

G. Lowes Dickinson 著  
彭基相譯

漢譯世界名著

希臘的生活觀

商務印書館發行

中華民國二十三年三月初版

(二一八二七)

漢譯世界名著 希臘的生活觀 一冊

The Greek View of Life

每冊定價大洋壹元肆角

外埠酌加運費匯費

原著者 G. Lowes Dickinson

譯述者 彭基相

發行人 王雲五

印刷所 上海河南路商務印書館

發行所 上海及各埠商務印書館

\*\*\*\*\*  
\* 版 翻 \*  
\* 權 印 \*  
\* 所 必 \*  
\* 有 究 \*  
\*\*\*\*\*

(本書校對者 殷彥常 王永良)

## 譯者序言

要想了解歐洲的文化，必須要了解希臘的文化，這是無可疑的。不過了解希臘文化，不要說對於中國人，就是對於歐洲人也不是一件容易的事：第一是希臘的文字經過一兩千年的變遷，與近代歐洲的文字已大不相同，所以要了解希臘文化就是這種工具的學習也就很不容易；其次，歐洲古代的典籍像中國一樣，殘缺不完，真偽雜出，所以要辨明什麼是希臘時代的真著作也就很不容易。狄更生這本書的目的就是要解除以上兩種困難的。

他這本書因為引原著者的話太多，所以也就不容易譯；固然狄更生的英文是寫的極好，讀過他的好幾本書，沒有一次叫我失望的。不過英文雖然寫得很好，譯成中文就很難保持原來的好處；我這兒藉狄更生自己的話來說一說，「假使我失敗了，那只能責備我自己，却不能責備我所做的工作。」

這本書我在民國十四年就譯成兩章，有許多並在北京的「京報副刊」上發表過；後來我到外國去，這個工作就延遲下來了；直到現在我才把這個工作完成，總算了結我一個小小的心願。但在北京「京報副刊」發表一部分的時候，周作人先生及友人許式己先生都來信指正我過，我在此特誌謝他們；還有別的朋友似乎也有替我商量過的，可惜我不能記得他們的名字了。又我這本書這次騰清稿子，我的大縝在懷孕臨生的時候抄錄很多，我應當謝謝她；友人鄭振鐸先生幫我不少的忙，我也要謝謝他！

基相，二十年四月十二日。南京。

## 敘言

這本書的目的是要給那些不懂希臘文的人對於希臘的文學和思想有一個普通的概念。無論其中翻譯的價值怎樣，不過借這些翻譯的意思，大多數近代的讀者總可以得到些希臘文化的智識；並且我相信這種文化如從前一樣仍是自由教育之最有價值的材料，所以我希望，借原著者之引語的幫助，貢獻出希臘生活觀之普通概念的工作，不致於徒勞。

尙未成爲定論的材料，在可能的範圍以內，我總是盡力設法免除掉；假使有專門學者翻開這本書，責備有簡略和脫陋的地方。那我就要請他不要忘記了這本書的目的，換言之，即是要按照這本書本身適當的目的來批評牠。

『希臘的生活觀』似乎還是一個可疑的名稱，不過我相信這實在有一種很適當的意義；希臘文化表現出來固然是多方面的，但是關於幾個主要觀念確與別的國家的有十分明顯的

區別。這幾個觀念就是我要從事討論的；假使我失敗了，那只能責備我自己，却不能責備我所做的工作。

我對於下面的著者和出版者都很感謝，因為他們准許我將翻譯的原文引用在此地。我現在就他們的名字都寫在下面：——Professor Butcher, Mr. Andrew Lang, Mr. F. D. A. Morshead, Messrs. George Bell and Sons, the Syndics of the Cambridge University Press, Mr. B. B. Rogers, Dr. Verrall, Mr. A. S. Way, the Delegates of the Clarendon Press, Oxford, Messrs. Macmillan and Co., Mr. John Murray, and Messrs. Sampson Low, Marston and Co. 我也謝謝 Balliol College, Oxford 的學長和學員，因為他們允許我從 Professor Jowett 所譯的 Plato 和 Thucydides 裏面引了許多。

下面這個表就是我所引的譯本的表。

**ÆSCHYLUS** (B.C. 525-456). "The House of Atreus" (*i.e.* the "Agamemnon," "Choephoræ" and "Eumenides"), translated by E. D. A. MORSHEAD (Warren and Sons).  
The "Eumenides," translated by DR. VERRALL (Cambridge, 1885).

**ARISTOPHANES** (C. B.C. 444-380). "The Acharnians, the Knights and the Birds," translated by JOHN HOOKHAM FRERE (Morley's Universal Library, Routledge).

[Also the "Frogs" and the "Peace" in his Collected Works (Pickering).]

The "Clouds," the "Lysistrata" ["Women in Revolt"], the "Peace," and the "Wasps," translated by B. B. ROGERS.

**ARISTOTLE** (B.C. 384-322). The "Ethics," the "Politics," and the "Rhetoric," translated by J. E. C. WELLDON (Macmillan and Co.).

**DEMOSTHENES** (B.C. 385-322). "Orations," translated by C. R. KENNEDY (Bell).

**EURIPIDES** (B.C. 410-406). "Tragedies," translated by A. S. WAX (Macmillan and Co.).

**HERODOTUS** (B.C. 484-425). "The History," translated by S. R. RAWLINSON (Murray).

**HOMER**. The "Iliad," translated by LANG, LEAF AND MYERS; the "Odyssey," translated by BUTCKER AND LANG (Macmillan).

PINDAR (B.C. 522-442). "Odes," translated by E. MYERS  
(Macmillan and Co.).

PLATO (B.C. 430-347). The "Dialogues," translated by B.  
JOWETT (Clarendon Press).

"The Republic," translated by DAVIES AND VAUGHAN  
(Macmillan and Co.).

PLUTARCH. "Lives," DRYDEN's translation, edited by A.  
CLOUGH (Sampson Low, Marston and Co.).

SOPHOCLES (B.C. 496-406). Edited and Translated by DR.  
JEBB (Cambridge University Press).

THUCYDIDES (b. B.C. 471), edited and translated by B.  
JOWETT (Clarendon Press).



## 第七版的自敘

在我預備把這本書出版的時候，我曾極力改正過任何明顯的錯誤。但是我不會改正有些批評家視爲不及或太過的地方。這些反對似乎特別是在第一章。最近的搜求發現出，或者說突現出，許多紛亂的初民的迷信——這些迷信不僅在希臘宗教之藝術及文學的表現下面看出來，並且潛存於全古代的民間當中。假使我要採取這些最近的發現，那我勢非改變或增加我的篇幅，特別是關於希臘人對於死的態度；並且我更不能不說出他們宗教觀念及儀式之歷史的發展。但是所有這些事，我想我可以正式的說，實在是已出了我這本書的範圍以外了。我自己只限於陳述出希臘精神的特別成績，如反映在他們最著名的詩人和思想家的著作裏面的。這些成績是能使野蠻的東西變成人迷信變成開明。這一點結果能給對於希臘的制度，思想和藝術的研究以無比的價值：這一點也就是我極力在本書上介紹給未研究過希臘的英文讀者。

我應當感謝赫悅生女士 (Miss Jane Harrison)，茂悅教授 (Prof. Murray) 和晒婆爾先生 (Mr. J. T. Sheppard) 的許多有價值的批評和暗示，在這一版裏面我常常用到他們。

# 目次

## 第一章 希臘的宗教觀

- 第一節 引論.....一
- 第二節 希臘的宗教——自然的解釋.....二
- 第三節 希臘的宗教——人欲的解釋.....九
- 第四節 希臘的宗教——社會的基礎.....一〇
- 第五節 宗教的節期.....一三
- 第六節 希臘人對於人和神的關係的觀念.....一六
- 第七節 占卦前兆神啓.....一九

第八節	祭祀和贖罪	二二三
第九節	犯罪和懲罰	二二六
第十節	神祕論	三三一
第十一節	希臘人對於死及將來生活的觀點	三三五
第十二節	希臘之批評的懷疑的意見	三四四
第十三節	倫理的批評	四四八
第十四節	到一神的過渡	五五四
第十五節	玄學的批評論	五五九
第十六節	玄學的改造——柏拉圖	六六八
第十七節	總結	七七一

第二章	希臘的國家觀	七六一
-----	--------	-----

第一節	希臘的國家——一個「城國」	七六
第二節	國家對於公民的關係	七七
第三節	希臘的法律觀	八一
第四節	工人與奴隸	八三
第五節	希臘國家是軍事的非實業的	八九
第六節	希臘國家中之政府的形式	九二
第七節	黨派與混亂	九四
第八節	產業問題	九九
第九節	斯巴達(Sparta)	一〇
第十節	雅典	一一九
第十一節	國家基礎的消極批評	一三六
第十二節	總結	一四一

第三章 希臘的個人觀……………一四五

第一節 希臘對於商人的見解……………一四五

第二節 外面幸福的重視……………一四七

第三節 體格的重視……………一五〇

第四節 希臘的競戲……………一五二

第五節 希臘的倫理學——審美與倫理合而爲一的倫理觀……………一五五

第六節 希臘的快樂觀……………一六四

第七節 例釋——伊斯可馬舉斯蘇格拉底……………一六六

第八節 希臘的婦人觀……………一七七

第九節 反對普通的婦人觀……………一八八

第十節 友誼……………一九一

第十一節 總結……………二〇九

第四章 希臘的藝術觀……………一一二

第一節 希臘的藝術——國家生命的表現……………一一三

第二節 審美的與道德的觀點之一致……………一二六

第三節 雕刻與繪畫……………一二一

第四節 音樂與跳舞……………一二六

第五節 詩……………一二四

第六節 悲劇……………一二三

第七節 喜劇……………一二五

第八節 總結……………一二七

第五章 結論……………一二九

# 希臘的生活觀

## 第一章 希臘的宗教觀

### 第一節 引論

講到希臘的宗教問題，開始必須要先去掉我們自然而然的因宗教這個字而起的許多聯想。當我們說到宗教在我們心裏普通是指那一定的教義，多少帶有玄學的性質，形成一種教條，並有一種和國家不同的組織。關於希臘的宗教，第一我們必須要知道的是牠毫無此種意義。沒有教會，沒有教條，也沒有節目。雖有僧侶，但是他們只是公共的職務官，被派出執行一定的宗教儀式。像我們所知道的教士和俗人的區別，不存在的；詩歌和教義的區別不存在的；不論希臘的宗教是怎麼，無論如何有一件事是很清楚的，即希臘的宗教和我們習慣上所聯想的宗教這個



字是有很大的區別。

那末，希臘的宗教究竟是什麼？這是很容易回答的，即希臘的宗教是衆神的崇拜——薛烏斯（Zeus），阿坡羅（Apollo），雅典尼（Athena）和許多其餘的神——每一個人對於這些字和歷史都是很熟悉的。但是所難者是在了解崇拜這些神所含的意義；和明白我們只視爲一堆故事的神話，在希臘却視爲實在的事實；或者至少十個希臘人中有九個不把這些事看作是假的，看作只是故事。這些神的歷史自然一部分是詩人的想像構成的，不過詩人也只是形成他們和一切人所信以爲真的。

但是像這一種信仰所含着希臘人對於世界的觀念，或者說對於世界的情感和我們的有根本的不同。我們所要了解的就是這種情感，當我們問我們自己這個問題的時候——信仰許多神在古代的希臘人究竟是什麼意思？想完全的和滿意的答覆這個問題是不可能。但不妨試一試；假使我們想像神的觀念所解決的許多問題和疑難，對於我們的研究也未嘗不無小補。

## 第二節 希臘的宗教——自然的解釋

我們如想知道原始人的心態，第一件事我們要明白的即是他們在自然力表現當中所感覺到的迷惑與嚇怕。赤身裸體，穴居野處，又沒有兵器，他是時時都聽命於這個巨大的和威嚴的與自己不同的並且爲仇敵的東西。火燒，水淹，暴風的怒號，雖然有時自然也現出一點仁慈，如暖日和的太陽懸掛在天空的時候，萬物都似乎睡着了，不過這種仁慈究竟爲時甚短，好像騙人的魔鬼罷了。無論自然的情況是怎樣，人總是要和牠接觸的。藉着牠的幫助，或抵抗牠的強暴，向前一步一步的進總能戰勝的；每小時，每分鐘都要在那兒應付。這種堅持，曖昧，不能說出的東西究竟是什麼？<sup>？</sup>這種問題時時在心裏面盤旋；沒有一刻能丟開；希臘人終久像別人在同樣情形之下一樣帶着他的特性明白的和決斷的回答說：『這是像我自己的東西。』每個自然的力他妄自斷定爲一個精神的東西，使牠變成了人化，天變成了薛烏斯，地變成了得米忒（Demeter），海變成了坡賽頓（Poseidon）；一代一代的下去，在他的製型的手臂下，這些形體擴充起來了；並解釋他們自己；那些最初不過僅有幾個名字的，到了後來也結晶成有聲有色的故事了；起初纏繞他一點若隱若昧的東西經過一番孕育，直到最後，由理想世界的光明遂產生出清潔的

聖廟和具體的人格了。自然變成了精神的侶伴；每個山丘和泉流都有仙女常來往；海洋裏面住着泥里易德（Nereids），山上面住着奧悅德（Oread），樹林裏住着得葉梯（Dryad）；每一處，森林裏，溼地下，廣漠的牧場上，壁壘的巖石間，飄流過水聲潺潺的河流，輕踏着未經足跡的雪花，在打獵的白晝裏，在寂靜的黃昏中，隱隱的笛聲飄浮在曠野，天真的牧童踱來又踱去，你可以看到那個帶着尖角和羊蹄滿臉並含着笑容的牧神（Pan）。

這樣來看世界，這個世界因為更熟悉的緣故。當然減少許多可嚇怕的成分。以前一切不可了解的東西，一切曖昧不明的東西，現在已被變成一定的形式，所以無論什麼地方，人再遇不着盲目的和不可了解的力量，只遇着與自己情感相轉移的精神。實在說，這些神也是反覆無常，並常不利於他，但至少他們有和他相同的性質；他們怒了，他們是可以調和的；他們忌妬，他們是可以解釋的；一個人的憤怒可以為別一個的人友誼所補償，即是所謂以德報怨；總之，對待他們和對待人是沒有一點區別的，並且至少有一種為勇敢，忍耐和機巧的機會。

總之，人因為宗教而在這個世界裏更為熟悉了；這就是要捉住的第一點。為將這一點弄得

更明白起見，再讓我們自奧狄秀斯 (Odysseus) 的故事中舉例來說明。

要記着，奧狄秀斯在推來 (Troy) 劫掠以後，做了十年海上的飄蕩者，遇着過狂風暴雨，妖魔鬼怪，以及其他種種危險，似乎沒有回到他留在伊大卡 (Ithaca) 的妻子和家庭的希望。這種情境真是困苦已極。但是無論怎樣，在這個故事中的美麗超過了懼怕。這種美麗，至少有一部分是因爲奧狄秀斯所從事的權力不僅是盲目的和冷淡的自然力，而是一種反抗或順應命運的精神的東西。所以整個的故事變成和人很接近了，所以能如此的原因，即是因爲世界能在衆神的管轄和指揮之下。請靜聽荷馬對於一個狂風濟濤的記載，看看怎樣能使一個人和萬物相安：

「啊主人，地的震動者，他自愛西屋皮亞人 (Ethiopsians) 當中走出來在路上的時候，窺見了奧狄秀斯遠離了梭里米山；在那兒他看見他當他航行到海洋的深處，他精神上格外發怒了，點了點頭，自己暗自在心中說到。啊這一定是衆神最後對於奧狄秀斯改變了宗旨了，當我離開愛西屋皮亞人當中的時候。他現在將靠近菲昔恩 (Phaeacian) 的陸地了，到了那兒他將要脫離了已加到他身上的災難的大關頭。但是我想，我仍然還要驅逐他深入困苦的路中。」

「因此他喚集雲霓，翻騰海水，手裏面執着金魔棒；他掀起各種的暴風狂雨，使陸地和海都隱藏在雲端裏，分不清那裏是陸地，那裏是海，黑慢慢的長夜漸自天上下降。東風和南方互相擊撞，西風和北風，在茫茫的光明的天空中起來了，夾着大浪向前旋轉的猛進。」（註1）

（註1）Odysse. V. 282. — Translated by Butcher and Lang.

固然，英雄的地位實在是危險可怕，但是並不是失望的可怕；因為既有一個神來困苦他，當然也會有一個神來救護他。假使坡賽頓是他的仇敵，那雅典尼一定會是他的朋友；總之，一切都不操之於或如希臘人所說，聽命於一個盲目的命運，而是依憑於祈禱者的慾望，換言之，祈禱者心裏所想的東西，現在也能達到了。

讓我們再從荷馬（Homer）著作裏面舉一個例來說明這一點。在一個地方阿溪里（Achilles）極想點著帕特洛克拉（Patroclus）的火葬的柴堆，但是因為沒有風火不能點著。那他想什麼辦法呢？他能想什麼辦法呢？在我們說來，無辦法可想，只好等風來到。不過希臘人把風當作人看待，不當作物看待，就要阿溪里能有呼風的本領，和祈求的誠意，他們自然會聽到他的聲音。

因此，我們知道「飛馬腿的阿溪里有一個更深遠的思想：站在柴堆的旁邊，他祈求兩種風——西風和北風，貢以牲畜，獻以美酒，使得屍身能早日在火中燒毀，樹木能立刻點著。於是愛立斯（Iris），當她聽到了他的祈禱，立即送信給西北二風。他們正在暴烈的西風家中吃酒作樂，當愛立斯到了那兒，站在石頭門檻上的時候。他們看見了她，他們都站起來，個個人都招呼她坐在旁邊。但她拒絕了，她說：我沒有時候坐下；我必須要回到奧新（Ocean）的川流，回到愛西屋皮亞人的陸地上，那兒他們貢獻了很多的牲禮給衆神，我也可以享受些。但阿溪里現在正祈禱着北風和暴烈的西風，並貢以牲畜，要你們把火葬的柴堆燒着，那兒睡着全亞該亞人所悲傷的帕特拉克拉。」

「她這樣說後就走開了，他們發生出很大的聲音，天上的雲霓都滾滾的來到他們的前面。他們立即吹過了大海，波浪在他們銳利的聲響之下掀起了；他們來到膏腴肥沃的堆來，落在柴堆上，猛烈的吹動了大火。所以一整夜他們加緊全柴堆的火焰，吹著嗚嗚的響；飛馬腿的阿溪里整夜的奔波，執着兩個柄兒的酒盃，從金瓶中倒出酒來，洒在地上，呼喊著不幸的帕特拉克拉的

靈魂。當一個父親燒着他的新婚的兒子的屍骨——他的死是因爲不幸的雙親，這個父親是如  
何的悲傷！阿溪里也是一樣，當他燒着他的朋友的屍骨的時候，靜寂的圍繞着火光熠熠的柴堆，  
深致其悲哀之痛！

「但當晨星姍姍然而來現出她的面孔，灑着光明到地上的時候，披着黃紅大衫的曉光也  
就跟着出現了，佈滿在鹹水海上，殘留的火星仍然展其最後的餘焰，炎炎的火光已在喘其臨末  
的氣息。西北二風騰雲駕霧飛過塞留斯的大海回到他們的家了，空中怒號着暴風尖厲的聲音。  
於是皮琉斯 (Pelus)的兒子由燒火的地方退回去，疲倦的躺着，終至於睡着了。」（註一）

（註一） Iliad P. 193—Translated By Lang, Leaf and Myers.

這一段文詞的美麗，雖在翻譯當中，恐怕也不能逃出詠詩者的品賞。這種美是依賴於希臘  
宗教的性質；實在說來，一切在世界上不可了解的東西，和一切與人不同的東西，都是自黑暗的  
隱匿處拉出來，穿上光明形式的衣服，呈現於心中好像是自己榮華的影像。一切自然的現象，黑  
暗的夜，玫瑰色的晨，地球和太陽，風，河流和海，睡眠和死亡——所有這一切都經過一番製造，變

成了神怪的和有意識的人形了，可以爲祈禱者所求得，可以爲預言家所逆斷，並可以爲和激動及管人類相等的情感與慾望所了解。

### 第三節 希臘的宗教——人欲的解釋

對於外面世界的解釋，和對於內面世界的解釋是一樣的。自然的許多力不僅是人覺得和他自己不同的許多力量，還有別的力，一樣奇怪，雖也住在他的心裏，照道理說並且也是他的一部分，但是他覺得不是他自己，這種力降臨到他，有時不僅不是他的選擇，並且違反他的意志。他覺得也要把這些力弄成和自己很接近，滿足這種需要，只有把他們也形成像自己一樣的東西。他給了這些內在的經驗一種一定的解釋和生命，把這經驗用一串精神的形式對他自己表現出來。阿富羅底 (Aphrodite)，伊羅 (Eros) 的母親，把她變成愛的情欲，在她的繡帶上寫着『愛和愛的慾望說要偷去聰明者的睿智；』亞里斯 (Ares) 變成戰爭慾望的象徵；雅典尼 變成智慧的代表；阿坡羅 (Apollo) 是音樂和美術的主持者。犯罪的痛苦形成在報仇的福悅斯 (Furies) 的觀念上；虔誠的祈禱者讓他變成人形，縐紋滿面，愁眉莫展，跛行在懲罰的後面。因



此他把人的本身放在人自己以外；在內部管住他的那些很親近和很奇怪的力量現在讓他弄成和他不同而又很熟悉的東西；把無形的恐懼變成有形可見的美；用這一種立即可以明瞭的形式來表現他們，把人所不能回答的他們的起源和結局的困難問題都放在旁邊。

這兒至少能回答出希臘人情感上對於衆神信仰的問題的一部分。再重說一句，就是把他弄得和世界更熟悉一點。管住他的那些神祕的力量變成像他自己一樣的東西；給他一顆心和一個呼吸的地方，因為這個美麗的和熟悉的形式之光明的主人得脫離了地獄，回轉到人生的樂趣和要求，離開了懷疑和懼怕的領域。

#### 第四節 希臘的宗教——社會的基礎

對於自然世界的這種關係只是人生的一方面；在他的發展的最後一步，比較更重要和更有力的是對於社會的關係；在希臘的文明中，這裏也是宗教佔很重要的一部分。我們要記住，希臘的衆神不純粹是精神的力量，由祈禱者的虔誠可以知道和可以接近他們就是了。他們實在已成了人形的東西，雖然是超乎我們之上，但是也像我們一樣，在地球上經過許多的歷史，對於

人類的事務也曾經干涉過，也促進過或阻礙過人類的事業，在他們之中也有子女，一代一代的跟着他們子孫的命運走。在他們和人類之間並沒有一條跳不過的鴻溝；多利亞族（Dorians）就是從薛烏斯的兒子赫邱利（Heracles）傳下來的；愛奧利亞族（Ionians）從阿坡羅的兒子愛溫（Iou）來的；每一個家族，每一個種族，總是推源到一個「英雄」；這些英雄又都是神的子女，將他們自己神性化了。因此，可以說神既是社會的創始者；家族和種族都是從他們來的；全社會的組織既然有了這種自然的基礎，那當然要漸漸的為宗教精神所浸潤了。

我們一定不要誤會以為在希臘沒有教堂，就說希臘的國家不承認宗教，其實相反，在希臘宗教對於國家是極為重要，與全體組織極有關係，無論在大體上或在細微處都是如此，所以將各種力分開的觀念在希臘是不可能。在希臘的國家中教堂（按照我們現在所用這個字的意義），所以不能分開成爲一個獨立的機關，即是因爲國家的本身，在一方說來，也就是教堂，在全體和在部分上，是爲管理物質世界相同的神所允准的。不僅公共的全體，即是各個分開的小機關，都在神的庇護之下。全家集中在火爐旁邊，有僧侶才能的父親，供獻祭品，對家中的祖先祈禱；

由家庭組織成的各種團體，爲納稅、選舉及相類的各種本地的小組織都因爲崇奉共同的神方有精神的統一；最後，國家本身的無所不包的全體對於牠的分子的解釋和辨正，也都是依賴於這個特別庇護的神——國的來源及繼續的生存所依靠的神。水手當轉動着秀尼安的尖點（points of Sunium）的時候，看見雅典尼的長矛尖頭在亞克羅坡利（Acropolis）上發光，就是窺見了國家精神的形式了；雅典尼和雅典只是一件事的兩方面；主管雅典城中藝術的智慧女神的形像就可以爲奇異團體生活的最好的例子；那兒沒有教會的宗教，只因爲沒有世俗的國家。

從這一點看來，我們可以說希臘人的宗教，就在他們政治生活的裏面。我們還要說，在一方面他們宗教所指出到政治成就的道路比他們實際上所實現的更高。希臘文明最大的致命傷，凡是研究他們歷史的人都知道，是因各種獨立的城市不能互組在一個諧和的全體之下。但是宗教的傾向顯然是免避這種缺點的。例如我們知道有一個時候各城市的聯合就是爲的要維持幾個神的共同儀式；有一種特別的儀式——特爾非（Delphi）的亞坡羅的儀式——其影響

於政治的生活不亞於宗教的，我們覺得已超出了希臘種族的範圍以外了。沒有殖民地能找着，沒有戰爭能徼倖，沒有和平穩定，如沒有神的警告和贊同——這個神的儀式是全希臘宗教的中心，是聯合各衝突小邦的紛亂爲一體的政治上的統一的先兆。

希臘的宗教，我們已看出，實在是維繫他們的政治的繩索，現在我們再來研究推廣及於風俗和法律的各種勢力。例如那些熱心傳道的人是以爲在神的保護之下；國際間的條約和私人間的契約是爲發誓所確定；神的仇恨是施諸破壞法律的人；國民大會的開幕和遠征軍隊的出發都在公共的祈禱下舉行的；總之，組織生活的全體，社會的和政治的，都包括在和浸潤於儀式的理想原素中，國家中之世俗的和宗教的方面，希臘人在觀念上是分不開的，在組織上也分不開的。

### 第五節 宗教的節期

在儀式上和在藝術上，不是在教條上，希臘的宗教是表現自己，並且在這一方面希臘宗教是近於基督信仰的新教不及近於羅馬的舊教。種族之可塑性的天才，實現理想爲形式的慾望，

驅使他們爲他們自己的快樂，在最美的和能說出的形式上，制定他們所構成的世界及自己的全體觀念。季候的改變，和他們帶來煩惱的痛苦及快樂的禮物，生長和毀滅的力量，地土的仁慈和殘酷；另一方面社會現象的活動和次序，年齡，兩性，功能，階級等在國家中的差別——統統在一個帶着公共秩序的節期的莊嚴上發生和自覺出來。他們的數目是這樣的多，性質又是這樣的複雜，要想給他們以任何概括的敘述實在是不可能。但爲說明起見，這是很值得來敘述一個雅典最大城的節期，叫做帕納斯納亞（Panathenaea）。

這個國家的節期每四年舉行一次，一切雅典人生活的高等活動都理想化的表現出來了——歌唱的，絃琴的和管笛的競賽，徒步的和騎馬的賽跑，角力，打拳，和別的，步軍和馬隊的展演，戰爭上攻守的實習，婦人之神祕的吟咏，青年之慷慨的高歌——全體的精神都集中和表現於這個大的活動的行程中，在這種活動中，社會物質的形式變成很清楚了，整個完全的精神向前進，爲精神的靈魂所照耀和支持；而這個完全就是精神的靈魂之完全的和諧和的具體表現。像這種賽會的活動，我們還可以在帕德嫩（Parthenon）的柱頭和牆頂看見大理石上的遺跡。

這兒我們可以看見古代雅典人的生活生動的表現在石頭上；自那許多的青年騎上他們的馬，好像一個樂隊漸漸的下落，進行到雲集擁擠和互相踐踏的武士隊，經過紀念荷馬詩的時代，戰事的奇異戰車和琴絃的進行隊，一行一行的男女執着祭祀的瓶壺，預備着做犧牲用的牛羊，轉到東西的一角，我們自己好像在奧林比亞 (Olympian) 的衆神前面，坐着來享受人民生活的貢物。假使在這個大理石的寫真上，我們加上牠所沒有的顏色，黃金和雪銀的船舶，絳紫和橙紅的長袍；假使我們舞奏着音樂，鞭撻着祭牛；假使我們把這個生動的寫真配上一個八月正午的光燄，披上一件雅典城郭的袈裟，那我們可以造成一個比實際上更好的概念——一個國家的公民（他們的活動在不知不覺中表現於保護神祇的儀式中）對於宗教之意義的概念，很清楚的我們看出宗教對於他是不能分離開的，不能不居住在靈魂的內部，不能不為理想的光芒所接觸，更不能免除生活的物質方面和事務的繁雜紛擾；宗教對於他只是他的驅體的活現靈魂，在儀式的象徵的形式上表現出他的經驗的實在事體。在普通的禮節中，他反覆的按時活動，只是他日常生活的戲劇；所以我們前面已說過，國家在一方面是一個教會，每個俗人從一個觀

點看來就是教士。

「衆神的信仰在希臘人究竟是什麼意思？」這一個問題現在至少能得到一點回答了。用我們的老話來說，就是他要使他自己和世界熟悉。現在圍繞在他的周圍不是那自然中不可了解的力，而是像他自己一樣的東西；這些東西一方面控制了物質的世界，一方面也就是人類社會的創造者。那些創造家庭和國家的英雄都是由他們傳下來的；在他的指導和保護之下，城市就發達而興盛了。他們的歷史傳播在神話當中，實現在儀式裏面。人的全生命，在他對於自然和對於社會的雙重關係中，都似乎是來自或依靠於他的神；這種依靠在宗教的節期中已活顯的表現出來了。所以相信神在他並不是一種理智的信服，而是一種鼓動他向前進的精神；把這一層忘記掉，那就是把希臘文化全部的構造都忘記了。

#### 第六節 希臘人對於人和神的關係的觀念

就承認這完全是真的，就承認希臘人生活中的宗教地位，那我們的結局不是比開始更迷惑嗎？因為這無論如何，可以說不是我們所謂宗教的意義。這只是用一種美麗的方法來表示事

實；換言之，這只是生活的摸影，不是生活的解釋。我們所謂宗教的意義是和這個不同，是關於人和神的關係，例如犯罪、懺悔和賜與等等。希臘人的宗教，我們可以承認，為他們所做的事，不是我們的宗教為我們所做的事。牠給自然現象一種理智的和美麗的形式，這在我們用能力的表現即可以解釋了；牠用一種奇異藝術的形式來表示這些具體的關係，這在我們用幾個抽象的名詞即可以說明了；但牠（希臘的宗教）是實行宗教的真正功能嗎？牠涉及良心的地方和想像和理智一樣嗎？

對於這個問題，寬泛說來，我們可以回答說「不是」希臘宗教的特點，似乎是與良心無關；在那專以演人和神有關的戲劇中，（這是基督教或至少是新教的主要興趣）才注重內部的良心。為使這一點更為明瞭起見，我們可以打開天路歷程（*Pilgrim's Progress*）來看看，英國清教徒的地位可以活現的顯明在我們的眼前了：

「一次我看見當他在田野走的時候，他正讀着一本書，因此引起了很大的煩悶；當他讀的時候，他就撕毀了，像從前一樣，並且高聲的哭着：『我怎樣方能被救呢？』我四圍一看，看見一個



名伊文糾立 (Evangelist 卽福音的傳道者) 走近了他，並且問他：「你爲什麼這樣高哭？」

「他回答說，「先生，我由手裏拿着的這本書知道我被處罰死刑了，死後並要受判斷；我知道我既不願前者，又不願後者。」

「於是伊文糾立說：「生命已爲罪惡染遍了，爲什麼還不願意死？」這個人回答說：「因爲我怕在我肩上負着的重擔將使我沉得比墳墓更低，我將墜入地獄下去了。先生，我既不適宜去做囚犯，我也不適宜去到法庭上受最後的審判；就是這些事體的思想使得我高哭。」

「於是伊文糾立又說：「假使你的情形是這樣，爲什麼你還站在這兒？」他回答說：「因爲我不知道向什麼地方去。」於是他給他一個皮紙卷，裏面寫着，「飛離了將來的刑罰。」

我們上面抄來的這幾節，和這幾節所引來的書的全體精神和希臘的精神是不能相同。在清教徒一方面，好像靈魂的內部和神是樣樣都有關係；在普通的希臘人一方面，我們可以說一樣都沒有關係；假使不如此，那就不能和他的神權的完全觀念相符合了。因爲希臘人的神是完全一個像人的東西，超乎人以上不是因爲精神和道德，是因爲外面的天賦，如體力，美貌和不朽。

所以結果人和神的關係不是內部的和精神的而是外界的和機械的。在一堆的神當中，他們的意志又轉移不定及互相衝突，人不得不找出一條好路來做他的指導。既不能精確的知道神要什麼，又不知道他將要做什麼。假使一個人有困難了，那總是他得罪了幾個神，但又不容易說出來得罪那個和怎樣得罪的；假使他疏忽了正當的規條，他就要被處罰，但是又沒有一個人能知道什麼是正當的規條。總之，要想確定和轉動神的意志是很難的事，人一定要能盡自己的力量來幫助自己。因此希臘人用犧牲，祈禱和占卦的制度來幫助自己，這種系統和內部精神生活沒有多大關係，目的只在發現和在可能的範圍內觸動神的意志。這就是我們所說的希臘人對於神的關係是機械的意思。用解釋的例子來說這一點可以變得更清楚一點。

### 第七節 占卦前兆神啓

我們講一個問題，這個問題是很費希臘人的心思——就是預知將來的困難。很明顯的可以看出宇宙既爲一羣反覆無常的神祇所支配，和爲人類的情感和慾望所轉移的觀念，即當然不能和固定的定律觀念相合；但是在另一方面，這也是可能即設想自神來的許多暗示，直接的

或象徵的，就是他們的真正的意思和目的。依這個假設，我們在希臘歷史的初期可以找出用符解釋未來事體的複雜技術。鳥的飛翔和天上的別的現象，路上所遇到的事情，過路人說的話，還有那最重要的即是那做祭品用的臟腑的情形，這都可以為暗示未來的事物。這種技術在荷馬詩的時代已經成熟，我們可以看見到了有史的時代已盛行了。最能指示出牠的盛行和範圍，莫過於下面引的亞里斯多芬 (Aristophanes) 的一段，在這一段裏面他譏笑當時的人隨便在什麼事上都好像有一個預兆；他用希臘的一個雙關字「鳥兒」做題目；他的鳥兒的歌唱隊高唱着「依靠着我們。」

「依靠着我們，和我們商議，

買賣是否賺錢，婚姻是否吉利，

投機是否順當，你總要和我們商議；

吉利或是不吉利，你無論看到什麼；

一條牛或一條驢，偶然地走過，

街市中的聲音，道路上遇着的奴隸，

一個名稱或一個字，偶然觸着你的腦，

你就斷定是預兆，並叫牠是一隻「鳥。」（註1）

（註1）Aristop. "Birds" 717—Frer's translation.

自然，亞里斯多芬是在譏笑；但這種占卜的技術，即對於最開化的希臘人也是極爲嚴重，我們可從悲劇家伊士奇（Æschylus）的書上看出來在那上面他說這是伯羅米修士（Prometheus）賜與人類的恩物之一，竟把這種技術放在和建築，鍊金，航海以及算學和天文諸科學等在一條水平線上。

假使人要不滿意這種用符號來解釋的方法，那他就接近神的直接方法，他可以到神的講道的地方去，直接和神商量繁瑣和家庭的私事。像在多度那（Dodona）講道所裏面還有許多問題直保存到我們現在的時候（註1），並且他們是很奇怪的。「誰偷了我的墊褥和枕頭？」一個被偷的家主這樣問。別的想問買某處的房屋和田莊能否上算一點；又一個問牧羊是不是

生意很清楚，神不過是和人商議這些瑣碎的事體；他之易於接近就是補償他的反覆無常。

(註1)看 Percy Gardner. "New Chapters in Greek History"

不要以為希臘宗教這方面只是限於個人的迷信；其實剛相反，國家對於這方面是完全承認的。沒有一件公共的事體不商之於徵兆而能施行的。即在希臘文明最光明的時代，不止一次，我們常聽說遠征軍隊的失利即是因為祭祀時候的不順利；在波斯軍大舉侵入，是希臘歷史上最危急的時代，我們聽說拉栖第夢人 (Lacedaemonians) 來的太遲，沒有趕上馬拉敦 (Marathon) 的戰爭，就是因為他們想在月亮未圓的時候出發是不吉利的。

由此我們得到希臘人視自己與神的關係的一種暗示。這種關係，我們已經說過，是外界的和機械的神是超人的東西，他知道什麼事要發生；人不能知道，但他或者能尋找出來。如何他可以尋找出呢？這就是問題；不過這種回答，上面我們已說過了。很明顯的當然沒有所謂精神關係的問題；一切都是外界的和並且同樣的外界性流行在希臘的祭祀和犯罪的觀念裏面。讓我們現在再轉過來討論這一點。

## 第八節 祭祀和贖罪

在荷馬書中，我們可以看出祭祀明明是供奉神的一種禮物，爲公平起見，他們也不能不給以相當的報酬；這種交易的性質，神們自己是完全承認的。

薛烏斯對希刺 (Hera) 說：『赫克忒 (Hector) 是伊利亞人 (Ilios) 中對神最親愛的一個人，至少他對我是如此的，因爲他從來沒有缺少過我所歡喜的祭禮。在我的祭壇上也從沒有缺少過筵席、食料和祭品的熱氣，甚至應當對於我的恭敬。』(註一) 所以他結論說他一定再救活赫克忒來反對他的父親。』

(註一) *Iliad*. XXIV. 66—Translated by Lang, Leaf and Myers.

祭祀的施行固能得到報酬；反之，祭祀的疏忽也能得到懲罰。當阿坡羅把瘟疫散佈給希臘的艦隊，這種行爲最自然的假設是他缺少了他所應享的報酬的禮物。『或者』阿加綿農 (Agamemnon) 說：『綿羊的香味和純潔的山羊可以安撫他。』或者，當希臘人在軍艦周圍建築牆垣以前疏忽了祭祀，於是他們被懲罰，把他們的地位讓推來 (Trojans) 奪去。人與神之間的關

係是契約的性質。『假使你做你一部分所當做的，我也做我的一部分；假使你不做，我也不做！』這就是兩方說話的口氣。這觀念是法律的，既不是道德的，也不是精神的；這更談不到我們所說罪過或良心。

後來的確我們知道有一種流行的見解，初看似乎很近於基督教的見解。我們知道就像殺人這種行為都以為不僅玷辱了原犯罪者，並且及於後來一代一代的子孫。雖然如此，但這種玷辱似乎只是視為物質的，不是道德的，在性質上和治療的方法上都好像疾病一樣。伊士奇（Isidore）告訴我們說地球上所以滋生妖怪，乃是被流血所侮辱的結果；一種同樣純物質的缺陷侮辱了那會犯大罪的人和種族。罪惡如是，補救也如是。外部的動作和觀察可以洗淨了。所謂靈魂外部的缺陷。我們知道在歷史上有一個階級的人就像中世紀的『恕罪者』（Pardoners），即是專以這種治療靈魂為職業的。柏拉圖（Plato）說得好。『行乞的預言者』他說，『跑到富人家裏，告訴他們說他有一種權力，用祭祀或咒語，帶着喜樂和遊戲，能替他們解除他們自己或他們祖先所犯的罪過；並且他們答應就要很少的賄賂即能傷害那無論是公平或不公平的敵』

人用魔術和咒語執住上天的意志來做他們的工作……他們又造出許多書，這些書說是奧厄斯 (Orpheus) 和繆栖阿 (Musaeus) 所著的，並說他們兩個人是月神 (Moon) 和繆則茲 (Musos) 的子孫；依照這些書他們實行他們的儀式，並且勸服不僅個人並及於全城，說只有祭祀和填滿清閒時間的娛樂可以贖罪。】(註1)

【註1】 Plato's Republic, II. 384c. — Jowett's Translation.

