很快，探讨变成了对克里特和斯巴达的米诺斯法律的检审。在卷三结尾，克雷尼阿斯坦承，他受委派在克里特建立一个新的殖民地。利用这个机会，他请求两位同伴帮他构建一座“言语中的城邦”（city in speech），可用来充当新城邦法典的模型（702c - d）。“言语中的城邦”的构建，其机构和法律的制定，占据了剩下的九卷。因此，《法义》在情节和论证上都模仿米诺斯的传说：三个同伴在去宙斯的洞府的途中，进行了一场谈话，最终旨在为克里特的一座新城邦立法。

然而，作为一种模仿，这篇对话偏离了本原。^②从一开始，甚至在三人同意进行对话之前，法律和立法问题一出场就疑难重重。

① 所使用的是 T. Pangle 的翻译，见 Pangle 译疏，《柏拉图的〈法义〉》，前揭。

② 参见 Waldenfels，《薄暮中的秩序》，前揭，页 64：“重现是不平等/不同作为平等/相同的回归”。

异方人问他的同伴，他们的法律应归功于某位神还是某个人？克雷尼阿斯回答：“一位神，异方人啊，一位神。”他接着指出，克里特人的法律归功于宙斯，斯巴达人的法律则归功于阿波罗（624a）。克雷尼阿斯提到两位神，这就提出了一个引发争论的问题：法律秩序与独称的神圣起源之间的潜在分歧。^① 异方人委婉地缓和了这一困境，他问克雷尼阿斯是否熟悉荷马关于米诺斯的传说（与苏格拉底在《米诺斯》中谈到的是同一个）。苏格拉底的问题表明，即使是最高的神也必须以人为中介来统治人类。此外，在这种情况下，人作为中介是一个特别可疑的角色。克雷尼阿斯勉强承认自己知道这个传说——“我们是这么说的”（624b），他很清楚异方人在暗示米诺斯在雅典人中的坏名声。要不然他干嘛试图将注意力转移至米诺斯的兄弟刺达曼堤斯呢？刺达曼堤斯的公正似乎不那么有争议（624b）。

对话一开始避开了多里安法典的可疑起源，这只是为了后面全力回到这一话题上。异方人问同伴，为什么他们的法律规定了诸如公餐（*συσσίτια*）、体育训练（*γυμνάσια*）及他们所用的武器这类制度（625c）。克雷尼阿斯的回答不仅说明了多里安法典的目的和统一，而且接着提供了一种可称之为本体论的辩护。他指出，所有的多里安习俗都“是为了战争而存在，至少就我来看，我们的立法者在做这一切时所考虑的就是这一点”（625e）。因为立法者认识到，人类的基本境况是，“对每个人而言，天然就总会有所有城邦之间的不宣而战”（626a）。在立法者看来，只有战胜才能获利，因为这意味着，被征服者有用的东西（*ἀγαθὰ*）都转到了胜利的一方。再者，普遍的冲突超出了组织的层面，甚至个人也划分为敌对的小派系（626d）。

因此，在克雷尼阿斯看来，多里安法律基于立法者对永恒的战争状况这一实在的成功发现。但他的解释有麻烦，因为这暗示

① 参见 Pangle 译疏，《柏拉图的〈法义〉》，前揭，页 381。

着，法律和立法最终是不可能的，因为它们一直被全然的、无可救药的混乱所颠覆。鉴于克雷尼阿斯被任命为缔造者和立法者，我们有理由犹豫，由于他对克里特法拥有长期的个人经验，对于克里特法的根基，他可能会作出如此离经叛道的解释。^①此外，克雷尼阿斯的解释并不融贯，因为，它无法贯通法的存在与法之善：常有战争，却无常胜。无怪乎异方人揭露了这一困难，并进而论证：毋宁说好立法者必须着眼于和平来立法（628c）。因为，唯和平有益于最高的美德，全部的美德，而非仅仅是克雷尼阿斯的解释所暗含的勇敢（630a）。鉴于他的多里安同伴对这一建议很抵触（628e，630d），苏格拉底开始小心翼翼地重新解释多里安法律的意图，并指出米诺斯的确力求全部的美德，他们的秩序（τάξιν）显明了全部美德（632d）。

