

政治社群



陳秀容 江宜樺 主編

中央研究院

中山人文社會科學研究所

台北 南港

中央研究院中山人文社會科學研究所專書（38）

政治社群

陳秀容 江宜樺 主編

政治社群／陳秀容、江宜樺主編。--臺北市
中研院社科所，民 84
面；公分。--（中央研究院中山人文社
會科學研究所專書：38）
ISBN 957-671-372-2（平裝）
ISBN 957-671-376-5（精裝）

1. 政治 - 哲學，原理 - 論文，講詞等

570.1

84012456

中央研究院中山人文社會科學研究所專書(38)

政 治 社 群

主 編 陳秀容、江宜樺
出 版 者 中央研究院中山人文社會科學研究所
發 行 者 中央研究院中山人文社會科學研究所
台北市南港區研究院路 2 段 128 號
定 價 平裝 300 元
郵政劃撥 10317005 帳號 郵政劃撥手續費請自付
戶 名 中央研究院中山人文社會科學研究所
電 話 (02)2789-8120
印 刷 者 國軒製版印刷有限公司
中和市立德街 52 巷 11 號二樓

中華民國八十四年十一月初版

中華民國八十五年五月二刷

中華民國八十六年六月三刷

中華民國九十一年十二月四刷

GPN: 1008400113

版權所有 不准翻印

序 言

學術研究的生命力，常在於綿延不斷的探索與發展。本所自民國七十九年舉辦「正義及其相關問題」研討會之後，已將政治思想的研究列為發展重點之一。在過去五年間，我們有計劃地發掘政治思想研究人才，提供良好的研究環境，培養對話互動的默契，並舉辦政治思想的系列研討，這些努力具體落實了本所以科際整合發展學術的宗旨。

「政治社群」是近年來國內外政治學界所致力探討的議題之一。這個概念源遠流長，在思想史上可上溯至柏拉圖與亞里斯多德。晚近十幾年來，西方學者更對政治社群的形成、屬性、限制等問題發生莫大興趣，爭相著書立說，試圖藉以分析他們所屬政治社會的本質。國內社會則由於大環境的急劇變遷，朝野間陸續出現了「生命共同體」、「命運共同體」、「社區文化」、「社區主義」等呼聲，使得「社群」（也就是「共同體」）成為國人普遍關懷並希望予以釐清的觀念。本所適時針對此一議題舉辦學術研討會，自然是深具時代意義的工作。

會議在民國八十三年十一月底舉行，兩天的會期中共有十五篇論文提出。這些論文或者分析西方歷史上的政治思想家如何談論政治社群，或者從哲學與人類學的角度來反省社群與自我認同的問題，另有若干篇直接檢討當前自由民主體制下政治社群的理論基礎及其問題。無論就主題的安排，論文的水準，討論的熱烈來講，都可說是政治思想學界的一次盛會。

研討會後，所有論文均經作者修訂補充，再依據本所出版辦法送請相關學者審查通過，然後編輯為本書。在此，我除了感謝所有撰稿人的辛勞以及與會者的熱心支持，也要感謝政治組前後兩位組主任郭秋永、徐火炎先生的籌劃與推動，陳秀容小姐與江宜樺先生的聯絡與執行，以及政治組與行政室全體同仁的支援。本書得以在會後一年中順利出版，更要感謝各篇論文審查人的積極配合，本所出版室林蓮治、任淑華兩位小姐的敬業精神，以及政治組前後組助理蔡靜華、游錦雲、陳碩鴻等三位小姐的辛勞。今後本所在政治思想研究的領域中將繼續努力，敬請學界先進不吝指正、支持。

彭文賢

中研院社科所所長

民國八十四年十一月

SUN YAT-SEN INSTITUTE
FOR SOCIAL SCIENCES AND PHILOSOPHY
ACADEMIA SINICA

BOOK SERIES
(38)

