

UGFH 中文参考本

译者的话

如果有阅读过UGFN ver2.1的同学会发现，这次UGFH的中文版非常的粗糙，最后几本书就是单纯的pdf扫描件。简单来说就是，不存在一个好的**UGFH**中文版内容，所以说不存在排版的必要性。

简单来说，课本遇到了以下几个问题：

- Text1和2的内容非常灾难，译本的内容严重缺失。
- Text3是排版地狱，需要彻底从头排版。
- Text5（本译本中未包含），涉及宗教内容。

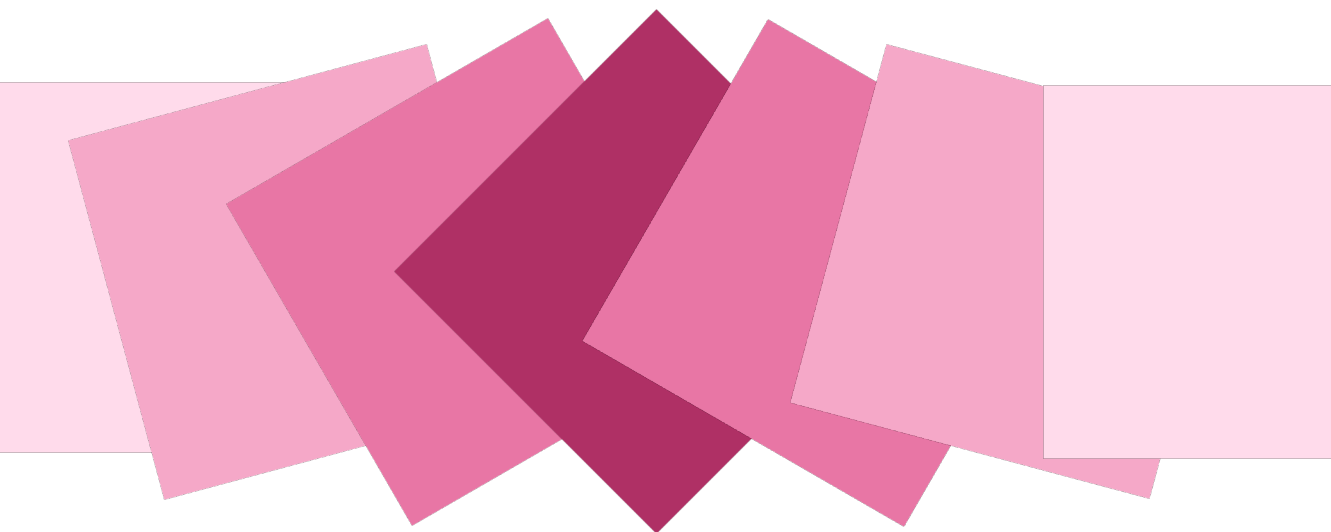
所以说，这本书不再是独立的“中文版”，无法替代原本的UGFH课本。请配合UGFH原书搭配观看，在难以阅读复杂语句的时候可以参考中文版的翻译，但是只使用中文版来学习是绝对不可取的。

UGFH课本内容的集中度极差，也就是说通过这本课本完全学习不了UGFH，整个课本都可以说是“上课辅助材料补充”的形式。绝大部分内容请参考prof给的解读。

2025.9.10

Jwx

《奥德修纪》 荷马



卷一

女神啊，给我说那足智多谋的英雄怎样，
在攻下特罗神京后，又漂游到许多地方，
看到不少种族的城国，了解到他们心肠；
他心中忍受很多痛苦，在那汪洋大海上，
争取自己和同伴能保全性命，返回家乡；
他终于救不了他的同伴，虽然这样希望；
他们由于自己的愚蠢，结果遭遇到死亡；
那些人真糊涂，他们拿日神的牛来饱餐，
因此天神就剥夺了他们返回家乡的时光。
天帝的女儿缪刹，请你随便从哪里开讲。

1

/ 且说所有其他英雄这时都已离开战争和海洋，逃脱凶险的死亡命运，回到了自己家乡；只有奥德修一个，苦苦怀念着归程和他的妻子，却被那有魔力的女神卡吕蒲索洞主留在她的山洞里，要他同她成亲；但是岁月流转，上天注定奥德修回到伊大嘉岛的一年终于到来，只是他回到亲人中间的时候，还免不了要受些艰难考验。天神们都对奥德修表示同情，只有波塞顿还是不停地对这位英雄发泄怒气，一直到他到达陆地上才肯罢休。

2

可是这时候波塞顿到远方的埃塞俄比亚人那里去了；那个种族居住在人类最远的地区，分为两部，一部在日落之地，另一部在日出之地。波塞顿去到那里接受牛羊牺牲。就当他在席上享受盛宴的时候， / 其他天神都在奥仑波山上，在天帝宙斯宫中聚会。这时世人和众神之父在群神当中首先讲了话；他心里想起那材力非凡的埃吉斯陀，被阿加曼农的儿子，威名远扬的奥瑞斯提杀掉的故事，就对大家说道：

3

“唉，世人总喜欢埋怨天神，说什么灾祸都是我们降下的；实际上他们总是由于自己糊涂，才遭到注定命运之外的灾祸的。当前一个例子就是埃吉斯陀。他违反天命，霸占了阿特留之子的妻子；阿加曼农回家时，埃吉斯陀又把他杀掉；埃吉斯陀很清楚他要遭到凶死；这是我们事先警告过他的；我们派遣了眼观千里的斩魔神赫尔墨去警告他，不要谋害阿加曼农，也不要霸占阿加曼农的妻子，因为奥瑞斯提一旦长大成人，怀念乡土，就会去给阿特留之子报仇。赫尔墨曾经这样警告过他，可是我们一番好意却说不服埃吉斯陀；他结果还是彻底地付出了代价。”

4

明眸女神雅典娜回答他说道：

5

“我们的父亲，阅阅之子，至高的尊神，埃吉斯陀死了是罪有应得，旁的人做出这种事也应该遭到毁灭的；可是我却为多智的奥德修悲伤；他真是命运不好，那么多年头离开亲人，留在大海中心、四面是水的一个岛上，受着苦难；那个树木阴森的海岛上住着一位女神；凶暴的阿特拉手擎巨柱，撑着大地和苍穹，所有海洋的深度他都清楚；就是阿特拉的女儿留下了那不幸的忧伤的奥德修，不断用甜言蜜语媚惑他，要他忘掉伊大嘉；可是奥德修渴望能够看见故乡升起的炊烟，觉得不如死掉还好些。你是主管奥仑波山的天帝，对这件事却毫不动心；奥德修在特罗广野，在阿凯人的船边，不是也给你献过牺牲，使你喜悦么？宙斯啊，你为什么对他这样狠毒啊？”

6

聚云者宙斯回答她说道：

7

“我的孩子，你嘴里说出了什么话？我怎么会忘记英雄奥德修呢？他比一切凡人都更聪明，他向主掌广天的永生神祇献上的祭礼也比旁人更丰盛。问题在于环绕大地的寰海之神波塞顿，为了独目巨人的事一直怀着怨恨；奥德修弄瞎了大圣波吕菲谟的眼睛；波吕菲谟是威力最大的巨人，是主宰荒芜海水之神伏尔鸠的女儿托欧沙的儿子，托欧沙在中空的岩洞里同波塞顿交合，生了波吕菲谟。摇撼大地之神波塞顿虽然没有杀死奥德修，但是让他远离乡土到处漂游，就是为了这件事。现在我们大家可以计划一下怎么让他回到家乡；波塞顿总要停止发怒的；他总不能单独违抗全体永生天神的意旨。”

8

明眸女神雅典娜回答说道：

9

“好吧，我们的父亲，闾闾之子，至高的尊神，既然现在极乐的天神都愿意让多智的奥德修还乡，我们可以派遣天神的使者斩魔神赫尔墨到奥鸠吉岛去，让他立刻把我们的决定告诉那华鬘女神，放那意志坚定的奥德修回家。我自己也要到伊大嘉岛，去激励他的儿子，在他心里增加勇气，要他召集长发的阿凯人去到会场，要他对那些每天杀食他的羊群和肥牛的求婚子弟们讲话。我还要派奥德修的儿子到斯巴达和蒲罗沙滩去，打听一下关于他父亲还乡的消息；那样他就会得到众人称赞了。”

10

她说完话，就把她的华履在脚上系好，那是一双具有神奇力量的，金光闪耀的鞋子，可以带着她像一阵风似的渡过海洋和无边陆地，她又拿起她的巨矛，矛头有青铜的尖锋，那矛非常粗大，又长又重；当这位威严的天帝女发怒的时候，她曾经用这支矛摧毁英雄们的队伍。她离开众神，从奥仑波山上飞下，降落到伊大嘉岛上，来到奥德修的家门，外院的门口；她手里拿着青铜矛，外表像一个外乡人，扮作达菲人的首领曼提的模样。

11

她发现那些傲慢的求婚子弟们正在门口，坐在他们所宰杀的牛的皮革上，下棋取乐；他们的随从奴仆都在忙碌工作，有些人在酒爵里用水搀酒，有些人正用多孔的海绵擦洗餐几，把餐几摆好，有些人正在切着大块的肉。

12

高贵的帖雷马科首先看到了来人；他这时正坐在求婚子弟们当中，心中闷闷不乐，梦想他的尊贵父亲从外面走进来，把家里的求婚人赶得东逃西窜，赢得光荣，再度成为一家之主。他坐在求婚子弟当中，正想着这些，就看到了雅典娜。
/ 他立刻走到门口，因为他感觉让来客在门口久等是不礼貌的；他来到她面前，抓住她的右手，把铜矛接过来，对她认真地说道：

“客人，你好，欢迎你来我们家里作客；等到你用过餐之后，你可以告诉我们你需要什么。”

他说着，就在前面带路，帕拉雅典娜跟着他走进来。他们走进这座高大的宫邸；帖雷马科把长矛放到大柱旁边精雕的矛架上，那里放着许多铜矛，都是英雄奥德修使用的。他领着雅典娜，请她在一个精雕的椅子上坐下，椅子上铺着毛毡，下面有放脚的凳子；他自己也搬过来一把华饰的便椅，远远离开那些求婚子弟，免得客人坐在那些狂妄胡闹的人当中，听到他们喊叫，感觉厌恶，因而吃不好饭；还为了他这样可以向她打听他在外的父亲的消息。一个侍女拿来美丽的金壶，把水倒在银盆里给他们洗手，在他们面前又摆好光滑的餐几；庄重的女仆拿来面食，放在餐几上，还摆好许多菜肴，殷勤地招待客人；厨役也拿来很多盘各种烤肉，放在他们面前，又摆好黄金的酒杯；还有侍从跑来跑去给他们斟酒。

那些高贵的求婚子弟也入了座，一排排坐在椅子上，仆役在他们手上倒了水，女奴用篮子装来成堆的麦饼，侍童在他们的酒爵里盛满了酒；他们就伸出手来，尽兴取食面前的酒肉。求婚子弟们吃饱喝够，兴趣就转到另一方面；他们想听音乐和歌曲，那些娱乐是宴会的冠冕；一个侍从把美妙的鸣箏放到菲弥奥手里，强迫他在求婚子弟面前歌唱，他就开始弹箏，准备唱个美妙的歌曲。这时帖雷马科对明眸女神雅典娜讲了话，他的头靠近女神耳边，免得让旁人听到；

16

“亲爱的客人，希望你对我说的话不见怪。这些人现在又要欣赏鸣箏和歌曲这些娱乐了；他们毫无顾虑，无偿地消耗别人的家财，不管这家主人的白骨是否横陈在地上被雨泡烂，或是在海里随着波浪漂浮。如果他们能看到他回到伊大嘉岛，他们那时就要祷告天神，希望能跑得更快一些，不想占有更多的黄金和衣饰了；可是现在我们已经绝望；他一定已经不幸死掉；虽然世上还有人说他还会回来，我看他是不会还乡的了。可是请你告诉我，要老实实在地对我说，你是什么人？从哪里来的？居住什么城镇？你的父母是谁？你坐的什么船？航海的人怎样把你带到伊大嘉的？他们又自称是什么人？我看你总不会是步行来的。还有请你老实告诉我，让我弄明白；你是第一次来这里呢，还是从前就做过我父亲的客人？因为许多客人都到过这里，正如我父亲自己也访问过许多地方的人一样。”

17

明眸女神雅典娜对他说道：

18

“好吧，我就老老实实在地同你说：我名叫曼提，是智慧的安奇阿洛的儿子；我统领着喜欢航海的达菲人。我现在同我的船只和伙伴路过这里，要渡过葡萄紫的大海，访问说不同语言的种族，装载着明亮的铁器，到帖眉息地方去买铜。我的船停在城郊，在林木阴翳的奈依翁附近的瑞特隆港口。我们是世交，你可以去问年老的英雄拉埃提。我听说拉埃提不在城里，而是住在乡下，生活很俭朴；他在葡萄园里从事劳动；身体疲乏的时候，就爬上山坡，有一个年老的女奴侍候着他，给他安排饮食。 / 我这次来这里，因为据说你父亲确实还在，大概是天神们阻碍了他的归程；我听说英雄奥德修并没有离开人世，他还活着，在波涛汹涌的大海上，被凶恶的人捉住，强迫留在一个四面是海的孤岛上。我现在要对你作一个预言；永生的天神给我这个想法，我认为一定要实现的，虽然我并不是个预言家，也不是用鸟占卜的人。奥德修不会离开他亲爱的故乡很久了，就是用铁打的锁链束缚他，他也会想办法回来，因为他是很有智谋的。可是你也老老实实在地同我说吧；你真的是奥德修的儿子吗？怎么长得这么大了？你的头和漂亮的大眼睛倒是非常像他的。我们过去经常在一起，那是在他航海到特罗去之前；自从那些勇敢的阿凯人乘着弯船远征之后，我同奥德修就彼此没有再见过面呢。”

19

谨慎的帖雷马科对她说道：

20

“客人，我也老老实实在地告诉你。据我母亲说，我是奥德修的儿子；可是我自己不知道是否是这样，因为谁也不能知道自己的来历。我真希望我父亲是个幸运的人，可以守着家业安度晚年；你既然要问我这件事，我只能说人们都认为我是那位最不幸的人的儿子。”

21

明眸女神雅典娜对他说道：

22

“天神不会让你家失掉荣名的，既然潘奈洛佩生了你这样一个好儿子。可是你要老老实实在地告诉我这件事：这里的酒宴和客人是为了什么？你为什么要这么铺张？是请客还是举行婚礼？我看这不像是一般聚餐；看起来这些高贵的人在你家里吃喝，都很嚣张狂妄；一个正派人来到这里，看到这些无礼的事，会感到气愤的。”

23

谨慎的帖雷马科对她说道：

24

“客人，你既然要问我这件事，我就要说明，当奥德修在这里的时候，我们家曾经是富裕高贵的；可是现在天神们变了心，不喜欢我们了；在众人中偏偏让他下落不明；如果他是和同伴一起在特罗战死，或者在战争结束后死在朋友手里，我还不会为他的死亡这样感觉伤心；在那种情景下，全体阿凯人会给他造个坟墓，他的后代将来也可以分享光荣；现在一阵狂风把他吹得无影无踪，没有下落，也没有消息，只给我留下悲伤痛苦。我悲伤叹息还不是仅仅为了他的缘故；天神们又为我降下来别的灾祸。那些统治各个海岛的王侯，包括杜利奇岛、萨弥岛和林木茂盛的查昆陀岛，以及山岭绵延的伊大嘉岛的首领们，都来向我母亲求婚，浪费我们家财；我母亲虽然讨厌这件婚事，却没有拒绝他们，也没有能力结束这件事；那些人大吃大喝，消耗我的产业，要不了许久时间就要把我毁了。”

25

帕拉雅典娜气愤地对他说：

26

“唉！你真需要远在异乡的奥德修回来，好让这群无耻的求婚子弟落到他的手里。我希望他现在就回来，穿戴盔甲，带着盾牌，拿着两根枪，站在门口，就像我最初见到他那样。那时他从埃甫瑞的眉美洛之子伊罗那里转回来，曾经在我家里受过酒宴招待。奥德修乘着快船去找伊罗，向他索取一种致命的毒药，来涂他的青铜箭镞，可是伊罗畏惧永生天神的谴责，拒绝给他这种药；结果我的父亲还是把这种药送给他了，因为我父亲同奥德修非常要好。奥德修要是那样在求婚子弟当中出现，他们就要立刻遭殃，求婚的事就要变成找死了。当然这一切都由天神决定；他也许能回来，在堂上报仇雪恨；也许他不能这样做，/ 可是我还是劝你考虑一下，有没有办法把求婚人赶走。你要听我的话，好好想想：明天清早你召集阿凯首领们，在会场对大家讲清楚，天神会给你作证。你可以叫求婚子弟们各自回家；

27

至于你母亲，如果她心想再嫁就让她回到她那尊贵的父亲家去；他们可以在她家里安排婚事，准备丰盛聘礼，送走他们的爱女。我还有一个经过周密考虑的建议，希望你能采纳：你找一只最好的船，配备二十个桨手，然后去寻找你长久在外的父亲；也许有人会告诉你一些消息，再不然你也许会听到天帝的旨意，他是常常给人指示的。你可以先到蒲罗去，问问英雄奈斯陀；从那里再到斯巴达去见黄发的曼涅劳；他是披甲的阿凯英雄里最后回来的。如果你听说你父亲还活着，快要回来了，那样你虽然受着苦难，也可以再忍受一年；如果你听说他已经死掉，不在人世，你就可以回到故乡，给他造一座坟，按照礼节，隆重办理丧事，让你母亲再嫁。在你结束了这一切事务之后，你应当仔细计划一下，怎样把你家里的求婚子弟们杀掉，用计谋还是公开进行。你不能再有孩子气了，因为你的年龄已“经不小了。你难道没有听说吗？英雄的奥瑞斯提在世人中赢得了荣名，因为他杀了他的杀父仇人，就是那个用阴谋害死他的威名显赫的父亲的埃吉斯托。朋友，我看你长得很强壮魁伟，你也应该鼓起勇气，在后世传下美名。我现在要回到我的快船和伙伴那里去了；他们已经等得不耐烦；你要好好考虑我嘱咐你的事。”

28

谨慎的帖雷马科对她说道：

29

“客人，你说的都是为我好，真像父亲对孩子那样；我决不会忘记你的话。现在你还是多留一些时候吧，虽然你急着要上路；还是先洗个澡，吃得饱饱的，然后高高兴兴地带一些礼物回船去；你可以拿一件值钱的、十分美好的礼物，作为纪念，就像亲爱朋友互相赠送的那样。”

30

- 明眸女神雅典娜对他说道： 31
- “你不要留我，因为我急着要上路；如果你想送我什么礼物，给我带回家去， 32
那就等我回来的时候再送吧；你可以挑一件最好的纪念品；你也会得到适当报
答的。”
- 明眸女神雅典娜说完就走了，像飞鸟一样穿云而去；女神在他心里增加了力气和 33
胆量，使他比以前更加想念他的父亲。帖雷马科看见这件事感觉惊奇，明白这是一
位天神显圣。他精神振奋，立刻回到求婚子弟中间。
- 这时那位著名的乐师正为求婚子弟们歌唱；他们都安静地坐在那里听他的歌；他 34
歌唱阿凯人怎样离开特罗地方，走上他们的悲惨归程，帕拉雅典娜怎样给他们降
下不同遭遇。
- 聪明的潘奈洛佩，伊加留的女儿，在楼上也听到这神妙的歌声；她步出房门，走 35
下高高楼梯；她不是单独前来，旁边有侍女随从着。这位高贵的夫人来到求婚子
弟那里，站在坚固的殿宇的堂柱旁边，用柔滑的面纱遮住了脸，两边站着两个侍
女小心服侍；她流着泪向那神妙的乐师说道：
- “菲弥奥，你知道许多使人听了高兴的事，许多大家传诵的人神事迹；请你坐 36
在这里给他们唱那些故事吧，好让他们安安静静地喝酒；可是我请你停止唱这
个悲惨的歌；它每次都使我的心里悲痛；我怀着难忘的痛苦，永远怀念着那个
人的容貌；他的声名传遍全希腊和阿凯地方。”

谨慎的帖雷马科对她说道： 37

“妈妈，你为什么要阻止这位好乐师按照自己心意给人娱乐？唱什么不唱什么，这不是乐师而是天帝决定的；上天愿意赐给劳动人民什么就给什么。你不应该反对他歌唱达脑人的悲惨遭遇；世人总是喜欢听最新的故事。你应该坚强一些，打起精神；奥德修也并不是唯一的没有从特罗地方回来的人；还有很多英雄也都死在那里哩。你还是回到自己房间里做你的事去吧，回到你的织机和纺梭那边，命令女奴们干她们的活；讲话是男人们的事，首先是我的事，因为我是这家的主人。” 38

她感到惊奇，就走向自己的房间，心里考虑着她儿子的有道理的话；她同侍女一道上了楼，为她亲爱的丈夫奥德修悲伤啼泣，一直到明眸女神雅典娜把酣梦降到她眼睑上的时候。 39

这时求婚子弟都在阴暗的殿堂上大声喊嚷，希望能同潘奈洛佩同床睡觉。谨慎的帖雷马科就对他们说道： 40

“向我母亲求婚的诸位先生，你们未免太放肆无礼；还是吃喝取乐吧，不要这样吵闹；你们能够听到有这样神妙歌喉的人讲故事还不知足吗？明天早晨我们可以到会场去，各就各位，我要正式通知你们离开这所房子，到旁的地方聚餐，到你们自己家里去，吃你们自己的东西。如果你们愿意这样消耗旁人的财产，不付出任何代价，认为这样对你们更有利，当然你们也可以这样继续下去，可是我要向永生的天神祷告，让上天降下报应，让你们在这所房子里遭到灭亡，也得不到任何赔偿。” 41

他这样说了，求婚子弟们都很惊讶，咬着嘴唇，因为他说得很大胆。尤培塞之子安提诺就对他说道： 42

“帖雷马科，天神把你教导成一个会说大话的家伙了；你说话好大胆；我希望 43
阅阍之子不让你成为四面环海的伊大嘉岛的国王，虽然这是你的祖产。”

帖雷马科对他说道： 44

“安提诺，你也许不爱听我说的话；我正是希望上天降给我这个命运。你难道 45
认为这是世人最坏的命运吗？做个国王并不坏呀；立刻家里就有钱了，而且还更加受人尊敬呢。当然目前在四面环海的伊大嘉还有很多其他阿凯王侯，有些是旧有的，有些是新来的，其中任何一位都可能统治这块地方，因为英雄奥德修已经不在，可是我总是我自己家园的主人，管理着这些奴隶，那是英雄奥德修为我赢来的。”

波吕伯之子尤吕马科对他说道： 46

“帖雷马科，关于谁将在四面环海的伊大嘉做阿凯人的国王，那是只有天神们才 47
能决定的事；至于你的财产，当然应该属你所有；你将做自己家园的主人；只要有我们在伊大嘉居住，就不会有旁人用暴力欺负你，抢去你的财产。可是，朋友，我想问问，方才那位客人是谁？是从哪里来的？他自称是什么地方的人？他的部族和祖产在哪里？他是给你带来你父亲还乡的消息，还是为了自己的事到这里来的？怎么他一下就不见了，也没有让人认识他？从他外表看来好像不是个下等人哩。”

谨慎的帖雷马科对他说道：

48

“尤吕马科，我的父亲肯定是不回来了；就是有什么传闻，我也不会相信；如果我母亲叫来这样的人到家里来问卦，我也不会受这样的人的欺骗，方才那位客人是从达菲地方来的一位世交；据他说他是智慧的安奇阿洛的儿子曼提；他统治着喜欢航海的达菲人。”

49

帖雷马科这样说，可是他心里明白那是一位永生的天神。 / 他们的兴趣又转到舞蹈和令人欢畅的歌曲方面，一直玩到黄昏时分；在欢娱中不觉阴暗的暮色已经降临；这时他们就各自回家睡觉去了。

50

帖雷马科心事重重，也回到这所美好府邸中他的卧房去休息，那所房子建筑在高地，可以向远方眺望。他的忠诚的保姆尤吕克累拿着明亮的火炬领路；她是培西诺之子奥普的女儿，过去拉埃提在她年轻的时候出钱将她买下来，出了二十头牛的代价；在家里，拉埃提对待她同对待他忠贞的妻子一样，只是没有同她睡过觉，因为怕他妻子生气。现在就是这个尤吕克累给帖雷马科拿着明亮火炬，在女奴中只有尤吕克累最爱护帖雷马科，当他还是个婴孩的时候就抚养过他。帖雷马科打开精筑的卧房的门，坐在床上，脱掉他的柔软的外衫，交到那聪明的老妇人手里。她把衣服叠好放平，挂在绳床旁的钩上，走出去，抓着房门的银环，把门带上，又用皮带把门拴好。

51

帖雷马科在房间里盖上羊毛毡子，通宵盘算着雅典娜给他计划的旅程。

52

卷二

当那初生的有红指甲的曙光刚刚呈现的时候，奥德修的爱子就从床上起来，穿上衣服，肩上背着利剑，在他光滑的脚上穿上华履，走出卧房，仪表像天神一样。他立刻命令那些声音洪亮的使者召集长发的阿凯贵族到会场议事。使者通知了大家，他们立刻集合起来。当他们都在会场集合好了，帖雷马科也去到会场，手里拿着青铜矛，不是单独一个人，有两只猎狗跟随着他。雅典娜给他天神一般的仪表，大家看到他都感到惊异；老年人给他让开路，他坐在他父亲的座上。

1

在贵族当中首先有埃鸠普调讲了话；埃鸠普调已经老迈龙钟，但有千谋万计；他有一个儿子，善用长矛的安提佛，曾同英雄奥德修一起，乘着弯船远征以牧马著名的伊利昂，可是他被凶野的独目巨人杀死在山洞里，当作最后一顿饭被吃掉了。埃鸠普调还有三个儿子，一个叫尤吕洛谟，同求婚子弟们在一起；另外两个儿子在家守着祖产；可是老人经常长吁短叹，还是想念着安提佛。这时老人又想起他来，就流着泪，在会场上说道：

2

“伊大嘉人，现在请听我讲话；自从英雄奥德修坐着弯船出征之后，我们就没有在一起开过会。现在是哪一位把我们召集到这儿来的？哪一位年轻人或年长的人有什么要求吗？是有人首先听到有敌军进犯，要告诉我们知道呢？还是要提出某项公共事务讨论？我想这总是一位应该得到幸福的好人；但愿上天降福，让他所希望的事得到成就。”

3

他这样说；奥德修的爱子听到这良好预兆感到高兴；他离开座位，准备发言，在会场当中站起；聪明的使者培西诺把节杖交到他手里；帖雷马科就首先对着老人说道：

4

“老前辈，召集大家开会的人就近在眼前，你现在就可以看到。我有一件非常痛心的事要谈谈。我并没有听到有敌军进犯，要告诉你们大家知道，也没有什么公事要提出讨论；这只是我的个人私事。我的家遭到了双重灾祸；我失去了我的高贵父亲；他曾经是治理你们的国王；他对待你们像一位慈爱的父亲一样；现在我又遇到更大得多的灾祸；我的家产就要全完了，我将无以为生。求婚子弟们一直缠着我的母亲，虽然她并不欢迎他们。他们都是这里的贵族子弟；他们不愿意到她父亲伊加留的家里去，请他提出娶他女儿要多少聘礼，把她许给他所中意的人；他们整天在我家里胡闹，宰杀我的健牛肥豕，大摆宴席，贪饮灿烂酒浆，喝得没有够，消耗我的全部家财；家里没有一个像奥德修那样的人可以保护家园，赶走这些祸害；我们也不像他可以设法自卫；即使我们要试试，也必然是软弱无力的。如果我有力量，我真想来保护自己，因为事情已经发展到忍无可忍的地步了，我的家也被毁得不成样子。你们应该尊重邻居，有羞愧心情，畏惧天神震怒，免得一旦上天对这种恶行气愤起来，降下报应。我以奥仑波山的宙斯和聚散世人会议的神谕弥的名义，请求你们停止这种行为，朋友们，让我一个人去哀悼悲伤好了；除非这是由于我的父亲，高贵的奥德修，曾经不怀好意地虐待了披甲的阿凯人，因此你们也不怀好意地虐待我，作为报复，才叫他们到我家去的。要是你们自己吞没我的牛羊财产，把它们都吃光，我认为那样还好些；我可以立刻得到赔偿，因为我可以到城里控告你们，要求偿还我的财产，一直到全部都归还为止；可是现在你们给我带来的损失我却无法要求偿还。”

帖雷马科激动地说了这些话，就痛哭起来，把节杖扔到地上。大家都同情他，保持沉默，也没有人想用刻薄的话反驳他；只有安提诺一人回答他说道：

6

“喜欢说大话的帖雷马科，你好大胆子！说的是什么话？你这是侮辱我们全体，要把罪过推给我们。我告诉你，求婚的阿凯子弟并没有责任；这件事怪你母亲；她太狡猾了。这件事已经过了三年多，快到四个年头；在这期间她一直在欺骗我们。她传出话来，答应考虑每人的请求，让大家都抱着希望，可是她心里想的却是另一套。她设下诡计，要在家里织一匹又细又宽的大布；她开始织布时对我们说道：

7

‘向我求婚的年轻人，反正英雄奥德修已经死了；你们虽然着急要我再嫁，还是略等一下吧；等我织完这件衣料，免得让我的手工白白浪费；这是给英雄拉埃提准备的殡衣，给他在死亡的命运降临使他倒下的时候穿的。他有这许多产业；如果去世时连一件殡衣也没有，这里的阿凯妇女要责怪我的。’

8

她这样说，我们宽宏大量，都同意了；从那时起，她每天白天织这匹大布，夜里在火炬光下又把它拆掉。这样她用诡计把阿凯人欺骗了三年；岁月流转，到了第四年，她的一个女奴知道这件事，告诉了我们，我们在她正拆掉那灿烂的布匹的时候把她捉住；她才被迫把布织完。这就是求婚子弟对你的答复；我说出来让你和全体阿凯人都明白。你还是把你母亲送走，命令她嫁给她父亲赞成和自己喜欢的人吧。要是她还打算长期玩弄阿凯子弟们，让她好好想想；雅典娜赐给她织制漂亮布匹的超人技巧，聪明的头脑和机智；像她这样能干的女人我们从来没有听说过；就连古代的长发阿凯妇女，如屠罗、阿克美妮和华冠的穆基妮，也没有潘奈洛佩那样能干。可是在这件事情上她的算盘却是打错了；因为只要她存着天神现在放在她心里的这样的想法，大家就要消耗你的产业。她让她自己出了名，可是你的大量财产却遭到损失；我们决不回到自己庄园或其他地方，除非她嫁给她所中意的阿凯子弟。”

9

谨慎的帖雷马科回答道：10

“安提诺，我怎么能强迫生育抚养我的母亲，把她推出家门呢？况且我父亲远在异乡，是活着还是死了还不知道。如果我主动把我母亲送走，我就不得不付给伊加留一大笔钱。不但她父亲要叫我受到损失，上天还会降下其他灾祸，因为我母亲离开家的时候会召来复仇的厉鬼；大家也要责备我的。因此我不能说这个话。要是你们心里觉得惭愧，你们就离开我家，到旁的地方聚餐，到你们自己家里去，吃你们自己的东西。要是你们愿意这样消耗旁人的财产，不付出任何代价，认为这样对你们更有利，当然你们也可以这样继续下去，可是我要向永生的天神祷告，让上天降下报应，让你们在我家里遭到灭亡，也得不到任何赔偿。”11

162 行到 282 行：大会仍在继续。忒勒马科斯当众宣布，他希望能扬帆出海，去探寻父亲的消息。奥德修斯的老朋友门托耳，请求伊萨卡的民众斥责那些求婚者，却反遭嘲笑。随后，集会解散，而那群求婚者又动身前往了奥德修斯的家。 +

帖雷马科单独走开，去到大海岸边；他在大海的苍波里洗了手，向雅典娜祷告
道： 12

“请听我的祷告，昨天来到我家的神，你命令我乘船经过云雾迷漫的大海，打
听我的长久在外的父亲归家的消息；但是我一切请求都遭到阿凯人阻拦，那些
求婚子弟的态度尤其傲慢恶劣。” 13

他作完祷告，雅典娜走近他身边，外表和声音都同曼陀一模一样。她对他认真地
说道： 14

“帖雷马科，你以后不会成为一个没有出息、没有脑筋的人，只要你能继承你
父亲的勇敢精神，他的一切言行都是好样的。你的旅行不会毫无结果也不会失
败，除非你不是奥德修和潘奈洛佩的儿子，只有那样，我想你要做的事才不会
完成。很少孩子能同他们父亲一样，多数要差一些，只有少数比他们父亲更
好。既然你不会成为一个没有出息、没有脑筋的人，奥德修的智慧也不会离开
你，你完成这件事是大有希望的。现在让那些求婚子弟去胡闹好了，他们什么
也不懂，也不讲道理，也不知道死亡和阴暗的命运已经接近他们；他们要在
一天里全部死亡。你不要延迟这次想做的旅行；作为你老家的忠诚的伙伴，我要
给你准备一只快船，而且同你一起去。你现在回家去，到求婚子弟们那里，预
备干粮，放在坛子里装好，把酒装在酒瓶里，把给人气力的麦饼放在结实的皮
囊里；我立刻到城里去召集愿意同去的伙伴；在海水环绕的伊大嘉有许多船
只，有新船也有旧船；我要给你找一只最好的船，我们很快把它配备齐全，开
到宽广的海上。” 15

天帝女雅典娜这样说了。

16

319 行到 365 行：忒勒马科斯回到家中，只见那群求婚者又聚在那里，正忙着宰杀牲畜，准备着另一场宴会。他们拿他要去皮洛斯的航海计划来嘲弄他。忒勒马科斯没有理会，径直走进父亲的宝库，为自己的航行准备物资和给养。

+

两扇大门紧密地关着，有一个女仆，培西诺之子奥普的女儿，聪明的尤吕克累，日夜在那里看守全部资财。帖雷马科叫尤吕克累到库房来，向她说道：

17

“奶妈，给我装几坛子甜酒，都要好酒，仅次于那些你为不幸的神裔奥德修特别收藏的；也许他还能逃脱死亡的噩运，从什么地方回来呢。你装上十二坛酒，给我封好，再给我把大麦装在牢固的皮囊里，要二十斗磨好的面粉。这件事只能让你知道；你把一切准备好，到了晚上我母亲上楼睡觉的时候我来取。我要到斯巴达和蒲罗沙滩去，打听我父亲是否还乡；也许我能打听到一些消息。”

18

他说完了，他的亲爱的保姆尤吕克累就惊喊起来，流着眼泪向他恳切地说道：

19

“亲爱的孩子，你心里怎么会有这种念头？你是个娇生惯养的独子，茫茫大地你要到哪里去啊？神裔奥德修远离故国，早已死在异乡；你一旦走开，他们那些人就要作怪，要阴谋害死你，分掉一切产业的。你还是留在家里看守产业吧。你没有必要到波涛汹涌的海上受苦受难，也没有必要到处漂游。”

20

谨慎的帖雷马科向她说道：21

“放心吧，奶妈，我这样做并不是没有天神启示的。你要发誓不告诉我母亲，22
一直等到过了十一二天之后，除非她想念我，自己发现我已经离开，免得让啼
哭损伤了她的红颜。”

他说完了；那老妇人以天神的名义发下大誓，要保守秘密；她发了誓言做了仪式23
之后，立刻把酒装到坛子里，把面粉装到牢固的皮囊里；帖雷马科就回到厅堂
上，到求婚子弟们那里去。

406 行到 446 行：雅典娜化身为忒勒马科斯的模样，招募了一批水手，又向诺埃 +
蒙借来一艘船。随后，她变为门托耳的样子来到忒勒马科斯身边，催促他即刻启
航。于是，忒勒马科斯将补给品悉数搬上船，为这趟旅程做好了一切准备。

他说完就带着大家去，他们跟着他走，把一切东西搬运到精制的船上，按照奥德24
修儿子的指示。帖雷马科上了船，雅典娜走在前面；她坐在船尾，帖雷马科坐
在她身旁。伙伴们解开船缆，自己都上了船，坐到桨位上。明眸女神雅典娜给他
们送来一阵顺风；强劲的西风歌啸着，吹过葡萄紫的大海。帖雷马科吩咐伙伴们
赶快拉紧篷缆，他们遵命照办，抬起松木桅杆，放进空槽，用桅绳绑好，用牛皮
绞成的帆索拉起白帆。风吹满了帆；船前进时，船首四围紫色波浪发出喧嚣声
音；船就穿着波浪前进。他们把黑色快船上的篷缆绑紧之后，就用杯盛满酒，向
永生不死的天神祭奠，尤其是向宙斯的女儿明眸女神。

彻夜直到清晨，船在前进。25

卷三和卷四：在依然伪装成门托耳的雅典娜的鼓励下，忒勒马科斯拜访了皮洛
斯，他的言谈给国王涅斯托耳留下了深刻印象。涅斯托耳回忆起特洛伊陷落后希
腊人各自的返乡之旅，并讲述了阿伽门农如何被妻子的情人所杀，其子又如何为
他复仇的故事。随后，忒勒马科斯继续前往斯巴达，在那里他受到了国王墨涅拉
俄斯和他那已然归来的妻子海伦的热情款待。海伦谈到了奥德修斯曾伪装成乞丐
探访特洛伊的往事，而墨涅拉俄斯则在描述自己归乡的经历时，透露了一个传
闻：奥德修斯被女神卡吕普索困在了她的岛上。与此同时，在伊萨卡的故乡，求
婚者们正谋划在忒勒马科斯返航时设下埋伏。

+

卷五

睡在提通诺王子身旁的曙光女神才从床上起身，给永生天神和凡人带来光明；

1

这时天神们正在坐着进行会议，其中有高高掌握着霹雳的宙斯，他是享有最高权力的神。雅典娜惦记奥德修还留在那位女神家里，就向大家说起奥德修经历的种种苦难，提醒他们注意：

2

“天父宙斯和其他极乐永生的天神们，英雄奥德修曾经像慈父一样统率他的人民；要是没有一个人还怀念他，此后执节的国王就不必和善仁慈，也不必公正办事；让他们今后变得暴虐残忍，多行不义好了。他现在留在一个岛上，受着极大苦难，住在女神卡吕蒲索家里；卡吕蒲索强迫他留下，他也无法还乡，因为没有伙伴也没有船和桨送他越过大海的广脊。现在他们又打算把他的爱子在归家途中杀掉；帖雷马科是到圣洁的蒲罗和美好的拉刻代蒙打听他父亲的消息去的。”

3

聚集云雾的宙斯回答道：

4

“我的孩子，你说的是什么话？你不是已经安排好，要奥德修回来向他们报复吗？至于帖雷马科，你可以用你的智慧帮助他；这件事你是做得到的；你可以让他安全回到故乡，让那些求婚子弟们坐船白跑一次，空手转回来。”

5

他说完，又向他的爱子赫尔墨说道：

6

“赫尔墨，你过去曾经给我们多次传达旨意；现在你到华鬘女神那里去，关于勇敢的奥德修怎样回家的问题，可以把我们的意见直率告诉她。他回去没有天神和凡人给他带路，他可以乘一只牢固的船，经历二十天的风险，到达丰裕的斯赫里，那是腓依基人居住的地方；腓依基人是天神的亲戚，他们将像对待天神一样尊敬他，用他们的船送他还乡，还要送给他很多青铜、黄金和衣饰，比他从特罗获得的还要多，如果他把自己分到的战利品全部毫无损失地带回来的话。命运注定奥德修是要回到他的故乡和高大的宫室，看到自己的亲人的。”

7

他说完话，那位斩魔的神使没有迟疑，立刻把他的华履系在脚上；那是一双金光灿烂、具有神奇力量的鞋子，可以带他像一阵风那样经过海水和无边的陆地；

8

他又拿起他的神杖；他用那神杖随时可以使人闭上眼睛，又可以使酣睡的人醒过来

9

——有强大神力的斩魔神持杖飞行，从空中降落到辟埃里，又落到海面上，然后像一只鸟似的掠过波涛；正如一只鹭鸶飞越荒凉大海的可怖漩涡，去猎取游鱼，海水沾湿了华羽——

10

赫尔墨正是这样飞过了重重波浪；等到他到达那辽远的海岛的时候，他离开幽碧的海水登上陆地；然后他来到一个巨大的石洞；就是那华鬘女神居住的地方；他看到她在山洞里；灶里火烧得正旺；柏木和枣木的劈柴燃烧时发出香气，散到海岛各处；女神正在洞里用金梭在机前织布，同时用美妙的声音唱歌。石洞附近树木茂盛，有赤杨、白杨和香柏；修翎的禽鸟栖息在树林里，有梟，有鹰和长舌的乌鸦，还有在海上忙着觅食的海鸥；在空凹的山洞外还蔓延着茂盛的葡萄，结着累累果实；四条清泉排成一行，彼此相隔不远，然后东西分流；旁边还有柔软的草地，地上有紫堇和野芹开着花；就是永生天神来到这里，看到这种种风景，也要流连忘返；斩魔的神使就停下欣赏风景；他观赏了一切景物之后，立刻走进宽深的石洞。 / 美貌的女神卡吕蒲索一眼就认出了他，因为永生天神即使居处相距很远，也相互认识。赫尔墨却没有在洞里看到英雄奥德修；这时奥德修还像平常那样，正坐在岸边悲伤叹息，望着荒凉大海，流着眼泪，折磨他自己。

11

美貌的女神卡吕蒲索请赫尔墨坐在光滑的座位上，向他问道：

12

“执金杖的神赫尔墨，我尊敬亲爱的神，你为什么到这里来？你过去是很少来的。请你告诉我你有什么事要办，只要是应该办的事，只要我能办到，我就愿意遵命办到。现在请让我先招待你。”

13

她说完，就在赫尔墨面前放好餐几，上面摆好天神享用的饭食，又掺好红色的神酒。斩魔的神使就开始吃喝；当他已经吃饱喝足之后，他对她说道： 14

“女神，你既然要我说出我来此的目的，我就直率地告诉你；并不是我自己要来，是宙斯叫我来的。谁也不愿意越过这样无边的海水，附近也没有城市居民向天神供献祭礼和圣洁的牺牲；但是一个天神不能违抗持盾的宙斯的意旨。宙斯说你这里有一位英雄，他遭受的苦难比任何人都要多；其他英雄们在围攻普里安王的城堡九年之后，在第十年打下了王城，启程回家；在归途中他们得罪了雅典娜；雅典娜带来狂风巨浪，奥德修的勇敢伙伴们全都死了，只有他被风浪带到这里。宙斯现在命令你把他立刻送走，因为他不应该离开亲人死在异乡；命运注定他要回到故乡和他高大的宫殿，再看到他的亲人。” 15

他说完话，女神卡吕蒲索吃了一惊，对他激动地说道： 16

“你们天神真残酷无情，你们专门妒忌旁人，看到女神要把凡人当作她的亲爱配偶，同他公开成婚就不高兴。过去红指甲的曙光女神曾带走奥瑞翁，你们生活闲雅的天神们就不高兴起来，让黄金宝座的幽静女神阿特密在奥屠吉把他用温柔的箭射死。还有过去华鬘的女神狄密忒爱上了耶西翁，在三耕的田野上同他睡觉，宙斯不久就发现了这件事，用灿烂的霹雳把耶西翁打死了。现在天神们，你们又妒忌我，因为我同一个凡人住在一起。当奥德修孤零零地骑在船脊上的时候，是我拯救了他。当时宙斯用灿烂霹雳在葡萄紫的大海上把他的快船打成碎片，他的勇敢的伙伴全都淹死了，只有他一个人被风浪带到这里；我款待他，给他饮食，并且答应让他长生不死，永不衰老。可是既然任何神祇都不能违抗持盾的宙斯的意旨，就叫他走好了；让他渡过荒凉大海，如果这是宙斯的命令。我可是不能送他上路，因为我没有船橹和船夫带他越过大海的广脊，但是我可以给他出主意；我也决不隐瞒任何东西，让他可以安全还乡。” 17

斩魔的神使又对她说道： 18

“那么你现在就放他走吧，免得宙斯动怒，对你发脾气。” 19

有威力的斩魔神说完话就走了。 20

女神听到宙斯使者的话，立刻去找英雄奥德修；她看到他坐在岸边，两眼不断流泪，消磨着美好的生命，怀念着归程。女神也无法使他高兴；在夜里他不得不在深广的石洞里和她同寝；她虽然爱他，但他并不情愿；白天他就坐在海滩的石上以哭泣悲叹来折磨自己，对着荒凉的海水流泪。美貌的女神走到他身旁，对他说道： 21

“不幸的人，不要这样消磨你的生命，不要长吁短叹了。我现在自愿放你离开。你现在用青铜砍下几根大木材，做一个宽大的筏子，安上相当高的船板，好带你渡过雾气迷漫的海水。我要为你装上你需要的粮食和红酒，不让你受到饥饿；我还要为你备好衣服，再给你一阵顺风，让你安全回到故乡，只要这是统治广天的神祇的意旨；他们比我有更大的决定权力。” 22

她说完话，久经考验的英雄奥德修吃了一惊，向她激动地说道：23

“女神，你大概另有打算，并不是要送我回家；你叫我乘木筏渡过险恶可怕的大海深渊，可是坐着宽大的快船有顺风相送，也不容易渡过啊。女神，我不想违背你的心愿坐木筏离开，除非你先发一个大誓，不计划什么灾祸害我性命。”24

他说完，美貌的女神卡吕蒲索笑着用手拍拍他说道：25

“你真是个坏家伙，主意可不少，居然想出这种话。好吧，我就以大地、广天以及地下的黄泉为证，作一个极乐天神们最大最厉害的誓言：我决不计划什么灾祸害你性命；我将安排你的事，就像我在必要时为自己准备的一样。我有我的道德；我的心并不是铁打的；我也有怜悯之情呢。”26

美貌的女神说完立刻带路，他就跟随前去。女神和凡人到了宽深的山洞里，奥德修在方才赫尔墨所坐的椅子上坐下，女神在他面前放下各种凡人用的饮食，她自己坐在英雄奥德修对面，女奴在她面前又放下天神用的饮食。他们吃饱喝足之后，美貌的女神卡吕蒲索开口说道：27

“神裔拉埃提之子，足智多谋的奥德修，现在你愿意回到故乡去了吗？我祝愿
你一切顺利。可是如果你能预料到要经历多少苦难才能还乡，那你尽管渴望看
到你天天怀念的妻子，你也会甘心留在这里，同我守着这所住宅，过长生不死
的生活了。我自认我的身材容貌并不比她差；凡人的容貌身材总是不能同神人
相比的。” 28

多智的奥德修回答道： 29

“尊贵的女神，请你不要为这件事生气；这一切我自己也晓得；聪明的潘奈洛
佩在身材和容貌上都比不过你；她不过是个凡人，你却长生不老。可是我还是
天天怀念，想要回家，想看到还乡的那一天；哪怕天神在葡萄紫的大海上打击
我，我也有忍受苦难的决心，可以坚持下去。我已经经历了许多风浪和战斗，
受过许多苦，再加上这次的苦难也不要紧。” 30

他说完，太阳落下，黑夜降临，他们就到宽深的山洞里面，睡在一起，尽情欢
乐。 31

当那初生的有红指甲的曙光刚刚呈现的时候， 32

奥德修立刻穿上他的内衣和外套；女神穿上一件精美耀目的银色长袍，腰上系上美丽的金带，头上戴了面纱，准备把英雄奥德修送走。她交给他一把称手的青铜大斧，两面有刃，装上结实精美的橄榄木把；又给他一个磨光的锛子；然后带他到海岛的尽头，那里大树很多，有赤杨、白杨，还有高接云霄的柏树；那些树早已枯死干透了，可以在水上漂浮。女神卡吕蒲索给他指出哪些地方生长大树，然后就回家去了。奥德修开始砍树， / 进行很快，一共用铜斧砍下二十株树，把树身削光弄直。这时女神卡吕蒲索又给他拿来一个钻子；奥德修在木材上钻了孔，把几块木材拼合起来，又用木橛钉上，奥德修就像一个熟练的木匠设计一只宽底货船那样做好他的大木筏然后他装上舱板，把船板钉在紧密的船肋上，装上长长的船舷，在船里立上桅柱，上面加上船桁，把操纵方向的船舵做好，在船的四周扎上柳条来抵御波涛，堆上许多树枝；这时女神卡吕蒲索又给他拿来做帆的布，奥德修就把帆做好，在船上扎好转帆索，升降索和帆脚索，然后用滚子把船送到灿烂的海上。 33

到了第四天，一切准备就序；在第五天美貌的卡吕蒲索给奥德修沐浴，穿上熏香的衣服，送他离开海岛。女神在船上放上一皮囊的纯酒，还有一大皮囊装着清水，还有一袋干粮和很多好吃的菜肴；她又给他一阵温和的顺风。 34

英雄奥德修高高兴兴地迎风拉起船帆，坐下来熟练地用舵指挥航路，睡意从不落到他眼上，他望着昴宿和降落很迟的大角星和世人也称为天车的北斗星；北斗星是指着参星，始终在一处运转，唯一不在瀛海中洗浴的星；女神卡吕蒲索告诉奥德修，渡海时要一直航行在这星的左边。他在海上航行十七昼夜，在第十八天，腓依基的隐约山影在前面不远的地方出现，在雾气迷漫的海上，好像是一个牛皮的盾牌。 35

282 行到 502 行：海神波塞冬从埃塞俄比亚归来，当他发现奥德修斯正在海上航行时，不禁勃然大怒。他掀起一场猛烈的风暴，摧毁了木筏，将奥德修斯抛入海中。在茫茫大海上艰苦挣扎许久之后，奥德修斯最终在女神伊诺和雅典娜的帮助下，抵达了陆地。

+

卷六到卷十五：奥德修斯被这片土地的统治者——国王阿尔基诺斯的女儿瑙西卡所发现。在瑙西卡的帮助下，奥德修斯赢得了国王的青睐，国王也承诺会用船安全送他回家。宴席上，奥德修斯向国王讲述了自己过去十年间的冒险经历，阿尔基诺斯王被他的故事深深打动，于是履行承诺，派人护送奥德修斯返回伊萨卡。回到故土后，雅典娜出现在奥德修斯面前，施法将他变成了一个年迈乞丐的模样。顶着这身伪装，奥德修斯前去拜访他忠诚的牧猪人，想借此了解家中的情况。与此同时，雅典娜赶往斯巴达，指示忒勒马科斯选择一条安全的航线回家，以躲避求婚者们的埋伏。她还告诉他，抵达后不要直接进城，而是先去牧猪人的茅屋。

+

卷十六

在清晨奥德修和那个杰出的牧猪奴在茅舍里生了火，开始准备早饭，把牧人和猪群都打发走了。 / 帖雷马科走近时，爱叫的狗都围着他摇尾巴，并没有叫。英雄奥德修注意到狗在摇尾巴，又听到脚步走近的声音，就立刻对尤迈奥认真说道： 1

他的话还没有说完，他的爱子已经站在门口；这时牧猪奴正在忙着掺灿烂酒浆；他惊讶地站起来，酒碗从手里落下；他跑过去迎接主人，吻他的头，他的美好眼睛和双手，眼里落下热泪。 2

——有如一个父亲经过十年之久欢迎远方归来的亲爱儿子，他的长大成人的独生子，为了孩子他曾忍受很多痛苦—— 3

正是这样，那个杰出的牧猪奴拥抱着高贵的帖雷马科，遍吻他的全身，好像他是死去重生的一样。他就流着泪，用激动的口吻说道： 4

“帖雷马科，我的甜蜜的光明，你终于回来了。自从你坐船到蒲罗去，我还以为不会再看见你了哩。进来吧，亲爱的孩子，让我看看这个从外地才回来的人，让我高兴一下；你过去也不常到庄园上，到牧奴这里来，而是常留在城里；你难道喜欢看那些作孽的求婚子弟吗？” 5

谨慎的帖雷马科回答道：6

“老爹，就算是这样吧。我来这里只是为了你，想亲眼看见你，听你讲话，也7
打听一下我母亲是否还留在家里，还是已经嫁给旁人，使得奥德修的卧床缺乏
被褥，挂满了龌龊的蜘蛛网。”

那杰出的牧猪奴对他说道：8

“她还留在你家里坚定不移，日夜流着眼泪，非常痛苦。”9

他说着，就把铜矛接过来；帖雷马科跨过石制门槛走进去；他走过来的时候，他10
父亲奥德修起来让座，但是帖雷马科拦住他，对他说道：

“客人，请坐吧；我们这里还可以另找座位，这里有人会给我安排的。”11

51 行到 164 行：奥德修斯仍然以陌生人的身份与忒勒马科斯交谈，引导他说出了12
关于求婚者和他家中的情况。随后，忒勒马科斯便打发牧猪人前去报信，让他只
告诉母亲珀涅罗珀一人，自己已经平安归来。

女神雅典娜知道牧猪奴尤迈奥已经离开庄园，就到他们这里来，变成一个美丽健壮、善作巧艺的妇人的模样。她站在茅舍门口，让奥德修能看见她，但是帖雷马科却看不见，因为天神是可以不向所有的人都显露形象的。奥德修和几条狗看见了她；狗都不敢大声吠叫，只惶恐地小声叫着，躲到另一边去。女神向奥德修点头示意，英雄奥德修看到了，就从屋里走出来，沿着院子的高墙走去，到了女神面前。雅典娜对他说道：

“神裔拉埃提之子，足智多谋的奥德修，你现在可以向你儿子说明白，不必隐瞒了。你们可以到那庄严的王城去，给求婚人安排死亡的命运；我将在你身边，因为我也渴望着战斗哩。”

雅典娜说完话，用金杖触了他一下；她使他身上穿起洗得干干净净的外套、衬衫，使他身躯更加高大，使他容光焕发，皮肤变得黑黑的，双颊变得丰满起来，使他下颏的胡须也变得乌黑；她做好这些就走了。奥德修回到茅舍；他的儿子看到他非常惊奇，恐惧得把眼睛躲开，以为是天神显现；他就用激动的口吻向奥德修说道：

“客人，你现在变得同以前不一样了，你穿的衣服，皮肤颜色也大不相同；你一定是某位主掌广天的天神。我们将为你献上称心的牺牲和用黄金精造的器皿；请你发慈悲，饶恕我们。”

久经考验的英雄奥德修回答道：

“你为什么拿我比作永生天神？我并不是什么天神；我是你的父亲；为了他你曾遭受欺凌，吃了不少苦，叹息悲伤。”

他说完，就吻了他的儿子，虽然以前一直忍着没有流泪，这时眼泪却流过双颊，
落到地上。但是帖雷马科还不相信这就是他的父亲；他对奥德修说道：

“你不可能是我的父亲奥德修；这是天神在捉弄我，要让我更加悲伤难受；因为一个凡人是不能利用自己的巧智做到这种事的，只有天神才能随便变老变少。方才你还是一个穿着褴褛衣服的老人，现在你却变得同主掌广天的天神一样了。”

足智多谋的奥德修回答道：

“帖雷马科，你不必奇怪，也不必怀疑在这里的就是你父亲；不可能有另一个奥德修到这里来的。我就是奥德修，我饱经苦难，流荡到许多地方，过了二十年才回到故乡。是猎护之神雅典娜让我改变了形状；这是她的主意；因为她有能力把人一时变得像乞丐一样，一时又变成穿着美好服装的年轻人；主掌广天的神做这些事很容易；他们可以使一个凡人尊贵，也可以使他卑贱。”

他说完话，就坐下来。帖雷马科抱着他的高贵父亲，流着眼泪；两个人都想大哭一场；他们痛哭起来，

——海鹰或钩爪的鹭鸟在他们的羽毛未丰的幼雏被乡下人捉去的时候，它们的啼声还不及他们的哭声急促；他们就是这样悲伤痛哭——

到了日落时分他们还要继续痛哭，可是帖雷马科突然问他父亲道：

“亲爱的父亲，航海的人怎样把你带到伊大嘉来的？他们自称是哪里人？我想你总不能是徒步走来的。”

他的高贵的儿子就回答道： 26

“父亲，我想你会了解我的性格的；我并不是软弱怕事的人。可是我认为你这个计划并不太妥当；我觉得你要再考虑一下。你到田地里找各个奴仆来试探他们，这要用掉很多时间；那些求婚人在我们家里却自由自在，胡作非为，毫不吝惜地消耗我们财产。至于女奴们我倒觉得你应当调查一下，看看哪些是清白无罪的，哪些是给你带来耻辱的；可是我不赞成去试探庄园上的男人；如果你真知道持盾之神宙斯的意旨，这件事将来再做也可以。” 27

谨慎的帖雷马科回答道： 28

“父亲，我经常听到关于你的勇猛和智谋的威名，可是你现在计划的事太大了，令我非常吃惊；两个人怎么能对付那许多人呢？况且他们也身强力壮；求婚人的数目并不止十个二十个；他们人数多得多。现在我就可以让你知道他们的数目。从杜利奇岛来了五十个杰出的年轻贵族，有六个随从人员；从萨弥岛来了二十四个；从查昆陀岛来了二十个年轻阿凯贵族；从伊大嘉来了十二个，也都是最高贵的人；同他们一起还有使者弥东和那位天才乐师以及两个擅长切肉的仆人。如果我们在家里遇到他们全体，如果你要对他们的强暴行为进行报复，恐怕只能遭到悲惨的下场。你还是再考虑一下吧；能不能想到什么帮手？有谁自愿帮助我们？” 29

久经考验的英雄奥德修对他说道： 30

“我告诉你；你要记好我说的话。我们有女神雅典娜和天父宙斯帮助我们，这还不够吗？我应该再找别的帮手吗？” 31

谨慎的帖雷马科回答道：

32

“你说的两位帮手当然很好，可是他们高高住在天上，而且他们还管着其他凡人和永生天神的事。”

33

久经考验的英雄奥德修对他说道：

34

“当求婚子弟们在我们家里同我们较量的时候，他们两位不会作壁上观，不会不来参加这场大战的；你到了清晨应该回去，同那些狂妄无礼的求婚子弟在一起；牧猪奴然后会把我带进城，我装作一个不幸的老年乞丐。要是他们在我家里侮辱我，你看见我受欺负的时候，你要忍住脾气；即使他们拖着我的脚，把我拉到门口，或者向我扔东西，你看到这类事也要控制自己。你可以用温和的言语劝阻他们，叫他们停止胡闹，可是他们不会听你的话的，因为他们的末日已经到了。还有一件事我要告诉你，你要记在心里；当善用智谋的女神雅典娜给我暗示的时候，我要对你点一下头；你看到了，就把堂上所有的兵器都拿开，带到高大库房里，放在阴暗角落。如果那些求婚子弟发现兵器不见了，他们来问你的时候，你可以用“好听的话欺骗他们说：‘我把它们从有烟的地方拿开，因为它们不像奥德修离开家到特罗去的时候那么光亮；它们都被烟火熏黑了；而且阅阍之子还给了我另一个更大的顾虑；我怕你们喝醉了，争吵起来，自相残杀，而且使得你们的求婚和酒宴成为笑柄，因为铁制的兵器对人是有吸引力的。’可是你要为我们两人留下两把剑、两根长矛和两个手拿的牛皮盾牌；到了时候我们就冲过去拿起它们；帕拉雅典娜和善用智谋的宙斯会迷惑那些求婚人使他们遭殃的。 / 我还要嘱咐你一件事，你要记好；如果你是我的亲生骨肉，你就不要让任何人知道奥德修回来了；不要让拉埃提知道，也不要告诉牧猪奴；不要告诉家里任何人，也不要告诉潘奈洛佩；我们要看看女人的心肠到底怎样。我们还需要试探很多奴仆，看看他们是敬畏我们，还是轻视你这个主人，不把我们看在眼里。”

35

他的高贵的儿子就回答道：

36

“父亲，我想你会了解我的性格的；我并不是软弱怕事的人。可是我认为你这个计划并不太妥当；我觉得你要再考虑一下。你到田地里找各个奴仆来试探他们，这要用掉很多时间；那些求婚人在我们家里却自由自在，胡作非为，毫不吝惜地消耗我们财产。至于女奴们我倒觉得你应当调查一下，看看哪些是清白无罪的，哪些是给你带来耻辱的；可是我不赞成去试探庄园上的男人；如果你真知道持盾之神宙斯的意旨，这件事将来再做也可以。”

37

340 行到 517 行：与此同时，忒勒马科斯乘坐的船只抵达了伊萨卡的港口。船上的一名传令官并不知道他想要保守秘密的愿望，当众宣布了他归来的消息。求婚者们立刻开始谋划下一步行动，提议要杀死忒勒马科斯。而在另一边，牧猪人也把求婚者们早前企图设伏的阴谋告诉了珀涅罗珀。她随即就此事与安提诺俄斯当面对质。

+

卷十七和卷十八：忒勒马科斯回到家中与母亲珀涅罗珀团聚，向她转述了自己在皮洛斯和斯巴达的所见所闻，其中包括奥德修斯被困在卡吕普索岛上的消息。不久，奥德修斯也在牧猪人的带领下，以一个老乞丐的身份抵达。他混在求婚者中间乞讨，想要借此试探他们是否还有良知。结果，他不仅遭到另一个乞丐的羞辱，还被自己家中的仆人，以及以安提诺俄斯和欧律马科斯为首的求婚者们所嘲弄。随后，珀涅罗珀出现在众人面前，引起了一阵不小的骚动，而这也使得伪装的奥德修斯招来了更多恶毒的言语。

+

卷十九

这时英雄奥德修留在堂上，计划怎样在雅典娜的帮助下，把那些求婚人杀死；他就急促地向帖雷马科说道：1

“帖雷马科，把那些兵器全部拿走；要是求婚人注意到它们不见了，向你质问，你就用甜言蜜语欺骗他们；你可以说：‘我把它们拿走，是为了不让它们受到烟污，因为它们已经不像奥德修离开这里到特罗去的时候那么明亮，它们都受到烟火侵蚀，被熏黑了。还有一个更重要的理由就是天神给了我一个念头：我怕你们喝醉了会争吵起来，自相残杀，使得酒宴和求婚成为笑柄；铁制的兵器对人是有引诱力的。’”2

他这样说，帖雷马科就听从他父亲的话，叫来保姆尤吕克累，向她说道：3

“妈，现在给我把女奴都关在屋里；我要把我父亲的好兵器搬到库房里去。自从我父亲离开之后，这些兵器留在堂上没有人管，都给烟熏黑了；我当时还是个糊涂孩子，可是现在我要把它们收起来，免得让烟火接近它们。”4

他的亲爱的保姆尤吕克累对他说道： 5

“孩子，我真希望你多多关心你自己的家业，保护你的一切财产。可是如果你 6
不让女奴们走在前面给你照亮，又有谁来给你拿着火炬呢？”

谨慎的帖雷马科向她说道： 7

“这位客人可以给我拿火炬的；我不能让吃了我家一份饭的人不干活，即使他 8
来自辽远地方。”

他这样说，她不敢多问，就关上大堂的门。这时奥德修和他的高贵儿子跳起来， 9
开始搬运那些战盔圆盾和利矛；帕拉雅典娜在前面擎着黄金灯盏，放出幽美的光
辉；帖雷马科对他父亲说道：

“父亲，我亲眼看到一件非常奇怪的事；这殿堂的墙壁、美丽的藻井、柏木屋 10
梁和高大堂柱都在我眼前发出光彩，好像有明亮的火光照耀着一样；看来一定
有某位执掌广天的神祇在这里。”

足智多谋的奥德修回答他说道： 11

“禁声，把你的话藏在心里，不要发问；主管奥仑波山的天神自有道理。你现 12
在去睡吧；我要留在这里，以便进一步试探奴仆们和你母亲；她会流着眼泪，
问我各种事情的。”

他这样说，帖雷马科在火炬照耀下走过堂上，当甜蜜的睡意降临的时候，回到他房里去休息；那是他一向睡觉的地方；他回到房里躺下等待灿烂的曙光；可是英雄奥德修还留在堂上，盘算怎样在雅典娜的帮助下，把那些求婚人杀掉。 13

这时聪明的潘奈洛佩走出房门，仪表有如阿特密或金光璀璨的阿芙洛狄蒂一般。女奴们给她在火旁摆好她常坐的椅子，那把椅子镶着象牙和白银花饰，是过去巧匠伊克马留制作的，下面还有脚凳，同椅子连在一起。她们又在椅子上铺好厚大的羊皮。 / 聪明的潘奈洛佩在这椅子上坐下；素臂侍女从里屋出来，拿走那些丰盛饭食、餐几以及那些高贵的求婚人喝酒的杯子；她们把燎炬的残烬倾倒在地，又重新放上许多木柴，让火发出光明和温暖。 14

这时美阑多又一次讥笑奥德修说道： 15

“外地人，你还要整夜留在这里，让人讨厌吗？你还想在屋里乱窜，偷看女人吗？你这个叫化子，出去吧，你吃得不少了。不然会有人拿火炬打你，把你赶走呢。” 16

足智多谋的奥德修怒视着她说道： 17

“真奇怪，干什么要这样恶毒地攻击我？是因为我形貌污秽，衣裳褴褛，到处讨饭吗？我这是出于无奈，乞丐流浪汉都是这样的。过去我在世上也有自己的产业，也是个有钱享福的人，也曾多次向流浪汉施舍，不论他是什么模样，有什么要求；我也有过许多奴隶，许多别的财产，生活很宽裕，称得上是富人，可是由于阅阍之子宙斯的意旨，我的一切都给剥夺了。你这个女人现在也要小心一点，免得哪一天你也丢掉你的一切荣耀，虽然目前你在女奴中很神气。也许有朝一日你的女主人会生气不喜欢你；也许有朝一日奥德修会回来，这件事也还并不是毫无希望的；即使他真的死了，不再回来，由于阿波龙的恩典，现在他还有帖雷马科那样英勇的儿子，家里任何一个女奴的恶劣行为都瞒不过帖雷马科，因为他已经不是小孩子了。” 18

- 他这样说，聪明的潘奈洛佩听见他的话，就斥责她的侍女说道： 19
- “你这个胆大无耻的狗东西，你做的恶事瞒不了我，你总要丢掉你的头才能洗清这个耻辱；这一切你很清楚，你听到我亲口说过的。我要在这里向这位客人打听我丈夫的消息，因为我很挂念奥德修。” 20
- 她又对保姆尤吕诺弥说道： 21
- “尤吕诺弥，搬一把椅子过来，上面铺好一张羊皮，请这位客人坐下谈谈，请他听我讲话；我想问他一些事情呢。” 22
- 她这样说，尤吕诺弥立刻搬来一把光滑的椅子，把它放好，上面又铺了羊皮；历尽艰辛的英雄奥德修坐了下来。这时聪明的潘奈洛佩开始讲话，说道： 23
- “客人，我首先要问你这个问题：你是个什么人？你是从哪个城邦来的？你的父母是谁？” 24

足智多谋的奥德修回答她说道：

25

“夫人，在辽阔大地上没有人能指责你；你的名声直达广大苍穹，正像一位没有缺点的君主，他敬畏上天，统治许多强盛部族，主持公道；由于他的贤明统治，玄黑的土壤生长大麦和小麦，树上垂着果实，羊群不断增加，大海鱼类繁殖；在他的治理下，人寿年丰。可是现在在你家里请你还是问我别的事情吧；不要问我的部族和故乡，不然回想起来我的心就要更加难受了；我是个饱经忧患的人；我不应该在别人家里悲伤叹息；不停的悲哀是很不好的；我也不希望你和你的奴仆责骂我，说我喝醉了酒，才哭得这样沉痛。”

26

聪明的潘奈洛佩回答他说道：

27

“客人，自从阿凯人渡海到伊利昂去，我的丈夫奥德修也随同前往之后，永生天神就毁了我的才德风度和容颜。要是奥德修能够回来，照顾我的生活，我的名声将会更大更好；可是现在我很悲哀，上天给了我这么多的灾祸。许多统治着杜利奇、萨弥和树木阴森的查昆陀各岛屿的王侯，以及住在天气晴朗的伊大嘉的本地贵族，都强迫着我，向我求婚，消耗我的家产；由于这个缘故，我忽略了外来的客人、求援的人和为了公事奔走的使者；我怀念着奥德修，我的心都碎了；可是他们还催着我，要我早日嫁给他们。我曾经想了一个计策；首先是上天向我示意，要我在房间里织一匹大布，一件宽大精细的袍料；我对求婚人说：

28

‘我的求婚人，各位王孙公子们，英雄奥德修反正已经死了；虽然你们着急要决定我的婚事，还是请稍等一下吧，等到我织完这件袍料，免得让我已经织好的那一段白白浪费；这是为英雄拉埃提准备的一件丧服，是等到人所难免的死亡降到他头上的时候用的；如果这位赢得许多财产的王爷死时连一件丧服都没有，阿凯人中会有人责怪我的。’

29

“我这样说，这些高贵的人表示同意。从那时起，我每日白天织这匹大布，可是到了夜间，身旁放好灯烛的时候，我就把织好的拆掉；有三年时间我都瞒过了阿凯人，可是时节流转，岁月消磨，到了第四年，我有几个女奴，那些毫无忌惮的狗东西，同求婚人串通，突然袭来，把我当场捉住；他们大吵大闹，向我指责，在被迫之下，我只好织完那匹布；现在我避免不了再嫁，想不出其他办法；我的父母催我快些出嫁，我的儿子看到他们消耗我们的财产也很焦急，因为他已经长大成人，完全有能力照料一个上天赐给荣誉的家庭了。可是请你还是告诉我，你属于哪个部族，是从什么地方来的；一个人总不会是古老的橡树或石头所生的。”

30

178 行到 223 行：奥德修斯编造了一个关于自己身份的故事，说他来自克里特岛。他谎称，当年奥德修斯在前往特洛伊的途中因风暴偏离了航线，而他曾在岛上接待过落难的奥德修斯。这番话纯属虚构，但奥德修斯却讲得绘声绘色，仿佛确有其事。

+

潘奈洛佩听见流起泪来，泪水沾湿了脸。就像西风吹下的雪，在东风解冻时，在山巅融解，融雪使得江河满溢，正是这样，她流下眼泪，沾湿了美好的容颜，泣念着就坐在她身旁的丈夫。奥德修看见他妻子哭泣，心里也感到怜惜，可是他的眼睛还是像牛角或铁制的一样，眼皮一动也不动，狡猾地藏起他的眼泪。潘奈洛佩哭泣了很久；等到她哭够了，她又回答他说道： 31

“客人，我现在还要考验你一下，看你是否真正在家里招待过我的丈夫和他英勇的伙伴，就像你所说的那样。请你讲讲，他当时身上穿着什么衣服？他是什么模样？还有同他一起去的伙伴是什么模样的人？” 32

足智多谋的奥德修回答她说道： 33

“夫人，经过这么长的时间再来描写他是相当困难的，奥德修从我们那儿离开已经有二十年了；可是我还是按照我所记得的对你讲：英雄奥德修穿着一件双幅的紫羊毛袍，上面黄金带钩有两副扣子，带钩上有精细的雕工，雕出一只狗用前爪擒住一只梅花鹿，它的嘴咬住那只还在挣扎的鹿。我们看了那精巧的手艺，都惊叹不已；虽然那是黄金制成的，那只狗好像正抓住鹿要咬死它，鹿正用脚挣扎想逃命。我还注意到，他身穿的衬衫非常光滑，轻细有如干了的葱皮那样，而且像太阳一样发出光辉，使得许多妇女看了都非常惊奇。我告诉你这件事，你要好好记住。我不知道奥德修在家里是否也穿这件衣服；也许是在他乘船远征时什么伙伴或者外乡人送给他的；因为奥德修有许多好朋友，很少阿凯人能够同他相比。我自己也送过他一把青铜剑和一件双幅的紫色长袍和绣花的上衣，我还隆重地送他乘着精制的船上路。跟随他的有一位使者，那人比他年长一些；我可以同你讲他是什么模样：那人的肩背有些弯，脸皮黑黑的，头发鬖曲；他名叫尤吕巴提；奥德修对他比其他伙伴都更信任，因为尤吕巴提同他意气相投。” 34

他这样说；这又一次引起潘奈洛佩哭泣，因为她认出奥德修所说的那些真实凭证。潘奈洛佩哭了好久；在她哭够了的时候，她又回答他说道： 35

“客人，我以前只是同情你的遭遇，可是现在你在我家里是一位受敬爱的人； 36
你所提到的那些衣服正是我亲手叠好，从库房里拿出来交给他的；我又给了他那个漂亮带钩作为装饰。我再不能欢迎他回到自己亲爱的家乡来了。我真是不幸；奥德修居然坐着弯船到那个可恨的伊利昂去远征；那个地名我简直不想再提。”

足智多谋的奥德修回答她说道： 37

“尊敬的拉埃提之子奥德修的夫人，现在不要再毁损你的美好容颜，不要为你丈夫哭泣而揉碎你的心吧；当然，你这样做，人们也不能怪你；别的妇人在结婚生了孩子之后，如果丈夫死了，也会这样啼哭的；何况世人都说奥德修仪表像天神一样。但是请你还是停止啼哭，听我的话；我要毫不隐瞒地把全部真相都告诉你：我最近听到奥德修就要回来的消息； 38

他还活在世上，他就在塞斯普洛特人肥沃的国土上，离这里不太远，而且在他到处漂游求援的过程中，还获得了大量贵重财物。不过在他离开塞尼那吉岛的时候，在葡萄紫的大海上，他损失了他的忠实伙伴和弯船；这是因为他的伙伴宰杀了太阳神的牛，宙斯和太阳神发了怒，结果他的伙伴就在波涛汹涌的大海里全部丧命；只有奥德修坐在船脊上，被海浪推到岸上，到了腓依基人的国土；腓依基人是同天神有亲密关系的种族；他们敬重奥德修也像对待天神一样；他们送给他许多礼物，很愿意护送他安全归国。所以奥德修早就应该到家了，只是他认为在许多地方游历，多积聚一些财产，那样更为合算；奥德修是比任何人更懂得怎样搜罗财物的；在这方面没有任何人可以比得过他。这个消息是塞斯普洛特人的王菲东告诉我的；当我在菲东家里向神祭奠的时候菲东曾对我发誓，说已经把船拖下水，准备好桨手，就要护送奥德修回到他亲爱的故乡；可是结果他还是先把我送走了，因为当时正好有一只塞斯普洛特的船要到生产小麦的杜利奇岛去。他还让我看到奥德修所聚积的财物；堆在殿堂上的财宝是那么多，足够他子孙用到第十代。他又说当时奥德修是到多杜尼去了，去朝拜宙斯的高大橡树，以便听听天神的旨意，问问天神在他离家许多年之后，他究竟应该怎样回到故土，是公开去呢，还是秘密地去。总之，他平安无恙，就要回来，不会离开他的亲人和故乡很久了。让最伟大最好的天神宙斯和在我面前的英雄奥德修的灶火作我的见证，现在我向你发誓；这一切都肯定会实现，就像我说的这样；在这个月内，在月亮盈亏之际，奥德修就会回到这里的。”

聪明的潘奈洛佩又对他说道：

39

“客人，我多么希望这一切实现！如果是那样，你就会看到我们对你怎样盛情招待，赠送你许多礼物，使得看见你的人都羡慕你。可是我心里感觉事情不会那样；奥德修不会再回来了，你也得不到人护送你上路，因为我家里没有奥德修那样主管家务的人；要是那样的人，我们就能招待贵客并且送他上路了。现在侍女们，你们要给客人洗洗脚，给他摆好床铺，放好床垫、毛毯和灿烂的被褥，让他舒服暖和地等待金座的曙光降临。明天早晨你们还要给他洗浴擦油，让我家里的客人坐在堂上，在帖雷马科旁边进餐。要是有一个敢心怀不满，对客人无礼，那样对她不会有什么好处；不管她怎样发脾气，她以后也要倒霉的。如果客人没有沐浴更衣就在堂上进餐，他就不会认为我是个聪明懂事的女人了。世人的一生是短暂的；如果一个人生活性吝啬，做事太小气，任何人都都会看不起她；在她生前，人希望她遭到不幸，在她死后，人要拿她作为笑柄；可是如果一个人品格高贵，做事大方，宾客们就要在世人中传播她的名声，大家都会称她为高贵的人。”

40

足智多谋的奥德修回答她说道：

41

“尊贵的拉埃提之子奥德修的夫人，自从我离开克里特的积雪盖的山巅，坐着长橹的船远征以来，我从不想要什么毛毯和漂亮被褥；我还是像过去一样地度过不眠长夜吧；我已经多次睡在简陋的行军床上，等待华座的灿烂曙光降临。洗脚并不能让我心情舒畅；我也不喜欢让你家女奴接触我的脚，除非是一个像我一样饱经苦难的老太婆，一个规规矩矩的女人；要是那样的人我也不反对。”

42

聪明的潘奈洛佩对他说道：

43

“亲爱的客人，我家还没有欢迎过比你更明白道理的远方来客；你的话很有道理，都经过慎重考虑。我有一个很懂得规矩的老太婆；她曾抚养过我的不幸丈夫；自从他母亲生了他之后，这老太婆就是他的保姆。虽然她已经衰老了，她可以给你洗脚，来吧，懂事的尤吕克累，你来给这位年纪同你主人差不多的客人洗脚吧。我想奥德修的手脚大概也变得这样了；在患难中一个人会老得很快的。”

44

她这样说；那个老妇人拿手掩住脸，流着热泪，啼泣着说道：

45

“啊，奥德修我的孩子，我一点也帮助不了你；看来，虽然你很敬重天神，宙斯讨厌你却超过任何人；世上没有任何别人像你那样焚祭过大量肥美的羊股和精选的牺牲，献给执掌霹雳的天帝；你曾经向神祈求，希望能够平安到老，把你高贵的儿子养大成人；可是现在宙斯却偏偏不让你一个人回来。 / 我想在辽远的异乡，当奥德修来到一所显耀的府邸的时候，那里的女奴也会嘲弄他，就像这里的狗奴才嘲弄你一样。你现在不愿意要她们给你洗脚，免得受到她们嘲弄和侮辱，可是聪明的潘奈洛佩，伊加留的女儿，却命令我给你洗脚；我也不反对这个。我一方面为了她，愿意给你洗脚，一方面也是由于你引起了我的悲伤。现在请你注意我要说的话：许多饱经忧患的外乡人都来过这里，可是我从来没有见过任何一个像你这位客人，在身材上、声音上和腿脚上，都同奥德修一模一样。”

46

足智多谋的奥德修回答她说道： 47

“见过我们两个的人都说我们非常相像，正如你所注意到和所说的那样。” 48

他这样说；那老妇人就拿来一个光亮的浴盆给他洗脚；她先倒上很多冷水，然后加上热水； 49

423 行到 551 行：当老妈欧律克勒亚为奥德修斯洗脚时，她注意到了他大腿上的一道旧伤疤，这瞬间暴露了他的真实身份。这道伤疤是奥德修斯童年时与外祖父一同狩猎野猪所留下的。老妈激动万分，正想把这个发现告诉珀涅罗珀，但奥德修斯立刻制止了她。与此同时，雅典娜也施法转移了珀涅罗珀的注意力，使她没有察觉到眼前的异样。 +

她给他洗好了脚又擦好油之后，奥德修把座椅拉到火旁取暖，把伤疤藏在褴褛破衣下面。 50

聪明的潘奈洛佩对他说道：

51

“客人，我还有一件小事要问你。使人安逸的睡眠时间就要到了；即使一个人有忧愁，甜蜜的睡梦也会降临的，我却不是这样；上天给了我无穷烦恼；每天白天我一边料理自己的家务，安排家里女奴们的工作，一边长吁短叹；到了夜里，所有的人都已入梦，我却躺在床上，心情沉重，感到尖锐的痛苦，心里难过得无法安眠。正如过去潘达留的女儿所化成的绿树上的夜莺，在初春季节，在树木的浓荫里不停地啾弄歌喉，唱出美妙的曲调，哀悼着她无意中用青铜杀死的亲爱的孩子伊图洛，几都王的儿子；我的心正是这样骚动不宁，打不定主意，不知道应该留在我儿子这里，看守所有的家财，看守我的产业、奴隶和高大宫宅，尊重我丈夫的卧床和大众的舆论，还是应该嫁给一位向我求婚，送给我大批聘礼的、身份最高贵的阿凯子弟。当我的孩子年纪还小、还不懂事的时候，他不让我离开我丈夫的家，改嫁旁人；可是现在他已经长大成人，他也希望我离开这所宅子了，因为他不愿意那些阿凯子弟消耗他的财产。 / 现在请听我讲一个梦，请你给我解答一下：我看见家里的二十只鹅从水里出来吃麦子；我看见它们很高兴，可是从山上飞来一只钩喙的大鹰，它折断所有的鹅颈，杀死了它们，在堂上尸首成堆，然后那只鹰就高飞到明朗的天空去了。我当时在梦中啼哭起来；华鬘的阿凯妇女聚集在我身边，我哭得很沉痛，因为那只鹰弄死了我的鹅。这时那只鹰又飞回来，停在横梁上，口吐人言，叫我不啼哭，向我说道：

52

‘美名远扬的伊加留的女儿，安心吧；这不是噩梦，是吉祥的预兆，就要实现的。那些鹅就是求婚人，我是方才的那只鹰，现在是你的丈夫，我回到家里，就要使全体求婚子弟遭到悲惨的结局。’

53

那时我从酣睡中醒过来；我看看周围，我又看到鹅群还在家里，在它们往常进食的饲槽那里吃着麦子。”

54

足智多谋的奥德修回答说道： 55

“夫人，既然奥德修他自己说出未来的事，这个梦当然不能有别的解释；全体求婚人的毁灭是肯定的，一个也逃不掉死亡的结局。” 56

聪明的潘奈洛佩又对他说道： 57

“客人，梦总是复杂难解的；并不是所有的梦都会实现。幻梦之境有两个门， 58
一个是牛角的，另一个是象牙的。通过锯断象牙的门出现的梦是假像，它反映的事物是不会实现的。通过磨光牛角的门出现的梦，都是确实的，不管是什么人梦见的；可是我认为我的怪梦并不是来自那里；要是那样，我和我孩子会多么高兴啊！ / 我还要告诉你一件事，你要好好听着：他们叫我离开奥德修的家的那个可耻的日子就要到了；我想安排一次竞赛；奥德修曾经把这十二把铁斧在堂前竖成一排，就像船的龙首一样；他可以站在远处射箭穿过它们；现在我也要给那些求婚人安排这个竞赛；如果有人能轻而易举地拉上弓弦，一箭射穿所有十二把斧头，我就跟他去，离开我丈夫的十分美好美好殷富的家宅；我想在睡梦中保存它的记忆。”

足智多谋的奥德修回答道：

59

“尊贵的拉埃提之子奥德修的夫人，你现在不要推迟你家里的这次竞赛，因为足智多谋的奥德修，等不到他们拿到那把光滑的弓，拉上弓弦，射穿铁斧，就会来到这里的。”

60

聪明的潘奈洛佩对他说道：

61

“客人，要是你肯留在堂上给我解闷，睡意将不会落到我的眼皮上；可是一个人不睡睡觉，因为永生的天神给生长五谷的土地上的凡人安排了他的固定休息时间。我也要上楼到我床上睡觉去了，虽然看到卧床我就感到悲伤，自从奥德修去到那个我不愿意提起的倒霉地方伊利昂之后，我的眼泪总把床铺沾湿。你就在我家里休息吧，你可以打地铺，也可以叫女奴们给你放一张床。”

62

卷二十：奥德修斯在自己的宫殿里度过了一夜，第二天醒来后，却要忍受来自牧羊人和求婚者们更多的羞辱，其中一名求婚者甚至拿起一只牛蹄朝他扔去。然而，在这些侮辱之中，忠诚的牧猪人和牧牛人所表现出的善意，也给了奥德修斯一丝慰藉。

+

卷二十一

这时明眸女神雅典娜在伊加留的女儿，聪明的潘奈洛佩的心里放了一个主意，打算把奥德修家藏的大弓和铁斧放在求婚子弟面前，来开始这场竞赛和屠杀。 1

5 行到 39 行：珀涅罗珀走进自己的卧室，取来了储藏室的钥匙，奥德修斯那把弧形的硬弓就存放在那里。这张弓是奥德修斯一位已故挚友赠送的珍贵礼物，因此奥德修斯一直将它留在家中，作为对这位朋友的纪念。 +

辉煌的潘奈洛佩来到库房，踏上橡木门槛；门槛是往日巧匠精工制造的，又平又直，装上门柱，配上华丽的大门。她迅速解开门环上的绳索，准确地插进钥匙，打开门上的锁。就像一头牛在草地上吃草的时候哞哞鸣叫，那华美的库房门，在钥匙的一击下，立刻被打开。她踩上那垫高的地板，上面放着箱子，箱里装着熏香的衣服。就在那里她伸手从架上拿下那张弓的华丽匣子。她坐在地上，大声哀哭，把弓匣放在膝上，拿出她丈夫的弓。她流够了泪也哭够了之后，就拿着弯弓和装着杀人利镞的箭袋，回到堂上那些高贵的求婚人那里。侍女们在她旁边又抬来一只箱子，里面放着许多铜铁兵仗，都是她丈夫的武器。当高贵的潘奈洛佩来到求婚子弟那里，她停在坚实的屋宇的门柱旁边，脸上垂下灿烂的面纱，两边有两个随从的忠实侍女；她就对求婚子弟们说道： 2

“高贵的求婚人，请听我讲；这家的主人已经离开很久；你们都来到这里，不停地吃着喝着；可是你们并没有什么理由这样做，只是说要娶我为妻。求婚的人们，既然现在你们都要为我竞争，你们就来吧；我把英雄奥德修的大弓放在这里；如果有人能够容容易易地用手把弓弦拉上，再射箭穿过这十二把铁斧的环，我就跟着他去，离开我结婚的这所十分美好富足的府邸；我想在魂梦中我也将记住它的。”

3

她这样说，然后命令那杰出的牧猪奴尤迈奥为那些求婚人把弓和黑铁斧头布置好；尤迈奥一面把弓斧接过来放下，一面流着泪；还有那牧牛奴看到主人的弓也哭起来。安提诺这时责骂他们说道：

4

“你们两个糊涂村夫，目光短浅的倒霉东西，为什么要掉眼泪，使得夫人心情也激动起来？她失去自己亲爱的丈夫，不是心里已经够难受了吗？你们坐在那里安安静静地吃饭吧；再不然，就到外面哭去，把弓留下，让我们求婚人作一次最后决赛。据我看来，给这张雕弓拉上弓弦也不太容易；因为这里所有的人没有一个是比得上奥德修的。我见过他，也还记得他的模样，虽然当时我还是个孩子。”

5

他这样说；但是他心里还是希望自己能够拉上弓弦，射穿铁斧。实际上他在堂上侮辱奥德修并且煽动大家的时候，他将是第一个被高贵的奥德修亲手射死的人。

6

这时在众人中有神圣权力的帖雷马科接着说道：

7

“唉，闷闷之子宙斯真是把我弄糊涂了。虽然我的亲爱的母亲很通情达理，可是她现在说要离开家同别人走了，而我还在糊里糊涂地嬉笑高兴呢。好吧，求婚的人们，她现在是你们的胜利品了；现在在阿凯人的地方，即使是圣洁的蒲罗、阿戈和弥吉尼，也没有比她更美的妇人；在伊大嘉这里和黑色大陆上也找不到第二个；这是你们自己也清楚的，用不着我来称赞我的母亲。你们现在不要借辞推延吧，不要迟迟不去拉上弓弦；还是让我们看看究竟怎样。我自己也打算试试这张弓。如果我能拉上弓弦射穿铁斧的话，即使我的尊贵母亲离开这里跟旁人走了，我也不会难过的；因为这说明我留在这里有足够能力，可以使用我父亲的优良兵器了。”

8

他说着就从肩上脱下紫色套袍，一跳站起来，从肩上又取下他的利剑。首先他为那十二把斧头挖了一条长沟，挖得笔直的，把斧头竖起，四周又埋好土。大家看见都感到惊奇，因为他搞得很整齐，可是以前他并没有看见人做过。然后他走到门口站定，试拉那张弓；三次他拉动了弓，几乎要拉上弦，但是气力都不济；虽然他热望能拉上弓弦射穿铁斧。他试拉第四次时，用了大力，就要拉上弓弦，可是奥德修向他点头做了暗示，阻止他再拉，虽然他是想那样做。享有神圣权力的帖雷马科就对众人说道：

9

“唉！看来我将来只不过是个软弱无用的人；也许我还太年轻，还不能用手防御任何无故挑衅的人。好吧，你们都比我有力气，你们来试试吧；让我们完成这场竞赛。”

10

他说着就放下弓，把它靠在光滑合缝的门边，把利箭靠在华丽的弓弭上；他又回到方才离开的座位上。

11

144 行到 327 行：求婚者们轮流上前，尝试拉开这张硬弓，但无一成功，只有他们中最强壮的安提诺俄斯和欧律马科斯尚未出手。趁着这个间隙，奥德修斯悄悄向忠诚的牧牛人和牧猪人表明了自己的真实身份。当欧律马科斯也同样失败后，安提诺俄斯便提议，先为弓箭之神举办一场宴会，第二天再继续比赛。这时，仍然伪装成乞丐的奥德修斯请求让他也试一试这张弓，却因此遭到了安提诺俄斯的当众羞辱。

+

这时聪明的潘奈洛佩对他说道：

12

“安提诺，欺负帖雷马科请来的客人是无礼不义的行为。即使这位外乡人凭着他的武力拉动了奥德修的大弓，难道你认为他就要把我带回家去作他的妻子吗？他自己也不会作这个打算的。你们任何人都不必为这件事使得酒宴不欢；那是很不对的。”

13

波吕伯之子尤吕马科对她说道：

14

“伊加留的女儿，聪明的潘奈洛佩，我们并不是怕他把你娶走，那样想是不对的。不过我们怕别的男人女人会议论，也许将来一个低贱的阿凯人会说：‘现在向那高贵的奥德修的妻子求婚的人都是无用之辈，连他的雕弓都拉不开，而一个游荡的乞丐却轻而易举地拉开了弓，射穿了铁斧。’他们会这么说的；我们就要被人耻笑了。”

15

聪明的潘奈洛佩对他说道：

16

“尤吕马科，在我们这里，要是有人不尊敬一位高贵的人的财产而且要霸占它，那些人就不会有好名声。至于这件事怎么会成为你们的耻辱呢？这位外乡人身体魁伟健壮，而且他说他也出身高贵，所以还是交给他雕弓，让我们看看他的本领吧。我还要答应一件事，一定做到；如果他拉得动弓，阿波龙赐给他光荣，我就送给他一件美好的衬衫和外套，一支利矛来防御人和狗的攻击，还送他一把双锋的剑；一双脚上穿的鞋子，还答应送他到他想去的地方。”

17

谨慎的帖雷马科对她说道：

18

“我的妈妈，关于这张弓应该给谁或者不应该给谁，这件事我在阿凯人中最有权决定，包括所有统治崎岖的伊大嘉的王公和靠近牧马为业的埃利一带的岛上居民在内；我要是自愿把这张弓交给这位客人带走，谁也不能反对或阻拦我。
/ 你还是回到你的房间去做你的事，管你的纺车和纺锤，叫你的侍女们好好干活吧；这张弓是我们男人的事；首先是我的事，因为我是一家之主。”

19

潘奈洛佩听了很吃惊；她就回到自己屋里去，因为她应该听从她儿子的有道理的话。她同她的侍女一同走上楼梯，继续为她的亲爱丈夫奥德修哭泣，一直到明眸女神雅典娜在她眼睫上放下酣梦的时候。 20

这时候英勇的牧猪奴正拿起那弯弓想要带走，可是全体求婚人都在堂上喊起来，其中有一个狂妄的年轻人这样说道： 21

“你这个倒霉的牧猪奴，你要把弯弓拿到哪里去？你跑来跑去干什么？如果阿波龙和其他永生天神允许我们的话，我们就要让你养的看守猪群的狗吃掉你；谁也不会拦住它们的。” 22

他们这样说；牧猪奴看见他们在堂上喊叫，有些害怕，就又在原地把弓放下。可是帖雷马科在一边用恫吓的口吻说道： 23

“阿爹，你把弓拿起来，只管往前走；你不能什么人的话都听。你要是不这样做，我虽然年轻，还可以把你赶到田里，拿石头砸你；我的力气总比你大；我真希望我的力气大大超过这屋里的求婚人；要是那样，我就会把一切作恶的人都赶走，让他们吃些苦头。” 24

他这样说；可是全体求婚人都开心大笑起来，对帖雷马科的话并不十分介意。牧猪奴拿着弓走过殿堂，走到足智多谋的奥德修面前，把弓交给他；他又吩咐保姆尤吕克累说道： 25

“聪明的尤吕克累，帖雷马科命令你去锁好殿堂的结实大门；要是哪个人听到隔壁有人呼喊和兵器撞击的声音，不要跑出来，要安静地留在里面干活。” 26

他这样说；她不敢多问，就去锁好那宽广殿堂的大门。 27

菲洛依调也一声不响地走了出去；把外院的门严密拴上；前廊有一根弯船上用的棕绳；他用那根绳子把门栓绑好，然后又进去，在方才离开的座位上坐下，眼望着奥德修。 28

这时奥德修正拿着弓，翻来覆去地检查，试试各个部分，生怕在它主人离开期间，牛角被虫蛀坏；这时就有人望着旁边的人说道： 29

“他倒真是个鉴赏家，好像对弓很内行呢；” 30

“也许他自己家里有过同样的一张弓，” 31

“再不然他就是打算制作一张弓；你看这个不干好事的流氓，把弓拿在手里还翻来覆去地看呢。” 32

“就像他这种人还想拉弓？我们看他得到什么下场吧。” 33

求婚子弟们就这样议论；这时足智多谋的奥德修拿起大弓，检查过各个部分之后， 34

——就像一个擅长弹琴唱歌的人容易地在一个新的琴柱上安上琴弦，在两头把绞起的羊筋拉紧—— 35

奥德修正是这样毫不费力地给大弓拉上弓弦。他把弓拿在右手里，试了试弓弦； 36
弓弦在他手下发出美好的鸣声，就像燕子的声音一样清脆。求婚子弟们看了十分沮丧，脸上变了颜色。这时宙斯又响了大雷作为征兆；久经考验的英雄奥德修听了高兴，因为巧计多端的闰闰之子给了他一个吉兆。他在身边拿起一支放在几上的利箭；其他的箭还在中空的箭袋里，但是阿凯人不久就要尝到它们的滋味了。他坐在原来的椅子上，把箭拿起，搭在弓背上，拉开弓弦和箭搭，把箭准确射出；那铜镞的箭一直穿过去，连最后一个铁斧的柄环也没有错过。他然后对帖雷马科说道：