這種與清教徒的罪惡觀差得多遠！與天路歷程中背負重擔的基督徒又差得多遠！把上面這一段話記在心裏，我們再到「救世軍」的會場上看看，他們的距離是多遠就不難明白了。然後我們更可以明瞭希臘人的普通宗教和我們現在的宗教之中的區別；一個以為罪惡的觀念只是物質的污染可以用外表的儀式療治的，一個以為罪惡的觀念是良心的玷辱只有用「懺悔」可以解救的。一方面以為人處於罪惡之下是因為外面實際上的不幸使他如此的——如疾病、生意的失敗，或者生活上別的苦惱；他就要實行一定的儀式就可以安慰他的心靈，恢復他的希望。另一方面以為人的不幸是內在的；他覺得他犯罪就是因為得罪了神，所以解救他的唯



一方法就是能在內部得着超脫和寬恕。假使我們要想對於希臘的人生觀有一個清楚的概念，這種根本的區別我們是不能忘記的。

### 第九節 犯罪和懲罰

柏拉圖所描寫的民間的迷信雖也是希臘觀的特點，但我們無論如何不能相信在犯罪的題目上這種迷信能代表他們思想的最高點。關於這個題目最高深的解釋無過於希臘的大詩人和思想家，他們既不排斥當時普通的信仰，並能將這種信仰用他們的天才變成更深奧和更新鮮的意義。關於這個解釋最動人的是悲劇家伊士奇 (Aeschylus) 的詩；這是很值得我們費一點時間來討論，並且來闡明他的地位。

犯罪和懲罰是伊士奇戲劇中最常有的題目；他用盡他的天才來描寫復仇力量的可怕，如厄麟尼伊 (Erinyes) 或佛里斯 (Furies) 都是代表這種力量的名字，來虐待和磨難犯罪的人；他們的呼吸是為他們所喝的血污穢了；可怕的流液從他們的紅眼睛裏流下；黑夜的女兒穿着黑色的衣服沒有羽翼的亂飛；神和人和真的禽獸都離着他們；他們的地位是帶了懲罰和困苦，

負着傷痕，斷了頭頸。這個詩人嘴裏所說的話極像說出猶太經典中的真精神。

「讓我們對人的子孫說；讓我們來告訴他們我們的報仇；讓我們來陳述公道。」

「無論何人就要他們的手不為污穢所染，他將永遠不會受我們的痛苦，並且永遠不會有什麼損害。」

「但是假使他已犯罪，滿手都是染着血的污穢；那他就可以證實是一個應受痛苦的人。」

「我們所追求的是血，所以最後只有報復。」

所寫的就是如此：

（啊確定的判斷！）

「將一切的狂暴置於兇惡的手中」

放在與生俱來的血液裏，放在他們飄流的源泉裏；

所以他將受苦直到墳墓的光臨——也許在墳墓裏  
都找不到平靜；

歌唱着謎語，

地獄的姊妹；

吟詠着魔調，

厲害他才知道，

束縛着血液，

瘋狂了性質；

這些音樂都是我做的，

唉，人們的子孫，戰慄，

抽拉你們的心臟，緊縮，破裂！

這是我們的主宰開始就顯示我們；

這是我們的天賦，是我們的命運，

我們的，永久是我們的！

黑暗，黑暗的帳幕，永久可怖的帳幕！

毀壞是我們的，毀壞與破滅；

我們來到屋裏

傷害跟在腳底，

擾亂了平靜

並無法停止；

於是在他的背後，

跟着我們進來，

跟着罪惡一塊；

啊！老早已經決定當我們的開始！』(註1)

(註1) Aeschyl. *Eum.* 297. — Translated By Dr. Verrall (Cambridge, 1885).

再沒有詩比這首詩來得莊嚴；來得深入於道德法律的裏面。但是這首詩性質上仍然完全

是希臘的。題目不僅是犯罪者的良心，並且是他犯罪的當然結果。「以怨報怨」這是一個詩人的經典；他說，一個人做了什麼就應當有什麼報應。悲劇是罪惡的懲罰，不是良心上的懺悔。奧勒斯提（Orestes）是我們所討論之戲劇的題材，實際上他並不是一個犯罪的人。他曾殺了他的母親，這是實在的，但是他是爲他被害的父親報仇，並且是出於阿坡羅的命令。他的良心上雖然感到了痛苦，但是他的行爲究竟是正當的。他的痛苦不是因爲他犯了罪，是因爲他的種族不良。上溯至亞特魯斯（Atreus）族就沾染了流血的慘劇；你殺害我，我殺害你，多半是報仇作用；奧勒斯提是最後的一代，墮入在犯罪的網中，他自己覺得雖然犯罪了行爲確是正當的。他不得不爲他父親報仇，因爲阿坡羅神有命令；爲他父親報仇意思就是要殺害他的母親。他固然是犯了罪，但並不是罪惡；詩人就是這樣的看法。我們上面已說過，悲劇是集中在外面客觀的法律——「以怨報怨」這就完了。靈魂與上帝的內部戲劇，如人反對他自己，懺悔，痛自責罰，解救，求恩——這些都是現在基督教中的重要教義，但是希臘人對此並沒有有一個清楚具體的認識。希臘最深刻的詩人討論這些犯罪的黑暗問題，實在能表現出他們種族的天才。精神的本身在法律的

面可以看到；由客觀外面的證據可以知道行爲包含在痛苦中；至於道德的信仰對於行爲的影響完全在外面，由體格缺點的直接經驗可以知道。像伊士奇，希臘的希伯來人，還有希臘人也相同，在清教徒認爲犯罪的地方，他都不覺得是犯罪。爲了解他起見，我們將開始所說的再說一遍，即人對於神的關係在希臘人的觀念中是外面的與機械的，不是內面的與精神的。

## 第十節 神祕論

概括的敘述最易引入歧途，特別關於希臘的題目。當我們再三思想時，我們已執住他們根本的觀點，我們遇到他們生活的新方面，這種新生活，我們仍不能使之與我們的計劃諧和。沒有公式能將這種常變化與多方面的人民概括起來。不久我們似乎很有把握的說過，希臘人視人對於神的關係是機械的，現在我們要敘述他們宗教的另一方面，與我們以上所說的不僅不同，並且相反。可以說在現在假定的基礎上，與希臘的「擬人」觀念反對的，沒有東西再比神祕的概念清楚，此種概念常常在宗教史中出現，目的在超脫人類人格的限制，直接與神聖生活溝通。然而像這些概念，與在其影響下之儀式，我們不疑承認之爲希臘文明的表現，雖不能爲整個的

表現。此特別與得米忒 (Demeter) 及狄奧尼素 (Dionysus) 相關聯。但是即使阿坡羅在一方面可以說是希臘精神真正的代表，爲音樂與藝術之永久不老與美麗的神，也是神祕預言的「力」，是超乎自己以上或離開自己以外的「力」。在特爾斐廟替神說話的神巫就爲神所管轄。在石頭裂縫中燃燒着滿天瀾漫的香火，女巫摩拳擦掌，四肢震動，口中說出半清楚的語言傳達天神的使命。她自己的人格有時都歸消滅；在人與神之間一層障壁也被掃除；神衝入於人類的瓶子裏面，把瓶子都漲碎了。

此種視靈感爲一種較高之瘋狂形式，具有一種真正洞見 (insight) 的概念完全爲希臘人所承認。柏拉圖會說，「瘋狂是天上的特別禮物，爲人類中幸福之主要源泉。因爲預言就是瘋狂，在特爾斐的女預言家與在多度那 (Dodona) 的女巫要是瘋狂對於希臘人就有很大的利益，但是要不瘋狂，對於希臘人就沒有一點利益……在名義與實在中預言是要比較占卜愈高愈完全，同樣心靈之瘋狂程度也愈高；因爲一爲人類的，一爲神聖的來源。(註一)

在特爾斐的神諭中，此爲希臘人宗教生活之中心，吾人對於以前假定與希臘人天才無關的神祕要素可以明白承認了；在一種比較粗鄙與野蠻的形式中，此與狄奧尼索（Dionysius）的儀式有關，相同的神祕要素也表現出來。酒神亦爲靈感之神；崇奉之儀式是一種狂醉的讚訟。把日常的意識壓制下去，憑藉其疲倦，緊張，平衡，逃入於動物生活之簡單與質樸中，並不覺得有輕賤侮辱，只是覺得屈伏在神的權力之下，與神相同——此卽爲那些無節制之狂飲的注意，此在幼里庇得（Euripides）之『酒神』中有很活現的描寫。在這方面鼓動想像與意義之刺激甚多。在寂靜樹林中之火焰與黑夜的影響，狂醉的飲酒，笛與鑼鈸的聲音，張牙露齒手舞足蹈的跳舞，裹在黑色獸皮中靜聽動物生活的同情與形式，繞在臂膀上的蛇與角，還有許多奇奇怪怪半人半神的怪物，以爲能與神，羊神，水神，樹神相接近——所有這一切都是想逃脫普通意識的界限，達到與神聖的權力相接近。雖然基礎是物質的，但是全體的儀式是很明顯，藉其莊嚴與美麗遮蓋其坦白的肉慾，使情感超越於人類存在範圍以外，此種人類存在爲一切宗教中之神祕的要素。



希臘祭祀狄奧尼素的形式很多，這種祭祀的意義不是其唯一的形式。與狄奧尼素的神話相關的，又有狄奧尼素紮格留斯 (Dionysus Zagreus) 的神話，我們找出一派學說的綫索，即著名奧缶克一派 (Orphic sects) 所教授之神秘的學說，希臘人普通概念的傾向似與此種學說相反。按照一種故事的形式，紮格留斯說是薛烏斯與魄璽福妮 (Persephone) 的兒子。希刺 (Hera) 因為忌妬派遣泰坦 (Titans) 神族來毀滅他；在打了一仗以後，他們就把他殺掉，把他切成塊，除心以外都把他吞下去，心被雅典尼救下來，並帶到薛烏斯面前。薛烏斯把心吞下去，所以產生出第二個狄奧尼素。於是這第二個狄奧尼素用火來毀滅泰坦族，再用他們的灰來造成人。所以人是兩種分子造成的，一種壞的，就是泰坦族的 (Titanic)，另一種是好的，就是狄奧尼素的；後者是來自爲泰坦族所吞之狄奧尼素的身體。由神話學說而來的這種根本的二元論爲人類生存之永久的悲劇；人類永久的奮鬥就是要洗淨這些泰坦族的分子。這種洗滌的方法是普遍於人人，但是最後的解救仍不能不藉狄奧尼素立修 (Dionysus Lysius) 的幫助。

以上簡略敘述的信仰並非希臘普通宗教的一部分，而是他們意識之平常的發展，並且可

以指明即在吾人所稱的古代，並不缺少更神祕與精神方面的宗教。此處，在奧缶克派的學說中，我們有一種「原來有罪」的學說，生命的概念是在兩個相反的原則中奮鬥，最後解救的允許要得神聖權力的幫助。如將此種觀念與爲神所有之普遍的與通俗的信仰相連絡，那我們可以明白以前所說在希臘人概念中人對於神的關係是機械的與外界的，至少應當修正爲中心的與唯一的觀點，並非排斥其他甚或矛盾的觀點。

如寬汎的說，當然也有界限。假使拿希臘通俗的宗教與基督教相比，最大的區別爲：一種是爲人與神的關係是機械的與外界的，另一種是內部的與精神的。關於這一點已詳細說過了，現在再討論別一個題目。

### 第十一節 希臘人對於死及將來生活的觀點

宗教所引起的一切問題中，最足使我們注意的要算死的問題。如許多人相信基督教之基本的與最重要的部分爲另外一世界之賞罰的學說；一種宗教對於這種很大的謎語一點都沒有說到，所以我們很難覺得成爲一種宗教。在這一方面希臘人顯然獲得一種安慰與希望。他們

的生活比較別的任何民族愈爲豐富滿足，在身體與靈魂方面他們享受的能力愈爲敏銳，他們的意義愈精細，他們的智慧愈廣博，他們的情感愈濃厚，他們當然愈覺得死亡的可怕。實際上此即爲他們特別的論調。阿溪里 (Achilles) 的鬼在陰間與奧狄秀斯說，「我寧可以活在世上爲別人的奴僕，不願捲入在死者的中間。」莎士比亞更說得好。

「最疲倦與最難堪的世間生活

老年，痛苦，窮乏與牢獄

能與自然奮鬥。」

無論如何至少在地上與在太陽中總比在死的領土內好得多。年老與死的可怕就是樂生的保護，沒有一個民族再比希臘民族怕死的。最柔和可愛的詩歌結果是悲嘆，好像瑟瑟的秋風吹掃在春天的園亭裏面。下面這首爲密謨涅馬斯 (Mimnermus) 所作的詩即爲希臘人這種態度的代表：

「最可愛的生命，最快樂的是不是你？」

當你跑走的時候，死神就來臨！

一切的禮物與紀念都與我分開

最親愛的朋友也與我永別。

有的是青年之花。但是痛苦的老年

就是美麗的毒藥，也很快的趕上，

更有悲慘的預言來充滿人的心田

把人們的快樂帶回到天堂。

少男少女都恨他

上帝爲什麼替我們添多少煩惱。」

這是希臘人對於死的普通觀點，他們的宗教怎樣來安慰他們！開始這種宗教就告訴人說精神在死以後能復活。但是這種復活，如荷馬詩中所述，僅爲幽靈與陰影，爲生前活人的一個無血無色的替身。現在靜聽奧狄秀斯給我們的報告，這是他與他母親的鬼相會時的談話。

「她於是說，我在心中默想，並十分希望擁抱我已死母親的靈魂。我三次向她跳去，並心想擁抱她；她三次像一個影子或像一個夢在我面前飛過，留下一個像蠟一樣的手跡。於是我開聲向她說：

「最親愛的母親，我急想拿着你，難得你不能等候我，雖你在九泉之下，我們弟兄兩人折斷了臂膀，流盡了傷心之淚？這是不是女神拍塞福泥（Persephone）遣派給我的鬼怪，結果使我格外悲傷？

「我這樣說過，我的母親立時回答我：

「唉，我的孩子，比一切人都不幸，並不是薛烏斯的女兒拍塞福泥欺騙你，這是任何人死過以後都是如此的。因為筋和肉和骨不能連結一塊，但是火的力量消滅了他們，所以生命一離開白骨，像夢一樣的精神飄飄然飛在空中。」

從這種生活觀看來，人在死後很少能有安慰；並且亦毫無所冀求。就我們所能找出希臘習慣的態度，無論在善或惡方面，似乎很少從事於玄想，因為在墳墓的那一方面似乎等候着他。在

希臘的神話中雖常說到英雄的靈魂是在樂土裏面，犯罪的人是墮入在深淵；但是這些觀念似乎未鑽入希臘人的想像裏面。希臘人曾未被天堂地獄之觀念所封鎖，在中古人之心理，以爲此種能遮蔽並縮短人生之時間。他似乎偏重把死復返到生，紀念過去之榮耀行爲，將來的希望是要尋求青年與愛情失去之補償。在爲戰爭而犧牲者之墓誌銘上，（修昔的底斯會藉貝理克之嘴說出），可以想像普通希臘人所採取之自然方向。題目如何簡單，如何公開與人道，在經驗限制中如何有力！在死後任何地方不能找出人身能繼續存在；死者只有在他的行爲中活着；只有榮耀的記憶才是復活的安慰。

「我不憐恤已死者之父母，我寧可安慰他們。你知道你的生活經過了無數的變化；並且他們被稱爲幸運，因爲獲得很大的榮耀，或者是像他們一種榮耀的死，或者是像你們榮耀的憂愁，他們快樂的名稱也就是他們生命的名稱。……你們有些人在一個希望有別的小孩子的年齡，他們應當少點憂愁；不僅小孩子將來能使他們忘記現在所失去的，並且國家亦新增了得勝者。國家既不孤獨，當然也就平安了。因爲一個人不能有相等的力量與價值，如他一個人沒有小孩

子就犯很普通的危險。對你們這些青春已過的人說：「恭祝你們的生活一大部分是快樂，記住你們憂愁的生活不久就過去了，更當以已往之榮耀爲安慰。只有愛榮耀是不朽，榮耀是人老年與無用時之唯一的安慰，錢財算不了什麼。」（註一）

（註一）Thuc. II. 44.—Jovett's translation.

以上所述或代表吾人所謂希臘之真正態度。在生活中爲死找安慰，這種生活並不是在墳墓以外所想像的生活，是在人世間活着的生活，似乎是與其種族之清楚客觀的性質相和諧。此種精神歌德在雅典墓誌銘上說得很清楚。他說：

「由古代墳墓吹來的風夾着濃郁的香氣好像來自玫瑰花叢中。氣味宜人，常常表現着生活。父母立在旁邊，子弟夾在中間，彼此互視，對着自然無言。此處是雙雙一對拍着他們的手。此處是父親靜臥在椅上等待他的家族的安慰。在我看來此種一幕一幕的憧憬真是非常悽慘。他們的藝術是在稍遲的時候，但他們是誠樸，自然，並且有普遍的興趣。沒有穿着盔甲的武士等着一個快樂的復興。藝術家之藝術精巧的表現他們自己，所以使他們能永久存在。他們不是展開他

們的手，不是注視在天堂；他們是在人世間。他們是互相幫助，彼此攜手；在墓銘上所說的就是如此，雖然有時辭不能盡意。」（註一）

（註一）此段原爲歌德（Goethe）所作；此處係由 Percy Gardner 的希臘史轉譯而來。見該書三百十九頁。

在另一墓誌銘上亦有此相同的解釋，同樣可以道出人類誠樸的情感，以及死後生活無繼續存在的可能。「永別」這是最初也是最後的一個字；快樂的復活是不可能。

「永別了，米利得（Melite）的墳墓；最好的婦人睡在此地，她愛她的丈夫文習莫斯（Orsinus）；你是盡美盡善，你在死後他是如何的思想你，因爲你是最好的妻子。——永別了，最親愛的丈夫，只是不要忘記了我的孩子。」（註一）

（註一）見 Percy Gardner 的希臘史第三百二十五頁。

雖然希臘人的態度如此，但與基督教的觀點相對照，不能假定他們對於將來世界的問題已經知道，或完全不管，視爲冷淡不能解決。我們上面已說過希臘人相信精神的復活，相信爲普盧托（Pluto）與魄璽福妮所管轄的陰間世界。他們有善得福與惡得凶的神話故事；假使此種



觀念未刺激他們的心靈，像刺激中世紀的基督教徒一樣，至少在他們也有一種懼怕與希望。從柏拉圖的文章中（有一部分前面已引過）知道，希臘人不是不怕地獄，說到一個乞丐的預言家，他是專門爲人贖罪，柏氏說他的宗教職務「一方面爲活人服務，同時一方面也爲死人服務；後者他們稱爲神祕者，他們以地獄痛苦加之於吾人，但是假使我們疏忽了他們，那我們的前途如何就不可知了。」（註一）在另一方面我們聽到，在奧德賽的時候，伊力西安（Elysian）地方保留着係爲神所喜歡的靈魂居住。

（註一）Plato, Rep. 11. 364——Jowett's translation.

希臘人對於將來的世界不是無希望與懼怕，在他們日常生活中此種情感無論是怎樣的少；此爲他們宗教的一方面，這一方面似乎在此種題目中應當特別討論到。差不多在每一個希臘的城市中，都聽到『神祕者』，最著名的當然是阿提喀（Attica）的厄琉息斯（Eleusis）。這些『神祕者』究竟是什麼，我們也不能完全知道；但至少由劇景的象徵可以知道是代表得米忒（Demeter）與柯爾（Kore）或狄奧尼素與紫格留斯的神祕，不僅希望實現一個快樂的生

活在現世，並且希望一個快樂的不朽在來世。品得說，「幸福是這種人即他看見這些事在他到地下以前。他知道生命的最後目的他知道神給的來源。」相同的詩人也承認他的希臘天堂的快樂。他說：「在天堂裏的人映照在太陽光下，而在我們的世界裏面却是黑夜，在他們城市前之紅色的草地上滿地都是香樹的蔭影與金色的果實。有的騎馬，有的角力，有的泅水，有的彈琴，都是十分的快樂；在他們當中都盛開着幸福之花；香的流水永遠流過這可愛的地方，好像混雜了神的祭壇上各種香味。」（註一）

（註一）Pindar, Thren. I.—Translation by E. Myers

由此可知希臘人不是不熟悉天堂與地獄的觀念；不過我們要堅持的一點就是這種觀念並沒有支配了他們的心靈。他們有時固然懼怕，但是經過了相當的儀式即可以解除了；他們有濃厚的希望，但只是身臨危境的時候。他們生活普通的趨向很少受來世思想的影響。因為他們愈戀着生的快樂，所以愈怕死與老年；他們自然的衝動是找尋世界之成功與興趣的安慰，藉過去的事業與將來的希望來努力安慰失敗與滅亡之必不可少的痛苦。

## 第十二節 希臘之批評的與懷疑的意見

現在我們要討論的一點，許多讀者或者以為老早應當討論，他們也許希望在開始就討論，不希望在最後才討論。在研究希臘生活為宗教所影響的時候，我們已確定了正教的地位。我們以前將我們放在這種人的地位，即不知批評與反省，只知承受由祖先傳下的遺訓。因為如此，所以能將我們與我們習慣的先見分開，視異教的神祕論不為詩人的發明，而為觀察世界之自然與必不可少的方法。現在可以討論到另一方面，並研究希臘宗教在現代批評的方面。在信仰的時代過了緊跟隨着一個批評的時代，或者確切的說，緊跟着一個懷疑的時代。無論怎樣不完全，我們如追索希臘心靈的發展，可以看出他們智識與道德的意義已超過了他們信仰的限制以外。無論為情意相投的朋友，或為不共戴天的仇敵，其矛盾與缺點都是很顯然的；因為前進的結果，所以兩件事當中必有一件事發生了。或者是古代神的觀念變為一神論的趨向，或者完全掃除，根據自然科學或哲學的基礎另造一個世界的新系統。這些思想的趨勢就是現在要努力探討的；假使我們限於所謂希臘正教的信仰，那對於他們宗教的意識的範圍就應當有一個概念。

無論怎樣不完全。在他們最批評的思想家中，如幼里庇得與柏拉圖，宗教的意義發展的很豐富；在影響通俗信仰的哲學中，可以找出他們思想的最高點。

第一讓我們知道希臘的宗教爲什麼不自非思想的一方面出現，而自智識與道德之需要的方面出現。再讓我們想像荷馬，想像爲希臘聖經的那些詩歌，最後訴之於宗教與倫理方面；此在學校中教授，法庭中引用，街市中歌唱；教師的道德教條由此引出，文章家由此獲得暗示，藝術家由此獲得模型，人人由此得着神的觀念。再讓我們想像許多聰明的青年，注意他的荷馬並背誦下面伊利亞特（*Iliad*）的一段：

「在別的許多神中經了很痛苦的戰爭，他們的心在他們的心懷當中現出不同的情形。他們互相衝突鬧出很大的聲音，大地發吼，老天發怒。薛烏斯在奧林帕斯上聽到了他的內心十分的快樂當他知道衆神的戰爭。」（註一）

（註一）*Iliad* XXI. 385.—Translated by Lang, Leaf and Myers.

在這一點上讀者應當停着想一想；這是第一次引起來驚異，即神不僅是許多，並且是互相

反對；在什麼題目上互相反對呢？純粹是人類在希臘人與推來人當中的戰爭是爲爭有一個美女！在這種戰爭中，神下降用人的器具打，用人的語言說話！什麼是唯一的目的來表現神聖的意志？預知目的之知識的儲藏所是在何處？這種雜亂的意志並不清楚！或者在薛烏斯當中，薛烏斯是一切神的主腦嗎？他至少將虔敬靈魂所需要的和諧放入在那些互相衝突的暴徒當中。他的杖策震動了天空，並確定了法律。在他高貴的地位，他將深長嘆息！嘆息的是什麼！讓我們直接由這位衆神與衆人之王的口中引一段出來：

「一切男神與女神，請靜聽我，我將告訴你們在我胸內的心怎麼命令我。無論女神或男神，似乎不容易聽懂我的話；你們全體都同意，我將很快的完成這些事。無論是誰，我將知道他離開了神去救推來人與德那人，再回到奧林帕斯（Olympus）怕要受罰，或者我把他帶到韃靼人叢中，那地方是在地球下面的一道深溝；有鐵的欄柵，銅的門檻，遠好像地獄一樣，高好像天堂一樣；於是你們可以知道我這個衆神之主是如何的遠。你們衆神現在可以去視察你們所知道的。你們自天堂上拿緊了一根金的繩索，一切的男神與女神都拿緊了。然而薛烏斯，最高的王，你

雖然辛苦，你能不自天上拉到地下來。但我也想用全體力量去拉，假使我能將你與天及海一同拉上來。假使這些東西都在空中懸掛，我將在奧林帕斯的絕頂上拿繩索拉起。我是很多超過了神與人（註一）

(註一) *Iliad*, VIII. 6.—Translated by Lang, Leaf and Myers.

都是這樣嗎？在神聖戰爭中薛烏斯比一切的神都厲害，都不是他的對手。天與地的首領是否靠？我們是否崇拜此為最高，我們的腦，心與靈魂？假使如此，假使承認為最高，將實行一種什麼神聖或一貫的目的？為什麼薛烏斯像其餘的神一樣，也是容易發怒！因為提替斯 (*Themis*) 給阿溪里 (*Achilles*) 一種侮辱，他干涉改變戰爭的全場，並且也藉着說謊的夢。雖然他自己的命令，他也很難遵守了。例如他的兒子薩皮頓 (*Sarpedon*) 「命定」該死，這是他自己說的，但是最後他仍要救活他！在最高神的意志中這種分類如何可能？他說在他自己以外的「命運」是什麼，假使有「命運」，是否在他之上？如在他之上，他是什麼究竟不是最高的？那我們所崇拜的是什麼？這個比較高的「命運」又是什麼？

這些問題恐怕要搖動了我們候補的青年，當他自神學方面接近荷馬的時候。假使他自倫理的觀點看去也不見得怎樣好。他覺得神至少要達到人類的標準，不僅在情感，憤怒，懼怕，嫉妬當中要能像人一樣，即在愛情中亦當如是，但是要有一種精神與節操能使狂妄者中止。薛烏斯本人就是將他愛情私事擴張成六韻詩的十二行。希里（Hera）是嫉妬，她的主人驅逐她下來，罪名和人間的丈夫所說極相同：

「太太，你應當想像，我永久不能逃開你；但是你也無力來滿足，不過你在我的心上是更進一步；這對於你將更不好。趕快不要說話，靜聽我的囑告，否則在奧林帕斯一切的神將要不使我看你當我們不在一處的時候。」（註一）

（註一）*Iliad I. 560* — Translated by Leaf, Lang and Myers.

### 第十三節 倫理的批評

假使要採取批評的態度，這種神的概念的矛盾是顯然的；在希臘有幾個最清楚與最有宗教的腦筋就採取這種態度。雖然，即正宗派宗教之本身都不能逃懇切與同情的批評。例如亞理

斯多芬，假使有一個已定的教堂，他一定會描寫成爲他的主要題材之一，他的鳥（Birds）卽無疑是一種表現——

正式給佐夫（Jove）一警告，

和其他一切在天堂的寄身者，

禁止他們再不要放肆，

來侵越我們雷池一步，

來光臨亞加美尼與塞麥利的地方；

如他們再要堅持不肯讓，

我們就要進一步警告他們，

使他們不敢再光顧他們的情人。』（註一）

（註一）Aristophanes, "Birds" 556—Translated by Frere.

像饕餮的希邱利（Heracles），膽怯的狄奧尼素（Dionysus）是亞氏喜劇最常用的人物。



亞理斯多芬的態度與其說是批評的，不如說是同情的；他到不是有意用他的滑稽論調來傷害通俗的信條，他是存心來輕視我們政治首領的名譽。其實相反，通俗化的東西到沒有什麼可笑；亞理斯多芬對此亦深知道。在喜劇中暗示許多神的相同的性格亦引起許多較嚴重心靈的忿怒與厭惡。詩人品得在述及戰爭的故事以後，在這戰爭中神與神相對，就攻擊一個神話對於神聖的性質太少尊敬：「啊，我的嘴，對你說出這個故事，因為說到神的罪惡是一種可恨的智慧，高聲的語言說出一種聲調，帶有瘋狂的戰抖。你不要談到這些事；把神的戰爭與互鬪可以放去不管。」（註一）像幼里披底與柏拉圖對此亦有相反的論調。

(註一) Pind. Ol. IX. 54—Translation by E. Myers.

幼里披底對於通俗宗教的態度顯然是批評的，近代著作家主張他的戲劇構造之主要目的是不信任神話，在他選擇的題目中可以看見，但這種主張亦未免過當。謂近代希臘人多半因為這種故事而懷疑這種很深宗教的意義，未免不確；他把許多神的行為放入他的口裏，這些行為如非他自己精密的意見，那至少也是他的思想一方面的表現。事實上要將神人同形的舉動，

偏愛，私情與神聖性質之深奧與哲學的觀點相調和實不可能。例如最著名的神話奧勒斯提，我們在上面已說過，就是如此。奧勒斯提（*Orestes*）是阿加綿農與克力騰涅斯特刺（*Clytemnestra*）的兒子。阿加綿農在回到推來以後，被克力騰涅與奧勒斯提所殺害。奧勒斯提就逃走了；但是後來他因阿坡羅之懲憑回來把他的母親殺掉為他的父親報仇。後來因為懲罰他的罪惡，奧氏就被法里斯（*Furies*）所迫害。此處幼里披底所要之點即為阿坡羅的行為。奧勒斯提殺他的母親究竟是對或是不對。假使不對，阿坡羅為什麼要命令他做？假使是對，奧勒斯提為什麼要受罰？或者阿坡羅與法里斯兩方面都對嗎？假使如此那各種宗教所需要之神聖法律的統一又將如何？這種困難是很顯然的；幼里披底對之並無嚴重的討論。

現在再舉一個例，也許這個例比較少有人知道，但是對於解釋這倫理的批評或者更近一點，——就是愛溫（*Ion*）與克里攸薩（*Creusa*）的故事。克里攸薩為阿坡羅所誘姦，生了一個孩子，就是愛溫的故事。她將此嬰兒拋棄，被黑梅斯（*Hermes*）帶到特爾斐地方，最後他母親就在這兒認識他，並在這兒補償了一個快樂的生活。詩人所堅持的一點仍然是阿坡羅的行為。一個

神誘姦並棄去一個世俗的婦人；使她受痛苦拋棄了她的兒童，並讓這個婦人對她前途的命運不知所措，這個神究竟怎樣做的？他不應當因為他的犧牲者而受譴責嗎？——

「我向太陽高叫，拉多納的兒子——我將盡暴你的羞恥！

你披着金黃色的頭髮走過花叢，

當我來採番紅花，只見他們的火焰炎炎，

快來，捉住我軟而無力的手臂，將你火燭挂進到洞裏。

「母親！母親！」我痛哭的高叫——

打斷了開拍里（Kypria）的快樂，但仍不能使愛神有所畏懼。

不幸，我置我的兒童於野外，我拋開他真是忍受了十分的苦痛，

抓緊了你的床，那兒你壓迫你的犧牲者，使之嘗盡了憂悶。

不見去——我的可憐的孩子！鷹子把他嚙吞：

你唱着得勝的歌調啊，拉多納的兒子。

高坐在金色輝煌的寶座上，這是預兆的實施。  
你的耳朵更應當豎起來靜聽我心中的悽悽！

你的提洛 (Delos) 恨你，你的桂枝嫌你，

連葉的棕樹翩翩，

因為拉多納 (Latona) 神聖的苦工，長成在薛烏斯私人的花園裏。】(註11)

(註1) Euripide, Ion, 885.—Translated by A. S. Way.

這是批評主義真正代表的例子，幼里披底藉他舞台上的人物的口裏說出來的。他在戲劇裏所暗示的一點，柏拉圖直接拿他自己來解釋。哲學家與神話的爭鬧，不是因為神話不真實，確是因為了他們不能教訓別人。神話裏面所表現的是兒子反對父親——薛烏斯反對克倫諾斯 (Kronos)，克倫諾斯反對烏蘭諾斯 (Uranos)；又描寫神彼此爭鬧；又描寫神改變他們神聖的形式使與普通俗人一樣；最後更可怕他們描寫神為極可笑！或者再轉到更玄學的一點，柏拉圖說，如神是善的，他就不能產生出惡。在荷馬的詩裏說到「在薛烏斯的地板上有兩個瓶滿盛

着罪惡的禮物，一個是滿盛着幸福。薛烏斯所討論的是混合的命運，人有時能惡，有時能善，要看他的命運如何，但是他給人的只是罪惡，在善的大地上飄滿了罪惡，並且他是一個既非神又非人的飄泊者。(註一)

(註一) Iliad XXIV. 527. — Translated by Lang, Leaf and Myers.

並且，假使神是真實的，他亦不能產生出謊話。爲什麼他能遣派不真實的夢到人間？所以哲學家的結論說，這是很清楚的，我們流行的神話一定需要重行估定；爲宗教的利益起見，我們更應當消滅通俗相信的神話。

#### 第十四節 到一神論的過渡

神話不是宗教！柏拉圖與幼里披底的批評論不是想完全不信任神的信仰，是想使之與充足發展意識的需要有相當的調和。哲學家與詩人不是要毀滅通俗的神學，是要充實之；不是要取消之，是要變化之。像這種注意在我們固定的信仰看來似乎很奇怪，其實在希臘人的心靈看來倒是很自然的，因爲他們宗教的材料不是一套辨論的命題，多少是表現於各種形式中的遺

訓，像詩人的天才與嗜好所指示的一樣。事實上大多數希臘的詩人，就是那些對於促動通俗信仰絲毫無意的人，在無意識當中多少按照他自己的概念來改變過荷馬裏神學的全體構造。在詩歌與遺訓當中所陳述的英雄與神的故事，伊士奇與索福客儼（Sophocles）在舞台上所做的材料，本身都是向前演進，他們不是與多神的觀點相對立，是與立在多神觀點的頂上，變成一個簡單與正義的神。荷馬的薛烏斯，他的最高性是根據於物理的勢力，在伊士奇的手下，漸漸變成與猶太的耶和華（Jehovah）相近。詩人內部的經驗不得不採取這種變化。詩人親眼看到希臘的盛時及其危機，以及在馬拉敦地方波斯軍的失敗。這些刺激他的事實好像來自天上的判斷。果報的神注意人類的驕傲，犯罪是要復仇，這種思想常常保留在他的腦筋裏面；在他們的影響之下，把通俗的薛烏斯的概念演進為報復罪惡之公平神的概念。讀下面阿加綿農的一段，再把他和上面四十二頁所引荷馬的一段比較一下。在希臘的宗教情形之下，再沒有東西能比這一段描寫變化的清楚，他們雖不是促動，只是保守，但在神聖權力的全體觀念中，他們究竟是一種有意識的研究。

「薛烏斯，最高的上帝！不管懷疑如何深入，

我們的思想總可以找出——

加到罪人身上的打擊，啊，上帝，

正如你的心意，復仇的鞭策

打倒身上真是痛的刺骨。古語說

上帝不悅意這種人

他侵犯了神聖的尊嚴——

褻瀆的語言！

因為不論怎樣的君王

呼吸着反叛的火焰——

他的屋內飄流着無數

幸福健康與金錢——

他子孫的子孫讀着已往的經驗，

最後，只得流淚與痛心。

誰藐視「正義」的寶座，既非金錢，又非權力，

能成爲他的高塔，

使他留心深溝：那兒就是他的命運，

在這兒一切事都可以忘記。

慾望催促他前進——慾望，絕望與野暴

命運的犯罪小兒——

醫治是不可能；並且無法隱藏

這已燃燒的可怕的光芒。

好像一個假錢在顯明的感觸之下，



塗抹得看不出是真是假

這種假造的銅錢——就是罪惡的替身。

以前，在如飛的光中，

翱翔上下，引誘他像小孩子一樣前進，

而家族與親戚都是心中快快

在他重重的罪惡負擔之下；

直到時間的最後，

自天上下降，他做出無結果的禱告

使一切神都不要聽到。』(註1)

(註1) *Aesch. Agamem. 367*—Translated by E. V. Rieu.

索福克儷亦走此相同的道路。在他以為薛烏斯不是體格強健的神；他是道德律的創造者；與維持者——為「莊嚴地域的規律，在生命中經過最高的清潔天堂，他的父親只是奧林帕斯；

他的父母不是人類的種子，並沒有忘記使他們睡眠；偉大之神在他們之中，他是長生不老」（註一）這種話完全含有荷馬中神聖概念的變化；此種變化是在宗教興趣中，但是無論如何與作者的本意相反，仍含有通俗信仰的滅亡。既然承認神的觀念為一個永久的與道德的『勢力』，多神論的完全組織勢必消滅。希臘的宗教自己毀滅自己。薛烏斯雖然被救了，但是犧牲了一切的奧林帕斯。

(註一) Soph. O. T. 866. — Translated by Dr. Jebb.

