

赖锡斯拉哈斯 费雷泊士

〔古希腊〕柏拉图 著

商 务 印 书 馆

赖锡斯 拉哈斯 费雷泊士

〔古希腊〕柏拉图 著

严 群 译

商 务 印 书 馆

1993年·北京

新
学
社
PDG

Πλατων
ΔΥΣΙΣ
ΔΑΧΗΣ
ΦΙΛΗΒΟΣ

本书译文依据周厄提(B. Jowett)译,《柏拉图对话集》(The Dialogues of Plato)并参考福勒(H. N. Fowler)译。娄卜
丛书(Loeb library)《柏拉图集》(Plato)

LÀIXISI LĀHĀSĪ FÈILÉIBÓSHÌ
赖锡斯 拉哈斯 费雷泊士
〔古希腊〕柏拉图 著
严 群 译

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码100710)
新华书店总店北京发行所发行
河北香河县第二印刷厂印刷
ISBN 7-100-00980-X/B·129

1993年5月第1版	开本 850×1168 1/32
1993年5月北京第1次印刷	字数 90千
印数 2 600册	印张 5 1/2

定价: 4.00元

目 录

赖锡斯.....	1
译者序	3
正文	10
拉哈斯.....	45
费雷泊士.....	81

赖 锡 斯

译者序

译者译完此篇，觉得有几点应和读者申述一下，就是（一）关于柏拉图的生平；（二）关于柏拉图的著作；（三）关于本篇的性质与内容。现在且用极简括的办法，把这几点点写在下面，作为本篇的小引。

（一）柏拉图的生平

柏氏生于西元前四二八一七年，死于西元前三四八一七年，活到八十岁。他是希腊雅典人，他的父母俱出望族，据说父族还是雅典古代帝王之后。他有兄二人，妹一人。

柏氏早孤，母亲改嫁，他是在后父家里养大的。他幼年跟上三个先生——一个教文法，一个教体育，一个教音乐。相传柏拉图这名字还是那位体育教师给他起的，为的是他的额宽、肩阔、胸大，至于他本来的名字，却是亚力斯托克里斯(Aristocles)。他幼年时候就有相当的艺术的培养，除那三门主要功课以外，他还学些绘画和做诗。

以上所述是柏氏的幼年时期，截至西元前四〇七年

止。为明瞭起见，以下把他的生平分成三个时期：(一)求学时期(从西元前四〇八一七年，二十岁到西元前三九九年，二十八一九岁)；(二)出游时期(从西元前三九九年，二十八一九岁到西元前三八七一六年，四十一岁)；(三)讲学时期(从西元前三八七一六年，四十一岁到西元前三四八一七年，八十岁)。

(一) 求学时期 他二十岁那年才去跟苏格拉底，至此把以前的文学作品全部烧掉，表示尽弃前功，以专心一志于苏氏之学。他跟苏氏一直到二十八岁，苏氏被处死刑为止。苏氏一死，他就离开雅典，到各地游历。

(二) 出游时期 这时期住了十三年之久。他所到的地方有默加拉(Megara)、爱安尼亚(Ionia)、赛令尼(Cyrené)、埃及、小亚细亚、意大利、西西里(Sicily)等处。他到西西里是因为政治的活动，他有一个门生和那里的西拉鸠斯(Syracuse)国的国王有联系，把他荐去，意在实现他的政治理想。谁想此行遭个大失败，几乎把命送掉——先是被那国王卖到伊井拿(Aegina)当奴隶，一到那里几乎遇害。后来被一位赛令尼的旅客赎去，送回雅典。

(三) 讲学时期 这时期最长，差不多有四十年。他四十一岁那年从西西里脱险而归，便在雅典设立学校，专心讲学；他的学校叫做埃克当美(Academy)。其实这并不是他的第一次讲学，他三十二岁那年(西元前三九六一五年)起，曾一度在雅典讲过四、五年的学，不过还没有设

立学校，只是在出游时期中——未去西西里之前——利用空闲时间来讲。这四十年的讲学，成功最大，他的学派自此成立，他的大部分的著作都是成于此时。不过这四十年中间，他曾两次重做政治活动的梦：第一次在六十一岁那年（西元前三六七年），第二次在六十七—六岁那年（西元前三六一年），两次都是重到西拉鸠斯去，两次全遭失败，第二次尚且有性命的危险。他重经这两次的失败，对于政治活动可灰了心，惟有在学问方面做他的口耕和笔耕的工作罢！

他八十岁那年（西元前三四八—七年）死的，据说一天正在朋友家里吃结婚的喜酒，忽然宴然而长逝的。他死后，雅典人以厚礼葬他，还有一个波斯人在他的学校里替他立个纪念碑。

据说柏拉图这人，从其外貌看，则魁梧可敬，自其性情说，则和蔼可亲。行事极有条理，循规蹈矩，甚至谈笑之间，也是有节制的。有一件奇事，就是他毕生未尝一近女色——纯洁乃至于此！他是富于理想的人，而一方面不忘实行，所以处处想把他的理想国推诸实现。他原来的愿望是要做个政治社会的改进者，科学家与哲学家还在其次。但有一点必须明白，就是他的救世方法是从科哲二学出发，所以他的学术理想是个理性主义，政治理想是个尚贤政治。后来他失意于政治活动，置身教育，也是为的要实现他的理想，先替国家培养人才，这些人才将来秉

政,便是他理想中的人物——所说“哲人帝王”(Philosopher King)者是。他最反对的是庶民政治(Democracy),以为在此种政治之下,一切所设施的都不过盲动,理性的成分极少,无往而非感情用事。

(二) 柏拉图的著作

柏氏是古代著书最多的人,他的著作生涯总在五十年以上。最可庆的,他的著作全部留传。可是这些著作都是为一般人写,至于对门弟子们的说法,自己不曾打稿,听者的笔记一概不传,我们只能在亚里士多德和与他并世的人的著作中,窥其一鳞半爪而已。

柏氏的全部著作计有对话录四十三,书札十三,和一些零条的界说。界说都是假的,书札大部分可靠,不过后人伪托的也不少。至于对话录,则西元后第二世纪的Diogenes Laertius所著之《著名哲学家的生平与学说》(Lives and Doctrines of Famous Philosophers)里面,只举三十五个,其余的认为绝对假的。后世研究柏氏著作的人,就这三十五种之中,还分出许多真假,甚至有人只认其中的九种是真的。这种剔疑去伪的风气,在十九世纪中叶的德国最盛,以后又转过来。总之,关于柏氏的对话录,除却真伪的问题以外,还有次序的问题——(一)讨论问题的次序(二)写成年代的次序;此处不能讨论,读者

如果关心这些问题,请参考拙著《柏拉图》(世界书局版),那里引述各家之说比较详细。

柏氏的对话录,表面上属于笔记的体裁——把苏格拉底和一些人的谈话纪录下来。但是,实质上不见得只是纯粹的笔记而已,大部分是他自己有心的著作。不过他发表自己的意见时候,不肯用自己的姓名,总是托诸苏氏之口;至于他所不赞成或所反驳的学说,也是借几个人的口吻说出。现在把各对话录中代表正反两面意见的重要角色制表如下,或者对于初读柏书的人有些帮助:

代表正面学说的人 (他自己的 或所赞成的意见)	Socrates
	Timaeus
	Stranger from Athens
	Stranger from Elea
代表反面意见的人 (他人之说 或他所不赞成之说)	Thrasymachus
	Calicles
	Pollus
	Gorgias
	Protagoras
	Hippias
	Euthydemus

至于柏氏著作的英文译本,据谏陋所知,旧一点的有 Bohn's Library 的本子(London, George Bell Sons

出版) 柏氏的全部著作都译完了, 共有七本, 末后两本是提要与附录; 现时所通行而且被认为标准的有 Jowett 的译本(Oxford University Press 出版), 一共五本, 不曾译完; 最新的有 Loeb Library 的希腊英文对照的本子(London; William Heinemann; New York; G. P. Putnam's Sons 出版), 尚未出全, 现在已出十二三本——似乎快全了。第一种比较是直译, 文字有时不好懂; 第二种稍为近于意译, 文字很美, 但有时意思很晦; 第三种最好, 文字浅显准确。本篇是根据第二种、参考第三种译成的, 但是仓卒脱稿, 未及复校, 错误之处恐怕难免, 且待日后改正罢了。

(三) 赖锡斯

柏氏的对话录有两种体裁:(一)直接的对话(二)间接的叙述, 前者是记当时的谈话, 后者是记事后一个人的追述。本篇体裁属于后者, 叙述的人是苏格拉底, 他追述自己某日和赖锡斯们的谈话。

若论内容, 则本篇所讨论的是伦理上友谊的问题。最后没有结论。这是柏氏对话录中所常见的事, 有时结论隐隐约约见于别篇里面, 有时简直没有, 只做后起学说的基础; 例如本篇, 便是 Phaedrus 与 Symposium 二篇, 以及他的弟子亚里士多德的伦理学的准备。但是, 这种没

有结论的东西自有它的价值，我们藉此可见他对某种问题应付的方法与精神——问题怎样发生、怎样提出，一层一层的理论怎样推进、怎样演变。我们几千年后读这种作品，能够见得古代希腊民族在名学上的训练，就这一点上我们的先民和他们一比，真要惭愧到万分！

若论性质，本篇比较近于纯粹的笔记，换句话说，其中所记，大概都是苏格拉底的话。前面提过，对话录中的学说，有一部分是苏格拉底的，有一部分是他自己的。本篇纯粹表示苏格拉底的精神，柏氏写成它的时候，大概还早（似乎在壮年时代），那时他自己没有独立的主张，还是在苏氏的影响之中。柏氏三四十岁的作品，戏剧的艺术最高，大都用传神的笔法画出苏氏那种不朽的人格。本篇便能见其一斑——苏氏那种人老心未老的精神与态度真能活跃在纸上，他真不愧自称为“老孩子”啊！

人物：苏格拉底——叙述的人

孟纳曾奴	}	叙述中的人
希朴太里		
赖锡斯		
特屑普		

景地：雅典城外一个新建的屋内体育场

那时我正从爱克当美一直到赖锡安去，顺着靠围墙的一条路走。当我走到附近潘奴喷泉的那个小城门的时候，我碰见希朴太里——希尔宁牧的儿子，和特屑普——一个比亚地方的人，此外还有一班青年和他们站在一处。希朴太里看见我来，便问我几时来的，现在想到那儿去。

“我从爱克当美一直到赖锡安去”，我答应着。他说：“何妨加入我们这里来。”

我说：“你们都是谁，我要跟你们到那里去？”

他指着一块空地，和对墙开着一个门，便说：“这里有一座房子，我们常在那儿相聚；我们成个很好的伴侣。”

“那是一所什么房子，你们在那里做什么玩意儿？”我问。

他答应道：“那房子是一所新建的屋内体育场，我们在那里只是谈天——你平常所高兴的。”

“谢谢你们”，我说，“那里还有教师不曾？”

“有，就是你所敬重的老友米卡”，他答应。

我说：“真不错，他是个有名的教授。”

“你要同我们一起去见他么？”他说。

“好罢”，我说，“但是我要先知道你们对我有什么要求，其次就是你们当中谁和谁好。”

“各有各的相好”，他说。

我说：“谁是你的相好？请告诉我，希朴太里。”

他听这话便红了脸，我就对他说：“啊！希朴太里，你关于爱情的事，现在不必说有，也无须说无，这都是太晚了；因为我察出你非但在爱恋之中，并且已经达到很深的程度。像我这样蠢的人，上帝还赋予他对于这类情感的觉察力呢。”

他听了这话脸愈红起来。

特屑普说道：“希朴太里，我愿意看你红着脸、踌躇着把情人的名字告诉苏格拉底，他如果和你同在一起一些时候，恐怕要被你那一套话闷死。苏格拉底，他真把我们的耳朵塞满了称赞赖锡斯的话，我们的耳朵几乎没聋了。当他的情感有些提高的时候，便哼着赖锡斯的名字来催我们入梦。他的散文写得并不高明，可是他的韵文真是无匹；当我们被他的诗歌浸透的时候，那可真受不了。最难堪的就是他在情人面前唱的时候，他有那种颤动的嗓子，唱出声音叫人不得不听。你瞧，现在被你这么一问，便

红了脸。”

“赖锡斯是谁啊？”我问道，“我想他一定很年轻，因为他的名字在我很不熟悉。”

“怎么？”他说，“他的父亲是个名人！他承袭了父亲的名字，自己的名字却不大通行。可是，你虽然不知道他的名，必也见过他的脸，这就很够认出他是谁。”

“告诉我他是谁的儿子”，我说。

“他是意尊地方登牧克拉提的长子。”

“啊，希朴太里，多么可贵、多么美满的爱！请你对我也表演些对他们所表演过的故事，让我看看你到底懂得怎样谈爱不懂——无论对情人或旁观者”；我这样对他说。

“苏格拉底”，他叫我，“你可不把这人（指特屑普）的话当真。”

“什么？”我说，“你的意思是要否认你对伊人用爱么？”

“不”，他说，“我只否认做诗赞颂情人。”

“他有些变态”，特屑普说，“他可疯了，尽说些废话”。

“希朴太里呀，你就做些诗歌赞颂情人，我也未必要听；只是愿意知道做诗的用意，使得我明白你对情人怎样进行。”我对他说。

“特屑普能够告诉你”，他说，“因为他既说我的歌声不绝于耳，他必能记得清清楚楚。”

“果然不错”，特屑普答应着，“我知道得真清楚，他的

故事可笑得很。他虽然是用情的人，对于所爱极其诚挚，可是并没有什么贴切的话对情人说，这不可笑么？他尽叙些举邑皆知的他的情人家里的盛事：乃父、乃祖以至其他先人——他们的财富、他们的良马、他们在毕达比武会的胜利，以及其他种种文勋武绩。这些就是他所写给情人听的故事。还有可笑的呢，前两天他曾做一首诗描写他祖先怎样欢宴他的亲戚哈拉克里——这位祖先据说是意尊地方开辟始祖的女儿和楚士同居所生的。这都是些啰啰唆唆的老太婆的故事，他唱着叫我们听，我们也不得不听呢！”

我听了这话，便说：“可笑啊，希朴太里！你在情场上还没胜利之前，竟然做起诗来赞美自己？”

他说：“我的诗并不是赞美自己的，苏格拉底。”

“你想不是？”我说。

“你怎么想？”他答应着。

“毫无疑问”，我说，“这些诗歌都是赞颂你自己。假如你在爱情上已经成功了，那么这些诗歌才是你的光荣，才能夸耀你自己，因为你得着这么一个情侣；但是，一旦他和你离异，那么你以前愈称赞他，便愈显得可笑，为的是你遭了一场失败。所以，知趣的人，在没有十分胜利之前，从不赞颂所爱的人，以防意外的离异。还有一个危险：那些姣好的童子们一受人称赞，便充满着虚荣和自大的心。”

“不错”，他说。

“他们的虚荣心愈大，便愈难抓住他们？”

“我相信你的话。”

“假如一个猎人把他所要打的禽兽反而惊跑了，使得它愈不容易打着，你说这猎人怎么样？”

“毫无疑问，他是个蠢的猎人。”

“对了。假如做诗不能羁縻情人，反而使他狂得满天飞，那也是一样的蠢；你说是不是？”

“是的。”

“现在请回头想想，希朴太里，你以前写诗犯了这些毛病没有。我想你总不会把以诗自诩的人认为好诗人。”

“绝对不会”，他说，“这样的诗人必是一个傻子。就为的是这个缘故，我才请教你，苏格拉底；你如果还有别的劝告，我很欢喜接受。你可以告诉我，用什么言语或什么行为才能讨好情人？”

“这可难说”，我答应他，“假如你把情人带到我跟前，让我和他谈谈，或许我能指示你应当怎样同他谈笑——免掉以前那样无聊的歌唱。”

“把他带你跟前来并不难”，他答应着；“假如你同特屑普到那新建的屋内体育场里去，我想他自己会来，因为他最欢喜听人闲谈。今天是哈米亚的节期，向例青年和童子们都一起聚在那里。他一定会来，假如不来，特屑普是他所认识的，孟纳曾奴是他的亲戚兼朋友，这两个人

可以去找他来。”

“这是很好的办法”，我说。于是我就带了特屑普一同进了那新建的屋内体育场，其余的人都跟着我们来。

我们进门便遇见那些童子们在那里献祭，差不多快祭完了。他们尽穿白的衣裳。那时掷骰子的游戏将要开始，他们大多数在门外的露天场上嬉笑，有一部分在更衣室的基角上从小篮中掏出骰子来掷着玩。此外还有一群旁观的人，赖锡斯也在内。他头上戴着花冠像个仙童，非但长得美，而且性情也好——果然名不虚传。我们从他们旁边走过，到对面一块安静的地方，便坐下谈起来。果然引起赖锡斯的注意，他尽回头看我们——看那样子很想过来。有时他踌躇着，仿佛单身不敢过来。一会儿，他的朋友孟纳曾奴斗完骰子，从外场走进来，看见特屑普和我，便要挨着我们坐下；赖锡斯也跟他来，坐在他旁边，还有其他童子。这里要补充一句，就是：希朴太里瞧见这一群童子，便故意躲在他们背后，生怕被赖锡斯瞥见了向他发瞋；他就站在背后听我们谈天。

我回过头对孟纳曾奴说：“登奴冯的公子呀，你们二位孩子谁比谁大？”

“这正是我们所争论的”，他答应着。

“谁比谁尊贵？难道这也是你们所争论的？”

“那自然喏。”

“还有一个争论之点，就是谁比谁美。”

他们都笑起来。

“我不问你们俩谁比谁富足，因为你们是朋友，是吗？”我说着。

“自然”，他们答应。

“朋友一切都是共有的，假如你们真是朋友，那就不能说谁比谁富足。”

他们一起承认。我正要问他们谁比谁公正、谁比谁智慧，恰好孟纳曾奴被一个人叫走，说是他的体育教师找他。我想他是上祭去。他走了以后，我问赖锡斯一些话。我说：“赖锡斯，我猜你的父母顶爱你。”

“自然”，他说。

“他们希望你快乐。”

“是的。”

“但是，假如一个人处于奴隶状态之中，不能率意行事，你想他快乐么？”

“我想不”，他说。

“假如你的父母爱你，那么就希望你快乐，不消说，他们极愿意促进你的快乐。”

“自然”，他说。

“他们是不是允许你做所爱做的事，从来不曾拦阻你？”

“不！苏格拉底，有许多事他们禁止我做。”

“怎么说的？”我叫道，“他们希望你快乐，一方面却阻

止你做所爱做的事？譬如你要坐你父亲的马车，自己拿起马缰来赶马，他们便阻止你，不叫你做？”

“自然”，他说，“他们一定不许我做。”

“他们许谁做？”

“有个马车夫，我父亲雇的。”

“那么他们信任一个雇来的人过于信任你？他不是对那只马有支配一切的权柄？并且以此赚你父母的钱？”

“是的。”

“我想你可以拿起鞭来赶马车，他们允许你罢？”

“允许我！可不。”

“那么没有一个人可以赶马车么？”我说。

“有呀，马夫可以”，他答应着。

“他是个奴隶，或者是个自由人？”

“是个奴隶”，他说。

“他们看奴隶还比你——自己的儿子——重？他们把财物信托奴隶，反而不信托你？允许他做所爱做的事，一方面却禁止你？答应我这句话：到底你能自主不能，或者他们连这个也不许你？”

“不”，他说，“他们当然不许我。”

“那么有个管束你的人？”

“有的，我的保护者；呶，就在那里。”

“他是个奴隶么？”

“那是一定的，他是我们家里的奴隶”，他答应。

“这真是一件怪事”，我说，“一个自由人反而被一个奴隶管辖。他对你怎样？”

“他带我上学去。”

“你的先生们可不管束你？”

“他们自然管束我。”

“你的父亲尽爱找许多管束你的人加在你身上。但是无论如何，你在母亲跟前可能自由罢？她不至于妨碍你的快乐？她的羊毛、她织的布，这些东西你可有权柄支配；梭子以及其他织布的家具，她可许你动？”

“不，不，苏格拉底”，他笑着答应，“非但禁止我动，并且我一动便要挨打。”

“喂，这真希奇”，我说。“你曾对你父母作恶过么？”

“实在不曾”，他答应。

“那为什么他们这样妨碍你的快乐，不许你率意行事，把你成天放在他人的管束之下？他们虽然有那些家财，仿佛于你毫无好处，反而付托别人管理，把你置于无用之地，甚至连自己一身也不能作主？”

“苏格拉底”，他叫道，“恐怕因为我还没到岁数。”

“那不见得”，我说，“我想你的父母也曾许你做些其他的事，这到不必等你到了岁数。譬如他们要念什么，或是要写什么，我想在全家之中，他们一定先来找你。”

“果然不错。”

“那么他们许你随便怎么写，或是随便怎么念。此外，

还许你拿起琴来调音，用手指或用琴拨来弹——随你爱怎样就怎样，丝毫不加干涉。”

“这是对的”，他说。

“那么，赖锡斯，到底为什么理由，他们许你做这个，不许你做那个？”我说。

他说：“我想因为我对这个内行，对那个不内行。”

“是了，我的好孩子，理由不在你的岁数没到，却在你对那方面的知识太差。一旦你父亲觉得你比他更有本事，他一定立刻把财产交你管理。”我这样说。

“我也这么想。”

“再说你的邻家翁，他对你是否同你父亲一样？假如你对于管家的知识比他还强，他是自己继续管着，或是付托你管？”我问。

“我想他要托付我管。”

“就说雅典城的人们，他们会不会把市政交你主持，一旦他们发见你的智慧够做这个？”

“会的。”

“让我再举一个例子”，我说，“那位国王有个长子封于亚洲。假定你我一同到那王跟前，想法子使他相信我们烹饪的本事在他的长子之上，他不会把这些事全盘付托我们么？或是情愿付托他的长子？”

“很明显地，要付托我们。”

“他许我们任意使盐，我们使一把不嫌多，那位王子

使一点点也被禁止？”

“当然。”

“再假定那位王子的眼睛生病，他父亲会不会允许他自己医治，假如晓得他没有医药的知识？”

“不许他。”

“假如他知道我们有医药的知识，他一定会许我们对那王子方便行事——例如撑开眼皮，敷上药粉——因为他相信我们知道对这病怎做是好。”

“这话不错。”

“无论什么事，只要我们显得比他自己或他的儿子内行，他都会交我们做。”

“这话实在不错，苏格拉底”，他答应。

“现在，亲爱的赖锡斯，你可明白：凡是我们所内行的事，人家会都付托我们——不论男女，不论本国人、外国人。我们可以率意行事，没有人来干涉；我们可得自由，可以管束别人。这些事是我们的事，因为我们能够由此得着好处。但是我们所不内行的事，就是自己以为相宜，也没有人托付我们，他们必定尽量阻止我们去做——非但外人，甚至父母，或是更亲昵的，假如有这么一个人。我们要受人家管束；那些事和我们无干，因为我们不能藉它得点好处。你赞成这话么？”

他说赞成。

“那么，我们能够做人家的朋友，讨得人家的爱，假如

我们对人家毫无益处？”

“一定不能。”

“如果我们无用，谁也不能爱谁，乃至你的父母也不能爱你。”

“不能。”