在论证中，异方人回到了勇敢这一主题。他注意到，多里安法律制定的习俗，借助磨难来提升对痛苦的忍耐，他问同伴，多里安法律为提升对快乐的忍耐，强加了哪些习俗（634b）。克雷尼阿斯和梅吉卢斯都茫然不知：通过经历快乐来锻炼对快乐的抵抗，这一可能性与他们严厉的多里安教养格格不入。结果，异方人进而非难多里安的公餐习俗，说它会致使男人沉溺于鸡奸而冷落了他们的女人，因而这些女人也同样受到怂恿，沉溺于不正当的关系，此时，两位同伴表示强烈反对。为了证明这一行为是对神圣习俗的模仿，多里安人甚至编造了宙斯与伽倪墨得（Ganymede）暧昧的鸡奸关系。伯纳德特如此阐述异方人的要点——他们这样做，就绕过了由人类中介所颁布的法律，直接诉诸法律那不受规范约束的神圣创造者：像战争一样，爱明显是一种“法律自身的反法律蕴涵”，而“神性的魅力将腐败

① Benardete, 《柏拉图的〈法义〉：发现存在》，前揭，页7-10；Pangle译疏，《柏拉图的〈法义〉》，前揭，页382-383。

藏于法律之中”（《柏拉图的〈法义〉：发现存在》，页32）。^①

为公餐制辩护时，梅吉卢斯重新加入谈话，他让雅典人解释他们的会饮或酒会习俗及纵酒狂欢。异方人抓住这一点，当作他的杀手锏（tour de force），使多里安同伴相信，倘若会饮及其相伴的醉酒经历被恰当地加以组织和引导，将是美德教育的一种极佳手段，同样，这也是讨论法律和政体的恰切起点（641b - d）。用同样的手法，异方人将接下来关于会饮和酒本身的德行的谈话，转向一个“言语中的会饮”：这个建议对两个多里安人而言十分诱人，足以让他们不再抵触异方人对其法律的批评性研究，变得能够接受他对其他可能性的探索（635a - b）。^② 结果，他们呈现了一种非常友好的脾性，表明他们与雅典有亲缘。异方人利用自己的修辞技巧成功地说服同伴们，不再坚守多里安的法律。异方人逐渐将他们从公餐引向会饮，将他们从米诺斯法律实施的正规而合法的习俗，回溯到这些法律的起源处——非正规的、不合法的习俗。会饮指向一种为法律秩序遮掩的无序状态，但多里安人的论证揭示，这种无序状态始终存在，透过这层遮掩，依稀可见。即便说，作为对米诺斯路线的模仿，《法义》偏离了起源，它却依然是对内在于这一起源的偏离与违反的模仿。

出于同样的原因，异方人将同伴们带到了一个地方，在此，他可以以最为暧昧的面目出现。毫不奇怪，正是在这里，瓦尔登菲尔斯所谓人类经验的“被动”维度，获得了应有的称赞。^③ 至此为止，异方人主要显现为一种威胁，这可以从克雷尼阿斯和梅吉卢斯充满敌意的反应中看出来。在言语中的会饮的背景之下，异方人的威胁性一开始就放大了：在讨论酒的不良作用时，异方

① Pangle 译疏，《柏拉图的〈法义〉》，前揭，页394。

② Benardete，《柏拉图的〈法义〉：发现存在》，前揭，页27 - 28；Pangle 译疏，《柏拉图的〈法义〉》，前揭，页395，398。

③ 参见 Waldenfels，《经验的崩溃线》，前揭，页198 - 200。

人重点谈到了这些感觉——羞耻、害怕、敬畏、恐惧、迷狂以及自我迷失（647a – e）。然而，异方人接着也指出了醉酒的揭露能力：通过醉酒将灵魂最显著的特征显露出来，这对于获得有关灵魂的“本性和习惯”的知识，乃是一种相对安全的方式（649d – 650a）。因此，它对异方人所谓的“照料灵魂的技艺”即政治术最为有用。