STUDIES IN POLITICAL THOUGHT
POLITICAL COMMUNITY

Edited by
HSIU-JONG CHEN
and
YI-HUAH JIANG

NANKANG, TAIPEI, TAIWAN
REPUBLIC OF CHINA

目 錄

服從與政治社群：《克里圖》與《辯護》 中蘇格拉底的論點初探.....	蘇文流 1
個人與社群之關係：試析柏拉圖《法律篇》	林天河 23
政治社群與生命共同體：亞里斯多德 城邦理論的若干啓示.....	江宜樺 39
馬基維理革命：「國家理性」觀念初探之一	張旺山 77
社群、功效與民主：約翰·彌勒政治思想 的另一個側面.....	張福建 103
政治動物的「人格團結」及政治社群 的構成：一個政治的哲學人類學理解.....	江日新 125
「大社群」：杜威論工業社會中民主的 必要及其可行性.....	楊貞德 153
麥可·歐克秀的市民社會理論：公民結社 與政治社群.....	蔡英文 177
社群抑或工具性的組合？——波柏開放社會的 一個探析.....	何信全 213
羅爾斯論政治層面上的個人與社群.....	戴 華 233
自由主義可否建立一個政治社群？	林火旺 249
愛國心與共同體政治認同之構成.....	蕭高彥 271
社群關係與自我之構成：對沈岱爾社群主義 論證的檢討.....	錢永祥 297
社群的互動與人權：關於社群權利的一種思考.....	陳秀容 315

服從與政治社群：《克里圖》與《辯護》 中蘇格拉底的論點初探*

蘇 文 流**

壹

政治服從是個人與其政治社群之間的重要關係之一，¹從這個角度來看，蘇格拉底如何看待他與雅典這個政治社群之間的關係？²他應該服從雅典的法律及其命令嗎？如果答案為「是」的話，那麼這種服從是絕對的、全面性的、毫無保留例外的，還是在一般原則之下，仍然保持有不服從的空間？服從的道德基礎是什麼？柏拉圖《克里圖》中的蘇格拉底對第一個問題是持肯定的回答，並且透過擬人法律詳述對第三個問題的回應；對於第二個問題，則在學者之間，存有不同的理解，因而有不同的詮釋。

發生這種爭議的原因，除了是學者在研究《克里圖》的時候發展出不同的詮釋之外，主要是在柏拉圖另外的一卷對話錄《辯護》之中，蘇氏對有關服從問題所陳述的觀點，與《克里圖》的思想內容形成一個強烈的對比。在《辯護》中的蘇格拉底，堅持他將繼續從事哲學探討的活動與使命，即使面對雅典的禁令與懲處，他也在所不惜。他並且舉出以往的兩例，來說明甚至在死亡的威脅之下，假如雅典的

* 本文承蒙會議評論人蔡英文教授、與會學者、及兩位審查人惠賜寶貴的意見，又承魏楚陽先生幫忙電腦定稿，作者謹此致謝。

** 中央研究院中山人文社會科學研究所助理研究員

命令是不義的話，他也是不會服從的。《辯護》中的蘇格拉底，又似乎與《克里圖》中的蘇格拉底相互矛盾。³ 爲了顯示這兩種不同論點，以下分別列出這兩卷對話錄中一段代表性的陳述，以呈現出其在有關服從與不服從主張上的對照。

在《克里圖》中，當蘇氏與克里圖達成協議，爲探討蘇氏應否逃走問題所進行的討論建立了一個共同的對話基礎——正義原則之後，蘇氏便引介了擬人法律進入對話現場，並改由擬人法律與蘇氏進行對話，在對話過程之中，擬人法律提出了至少兩個論證，來譴責蘇氏的逃亡企圖，並且指出：根據正義原則以及這兩個論證，⁴ 蘇氏應該完全服從雅典及其法律，他們說：