“帖雷马科，坐在你堂上的这个客人没有给你耻辱；我没有费多大事就拉上了 37
弓弦，也没有错过目标。看来我还有些力气，不像那些求婚人讥笑我的那样没用。现在天还没有黑；我们该给阿凯人准备晚饭了；然后在酒宴时，我们还要弹琴唱歌，弄些其他娱乐。”

他说了就点头示意，这时英雄奥德修的儿子帖雷马科就挂上利剑，手里抓起长 38
矛，配备好明亮的青铜兵仗，在奥德修的椅旁站定。

卷二十二：奥德修斯终于揭示了自己的真实身份，随即将一箭射穿了安提诺俄斯 39
的喉咙。欧律马科斯试图求情，希望奥德修斯能放过其余的人，但奥德修斯坚
称，他们必须为觊觎他妻子的罪行付出生命的代价。在雅典娜的庇佑下，由奥德
修斯、忒勒马科斯、牧猪人和牧牛人组成的四人小队，将所有求婚者尽数诛杀，
只饶过了行吟诗人和传令官的性命。事后，老奶奶欧律克勒亚指认出了十二名曾
与求婚者们有染的女仆。征得奥德修斯的同意后，忒勒马科斯将这十二人全部吊
死。 +

卷二十三

那个老太婆大声笑着走上楼梯，去告诉女主人她的亲爱的丈夫已经回家；她很快地迈开脚步，两只脚通通地跑着。她来到潘奈洛佩的枕边，向她说道：1

“潘奈洛佩，亲爱的孩子，醒醒吧。你可以亲眼看到你天天盼望的人。奥德修回来了，已经到了家，虽然来得很晚。他也把那些破坏他家庭、消耗他财产、欺负他儿子的傲慢的求婚人全给杀了。”2

聪明的潘奈洛佩对她说道：3

“亲爱的妈妈，天神让你发疯了；他们能把很聪明的人变得糊涂，把笨人变得机灵；现在他们把你也弄糊涂了，虽然你以前是很懂事的。我心里很难受，你为什么要同我开玩笑，说这些无稽之谈？睡梦才抓住我，把我眼睛合上，你为什么把我从甜蜜的梦中唤醒？自从奥德修离开我到那可恨的伊利昂去远征，那个名字我简直不愿提起，自从那时起我从未睡得这么熟。你走开吧，下楼回到你的房间去吧。要是另一个属我管的女奴把我叫醒，告诉我这些话，我就早对她不客气，把她赶走，叫她回到自己的房间去了；你的年纪使你占了便宜。”4

保姆尤吕克累对她说道：5

“亲爱的孩子，我并不是开玩笑；奥德修是真的回来了，到了家了，像我所说的那样。他就是那个在堂上受大家欺负的外乡人。帖雷马科早就知道他回家的事，只是他很谨慎，隐瞒了他父亲的意图，为了要对那些狂妄的求婚人的暴行进行报复。”6

她这样说；潘奈洛佩高兴得从床上跳起来；她抱着老太婆，眼中流泪，激动地对她说道：7

“亲爱的妈妈，如果你说的是真话，如果他确实回来了，像你所说那样，他赤手空拳怎么能对付那些无耻的求婚人？他们总是集成一伙到这里来的。”8

保姆尤吕克累对她说道：9

“我没有看见，我也没有问，可是我听见那些被杀的人的喊声；我们都躲在精筑的宫宅里面，吓得不敢动，紧密的房门把我们关在里面，一直等到你儿子帖雷马科从堂上把我叫去；是他父亲派他去叫我的。那时我才看到奥德修站在横陈的尸首中间；在坚实的地板上到处都是死人，一个靠一个躺着，你要是看到也会高兴的；他身上溅满血污，就像一只狮子一样。现在尸首已经都堆在院子门口；他正用硫磺熏那美好的殿堂，生起一个大火；他派我来叫你去哩。快来吧，你受够了苦，现在两个人可以欢聚了。你的宿愿已经实现，他活着回到了自己的家灶，而且看到你和孩子都在家里。对那些在家里作恶的求婚人他也彻底作出了报复。”10

聪明的潘奈洛佩又对她说道：11

“亲爱的妈妈，你不要夸口大笑吧。你知道家里所有的人是多么高兴看见他，尤其是我和他的亲生儿子；可是你说的不可能是真的；一定是什么永生天神，看到他们的恶劣行为和不可容忍的狂妄态度而愤怒起来，把那些傲慢的求婚人杀了；这是因为那些求婚人不尊重任何世人，任何来客，无论贵贱；由于他们的罪过，他们遇到了灾祸；可是奥德修在远方，也不可能回到阿凯来，他也早就死掉了。”12

保姆尤吕克累回答道： 13

“我的孩子，你嘴里说的什么话？你的丈夫现在就在你家灶旁边，你怎么能说
他回不了家？你的疑心太大了。现在我要再告诉你一个标志，就是过去野猪用
白牙咬伤他留下的伤痕；我给他洗脚时就看到了，我当时就想告诉你，可是他
用手挡住我的嘴；他顾虑很多，不许我说出来。快点来吧；我可以用我的性命
赌咒；要是我欺骗了你，你可以用最残酷的方式把我杀死。” 14

聪明的潘奈洛佩回答道： 15

“亲爱的妈妈，即使你是个很聪明的人，你也很难看透永生天神的计策。可是
不管怎样，我们就到我孩子那里去吧；我要看看那些被杀死的求婚人和杀死他
们的人。” 16

她说着，就从楼上走下来；她心里一直在考虑，是同她丈夫疏远一些，先盘问他
呢，还是就跑过去抱着他的头，抓住他的手亲吻。她跨过石筑门槛，进了房门，
就在火光中，在另一角落，面对着奥德修坐下来。奥德修低着头坐在大柱旁边，
等待他的高贵妻子亲眼看见他的时候，同他讲话。她坐了好久不说话，心里还是
疑惑不决；有时眼睛凝视着奥德修，有时又仿佛不认识这个穿着破烂衣服的人。
帖雷马科就责备她说道： 17

“我的母亲，这真奇怪；你的心肠太冷了。你为什么离开父亲这么远？为什么
不坐在他身边问他话？任何女人也不能像你这样忍心，疏远自己的丈夫；他是
受了很多苦，过了二十年才回到故乡的，可是你的心肠一向是比石头还硬。” 18

- 聪明的潘奈洛佩对他说道：19
- “我的孩子，我的心里还在迟疑；我不能说什么话，也提不出问题，也不敢正面看他。不过如果他真是奥德修回家来了，我们总会认出来的，而且我们有更好的办法；我们有些只有我们两人知道的暗号，那是别人所不知道的。”20
- 她这样说；久经考验的英雄奥德修微笑着，立刻对帖雷马科认真地说道：21
- “帖雷马科，你让你母亲在堂上考验我吧；她不久就会弄明白，会更加放心的。现在我很肮脏，身上衣服破烂，所以她看不起我，认为我不是奥德修。另外有一件事情我们现在要先考虑一下，怎样处理最妥当：不管是谁在一个地方杀了人，即使被杀的人没有很多伙伴，他也要离开故乡亲友逃亡出走。现在我们杀死的又都是伊大嘉最高贵的年轻人，是我们城邦的栋梁；这件事我要你好好考虑一下。”22
- 谨慎的帖雷马科回答道：23
- “亲爱的父亲，这件事你自己考虑吧；人都说你的计策比任何人都高明，谁也比不过你。我们都全心全意跟随你；只要是我们力量做得到的事，我们不会缺乏勇气的。”24

足智多谋的奥德修回答道： 25

“那样我就告诉你我认为是最好的办法。首先你要洗个澡，换换衣服，再叫家里的女奴把她们的衣服拿来，让天才乐师弹奏清亮的琴，带领我们举行欢乐的歌舞；那样过路人和左邻右舍在外面听到了，都会以为是举行婚礼；求婚人被杀的消息就不会在城里传开；我们可以去到林木阴森的庄园，然后再考虑上天能给我们什么好主意。” 26

他这样说；他们就遵命照办。他们先洗了澡又换了紧身上衣，女奴们也装扮起来；天才乐师拿起响亮的琴，引起大家对轻歌曼舞的兴致；堂上响起了舞蹈的人和穿着漂亮裙子的女人的脚步声。外面的人听到声音就这样说道： 27

“大概有人终于同大家追求的王后结婚了；她真不好，到底还是不能守着家宅，坚持到奥德修回来的时候。” 28

有人就这样议论着；他们并不知道实际发生的事。 29

这时女管家尤吕诺弥在屋里给英雄奥德修洗了澡，涂上油，给他穿上美好的衬衫和外套。雅典娜在他头上洒下一层光彩，使他的形象更加魁伟，使他头上鬃发下垂像水仙花一样； 30

——有如一位得到赫费斯特和帕拉雅典娜传授各种技艺的巧匠，在银器上镀一层黄金，做出悦目的器皿—— 31

女神就这样在他头上和肩上洒下一层光彩；奥德修从浴池出来，容貌像永生天神一样；他又在方才离开的椅子上坐下来，面对着妻子，对她说道： 32

“你真奇怪， / 居住在奥仑波山上的天神给了你比任何女人更冷的心肠；别的女人在丈夫受了许多苦，过了二十年才回到故乡的时候，不会忍心不理自己丈夫的。保姆，你现在给我铺床吧；我要单独睡，因为她的心简直是铁打的。” 33

聪明的潘奈洛佩对他说道： 34

“你才奇怪呢。 / 我并不是自高自大，也不是轻视你，也不是惊讶得不知所措。不过我还记得很清楚，你乘着长橹的船离开伊大嘉时是什么模样。尤吕克累，你去给他铺好那个结实的床，就是他自己手制的那个，把它放在我的美好卧房外面；你再在结实的床架上铺上褥子，再加上羊皮、外套和光滑的被单。” 35

她用这个话来试探她的丈夫。 / 奥德修动了火，就对他的忠心的妻子说道： 36

“夫人，你说这话真叫人伤心。谁把我的床搬开了？就是有大本领的人，也不容易做到这件事。只有一位天神才能随意把床搬走。一个凡人，不管他多么有力气，也不可能把它轻易移动，因为那个巧制的床藏着一个机关，那完全是我一个人设计的。 / 院子里曾经长了一株枝叶修长的橄榄树，健壮而茂盛，粗得像一根柱子；我在树的周围修建了卧室，用石头紧密筑成，又精巧地加上屋顶，装上紧密无缝的两扇门；然后我把这株枝叶修长的橄榄树从根砍断，去掉上面的枝条，用铜铤把树干细细铤平修直，作为床柱，又用钻子穿了孔；这样我做好床基，上面镶了金银和象牙，又铺上漂亮的紫色牛皮；这就是我的秘密设计。夫人，那个床还好好的在原处吗？还是有人把橄榄树根砍断，把床移到别处去了？” 37

他这样说；潘奈洛佩认出奥德修所说的可靠标志，坐在那里心神无主，四肢无力；她流着泪一直跑过去，用双手抱着奥德修的头颈，吻他的头，向他说道： 38

“奥德修，不要生我的气；你是比任何人都明白道理的。天神给了我们许多痛苦；他们不愿意让我们在一起享受青春时光，直到老年临近。你现在不要生气，不要责备我吧，虽然我最初看见你的时候，我没有欢迎你。这是因为我总是放心，生怕什么人到这里来说假话欺骗我；很多人是会作出邪恶的计策的。要是阿戈的赫连妮，宙斯的女儿，知道阿凯的年轻战士会把她带回故乡，她就不会同一个异邦人恋爱交欢了。天神使得她做了丑事，虽然她最初并没有想到这是件罪行极大的丑事；我们的不幸遭遇也是从那时开始的。现在你说出了我们婚床的明显标记，那是别人没有看到的，只有你和我，还有一个看守我们精筑的婚房门户的女佣人；她是阿克陀的女儿，是我父亲给我陪嫁的。我的心虽然固执，你还是使得我真正相信了。” 39

她这样说；这话又勾起他想哭的心情；他就抱着他的忠心的妻子痛哭起来。 40

——她这样说；这话又勾起他想哭的心情；他就抱着他的忠心的妻子痛哭起来。就像人在海水中漂浮，惊喜看到陆地；他们精制的船被波塞顿在海上打碎，狂风怒浪冲击着，只有少数人从海里逃脱，身上结了一层厚盐，他们终于脱离灾难，欣喜登上陆地—— 41

潘奈洛佩看到了自己的丈夫，正是这样高兴，不让她的素臂片刻离开他的头颈。 42
如果不是明眸女神雅典娜想了一个办法，他们几乎要哭到红指甲的曙光呈现的时候；她阻止了将逝的长夜的进程，在瀛海的尽头拦住了金座的曙光，使她不能驾起那两匹骏马兰培和法埃宋；曙光女神常驾这两匹小马，给人们带去光明。

足智多谋的奥德修又对他妻子说道： 43

“夫人，我还没有胜利经过所有的考验；今后还有大量长期而严峻的艰苦工作，那些我也必须完成；因为当我到阴府去寻找伙伴并且打听我的归程的时候，泰瑞西阿的鬼魂曾经为我作了预言。现在，夫人，我们上床去吧，在甜蜜的睡眠中，我们可以舒舒服服地休息一下。” 44

聪明的潘奈洛佩对他说道： 45

“你什么时候愿意都可以；既然上天让你回到故乡和精筑的宫室，你的床是现成的。不过，既然上天给了你指示，你自己也考虑过了，那你就告诉我还有什么考验吧。将来我总会知道的；现在告诉我也没有什么关系。” 46

足智多谋的奥德修回答道：

47

“你真奇怪；为什么要忙着知道？不过，我还是毫不隐瞒地告诉你；可是你听了不会高兴的，我自己也不高兴哩。 / 他命令我到很多国家去漫游，手里要拿着一个长桨，一直走到那些不晓得有海洋的人那里；那里的人不吃有盐的食物，也没见过彩绘的船和作为船的双翼的长桨。他还告诉我这个明白的征象，我也不瞒你。他说，当我在路上碰到一个人，认为我壮健肩膀上的桨是个簸箕的时候，我就要把桨插在地上，向大神波塞顿献上美好的祭物，要献一头公羊、一头公牛和一口交配过的公猪，然后动身回家，再按照次序，向主掌广天的全体永生天神献上圣洁的百牛大祭；我的老年将过得很舒服，死神将温柔地从海上降临；我统治的人民将是幸福的；他说这一切都将实现。”

48

聪明的潘奈洛佩对他说道：

49

“如果天神们让你到达幸福的晚年，那就是说你将从灾难中逃脱。”

50

他们就这样交谈着；这时尤吕诺弥和保姆拿着火把去把铺着柔软被单的床准备好；她们把结实的床准备好之后，保姆回到她屋里去休息，看守卧房的女奴尤吕诺弥拿着火把，领着他们到那里去，把他们带到卧房之后就回去了。他们高兴地回到婚床去重续旧好。 / 这时帖雷马科和牧牛奴、牧猪奴也停止舞蹈，又叫女奴们停止；他们就在阴暗的堂上睡觉了。

51

当奥德修和潘奈洛佩在尽情欢乐之后，又愉快地谈起话来。那尊贵的妇人潘奈洛佩说她在家里受了多少痛苦，眼看那群求婚子弟破坏他们的产业，拿她作理由宰杀许多肥壮牛羊，倾干许多坛美酒；天神的后代奥德修说他给多少人带来悲惨下场，自己又经历多少艰难痛苦；他讲的一切故事她很爱听；在他讲完全部故事之前，睡梦并没有落到她的眼睑上。

52

他开始讲怎样打败了吉康人，又到达吃萎陀果的种族的肥沃地带，还讲了独目巨人所做的事，他怎样为他的勇敢伙伴们报了仇，他们怎样被巨人残忍地吃掉，他又怎样到了埃奥洛王的国土，埃奥洛欢迎他们并把他们送走，但是命运不让他们还乡，狂风又抓住他们，让他们呻吟着经过鱼龙起伏的大海，他又怎样到了莱斯特吕恭人的帖勒蒲洛，那里的人使他们的船舰和大部伙伴毁灭，只有他单独乘着黑色船逃掉，他又讲了刻尔吉的巧许多谋，他怎样乘着排桨的船到了幽暗的阴府，向塞拜的泰瑞西阿的鬼魂打听消息，怎样看到他的伙伴们和养育他成人的母亲。

53

他怎样听到赛仑鸟的不停的歌声，怎样来到互相冲击的岩石和可怖的卡吕布狄和斯鸠利跟前，那是从来没有人能够逃脱而不受损伤的，然后他的伙伴又怎样杀了太阳神的牛，从高空响雷的宙斯怎样用灿烂的霹雳打击他的快船，使他的勇敢伙伴全部毁灭，只有他一个人逃脱死亡，他怎样又来到奥鸠吉岛的神女卡吕蒲索那里，她把他留在深深岩洞里，照顾着他，希望他肯作她的丈夫，并且答应让他长生不老，可是不能使他改变心意，怎样经过许多艰险之后他又来到腓依基人那里，他们怎样对他非常尊敬，像对待天神一样，用船把他送回故乡，还送给他很多金子、铜器和衣服。

54

他讲的故事就到此为止；这时甜蜜的睡梦降临，使人四肢松弛，解除了他心中的忧虑。

55

这时明眸女神雅典娜又出了一个主意；当她觉得奥德修同他妻子的欢娱和睡眠已经足够，她立刻从瀛海唤起金座的曙光，给人们带来光明。奥德修从柔软的床上起来，吩咐他妻子说道：

56

“夫人，现在我们已经经历过很多考验；你在家曾为我的多灾多难的归程悲伤怀念，我被宙斯和其他天神降下的灾难拴住，渴望着故乡，不得回来。现在我们又回到了渴望的婚床；你可以继续在家里看管我的财产，我要去取得很多羊群，来补足那些无礼的求婚人造成的损耗；阿凯人也会归还给我的，一直到我把羊圈装满为止。我现在要先到林木阴森的庄园上去，看看我的尊贵的父亲；他为了我非常悲伤。夫人，虽然你很聪明，我还是要嘱咐你一件事。等到太阳升起，求婚子弟在堂上被我杀掉的消息就会很快传出去的。你要同侍女们上楼去等候，不要同任何人见面，也不要问什么问题。”

57

他说完话，就在肩上披上美好兵甲，又叫起帖雷马科和牧牛奴、牧猪奴，叫他们都拿起兵器，他们遵命穿好青铜甲胄，开了门走出去，奥德修在前面带路。这时大地已经光明，但是雅典娜把他们用黑夜笼罩起来，很快就领着他们到了城外。

58

卷二十四：在赫尔墨斯的引领下，求婚者们的亡魂抵达了冥界。在那里，阿伽门农的亡魂听闻奥德修斯的壮举后欣喜不已，并对珀涅罗珀的忠贞大加赞赏。与此同时，在阳间，奥德修斯与他的老父亲拉埃尔忒斯团聚。不久，一些求婚者的家人前来寻仇，于是老父亲便与奥德修斯和忒勒马科斯并肩迎战。正当双方即将爆发冲突之际，雅典娜现身干预，并促使他们立下了具有约束力的和平誓言。

+

词汇请自行搜索人物相关故事，
总结的一句话完全说不清楚，
所以请自行搜索。

西方思想家

经典与解释

刘小枫◎选编

華夏出版社

[古希腊]柏拉图(Plato)等◎著

柏拉图的《会饮》

刘小枫等◎译

Plato's Symposium

目录

中译本前言：一部戏剧的七个问题 张辉.....1-15

会饮 柏拉图◎著 刘小枫◎译

译者弁言.....	1-13
道听途说.....	2
开场的情境.....	8
斐德若的讲辞.....	20
泡赛尼阿斯的讲辞.....	27
阿里斯托芬打诨.....	37
厄里克希马库斯的讲辞.....	39
厄里克希马库斯与阿里斯托芬抬杠.....	46
阿里斯托芬的讲辞.....	47
苏格拉底与阿伽通斗嘴.....	55
阿伽通的讲辞.....	57
苏格拉底盘诘阿伽通.....	64
苏格拉底忆述第俄提玛的教诲.....	71
阿尔喀比亚德“突然”到来.....	95
阿尔喀比亚德颂扬苏格拉底.....	101
尾声.....	117
柏拉图生平及相关事件年表.....	120

附录

爱的阶梯 布鲁姆◎著 秦露◎译.....	125
柏拉图的《会饮》义疏 伯纳德特◎著 何子健◎译.....	241
弗尔巴赫的“会饮图” 迈尔◎著 宁如◎译.....	263

会 饮¹

——或关于情爱【或论向善】²

¹ 《会饮》大约写于公元前380年，现存最早的文本是公元二世纪的抄件——仅有后半部分（存 Oxyrhynchus Papyri 841）；最早的完整文本都是中世纪的，有近四十部，其中年代最早的是895年的Clarkianus抄件（存牛津的 Bodleian Library）；这些抄件有少量边注。不少晚期古代作家多引述柏拉图，有的引文从形式上看比抄件的意思更清楚（【译按】A、D、U本在翻译时，均参考了部分古代抄件）。

【译按】Συμπόσιον又译“宴饮”；译作“会饮”，则“会”碰巧与原文的前缀“sym-”相合，颇能传神；此外，“会饮”之“会”，也可以有人性杂处、风云际会的意思。“会饮”这个标题最早见于Cornelius Nepos，亚里士多德提到的名称则是ἐρωτικοὶ λόγοι。柏拉图作品的标题多以苏格拉底的主要对话人的名字为题（斐多例外，他在《斐多》中仅是讲述人），以讨论主题为题的仅有《理想国》、《智术师》、《政治家》、《礼法》，以事件为题的仅有《苏格拉底的申辩》和《会饮》。参见 Kenneth Dorter, *Plato's "Phaedo": An Interpretation*（《柏拉图〈斐多〉义疏》），Uni. of Toronto Press 1982，页10。

² 【译按】现有西文译本大多带有副题，但通常认为，副题并非柏拉图作品原有，而是亚历山大时期的语法家、数学家、星相学家、皇帝的政治顾问——忒拉绪洛（Θράσυλλος）在编修（整理、归类——将所有作品编成四部一卷，共九卷）柏拉图作品时所加，以便明确标识柏拉图每部作品的主要内容。在有的古抄件上，《会饮》本题为περὶ ἔρωτος（论爱若斯），忒拉绪洛把这个题给了《斐德若》做副题，又不便重复使用相同副题，于是给《会饮》定了另一个副题叫做：περὶ τοῦ ἀγαθοῦ（论向善——ἀγαθόν直译当作“善”，但《会饮》讨论的并非“善”的观念或本质，而是人的向善欲求，试译作“向”，以彰显向善欲求之动态），并将《会饮》与《克力同》、《斐多》、《斐德若》归在一卷[据R本注；Brisson本注：按小第欧根尼《希腊哲人传》（卷III，50&58）的记载，《会饮》与《帕默尼德》、《斐勒布》和《斐德若》编在一卷，排在《斐德若》前面]。由于有些带副题的抄件出现得较早，仍然有考据家认为，给文学性标题补充哲学性副题的做法是柏拉图自己所为，参见 R.G. Hoerber, *Thrasylus' Platonic Canon and the Double Titles*（《忒拉绪洛编辑的柏拉图经书及其双重标题》），见 *Phronesis*, (2)1956, 页10-20；相关背景，参见 H. Tarrant, *Thrasyllan Platonism*, New York 1993。有的西文译本认为，副题看起来方便读者把握作品要旨，其实遏制了阅读的理解空间，因此不用副题。

道听途说

【172a】阿波罗多洛斯：³ 依我看，你们现在问的那件事，我倒并非一点准备都没有。才几天前，我从我家所在的法勒雍（Φαληρόθεν）⁴进城去，路上有位熟人在后面望见我，就老远打趣地（οὐτως）喊我：“嘿，法勒雍的阿波罗多洛斯，干嘛不等我！”⁵ 于是，我就停下来等他。

他【冲我】说：“阿波罗多洛斯，哎呀，正找你哩，我很想进一步打听一下在阿伽通（Ἀγάθωνος）⁶家里的那次聚会，就是苏格拉底（Σωκράτους）、【172b】阿尔喀比亚德（Ἀλκιβιάδης）还有其他几个人一起吃晚饭的那次，⁷想了解他们对情事的说法（περι τῶν ἐρωτικῶν λόγων）。⁸ 当时的经过，有人已经对我说了个大概，他是从

³ Ἀπολλόδορος来自法勒雍，Aiantodoros 的兄弟，Hippokrates（【译按】《普罗塔戈拉》中的对话者之一，与著名的希腊医师同名，但非同一个人）的父亲，苏格拉底的狂热追随者，几乎与苏格拉底形影不离。柏拉图在《普罗塔戈拉》（310a、316b、328d）、《申辩》（34a、38b）、《斐多》（59a—b、117d）中提到他，从这些描写来看，他心地质朴、诚挚，性格柔弱，容易动感情。注意不要把他与另一个来自 Kyzikos 的同名人（《伊安》，541c）搞混。

⁴ 直到五世纪初 Piräus 建立之前，法勒雍是雅典的港口；从法勒雍步行去雅典，大约一小时。【译按】试比较《理想国》卷一的开场地点——另一个雅典的港口。

⁵ 在正式场合叫一个人的名字才带上籍贯，这里的叫法是打趣。

⁶ 公元前五世纪晚期最后一批著名悲剧诗人之一（大约公元前 445—前 400），公元前 416 年，其第一部悲剧得奖。阿伽通的剧作深受智术师派（尤其高尔吉亚）影响，剧中的合唱风格甜腻，软绵绵的，剧情不像传统悲剧那样取材于神话，而是自己编出来的。他的作品史书上著录的有六部，都没有流传下来。阿里斯托芬曾经在自己的喜剧作品中讽刺过这位悲剧诗人，把他看作危险的创新者。

⁷ 这些人物都是历史上实有其人，不过，在柏拉图写作《会饮》时，这些人多已过世。【译按】说话人格劳孔在这里仅扼要提到三个人的名字，他们恰好代表三种类型的人——诗人、哲人、政治家。

⁸ 一开始就点出爱欲是《会饮》的支配性主题（亦参 177a—e 各处）；在色诺芬的《会

斐利波斯的儿子弗依尼科斯（Φοῖνικος τοῦ Φιλίππου）⁹ 那里听来的，还说你也知道。可那人讲得一点不清楚，还是你给我说说罢。苏格拉底毕竟是你的朋友（τοῦ ἐταίρου），¹⁰ 由你来讲述当时说的，再合适不过了。可是，”他说，“先告诉我，那次聚会你本人究竟在不在场？”¹¹

我说，“看来那人给你讲得似是而非，【172c】要不然，你怎么会以为那次聚会是前不久的事情，甚至我也在场。”

“我本来就这样想嘛，”他说。

“呃，格劳孔（Γλαύκων），¹² 怎么会呢？”我说，“难道你不知道，阿伽通离开这里已经好多年了，而我跟随苏格拉底，每天耳濡目染他的言行，才不到三年？【173a】在那之前，我漫无目的地东游西荡，以为自己在干正事，其实简直惨透了，就跟你现在差不多，以为无论干什么也肯定比追求智慧（或译【搞哲学】）强！”¹³

饮》中，“爱欲”的主题性到最后（8—9章）才逐渐凸显出来（亦参色诺芬《会饮》，1、8—11，4、10—28）。

⁹ 考据家尚未查证出此人是谁。从这里的说法来看，关于阿伽通家的会饮，他是从阿里斯托得莫斯那里听来的，然后讲给格劳孔听。

¹⁰ 【译按】诸本均译作“朋友”，B本译作 comrade，这个词与汉语“同志”的当今含义（同性恋含义）倒比较相合。

¹¹ 【研究文献】Joseph Cotter, *The joke on Apollodorus' demotic*, in *Classical Philology*, (87), 1992.

¹² 这里的格劳孔很可能就是柏拉图的长兄（《理想国》中的主要对话角色之一，也出现在《帕默尼德》的开场对话（126a）中），无论如何不会是222b提到的卡尔米德（Charmides）的父亲（参见《卡尔米德》，154b、158b，《普罗塔戈拉》，315a）。倘若如此，会饮发生时，格劳孔也不过是孩子，因为，当时柏拉图才12岁，格劳孔的年纪不会差柏拉图太远。据记载，这个格劳孔也写过哲学对话，但仅传下来九篇对话的题目。柏拉图在这里提到自己的哥哥，也许是要对他表示感谢：记叙事隔35年的事情，格劳孔可能为柏拉图提供了一些回忆线索。柏拉图作品中还有第三个叫格劳孔的人——《伊安》（530d）中的荷马解经家，注意不要搞混。

¹³ 此处以及173c—d对非哲学的生活方式的批评，对观色诺芬《会饮》（1、5）中对非哲学的生活方式的嘲讽。

“别挖苦我了，”他说，“快告诉我，那次聚会是啥时候的事。”

“那时我们都还是小孩子咧，”我说，“当时，阿伽通的第一部悲剧得了奖，得奖第二天，他就和自己的歌队搞酬神祭祀。”¹⁴

“哦，这么说的确像是很早前的事了，”他说，“但谁对你讲的这事，苏格拉底本人？”

【173b】“当然不是，向宙斯发誓，”我说，“是那个叫阿里斯托得莫斯（Ἀριστόδημος）¹⁵的奎达特耐人（Κυδαθηναίεύς），小矮个，经常光着脚丫，弗依尼科斯就是从他那里听来的。那次聚会他在场，如果我没有搞错，当时他是热恋苏格拉底的有情人（Σωκράτους ἐραστής）¹⁶中最热烈的一个。后来，我就从他那里听来的一些话还问过苏格拉底

¹⁴ 阿伽通的悲剧作品得奖是这次会饮的起因，对观色诺芬《会饮》（I、2）说奥陀吕科斯（Αὐτόλυκος）在体育性质的马赛中得胜是会饮的起因。

¹⁵ 苏格拉底亦步亦趋的崇敬者和追随者，雅典人。色诺芬也提到这个“小”阿里斯托得莫斯，说他是苏格拉底的学生之一，参见《回忆苏格拉底》，卷一4：

我首先要提一提我有一次亲自听到他（【引按】：苏格拉底）对那绰号小人物的阿里斯托得莫斯所讲关于神明的事。苏格拉底曾听说阿里斯托得莫斯无论做什么事，既不向神明献祭，也不从事占卜，反而讥笑那些做这类事的人。（吴永泉译文）

是否还有别人叫这个名字，不详。作为主要讲述人，柏拉图在文中提到阿里斯托得莫斯名字的地方有：173b、174e、175a、176c、178a、185c、198a、218b、223b；不少地方的“他说”，其实是“阿里斯托得莫斯说”——【译按】中译尽量不用代词的译法，从A本译作“阿里斯托得莫斯说”。

¹⁶ D本注：这话听起来像在说阿里斯托得莫斯是苏格拉底的有情人，带有半开玩笑的意思；A本注：ἐραστής这个词并不带有性方面的暗示，可译作“仰慕者”甚至“门徒”；相同的例子参见《普罗塔戈拉》（317c）、《欧绪德谟》（276d）。

古希腊的同性恋关系，并非两个年龄相若的成熟男人之间、而是成年男子与少年之间的恋情：成年男子甜言蜜语追求少男，少男被恭维、赞美打动后接受追求；主动一方成年男子被称为ἐραστής，被动一方少男被称作 ἐρώμενος——词源上是 ἐρᾶν的被动态分词（【译按】Z本分别译作“情人”、“爱人”；但“情人”似未能表达出主动含义，试译作“有情人”，取义“有情人终成眷属”；“爱人”译法亦未彰被动含义，译作“情侣”嫌太正经，试译作“情伴”）——或称作有情人的玩伴

本人，苏格拉底对我证实他讲的没错。”

“那么，”格劳孔说，“给我讲讲，好吗？反正进城还有好一段路，正好边走边说，我一边听。”¹⁷

于是我们边走边说那次会饮的事。【173c】所以，我先前说，问我这事我不觉得唐突。若你们非要我讲，我肯定给你们讲。¹⁸要我谈哲学和听人谈哲学，啥时候我都乐意，自己受益不用说，还愉快得很。要是谈别的话题，尤其你们这班有钱的生意人说的事情，我就会觉得百无聊赖。¹⁹再说，作为我的朋友，我实在替你们感到惋惜，你们自以为在忙乎正事，其实无所事事。也许，你们反过来会替我惋惜，以为【173d】我才是个可怜的家伙（κακοδαίμων）；²⁰我想，你们的确这样以为。不过，对于你们的情形，我倒不是以为，而是看得很清楚（ἐγὼ μὲντοι ὑμᾶς οὐκ οἶομαι ἀλλ' εὖ οἶδα）！²¹

（παιδικά，中性复数，直译为“与男孩一起玩的东西”）。人们对待“有情人”和“情伴”的态度不同，通常赞赏“有情人”，瞧不起“情伴”，与异性恋社会中女人的地位有点相似。

关于苏格拉底的同性恋，柏拉图曾经提到，苏格拉底在瞥见卡尔米德衣服里的身体时就兴奋起来（《卡尔米德》，155c），简直就像男人瞥见女孩子衣服里的乳房一样；苏格拉底还劝疯狂爱上吕西斯的希波塔勒斯（Hippothales）说，赞美漂亮男孩越多，男孩就越自满，从而越能“承受坚硬”（《吕西斯》，206a）。

¹⁷【译按】边走边说的叙述场景，见于柏拉图的几部重要作品：《斐德若》、《游绪弗罗》、《礼法》。参见 Olof Gigon, *Das Einleitungsgespräch der Gesetze Platos*（《柏拉图《礼法》的开场对话》），见氏著 *Studien zur antiken Philosophie*, Berlin 1972, 页 156。

¹⁸ 哲人并不主动向别人兜售哲学，与智术师们在城邦兜售哲学的行为相反。【译按】Z 本译作“你”，希腊原文是“你们”（ὑμῖν）。阿里斯托得莫斯显然并非是在对一个人讲述那次“会饮”；比较《斐多》开场时厄刻克拉提斯与斐多的对话，柏拉图用的是“我们”。

¹⁹ 对哲人的肯定、有钱人的否定，亦见于色诺芬《会饮》（1、4）。

²⁰ 这个词原意为“鬼使神差的人”，引伸为“可怜的家伙”；阿里斯托芬在《云》（105）曾如此称苏格拉底。

²¹ 【译按】在这一说法中，隐含着所谓“意见”与“认识”的区分。

那位朋友：哎呀，你还是老样子，阿波罗多洛斯，总是责骂自己，责骂别人。我看哪，在你眼里，所有人、首先是你自己，都悲惨得很，只有苏格拉底除外。我真不知道，你怎么会得了个“粘乎乎”（τὸ μαλακὸς）的绰号。²²你说话总是这样，老怨自己、怨旁人，就不怨苏格拉底！

【173e】阿波罗多洛斯：亲爱的朋友，就算是那样的罢，我变得疯疯癫癫的（μαίνομαι），而且不通世故，²³不就因为我对自己、对你们有那样的看法！²⁴

那位朋友：这会儿为这²⁵拌嘴不值得，阿波罗多洛斯，我们又不是来和你争吵的，还是快应我们的请求给我们讲讲，那次聚会就情爱说了些什么。²⁶

²² τὸ μαλακὸς【柔软的】（敏感的），其通常的反义词是ἀγριος【坚硬的】（麻木的）；阿波罗多洛斯在苏格拉底的临终时刻抑制不住号啕大哭（《斐多》，117d），表明他生性敏感。在《理想国》中（410d），ἀγριότης和σκληρότης对举与μαλακία和ήμερότης对比。μαλακὸς的另一变文是μανικός【神癫癫、疯狂的人】，若然，就当译作：“你怎么会得了个绰号叫‘神神癫癫’”，与下面（e1-3）的意思很吻合，但与这里的后一句不吻合；这一变体很可能是古人基于下面一句话作出的推测。【研究文献】F. Neumann, *On the madness of Plato's Apollodorus*, in *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, (95) 1964; G.J. de Vries, *The philosopher's softness*, in *Mnemosyne*, (22) 1969.

²³ 【译按】指自己与人相交不会说话，出口就得罪人。这段对话，描写热爱智慧的人与日常生活世故的距离。

²⁴ παραπαίω肯定是讽语（【译按】B本译作反问句）。如果是“神神癫癫”，就当译作：“对，我想我就是那么一个神神癫癫的人。”（意思是：“我神神癫癫的又有什么不对？”）

²⁵ 【译按】这里争吵的是：人应该如何生活。“朋友”要求暂时不要为这个问题争吵，先听阿波罗多洛斯讲述那次会饮，由此点题：《会饮》的真正主题是过什么样的生活。

²⁶ 【译按】从开始到此，已经多次提到“聚会”（συνουσία），这个语词让读者注意到，人们急切地想知道，一个日常生活中的苏格拉底是怎样的，或者说，一个哲人在社会生活中是怎样为人处事的。参见 Gerhard Krüger 前揭书，页 77。

阿波罗多洛斯：好吧，事情经过大概是这样的……算了，不如
【174a】试着按阿里斯托得莫斯给我讲的从头对你们讲一遍。

开场的情境

阿里斯托得莫斯【对我】说，²⁷那天他在路上碰见苏格拉底，见他刚洗过澡的样子，²⁸穿了双别致的便鞋，这些在他都不常见。²⁹阿里斯托得莫斯问苏格拉底去哪儿，打扮得这么漂亮（καλός）。³⁰

去阿伽通家吃晚饭，³¹苏格拉底【回答】说。昨天他庆祝得奖，我怕人太多没去，但答应他今天去。所以，我特别打扮了一下，去一个美男那里，就得打扮漂亮点。³² 哎，对了，你呢？苏格拉底又说，【174b】

²⁷ 讲述从这里（174a）开始，以下的话直到全文完，都是阿波罗多洛斯转述阿里斯托得莫斯说的话，构成了所谓 reported speech；在讲述过程中，作者不间断地重复一些语词——尤其εφη【他说】，以提醒读者，整个故事都是阿里斯托得莫斯讲的。但在这里，虽然实际上是阿波罗多洛斯在转述，但阿里斯托得莫斯的话变成了直接的讲述，因而其中有“我说”一类。必须记住，大多数的εφη【他说】指的是阿里斯托得莫斯【对我（阿波罗多洛斯）】说，有的时候则是直接的【他如何如何说】。

²⁸ 苏格拉底为参加会饮洗澡，对观色诺芬《会饮》（1、7）中会饮前的洗澡。【译按】A本这里多出一句“and anointed”（还抹过油）。R本注：参加会饮的人，按规矩得洗澡或至少得抹油。

²⁹ 苏格拉底一向喜欢赤脚，参见《斐德若》，229a。在作品中，阿里斯托芬多次讽刺苏格拉底及其门徒打赤脚——这意味着不修边幅，蔑视身体方面的要求。

³⁰ καλός，其基本含义为漂亮、英俊、迷人，其反义词是αἰσχρος【丑、不好看】，含义后来扩展到了道德方面，有别于αγαθός【好、优秀】，指身体的美、漂亮、心灵或行为的高贵——无论外貌还是心灵的可爱，都是美的，因而含义不仅是外貌美，还有“值得赞赏的”、“可信赖的”、“名声好的”等等道德含义，以至于在晚期的古希腊文中，καλός取代了ἀγαθός和χρηστός。在古希腊时代，美的品质带有道德性质，超出了服从和责任，因而高于正义。

³¹ “会饮”包括一起吃饭。

³² 【译按】这里的打扮与装扮有一种隐喻关系——苏格拉底赴宴带上了面具。按Daniel E. Anderson的看法，所有在这次会饮中发言的人都戴有面具，参见氏著，*The Masks of Dionysus: A Commentary on Plato's Symposium*（《狄奥尼索斯的面具：柏拉图《会饮》义疏》，State Uni. of New York Press 1986。

和我一道去，当个不速之客，好不好？³³

阿里斯托得莫斯【对我】说，他回答说，³⁴ 你要我去我就去。

那就跟我一道去罢，苏格拉底说，这样我们就可以把那句谚语变换一下了：“阿伽通（ἀγαθῶν）办宴好人（ἀγαθοί）不请自来。”³⁵ 的确，荷马³⁶化用这句谚语不仅以辞害意了，甚至还添加了些自负的成分在里面。³⁷ 他把阿伽门农（Ἀγαμέμνων）写成打仗非常英勇的好男儿，【174c】把墨涅拉奥斯（Μενέλαος）写成“女里女气的武士”。³⁸ 有一次，阿伽门农搞献祭摆筵，荷马让墨涅拉奥斯不请自来，这就是让一个不大好的人赴比他好的人的宴。³⁹

³³ 阿里斯托得莫斯当“不速之客”（ἄκλητοι）、阿尔喀比亚德当“不速之客”（212c—213a），对观色诺芬《会饮》（1、11）中的斐利珀斯（Φίλιππος）当“不速之客”。

³⁴ 【译按】这里的“他回答说”原文为“我说”，即阿里斯托得莫斯说，翻译从A本变通。

³⁵ S本注：施莱尔马赫巧妙地运用了德语“Gute”和“Guten”的谐音，但并非切合希腊文读音，因为，希腊文仅仅需要变换一下重音。【译按】阿伽通的名字刚好与“优秀的人”（这里是第二格）同音——柏拉图喜欢玩文字谐音游戏，故可译作“优秀的人办宴优秀的人不请自来”。诸多译本大多译作“优秀的人办宴……”，B本仍译作“阿伽通”。为了体现苏格拉底说的“变换”，这里从B本。

³⁶ 相传生活于公元前八世纪的盲诗人，关于他的生平，没有可靠的材料，甚至是否真有其人，也曾颇有争议。古希腊最早的史诗《伊利亚特》被看作是荷马的作品，至于他是否也写了《奥德赛》，在古代就有争议。在古希腊，荷马的作品被视为“圣经”，逢年过节都要在公共场合颂唱。《会饮》引到荷马的地方有：174b、179b、180a、190b、195d、198c、209d。

³⁷ 【研究文献】A. Allen, *Plato's proverbial perversion*, in *Hermes*, (102) 1974; Robert Renehan, *Three places in Plato's Symposium*, in *Classical Philology*, (85) 1990.

³⁸ 语见荷马《伊利亚特》卷十七 586—588行阿波罗对赫克托尔说的：……有哪个阿开奥斯人还会惧怕你 / 要是你从藐小的枪手墨涅拉奥斯 / 面前后退 ……”（罗念生、王焕生译文，下同）

苏格拉底在这里引荷马诗的方式是歪引，故意学智术师派引用古诗的方式，亦参《理想国》，411b。色诺芬的《会饮》（4、6）亦举阿伽门农的例子。

³⁹ 荷马《伊利亚特》卷二 408—409行：擅长呐喊的墨涅拉奥斯不请而来 / 他心里

阿里斯托得莫斯【对我】讲，他听到这话就说：像我这样不请自来，苏格拉底，只怕不像你说的那样罢，倒像荷马说的，聪明人摆宴，一个什么也说不上的人不请自来。⁴⁰既然带我去，你得给我找个说法。要我是“不请自来”，我才不干，【174d】得说是你请我的。

“两人结伴走，”⁴¹ 苏格拉底说，咱俩总有一个到时会想出该怎么说。我们走吧。⁴²

阿里斯托得莫斯【对我】说，他们俩说过这番话后，就往前走。可是，走到半路，苏格拉底独个儿想什么想得入神，落在了后面。阿里斯托得莫斯等他，他叫阿里斯托得莫斯自己先走。⁴³阿里斯托得莫斯走到【174e】阿伽通家，见门大开着。阿里斯托得莫斯【对我】说，当时他觉得自己的情形有点可笑。他一到，一个男童马上出来迎他，把他引到客人们躺卧的地方，见到客人们正准备开始吃晚饭。阿伽通一望见他就招呼说：哟，阿里斯托得莫斯，来得正好，快来一起吃晚饭！要是你为别的事来，事情也下次再说。昨天我还到处找你，想请你来，就是找不到你……呃，你怎么没有把苏格拉底给我们带来？⁴⁴

我回头一看，阿里斯托得莫斯【对我】说，果然不见苏格拉底在后面。我就说：我确实和他一道来的，而且还是他邀请我来吃饭的。来得

知道他的哥哥做事很辛苦。

⁴⁰ 原文φαῦλος意为“微不足道的”，在这里与ἀγαθός（优秀的）相对；从后面的叙述来看，阿里斯托得莫斯在这次会饮中的确是“微不足道的”，与其他人相比，算不上“优秀的人”，以至于颂扬爱若斯没有他的份。

⁴¹ 《伊利亚特》卷十 221—225 行：要是有人愿意和我同去，我会更高兴 / 也会更有信心。两个人一起行走 / 每个人都出主意，对事情会更有利 / 如果只是一个人拿主意，智慧显然会 / 简单肤浅，做决定也会犹豫迟疑。

两个脑袋胜过一个脑袋的说法，亦参柏拉图《普罗塔戈拉》，348d。

⁴² 174a—d 对话性的引子，亦见于色诺芬《会饮》，1、4—7。

⁴³ 174a—e 前往会饮的路途描述作为引导，亦见于色诺芬《会饮》，1、2—7。

⁴⁴ 【译按】这话的意思似乎是，阿伽通知道他们两人形影不离，像对恋人。

太好了，阿伽通马上说，可苏格拉底哪去了呢？

【175a】刚才还走在我后面，去哪儿了，我也觉得奇怪。

阿里斯托得莫斯【对我】说，阿伽通招呼一个男童：小家伙，还不快去看看，把苏格拉底领来！你呢，阿里斯托得莫斯，他【转过头】说，就挨着厄里克希马库斯（Ἐρυξίμαχον）⁴⁵躺罢。

阿里斯托得莫斯说，一个男童于是来给他洗脚，⁴⁶好让他躺下；⁴⁷另一个男童过来传报：那个苏格拉底刚刚到，站在隔壁家前院，我请他进来，他不肯。

好奇怪，阿伽通说，再去请，别让他走了！

【175b】阿里斯托得莫斯【对我】讲，他于是说：算了，让他去。他习惯了那样子，有时一个人跑开一会，直呆呆地站在随便哪个地方。我想，过会儿他就会来。不必打搅他，让他去。

阿里斯托得莫斯【对我】说：好吧，我们就依你的，阿伽通这样说。喂，小家伙们，给我们上吃的！把你们要摆的都摆出来，这里没人指派你们，我从来不指派；⁴⁸你们今天就只当我和这些客人都是你们请来

⁴⁵ 厄里克希马库斯是个医生，雅典人，198a 提到，他是名医阿库美诺的儿子（τὸν Ἀκουμεινοῦ）；《普罗塔戈拉》（315c）提到，他是智术师希庇阿斯的热心听者；《斐德若》（268a）提到，他是斐德若的朋友；但关于他本人和其父，没有进一步的材料。从厄里克希马库斯在《会饮》中的说辞来看，他深受智术师派影响，要把自己的专业知识应用到人类生活更广泛的方面。

⁴⁶ A 本注：按习俗礼节，不仅要洗脚，大概也要洗手。

⁴⁷ 希腊人会饮的时候躺在床上，上半身朝左，左肘靠在左边的垫子上，用右手从床的左边桌子上拿东西吃喝。在阿伽通的会饮厅，每张床可以躺两个人。用一只肘支撑半躺在床上吃吃喝喝还闲侃，似乎很不方便；但如果考虑到，会饮还包括饮醉后沉睡或有时招女做爱，躺在床上就非常方便了。在阿伽通的这次会饮中，斐德若最先躺到床上（177d4），厄里克希马库斯躺在阿里斯托芬前面，阿伽通最后一个躺下——等苏格拉底到达后（175c7）。

⁴⁸ 【译按】阿伽通在这里显得一副民主派人士的样子。关于雅典民主政制的研究文献很多，这里仅举荐当代著名古史学家 Moses I. Finley 的 *Democracy ancient and modern*（《古代与现代的民主》，Rutgers Uni. Press 1973）以及 Karl-Wilhelm Welwei, *Das*

的，【175c】好好招呼我们，争取得到夸奖！

阿里斯托得莫斯接着【对我】说，于是他们开始吃晚饭，但苏格拉底还没有来。阿伽通好几次要吩咐人去接苏格拉底，都让阿里斯托得莫斯拦住了。过了一会，苏格拉底到了，比起往常，他这次还不算呆得太久，大家饭才吃到一半。阿里斯托得莫斯【对我】说，阿伽通躺在最末一张榻上，刚好一个人，于是就喊：到这里来，苏格拉底，躺我这边，好让我挨着你，可以沾点你在隔壁前院刚刚发现的智慧。【175d】既然你已经发现了智慧，肯定带在身上，不然，你还会在那儿呆站。

苏格拉底坐下来，然后说：要是能像你所说的那样，阿伽通哟，咱俩挨着坐，智慧就从盈满的人身上流到空虚的人身上，像酒杯里的水通过一根羊毛流进一个空杯，⁴⁹那就好喽。要是智慧也会这样流，【175e】我挨你坐就太值了；那样的话，我想，你的许多美不胜收的智慧就会流到我身上来。我的智慧既浅陋，又跟梦一般不可靠；⁵⁰你的智慧耀眼得很，前景无量；⁵¹你年纪轻轻，就显出如此光彩夺目的聪明才智，就在前天，⁵²三万多希腊人已经亲眼目睹你的如此才智。⁵³

klassische Athen: Demokratie und Machtpolitik im 5. und 4. Jh. V. Chr. (《古典的雅典：公元前5至前4世纪的民主和权力政治》)，Darmstadt 1999。悲剧与雅典民主政制的关系，参见 J. Dalfen, *Was hat die Tragödie mit Athen zu tun? Die Hereinholung des Mythos nach Athen und die Demokratisierung des Mythos in Athen* (《悲剧与雅典究竟是什么关系？——将神话带进雅典以及在雅典将神话民主化》)，见 Dassmann 编，*Chartulae*, Münster 1998，页 70—86。

⁴⁹ 用羊毛管子把满杯里的水输到空杯，是一种淘气捣蛋的玩法。这里用来比喻智术师派的智慧观：智慧或美德可以通过讲授从老师身上传输到学生身上。

⁵⁰ 柏拉图的苏格拉底不止一次说自己的智慧不可靠，像梦一样，只是有时显得正确。参见《斐多》60e—61a，《泰阿泰德》171d。人的主观见解有如“梦”的说法，并非柏拉图的发明，早见于赫拉克利特（参见《前苏格拉底残篇》，B89）和品达（参见 8.Pythischen Ode, 95）。

⁵¹ 苏格拉底在此嘲讽智术师派的教育，对观色诺芬《会饮》（1、5）中苏格拉底对智术师派教育的怀疑。

⁵² 【译按】B 本译作“昨天”，S 本译作“刚前不久”；A、U 本译作“前天”。

你这猖狂的家伙 (ὕβριστής), 苏格拉底, 阿伽通说。关于智慧的事, 咱俩待会儿再打嘴巴官司, 让狄奥尼索斯 (Διονύσῳ) 当判官。⁵⁴ 现在请先好好用饭。⁵⁵

【176a】接下来, 阿里斯托得莫斯【对我】说, 苏格拉底躺到榻上吃饭, 其他客人也还在吃; 他们献上祭酒, 齐唱赞神歌, 履行了所有例行仪式, 然后, 开始会饮。⁵⁶ 阿里斯托得莫斯【对我】讲, 泡赛尼阿斯 (Πausanias) ⁵⁷ 首先开口说了下面一番话: 哥儿们, 他说, 今天这酒怎样个喝法对咱们才最轻松? 就我来说, 不妨告诉诸位, 昨天的酒还没有全醒过来, 需要透透气。我想, 在座诸位大多也差不多, 因为你们昨天都来了。诸位想想看, 咱们【176b】怎样才能喝得舒服点。⁵⁸

⁵³ 阿伽通的第一部悲剧上演时, 观众有三万多人。R 本注: 雅典的狄奥尼索斯剧场 (Dionysostheater) 从规模来看能容纳约一万五千人, Arkadien 的剧场最多容纳两万人, 但实际的观众人数通常要多得多; 苏格拉底所谓三万之众, 当理解为比喻观众很多的说法。

苏格拉底对高尔吉亚的弟子阿伽通装模作样的“赞美”, 对观色诺芬《会饮》(1、4) 中苏格拉底装模作样“赞美”智术师派弟子卡力阿斯 (Καλλίας)。【研究文献】D. Tarrant, *The touch of Socrates*, in *Classical Quarterly*, (8) 1958.

⁵⁴ 这里的狄奥尼索斯既指酒神, 也指戏剧神: 悲剧演出带酒神面具, 酒神是悲剧艺术的象征之王——戏剧神, 悲剧竞赛的最高判官是酒神。【译按】这似乎暗示, 柏拉图要用自己的对话作品与悲剧诗人竞赛。

阿伽通在此宣告了一场智慧比赛, 对观色诺芬《会饮》(1、6) 中卡力阿斯宣告智慧比赛; 诗人与哲人比智慧, 对观色诺芬《会饮》第5章 (亦参4、20) 的比美。

⁵⁵ 推延哲学问题, 亦见于色诺芬《会饮》(2、7)。

⁵⁶ 会饮前的例行仪式共六项: 1、用纯酒祭 agathos daimon【美好的神灵】; 2、洁净桌子; 3、洗手; 4、客人们献花环; 5、三祭酒 (一祭奥林匹斯的宙斯和众神, 二祭诸英雄, 三祭宙斯, Soter); 6、齐唱敬宙斯神的歌。

⁵⁷ 雅典人, 与阿伽通关系非常亲密, 柏拉图的《普罗塔戈拉》(315d-e) 提到, 泡赛尼阿斯是阿伽通的有情人。在色诺芬笔下, 泡赛尼阿斯显得代表粗俗的男性色鬼, 在柏拉图笔下, 则显得代表精致的感官爱欲。

⁵⁸ 从吃饭过渡到谈论, 对观色诺芬《会饮》2、1。

阿里斯托芬（Ἀριστοφάνης）⁵⁹接过话头：你说得太对了，泡赛尼阿斯，今天喝酒再怎么也得悠着点！昨天我喝得太猛，醉得不行。

阿库美诺的儿子厄里克希马库斯听到后附和说：说得没错！不过，我还得听听诸位中有个人怎么说，看他今天酒量如何，阿伽通，你呢？

简直不行，阿伽通答道，今天我也不胜酒力。⁶⁰

【176c】那么，厄里克希马库斯说，你们几位海量级的今儿都不行，我们几个——我、阿里斯托得莫斯、斐德若和其他几位，今儿就可算行的了；我们从来酒量就不行。我当然没有把苏格拉底算在内，他两样都行，我们把他算在哪边他都会满意。⁶¹既然在座各位今儿都不贪酒，我不妨正儿八经说说醉酒是怎么回事儿，不会有人烦我罢。我一向认为，

⁵⁹ 伟大的古希腊喜剧诗人（约公元前445—前388年），曾写作喜剧《云》（公元前423年）讽刺苏格拉底，写作 *Thesmophoriazousai*（公元前411年）讽刺阿伽通。柏拉图在《申辩》（18b—c）中提到，他参与指控苏格拉底；但在《会饮》中，阿里斯托芬看起来与苏格拉底很熟络。【译按】阿里斯托芬的《云》中出现了苏格拉底，我们不能以为那就是历史的苏格拉底；同样，《会饮》中出现了阿里斯托芬，我们不能以为那就是历史的阿里斯托芬。“柏拉图清楚地提醒我们，他想要我们去鉴赏的是这场事件的品质和教益——就像我们鉴赏神话故事，而非去鉴别它与史实的关系。” K.J.Dover, *Aristophanes Clouds*（《阿里斯托芬〈云〉笺注》），edited with intro. & commentary, Oxford 1968, 页xx, 注3。

⁶⁰ 【研究文献】Robert Renehan, *Some passages in Plato*, in *Greek Roman and Byzantine Studies*, (22) 1981.

⁶¹ 苏格拉底不醉（亦参214a、220a、223c—d）；在色诺芬的《会饮》中（8、24），苏格拉底被说成“微醉”。【译按】醉（μῆθη）在古希腊经常被用来描绘无知（ἀγνοῖα）状态：人陷入现世沉沦和自我离异的状态——沉醉的对立面是清醒（νῆψις）。这个对立的比喻是前苏格拉底哲人的发明：恩培多克勒和赫拉克利特把μεθύων【无知】与找到νῆψιν【真理】对立起来（《前苏格拉底残篇》，132/133、117/118）；到了希腊普化时代，这种对比的比喻变得十分流俗——斐洛也喜欢用这样的比喻。从灵知派文本 *Rechter Ginza* 可以看到，这种比喻甚至成了一种学说：人的尘世生活远离神性真理，必须从这种 μῆθη ἀπ' οἴνου（沉醉于葡萄酒）的状态中摆脱出来。参见 Victoria Arnold-Döben, *Die Bildersprache der Gnosis*（《灵知派的形象语言》），Köln 1986, 页62—63。

【176d】从医术来看，十分清楚，醉酒对人实在有害。我自己就不会饮酒过量，也不劝人饮酒过量，尤其像前天那样的场合，当时已经有人喝得昏昏沉沉的了。⁶²

阿里斯托得莫斯【对我】说：的确如此，米利努人斐德若（Φαίδρον τὸν Μυρρινούσιον）⁶³ 这样插嘴说。我向来听你的话，尤其在你说到医术的事情时；不过，今儿其余各位也该好好想想你的话。

【176e】听见这话，所有人都一致同意，这次会饮不往醉里喝，喝多少各人随意。

既然都同意（δέδοκται），厄里克希马库斯接下来说，喝多少各人随意，不得强劝，那么，我进一步建议（εἰσηγοῦμαι），让刚才进来的那个吹箫女（αὐλητρίδα）⁶⁴ 走算了；她可以吹给自己听，或者如果她乐

⁶² 色诺芬提到（《远征记》，6：1：30），会饮时通常要选出一个“酒令”（συμποσίαρχος）；Alexis 残篇 21 提到，被选中的人可以任意定规矩。阿伽通家的这次会饮没有选任何人当酒令，但厄里克希马库斯在这里（176b5—177e6）实际上是“酒令”——后来，喝醉了的阿尔喀比亚德大叫“我选自己当酒令”（213e9）。要求饮酒适量，对观色诺芬《会饮》2、24—27。【研究文献】G.J. de Vries, *Marginal notes on Plato's Symposium*, in *Mnemosyne*, (33) 1980.

⁶³ 即柏拉图《斐德若》中的主角，在《普罗塔戈拉》中（315c），斐德若被描画为智术师希庇阿斯（Hippias）的学生，对神话传统持怀疑态度；但他天性可爱，童稚未泯，富有热情且兴趣多样——懂得希波克拉底医术，还能与希庇阿斯讨论宇宙学。在柏拉图作品之外，考据家找到的有关斐德若的材料极少——据考订，斐德若生于大约公元前 450 年，前 415 年雅典发生了一场内乱，一些文人被控亵渎宗教罪而被逐出雅典，斐德若就在其中，直到前 404 年才回到雅典，然后没几年就死了——其遗孀在前 393 年再婚；据说苏格拉底临终那天，斐德若也在场，但柏拉图没有提到他。参见 Ernst Heitsch, *Phaidros: Übersetzung und Kommentar*（《“斐德若”：今译今注》），Göttingen 1997，页 74。

⁶⁴ αὐλοὶ 是竖着单支或双支吹的箫（【译按】从古希腊瓷瓶会饮图上可以见得），音色比较尖利。箫与竖琴同为替抒情诗伴唱（古希腊抒情诗均可唱）的乐器，而且分属不同的神：箫属狄奥尼索斯神，竖琴属阿波罗神。在柏拉图笔下，吹箫的和制箫的艺人统统被理想的国家拒之门外；参见《理想国》（399d—e）、《礼法》（812c—813a）。

意的话，吹给这院里的女人们听，这样，今天我们就可以在一起好好侃。

⁶⁵ 侃什么呢，要是诸位愿意侃，我倒有个建议。⁶⁶

【177a】在座的人都说愿意侃，要厄里克希马库斯把建议说出来。

于是，厄里克希马库斯说，我的话得用欧里庇得斯的《墨兰尼普》（τὴν Εὐριπίδου Μελανίππην）里的一句来起头，因为，“我要讲的话并不是我的”，而是斐德若的。⁶⁷ 斐德若好几次忿忿不平地对我讲：说

吹箫女是吹箫的女奴，从古希腊的瓷瓶图上可以见到。在会饮场合，要是有人醉了，这些女孩子更喜欢客人把自己当作性陪伴，而非唱歌的陪伴。打发吹箫女离开，可对勘《斐多》开头苏格拉底让克力同送走女人（苏格拉底的老婆）；在色诺芬的《会饮》（2章和9章）中，吹箫女则起着重要作用。

【译按】当古典语文学教授时，尼采考证过古希腊的诉歌（ἐλεγεῖον，一种五音步的双行诗【ποίημα δι' ἐλεγεῖον】）的起源，与这里说到的箫相关：诉歌是由吹箫（αὐλός）来伴唱的诗（其它抒情诗由竖琴伴唱）。Elegie 一词源于亚美尼亚语——亚美尼亚语的 Elek 就是古希腊语的 αὐλός，其音律传到希腊人那里，就叫做 ἑλεγος（ἐλεγεῖος），ἐλεγεῖον，通常带有悲伤品格，七贤时期就很兴盛。后来，诉歌不再仅是哀诉，甚至不再由箫伴唱，成了双行诗，风格与铭文相近，而且变得政治化——表达对政治—伦常时事的看法和感受。诉歌在什么场合成了双行诗？——会饮场合，所有最早的诉歌都是为会饮场合写的（在这里，尼采讲了一句令人费解的话：“柏拉图式〈会饮〉的σωφροσύνη【明智】是诉歌之母”）。波斯战争以后，诉歌成了书面文学，可以传授，政治家、悲剧诗人、史家（修昔底德）、哲人（恩培多克勒、柏拉图、亚里士多德）都写诉歌。参见 Friedrich Nietzsche, *Zur Vorlesung: Die griechischen Lyriker*（〈备课讲稿：古希腊抒情诗人〉），见 *Frühe Schriften*（《早期文稿》），卷五，Carl Koch/Karl Schlechta 编，München 1994，页 378—381。

⁶⁵ 提出理智性的闲侃，亦见于色诺芬《会饮》3、2。

⁶⁶ 这段定喝酒规矩的描写，看起来像民主政治中的议会商讨，群龙无首。厄里克希马库斯提建议一段，反映了典型的雅典民主实践。当在场的都同意这次不逼酒，厄里克希马库斯就提议，先陈述理由（打发吹箫女走），然后提出建设性建议；当其他人赞成愿意听，他才继续说自己的建议。

⁶⁷ 《墨兰尼普》仅存残篇，这里套用的是残篇 488 中的“这话不是我的，而是我母亲的”；残篇接下来还写道：天地一体，当天地相互分离，它们便生育出万物，赠给万物光亮、树木、飞鸟、野兽，还有海中的生物和会死的人种。

起来就让人生气，厄里克希马库斯，诗人们作歌作颂把别的神都写遍了，独缺爱若斯⁶⁸这如此德高望重、如此了不起的神；诗人一大堆，何曾见过哪个诗人为爱若斯写过一篇颂辞（ἐγκώμιον）？不妨【177b】瞧瞧那些个可爱的智术师们（τοὺς χρηστοὺς σοφιστάς）——比如那个了不起的普罗狄科斯（Πρόδικος），⁶⁹ 写了多少辞赋一类来赞颂赫拉克勒斯（Ἡρακλέους）⁷⁰和别的什么；⁷¹更让人称奇的是，前不久我见到一个

欧里庇得斯写作了近九十部剧作，大多都保存到古代希腊时代结束。柏拉图不信赖悲剧诗人，尤其欧里庇得斯，但这不妨碍柏拉图在作品中多次引用：《高尔吉亚》（484e、492e）、《泰阿泰德》（154d）、《理想国》（568a—b）。

⁶⁸ Ἔρως这个词原义指任何强烈的欲望，在荷马那里（写作 ἔρως）也指饮食方面的好胃口；但通常用法指强烈的爱恋（英文表达：be in love with...，希腊文作 ἐρᾶν，在史诗和诗歌作品中为 ἐρασθαι；或者 fall in love with...，希腊文作 ἐρασθῆναι）。这种欲求尤其指向性爱对象，除非修辞用法或幽默，这个词不会用于同伴、小孩子、兄弟姐妹、主奴之间和统治者与臣民之间。ἔρως也被尊为神，也就是人们在美术作品中看到的那个带翅膀的小天使。因此，ἔρως有两个基本词意：首先是作为人的一种强烈欲求的情感和行为、尤其性爱方面的情感和行为（【译按】因此当译作【欲爱】、【情爱】、【爱欲】，引伸义为【热情】、【热爱】），然后特指爱神。由于希腊文本来并不区分大小写，因此得从具体上下文来判定ἔρως当译作【爱欲】、【情爱】还是译作【爱神】。【译按】经现代古典语文学家校勘编辑的《会饮》希腊原文本已经区分这个词的大小写，但《会饮》的基本主题之一是：Ἔρως是否是神，凡大写的时候均译作【爱神】显然不妥。为了体现这一基本论题，许多场合大写的Ἔρως仍音译为【爱若斯】。现代西文本来就是音译，因此没有这样的问题。

⁶⁹ (Keos 的) 普罗狄科斯是著名智术师，非常考究词义，尤其注意区分看起来词义相同的语词，据说苏格拉底也听过他讲修辞术。柏拉图作品提到他的地方有：《卡尔米德》（163d）、《普罗塔戈拉》（341a）、《美诺》（75e、96e）、《克拉提鲁》（384b）、《申辩》（19e）、《拉克斯》（197d）、《欧绪德谟》（277e、305c）、《斐德若》（267b）、《泰阿泰德》（151b）。色诺芬转述过他写的著名寓言“十字路口上的赫拉克勒斯”（《回忆苏格拉底》，卷二，1）。

⁷⁰ 神话传说中的半神式英雄，宙斯和 Alkmene 所生之子，在古希腊被尊为民族英雄。

⁷¹ 【研究文献】G.J. de Vries, *Marginal notes on Plato's Symposium*, in *Mnemosyne*, (33) 1980.

有智慧的男人写的一本书 (βιβλίω ἀνδρὸς σοφοῦ), 大肆赞颂盐的益处; 你还可以看到有人赞颂其他许多【176c】类似东西的辞章。人们居然会为这种东西抛洒力气, 却没有哪个人写过一首诗来颂扬爱若斯。可见, 一个如此了不起的神被人忽略到何等地步!

我觉得, 斐德若的话完全对。我愿意同斐德若一起为爱若斯作奉献, 讨爱若斯欢心; 所以, 我在想, 何不如今天趁大家聚在这里, 利用这时机礼赞爱若斯。要是【177d】你们不反对, 今天我们就有得讲了。我提议咱们从左到右顺着来, 各人尽自己所能作篇优美的颂辞来颂扬爱若斯。⁷² 斐德若该打头炮, 因为他躺在最上头, 又是要讲的话题之父 (πατὴρ τοῦ λόγου)。⁷³

没有谁会投票反对你, 厄里克希马库斯, 苏格拉底说, 我肯定不会反对。因为, 我除了懂情事 (ἐπίστασθαι ἢ τὰ ἐρωτικά), 别的都不懂;⁷⁴ 阿伽通和【177e】泡赛尼阿斯也不会反对,⁷⁵ 阿里斯托芬更不会反

⁷² 【研究文献】David L. Roochnik, *The erotics of philosophical discourse*, in *History of Political Thought*, (4) 1987.

⁷³ 这些榻摆成一个圈, 客人们被要求“从左到右”(ἐνὶ δεξιᾷ)发表讲辞, 因此, 斐德若最先轮到, 苏格拉底最后轮到。

⁷⁴ 亦参《泰阿格斯》(Theages, 128b)。苏格拉底如此宣称, 显然胸有成竹——有第俄提玛的教导作为支撑。【译按】苏格拉底经常说自己无知, 这里却说“懂情事”, 申明自己是爱欲之人(有热情的人), 可能并非仅仅是柏拉图的游戏笔法。按伯纳德特的解释,《理想国》将好的政治秩序与好的灵魂秩序联系起来, 所谓好的灵魂秩序指灵魂中的精神(理性)部分能支配欲望部分, 从而服从正义的美德, 因为, 正义的自然基础是灵魂中的精神部分, 所谓僭政对应的正是灵魂秩序中精神的统治被欲望推翻了(《理想国》, 573a—8b)。与《理想国》联系非常紧密的《蒂迈欧》也没有把爱欲看作人的本性基质(《蒂迈欧》, 90e—91a), 从而, 爱欲属于政治的事情。柏拉图的苏格拉底在这里声称自己只“懂情事”, 如此“限制”似乎在表白, 自己没有能力让心目中最好的城邦得以实现, 为此还得倚赖于哲人和政治家(《蒂迈欧》, 19c—20a)。参见, Seth Benardete, *Socrates and Plato: The Dialectics of Eros* (《苏格拉底与柏拉图: 爱欲的辩证法》), München 2002, 页 35。

关于苏格拉底作为有情人的说法, 详见 216d; 这一说法亦见于色诺芬《会饮》

对，他总泡在狄奥尼索斯和阿佛罗狄忒（Διόνυσου καὶ Ἀφροδίτην）⁷⁶那里；我看，其余在座各位都不会反对。只是，我们这些躺在后面的有点划不来；不过，躺在前面的要是讲得头头是道、讲得漂亮，咱们也值了。好吧，斐德若开始罢，为咱们赞颂爱若斯，祝好运！

大家一致赞成这番话，【178a】跟着苏格拉底怂恿斐德若。每个人当时讲的话，阿里斯托得莫斯已经记得不太清楚，他对我讲的，我也记得不大全。好在我还记得值得记住的那些，且让我给你们细说。⁷⁷

8、2。

⁷⁵ 两人并提，暗含两人有同性恋关系。尽管人们对大多数同性恋爱不会感到奇怪，在这里碰到的阿伽通与泡赛尼阿斯之间的关系（亦参 193b—c），还是会觉得有点不同寻常。

⁷⁶ 阿佛罗狄忒是掌管性爱和性美的女神，其神性职分就是做爱（τὰ ἀφροδισια，动词 ἀφροδισιάζειν），成为性欲、性感的象征；在古希腊文学中，阿佛罗狄忒与爱若斯有时没有明确区别（详见 180c3 以下）。狄奥尼索斯的隐喻是酒，苏格拉底这话暗指阿里斯托芬整天泡在性和酒中。

希腊人并没有混淆“性欲”（ἐπιθυμία，动词 ἐπιθυμεῖν）与“爱欲”，两者的区分是“数量上的界定”（参见《前苏格拉底残篇》，Prodicus, B7）：爱欲是“双方的欲求”（desire doubled），也就是相互的吸引（【译按】可比较今天西方世界中 sexual 读物与 erotic 读物的区分）；因此，爱欲总与个人的外貌相关，或者说，爱欲是受到漂亮外表的吸引。由此可以理解，爱欲总是与 καλός（漂亮、英俊、迷人）相关。

⁷⁷ 讲述方式可对观色诺芬《会饮》1、1。【研究文献】C.J. Classen, *Bemerkungen zu zwei griechischen Philosophiehistorikern*, in *Philologus*, (109) 1965.

斐德若的讲辞⁷⁸

刚才我已经讲过，阿里斯托得莫斯【对我】说，斐德若头一个讲，他是这样开头的：⁷⁹爱若斯是个伟大的神，在人们和神们中最神奇（θαυμαστός ἐν ἀνθρώποις τε καὶ θεοῖς），⁸⁰从许多方面看都值得称颂，尤其出身方面。

因为，爱若斯算年纪最大的神，【178b】这本身就是一种尊荣，斐德若说。凭据就是，爱若斯没有父母，从来没有谁——诗人也好、讲故事的人也好，提到过爱若斯有父母。倒是赫西俄德（Ἡσίοδος）说过：

最开先是浑沌，

随后，

大地以宽阔的胸脯，铺展出安稳的处所，

然后是爱若斯。⁸¹

赫西俄德说的是，继混沌之后就有了大地和爱若斯。帕默尼德（Παρμενίδης）⁸²说到创生时也讲，

⁷⁸ 【研究文献】Robert Nola, *On some neglected minor speakers in Plato's Symposium: Phaedrus and Pausanias*, in *Prudentia*, (22) 1, 1990.

⁷⁹ “轮着讲”从这里开始，直到 222b 结束；对观色诺芬《会饮》3 至 8 章。

⁸⁰ 这是说到爱若斯时的套话（亦参 178c、186a、195a—c、202d、218b），对观色诺芬《会饮》8、1。

⁸¹ 见赫西俄德，《神谱》，第 116 至 120 行，斐德若的引用是掐头去尾的引法。【译按】此处的仿宋体部分，希腊原文排为诗行——“爱若斯”一词出现在 120 行：

最先产生的确实是卡俄斯（混沌），其次便产生该亚——宽胸的大地，所有一切〔以冰雪覆盖的奥林波斯山峰为家的神灵〕的永远牢靠的根基，以及在道路宽阔的大地深处的幽暗的塔耳塔罗斯、爱神厄罗斯——在不朽的诸神中数她最美，能使所有的神和所有的人销魂荡魄呆若木鸡，使他们丧失理智，心里没了主意。（张竹明译本，北京：商务版 1991）

⁸² 南意大利 Elea 人（约前 515—前 445），重要的前苏格拉底哲人之一，除同名的对话外，柏拉图提到他的地方主要有：《会饮》（两次，参 195c）、《泰阿泰德》（183e）、

所有诸神中，最先出生的就是爱若斯。⁸³

【178c】阿库西勒俄斯（Ἀκουσίλεως）⁸⁴【说的】也与赫西俄德一样。所以，从许多方面看，人们都同意爱若斯在众神中年纪最大。⁸⁵不仅年纪最大，爱若斯对于我们来说还是最美好的事物的起因（μεγίστων ἀγαθῶν ἡμῖν αἰτιός）。我就不晓得，还会有什么是比一个人在年轻时就得到可爱的有情人或有情人得到可爱的情伴（ἢ ἐραστῆς χρηστός, καὶ ἐραστῇ παιδικά）更好的事情了。⁸⁶人想要过上美满日子，就得不是靠什么家世、名望、财富之类，而是靠【178d】像情爱这样的东西（τοῦτο...，ὥς ἔρως）来引导自己的一生。我的意思是什么呢？意思是，对丑恶的事情有羞恶感，对美好的东西有追逐热情（τὴν ἐπὶ μὲν τοῖς αἰσχροῖς αἰσχύνην, ἐπὶ δὲ τοῖς καλοῖς φιλοτιμία ν）；要是没有这些，无论国家还是个人，都做不成什么伟大、美好的事

《智术师》（217c、237a、241d、242c）。【译按】旧译“巴门尼德”，与音译差得较远，此从朱译。

⁸³ 【译按】这句话希腊原文排成诗行。《前苏格拉底残篇》，B13：πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων。亚里士多德（《形而上学》，984b26）、普鲁塔克（*mor.* 756F）以及 Sext（*adv.dom.* III 9）、Stob（I 9, 6）、Simpl（*Phys.* 39）都引用过这段话。参见 Ernst Heitsch 编辑、德译、注疏，*Parmenides: Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*（《帕默尼德：本体论、逻辑、自然知识的开端》），Heimeran/München 1974，页 190。【研究文献】J.S. Morrison, *Four notes on Plato's Symposium*, in *Classical Quarterly*, (14) 1964.

⁸⁴（Argos 的）阿库西勒俄斯，《谱系》（*Genealogien*）三卷的作者，该书实际上是赫西俄德《神谱》的改写（成散文）、补充，在公元前 5 世纪中期流传颇广。

⁸⁵ 亚里士多德在《形而上学》（卷一 984b23—31）中的说法，可以支持斐德若的这一讲法：从宇宙论上讲，所有存在物中总有一个是第一原因。亚里士多德把这种看法归在恩培多克勒名下。

⁸⁶ 爱若斯带来最大的福气，对观色诺芬《会饮》4、14。【研究文献】Robert Renehan, *Some passages in Plato*, in *Greek Roman and Byzantine Studies*, (85) 1990, 页 120—126。

情。⁸⁷可以断言，一个正在爱恋的男子汉要是做了什么丢人事，或受人欺辱连声也不敢吭，最让他觉得无地自容的，肯定既非被他父亲、也非被他朋友或其他什么人正巧瞧见了，【178e】而是被自己的情伴瞧见了。一个情伴做了什么丢人事，正巧被自己的有情人瞧见了，同样会无地自容得不行。所以，要是能想出什么法子，全由有情人和情伴来组建一个城邦或一支军队，他们就会把自己【的生活】治理得再好不过了，因为，人人都会尽量不丢人现眼，还要相互争风吃醋；⁸⁸【179a】要是这样的人一起打仗，只需很少数量就可以战胜所有的人了。⁸⁹ 因为，一个有情人要是想临阵逃跑或丢盔弃甲，固然怕被其余的人看见，但更怕被自己的情伴看见，与其被看见，多半不如战死算了。再说，自己的情伴置身险境时，没有哪个有情人会丢下不管、不去救他；⁹⁰ 有情人不至于会胆小到那程度，因为，爱若斯总会激发有情人身上的好品德，使他能将自己天性中最好的品质（τῷ ἀρίστῳ φύσει）【179b】发挥出来。总之，

⁸⁷ 爱欲让人产生追逐感和羞耻感的说法，对观色诺芬《会饮》4、15。

⁸⁸ 【研究文献】J.G. de Voto, *The Theban sacred band*, in *Ancient World*, (23) 1992; G.J. de Vries, *Marginal notes on Plato's Symposium*, in *Mnemosyne*, (33) 1980.

⁸⁹ 178e 至此一段关于由有情人和情伴组成的军队战无不胜的说法，亦见于色诺芬《会饮》8、32。这样一支军队事实上有过——忒拜人组成的“圣队”（Heiligen Schar der Thebaner），且在公元前 371 年的 Mantinea 战役中表现出色。这支“圣队”的组建在前 379—前 378 年，因而成为确定《会饮》写作时期的内证之一。

⁹⁰ 甘愿为情伴冒险，对观色诺芬《会饮》4、14。

正如荷马所说，神在英雄胸中“鼓起几分勇气”，⁹¹爱若斯对于有情人也如此，使他成为有勇气的人。

再说，惟有相爱的人（οἱ ἐρώντες）才肯替对方去死，不仅男人这样，女人也如此。珀利阿斯的女儿阿尔刻斯提（Πελίου θυγάτηρ Ἀλκηστis）向【我们】希腊人充分证明，这是真的：只有阿尔刻斯提肯替自己的丈夫去死，虽然她丈夫有父【179c】有母。⁹²阿尔刻斯提对丈夫的情爱超过了父母对儿子的疼爱（φιλία），⁹³相形之下，父母与儿子有如路人，只有名字相属而已。阿尔刻斯提成就的

⁹¹ 参见《伊利亚特》，卷十 482—484（雅典娜给狄奥墨得斯【Diomedes】打气）：他这样说，目光炯炯的雅典娜鼓舞起 / 狄奥墨得斯胸中的力量，他挥剑四砍 / 死者悲惨地呻吟，鲜血染红泥土。

卷十五 262（阿波罗给赫克托尔打气）：阿波罗这样说，给士兵的牧者灌输力量。

虽然这里的“神”用了定冠词，并非特指爱若斯；在希腊文中，“这个神”的说法通常指“某个神”；“英雄”（ἥρώων）在希腊人的感觉看来，就是半神。爱若斯在英雄胸中“鼓起几分勇气”，对观色诺芬《会饮》4、15。

⁹² 阿尔刻斯提的丈夫阿德墨托斯（Admetus）命定早早病死，阿波罗将命定神们灌醉，然后说服命定神们让阿德墨托斯摆脱早死之命，命定神们答应了，但条件是得有一人替死。没有谁愿意替死，其父母虽然年老，也不肯替死，惟有妻子阿尔刻斯提愿意。神们后来嘉奖她，让她死后复活。参见欧里庇得斯的悲剧，《阿尔刻斯提》。

⁹³ 这里可以见出情爱与其他两个与爱相关的希腊语词的差别：φιλία（动词为φιλεῖν）含义要宽泛得多，可以用来表达民族之间的情感、同事之间的情感、亲属性的尤其血缘性的爱（子女、父母），但也可以用来表达亲密朋友之间甚至夫妻和有情人之间（带性欲望）的爱：φιλεῖς ἐμέ【你爱我吗？】既可以带性爱含义（参见色诺芬，《会饮》，9：6），也可以仅仅表达亲密和熟络（参见阿里斯托芬，《云》，82行）。再就是ἀγάπη和ἀγαπᾶν（【译按】：可译作【挚爱】），这个词因为《新约》中保罗书信的用法而成了纯粹精神性的情感表达。不过在古典时期的希腊文中，这个语词所表达的【爱】同样带有性感成份。阿提卡早期陶瓶彩绘中有一个半裸女人图，她懒洋洋地躺在床上喝酒，名字就叫 Ἀγάπη。看来，无论哪种爱的情感，都有人【性】的身体成分。

行为，不但人们、连神们也视为壮丽之举。成就过壮举的人何其多，但从神们那里得到稀罕奖赏的——让其灵魂从阴间回到阳间的，数都数得出：神们让阿尔刻斯提死后还魂，表明他们非常赞赏阿尔刻斯提【179d】之举。⁹⁴ 由此可知，连神们也特别敬重情爱的火热和品性（τὸν ἔρωτα σπουδῇν τε καὶ ἀρετὴν）。俄阿格洛斯的儿子俄耳菲斯⁹⁵（Ὀρφέα δέ, τὸν Οἰάγρου）被神们遣离阴间时，就没有如愿以偿：神们没有让俄耳菲斯得到老婆，只让他瞧了一眼妻的魂影；因为，神们觉得，俄耳菲斯太怯懦，虽为竖琴师，却不像阿尔刻斯提那样敢为情死，一心只想活够岁数走到阴间。所以，神们惩罚俄耳菲斯，让他死在女人们【179e】手里。⁹⁶ 忒提斯的儿子阿喀琉斯（Ἀχιλλέα τὸν τῆς Θέτιδος）

⁹⁴ 这一传说因欧里庇得斯的悲剧《阿尔刻斯提》而闻名，不过，传说的基本情节是，冥王把阿尔刻斯提放回去了；在欧里庇得斯的剧中，是赫拉克勒斯把阿尔刻斯提从坦塔洛斯神那里抢回来的，当时坦塔洛斯神已经快要把阿尔刻斯提领进下界了。

⁹⁵ 俄耳菲斯是希腊神话传说中著名的竖琴诗人，其歌声令铁树发芽，兽石感动。其妻欧律狄刻（Eurydice）被蛇咬死，俄耳菲斯虽然怀念甚切，仍然活足天年才到阴间，求冥王准他带妻子回人世（后世诗人对此有过描写，参见密尔顿，*Il Penseroso*，104—108行）。受俄耳菲斯音乐感动，冥王准了他的要求，但要他的妻跟在后面走，未到阳间之前不准他回头看。快到阳间时，俄耳菲斯忍不住回头看了妻子一眼，从此永远不见妻子。俄耳菲斯被缪斯们变成一滴滴眼泪，浮在水流上还在哀唱（后世诗人的描写参见 Lycidas，58—64行）。

公元前7至前6世纪的许多民间诗歌都归到了俄耳菲斯名下，这些诗歌大多描绘灵魂的来世命运，提供灵魂获得来世福气和避免来世霉气的指引，从而有“俄耳菲斯生命术”之称。在这里，通过贬俄耳菲斯，柏拉图笔下的斐德若显得完全拒绝哀愁和哀诉的音乐（诗）。柏拉图非常看重音乐的教育作用，因此要求音乐（诗）有益于灵魂健康，不可给人哀绵绵的东西。参见《理想国》424b以下、《礼法》800a以下。柏拉图作品中涉及俄耳菲斯的地方主要有：《申辩》41a；《普罗塔戈拉》315a、316d；《伊安》533c、536b；《克拉底鲁》400c；《理想国》364e、620a；《礼法》669d、677d、782d、829e、886c。

⁹⁶ 这里讲的是俄耳菲斯传说的一个变文，与流行的不同。Z本注：传说俄耳菲斯被

的际遇就不同，神们尊敬他，死后让他去了福人岛（μακάρων νήσους）。⁹⁷ 阿喀琉斯从他母亲那里得知，如果他杀了赫克托尔（Ἑκτορα），自己也得死，如果不杀，就会平安回家，享足天年。⁹⁸ 尽管如此，阿喀琉斯宁可勇敢地去救自己的有情人帕特洛克斯（τῷ ἐραστῇ Πατρόκλῳ）**【180a】**替他复仇，不仅敢为有情人死，而且紧随有情人被杀死。神们极其钦佩阿喀琉斯，就因为阿喀琉斯懂得看重自己的有情人。埃斯库罗斯（Αἰσχύλος）⁹⁹把阿喀琉斯写成帕特洛克斯的有情人

酒神的女信徒们撕死。

⁹⁷ 按《奥德赛》卷十一 467 以下，阿喀琉斯同其他死者一起去了阴曹地府。许多传说中的英雄死后灵魂住在福人岛（参见品达，Olympian Odes, 2: 79 以下；赫西俄德，《工作与时日》，170-173。【译按】中译本为 165-169a）：

有些人为了美貌的海伦渡过广阔的大海去特洛伊作战，结果生还无几。但是诸神之父、克洛诺斯之宇宙斯让另一部分人活下来，为他们安置了远离人类的住所，在大地之边。他们无忧无虑地生活在涡流深急的大洋岸边的幸福岛上，出产古物的土地一年三次为幸福的英雄们长出新鲜、香甜的果实。远离不朽的众神，克洛诺斯王统治着他们。

这个观念与荷马的埃琉西昂【Elysium】（参见《奥德赛》，卷四 561-569 行）相同：

宙斯抚育的墨涅拉奥斯，你已注定 / 不是死在牧马的阿尔戈斯，被命运赶上 / 不朽的神明将把你送往埃琉西昂原野 / 大地的边缘，金发的拉达曼提斯的处所 / 居住在那里的人们过着悠闲的生活 / 那里没有暴风雪，没有严冬和淫雨 / 时时吹拂着柔和的西风，轻声哨叫 / 奥克阿诺斯遣它给人们带来清爽 / 因为你娶了海伦，在神界是宙斯的佳婿。

⁹⁸ 参见《伊利亚特》卷九 410-416 行：

我的母亲、银足的忒提斯曾经告诉我 / 有两种命运引导我走向死亡的终点 / 要是我留在这里，在特洛亚城外作战 / 我就会丧失回家的机会，但名声将不朽 / 要是我回家，达到亲爱的故邦土地 / 我就会失去好名声，性命却长久 / 死亡的终点不会很快来到我这里。亦参卷十八，95 行以下。

⁹⁹ 三大悲剧家之一（公元前 525-前 455），柏拉图作品引到他的地方还有：《欧绪德

(Πατρόκλου ἐράν), 是在瞎编。阿喀琉斯不仅比帕特洛克罗斯俊美, 甚至比所有英雄们俊美, 胡子都还没有完全长出来, 肯定比帕特洛克罗斯小多了, 荷马就是这么说的。¹⁰⁰ 很清楚, 神们最敬重的品德, 就是

【180b】出自爱神的品德; 而且, 神们更惊叹、赞赏和奖赏的, 是情伴对有情人表现的情, 而非有情人对情伴表现的情; 爱神在有情人身上, 因而, 与情伴相比, 有情人更富于神性。这就是为什么, 神们更敬重阿喀琉斯而非阿尔刻斯提, 要送他去福人岛。¹⁰¹

所以, 我认为, 爱若斯在神们中间年纪最大、最受敬重, 也最有权引导人在生前和死后拥有美德和福气。¹⁰²

谟》, 291d; 《理想国》361b、362a、380a、381d、391e; 《斐多》, 108a。

¹⁰⁰ 荷马的确说帕特洛克罗斯年长于阿喀琉斯, 但没有说小很多, 也没有说两人有同性恋关系(参见《伊利亚特》卷二 673 行、尤其卷十一 786 行以下); 斐德若引用古诗时加油添醋, 可见这毛病不是现代人才有。埃斯库罗斯写的悲剧三部曲中, 提到阿喀琉斯与帕特洛克罗斯的爱情关系(参见残篇 135—136); 在 *Myrmidons* 中(残篇 228 以下), 埃斯库罗斯明确写到两人的“亲吻”和“屁股”; 古希腊陶瓶彩绘上描绘的典型的同性恋做爱方式, 就是主动方紧贴对方的屁股。埃斯库罗斯经常在剧中改编传说, 以适应自己时代的态度和兴趣。179e 至此一段关于阿喀琉斯与帕特洛克罗斯的关系的话题, 亦见于色诺芬《会饮》8、31。

¹⁰¹ 179b—180b 一段讲为情伴甘愿牺牲性命, 对观色诺芬《会饮》4、16。【研究文献】G.J. de Vries, *Miscellaneous Notes on Plato*, Amsterdam, 1975.

¹⁰² 所谓“幸福”, 指成功地实现、获得了自己希望实现、获得的(参见 205a), 因此, “幸福”(εὐδαιμονία)不是一种主观心理状态, 同样, ἀρετή在这里指的也非心性美德, 而是可见的品行。

泡赛尼阿斯的讲辞¹⁰³

【180c】阿里斯托得莫斯【对我】讲，斐德若的讲辞大致如此。斐德若说完后，有几个人讲了些什么，阿里斯托得莫斯记不大得了，他跳过那些话，接着讲泡赛尼阿斯说的。泡赛尼阿斯这样讲：

呃，斐德若，我以为，我们的话题好像定得不大对头，仅仅规定了赞颂爱若斯。要是爱若斯只有一个，倒还蛮好，可爱若斯哪止一个。既然不只一个，一开头就该搞清楚，我们要赞颂【180d】的是哪个爱若斯。现在，我就要来纠正这一点，把应颂扬的爱若斯是哪个先搞清楚，再与这位神的尊荣相称的方式赞颂他。我们大家都清楚，没有阿佛罗狄忒（Ἀφροδίτη）就没有爱若斯。¹⁰⁴ 若阿佛罗狄忒只有一个，爱若斯也就只有一个；若有两个阿佛罗狄忒，¹⁰⁵爱若斯也肯定有两个。

¹⁰³ 【研究文献】K.J. Dover, *Eros and Nomos: Plato's Symposium 182a—185c*, in *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, (11) 1964; D.K. Gallagher, *In praise of Pausanias: Dialectic in the second speech of Plato's Symposium*, in *Kinesis*, (6) 1974; G.J. de Vries, *Marginal notes on Plato's Symposium*, in *Mnemosyne*, (33) 1980; Vinciane Pirenne-Delforge, *Épithètes cultuelles et interprétation philosophique*, in *Antiquité classique*, (57), 1988; Robert Nola, *On some neglected minor speakers in Plato's Symposium: Phaedrus and Pausanias*, in *Prudentia*, (22) 1, 1990.