这样，《法义》卷一的结尾就和《米诺斯》的结尾一致了。在《米诺斯》的结尾，苏格拉底将好立法者的任务界定为：为灵魂施行恰切的照料和训练，以使灵魂变好。苏格拉底承认自己在这问题上的无知和困窘，他指出，有关灵魂的善和恶的知识，乃是好立法的先决条件。在《法义》卷一中，异方人指出了我们可以在何处以及怎样着手获得这种知识，他将醉酒和由此得到提升的对陌生者的接纳能力，作为他的出发点。在第二卷中，异方人将说明醉酒如何可以用来使灵魂变好，并用会饮作为体育和音乐教育的典范。接着在第三卷中，异方人将考查政治社会的起源，以便着手建构另一个法律秩序，以满足苏格拉底提出的要求。

然而，《米诺斯》已让我们想了解，即便法成功发现了实在和灵魂中的善和恶，它到底能不能恰切地照料灵魂。事实上，苏格拉底对法是什么的定义以及他对善法的要求暗示，哲学也许同样可以（即便不能更好地）胜任这一任务。因为，如果说苏格拉底哲学的特征是什么，那就是，它意图成为对实在的发现，且又不愿将这一意图与探究善恶割裂开来。然而，法与哲学存在差异，哲学“无疑知道自己无法如愿以偿，但法对此浑然不知”，因而以为自己成功了。^① 哲学明白，自己的意图没有实现，也明白

^① Benardete, 《柏拉图的〈法义〉：发现存在》，前揭，页2。比较 Waldenfels, 《现代性的异化》，前揭，页131。

自己所获得的知识是无知之知。^① 瓦尔登菲尔斯指出，苏格拉底意义上的知识，只能理解为“有关（在）界限（上）的知识（Grenzwissen），从而，[只能理解为] 有关撤退的经验、有关在场中的缺席的经验、有关临近中的遥远的经验……有关不断从自身脱落的知识的表达”（《经验的崩溃线》，页 299）。苏格拉底对法的定义隐藏着一种对哲学的定义：哲学相当于对陌生者的持续敞开。

如果必须用这种知识来构成善法的基础，就难怪雅典异方人在《法义》中努力的结果，会保持着奇怪的假定性。正如伯纳德特指出的，虽然异方人驳斥了克雷尼阿斯一开始对实在的规定，但他却从未提供可以充当新法典之基础的其他选择。^② 此外，这也解释了为什么异方人试图为美德的统一和完整——作为人类优异的样板让法律参照——给出一个恰当的说明，却最终失败了。^③ 即使哲学向非凡者敞开，为其提供了最好的机会，它却无法为法律秩序提供一个坚实的基础。哲学所能做的一切就是提醒我们内在于法律之中的偶然性，这一偶然性已出现在克雷尼阿斯最初对法的起源的回答之中：“一位神，异方人啊，一位神。”（624a）

出于同样的原因，异方人“言语中的城邦”为瓦尔登菲尔斯所谓的异质政治（Heteropolitik）提供了蓝图：它为哲学探索、从

① 结果，瓦尔登菲尔斯的主张似乎要受限制：“苏格拉底的提问像医生的提问，而非请求者的提问。它不是用来为提问之人服务的，而是洞察被问之人应该获得的东西。”《回应记录》，前揭，页 32。

② Benardete, 《柏拉图的〈法义〉：发现存在》，前揭，页 22, 350。参见 Waldenfels, 《现代性的异化》，前揭，页 131。

③ 《法义》，963c – 964b。参见 Kochin, 《柏拉图政治思想中的性别与修辞》，前揭，页 112；Pangle 译疏，《柏拉图的〈法义〉》，前揭，页 506 – 507；Benardete, 《柏拉图的〈法义〉：发现存在》，前揭，见 248, 337 – 338。

而也为对陌生者的敞开提供了便利。^① 在卷十结尾，异方人介绍了有点阴暗的机构：夜间议事会（Nocturnal Council, 908a – 909a），用来保护新城邦的法律。我们从卷十二获悉，夜间议事会承担着讨论、检查和修订法律的任务，尽管是暗地里进行的。为此目的，它可以派遣公民去研究其他法典，以便向它们学习，并派遣公民去寻找“神样的”人，以从他们的言谈中获益。此外，夜间议事会有接纳陌生人的任务——特别是关注智慧和美好的杰出之人，允许他们在对谈中教和学（952b – 953e）。

