

Benjamin Baubl 原著

徐孝通 譯
任繼愈 胡榮奎 譯述

西洋倫理學名著選輯(上)

中國哲學會西洋哲學
名著翻譯委員會主編
商務印書館印行

Benjamin Rand 譯述

徐孝通 韓裕文 原著
任繼愈 胡榮奎 原著

西洋倫理學名著選輯（上）

中國哲學會西洋哲學
名著編譯委員會主編
商務印書館印行

中華民國三十三年七月初版

(•1928 渝熟)

西洋倫理學名著選輯 上卷

The Classical Moralists

渝版熟料紙

定價國幣伍元柒角

郵購地點外另加郵費

原著者

Benjamin Rand

譯述者

徐孝通 胡榮奎
任繼愈 胡榮奎

發行人

王纓 五

印刷所

商務印書館

發行所

商務印書館

* 版 翻 *
* 權 印 *
* 所 必 *
* 有 究 *

質

我們約得幾位朋友從事翻譯美國阮德運本「西洋倫理學名著選輯」(原名典型的道德學家)一書已經有一年多。原書為一大厚冊，中文譯本因增加了譯者引言和注釋的材料，擬分作上下冊為康德以後的倫理學名著選輯。茲先將上冊譯稿整理付印，中冊下冊即將陸續刊行。我們初期編譯的工作比較注重西洋大哲倫理思想的介紹和譯述，希望對於在特別注重倫理和人生的先哲薰陶下的國人，特別可以引起會心的了解和新穎的啓發。同時希望由對於西洋道德學說的研究，進一步於了解西洋純粹哲學和西洋文化的精神背景，亦可有引導性的助益。全書是從四十多種倫理學名著中節選出來的，這四十多篇，誠如原選輯者阮德運所說，「有許多篇都是散見於雜誌於得到或屬於貴冑部預的書籍裏面」。當然盼望能由讀一篇選譯，逐漸可以引起研讀全書的興趣，甚或為將來翻譯全書的準備。中間有幾篇，如韓譯柏拉圖之國家篇及亞理士多德之倫理學與徐譯之伊壁鳩魯的言行，坊間都已有譯本，他們又特別費神去重譯一遍。至於新譯與舊譯之高下異同，讓讀者自己去評判好了。

凡各門學問中粹選式或精粹錄式的編輯讀本，通常不免有一個缺點，就是只看見些淺顯

漫尾從中選摘出來的重要篇章，總是頗深難懂，不能引起讀者理會的興趣。在這冊裏，特設一篇譯文，特由譯者作一引言，以為研讀正文的預備。這些引言乃是各譯者根據所譯的一篇所讀的參考書，研究融貫後方寫成的。因受書籍的限制，參考材料的多寡不同，各譯者所作的引言也有詳略的不同。引言內大約包含有原著者生平略歷，學說概要，和本篇的內容要旨。譯者既多費了一番心思工夫，於讀者對原著之了解，想來應不無小補。

各位譯者的認真態度和譯述方法，我在這序言裏似乎不應該不略加表揚。他們所譯出的雖僅是選摘的一篇文章，但他們於可能範圍內都是設法取出原著全書來讀過的。譬如，韓裕文君所譯的三篇，他都會取卅世色諾芬的蘇格拉底回憶錄，柏拉圖的國家篇和其他對話，亞理士多德的倫理學等書，全部研讀後，方纔動筆翻譯，並作導言。至於徐孝通君各篇譯文，其參考之動，讀他的引言和註釋，自可看到。任繼愈君對斯多噶派的倫理思想，似特有同情了解，他譯到會心處，譯筆的暢達，有似發揮自己的思想一樣。胡榮奎君的譯稿也經過一再修改易稿。他在愛奧古斯丁一篇引言裏，說到讀奧氏的懺悔錄「而不油然興虔敬之區者，將其是沒有心腸的人了」。足見他受宗教精神的感動。他們譯成後，有許多地方又復接受校閱人對照原文校閱後所提出的批評和意見，加以修改。本冊中韓任胡三君的譯文，我都曾校閱一遍，而韓君的譯文和引言，大部分又曾得陳康教授的校閱，任君的譯文又曾經湯用彤教授的校閱。徐譯各篇全部都經湯先生依據原文校閱過，我也讀過一部分。所以譯者的鄭重將事，校閱者的認真仔細校閱，

忠於學術工作的精神，確是我才可以向譯述界推薦的。不過。翻譯不是難事，凡曾親自執筆譯過西籍的人，當自知其中甘苦。尤其令我們感得缺憾的，就是對於西洋古典文字的研究，目前尚不能允許各位譯者直接從希臘字和拉丁字原著翻譯。所以這冊譯本中，錯誤和不滿意的地方恐仍然很多。倘荷關心哲學譯業進步的人士，不吝予以指正，不唯各位譯者深感欣幸，即於哲學譯事的前途，也應引為慶幸的。

從事譯述此冊的徐孝通、韓裕文、胡榮奎三君，皆西洋哲學編譯委員會的研究編譯員，任職意君是西南聯大哲學系的研究助教。其中，英年而穎敏好學的胡榮奎君，已於今年四月病故了，特在此略誌悼惜之忱。