### 第十五節 玄學的批評論

希臘的宗教在一方面因為內部的進化，毀滅其本身，在另一方面又為外部所謂『科學精神』所攻擊。在思想方面神人同形的系統不得不露其弱點。此種系統在我們看來表現於想像方面多些，表現於智識方面少些，藉很多美麗的印像來表現出來，供獻到心靈中的默想雖不滿意，却亦平靜。一個希臘人假使不歡喜研究，就不能為許多宏壯的節期所感動，為許多美麗的禮節所迷惑，為跳舞與唱歌所鼓動，不能為他在兒童時所聽到之有道德及審美意義之家庭故事

所吸引，此是否真確？這是否真能解釋宇宙的性質及存在？然而當呢語破了，智識起來了，在思想方面，通俗信仰的不當是很顯然了；心靈完全離開了宗教，按照其自己的道路去解決問題。因此在古代希臘的物理哲學家已離開了神學的偏見，開始研究宇宙起源的問題，解決的方法多半相同，完全承受物質主義的基礎。有的人說一切東西來自水，又有的人說自空氣，還有人說來自火；有人主張單一論，又有人主張多元論，但是都排斥超自然的學說，跟着物質因果的道路走。

用近代的語言說，在科學與宗教之間的相反在古代的希臘就是如此發展的；到了第五世紀這種相反變成更銳利了。哲學家亞拿薩哥拉（Anaxagoras）在雅典被驅逐出去就是因為無神論者；更可笑的，蘇格拉底（Socrates）在法庭被控也是因為犯同樣的罪；亞里斯多芬為物質思想的先鋒，亦最被時人所嘲笑。如詳細研究這種思想，離開我們現在的目的未免太遠；但是引一個大喜劇家的一段是很值得的，這固不能解釋這些認為可笑學說的價值，但可以解釋他們普遍物質的性質，以及與通俗信仰反對的由來。下面所引的一段是蘇格拉底與他的學生斯屈拉帕西愛第（Strepsiades）的對話；是為「雲」的歌唱隊（物理學家的新職務）的演說所

引入的：

「雲」之唱歌隊，

我們歡迎你，老年人，你可以看見科學所表現的奇異：

至於你，最高的牧師，說說看你能賜給我們什麼？

並不是因為一個傳道的教師，就能使我們奇蹟格外自由的去做，

除非是蒲洛狄克斯 (Prodicus)，他可以用他的知識來要求這些奇蹟，但是，

因為當你去，你的眼睛四圍的注視，在一個很放蕩不羈的船中；

並且覺得鞋子是損失尊嚴，放下一副嚴厲的面孔，表示出你和我們認識。

斯屈拉帕西愛第

啊，地啊！這是一種什麼聲音，如何的威嚴與深奧！使我們充滿了驚異與畏懼。

蘇格拉底

這些，只有這些是真正的神類，其餘都是草的「神船」(God-ships)。

|斯

讓薛烏斯出來；他是神，這是無疑了；來，你是不能否認的。

|蘇

薛烏斯！並沒有薛烏斯：你不要如此的蠢笨。

|斯

在天上沒有薛烏斯嗎？

|蘇

你第一要替我解釋，雨是什麼人送下來；或者我一定想你是錯了。

是的，雨的落下來是很驚奇，但沒有東西送下來的，這我可以證明。

當天空中萬里無雲，是否能有一陣的大雨落下？

依照你的說話，在一個晴天，雲都散開了，他也可以送下來一陣雨。

|斯

是的，坦白的說，這與其餘的都相合：你的話我不能不相信。

然而在我夢到雨水是由薛烏斯及其篩箕中來的以前。

但是，我的朋友，雷是自什麼地方下來的？使我們震驚畏懼！

|蘇

什麼，他們，他們是自空氣中滾下來的。

|斯

雲是什麼？你能公正的告訴我嗎？

|蘇

因為當水盛滿了他們不能不散開，必然趨之前走。

他們高高懸在空中，

在他們進行的途中，他們和大力量衝突，於是爆烈了成爲無止境的雷。

|斯

這不是他強迫如此的嗎？這種「必然」是不是薛烏斯派遣下來的？

|蘇

不是，沒有薛烏斯，只是一團空氣的轉漩。

|斯

什麼，轉漩？這種東西我已經知道。

以前我不知道，沒有薛烏斯，只有轉漩在他的寶座上！  
但是我沒有聽到你說，雷的大吼是什麼原因。

|蘇

是的，我以前已告訴過你了，他們滿盛了水，  
因為水的重壓，他們衝突了，於是不得不發出一種可怕的聲音。

|斯

這是怎樣來的？我真還沒有聽到過。

蘇

我現在可用你自己來證明。

當慶祝雅典女神大節的時候，你從沒有吃過稀的布丁嗎？

你的肚腸爲什麼整夜發出很暴烈的聲音？

斯

天啊，這是真的，這是有個偉大的神在那兒，我的肚子是隆隆作響；

布丁開始在裏面鬧起來，要衝出一個奇怪的道路：

最初還好，拍拍拍，拍拍拍，不久就拍拍拍拍響起來了，

到了最後，很大的雷就來了，拍拍拍拍拍起來了。

蘇

你這最大最利害的聲音是不是先自最小的聲音來的，

高而無窮的天發出的雷聲不是也是無窮嗎？



由這兩件事你可以知道風之起來亦與此有相同的原因，

|斯

好了，但是請你告訴我，令人可怕的閃光是自什麼人來的；

牠不管什麼地方都鑽到，有時燃燒，有時變成灰；

這是很明白的，讓什麼人送雨下來，薛烏斯是反對這種發假誓的衝突。

|蘇

什麼，傻子，你受了黑暗時代教育，所以有這糊塗的心思，

假使他們是假的，一切人都不歡喜，他們將絕對不能擊中克利俄涅末斯嗎？(cleony-

mus)

此外還有西門(Simon)，泰俄若斯(Theorus)的解釋；都知道是發假誓的人，然而他

們逃了。

但是他用這些神聖的箭頭去射擊他自己的寶座與阿提喀(Attica)的衣襟，

古代多節的橡樹：這些打擊將激起什麼？我可以說他絕沒有發假誓，

|斯

不要再說罷，你的話也許真實。這些雷電是自什麼地方來的，天啊？

|蘇

當風是乾燥，高高浮在上，忽而被關閉，

皮的膨脹，好似魚泡的放光，「必然」的命令不准他們放氣。

等他們脹得很緊，要他不爆裂幾乎不能，爆開了當一個大刺激來到，最後脹得不可忍耐，走路也不能不東倒西歪，火勢來了，汹汹的燃燒。

|斯

這是一點兒不錯，令我心中真難受，在薛烏斯大宴會中我如此說：

水桶中有一個魚泡，但我完全忘掉防賊的欄柵是如何做法。

魚泡愈脹愈厲害，我手裏端着一盤湯菜，到了最後就不能不流：

使我又驚又奇，眼睛裏濺着菜泥，斑斑點點我滿臉印着都是油。(註1)

(註1) Aristoph. "Clouds", 358—translated by B. B. Rogers.

再沒有比這一段更有趣的，像當時這種滑稽的理論，也沒有再比這一段能描寫出科學與宗教的衝突，如通常人所見到的。但是還有衝突比這種表面的衝突更厲害。我們上面所引之喜劇的實在諷刺係藏在假定中，無神論者必須是反社會與不道德。在蘇格拉底所述的人物中，物理學者與辨論學者 (Sophist) 是相等的；一方面他是教授物質因果的理論，一方面是教授說謊與欺騙的藝術。斯屈拉帕西愛第進學校的目的是學習怎樣不付債；他兒子的成績是學習怎樣不孝他的父親。詩人看理智的崇拜與自我利益的崇拜是相等的；不相信神的人，也不能相信家族與國家。

### 第十六節 玄學的改造——柏拉圖

這種論證仍是舊的論證，此處似乎不必討論。但有一件事是顯然，即懷疑的精神已侵入宗教，並且侵入政治與倫理；在耶蘇降生前五世紀之末，希臘，特別是雅典，充滿了哲學家，他們不僅

不研究什麼是社會與道德義務的基礎，並且公然不承認有基礎，一切規律都是爲方便而設，沒有客觀的真理爲基礎；唯一確實之權力卽爲管理一切之自然權力。柏拉圖就是生在這種懷疑意見的混亂時候；這也就是他哲學動機的由來。他像亞里斯多芬一樣，也是自惡的根尋到宗教信仰的腐敗；在他對於通俗信仰的批評中，沒有人再比他鋒利了，在另一方面相信宗教形式的必然爲任何堅固政體的基礎，也沒有人再比他相信得厲害。他說物理學家主張世界是「自然與偶然」的結果，這對於社會信仰的全部構造有很壞的影響。所以結論一定是人類的法律與制度，像一切東西一樣，是偶然的產品；他們沒有客觀的實在，在意志上沒有結合的勢力，唯一有意義的權力就是與武力相等的權力。柏拉圖之完全靈魂就是要反對這種結論。要改造宗教仍然要回到玄學；最後他演繹成一個系統，直到現在這個系統仍不斷來絞擾世界，他的思想，藝術與宗教的天才真是罕有，不僅表現出希臘的最高天才，或者也表現出人類的天才。

如要詳細分析這個系統，未免離我們現在的工作太遠了。與我們現在的題目有關的只是其宗教的意義；關於宗教我們所要注意的是柏拉圖——希臘最深奧的思想家——離開通俗

的信仰亦很遠。他的原則是：宇宙爲一絕對的「善」或「神」，感覺的現象不完全的抄寫這種「善」或「神」的觀念。人因爲他的理智與這種神聖的智慧相接近。但是理智往往墮入於肉體的牢籠中；所以人在世間生活的工作，或者說不斷的生活（因爲柏拉圖相信不斷的再生），就是要解脫他的靈魂中這種神聖的要素，使之自由能與「神」再相聯絡。爲描寫這種爲靈魂預備的神聖生活，柏拉圖會努力寫出許多最好的警句；如我們指出，並且不得不指出，希臘宗教意識所達到之最高點，我們就不能不引述他的最動人的對話，因爲怕太晦塞了，所以必須加以選擇。說到「神聖的瘋狂」，我以前已有機會說過了，他（柏氏）說這就是瘋狂，把瘋狂「歸於這種人，當他看見世間的美，他就記得真正的美；當他想飛開的時候，但是他不能；他像一隻鳥一樣翱翔在天空，不留意下面的世界；所以他被視爲瘋狂。我會說過這種靈感是最高貴的，並且對於參加在這種靈感以內的人是最高的源泉，愛美感的人被稱爲情人，因爲他能鑽入其中。人的靈魂在自然道路中有其真正的存在；這就是他過渡到人的條件。但是一切靈魂很難回憶另一世界的東西；在一短時間他們或者能見及之，或者在他們世間的命運中很不幸，或者因爲惡的

影響把他們的心變壞了，他們遂失去神聖東西的記憶，這種神聖的東西他們曾經看見過的。很少人對他們能保留適當的記憶；當他們看見另一世界的任何印像時，他們十分愉快，但是他們不明白愉快的真意，因為他們不能十分的了解。因為沒有正義與仁慈的光明，沒有為靈魂重視之較高的觀念，在世間抄寫的觀念中；他們經過一塊黑暗的鏡子，很少人能看出他們的實體，就是看見也很困難。有一個時候，和快樂的隊伍同路，在光明中看見美的閃耀——我們哲學家跟着薛烏斯同路，別的人和別的神同伴；於是我們看見美的光明，隱隱約約好像在神祕中，這種神祕在我們天真的狀態中真可以稱為福音，在我們無任何惡的經驗以前，當我們承認看見天真平靜與快樂的靈感的時候，我們可看見他們在純潔光明中照耀，在純潔自我中照耀，不為生活墳墓所牢籠，使我們被囚在身體裏面好像蛤蚌為硬殼所包圍一樣。」（註一）

（註一） Plato, *Phaedrus*. 249 d.——Jowett's translation.

## 第十七節 總結

在這一章所討論的一點，即由宗教過渡到哲學，現在可以結束了。因為要表示希臘宗教意

識的範圍是多大，在宗教進化的道路中共經過多少觀點，所以不能不繼續討論。但是宗教的發展漸漸離開希臘，而傾向於基督教；所以在結論中很值得再注意一次希臘宗教的中心方面，他們的文明受這種宗教的影響，在世界歷史中造成一種確切分明的性質。這種方面潛伏並反應在希臘的實際制度與儀式中，所以不能視為批評與自覺思想的產品，只能視為思想世界之想像的方法，心靈被動的印上具體經驗的完全歷程。這種宗教的性質上面我們已說過了，現在不過總結以上所說的大意。

希臘宗教在這種性質方面包含許多神的信仰，這些神在一方面是自然力與人的靈魂之人格化，在另一方面為文明社會的創始者與支持者。完全經驗都與這些神的活動有關，不僅在一種抽象與不可了解的方法中，如吾人說世界為神所創造，並且有一種精細與確切的意義，神的動作與人的動作是一樣的，具有相同的動機，達到相同的目的，相隨着相同的意義，雖然比較高些。希臘人就藉這種非批評的與模糊不清的思想來認識世界。他們的宗教改變自然與社會的事實，用活動的觀念解釋不可了解的事實，這些觀念他們能了解，因為他們常常實習。像這樣

解釋世界，所以世界來源與最後的問題可以置之腦後了，自由努力於生活的藝術，對於生活的性質不為懷疑所阻礙。與他們相同的意識是最後的事實；所以沒有東西他們不把他造成可以了解與諧和的關係。

在玄學方面他們解脫玄想的困難，所以在倫理方面他們不為良心的困難所擾。他們的宗教與他們道德行為有關係這是一點不錯，但是這種關係是外面的與機械的，這在上面已說過了。假使他犯罪，他可以直接為身體的罪惡所罰；宗教可以用相當清潔的儀式來為之贖罪。但是在另一方面他們不知道對神的精神關係，不知道罪惡是神聖權力的給與，懺悔是為贖罪的方法。良心的痛苦，恐懼與希望，靈魂的戰勝與失望——這些都是清教徒的先見——這些現象對於古代的希臘人都不知道。他們的生活與動作為懷疑的反省所指揮；他的宗教的作用與其說用儀式來安慰良心，毋寧說用勸導來刺激良心。

從這兩點看來，玄學的與倫理的，希臘人受他們宗教的影響與世界相諧和既不是智慧的疑難，又不是良心的躊躇，能阻止他們自由的活動。他們的生活簡單，直率與明瞭；他們的意識直



接趨向於世界，不爲玄想的本身所吸收。

在另一方面，這種諧和——希臘文明的本質——是一種暫時的和解，不是一種最後的決定。這種諧和依賴於想像的假定，並不依賴於智識的信仰；並且我們知道這種諧和爲其自己發展的歷程所破壞。美麗，簡單與自由在希臘人的意識中引誘我們，這是詩的宇宙觀的結果，這只是在想像中的理想，在事實或思想中沒有實現。這種諧和依賴於神的人化的假定上，未經過理性批評以前的假定，或爲懷疑主義所洗滌，或發展在一個最高的與精神的權力的概念中。

離開這種內部的進化以外，離開這種根本理想的消滅以外，爲希臘宗教所建立的諧和只是部分的與不完全的。這只是生的諧和，不是死的諧和。希臘愈覺得自己和世界熟悉，他愈歡喜愈自由放棄他自己應用他的權力，他的活動與情感愈緊張，他愈覺得老年與死亡爲痛苦爲可怕。在這個問題上，就我們所能判斷的，知道希臘人從他的宗教裏面得到很少的光明與安慰。他的短生命的音樂在不諧和中關閉了；在理智對於他的信條批評以前，他的情感就來壓制他。

我們指出諧和爲希臘宗教的特點，但這種諧和並不含有完全與最後。因爲一方面仍有

許多分子未能包括進去；另一方面這種諧和所包括的只是暫時的。知識慾把希臘人自他們的天堂裏驅逐下來；但是天堂的觀念仍不斷的敲着人類的心靈，假使預言着人類歷史所趨向之最後的目的。

## 第二章 希臘的國家觀

### 第一節 希臘的國家——一個「城國」

現在希臘的疆土在歐洲國家中是最小；但在希臘人看來，這樣國家還是太大。在那個小半島以內，牠的全體人口與財富照現在的觀念看來是不重要，而在古代牠包含了許多富庶的區域。集合許多份子在一個單一的政府之下的概念，是與希臘的觀念完全不合，便是那個時代最清楚與最澈底的思想家亞里斯多德 (Aristotle) 也沒有夢見過。在他以爲——那時希臘人都如此——國家即是城市 (City)，——面積與英國現在一州縣的大小差不多，人口只有幾十萬，對於任何大的政治組織都是獨立的並且自治。

假使我們能想像英國各州的州議會 (County Councils) 之脫離議會的管轄，而自由製造他們自己的法律，管理他們自己的財政與法庭，增加軍隊與別國訂攻守同盟，我們就能造成

希臘之政治組織的普通觀念與他們和我們自己的組織如何不同的觀念。

也絕不要設想希臘國家的大小在牠的組織中僅是偶然的性質，和牠能無限擴大而不失其重要性質。其實相反，大小之限制即為其主要觀念。亞里斯多德說，最大的國家並不即是那人口最多的國家；反之，就要超過了一定的增加限度以後，國家即不能成爲一個國家。『一城市中有一十個人固然太少；但有十萬人也太多』。不但倫敦即我們現在的任何一个大的鎮市要照希臘國家的觀念看來仍是太大；至於像大英帝國這個概念對於希臘人簡直是不可能。

他們在這一點的見解與我們根本不同，這是很顯然的，他們的文明是『城市國家』(City-state)的文明，不是現在國家與帝國的文明；他們政治的全體眼界當然亦爲這種情境所決定。集成他們自己的經驗，他們即做成了對於我們很有興趣的一個國家概念；這種概念將在此章加以解釋與說明。

## 第二節 國家對於公民的關係

先讓我們來考慮國家對於公民的關係，即對於社會上握有政治全權的少數部份的關係。

此處是爲我們理解大小限制的機會，這種大小的限制，上面已說過，在城市國家的觀念中很重要。因爲在希臘的見解中，爲一個國家的公民不僅包含納稅及選舉權；並且在民政與軍政生活的機能中有直接的與積極的合作。一個公民是一個兵士，一個法官，並且還是政府會議中的一份子；他所有的公共職務要親身去做，不能用代表。他必須要能常去中央政府；所以領土要有限制。在議會中他必須能親自發言與投票；所以人數也要有限制。代議政府的觀念希臘人從不知道；假使他們要知道這種政府，和假使他們已採取這種政府，那在他們公民的全體概念中恐怕將要有一種革命發生也未可知。在希臘人的概念中，直接親身服役是主要點——服役與田野與服役於議會中一樣；而用選舉的權利來代替親身的服役將破壞了希臘國家的形式。

希臘人根據他們自己的經驗做成這種公民對於國家關係的觀念，所以像我們現在這樣複雜的社會，在他們看來，將要很難回答出什麼是國家的定義。他們視我們這種社會以爲不過是一堆不幸的人類的聚集；一部分因政治壓迫而聚集，一部分因經濟壓迫而聚集，但是這種社會缺少與社會一致之興趣的意識。一個人首先有了重要行業與職業而因爲納稅知道合作的

關係——這即是說成爲一個普通的英國人——在希臘人看來並不能爲一個國家完全與正當分子。因爲在他們看來國家不只是一個機械，牠是一個精神的聯合；所謂「公共生活」不是可以任意取舍的，是一個完全人的必須的與重要的特質。

公民對於國家的關係在希臘人以為即包含於個人對於全體的犧牲之中。這或者是不錯。例如亞里斯多德說：無一人能設想他屬於他的自身，而統統都是屬於國家；柏拉圖在他的「理想國」的構造中曾以為各個公民之快樂在外面的觀察者看來遠不及全體和合與美麗。當然這種觀念對於別人也許是厭惡與可憎，但他自己理想的哲學家是生活於那種完全計劃的規則之下。個人的企圖，嗜好，與選擇是很利害的被拒絕。自生小孩子直到衣食住的形式沒有一件能逃到法定的網羅。詩人中有數學家用嚴格的邏輯說：一個人要離開私人的關係不管，而規定公共的生活，這實在是可笑；假使這要變成規則，那一定要漸漸擴張；沒有一刻，沒有細事能從法律的掌握中抽回來。在這種話裏面，柏拉圖固然是超過了希臘人的常識很遠，而他也不完全是空中造樓閣。他所設想的「理想國」我們將來可以知道至少有一部分在斯巴達實現了。他主

張國家管理一切在希臘的實際標準上固是太過，但可藉此指示他們的見解與流行於多數近代國家中的見解的區別與相反。

但另一方面看來，如「個人對於全體的犧牲」這句話至少有點誤解，牠先在個人目的與國家目的之間假定了一個對峙，這對於希臘的概念完全不合。最好的個人在他們的意見看來以為也就是要好的公民；這兩個觀念不僅是互相符合，並且他們也是沒有區別。當亞里斯多德解釋國家為「相同的人，為達到最好生活的目的的一個聯合」時候，他不僅含有社會為個人達到他的理想的手段，並且那種理想也包含有公共生活的機能。在他的意見以為國家不僅是便利的機器，使人超出動物以上而自由尋他自己的計劃；而國家的本身就是他的目的，或至少是一部分。由此可知國家立法對於個人自由的限制在希臘人並不視為——他們很容易為近代人想是如此——很煩惱的事；並且還認為公民之最好與最高的性質的表現，以及行為——好人當然以此種行為戒勵自己——的公式。所以我們要想得着什麼至少是希臘觀念的清楚概念，無論實際上所達到的是如何不完全，而我們應當視個人不是為全體而犧牲，而是實現自己。

於全體之中。因此知道我們不僅要明白什麼是亞里斯多德與柏拉圖的見解，並且也要明白普通希臘人的見解。

### 第三節 希臘的法律觀

在希臘人的政治理論中，沒有比他們所常表現於法律方面者，更能令人注意的東西。最初的立法者特別是受神權的影響——例如來喀古士（Lycurgus）受阿玻羅的影響，邁諾斯（Minos）受薛烏斯的影響；柏拉圖視此為任何國家之幸福的重要概念，此種見解並應該流行於公民之中。此種法律神聖來源的概念也不僅限於史乘與哲學中；在下面狄摩西尼（Demosthenes）一段話中——對普通雅典的一個陪審員說的——我們可以知道雖非希臘公共的批評意見，但無論如何可以代表合理的與正宗的解釋。他說：

「啊！人的完全生命，無論他們是居於大城或小城中，都是為自然與法律所管束。在他們之中，自然是一個不規則，不平等的東西，特別對於個人的所有者是如此；而法律是規則的，普遍的並對於一切的人是相同的。自然假使被污損了，就常有許多卑劣的慾望；所以你可以知道那種



人民是墮入於錯誤。法律所需要的是公平，誠實與有用；他們欲求為一普遍的規律對於一切人都是一樣；因為種種理由所有的人都要服從法律，而特別是因為每種法律是神的恩賜與發明，是聖賢的解決，是有意與無意過錯的改正，是全國的契約，凡屬於這國家的人都應該依照此種契約而生活』（註1）

(註1) Demosth. in Aristogelis §17.—translation by O. K. Kennedy.

把法律（視為普遍原則）看成與自然（視為個人的觀念）如此的相反是已暗將法律與公道視為一致了。這種一致當然在任何國家均絕未有完成，並且也還沒有近於完成，沒有人比希臘人還更了解於此，後來我們可以知道沒有人將法律視為如此的重要。潛伏於他們社會深處的積極概念在我們前面引的話中已可看出，而在色諾芬（Xenophon）的記憶錄（Memorabilia）中說得更為顯明，其中有一個好的與有效力的公民的例子代表他的英雄蘇格拉底，無遲疑的主張「凡是依據於法律即是公平」。這並不含有：法律不能進步，他們每一點都切當的與公平相符；但公平有一個客觀的與聯合的確實性，而法律完全是想繼續將公平實現於

實際之中。在希臘最好的時期這是一個盛行的信仰；牠的制度即造成與盛興於此種信仰之下，後來此種信仰爲批評時代的哲學所推翻，而希臘也就跟着衰敗了。

#### 第四節 工人與奴隸

我們現在可以討論到希臘國家之普通的性質及其對於各個公民的關係。但是國家中的分子也有不能算作公民的，這就是工商階級，他們至少在有幾國當中是沒有政治的權力；而奴隸階級他們也不能有任何權力。因爲在希臘人的觀念中，公民是貴族。他的美德是包含在公共的活動中；而因爲實行公共的義務，他所以應該能犧牲大部分時間與精力。但是這種特權階級的存在完全因爲生產階級的支持；而這些生產者，因爲職業的緣故，不論他們是奴隸或自由人，都被拒絕於完全公民的生活以外。他們沒有必須的閒暇來顧及公共事業；他們也沒有機會得着能使他們處理公共事業之心靈的與體格的特性。所以他們被希臘人視爲低下階級；在有些國家中如斯巴達與底比斯（Thebes），他們都被排斥於政治權利之外；即在雅典算是希臘社會中之最平民的，然而他們仍沒有失了社會上低賤的痕迹，雖然他們被承認有公民的資格，并

能享受相當的政治權利。在正當公民與生產階級間之實際上的區別，在理論上更爲確定。亞里斯多德總算是希臘思想家中之最公平的人，並且也最能代表他們道德觀念的趨向，而他在他的理想國家中亦竟排斥工藝階級有公民資格，他根據的理由是他們已被他們的職業所阻礙，不能有人的美德的特性。柏拉圖亦是如此，雖然他處處極力維持中庸的見解不使太過，然在他主張公民與機械的工人及商人中應該劃一道鴻溝，此與希臘普通流行的觀念實在相同。他的理想的國家是完全依據於農業的一個國家；在這個國家裏面商業與交易是要減少到最小的可能限度；在這個國家裏面每一個公民都是地主，禁止從事於商業；並且在這個國家裏面生產階級是被拒絕於政治的權利之外。

與希臘公民（他在國家中實現他最高的生活）相對的是低賤的生產階級，他們僅實現生存的手段。但在這個階級中又有一更重要的區別——自由人與奴隸間的區別。在大多數的希臘的國家中，奴隸占人口的一大部分；現在舉一個極端的例，如在雅典，在四世紀末了的時候，計算公民只有十萬而奴隸占有四十萬。他們不僅用來做家庭的事務，並亦用於田務，工場及礦

產之中；總之他們在國家中是做一部分的生產工作。在古代希臘生產者的全部分都沒有社會的或政治的組織。他們的生存只是爲維持貴族的公民，因爲有他們才能有國家。這種情形在普通希臘人的心中也沒有絲毫的不快。在近代人看來，再沒有別的東西能比亞里斯多德關於這個题目的見解還奇怪些。沒有驚奇或憤怒，但在一個公平的科學的研究聲中，他問他自己一個問題，即奴隸是否是生來的，而他的回答竟是肯定。他的論辯是：雖然在任何特別的情境中，因爲命運與戰爭之偶然的機會，非奴隸的人亦可變爲奴隸，然廣汎的說來，普通的真理仍然是有許多人是在別的人之下而應該爲別人所管理，此與身體是應該爲靈魂所管理有相同的正當與相同的好的目的。他主張這些人就是生來的奴隸；並且他們之願意被管正與他們的主人之願意管他們是一樣。屬於這一階級的人當然就是那些任何事都不能做而只能有體格的活動者。這些人應該被視爲人所有的伸展的四肢，意志的工具，像手足一樣；或者用亞里斯多德自己的話來說，即「奴隸是有生命的器具，而器具是無生命的奴隸」。

奴隸與主人間的關係，希臘人坦然以爲不能含有虐待，雖然這是很相宜的。奴隸之被虐待，

並且常常被虐待，這是無疑的，因為他的主人差不多已絕對管住他的生命與肢體；但是最好的希臘人顯然承認待遇應該是和善而仁慈。亞里斯多德說：「主人與奴隸之間在自然的關係中有一定之互助的利益與彼此的和善，不能僅僅用習慣或勢力自外面加入。」（註一）而柏拉圖主張不能侮辱或斥罵奴隸為義務，但是待遇他雖可以比較更公平一點而不能即以爲他是有相等的地位。

（註一） Aristotle, Pol. I. 7. 1255 b12.

這是無疑的，即希臘的人生觀對於奴隸的觀念這一點上是與我們現在的相反。經過了幾世紀基督教的傳播方才使我們相信人在這方面至少是相等，即沒有一個人能顯然有權力使別人做他意志的被動器具，總之，即每個人必被人看作他自己就是一個目的。然此處粗看去，在希臘人與近代人的觀點之中並沒有極端的差別。因為近代人對於平等雖有極誠實的信仰，然當他限於種族的差別時候，他就承認有如此極端的低下階級，即如亞里斯多德的主張一樣，以爲有些人生來就應該是奴隸。例如美國人對黑種人的態度即是如此。在理論上說來，黑種人

與白種人政治與社會都是相等的；在實際上看去，他沒有選舉權，並且被排斥於一切職業及社交之外，近來我們更知道，他也被排斥於初級審判之外。普遍的與先天的平等主義現正從事反對實際事實；而『生來即奴隸』（The slave by nature）之舊的希臘觀念可以在基督教理想的假面具後面發現出來。當現代觀點與希臘的觀點相接近的時候，另一方面，希臘觀點因本身的演進已開始能預料我們自己的觀點了，即以亞里斯多德而論，當他形成他自己奴隸的概念時，他也覺得必須要觀察：即有些人雖然生來是奴隸的，然在優勝的情境中，亦可遇到『生來的』奴隸變成主人，『生來的』主人降為奴隸。這竟給他的學術一個嚴重的修正。別的著作家更進一層完全否認生來奴隸的學說。詩人腓利門（Philemon）說：『沒有一個人生來就是奴隸。不過是命運使然』。又若幼里披底是希臘最平和的人，也有與此相同的論調；他說：『有一件事侮辱了奴隸，就是奴隸這個名字。在別一方面看來，一個奴隸假使他是好的，他也不會比一個自由人（Freeman）更壞。』

所以在希臘人與近代人之間，觀點的區別並不像我們初看去那樣的嚴厲。但是要廣汎的

說來也有區別。希臘人大體對於犧牲多數來爲少數是很滿意的。我們在前面已可知道他們的情形根本上就是貴族的；他們將人與人之間的區別特別誇張過甚——希臘人與野蠻人，自由人與奴隸，紳士與貧民——看他是天生的，是根本的，不以爲是環境的偶然產生。他們在秩序很好的國家裏面去爭『平等』，不是像數學上的比例——他們所要求的是賦與每個人的特別權利，而不是大家的平等權利。有些人生來就是管理者；又有些人生來就是執役者；有些人是目的，又有些人是手段；並且解決的問題不是如何去消滅各種不同的色彩，而是如何將他們組成一個秩序的諧和。

在一個近代的國家中，雖然階級的區分是極爲明顯，然他們注重的觀點根本實有不同。他們將這種區別歸於幸運的偶然，而不歸於原來性質的不同。例如從事勞役的貧民實在是比專們家爲低；但無人主張他另是一種人，如亞里斯多德所主張他生來就不能有人的全德。並且這種區別的承認也只是財富的區別，而非原來職業的區別，又這種區別有時還可以爲努力及幸運所消滅。無論在理論方面或實際方面，近代國家均不承認這種鴻溝，如古代希臘之劃分自由

人與奴隸，或公民與非公民。

### 第五節 希臘國家是軍事的非實業的

這一派見解的來源我們必須求之於希臘國家全體的環境與性質中。希臘之發現最初亦是被征服而來，所以這些國家中有許多仍然在他們內部的構造中保有原來暴亂的特色。例如斯巴達與克里特（Crete）的公民實際上就是駐防軍隊，住在四面皆是仇敵的人民之中。這些當然是極端的例子；並且在別的地方，所謂征服者與被征服者的區別亦已消滅。即那種視公民（他們全體精神即犧牲在用會議與戰爭來維持財產與國家的生存）為一種特有權利與最高階級的分子的概念與理想，現在亦已大為改變了。並且原來的公民現在可以成一個地主，他的土地可以僱一個服從階級替他耕種，從事生產的勞工把現在也好似能洗去他臉上卑賤的火烙印。商業也漸漸發展，不受擁有土地的貴族所限制；並且也能爭得些社會與政治的承認。這就是產生希臘公民概念的情形。有些國家如斯巴達，雖經過了希臘史最光明的時期，他們實際上仍然沒有改變。又有些別的國家如雅典，他們就因商業的發展有所改變，即公民的概念也隨



着改變了；並且他們這時全體的政策已假定了一個民主的性質。但我們知道即在最民主的國家也從沒有允許像近代平等的概念。第一，因為奴隸制仍然存生，並仍視生產者爲低下階級。第二，因為商業即在最發達的國家中亦仍不能有很大的勢力。古代國家仍然還以軍事爲主。那些擾亂近代國家的很大的實業問題在希臘或者說還沒有，或者說還沒有發生於政治生活中。例如柏拉圖，他是商業最集中的希臘的一個公民，在下面引的兩段中可以看出他在他的理想國中竟將全體商務的立法取消；這要照近代的觀點看真如何奇怪！他說：

『在市場中之私人間的那些公共營業行爲；如假冒，毀人名譽，無故毆人，法律案件，及陪審官註冊，這些種種的契約；又或如市場中或港口中之關稅的徵稅；還有市場，警察，關卡一類的定章；我們難道不願卑賤爲這些事一一立法麼？』

『不能，這些事那值得品學兼優者的注意！因爲他們知道在一切需要的立法並沒有什麼困難』（註一）

實在，我們要讀徧他的著作，知道柏拉圖所論及的完全是非商業的或軍事的階級；在這一點上他也許與實在情形相合，即這種軍事階級在那時希臘的各國中實在也佔優勝；如希臘中的雅典，這時生產階級已在政治生命中變成一重要分子，不過仍未能完全脫除公民的貴族概念。

這種概念還是因為希臘全體重視個人的特別全德所致。（譯者按這本書中的 *excellen-* 一字極難譯，意即指一個高尚人的特別美德或全德。）商人與工人之卑賤，此為歷史的習慣所造成，這我在上文已說過，而後來此種情形更為加重者，即因為他們所從事的職業所限制，不能有較高人格的培養——並也不能有體格的及心靈的訓練；不能參與公共事務，不能有完全的均衡的發展；總之：不能有體格的、智識的及道德的勢力，因為這種勢力只有自己修養才能達到，與從事於麵包問題者不能相容。這的確是希臘人的意見。後來我們還有機會談到。同時讓我們將關於現在論點的研究總結一下。

我們上面已說過：在希臘的觀點中，國家的土地與人口均必須有所限制，因為所有公民要

親身參與其政府與國防；國家建築在重要的階級之上，這種階級對於公民與非公民，奴隸與自由人，界限分的極嚴；國家的目的即是要吸引一切團體的活動，公民即在活動中尋出他自己最高的表現；下賤階級僅僅視為這種目的的一種手段——他們在奴隸制度中尋其最完全的表現。

#### 第六節 希臘國家中之政府的形式

我所說的這種政府的形式，雖是希臘國家的普通觀念，但若以為此在希臘各地是政體的永久形式，不但是錯，而且恰與此相反，希臘各國多數是常常變遷的；革命亦相繼而起；我們實在所能得到的不是一種簡單固定的形式，而是繼續不停的彼此變化。我們以前那種普通的說法所以只能視為有限法式中的一種，在這法式範圍內還可以包括性質不同甚或相反各種政體。在這些政體之中，亞里斯多德（他的著作是根據於當時希臘各國的考察）承認有三種重要的特別形式：一個人的政府，少數人的政府，與多數人的政府；每一個下面又可分為兩種形式：一種是好的，即這種政府注意全體的幸福；又一種是壞的，即這種政府只注意那管理者幾個人

的福利。所以結果有六種形式，這六種之中有三種是好的，即專制政體，貴族政體，還有一種即是我們所謂特出的『政體』（“Polity”，par excellence）；有三種是壞的，即暴君專政，寡頭政體，與平民政體。這些形式我們在希臘歷史中都可以找出相當的例子，並也可以概略的尋出由這些形式的階段中演進出來的國家的傾向。但是在歷史期中，最重要的是寡頭政體與平民政體；這兩種政體所以重要的原因，是因為他們似與富人政府與貧人政府相當，亞里斯多德說：『富人與貧人實在是一個國家中兩不相容的分子。所以結果當時政體的性質只被這兩個階級的優勝所決定，並且當時大家的意見也以爲只有兩種政體——平民政體與寡頭政體』（註一）易言之，貧富在社會上的區分到了希臘政治的抵抗中愈爲激烈。在每一個國家中皆有寡頭政治黨與平民政治黨；他們彼此間的反對極爲凶猛，我們幾乎可以說每一個希臘城市是永遠在內戰之中，正如柏拉圖說，不是一個城市，而是兩個城市，『一個包含富人，一個包含窮人，他們雖居住於相同的土地上，而他們是常常彼此反對的』（註二）

(註一) Arist. Pol., VI.(IV) 1291 b8, — translated by Weldon

(註1.) Plat. Rep. VIII. 551.—translated by Davis and Vaughan

### 第七節 黨派與混亂

內部分黨派在希臘盛行於各國，到了披羅坡泥細安 (Peloponnesian) 大戰爭的時候，此種分黨更達於極點，此次戰爭使希臘在紀元前五世紀之末大為分裂，而雅典與斯巴達即為兩個重要的代表，一個代表平民政治的原則，一個代表寡頭政治的原則。每黨均將理由訴諸於國中的同黨；而一國之中每一個城又常自己互相分裂，「外黨」常勾結外國的敵人來傾覆「內黨」。所以希臘人對於有秩序國家的普通觀念實際上私毫沒有實現，即在文明世界的歷史中，恐沒有一個時候能像希臘這樣的混亂。

為明瞭存在於這種理想與事實之間的鴻溝起見，我們可以將下面柏拉圖的理想國中一段話對照看看，這段話即是修昔的底斯 (Thucydides) 描寫當披羅坡泥細安戰爭時之希臘國家的情形。他說：

「在戰爭不多久以後，全希臘都是在騷亂狀態中；各城的平民政治首領與寡頭政治首領

都在互相競爭，一派得雅典人之助，一派得拉栖第夢人（Lacedaemonians）之助。而在和平安靜的時候，人並不想鼓吹之，也不願去如此實行；但當他們要有戰爭的時候，兩邊皆極易連絡同盟以攻其敵而保其利，那一邊不得意的一黨於是不得不乞援於外助。當希臘各城有戰爭的時候，也就因此生了許多可怕的災難，人類性質要長此不變，這種災難不僅現在有，將來恐怕也還會常常有；但這種性質經過一次新環境的結合多少也總要有點不同。在和平安樂的時候，國家與個人皆為高尚的動機所鼓動，因為他們沒有墮入於危險的命運中；但是那個奪去人類每日生活之慰安的戰爭實在是一個刻薄無情的主人，並且總想將人們的性質同化於他們的情境。

「當各城市的騷亂發生的時候，那些跟隨的人將這種革命的精神一步一步的擴張，并一定要戰勝這些人——即用他們的事業的天才及報復的酷虐超過他們的人。字的意義對於事物沒有相同的關係，但他們要以為對，即可以任意改變。膽大妄為可以當作大勇；遲疑謹慎即是儒怯；中庸即是失却丈夫氣概的變形；事事知道即是一事無成。狂暴的熱情才是人的真正性質。一個叛徒要想平安那就是卑怯的變形。歡喜搗亂方能被人相信，否則就被人疑惑了。他能成功

一種奸計方可值得爲知，但是要能發現一個奸計更可以爲一個大領袖。反言之，如他的計畫一無所用，那他將成爲黨的破壞者與怯敵的懦夫。總之，無論他用什麼壞的方法都不要緊，就要他能戰勝別人，總可被人喝采；所以他就是鼓動那不知道壞方法的惡人的一個人。黨的束縛比血族的束縛還要強，因爲一個黨人可以不問理由去幹（因黨的聯合不是根據於任何成立的法律，也不是求公共的福利；他們組織黨的目的就是要毀滅法律而爲自己利益的）。忠誠的承認不是神聖的法律，而爲犯罪的黨徒。假使一個敵人當他有權的時候來說很漂亮的話，反對黨承受他們不是有一種寬宏大度的精神，而是用忌度的態度來注視他的行動。復仇比自衛價值高的多了。兩黨所立的誓約要二者均無勢力方才可以存在。當他看見他的同盟者出了保護範圍以外，他要有一個便利的機會，他就鼓起勇氣來攻擊他的敵人；他這種背盟比較他公然報復的行動更爲快樂。同爲他取了一個比較平安的方法，并能勝了他的敵人而得最高能力的勝利品，所以他對他自己深爲慶賀。總之：狡黠易取令名，老實反爲無用；人一方面可以驕傲，而別一方面可以不堪其羞。

「這種惡之由來是緣於貪權與野心及黨見所致，當人們將界限分的很嚴的時候，黨的精神亦即因此而生了。兩黨的領袖皆用極好聽的美名：一黨說我們主張多數人有法律上的平等；又一黨說我們主張人要有貴族的智慧，而當他們真爲公共謀福利時就不然了，名義上他們雖說的好聽，實際上他們即以此爲他們的戰勝品。他們用各種方法來彼此戰勝，雖犯了極大的罪惡也不顧；雖然他們爲他們敵人的偉大所超過，兩黨仍無一黨顧及到公道或公共利益的限制，但是兩黨同樣使他們的法律成爲朝三暮四的東西。或用不正當審判的幫助，或用強力搶到的權力，他們總要滿足黨的精神爲依歸。沒有一黨留意到宗教；但是就要能外面假裝得好好的，在幾種可憎惡的目的當中能成功，那也就很可以被讚揚了。不屬於任何一黨的公民而爲兩黨所共欺；或者因爲他們疏遠而被憎恨，或者忌妬他們的殘留。

「因此革命在希臘發生了各種形式的邪惡。誠實是高尙品質中的一個重要的要素，而此時被人笑爲迂腐，因此這種品質也就消滅了。背信違約的態度流行各處；因爲是沒有條約能使他們聯合，誓約的威力亦不足以調和敵人。人人之頑強即因相信無物可資保護；他必須自己留



意他的安全，相信別人總靠不住。智識愈壞成功愈好。因為要能知道自己的缺點與畏懼敵人的能力，再要在說話方面不能與其敵人相比，而敵人的智慧又足以預知他們的作惡，那他們衝撞一定很激烈。但是那比較聰敏的一種要傲慢自居，藐視一切，即很容易失其護衛而被毀滅。」

(註1)

(註1) Thuc. III. 82—translated by Towett.