最重要的是，夜间议事会要为其中的陌生人提供关照和庇护：其成员将讯问并劝诫顽固的无神论者，他们被关在议事会会址旁的所谓“感化所”（σωφρονιστήριον, 908a – 909a）。^② 然而，按异方人的描述，这些讨论很难与哲学辩论相区别，正如夜间议事会的成员很难与无神论者相区别。^③ 事实上，议事会的本质和组成到最后仍很模糊，其法律地位也一样。异方人在表述建立议事会的法律时说：“眼下，不可能制定关于议事会成员的法律……直至议事会安排妥当——到那时，他们自己应该拥有至高无上的权威来制定〔关于他们自身的〕必须的东西。”（968c）异方人接着补充，这需要学习和讨论的过程，在这一过程中，要学什么以及在什么

① Waldenfels, 《现代性的异化》，前揭，页 153。参见 Waldenfels 和 Därmann 编，《他者的权利：现象学伦理学的前景》，前揭，页 12：“陌生者的要求既不能像一个达到其目标的意图那样被满足，也不能像一个被遵守的规范。在这种意义上，陌生者的政治学 and 经济学是不可能的，但一种关于陌生者的政治学 and 经济学——其中为奇异保留了空间——却是可能的。这种跨越边界的政治学 and 经济学必须反复重建。”

② 瓦尔登菲尔斯（《薄暮中的秩序》，前揭，页 91）错误地将感化所定位于“一些荒芜且尽可能荒野的地方”（柏拉图，《法义》，908a）。这种地方留作那些“变得像野兽一般”的怀疑者的监狱。然而，异方人模糊了这种怀疑者的范畴与他者之间的分界。而且，异方人将这一偏僻且未开化的区域定位于“城邦的中心”（《法义》，908a），而早先他曾说过，新城邦要建立在“尽可能靠近领土中心的地方”（《法义》，745b）。参见 Benardete, 《苏格拉底与柏拉图：爱欲的辩证法》（*Socrates and Plato: The Dialectics of Eros*），Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2002，页 312。

③ 参见 Pangle 译疏，《柏拉图的〈法义〉》，前揭，页 503 – 506。

时候学，不能事先决定。当权威的悖论再次出现时，夜间议事会呈现出言语中的会饮的特征——受哲学的无知和对陌生者的敞开所驱动。^① 虽然《法义》是唯一一部苏格拉底缺席的柏拉图对话，但借助夜间议事会，异方人以悖论的方式为苏格拉底的奇异（ἀτοπία）在新城邦中找到了一席之地。像苏格拉底一样，议事会同时处在法律秩序之内和之外，处在秩序与陌生者的边界上：它是一个标志，不仅仅标志着秩序的不完整，也标志着可以完善它的东西。

四、结论

如果将《米诺斯》和《法义》放在一起读，并且特别关注其修辞特征，就会发现它们提供了一种对“整体法律”的深刻探索。我冒昧指出，柏拉图对传说中的立法者及其立法的细致描绘显示，他深刻认识到了诸多问题。这些问题也是瓦尔登菲尔斯秩序现象学的核心：法之统一的欺骗性、法之统一能宣称的正义、法之起源的不可捉摸、法不可根除的暴力因素、法成问题的宣称自足，以及最后但并非最不重要的是，法与陌生者的暧昧关系——正如在公餐与会饮的映照中显露出来的。

此外，这种对柏拉图的解读表明，柏拉图对这些问题的认识根本上是苏格拉底式的——借用瓦尔登菲尔斯对这个词的理解。这两篇对话运用了许多文学技巧，引导读者去瞥见法律的边界，瞥见那在建立秩序中不断隐蔽的东西，并瞥见随秩序的建立而不