在眾神及明白事理的人眼中，你的國家比起你的父母，以及所有的祖先都要來得更可貴、更可敬、更神聖、更重要。當她發怒時，你應該要向她表示出更加的尊敬、服從、與謙恭，其程度要遠甚於你對你憤怒的父親。無論國家命令你做什麼事情，你都應該照著去做，否則你要說服她，讓她了解你的道理。當國家要處罰你時，無論是要鞭你、囚你，你都必須要默默的忍受；如果她要你投入戰爭，因而受傷，甚至死亡，這些你都要遵守，因為這樣做是合乎正義的；你永遠不可退縮、放棄或離開你的崗位；不論是在戰爭中，法庭上以及每一個地方，你都要按照國家的命令而行，否則你要說服她，向她顯示怎樣做才是符合正義。用暴力對待你的父親或母親都是不義的，而用暴力對待你的國家更是不義 (51a-c)。

這一段話的主旨及中心思想是：每一個雅典公民對雅典及其法律與命令都有服從的義務，如果不願意服從，則必須說服她，正義的所在；反之，如果公民不能說服雅典其法律或命令是錯誤的，或不義的，那麼，他就必須要服從雅典的法律與命令。而這個普遍服從的主

旨是蘇氏與克里圖所共同接受的 (51c)。就應用到蘇氏的情況而言，既然他不能說服審判團有關他無罪的主張，以及定罪後罰款的要求，那麼他必須服從審判團所作的死刑判決，而不應該逃走。

在《辯護》之中，蘇氏似乎也了解，他的被控主要是由於他平時所從事的哲學探討活動所引起，而他對哲學討論的活動卻至為重視。爲了強調哲學活動對他的意義與重要性，他甚至經由想像而提出了一個假設的狀況：如果他願意從此以後放棄哲學探討，那麼審判團會因此而開釋他。但是即使這種假設狀況真的實現，他也不會答應的，即使是被處死，他也不會服從他們的命令。蘇氏說：

假如你們對我說：「蘇格拉底，這次我們不會理會安奈達斯⁵所說的話，而(決定)釋放你，不過有一個條件，那就是：今後你不能再從事探討或哲學活動，如果(釋放之後)你仍然繼續作哲學探討而被我們抓到的話，你就會被處死。」假定你們根據這些條件來釋放我的話，我會回答你們說：「各位雅典男士，我尊敬你們，也關愛你們，但是我將服從神，而不會服從你們。祇要我一息尚存並且能夠，我將不會停止哲學探討，並且會以我慣有的方式，向你們當中被我遇上的任何人，提出我的觀點與忠告……。」(29c-d)

這段話的主旨在於：如果雅典禁止他繼續從事哲學探討的話，即使是開釋的誘惑、死亡的威脅，他也不會服從雅典命令的。在這裏，蘇格拉底明白的表示：他不會服從雅典的法律與命令。

或許我們會說：蘇氏這種不服從的主張，是在一種假想的狀況之中提出，目的在於強調他對哲學探討的重視，畢竟雅典的審判團在事實上並沒有向他發出不得繼續從事哲學探討的命令，所以這種不服從的主張祇是一種虛構的假設，並不是一種真正已經發生的不服從的行為，因此，在《辯護》中「假設的不服從」與在《克里圖》中「普遍

的服從」這兩種主張之間，並不會構成矛盾的問題。但是這種看法卻是低估了哲學活動對蘇氏的意義與重要性，因為蘇氏強烈的宣示，他將終生獻身於哲學探討的活動：祇要他活著，他將永遠不會停止哲學探討，因為這種與別人共同檢驗有關美德的定義、追尋美德的知識的活動，是神交付給他的任務 (*Apology*, 28e, 30a, 30e, 37e)，他除了服從神命之外，別無選擇，這是因為「我知道，行不義並不服從在上位者，不論是神或人，這是不好的，也是可恥的」(29b)，所以在戰場上，他服從上司的指揮，冒著各種危險，祇想到榮辱的問題，而置生死及其他事情於度外 (28d)。