¹⁰⁴ 并非没有情就不会有性的欲望，泡赛尼阿斯要说的是，爱欲与阿佛罗狄忒（性欲）不可分离：“没有阿佛罗狄忒，就没有爱若斯”意为“没有性，就没有爱欲”。【译按】但爱若斯作为情爱既可以是异性之间的，也可以是同性之间的，阿佛罗狄忒作为性爱则似乎仅是异性之间的。

¹⁰⁵ 按赫西俄德《神谱》（190 前后），阿佛罗狄忒为“天”所生：“克洛诺斯用燧石镰刀割下其父的生殖器，把它扔进翻腾的大海后，这东西在海上漂流了很长一段时间，忽然一簇白色的浪花从这不朽的肉块周围扩展开去，浪花中诞生了一位少女。”按荷马《伊利亚特》卷五 370—430 行，阿佛罗狄忒是宙斯和狄俄涅（Dione）所生，被许配给火神赫斐斯托斯，后与战神阿热斯私通，私生子就是爱若斯（参见《奥德赛》，卷五 266 行以下）——阿伽通在讲辞中用到这一典故（参见 196d），泡赛尼阿斯借此表达有两个不同的阿佛罗狄忒。

阿佛罗狄忒作为神怎么会不是两个 (δύο τῷ θεά) 呢? 一个肯定年长些, 她没有母亲, 是天的女儿 (Οὐρανοῦ θυγάτηρ), 所以我们称她为“属天的”(Οὐρανίαν); 另一个较年轻, 是宙斯和狄俄涅 (Διὸς καὶ Διώνης) 的女儿, 我们把她叫做【180e】“属民的”(Πάνδημον)。¹⁰⁶ 所以, 爱若斯作为两个阿佛罗狄忒的伴侣, 也肯定有两个, 一个该叫“属民的爱若斯”, 另一个叫做“属天的爱若斯”。每个神当然都应该得到颂扬, 但得先搞清楚, 各位神各自是怎么回事。所有行为就其所为本身来说, 并没有美丑可言。¹⁰⁷ 【181a】比如, 我们现在的所为: 喝酒、唱歌、讲话, 本身都不关美的事。美不美, 惟有如何行事的方式才显得出来。做得美做得当, 所做的就美; 做得不当, 所做的就丑。情爱、爱神 (καὶ τὸ ἐρᾶν, καὶ ὁ Ἔρως) 也如此, 不能笼统地说美, 值得赞颂; 只有让人漂漂亮亮爱一回的那个爱若斯, 才美、才值得赞颂。¹⁰⁸

源于属民的阿佛罗狄忒的情爱十分【181b】普泛, 随缘 (ἄν τύχη)

¹⁰⁶ “属天的”(Οὐρανίος) 是雅典时代广为人知的用来称阿佛罗狄忒的代名词, 比如欧里庇得斯的 *Hippolytus*, 59 行: “属天的 Artemis 是宙斯的女儿”, 《残篇》781: 15—17: “属天的阿佛罗狄忒是宙斯的女儿”。这里的“属天”只是一种崇拜的说法, 并非指“天上的……”; 同样, πάνδημος 也是崇拜的说法, 并非指“地上的……”或鄙俗、低贱的, 而是指“受地上所有人 (而非某个家族或地区的人) 崇拜”。在雅典有两座阿佛罗狄忒庙, 一座在城中市场小丘上, 其中有非常著名的雕像家 Phidias 制作的阿佛罗狄忒拜像, 是属天的阿佛罗狄忒庙。属民的阿佛罗狄忒庙在雅典的 Akropolis 西南山坡上的功业庙 (Niketempel; 【译按】希腊文 νίκη 意为【得胜】) 下面, 自梭伦时代以来, 这里成了妓女聚集的地方。

【译按】πάν-δημος 的字面含义就是“泛一众”(用今天的说法: 人民大众), 亦可译作“普泛的”; S、U 本译作 *gemeine* 和 *all-gemeine*, “属天的”则译作 *himmlische*, A 本译作 *vulgar* 和 *heavenly*, Brisson 本译作 *Vulgaire*; B 本直接采用希腊文音译, 若汉语也用音译, 似不及义。

¹⁰⁷ 【译按】这里的“美丑”带有道德含义, 故 B 本译作“并没有高贵与低贱可言”。

¹⁰⁸ 关于美的说法, 亦参见 211b—c, 《大希庇阿斯》285a—b, 《斐德若》249d—257a, 《高尔吉亚》474d—475a, 《阿尔喀比亚德前篇》113c—114e。

芸芸而生，一般人沉湎的就是这位爱神。首先，这类人在爱的时候不是爱女人就是爱男孩，而且，爱的更多是他们的身体而非灵魂；¹⁰⁹再说，这些人所爱的都是些要多傻有多傻的人，因为他们只看重爱一回，根本不管爱得美还是不美。这些人的爱随机而生，只管去爱一回，不管这爱一回好还是不好。这种情爱源于年纪【181c】轻得多的那个性感神（ἀπὸ τῆς θεοῦ），¹¹⁰她的血缘中既有女的也有男的。¹¹¹

源于属天的性感神的情爱就不同了，因为这性感神的血缘中没有女性，¹¹²只有男性，所以，这情爱只是对少男的情爱（ὁ τῶν παίδων ἔρως）。再说，属天的性感神年纪较长，不至于欲火中烧。¹¹³这就是为什么，那些受这种情爱感发的人会转而爱男性，被天生比较强壮、更有理智的（νοῦν）男性吸引。¹¹⁴从这男童恋（τῇ παιδεραστίᾳ）本身【181d】人们可以明白，有的人纯粹是由这种【男童恋的】情爱驱使的：因为，他们要爱的与其说是少男，不如说是那些开始萌发理智的男子，只不过他们的胡子碰巧刚发芽而已。我想，有情人之所以要等情伴到这年龄才去爱他，是因为真的要和他相濡以沫、白头偕老，而不是要利用情伴年少无知，骗他、耍他，然后一脚踢开去追另一个。因而，应该有禁止爱小男孩这样的法律，¹¹⁵【181e】免得人们在尚未定型的人身上浪费太

¹⁰⁹ 同样的说法亦见于色诺芬《会饮》8、23。

¹¹⁰ 【译按】原文为阴性的“神”，西文译本通常译为“女神”（the goddess, die Göttin）；中译若译作“女爱神”实不易与“爱神”相区别。因阿佛洛狄忒是性欲、性感的象征，试译作“性感神”——在如今的日常用法中，“性感”也大多用来形容女性，符合阿佛洛狄忒的性别身份。

¹¹¹ 既可能指有父母，也可能指双性同体，参看 189c 阿里斯托芬所讲的“圆球人”神话。

¹¹² 指没有母亲。

¹¹³ 按雅典民间看法，“属天的阿佛洛狄忒”并非像“属民的阿佛洛狄忒”那样沉湎于肉感欲望。

¹¹⁴ 180c 至此关于两个性感神和两个爱神的说法，亦见于色诺芬《会饮》8、9 以下。

¹¹⁵ 【译按】νόμος在柏拉图那里至少有两种不同的含义：习传的伦理规矩和人为了

法律。有学者主张译νόμος作习惯法，但习惯法是现代法学的类概念——古代并没有习惯法、成文法的区分，译作习俗更不及意。汉译νόμος颇棘手，权且译作“礼法”，或者音译为诺谟司。D本注，这里很清楚是“法律”的含义，A、B本均译作law，U本译作Gesetz；S本译作Sitte，恐怕不当，Sitte显然不等于Gesetz。

νόμος这个词的本意指某群人的生活规矩，引伸为某群人确定的生活方式。从词源上讲，νόμος本来指给牲口分派的吃草的地方（基本语意为【划分】、【牧养】），其复数形式转义为【各种习俗、惯例】。直到公元八世纪，这个词也指作曲中的确定形式（律）。无论如何，这个语词的原初用法并没有法律的含义。νόμος是些实质性规矩（律），而非立法机构订立的形式意义上的法律。公元前5世纪，当νόμος开始指具有法律效力的宗教、道德、政治规矩时，梭伦仍然用θέσμοι这个词来指形式上的法律。可见，νόμος的含义介乎个别习俗与普遍的正义神（ή δίκη）之间：正义神给人们规定具体的νόμος（参见赫西俄德，《工作与时日》，276以下）。在希腊早期，νόμος具有神性的尊位：人群生活是靠θεοῖς νόμος【神性的诺谟司】来养育的（参见赫拉克利特，《前苏格拉底残篇》，22B114；品达，*Pyth.* 2、85）。νόμος并非具体法规，而是生活方式的指引和总体上的在先规定，不可随意更改。在此指引下的生活细则，才由法律来体现和充实（可以修改），如希罗多德引述（参见《史记》3、38）品达的话时所说的：νόμος是君临一切的王（亦参品达，《残篇》，169）。

公元前6世纪末，νόμος开始被顺带来指成文法：公元5世纪中期，随着雅典民主制的建立，作为实质性规矩的νόμος逐渐成为“形式性的”立法对象。换言之，νόμος在民主制下才开始变成人为的形式性法律，不再仅是习传的伦理—宗教性规矩。人民领袖伯利克勒斯的一段话，表明了νόμος含义的这一深刻历史变化：所有经由全体人民严格审查在书面上订立的，都是法律（νόμος），以此表明，何为人之应为和应让人之所为（参见色诺芬，《回忆苏格拉底》，卷一，2：42）。νόμος含义的这种转变，通常认为与立法者克利斯拉尼相关，其实并非某个个人（人民领袖）意志所为。νόμος变成人为的法律规定，是雅典民主政制或者说平等的政制秩序（ισωνομία）的结果。

柏拉图直接面对νόμος含义的这种转变，从而强调区分νόμος的两种含义：神订的和人订的诺谟司（参看《礼法》开篇的对话）、传统的诺谟司与民主政制中实际的法律（《礼法》，722d以下）。在人们还没有订立成文法之前，人们是按祖传的诺谟司（πατριος νομοις，《礼法》，680a；πατρια εθη，《政治家》，301a）来生活的。在民主制下，人民订立什么法律，取决于当时的政教统制，而统治者支持这样的法律，又是为了维护自己的统治（《理想国》，338d以下），这样一来，政教统制

多精力。¹¹⁶ ¹¹⁷ 少男在成长期，灵魂和身体两方面都还没有定型，变坏变好 (κακίας καὶ ἀρετῆς) 都还是未知数。规矩男人都自愿订出这样的法律来约束自己，至于属民的有情人们 (τοὺς πανδήμους ἐραστὰς)，就应该强制他们这样做，正如我们要尽可能【用法律】强制他们，不可随便招惹民女 (ἐλευθέρων γυναικῶν)。¹¹⁸ 属民的有情人往往使得【182a】情爱成了很不光彩的事情，有人甚至说，对有情人百依百顺很不好。其实，他们说的只是这类属民的有情人们，这类人让人看起来实在不得体、不正派 (ἀκαιρίαν καὶ ἀδικίαν)。无论什么行为，只要遵纪守法，本来是不会招来非议的。¹¹⁹

在别的城邦，关于情爱的法律 (τὸν ἔρωτα νόμος) 一般都订得简洁明了，很容易明白，在我们这里和【182b】在斯巴达 (ἐν Λακεδαίμονι)，这类法律却很复杂。¹²⁰ 在厄利斯和玻俄提亚 (ἐν Ἑλιδι... ἐν Βοιωτοῖς)

的稳定性就重于法律的实质品质 (《礼法》，789a 以下、793c、838b)。法律要求人们必须服从，不管是否与个人对道德品德的追求相宜 (《克力同》，50c 以下)。由于成文的法律不可能将生活中的种种细微处规范得清清楚楚，补救法律的缝隙和不足，就成了政治家——所谓活的法律——的职责 (νόμος ἐμπυχος，《政治家》，293e 以下、302b 以下；西塞罗，《法律篇》，3、1)。参见 Christoph Horn / Christof Rapp 编，《古代哲学词典》，前掲，页 293—294。

¹¹⁶ 【研究文献】Robert Renehan, *Some passages in Plato*, in *Greek Roman and Byzantine Studies*, (22) 1981, 页 371—384。

¹¹⁷ 这里说到的“小男孩”与前面说到的“少男”虽然是同一个词，其实指的是不同年龄段的男孩。言辞上的含混，恰恰是泡赛尼阿斯思想精确的表征。

¹¹⁸ 直译当是“自由女人”，意思指其生为自由民而非奴隶，并非现代意义上的“自由女人”(【译按】译作“民女”，取“自由民”之义)，她们的父亲、丈夫或者最亲近的男性相对而言就是其主人 (κύριος)，她们的父亲有权决定把她们嫁给谁。

¹¹⁹ Robert Renehan, *Some passages in Plato*, in *Greek Roman and Byzantine Studies*, (22) 1981, 页 371—384。

¹²⁰ 在斯巴达，对于同性恋的管制的确比较“复杂”；色诺芬曾经就这方面比较过斯巴达和厄利斯与玻俄提亚 (参见色诺芬, *Lacedaemoniorum Respublica* 1.12 以下)。斯巴达在这里作为反例，对观色诺芬《会饮》8、35 (斯巴达同样是反例)。【译按】

等人们不善言辞的地方，¹²¹干脆规定了这样的法律：对有情人百依百顺是好事，无论老少，没有人说这有什么不好；不过我觉得，这只是由于他们不愿花费心力去劝导少男，他们本来就不善言辞。但是，在伊俄尼亚（Ἰωνίας）¹²²以及人们还生活于蛮夷治下的其他许多地方，【法律】都规定这类事情不正派；在僭政治下（διὰ τὰς τυραννίδας），蛮夷规定，爱少男、【182c】爱智识（φιλοσοφία）、爱体育，都属不正派行为。依我看，这显然是因为，统治者以为被治者中间产生了了不起的见识、形成亲密的情谊和紧密的圈子（φιλίας ἰσχυρὰς καὶ κοινωνίας）对自己很不利，这些恰恰尤其靠情爱来培育。在我们【雅典】这儿，僭主们也曾从实际中懂得这样的教训：正是由于亚理斯脱格通的情爱和哈莫第乌斯的情谊（Ἀριστογείτονος ἔρως καὶ Ἀρμόδιου φιλία），自己的政权才被推翻了。¹²³ 所以，凡把对有情人百依百顺【182d】看成坏事的地方，

色诺芬的 Λακεδαιμονίων Πολιτεία（《斯巴达政教制度》）不是当今文化人类学、历史社会学一类的历史考察，而是通过对斯巴达政教制度的理想化描绘，批判雅典民主政制。谈到男童恋（περὶ τῶν παιδικῶν ἐρώτων）时，色诺芬具体说到教育以及年长的有情人的责任。参见色诺芬，*Die Verfassung der Spartaner*，二 12、三 1—3，Stefan Rebenich 编辑、德译、注疏，Darmstadt 1998，尤其注疏 32—33。

¹²¹ 色诺芬《会饮》（8、34）有同样的说法，但说的是忒拜和厄利斯。现在人们一般认为，多立安人对同性恋特别开放，可是厄利斯和玻俄提亚都不属于多立安。Z 本注：厄利斯和玻俄提亚都是希腊南部的城邦，民性较强悍拙直，文化也较雅典落后。

¹²² 伊俄尼亚本指小亚细亚沿岸的中部地区及其周边岛屿，曾受波斯统治；广义的伊俄尼亚人指在阿提卡、Euboia 以及 Kykladen 一带的希腊人部族。

¹²³ 亚理斯脱格通钟爱美少年哈莫第乌斯，僭主希庇阿斯 Hipparch（Pisistratus 的儿子）的兄弟希巴库斯想夺宠而不成，凌辱这两位爱友，两人谋杀了僭主希庇阿斯，事在公元前 514 年，修昔底德的史书有记载（卷六 54：2—3）；但谋杀僭主并没有终止僭政，反倒使僭政变得更严酷。【译按】这一事件被看作西方历史上通过非法手段对付暴政的开端，当时在雅典家喻户晓，不少民谣反映了这一点，戏剧诗人（比如阿里斯托芬，参见 *Lysistrata* 行 632；*Acharnenses* 行 979、1053）提到 Harmodios，就能让观众想起歌颂这位英雄的民谣。后来，这两个人的名字与推翻僭主、解放、

必定会出现这类法律，这不过表明了治者的贪婪和被治者的懦弱；反之，不分青红皂白把情爱都当好事情的地方，说明那里的立法者缺乏这方面的分辨力。¹²⁴ 我们这里的法律比刚才说的那些都要好得多，但像我说过的，也比较不容易明白。

不妨想想一般【雅典】人的说法：偷偷摸摸地爱不如光明正大地爱好，而且，应该爱最好、最高贵的，即便漂亮不及别人（καὶ μάλιστα τῶν γενναιοτάτων καὶ ἀρίστων, καὶ αἰσχίους）；有情人在哪里都受到激励，从不会被认为在做不正派的事情：夺得情伴是干得漂亮，【182e】情伴被别人抢走才丑死了。为了夺得所爱的人，有情人什么事情都可以做，只要他想得出来，法律完全不予限制，还会加以表彰；除此之外，【183a】要是为了别的目的或愿望这样做，就会受到哲学最严厉的谴责。¹²⁵

比方说，要是为了想从别人那里搞到钱，或得个官位以及任何诸如此类的势利，就像个有情人追所爱的人那样，百般殷勤、苦苦央求、发各种誓、睡门坎，做些连奴隶都不屑做的添肥事儿，那么，无论朋友还是敌人，都会阻止他，敌人会【183b】骂他俗媚、贱，朋友会责备他，为他不好意思。但所有这些事情要换了是有情人来做，人们就会叫好，而且法律允许这样做，不认为有什么坏处，仿佛有情人知道自己做的完全是值得得意的事。¹²⁶最绝的是，像人们都说的那样，只有有情人发誓

友爱、公民的权利平等联系起来——荷尔德林歌颂法国革命时就提到这两人。参见 Heinrich Schliemann-Schöningen, *Harmodios und Aristogeiton: die Tyrannenmörder von 514 v. Chr.*; 见 Alexander Demandt 编, *Das Attentat in der Geschichte* (《历史上的刺杀》), Suhrkamp 1999, 页 26—47。

¹²⁴ 【译按】或译“立法的人灵魂懒惰”。

¹²⁵ 【研究文献】H. Reynen, *Philosophie und Knabenliebe: Zu Plat. Symp. 183a*, in *Hermes*, (95) 1967.

¹²⁶ 这里肯定有情人做些连奴隶都不屑做的殷勤事，色诺芬《会饮》(8、23)的写法持否定态度。

不算数才会得到神们原谅，因为，凡发性事方面的誓，¹²⁷据说根本就不算什么誓。可见，【183c】无论神们还是人们，都让有情人有充分的自由，就像我们这里的法律所订明的那样。¹²⁸

由此来看，可以认为，在我们这个城邦，无论做有情人还是成为有情人所爱，都是很好的事情。不过，父亲们会让看孩子的家奴¹²⁹看管自己的被情爱挑动的儿子，不允许他们同有情人往来，吩咐家奴盯住那些与自己的孩子年龄相若的以及他们的朋友，如果发见他们相互往来，就得管教；【183d】孩子们的长辈不会非难这种禁止，不会说管教不对。这样看来，人们又会反过来认为，在我们这里，少男谈情说爱很不正派。¹³⁰

依我看，道理其实应该是这样：这类事情不能一概而论，像我开头说的那样，单就事情本身来看，无所谓好还是坏（οὔτε καλὸν... οὔτε αἰσχρόν），¹³¹ 做得好就好，做得坏就坏。坏就是与坏人往来、学坏样，好就是跟好人、学好样。所谓坏人，就是前面说的【183e】属民的有情人，爱身体而非爱灵魂的那种人；他对所爱不专一，自己就不会是个专一的有情人。一旦他所爱的人身体如花凋谢，他马上“高飞远走”，¹³² 从前说过的话、发的誓，统统不算数。心好的有情人就不是这样，他的爱忠贞不移，与所爱的人厮守在一起。

¹²⁷ 【译按】原文为“与阿佛罗狄忒相关的誓”，A、B、U本均意译作“凡发性爱方面的誓”。

¹²⁸ 【译按】试比较现代民主政制中的相关法律以及当代法哲学中关于法律与道德的论争。

¹²⁹ παιδαγωγούς【看孩子的家奴】，指专为主人看护儿子上学的家奴。

¹³⁰ 【译按】这里可以见出雅典民主制基于平等权利（ἰσωνομία）的法律与习传伦理的抵牾。

¹³¹ 【译按】原文直译当为“美”、“丑”，因这两个词已经带有道德含义，当译作带道德含义的“好”、“坏”。

¹³² “远走高飞……”，参见《伊利亚特》卷二 71 行。身体美的爱易逝，这一说法亦见于色诺芬《会饮》8、14（亦参 4、17）。

所以，【184a】我们的法律要人好好分辨清楚有情人，委身专一的，躲开心花的。既然鼓励有情人的追逐和情伴的逃避，我们的法律无异于挑起了一场竞争、安排了一场审查，要分辨有情人也好情伴也好究竟属于哪类人。正因为如此，我们的法律有这样两条，首先，太快答应有情人的追求应被看作坏事，得有一段时间来考验——对大多数事情来说，时间就是最好的考验。再有一条，为了金钱或在城邦生活中吃得开（ὑπὸ πολιτικῶν δυνάμεων）委身于人，最要不得，【184b】迫于压力无力抗拒也好，抵挡不了钱财的诱惑或政治上的势利也好【都要不得】。因为，这些都是过眼烟云，何况，真正的情谊（φιλίαν）从来不是由这些东西滋养出来的。

所以说，按我们的法律，惟有一种方式可以让情伴答应有情人成为一件好事；我们的法律其实是这样的：从有情人方面说，对所爱的人【184c】甘愿百般殷勤，不算谄媚，无可指责；从情伴方面说，甘愿百依百顺也无可非议——依顺不过是为了美德（περὶ τὴν ἀρετήν）。一个人甘愿依顺另一个人，如果是因为他觉得这样可以让自己无论在智识还是其他品德方面变得更好，¹³³依我们的诺谟司，这种自愿的依顺不能算坏事，也不能算低贱。

这样两条法律得合在一起，一条涉及男童恋（περὶ τὴν παιδεραστίαν），一条涉及【184d】对智慧（或译：【对哲学】）和其它美德的情；要是合到一起，情伴依恋有情人就是好事。这样的话，如果有情人与情伴相交，就该各有其位、各依其法：有情人要殷勤善待对自己百依百顺的情伴，情伴应该尽量对使自己在智识和品德方面有长进的有情人服服贴贴；有情人一方要在心智睿哲（φρόνησιν）¹³⁴和【184e】

¹³³ 要是智慧可教的话；参《欧绪德谟》，282b。

¹³⁴ 古希腊人视灵魂的中心器官为横膈膜 ἡ φρήν（通常用作复数 αἱ φρένες），从这个词派生出动词 φρονέω，指所有相互协调的灵魂能力适当且合目的的使用，用“理智”（D、A 本译作 intelligence，U 本译作 Vernunft）、“审慎”（B 本译作 prudence）、“智慧”（S、Su 本译作 Weisheit）来翻译，都无法完全表达出 φρονεῖν 的意思，索福

其他品德方面全心全意扶助情伴，情伴一方要热望受到这方面的管教和获得其他智慧。只有在这两条法律合而为一时，情伴委身有情人才是好事；否则，就根本说不上好。¹³⁵

照这样相爱，即便搞错了，也不是什么坏事。在其他事情上就不是如此，无论搞错还是没有搞错，结果都不是什么好事。假设有【185a】人先以为自己的有情人是个富翁，为了钱财便委身于他，后来发见自己搞错了，其实那人是个穷光蛋，到头来自己什么也没有捞到，不消说也得受指责。因为，从所作所为可以看出来，他这人为了钱可以对任何人做任何事情，这当然很坏。相反，有个人委身自己的有情人是因为他人好，以为同他建立爱的情谊会使自己变得更好，后来发见自己完全搞错，那人其实很坏，【185b】没有一点美德，即便受了如此蒙骗，仍是好事。因为，这让大家看到，他这人为了自己的美德和上进才如此，虽然受到蒙骗，没有什么事情比这更美好的了。总之，为了美德而委身，再怎么都是件好事。这种情爱与属天的阿佛罗狄忒结伴，本身也是属天的，无论对国家还是个人，这种情爱都宝贵得很，因为，无论在【185c】有情人还是情伴身上，这爱欲都激起砥砺品德的热情。至于所有其他的爱欲，统统属于属民的阿佛罗狄忒，因而都是属民的情爱。

以上这些，斐德若，泡赛尼阿斯说，就算我即兴呈交给你的献给爱若斯的赞辞。

克勒斯在《安提戈涅》的终曲把它赞誉为芸芸众生的最高幸福，倒很接近其意义。

¹³⁵ Robert Renehan, *Some passages in Plato*, in *Greek Roman and Byzantine Studies*, (22) 1981, 页 371—384.

阿里斯托芬打嗝¹³⁶

泡赛尼阿斯暂时泡到这里时——我不妨用从智术师们(οἱ σοφοί)¹³⁷

¹³⁶ 【研究文献】S. Lowenstam, *Aristophane's hiccup*, in *GRBS*, (27) 1986; Sylvie Queval, *Le hoquet d'Aristophane: Lecture de deux fragments du Banquet de Platon 185c-e et 189a-b*, in J.-P. Dumont / L. Bescond 编, *Politique dans l'Antiquité*, Lille 1986.

¹³⁷ 【译按】σοφιστής这个语词的原意是：因拥有知识而出类拔萃的人，实指专门拥有如今所谓社会知识（修辞术、治国术以及实践生活智慧一类）的人——与从前的自然哲人（仅关心形而上的理）和传授、维系习传伦理的诗人相反。“智术师”（有的是自称，有的是被别人称作“智术师”，褒贬不一），出现在公元前5至前4世纪的雅典民主时代，明显与诗人的传统地位相冲突——智术师收费教授新的知识，从而与传授习传伦理的诗人相抵牾（用现在的话说，叫做争夺社会伦理话语支配权）。古史学家大都认为：智术师派的出现，表明传统伦理在雅典民主社会已经陷入危机，一些知识人努力寻求自律伦理和精神解放——“人是万物的尺度”（普罗塔戈拉语）以及普罗米修斯英雄形象表明：智术师派找到的是相对主义的真理原则——既然人人不同，万物的尺度也就不同——因而，智术师就是启蒙知识人，所谓智术师派运动，就是西方的第一场启蒙运动。参见 G.B. Kerferd, 《智者运动》（*The Sophistic Movement*），刘开会等译，兰州大学版 1996；亦参 C.J. Classen 编, *Sophistik*（《智术师派》），Darmstadt 1976。

柏拉图作品大量涉及智术师，多是苏格拉底的对立面形象，以至“智术师”这个词几乎成了骂词。当今学界为智术师翻案的声音从未间断——正如不能把柏拉图笔下的苏格拉底当作历史的苏格拉底，也不能把柏拉图笔下的智术师当作历史上智术师的本来面目云云。然而，更重要、也更棘手的问题是：苏格拉底本人是否是个“智术师”。苏格拉底到处质疑别人的知识和行为准则——包括宗教上的虔敬（参见《游叙弗伦》），看起来与智术师没有什么差别——雅典诗人把苏格拉底告上民主法庭时提出的罪名就是证明。“人们称苏格拉底为最大的智术师；也许，称他为当时的理性主义启蒙运动所有的代表人物中最大的理性主义者更恰当。”参见 Eduard Schwartz, *Charakterköpfe aus der Antike*（《出自古代的性格头脑》），Leibzig 1943，页 59 及以下。在阿里斯托芬笔下，苏格拉底活脱脱一个智术师，在柏拉图笔下，苏格拉底显得专门找智术师的茬，还在法庭上申辩自己不是智术师一类人（《申辩》19b—d, 33a—b）。

那里学来的这种双声迭韵，¹³⁸ 阿里斯托得莫斯【对我】讲，该轮到阿里斯托芬说了。不晓得是因为吃得太饱，还是别的什么原因，阿里斯托芬碰巧正在打嗝，一时不便说话，【185d】他对躺在旁边榻上的厄里克希马库斯医生说：“哎哟，厄里克希马库斯，帮帮忙，要么把我的嗝止住，要么先代我讲，我等嗝打完再说。”

“好的，”厄里克希马库斯回答说，“两件事都给你包了。这次我代你，轮到我时，你要是不打嗝了就替我。我讲的时候，你且长长憋口气，打嗝也许就止了，不然就得【185e】吞一口水。要是这嗝顽强得很，就得拿个什么东西搔搔鼻孔，打个喷嚏出来。这样来一两下，再顽强的嗝都会止住。”

“得了，”阿里斯托芬催他，“快点开始讲吧，我照你说的做就是。”¹³⁹

¹³⁸ Z 本注：原文“泡赛尼阿斯停顿了”，“停顿”和“泡赛尼阿斯”两字都以 Pausa 起头，是诡辩派修辞家爱玩弄的伎俩。【译按】原文为 Πανσανίου δὲ πανσαμένου，如果讲求汉语的谐音，（暂时）“停顿”也许可译作“暂时泡到这里”：我们的生活中不是有人“泡妞”，有人“泡”耍嘴皮子？

¹³⁹ 改变讲者顺序（亦参 188d—189a），对观色诺芬《会饮》4 章各处。

厄里克希马库斯的讲辞¹⁴⁰

厄里克希马库斯于是说：我以为，泡赛尼阿斯讲的开头还蛮不错，【186a】收尾就不怎么样了，所以，我得来给他讲的收个尾。他区分了两种爱神，我看这很对；不过，爱神并非仅仅是在人心中对美人的情（ἐπὶ ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς καλοὺς），也是在其他许多别的事物中对其他许多事物的情，在所有动物的身体中、在所有大地上的生长物中【的情】，总之，在万事万物中【的情】。从我们的技艺、也就是医【186b】术（τῆς ἡμετέρας τέχνης）来看，我认为，¹⁴¹这种

¹⁴⁰ 【研究文献】关于厄里克希马库斯的讲辞，参见 Vinciane Pirenne-Delforge, *Épithètes cultuelles et interprétation philosophique*, in *Antiquité classique*, (57), 1988;

Christopher Rowe, *The speech of Eryximachus in Plato's Symposium*, in John Cleary 编, *Mélanges Dillon* (纪念文集), Aldershot 1999.

¹⁴¹ “技艺”（ἡ τέχνη）指实用性的专门知识或能力，从词源上讲，这个词的含义是“做木工活”，引伸为做木工活的技能，然后是做金属制品的技能——比如造船、锻铁一类将粗糙的原材料制作成有很高生活实用性产品的手艺精工（参见荷马，《伊利亚特》卷三 61 行以下、《奥德赛》卷三 432 以下），拥有这种手艺的人，被看作“有智慧的”。后来，这个语词被广泛地用来指各种专门技艺能力（音乐术、纺织术、鞋匠术、石匠术、养马术），以至医术、战争术、统治术，更不用说什么修辞术、航海术、建筑术等等。不仅如此，τέχνη并非仅是褒义，也有贬义用法，在悲剧诗人索福克勒斯那里，这个语词也指诡计多端、精心盘算的行为、摆脱困境的计策等等（参见《安提戈涅》，365 行）。因而，总体上讲，这个语词的传统用法是中性的。

这个词在古代希腊变成一个非常重要的词，还是因为智术师派将它变成了一个与传统的教养相对立的教育，指通过系统学习和持久训练获得的道德和政治知识，其前提是，这类知识是可教的（参见柏拉图，《普罗塔戈拉》，318d—e；《智术师》，232d）。在诗人品达、Bakchylides 和相传希波克拉底写的医书（Corpus Hippocraticum）中，τέχνη已经与教育联系起来，智术师派所讲的术很可能受当时 τέχνη ἰατρική【医术】的影响。由于智术师派的术（一种系统的知识和教育）带有道德—政治目的；在伊索克拉底（Isocrates）的讲章和书信中 τέχνη被看作道德的生活实践，柏拉图、色诺芬就何为道德和政治教育与智术师派展开了激烈的思想冲突，使得 τέχνη 这个语词变成了围绕培养人的德行的论争。柏拉图的好些作品（尤其《高尔吉亚》、《理想

(ὁ θεὸς【译按】即爱若斯) 实在了不起, 令人惊叹, 把人的和神的事情整个儿全包了 (ἐπὶ πάντων)!¹⁴² 为了对这行技艺表示崇敬, 我想就从医术谈起。

身体的自然 (ἡ γὰρ φύσις τῶν σωμάτων) 就有这两种爱神: 身体的健康和疾病是完全不同的, 不同的欲望和情爱当然也不是一回事。所

国》) 都谈论到智术师派的术, 似乎企图通过其笔下的苏格拉底倡导的生命的艺来取代智术师派的术。在色诺芬的《居鲁士劝学录》中, τέχνη成了中心主题, 其含义是如何教人做好人 (ἀγαθὸν εἶναι)。到了亚里士多德, τέχνη几乎就成了描述伦理行为的代名词。参见 Hartmut Wilms, *Techne und Paideia bei Xenophon und Isokrates* (《色诺芬和伊索克拉底著作中的技艺和教养》), Stuttgart & Leipzig 1995, 页 19—21, 28—38。柏拉图作品中谈到“技艺”的地方主要有:《申辩》21e—22c,《卡尔底鲁》388b—390d,《欧绪德谟》291b—292d,《高尔吉亚》454c—466a,《政治家》279a—283b、308b—311c,《理想国》341d—342d、521c—522c, 参见 Brisson/Pradeau 编,《柏拉图语汇》, 页 53—55; 关于柏拉图和亚里士多德对τέχνη的看法, 参见 Dirk Thomsen, “Techne” als Metapher und als Begriff der sittlichen Einsicht: Zum Verhältnis von Vernunft und Natur bei Platon und Aristoteles (《作为隐喻和作为伦常见识之概念的τέχνη: 论柏拉图和亚里士多德对理性与自然之关系的看法》), Freiburg/München 1990; 柏拉图的《高尔吉亚》与《理想国》的关系, 参阅 Malcom Schofield, *Approaching the Republic* (《探索《理想国》》), 见 Christopher Rowe 等编, *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge Uni. Press 2000, 页 192 以下; 色诺芬和伊索克拉底的政治思想, 参阅 V.J. Gary, *Xenophon and Isocrates*, 见 Christopher Rowe 编, 同前书, 页 142—154。

二十世纪三十年代初, 海德格尔开始着手重新解释古希腊思想的基本观念——所谓从古希腊的亲在中形成的 antiker Seinsbegriff, τέχνη是最早被重新解释的语词之一。据说, τέχνη这个语词所指的既非技艺、也非实践的能力或者什么手工性的 Sichauskennen, 而是意思宽泛得多的 Herstellen (制作), 其(存在论上的)含义是要掀开 (Offenbarmachen) 在者 (Seienden) 的被庇护状态, 从而表达了为在者之在场 (Anwesenheit) 的奋斗。参见《海德格尔全集》, 卷三十一 (1930 年讲课稿), 页 72。

¹⁴² 【研究文献】G.J. de Vries, *Marginal notes on Plato's Symposium*, in *Mnemosyne*, (33) 1980.

以，爱欲在健康身体上和疾病身体上是两码事儿。正如泡赛尼阿斯刚才说的，恋上好人是好事儿，【186c】恋上放荡的人就是坏事了；就人的身体来说，同样如此。恋上身体中好的、健康的部分，就是好事，人们应该如此，我们所谓的医术管的就是这事：恋上身体中坏的、有病的部分，就不好，凡真正懂行的都晓得，必须杜绝这一部分。

简言之，医术可以说就是认识身体上种种欲爱冲动的胀和泄 (ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν πρὸς πλῆσμονην καὶ κένωσιν)；谁懂得分辨身体上【186d】好的和坏的情欲，就算非常高明的医师了；谁若能施转变术，用好的情欲取代坏的情欲，懂得让身体中本来没有但应该有的爱欲勃发起来，或者懂得摘除身体中本来不应有却有的爱欲，那他的医术就绝了。因为，必须得让身体中相互交恶的成分变得相亲相爱。最为相互交恶的成分莫过于这样一些对立：冷与热、苦与甜、燥与湿以及【186e】所有诸如此类的东西。我们的医祖阿斯克勒皮奥斯 (Ἀσκληπιός) 就懂得给这些交恶的东西灌情爱和协调，如这里在座的两位诗人¹⁴³所说——我自己也相信这一点，他因此而创立了我们的医术。¹⁴⁴

¹⁴³ 熟悉传说，是诗人的份内事。这里的两位诗人指在座的阿里斯托芬和阿伽通。

¹⁴⁴ 阿斯克勒皮奥斯是《伊利亚特》(卷四 449 行；【译按】中译本未见相关内容) 中的一个医师，从聪明的人头马怪兽克戎 (Chiron) 习得医术 (《伊利亚特》，卷四 218—219 行)：

他把血吸出来，熟练地敷上解痛的药膏/那是克戎好意给他父亲的赠礼。

阿斯克勒皮奥斯的许多儿子都是名医——比如 Podalirius 和马卡昂 (Machaon)，有如一个善医道的家族 (参见卷 7: 731 以下)；在当时，行医道的并非仅限于这个家族，但后来人们越来越习惯于把所有行医的都叫做“阿斯克勒皮奥斯家的人” (Ἀσκληπιάδαι)。赫西俄德 (残篇 51) 说阿斯克勒皮奥斯是阿波罗的儿子，在许多地方被当作神来崇拜。在柏拉图的时代，阿斯克勒皮奥斯的的确被看作医术的发明人。【译按】柏拉图在别处提到阿斯克勒皮奥斯的重要段落有：苏格拉底临终前向他献祭公鸡 (《斐多》，118a)；诗人贬低阿斯克勒皮奥斯，说他收贿去医一个要死的富人，结果被雷击死，哲人则反驳说他是阿波罗神的儿子，绝不会贪心收贿 (《理

不仅医术——像我刚才说的——完全受这爱神【187a】引导，健身和农业也如此。只要稍微想一下赫拉克利特（Ἡράκλειτος）说过的一句话，谁都清楚，音乐受爱神引导更为明显——虽然赫拉克利特那话也许说得不大明白，但意思就是那么个意思。¹⁴⁵ 他说：——“分为二，又自己与自己合在一起”，“有如调正（ἀρμονία）弓弦和竖琴”。¹⁴⁶ 不过，说调正就是自身的二分，或源于仍然分立的东西（ἐκ διαφερομένων），当然是彻头彻尾的不知所谓（πολλὴ ἀλογία）。赫拉克利特的意思也许是说，原先分立【187b】的高音和低音经音乐技艺调正了；要是高音和

想国》，408）；阿斯克勒皮奥斯也可能与《卡尔米德》中的医神相通，这医神主张，药的效应基于灵魂与身体的不可分离。

¹⁴⁵ 赫拉克利特（前 550—480）是有名的“晦涩”思想家，故意用神谕式的含混格言表达思想，因此很难搞清楚其格言的含义。他死后，其追随者将他看作帕默尼德的哲学主要对手；柏拉图作品提到他的地方主要有：《理想国》，498b；《克拉底鲁》，401d、440c；《泰阿泰德》，152e、156a 以下、160d、179e；《智术师》，242d。【研究文献】G.J.de Vries, *Marginal notes on Plato's Symposium*, in *Mnemosyne*, (33) 1980.

¹⁴⁶ Τὸ ἐν γὰρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεσθαι, ὥσπερ ἀρμονίαν τόξου τὲ καὶ λύρας. 见赫拉克利特，《残篇》，B51（另见 G.S.Kirk/J.E.Raven 编, *The Presocratic philosophers*, Cambridge 1957, 212）；这段残篇的全句是：“他们并不知道，它【一】何以与自己相分又相合，分分合合有如调正弓弦和竖琴。”这里的主语是“一”，《智术师》（242e）中曾谈到一与多的关系，但这里说的似乎是：竖琴上的琴弦要靠绷紧的程度来定音，琴弓则要靠两端的张力才能拉琴。【译按】《古希腊罗马哲学》（北大哲学系编译，三联书店版 1957）译作：“他们不了解如何相反者相成：对立造成和谐，如弓与六弦琴”。另参考 D48。“一分为二”，S 本译作 *das Eins, in sich entzweit*；这段引语分作独立的两句，从 B 本。Z 本注：这段引语见《零星遗著》，第 45 节。宇宙之团成一体，是由于两种相反的力量互持，正如弓弦和竖琴依靠松紧两种力量的调协。一生多，多复归于—。

希腊词 ἀρμονία 与今天说的 *harmony* 含义不同，*harmony* 指不同声音的协和，也就是下文说的 συμφωνία，而 ἀρμονία 本来指一个复杂织体各部分经调正后形成的秩序——毕达哥拉斯说，灵魂应该保持 ἀρμονία（【译按】似应译作：端正）；然后才特别指乐器的调正，就像要调正小提琴的四根弦（调定位置）才可拉琴，因而更像今天说的 *modes*（【译按】练习提琴时人们经常会说，“音没有调正”）。参见 F.M. Cornford, *The Unwritten Philosophy*（《未成文的哲学》），Cambridge 1950, 页 19。

低音仍然分立，哪里会有调正。调正是协和（συμφωνία），¹⁴⁷而协和是一种一致（ὁμολογία）；可是，两音只要仍然是分立的，一致就不可能；凡仍然分立或还没有一致的，就谈不上调正。起于快慢的节奏也如此，【187c】先前是分立的，后来变得一致了。就像医术一样，音乐技艺使得相抵触的东西相亲相爱，让这些变得一致。所以，音乐也说得上是认识爱欲（ἐρωτικῶν ἐπιστήμη）在调正和节奏方面的作用。不过，要从调正和节奏的构成本身中看出爱欲的作用（τὰ ἐρωτικά），并不太难，这里还没有出现二分的爱欲（ὁ διπλοῦς ἔρως）。¹⁴⁸

一旦把节奏和调正用于实际人生，【187d】无论作乐（ποιοῦντα）——也就是人们说的谱乐，还是正确运用已经谱成的曲调和格律（μέλεις τε καὶ μέτροις）——人们所说的音乐教育（παιδεία），¹⁴⁹就

¹⁴⁷ 赫拉克利特的意思与柏拉图以为赫拉克利特所说的意思可能不同，也与柏拉图想让厄里克希马库斯以为赫拉克利特所说的意思可能不同。此外，在柏拉图时代，这是否指两个不同的音的共响，颇值得怀疑，宁可解释作同一曲调中的两个音之间的关系；参见《理想国》617b。

¹⁴⁸ 身体上的冲动可以让人很容易看出情爱的状态，但乐谱上的快慢、高低很难说反映了爱欲的展现，除非乐器奏出音响。A本注：如果把 *pwj* 读作 *pw*，这句就可译作“这里说二分的爱欲是没有意义的”。

¹⁴⁹ *παιδεία* 从动词 *παιδεύω* 【教养（孩子）】派生而来，指教养、教育、受过教育、有教养等含义。在柏拉图那里，“哲学”与教养相关，教养分为两个部分，身体方面的体育和心灵方面的音乐——音乐教育就是让孩子记诵古诗，在竖琴伴奏下唱出来（参见《理想国》，376e）。

在荷马时代，*παιδεία* 这个词是高贵政制的基本制度性部分的表征，它所表达的政制理想是：要人争做最优秀的人（参见《伊利亚特》，卷六 208）。由于要求做德智体全面发展、言行举止得体的人（《伊利亚特》，卷九 443 行），教育（以传统故事【所谓神话】和诗歌为主要内容）就成了关键。智术师派以及民主政制的出现，使得这个词语本来所代表的政教观念变成了传统保守的表征。智术师派提出了另一类教育：通过掌握修辞术能在政治生活的方方面面如鱼得水，其目的是教人在城邦政治生活中显得杰出（参见柏拉图，《普罗塔戈拉》，316c、318a）。修辞术作为民主政制教育的危机，在阿里斯托芬的喜剧《云》中得到充分表达：被当作智术师派来刻画的思想教育家苏格拉底把人教坏了。柏拉图的《理想国》和色诺芬的《居鲁士劝

难了，就得需要良师。在这里，我们就碰到了同样的情况：应该恋上品行端正的人，以及虽还谈不上品行端正但正在成为品行端正的人。接受这样的人的情爱，爱欲才是美好的、属天的，与之结伴的才是属天的【187e】缪斯（τῆς Οὐρανίας μούσης）。

至于属民的爱欲，与之结伴的则是属众的（Πολυμνίας）缪斯；¹⁵⁰ 对这种爱欲得非常小心，不要陷进去，它虽然给人带来快感，但会使人变得没有节制。所以，我们的术很重视运用烹饪术来正确调配食欲，让人享受美味又不致害病。在音乐、医术以及人的和神的其他所有事情中，我们都得留神，尽可能看清楚是在敬拜哪个爱神，因为其中这两种爱神都有。

【188a】比如说，一年四季的交替，也充满这两种爱欲。我刚才提到过热与冷、燥与湿一类，要是那品行端正的爱欲能管好它们，使它们产生一种适度的阴阳相交和调配，¹⁵¹ 就会给人、畜、草木带来风调雨顺，活得健康，不会害病。在季节的交替中，要是那无法无天的爱神占了上风，就会引发朽坏，给许多事物带来损害。【188b】瘟疫以及牲畜草木中出现的许多别的奇奇怪怪的病，就是这么来的。霜雹霉之类，都

学录》都在批判雅典民主政制的教育观，把回复传统的教养教育看作克服城邦衰败的惟一出路。在柏拉图那里，所谓（苏格拉底式的）“哲学”之所以成为关键主题，针对的正是作为民主教育的智术师派修辞术（参见 Christoph Horn / Christof Rapp 编，《古代哲学词典》，前揭，页 325—326）。

¹⁵⁰ 泡赛尼阿斯在前面说到“属天的阿佛罗狄忒”（180d），厄里克希马库斯为了显得与泡赛尼阿斯的说法不同，刻意用了“属天的缪斯”，这里又刻意用“属众的缪斯”，以显得与泡赛尼阿斯说的“属民的阿佛罗狄忒”不同，这是典型智术师派修辞术的仿术语（metonymy），意思其实没有什么两样。不过，用前缀 πολυ【众多】取代“属天的”一词的前缀 παν【泛】，厄里克希马库斯并非生造，而是卖弄学识：赫西俄德《神谱》（75—79）提到有两个缪斯，一个是属天的、一个是属众的（Polymnia）；后来，不同的缪斯还被分配了不同的作用（参见 Plutarch, *Quaestiones convivales*, 9.14）。

¹⁵¹ 两种对立因素的平衡和调节，对于古希腊医术理论来说是基本的，参见 Hippocrates, *De vetere medicina*, 14、16。

是情事失调和紊乱带来的；对这些情爱现象——星换斗移、四时交替的认识，人们称为天象术（ἀστρονομία）。¹⁵²再说，所有的祭祀和占卜术所管的事情，让神们【188c】与人们互相交通，不外乎就是要护理和治疗爱欲。凡滋生丧尽天良的事，都是由于在对待父母（无论他们尚在世抑或已经过世）和神们时，人们不依从、不敬重端正的爱欲（τῷ κοσμίῳ ἔρωτι），而是依从没有美德的爱欲。所以，占卜术专门负责小心看管和医治这两种爱欲，而且是【188d】人神间情谊的占士（ἡ μαντική φιλίας），能辨识出人身上哪些爱欲向往畏神敬天（πρὸς θέμιν καὶ εὐσέβειαν）。

总起来讲，爱神所具有的力量不仅多样而且巨大，简直可以说巨大无比；不过，只有当爱神以其明智和公正（μετὰ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης）扶助好的事物，才在我们（人们）和神们中间显出其最大的力量，为我们带来种种福分：不仅能让我们彼此之间、也能让我们与比我们更强大的神们和睦相处、充满情谊。¹⁵³

我对【188e】爱神的赞颂也许有不少遗漏，尽管我一点不希望如此。要是我遗漏了什么，阿里斯托芬，补充就是你的事情了。不过，你要是想以另一种方式赞颂爱神，那就尽管按你的方式赞颂。请罢，你已经不打隔了。

¹⁵² 古希腊的天象术包括气象学。古希腊的医学很重视气候的差异和变化（参见 Hippocrates, *De aeribus*, 第二章；【译按】试比较董仲舒的“天人相副”论）。厄里克希马库斯对爱欲的论述，从医术、音乐术讲到天象术，遵循的是一种内在逻辑：音乐术像医术（187c，灵魂治疗术）、天象术像音乐术，然后天象术又像医术（有治疗作用），由此形成一种术的织体。

¹⁵³ 与神们和睦相处的话题，对观色诺芬《会饮》4、47 以下。

厄里克希马库斯与阿里斯托芬抬杠¹⁵⁴

【189a】阿里斯托得莫斯【对我】说，阿里斯托芬接过话头：不错，
 嗝倒是不打了，可毕竟经过了一道打喷嚏。真怪，身体的通泰
 (τὸ κόσμιον τοῦ σώματος)需要像打喷嚏那样的一些声响和痒痛。瞧，
 我一用上喷嚏，嗝果然止了！

厄里克希马库斯说，我的老哥儿阿里斯托芬哟，瞧你在干什么！一
 张嘴就对我搞笑；对你说的话【189b】我可得当个看守人了，¹⁵⁵看你的
 讲辞中会不会有什么搞笑的，你本来可以正正经经地说嘛！

阿里斯托芬笑了起来，回答道：说得对，厄里克希马库斯，就当我
 刚才说的不算数。当看守人嘛倒不必，因为，我倒不担忧自己的话会惹
 人笑，惹人笑是一种胜利，而且是我的缪斯的特产，我倒是担忧自己的
 话成为笑柄。

你以为惹了我后可以溜之大吉，阿里斯托芬，厄里克希马库斯说。
 小心点，说话得像个说话的样子：【189c】也许要是依我，干脆放你过
 去不算了。

¹⁵⁴【研究文献】Sylvie Queval, *Le hoquet d'Aristophane: Lecture de deux fragments du Banquet de Platon 185c-e et 189a-b*, in J.-P. Dumont / L.Besco n 编, *Politique dans l'Antiquité*, Lille 1986.

¹⁵⁵【译按】在《敌基督》(77)中，尼采说到，人按体质分为三种，第二种叫做 die Wächter des Rechts (法的看护人)，守护国家的秩序和安全——这说法来自柏拉图的《理想国》(卷二至卷四)；希特勒剪灭冲锋队时，施米特 (Carl Schmitt) 写了一篇时论，题为“领袖守护法律”。

阿里斯托芬的讲辞¹⁵⁶

说的倒是，厄里克希马库斯，阿里斯托芬接着说。所以我要换个方式，跟你和泡赛尼阿斯讲的都不同。¹⁵⁷依我看，人们迄今都还一点不了解爱若斯的力量（τὴν τοῦ Ἔρωτος δύναμιν），要不然，就会替爱若斯筑起最雄伟的庙宇和祭坛，然后搞最盛大的献祭，哪里像现在这样，从未见到为爱若斯做这些事情，尽管理应为他做这一切。所有神祇中，爱若斯对人【189d】最友爱（φιλανθρωπότατος），扶助人，替人医一种病，要是医好了，人就可以享最美满的福气。所以，我接下来就要试试让诸位懂得爱神的力量，以后你们可以教（διδάσκαλοι）别人。

首先，你们得了解人的自然（τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν）¹⁵⁸及其遭际

¹⁵⁶ 【研究文献】E. Arlene Saxonhouse, *The net of Hephaestus: Aristophanes' speech in the Symposium*, in *Interpretation*, (13) 1985; E. Charles Salzman, *The wisdom of Plato's Aristophanes*, in *Interpretation*, (18) 1990/1991; Christian Iber, *Eros and Philosophy: The Spherical Man-Myth of Aristophanes in Plato's Symposium*, in *Prima Philos.*, (10) 1997; Denis O'Brien, *L'Empédocle de Platon*, in *REG*, (110) 1997.

¹⁵⁷ 泡赛尼阿斯和厄里克希马库斯的颂辞采用的是分析的理性方式，阿里斯托芬所谓采用不同的方法指讲故事（神话）的方式。不过，阿里斯托芬在后面（193d）没有称自己的颂辞是秘索斯，而是称为逻各斯。需要注意，阿里斯托芬在这里所讲的神话故事，是柏拉图的写作，因此，得考虑的是，柏拉图这种写法以及有意混淆神话与逻各斯的意图何在。

¹⁵⁸ 【译按】厄里克希马库斯的讲辞一开始就说到“人的自然”（186b），阿里斯托芬的讲辞基本上是在挖苦“人的自然”，暗示了著名的所谓诺谟司与自然的对立。“自然”（φύσις）一词是由动词φύειν、φύεσθαι（原意为“变化”、“生成”，“形成”、“出现”）实词化而来的名词，词根与“在”、“生成”等相关，因而含义带有“存在”、“本质”、“实质”的意味（参见《古代哲学辞典》）。诺谟司与自然的对立，出现于公元前五世纪的古希腊启蒙运动时期，据说是智术师派挑明的——这一对立的基本含义是：诺谟司由习俗构成，不同的人群有不同的诺谟司，因而不能成为普遍的生活规范，惟一真正的生活规范应该是“自然”。另一种观点（比如 Karl Reinhardt）认为，诺谟司与自然的对立并非智术师派的发明，而是源于自然哲人——尤其帕默尼德的δόξα（意见/假相）与ἀλήθεια（真实）的对立。有关研究，参见 Felix Heinemann,

(τὰ παθήματα αὐτῆς)。我们人的自然从前不是现在这个样子，可以说完全不同。开初的时候，人的性别（τὰ γένη τὰ τῶν ἀνθρώπων）有三种，不像现在只有两种，除了男的和女的，【189e】还有个第三性（τρίτον），也就是男女两性的合体（κοινόν）。这种人已经绝迹了，只留下名称。这种既男又女的人（ἀνδρόγυνον）¹⁵⁹的样子和名称虽然既来自男性又来自女性，那个时候却是自成一性，可如今留下的这个名称成了骂人话。

其次，每一种人的样子从前都整个儿是圆的；背和两边圆成圈，成球形，有四只手，脚也有四只，【190a】在圆成圈的颈子上有一模一样的两张脸，属同一个脑袋，只不过方向刚好相反；¹⁶⁰耳朵有四个，生殖器则有一对，可以想象，所有别的器官也都是双的。走起路来时，从前的每一种人也像我们一样直着身子，不过可以任意向前向后，想要跑快时，能把腿卷成一团向前翻滚，像现在的人翻斤斗（ὥσπερ οἱ κυβιστῶντες），八只手脚一起来，翻滚得飞快。

从前人之所以有【190b】三种性，乃因为男人原本是太阳的后裔，女人原本是大地的后裔，既男又女的人则是月亮的后裔，因为月亮自己兼有两者。¹⁶¹ 既男又女的人的体型和行走都是圆的，像生他们的父母一样。这种人的体力和精力都非常强壮，因此常有非分之想，竟要与神们比高低。正像荷马所讲的埃菲阿尔特斯（Ἐφιάλτων）和奥托斯

Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts (《诺谟司与自然：公元前5世纪古希腊思想中的一个对立命题的来源及其含义》), Basel 1945/Darmstadt 1987 重印。

¹⁵⁹ 【译按】ἀνδρόγυνον是“男人”、“女人”两个词的合写。

¹⁶⁰ 这一关于人的起源神话，可能取材自俄耳斐斯教宇宙起源说，更可能来自恩培多克勒的说法。《塔尔木》中也说到，人从前有两张方向相反的脸，一张脸是男相、一张是女相。

¹⁶¹ “两者”这里既可能指大地和太阳，也可能指男女两性。太阳是男性神，大地“母亲”是女性神，月亮是双性神，这种说法见于 Philochorus, 《残篇》184, 后来又见于“俄耳斐斯颂歌”(Orphic hymn)。

(ὄντου) 那样,¹⁶² 他们想冲到天上【190c】去和神们打一仗。

于是,宙斯和其他神们会商应付的办法,可一直都没有个结果;他们总不能干脆把人都杀光,像从前用雷电劈死巨人(Γίγαντας)那样,¹⁶³把人这一类灭掉;那样的话,神们就再也得不到从人那里来的崇拜和献祭了。¹⁶⁴可是,神们又不能让人们这样无法无天下去。经过一番绞尽脑汁,宙斯说,“我想出了个法子,既能让人继续活着,又让他们不会再【190d】捣乱,这就是让人虚弱。现在我就把人们个个切成两半,”宙斯说,“这样,他们就会虚弱,对我们也更有利,因为,他们的人数会倍增,而且以后只能用两只脚直着走路。要是发现他们仍然那么张狂,继续捣乱,那么,”宙斯说,“我就把人们个个再切一次,让他们只能晃晃荡荡用一只脚蹦跳着(ἀσκολίζοντες)走路。”¹⁶⁵

宙斯说到做到,把人切成两半,像人们切【190e】青果做果脯或者用头发丝分鸡蛋。每切一个,他就吩咐阿波罗把这人的脸和半边颈子扭到切面,人看到自己的切痕就会学乖点;然后,宙斯又吩咐阿波罗把伤口医好。阿波罗把人的脸扭过来,把切开的皮从两边拉到现在叫做肚皮

¹⁶² 参见《奥德赛》卷十一 305—320 行;《伊利亚特》,卷五 385—391 行(【译按】这两个人名的译法从《奥德赛》和《伊利亚特》中译本)。埃菲阿尔忒斯(Ἐφιάλτων)是巨人之一,本来是个鬼,夜里潜入人的胸膛,使得人呼吸困难;柏拉图在此似乎把荷马的说法解释成对双性人的一个隐秘暗示;柏拉图熟悉对荷马的寓意解释(参见《克拉提鲁》,407b),也晓得如何通过苏格拉底给神话提供理性的解释(参见《斐德若》,229d—e)。

¹⁶³ 参见《奥德赛》卷十一 307—320 行;巨人们谋划推翻诸神,爬到天上,宙斯和他们打了十年,才用雷电把他们灭了。

¹⁶⁴ 【研究文献】Mark J. Edwards, *Cybele among the philosophers: Pherecydes to Plato*, in *Eranos*, (91) 1993; Walter N. Stevenson, *Plato's Symposium 190d7-e2*, in *Phoenix*, (47) 1993; G.J. de Vries, *Marginal notes on Plato's Symposium*, in *Mnemosyne*, (33) 1980.

¹⁶⁵ ἀσκολίζοντες这个词与ἀσκός【酒皮囊】相关,指一种游戏:让人在涂上油的盛酒皮囊上面跳行并保持平衡。

的地方，像人们封紧布袋口那样在中央处整个儿系起来，口子就是现在说的肚脐眼。阿波罗把其余的皱疤搞得光光生生，【191a】把胸部也弄平整，用的家什，就像鞋匠在鞋模上打平皮革用的那东西。不过，阿波罗在肚皮和肚脐眼周围留了几条皱，提醒人从前遭过的罪。人的自然被这样切成两半后，每一半都急切地欲求自己的另一半，紧紧抱住不放，相互交缠，恨不得合到一起；【191b】由于不愿分离，饭也不吃、事也不做，结果就死掉了。要是这一半死了，另一半还活着，活着的一半就再寻另一半，然后拥缠在一起，管它遇到的是全女人劈开的一半（就是我们现在所谓的女人），还是全男人劈开的一半。这样，人就渐渐死光了。

宙斯看不过去了，想出另一个办法，把人的生殖器移到前面——在此之前，人的生殖器都在后面，生殖【191c】不是靠交媾，而是像蝉一样把卵下到土里。¹⁶⁶ 把人的生殖器移到前面，就是为了让入可以交媾，通过男人进入女人。当然还有这样的目的：要是男的抱着女的，他们马上就会生育，传下后代；要是男人抱着男人，至少也可以靠这种抱着来平泄情欲，让自己舒服一下，然后去干自己的日常工作和操心其他人生必需的事务。所以，很久很久以前，【191d】人身上就种下了彼此间的情欲，要回复自己原本的自然，也就是让分开的两半合为一体，修复人的自然。

这样来看，我们个个都只是人的一块符片，¹⁶⁷像被切成两片的比目

¹⁶⁶ S 本注：也许这里让人想到的是雌性蝉的卵刺（*Legestachel der weiblichen Zikade*）。D 本注：蝉的生殖方式并非如此，柏拉图可能把蝉与蚱蜢（*grasshoppers*）搞混了。

¹⁶⁷ 原意是“一个色子的一半”（*σύμβολον*），即将一个东西劈作两半，两个人各持一半用作无论情谊还是生意、政治方面的信物。Empedocles 已经有关于男女相互包含的说法（参见亚里士多德，*De generatione animalium*, 772b10）。Z 本注：中国古代以符为信，符可以用竹木和金属材料做成，一整体截成两半，两半相合无缝，才可以证明符是真。古代希腊也有类似的器具。

鱼 (ὥσπερ αἱ ψῦτται)。所以，人人都总在寻求自己的另一片：凡是由双性别的人——也就是既男又女的人切开的一半而成的男人，就成了追女人的男人 (φιλογύναικές)，【男人中】有外遇的太多 (οἱ πολλοὶ τῶν μοιχῶν) 就属于这种男人；¹⁶⁸【191e】反过来，由双性人切开的一半而成的女人，就成了追男人的女人 (γυναῖκες φίλανδροί)，【女人中】有外遇的就是这种女人。凡由原女人切开的一半而成的女人，对男人就没有多大兴趣，只眷恋女人，女同性恋就是从这类女人来的。凡由原男人切开的一半而成的男人，寻的都是男的；还是少男的时候，他们就亲近男人——因为他们是由原男人切开的一片，喜欢【192a】和男的一起睡，交缠在一起。在少男和小伙子当中，这种男人通常最优秀，因为他们的自然最具男人气 (ἅτε ἀνδρείχτατοι ὄντες φύσει)。有人说，这些男孩无耻，其实搞错了 (ψευδόμενοι)，因为，他们的行为并非出于无耻，而是出于勇敢、雄壮、阳刚，被同声同气的人吸引。最好的证明就是，只有这种少男成年之后才会成为搞政治的好手。¹⁶⁹一旦到了壮年，【192b】他们就成了男童恋 (παιδεραστοῦσι)，因为他们天性上就对娶妻生养子女没有兴趣，

¹⁶⁸ 结婚对于男人是遵守习俗的事情 (参见 192b2)，外遇 (私通) 则是阿佛罗狄忒 (性爱) 的本然。

¹⁶⁹ 在旧喜剧中，说大政治家年青的时候都热衷搞同性恋，乃嘲笑的说法，参见阿里斯托芬，*Knights*，875—880：

帕佛拉工：……我曾经把格律托斯【原译注：格律托斯 (Gryttos) 是个淫荡的人】的名字从公民册上勾销，消灭了搞男色的罪行。

腊肠贩：你自己爱好那事物而消灭了搞男色的人，还不是可耻吗？一定是由于忌妒的心理你才消灭他们，害怕他们因此变作了演说家【译注：意即少年人由于同性恋的鼓励而变作演说家】。(罗念生译文)

柏拉图肯定熟悉这种喜剧冷嘲 (参见柏拉图，*Comicus*，残篇 186)。在这里，柏拉图似乎要让阿里斯托芬言不由衷。

要不是迫于法律，他们宁愿不结婚，而与同类男人相守。¹⁷⁰总而言之，这种人天生要么是男童恋，要么是象姑（φιλεραστής），他们生性是连在一起的。

无论是恋男童的有情人还是别的什么有情人，只要遇到自己的另一半，马上就互相迷恋得不行，【192c】粘在一起，爱得一塌糊涂，恨不得一刻不分离。他们终生厮守在一起，甚至彼此之间从来不晓得说想从对方得到什么。如此火热地与另一个粘在一起，恐怕很难说只是为了共享性事的快乐（ἡ τῶν ἀφροδισίων συνουσία）；其实，两人的心明显都愿望着【192d】某种东西，只不过实在说不出来，至多隐约感领一下所愿望的，然后含糊地暗示暗示。

两个人正这样抱着睡在一起时，假如赫斐斯托斯（Ἡφαιστος）¹⁷¹手拿铁匠家伙走到他们跟前，然后问：“瞧这俩儿，你们究竟渴望相互得到什么？”假如见到这两个茫然不知，赫斐斯托斯就再问：“是不是渴望尽可能粘在一起，以至于日日夜夜都不分离？倘若你们渴望这样，我就熔化你们，让你们俩【192e】熔成一个，这样，你们就不再是两个人，只要你们活一天，在一起时就跟一个人似的；¹⁷²要是你们死，也死成一个，去到阴间也不会是俩儿。想想看，是不是渴望这样子，要是熔成一个，你俩儿是不是就心满意足了。”

听到这番话之后，两人中肯定没有哪个会拒绝，或者表示不想如此。两人都会很干脆地认为，同所爱的人熔为一体、两人变成一个，早就求之不得。个中原因就在于，我们先前的自然本性如此，我们本来是完整的。渴望【193a】和追求那完整，就是所谓爱欲。从前，如我已经说过的那样，我们曾是一体；可现在呢，由于我们的不轨（διὰ τὴν ἀδικίαν），

¹⁷⁰【研究文献】R.S.W. Hawtrey, *Aristophanes Acharnians 77-79: Some light from Plato*, in *Liverpool Classical Monthly*, (7) 1992.

¹⁷¹ 赫斐斯托斯是火神，宙斯和赫拉所生之子，掌管锻艺和手工艺。

¹⁷² 亚里士多德在《政治学》（卷二 1262b11 以下）曾提到这一段，不过他指的是“做爱”。

神把我们分开了，就像阿尔卡德人（Ἀρκάδες）被斯巴达人（Λακεδαιμονίων）分开了那样。¹⁷³ 所以，我们得好自为之，要是神们不规矩点，恐怕不免还会被切一次，结果就只得像墓石上的浮雕人似的四处走，鼻梁从中间被劈开，有如一块符片。¹⁷⁴

这就是为什么我们得奉劝所有人凡事都要竭诚【193b】敬神，以免再遭受这些事情，要让爱神引领和统率我们。任何人都万万不可渎犯爱神——得罪众神通常都是由于冒犯了爱神；要是与爱神相好，相处融洽，我们每个人就都会找到和拥有自己所爱的人，如今这样的人稀罕得很！

厄里克希马库斯可别把我讲的当成笑料，似乎我这是在影射泡赛尼阿斯和阿伽通。¹⁷⁵ 当然啰，【193c】他俩也许恰恰属于这类稀罕的人，而且天生有男子气。毕竟，我所讲的整个儿针对的是世上所有的男男女女：我们人这一类要得福，惟有让情爱达至圆满才行，人人得到自己真正心仪的人，由此回归自己原本的自然（εἰς τὴν ἀρχαίαν ἀπελθὼν φύσιν）。¹⁷⁶ 倘若这才是最好的事情，就眼下的处境来说，最切近地圆成这一美满的最佳方式当然就是，人人找到合自己意（κατὰ νοῦν αὐτῷ）的情伴。倘若我们要赞颂掌管这一切的那位神，我们就得好好赞颂爱神，正是他而今给我们带来【193d】如此多的福分，把我们领向与我们自己相属的东西，还给我们的未来带来最了不起的希望：只要我们好好敬重神们，爱神就会让我们复返自然，治愈我们，使我们变得快乐，享福不

¹⁷³ 也许指的是公元前385年斯巴达人把阿尔卡德城 Mantinea 强行分成四个村庄一事；事见色诺芬，《希腊史》（Hellenika），V 2：5—7。Z 本注：这有两说，一说指公元前385年，拉刻代蒙人（即斯巴达人）入侵阿卡狄亚（伯罗奔尼撒半岛东北地区），毁掉其名城曼提尼亚，把居民迁徙到旁的地方；一说指公元前417年，斯巴达为争霸权解散阿卡狄亚同盟。如从前说，《会饮》应写在385年之后，如从后说，它可能写得较早。

¹⁷⁴ 【译按】即前面【182b】说到的分开的色子。

¹⁷⁵ 泡赛尼阿斯和阿伽通被说成一对恋人，同样见于色诺芬《会饮》8、32（泡赛尼阿斯是有情人）。

¹⁷⁶ 【译按】试比较卢梭和席勒的相似说法。

尽。

这些，厄里克希马库斯，阿里斯托芬说，就是我关于爱若斯的讲辞，¹⁷⁷和你的完全不同。¹⁷⁸我已经请求过你了，别忙着讥讽我所讲的，¹⁷⁹我们还得听听【193e】其余各位——喔，对了，最后两位——要讲的，因为只剩下阿伽通和苏格拉底了。¹⁸⁰

¹⁷⁷ 参见 188e、189c。

¹⁷⁸ 参见 189b。

¹⁷⁹ 参见 193b。

¹⁸⁰ 阿里斯托得莫斯紧靠厄里克希马库斯躺着（175a4），本来接下来该他讲，阿里斯托芬把他给忘了。

苏格拉底与阿伽通斗嘴

阿里斯托得莫斯【对我】讲，厄里克希马库斯这样说，好罢，听你的；其实，我真的很喜欢你的讲辞。若不是我早就知道，苏格拉底和阿伽通在情爱方面都很内行的话，¹⁸¹我还真担心他们会没词儿，因为方方面面已经被翻来覆去讲得差不多了。不过，我还是有信心。

【194a】苏格拉底于是说：你自己倒漂漂亮亮比赛过了，厄里克希马库斯；要是你现在处于我的位置，或者也许像我说过的那样，甚至得在阿伽通漂亮地说过一番之后才轮到我的位置，你肯定也会心慌，像我现在一样，不知所措。

你想灌我的迷魂汤，¹⁸²苏格拉底，阿伽通接过话头，要我想到这满屋子听众满怀期待，我会漂漂亮亮说一番，于是心里就发慌。

那我就未免太健忘啰，¹⁸³阿伽通，苏格【194b】拉底说。当你领着演员们登上剧台，面对那么多观众表演自己的作品时，我亲眼看到你信心百倍、镇定自若，没有丝毫心慌，我怎么会以为，你在我们这么几个人面前会心慌起来！

什么意思，苏格拉底？阿伽通说，你不至于会以为，我让满场观众冲昏了头脑，竟然不知道，对于一个明白人来说，少数几个聪明人比一大群不明事理的人要更让人惊慌（ὅτι νοῦν ἔχοντι ὀλίγοι ἐμφρονες πολλῶν ἀφρόνων φοβερώτεροι）。¹⁸⁴

那【194c】我才真搞错啰，阿伽通，苏格拉底说，要是我竟然会以

¹⁸¹ 参见 177d。

¹⁸² 另一用法见《美诺》80a。

¹⁸³ 另一用法见《普罗塔戈拉》334c。

¹⁸⁴ A 本注：这话可与亚里士多德的 *Eudemian Ethics*，卷三 1232b6 以下一段对勘；Brisson 本注：这是【柏拉图的】苏格拉底经常、尤其在《克力同》（46c—48a）中援引的道理。

为你有哪怕一丁点儿下里巴人之见 (ἀγροικον δοξάζων); ¹⁸⁵我可清楚得很,要是遇见你觉得聪明的人,你当然会看重这些聪明人,而非多数人 (φροντίζεις ἢ τῶν πολλῶν)。不过,只怕我们在座的恰恰不是这种聪明人,因为,【你演出】那天我们也在场,属于多数人。你要是遇到别的确实很聪明的人,当你觉得做了丢人现眼的事情,你会在他们面前感到羞耻,是不是? ¹⁸⁶

那当然啰,阿伽通说。

但在多数人面前就不会感到羞耻,要是你做了什么丢人现眼的事的话?

【194d】斐德若突然打断,插嘴说:亲爱的阿伽通,要是你老回答苏格拉底的问题,他就会不管现在还要做的事情,只要有个人可以侃,何况还是个美男。我自己倒非常爱听苏格拉底与人侃,可我现在得替爱神照管颂辞,从两位那里收取各自的讲辞。所以,请两位先把欠爱神的这笔债还了,然后随你们怎么侃。 ¹⁸⁷

【194e】说得对,斐德若,阿伽通说,没有什么会阻止我讲;同苏格拉底侃,以后有的是机会。

¹⁸⁵ 所谓“下里巴人之见”,亦参《斐德若》229d。

¹⁸⁶ 【译按】参见前面【178d】斐德若说到的相同话题。

¹⁸⁷ 要是阿伽通继续回答苏格拉底向他提出的问题,会饮的谈论主题大概就不会再回到爱欲上来;斐德若打断他俩的斗嘴可谓恰是时候。

阿伽通的讲辞¹⁸⁸

首先，我打算说说我该怎样一个讲法，然后再进入正题。因为据我看，迄今已经讲过的诸位其实都不算在颂扬爱神，而是在称颂人有幸从爱神那里得到的好处。可是，给人带来种种好处的这位爱若斯【195a】本身是什么，没有哪个讲到。无论颂扬什么，切合颂辞的惟一恰当方式是，先依次讲清楚讲辞所涉及的东西的本质和作用。我们颂扬爱若斯也得如此，先说他本身是什么样（πρῶτον αὐτὸν οἷός ἐστιν），然后才说他的恩惠。

我要说，鉴于所有神都是有福气的，爱若斯就——如果这样子讲得体，不算冒犯【众神】的话——是所有神中福气最大的，因为，在神们中，爱若斯最美而且最好。说爱若斯最美，有这样一些理由：第一，哦，斐德若，爱若斯是神们中最年轻的。爱若斯自己为此提供了最好【195b】的证明：他遇到老年就逃得飞快，虽然老年本身就跑得够快了，快得来让我们实在不大情愿；我要说，爱神恰恰天生讨厌老年，总离老年远远的，不肯接近。爱神总是和年轻在一起，是的，爱神自己就是年轻。古言道：“物以类聚”（ὡς ὁμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει）。¹⁸⁹ 斐德若所讲的，虽然我大多都同意，但他说爱神比克洛诺斯和伊阿珀托斯（Κρόνου καὶ Ἰαπετοῦ）还年长，¹⁹⁰ 实在不敢苟同。【195c】我的看法正相反，在神们中，爱若斯最年轻，而且永远年轻。至于赫西俄德和帕

¹⁸⁸ 【研究文献】David Rijser, *Dichtung und Wahrheit: Agaton, Aristophanes en poetica in Plato's Symposium*, in *Lampas*, (29) 1996.

¹⁸⁹ 参见《奥德赛》卷十七 218 行：因为神明总是让同类与同类相聚。

¹⁹⁰ 克洛诺斯是天和地的儿子，宙斯的父亲，与伊阿珀托斯是兄弟；伊阿珀托斯亦是天和地的儿子，普罗米修斯、厄匹默透斯（Epimetheus）以及肩扛地球的阿特拉斯（Atlas）的父亲。克洛诺斯和伊阿珀托斯堪称最老的神，说爱神比他们还老，无异于无从推算爱神的年纪。阿伽通这话虽然是嘲讽斐德若，实际上也带有挑斐德若的逻辑毛病的意味。

默尼德讲的神们的古事 (τὰ δὲ παλαιὰ πράγματα περὶ θεούς),¹⁹¹倘若是真的,也肯定是发生在阿兰克 (Ἀνάγκη)¹⁹²而非爱若斯身上的。因为,要是那个时候爱若斯已经在神们中间,就不会有神们的那些个互相残杀、囚禁以及其他五花八门的残暴,只会相互友爱、和平共处,就像如今这样——自从爱若斯当了神们的王就一直如此。

可见,爱神很年轻,不仅年轻,还很轻柔。这就需要一个【195d】像荷马那样的诗人把这神的轻柔描绘出来。荷马如此形容过阿特 (Ἄτην),¹⁹³说她不仅是位女神,而且轻柔,至少那双脚特别轻柔,荷马说:

她步履轻柔,因为她脚从不沾地,

从不,只在人们的头上行走。¹⁹⁴

阿特的脚为何那么轻柔,在我看来,荷马提供了精彩的证明,因为阿特走软的,从不走硬的。【195e】说爱神轻柔,我们也可以同样的方式

¹⁹¹ 事见赫西俄德《神谱》147—210、尤其176以下,以及453—506、尤其502以下,以及618等各处,主要讲克洛诺斯推翻自己的父亲天,吞噬自己的子女,最后还是被自己的儿子宙斯推翻。帕默尼德的有关说法,现存文献中未见,也许可以参看《前苏格拉底残篇》(350)。【译按】《残篇》D13:“在一切神灵中,她(女神)首先创造了爱神。”《残篇》D18:“因为当男人和女人把爱情的种子混合起来的时候,便形成一种力量,这种力量是爱情的种子在血管中由不同的血液造成的;当爱情的种子保持等量的混合时,便形成构造完善的身体。然而当不同的力量在混合的种子里冲突起来,并且在混合的身体中不能造成统一的时候,这种力量就以可怕的方式通过阴阳同体的现象殃及萌芽状况的生命。”引自《古希腊罗马哲学》,前揭。

¹⁹² 【译按】原意指必然发生的事情,被人身化为女神,亦可译作“命定女神”;《礼法》616c以下也说到她。

¹⁹³ 【译按】指命定的懵懂,被人身化为女神——称为“不幸女神”,亦可译作“懵懂女神”。

¹⁹⁴ 见《伊利亚特》卷十九92—93行。【译按】原文排作诗行,完整的原句如下:

我能怎么办?神明能实现一切事情 / 宙斯的长女阿特能使人变盲目 / 这个该诅咒的女神,她步履轻柔 / 从不沾地面,只在人们的头上行走 / 使人心智变模糊,掉进她的网罗。(据罗念生、王焕生译本)。

来证明：爱神既不在地上走，也不在脑壳上走——脑壳本来就不是什么柔软的东西，而是在世间最柔软的东西上走，还住在那里。因为，爱神把自己的住所筑在神们和人们的性情和灵魂里（ἐν γὰρ ᾧθεσι καὶ ψυχαῖς）；而且，爱神绝非毫无抉择地住在所有灵魂里，遇到心肠硬的，就匆匆而过，遇到心肠软的，就住进去。既然爱神不仅用脚，而且简直就是只碰触柔软得不能再软的东西，¹⁹⁵ 他哪会不是最轻柔【196a】的呢。¹⁹⁶ 由此可知，爱神不仅最年轻、最轻柔，体态也柔软得很（ὕγρὸς τὸ εἶδος）。要是体态僵硬，爱神就不可能随时曲起身子，悄悄溜进每个灵魂又马上溜出来。爱神模样匀称、柔软（συμμέτρου δὲ καὶ ὑγρᾶς ιδέας）还有一个充分的证据：形象优雅得体（ἡ εὐσχημοσύνη）。¹⁹⁷ 谁都同意，这与爱神本有的特质相一致（ὁμολογουμένως），不优雅与爱神永远水火不兼容。爱神气色鲜美，表明他活在花丛中。¹⁹⁸ 无论【196b】身体也好，灵魂也好，还是其他方面，只要花谢了或枯了，爱神就不肯落脚；只要是花艳香浓的地方，爱神一定会落脚并待下来。

关于这位神的美就说这么多，尽管还漏掉了不少可说的，但接下来得说说爱神的美德。最重要的是，爱神既不伤害神或人，也不受神或人伤害。即便爱神自己会遭受点什么，遭受的也不会是暴力——暴力连爱神的边【196c】都沾不到；爱神要做什么时，也不会用暴力——任何人

¹⁹⁵ 【译按】直译为“最柔软的东西的最柔软处”。

¹⁹⁶ 【译按】阿伽通的剧作韵味甜腻，可以说女里女气的，没有其悲剧前辈那样的阳刚之气。这里阿伽通似乎在为自己的悲剧品味提供辩护；可参看 174c 等处对女人气的挖苦。【研究文献】D.S. Robertson, *Symposium 195d-e*, in *Classical Review*, (8) 1958.

¹⁹⁷ 阿伽通在此暗指自己优雅得体，在苏格拉底刚才对他施展的那番攻击面前很脆弱。

¹⁹⁸ “在花丛中”可能暗指阿伽通一部悲剧的剧名 *Anthos*（或者 *Antheus* 【花】），也可能指古希腊陶瓶上常见的手持鲜花的爱神图——比如现存佛罗伦萨 Museo Archeologico Etrusco 的“手持鲜花的爱神图”。

侍奉情爱的时候，都是心甘情愿，“国家之王——法律”（οἱ πόλεως βασιλῆς Νόμοι）¹⁹⁹解释得好：双方情投意合才行。²⁰⁰

除了拥有正义，爱神还满有明智（σωφροσύνης）。²⁰¹人们都同意，明智意味着掌管好快感和情欲（ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν），²⁰²而最强烈的快感莫过于爱欲。既然快感比不上爱欲强烈，当然就得受爱欲支配，爱欲是快感的主人；既然爱神统治快感和情欲，爱神肯定就是特别明智的。

勇敢也是这种情形，【196d】“甚至阿热斯（Ἄρης）也敌不过”爱

¹⁹⁹ U 本注，此语系流传下来的品达诗句；D 本注，此语出自修辞家阿尔喀达马斯（Alkidamas），见亚里士多德，《修辞学》，1406a15—24：

阿尔喀达马斯不是把附加词当佐料使用，而是当菜使用，它们是那样拥挤、那样蔓延、那样显眼，例如，他不说“汗”，而说“潮湿的”；他不说“赴伊斯特摩斯竞技场”，而说“赴伊斯特摩斯竞技场‘泛希腊集会’”；他不说“法律”，而说“‘城邦的统治者’——法律”；他不说“跑”，而说“灵魂的‘迅速的冲动’”；他不说“博物馆”，而说“‘继承自然的’博物馆”；他说“灵魂的‘满面愁容的’忧虑”，他不说“恩惠的制造者”，而说“‘全民的’恩惠的制造者”；他说“听众的快感的‘管家’”；他不说“用树枝遮起来”，而说“用森林的树枝遮起来”；他不说“他遮住了他的身体”，而说“他遮住了他的身体之‘羞’”；他称欲念为“灵魂的‘逼真仿造’”。（罗念生译文）

²⁰⁰ 【译按】这听起来颇像现代的自由恋爱。

²⁰¹ 这里是柏拉图作品中对σωφροσύνης【明智】的著名定义之一。σωφροσύνης是形容词σώφρων【明智的】的名词化。σώφρων由σῶς【清明的、健康的、稳妥的】与φρῶν【理解、见识、心性、意愿】组合而来，指清明的、健康的、稳妥的理解、见识、心性、意愿（参见色诺芬《回忆苏格拉底》，卷四 3、2；柏拉图《书信》第 7，336c）；由此引伸为对感性欲求的控制、把握，不受欲望的支配（参见柏拉图，《高尔吉亚》，491d）。σωφροσύνης作为σώφρων的名词化，含义基本相同（参见柏拉图，《斐多》，68c、82b；《理想国》，430e 以下；《斐德若》237e；亚里士多德，《政治学》，1263b9）。在柏拉图和亚里士多德那里，σωφροσύνης成为一个受到特别关注的语词，并经历了三次定义性探讨。首先是柏拉图在《卡尔米德》（161b3—162b2、164c7—165b4）中的探讨，然后是在《理想国》中结合灵魂三重性的讨论（440e）和国家与灵魂类型对应关系的讨论（368c—369b）；接下来是亚里士多德的讨论，见于《修辞学》，1366b15，《尼各马科伦理学》，1117b23—1119a20。

²⁰² 对“明智”的著名定义。

若斯。²⁰³ 并非阿热斯俘获了爱欲，而是爱欲俘获了阿热斯——正如故事所讲的，是阿热斯恋上了阿佛罗狄忒。²⁰⁴ 俘获者胜过被俘获者。爱神既然治住了无敌于天下的勇者，当然就是最勇敢的。

这位神的正义、明智和勇敢都已经说过了，还剩下他的智慧要说。对这一点，我们得尽量不要再有所遗漏。首先，像厄里克希【196e】马库斯崇敬自己的技艺²⁰⁵一样，我也要崇敬自己的技艺，说这位神是满有智慧的诗人（ποιητής ὁ θεὸς σοφός），正是他使得诗人成其为诗人。“一个人即便以前对缪斯一窍不通”，²⁰⁶ 一经爱神碰触，马上就成为诗人。可以用来证明这一点的恰当例子是：爱神有无穷的创作力，凡属于音乐创作的，²⁰⁷ 样样精通。一个人自己没有或者根本不晓得的东西，他也不可能拿给别人或者教给别人。

【197a】谁会反对说，所有生命之物的创造不是出自爱神的智慧，凡有生命的东西（πάντα τὰ ζῶα）不是靠爱神孕生和养成的？至于说到其他技艺的高超技能（τὴν τῶν τεχνῶν δημιουργίαν），我们不是都知道，凡奉这位神为师的艺人都成就非凡、声名远扬，凡不曾经爱神碰触过的艺人都寂寂无名？真的，阿波罗发明射箭术、医术和占卜术，肯定是受欲望和情爱的诱导；【197b】所以，阿波罗应算作爱神的徒弟；²⁰⁸ 通

²⁰³ Ἄρης是战神，语出索福克勒斯，*Thyestes*，残篇 235 行（据 D 本，Brisson 本注为残篇 256 行），但原文说的是“敌不过”阿兰克（命定神），而非爱若斯。【研究文献】Jeffrey Anthony Mitscherling, *Plato's Agaton's Sophocles: Love and necessity in the Symposium*, in *Phoenix*, (39) 1983.

²⁰⁴ 《奥德赛》卷八，266 行以下：阿佛罗狄忒本是火神赫斐斯托斯的妻子，战神爱上她，和她私通。赫斐斯托斯用铁链设圈套，将阿热斯和阿佛罗狄忒在床上双双逮住，然后招集其他神们来目睹通奸罪，神们却兴高采烈，甚至妒嫉阿热斯的福气。

²⁰⁵ 指医术。

²⁰⁶ 语出欧里庇得斯，*Stetheneboia*，残篇 663 行，欧里庇得斯是在什么语境中说这话的，不详；阿里斯托芬在 *Wasps* 中（1074 行）亦曾引用。

²⁰⁷ “音乐”指广义上的诗。

²⁰⁸ 第一个神谕是阿波罗想出来的（参见 *Homeric Hymn to Apollo*, 214），他用预言

音乐术的众缪斯 (Μοῦσαι μουσικῆς)、通金工术的赫斐斯托斯、通纺织术的雅典娜 (Ἀθηνᾶ)、“引导神们和人们”的宙斯,²⁰⁹个个如此。爱若斯显然就是对美的热爱,因为爱若斯不与丑恶扎堆,自从这神来到神们中间,神们的事情就上了轨道,变得井井有条。像我开头说过的,爱神出现之前,如传说讲的那样,由于命定神【阿兰克】掌权,神们中间的残暴五花八门。自从这位神诞生以来,对美的东西的情爱便给神们和人们带来了种种好的东西。²¹⁰

【197c】在我看来,哦,斐德若,首先因为爱神本身最美、最好,才会有其他许多美的和好的东西。我想起这样的诗句,它正是拜爱神之所赐:

人间充满和平,大海平滑如镜,
风暴已经沉默,忧伤也已酣睡。²¹¹

【197d】彼除吾等轩轻兮,滋养休戚;欢聚始运于爱神兮,亦若今宵;节庆、欢舞、祭祀之既布兮,正导夫爱神;托彼惠兮,赋畀祥和被戾,仰爱灵兮,襄助温良祛歹意;庇荫良善,任重智士;表众神之神奇,兴贫者之嘉望,增富者之兹宠;乐融乎、富丽乎、珍贵乎、幽昧乎、深邃乎、祈向乎,皆仰爱神之天门;扬善且夫隐恶;吾等趑趄彼统领,【197e】吾等惊恐彼援手,吾等求索彼指引,吾等竭虑彼救助;饰神人以柔婉容貌,导吾等以美妙高贵;哦,人人都得跟从爱神,唱着赞美他的歌,一

的“馈赠”来启发人(参见 *Solon fr. 13.53*);作为弓箭,参见《伊利亚特》;被看作医师,参见阿里斯托芬,《鸟》,584行;还有老鸱可以把耕地的牛呀、牲口呀,眼睛都啄瞎,来试验他们的本事,要是阿波罗神作医生给它们治疗,他们就得花钱。

(杨宪益译文)

²⁰⁹ “领导神们和人们”为某位诗人的说法,出自哪位诗人不详。

²¹⁰ 【研究文献】Robert Renehan, *Some passages in Plato*, in *Greek Roman and Byzantine Studies*, (85) 1990, 页 120—126。

²¹¹ 这诗句可理解成阿伽通自己的,也可能是他引用的,出处不详。

齐加入他那让所有的神们和人们心怀感动的圣咏。²¹²

这篇讲辞，亲爱的斐德若，阿伽通说，就算我呈献给这位神的；虽一会儿闹着玩，一会儿正经，²¹³毕竟我已经尽了全力。

²¹² 这段结尾颂辞（197d1—e5），除最后一句外，由成对的颂句和铺陈的颂词构成，讲究对称、节奏和音韵，风格上十分接近高尔吉亚的一段葬礼演说（参见《前苏格拉底残篇》，Gorgias B6）。高尔吉亚对于公元前五世纪后期至前四世纪前期的希腊文章风格影响很大，如苏格拉底随后指出的，阿伽通的这篇颂辞受高尔吉亚影响十分明显（198e1—5），不仅见于词句风格，而且见于实质内容（参见 194e4 以下、197c3、195a1—5、196a—d、197a—c；比较 Gorgias B6，11 行以下）。从这段结尾颂辞的开始到“导吾等以美妙高贵”，读起来能让当时熟悉希腊抒情诗的人感到其中掺合了希腊抒情诗的多种格律（比如 197d 3 是典型的 ionic trimeter，接下来是 cretic dimeter，d4 又出现 trochaic tetrameter，随后又是 ionic dimeter），还有一些阿提卡希腊语的音韵和省音。【译按】伯纳德特认为，这段结尾诗句具有“非同凡响的高尔吉亚式音韵”。各种译本尽力体现其诗韵的形式（B 本的句式颇近 Su 本），但现代西文亦不可能完美再现其格律和音韵，遑论汉语。笔者勉为半文不白的中译，聊以体现其混杂的韵律和节奏；由于原文频频变换格律，汉译亦不可能采用统一语式。

²¹³ “正经”（σπουδή）、“闹着玩”（παίδία）对举，亦见于色诺芬《会饮》，卷一，1。

苏格拉底盘诘阿伽通²¹⁴

【198a】阿伽通话音刚落，阿里斯托得莫斯【对我】讲，在座的个个热烈鼓掌，赞赏这位年轻人讲得好，为自己增了光，为这位【爱】神增了光。苏格拉底瞟了厄里克希马库斯一眼，然后说：瞧见了，阿库美诺的儿子（Ἀκουμεινοῦ），²¹⁵你还会认为我先前担心的没有根据吗？我有言在先，²¹⁶阿伽通会讲得棒极了，我会不知所措，预言得准吧？

就第一点来说，厄里克希马库斯回答道，依我看，你确实预言得顶准，这就是阿伽通会讲得顶棒；至于另外一点，要说连你也会不知所措，那我可不信。

【198b】怎么会？我亲爱的，²¹⁷苏格拉底说，不单单是我，无论哪个该在这样一篇既优美又富丽的讲辞之后发表讲辞，不都会没词儿吗？尽管不是处处精彩无比，起码收尾时辞藻和遣句之美妙，哪个听者不惊魂荡魄？²¹⁸至少就我自己来说，依我看，再怎么我也说不到那么好，不好意思得【198c】简直想溜掉，可惜没有地方可溜。事实上，这讲辞

²¹⁴ 【研究文献】Reginald E. Allen, *A note on the elenchus of Agaton: Symposium 199c-201c*, in *The Monist*, (50) 1960; G. John Griffith, *Static electricity in Agaton's speech in Plato's Symposium*, in *Classical Review*, (40) 1990; Andrew Payne, *The refutation of Agaton: Symposium 199c-201c*, in *Ancient Philosophy*, (19) 1999.

²¹⁵ 这种招呼方式，亦见《卡尔米德》，158b、169b。

²¹⁶ 参见194a。

²¹⁷ 这种形容词的称呼法（ὦ μακάριε），亦见214c8、219a1；亦参《普罗塔戈拉》309c。

²¹⁸ 【研究文献】G.J. de Vries, *Marginal notes on Plato's Symposium*, in *Mnemosyne*, (33) 1980.

