

第六卷(2005)第一册

哲學門

总第十二辑 Vol. 6 No. 2, 2005
Beida Journal of Philosophy



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

哲學門

第六卷(VOL. 6) 第二册

总第十二辑



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

哲学门(总第十二辑)/赵敦华主编. —北京:北京大学出版社,2005.12
ISBN 7-301-10470-7

I. 哲… II. 赵… III. 哲学-文集 IV. B-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 000154 号

书 名: 哲学门(总第十二辑)

著作责任者: 赵敦华 主编

责任编辑: 王立刚 刘笑非

标准书号: ISBN 7-301-10470-7/B·0358

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://cbs.pku.edu.cn> 电子信箱: pkuwsz@yahoo.com.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62752025

排 版 者: 北京军峰公司

印 刷 者: 涿州市星河印刷有限公司

经 销 者: 新华书店

787mm×1092mm 16 开本 21.5 印张 369 千字

2005 年 12 月第 1 版 2005 年 12 月第 1 次印刷

定 价: 36.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,翻版必究

特约编辑:

李四龙 (北京大学)

通讯编辑:

张志强 (中国社会科学院)

周伟驰 (中国社会科学院)

林 晖 (复旦大学)

宣 方 (中国人民大学)

唐文明 (清华大学)

龚 隽 (中山大学)

王志成 (浙江大学)

杨维中 (南京大学)

徐 弢 (武汉大学)

刘宇光 (香港科技大学)

孙卫民 (美国加州大学北岭分校)

石立善 (日本京都大学)

助理编辑:

吴 敏 李麒麟

单提平 王 珏 徐思源

地址: 100871 北京大学哲学系《哲学门》

邮箱: journal@phil.pku.edu.cn

主页: <http://www.phil.pku.edu.cn/zxm>

责任编辑 / 王立刚 刘笑非

封面设计 / 奇文雲海 
qwyl_cn@yahoo.com.cn

主 编：赵敦华（北京大学）

编 委（按姓氏拼音为序）：

安乐哲（美国夏威夷大学）
陈鼓应（台湾大学）
陈嘉映（华东师范大学）
陈 来（北京大学）
陈晏清（南开大学）
成中英（美国夏威夷大学）
杜小真（北京大学）
杜维明（美国哈佛大学）
丰子义（北京大学）
傅汉斯（德国图宾根大学）
傅有德（山东大学）
关子尹（香港中文大学）
郭贵春（山西大学）
郭齐勇（武汉大学）
韩 震（北京师范大学）
何怀宏（北京大学）
黄 勇（美国库兹大学）
焦国成（中国人民大学）
靳希平（北京大学）
黎红雷（中山大学）
李晨阳（美国中央华盛顿大学）
李德顺（中国社会科学院）
林镇国（台湾政治大学）
刘壮虎（北京大学）
楼宇烈（北京大学）
罗秉祥（香港浸会大学）
欧阳康（华中科技大学）
庞元正（中央党校）
普兰丁格（美国圣母大学）
孙永平（北京大学）
孙正聿（吉林大学）
万俊人（清华大学）
吴国盛（北京大学）
叶 朗（北京大学）
衣俊卿（黑龙江大学）
俞吾金（复旦大学）
张祥龙（北京大学）
张一兵（南京大学）
赵敦华（北京大学）
赵家祥（北京大学）
钟鸣旦（比利时卢汶大学）
佐佐木力（日本东京大学）

哲學門

第六卷(2005)第二册

目 录

论 文

- 《国家》:诠释札记 斯坦列·罗森(1)
- 尘世生命与美好生活:奥古斯丁论自杀禁忌 吴 飞(19)
- 印度古代宗教哲学中的“轮回”观念 姚卫群(53)
- 因缘与自然:慧远的选择与回应 强 昱(67)
- 论《华严经·十地品》的形成及其对华严宗的影响 杨维中(85)
- 笛卡尔“普遍数学”的方法论意义 钱 捷(119)