既然如此，為什麼他卻說「但是我將服從神，而不會服從你們」呢？因為蘇氏認為如果他在戰場上不惜冒著各種危險來履行上司的指揮，卻因為害怕審判團的處死，而不服從神交付他從事哲學探討的命令，如此，他將是做了一件可怕的事 (28d)。在這裏，「在上位者」有兩種涵義，一種是指擁有政治權力或者是軍事指揮官，由公民大會選舉出來或委派，而為雅典這個政治社群執行各種有關的職務或功能的人，當這些人依據自己的職責指派蘇氏擔任某些任務，例如戰鬥時，蘇氏自應堅守其崗位，善盡於其責任 (28d-e)。事實上，蘇氏在《辯護》中一直強調他是守法的人，也強調守法的重要性 (19a, 25d, 28d, 29b, 32b-c)，他甚至間接的指出，他是一個盡其所能以阻止不義與不法事情的人 (31e-32a)，同時，他也提醒審判團應當善盡其角色與法律責任，他們的義務是了解事實真相，作公正的判斷，而非憑一己的好惡來決定案情的結果 (34b-35d, 38d-e)。但是，如果蘇氏的在上位者、上司命令他為不義、可恥的事情時，是否他也應該服從呢？合法與正義是否經常相連在一起呢？所以，「在上位者」應該具有另一種涵義，那就是一個比他更好、更有美德的人，在這種意義之下，蘇氏似乎認為一個比他更好的人，所下的命令不會與正義相違。⁶在這種了解之下，我們可以作下列的推論：第一，在美德方面，蘇氏應該聽從他的「在上位者」；第二，同樣是在上位者，神優於人，神的命令也

優先於人的命令；第三，如果他服從在上位的人的命令，而不服從在上位的神的命令，那他是把神置於人的下面，這樣蘇氏將是犯下一件可怕的事情，因為神優於人，神比人更好。所以，在戰場上或其他崗位上，他服從在上位者的人的命令，而面對審判團的禁止哲學的命令時，他卻祇服從神的命令，在他有生之年，他將永遠不會停止哲學探討，縱使失去生命，亦不改其志，因為這是神的命令。而且，經由相互討論、檢驗，以追尋美德、美德的知識，這種哲學的探討活動，對人類來說，是一種最大的善，因為不經檢驗與探討的生命是不值得人類去擁有的 (37e-38a)。

除了服從神的命令之外，蘇氏還舉出兩個不服從的實例作為旁證，以顯示他不會服從「假設禁令」的決心。第一個實例是審判海軍十將領的事件，這些將領在一次海戰中，因失職而導致眾多的戰士溺斃，而被輪值的執委會通過建議，把這些將領交付集體審判，集體審判是違反雅典法律的，但當時祇有蘇氏一人力排眾議，堅決反對 (*Apology*, 32b-c)。另一個實例發生在三十寡頭當權的時代，這個政權命令蘇氏與其他四人前往誘捕拉昂 (Leon of Salamis)，其他四人都服從命令加入逮捕拉昂的行動，惟有蘇氏違抗，受命之後便逕自回家，因為根據他的了解，誘捕拉昂是一件不義的行為。如果不是這件事情發生之後，不久，這個政權就瓦解的話，他早就已經被處死了。但是在「為不義」與「被處死」兩者之間，非得作一個抉擇的話，他寧願選擇後者 (32c-d)。

從以上的分析來看，則對蘇氏來說，真實的不服從行為與假設的不服從行為，兩者之間在本質上並沒有重大的差別，甚至可以說後者比前者的決心更加強烈，因為蘇氏知道他被控的根源在於他的哲學探討，如果他明白表示他將不會繼續從事這種活動的話，那麼審判團就不一定非要選擇處死不可，蘇氏似乎了解審判成員的這種心理狀態，所以他預為構想，以斷絕了這種選項的可能性。他對哲學探討 (神的命令) 的堅持與執著，使他排除了雅典任何可能與這種使命相互抵觸

