

《國立政治大學哲學學報》第四十三期 (2020 年 1 月) 頁 1-34

©國立政治大學哲學系

蘇格拉底與守法： 柏拉圖《克里同》論證結構

徐學庸

國立臺灣大學哲學系

地址：10617 台北市大安區羅斯福路四段 1 號

E-mail: hhsu@ntu.edu.tw

摘要

越戰期間在美國本土興起的反戰運動，所引發之公民不服從行動，促使 1970 年代的政治哲學研究者，在尋找此概念的古代源頭時，溯源至柏拉圖的《克里同》(The *Crito*)。然而這是否是對此部對話錄的妥適理解，是本文欲探究的問題。藉由爬梳《克里同》的論證結構及對話者之間的關係，指出對話錄確無當代某些學者所主張，蘇格拉底的思想已有公民不服從的暗示；相反地，蘇格拉底強調守法對維繫靈魂的好狀態極為重要。

投稿日期：2018.09.21；接受刊登日期：2020.01.15

責任校對：王尚、向富緯

DOI: 10.30393/TNCUP.202001_(43).0001

2 國立政治大學哲學學報 第四十三期

關鍵詞：柏拉圖、克里同、《克里同》、公民不服從、法律、
正義、靈魂

蘇格拉底與守法： 柏拉圖《克里同》論證結構*

美國第三十六任總統林登·強森 (Lyndon Johnson) 於 1964 年獲得國會授權，正式對越南出兵。此舉在美國本土掀起了一股「反戰運動」，從 1964 年至 1967 年這股運動的能量持續累積，無法壓制。反對美國參與越戰的和平示威的成員，來自社會各階層，如大學生、家庭主婦、嬉皮、教育工作者、神職人員、藝術家及學術研究人員等。整個運動對當時社會各個層面皆產生了深遠影響，藝術創作中如鮑伯·迪倫 (Bob Dylan) 的名曲 “Blowing in the Wind” 及約翰·藍儂 (John Lennon) 的 “Give Peace a Chance”；婦女參與運動促進了女權運動在 1968 年得以蓬勃開展；當然，大學裡的哲學工作者在這場反戰運動中也沒缺席。

這場反戰運動結束後，1970 年代有些學者，意欲從西洋古代典籍裡，為反戰活動中展現的「公民不服從」的特質，尋找一個更久遠的源頭。他們認為柏拉圖《克里同》(*Kritōn*, *The Crito*) 隱含了公民不服從的文本證據，遂主張這個政治哲學的概念不是近代理論，而是源自古希臘 (Bayles 1970 及 Wozzley 1979)。並由這個立論衍伸，因蘇格拉底的言行展現不服從法律的意圖或傾向，故擬人化的「法律」論述是針對蘇格拉底而來。

* 感謝兩位匿名審查人對本文提供的批評及建議，讓我有機會更進一步深入思考與修改文中相關論述。這篇論文是科技部專題研究計畫成果 (106-2410-H-002-202-)，感謝科技部通過及補助計畫執行所需經費。

撰寫此篇論文的目的不是為了分析當代公民不服從這個概念的內涵及其相關應用的問題¹，而是試圖澄清，上述關於《克里同》的詮釋，是出於對這部對話錄論證結構的不當理解；只要能合理分析《克里同》，便能證成對話錄中不存在公民不服從的概念，而「法律」論證實際針對的對象亦非蘇格拉底。

《克里同》是柏拉圖二十多部對話錄中篇幅最短者，論證結構尚稱單純：

- 1) 導言：43a-44b5
- 2) 克里同勸說蘇格拉底逃獄：44b5-46a8
- 3) 蘇格拉底的回應及拒絕逃獄：46b1-50a5
- 4) 蘇格拉底引「法律」參與對話：50a6-54d1
- 5) 結論：54d2-e2

這篇論文中的論述除了導論與結論外，由四個部分組成，且論述的進行大抵依照上述的對話錄結構。第一部分的論述主要凸顯，相較於蘇格拉底的堅持不逃獄，克里同具有一種無法無天的特質；這其實已為之後法律的登場預留伏筆。儘管蘇格拉底不逃獄的心意已明，但克里同依然提出數個理由說服他應該逃獄。第二個部分針對這些理由進行析論，藉以呈現克里同的道德立場及正義觀。論文的第三部分則討論

¹ 公民不服從與違法表面上看來類似，但實則有十分複雜的區分。例如前者的正當性是建立在——如一個有害國計民生的不正義法案，政府欲強行通過——一切合法抗議與反對的手段都用罄後，才得以訴諸的最後方法，因此具有道德正當性；後者不然，違法的行為，如預謀殺人，並無道德正當性。此外當代對此概念的討論與區分，如個人的／集體的、暴力的／非暴力的、革命的／非革命的，更是複雜多元。儘管如此，公民不服從的行為廣義而言是違法的，畢竟它是有意地違法的行為。感謝本文一位審查委員及吳澤攻教授的提醒。

蘇格拉底如何回應克里同的說服，透過對相關內容的分析，我們可以明白蘇格拉底與克里同有著迥然不同的道德立場與正義觀；此外借助《理想國》第一卷的內容，我們可以了解蘇格拉底何以認為，德性的生活是高尚的生活及好的生活。最後，第四個部分的論證主要欲證明兩個觀點：第一，法律不是蘇格拉底倫理思想的代言人；第二，法律的真正對話的對象是克里同。希望藉由這四部分的論述，能提供對《克里同》論證結構一個妥適的理解，並闡明這部對話錄並不蘊含公民不服從的概念。

壹

《克里同》這部對話錄與《尤希弗若》(The *Euthyphro*)、《蘇格拉底的辯護》(The *Apology of Socrates*) 及《費多》(The *Phaedo*)，形成了關於蘇格拉底死前的日子四部曲，其中《克里同》描述蘇格拉底在被判死刑後，待在獄中等待死刑執行，在這段等待的時間裡，克里同極力勸說蘇格拉底逃獄。

克里同在破曉前便進入獄中探視蘇格拉底，後者見到克里同，一方面好奇他為何會在這時候出現，另一方面驚訝他如何能那麼早便獲准探監。事實上克里同未直接回答第一個問題，而是針對蘇格拉底的「驚訝」提出說明。他回應：獄卒「已熟識我，蘇格拉底，因為我經常來這兒，且我給他些好處」² (kai ti kai euergetētai hup' emou) (43a7-8)。這句話顯示兩個訊息：一個是單純且直接的，即克里同不是第一次入獄探視蘇格拉底，而是經常來訪，甚至獄卒都已認識他；

² 《克里同》的希臘文本是參考 Duke, Hicken, Nicoll and Strachan 1995；中譯文為我個人的翻譯。

另一個較為複雜，需要經過討論與詮釋，即克里同每次來探監都會給獄卒「好處」。當代學者對這短短一句話，特別是 *euergetētai* 一字的理解有所歧異。部分學者認為，由於入獄中探監需有門衛或獄卒的許可（《費多》59e），所以 *euergetētai* 似乎暗示克里同進入監獄是以賄賂的方式，且這在當時的雅典是個慣例 (Plax 2001: 62)；這使得克里同具有一種違法亂紀的特質，³ 亦符合《理想國》(*The Republic*) 360d 及 365a-366b 的說法，一般的雅典公民只要有機會，會選擇違法的行為。⁴