论坛 宋明道学的脉络与建构

- 二程兄弟的本体神学 黄 勇(145)
- 天人之间:程明道天道天理观析论 郭晓东(175)
- 气本与神化:张载本体论建构的再考察 杨立华(199)
- 王夫之《春秋》学中的霸者和郡县 张学智(225)

评 论

- 中国人在“五四”时期的思想建构:并不以《新青年》
为中心 钟少华(243)
- 思想史与生命:评西胁常记《唐代的思想与文化》 石立善(277)

书 评

- 王汎森:《晚明清初思想十论》 程海霞(293)
- 向世陵:《中国学术通史·魏晋南北朝卷》 雷 松(296)
- 彭国翔:《良知学的展开:王龙溪与中晚明的阳明学》 高海波(302)
- 方旭东:《尊德性与道问学:吴澄哲学思想研究》 刘梁剑(307)
- 赫尔德:《相逢柏拉图》 朱清华(310)
- 德勒兹:《斯宾诺莎的实践哲学》 柯小刚(315)
- 张 旭:《卡尔·巴特神学研究》 孙向晨(323)
- 金白莉·帕顿等:《巫术的踪影:后现代时期的
比较宗教研究》 朱东华(328)
- 斯达克等:《信仰的法则:解释宗教之人的方面》 李顺华(332)
- 张新樟:《“诺斯”与拯救:古代诺斯替主义的神话、哲学与
精神修炼》 王志成(335)

书 讯

- 梅洛-庞蒂:《行为的结构》 (17)
- Dao: A Journal of Comparative Philosophy* (18)
- 福 柯:《古典时代疯狂史》 (66)
- 阿尔都塞:《黑格尔的幽灵——政治哲学论文集 I》 (117)
- 海德格尔:《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》 (144)

学术动态

- 海峡两岸北大、辅大研究生哲学论坛 6 月在北大举行 (242)

Contents

Articles

- Notes toward an Interpretation of *Republic* Stanley Rosen(1)
- Physical Being and Good Life: Augustine on Suicide Wu Fei(19)
- The Conception of Samsāra in Ancient Indian Religious
Philosophy Yao Weiqun(53)
- Cause and Nature: the Preference and Response of Hui Yuan Qiang Yu(67)
- The Fashion of *Flower Adornment Sūtra bhūmi-varga* and Its Influence on Hua-yen
Buddhism Yang Weizhong(85)
- A Study on the Methodology of Cartesian Mathesis Universalis Qian Jie(119)

Forum

- The Cheng Brothers' Onto-Theology Huang Yong(145)
- Between Heaven and Human: Probing into the Theories of *Tian-Dao* and *Tian-Li*
of *Cheng Mingdao* Guo Xiaodong(175)
- Reexamination On *Zhang Zhai*'s Ontology Construction Yang Lihua(199)
- Five Chiefs of Feudal Princes and the System of Prefectures and Counties in Wang
Fuzhi's Learning of *Spring and Autumn* Zhang Xuezhi(225)

Review Article

- The Thought Construction of Chinese During the May Fourth
Movement Zhong Shaohua(243)
- History of Thought and Life: Review on Tsuneki Nishiwaki's *Thought and Culture in*
Tang China Shi Lishan(277)

Book Reviews

- Wang Fansen, *Ten Essays on the Thoughts of the Late Ming and the Early Qing* Cheng Haixia(293)
- Xiang Shiling, *General History of China Scholarship: The Wei, Jin, Northern and Southern Dynasties Volume* Lei Song(296)
- Peng Guoxiang, *the Unfolding of the Theory of Innate Good Learning* Gao Haibo(302)
- Fang Xudong, *A Study on Wu Cheng's Philosophical Thoughts* Liu Liangjian(307)
- Klaus Held, *Treffpunkt Platon: philosophischer Reisefuehrer durch die Laender des Mittelmeers* Zhu Qinghua(310)
- Gilles Deleuze, *Spinoza, Philosophie Pratique* Ke Xiaogang(315)
- Zhang Xu, *Theology of Karl Barth* Sun Xiangchen(323)
- Kimberley C. Patton & Benjamin C. Ray, *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age* Zhu Donghua(328)
- W. Stark & R. Finke, *Acts of Faith: the Human Side of Religion* Li Shunhua(332)
- Zhang Xinzhang, *Gnosis and Salvation: the Myth, Philosophy and Spiritual Exercise of Ancient Gnosticism* Wang Zhicheng(335)

