

【陈乔见】在神话学与神学之间

——柏拉图对话探究之一种

作者：[陈乔见](#) | [中国民俗学网](#) 发布日期：2009-09-02 | 点击数：2181

[摘要]：关于柏拉图的研究著述连篇累牍，尤聚焦于柏氏的“理念论”与“理想国”。本文拟另辟蹊径，揭示出柏拉图对话中所隐含的神学思想。简言之，柏氏的神学思想主要表现在三个方面：一，柏拉图对古希腊传统神话的批判与净化；二，柏拉图将其伦理学奠基在以灵魂不朽为主的信仰上；三，柏拉图建立了一套既有别于希腊传统又有别于基督教的宇宙创世说。通过分析，我们会发现柏拉图的对话是古希腊传统神话神学向中世纪神学嬗变的过渡形态，而柏氏的神学思想则是西方理性神学和道德神学的滥觞。

柏拉图的“理念论”和“理想国”早已为国人所熟知，但长期以来柏氏的神学思想却很少受到学者们的关注。看过“柏拉图对话”的人对此印象定会极深，即在他的几乎每一篇对话中，都穿插有大量的神话叙事（mythos）。这些神话有的出自柏拉图的前辈如荷马、赫西俄德，有的来自东方的宗教秘仪，有的则纯粹是柏拉图自己的杜撰。那么，柏拉图为什么要不厌其烦地称引甚或杜撰这些神话呢？笔者认为这些神话是柏拉图思想的一个有机组成部分，若不能很好地理解这些神话在柏拉图思想中的建构作用，就很难真正理解他的其它一些思想。

一、对古希腊传统神话的批判与改造

柏拉图继承苏格拉底寻求定义的方法与思路，要从众多的同类事物中寻找一般和共相，寻求事物的本质。在柏拉图早期的所谓“苏格拉底式”的对话篇中，都是在探询某一事物的定义：《卡尔米德篇》是节制、《拉凯斯篇》是勇敢、《吕西斯篇》是友谊、《欧绪弗洛篇》是虔敬。正是在这些早期的对话中，不仅萌发了在《斐多篇》和《国家篇》中集中论述的理念论，而且也触及到了柏拉图的神学观。在《欧绪弗洛篇》中，苏格拉底在雅典法庭的外面碰到正准备起诉自己父亲的欧绪弗洛，于是乎，一场关于“什么是虔敬”的讨论开始了。讨论的结果归结为这样一个问题：“虔敬的事物之虔敬是因为诸神赞许它，还是因为它是虔敬的所以诸神赞许它？”

这就是西方哲学史上所谓的“欧绪弗洛难题”（Euthyphro's dilemma）^{〔1〕}。欧绪弗洛是一位宗教解释家和神学家，他自认为控告因过失杀人的父亲是虔敬的行为，而苏格拉底则并不这样认为。在这里，柏拉图反对希腊传统神话的端倪已初露。欧氏的依据正是来自传统的神话传说：

“人类不是相信宙斯是诸神中最杰出、最公正的神吗？也就是这些人不也承认，宙斯把他自己的父亲（克洛诺斯）用铁链捆绑起来，因为他不公正地吞食了他的其他儿子，而克洛诺斯也曾由于同样的理由阉割了他的父亲（乌拉诺斯）。”（《欧绪弗洛篇》6A）

在欧氏看来，令神喜悦和赞许的行为就是虔敬的。苏格拉底对此作出如是反驳：欧绪弗洛起诉父亲的行为可能使宙斯喜悦，而使克洛诺斯和乌拉诺斯痛恨；亦即，同样的事物既是神喜悦的又是神痛恨的。在柏拉图看来，所有虔敬的行为之所以虔敬是因为它们共属于一个不变的虔敬的“型”；何为“虔敬”必须有一个绝对的判断标准，一个无论是人还是神都必须遵循的绝对标准。我们不应忘记苏格拉底正是在应付一场针对他的官司的途中碰上了欧绪弗洛，苏格拉底被指控“创立新神，不信老神”（3B）。是的，正是从这里开始，柏拉图的批判锋芒指向了以荷马史诗为代表的希腊传统神话，他正准备对传统旧神加以理性的改造，亦即“创立新神”。