“所以，我的孩子，如果你有智慧，谁都是你的亲戚朋友，因为你好、你有用。但是，如果你没有智慧，父母、亲戚，以至任何人，都不是你的朋友。并且，你对于某事假如没有相当的知识，你能够自负有知识么？”

“这是不可能的”，他答应着。

“赖锡斯，假如你此时还得跟老师，那么你还没到十分智慧的地步。”

“是的。”

“所以你是不自负的，因为你有什么堪得自负？”

“一点不错，苏格拉底，我自信不自负。”

我听他这话，回过头来看希朴太里，那时差一点做一件不知趣的事，因为我几乎要说：“希朴太里，这才是你对情人所应当说的，使他自谦自卑，不要像你以前那样捧他、误他”。登时我觉得希朴太里大张皇起来，我才想起他虽然在此，却不愿意被赖锡斯知道，因此我就止住。

那时孟纳曾奴又回来，坐在原来的位子靠近赖锡斯。同时赖锡斯，顶天真地，顶热情地，向我耳边低声私语，不叫孟纳曾奴听见；他说道：“苏格拉底，把方才和我说的告

诉孟纳曾奴。”

“你自己可以告诉他”，我说，“因为你方才听得很仔细。”

“我是听得很仔细”，他答应。

“想法子去记方才的话，说给他听要十分准确。假如忘些什么，下次见着我的时候再问我。”

“我一定这么做，苏格拉底，但是请你继续下去，告诉他一些新的东西，使我未走之前也能听听。”

“你既请我，我自然不能推辞，但是你知道，孟纳曾奴最俏皮，他如果要推倒我，你可得来救我一阵”；我说，

“不错”，他说，“孟纳曾奴果然俏皮得很，所以我才要你和他辩论。”

“使得我自己暴露自己的丑状？”

“不，实在不是这样存心”，他说，“我希望你把他压倒。”

“那不是一件容易的事”，我答应，“因为他是一个厉害人——特屑普的弟子。特屑普就在那里，你看见他么？”

“不要紧，苏格拉底，你尽管和他辩论。”

“好罢，我来”，我这样答应他。

这会子特屑普喊道：“你们到底说些什么秘密的话，不让我们分羹？”

“我并不是要瞒你们”，我说，“我方才所说的话，赖锡斯有点不明白，要我也把那些问题问问孟纳曾奴，他想孟

纳曾奴应当懂得。”

“那你为什么不问他？”他说。

“很好，我就来”，我说，“孟纳曾奴，请你答应我的话。但是第一步我要先告诉你，我从小就甚爱一件东西。人人都有所爱，有人爱马，有人爱狗，有人爱金钱，有人爱名誉。这些东西我都不爱，只是爱朋友如饥渴。我宁要一个好朋友，不要全世界最美的雀子、最有名的马或最灵的狗。且指埃及的狗打个誓，我宁愿有个真的朋友，不愿得着大里亚士所有的金子。我是这么好友的人。所以，我一旦看见你和赖锡斯在年青时代就得到这个宝贝——这样早，这样容易，他得着你，你得着他——我心里非常钦羨，非常高兴，自己觉得虽然上了年纪，却不曾得着这样一个宝贝，因此在这方面毫无经验。现在我要问你一句，因为你有了经验，请你告诉我：譬如某甲爱某乙，谁是谁的朋友，到底甲是乙的朋友，还是乙是甲的朋友？或者彼此都是朋友？”

“应当彼此都是朋友。”

“你的意思是否在单方面的爱恋之下彼此互相是朋友？”我问。

“不错，这是我的意思”，他说。

“有时爱人的自己未必见爱，这不是很平常的事？”

“是的。”

“或者反而见恨，这是用情的人对于所欢所时常忖度

的。他用情达于极点，可是时常疑心自己不见爱于所欢，或者反而见恨。有这种情形么？”

“有的”，他说。

“在这种情形之下，二人之中，一个用爱，一个见爱。是不是这样？”

“是的。”

“那么，谁是谁的朋友？不论见爱于所欢，或见恶于所欢，用情的人总是所欢的朋友；或者所欢是用情的人的朋友？或者除非彼此互爱，彼此都不算朋友？”

“似乎都不算朋友，除非彼此互爱。”

“那么，这个见解和我们以前的不同。我们以前说，只要一人用爱，爱人和所爱的彼此都是朋友；但是现在又说，除非彼此互爱，彼此都不算朋友。”

“现在的见解似乎近理。”

“那么，凡不能以爱相报答的都不会见爱？”

“我想不会。”

“案这样说，世上没有马的爱人，因为马不能以爱相报答；更没有雀的爱人、狗的爱人、酒的爱人、体操的爱人，因为这些都不能以爱相报答；智慧也没有爱人，除非智慧能报人以爱。我们不能说，虽然得不着报答，却有人爱这些东西。所以以前的那个诗人错了，他有这几句诗：乐哉伊人，交于婴儿，友于鹿麋，猎犬穿户，远人叩扉。”

“我想他不曾错。”

“你想他对么?”

“是的。”

“那么，孟纳曾奴，我们的结论是：所爱无论如何——不管他懂得报答不懂——总是爱人的朋友。例如小小的孩子，虽然不懂得爱慕父母，或是懂得，因为挨打而反恨父母，他在父母心里，无时不是可爱，无时不是朋友。”

“我想你所说的很对。”

“假如这样，爱人未必是所爱的朋友，所爱却是爱人的朋友。”

“是的。”

“被恨者是恨者的仇人，恨者不是被恨者的仇人?”

“这是这明显的。”

“那么，有人见爱于仇人，见恶于朋友，同时是仇人的朋友、朋友的仇人。但是做朋友的仇人或仇人的朋友，这是多么离奇而且不可能的事!”

“我很赞成你的话，苏格拉底。”

“但是，这个如果不对，爱人又是所爱的朋友了。”

“是的。”

“同样，恨者是被恨的仇人?”

“自然。”

“可是你要承认这个：某甲尽许是某乙的朋友，某乙未必是某甲的朋友，或者竟是他的仇人，因为某甲尽许爱个不爱他或恨他的人。同时某甲尽许是某乙的仇人，

而某乙不是某甲的仇人，甚至是他的朋友，假如某甲恨个不恨他——甚至爱他——的人。”

“这似乎是对的。”

“但是，根据以前的几个结论，爱人不是所爱的朋友，所爱也不是爱人的朋友，二人彼此又都不算朋友，那么我们应当怎么说？什么样的人我们才管叫做朋友？除了这几个关系以外，还有所谓朋友没有？”

“实在我找不出所谓朋友来，苏格拉底。”

“喂，孟纳曾奴！”我叫道，“我们以前的结论也许全错了罢？”

“我相信我们错了，苏格拉底”，赖锡斯说。他说完这话脸红起来，这话似乎是无意说出，因为他全部心思被方才的辩论占领了去——他那样注意的视线可以证明。

赖锡斯对于我们的辩论那样感觉兴趣，我心里很高兴，同时我想给孟纳曾奴一个休息，所以我回过头来对赖锡斯说道：“赖锡斯，我想你所说的很对，假如我们以前不曾错，现在就不会糟到这地步。我们可以换个方向，因为这条路似乎越走越不通。我们先看看以前的诗人怎样说，他们是我们的父兄，是我们的师长。他们把朋友的交合看作非同小可的事，他们以为朋友之交是上帝所撮合的；他们这样说，假如我没有记错：‘惟尔同心，帝作之合，命之为友’。我敢说你一定听说过这几句诗。”

“是的，我听说过”，他说。

“你还见过那一班主张以同爱同的哲学家们的著作罢？他们尽讨论，并且尽写些，关于自然和宇宙的问题。”

“是的”，他答应。

“他们所说的对么？”

“或许对。”

“假如我们果然抓住他们的意思，我想他们也许全对，也许只对一半。在我们看，坏人和坏人愈接近、关系愈密切，他们便愈会相恶、愈能相害。像这样的两个人不能成朋友，你看对不对？”

“对的”，他说。

“那么他们所说的有一半不对，假如他们所谓同者也包含坏人在内。”

“这话不错。”

“但是我想那句话的真意如此：惟有好人才能同，他们彼此可以做朋友；坏人不能，坏人自己的人格就不统一，因为他们钻营不息，情感过于理性。世界上自己变化、自己冲突的东西总不会和其他的相投合、相和谐，你赞成这话么？”

“赞成。”

“那么，我的朋友，主张以同爱同的人们言外有个深意，就是：好人只能与好人为友，坏人谈不上真正交友的事，坏人彼此之间没有友谊，也不能与好人交。”

他点头。

“现在你可能回答‘何等的人才算是朋友’这个问题，因为方才的讨论告诉我们‘好人彼此是朋友’。”

“是的，这话不错”，他说。

“是的”，我也这样答应，“然而我对于这个答案还是不大满意，现在请提出我的疑问来。假定相同的人，因为相同，交为朋友，而且彼此都有益处……或者让我换个方法来说：两个相同的人，因为是相同，所以有则俱有、无则俱无；以甲所有的施于乙，在乙仍是有用，不显得疣赘么？乙所无的，甲可能供给他，自己不会也感到同样的缺乏么？无论何方，此方所无可奈何的，还能替彼方出力么？彼方所不能为力的，还能责望于此方么？假如彼此毫无益处，怎能相恋？怎能？”

“不能。”

“不相恋的会做朋友么？”

“自然不会。”

“但是，就说相同的人不能以其相同而成朋友，毕竟好人可以因为彼此都好而相交？”

“是的。”

“好人是否以好而自足？”

“是的。”

“凡自足的人不需什么——自足的涵义如此。”

“自然不需。”

“无所需的便无所欲。”

“无所欲。”

“他所不欲的，他不会眷恋罢？”

“他不会。”

“不眷恋任何人的，不会做任何人的朋友？”

“不会。”

“假如好人之中，独居时候能够自足，无需对方的帮助，相处时候彼此又不相为用，那么友谊究竟在那里？像这种人，彼此怎能互相藉重？”

“他们不能。”

“如果他们不相藉重，他们便不会成朋友？”

“的确。”

“现在请瞧，赖锡斯，到底我们是不是全懵住了？何以错到这个田地？”

“怎样？”他答道。

“我可不听见人说——此刻我想起来——相同的人彼此是大敌，好人彼此也是大敌？不错，这人的确这么说，并且他还引希西务德的话，道：‘陶人与陶人争，骚客与骚客争，乞丐与乞丐争’。此外，他还同样地说：‘相同的人彼此最会妒忌、最会仇视、最会竞争，不相同的人倒能做朋友，因为穷人不得不结交于富人，弱者必需强者帮助，愚者有待智者开导，病人要求医生治疗’。他继续着高谈阔论地说：‘说友谊存于相同者之间，这话不是真理，它的反面倒是真理。其实最相反者最相亲，因为凡物所要的

是异不是同；例如干要湿，冷要热，苦要甜，利要钝，虚要盈，盈要虚，……其他一切莫不如此。异者是异者的粮食，同者之中彼此得不到什么’。我想说这话的人很妙，他说得好。你们其余的人怎么想？”

“我一听见这话就觉得他对”，孟纳曾奴说。

“那么我们是说，最深的友谊存于相反者之中？”

“正是如此。”

“不错，孟纳曾奴；可是，这个答案不是一句怪话？好辩的人不会对我们开玩笑，而问，到底爱是不是恶的反面？我们应当怎样回答他们？我们能够不承认他们这话么？”

“不能够。”

“他们必定继续问：到底恶人者是爱人者的朋友，或是爱人者是恶人者的朋友？”

“我想两方面都不是的”，他答道。

“好。那么公正的人是不是不公正的人的朋友？节制的人是不是淫侈的人的朋友？好人是不是坏人的朋友？”

“我看不出这怎样可能。”

“但是”，我声明道，“假如友谊存于相反者之间，那么这些人都成了朋友。现在我们不承认他们能成朋友。”

“不承认。”

“那么，无论相同的人或相异的人，他们都不能成朋友。”

“我想不能。”

“还有一点应当考虑：这些关于友谊的观念都不会错么？不好不坏的人也不能有时和好人相交么？”

“你的意思何在？”他问。

“其实我自己也莫名其妙，我被这些辩论搅得头昏。我且试想，‘美的人可以当朋友’，正如老俗语所说的。美当然是温柔、齐整，而且和顺的，因此容易入我们的心。同时我还想，好的就是美的。你赞成不赞成？”

“赞成。”

“那么，我要逞臆地说，不好不坏的是美与好的朋友。我要说明我何以会这样想。我假定有三类的人：好的，坏的，不好不坏的。你应当同意不？”

“我同意。”

“好人不是好人的朋友，坏人不是坏人的朋友，好人也不是坏人的朋友——这几条路都被以前的理论证明是不可通的了。所以，如果有友谊之可言，我们必得承认，不好不坏的人能做好人或其他不好不坏的人的朋友。坏人不能有朋友，这话不用提了。”

“不错。”

“但是我们方才说过，相同的人彼此不能做朋友。”

“是的。”

“假如这样，不好不坏的人也不能做其它不好不坏的人的朋友。”

“自然不能。”

“那么，不好不坏的人只能和好人相交。”

“这话可以认为确实。”

“这可不像把我们的理论送到正路上去了？我们只看，凡身体健康的人无需医药和其他补剂，他已经够好了，他和医生无缘。”

“病人和医生有缘，因为他有病？”

“自然。”

“病是坏的，医道是好的、有用的？”

“对。”

“但是，人的身体，就它的本身说，无所谓好坏。”

“是的。”

“身体只是被疾病所压迫而去央求医术，和它为友？”

“不错。”

“那么，因为坏者侵入，不好不坏者才想和好者为友？”

“我们可以这样说。”

“这个要求必在不好不坏的尚未完全变坏之前，假如它已经和坏的一般，它便不会眷恋好的而去央求它，因为，我们以前提过，坏的不能和好的交友。”

“不能。”

“进一步，我们应当分别，有些东西被其他的消受了，有些只是附在其他的上面，并不曾真正变成其他的一部分，例如上油和著色，只是附在一物的上面。”

“极对。”

“所附著的本质和附著的——如油与色——相同么？”

“你的意思是什么？”他问。

“这是我的意思：假定你把你的赭色的头发敷上白粉，你的头发是否真白，或者仅仅显得白？”

“仅仅显得白。”

“但是，白色的确附在它上面。”

“是的。”

“白粉虽然敷在你的头发上，你的头发的本质不曾加白？”

“不曾。”

“假如年纪把白送到你的头发上，那你的头发真白了——白非但附在上面，并且切切实实地被消受了。”

“自然。”

“现在我要弄个明白：假如一物上面加上另外一物，所加之物是否都被消受？或者有时只是附在上面——所加之物存，则原物稍为改样，不存，则原物便恢复它的本状？”

“我想不见得都被消受，有时只是暂时附在上面。”

“那么，坏的分子有时夹杂在不好不坏的里面，而不好不坏的本身却不曾完全变坏——这种例子以前见过罢？”

“是的。”

“假如一物之中夹有坏的分子，而本身却未尝坏，那么一见好的，它便生起要好的心。但是，坏的分子往往把这点要好的心夺去，所以一物之中，如果同时有好的成分和坏的成分，那坏的便把好的挤去，必至那物全坏而后已，因为坏同好绝不相容。”

“绝不相容。”

“因此我们说，已经有智慧的——无论是神是人——都不希冀智慧；同时，蠢到极点的也不会希冀智慧，因为没有蠢人或坏人能够爱慕智慧。只有一种人——有蠢的恐吓，而不曾被蠢捆住，未至于麻木不仁，同时还有些自知之明的——能够爱慕智慧。因此，爱智者倒是那般不好不坏的人。坏人不会爱智，好人无须爱智，因为，我们已经知道，相异者不能相亲，相同者无须相亲。你还记得罢？”

“记得”，他们俩异口同声地应着。

“然则，赖锡斯和孟纳曾奴啊，我们已经找着友谊的性质。毫无疑，友谊是不好不坏的人，在坏的恐吓之下，对于好人所表示的一种爱慕之情。”

他们俩同声赞同，一时我喝彩起来，好像猎人得着野兽一样。但是过了一会儿工夫，我心里忽然怀疑起来，觉得方才的结论不对。我又发闷，说道：“喂！赖锡斯和孟纳曾奴，恐怕我们方才只捉着影罢”。

“你为什么又说起这话？”孟纳曾奴答应道。

“我恐怕”，我说，“方才的理论不对，理论这东西也像

人，往往会假装。”

“你的意思是什么？”他问。

“好罢”，我说，“请从这里说起：凡称为朋友者必是某人的朋友，是不是？”

“他自然是。”

“他去做一个人的朋友，他有一个动机与目的，或是没有？”

“他有一个动机与目的。”

“使得他去做一个人的朋友的动机，在他是认为可爱的，或者也不可爱、也不可恶？”

“我不大懂得你的意思”，他说。

“这不能怪你”，我说。“或者我用别的方法来讲，你就可以懂，并且也把我自己的意思弄个明白。我前刻刚说，病人是医生的朋友，是不是？”

“是的。”

“他去做医生的朋友，因为他有病，因为要得健康？”

“是的。”

“病是坏的东西？”

“自然。”

“健康如何？”我说，“是好是坏，或是不好不坏？”

“是好”，他答应。

“我记得，我们以前曾说，自身无好无坏的身体，因为病，换句话说，因为坏的东西，才去做医药的朋友，医药是好

的；他所以会和医药交友，为的是要得健康，而健康是好的东西。”

“不错。”

“健康是朋友，或者不是？”

“是朋友。”

“病痛是不是仇敌？”

“是的。”

“那么，不好不坏者去做好者的朋友，因为坏者、可恶者同它相随，它想去掉它们而求好者，就是，而求朋友？”

“很显明。”

“然则，一人之所以成为其他的人的朋友，是因为要得朋友以制仇敌？”

“这是应有的推论。”

“到这里，我的孩子，我们要小心，不要再被懵了。我不愿意重提那些话，如朋友是朋友的朋友，相同者是相同者的朋友，……这我们以前都批驳过了。但是，要使这层新的理论不至于懵我们，我们就要详细考察一点，这一点我往后要加解释，就是：医药之可爱，之为吾友，是否因为它能给我们健康？”

“是的。”

“那么健康也是可爱的。”

“自然。”

“假如可爱，为的是另外的一件东西而可爱？”

“不错。”

“所为的那另外的一件东西，必也是可爱的？我们以前的推论应得这个结果。”

“是的。”

“那个可爱的另外一物的背后，又有一个可爱的某物？”

“有的。”

“如此类推下去，我们不是终究要到一个友谊的最后原素，此外不能再推；这个原素，我们认为，是一切东西之所以可爱的原因，至此我们就要停止了？”

“是的。”

“我恐怕那些有所为而可爱的东西都不可靠，惟有那个最后原素才可靠，才是一切友谊的真正理想。我且换个方式来说：一个父亲看重他的儿子过于一切东西，那他会不会为儿子的缘故也看重其他东西？例如儿子吃了毒药，父亲知道酒可以解毒，于是便联带而看重酒？”

“会的。”

“同时也看重盛酒的家具？”

“自然。”

“这位父亲会不会因此便把三斗的酒，或盛酒之具，和他的儿子作齐等观，认为价值不相上下？或者事实在另一方面？他的注意力不是集中于能救他的儿子的种种手段，乃是集中于他的儿子，为了儿子，那些手段才显得可

贵。同样我们虽然常说金银可宝，其实不然，因为金银之外还有一个东西——暂且不管它是什么——是我们所最宝贵的，为它而去取得金银，以及一切一切。我的话对不对？”

“自然对的。”

“我们可否用同样的道理来看友谊？凡有所为而可爱者不是真可爱，真可爱的是一切可爱者的边际，过此无可再推了。”

“这似乎是对的”，他说。

“然则，真可爱的东西或友谊的最后原素，不做其他东西或原素的手段。”

“对了。”

“方才我们已经把‘友谊另有所为’这个错误的观念取消。我们现在可以说，好就是朋友么？”

“我想可以。”

“好是否因为有坏的缘故而见爱于人？我且这样说：假定在三类——好、坏、不好不坏——之中，只剩好和不好不坏两类，坏者被摒于九霄之外，那么好者是否仍然有用？如果坏者既已被摒、既已不能为害，我们便无须乎那好者替我们帮忙。然则，一点很明显，就是：我们因为有坏者，而去爱慕好者以为补救。假定那坏者是病痛，病痛一过，种种补救之剂便无所用。好者的性质是否本来如此？——它自身没有什么用途，只是有时被我们——无

好无坏的身躯——所爱慕,并且必须等到有坏者在那里作祟,方才见爱于人。”

“我想是的。”

“那么,友谊的最后原素——一切友谊的归宿——和那些有所为的友谊绝不相同。有所为的友谊因为另外的一物方才存在。真正的友谊或友谊的最后原素却是别具一种性质,案我们现在的说法,它是为了坏的——可恶的——东西而存在,一旦坏的——可恶的——东西消除掉,它便没有存在的价值。”

“一点不错”,他说,“无论如何,在现在的观点之下,这个推论是对的。”

“但是,你可告诉我”,我说,“假如我们身上一切坏的东西都去掉了,我们是否还有饥渴,以及其他类似的欲望?或者我们可以说,有生命便有饥渴……,不过这些欲望并非有害的——它们一概存在,只是不是坏的,因为坏的已经去掉了?或者这是无意义的问,因为关于这类东西是否存在的问题,谁能说定?无论如何,有一点我们可以自信,据我们所知道的,饥渴有时有害,有时有利。是不是?”

“是。”

“同样,其他类似的欲望有时是好的,有时是坏的,有时也不好、也不坏?”