爲修昔的底斯 (Thucydides) 所引出來的公訴狀很能爲他所描寫之戰爭的事實所解釋。例如雅典人之封鎖米地隣 (Mitylene)；寡頭政治的政府要人民執軍器以保衛；人民得到了軍器立即又要求政治上的權利，在降服城市於外國敵人的威嚇之下；而政府寧可自己降服牠，但不允許他們的請求。又如墨加拉 (Megara) 兩次被陷，一次被雅典的民主黨人，又一次被拉栖第夢的專制黨人。在林地尼 (Lentini)，敘拉古人 (Syracusans) 被招進來驅逐了普通的黨人。在科賽刺 (Coreya)，人民會戰勝了他們貴族的反對黨，於是混殺了七天沒有停止，做出種種道德上與體格上的殘暴行爲。

這就是近代的一個觀察者給我們以五世紀末（紀元前）希臘政治情形的觀點，並且這也是對希臘國家觀念的一個很精確的批評。我們知道那種觀念是一個階級的不平等，政治與社會一樣；在有幾國，尤其是斯巴達，這種觀念已在很堅固的形式中實現出來了。然而在希臘多數的國家中，這種觀念亦不過如曇花一現而已。他們無法調和，因歷來的衝突實在是太極端了；又因不平等的緣故更不能使不同的意見互相融洽，但能增加他們不和的內戰。

## 第八節 產業問題

由上面我們可以知道希臘各邦之內部的紛擾在社會與政治方面都是一樣。「多數」與「少數」成爲與貧富相當了，所以這種爭鬪不僅爲政治的，實則亦成爲經濟的。寡頭政府的意思是說民衆爲幾個階級所利用的意思。修昔的底斯曾經說過，有一個平民政治黨人如此說：「寡頭政治要能給人民以充分的危險，不僅能得到許多好的東西，並且對他們還有絕對的專有權」。（註一）而平民主義者來了也同樣主張要用重稅，用苛刻的法權，或用任何別種半官式的壓迫方法（此爲大多數人權力所能及）將階級的掠奪包含於民衆的興趣中。這種使貧富

與寡頭政治者與平民政治者有真正相等的情形，我們可以再引下面亞里斯多德的話來詳爲解釋。他說：

(註1) *Thuc. VI.*—translated by Jowett.

「在貧民與富者間所生政治混亂的結果，無論那一黨就要勝了敵黨的時候，他們不建設一個比較寬大與平等的國家制度，而只是取得政治最高的權力以爲戰勝品，而造出一個平民政治或寡頭政治。」(註1)

(註1) *Arist. Pol. VI (IV) 1296 a 27*—translation by Wellton.

由上面我們可以看出在希臘產業制度之下還有一個潛伏的問題，即希臘黨派競爭之仇視的侵入。在最早的時候，我們實在能尋出這種情形，即政治的革命係爲經濟原因所促動。我們知道債務即是危險希臘的主要因子，這種危險會促成了梭倫 (*Solon*) 的立法；土地的重行分配即爲來喀古士 (*Lycurgus* 譯者按此爲斯巴達的法律家) 的策略之一。等到人口增加了，而在近海的國家，商業與貿易亦發展了，所以這時窮乏問題亦漸漸緊張了；雖然這個問題因過剩

人口移居於殖民地而得有一部分的解決，然而在第四與第五世紀的時候我們在實際政治上與在思想上都能特別的感覺到這種問題。這種題目引出何種自由的理論，此在亞里斯多芬的喜劇中論之甚詳。下面所引即從其『國會中的婦人』(Ecclesiazusae)一名劇中擇取而來，此劇很值得用來解釋每個時代的理由。

【普拉撒哥若 (Praxagora)：我告訴你我們所有的一切是相同，而所有的一切東西也是公共的我們不要使一富一貧使一個擁有一萬頃，一個死無葬地；一個奴婢盈庭，一個無一走卒。所以我要介紹共產主義與普遍平等。

蒲拉普夕羅斯 (Blepsyrus)：怎樣爲共產主義呢？

普：那就是我剛才告訴你的。最要的即每人所有的錢財與土地以及一切別的東西都要變成公共的財產。所以我們主張關於經濟方面你們應該有公共的分配。

蒲：那些沒有土地僅有錢財的人；他們要將錢收藏起來，我們如何辦呢？

普：那大家當去把牠拿來充公。再有人帶一點東西回去，即罰以不誠實之罪。

蒲：罰以不誠實之罪麼？好，假使你真如此，那人人就當受罰了。

普：錢又有什麼用處！

蒲：錢無用處麼？

普：如行了共產主義，就無一個人窮了；因為各人都能滿其所需衣食住既經不愁，要錢還有何用？誰還將這些東西拿回去？你想想看是不是！

蒲：假使人民已有了這些東西，他們還要做賊，你看這是否公平？

普：是的，在從前或者如此。但是現在一切東西都是公共的，誰還要帶回這些東西？

蒲：田野的工作又有誰來做呢？

普：奴隸去做；至於你們，只要穿衣吃飯就是了。

蒲：衣服怎樣來呢？如何去穿衣服？

普：現在不過剛開始，以後我們當自己來做衣服。

蒲：還有一件事。假使一個人在法庭裏敗了訴，這種損害是從何處來的呢？要拿公共的錢

去賠償是不公平。

普：但是那時候法庭可以不要！

蒲：那將要毀滅了許多人民。

畢斯唐兜 (Bystander)：我亦以爲如此。

普：爲什麼一定要法庭呢？

蒲：爲什麼！這個理由很充足，天可以知道！例如一個要賴了他的債，那如何辦呢？

普：在那種情形中，那借錢的人自什麼地方去借呢？這是很清楚，即因爲什麼東西是公的，他用不着借，只管去偷就好了！

蒲：讓他去偷！好高尚的理想！但現在請你告訴我這件事。當人們偷去了他們的酒盃時候，這種損害又是自何處來的呢？

普：這是自缺乏口糧來的一個人的肚子要是飽飽的，他絕不會有這種爭端。

蒲：還有一件事即如此可否再有賊呢？

普：爲什麼人要偷他自己的東西？

蒲：一個人的大衣在夜裏能不被搶麼？

普：假使一個人睡在家裏，他不會被搶。

蒲：要一個人和他平常一樣睡在外面，是否還能被搶呢？

普：也不會被搶，因人人都有，他又何必去搶。即使有賊想去搶一個人，他恐怕也要丟了他自己的大衣。他又何必如此去爭鬪，他只要去到公共儲藏大衣的地方再拿一件比較好的就是了。

蒲：也沒有賭博麼？

普：要賭博幹什麼？

蒲：房子如何分配呢？

普：大家都相同。我告訴你我現在正想將全城放在一個極大的房子裏面，將這個房子分成許多部分，使每人到別人的房子裏去都有自由的道路」（註二）。

因此可以看出在古代希臘，所謂「社會問題」已經發生了，不過和我們現在的社會問題比較起來，那當然簡單得多；並且可以懸揣希臘人那時已採取勇敢的公共方策來應合他們國家至尊的觀念。其實，在他們歷史的初期，上面已經說過，我們亦可尋出影響於財產分配的革命運動。在雅典有梭倫之消滅債務來保護個人或財產；在斯巴達有來喀古士之收回全國土地來重行平均分配於公民。在許多別的國家中，我們亦可尋出規定土地之佔有與轉移的法律。但在任何國家之中，想用公共的威權來管理財富的出產與分配的計劃，始終沒有實現。

然而同時社會不平等的問題影響到政治學家的心裏；因此有許多人根據共產的原理做出種種計畫為他們理想的政策。有一種政策最為重要而又保存下來的即是柏拉圖的「理想國」；我們可以說沒有一種社會計策能籌畫的如此精密一貫，或離開人類的實際能力如此之遠。柏拉圖依據當時希臘流行的觀念，分全體人民為兩個階級：一是生產階級，他們沒有政治的權力；一是軍人與治理者的階級。他自己對於後者加以嚴重的討論；他為他們所籌畫的計策即



是強迫的共產主義。用適合的教育把一切自利心消除淨盡以後，他們即可同住一塊，共有一切物件，爲公共福利而犧牲，即任何私自佔有的欲念亦沒有了。柏拉圖說：「第一，一個人不能佔有任何私產，凡在可以免除的情境之下；第二，沒有一個人所有的住所別人不能進去的；不論有節制與勇敢的人（爲戰爭而訓練的人）所得的必需品是什麼，而他們總要從他們的公民中得到一定的報酬，好像他們做工要得薪水一樣，不過他們所得量對於每年的消費不能多亦不能少；並且他們應當食則與衆人同席，寢則與衆人同室，如人在營帳中一樣；至於金銀我們當告訴他們不必要，因爲在他們的靈魂中神已將極可寶貴而且神聖的金銀放在裏面了，故他們不需要這種世俗的金銀；并要告訴他們，假使他們將精神的金屬混以世俗的金屬，那他們不惟褻瀆了寶貴的精神，且亦違犯了神意，因爲世俗的金銀即是褻瀆的原因，而那精神的寶物却是神聖的純潔；所以他們應該與別的人民有所區別，對於金銀不能接觸，不能與普通人同居一屋，也不能穿普通人所穿的衣服，或收藏寶貴的金屬。假使他們能遵守這些規則，那他們自己不惟得着安全，並且也是全城的救星；但不論何時，就要他們一佔有了土地房產與金錢，他們就變成家

中的奴僕，而失了勇士的資格，并且亦變成他們公民的仇敵而非其同盟的友伴，所以他們應用盡一生的精力來反抗或注視這種敵人的煩擾，因為這種內面的敵人比較外面的敵人更爲可怕；在這種時候正是他們和其餘全城的人履於壁立千仞的峭崖的時候，一有不慎，即將傾覆。」  
(Plato, Rep. III. 416.—translation by Davies and Vaughan.)

我們看了上面引的一段，可以知道柏拉圖對於私產制之不良結果的印象是如何的深而且切。但是要從代議制的經驗與普通人的眼光看來，這種理論很難用到政治學上去，因此會引起嚴厲的攻擊。這些攻擊當中最重要的就是亞里斯多德，他的批評到現在還保存着；他以爲柏拉圖這種計畫自表面看來倒好像是大公無我，而實際上不能應用到人類本性上去。很不幸即是柏拉圖自己後來亦趨於這種結論；因爲在他後來的著作中，「法律」一書，他雖然仍主張以共產爲理想的制度，但他竟反對以這種制度爲國家的基礎。另一方面，他又用極嚴刻的規定來阻止財富發展的不均。他將土地平均的分配於公民，禁止人買亦禁止人賣；所有的錢限制能敷每日使用就够了；借錢要利息亦在禁止之列，他說立法者的目的不在造出一個很大的城市，要

在造成一個很樂的城市。但是只有善才是快樂，而善與財富是不相容的。所以立法者不能讓他們  
的公民太富，但亦不能讓他們太窮。他可以設法依照法律建設一個快樂的手段，假使他對於  
澈底的共產主義的可能失望了，那他對於這種目的——建設快樂的手段——的立法至少要  
像上面說的一樣，即不能讓一個人太富，也不能讓一個人太窮。

柏拉圖這種理想，是假定人類性質有無定的可愬性，這當然是他個人的特色，不足以代表  
全希臘的觀念。但這是可以注意的，即亞里斯多德比較起來總可以說是希臘普通心理的代表，  
而他對於私產的聚集亦表示同樣的不信任。在他「政治學」一書的開始，他就把錢分爲兩種：  
一種是自然的，爲生活而求得的；一種是非自然的，爲聚集而求得的。他說：「後者求錢的動機是  
生活的慾望，但非好的生活的慾望；」並且最可恨的方法就是那種重利盤剝的方法，這種由錢  
生錢的方法要算最不自然了。雖然亞氏排斥柏拉圖「理想國」中所說之強迫的共產主義爲  
不合實際，然而他仍極力主張對於產業之理想的解決，即是將個人所有的產業應當用爲公共  
的福利，並且他貢獻立法者以下的問題：「顯示他們不願意的較高的性質，與他們自己不能

擴大的較低的性質』(Aristotle, Pol. II. 7. 1267 b6—translation by Welldon.)

上面所說的觀點對於古代希臘的思想家如何厭惡私有財產固然解釋的極清楚，但與我們現代情形却無絲毫關係。因為近代工業之範圍已擴大，情形亦複雜，所以引起來極新的問題，與解決這種問題之最新的方法；並且他們的集中點特別是在生產者的自身方面。至於希臘的思想家，他們的問題是管理階級方面產業的問題與國家全體產業的問題。例如柏拉圖的共產主義只應用於護衛者(Guardians)與軍人，並不應用到他們所依賴的生產階級。他完全為偏見所佔據，故同意前者而排斥後者，他以為後者不值得立法者的注意，因為他們不過是勞工與交易的一種工具。視「勞動階級」為社會中最重要的一部分，不用政治或道德觀點而用經濟的觀點來看他們，並且視社會僅為財富的出產及分配的機器，此對於古代希臘人均為不可能之事。一部分因為他們當時所認識之社會的經濟狀況甚為簡單，一部分因為當時視勞工階級為維持其餘一切人之手段的習慣。所以當柏氏解決產業與財富問題的時候，他不從生產者本身利益方面來看這個問題。近代趨勢完全不同；實業狀況及人對於實業狀況的觀察，都受了革

命的影響；希臘城市的實際與理想對我們均極有興趣，不過這種興趣是哲學的而不是實際的。

### 第九節 斯巴達 (Sparta)

我們要只將希臘國家的性質作一個概括的敘述，像上面一樣，那還免不了望一漏萬之譏；所以必得進而研究其各方面不同的性質，方可以得到一個單純的觀點。爲補救這種缺點起見，爲使我們對於希臘政治經驗之範圍與變化有一個極清楚的印像起見，我們不能不詳究希臘兩國的性質，這兩個國家在希臘是極爲重要，而且他們的成功與目的也極爲相反——這兩國即是所謂斯巴達與雅典。這兩國分爲霸希臘，代表兩個極端的形式——寡頭政治與平民政治，——這種形式之下，我們可以看出希臘政治的衰敗；我們要能實在認清楚了這兩個國家，對於希臘政治生活的全景不難得到一個完全的觀念。

由斯巴達我們可以看出希臘政治發展的一種極端，這種極端雖希臘的真正性質也許很近。這種雖近於希臘的真正性質，也許未免太過，即在希臘之最高的思想家亦莫不如此承認；但是，惟其如此，所以方能表現希臘文明的特點。

斯巴達的國家爲一小團體的公民所組成，這些公民卽是所謂正式的斯巴達人；他們週圍皆是敵人，所以他們所住的真好像紮營一樣；他們對於這些敵人不許他們有政治權利，并且強迫他們做工來供給他們自己的生活。公民階級與勞工階級界限分的極嚴。這種界限也許分的太過；這是因爲公民是征服者，而勞工階級則爲被征服民族，所以他們雖未公然反叛，然暗殺之事時亦聞之。因爲這種結果，所以斯巴達的公民小團體不得不聚集在一塊，做一種精敏強幹的訓練，以犧牲而保護自己；維持國家變成他們唯一的目的，所以人人有生於斯，食於斯，老於斯的氣概。這種訓練，據傳說云，係爲斯巴達一個著名的立法家喀古士（Lycurgus）所發明的，過了幾百年以後，這種訓練仍完全維持着。至於斯巴達之特點，可以撮要言之如下。

兒童之生產與養育均爲國家所節制。婦人最初要有體格的訓練，因爲如此方能實行其母親的義務；其次他們像青年男子一樣也要學賽跑與打拳，還在大衆中跳舞與唱歌，與男人交接也極爲自由。婚姻在最高的生活中是允許的；強健男女的交際是很自由的，并也爲輿論所贊允。那些在社會上及國家內沒有能力的人是不能結婚。兒童初生的時候，要受他們族中年長者的

檢查，假使身體強壯，就養育他們；如其不然，就置之死地。

他們既有強健軀幹為基礎，故對於牠的適當發展亦極為注意。兒童在嬰兒時期即鼓勵之自由運用肢體，不准穿緊小的衣服以束縛身體的發展，使有忍苦耐勞的習慣，不怕黑暗和孤寂，并且要使他自己能醫治自己的暴躁。到了七歲的時候，兒童就要離開父母的保護，而置於公共官吏的監督之下了，他們的教育並不注重智識，祇要能讀能寫就夠了；但在道德方面却非常嚴厲。將羣衆聚集在許多年紀較長的青年指揮之下——這些青年我們可以稱之為教令官(Monitor)——訓練成能像鐵一樣的堅忍。他們終年只穿一件長衫；他們走路的時候不要鞋，睡在刺人皮膚的蘆葦之中。這些兒童時時刻刻都在人監督之下，因為勸戒與懲罰自己的與別人的兒童就是公民的特權與義務。在晚餐時候，他們要在棹上等他們的較長者來，回答他們的問題，忍受他們的戲謔。在街上，他們走路時不准談話，手要插在大衣裏面，眼睛要向下看，頭不准左右亂搖。他們體格及軍事訓練始終不間斷；無論什麼地方，他們遇着，他們就可以打拳；但在某種情況的時候，如有任何旁觀者的命令，他們就得要分散開。他們為使人在最初的時候有堅苦的習

慣，所以常教兒童從他們長者的食棹上偷竊食物；假使他們要被捉着，就得受打，因為他們太笨，並且罰他們不准吃飯。在道德與體格方面，在在均可以養成他們成爲一個軍事國家的有力份子。就是他們達到成年的時候，這種訓練亦不稍懈。因爲事實上他們全城就是一個營盤。家庭生活全爲公共行爲所犧牲。無論貧富都在一個公共食堂裏面吃飯，所吃的東西亦都相同，都是些粗菜粗飯。僕人，狗，馬，都視爲公共的產業。奢侈嚴爲禁止。市上通行的貨幣只有鐵，因爲鐵是很累贅不能聚藏。住的房子極爲簡單，屋頂只要用斧頭砍平了，門只用鋸子鋸開了就是了；器具只要求其足用，做的雖簡單但還完全。貨幣的性質不准用作通商，一切公民都不准從事任何商業。農業是重要的實業，每一個斯巴達人都有土地，這些土地都僱奴隸代種，他們每年出代價。完全依照希臘的理想，這是一個武裝公民的社會，而爲下等生產階級所供給。

爲解明此點起見，我們可以從波盧塔克（Pintarch）書中引一段很奇怪的事。有一次斯巴達與他的同盟國宣戰，那時她的那些同盟國都爭要宣戰，因爲他們人數很多，并宣言除斯巴達人以外，都不與別人戰。而斯巴達王亞偈西勞（Agasilus）爲使她的同盟國知道他們的人



數不多起見，所以就想了——一個方法。他下一個命令說，凡她的同盟國，無論那一國，可以隨便坐在一邊，所有拉栖第夢人（Iacedemonians 按即斯巴達本部民族）坐在別一邊；這個命令出去以後，他就命一個教令官傳達說，所有陶器工人當立時站出來；次為鐵匠；再次為泥水匠；再次為木匠；於是他將所有的手藝的工人都叫出來了。這時候同盟國都站起來，而拉栖第夢反無一人，因為拉栖第夢人在法律上是禁止做機械事業的；此時亞偈西勞大笑并對他的同盟國說：「我的朋友們，你們看我們派出來的兵不是比你們多得多麼？」（Plut., Agesilaus.——translated by Clough.）

就其直接目的而論，這種軍人公民的社會當然算是成功了。斯巴達軍隊的勇敢與有力，這是人人知道的，不僅在訓練上很著名（這我們已說過了），就在社會對於怯者的懲罰一點看來，也極為動人。一個人如在戰場上有了什麼污辱的事（如偷跑這類事），那這個人回來在他的本地是為人人所不齒的一個人。無人肯和他在一塊吃飯；無人肯和他在一塊打拳；在跳舞蹈上他只能坐最低的位子；在街上有會的時候他只能面壁而立；他就是遇到年紀很青的人也得

要讓開；他自己的服飾穿的很卑賤，並要受鞭笞之懲，即對於婦人孺子的責罵亦只得要忍受。像這樣一種情形，人人當然寧願意死；所以我們對於斯巴達軍隊著名之訓練與價值更不必驚奇了。此處有一段話是描寫他們的，這段話是當波斯王征了希臘的時候，他們自己當中的一個人向波斯王說的。這段話是：

「所有住在多倫地方的希臘人都是極其勇敢；但我現在並不是說一切的希臘人，我現在只說說拉栖第夢人。第一是無論遇着什麼事，你要有使希臘人爲奴隸的話，那他們絕不承認。再進一步，他們當然就和你宣戰了，雖然所有的希臘人能服從你的志願。至於他們的人數，你不要問是多少，而他們的抵抗力却是極大；因爲祇要他們有一千人能上戰場，他們就和你宣戰了，所以數目的多寡一點關係都沒有。

「要是他們單個的打，他們能和世界一切的強者相當，要是他們團體的打，他是世界上最勇敢的人。因爲他們雖爲自由人，而不是各方面都自由；法律是他們的主宰；他們畏懼這種主宰，比較你們的臣民畏懼你們更甚。無論何事，只要有他命令，他們就照着命令去做；而他的命令大

概都是相同；這種命令是禁止人在戰場上逃走，不管他們敵人的數目是多少，他們必得要堅立於戰場之前，或戰或死。」(Herodotus VII. 12, 4—trans. by Rawlinson.)

上面這段話實際的例子就是德摩比利 (Thermopylae) 戰爭，在這次戰爭中三百個斯巴達與全波斯的敵人相抗，直到他們被敵人由後面抄圍住，殺得只剩下一個人，他還是向前去戰。

斯巴達的國就遵守他自己的理想；但是那理想的限度究竟是怎樣，這自我們所說的概論上可以看出來。不能說個人對於國家是犧牲，因為他承認國家的生命就是他自己的生命；個人對於他的性質一方面的磨練，正如在別方面之發展過當一樣。勇敢，服從，忍耐，這些性質都是發展太過；但是那些上天下地的幻想，一飯千金的生活在這種嚴厲的規則之下倒是不能存在了。波盧塔克雖是極力稱讚斯巴達國體的一個人，但是他也說：「他們沒有一個人能自由自在的生活；他們在一個像軍營的城市中生活，他們生活的態度以及許多旁的雜務都是以公共福利為目的，他視他們自己不是屬於他們自己，而是屬於他們的國家」(註一)。柏拉圖的理想國雖

大半根據斯巴達的形式，但他曾指出斯巴達之專重軍事道德而排斥其他一切事件，以及過於重視生活的組合方面，均為其國體之重要缺點。他說：「你們這種軍人式的生活是在軍營中形成的，並不像城市中之居民的生活一樣；並且你們那些年青的人居在室友，食則同席，好像那些小馬一樣。這種像小馬一樣的青年沒有一個人能視為自己的；要是他的同伴不願意，也沒有一個人能自他的同伴中將他拉走；也不能單為他一個人給他一個照顧的人；對於這種像小馬的青年也不能私自加以訓練；也沒有一個人能給他以這種教育，即不僅使他成為一個好的軍人，并也使他能成一國或城市的管理者。像這樣一個人，他成為一個武士，比忒提阿斯 (Tyrtæus) 所頌揚的人為偉大了；他到處能受到勇敢的榮譽，但是這無論在個人或國家的德性中只能佔第四位，而不能佔第一位。」(註二)。

(註一) *Plut. Lycurgus, Ch. 24.*

(註二) *Plato, Laws. II. 666e.—trans. by Jowett.*

使個人受一種特別專門的訓練，這固然是斯巴達的特別好處，然亦正是牠的缺點，所以牠

後來滅亡的種子已種於此了。來喀古士曾經想用形式的規則來壓迫的那些傾向現在似乎又要重行提出了。他會想一方面限制私有財產，一方面平均私有財產；但在第五世紀的時候，斯巴達人已將存放於外國寺院中的金錢聚積起來了；又因為繼承及贈與的關係，所以土地不久都歸到幾個少數人手裏去了；公民的數目不僅因戰爭而減少，又因無力擔負公共食堂而被剝奪公權者亦日多；所以到了最後，號稱斯巴達人僅有七百家了，在這七百家之中享有財產的還不到一百家。

這種內部的衰敗因外界的事實而益促之使速。從前的制度只能在四圍皆是敵人的小國家中可以適用，現在在帝國權力之下當然要破壞了。斯巴達征服了雅典就是他自己瓦解的徵兆。他所得了的財富與權柄按照他的法律是要傳給他的子孫的。那些武人和政客管理這些東方的財富城市好像國王一樣了，所以對來喀古士那種嚴厲的規則已不能再遵守了。他們撞入自由的境地，任意所至了；要和以前的限制比較起來，真和囚人去了鐐銬一樣。從前帶着無生氣的古代理律的假面具已揭穿了，而顯示出人類的真面目來了；斯巴達人已非斯巴達人，他們的

好壞都和普通人一樣了。

## 第十節 雅典

在斯巴達制度發達最極端的一點當中，我們已可看出希臘複雜性質中之一方面了——即訓練與法律的精神。而雅典又是一派，她代表另一種極端——即個人自由發展的精神。經過斯巴達到雅典，就好像經過軍營到了野外的草地一樣。充滿了美麗的畫圖，充滿了幽雅的風趣，充滿了全希臘人的娛快與歡欣；啓發了人類無窮的慾望來渴慕這種過去的黃金世界！絕非後人所能想及之靈與肉的均衡集中在那個光明而莊嚴的浪漫城中；自貝理克（Pericles）家及希臘一切的藝術中所發射出來的影響，一代一代下去，其勢力之大真無詞可以形容，所有世間歷史的形式，莫不在這種影響之中。山與海圍在她的四周，并有妖魔出沒的噴泉，神聖靜潔的森林；她既有菲狄亞斯（Phidias）譯者按此爲希臘著名雕刻家 500?-432? B. C.）的雕刻爲用品，復有波利諾（Polygnotus）譯者按此爲希臘著名圖畫家 465 B. C.）的繪畫爲裝飾，其餘若幼里披底（譯者按此爲希臘悲劇詩家，480-416 B. C.）之悽慘的歌聲，柏拉圖之熱烈的情

調，都已布滿了她的境內，雅典聲名的高揚，固然因為英雄的故事，然亦因為她子孫在議會，藝術及戰爭中的功績，她的名字，在那些視她為神祕不可捉摸的人看來，比在那些只視她為歷史上的一葉的黃金世界的人看來，更為親切有味。經過許多年以後，我們還能覺到這種詩的熱烈，這首詩即是幼里披底讚美他故鄉的詩：

「幸福呀，那些往古源自天神

依列克修士 (Erechtheus) 國王的後人，

他們是天之驕子，

他們以虔潔的手指

採摘譽滿寰區的智慧之花，

他們御風於清朗的太空，

看神聖的九位藝術作扈從

擁過金冠的「哈莫尼亞」 (Harmonia)。

「美神在「索非梭司」(Cepheus)的川中釀結着甘露，嘯拂着和風，使他們的國壤膏腴；

她徐展如玉的纖指

插薔薇花朵於她的鬢邊，

她差下與「智慧」同居的「愛神」

去感化她眷所獨鍾的人，

使他們想立德，立言。」(註一)

(註一) Eurip. Medea. 825.

雅典這種詩歌與藝術不過是雅典政治史中的一方面。還有一種相同的個性，相同的自由情感，曾經感動過她的雕刻家和她的詩人，而對於她的市民生活也有同樣的影響與鼓勵。要和斯巴達之嚴厲的訓練相比較，那雅典市民所表示出來的熱忱與靈巧，只有自由與自恃可以稱之。斯巴達與雅典之不同在他們兩國歷史的每一階級中都可以看出，這種不同曾被修昔的底



斯在演說中說得很確當，這個演說是他藉着斯巴達一個同盟國哥林多人（Corinthian）的口說出來的。這個演說如下：

他們對斯巴達人說：「你們現在要與之相戰的那些雅典人，他們具有人類的什麼性質，如何和你們絕不相同，這你們都沒有考慮過。他們是革命的，對於新計劃之實行與了解都是很快，而你們是保守的——只將你們所有的小心保持住，不能創造任何東西，並且還有行動是必須的，而你們都不肯去實行。他們能有超乎他們能力以外的勇敢；他們能冒撞為謹慎所不容的危險；並且在遇着不幸事的時候，他們一點都不灰心，還是抱着滿腔的希望。然而你們的性質却不同了，表面看來雖是強壯，但到實行的時候就怯懦了；你們的計畫雖極謹慎，但是你們反不相信這些計畫；當災難來到你們身上的時候，你們又以為是絕不能脫離這些災難了。他們是激烈猖狂，你們是遲緩慢延；他們是常在外面，你們是常在家裏。你為他們希望能離開家庭取得些東西；但是你們則怕有任何新的事業來毀壞你們所固有的東西。他們要是戰勝了別人，他們必將他們的勝利追至極點；要是他們敗了，他們絕不後退。他們犧牲他們的身體於他們的國家，好似他

他們屬於別人一樣；他們真正的自己就是他們的心靈，而這種心靈只有為國家服務時方才真是他們自己的。當他們所圖謀的計劃還未實行的時候，他們似乎已忍受一種個人的剝削了；當一件事業成功的時候，他們僅得他們所應得的一個位置；但是要是他們失敗了，他們立即就要孕育許多新的希望，以填滿缺憾。在他們所謂希望就是實在，因為他們無時不欲實行一種觀念。這是一種畢生工作，充滿了危險與辛苦；這種危險與辛苦他們常置於自己的身上。他們沒有一個人以少做好事為樂，因為他們常常去尋找好事來做。盡義務就是他們極快樂的日子，好像學生遇着假期一樣，並且他們認為疲緩的動作和太艱難的事業一樣是不適宜的。總之，假使一個人要論到他們，說他們之生既不是為自己安靜，也不是讓別人安靜的，那他這句話說的是真正一點不錯』（*Thuc. I. 70.—translated by Jowett.*）

修昔的底斯所描寫的這些性質實為雅典人的特點，這些性質一半是他們政治制度的原因，一半也是他們政治制度的結果。雅典的歷史固然是與斯巴達的極端相反。但雅典在政制的完全範圍中表現出一種過度的時代，而代替從前所固定而經過許多時候的一種定形，最後對

於民治主義之冀求更爲極端，簡直將包括於希臘國家的普遍形式都拒絕了。

古代雅典對於「平等」一點總算走到極端，很少有別的國與之相比，至少在政治上是如此。固然奴隸階級存在於雅典像在別國存在一樣；但在自由公民之中——包括各階級的人——在政治上實無絲毫界限可分。所有他們一切的公民，自最低階級到最高階級，在國民大會中都有發言及選舉權，這種國民大會就是最後的威權；對於各種行政位置人人皆有資格爲之；在法庭當中人人均要順序做一次陪審官。因爲人人都到國民大會及法庭上去，所以所得的酬報足以減少因貧窮而缺乏的資格。還有更奇怪的，即雖然各人的能力有差別，但在實際的位置也是要平等的，除了那種天生的最高才能者。

假使雅典的公民階級是和斯巴達一樣，與別的階級隔開而自成一個特別階級，及假使他們是在相同的訓練之下長成的，如禁止從事於商業，而專爲國家犧牲，那對於這種平等的確定當然毫不以爲異。但在雅典公民資格普及於各階級及各職業中；在國民大會中貧民能與富人相抗，商人能與貴族相抗，補鞋匠，木匠，鐵匠，農夫，商人，小本商人都能與古代擁有土地的紳士相

聚會，來辨論和參商國家大事；法律，財政，警察，路政，市政，及商埠的各種官吏都是從這些不同的分子中選出的，即是名譽，幸福，及生命所關的陪審員亦是如此選出的。所以結果在雅典——至少在她後期的歷史中是如此——中下等階級都有壟斷政權的趨勢。人人知道爲人民領袖的克利溫 (Cleon) 就是一個製皮革的匠人；此外還有一個是烘麵包的技師，一個是牧牛的牧童。勢力是屬於那些能有領導羣衆才幹的人；在這種競爭當中，一個人的口才，精神，及辦事的能力，比較徒擁有貴族的門第及智識重要的多了。

由此可知雅典的制度是將政治的平等置於社會的不平等之上。要解釋這一點，我們可引亞里斯多芬的一段話，在這一段話中可以看出商人階級的勢力及貴族（詩人代表他們）對於這種勢力的厭惡。這一段話是在亞氏所作的一個喜劇當中，名爲「武士」(Knights)，這個喜劇是諷刺克利溫的，並且因一個賣臘腸小商的機敏和大膽，遂將這位著名的製革匠逐出於笛莫斯神 (Demos) 的眷顧之外。狄摩西尼 (Demosthenes) 是貴族黨的一個大將，他將什麼是這位小商的命運都告訴他了。

「狄摩西尼（很嚴重的對賣臘腸的小商說）把這些不值錢的貨物放下罷；現在你要深深鞠躬，尊敬天地的權力。」

小商：啊！你說的是什麼意思？

狄：啊，好幸福的人！你還不知道你的光榮的命運嗎！你現在雖然卑賤，不被人看得起；但是不久就要成一個偉大中之最偉大者，成一個雅典的首領。

小商：先生，來啊，你和我這樣開心幹什麼？你爲什麼不讓我去洗我的風腸和小肚，不讓我去好好賣我的臘腸？

狄：啊，腦筋簡單的人，你快不要這樣想罷！你快點和你的風腸和小肚告別！你來看這兒！看（手指着前面聽衆，）這些羣衆都聚集在你的前面了！

小商（很冷淡的樣子）：我看見他們了。

狄：你就將做他們的領袖，做他們政治上及法律上的領袖，做他們海陸軍的領袖；你能任意蹂躪那些國會中的議員，你能震懾那些將軍和司令，逮捕，下獄，執刑，你都可以任意爲之，你并

能在市政廳裏面任意享樂。

小商：像我這樣一個賣臘腸的小商有什麼方法能使我成一個大偉人呢？

狄：你所有的方法就是你的底下的教育，卑賤的門第和無畏的大膽；這些就能使你成一個偉人了！

小商：但是我不能想像我有這樣的好處。

狄：唉！你爲什麼這樣說呢？你這些疑心是什麼意思？我看你很有偉大的資格，並也有偉大

的內覺。你可以誠實告訴我：你和那些紳士家族有沒有什麼關係？

小商：沒有，和我一點關係也沒有；我是生於平民家族之中，並且還是很卑賤的平民。

狄：如何幸福！這種卑賤正是給你上升的階梯！在你的開始已經有使人信任及表同情的基礎了！

小商：托福！但是我的教育是如何低下！我不過粗識之無而已。

狄：你受過教育嗎？你能讀書嗎？果然，那於你是不利了！因爲現在凡受過教育的人就不能

有勢力；不能做領袖，這些只得讓給那些卑鄙而未受過教育的人。預言的神已給你偉大的預告了，你好好按照這種預告做去罷。』（註一）

(註一) Aristoph. Knights. 155—translation by Frere.

在許多例子當中我們就舉這一個例子，就可以明白政治的平等在雅典是如何盛行。這個例子可以表示出雅典的治者階級與被治者階級的界限至少在政治的權利上是完全打破了，雖然在社會的評價上還未能盡行改掉。在政治上，雅典的商人與工人與純粹的貴族是完全平等；所以雅典政府實在是一個真正的民主政府。

但亦僅有政治上是如此。因為在雅典和在希臘別的國家一樣，一大部分的人民亦多半還不自由；至於政府在公民（自由人）一方面看來固是民主政治，而在奴隸一方面看來仍是寡頭政治。因為奴隸按他們地位說是沒有政治的權利，而他們在全人口之中又佔多數。然而這是很可以注意的，即雅典公民所有之自由與個性在奴隸地位的人亦可以有之。這些奴隸不僅有法律保護來反抗他們主人的淫威，他們並且在服制上得着一種容忍的特許，這在希臘任何別

的國家是絕不能容忍的。近代一個著作家說雅典奴隸在服色及普通形式上與公民沒有區別，並且他們也准許有完全言論自由；他們在獲得幸福上，在生活安適上，都有均等機會。這個著作家又說，在斯巴達奴隸怕自由人，在雅典則不然；所以在雅典喜劇中所引的奴隸並沒有指出任何不正當的待遇。奴隸是一種非民治的制度；但在雅典這種奴隸的性質確已被承認爲民治的。

要按希臘的觀念說，在雅典平等的概念總算發達到最高的程度了；我們簡直可以說已經發達到過度了；因爲在雅典興盛的時候，他仍然是在貴族的勢力之下，爲自由制度所激起之民衆的熱狂也仍在閒暇階級及文雅階級指揮之下。雅典歷史最光榮的時期至貝理克（Pericles）之死已閉幕了；而貝理克就是一個門第很高的人，因爲他高尚的人格，所以被舉爲首領，來管理平民政治的國家。修昔的底斯曾藉貝氏口中來讚揚雅典，在這種讚揚當中曾顯示出一種理想的國家，這種理想國家在希臘最大的國家之中至少已達到了一部分。現在節引如下：

「我們政府的形式不是和別人的制度相抗衡。我們絕不抄襲鄰國，但是可以爲他們的榜樣。我們誠然是稱爲民主政治，因爲國家的行政是操在多數人手裏，而不是在少數人手裏。但在



他們私人的爭執之中，法律對於公道的保護，固然一視同仁，然個人的特點同時亦被承認。一個公民要想出風頭，他對於公家的服務不是爲權利而是爲名譽。貧窮並不是阻礙，無論一個人的情形如何卑賤，他可以効勞他的國家。在我們公共生活中對於任何人均不排斥，在我們私人交際中彼此亦無猜疑，我們的隣人要作他所願意做的事我們對之亦毫無忿怒；我們對他亦絕不放出難堪的樣子，這種雖然無傷，然爲人所不樂。因爲我們在私人交際中並沒有什麼限制，所以尊嚴的精神都流露於我們公共的行動當中；我們嚴守國家所訂的規則及法律，特別對於那些被派爲保護人民治安的人更爲尊敬，還有許多習慣法（unwritten law 或譯不成文法）如有人違背亦將受衆人的責難，我們這種法律也是一樣尊重。

「在我們困倦的靈魂想要休息的時候，疲乏的身體想要蘇散的時候，我們亦未忘掉替他們預備，在每年我們有一定的遊戲與祭禱；我們在家庭中的生活也極爲優美；我們每天在各種事體中所得到的快樂可以幫助我們減少單調的抑鬱。因爲我們城市的偉大，所以各地的產品我們都可以得到，我們享受別國的物品，正如享受我們自己的物品一樣，沒有絲毫拘束。」

「又我們的軍事訓練在許多方面都勝於我們的敵人。我們的門戶是開放的，我們從未有驅逐過外國人，雖有許多祕密東西，如敵人知道，對於他是很有益的，然我們對於外人來參觀或考察這些東西，亦從未加以禁止。我們不依賴於奸謀詭計，我們所依賴的只是我們自己的心和我們自己的手。在教育方面雖然我們的敵人早年即受有工作的訓練，使他們勇敢，我們生活是很安適的，然而我們亦能身經他們所經的危險。

「我們雖無工作的訓練，假使我們能用快樂的心境來對付危險，能用自習慣得來而不是為法律所強迫出來的勇敢來抵禦危險，難道我們不能成一個得勝者嗎？我們雖沒有吃過辛苦，但是時候來到的時候，我們和那些從未休息過的人還是一樣的勇敢；因此我們的城市在平時與在戰爭時候是一樣的令人羨慕。因為我們都是愛美者，雖然經歷有限，並且我們對於人的培養，亦從未拋掉丈夫的氣概。財富我們不是用來做誇張的談資，而是對他有一種實在的用處。我們公然承認我們的貧窮倒沒有什麼不名譽；真正的不名譽是遇事脫逃的人。雅典公民對於國家不能疏忽，因為他要顧慮到他自己的家庭；雖然那些從事職業的人他們對於政治亦

有很清楚的觀念。我們對於那不關心公共事務的人，不以他是無關輕重，而以他是沒有用；假使我們之中有幾個少數人是創造者，那我們都可以說是很有力的政策的審判官。實行最大的障礙在我們的意見不是因為只有討論，而是因為缺乏討論的知識，這種知識即是在預備實行時之討論中得來。我們在實行以前有一種思想的權力，也有一種實行的權力，別人不過是膽大妄為，對於思想則趑趄不敢前進。那些對於生命的苦痛與快樂兩方均有極清楚意識的人，當然可以說是有最勇敢的精神，然而不能因為如此反而對於外表的危險有所畏懼了。

「總括起來，我可以說，雅典就是希臘的一個學校；並且我還可以說雅典的個人均有隨機應變的才能，能使牠自己適應於各種行動。這並沒有閒話，都是實在的事實；並且這種確定可以由他們創造國家的那些性質所證明。因為在試驗的時候，雅典在她的同時的國家中名譽要算最高。反對她的敵人，沒有一個對於他所付與這種城市的改變加以憤怒；也沒有一個人埋怨他的主人是不稱職。要沒有證據，我們當然是不能確定；有許多古蹟可以使我們對於這個時紀發生奇異；我們無需稱讚荷馬或任何別的詩人，雖然他所表現的事實不足以產生光明，但他的

詩可以取悅於當時。我們要強迫各海陸地爲我們的勇氣開一條道路，並在各處來種下友誼與敵意的永久種子。』(Demosth, in Aristogeit. A. 62.—translation by Kennedy.)