在《国家篇》中，柏拉图进一步着手对以荷马史诗为代表的传统神话加以伦理道德的净化，用理性

来规范宗教信仰。在人类的童年时期，通过神话的方式来解释各种自然现象和社会现象在每个文明中都存在过。希腊神话尤为发达，归于荷马名下的两部史诗《伊利亚特》和《奥德赛》便是希腊人神话的经典表述。荷马史诗对希腊人的影响，犹如《圣经》之于基督徒，《古兰经》之于穆斯林，“六经”之于中国人。自荷马史诗诞生起，它在希腊人中就获得了独一无二的权威，成为希腊人教育的主要来源，正如爱利亚的克塞诺芬尼所说“从最初的时候起，所有的人都向荷马学习。”（《讽刺诗》D10）〔②〕但是，没有哪个民族的神会像希腊传统神话中所描绘的那样具有太多的人性的缺点。正是看到了荷马史诗对希腊人的教育潜在的一些危害，一些哲人开始对荷马史诗进行了批判。在柏拉图之前，也是克塞诺芬尼这样写道：

“荷马和赫西俄德把人间认为无耻丑行的一切都加在神灵身上：偷盗、奸淫、尔虞我诈。”（同上，D11）〔③〕

面对社会伦理道德的滑坡，看到人们用传统神话为自己的恶行辩护，柏拉图继承了这种批判，并花大量的篇幅来对传统神话按自己的道德理想加以改造，以期建立一个伦理秩序良好的“正义之邦”。《国家篇》在讲到如何教育孩子时，作为城邦“建立者”的苏格拉底严厉地谴责了荷马、赫西俄德以及其他一些诗人和剧作家，因为他们把诸神（甚至最伟大的神）描写成丑陋不堪。柏拉图称这些神话传说是假且坏的故事，不应该讲给天真单纯的年轻人听，为培育美德，他们最初听到的应该是优美高尚的故事。基于此，作为理想国的设计者，应该重新编一个好的故事，也就是按柏拉图理想的道德标准重新塑造神的形象。这样的神只是善的事物的原因，而不是一切事物的原因。（《理想国》380C）柏拉图坚持认为无论是史诗、抒情诗还是悲剧诗都应该把神描写成善的，这是神之所以为神，神的本质所在。这样，才能更好地教育城邦里的人们，使之向善，行为正义。

我们也知道，柏拉图受爱利亚学派（巴门尼德）的影响很大，巴门尼德的哲学主“静”，认为研究哲学的真理之路是“存在者存在”：

“存在者不是产生出来的，也不能消灭，因为它是完全的、不动的、无止境的。它既非过去存在，亦非将来存在，因为它整个在现在，是个连续的一。”（《论自然》D7）〔④〕

柏拉图接受巴门尼德关于“存在者”的思想，认为变动不居的世界是不真实的、虚幻的，真实的存在是永恒不变的。对变化持有一种恐惧感，认为除了恶再没有比变化更坏的了。既然如此，柏拉图塑造的新神就绝不能再处于变化当中。于是，柏拉图进一步批评希腊传统神话把诸神描写成“魔术师”，他们能按照自己的意图在不同的时间不同的地点显现为不同的形相，甚至乔装打扮欺人惑世（《理想国》380D）。在柏拉图看来，真正的神应该是单一的，始终不失他（们）的本相。

柏拉图一边匡正希腊传统神话，祛除神性中拟人的成分；一边倡导人的自由意志，反对人的生活受命运支配的老调。我们知道，在希腊传统神话中，命运问题是其关注的主题之一。传统神话认为命运是个人力量无法克服的，希腊悲剧则更加彰显了这一主题，正是命运的胜利，而不是个人选择、个人自由意志的胜利，最终导致了一连环悲剧的发生。柏拉图站在理性的立场上，强力反对生活受命运支配的论调，坚持认为个人的自由意志比命运更重要。他之所以不遗余力地倡导希腊人过一种哲人的生活，就是强调个人的理性选择更为关键。譬如：《美诺篇》探询的是“美德”问题，但据文本所表现出来的和色诺芬的记载，美诺并不是一个道德高尚的君子。柏拉图为什么要选择这么一个人作为美德的发言人和代言人呢？综观美诺对“美德”的几次定义，都与“统治”和“权势”有关，说明美诺是一位热衷权力的人物。这样一位年轻英俊，被大多数人认为前途无量的雇佣军将官，为实现他所谓的“美德”，参加了小居鲁士的远征，结果横死异乡。〔⑤〕如果我们了解了这些背景，也就理解了柏拉图用美诺来命名这篇对话的讽刺意味。相反，《斐多篇》是柏拉图对话中感人至深的一篇，据第欧根尼·拉尔修记载，斐多曾是一名奴隶，但“他挖空思想加入苏格拉底的圈子”，苏格拉底赎买了他，并教他哲学；苏格拉底殉道后，斐多建立了自己的学派，继续传播哲学。〔⑥〕柏拉图之所以要用这两个完全相反的人物来命名这两篇重要的对话，目的就在于告诉我们，不是命运，也不是神，而是个人的选择、个人的自由意志应该为自己的行为结果负责任。