New Books

- Maurice Merleau-ponty, *La structure du comportemen* (17)
- Dao, *A Journal of Comparative Philosophy* (18)
- Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique* (66)
- Louis Althusser, *The Spectre of Hegel* (117)
- Martin Heidegger, *Phenomenology of the Formale Anzeige: Collection of Heidegger's in His Early Freiberg Period* (144)

Academic Informations

- The graduate philosophy forum between Peking University and Fu Jen Catholic University held at Peking University this June. (242)

《国家》: 诠释札记

斯坦利·罗森

提 要:若要將《国家》作为一个整体来理解,如下一些问题应当获得充分的注意:《国家》作为对话和独白的双重性及其相应结构;对于《国家》的主题“正义”的分析,可以推出正义城邦本身的非正义性,这就引出了对《国家》的推论基础——正义的定义以及个体灵魂与城邦间的类比——的疑问。进一步的分析指出,《国家》的真正主旨或许在于表明,智慧不能进行统治,哲人不能够参与政治生活。在《国家》的哲学部分,并无任何“唯心论”,“型相”实际上是使得事物保持稳定的可理解的比例或形象,“善”并不产生出形象本身,而只是赋予其真实和存在,使之得以被理智所理解。但是关于“善”的自然及运用,《国家》却始终保持沉默,这或许同样表明了,这个话语中的城邦的不可能性。

关键词: 正义 幸福 哲人 灵魂 型相 善

以下的札记既非对《国家》^①的总体概括,亦非关于其中某一部分的详尽研究;它们旨在唤起人们对某几类问题的注意,而任何想要将《国家》作为一个整体来理解的人,都必须细致地讨论这些问题。

斯坦利·罗森(Stanley Rosen),宾夕法尼亚州立大学教授,现为波士顿大学 Borden Parker Bowne 哲学教授,美国著名哲学家。

① 此处没有按照通译法译为《理想国》,因为无论柏拉图的原意,还是罗森此处的解释,都没有“理想国”一词中暗示的乌托邦的含义。——译者注

《国家》在某种意义上是一篇对话(dialogue),在另一种意义上又是一篇独白(monologue):苏格拉底叙述了一段“昨日”于本迪斯女神(Bendis)的庆典间,发生在比雷埃夫斯港(Piraeus)的会话。

在《蒂迈欧》(TIMAEUS)中,苏格拉底总括了一段“昨日”的会话,内容对应于《国家》的第二卷到第五卷(这几卷,人们可称之为城邦的纯粹政治构建),而并未提及与色拉叙马霍斯(Thrasymachus)的争论,关于哲学的“离题话”(如第八卷,543c5 所称,下文将论及这一点),对美好城邦之衰变的叙述,以及关于诗歌的讨论。并且,在时间次序上也并没有戏剧式的联系:《蒂迈欧》中的对话发生于“泛雅典娜节(Panathenaea)”,并非本迪斯庆典的次日。人们也必须注意到,当亚里士多德总结《国家》中的政治论证时,他也将一切哲学性的讨论略过不提。至少可以说,关于哲学和政治的联系,或关于这篇对话的主题,尚有某些模糊性。苏格拉底在第七卷,536c1 以下暗示了这种模糊性:他说在保卫哲学免遭毁谤的攻击时,他过于严肃,这使得他“忘记了我们只是在玩玩而已”。

二

作为一段独白,《国家》是苏格拉底讲述的,听众不明,地点也不清楚——大概在雅典,也可能在别的地方;而作为一篇对话,《国家》的一个特点是异常明晰的戏剧性细节。苏格拉底和格劳孔(Glaucon)一起去比雷埃夫斯港,格劳孔是柏拉图的兄弟,苏格拉底在第二卷 357a2 中形容他是 *aei andreiotatos*,“总是很有男子气概的”^②。在第三卷 403a4-5 中,格劳孔说,他不知道比情爱更为强烈和狂暴的快乐,在同卷 414c11 中,他鼓励苏格拉底不要害怕,要说出高贵的谎言。在第五卷 451b2-5 中,他笑着说,由于苏格拉底的讲述,听众也会赦免其触犯雅典法律与习俗的发指行径。同卷 474d4 及