持相反觀點的學者，例如 Burnet 卻認為 *euergetētai* 一字表現出的是克里同的「體貼」，而非目無法紀的特質，不應將它理解為「小費與打賞」。(1924: 175) Rosen 則主張獄卒與克里同雖非朋友，但在兩人的互動中有著友誼的元素，互為對方的施惠者⁵。(1973: 308) 其中反對最力者，莫過於 Stokes，他提出四個理由說明，為何克里同具有違法亂紀的特質是個站不住腳的詮釋：第一，由於我們對古雅典的獄政一無所知，無法確認天未亮之際入監探視犯人是否不合法，故克里同能探視蘇格拉底，不必然是他對獄卒施以小惠或賄賂。第二，呼應 Rosen 的說法，古雅典社會中人際之間的互惠協助是常態，給獄卒小惠在當時是慣常的作法，無關賄賂。第三，克里同若是目無法紀之人，如何能成為強調正義與守法的蘇格拉底的摯友；雅典上層階級注重正義的風氣，也將無法適用於克里同身上。第四，參照《費多》115d，克里同不是一位慣性違法者。(2005: 25) 三位學者的反對意見

³ 參見 Congleton 1974: 435-436；Weiss 1998: 51-54；Danzig 2006: 30-31。

⁴ 亦可參見《理想國》362d6。

⁵ 朋友之間應互有善意，且雙方皆意識到它，參見亞里斯多德《尼科馬哥倫理學》(*The Nicomachean Ethics*) 1155b31-1156a2 及《修辭學》(*Rhetoric*) 1380b36-1381a5。

有一共同觀點，古雅典社會在乎互利共生，並不宜將施小惠的作法，視為對獄卒行賄。

可是這依然難以成為有效辯護，因為克里同探監的動機，是意欲蘇格拉底（違法）逃獄，無論施小惠是否構成賄賂，都不影響克里同強烈的違法欲望。⁶ 再者，Stokes 所持理由之一，由於對古雅典的獄政無知、探監規定或探監者與獄卒如何互動，皆無相關資料可供參考，所以不應視克里同為目無法紀之人，矛盾的是這正可適用於駁斥他自提的詮釋，正因為對當時實際操作的認識付之闕如，才不可驟下判斷此非賄賂行為。換言之，沒有任何客觀證據或事實，協助判定「我給他些好處」究竟是合法或違法。從對話錄的內容與脈絡觀之，柏拉圖描繪了一個具有違法亂紀特質的克里同，反而是較為合理的讀法。此外，Stokes 認為雅典上層階級具備守法與實踐正義的傳統，但若上述《理想國》記載可信，守法與實踐正義似乎不是雅典公民的特質，無論貴賤富貧。⁷ 而克里同雖然家財萬貫，卻非屬於上層階級的家族，其財富出於農牧活動。(Nails 2002: 115) 又由於蘇格拉底重視守法與德性，所以友人克里同也應有相同的人格特質與行為實踐；⁸ 這個看法似乎過於美化兩人的友誼關係，克里同缺乏哲學氣質，在幾部對話錄中均如此；⁹ 另一佐證是蘇格拉底與艾爾奇比亞德斯 (Alcibiades) 性格迥異，但有愛戀關係，可參見《艾爾奇比亞德斯上篇》(The Alcibiades I) 及《饗宴》(The Symposium) 212c-222b。關於第四點，姑且先擱置《克里同》與《理想國》編年的問題，柏拉圖在

⁶ 除此處之外，亦可參見 44b-c 及 45c。

⁷ 參見《理想國》第八卷關於民主城邦與民主性格的描述。

⁸ 完美的友誼是有德性者之間的朋友關係，參見《尼科馬哥倫理學》1156b7-18。

⁹ 如《尤希迪莫斯》(The Euthydemus) 307a-c 及《費多》115d2-5。

《費多》115d 所作的描述，一般被認為是克里同曾向陪審團保證，若能讓蘇格拉底在監獄外等待死刑的執行，他一定不會逃跑。(Burnet 1911: 143) 然而克里同在《克里同》要求蘇格拉底同意逃獄的建議，且「不可說不」(mē allōs poiēi) (45a3)。兩個段落比較之下得兩種詮釋結果：要麼克里同在《費多》對陪審團說謊、發假誓，若他竭力勸說蘇格拉底逃獄；要麼他在《克里同》欺騙蘇格拉底，要協助他逃獄，若他已經發過上述的誓言。後者不會是可能的詮釋，若是則整部《克里同》蘇格拉底及擬人化的法律提出的論述，將變得多餘而無意義。因此只剩前者是可能的詮釋，那麼克里同不僅教唆蘇格拉底逃獄，且還向陪審團發偽誓，凸顯他根本視法律為無物。

蘇格拉底對克里同進入牢房後，未立即叫醒他頗有微詞，但後者是因為看到前者即使面臨死亡的到來，依然能泰然自若地生活感到驚訝¹⁰ (43b)。蘇格拉底則認為，年老之人不應對死亡的到來感到焦慮與煩躁，並問克里同一早現身在他面前所為何來。這引領讀者看到克里同回答對話錄開頭蘇格拉底的第一個問題。克里同前來監獄告知蘇格拉底，約莫一個月前¹¹ 駛往德婁斯島 (Dēlos) 向阿波羅獻祭的船將回到雅典，因此死刑執行之日已不遠。¹² 在得知此消息後，蘇格拉底堅信不會在當天被處死，而是在隔天，因為前一晚他睡夢裡得知或看到某種徵兆¹³ (44a5-8)。蘇格拉底敘述夢境如下：

¹⁰ 蘇格拉底輕鬆面對死亡的態度，參見《蘇格拉底的辯護》38e，《高爾奇亞斯》(The *Gorgias*) 522d8-e10 及《費多》63a。克里同的「驚訝」(thaumazō) (43b5) 對比於蘇格拉底的平靜，呈現出兩人對死亡的態度差異。

¹¹ 色諾芬 (Xenophon) 《蘇格拉底回憶錄》(*Memorabilia*) IV, viii, 2 有言是三十天。

¹² 這段敘述亦可見於《費多》58a3-c5。

¹³ 蘇格拉底經歷的特殊宗教經驗，參見《蘇格拉底的辯護》33c5 及《費多》69e2。

某位我認為漂亮且身段美妙的女子趨前，繫著明亮的腰帶，她叫我，對我說：「蘇格拉底，你會第三天到達富饒的菲希亞 (Phthia)。」(44a10-b2)

克里同聽完後認為這個夢的意涵晦暗不明，但當代詮釋者 Gallop 曾言，這個夢具有可辨識的真實性或哲學意涵。(1971: 188; 1999: 103) 它可以有以下幾個含意：首先「明亮的腰帶」或「白色的腰帶」(leuka himatia) 所言及的顏色，有神聖之意，又指歡樂。¹⁴ 這似乎意味著蘇格拉底死後將與神聖存有同在，這是件令人慶賀與歡樂的事。¹⁵ 此外夢中女子對蘇格拉底所說的話，是引自荷馬《伊里亞德》(*Iliad*) IX, 363，內容是在阿奇里斯與阿加曼農因戰利品發生衝突爭執，前者拒絕後者的提議，並揚言他三天之內會回家，即菲希亞。柏拉圖在此引用荷馬詩句有所象徵，對阿奇里斯而言回家意味著活著，但對蘇格拉底而言回家卻是死亡 (Phthia 與 phthinō [死亡] 同字源)。靈魂在人死亡時會回家，這個夢其實預言了蘇格拉底的死亡，且如上述，這是一個值得慶祝的時刻。《費多》84e-85a 以天鵝死前用最優美的聲音表現回到阿波羅身邊的喜悅，來說明蘇格拉底對死亡的期待。

學者 Kramer 對此傳統詮釋持反對意見，他提出一個「哲學的異端想法」，認為讀者應參考《伊里亞德》IX, 410-416 的內容，阿奇里斯的母親塞緹絲 (Thetis) 言及其子的兩種命運，繼續在特洛伊城作戰而且名留青史，或回菲希亞及惡名昭彰。與上述引文對照，蘇格拉