的法律與命令。因此，蘇格拉底在《辯護》中所顯示的不服從的立場與決心是無可置疑的。

於是，從《克里圖》與《辯護》的內容中，我們得出同時並存的兩種主張：(A) 每一個雅典公民 (蘇氏) 應該服從雅典的每一項法律與命令；(B) 雅典命令蘇氏放棄哲學探討，但蘇氏不會服從這項命令。根據這兩種同時並存的主張得出的結論是：蘇氏會放棄哲學探討的活動而且蘇氏不會放棄哲學探討的活動，或是：蘇氏會服從雅典同時蘇氏不會服從雅典。這是一個使學者感到困惑的問題。本文嘗試去探討這一個矛盾的問題，大致上分兩個部份，第一部份是討論不同學者對這個問題的不同看法，第二部份則是作者試圖從另一個角度去觀察這個問題，對這個問題提出一些初步的解釋。

貳

學者在處理這個問題時，絕大部份都是從對《克里圖》的詮釋作為入手，這種詮釋大致上又可分為兩個方向，一個方向是貶低《克里圖》在哲學思維上的嚴肅性，認為這卷對話錄的撰作與內容另有目的；另一個方向則是雖然肯定這卷對話錄是為政治服從提供一個理論基礎，但是卻試圖說明這種服從的義務並不是絕對的與全面的，在對公民服從國家的一般要求之下，仍然可以找尋出某種程度上不服從的空間與考慮。遵循前一種方向的學者例如格路特 (George Grote, 1875)、路生 (Frederick Rosen, 1973)、以及楊格 (Gary Young, 1974)；遵循後一種方向的例如克勞特 (Richard Kraut, 1984) 和艾文 (T. H. Irwin, 1986)。兩種方向的目的可謂殊途而同歸，在試圖解除這種「矛盾」的困惑。除此之外，尚有少數學者是從《辯護》的詮釋著手，透過對雅典法律制度的觀察，以消除《辯護》與《克里圖》在有關政治服從的立場上的衝突，例如比力克豪斯與史密斯 (T.C. Brickhouse & N. D. Smith, 1989)，在本節中將討論前一種方向學者的主張。

格路特認為根據《克里圖》的論證內容來看，它所主張的是公民對國家的命令要絕對服從，雖然法律容許每一個公民可以盡量去說服公民大會，以阻止某項法律的通過，或者是廢止某項法律，但是如果他不能成功的說服大會接受他的意見的話，則他還是必須要服從，《克里圖》的思想並不容許有不服從的空間，因此，蘇格拉底在《克里圖》中與在《辯護》中所持的立場是相互矛盾的，不一致的 (Grote, 1875: 1.300-303)。但是這種不一致並沒有使格路特感到困擾，因為這不一致是柏拉圖所造成的。在他看來，《辯護》所反映的是蘇格拉底真正的思想與立場，而《克里圖》則與其他對話錄一樣，純粹是柏拉圖想像力之下的一項產品，目的是要替蘇氏平反、辯白，矯正蘇氏在雅典人民心目中的形象 (Grote, 1875: 1.300-302)。因為在這兩卷對話錄中所呈現的是在性格上兩個截然不同的蘇格拉底，蘇氏在《辯護》中為了辯白自己的無辜而滔滔不絕，其言論的內容及語氣，讓雅典人認為蘇氏把自己置於法律之上，不服從並且藐視雅典及其制度。為了回應這種錯誤的印象，克山那風 (Xenophon) 撰寫了《追憶錄》，而柏拉圖則撰寫了《克里圖》 (Grote, 1875: 1.300-302)，目的是要替蘇氏與他的同胞重新建立起一種和諧的關係。因此，在這卷對話錄中，蘇氏表達出來的是一個民主愛國者的情懷和言論，他的主張都會受到每一個雅典聽眾的熱烈讚賞，《克里圖》中的蘇氏不僅是一個忠於國家的普通公民，而且是一個特具強烈愛國心的公民。