美诺与斐多，前者出身高贵而后者出身低贱，同样是出自个人的自由选择，但两人生活和结局却大相径庭，这又是什么原因呢？在这里，自由选择时有无理性是一个重大的区别。柏拉图正是通过倡导哲学理性精神来消解传统神话所渲染的不可抗拒的命运。苏格拉底的“德性就是知识”的命题认为一个人的正当行为依赖于他的正确知识，这种知识并不是关于外部的，而是有关自身的，即“认识你自己”。苏氏的一个基本假设是“没人故意为恶”，恶的根源在于无知。苏氏的这个重要命题奠定了西方伦理学中的唯理智主义传统，柏拉图继承乃师，并进一步完善。完善的表现在于，柏拉图严格地区分了“意见”与“知识”。柏拉图认为“意见”虽然也能导致美德和善行，但它仅具有偶然性；而“知识”则必然导向美德和善行，它具有无可怀疑的确定性。“意见”与“知识”的划分同他哲学上的二元论是紧密相关的，“意见”的对象是感觉世界、变动不定的世界，“知识”的对象则是可知性世界、永恒不变的世界。《国家篇》末尾在谈到人的命运的神话时，柏拉图这样写道：“决定你们命运的不是神，而是你们自己的选择。……但是美德没有既定的主人，可以任人自取，每个人将来有多少美德，全看他对于美德重视到什么程度。过错由选择者自己负责，与神无涉。”（617E）另外一方面。肉体与灵魂的严格区分也是柏拉图二元论的重要特征。

二、 作为伦理之基础的灵魂不朽

柏拉图关于灵魂的理论是他哲学思想中的重要理论之一，对后世的影响也极为深远。关于灵魂的起源、性质、结构和运动等，柏拉图在他的对话中反复申说。在《斐多篇》中，他说灵魂“拥有很大的生命力，具有神一般的性质，甚至在我们成为人之前他已经存在”（95C）。在《蒂迈欧篇》中，他说一切灵魂源自创造者（divine Craftsman/Demiurge 或音译“德穆革”）置于世界中的宇宙灵魂的划分（41D）。灵魂的本质是自动的，一个物体的运动来源于自身，那么这个生物就是有生命的、或者说有灵魂；反之，若来源于外部，则是没有灵魂。质言之，“推动自身运动的东西就是灵魂”（245E）。

关于灵魂的自动，柏拉图在《斐德罗篇》中作了一个比方，他说灵魂运动好比一股合力，就像同拉一辆车的驭手和马匹。诸神的马和驭手都是好的，血统高贵。凡人的车则有两匹马和一位驭手组成，其中一

匹温顺驯良，另一匹玩劣不化，驭手、良马和劣马三者的合力导致灵魂的运动。驾驭的好，灵魂就向上高飞，它就能瞥见“真实的存在”；驾驭的不好，灵魂的羽翼就会受损，灵魂就向下堕落。这个比方与《国家篇》中对灵魂三个部分的划分是一致的。在《国家篇》中柏拉图说灵魂有三个组成部分：第一部分是理智，其职责和功能是思考和推理；第二部分是欲望（非理性部分），其职责和功能是感受，它是食、色等欲望的驱动力；第三部分是激情，它是愤怒的来源，激情是理智的天然辅助者。理智与驭手对应，欲望与劣马对应，激情与良马对应，在每个人身上，用理智驾驭好激情与欲望，让三个部分各司其职，各得其所，这样的美德就是正义。