让我想起高尔吉亚 (Γοργίου), ²¹⁹ 觉得自己简直就像撞上了荷马描写的情形: 我深怕阿伽通会在讲辞收尾时把辞令令人生畏的高尔吉亚的头当蛇发女妖的头, ²²⁰ 用来对付我的讲辞, 把我变成哑口无言的石头。²²¹ 所以, 我认为自己实在可笑, 竟然答应【198d】你们一起轮着来颂扬爱若斯, 还声称自己对情爱的事情很在行, 其实我对赞颂——无论赞颂什么——从来就一窍不通。我真傻, 原以为每逢赞颂时, 人们都该讲真话, ²²² 也就是说, 得有根有据, 挑出最美的来讲, 把所讲的组织得天衣无缝; 我本来得意地以为, 自己能漂漂亮亮说一番, 自以为知道真正的赞颂是怎么回事。现在看来, 赞颂得好似乎并非我以为的那样, 而是尽可能【198e】把一大堆了不起和漂亮得不行的东西, 无论相干还是不相干, 统统堆到赞颂对象身上。即便说的是假话, 也若无其事的样子。²²³ 看来倒像先前规定的那样, 我们个个只要摆出一副赞颂爱若斯的样子就可以了, 并非真正要赞颂爱若斯。所以, 我觉得, 你们不过收罗了所有值得收罗的, 然后堆砌到爱若斯身上, 说他本身如何如何、带来了什么了不起的这样那样, 让爱若斯在不了解他的人眼里【199a】显得美得不行、好得不得了, 可知情的人当然晓得, 其实并非如此——你们的颂扬就是

²¹⁹ 出身于西西里 Leontinoi 的著名智术师 (约公元前 485—380), 除普罗塔戈拉外最重要的智术师派代表, 前 427 年作为其家乡的使者来到雅典, 因其修辞术超群绝伦暴得大名, 当时的所谓风格艺人, 通常指的就是高尔吉亚修辞风格。柏拉图以其命名的对话作品, 乃柏拉图的名作之一, 提到他的其他作品还有: 《美诺》, 70a 以下、76c、95c、96d; 《斐德若》, 261c、267a; 《斐勒布》, 58c。

²²⁰ 提到蛇发女妖, 亦见于色诺芬《会饮》4、24。

²²¹ 苏格拉底在这里利用高尔吉亚与荷马描写的能使目光所及的一切变成石头的蛇发女妖 Gorgo (见《奥德赛》卷十一 632 行) 名字上的谐音, 比喻高尔吉亚言辞有如蛇发女妖般厉害: 若不是成群地蜂拥前来无数的亡灵 / 一片喧嚣, 灰白的恐惧立即抓住我 / 担心可怕的怪物戈尔戈的头颅前来, …… (《奥德赛》, 卷十一 632—634)。点题“高尔吉亚式说辞”(亦参 185c), 亦见于色诺芬《会饮》2、26。

²²² 《申辩》(17a—18a) 中苏格拉底说到类似的话——区分话讲得好听还是讲得切实。

²²³ 对勘柏拉图《墨涅克塞诺斯》, 234c—235c; 《斐德若》, 272a。

如此，听起来顶漂亮、顶堂皇！我开头答应跟你们一起轮着来颂扬时，还不晓得是要用这种方式。虽然“口头上答应了，心里却没有答应”；²²⁴免了我吧！我实在没法以这种方式来讲篇颂辞，我根本不会。我并非不情愿，【199b】要是你们肯让我说些实话，用我自己的方式，不是和你们讲的比赛，以免我成为你们的笑料，我倒愿意试试。想好喔，斐德若，²²⁵你看是否还需要听一篇用实话赞颂爱若斯的颂辞，不讲究词藻和遣句，想到什么说什么。²²⁶

阿里斯托得莫斯【对我】说，斐德若和其他在座的人都要苏格拉底讲，怎么讲，随他便。

那么，斐德若，苏格拉底说，请允许我先问阿伽通几个小小的问题，等我和他取得一致看法，我才可以开始讲。²²⁷

²²⁴ 语出欧里庇得斯，*Hippolytus*，612行：“口头上发誓，心里却没有”。《泰阿泰德》（154d）中也引用过这话。

²²⁵ 苏格拉底对斐德若说，因为斐德若显得是这次聚会的主持人（参见194d），阿伽通等人也都是向他呈交颂辞（参见195a）。

²²⁶ 苏格拉底的这段话从头到尾与《申辩》中苏格拉底自辩前的引言（17b—c）相似，也为后面阿尔喀比亚德讲辞中的辩护作了铺垫。

²²⁷ 苏格拉底在此打破了“会饮”定下的讲一篇颂辞来赞颂爱若斯的规矩，以对话取而代之。颂辞的论证风格是智术师式的，前面的讲述人除阿里斯托芬外，无一不是用这种风格来赞颂爱若斯；阿伽通堪称这种风格的登峰造极，因此戏中的苏格拉底专门纠缠阿伽通，然后转而采用“自己的方式”——苏格拉底随后对爱若斯的所谓“颂辞”，就是一篇对话。【译按】柏拉图的作品为何都是对话，似乎可以在此得到部分说明。将“对话”看作柏拉图哲学的形式抑或实质，一直是理解柏拉图的基本分水岭。德国十九世纪复兴柏拉图哲学的带头人施勒格尔将“对话”提到柏拉图哲学、乃至哲学本身的实质性位置：哲学本质上是 *Selbstgespräch*（自我交谈），因而，哲学不可能有（比如康德、黑格尔、费希特、谢林那样的）体系；在施勒格尔看来，说柏拉图的对话后面藏着一个哲学体系，是可笑的；不仅如此，所谓隐微的与显白的区分、着于文字与不着文字的区分，在对话形式中统统消融了。参见 Theo Kobusch, *Die dialogische Philosophie Platons nach Schlegel, Schleiermacher und Solger*（《施勒格尔、施莱尔马赫和索尔格眼中的柏拉图对话哲学》），见 Theo Kobusch / Burkhard Mojsisch 编，*Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*（《欧洲思想史上的柏拉

【199c】好吧，我允许，斐德若回答说，尽管问。

阿里斯托得莫斯【对我】说，讲过这番话后，苏格拉底大概是这样开始的：

好罢，亲爱的阿伽通，我觉得你的讲辞头开得很漂亮。你说，得先说明爱若斯本身是什么样，再说他的功劳。这样的开头我十分赞赏。既然你将爱若斯的品性描绘得那么美妙、庄重，那好，【199d】我想请问：照这样说，爱若斯是对某人【某种东西】的爱抑或不是（Πότερόν ἐστι τοιοῦτος οἷος εἶναι τινος ὁ Ἔρως ἔρως, ἢ οὐδενος）？

²²⁸ 我并非要问，爱若斯是否就是某个父亲或母亲的爱，因为，爱若斯是否是母爱或父爱（ἔρως μητρὸς ἢ πατρὸς），这样的问题也许是可笑的。我的意思有点像是这样，就好像我问父亲【这个词】：父亲就是某人的父亲抑或不是？要是你愿意正正经经回答的话，你肯定会说，父亲当然是儿子或女儿的父亲，是吗？

那当然，阿伽通回答说。

母亲不同样是这样的？

阿伽通也同意这一点。

【199e】那么我再问一点点，苏格拉底说，好使你可以更清楚我的意思。假如我问：一个弟兄也是这样的吗？就他自身——即兄弟——而言，他是某人的弟兄抑或不是？

图》），Darmstadt 1997，页 213。不过，虽然施勒格尔的柏拉图解释深远地影响了海德格尔、伽达默尔、维兰特（W. Wieland）、德里达的柏拉图解释，黑格尔以及新康德派的形而上学式的柏拉图解释仍然阴魂未散——有位当今的解家甚至这样写道：既然阿里斯托得莫斯和阿波罗多洛斯并没有记住所有的，我们也可以略过大部分他们所记得的——“这些话更多与文学相干，与哲学不大相干。”然后，这位解家就直奔第俄提玛说的关于美相的“形而上学”——参见 Franz von Kutschera, *Platons Philosophie*（《柏拉图的哲学》），卷二，Paderborn 2002，页 48。

²²⁸ 古希腊文用指示代词作第二格时，不区分人和物（【译按】A、B、Su 本译作“东西”，S、U 本译作“某人”）。苏格拉底要指明的是，爱若斯本身并非是自足的，总关涉一个对象，而神的存在是自足的，因而爱若斯不可能是个神。

阿伽通说，他是。

是某个兄弟或者姐妹的兄弟，是吗？

阿伽通表示同意。

那么试试用这种方式来说情爱，苏格拉底继续说。爱若斯是对某人【某种东西】的爱抑或不是？

当然是对某人【某种东西】的爱。

【200a】【爱若斯牵涉的】这某人【某种东西】你可要记牢了，苏格拉底说。那么，现在请再告诉我：爱若斯所欲求的这某种东西就是爱若斯本身牵涉的某种东西，抑或不是？

当然就是这某种东西，阿伽通回答说。

那么，在欲求和爱的时候，爱若斯已经拥有了那个所欲求和所爱的，还是根本没有？

看来好像还没有，阿伽通回答说。

想清楚，苏格拉底说，是抑或不是，不要什么“好像”，说得肯定些，欲求所欲求的，就是欲求所欠缺的，或者说，不【200b】欠缺就不会欲求，是吗？在我看，阿伽通，这一点再清楚不过了。你以为呢？

我也觉得是这样，阿伽通说。

太好了。已经长高的人还会想要长高，已经强壮的人还会想要强壮吗？

就我们已经同意的来说，不可能。

因为，他肯定不再欠缺自己已经所是的什么。

的确如此。

要是强壮的人还想要强壮，苏格拉底说，或者快捷的人还想要快捷、健康的人还想要健康……也许有人会设想这样那样的情形，认为已经是其所是、【200c】有其所有的人还欲求已经有的东西。为了我们不至于搞错，我不妨这样说——阿伽通，你要看好了：这人眼下已有的这些东西，肯定是必须得有的，无论他愿意还是不愿意有；谁还会去欲求自己已经有的东西呢？所以，要是有人说：“我已经健康，可还是想要健康；

我很富裕，可还是想要富裕；我就是想要我已有的”，那么，我们大概就该这样子对他说：喂，老兄，【200d】你已经有了富裕、健康、强壮，你还想要这些，不过是为了以后的日子拥有这些；因为，不管你想要还是不要，这些东西至少你眼下都已经有了。所以，当你说：“我想要我眼下有的”，想想看，你的意思是不是不过是说：“我想将来仍旧有现在所有的”。他不得不承认这一点，不是吗？

阿里斯托得莫斯【对我】说，阿伽通承认了这一点。

于是，苏格拉底说：爱若斯不也是这样，想要尚不在和还没有的，也就是说，想要即便在未来仍然有自己现在已经有的？

【200e】肯定是这样，阿伽通回答说。

那么，这样那样的欲求所欲求的，就是眼下没有和还没有得到的，就是欲求的人还没有、还不是和还欠缺的；诸如此类才是欲望和爱欲所欲求的（ὧν ἡ ἐπιθυμία τε καὶ ὁ ἔρως ἐστίν），是吗？

当然是这样，阿伽通说。

那好，苏格拉底说，让我们把刚才说的归拢一下。爱若斯首先是对某种东西的欲爱，接下来，是对眼下欠缺的东西的欲爱。是这样吗？

【201a】阿伽通回答说，是这样。

那么，回想一下你在讲辞中对爱若斯是怎么说的。要不然我可以提醒你，如果你愿意的话。我相信你大致是这样说的：神们的事务变得井井有条，是由于对美的事物的爱欲（δι’ ἔρωτα καλῶν），因为，并没有对丑的事物的爱欲。²²⁹ 你是不是这样子说的？

阿伽通承认：我的确是这样子说的。

说得很在理呀，朋友，苏格拉底说。既然是这样子，爱若斯也许就不过是对美的爱欲，而非对丑的爱欲？

阿伽通同意这说法。

【201b】我们不是也同意，一个人欠缺的、还没有的，才是他所爱

²²⁹ 苏格拉底让阿伽通记起的话见 197b。

欲的？

是这样，阿伽通说。

那么，美就是爱若斯所欠缺的，还没有的。

只能是这样，阿伽通回答说。

是么？那你还能说欠缺美、根本就还没有美的东西美？

当然不能那么说。

既然是这样子，你还同意说爱若斯是美的？

阿伽通于是说：看来，苏格拉底，我自己也搞不懂我先前所说的了。

【201c】不过你讲得还是顶美，阿伽通，苏格拉底说。但我还要问个小小的问题：你是否认为，好的东西也是美的（τὰ ἀγαθὰ οὐ καὶ καλὰ δοκεῖ σοι εἶναι）？²³⁰

我是这样认为的。

要是爱若斯还欠缺美，而好就是美，爱若斯也就还欠缺好？

苏格拉底哦，我没法反驳你，阿伽通回答说，就算是你说的那样吧。

231

才不是哪，亲爱的阿伽通，苏格拉底说。你不能反驳的是真理，反驳苏格拉底其实倒顶容易。

²³⁰ 这里苏格拉底似乎使得“好的东西”比“美的东西”次一等级，但在 204e，他又把两者说成同一等级，在《高尔吉亚》（474d）和《美诺》（77b）中也有这样的情形。凡美的东西，要么看起来好、要么听起来好，所以也就是好的；所谓“好东西”就是能满足可欲的目的或能起到可欲作用的东西。

²³¹ 苏格拉底的谈话对手放弃与苏格拉底较劲，亦见于色诺芬《会饮》5、8。

苏格拉底忆述第俄提玛的教诲²³²

【201d】不再缠你了。从前，我从一位曼提尼亚女人第俄提玛（γυναικὸς Μαντινικῆς, Διοτίμας）²³³那里听到过关于爱若斯的说法。这女人不仅对爱若斯、而且对许多事情都满有智慧；有一次，瘟疫快要来了，经第俄提玛劝说，雅典人赶紧祭神，瘟疫【果真】延迟了十年才发生。²³⁴ 教给我情事【的道理】的，就是她——现在，我就来把她对我说过的给诸位重述一番。就从刚才阿伽通和我已经达成一致的地方开

²³² 【研究文献】苏格拉底忆述的与第俄提玛的对话，是《会饮》研究中最受关注的段落，文献颇为丰富，参见 M.C. Nussbaum, *The fragility of goodness: Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge 1985, 177–199；尤其 Kurt Sier 晚近长达近三百页的力作，*Die Rede der Diotima: Untersuchungen zum platonischen Symposion*, Stuttgart/Leipzig 1997。

²³³ 第俄提玛是否柏拉图虚构的，迄今不得而知——尽管极有可能是虚构的；即使真有其人，在这里也是作为戏剧人物出现的——正如苏格拉底在历史上确有其人，不等于在柏拉图作品中出现的就是历史上真实的苏格拉底。“第俄提玛”作为男性名字并不少见，作为女性名字倒很少见；柏拉图说第俄提玛是个 Μαντινικῆς 女人，这个地名与 μάντις 【预言者】同音同源，就此来看，这个人名是柏拉图虚构的。从语源上看，Διοτίμας 的意思是“受宙斯敬重的”（类似于品达和 Bacchylus 的 θενότιμος 一词的用法）或者“敬重宙斯的”（类似于埃斯库洛斯的 ξενότιμος 一词的用法）。女性宗教大师在古代并非罕见，《美诺》（81a）提到过“对于神的事情颇有智慧”的男女，Aeschines 的母亲就发明过神秘崇拜（参见 Demosthenes, 18, 259 以下），不少神秘崇拜通常由女性掌管。【译按】在荷尔德林的著名诗体小说《许佩利翁》中，第俄提玛成了一个理想化的形象，这与卢梭不无关系。参见 Helmut Hühn, *Mnemosyne: Zeit und Erinnerung in Hölderlins Denken*（《荷尔德林思想中的时间与记忆》），Stuttgart 1997, 页 38 以下。《庄子》中有好些这类柏拉图笔下的第俄提玛式虚构人物，柏拉图的有些作品充满了庄子所谓的“三言”，《会饮》即为一例。

²³⁴ 这场瘟疫发生在公元前 430 年，参见修昔底德，《战争史》，卷二 47。《礼法》（642d）讲到一个类似的故事。【研究文献】S. Levin, *Diotima's visit and service to Athens*, in *Grazer Beiträge*, (3) 1975.

始，当然，我是用自己的话来讲，但会尽力复述得好。²³⁵

正如你说明过的，阿伽通，得先说爱若斯是谁、【201e】什么样，再说爱若斯的作为。²³⁶ 对我来说，最简便的是，按这陌生女人²³⁷盘问我的方式来讲。²³⁸ 因为，当时我对她说的，差不多就像阿伽通今晚对我说的：什么爱若斯是位了不起的神，什么情爱属于美的东西（εἶη δὲ τῶν καλῶν）云云。²³⁹ 第俄提玛反驳我时说的理由，同我反驳

²³⁵ 通过让第俄提玛来教导苏格拉底，柏拉图得以让自己笔下的苏格拉底不是居高临下地对阿伽通和其他在座的人讲话，而是在三教九流面前把自己装扮成一个只会从女人那里得到教诲的人，对神秘的东西不能登堂入室（参见 210a）。【译按】柏拉图的苏格拉底在这里的论述采取的是解释他人学说的方式——即便这学说本身实际上是自己提出来的；换句话说，通过解释文本，热爱思考的人才会靠近品质上更高的知识。随后的阿尔喀比亚德的苏格拉底颂辞，亦可看作一种对苏格拉底的解释。参见 M. Erler, *Hilfe und Hintersinn: Isokrates' Panathenaikos und die Schriftkritik im Phaidros*（〈救助与背后的含义：伊索克拉底的《泛雅典颂》与柏拉图的《斐德若》中的文字批判〉），见 Livio Rossetti 编，*Understanding the Phaedrus*, Sankt Augustin 1992，页 131—136。

²³⁶ 苏格拉底这句话看起来是重复阿伽通的提法（195a），其实意思有所改变——强调：爱若斯是谁（τίς ἐστίν）。【译按】有的译本（如 U 本）将这句译作“爱若斯的本质是什么”，过于哲学化了。

²³⁷ 柏拉图的苏格拉底形象周围共有四个女人，第俄提玛乃其中之一。另外三个都是现实中人，她们分别是：苏格拉底的母亲斐娜若忒（Phaenarete，【译按】色诺芬在《回忆录》中记述过苏格拉底与其子谈对母亲的态度）、妻子珊提帕斯和伯利克勒斯的情妇阿斯帕西娅（Aspasia）。当媒人和接生婆，苏格拉底学的是他母亲的样子（参见《泰阿泰德》）；依傍伯利克勒斯的政治说辞，阿斯帕西娅雄辩滔滔（参见《墨涅克塞诺斯》），显示女人也能在政治竞技场上游刃有余；珊提帕斯在苏格拉底的临终场合大哭（参见《斐多》），表明法律允许女人、但不允许男人对待悲哀的方式。通过这四个女人，柏拉图似乎想指明，要把苏格拉底刻画为一个有男子气的人，实非易事；苏格拉底要成为一个非政治的人，就必得是一个女人。参见 Seth Benardete, 《苏格拉底与柏拉图：爱欲的辩证法》，前揭，页 65。

²³⁸ ἀνακρίνειν【盘问】在这里是游戏性用法，对观色诺芬《会饮》（5、2）中 ἀνάκρισις 的游戏性用法。

²³⁹ 【研究文献】G.J. de Vries, *Marginal notes on Plato's Symposium*, in *Mnemosyne*,

阿伽通时的理由是一样的——我说，爱若斯既不美又不好。

于是我就说，²⁴⁰你是什么意思，第俄提玛，难道爱若斯还会是丑的、坏的？

第俄提玛说，嘘——别漫神！你以为凡不美的就必然丑吗？

【202a】当然是这样。

那么，凡不聪明的就必然是傻的？难道你没有注意到，在聪明与不明事理之间，还有某种居间的什么东西（τι μεταξύ σοφίας καὶ ἀμαθίας）？

那会是什么？

难道你不知道，她说，要是有什么恰当的看法，却不会给个【有道理的】说法（λόγον），就叫做既非有识（ἐπίστασθαι）——因为，道不明（ἄλογον）何以算有识？——也非不明事理——既然明白了一点事情，何以算不明事理？所以，很清楚，正确的意见（ἡ ὀρθὴ δόξα）就介乎洞悉（φρονήσεως）与不明事理之间。²⁴¹

说的倒是，我说。

【202b】因此，当然不能说，凡不美的就必然丑，凡不好的就必然坏。就爱若斯来说也如此，既然你同意爱若斯既不好也不美，别就以为他肯定既丑又坏——第俄提玛说——而是介乎二者之间。

可是，我说，所有人都同意，爱若斯是个伟大的神！

你指所有不懂的人，第俄提玛说，还是所有懂的人？

（33）1980.

²⁴⁰ 【译按】这一段往下读起来给人的感觉是，直接讲述人不知不觉由阿里斯托得莫斯变成了苏格拉底——整个苏格拉底的讲述都用的是“我说”、“她说”语式；苏格拉底在转述第俄提玛的话之前说的一番话，与阿波罗多洛斯在转述阿里斯托得莫斯的话之前说的一番话，亦有结构性类似。

²⁴¹ 《美诺》（97a—99a）讨论了“真实的意见”（ἀληθὴς δόξα）或“正确的意见”与“知识”（ἐπιστήμη）的区分：前者不稳定；意见要转变成知识，获得稳定性，得“有理由地说番道理”（αἰτίας λογισμῷ）。关于“意见”处于“知识”与“无知”这两极之间更充分的论述，参见《理想国》477a—478e。

他们全部。

第俄提玛笑了起来，说：苏格拉底，【202c】他们连爱若斯是个神都不承认，怎么会一致同意爱若斯是个伟大的神？

他们是谁？我问。

你就算其中一个，第俄提玛说，我也算一个。

我说，可以给我解释一下吗？

那还不容易，她回答道。说说看，你不是认为，凡神都是有福分的、美的？难道你敢说，有哪个神不美、没有福分？

向宙斯发誓，我不敢！我说。

你所说的有福分，就是有好的和美的东西，不是吗？

当然。

【202d】你不也同意，正因为欠缺好的和美的，爱若斯才欲求这些他所欠缺的东西？

不错，我同意过。

没有分享一份（ἀμοιβος）²⁴²美的和好的东西，怎么能算个神？

看来像是不能。

你瞧，第俄提玛说，你不就是个不把爱若斯当神的人？

那爱若斯会是个什么呢？我说，难道是个会死的（θνητός）？

别这么说。

究竟是个什么？

像我先头说的，她说，介乎会死的和不死的之间。

哎呀，第俄提玛，究竟是个什么嘛？

大精灵（Δαίμων μέγας），²⁴³ 哦苏格拉底，所有精灵（τὸ δαιμόνιον）

²⁴² 这个词阿伽通在其讲辞的最后部分用过，参见 197d。

²⁴³ δαίμων这个词在希腊古诗中用作“神”的同义词：女神随即飞赴奥林波斯山顶 / 到达提大盾的天神的官中，和众神在一起（《伊利亚特》，卷一 221-222 行）。也特别用于比神等级要低些的超自然者：自从这个种族被大地埋葬之后，他们被称为大地上的神灵。他们无害、善良，是凡人的守护者（赫西俄德，《工作与时日》，120

【202e】²⁴⁴都居于神和会死的之间。

精灵有什么能力呢？我说。

把人们的祈求和献祭（τὰς δεήσεις καὶ θυσίας）传译和转达（ἐρμηνεύον καὶ διαπορθμεύον）给神们，把神们的旨令和对献祭的酬报（τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν）传译和转达给人们；居于两者之间，精灵正好填充间隔，于是，整体自身自己（τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ）就连成一气了。这样一来，精灵也就感发了所有涉及献祭、祭仪、【203a】谶语和种种算卦、施法的占卜术和司祭术。本来，神不和人扎堆，靠了精灵的这些能力，人和神才有来往和交谈，无论在醒的时

以下）。

在前苏格拉底哲人那里，δαίμων已经被用来形容人：“这人的禀赋是个精灵”（赫拉克利特，《前苏格拉底残篇》，119）。不过，在日常用法中，这个语词的褒贬含义是含混的，要依所说的具体对象而定：既可以是好精灵，也可以是坏精灵。在柏拉图那里，这个语词既指受神灵庇护的人，也指内在的人——在《申辩》中（27b-e），柏拉图的苏格拉底把δαίμονες说成“既非神、也非神的子女”，与欧里庇得斯的说法相同（参见欧里庇得斯，《美狄亚》【*Medea*】，139-1：“是神还是精灵？”）。考虑到这里说的是爱若斯，δαίμων和δαιμόνιος宁可译作 spirit 和 spiritual，尽管在许多别的地方，δαιμόνιος都不适合译作 spiritual。因为，基督教文化扩张以来，所有精灵都被贬，古代诸神都成了精灵——也就是撒旦的帮手，demon、demonic 成了骂词。十八世纪中期——德国古典文化时期，这个语词的含义才发生根本转变，成了天才崇拜的表征：dämonisch 就是天才的——歌德说 Daimon 这个词的原意就是俄耳斐斯，实际上恢复了赫拉克利特用这个词的含义。哈曼（Hamann）论及苏格拉底（说他是 Daimonion）的著作，对于这场语义的历史转变起了相当的作用——【译按】应该说是柏拉图、色诺芬作品的作用。关于十八世纪有关苏格拉底形象的描述，参见 Benno Böhm, *Sokrates im 18. Jahrhundert: Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewusstseins*（《十八世纪中的苏格拉底：现代个体意识的生成之路》），Neumünster 1966。

²⁴⁴ B 本注：δαιμόνιος 是 δαίμων 的中性的变体词或中性的形容词，δαιμόνιος 与 δαίμων 的关系，就像 theion 与 theos【神】的关系。从而，“精灵”的说法大杀了“爱神”的威风。不过，这个中性的东西要成为对话中的主线，还得等到下面第俄提玛对苏格拉底说的那席以“低俗的人”收尾的话讲完。

候还是沉睡中。²⁴⁵ 凡通晓这类事情的，都是些古灵精怪的人（δαιμόνιος ἀνὴρ），至于只精通其他技艺或手工活的，都不过是些低俗的人（βάνανυσος）。²⁴⁶ 这类精灵有不少，而且多种多样，爱若斯不过其中之一。

那么，爱若斯的父亲是谁，我问，母亲又是谁？²⁴⁷

【203b】那就说来话长了，第俄提玛说。不过，不妨还是给你讲讲。从前，阿佛罗狄忒生下来的时候，²⁴⁸ 神们摆筵，默提斯【机灵】的儿子波若斯【丰盈】（ὁ τῆς Μήτιδος υἱός, Πόρος）²⁴⁹ 也在场。他们正在吃饭的时候，珀尼阿【贫乏】（Πενία）²⁵⁰ 前来行乞——凡有热闹节庆她总来，站在门口不去。波若斯【丰盈】多饮了几杯琼浆——当时还没有酒，步到宙斯的花园，醉得头重脚软，便倒下睡了。珀尼阿【贫乏】想到自己的欠缺，突生一念：何不与波若斯【丰盈】生他一子；【203c】于是睡到他身边，便怀上了爱若斯。这就是为什么，爱若斯也是阿佛罗狄忒的帮手和仆从，他是在阿佛罗狄忒的生日那天投的胎，²⁵¹ 而且，他生性

²⁴⁵ 众神会在人的睡梦中与人交通，参见《伊利亚特》，卷二 5 行以下。占卜术的话题，亦见于色诺芬《会饮》4、47。

²⁴⁶ 原意为 vulgar，指精通掌管日常生活中最基本的物质需要的技艺的人。在《礼法》（644a）中，这种人与 ἀνελεύθερος【unbefitting a free citizen】合在一起；《理想国》（495d-e）似乎把智术师和修辞家的技艺也算在内。

²⁴⁷ 这里说到爱若斯的父母，暗中反驳了【178b】斐德若说的爱若斯没有父母。

²⁴⁸ 暗示阿佛罗狄忒是宙斯和狄俄涅的女儿，与 180d 处的说法不同。

²⁴⁹ 默提斯（metis）原意为“发明”、“想法”、“一闪念”，赫西俄德已经将这个词人身化为宙斯的第一个老婆（参见《神谱》，886—900）和雅典娜的母亲（《残篇》，343）；πόρος原意为“出路”，其词源与动词“突然看到、听到、感觉到”（πείρειν）相关，用于指可以借之通过陆地或水面的工具（小路或小船），其对应的词是“困境”、“困惑”（ἀπορία）。早在抒情诗人 Alkman 那里，πόρος已经被人身化（S 本注为《残篇》1: 14；D 本注为《残篇》5: 2: ii；Brisson 本两处均注）。

²⁵⁰ 原意为“贫乏”、“贫困”，在柏拉图写《会饮》前几年，阿里斯托芬写了 *Plutus*，其中将这个词人身化（行 388）。

²⁵¹ 参见赫西俄德，《工作与时日》，735 以下。

爱美，因为阿佛洛狄忒长得顶美。²⁵²

爱若斯因是波若斯【丰盈】和珀尼阿【贫乏】所生之子，才处于这般境况。首先，爱若斯总是贫兮兮的，许多人以为他既文雅又漂亮，²⁵³其实才不是那么回事哩，【203d】他粗鲁，不修边幅，打赤脚，居无住所，总是随便躺在地上，什么也不盖，睡在人家门阶或干脆露天睡在路边。因有他母亲的天性【自然】，爱若斯总与贫乏为伴。不过，他也像父亲，总在图谋美的和好的东西；他有勇、热切而且硬朗，还是个很有本事的猎手，经常有些鬼点子，贪求智识，脑子转得快（πόριμος），终生热爱智慧（φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου），²⁵⁴是个厉害的施魔者、巫法大师、智术师（δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής）。他【的天性】既非【203e】不死的那类，也不是会死的那类；有时，同一天他一会儿活得不新鲜、朝气蓬勃——要是所求的得逞的话，一会儿又要死不活的样子，不过很快又回转过来，这都是由于他父亲的天性（διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν）。他为自己源源不断赢得的，又源源不断流走，所以，爱若斯既不贫又不富，毋宁说总处于有智慧与不明事理之间。【204a】可以这样子讲：没有哪个神爱智慧（θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ或译：【搞哲学】），也没有欲望要成为有智慧的，因为，神已经是智慧的了；²⁵⁵甚至那些个已经有智慧的人，也不爱智慧。反过来说，不明事理的人同样不爱智慧或者欲求成为有智慧的；因为，不明事理的人的麻烦正在于，尽管自己不美、不好、不明事理，却觉得自己够自足的了。谁不觉得自己欠缺什么，谁就不会欲求自己根本就不觉得欠缺的东西。

那么，第俄提玛，哪些人才爱智慧（或译【搞哲学】），我说，既然

²⁵² Z本注：这段神话不见经传，是虚构的。

²⁵³ 指阿伽通的说法，参见195c。

²⁵⁴ 【译按】也可译作“整个一生都搞哲学”。

²⁵⁵ 关于“神”的说法，亦参见《斐德若》249b—d、252b—c，《礼法》893b—895d，《理想国》378e—383a。

有智慧的和不明事理的都不爱智慧？

【204b】怎么，这还不清楚呀，连小孩子都晓得，她说，不就是处在这两者之间的，爱若斯就属于其中之一。智慧算最美的东西之一，爱若斯就是对美的爱欲（ἔρως περὶ τὸ καλόν），所以，爱若斯必定是爱智慧的人（φιλόσοφον或译：【哲人】），爱智慧的人就处于有智慧的和不明事理的之间。²⁵⁶这也是由于其出身，因为，他父亲有智慧、有办法，他母亲却不明事理，摸不着门。²⁵⁷

这精灵的天性（或译【自然】）就是如此，亲爱的苏格拉底。你原来以为的爱若斯【204c】完全不同，并不足怪；正如我从你自己说的话来看，你肯定以为，爱若斯是被爱的，而非爱者（ἐρῶν）。所以，依我看，对于你来说，爱若斯简直绝美。值得爱的（τὸ ἐραστόν）其实是真正的美、轻柔、完满、有福气。但是，爱者却完全是另一个样子，就像我已经说明过的那样。²⁵⁸

于是我说，很好，陌生女友（ξένη），²⁵⁹ 说得太棒了。那么，既然爱若斯就是那样子的，他对人们又有什么好处？

²⁵⁶ 关于“哲学”的说法，亦参见《申辩》20b—23b，《理想国》472e—480a。

²⁵⁷ 203b 到此关于爱若斯的父（丰盈）和母（贫乏）的话题，对观色诺芬《会饮》4、29—44。

²⁵⁸ “值得爱的”指某种东西具有吸引爱欲（爱若斯）去爱的品质，爱若斯本身并不具有这样的品质，因而并非爱欲的对象。第俄提玛把爱若斯由被爱【的对象】变成了去爱【的欠缺者】，与苏格拉底先前对阿伽通的反驳相一致（参见 200a）。

²⁵⁹ 【译按】B 本译作 stranger，S、Su 本译作“女友”（Freundin），A 本译作 lady；原文直译当为“陌生女人”——U 本即译作 fremde Frau。称第俄提玛为“陌生人”可能与讲某种神话有关——《政治家》中的神话讲述人也是个“陌生人”（参见《政治家》，286d）。研究柏拉图作品中的神话叙述的奠基之作作为 P. Frutiger, *Les mythes de Platon: Étude philosophique et littéraire*（《柏拉图的神话叙述：哲学和文学的研究》，Paris 1930, New York 1976 重印）；晚近的研究参见 L. Brisson, *Plato the mythmaker*（《神话制造者柏拉图》），Chicago 1999；K.A. Morgan, *Myth and philosophy from the Presocratics to Plato*（《神话与哲学：从前苏格拉底到柏拉图》），Cambridge 2000。

【204d】关于这一点么，苏格拉底，她说，正是我接下来就要教给你的。爱若斯的资质和出身，我已经说过了。如你所说，爱若斯涉及到美的东西。但要是有人问我们：喂，苏格拉底和第俄提玛，为什么要欲求美的东西？或者表达得更清楚些：这欲求【美】的人究竟为什么要欲求美的东西？²⁶⁰

我于是说，为了成为自己身上的一部分。

但是，她说，你的回答引出了进一步的问题：美的东西成为自己身上的一部分后又怎样呢？

我说，这问题我一时还答不上来。

【204e】那么，她说，要是别人把问法换一下，不是问“美”，而是问“善”：说说看，苏格拉底，欲求善的东西的人究竟为什么要欲求善？²⁶¹

为了成为自己身上的一部分，我说。

善的东西成为自己身上的一部分后又怎样呢？

这问题倒容易回答，我说，他会幸福。

【205a】照这么看，她说，因为有了善的东西，幸福的人就是幸福的（οἱ εὐδαίμονες εὐδαίμονες），所以，也就不需要进一步问：愿意幸福的人究竟为了什么而意愿？（ἵνα τί δὲ βούλεται εὐδαίμων εἶναι ὁ βουλόμενος）。毋宁说，问题似乎到此为止了。²⁶²

的确如此，我说。

依你看，是不是所有人都有这种意愿或者爱欲呢？是不是所有人都意愿自己总拥有善的东西呢？你怎样看？

²⁶⁰ 【译按】这句也可以（如 S、U 本）译作：“什么叫做对美的东西的爱欲？或者表达得更清楚些：欲求美的东西的人究竟欲求的是什么？”与此相应，下句可译作：“将成为他身上的一部分的东西”。从上下文看，这种译法似乎未能尽意。

²⁶¹ 【译按】这句情形与前一句式相同。

²⁶² 关于“善”的说法，亦参《申辩》36a—38c，《斐勒布》59e—67b，《普罗塔戈拉》342e—345d，《理想国》508a—509d。

是这样，我说，所有人都有这意愿。

可是，苏格拉底，她说，倘若所有人都热爱这同一样东西，【205b】我们为什么不说所有人都在爱，而说有的人在爱，有的人不在爱呢？²⁶³

我也觉得奇怪，我说。

其实并不奇怪，她说。因为，我们仅仅拈出某一种爱欲，给它个爱若斯的名称，然后用来称所有的【爱欲】，但在其他事情上，我们对不同的东西有不同叫法。

比如说？我问。

就拿下面这个例子来讲罢。你知道，制作【这行当】其实五花八门（ποίησις ἐστὶ τι πολὺ）；因为，凡从没有到制作出什么东西来，统统叫【205c】制作【诗】。²⁶⁴ 所以，凡依赖技艺制作出成品都是创作，所有这方面的行家（οἱ τούτων δημιουργοὶ）都称为制作家【诗人】（ποιηταί）。

完全不错。

可是，你当然知道，我们并不称所有技艺方面的行家里手为诗人【制作家】，而是叫别的什么：从所有搞制作的中（ἀπὸ δὲ πάσης τῆς ποιήσεως），我们仅仅拈出涉及音乐和节律（περὶ τὴν μουσικὴν καὶ τὰ μέτρα）的那一部分，然后用这名称来称所有搞制作的。因为，只是这一部分才叫诗【制作】，精通这一部分创作行当的人才被称为诗人【制作家】。²⁶⁵

²⁶³ 【译按】孔子曰：“未闻好德如好色也”。

²⁶⁴ 【译按】ποίησις 源于指制作行为的动词，后来引申为诗句的创作。ποίησις 的词源义和后来的常用义在这里混用，西文翻译同样感到棘手：A、B 本译作 making，D 本译作 creation，S 本译作 Dichtung，Su 本译作 Dichten，U 本译作 Schaffen。

²⁶⁵ 【译按】从前面的“制作家”到这里的“诗人”，都是同一个词，S 本和 Su 本一开始就译作 Dichter，反映不出词源的变化；A、B 本开始译作 maker，U 本干脆用音译，到最后一句才译作 poet，词源的变化很清楚。此外，第俄提玛在这里辨析同义词中的差异，让人联想到智术师派的辩词术；下文（208c）说到，第俄提玛一副智术大师的样子。

完全不错，我说。

【205d】爱欲的情形也如此。就最一般的意思来讲，凡欲求好的东西和幸福，统统叫做爱欲，在每个人身上，“爱欲既最强烈、又最诡计多端”（ὁ μέγιστός τε καὶ δολερός ἔρως）。²⁶⁶ 但是，倘若人们把爱欲用在其他这样那样的事情上——无论热衷赚钱、迷体育还是搞哲学，我们都不叫爱欲，不称这些人为有情人。只有整个儿热情投入【善和幸福】的人，才得到所有这些名称：爱欲、爱恋以及有情人（ἔρωτά τε καὶ ἐρᾶν καὶ ἐρασταί）。

讲得也许有些道理，我说。

当然，有这样一种说法，她说，凡欲求【205e】自己另一半的就是在爱恋。不过，依我的说法，爱恋所欲求的既非什么一半，也非什么整体，朋友，除非这一半或整体确实实是好的。因为，即便是自己的手足，人们要是觉得自己【身上】的这些部分是坏的，也宁愿砍掉。据我看，谁都不吝惜剥掉自己【身上】的，只把好的当自己身上的，把身上不好的当不是自己的。²⁶⁷可以说，除了好的东西以外，【206a】人们什么都不爱。你不觉得是这样吗？²⁶⁸

²⁶⁶ δολερός【诡计多端】一词在雅典希腊语作品中不常见，尽管它出现在《小希庇阿斯》（365c）中（用来指奥德修斯）；这一句看起来是引文，很可能引自某个诗人的句子，但出处无从查考。

²⁶⁷ 参阅柏拉图《吕西斯》，210b—c。

²⁶⁸ 这一段明显针对阿里斯托芬的看法，212c4—6证实了这一点。【译按】第俄提玛对阿里斯托芬的反驳，要害究竟何在？阿里斯托芬将爱欲与人的历史性存在状况联系起来——过去（没有被宙斯切成两半之前）、现在（被切成两半，从而爱欲出现）、未来（医治好存在的裂伤）。第俄提玛的反驳首先在于，爱欲既非是在人性（人的自然）的历史过程中才出现的，也非医治存在裂伤的手段，而是对好（“善”）的欲求。从人的自然的过去与未来之间的张力来看待欲求，是前苏格拉底哲人恩培多克勒的观点，阿里斯托芬所讲的神话，材料来源就是恩培多克勒——宙斯所说的话（190d），与恩培多克勒的用法（《前苏格拉底残篇》，20、4）完全一样。第俄提玛的反驳其实是对恩培多克勒的反驳：欲求的目标既非在过去，也非在未来和现在，而是在不变的好（“善”）和美本身。尽管如此，第俄提玛的立论基点，仍然是恩培多克勒的说

向宙斯发誓，我也觉得是这样。我答道。

那么，我们可否干脆说，人爱恋好的东西？²⁶⁹

可以这么说，我回答。

是么？她说，是不是还得补充一句：人们爱的是自己拥有好的东西（或译【拥有善】）？

是得补充这么一句。

还有，她说，不仅是要拥有好的，而且要永远拥有。

这句也得加上。

总起来讲，她说，爱若斯就是欲求自己永远拥有好的东西。

讲得太对了，我说。

【206b】既然爱若斯总是如此，她说，那么，人们称之为爱欲的追求好东西的热情和竭力，是以怎样的方式、通过怎样的行为实现的呢？人们所做的是些什么，你可以对我说说吗？

要是我说得出来，哦，第俄提玛，我说，就不会那么惊叹你的智慧，就不会上你的门讨教这类事情了。

既然这样，不妨对你说，她说：这种行为就是在美中孕育、生产【孩子】（τόκος ἐν καλῷ），凭身体，也凭灵魂。

你说的是什么意思，我说，得请占卜家来解释，我搞不懂。

那么，我就给你讲得再清楚些，她说。【206c】人都有生育能力，

法，因而，苏格拉底讲完后，阿里斯托芬要缠着他，认为苏格拉底的讲法“偷”了自己的观点。参见 Denis O'Brien, *Die Aristophanes-Rede im Symposium: Der Empedokleische Hintergrund und seine Philosophische Bedeutung* (《“会饮”中阿里斯托芬的讲辞：其恩培多克勒背景及其哲学含义》)，见 Markus Janka / Christian Schäfer 编，*Platon als Mythologe: Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt 2002, 页 176—192, 尤其 186—188。前苏格拉底哲人恩培多克勒用诗言描述宇宙的生成，属于所谓自然哲学家，柏拉图的作品多次提到他：《吕西斯》214b、《高尔吉亚》493a、《美诺》76c、《泰阿泰德》152e、《智术师》242d。

²⁶⁹ 【译按】亦可译作：“人爱恋善”。

苏格拉底，既有身体方面的，也有灵魂方面的。²⁷⁰到了一定年龄，人们的自然本性便产生要生育（τίκτειν）的愿望。²⁷¹但人们不会在丑中而只会在美中生育。男人和女人的交合就是生育。受孕生育可是件神圣的事情，是会死的生命中不死的【方面】。可是，没有情投意合（ἐν τῷ ἀναρμόστῳ），【男女】就不可能生【206d】育；丑的东西不会与神圣的东西相投合，只有美的才与神圣的投合。在需要生育的任何时候，卡洛娜【美】（ἡ Καλλονη）就是莫依拉【命运女神】（Μοῖρα）和埃莱梯依阿【助产女神】（Εἰλείθυια）。²⁷²所以，凡有生育欲的，遇到美人就感情摇荡、缱绻缠绵起来，然后孕育、生产子女；遇到丑的，就会黯然回避、独然戚戚，然后转身离去，宁可自己枯萎，也不肯生育子女，痛楚地抑制生育的愿望。这就是为什么，凡有生育欲而且已经在胸中膨胀的人，会那么拼命缠【206e】住美，因为，只有美才会解除生育的阵痛。²⁷³可以说，苏格拉底，第俄提玛说，爱欲并非像你以为的那样欲求美。

那它欲求什么？

欲求在美中孕育和生产。

就算如此吧，我说。

肯定如此，她说。为什么欲求生育？因为，正是靠生育，生命才会绵延，会死的才会成为不死的（ἀθάνατον ὡς θνητῷ ἢ γέννησις）。²⁷⁴

²⁷⁰ 同样的说法，亦见《斐德若》252a、《泰阿泰德》150b、《蒂迈欧》91a。

²⁷¹ 这里和下面的希腊原文并没有清楚区分生产、怀孕、养育。

²⁷² 【译按】这句可译作：“在需要生育的任何时候，美就是命运和助产。”莫依拉（Μοῖρα）是引领命运的女神（一个或好些），埃莱梯依阿（Εἰλείθυια）是掌管生产（顺产或难产）的女神；至于卡洛娜，D本注为：第俄提玛是从“美”这个抽象名词人身化而来的女神，具有莫依拉和埃莱梯依阿的作用；B本注为“Artemis-Hecate的崇拜之名”。

²⁷³ 参见《斐德若》251e—252a。

²⁷⁴ 【译按】原文是“会死的”反义词，当为“不会死的”，与“不朽”并非一个意思。就中文的含义来说，“不朽的”不等于是“不会死的”。不朽与不死的区分并非无关

【207a】按我们已经同意的说法，²⁷⁵ 既然爱欲所欲求的是永远拥有好的东西，那么可以肯定地讲，爱欲欲求不死与【拥有】好的东西是分不开的。²⁷⁶ 因此，结论不可避免地是：爱欲就是欲求不死。

第俄提玛好几次同我说到爱欲的事情时，教给我的大致就是这些。有一次，她问我：依你看，苏格拉底，爱欲和欲望的原因（αἶτιον）究竟是什么？你注意到没有，在欲求生育的时候，所有动物——无论四脚爬行的还是用翅膀飞的——都变得非常强悍，【207b】像患了爱欲病，先是急切地要交媾，然后是哺养自己生下来的；为了这些生下来的，哪怕最弱的动物都敢跟最强的斗，甚至不惜为他们去死；²⁷⁷ 只要能哺育子女，宁愿自己挨饿，做什么都在所不辞。她说，人这个样子，也许还可以说是出于理智的考虑（ἐκ λογισμοῦ），但动物也这样沉溺于【207c】爱欲，究竟是什么原因？你能告诉我吗？

我说，我的确不晓得是什么原因。第俄提玛就说，连这一点都看不明白，你又怎么会变得精通爱欲的事情呢？

正因为如此，第俄提玛，我才不断上门求教，我已经对你说过，晓得自己需要指教。请快告诉我是什么原因，告诉我所有爱欲的事情的原因。²⁷⁸

紧要：临终前的苏格拉底说，“我们如果一致认为不朽的（ἀνώλεθρον）是不死的，灵魂当然就是不死的、不朽的（πρὸς τῷ θάνατος εἶναι, καὶ ἀνώλεθρος）。如果不是如此，那就需要继续论证下去”（106c-d，水建馥译文）。听起来，苏格拉底像是不相信灵魂不死，但相信灵魂可以不朽。

²⁷⁵ 参见 206a。

²⁷⁶ 【译按】换作哲学式的译法就是：“追求不朽与善是分不开的”。

²⁷⁷ 对比前面斐德若的讲法（179b）。

²⁷⁸ 【译按】αἶτιον（中性）以及 ἡ αἰτία（阴性）的本来用法具有道德含义：“肇因、归咎于”（参见荷马，《伊利亚特》，卷一 153 行；埃斯库罗斯，*Choephoren*，68 行），与愧疚、罪过、歉疚相关（参见品达，《奥林匹亚颂歌》，1: 35；希罗多德，《史记》，卷五 70: 1；Gorgias，《前苏格拉底残篇》，82B11: 2），涉及人的善恶、好坏行为的起因，Vlasto 用“理由”来译这个词；在前苏格拉底哲人那里（阿拉克希曼德、赫

爱欲在自然上是什么样，我们已经多次取得一致看法，要是你心服口服（πιστεύεις），第俄提玛说，就不会再感到惊异了。这里【207d】说到的【动物的爱欲】，其实和我们先前探讨过的【人的爱欲】没有什么不同，会死的自然（ἡ θνητὴ φύσις）总想尽可能让自己永远活着不死（αἰεὶ τε εἶναι καὶ ἀθάνατος）。【会死的自然】要不死，惟有靠传宗接代，不断有年轻的接替老的。但一说起每一个别生命时，人们又爱把【人的】一生看作一成不变的（εἶναι τὸ αὐτό），把人说得来似乎从小孩子的时候起一直到老都仍然是自己，²⁷⁹实际上，他根本就不再是同一个自己²⁸⁰——虽然始终叫同一个名字，而是在不断新陈代谢：头发、躯体、骨骼、【207e】血脉，乃至整个身体。

不单单身体如此，灵魂也如此：性格、习惯、意见、欲望、快乐、苦痛、恐惧（οἱ τρόποι, τὰ ἤθη, δόξαι, ἐπιθυμίαι, ἡδοναί, λύπαι, φόβοι），在一个人那里都并非常驻不变，有些在生、有些在灭。更让人称奇的是，知识（ἐπιστήμαι）【208a】也是有的在生、有的在灭，我们在知识方面所拥有的从来不是同样的东西；不仅如此，甚至每一个别的知识也在生灭流转。之所以说要温习，就是因为知识会流逝；所谓遗忘（λήθη）就是知识离去了，温习就是用新的记忆（μνήμην）来取代已经离去的【记忆】，由此葆有知识，使它显得还是原来的样子。²⁸¹

拉克利特），这个语词成为事情原因的名词，在德谟克利特那里，甚至出现了所谓的“原因论”（αἰτιολογία）。参见《古代哲学词典》，前揭，页26。《斐多》中苏格拉底说自己由探究自然的“原因”转到探究人性的“原因”（所谓由自然哲学转向政治哲学），由此引出自己的第二次求索（98c—99d）。柏拉图作品中用到这个语词的地方主要还有：《礼法》888e—892d，《理想国》506e—509b，《蒂迈欧》46c—47a，参见 Brissón/Pradeau 编，《柏拉图语汇》，页11—14。

²⁷⁹ 【译按】这里暗指某人的观点，原文用的是被动态，意为“据说”，似乎在影射阿伽通所讲的爱若斯可以永葆青春、永远年轻的说法。

²⁸⁰ 参见《卡尔底鲁》（402a）中赫拉克利特的说法。

²⁸¹ 可比较亚里士多德关于知觉、记忆、经验的论述，见《形而上学》，卷一 980a29 以下；《后分析篇》，二 99b35 以下。

凡会死的，都是靠这个方式来保存自己，不是像神们那样，总是同一个自己，【208b】而是离去的、老朽的让位给新来的、年轻的，如此不断代谢。²⁸²惟有靠这个办法，哦，苏格拉底，她说，所有会死的才在身体上以及其他方面分享永活，²⁸³只不过永活的方式非常不同（ἀθάνατον δὲ ἄλλη）。所以毫不奇怪，每个生命天性上都珍视自己的后代；正是由于这永活的愿望，强烈的欲求（ἡ σπουδὴ）和爱欲才伴随着每一生命。²⁸⁴

听到她这番话，我非常惊奇，就问：最聪明的第俄提玛，真的是这样的吗？

【208c】第俄提玛一副高超的智术行家的样子（ὥσπερ οἱ τέλει σοφισταί）²⁸⁵对我说：尽管相信好了，²⁸⁶苏格拉底。要是你想到人们那么追求声名，²⁸⁷你肯定会奇怪，觉得没什么道理，除非你明白了我刚才所说的。²⁸⁸想想看，人们的成名欲、“要流芳百世”的欲望何等强烈。²⁸⁹为了名声【208d】甚至为了儿女，人们不惜历尽艰险、倾家荡产、不辞劳苦，乃至献出生命。她说，要不是想到自己的

²⁸² 关于这一论题，亦参《斐多》87d、《蒂迈欧》43a。

²⁸³ 亦参《礼法》721c。

²⁸⁴ 【研究文献】David Farrell Krell, *Knowledge is remembrance: Diotima's instruction at Symposium 207c8-208b6*, in Andrew Benjamin 编, *Post-Structuralist Classics*, Routledge/London 1988.

²⁸⁵ R 本注：在这里，柏拉图将第俄提玛描绘成真资格的智术师——第俄提玛看起来与智术师一样在传授知识，但她传授的是经过审视的知识，且不是以高头讲章式的方式传授，而是采用交谈辩难的对话方式。第俄提玛在这里虽然被尊为智术大师，其含义远比当时所谓的智术师要深远得多。事实上，与前面的智术师式的讲辞（斐德若、泡赛尼阿斯、阿伽通）的比赛，是从这里开始的。

²⁸⁶ 这是智术师回答问题时的行话，参见《欧绪德谟》274a、《小希庇阿斯》287c

²⁸⁷ 参见 178d。

²⁸⁸ 参见 207a-b。

²⁸⁹ “要流芳百世”系重言，出自哪位诗人，不详，也可能是第俄提玛自己编的诗句。“想成名”的话题，亦见于色诺芬《会饮》8、38。

德行会不死——我们现在都还记得【这些德行】，你以为阿尔刻斯提会替阿德墨托斯死、²⁹⁰阿喀琉斯会跟着帕特洛克罗斯去死，²⁹¹或者你们自己的²⁹²科德洛斯（Κόδρος）会为了自己孩子们的王国早早地就去【送死】？²⁹³才没那回事儿！第俄提玛说，我相信，仅仅是为了让德行永在、为了光耀的身后之名，他们才如此。而且，他们越要当高贵的人，【208e】就愈要这样做，因为，他们热爱的就是不死。

再来说身体方面生育欲旺盛的人，第俄提玛接着说，这类人都喜欢近女人，他们就是以这种方式来爱，通过生育子女使自己永活，像他们以为的那样，“为自己带来永世的福气”。²⁹⁴灵魂方面【209a】生育欲旺盛的人却不然……她说，因为这些人生育上的强烈欲望在灵魂而非身体，凭灵魂来生育和传宗接代。什么叫凭灵魂生育？就是凭睿智（φρόνησιν）和其他美德；所有诗人和各种所谓搞发明的手艺人（γεννήτορες），都属于这类生育者。当然，最重要、最美的睿智，第俄提玛说，是用于治国齐家的（ἡ περὶ τὰς τῶν πόλεων τε καὶ οἰκίσεων διακοσμήσεις），名称叫做明智和正义。²⁹⁵

²⁹⁰ 参见 179b5—d2；【研究文献】Dolores O'Higgins, *Above rubies: Admetus' perfect wife*, in *Arethusa*, (26) 1993.

²⁹¹ 第俄提玛的说法明显与斐德若的说法（179b—180a）相抵牾：阿尔刻斯提和阿喀琉斯不是为情死，而是为名死。

²⁹² 【译按】A 本译作“我们自己的”。这一差异可能因依据的抄本不同，但意思牵扯到第俄提玛的身份——雅典人抑或非雅典人。

²⁹³ 传说中的雅典国王，Melanthos 的儿子。在雅典抵御伯罗奔尼撒人入侵的战争中，德尔斐神谕说，要是雅典国王战死，雅典就会得胜。伯罗奔尼撒人小心不要伤及国王科德洛斯，他却脱下王袍扮成一夫进入敌阵故意送死。为了纪念他，雅典人作出决定，从此不再选雅典国王。

²⁹⁴ “为自己带来永世的福气”系重言，出自哪位诗人，不详，也可能是第俄提玛自己编的诗句。

²⁹⁵ 在《理想国》中，明智和正义是两个单独的美德，按《普罗塔戈拉》中普罗塔戈拉所讲述的神话，同样如此。参见 Luc Brisson 等，*Problèmes de la morale antique*, 1993, 75—92.

从小时候起，【209b】这种人的灵魂就神灵感孕般²⁹⁶孕育着这些美德，到了适当年龄，就产生要受精、生育子女的欲望。这时，依我看，这种人就会到处寻找美，在美中生育，因为，这类人绝不会与丑的生育子女。由于要生育，他当然钟情美的而非丑的身体；要是遇到一个美好、高贵、天资优异的灵魂，他就会神魂颠倒地爱慕这样一个身心合一者。²⁹⁷在这样一个面前，他马上会滔滔不绝大谈美德，大谈【209c】一个好人该是什么样、得追求什么——急切地要言传身教。依我看，这类人去触动这位美人、与他亲密相交，就是在让自己孕育已久的灵魂受孕、分娩。无论情伴在身边还是不在身边，这人都会时时挂记情伴，同情伴一起哺育他们共同的生子。²⁹⁸这样的恩爱情分要比基于共同拥有身生子女的【夫妻】情分更绸缪，友爱也更深醇，因为，他们共同生育的子女更美、更长生。²⁹⁹谁都宁愿有这种【灵魂的】子女而非【209d】身生子女。看看荷马、赫西俄德以及其他了不起的诗人，³⁰⁰他们留下的子女多么让人欣羡！这些子女自己就是不死的，还让父母的声名不死，永世长存。³⁰¹

再不，要是你愿意的话，看看吕库戈斯（Λυκούργος）在斯巴达留

²⁹⁶ A 本注：这个语词按 BTW Oxy 抄件和 Bury 识读作θεῖος，Burnet 和 Dover 都接受这种识读，而非按 Parmentier 改作φθεος；这种识读得到《美诺》99c-d 的支持，而且在前面（206c）得到预示。

²⁹⁷ 美的身体与美的心灵合一的说法，亦见于色诺芬《会饮》8、16。

²⁹⁸ 【译按】所谓同性恋的含义，在这里才充分显露出来。

²⁹⁹ 这里说到的理想的朋友行为，亦见于色诺芬《会饮》8、18。

³⁰⁰ 参见 197d。

³⁰¹ 【译按】《斐德若》273d-279b 说到不信任文字著述（相关说法亦见《书信七》，341e），以至于人们要问，既然柏拉图不信任著述，为何还要写下那么多对话作品？柏拉图写下的都是些无关紧要的，真正要说的却未着于文字吗？在这里，柏拉图笔下的苏格拉底通过第俄提玛之口表达了对著述的肯定，与《斐德若》中对著述的不信任相反。参见 Rafael Ferber, *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die "ungeschriebene Lehre" nicht geschrieben?*（《这位哲人未所知：或者，柏拉图为什么没有写下“未着文字的学说”》），Sankt Augustin 1991。

下的子女，³⁰²她说，他们挽救了斯巴达，甚至可以说挽救了整个希腊（τῆς Ἑλλάδος）。³⁰³ 你们【雅典人】那么崇敬梭伦（Σόλων），³⁰⁴不就因为他生育了法制。³⁰⁵在其他【209c】许多地方——无论希腊还是外夷，³⁰⁶这样的人还有不少，他们立功立言，孕生了各种美德。正是由于他们留下了这样的【灵魂】子女，后人才替他们建了许多庙宇，那些身生子女何曾替父母带来如此崇敬。³⁰⁷

到此为止，哦，苏格拉底，透露给你的爱欲奥秘，你【210a】大概还能领悟；但即便走过了迄今为止我们循正道所经历的路程，你是否有能力领悟最终的、最高妙的奥秘（τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά），我就不晓得了。³⁰⁸反正我会把这【奥秘】透给你，她说，不会有所保留；你尽

³⁰² 吕库戈斯是斯巴达典章制度的莫立者，半带传说性质；其子女这里指的就是其莫立的典章制度。柏拉图作品提到他的还有：《斐德若》，258b；《理想国》，599d；《礼法》，630d、858e。

³⁰³ 挽救斯巴达，指吕库戈斯使得斯巴达拥有了强大军事力量；挽救希腊指波斯战争期间，希腊采用了部分斯巴达伦理道德。伯罗奔尼撒战争之后，斯巴达掌握了帝国权力；科林多战争（the Corinthian War）以后，柏拉图的雅典读者有理由拒绝将斯巴达的典章制度称为“挽救希腊”。

³⁰⁴ 著名的雅典政治家（约前 640—前 560），出身王族，据传是雅典政制的创立者，前 594 年订立新的法制，平衡贵族与平民的对立。柏拉图不仅欣赏他建立的国家制度，也欣赏他的诗，不少作品提到他：《拉克斯》，188b—c；《卡尔米德》，155a、157e；《普罗塔戈拉》，343a；《斐德若》，258b、278c；《理想国》，368a、536c、599e；《蒂迈欧》，20e 以下；《克里蒂亚》，108d、113a；《礼法》，858e。

³⁰⁵ 举吕库戈斯和梭伦的例子，对观色诺芬《会饮》8、39 举的梭伦和斯巴达人的例子。

³⁰⁶ “无论希腊还是外夷”（καὶ ἐν Ἑλλήσιν καὶ ἐν βαρβάροις）这一句原模原样出现在色诺芬《会饮》的 8、38。

³⁰⁷ 208c 至此一段苏格拉底的说辞中的成名欲话题，对观色诺芬《会饮》8、37—39 中苏格拉底的相同话题。

³⁰⁸ 哲人（苏格拉底）在这里被引入一种秘密的神秘崇拜，亦参见《斐德若》（249c）。R 本注：μυηθῆναι 一词的本义是“向某人吐露秘密”、“向某人秘授什么”；柏拉图在这里清楚表明，苏格拉底对在座的人透露的是第俄提玛向他秘授的情爱奥秘——他

自己所能试试，看能跟上不。

凡想循正道达到这一目的的人，她接着说，从小就得开始向往美的身体（ἐπὶ τὰ καλὰ σώματα）。要是给他引路的人³⁰⁹引领得对头的话，他首先当然是爱慕一个美的身体，在这身体上生育美好的言论；随后，他就得领悟到，美在这一身体【210b】或那一身体中其实是相同的（ἀδελφόν），也就是说，他该追寻形相上的美（τὸ ἐπ’ εἶδει καλόν），若还不明白所有身体中的美其实都是同一个美，那就太傻了。一旦明白这个道理，他就会成为爱所有美的身体的有情人，不再把强烈的热情专注于单单一个美的身体，因为，对这有情人来说，一个美的身体实在渺小、微不足道。

然后，这有情人肯定会把灵魂的美看得比身体的美更珍贵，要是遇到一个人有值得让人爱的灵魂，即便身体不是那么有吸引力，这有情人也会【210c】心满意足，爱恋他、呵护他，通过言谈来孕育，使得这少男变得更高贵，不断有所长进。到了这一步，这有情人就感到自己被促使去关注在操持和诺谟司中的美（τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλόν），从而看到【美】在处处都是贯通的（πάν αὐτὸ αὐτῷ συγγενές ἐστίν），最终懂得身体的美其实不足道。

经过这些操持，这有情人就得被引领到各种知识（ἐπὶ τὰς ἐπιστήμας）跟前，³¹⁰使他得以看到种种知识的美。一旦瞥见美的丰盈，他就不会【210d】再像个奴仆似地（ὥσπερ οἰκέτης），³¹¹蝇营狗苟于个别中的美，比如说某个少不更事的男孩、某个人或某种举止的美，变得小里小气、斤斤计较；毋宁说，一旦转向美的沧海，领略过美的奇观，他就会在对智慧的不可限量的热爱中

与第俄提玛的交谈就是秘授的过程，到这里，秘授已经到了最高段数。

³⁰⁹ 参阅 210c、210e、211c。

³¹⁰ 柏拉图作品中关于“知识”的说法，主要见于《卡尔米德》170e—171c，《泰阿泰德》197a—210d，《理想国》521b—533d，《美诺》99b—100a。

³¹¹ 《泰阿泰德》（172c—173b）有一段论述与此相似。

(ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνῳ) 孕育出许多美好的言辞、大器的思想，使得自身不断坚实、圆满，直到可以瞥见那样一种知【210e】识 (κατίδη τινὰ ἐπιστήμη μίαν τοιαύτην) ——接下来【就要说到】的那种美的知识。

不过，你得尽自己的能力注意听好了，她说。谁要是在爱欲方面被培育到这般境地，依序正确地瞥见各种各样美的事物，在爱欲的路途上终至抵达终点 (ἴων τῶν ἐρωτικῶν)，他就会突然瞥见，自如的美本身何等神奇 (τι θαυμαστόν τὴν φύσιν καλόν) ——哦，苏格拉底，为了这美，他先前付出的所有艰辛都值了。首先，这美【211a】是永在的东西 (αἰεὶ ὄν)，³¹² 不生不灭、不增不减，既非仅仅这点儿美那点儿丑，也非这会儿美过会儿又不美，或者这样看来美那样看来又丑，或者在这里看起来美，在别处看起来又丑，仿佛对某些人说来美，对另一些人来说来又丑。对于他来说，这美并非显得是比如一张面孔、一双手或身体上某个地方的美，也不呈现为某种说辞或者某种知识的美，不呈现为任何在某个地方的东西 (οὐδέ που ὄν ἐν ἐτέρῳ τινι)，比如在某个生物 (ἐν ζῳῳ)、在地上、天上【211b】或任何别处的东西；毋宁说，这东西【在他看来】自体自根、自存自在，永恒地与自身为一 (ἢ ἔν τῳ ἄλλῳ, ἀλλ' αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν)，所有别的美的东西都不过以某种方式分有其美；美的东西生生灭灭，美本身却始终如是，

³¹² 【译按】τὸ ὄν、τὰ ὄντα (所是的、这东西)，这个语词后来成了著名的哲学术语，通常译作“在者”(ein Seiendes)，从古希腊到现代，西方哲人一直在为这个词动脑筋。不过，这个词一开始并非专门的哲学语词，而是日常语词。在色诺芬《家政》(Oeconomicus) 中，苏格拉底说，“我家和我所有的实物……”，这里的“实物”，原文即τὰ ὄντα，英译 substance 即为了保留这个词更宽泛的含义——在这一语境中，它指“拥有的东西”、“财物”。参见 Leo Strauss, *Xenophon's Socratic Discourse: An Interpretation of the Oeconomicus*, Cornell Uni. Press 1970, 页 9 注释 5。我们这里尽量不译作哲学术语，而是作为日常语词来译——用汉语的“东西”来对译可能最恰当。

丝毫不会因之有所损益。³¹³

也就是说，谁要是由那些感官现象出发，经正派的男童恋（διὰ τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν ἐπανιών）³¹⁴逐渐上升，³¹⁵开始瞥见那美，他就会美妙地触及这最后境地。自己或者经别人引导【211c】游于爱欲的正确方式就是这样子的：³¹⁶先从那些美的东西开始，为了美本身，顺着这些美的东西逐渐上升，好像爬梯子，一阶一阶从一个身体、两个身体上升到所有美的身体（ἀπὸ ἐνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δυοῖν ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα），再从美的身体上升到美的操持（ἐπιτηδεύματα），由美的操持上升到美的种种学问（μαθήματα），最后从各种美的学问上升到仅仅认识那美本身的学问，最终认识【211d】美之所是（γνῶ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν）。³¹⁷

在生命的这一境地，³¹⁸哦，亲爱的苏格拉底，这位曼提尼亚的陌生

³¹³ 这段关于“美”（τὸ καλόν）的说法（甚至语言用法），与《斐多》（78d、100b—d）和《理想国》（474d—479e、508d）中的说法很相近，主要特征为分离“美”的共相和殊相（关于“相”，亦参见《美诺》81b—87c，《斐德若》246a—249d，《蒂迈欧》27d—40d）。亚里士多德证实，苏格拉底对界定美德很有兴趣，但并没有分离共相与殊相，这种分离是柏拉图搞的（参见《形而上学》，987b1—10、1078b17—1079a4、1086a35—b5）。倘若亚里士多德的说法可以看作历史文献性依据，那么，柏拉图在这里写下的苏格拉底讲述的第俄提玛有关“美”的教诲就是虚构的。既然柏拉图写的是诗作，而非“历史地记叙”苏格拉底的教诲，就不能说苏格拉底所讲的第俄提玛关于“美”的教诲是真的或假的，恰当地说，是文学性的。把这段讲述（包括《斐多》和《理想国》中的说“美”）当历史的苏格拉底的观点，或者当柏拉图的观点——甚至说成柏拉图的“美学理论”，都不恰当。

³¹⁴ 与泡赛尼阿斯说的感官的男童恋针锋相对。

³¹⁵ 类似的说法见《斐德若》250a，亦参《斐多》74a、75a、76e。

³¹⁶ 【译按】取“游于艺”之意。

³¹⁷ 这段话是对前面（210a—211b）所说的总结，值得注意的是，各种“知识”（τὰς ἐπιστήμας 210c—e）被各种“学问”（μαθήματα，211c—d）取代了。

³¹⁸ 前面一段著名的有关灵魂上升的说法，从用词来看，同时说的是灵魂回到自己的家园。

女人接下来说，人的生命才值得，要是有什么值得过的生活的话³¹⁹——这境地就是瞥见美本身。³²⁰一旦你瞥见了，你就会觉得，那些个金器和丽裳、那些个美少和俊男都算不得什么了——你如今不就还迷醉于这些，像别的许多人一样，对自己的可人儿望眼欲穿，巴不得和他永远融为一体，不惜废寝忘食，只要有可能，就只想望着他，同他待在一起。³²¹想想看，她说，要是一个人瞥见【211e】美本身的样子，那晶莹剔透、如其本然、精纯不杂的美，不是人的血肉、色泽或其他会死的傻玩意一类的美，而是那神圣的纯然清一的美（ἀλλ' αὐτὸ τὸ θεῖον καλὸν δύναιτο μονοειδὲς κατιδεῖν），想想看，这人会是什么心情？你可以想象，一旦一个人惊鸿一瞥，【212a】借助于必不可少的【精神凝视】瞥见美本身，³²²与之融为一体，【过去】那种可怜的生活还值得下去吗？³²³难道你不觉得，她说，只有当【精神的眼睛】亲眼见到那仅仅对精神的眼睛才显现³²⁴的美，一个人才会触及到真实而非【真实的】影像，从而生育真实的美德（δὲ ἀρετὴν ἀληθῆ）而非美德的影像（εἰδωλα ἀρετῆς）？³²⁵【你不觉得】，谁要是生育、抚养真实的美德，

³¹⁹ 类似的说法见《申辩》28e、38a。

³²⁰ 【译按】这段话清楚表明，前面一段所说的美的观念，是生命的引导——因而，向美的欲求作为生活方式、而非沉思美的观念本身，才是热爱智慧（哲学）的落脚点。

³²¹ 直接攻击阿里斯托芬（191a、192b-d）的说法。

³²² 指用“灵魂的眼睛看”，比较《理想国》490a-b、518c-d、533c-d，《斐多》65e，《斐德若》247c。

³²³ 参见209c，亦参《斐德若》250a，《斐多》75a、76e。【译按】照应开头阿波罗多洛斯与格劳孔的对话；回味中国经验的说法：“曾经沧海难为水”。“不值得过的生活”（φαῦλον βίον）的希腊原文与开场时（174c）阿里斯托得莫斯说的自己算不上好人（φαῖλος）是同一个词。

³²⁴ 参见《斐多》68b。

³²⁵ R 本注：一个人的精神性生育直接依赖于其精神视域，谁如果还受传统的美德观念（或美德习俗）的束缚，谁就还生活在真实美德的影像之中。苏格拉底的第俄提玛用“美德的影像”这一说法区分了习传的（现世的）美德和真实的（观照的）美

从而成为受神宠爱的人，不管这个人是谁，不都会是不死的吗？

【212b】斐德若、你们在座各位，第俄提玛对我说的就是这些，我对她说的心悦诚服。因自己心悦诚服，也就试图说服别人信服这样一点：要想得到这福气，对于人的天性来说（τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει），容易找到的再好不过的帮手就是爱若斯。所以，依我看，人人都得敬重爱若斯；我自己就敬奉爱欲的事情（τὰ ἐρωτικά），在其中历练自己，还勉励别人投入这样的事情。³²⁶不仅现在，而且永远，我都要尽自己所能赞颂爱若斯的大能和阳刚之气（τὴν δύναμιν καὶ ἀνδρείαν τοῦ Ἔρωτος）。³²⁷

【212c】我这番话，哦，斐德若，要是你乐意，就算作我给爱若斯的颂辞（ἐγκώμιον εἰς Ἔρωτα）吧，³²⁸不然，该算什么，如何称呼这番话，都随你好了。

德——【译按】从这一意义上讲，苏格拉底的第俄提玛是个启蒙家；摆脱现世世界中美德的假相，正是启蒙精神之所向。

³²⁶ 这里的总结说明，前面所说都不过是要证明：惟有哲思的生活才是最美好的；受纯粹观念引导的热情，才是真实的热情（爱欲）——爱欲与热爱智慧是同一的。

³²⁷ 《斐多》（114d）和《高尔吉亚》（526e）中的苏格拉底在结束讲述死后生活的神话时用的是同样的说话调子。

³²⁸ 与前面所有的发言人不同，苏格拉底不仅是在完成这次“会饮”定下的赞颂爱若斯的承诺，而且将自己的整个生活方式变成了一曲颂歌——苏格拉底的生活本身就是侍奉爱若斯：由于热爱智慧（过哲思的生活）就是爱若斯，没有爱若斯（哲思）就无法生活（或者就没有值得过的生活），苏格拉底以自己的生活方式展示了爱若斯的“大能”。

阿尔喀比亚德“突然”到来³²⁹

苏格拉底把话说完，【据阿里斯托得莫斯说】，在场的人都赞扬他，只有阿里斯托芬想要说什么，因为，苏格拉底的话有一段影射到他的讲辞。

突然有人在外面大敲前门，传来一阵嘈杂，好像是一帮醉醺醺的夜游神，还听见吹箫女的声音。阿伽通于是招呼说：小家伙们，【212d】还不去看看？要是熟朋友，³³⁰就请进来，不然就说我们没有喝酒，已经停杯了。

不一会儿，就听见阿尔喀比亚德³³¹在前院的声音，他已经烂醉如泥，

³²⁹ 【研究文献】P. Merlan, *Zum Problem der drei Lebensarten*, in *Philosophisches Jahrbuch*, (74) 1966—1967.

³³⁰ 关于朋友的说法，参见《斐多》58c。

³³¹ 约生于公元前450年，出生豪门，与伟大的雅典立法者克利斯提尼是亲戚，从小受伯利克勒斯耳提面命。那次“会饮”（公元前416年）时，阿伽通正当盛年，不仅英俊，且意气风发，事业如日中天——不仅作为政治家领导雅典民主派人士，而且在奥林匹亚竞技场赛马时也频频得手。就在同一年，阿尔喀比亚德作为战将开始在进入到一半的伯罗奔尼撒战中败走麦城；在对外政策上，他代表了强硬的帝国主义立场，对不服从阿提卡海上同盟的岛国施行残酷政策——杀死所有男人，掳走妇女儿童。公元前415年，阿尔喀比亚德鼓吹远征西西里，被民主推选为三位远征军将领之一。远征西西里惨败，对于雅典的最后战败具有决定性影响。不过，阿尔喀比亚德在领军抵达西西里之前，就被传召回雅典，因为他被控宗教谰神罪。此后，阿尔喀比亚德逃到斯巴达，在那里为反雅典效命。公元前411年，阿尔喀比亚德又跑回雅典，受命率领一支雅典舰队。公元前410—前408年的海战雅典获胜，阿尔喀比亚德被雅典人民欢呼为英雄，接下来的一年（前407年）战事失利，又被人民贬为狗熊，只得再次流亡。雅典陷落后，阿尔喀比亚德在（小亚细亚古国）弗里季亚（Phrygien）的Melissa被一个波斯的地方总督所杀（前404年）。其天才的、充满传奇色彩的生平，主要得自普鲁塔克的一篇传记，这篇传记利用了大量当时的“苏格拉底文学”（die sokratische Literatur）的材料。

阿尔喀比亚德才华横溢，在政治、体育、社会诸方面处处都要争第一，是苏格拉底最主要的反面角色。他与苏格拉底的关系，当时不少记叙苏格拉底的文学作品都

在那里大声嚷嚷：阿伽通在哪里？要人们带他见阿伽通。于是，那吹箫女扶着他，还有其他几个跟着来的人一起进到厅前；走到门口，他站了下来，【212e】只见他头上戴个常春藤和紫罗兰编的大花冠，³³²还缠了好些飘带在头上。³³³他说：各位哥儿们（ἄνδρες），好久不见！你们要怎么接纳一个已经烂醉的人一起再喝，要么咱们替阿伽通戴上花冠，然后各人走路，咱们今儿不就是为了这事来这里的么？昨天我有事，他补充说，没能来得成；可这会儿我带着头上的飘带来了，我要把它们从我头上拿下来，缠到这儿那位最聪明、最漂亮的人的头上——哇，要是我可以这样恭维他的话！怎么，你们笑我喝醉了？随你们笑吧，【213a】酒醉心明白，我说的没有错。嘿，你们倒是说说，按我开的条件，我进来还是不进来？你们和我喝还是不喝？

大家七嘴八舌嚷着拥护，要阿尔喀比亚德进来躺下；阿伽通也唤他。跟着阿尔喀比亚德的人把他扶了进来，由于他正取下头上的飘带要给阿伽通缠上，飘带挡住了视线，苏格拉底就在他跟前他也没有看见；他挨着阿伽通坐下来，正坐在阿伽【213b】通和苏格拉底中间，因为，苏格拉底为了让他坐，已经把位子挪出来。阿尔喀比亚德一坐下来就拥抱阿伽通，给他戴上花冠。

阿伽通吩咐道：给阿尔喀比亚德脱鞋，小家伙们，他就躺这儿，我

有描写。在《会饮》中，柏拉图把他写得离苏格拉底最近又最远。柏拉图作品提到他的地方还有：《欧绪德谟》（275b）、《高尔吉亚》（481d、519a）。在柏拉图名下，有两篇以他的名字命名的作品。考据家认定，第一篇大致可以肯定是伪作，第二篇肯定是伪作。

³³² 常春藤和紫罗兰编成的大花冠，形如常春藤的深绿色枝叶扶衬着黄色和白色相间的紫罗兰。常春藤是崇拜狄奥尼索斯的象征、醉汉的表征；紫罗兰是崇拜性感神阿弗洛狄忒的象征，但也与雅典人的季节感相关。如今，紫罗兰在三月间开花，但当时雅典的年历与今天不同，像东方一样不固定。花冠中出现紫罗兰，暗示春天的萌动。

³³³ 缠飘带在头上，在雅典是比赛得胜的标志，或者祭神的表征。

们仨躺一起。³³⁴

那当然啰，阿尔喀比亚德说，不过，我们那第三个伙伴（τρίτος συμπότης）是哪个？阿尔喀比亚德一转身，就看到苏格拉底，马上跳起来嚷道：哇，【他妈的】赫拉克勒斯哟，³³⁵怎么回事！苏格拉底在这儿？你这家伙又打我的埋伏？【213c】总是出我意料，突然出现在我眼前！³³⁶你这会儿为什么在这儿？而且为什么偏偏躺这里？为什么没有挨阿里斯托芬躺，³³⁷或挨这里随便哪个会搞笑或想搞笑的躺？你算得太精了，居然挨着满屋子人中最漂亮的一个身边躺！

苏格拉底说：瞧！还不过来护着我，阿伽通？这家伙的情爱已经让我不可堪其扰！自从我爱上了【213d】这家伙（τούτου ἡρασθην），我就再也不能看哪个美人一眼，更别说跟他扯上几句，否则，他马上醋劲上来，忌恨我，想出鬼招整我、骂我，就差动手揍我了。瞧，这会儿他【醋

³³⁴ 【译按】阿尔喀比亚德也是美人，他的到来改变了苏格拉底与美人阿伽通的关系——“三个同饮的人”，一个是智术师派诗人，一个是政治家，苏格拉底在城邦中的政治处境变得清晰起来。

³³⁵ 这种粗话表达的是恼怒，常见于柏拉图先前的对话作品：《卡尔米德》154d，《游叙弗伦》4a，《欧绪德谟》303a，《大希庇阿斯》290d，《吕西斯》208e，《美诺》91c，《理想国》337a。

³³⁶ 阿尔喀比亚德“突然”到来和“突然”发现苏格拉底，柏拉图两次用到 ἐξαίφνης【突然】一词（212a2、213c），让人想起前面第俄提玛说到认识美本身时认识上的恍然。在这种恍然中，真实的直接性起着决定性的作用，看者与被看者合一。对于当时在场的人来说，阿尔喀比亚德到来的“突然”，似乎意味着人们（在场的人）经过长期努力终于“突然”看到美的真实；阿尔喀比亚德看到苏格拉底在场时的“突然”，有如一个人“回忆”起美的真实本身（“回忆”作为认识，对观《斐多》73b—74a）。参见 Helmut Holzhey/Walther Ch. Zimmerli 编，*Esoterik und Exoterik der Philosophie*（《哲学的隐微说辞与显白说辞》），Basel 1977，页 18。【译按】两个“突然”所凸显的是：苏格拉底虽然身在智术师群的会饮场合，其哲人身份一直是隐匿的（不公开的），苏格拉底的真实身份需要解释——阿尔喀比亚德在这里充当了解释者的角色。

³³⁷ 参见 189d。

劲】又来了，谨防他又要干什么；赶紧给我俩调解调解，他要是动手动脚，你得拉住他。他的这疯狂和当有情人的狂热劲（μανίαν τε καὶ φιλεραστίαν）³³⁸ 简直让我怕得不行。

你我两个之间哪有什么调解，阿尔喀比亚德说，你刚才说的，我以后再找你算账。【213e】现在嘛，阿伽通，他说，还几条飘带下来给我，我要给这家伙神奇无比的脑袋缠上，免得他怪我替你缠，没有给他缠；他才真正是辩才无碍，你只不过前天才赢了一回，他在所有人面前从来没有输过。

阿尔喀比亚德马上拿了几条飘带缠到苏格拉底头上，然后才躺下来。

躺下来后，阿尔喀比亚德说：听着，哥儿们！我看你们都还清醒得很，这可不兴，还得喝，咱们已经说好了的。³³⁹现在我选自己当酒司令（ἄρχοντα τῆς πόσεως），³⁴⁰直到你们喝够。阿伽通，叫人拿大杯子来，如果有的话。³⁴¹别忙，用不着大杯子，喂，小家伙，他说，把那凉碗拿来。阿尔喀比亚德看到【214a】一个凉碗，可以装不止八克度（κοτύλας）。³⁴²当酒斟满，他自己先一口喝干，再叫斟满给苏格拉底，【小家伙】斟酒时他说：哥儿们，我对苏格拉底不来这一计（τὸ σόφισμά），因为，你要他喝多少，他都能喝，绝不会醉。

男童斟了酒，苏格拉底一口喝干。

厄里克希马库斯说：怎么着，阿尔喀比亚德，咱们就这样子？【214b】既不侃，也不唱，只管喝，好像咱们这帮人渴得要命，一个劲儿傻喝？

³³⁸ φιλεραστία直译的意思是“热爱热恋”，与“欲爱”（ἐρως）并非完全相同。

³³⁹ 参见 213a。

³⁴⁰ 阿尔喀比亚德自推为“酒司令”，有如政治生活中的“僭主”。

³⁴¹ 叫拿大酒杯（参 223c），亦见于色诺芬《会饮》2、23。

³⁴² 八克度大约有两升多；“凉碗”（ψυκτήρα）用于盛纯酒，实际喝的酒要兑水，兑水前，酒就盛在凉碗里。

阿尔喀比亚德喊道：嘿，厄里克希马库斯，你爸爸最棒、最有节度，你是他最棒的儿子，好久不见！

好久不见，厄里克希马库斯答道，可我们怎么着？

你说怎样着就怎样着，我们都得服从，

一医能抵许多人。³⁴³

你随意开方子吧！

那就听着，厄里克希马库斯于是说。你还没有来之前，我们已经讲定，从左到右轮着来，³⁴⁴每人发一通颂辞【214c】赞颂爱若斯，要尽力讲得漂亮。我们个个都讲过了，你还没有讲，酒却已经喝了，按规矩³⁴⁵现在该你讲了。讲完后，你就随意定个题目给苏格拉底要他讲，然后他又给坐他右边的【定个题目】，就这么轮下去。

这主意倒不错，厄里克希马库斯，阿尔喀比亚德说，不过，要一个醉汉与一帮清醒人³⁴⁶比赛口才，只怕不大公平罢。再说，我亲爱的，你德高望重，竟然会听信【214d】苏格拉底刚刚说的那一套？难道你不晓得，事情与他说的恰恰相反？当他的面，要是我颂扬的不是他，而是某个神或者人，他大概会忍不住拿拳头揍我。

别要嘴皮子了！苏格拉底说。

向波塞冬发誓，³⁴⁷你别拦我，阿尔喀比亚德说，有你在场，我绝不颂扬别人。

就这么着，厄里克希马库斯说，你要颂扬苏格拉底就颂扬吧。

【214e】你说什么？阿尔喀比亚德【吃惊地】说，你当真觉得我

³⁴³ 【译按】原文单独排为诗行，出自《伊利亚特》卷十一 514—515 行：

须知一个高明的医生能抵许多人 / 他既会拔出箭矢，又会把创伤医治。

³⁴⁴ 参见 177d。

³⁴⁵ 参见 172b。

³⁴⁶ 参见 213e。

³⁴⁷ Μὰ τὸν Ποσειδῶν（向波塞冬发誓）这誓言语式在喜剧中常见，但在柏拉图则极少见；也许这誓言带有流氓腔。

该……厄里克希马库斯？搞这家伙一顿，当你们各位的面报复他一回？

好哇，苏格拉底说，你打什么鬼主意？想用颂扬我来搞笑我一顿？你究竟想干什么？

我会讲实话，这你总该允许吧？³⁴⁸

那还可以，苏格拉底回答说，讲实话当然允许，甚至要求你讲实话。

我马上就开始，阿尔喀比亚德说，你这样吧：一旦我有讲得不实，你想打断随时打断，说我讲得不实；我不会故意【215a】讲假话。不过，要是我一时记不起来，东说一点、西说一点，不要见怪。像我现在这样【醉得晕晕乎乎】，要有条有理缕述你的神奇，只怕不大容易。

³⁴⁸ “这你总该允许吧？”比较苏格拉底临终前克力同对苏格拉底说的话（《斐多》，118a）。

阿尔喀比亚德颂扬苏格拉底³⁴⁹

要颂扬苏格拉底，哥儿们，我打算用些比喻（εἰκόνων）。³⁵⁰ 他本人也许会认为，这是在搞笑他；其实，讲实话才用得着比喻，搞笑反倒用不着。³⁵¹

我要说，苏格拉底活像雕刻铺前摆的那些西勒诺斯（τοῖς σιληνοῖς），³⁵² 【215b】雕刻匠们把他们雕成手持牧管或箫的样子；要是把他们的身子向两边打开，【身子】里面的神像

³⁴⁹ 【研究文献】Martha Nussbaum, *The speech of Alcibiades: A reading of Plato's Symposium*, in *Philosophy and Literature*, (3) 1979.

³⁵⁰ 这种比喻（ἡ εἰκών）是古典时期说俏皮话的常见形式，比如阿里斯托芬，《鸟》，801—808行；

珀斯忒泰洛斯：好好，就这样吧。他妈的，我从来没见过更好玩的玩意儿。

欧厄尔庇得斯：你笑谁呀？

珀斯忒泰洛斯：笑你的翅膀，你知道你像个什么？像个偷工减料的鹅。

欧厄尔庇得斯：你像个摘光了毛的八哥。

珀斯忒泰洛斯：用诗人埃斯库罗斯的话来说，“这不怪旁人，而怪自己的羽毛。”

亦参《蛙》（*Wasps*, 1308—1313行）和柏拉图，《美诺》（80a—c）。

³⁵¹ 此处的比较话题，亦见于色诺芬《会饮》6、8—10。【译按】阿里斯托芬的喜剧作品仅从题目来看就充满“比喻”（“云”、“蛙”、“鸟”），阿尔喀比亚德这话也可看作是针对阿里斯托芬的——反其意而用之。

³⁵² “西勒诺斯”这个名字经常与萨图尔（Satyr）混用，有说是萨图尔们的父亲——萨图尔通常比较年轻，在萨图尔剧（比如欧里庇得斯，*Cyclops*；索福克勒斯，*Ichneutae* 中可以见到），更多的时候就等于萨图尔们（比较 *Panes* 和 *Erotes* 的复数），被尊为林神，样子奇丑，在雕刻作品中是个有马耳朵、长尾巴的老人（又说头发竖立，鼻圆而孔朝天，额上有两个小角），经常喝得烂醉，骑在驴屁股或酒罐子上（喻好酒色一类感官享乐）；公元前六世纪以来，“西勒诺斯”与狄奥尼索斯连在一起（又说林神们象征自然的繁殖力）。西勒诺斯像作为工艺品通常摆在店铺门前，因为他肚子里藏着各种神像。据说，西勒诺斯晓得一些重大秘密，若让人逮住，西勒诺斯有时会吐露自己的智慧，但我们现在一点不了解他的智慧，仅仅知道他曾说过，还是不要智慧为好。

(ἔχουντες θεῶν) 就露了出来。所以，我要说，他特别像那个叫做马尔苏亚的萨图尔 (τῷ σατύρῳ τῷ Μαρσύᾳ)。³⁵³

你的样子简直太像萨图尔了哦，苏格拉底，你自己大概也不会有异议吧。³⁵⁴至于你和他们在其他方面相像的地方，且听我说。你【这家伙】猖狂 (ὕβριστης)，³⁵⁵不是吗？你要否认，我就拿证据出来。你不是个吹箫手？当然是，而且吹得比马尔苏亚高明多了。【215c】马尔苏亚凭嘴唇的力量在乐器上叫人着迷，现在不就还有人在吹他的乐曲。奥林普斯 (Ὀλυμπος) 常吹的那些乐曲，我都算作马尔苏亚的——马尔苏亚是他老师。³⁵⁶无论吹箫大师还是技艺平平的吹箫女，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 (τὸ θεῖα)。³⁵⁷

³⁵³ 马尔苏亚是传说中的—个萨图尔，曾神气透顶地带笛子参加音乐比赛挑战阿波罗，结果失败，因自己的放肆而遭到痛斥；参见希罗多德，《史记》，7.26.3。

³⁵⁴ 苏格拉底是塌鼻子、鼓眼睛（参见柏拉图，《泰阿泰德》143e），在古希腊艺术中，萨图尔的典型形象就是如此。色诺芬也曾将苏格拉底暗比作一个西勒诺斯，参见色诺芬，《会饮》，4、19。

³⁵⁵ 萨图尔“狂肆”，通常指性方面的行为；萨图尔天性无耻但也天性胆小，酒后就胆子大起来。这个词用于人，通常指轻慢、挖苦甚至欺负（【译按】故试译作“猖狂”、“狂放”）。在开场的时候，阿伽通就对苏格拉底用过这个词（175e7），当时阿伽通提出以后才与苏格拉底比智慧，让狄奥尼索斯当判官。阿尔喀比亚德作为一个醉汉形象（狄奥尼索斯）出现，而且躺在阿伽通和苏格拉底中间，但阿尔喀比亚德一躺下来就与苏格拉底发生纠葛（213c—d），以后阿尔喀比亚德又还报苏格拉底（214d）。“孔子之道，固贵中行，然亦深取狂狷，但必要之于仁，自无大弊。”（康有为，《论语注》，北京：中华书局版1984，页46）

³⁵⁶ 传说奥林普斯是马尔苏亚的学生（学唱歌）和有情人，后成为著名乐师，对吹箫术的发展贡献良多，还谱了不少祭神歌，但无历史文献证明。在柏拉图作品中，与一些神秘形象相交的奥林普斯还见于《伊安》（533b）、《礼法》（677d、790d），亦参《米诺斯》318b。

³⁵⁷ 参见《美诺》318b；亚里士多德《政治学》1340a8—12提到，奥林普斯的音乐给听者一种被超自然力量掌握的感觉：

也许我们正应考虑到音乐是否对我们的性格和灵魂有所影响的问题。倘使音乐

你同马尔苏亚仅有一点不一样，你不消用乐器，只凭单纯的言辞就能【215d】产生同样的作用。³⁵⁸至少，当我们听别人说话时，即便这人也是很不错的谈家（ἀγαθοῦ ῥήτορος），不会有我刚才说的那种效果。但是，一听你说话，或是听别人转述你的话，即便转述人辞不达意，听的人无论女的男的还是小孩子，都会被镇住，都会着迷。就拿我自己来说吧，哥儿们，若是你们没有以为我已经醉得不行，我愿向你们发誓，这人的言辞对我产生过何等力量，而且迄今还具有何等【215e】力量。每逢听他说话，我的心就狂跳得不行，比被科鲁班特人音乐迷住的人（τῶν κορυβαντιῶντων）³⁵⁹还跳得厉害；他的话一进我耳朵，我的眼泪就止不住要往外涌；我还看见过许多其他人也到了和我差不多的地步。

我听过伯利克勒斯（Περικλέους）³⁶⁰和其他了不起的演说家讲话，他们讲得固然不错，但从来没有让我到听苏格拉底说话的地步，灵魂被

影响情操，则显然可见，其效应亦将及于性格。若干不同的曲调引起人们不同的感受，奥林帕斯的歌曲尤甚：这可见证音乐对于性格的影响。世人咸知奥林帕斯所作的歌曲能鼓舞灵魂使它兴起热忱；热忱的兴起足以显见灵魂在情操上受到了影响。又，所有的人当他们听到一些仅仅是仿真的声音，其中虽无韵律或曲意，也不能不有所动心而表现同情。（吴寿彭译文）

³⁵⁸ “单纯的言辞”（ψιλοῖς λόγοις）中的“单纯”一词，在《礼法》（669d-e）中被用作与诗相对的韵文和与歌相对的（纯）音乐。

³⁵⁹ 科鲁班特人是与小亚细亚女神 Cybele 相交的一个神秘群体，祭典时在手鼓和排箫伴奏下狂跳据说有治疗作用的舞蹈，其癫狂感就是迷狂（柏拉图，《伊安》，533e、536c；《欧绪德谟》，277d；《克力同》，54d；《礼法》，790d）；参 E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, Berkeley 1951, 页 77-80。

³⁶⁰ 伯利克勒斯（约前 490-429）是 Xanthippos 的儿子，希腊古典时期著名的 δημαγωγός（人民领袖），也是建业主、文化生活的促进家，十分懂得凭言辞统治人民，在演说方面的最高地位从未受到过挑战——其著名演说辞没有单独流传下来，靠修昔底德的史书传诵于世（如著名的“阵亡将士葬礼演说”）。柏拉图将伯利克勒斯视为导致雅典因伯罗奔尼撒战争而衰落的主要罪人之一，提到他的地方主要有：《高尔吉亚》455e、472b、503c、515d 以下；《美诺》，94a；《普罗塔戈拉》，319e、320a、329a；《墨涅克塞诺斯》，235e、236b；《斐德若》，269a、270a。

搅成一团乱麻，不能自主，甘愿做【他的】奴仆。每逢听了这位马尔苏亚说话，【216a】我就感到，自己现在所过的生活实在不值得再这样过下去了。³⁶¹苏格拉底，我这话你不会说不实吧。

甚至就在此刻，我还非常清楚，只要我肯把自己的耳朵借给他，我就顶不住他【的力量】，让自己经受同样的情形。他迫使我不得不同意，我还欠缺多多，为雅典人的事情（τὰ δ' Ἀθηναίων）忙碌，忽略了自己【灵魂的事情】。³⁶²在他面前，我不得不捂住耳朵逃开，像逃避塞壬们（Σειρήνων），³⁶³以免自己坐在他身边一直到老。我平生【216b】还从来不曾在哪个人面前感到过羞愧，惟有在这人面前——真的，惟有在他面前，我感到羞愧。我自己非常清楚，我没法违背他，他劝导我的事情我都该去做；可是，一旦离开他，我还是不免拜倒在众人的迎奉脚下（τῆς τιμῆς τῆς ὑπὸ τῶν πολλῶν）。所以，我老躲他，见他就远远地逃走，只要见到他，我就会因自己答应过他的事情无地自容。【216c】说真的，我经常甚至乐意看到他已不在人世（μὴ ὄντα ἐν ἀνθρώποις）；

³⁶¹ 参见 211d。

³⁶² 在《申辩》（29b）中，苏格拉底自己说，他总是要人关切自己灵魂的智慧 and 道德长进，而非老关心钱财、名誉、地位。

³⁶³ 赛壬是荷马笔下住在海岛上的半神女妖——女人头的灵魂鸟，歌声神奇迷人，谁听见她们的美妙歌声，就会不肯离去，然后慢慢死掉；又说其歌声传达了更高的智慧。见《奥德赛》卷十二 37—54、154—200 行。柏拉图提到塞壬的作品还有：《克拉底鲁》，403d；《斐德若》，259a；《理想国》，617b。阿尔喀比亚德在这里的意思是，如果他被苏格拉底的言辞迷住不肯离去，自己的政治生命就会慢慢死掉。阿尔喀比亚德是亚里士多德所谓 ἀκρατής【不能自制的人】的例子：自己知道什么是对的，做的却是另一套；参见《尼各马科伦理学》，卷七 1147b29—35。【译按】赛壬据说是来自东方的艺术类型，经荷马改造成为神话：“柏拉图游戏性地把赛壬用来使天体的和谐感性形象化”。参见 Kurt Latte, *Die Sirenen*（《说赛壬》），氏著，*Kleine Schriften zu Religion, Recht, Literatur und Sprache der Griechen und Römer*（《希腊罗马的宗教、法、文学、语言论集》），München 1968，页 106—111，引文见页 111。

³⁶⁴可要是真的这样，我晓得我肯定会难以忍受。我简直不知道对这家伙该怎么办才好。

这位萨图尔就这样用自己的箫音迷倒了我和其他许多人。不过，苏格拉底与我拿来同他比较的萨图尔们相像，具有非常神奇的能力（τὴν δύναμιν ὡς θαυμασίαν），其实还不止这些，且听我往下说。我敢说，你们中间没有谁【216d】真的懂他；既然已经开了头，我就要揭开他。你们瞧见了，苏格拉底对长得漂亮的人何等色迷迷的，总缠着他们献殷勤，被美色搞得不知所以；可另一方面，他又对什么都不开窍，³⁶⁵什么都不懂——至少他让人看起来如此。这不就是西勒诺斯那一套？简直太像了哦。³⁶⁶因为，他只是外表装扮成那副样子，就像一尊雕出来的西勒诺斯，一旦打开身子，哥儿们、各位酒友，猜猜看，里面装了多少明智（σωφροσύνης）？【实话】告诉你们吧，他才一点儿不在乎一个人漂亮还是不漂亮——对这些根本【216e】瞧不上眼，简直超乎人们的想象；他也不在乎一个人是否富裕，不在乎众人欣羡的那些优越。在他眼里，拥有这些人全都一文不值，甚至我们这帮人在他眼里也什么都不是——【实话】告诉你们吧。他活到这岁数，一直都在人们面前装样子，和人们玩他的搞笑游戏（παίζων）。不过，他认真起来的时候，把自己打开，是否有人看到过他身子里面的神像，我就不得而知了；反正我自己倒亲眼见过，呈现在眼前的东西那么神圣、【217a】珍贵，那么美妙无比、神奇透顶，³⁶⁷我简直觉得，无论苏格拉底要我做什么，我都得做。³⁶⁸

³⁶⁴【译按】A、S、U本均译作“死了”。

³⁶⁵ 柏拉图对苏格拉底的“什么都不开窍”的典型描绘，见《申辩》21b—22e。

³⁶⁶ 阿尔喀比亚德把苏格拉底的有情人相与他的不开窍相对举，两相都是“带面具的苏格拉底”相。

³⁶⁷【译按】比较前面第俄提玛描述见到美本身时的情形。

³⁶⁸ 215a 以下至此将苏格拉底比做西勒诺斯的说法，对观色诺芬《会饮》5、7（亦参4、19）的同样对比。

我本来以为，他倾慕我的青春美貌是当真的，我的美貌也确实是神们赠予我的一笔财富，是我的神奇的幸运际遇，所以，我以为只要向苏格拉底献点殷勤，他就会把自己知道的都说给我听。我向来这样想象：自己的青春美貌之迷人是没得说的了。从前我去他那里，都不习惯单独同他在一起，总要带个仆人；自从有了这想法，就把仆人打发走了，【217b】单独和他在一起——我得对你们和盘托出真相。留心点，苏格拉底，要是我说假话，你随时打断！当时，只有咱俩儿，哥儿们；我心想，他会趁机向我说点一个有情人与自己的情伴单独一起的时刻说的那些话，心里美滋滋的。结果根本不是那么回事儿。他像往常一样同我交谈，就这样同我耗了一整天，然后自己走了。

打那以后，我邀他一起去健身，想单独和他【不穿衣服】一起练身，以为这样会有点儿进展。³⁶⁹ 他和我一起【不穿衣服】健【217c】过几次身，摔过好几次跤，都没有别人在场。我该怎么说呢？一点儿进展都没有！

既然这样不行，我暗自盘算，干脆对这家伙来点硬的；既然已经开了头，总不能半途算了，我得看看这事情到底会怎么样。于是，我请他来我这儿吃晚饭，像通常有情人勾引情伴那样。³⁷⁰起初他没有【217d】答应我，后来总算勉强答应了。第一次，他来了，可吃完饭马上就要告辞；当时我害羞，³⁷¹就让他走了。第二次，我想出个新招，等他吃完饭就和他不停说话，一直说到深更半夜；他说要走时，我就借口已经太晚，迫使他留下来了。于是，他就睡在我的睡垫旁边的睡垫上，也就是他吃晚饭时坐的那张垫子。睡在这间房里的，没有别人，只有【217e】咱们

³⁶⁹ 希腊人健身时是裸体，不穿衣服就给火热的有情人提供了身体接触的机会。

³⁷⁰ 【译按】卢梭的《新爱洛伊丝》（李平沅、何三雅译，译林版1993）开篇讲的是一个美少女被她的老师引诱的事情；基尔克果的《或此或彼》（阎嘉等译，四川人民出版社2000）中讲了好几个女孩子被引诱的故事。在柏拉图笔下的这场阿尔喀比亚德与苏格拉底的戏中，被勾引的是有情人。