“毫无问题。”

“坏的消除,不坏的必也跟它消除,你说有这个道

理么？”

“没有。”

“然则，身上坏的东西虽然消除，那不好不坏的欲望仍能保存？”

“仍能保存。”

“一个人会不会对他所欲望的东西发生爱慕的心？”

“一定会。”

“然则，坏者虽然消除，那友谊的或情爱的原素仍然有些存在的？”

“有。”

“假如坏是友谊的原因，情形就不如此，因为坏被消除之后，友谊便亦无存。原因既去，结果那能存在？”

“不错。”

“我们以前不是承认，凡爱慕一件东西，必有其所以然的理由？同时不是也承认，不好不坏者之爱慕好者，是因为有坏者存在？”

“一点不错。”

“但是，现在的观点换了，我们觉得，友谊之存在，别有原因。”

“我也同样想。”

“或者欲望倒是友谊的原因，因为当欲望发生的时候，欲望本身在所欲望的东西的眼里是可贵的？那么以前的理论还许等于一大堆废话？”

“很像。”

“但是”，我说，“一个人所欲望的必是他所缺乏的？”

“是的。”

“他所缺乏的在他是可爱的？”

“对。”

“他所缺乏的是他所应有而没有的？”

“自然。”

“那么，情爱、欲望、友谊等等，它们的目标似乎都在人们性所固有的东西上。这个，赖锡斯和孟纳曾奴啊，似乎是应有的推论。”

他们赞同。

“那么，如果你们是朋友，你们俩中间必有些情投意合的本性在着？”

“那自然啫”，他们答应。

“所以我说，我的孩子，凡爱慕一个人，没有不因为那人的性情、品行、态度，或是相貌，有几分和自己相投契的。”

“对，对”，孟纳曾奴这样答应，可是赖锡斯只是缄默着。

“那么”，我说，“我们的结论是：凡和我们本性上相投契的都可为友。”

“这是必屈之论”，他说。

“那么，凡是真实用爱的人，应当见爱于所欢。”

赖锡斯和孟纳曾奴很模糊地表示赞同，而希朴太里却喜形于色。

到这里，我想把这理论修改一下，我说：“我们能不能指出本性上的契合和相同有什么分别？如果能指出，那么眼前的理论还有些意义。假如它们没有分别，那么我们怎样对付以前的理论，就是：相同者彼此之间不相为用；若说无用的也可爱，也能与之为友，这话怎能说得过去？现在就假定它们有分别罢——在辩论的狂热中，我们未尝不可这样希望。”

“很对。”

“我们可否说，好的是本性上相投契的，坏的不是本性上相投契的？或者坏者和坏者本性上相投契，好者和好者本性上相投契，不好不坏者和不好不坏者本性上相投契？”

他们赞成第二个主张。

“我的孩子，我们这里又犯了以前的错误，因为照这样说，不公正者又成了不公正者的朋友，坏人又与坏人交，好人又与好人交。”

“结果似乎如此。”

“并且，假如我们说，本性上相投合的和好的一样，那么在这种情形之下，惟有好人和好人做朋友。”

“是的。”

“但是这个也是我们以前所批驳的，你们记得。”

“我们记得。”

“那么怎么办？实际上还有办法么？我只好像律师在法庭上那样，把所有的理论列举出来：假如爱人与所欢、相同者、不相同者、好人、本性上相投契的人……——那个数目我实在记不清——假如这些人都不是朋友，我真不知道何等的人才是朋友。”

那时我正想去请当时在场的老辈们来参加意见，恰巧碰见赖锡斯和孟纳曾奴的保护者，他们鬼形鬼状地带了赖孟二童的小兄弟来，喊赖孟二童回家去，因为时候不早了。起先，我们和那些围观的人只赶他们走，可是他们不理，尽管拉着喉咙喊，还生起气来——他们那天似乎在哈米亚节里喝醉了酒。我们只好放赖孟二童走，同时我们各都分散了。

但是临走我还对他们说道：“孟纳曾奴和赖锡斯啊！多么可笑，你们两个孩子和我这老孩子都自认为朋友，却找不出朋友究竟是什么一回事！这正是他们围观的人所取笑的。”

拉 哈 斯

人物：赖屑骂楚斯，迈励锡亚斯，他们的儿子匿锡亚斯，拉哈斯，苏格拉底

赖 匿锡亚斯，拉哈斯，你们此刻看过了铠仗战术的表演。我和敝友迈励锡亚斯方才请你们一同去看，不曾告明我们的用意。现在可要明说，因为对你们这种朋友不宜有所隐藏。有人从来不把他人的请教当一回事，他们往往迎合请教者的心理，言不由衷地胡乱答应一下。但是我们知道你们对这种事的评判力很强，并且肯说实话，所以我们征求你们的意见。我方才说了这些没头没脑的话，为的是我们有两个孩子——敝友的孩子是那位，袭他祖父的名字叫做苏屑递底，我的孩子是这个，也袭祖父之名叫亚力士太底。现在我们决定要时常照管他们，不许他们胡为乱做——从今以后，我们要对他们十分认真，不像普通为父的人那样散漫。听说你们也有孩子，我想你们一定很注意于教管他们。万一你们还没想到这事，我要提醒你们，请你们来帮我们商议，想个法子怎样尽我们为父的责任。我且不惮烦地诉说我们所以想起这事的缘由。我和迈励锡亚斯同住，我们的儿子跟着我们。我们现在老老实实告诉你们：我们时常对孩子们叙述些先人的文功武绩，我们自己却丝毫没有有什么光荣的事给他们看。我

们给孩子们见得不如先人，实在觉得惭愧。我们抱怨先人，他们忙于公家的事，把我们的青年时光误了。我们告诫孩子们：他们如果不听我们过来人的话，不肯自己检点，将来一辈子也不会得着光荣；反过来，假如肯听我们的话，自己加以检点，将来尽许有成就，不愧承袭他们祖父的美名。他们愿意听话。现在我们所关心的就是什么训练对他们最相宜。有人提出铠仗的战术，以为这种训练对青年最相宜；他们满口称赞那表演的人，劝我们去看。当时我们决定去，还把你们请去，不但是寻伴，同时还想看后征求你们的意见。这是我们所要声明的。我们希望你们表示意见——第一步，关于方才所看的铠仗的战术，第二步，关于其他与青年人相宜或不相宜的训练。请说你们对我们这个请求赞同不赞同。

匿 我个人极端赞成你们的用意，也愿意帮助你们。我想你也愿意罢，拉哈斯。

拉 自然愿意，匿锡亚斯。我很赞成赖屑骂楚斯所说关于他的父亲和迈励锡亚斯父亲的话，我想这话非但对他们是实情，就是对我们，乃至凡有公务在身的人，也都是实情。果然像他所说，这班人极容易荒弃了自己的儿女和家务。你所说的真有道理，赖屑骂楚斯。但是，关于教育青年的事，为什么只问我们，不去请教我们的朋友苏格拉底？他是你的同乡，而且不断和青年人一起，看他们受种种训练，如你方才所举的。

赖 啊！拉哈斯，苏格拉底对这种事曾注意过？

拉 自然，赖屑骂楚斯。

匿 我所知道的同拉哈斯一样，最近苏格拉底还替我找一位音乐教师教我儿子——这位教师是厄格托克里的门徒，名叫登蒙，他各方面都完全，非但对音乐有专长，是青年人再好不过的伴侣。

赖 苏格拉底，匿锡亚斯，拉哈斯！到我这年纪的人往往和青年人隔绝，因为被年纪关在家里。但是你，苏弗郎匿卡的公子啊，应当对你的同乡贡献一些自己的意见。况且我是你父亲的老友，我同他不断往来，彼此作伴，直到他去世那天，我们不曾离异过，因此我很不客气地向你作此请求。现在，我听了你的名字，可想起孩子们在家彼此闲谈的时候，常常说苏格拉底长、苏格拉底短，满口都是极端称赞你的话。但我当时始终没想到去问他们，所谓苏格拉底是否苏弗郎匿卡的公子。我的孩子，你们所说的苏格拉底是不是这位？

儿 是的，爸爸，就是这位。

赖 我高兴极了，苏格拉底，你能够不坠先人的美名，尊大人是个极好的人。我更高兴，你我两家的交谊从此又继续了。

拉 真地，赖屑骂楚斯，不要丢了他。他不但不坠先人的美名，而且维持全国的名誉——这是我所眼见的。带里安之役，他和我一同退的，我说，当时在阵的兵士们，如

果都像他，那次不会打败仗，我们国家也不会丢脸。

赖 苏格拉底，这是你的美行所收获的嘉誉——出于这么有力的证人之口！我听见你有偌大的声望，心理感觉不尽的快乐；我希望你也把我当个顶热诚的朋友。你以前不应当自外，何不早来我们家里？现在我们彼此既已认识，从今天起，请你时常来，同我和我们的孩子都做个熟友，叫我有机会和你做朋友，像当日和你父亲一样。我希望这么做，他日还要提醒你。但是，此刻你对我们开头所讨论的事——关于铠仗战术——有什么说的？那是不是孩子们所要学的？

苏 我想尽我的力量贡献我的意见，并且答应你的一切要求，赖锡骂楚斯。可是我比较年轻，缺少经验，似乎应当让我先听听你们老辈的话，得些指点，然后才敢参加意见，如果我觉得有可参加的。匿锡亚斯，现在就请你们中间的一位先发言罢。

匿 我不反对，苏格拉底；我的意思以为学习这种战术，对青年人有种种的用处。青年人，与其在别的事上寻消遣，不如在这事上花时间——这不但无害于身体，尚且有益于身体。任何种类的操练都不能比这个好、比这个劳动。并且这种操练，乃至骑术，可算在一切武艺中，对公民最相宜的；凡经过铠仗训练的人，才能在比武场上献出好身手来。在实际作战的时候，这种训练的用处便显得了实证：队伍作战有用，个人作战更有用——无论追击敌

人，或迎御敌人。学会这个战术，无论以一当一，或以一当众，总不至于吃亏——无论如何，毕竟占些便宜。并且，这种技术使人对于其他训练发生兴趣，因为会了铠仗战术的人一定要想学布阵，会了布阵的人一定要想学全部的将兵之术——这些都是连带的，会了一种，禁不住要学他种。这些战术都是高贵的、有价值的，而铠仗一事可算是它们的初步。有一点非同小可：铠仗战术会使人在疆场上勇敢得多、镇静得多。还有一点他人也许不厝意，我却认为很重要：铠仗战术会使人显得威武，只这一点足以慑服敌人。我的意思，赖屑骂楚斯，以为青年人应当受这种战术的训练，理由已经都说了。但是拉哈斯也许有不同的见解，我很愿意听他的。

拉 匿锡亚斯，我本不愿意主张任何知识都不要学。一切知识都有好处，铠仗之事，假如，像你和传授此术的人所说，真是知识的一种，那一定要学的；如果不是，而传授此术的人只是骗子，或者是，而无甚价值，那么学它有什么用？我说这话，因为我想，如果此术真有价值，勒锡地蒙人一定会注意到，因为他们一辈子专门考究战术、练习战术。就是他们因疏忽而不曾注意到，难道以此术为业的人也不晓得，在全希腊民族中，勒锡地蒙人对此等事最感兴趣，一经他们赏识，必且风行各地？正如悲剧家一经我们雅典人赏识，便声价百倍；他们不去各地绕行，只是直趋雅典——这是当然的事。可是我觉得，这班铠仗术士

简直把勒锡地蒙视为神圣不可侵犯之地，脚尖儿也不敢践，情愿绕行邻近各地，献技于斯巴达以外的人，特别那些以不善战自居的。况且，赖屑骂楚斯，我曾遇着这班人实际作战，我能看出他们的本事。真地，他们的伎俩可以片刻测穿。他们从来不曾在战阵上立功过，难道他们故意不肯出风头？凡技有专长的人，无一不得相当的名誉，他们是特别的例外，难道他们的命运合当如此？例如方才我所看见——在那群观众中表演而自己大吹特吹——的斯替屑劳斯，我曾经一次眼见他被动地表演，那才比这次的好看得多呢！当时一只兵船向一只运船冲锋，他在那兵船上当水兵，手里拿着一个武器，又像镰刃又像长矛——这武器的特色正和他自己的特色相称。为省话起见，我只告诉你这武器的遭遇罢。当他正打的时候，那武器被那运船的绳子绞住了，他拼命拔，总拔不出。两只船彼此相错，他呢，先是抓住那武器跟那运船在自己的船上跑，后来运船整个错过去，他不能再跟它跑，只是紧握着那武器，结果，武器脱了柄，他手里只拿着光光的一个柄。那运船上的人拍掌大笑，向他掷个石子，落在他脚旁，他才放开手；于是他自己船上的人也笑起来，看那武器挂在那运船上颤动，实在禁不住笑。这个战术或许有点把戏，我并不否认，但是方才的话，总是代表我对它的印像。我开头说过，无论此术是个骗局，或不是骗局而用途极狭，在这两种情形之下都不值得学。我的意思以为：怯懦的人学得此术，

只有使他卤莽，而益彰其劣性；勇者若操此技，也不免被人吹毛求疵，毁谤无所不至，因为这段本事最容易招忌：除非本领顶天，使人无隙可乘，否则总逃不了被人取笑。这是我对于那个技术的看法，赖屑骂楚斯；但是我曾经告诉你，切莫放过苏格拉底，一定要问他的意见如何。

赖 我要请你帮忙，苏格拉底啊！因为他们二位的意见不一致，更显得需要一个第三者替我下判断。假如他们的见解相同，便无需乎第三者加入；现在呢，拉哈斯主张一种，匿锡亚斯又主张一种，所以，我极愿意知道你赞成那一方面的主张。

苏 喂，赖屑骂楚斯！你想采纳多数人的意见么？

赖 怎么，不对么，苏格拉底？除此之外，还有什么办法？

苏 你也这样办么，迈励锡亚斯？你假如考虑如何训练儿子的身体，是否兼采我们之中多数人的意见，或是遵从一位体育专家的意见？

迈 遵从专家的意见，这是近情近理的事，苏格拉底。

苏 专家一个人的意见比我们四个人的意见更有价值？

迈 自然。

苏 因为，我想，一个好的判断是根据知识来的，不是根据人数来的。

迈 毫无疑问。

苏 那么，我们不是应当先问，到底我们之中，有没有对这问题抱专门知识的人？假如有，其余的人请听他的话，只要听他的，虽然他只是一个人；如果没有，我们便得另求。你和赖屑骂楚斯所讨论的是小事么？都像这样，不是任你们的产业冒绝大的危险么？儿子就是你们的产业，他们的好坏关系你们全家的命脉。

迈 这是实在情形。

苏 那么，对这件事要十分谨慎？

迈 自然。

苏 就如方才我所说的，假定我们现在考虑谁是最好的教师，我们要不要挑出那精通而且老练此术，兼以自身跟过良师的人？

迈 我想我们要的。

苏 我们是否先要讨论一个先决的问题，就是，我们何为而求师的那个技术的本身是什么？

迈 我不懂你的意思。

苏 现在设法把我的意思弄明白。我说，当我们讨论我们之中谁对此术内行，而且设法找教师的时候，我们对此术的性质，其实还不曾明瞭。

匿 喂，苏格拉底！我们的问题不是，到底青年人要不要学铠仗战术？

苏 是的，匿锡亚斯；但是有个先决的问题——我且

打个比喻如此：假如有人要替眼睛敷药，他的中心问题是在眼睛，或是在药？

匿 在眼睛。

苏 假定有人想替马上鞍，并且考虑何时上鞍最相宜，他注意在马而不在鞍，对不对？

匿 对。

苏 总而言之，假如为一件东西而考虑另一件东西，所注重的是目的，不是手段？

匿 自然。

苏 假定你为了某事而请顾问，你是否要请一位对那事内行的人？

匿 一点不错。

苏 现在我们所注意的事是青年人的性灵，是不是？

匿 是的。

苏 那么，我们是否要问：我们里面谁对性灵修养的事最精明、最成功，并且以往谁跟过良师？

拉 喂，苏格拉底，难道你不知道，有时无师自通的人反而比有师的人强？

苏 是的，我知道。但是我想，你一定不肯太相信这班人，假如他只是嘴里吹牛，而实际上并没有什么证明。

苏 所以，拉哈斯和匿锡亚斯啊！赖屑骂楚斯和迈励锡亚斯既然为了关心儿子的性灵，而请教我们，我们也应当老实告诉他们，我们的老师是谁，证明他是有才艺的

人,对于训练青年的事富有经验,而且真正教过我们。假如我们里面,有人自认不曾从师,而自己却有创获,那么,也请他确实指出他所造福于雅典人或异邦人——无论奴隶或自由人——的地方。但是,如果不曾跟老师,而自己又没有创获,那么,只好敬谢不敏,请赖、迈二君向他人去问津,千万不要误人子弟,而见怪于最亲近的朋友。我呢?赖屑骂楚斯和迈励锡亚斯啊!我却首先承认始终不曾跟过讲授德性的老师,虽然从小就渴望有这么一个机会。辩士们是改良道德所独有的师资,可是我太穷,供不起他们的束脩。并且一直到如今,对于做人的技术,我始终不能自己有所发见。假如匿、拉二君学到此术,或自己发见此术,这也在我的意料之中,因为他们比我富裕得多,很有机会去学,并且年纪又比我大,处世的日子长,自己发见的可能性自然多些。我确实相信他们能够教导人,因为,假如他们自信不过,他们对于青年人所要学的东西,断不会那样坚决地评判其利弊。我对他们二位完全信任,只是他们彼此的意见竟至背道相驰,这是我所不解的。因此,赖屑骂楚斯,正像拉哈斯那样提议不放我走,必须叫我拿出答案来,我也提议对拉哈斯和匿锡亚斯作同样的要求,现在请你问他们罢。我希望你对他们这么说:“苏格拉底老实声明,他对这事毫无所知,他对你们所说的不能判别谁是谁非,因为他对这事不曾做过学生,也没有发明者的资格。但是你们,拉哈斯和匿锡亚斯,每人必须举出生平所

认识的最好的教育家,并且告诉我们,到底你们自己对这学问是学来的,或是无师自通的。假如是学来的,指出你们的老师,乃至和他同行的人。只要你们肯这样做,就是你们自己为了忙于政治,而不能帮我们忙,我们也可以去找你们所举荐的人,奉上束脩或用其他的敬礼,求其教管我们的子弟,使得将来不至败坏我们先人的名誉。如果你们是无师自通的,也请确实证明给我们看,举出谁经你们的教导,由卑污而变成高洁。假如你们不曾有过教人的经验,这次开始尝试,那么,请你们注意,现在要你们教导的人,并不是恺利亚奴隶^①的行尸走肉之流,而是你们自己亲爱的子弟,或你们朋友亲爱的子弟,你们可要提防,切莫用偌大的代价来牺牲,致如俗语所谓“为了学做小孟子而折毁了大缸”^②似的。现在请你们老实说,你们到底有什么拿手的东西。”这些话,赖屑骂楚斯,你千万要问他们,不要白便宜了他们。

赖 我极赞成苏格拉底的话,我的朋友;但是,匿锡亚斯和拉哈斯,你们自己可看看,到底愿意不愿意受问,并且如此这般地陈述一遍。我和迈励锡亚斯自然极高兴听你们的答案,领教你们所陈述的话,假如你们肯说;你们记得,我一开场就说要请你们指教,因为我想你们对这事一定很注意,特别是你们的孩子,也像我的,都到了受教育的年龄。喂,假如你们不反对,就算是和苏格拉底合伙,彼此互相问答;他的话不错,我们现在所讨论的确是

最有关系的事。我希望你们不至于推却我的请求。

匿 我看得很清楚，赖屑骂楚斯，你只认识苏格拉底的父亲，对苏格拉底自己并不熟悉。至多，他幼年时候你认识他，或许你看见他的时候，他还在保护者的照管之下，跟着他的父亲，进庙去献祭，或者赴其他的会。他成人以后，你一定没有见过他。

赖 你说这话有什么意思，匿锡亚斯？

匿 你不晓得，凡和他接谈的人，一定要被他引入辩论的漩涡，不论谈起什么问题，都要叫你兜圈子，使你不得不把以往的历史和现在的事实一起告诉他，等你窘起来的时候，他愈不放松，非把你榨干了不可。我对于他这一手腕尝惯了，我知道他此刻一定要这样做，并且我就是他的刀俎上的鱼肉，因为，老实说，我很爱听他的谈话，赖屑骂楚斯。我想，他叫我们自己反省一番，这也不是坏事。凡不避规劝的人，对于将来的生活一定更能提防。苏伦自己说，他活着一天，要求一天的知识，从不相信年纪本身会增长智慧。在我，我觉得被苏格拉底这样考讯，并不是什么离奇或受不了的事。我老早就晓得，苏格拉底一刻在此，我们的辩论终究要由孩子们的问题移到我们自身的问题；因此，我再声明，在我，我是情愿的，你可问问拉哈斯，看他的态度怎样。

拉 我对于人家发议论只有一个态度，或者，也可以说，两个态度。有时，我是爱听人家发议论的，有时，我是

厌恶人家发议论的。当我听见一个人谈起道德的问题，或智慧的事，我就把他的话和他的行为比较一下，假如言行是一致的，我便格外爱听。这种人我认为才是真正的音乐家，因为他有一种和谐过于乐器上音调的和谐——这是他生活上言行的和谐，这种和谐不是伊奥尼亚式的，不是弗利集亚式的，也不是力底亚式的，乃是道里亚式——真正希腊式——的^③。这种人叫我听到他的声音便会感觉快乐，我爱听他的话，我热烈地饮进他的话；在这种情形之下，我可以算是爱听人家发议论的。但是，言行不一致的人，我讨厌他，他话说得愈好，我愈恨他；在这种情形之下，我可以算是厌恶人家发议论的。至于苏格拉底，我没有领教过他的言论，只是以前曾经考察过他的行事，觉得他说到那里，必做到那里，就是随便说说，也要做到^④。假如他所操持的和我所观察的相符，那么，咱们是同道的，我很欢喜受他的考问；我赞成苏伦的话，我要求学到老，只是应加一句，就是“要学好的”。只要苏格拉底是个良师，使得我在功课上感觉兴趣，能有所得，这就行了，至于年龄的高下，声望的大小，这些事我都不在意。因此，苏格拉底，我毫不客气地请你教导我、纠正我，同时也可以由我这里学些东西。苏格拉底，自从那次我和你同在战场上，眼见你的勇敢的事以后，我对你的印象就非常好。请你尽量说罢，不必顾到咱们俩年龄的悬绝。

苏 实在，我看不出你们有什么不愿意同我商榷的地方。

赖 这是我们的本分，也是你的本分，因为我算你是我们里面的一个。请你替我问匿、拉二君，为了我们的子弟，我们所要了解的事是什么；请你替我同他们从长计议，因为我老了，我的记性不好，我所要问的问题，和所得的答案，一概记不得了——假如半路有别的话插进来，我就迷忘了一切。因此，我请你们诸位自己继续讨论，我只好听着的，然后和迈励锡亚斯一起把你们的结论实行出来。

苏 匿、拉二君啊，我们且案赖、迈二君所要求的去做。我们如果从以前所提的两个问题——谁是我们的老师？谁受过我们的教导？——入手，这也未尝不可。但是，假如从另一方面着手，所得的结果也是一样，并且更显得彻底些。譬如，在一件东西之上加上另一件东西，原来的那件东西必致改良——假定我们知道有这种情形，并且是办得到的，那么，我们必须先明白：这种情形何以是好，何以办得到。你们或许不懂我的意思，我且换个说法，使得我的意思更明显。假定我们知道看东西是有益于眼睛的，并且去看东西也是可能的事，那么，很显明地，我们应当先明瞭看的性质如何，看东西何以是好，何以是可能。假如我们不晓得见是什么、问是什么，我们一定不能成眼科或耳科的医生，一定不能教人怎样训练视觉或听觉。

拉 这是的确的，苏格拉底。

苏 拉哈斯,此刻我们的两位朋友是否请我们考虑,怎样把道德授给他们的子弟,藉以改良他们的心性?

拉 是的,一点不错。

苏 那么,我们是否要明白道德的性质?假如我们对某物完全莫名其妙,我们还能指点人家怎样去取得它么?

拉 我想我们不能,苏格拉底。

苏 那么,拉哈斯,我们的前提是要先明白道德的性质?

拉 是的。

苏 凡我们所知道的,我们一定能说得出来?

拉 自然

苏 我想我们不要从全部的道德说起,这恐怕不是我们所能做的;我们且从一部分说起,这或许容易办。

拉 我们就这样做罢,苏格拉底。

苏 那么,我们挑那一部分来说?我们是否应当挑那与铠仗战术有关系的部分?那不是勇德么?