格路特的這種觀點主要是根據下列幾項理由：第一、《辯護》中的蘇格拉底比較符合克山那風所描繪的蘇格拉底；第二、他認為《克里圖》的論證基本上是一種巧辯而不是一辯證，訴諸於泛濫的情緒，對父母的尊敬、對國家的愛、對契約的遵守，卻完全忽略了這些訴求所可能遇到的困難與限度。真正的蘇格拉底會探討法律的定義，服從的限度等普遍性的問題，而不會僅以他所處的情境為討論範圍；第三、所以這卷對話錄的目的，是要替蘇格拉底在雅典人心目中，重建一個良好的形象 (Grote, 1875: 1.303-307)。但是格路特的這些觀點頗

值得商榷：首先，他並沒有提出一個說明，以解釋為什麼我們對真實蘇格拉底的瞭解，應該僅以《辯護》及克山那風的著作為準；何況克氏的目的是要闡明蘇氏的言行，其實是有益於他的同胞，國家應該頒給他榮譽而不應該處死他。⁷而這種目的正是格路特否定《克里圖》真實性的理由，既然兩種著作的目的相同，則格路特何以厚此而薄彼？其次，《克里圖》的內容與格路特所想像的目的並不相符，因為在這卷對話錄中，蘇氏毫不掩飾的顯露出他對大多數人的輕視與批評(44c-d, 46b-48b)，假如柏拉圖的目的果真是替蘇氏在雅典人心中重塑良好的形象的話，那麼這些言論與柏氏撰寫目的是背道而馳的，何況在《辯護》中，蘇氏也直接間接表明他對大多數人的評價相當的低(24c-25b, 31c-32a, 34b-35d, 38d-e)。這一對大多數人的態度在兩卷對話錄中是相當連貫的；最後，蘇氏所秉持的行為原理原則，例如守法與正義等，在兩卷對話錄中也是保持一致的(例如 *Crito*, 46b-48b; *Apology*, 19a, 25d, 28d-e, 29b, 31e-32d)。因此格路特的主張並不十分可取，正如阿倫(R. E. Allen)所說：逃走的機會是有可能的，但蘇氏卻拒絕了，蘇氏一定有他的理由，而《克里圖》有可能就是這些理由的陳述。因此我們仍然可以遵循傳統的柏拉圖著作分期，將早期對話錄視為探討蘇氏思想的可靠來源。⁸

另一種詮釋方式則不否認《克里圖》的真實性，但同時卻不認為它的內容或目的在於建構一套有關政治服從道德基礎的嚴謹理論，而是蘇氏假借擬人法律作為一種巧辯的工具或媒介，以說服克里圖接受蘇氏不逃走的決定，既然它的重點目的不在普遍服從的主張，那麼這卷對話錄就不致跟《辯護》發生扞格。持這種解釋的有兩位學者：路生與楊格，他們的論點非常接近，都是以克里圖與蘇氏的關係，以及逃走的可能後果作為探討的主軸，我將先扼要的陳述他們的觀點，再一併探討他們的論證。