這種印像真偉大極了，獨惜衰敗的結果仍不能免掉！假使我們不指明出這種平等的觀念，好像斯巴達嚴整的觀念一樣，因爲發達過度而失敗，那我們對於以前說的雅典的政制恐生誤解，並且也沒有完全。在五世紀末的時候，對於四世紀初年反覆注重，我們從詩人及演說家中可以聽到過去的讚美，與現在的厭惡，古代體育的訓練，爲身心最好的培修，現代商人對此都輕視了；對於年高者，有權者，及法律的尊敬，現在都消滅了。他們從前所有的美德現在也都消滅了。懦怯戰勝了勇敢，擾亂克制了訓練；政治家的地位爲強梁者所霸佔；從前國人都有英雄氣概，全國亦均在賢者的指揮之下，但是近代的雅典所表現的只有爭權與攘利，甚至於爲個人的私利不惜破壞法律與行政。

這些厭惡和懺悔不管是如何過甚，但因此我們可以知道雅典制度的內幕，並且可以看出她對自由及平等實付有極重的代價。因平民政治過於發展，所以非政治家之政客的勢力得以

繼承，而霸者亦因此而得專橫，此不僅在普通人民政治的敵人中可以證明，即在相信民主黨最深之狄摩西尼的話中亦可看出。他說：「自從那些演說家（譯者按即指那班政客）出來以後，他們就問，什麼是你們的快樂？我將提議什麼？我如何能使你們快樂？公益值得稱讚，就是因為能得名譽，並且這就是結果；演說者成功了，你就要侮辱了……從前人民有勇氣去當兵，困扼住政治家，並且分配一切的報酬；其餘的人亦很願意自人民當中得着他的榮譽，官職或報酬。現在剛相反，政客來分配報酬；任何事必經過他們方能做得成；你們這些人民現在已將財產剝奪殆盡了，都要變成皂吏編氓，假使這些人要給你們以小惠，你們就快樂了；並且你們是很快樂的來接收這無人格的小惠。」(Dem. of.——translation by Kennedy.)

上面的控詞自別的方面更可以證明，我們知道小民道德的墮落實在是因為要在公共的口袋中來取報酬；國民大會到會的人亦為錢所引誘了，所以即變為野心家（最窮而最無道德的人）的工具；又法官的費為窮苦階級的重要收入了，所以他們對於訟事當然希望愈多愈好；並且城市裏面被一班「肩胛詔笑」的種族所擾亂，他們即專門以製造訟事為業。狄摩西尼對

於這些人當中的一個人有一段話如下：

「他不能使他的生活從事於任何高尚事業。他心中并不想促進任何政治上的利益；他不想從事於任何商業或農業；他也從不與人道或社會的聯合相結合，他像蛇蠍一樣，帶着他的毒螫四處遨遊，要遇着一個人，他就要向他設法敲竹槓，或用造謠的手段，或用威嚇的方法，必達到勒索錢財的目的爲止。」(Demosth.: in Aristogreit, A. 62.—translation by Kennedy.)

由上面我們可以得着一個總的概念，即雅典的民主政治因牠自己發展的結果遂毀滅他自己。在最初從以前的貴族方面發生這種偶然事變，還沒有破壞訓練和法律的形式，但這種制度後來漸漸將這整個的系統分散了，聽憑各人自己的意志爲之，因而入於混亂的狀態，甚至愈演愈烈，用個人自私的目的，混入於政治的陰謀與商業的欺騙中；直至以前紳士與軍人的遺風均爲投機者與詐騙者之灰塵所蒙蔽，並且那些祖宗曾在馬拉敦 (Marathon) 及薩拉米 (Salamis) 各地流行過的人民，現在內陷於奸計，外迫於強力，不得不爲馬其頓人所征服，而墮入於他們的手中了。

## 第十一節 國家基礎的消極批評

上面已將希臘兩個著名的國家——雅典與斯巴達——敘述過，對於希臘的國家觀當可以得着一個普汎的概念；後來發生了一種消極的批評，在這種批評的攻擊之下，國家觀念因而分裂，現在我們可以簡單敘述這種批評，藉以爲我們的結論。

在這一章的第三節中，我已引過狄摩西尼的一段很著名的話，表示法律的客觀真實性，政治制度惟有在這一種法律之下方可得保安全。狄氏說：「因爲這種理由，所有的都要服從法律，而特別是因爲每種法律是神的恩賜與發明，是聖賢的決定是有意與無意過錯的改正，是全國的契約，凡是屬於這國家的人都應該依照此種契約而生活。」這種法律觀念，任何鞏固國家的公民都要遵守，因爲這是建立各種制度根本的信仰，而制度要想促進他們的本身亦唯有使這種法律有價值不可。這種觀念希臘建設力正盛的時候，至少爲希臘各邦所默認。但是這也就是常常爲人所攻擊的一種概念。因爲法律無論在什麼時候，即在最順利的情境之下，亦不過僅能做到與其理想相近而已，這種法律最大的長處不過能調和人類所尋求的利益衝突，要在秩序

很好的國家裏面，必常有個人與階級來怨恨這種法是不平。但是希臘國家我們知道並不是秩序很好；不但秩序不好，並且常有內亂，在各城市當中常分爲兩黨，這一黨不僅想要打敗了別一黨，並且還想驅逐別一黨於政治權力之外，在這種情形中，「凡屬於這國家的人都應該依照此種契約而生活」的法律觀念至少應當嚴厲試一試。而事實上跟隨國家觀念而來的批評即發生於這些情境當中，——這種批評就是說，所謂法律不過是強者壓人的工具，所謂公道亦不過是他們藉以來掩飾他們攘奪的名詞。從這一點看來，就是希臘沒有政治的紛亂，這種以法律爲攘奪的觀念恐亦不能逃出希臘人精密的思慮之外；因爲自五世紀末以來，我們知道這種觀念已常常被人討論到了。

柏拉圖尤其是受各種辨論的影響；可以說他的學說重要目的，就是要把公道與強者特別利益相等觀念打倒，而重行確定之爲人民的公共的利益。因此他將他所要排斥的意見公然說出來；結果，在他的著作中我們可以尋出許多破壞的論證，這種論證就是他所要回答的。

簡單說來，那種論證就是說；這是自然律 (law of nature) 即強者應當握管理權；這種律



在理論上人人雖然棄之，而在事實上却是人人承認之。所以所謂政府就是強者管理的意思，不論政府是那一種形式，是專制，是寡頭，或是民主，牠所謀的利益不是人民的利益，而是牠本身的利益。所謂『公道』與『法律』不過是用來粉飾他們苛暴的一種特別名字；他們既沒有客觀的真實，遑論人民全體的利益；只有愚者與弱者在他們的征服之下。原來強烈的性質將這種字眼的掉弄均一掃而空之，與這種卑劣的無恥相反抗，並且高呼他們天賦的權力是神聖，只有用他們的力量順他們意志來管理。司刺息莫車 (Thrasymachus) 在『理想國』中說：『每一個政府都有適合牠自己利益的法律；民主政府有民主政府的法律，貴族政府也有貴族政府的法律。因此這些政府都說，什麼是他們自己的利益也就是他們人民的利益；無論什麼人要與此相背，那就受違法及背理的譴責，所以我的意思是在各城中之政府的利益是一樣的公平。而最高的力量是在政府方面。所以這種推論的結果是：強者的利益到處都是相等的。』 (Plato, Rep. 338.——translated by Davies and Vaughan.)

這種辯論引起了國家附屬階級的一種反抗，使人民反對君主，少數反對多數，這種反對是

極利害，簡直無相當的調和餘地。並且這種辯論將希臘實際政治的情形也給一個很好的表現。  
希臘建設的思想家對於這個問題究竟是怎樣呢？

柏拉圖所採取的方法在近代的政治思想家看來當然是相反。這種對於國家基礎之懷疑主義的產生是由於極端的階級仇視所致，要在普通人看來，這種救濟的方法應當求之於平等制度。而柏拉圖的觀念恰與此相反。階級間的區別他不惟不設法除去之，並使之益趨於極端；不過他的區別不在財產而在德性。他在他的「理想國」中構造出一種爲公道所管理的國家，在這種國家中他仍將治人者與治於人者分爲兩種截然不同的階級；每一個階級都應當按照他們適當的機能加以特別的訓練；要想在他們之中得有諧和，必要兩方都承認自己所佔的地位，這種地位定要適合於他們兩方所屬的全體。這種國家如在實際上真能實現，那對於那種懷疑的論調當然可以完全答覆；因爲如此將建立一種「公道」，這種公道則非治人者之任情意見的表現，而爲全社會之客觀意志的發洩。但是實際上這種國家並未實現於希臘；希臘時代的經驗亦未許我們有實現可能的思想。在歷史上佔有重要地位的階級制度當然也蘊蓄着一種

真理——天然不平等的真理；這種真理的基礎實在即建築在希臘的國家觀念之上，柏拉圖的「理想國」即是這種觀念理想的描寫。但是要解決的問題是使性質的不平等實在與制度的不平等相應。這個問題柏拉圖希望用公共的嚴格管理婚姻關係來解決，因此可以沒有一個人生在任何階級中而不適合於這個階級的份子；但是事實上這種困難仍毫末解決，而階級制度亦仍然爲人所攻擊，所謂「公道」亦仍不過是強者便利的與任意的藉口，而非社會份子全體客觀意志的表現。

亞里斯多德所要建設之實現公道的國家正與柏拉圖相同，階級關係仍然存在。他亦假定軍人與議員爲治者階級，生產的勞動者爲被治階級，然當他由理想轉到實際政治的時候，他爲免除黨派衝突的極端起見，他的解決故仍偏重於中等階級。這種觀念直至一八三〇年尙支配於英法兩國的政治，最近方爲平民政治的理想所排去。這種觀念在希臘從未實現，不過是政治潮流中一種曇花而已。建設國家的問題，因「公道」僅爲強有力者的飾詞，遂受懷疑批評者之實際的攻擊，所以可以說這個問題在古代希臘從沒有解決。希臘國家觀念的分散與其說是調

和衝突分子失敗的原因，不如說是徵兆。分成許多黨派，各黨派當中又分裂為許多小黨派的希臘，將那種使個人及階級與全體相調和的工作傳給於馬其頓，並及於羅馬，關於此點世界政治史中當有所論及。

## 第十二節 總結

希臘國家的普通性質，潛伏於國家下的觀念，以及為歷史所影響，為思想所形成的對於那些觀念的批評，上面我們已大略說過了。現在所要說的為希臘政治的成功，及其對於我們自己觀念的關係。

希臘國家之積極的與有效的方面即是使各個公民與協作生活的一致，這種協作生活能使人脫離了私人利益的狹小範圍，而注意到較廣的見解與較高的目的；這方面也就是近代人所注目而稱為模範的地方。希臘公民一方面可以做兵士，一方面也可以做政治家，此在最好的國家最盛的時候即可看到，例如雅典當貝理克（Pericles）時代即是如此，身體與精神同為國家服務；他全體理想的活動都密纏於公共事務當中。近代國家的公民專注意於私人及家庭的

事務，「膩膩的家務」(Greasy domesticity)蒙蔽了他的世界眼光，我們要用希臘的理想與此相對照，我們可以知道希臘所成功的正爲我們所缺乏，我們甚至願盡我們的力量轉回我們的前程，並願將私人與公共生活的關係（各個公民會爲此稍受限制而得榮譽）重行建設。

然而希臘這種理想的進行究竟可能與否，實在還是疑問。因爲第一希臘公民的存在完全依賴於下等階級，這種階級平常人並不視之爲目的，不過視他們爲公民完成的一種手段。此種情形實與近代的理想相反。近代所有的社會都冀求平等，他們的傾向並不是要分成一個享有特權的公民階級，藉別人的勞動而享受完滿的生活，而是要將國家的負擔與利益平均分配，所以每人一方面自己要做工，一方面亦可以爲國家的公民。這種理想顯然與希臘公民的觀念不相符合。這種理想是要每人生活的大部分都犧牲在機械的工作上，因此他對於公共福利的直接關係雖不能脫離，然亦不能十分關心了；結果，要想人以國家目的爲先簡直是不可能。

第二是近代國家組織複雜，範圍廣大，故不能使人與公民合一。因爲一方面公共事務如此複雜與廣大，所以僅有少數人能有了解的機會；還有一方面，即分工太細，所以一個人雖直接服

務於國家，而他的活動亦只限於幾種特別專門部分。例如他想做一個司財政或司軍務的人，他自己必要擇定，他不能二者兼做。在希臘的國家當中却不然了，每個公民同時或繼續均可擔任公共事務的任何一部分；在近代國家這種情形當然是不可能。古代公民的理想不能實現於今日，實在是我們生活機械的與物質的情境所阻撓。

近代國家公民的活動不是事務的全體而是事務的一部。近來因地方制度的發展，人已漸漸使他自己與他的城鎮的公共生活一致；並且他所有的關係也有許多與古代希臘人對於他的城鎮的關係相同。要按照問題的簡單明瞭及範圍的限制說來，這種比喻確是很切當；並且因為這種地方的聯合，普通公民因而知道合作的關係，這也是可能。但另一方面說來，我們很難說近代人生活所有這種嚴格意義的公共事務，而古代的希臘人亦有之。因為近代的地方事務不過僅僅是道路溝渠及公園一類的事體；無論這種事是如何的重要，也無論這種事對於人的要求是如何迫切，然而他們所有的興趣與所用的才能總不能使個人的理想與公共的活動相一致。希臘公民的生活對於他的身體、靈魂及心靈的勢力均包含有一種最美麗及最完全的練習，但

希臘官僚的生活我們就很難說與此相同了，雖然官僚對於這種也極以為然。因此我們可以得着一個結論：即包含在希臘公民理想中之公私生活的混雜實不過為世界歷史上一種曇花而已；國家與個人（古代城市中的個人）的關係也絕不能再有希臘的那種思想；並且想將近代國家中之人的理想與公民的理想相一致，這也是歷史上的錯誤。

這種結論亦無庸致惜。因為國家的範圍縮小，個人的範圍當然擴大了。我們對於社會勢力的了解與控制一天增加一天，那人類生活的公共方面也就一天比一天機械了。但是無論那一種習慣的征服與精神作用的控制都包含有活動於別的範圍中之較高勢力的自由。假使能自這種機會中得着利益，那公民生活機械的限制將得着不可估價的補償，即能使人的較自由及較個性的生活的新理想方面得以擴大。

## 第二章 希臘的個人觀

### 第一節 希臘對於商人的見解

在希臘的國家觀中，我們已指示出希臘人民界限極嚴之理論的及實際的趨向，即他們往往將正式的公民與社會上其餘的人分開，並視前者為特別的貴族階級。這種趨向一部分是受了希臘人最高概念的影響，所謂最高概念即指人的「全德」。（譯者按：excellence 這個字很難譯，前已說過，意思即是包括人的體與靈二者最好的部分而言，故我譯為全德。）將這全德實現於個人自己的人格中，這就是公民的義務。希臘對於人的這種全德概念就是我們現在所要詳細討論的目的。

關於希臘人的理想，使我們最驚異的一點，即是全德的「全」字。我們普通所說的「德」(virtue) 只應用於道德性質的一方面；但是希臘所謂德字，我們翻譯出來，恰與「全德」(ex-



cellence) 這個字相當；並包括了身體與靈魂兩方面而言。希臘人幸福的觀念是要使一個美的靈魂寄存於一個美的身體當中，並用外面種種有利益的事體來補充，使二者結合更爲永久；因爲用手做事或在賬棹上寫賬是於身體有礙，爲麵包問題終日憂愁是於靈魂有損，所以凡是從事於工商業的人均爲希臘人所極端輕視，色諾芬(Xenophon)說：『所謂機械的手藝在我們城中當然是一個不好的名譽。因爲這些手藝不僅玷污了工人的身體，並也玷污了管理人的身體，使他們不得不過那種呆板的屋內生活；並有時竟在火爐的旁邊消磨了他們的日子。等到他們的身體變衰弱時，他們的靈魂也就漸漸的不強壯了。除此以外，一個人要在此等行業中，他就沒有閒暇來照顧他的朋友或他的國家。所以從事這種行業的人，人多視他們爲朋友中的敗類和國家中的懦夫。』(註一)柏拉圖也是一樣的主張苦役生活能損傷身體，玷污靈魂。(註二)而亞里士多德也同樣的說機械行業『能使自由人之身體靈魂或智慧不適宜於道德的實踐及訓練。』(註三)他不僅否認工人是全德的人，並且否認工人不能有任何全德；理由是因爲工人的職業與體態都是非自然的，並因爲他失去了人類的德性——這種德性即是奴隸與其主人

相親近時而得來的（註四）。

（註一） Xen. Oec. IV. 3.

（註二） Plato, Rep. 495.

（註三） Arist. Pol. V 1337 b8—translated by Wellon.

（註四） Ibid. I 1260 a34

在希臘許多國家當中，做工藝的人都不能有公民的資格，即在最平民的國家中，這種痕跡也不能免除掉，這完全是因為做工藝者所過的生活與希臘全德的觀念不合。這種觀念就是我們現在所要詳加討論的。

## 第二節 外面幸福的重視

第一，要想實現希臘的這種理想，必須要有外面的幸福做一個堅固的基礎。在希臘的理想中，公然承認人是依賴於感官世界和對他的幸福有益的分子的，對於這種分子他就要能够支配就是了。但是這種理想並不是要將人外面的幸福列入於財富、權利與別種附屬物上面；而牠不

過假定有幾種幸福是爲人自身發展之必須的手段。在這幾種幸福中，最重要的：第一就是要能反抗瑣屑的煩惱，使能有完滿的公民資格；第二要能保全健康，便不失其體格的優美；第三要有子孫，使老年時，得有人扶養。亞里士多德下快樂人的定義說：「一個快樂人，他的活動要依照於完全的德性，並有適合的外面幸福來供給，不過這種外面幸福不是爲一時的，而是爲完全一生的；」他有時又說，有些人以爲人就要有幸福，他就是快樂，這話實在毫無意義。自許多地方我們可以有很多證據證明：此不僅爲亞里士多德個人的意見，實在是代表希臘人的共同意見。即以柏拉圖而論，他總算是一個充滿厭世主義空氣的人，而他亦隨着當時流行的見解，承認幸福中之最高的要算：第一爲康健；第二爲美；第三爲體格的強壯與活潑；最後爲財富——不過這種財富要用的得當。但是要完成這種次序，必得還要加上兩個東西於這些幸福之上，一爲成功，一爲名譽，這也就是詩人頌禱文中所常有的題目。品得（Pindar）說：「在財富的鮮艷花中只有兩件事可以使生命的芳蕊達到最甜密的地步——能有順利的成功與寶貴的名譽。」（註一）無論自身的或外面之財富的幸運均爲全德之重要條件，這是希臘人觀點的公理。但是我們千萬不

要誤解，以爲這種幸運其目的即在其本身，而與他們以這種幸運來維持或有益於個人的性質的意思相離開。僅爲其自身享受之無限制的財富與權力，此爲東方的理想，希臘人對之絕不會表示同意。表示這一點再沒有比希羅多德 (Herodotus) 所述的一個故事還清楚，這個故事即是指梭倫 (Solon) 與呂底亞 (Lydia) 王克里薩斯 (Croesus) 的接談。克里薩斯自以爲有無盡的財富，很驕傲的問一個希臘的生客說，誰是世界上最快樂的人？這時他他希望這個生客立即回答他的名字出來。而梭倫偏以雅典之太拉斯 (Tellus) 相對，他的理由如左，他說：「第一，因爲他的國家當他那時候是極爲興盛，他自己的兒子既美且善，並且他又能親眼看見他的每一個兒子都生有小孩子，而這些小孩子又都能長成了；再就是因爲他有了我們所視爲快樂的生活以後，他另外還有一個最驚人最榮耀的目的。在雅典與他們的近厄琉息斯 (Eleusis) 的鄰居發生戰爭的時候，他能幫助國家，攻破敵人，並且很勇敢的竟死於戰場了。雅典人即在他死的地方與以國葬，並且給彼以最高的榮譽。」梭倫在這個談話的最後，將快樂的人下一個定義，他說，所謂快樂的人，是他「身體髮膚毫無所損，從來未被病魔纏過，既有幸運，復多子孫，而外貌亦

極爲文雅，』他並能死得其所。(註二)

(註一) Pind. 13th, IV, 14, — translated by E. Myers.

(註二) Herodotus, I, 30, 32 — translated by Rawlinson.

### 第三節 體格的重視

上面雖然說過，幸福的命運是希臘理想的一個重要條件，但是我們不要誤認幸福就是希臘理想的本身。我們從前有一句成語說：『美的靈魂寓於美的身體之中，』這就是他們努力的真目的。『美與善』是他們常常用來形容我們所說的文雅者 (gentleman)；再沒有好的表現可以用來代表他們所稱讚的東西。無論我們如何喜歡體育，在我們自己看來，身體總是居於次要的地位；在年齡稍長以後，很少的人能把身體訓練視爲他們的生命中之要素；故在我們的估價中，體格多半是居於最不重要的地位。希臘人不然；在他們看來，好的身體與好的靈魂是必須相關連的；均衡與諧和即是他們所要求的唯一目的；他們幾乎不能相信有精神的美，除非牠反射在美的肉體之上。關於這一點柏拉圖說的很好，柏氏係希臘人中最講精神的人，最不貶抑靈

魂性質的人。他說：

「有一隻眼睛的人，他的眼光，當然不如那個身心俱美的人——一方面有道德的美，一方面有外面形式的美，且身與心能相應，能諧和，因為相同的大模子能進入於二者之中。」

「沒有人能如此的美麗。」

「他承認所謂最美麗的就是最可愛的這句話麼？」

「當然是如此。」

「所謂音樂家愛那些兼具最完全之道德美及身體美的人，但無論任何人在這二者中要缺乏諧和，音樂家也就不愛他了。」

「非也，假使靈魂沒有任何缺點，僅身體微有污痕，那他仍可以發生很好的快樂。」

「我知道你現在偏向（或從前已偏向）於這一方面，所以我不同你說。」（Plato, Rep.

402——translated by Davies and Vaughan.)

反抗體格的缺點可以忽視，這在柏氏書中到處都可以看見。身體與靈魂是一個整個東西

的兩方面，所以一方面如有污點，別一方面當然也就不能免了。因此可知身體的訓練即是靈魂的訓練，柏拉圖說，體育與音樂，其爲用相同，卽爲諧和的產生。

#### 第四節 希臘的競戲

這一節是要使人明白，至少使人能回憶，希臘的競戲有一種極優美的性質，我們可以明白希臘的遊戲充滿了想像的空氣，——這種想像表現於審美方面正如表現於體格方面一樣。因爲那些爲全希臘人所參加的運動會——這種運動會也就是他們全體競戲生命的特點——多半是爲宗教的禮節。如奧林帕(Olympic)與泥米亞(Nemean)遊戲會的舉行就是爲紀念薛烏斯的，匹替阿(Pythian)就是爲紀念阿坡羅的，伊色米(Isthmean)是爲紀念坡賽頓的。在他舉行會的會場上建有衆神的廟宇；並有祭司禱告與歌唱做他們的背景。自希臘的宗教含有藝術的性質以來，因而希臘的彫刻與詩歌亦就留有競戲的遺跡了。非地非(Pheidias)之偉大的薛烏斯使其燦爛的黃金，潔白的象牙，閃耀於奧林帕的光輪之中；廟宇與神像使透明無疵的光輝變成了顏色與形式；在這種顫動的，美的天空中，最可愛的自然園以最美麗的藝術，照耀

出牠自身爲一種完全的形式——裸體青年們之諧和動作的優美。因爲在希臘的競戲中，有裸體的實習，所以這種競賽的本身就變成藝術作品了。不僅當時的彫刻家從這種競賽中得着爲後人所不能了解的靈感，並且人體形式的美與競賽者自身及旁觀的人的印象，比競賽的勇武還強的多，而體育變爲審美的訓練，正如完全體格的訓練一樣，或者比完全體格的訓練還要加甚。

競爭如是，獎賞亦如是，每一件事都是訴於靈敏的想像。從前的獎品不過是象徵的——一個橄欖冠；但是得勝者之真正勝利是將他的贊美的地方詠之於歌辭中，在黃昏節中，快樂的同伴，結隊高呼，正如品得(Pindar)所說：「當可愛的淨潔明月閃耀於藍色天空中的時候，競戲場上四面都被讚美的歌聲包圍住了，」(註一)或者「當壯美快樂的歌聲正起來的時候，把得勝者名字照在很強烈的光焰之下。」(註二)

(註一) Pindar, OIXI. 90—translated by Myers.

(註二) Pindar, Nem. VI. 65.



神聖的壯美！這就是支配希臘競戲世界的勢力。此處是品得的一節短歌，在這節短歌的精神中，他至少含有記述遊戲的功用。這一節短歌是：

「格累司女神們 (Graces)，明奈舊族 (Minyai's ancient race) 的保護者，常受歌誦的阿昆密那司 (Orchomenos) 的女王們，常時降臨那片出飲克菲索司 (Kephisos) 的水流的駿馬的境域的女神們呀，你們請傾聽，因為我是向你們祈禱。我向你們祈禱，是因為你們給予我們以一切愉快的與甜美的事物，是因為你們給予我們以智慧與美麗，是因為你們給予我們以名譽光耀。真的，沒有格累司女神們的幫助連神仙們都開不起宴會來，開不起跳舞會來；不過這些司宴會與舞蹈的格累司女神們是管天上的事，他們的寶座是安設在手執金弓的辟辛 (Pythian) 阿坡羅的寶座的旁邊，他們是崇奉薛烏斯的永恆的威嚴。阿格雷雅 (Aglaiā) 女神呀，你夫洛息泥 (Euphrosyne)，嗜歌的女神呀，你們這兩個薛烏斯的女兒呀，還有退里亞 (Thalia)，酷好美樂的女神呀，你們都請諦聽我的祈禱而垂顧這個慶賀的聚會，這個因幸運而趾高氣揚的聚會罷。我是存着唱歡樂之歌的心情來到這裏頌揚阿梭派克士 (Asopichos) 的，因為，阿格

雷雅呀，是藉你的幫助明奈族才能在奧林帕運動會裏得到優勝的。」(Pindar, OIXIV——  
translated by Myers.)

這不果是許多節中的一節，引此可以說明我們現在所要說的一點——有意識的支配於含有詩及美術要素的希臘遊戲中的一點，這種遊戲在近代或簡直不能見了，或雖見亦不過爲快樂的附屬品。近代人，特別英國人，使他自己嗜好運動，和嗜好他種事務一樣，只是很笨的專注意於最近的目的，這種目的使他只限於純粹體格的見解。希臘一個天然的藝術家，把熱狂的遊戲沉入於極幽美的情感當中，使他們有詩歌的意味，與藝術的幽美，即是他最粗野的競爭也染有極豐富的美的空氣，真不愧爲品德選擇來做詩歌的題目而獻奉於格累司女神之前。

### 第五節 希臘的倫理學——審美與倫理合而爲一的倫理觀

支配希臘人心靈中的觀念最重要的就是審美觀念，在身體的完全方面如此，在靈魂的完全方面也是如此。說到他們的宗教，我們已指出來他們沒有犯罪的感覺；我們現在可以再說，他們也沒有很容易想到義務的感覺。道德的性質他們並不以爲就是服從外面的法律，把一個自

然人犧牲於他自己毫不懂得的一種權力之下；而他們以為道德的性質就是使組成人類自然性質的各種要素互得其平衡。所謂好人就是美的人——靈魂帶着美的人。柏拉圖說：「善就是靈魂之強健的，美的，及好的習慣；而惡就是靈魂之病態的，缺陷的及不良的習慣。下面接着說，人自然要尋覓善而避免惡，正如尋覓健康而避免疾病一樣。在兩個相反的原則中沒有爭執的問題；善與惡的區別就是秩序與混亂的區別，在各種元素本身當中並無所謂好壞。」

這種道德的觀念在許多形式當中我們可以看出，但也常夾有相同的潛伏觀念。希臘人最歡喜的箴言即是「中」(middle)或「中庸」(mean)，在兩極端之間的極切當的一點。「不偏不倚」這就是刻在特爾斐 (Delphi) 廟上的格言；形容這些愛整齊人的理想沒有比這句話再好的。亞里士多德倫理學說的全部基礎即建築在此種格言之上。在他的觀念中，善即是中庸，惡即是偏於一方面的太過，例如勇敢即為強暴與懦怯的中庸，節制即為放縱與呆痴的中庸，高邁即為誇大與卑鄙的中庸。此外還有許多方面的情感，許多種類的動作，他均按此原則分析至微，據此「中庸」的原則，方能了解其周圍環境的適應與各種重要的事情。

此種觀念之有趣，即在其假定那種原則不是情感與欲望（這些都被視為很壞的東西）而僅視為是他們的不平均的或指導錯的放縱。現在舉快樂為例。清教徒的規則是完全拒絕快樂；在清教徒看來，快樂是絕對的錯了，離開了一切的時間與空間。亞里士多德剛與此相反，他所要的不是絕欲而是節欲，並說到所謂有節制的人即是「在快樂方面持着中庸地位的人。放縱者如在那種事體中取得最多的快樂，節制者在那種事體中即無快樂；甚至於他不歡喜他們；在錯誤的事體中他無快樂，在任何快樂的事體中亦絕不有過度的快樂，沒有這些東西他也不痛苦，除非在節制的中庸中，他也不需要他們，要不是對的，或在錯誤的時候，他也不需要他們。但是他極希望一切東西像快樂一樣都有節制的精神，而同時亦要有益於健康，即其他一切快樂亦當如此，即要他們不與高尚的行爲相矛盾，或超過其方法。因為除非一個人像這樣來限制自己，那他對於這些快樂的感動就不能說是對，而有節制的人是跟着正當理性的指導而走的。」

(Arist. Ethics III. 14—1119 a 11.—translated by Weldon.)

上面是解釋快樂的一點，現在再舉怒來解釋另一點。基督教的規條對於侮辱絕不怨恨，並

且在新約上有一句話，叫作『轉過別一個面頰來。』亞里士多德責備那情感過甚的人與責備那毫無情感的人是一樣的；我們所要的惟一目的是『在正當的事機對有正當態度的人，在正當的時間內可以發怒。』在這個例子與在別的例子中所說的『正當』這個字，究竟怎麼解釋，那只能讓諸『感覺靈敏的人』來決定。

這一串呆板的規條，行爲與情感好壞的嚴格區別，（前者是絕對的選擇，後者是絕對的躲避，）亞里斯多德用一種敏銳問題的普通方式來代替他們，這種問題的解決只恃各個人在各特殊情形中的努力。行爲在他看來是一個自由的與活潑的東西，並不是爲固定法律所束縛的一種機械。每種生活總是人所形成的藝術品；藝術家的能力就是他作品的性質，沒有概括的規條能補充他自己直接知覺的地位。善卽是很好的均衡，很對的態度與很對的事機；惡卽是與『對』相反對。但是人類原來性質的要素既不是善，又不是惡；他們不過僅僅是原來的質料，由這種質料可以形成這種或那種東西。

爲亞里士多德所描述出的觀念是完全希臘式的。在另一種形式中，這卽是柏拉圖道德哲

學的基礎，柏氏常視道德爲一種「秩序」(order)。他說：「每種東西的道德，無論是身體或靈魂，奴隸或造物主，都不是由機會得來的，而是與他們不可一日離的秩序，真理及藝術的結果。」(註一)此處所說的這個概念在他的 *Republic* 一書中表現得更詳細。

在區別出靈魂中之三個原則或三種勢力(理智，情感，與欲望)以後，他即說明所謂正義即是這三種勢力中維持相互的平衡關係，——每一種勢力在不同的階級中按照它自己的地位運動，做它自己適當的工作。

(註一) Plato: *Gorgias*, 59d. — translated by Jowett.

公正的人對於那些原則除了他們自己的工作以外，不允許他們做別的任何工作；也不讓各種不同的階級在他的靈魂中互相干涉，但是要將他的精神府庫中弄得整齊很有秩序；如他已得着這種秩序的支配，那他的性情即可漸漸變成很和睦的，並亦能將那三種原則依次的合在一塊，好像一順的三隻牌一樣，較高的，較低的，與中間的，在他們中間無論怎樣排列法；在他將他們合在一塊以後，使他性質中的許多分子凝成一個實在的單一，成一個有節制與有和諧的

人，而後他要做什麼即可做什麼了。（註一）

（註1） Plato, Rep. IV. 443—translated by Davies and Vaughan.

柏拉圖在他的著作另一部分，誠然對於人的善惡原則區分極嚴，與二元的觀念甚為接近。雖然如此，但他絕沒有拋棄了審美的觀念，這種觀念是在互相衝突的原則中做一種秩序的建設，而不是在不相容的衝突中來互相毀滅。這一點可以用下面一段來解釋，在這一段中，兩個馬是代表活躍慾望與靈敏情感的元素，而御馬者是代表有管束權的理智；在這一段中還須注意的，即最後的和諧不是因為完全毀滅了慾望方能達到，而是因為對於最高的原則有適當的配合方得到的。雖柏拉圖是希臘人中最禁慾的一個人，而他最初還是希臘人，到後來方為禁慾者。

「雖然靈魂的真正形式不是我們凡俗人所討論的一個大題目，但是她的性質我們可以用一個比喻簡單的說一說，並且這個比喻是幾個東西集合而成——一對會飛的馬同一個御馬者。神的飛馬及御馬者都是門第高貴，別種的是混合的人類御馬者驅之為一對；一個是門閥高尚，一個是出身低微；而駕御他們的必須手段，遂給御馬者以一大困難……右手的這匹馬是

俊秀而且清潔；他有一個闊偉高昂的頸頸，彎似鷹嘴的鼻子；他的顏色是白的，眼睛是黑的；他愛榮譽，愛中庸，愛節制，並且是真正光榮的信徒；他無須鞭笞，就是說一句話或給他一個勸告，他就跟着走了。別的一匹馬是一個奸狡無用的動物；他有一個短而粗的頸子；面部是平的，顏色是黑的，眼睛是灰色，外貌是血紅色；性情驕傲不馴，毛粗耳聾，更非鞭撻所能馴服。當御者注意於愛情的印像，感受到靈魂的警告，充滿了苦痛的欲念時，那匹服從的馬，因常知道羞恥，所以不能不奔向於愛的道途上；但是那另一匹馬，不管鞭撻的厲害，仍是放蕩不羈的奔跑，給他的同伴及御馬者以十分的困苦，他強迫他們到愛的路上去，並強迫他們記着愛情的快樂。他們起初對他極爲反對，並極力阻止做這種可怕的與非法的行爲；但是到了最後，他堅持的來煩擾他們，他們也就屈伏了，並依照他所說的去。而現在他們已染上污點，並且看到愛途上倏忽的美；當御馬者看見這種美的時候，他遂記憶起他在節制時所看到的真美，像一個影像放在一個神聖莊嚴上面。他看見了她，比卽惶恐無地，並虔敬的向回就跑，因爲他向回跑，故不能不用很大的力來拉回馬，使兩匹馬也跑着回來，一匹馬願意回來，並且沒有抵抗，而那匹平常不受拘束的馬不願意回



來；當他們剛回來一點的時候，一匹馬爲羞恥及驚奇所戰勝，他的靈魂全部也爲他滴的汗洗滌了一番；另一匹馬因爲約束及回來的痛，幾乎氣到喘不過來，胸裏充滿了怒憤，並歸罪於御馬者及他的同伴，責備他們缺少勇敢及丈夫的氣概，並說他們不但負約並且犯了逃跑的罪過。他們愈拒絕，他愈催促他們，到後來他只得暫爲通融，再等到別一時間再說。當即指定的時間已到，他們好似已經忘記了，他又提醒他們，趕他們，拉他們，嘴裏喚着他們，直到最後他用相同的目的迫他們又靠近一點。當他們靠近了，他降服他的頭，執着他的尾巴，揪着他的馬勒猛烈的扯掉他的牙齒，御馬者於是比尋常更厲害，他跑回來好像一個競走的人跑到一個屏障的前面一樣，用一個極利害的鉗子將那匹野馬牙齒裏面的馬勒硬拉出來，使他牙床與舌頭都血跡染遍了，並壓迫他的腿與臀部到地上，很厲害的來懲罰他。

「等到這樣弄了幾次以後，這匹奸狡的馬降服了他那放恣難馴的態度，不得不屈伏了，不得不服御馬者的意志，而當他看見那美麗的一匹，他真惶恐得要死了。自那時以後，愛者的靈魂謹慎小心的向着那光明可愛的路上走去了。」（註一）

即從這一節看來，雖仍脫不了二元的假設，但就其著作的全部傾向看來已甚明瞭，我們可以明白柏拉圖拿靈魂的「秩序」來描述道德，與希臘的特有精神實在相同的觀念，正如亞里斯多德用「中庸」來解釋道德是一樣的。這種觀點，我們在開始時已說過即是審美的而非道德的。它視生命不是像一場戰爭，有兩個相爭的原則在裏面爭鬪，所謂勝利即是一個完全壞的。被另一個完全好的所毀滅，而是維持兩中立分子間的平衡，看他們的關係是如何，即是有秩序或是無秩序，而產生出的結果如爲諧和即是道德，如有混亂，即是瑕疵。

這就是希臘人真正特有的道德觀念，因此追求這種觀念的動機就很難使他們變成我們所謂「義務感覺」的形式。因爲義務要着重在自己的抑制。並且義務使人的欲望附屬於一種禁止的法律，這種法律並不是他自己完全性質的法律，來反對理想完全與均衡之部分的或不平均的發展；而是與他自己無關的一種勢力自外面來放置到他的身上去的一種規條，來壓抑不是完成，他自性質的衝動與目的。義務着重在自己的抑制；希臘的觀點着重在自己的發展。靈

魂的強健，美，與好的習慣是柏拉圖的理想，對於自然人之重要亦如身體的強健與美一樣。瑕疵在這個觀點上之被咀咒，因為它玷污了自然；道德之被讚美，因為它能滿足自然。而動機原來完全是實現自己的一種樸素情感，普通既可承認之為體格的發展，對於希臘人並亦視之為靈魂的發展。

### 第六節 希臘的快樂觀

自上面一切可以很清楚的知道希臘的理想離禁慾主義甚遠。或者還可以假定離危險的縱慾主義甚近。然而事實並不如此。在希臘人中有放縱的人民，這到處都可以看到；但是要說希臘生活的規條是隨着衝動，自由放縱，恐未必確實，這在我們現在時候的「假希臘人」或者如此。用最好的字來綜括希臘的理想是「節制」；「中庸」，「秩序」，「諧和」是希臘思想特別的表現；自我實現不是一種混亂的情感；是在均衡心靈嚴格管理下之自然機能的漸次進化。參柏拉圖與亞里斯多德哲學中討論快樂的地方可以解釋這一點更清楚。

放縱者之求快樂，遠離比較與回想，凡足以阻止活動感覺（他假定此種感覺為生活之目

的)之長流的彼必盡力爲之。希臘的理想剛剛相方，像他們兩個最大的思想家所說的，一方面是與禁慾主義相反對，此需要快樂爲善的完成，另一方面是快樂與善相等，承認快樂有一定的等級，排斥低級的快樂，承認其餘的快樂，這種快樂本身並不能構造善，只是無損害的條件，或者爲快樂活動必須的完成。柏拉圖在他的「理想國」中，區別必需的快樂與不必需的快樂爲二，解釋前一種快樂是來自食慾的滿足，「此爲吾人所必不能免，並且這種滿足對於我們是有益」——例如美食的食慾；後一種快樂是屬於這種食慾，即「在吾人早年訓練中能將之消滅；這種食慾之來對於吾人毫無益處，並且有時還能有害」——例如歡喜奢侈的食品。(註一)在他的快樂的理想中是承認前一種的快樂，排斥後一種的快樂。雖然在他後來的對話中，如腓利柏斯 (Philebus)，他的論調更極端，在完全的生活中他排斥一切的快樂，除了他所描寫的「純潔」的快樂即所謂形式，顏色與聲音的默想，或者是完成智識的活動；然而此處他實在已超過了實際的理想範圍以外，如我們拿他來做希臘觀點的代表，就不能承認他這種趨向禁慾主義的個人偏見。但在他的普通辨論中，快樂是分較高與較低兩級，並且是不能與「善」相等，最足以代

表希臘人的亞里斯多德就完全承認。亞里斯多德就很小心，並不批評任何快樂都是有害。即使『不必需』的快樂他承認在他們本身都有相當的價值；就要沒有損害，雖創造慾望以求滿足都可以允許。雖然，有幾種快樂也不應當追求，並且求這種快樂的方法也很不正當。所以『理智』仍時時來阻止與管轄。快樂真正價值的最後試驗是好人與感覺靈敏者之訓練的判斷，在任何事中都是如此。

(註1) Plato, Rep. VIII. 558. — translated by Davies and Vaughan.