苏格拉底实现了希腊哲学的“人类学转向”，他一生都在告诫人们“不经省查的生活是不值得过的”。柏拉图继承乃师的事业，他的所有对话都在引导人们过上一种正义和一切有德性的生活。为了使得正义等诸伦理美德成为可能，柏拉图试图在其对话中确定灵魂不朽的信仰。在《高尔吉亚篇》、《美诺篇》、《斐多篇》以及《国家篇》、中，柏拉图花了大量的篇幅来论述灵魂的不朽。而每篇对话论述的侧重点则有所不同。

在前期对话《高尔吉亚篇》的末尾（522D-527E），柏拉图已经提到了灵魂不朽和灵魂审判，并粗略地做了说明。该篇是集中批评智者的对话之一，对话中的卡利克勒是和《国家篇》中塞拉西马柯同种类型的人物，他们追逐政治权势和现实利益，而且态度坦率并不讳言。这应该是当时雅典人的普遍的人生理想和价值观。柏拉图强烈反对这种生活价值观，倡导人们过有德性的生活。为说服智者以及受智者影响的雅典人，柏拉图说早在克洛诺斯时代，神就立下了一条关于人类的法律并一直保留下来：过着虔诚和正义生活的人死后要去福岛居住，过着完全幸福的生活而无任何疾苦；而过着不虔诚、不正义生活的人死后将到塔塔洛斯受罚。随即他就谈到灵魂不朽，死亡无非是灵魂与肉体的分离，与肉体一样，灵魂在人死后仍能保留生前所积累的经验 and 性质。罪恶的灵魂将接受相应的惩罚，而惩罚则是对罪恶灵魂的一种治疗。对话结尾说，人们应该生死不渝地追求正义和其他一切美德，这是生活的最佳方式。

《美诺篇》对灵魂不朽的论证，是通过“学习即回忆”的著名命题来完成的。该篇的主题是讨论美德是否可教。讨论的过程当中有一段插曲，苏格拉底先说男、女祭祀和品达等诗人都说过灵魂不朽。接着就说，既然灵魂不朽并重生过多次，已经在世界各地见过了所有的事物，学会并拥有了关于这些事物的知识；那么，灵魂能回忆起关于美德的知识也就无可惊讶了。“回忆说”是通过一名童奴在苏格拉底的启发下逐渐“回忆”起“毕达哥拉斯定理”来现身说法的。在这里，“回忆说”与其说是柏拉图的认识论——如一些学者所认为的那样，毋宁说它主要的是为灵魂不朽提供了另外一种颇具说服力的证据。

《斐多篇》描写的是苏格拉底在狱中最后一天的生活，临刑前的苏格拉底与他的朋友和追随者在狱中讨论灵魂不朽的问题。该篇除了继续精致地论述灵魂与肉体的分离和回忆说外，还极力论证灵魂只有脱离感觉欲望的载体即肉体的羁绊才能获得最高的智慧和善，因而死亡也就是一种解脱；而哲学就是“练习死亡”。在此，笔者不想赘述他们的具体的讨论过程；但尤值得注意的是，讨论结束时苏格拉底的一段话：

“当然了，有理性的人一定不能坚持说我们所描述的情景完全是事实。但是我的描述或其它类似的描述真的解释了我们的灵魂及其将来的居所。因为我们有清楚的证据表明灵魂是不朽的，我想他既是合理的意向，又是一种值得冒险的信仰，因为这种冒险是高尚的。这也是我临死前还要花那么长的时间来讲这个故事的原因。”（114D）

类似的话在其他对话篇中还多次出现。既然有理性的人一定不会相信苏格拉底的描述，又要求人们去坚持这种高尚且冒险的信仰。正是这种“非理性”恰好说明了柏拉图对灵魂不朽这样一种信仰所采取理性态度，它绝不同于鬼怪迷信和宗教迷狂。

关于灵魂的命运问题，柏拉图不厌其烦地编撰故事，这些故事相差无几，苏格拉底自称这些故事有的来自祭司，有的来自宗教秘仪，有的甚至来自死而复活的人等等（也许这只是一种托辞）。凡此种种，无论如何，关于灵魂的命运的神话虚构，只有一个主题：灵魂不朽和末日审判。显然，柏拉图关于灵魂的理论受到了奥尔弗斯教和毕达哥拉斯派学说的影响。