¹⁴ 參見《法律》(*The Laws*) 947b。

¹⁵ 類似的說法，可見《費多》67b7-c3。

底夢裡的白衣女子亦提供他選擇，「你會在第三天到達富饒的菲希亞」，且克里同提議去的塞薩利亞 (Thessalia)，一方面菲希亞是位於其中的城市，另一方面蘇格拉底，可於三天達塞薩利亞。因此 Kramer 相信，這個夢與其說預示了蘇格拉底的死期，不如說是建議他逃獄。儘管如此，阿奇里斯與蘇格拉底在德性生命及羞恥生命之間，皆選擇了前者。(1988: 193-197)

雖然關於蘇格拉底的夢有上述兩種解釋，這不影響本篇論文的詮釋立場：蘇格拉底從一開始就或明或暗地向克里同表達，絕不逃獄的決心。第一個解釋顯示蘇格拉底滿心歡喜地等待死亡的到來，儘管陪審團的決定是如此不利於他；第二個解釋雖然指出蘇格拉底被給予選擇逃獄的機會，但他終究選擇死亡。克里同似乎無法瞭解蘇格拉底夢境的意涵及其決定，就算克里同說這個夢「看來是非常清晰」(44b5)。何以如此？Weinrib 的推測頗為合理：克里同因憂心焦慮蘇格拉底的死期將至，故無法妥適探究這個夢的意涵。(1982: 89-91) 但我不認為克里同「看來是非常清晰」的附和，是如 Weinrib 所言的連忙順從，改變立場，¹⁶ 無論克里同是否確實瞭解這個夢的意義，都不曾改變他進入牢房探視蘇格拉底的目的，即說服逃獄。這可從柏拉圖 446b 的用字得知，*pithou* (說服) 及 *sōtheti* (救援) 這兩個動詞皆為命令式，顯示克里同要將蘇格拉底帶離監獄的強烈意志，參照 44b6、46a4-5 及 48e1-3 可見，在此之前他已多次提出逃獄的要求。不過，Stokes 教授從戲劇作品中的語言使用來佐證，‘*eti kai nun*’ (即使是最後一刻) 這個表述不必然意謂，目前這個說服之前已有一系列的說服發生，亦不具有這次的說服是最後一次的意思；充其量指出克里同說服蘇格拉底逃獄是發生在後者接近 (at the late hour) 被處死的時間。根據

¹⁶ 立場相仿但理由不同，參見 Stokes 2005: 34。

Stokes 的詮釋，這個希臘文表述會是「即使現在」，「現在」是指接近死亡執行的時間。此外 48e2 的 *pollakis*（多次），也不需要被理解為，克里同先前已多次勸蘇格拉底逃獄，而是在克里同入監探視蘇格拉底的短暫時間裡，他已多次提及逃獄之事。(2005: 40-41) 儘管 Stokes 提出的不是一個無稽的詮釋，但實在也難以想像，蘇格拉底在獄中等待死刑執行的這一個月中，經常出入監獄的克里同對逃獄一事隻字未提。

貳

克里同接著勸蘇格拉底逃獄是應該的，理由如下：

- 1) 不將蘇格拉底從獄中救出，對克里同是件可恥之事。(44b)
- 2) 蘇格拉底勿需擔心錢的事。(44b-c)
- 3) 蘇格拉底不用憂心控告者 (*sycophants*)。(44e-45a)
- 4) 離開監獄後所到之處都有人接應。(45b)
- 5) 在他處蘇格拉底可舒適度日。(45c)
- 6) 放棄自己的生命是不對的。(45c)
- 7) 為了自己的小孩，蘇格拉底應逃獄。(45c-d)
- 8) 蘇格拉底於雅典在政治及司法上被以不正義的方式對待。(45e-46a)

這八個理由可被歸類在四個範疇：a) 個人名譽：(1)；b) 金錢：(2), (3), (4) 及 (5)；c) 生命與家庭：(6) 及 (7)；d) 偏袒：(8)。(a) 強調「大多數人不相信」蘇格拉底自願選擇接受死刑，所以若不將蘇格拉底救離監獄，會被眾人認為克里同重錢輕友。雖然無從得知這「大

多數人」的實際數目，但可據此推論，有為數不少的雅典人認為，蘇格拉底清白無辜。此外 50c1-6 的論述亦顯示，蘇格拉底被法律不當對待，因此是否一定得遵循法律的決定，看在這群「大多數人」眼裡應該是否定的，就算他本人最終或自始至終都接受法律的判決。¹⁷ 讀者或可從中窺見，身為雅典人應該責無旁貸地遵守法律的這一共識，在當時的雅典城內並沒有形成。此外雅典法律允許，不守法之人可在法庭上提出其行為的理由，再由陪審團決定他有罪與否 (51c1)。值得一提的是，這個「大多數人」的觀點透露出克里同的正義觀：若蘇格拉底不逃獄，眾人會指責克里同對朋友見死不救，且是個懦夫。因此對克里同而言，協助蘇格拉底逃獄是「對且正義的」行為，這個行為尚能獲得眾人的正面評價，即好名聲。換言之，克里同對正義的理解，建立在他對眾人意見與觀感的關心上。¹⁸

關於 (b)，需要進一步說明的是 (3)。雅典司法制度中無公訴制，每一位雅典公民皆可控告起訴自己認為犯錯的人，¹⁹ 因此在雅典便出現一群控告他人維生之人，他們或以贏得官司接受報酬，或以提出告訴為由，向被告金錢勒索。克里同所面對的情況是後者，他必須花費大量的金錢，使這些控告者不要藉機生事。²⁰ 至於 (c)，《費多》62c-63b

¹⁷ 本文一位審查人指出蘇格拉底被「不公正的審判」，關於此說或許在《克里同》中應有更細緻的理解及詮釋，因為蘇格拉底是被亞里斯多芬尼斯 (Aristophanes) 的喜劇，如《雲》(The Clouds)，及誣陷他的告訴人不當對待，而非法律；此外蘇格拉底死刑定讞是依據雅典司法程序形成的判決結果，故法律未不當對待他。

¹⁸ 參見 Young 1974: 5-6；Rosano 2000: 456。勿以群眾為師的概念，亦可見於《艾爾奇比亞德斯上篇》110d-112d 及《政治家》(The Statesman) 292e。Danzig 2006: 27 認為 44b-46a 敘述的是歷史事實。

¹⁹ 這個制度回溯至梭倫 (Solon)，參見亞里斯多德《雅典憲法》IX, 1，亦可參見 Leão and Rhodes 2015: 69-70 的討論。

²⁰ 色諾芬《蘇格拉底回憶錄》曾記述，克里同常遭控告者們的騷擾及威脅 (II, ix)。

希米亞斯 (Simmias) 及克貝斯 (Kebes) 對蘇格拉底執意尋死，也有類似的反應，只有愚蠢者才會想死，惟他們依據的是宗教理由，而克里同訴諸親情與友情。最後，(d) 克里同認為蘇格拉底受了不當傷害，身為朋友應予以協助。這個出發點呼應了《理想國》卷一中波雷馬爾侯斯 (Polemarchos) 對正義的一個傳統見解，正義是協助朋友及傷害敵人²¹ (332a-c)，克里同指責蘇格拉底所言的正義與此古諺相反 (45c5-8)。Adkins 認為當時的雅典人所謂的「好公民」不適合以「具城邦特質的」(civic) 來理解，因為一位 'agathos politēs' (好公民) 被期待在城邦裡幫助他的朋友與傷害他的敵人，他忠於自己所屬的小圈子，更勝於忠於自己的城邦，對家庭的依賴則排在最末。²² (1965: 230) 因此克里同安排獄卒、賄賂通風報信者，只為了蘇格拉底能活著，就雅典當時的標準觀之是對的行為。(Weiss 1998: 54)