### 第七節 例釋——伊斯可馬舉斯蘇格拉底

這種就是希臘全德概念的性質。我們的敘述也許是太抽象與太理想，但是這種敘述可以說是生活的普通形式，每一個受過教育的希臘人都想過這種生活。要證實這一點，我再將色諾芬的話說一遍，他有一種遺稿說到『文雅者』的完全形式。

這種敘述的興趣是因為這種事實，即色諾芬自己是一個『普通的』希臘人，具有很好的性質，很正當的嗜好，不為任何性質或心靈所影響，所以能代表世界上最好的人的一種見解與

目的。所以他對於「文雅者」的敘述能代表雅典公民各階級的理想。這就是一個文雅者——伊斯可馬舉斯（Ischomachus）描寫他如何的生活。他說：

「第一，我崇拜神。其次藉祈禱的幫助，我努力增加健康，獲得名譽，視朋友快樂，祝戰爭勝利，祝錢財日增無已。」

說到這一點蘇格拉底（假定是互相討論的人）就阻止他，並問道：「你真不顧一切想貪得錢財嗎？」回答說，「當然，因為錢財能使我祭祀神很豐富，假使我的朋友缺乏錢我可以幫助他們並且能為國家負擔。」

這兒就是雅典文雅者理想之精確的表現——美麗的靈魂寓於美麗的身體當中，財產與朋友之外的幫助，實現個人於公共的活動之中。伊斯可馬舉斯每日依照這種方法去渡過他的時日。他早晨起來很早，在他出去以前先會了他的朋友，而後走到城裏去辦理他的日常事務。假使他不进城裏，他就到鄉間去旅行，有時徒步，有時騎馬，為的是練習身體。當他到了鄉間，他就演說耕種的道理，並且騎在馬上練習軍事。最後，他走回家，跑了一半的路，回來後洗澡，洗澡後好

好坐着吃一次晚餐。

這種身體的練習，軍事的訓練與事務結合起來引起了蘇格拉底的熱心。他大聲說，「你們是對的！結果你們不僅強而有力，並且成了國家中之最好的騎馬者與最富的人。」

這種雅典文雅者日常生活的敘述與上面所說的希臘理想的性質完全相和諧；但僅僅包括豐富與多方面之全德的一部分。所以要想說完全不能不敘述另一方面的人格，這種人格在希臘人中雖爲特出，但亦只有希臘才能產生——這就是蘇格拉底的人格。此在歷史中並非特殊之人格，描述亦非特別活躍，不論其特殊的心靈引起羣衆之敵視，在各方面，德、智、體方面均完全是希臘的。

蘇格拉底表面很醜，這一點希臘人並未忽視，他的鉤形的鼻子，大的肚皮就是很談諧的表現。但是除這種缺點以外，他的體格似乎是很好的；他在體育場上是一個很強幹的選手，他在戰爭中的技能，勇敢與毅力也是很著名的。柏拉圖記載他說，在一個很冷的冬季戰場上，普通的兵士都穿着羊皮禦寒，而蘇格拉底還是穿他的平常衣服出去，並且赤脚在冰上和雪裏走；他進一步

描寫蘇氏在一次戰敗退走的情形說：「那兒你可以看見他，正如他在雅典的街上一樣徐步緩行像一隻塘邊的鵝，眼睛不停的轉動，靜思他的敵人好像靜思他的朋友一樣，雖然相隔很遠，任何人都可以知道他，任何人要是來攻擊他，好像遇到了一個最大的抵抗。」（註一）

（註一） Plato, Symposium, 221b. — translated by Jowett.

依照希臘的理想，要配合這種身體的效果必須有一個靈魂的和諧與均衡。柏拉圖有一個很好的比喻，把他比成賽利那斯的神像，「按賽利那斯 Silenus 爲希臘的森林的神）在這個神像的後面藏有無數金色輝皇的美麗神像。在蘇格拉底中，這些神聖的形式，再沒有比真正希臘的道德還顯明些。不接觸禁慾主義，他所滿足的就很少。他評衡食量完全用健康的觀點。就是他能比別人多飲酒，也有一種天然的節制；但是沒有一個人能看見他飲酒。他的情感雖很強烈並且深奧，但絕不能使他只求犧牲，不求快樂。不使他自已離開了快樂生活，他就可以不費力能保存心靈與品格的超越，既不餓肚，也不貪食。下面一段是在一個整夜的宴會以後柏拉圖如此描寫的，這不僅是蘇格拉底性質的具體釋例，並且也是希臘人所謂「節制」的意義：



『阿立斯托第馬 (Aristodemus) 說，Eryximachus, Phaedrus 跑走了，——他自己睡熟了，夜是很長，休息也很多；快到天明因為鷄鳴的聲音把他鬧醒了，當他醒了，別人睡的睡，走的走；只有蘇格拉底一個人醒在那兒，亞理斯多芬與阿加吞 (Agathon) 互相痛飲，蘇格拉底就和他們談話。阿立斯托第馬沒有聽到談話的開始，並且他只有半醒，他能記得最重要的事就是蘇格拉底強迫別的兩個人承認喜劇的天才與悲劇的天才相同，換言之，真正悲劇的藝術家也就是喜劇的藝術家。對於這一點他們都承認，並且漸漸疲倦了，也沒有十分的辨論。最初是亞理斯多芬離開了，當天將近明亮的時候，阿加吞也去了。當蘇格拉底放他們睡的時候，起來就走了；阿立斯托第馬就在後面跟着他。蘇格拉底在學校裏面洗了澡，又像平常一樣度日子。在晚上他在他自己的屋子裏面休息。』(註1)

(註1) Plato, *Symposium*, 223. — translated by Jowett.

在蘇格拉底中，這種節制的性質與相當的獨立及道德勇氣相結合。他絕不是一個活動的政治家；像每一個雅典的公民一樣，有時要被叫去服務，他覺得他自己對於在國會中的選舉要

負有相當的責任。這是一個十分緊張的時候；一個大的爭戰是打勝了；但是已成功的將軍就忘記了已死的尸骸與已沉的船舶。有一個提議要選舉活的或死的在一切將軍中。蘇格拉底就是委員會中的一個人，這個會的责任就是要在議會中提起這個問題。但是這個提案的本身就是非法的，蘇格拉底與委員會中許多別的人拒絕投票。對於這些頑抗的官吏曾加以種種的壓迫；演說家的恐嚇，友朋的請求，暴徒的壓制與吵鬧。最後，除蘇格拉底以外都讓步了。只有他這一個老年人有勇氣服從他的良心與法律，在一個無理性的羣衆當中。

他既能反對羣衆，所以也能反對專制。當雅典爲三十個專制者所管理的時候，他忽而被派去捕一個人，這個人主權者想結果他。其實這個人並不犯罪，所以蘇格拉底不肯去。他說：「假使這個政府在最短時間不倒，我恐怕就要爲這件事處死，我還是靜靜回家去罷。」

這件事在一個絕非著名的政治家說來，只是一個枝葉。蘇格拉底的主要興趣是在智識與道德方面；他的興趣與其說是思辨的，還不如說是實際的。雖然他因宣傳無神論被控告，實在他對於神學或物理的研究很少關涉。他對於各種宗教的儀式極留心，或者還承認神爲自然界的

權威者，爲人類制度與法律的創造者。蘇氏創造力的基礎並不在純粹思辨方面，而在堅忍不拔的好奇心中，在其來源與目的中都是實際的，他常藉此來攻擊並吸收他那時候的倫理觀念：『什麼是公道？』『什麼是虔敬？』『什麼是節制？』——這些問題都是他孜孜不已要提出的，指出與當時流行觀念的衝突矛盾，並且喚醒懷疑，此種懷疑在形式上如爲消極的，在結果上即爲積極的。

他研究這些問題的方法是『盤問法』。在街道中，在市場中，在運動場中，在嚴重或快樂的集會中，無論在時候或不在時候，他都要提起他的論點。城市的人都像發狂一樣圍繞着他。無論他走到什麼地方，青年人都跟他和他談話。因爲他人格的迷人，態度和藹可親，寬宏大量，思想清楚，情感豐富，不以智識，而以良心來吸收雅典一般最好與最開明的青年。他和他的青年學生的關係完全是情感的與友誼的；在他對話中所給與之機警的刺激因爲他和藹可親的人格更加有力。

只有在古代的雅典，才能發生這種品格與情形。那時城市的交際生活多半在戶外聚會的

地方在野外，特別是在運動場中，青年人與老年人都常來，不是爲練習身體，是爲心靈消遣，雅典人的智慧因爲法庭與議會辨論的訓練所以異常精敏；這種環境就是最適合發展一種機警與情愛的天才如蘇格拉底這樣的人。柏拉圖的對話特別迷人就是這種城市生活的具體表現。形而上學的精神放在人的形式裏面；街市上與運動場中都聽到辨論。要想藉引來的一點參考就能明白柏拉圖所述的人類背景這是不可能；但是要藉此來明白蘇格拉底生活與工作的情形或者不無幫助。下面所述的就是他在運動場中的談話：

「在進來的時候，我們覺得小孩子正在被犧牲；並且這一部分的祭祀也快要完畢了。他們全穿着白的衣裳，正在擲骰爲戲。他們多半在外面的院子自己娛樂，但有些人在空房子角上遊戲與擲骰子，這種骰子是自一個壞的籃子裏面拿出來的。並且有一個看守隊，來息斯（*Lyris*）就是裏面的一個人。他是站在別的兒童與青年中間，頭上帶着一頂冠冕，看去像天仙一樣，並且他的善可以稱讚並不在他的美之下。我們離開他們，跑到房子對面，在這兒我們找到一個靜的地方坐下來了；我們就開始談話。這個引人注意的來息斯，常常轉頭看着我們的周圍——顯然

是要到我們這兒來。他躊躇了一刻，沒有勇氣一個人來；但是在他的遊戲稍停的當中，他的朋友馬納薩紐斯（Menexenus）第一個跑進來，當他看見特息帕斯（Ctesippus）和我自己的時候，就跑來坐在我們旁邊；來息斯看見了他，也跟着來了，並和他一塊坐下來，其餘別的小孩子也繼續來了。

「我頭轉向馬納薩紐斯（Menexenus）說：「得摩風（Demophon）的兒子，你們兩個青年究竟那一個年長？」

「這正是我們當中要討論的問題，」他說。

「那一個比較高尚呢？這是否也要討論？」

「是的，當然。」

「還有一個討論點罷，即那一個是公正？」

「兩個小孩子就笑起來了。」

「我不問那一個是富些，」我說；「因為你們兩個人是朋友，是不是？」

「當然」他們回答。

「朋友一切事多半是相同，所以你們兩人當中沒有誰貧誰富，假使你們真的是朋友。」他們承認了。我還預備問他們那一個比較大些，那一個比較聰明些；但是在這個時候，馬納薩紐斯忽而被人叫走了，這個人來說運動場上的主人要他去。我想他正要去祭祀了。所以他跑開了，我另外問了來息斯許多問題。」（註一）

（註一） Plato, *Lysis* 206c. — translated by Jowett.

蘇格拉底就在這種景況中度過了他的生活。關於他的影響此處也無需詳細的敘述。柏拉圖用一個很好的比喻，說他是雅典人民的「牛蠅」（gad-fly）。刺激了智識的昏迷，強迫人民去思想，特別是思想他們以為對於他們自己是很熟悉的概念，思想那些在公私事務中指導他們行為的事體，如公道，便利，榮譽等等，這是他的生活的時時對象。因此他有了許多敵人，因此他被誤解，因此他被咀咒，說是推翻了道德與宗教的基礎，這是很自然並且是很明顯的；因為以上種種事實，所以他被判死刑了。他受審判的行為在他的其餘生活中不過是一片段。辨論的藝術，

訴諸於公共的同情，子女在法庭上的哭泣，他都不以為然，並以為是無價值。他的唯一的辨白就是顯露他的生活的目的與性質。在他成爲一個罪犯的時候，他承認他是一個雅典人民的恩惠者。在他的罪定了以後，他以為是很適當，因爲真正爲國家的人，應當爲公共而犧牲。在他定了死罪以後，還有三十天就要執行了，他仍不改常態的快樂，時時和他的朋友們談話。在命運方面說，他或者還要慶祝自己，因爲他可以逃去古代的衰落時期。假使我們相信柏拉圖的話，蘇格拉底或者還很相信在他自己以外還有一個更快樂的生活等着他。按照雅典仁慈的法律，他應當飲毒酒死；照柏拉圖說，「這是他所知道人當中最好的最聰敏與最公道的人。」

我們討論了許久蘇格拉底的人格，雖然是人人知道，雖然也有實在的趣味，但是也因爲這種人格特別能代表希臘。光明坦白的智慧沐浴於曠野中，美麗的花開在強健身體的根中，身體與靈魂，情感與智慧均有完全的均衡，在雅典生活光明的幕上表現出希臘文明最高的成績。蘇格拉底的人格當然是爲柏拉圖理想化了，但在希臘生活的趨勢上說也多少是很重要的。沒有別的人民能含有這種理想；在理想的實現方面說，也沒有別的人民能走得如此遠。

## 第八節 希臘的婦人觀

在以上的敘述中，我已討論過希臘關於各個男人的理想。現在我們知道這種理想僅適合於一小部分——就是「軍人公民」階級。工藝者與奴隸均不參加在內；就是下面我們要討論的婦人也不在內。

希臘的生活觀與近代生活觀區別最大的地方莫過於希臘人所主張之婦人的地位。希臘人這種意見一部分是因爲國家觀念過重的原因，一部分也可以說是結果，此種過重國家的觀念我們前已說過了，因此婚姻就不能不視爲生產健康與有效公民的手段。這種觀點在斯巴達的制度中更可以看出來，在斯巴達的國家中我們已知道婦人唯一的訓練是怎樣做母親，只要他們能有健康的生產，就是在結婚以外的結合習慣上也可以承認的。還有一層可以注意的，即在每一個國家中，拋棄不健全與有疾病的兒童法律上是鼓勵的，自開始小孩子即視爲國家一分子，不視爲家庭中的一分子。

這種相同的觀點反映於政治哲學家的思想中。柏拉圖在他的「理想國」中完全消滅了



家庭的關係，這固然未免走得太遠。不僅男人與女人的關係要完全爲國家所規定，如人與年齡的限制都包括在內，並且小孩子自初生下來立即帶到公共養育的地方，母親可以不分彼此的養育他們，任何小孩子都可以給他們乳吃。這兒當然像別處一樣，柏拉圖超過當時希臘人流行的情感太遠，在他晚年的著作中關於這種兒童公育的計劃已經放棄了。然而他以爲要強迫在三十歲與三十五歲之間的人一定要結婚，不夠資格的人是要受罰的。柏拉圖固然對於他當時的意見說得未免太過了；但是這種將家庭附屬於國家之下的觀念在希臘實在是有很大的勢力，這我們前面已說過了。這種觀點在亞里斯多德的著作中也有表現。他也主張用法律規定結婚的年齡，生產子女的數目，不強健的兒童也應當拋棄。他所說的雖不能與實際相合，但至少與當時希臘的情感是相合的。近代的理想以爲婚姻關係是完全私人的事體，任何人都有一種權利要與誰結婚與在何時結婚，生產兒童也可以任自己的意思，不受任何拘束，也不考慮到健康與疾病像這種理想完全與希臘人不合。至少在理論上（有時在實際上也有，例如斯巴達）他們承認兒童生育是國家最重要的事體，因爲增進全社會的利益起見，這種事體是應當爲法律

所規定的。

假使我們再自家族對於國家的關係，又自家族對於個人的關係上考慮一番，知道和近代的觀點更不相同，特別是在近代英國生活中流行的生活，所以一般小說家聽到了更爲驚異。在古代的希臘，就我們所知道的而言，結婚絕不是愛情的結果。結婚只是生產合法子女的一種手段；狄摩西尼曾這樣的解釋；並且我們沒有證據能說結婚還有其他的意義。在雅典結婚普通是爲父親所安排，好像在近代的法國一樣，依據於年齡，財產等等，至於當事人的意思是怎樣，那是一點不顧及。色諾芬有一段可以說與這種觀點的實際是很相合。他說，神安排了婚姻的制度，但是依據什麼呢？絕不是因爲夫與妻之間的個人關係，是因爲對於夫妻間情感毫無關係的目的。第一，是因爲傳種；第二，是因爲父親年老時的依靠；第三，是因爲保持適當的分工，所謂男子主外，女子主內，每一人均實行自然所分配的工作。這種看婚姻關係的方法可以說完全是希臘的；並由此更使我們了解普通希臘婦人義務與性質的流行意見。

此處要注意的第一點就是在荷馬詩中所表現的意見，與我們在歷史時期所遇到的是絕

不相同。易利亞德與奧德賽 (Odyssey) 的讀者總可以知道，在一個戰爭與劫掠的野蠻時代，男人與女人間的關係是如此的溫柔，誠實與美麗，可以說是最後人類理想的完全代表。例如奧狄秀斯與皮涅羅皮 (Penelope) 的關係，就是如此，妻子一年一年的等候她的丈夫，命運不知如何的丈夫，向她求婚的情人都是徒然，轉使她的生活愁苦，夜間「她的床榻都爲眼淚所溼」，「如此有二十年，直到最後遊行的丈夫回來了，」立即她的膝骨鬆了，她的心溶化了……並且她的眼淚落下，一直跑到他的面前，兩隻手圍繞着他的頸子，吻他的頭；「因爲「她看見了她的丈夫，情感的快樂，好像航海的人看見一塊陸地一樣，她的兩隻白臂膀圍繞在他的頸子上永遠不肯離開。」 (註一)

(註一) Odys. XXIII, 205, 231.—translated by Butcher and Lang.

還有赫克忒 (Hector) 與安德洛馬岐 (Andromache) 的關係，在易利亞德中也是很著名的一幕，就是她的丈夫出去從軍，妻子帶着小孩子出來和他道別。她哭着說：「我與其離開你，我不如死去；萬一你的前途有什麼危險，留給我的只有憂愁了……你雖是我的丈夫，實在像我

的父母兄弟一樣。你來，永久在此地罷，否則你將使小孩子成爲孤兒，妻子成爲寡婦。』赫克忒藉榮譽的解釋回答她。他雖預料失敗，但他不肯回轉來；並且在他將來的預料中，他妻子的命運不能就像他所懼怕的那樣痛苦。『然而推來的征服以後並不能煩擾我，也不是赫克貝(Hekabe)自己，也不是卜里姆王，(King Priam 譯者此王爲推來最後之王，赫克忒卽爲其子)，也不是我的弟兄，在敵人的面前勇氣百倍，好像在你愁苦的時候，亞該亞人(Achaian)使你哭泣，自由蹂躪你一樣。……但是在我聽到你的哭聲，你被俘虜，在我真像天翻地覆一樣。』(註一)

(註一) Iliad VI, 450—translated by Lang, Leaf and Myers.

在荷馬詩中描寫婦人最顯明，最能爲兩性間關係的代表，是在奧德賽中之諾息揆亞的例。船沉在大海洋中，攸力栖茲(Ulysses)驚異諾息揆亞(Nausicaa)和她的女伴在海岸上玩球。女伴都跑走了，但是諾息揆亞仍然在那兒聽這位生客說什麼。他向她要衣服遍蓋身體；她就允許了這個請求，並帶着十分的客氣，忍耐着當時的羞恥，當她看見了他出浴以後，穿着衣服並且很美，她的羞恥更爲明顯，並不禁大叫『這個人不就是我的丈夫，留在此地，要住在此地對於

他也是很好。」（註一）對於這一個全景好像有一種早晨的新鮮氣味，有一種很自然與自由坦白的聲調，對着這種鄉間牧歌的聲音，後來的時代就漸漸消滅了，好像天明時燭光一樣。

(註1) Od. VI. 244—translated by Butcher and Lang.

假使只在荷馬詩中來看希臘的理想，那我們結論可以說他們對於婦人與男女間關係的觀念在幾方面看來比近代實在是高尚多了。不過事實上荷馬詩中所表現的是文明和我們現在所討論的時期比較已是早的很多，自古代到希臘的中間，對於女性的觀念有一個很大的變化。按照所有的證據，我們可以斷定說，在歷史時代的婦人比較男人是低下，男人承認女人除供給娛樂與爲子女之母親以外無他目的。在這種男女關係中愛情與高尚的精神及智識均非必要。事實上只是把婦人看作一種手段，並不是看作一種目的；所以普通也就拿這種觀點來待遇婦人。這樣看女人的方法在第五與第四世紀著作家中能尋出很多的例子。例如柏拉圖就分「兒童，婦人與僕役」爲一類，（註一）並說在人類事業中女性總是低於男性。相同，亞里斯多德再三主張女性是低下，他用下面一段很奇怪的話來解釋：「一個男人的勇敢要只是像一個勇

敢的婦人一樣，那這個男人就是膽怯，一個婦人要只是像一個好的男人一樣，這個婦人就是一個多話的人。』（註二）看婦人在習慣上最顯明的例子，因為這是最無意的，就是修昔的底斯藉貝理克（Pericles）口中所說出之墓誌銘的話，演說者在給與被害之父親們以安慰後，轉過頭對於婦人作以下的簡短與重要的勸告：『假使我對於你們這些將做寡婦的人說到婦人的道德，我可以用一句話來勸告你們：在一個大榮耀中對於一個婦人不要表示她原來女性的缺點，也不要談到男人當中的善或惡。』（註三）

（註一）Plato, Republic 431c.

（註二）Arist. Pol. III 1277 b21.

（註三）Thucydides II. 45. — translated, by Jowett.

詩人的感情有時不能認為證據；但是有些極端的人到可以引來指明一種觀點，這種觀點的流行使他們在戲劇上很受歡迎。在『麥喃得』（Menander）中的一個角色就是一個很明顯的例，『一個婦人一定是一個魔鬼，一個男人待她要是不即不離，這就是一個有運氣的男

人。』至於希臘普通的觀念以爲女人是依靠男人的，這在幼里披底的“Suppliants”中之伊撒若 (Aethra) 的話裏面表現得很清楚：『婦人要是聰明應當讓男人替她做一切事體。』(註一)

(註一) Euripides, *Hfh.* 40.

依照這種婦人是低下的觀念，一半是原因，一半是結果，我們可以知道在古代的希臘妻子的地位只是家庭的奴隸。終日坐在家裏看守房子就是被承認爲理想的妻子。『麥喃得』中一個角色說：『一個自由的婦人足不能出門庭一步；』另一個著作家在下面區別兩性的作用說：『戰爭，政治，與公共演講是在男人範圍以內；至於女人是留在家裏看守房子，好好接待她的丈夫。』我們不要驚異覺得婦人的表徵是烏龜；在下面亞里斯多芬一段滑稽話中，不論是否爲諷刺，我們知道希臘妻子的真正特點。普刺撒哥若 (Praxagora) 再計算婦人的功績與服務：

『他們照老的方法在熱水裏面取羊毛，絕沒有一點變化。他們照舊坐着和烹飪。他們照舊埋着頭。他們照舊磨折他們的丈夫。』(註一)

(註一) Aristophanes, *Eccles.* 215.

這也是他們的主人與貴族所贊成的一種理想，祇要一超過這種界限，責備就來了，下面這個例可以引來解釋，來息斯屈拉他 (Tyrtaeus) 在這例子裏面解釋婦人因為男人的行為不好而漸漸發怒，以及因為他們的干涉而發恨。「紳士」的批評當然是代表男人的意見。

「想想我們舊的節制與文雅，想想我們如何穿着你們的新衣服，並且仍舊穿着，完全經過你們往日困苦艱難的日子，完全經過已經過去的戰爭：

當然我們不能贊成你們的政策；我們的憂思你們也絕不讓我們表明。我們已經看出你們的錯誤與管理不善。常常在你們所主持的家事上，在實行公共的事務常聽到你們發出很無意義的主張。

我們常常含笑問你，內面雖是憂愁，但是外面總是快樂；

「丈夫，怎樣出去？我們將要問他；議會裏面今天所討論的是些什麼？」

「你在旁邊寫什麼？」

丈夫很怒的說，「這關你什麼？」



請你不要再說！我當然去做。

斯脫拉提力斯 (Stratylis)：這件事我絕沒有做過！

紳士：假使你沒有做，你一定要後悔。

來息斯屈拉他：所以我做去不說一句話。

立即我們聽到更大的笑話，比以前更壞。

「丈夫」我說，帶着不安的溫柔，「你們爲什麼通過這種很傻的法令？很兇的，看着我他說：『我的主婦，你還去織你的東西罷，』」

「否則你一定會知道這對於你更壞！戰爭是人類的職業！」

紳士：天啊！這是一個很值得的回答，並且是十分的值得！

來息斯屈拉他：什麼！你是不幸，我們不是，

當我們看見你是煩惱無能的時候，我們能不對於國家有一個溫和的忠

告！(註一)

上面所說婦人正當地位之滑稽的觀念，在色諾芬的“*Oeconomicus*”中表現得更爲嚴重。伊斯可馬舉斯就是這種工作的英雄，這個人我們在上面已遇過了，他敘述他自己的妻子，並敘述訓練她的方法。他說，當他和她結婚時，她還未到十五歲，十分小心的保育她，「她看，聽與問愈少愈好。」她的成績是紡織，和肚子有關的東西她都知道；她對於她丈夫的態度她用一句簡單的話說：「一切都依你；我母親說，我的唯一責任是怎樣做一個模範。」伊斯可馬舉斯繼續解釋他希望她應盡的職責：第一哺乳兒童，第二烹飪，再其次管理家務；因此種目的所以上帝給她以特別的才能，不僅和男人有別，並且也比男人爲低。丈夫與妻子是互相幫忙彼此的缺點；假使妻子真能盡責，她也可以使她自己成一個管理的主人，當然當她年老時，她也可以獲得很多的榮耀，爲她子女的保護人，爲她丈夫利益的管理主婦。——在色諾芬的意見，婦人的低賤幾乎可以消滅；情感很與丁尼生 (*Tennyson*) 相近：——

「兩性的本身

都各有一半，真正的婚姻

既不是平等，也非不平等；互相幫助

彼此的缺點。」

這可以說是男女間的又一種關係的觀念，但是她原來低賤的信仰仍沒有除去。並且這種信仰很難說不是希臘生活觀中的主要點。

#### 第九節 反對普通的婦人觀

對於這種普通的婦人觀，在理論與實際兩方面，也不少反對的論調，在斯巴達我們已提到過，女孩子不限定在家裏，有時也與男孩子同在外面，也練習體操，習慣賽跑與打拳。柏拉圖因為這種經驗的影響，在他的理想國中對於男女性也沒有多大的區別。他承認普通婦人是比較不及男人，但是他們也有相同的能力與權威，在天性與教育上也沒什麼事業與藝術不適宜於婦人；所以他們不僅能參與政府的事與戰爭，並且也能參與各種機械的職業。柏氏說：「沒有職業，包括國家的命令，屬於婦人就是婦人的，也沒有職業屬於男人就是男人的，無論在什麼地方天

賦的才能兩性好像都是一樣；就婦人的天性說在各種事業中婦人是與男人一樣；雖然婦人比較男人比較弱一點。」（註一）

（註1） Plato, Rep. 456d. — translated by Davies and Vaughan.

柏拉圖這種態度不僅在希臘，可以說就是在人類也是很特出的，直到最近十九世紀的觀點。但是另一個希臘詩人幼里披底，他對於婦人的正當地位雖沒有什麼進步的學說，但是他對於他們的困難到有親切的了解，對於他們的愁苦到有熱烈的同情，他的呼聲直到現在還可以爲保護弱者（女子）與反抗強者（男性）的憑證。現在爲解釋起見，我引“*Medea*”中的幾行來，這是否應用到許多年受痛苦的妻子上的？

「在一切的生活與意義上，我們婦人多半是不幸。因爲我們不得不用金子來買一個丈夫，最壞的他是我們身的主有者。在他的品格上無論是好是壞，我們完全的命運都依靠在這上面。離婚對於婦人是莫大的恥辱，她是不能拋開她的丈夫。一切的風俗習慣對她都是很奇怪，她需要一種預知的才能——除非她在家裏學過——知道如何待遇她的親愛的丈夫。假使我們

管理很好，丈夫對我們也很忠誠，沒有離婚的危險，這就是我們是運氣；否則，我們只有死路一條。男人當他在家煩悶的時候，他可以出去在他的朋友處消遣消遣；但是我們女人除丈夫外是沒有一個人的。男人有時說，當他出去打戰的時候，我們女人在家裏過着一種很安穩的生活；但是這是什麼話。因為我寧可以出去打三次戰，不願意生一次的小孩。」（註一）

（註一） Euripides, *Med.*, 220.

以上所言，最重要的是妻子在希臘所佔的地位。現在必須再說幾句關於又一階級的婦人，這個階級的婦人，在希臘語稱之爲「希脫里」（*Hetaerae*）；有些人或者以爲這些婦人能代表一種較高的文化比較別的階級的婦人，至少在智識方面。在特殊情形中，這或者是事實。例如阿斯佩細亞（*Aspasia*）是貝理克的主婦，她的腦筋的厲害就很有名。照柏拉圖說她是一個成功的修詞學家，貝理克著名的墓誌銘就是她做的；並且波盧塔克承認她會爲希臘的政治家與哲學家所稱道。但是阿斯佩細亞並不能爲希臘「希脫里」的代表。這些婦人因爲他們生活的自由與多變化，獲得許多品格與心靈的性質，這種性質在關閉在希臘家庭中是很難發展的；例如

我們知道他們能培養出音樂與談話的能力，在宴會當中接待賓客。但是他們所形成的關係是否僅依賴體格的基礎，我們還沒有證據知道。在希臘觀點與我們觀點間之實在的區別就是在坦白，這種全階級的坦白爲希臘人所承認。有許多廟宇紀念旁德摩斯（*Aphrodite Pandemos*）——非法戀愛的女神，並有很著名的節期來紀念她；例如在特爾斐在兩王之間豎起著名娼妓夫賴泥（*Phryne*）的銅像；哲學家與政治家公開的與私通的情人住在一塊，絲毫不損失他的名譽。狄摩西尼說每人除妻子外至少有兩個私通的情人；這種公開的態度或者就是希臘文明與我們現在文明真正區別的地方，並不在這種事實的本身，只在這種公開的觀點。

### 第十節 友誼

從上面希臘的婦人觀看來，我們所謂『浪漫愛情』在生活中當然要佔小小的地位。個人的感情不能爲結婚生活的基礎，這我們在上面已說過了；『希脫里』的關係在這方面似乎不比我們這時候的相同關係爲較好或較高。雖然，因此決定說愛情的分子在希臘生活中就完全沒有，這實在是錯誤。事實上不過有一個不同的形式，就是男人間之熱烈的友誼。固然這種友誼在一

切的民族及一切的時候都有，但是在希臘人中我們可以這種友誼成了一種制度。他們的理想是青年人的教育與發展年長者應當負責，在這種觀點中他們被認為並且法律與習慣也允許之為國家重要的要素。例如在斯巴達每一個小孩子都跟着有年長的人，小孩子都受這些年長者的訓練與教誨，他們對於小孩子行爲的賞罰都負有責任；所以一個斯巴達的兒童在打戰時要是叫起來，因為缺乏自治而受罰倒不是他自己，反是他的朋友。斯巴達的風俗也流行於克里特（Crete）但是將這種情感專用到政治與軍事目的之最明顯的例子就是著名的『提賓隊』（Theban band），這一個軍隊完全用一對一對的情人組織起來，他們手攜手的走上戰場，因為他們出來的刺激，彼此的勇氣達到的程度很高，據說除了喀羅尼亞（Chaeronea）戰爭外，他們永遠未打過敗仗；在戰爭後腓立（Philip）看一看殺死的人，到一個地方看見有三百個人緊緊的死在一塊，他很驚奇，後來他明白這就是情人隊，他流下淚來，並說，『凡是懷疑這些人所做的或所受的痛苦都不值得一盼，都應該被殺。』（註一）

希臘的神話與歷史滿映着友誼的稱讚。阿溪里 (Achilles) 與帕特洛克拉 (Patroclus) 匹拉第茲 (Pyllades) 與奧勒斯提 (Orestes), 哈摩狄阿斯 與阿立斯托齋吞 (Harmodius and Aristogiton), 梭倫 (Solon) 與佩息斯脫拉圖斯 (Peisistratus), 蘇格拉底 與亞爾西巴德 (Alcibiades), 意巴密嫩達 (Epaminondas) 與派羅皮達斯 (Pelopidas) —— 這些名字可以叫我們回想起最高的成功, 與在希臘之最浪漫的情感。在其較文雅表現中, 這種愛情的形式是特殊的, 已經超過了人到了客觀的目的, 在危險與辛酸的生活中使情感與動作相聯。不僅觸到體格的意義, 最重要的也含有想像與智慧。阿溪里 對於帕特洛克拉 的情感之濃密正像情人一樣, 除了身體與祕密以外, 並還有許多年的辛苦。『阿溪里 哭泣, 記念他的親愛的伴侶, 既不睡覺, 想盡了方法想得到他, 但是他輾轉不安, 想念帕特洛克拉 的人格與勇敢, 並且忍受了種種的辛苦與災難, 劈開了人類的鬪爭與憂愁的浪痕。他想到這兒, 眼淚就不住的流下, 滿臉都是淚痕; 於是他立即抬起脚在海濱上狂叫。』(註一) 這是希臘朋友的理想精神——彼此盡力互相幫助, 心幫助心, 手幫助手, 愛情的目的不在本身的滿足, 而在靈魂的發展與完全。



(註一) Iliad XXIV. 3.—translated by Lang, Leaf and Myers.

關於這種愛情在提奧格尼斯 (Theognis) 的輓詩裏面也有記載，因為他的朋友庫爾納斯 (Kurnus) 的利益與生活多故的成熟經驗。這詩大部分是教訓的性質，目的是在有意要教訓人與指導人；但是情感時時鼓勵與刺激這種陰陽交際，在下面一段就是給我們希臘這種較文雅友誼的一個主要意思：

「啊，我給你以能飛的羽翼

飛過無限的海洋與大地；

唉，嘴唇上靜靜的耽着，

快樂的朋友真正如意。

可愛的青年應鼓起聲浪

與銀笛的歌調互相和諧；

當你去到黑暗的黃泉

就知死人的墳墓是可哀，

啊，你的榮耀是不能消滅

你的聲名將永遠高揚，

庫爾納斯 (Kurnus)，遨遊徧了多海多岸的希臘，

一島一島的經過直到無限的海洋。

馬你是不必需要，

但因為繆則茲 (Muses) 的紫色冠冕益為速快，

人是一代一代過去了，日月山河依然如舊，

唱歌也能使你的令名再來。

唉，我給你是能飛的羽翼，

你還給我們使人不堪的譏刺。」(註一)

(註一) Theognis, 237.

堅持主張友誼爲高尚生活之激動，卽爲蘇格拉底權力之祕密。靜聽波盧塔克敘述他對於青年亞爾西巴德 (Alcibiades) 的影響：

『亞爾西巴德靜聽這種完全脫離妄想與愚情的話，覺得他自己已明白他心靈的缺點，並且壓抑他的驕矜之氣，

「好像怕人的雄雞折墮了翅膀。」

他以爲蘇格拉底這種努力到好像是神做成的方法來保護青年，開始思想他自己，並且稱讚他；因其和善而快樂，因其道德而畏懼；不知不覺在他的心靈中形成回想的印像與相互的愛情，或者是安忒洛斯 (Anteros)，這柏拉圖已說過了……雖然蘇格拉底也有很多的敵人，然而亞爾西巴德天然善良的性質已經使他的情感佔了勝利了。他的話勝利了，使他的眼淚流下，靈魂不安。然當他向蘇格拉底提議幾種快樂的時候，他有時自己也覺得無趣，所以要離開蘇格拉底；但是蘇氏老跟隨着他，好像他是一個要逃走的奴隸。他輕視一切人，除蘇氏而外他不畏懼並不尊敬任何人。』（註一）

(註1) Plut. Alc. Ch. 4—Ed. by Clough.