自称“牛虻”的苏格拉底在各种场合不知疲倦地跟形形色色的雅典人交谈，希望通过自己的言行身教来影响他们，使之过上有德性的生活。与苏格拉底不同的是，柏拉图认为单个的个体不可能实现正义，个人正义的实现有赖于城邦共同体的建制。是故，《国家篇》中有关正义的讨论最终就归结为如何建立一个完美的城邦共同体。柏拉图认为，在国家里存在着的东西在每个人的灵魂里也存在着，且数目相同。这样，对灵魂的心理学和伦理学的划分也就成为建立理想国家的理论基础。柏拉图再次杜撰了一个“高贵的谎言”（414C），即神用三种不同的金属创造了城邦中三个不同阶层的人：金族——统治者、银族——卫国者、铜族和铁族——生产者。神把灵魂的三种本质分别赋予给这三个阶层，因此三个阶层居主流的德性分别为：智慧、勇敢、节制；其中节制为三个阶层所共同拥有。正如灵魂的三个部分，三个阶层各司其职，互不僭越，这样的城邦就是正义之邦。柏拉图所谓的正义，一言以蔽之，即城邦共同体中的每个人从事于一项最适合自己的天性的职业。智慧、勇敢、节制、和正义，这正是柏拉图津津乐道的四枢德。

贯穿《国家篇》的主题是对“正义”的讨论。柏拉图首先批判了三种正义理论，其一是以凯发卢斯为代表的传统正义观，认为正义就是“待友以善、报敌以恶”；其二是以塞拉西马柯为代表的激进的正义观，认为正义就是“强者的利益”；其三是以格老贡为代表的契约论正义观，认为正义是“弱者的必需”。如前所说，柏拉图自己则认为正义有赖于城邦共同体的建制。如果一个道德的人生活于一个不道德的共同体中，正义是根本不可能实现的；苏格拉底之死就是典型例子。然而，或许是柏拉图意识到他的“理想国”过于完美以至于实现起来困难重重，讨论到最后，对于正义如何可能以及正义的人比不义的人更为幸福和有利的辩护，柏拉图不得不诉诸于灵魂不朽以及灵魂的末日审判，不得不诉诸一种超人的强制力量。《国家篇》的第十卷又在重复前面几篇对话中有关灵魂神话的老调，柏拉图许于正义者来世的永生和幸福。这样，一切现世的快乐在不朽的荣耀面前都显得黯然失色。这里有一个悖论〔⑦〕：从一开始，柏拉图就口口声声说要撇开正义给正义者带来的外在利益——无论是今世的还是来世的，而要论证正义本身内在地就值得人们所追求；但是到了最后，他还是为正义者许诺了“外在的利益”，即来世的幸福生活。正是由于此，巴克说《国家篇》的第十卷是一个“堂皇的附加品”。〔⑧〕只有把正义等诸伦理美德建立在宗教信

仰之上，才能为它奠定坚实的基础。在这里，我们可以看到后来康德实践理性公设的源头，康德在理论理性中把上帝、灵魂不朽、意志自由作为人类理性的形而上学倾向所追求的三个“辩证”（即虚幻）的理念总体，从而把三者从自然领域驱逐出去。但他却保留了三者与实践理性中功能，它们是实践理性（伦理道德）的必要保障。用康德的话问：我做了应当做的事，那么我可以期望什么？柏拉图的回答是：来世的幸福与不朽的荣耀。人是感性即有限的存在，如此，德与福的契合也只能诉诸于灵魂不朽了。只有在彼岸的世界，德、福才能一致；这也许是西方大多数道德学家最终都无法避免的一步。后来康德明确指出：伦理必然导致宗教。〔9〕我看不出柏拉图要求人们对灵魂不朽的信仰与康德对灵魂不朽的公设有什么实质的区别；唯一的区别在于康德挑明了灵魂不朽是人类理性所无法证明的。