參

蘇格拉底的心意已決，克里同的勸說終歸無效，但蘇格拉底從 46b-49c 仍提出三個觀點回應。首先，蘇格拉底問：「誰的意見值得參考？」是大多數人的？抑或是專家的？蘇格拉底在 46b 特別強調，只有「依據正確原則」(meta tinos orthotētos) 的善意 (prothumia) 才有價值；此外若克里同的建議在論證上是最佳的行為準則 (b4-5)，他會聽從。這段敘述顯示蘇格拉底不會固執己見，堅決不逃獄，若克里同的說法有最堅實的論證支援（顯然他沒有）；再者這段敘述幾乎

²¹ 亦可參見色諾芬《蘇格拉底回憶錄》I, ii, 52。

²² 參見 Dover 1994: 273。亦可見於《蘇格拉底的辯護》38b，《高爾奇亞斯》512d2-e5 及《理想國》344e, 352d。

重複蘇格拉底在《蘇格拉底的辯護》28d7 與 29b6-7 的說法，只有理智推論出最佳結果，及較優秀之人的意見才可成為我們的行為指導，因此眾人的意見與觀感 (44d1-2) 沒有必要在乎。值得一提的是，《克里同》將「較優秀之人」進一步區分為三類，分別是 44c7 的「最誠正之人」(epieikestatos)、47a9-10 的「明智者」(phronimos) 及 47b10-48a10 的(德性)「專家」(epainōn)。專家與前兩者的區分在於前兩者的意見值得我們參酌，但專家的意見須被遵守。顯而易見克里同三者皆非，但蘇格拉底呢？參考 47d1-2 及《蘇格拉底的辯護》23b2-4 所得到的答案會是，他是位最誠正及明智之人，但不是位德性專家。然而《克里同》47b10-11 似乎給了另一種詮釋可能，蘇格拉底強調一切的作為最好遵循「監督者及專家」的建議。柏拉圖在此的用字是 'tō epistatē kai epaiōnti'，前者與 epistēmē (知識) 有字源關係，故 epistatēs 一字有「知識的掌握者」的意涵，後者則是一般意義下具有專業技能的專家，且柏拉圖在隨後的對話裡未繼續使用 epistatēs，而是用 epainōn，這兩字無嚴格的哲學意義差別，但有修辭差異，因為蘇格拉底從未自詡具有知識。因此蘇格拉底可能不只是誠正及明智之人，也會是位專家²³，他的意見——不應該逃獄——不僅值得參考，更應該遵守。

其次，蘇格拉底認為只有具有德性的生活才值得活。他的論證是先從身體入手，主張我們不會願意與不健康的身體一起生活，那我們

²³ 至少是消極意義上的專家，即儘管他始終對德性的定義無法提供實質的說明，但他知道什麼樣的行為是道德上的惡，且對靈魂有害。一如柏拉圖《米諾》(The *Meno*) 中提及的知識與真實信念，前者穩定，後者會變動；若能將真實信念「綁住」，那就會是知識 (97a-98b)。蘇格拉底雖然一再宣稱他唯一知道的是自己無知 (《蘇格拉底的辯護》21d 及《塞鄂提提斯》[The *Theaetetus*] 150c-d)，但他的無知應該不是真正無知，而是指無嚴格意義下的知識。換言之，他至少具有關於德性的真實信念。進一步的討論，可參見 Dillon 2019: 62-70。

更不會願意與被敗壞的「那事物」(ekeino, 47d4 及 e6) 一起生活，因為那事物比身體更有價值，而當它被不正義敗壞時，如此的生活不值得活 (47e-48a)。柏拉圖一直以「那事物」進行論述，但在 47e9-48a1 「我們的那一部分」(tōn hēmeterōn) 指出，它與身體都是屬於我們的一部分，且它與德性及惡 (kakia) 有關。言下之意，他是指靈魂。接著他讓蘇格拉底說：「不是活著應該是重要的事，而是活得好²⁴ (to eu zēn) (48b5)，且「活得好、活得高尚 (kalōs) 及正義 (dikaiōs) 是相同的事」(b8)。克里同在 b10 接受了這個說法，但蘇格拉底的論述過於簡略，靈魂、德性、過得好之間的關係完全沒有闡述，卻給了過得好就是依德性而活的結論。欲瞭解此結論背後的整套理論，在《克里同》並無進一步說明，然而可藉助《理想國》第一卷的論述。

柏拉圖在《理想國》第一卷描繪蘇格拉底與三位對話者對話，對話的內容聚焦在「正義是什麼？」這個問題。在與第二位對話者波雷馬爾侯斯以技藝 (technē) 概念來討論正義時，蘇格拉底提出「德性論證」，反駁正義之人會傷害他人的說法 (335b2-336a10)；此外在與第三位對話者塞拉胥馬侯斯 (Thrasymachos) 對話時，蘇格拉底在對話的尾聲提出「功能論證」，說明德性就其為靈魂的好狀態，有助於其功能的展現 (352b6-352b5)。第一個論證簡言之，主張各種事物皆有屬於它們的德性、優點或好狀態 (aretē)，例如一把刀的好狀態是鋒利，一匹賽馬的好狀態是迅捷，而一個人的好狀態是指他擁有正義等德性。德性的擁有使得一個人不會傷害他人，亦即使他人成為不道德之人。第二個論證主張，每一件事的功能是指，藉由它該物「可做或可做得最好」(352e5)，所以菜刀的功能是能把切菜這件事做得最好，眼睛的功能是把觀看這個活動做得最好。然而它們的功能得以充分展

²⁴ 同見於《蘇格拉底的辯護》38b，《高爾奇亞斯》512d2-e5 及《理想國》344e, 352d。

現的前提，是菜刀與眼睛分別處於其所有的好狀態，銳利及好視力。如此我們可以看見這兩個論證的緊密關係。當蘇格拉底將它們用於說明人時，德性、功能及好生活之間的關係便清楚地建立起來。功能論證的後半部如下：(1) 人靈魂的功能是思慮、統治及關注等這類的事 (353d)；(2) 靈魂的好狀態使它能妥適地執行這些功能，且正義是靈魂的好狀態或德性 (353e)；(3) 因此擁有正義靈魂的人擁有好生活，且好生活是幸福的生活 (354a)。這不僅協助填補《克里同》中那個結論式的省略說法背後的理論，也更完整地闡明德性生活是幸福的。再者，德性論證也讓我們理解為什麼在《克里同》49a-c 蘇格拉底會強調，不正義是對行不義者的傷害，因為它使得他的靈魂處在不良狀態下。因此我們絕不能行不正義之事，即使受到不正義的對待，蘇格拉底在此反對傳統以牙還牙、以眼還眼的正義觀，也再次重申他不會逃獄，就算在法庭上受到不當對待。

結束這個部分的論述前，需再回到 47d4 的「那事物」的表述。蘇格拉底為何要用隱晦迂迴的方式來表達靈魂這個概念？在以討論靈魂不朽為主題的對話錄《費多》裡，蘇格拉底說過克里同對哲學對話無感，也不會受其影響 (115c-d)；《尤希迪莫斯》307a-c，克里同為兒子尋找哲學老師的過程裡，完全不關心「哲學是什麼？」及「哲學的價值為何？」等問題。他既不是一位專注的聆聽者，也不是位哲學家。²⁵ (Weinrib 1982: 89) 儘管《尤希迪莫斯》304c6-7 有言，克里同是位「愛聆聽及喜愛學習事情的人」，但將此段落與上述《費多》