^① Waldenfels, 《薄暮中的秩序》，前揭，页 127：“创造法律的自由行为反过来受制于法律，像是一个明希豪森式（Münchhauseniade）的行为。”在《法义》中，立法与喜剧之间的“会饮”关联体现在感化所，感化所可等同于思想所，即阿里斯托芬《云》中苏格拉底的居所。

断消逝的认知要求。读者试图在散漫的情节中追踪论证的蜿蜒踪迹时，他们面对着一系列熟悉与陌生相互转换的困惑和疑虑。结果，他或她被迫出位，被移至无－处（*ἄτοπος*），按伯纳德特的说法，在无－处，“苏格拉底总是他者的他者”（《苏格拉底与柏拉图：爱欲的辩证法》，页 85）。同样，夜间议事会不只是《法义》整体秩序的拱顶石，也是它的没影点（*vanishing point*）。

然而，夜间议事会显示，这一“别样性”并非毫无政治维度。它所追求的难以捉摸的美德统一性符合苏格拉底的申言：他的主要关注点是发现自己应该如何生活。在后一点上，《米诺斯》和《法义》超越了瓦尔登菲尔斯，它们暗示，异质政治不能根据“存在秩序”（*es gibt Ordnung*）这一观察中所隐含的野蛮事实（*factum brutum*），将自身局限在证实偶然性以及各种秩序的平等当中。^① 反之，苏格拉底洞察到内在于每种排他秩序中的不正义，以及诉诸自我奠基这一无从避免的诱惑，这一洞察要求，不能把什么是秩序的问题与什么是好秩序的问题割裂开来。

如果没有提出这一问题，一种异质政治便不会有可能：它将无法变成一种他者政治（*Xenopolitik*），一种设法有意义地回应陌生者的政治。瓦尔登菲尔斯强调，在不同的排他秩序之间存在冲突，这还无法保证得出结论说，不可能存在普遍的诸善秩序以及普遍的价值等级。^② 从一种苏格拉底－柏拉图的观点来看，这个事实仅仅表明，发现它们的企图迄今为止失败了，各种秩序之间的冲突只是鞭策我们继续寻找好的秩序。在柏拉图的一篇对话中，这一推动力被确认为爱欲，此对话在一个非常适合的背景中，展

① Waldenfels, 《薄暮中的秩序》，前揭，页 94；Waldenfels, 《陌生者的刺》，前揭，页 112；Waldenfels, 《经验的崩溃线》，前揭，页 259。

② Waldenfels, 《薄暮中的秩序》，前揭，页 68；Waldenfels, 《现代性的异化》，前揭，页 156。瓦尔登菲尔斯区分了向陌生者敞开的秩序与向陌生者关闭的秩序，并警告了对内在于后者之中的危险，事实上，他的这一区分和警告似乎已表明，好秩序的问题无从避免。

现了爱欲那反法律、出位和疯狂的面相，本文无法细说。然而，应当看到，《会饮》并非不能联系到苏格拉底的“别样性”特征：他的爱欲品质，他的奇异，他言语中的装样子——据说，在“显露那些需要诸神的人”上，苏格拉底的言语胜过马尔苏亚的曲调。^①

^① 柏拉图，《会饮》，215a – 217b, 221d – 222b。

后 记

尼采将柏拉图对话比作“小船”，如果此言不虚，《米诺斯》在柏拉图对话中可谓“小小船”，在后现代的海市蜃楼中，可能很不起眼。不过，这艘“小小船”在“舵手苏格拉底”的指挥下，确能引人欣赏无限风光，去领略经典的优雅景致。

重读经典，首先是自我教育的过程。在将文本译成中文时，我们得以触摸每个语词的真实面相；在翻译西文相关研究时，我们有了进一步深入经典的契机；在最终以论文的形式面对文本时，我们必须弄清各个细节，才能对其堂奥略窥一二。经典之为经典，是因为它面对的是永恒不变的问题：人性、政治、法律、宗教等等。只要人类社会存在，我们就无法摆脱这些问题。悖论的是，尽管现代社会高速发展，我们对这些问题的理解却没有高过古人，我们仍需借助古人的眼光来理解人世。这也是我们不断重返经典的动因。