拉 是的。

苏 现在,拉哈斯,假定我们第一步先认清勇的性质是什么,第二步研究青年人怎样由学习与训练而取得勇德。请你说勇是什么。

拉 答应这个问题,我看不出有什么困难,苏格拉底。凡在战场上遇敌不跑,老是守着原阵地,一步不肯移动,这种人就是勇,这话不会错的。

苏 极好，拉哈斯，不过我还许没有说清楚，以致你的答案不是针对我的问题。

拉 你的原意何在，苏格拉底？

苏 我现在就要解释明白；凡在战场上遇敌不跑，老守着原阵地，不肯移动一步，这种人，你把他叫做勇，是不是？

拉 是，我这样叫他。

苏 我也同样叫他；只是还有一种人，他作战的时候跑来跑去，你可怎样称呼他？

拉 如何跑来跑去？

苏 据说屑锡亚人作战时候，也追也跑。荷马称赞伊尼亚的马，有诗曰：“知道如何追，知道如何跑”；又称赞伊尼亚本身道：“晓得怎样怕，晓得怎样逃，怕呀逃呀两内行”。

拉 是的，苏格拉底，荷马的话不错，因为他所指的是车战；屑锡亚人的战略也不错，因为他们所用的是马战。至于铠仗战术，却与此不相同，铠仗作战是要守着原阵地的。

苏 在普勒堤亚之役，勒锡地蒙人所做的却是一个例外！当波斯人排起轻盾阵的时候，他们不肯交锋，情愿跑掉；等到波斯人散阵以后，他们又回击，结果打胜仗。

拉 那是确实的事。

苏 因此，我说我方才问得不妙，以致你答得不对

题。我的原意不限于铠仗兵士的勇，也不限于骑兵，乃至任何兵士的勇；不限于战场上的勇，凡浮海的勇、病痛的勇、穷人的勇、从政的勇……，无不在内；非但受苦有勇、排忧解难有勇，制欲也有勇，节乐也有勇；凡此种种，各有勇之可言，拉哈斯，你看对不对？

拉 自然，苏格拉底。

苏 这些事各有各的勇。有人在节乐上有勇，有人在受苦上有勇，有人在制欲上有勇，有人在排忧解难有勇——有人在某事上显得勇，有人在某事上显得怯。

拉 极是。

苏 现在在我所要问的是普通的勇与怯。先从勇说起，请问：在各种情形之下都叫做勇的那个勇是什么？你现在可以明白我的意思？

拉 不大明白。

苏 我的意思是这样，譬如我问：快是什么？不论弹琴也好，说话也好，学习也好，凡与此类似的动作——或属于手，或属于脚，或属于口，或属于心——是否都可以把快字加上？

拉 是的，可以。

苏 假如有人问我：在各种情形之下都叫做快的是什么？我就要答应：凡在短时间内做出许多事的叫做快——不论跑路、说话，或其他动作。

拉 你说得很对。

苏 现在，拉哈斯，你可同样地告诉我，在各种情形之下都叫做勇的是什么——无论对于快乐，对于痛苦，或对于方才所举的一切？

拉 我只好说，勇是心性上的一种忍耐，假如要举那贯串前面所提的一切的公德。

苏 这正是我们所要做的，如果我们想解答这个问题。但是，据我看，不见得任何种的忍耐都是勇。你把勇看做很高贵的德，是不是？

拉 最高贵的。

苏 那么，对于盲目的忍耐，你可怎么说？这不是坏的、有害的？

拉 是的。

苏 高贵的东西是否是坏的、有害的？

拉 自然不能这么说，苏格拉底。

苏 那么，你不承认盲目的忍耐是勇，因为勇是高贵的，它不是高贵的。对不对？

拉 对的。

苏 那么，据你说，惟有有智慧的忍耐是勇？

拉 是的。

苏 你用“智慧”一辞，对什么事说？难道不分大事和小事么？例如，在用钱上有智慧，百般忍耐，为的是将来所得更多，你说这是不是勇？

拉 自然不是。

苏 又如一位医生对于一个病人的请求——假定一个害肺炎的人想吃饭——坚决不许，这是不是勇？

拉 不是，这个例同前一个例一样，都是与勇无干的。

苏 再举一个战场上的例：假如一个兵士算得很清楚不久就有救兵来，不久敌人就会渐渐减少、战斗力渐渐薄弱，并且自己所占的地势也很优胜，于是便大胆苦战——你说在这种有计算和心理上的准备之下苦战是勇，或者处势和他恰恰相反的敌人，不顾一切而坚持而苦战，是勇？

拉 我看后者比较勇些，苏格拉底。

苏 但是，后者的忍耐，比较前者，是盲目的。

拉 是的。

苏 那么，据你看，懂得骑术的骑兵在战场上的忍耐，反不如不懂得骑术的骑兵在战场上的忍耐为近于勇？

拉 是的。

苏 同时，懂得射箭，懂得掷镖，和懂得其他战术的兵士们的忍耐，都不如一窍不通的兵士们的耐忍来得近勇？

苏 不会潜水的人入井比会潜水的人入井显得勇敢？

拉 可不是么？

苏 你想是就是。

拉 我的确这么想。

苏 但是，瞎冒险瞎忍耐便是蠢；比起那知前知后、知进知退的人，不是蠢么，拉哈斯？

拉 这话对的。

苏 你记得，我们以前承认，盲目的勇敢和盲目的忍耐是卑下的，是有害的。

拉 是啊。

苏 那么，勇是一种高贵的品德。

拉 是的。

苏 现在，我们倒说盲目的忍耐是勇，这不是以前所看不起的么？

拉 一点不错。

苏 这么说对么？

拉 实在不对，苏格拉底。

苏 这么说，你我这个琴所发出来的声音不是道里亚式的和谐，因为我们方才所说的话和一向所行的事不符。我想，凡见过我们行事的人都要承认我们勇敢，可是领略我们方才的论调的人却未必以为然，因为我们方才所说的勇实际上并不是勇。

拉 这话极对。

苏 那么，我们对这样的论调满意么？

拉 恰恰相反。

苏 假定我们承认以前所说的一部分。

拉 承认那一部分，所承认的是什么？

苏 勇敢是忍耐，我们承认这个原则。我们讨论勇敢的时候，也要忍耐，也要有毅力，不要叫这位勇老先生笑我们对他没有勇气；或许我们就在这忍耐与坚毅之中发见勇的真相^⑤。

拉 我很愿意继续讨论，苏格拉底；只是我对这种事不熟悉。辩论的精神在我是已经提起来了。只可恨我屡次觉得词不达意，我想我明白勇是什么，只是总抓不住它，说不出它的性质如何。

苏 我的朋友，一个好猎人是否应该穷追鸟兽的踪迹，不许有丝毫的惰性？

拉 他自然应该。

苏 我们要不要请匿锡亚斯来帮忙？他的本事或许在我们之上。你看如何？

拉 我很赞成请他。

苏 来啊，匿锡亚斯，帮你朋友的忙，他们卷在理论的漩涡里头，几乎喘不出气来。你眼见了我们的困难，假如说出勇是什么，可以救我们一阵，同时也叫我们看看你的意见如何。

匿 我正觉得，苏格拉底，你和拉哈斯方才所说关于勇的定义都不大对。你以前曾说一句极有意思的话，现在倒把它忘了。

苏 那是一句什么话，匿锡亚斯？

匿 我常听见你说，“好人就是有智慧的人，坏人就是无智慧的人。”

苏 是的，匿锡亚斯。

匿 那么，假如勇敢的人是好人，他一定有智慧。

苏 拉哈斯，你听见他的话没有？

拉 听见了，可是不大懂得。

苏 我想我懂，他的意思似乎是说，勇是一种智慧。

拉 那一种的智慧⑥，苏格拉底？

苏 这你可得问他自己。

拉 好罢。

苏 请告诉我，匿锡亚斯，那一种的智慧就是勇⑦，恐怕绝不是吹箫的智慧？

匿 自然不是。

苏 也不是弹琴的智慧罢？

匿 不是。

苏 那么，这是一种什么知识，关于什么的知识？

拉 苏格拉底，我想你问得极对。我希望他说明这种知识或智慧的性质是什么。

匿 我的意思，拉哈斯，是说：勇是一种教人知道什么可怕、什么不可怕的知识——不论是临阵，或做其他的事。

拉 苏格拉底，他这话可说得奇了！

苏 为什么，拉哈斯？

拉 为什么？勇不是一件事？智慧不是另一件事？

苏 这正是匿锡亚斯所否认的。

拉 是的，他是否认这一层，可见他蠢得不像样了。

苏 我们好好解释给他听，不要谩骂他。

匿 拉哈斯那里想解释，方才他自己说了蠢话，此刻要来剔我的短。

拉 一点不错，匿锡亚斯，你有短可剔，你此刻说了蠢话，我要指摘你。请问你一句：是医生知道病的危险，还是勇敢的人知道病的危险？或者医生就是勇敢的人？

匿 绝不是的。

拉 我想农夫也不是的。在农事上，农夫知道什么可怕、什么不可怕，乃至一切做工艺的人，他们对于他们的本行，都晓得什么可怕、什么不可怕，可是他们都不能叫做勇⑧。

苏 拉哈斯说些什么，匿锡亚斯？他好像说些很重要的话。

匿 是的，他说些话了，可是不见得是可靠的话。

苏 怎么办呢？

匿 因为他不晓得，一个医生的知识只限于健康与病痛的性质，除此以外，他所能告诉病人的也没有什么。你想，拉哈斯，对于病痛应当怕，或者不必怕，健康值得求，或者不足求，这些问题医生都熟悉么？不是有人宁愿一生不离病床么？生一定比死宝贵么？不是有时生不如

死么？

拉 是的，我的意思也这样。

匿 贪生的人和不贪生的人所怕的东西相同么？

拉 自然不同。

匿 你以为，医生以及其他做工艺的人，对这种事内行；平素善于辨别什么可怕、什么不可怕——所谓勇者——的人，对此等事反而外行，是不是？

苏 你懂得他的意思么，拉哈斯？

拉 懂得。案他那么说，只有发预言的人是勇者。除他以外，还有什么人能知道谁宜于死、谁宜于生？匿锡亚斯，你承认你是个预言家，或者也不是预言家，也不是勇者？

匿 喂！你的意思说，预言家有本事^⑨知道什么是可畏、什么是不足畏么？

拉 他不知道谁知道？

匿 宁可是别人知道，不是他知道。预言家只能看出一件事的征兆——不论疾病、死亡、破产、战胜、战败……等等。至于这些事应当避免，或者不必避免，他可同平常人一样没有把握。

拉 苏格拉底，我跟不上他，不晓得他所要说的是什么。他说，预言家、医生，乃至一切一切的人，都不能叫做勇，那么唯有神明才配称为勇了。据我看，他只是不肯承认自己所说的没有意义，一向躲来躲去，拼命要遮盖自己

的弱点。你我不愿被人察出矛盾的时候，也会像他那样躲，这又有什么难？假如此刻是在法庭上辩论，此等办法还可容恕；在我们这种友谊的场合里面，这样的空话真可不必。

苏 我很赞成你的话，拉哈斯，我也觉得他不应该。但是，匿锡亚斯也许很认真，他的话未必全是空话。我们且请他解释一下，如果解释得有理，就听他的，如果无理，就来纠正他。

拉 你愿意这么做，就请随你的便。我觉得我问够了。

苏 好罢，我就来。我的问题同时就是我们两个人的问题。

拉 好极了。

苏 那么请你告诉我，匿锡亚斯——或者告诉我们，因为我和拉哈斯合伙；你的意思是否说，勇是关于怕不怕的一种知识？

匿 是的。

苏 并且，不是人人都有这种知识；医生没有，预言家也没有，除非他们特别得到这种知识，他们都不会有勇德。这是你所说的？

匿 我是这么说。

苏 像俗语所说，这种知识不是猪子所知道的，因此猪子不能称为勇。

匿 我想不能。

苏 自然不能，甚至苦朗迷安的大母猪^⑩还称不得勇。我说这话不是取笑，因为在你的主张——勇是关于怕不怕的知识——之下，野兽实在称不得勇，除非承认野兽——如狮、豹、熊……之类——也有这种在人尚且难能的知识。凡赞成你的主张的人，必须承认狮、牛、鹿、猴之类和勇德是不相干的。

拉 妙极了，苏格拉底；我对着神明说，你这话说得真好。匿锡亚斯，我希望你告诉我们，到底大家所公认为勇敢的那些猛兽是真比人类更有知识，或者你敢大胆推翻公意，否认那些猛兽是勇敢的？

匿 喂，拉哈斯，你知道么？凡不知险而不怕险的，无论禽兽或其他的东西，我都不承认它们是勇，它们只是不晓得怕，只是麻木不仁罢了。你想，小孩子因为不知险而不怕险，可以算做勇么？据我看，在无畏和勇敢之间，应当有个分别。我觉得，有思虑的勇敢不是一件容易事，有这种品德的人很少；至于无思虑的卤莽、暴躁、无畏等等，倒是许多男女、婴孩，乃至禽兽的常情。你和一般人所叫做勇的，在我叫做躁，我心目中的勇敢行为是有智慧的行为。

拉 瞧，苏格拉底，他用话装饰得多么漂亮，同时还想把举世所公认为勇敢的人的荣誉褫夺了呢！

匿 不然，拉哈斯，不必慌。我并不抹煞你和朗骂楚

斯,乃至许多雅典人的勇敢的事迹,并且承认你们是有智慧的人。

拉 你的这种主张,我本来会答驳,但是我不愿意答驳,省得你咬定一口说我是个自大的意尊人^⑪。

苏 不要答驳他,拉哈斯。我想,你还不曾察到他这点智慧的来源。他的智慧从我的朋友登蒙那里得来,登蒙常同普漏狄卡斯聚在一起,普氏在所有辩士之中,可算最会嚼字眼、析名词的人^⑫。

拉 是的,苏格拉底,辩士们最会做这类精细的分析,他们这方面的本事,比全市所拥戴的大政治家还要强些。

苏 是的,我的好朋友,但是大政治家少不了大智慧。我想,匿锡亚斯关于勇的定义的看法,也很值得考究。

拉 那么你来考究罢,苏格拉底。

苏 这就是我所要做的,好朋友。可是不要认为我许你退股,我要你用心,和我一同研究这问题。

拉 假如你要我这样做,我就这样做。

苏 我要。匿锡亚斯,请你重新来。你记得,我们原来把勇认为德的一部分。

匿 一点不错。

苏 你自己曾说勇是德的一部分,同时还有许多其他部分,合起来叫做勇。

匿 自然。

苏 关于德的部分的看法，你赞成我的意见么？我认为，公道、节制……等等，和勇敢同是德的一部分。你也这么承认么？

匿 自然。

苏 好了，到这里为止，我们的意见相同。现在让我进一步，关于可怕不可怕的事，也求一个彼此一致的见解。我不愿意你存一个想头，我存一个想头。让我对你发表我的意见，假如我错了，请你纠正我。我的意思以为，可怕的事是畏惧的由来，不可怕的事不会引起畏惧；并且所畏惧的不在当前，不在既往，乃是未来的一种预料的危险。你不赞成这话么，拉哈斯？

拉 赞成，苏格拉底，全部赞成。

苏 这是我的意见，匿锡亚斯：可怕的事是未来的凶讯，可喜的事是未来的吉音。你赞成不赞成？

匿 我赞成。

苏 关于这种事的知识，你叫做勇？

匿 正是的。

苏 现在再提第三点，看看你的意见和我与拉哈斯的意见，到底相同不相同。

匿 所谓第三点是什么？

苏 我来告诉你。他和我的意思以为，学问都是整个的，并没有专讲已往如何、现在如何、乃至将来如何的

学问——这三个时期的情形合在一起，成一门学问。例如医学只是一门，它考究健康，统以往、现在，与将来而相提并论；农学也是如此，它研究各时期的土地上的生产。至于将兵之术，那是你最内行的，你能替我作证，大将是否能预测未来，他的先见之明是否还在预言家之上；他在战场上，关于现在的战情和未来的形势，比预言家晓得更清楚，因此，法律上的规定把预言家划归大将管辖。我这么说对不对，拉哈斯？

拉 很对。

苏 你呢，匿锡亚斯？你承认不承认，一门学问，无论对象是什么，总是合未来、现在、以往而研究？

匿 承认，苏格拉底，这就是我的意见。

苏 朋友，你曾说，勇是关于可怕不可怕的知识。

匿 是的，我曾说。

苏 可怕的认为是未来的凶讯，可喜的认为是未来的吉音？

匿 是的。

苏 同时，一门学问，对于它的对象，合未来、现在、以往各时期而研究？

匿 这也是对的。

苏 那么，勇不只是关于未来可怕和可喜的事的知识，它同其他学问一样，关于吉凶祸福的认识，不限于未来，而是合以往与现在，乃至任何时期的一种学问。

匿 我想这也是对的。

苏 那么，匿锡亚斯，我们方才的答案，只举到勇的第三部分，我们的问题却是关于勇的全部性质。并且案你此刻的看法，勇非但是关于未来的祸福的知识，似乎包括任何时期的祸福的知识。你对于这种新换的说法有什么说的？

匿 我赞成这种说法。

苏 那么，亲爱的朋友，假如一个人对于现在、以往、未来的吉凶善恶一概知道，他不是完全了么？不是诸德俱备，无论公道也好，节制也好，成圣也好，一无所缺了么？凡吉凶善恶，无论天灾人祸，他知道得清清楚楚，晓得怎样预防、怎样希冀，因为对人对神的关系，他一概明白。

匿 我想，苏格拉底，你所说的很有道理。

苏 那么，匿锡亚斯，案这个新的定义，勇不是德的一部分，乃是德的全体。

匿 这很像如此。

苏 但是你以前曾说，勇是德的一部分。

匿 是的，这是我们以前的话。

苏 这和我们现在的看法不是发生矛盾了吗？

匿 似乎如此。

苏 那么，匿锡亚斯，我们还不曾发见勇是什么。

匿 不曾。

拉 但是，匿锡亚斯，当你方才那样讥笑我对苏格拉

底所提的答案的时候，我真想你一定会发见勇是什么。我深望登蒙所给你的智慧能帮你的忙。

匿 巧啊，拉哈斯；你觉得现在是你的好机会，因为我也被发觉对于勇的性质毫无所知，这正可以减轻你以前同样愚昧的丑态。这是你所最愿意的，至于我们俩对这问题的失败，你却漠不关心。你使我觉得，你和寻常人一样，尽管看别人，不反观自己。现在我们对这问题已经讨论够了，假如有什么地方说得不妥当，以后再请——你所不曾见面，而已经瞧不起的——登蒙来纠正，同时也可以找别人来帮忙。我如果得到满意的解决，也愿意公开地告诉你，因为我觉得你在知识上很感缺乏。

拉 匿锡亚斯，你是个哲学家，我晓得；可是我倒劝赖屑骂楚斯和迈励锡亚斯，关于孩子们教育的事，不要请你和我当顾问；我开首说过，他们应当去请教苏格拉底，不要放他走；假如我的孩子到了年龄，我一定去请教他。

匿 假如苏格拉底情愿的话，我没有不赞成的。匿塞拉达的教师，除他以外，我不愿意请别人做。但是我一提起这事，他立刻推辞，而举荐他人。或许他愿意受你的请托，赖屑骂楚斯。

赖 他似乎应当，匿锡亚斯，因为我肯替他办些替别人所办不到的事。苏格拉底，你有什么说的，你肯依么？你肯帮我改进孩子们的心性么？

苏 我那有不肯帮人忙的道理，赖屑骂楚斯。假如

在这个谈话之中，我显出有特长的知识，是匿锡亚斯和拉哈斯所没有的，那么你请我担负这个责任，还是近情近理的事。但是实际上，我和他们一样糊涂，何必特别举出我来？我想我们之中没有一个堪得推举，在这种情形之下，我对大家提出一个忠告，这忠告不出我们自身的范围以外。朋友们，我主张我们每个人都要极力去找一位好教师，先替我们自己找，然后再替孩子们找，无论什么代价，都不容有丝毫的吝惜。我绝不劝我们一辈子甘心如此。如果有人笑我们到这年纪还上学去，我就要引荷马的话对他们说道：“有所缺乏的人不应当怕羞”。我们现在不要顾虑他人对我们怎样批评，就把施给孩子们的教育施在自己的身上。

赖 我欢迎你的提议，苏格拉底，我最老，我最愿意同孩子们一起去上学。劳驾明天清早到我家里来，我们再讨论这件事；现在我们的谈话暂且告终。

苏 我明天一定如命到这里来，赖屑骂楚斯，这是上帝所允许的。

【注释】

① 是看轻的意思。恺利亚地方的奴隶是当时社会所最瞧不起的，竟至成了口头禅。

② 是讥刺人“行远不自迓，登高不自卑”的意思，正如我国俗语所谓“小事没学会，偏想做大事”，“小孩子未学行先学跑”

等等。

③ 希腊人往往把各式的音调和道德上各种的基型相比拟。道里亚式的音调最受人重视,因为它的格律雄伟壮丽。伊奥尼亚的音调最被人瞧不起,因为它的声音柔弱离乱。

④ 这句周厄提(Jowett)的译文和 Loeb Classical Library 的本子 Lams 的译文,乃至 Bohn's Library 的本子 Burges 的译文,相差很远,而后两个本子的译文比较相近,所以此地从 Loeb Library 的本子的译文。

⑤ 此句从 Loeb Library 本。

⑥ 从 Loeb Library 本。

⑦ 从 Loeb Library 本。

⑧ 此段从 Loeb Library 本。

⑨ 从 Loeb Library 本。

⑩ 希腊神话里面的一个猛兽,和英雄 Theseus 困斗之后,被他杀死在 Corinth 境内的一个乡村—Cromyon。

⑪ Attica 地方的一区,这区的人以妄语著名。

⑫ 参酌 Loeb Library 和 Bohn's Library 各本,稍为以意译之如此。

费 雷 泊 士

人物：苏格拉底 普漏他霍士 费雷泊士

苏 普漏他霍士，且看：费雷泊士的主张，你行将采纳者为何；我的主张，你不满意而欲加驳斥者又为何。彼此各持何说，你我要不要摘要述其梗概？

普 一定要的。

苏 费雷泊士说，欢娱乐事，与凡此类快活之感，对一切众生都是好的。而我却持异议：以为谋虑、思惟、记忆，及其相应而起的正确意见、真实理解，对众生之能事足以及此者，胜于娱乐而较为可欲，——对现在与将来的众生，其能事足以及此者，较之一切，为最有益。你我持说大致各如此；是否，费雷泊士？

费 确是如此，苏格拉底。

苏 此刻托付与你的主张，你承受吗，普漏他霍士？

普 我们这位超群出众的费雷泊士既已退却，我就不得不承受。

苏 关于这些问题的真理，必须想尽方法达到。

普 必须。

苏 此外，再对这一点取得同意。

普 哪一点？

苏 就是：此刻你我各须指出心境性习之能致人生

于幸福者。是否应须指出？

普 应须指出。

苏 那么，你把此等境与习归之于欢娱乐事，我则归之于谋虑思惟。

普 是如此。

苏 倘有较胜之另一境出现，将如之何？你我所服膺的人生岂不俱将不敌笃守此较胜之境的人生？然而，此较胜之境若与享乐之境较为类似，则享乐的人生岂不犹胜于思虑的人生？

普 是的。

苏 倘此境较近于思虑之境，则思虑的人生成功、享乐的人生失败；你赞同此说，或者不满意？

普 很满意。

苏 费雷泊士，足下于意云何？

费 我始终以为享乐之境占十分优势。然而，普漏他霍士，你要自己断定。

普 费雷泊士，你既委托我出席讨论，就莫管我同意苏格拉底的主张与否。

费 说得有理。我卸责了，现在便请本座女神作证。

普 我们也为你的话作证。苏格拉底，此后设法依次讨论到底，不管费雷泊士情愿与否。

苏 必须一试，先从这位女神入手；费雷泊士说此神称为阿弗洛地剔，其真正的尊号却是快乐神。

普 对极了。

苏 普漏他霍士，我对于神之尊号时时刻刻的敬畏，非同于人世的敬畏，尤过于最大的敬畏。今请以其所好之号，称呼阿弗洛地剔。然而据我所知，快乐神化身形形色色；前云研究人生问题先从此神入手，然则便须缜密审察其性质如何。闻其独一尊号，此神似只一身，实则现形形色色身、显五花八门相，且有彼此绝不相类者。请看：淫奢之徒享其乐，俭约之辈乐在俭约中；愚人满怀妄想痴望以为乐，智者深思远虑而自得其乐。若有人以此种种快乐为一丘之貉，岂不适足以见其愚妄？

普 苏格拉底，种种乐事不同，其为乐则一而已；——来源相反，快乐自身却不相反。一切物中，自等自者莫过于快乐，快乐焉有不同于快乐者乎？

苏 享福的朋友，色等于色，以其皆色，其为色同；然而人莫不知，黑与白不但相异，而且相反。同此情况，形等于形，因其同类；然而同类中，有相反之极者，有差别无穷者。且见许多其他事物如此，莫信以一切极其相反者俱统于一的论调。诚恐亦将发现，同是快乐之中，有彼此相反者。

普 许是如此，然而何害于我的论点？

苏 我要说：虽则彼此不同，你用另一名称统之，因为你说所有乐事都是好的。乐事可乐，固无异议；然而我说，乐事坏的多，好的也有；你统称之为好的，被人诘难，

却也不得不承认其彼此不相同。然则好与坏的快乐有何共同处,而你统称所有快乐为好的?