三、 介于传统神话与基督教上帝之间的宇宙创世论

如果说柏拉图在论证 logos 时只是穿插了一些 mythos 的话，那么他的《蒂迈欧篇》则整个的是神话虚构。在这部“物理学小说”〔10〕中，柏拉图描述了一个创世的神话。这篇对话上承《国家篇》，除了篇首几节简单的对话外，通篇由蒂迈欧一人独白，这在柏拉图的对话中极为罕见。对国人来说，如果说《巴门尼德篇》是柏拉图对话中最具形而上意味因而也最晦涩难解的一篇，那么《蒂迈欧篇》则是最具宗教创世意味因而较枯燥乏味的一篇。为此，笔者不打算亦无必要在此赘叙柏拉图是如何精致描述宇宙以及万事万物的创造过程，但颇值一提的是此篇中出现了一个重要的概念“德穆革”（Demiurge）以及柏拉图对三类事物的划分。

在《蒂迈欧篇》中，柏拉图把事物分为三类：第一类是生成者，处于生成过程的东西；第二类是接受者，生成过程发生于其中的东西；第三类是被接受者，它们是被生成的事物天然模仿的东西。或者换个说法：被模仿者是不能被感觉所感知，而只能为心灵所理解的自在的“型”，它是真实的存在；生成者与前一类存在拥有相同的名称且相似，可以被感知；接受者是永久存在不会毁灭的空间，它为一切被造物提供存在的场所。存在、生成、和空间这三者以其自身的方式在宇宙生成之前就已存在。“创造者”（德穆

革)只是在现有的这些材料上,依据“型”与“数”来重新“塑造”它们,而且创造者在建构这个宇宙时,就把理智放进了灵魂里,“神在尽一切可能,从不完善的东西中造出尽善尽美的东西来”(53B)。

笔者认为在研读柏拉图对话时,注意到篇首的场景交代对理解柏氏的思想颇为关键。在《蒂迈欧篇》的篇首,苏格拉底先回顾总结“昨天”讨论过的要点,即如何组建完善的国家,而这正是《国家篇》的内容。由此可知《蒂迈欧篇》与《国家篇》有着逻辑上的关联和呼应。事实上,这两篇对话所讲的思想一脉相承的:《国家篇》要为道德沦丧的城邦寻求正义,《蒂迈欧篇》要为混乱不堪的宇宙寻求理智的秩序;《国家篇》中的“可知世界”就是这里所讲的“被模仿者”,“可感世界”在这里就是“生成者”;而《国家篇》中“城邦的总设计师”(哲学王)在这里则对应着“宇宙的总设计师”(德穆革)。借用康德的术语就是,《国家篇》为城邦“立法”;《蒂迈欧篇》为宇宙“立法”。在这里,柏拉图采取了一种回溯的办法:《蒂迈欧篇》讲万事万物的产生,从整个宇宙天体到动物界再到人的出现;因而,《国家篇》的起点也就是《蒂迈欧篇》的终点。在整个中世纪,《蒂迈欧篇》对西方人的影响远远盖过了柏拉图的其它著作,很明显,中世纪的神学家们从该篇对话中吸取了有关创世思想的素材。

概而言之,柏拉图的宗教思想既不同于希腊传统的神话宗教,也有别于中世纪的基督教。柏拉图的“德穆革”既不同于希腊传统神话中至高无上的宙斯,也不同于中世纪基督教的人格神上帝。与前者的区别在于柏拉图的神不是一切事物的原因,而只是善的事物的原因;与后者的区别在于柏拉图的神并不像上帝那样“要有光,就有了光”式的无中生有,而只是变无序为有序。毋庸讳言,柏拉图的理性宗教虽然本质上不是宗教神学,而毋宁说是一种伦理学和政治学,但是它却预示着一一种宗教神学,它为后世基督教的诞生提供了理论基础。一方面,中世纪基督教神学的许多教义,比如上帝创世说、灵肉二元论、灵魂不朽、禁欲主义[11]、末日学等,在柏拉图那里都已初具规模;另一方面,柏拉图的哲学思维模式为中世纪神学家们论证宗教教义提供了一种强有力的思想武器,这只需提一下大名鼎鼎的圣·奥古斯丁就足够了。此外,柏拉图把善的理念等同于神,而善的理念则是理念的理念,是一个“大全”,是巴门尼德的“一”,这就为历史上多神论向一神论的演进奠定了关键的一步。