²⁵ 類似的主張，尚可見於 Weiss 1998: 43-56 及 Rosano 2000: 463。雖然古今文獻裡不乏記載克里同具有哲學氣質，並創作文學作品，如 Diogenes Laertius II, 121 及 Beversluis 2000: 60，但克里同寫「蘇格拉底對話錄」(Sokratikoi Logoi) 這種文體的作品，實為不可能，因為這個文體是蘇格拉底去世之後不久發展出來的，安提斯塞內斯 (Antisthenes) 是為人所知最早使用此文體創作之人，且克里同在蘇格拉底去世後也辭世 (Nails 2002: 115-116)。

段落一併觀之可推斷，就算克里同愛聆聽他人之間的哲學對話，他對談話內容既無興趣，亦不瞭解。《克里同》的對話裡，克里同其實不關注蘇格拉底的表述；克里同說完蘇格拉底必須逃獄的理由，且要求後者不可有異議，蘇格拉底回應：「我特別預先想過這些事 (tauta)，克里同，及其他許多事」(45a4-5)。「這些事」指克里同剛說完的那些事，克里同立即回應無須擔心它們 (a6)。然而他卻忽略蘇格拉底接續說的「其他許多事」(alla polla)，這句話顯示蘇格拉底真正擔心的，不是一般人包括克里同，會擔心的「這些事」，而是其他的事，可是克里同對此未表興趣，也未追問它們是什麼。根據 48c7-d5，蘇格拉底擔心的「其他許多事」應該包含付錢及感謝帶他離開監獄與在外邦接應他的人，這兩種行為分別為行賄及奉承。蘇格拉底的憂心與其強調好生活與德性之間的關連是一致的，但克里同無視前者的擔憂，除了如前所述，雅典社會運作的傳統使克里同不覺這有可議之處，另一方面克里同的人格特質輕慢法律，更加重他對蘇格拉底的擔心的忽視。對於一個幾無興趣照顧靈魂與哲學的對話者，蘇格拉底選擇了隱晦的方式，以「那事物」及「我們的那一部分」來表達靈魂，讓克里同繼續與他對話而不會感到厭煩。

即使蘇格拉底以「那事物」指涉靈魂，但克里同似乎對此說法十分熟悉，完全沒有疑問。正義是個德性，且德性是靈魂的好狀態。所以我們所作所為會影響靈魂的狀態，反之亦然。然而這不表示克里同接受蘇格拉底的正義及好生活之說，克里同依然依行為來看待正義：幫助蘇格拉底，且傷害不當對待他的人。蘇格拉底是站在「行為者中心」的立場理解正義，但克里同則是以「行為中心」的觀點理解之。此詮釋可從這部對話錄結尾，克里同是被法律而非蘇格拉底說服，得到證明。因此雖然 Allen 主張，蘇格拉底提出的回應，是從外在行為轉向內在心靈狀態的「蘇格拉底的革命」是正確的 (1972: 561)，但他接下來的說法：「《克里同》裡的法律以靈魂的醫師身分言說」(1972: 562)，則值得商榷。因為法律的論述與其說是與蘇格拉底論述所根據

的理論相同，²⁶ 不如說是以行為中心論的立場，針對克里同的觀點提出駁斥。蘇格拉底之所以要引入法律進行對話，²⁷ 或許正因克里同的道德觀與大眾相同，與蘇格拉底哲學反省的道德觀不在同一個層次上，故引入也屬於一般大眾道德觀的法律與克里同對話。²⁸ (Scott 2009: 46-47)

肆

若以上是對《克里同》的論證結構，與對話錄中對話者的道德信念的正確理解，那麼將法律引入參與和克里同的對話，比起視其為蘇格拉底的代言人 (Yonezawa 1991: 569; Beversluis 2000: 71)，更適合當成蘇格拉底的手下，他們說的話是蘇格拉底要他們說的，但必須強調法律雖然代替蘇格拉底與克里同對話，他們的觀點卻不全然是蘇格拉底的 (Young 1974: 12)。蘇格拉底只是為了避免克里同放棄對話，因此失去說服他的機會，找個與他道德觀頻率相通的人，接續此說服工作；此外法律有一種具體且客觀的權威，在說服欲為惡者放棄行為的

²⁶ 若對話錄裡的角色對哲學無感，導致蘇格拉底以迂迴的方式表述靈魂，可被視為一種「內部」原因，那 Long 則在其文中提出一個「外部」原因說明：「在他〔柏拉圖〕創作生涯早期，希臘的讀者不會自動地將 *psychē* 這個字與健康及道德連結，且他們幾乎對身體的好狀態 (wellness) 及靈魂的健康 (flourishing) 間的明確類比不熟悉。甚至歷史上的蘇格拉底或許也不曾以此確切的方式進行連結。以柏拉圖《辯護》為證據，……蘇格拉底是靈魂的好優先於身體的好，那明顯是朝向健康類比的一步，但沒有一步到位」(2015: 107-108)。

²⁷ 無論是法律，抑或是蘇格拉底，論述的目的都是為了打消克里同欲協助蘇格拉底逃獄的念頭。

²⁸ 關於蘇格拉底與法律支持不同的道德立場，參見 Weinrib 1982: 94 以降及 Garver 2012: 2-4 與 12 的論述。認為法律是與蘇格拉底對話的詮釋，參見 Burnet 1924: 199-200 及 Polansky 1997: 62。

念頭有事半功倍之效 (Miller 1996: 126; Rosano 2000: 468)。若克里同被法律說服，放棄協助蘇格拉底逃獄，他的決定符合法律要求，亦可減緩他在先前說服蘇格拉底逃獄的理由 (1)，可能帶來的千夫所指的情緒負擔。(Plax 2001: 79-83)

從 50a6 至 54d1 法律開始與蘇格拉底對話。雖然一開始法律問：「告訴我，蘇格拉底，你想著做什麼？」(50a8-9)，表面上是法律問蘇格拉底問題，但柏拉圖其實是用間接的手法，讓法律質問克里同，他究竟要做什麼。法律的說服與論述可歸納六點：

第一、法律認為，若蘇格拉底逃獄，城邦法律便失去對人民行為制約的效力，這不僅是對法律的破壞，也摧毀城邦 (50a6-c3)。法律在此的主張，當代詮釋者常以「普遍化論證」(the universalization argument) 稱之，相稱於法律存有學 (legal ontology) 的概念：非法不服從破壞法律的權威。²⁹ (Rosano 2000: 468) 然而學者們認為這個主張過於誇大渲染，難以想像一個政治社會中，某個人的不守法行為會導致該社會的滅亡。就算蘇格拉底逃獄成功，且之後產生模仿效應，這似乎都不足以證成法律的主張 (Kraut 1984: 128-137; Weiss 1998: 89-91)。儘管如此，蘇格拉底依然要克里同想想應如何回答法律提出的問題，他們提出的回應是：「因為城邦傷害我們，且它未正確地審判此案件」(50c1-2)。根據上述，這句話雖然是出自蘇格拉底之口，但其實說出的是合乎克里同心意的觀點 (West 1989: 77; Weiss 1998: 88-89)。行文至此，與其說法律無法成功地說服克里同，不如說在蘇格拉底的協助下再次確認克里同所抱持的道德立場：傷害敵人，幫助朋友。