普 你的话用意何在,苏格拉底? 你想,人家既已认定快乐为好事,还能让步,还许你说快乐有好有坏的吗?

苏 然而你要承认其彼此不相同、而且有相反者。

普 不,在其彼此同是快乐一点上,并无此情。

苏 这是旧话重提,普漏他霍士;我们又要说,一切快乐相同,其彼此间并无差别。顷者举例累累,我们无动于中,执迷不悟,持说一若于理浅尝、极其鄙陋者之所为。

普 你的话何所谓?

苏 吾意以谓:我若步你后尘,为己辩护,敢说最不相同者最相同,则何患无辞如你之所云云;如此,你我适足以自形其过分幼稚,所持论点亦将槁倾桅折。唯有重新支撑起来,庶几恢复原状,然后彼此意见可能一致。

普 请示其方。

苏 普漏他霍士,假定你反问我……。

普 反问你什么?

苏 反问我,谋虑、思惟、知识、与凡当初我所认定为好的,是否和你所云各种快乐,情况相同;——当初你问我什么是好的,我举此等事为答。

普 情况如何相同?

苏 整类知识为数既多,其中有互异、甚至相反者。我若讳言此等情况,强持知识无互异相反之论,以致说理

如谈天，满口荒唐无稽，论点风雨飘摇，而持论者却冀幸免覆没于谬论之狂澜中；——如此从事，还配说理，还堪称为辩证家吗？

普 除希幸免之外，切盼此等情事不会发生。但愿把你我的论点置于同等地位：假定快乐既多而彼此不同、知识既繁而彼此互异。

苏 普漏他霍士，你我所谓好者之相异处，直言不隐，大胆检查，也许会发现，所谓好者究竟是快乐、是思虑，或是其他第三者。我们此刻不为彼此的主张争胜负，却应该为最高真理争是非。

普 应该。

苏 我们要奠定论点所依据的原理，对此原理取得一致的意见。

普 什么原理？

苏 对人人，不论其有时心服与否，都感困难的一项原理。

普 说明白些。

苏 我指顷所出现奇奇怪怪的原理：多是一，一是多。这是两句怪话，任何一句，都容易驳。

普 是否例如：说我天生既是一、又是多，多中有相反者，如同我的我既大又小、既重又轻，不胜枚举？

苏 普漏他霍士，关于一与多，你所提的是众所周知的怪论，人人既已认为无须置辩，因其幼稚浅薄，且极有

碍于正确的思路。另一勾当亦无可取：既证一物有各部分，复证其各部分之和不外此一物，于是不得不作自立自破的戏论曰，一是多至无限，而多只是一。

普 苏格拉底，你意中所指，还有关于同此原理的何种其他怪论，尚非众所周知而公认为怪者？

苏 童子，如顷者所云，把一加于生灭存亡的具体之物，则众所公认无须一驳；加于不生不灭无存无亡者，如谓“人”为一、“牛”为一、美为一，好为一，则关于此类的一与多问题，热心家意见分歧而起争端。

普 争端何在？

苏 其一：此类的一，应否承认其真实存在？其次：此类的一，既是各自为一、始终一样、不生不灭、无存无亡，如何仍能复统于一？再次：分别统于一的生灭存亡之事物多至无限，是否一分为多、散处于事物中，或是依然完整、一体并寓于众体中？二者俱难想像，后者尤不可能；——一既是始终一样、不生不灭、无存无亡，焉能同时既一且多？普漏他霍士，关于此类的一与多，有这些困难问题；解决不圆满，荆棘丛生，解决圆满，一帆风顺。

普 然则必须首先致力于此，苏格拉底？

苏 吾亦云然。

普 你尽管相信，在这些问题上，我的徒侣个个与你同意。此刻莫如不以问题惊动梦中的费雷泊士。

苏 好。这一场烦重的论战从何入手？从此入手。

如何？

普 从何入手？

苏 我们说：把一与多想为同一体、说成同一体，无论时之去来今、地之东西南北，永是如此；此等情况，后之视今，犹今视昔，来者方多，伊于胡底，诚然思想之本性如此，永无新陈代谢。年轻人初次尝此滋味，往往沾沾自喜，以为探得智慧的宝藏；由喜而狂，随兴把思想言论翻来覆去，时而多统于一，时而一分为多。自己首先投入迷阵，复汲引接近的人，不分老幼或与己齐年者。父母且不能免，遑论其他有听觉者；凡圆颅方趾之伦，俱所不赦，甚至南蛮北狄，亦将假手传译；——不但对人，且对禽兽，孜孜说法。

普 苏格拉底，你难道不见我们人多而个个少壮，敢欺我们，不怕我们与费雷泊士联合反抗？然而我们谅解你的用意；如有计以解惑、得路以达理，请你尽管向前，我们极力追随；苏格拉底，目前所讨论并非小问题。

苏 童子，——莫见怪，费雷泊士即如此称呼你；目前所讨论确非小问题。现在与将来，没有一条道路胜于我素所欲行者；然而德孤无邻，时作失路之人。

普 什么道路？且说。

苏 指点不难，实行大难。一切学术研究皆由此路而有所发现。看我指点此路。

普 且说。

苏 据我所知,此路是神所赐予,由一位名曰普洛美替务士者,带着灿烂的光,铺在人间。胜于今人的古人,其居较近于神者,有此传说曰:所谓存在的事物,成于一与多,俱秉有限无限。万物既是如此安排,每须认定其有统一概念而求之,因其固在,可求而得。既得此统一概念,其中若有两个分统概念,则再求之,否则进而求三个、四个、……等等。每个统一概念,俱求其中之分统概念,分统概念之中,复求分统概念,直到发现,原始统一概念之一,不但是一、是多、是无限,还是确实的若干数目。介于原始统一概念与无限个别事物之间的分统概念,其确实数目尚未分晓,莫以分统概念之多为无限,既穷累级的分统概念,更无可求而止,自此以下即个别事物,斯则可以谓之无限。据我说,这是神所传授于人关于研究、学习,以及彼此教导的方法。然而当世智者任意运用一与多,或失之疾,或失之徐;于统一概念之后,立继之以无限个别事物,中间步骤置之不顾。这是我们辩证析理与彼辈强辞夺理之别。

普 苏格拉底,你的意思,我似乎领会了一部分,另一部分,还须再领较为明白的指教。

苏 普漏他霍士,我的意思在字母上表现得明白,就从你幼年所学过的字母寻味我的意思。

普 怎样寻味?

苏 语音之出于口,无论个人或人人,既是一,又是

为数无穷。

普 可不是？

苏 知语音之为—或知其无穷，并无过人之智；知其为数几何与性质如何，才能成为小学家。

普 对极了。

苏 使人成为乐家者也是同样的知识。

普 何以然？

苏 乐之为艺，其音亦—而已。

普 可不是？

苏 乐音有高与低两种，还有第三种中间的音。是否如此？

普 是如此。

苏 不知其如此，诚所谓于乐—窍不通；仅知其如此，于乐尚未到家。

普 未也。

苏 朋友，音程上的高低、数量、性质、限度，及由此种种所构成的系统，经前人发见、名之曰和音、而传之吾辈继起者；又此种种在人身的动作上相应的影响，得以数衡量之，据云应谓之节与拍者；——前人以为凡—与多皆须如此考究。倘如此领会乐理，就成行家。任何事物的统一体，若如此考究而领会之，便亦通其窠窍。个物为数无穷，个物之所涵亦为数无穷，如不从其数上着眼，便无价值，毫不足道。

普 费雷泊士,我觉得苏格拉底此言极其精妙。

费 我有同感,然而他此刻何以对我们发此言,其用意何在?

苏 普漏他霍士,费雷泊士问得对。

普 当然对,请你答复。

苏 关于此等问题,稍加补充,再来答复。方才我说,从任何一起点,都不能直达于无穷,要循定数而渐进;反过来,若须从无穷起点,亦复如此:不能由无穷直达于一,要历经复数而终达于一。请仍以字母喻吾说。

普 若何?

苏 埃及传说中的一位神或神通者,名曰台务提,曾谓语音无穷;他首先发见:无穷语音中的音母非一而多;一部分语音非音母而有声,而且为数若干;他另分出第三类字母,我们今日所谓无声的默母。然后再分默母到个别而止,也同样分析音母和半音母;直到发见其为数各几何,将其个别与总体并称为字母。既知无人能于脱离全部字母而孤立地学习单一字母,他把字母息息相关、联而为一的情况认为字母的联锁关系,属于专科,谓之小学。

费 普漏他霍士,关于一与多的互相关系,兹所阐明,我了解得较顷者为清晰;然而同一论点仍如顷者之欠分晓。

苏 费雷泊士,莫非不明瞭此所举例与论题何关?

费 是了,这是我和普漏他霍士久矣探索的问题。

苏 啊！其实一向近在咫尺，何劳贸贸然探索许久？

费 怎么办呢？

苏 原先我们的论题不是思虑与快乐孰为可取吗？

费 可不是？

苏 我们承认二者各为一。

费 诚然。

苏 这是当初的论题所提的问题：何以思虑与快乐各为一亦各为多；何以二者不径成无穷，而成为无穷之前各有若干数目？

普 费雷泊士，我不知其所以，苏格拉底循环反复地引我们投入重大的问题。考虑一下，你我谁来答他此刻的问题。这场辩论既然全盘过肩于我，因答不出此刻的问题，再把原担奉还，在我或已难于解嘲；你我二人如果并告束手，我想更加难以为情。想想怎么办。似乎他此刻是问我们快乐有无种类，其种类为数几何、性质如何；关于思虑亦复如此。

苏 你说得对极了，卡利亚士的公子。对于凡“一”、“似”、“同”及其反面，我们不能如前言所指点而求其种类，便皆不堪从事任何研究。

普 颇像如此，苏格拉底。有心人致其知于一切，再好不过；其次似当不昧于己。请让我告诉你，我此刻为何出此言。苏格拉底，你惠然献身与我们商讨人生所有何者为最可贵。费雷泊士提出行乐、为欢，与凡此类一切；你

反对，认为非此，而别有可贵者在。我们欣然时刻切记你所提的，——这是好办法，双方所提排比在心便于检查。似乎你说，可贵之物堪以称为胜于娱乐者乃是思想、知识、理解、学术，以及此类一切；所应求者在此而不在彼。双方既已提出主张而进行辩论，我们以戏言吓你，说：讨论达到圆满结果以前，不放你回家。你既同意为此问题献身给我们，我们就像儿童对你说：慨然惠与者不得索回；切莫以此态度对待我们方才的发言。

苏 你指什么态度？

普 提出不能当时答覆圆满的问题，使我们徒滋其惑。休想这场讨论终于使我个个莫名其妙为止；我们无能为役，你要担当，因你应允过。你自己考虑，要为快乐和知识分类呢，或者存而不论，以其他方法澄清我们此刻意见分歧的问题，假如你能而且愿。

苏 你既如此云云，我就无须预存不虞之虑；所谓“情愿”，解除了我的一切恐慌。况且有一位神仿佛对我提醒了一件事。

普 如何提醒，提醒什么？

苏 我此刻想起，以前在梦中或清醒时，曾听人论快乐与思虑二者皆非“好”，另有一物，异于二者，且胜于二者。现在此点若能证明，快乐即便败北，因其与“好”并不相同。你以为如何？

普 如此。

苏 案我的意思，咱们就无需分别快乐的种类。这一点往后更明白。

普 妙极了。既这么说，就把它说完了罢。

苏 咱们先在几个小点上弄同意罢。

普 那几点？

苏 “好”是不是一定完全的，或不完全的？

普 万物中最完全的，苏格拉底。

苏 那么“好”充足吗？

普 可不充足？这一点上它也比万物强。

苏 关于“好”，我想，这一点是最必然的事实，就是：凡有知的动物都追求它，都想抓住它，占有它，除非与“好”有关的东西，别的都不厝意。

普 这一点没有反对的余地。

苏 咱们把享乐的生活和用思虑的生活分别来看，考察一下，加以判断。

普 你这话什么意思？

苏 假定享乐的生活里没有思虑，思虑的生活里没有快乐。因为，它们若是各成为“好”，便是各无需；各有所需，便各非真实的“好”。

普 有所需，怎能成“好”？

苏 咱们要不要借你把它们检验一下？

普 一定要。

苏 那么请你答复问题。

普 说罢。

苏 普漏他霍士，你愿意不愿意一生享尽最大的快乐？

普 怎么不愿意？

苏 你如果享尽一切快乐，还会不会觉得有什么需要？

普 绝不会。

苏 想想，你需要不需要些智虑、心思、谋略，以及凡这一类的东西？

普 何必要？有了快乐，一切就都有了。

苏 你这样生活着，是不是一辈子永远享受最大的快乐？

普 可不是？

苏 没有心思、记忆、知识和真意见，第一步，必至于连你自己享乐不享乐都不知道，因为你是一点智能没有的。

普 必至于。

苏 同样，没有记忆，必至于不记得你曾经享乐，当前的快乐也不会记住；没有真意见，不能理会享乐是享乐；没有谋略，也不能筹划将来的乐事。你的生活不是人的生活，是一种软体动物的，或是水里生物，有生命，有壳子，如牡蛎之类的。是不是这样？或者比作咱们再想像的别的情形？

普 有什么别的情形可想像的？

苏 这种生活对我们是可取的吗？

普 苏格拉底，这句话简直把我此刻弄得无言可答。

苏 咱们不要就灰心，把用心思的生活换来看看。

普 怎样的生活？

苏 我们里面有人欢迎有心思、有智虑、有知识、有健全记忆，而没有苦乐——无论大小程度，绝不受此类东西影响——的生活吗？

普 苏格拉底，我想那两种生活没有一种于我显得可取，恐怕于别人也绝不会显得可取。

苏 普漏他霍士，两种合并的生活呢？

普 你是指快乐和思虑合成的生活？

苏 我是指那两样合成的生活。

普 大家宁愿挑这种生活，不要挑那两种的任何一种——人人都没有异议。

苏 咱们可明白了目前讨论的结果？

普 完全明白。就是：提出了三种生活，其中两种没有一种，无论对人或对畜生，是充足而可取的。

苏 那么，那两种没有一种有“好”在内，这不是已经瞭然了吗？因为，有“好”在内，便是充足圆满，对于够得上那种生活的动物必是可取的；咱们里面如有采取别种生活的，便是取非真实可取，不是自愿，或由于智昏，或迫于命苦。

普 至少像是这样。

苏 那么费雷泊士的女神必不能认为同“好”一体，这一点我觉得已经充分证明了。

费 苏格拉底，你所提的“心思”也不是“好”，它也犯同样的毛病。

苏 费雷泊士，也许我的心思才是这样，我想那真正而且神圣的心思是另样的。我并不替心思同那合并的生活争胜负，咱们却要想想退一步要怎么做。因为咱们里面有的把心思，有的把快乐，当作那合并生活的原因；二者固然都是“好”，却可把任何其一认为“好”的原因。关于这一点，我还可以同费雷泊士力争下去，说是：在那合并的生活中，所以使那生活好而可取的成分，不管它究竟是什么，总是和心思比较过于和快乐相类似的东西。根据这理由，快乐非但占不住第一位，连第二位也占不住。同第三位离得更远，如果我此刻的想头还可靠的话。

普 苏格拉底，我觉得快乐简直被你此刻的话打倒了。似乎不得不承认心思聪明，它不下场打，否则也要受同样的厄。快乐既第二位也占不住，在爱护她的人跟前唯有露丑，对他们也不再显得那样美了。

苏 现在呢？不是莫如放她走，不要同她吹毛求疵，苦她过甚？

普 废话，苏格拉底。

苏 是不是因为我说了不能的事——快乐苦不

了的？

普 不但这一点，还因为你不知道，你没把这些问题讨论到底，我们没有一个肯放你走。

苏 喂，普漏他霍士，此刻所余下的话又长又不容易！替心思争第二位，似乎需要另一套武器——例如和以前不同的镖——虽然有的和旧有的相同。需要不需要？

普 可不需要？

苏 起点切要小心。

普 你说那里起点？

苏 咱们把宇宙间现有的万物分成两类——你如愿意，分成三类更好。

普 根据什么分？请说。

苏 把方才所讲的举一件出来。

普 什么？

苏 咱们曾说，上帝于万物之中指出无穷和有穷两个原理。

普 满对。

苏 把那两个当作两类，再由它们俩混合而成一个第三类。我可成了一个分类和计算狂了。

普 你说什么，好人？

苏 我觉得又需要第四类。

普 说需要那一类。

苏 注意那两类彼此混合的原因，替我把这原因列

为那三类以外的第四类。

普 还需要不需要有分划能力的第五类？

苏 也许，我想目前不需要；需要的时候，可不要怪我去追求它。

普 那会怪你？

苏 四类之中先取三类；发见了三类之中有两类各单位分化得许许多多，便设法再把每个鳞爪汇合成一，看看各单位如何又是一又是多。

普 你如告诉我更清楚些，我也许会了解你的意思。

苏 我说：我所提的这两类就是以前所说的无穷和有穷。我要设法说明，在某种状态之下，无穷就是多。让有穷暂等一等。

普 让它等罢。

苏 考究。我所叫你考究的又难又不空，然而照样考究。先考究较热和较冷，看看你能不能想像其中有界限，或者它们本性上过与不及的情形，一旦存在，一旦不许它们有终点。它们如有终点，过与不及本身便也有终点了。

普 你说的对极了。

苏 然而，我们认为，较热和较冷里面总有过与不及。

普 很对。

苏 理论告诉我们：它们俩没有终点；没有终点，当然是无穷的。

普 再对没有了，苏格拉底。

苏 答复的妙，亲爱的普漏他霍士；还提醒我“极”字——方才你所用的——和“当”字同“过”与“不及”的功用一样。它们所在的地方都不许有〔固定的〕数量，事事非太过则不及，于是弄出较多和较少的情形，把〔固定的〕数量取消了。因为，我刚说，不取消〔固定的〕数量，而容许它和度数侵入“过”与“不及”、“极端”和“恰当”的领域，必至宾夺主位。一有〔固定〕数量，较热和较冷便不存在，因为这两个总是移动不居，〔固定〕数量是静而不动的。根据这理由，较热和较冷同是无穷的。

普 确似如此，苏格拉底。你说过，这些东西不容易了解；把所讲的重复又重复，也许问与答双方能够充分同意。

苏 你说得对，必得这样做。现在看看，咱们能不能接受这个做“无穷”的特征，省得事事物物考察过，把时间拖长了。

普 接受什么？

苏 凡显得过与不及，有极端和恰当，有太甚以及类似的情形的东西，统统放在无穷之列，当作一类；这是根据以前的话，记得不记得咱们曾说必须把一切四分五裂的东西汇集一起，尽量用某种性质做它们的标识？