如前所论，既然伦理必然导致宗教，对无神论的批判也就是柏拉图哲学的题中应有之义。《法篇》是柏拉图的最后一篇对话，其中的宗教思想应该说是定论。在该篇对话的第十卷中，柏拉图花了整整一卷的笔墨来讨论神和宗教，他最终确立了以下信仰：“神是存在的；诸神关心我们人类；诸神绝对不会听从人的怂恿而偏离正道。”（907B）但是，正如后世所有企图论证上帝存在的证明那样，柏拉图对于神存在的证明只能说服那些事先就接受其观点的人。柏拉图又何尝不知呢，在确立了上述信仰后，他接着说道，我们的论证虽然胜利了，但那些恶人还会自行其是，因而他们对诸神有着许多千奇百怪的念头。基于此，对于那些不服从告诫的人，柏拉图制定了有关不敬神的法律，严惩那些反宗教的无神论者。

关于柏拉图的宗教思想，著名的希腊哲学史家E·策勒尔的一段话很能说明问题：“柏拉图的伦理学像苏格拉底的伦理学一样，完全是以理性的自由为基础，以至于完全与宗教无涉，至少与当时流行的宗教无关。……然而柏拉图的伦理学也是以一种宗教为基础——他自己的宗教。这一宗教包含一种哲学的一神论，这种一神论将上帝与善的理念等同起来，将对天命的信仰与相信世界是理性的成果和理念世界的一个摹本这一信念等同起来。”[12]可以说，神在柏拉图那里就等同于至善，它同时兼具本体、价值（目的）、逻辑的三种功能。至善是万事万物的起点，也是万事万物追求的终极目的，这样它就为现实生活中的善行奠定了超验的基础。柏拉图最终以“神是万物的尺度”回应了普罗泰戈拉的“人是万物的尺度”。

[①] 后来康德在“纯粹实践理性对象概念”一节中，认为“以善为理由”也有类似的歧义：我们之所以把某物表象为善的，乃是因为我们欲求（意愿）他；还是，我们之所以欲求某种东西，乃是因为我们把他表象为善的。参见《实践理性批判》，商务印书馆，2003年，第64页。

[②] 《西方哲学原著选读》上，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆，1999年，第29页。

[③] 《西方哲学原著选读》上，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆，1999年，第32页。

[④] 《西方哲学原著选读》上，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，商务印书馆，1999年，第32页。

[⑤] 关于美诺的事迹和品质，详见色若芬著，崔金戎译：《长征记》，商务印书馆，1985年，第58—59页。

[⑥] 关于斐多的事迹，详见第奥根尼·拉尔修著：《名哲言行录》，马永祥等译，吉林人民出版社，2003年，II. 105—107。

[⑦] 这个悖论可以从康福德（F. M. CONFORD）的英译本所加的标题中明显看出来。康福德并不按传统的划分把《国家篇》分为十卷，而是按照讨论的主题分划分为六卷，其中第六卷的标题为“IMMORTALITY AND THE REWARDS OF JUSTICE”。

[⑧] [英] 厄奈斯特·巴克：《希腊政治理念》，卢华萍译，吉林人民出版社，2003年，第365页

[⑨] 参看康德的《实践理性批判》和《单纯理性限度内的宗教》

[⑩] [法] 让·布兰：《柏拉图及其学院》，杨国政译，商务印书馆，1999年，第81页。

[11] 需要指出的是，柏拉图并不完全拼绝欲望。比如《会饮篇》中所讲的“爱欲”，它不仅不应当被排除，而且还是认识至善的途径。

[12] [德] E·策勒尔：《古希腊哲学史纲》，翁邵军译，人民出版社，1996年，第150页。

参考文献：

[1] 柏拉图著：《柏拉图全集》，王晓朝译，人民出版社，2002、2003年。

[2] 柏拉图著：《理想国》，郭斌和、张竹明译，商务印书馆，2002年。

[3] THE DIALOGUES OF PLATO, TRANSLATED BY B. JOWETT, RANDOM HOUSE, NEW YORK, 1937.

[4] THE REPUBLIC OF PLATO, TRANSLATED WITH INTRODUCTION AND NOTES BY F. M. CORNFORD, OXFORD UNIVERSITY PRESS, NEW YORK AND LONDON, 1945.

文章来源：本文载《云南大学学报》[社会科学版] 2005年第4期，略有删改

“转引自中国民族文学网 (<http://www.iel.org.cn>)”。