② Andreios 一词本意是“有男子气概的”,另外,四大德中的“勇敢”也是这个词。——译者注

以下,苏格拉底称格劳孔是一个“爱欲旺盛之人(erotic man)”,他被一切男孩所吸引,而无论他们按传统的观点是否称得上俊秀。苏格拉底并未和柏拉图的另一个哥哥阿德曼托斯(Adeimantus)一起去比雷埃夫斯港,而是在克法洛斯的(Cephalus)家里遇到他的^③。在会话中,此人显得比格劳孔要刻板得多:与苏格拉底讨论需要审查诗人之不道德性的正是此人;而作出大胆革新的几个部分的对话中,格劳孔却是主要的对话者。我们也应当记得,在《回忆录》(*Memorabilia*, 第三卷 6.1 以下)中^④,色诺芬说苏格拉底对格劳孔有兴趣,是为了柏拉图和查米德斯(Charmides)的缘故。青年格劳孔希望在演说和政治方面有一番作为,结果大出洋相,要被[家人]强行抑止进行公开演说,尽管他还不到二十岁。为了修正格劳孔的行为,苏格拉底遂劳神与之进行一场对话,这与他在《阿尔西比亚德前篇》中与青年阿尔西比亚德(Alcibiades)进行的对话不无相似^⑤。本迪斯节明显是来自异邦的庆典。本迪斯是色雷斯人崇拜的女神。比雷埃夫斯港是雅典的港口,异邦人由此入城,因而也带来了异邦的习俗。克法洛斯是定居的侨民(metic),而非雅典公民。此庆典是第一次举行,随后还将有另一件新事:骑马火炬接力。克法洛斯家中的客人——只除了苏格拉底是一大例外——将很快被卷入三十人委员会的僭政中,不仅是卷入,而且最终会被处死。新奇的场景,异邦的方式,彻夜的狂欢,而在哲学会话本身中,有着对雅典律法的极大背叛。还可以补充许多其他的细节,例如对于色拉叙马霍斯的驳斥和驯服就十分激动人心。以上大概已经足够指出,苏格拉底所叙述的这段会话有着新奇甚至骇人的特征。

若说这篇独白既没有时间也没有地点,未免走得太远。但是在独白之“今日”与对话之“昨日”之间,有一段距离。这段距离大致相当于——但并非完全等同——沉默的柏拉图相对于其戏剧性对话的超然性:柏拉图在苏

③ 按此处不甚确切,按《国家》所载,苏格拉底是在路上遇到阿德曼托斯等人,然后同去克法洛斯家中。——译者注

④ 按此书一般翻译为《回忆苏格拉底》,这种译法的不妥之处,参看施特劳斯的《色诺芬的苏格拉底》(*Xenophon's Socrates*, South Bend, Indiana: St. Augustine's Press, 1998, 3ff)。此处及以下若干处译法及注释,多承学友徐颖指点,特此致谢。——译者注