普 记得。

苏 凡不容纳那些情形，而容纳其一切反面——如

等与倍，如所有〔固定的〕数目或度量彼此的关系——的，这些东西统统算作有穷之类，对罢？你的意思怎么样？

普 妙极了，苏格拉底。

苏 好了。由那两类混合而成的第三类呢？咱们认为它有什么性质？

普 我想你得自答答我。

苏 神会答复，如果有神听我的祷告。

普 祷告罢，注意着。

苏 我正注意。普漏他霍士，我觉得有一位神此刻施恩给我们。

普 你的话什么意思，有什么征兆？

苏 当然要告诉你，听我说。

普 说罢。

苏 咱们才提过较热和较冷的情形，是不是？

普 是的。

苏 那两个以外，再加上较干较湿、较多较少、较快较慢、较大较小，和那些我们以前所放在包括过与不及的那一个性质之下的。

普 你是指无穷的那一类吗？

苏 是。把它和第二类——由有界限的东西组成的——混合起来。

普 那一类？

苏 就是方才，像组织无穷之类的办法，应当组成而

没有组成的有穷之类。也许现在可得同样的结果，如把那两类混合起来，发见另外一类。

普 [有穷之类是]什么，你话的意思怎样？

苏 就是包括等与倍，和一切加上数目能产生比例与调谐，免除彼此相异相反的那一类。

普 我懂了。你似乎是说，每和那些东西混合，必有某种结果产生。

苏 [是的。]我似乎说得对呢。

普 说下去罢。

苏 病体中混合着那些东西的适当成分，不是会产生健康吗？

普 一定。

苏 在无限制的高低快慢上，那些东西加入了，不是便起限制，成了一门最完备的音乐吗？

普 妙极了。

苏 混合在寒暑之中，便祛除过甚和无限的情形，而弄成中和适度。

普 可不是？

苏 那么由无穷和有穷的混合，产生时节，以及一切我们[所享受]的良辰美景？

普 可不是？

苏 还有无数别的，我不提了；倒如与健康相联的美丽和柔力、心灵上许许多多的美德。漂亮的费雷泊士啊，

那位女神眼见了万类中的倒行逆施，享乐无边，沉溺过度，便定下有限制的法令。你说她毁灭万类，我却反过来说她保全万类。普漏他霍士，你觉得如何？

普 苏格拉底，〔你的话〕很合我的心意。

苏 你觉得吗？我已经讲过那三类。

普 我想我觉得。你似是说：万物之中，无穷是一类，有穷是第二类。然而我还不甚了解你所谓第三类。

苏 妙，第三类中的形形色色把你弄糊涂了。然而无穷也包括许多类，只为了过与不及做标识，便显得是一类。

普 对。

苏 有穷可没有许多类，它本性上是一，这一点我们不觉得稀奇罢。

普 怎会？

苏 绝不。关于第三类，你可以认为我是这么讲：由那两类混合，因有穷之类中的度数作用而产生的一切，统统归入一类〔成了第三类〕。

普 我懂得了。

苏 咱们以前曾说：那三类以外，有第四类必需考究。考究是大家公共的事。想想生成的东西是不是必有所以使其生成的原因。

普 我想有。怎能无因而生？

苏 除了名称以外，创造者是否无异于原因？把创造者和原因认为一个，不是对的吗？

普 对的。

苏 案此刻的话，我们也要发见，除了名称以外，被创者和生成者没有分别。你的意思怎样？

普 是这样。

苏 本性上，创造者总是带领，被创者总是跟它产生？

普 当然。

苏 那么，原因和生成上供原因驱使的不是一样东西。

普 怎是？

苏 生成的东西和所自而生成的东西组成那三类，对不对？

普 很对。

苏 我们把造成那一切东西的原因认为第四种——现已充分说明了它和那些东西不同。

普 不同。

苏 四类既分别过了，为求每一类都记得，案次序说一遍，可以罢？

普 为什么不可以？

苏 我把第一类叫做无穷，第二类叫做有穷，第三类叫做那两类的混合和产物；把那两类之所以混合而产生〔新东西〕的原因认为第四类，不错罢？

普 怎会？

苏 来，此后的理论呢？我们为什么要达到这一步？不是为这个吗？我们以前要知道，到底第二位是属于快乐，还是属于思虑；是不是这样？

普 是这样。

苏 那几点既解决了，也许此刻莫如关于当初所争执的第一位第二位下个最后判断。

普 也许。

苏 来，我们以前认定快乐和思虑合参的生活占胜利；是不是这样？

普 是。

苏 那种生活，咱们知道是怎样的，属于那一类的吗？

普 干么不知道？

苏 我想咱们要说它是第三类的一部分；第三类不但是任何两件东西合成的，却是包括一切无穷和有穷相联的东西，所以把这个占胜利的生活认为那里面的一部分是对的。

普 对极了。

苏 好了，费雷泊士，你〔所提〕的纯粹快乐的生活呢？放在方才所说的那一类上才对？没告诉我以前，请你答复这一点。

普 说罢。

苏 快乐和痛苦有界限没有，或者它们俩是属于有

过与不及的东西里面的？

普 是属于有过的，苏格拉底。因为快乐，在数量与程度方面，本性上如不是无限的，便不是顶好了。

苏 痛苦〔若不是无穷的〕，便也不是顶坏，费雷泊士。可见必得在无穷以外别的地方找那赋予快乐以好的成分的东西。让你假定快乐和痛苦是属于无穷之类罢；然而普漏他霍士和费雷泊士啊，此刻要把心思、智慧和知识放在以前所说的那一类上，才不至于亵渎它们？我觉得此刻的问题解决得对不对，关系很不小。

普 苏格拉底，你特别推崇你自己的神。

苏 朋友，你也特别推崇你的女神；然而我们必得照样答复这问题。

普 苏格拉底说得对，费雷泊士，你必得听从他。

费 普漏他霍士，你不自愿替我发言吗？

普 是啊。可是此刻我几乎迷糊了；苏格拉底，我求你自己做我们的代言人，免得我们误推选手，说了错话。

苏 敢不从命，普漏他霍士。你所分发的并没有什么困难。我方才问心思和知识应当放在那一类，故意恶作剧，如费雷泊士所说，推崇我的神，真地把你弄糊涂了吗？

普 糊涂得厉害，苏格拉底。

苏 然而容易。所有的智者异口同声地承认心思是天地的王——实在是推崇自己。也许他们说对。假如你

愿意，关于心思的类的问题，咱们再考究得长些。

普 如你所愿。不必计较长短，我们不会厌烦的。

苏 你说得妙。咱们从这问题下手罢。

普 什么问题？

苏 普漏他霍士，到底我们认为万物和所谓宇宙是受一种无理性的力量和盲目的命运管理呢，还是，反过来，如先民所讲，有一种心思与妙智在安排指挥着？

普 神妙的苏格拉底，那两种见解没有相同之点。我觉得你此刻所说的有些不敬于神。可是说心思治理万物，正合宇宙和日月星辰，乃至整个旋天的身分；我对于那些东西绝不能有别的想法说法。

苏 那么你愿意不愿意咱们和前人同意，抱这种态度，不但只想安然拾人家的牙后慧，还得和他们分谤，如果有厉害人〔出来反驳〕，说万物不是那样，却是乱杂无章的？

普 为什么不愿意？

苏 来，注意前面滚滚而来的理论。

普 说罢。

苏 一切生物体质上的〔四行〕：火、水、气、土——海上犯风遇浪的人〔口口声声〕所叫喊的土地——我们也在宇宙的组织上发见。

普 的确。真地我们在此刻的理论的汪洋上犯风遇浪了。

苏 来,关于我们身上的每一行,请注意这一点。

普 那一点?

苏 在我们身上的每一行既是细末,而且一点也不纯粹,没有与其本性相称的力量。且举一行,别的便可一律推想到。例如火存在于我们身上,也存在于宇宙之中。

普 可不是?

苏 在我们身上的火又细末又微弱,在宇宙中的,无论数量上、美质上,或一切火所具有的柔力上,都是最妙的。

普 你所说的很对。

苏 宇宙的火是否由我们的火来的,受我们的保养管辖,或者反过来,你的火、我的火,乃至一切生物的火,是由宇宙的火得其来源,受它保养管辖?

普 你所发见的这问题简直不值得答复。

苏 对。关于即时即地的动物身上的土,和宇宙的土,我想你也同样说法;关于片刻以前我所说的那些行,你的答案恐怕也是这样。

普 凡头脑清醒的人,谁会有别的答案?

苏 差不多没有人。案次序听后一步的话罢。看见了方才所说的那几行汇在一起,咱们不是把它叫做体吗?

普 可不是?

苏 对于所谓宇宙也作同样的看法罢。在同样状况之下,宇宙是一个体,由同样的行组织成的。

普 你说得对极了。

苏 到底是咱们的体受宇宙的体保养，由宇宙的体中取得一切咱们方才所讲的东西呢；还是宇宙的体受咱们的体保养，由咱们的体中取得那些东西？

普 苏格拉底，这也是一个不值得问的问题。

苏 后面这个问题值不值得问？你的意思如何？

普 说是什么问题罢。

苏 承认不承认我们的身体有灵魂？

普 显然要承认。

苏 亲爱的普漏他霍士，它（灵魂）从那里得来的，假如宇宙的体不是有灵魂的——既有那些行同我身上的一样，并且处处比我们的美？

普 显然没有别的地方可以得来，苏格拉底。

苏 普漏他霍士，那四类——有穷、无穷、有穷无穷的混合，以及遍行于各类中的〔创造之〕因——中的最后一类，〔造物的〕原因，供给我们的灵魂、锻炼我们的身体、医治我们的疾病、兼做其他组织和修理的事的，被称为周全多端的智慧；同样那几类既也存在于整个天地间，并且是大部分，又美丽，又纯粹，咱们绝不能相信那个最美、最贵、周全、多端的智慧不在天地间设计主持。

普 这是毫无道理的。

苏 如果不是那样情形，莫如采取另一说法——咱们以往所常见的——认为宇宙间有许多无穷的分子，有

穷的分子也不少，此外还有一种非同小可的原因，安排指挥着年月时节；这种原因叫做心思智慧是最妥的。

普 再妥没有了。

苏 没有灵魂，心思智慧绝不会产生。

普 绝不会。

苏 那么可以不可可以说，帝士的本性上有一种帝王的灵魂、帝王的心思，因为他有造物的能力，是造物之因；别的神们有别的美德，根据那些美德各受他们所喜欢的尊号？

普 很可以。

苏 普漏他霍士，别想这是我们的空话，这和以前主张宇宙总有心思主持的人们的意见正相合呢！

普 是和他们相合。

苏 咱们的话给了我研究的问题一个答案，就是：心思属于四类之中所谓万物之因的那一类。现在你可真得到咱们的答案。

普 得到很充分的答案，可是你无声无息地给了我的。

苏 普漏他霍士，有时笑话倒是紧张状态下的清凉散。

普 你说得妙。

苏 朋友，我们此刻已经把心思所于属之类及其能力说得相当明瞭了。

普 完全明瞭。

苏 同样，快乐所属于之类，以前也弄清楚了。

普 很清楚了。

苏 关于那两件，咱们记住这一点：心思和原因相联，属于那一类；快乐本身是无穷的，属于现在和将来，无论在已由己，永远没有起头、中段和煞尾的东西之类。

普 咱们可不是要记住？

苏 第二步，咱们必得看看苦乐存在于什么〔情形〕之下，发生的时候是经过什么感觉而发生的。先论快乐罢——咱们以前先检验它属于什么类，现在也先讨论它的问题。然而我们总不能离开痛苦而充分检验快乐。

普 如果应当这样进行，咱们就这样进行罢。

苏 关于它们的来源，你的看法和我的是否相同？

普 什么来源？

苏 我觉得苦与乐本性上出于混合之类。

普 亲爱的苏格拉底，请你提醒我们，所谓混合是指以前所说的各类中的那一类。

苏 妙人，尽量告诉你罢。

普 好。

苏 咱们认定混合是以前所说四类中的第三类。

普 就是无穷和有穷之后，你所提的那一类，还把健康和调谐归在那里的？

苏 你说得对极了。请你十分注意。

普 说罢。

苏 我说，我们生物身上一失去调谐，当下本性破裂，痛苦也产生了。

普 你说得满像实在情形。

苏 如用最简捷的话说最重要的一点，一旦调谐得所，复其本性，快乐便也产生。

普 我想你说得对，苏格拉底；咱们设法再说明白些。

苏 通俗而明显的东西是否最容易了解？

普 什么东西？

苏 饥饿是崩溃和痛苦？

普 是。

苏 吃东西是弥补，是快乐？

普 是。

苏 渴也是毁坏和痛苦。化干为湿的效果是快乐。火气的闷热——反性的分崩离散——是痛苦，清凉而恢复本性上的状态是快乐。

普 满对。

苏 生物身上的水分反性的冻凝是痛苦，分解而恢复本性上的原状是快乐。总括一句，以前所说的由无穷和有穷两种分子天然混合而成的有生之类，一旦崩溃，这种崩溃是痛苦；万物趋向本性或恢复原状的路是快乐。你看看这句话是否中肯。

普 就算是这样罢，我觉得很像样子。

苏 咱们把那些情形之下的苦乐认为一类。

普 好罢。

苏 再认定心灵对于〔未来〕的际遇有一种预料，有的是希望顺境，这是甜蜜的，有的是预知逆境，这是苦辛的。

普 这是苦乐的另一类，起于心灵上的希冀，和身体无干的。

苏 你了解得对。据我想，在那些我所认为纯粹——彼此不相掺杂——的苦乐上，关于快乐的问题可以明瞭：到底全部快乐都是可取的呢，或者以前所举的各类中只是有的可取？到底苦乐是否如寒暑及其类似的东西，只是有时可取，有时不可取——因其本身非好，只是有的有时容纳好的性质在内？

普 你说此刻的问题应当在这方向研究，这话极对。

苏 第一步，咱们一齐注意这一点：假如以前所说的是实情，毁坏生痛苦，复性生快乐，那么想想，那些不经毁坏而无复性之可言的生物，在这种状态之下，应有什么感觉。十分注意，请告诉我，在这种状态之下的生物是否大小苦乐之感一定都不会有？

普 一定不会有。

苏 除开苦与乐的状态之外，是不是还有第三种的状态？

普 可不是？

苏 来，留心注意这一点。这一点记得住记不住，所关于快乐上的判断不小。你如愿意，关于这一点，咱们简单说一遍。

普 记罢。

苏 你知道，思虑的生活像这样情形未尝不可。

普 你是指无苦无乐的生活？

苏 咱们把各种的生活拿来作比较的时候，曾说采取思虑生活的人，苦乐无论大小对他都不需要。

普 的确这样说过。

苏 他的生活是这样，也许毫无可怪，如果这是各种生活中最近于神的。

普 那么神们不至于有苦有乐。

苏 最不至于。因为苦与乐都不合他们的身分。假如不离题的话，咱们以后再考究这一点；咱们就是不能把心思放在第一位，也要因这一点的关系把它放在第二位。

普 你说得对极了。

苏 那另一类的快乐，咱们所认为属于心灵本身的，完全由记忆产生。

普 怎么办呢？

苏 咱们要把这方面的问题弄得相当明白，似乎必须先考究记忆是什么，乃至记忆没发生之前的感觉。

普 你这话什么意思？

苏 假定身体上的各种感觉,有的没经过心灵,心灵不受影响,在身体上就消灭的;有的经过身体与心灵,在它们上面共同和个别地留下震动的。

普 假定罢。

苏 心灵忘掉不经过双重的,经过双重的便不忘——这样说法不是顶对吗?

普 可不是?

苏 切不要以为我所谓忘掉是指当时所发生的遗忘状态。遗忘是失去记忆,可是在目前所说的情形之下,记忆还没有产生。不存在而没有产生的东西便说有遗忘,这是不成话。是不是?

普 可不是?

苏 那么只要换个名词。

普 怎样换?

苏 心灵不受身体震动的影响,这种状态方才叫做遗忘,现在改称无知觉好了。

普 我懂得了。

苏 把心灵与身体共同的感受和激动叫做知觉,不至于错罢?

普 你说得对极了。

苏 那么咱们了解所谓感觉的意思罢?

普 为什么不了解?

苏 案我的意思,把记忆叫做感觉的保留,是对的。

普 对。

苏 咱们不是说记忆和回忆不同吗？

普 也许。

苏 这是不是不同的地方？

普 什么不同？

苏 心灵本身，脱离身体，单独把以往和身体所共受的感觉充分重提出来，这我们叫做回忆。是不是？

普 当然是。

苏 心灵单独把以往所感觉或所学习而忘掉的重提出来，这类情形我们统统叫做回忆。

普 你说得对。

苏 我所以说这些话，为了这一点。

普 为了什么？

苏 为了要充分明瞭心灵离开身体以外的快乐与愿望，因为这两件〔的性质〕似乎因那件而明白。

普 咱们再讲第二点罢，苏格拉底。

苏 似乎咱们必得考究许多关于快乐的来源及其一切形式的问题。此刻似乎要先提出愿望的问题：它究竟是什么？从那里来的？

普 考究罢，反正不会有什么损失。

苏 有损失，普漏他霍士，至少损失这个——咱们找着所寻求的，便失掉徬徨。

普 强辩得巧。咱们想法子案次序说下去罢。

苏 咱们方才不是刚说饥渴和其他类似的东西是些欲望吗？

普 的确是。

苏 我们发见了什么同点，才用一个名称概括差别这样大的东西？

普 藉帝士的名字说，苏格拉底，这也许不容易说呢！然而照样得说。

苏 再回到原来的地方，从那些东西讲起。

普 由那里说起？

苏 每说“某人渴”的时候，咱们有所指罢？

普 可不是？

苏 渴是一种欲望？

普 是，是饮欲。

苏 望饮呢？还是希望得到饮料的充实？

普 我想是希望饮料的充实。

苏 那么空虚的人似乎希望和他所感受的正相反的东西，因为空虚的求充实。

普 再明显没有了。

苏 那么，初次受空虚的人能不能，在知觉或记忆上，由那里得到他以往和现在都不曾感受过的东西的满足？

普 怎么能？

苏 然而我们说，凡抱希望的人必是希望一件东西。

普 可不是？

苏 他不希望所感受的。他感觉渴，渴是空虚，然而他所希望的是充实。

普 对。

苏 在某种方式之下，渴的人有某部分得到充实。

普 一定的。

苏 不会是他的身体，因为他的身体已经空了。

普 对。

苏 唯有他的心灵得到充实；显然是由记忆，还有别的路吗？

普 差不多没有了。

苏 咱们可知道这些推论的结果？

普 什么结果？

苏 这场推论告诉我们没有身体上的欲望。

普 怎么办呢？

苏 因为这场推论说，个个生物所追求的总是和他所感受的相反。

普 的确是这样。

苏 趋于反面感觉的动力证明有一种关于反面感觉的记忆存在。

普 当然。

苏 这场推论既证明是记忆把人引向所思慕的东西上去，同时也证明了动力、愿望和一切生物的主脑统统是

属于心灵的。

普 对极了。

苏 因此这场推论完全否认身体有饥渴，和类似的感觉。

普 一点不错。

苏 咱们关于这些感觉再细细思思，因为我觉得这番话的用意在于指明在这些感觉中有一种生活产生。

普 你说的是怎么样的生活，在什么感觉中？

苏 在这几种感觉中，就是：充实和空虚，与凡关于生物的存亡，以及那些产生痛苦、一换便继之以快乐的。

普 是这些。

苏 在中间的可怎么样？

普 怎样在中间？

苏 因所感受而觉苦，同时却记得〔以往〕的快乐；那快乐〔重新〕实现便能去苦，然而还是虚渺无踪——咱们可不可可以说这种人是处于两种感觉的中间一境？

普 咱们就这么说罢。

苏 到底说他是完全苦，还是完全乐？

普 我的帝士，他受双重苦：身体方面受感觉上的苦，心灵方面受悬望的苦。

苏 普漏他霍士，你这双重苦是那么说的？空虚的人不是有时很有满足的希望，有时，反过来，简直是无

望吗？

普 很对。

苏 你觉得不觉得，他希望满足的时候，在记忆上感觉快乐；然而毕竟空虚着，所以当时又是痛苦的？

普 一定的。

苏 那么，在那时候，人与其他动物都是同时又苦又乐。

普 似乎如此。

苏 空虚而没有满足的希望，可怎么样？那时的痛苦不是变成双重了吗？这是你方才所见到的，〔然而不晓得其中的曲折〕，以为苦本是双重。

普 一点不错，苏格拉底。

苏 咱们把那些感觉上的研究〔的结果〕用在这一点上。

普 那一点上？

苏 咱们到底要不要说那些苦乐是真的，或是假的；或者有的真，有的不真？

普 苏格拉底，怎么会有假的苦乐？

苏 普漏他霍士，那么恐怖、希望和意见怎么会有真假？

普 我承认意见有，别的我不承认。

苏 你这怎么说的？咱们恐怕要引起很长的话来。

普 你说的是实情。

苏 那人的儿子！咱们必得考究考究所引起的话同本题有干无干。

普 也许必得考究一下。

苏 咱们必需把累赘和不相干的话撇开。

普 对。

苏 请你告诉我，因为我自始至终总被此刻所提的那疑窦蒙蔽住了。

普 你说这话什么意思？

苏 快乐不是有真有假吗？

普 怎么会有？

苏 那么，据你说，无论梦中醒里，乃至疯狂状态之下，都没有人觉得快乐或觉得痛苦，而实际上大不然。

普 苏格拉底，咱们大家都相信是这样。

苏 对吗？要不要检察一下对不对？

普 我说要检察一下。

苏 咱们再把方才关于苦乐问题的话分析清楚些。我们是不是能够有意见？

普 是能够。

苏 也能够觉得快乐？

普 也能够。

苏 意见所对而发的是一件东西？

普 可不是？

苏 感觉快乐的也有所感觉的对象？

普 一定的。

苏 凡有意见的，无论意见对不对，总是不失其真实有意见。

普 怎会？

苏 凡感觉快乐的，无论所乐的对不对，显然也不至于失其真实的快乐之感。

普 也是如此。

苏 那么，意见怎会有真有假，而快乐只是真的——二者既然同是真实有意见，真实或快乐？这一层必得考究一下。

普 必得考究。

苏 然则真假是附带于意见而起的，因此意见不但只是意见，还是某种意见——这一点是不是你所谓必需考究的？

普 是。

苏 此外，咱们也要把这一点弄同意了，就是有些东西有附带的性质，苦乐会不会只是苦乐，什么附带的性质都没有？

普 显然要的。

苏 然而不难见到苦乐有附带的性质。以前咱们不是说过苦乐各有大小深浅吗？

普 一定有。

苏 普漏他霍士，如果苦乐之中有的附带着坏的分

子，咱们是否要说〔关于它的〕意见因此变成坏的，另一方面快乐也变成坏的？

普 可不是，苏格拉底？

苏 如果对与不对附带在其中之一，可怎么样？咱们是否要说〔关于其中之一的〕意见是对的，因其有对的性质？对于快乐是否也要同样说法？

普 必得这么说。

苏 假如意见所对而发的东西是错的，咱们是否要把那意见认为错的，或所见不对，因为当时认错了东西？

普 可不是要的吗？

苏 咱们如果遇见某种苦乐在致苦致乐的对象上起错误，咱们能不能把对、好，和别的美名加于其上。

普 如果快乐起错误，这些名称绝加不上。

苏 然而快乐似乎常和假意见，不和真意见，联带产生。

普 可不是？苏格拉底，在这种情形之下，我们说意见是假的，可是没有人会说快乐本身是假的。

苏 普漏他霍士，你此刻很殷勤替快乐辩护。

普 没有什么，我只是说我所耳闻的。

苏 朋友，快乐联带真意见与知识的，同我们人人所常有的那种联带着假意见和愚昧的，是不是没有分别？

普 似乎分别不小呢。

苏 咱们来看看那两种分别在哪里。

普 你带路罢。

苏 我要带上这条路。

普 什么路？

苏 咱们承认，意见有真有假？

普 有。

苏 咱们方才刚说，苦乐往往和真假意见相随而起。

普 满对。

苏 意见和发生意见的能力不是每出于记忆与知觉吗？

普 很对。

苏 相信不相信咱们记忆与知觉上的作用必是这样的？

普 怎样的？

苏 你承认不承认，远处看东西看得模糊的人往往要断言所见的是什么？

普 承认。

苏 第二步，他会不会问自己这问题？

普 怎么问？

苏 “那树下显得站在石头旁边的是什么？”我觉得，他看见了这么一个东西，会这样对自己说。

普 可不？

苏 第二步，他会不会对自己说，像答复自己似的，“那是一个人”；而且说得倒不差？

普 当然会。

苏 也许他弄错了，认为那是牧人们所造的人像。

普 尽许。

苏 假如有人在他旁边，他也许把对自己所说的话照样再对那人说。于是咱们所谓意见就变成言语了。

普 可不是？

苏 如果只是他一人在，自己想着这件事，有时放在心里好久。

普 满对。

苏 关于这件事，你的看法和我的相同不相同？

普 什么看法？

苏 我觉得当时的心灵像一本书。

普 怎么办呢？

苏 我觉得，记忆和知觉相合，这两部分及其联带而起的感觉得，似乎在我们的心灵上写字。感觉所写的对，我们就产生真意见和真言语。我们心里的这位记录员如写错字，那么就产生相反的结果。