²⁹ 亦可參見 Allen 1980: 81-85。

為了回應 50c1-2 的說法，法律提出了第二個論述。他們主張城邦生、養及教育蘇格拉底，就如雙親一般；若子女不可對父母有不當之舉，公民亦不可以不遵守法律決定的方式不當對待城邦 (50c4-51c5)。傳統認為法律提及婚姻、養育、教育，是為了強調他們賦予公民諸多恩惠；故公民應知恩圖報，不可傷害城邦 (Woozley 1979: 63-64)。然而審視這整個段落的論述及行文脈絡，更合理的解釋應該是，法律欲藉此確立他們具有公民們的父親的角色。因為 50e2-51a7 柏拉圖言及三組關係，公民與城邦、小孩與父親、奴隸與主人；且這個段落凸顯這三組關係裡，各自有不平等的對待關係，每一組的後者均可以言語或肢體暴力對待該組的前者，但反之不亦然 (Young 1974: 17-18; Bostock 2005: 219)。這段論述讀來有著清晰的威權主義或家長制的色彩 (Bostock 2005: 221 以降; Danzig 2006: 35, n. 40、36 及 39)，或法律具有神聖不可侵犯的地位 (Goggans 1999: 25; Polansky 1997: 66-67)，無論是上述兩種閱讀印象的哪一個，都會走向公民應無條件地守法的結論 (Martin 1970: 38)。然而若這是對當時雅典法律運作現況的描述，可能會引起不小的爭議，因為雅典實行民主政體，強調公民的自由精神，與威權主義、公民是城邦奴隸的主張扞格不入。在論述克里同勸蘇格拉底逃獄的理由所屬的第四個範疇 (d) 時也曾言及，雅典社會有種偏袒徇私的習氣，朋友之間的互利共生會比守法更形重要。如果這個段落不宜被視為是雅典現狀的記述，那可將它理解成一種修辭的描述，因為藉由此種描述法，法律在城邦的權威被刻意誇大，能夠對有犯法意圖的克里同產生說服與嚇阻的效果。

再者，法律亦言及對待法律的要求，要麼遵守，若不願遵守「應該說服她，一如正義的本質」(51c1)。雖然古希臘人甚少談到「權利」，但此處的說服，可被理解為法律賦予公民的權利。向當局說明或抗議法律有不公或闕漏處，是在法律上正確的行為。有些學者相信，這裡的說法有著當代「公民不服從」的意涵，即對不正義的法律或不完備的立法提出抗議 (Bayles 1970: 6)。如此看法並不妥適，因為當代公民

不服從的概念主張，在一切合法反對及抗議手段用罄後，以「違法」抗議行動凸顯某一法律的不正義，且需要修正。故此處言及的「說服」是指，不願遵循法律要求者「依法」上法庭，解釋說明其行為是正當的理由。此外古希臘政治哲學裡，不存在非法行為本身是一種說服或言說的形式。³⁰ (Kraut 1984: 75-76; Garver 2012) 更甚者，當代公民不服從的行為著眼於公益，但克里同的逃獄建議則無關公益。因此法律給克里同的建議是，若真的認為蘇格拉底在法庭上被以不正義的方式對待，³¹ 以至於他被判死刑，你應力勸蘇格拉底上法庭申冤，而非勸他逃獄。相較於克里同，蘇格拉底的哲學信念指引他朝向「公民服從」，而非「公民不服從」法律。(Lane 2014: 149)

法律的第三個論點聚焦在公民與城邦的契約關係。蘇格拉底終身未曾選擇離開雅典，法律認為他與城邦有契約關係，同意她的法律執行；逃獄是不遵守法律的行為，即違背契約 (51c6-53a7)。51c6-d5 描述了成為雅典公民的過程，雅典年輕人於十七歲時須經歷一個驗明正

³⁰ 本文的一位審查委員在其審查意見中指出，「蘇格拉底在《自辯》(Apology) 32c 提到，他寧冒死刑的危險也不服從三十僭主的命令，這行為是否是一種『公民不服從』？」這是個複雜的案例，因為此統治集團是 404 BC 雅典戰敗後，受敵對城邦斯巴達指派支持成立的，以殘殺、流放異己與沒收財產為統治策略，對支持民主制的雅典人而言本就是不合法的政府，故被放逐回歸的塞拉希布婁斯 (Thrasylbulos) 於 403 BC 將之推翻。然而值得一提的是，蘇格拉底未因他反對這個政府，遭受殺身之禍或被放逐，因此有學者認為他與三十僭主的關係並不尋常，甚至他可能希望利用這個親斯巴達集團達成他在政治倫理上的改革 (Waterfield 2009: 181-186)。此外蘇格拉底在雷翁 (Leon of Salamis) 案上似乎未積極地抗議或尋求任何法律以外的救濟手段將他處死是不合法的，只是在會議結束後獨自回家 (根據柏拉圖《蘇格拉底的自辯》32d7 的記載)。這是否能被視為公民不服從？換言之，「回家」是否可被稱為(個人的)公民不服從？

³¹ 根據本文注釋 17 的說明，蘇格拉底未受到法律不當對待，且克里同勸他逃獄的理由皆非「以城邦整體的法律為考量」，而是考慮蘇格拉底個人與其家人的未來生活及克里同個人的名譽。故克里同的逃獄建議與公益無關，純粹是出於私人情誼的考量。

身的程序 (dokimasia)，如父母雙方是否皆為雅典公民、是否具有服兵役的體格等，以正式被登錄成為某一地方行政區 (deme) 的公民。通過驗證的人是否就與城邦形成契約關係，並同意遵守她的要求？^{d3} 有隱約的線索來回答此問題。在完成查驗後具備雅典公民身分的年輕人，須經歷一段對城邦法律及政治運作的觀察後，他願意留在城邦裡成為公民，契約關係才生效。成為雅典公民的程序，蘊含了一個重要的倫理學概念「自願」(hekousion)。在經過觀察後選擇成為雅典公民的人，不是在倉促、脅迫、欺騙等情況下做出決定 (52e1-3)，應該為自己的選擇負責，履行契約 (49e6)；反之，若是在上述情況下做出的決定，可以不履行契約。因此在正義的情況下，且出於個人意願選擇成為雅典公民者，不僅有法律義務，也有道德義務履行他與城邦的契約。

法律接下來在 51e4-52a8 提出三個論證，父子、教養及契約，來說明蘇格拉底逃獄是錯的。一些學者認為，這三個論證不融貫，因為第一個強調的是公民對城邦與法律的絕對服從，但後兩者凸顯的是個人選擇公民身分的自由 (Martin 1970: 26; Young 1974: 22; Garver 2012: 13-14)。如果確實不甚融貫，法律何以不在三者擇一進行論述即可，非要三者皆論？理由應是，字面上法律針對的是蘇格拉底，但其實是論述給克里同聽，因為克里同在乎的不是契約的履行，而是家人朋友應互相扶持協助。身為蘇格拉底的摯友，他自認有責任與義務將蘇格拉底救出監獄，避免死刑。若僅以第三個論證與克里同對話，效果不彰；³² 第一個論證陳述城邦與公民的關係是一種家庭倫理關係，³³ 且這是克里同在乎的關係，若子女應順從父母，同理，公民應聽命

³² 不同的見解，參見 Miller 1996: 126。

³³ 類似的觀點，可見於《理想國》414d-e。

於城邦。因此 Weiss 稱法律提出的第一個論證是「聰明的策略」(1988: 118)，它可順帶著使第二個論證言之成理。不同於上述的思維，Rosano 主張這是一個論證發展的各個階段 (2000: 469-472)，此說亦有助於瞭解這三個論證的目的。法律先在父子的論證裡確認法律的特權，並認為同意、守法與說服皆為公民教育的自然結果。故「祖國論證」建立守法的正義，而「契約論證」將此正義的成果帶入公民身分。他特別強調，「公民身分是法律的服從，因為公民不能在無法的狀態下存在」(2000: 471)。此外雖然這兩個論證不融貫，但它們相互依賴。法律保留了克里同對家人朋友的關懷，但使這個關係隸屬於守法之下。以此方式，克里同如何對待家人朋友，會受到法律與城邦共善的影響。或許這三個論證融貫與否，並非這段論述的重點 (Danzig 2006: 40-41)，因為法律論述的目的，是為了說服克里同遵守城邦法律，若可達成此目的，融貫的問題則變得次要。