⑤ 《阿尔西比亚德前篇》是署名柏拉图的对话体著作,但一般认为此为托名的伪作。——译者注

格拉底的审判的现场保持沉默,而在苏格拉底的死刑中更为沉默地缺席,这些都强调了这种超然性。

三

这篇对话有一个奇特的立体结构。我们下降到比雷埃夫斯港,在克法洛斯家里的讨论沿着一道上升的轨迹进行。从与当年的花花公子,今天却表现得十分虔诚的主人的相遇开始,经过与色拉叙马霍斯的争论,一直说到建立一个健康的、或者说无哲学的素食城邦(其存在十分短促,却非常重要);又说到了逐渐上升的、“发烧城邦”的构建,从而讨论到哲学。如第五卷449b1以下所展示的,关于哲学的讨论在某种意义上是一个新的开始,它重演了第一卷327b4以下的场景:正如波勒马霍斯(Polemarchus)派一个家奴从后面拉苏格拉底的披风,从而开始了对话正文,在第五卷的开头,波勒马霍斯从后面拉阿德曼托斯的披风,从而中止了对话,并且提出了质疑——苏格拉底并未讨论共有妇女和儿童的问题。在呈显(presentation)最为困难的相论(doctrine of Ideas),特别是提出善的型相^⑥——这无疑是整场会话的最高点,无论是玩笑性的还是认真的——之后,紧接着苏格拉底就把我们带回到城邦的洞穴中,以便对政治生活和哲学性的“灵魂反转”(periagogês tês psychês)之间的联系进行诗化描述(第七卷,518c8以下)。在此之后,从第八卷开始,通过城邦腐化的多个阶段,有一个逐渐的下降过程。第十卷主要是讨论诗歌的政治危险,在其中相论之被“再呈(represent)”,是通过床或椅子的型相这样的例子,换句话说,是通过人造物,而非自然种类、逻辑联系、数学形式或道德属性。别的不论,这段讨论乃是(我们所谓的)存在论的缩小或降低。对话结束于厄尔(Er)的神话,即一直下降到冥界。总之,主要的方向是向下——向上——再向下,并伴有一些上文已指出的突变。

⑥ 希腊文的“idea”或“eidos”的词根为“eidein”,“看”,与英文的作为名词的“look”异曲同工,意为“看到的形象”。故作者为避免受到idea诸后起义的误解,以下常用“look”表示这一意义。因此中译文用比较古雅的“型相”翻译“idea”,用比较通俗的“形象”翻译“look”,以凸现二者的这一联系。——译者注

四

这篇对话的主题是什么呢?最初与克法洛斯的讨论引生出了如何界定正义的问题。第一卷被用来考察正义的各种变相,而本质上只是三种定义:(1)偿还亏欠;(2)给予朋友好处,给予敌人坏处;(3)正义就是强者的利益。第一种定义要求我们知道,在各种情况下,所亏欠的是什么。第二种定义要求我们知道,谁是我们的朋友,以及什么是他们的好处。第三种定义遭到统治者的统治乃是为了他们臣民的利益的攻击。不过苏格拉底又指出,好人的统治是为了避免坏人统治,也就是说,是出于自我利益(第一卷,347c3-4),从而削弱了这个说法。如果色拉叙马霍斯能够证明,好人和有知识的人是一回事,他也许就能够恢复他的定义。非常有趣的是,这恰恰是苏格拉底在以下讨论中所要主张的内容。在第六卷500d4-9的关键一节中,苏格拉底说,哲人须是一个塑造“节制、正义以及其他民众德性”的优秀工匠(demiurge)。不用说,对于哲人王这一要求的全部要点在于,他们要拥有真正的知识,这是关于善的真正知识,无论在存在论的,还是在政治的意义上。与民众德性相反,它将构成真正的德性。

换言之,第一回合讨论的症结在于,究竟是正义的生活,还是不正义的生活最幸福。更为尖锐的是,当苏格拉底说,正义之所以被热爱是由于它本身及其结果时,格劳孔想要知道的,却是正义和不正义各是什么,及其就自身而言,在灵魂中各有什么力量(*auto kath' hauton kai tina echei dunamin*) (第二卷,358a1-b5)。这是一个一开始就很奇特的要求,因为正义如何可能脱离其结果而“自身”如何如何?如果不是去行正义之事,那么说“为人正义”又是什么意思呢?灵魂的正义状态如何可能不通过正义行为而展现出来?阿德曼托斯把这一点尖锐化了:他要求苏格拉底做出史无前例的事情,即赞美正义自身。此后苏格拉底提出了一项建议:正义既在城邦之中,也在个体公民之中。因为观察城邦要容易一些,就让我们首先到那里去寻找正义;这将会帮助我们看到个人身上的正义(第二卷,368d1-369a4)。更准确地说,苏格拉底赞同了一条原理,在今日可称为谱系学原理(*genealogical principle*):“如果我们能够在言语中看到一座城邦的生成,难道我们不会看到正