³⁷¹ 【译按】亦可译作：“当时我心还太软”。

俩儿……

到此为止，这事对任何人讲都没所谓，但接下来的事情，我本来绝不会对你们讲，要不是因为，第一，俗话说“酒中和孩子的口中有真言”——男仆们在不在场都没有关系；³⁷² 第二，既然已经答应颂扬苏格拉底，要是隐瞒他的这一美妙行迹，在我看来也不对头。何况，我遇到的情形就跟被毒蛇咬过差不多。据说，一个人若遭毒蛇咬了，是不会对别人说自己的遭遇的，除非那人自己【218a】也遭毒蛇咬过，因为，只有遭毒蛇咬过的人，才能理解和体谅一个人因苦痛而说的和做的一切。我呢，简直比遭毒蛇咬还惨，被咬到的恰恰是人会被咬得最疼的地方——心或者灵魂或者该叫它什么都可以，³⁷³我是被哲学（或译【爱智慧】）的言论（ὑπὸ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λόγων）咬伤的；哲学言论比毒蛇厉害得多，一旦它咬住一个年轻、且资禀不坏的灵魂，就会任意支配这灵魂的所有言行。只消看看我跟前的斐德若、阿伽通、【218b】厄里克希马库斯、泡赛尼阿斯、阿里斯托得莫斯以及阿里斯托芬；难道我该算上苏格拉底本人以及在座的其他各位？你们既然都被哲学（或译【爱智慧】）

³⁷² “酒中有真言”是流行的格言，后来扩展成“酒中和孩子口中有真言”（【译按】一说阿尔喀比亚德在这里把“酒中有真言”和“孩子口中有真言”这两句格言合在了一起）。这格言出自 Photius，意思是：醉鬼因不清醒、小孩子因天真而口吐真言。但παῖδες在这里既可以指“小孩”，也可以指“男仆”，因此也可能是另外一个格言：“没有仆人在场的酒”，意思指一种特别场合——人们在此刻可以透露自己最隐秘的思想和情感；或者“无论仆人在场还是不在场的酒”，意思是酒鬼根本不在乎自己的私人秘密（包括带有危险的政治阴谋）是否会传到别人耳朵里去。既然阿尔喀比亚德说话的时候男仆实际上在场，而且他接下来也要求男仆们不要听（218b），他用的这谚语的意思就很可能是“没有仆人在场的酒”。这次会饮的第二年，阿尔喀比亚德在一个有男仆和非常拘礼节的人在场的聚会场合，饮醉酒拿 the Eleusinian 神秘崇拜开玩笑，被人起诉（参见修昔底德，《战争史》，卷六 28、1）。柏拉图在这里很可能要提醒当时的读者记起这件事情。酒后讲真话的说法，同样见于色诺芬《会饮》8、24。

³⁷³ 比喻遭蛇咬到心，对观色诺芬《会饮》4、28。

³⁷⁴的疯狂和狂热 (τὴν φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας) ³⁷⁵咬过，你们都可以听，你们会体谅我当时所做的和今天所讲的。不过，仆人们，或者有谁是圈外人、不够档次的人，就得用大门闩把耳朵闩上。

当时，哥儿们，灯熄了，【218c】男仆们也出去了，我想，我用不着再和他转弯抹角，不妨把我所想的直说出来。我用肘碰了他一下，问：苏格拉底，睡着了？

还没呢，他回答。

你知道我在想什么吗？

想什么呢？他说。

我觉得惟有你，我于是说，才配做我巴心巴肝的有情人；可我觉得，你好像有顾虑，不肯向我提起这事。我呢，现在是这样子想的，若是我你不讨你欢心，不肯答应你所需要的任何东西——不管是【218d】我的还是我朋友们的，那我就真是天大的傻瓜。因为，对我来说，最重要的事情莫过于尽可能让自己变得优秀；依我看，除了你，没有谁能胜任在这方面帮我。要是连像你这样一个人我都讨不得欢心，我肯定会在聪明人面前害臊得不行，这远比在傻乎乎的众人面前讨得这种欢心还感到耻辱。

听到这番话后，苏格拉底用他惯有的那副装傻口气说：³⁷⁶ 亲爱的阿尔喀比亚德，你倒真的不傻呢，要是你说【218e】我的那番话是真的，要是我确有一种力量能使你变得更好的话。你一定看到我身上有一种神奇得很的美，你那让人迷恋的标致模样简直望尘莫及的美。若是因看见了这美，便起心要同我做个交易，以美换美，你的算盘就打得不错，很

³⁷⁴ 参见 215e；亦参《斐德若》245b。

³⁷⁵ 在场的各位都遭“哲学的疯狂和狂热”“咬”过的说法（亦参 177c—e），对观色诺芬《会饮》（8、1—4）中在场的人都是爱若斯的崇拜者。

³⁷⁶ “装傻”（εἰρωνικῶς）并非等于 irony，而是“装得谦虚”、“装得不开窍”的样子；《理想国》中（337a）色拉绪马霍斯（用不友好的语调）说到苏格拉底惯常的 εἰρωνεία【装傻】。

占了我点便宜：你不就是想用仅仅看起来美的东西换取实实在在美的东西（ἀντι δόξης ἀλήθειαν καλῶν κρᾶσθαι）；³⁷⁷你打的主意真可谓【219a】“以铜换金”。³⁷⁸不过，我的好乖乖哟，再好好考虑考虑吧，没准你搞错了，兴许我本来就不值！肉眼已经昏花，灵的眼睛才开始敏锐起来：你离那地步还远着哪。

听了这话我说：就我这方面来说，我说的句句是我所想的。现在就等你的考虑了，你觉得怎样对你和对我才最好。

这倒是的，他说，以后的日子【219b】我们是得好好考虑，然后在这事和其他事情上我俩才会做对我俩来说最好的事情。

经过这番他一言我一语，我的箭算射出去了，而且我以为已经射中了他。我爬起身子，不让他有机会再说什么，赶紧把我的外套盖在他身上——当时正是冬天，然后钻进他破旧的大衣下面，双臂抱着这个真正古灵精怪、【219c】令人惊异的人（τούτῳ τῷ δαιμονίῳ ὡς ἀληθῶς καὶ θαυμάστῳ），³⁷⁹就这样挨他躺了整整一宵。即便这些，苏格拉底，你不

³⁷⁷ 218d 至此一段关于苏格拉底与阿尔喀比亚德的美的对比，对观色诺芬《会饮》第5章苏格拉底与克利托布洛斯（Κριτόβουλου）的美的对比。【译按】直译为“用美的意见换取美的真实”。

³⁷⁸ 苏格拉底用“铜”指阿尔喀比亚德的美貌，用“金”指道德上的向善。“以铜换金”系用典——《伊利亚特》，卷六232—236行，引语见236行：

他们这样说，两人跳下车来握手 / 保证友谊。克罗诺斯之子宙斯 / 使格劳科斯失去了理智，他用金铠甲 / 同提丢斯之子狄奥墨得斯交换铜铠甲 / 用一百头牛的高价换来九头牛的低价。

³⁷⁹ 【译按】θαυμάσιον（依语境译作“神奇”、“惊异”、“惊奇”）这个词在阿尔喀比亚德的讲辞中出现了十二次（按 Standley Rosen 的《柏拉图〈会饮〉义疏》的统计），分别见于：213e2、215b6、216c7、217a1、217a3—4、219c1、220a4、220a7、220c6（以上为肯定性用法）和215a2、2175—6、220b3（否定性用法）；这个词与《斐多》开场（58e）斐多说到苏格拉底时用的是同一个语词：“就我来说，那天在他身边心情非常神奇（θαυμάσια）”。要把握柏拉图用这个语词的深远用意，恐怕得与前苏格拉底哲人所开辟的思考θαυμάσιον的思想方向及其与荷马和赫西俄德的关系联系起

会说我讲得不实吧。可是，我做了这一切，他却盛气凌人，蔑视、取笑我的年轻美貌，【对美貌】简直猖狂到极点——对自己的美貌我多少还是有几分自知的吧，诸位法官——你们也许得当回法官，评判一下苏格拉底的高傲（τῆς Σωκράτους ὑπερηφανίας）……要知道，我向神们和女神们发誓，³⁸⁰和苏格拉底这样睡了一夜，【219d】直到起身，【咱俩儿】再没做别的事，简直就像跟父亲或哥哥睡了一夜。³⁸¹

打那以后，你们想象得到，我的心情会是什么样子吗？我觉得自己受到鄙薄，可又实在倾慕这个人的天性、明智和男子气（τὴν πύτου φύσιν τε καὶ σωφροσύνην καὶ ἀνδρείαν）；³⁸²我本以为【此生】绝对碰不见一个如此明智、如此坚韧的人（εἰς φρόνησιν καὶ εἰς καρτερίαν），现在真的碰到了。所以，我简直不晓得，是该生他的气，和他绝交呢，还是想出什么招来【219e】得到他。我知道得很清楚，钱财一点都沾不到他，比埃阿斯（Αἴας）对铁矛还厉害；³⁸³我本来指望，只有靠那个³⁸⁴才可以俘获他，结果他照样从我这里溜掉。这下子我没辙了，只得听这人使唤，这样的事情在我从来没有过。

这些都还是老早以前的事情了，在那之后，我们一起参加了讨伐波

来考虑。关于前苏格拉底哲人的θαυμάσιον思想方向，参见 Olof Gigon, *Die Theologie der Vorsokratiker*（《前苏格拉底哲人的神学》），见氏著，《古代哲学研究》，前揭，页 42 以下；Wolfgang Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*（《古希腊人哲学的开端》），Frankfurt/Main 1978，页 47—121。

³⁸⁰ 这种起誓方式是极少见的；另一个例子参见《蒂迈欧》27c。

³⁸¹ 217a—219d 一段说到苏格拉底处于爱欲险境，对观色诺芬《会饮》4、27 以下；度过了没有性关系的一夜的说法，对观色诺芬《会饮》4、53 以下（都带说笑意味）。

³⁸² 【译按】U 本译作“男子气式的明智”。

³⁸³ 按《伊利亚特》中的描述，埃阿斯是特洛伊战争中的英雄，不怕刀矛；但埃阿斯并非神奇和超自然意义上的刀矛不入，仅仅因其武艺高强和有七层牛皮做的大盾牌，才不容易受伤。

³⁸⁴ 阿尔喀比亚德指的是靠自己的青春美貌诱惑。

特岱亚之战 (Ποτειδάαν),³⁸⁵ 在军中还同桌吃饭。首先得说,他能吃苦耐劳,不仅我比不上,【军中】其他所有人都比不上。我们在某个地方被切断——打仗常有这样的事——陷入断粮之境时,没有谁像他那样能忍饥挨饿。反过来,日子好过时,【220a】也只有他最会享用佳肴,尤其是他还特别能喝,虽然他并不嗜酒,但若逼他喝,酒量比谁都强;最让人惊奇的是,从来没有人见到苏格拉底喝醉过。我想,过一会儿诸位就可以见识他的酒量了。再有,他特能耐寒——那地方冬天非常可怕,这方面他的神奇事可【220b】不少。比如有一次,刚降过一场刺骨的大霜冻,谁都不敢出门,就是出门也要穿得特别厚,穿上鞋后还得裹上毡、羊皮什么的,他却照旧穿往常穿的外套走出去,打赤脚在冰上走,比穿鞋的还走得轻松。将士们都拿斜眼看他,【220c】以为他故意轻蔑他们。

386

这方面的事就讲这么多。【我】“只还想说这位坚强的勇士忍受和经历的一件事情”,³⁸⁷也是那次军旅中的,诸位值得听听。有一天大清

³⁸⁵ 波特岱亚是希腊北部的一个城市,本受雅典统治,公元前433年起兵反抗希腊;讨伐波特岱亚之战(公元前432—前429)即针对这场反抗,它构成了伯罗奔尼撒战争的诱因之一。战事发生时(前432年),阿尔喀比亚德已经18岁,苏格拉底快到40岁。

³⁸⁶ 在众人面前太显露自己的能力,会招来种种偏见。这似乎在说,以前苏格拉底也不太注意隐藏自己。【译按】尼采说过,哲人不应轻蔑平庸者的生活特权,非把他们拉向高处——人向上攀登时,生命会变得更艰难、更寒冷,得承担更多责任(参见《敌基督》,57)。柏拉图笔下的苏格拉底特耐寒,似乎是一种暗喻。

³⁸⁷ 引文出自《奥德赛》卷四242行(【译按】原文排为诗行,S本注为卷四243行),亦参271行:

我难以叙述一切,一一列举 / 饱受苦难的奥德修斯的各种艰辛 / 我只想设在阿开奥斯人忍受苦难的 / 特洛伊国土上这位勇士的一件事情。(《奥德赛》,卷四240—243行)

却从没有在任何地方见到一个人 / 像饱受苦难的奥德修斯那样坚强 / 这位杰出的英雄还受过这样的磨难 / 藏身平滑的木马里,让所有阿尔戈斯精华 / 一同隐藏,

早，他就在想个什么问题，站在一个地方出神地想，没有想出什么名堂来，就纹丝不动地一直站在那儿想。就这样到了正午，人们发现他还在那儿，都惊奇地一个传一个地说：苏格拉底从天亮就一动不动站在那儿想什么。到了傍晚，人们吃过晚饭，有几个伊俄尼亚人（Ἰώνων）³⁸⁸干脆搬出【220d】铺席——当时正是夏天，睡在露天，同时望着他，看他是否会在哪儿站个通宵。直到天亮，太阳升起来，他果然还站在那里；他向太阳做了祷告，才走开。

兴许你们还想知道他在战场上怎样？即便在这方面，他也理应受到颂扬。因为，一次战斗之后，将官们竟然要嘉奖我，可来救我一命的，【220e】没有别人，只有苏格拉底。当时我受了伤，他守着我不肯走，把我连同盔甲一起带出险境。³⁸⁹ 当时我强烈要求将官们把奖章发给你，苏格拉底，这你总不至于责备我，或说我在讲谎话吧。可是，当将官们考虑到我的军阶高些，执意要把奖章给我时，你比他们还更坚持把奖章给我，自己不肯要。

还值得对你们说说，哥儿们，德利乌门（Δηλίου）³⁹⁰【221a】战役

给特洛亚人送去屠杀和死亡。（《奥德赛》，卷四 269 - 273 行）

【译按】阿尔喀比亚德将苏格拉底与奥德修斯相比，可对观《斐多》中斐多将苏格拉底与奥德修斯相比的多个段落；参见 Amihud Gilgad, *The Platonic Odyssey: A philosophical-literary Inquiry into the Phaedo*（《柏拉图的奥德赛：〈斐多〉的哲学-文学探究》），Rodopi / Amsterdam 1994。

³⁸⁸ 【译按】Z 本译作“好奇的人”，也许因法译本依据的 Leon Robin's Bude 希腊原文编本作 ἰδόντων，Burnet 和 Dover 的希腊原文编本作 Ἰώνων，A、D、B、S、Su、U 本均译作“伊俄尼亚人”。

³⁸⁹ 丢盔弃甲是军人的耻辱。【译按】对观《斐多》（89a）：他治病救人有术，把我们从溃败中召回来，掉过头跟着他，一齐攻下这场辩论（水建馥译文）。

³⁹⁰ 德利乌门是玻俄提亚（Böotien）的一个城市，在玻俄提亚和雅典交界处，公元前 424 年，雅典人与忒拜人在此交战。

之后全军溃退时的苏格拉底。³⁹¹当时我正巧骑着马，他却是个背着重兵器的步兵。等到人们都已经作鸟兽散了，他才和拉克斯（Λάχης）³⁹²一起撤下来。我正巧撞见他俩儿，一看到他们，马上给他们鼓勇气，说我决不会丢下他们。³⁹³那次与在波特岱亚时不同，我能更好地观察苏格拉底，因为当时我骑着马，不像上次那么害怕。首先，我发现他比【221b】拉克斯镇定得多；再有，我觉得，阿里斯托芬，借用你的诗句，他当时【的样子】简直就跟他在这儿【雅典】没什么两样，“大模大样地走，斜着眼睛看四周”，³⁹⁴不动声色地把周围的朋友和敌人看在眼里，让人个个老远就晓得，谁要是惹他这人，就会吃不了兜着走。所以，他和同伴们最后都安然无恙脱离险境；在战场上，像这样子的人，谁也不敢冒犯，【221c】抱头鼠窜的人才会遭到穷追猛打。³⁹⁵

苏格拉底值得颂扬的令人赞叹的事迹还有的是；在别的事情方面，人们也许会说，其他人也这样。但无论在古人还是今人中间，再找不出谁像他那样整个儿值得赞叹。比方说，就阿喀琉斯（Ἀχιλλεύς）来讲，

³⁹¹ 与柏拉图在这里的写法不同，色诺芬极力贬低苏格拉底的军功和男子汉气。参见 Leo Strauss, XSD, 前揭，页 88—89。

³⁹² 伯罗奔尼撒战争中的雅典将官之一（公元前 427—前 425 任将官），公元前 418 年在 Mantinea 战役中阵亡；柏拉图有一篇对话即以此人名字来命名，他在那里显得是个缺乏机敏的人，但打算听从苏格拉底；他也称赞过苏格拉底在这次战役中的表现，参见柏拉图，《拉克斯》（181 a—b）。

³⁹³ 这话听起来像是阿尔喀比亚德在自我表现。柏拉图的苏格拉底自己也提到过在军旅中的表现，作为他忠诚履行雅典公民义务的证明，参见《申辩》，28d—e。

³⁹⁴ 阿里斯托芬，《云》，362 行：（向苏格拉底）还有你这位最会说巧妙的无聊话的祭司啊，快说你要我们做什么？除了你和普洛狄科斯两人的话而外，我们从不肯听别人的哲言，因为普洛狄科斯很聪明，很有思想，你却大模大样地走，斜着眼睛看，赤着足，吃得苦，倚靠你和我们的关系，装得那样骄傲庄严。（罗念生译文）

与原诗的用意不同，柏拉图在这里的意思指，苏格拉底迫于自己置身的处境而保持警觉，眼神没有一点儿惊慌。柏拉图笔下的阿尔喀比亚德在此引用阿里斯托芬讽刺苏格拉底的《云》剧，体现了柏拉图与阿里斯托芬对苏格拉底的想法不同。

³⁹⁵ 参见修昔底德，《战争史》卷七，81、5。

你可以拿像布拉斯达斯 (Βρασίδαν)³⁹⁶或别的什么人同他相比，提起伯利克勒斯，你可以拿涅斯托 (Νέστορα)、安忒诺 (Ἀντήνορα)³⁹⁷以及谁谁谁同他相比；【221d】对这些人，你总可以找到别的类似的人来相比。可是，说到【苏格拉底】这人的神奇，无论就他本身还是他的言谈来说，大概远近都找不出一个人——无论今人还是古人——来和他相比。除非不拿人同他相比，像我那样，³⁹⁸干脆拿西勒诺斯和萨图尔们 (σατύροις) 来同他这人以及他的言谈相比。³⁹⁹

至于他的言谈，我开头时就想要说，一下子给略过了，在这方面，他也与打开身子的西勒诺斯像【221e】极了。谁要是听苏格拉底谈话，开头会觉得可笑得很，那些话以及说法⁴⁰⁰简直就像一个张狂的萨图尔裹在身上的皮。⁴⁰¹他谈的尽是什么驮东西的驴子啦，什么铁匠、鞋匠、皮匠啦，而且似乎翻来覆去老说这些，⁴⁰²就连没什么阅历、不大明事的人听来，也会忍俊不住。⁴⁰³【222a】可是，一旦把他的话打开往里看，

³⁹⁶ 布拉斯达斯，公元前5世纪的斯巴达战将，以英勇果敢著称，伯罗奔尼撒战争期间战死（公元前422年），当时尚很年轻。

³⁹⁷ 特洛亚战争中的两个著名谋臣——希腊方面是涅斯托，以善于辞令闻名，特洛亚方面是安忒诺，以足智多谋闻名，相比之下，伯利克勒斯兼有这两个方面的才能。

³⁹⁸ 参见205e。

³⁹⁹ 在前面其他各位的讲辞中，明确用到比喻的是阿里斯托芬；阿尔喀比亚德所用的比喻与阿里斯托芬用的比喻有相关性：阿里斯托芬“比喻”神把人劈开为两半，以削弱人的能力；阿尔喀比亚德“比喻”有智慧的人如神，但会隐藏自己的智慧，要打开身子的两半才能看见其中的神。

⁴⁰⁰ 参见198b。

⁴⁰¹ 暗喻马尔苏亚被阿波罗剥去外皮。

⁴⁰² 参见《高尔吉亚》490c、490e—491a，以及色诺芬，《回忆苏格拉底》，卷一，2、32—37。

⁴⁰³ 参见柏拉图，《高尔吉亚》(490c—491a)；也有可能影射阿里斯托芬在《云》中对苏格拉底的描绘，指阿里斯托芬没有明白苏格拉底的说话方式。柏拉图的苏格拉底的如此说话方式，色诺芬也有描述：(三十僭主之中的哈利克里斯和克里提阿斯禁

你首先发见这些话骨子里全是道道，然后才晓得，他的言谈实在神明端正，里面藏了一堆各种各样的美德神像（θειοτάτους καὶ πλείστα ἀγάλματα ἀρετῆς），对于每个愿意变得美好、高贵的人来说，其中大多或者干脆说所有的东西，都值得好好搞清楚。

哥儿们，这些就是我颂扬苏格拉底要说的话；当然，我也掺和了一些挑剔——我已经对你们说过，他的高傲如何伤了我。【222b】再说，受到他鄙薄的并不单单我一个，格劳孔的儿子卡尔米德（Χαρμίδην τὸν Γλαύκωνος）、⁴⁰⁴第俄克利斯的儿子欧绪德谟（Εὐθύδημον τὸν Διοκλέους），⁴⁰⁵还有别的好些人，都尝过这种滋味；

止苏格拉底和青年人谈论）苏格拉底说，如果有一个青年人问我这样一些问题，例如“哈利克里斯住在哪儿了”，或者，“克里提阿斯在哪儿？”倘若我知道的话，难道我也不可以回答他吗？哈利克里斯说，你可以回答这一类的问题。但是，克里提阿斯补充道，你一定不可以讲论那些鞋匠、木匠、铁匠什么的，说实在的，因为你常常讲论他们，现在已经被你说烂了。（《回忆苏格拉底》，卷一，2.32-37，吴永泉译文）

⁴⁰⁴ 卡尔米德是柏拉图的母舅，柏拉图有一篇对话以他命名，其中说到他是个迷人的少男（《卡尔米德》，154a-155e；《普罗塔戈拉》315c 也提到他）。

⁴⁰⁵ 【译按】叫这个名的不止一个人，一说这里的欧绪德谟就是柏拉图用来命名的那位著名智术师，Dionysodoros 的兄弟，《理想国》328b 亦提到他（据《柏拉图词典》）；一说这里的欧绪德谟与柏拉图的《欧绪德谟》用来命名的那位智术师不是同一个人，而是色诺芬的《回忆苏格拉底》中多次提到的那个长得很漂亮的少男（据 D、U 本）：

但当苏格拉底知道了克里提阿斯迷恋尤苏戴莫斯，像那些为了淫荡目的而摧残别人人身的人一样，为了贪图享受而追求和他在一起的时候，苏格拉底劝戒他不可这样存心……（卷一 2.29）

我现在要叙述一下苏格拉底如何对待那些自以为已经受到了最好的教育并以智慧自夸的人。他听说绰号“美男子”的尤苏戴莫斯搜集了最有名的诗人和诡辩家的

在他们面前，他装扮成⁴⁰⁶有情人，到头来总是由有情人反过来成为情伴。我尤其要对你讲这些，阿伽通，免得你也受他蒙骗。我们吃一堑，你得长一智，谨防不要像谚语说的那样，“吃了亏才长人是笨蛋”。⁴⁰⁷

大量作品，并自以为因此就有了超越同时代的人的才智，而且还深信自己会在言谈和举止方面超过所有的人。（卷四 2.1）

⁴⁰⁶【译按】也可译作：“玩蒙骗的游戏，好像自己是个有情人”。

⁴⁰⁷ 参见《伊利亚特》，卷十七 32 行；赫西俄德，《工作与时日》，218。阿尔喀比亚德在这里总结的是自己的经验（217a—219d）；【译按】这句谚语 S 本译作“小孩子跌了跤才长大”。

尾声⁴⁰⁸

【222c】阿尔喀比亚德说完这话，在座的都不免笑起来，觉得他的坦诚说明他还热恋着苏格拉底。苏格拉底则说：我看你清醒得很，阿尔喀比亚德，不然你就不会那么精灵地打马虎眼，说那么多漂亮话把你说的想方设法掩藏起来，说到最后时才不经意地透露本意，让人察觉不出你只不过想离间我和【222d】阿伽通，因为你认为，我只可以爱你，别人哪个都不行；阿伽通也只能接受你的爱，其他任何人的都不行。可惜你没有糊弄住我，你【演】的这些萨图尔戏⁴⁰⁹和西勒诺斯戏让人一眼就明白。亲爱的阿伽通哟，可别让他得逞，别让任何人离间咱俩。

阿伽通回答说，当真哩，苏格拉底，你这话只怕【222e】太对了。其实，阿尔喀比亚德跑到我俩中间来躺下，我就看出他是想把咱俩分开。他可别想得逞，我马上过来，躺你旁边。

这才对，苏格拉底说，过来挨我这边躺。⁴¹⁰

哎哟，宙斯哟！阿尔喀比亚德嚷起来，这家伙又整我！他倒想得好，在哪儿都得占我先手。你这神奇透顶的家伙，要是别样不成，至少得让阿伽通躺我俩中间！

不行，那怎么可能，苏格拉底说，你刚颂扬了我，现在该轮到颂扬躺我右边的那位。要是阿伽通挨你右边躺，我还没有颂扬他，他岂不是又得颂扬我？⁴¹¹让他躺过来罢，【223a】你这不守规矩的家伙，别妒

⁴⁰⁸ 【研究文献】Michael Mader, *Das Problem des Lachens und der Komödie bei Platon*, Stuttgart 1977; Richard Allen Patterson, *The Platonic art of comedy and tragedy*, in *Philosophy & Literature*, (6) 1982.

⁴⁰⁹ 悲剧三连剧终场时有带幽默的男性生殖器的表演，表演时合唱队扮作萨图尔。

⁴¹⁰ 本来的位置是：阿伽通—苏格拉底（175c—d），阿尔喀比亚德躺到中间后成了：阿伽通—阿尔喀比亚德—苏格拉底（213a—b），苏格拉底叫阿伽通过来，位置就成了：阿尔喀比亚德—苏格拉底—阿伽通。

⁴¹¹ 阿尔喀比亚德建议的秩序是：阿尔喀比亚德—阿伽通—苏格拉底。苏格拉底反驳阿尔喀比亚德建议的理由，基于厄里克希马库斯定的程序规则（214b—c）。

忌这位少男得到我颂扬，我实在太想要赞颂他了。⁴¹²

哟嗬！阿尔喀比亚德，阿伽通说，瞧，我没法待这儿啰，无论如何得换，好让苏格拉底颂扬我！

又来了，这不是老一套嘛！阿尔喀比亚德说，只要苏格拉底在，哪个都别想沾到美少男。瞧瞧，他要这美少男躺他身边，借口找得多妙，听起来多像回事儿！⁴¹³

【223b】阿伽通爬起身，正要挪到苏格拉底身边躺下。突然间，一大群醉醺醺的夜游神出现在门口；因有人刚出门，他们见门开着，一涌而进，在【我们】中间躺下来。整个厅闹哄哄的，秩序全乱了，个个互相逼酒，不再守任何规矩，猛喝一气。⁴¹⁴

据阿里斯托得莫斯【对我】说，厄里克希马库斯、斐德若和其他几个人起身先走了，他自己困得不行，【223c】就在那里一阵子好睡——当时夜长；他听到鸡叫醒来时，天都快亮了；醒来一看，剩下的人睡的睡、走的走，只有阿伽通、阿里斯托芬、苏格拉底仨还没睡，用个大碗从左到右轮着喝。

苏格拉底领着他们在侃。侃什么，【223d】阿里斯托得莫斯【对我】说，他记不大清了，因为没有听到开头，而且脑袋还迷迷糊糊【没有睡醒】。不过，他说，侃的话头还记得，苏格拉底逼他们两个【诗人】同意，同一个人可以兼长喜剧和悲剧，掌握技艺的悲剧诗人（τὸν τέχνη τραγωδοποιὸν）也会是喜剧诗人（κωμωδοποιὸν）。⁴¹⁵两人

⁴¹² 213b 至此一段关于苏格拉底处于情爱关系的描写，亦见于色诺芬《会饮》8、4—6。

⁴¹³ 【译按】从 222c 到此段，S 本归入“阿尔喀比亚德的颂辞”一章，小节题为“作为有情人的苏格拉底”；这里的分章从 D 本。

⁴¹⁴ 212c 至此，爱欲主题的游戏性结束——打破爱欲的游戏，对观色诺芬《会饮》的相同结局（9 章）。

⁴¹⁵ A 本注：话头很可能是这样：悲剧与喜剧是对立的，但相同的技艺拥有其对立面的知识，因此，通悲剧的也就通喜剧。这结论表面看来与《伊安》（531e—534e）中的说法相抵触；不过，《伊安》不承认演员（暗指诗人）有技艺。【译按】悲剧和喜

好像不得不同意，其实并没有怎么在听，都困得不行。阿里斯托芬先睡着，天差不多亮了的时候，阿伽通也睡着了。

把他俩侃入酣睡后，苏格拉底起身离开，他【阿里斯托芬和莫斯】像惯常一样陪着。苏格拉底去到卢凯宫（Λύκειον），⁴¹⁶在那里洗了个澡，然后待了一天，与平常的日子没有两样，快到傍晚才回家歇着。⁴¹⁷

剧分别代表对人生的两种透彻理解，柏拉图的苏格拉底并非要提出一种综合悲喜剧的人生理解，而是两者之外的第三种理解。悲剧诗人和喜剧诗人都自以为对世界人生有透彻的理解，在柏拉图的苏格拉底看来，其实是理解的幻相（阿里斯托芬和阿伽通先后睡了），哲人才真正对世界人生有透彻的理解，然而，却被悲剧诗人和喜剧诗人误解了。参见 Seth Benardete, 《苏格拉底与柏拉图：爱欲的辩证法》，前揭，页 33。按照这种解释，所谓“兼长喜剧和悲剧”，指哲人的理解兼有但超越了悲剧诗人和喜剧诗人的人生理解。

⁴¹⁶ 位于雅典城东门外伊利索斯河边的竞技训练场，后来亚里士多德在此授课。Brisson 本注：Λύκειος指的是一阿波罗神殿，带有健身场所。《游叙弗伦》（2a）也说到苏格拉底喜欢逗留的地方，亦参《吕西斯》203a、《欧绪德谟》271a。

⁴¹⁷ 这证实了厄里克希马库斯和阿尔喀比亚德关于苏格拉底酒量的说法。

柏拉图生平及相关事件年表

公元前

800— 荷马时期；

700— 赫西俄德时期；

594— 梭伦立法；

525/4— 埃斯库罗斯生；

515— 帕默尼德生；

508— 雅典民主改革；

499/494— 伊俄尼亚人反叛波斯人统治，雅典卷入；

497/6— 索福克勒斯生；

495— 伯利克勒斯生；

485— 高尔吉亚生；

480— 欧里庇得斯生；

470/469— 苏格拉底生；

459— 科林多反叛雅典战事爆发；

456/5— 埃斯库罗斯逝；

455— 修昔底德生；

450— 阿尔喀比亚德生；

445— 阿里斯托芬生；帕默尼德逝；

441— 苏格拉底始与伯利克勒斯身边的人（比如阿尔喀比亚德、伯利克勒斯的情妇阿斯帕西娅等）关系密切（至前 429 年）；

431— 伯罗奔尼撒战争爆发；欧里庇得斯的《美狄娅》出品；色诺芬生；

430— 雅典瘟疫；希波克拉底生；伯利克勒斯被定罪；

429— 伯利克勒斯逝；

428— 阿拉克萨戈拉逝；欧里庇得斯的《希坡律忒》出品；

428/427 柏拉图生；阿里斯托芬的喜剧作品首演；高尔吉亚到雅典；

424— 修昔底德流亡；

- 423— 阿里斯托芬的《云》出品；苏格拉底与珊提帕斯结婚，育有三子；
- 421— 雅典娜神殿建成；
- 420— 普罗塔戈拉逝；阿斯克勒皮奥斯到雅典；
- 415— 雅典人征伐西西里；首届美少年节；
- 414— 阿尔喀比亚德背叛雅典，投奔斯巴达；阿里斯托芬的《鸟》出品；
- 412— 伊俄尼亚人反叛雅典，与斯巴达和波斯人结盟；
- 411— 雅典爆发寡头政制革命；
- 410— 雅典恢复民主制；
- 407— 柏拉图遇苏格拉底；阿尔喀比亚德返回雅典；
- 406— 索福克勒斯和欧里庇得斯逝；苏格拉底参予雅典政务（公民大会）；
- 405— 欧几里德在麦加建立学园；狄尼一世成为叙拉古僭主；阿尔喀比亚德被杀；
- 404— 伯罗奔尼撒战争结束；三十僭主在雅典复辟；苏格拉底拒绝接受僭主统治；雅典娜神殿坍塌；
- 403— 雅典通过革命恢复民主制；
- 400— 修昔底德逝；
- 399— 苏格拉底因被控败坏青年、宣扬新神在雅典受审并被判受死；柏拉图开始写作：《小希庇阿斯》、《伊安》、《拉克斯》、《卡尔米德》、《游叙弗伦》；
- 395/394— 科林多战事爆发，柏拉图可能参加了战事；
- 395/390— 柏拉图写作：《普罗塔戈拉》、《高尔吉亚》、《美诺》、《苏格拉底的申辩》、《克力同》、《欧绪德谟》、《吕西斯》、《墨涅克塞诺斯》、《克拉底鲁》；
- 392/388— 阿里斯托芬的晚期作品问世；
- 392— 高尔吉亚的奥林匹亚讲辞；
- 391— 阿里斯托芬的《妇女公民大会》出品；
- 390— 色诺芬的《远征记》；
- 388/387— 柏拉图第一次赴西西里，结识狄翁；阿里斯托芬逝；吕西斯

- 的奥林匹亚讲辞；
- 387— 柏拉图回到雅典，建立学园；
- 385— 柏拉图写作《会饮》；
- 384— 亚里士多德生；
- 382— 斯巴达对雅典之战；
- 380— 高尔吉亚逝；柏拉图写作《斐多》、《理想国》、《斐德若》；
- 378— 雅典一忒拜对斯巴达之战；
- 375— 阿斯克勒皮奥斯神殿建成；
- 373— 德尔斐大灾难；
- 370— 色诺芬的《会饮》出品；柏拉图写作《泰阿泰德》、《帕默尼德》、
《智术师》、《政治家》；
- 367— 狄尼一世被杀，狄尼二世成为叙拉古僭主；
- 366— 柏拉图第二次赴西西里，应狄翁的要求，试图影响狄尼二世；
狄翁流亡；
- 365— 柏拉图返回雅典，开始写作《蒂迈欧》、《克里蒂亚》、《斐勒布》；
- 361— 柏拉图中断写作，第三次赴西西里；
- 360— 柏拉图返回雅典，遇见狄翁；写作《礼法》、《书简七》；
- 359— 菲利普二世统治马其顿（至 336 年）；
- 357— 狄翁开始讨伐狄尼二世，占领叙拉古；
- 355— 色诺芬逝；
- 354— 狄翁被刺；
- 347— 柏拉图逝，其时正写作《礼法》；
- 335— 亚里士多德建立学园；
- 336— 菲利普二世遇刺，亚历山大统治马其顿。
-

依据 Luc Brisson 的《会饮》译注本（2001）、Janick Auberger/Georges Leroux 的《会饮》译注本（1998）和 Martine Lhoste-Navarre 的 *Premières*

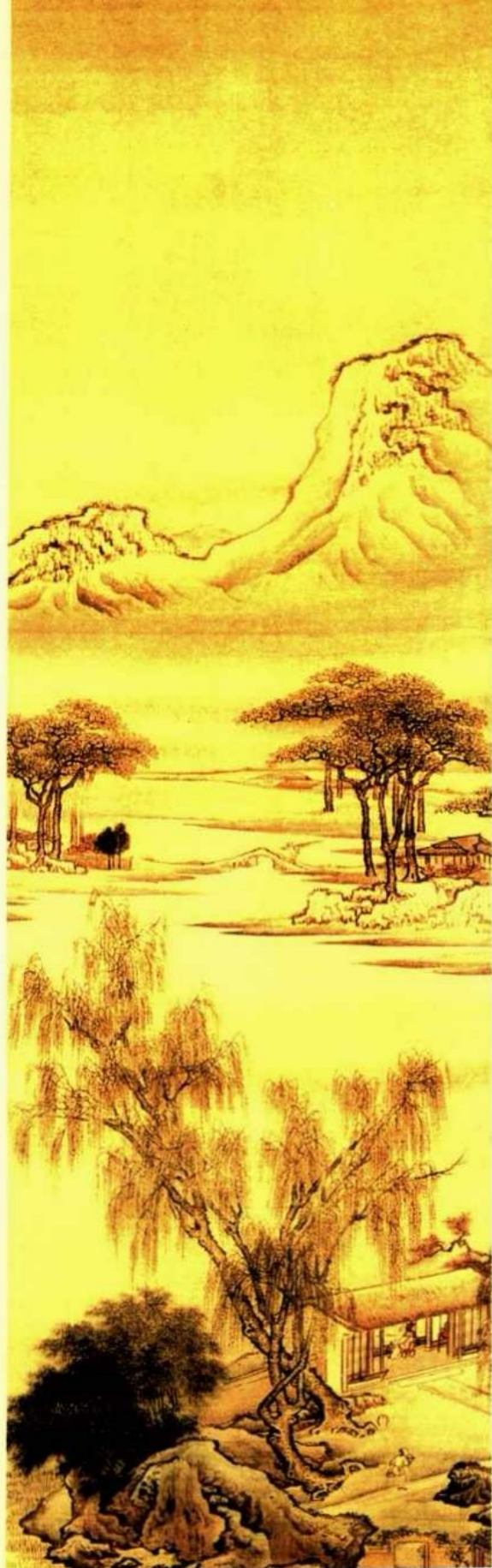
leçons sur le Banquet de Platon (《柏拉图〈会饮〉导读》, Presses Uni. de France 1997) 所附年表(柏拉图作品写作年代依据 Bernard Pieltre 的《会饮》译注本所附年表)并参考其他相关文献编译——有的年份为“大约”。

杨伯峻◎译注

论语译注

(简体字本)

吾日三省吾身：为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？
知之者不如好之者，好之者不如乐之者。
知者乐水，仁者乐山；知者动，仁者静；知者乐，仁者寿。
君子博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫。



中华书局

新学解

PDG

学而篇第一

共十六章

1·1 子^①曰：“学而时^②习^③之，不亦说^④乎？有朋^⑤自远方来，不亦乐乎？人不知^⑥，而不愠^⑦，不亦君子^⑧乎？”

【译文】

孔子说：“学了，然后按一定的时间去实习它，不也高兴吗？有志同道合的人从远处来，不也快乐吗？人家不了解我，我却不怨恨，不也是君子吗？”

【注释】

①子——《论语》“子曰”的“子”都是指孔子而言。 ②时——“时”字在周秦时候若作副词用，等于《孟子·梁惠王上》“斧斤以时入山林”的“以时”，“在一定的時候”或者“在适当的时候”的意思。王肃的《论语注》正是这样解释的。朱熹的《论语集注》把它解为“时常”，是用后代的词义解释古书。 ③习——一般人把习解为“温习”，但在古书中，它还有“实习”、“演习”的意义，如《礼记·射义》的“习礼乐”、“习射”。《史记·孔子世家》：“孔子去曹适宋，与弟子习礼大树下。”这一“习”字，更是演习的意思。孔子所讲的功课，一般都和当时的社会生活和政治生活密切结合。像礼(包括各种仪节)、乐(音乐)、射(射箭)、御(驾车)这些，尤其非演习、实习不可。所以这“习”字以讲为实习为好。 ④说——音读和意义跟“悦”字相同，高兴、愉快的意思。 ⑤有朋——古本有作“友朋”的。旧注说：“同门曰朋。”宋翔凤《朴学斋札记》说，这里的“朋”字即指“弟子”，就是《史记·孔子世家》的“故孔子不仕，退而修《诗》、《书》、礼乐，弟子弥众，至自远方”。译文用“志同道合之人”即本此义。 ⑥人不知——这一句，“知”下没有宾语，人家不知道什么呢？当时因为有说话的实际环境，不需要说出便可以了解，所以未给说出。这却给后人留下一个谜。有人说，这一句是接上一句说的，从远方来的朋友向我求教，我告诉他，他还不懂，我却不怨恨。这样，“人不知”是“人家不知道我所讲述的”了。这种说法我嫌牵强，所以仍照一般的解释。这一句和《宪问篇》的“君子病无能焉，不病人之不已知也”的精神相同。 ⑦愠——音运，yùn，怨恨。 ⑧君子——《论语》的“君子”，有时指“有德者”，有时指“有位者”，这里是指“有德者”。

1·2 有子^①曰：“其为人也孝弟^②，而好犯^③上者，鲜^④矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也^⑤。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本^⑥与^⑦！”

【译文】

有子说：“他的为人，孝顺爹娘，敬爱兄长，却喜欢触犯上级，这种人是很少的；不喜欢触犯上级，却喜欢造反，这种人从来没有过。君子专心致力于基础工作，基础树立了，‘道’就会产生。孝顺爹娘，敬爱兄长，这就是‘仁’的基础吧！”

【注释】

①有子——孔子学生，姓有，名若，比孔子小十三岁，一说小三十三岁，以小三十三岁之说较可信。《论语》记载孔子的学生一般称字，独曾参和有若称“子”（另外，冉有和闵子骞偶一称子，又当别论），因此很多人疑心《论语》就是由他们两人的学生所纂述的。但是有若称子，可能是由于他在孔子死后曾一度为孔门弟子所尊重的缘故（这一史实可参阅《礼记·檀弓上》、《孟子·滕文公上》和《史记·仲尼弟子列传》）。至于《左传》哀公八年说有若是一个“国士”，还未必是足以使他被尊称为“子”的原因。

②孝弟——孝，奴隶社会时期所认为的子女对待父母的正确态度；弟，音读和意义跟“悌”相同，音替，tì，弟弟对待兄长的正确态度。封建时代也把“孝弟”作为维持它那时候的社会制度、社会秩序的一种基本道德力量。

③犯——抵触，违反，冒犯。

④鲜——音显，xiǎn，少。《论语》的“鲜”都是如此用法。

⑤未之有也——“未有之也”的倒装形式。古代句法有一条这样的规律：否定句，宾语若是指代词，这指代词的宾语一般放在动词前。

⑥孝弟为仁之本——“仁”是孔子的一种最高道德的名称。也有人说（宋人陈善的《扞虱新语》开始如此说，后人赞同者很多），这“仁”字就是“人”字，古书“仁”“人”两字本有很多写混了的。这里是说“孝悌是做人的根本”。这一说虽然也讲得通，但不能和“本立而道生”一句相呼应，未必符合有子的原意。《管子·戒篇》说，“孝弟者，仁之祖也”，也是这意。

⑦与——音读和意义跟“欵”字一样，《论语》的“欵”字都写作“与”。

1·3 子曰：“巧言令色^①，鲜矣仁！”

【译文】

孔子说：“花言巧语，伪善的面貌，这种人，‘仁德’是不会多的。”

【注释】

①巧言令色——朱《注》云：“好其言，善其色，致饰于外，务以说人。”所以译文以“花言巧语”译巧言，“伪善的面貌”译令色。

1·4 曾子^①曰：“吾日三省^②吾身——为人谋而不忠乎？与朋友

交而不信^③乎？传^④不习^⑤乎？”

【译文】

曾子说：“我每天多次自己反省：替别人办事是否尽心竭力了呢？同朋友往来是否诚实呢？老师传授我的学业是否复习了呢？”

【注释】

①曾子——孔子学生，名参（音身，shēn），字子舆，南武城（故城在今天的山东平邑县附近）人，比孔子小四十六岁（公元前505—435）。 ②三省——“三”字有读去声的，其实不破读也可以。“省”音醒，xǐng，自我检查，反省，内省。“三省”的“三”表示多次的意思。古代在有动作性的动词上加数字，这数字一般表示动作频率。而“三”“九”等字，又一般表示次数的多，不要着实地去看待。说详汪中《述学·释三九》。这里所反省的是三件事，和“三省”的“三”只是巧合。如果这“三”字是指以下三件事而言，依《论语》的句法便应该这样说：“吾日省者三。”和《宪问篇》的“君子道者三”一样。 ③信——诚也。 ④传——平声，chuán，动词作名词用，老师的传授。 ⑤习——这“习”字和“学而时习之”的“习”一样，包括温习、实习、演习而言，这里概括地译为“复习”。

1·5 子曰：“道^①千乘之国^②，敬事^③而信，节用而爱人^④，使民以时^⑤。”

【译文】

孔子说：“治理具有一千辆兵车的国家，就要严肃认真地对待工作，信实无欺，节约费用，爱护官吏，役使老百姓要在农闲时间。”

【注释】

①道——动词，治理的意思。 ②千乘之国——乘音剩，shèng，古代用四匹马拉着的兵车。春秋时代，打仗用车子，所以国家的强弱都用车辆的数目来计算。春秋初期，大国都没有千辆兵车。像《左传》僖公二十八年所记载的城濮之战，晋文公还只七百乘。但是在那时代，战争频繁，无论侵略者和被侵略者都必须扩充军备。侵略者更因为兼并的结果，兵车的发展速度更快；譬如晋国到平丘之会，据叔向的

话，已有四千乘了（见《左传》昭公十三年）。千乘之国，在孔子之时已经不是大国，因此子路也说“千乘之国摄乎大国之间”（11·26）的话了。

③敬事——“敬”字一般用于表示工作态度，因之常和“事”字连用，如《卫灵公篇》的“事君敬其事而后其食”。

④爱人——古代“人”字有广狭两义。广义的“人”指一切人群；狭义的人只指士大夫以上各阶层的人。这里和“民”（使“民”以时）对言，用的是狭义。

⑤使民以时——古代以农业为主，“使民以时”即是《孟子·梁惠王上》的“不违农时”，因此用意译。

1·6 子曰：“弟子^①，入^②则孝，出^②则悌，谨^③而信，泛爱众，而亲仁^④。行有余力，则以学文。”

【译文】

孔子说：“后生小子，在父母跟前，就孝顺父母；离开自己房子，便敬爱兄长；寡言少语，说则诚实可信，博爱大众，亲近有仁德的人。这样躬行实践之后，有剩余力量，就再去学习文献。”

【注释】

①弟子——一般有两种意义：（甲）年纪幼小的人，（乙）学生。这里用的是第一种意义。

②入、出——《礼记·内则》：“由命士以上，父子皆异宫。”则知这里的“弟子”是指“命士”以上的人物而言。“入”是“入父宫”，“出”是“出己宫”。

③谨——寡言叫做谨。详见杨遇夫先生的《积微居小学金石论丛》卷一。

④仁——“仁”即“仁人”，和《雍也篇第六》的“井有仁焉”的“仁”一样。古代的词汇经常运用这样一种规律：用某一具体人和事物的性质、特征甚至原料来代表那一具体的人和事物。

1·7 子夏^①曰：“贤贤易色^②；事父母，能竭其力；事君，能致^③其身；与朋友交，言而有信。虽曰未学，吾必谓之学矣。”

【译文】

子夏说：“对妻子，重品德，不重容貌；侍奉爹娘，能尽心竭力；服事君上，

能豁出生命；同朋友交往，说话诚实守信。这种人，虽说没学习过，我一定说他已经学习过了。”

【注释】

①子夏——孔子学生，姓卜，名商，字子夏，比孔子小四十四岁。（公元前507—？） ②贤贤易色——这句话，一般的解释是：“用尊贵优秀品德的心来交换（或者改变）爱好美色的心。”照这种解释，这句话的意义就比较空泛。陈祖范的《经咫》、宋翔凤的《朴学斋札记》等书却说，以下三句，事父母、事君、交朋友，各指一定的人事关系；那么，“贤贤易色”也应该是指某一种人事关系而言，不能是一般的泛指。奴隶社会和封建社会把夫妻间关系看得极重，认为是“人伦之始”和“王化之基”，这里开始便谈到它，是不足为奇的。我认为这话很有道理。“易”有交换、改变的意义，也有轻视（如言“轻易”）、简慢的意义。因之我使用《汉书》卷七十五《李寻传》颜师古《注》的说法，把“易色”解为“不重容貌”。 ③致——有“委弃”、“献纳”等意义，所以用“豁出生命”来译它。

1·8 子曰：“君子^①不重，则不威；学则不固。主忠信^②。无友不如己者^③。过，则勿惮改。”

【译文】

孔子说：“君子，如果不庄重，就没有威严；即使读书，所学的也不会巩固。要以忠和信两种道德为主。不要跟不如自己的人交朋友。有了过错，就不要怕改正。”

【注释】

①君子——这一词一直贯串到末尾，因此译文将这两字作一停顿。 ②主忠信——《颜渊篇》（12·10）也说，“主忠信，徙义，崇德也”，可见“忠信”是道德。 ③无友不如己者——古今人对这一句发生不少怀疑，因而有一些不同的解释。译文只就字面译出。

1·9 曾子曰：“慎终^①，追远^②，民德归厚矣。”

【译文】

曾子说：“谨慎地对待父母的死亡，追念远代祖先，自然会导致老百姓归于忠厚老实了。”

【注释】

①慎终——郑玄的《注》：“老死曰终。”可见这“终”字是指父母的死亡。慎终的内容，刘宝楠《论语正义》引《檀弓》曾子的话是指附身（装殓）、附棺（埋葬）的事必诚必信，不要有后悔。②追远——具体地说是指“祭祀尽其敬”。两者译文都只就字面译出。

1·10 子禽^①问于子贡^②曰：“夫子^③至于是邦也，必闻其政，求之与？抑与之与？”子贡曰：“夫子温、良、恭、俭、让以得之。夫子之求之也，其诸^④异乎人之求之与？”

【译文】

子禽向子贡问道：“他老人家一到哪个国家，必然听得到那个国家的政事，求来的呢？还是别人自动告诉他的呢？”子贡道：“他老人家是靠温和、善良、严肃、节俭、谦逊来取得的。他老人家获得的方法，和别人获得的方法，不相同吧？”

【注释】

①子禽——陈亢(kàng)字子禽。从《子张篇》所载的事看来，恐怕不是孔子的学生。《史记·仲尼弟子列传》也不载此人。但郑玄注《论语》和《檀弓》都说他是孔子学生，不晓得有什么根据。（臧庸的《拜经日记》说子禽就是《仲尼弟子列传》的原亢禽，简朝亮的《论语集注补疏》曾加以辩驳。）②子贡——孔子学生，姓端木，名赐，字子贡，卫人，比孔子小三十一岁。（公元前520—？）③夫子——这是古代的一种敬称，凡是做过大夫的人，都可以取得这一敬称。孔子曾为鲁国的司寇，所以他的学生称他为夫子，后来因此沿袭以称呼老师。在一定的场合下，也用以特指孔子。④其诸——洪颐煊《读书丛录》云：“《公羊》桓六年《传》，‘其诸以病桓与？’闵元年《传》，‘其诸吾仲孙与？’僖二十四年《传》，‘其诸此之谓与？’宣五年《传》，‘其诸为其双双而俱至者与？’十五年《传》，‘其诸则宜于此焉变矣’。‘其诸’是齐鲁间语。”

案，总上诸例，皆用来表示不肯定的语气。黄家岱《嫫艺轩杂著》说“其诸”意为“或者”，大致得之。

1·11 子曰：“父在，观其^①志；父没，观其^①行^②；三年^③无改于父之道^④，可谓孝矣。”

【译文】

孔子说：“当他父亲活着，〔因为他无权独立行动，〕要观察他的志向；他父亲死了，要考察他的行为；若是他对他父亲的合理部分，长期地不加改变，可以说做到孝了。”

【注释】

①其——指儿子，不是指父亲。 ②行——去声，xìng。 ③三年——古人这种数字，有时不要看得太机械。它经常只表示一种很长的期间。 ④道——有时候是一般意义的名词，无论好坏、善恶都可以叫做道。但更多时候是积极意义的名词，表示善的好的东西。这里应该这样看，所以译为“合理部分”。

1·12 有子曰：“礼之用，和^①为贵。先王之道，斯为美；小大由之。有所不行^②，知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”

【译文】

有子说：“礼的作用，以遇事都做得恰当为可贵。过去圣明君王的治理国家，可宝贵的地方就在这里；他们小事大事都做得恰当。但是，如有行不通的地方，便为恰当而求恰当，不用一定的规矩制度来加以节制，也是不可行的。”

【注释】

①和——《礼记·中庸》：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。”杨遇夫先生《论语疏证》说：“事之中节者皆谓之和，不独喜怒哀乐之发一事也。《说文》云：‘𩚑，调也。’‘盃，调味也。’乐调谓之𩚑，味调谓之盃，事之调适者谓之和，其义一也。和今言适合，言恰当，言恰到好处。” ②有所不行——皇侃《义疏》把这句属上，全文便如此读：“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美。小大由之，有所不

行。……”他把“和”解为音乐，说：“此以下明人君行化必礼乐相须。……变乐言和，见乐功也。……小大由之有所不行者，言每事小大皆用礼，而不以乐和之，则其政有所不行也。”这种句读法值得考虑，但把“和”解释为音乐，而且认为“小大由之”的“之”是指“礼”而言，都觉牵强。特为注出，以供大家考虑。

1·13 有子曰：“信近于义，言可复^①也。恭近于礼，远^②耻辱也。因^③不失其亲，亦可宗^④也。”

【译文】

有子说：“所守的约言符合义，说的话就能兑现。态度容貌的庄矜合于礼，就不致遭受侮辱。依靠关系深的人，也就可靠了。”

【注释】

①复——《左传》僖公九年荀息说：“吾与先君言矣，不可以貳，能欲复言而爱身乎？”又哀公十六年叶公说：“吾闻胜也好复言，……复言非信也。”这“复言”都是实践诺言之义。《论语》此义当同于此。朱熹《集注》云：“复，践言也。”但未举论证，因之后代训诂家多有疑之者。童第德先生为我举出《左传》为证，足补古今字书之所未及。②远——去声，音院，yuàn，动词，使动用法，使之远离的意思。此处亦可以译为避免。③因——依靠，凭借。有人读为“姻”字，那“因不失其亲”便当译为“所与婚姻的人都是可亲的”，恐未必如此。④宗——主，可靠。一般解释为“尊敬”，不妥。

1·14 子曰：“君子^①食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正^②焉，可谓好学也已。”

【译文】

孔子说：“君子，吃食不要求饱足，居住不要求舒适，对工作勤劳敏捷，说话却谨慎，到有道的人那里去匡正自己，这样，可以说是好学了。”

【注释】

①君子——《论语》的“君子”有时指“有位之人”，有时指“有德之人”。但有的地

方究竟是指有位者，还是指有德者，很难分别。此处大概是指有德者。

②正——《论语》“正”字用了很多次。当动词的，都作“匡正”或“端正”讲，这里不必例外。一般把“正”字解为“正其是非”、“判其得失”，我所不取。

1·15 子贡曰：“贫而无谄，富而无骄，何如^①？”子曰：“可也；未若贫而乐^②，富而好礼者也。”

子贡曰：“《诗》云：‘如切如磋，如琢如磨^③’，其斯之谓与？”子曰：“赐^④也，始可与言《诗》已矣，告诸往而知来者^⑤。”

【译文】

子贡说：“贫穷却不巴结奉承，有钱却不骄傲自大，怎么样？”孔子说：“可以了；但是还不如虽贫穷却乐于道，纵有钱却谦虚好礼哩。”

子贡说：“《诗经》上说：‘要像对待骨、角、象牙、玉石一样，先开料，再糙锉，细刻，然后磨光。’那就是这样的意思吧？”孔子道：“赐呀，现在可以同你讨论《诗经》了，告诉你一件，你能有所发挥，举一反三了。”

【注释】

①何如——《论语》中的“何如”，都可以译为“怎么样”。 ②贫而乐——皇侃本“乐”下有“道”字。郑玄《注》云：“乐谓志于道，不以贫为忧苦。”所以译文增“于道”两字。 ③如切如磋，如琢如磨——两语见于《诗经·卫风·淇奥篇》。

④赐——子贡名。孔子对学生都称名。 ⑤告诸往而知来者——“诸”，在这里用法同“之”一样。“往”，过去的事，这里譬为已知的事；“来者”，未来的事，这里譬为未知的事。译文用意译法。孔子赞美子贡能运用《诗经》作譬，表示学问道德都要提高一步看。

1·16 子曰：“不患人之不己知，患不知人也。”

【译文】

孔子说：“别人不了解我，我不急；我急的是自己不了解别人。”

颜渊篇第十二

共二十四章

12·1 颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁^①。一日克己复礼，天下归仁^②焉。为仁由己，而由人乎哉？”

颜渊曰：“请问其目。”子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”

颜渊曰：“回虽不敏，请事斯语矣。”

【译文】

颜渊问仁德。孔子道：“抑制自己，使言语行动都合于礼，就是仁。一旦这样做到了，天下的人都会称许你是仁人。实践仁德，全凭自己，还凭别人吗？”

颜渊道：“请问行动的纲领。”孔子道：“不合礼的事不看，不合礼的话不听，不合礼的话不说，不合礼的事不做。”

颜渊道：“我虽然迟钝，也要实行您这话。”

【注释】

①克己复礼——《左传》昭公十二年说：“仲尼曰：‘古也有志：克己复礼，仁也。’”那么，“克己复礼为仁”是孔子用前人的话赋予新的含义。②归仁——“称仁”的意思，说见毛奇龄《论语稽求篇》。朱熹《集注》谓“归犹与也”，也是此意。

12·2 仲弓问仁。子曰：“出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家^①无怨。”

仲弓曰：“雍虽不敏，请事斯语矣。”

【译文】

仲弓问仁德。孔子道：“出门[工作]好像去接待贵宾，役使百姓好像去承当大祀典，[都得严肃认真，小心谨慎。]自己所不喜欢的事物，就不强加于别人。在工作岗位上不对工作有怨恨，就是不在工作岗位上也没有怨恨。”

仲弓道：“我虽然迟钝，也要实行您这话。”

【注释】

①在家——刘宝楠《论语正义》说：“在邦谓仕于诸侯之邦，在家谓仕于卿大夫之家也。”把“家”字拘泥于“大夫曰家”的一个意义，不妥当。

12·3 司马牛^①问仁。子曰：“仁者，其言也讱。”

曰：“其言也讱，斯谓之仁已乎？”子曰：“为之难，言之得无讱乎？”

【译文】

司马牛问仁德。孔子道：“仁人，他的言语迟钝。”

司马牛道：“言语迟钝，这就叫做仁了吗？”孔子道：“做起来不容易，说话能够不迟钝吗？”

【注释】

①司马牛——《史记·仲尼弟子列传》云：“司马耕，字子牛。牛多言而躁，问仁于孔子。孔子曰：‘仁者其言也讱。’”根据司马迁的这一说法，孔子的答复是针对问者“多言而躁”的缺点而说的。

12·4 司马牛问君子。子曰：“君子不忧不惧。”

曰：“不忧不惧，斯谓之君子已乎？”子曰：“内省不疚，夫何忧何惧？”

【译文】

司马牛问怎样去做一个君子。孔子道：“君子不忧愁，不恐惧。”

司马牛道：“不忧愁，不恐惧，这样就可以叫做君子了吗？”孔子道：“自己问心无愧，那有什么可以忧愁和恐惧的呢？”

12·5 司马牛忧曰：“人皆有兄弟，我独亡^①。”子夏曰：“商闻之矣：死生有命，富贵在天。君子敬而无失，与人恭而有礼。四海之内，皆兄弟也——君子何患乎无兄弟也？”

【译文】

司马牛忧愁地说道：“别人都有好兄弟，单单我没有。”子夏道：“我听说过：死生听之命运，富贵由天安排。君子只是对待工作严肃认真，不出差错，对待别人词色恭谨，合乎礼节，天下之大，到处都是好兄弟——君子又何必着急没有好兄弟呢？”

【注释】

①人皆有兄弟，我独亡——自来的注释家都说这个司马牛就是宋国桓魋的兄弟。桓魋为人很坏，结果是谋反失败，他的几个兄弟也都跟着失败了。其中只有司马牛

不赞同他这些兄弟的行为。但结果也是逃亡在外，死于道路（事见《左传》哀公十四年）。译文姑且根据这种说法。但我却认为，孔子的学生司马牛和宋国桓魋的弟弟司马牛可能是两个不同的人，难于混为一谈。第一，《史记·仲尼弟子列传》既不说这一个司马牛是宋人，更没有把《左传》上司马牛的事情记载上去，太史公如果看到了这类史料而不采取，可见他是把两个司马牛作不同的人看待的。第二，说《论语》的司马牛就是《左传》的司马牛者始于孔安国。孔安国又说司马牛名犁，又和《史记·仲尼弟子列传》说司马牛名耕不同。如果孔安国之言有所本，那么，原本就有两个司马牛，一个名耕，孔子弟子；一个名犁，桓魋之弟。但自孔安国以后的若干人却误把名犁的也当作孔子的学生了。姑识于此，以供参考。

12·6 子张问明。子曰：“浸润之谮，肤受之愬，不行焉，可谓明也已矣。浸润之谮，肤受之愬，不行焉，可谓远也已矣。”

【译文】

子张问怎样才叫做见事明白。孔子道：“点滴而来、日积月累的谗言和肌肤所受、急迫切身的诬告都在你这里行不通，那你可以说是看得明白的了。点滴而来、日积月累的谗言和肌肤所受、急迫切身的诬告也都在你这里行不通，那你可以说是看得远的了。”

12·7 子贡问政。子曰：“足食，足兵^①，民信之矣。”

子贡曰：“必不得已而去，于斯三者何先？”曰：“去兵。”

子贡曰：“必不得已而去，于斯二者何先？”曰：“去食。自古皆有死，民无信不立。”

【译文】

子贡问怎样去治理政事。孔子道：“充足粮食，充足军备，百姓对政府就有信心了。”

子贡道：“如果迫于不得已，在粮食、军备和人民的信心三者之中一定要去掉一项，先去掉哪一项？”孔子道：“去掉军备。”

子贡道：“如果迫于不得已，在粮食和人民的信心两者之中一定要去掉一项，先去掉哪一项？”孔子道：“去掉粮食。[没有粮食，不过死亡，但]自古以来谁都免不了死亡。如果人民对政府缺乏信心，国家是站不起来的。”

【注释】

①兵——在《五经》和《论语》、《孟子》中，“兵”字多指兵器而言，但也偶有解作兵士的。如《左传》隐公四年“诸侯之师败郑徒兵”，襄公元年“败其徒兵于洧上”。顾炎武、阎若璩都以为《五经》中的“兵”字无作士兵解者，恐未谛（刘宝楠说）。但此“兵”字仍以解为军器为宜，故以军备译之。

12·8 棘子成^①曰：“君子质而已矣，何以文为？”子贡曰：“惜乎，夫子之说君子也^②！驷不及舌。文犹质也，质犹文也。虎豹之鞞犹犬羊之鞞。”

【译文】

棘子成道：“君子只要有好的本质便够了，要那些文彩[那些仪节、那些形式]干什么？”子贡道：“先生这样地谈论君子，可惜说错了。一言既出，驷马难追。本质和文彩，是同等重要的。假若把虎豹和犬羊两类兽皮拔去有文彩的毛，那这两类皮革就很少区别了。”

【注释】

①棘子成——卫国大夫。古代大夫都可以被尊称为“夫子”，所以子贡这样称呼他。②惜乎，夫子之说君子也——朱熹《集注》把它作两句读：“惜乎！夫子之说，君子也。”便应该这样翻译：“先生的话，是出自君子之口，可惜说错了。”我则以为“夫子之说君子也”为主语，“惜乎”为谓语，此为倒装句。

12·9 哀公问于有若曰：“年饥，用不足，如之何？”

有若对曰：“盍彻乎？”

曰：“二，吾犹不足，如之何其彻也？”

对曰：“百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？”

【译文】

鲁哀公向有若问道：“年成不好，国家用度不够，应该怎么办？”

有若答道：“为什么不实行十分抽一的税率呢？”

哀公道：“十分抽二，我还不够，怎么能十分抽一呢？”

答道：“如果百姓的用度够，您怎么会不够？如果百姓的用度不够，您又怎么会够？”

12·10 子张问崇德辨惑。子曰：“主忠信，徙义，崇德也。爱之欲其生，恶之欲其死。既欲其生，又欲其死，是惑也。‘诚不以富，亦只以异^①。’”

【译文】

子张问如何去提高品德，辨别迷惑。孔子道：“以忠诚信实为主，唯义是从，这就可以提高品德。爱一个人，希望他长寿；厌恶起来，恨不得他马上死去。既要他长寿，又要他短命，这便是迷惑。这样，的确对自己毫无好处，只是使人奇怪罢了。”

【注释】

①诚不以富，亦只以异——《诗经·小雅·我行其野篇》诗句，引在这里，很难解释。程颐说是“错简”（别章的文句，因为书页次序错了，误在此处），但无证据。我这里姑且依朱熹《集注》的解释而意译之。

12·11 齐景公问政于孔子。孔子对曰：“君君，臣臣，父父，子子。”公曰：“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸？”

【译文】

齐景公向孔子问政治。孔子答道：“君要像个君，臣要像个臣，父亲要像父亲，儿子要像儿子。”景公道：“对呀！若是君不像君，臣不像臣，父不像父，子不像子，即使粮食很多，我能吃得着吗？”

12·12 子曰：“片言可以折狱^①者，其由也与？”
子路无宿诺^②。

【译文】

孔子说：“根据一方面的语言就可以判决案件的，大概只有仲由吧！”
子路从不拖延诺言。

【注释】

①片言折狱——“片言”古人也叫做“单辞”。打官司一定有原告和被告两方面的人，叫做两造。自古迄今从没有只根据一造的言辞来判决案件的（除掉被告缺席裁判）。孔子说子路“片言可以折狱”，不过表示他的为人诚实直率，别人不愿欺他罢了。②子路无宿诺——这句话与上文有什么逻辑关系，从来没有人说得明白（焦循《论语补疏》的解释也不可信）。唐陆德明《经典释文》云：“或分此为别章。”

12·13 子曰：“听讼^①，吾犹人也。必也使无讼乎！”

【译文】

孔子说：“审理诉讼，我同别人差不多。一定要使诉讼的事件完全消灭才好。”

【注释】

①听讼——据《史记·孔子世家》，孔子在鲁定公时，曾为大司寇，司寇为治理刑事的官，孔子这话或许是刚作司寇时所说。

12·14 子张问政。子曰：“居之无倦，行之以忠。”

【译文】

子张问政治。孔子道：“在位不要疲倦懈怠，执行政令要忠心。”

12·15 子曰：“博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫^①！”

【注释】

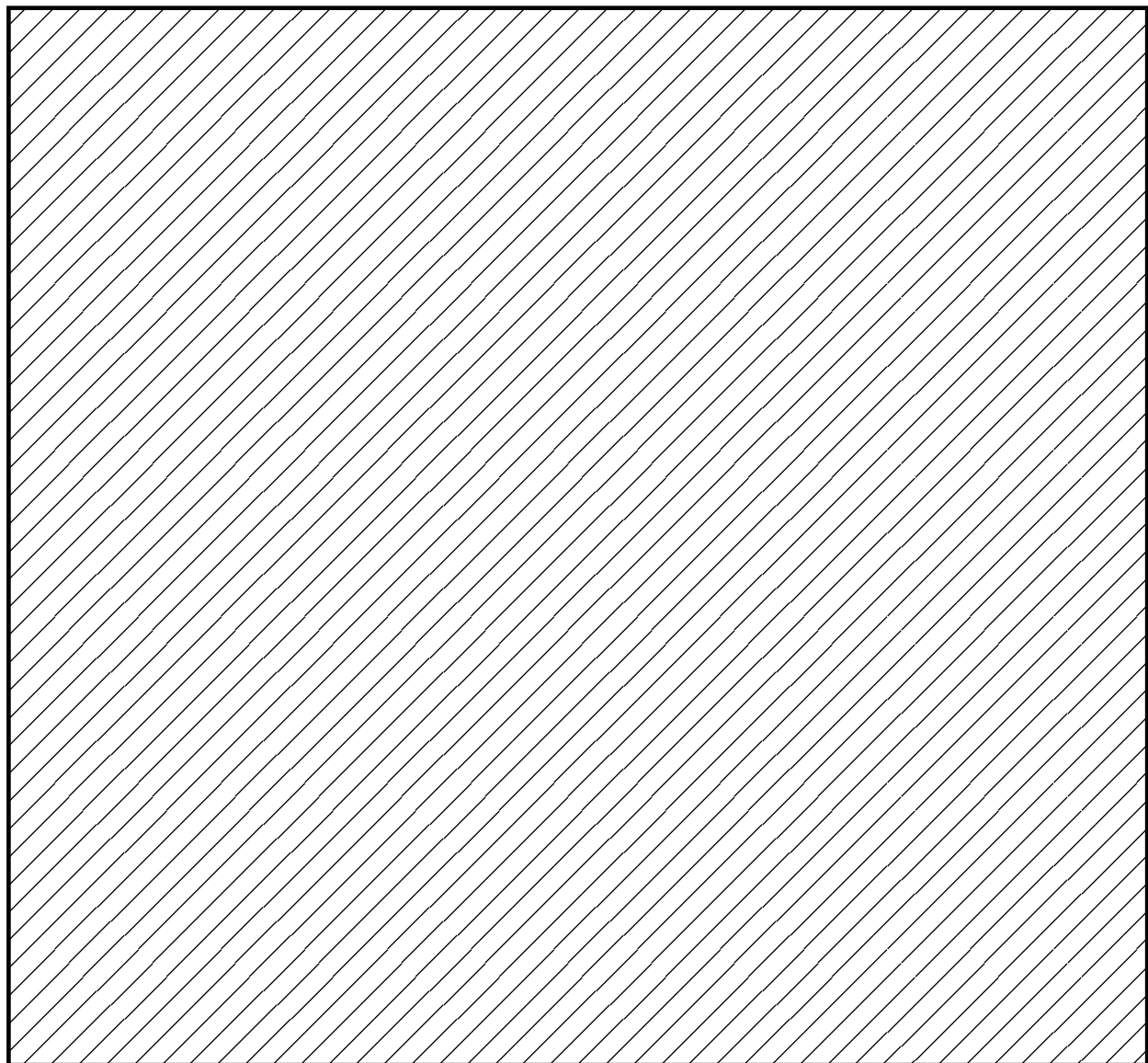
①见《雍也篇第六》（6·27）。

【译文】

孔子说：“君子广泛地学习文献，再用礼节来加以约束，也就可以不至于离经叛道了。”

【注释】

①博学于文，约之以礼——《子罕篇第九》云：“颜渊喟然叹曰：‘夫子循循然善诱人，博我以文，约我以礼。’”这里的“博学于文，约之以礼”和《子罕篇》的“博我以文，约我以礼”是不是完全相同呢？如果完全相同，则“约之以礼”的“之”是指代“君子”而言。这是一般人的说法。但毛奇龄的《论语稽求篇》却说：“博约是两事，文礼是两物，然与‘博我以文，约我以礼’不同。何也？彼之博约是以文礼博约回；此之博约是以礼约文，以约约博也。博在文，约文又在礼也。”毛氏认为“约之以礼”的



12·16 子曰：“君子成人之美，不成人之恶。小人反是。”

【译文】

孔子说：“君子成全别人的好事，不促成别人的坏事。小人却和这相反。”

12·17 季康子问政于孔子。孔子对曰：“政者，正也。子帅以正，孰敢不正？”

【译文】

季康子向孔子问政治。孔子答道：“政字的意思就是端正。您自己带头端正，谁敢不端正呢？”

12·18 季康子患盗，问于孔子。孔子对曰：“苟子之不欲，虽赏之不窃。”

【译文】

季康子苦于盗贼太多，向孔子求教。孔子答道：“假若您不贪求太多的财货，就是奖励偷抢，他们也不会干。”

12·19 季康子^①问政于孔子曰：“如杀无道，以就有道，何如？”孔子对曰：“子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃。”

【译文】

季康子向孔子请教政治，说道：“假若杀掉坏人来亲近好人，怎么样？”孔子答道：“您治理政治，为什么要杀戮？您想把国家搞好，百姓就会好起来。领导人的作风好比风，老百姓的作风好比草。风向哪边吹，草向哪边倒。”

【注释】

①季康子——根据《春秋》以及《左传》，季孙斯(桓子)死于哀公三年秋七月，季孙肥(康子)随即袭位。则以上三章季康子之问，当在鲁哀公三年七月以后。

12·20 子张问：“士何如斯可谓之达矣？”子曰：“何哉，尔所谓达者？”子张对曰：“在邦必闻，在家必闻。”子曰：“是闻也，非达也。夫达也者，质直而好义，察言而观色，虑以下人。在邦必达，在家必达。夫闻也者，色取仁而行违，居之不疑。在邦必闻，在家必闻。”

【译文】

子张问：“读书人要怎样做才可以叫达了？”孔子道：“你所说的达是什么意思？”子张答道：“做国家的官时一定有名望，在大夫家工作时一定有名望。”孔子道：“这个叫闻，不叫达。怎样才是达呢？品质正直，遇事讲理，善于分析别人的言语，观察别人的颜色，从思想上愿意对别人退让。这种人，做国家的官时固然事事行得通，在大夫家一定事事行得通。至于闻，表面上似乎爱好仁德，实际行为却不如此，可是自己竟以仁人自居而不加疑惑。这种人，做官的时候一定会骗取名望，居家的时候也一定会骗取名望。”

12·21 樊迟从游于舞雩之下，曰：“敢问崇德，修慝，辨惑。”子曰：“善哉问！先事后得，非崇德与？攻其恶，无攻人之恶，非修慝与？一朝之忿，忘其身，以及其亲，非惑与？”

【译文】

樊迟陪侍孔子在舞雩台下游逛，说道：“请问怎样提高自己的品德，怎样消除别人对自己不露面的怨恨，怎样辨别出哪种是糊涂事。”孔子道：“问得好！首先付出劳动，然后收获，不是提高品德了吗？批判自己的坏处，不去批判别人的坏处，不就消除无形的怨恨了吗？因为偶然的忿怒，便忘记自己，甚至也忘记了爹娘，不是糊涂吗？”

12·22 樊迟问仁。子曰：“爱人。”问知。子曰：“知人。”

樊迟未达。子曰：“举直错诸枉，能使枉者直。”

樊迟退，见子夏曰：“乡^①也吾见于夫子而问知，子曰，‘举直错

诸枉，能使枉者直’，何谓也？”

子夏曰：“富哉言乎！舜有天下，选于众，举皋陶^②，不仁者远^③矣。汤^④有天下，选于众，举伊尹^⑤，不仁者远矣。”^⑥

【译文】

樊迟问仁。孔子道：“爱人。”又问智。孔子道：“善于鉴别人物。”

樊迟还不透彻了解。孔子道：“把正直人提拔出来，位置在邪恶人之上，能够使邪恶人正直。”

樊迟退了出来，找着子夏，说道：“刚才我去见老师向他问智，他说，‘把正直人提拔出来，位置在邪恶人之上’，这是什么意思？”

子夏道：“意义多么丰富的话呀！舜有了天下，在众人之中挑选，把皋陶提拔出来，坏人就难以存在了。汤有了天下，在众人之中挑选，把伊尹提拔出来，坏人也就难以存在了。”

【注释】

①乡——去声，xiàng，同“向”。 ②皋陶——音高摇，gāo yáo，舜的臣子。

③远——本是“离开”“遁逃”之意，但人是可以转变的，何必非逃离不可。译文用“难以存在”来表达，比之拘泥字面或者还符合子夏的本意些。 ④汤——卜辞作“唐”，罗振玉云：“唐殆太乙之谥。”（《增订殷虚书契考释》）商朝开国之君，名履（卜辞作“大乙”，而无“履”字），伐夏桀而得天下。 ⑤伊尹——汤的辅相。

⑥“举直”而“使枉者直”，属于“仁”；知道谁是直人而举他，属于“智”，所以“举直错诸枉”是仁智之事，而孔子屡言之（参2·19）。

12·23 子贡问友。子曰：“忠告^①而善道之，不可则止，毋自辱焉。”

【译文】

子贡问对待朋友的方法。孔子道：“忠心地劝告他，好好地引导他，他不听从，也就罢了，不要自找侮辱。”

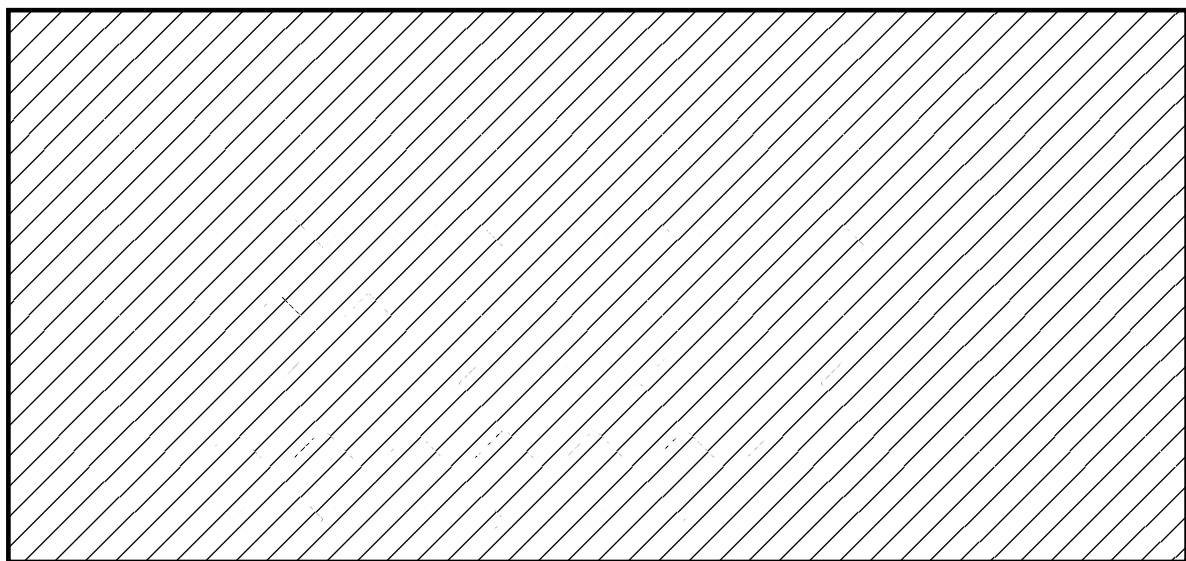
【注释】

①告——旧读格，gù。

12·24 曾子曰：“君子以文会友，以友辅仁。”

【译文】

曾子说：“君子用文章学问来聚会朋友，用朋友来帮助我培养仁德。”



般若之心

《般若波罗蜜多心经》/ 167

五蕴皆空：空掉了什么？/ 169

般若之道：一粒盐想知道大海有多咸 / 175

无常万岁：没有无常，怎么能长大 / 180

延续愉快：知己无知，乃知之始 / 184

宇宙观：用水的眼睛来看世界 / 189

不垢不净：玫瑰和垃圾 / 195

富裕与贫困：她之所以如此，是因为别人如彼 / 197

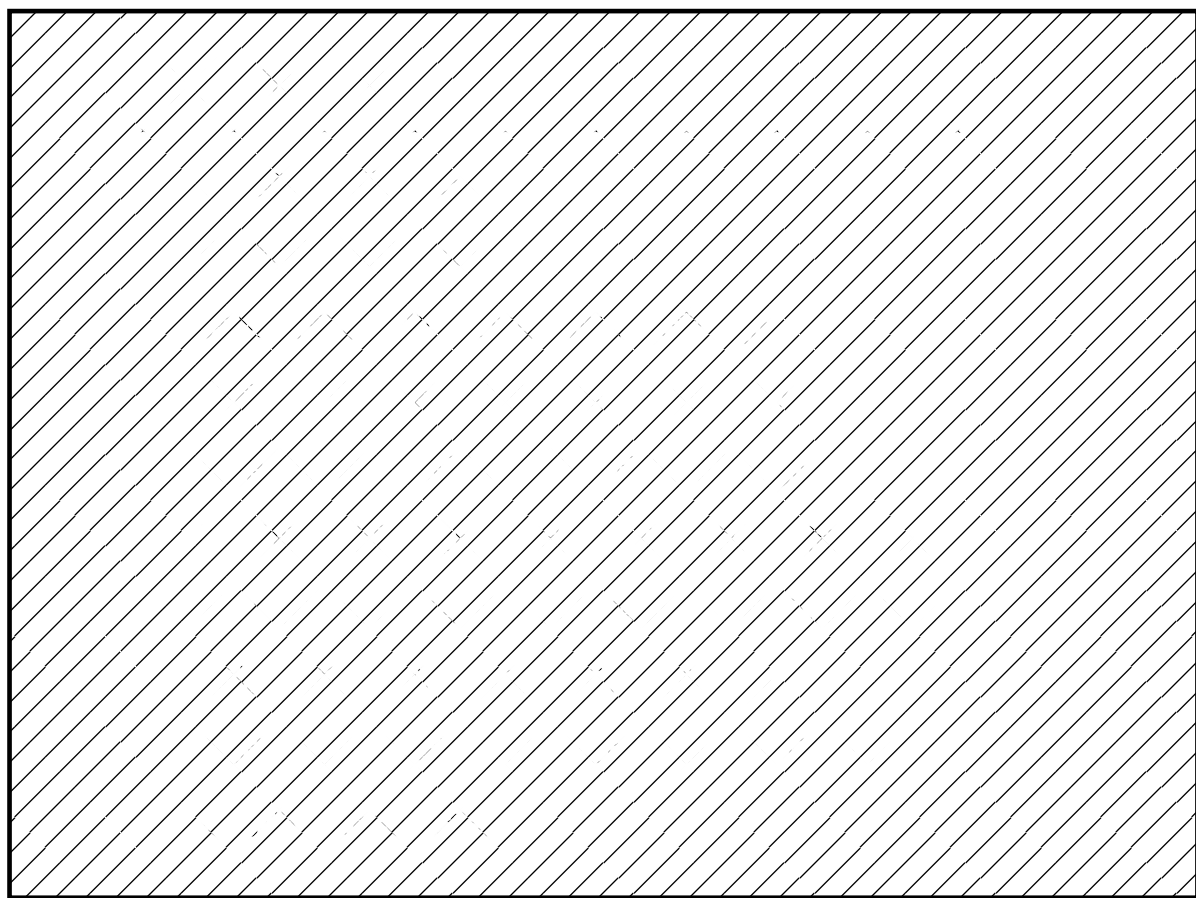
不增不减：月亮总是月亮 / 204

十二因缘：给魔鬼泡一杯茶 / 206

解脱：当波浪意识到自己是水，生死便不再是伤害 / 210

改变世界的话：用你的整个生命说出那三个字 / 212

最珍贵的礼物：因为有你们，《心经》变得很容易接受 / 215



般若之心

《般若波罗蜜多心经》

五蕴皆空：空掉了什么？

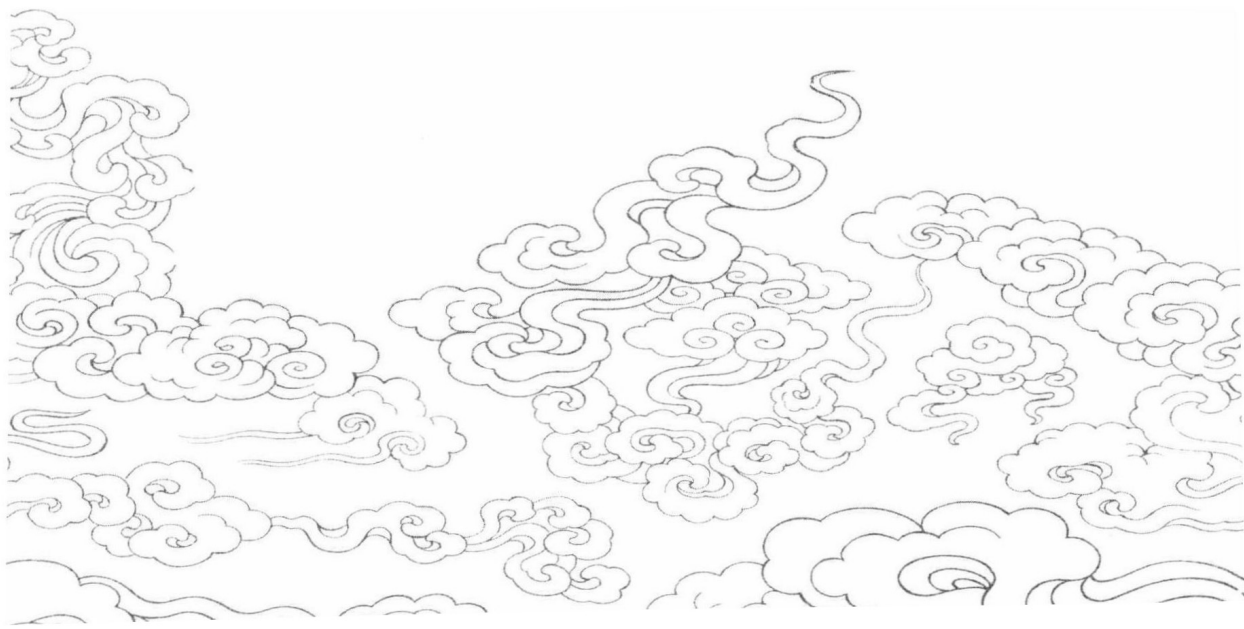
般若之道：一粒盐想知道大海有多咸

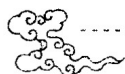
无常万岁：没有无常，怎么能长大

延续愉快：知己无知，乃知之始

宇宙观：用水的眼睛来看世界

.....