這種關係還可以借下面這個小小的故事來解釋。蘇格拉底與亞爾西巴德在坡替第亞 (Potidaea) 同當兵，並同在一幕裏面。兩個人誓盟為好友。最後亞爾西巴德打傷了蘇格拉底在他的前面，並來保護他，最後將他救下來。照例蘇氏應當得優勝的獎品；但是他拒絕了，他要將這種獎品歸讓他的朋友，原因是因為他有「豪俠行爲的野心。」

這種情感刺激勇氣的另一個例子，就是波盧塔克所述的克利俄馬巨斯 (Cleomachus) 的故事。在卡爾息狄栖人 (Chalcidians) 與耶利多里人 (Eretrians) 打戰中間，卡爾息狄栖的馬隊極為危險，克氏被召去解危。他要求他的朋友去做旁觀的人，青年人答應了，並且擁抱他的朋友，用他自己的手穿上他的盔甲；克氏慷慨赴戰，努力殺敵，並從容就死。波盧塔克說，卡爾息狄栖人初不相信有這樣的友誼，現在培植之比任何別的民族都好。

希臘人對於這種高尚情感的印像很深，因為這種情感勢力的影響產生出很偉大的思想與豪俠的行爲，這種友誼存在於男人與男人之間，比存在於男人與女子之間好得多了。他們說

前一種友誼是精神的，後一種是肉體的；前一種能形成身體與靈魂的全德，後一種只能供給肉體的快感。他們又說屈伏在專制下之野蠻人，這種情感不能發達，因為這種情感要有體育與哲學才能發展，並且他們這種情感要是發達了，對於他們主人的權力是致命傷；所以這種情感是自由的特產，與奴隸的地位不能相合。

在柏拉圖的著作中，這種觀點說得更詳盡。在他以為愛是一切智慧的開始；在一切愛情的形式中，最重要的是人的互相愛（譯者按：有董仲舒所謂「相人偶」之意）；其主要目的在精神，要擺脫私人的情感，努力於最高的美，智慧與全德，最完全的世人的形式只能為全德一瞬間的回想。這種愛情能創造較高尚的生活，產生出道德，哲學與宗教。在希臘生活中許多實際的活動，並非柏拉圖的創說，只是他的敘述，所謂「述而不作」。哲學家僅給一個理想的印像，來激動一般青年的心；下面我們所引來的幾段，不僅能代表柏拉圖個人的人格，並且能代表希臘文明的最高方面。

「我現在轉述一個愛情的故事，這個故事我自孟鐵尼亞（Mantinia）的帶奧泰馬（Dioti-

lla)聽來的，這是富於各種知識的一個婦人。她是教我愛情藝術的教師，我現在將她告訴我的再來轉告訴你：「在阿富羅底 (Aphrodite) 的生日，羣神聚會，在衆神中有一個神名坡洛斯 (Poros)，是米替斯 (Metis) 的兒子，也是衆客之一。當宴會散後，窮苦的帕尼亞神 (Penia)，在這個機會中就跑到門外來行乞。豐富的坡洛斯因多飲甘露（因為無酒），跑到薛烏斯的花園中沉沉的睡下了；窮苦的帕尼亞思慮她自己窮困的情境，就想弄一個小孩子在面前，她就睡在他的旁邊思想愛；一部分因為他是天然的愛美者，又因為阿富羅底她自己就是美，又因為他是在她的生日生的，所以他是她的繼承者。因為他的家世的貧窮，所以他的命運也可以明白了。第一，他常常是窮，既非柔和，又不公平，好像許多人想像他一樣；並且他是粗鄙與污濁，既沒有穿的鞋子，又沒有住的屋子；他睡的地方可以看見滿天的星斗，街頭陋巷就是他休息的地方，他也像他的母親一樣，是常在痛苦中。他也有一部分像他父親，常想反對公平與良善；他既勇敢強健，又能深思遠慮，既富於求知，又富於才略；時時爲一哲學家，其可怕好像是一個魔術家一樣。他生性既非死，又非不死，當他豐富的時候，他就快樂一時，又一時他就頹敗，因為他父親的性質所以又

能復活來的容易去的也容易，所以他固然沒有缺少過什麼，也沒有發什麼財；並且他是在知與不知的中間。真理是如此：沒有神是哲學家，或是求知的人，也沒有愚人能求知，所謂上智與下愚不移。因為這是愚者的罪惡，即一個人既不好又不聰敏就很容易自足了：他既沒有慾望，當然就不應覺到缺乏什麼了。」但是帶奧泰馬，我說，「誰是愛知的人，假使他們既非上智，又非下愚？」她回答說「一個小孩子能回答這個問題，這種人就是在上智與下愚的中間：愛就是他們中的一個。因為智慧是最美麗的東西，愛也是美的，所以愛也就是一個哲學家，或是一個愛知者。所以要想成一個愛知者就應當在上智與下愚的中間。這也就是他產生的原因；因為他的父親是有錢與聰敏，而他的母親是貧窮與愚笨。我的親愛的蘇格拉底，這就是愛的精神。」

「我說：「啊，奇異的婦人，你說的很好；但是，假使愛像你這樣說，他對於人有什麼用？」

「她回答說，蘇格拉底，這個我正要解釋：關於他的性質及生日我已經說過了；並且你承認愛是美的。但是有些人要說：美是什麼，蘇格拉底與帶奧泰馬？或者讓我們將這個問題更問清楚一點，就是說：當一個人愛美的時候，他心裏所想的是什麼？」

「我回答她，「美或者就是他的。」

「她說，「這個回答又暗示了另一問題：即美的所有所給與的是什麼？」

「我說，「關於你所問的，我已沒有回答了。」

「她說，「現在讓我將『美』字換一個『善』字再說明白一點：假使一個人愛善，他所愛的是什麼？」

「我說，「就是他有的善。」

「他有了善他所獲得的是什麼？」

「我回答說，「快樂，這並沒有什麼難回答的。」

「她說，「是的，快樂就是善的獲得。也無須再問一個人爲什麼想要快樂；這個回答已經是最後的。」

「我說，「你是對的。」

「「這種想快樂的慾望是人人相同嗎？是人人均想他們自己的善，或是僅有少數人——」



你以為怎樣？」

「我說，「這種慾望是人人都相同。」

「她說，「那唯一的真理是人愛善。」

「我說，「是的。」

「「對此必須還要再加一句，即他們愛善的所有嗎？」

「「這是應當再加的。」

「她說，「愛應當是善的永久所有嗎？」

「「更是的。」

「她說，「假使這是愛的性質，你還能再告訴我什麼是求愛的方法？他們表示出這種愛的迫切與熱烈究竟是做什麼？他們所觀察的對象是什麼？回答我。」

「我說，「唉，帶奧泰馬，假使我已經知道，我到不驚異你的智慧，我也不來跟隨你學習這種問題。」

「她說，「好，我來教你罷——他們觀察的對象是美的產生，不論是身體或是靈魂。」

「我說，「我不能了解，你的話還須解釋。」

「她說，「我再將我的意思說明白些。我的意思說一切人在他們的身體與靈魂中都有生。有了相當的年齡人類的性質就有產生的慾望——這種產生應當在美，不應當在醜；這種產生就是男人與婦人的聯合，並且也是神聖的事體：因為孕育在能死的人類中是不朽的原則，並且永遠不能在不諧和中。但是醜與神聖是不和諧的，美是和諧的。美是生育的主宰，所以與美接近時，生機活潑暢茂，果實蕃衍豐盛：在醜一方面只見愁雲密佈，痛苦異常，既不能遂其生，復不能暢其欲。所以當孕育的時候到了，產生的情境成熟了，在美的方面就手舞足蹈不知所止，接近了美也就可以藉輕痛苦了。蘇格拉底，因為愛不是像你想像的，愛只是美。」

「什麼？」

「生的愛就在美中。」

「我說，「是的。」

「她說，「實在是。」

「但是爲什麼有生？」

「因爲對於凡人無不死的人類說，生可以說是一種永久的不死，」她回答說，「上面已承認過，愛是永久善的所有，人人都想與善同在一塊不朽，所以愛就是不朽。」

「我對於她的話驚異之至，並且說：「這是否實在真的啊，聰敏的帶奧泰馬？」

「她帶着一種雄辯家的權威回答說：「蘇格拉底，關於以上所說的是一點不錯，你儘可放心；——只要想想人們的野心，你就可以驚異他們的無味，除非你知道他們如何爲不朽的愛情所鼓動。他們冒一切的危險，費錢受苦，百折不回，僅爲在他們身後留下一個不朽的名字。你會想像過阿爾塞斯替 (Alcestis) 因救阿德米塔斯 (Admetus) 而死，或者阿溪里因報帕特洛克拉 (Patroclus) 的仇而死，或者科德拉斯 (Codrus) 爲他的兒子保護國土而死？他們道德的記憶是永留在人間，是永遠不朽。唉，我相信一切人做一切的事體，他們愈做得多愈好，爲希望一個不朽的榮譽；因爲他們想不朽。」

「那些在身體中懷孕的人，是將他們自投身於婦人，結果成了小孩子——這就是他們愛情的性質；他們的生育保存他們的記憶，給他們以幸福與不朽，這是他們在將來想得到的。但是靈魂的懷孕——因為有些人在靈魂中創造比在身體中創造爲多——所包含的剛適合於靈魂。這些孕育是什麼？普通就是智慧與道德。這些創造家是詩人與一切的藝術家，他們很值得發明家的名稱。但是最偉大與最公平的智慧是與國家與家族的序秩有關，此即所謂節制與公道。一個人在幼年時就有這個種子，到了成熟的時候就產生了。他最初遨遊不定，找到了美他就生機勃勃，因在醜中一物不能產生，所以擁抱着美的身體自然比擁抱醜的身體好得多了；總之，當他尋得公平高尚的靈魂，他將二者擁合在一個人身上，像這樣一種人就富有道德與善人的性質；並且他要教育他；與美接觸的時候（此永遠出現在他的記憶中），他就產生出他久所孕蓄的，並盡心保護他所生育的；他們結婚的連結很緊，友誼也很密，比較生產人間兒童的人要密得多，因爲爲他們公共生育的兒童是比較更美麗更不朽，當他想到荷馬，希西阿（Hesiod）與別的大詩人的時候，他還想要普通的兒童嗎？誰不願要這樣的兒童，我們既能保存經驗，又能有永

久的榮譽，誰不願意有這樣的兒童像來喀古士，他不僅是拉栖第夢的救星，並且是希臘的救星？還有梭倫，爲雅典法律的祖宗；還有許多別人在別的許多地方，在希臘人與野蠻人中，曾貢獻世界許多高貴的工作，並且爲各種道德的楷模；有許多祠廟來紀念這些不朽的兒童，沒有聽到有一個祠廟來紀念普通的兒童。

「這些愛情都是沒有什麼神祕，蘇格拉底就是你都能進到這種愛情裏面。還有比較更偉大更神祕的愛情，可以說爲愛情之王，假使你能用很正當的精神去求，很難說就能達到。他現在盡我的力量來告知你，假使你能就請你跟着。假使你想達到最高的愛，在幼年時就開始去接觸美的形式；第一，假使你的教師善於教導，就應當愛這種形式——由這種形式中創造美麗的思想；立即他自己應當知道一個美與另一個美有關係；假使他所求的是美的形式，那他不承認在一切形式中的美都是相同，真是愚妄之至！當他明白了這種道理，他對於他所輕視的愛與認爲不重要的愛將減少他的狂熱的愛度，並且將愛一切美的形式。第二，他將知道心靈的美比較外面的形式是榮耀得多。所以具有德性的靈魂如能稍有安慰，彼將十分愛護之，由此可以產

生使青年進步的思想，直到他不能不默想與明白制度與法律的美，並了解一切美都是一類，個人的美是不算什麼；在了解制度與法律以後，他將進而了解科學，由此他可以知道他們的美，不像一個僕役愛青年或人或制度的美，限於一個較狹的心靈中，而是默想美的汪洋大海，在無限的智慧愛中創造高尚美麗的思想；等到他漸漸長成了，最後他明白了一種唯一的科學——這就是切美的科學。關於這種科學我再詳為解釋，請你要留心聽。

「一個人要是在愛的事物中受過教訓，並且在一定的程序中學習美，當他到最後的時候，他可以看到一種很驚奇的美（蘇格拉底，此即吾人以前辛苦的最後結果）——這種美的性質，第一，永久不朽，不生不滅，不盈不虧；第二，不是在這一點清楚明白，在另一點晦塞不堪，或者在這一個時候或在這一種關係或在這一個地方清楚，在另一個時候或在另一種關係或在另一個地方晦澀；似乎在此清楚，在彼晦澀，或者在臉上，或手上，或身體中任何部分，或在語言或知識中，或存在任何別的東西裏面，例如或在動物中，或在天上，或在地下，或在任何別的地方；但是絕對的，分散的，單獨的與永久的美，既不增，又不減，或有任何變化，能給其他一切東西的美——

有生有滅的美。一個人能在這種真的愛的影響之下，他就開始了解美，離最後的目的也就不遠了。到愛的真正次序是先自地下的美開始，而後再進一步，又用後進的這一步做階梯，自一到二，又自二到一切清楚的形式，又自清楚的形式到清楚的實習，又自清楚的實習到清楚的觀念，最後他自清楚的觀念才到絕對美的觀念，到此他才能知道美的本質是什麼。我的親愛的蘇格拉底，孟鐵尼亞（*Mantineia*）的生客說，「默想絕對的美，這種生活比一切的生活都高；假使你一次接觸到這種美現，在迷惑你的金銀衣服，少年男女，你都可以不看見了；你與許多別人都願廢寢忘食來接觸到這種美，假使是可能，——你不僅要看見他們，並且要與他們合而為一。但是假使人有眼睛看見真正的美——我的意思是說神聖的美，純潔清楚，不染塵埃，不為道德的污點所障礙，不為一切人類生活的虛榮與顏色所沾染——在那兒看見神聖與單獨的真美，並與之接觸，這又將如何記着怎樣只在那種溝通中，能用心靈的眼睛看見美，他能產生，不能美的印像，而是美的實在（因為他非看見印像，而是看見實在，）並且能產生道德，變成神的朋友，變成不朽的人。這難得是卑賤的生活嗎？」

「這種，飛德刺斯（Phaedrus）——我不僅對你說，並對一切人說——是帶奧泰馬的話；我被他們的真理說服了，我既被他們說服，所以我再來說服別人，要想達到這種目的，在人類性質中再找不出比愛更有幫助的了。所以我說人人都應尊敬愛，好像我自己尊敬他一樣，並且我竭力勸別人這樣做，盡我所有的能力稱讚愛的權力與精神。」（註一）

（註一）Plato, *Symp.* 201 — translated by Jowett.

上面所引的雖覺得稍長，但我想還是值得，一部分因為此文的本身有真實的美，一部分因為敘述希臘生活觀要不及於希臘文明中的特點——友誼的情感，與其變為高尚的應用，那這種敘述是不完全。這種情感，像別種情感一樣，深度是與高度相同；柏拉圖所想的友誼的理想或者與普通人的經驗離的很遠，好像但丁（Dante）所描寫的男女間的愛情一樣。還有在希臘這種友誼中的浪漫分子，在近代生活中佔有很重要的一部分；在希臘人情感經驗中達到最高度的是這種友誼，不是男女間的關係。

### 第十一節 總結



假使我們回來對於本章所討論的作一個總觀察，第一件事就可以知道希臘的理想是他們生活情形自然的結果。這種理想並非超過階級的經驗，並且就是經驗本身的公式；在哲學方面，並不是超越的。因為有一種軍人公民的階級，脫離機械的苦工，具有豐富的財力與閒暇，願意犧牲為國服務，所以他們的理想就成了我們以上所述的情形。貴族階級的理想也不僅為個人方面努力，有時對於健康，財產與家庭關係也有相當的貢獻。這些情形都自有關係的階級的分子中得來的；所以上面所說的理想並不是一種抽象的，而至少是實現於事實中的表現。

但是希臘這種理想的內容也就是一種限制。他們倫理的系統不僅依據於人類性質的普遍事實，並且也依據於特殊的與過渡的社會組織。所以當城市的國家因為階級衝突過甚而衰敗的時候，軍人公民的理想也隨着衰敗了。等到實現的情境不存久了，倫理的概念也就轉換一個新的方面。第一，行為的理想擴張到人，不像以前只限於在國家特殊形式中的一個特殊階級；第二，由此可以推知，少數人特有的身外利益，現在不能承認為理想的情境，因為現在的理想是要普及於人人。所以新的理想是要全體有關。一個人要想有道德應當在普遍的理性的活動，這

種普遍的理性是假定人人都有；這種活動是獨立於一切的機會利益以外。奴隸可以爲自由人，工人可以爲政治家。這種世俗人的機會與變化，一個有道德的人對之很冷淡，苦樂對於他都沒有關係，他是他自己的主人，是自由的。

斯多噶學派 (Stoics) 的觀念把希臘理想的限制打破了，擴張道德的可能到全人類。但同時毀壞了清潔與均衡。惟其因爲希臘理想的限制所以才成其爲希臘的理想，這種理想是事實中的理想，不僅僅爲應當如此的理想。一個人有了財產與朋友，閒暇，健康與文化，自然就能達到他所要達的目的；但是一個人要沒有這些利益反過來還有些災難，如貧窮，疾病與奴隸，或在牢獄中，或在危險境裏，那這個人的理想，絕難維持人類的尊嚴與他自己靈魂的自由——像這種理想（或觀念）離普通的經驗很遠，不能用爲普通生活的實際理想。但是一個理想如此的遠，又無實現的希望，那這個理想等於沒有。假使斯多噶學派的理想比較亞里斯多德更廣汎，那同時也比較少實在。

就這種無所不包的道德看來，斯多噶學派的理想比較起來到與近代的傾向相近，與城市

國家的軍人公民的理想遠爲一個特殊階級的全德起見，犧牲了社會上其餘的人，在我們看來不僅在事實上不可能，並且在理想上亦不能容。但是我們要承認無論經過怎樣的犧牲，希臘個人的發展所達到的，比較任何時代所達到的要高要完全。在不同的情境之下，實現身體與靈魂的均衡，實現純粹倫理的直覺，認識人類複雜性質的全境，在光明的理性監督之下觀察其諧和的組織，這是否可能，在這個地方很可以起疑問；不僅在特權階級的分子中，並且在國家的全體中，能否再實現這種理想，在這個地方也是一個疑問。因爲希臘國家的衰敗，在世界上失了許多可惜的東西，這是無可疑，現在恢復這種已失的東西就是最高努力的目的。過去時代的重要固然很大，但是預備的重要亦不小；當我們超過手段去看要達的目的，限制我們的理想於世間生活實際的可能，在希臘人中我們可以尋到過去的最高成績，與將來最高可能的希望。

## 第四章 希臘的藝術觀

### 第一節 希臘的藝術——國家生命的表現

談到希臘藝術的問題，比別的更爲明顯，即將藝術視爲他們生命計畫的中心點。在討論別的題目時，我們已指出審美的觀點如何常常流行於物質中，而在近代的方法看來，這種觀點與物質並沒有直接的與自然的關係。例如我們知道爲什麼在他們的宗教中禮節與儀式的要素與觀念的要素是不分；在倫理的概念中爲什麼最初的觀念爲美的觀念；爲什麼他們徹底企求身體與靈魂之各部分的完全勻稱，冀求用最完全的外部爲內部的表現——兩個分開的概念對於他們的思想幾乎是不可能，似乎這種分開的概念對於他們的情感無興趣而且不合。這種觀點實在即是文藝的觀點；歷史的哲學家確然斷定全希臘時代的特質卽爲美的時代。

但是假使這種看物質的方法是眞確，那我們可以知道藝術與美在希臘人看來有一個更

廣大與複雜的意義。盛行於我們現在的時候有一種藝術觀，這種藝術觀使藝術完全跳出國家生命與觀念的傾向以外；這種藝術觀主張藝術與倫理，宗教，政治，或任何規定行為與思想的普通概念無關聯；牠的目的即是牠本身，即是美；在美的當中沒有高或低的區別，也不偏向於這一種而貶抑別一種。因此，第一，將藝術視為純粹主觀的性質；藝術家即是標準，他的態度無論如何與人不同，却適宜於產生藝術的工作，此種工作並極為偉大，而反應出牠的最高的特點與牠的最普遍的精神與理想；所以例如喜斯勒（Whistler）所繪之蝴蝶位置最高，如帕德嫩（Parthenon）一樣。第二，在這種藝術觀中，題材當然是與生活絕對無關的東西。普通生活的標準，道德的或別的都不能應用；沒有較好與較壞，但僅有多少的美；音樂廳，舞臺的表現或公共宴會的表現都可以成爲偉大與完全的藝術作品，與邁羅（Milo）的花神及拉斐爾（Raphael）的畫像一樣。

當這國家的生命流入於物質主義及卑污狀態中，而藝家覺得他自己是塵俗世界中的一個陌生者的時代，這種藝術觀的理論當然要發生了，但我們無須在此處詳加考察與批評。我們所以要述這種理論是因爲可與希臘觀相比較；希臘藝術觀正與此相反，藝術的評價正與其在

完全的形式中表現國家理想的最高的與最澈底的方面爲比例。

我們這樣說當然不是說希臘藝術的概念是教訓式的；因爲教訓這個字應用於藝術的時候常有這種含義，卽道德的特性爲惟一考慮之點，並含有道德如好，作品的本身必定亦好。這種觀念誠然是發生於希臘的思想中——例如我們可以在大藝術家柏拉圖中找出——但是如果這個觀念實在變爲決定他們的產品的一個東西，那我們這一章也用不着寫了，因爲將希臘的藝術可寫。驅迫他們創造衝動之較真的解釋已爲柏拉圖在一個很早而很動人的著作中說過了；在這個著作中他敘述這種衝動是好像「那些被繆則茲（*Muses* 譯者按此爲司藝術的女神）所影響者的瘋狂；這種瘋狂鑽入於一個優美的靈魂當中，觸動了狂暴，驚醒了情調與別的分；古代英雄的無數動作卽藉此種刻畫而爲後代的教訓。那些靈魂中沒有接觸到繆則茲的瘋狂者只能立於門牆之外，並且要藉藝術的幫助方能升堂入室——這就是說他與他的詩還未被承認是入於堂奧，精神如常的人要與瘋狂互相競爭的時候，精神如常的人就無地以自容了。」（註一）

(註1) Plato, Phaedrus, 243a—translated by Jowett.

關於希臘藝術觀的假定可以說最初他們都是自然的藝術家。祇就審美的標準來判斷，不管題材的如何，或智識或道德的任何關係，那他們所創造藝術的作品比較任何時代或人民都要純粹美麗些。他們家庭的陶器，他們普通的盃皿都形成一種極美淨的樣子，繪的圖樣亦極可讚美；他們用的小泥罐如我們現在用的瓷器一樣，使近代最有聲名的雕刻對之都有愧色。例如人孰不願去看敦那格拉 (Tanagra) 的小像而去看惠靈吞 (Wellington) 的騎馬的像呢？

希臘人實在是純粹的藝術家；這也就是我們所要討論的事實。

## 第二節 審美的與道德的觀點之一致

但自另一方面看，這也是很清楚的，即他們對於藝術作品的習慣不是完全僅就其審美的價值來判斷。並且剛剛相反，即他們要批評兩個作品，這兩個作品雖有相等的美，而他們是要依照其道德的或類似道德的性質以定其高下。這就是我們現在所稱爲「美」在他們那時候的含意了。

審美與道德的範圍希臘人曾未加以嚴格的區分，所以一方面他們善的概念是與美的概念一致，另一方面他們美的概念又與善的概念一致。因為最美的藝術作品照希臘的意義說來不僅要對於形體的感覺有最適合的和諧，而對於道德的感覺也要有最適合的和諧；即當使眼或耳感着最高的與最完全的快樂的時候，也要有一種勢力使靈魂感覺到優美，這種優美即是希臘道德的特質。關於這種審美與道德觀點不知不覺的溶解以及真正希臘的概念，沒有還比柏拉圖『理想國』中下面一節說的再好的，此處是哲學家在他想像的公民之道德的與智識的性質上描寫美的藝術品——特別是音樂——的效力。

『我們不願意我們的保護人生長於道德卑污的想像之中，如在荊棘的草地中一樣；又如天天飼以毒草及霉花，直使他們在他們的靈魂中，漸漸聚集了一堆腐爛的東西。讓我們的藝術不能變成賦有辨別美與雅的真正性質；願我們的青年寄居於健康的土地之內，寄居於好的外貌與聲音之中，並且能在各種東西之中得到真善；自好的作品流出來的美應當流入於眼與耳內，好似健全的和風來自清淨的境界一樣，並且不知不覺將早年的靈魂吸引來與理智的美相



調和。」

「沒有再比比爲高尙的訓練了，」他這樣回答。

我說，「格羅坑(Glaucón)，所以音樂的訓練比別種東西爲更有勢力的器具，因爲韻節與諧和尋着了他們的道路讚入於靈魂的深處，他們並將賦這種靈魂以一種優美的態度，變成受過文雅教育者，或未受文雅教育者的靈魂；並且因爲他受這種真正內心的教育，將更能覺得出藝術與自然中之不當或過錯，等到他得到了一種真正的滋味，他的靈魂就不知不覺浸潤於善之中，而變爲高尙與優美；對於惡劣的東西加以憎恨，雖他年歲很幼，還未能知道這種憎恨的緣由；及至他知識大開，知道這種緣由的時候，他將對那些終日與之切磋的朋友，加以敬禮了。」

(註一)

(註一) Plato, Republic III. 401—translated by Jowett.

在希臘藝術的理論裏面，這種善與美之相混的觀念實在是一個中心點；並可使我們了解他們如何視藝術爲教育。藝術的目的在他們看來不僅是娛樂，雖然娛樂亦很重要；並且還要有

教育作用。柏拉圖此處固然又超過了普通流行的觀點，將教育置於娛樂之上。他批評荷馬好似批評一個道德的哲學家一樣，他從道德的觀點指出他的天與神的概念之不當，並且取消了人類的感情，因為這些東西對於青年有害；照這種情感說，易利亞德（*Iliad*）與奧德賽（*Odyssey*）雖是不朽的詩歌，但不是道德勸世文。最後，他對他自己的論辨也反抗了，在他的『理想國』中他完全拒絕了詩人，因為詩人能鼓起他們聽者情感的暴動，而這種情感正是各個道德者所要壓迫的。柏拉圖的結論他自己也承認是介乎似是而非之間，並且這種結論在希臘這樣藝術的國家中當然也絕不能引起別人的興趣。但是這種結論實已說明了他們藝術觀的普遍傾向——善與美之一致的傾向；這種傾向雖未達到用教訓來阻礙藝術的進步——柏拉圖自己是一個詩人，這雖是違了他的心願——然却造了一個嘗試的標準，即審美與道德一樣，做美的判斷時亦可成爲道德價值的判斷。

依照這種觀點看來，我們可以找出所有希臘藝術之中心目的即是人類品質與人類理想的表現。爲自然而『自然』的解釋（在較狹的意義之內自然與人相反對）是一個近代的與

浪漫的發展，此對於希臘人簡直是無意義。並不是希臘人不能感覺我們所謂自然的美，只是他們習慣上把他們當作不是興趣的中心，而爲人類活動的背景。在希臘詩中找到對於自然最美的描寫是在他們戲劇裏引進來的合唱的抒情詩中；在他們所有的描寫中——就我們有記載的而言——沒有一個是爲風景的描寫；題目常常是神話與歷史的，而自然的表現不過僅爲主要的題目之一節罷了。而在另一方面，有一種藝術是希臘人最有名的，並且也是他們超乎別人之上的，這種就是雕刻的藝術；牠的功用不僅是表現人類的形式，並且是將人類的形式加以理想化，牠並且特別能實現形體的尤其是道德的形式。還有更堪注意的——我們以後還可能看到——卽近代人視爲無一點智識內容，並除純粹美的標準以外而不能用任何別的標準來量的藝術（我當然是指音樂的藝術），被希臘人加上了一個確定的道德內容，並變成他們藝術的普遍理論而爲人類生活之直接的解釋。總之，人類道德的特質，直接的或間接的總是希臘藝術所趨向的一點；這種特質卽審美與道德合而爲一；所謂美的表現也就包含了善的表現。我們現在可再進而討論與藝術各種特別分支相連的詳細之點。

### 第三節 雕刻與繪畫

現在先讓我們來討論型成的藝術——雕刻與繪畫；並且爲使我們明白希臘的觀點起見，還要讓我們將這種藝術與近代「印像派」的藝術比較比較。對於印像派一個圖畫不過僅是顏色與線的排列；題目並不代表什麼，並且各種東西都可做題目。要不知道描寫些什麼事物，這倒比較還好些；要如果用事物的比較來判斷一個圖畫，或在他們本身中來考慮什麼是事物的價值，或我們使他們與日常生活相聯，這都是把一個圖畫的全體意義看錯了。因爲在藝術家或懂得藝術的人看來，所有的等級與標準都沒有，除了純粹審美的美，這種美即含於線及色調的諧和中；最完全的人類形式並不比一塊污泥更有價值；或污泥與人類形式因不相關聯而都消滅，所剩下來的判斷只有原來爲那些偶然的與冷淡的現象所暗示的形式與顏色的排列。

在希臘觀點中我們雖不能說題目是各種東西與無東西，因爲如此將成爲藝術的滅亡，然而我們可以說即承認題目承認作品是美，而其價值仍爲題目之性質所決定。雕刻與繪畫其實在希臘人看來不僅是審美娛樂的媒介；並且他們也是表現與解釋國家生命的途徑。因此他們

是附屬於宗教。雕刻之原來目的就是做神與英雄的像的；繪畫之原來目的是表現神祕的意義的；而在這二者的情形中純粹審美的娛樂對於宗教的經驗仍是一個手段。

現在讓我們來舉奧林比亞（Olympia）的薛烏斯的像來做個例，這是裴而德斯（Pheidias）最著名作品。這種象牙與金的巨像依照我們所有憑證從審美的眼光看來當然是人類天才最高的創造之中。但是什麼是造此像之藝術家的主要目的？在觀者方面什麼是主要的結果？當藝術家畫成了的時候，而觀者似乎看見荷馬詩中之薛烏斯（他是他的宗教意識的中心）的一個具體影像——薛烏斯他「點着他的深暗的眉頭，而鬆散的頭髮飄在王的不朽的頭上，他並能使大的奧林帕斯（Olympus）振動。」（註1）琉細安（Lucian）說：「那些到廟裏去的人不以爲他們從印度看見了象牙，或從色雷斯（Thrace）的礦中看見了金子；不，只是克倫諾斯（Kronos）與里亞（Rhea）的兒子被裴而德斯搬運到地球上來而使之看守比薩（Pisa）寂寞的平原。」克立索斯吞（Dion Chrysostom）說：「他是那末得到的理想的形式，希臘來聯絡她自己；他在表現方面是溫和而可畏，好似生命及所有天賦的製造者一樣，好似公

共的父親，人類的救主與保護者一樣；如王之尊嚴，如父親之慈愛，如立法者之可畏，如友朋之保護者的和善，其簡單與偉大又似幸福與利益的創造者一樣；總之，在形式及面容之中，在性質及天才之全體的排列中的表現都是恰合他的最高的神聖。」

(註 1) *Iliad*. I. 528 — translated by Lang, Leaf and Myers.

這種描寫即是希臘雕刻之完全目的的性質，——不僅代表美，並且代表性質，不僅代表性質，並且代表性質的理想化。各種神像他們的特有個性不僅是發源於他們與合法度的標準相聯合，並且發源於一個具體的描寫——在形態，表現，衣服，位置之中他們代表道德的智識的性質。阿坡羅與薛烏斯在種類上是不同，雅典尼與得米忒亦不同；從智識的概念說在各種情形中藝術家的作品不僅屈伏於線之美麗的諧和，並且還要屈伏於確定的理想的性質之表現。

希臘雕刻原即為國家宗教的表現；所以亦即為國家生命的表現。因為神的崇拜不僅為宗教的中心，並且為希臘政治意識的中心；所以產生於廟堂及神聖森林中之藝術自然也變為國家理想方面的代表物。例如在雅典的帕德嫩 (*Parthenon*) 立即變為雅典人崇拜的中心，立即

亦變成她主有合作生命的像徵；女神像因其特別的完全而有所謂小壁城市的精神即寄於此種小壁而活動於石頭之中。又如在奧林比亞的競爭中之得勝者的像特別供奉在一個神聖區域之內，不僅爲一個體育競爭會的紀念，並且爲希臘聯合的中心與他們文化方面最完全的表現——這種文化對於他們審美的貢獻至少與對於他們身體完全的貢獻是一樣。

其實雕刻是完全附屬於宗教，並經過宗教而附屬於國家生命；並且牠是從此中發源其理想的與智識的性質。而我們也可以有權力決定；繪畫也是相同。我們有描寫的大圖畫是繪以裝飾廟宇及公共建築的，或表現神祕的題材或表現國家的題材。例如在特爾斐之波利諾（Polygnotus）的偉大作品一方面描寫推來（Troy）的殘暴，又一方面是描寫在九泉下之奧狄秀斯的衰落；而他的馬拉敦戰爭的表現是在圖畫的門口，由此可達到雅典的亞克羅波利（Acropolis），並且還有許多大的圖畫——關於這種圖畫我們可以有許多例子。而此亦常爲家庭普通器具的裝飾——常有許多神的及英雄的故事爲其題材，在他們的純粹審美的價值以上，他們並訴於希臘的普通宗教的意識之中。繪畫像雕刻一樣，牠的目的是在牠的本身以外。

從這種事實裏面發生出牠的特別的尊嚴，誠實與權力。

從這種希臘的型成藝術之解釋看來，當然要生出一種推論，即他們的目的不僅是再造自然並且是超越自然。因為他們的題材是神與英雄，而英雄與神都是超乎人類以上的。關於這種理想化的趨向在雕刻中我們有許多被保存的例子做證據；至於繪畫亦同樣有驚人文字的憑據。例如亞里斯多德說：『雖然這是不可能，即人應該像瞧克息斯（Norkis）一樣來畫他們，然而這是比較好些即他應該來畫他們；因為一個樣本應該超過所用以為樣本的。』（註一）在蘇格拉底及帕累細阿斯（Parhasius）之間一個想像談話的記錄中，說藝術家毫無疑感的承認最大的快樂是發生於道德最高者的畫圖中，而不是發生於道德很低者的畫圖中。在希臘觀點中我們已知道形體的特質與道德的特質是聯合在一塊的，並且這種特質也就是他們所要描述於藝術之中的；不僅審美的美（這固然是必須的前題，）並且還要在此種美之上，即要能代表他們的英雄與神之概念性質的理想形式。總之，藝術是附屬於道德理想的；或者還可以說道德的理想與審美的理想不是不連的；世界上最著名的大藝術家是活動於管束與決定他們那時



候的生命觀念的方向與靈感之下。

(註一) Arist, Poet, XXV, 1461, 612.

#### 第四節 音樂與跳舞

現在從型成的藝術轉到別一組，這一組希臘人以之歸入於「音樂」名稱之下——音樂在較狹的意義中即爲跳舞與詩歌——我們更可以明白看出審美的表現是附屬於道德的及宗教的目的之下。其實要照他們用音樂這個名辭的意義上說，「音樂」確是希臘教育之中心。牠的道德性質所以也變爲最重要的事體。假如公民的心理與性情均爲牠所造成，那國家之構造當然亦如此。柏拉圖說：「一種新音樂的介紹要危險於全國家，必須設法除去；因爲音樂的格式要不影響於重要的政治組織是絕不會被擾亂的。」他又說：「新格式俟漸漸得着一個地位時即又鑽入於習慣與風俗中；從這種習慣與風俗中牠又發出較大的勢力，並使牠自己更爲緊密；從這種緊密中，牠又進行去攻擊法律與制度，表現極端的不道德，直到牠推翻一切——公的與私的——爲止。」（註一）因爲在他的「理想國」裏面他曾解釋詩的性質要應該與他的理

想國家相合，所以在他的「法律」一書內，他特別解釋曲調與跳舞的性質，即視他們為決定與保存公民的態度與組織的最重要分子。

(註1) Plato, Rep. IV, 424c, — translated by Davies and Vaughan.

初看來對於近代人的心理沒有東西比這一點還奇怪。詩與行為有關我實在能了解，雖我們未將詩變成爲我們教育制度的中心；但是以道德的效果一定要誘諸於音樂與跳舞，並視此爲對於國家全體組織有極深的影響，這對於近代大多數人恐怕是一個不可了解的謎。

然而沒有希臘人的意見是更特別的比較他們這種注視生命的方法，並且亦沒有一個人能比得上他們這樣小心的研究。道德性質應該歸諸音樂的影響只是那唯一而顯明的例，即希臘人普通視審美的與道德的標準爲一致，關於這一點前面我已嘗討論過了。道德在他們的觀念看來並不是對於法律的符合，好像覺得與自然性質不同；牠是一個美的與諧和的靈魂之自由表現。他們嘗用的這個「諧和的」比喻包含了音樂與道德間的密切相連的觀念。品質在希臘的觀點看來是靈魂的各種原素的一定比例，好的品格即是好的比例。但這些原素彼此間所

有的關係都可以爲音樂所影響；不僅不同的情感在各種程度中可以被激刺與減輕，即是對於理性原素的情感的全體關係也是被相當的曲調與節度所規定。大概說來，在音樂與道德間的這種關係之實在存在已被多數人所承認，祇要這些人稍有音樂的感觸。例如有些律韻與曲品有人覺得是粗陋與卑鄙，而別人又覺得是高尙；有些音樂例如瓦格涅（Wagner）的音樂普通被稱爲不道德；谷諾（Gounod）說是無力，貝多芬（Beethoven）說是有力等等；無論這些批評在詳細中表現出什麼可笑的事件，而潛伏在他們之下的無疑是一個很好的根本意義即各種藝術有許多道德的性質。但這種音樂方面正是爲近代所忽視而爲希臘人所最注重的。他們對於情感的狀態會有一個很精細的分析，而在藝術的機械源流中實下於近代遠甚；結果即在音樂中——我們曾稱爲藝術之最純潔者——使我們對於牠與確定智識的概念之絕對分離慶賀，——即在此處希臘人的標準還是以道德與審美相等，音樂的格律是特別的而其價值亦可估定，這不僅因由其中所發生出來的快樂，並亦因牠在品質上所產生的效果。

關於這種情形，在亞里斯多德中我們還有一清楚的與確定的解釋，他說德即包含於愛憎

得當之中，所以在得當的情感中也含有一種快樂；但是任何種的情感均爲曲調與格律所產生；所以一個人可以藉音樂能與正當情感相習染。因此音樂有型成品格的勢力；根據於各種狀態而來的各種音樂可因其在品格上的效果而有區別——例如一種活動於悲鬱的方向之中，別一種活動於嬌柔的方向之中；一種鼓勵人棄世，別一種鼓勵人節制自己，又一種叫人熱心等等；這就是說音樂不僅爲其所給之快樂而決定，並且還要爲其道德影響的性質所決定；快樂固然極爲重要，否則即無所謂藝術；但是爲各種不同音樂所生各種不同的快樂不僅爲「量」所區別，並亦爲「質」所區別。一個人可以產生出一個爲好人所讚許的正當快樂，並且這種快樂在品格上亦有好的效果；而別一個人可以恰好與此相反。或如柏拉圖所說：「音樂的特質當然是爲快樂所測定。但是快樂不是那僥倖人的東西；最幽美的音樂是能使受最好教育者有快樂的，而特別是能使這種人快樂——在道德及教育中而能出乎其類，越乎其萃的人。」（註一）

(註一) Plato, *Laws*, II, 658c. — translated by Jovett.