路生的探討是從對克里圖這個人的描述開始，在這卷以他的名字作為書名的對話錄裏，我們可以看出克里圖是一個頗富資財的人，但

也是眾多的凡夫俗子之一，他關心的是財富、家庭、子女、名譽等世俗的價值與事務；同時，他也是蘇格拉底的好朋友，他願意盡一切力量營救他逃亡，他認為蘇氏接受死刑判決是不義的，對蘇氏自己及其子女都是不義的，作為朋友的關係來說，蘇氏應該接受他的勸告與幫助，把握這最後的逃走機會 (44b-46b)。這是克里圖基於朋友應該幫助朋友的友情原則，而對蘇氏不願逃走的行為加以指責。蘇氏必須回答這種基於友情而來的指責，但是克里圖不關心哲學，也不懂哲學，所以蘇氏祇能以一種膚淺的方式來與他進行對話，而蘇氏引入擬人法律的原因，一方面是要在蘇氏與克里圖中間介入一個第三者，以逃避克里圖對他 (使自己、子女、朋友陷於不義) 的直接指責，一方面是替代克里圖的對話角色，因此擬人法律是蘇氏所運用的巧辯媒介 (Rosen, 1973: 314; 308-312)，它所提的論證是要直接訴諸於克里圖本人所關心的事，以說服克里圖，例如將法律權威與父母權威兩種觀念相連起來，是因為克里圖重視家庭與子女的觀念。而蘇氏不逃走的原因是年事已高，同時藉著服從法律，使他的哲學思想在雅典保有一種繼續發展的可能 (Rosen, 1973: 314-315)。

楊格的論證也是放在兩個重點上面，一是克里圖的個性，二是逃亡之後可能的結果。就前者來說，蘇氏必須要解決一個困境：那就是如何可以讓克里圖接受他不逃亡之決定。一方面克里圖是蘇氏的好朋友，蘇氏希望能夠盡量減輕克里圖的悲傷，所以他願意爭取克里圖的諒解；但另一方面，蘇氏也知道克里圖是一個凡夫俗子，是多數人中的一員，很難了解並且接受蘇氏在決定留在獄中時所考慮到的因素；為了解決這個困境，所以蘇氏建構了擬人法律的說詞，目的不在向克里圖解釋為什麼他不會逃走，而是在說服克里圖接受他不會逃走的決定。因此我們不能認為蘇氏事實上已接受了擬人法律的主張，既然蘇氏並不認為不論國家命令我們做什麼事，我們都必須服從，那麼《克里圖》與《辯護》之間就不會有不一致的問題 (Young, 1974: 8-9)。

就後者來說，蘇氏不應逃走的真正原因是逃走之後的可能結果 (53a-54b)，這些結果的考慮雖然也包括子女及朋友的可能命運，但最重要的是，逃走之後將無法繼續哲學活動，以及繼續進行對美德的探討等，而這種結果考慮是獨立於正義原則的前題之外的 (Young, 1974: 22-24)。

對於上述兩位學者的看法，我們似乎可以提出下列的一些疑問：首先，蘇氏是否有必要爲了安慰朋友，取得朋友的諒解而透過擬人法律，提出一套連自己都不接受，或是不相信的論證？其次，擬人法律所提的內容，牽涉到正義、感恩、毀滅、契約，與服從等的概念與關係，從而構成一套支持政治服從的相當複雜的論證，假如蘇氏目的果真祇在於勸說克里圖接受他不逃走的決定，則這些複雜的論證不祇是不適合蘇氏說服的目的，甚至可以說是多餘的，因爲克里圖是屬於大多數人 (the many) 中的一份子，無法掌握這些論證的關係 (50a)，因此，第三，蘇氏可以而且應該省略這些論證，直接與克里圖說明逃走後的可能後果，而且其討論的範圍與重點主要是以名譽、朋友、子女、財產……等爲對象，如此，才能夠與一個凡夫俗子的克里圖溝通，才更容易達到說服克里圖接受蘇氏決定的目的。最後一點，蘇氏沒有必要也應該不會用這種近乎欺騙或哄騙的方式，去安撫他的老朋友，坦白直陳自己的觀念與道理是他一貫的態度 (*Apology*, 34b-35d, 38d-e)，也就是這種態度使他在平時招來反感，而在受審時蒙受不利的判決，既然處死也無法阻止他的坦言，那麼用一套連自己也不相信的複雜論證去欺騙、安慰他那悲痛欲絕的老朋友，這是不可思議的。因此，我不認爲路生與楊格的論證是可以接受的。

參

爲解決兩卷對話錄的矛盾，另一種方式就是把《克里圖》中公民應該服從雅典法律與命令的主張，解釋爲非絕對的，或全面的要求，