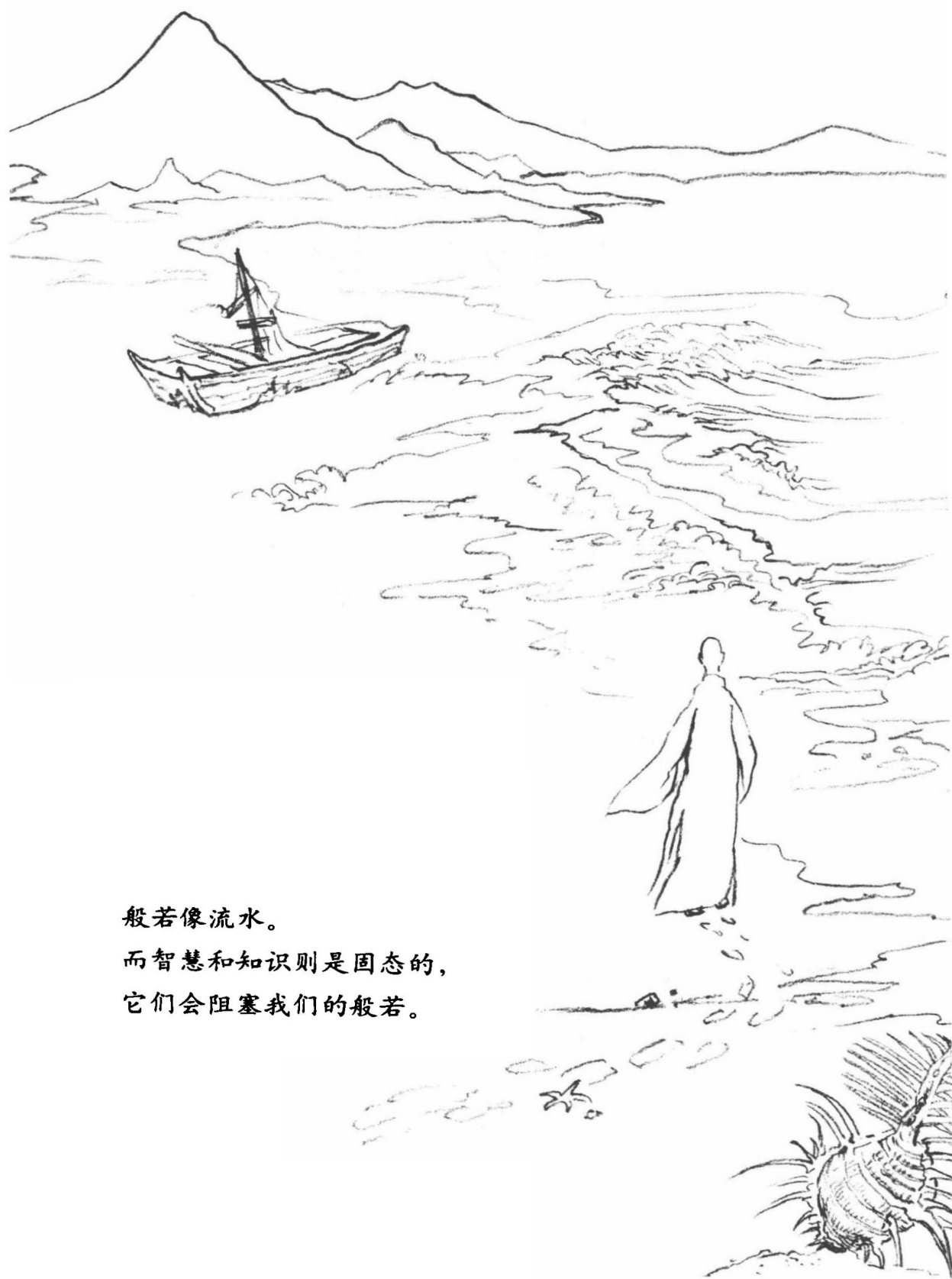




般若波罗蜜多为我们与自己和平相处、超越对生死的恐惧和彼此的二元对立提供了坚实的基础。在空性的光照中，每件事物同时都是其他一切事物，我们相即地存在着，每个人都对生活中所发生的每一件事情负有责任。当你在自己的心中创造出和平和幸福的时候，你就是在开始为整个世界实现和平。借助你的微笑，借助你的正念呼吸，你就是在开始为世界的和平而工作。你微笑，不仅仅是为了你自己；世界会因为你的微笑而发生变化。

《般若波罗蜜多心经》

观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。舍利子，色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。受想行识，亦复如是。舍利子，是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。是故空中无色，无受想行识，无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，无眼界，乃至无意识界，无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽。无苦集灭道，无智亦无得。以无所得故，菩提萨埵。依般若波罗蜜多故，心无挂碍。无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。故知般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，真实不虚。故说般若波罗蜜多咒，即说咒曰：揭谛揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃。



般若像流水。
而智慧和知识则是固态的，
它们会阻塞我们的般若。

五蕴皆空

空掉了什么？

如果你是一位诗人，你将会清楚地看到，这张纸里有一朵云在飘飞。没有云就没有雨；没有雨，树木就不能生长；而没有树木，我们就不能够造纸。云对纸的存在来说是必要的。如果没有云，也就不可能有这张纸了。所以我们可以说，云和纸是相即的。“Interbeing”（相即）这个词，字典里找不到，但是，如果我们把“inter”这个字首与“to be”这个动词连接起来，我们就可以得到一个新的动词“inter-be”。没有云，我们就不可能有纸，所以我们可以说，云和纸是相即的。

如果我们再深入地观察这张纸，我们还可以从中看到阳光。如果没有阳光，森林就不可能生长，事实上，没有任何东西能够生长。没有阳光，就连我们自己也不能生存。这样，我们就知道，这张纸里也有阳光。纸和阳光是相即的。如果我们再继续观察，我们还会看到伐木工人，是他们把树砍倒，并送到造纸厂去，使它变成纸的。我们还可以看到小麦。我们知道，如果每天没有面包吃，伐木工人就没办法活下去，因此制成面包的小麦，也存在于这张纸中。同样地，伐木工人的父母也在这里。当我们用这种方式去观察的时候，我们看到，没有所有这些事物，这张纸就不可能存在。

再深入地观察，我们可以看到我们也在这张纸中。这是不难明白的，因为当我们看一张纸的时候，这张纸就成为我们的想（**perception**）的一部分。你的心在这张纸中，我的心也在其中。所以我们可以说，一切事物都在这张纸中。你无法指出一样东西不在这张纸中——时间、空间、泥土、雨水、土壤中的矿物质、阳光、云彩、河流、热量。每一件事物都与这张纸共存在。这就是为什么我认为字典里应该有“**inter-be**”这个词的原因。存在（**to be**）是相即的存在（**inter-be**）。你不可能独自存在，你不得不与其他每一件事物相即地存在。这张纸之所以存在，是因为其他每一件事物存在。

假设我们试着把每一个因素还原到它的本源。假设我们把阳光还给太阳，你认为这张纸还有可能存在吗？不，没有阳光，任何事物都不能够存在。如果我们再把伐木工人还给他的

母亲，那么我们也同样不可能有这张纸。事实是，这张纸完全是由非纸的因素构成的。如果我们把这些非纸的因素还原到它们的本源，那么纸就根本不可能存在了。没有非纸的因素，如心、伐木工人、阳光等，就没有纸。不管这张纸有多么薄，它的里面却包含了宇宙中的每一件事物。

但是《心经》讲的却似乎与此相反。观世音菩萨告诉我们，诸法皆空。让我们再进一步来考察一下。

空掉了什么？

“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空。”

菩提 (bodhi) 的意思是觉悟，萨 (sattva) 的意思是众生，所以菩提萨埵 (bodhisattva) 的意思就是觉悟的众生。我们大家有时候是菩提萨埵 (觉悟的众生)，有时候不是。观音是这部经中菩萨的名字。观音是观世音的简称。《般若波罗蜜多心经》是观世音菩萨送给我们的一份殊胜的礼物。在中文、越南文、朝鲜文和日文中，我们分别把他的名字翻译成观音、Quan Am 或者 Kannon，它的意思是寻声救苦。在东方，有很多佛教徒向他祈祷，或者称念他的圣号。观世音菩萨之所以能够送给我们无畏的礼物，因为他自己已经超越了恐惧 (有时候观音现男子身，有时候现女人身)。

完美的智慧 (即彻悟，Perfect Understanding) 就是般若波罗蜜多 (prajnaparamita)。人们通常用 “wisdom” (智慧) 这个

词来翻译“prajna”（般若），但是我认为，“wisdom”在某种程度上不能够完全传达出“prajna”这个词的含义。般若像流水。而智慧和知识则是固态的，它们会阻塞我们的般若。在佛教中，知识被认为是般若的障碍。如果我们认为某件事物是真理，我们会死死地执著于它，以致于当真理亲自来敲我们的门时，我们也不会愿意让它进来。我们必须超越以往的知见，就像爬梯子一样。如果我们在第五个阶梯上，便认为自己已经很高了，那么我们就没有希望爬到第六阶。我们必须学会超越自己的知见。般若像流水，可以流动，能够渗透。知见、知识甚至智慧都是固态的，它们会挡住般若的道路。

根据观世音菩萨所说，这张纸是空的；但是根据我们的分析，它充满了一切事物。看起来在我们的观察与他的观察之间有一个矛盾。观世音菩萨发现五蕴皆空，但是空掉了什么呢？关键字是“空”。“空”意味着空掉了某种东西。

假设我正拿着一杯水，我问你：“这个杯子是空的吗？”你会说：“不，里面有水。”但是如果我把水倒掉，再问你，你或许会说：“是的，是空的。”但是，空掉了什么？空意味着空掉了某种东西。杯子不能空掉它里面没有的东西，除非你知道什么空了，否则空毫无意义。我的杯子里的水空了，但是空气却没有空。空意味着空掉某种东西——这真是一个发现。当观世音菩萨说五蕴皆空的时候，为了帮助他表达得更准确，我们必须问：“观世音菩萨，空掉了什么？”

孤立的自我是不存在的

五蕴是构成人的五种因素，译成英文是“five heaps”或“five aggregates”。这五种因素在我们每个人的内部就像河一样在流动。事实上，它们真的是五条河流，一起在我们的内部流动：色之河（意指我们的身体）、受之河、想之河、行之河，以及识之河，它们一直在我们的身心内部流动着。所以根据观世音菩萨所说，当他深入地观照这五条河流的本质的时候，他突然发现，它们都是空的。如果我们问：“空掉了什么？”他将会这样回答：“它们空掉了一个孤立的自我。”这句话的意思是，这五条河流中没有一条能够独自存在，它们中的每一条河流都是由其他四条所构成的。它们必须共同存在；它们必须与所有其他河流相即。

我们的体内有肺、心、肾、胃和血液。这当中没有一样东西能够孤立存在，它们只能与其他的脏器相互共存。你的肺和血液是两种事物，但是这两者都不能孤立存在。肺吸进空气，供给血液，反过来，血液为肺输送营养。没有血液，肺就不能存活，没有肺，血液就无法得到净化。肺和血液是相即的，同样地，肾和血液之间、肾和胃之间、肺和心之间、血液和心脏之间等，也都是如此。

当观音菩萨说我们的这张纸是空的时候，他的意思是，它空掉了一个孤立的存在。它不可能独自存在。它必须与阳光、云彩、森林、伐木工人、心和每一件其他的事物相即。

但是，空掉了一个孤立的自我同时意味着它的里面充满着一切。这样看起来，我们的观察与观音菩萨的观察根本就不矛盾了。

观音菩萨深入地观察色（身体）、受（感受）、想（认知）、行（心行）、识（意识）这五蕴，他发现，五蕴当中没有一个能够独自存在。每一蕴都只能与其他四蕴相即。所以他告诉我们，色是空的。色空掉了一个孤立的自我，但是它的里面却充满了宇宙中的一切事物。受、想、行、识也是如此。



般若之道

一粒盐想知道大海有多咸

“度一切苦厄。”

渗透意味着进入某件事物，而不仅仅是站在它的外面。当我们想理解一件事物的时候，我们不能只是站在它的外面来观察它。为了真正理解它，我们必须深入到它的内部，与它成为一体。如果我们想理解一个人，我们必须去体验他的感受，他的痛苦和快乐。渗透是一个极好的词。“Comprehen”（了解、领会）这个词是由拉丁词根“com”和“prehendere”构成的。Com的意思是“在一起”，“prehendere”的意思是“抓住、拾起来”，所以理解某件事物（to comprehend something）就意味着把它拿起来，并与它成为一体。除此之外再也没有其他的方法了。



看看花，看看蝴蝶，看看树木，
看看有着一对富有同情心的眼睛的孩子。
你心中慈悲的力量将会改造生命，
使它变得更美好。



如果我们只是站在外面作为一个观察者来看这张纸，我们就不能够完全理解它。我们必须渗透到它的里面去。我们必须是云，是阳光，是伐木工人。如果我们能够进入到它的里面，并且成为它里面的每一件事物，我们对这张纸的理解就会很圆满。

有一个印度故事，讲的是一粒盐想知道大海有多咸，所以它就跳进海里去，与海水融为了一体。用这种方法，这粒盐获得了圆满的理解。

我们很关心和平，我们想理解前苏联，所以我们不能只是站在外面观察。为了真正理解一个前苏联公民的受、想、行，我们必须与他成为一体。这就是佛教的禅修——为了真正地理解，去渗透、去与被理解的事物成为一体。任何有意义的和平工作都必须遵从二不的原则，渗透的原则。

在《四念处经》(Sutra of the Four Foundations of Mindfulness)中，佛陀建议我们以渗透的方式来观察事物。他说，我们应该观身如身，观受如受，观心如心。他为什么使用了这种重复的表达方式呢？因为，你必须进入到你想观察和理解的事物中去，以便与它融为一体。核科学家们也开始这样认为，当你进入到基本粒子的世界中时，你必须成为一个参与者，以便理解事物。你不再只是作为一个观察者站在外面。今天很多科学家更愿意使用参与者(participant)这个词，而不愿意使用观察者(observer)。

在我们努力互相理解的过程中，我们也应该这样做。一对夫妻如果想互相理解的话，必须对他们伴侣的感觉感同身受，否则他们不可能真正理解对方。根据佛教禅观，没有理解的爱是不可能的。如果你不理解某人，你就不可能爱他。如果你不理解却爱上一个人，那它就不是爱，而是别的东西。

观音菩萨的禅观就是对五蕴进行深入地契悟。通过深入地观照色、受、想、行、识的河流，他发现了它们空的本性，突然间，他超越了所有的痛苦。我们所有想要达到此种解脱的人，也必须深入地观察，以便契入事物空的本性。



无常万岁

没有无常，怎么能长大

“舍利子，色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，受、想、行、识，亦复如是。”

色是波浪而空是水，你可以通过这个比喻来理解这句经文。印度人说话的时候，使用一种使人害怕的语言，但是我们必须理解他们的表达方式，以便真正地理解他们。在西方，当我们画一个圈的时候，我们认为它是零，空无一物。但是在印度，一个圈却意味着全体、整体。意思刚好是相反的。所以，“色即是空，空即是色，”就像波浪是水、水是波浪一样。色不异空，空不异色，受、想、行、识亦复如是，因为五蕴互相含摄。因为一存在，所以一切存在。

在越南文学中，12世纪李朝有一位禅师，写过两句诗：

此有微尘有，

此无宇宙无。

他的意思是，有和无的概念都是我们的心创造出来的。他还曾说：“一毫端藏宇宙，一芥子现日月。”这些比喻对我们表明：一包含一切，一切即是一。你知道，现代科学已经发现了这个真理，即：不仅物质和能量是一，而且物质和空间也是一。不仅物质和空间是一，而且物质、空间和心灵也是一，因为心就在它们当中。

因为色即是空，故色的存在便成为可能。从色中我们可以看到受、想、行、识等所有其他的东西。空意味着空掉孤立的自我。但是，同时这件事物又充满着一切，充满着生命。空这个词应该不会吓着我们吧。它是一个很妙的词。空并不意味着不存在。如果这张纸不空，阳光、伐木工人和森林又怎么能够进入到它的里面呢？它又怎么能够成为一张纸呢？为了空，杯子必须存在。为了空掉一个孤立的自我，色、受、想、行、识必须存在。

空是一切事物的基础。因为空，一切事物的存在才成为可能。这是公元二世纪佛教哲学家龙树菩萨的宣言。空是一个相当乐观的概念。如果我不空，我就不可能存在；如果你不空，你就不可能存在。因为你存在，我才可能存在，这是空的真正含义。色并没有一个独立的实体，观音菩萨想让我们明白这一点。

没有无常怎么能长大？

如果我们不空，我们无法生存。我们就不能呼吸，就不能思维。空意味着活着，吸进来，呼出去。如果我们不空，我们就不可能活着。空是无常，是变化。我们不应该抱怨无常，因为没有无常，一切事物都将不可能存在。一位佛教徒从英国来看望我，他曾抱怨生命是空和无常的（他成为佛教徒已经有五年了，已经对空和无常作了大量的思考）。他告诉我，一天，他 14 岁的女儿对他说：“爸爸，请不要抱怨无常，没有无常我怎么能长大？”当然她是对的。

当你有一粒玉米种子的时候，你把它托付给土壤，你希望它能长成一株高高的玉米。如果没有无常，这颗玉米粒将永远是一粒种子，而你也将永远吃不到它长出的果实。无常对一切事物的生命来说都是严酷的。我们不必抱怨无常，相反我们可以说，“无常万岁！”因为无常，一切事物的存在才成为可能。这是一个非常乐观的解释。空也同样如此。空是很重要的，因为没有空，一切事物都不可能存在。所以我们也应该说，“空万岁！”空是一切事物的基础，因为空，生命成为可能。所有这五蕴都遵从着同样的规律。

空是无常，
是变化。
我们不应该抱怨无常，
因为没有无常，
一切事物都将不可能存在。





延续愉快

知己无知，乃知之始

“舍利子，是诸法空相，不生不灭。”

诸法，这里的意思是事物。人是法，树是法，云是法，阳光是法。我们能够想象得到的一切事物都是法。所以当我们说“是诸法空相”的时候，我们的意思是，一切事物都是以空作为它的自性。这就是为什么一切事物能够存在的原因。这个讲法很有意思，它意味着无生无死，这是观音菩萨曾经说过的极其重要的话。

在我们生活中的每一天，我们都会看到生生死死。一个人出生时，有一份出生证明。当他死后，为了安葬他，又有一份死亡证明。这些证明书进一步证实了生死的存在。但是观音菩

萨却说“无生无死”。为了看看他的说法是不是正确的，我们必须更深入地观察。

你出生的日子是什么？在你出生以前你已经存在了吗？让我来帮助你，出生意味着从无到有。我的问题是，你出生以前就已经存在了吗？假设一只母鸡要下蛋。在它下蛋以前，你认为那只蛋已经存在了吗？是的，当然啦，它在里面。在你出娘胎之前，你也在里面。这意味着在你出生以前，你已经存在了——在你母亲的体内。事实是，如果一样东西已经存在了，它就不必再出生了。出生意味着从无到有。如果你已经是某个东西，那么出生又有有什么用呢？

所以，你所谓的生日实际上是你的延续日。下一次你向别人祝贺时，你可以说“延续日快乐”。我认为关于我们究竟是什么时候出生的，我们可以有一个更好的概念。如果我们倒退九个月，退回到母亲怀孕期间，我们就有一个更好的日子，可以填到我们的出生证明上去。在中国，当你出生的时候，人们认为你已经一岁了，在越南也是这样。所以我们说，我们这一期生命是在母亲的子宫里、从母亲怀孕的时候开始的，因此我们可以把这个日期写到出生证明上。

但是这个问题仍然存在：在你母亲怀孕以前你是存在还是不存在？如果你说“存在”，我认为你是正确的。在你母亲怀孕以前，你已经存在了，也许一半在你父亲体内，一半在你母亲体内。因为我们永远也不可能从空无而变成某种东西。你能指出一样东西曾经是空无吗？你认为一朵云能从空无中产生

吗？在成为云之前，它是水，也许是一条流动的河。它不是空无。你同意吗？

诞生是一种延续

我们不能想象事物的诞生。它仅仅是一种延续。请再回溯得更远一些，你将会看到，你不仅存在于你父母的体内，而且也存在于你的祖父母以及你的曾祖父母的体内。当我更深入地观察的时候，我可以看到，在某个过去世，我是一朵云。这不是诗，这是科学。我为什么说在某个过去世我是一朵云呢？因为我现在是一朵云，没有云我就不可能存在。我就是此刻的云、河流和空气，所以我知道，过去我曾是云、河流和空气。我是岩石，我是水中的矿物质。这不是一个相信轮回的问题，这是地球上生命的历史。我们曾经是青草、阳光、流水、真菌和植物。我们曾经是单细胞的生命。佛陀曾说过，在他的某个过去生里，他曾经是树，是鱼，是鹿。这些不是迷信。我们每一个人都曾经是云、鹿、鸟、鱼，而且我们将继续成为这些东西，而不仅仅是在过去世。

不仅仅生是这种情况。没有任何事物能够诞生，也没有任何事物能够死亡。这是观音菩萨说的话。你认为一朵云会死吗？死意味着从有到无。你认为我们能把某件东西变成空无所有吗？让我们再回到这张纸上。我们也许妄想把它毁掉，我们所要做的全部事情就是点燃一根火柴，把它烧掉。但是如果我们点燃一张纸，它的一部分将化为烟，而烟将上升并且继续存

在。由这张纸燃烧所产生的热量，将进入到宇宙中，并渗透到其他的事物里，因为热量是纸的下一生。余烬将成为土壤的一部分，所以在这张纸的下一生中，它可能同时是一朵云和一株玫瑰。为了认识到这张纸永远无生无灭，我们必须非常仔细、留心。它可能以另外的形式存在。但是，我们不可能把一张纸变成空无一物。

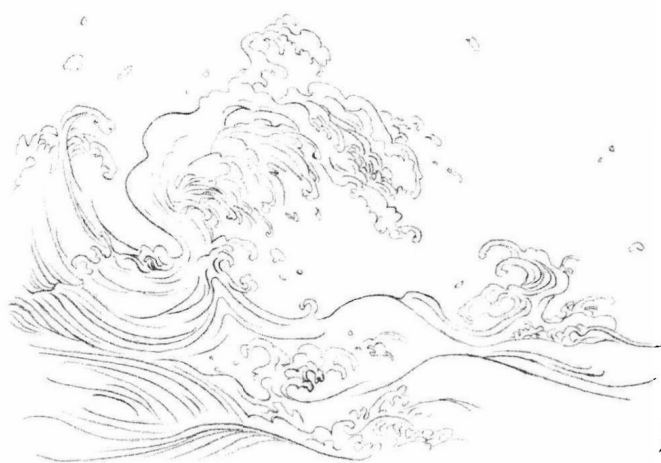
每件事物都是如此，甚至你和我。我们不受生死的支配。一位禅师或许会给学生这样一个话头去参：“如何是父母未生前本来面目？”这是一个邀请，邀请我们去开始一个认识自我的旅程。如果你做得好，你将能看到你的前生和你的来生。请记住我们不是在谈论哲学，我们是在谈论真实。看看你的手，问问你自己：“我的手从什么时候开始存在的？”如果我们深入地观察自己的手，我就可以看到它已经存在了很长时间，有 30 多万年了。我看到我的很多世祖先，不仅仅是在过去，而且是在现在，仍然活着，我仅仅是一个延续。我从来不曾死过。如果我曾经哪怕死过一次，我的手怎么会还在呢？

能量转化

法国科学家卢瓦希尔¹ (Lavoisier) 说过，“没有事物被创造，也没有事物被毁灭。”这与《心经》所说恰好是一样的。即使是最好的当代科学家也不能把哪怕是小如一粒尘埃或一颗电子的东西减少至空无所有。一种能量形式只能转化为另外一种能量形式。有永远不能变成无，哪怕是一粒尘埃。

通常我们说，人来自于尘埃，又回归于尘埃。这听起来不怎么令人高兴。我们不想回归尘埃。这儿有一个分别，就是：人是很有用的，可是尘埃根本没有什么用。但是科学家们甚至不知道一粒尘埃是什么！它仍然是一个秘密。想象一下，一粒尘埃，它的电子以每秒钟 18 万英里的速度围绕着原子核高速旋转。这是非常令人兴奋的。回归一粒尘埃将会是一桩多么令人激动的奇遇啊。

有时候我们有这种感觉，即我们知道一粒尘埃是什么。我们甚至自称我们了解人——我们说人将会回归尘土。因为我们与一个人共同生活二三十年了，我们就会有这种印象，即我们了解他的一切。所以，当我们开车时，他就坐在我们身边，可是我们却在想着其他的事情。我们对他不再感兴趣了。多么骄傲啊！坐在我们旁边的人是一个真正的秘密！我们只是有这个印象，我们了解他，但是实际上我们不了解任何东西。如果我们用观音菩萨的眼睛来观察，我们将会看到，即使那个人的一根头发，都是整个宇宙。他的一根头发可以成为通向终极真实之门。一粒尘埃可以是天国、净土。当你明白你自己、一粒尘埃和所有事物是相即的时候，你将会领悟到事实确实如此。我们必须谦恭。有一句中国谚语讲：“知己无知，乃知之始。”



宇宙观

用水的眼睛来看世界

秋季的一天，我在一个公园里，被一枚非常小但是很美丽的心形树叶吸引住了，我注视着它，它的颜色几乎是红色的，勉强挂在树枝上，几乎快掉下来了。我跟它在一起呆了很长时间，问了它很多问题。我发现，这片树叶曾是这棵树的母亲。通常我们认为树是母亲，而树叶只是孩子，可是当我观察这片树叶的时候，我看出来，这片树叶也是这棵树的母亲。树根所吸取的只是水和矿物质，还不足以为树提供营养，所以树就把这种原始树液传送到树叶那儿去，然后借助光合作用，树叶负责把这种原始树液转化成加工过的树液，并把它传送回去，滋养这棵树。因此树叶也是树的母亲。因为树叶是通过树茎与树连接在一起的，它们之间的交流是显而易见的。

我们不再有一根茎把我们与母亲联系在一起。但是当我们处在她子宫里的时候，我们有一条非常长的脐带，我们所需要的氧气和营养物质就是通过这条茎传送给我们的。不幸的是，在我们称之为生日的那一天，它被剪掉了，而我们得到一个错觉，即我们是独立的。这是一个错误。我们继续依赖母亲有很长一段时间，我们还有其他几位母亲。大地是我们的母亲，我们有很多茎把我们和我们的母亲大地联系在一起。有一条脐带把我们与云联系在一起。如果没有云，我们就没有水喝。在我们的身体构成中，至少有 70% 的水，因而连接云和我们之间的脐带就真的存在了。我们与河流、森林、伐木工人以及农民之间的情形都是如此。成百上千的脐带把我们和宇宙间的每件事物都联系在一起，因此，我们才存在。你看到了你和我之间的联系了吗？如果你不存在，我也就不存在了，这是肯定的。如果你还没有看到它，那么你就再深入地观察一下，我相信你会看到的。正如我所说的，这不是哲学。你必须真的自己去看。

我问这片树叶，它是否感到害怕，因为秋天了，其他的树叶都落了。它告诉我：“不，整个春夏期间我都充满了生机。我努力地工作着，帮助滋养着这棵树，我的很大一部分已经融入到这棵树中。请不要说我只是树叶这个形式，因为树叶这个形态只是我的极小一部分。我是整棵树。我知道我已经在这棵树里，而且在我回归土壤的时候，我将继续滋养这棵树。这就是为什么我不焦虑的原因。当我脱离树枝飘向地面时，我会向树

挥手，告诉她：‘我们很快就会再见面的。’”

突然，我看见了一种智慧，非常像《心经》中所包含的那种智慧。你必须去体察生命。你不应该说“树叶的生命”，你只能这样说“树叶里的生命”和“树里的生命”。我的生命只是生命，你可以在我这里也可以在树那里看到它。那天有一阵风吹过，一会儿之后，我看见那片树叶脱离了树枝，飘落到地上。它快乐地飘舞着，因为当它飘落的时候，它看到了它已经在树里面了。它很幸福。我垂下了头，我知道我们可以从这片叶子身上学到很多东西，因为它不害怕——它知道，一切事物都无生无死。

天空中的云也不会害怕。时间到了，云就会变成雨。变成雨，落下来，喧哗着，成为密西西比河、亚马孙河或湄公河的一部分，或者落在蔬菜上，后来成为人的一部分，这些都是很有趣的。这是一次令人非常兴奋的奇遇。云知道，如果它落到地面上，它可能会成为海洋的一部分。所以云不害怕。只有人才感到害怕。

海洋中的波浪有始有终，有生有灭，但是观音菩萨告诉我们波浪是空的。波浪满载着水，但是波浪空掉了一个孤立的自我。因为风和水的存在，波浪这种形态才成为可能。如果波浪只看到它眼前的有始有终的形式，它就会害怕生死。但是如果波浪看到它同时是水，并把自己同水统一起来，那么它就可以从生死中解脱出来。每一个波浪产生了，然后又消失了，但是水却摆脱了生灭。

继续存在的理由

当我还是孩子的时候，我经常玩一个万花筒。我拿一根管筒和几片毛玻璃，一点一点地转动，就可以看到很多奇妙的景象。每一次我用手指轻轻地拨动一下，一个景象就会消失，而另一个景象就会出现。当第一个景象消失的时候，我根本不会哭，因为我知道没有任何东西受到损失，另一个美丽的景象总是随之而来。如果你是波浪，你与水成为了一体，用水的眼睛来看世界，那么你就不会害怕起起伏伏了。但是请不要满足于推度，或者把我的话当成事物本身。你必须进入其中，体会它，并与它融为一体。你可以通过禅观来达到这一点，你不仅仅要在禅堂里修禅观，还要把它贯彻到你的日常生活当中去。在你做饭、打扫房间、走路的过程中，你可以观察事物并努力从空观的角度来看透它们的本质。空是一个乐观的字眼，它一点也不悲观。当观音菩萨行深般若波罗蜜多的时候，他能看到事物的空性，突然间，他超越了所有的恐惧和痛苦。我曾经看到过有人面带微笑，安详地离开人世，因为他们明白生与死仅仅是大海上面的波浪，就像万花筒中的一个景象。

于是你就会明白，我们可以从云、水、波浪、树叶和万花筒中学到很多东西。从宇宙中所有其他事物那里，也是如此。如果你仔细地观察事物，足够地深入，你就会发现相即的秘密。一旦你看到了它，你将不再会屈从于恐惧——对生的恐惧或对死的恐惧。生死只是我们心中的妄念，并且这些妄念与



当第一个景象消失的时候，
我根本不会哭，
因为我知道没有任何东西受到损失，
另一个美丽的景象总是随之而来。

现实不相符。这就像上和下的概念一样，当我们举起手来的时候，我们很肯定这是上，当我们垂下手的时候，说这是下。天堂是上，地狱是下。但是坐在地球另一面的人们肯定不会同意的，因为上下的观念不适用于整个宇宙，就像生死的观念一样。

那么请继续往回看，你将会看到你一直就存在着。让我们一起来看，并融入树叶的生命当中去，这样我们就可以与树叶成为一体了。让我们融入进去，与云或者与波浪成为一体。认识到我们作为水的本质，这样我们就可以摆脱恐惧。如果我们非常深入地观察的话，我们将会超越生死。

明天我将继续存在，但是你要非常留心才能看到我。我将会是一朵花，或者是一片树叶。我将存在于这些形色中，并向你打招呼。如果你足够留心，你将会辨认出我并问候我，我将会非常高兴。



不垢不净

玫瑰和垃圾

“不垢不净。”

垢或净，肮脏或纯净，这些是我们心中所形成的概念。一枝我们刚剪下来的玫瑰，我们把它插到花瓶里，它是干净的。它闻起来是那么香，那么纯洁，那么清新。它使人想起纯洁这个概念。而与之相反的是垃圾箱，它发出难闻的气味，里面装满了腐烂的东西。

当你只看到表面时，情况是这样的。如果你深入地观察，你将会看到，只需五六天以后，玫瑰就会成为垃圾的一部分。你不需要等五天就可以看到这一点。如果你专注地看着这朵玫瑰，深入地观察，你当下就可以看到这一点。如果你再观察垃圾箱，你就会发现，几个月以后，它里面的东西可能已经转化

为可爱的蔬菜，乃至变成一株玫瑰。如果你是一个好园丁，有一双菩萨的眼睛，那么当你观察玫瑰的时候，你将能看到垃圾；而当你观察垃圾的时候，你将能看到玫瑰。玫瑰和垃圾是相即的。没有玫瑰，我们就没有垃圾；没有垃圾，我们就没有玫瑰。它们彼此之间非常需要对方。玫瑰和垃圾是平等的。垃圾确实与玫瑰是一样宝贵。如果我们深入地观察“垢”和“净”这对概念，我们就会返回到相即的观念上来。

在《中部》²(*Majjhima Nikaya*，相当于汉文《中阿含》)中，有很短的一小段讲了世界的起源。这段话很简单，很容易理解，也很深刻：“此有故彼有，此无故彼无，彼是故此是 (*This is, because that is. This is not, because that is not. This is like this, because that is like that.*)。”这是佛教关于缘起的教义。



富裕与贫困

她之所以如此，是因为别人如彼

在马尼拉这个城市，有很多年轻的妓女，她们中的一些人只有十四五岁。她们是很不快乐的年轻女性。她们并不想成为妓女。她们家里很穷，因此这些年轻姑娘想到城市找份工作，比如大街上的小商贩之类的，好挣点钱寄回家里去。当然，这不仅在马尼拉是这样，在越南的胡志明市，在纽约、在巴黎，都是如此。事实也确实是这样，在城市比在农村容易赚到钱。

所以我们可以想象，为了帮助家庭，一个年轻姑娘是怎样被诱惑到城里去的。可是仅仅几个星期以后，她就被一个聪明的人说服了，去为他工作，这样她也能赚到百倍于现在的钱。因为她还太年轻，还不怎么懂得生活，所以她就接受了，结果沦落成为妓女。从那时起，她就背上了肮脏不净的感觉，而这种感觉给她带来了巨大的痛苦。当她看到其他年轻姑娘穿戴得

很漂亮、出身于富裕的家庭的时候，一种不幸的感觉就会涌上心头，于是这种自认为肮脏的感觉就成为了她的地狱。

但是如果她有机会与观音菩萨见面，观音菩萨就会告诉她，深入地观察自己和整个社会情形，她就会明白，她之所以如此，是因为别人如彼。此是故彼是。所以，一个出身于富裕家庭的所谓的好女孩，又有什么可骄傲的呢？因为她们这样的生活方式，才有别的女孩子不得不那样地生活。我们当中没有一个人的手是干净的，没有一个人可以宣称这不是我们的责任。马尼拉的女孩子之所以过着那样的生活，是因为我们过着这样的生活。观察那些妓女的生活，我们看到了那些不是妓女的人们。观察那些不是妓女的人们以及我们的生活方式，我们看到了妓女。此助彼生，彼助此生。

让我们来看看富裕和贫困。一个富裕的社会阶层和一个被剥夺了一切的社会阶层是相即的。一个社会阶层的富裕是由另一个社会阶层的贫困构成的。彼是故此是。财富是由非财富的因素构成的，贫困是由非贫困的因素构成的。这就像那张纸一样。所以我们必须小心。我们不应该使自己拘泥于概念上。事实是，每件事物都是其他一切事物。我们只能相即地存在，我们不可能独自存在。我们对我们周围所发生的一切事情都负有责任。观世音菩萨会告诉那些年轻的妓女们：“孩子们，观照一下你自己，你将会看到一切。因为别人是那样生活的，所以你是这样生活的。你不是唯一责任人，所以请不要再痛苦了。”仅仅通过用相即的眼睛来看问题，那些年轻的姑娘们就可以从

她之所以如此，
是因为别人如彼。
此是故彼是。



她们的痛苦中解脱出来。你还能提供别的什么东西以帮助她们获得心灵的解脱呢？

善恶之缚

我们被我们关于善与恶的概念束缚住了。我们只想成为善的，而想摆脱恶的。但是，这是因为我们忘记了善是由非善的因素构成的。假设我正拿着一根可爱的树枝，当我们以无分别心来看它的时候，我们会看到这是一根很好的树枝。但是一旦我们分别一端是左而一端是右的时候，我们就陷入麻烦了。我们或许说，我们只想要左，而不想要右（就像你经常听到的那样），麻烦马上就来了。如果没有右倾分子，你怎么能成为一个左倾分子呢？假设我们说我不想要这根枝条的右端，我只想要左端，于是我就把真实的一半掰下来扔掉了。可是一旦我把不想要的那一半扔掉了，剩下来的那一端又变成了右（新的右）。因为只要有左，就必然有右。我或许感到失望，再掰一次。我把我所剩的树枝又掰掉了一半，可是仍然又有新的右端产生了。

善和恶也是如此。你不可能只是善的。你不可能把恶的都清除掉，因为有恶，善才存在，反之亦然。当你扮演一出英雄剧的时候，你必须设置一个对手，这样英雄才能成为英雄。所以佛需要魔来扮演恶的角色，这样佛才能成其为佛。佛与这张纸一样是空的；佛是由非佛的因素构成的。如果没有我们这些非佛的产生，又怎么能有佛呢？如果没有右倾分子，我们又怎

么能叫某人左倾分子呢？

按照我的习惯，每次我合掌向佛陀深深地鞠躬时，我都要诵这首短偈子：

礼者受礼者，
本性皆空寂，
彼此之沟通，
尽在不言中。

这样说并不是骄傲。如果我不空，我怎么能向佛顶礼呢？如果佛不空，他怎么能接受我的顶礼呢？佛和我是相即的。佛是由非佛的因素构成的，比如我。我是由非我的因素构成的，比如佛。所以礼敬的主体和对象都是空的。没有客体，怎么会有主体呢？

二元世界

在西方，你们为善恶的问题已经争论很多年了。为什么要有恶存在呢？对西方人来说，要理解这一点似乎是很困难的。但是借助不二之觉照，这个问题就不成其为问题了：只要有善的概念，就会有恶的概念。为了展示自己，佛需要魔，反过来也是这样。当你用这种方式观察现实的时候，你就不会因为玫瑰的缘故而歧视垃圾了。你会同时珍视这两者。为了拥有一根树枝，你既需要右端，也需要左端，不要只取一边。如果你只

取一边，你就是在试图消灭另一半的真实，而这是不可能的。很多年来，美国一直试图把前苏联说成是恶的一方。有些美国人甚至有这种错觉，即没有另一半，他们也能独自存在。但是这就如同相信右边没有左边也可以存在一样。

在前苏联那边，情形也是这样。人们认为，美帝国主义是恶的一方，为了全世界的幸福，我们必须把它消灭掉。但是这是二元看待事物的方法。如果我们深入地观察美国的话，我们会看到苏联。反过来如果我们深入地观察前苏联的话，我们也会看到美国。如果我们深入地观察玫瑰，我们将会看到垃圾；如果我们深入地观察垃圾，我们将会看到玫瑰。在当今的国际形势下，每一方都宣称自己是玫瑰，而把另一方叫做垃圾。

这样一讲，“此有故彼有”的观念就很清楚了。如果你自己想生存，你就必须为对方的生存而工作。这是非常简单的道理。生存意味着全体人类的生存，而不仅仅是人类的一部分。现在我们知道，不仅仅在美国和苏联之间需要把这个观念变成现实，在南北之间也应如此。如果南方生存不下去了，那么北方也就崩溃了。如果第三世界的国家还不起债，你在北方这儿也要受苦了。如果你不关心第三世界，你的富裕状况就无法持续下去，因而你也就无法再维持你长时间以来所维持的生活方式。问题已经摆到我们面前来了。

所以不要指望你能消灭恶的一方。认为我们是善的而对方是恶的，是很容易的。可是富裕是由贫困构成的，而贫困是由

富裕构成的。这是对现实的一个非常清晰地透视。为了明白我们必须做什么，并不需要我们看得多么远。苏联公民和美国公民都只是人而已。我们不能只通过统计资料来研究和了解一个人。你不能把工作都扔给政府或政治家，你必须自己来干。如果你能理解苏联公民的恐惧和希望，那么你就能理解你自己的恐惧和希望。只有看透事物的实相才能拯救我们，恐惧不能拯救我们。

我们不是孤立的，我们不可避免地相互联系着。玫瑰就是垃圾，不是妓女的人就是妓女。富人就是穷人，佛教徒就是非佛教徒。非佛教徒不可避免地是佛教徒，因为我们是相即的。当年轻的妓女们看到事物相即的本性时，她们的解脱就到来了。她们将会明白，她们正在承担着整个世界的苦果。如果我们观察自己，并了解了她们，我们就会分担她们的痛苦以及整个世界的痛苦。



不增不减

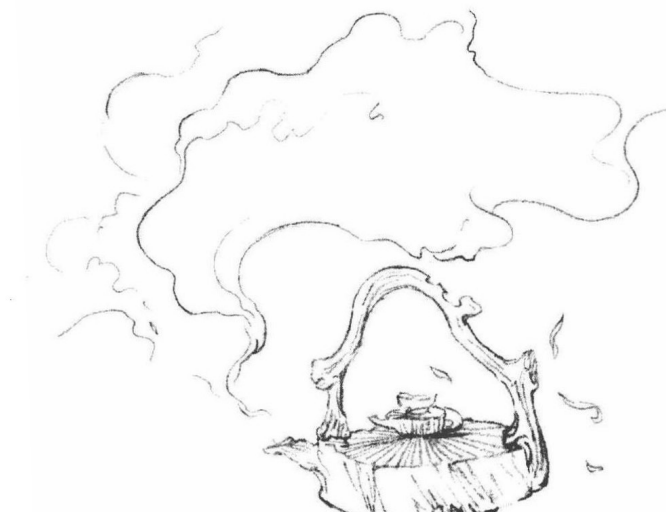
月亮总是月亮

“不增不减。”

我们焦虑是因为我们以为自己死后不再是人了，我们会重新成为一粒尘埃。换句话说，我们“减”了。

但是这不是真的。一粒尘埃包含着整个宇宙。如果我们像太阳一般大，我们就可以往下看到地球，看到它是多么地渺小。同样地，作为人，我们也是这样看待尘埃的。但是大和小的观念只不过是我們心中的概念而已。每件事物都包含着其他一切事物，这是相即（interpenetration）的原则。这张纸包含着阳光、伐木工人、森林等所有一切，所以一张纸是小的、微不足道的想法只不过是一个观念而已。我们甚至无法毁灭一张

纸。我们没有能力毁掉任何东西。当甘地和马丁·路德·金被暗杀的时候，暗杀者想把他们减少到一无所有。但是他们却继续与我们在一起，甚至比以前更亲密了，因为他们继续以别的形式存在着。我们本身就在延续着他们的生命。所以我们不要害怕“减”。这就像月亮，我们看到它增了、减了，可是它却永远是月亮。



十二因缘

给魔鬼泡一杯茶

“是故空中无色，无受、想、行、识；无眼、耳、鼻、舌、身、意；无色、声、香、味、触、法；无眼界，乃至无意识界；无无明，亦无无明尽；乃至无老死，亦无老死尽；无苦集灭道，无智亦无得。”

这句话是从确认五蕴皆空开始的。五蕴不能独自存在，每一蕴都必须与其他四蕴相即地存在。

这个句子的下半部分是列举十八界（*dhatus*）。首先是六根（六个感官）：眼、耳、鼻、舌、身、意。接下来是六尘（感觉的六个物件）：色、声、香、味、触、法。色是眼尘，声是耳尘，如此等。最后，这六根、六尘互相接触又产生了“六识”：眼识，耳识，乃至最后一识是意识。所以，这部经

文讲，从第一界“眼”开始到第十八界“意识”，这十八界当中没有一界能够独自存在，因为每一界只能与其他各界相即地存在。

接下来谈到十二因缘 (*pratitya samutpada*)。十二因缘是从无明开始，以老死结束。这部经里的意思是讲，十二因缘中没有有一个因缘能独自存在，每一个因缘的存在只能依赖于其他因缘的存在。因此，十二因缘都是空的，而且正因为它们是空的，它们才真正地存在着。同样的规律也适用于四圣谛：无苦、无集、无灭、无道。经文中列举的最后一项是：无智亦无得。般若智慧 (*prajna*) 是佛的精髓。“无智”的意思是，般若智慧没有孤立的实体。般若智慧是由非般若智慧的因素构成的，就像佛是由非佛的因素构成的一样。

我想给你们讲一个佛和魔的故事。有一天，佛在他的岩洞里，佛的侍者阿难站在门外边。突然，阿难看见魔来了。他很惊讶，很不高兴，希望魔走开。但是魔却径直向他走来，并请他向佛通报一下他的来访。

阿难说：“你为什么到这儿来了？你不记得你过去在菩提树下被佛陀打败了吗？你来这儿不觉得害臊吗？走开！佛陀不会见你的。你太坏了。你是他的敌人。”魔听了这些话，哈哈大笑起来：“你是说你的老师告诉过你他有敌人吗？”这一问使阿难很尴尬。他知道他的老师从没有说过他有敌人。所以阿难被打败了，不得不进去通报魔的来访。他希望佛陀会说：“去告诉他我不在这儿，告诉他我在开会。”

可是当佛陀听说魔这样一个老朋友来拜访他时，他很兴奋。“真的吗？他真的来了吗？”佛陀一边说，一边亲自出去迎接魔。阿难非常难过。佛陀径直向魔走去，鞠了个躬，用最亲切的方式握着他的手。佛陀说：“嗨！你好吗？一向可好？事情顺利吗？”

魔没有吭声。于是佛陀把他带到岩洞里，给他准备了个座位，让他坐下来，并吩咐阿难去为他们俩准备香茶。“为我的师父我可以一天泡一百次茶，可是给魔泡茶可不是一件令人高兴的事。”阿难想道。可是既然这是他师父的命令，他又怎么能拒绝呢？于是阿难去为佛陀和所谓的客人准备香茶，一边准备，他一边却努力地倾听他们的谈话。

佛陀很亲切地又问道：“你一向可好吗？事情顺利吗？”魔说：“一点也不顺利。我做魔做烦了，我想做别的。”

阿难感到很害怕。魔说：“你知道，做魔不是一件容易的事情。如果你说话，必须打闷葫芦。不管你做任何事情，你都必须很狡猾，看起来很坏。我烦透了这一切。可是令我更不能忍受的是我的弟子们。他们现在老是谈论社会正义呀、和平呀、平等呀、解脱呀、不二呀、非暴力呀，所有这些名词。我真受够了！我觉得我把他们都转交给你比较好。我想做别的。”

阿难开始发抖了，因为他害怕他的师父会决定扮演别的角色。那样，魔就成了佛，佛就成了魔。这使他很伤心。

佛陀专心地倾听着，充满了慈悲。最后，他用一种平静的

声音说：“你以为做佛就很快乐吗？你不知道我的弟子们都做了些什么！他们把我从来没有说过的话塞进我嘴里。他们修建起花花绿绿的寺庙，把我的塑像放在佛台上，好去为他们吸引香蕉、橘子和甜果。他们把我包装起来，把我的教义变成了一项交易专案。魔，如果你知道做佛真正是怎么一回事，我敢肯定你不想做佛了。”随后，佛陀诵了一首长偈，总结了前面的谈话。



解脱

当波浪意识到自己是水，生死便不再是伤害

“以无所得故，菩提萨埵，依般若波罗蜜多故，心无挂碍，无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。三世诸佛，依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。”

这些障碍就是我们关于生死、垢净、增减、上下、内外、佛魔等的观念。一旦我们用相即的眼睛来看问题，它们就会被从我们的心中清除掉。我们就能超越恐惧，把自己从虚妄中永远地解放出来，从而实现究竟涅槃。一旦波浪认识到它仅仅是水，除了水再没有别的，它就会意识到，生死对它无法造成任何伤害。它已经超越了各种各样的恐惧，而究竟涅槃就是这种无畏的状态。你解脱了，你不再屈从于生死、垢净。你摆脱了这一切。

它已经超越了各种各样的恐惧，
而究竟涅槃就是这种无畏的状态。





改变世界的话

用你的整个生命说出那三个字

“故知般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，真实不虚。故说般若波罗蜜多咒，即说咒曰：揭谛揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃。”

咒语是当你的身心和呼吸在甚深禅定中合而为一的时候所说的话。当你处于那种甚深禅定中时，你能够看透事物，看它们就好比看掌上的一只橘子一样清楚。通过深入地观照五蕴，观世音菩萨看到了事物相即的本性，超越了一切痛苦。他完全地解脱了。就是在这种甚深禅定、这种喜悦和解脱的状态中，他说了一些重要的话。这就是为什么他所说的话是咒语的原因。

两个年轻人相爱的时候，女孩可能一直在等待着三个非常

重要的字，可是男孩还没有说出来。如果男孩是个非常负责任的人，他也许是想确证一下自己的感情，因而在说那三个字以前他可能要等好长时间。然后有一天，他们一起坐在公园里，旁边没有别的人，周围静静的，两个人沉默了很长一段时间后，他终于说出了那三个字。当女孩子听到这句话的时候，她有点发抖，因为这是一句多么重要的宣言。当你这样用你的整个生命来说话的时候——而不仅仅是用你的嘴或你的头脑——这样说出来的话就可以改变世界。凡是具有这样的改变力量的话就被称作咒语。

观世音菩萨的咒语是：“揭谛揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃”。“揭谛”的意思是“去”。从痛苦中走向解脱，从无明中走向觉照，从二走向不二。“揭谛揭谛”的意思是“去呀，去呀”。“波罗揭谛”的意思是“走过所有的道路到彼岸去啊”。所以这个咒语的语气是很强的。去呀，去呀，走过所有的道路去彼岸啊。在“波罗僧揭谛”中，“僧”的意思是每一个人，僧伽，众生的全体。每个人都到彼岸去。“菩提”是内在的光明，是觉悟，或者觉醒。你观照着，这种实相观使你获得了解脱。“萨婆诃”是一种喜悦或兴奋的呼喊，就像“欢迎！”或“哈利路亚（Hallelujah）！”。“去呀，去呀，走过所有的道路，大家都到彼岸去啊，觉悟了，萨婆诃！”

这就是观音菩萨所说的话。当我们听这个咒语的时候，我们应该让自己沉浸到一种全神贯注的状态中去，这样我们才能接收到观世音菩萨所散发出来的力量。我们背《心经》不像唱

一首歌儿，或者仅仅是用智力。如果你修习空观，如果你把你的身心都契入到了事物相即的本性中去，你将会达到一种甚深禅定的状态。那时候，如果你用你全部的生命来念这个咒语，它就会产生力量，因而你也就能够与观世音菩萨进行真正的沟通和交流，而你也将能够朝着觉悟的方向来完善自己。这篇经文不仅仅是用来唱诵的，或者是被放到佛台上受人敬仰的。它被当做一个工具提供给我们，以便我们为自己的解脱和所有众生的解脱好好地工作。它就像一个农具一样，被提供给我们，以便我们好好地耕田。这是观音菩萨的礼物。



最珍贵的礼物

因为有你们，《心经》变得很容易接受

世界上有三种礼物（即三种布施），第一种是财施，即是送赠物质资源。第二种是法施，即是佛法的施与，也即是分享自己对于佛法的所知所闻。第三种是无畏施，即是以种种方法帮助消除别人的恐惧，这是最珍贵的礼物。观世音菩萨能够帮助我们从恐惧中解脱出来，这就是般若波罗蜜多之心。

般若波罗蜜多为我们与自己和平相处、超越对生死的恐惧和彼此的二元对立提供了坚实的基础。在空性的光照中，每件事物同时都是其他一切事物，我们相即地存在着，每个人都对生活中所发生的每一件事情负有责任。当你在自己的心中创造出和平和幸福的时候，你就是在开始为整个世界实现和平。借于你的微笑，借助你的正念呼吸，你就是在开始为世界的和平



当你怀抱孩子的时候，
或者拥抱你的
母亲、丈夫、朋友的时候，
专注地呼吸三次，
这样你的快乐将至少增加十倍。
当你看某个人的时候，
你要真正地专心地看着他，
并练习有觉照地呼吸。

而工作。你微笑，不仅仅是为了你自己，世界会因为你的微笑而发生变化。当你练习坐禅的时候，就算你只享受坐禅的一刹那，如果你在内心里建立起了宁静和幸福，你就是在帮世界提供和平的坚实基础。如果你不能给自己带来和平，你又怎么能够与别人分享和平呢？如果你不从自身的和平工作开始做起，你又从哪儿开始呢？坐禅，微笑，观察事物并真正地了解它们，这些都是和平工作的基础。

昨天，在我们的静修活动中，我们举行了一个橘子会。每个人发了一个橘子。我们把它放在手掌上，注视着它，正念呼吸，橘子就会慢慢地变得真切起来。大多数时候我们吃橘子，我们并没有观察它。我们在想着很多其他的事情。观察一只橘子意味着观看花蕾是怎样变成果实的，意味着观察阳光和雨水。我们掌上的橘子是生命的一种精彩展示。我们能够真正看到这只橘子，闻到它的花香和温暖潮湿的泥土味儿。当这只橘子变得真切起来的时候，我们也变得真切起来。生命在那一刻也变得真切起来。

我们开始专心地剥橘子，闻它的清香。我们小心地取下每一瓣橘子，把它放在舌头上，是一只真正的橘子。我们在完全的正念状态下吃每一瓣橘子，直到吃完一整只。这样吃橘子是很重要的，因为橘子和吃橘子的人都变得真切起来了。这也是和平的基础工作。

在佛教禅修中，我们并不是在为五年或十年以后才会发生的开悟而奋斗。我们修行是为了使我们生命中的每一刻都成为

真正的生活。因此，当我们坐禅的时候，我们是为坐而坐：我们不是为其他东西而坐。如果我们坐 20 分钟，那么这 20 分钟应该给我们带来快乐和生机。如果我们练习行禅，我们只是为行而行，不是为了到达某个目的地。我们必须随每一个步履而生机律动，如果我们这样做了，那么每一个步履都将会为我们带回真正的生命。同样地，当我们吃早餐的时候，或者当我们抱孩子的时候，我们都可以这样练习觉照。拥抱是一种西方习俗，我们东方人愿意把练习有觉照地呼吸加入到其中去。当你怀抱孩子的时候，或者拥抱你的母亲、丈夫、朋友的时候，专注地呼吸三次，这样你的快乐将至少增加十倍。当你看某个人时候，你要真正地专心地看着他，并练习有觉照地呼吸。

对和平的贡献

在每顿饭的开始，我建议你看着盘子并默默念诵：“我的盘子现在是空的，但是我知道一会儿它将装满美味的食物。”在你等待服务的过程中，或者自己动手之前，我建议你呼吸三次，并更深入地观察它：“就在此刻，世界上有很多很多的人也拿着盘子，但是他们的盘子会很长时间是空着的。”因为缺少食物，每天有四万儿童死于饥饿。这仅仅指儿童，并不包括成年人。能吃上这么精美的饭菜我们会很高兴，当知道有些孩子因为缺少食物而死亡。我们也会痛苦。可是当我们这样观照的时候，我们会变得头脑清醒，因为我们眼前的路变得清清白白了；我们应当按照这种方式去生活，以便使自己既能与自己，

也能与世界和平相处。当我们既看到了善、又看到了恶，既看到了奇迹、又看到了深重的灾难的时候，我们就必须以这种方式去生活，以便我们能够在自己 and 世界之间创造出和平来。般若智慧是禅观的结果。般若智慧是一切事物的基础。

我们所做的每一次呼吸，我们所迈出的每一个步履，我们所绽开的每一个微笑，都是对和平的一种积极贡献，都是朝向世界和平迈出的不可缺少的一步。在相即的光照中，你日常生活中的和平和幸福同时也就意味着世界的和平与幸福。

感谢你们这样专心地听讲。感谢你们聆听观世音菩萨的话。因为有你们，《心经》就变得很容易接受了。

.

译注

1. 卢瓦希尔 (Antoine—Laurent Lavoisier, 1743 - 1794 年) 于 1772 年指出硫、磷燃烧后重量增加, 是因为吸收了空气中的一种元素, 他将之命名为氧, 并以此为基础, 列出 33 种化学元素, 编出元素表, 打破前人认为物质由水、火、土和空气组成之说。

2. 《中部》为南传经典, 分为十五品一五二经, 其中有九十八经完全与北传一致。以巴利文 (Pali) 记载的南传经典, 分为五部, 就是《相应部》(Samyutta-nikaya) 含二二九八经, 内分偈、因缘、蕴、处、大五品、《中部》(Majjhima-nikaya) 含一五二经、《长部》(Digha-nikaya) 含三十四经、《增支部》(Anguttara-nikaya) 含二二九一经和《小部》(Khuddaka-nikaya) 等“巴利五部”, 其前四部与北传的“四部阿含”相当。

汉译世界学术名著丛书

社会契约论

一名：政治权利的原理

〔法〕卢梭著

何兆武译

商务印书馆

2005年·北京



前 言

这篇简短的论文,是我以前不自量力从事而后来又久已放弃了的一部长篇著作^①的撮要。就已经写成的各部分中可供采择的各段而言,本文最为重要,而且自以为还不是不值得贡献于公众

① 此处“一部长篇著作”,系指作者原来计划要写的《政治制度论》一书。卢梭《忏悔录》第2卷,第9章,1756年:“在我准备从事的各种著作中,我思索得最久的、我所最感兴趣的、我愿意终生从事而且我以为会使我享有盛名的,就是我的《政治制度论》一书。”

卢梭于1761年完成《新爱洛漪丝》一书后,又重新考虑他已经搁置了的《政治制度论》,但感到这部书的写作所需时间太长,“于是我就决定放弃这部书,把其中可以独立的部分抽出来,其余的则全部付之一炬。我热诚地进行这项工作,同时并未中止《爱弥儿》一书的写作。两年之内我终于完成了《社会契约论》。”(同上书,第2卷,第10章,1759年)

据《忏悔录》的自述,卢梭于1743年游威尼斯时即已开始考虑政治问题;后来“[我的]观点由于对道德风尚进行历史研究而大为拓展”,“我看出一切问题在根本上都取决于政治,而且无论人们采取什么方式,任何民族永远都不外是它的政府的性质所使它成为的那种样子;因此我觉得什么是可能最好的政府这个大问题,就转化为如下的问题:什么是适合于形成一个最有德、最开明、最睿智并且从而是最美好的民族的那种政府的性质。”(同上)

本书系于1753年年底开始草拟。在《论人类不平等的起源与基础》一书的献词(1754年8月)和为《百科全书》所写的《政治经济学》条目中,均已涉及《社会契约论》中的某些见解。——译注

之前。其余部分则已不复存在了^①。

^① 《政治制度论》一书,大概已经写成若干部分;但卢梭在完成了《社会契约论》以后,就把其余的部分烧掉了。有人认为后来流传的《战争状态》一文,就是《政治制度论》一文的残存部分。

《社会契约论》先后有两种稿本。一种是1762年(阿姆斯特丹,雷伊)出版的《社会契约论》本,即后来通行的《社会契约论》正本。另有手稿一份,大约写成于1754年,未出版,现存日内瓦图书馆中,即通称的《日内瓦手稿》本。(此外尚有较残缺的一份手稿,通称《纽沙代尔手稿》本。)两种稿本内容大致相同,但文字上有若干出入。《日内瓦手稿》本中第一卷的第二章和第五章是正本中所没有的。

本书书名,卢梭最初写作《社会契约论》,后改为《论政治社会》,最后,再改为《社会契约论》。本书书名的副标题,《日内瓦手稿》本曾作过多次修改,最初是《论国家的体制》,后改为《论政治的形态》,再改为《论共和国的形式》,最后正本确定为《政治权利的原理》。——译注

第 一 卷

我要探讨在社会秩序之中,从人类的实际情况与法律的可能情况着眼,能不能有某种合法的而又确切的政权规则。^①在这一研究中,我将努力把权利所许可的和利益所要求的结合在一起,^②以便使正义与功利二者不致有所分歧。

我并未证明我的题旨的重要性,就着手探讨本题。人们或许要问,我是不是一位君主或一位立法者,所以要来论述政治呢?我回答说,不是;而且正因为如此,我才要论述政治。假如我是个君主或者立法者,我就不会浪费自己的时间来空谈应该做什么事了;我会去做那些事情的,否则,我就会保持沉默。

生为一个自由国家的公民^③并且是主权者^④的一个成员,不

① 此处“合法的”指合于正义的;“确切的”指切实可行的。卢梭,《爱弥儿》第5卷:“那些想把政治与道德分开论述的人,对两者中的任何一种,都将一无所获。”又《日内瓦手稿》第1卷,第5章:“我是探讨权利与理性,而不是争论事实。”——译注

② “权利所许可的”即上文“法律的可能情况”;“利益所要求的”即上文“人类的实际情况”。——译注

③ “一个自由国家”指日内瓦。十六世纪加尔文(J. Calvin, 1509—1564)宗教改革后,日内瓦居民即分为五个等级(见本书第4卷,第3章注)。最高一级为公民,他们在日内瓦享有完全的政治权利。卢梭于1712年生于日内瓦,为日内瓦的公民。卢梭在《社会契约论》第一版卷首的署名是“卢梭,日内瓦的公民”,书内也赞扬了日内瓦的政治制度。1762年《社会契约论》出版之后,遭日内瓦当局焚毁,次年卢梭放弃了自己的公民权。——译注

④ “主权者”指日内瓦共和国的全体会议(conseil général),即全体公民大会,卢梭于1754年曾参加过该会的一次会议。——译注

管我的呼声在公共事务中的影响是多么微弱,但是对公共事务的投票权就足以使我有义务去研究它们。我每次对各种政府进行思索时,总会十分欣幸地在我的探讨之中发现有新的理由来热爱我国的政府!

第一章 第一卷的题旨

人是生而自由的,^①但却无往不在枷锁之中。自以为是其他一切的主人的人,反而比其他一切更是奴隶。^②这种变化是怎样形成的?我不清楚。是什么才使这种变化成为合法的?我自信能够解答这个问题。

如果我仅仅考虑强力^③以及由强力所得出的效果,我就要说:“当人民被迫服从而服从时,他们做得对;但是,一旦人民可以打破自己身上的桎梏而打破它时,他们就做得更对。因为人民正是根据别人剥夺他们的自由时所根据的那种同样的权利,来恢复自己的自由的,所以人民就有理由重新获得自由;否则别人当初剥夺他们的自由就是毫无理由的了。”社会秩序乃是为其他一切权利提供了基础的一项神圣权利。然而这项权利决不是出于自然,

① “人是生而自由的”这一命题系针对王权专制论者“人是生而不自由的”命题而发。“费尔玛(英国王权专制论代表人——译者)的体系所根据的理由则是:没有人是生而自由的。”(洛克《政府论》第1卷,第1章,第2节)“费尔玛的根本立场是‘人是生而不自由的’,这就是他的绝对君主制所赖以建立的基础。”(同上,第6节)——译注

② 卢梭《爱弥儿》第1章:“无论何物,只要出于自然的创造,都是好的,一经人手就变坏了”;又:“我们所有的智慧,都脱不了奴隶的偏见。我们所有的习惯都在奴役我们,束缚我们,压制我们。文明人从生到死都脱不了奴隶的羁绊。”——译注

③ 可参看本书第1卷,第3章。——译注

而是建立在约定之上的。^① 问题在于要懂得这些约定是什么。但是在谈到这一点之前,我应该先确定我所要提出的东西。

第二章 论原始社会^②

一切社会之中最古老的而又唯一自然的社会,就是家庭。然而孩子也只有在需要父亲养育的时候,才依附于父亲。这种需要一旦停止,自然的联系也就解体。孩子解除了他们对于父亲应有的服从,父亲解除了他们对于孩子应有的照顾以后,双方就都同等地恢复了独立状态。如果他们继续结合在一起,那就不再是自然的,而是志愿的了;这时,家庭本身就只能靠约定来维系。^③

这种人所共有的自由,乃是人性的产物。人性的首要法则,是要维护自身的生存,人性的首要关怀,是对于其自身所应有的关怀;而且,一个人一旦达到有理智的年龄,可以自行判断维护自己生存的适当方法时,他就从这时候起成为自己的主人。

因而,我们不妨认为家庭是政治社会的原始模型:首领就是父亲的影子,人民就是孩子的影子;并且,每个人都生而自由、平

① 关于卢梭以前社会契约的理论,可参看霍布斯《利维坦》第2部,第13—14章;洛克《政府论》第2卷,第2、第8章。卢梭《山中书简》第6书:“尤其洛克,是以完全和我一样的原则处理了和我一样的题材。”本书第4卷,第8章:“霍布斯所以被人憎恶,倒不在于他政治理论中的可怕的和错误的东西,反而在于其中的正确的与真实的东西。”——译注

② 《日内瓦手稿》的第二章为“论普遍的人类社会”,正本删去了这一章。可参见本书附录。——译注

③ 此处初稿尚有如下的话:“因而城邦的社会纽带就确实既不可能、也不应该是由家庭的纽带扩大而形成的,也不是根据同样的模式。”——译注

等,他只是为了自己的利益,才会转让自己的自由。全部的区别就在于:在家庭里,父子之爱就足以报偿父亲对孩子的关怀了;但是在国家之中,首领对于他的人民既然没有这种爱,于是发号施令的乐趣就取而代之。^①

格老秀斯^②否认人类一切权力都应该是为了有利于被统治者而建立的。他引了奴隶制为例。他最常用的推论方式,一贯都是凭事实来确定权利。^③人们还可以采取另一种更能自圆其说的方法,但也不见得对于暴君就更为有利。

按格老秀斯的说法,^④究竟全人类是属于某一百个人的,抑或那一百个人是属于全人类的,仍然是个疑问;而且他在他的全书里似乎是倾向于前一种见解的;而这也正是霍布斯^⑤的看法。这

① 《日内瓦手稿》:“父亲的义务是受他的天然感情所支配的,并且采取的是他不大能不服从的方式。首领则根本就没有这样的规律。首领对于各个人远远没有什么天然的兴趣;但他要在各个人的悲惨处境里面去寻求自己的利益,却不是很少见的事。……要做得恰到好处,父亲只需问问自己的内心。首领要是倾听自己的内心,那他就会变成叛国贼了。”——译注

② 格老秀斯(H. Grotius, 1583—1645),荷兰法学家,此处所指,见格老秀斯:《战争与和平法》(1625),第1卷,第5章。——译注

③ “对公法的学术研究往往无非是古人们滥用权力的历史罢了;过分费力地从事这些研究,徒然会使人头脑发昏。”(见阿冉松[D'Angenson, 于1744—47年间任法国外交大臣——译者]侯爵著:《论法国与其邻国关系的利益》,阿姆斯特丹,雷伊版)格老秀斯所做的,却正是如此。

④ 格老秀斯《战争与和平法》第1卷,第3章:“一个民族完全放弃自己的主权并把它交给某一个人,是有着各种理由的:例如,当看到自己受着死亡的威胁而又找不到任何人能在别的条件之下保卫他们的时候,或者是受着缺匮的压迫而只剩下一点难以自存的物资的时候。”又:“有些政府可以是为了国王的利益而建立的,例如那些作为是胜利的成果的政府,……有些政府可以既是为了统治者的利益,又是为了被统治者的利益而建立的,例如当一个无力自保的民族拥戴一个强而有力的国王的时候。因此,我不否认在大多数的政府之下是要直接考虑被统治者的利益的;但是并不能由此就推论说,人民高于国王。”——译注

⑤ 霍布斯(T. Hobbes, 1588—1679),英国哲学家,社会契约论的早期代表人之一。——译注

样,人类便被分成一群群的牛羊,每一群都有它自己的首领,^①首领保护他们,就是为了要吃掉他们。

正犹如牧羊人的品质高于羊群的品质,作为人民首领的人类牧人,其品质也就同样地高于人民的品质。据费龙^②的记载,卡里古拉皇帝^③便是这样推理的;他从这种类比竟然得出结论说:君王都是神明,或者说,人民都是畜牲。^④

这位卡里古拉的推论又复活成为霍布斯和格老秀斯两人的推论。亚里士多德早在他们之前也曾说过,^⑤人根本不是天然平等的,而是有些人天生是作奴隶的,另一些人天生是来统治的。

亚里士多德是对的,然而他却倒果为因了。凡是生于奴隶制度之下的人,都是生来作奴隶的;这是再确凿不过的了。奴隶们在枷锁之下丧失了一切,甚至丧失了摆脱枷锁的愿望;他们爱他们自己的奴隶状态,有如优里赛斯^⑥的同伴们爱他们自己的畜牲状态一样。^⑦因而假如真有什么天然的奴隶的话,那只是因为已

① 按,柏拉图在《政治篇》中曾把国王比做牧人。——译注

② 费龙(Philon,即 Philo),公元一世纪时亚历山大城的犹太哲学家;公元 39—40 年曾出使罗马见过卡里古拉。——译注

③ 卡里古拉(Caligula),公元 37—41 年罗马皇帝。——译注

④ 在《纽沙代尔手稿》中,此处尚有如下的话:“卡里古拉说,因为领导羊群的人并不是畜牲而是人,所以统治人民的人就必定不是简单的人而是神。所以畜牲就只能盲目地使自己的意志屈从于一个人的意志。见费龙,出使记。”——译注

⑤ 见亚里士多德《政治论》第 1 卷,第 1 章。——译注

⑥ 优里赛斯(Ulysse,即 Ulysses)为希腊史诗《奥德赛》(Odyssee,即 Odysseus)中的英雄,他的同伴们在归途中遇险,被变为猪。——译注

⑦ 见普鲁塔克[●]的一篇短论,题名为《假如动物运用理性》。

●普鲁塔克(Plutarque,即 Plutarchus,约 46—约 120),古希腊历史学家。卢梭自幼即喜读普鲁塔克《英雄传》,他的著作中所引用的古代史实大部分取材于普鲁塔克和马基雅维里(Machiavelli,1469—1527)两人。——译注

经先有违反了天然的奴隶。强力造出了最初的奴隶,他们的怯懦则使他们永远当奴隶。

我完全没有谈到亚当王^①或者挪亚皇,也就是那划分了全世界的三大君王的父亲^②,虽然有人认为在他们的身上也可以看到像萨土林的儿子^③一样的行为。我希望人们会感谢我的这种谦逊;因为,作为这些君主之一的一个直系苗裔,或许还是长房的后代,何以知道考订起族谱来,我就不会被发现是全人类合法的国王呢?无论如何,人们决不会不同意亚当曾是全世界的主权者,正如鲁滨逊^④只要是他那荒岛上的唯一居民,便是岛上的主权者一样。并且这种帝国还有着这样的好处,即国君可以安享王位,无须害怕叛乱、战争或者谋篡。^⑤

① 按圣经《旧约》《创世记》记载,亚当是上帝所创造的世界最早的人。——译注

② 按圣经《旧约》《创世记》记载,洪水泛滥时,只有挪亚一家在方舟里躲避了洪水。“挪亚三个儿子的宗族,各随他们的支派立国,洪水以后,他们在地上分为邦国。”(《创世记》第10章,第32节)——译注

③ 按传说,萨土林曾与蒂但订约,生子之后,要亲自吃掉自己的儿子。后来,他的儿子朱庇特篡了他的位,并且把他驱逐出天堂。——译注

④ 鲁滨逊(Robinson)为英国小说家笛福(Defoe, 1659—1731)所著小说《鲁滨逊漂流记》中的主角。鲁滨逊覆舟之后,漂流到一个荒岛上独自生活。关于卢梭对这本书的评价,见《爱弥儿》第3章。——译注

⑤ 以上系针对英国君权神授说的代表人费尔玛(R. Filmer, 1653死)于1680年出版的《父权政治,一名国君的自然权利》一书中的论点。洛克《政府论》第1卷,第1章,第5节:“[费尔玛说]人不是生而自由的,所以就永远不能有选择统治者或统治形式的自由;君主们具有绝对的权力而且是神授的权利,因为奴隶们永远也不能有订约或同意的权利;亚当是绝对的国君,从此之后的一切君主都是如此。”——译注

第三章 论最强者的权利

即使是最强者也决不会强得足以永远做主人,除非他把自己的强力转化为权利,把服从转化为义务。由此就得出了最强者的权利。这种权利表面上看来像是讥讽,但实际上已经被确定为一种原则了。可是,难道人们就不能为我们解释一下这个名词吗?强力是一种物理的力量,我看不出强力的作用可以产生什么道德。向强力屈服,只是一种必要的行为,而不是一种意志的行为;它最多也不过是一种明智的行为而已。在哪种意义上,它才可能是一种义务呢?

姑且假设有这种所谓的权利。我认为其结果也不外乎是产生一种无法自圆的胡说。因为只要形成权利的是强力,结果就会随原因而改变;于是,凡是凌驾于前一种强力之上的强力,也就接替了它的权利。只要人们不服从而能不受惩罚,人们就可以合法地不再服从;而且,既然最强者总是有理的,所以问题就只在于怎样做才能使自己成为最强者。然而这种随强力的终止便告消灭的权利,又算是一种什么权利呢?如果必须要用强力使人服从,人们就无须根据义务而服从了;因而,只要人们不再是被迫服从时,他们也就不再有服从的义务。可见权利一词,并没有给强力增添任何新东西;它在这里完全没有任何意义。

你应该服从权力。如果这就是说,应该向强力屈服,那么这条诫命虽然很好,却是多余的;我可以担保它永远都不会被人破坏的。一切权力都来自上帝,这一点我承认;可是一切疾病也都

来自上帝。难道这就是说,应该禁止人去请医生吗?假如强盗在森林的角落里劫住了我,不仅是由于强力我必得把钱包交出来,而且如果我能藏起钱包来,我在良心上不是也要不得不把它交出来吗?因为毕竟强盗拿着的手枪也是一种权力啊。

那末,就让我们承认:强力并不构成权利,而人们只是对合法的权力才有服从的义务。这样,就总归要回到我的原始的问题上面来。

第四章 论奴隶制

既然任何人对于自己的同类都没有任何天然的权威,既然强力并不能产生任何权利,^①于是便只剩下来约定才可以成为人间一切合法权威的基础。

格老秀斯说,^②如果一个人可以转让自己的自由,使自己成为某个主人的奴隶;为什么全体人民就不能转让他们的自由,使自己成为某个国王的臣民呢?这里有不少含混不清的字样是需要解说的。让我们就举转让一词为例。转让就是奉送或者出卖。但一个使自己作另一个人的奴隶的人并不是奉送自己,他是出卖自己,至少也是为着自己活下去。可是全体人民为什么要出卖自己呢?国王远不能供养他的臣民,反而只能是从臣民那里取得他自身的生活供养;用拉伯雷^③的话来说,国王一无所有也是活不成

① 1750年1月30日,卢梭《致伏尔泰书》:“我崇拜自由。我对于统治和奴役是同样地憎恶。”——译注

② 见格老秀斯《战争与和平法》第1卷,第3章;第3卷,第8章。——译注

③ 拉伯雷(Rabelais,约1494—1533),法国作家,《巨人与巨人之子》的作者。此处所引,见该书第2卷,第26章。——译注

的。难道臣民在奉送自己人身的同时,又以国王也攫取他们的财产作为条件吗?我看不出他们还剩下有什么东西可保存的了。

有人说,专制主可以为他的臣民确保国内太平。就算是这样;但如果专制主的野心所引起的战争,如果专制主无餍的贪求,如果官吏的骚扰,这一切之为害人民更有甚于人民之间的纠纷的话,那末人民从这里面得到的是什么呢?如果这种太平的本身就是人民的一种灾难,那末人民从这里面又能得到什么呢?监狱里的生活也很太平,难道这就足以证明监狱里面也很不错吗?被囚禁在西克洛浦^①的洞穴中的希腊人,在那里生活得也很太平,可是他们只是在等待着轮到自己被吞掉罢了。^②

说一个人无偿地奉送自己,这是荒谬的和不可思议的。这样一种行为是不合法的、无效的,就只因为这样做的人已经丧失了自己健全的理智。^③说全国人民也都这样做,那就是假设举国皆狂了;而疯狂是不能形成权利的。

纵使每个人可以转让其自身,^④他也不能转让自己的孩子。

① 西克洛浦(Cyclope,即 Cyclopeus),希腊神话中的巨人族。“希腊人”指优里赛斯的同伴们,他们在归途中为西克洛浦所囚禁。事见《奥德赛》第9章。——译注

② 洛克《政府论》,第2卷,第18章:“大与小之间、强与弱之间所能有的和平,就像是人们所想像的狼和羊之间的和平,羊只有和平地让自己被狼撕碎吞掉。”——译注

③ 《日内瓦手稿》:“有人说,根本不存在的东西就没有任何品质,所以新生的婴儿也就没有任何权利;从而他们的父母便可以为他们以及为父母自身而放弃权利,他们并不能有什么尤怨。为了驳斥如此之庸俗的诡辩,我们只须区别儿子所只能得之于父亲的权利,例如财产所有权,以及儿子所只能得之于自然的并得之于自己做人的品质的权利,例如自由,就够了。毫无疑问,根据理性的法则父亲可以转让前一种权利,父亲是这种权利唯一的所有者并且可以剥夺于他的孩子。然而另一种权利却不能同样如此,那种权利乃是大自然的直接赠与,因此没有任何人可以夺走。”——译注

④ 见洛克《政府论》第2卷,第6章。——译注

孩子们生来就是人,并且是自由的;他们的自由属于他们自己,除了他们自己而外,任何别人都无权加以处置。孩子在达到有理智的年龄以前,父亲可以为了他们的生存,为了他们的幸福,以孩子的名义订立某些条件;但是却不能无可更改地而且毫无条件地把他们奉送给人,因为这样一种奉送违反了自然的目的,并且超出了作父亲的权利。因此,要使一个专制的政府成为合法,就必须让每一个世代的人民都能作主来决定究竟是承认它还是否认它;但是,那样一来,这个政府也就不再成其为专制的了。

放弃自己的自由,就是放弃自己做人的资格,就是放弃人类的权利,甚至就是放弃自己的义务。对于一个放弃了一切的人,是无法加以任何补偿的。这样一种弃权是不合人性的;而且取消了自己意志的一切自由,也就是取消了自己行为的一切道德性。最后,规定一方是绝对的权威,另一方是无限的服从,这本身就是一项无效的而且自相矛盾的约定。^① 对于一个我们有权向他索取一切的人,我们就并不承担任何义务;这难道不是清楚明白的事吗? 难道这种既不等价又无交换的唯一条件,其本身不就包含着这种行为的无效性吗? 因为,无论我的奴隶可以有什么样的权利反对我,既然他的一切都属于我所有,而且他的权利也就是我的权利;那末,这种我自己反对自己的权利,岂不是一句毫无意义的空话了吗?^②

① 孟德斯鸠(Montesquieu, 1689—1755)《论法的精神》第15卷,第2章:“出卖自己的公民资格是如此荒谬的一种行为,我们不能设想一个人会做出这种事情来。如果自由对买者是可以估价的话,它对于卖者却是无可估价的。”——译注

② 这里所指责的是霍布斯的见解,见霍布斯《利维坦》第2部,第21章。——译注

格老秀斯和其他一些人,从战争里籀引出了这种所谓奴役权的另一个起源。^①照他们说,征服者有杀死被征服者的权利,^②但被征服者可以以自己的自由为代价来赎取自己的生命;据说,这种约定似乎要更合法得多,因为它对双方都有利。

但是很显然,这种所谓杀死被征服者的权利,无论怎样都绝不会是战争状态的结果。唯其因为人类生存于原始独立状态的时候,彼此之间绝不存在任何经常性的关系足以构成和平状态或者战争状态;^③所以他们就天然地绝不会彼此是仇敌。构成战争的,乃是物的关系而不是人的关系。既然战争状态并不能产生于单纯的人与人的关系,而只能产生于实物的关系;所以私人战争,或者说个人与个人之间的战争,就既不能存在于根本还没有出现固定财产权的自然状态之中,也不能存在于一切都处于法律权威之下的社会状态之中。

个人之间的殴斗、决斗或者冲突,这些行为根本不能构成一种状态。^④至于被法兰西国王路易第九^⑤的敕令所认可、但被“上

① 见格老秀斯《战争与和平法》,第3卷,第7章。——译注

② 孟德斯鸠《论法的精神》第10卷,第3章:“我们的公法学者总是假设有一种——我不知道是哪一种——杀死俘虏的权利。……显然的是,当完成征服之后,征服者就不再有杀人的权利,因为他已不再是处于自然防御或自存自保的情况之下了。”——译注

③ 霍布斯《利维坦》,第13章:“在人性之中,我们发现有三种主要的争执原因。一是竞争,二是猜疑,三是光荣。……因此,显然的是,当人们没有一个共同的权威使他们大家都畏惧的时候,他们就要处于那种被称为战争的状态了,而且这样的一种战争是每个人对每个人的战争。”洛克《政府论》,第2卷,第2章:“自然状态……既然大家都是平等的、独立的,所以就没有一个人应该伤害别人的生命、健康、自由和财产。”——译注

④ “状态”指战争状态。——译注

⑤ 法国国王路易第九(1226—1270在位),即法国历史上的圣路易。——译注

帝的和平”^①所悬为禁令的私人战争,那只是封建政府的滥用职权,它如果曾经是一种制度的话,也是一种违反自然权利原理并违反一切良好政体的荒谬的制度。

因此,战争绝不是人与人的关系,而是国与国的一种关系;在战争之中,个人与个人绝不是以人的资格,甚至于也不是以公民的资格,^②而只是以兵士的资格,才偶然成为仇敌的;他们绝不是作为国家的成员,而只是作为国家的保卫者。^③最后,只要我们在性质不同的事物之间不可能确定任何真正关系的话,一个国家就只能以别的国家为敌,而不能以人为敌。

① 1035年教会规定每星期四至下星期一晨不得进行战争,称为“上帝的和平”。——译注

② 罗马人比世界上任何民族都更了解并且更尊重战争的权利;在这方面,他们是如此之慎重,以致一个公民未曾正式表示反抗敌人并且指名要反抗某个敌人之前,就不许作为志愿军而服兵役。小卡图起初曾参加波比里乌斯的军团,后来该军团改编,老卡图●就写信给波比里乌斯说,如果他仍然要他的儿子继续在手下服役的话,就必须让他重新进行一次战争宣誓;因为旧誓已经失效,所以他不能再向敌人拿起武器来。这个老卡图又写信给他的儿子要他当心,不要在未进行这种新的宣誓之前就参加战斗。我知道有人会以克鲁修姆之围●或其他一些个别的事例来反驳我;但我所引证的是法律,是惯例。罗马人是最不违反自己法律的人;并且也只有他们才有过这样好的法律。●

●老卡图(Caton, Le père, 即 Cato major, 公元前 235—前 149), 罗马政治活动家、演说家及作家。此处所述, 事见西塞罗《道德论》, 第 1 卷, 第 2 章。——译注

●见李维(Tite-Live, 即 Titus Livius, 公元前 59—公元 17)《罗马史》, 第 5 卷, 第 35—37 章。——译注

●这一条原注系 1782 年版采自《纽沙代尔手稿》, 1762 年正本中没有这条注。——译注

③ 《日内瓦手稿》: “人天生是和平的、怯懦的, 面临最小的危险时他的举动就是逃跑; 只是由于习惯和经验, 他才逐渐受到暴力的锻炼。荣誉、利益、偏见、复仇, 这一切足以使他敢于不顾危险、不顾死亡的情感, 在自然状态之中都与他无缘。只有在和别人结成社会以后, 他才可能决定进攻别人; 只有成为公民以后, 他才变成兵士。……人与人之间的普遍战争是根本不存在的, 人类的形成并不只是为了要互相毁灭。”——译注

这项原则也符合一切时代所确立的准则以及一切文明民族的经常实践。宣战不只是向国家下通告,而且尤其是向它们的臣民下通告。外国人,无论是国王,是个人或者是整个民族,不向君主宣战就进行掠夺、杀害或者抢劫臣民的,那就并不是敌人,而只是强盗。即使是在正式的战争中,一个公正的君主尽可以占有敌人国土上全部的公共所有物,但是他尊重个人的人身和财富;他尊重为他自己的权利所依据的那种权利。战争的目的既是摧毁敌国,人们就有权杀死对方的保卫者,只要他们手里有武器;可是一旦他们放下武器投降,不再是敌人或者敌人的工具时,他们就又成为单纯的个人,而别人对他们也就不再有生杀之权。有时候,不杀害对方的任何一个成员也可以消灭一个国家。战争决不能产生不是为战争的目的所必需的任何权利。这些原则并不是格老秀斯的原则。^① 这些原则不是以诗人的权威为基础,^②而是得自事物的本性,并且是以理性为基础的。

至于征服权,则它除了最强者的法则而外,就没有任何别的基础。如果战争根本就没有赋予征服者以屠杀被征服的人民的权利;那末,这种他所并不具有的权利,就不能构成他奴役被征服者的权利的基础。唯有在不能使敌人成为奴隶的时候,人们才有杀死敌人的权利;因此,把敌人转化为奴隶的权利,就绝不是出自杀死敌人的权利。从而,使人以自己的自由为代价来赎取别人对之并没有任何权利的生命,那就是一场不公平的交易了。根据奴

① 见格老秀斯《战争与和平法》,第3卷,第3章。——译注

② “以诗人的权威为基础”指格老秀斯,格老秀斯的著作中曾大量引证古代希腊、罗马的诗文。——译注

役权来确定生杀权,又根据生杀权来确定奴役权,这岂不是显然陷入一场恶性循环了吗?

纵使假定有这种可以杀死一切人的可怕的权利,我也认为一个由战争所造成的奴隶或者一族被征服的人民,除了只好是被迫服从外,对于其主人也完全没有任何义务。征服者既然攫取了他的生命的等价物,所以对他根本就没有什么恩德;征服者是以对自己有利可图的杀人来代替了毫无所得的杀人。因此,征服者远远没有在强力之外获得任何权威,战争状态在他们之前依旧继续存在着;他们之间的关系,其本身就是战争的结果,而战争权的行使则是假设并不存在任何和平条约的。他们之间也曾有过一项约定;但是即使有过,这一约定也远非消灭战争状态,而只是假定战争状态的继续。^①

于是,无论我们从哪种意义来考察事物,奴役权都是不存在的;不仅因为它是非法的,而且因为它是荒谬的,没有任何意义的。^② 奴隶制^③和权利,这两个名词是互相矛盾的,它们是互相排斥的。无论是一个人对一个人,或者是一个人对全体人民,下列的说法都是同样地毫无意义:“我和你订立一个担负完全归你而利益完全归我的约定;只要我高兴的话,我就守约;而且只要我高兴的话;你也得守约。”

① 《纽沙代尔手稿》:“由于主人对奴隶的关系的存在,他们便总是继续不断地处于战争状态之中,不管他们自己是怎样想法。”——译注

② 孟德斯鸠《论法的精神》第10卷,第3章:“征服的目的是自存;奴役永远不能成为征服的目的,但有时它可能是求自存所必需的一种手段。在这种情形下,要使这种奴役成为永久性的,便是违反事物的本性了。”——译注

③ “奴隶制”有的版本作“奴隶”,此处据正本。——译注

第五章 论总需追溯到一个最初的约定

哪怕是我接受了以上我所曾反驳过的一切论点,专制主义的拥护者们也还是无法前进一步的。镇压一群人与治理一个社会,这两者之间永远有着巨大的差别。即使分散着的人们一一相继地被某个个人所奴役,无论他们的人数可能有多少,我在这里就只看到一个主人和一群奴隶,我根本没有看到人民和他们的首领;^①那只是一种聚集,如果人们愿意这样称呼的话,而不是一种结合;这儿既没有公共幸福,也没有政治共同体。这个人,哪怕他奴役了半个世界,也永远只是一个个人;他的利益脱离了别人的利益,就永远只是私人的利益。如果这个人归于灭亡,他的帝国也就随之分崩离析,就像一棵橡树被火焚烧之后就消解而化为一堆灰烬一样。

格老秀斯说,^②人民可以把自己奉送给一位国王。然则,按照格老秀斯的说法,在把自己奉送给国王之前,人民就已经是人民了。这一奉送行为的本身就是一种政治行为,它假设有一种公共的意愿。因此,在考察人民选出一位国王这一行为以前,最好还是先考察一下人民是通过什么行为而成为人民的。因为后一行为必然先于前一行为,所以它是社会的真正基础。

事实上,假如根本就没有事先的约定的话,除非选举真是全

① 这里所指责的是霍布斯的理论,可参看霍布斯《利维坦》第2部,第18章。——译注

② 见格老秀斯《战争与和平法》第3卷,第8章。——译注

体一致的,不然,少数人要服从多数人的抉择这一义务又从何而来呢?同意某一个主人的一百个人,又何以有权为根本就不同意这个主人的另外十个人进行投票呢?多数表决的规则,其本身就是一种约定的确立,并且假定至少是有过一次全体一致的同意。^①

第六章 论社会公约

我设想,人类曾达到过这样一种境地,当时自然状态中不利于人类生存的种种障碍,在阻力上已超过了每个个人在那种状态中为了自存所能运用的力量。^②于是,那种原始状态便不能继续维持;并且人类如果不改变其生存方式,^③就会消灭。

然而,人类既不能产生新的力量,而只能是结合并运用已有的力量;所以人类便没有别的办法可以自存,除非是集合起来形成一种力量的总和才能够克服这种阻力,由一个唯一的动力把它们发动起来,并使它们共同协作。^④

这种力量的总和,只有由许多人的汇合才能产生;但是,既然每个人的力量和自由是他生存的主要手段,他又如何能致身于力量的

① 本书第4卷,第2章:“唯有一种法律,就其性质而言,必须要有全体一致的同意;那就是社会的公约。”卢梭《波兰政府论》第9章:“根据社会的自然权利,政治体的形成必需全体一致。”——译注

② 《日内瓦手稿》:“确实,人类精神所提供的只不外是一种纯粹的集体观念,这种观念并不以构成人类各个人之间的任何实际的结合为前提。”——译注

③ 1762年版作“不改变其生存方式”,1782年版作“不改变生存方式”。——译注

④ 卢梭《论人类不平等的起源和基础》第1部:“随人类的发展,困难也就与之俱增,……人于是便与别人结合成群;……这就是人们之所以能不自觉地获得某种粗糙的相互订约的观念的由来。”——译注

总和,而同时既不至于妨害自己,又不至于忽略对自己所应有的关怀呢?这一困难,就我的主题而言,可以表述为下列的词句:

“要寻找出一种结合的形式,使它能以全部共同的力量来卫护和保障每个结合者的人身和财富,并且由于这一结合而使得每一个与全体相联合的个人又只不过是服从其本人,并且仍然像以往一样地自由。”这就是社会契约^①所要解决的根本问题。

这一契约的条款乃是这样地被订约的性质所决定,以至于就连最微小的一点修改也会使它们变得空洞无效;从而,尽管这些条款也许从来就不曾正式被人宣告过,然而它们在普天之下都是同样的,在普天之下都是为人所默认或者公认的。这个社会公约一旦遭到破坏,每个人就立刻恢复了他原来的权利,^②并在丧失约定的自由^③时,就又重新获得了他为了约定的自由而放弃的自己的天然的自由。^④

这些条款无疑地也可以全部归结为一句话,那就是:每个结合者及其自身的一切权利全部都转让给整个集体。^⑤ 因为,首先,

① 此处“社会契约”初稿中作“国家的创制”;阿晒德(Hachette)版用斜体字大写,作《社会契约论》解,是错误的。——译注

② 《纽沙代尔手稿》:“归根到底,政治体既然只不过是一个道德人格,所以就只不过是一种思维中的存在。只要抽掉了公共约定,国家就会消灭而一点也不需要改变它的全部内容。……什么是向主权者宣战?那就是攻击公共约定以及由它所得出的一切;因为国家的本质就仅仅在于这一点。”——译注

③ 卢梭《山中书简》第8书:“自由不仅在于实现自己的意志,而尤其在于不屈服于别人的意志。自由还在于不使别人的意志屈服于我们的意志;如果屈服了,那就不是服从公约的法律了。做了主人的人,就不可能自由。”——译注

④ 《日内瓦手稿》:“使人们聚集的方法可以有千百种,但是使人们结合的方法却只有一种。因此,我在这里只叙述如何组织政治社会的方法。”——译注

⑤ 本书第2卷,第4章:“我们承认,每个人由于社会公约而转让出去的自己的一切权力、财富、自由,仅仅是全部之中其用途对于集体有重要关系的那部分。”——译注

每个人都把自己全部地奉献出来,所以对于所有的人条件便都是同等的,而条件对于所有的人既都是同等的,便没有人想要使它成为别人的负担了。

其次,转让既是毫无保留的,所以联合体也就会尽可能地完美,而每个结合者也就不会再有什么要求了。因为,假如个人保留了某些权利的话,既然个人与公众之间不能够再有任何共同的上级来裁决,而每个人在某些事情上又是自己的裁判者,那么他很快就会要求事事都如此;于是自然状态便会继续下去,^①而结合就必然会转变为暴政或者是空话。

最后,每个人既然是向全体奉献出自己,他就并没有向任何人奉献出自己;^②而且既然从任何一个结合者那里,人们都可以获得自己本身所渡让给他的同样的权利,所以人们就得到了自己所丧失的一切东西的等价物以及更大的力量来保全自己的所有。

因而,如果我们撇开社会公约中一切非本质的东西,我们就会发现社会公约可以简化为如下的词句:我们每个人都以其自身及其全部的力量共同置于公意的最高指导之下,并且我们在共同体中接纳每一个成员作为全体之不可分割的^③一部分。

① 《爱弥儿》第1卷:“在政治秩序之中而想保存天然的情感于首位的那些人,并不懂得他们想要的是什么。他们始终是在自相矛盾,他们将既不是人也不是公民。”“最善于使人非自然化的、最能抽掉人的绝对生存并把自我转移到共同体之中的社会制度,才是最好的社会制度。”——译注

② 《纽沙代尔手稿》:“人是自由的,尽管是屈服于法律之下。这并不是指服从某个人,因为在那种情况下我所服从的就是另一个人的意志了,而是指服从法律,因为这时候我所服从的就只不过是既属于我自己所有、也属于任何别人所有的公共意志。一个主人可以允许这一个人而拒绝另一个人;反之,法律则不予以任何考虑,法律的条件对人人都是同等的,因此就既没有主人,也没有奴隶。”——译注

③ “不可分割的”,《日内瓦手稿》作“不可转让的”。——译注

只是一瞬间,这一结合行为就产生了一个道德的与集体的共同体,^①以代替每个订约者的个人;^②组成共同体的成员数目就等于大会中所有的票数,而共同体就以这同一个行为获得了它的统一性、它的公共的大我、它的生命和它的意志。这一由全体个人的结合所形成的公共人格^③,以前称为城邦^④,现在则称为共和国或政治体;当它是被动时,它的成员就称它为国家;当它是主动时,就称它为主权者;而以之和它的同类相比较时,则称它为政权。至于结合者,他们集体地就称为人民;个别地,作为主权威威的参与者,就叫做公民,作为国家法律的服从者,就叫做臣民。但

① 可参看本书第2卷,第6章。——译注

② 《爱弥儿》第1卷:“自然人本身自成一个单位,他是整数,是绝对的整体,他只对他自己或他的同类才具有比例关系。政治人则只不过是一个分数,他有赖于分母;他的价值就在于他对全体、也就是对社会体的比例关系。”——译注

③ 《纽沙代尔手稿》:“什么是公共人格?我回答说,它就是人们所称之为主权者的、由社会公约赋之以生命而其全部的意志就叫作法律的那个道德人格。”——译注

④ 这个名词的真正意义,在近代人中间几乎完全消失了:大多数人都把城市认为是城邦,把市民认为是公民。他们不知道构成城市的是家庭,而构成城邦的是公民。正是这种错误昔日曾使得迦太基人付出过惨重的代价。●我从不曾看到过 *cives*(公民)这个称号是可以赋予任何君主之下的臣民的,即使对古代的马其顿人或者今天的英国人也是不可以的,尽管他们比其他一切人都更接近于自由。只有法国人到处滥用公民这个名字,因为他们对这个名字并没有任何真正的观念,这从他们的词典里就可以看得出来,不然的话,他们就要犯大逆不道的谋篡罪了。这个名词在法国人仅表示一种德行,而不是一种权利。当博丹●想要论述我们的公民与市民的时候,他却误此为彼,因而造成了大错。达朗贝●先生没有陷入这种错误,并且在他的《日内瓦》一条里,很好地区别了我们城市之中所有的四等人(或者五等人④,如果算上纯粹的异邦人的话),而其中组成共和国的则只有两等人。就我所知,没有别的法国作家是了解公民这个名词的真正意义的。

●这里可能是指迦太基人采用了雇佣兵制。——译注

●博丹(J. Bodin, 1530—1596),法国作家,著有《共和国论》(1576)。——译注

●达朗贝(D'Alembert, 1717—1783),法国数学家、思想家,与狄德罗共同主持《百科全书》的编纂工作。《日内瓦》系达朗贝为《百科全书》所写的一个条目。——译注

④在《山中书简》序言的“日内瓦宪法表”中,“五等”作“六等”。可参看本书第4卷,第3章。——译注

是这些名词往往互相混淆,彼此通用;只要我们在以其完整的精确性使用它们时,知道加以区别就够了。

第七章 论主权者

从上述公式^①可以看出,结合的行为^②包含着—项公众与个人之间的相互规约;每个个人在可以说是与自己缔约时,都被两重关系所制约着:即对于个人,他就是主权者的一个成员;而对于主权者,他就是国家的一个成员。但是在这里却不适用民法上的那条准则,即任何人都无需遵守本人对自己所订的规约;因为自己对自己订约,和自己对自己只构成其中一部分的全体订约,这两者之间是大有区别的。

还必须指出:由于对每个人都须就两重不同的关系加以考虑的缘故,所以公众的决定可以责成全体臣民服从主权者,然而却不能以相反的理由责成主权者约束其自身;因此,主权者若是以一种为他自己所不得违背的法律来约束自己,那便是违反政治共同体的本性了。既然只能就唯一的同一种关系来考虑自己,所以就每个个人而论也就是在与自身订约;由此可见,并没有而且也不可能有任何一种根本法律是可以约束人民共同体的,^③哪怕是

① 指上一章中社会公约的公式。——译注

② “结合的行为”,《日内瓦手稿》作“原始联盟的行为”。——译注

③ 《论人类不平等的起源和基础》第2部:“由于契约的性质,我们便可以看出,它不会是不可更改的;因为如果没有更高的权力可以保证缔约者的忠诚,可以迫使他们履行相互间的允诺的话,那末双方自己便是自己案件的裁判者——任何一方总是有权撤销契约的。”——译注

社会契约本身^①。这并不是说,这一共同体在绝不损害这一契约的条件之下也不能与外人订约了;因为就其对外而论,它仍是一个单一体,是一个个体。

但是政治共同体或主权者,其存在既然只是由于契约的神圣性,所以就绝不能使自己负有任何可以损害这一原始行为的义务,纵使是对于外人也不能;比如说,转让自己的某一部分,或者是使自己隶属于另一个主权者。破坏了那种它自己所赖以存在的行为,也就是消灭了自己,而并不存在的东西是不能产生出任何东西来的。

一旦人群这样地结成了一个共同体之后,侵犯其中的任何一个成员就不能不是在攻击整个的共同体;而侵犯共同体就更不能不使得它的成员同仇敌愾。^② 这样,义务和利害关系就迫使缔约者双方同样地要彼此互助,而同是这些人也就应该力求在这种双重关系^③之下把一切有系于此的利益都结合在一起。

再者,主权者既然只能由组成主权者的各个人所构成,所以主权者就没有、而且也不能有与他们的利益相反的任何利益;因此,主权权力就无需对于臣民提供任何保证,因为共同体不可能想要损害它的全体成员;^④而且我们以后还可以看到,^⑤共同体也

① “哪怕是社会契约本身”,《日内瓦手稿》中没有这几个字。可参看本书,第2卷,第4章;又,《论人类不平等的起源和基础》第2部。——译注

② 《日内瓦手稿》此下尚有:“因为除了他们所参与的共同生命而外,每个人自己在主权者实际上所并未加以安排的那些部分就都冒有危险,并且除非是受公共的保护就不会享有安全。”——译注

③ “双重关系”指义务与利害关系。——译注

④ 可参看本书第1卷,第6章。——译注

⑤ 见本书第2卷,第4章。——译注

不可能损害任何个别的人。主权者正由于他是主权者,便永远都是他所当然的那样。

但是,臣民对于主权者的关系却不是这样的,尽管有着共同的利益,但是如果主权者没有办法确保臣民的忠诚,那末就没有任何东西可以保证臣民履行规约。

事实上,每个个人作为人来说,可以具有个别的意志,而与他作为公民所具有的公意相反或者不同。^① 他的个人利益对他所说的话,可以完全违背公共利益;他那绝对的、^②天然独立的生存,可以使他把自己对于公共事业所负的义务看作是一种无偿的贡献,而抛弃义务之为害于别人则会远远小于因履行义务所加给自己的负担。而且他对于构成国家的那种道德人格,也因为不是一个个人,就认为它只不过是一个理性的存在;于是他就只享受公民的权利,而不愿意尽臣民的义务了。这种非正义长此以往,将会造成政治共同体的毁灭的。

因而,为了使社会公约不至于成为一纸空文,^③它就默契地包含着这样一种规定——唯有这一规定才能使得其他规定具有力量——即任何人拒不服从公意的,全体就要迫使他服从公意。这

① 关于作者所说的四种意志,即个别意志(*volonté particulière*)、团体(共同体)意志(*volonté de corps*)、众意(*volonté de tous*)和公意(*volonté générale*),可参看本书,第1卷,第6章;第2卷,第1、3章;第3卷,第15章。——译注

② “绝对”指自然状态中的自由。——译注

③ 《日内瓦手稿》此处作:“因而,为了使社会公约不至于成为一纸空文,就必须使主权者在每个人的同意而外,还得具有他们对公共事业效忠的某些保证。这些保证的第一步,通常就是宣誓。然而由于它是从全然不同的另一种秩序中得出来的,并且每个人又可以按照自己内心的准则随心所欲地修改自己所负担的义务;所以人们在政治体制中就很少依赖于这一点,而是更有理由要重视从事物本身之中所得出来的那些更为现实的安全保证。”——译注

恰好就是说,人们要迫使他自由;因为这就是使每一个公民都有祖国,从而保证他免于一切人身依附的条件,这就是造成政治机器灵活运转的条件,并且也唯有它才是使社会规约成其为合法的条件;没有这一条件;社会规约便会是荒谬的、暴政的,并且会遭到最严重的滥用。

第八章 论社会状态

由自然状态进入社会状态,人类便产生了一场最堪瞩目的变化;在他们的行为中正义就取代了本能,而他们的行动也就被赋予了前此所未有的道德性。^①唯有当义务的呼声代替了生理的冲动,权利代替了嗜欲的时候,此前只知道关怀一己的人类才发现自己不得不按照另外的原则行事,并且在听从自己的欲望之前,先要请教自己的理性。^②虽然在这种状态中,他被剥夺了他所得之于自然的许多便利,然而他却从这里面重新得到了如此之巨大的收获;他的能力得到了锻炼和发展,他的思想开阔了,他的感情高尚了,他的灵魂整个提高到这样的地步,以至于——若不是对新处境的滥用使他往往堕落得比原来的出发点更糟的话——对于从此使得他永远脱离自然状态,使他从一个愚昧的、局限的动物一变而为一个有智慧的生物,一变而为一个人的那个幸福的时刻,