普 我也完全觉得是这样，接受你所说的。

苏 那么也接受当时在我们心里的另一工人。

普 什么工人？

苏 一个画师，他继记录员之后，把所记下的话在心灵上画出图来。

普 怎样画，何时画？

苏 从视官或别的官觉拿开了当时所想所说的，在心里看见那所想所说的东西的模样；我们心里不是有这种现象吗？

普 常有。

苏 真意见的图像是真的，假意见的图像是假的？

普 那一定的。

苏 我们那几点如说得对，另外再考究这一点。

普 哪一点？

苏 我们这种感觉是不是只关于以往和现在，不关于将来的？

普 一律关于所有时间的。

苏 以前不是说过：心灵本身的苦乐能在身体上的苦乐之前产生，所以我们有一种关于未来的苦乐的预料？

普 对极了。

苏 咱们片刻以前所说在我们心里产生的文字与图画，到底是不是只同以往和现在有关，同将来无关？

普 同将来大大有关。

苏 你说同将来大大有关，是否因为那些东西统统是关于将来的希望，并且我们一生总是充满着希望？

普 完全如此。

苏 来，另外再答复这一点。

普 哪一点？

苏 公正虔诚的好人是不是神之所眷？

普 可不是？

苏 不公正而坏到极点的人是不是同他相反？

普 怎么不是？

苏 我们刚说过，人人都是充满着希望？

普 可不是？

苏 咱们个个心里有一种文字，咱们所叫做希望的？

普 有。

苏 也有画成为幻像，于其中有人常常看见许多黄金及其联带的快乐，也看见自己在那里大大享乐。

普 可不是？

苏 咱们要不要承认，那些图画之中，在好人心里的，大部分是真的，因为好人是神之所眷；在坏人心里的，大部分是相反的？

普 当然要承认。

苏 在坏人心里所画的快乐图并不见少，不过是假的。

普 可不是？

苏 那么坏人享受假快乐，好人享受真快乐？

普 你说的是必然的事实。

苏 根据此刻的话，人的心里有假快乐，模仿真的而丑态百出；痛苦也是这样。

普 有。

苏 〔以前说过，〕有意见的总是真有意，然而有时

尽许是关于不存在的东西的——现在所没有，以往不曾有，将来不会有的。

普 满对。

苏 我想这是假意见之所以成，和人之所以有假意见；是不是？

普 是。

苏 那么要不要把同样的性质归还痛苦与快乐？

普 怎么办呢？

苏 无论在什么状态之下感觉快乐的总是感觉快乐，然而有时是关于以往和现在所没有的东西，并且常常——也许不断——是关于将来永不会有的东西。

普 这也是必然的事实。

苏 关于恐怖与忿怒，以及一切类似的，同样的说法不是适用吗——就是这些东西有时统统是假的？

普 当然。

苏 意见除了〔真〕假以外，有什么好坏可说吗？

普 没有。

苏 我想，除假以外，快乐也没有什么坏处。

普 苏格拉底，你所说的和事实大相反。人家很少把苦乐的大坏处归到假，因为苦乐还有其他大而复杂的坏处。

苏 因其坏处而成坏的快乐，我们稍等一等再讨论，假如还有兴致的话。至于那些假快乐，咱们必得用另一

种方法证明它们所存在或所产生于我们的又多又频，因为也许对我们下判断有用处。

普 可不是，如果它们真存在？

苏 普漏他霍士，至少案我的意见，它们真存在。然而没证实以前，不能不辩。

普 妙。

苏 咱们像赛员一样，挺身来同这场新理论扭一扭。

普 来罢。

苏 我们也许记得片刻以前曾说：咱们发生所谓欲望的时候，身体和心灵成两截，在感觉上隔开。

普 记得说过。

苏 那么，心灵不是想望和身体相反的状态，身体不是由感觉而产生苦乐的吗？

普 是这样。

苏 推想在这些情形之下什么产生。

普 说罢。

苏 这样：在那些情形之下，苦乐同时并存，这些苦与乐的相反的感觉也同时两两相对地存在着，像方才刚说的。

普 似乎如此。

苏 这一点不是也说过，而且以前经过咱们同意，成了定案了？

普 哪一点？

苏 就是：苦乐有过与不及，是属于无穷的。

普 可不是说过？

苏 什么方法能把它们判断得对？

普 怎么判断，用什么方法？

苏 在那些情形之下，咱们对苦乐下判断的目的是否在于，每次把苦与乐、苦与苦、乐与乐互相比较之后，分别哪个大些、哪个小些，和哪个强些、哪个弱些？

普 是这样，这是咱们下判断的目的。

苏 视觉呢？看东西的大小，因远近而迷其真际，以致产生假意见；在苦乐上，同样情形不是也会发生吗？

普 苏格拉底，在苦乐上这种情形多得多。

苏 现在变成和片刻以前所说的相反了。

普 你指什么？

苏 当时意见本身有真假，同时把自己真假的情形装在苦乐之中。

普 对极了。

苏 现在呢，因为每在变换的远近上看，同时还彼此比较，快乐和痛苦比较之下便显得大而强，反过来，痛苦和快乐比较之下也显得与它相反。

普 在那些条件之下，这种情形是必然的。

苏 若把苦乐所显的大小于实际的大小提出而论，你不能说那所显的是对的；至于苦乐中和那所显的大小相称的部分，你也不敢说它是对是真。

普 不敢。

苏 第二步，咱们看看能不能在这方向上遇着比这些显得存在和真的存在于生物身上的更假的苦乐。

普 什么苦乐，怎样遇着？

苏 以前常说：生物的本性因分合、盈虚、增减等变动而受损坏的时候，结果产生痛苦，以及一切叫做这类名称的。

普 是常说过。

苏 恢复本性的时候，这种恢复咱们认为快乐。

普 对。

苏 身体上不发生这类情形的时候，可怎么样？

普 什么时候会不发生这类情形，苏格拉底？

苏 你这话白问，普漏他霍士。

普 为什么？

苏 因为你不能禁止我重新提出我的问题。

普 什么问题？

苏 我可以说：普漏他霍士，承认这类情形不发生，万一发生，我们身体上有什么必然的结果？

普 你是指身体上两方面的变动都没有的时候？

苏 是这样。

普 显然，苏格拉底，在这种情形之下，身体上不发生快乐，也不发生痛苦。

苏 你说得妙极了。然而，我想，你是承认这类情形

免不了在我们身体上发生，像智者们所说的；因为万物总是翻来覆去地流转。

普 他们是这么说，我想他们所说的不是无关紧要。

苏 他们既不是小人物，他们的话怎会无关紧要？然而我要躲开这突然滚来的理论，我想由这方向逃，你同我一起逃罢。

普 你说什么方向？

苏 “就算是这样罢”，咱们对他们说。然而请你答复：生物是不是凡所感受的自己统统觉得？我们伸高长大，和其他身体上的变动，是否都觉得，或者恰恰相反？

普 我想恰恰相反。我们差不多完全不觉得这一类的变动。

苏 那么咱们此刻所说变动生苦乐的话说得不妙。

普 可不是？

苏 较好而较稳的说法是这样。

普 怎样？

苏 大变动在我们身体上产生苦乐，缓和同小的变动绝不产生苦乐。

普 这个说法比那个对，苏格拉底。

苏 如果是这样，方才所说的生活又回来了。

普 什么生活？

苏 就是我们所说无苦无乐的生活。

普 你说得对极了。

苏 咱们假定有三种生活：一种乐的，一种苦的，一种不苦不乐的。你对于这一点有什么意见？

普 没有别的意见，是有三种生活。

苏 那么不苦和快乐并不是一回事？

普 怎么会是？

苏 你如听见人说最快乐的事是一生不受苦，你想他的话是什么意思？

普 我想他是说不苦就是乐。

苏 随便假定有三件东西，用漂亮的名称，一件叫做金，一件叫做银，一件叫做非金非银。

普 假定罢。

苏 非金非银的会不会变成金或银？

普 怎么会？

苏 那么把介于中间的生活叫做苦或乐，无论心里想嘴上说，都不对，如果根据正当的理由和说法。

普 可不是？

苏 然而，朋友，我们知道的确有人这么说这么想。

普 的确。

苏 他们是不是想不受苦的时候就是享乐？

普 他们至少是这么说。

苏 那么他们想当时是享乐，否则不会这么说。

普 也许。

苏 那么他们关于快乐发生假意见，如果享乐和不

受苦本性上是彼此分开的话。

普 是分开的。

苏 我们还是采纳方才的话，承认有三种生活呢；或者只是两种：有害于人的痛苦，和所谓脱离痛苦便是好便是乐的？

普 苏格拉底，为什么咱们此刻问自己这个问题？我不懂。

苏 你果然不知道这位费雷泊士的冤家是谁，普漏他霍士。

普 你说他们是谁？

苏 那班所谓专精于自然学、主张没有快乐这东西的人们。

普 怎么办呢？

苏 他们说，费雷泊士一派人所叫做快乐的统统不过是逃掉痛苦而已。

普 你是劝我们听这班人的话不是，苏格拉底？

苏 不，只是把他们当作占卜家。他们占卜不用技术，却凭一种孤洁的本性上对于快乐的厌恶，痛恨快乐的能力，把它看作最不健全的东西，其吸引性是一种魔祟，并不是快乐。在这方面利用他们，再考究他们其他厌恶的原因；然后再看看我所认为真的快乐；从两方面的观点考察快乐的能力，比较而下判断。

普 你说得对。

苏 咱们和这班人联盟，追随他们厌恶的踪迹。我想他们要从头起问道：如要知道某类的物性，例如坚性；到底是注目于最坚的东西比较能了解坚性呢，还是注目于最不坚的东西？普漏他霍士，你得答复这班厌恶快乐的人，如同答复我。

普 一定。我告诉他们要注目于最大的东西。

苏 那么，咱们如果要看快乐这一类东西到底有什么性质，不要注目于极小的快乐，要注目于所谓极端和最强的快乐。

普 这一点上，现在人人都要和你同意。

苏 我们所常说的那些普通而最大的快乐不是身体上的快乐吗？

普 可不是？

苏 那些身体上的快乐是在患病的身上大些，或变为大些呢，还是在健全的身上？咱们要小心，不要慌张答复，免得跌倒。也许咱们会说在健全人的身上大些。

普 很像。

苏 继大欲望之后而起的快乐不是最强烈的吗？

普 这是实在的。

苏 发烧或类似的病人渴起来比较厉害，冷起来比较难当，并且受尽这类病人所惯受的身体上的苦楚；而他们的欲望也比较大，得到满足，便感觉大快乐；这是实在情形吗？

普 现在说了便显得满对。

苏 我们说，如要发现最大的快乐，不要到健康上找，要在疾病中寻——这话显得对吗？注意：切莫以为我想问你大病的人所享的快乐是否比健强的人多，请你认定我是在求快乐的强度，要看最强度的快乐每在什么地方发生。因为我们承认去找快乐的性质，以及那班主张快乐绝不存在的人说快乐是什么。

普 我差不多跟得上你的话了。

苏 也许你这就能表明跟得上不。请你答复：你是在昏淫的生活中见到较大的快乐呢，还是在有节制的生活中？我不是指数目上的大，是指程度上的大。注意告诉我。

普 我懂得你的意思，我也见到此中的大分别。因为“不为己甚”一句俗语管着有节制的人，他们听这句话的劝告；另一方面，强烈的快乐揪住昏淫愚昧的人，直把他们弄到疯狂暴露。

苏 妙。如果是这样，最大的苦乐显然是发生于心身的恶状态中，不是发生于品德上。

普 当然。

苏 那么必得把这许多快乐挑些出来，看看它们在什么状态之下，咱们称之为最大快乐。

普 必得。

苏 看看由这类病态中而起的快乐是怎么样。

普 起于什么病态的？

苏 起于局促不安的病态的，咱们所谓快乐厌恶者们所痛恨的。

普 是些什么快乐？

苏 例如搔过痒止，以及其他无需医药疗治的。我的神明，咱们身上这类感觉应当叫做什么？苦呢，乐呢？

普 似乎是一种混合的坏感觉，苏格拉底。

苏 我并不是为了费雷泊士提出这段话。然而，普漏他霍士，这些快乐及其相随而起的如不先弄清楚，简直不能决定眼下的问题。

普 那么必得向这一类快乐上进行。

苏 你是指那些和痛苦混合的？

普 当然。

苏 混合有的是关于身体，只在身体上的；有的单属于心灵，在心灵中的。我们还会发现些混合的苦乐是并属于身体和心灵的，有时统称为快乐，有的共叫做痛苦。

普 怎么办呢？

苏 在〔身体上的〕毁坏或恢复中，一人同时受相反的感觉，有时冷中转热，热时入冷；想望得到其一，免却其他，所谓甘苦交错的境界便引起不耐烦，后来转成暴躁的状态。

普 你此刻所说的很对。

苏 这种混合的感觉，有的苦乐各半，有的多一少。

普 可不是？

苏 讲到那些苦多于乐的混合感觉，如方才刚说的发痒和触痒，内部烦苦，搔抚只能平复外面，达不到里面；如火熏，或用水浸，有时由难过变成说不出的快乐，有时因内外的冲突而产生一种不平均的苦乐混感——这是由于合者强分、分者强合，以及苦乐接境之所致。

普 对极了。

苏 凡这一类混合之中，乐多于苦的时候，些微苦的成分便使人难过，稍觉不宁，另一方面，假如乐的成分远过于苦的成分，也使人手舞足蹈，显出种种面容体态，吹嘘喘息，狂叫欢呼，无所不至。

普 很对。

苏 朋友，这使别人说他乐得要死，自己也这么说。他永远竭力求快乐，愈不拘检，愈失方寸，便求之愈甚。他把快乐称为最伟大的东西，把终身享乐的算做最幸福的人。

普 苏格拉底，大众对于快乐的观念，你讲得极透彻了。

苏 关于单独身体上内外感觉交错而起的混合快乐，情形是这样的。还有一些心灵所感和身体所感正相反的，有时心灵的苦感和身体的乐感相反，有时心灵的乐感和身体的苦感相反，可是二者混合为一。关于这一类混合的感觉，咱们以前曾说，人感觉空虚的时候，渴望满

足，望里发生乐感，然而另一方面空虚着却觉得苦；现在补充以前的话，就是：在这些无穷尽的心身相反的情形中，苦乐混成一体。

普 你似乎说得对极了。

苏 还剩下一一种苦与乐的混合。

普 哪一种的？说说。

苏 就是我们所说心灵本身所常有的混合感觉。

普 咱们把这种得叫做什么？

苏 怒、惧，哀、欲、爱、妒，以及凡这一类的，你不是认为单独是心灵上的痛苦吗？

普 是的。

苏 咱们不是发现那些感觉充满着无穷的快乐吗？要不要提起“那激动极有理性的人的怒气，甜过于蜜的怒气”，和那哀与欢中同痛苦混合的快乐？

普 不必提了。这类感觉是这样，没有别的。

苏 你也记得，在悲剧场中，人们以坠泪为乐？

普 可不是？

苏 你也知道人们在喜剧场上的心灵状态，那里苦与乐的混合是怎样的？

普 我不大了解。

苏 在那情形之下了解这种心理，的确不容易，普漏他霍士。

普 至少于我显得不容易。

苏 这种心理越模糊，咱们越要提出来研究，在别的情形之下的苦与乐的混合才容易了解。

普 讲下去罢。

苏 方才刚提的妒嫉，你说是不是一种心灵上的痛苦？

普 是。

苏 妒嫉的人显然显得是幸灾乐祸。

普 厉害得很。

苏 愚昧以及我们所谓的笨拙是坏东西罢？

普 可不是？

苏 继续看看荒唐的性质如何。

普 说罢。

苏 总而言之，这是一类坏状态的名称。这一类的坏状态统统是和带勒弗埃谿坛上的石刻所说的正相反。

普 苏格拉底，你是指“明白你自己”一句石刻罢？

苏 是。照这句的语气，和这句相反的显然是“不明白你自己”。

普 可不是？

苏 普漏他霍士，把这句话的反面分为三部分。

普 你这怎么讲？我想我办不到。

苏 那么你说必得我来分吗？

普 我是这么说；不但说，还恳求你。

苏 凡没有自知之明的人个个所犯的毛病不是逃不

了这三种吗？

普 怎么办呢？

苏 第一点关于财产，自己估计过于实数。

普 真地许多人犯这个毛病。

苏 自以为壮美的人更多，凡关于身体上的自许往往过于实际。

普 满对。

苏 我想犯第三种毛病的最多，就是在心灵上，自命品德过人，其实不然。

普 多得很。

苏 诸种品德之中，大众不是统统卖弄智慧，充满着挣扎和夸张吗？

普 可不是？

苏 把这些统称为坏状态，不会错的。

普 极对。

苏 普漏他霍士，咱们如果要看穿孩子气的嫉妒心那样带苦带乐的怪现象，就必得再往下分。你要问咱们怎么分罢？凡那班自己估价太高的人，我想，免不了一部分有能力，一部分无能力。

普 免不了。

苏 那么这样分罢：那班弱而自大，见笑而无力报复的，你真可以称之为荒唐；把有力报复的叫做强悍、可恨、可怕，你算是替他们下最妥当的考语。因为强而没有自

知之明，确是可恨可鄙，无论真假，对人都有害。至于弱而无自知之明的，便是本性上铸定是荒唐的。

普 你说得对极了。可是这上面的苦与乐的混合我还没有明白。

苏 先提出嫉妒的性质。

普 说罢。

苏 嫉妒是不是不正当的苦与乐？

普 一定是。

苏 对仇人幸灾乐祸不算妒嫉，不是不正当罢？

普 怎是？

苏 看见朋友的患难，不忧而喜，这是不正当罢？

普 可不是？

苏 我们曾说无自知之明在人人都是丑德？

普 对。

苏 我们说自负有三种：自负其智、自负其美、自负其财；弱而自负者荒唐可笑，强而自负者凶悍可恨。咱们要不要承认，朋友中如有自负的，纵使无害于人，也是荒唐可笑？

普 当然。

苏 我们承认不承认，无自知之明本身是丑德？

普 大丑德。

苏 我们笑它的时候，感觉快乐，还是感觉痛苦？

普 显然感觉快乐。

苏 对朋友的患难的快感，我们不是曾说是由于嫉妒心产生的吗？

普 一定的。

苏 推论告诉我们，我们笑朋友荒唐的时候，快乐与妒嫉参半，也就是快乐和痛苦参半。因为我们以前承认妒嫉是心灵上的痛苦，讥笑是快乐；二者在这种情形之下同时并存。

普 果然。

苏 目前的理论证明，在伤感上，在悲剧和喜剧上（不限于戏台，包括一切人生上的），乃至在无数情形上，苦与乐都是混合着。

普 苏格拉底，就是有人想立异说，这一点也实在无法否认。

苏 我们以前提过怒、欲、哀、惧、爱、妒，以及凡这一类的，说在这些上能找到方才所常说的那种混合。是不是？

普 是。

苏 我们也知道此刻刚讨论过的只是关于哀、怒、妒三种？

普 可不知道？

苏 那么所剩下的不是还多着吗？

普 多着呢。

苏 你想我为什么特别把喜剧上苦乐的混合给你指

出来？岂不因为要使你相信，在爱惧等情感上，容易看得出苦乐的混合；并且，你有了这个例子，就会放我走，无需我在别的上面多说，老实承认，无论身体或心灵单独的感觉上，或身体和心灵共同的感觉上，这种苦乐的混合多得很。现在请说放不放我走，还是要弄到半夜？我想再说几句就能使你放我走。我情愿明天同你详细讨论所有各点，现在我要结束所余下的各点，有关于费雷泊士所要求的断案的。

普 你说得妙，苏格拉底。凭你所愿把剩下各点讨论完罢。

苏 讨论了混合的快乐以后，当然要顺序轮到纯粹的快乐。

普 你说得对极了。

苏 轮到这种快乐，我要设法说明它。我绝不赞成那班人把一切快乐认为痛苦的终止，然而，以前说过，我要利用他们做证人，证明有些快乐只是貌似而非真，还有同时显得又大又多，其实是夹杂痛苦成分，一部分只是解除心身上莫大苦恼而已。

普 把什么快乐认为真的才算不错，苏格拉底？

苏 那些关于佳色美形的，还有大多数关于声嗅的，与凡失之不觉其苦，得之却感其乐，而不夹杂痛苦成分的。

普 什么意思，苏格拉底？咱们再说一遍。

苏 我所说的绝不能马上就明白，必得想法子解释。我此刻所说的形式上的美不是大家所想的那样，如生物的美，图画的美；理论告诉你，你如了解我，我是指直线和圆周，以及由此用规矩尺度所造成的平面与立体。我说这些形式不像别的东西，美处不与物相对，天生永远自成其美；并且有所固有的快乐，同那些搔抚的快乐简直不能比。还有些颜色也有同样的美感和快感。你了解不了解？

普 我要设法了解，苏格拉底；你也得设法说得更清楚些。

苏 我说那些和平响亮、发出纯洁音调的声音自其美，不与物相对，并且天然带着快乐之感。

普 这也是事实。

苏 关于嗅的快乐不如那一类的神圣，然而没有免不掉的痛苦参杂在内。无论何情何境之下所发生的这种〔不夹杂痛苦〕的快乐，我统统认为同那些相类。你了解吗？这是咱们所说的那两种快乐。

普 我了解。

苏 此外咱们还可以加上学问上的快乐，假如这种快乐显得是不包涵学问上的饥渴，或继这种饥渴之苦而产生的。

普 我也觉得是这样。

苏 本来学问充实，以后因遗忘而失掉，你想在这种

遗失上有无痛苦？

普 遗失之后，因缺乏而感觉痛苦的，不是天然会这样感觉，只是回想当时的损失而感觉痛苦。

苏 不错，有福气的人。然而此刻我们只论天然的感觉，不讲回忆。

普 那么，你说在学问上我们常有不痛苦的遗忘，这算说得对。

苏 因此必得承认学问上的快乐不夹杂痛苦，并且不是群众所有，只是极少数人所有。

普 可不是必得承认？

苏 咱们已经把纯粹的快乐和那些堪得称为不纯粹的分别得相当清楚，现在再加上一句话，说剧烈的快乐无节，反面的中度。那些容纳大量和深度的，无论常是如此与否，我们可以归入无穷之类，在心身两方面同犯过与不及的毛病的；其他的归到有节制之类。