第三個論點的最後一部分，法律以雅典令蘇格拉底感到滿意，因為他除了出城看表演及在外地服役外 (52b5-6)，不曾有過其他的旅外行程，也沒有興趣瞭解其他城邦的制度與法律。更重要的是，在法庭上蘇格拉底也沒有將放逐當成懲罰的選項 (c4-5)，離開了雅典，就無法繼續從事熱中的哲學活動（《蘇格拉底的辯護》37c-e）；且他寧願死在雅典，也不願放逐至他邦 (c7-8)。法律認為這在在顯示，蘇格拉底「在行為而非言語上，同意以符合我們的方式在城邦中生活」(d4-5)。與蘇格拉底在 49e6 的說法比較，他強調的是「語言上的」或「觀念上的」同意，但法律側重的是「行為上的」(ergō) 同意，這亦可稱為「無聲或沉默的」同意。前者因面臨的事件是否正義而有所改變，如我們可以拒絕以不合法的方式起訴他人；後者不會，因為法律參考的是當事人的不作為（即不選擇離開雅典），所以不會受制於改變，故簽訂契約者應絕對服從法律及城邦的要求。這個論證針對抱持行為中心倫理觀的克里同而來，與蘇格拉底同年的他，若在七十年的歲月中皆未在行為上表現出對雅典的不滿 (e3-4, 53a3-5)，他沒有任

何理由不遵守雅典的法律。³⁴

法律在第四個論證開門見山地問，若蘇格拉底違法逃獄，他會為自己與親人帶來什麼好處？(53a8-b1) 有學者認為，法律要求蘇格拉底思考的問題是個新的議題，顯示蘇格拉底有可能尚未決定是否逃獄 (Colson 1989: 36)。然而若根據上文所述，蘇格拉底心意已決接受死亡，並參照他所堅持的道德原則「有德性者不會自願為惡」，這個詮釋的可能性不存在。法律告訴蘇格拉底，若他以違法者的身分前往別的城邦，如塞貝斯與梅加拉，當地的政府會認為他是對其法律秩序的一個潛在破壞者；更甚者，蘇格拉底也會被視為「年輕人及愚昧之人的敗壞者」(53c2-3)。再者，若蘇格拉底不想被誤會是個破壞者及敗壞者，他會願意生活在失序的城邦嗎，「這會值得你活嗎？」法律問(c4-5)。活在有序的城邦裡，對蘇格拉底而言當然是件好事，但他心心念念的不只是公民守法，而是他們擁有有序的靈魂。《高爾奇亞斯》504d1-3，蘇格拉底談到法律時，他關心一個人的「內部守法的狀態」，這體現在正義與節制等德性上。法律雖然在此質問的對象是蘇格拉底，但他們實際質問的對象是克里同，因為克里同與他們之間都看重行為。這從 c7-8 可見，法律說除了德性與正義是最有價值的東西，還有風俗習慣與法律。換言之，法律要求克里同思考，若他協助蘇格拉底逃獄，並使後者成為一個風俗習慣與法律的破壞者，這如何能夠有益與有利於蘇格拉底，除了他活著之外。法律進一步說，若蘇格拉底去失序混亂的城邦，如塞薩利亞，這對他的孩子的教養完全沒有任何益處 (54a)。這其實是在回應克里同說服蘇格拉底逃獄的理由

³⁴ 因此 Burnet 1924: 207 認為可提契約無效的抗辯，是不恰當的詮釋。此外 Guthrie 1995: 413 的論述顯示，蘇格拉底喜歡雅典在智性及文化上的優越，但厭惡法律系統；這個說法與對話錄的內容不一致，因為一個不滿意雅典法律的人，是不會對雅典感到滿意。

(7)，法律認為若克里同真的是蘇格拉底的朋友，那他就不應陷其友於不義，讓朋友在不良的環境裡養育小孩，反而應該在蘇格拉底去世之後，肩負起教養其子的責任 (54b1)。

最後，法律訴諸宗教理由 (54b2-d1)，開宗明義地規勸蘇格拉底，勿將小孩及個人生命視為比正義還要嚴重之事 (b3-4)；此外也不要選擇「以可恥的方式」違反承諾、「傷害那些你最不該傷害的人，你自己、你的朋友、國家及我們」(c4-5)。因為現在一切的不正義行為，將來在冥府裡不會得到判官的善待 (c6-7)。「傷害那些你最不該傷害的人」，此句是借用蘇格拉底在 50a1-2 的說法，但主要關心的是勿因逃獄傷害自己（的靈魂好狀態）及朋友，法律在此除了關心上述兩者，又加上城邦及先祖之地。他們強調的行為遵循法律，與蘇格拉底重視的照顧靈魂大相逕庭。現世為惡者日死後在冥府會遭判官們報復，這是一個以牙還牙的正義觀，顯然也不屬於蘇格拉底的倫理觀，³⁵ 但卻是克里同認可的。從這兩點不難發現，法律與蘇格拉底對話，欲說服的對象實為克里同。

伍

綜上所述，對話錄裡的三方對話者的論述，呈現出兩種倫理學理論，行為者中心及行為中心理論，蘇格拉底的倫理觀建立在前者，強調以德性照顧自己的靈魂，在每個人倫理生命佔有優先位置；克里同與法律則支持後者，主張一個人如何行動決定了他是否為道德行為

³⁵ 柏拉圖在《高爾奇亞斯》423a-526d、《費多》107c-115a、《理想國》614b-616a、《費德若斯》249a-e (The *Phaedrus*) 等對話錄中不只是關心懲罰的問題，更重視人死後生前曾為惡之人的靈魂在冥府裡的淨化過程。

者。然而支持行為中心倫理觀的兩方對話者，其立場也不盡然相同，因為克里同認為協助朋友時，若有必要可以違法，但法律堅持守法的絕對性。三方對話者各自抱持不同的正義觀：蘇格拉底言及的正義是靈魂的好狀態；克里同的正義觀是幫助朋友及傷害敵人，即使違法亦在所不惜；法律認為正義就是守法。如果蘇格拉底從一開始就沒有逃獄的念頭，且不希望摯友以身試法，勸退克里同協助逃獄的計畫，便成為這部對話錄裡的戲劇主軸。然而有鑑於克里同具有違法亂紀的行為特質，以及對哲學不感興趣，蘇格拉底知道即使論述了違法行為如何敗壞靈魂，無助於達致好生活，都無法使克里同改變心意。因此引入法律和克里同對話的目的，並非讓他們擔任蘇格拉底倫理觀的代言人，而是企圖藉由他們與克里同有著相似的倫理觀點，能說服後者放棄以違法的方式協助朋友逃獄。蘇格拉底的策略是否成功，在對話錄尾聲，蘇格拉底這麼說：「若你提反對之言，你是白費唇舌」，克里同回答：「我無話可說」(54d6-8)。克里同似乎接受了法律的論證。

當代部分學者主張，《克里同》能為從近代發展至今的公民不服從概念，提供古代根源，這樣的詮釋是不恰當的。因為蘇格拉底並不認為他被法律不當對待，因此未曾想過報復城邦法律而逃獄；柏拉圖在《克里同》讓蘇格拉底對法律的尊重，亦可見於其他文本，包括《理想國》(380c, 383c, 403b, 409e, 415e, 417b, 421a, 425a 等)，《政治家》(297e, 299b-d, 305d-e) 及《法律》，其態度皆為一致³⁶。惟，這是否會導致「守法的人民會成為政治附庸」³⁷的結果？這個疑慮或許可以下述說明消除。柏拉圖的政治哲學中關於法律的討論，其實大抵