义和不正义也随之生成么?”“也许吧。”格劳孔答道(第二卷,369a5 - a8)。在这一脆弱的基础上,经过自称代表每个人的阿德曼托斯的赞同(369b4),带着较大视野会使得我们更容易找到所寻求之物这一“希望”(369a9),讨论转入了城邦的建立。城邦的正义与个人的正义是一回事这个梦想,据说在第四卷443b7 - c3中已经被证明了:正义等于是专注于(mind)自己的事务,即每人做一件适合于他做的事(第四卷,433a1 - 434d1)。这当然依赖于哲人的知识,即对于个体灵魂才能的洞察,也就依赖于对于其所归属的阶级的知识。

我提请你们注意以下事实:在介绍根据个人的技艺(*technai*)而确定的劳动分工原则的一段里,与一般对这一段的印象相反,护卫者并不监管工匠和农民的职业工作,而只是阻止他们成为护卫者——在这个词的两种意义上都是^⑦。因此,某个就天性而言是农民的人可能最终会成为一个鞋匠,等等。这就意味着,在正义定义的技术性的或严格的意义上,在第三等级中并没有正义。因此,看来可以推断,正义的城邦作为一个整体并不是正义的。这一点进而被先前提到的苏格拉底的说法所支持,即这样的城邦是“发烧的”(第二卷,372e6 - 8, *phlegmainousan*; 在e3中,这个城邦也被称为“奢侈的”, *truphōsan*)。奢侈和发烧来自于格劳孔的坚持提议:“真正的”和“健康的”城邦(372e6 - 8)的素食应该辅之以肉类,并且应该加上睡椅之类的奢侈品。因而在健康的城邦中没有哲学,而只有对诸神的颂歌。说到发烧的城邦——它后来被称为 *kallipolis* (希腊语:美好的城邦)——问题就出来了:如果它的三个部分之一具有不正义的特点,它作为一个整体如何可能是正义的?在第四卷419a1以下,阿德曼托斯问苏格拉底,他是否给了护卫者以幸福。苏格拉底回答说,重要的是城邦作为整体的幸福,而不是其中某个部分的特别幸福。他警告说,他们不是为了让护卫者那么幸福或幸运(*eudaimones*),以至使他们不再是护卫者了(420d5 - e1)。所以在此有某个关于一般护卫者和哲人个体的 *eudaimonia* (希腊语:幸运)的问题;换言之,正义的生活是否优于不正义的生活,还有一些疑问。虽然我们会认为,城邦的正义类同于其幸福,但是城邦的正义也存在疑问;要么城邦作为一个整体是快乐和幸福的,要么其创立就算失败了。我们仍然不知道,正义的生活就

⑦ 即对内监督“朋友”,对外抵御敌人两重含义,参见第三卷,414b1-3。——译者注

自身而言是否就优于不正义的生活,而我们如何能通过对城邦而非对个人的研究来解决这一问题,也并不清楚。

也可以以如下方式尖锐地指出这一点:城邦中的哲人将奉献其生活的最好岁月来治理城邦,以满足正义的需求。因而幸福次于正义,而非与之相同(第九卷,592a1及以下)。换言之,在政治生活和哲学生活之间有所差别。但是工匠和农民在这里的生活和他们在普通城邦中的生活也没什么根本不同。也许最大的差异源于对艺术的审查。军人和哲人王则得不到幸福,因为他们都必须为整体的幸福而牺牲个人的幸福。事实上,他们是为了自己所属的阶级的正义——而非幸福——而牺牲掉私人的幸福。而这一点的政治意涵,则从未告诉给发烧的城邦。如果正义和幸福是城邦作为一个整体的属性,那么这个城邦既不是正义的,也不是幸福的。但是恰是在格劳孔和阿德曼托斯理解的“正义”与“不正义”这些词的精确意义上,哲人和护卫者遭到了不正义的对待。他们必须为了阶级的生活——甚至不是为了整体城邦的生活——而牺牲自己的生活。因此,正义一方面是保留工匠和农民的不正义,另一方面是强制私人的不正义和不幸,以支持关于正义和幸福的公共——即阶级——概念。