① 可参看《爱弥儿》第4卷。——译注

② 可参看本书,第2卷,第6章。——译注

他一定会是感恩不尽的。^①

现在让我们把整个这张收支平衡表简化为易于比较的项目吧：人类由于社会契约而丧失的，乃是他的天然的自由以及对于他所企图的和所能得到的一切东西的那种无限的权利；而他所获得的，乃是社会的自由以及对于他所享有的一切东西的所有权。为了权衡得失时不至于发生错误，我们必须很好地区别仅仅以个人的力量为其界限的自然自由，和被公意所约束着的社会的自由；并区别仅仅是由于强力的结果或者是最先占有权而形成的享有权，和只能是根据正式的权利而奠定的所有权。

除上述以外，我们还应该在社会状态的收益栏内再加上道德的自由，^②唯有道德的自由才使人类真正成为自己的主人；因为仅仅只有嗜欲的冲动便是奴隶状态，而唯有服从人们自己为自己所规定的法律，才是自由。然而关于这一点，我已经谈论得太多了，而且自由一词的哲学意义，在这里也不属于我的主题之内。

① 布拉玛奇 (J. Burlamaqui, 1694—1748)《政治权利原理》(1751)：“政治的自由要远远优越于自然的自由；因此，产生了政治自由的政治状态，乃是人类一切状态中最完美的状态，而且确切地说，还是人类最自然的状态。”——译注

② 《论人类不平等的起源和基础》，第1部：“我们可以说野蛮人并不是邪恶的，正因为他们不知道什么是善；因为防止他们作恶的既不是知识的发达，也不是法律的限制，而只是感情的平静与对罪恶的无知。”又卢梭《水仙集序言》：“德行与邪恶两个名词乃是以集体为对象的概念，是只有通过人们的频繁接触才能产生的。”——译注

第九章 论财产权^①

集体的每个成员,在形成集体的那一瞬间,便把当时实际情况下所存在的自己——他本身和他的全部力量,而他所享有的财富也构成其中的一部分——献给了集体。这并不是说,由于这一行为,享有权便在转手之际会改变性质而成为主权者手中的所有权;然而城邦的力量既是无可比拟地要大过于个人的力量,所以公共的享有虽然没有更大的合法性——至少对于外邦人是如此——但在事实上却更为强而有力和更为不可变更。因为就国家对它的成员而言,国家由于有构成国家中一切权利的基础的社会契约,便成为他们全部财富的主人;但就国家对其他国家而言,而国家只是由于它从个人那里所得来的最先占有者的权利,才成为财富的主人的。

最初占有者的权利,虽然要比最强者的权利更真实些,但也唯有在财产权确立之后,才能成为一种真正的权利。每个人都天然有权取得为自己所必需的一切;但是使他成为某项财富的所有者这一积极行为,便排除了他对其余一切财富的所有权。他的那份一经确定,他就应该以此为限,并且对集体不能再有任何更多的权利。这就是何以原来在自然状态中是那样脆弱的最初占有者的权利,却会备受一切社会人尊敬的缘故了。人们尊重这种权

^① 卢梭《政治经济学》：“财产是政治社会的真正基础，是公民订约的真正保障。”——译注

利的,更多地倒是并不属于自己所有的东西,而是属于别人所有的东西。

一般说来,要认可对于某块土地的最初占有者的权利,就必须具备下列的条件:首先,这块土地还不曾有人居住;其次,人们只能占有为维持自己的生存所必需的数量;第三,人们之占有这块土地不能凭一种空洞的仪式,而是要凭劳动与耕耘,这是在缺乏法理根据时,所有权能受到别人尊重的唯一标志。

事实上,根据需要与劳动授最初占有者以权利,不就已经把这种权利扩展到最大可能的限度了吗?难道对于这一权利可以不加限制吗?难道插足于一块公共的土地之上,就足以立刻自封为这块土地的主人的吗?难道由于有力量把别人从这块土地上暂时赶走,就足以永远剥夺别人重新回来的权利了吗?一个人或者一个民族若不是用该受惩罚的篡夺手段——因为他们对其他的人夺去了大自然所赋给大家的共同居住地和生活品——又怎么能够攫取并剥夺全人类的广大土地呢?当努涅兹·巴尔波^①在海边上以卡斯提王冕的名义宣布占领南太平洋和整个南美洲的时候,难道这就足以剥夺那里全体居民的土地并把全世界的君主都排斥在外了吗?然而就在这个立足点上,这种仪式却枉然无益地一再为人们所效颦;而那位天主教的国王^②在他的暖阁里只消一举就占有了全世界,只要随后把别的君主已经占有的地方划入他自己的帝国版图就行了。

① 巴尔波(Nunez Balbao, 1475—1517),西班牙航海家,于1513年发现南美洲及太平洋,并以卡斯提王斐迪南第五(1474—1516)的名义宣布占有。——译注

② 指卡斯提王斐迪南第五。——译注

我们可以想像,各个人相毗邻的和相接壤的土地是怎样变成公共的土地的,以及主权权利从臣民自身扩大到臣民所占有的土地时,又怎样变成为既是对于实物的而同时又是对于人身的权利;这就使得土地占有者们陷于更大的依附地位,并且把他们力量的本身转化为使他们效忠的保证。这种便宜似乎古代的国君们并不曾很好地感觉到,他们仅只称为波斯人的王、塞种人^①的王或是马其顿人的王,好像他们只不过自认为是人民的首领而不是国土的主人。今天的国王们就聪明得多地自称为法兰西王、西班牙王、英格兰王,等等;这样,他们就既领有土地,同时又确实领有土地上的居民。

这种转让所具有的唯一特点就是:集体在接受个人财富时远不是剥夺个人的财富,而只是保证他们自己对财富的合法享有,使据有^②变成成为一种真正的权利,使享用变成为所有权。于是享有者便由于一种既对公众有利、但更对自身有利的割让行为而被认为是公共财富的保管者,他们的权利受到国家全体成员的尊重,并受到国家的全力保护以防御外邦人;所以可以说,他们是获得了他们所献出的一切。只要区别了主权者与所有者对同一块地产所具有的不同权利,这个两难推论是不难解释的,这一点我们在后面就可以看到。^③

也可能有这种情形:人们在尚未享有任何土地之前,就已开

① 塞种人(Scythes)或译西徐亚人,为古代欧亚草原上的游牧部族。——译注

② “据有”原文为 *usurpation*, 通常作篡夺解。此词源出拉丁文 *usurpare*, 指因使用或占有而在事实上据有某物。这里是在词源的意义上使用这个词的。——译注

③ 见本书第2卷,第4章。——译注

始相结合了,然后再去占据一块足敷全体之用的土地;他们或是共同享用这块土地,或是彼此平分或按主权者所规定的比例来加以划分。无论用什么方式进行这种占领,各个人对于他自己那块地产所具有的权利,都永远要从属于集体对于所有的人所具有的权利;没有这一点,社会的联系就不能巩固,而主权的行使也就没有实际的力量。

我现在就要指出构成全部社会体系的基础,以便结束本章与本卷:那就是,基本公约并没有摧毁自然的平等,反而是以道德的与法律的平等来代替自然所造成的人与人之间的身体上的不平等;^①从而,人们尽可以在力量上和才智上不平等,但是由于约定并且根据权利,他们却是人人平等的。^②

① 《论人类不平等的起源和基础》“前言”：“我认为人类中间有两种不平等：一种我称之为自然的或身体上的不平等，因为它被自然所确定的，包括年龄、健康、体力与精神或心灵的品质之不同；另一种可以称之为道德的或政治上的不平等，因为它必须有赖于某种约定，而且是由于人们的同意而确定下来的，或者至少是被人们的同意所认可的。”——译注

② 在坏政府的下面，这种平等只是虚有其表；它只能保持穷人处于贫困，保持富人处于占有。事实上，法律总是有利于享有财富的人，而有害于一无所有的人；由此可见，惟有当人人都有一些东西而又没有人能有过多的东西的时候，社会状态才会对人类有益。

第 二 卷

第一章 论主权是不可转让的

以上所确立的原则之首先的而又最重要的结果,便是唯有公意才能够按照国家创制的目的,即公共幸福,来指导国家的各种力量;因为,如果说个别利益的对立使得社会的建立成为必要,那末,就正是这些个别利益的一致才使得社会的建立成为可能。正是这些不同利益的共同之点,才形成了社会的联系;如果所有这些利益彼此并不具有某些一致之点的话,那末就没有任何社会可以存在了。因此,治理社会就应当完全根据这种共同的利益。

因此我要说:主权既然不外是公意的运用,所以就永远不能转让;并且主权者既然只不过是一个集体的生命,所以就只能由他自己来代表自己;权力可以转移,但是意志却不可以转移。^①

① 《山中书简》第6书:“是什么使得国家成为统一体的?那就是它的成员的结合。它的成员的结合又从何而来?那就来自把他们联系在一起的义务。而什么是这种义务的基础呢?在这一点上,作者们就意见分歧了。有人认为是强力,又有人认为是父权,还有人认为是天意。每个人都树立了自己的原则并攻击别人的原则。我自己也不例外。我提出,国家成员之间的约定乃是政治共同体的基础。……因为人与人之间的义务,还能有什么基础比他们相互之间的自由缔约更为确切不移的呢?可是这一约定的性质又是怎样的呢?”“社会契约的成立乃是一种特殊的公约,由于这一公约每个人就和所有的人订了约,由此也就产生了所有的人对每个人的反约;这就是结合

事实上,纵使个别意志与公意在某些点上互相一致并不是不可能的,然而至少这种一致若要经常而持久却是不可能的;因为个别意志由于它的本性就总是倾向于偏私,而公意则总是倾向于平等。人们要想保证这种一致,那就更加不可能了,即使它总该是存在着的;那却不会是人人为的结果,而只能是机遇的结果。主权者很可以说,“我的意图的确就是某某人的意图,或者至少也是他自称是他所意图的东西”;但是主权者却不能说,“这个人明天所将意图的,仍将是我的意图”,因为意志使自身受未来所束缚,这本来是荒谬的,同时也因为并不能由任何别的意志来许诺任何违反原意图者自身幸福的事情。因此,如果人民单纯是诺诺地服从,那末,人民本身就会由于这一行为而解体,就会丧失其人民的品质;只要一旦出现一个主人,就立刻不再有主权者了,并且政治体也从此就告毁灭。^①

这绝不是说,首领的号令,在主权者有反对它的自由而并没有这样做的时候,也不能算是公意了。在这样的情况下,普遍的缄默就可以认为是人民的同意。这一点,下面还要详加解说。^②

的直接目的。我所谓这一订约是一种特殊的订约,就在于它是绝对的、无条件的、无保留的,它永远不可能是不正义的或者为人所滥用,因为共同体不可能想要伤害它自己,而全体也只能是为着全体。它之所以是一种特殊的订约,还在于它把订约者联系在一起,使他们不受役于任何人,而且在以他们的唯一意志为律令的时候,它还使他们仍然一如既往那样地自由。从而,大家的意志就是至高无上的秩序与律令;而这一普遍的、人格化了的律令,就是我所称为的主权者。由此可见,主权是不可分割的、不可转让的,而且它在本质上就存在于共同体的全体成员之中。”——译注

① 可参看本书第3卷,第15章。——译注

② 见本书第3卷。又,可参看洛克《政府论》第2卷,第12章。——译注

第二章 论主权是不可分割的

由于主权是不可转让的,同理,主权也是不可分割的。因为意志要末是公意,^①要末不是;它要末是人民共同体的意志,要末就只是一部分人的。在前一种情形下,这种意志一经宣示就成为一种主权行为,并且构成法律。在第二种情形下,它便只是一种个别意志或者是一种行政行为,至多也不过是一道命令而已。

可是,我们的政论家们既不能从原则上区分主权,于是便从对象上区分主权:^②他们把主权分为强力与意志,分为立法权力与行政权力,分为税收权、司法权与战争权,分为内政权与外交权。^③他们时而把这些部分混为一谈,时而又把它们拆开。他们把主权者弄成是一个支离破碎拼凑起来的怪物;好像他们是用几个人的肢体来凑成一个人体的样子,其中一个有眼,另一个有臂,另一个又有脚,都再没有别的部分了。据说日本的幻术家能当众把一个孩子肢解,把他的肢体一一抛上天空去,然后就能再掉下一个完整无缺的活生生的孩子来。这倒有点像我们政论家们所玩的把戏了,他们用的不愧是一种江湖幻术,把社会共同体加以肢解,随后不知怎么回事又居然把各个片断重新拼凑在一起。

① 意志要成为公意,并不永远需要它是全体一致的,但必须把全部票数都计算在内;任何形式的例外都会破坏它的公共性。

② 见孟德斯鸠《论法的精神》第11卷,第6章。——译注

③ 《山中书简》第7书:“根据社会契约所奠定的原则,我们就可以看出:和通常的见解正好相反,国与国之间的联盟、宣战与媾和都不是主权的行,而是政府的行为;并且这种思想是符合最能理解政治权利原理的那些民族的习惯的。”——译注

这一错误出自没有能形成对主权权威的正确概念,出自把仅仅是主权权威所派生的东西误以为是主权权威的构成部分。例如,人们就这样把宣战与媾和的行为认为是主权的[·]行为;其实并不如此,因为这些行为都不是法律而只是法律的应用,是决定法律情况的一种个别行为。只要我们把法律一词所附有的观念确定下来,就会很明显地看出这一点。

在同样考察其他分类时,我们就会发现,每当人们自以为看出了主权是分立的,他们就要犯错误;而被人认为是主权各个部分的那些权利都只是从属于主权的,并且永远要以至高无上的意志为前提,那些权利都只不过是执行最高意志而已。

当研究政治权利的作家们,想要根据他们已经确定的原则来判断国王与人民的相应权利时,我们简直无法述说这种缺乏确切性的结果给他们的种种论断造成了怎样的含混不清。每个人都可以看出在格老秀斯的著作的第一卷,第三、第四两章中,这位渊博的学者以及该书的译者巴贝拉克^①是怎样地纠缠于并迷失在自己的诡辩之中的;他们唯恐把自己的见解说得太多或者太少,并唯恐冒犯了他们所要加以调和的各种利益。^② 格老秀斯不满意自己的祖国,逃亡到法国;他有意讨好路易十三,^③他的书就是献给路易十三的,所以他不遗余力地要剥夺人民的一切权利,并且想尽种种办法要把它们奉献给国王。这一定也投合了巴贝拉克的

① “格老秀斯的著作”指《战争与和平法》。此书[·]的法文译本于1746年出版,译者是巴贝拉克(J. Barbeyrac, 1674—1744)。——译注

② 此处指格老秀斯《战争与和平法》第2卷,第3章。——译注

③ 路易十三(1610—1643在位),法国国王。——译注

胃口,巴贝拉克是把自己的译书献给英王乔治第一^①的。然而不幸雅各第二^②的被逐——他是称之为逊位的——使他不得不小心翼翼,回避要害,含糊其辞,以免把威廉^③弄成是个篡位者。假如这两位作家能采取真正的原则的话,一切难题就都可以迎刃而解,而他们也可以始终一贯了。他们本该是忍痛说出真理来的,他们本该是只求讨好于人民的。然而,真理却毕竟不会使他们交好运,而人民也不会给他们以大使头衔或教授讲席或高薪厚俸的。

第三章 公意是否可能错误

由以上所述,可见公意永远是公正的,而且永远以公共利益为依归;但是并不能由此推论说,人民的考虑也永远有着同样的正确性。人们总是愿意自己幸福,但人们并不总是能看清楚幸福。人民是决不会被腐蚀的,但人民却往往会受欺骗,而且唯有在这时候,人民才好像会愿意要不好的东西。

众意与公意之间经常总是有很大的差别;^④公意只着眼于公共的利益,而众意则着眼于私人的利益,众意只是个别意志的总和。但是,除掉这些个别意志间正负相抵消的部分^⑤而外,则剩下的总和仍然是公意。

① 乔治第一(1714—1727 在位),英国国王。——译注

② 即詹姆斯第二(1685—1688 在位),英国国王。1688 年“光荣革命”,国会拥奥兰治·威廉取代詹姆斯第二为英国国王。——译注

③ 即威廉第三(1688—1702 在位),英国国王。——译注

④ 这句话作者最初写作:“公意也就是众意,这是极其罕见的事。”——译注

⑤ 阿冉松侯爵说:“每种利益都具有不同的原则。两种个别利益的一致是由于与第三种利益相对立而形成的。”●他还可以补充说,全体的利益一致是由于与每个人

如果当人民能够充分了解情况并进行讨论时,公民彼此之间又没有任何勾结;那末从大量的小分歧中总可以产生公意,而且讨论的结果总会是好的。但是当形成了派别的时候,形成了以牺牲大集体为代价的小集团的时候,每一个这种集团的意志对它的成员来说就成为公意,而对国家来说则成为个别意志;这时候我们可以说,投票者的数目已经不再与人数相等,而只与集团的数目相等了。分歧在数量上是减少了,而所得的结果却更缺乏公意。最后,当这些集团中有一个是如此之大,以至于超过了其他一切集团的时候,那么结果你就不再有许多小的分歧的总和,而只有一个唯一的分歧;这时,就不再有公意,而占优势的意见便只不过是一种个别的意见。

因此,为了很好地表达公意,最重要的就是国家之内不能有派系存在,并且每个公民只能是表示自己的意见。^①伟大的莱格古士^②的独特而高明的制度便是如此。但如果有了派系存在的话,

的利益相对立而形成的。如果完全没有不同的利益,那末,那种永远都碰不到障碍的共同利益,也就很难被人感觉到;一切都将自行运转,政治也就不成其为一种艺术了。

●此处引文见阿冉松《法国古代与近代政府论》第2章;引文中的“相对立”原文作“相反的理由”。——译注

① 马基雅维里说:“Vera cosa é che alcuni divisioni nuocono alle repubbliche e alcune giovano; quelle nuocono che sono dalle sette e da partigiani accompagnate: quelle giovano che senza sette, senza partigiani si mantengono. Non potendo adunque provvedere un fondatore d'una repubblica che non siano inimicizie in quella, ha da provveder almeno che non vi siano sette.”〔“事实上,有些划分是有害于一个共和国的,有些则是有益的;那些会激起宗派与党争的是有害的,而那些不会引起宗派与党争的则是有益的。既然一个国家的创业者无法禁止敌对者的存在,至少他也应该防止他们成为宗派。”〕(《佛罗伦萨史》,第7卷。)

② 莱格古士(Lycurgue,即Lycurgus),为传说中纪元前8世纪斯巴达的国王,著名的立法者。他采取均分土地的方法以消除等级与党派的对立。事见普鲁塔克《英雄传》第1卷。——译注

那末就必须增殖它们的数目并防止它们之间的不平等,就像梭伦^①、努玛^②和塞尔维乌斯^③所做的那样。这种防范方法是使公意可以永远发扬光大而且人民也决不会犯错误的唯一好方法。

第四章 论主权利力的界限

如果国家,或者说城邦,只不外是一个道德人格,其生命全在于它的成员的结合,并且如果它最主要的关怀就是要保存它自身;那末它就必须有一种普遍的强制性的力量,以便按照最有利于全体的方式来推动并安排各个部分。正如自然赋予了每个人以支配自己各部分肢体的绝对权力一样,社会公约也赋予了政治体以支配它的各个成员的绝对权力。正是这种权力,当其受到公意指导时,如上所述,^④就获得了主权这个名称。^⑤

可是,除了这个公共人格而外,我们还得考虑构成公共人格的那些私人,他们的生命和自由是天然地独立于公共人格之外的。因此,问题就在于要很好地区别与公民相应的权利和与主权

① 梭伦(Solon),公元前594年任雅典首席执政官。见本书第4卷,第4章。——译注

② 努玛(Numa,即Numa Pompilius),传说中罗马王政时期的第二个王。见本书第4卷,第4章。——译注

③ 塞尔维乌斯(Servius,即Servius Tullius),传说中罗马王政时期的第六个王。见本书第4卷,第4章。——译注

④ 见本书第1卷,第6、第7章。——译注

⑤ 《日内瓦手稿》此下尚有:“正像在人的构成方面,灵魂对于身体的作用问题乃是哲学的尖端;同样在国家的构成方面,公意对于公共力量的作用问题则是政治学的尖端。”——译注

者相应的权利,^①并区别前者以臣民的资格所应尽的义务和他們以人的资格所应享的自然权利。

我们承认,每个人由于社会公约而转让出去^②的自己的一切权力、财富、自由,仅仅是全部之中其用途对于集体有重要关系的那部分;^③但是也必须承认,唯有主权者才是这种重要性的裁判者。

凡是一个公民能为国家所做的任何服务,一经主权者要求,就应该立即去做;可是主权者这方面,却决不能给臣民加以任何一种对于集体是毫无用处的约束;他甚至于不可以有这种意图,因为在理性的法则之下,恰如在自然的法则之下一样,任何事情绝不能是毫无理由的。

把我们和社会体联结在一起的约定之所以成为义务,就只因为它们是相互的;并且它们的性质是这样的,即在履行这些约定时,人们不可能只是为别人效劳而不是同时也在为自己效劳。如果不是因为没有一个人不是把每个人这个词都当成他自己,并且在为全体投票时所想到的只是自己本人的话,公意又何以能总是公正的,而所有的人又何以能总是希望他们之中的每个人都幸福呢?这一点就证明了,权利平等及其所产生的正义概念乃是出自

① 细心的读者们,我请求你们不要急于责备我在这里自相矛盾。由于语言的贫乏,所以我在用语上未能避免这种矛盾,请你们少待吧。●

●见本书第1卷,第6章。在该章中作者认为公民与主权者两个名字是可以互相通用的,但在此处又强调二者的区别;在该章中作者认为个人由于社会公约已转让出自己全部的自然权利,但此处又强调个人“以人的资格所应享的自然权利”;所以这里以“语言的贫乏”自解,并“请求你们不要急于责备我在这里自相矛盾。”——译注

② 可参看本书第4卷,第8章。——译注

③ 见本书第1卷,第6章。——译注

每个人对自己的偏爱,因而也就是出自人的天性。这一点也就证明了公意若要真正成为公意,就应该在它的目的上以及在它的本质上都同样地是公意。这就证明了公意必须从全体出发,才能对全体都适用;并且,当它倾向于某种个别的、特定的目标时,它就会丧失它的天然的公正性,因为这时我们判断的便是对我们陌生的东西,于是便不能有任何真正公平的原则在指导我们了。^①

实际上,一项个别的事实或权利只要有任何一点未为事先的公约所规定的话,事情就会发生争议。在这样的一场争论里,有关的个人是一造,而公众则是另一造;然而在这里我既看不到有必须遵循的法律,也看不到有能够做出判决的审判官。这时,要想把它诉之于公意的表决,就会是荒唐可笑的了;公意在这里只能是一造的结论,因而对于另一造就只不过是一个外部的、个别的意志,它在这种场合之下就会带来不公道而且容易犯错误。于是,正如个别意志不能代表公意一样,公意当其具有个别的目标时,也就轮到它自己变了质,也就不能再作为公意来对某个人或某件事作出判决了。例如,当雅典人民任命或罢免他们的首领,对某人授勋或对另外某人判刑,并且不加区别地以大量的个别法令来执行政府的全部行为时,这时候人民就已经不再有名副其实的公意了;他们的行动已经不再是主权者,而是行政官了。这好像是与通常的观念正好相反,但是请容许我有时间来阐述我的理由。^②

^① 《日内瓦手稿》:“实际上,由社会公约而得出的第一条法律,也是唯一真正根本的法律,就是每个人在一切事物上都应该以全体的最大幸福为依归。”——译注

^② 可参看本书第3卷,第17章;第4卷,第3章。——译注

我们由此应当理解：使意志得以公意化的与其说是投票的数目，倒不如说是把人们结合在一起的共同利益；因为在这一制度中，每个人都必然地要服从他所加之于别人的条件。这种利益与正义二者之间可赞美的一致性，便赋予了公共讨论以一种公正性；但在讨论任何个别事件的时候，既然没有一种共同的利益能把审判官的准则和当事人的准则结合并统一起来，那末这种公正性也就会消失。

无论从那方面来说明这个原则，我们总会得到同样的结论，即，社会公约在公民之间确立了这样的一种平等，以致他们大家全都遵守同样的条件并且全都应该享有同样的权利。于是，由于公约的性质，主权的一切行为——也就是说，一切真正属于公意的行为^①——就都同等地约束着或照顾着全体公民；因而主权者就只认得国家这个共同体，而并不区别对待构成国家的任何个人。可是确切说来，主权的行为又是什么呢？它并不是上级与下级之间的一种约定，而是共同体和它的各个成员之间的一种约定。它是合法的约定，因为它是以社会契约为基础的；它是公平的约定，因为它对一切人都是共同的；它是有益的约定，因为它除了公共的幸福而外就不能再有任何别的目的；它是稳固的约定，因为它有着公共的力量和最高权力作为保障。只要臣民遵守的是这样的约定，他们就不是在服从任何别人，而只是在服从他们自己的意志。要问主权者与公民这两者相应的权利究竟到达什么限度，那就等于是问公民对于自己本身——每个人对于全体以

① 可参看本书第3卷，第2章。——译注

及全体对于每个人——能规定到什么地步。

由此可见,主权利力虽然是完全绝对的、完全神圣的、完全不可侵犯的,却不会超出、也不能超出公共约定的界限;并且人人都可以任意处置这种约定所留给自己的财富和自由。因而主权者便永远不能有权对某一个臣民要求得比对另一个臣民更多;因为那样的话,事情就变成了个别的,他的权力也就不再有效了。

一旦承认这种区别以后,那末在社会契约之中个人方面会做出任何真正牺牲来的这种说法,便是不真实的了。由于契约的结果,他们的处境确实比起他们以前的情况更加可取得多;他们所做的并不是一项割让而是一桩有利的交易,^①也就是以一种更美好的、更稳定的生活方式代替了不可靠的、不安定的生活方式,以自由代替了天然的独立,以自身的安全代替了自己侵害别人的权力,以一种由社会的结合保障其不可战胜的权利,代替了自己有可能被别人所制服的强力。他们所献给国家的个人生命也不断地在受着国家的保护;并且当他们冒生命之险去捍卫国家的时候,这时他们所做的是不也就是把自己得之于国家的东西重新给予国家吗?他们现在所做的是,难道不就是他们在自然状态里,当生活于不可避免的搏斗之中必须冒着生命的危险以保卫自己的生存所需时,他们格外频繁地、格外危险地所必须要做的事情吗?诚然,在必要时,人人都要为祖国而战斗;然而这样也就再没有一个人要为自己而战斗了。为了保障我们的安全,只需去冒一旦丧失这种安全时我们自身所必须去冒的种种危险中的一部分,

① 见本书第1卷,第8章。——译注

这难道还不是收益吗？

第五章 论生死权

有人^①问：个人既然绝对没有处置自身生命的权利，^②又何以能把这种他自身所并不具有的权利转交给主权者呢？这个问题之显得难于解答，只是因为它的提法不对。每个人都有权冒自己生命的危险，以求保全自己的生命。难道有人会说，一个为了逃避火灾而跳楼的人是犯了自杀罪吗？难道有人会追究，一个在风浪里被淹死的人是在上船时犯了不顾危险的罪吗？^③

社会条约以保全缔约者为目的。谁要达到目的也就要拥有手段，而手段则是和某些冒险、甚至于是和某些牺牲分不开的。谁要依靠别人来保全自己的生命，在必要时就应当也为别人献出自己的生命。而且公民也不应当自行判断法律所要求他去冒的是哪种危险；当君主^④对他说：“为了国家的缘故，需要你去效死”，他就应该去效死；因为正是由于这个条件他才一直都在享受着安全，并且他的生命也才不再单纯地只是一项自然的恩赐，而是国家的一种有条件的赠礼。

对罪犯处以死刑，也可以用大致同样的观点来观察：正是为

① 指洛克。见洛克《政府论》第2卷，第9章。——译注

② 作者认为自杀并不是自然权利，见《新爱洛漪丝》第3部，第22书。——译注

③ 《纽沙代尔手稿》此处原有如下的话：“至于冒险，那是我们自愿地并且带着某种可能避免它的希望而去冒的一种危险，其目的是要获得对我们的吸引力更有甚于危险之使我们感到恐惧的那种东西。”后经作者删去。——译注

④ 可参看本书第3卷，第1章。——译注

了不至于成为凶手的牺牲品,所以人们才同意,假如自己做了凶手的话,自己也得死。在这一社会条约里,人们所想的只是要保障自己的生命,而远不是要了结自己的生命;决不能设想缔约者的任何一个人,当初就预想着自己要被绞死的。

而且,一个为非作恶的人,既然他是在攻击社会权利,于是便由于他的罪行而成为祖国的叛逆;他破坏了祖国的法律,所以就不再是国家的成员了,他甚至于是在向国家开战。这时保全国家就和保全他自身不能相容,两者之中就有一个必须毁灭。对罪犯处以死刑,这与其说是把他当作公民,不如说是把他当作敌人。起诉和判决就是他已经破坏了社会条约的证明和宣告,因此他就不再是国家的成员了。而且既然他至少也曾因为他的居留^①而自认为是国家的成员,所以就应该把他当作公约的破坏者而流放出境,或者是当作一个公共敌人而处以死刑。因为这样的一个人并不是一个道德人,而只是一个个人^②罢了;并且唯有这时候,战争的权利才能是杀死被征服者。^③

然而人们也许会说,惩罚一个罪犯乃是一桩个别的行为。我承认如此,可是这种惩罚却不属于主权者;这是主权者只能委任别人而不能由自己本身加以执行的权利。我的全部观念是前后一贯的,不过我却无法一下子全部都阐述清楚。

此外,刑罚频繁总是政府衰弱或者无能的一种标志。决不会

① 本书第4卷,第2章:“居住在领土之内也就是服从主权”;又可参看该章作者原注。——译注

② “一个个人”指一个自然人或生物人。——译注

③ 可参看本书第1卷,第4章。——译注

有任何一个恶人,是我们在任何事情上都无法使之为善的。我们没有权利把人处死,哪怕仅仅是以儆效尤,除非是对于那些如果保存下来便不会没有危险的人。

至于对一个已受法律处分并经法官宣判的罪犯实行赦免或减刑的权利,那只能是属于那个超乎法律与法官之上的人,也就是说,只能是属于主权者;然而就在这一点上,他的权利也还是不很明确的,而且使用这种权利的场合也是非常之罕见的。在一个治绩良好的国家里,刑罚是很少见的,这倒不是因为赦免很多,而是因为犯罪的人很少。唯有当国家衰微时大量犯罪的出现,才确保了罪犯不受到惩罚。在罗马共和国之下,无论是元老院或是执政官都从来没有想要行使赦免;就连人民也不曾这样做过,尽管人民有时候会撤销自己的判决。频繁的赦免就说明不久罪犯就会不再需要赦免了,大家都看得出来那会引向哪里去的。但是我觉得我自己满腔幽怨,它阻滞了我的笔;让那些从未犯过错误而且也永远不需要赦免的正直人士去讨论这些问题吧。

第六章 论法律

由于社会公约,我们就赋予了政治体以生存和生命;现在就需要由立法来赋予它以行动和意志了。因为使政治体得以形成与结合的这一原始行为,并不就能决定它为了保存自己还应该做些什么事情。^①

^① 《日内瓦手稿》:“法律是政治体的唯一动力,政治体只能是由于法律而行动并为人所感受到;没有法律,已经形成的国家就只不过是一个没有灵魂的躯壳,它虽然存

事物之所以美好并且符合秩序,乃是由于事物的本性所使然而与人类的约定无关。一切正义都来自上帝,唯有上帝才是正义的根源;但是如果我们当真能在这种高度上接受正义的话,我们就既不需要政府,也不需要法律了。毫无疑问,存在着一种完全出自理性的普遍正义;但是要使这种正义能为我们所公认,它就必须是相互的。然而从人世来考察事物,^①则缺少了自然的制裁,正义的法则在人间便是虚幻的;当正直的人对一切人都遵守正义的法则,却没有人对他也遵守时,正义的法则就只不过造成了坏人的幸福和正直的人的不幸罢了。因此,就需要有约定和法律来把权利与义务结合在一起,并使正义能符合于它的目的。^②在自然状态中,一切都是公共的,如果我不曾对一个人作过任何允诺,我对他就没有任何义务;我认为是属于别人的,只是那些对我没有用处的东西。但是在社会状态中,一切权利都被法律固定下来,情形就不是这样的了。

然则,法律究竟是什么呢?^③只要人们仅仅满足于把形而上学的观念^④附着在这个名词之上的时候,人们就会始终是百思不得其解;而且,纵使人们能说出自然法是什么,人们也并不会因此便

在但不能行动。因为每个人都顺从公意,这还不够;为了遵循公意,就必须认识公意。于是就出现了法律的必要性。”——译注

① “从人世来考察事物”指从政治或社会契约来考察事物,系与上文从上帝和理性的角度来考察事物相对而言。——译注

② “使正义能符合于它的目的”,即使得正义能应用于社会现实,而不只是停留在概念上。——译注

③ 《爱弥儿》第5卷:“这门学科是崭新的,法律的界说还有待规定。”——译注

④ “形而上学的观念”指孟德斯鸠对于法的定义。孟德斯鸠认为法是“事物本性所产生的必然的关系”(《论法的精神》,第1卷,第1章)。——译注

能更好地了解国家法是什么。^①

我已经说过,^②对于一个个别的对象是绝不会有公意的。事实上,这种个别的对象不是在国家之内,就是在国家之外。如果它是在国家之外,那末这一外在的意志就其对国家的关系而言,就绝不能是公意;如果这一个别对象是在国家之内,则它便是国家的一部分:这时,全体和它的这一部分之间便以两个分别的存在而形成了一种对比关系,其中的一个就是这一部分,而另一个则是减掉这一部分之后的全体。但是全体减掉一部分之后,就绝不是全体;于是只要这种关系继续存在的话,也就不再有全体而只有不相等的两个部分;由此可见,其中的一方的意志比起另一方来,就绝不会更是公意。

但是当全体人民对全体人民作出规定时,他们便只是考虑着他们自己了;如果这时形成了某种对比关系的话,那也只是某种观点之下的整个对象对于另一种观点之下的整个对象之间的关系,^③而全体却并没有任何分裂。这时人们所规定的事情就是公共的,正如作出规定的意志是公意一样。正是这种行为,我就称之为法律。

我说法律的对象永远是普遍性的,我的意思是指法律只考虑

① 《爱弥儿》第2卷:“假如国家法也像自然法一样,可以具有一种永远不可能为任何人间力量所摧毁的坚固性的话,这时人的依存性就重行转化为物的依存性;于是在共和国里,我们就可以重新把自然状态的好处结合到政治状态的好处上面去了。”作者认为孟德斯鸠的错误在于把自然法和国家法混为一谈,所以此处讥之为“形而上学”。——译注

② 见本书,第2卷,第4章。——译注

③ “某种观点之下的整个对象”指作为主权者(制订法律)的全体人民,“另一种观点之下的整个对象”指作为臣民(服从法律)的全体人民。——译注

臣民的共同体以及抽象的行为,而绝不考虑个别的人以及个别的行为。因此,法律很可以规定有各种特权,^①但是它却绝不能指名把特权赋予某一个人;法律可以把公民划分为若干等级,甚至于规定取得各该等级的权利的种种资格,但是它却不能指名把某某人列入某个等级之中;它可以确立一种王朝政府和一种世袭的继承制,但是它却不能选定一个国王,也不能指定一家王室;总之,一切有关个别对象的职能都丝毫不属于立法权力。

根据这一观念,我们立刻可以看出,我们无须再问应该由谁来制订法律,因为法律乃是公意的行为;我们既无须问君主^②是否超乎法律之上,因为君主也是国家的成员;^③也无须问法律是否会不公平,因为没有人会对自己本人不公平;^④更无须问何以人们既是自由的而又要服从法律,因为法律只不过是我们自己意志的记录。

我们还可以看出,法律既然结合了意志的普遍性与对象的普遍性,所以一个人,不论他是谁,擅自发号施令就绝不能成为法

① 可参看本书,第3卷,第17章。——译注

② 本书使用“君主”一词大多数情况是指主权者,但是这里的“君主”一词则指执政者,即通常意义的政府。——译注

③ 《山中书简》第3书:“根本就不存在没有法律的自由,也不存在任何人是凌驾于法律之上的。一个自由的人民,服从但不受奴役;有首领但没有主人;服从法律但仅仅是服从法律。共和国里对于行政官所设下的全部障碍,都是为着保障法律的神圣堡垒的安全而建立的。他们是执行者而不是仲裁者;他们应该保卫法律而不是侵犯法律。”——译注

④ 《山中书简》第9书:“首先的而且最大的公共利益,永远是正义。大家都要求条件应该人人平等,而正义也就不外是这种平等。公民要求的只是法律和遵守法律。人民之中的每个人都很清楚,如果有了例外,那就会对他不利。因此,大家都怕有例外;而怕有例外的人就会热爱法律。可是对于首领来说,事情却完全是另一个样;他们的状态本身就是一种优越状态,所以他们就处处追求优越。”——译注

律；即使是主权者对于某个个别对象所发出的号令，也绝不能成为一条法律，而只能是一道命令；那不是主权的行为，而只是行政^①的行为。

因此，凡是实行法治的国家——无论它的行政形式如何——我就称之为共和国；因为唯有在这里才是公共利益在统治着，公共事物^②才是作数的。一切合法的政府都是共和制的；^③我随后就将阐明政府是什么。^④

确切说来，法律只不过是社会结合的条件。服从法律的人民就应当是法律的创作者；规定社会条件的，只能是那些组成社会的人们。然而这些人应该怎样来规定社会的条件呢？是由于突然灵机一动而达成共同一致的吗？政治体具备一个可以表达自己意志的机构吗？谁给政治体以必要的预见力来事先就想出这些行为并加以公布呢？或者，在必要时又是怎样来宣告这些行为的呢？常常是并不知道自己应该要些什么东西的盲目的群众——因为什么东西对于自己好，他们知道得太少了——又怎么能亲自来执行像立法体系这样一桩既重大而又困难的事业呢？人民永远是愿望自己幸福的，但是人民自己却并不能永远都看得出什么是幸福。公意永远是正确的，但是那指导着公意的判断却

① 此处“行政”指政府。——译注

② 此处“公共事物”为双关语。“共和国”原文为 *république*，源出拉丁文 *respublica*（公共事物）。——译注

③ 我理解这一名词不仅是指一种贵族制或者一种民主制，而且是一般地指一切被公意、也就是被法律所指导的政府。政府要成其为合法的，就绝不能与主权者混为一谈，而只能是主权者的执行人；这样，君主制本身也还是共和制。这一点将在下一卷中加以说明。

④ 见本书第3卷。——译注

并不永远都是明智的。^① 所以就必须使它能看到对象的真相,有时还得看到对象所应该呈现的假象;必须为它指出一条它所寻求的美好道路,保障它不至于受个别意志的诱惑,使它能看清时间与地点,并能以遥远的隐患来制衡当前切身利益的引诱。个人看得到幸福却又不要它;公众在愿望着幸福却又看不见它。两者都同等地需要指导。^② 所以就必须使前者能以自己的意志顺从自己的理性;又必须使后者学会认识自己所愿望的事物。这时,公共智慧的结果便形成理智与意志在社会体中的结合,由此才有各个部分的密切合作,以及最后才有全体的最大力量。正是因此,才必须要有一个立法者。

第七章 论立法者

为了发现能适合于各个民族的最好的社会规则,就需要有一种能够洞察人类的全部感情而又不受任何感情所支配的最高的智慧;^③它与我们人性没有任何关系,但又能认识人性的深处;^④它自身的幸福虽与我们无关,然而它又很愿意关怀我们的幸福;最后,在时世的推移里,它照顾到长远的光荣,能在这个世纪里工

① 这句话初稿作:“公意永远是正确的,根本不发生需要加以纠正的问题,但却必须善于及时加以审查。”又,可参看本书第2卷,第3章。——译注

② “两者都同等地需要指导”,即个人需要道德的指导,公众需要经验与知识的指导。——译注

③ 这句话里的两个“感情”,《日内瓦手稿》均作“需要”。——译注

④ “但又能认识人性的深处”,《日内瓦手稿》作:“但又能看出适合人性所需的一切”。——译注

作,而在下个世纪里享受。^① 要为人制订法律,简直是需要神明。^②

卡里古拉根据事实所做的推论,^③柏拉图则根据权利而在他的《政治篇》^④中以同样的推论对他所探求的政治人物或者作为人君的人物做出了规定。但是,如果说一个伟大的国君真是一个罕见的人物,那末一个伟大的立法者又该怎样呢?^⑤ 前者只不过是遵循着后者所规划的模型而已。一个是发明机器的工程师,另一个则只不过是安装机器和开动机器的工匠。孟德斯鸠说过:“社会诞生时是共和国的首领在创设制度,此后便是由制度来塑造共和国的首领了。”^⑥

敢于为一国人民进行创制的人——可以这样说——必须自己觉得有把握能够改变人性,能够把每个自身都是一个完整而孤立的整体的个人转化为一个更大的整体的一部分,这个个人就以一定的方式从整体里获得自己的生命与存在;能够改变^⑦人的素质,使之得到加强;能够以作为全体一部分的有道德的生命来代

① 一个民族,除非当它的立法开始衰颓的时候,是不会出名的。人们往往忽略了莱格古士的制度在受到希腊其他各国注意之前,早已经给斯巴达人造就了多少世纪的幸福了。

② 这句话《日内瓦手稿》作:“总之,简直是需要一位神明,才能为人类制订良好的法律。”——译注

③ 见本书,第1卷,第2章。《日内瓦手稿》在这句话下面还有“就像是一个牧人对他的羊群具有优越性那样”。——译注

④ 见柏拉图《政治篇》,第10—13章,第29—32章。——译注

⑤ 《日内瓦手稿》:“什么是立法这门科学呢? 哪里去找掌握了这门科学的天才呢? 敢于运用这门科学的人必须具备什么品德呢? 这一探讨是艰巨的;对于一个以了解怎样才能产生一个体制良好的国家而自诩的人,这甚至于会令人气馁的。”——译注

⑥ 引文见孟德斯鸠:《罗马盛衰原因论》,第1章。——译注

⑦ “改变”《日内瓦手稿》作“抽出”。——译注

替我们人人得之于自然界的生理上的独立的生命。^①总之,必须抽掉人类本身固有的力量,才能赋予他们以他们本身之外的、而且非靠别人帮助便无法运用的力量。这些天然的力量消灭得越多,则所获得的力量也就越大、越持久,制度也就越巩固、越完美。从而每个公民若不靠其余所有的人,就会等于无物,就会一事无成;如果整体所获得的力量等于或者优于全体个人的天然力量的总和,那么我们就可以说,立法已经达到了它可能达到的最高的完美程度了。^②

立法者在一切方面都是国家中的一个非凡人物。^③如果说由于他的天才^④而应该如此的话,那末由于他的职务他也同样应该如此。这一职务决不是行政,也决不是主权。这一职务缔造了共和国,但又决不在共和国的组织之内;它是一种独特的、超然的职能,与人间世界毫无共同之处;因为号令人的人如果不应该号令法律的话,那末号令法律的人也就更不应该号令人;^⑤否则,他的法律^⑥受到他的感情所支配,便只能经常地贯彻他自己的不公正,

① 《爱弥儿》,第1卷:“自然人完全为自己而生存,……公民则是整体的一部分,……良好的社会制度是最善于改变人性的制度,它剥夺了人的绝对生命,赋予他以相对关系的生命,把所谓‘我’移植在共同的单一体中,也就是说移植到社会的‘我’之中;这样,他就不再以为自己是一个单一体,而是整体的一部分,只有在共同体之中才感到自己的存在。……在社会秩序中,一个人如果还要保存他的自然感情的优越地位,不知道自己想要干什么,永远跟自己相矛盾;那末,他就永远既不是人,也不是公民。”——译注

② 可参看本书第1卷,第6章。——译注

③ 卢梭本人即曾企图作这样一个立法者,并于1765年写成《科西嘉制宪拟议》,1773年写成《波兰政府论》。——译注

④ “天才”《日内瓦手稿》作“才能”。——译注

⑤ “号令人的人”即行政官,“号令法律的人”即立法者。——译注

⑥ 此处正本作“他的法律”(ses lois),迦尼蔼(Garnier)版作“这些法律”(ces lois)。——译注

而他个人的意见之有害于他自己的事业的神圣性,也就只能是永远不可避免。^①

莱格古士为他的国家制订法律时,是先逊位然后才着手的。^②大多数希腊城邦的习惯都是委托异邦人来制订本国的法律。近代意大利的共和国每每仿效这种做法;日内瓦共和国也是如此,而且结果很好。^③在罗马最辉煌的时期,就可以看出暴政的种种罪恶已经在它的内部复活,也可以看出它已经快要灭亡,因为立法权威与主权权力已经都结合在同样那些人的身上了。^④

① 《日内瓦手稿》:“如果有人说:全体人民既然曾经一度自愿地、庄严地而又毫无束缚地服从于一个人(指立法者——译者);所以这个人的意志就应该被看成等于公意的行为。那末,对他所说的这种诡辩,我已经答复过了。我要补充说,设想中的人民自愿的服从,永远是有条件的;它的出现绝不是为了君主(指立法者——译者)的利益,而是为了人民的利益。假如任何个人答应无保留地服从,那只是为了全体的幸福;君主在这类情形下也订立了人民所订的约定,而且即使在最强暴的专制制度之下,他也不能破坏自己的誓言而又不同时立即取消了他的臣民的誓言。”“因此就需要经常弄清楚,这些条件是否履行了,从而君主的意志是否确实是公意;而人民则是这个问题的唯一裁判者。法律就像纯金,它是不可能用任何办法改变其性质的;第一下的考验就立刻使它恢复了它的自然形态。”——译注

② 按,普鲁塔克《英雄传》中并无此项记载,仅提到莱格古士是他的国王侄子的监护人,在为斯巴达变法之前,曾只身远游海外各地。——译注

③ 只把加尔文[●]当作是一个神学家的人们,并没有很好地认识到加尔文天才的博大。他对我们[●]贤明的法令汇编的工作是起了很大作用的,这给他造成的荣誉并不亚于他的《体制》一书。无论时间可能给我们的宗教信仰带来怎样的革命,但是只要我们对祖国和对自由的热爱并不熄灭,那末,对于这位伟大的人物的怀念就会永远保留在人们的感恩之中。[●]

● 加尔文(见本书第1卷译注)为16世纪宗教改革时加尔文教派的创始人,后成为日内瓦的统治者。《体制》指加尔文《论基督教的体制》一书。——译注

● “我们”指日内瓦。——译注

● 《山中书简》第2书:“加尔文无疑是个伟人;然而他却终究是一个人,并且更糟的是,他是一个神学家;何况他还具有着一个自命优越、一与人争论就要冒火的天才的全部骄傲呢。”——译注

④ 指罗马十人会议(Décemvir)。——译注

然而十人会议本身却从来没有要求过仅凭他们自身的权威，便有通过任何法律的权利。他们向人民说：“我们向你们建议的任何事情，不得你们的同意就决不能成为法律。罗马人啊，请你们自己制订会为你们造福的法律吧！”

因此，编订法律的人便没有、而且也不应该有任何的立法权利，而人民本身即使是愿意，也绝不能剥夺自己的这种不可转移的权利；因为按照根本公约，唯有公意才能约束个人，而我们又无法确定个别意志是否符合公意，除非是已经举行过了人民的自由投票。这一点我已经谈过了，^①但重复一遍并不是没有用的。

这样，人们就在立法工作中发现同时似乎有两种不相容的东西：它既是一桩超乎人力之上的事业，而就其执行来说，却又是一种形同无物的权威。

这里还有另一个值得注意的困难。智者们若想用自己的语言而不用俗人的语言来向俗人说法，那就不会为他们所理解。可是，有千百种观念是不可能翻译成通俗语言的。太概括的观念与太遥远的目标，都同样地是超乎人们的能力之外的；每一个个人所喜欢的政府计划，不外是与他自己的个别利益有关的计划，他们很难认识到自己可以从良好的法律要求他们所作的不断牺牲之中得到怎样的好处。为了使一个新生的民族能够爱好健全的政治准则并遵循国家利益的根本规律，便必须倒果为因，使本来应该是制度的产物的社会精神转而凌驾于制度本身之上，并且使人们在法律出现之前，便可以成为本来应该是由于法律才能形成

^① 见本书第2卷，第1、第5章。——译注

的那种样子。这样,立法者便既不能使用强力,也不能使用说理;因此就有必要求之于另外一种不以暴力而能约束人、不以论证而能说服人的权威了。^①

这就是在一切时代里迫使得各民族的父老们都要求助于上天的干预,并以他们固有的智慧来敬仰神明的缘故了,为的就是要使人民遵守国家法也像遵守自然法一样,并且在认识到人的形成和城邦的形成是由于同一个权力的时候,使人民能够自由地服从并能够驯服地承担起公共福祉的羁轭。

这种超乎俗人们的能力之外的崇高的道理,也就是立法者所以要把自己的决定托之于神道设教的道理,为的是好让神圣的权威来约束^②那些为人类的深思熟虑所无法感动的人们。^③但是并不是人人都可以代神明立言,也不是当他自称是神明的代言人时,他便能为人们所相信。唯有立法者的伟大的灵魂,才是足以证明自己使命的真正奇迹。人人都可以刻石立碑,或者贿买神谕,或者假托通灵,或者训练一只小鸟向人耳边口吐神言,或者寻求其他的卑鄙手段来欺骗人民。只会搞这一套的人,甚至于也偶尔能纠集一群愚民;但是他却决不会建立起一个帝国,而他那种

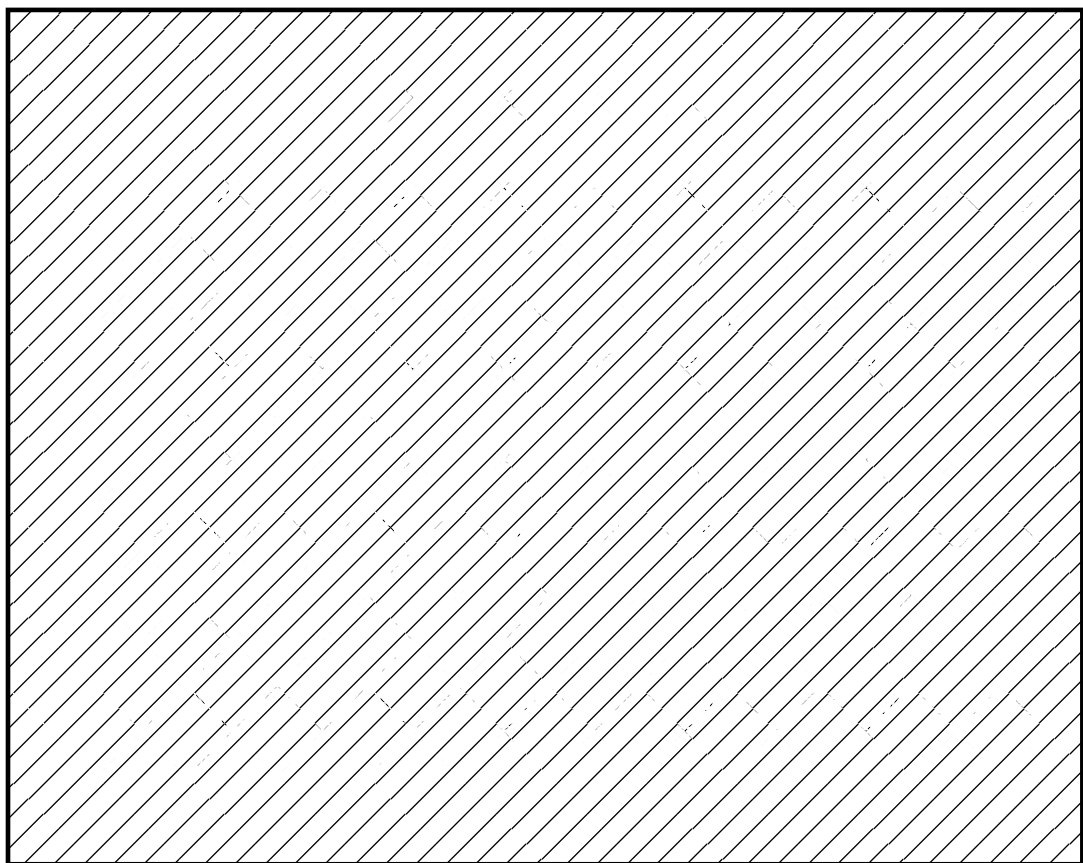
① “一种不以暴力而能约束人、不以论证而能说服人的权威”指宗教。可参看本书第2卷,第8章;第4卷,第8章。——译注

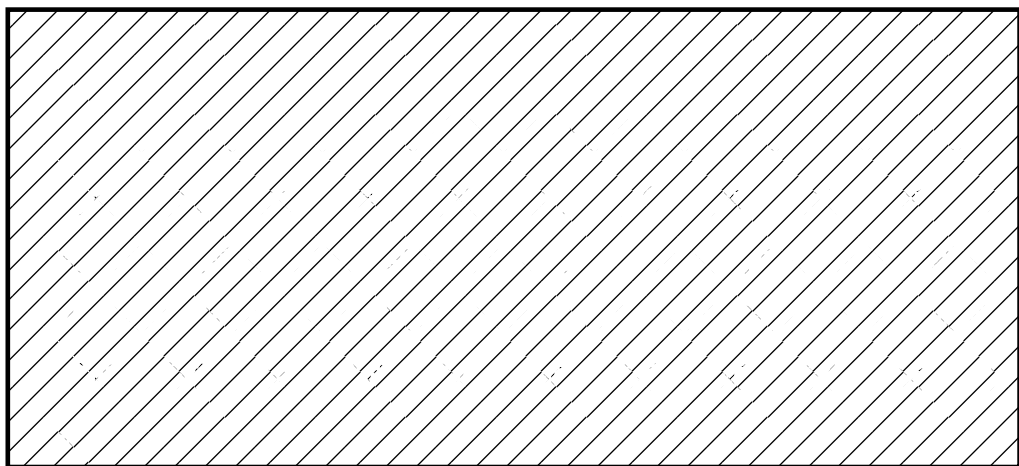
② “约束”,《日内瓦手稿》作“克制”。——译注

③ 马基雅维里说:“E veramente mai non fù alcono ordinatore de legg straordinaria in un popolo, che non ricoresse a Dio, perchè altrimenti noni sarebbero accettate; perchè sono molti beni conosciute da uno prudente, i quali non hanno in se ragioni evidenti da potergli persuadere ad altrui.”[“事实上,在任何民族中也没有过任何从不求助于上帝的特殊立法者;否则的话,法律便不会为人们所接受;因为尽管有许多良好的法律能被智者所认识,但是其道理却不足以说服别人。”](《李维论》,第1卷,第11章。)

荒唐的把戏很快地也就会随他本人一起破灭的。虚假的威望只能形成一种过眼烟云的联系,唯有智慧才能够使之经久不磨。那些迄今存在着的犹太法律,那些十个世纪以来统治着半个世界的伊斯美子孙们的法律,^①直到今天还在显示着订立了那些法律的人们的伟大;而且当虚骄的哲学与盲目的宗派精神只把这些人看成是侥幸的骗子时,^②真正的政治学家则会赞美他们制度中在主导着持久的功业的那种伟大而有力的天才。

绝不可以从这一切里便做出跟华伯登^③一样的结论说,政治和宗教在人间有着共同的目的;而是应该说,在各个国家初创时,宗教是用来作为政治的工具的。





第九章 论人民(续)

正如大自然对于一个发育良好的人的身躯给定了一个限度，过了这个限度就只能造成巨人或者侏儒那样；同样地，一个体制最良好的国家所能具有的幅员也有一个界限，为的是使它既不太大以致不能很好地加以治理，也不太小以致不能维持自己。^② 每个政治体都有一个它所不能逾越的力量极限，并且常常是随着它的扩张而离开这个极限也就愈加遥远。社会的纽带愈伸张，就愈松弛；而一般说来，小国在比例上要比大国更坚强得多。

有千百种理由证明这条准则。首先，距离愈远，行政也就愈发困难，正好像一个杠杆愈长则其顶端的分量也就会愈重。随着层次的繁多，行政负担也就越来越重：因为首先每个城市都有它自己的行政，这是人民所要负担的；每个州又有它自己的行政，又

① 可参看《爱弥儿》第2卷。——译注

② 《日内瓦手稿》在这句之前尚有：“一个尚未腐化的民族，当其领域辽阔时，可以具有为它的实质所并不具有的那些缺点。我将要解释这一点。”又，在这句话之后尚有：“那些不顾自己领土大小而进行扩张的征服者民族，自以为力量是在不断增长；我们很难想像有什么是比这条准则更加荒唐的了。”——译注

是人民所要负担的；再则是每个省，然后是大区政府、巡抚府^①、总督府；总是愈往上则所必须负担的也就愈大，并且总是由不幸的人民来负担的；最后还有那压垮了一切的最高行政。如此大量的超额负担，都在不断地消耗着臣民；这种种不同的等级，远没有能治理得更好，而且比起在他们之上若是只有一个行政的话，反而会治理得更坏。同时，他们简直没有余力来应付非常的情况；而当有必要告急的时候，国家往往已经是濒于灭亡的前夕了。^②

还不仅如此；不只是政府会缺少勇气与果断来执行法律，来防止骚动，来矫正渎职滥权的行为，来预防遥远地方所可能发生的叛乱；而且人民对于自己所永远见不到面的首领、对于看来有如茫茫世界的祖国以及对于大部分都是自己所陌生的同胞公民们，也就会更缺少感情。同一个法律并不能适用于那么多不同的地区，因为它们各有不同的风尚，生活在迥然相反的气候之下，并且也不可能接受同样的政府形式。而不同的法律又只能在人民中间造成纠纷与混乱；因为他们生活在同样的首领之下，处于不断的交往之中，他们互相往来或者通婚，并顺从了别人的种种习俗，所以永远也不知道他们世袭的遗风究竟还是不是他们自己的了。在这样一种彼此互不相识而全靠着一个至高无上的行政宝座才把他们聚集在一起的人群里，才智就会被埋没，德行就会没有人重视，罪恶也不会受到惩罚。事务繁多的首领们根本就不亲自视事，而是由僚属们在治理国家。最后，为了要维持公共权威

① “巡抚府”原文为 Satrapie，指古波斯的地方政府。——译注

② 可参看孟德斯鸠：《论法的精神》，第9卷，第4章。——译注

——而这正是那些遥远的官吏们所要规避的,或者所要窃据的——所必须采取的种种措施,会耗尽全部的公共精力;这样,他们就再也没有余力关心人民的幸福了,在必要的关头,他们也几乎毫无余力来保卫人民;就是这样,一个体制过于庞大的共同体,就会在其自身的重压之下而削弱和破灭。

另一方面,国家应该被赋予一个可靠的基础,使之能够具有坚固性,并能够经受住它少不了要遭到的种种震荡以及为了自存所不得不作的种种努力;因为所有的民族都有一种离心力,使他们彼此不断地互相作用着,并且倾向于要损害邻人来扩张自己,就好像是笛卡儿的旋涡体那种样子。^① 这样,弱者就随时有被并吞的危险,而且除非是大家能处于一种平衡状态,使得压力在各方面都接近于相等,否则就谁也难以自保。

由此可见,既有需要扩张的理由,又有需要收缩的理由;^②能在这两者之间求得一种对于国家的生存最为有利的比例,那就是很不小的政治才能了。我们可以一般地说,前者既然只是外在的、相对的,^③就应该服从于后者;后者乃是内在的、绝对的。一个健全有力的体制乃是人们所必须追求的第一件事;我们应该更加重视一个良好的政府所产生的活力,而不只是看到一个广阔的领

① 笛卡儿(R. Descartes, 1596—1650)《世界论》:“自然界的一切运动都是某种兜圈子式的。一个物体离开了原来的位置,就必定占据另一个物体的位置;”“物质以各种不同的形状、大小和速度经常处于兜圈子的旋涡状态。”——译注

② 作者是主张小国的,见本书第3卷,第6、第15章。又,《波兰政府论》第5章:“民族庞大、国土辽阔,这是人类不幸的主要根源。”——译注

③ 一个国家的力量就其对别的国家的力量的关系而言,乃是“外在的、相对的”。——译注

土所提供的富源。^①

此外,我们也曾见过有这样体制的国家^②,其体制的本身就包含着征服的必要性;这些国家为了能维持下去,便不得不进行无休止的扩张。也许它们会深自庆幸这种幸运的必要性;然而随着它们的鼎盛之极,那也就向它们显示了无可避免的衰亡时刻。^③

第十章 论人民(续)

我们可以用两种方式来衡量一个政治体,即用领土的面积和用人口的数目;这两种衡量彼此之间存在着一个适当的比率,可以使一个国家真正伟大。构成国家的是人,而养活人的则是土地;因此,这一比率就在于使土地足以供养其居民,而居民又恰好是土地所能够养活的那么多。^④正是在这一比例之中,才可以发现一定数目的人民的最大限度的力量;因为如果土地过多,防卫就会艰难,开发就会不足,物产就会过剩,而这就是形成防御性战争的近因;如果土地不敷,国家就要考虑向它的四邻寻找补充,而这就是形成攻击性战争的近因。^⑤一个民族所处的地位,若是只能抉择商业或者战争,它本身必然是脆弱的;它要依赖四邻,它要依赖局势,它只能有一个短促不安的生命。它或者是征服别人而

① 可参看本书第3卷,第15章。——译注

② 此处系指罗马。——译注

③ 孟德斯鸠以为这是罗马衰亡的原因,见《罗马盛衰原因论》第9章。——译注

④ 《科西嘉制宪拟议》:“维持一个国家独立的唯一手段……便是农业。”——译注

⑤ “而这就是形成防御性战争的近因”以下的话,是《日内瓦手稿》中所没有的。——译注

改变处境,或者是被别人所征服而归于乌有。它只有靠着渺小^①或者伟大,才能够保全自己的自由。

使土地的广袤与人口的数目这两者得以互相满足的确切比率,我们是无从加以计算的;这既因为土地的质量、它的肥沃程度、物产的性质、气候的影响有着种种差异;同时,也因为我们察觉到的各种居民的体质也有着种种差异;有的人居住在肥沃的地方而消耗甚少,另外也有人居住在贫瘠的土壤上却消耗很大。还必须顾及妇女生育力的大小、国土对于人口有利与否的情况、立法者的各种制度可望起作用的程度,等等;从而立法者便不应该依据自己所见到的,而是应该依据自己所能预见到的来做判断;也不应该只站在人口的实际状况上,而应该站在人口自然会达到的状况上。最后,各地方特殊的偶然事件还有千百种情况,迫使人们或允许人们拥有多于必要的土地。因而,山地的人们就要扩展他们的土地;山地的自然物产,即森林、饲草,只需较少的劳动,而经验也告诉我们这里的妇女比平原上的妇女生育力更强,^②并且大片倾斜的山地上也只有小块的平地才能指望耕种。反之,在海滨,人们便可以紧缩土地,哪怕在几乎是荒凉不毛的岩石和沙滩上;因为渔业可以弥补一大部分土地上的出产,因为居民更需要聚集在一起以便抵御海盗,也因为人们在这里更容易以殖民的

① 此处“渺小”指人口少、土地小。——译注

② 《科西嘉制宪拟议》:“对农业的关注不仅有利于居民增加人们的生活必需品,而且还赋给国家共同体以一种会使他们大量生育的脾气和风尚。就整个国家说,农村居民要比城市居民人口繁殖得更多,无论那是由于乡村生活的简朴使体质形成得更好,还是由于坚持劳动而预防了混乱与罪恶。”——译注

办法来减轻国土上负担过多的人口。

要为一个民族创制,除了这些条件而外,还须再加上另外的一条;这一条虽然不能代替其他任何一条,但是没有这一条则其他条件便会全归无效:那就是人们必须享有富足与和平。因为一个国家在建立时,就像一支军队在组编时一样,也就正是这个共同体最缺乏抵抗力而最易于被摧毁的时刻。人们即使在绝对无秩序时,也要比在酝酿时刻更有抵抗力;因为酝酿时,人人都只顾自己的地位而不顾危险。假如有一场战争、饥谨或者叛乱在这个关键的时刻^①临头的话,国家就必定会倾覆。

在这些风暴期间,也并不是不曾建立过许多政府;然而这时候,正是这些政府本身把国家^②摧毁了。篡国者总是要制造或者选择多难的时刻,利用公众的恐惧心来通过人民在冷静时所决不会采纳的种种毁灭性的法律的。创制时机的选择,正是人们可以据之以区别立法者的创作与暴君的创作的最确切的特征之一。

然则,是什么样的人民才适宜于立法呢?那就是那种虽然自己已经由于某种起源、利益或约定的结合而联系在一起,但还完全不曾负荷过法律的真正羁轭的人民;就是那种没有根深蒂固的传统与迷信的人民;就是那种不怕被突然的侵略所摧毁的人民;就是那种自身既不参与四邻的争端,而又能独立抵抗任何邻人或者是能借助于其中的一个以抵御另一个的人民;就是那种其中的每一个成员都能被全体所认识,而他们又绝不以一个人所不能胜

① “关键的时刻”指为人民订立新法律的时刻。——译注

② 此处“国家”一词原文为大写,系指“合法的”,亦即“共和制的”国家。——译注

任的过重负担强加给某一个人的人民;就是那种不需要其他民族便可以过活,而所有其他的民族不需要他们也可以过活的人民;^①就是那种既不富有也不贫穷而能自给自足的人民;最后,还得是那种能结合古代民族的坚定性与新生民族的驯服性的人民。^②立法工作之所以艰难,倒不在于那些必须建立的东西,反而更在于那些必须破坏的东西;而其成功之所以如此罕见,就正在于不可能发现自然的单纯性与社会的种种需要相结合在一起。的确,这一切条件是很难于汇合在一起的;于是我们也就很少能见到体制良好的国家了。

欧洲却还有一个很可以立法的国家,那就是科西嘉岛。^③这个勇敢的民族在恢复与保卫他们的自由时所具有的豪迈与坚决,的确是值得有一位智者来教导他们怎样保全自由。我有一种预感,总有一天那个小岛会震惊全欧洲的。

① 如果有两个相邻的民族,其中一个没有另一个民族便不能过活,那末这种局面面对前者就太艰苦而对后者又太危险了。一切明智的民族,在这类情况下,都必将力求尽快地把另一个民族从这种依附状态之下解放出来。斯拉斯加拉共和国处于墨西哥帝国的包围之内,就宁愿不向墨西哥人购买食盐而过活,甚至于也不愿接受他们赠送的食盐。明智的斯拉斯加拉人看出了隐藏在这种宽洪大度的背后的诡计。他们保住了自己的自由,而这个被大帝国所封锁的小国竟终于成为使那个帝国毁灭的工具。

② 见本书第2卷,第8章。——译注

③ 科西嘉岛,18世纪时属热那亚。卢梭写《社会契约论》时,科西嘉人民正在进行反热那亚统治的起义,后于1768年归并法国。1764年8月31日布达富柯(Buttafuocu)邀卢梭为科西嘉制宪,写信给卢梭说:“科西嘉差不多就处于你所提出的可以进行立法的那种局面。它还完全不曾负荷过真正的法律羁轭;它不怕被突然的侵略所摧毁;它不需要其他民族便可以过活;它既不富有也不贫穷;它能够自给自足。它的一些偏见是不难消除的,而且我敢说,人们会发现在科西嘉,自然的需要与社会的需要是结合在一起的。”次年卢梭写成《科西嘉制宪拟议》,此文于作者生前未出版,至1867年始正式刊行。——译注

马 克 思
1844年
经济学哲学手稿

中共中央 马克思 恩格斯 著作编译局译
列 宁 斯大林

人 民 大 学 出 版 社

笔 记 本 I

工 资

[I]工资决定于资本家和工人之间的敌对的斗争。胜利必定属于资本家。资本家没有工人能比工人没有资本家活得长久。资本家的联合是常见的和有效的,工人的联合则遭到禁止并会给他们招来恶果。此外,土地所有者和资本家可以把产业收益加进自己的收入,而工人除了劳动所得,既无地租也无资本利息。因此,工人之间的竞争是很激烈的。这样,资本、地产和劳动的分离,只有对工人来说才是必然的、本质的和有害的分离。资本和地产无须停留于这种分离,可是,工人的劳动则必须如此。

因此,资本、地租和劳动的分离对工人来说是致命的。

最低的和惟一必要的工资额就是工人在劳动期间的生活费用,再加上使工人能够养家糊口并使工人种族不致死绝的费用。按照斯密的意见,通常的工资就是同“普通人”¹²即牲畜般的存在状态相适应的最低工资。

对人的需求必然调节人的生产,正如其他任何商品生产的情况一样。如果供给大大超过需求,那么一部分工人就要沦为乞丐或者饿死。因此,工人的存在被归结为其他任何商品的存在条件。工人成了商品,如果他能找到买主,那就是他的幸运

了。工人的生活取决于需求,而需求取决于富人和资本家的兴致。

如果供给的量超过需求,那么价格构成部分——利润、地租、工资——之一就低于价格而支付,结果,这些价格构成的一部分就脱离这种使用,从而市场价格也就倾向于作为中心点的自然价格。但是,第一,在分工有很大发展的情况下,工人要把自己的劳动转用于其他方面是极为困难的;第二,在工人对资本家处于从属关系的情况下,吃亏的首先是工人。

因此,当市场价格倾向于自然价格时,工人遭到的损失是最大的而且是绝对的。正是资本家把自己的资本转用于其他方面的这种能力,才使得束缚于一定劳动部门的工人失去面包,或者不得不屈服于这个资本家的一切要求。

[11]市场价格的偶然的和突然的波动,对地租的影响少于对分解为利润和工资的价格部分的影响;而对利润的影响又少于对工资的影响。大多数情况是这样:当某个地方工资提高时,别的地方工资保持不变,还有的地方工资在降低。

当资本家赢利时工人不一定有利可得,而当资本家亏损时工人就一定跟着吃亏。例如,当资本家由于制造业秘密或商业秘密,由于垄断或自己拥有的地段的位置有利而使市场价格保持在自然价格以上的时候,工人也无利可得。

其次,劳动价格要比生活资料的价格远为稳定。二者往往成反比。在物价腾贵的年代,工资因对劳动的需求下降而下降,因生活资料价格提高而提高。这样,就互相抵消。无论如何,总有一定数量的工人没有饭吃。在物价便宜的年代,工资因对劳动的需求提高而提高,因生活资料价格下降而下降。这样也就互相抵消。

工人还有一个不利的方面：

不同行业的工人的劳动价格的差别，比不同投资部门的利润的差别要大得多。在劳动中，个人活动的全部自然的、精神的和社会的差别会表现出来，因而所得的报酬也各不相同，而死的资本总是迈着同样的步子，并且对现实的个人活动漠不关心。

总之，应当看到，工人和资本家同样苦恼，工人是为他的生存而苦恼，资本家则是为他的死钱财的赢利而苦恼。

工人不仅必须为物质的生活资料而斗争，而且必须为谋求工作，即为谋求实现自己的活动的可能性、手段而斗争。

我们列举社会可能处于的三种主要状态，并且考察工人在其中的地位。

(1)如果社会财富处于衰落状态，那么工人遭受的痛苦最大。因为，即使在社会的幸福状态中工人阶级也不可能取得像所有者阶级取得的那么多好处，没有一个阶级像工人阶级那样因社会财富的衰落而遭受深重的苦难。¹³

[III](2)现在且以财富正在增长的社会来说。这是对工人惟一有利的状态。这里资本家之间展开竞争。对工人的需求超过了工人的供给。但是，

首先，工资的提高引起工人的过度劳动。他们越想多挣几个钱，他们就越不得不牺牲自己的时间，并且完全放弃一切自由，为贪欲而从事奴隶劳动。这就缩短了工人的寿命。工人寿命的缩短对整个工人阶级是一个有利状况，因为这样就必然会不断产生对劳动的新需求。这个阶级始终不得不牺牲自己的一部分，以避免同归于尽。

其次，社会在什么时候才会处于财富日益增长的状态呢？那是在一个国家的资本和收入增加的时候。但是，这只有由于

下述情况才可能：(α)大量劳动积累起来，因为资本是积累的劳动^①；就是说，工人的劳动产品越来越多地从他手中被拿走，工人自己的劳动越来越作为别人的财产同他相对立，而他的生存资料和活动资料越来越多地积聚在资本家手中。(β)资本的积累扩大分工，而分工则增加工人的人数；反过来，工人人数的增加扩大分工，而分工又增加资本的积累。一方面随着分工的扩大，另一方面随着资本的积累，工人日益完全依赖于劳动，依赖于一定的、极其片面的、机器般的劳动。这样，随着工人在精神上和肉体上被贬低为机器，随着人变成抽象的活动和胃，工人也越来越依赖于市场价格的一切波动，依赖于资本的使用和富人的兴致。同时，由于单靠[IV]劳动为生者阶级的人数增加，工人之间的竞争加剧了，因而他们的价格也降低了。在工厂制度下工人的这种状况达到了顶点。

(γ)在福利增长的社会中，只有最富有的人才能靠货币利息生活。其余的人都不得不用自己的资本经营某种行业，或者把自己的资本投入商业。这样一来，资本家之间的竞争会加剧，资本的积聚会加强，大资本家使小资本家陷于破产，一部分先前的资本家会沦为工人阶级，工人阶级则由于这种补给，部分地又要经受工资降低之苦，同时更加依赖于少数大资本家。资本家由于人数减少，他们为争夺工人而进行的竞争几乎不再存在；而工人由于人数增加，彼此之间的竞争变得越来越激烈、反常和带有强制性。因此，工人等级中的一部分人必然沦为乞丐或陷于饿死的境地，正像一部分中等资本家必然沦为工人等级一样。

由此可见，即使在对工人最有利的社会状态中，工人的结局

^① 见本书第22页。——编者注

也必然是劳动过度和早死,沦为机器,沦为资本的奴隶(资本的积累危害着工人),发生新的竞争以及一部分工人饿死或行乞。

[V]工资的提高在工人身上激起资本家那样的发财欲望,但是,工人只有牺牲自己的精神和肉体才能满足这种欲望。工资的提高以资本的积累为前提并且导致资本的积累,从而使劳动产品越来越作为异己的东西与工人相对立。同样,分工使工人越来越片面化和越来越有依赖性;分工不仅导致人的竞争,而且导致机器的竞争。因为工人被贬低为机器,所以机器就能作为竞争者与他相对抗。最后,正像资本的积累增加工业的数量,从而增加了工人一样,由于这种积累,同一数量的工业生产更大数量的制品;于是发生生产过剩,而结果不是有很大一部分工人失业,就是工人的工资下降到极其可怜的最低限度。

这就是对工人最有利的社会状态,即财富正在增加、增长的状态所产生的后果。

然而说到底,这种正在增加的状态终究有一天要达到自己的顶点。那时工人的处境会怎样呢?

(3)“在财富已经达到它可能达到的顶点的国家,工资和资本利息二者都会很低。工人之间为就业而进行的竞争如此激烈,以致工资会缩减到仅够维持现有工人人数的程度,而国家的人口这时已达到饱和,因此这个人数不可能再增加了。”¹⁴

超过这个人数的部分注定会死亡。

因此,在社会的衰落状态中,工人的贫困日益加剧;在增长的状态中,贫困具有错综复杂的形式;在达到完满的状态中,贫困持续不变。

[VI]但是,既然按照斯密的意见,大多数人遭受痛苦的社

会是不幸福的,社会的最富裕状态会造成大多数人遭受这种痛苦,而且国民经济学⁴(总之,私人利益的社会)是要导致这种最富裕状态,那么国民经济学的目的也就是社会的不幸。

关于工人和资本家之间的关系还应指出,工资的提高对资本家来说,可以由劳动时间量的减少而绰绰有余地得到补偿;工资的提高和资本利息的提高会像单利和复利那样影响商品的价格。

现在让我们完全站在国民经济学家立场上,并且仿效他把工人的理论要求和实践要求比较一下。

国民经济学家对我们说,劳动的全部产品,本来属于工人,并且按照理论也是如此。但是,他同时又对我们说,实际上工人得到的是产品中最小的、没有就不行的部分,也就是说,只得到他不是作为人而是作为工人生存所必要的那一部分,只得到不是为繁衍人类而是为繁衍工人这个奴隶阶级所必要的那一部分。

国民经济学家对我们说,一切东西都可用劳动来购买,而资本无非是积累的劳动;但是,他同时又对我们说,工人不但远不能购买一切东西,而且不得不出卖自己和自己的人性。

懒惰的土地占有者的地租大都占土地产品的三分之一,忙碌的资本家的利润甚至两倍于货币利息,而剩余的那一部分,即工人在最好的情况下所挣得的部分就只有这么多:如果他有四个孩子,其中两个必定要饿死。

[VII]按照国民经济学家的意见,劳动是人用来增加自然产品的价值的惟一东西,劳动是人的能动的财产;而根据同一国民经济学,土地所有者和资本家——他们作为土地所有者和资本家不过是享有特权的和闲散的神仙——处处高踞于工人之上,

并对工人发号施令。

按照国民经济学家的意见,劳动是惟一不变的物价;可是,再没有什么比劳动价格更具有偶然性、更受波动的了。

分工提高劳动的生产力,增加社会的财富,促使社会精美完善,同时却使工人陷于贫困直到变为机器。劳动促进资本的积累,从而也促进社会福利的增长,同时却使工人越来越依附于资本家,引起工人间更剧烈的竞争,使工人卷入生产过剩的追猎活动;跟随生产过剩而来的是同样急剧的生产衰落。

按照国民经济学家的意见,工人的利益从来不同社会的利益相对立,社会却总是而且必然地同工人的利益相对立。

按照国民经济学家的意见,工人的利益从来不同社会的利益相对立,(1)因为工资的提高可以由劳动时间量的减少和上述其他后果而绰绰有余地得到补偿;(2)因为对社会来说全部总产品就是纯产品,而纯产品只对私人来说才有意义。

劳动本身,不仅在目前的条件下,而且就其一般目的仅仅在于增加财富而言,在我看来是有害的、招致灾难的,这是从国民经济学家的阐发中得出的,尽管他并不知道这一点。

按照理论,地租和资本利润是工资受到的扣除。但是,在现实中,工资是土地和资本让工人得到的一种扣除,是从劳动产品中让给工人、让给劳动的东西。

在社会的衰落状态中,工人遭受的痛苦最深重。他遭受的压迫特别沉重是由于自己所处的工人地位,但他遭受的一般压迫则是由于社会状况。

而在社会的增长状态中,工人的毁灭和贫困化是他的劳动的产物和他生产的财富的产物。就是说,贫困从现代劳动本身

的本质中产生出来。

社会的最富裕状态,这个大致还是可以实现并且至少是国民经济学和市民社会¹⁵的目的的理想,对工人来说却是持续不变的贫困。

不言而喻,国民经济学把无产者即既无资本又无地租,全靠劳动而且是靠片面的、抽象的劳动为生的人,仅仅当作工人来考察。因此,它可以提出这样一个论点:工人完全像每一匹马一样,只应得到维持劳动所必需的东西。国民经济学不考察不劳动时的工人,不把工人作为人来考察,却把这种考察交给刑事司法、医生、宗教、统计表、政治和乞丐管理人去做。

现在让我们超出国民经济学的水平,试从前面几乎是用国民经济学家原话所作的论述中来回答以下两个问题:

(1)把人类的最大部分归结为抽象劳动,这在人类发展中具有什么意义?

(2)主张细小改革的人不是希望提高工资并以此来改善工人阶级的状况,就是(像蒲鲁东那样)把工资的平等看作社会革命的目标¹⁶,他们究竟犯了什么错误?

劳动在国民经济学中仅仅以谋生活动的形式出现。

[VIII]“可以肯定地说,那些要求特殊才能或较长时间先期训练的职业,总的来说,已变得比较能挣钱;而任何人都可以很快并很容易学会的那种机械而单调的活动的相应工资,则随着竞争的加剧而降低并且不得不降低。正是这类劳动在劳动组织的现状下仍然为数最多。因此,如果说第一类工人现在所挣得的是五十年前的七倍,而第二类工人所挣得的和五十年前一样,那么二者所挣得的平均起来当然是以前的四倍。但是,如果在一个国家里,从事第一类劳动的只有一千人,而从事第二类劳动的有一百万人,那么就有999 000人并不比五十年前生活得好,如果生活必

需品的价格同时上涨,那么他们会比以前生活得更坏。而人们却想用这种肤浅的平均计算,在关系到居民中人数最多的阶级的问题上欺骗自己。此外,工人的工资多少只是估计工人的收入的因素之一,因为对衡量工人的收入来说更重要的是要把他们获得收入的有保障的持续性估计进去。但是,在波动和停滞不断出现的所谓自由竞争的无政府状态下,根本谈不到这种持续性。最后,还应注意过去和现在的通常劳动时间。最近二十五年来,也正是从棉纺织业采用节省劳动的机器以来,这个部门的英国工人的劳动时间已由于企业主追逐暴利[IX]而增加到每日十二至十六小时,而在到处还存在着富人无限制地剥削穷人这种公认权利的情况下,一国和一个工业部门的劳动时间的延长必然也或多或少地影响到其他地方。”(舒尔茨《生产运动》¹⁷第 65 页)

“然而,即使所谓社会一切阶级的平均收入都增长这种不真实的情况属实,收入的区别和相对的差距仍然可能扩大,从而贫富间的对立也可能更加尖锐。因为正是由于生产总量的增长,并且随着生产总量的增长,需要、欲望和要求也提高了,于是绝对的贫困减少,而相对的贫困可能增加。靠鲸油和腐鱼为生的萨莫耶特人并不穷,因为在他们那种封闭的社会里一切人都有同样的需要。但是,在一个前进着的国家,生产总量在大约十年内与社会^①相比增加了三分之一,而工人挣得的工资仍和十年前一样多,他们不但不能保持过去的福利水平,而且比过去穷三分之一。”(同上,第 65、66 页)

但是,国民经济学把工人只当作劳动的动物,当作仅仅有最必要的肉体需要的牲畜。

“国民要想在精神方面更自由地发展,就不应该再当自己的肉体需要的奴隶,自己的肉体的奴仆。因此,他们首先必须有能够进行精神创造和

① 舒尔茨原著中写的是“人口”。——编者注

精神享受的时间。劳动组织方面的进步会赢得这种时间。的确,今天由于有了新的动力和改进了的机器,棉纺织厂的一个工人往往可以完成早先100甚至250—350个工人的工作。在一切生产部门中都有类似的结果,因为外部自然力日益被强行用于[X]人类劳动。如果说为了满足一定量的物质需要所必需耗费的时间和人力现在比过去减少了一半,那么,与此同时,在不损害物质生活舒适的情况下,给精神创造和精神享受提供的余暇也就增加一倍……但是,在我们甚至从老克伦纳士自己领域中夺得的虏获物的分配方面,仍然取决于像掷骰子游戏那样的盲目的、不公正的偶然性。法国有人计算过,在目前的生产状况下,每个有劳动能力的人平均劳动时间为每日五小时,就足以满足社会的一切物质利益……尽管因机器改进而节省了时间,工厂中奴隶劳动的持续时间对众多居民来说却有增无已。”(同上,第67、68页)

“从复合的手工劳动过渡,首先要将这种手工劳动分解为简单的操作。但是,最初只有一部分单调的重复的操作由机器来承担,而另一部分由人来承担。根据事物的本性和一致的经验,这种连续不断的单调的活动无论对于精神还是对于肉体都同样有害。因此,在机器同较大量人手之间进行的简单分工相结合的状况下,这种分工的一切弊病也必然要显露出来。工厂工人的死亡率较高尤其表明了这种分工的[XI]弊病……人们借助于机器来劳动和人们作为机器来劳动,这两者之间的巨大差别并没有……受到人们的注意。”(同上,第69页)

“但是,在各国人民未来的生活中,通过机器起作用的盲目的自然力,将成为我们的奴隶和奴仆。”(同上,第74页)

“在英国的纺纱厂中就业的只有158 818个男工和196 818个女工。兰开斯特郡的棉纺织厂每有100个男工就有103个女工,而在苏格兰甚至达到209个。在英国利兹的麻纺厂中每有100个男工就有147个女工;在邓迪和苏格兰东海岸甚至达到280个。在英国的丝织厂中有很多女工;在需要较强劳力的毛纺织厂中男工较多。1833年在北美的棉纺织厂中就业的,除了18 593个男工以外,至少有38 927个女工。可见,由于劳动组织

的改变,女性有了较大的就业范围……妇女在经济上有了比较独立的地位……男性和女性在社会关系方面互相接近了。”(同上,第71、72页)

“1835年,在拥有蒸汽动力和水力动力的英国纺纱厂中劳动的有8—12岁的儿童20 558人,12—13岁的儿童35 867人,13—18岁的儿童108 208人……当然,机械的进一步改进——因为它使人手日益摆脱一切单调的工作——促使这种弊病逐渐[XII]消除。但是,资本家能够以最容易和最便宜的方式占有下层阶级以至儿童的劳动力,以便使用和消耗这种劳动力来代替机械手段,正是这种情况妨碍机械的迅速进步。”(舒尔茨《生产运动》第70、71页)

“布鲁姆勋爵向工人大声疾呼:‘做资本家吧。’……不幸的是,千百万人只有通过那种伤害身体、使道德和智力畸形发展的紧张劳动,才能挣钱勉强养活自己,而且他们甚至不得不把找到这样一种工作的不幸看作是一种幸运。”(同上,第60页)

“于是,为了生活,一无所有者不得不直接地或间接地替所有者效劳,也就是说,依赖于他们。”(贝魁尔《社会经济[和政治经济]的新理论》18第409页)

佣人——工钱;工人——工资;职员——薪金或报酬。(同上,第409、410页)

“出租自己的劳动”,“出借自己的劳动换取利息”,“代替别人劳动”。

“出租劳动材料”,“出借劳动材料换取利息”,“让别人代替自己劳动”。(同上[第411页])

[XIII]“这种经济制度注定人们从事如此低贱的工作,处于如此悲惨和痛苦的境地,相比之下,野蛮状态也犹如王公的生活了。”(同上,第417、418页)

“一无所有者以各种各样的形式卖淫。”(同上,第421页及下一页)捡破烂者。

查·劳顿在《人口等问题的解决办法》(1842年巴黎版)¹⁹一书中估计英国卖淫者的数目有6—7万人。贞操可疑的妇女也有那么大的数目。(第228页)

“这些不幸的马路天使的平均寿命,从她们走上淫荡的生活道路算起,大约是6—7年。因此,要使卖淫者保持6—7万这个数目,在联合王国每年至少要有8 000—9 000名妇女为这种淫秽的职业献身,或者说,每天大约要有24名新的牺牲者——每小时平均要有一名;如果这同一比例适用于全球,那么这类不幸妇女势必经常有150万人。”(同上,第229页)

“贫困的人口随着他们贫困的增长而增长;处于极端贫困状态下的人数不胜数,争夺着受苦受难的权利……1821年爱尔兰的人口是6 801 827人。1831年增加到7 764 010人,就是说,在十年中间增加了14%。在最富裕的伦斯特省,人口只增加8%,而在最贫困的康诺特省,人口却增加21%(《在英格兰公布的关于爱尔兰的调查摘要》,1840年维也纳版)。”(比雷《论贫困》²⁰第1卷第36、37页)

国民经济学抽象地把劳动看作物;劳动是商品;价格高,意味着对商品的需求很大;价格低,就意味着对商品的供给很多;劳动作为商品,其价格必然日益降低;这种情况之所以必然发生,一部分是由于资本家和工人之间的竞争,一部分是由于工人之间的竞争……

“出卖劳动的工人人口,不得不满足于产品的最微小的一份……关于劳动是商品的理论,难道不是披着伪装的奴隶制的理论吗?”(同上,第43页)“为什么人们把劳动只看成交换价值呢?”(同上,第44页)大工场宁可购买妇女和儿童的劳动,因为这种劳动比男子的劳动便宜。(同上)“工人在雇用他的人面前不是处于自由的卖者地位……资本家总是自由雇用劳动,而工人总是被迫出卖劳动。如果劳动不是每时都在出卖,那么它的价值就会完全消失。与真正的[商品]不同,劳动既不能积累,也不能储

蓄。[XIV]劳动就是生命,而生命如果不是每天用食物进行新陈代谢,就会衰弱并很快死亡。为了使人的生命成为商品,也就必须容许奴隶制。”(同上,第 49、50 页)

可见,如果劳动是商品,那么它就是一种具有最不幸的特性的商品。然而,甚至按照国民经济学的基本原理,劳动也不是商品,因为它不是自由交易的自由结果。[同上,第 50 页]现在的经济制度

“同时降低了劳动的价格和劳动的报酬;它造就了工人,却贬低了人”。(同上,第 52、53 页)“工业成了战争,而商业成了赌博。”(同上,第 62 页)

单是加工棉花的机器(在英国)就相当于 8 400 万手工劳动者。[同上,第 193 页,脚注]

工业直到现在还处于掠夺战争的状态:

“它像大征服者那样冷酷无情地浪费那些构成其军队的人的生命。它的目的是占有财富,而不是人的幸福”。(比雷,同上,第 20 页)“这些利益(即经济利益)如果听之任之……就必然要互相冲突;它们除了战争再无其他仲裁者,战争的判决是使一些人失败和死亡,使另一些人获得胜利……科学在对抗力量的这种冲突中寻求秩序和平衡:按照科学的意见,连绵不断的战争是获得和平的惟一手段;这种战争就叫作竞争。”(同上,第 23 页)

工业战争为了能卓有成效地进行下去,需要有人数众多的、能由它调集到一个地点并承受巨大牺牲的军队。这种军队的士兵所以能忍受强加在他们身上的重担,既不是出于忠诚,也不是由于义务;只不过为了逃避那沉重的饥饿命运。他们对自己的长官既不爱戴,也不感恩。长官对自己的部下也毫无亲善可言。在他们眼中,这些部下不是人,仅仅是以尽可能少的花费带来尽可能多的收入的生产工具。这些日益密集的工人大众

甚至没把握会经常受雇于人；把他们集合起来的工业只是在它需要他们的时候才让他们活下去；而一旦能够摆脱他们，它就毫不踌躇地抛弃他们；于是工人不得不按照人家同意的价格出卖自己的人身和力气。加在他们身上的劳动，时间越长，越使他们痛苦和厌恶，他们所得的报酬也就越少；可以看到有些工人每天连续紧张劳动十六小时，才勉强买到不致饿死的权利。（同上，第 68、69 页）

[XV]“我们确信……那些负责对手工织布工状况进行调查的专员们也会相信，大工业城市如果不是时时刻刻都有健康人、新鲜的血液不断从邻近农村流入，那就会在短期内失去自己的劳动人口。”（同上，第 362 页）

[异化劳动和私有财产]

[XXII]我们是从国民经济学⁴的各个前提出发的。我们采用了它的语言和它的规律。我们把私有财产,把劳动、资本、土地的互相分离,工资、资本利润、地租的互相分离以及分工、竞争、交换价值概念等等当作前提。我们从国民经济学本身出发,用它自己的话指出,工人降低为商品,而且降低为最贱的商品;工人的贫困同他的产品的力量和数量成反比;竞争的必然结果是资本在少数人手中积累起来,也就是垄断的更惊人的恢复;最后,资本家和地租所有者之间、农民和工人之间的区别消失了,而整个社会必然分化为两个阶级,即有产者阶级和没有财产的工人阶级。

国民经济学从私有财产的事实出发。它没有给我们说明这个事实³²。它把私有财产在现实中所经历的物质过程,放进一般的、抽象的公式,然后把这些公式当作规律。它不理解这些规律,就是说,它没有指明这些规律是怎样从私有财产的本质中产生出来的。国民经济学没有向我们说明劳动和资本分离以及资本和土地分离的原因。例如,当它确定工资和资本利润之间的关系时,它把资本家的利益当作最终原因;就是说,它把应当加以阐明的东西当作前提。同样,竞争到处出现,对此则用外部情况来说明。至于这种似乎偶然的外部情况在多大程度上仅仅是一种必然的发展过程的表现,国民经济学根本没有向我们讲明。我们已经看到,交换本身在它看来是偶然的事实。贪欲以及贪

欲者之间的战争即竞争,是国民经济学家所推动的仅有的车轮。^①

正因为国民经济学不理解运动的联系,所以才把例如竞争的学说同垄断的学说,行业自由的学说同同业公会的学说,地产分割的学说同大地产的学说重新对立起来。因为竞争、行业自由、地产分割仅仅被阐述和理解^②为垄断、同业公会和封建所有制的偶然的、蓄意的、强制的结果,而不是必然的、不可避免的、自然的结果。

因此,我们现在必须弄清楚私有制,贪欲和劳动、资本、地产三者的分离之间,交换和竞争之间,人的价值和人的贬值之间,垄断和竞争等等之间,这全部异化和货币制度之间的本质联系。

不要像国民经济学家那样,当他想说明什么的时候,总是置身于一种虚构的原始状态。这样的原始状态什么问题也说明不了。³³国民经济学家只是使问题堕入五里雾中。他把应当加以推论的东西即两个事物之间的例如分工和交换之间的必然关系,假定为事实、事件。神学家也是这样用原罪来说明恶的起源,就是说,他把他应当加以说明的东西假定为一种具有历史形式的事实。

我们且从当前的经济事实出发。

工人生产的财富越多,他的产品的力量和数量越大,他就越贫穷。³⁴工人创造的商品越多,他就越变成廉价的商品。物的世界的增值同人的世界的贬值成正比。劳动生产的不仅是商品,它生产作为商品的劳动自身和工人,而且是按它一般生产商品

① 手稿中这段话下面删去一句话:“我们现在必须回顾上述财产的物质运动的本质。”——编者注

的比例生产的。

这一事实无非是表明：劳动所生产的对象，即劳动的产品，作为一种异己的存在物，作为不依赖于生产者的力量，同劳动相对立。劳动的产品是固定在某个对象中的、物化的劳动，这就是劳动的对象化。劳动的现实化就是劳动的对象化。在国民经济学假定的状况中，劳动的这种现实化表现为工人的非现实化³⁵，对象化表现为对象的丧失和被对象奴役，占有表现为异化、外化³⁶。

劳动的现实化竟如此表现为非现实化，以致工人非现实化到饿死的地步。对象化竟如此表现为对象的丧失，以致工人被剥夺了最必要的对象——不仅是生活的必要对象，而且是劳动的必要对象。甚至连劳动本身也成为工人只有通过最大的努力和极不规则的中断才能加以占有的对象。对对象的占有竟如此表现为异化，以致工人生产的对象越多，他能够占有的对象就越少，而且越受自己的产品即资本的统治。

这一切后果包含在这样一个规定中：工人对自己的劳动的关系就是对一个异己的对象的关系。因为根据这个前提，很明显，工人在劳动中耗费的力量越多，他亲手创造出来反对自身的、异己的对象世界的力量就越强大，他自身、他的内部世界就越贫乏，归他所有的东西就越少。宗教方面的情况也是如此。人奉献给上帝的越多，他留给自身的就越少。³⁷工人把自己的生命投入对象；但现在这个生命已不再属于他而属于对象了。因此，这种活动越多，工人就越丧失对象。凡是成为他的劳动的产品的东西，就不再是他自身的东西。因此，这个产品越多，他自身的东西就越少。工人在他的产品中的外化，不仅意味着他的劳动成为对象，成为外部的存在，而且意味着他的劳动作

为一种与他相异的东西不依赖于他而在他之外存在,并成为同他对立的独立力量;意味着他给予对象的生命是作为敌对的和相异的东西同他相对立。

[XXIII]现在让我们来更详细地考察一下对象化,工人的生产,并且考察对象即工人产品在对象化中的异化、丧失。

没有自然界,没有感性的外部世界,工人什么也不能创造。它是工人的劳动得以实现、工人的劳动在其中活动、工人的劳动从中生产出和借以生产出自己的产品的材料。

但是,自然界一方面在这样的意义上给劳动提供生活资料,即没有劳动加工的对象,劳动就不能存在,另一方面,也在更狭隘的意义上提供生活资料,即维持工人本身的肉体生存的手段。

因此,工人越是通过自己的劳动占有外部世界、感性自然界,他就越是在两个方面失去生活资料:第一,感性的外部世界越来越不成为属于他的劳动的对象,不成为他的劳动的生活资料;第二,感性的外部世界越来越不给他提供直接意义的生活资料,即维持工人的肉体生存的手段。

因此,工人在这两方面成为自己的对象的奴隶:首先,他得到劳动的对象,也就是得到工作;其次,他得到生存资料。因此,他首先是作为工人,其次是作为肉体的主体,才能够生存。这种奴隶状态的顶点就是:他只有作为工人才能维持自己作为肉体的主体,并且只有作为肉体的主体才[能]是工人。

(按照国民经济学的规律,工人和他的对象中的异化表现在:工人生产得越多,他能够消费的越少;他创造价值越多,他自己越没有价值、越低贱;工人的产品越完美,工人自己越畸形;工人创造的对象越文明,工人自己越野蛮;劳动越有力量,工人越无力;劳动越机巧,工人越愚笨,越成为自然界的奴隶。)

国民经济学由于不考察工人(劳动)同产品的直接关系而掩盖劳动本质的异化。当然,劳动为富人生产了奇迹般的东西,但是为工人生产了赤贫。劳动生产了宫殿,但是给工人生产了棚舍。劳动生产了美,但是使工人变成畸形。劳动用机器代替了手工劳动,但是使一部分工人回到野蛮的劳动,并使另一部分工人变成机器。劳动生产了智慧,但是给工人生产了愚钝和痴呆。

劳动对它的产品的直接关系,是工人对他的生产的对象的关系。有产者对生产对象和生产本身的关系,不过是这前一种关系的结果,而且证实了这一点。对问题的这另一个方面我们将在后面加以考察。因此,当我们问劳动的本质关系是什么的时候,我们问的是工人对生产的关系。

以上我们只是从一个方面,就是从工人对他的劳动产品的关系这个方面,考察了工人的异化、外化。但是,异化不仅表现在结果上,而且表现在生产行为中,表现在生产活动本身中。如果工人不是在生产行为本身中使自身异化,那么工人活动的产品怎么会作为相异的东西同工人对立呢?产品不过是活动、生产的总结。因此,如果劳动的产品是外化,那么生产本身必然是能动的、外化的活动。在劳动对象的异化中不过总结了劳动活动本身的异化、外化。

那么,劳动的外化表现在什么地方呢?