³⁶ 這個議題已經超出此篇論文設定的範圍與論證的目的；相關討論，可參考 Annas 2017。

³⁷ 感謝本文一位審查人提出的建議。

是建立在兩個面向進行：第一，法律不只是行為約制的原則，而且必須具有道德教育的功能。換言之，法律有使人靈魂有好狀態的功能，這在他的諸多對話錄裡皆可以看見（如《高爾奇亞斯》、《理想國》、《政治家》、《法律》）。此外這個對於法律功能的理解，也使得柏拉圖對法律訂定有理想主義的特質，要麼法律應由有德的立法者訂定，且應與時俱變修訂（如《政治家》中的主張）；要麼法律反應的是理性，理性之法是完美，不可變動的（如《法律》中的觀點）。因此就柏拉圖政治哲學思想研究而言，他強調的守法其實是建立在對完美法律的遵守，這符合他的政治理想主義的特質。因此不會有守法的人民成為政治附庸的疑慮。

參考文獻

西文：

- Adkins, A. W. H. 1965. *Merit and Responsibility*. Oxford: Clarendon Press.
- Allen, R. E. 1972. Law and Justice in Plato's *Crito*. *The Journal of Philosophy*, 69, 18: 557-567
- . 1980. *Socrates and Legal Obligation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Annas, J. 2017. *Virtue and Law in Plato and Beyond*. Oxford: Oxford University Press.
- Bayles, M. 1970. The Justifiability of Civil Disobedience. *The Review of Metaphysics*, 24, 1: 3-20.
- Beverluis, J. 2000. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bostock, D. 2005. The Interpretation of Plato's *Crito*. In *Plato's Euthyphro, Apology, and Crito: Critical Essays*. Ed. by R. Kamtekar. 210-228. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Burnet, J. 1911. *Plato: Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1924. *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*. Oxford: Clarendon Press.

- Bywater, L. 1894. *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.
- Colson, D. 1989. *Crito* 51A-C: to what does Socrates owe obedience?. *Phronesis*, XXXIV, 1: 27-55.
- Congleton, A. 1974. Two Kinds of Lawlessness: Plato's *Crito*. *Political Theory*, 2, 4: 432-446.
- Danzig, G. 2006. *Crito* and the Socratic Controversy. *Polis*, 23, 1: 21-45.
- Dillon, J. 2019. *The Roots of Platonism: The Origins and Chief Features of a philosophical Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dover, K. J. 1994. *The Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Duke, E. A., Hicken, W. F., Nicoll, W. S. M., Robinson, D. B., and Strachan, J. C. G. 1995. *Platonis Opera* I. Oxford: Clarendon Press.
- Freese, J. H. 1994. *Aristotle: Art of Rhetoric*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Gallop, D. 1971. Dreaming and Waking in Plato. In *Essays in Ancient Philosophy*. Ed. by J. P. Anton and G. L. Gustas. 187-201. Albany: State University of New York Press.
- . 1999. *Plato: Defence of Socrates, Euthyphro, Crito*. Oxford: Oxford University Press.
- Garver, E. 2012. Plato's *Crito* on the Nature of Persuasion and Obedience. *Polis*, 29, 1: 1-20.
- Goggans, P. 1999. Political Organism in the *Crito*. *Ancient Philosophy*,

XIX: 217-234.

Guthrie, W. K. C. 1995. *A History of Greek Philosophy Vol. IV, Plato: The Man and His Dialogues Early Period*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mensch, P. (trans.) and Miller J. (ed.) 2018. *Lives of the Eminent Philosopher: Diogenes Laertius*. Oxford: Oxford University Press.

Kramer, S. 1988, Socrates' Dream: *Crito* 44a-b. *The Classical Journal*, 83, 3: 193-197.

Kraut, R. 1984. *Socrates and the State*. Princeton: Princeton University Press.

Lane, M. 2014. *Greek and Roman Political Ideas*. London: Pelican Books.

Leão, D. F. and Rhodes, P. J. 2015. *The Laws of Solon: A New Edition with Introduction, Translation and Commentary*. London: I. B. Tauris.

Long, A. A. 2015. *Greek Models of Mind and Self*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.

Marchant, E. C. and Todd, O. T. 1997. *Xenophon: Memorabilia, Oeconomicus, Symposium, Apology*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.

Martin, R. 1970. Socrates on Disobedience to Law. *The Review of Metaphysics*, 24, 1: 21-38.

Miller, M. 1996. 'The Argument I Seem to Hear': Argument and Irony in the 'Crito'. *Phronesis*, 41, 2: 121-137.

- Nails, D. 2002. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Plax, M. J. 2001. The Roots of Socratic Philanthropy and the Rule of Law: Plato's *Crito*. *Polis*, 18: 59-89.
- Polansky, R. 1997. The Unity of Plato's *Crito*. *Scholias*, 6: 49-67.
- Rackham, H. 1996. *Aristotle: Athenian Constitution, Eudemian Ethics, Virtues and Vices*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Rosano, M. J. 2000. Citizenship and Socrates in Plato's 'Crito'. *The Review of Politics*, 62, 3: 451-477.
- Rosen, F. 1973. Obligation and Friendship in Plato's *Crito*. *Political Theory*, 1, 3: 307-316.
- Scott, K. 2009. Lessons from the *Crito*. *Polis*, 26, 1: 31-51.
- Stokes, M. C. 2005. *Dialectic in Action: An Examination of Plato's Crito*. Swansea: The Classical Press of Wales.
- Waterfield, R. 2009. *Why Socrates Died: Dispelling the Myth*. London: Faber and Faber.
- Weinrib, E. J. 1982. Obedience to the Law in Plato's *Crito*. *American Journal of Jurisprudence*, 85, 108: 85-108.
- Weiss, R. 1998. *Socrates Dissatisfied: An Analysis of Plato's Crito*. Oxford: Oxford University Press.
- West, E. J. M. 1989. Socrates in the *Crito*: The Argument of Law and Philosophy. In *Essays in Ancient Greek Philosophy III: Plato*. Ed. by J. Anton and A. Preus. 71-83. Albany: State University of New York Press.

Woozley, G. 1979. *Law and Obedience: The Argument of Plato's Crito*.
London: Duckworth.

Yonezawa, S. 1991. Socrates' Two Concepts of the Polis. *History of
Political Thought*, VII, 4: 565-576.

Young, G. 1974. Socrates and Obedience. *Phronesis*, 19: 1-29.

Socrates and the Obedience to Law: The Structure of the Argument in Plato's *Crito*

HSU, Hsei-Yung

Philosophy Department of National Taiwan University

Address: No.1, Sec. 4, Roosevelt Rd., Daan Dist., Taipei City 10617

E-mail: hhsu@ntu.edu.tw

Abstract

It has been commonly held, since the American government decided to be positively engaged in the Vietnam War in 1964, that there is an implicit notion of the civil disobedience in Plato's *Crito*. The purpose of this paper is to show the fact that this is not a proper interpretation of this dialogue. This paper will go through critically the *Crito* in order to illustrate the idea that neither Socrates' own moral stand, nor the structure of the argument in the dialogue will support the claim that there is an implicit notion of the civil disobedience in the *Crito*. Rather Socrates in the dialogue thinks that law-abidingness is one of the important factors in the maintenance of the good condition of the soul.

Keywords: Plato, Crito, The *Crito*, Civil disobedience, Law, Justice, Soul