本稿是我的硕士论文的扩展，编译部分是论文的基础性工作，我要感谢李兰芬老师的大力支持。李老师在哈佛访学期间，百忙之中还留心帮我收集文献；在我写作论文时，不时关心进展情况，提出指导意见……这一切都令我不胜感激。刘小枫老师一直细心指引、栽培，让我得以真正回到书桌。

林志猛

2009 年 6 月

于中山大学哲学系

西方传统：经典与解释

莱园哲人伊壁鸠鲁
[美]施特劳斯 等著

托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基（第一卷·生平与创作）
[俄]梅列日科夫斯基 著

托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基（第二卷·宗教思想）
[俄]梅列日科夫斯基 著

自传性反思
[德]沃格林 著

黑格尔与普世秩序
[美]希克斯 等著

新的方式与制度——马基雅维利的《论李维》研究
[美]曼斯菲尔德 著

论埃及神学与哲学——伊希斯与俄赛里斯
[古希腊]普鲁塔克 著

凯撒的剑与笔
李世祥 编 / 译

纪念苏格拉底——哈曼文选
刘新利 选编

科耶夫的新拉丁帝国
[法]科耶夫 等著

夜颂中的革命和宗教——诺瓦利斯选集卷一
[德]诺瓦利斯 著

大革命与诗话小说——诺瓦利斯选集卷二
[德]诺瓦利斯 著

《利维坦》附录
[英]霍布斯 著

巨人与侏儒
[美]布鲁姆 著

或此或彼（上、下）
[丹麦]基尔克果 著

海德格尔与有限性思想（重订版）
刘小枫 选编

西方传统：经典与解释

Classici et Commentarii

HERMES

刘小枫◎主编

海德格尔式的现代神学
刘小枫 选编

走向古典诗学之路——相遇与反思：与伯纳德特聚谈
[美]伯格 编

论宗教大法官的传说
[俄]罗赞诺夫 著

上帝国的信息
[德]拉加茨 著

双重束缚
[美]基拉尔 著

俄耳甫斯教祷歌
吴雅凌 编译

俄耳甫斯教辑语
吴雅凌 编译

黑格尔的观念论
[美]皮平 著

古今之争中的核心问题
[德]迈尔 著

浪漫派风格——施莱格尔批评文集
[德]施莱格尔 著

赫西俄德：神话之艺
[法]居代·德·拉孔波 等著

神圣的罪业
[美]伯纳德特 著

论永恒的智慧
[德]苏索 著

宗教经验种种
[美]詹姆斯 著

尼采反卢梭
[美]凯斯·安塞尔-皮尔逊 著

施米特对自由主义的批判
[美]约翰·麦考米克 著

舍勒思想评述
[美]弗林斯 著

诗与哲学之争
[美]罗森 著

基督教理论与现代
[德]特洛尔奇 著

亚历山大的克雷蒙
[意]塞尔瓦托·利拉 著

伊壁鸠鲁主义的政治哲学
[意]詹姆斯·尼古拉斯 著

神圣与世俗
[罗]伊利亚德 著

中世纪的心灵之旅——波纳文图拉神学著作选
[意]圣·波纳文图拉 著

弓弦与竖琴——从柏拉图解读《奥德赛》
[美]伯纳德特 著

墙上的书写——尼采与基督教
[德]洛维特／沃格林 等著

论古人的智慧
[英]培根 著

希伯莱圣经历代注疏

希腊化世界中的犹太人
[英]威尔逊 著

第一亚当和第二亚当
[德]朋霍费尔 著

卢梭注疏集

文学与道德杂篇
[法]卢梭 著

设计论证——卢梭的《社会契约论》
[美]吉尔丁 著

卢梭的自然状态
[美]普拉特纳 等著

卢梭的榜样人生——作为政治哲学的《忏悔录》
[美]凯利 著

柏拉图注疏集

人应该如何生活
[美]布鲁姆 著

阿尔喀比亚德
[古希腊]柏拉图 著

叙拉古的雅典异乡人——柏拉图《书简七》探幽
彭磊 选编

阿威罗伊论《王制》
[阿拉伯]阿威罗伊 著