我們知道即以純粹的音樂在希臘人看來也還有一種明顯的及一定的道德關係。但是這

種道德的影響更爲此種事實所加重，即享受純粹的音樂不是他們的習慣。他們所謂「音樂」如上面已指示出來是曲調，韻節，與跳舞之緊密的聯合，所以合節拍的特別情感的意義即是藉字與姿勢的助力而達到於完全光明的境地。例如我們可以找出柏拉圖在他那時候即可以代表一種傾向對於曲調與韻節的分開視爲是一個缺乏真正藝術味道的標準；因爲他說要沒有字就很難區別節拍所代表之狀態的真正性質。在這種聯合中這是很有趣味來論及近代音樂中之一「聯鎖」(leit-motiv)的用處。此處亦是一個特別的觀念（如不是一套的字）來與一個特別音樂的成語相聯合；習練的注意和剛纔說的一樣，即於純粹音樂之混沌的情感內容中加以精確。

這種字的決定效果在希臘音樂中更被跳舞的附和加添勢力。情感的品質傳達到中心是用字，而傳達到耳中是用音調，對於眼則爲更進一步的解釋即是用姿勢，狀態與足的跳盪；這三種表現形式的結合因此在希臘的意義中即造成一個單一「摹擬」的藝術。跳舞與音樂一樣，因此亦變爲有一定的道德意義；亞里斯多德說：「牠是「摹擬」品格，情感，與動作。」而柏拉圖

在他的『理想國』中用法律規定跳舞及音樂的應用，區別他們是按道德的好壞，如這一個應當提倡而別的一個即爲他所禁止。

希臘對於音樂普通的觀點已簡單的說過了，音調及韻節與詩及跳舞在道德性質中觀點之聯合可用波盧塔（Plutarch）下面一段話來解釋，在這段話中他是敘述斯巴達通行的音樂。我們可以看出全體的制度爲軍事勇敢的見解所支配，（這種軍事的勇敢在斯巴達是可稱的美德。）並且這種見解也即爲各種制度集中的見解。音樂在斯巴達實在是（柏拉圖『理想國』已經具有）一個公共的國家規定的作用；近於非利士人之美德的希臘強悍民族以爲應該爲他們莊嚴勇武的理想置一純粹審美的基礎。

波盧塔說：『他們在音樂及韻節中的訓練並不比他們交際中之幽美的習慣少些注意。他們的歌中有一種生命與精神在他們裏面，這種生命與精神用着熱烈的行動激發人的心靈；歌的格式是極明白，並無虛飾之處；題材是很嚴重而且合乎道德；最普通的是稱讚這些人即爲衛國而死的，或嘲笑那些人即是遇事畏縮不前的；前者他們說是快樂而且榮耀；而後者的生活他

們說是最愁苦而且卑劣。對於他們要做的事也有許多炫耀，對於他們已做的事也有許多自誇，依照各種時代而變化；例如在他們的祭司節中有三個唱歌班，第一爲老年人，第二爲青年人，最後爲兒童；老年人開始唱：

「我們從前是青年是勇敢是強壯；」

青年人回答他們，唱：

「我們現在正是如此，並且還要繼續去試；」

最後兒童來了，並說：

「但是我們將要漸漸成一個最強壯者。」

「實在，假使我們費點工夫去考慮他們的製作與笛子上的曲調（當上場的時候他們對於笛子列成一隊，）我們可以知道忒利得（Terpander）與品得（Pindar）有理由來說音樂與勇敢是相連的。」（註一）

（註一）Plutarch, Lycurgus, ch. 21. (Clough's Edition)

在這一節所述的看音樂的方法，以及爲希臘著作家所討論的題材是希臘普通觀點中之最能做規範的，所以還要原諒我們仍以此來主張於牠所含有之心的態度。我們已知道音樂在希臘人看來有一個道德的價值；但這不是說置道德於先而以音樂次之，用這一個做別一個的手段。一個心的道德態度在他們看來也還有一個音樂的狀態。要用比喻來說，道德即是靈魂的和諧。音樂的目的因此與道德的目的是一致的。最美的音樂即是最好的道德，反之亦然；德不先於美，美亦不先於德；他們是相同實體的兩方面是看一個簡單事實的兩種方法；假使審美的效力對於道德判斷有關，這只是因爲道德的判斷實在是審美的「善」與「美」是一個，是相同的東西，是希臘理想之最初的與最後的字。

所以一方面當道德爲藝術的內性與光明所煊染的時候，另一方面藝術亦自道德情感之精確的聯合處得其源泉。在近代音樂的目的普通都視爲很簡單而無情感的刺激。牠的價值是爲強度所測定，而不是爲牠能鼓起之情感的性質所測定；聽者也放棄他自己於最高活動情感的連續中，這種情感混亂於實際的經驗中正如牠消滅於以後的效果中一樣。在希臘的音樂卻



如此，如我們相信我們的報告，即可知道情感強度的刺激比較在近代音樂器具之勢力中的刺激要少得多。牠的性質完全是簡單而確切。格律，韻節，姿勢及字統統是被採取來為一個簡單確切之情感效力的產品；聽者是能了解並領會到刺激他之情感的價值；他為免除混亂及衝突的情感所產生之疲態及騷擾起見，他有慰藉的感覺，這種慰藉是隨一定情感之解放相伴而來，而回到他的平常的事業，這種事業他用一種深知的歷程加以清潔與鎮靜，使達到他所讚許的目的。

### 第五節 詩

我們已經知道在型成的藝術中與在我們視為極純粹如音樂的藝術中，希臘人按美的直接快樂而附以一定道德性質及傾向的價值，而詩更是如此，詩的質料是概念與觀念。詩人的作品，特別是荷馬對於希臘人正如許多道德的著作之對於我們一樣；或者他們不用抽象的名辭去學習他們的教訓，而在生命的具體的代表以外去學習他們。詩是他們教育的基礎，是他們實際的指導與批評，並也是他們玄想的靈感。假使他們有一個辨論的命題，他們必用之為引證；假

使他們要舉行一個會，他們亦必用之爲詩歌。不僅爲快樂並且還爲靈感，警惕與勉勵；他們自兒童的時候即浸沉於律調談論的海洋中；國家史詩對於他們正如聖經對於清教徒一樣；在每一個幸運的聯合中，在每一個國家與家庭的問題中，他們纔可尋出一個題目來鼓舞或加強他們的決心。在古代希臘的生命中之詩的重要與夫音樂及藝術的重要，柏拉圖的下面一段可以說是最顯明的解釋了：「當兒童學習字母并開始了解所寫的東西——如在他知道什麼是說的東西以前，——他們即將他在學校中所讀之大詩人的作品放在他手中了；在這裏面含有許多教訓，許多故事，許多歌頌，與許多古代有名人的讚辭，他必須要用心去學習這些東西，因爲他可以藉此模仿他們，或與他們競爭而想變成像他們一樣。並且教七弦琴的教師也要同樣的留心，因爲要使他們青年學生有適度的動作而沒有騷擾；當他們教他七弦琴的用法時候，他們還要介紹他以別種偉大詩人的詩，這些偉大的詩人即是七弦琴的詩家（或抒情詩家）並且他們要使詩成爲音樂，並要使他們的和諧與節奏與兒童的靈魂要十分相熟，因爲他們可以學習變爲更文雅，更和諧與更有節奏的人，並能更適合於說話與行爲；因爲人的生命每一部分都需要和

## 諧與節奏。】（註一）

（註一）Plato Prof., 325c. translated by Jowett.

從這種以詩爲實際智慧的儲藏所之概念看來，那牠的價值當然很容易變爲純粹道德的判斷；而這種變化看上面引的一段知道實爲柏拉圖所做成，他極力主張詩人要負有這種道德的直接教訓，即好人與公平的人他雖貧窮而快樂，而壞人與不公平的人他雖富有而愁苦。這種教訓主義當然是諷刺詩；而這是正式希臘觀的諷刺詩，即一個詩之美是與其全體道德內容的廣與深極有關係，不像近代人的主張僅以其形式之審美的美爲測量。斯特累波說：「除非你先是一個好人，否則你絕不能成一個好詩人。」他這就是表白希臘人的共同意見，即詩人不僅斷定是一個美術家，還要是一個生命的解釋者；在亞里斯多德的注意中也潛伏有這同樣的假定，即詩人應當按他們所代表的性質是比普通人好或壞來分類。

這種看詩的方法之最明顯的例子或者在亞里斯多芬（Aristophanes）的“Frogs”中，這裏面喜劇作家在伊士奇與幼里披底之間對於他們作品的成績生出一種辨論，使結論完全

根據於道德的考慮，這個問題變爲幼里披底是否實在被視爲他們國人的一個敗壞道德者。在這個辨論之中，伊士奇對於詩所表示的意見很明顯的亦即是亞理斯多芬自己所贊許的意見，當然亦即是爲他大多數聽衆所承受的意見。他藉所有的古籍來表明詩人常常是人類的教訓者，他們亦正因此始得有榮耀。

「看看遺傳的歷史，

看看古代的典籍；

看啊！一個榮耀的詩人

在前幾世紀賜給人類的是些什麼。

奧宙斯（Orpheus）用宗教來教導人類，

使他們脫離了流血與野蠻的儀式；

繆栖阿斯（Musaens）貢獻了醫藥的學說，

以及時代未來之預言的警告；

其次即是年老的希西阿 (Hesiod)，

他教導我們以節儉，耕種，以及粗陋的事體，

村野的經濟學，農夫的天文學，

此外還有家庭的道德，工作，及節儉；

荷馬，我們可敬的荷馬，

他的名稱是如何的名譽而且榮耀？

但他教導我們之有價值的教訓，

豈不是訓練，武裝與戰爭的準備？（註一）

（註一） Aristoph. Frogs, 1030.—translated by Fere.

我們當然希望希臘詩中多半是情感的自由表現，脫離了道德的及別種的目的之限制；然而假使我們不拿抒情詩而拿希臘的戲劇來看，我們可以知道在詩中甚或在較高級之音樂及型成的藝術中，美的冀求與達到是潛伏於一定道德的前題之限制中。現在我們可再詳為說明，

並先考察希臘悲劇的性質。

## 第六節 悲劇

希臘悲劇的性質，自開始即爲其與宗教相關聯之事實所決定。在一定時季舉行地奧尼薩斯（Dionysus）節，歌舞隊在他的祭壇周圍跳舞；這種儀式舉行的目的是要表現古代英雄們的生活之情景。因此戲劇的題材也就嚴格規定了；這種題材必須在故事的範圍選出而適合於聽者；無論詩人享有多少自由來討論他的題目，無論他對於這種題目附麗有什麼想像，而玄想的或道德的觀點及當時生活的批評，統統一定要與原來之主要目的有關；所謂主要目的——爲教訓與快樂——即是要表現過去那些英雄生活的雜事，這種過去的英雄不僅被視爲比他們的子孫要偉大，並且視爲是神的兒子，而他們本身也值得崇拜爲神聖。

希臘悲劇的這種根本情勢一方面固與莎士比亞的戲劇極不相同，另一方面與法蘭西之古代戲劇亦迥乎有異。莎士比亞的戲劇至少可以說是消除了所有的成見。他可以自由任他所歡喜的選擇各種題材，或亦任他所願意的來論述牠；沒有宗教的或別種意見的限制，對於過去

神聖的傳說也不管，而那些相信這種傳說的則常奉之爲圭臬；他的半野蠻的天才亦不爲善或惡所支配或限制。他將他自己投入於像新大陸的發現者之熱情的生命中；他可以任意將這種生命加以製造，一時他可將牠雕成 *Measure for Measure* 的憤世，一時他又可將牠彫成 *Hamlet* 與 *Icar* 的失望，一時他再可將牠彫成 *Tempest* 的豪爽，遺留在他後面的不是一幅航海的地圖，而是一串互相不符合的景色。

總之，莎氏所給者是生活之多方面的表現；而希臘戲劇家所給者只是一個解釋。但是這一個解釋不僅是他自己的個人，並且也是國家的遺傳與信仰的表現。他敘述那個人的行爲與情感一方面，是模範，而另一方面是他種族的警告；決定命運的衆神仍然活動於人之中；管理過去之道德的法律也仍然管理現在；希臘種族的歷史在可見的神的底下是自其神聖的來源趨向於一個目的——這個目的之幸與不幸全靠後來子孫能繼續遵守由英雄與神傳把他們祖先的遺訓與崇敬以爲斷。

在這種意義之中戲劇是國家意識的表現，這也就是希臘戲劇與法蘭西古代戲劇區別的

地方。後者在外面的形式雖然也是模仿古人，然究爲一種不同的精神所灌輸。牠敘述王與英雄的幸運不是法蘭西種族的祖先；他們在牠的情感中並無根據，與其宗教的信仰不相關聯。與其道德的概念亦無關係。表現出來的完全理想不是真正能鼓勵全國，最多不過能鼓勵宮廷而已；並且全體戲劇好似一株樹移植於一個不相宜的土壤中因缺乏養料而致枯萎，而這種養料希臘人無意中從國家遺訓的周圍空氣中吸收進來。

這種就是希臘悲劇的普遍性質——國家理想的解釋。現在再讓我們進而討論包含於這種概念中的結果。題材的表現是古代英雄的命運與生活——即是比普通人較爲偉大之人格，在好的方面與壞的方面，在他們的性質中與在他們的成功中，含有極重要的使命，而爲世界幸福的製造者或毀敗者。他們的命運雖是悲慘而可畏，然絕不是輕賤或污濁。在一切困苦之後，在罪過之後，潛伏着一個慷慨的救援。亞里斯多德說，一個完全的凶徒不是一個悲慘的性質；因爲他沒有得着同情；假使他成功了，這是人類共同情感的暴怒；假使他墮入於不幸之中，這是他應該如此的。也不允許表現一個完全好人的不幸，因爲那是痛苦與悲傷；更不能忍受無端介紹人



類性質中之卑賤，或瘋狂，或別種乖離的性質。真正悲劇的英雄是一個很高尚的人，他沒有卑劣的性質而墮入於罪惡之中，並在其行動上加以懲罰的困苦。沒有東西能比亞氏這幾句話表現希臘戲劇之特別性質的清楚明白，並且也沒有東西能比這幾句話指示希臘人心中之審美與道德間判斷的關係密切了。亞里斯多德的規定是排斥如理查第三 (Richard III) 這種人的性質與命運為悲劇的正當題材，因為理查第三是一個絕對的壞人而受他應得的報復；或亦排斥如肯德 (Kent) 與科第力亞 (Cordelia) 這樣的人，因為他們是絕對的好人而受有不應得的痛苦；這不僅因為這種題材違犯了道德的意義，並且因為這樣違犯了這種道德的意義他們亦將毀壞了悲劇藝術的正當快樂。全體審美的效力是為道德的假定所限制；要違背了這些道德的假定即是致悲劇的目的於失敗之地。

因為這種道德的限制遂聯帶發生一種非難，這種非難在亞里斯多芬的“Froga”中已見萌芽，特別是對於幼里披底 (Euripides)。幼里披底因為介紹愛情的婦人遂被咀咒為將悲劇的藝術降低了。這就是近代悲劇的中心題材！這就是伊士奇的誇口，即他的戲劇沒有一個碰着

了這種題目：

「我絕不承認你淫蕩的斯諾波 (Sthenobolus)。」

或可憎惡的菲卓萊 (Phaedra)！

假使我的戲劇沾染有愛情的婦人，

那我當然也應當受衆人的吐罵！ (註1)

(註1) Aristoph., Frogs. 1043——translated by Frere.

這是無疑即對於希臘的聽者當然稱之爲有功，爲幼里披底描述的從英雄與國王之透切的情感到人類情感的這種溫柔方面所吸收的中心興趣，只有被那些已脫離舊時悲劇之高調的人們所能覺得。

題材的這種限制與使用方法的一種限制是相應的。希臘的悲劇是從一定的觀點所組成的，目的不僅要表現並且還要解釋題旨。在劇情，對話，想像，以及抒情的插戲之下是要注意解釋些普通道德的法律，公同與正式的問題，以及許多根本的真理。關於較老的戲劇家如伊士奇及

索福克 (Sophocles) 可以說他們的目的——無論達到的如何不完全——是『對人辨護神的方法』。表現痛苦如罪的受罰是伊士奇之常常的趨向；辨正神的法律來反對人的臆斷這是索福克之中心觀念。在二者情形中完全的聲調原來是宗教的。如選擇像『利爾』(Lear) 這種題目，描述之像莎氏比亞描述之一樣，讓他從千孔百瘡中流血，從不允許爲醫治之靜點的與無助的祈禱——這種將爲希臘的悲劇家所排斥。在沒有從具體的藝術達到抽象之道德化的時候，在沒有以生命表現中之實在與複雜的知覺來代替外表的公式的時候，而古代的戲劇家在他們題目之完全的領悟中多少是被意識之玄想的偏見所決定；世界對於他們不僅是一個偉大的渾沌，還是一個神聖的計畫；卽在其最黑暗的深淵處，牠的經過雖極其危險而蕭瑟，然而他們仍可以執着——雖然懷疑而不一——領導他們到光明之天的引線。

這與希臘悲劇性質的解釋是一致的卽着重於行動方面比着重於人物方面更要多些。興趣是集中於某種行動與某種情境之普遍的關係之上，經驗所表現的光明投入於人類生命之全體的趨向之中；而不是投入於引進來之特別人物的意見與動機之中。人物是廣汎而簡單，不

是大概的發展，而是一定的，故適合爲直接行動的媒介，爲簡單問題與正式情境之媒介。在希臘悲劇中普遍的觀點支配着特別人物的特性。人類性質表現於廣義之中，不是這個或那個特別高尚的變化；我們曾經指示出來之普遍目的——生命的解釋——從未被特別的及偶然的性質之強勢所混雜。人是希臘戲劇的題材；而近代小說的題材是湯姆與狄克（Tom and Dick）。（譯者按此爲英文成語，與中國某生之義相當。）

最後，對於這種普遍目的的實現，希臘戲劇的完全形式是非常相宜。牠大半是含有兩個人物的談話，代表兩個相反的觀點，並給一個機會使由戲劇中所發生的各種問題加以科學的討論；而在這些談話之中又插入抒情詩，在抒情詩中歌唱隊解釋情境，賜以忠告或勸戒，稱讚或責罰，而最後以結合完全的道德終。詩人實在可以在歌唱隊中自己說話，並且可以置他所願意的任何聲調於全體悲劇之上。有時他可以做一個戲劇家，有時他又可以做一個傳道者；因爲可以確定他的戲劇不僅是生命的表現並且是生命的解釋。

但是這並不是不能成一個藝術的作品，用抽象名辭來分析希臘悲劇的普通性質，我們必

須超越其最初與根本的方面；然而這種方面之完全的領悟並不是僅僅追求文字的內容所能得到，要有一個實際表現的證據如曾見於希臘的舞臺之上方能得到，不幸這種證據是永遠超越於我們的權力之外。因為從一個純粹審美的觀點看來，希臘戲劇在藝術形式中實為最完全的；所以牠的證據只能於當時的舞臺中得之。

在露天之中，在山谷與平原的陽坡之上，或在伸出於無雲蔚藍的天空相接觸的海島之上，活動戲劇的佈景從自然之第一幕起將分散的藝術光線而聚集於偉觀的一個焦點中。這種戲劇原來就有音樂，所以牠與戲劇比普通戲劇更為接近。因為戲劇是自抒情詩中發展出來的，所以仍保留有擬人歌唱隊的跳舞與唱歌，蓋因此種原來即為其唯一的原素。因為這種合拍的動作與和諧的曲調之集中，情節的要旨於是表現出來了，並且時時生出回聲。好似活的圓球分開來而生出一種互答的歌聲，結構之明確的意義從未曖昧，因此使音樂成爲心的情感；觀念實現於抒情的韻詩之中，韻又轉變而爲歌調，歌調與韻詩爲肢體跳動的一致動作所反應如鏡子反應於眼睛一樣。因為此種成爲抒情詩的性質，而鑽入於戲劇的動作；所以動作的本身表現於眼

與耳之中與表現於感情與智慧之中一樣。表現的環境——在露天中之大舞臺上——依據於我們所謂「動作」的意義比較依據於姿勢及演的狀態爲少。演員穿着高底靴以超於原來的高度之上，他們的臉藏於假面具之內，他們的聲音爲機械的表現，所以爲他們的結果起見，他們必不能恃着顏面的戲劇 (Facial play)，或恃着聲音與姿勢之靈巧的變化，而必恃着一定體勢之彫像似的美，與那種適合抑揚頓挫而帶有威嚴之韻詩的歌調，不過這種韻詩的準繩能被急速的與談話的演述所暗昧。因此表現即變爲眼與耳之活動的彫刻，好似歌唱隊之緊密音樂間的疲緩的音樂；旁觀者不能從幽深的思想中鑽入於舞臺上真正演員的熱烈裏面，而爲其模擬的實在所感動；他所接受的印像是完全根據於清楚智慧的根基，這些在著作中保留下來的都是些散文的結構，而同時舞臺上之表現亦爲之增色不少，使牠好像非爲希臘的藝術家做成不可，非爲顏色與形式的組合不可，並且好像非有吟誦，唱歌，跳舞與之相隨不可，如這種美術的偉大當然是很難用別種藝術產品的形式來表現。

要在近代找出與古代戲劇之最近似的比喻就是瓦格涅的歌舞劇，當然瓦格涅也很受希

希臘悲劇的影響。這是他的理想像希臘人一樣即將藝術之各種分支結合起來不僅應用於音樂上並且應用到詩歌、彫刻、圖畫與跳舞上，以爲他種戲劇题目的表現；而他的概念亦是要使藝術成爲生命的解釋，在一個國家的戲劇中反應出國家的意識——德國民族之最高的行動與最深的情感及思想。要考慮他在這種試驗中究竟不足或超過希臘人成功的多少，與審查潛伏在普通一致目的之下的極不一致，我們將要很驚異我們現在的題目之差失是太遠。但是這種比較對於那些人亦很有意義，即他們極想造成什麼是希臘悲劇的結果的一個具體觀念，與在想像中將文學题目的死骨頭穿上一個表現於感覺的血和肉的衣服。

同時，爲幫助讀者明白前面所述之關係格外精確起見，這是值得將希臘最著名之悲劇——伊士奇的『阿加綿農』——作一個大綱報告出來。

戲劇的英雄屬於英雄的家庭，他的悲慘的歷史對於希臘的聽者最爲可怕，而亦最爲熟悉。坦塔拉斯 (Tantalus) 是家族的創始者，因爲反對衆神而獲罪，遂在地獄中受痛苦的懲罰，後來犯此罪者亦即給以這種名稱了。他的兒子皮羅普斯 (Pelops) 染有密透羅 (Myrtilus) 的血。到

又一代的兩個兒子，即忒斯提奧亞特魯斯；忒斯提（*Thyestes*）誘好他的兄弟亞特魯斯（*Atreus*）的妻子；而亞特魯斯又轉回來殺忒斯提的兒子，遂使忒斯提在無意中吃了他被殺害的兒子的肉。阿加綿農是亞特魯斯的兒子，因求和於阿提密斯（*Artemis*），遂犧牲他的女兒易菲機奈亞（*Iphigenia*）而後來又被他的妻子克力騰涅斯特刺（*Clytemnestra*）爲復她女兒仇的緣故所殺害。而克力騰涅斯特刺又爲她的兒子奧勒斯提因復阿加綿農之仇的緣故所殺。一代一代的下去，這種族永爲罪惡與懲罰所牽繞；戲劇家選擇阿加綿農的殺害爲他的題目，是在他的聽衆中假定宮庭之過去的歷史對他們是非常的熟悉，即要用暗示的字眼就能使之實現。所以仇敵暗中的背影能增大他實際表現的恐懼。他實現出來的人物與威嚇的形式相攜手，此種形式在將來與過去的夜裏已漸漸消滅，當一個報仇女神的幻像懸在他們之上以定罪案的時候。

在戲劇開始的時候，大家都以爲很好。在宮中屋頂上的看守者，在他看守第十年的時候，看見了暗兆的火光，這個火光即是表示推來的俘虜與阿加綿農的急速的回來。他帶着快樂樣子



對宮廷宣佈遲延的與歡迎的消息；然即在意氣揚揚的時候，他隨便說出可疑的話出來，暗示出後面他不敢說出的東西，暗示出成功的勝利變為失望。於是年長的阿格夫（Argive）歌唱隊進來，他們所唱的好似他們向一個莊嚴的隊伍前進。他們唱着如何十年前，阿加綿農與門涅雷阿斯因薛烏斯的命令為希臘羣衆的領袖，薛烏斯很和善保護他們，並將他的妻子門涅雷阿斯赫楞要回來，因為她曾被巴里斯（Paris）的奸計偷去的。當他們開始在一套緊迫的詩歌中跳舞，這些詩歌立即變為敘事的韻詩與抒情的韻詩時候，他們遂在為蒙着黑暗面紗的深夜裏閃耀出一縷的光明所照耀的活動影像中表現出，那使羣衆動作暗淡的故事——這個故事即是易非機奈亞對於女神的犧牲，遂使女神的憤怒消散於奧力斯（Aulis）。在詩歌中，在音樂中，在默劇中，舞臺的一幕又復活了，這幕所演的是父親心中的爭鬪，他的弟兄首領的反抗，女孩兒之悲慘的一瞬，與最後不可說出的結局；等到經過了這一幕以後，大家都好似敲着命運的警鐘高唱着這為全劇動機的最後的結句：

「唱着愁苦的悲悶，唱着愁苦的悲悶，但是善還可以流行。」

在這抒情詩結尾的時候，克力騰涅斯特刺進來了。她對推來衰落的歌唱隊發表正式的宣言；敘述烽火自一站一站的飛跑，並在想像中描寫出發生於判定命運城中的景況。歌唱隊在她退回來的時候又重行唱歌與跳舞。在一個莊嚴合拍的音樂中，他們指出推來衰落的道德，違法的判定與降於巴里斯及其宮廷的懲罰。活動的影像又第二次從仇敵之夜裏照出，這次所演的是嚇楞在她不幸的美麗中輕輕踏入於判定的命運，鰥夫的悽慘不勝愛魔的糾纏，戰爭的恐懼使外面的殺戮者與家中的悲哀者，由活的血和肉變成墳墓中的土與灰。最後回到他們原來的題目——鹵莽的判定，歌唱隊收了他們的抒情詩宣佈自推來來到的使者。此時傳令官塔爾踢畢 (Talthybius) 進來，代表軍隊與國王說話，敘述他們曾經忍受的痛苦與他們凱旋的快樂。克力騰涅斯特刺用聽衆所能明白的諷刺的字對他說：她的痛苦是她的丈夫的不在，而她的快樂即在她丈夫回來的期望。她說：當他離開她時，他知道她是家庭中的一個誠實的看守者，她的忠誠非常確定，他的榮耀不可磨滅。於是又繼起別一個歌唱的抒情詩，題目與最後的相同，是討論巴里斯對於推來的行動所生的仇敵，將善宴的歌調改變成戰爭的軍樂與死的輓歌；在許多壯

麗的喻言中將嚇楞的美與由這種美所生的咀咒加以對照；而仍然堅持這種判定是鹵莽與驕傲。在這種歌調結尾，和諧的音樂變成了行軍的歌曲，而歌唱隊也變為歡迎得勝的國王了。阿加綿農上來了，在他後面立了一個披着面紗而沉靜的婦人的影子。在國王對於他的宮廷的衆神致敬以後，他即用簡短與浮誇的語句致謝歌唱隊的忠誠，但他暗示了許多錯失，他以為他最先的責任就是要將他們改正。於是克力騰涅斯特刺上來，用誇大修辭的語言說出她極願等候她的主人公，並且說出她對他的回來是非常快樂。最後她吩咐將紫色布舖開在他進屋子來的路上，使他與一個戰勝者相稱。在抗拒的表示以後，阿加綿農即甘拜下風了，這種比照即是戲劇家所要求的，現在竟達到了。因為東方皇帝的誇耀常常驅逐着希臘的人心，國王踏過了門檻，即蹈入了他的死亡。他的權力與驕傲達到愈高，所遭的天譴也就愈為可怕而急速；而克力騰涅斯特刺在她的嘴唇上發出得勝的叫聲：「薛烏斯，你是主司實行的神，請來實行我的祈禱罷。」當她退走的時候，歌唱隊開始歌着預兆懼怕的歌調，這種懼怕並且是無窮盡。有些事就實現了，可見這種預知是非常的確。但是是什麼，但是是什麼？他們搜檢了一夜仍然是無用。同時，那個披着面

紗的婦人的影子也在無聲無嗅的等着。這就是卡散德刺 (Cassandra)，她是一個女預言家，也是推來的普利安 (Priam) 的女兒，爲阿加綿農帶家來做他的戰勝品，克力騰涅斯特刺回來從惠她去進屋子，她沒有表示也沒有說話。皇后由她的溫雅的聲調變爲憤怒與責罵了；這個影像仍然不動又不說話；而克力騰涅斯特刺最後帶着憤怒的威嚇離開了她而回到宮裏去。於是一個叫聲從一個生客的嘴唇破開來了，是對阿坡羅 (Appollo) 的一個激越的叫聲，因阿氏曾以她的致命的禮物給她。所有爲她引來之宮廷的黑暗歷史，已成的仇敵與將成的仇敵，都一一實現於她的內部的感覺。在一串斷斷續續的感嘆的聲音中，不是成句而是抒情的叫聲，她呼喚出過去的與將來的情景。血自宮中滴出；怒神屈伏於其暗室之中；忒斯提之被害的兒子哀啼於其頻來的宮廷中；並且永遠在過去的幻像中，很清楚辨別出爲妻子殺害的一個丈夫；而在結尾最可憐的即是預言者之暴死，他是徒然看見而不能幫助。在卡散德刺與歌唱隊之間是怒與怕的合歌曲；一個幻想的音樂哀鳴於斷續的抒情語句中；直至最後，到了所謂停止之點，緊張即鬆懈了，浸入於比較更平靜之抑揚的吟誦調中，卡散德刺用極明白話告訴她的使命，並且公然宣布

出國王的殺害者。於是她最後訴於方來復仇者，而獨自入於宮中以死。舞臺因此空了，忽而自裏面聽出一個叫聲；再三再三的聽見；當歌唱隊趨起的時候，這種聲音已過去了；門是洞開，而克力騰涅斯特刺站在她的受害者的屍旁，所有的喬裝現在一切去掉，殺害人的女兒手也承認了，並且稱勝她自己的行爲，她以爲此爲易非機奈亞之犧牲的復仇甚是公允，他不承認她自己是一個自由人類的代表，但她承認他是坦塔拉斯 (Tantalus) 宮廷之化身的咀咒。現在是奸夫伊吉斯塔斯 (Aegisthus) 第一次出現，他於舞臺的後面已計畫了全體。他亦是一個復仇者，因爲他是忒斯提的兒子；忒氏曾經吃過他自己孩子們的肉。阿加綿農的殺害在歷史犯罪的長連鎖中，恐怕是一個更長的連鎖；表示出這種懲罰與犯罪之慘忍的法律，這段偉大的戲劇就閉幕了。但「阿加綿農」僅是三個很相連的而依序表演的戲劇的第一節；而問題亦因以發生了，即需要懲罰的犯罪與懲罰的本身又是一個新的犯罪，最後還是被天堂與地獄之權力的調和所解決，而最後犯罪者之寬恕是在奧勒斯提 (Orestes) 的本身。然而要將這三體相連之別種戲劇的布局都概括的說來那要佔去我們很多的篇幅與時間。即用「阿加綿農」一例已很夠解釋希

臘悲劇的普通性質；那些要想進一步研究這個題目的人可以自己去參考這些戲劇的原本。

## 第七節 喜劇

關於在自由的與自發的藝術之形式下而帶有教訓的目的比較希臘悲劇尤為顯著的，即是從亞里斯多芬的著作中使我們知道之較舊的喜劇。因為前者是討論潛伏於希臘人生觀之下的普通概念與宗教的及道德的概念，藉以表現古代國家的神祕，而後者是討論當時生活之特別方面，用一種自由談諧的方法。實在，亞里斯多芬的成功在劇景方面比較伊士奇驚人得多。從日常生活的俗事，味如嚼蠟的辨論，卑賤及厭煩的種類，以及特別的個人開始——因為亞里斯多芬不猶豫的將他同時者引入於舞臺人物之中——他將想像的羽翼適合於這種粗而重的材料，從這上面布散平凡與怨恨的濃霧，並促之向前，使經過藝術的光明天堂，而列入於歡樂音樂的鳴聲與一瞬抒情的歌調當中。因為亞里斯多芬既是詩人又是喜劇家，他的天才不僅表現於他的奇異劇情的結構中，不僅表現於他的柔和才智的無窮博大中，並且表現於純粹詩歌的爆發中，其悅耳與感人致為希臘或世界的抒情詩家永久傳誦。喜劇的基礎與希臘悲劇藝術

的基礎相同也是唱歌與跳舞；歌唱隊是戲劇的根本原素，在亞里斯多芬的著作中仍舊留有非常重要的地位，即在喜劇中，藝術的重要方面仍然是審美的，並且訴諸耳與目。在普通的結構中喜劇與悲劇實在是相同；即以審美上說，動機也是一樣，不過他們重要的關鍵不同罷了。

但是亞里斯多芬原來像悲劇家一樣是一個大藝術家，而他也是像他們一樣又是一個生命的大解釋家。他的戲劇是諧語與詩歌並重，並且他表示他自己有實行「義務」之最高的自覺。他開始會受人侮笑，他在「和平」中做他自己的歌曲：

「他開始會受人侮笑

浸入於繁瑣的私事：

搜尋夫妻與家庭生活之

各個細小的過失；

但剛毅而勇敢，像老年的阿爾息第（Alcides）

當餘者遠離，始證明他自己

於他的國有利。』(註一)

(註一) Aristoph. Peace, 751 Seq. — translated by Frere.

他的目的實在是以政治的與社會的重要問題教導他的國人；攻擊國會的苛刻，法庭與家庭的失策；懲罰詭詐的首領，虛偽的妄人與職業的政治家；譏笑那些「背棄」子女的妻子的人；擁護忠誠的正宗反對哲學家與科學者。有些題目他實現於他的劇情之中，他所着重之道德他親身在歌唱隊中說出。而結果是藝術的產品將詩歌與俗事，審美的與教育的意義聯而為一，此對近代人的心理恐更為奇異比較那奇異的創作——希臘的悲劇。這種喜劇的性質讀者可由夫里耳 (Frere) 之著名的翻譯中造成一個觀念；並且我們可以像在悲劇的情形中一樣能免去藝術之特別形式的解釋。

### 第八節 總結

此處一定要結束我們對希臘藝術之性質的研究。最重要的一點我已說得很清楚而且常常說到，再無須作進一步的討論。希臘藝術之要點與其道德學一樣，即是將善與美為一致；所以



討論到他們的藝術時要牽連其道德的價值與討論道德的理想而牽連到審美的意義一樣。但  
是要牽連到二者判斷的任何一方面那就是誤解了。這兩點從來沒有分開過；藝術與行爲一樣  
要從這相同的嚴重動機上進行，創造出一個諧和或秩序，這種秩序即被視爲美或善。經過復經  
過，希臘的思想就成了「完全一個。」使個人適合於國家，使實在適合於理想，使內適合於外，藝  
術適合於道德，最後使生活的各方面都在一個簡單觀念的統治之下，這個觀念我們與歌德  
(Goethe)一樣稱之爲善，美，或完全——這就是他們天才的目的與成功。從所有的觀點看來我  
們可以了解他們光明的動作沒有再比這種藝術觀還集中而特著，藝術的本質即是要將許多  
包涵於一之中，將內完全反照於外。

## 第五章 結論

關於希臘的生活觀的最重要方面，我們已詳細的研究過了，現在應當將所說的各點再簡單總括的說一下。

但是，第一要有一個緒論式的說明。在以前所說的，我沒有區別過希臘的「觀點」與希臘的「理想」爲二；我們曾經解釋過他們的風俗與政治，社會或宗教的制度——哲學家與詩人理想的結果，因此有人認爲將民衆盲目的工作與有思想的學說混而爲一實在是錯誤。

假使要假定希臘的制度是精細注意的結果，爲多數人有意採取，那這種區別的步驟可以說無關重要。這些制度像別的社會產品是一樣，他是漸漸生長來的，不是一日做成的；並且只有少數人能完全明白他們所含的意義。但是另一方面希臘的時代是有區別的，因爲爲思想形成的理想是事實的直接的結果。刺激近代生活的絕對區別在古代的希臘還沒有。柏拉圖雖爲一

理想家，但所說的多半仍根據於他的時代的事實。他的完全的「理想國」是根據於斯巴達與克里特的制度；他的完全的人是根據希臘的公民形成的。將身體與靈魂，天與地，教堂與國家，世俗的人與教士相對立，這種精神尙不能爲希臘普通的意識所了解。在希臘人看來，事實的世界就是理想的世界；鼓動他們最高目的的理想已實現於他們制度中，反映在他們的生活裏面；了解什麼是應當的，並不要毀滅已有的，僅要完成其自己的範圍。一方面要說理想化希臘的文明似乎已脫離混亂，這固然是可笑；然而另一方面要說希臘人已建築了理想的計劃，並且他們在公私兩方的生活就是實現善的一種努力（此種善已潛存於其構造中），這是很應當的。

總而言之，在古代的希臘，理想與實在根本上不能分而爲二；這就是將希臘的觀點與希臘的理想混而不分的原因。

將此先記在心裏，我們現在再進而述我們的結論。第一，讓我們先說理想方面。此處我們並不討論希臘思想的正式系統，所討論的只是他們想像與心靈之半意識的活動，表現出來就爲他們的通俗宗教，這種宗教的重要性質我們已經知道就是相信神人同性的神，由此可以調和

人與自然或他自己靈魂的勢力。在物質與精神的現象以後，把自然的東西看成與人相同，所以東西的動作他能解釋，東西的活動他能了解。在他的想像中，不是在他的智識中，在他自己與世界之間有一種諧和。諧和！在這個字中我們就能了解希臘文明主要理想的鎖鑰。

我們現在再轉到實際方面，知道有相同的衝動來調和各種不同的分子。身體與靈魂的對立，這在中古的人生觀中很重要，即在我們現在流行的倫理思想中仍然很有勢力，但在希臘的生活觀中並不知道，他們個人的理想包括身體的完全；美與善是他們研究的目的，並且他們相信這一個含有另一個。但是因為身體的完全一定需要外面的幫助，並且這些幫助對於他們的理想也很重要。在他們適當生活的理想中，不僅要有靈魂的道德，身體的美與健康，並且還要有高尚的門第，充分的財富，以及好的名譽。總之，諧和是他們追求的目的，使靈魂與身體諧和，使身體與環境諧和，並使他們倫理的理想與後來堅持內外生活有根本衝突有區別，又與使精神的完全依賴於肉體的抑制也不同。

個人與國家關係的希臘觀也為這種相同的諧和理想所支配。這種關係普通都以為是部

分附屬在全體之下；但是更精確的說是部分實現於全體中。完全的個人是國家中的個人；他的全德的重要機能只有在國家中找出發展的機會；所謂德性的性質也只有有在國家中才有他們的意義；只有當一個人為公民的時候，這個人才值得稱為一個人。攪亂我們現在社會的問題，如個人與國家的對立，這在希臘尚未開始。假使在一方面國家限制個人的自由太多，另一方面個人的自由也有一種相應的要求。所以在這部分希臘人亦藉諧和維持這些分子潛伏的衝突，這種衝突在近代已發展出來了。

在理想與實際兩方面。在他對於自然與對於國家的關係中，內面在組成他各分子間，外面在他自己與世界間（非他自己）創造與維持一種重要的諧和，這是希臘人有意與無意間所要達的目的。這些衝突在我們現在的時候已很使我們痛苦，並且漸漸的明白了，在為道德動物的人與為冷淡規律的自然中間，在肉體與精神中間，在個人與國家中間，在希臘人主要意識中間並不重要；他們的宗教，制度與風俗的理想都是在希臘人影響之下形成的。普遍的說來，在希臘最重要的方面，可以說希臘的文明是諧和的文明。

但是，在另一方面，我們一定要注意到爲希臘意識中主要色彩的諧和，爲世界歷史中一個時代特點的諧和，對於衝突分子的調和亦只是過渡的與不完全的。這些分裂的要素在希臘理想開始的時候已經出現了；這種理想內部衝突的發展與外部侵佔的勢力是相等的。這些衝突在這本書裏面已指明出很多點了，現在只要總結的說一說。

在理想方面，希臘的宗教有兩種批評。一方面，倫理的思想包括在許多神話裏面，這些神話就是最初野蠻時代的產品，在柏拉圖的時候看起來已很覺得可笑了。另一方面，在玄學的理想中，不僅未經證實之神的存在，並且他們互相衝突的舉動與情感都與普遍規律的思想不相合——爲真理形式之理性即由此規律發展而來。藉人神同性的神爲媒介來調和人與自然結果也不過是想像上的諧和，不是心靈上的諧和。在智識的動作之下，不穩固的結合是容易分散，聯絡不完全的分子很容易跑到原來對立的地方。希臘的宗教是爲他們自己內部意識的進化所毀滅。

在實際方面吾人遇到相同的衝突。希臘全德的理想在上面我們已說過了，不僅包括身體

的健康與強壯，並且至少也包括外部的善，即給人以自己完成的範圍。這些情形不是一切人都能達到，犧牲多數來爲少數公然爲人所承認，並且追求理想只限於特權階級。

然而這種理想是包括在內部的衝突裏面。因爲第一，即爲特殊少數人所有的全德「此依靠外部的幫助」也仍然是不定，並成爲問題。不幸與災禍是可能的；老與死是一定要有的；個人的完全與自然歷程根本不能相合，這是任何謹慎小心，任何藝術與任何社會組織都不能免除。個人與環境的諧和或者古代希臘的貴族所達到的比較任何時代的任何社會所達到的要近的多。但是這種諧和也不過是表面的；沒有生活的完全能脫離掉死。

第二，要保住這種不完全的實現，必須限制普遍理想的應用。在希臘的全德只是爲少數人並不是爲全體。但是在意識的發展中，這種限制覺得自相矛盾；繼亞里斯多德以後的一個倫理的大系統假定行爲的目的應當與財富的幫助獨立，並且公開於人類的全體。所以特權階級的倫理擴展爲人類的倫理；但是這種擴展就爲特權階級倫理的致命傷，因爲特權階級倫理的特性就依靠在限制上面。