普 你说得对极了，苏格拉底。

苏 此外还有这第二步的问题必须考察。

普 什么问题？

苏 什么东西和真理有关？纯粹无疵的，还是多而大、甚而盈的？

普 你问这个什么用意，苏格拉底？

苏 普漏他霍士，为的是考察快乐和知识不至有遗漏，如果各有纯粹部分和不纯粹部分，好把纯粹部分提出

来加以判断，你我和在座诸位才容易下判断。

普 对极了。

苏 来，凡关于我们所谓纯粹之类的，统用这样看法。咱们先挑出一种来研究。

普 挑什么？

苏 你如愿意，先挑白的一类。

普 很可以。

苏 白中的纯粹情形如何？是最大最多的呢，还是最纯粹，绝不夹杂别种颜色的成分？

普 显然是最纯粹的。

苏 对。普漏他霍士，咱们要不要认定所有的白之中，最美最真的是最纯粹的，而不是最大最多的？

普 对极了。

苏 那么，如说一小块纯粹的白比一大块混合的白还美还真，不是满对的吗？

普 对极了。

苏 咱们关于快乐的理论，不需要很多这一类的例子。这已足以见小而罕的快乐，只要不夹杂痛苦，便比大而常的又甘、又真、又美。

普 极对，这例子已经够了。

苏 这一点呢？咱们不是听说，快乐永远是生成，不是存在？有一班智慧的人想法子证明这道理，我们应当感谢他们。

普 怎么办呢？

苏 我要用问答的办法同你讨论这一层。

普 问罢。

苏 存在有两种，一种是自在的，一种是有待而存的。

普 那两种是什么，怎样的？

苏 一种天生最高贵，一种比较不如。

普 再说清楚些。

苏 我们看见过姣好的童子，及其大胆的爱慕者。

普 常见过。

苏 照我们所说的，再找一对和这一对相似的。

普 我还得第三次吩咐吗？把你的话说清楚些，苏格拉底。

苏 并没有什么复杂，普漏他霍士；不过话说得巧妙些，意思是：有一种总是为别的而存在，有一种总是别的为它而存在。

普 讲过好多次，我还是不大懂。

苏 孩子，也许往下讲就懂得。

普 也许。

苏 再提另一对。

普 什么一对？

苏 一个是万物的产生，一个是存在。

普 我承认这两种：存在和产生。

苏 对极了。二者之中，那一个为那一个——产生为存在呢，还是存在为产生？

普 你问所谓存在是否为产生而成其存在？

苏 显然。

普 我的神啊，你尽问我这一套话吗？“普漏他霍士，告诉我，到底造船是为船，还是船是为造船？”还有种种这一类的话。

苏 这正是我所要问的，普漏他霍士。

普 苏格拉底，你为什么自己不答复自己？

苏 没有什么，你也得共同讨论。

普 当然。

苏 我说，药剂以及一切工具和原料统统为生成而设，每一生成为某一存在，全体生成为全体存在。

普 明显极了。

苏 那么，快乐如果是生成，必是为某种存在。

普 可不是？

苏 朋友，凡有所为而产生的东西之所为而产生的，必得归入“好”的部分，凡有所为而产生的东西必得归入另一部分。

普 必得。

苏 那么，快乐如果是生成，我们把它归入“好”之外的另一部分，岂不对的？

普 对极了。

苏 起先提出这一点的时候，我说必得感谢证明快乐是生成而非存在的人；他显然是鄙笑那班说快乐是“好”的。

普 笑得厉害。

苏 他也常笑那班把最后目标放在生成上的。

普 你指什么人，他们怎么样？

苏 我指那班人，把饥渴，以及生成所能疗治的痛苦，疗止以后，便因生成而感觉快乐，仿佛生成本身就是快乐，还说没有饥渴，和饥渴以后所继起的快感，生活便无可取的。

普 他们似乎是这样。

苏 我们统统承认生成的反面是毁灭？

普 必是的。

苏 那么采取那种生活的人便是毁灭和生成兼取，他不挑那第三种无苦无乐、专门从事最纯粹的思想的生活。

普 苏格拉底，如有人把快乐当作“好”，似乎是很荒谬的事。

苏 很荒谬。咱们再进一步这么讲。

普 怎么讲？

苏 说除开心灵以外，在身体上，以及许多别的方面，都没有“好”之可言，并且心灵中只有快乐是“好”，勇敢、节制、思虑，与凡心灵分内所有的“好”，都不算“好”；

此外还强说苦人受苦的时候便是坏的，虽然他是极好的人，反过来，享乐者享乐的时候，享多少乐，品德上便也过人多少——这种说法还不是荒谬吗？

普 这一类的话统统是荒谬绝伦的，苏格拉底。

苏 咱们不要把快乐检验得无微不至，倒显得对心思和知识少下工夫。我们到处都要使劲敲一敲，看看有什么裂痕；这才见得其中天然最纯粹的是什么，见到以后，我们可以凭心思知识和快乐的最真实部分替它们下通盘的判断。

普 对。

苏 我想知识有两部分，一部分是制造的，一部分是教养的。是不是？

普 是这样。

苏 咱们看看手工艺之中，是不是有一部分近于知识，有一部分比较远些；一部分最纯粹，另一部分比较不纯粹。

普 必需看看。

苏 各门的统治部分是否必需同别的部分分开？

普 什么统治部分，怎样分开？

苏 假如把一切技术中的计、量、秤部分拿开，所余的也就不相干了。

普 不相干。

苏 此外所余下的只是猜，凭经验和熟练来运用官

感，加上普通人所谓技术的一种忖度能力，济以谨慎而发生效力。

普 你说的是最可信的事实。

苏 第一，音乐便是充满着臆测，不凭量度而凭有经验的猜臆以取和谐。所有吹笛子的都是凭臆测找声调，所以可靠的成分少，不可靠的成分多。

普 对极了。

苏 医术上，农事上，航业上，兵法上，我们所发现的情形一律如此。

普 满对。

苏 我想建筑术用量度和工具最多，所以很准确，比较许多技术更技术化。

普 在那一方面？

苏 在造船和建筑，以及许多其他木工方面。我想，这些工艺用尺度规矩绳墨等极精确的工具。

普 当然，苏格拉底，你说得对。

苏 咱们把这些所谓技术分为两部分，一部分性质近于音乐，工作上不大准确，一部分性质近于建筑，工作上比较准确。

普 就这么假定罢。

苏 其中最准确的是方才我所认为首要的那几门。

普 我想你是指算术，和那些你方才所一齐提到的。

苏 当然。然而，普漏他霍士，这几门要不要也分两

部分？

普 分成哪两部分？

苏 第一步，不是要先承认有一种普通人的技术，有一种哲学家的技术吗？

普 怎样分别，把其一和其他划开？

苏 此中的界限不小呢，普漏他霍士。在数目上，有一班人用不同的单位计算，如两营兵、两只牛、两个最小或最大的数目。另一班人不赞成他们，万千的单位非个个完全相同不可。

普 你说得很对，研究算术的人里面的分歧很不小，所以把算术分为两种是有理的。

苏 建筑和商业上的计算与测量，同哲理的几何和精确的算学比较，咱们认为一样的，还是两样的？

普 根据以前的话，我想是两样的。

苏 对。你知道我为什么提出这问题吗？

普 也许。可是我愿意你来答复这问题。

苏 我想这一场话还是同起先一样，要我同快乐一例的东西，所以研究有没有一种知识比另一种知识纯粹，就像一种快乐比另一种快乐纯粹似的。

普 这很明白，这问题是为此而提出的。

苏 在以前的话里，不是发现了各门技术各有其用途，并且有的比较精确，有的比较不精确？

普 满对。

苏 把一门技术叫做一个名称，心目中认为一门；在〔前面〕那些例上，每门各成两样，会不会问一问哪一样的比较精确纯粹——哲学家的，还是非哲学家的？

普 我觉得这正是问题。

苏 咱们怎么答复，普漏他霍士？

普 关于各门知识的精确程度，我们知道其差别是非常大的。

苏 那么我们比较容易答复。

普 可不是？可以这么说：计算测量的技术比别的强，其中真正的哲学家凭其学问欲所追求的又比其余的在数度上不知精确多少，真实多少。

苏 咱们案你的说法，相信你的话，大胆答复那班专会强词夺理的人。

普 怎么答复？

苏 说有两种算术、两种测量，还有许多类似的技术，双重性质而只有一个名称的。

普 就用这话答复那班所谓专会强辩的人罢，苏格拉底；也许胜利。

苏 那么我们承认这几门最准确？

普 当然。

苏 但是，普漏他霍士，若把别的技术认为在辩证术之上，辩证术就会和我们过不去。

普 辩证术是什么？

苏 显然人人都知道此刻所说的技术。我想,凡稍为有头脑的人,都相信关于存在和真如,以及天生永远如故的东西的知识是最真实的知识。你呢,普漏他霍士,对这一点有什么意见?

普 苏格拉底,我常听见高忌亚士说游说的技术比别的强得多,能叫所有的东西很贴服地供它驱遣,丝毫不用强迫的手段——真是一切技术中最好的。此刻我不愿意对他和你提出异议。

苏 你似乎要携械而退,却不好意思明说。

普 你想怎样就怎样罢。

苏 你没有了解得对,是不是由我负责?

普 什么?

苏 亲爱的普漏他霍士,我还没有问到什么学术比一切的又大又好又有用,我此刻所找的是那一门学术注意于明确真实,就是小而寡用也无妨。你瞧,你不至于开罪高忌亚士,假如一方面把人事上的利益和威权归还他的技术,另一方面承认我此刻所说的这一门在最高真理上强过别门,如同一块白颜色,尽管小,只要纯,便比其他大而不纯的强。现在咱们细细考虑,充分盘算一番,不要着眼于学术的用途和美誉,只看心灵中有没有一种本能,专爱真理,一举一动全为真理;如有的话,细细考察,看看这种本能是否一定会有纯粹的思虑,或者必得在其他更强的本能上找。

普 我正考虑着。我想，除这个本能以外，没有别的学或术更能接近真理。

苏 你刚才说这话，是不是心里想到多数技术，以及在那上头卖力气的人，都是以意见从事，都是穷究与意见有关的东西？就是有人自信是研究自然，你知道，也不过消磨一生在现世界上，看它如何产生、如何自动、如何被动等等。你说是不是这样？

普 是这样。

苏 这种人的工作不在永久不变的东西，却在方变、将变和已变的东西。

普 对极了。

苏 这种以往、现在和将来都没有同一性的东西，和最准确的真理相形之下，能说有确实性吗？

普 怎能说？

苏 在绝不固定的东西上，我们能得到什么固定的东西吗？

普 我想绝不能。

苏 那么，没有一种心思和学问在这类东西上用功而得到最高真理的。

普 似乎得不到。

苏 那么，一方面你我乃至高忌亚士和费雷泊士的意见都得放弃，另一方面为理论起见宣布这一点。

普 那一点？

苏 就是：永远如故、不参不杂，或与此最相近的东西才谈得上固定、纯粹和真实。其余一切必得退居第二位。

普 你说得对极了。

苏 把最美的名称归到最美的东西上，不是顶公道的事吗？

普 有理。

苏 心思和智虑不是大家最尊重的名称吗？

普 是的。

苏 把这些名称归到关于真实存在上的思索，不是最得其所吗？

普 满对。

苏 我当时所提出预备下判断的就不过这几个名词。

普 可不是，苏格拉底？

苏 好了。关于智虑和快乐的混合，如有人用工匠做比喻，说我们应当把当前这两种材料造成一件东西，这比喻不算不妙罢？

普 很妙。

苏 那么第二步就得从事混合的工作。

普 可不是？

苏 不如先来重叙几点，好提醒我们的记忆。

普 那几点？

苏 我们以前所说的。“好话不厌再三说”——这句俗语说得妙啊！

普 可不妙？

苏 来罢，我的帝士。我想以前所说的是这样。

普 怎样？

苏 费雷泊士说：快乐是一切生物的真正目标，万类必得趋向它，这是万类的“好”；“好”与“乐”两个名词本义上宜归于一。苏格拉底说：这两个不是一件东西，两个名词代表两件东西；好与乐各有不同的性质；智虑所得“好”的成分比快乐所得的多。这不是以前和现在所说的吗，普漏他霍士？

普 极对。

苏 这不也是咱们当时和现在所同意的吗？

普 同意什么？

苏 “好”的性质在这一点上同别的东西不同。

普 在哪一点上？

苏 无论什么生物，如果一生自始至终，随时随地，得到全部的“好”，便无需别的东西，算是极圆满了。是不是这样？

普 是这样。

苏 我们不是曾在理论上把彼此分开，各属一种生活——一种有快乐而无思虑，一种有思虑而绝不夹杂快乐？

普 是这样分过。

苏 当时我们以为有一样对人生上就够了吗？

普 哪里够？

苏 咱们以前如果有些地方错了，可以重新提出更正。假定记忆、思虑、知识、真意见同属一类，看看有没有人想得什么东西，而不要记忆、思虑……等等。不必说充分而且剧烈的快乐，就是得到了，如果不能真实理会，所感受的当时不知道，过后茫无记忆，还有什么可取的？再说思虑，稍微带些快乐成分是否无宁丝毫不带？快乐稍夹思虑是否不如全是快乐？

普 这是不可能的，苏格拉底，无需一句话重问几遍。

苏 那么，这些里面没有一种是最高、最全、人人所取的“好”？

普 哪里是？

苏 “好”或“好”的大概，必得认识清楚，像以前所说的，才知道应当把第二位归给什么。

普 你说得对极了。

苏 我们不是已经找到了一条路径？

普 什么路径？

苏 譬如找一个人，如果先知道清楚他住的房子在哪里，对探访上不是大有便利吗？

普 可不是？

苏 现在理论指点我们，像起头一样，找“好”不要在

非混合的生活上，却要在混合的生活上。

普 满对。

苏 在混合得妙的生活上，比在混合得不妙的生活上，更有希望发现我们所找的？

普 有希望得多。

苏 普漏他霍士，咱们告神以后再做混合的工作。祷告帝务女索士，或里弗爱斯托士，或任一位抓阄管理混合的事的。

普 一定要祷告一下。

苏 譬如有两口井在我们旁边，像在酌酒的人旁边一样。一口是快乐之泉，甜如蜜；另一口是思虑之泉，清无酒味，平淡而且宜卫生。这两种泉水必得设法好好地混合一下。

普 可不是？

苏 先来告诉我，所有的快乐和所有的思虑混合，结果会不会好？

普 也许会。

苏 然而这不稳当。我想我有一种意见提出，叫我们混合的时候少冒险些。

普 说什么意见罢。

苏 据我们所想过的，一种快乐不是会比另一种可靠，一门技术会比别门准确？

普 可不是？

苏 也有·种知识和另一种不同：一种着眼于变动生灭的东西；一种着眼于不变不灭、永远如故的东西。案真理的标准考察，我们相信后者比前者可靠。

普 满对。

苏 那么，先把每种里面最真实的部分混合起来，再看这种混合是否能给我们一种可爱慕的生活。或是还需要另外不同的东西？

普 我觉得应当这么办。

苏 咱们假定有一个人心想正义是什么，思念继之以理解，并且关于一切别的东西也同样用思想。

普 假定罢。

苏 不识人的周与圆，只识神的周与圆，以神的圆周尺度造房子，这个人可算有充分的知识吗？

普 只通神的学问，是我们人类中的可笑现象，苏格拉底。

苏 你说什么？那假尺假周的不稳不纯的技术也得收容而混合起来吗？

普 一个人如要找归路，就必得这样办。

苏 咱们片刻以前所说充满着臆断、摹仿，而且不纯粹的音乐，也得放在内吗？

普 我觉得必需，如果我们生活要像个生活。

苏 你肯让我，像一个守门的，被一群人一推便吓跑，开着门，听所有的学术滚进来，纯不纯胡乱混合一阵？

普 苏格拉底，有了第一项的学问，再旁通其他各门，我实在看不出有什么害处。

苏 那么，我可任凭众流汇聚在何梅洛士所歌的层峦叠谷中的淤池里？

普 当然。

苏 容纳进来了。必得再回到快乐之泉。我们本想先把真的部分拿来混合，还没做到，却因为舍不得所有的知识，便在快乐加入之前，已经成群成堆地拉进来了。

普 你说得对极了。

苏 这正是时候给咱们俩考虑快乐的问题：到底快乐也得成堆成群地解放呢，还是先把那些真的解放了？

普 先解放真的，在安全上差别很大。

苏 好，解放〔那些真的〕。其次呢？如果同知识一样，也有些必需的快乐，是不是也要把它们拿来同真的混合？

普 可不是？当然也得把必需的快乐拿来混合。

苏 以前曾说，一生涉猎所有的技术，不但无害，而且有利；假如现在关于快乐也抱同样感觉，认为一生享尽一切快乐是有利无害的事，那么就得把一切快乐都拿来混合。

普 关于这些快乐，咱们有什么说的，应当怎么办？

苏 普漏他霍士，无需问我们〔自己〕，应当问快乐和思虑本身对于彼此的态度如何。

普 问什么？

苏 “朋友，你们应当叫做快乐呢，还是叫别的名称？你们肯不肯和一切思虑同住一处，或是不要他们？”我想它们不得不答应这句话。

普 什么话？

苏 以前所说的：“单独无伴，纯一不参，对于任一说，不是绝不可能，就是毫无益处。我想各说之中，比较起来，最美满的生活是知道万物，同时尽量知道咱们自己，知道得透彻。”

普 我们可以对它们说：“诸君此刻的答案很妙。”

苏 对。第二步就得转问心思和智虑，说道：“你们还需要不需要和什么快乐混合？”也许它们会问：“什么快乐？”

普 很像会问。

苏 我们的话再问下去：“除那些真的快乐以外，你们还需要不需要最大最猛的快乐同你们处在一起？”也许它们会答道：“我们为什么要那些——那些疯狂的快乐，给我们无穷的障碍，搅扰我们心灵的家，根本上不许我们生存，使我们因嬉荒大意而败坏我们的子媳？然而你所谓真纯的快乐，差不多是我们的一家人，此外跟健康和节制来的，还有随从一切品德的，如同随从一位神明的从者！这些快乐请你拿来混合。至于和愚昧以及其他罪恶相随而起的快乐，那有意要看见最美丽最清闲的混合、要知道

其中什么部分人对万物是天然的‘好’、要占验〔“好”的〕形式本身如何的人，若把这种快乐拿来和思虑混合，真是太无谓了”。心思智虑此刻替自己、替记忆、替正当意见所答复的这些话不是有道理有把握吗？

普 极有道理，极有把握。

苏 这一样也是必需的，否则没有一件东西能够产生。

普 哪一样？

苏 没有真理成分的不能真正产生，也不会存在。

普 怎能怎会？

苏 绝不。在这个混合上，如果还需要什么，你和费雷泊士尽管说。我觉得我们的理论已经完成了，似乎无形的条理要管理有生命的肉体。

普 苏格拉底，你可以说我也这么想。

苏 咱们若说关于“好”的问题已经升堂入室，也许有几分对罢？

普 我也这么想。

苏 那么，这个混合之中，什么部分是最宝贵的，同时又是这种混合所以对人人都是可取的主要原因？发现了这一件，然后再看它是比较接近于快乐呢，还是比较接近于宇宙间的心灵。

普 对。这一点对于我们下判断最方便。

苏 一切混合之所以有无上的价值，或卑微不足道，

其原因不难见到。

普 你这话怎么讲？

苏 没有人不知道这一点。

普 哪一点？

苏 无论什么混合，如何混合，假如不调匀，无节奏，所混合的各部分一定要崩坏，混合根本不能成立。因为这不是混合，其实只是瞎凑。这种情形对于从事混合的人实在往往有害。

普 对极了。

苏 现在“好”的效能跑到“美”的性质里去了，因为调匀与节奏到处和美丽及品德相等。

普 满对。

苏 我们曾说过真理也在这混合之内。

普 当然。

苏 假如我们不能用一个形式概括“好”，请用三个，就是“真”、“美”、“匀”。三个合一，在混合中的各部分里面最堪得到认为原因，因为它们是好，混合本身才成好。

普 对极了。

苏 普漏他霍士，现在无论什么人都能替快乐和思虑下判断，到底那一个比较近于“顶好”，在人 在神 比较可宝。

普 已经明显了。然而不如仍旧把这问题讨论完了。

苏 咱们且把那三件东西个个同快乐思虑的关系勘

定一下，因为必得看看它们每个同快乐比较接近呢，还是同思虑比较接近。

普 你是指“美”、“真”、“匀”罢？

苏 是的。先提出“真理”来，普漏他霍士；提出以后，三件东西——心思、真理、快乐——一起看看。多想些时候，答复你自己——到底是快乐，还是心思，比较接近真理。

普 还要用时间想吗？我想其中的差别大得很。快乐本是最移人的东西，相传在最剧烈的两性相恋的快乐上，过份的沉溺尚且得神的原谅呢！因为快乐，像孩子一般，完全是盲目的。至于心思，不是真理，就是最像真理，或比较最真的东西。

苏 第二步，同样看看调匀，到底快乐所有的调匀比思虑所有的多呢，还是思虑所有的比快乐所有的多？

普 你所提的这一点也好办。我想世界上没有一件东西比快乐和狂欢更不调匀，没有一件东西比心思和学问更调匀。

苏 你说得妙。请你照样再讲第三件罢。思虑所得美的成分是否多些，是否比快乐美；或者倒过来，快乐所得的多，快乐比较美？

普 苏格拉底，没有一个人，做梦或清醒，曾见曾想心思和智虑是一件不光荣的东西——不管什么地方和什么情形，无论以往、现在或将来。

苏 对。

普 快乐呢，最大的快乐呢？我们看见人家享乐的时候弄出可笑可耻的状态，自己觉得难以为情，极力遮掩，偷偷在夜里做这类事，好像见不得天日似的。

苏 那么，普漏他霍士，你要到处宣布快乐不是第一产业，连第二位都够不上——远地叫人传达，近处自己宣讲。第一位是带永久性的调匀、中度、得时，和那些应当认为与此同类的。

普 从此刻所说的看，似乎是这样。

苏 第二位就是节奏、美丽、圆满、充实，以及一切凡属这一类的。

普 似乎是的。

苏 你如果把心思智虑放在第三位，我敢预言，不会离真理太远。

普 也许。

苏 那些我们所认为属于心灵的，学术和所谓真意见，不是那三位以外的第四位吗？这些东西较比快乐近于“好”。

普 也许。

苏 第五位是那些我们所抽出而认为不带痛苦成分的快乐，所谓心灵本身的纯粹快乐，随学问和知觉而起的。

普 也许。

苏 呵见费务士说：“到第六代诗歌的格调断绝了”。似乎我们的讨论也要到第六判决词而止，第二步没有别的，只要把所说的弄出一个纲领来。

普 这需要的。

苏 来，咱们再把同样的话叙述一遍，请我们的救主“帝士”做第三次的证人。

普 什么话？

苏 费雷泊士承认快乐是整全绝对的“好”。

普 苏格拉底，你方才说“第三次”，似乎要把话从头说起。

苏 是的。请听下面的话：我，有鉴于方才所讲的，不赞成费雷泊士和其他无数人的主张，说思虑对于人生比快乐好得多。

普 是这样。

苏 怀疑着还有许多别的东西，我就说：假如有一件东西比这两件好，我便得帮助思虑同快乐争第二位，快乐甚至连第二位都取不到。

普 你是这么说的。

苏 其次，那两件没有一件显得够，这一点理由最充分。

普 对极了。

苏 那么，在这一场的讨论里，思虑和快乐二者都不取，因为他们都不是“好”的本身，不能自足，没有圆满无



2 020 9494 6

亏的器量。

普 另有强于它们俩的第三件出来时，思虑却显得比快乐接近于强者无数倍。

普 可不是？

苏 那么根据方才所下的断语，快乐居于第五位。

普 似乎。

苏 绝不是第一位；就是所有的牛马和一切别的畜牲，当求乐时，异口同声这么说，也不算帐。大家相信畜牲的话，像占验的人相信候鸟，便断言快乐是人生最好的东西，我觉得他们把禽兽的欲望当作有力的凭证，那些哲学家们受了穆萨的感应所发出的话反而不如。

普 苏格拉底，我们大家公认你所说的极对。

苏 那么你们放我走吗？

普 还有一小点剩下，苏格拉底。我相信你不至于比我们先撒手，我要提醒你所剩下的是什么。