《王制》要义
刘小枫 选编

柏拉图的《会饮》
[古希腊]柏拉图 等著

苏格拉底的申辩
[古希腊]柏拉图 著

苏格拉底与政治共同体
[美]尼科尔斯 著

《法义》导读
[法]卡斯代尔·布舒奇 著

论真理的本质
[德]海德格尔 著

哲人的无知
[德]费勃 著

亚里士多德注疏集

论诗术中篇义疏
[阿拉伯]阿威罗伊 著

哲学的政治——亚里士多德《政治学》义疏
[美]戴维斯 著

莱辛注疏集

《智者纳旦》研究版
[德]莱辛 等著

启蒙运动的内在问题——莱辛思想再释
[美]维塞尔 著

莱辛剧作七种
[德]莱辛 著

历史与启示——莱辛神学文选
[德]莱辛 著

论人类的教育——莱辛政治哲学文选
[德]莱辛 著

色诺芬注疏集

居鲁士的教育
[古希腊]色诺芬 著

驯服欲望——斯特劳斯笔下的色诺芬撰述
[法]科耶夫 等著

论僭政——色诺芬《希耶罗》义疏
[美]施特劳斯 著

色诺芬的《会饮》
[古希腊]色诺芬 著

施特劳斯集

古典政治理性主义的重生
[美]列奥·施特劳斯 著

犹太哲人与启蒙——施特劳斯演讲与论文集：卷一
[美]列奥·施特劳斯 著

回归古典政治哲学——施特劳斯通信集
[美]列奥·施特劳斯 著

隐匿的对话——施米特与施特劳斯
[德]迈尔 著

苏格拉底问题与现代性
—— 施特劳斯演讲与论文集：卷二
[美]列奥·施特劳斯 著

尼采注疏集

尼采的使命——《善恶的彼岸》译读
[美]朗佩特 著

尼采与现时代——解读培根、笛卡尔与尼采
[美] 朗佩特 著

动物与超人之间的绳索
[德]A.彼珀 著

唯吉尔注疏集

《埃涅阿斯纪》章义
王承教 选编

新约历代经解

属灵的寓意
俄里根 著

中国传统：经典与解释

Classical et Commentarii

系里系里

刘小枫 陈少明◎主编

中国传统：经典与解释

论语辑释
陈大齐 著

《庄子·天下篇》注疏四种
张丰乾 编

荀子的辩说
陈文洁 著

古学经子—— 十一朝学术史述林
王锦民 著

经学以自治——王闿运春秋学思想研究
刘少虎 著

《铎书》校注
孙尚扬 肖清和 等校注

大学素质教育读本

古典诗文绎读 西学卷·古代编（上、下）
古典诗文绎读 西学卷·现代编（上、下）

经典与解释辑刊（刘小枫 陈少明 主编）

1 柏拉图的哲学戏剧	26 霍布斯的修辞
2 经典与解释的张力	27 埃斯库罗斯的神义论
3 康德与启蒙	28 施莱尔马赫的柏拉图
4 荷尔德林的新神话	29 奥林匹亚的荣耀
5 古典传统与自由教育	30 笛卡尔的精灵
6 卢梭的苏格拉底主义	31 柏拉图与天人政治
7 赫尔墨斯的计谋	32 海德格尔的政治时刻
8 苏格拉底问题	
9 美德可教吗	
10 马基雅维利的喜剧	
11 回想托克维尔	
12 阅读的德性	
13 色诺芬的品味	
14 政治哲学中的摩西	
15 诗学解诂	
16 柏拉图的真伪	
17 修昔底德的春秋笔法	
18 血气与政治	
19 索福克勒斯与雅典启蒙	
20 犹太教中的柏拉图门徒	
21 莎士比亚笔下的王者	
22 政治哲学中的莎士比亚	
23 政治生活的限度与满足	
24 雅典民主的谐剧	
25 维柯与古今之争	

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 米诺斯

作者 = (古希腊) 柏拉图著

页数 = 3 2 1

S S 号 = 1 2 6 1 2 1 9 6

出版日期 = 2 0 1 0 . 0 4

封面
书名
版权
前言
目录
正文