首先,劳动对工人来说是外在的东西,也就是说,不属于他的本质;因此,他在自己的劳动中不是肯定自己,而是否定自己,不是感到幸福,而是感到不幸,不是自由地发挥自己的体力和智力,而是使自己的肉体受折磨、精神遭摧残。因此,工人只有在劳动之外才感到自在,而在劳动中则感到不自在,他在不劳动时觉得舒畅,而在劳动时就觉得不舒畅。因此,他的劳动不是自愿

的劳动,而是被迫的强制劳动。因此,这种劳动不是满足一种需要,而只是满足劳动以外的那些需要的一种手段。劳动的异己性完全表现在:只要肉体的强制或其他强制一停止,人们会像逃避瘟疫那样逃避劳动。外在的劳动,人在其中使自己外化的劳动,是一种自我牺牲、自我折磨的劳动。最后,对工人来说,劳动的外在性表现在:这种劳动不是他自己的,而是别人的;劳动不属于他;他在劳动中也不属于他自己,而是属于别人。在宗教中,人的幻想、人的头脑和人的心灵的自主活动对个人发生作用不取决于他个人,就是说,是作为某种异己的活动,神灵的或魔鬼的活动发生作用,同样,工人的活动也不是他的自主活动。³⁸ 他的活动属于别人,这种活动是他自身的丧失。

因此,结果是,人(工人)只有在运用自己的动物机能——吃、喝、生殖,至多还有居住、修饰等等——的时候,才觉得自己在自由活动,而在运用人的机能时,觉得自己只不过是动物。动物的东西成为人的东西,而人的东西成为动物的东西。

吃、喝、生殖等等,固然也是真正的人的机能。但是,如果加以抽象,使这些机能脱离人的其他活动领域并成为最后的和惟一的终极目的,那它们就是动物的机能。

我们从两个方面考察了实践的人的活动即劳动的异化行为。第一,工人对劳动产品这个异己的、统治着他的对象的关系。这种关系同时也是工人对感性的外部世界、对自然对象——异己的与他敌对的世界——的关系。第二,在劳动过程中劳动对生产行为的关系。这种关系是工人对他自己的活动——一种异己的、不属于他的活动——的关系。在这里,活动是受动;力量是无力;生殖是去势;工人自己的体力和智力,他个人的生命——因为,生命如果不是活动,又是什么呢?——是不依赖

于他、不属于他、转过来反对他自身的活动。这是自我异化，而上面所谈的是物的异化。

[XXIV]我们现在还要根据在此以前考察的异化劳动的两个规定推出它的第三个规定。

人是类存在物，不仅因为人在实践上和理论上都把类——他自身的类以及其他物的类——当作自己的对象；而且因为——这只是同一种事物的另一种说法——人把自身当作现有的、有生命的类来对待，因为人把自身当作普遍的因而也是自由的存在物来对待。³⁹

无论是在人那里还是在动物那里，类生活从肉体方面来说就在于人（和动物一样）靠无机界生活，而人和动物相比越有普遍性，人赖以生活的无机界的范围就越广阔。从理论领域来说，植物、动物、石头、空气、光等等，一方面作为自然科学的对象，一方面作为艺术的对象，都是人的意识的一部分，是人的精神的无机界，是人必须事先进行加工以便享用和消化的精神食粮；同样，从实践领域来说，这些东西也是人的生活 and 人的活动的一部分。人在肉体上只有靠这些自然产品才能生活，不管这些产品是以食物、燃料、衣着的形式还是以住房等等的形式表现出来。在实践上，人的普遍性正是表现为这样的普遍性，它把整个自然界——首先作为人的直接的生活资料，其次作为人的生命活动的对象（材料）^①和工具——变成人的无机的身体。自然界，就它自身不是人的身体而言，是人的无机的身体。人靠自然界生活。这就是说，自然界是人为了不致死亡而必须与之处于持续不断的交互作用过程的、人的身体。所谓人的肉体生活和精神

^① 手稿中“材料”写在“对象”的上方。——编者注

生活同自然界相联系,不外是说自然界同自身相联系,因为人是自然界的一部分。

异化劳动,由于(1)使自然界,(2)使人本身,使他自己的活动机能,使他的生命活动同人相异化,也就使类同人相异化;对人来说,它把类生活变成维持个人生活的手段。第一,它使类生活和个人生活异化;第二,把抽象形式的个人生活变成同样是抽象形式和异化形式的类生活的目的。⁴⁰

因为,首先,劳动这种生命活动、这种生产生活本身对人来说不过是满足一种需要即维持肉体生存的需要的一种手段。而生产生活就是类生活。这是产生生命的生活。一个种的整体特性、种的类特性就在于生命活动的性质,而自由的有意识的活动恰恰就是人的类特性。生活本身仅仅表现为生活的手段。

动物和自己的生命活动是直接同一的。动物不把自己同自己的生命活动区别开来。它就是自己的生命活动。人则使自己的生命活动本身变成自己意志的和自己意识的对象。他具有有意识的生命活动。这不是人与之直接融为一体那种规定性。有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来。正是由于这一点,人才是类存在物。或者说,正因为人是类存在物,他才是有意识的存在物,就是说,他自己的生活对他来说是对象。仅仅由于这一点,他的活动才是自由的活动。异化劳动把这种关系颠倒过来,以致人正因为是有意识的存在物,才把自己的生命活动,自己的本质变成仅仅维持自己生存的手段。

通过实践创造对象世界,改造无机界,人证明自己是有意识的类存在物,就是说是这样一种存在物,它把类看作自己的本质,或者说把自身看作类存在物。诚然,动物也生产。它为自己营造巢穴或住所,如蜜蜂、海狸、蚂蚁等。但是,动物只生产它自

己或它的幼仔所直接需要的东西；动物的生产是片面的，而人的生产是全面的；动物只是在直接的肉体需要的支配下生产，而人甚至不受肉体需要的影响也进行生产，并且只有不受这种需要的影响才进行真正的生产；动物只生产自身，而人再生产整个自然界；动物的产品直接属于它的肉体，而人则自由地面对自己的产品。动物只是按照它所属的那个种的尺度和需要来构造，而人懂得按照任何一个种的尺度来进行生产，并且懂得处处都把内在的尺度运用于对象；因此，人也按照美的规律来构造。

因此，正是在改造对象世界中，人才真正地证明自己是类存在物。这种生产是人的能动的类生活。通过这种生产，自然界才表现为他的作品和他的现实。因此，劳动的对象是人的类生活的对象化：人不仅像在意识中那样在精神上使自己二重化，而且能动地、现实地使自己二重化，从而在他所创造的世界中直观自身。因此，异化劳动从人那里夺去了他的生产的对象，也就从人那里夺去了他的类生活，即他的现实的类对象性，把人对动物所具有的优点变成缺点，因为从人那里夺走了他的无机的身体即自然界。

同样，异化劳动把自主活动、自由活动贬低为手段，也就把人的类生活变成维持人的肉体生存的手段。

因此，人具有的关于自己的类的意识，由于异化而改变，以致类生活对他来说竟成了手段。

这样一来，异化劳动导致：

(3)人的类本质——无论是自然界，还是人的精神的类能力——变成对人来说是异己的本质，变成维持他的个人生存的手段。异化劳动使人自己的身体，同样使在他之外的自然界，使他的精神本质，他的人的本质同人相异化。

(4)人同自己的劳动产品、自己的生命活动、自己的类本质相异化的直接结果就是人同人相异化。当人同自身相对立的时候,他也同他人相对立。凡是适用于人对自己的劳动、对自己的劳动产品和对自身的关系的東西,也都适用于人对他人、对他人的劳动和劳动对象的关系。

总之,人的类本质同人相异化这一命题,说的是一个人同他人相异化,以及他们中的每个人都同人的本质相异化。

人的异化,一般地说,人对自身的任何关系,只有通过人对他人的关系才得到实现和表现。

因此,在异化劳动的条件下,每个人都按照他自己作为工人所具有的那种尺度和关系来观察他人。

[XXV]我们的出发点是经济事实即工人及其产品的异化。我们表述了这一事实的概念:异化的、外化的劳动。我们分析了这一概念,因而我们只是分析了一个经济事实。

现在让我们看一看,应该怎样在现实中去说明和表述异化的、外化的劳动这一概念。

如果劳动产品对我来说是异己的,是作为异己的力量面对着我,那么它到底属于谁呢?

如果我自己的活动不属于我,而是一种异己的活动、一种被迫的活动,那么它到底属于谁呢?

属于另一个有别于我的存在物。

这个存在物是谁呢?

是神吗?确实,起初主要的生产活动,如埃及、印度、墨西哥的神殿建造等等,是为了供奉神的,而产品本身也是属于神的。但是,神从来不单独是劳动的主人。自然界也不是。而且,下面这种情况多么矛盾:人越是通过自己的劳动使自然界受自己支

配,神的奇迹越是由于工业的奇迹而变成多余,人就越是会为了讨好这些力量而放弃生产的乐趣和对产品的享受。

劳动和劳动产品所归属的那个异己的存在物,劳动为之服务和劳动产品供其享受的那个存在物,只能是人自身。

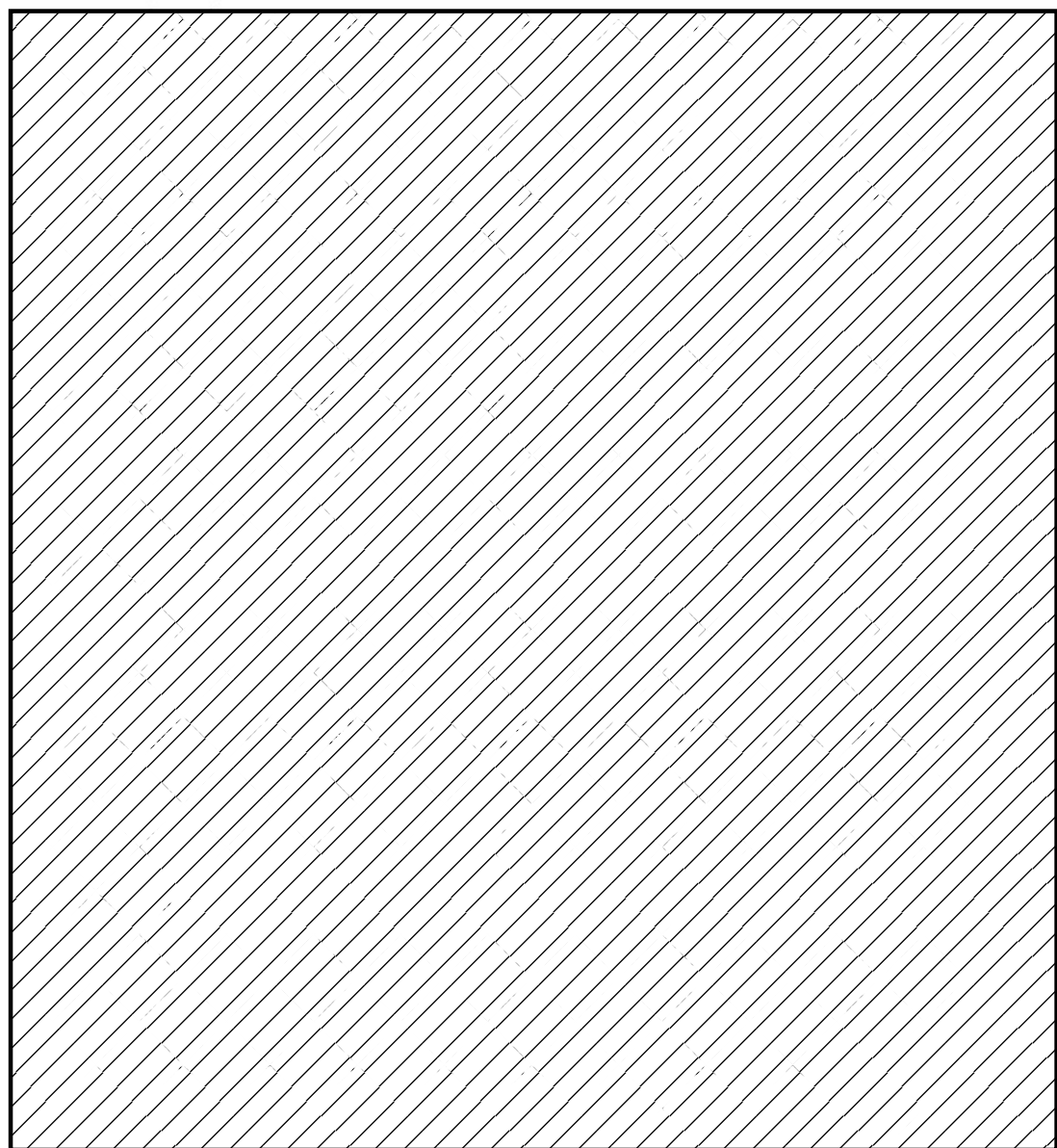
如果劳动产品不属于工人,并作为一种异己的力量同工人相对立,那么这只能是由于产品属于工人之外的他人。如果工人的活动对他本身来说是一种痛苦,那么这种活动就必然给他人带来享受和生活乐趣。不是神也不是自然界,只有人自身才能成为统治人的异己力量。

还必须注意上面提到的这个命题:人对自身的关系只有通过他对他人的关系,才成为对他来说是对象性的、现实的关系。因此,如果人对自己的劳动产品即对象化劳动的关系,就是对一个异己的、敌对的、强有力的、不依赖于他的对象的关系,那么他对这一对象所以发生这种关系就在于有另一个异己的、敌对的、强有力的、不依赖于他的人是这一对象的主人。如果人把他自己的活动看作一种不自由的活动,那么他是把这种活动看作替他人服务的、受他人支配的、处于他人的强迫和压制之下的活动。

人同自身和自然界的任何自我异化,都表现在他使自身和自然界跟另一些与他不同的人所发生的关系上。因此,宗教的自我异化也必然表现在世俗人对僧侣或者世俗人对耶稣基督——因为这里涉及精神世界——等等的关系上。在实践的、现实的世界中,自我异化只有通过对他人的实践的、现实的关系才能表现出来。异化借以实现的手段本身就是实践的。因此,通过异化劳动,人不仅生产出他对作为异己的、敌对的力量①的生

① 手稿中是 Menschen(人),不是 Mächte(力量)。——编者注

产对象和生产行为的关系,而且还生产出他人对他的生产和他的产品的关系,以及他对这些他人的关系。正像他把他自己的生产变成自己的非现实化,变成对自己的惩罚一样,正像他丧失掉自己的产品并使它变成不属于他的产品一样,他也生产出不生产的人对生产和产品的支配。正像他使他自己的活动同自身相异化一样,他也使与他相异的人占有非自身的活动。



二十世纪西方哲学译丛

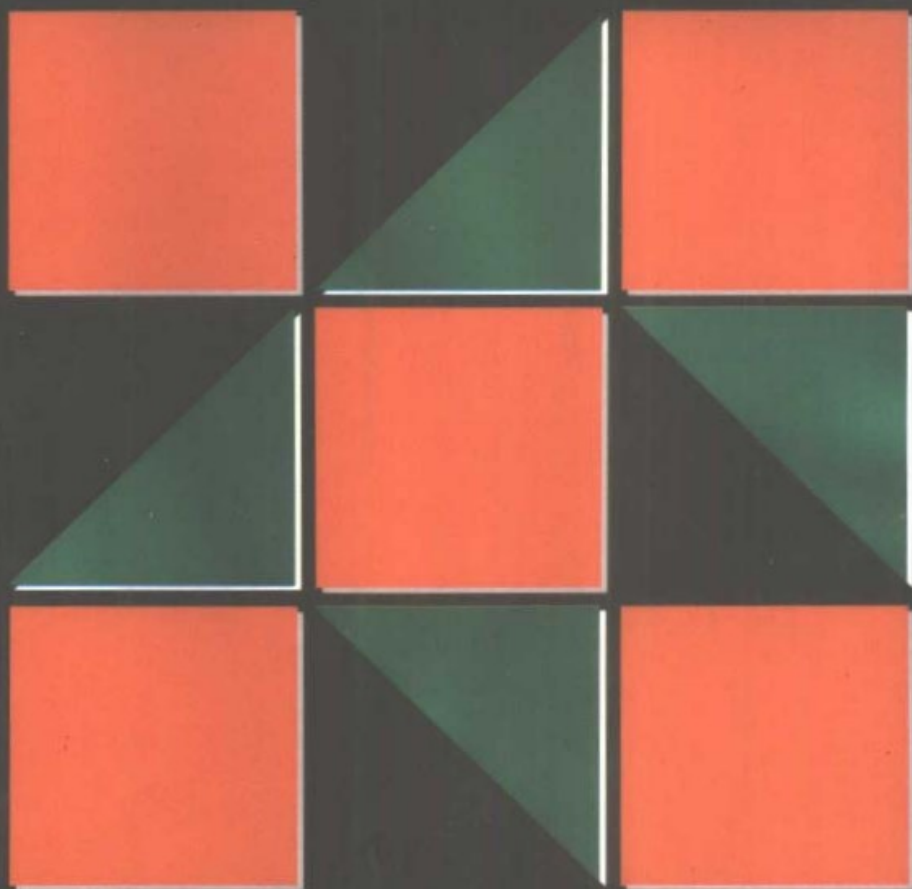
心灵、语言和社会

——实在世界中的哲学

Mind, Language and Society

〔美〕约翰·塞尔 著

李步楼 译



上海译文出版社

第 五 章

社会世界的结构：心灵怎样 创造一个客观的社会实在？

本书的目的是要解释有关实在的几个哲学上最令人困惑的部分——心灵、语言和社会——的一般结构，然后再说它们是怎样结合在一起的。在这样做过程中，我是把许多东西视为理所当然的。现在对于世界如何运作我们知道得要比我们的祖先知道的多得多，而且我们可以依靠那些来自物理学、化学、生物学以及其他各种具体科学的知识。立足于过去的伟大成就的基础之上，我们可以更好地看世界。在这本书里，我直接把物理学、化学、生物学，特别是神经生物学的成果作为理所当然的东西。心灵本质上是生物学的现象，因而它的两个最重要的互相联系的特征——意识和意向性——也是生物学的特征。我在前面几章试图对心灵作出与上述这个事实相一致的说明。在这一章，我要运用我对心灵的说明来解释社会的和制度性的实在的性质。首先，让我们来谈一谈哲学问题。

社会的和制度性的实在

举个例子来说，请你想一想，我的钱包里有一张纸币。如果

我把它拿出来并且仔细地查看它,我知道它的物理属性是没有什么令人感兴趣的地方。从化学上来讲,它是由染上某种颜色的纤维素丝所构成的。然而,尽管它的物理性质和化学性质平平常常,但我们大家都认为它具有某种重要性。其原因就在于它是货币。如果我们问:有关这张纸的什么样的事实使它成为货币呢?我们发现,化学和物理学都不足以回答这一问题。如果我设法去制造某种同这张纸币看上去恰好一样的东西,即使把它复制得一模一样,但它还不是货币。相反,它是假票,我将因此而被逮捕和受审。那么,再说一遍,关于它的什么样的事实使它成为货币的呢?初步的回答可以这样说:一种现象仅当我们认为它是货币时它才是货币。被人们认为是货币,这是一个必要的、但不是充分的条件。因为要使某种东西成为货币,所必要的不仅仅是一整套态度,尽管这些态度部分地、而且是本质上地构成了作为货币的一种类型的现象。在这里,我必须说“类型”,因为有些有特殊标记的实例可能是伪造的。一张特殊的票据可能被当作货币,而事实上它却是假币。因此,总的观点仍然是:一种类型的事物仅当它被接受为货币,才能长期地成为货币。适用于货币的看法一般地也适用于社会的和制度性的实在。因此,货币、语言、财产、婚姻、政府、大学、鸡尾酒宴、律师、美国总统等都部分地——但不是完全地——由于我们认为它们具有上述性质这个事实才构成的。一个物体之所以适合于上述描述中的一种,部分地是由于我们认为它是这样,或者我们接受或承认它是这样。此外,从我们认为这些现象适合于某一种描述的事实中,可以得出一些重要的推论:我和其他人都认为我口袋里这张纸是货币,这一事实表明,我具有某些要不是这样我就不会具有的权力。这里所说的适用于货币的东西也一般地适用于制度性实在。从我是一个公民,或者是一名被判刑的罪犯,或

是鸡尾酒宴的主人,或是一辆汽车的车主这些事实中,我就拥有了某些权力,包括负面的权力(如责任和惩罚),也包括正面的权力(如权利、资格等)。这些现象应使作为哲学家的我们感到困惑,而我在这一章要提出的问题是:诸如此类的社会的和制度性的现象如何与前面几章所叙述的总体的本体论相协调一致呢?社会的和制度性的现象的本体论是什么呢?对于那些仅仅由于我们认为是其所是的现象,怎么会有其所是的客观的实在性呢?当我走进一家商店交给收银员这么一叠纸币时,他不会说:“噢,也许你认为它是货币,但为什么我们偏要在意你所认为的东西呢?”

在这一章中,我们的主要问题是要说明,社会的实在既然部分地要通过本体论上是主观的一套态度建构起来,那么怎么可能在认识论上有一个客观的社会实在呢?为了把问题规定得更加具体明确一些,我们希望能够对几个令人困惑的特征加以解释,这些特征是由于主观的东西和客观的东西的这种联系而产生出来的。这里,我要谈到以下三个特征。

第一、我前面的论述中有一个特殊形式的循环,不过,我们要确定的是,这种循环不是恶性循环,不是会摧毁任何可能的分析的循环。这种循环是这样的:如果某种事物只是由于被人们相信为货币、相信为财产或相信为婚姻它才是货币、才是财产、才是婚姻,那么,我们就要问,在每个实例中,这信念的内容是什么呢?如果我口袋里这张纸要算是货币,我们就必须相信它是货币,那么认为它是货币这个信念的内容似乎不可能仅仅是它为货币,因为它要成为货币就得使它被相信为货币。如果是这样,那么信念的内容一定有一部分是它被相信为、被相信为是货币。那样一来,我们就必须一再地提出这个问题,而答案又一再地是:信念的一部分内容是它被相信为、被相信为、被相信为是

货币。这种对问题的必然的重复或者产生对货币的循环定义,或者产生货币定义的无限后退(infinite regress),这样,当某种东西被相信为货币时,我们似乎永远不可能陈述出这个信念的内容是什么。因此,如果没有循环和无限后退,我们将永远不可能解释货币。为了避免这种无限后退,当着货币的概念出现在关于某种东西是货币的信念中时,我们就得不用货币的概念来解释货币的概念。

第二个令人困惑的特征是从我前面已经作出的少数论述中产生的。制度性实在怎么能够作为原因起作用?如果货币只是由于它被相信为货币才是货币(我所举的其他例子也是一样),那么,货币怎么能作为原因起作用呢?在一个完全由物理的和化学的要素组成的世界中,怎么会发生存在着货币、政府、大学、私有财产、婚姻等制度性实在这样的事情的呢?正如从前面几章中所能清楚地看到的那样,在哲学的研究中,我们必须以素朴的方式开始接近问题。我们必须使自己能够对头脑健全的人会视为理所当然的事实感到惊奇。现在,我们所面对的令人感到惊奇的事实就是,财产、货币、婚姻、政府等制度性实在在我们的生活中以原因的方式起作用。但这是怎么可能的?制度没有力、质量或万有引力。有什么东西在涉及制度性实在的地方能够与 $F = MA$ 的规律相当呢?

第三个与上述两个特征相联系的特征是,在制度性实在中,语言究竟起什么作用?我说过,某种东西仅当人们认为它是货币、是财产或是婚姻,它才是货币、是财产或是婚姻,但如果人们没有语言,怎么可能会有这样一种思想呢?还有,语言难道不正是我们试图加以解释的那种制度性实在吗?对这第三个困惑的一种陈述方式就是要指出,在制度性实在中,语言不仅用来描述事实,而且说来有点奇怪,它还部分地建构事实。例如,就一张

20美元的票据来说,当美国财政部宣称“这张票据为支付一切私人 and 公共债务的法定货币”时,它并不是在描述事实,而是部分地创造了事实。这种话语就像一种述行语(performative),尽管它缺少一个述行的动词。述行语就是那些其中说某种东西就使所说的东西为真的话语。在这种语句中,主要动词即述行动词表示说出这个语句所执行的行为。例如,在适当的情况下,如果我说,“我答应来看你”,或者说,“我辞职”,那么,说这些事情就是在允诺或就是在辞职。在这种情况下,我创造了这样一种事实,即仅仅由于说出的话语是允诺或辞职,因而这种“说出”就是允诺或辞职。述行语常常是创造制度性事实的。当美国财政部宣称它所发行的流通券是法定货币时,它便创造了法定货币,就像一个述行语一样,因为它创造了它所描述的事实。实际上,对这第三个困惑中我们需要解释的一个方面就是述行语在创造制度性事实中所起的作用问题。

我对这些困惑所作的论述是非常一般的,甚至是非常朴素的,因为在我们着手展开解决这些问题所必需的构件之前,我想使你们对这些令人困惑的难题有所感受。

对观察者的依赖和建造社会实在的部件

在我看来,为了说明社会的和制度性的实在,我们必须弄清一个基本的区别,并且在我们前面所使用的解释性构件中引入三个新的要素。这个基本的区别,就是我在第四章中所介绍的一般不依赖于我们的态度和意向性而独立存在的世界的那些特征与仅仅与我们的意向性相关联而存在的那些特征之间的区别。我把这两者之间的区别称为世界之依赖于观察者的特征和不依赖于观察者的特征之间的区别。我要引入的三种要素是:

集体的意向性、功能的归属和我称之为“建构性规则”的某种形式的规则。

(一) 不依赖于观察者和依赖于观察者之间的区别

有一些世界的特征完全不依赖于我们人类和我们的态度、活动而独立存在；另外一些则依赖于我们。试想一下，比如，一个具有这两种特征的东西，即我现正坐在上面的这件东西。它具有一定质量和一定的分子排列，这些都是不依赖于我们而独立存在的。质量和分子结构是世界的不依赖于观察者的特征。但这个东西还具有是一把椅子的特征。它是一把椅子的事实是它作为一把椅子之被设计、制作、买卖和使用的结果。这些作为一把椅子的特征是与观察者相关联的，或者说依赖于观察者的，这里所说的“观察者”通常是代表“制造者、使用者、设计者、意向性的拥有者”的简称。诸如质量、力、引力和电压这样一些特征是不依赖于观察者的；而诸如货币、财产、刀子、椅子、足球赛或者进行野餐的好日子这样一些特征则依赖于观察者或与观察者相关联。一般来说，自然科学涉及不依赖于观察者的特征，例如力、质量和光合作用等；社会科学则涉及与观察者相关联的特征，例如选举、收支平衡问题和各种社会组织等。

请注意，意向性创造与观察者相关联的现象，但意向性本身并不是与观察者相关联的。这个东西是一把椅子这一事实和许多其他事物一样是依赖于我们的态度的，但这些态度本身却不是与观察者相关联的。当我们通过意向性的作用创造与观察者相关联的现象时，那意向性本身并不依赖于任何进一步的意向性。我们一旦抱有一种态度，那么这种态度与任何其他人是否也认为我们具有那种态度无关。

我们在第三章中通过内在的意向性和派生的意向性之间的区分已经预示了不依赖于观察者的特征同与观察者相关联的特征之间的区别。通过我当下的饥饿状态体现出来的内在的意向性虽然在本体论上是主观的,但它却是不依赖于观察者的。它不依赖于任何人对我或对这种意向性的态度。法语句子“J'ai faim”意思是“我饿”,这一事实所体现的派生的意向性则依赖于观察者。这个句子具有派生的意向性(即意义)只是因为说法语的人以那种意义来使用它。

我认为,与观察者相关联的特征同不依赖于观察者的特征之间的区别比我们的哲学文化中的许多传统的区分(如心灵与肉体的区分或事实与价值的区分)更为重要。在一定意义上说,本书在某种程度上就是论述这个区别及其后果的。例如,在这一章我们讨论的一个事实就是,一系列与观察者相关联的制度性现象能够具有一种认识论上的客观存在,尽管它们在本体论上是依赖于观察者因而包含着一种本体论上为主观的要素。

现在,我就转向我们在说明那个实在时将要使用的三个要素。

(二) 集体的意向性

在上一章中,我们似乎都是这样讨论意向性问题的,即:所有意向性都具有“我意图”或“我相信”或“我希望”等形式。但是有一种有趣的意向性形式具有“我们意图”、“我们相信”、“我们希望”这样一种形式。当然,如我具有一种“我们意图”,那么我必定也具有“我意图”,因为如果我有意图地做某种作为我们做某种事情的一部分的事情,那么我必定意图去做我的那个部分。为了意图做我的那部分,我必须有这样的意图:我做某件作为我们做某种事情的一部分的事情。因此,例如,如果我们在推一部

汽车以便使它发动起来,我必须有我将来完成我的那一份的意图。但在我看来,仍然有一类不可还原的意向性,那就是集体的意向性(collective intentionality)或“我们-意向性”(We-intentionality)。那么,那种意向性是如何可能的呢?在我们的哲学传统中,人们总是倾向于认为集体的意向性可以还原为个体的意向性,以为我们-意向性必定总是可以还原为“我-意向性”(I-intentionality)并最终可以为了“我-意向性”而消除。造成这种倾向的原因就是,如果你认为集体的意向性是不可还原的,那么你就似乎就不得不假设某种集体的心理实体,某种无所不包的黑格尔主义的世界精神,某种神秘地飘浮于我们这些众多个体之上的“我们”,而我们作为个体只是它的表现。但是,由于我所具有的所有意向性都在我的头脑中,你所具有的所有意向性都在你的头脑中,因此,我们面临的难题就是:怎么可能有不可还原的集体的意向性这种东西?

大多数哲学家认为,这个难题不可能以我在上面所说的形式来回答,他们力图把集体的意向性或我们-意向性还原为个体的意向性或者我-意向性。他们试图把“我们意图”、“我们相信”、“我们希望”还原为“我意图”、“我相信”、“我希望”。他们设想,只要两个人共有一种集体的意向,如同他们试图一起做某件事情那样,那么每个人除了有对另一个人的意向的信念以外,还有“我意图”这种形式的意向。因此,如果我是集体的一部分,那么我的意向性就是“我意图做如此这般的事”以及“我相信你也有那种意图”。此外,我必须相信你相信我相信你具有那种意图,而这又产生这样一种形式的非恶性的无限倒退:“我相信你相信我相信你相信我相信”,如此等等;从你这方面说就是,你相信我相信你相信我相信你相信,如此等等。这种在两个人或更多的人之间关于信念的信念循环往复的系列被称之为“互为信

念”(mutual belief)^①。拥护这种观点(即认为集体的意向性可以还原为个体的意向性,包括作为个体的意向性的一种形式的互为信念)的人们认为这种无限后退不是恶性的后退。虽然我们始终具有对比有关一个信念还要高的一个信念进行有意识的思考的潜能,但在实践上由于时间和精力的限制,这种循环往复地向上攀登的信念总会有所终止。

我认为,企图把集体的意向性还原为个体的意向性以及互为信念的全部立场都是混乱不堪的。我不认为我的脑袋大得竟能够容得下这么多的信念,但我有简单得多的解决办法。只要把我头脑里的集体的意向性作为一种原初的意向性就行了。尽管它是在我这个个体的头脑之中,但它具有“我们意图”这种形式。如果我在事实上得以与你成功地合作,那么,在你头脑中的东西也将具有“我们意图”的形式。那将对我所相信的东西和我所意图的东西产生影响,因为我的个体的意向性来自我的集体的意向性。但是为了说明所有意向性都是在个人主体的头脑之中这个事实,我们毋需假定所有意向性都具有“我意图”、“我相信”、“我希望”这种形式。个人主体可以在其个体的头脑中具有“我们意图”、“我们希望”等形式的意向性。把这种观点概括起来说就是:关于所有意向性都在个人主体的头脑中的要求有时被称之为“方法论的个人主义”要求,但这一要求并不需要所有意向性都必须以第一人称单数来表达。并不存在什么东西妨碍我们在我们个体的头脑中具有“我们相信”、“我们意图”等形式的意向性。

对于所有这一切,我都是以非常抽象的、理论性的术语来论

① 这一观念最初由 D·刘易斯在《习俗:哲学的研究》(坎布里奇:哈佛大学出版社,1969 年)以及 S·希弗在《意义》(牛津:牛津大学出版社,1972 年)中所论述。

述的,但是,我要提醒一下,在实际生活中,集体的意向性对于我们的存在本身是非常常见的、实用的而且确实是本质性的。看一看任何一场足球赛、政党的集会、音乐会上的演奏、学院课堂、宗教的服务或者交谈,你都会看到集体的意向性在起作用。请把一个管弦乐队演奏交响乐同乐队中单个成员孤立地表演他们的角色加以对比。即使偶尔各个成员把各自的角色碰巧表演得协调同步,因而听起来好像交响乐,但是集体合作行为的意向性同个人行为的意向性之间仍有重要的区别。这里所说的适用于管弦乐队的看法也适用于足球队、适用于政党集会的群体,也适用于双人舞或建造房子的工程队。你要使人们合作,你就有集体的意向性。你要使人们共享他们的思想、情感等等,你就有集体的意向性。事实上,我要说,集体的意向性是一切社会活动的基础。

甚至就连人类所发生的冲突,就其大多数形式来说,也要求合作。想一想职业拳击赛、足球赛、法律审判,甚或两个哲学家之间的一场争论。要使这些不同种类的冲突得以进行,就必须有更高层次的合作。当然,如果在一个黑暗的小巷里,一个人跟在另一个人的后面并袭击他的脑袋,那就不需要什么集体的意向性。但是,对于一场职业拳击赛,一场摔跤比赛,一场决斗,甚或在鸡尾酒会上相互之间的攻击,也都需要有某种层次上的合作。为了在一个层次上进行争斗,我们必须合作进行另一层次上的争斗。

我打算把社会性的事实随意地规定为涉及两个或两个以上具有集体的意向性的行为者的任何事实。因此,比如说,动物在一起捕食,鸟雀合作筑巢,可能还有所谓社会昆虫,如蚂蚁和蜜蜂,这些都显示了集体的意向性因而具有社会的事实。

人类具有能够使之超越单纯的社会性的事实而达到制度性

的事实非凡能力。人类从事的不仅仅是单纯的体力合作；他们还在一起交谈、占有财产、结婚、组成政府等等。在这一章，我要说明这些超出社会性的事实的制度性的现象。

（三）功能的归属

除了集体的意向性以外，需要用来建构制度性实在的第二块建筑部件就是功能的归属。与人类和某些高等动物有关的一个显著的事实就是他们能够使用某些东西作为工具。这就是把功能归于物体的更一般的能力的一个实例。在这里，功能不是内在于物体，而是必须由某个外在的行为者或行为者们归于物体。想一想猴子是怎样用一根棍子去取香蕉的，想一想原始人是怎么用一根圆木做凳子或用石头来进行挖掘的。所有这些都是行为者将一种功能归于、或将一种功能赋予某种自然物体的实例。行为者利用物体的自然属性以达到他们的目的。

在这里，在谈到被赋予的功能本身的存在时，我要提出一个关于功能概念的有力的论题：在我前面所解释的意义上，所有功能都是与观察者相关联的。它们只是与赋予功能的观察者或行为者相关联而存在。由于我们经常发现自然界中的各种各样的功能，所以上述事实对我们来说是掩盖着的。例如，我们发现心脏的功能是泵血。但是，要记住，我们只有在预设的目的论的背景下，才能作出这个发现。只是由于我们把生命和生存应当有价值这一点视为理所当然，我们才能说心脏的功能是泵血，意思是：在有机体的整体生态学中，泵血服务于生命和生存的目的。

比如说，想一想下面两种说法之间的区别：一方面，我们说，心脏引起泵血，而泵血过程又有一整套其他的因果关系，这只是一个事实问题；另一方面，我们说，心脏的功能就是泵血。功能

归属引出了规范性(normativity)问题。例如,我们现在可以谈论心脏的正常和不正常状况,谈论心脏病等等。规范性问题就是功能归属将因果事实置于一种目的论中这一情况所产生的结果。功能归属预设了目的、目标或宗旨等概念,因而这种功能的归属比单纯的因果关系包含更多的内容。这些目的、目标和宗旨只是与人和动物行为者相关联才存在。只是由于我们重视生命和生存并且懂得心脏对生命和生存的重要作用,我们才能说心脏的功能是泵血。如果我们首先看重死亡和消亡,那么心脏就会是一种障碍性功能,而疾病的功能就是促进消亡。我们可以把这个一般的观点概括为,一切功能都是与观察者相关联的。功能决不是独立于观察者的。因果性是不依赖于观察者的;功能加在因果性上的东西就是规范性或目的论。更确切地说,将功能归于因果关系的做法将因果关系置于一种预设的目的论中。

(四) 建构性规则

我在前面所作的论述似乎表明,我们除了无情性的实在(brute reality)以外,还有一个制度性实在的令人满意的概念,但是对于那个假设的某些预设的前提,我们还需要进行陈述。几年之前我曾经对无情性的事实(例如太阳距离地球 9300 万英里这个事实)和制度性事实(例如我是一个美国公民这一事实)作出区分。为了说明无情性的事实和制度性的事实之间的区别,我提出要对两种不同种类的规则加以区分。有些规则是对先行已经存在的行为形式进行调节的。例如,“靠右行驶”的规则。行驶可能发生于道路的任何一侧,但是由于行驶的事实是既定的,因而要有某种方式对它进行调节,这是很有用的,于是,我们

就有了“这样做或那样做”这种形式的规则。一般地说,我们有一些对独立于规则而存在的行为进行调节的规则,诸如此类的规则是调节性的(regulative)。它们对先行存在的行为形式进行调节。但并非所有规则都属于这一类。有些规则对于所要调节的行为形式不仅进行调节,而且还进行建构,或使之成为可能。典型的例子就是下棋的规则。并不是先有人们在一块木板上来来回回地挪动一些小木块,然后最后才有人说:“为了避免互相碰撞,我们需要有某些规则。”下棋的规则同行驶的规则不一样。毋宁说,正是下棋规则的存在才决定了有下棋的可能性,因为下棋就是按照某个确定的一大套棋类规则来行事。我把这样的规则称之为“建构性规则”(constitutive rules),因为按照规则行事就是在建构由这些规则所调节的活动。建构性规则也进行调节,但它们所起的作用不仅仅是调节;如我所提示的那样,它们建构了它们所调节的活动本身。我在前面已经论证、在这里还要继续论证的是:无情性的事实和制度性的事实之间的区别只有通过建构性规则才能得到充分的说明,因为制度性事实只是在诸如此类的规则的系统内才存在。

建构性规则总是具有相同的逻辑形式,即使在这种逻辑形式从表述规则的句法来看并不明显的情况下,也是如此。它们总是具有这样一种逻辑形式:如此如此算作具有这般这般的地位。我想把这种逻辑形式表示为“X 算作 Y”或更一般地表示为,“X 在 C(情境中)算作 Y”。因此,在下棋游戏的情境中,具有某种形状的木块一方如此这般的一次移动算作是马走了一步。在棋盘上的如此这般的一个位置算作是将军。在美国足球比赛中,带球穿过对方的门线算作触地得分。一次触地得分算作六分。得分比对方多算作赢球。

建构制度性实在的一个简单模型

在这一章中,我作出了一个非常有力的断言:所有制度性实在都可以确当地用集体的意向性、功能归属和建构性规则这三个概念加以解释。为了证实这个断言,我想从一个简单的思想实验入手,即从一种寓言入手,它讲的是像我们这样的生物是如何可能逐渐演化出制度性结构的。请想象一群同我们或多或少有些相似的原始人。我们很容易想象他们怎样作为个体把功能归于自然现象。例如,某一个体可能用这个树桩作为一个凳子,把那根棍子作为杠杆。如果一个个体能够使用个体的意向性来赋予功能,那么,我们就不难想象几个个体能够集体地赋予功能。一群生物能够用这根圆木作为凳子,用那根大树棍作为由他们大家所使用的杠杆。现在,请再想象,他们作为一个群体来行动,建造一个栅栏,一道将他们的住地围起来的墙。我不想把他们住的这个地方叫做“村庄”,甚或叫做“村社”,因为那些名称可能已经显得太制度化了。我们可以设想,这些个体的确有了栖身之处——即使是洞穴也行,我们设想他们围绕其栖身之处建起了一道墙。这道墙旨在把入侵者挡在外面,而把该群体的成员留在里面。

这道墙凭借其物理特征而具有一种被赋予的功能。我们假定这道墙非常高因而不易翻越,住在里面的居民能够很容易地阻止这样的翻越行为。请注意,如同上面所描述的那样,这道墙有两个特征,我们早先是将之作为制度性实在的本质方面而提到的:这就是功能的归属和集体的意向性这两个特征。通过居民的集体活动,一种功能——作为一种边界屏障而起作用的功能——归于这道墙。我们设想,这道墙是通过居民的集体努力建设起来的,目的在于执行它的功能。那么,除了这两个特征以外,我想还

要加上第三个特征。在这里,我想把这个故事作一点听起来无关宏旨的小小的改变,尽管许多问题都取决于它。让我们设想,这道墙逐渐损毁。它慢慢地经过剥蚀损坏,直到最后留下来的只是一条由石头构成的线。但是,让我们设想,这些居民仍旧把这条石头线当作好像它能够执行墙的功能那样来看待。事实上,他们真好像懂得这条石头线不应当越过似的那样来对待它。当然,我们不必设想他们具有“责任”、“义务”之类的任何崇高的概念,但我们可以设想他们懂得不应当越过那条石头线。

好了,我说过,我希望这故事听起来无伤宏旨,但是我相信,由于这一点小小的添加,就会发生非常重要的变化。这种变化对于创造制度性的实在来说是决定性的一步。它对于创造我们认为与动物不同的人类社会所特有的东西来说也差不多是决定性的一步。原因是这样的。起初,这道墙凭借它的物理结构执行归于它的功能。但是,在我所修改了的这个故事中发生的事情则是,现在这道墙的功能的执行不是凭借它的物理结构而是凭借集体的接受或通过集体中的个体行为承认这道墙具有某种地位,并由于这种地位而执行某种功能。我想用一个名称来表示这种转变的结果。我把这种功能称之为“地位功能”。

我相信,从凭借物理学到凭借对某种地位功能的集体接受,这种转变形成了人类的制度性实在背后的基本的概念结构。对于制度性结构来说,这种结构不可能仅仅凭借物理学来执行其功能,而是要求某种集体的接受来执行其功能,这是一般的情况。简言之,在涉及人类制度的地方,这些功能就是地位功能。

货币的例子

也许,上述这种现象的最清楚的实例就是货币。货币不可

能仅仅凭借其物理学来执行它的功能。不管我们在其功能中试图把多大分量归于物理学,仅仅靠货币的物理学性质——不像刀子或浴缸的物理学性质——不可能执行其功能。对于那些不是地位功能的功能(如浴缸或刀子的功能)来说,物理学性质对功能的执行是重要的。刀子或浴缸的物理结构使我能够把刀子作为刀子来使用而不是作为浴缸来使用,把浴缸作为浴缸来使用而不是作为刀子来使用。然而,对于地位功能来说,在系统的物理学同地位及与之相联系的功能之间存在着一条裂缝。

我们可以通过考察纸币在西欧的进化过程中的某些特征来说明这些观点。经济学教科书的标准说法是:有三种类型的货币。第一种类型是“商品货币”(commodity money),它是使用被认为有价值的商品作为货币。商品货币制度本质上是一种以物易物的制度。第二种货币是“契约货币”(contract money)。这种货币是由见票即以某种有价值的东西支付给持票人的契约所构成。第三种货币是“不兑现纸币”(fiat money)。不兑现纸币之成为货币,仅仅是由于这样的事实:通过法令,它由某种权威机构宣布为货币。令人困惑的难题是,所有这三种类型的货币共同具有的使之都成为货币的东西是什么呢?每一种货币是怎样起作用的呢?

在货币进化的过程中,第一个阶段是要具有价值的商品,通常是金和银,这些东西可以被用来作为交换的媒介和作为价值的贮藏手段。金和银并不是内在地具有价值。有“价值”是一种被赋予的功能,但在这种情况下,这种功能是凭借该对象的物理特征而被赋予的。事实上,早期的金、银铸币的价值恰好就等于其中所含的金、银的重量。有时政府会作弊使铸币没有足值,但在原则上那是猜想。如果你将铸币加以熔化,它也不会失去任何价值。在铸币上所印的东西只是指出其中所含金或银的数量

从而确认其具有多大价值的一种方式而已。

然而人们如果到处携带金和银对于做生意来说是一种很不方便的办法,而且也太危险。所以中世纪在欧洲,拥有金、银的人发现将金、银存放在“银行家”那里比较安全。银行家给他们票据或其他文件,上面写着凭此文件可以见票即兑换金银。这样,就开始从商品货币向契约货币的转变。这时,代替黄金的一纸票据就成了向持票人支付的契约。在某些地方,有些有识之士发现,在经济生活中,你可以通过发行多于实际持有的金、银数量的契约来增加货币提供量,只要不是每个持票人立即跑到银行家那里要求兑换金、银,那么这种制度便仍然像由商品货币向契约货币转变之前一样地运作。如他们所说,由于这个原由,这张票据像金、银一样有效。

这种发展持续了一个很长的时间,最后,有些后来的有识之士发现,你可以把有关金或银的一切全部忘掉,直接就持有这些纸票。这就是经济发达国家如今的情况。许多头脑简单的人都有一种错觉,以为美国货币是“由诺克斯堡^①的黄金作后盾的”,但这种关于后盾的观念完全是虚幻的。例如,当一个人拥有一张 20 美元的票据时,他所具有的就是凭借其被赋予的地位功能而起作用的一张纸。这张票据既没有作为商品的价值,也没有作为契约的价值,它纯粹是地位功能的一个实例。

在一段很长的时间内,美国财政部容许这种错觉,坚持认为一张纸币仍然是一种契约。因此,例如,它宣称,对 20 美元的联邦储备券,财政部将见票即付持券人 20 美元金额。但如果人们真的坚持照付时,那么唯一可能出现的事情就是支付相等的流通券,比如另外一张 20 美元的联邦储备券。现在美国财政部已

^① 诺克斯堡(Fort Knox)是美国联邦政府的黄金贮存地。——译者

经放弃了这种虚伪的说法,但这种托词在英国仍然存在,在英国,20 镑票据上带有英国银行官员关于见票即付持券人 20 英镑的许诺。

通过对货币进化过程进行的这种讨论,我要表明的主要之点是,从商品货币到不兑现纸币的转变就是从凭借物理结构的功能归属到纯粹的地位功能情况的转变。地位功能的归属具有“X 在 C 中算作 Y”这样的形式。由造币局发出得到财政部许可的印着如此这般图案的一些纸直接就算作货币,也就是,美国“支付一切公私债务的法定货币”。

制度性实在怎么会如此强大有力

在此之前,我描述了一种比较简单的机制,通过这种机制,我们凭借集体的意向性按照“X 在 C 中算作 Y”的一般形式对一些实体赋予地位功能。但这种机制对于创造出诸如政府、军队、大学、银行等制度性结构来说肯定显得过于简单而脆弱,而且,如果我们考虑到例如私有财产、婚姻以及政治权力等一般的人类制度的话,那这种机制就显得甚至更加脆弱了。如此简单的机制怎么会产生如此巨大的机构呢?我想,回答这个问题的一般形式可以相当简单地陈述出来。这涉及到两种机制。第一,“X 在 C 中算作 Y”这种形式的结构可以被重复(iterated)。你可以把一种地位功能叠放在另一种地位功能上面。在一个层次上的 X 项可以是另一个早先的层次上的 Y 项,你可以重复交替地将 Y 项变成 X 项而它又互相叠代地算作另一个层次上的 Y 项。此外,在复杂的社会生活中,C 项(情境)通常是早先阶段的一个 Y 项。现在让我举几个例子来说明这是如何运作的。

我用嘴巴发出声音。就此来看,那是一个无情性的事实:就

声响本身来说,它不是任何制度性的东西。但是,我是一个说英语的人,又对另一个说英语的人讲话,因此,那些声音就算作说出一个英语句子;它们是“X 在 C 中算作 Y”这一公式的一个实例。但是在那个英语句子中前一个层次的 Y 项在下一个层次中发挥 X 项的功能。比如说,具有那些意向说出那个英语句子在那个语境中算作是作出许诺。但是现在那个 Y 项即这个许诺在下一个更高的层次上则是 X 项。在那些种类的情况下,作出那种许诺就算作订立了一种契约。请注意,我做了什么。我用了无情性的 X 项——我发出这种声音——然后我通过重复使用“X 在 C 中算作 Y”这个公式把它放在以后层次的 Y 项上。 Y_1 成了 X_2 , X_2 又算作 Y_2 , Y_2 又成了 X_3 , 如此等等,一直达到我立出契约这一点上。进而,我还可以设想,在那些种类的情况下,那种契约算作缔结婚约。然后,缔结婚约又算作取得各种利益、义务、权利、责任等的资格。这就是运用这些构件来创造复杂的社会结构的一种机制。你只要一再地重复或叠代地使用这种机制就是了。此外,在许多情况下, C 项——情境——本身是先行赋予某种地位功能的产物。例如,在加利福尼亚州,只有当着有资格的官员的面才能缔结婚约。作为一个有资格的官员虽然在用于缔结婚约的规则时是作为情境 C,但它本身又是被赋予地位功能的结果。在一个层次上的 C 项是在另一个层次上的 Y 项。某一个体 X 在情况 C 中被确认为有资格的官员 Y。把这一点归结起来就是,从这样一种简单的手段产生复杂的结构的一种机制就是重复地使用这种手段。

在使制度性结构真正发挥作用上起决定性作用的第二个特征就是,制度性事实不是孤立地存在,而是彼此处于复杂的联系之中。例如,我不仅仅具有货币。我具有的货币是我作为加利福尼亚州的一名雇员挣来的,我把它存在我的银行账户上,我用

它来支付州和联邦的税费,还用它支付煤气公司和电力公司的账单,还支付给我的信用卡的立约人。请注意,在上面这个句子里,所有加了着重号的表达式都是制度性词语。它们指称各种相互联系的、不同形式的制度性实在。因此,我们可以通过交错操作这个机制以及把一项加在另一项上的复杂的重复机制从而得以用简单机制创造异常丰富的社会结构。

但是这一切也许仍然是显得非常脆弱的。我们怎么可能用如此少的东西产生如此多的结果呢?对于这个问题的回答仍然是这样:就一般形式而言是简单的,就具体细节而言则是复杂的。答案是,无情性的事实和制度性的事实并不是各自独立和互相排斥的两类事实。掌握社会性事实的全部要点、至少是大部要点就是,获得对无情性事实的社会控制。因此,比如说,在我最近所作的一次交易中,的确我给别人的只是一沓纸或者向别人显示一块塑料制品,而他们只是通过嘴向我发出声音并给我另一沓纸,但结果就是,由于交换了声音和一些纸,我就得以登上飞机并作长途飞行——我的地理位置的一次无情性的变化。同样地,作为这种地位功能的结果,我住进了一幢否则我就不会住进的房子。更一般地说,由于地位功能的归予,人们被投入监狱,或遭到刑罚,或者参加战争。因此,设想存在着互相分离、各自孤立的无情性事实的种类和制度性事实的种类,那是一种误解。相反,在无情性事实和制度性事实之间,有着复杂的相互渗透。的确,一般地说,制度性结构的目的或功能就是创造和控制无情性的事实。制度性实在是一个具有正面权力和负面权力的问题,这些权力既包括义务、责任、耻辱和惩罚等,也包括权力、资格、荣誉和权威等。

对问题和困惑的解决

在我们心中了解了所有这一切以后,现在就让我们来尝试着解决我在本章开头所提出的主要问题和三个困惑。

主要问题就是,既然社会的和制度性的实在只是因为我们认为它是这种实在它才是这种实在,那么怎么可能有一种客观的社会的和制度性的实在呢?对这个问题的回答就是,地位功能的集体的归属,尤为重要的是在一个很长的时期对这些地位功能的继续承认和接受,可以创造和保持政府、货币、民族国家、语言、私有财产的所有权、大学、政党以及成百上千其他诸如此类的制度和机构的实在,这种实在在认识论上可以像地质学一样似乎是客观的,并且像岩石层那样构成我们的景象中的永久部分。但是,如果取消了集体的承认,诸如此类的制度和机构就可能会立刻瓦解,如同苏联从 1989 年那个惊奇的一年(*annus mirabilis*)开始数月之间就令人吃惊地瓦解所证明的那样。

现在来谈谈我们的三个困惑。

第一个困惑就是,怎样看待自我涉及?如果货币定义的一部分就是它被相信为货币,那么结果不就是产生自我涉及悖论吗?我相信,这种悖论并不严重,而且容易消除。诚然,我们发现,说货币的定义的一部分是被相信为货币,这样说是自然的。但是货币这个词在货币的定义中并不起本质上的作用。如果某种东西被当作并被用作交换的媒介、价值的贮藏、支付债务的手段而且一般地作为有效的偿付手段,那么它就是货币。我们并不需要用货币这个语词来陈述这些事实。货币这个语词只是对一组复合的意向性行为的占位符号(*place - holder*),它是在构成货币本质的那些活动中发挥某种作用的法定身份。人们要想到某种东西是货币,并不需要使用货币这个语词本身;他们可以想

到,那个东西是交换的媒介,是价值的贮藏,是支付债务或提供服务的机制等等。

第二个困惑就是,这种社会地创造出来的机制怎么能起原因的作用?它在实际上能够有任何原因的效用吗?我在前面的论述中已经暗示了对这个问题的回答,那就是,集体的接受本身就是创造权力的机制。因此,举一个明显的例子,如果我们集体地接受某人是美国总统的看法,那么他作为总统便具有巨大的权力,他可以否定议会通过的提案,可以指挥美国的武装力量,可以执行其他大量行使权力的活动。的确,一切制度性实在都以这样那样的方式与权力有关:有正面的权力,如总统的权力,也有负面的权力,如公民纳税的责任。还有条件性的权力,例如棒球击球员在被投给四球的情况下具有推进第一垒的权利,还有荣誉性的权力的代替物,如某人被大学授予荣誉学位。

第三个困惑就是,在创造制度性实在中语言起什么样的作用?在构造制度性实在中,对语言的一个明显的然而仍然是令人困惑的用法就是我们常常能够通过一种执行式话语来创造制度性事实。在大多数情况下,我们可以通过说“你被聘用了”来聘用某个人。我可以通过说出“战争被宣布了”来宣布战争,等等,对于许许多多的事情也是这样。那么,这是如何可能的呢?对这个问题的回答是,在我们的构造规则中,X项本身常常就是一个言语行为。因此,当我说,“我特此将我的汽车交出并赠与我的外甥”,在适当的语境中,我便在事实上把我的汽车交出来并赠与我的外甥。在正确的语境C中,说“战争被宣布了”就是宣布了战争。这就是在创造两国之间存在战争状态这个制度性的事实。因此,语言的一个作用可以相当容易地得到说明,那就是使用述行语来创造制度性事实。一般的观点就是,在X项是一种言语行为的地方,执行这个言语行为就是在创造Y项所表

示的制度性事实,在这个意义上说,它就是执行行为。

但这仍然没有回答更深的问题:为什么我们一般总感到语言在制度性实在中所起的作用不同于它在无情性的物理事实中所起的作用呢?我们是怎样在制度性实在中不仅用语言描述事实而且用语言部分地创造被描述的事实呢?我将作出的回答依据这样一个事实,即语言的象征性方面对于建构制度性实在来说是本质性的,而对于无情性的事实来说则不是本质性的,因为我们据以同意将一个 X 项算作具有 Y 地位的那个行动已经是一个象征性的行动了。我们将在下一章更为详细地讨论这个问题。

在说明我们的立场所作的努力中,我们已经论述了的观点就是:有一个完全不依赖于我们、以不依赖于观察者的事物存在方式而存在的实在,我们对这个实在的陈述的真假取决于这些陈述是否确切地表现了事物实际存在的情况。

这种实在由力场中的物理微粒所组成。这些微粒通常组织成更大的系统。在这些系统中有一个就是我们这个小小的太阳系,它包括作为一个子系统的我们所居住的星球。在我们的星球上,某些主要由碳基分子所组成的系统是生命系统,它们是经过长期演化的那些物种的成员。在那些生命系统中,有的是动物系统,而有些动物具有神经系统,有些神经系统能够产生并保持意识。有意识的动物通常都具有意向性。

一个物种一旦能够具有意识和意向性,那么并不需要迈太大的一步就能达到集体的意向性。我推测,所有有意识的、有意向性的动物都具有某种形式的集体的意向性,但是我对生态学和动物生物学的知识还不足以使我的看法超出推测的范围。一个物种有了集体的意向性便自动地具有了社会的事实和社会的实在性。

意识和意向性是实在世界的不依赖于观察者的真实组成部分,但它们使动物有了创造与观察者相关联的现象的能力。在这些与观察者相关联的现象中就包括各种功能。许多物种都具有将功能归于对象的能力。而明显地为人类所独具的一种能力就是赋予地位功能的能力,因而也是创造制度性事实的能力。地位功能需要语言或者至少类似语言的能力进行象征化的工作。

第 六 章

语言如何工作：作为 一种人类行为的言语

在前面几章,我们讨论了一些令人惊奇的现象。其中之一就是在一个完全由物理微粒所构成的世界中竟存在着意识。第二个令人惊奇的现象就是心灵具有指向在它之外的世界的物体和事态的显著能力。第三个就是心灵具有以合作的行为来创造一个客观的社会实在的能力。在本章中,我们要讨论一种同样令人惊奇的现象,那就是人类语言交往的存在。

也许,对语言令人惊奇的性质引起注意的最简单的方法就是提醒自己想一下事实:在我和你的面孔下部都有一个口,就像一副接合在一起的铰链板。这个口不断地闭合开启并发出各种各样的声音。这些声音大部分是由于空气通过喉咙里由粘液覆盖着的声带而引起。从纯粹的物理学观点来看,这些物理的和生理的现象所产生的声音的冲击是非常平淡无奇的。然而,这些声响具有特别显著的特征。从我口里发出的一阵声响可以被看成是一个陈述、一个问题、一种解释、一次告诫、一个命令、一个指令、一种许诺,等等,或者还有大量其他可能的东西。而且,能够说出来的东西可以被看作是真的或假的,令人厌烦或无趣的、激动人心或独创的、愚蠢的或者简直就是无关紧要的。在这里,显

著的东西是我们从这样一种声响中得到这些令人惊异的语义属性,它不仅包括修辞学的和语言学的现象,而且甚至包括政治的、文学的以及其他各种文化现象。它是怎样运作的?我们是怎样从物理学达到语义学的呢?这就是本章所要讨论的问题。

言语行为:以言行事的行为和以言取效的行为

每当我在正常的言语环境下发出这些阵阵声响时,就可以说我在执行一种言语行为。言语行为有多种多样的类型。通过发出这些一阵阵的声响,我便得以作出了陈述、提出了问题、给出了指令或作出了请求,或者解释某个科学问题,或者预示未来的事件。所有这些以及许许多多与之相类似的其他的例子,都被英国哲学家 J·L·奥斯丁称之为“以言行事的行为”(illocutionary acts)。这种以言行事的行为是人类语言交往的最小的完整单位。每当我们彼此交谈或互致书信时,我们都在执行以言行事的行为。^①

我们必须把以言行事的行为(这是我们专门分析的对象)同它们对听话人所产生的效果或后果区别开来。例如,通过发出要你做某件事的指令,我就可以使你去做这件事。通过与你进行争论,我可以说服你。通过作出陈述,我可以使你信服;通过讲述一个故事,我可以使你开心。在这些例子中,每一组动词的第一个都提到一个或几个以言行事的行为,而第二个动词短语则说到这种以言行事行为对听话人产生的效果,例如说服,使信服,使某人做某事的效果等等。发明了以言行事这个术语的奥斯丁,把那些涉及到语言交流之外的其他结果的语言行为称之

^① J·L·奥斯丁:《如何用语言做事?》(坎布里奇:哈佛大学出版社,1962年)。

为“以言取效的行为”(perlocutionary acts)。因此,我们首先要把以言行事的行为(这是我们的分析的真正目标)同以言取效的行为(它涉及我们的行为——不论是以言行事的行为或以其他方式的行为——对听话人所产生的进一步的效果)加以区别。通常,以言行事的行为必须通过意向性来执行。如果你不是意图作出许诺和声明,那么你就没有作出许诺和声明。但是以言取效的行为不一定通过意向性来执行。你可能说服某人相信某事或者让他们做某事,或使他们生气,或使他们开心,而毋需有意图去这样做。以言行事的行为是语言交流中的意义单位(unit of meaning),这一事实的一个结果就是以言行事的行为本质上是意向性的,而以言取效的行为则可以是、也可以不是意向性的。当说话人说了一些话,以他所说的东西来意指某种东西,并企图把他的意思传达给听话人时,如果成功了,那么他就执行了一种以言行事的行为。以言行事的行为,意义和意向是结合在一起的,在本章中我将对它们如何结合的方式加以解释。

除了要把以言行事的行为同以言取效的行为加以区别以外,在以言行事的行为中,我们还要区分行为的内容和行为本身的类型。这种区别正类似于我们在第四章对意向状态的命题内容和意向状态本身的类型所作的区别。举一个明显的例子,想一想下面这些句子的说法之间的区别:

请你离开这个房间。

你将离开这个房间吗?

你将离开这个房间。

这些话语有共同的东西,那就是每一句话中都包含你将离开这个房间这一命题的表达式。在每一种说法中都有与其他说

法不同的东西。第一句是一种请求,第二句是一个问题,第三句是一个预断。我们在意向性理论中把意向状态的内容同意向状态本身的类型加以区别,与这种区别相类似,我们在这里需要把以言行事的的行为的内容同以言行事所具有的力量——也就是以言行事行为本身的类型——加以区别。为了进行分析,我们可以把以言行事的的行为的结构表示为 $F(P)$,其中 F 代表以言行事的力量, P 代表命题内容。也就是说,我们可以把构成以言行事的类型或以言行事的力量的言语行为部分同构成其命题内容的部分划分开来。

明确了上述一切以后,我们现在要把我们的分析目标限定在比本章开头所说的更加精确一点的范围之内。现在要回答的问题就是:我们是怎样从所发出的声音达到以言行事的行为的?乍一看,这个问题似乎与构成语言哲学基础的传统的并不相同。这传统的问题就是:“语言是怎样与实在相关联的?”以及“什么是意义?”但是,我认为,归根到底,我现在提出的问题同传统的问题是相同的,因为“你是怎样从声音达到以言行事的的行为类型的?”这个问题实际上同“心灵是怎样对单纯的符号和声音赋予意义的?”的问题是相同的。要回答这一问题就要对我们用来解释语言如何与实在相关联的意义概念作出分析。语言通过意义与实在相关联,但意义就是一种把纯粹的发声变为以言行事的行为的属性。以言行事的的行为在这个词的一个非常特殊的意义上说是有意义的,正是这种类型的意义使语言能够与实在相关联。所以,归根到底,如果恰当地加以理解的话,那么,“什么是意义?”“语言怎样与实在相关联?”“以言行事的的行为的性质是什么?”这三个问题都是同一个问题。正如我们将要看到的那样,这三个问题都是这样的问题,即:关于心灵如何对声音和符号赋予意向性,由此而对它们赋予意义,并因此将它们与实在相关联。

“meaning”的多种意义

众所周知,在英语中,mean(意指、意味)、meaning(意义)、meaningful(有意义的)等等语词是含糊的。想一想下列语句中的这些表达式的情况:

1. 你对我来说意味着太多太多,梅布尔。
2. 共和党人失败以后,生活变得毫无意义。
3. 历史事件在发生的时候意义并不明显。
4. 我不是有意要伤害你。
5. 德语语句“Es regnet”意思是“天在下雨”。
6. 当弗里德里希说:“Es regnet,”他的意思是“天在下雨”。

前四个句子中“meaning”的意思并不是对于理解语言学上的意义极为重要的那个意思,除此之外,我不想说什么了。为了我们的研究,我想集中分析第5和第6这两个语句,因为它们体现了我在本章最为关注的意义的类型。

把语句5和语句6之间的区分描述为下面这种类型的区别,即一方面是语句的意义或语词的意义,另一方面是说话人的意义或话语的意义这二者之间的区分,这样做是正常的也是正确的。语句和语词具有作为语言组成部分的意义。语句的意义是由语词的意义和语词在语句中的句法排列来决定的。但是,说话人在说出这个语句时所意谓的东西,在某种限度之内,完全是属于他或她的意图问题。我必须说“在某种限度之内”,因为你不可能说的仅仅是某种东西却意指任何东西。你不能说“2加2等于4”,而意指“莎士比亚是优秀的诗人也是优秀的剧作

家”。至少你在意谓这些时不能不增加许多另外的情境。语句的意义完全是一个语言习惯问题。但语句是用来交谈的工具。因此,尽管语言限制说话人的意义,但说话人的意义仍然是语言学意义的首要形式,因为语句的语言学意义所起的作用是使说话人能够在说话时运用语句来意谓某种东西。说话人的话语意义对于我们分析语言的功能的目的来说是首要的意义概念。

在本章的其余部分,在考察“什么是意义?”的问题时,我要提出“什么是说话人的意义?”的问题。按照本章前面所讨论的东西,这个问题可以重新表达为“说话人何以能够把意义加在他们口中说出的纯粹的声音或写在纸上的符号上?”

这个问题可能显得好像是一个非常幼稚的问题,但是事实上在哲学传统中有大量的、而且看来是无休止的争论恰恰就是关于这一问题的。我不希望使读者产生一种印象,即认为似乎这个问题由于某种原因是容易解决的,或者以为我的回答是毫无疑问的。然而,为了眼下的目的,我将避开一切传统的争论,直截了当地对这个问题正如对别的问题一样作出我认为是正确的回答。

理解意义的关键就是:意义是派生的意向性的一种形式。说话人的思想的原初的、或内在的意向性被转换成语词、语句、记号、符号等等。这些语词、语句、记号和符号如果被有意义地说出来,它们就有了从说话人的思想中所派生出来的意向性。它们不仅具有传统的语言学的意义,而且也具有有意图的说话人的意义。一种语言的语词和语句的传统的意向性可以被说话人用来执行某个言语行为。当一个说话人执行一种言语行为时,他便将他的意向性赋予这些符号。他究竟是怎样做到这一点的呢?我们在前面有关意向性的讨论中看到,在我所试图解释的意义上,满足条件是理解意向性的关键。意向现象,诸如恐

惧、希望、愿望、信念、意图等，都具有满足条件。因此，当一个说话人说某句话并且意味着某种东西时，他是在执行一种意向活动，产生声音是他意图说出那句话的满足条件的一部分。但是，当他说出一个有意义的话语时，他便把满足条件赋予这些词音和记号。因而在说出一个有意义的话语时，他便把满足条件赋予了满足条件。

这就是意义的本质特征，我将更详细地对此进行解释。例如，假定一位叫弗里德里希的说德语的人有意向地说，“Es regnet (天在下雨)”，并且使它具有意义。那么，他将执行一种具有几个满足条件的复合行为。首先，他意图说出这个语句，而说出的那个话语是他的复合意向的这一部分的满足条件。但是其次，由于他不仅仅意图说出这个句子，而且赋予它意义，也就是说，他意味着天在下雨，那么，这个话语就获得了它本身的满足条件。当且仅当天在下雨，说出的这个话语便被满足。这个话语的满足条件就是成真条件。这个话语是真的或假的取决于弗里德里希在说出那个话语时世界是不是如弗里德里希有意向地将它表达出来的那样。所以弗里德里希至少有两个部分的意向：说出那个话语的意向和关于那个话语应当具有满足条件的意向。但是，由于说出的这个话语是他的第一部分意向的满足条件，因此，他的全部意义意向就是将满足条件赋予满足条件的意向。此外，如果他意图把他的意思传达给听话人，那么他就要有第三个部分的意向，即执行语言行为的意向，也就是听话人应当懂得他说天在下雨的意向。但是第三个意向，即传达性意向，只是前两个意向应当被听话人所承认的意向。传达意向的满足条件就是听话人应当承认他有意向地说出语句，并且承认该语句具有说话人有意向地赋予它的满足条件。在下一节我将更多地谈谈有关传达和交流的问题。

对意义的讨论是本章中的关键问题,为了使我的观点论述得足够清楚,我想用另一个例子来一步一步地详细说明这个问题。假定我在学习德语,假定我经常在淋浴中或者在雨天出门时练习口语,说:“Es regnet, es regnet, es regnet”,在这样一种情况下,我只是练习发音,实际上并没有意谓天下雨。那么,说出某种东西并意谓某种东西和说出某种东西而不意谓某种东西之间的区别是什么?如果我们回想起第四章中提出的口号,那么我们就应当注意满足条件。我们会发现,说出和意谓这两种意向的满足条件是完全不同的。当我说出某种东西而不意谓它的时候,我的意向的满足条件只是我的意向应当引起某种话语,那种与德语的发音规则相符合的话语。但是当我实际上意谓我所说的东西时,我的意向的满足条件又是什么呢?

假定我实际上学会了一点德语,这时有一个人向我提出了一个问题,我知道这问题的意思是“今天天气怎么样?”——“Wie ist das Wetter heute?”我回答说:“Es regnet(天在下雨)。”那么现在,我具有与以前相同的意向,即想要说出一个德语语句,但是除此之外,我还有一个意义意向。意义意向是什么呢?我们自然地倾向于认为这个意义意向就是当我说出“Es regnet”这个语句时,实际的天气情况就是在下雨。但这种说法并不怎么正确,因为很可能在说某种东西并意谓所说的东西时,所意谓的东西仍然是虚假的。简言之,就是他可能在撒谎。因此,我们需要对意义意向作出说明,表明我何以能够在说某种东西并且意谓它时,不管我是在撒谎还是真诚的,我的意义意向都可能是相同的。

在我们对意向性的说明中,我们知道意向状态具有满足条件。意义意向就是这样的意向,即:一个人说出的话语应当还有另加的满足条件。但是由于说出的话语本身就是要说这个话语的意向的满足条件,因此意义意向就等于这样的意向,即:满

足条件(也就是说出该话语本身)应当还有满足条件,也就是说在这种情况下,就是应当还有成真条件。当我说“Es regret”并且意谓它时,我所意图的东西就是我说出的话语“Es regret”应当具有成真条件——因此,当我说它并且意谓它时,我便承诺了它的真值。这一点不管我是否撒谎都是成立的。无论是说谎者还是说真话的人都作出了说真话的承诺。区别在于说谎者没有保持他的承诺。所以,意义意向等于这样一种意向:当我说“Es regret”时,除了我说出那个话语的意向的满足条件以外,那个话语本身现在又有满足条件。当我说出某种东西并且意谓它时,我承诺了我所说的东西为真的。不管我是诚实的还是不诚实的,情况都是这样。

意义和交流

到现在为止我所谈论的大部分都是关于意义意向问题。但是当然,如果我实际上在回答有关天气的问题,那么我的意图就超出了下述方面,即:在具有成真条件和其他满足条件的意义上,我说出的话语应该是有意义的。如果我在回答一个问题,我就意图把这回答传达给听话人。要通过语词有意义地说出来的意向同要把那个意义传达给听话人的意向,这二者不能混淆起来。通常,说话的全部目的就是要传达给听话人,但是,传达意向并不等于意义意向,即关于一个人说出的话语应当具有成真条件或其他满足条件的意向。

那么,什么是传达的意向呢?为了回答这个问题,我要借用并修正格赖斯的某些观念。^① 格赖斯正确地看到,当我们向人

^① P·格赖斯:《意义》,载《哲学评论》(1957年7月),第377—388页。

们传达时,之所以能够成功地使他们产生理解是由于我们使他们承认我们使之产生那种理解的意向。传达是一种独特的人类行为,这种独特之处就在于,我们之所以成功地使听话人产生我们意图中的效果是由于我们使听话人承认恰好产生那种效果的意向。这并非是人类行为的一般情况。如果仅仅使其他人承认我们企图做的事情,这并不能一般地取得行动的成功。例如,我仅仅使人们承认我想赢得比赛或想当总统的意向并不能因此而赢得比赛或者当上美国总统。但是当我试图告诉某人天在下雨时,只要他们认识到我在试图告诉他们某种事情而那正是我试图告诉他们的东西,那么我就成功地告诉了他们。例如,我只有使他们知道我有告诉他们天在下雨的意向,我才得以告诉他们天在下雨。

那么,它是怎么回事呢?当我意图向人们进行传达时,我的意图是要产生理解。但理解就在于要领会我的意义。因此,传达意向就是要使听话人认识我的意义的意向,也就是理解我的意向。但是,当我说出“Es regnet”并赋予它意义,意图传达给听话人,要告诉他天在下雨时,这就等于要使听话人承认我的意义意向这样一种意图。传达意向就是这样一种意向:通过使听话人认识到我有一种要他知道我的意义的意图,从而使听话人知道我的意义。因此,如果我们对说出“Es regnet”这个话语、我这个说话人的意义以及我的传达意向进行详细的分析,那么就等于如下步骤:我以下述意向说出“Es regnet”这个语句:

1. 我将正确地说出一个具有其习惯意义的德语语句;
2. 我说出的话语应有满足条件,即天在下雨这个成真条件;
3. 听话人应当认识意向 2,并且他应当通过认识意向 1 又

具有德语习惯的知识从而认识意向 2。

如果听话人的确认识了意向 1 和 2,那么我就会成功地达到意向 3。也就是说,如果听话人熟悉这种语言,认识到我有说出该语言的一个语句的意向,认识到我不仅说出那个句子,而且我还意谓我所说的东西,那么我就成功地向听话人传达了天在下雨的意思。

请注意,上述分析与我是否说真话或者撒谎,与我是诚实的还是不诚实的这个问题无关。我将成功地作出天在下雨这个陈述,即使我在撒谎。关键之点在于:即使我在撒谎,但由于我说某事并且意谓我所说的东西,我便承诺了我所说的东西是真的。因此,尽管事实上我相信我所说的东西是假的,但我可以承诺其为真。

各种类型的言语行为

在我对语言的分析中,基本的单位是言语行为。在本章前头的一些地方我给出了几个言语行为的例子:陈述、指令、许诺等等。但这里提出的问题是:言语行为有多少类型,以言行事的行为有多少类型?我们加在满足条件上的满足条件有多少不同的种类?语言有许许多多不同的用法。我们可以说笑话,讲故事,授课,开处方,提出有关的科学解释或数学公式,或写诗、写小说作品等等。但是在我看来,在以言行事的活动中,我们只能做有限数量的事情。因此,如同我们看到的那样,以言行事行为的结构是 $F(P)$,这里 F 表示以言行事的力量, P 表示命题内容,“有多少以言行事的类型”这个问题与“有多少 F 的类型”的问题是同一个问题。命题内容可以是无限地纷繁多样,但是可以说

我们能把它分解出来,因为正像我们在前面的论述所指出的那样,同一个命题内容可能出现在不同类型的以言行事的言语行为中。因此,我们现在已经把这个问题限制为“有多少类型的F?”为了能够着手回答这个问题,我们似乎可以看一看在英语中用来表示以言行事行为各种不同的动词,比如像陈述、警告、命令、许诺、辩护、祈求、缔约、保证、道歉、抱怨等等这样一些动词。但是,如果我们真的这样做,就会发现动词的一种令人困惑的多样性,这给人留下的印象是存在着许许多多种类的以言行事的行为。

解决这一问题的一种方法就是尽量把注意力集中在一些共同的特征上。为此,我要引入“以言行事要旨”(illocutionary point)这个概念。一个言语行为的以言行事要旨就是由于这个言语行为是那个类型中的行为因而成为它的要旨或目的。例如,一个人可能因许多不同的理由并带有不同程度的紧迫性发出一个指令,但是就它被正确地描述为一个指令来说,作为指令,它算作要使听话人做某种事情的一种企图。当一个人作出一种许诺时,他或她可能因许多不同的理由而作出许诺,并且具有许多不同的强度。但是就它是一个许诺来说,作为诺言,它算作说话人要为听话人做某种事情的一种承诺或者承担一种义务。细心的读者会注意到,我们在第五章中用得如此之多的“算作”这个用语,在我们讨论以言行事行为时又重新出现了,这不是偶然的。以言行事要旨的概念就是由言语行为的建构规则所决定的、说出一种话语算作什么的概念。因此,执行以言行事行为就是赋予一种类型的地位功能。

此外,言语行为的以言行事要旨使言语行为与我们在第四章中所解释的意向性理论联系起来了。以言行事要旨决定适应指向,也决定在执行言语行为中何种意向状态被表达出来了。

因此,举例来说,如果我作出一项许诺,那么我必然会表达一种要做我所许诺的事情的意图。如果我许诺要出席你举行的宴会,那么我必然会表达出要参加你的宴会的意向。也就是说,我把具有相同命题内容的某个意向状态表达为言语行为本身,那个意向状态,即我意图出席你的宴会,就是言语行为的真诚条件(sincerity condition)。所以总起来说,以言行事要旨的概念很自然地引出了与之相连的另外两个概念——适应指向概念和构成该言语行为的真诚条件的意向状态概念。

那么,让我们回过头来再说一下我们要回答的问题。“有多少F的类型?也就是,有多少以言行事的类型?”这两个问题可以限定为“有多少以言行事要旨的类型?”如果我们把以言行事要旨的概念以及它所蕴含的表达出来的真诚条件概念和适应指向概念作为我们的基本分析工具,那么在我看来,我们能够通过执行以言行事行为来做的事情是很有限的,而这些语言行为是由心灵的结构所决定的。简言之,由于心灵通过对满足条件赋予满足条件从而创造意义,所以心灵的界限确立了意义的界限。那么,这些界限是什么呢?

以言行事要旨有五种、而且只有五种不同的类型。

第一是断定式(assertive)的以言行事要旨。断定式的言语行为要旨就是向听话人承诺命题为真。它是表示命题代表世界上的事态。可以举一些例子,如陈述、描述、归类和解释。所有断定式的言语行为都具有语词向世界的适应指向,断定的真诚条件总是信念。每一个断定式言语行为都是对一种信念的表达。确认断定式言语行为的最简单的检验方法就是问一问说出的话语可能确实是真的还是假的。因为断定式言语行为具有语词向世界的适应指向,所以它们可以是真的或假的。

第二种以言行事要旨是指令式(directive)。指令式的以言

行事要旨就是力图使听话人的行为方式与指令的命题内容相一致。指令式言语行为的例子是指令、命令和要求。适应指向总是世界向语词的适应,被表达出来的心理学上的真诚条件总是愿望。每一个指令式言语行为都表达出希望听话人做所指示行为的愿望。诸如命令、要求之类的指令都不可能是真的或假的,但它们可以被服从、拒绝、遵照、承认、否定等等。

第三种以言行事要旨是承诺式(commissive)。每一个承诺式以言行事的行为都是说话人对承担命题内容所表示的行为过程的许诺。承诺式的例子有应允、许愿、发誓、缔约和保证等。威胁也是一种承诺式言语行为,但是和其他例子不一样,威胁是反对听话人的利益而不是为了听话人的利益。承诺式言语行为的适应指向总是世界向语词的适应,被表达出来的真诚条件总是意图。例如,每一个许诺或威胁都是对要做某件事情的意向的一种表达。应允或许愿,如同指令和命令一样,都不可能是真的或假的,但它们可以被实现,被保持,或被破坏。

第四种以言行事要旨的类型是表情式(expressive)。表情式的以言行事要旨直接就是表达言语行为的真诚条件。表情式言语行为的例子有道歉、致谢、祝贺、欢迎和慰问等。在表情式言语行为中,命题内容通常都具有适应的零指向,因为命题内容的真完全被视为理所当然的。如果我说,“我很对不起,碰了你”,或者说“祝贺你获奖”,那我是把我碰你或你获奖视为理所当然的事实,所以我假定了或预设了命题内容与实在之间的一致。但是表情式的言语行为的真诚条件随着表情式的类型的不同而不同。因此,如果说话人对于他所致歉的事真正感到难过的话,道歉是真诚的。如果说话人对于他向听话人致贺的事情真正感到高兴的话,祝贺是真诚的。

最后一个以言行事要旨的类型是宣告式。在宣告中,以言

行事要旨就是通过表示世界发生变化从而实现世界的这种变化。执行式的宣告以及其他宣告正是通过表示出所要创造的事态从而创造这种事态。人们特别喜欢举的例子就是像“我宣布你们为夫妻”，“战争由此被宣布”，“你被解聘了”，“我辞职”等话语。这些实例具有双重的适应指向，因为我们通过表示世界发生变化而改变了世界，并因此达到世界向语词的适应指向，也因此达到了语词向世界的适应指向。宣告在言语行为中的独特之处在于，它们之所以实际上使世界发生变化只是由于成功地执行这个言语行为。如果我成功地宣布你们结为夫妻，或者宣布战争，那么在世界上就存在一种以前并不存在的事态了。一般来说，诸如此类的宣告之所以可能只是因为存在着我们在第五章中所论述的那种超语言的制度。

请注意，人们可能仅仅通过宣告他在执行其他类型中的一种言语行为从而执行这种行为，诸如许诺和命令。因此，在“我答应来看你”这个执行式话语中，说话人首先执行一种宣告。他通过宣告他在许诺从而使这种许诺成为真实情况。然而，由于这个事实，他说出的话语便创造了一种许诺。由于他说出的话语“我答应”创造了这个话语所表示的事态，即说话人正在许诺的事态，因此这个话语既构成了一种许诺，也构成了关于这是一个许诺的断定。这样说来，这里共有三种类型的以言行事要旨——宣告式、承诺式和断定式的。

并不是所有言语行为都是通过说出那些其字面意义表达说话人所意图的意义的语句来执行的。我们可以通过直接说“我请你把盐递过来”或者“把盐递过来”而要求某人把盐递过来，但是，人们比较通常的说法是，“你能把盐递过来吗？”“你可以把盐递过来吗？”“我想要盐”“请你把盐递过来好吗？”“你能把盐递给我吗？”等等。在这些实例中，某人是通过直接地执行另一种言

语行为来间接地执行一种言语行为,诸如此类的实例被称作“间接的言语行为”。在另外几种情况中,语句的意义完全不同于有意图的说话人的意义,包括隐喻、转喻、反语、讥讽、夸张和贬低等。

所有这些以言行事行为的类型在我们对意向性的讨论中都已有所预示。意义的界限就是意向性的界限,我们对意向性进行分析的一个结果就是:能够用语言做的事情的数量是有限的,在我们对意向性的分析中,只有三种适应指向:心灵向世界的适应指向,这是断定式言语行为的特征;世界向心灵的适应指向,这是指令式和承诺式言语行为的特征;零指向,这是表情式言语行为的特征。那么,为什么我们对于一种适应指向——世界向语词的适应指向——会有两种不同类型的言语行为呢?我们可以决定把许诺和指令归并在一起。我们可以把一种许诺看成是一个人给自己的指令,而把一个指令看成是强加于听话人的许诺。然而,说话人在许诺式言语行为中所承担的责任非常特别,而说话人和听话人在整个言语行为情境中总的来说是非常之重要,因而我认为有必要把基于听话人的世界向语词的适应指向和基于说话人的世界向语词的适应指向区分开来。语言还创造一种单个人的心灵本身并不具有的可能性,那就是在执行宣告中把两种适应指向联接起来的可能性。我们不可能通过想到一种事态来创造这种事态,但是,按照我们在前一章中所作的对制度性实在的分析,我们可以知道,通过执行式话语来创造制度性实在是如何可能的,我们能够通过声称事态已被创造出来的途径来创造这个事态。这就把语词向世界的适应指向同世界向语词的适应指向联接起来了。例如,会议的主席说:“现在休会”,由于把说出的话语表示为休会这个情况,因而说出的话语本身就创造了休会这个事态。更重要的是,当议会宣布战争时,那个

机构通过说出战争存在而使战争状态的存在成为事实。

因此,我相信,如果适当地加以理解的话,我们对意向性的分析指出了语言的可能性和语言的局限。

建构性规则和符号系统

我直到现在的谈论都好像是说,意向性是一回事,语言是另一回事,但是,对于实在的人类来说,我们的意向性的可能性由于语言的获得而极大地扩展了。动物和不会说话的儿童可能具有意向性的初级形式。他(它)们可能有信念、愿望、知觉和意图。但是一旦儿童开始获得语言,他的意向性能力通过某种引导效应(*boot - strapping effect*)而极大地增加了,扩展了的意向性增加了对语言的理解力,而这又使意向性得到更大的扩展。任何一本关于儿童心理语言学发展的教科书都说明了这种现象。这样一来,我们实际上就不仅是一方面具有心灵,另一方面具有语言,而是心灵和语言相互补充、相互丰富,以至于对于成年人来说心灵是通过语言来构成的。

我们不应当设想说话人只是先有思想,然后再把思想变成语词。那完全是一种过分简单化的做法。除了最简单的思想以外,人们需要某种语言来思考某种思想。我可以不用语词就相信天在下雨或感到饥饿,但是如果我不用语词或类似的符号工具来对之进行思考的话,我就不可能相信下面这些思想:明年将比今年更经常地下雨,或我的饥饿是由于缺糖所引起而不是由于我的机体中真正的缺少食物所引起的。儿童的思维能力和说话能力是共同发展的。怎么发展呢?儿童起初有简单的前语言的意向性。然后他便学会简单的词汇,这种词汇使他具有更丰富的意向性,而这种意向性转过来又使他具有更丰富的词汇,而

这又使他有了更丰富的意向性——如此等等一直进行着这种交替上升的引导过程。除了最简单的思想以外,儿童需要某种语言来思考某个思想,除了最简单的言语行为以外,儿童为了执行某种言语行为也需要某种习惯语言,而其语句具有习惯的语句意义。

在言语行为的执行中,对语词赋予习惯意义、以及赋予说话人的意义都是我在上一章所解释的那种赋予地位功能的实例。不管是在语词的意义方面,还是在说话人的意义方面,语言的使用者都把某种功能加在书写的字符或者声音的振动这样的物理现象上。他们通过按照“X在C中算作Y”的公式赋予地位功能来做到这一点。“天在下雨”这个语句中的语词的习惯意义,以及在特定场合下——说话人藉此说出这个句子并且用它来意谓天在下雨——说话人的意义,这二者都是地位功能的实例。

语言也属于制度性事实的问题,这个事实使人听起来好像语言只是人类诸多制度中的一个而已。但是语言在许多方面都是特殊的,对此我要加以解释。我在第五章的结尾处曾答应要对语言在构成制度性事实方面的特殊作用加以解释。我相信,语言是根本的人类制度,这是就以下意义而言的,即:其他制度,诸如货币、政府、私有财产、婚姻、游戏等都需要语言,或者至少需要类似语言的符号系统的形式,而在某种程度上语言的存在并不需要其他的制度。

语言有许多特征,例如,模态助动词的存在,句法的无限创生的能力,它们不是我现在要讨论的现象。我现在讨论的是语言的一个非常独特的特征,我把它称之为“象征化”。人类具有一种能力,即能够使用一个对象来代表、表示、表达或象征某种另外的东西。正是这种语言的基本的象征化特征,在我看来是制度性事实的一个本质性的预设前提。

这里有一个证明这一主张的论据。地位功能的定义的组成部分是这种功能不可能仅仅通过具有地位功能的对象的物理特征来完成。刀子和椅子仅仅由于它们的物理学特性而执行各自的物理功能,但是一个人不可能仅仅由于其肉体的物理学特性而执行总统的地位功能;一张纸也不可能仅仅由于纸的物理学特性而执行货币的功能。地位功能只有通过集体对于某种东西具有那种功能的接受或承认才能够被完成。如果情况是这样,那么被卷入集体的接受或承认之中的行为主体必须有某种方式来向自己表示该对象具有地位功能这一事实。为什么呢?因为仅仅从 X 的物理学特性中没有办法认出地位功能 Y 来。对于刀子和椅子来说,它们能够执行刀子和椅子的功能的能力是由其物理学特性所造成的,但是对于总统和货币来说,对象 X 除了作为 X 类的一个对象的特征以外,没有什么东西附加在 X 上。得到 Y 地位功能的唯一方法就是把对象 X 表示为具有那种地位。

通常我们用语词来表示地位功能。我们一定要能够想到,“这是货币”,或者“他是总统”。但是我们并不希望说,每一个地位功能都必须以实际语言中的实际语词来表示,因为有意义的语词本身当然是具有地位功能的对象,我们必须允许语词能够具有意义,而毋需具有其他我们用来表示那些原初意义的语词。否则,我们会陷入一种恶性的无限倒退。另外,可能还有一些地位功能属于那些还没有进化出非常成熟的人类语言的文化。在这种情况下,X 项本身被用来象征 Y 项地位。这样,关键点就是:在我们用 X 项来表示 Y 项地位的限度内,我们是象征性地使用 X,我们用它作为一种语言学的手段。

试想一下,比如说,那条石头线起着边界的作用。石头线就是边界的一种指示符号。这里我用“指示的”只是意指石头通过

其存在本身来表示这种特征。它们因其在边界存在来表示边界。这石头线就作为语言手段来起作用,因为它代表或表示边界的地位功能。与此类似,语词通过表达其意义来执行意义的功能。

因此,在这种广义的语言学意义上说的象征化对于一切制度性事实来说是本质的东西,这是就以下意义而言的,即:在 X 在 C 中算作 Y 的公式中,从 X 到 Y 的转变已经是一种象征化的转变了。地位功能 Y 可以由某些外在的象征手段来表示,正如当我们用语词想到“这是我的财产”,或“这是一张 5 美元的支票”一样。在这种限定的情况下,我们可以用 X 对象本身来表示 Y 的地位功能,正如在石头线象征着边界的例子中的情况一样。

重要的是要完全弄清楚我所说的东西和我没有说的东西。我没有说所有的制度性实在都像语句和言语行为是有意义的那样以某种方式成为文本性的或者有意义的。那样的看法是错误的。语句和言语行为之有意义是就其都具有一种语义学这个严格意义上而言的。它们具有成真条件或各种其他满足条件。言语行为的意义,如我们在前面所说的那样,是一个将满足条件赋予满足条件的问题。但是货币或总统则不是以那种方式成为有意义的,因为它们本身没有满足条件。在严格的语义学的、意向性的意义上说的意义是某些种类的制度性手段——如语句和言语行为以及地图、坐标图、图表等——的一个独特的特征。但这种意义决不是普遍的特征。

我所要说的是:将地位功能赋予 X 项这一行为本质上是一种象征化的行为,因为地位功能不可能仅仅在于 X 项本身的物理学特性之中, X 项可能产生 Y 地位功能,仅当我们把 X 项表示为具有那样的地位功能。

语言在发挥制度性实在的功能方面的另一个作用也应当加以注意。我们常常需要借助于某种手段从而使我们能够认出一个对象具有某种地位功能,尽管在这一对象本身中则不可能看到这种地位。为此目的,我们使用被我称之为“地位指示物”(status indicator)的东西。明显的例子有结婚戒指、制服、徽章、护照以及驾驶证等。所有这些都是语言性的,尽管并非都使用语词。它们确实都是在我所解释的意义上的言语行为,因为它们都具有满足条件。戴着一枚结婚戒指或穿着一套警察制服就是一种持续的言语行为,它诉说着“我已结婚了”,或者“我是一名警务人员”。

*

*

*