这些已经足够提出一种严重的疑问,以反对城邦和个人灵魂之间的类比关系,但同样也足够使得我们怀疑苏格拉底将正义界定为“专注于一个人自己的事务”是否前后融贯。譬如说,哲人的“事务”是哲学而非政治。哲人在现实的城邦中将不会参与政治(第九卷,592a1及以下),因为这既危险又浪费时间。我提醒你们,无论是苏格拉底还是他的任何一个对话者,都不是这个看似正义的城邦中的居民,他们最多只是缔造者。严格说来,虽然苏格拉底在言语中创建了这个城邦,但他并无理由希望在那里居住。不过假设这一点并不成立。很容易证明,根据正义作为 *ta hautou prattein* (希腊语:做一个人自己的事) 的定义,真正的哲人是不正义的。柏拉图作为对话的作者,和苏格拉底作为先知—立法者,都违反了这一定义,或者说是在 *polupragmosunê* (希腊语:多管闲事):苏格拉底说,对于正义的城邦来说,这是最糟糕的恶(第四卷,434b9-c3)。一般来说,哲人王必须照看每个人的事务,无论直接还是间接地;否则他就必须默认工匠—农民为所欲为的不正义的自由了。而柏拉图作为其对话的作者,必须扮演其中每一个角色,这极为

接近那模仿“一切东西”(panta chrēmata)的人,按照苏格拉底的说法,如果有这样的人在他们现在建立的城邦里出现,他就应该被放逐和送到别的城邦去(第三卷,398a6及以下)。从这几点中所能得出的最重要结论就是:《国家》中的论证,从最初对于个人生活幸运及幸福的关心,转移到对城邦最上层的两个阶级之幸福的关心。

这一点暂且搁下,我注意到在第八卷 545a5 及以下,在创建城邦、关于哲学家的本性和教育,以及相论的整个讨论结束之后,苏格拉底提醒听众,“为了 eudaimonia”,我们仍然要在正义和不正义的生活中做出选择。这一段紧跟在将公有妇女和儿童的措施和对哲学的讨论当作“离题话”的提法之后(543c4)。我们对此需要特别小心。对话的主流将个人生活的幸福,以及这种幸福是否可以通过正义的或不正义的生活而达到的问题作为明确的目标。正如格劳孔在第七卷 528a1 - 5 中所确认的,讨论是“为我自己的”,也就是说,在任何情况下,我们是在探究哪一种生活对我们来说更幸福的问题。人们要求苏格拉底为正义本身而颂扬正义,但是他根本没有这样做,而是因为正义在创建和保存美好城邦方面的功能而颂扬它;其次,因为和知识相等同,正义就成为了哲学,而哲学正是最高快乐的生活(第九卷,583a1 及以下)。

当然,人们可以反驳说,正义本来就比不正义更可取,因为正义是灵魂的内在和谐或灵魂的健康,而不正义是一种不和谐,因而是灵魂的疾病(第四卷,443d7 - 442b1)。但是这就产生了如下困难:第一,正义是每个人做自己的事务,是被界定为灵魂的和谐或秩序的节制,这种节制使较坏的部分被较好的部分统治(第四卷,430e3ff;参看 443c4 - 444a2)。做好一个人自己的事务,和统治较坏的部分不是一回事,后者是照看别人的、实际上是每个人的事务(或者,至少是一切非哲人的事务)。第二,就算在哲学性的灵魂中,欲望与意气被理智所统治,为什么这种统治会要求哲人去统治非哲人呢?这更可以说服他或她去避免与一切病态灵魂的不必要接触;这恰恰是人们所说的哲人在现实城邦中的行为方式。最后,关于将节制定义为灵魂的和谐,也会推导出这些困难。节制永远不会使得一个人卷入某些极端行为,如杀人或全面的意识形态宣传,以缔造一个本性上如此革命的新城邦。显然在个人和城邦的类比中有着某种错误。