賀麟 三十一年八月十六日於昆明

原序

人之這本在倫理學方面的倫理學名著選輯，對於編者在哲學方面的近代哲學名著選輯而言，是一本配伴的書。實質上這本書就是一本倫理學史，卻不是根基於普通那種系統底敘述，而是根基於原來資料底選錄和作家原文底編譯的。本書就實際能力之所及，想要以「個案法」找才歷代道德學家底倫理系統中之分明而相極的特點。因此本書顯示了從蘇格拉底到馬丁魯倫理思想之演變，而取清了那些辯論的材料。希望這樣的一本書，在大學中，無論是為了倫理學底歷史的或系統的研究，都成爲一本不可少而必讀的教科書。一般的讀者，或者特別是任何想要得到關於種種不同的倫理學系統底知識的人，無論他是教會中人或是平常人，都將發現這裏有一本書包括着從最早以至最近時期的倫理學大家底原來的材料。

因爲蘇格拉底可以很允當地視認爲是倫理學之創始者，所以這本書就以色諾芬底蘇格拉底回憶錄之選錄爲開始，所選的材料注重他的真知識係正當行爲之來源這種學說及蘇格拉底的方法對於智慧及德性合一之應用。本書下面又引出柏拉圖底最高的理想主義。因爲這個緣故，本書選了他最偉大的著作國家篇，因爲國家底德性和個人底德性被認爲是同一的。柏拉圖以非理性的衝動附屬於理性，其中更顯示了靈魂的三分法，他就有了所謂四種高尚性質，即後來所稱

爲四主德者；一、智慧；二、勇敢；三、節制；四、公正。他的美妙的「調喻」也加上了，用以告訴我們真正的辯證和哲學底價值。從亞里士多德底尼可馬克倫底學中所選的片段，表現人類行爲之目的即是善，快樂就是德行底自然相隨者，而德性就是一種確定了的習慣，其形成係由於在一行爲底經過中遵守中庸之道而來。斯多噶派及伊壁鳩魯派之「後亞里士多德」倫理學是根據於從奧奇尼斯底名哲實行錄中所包括的敘述。斯選的代表是芝諾——係「犬儒」學派之安提色尼底傳人——和伊壁鳩魯——施勒尼派之亞里施提卜底傳人。芝諾重提起蘇格拉底的原來的德性及知識之合一，而也設法在一種合乎本性的生活中找到最高的善；伊壁鳩魯把快樂底根蒂放在因體免除痛苦和靈魂免除不安中，而也指出人生之益上目的只能由於一種和德性合一的權智的快樂中而達到。希臘哲學轉變到羅馬哲學也從伊壁鳩魯派的魯克雷提斯——義理詩體自然底作者——所論及「哲學家底恬靜」及「排除對於死亡之恐懼」底兩段中找到例證。可是羅馬人的思想對於希臘的理論最有充分的反響者卻是「斯多噶主義」，關於此方面，埃披克提底底《論論集》及安通尼納斯底《思想錄》給予了豐富的表現。「新柏拉圖主義」底最初的有效系統的形式之發展是包括在柏羅提挪底九章集中，我們從所選的材料中可看出：在精神存在中，靈魂如何脫避由物質環境而來的痛苦，並且當靈魂在純粹靜觀中，它把握到「一」或「善」時，它如何達到其最高境界。

在中世紀一個期間內，我們很難拋開那一大堆的神學學說而表現出其倫理學；除非是重新

一些獨立的篇章。不過本書從奧古斯丁底天國，彼得阿柏拉德底倫理學或知汝自身及阿奎那底神學大全中選了幾章，因為我們相信這些著作具體地表現着中世紀思想中的最持續而可為代表的倫理學理論。

近代倫理學底起點可在從格老秀斯底劃時代的巨作戰爭及和平之權利所選下來的關於自然神之討論中找到。從霍布斯底利維坦，本書選了幾段，其中謂人所應遵守的社會規律是建立於正確理性底命令之上的而是必然地出自人之本性的。柯德華斯，這位最卓異的「英國柏拉圖主義者」，在他的永恆及不變的道德中發揮了正和誤之本質上的及永恆的區別。穆亞在其倫理學概要中列了一些定律，他認為一切道德學說都是歸其原於這些定律。昆布蘭由於他在自然律中的一個關於仁愛或遍愛底普通命題而成為近代功用主義底先驅者了。在大陸道德學史中，斯賓諾莎底倫理學所給予者有其關於一個永恆的本體，三種知識，及對於上帝有理智的愛之學說。從麥爾伯蘭底道德論中，本書取了他的德性在於服從一個不變而必然的秩序之說。「英國經驗主義」底首創者洛克，在他的著名的人類理解論中，駁斥內在實踐原理之存在而解釋善及惡為快樂及痛苦，但是也承認神律係「正直底真正試金石」。克拉克底自然宗教論，在本書所錄的諸節中，把倫理學放在可以從那些本身沒有問題的命題（如數學命題）而得證明的科學中。在關於德性或美德之考察一書中，口才便給的沙雷慈伯雷力持人底社會情感之自然，而界說德性為「我們的情感與我們在事物中之優美及壯美底自然感覺之一致」。本書也包括了曼欽維頓底靈

錄寓言底一小段，因為這本書引起了反對他的學說的人之較深刻的研究，他的學說是認為道德的德性和自然人是背馳的。瓦拉斯登係克拉克底弟子，在其論自然底宗教中，以善及惡底分類根據於人的行為對於真理之關係上。本書所選的拔新勒主教底三篇講道錄很明白地顯露了「希臘羅馬」及英國兩大倫理學時期底一個根本的不同之處。在前者中，「智」者底理性底支配這個原則是對立於不智者底沒有修養的衝動的；而在後一個時期內，「良心」或反省的自我估計是對立於一切不反省的傾向的，不管這種傾向是好的還是壞的。赫起遜底關於道德的善及惡之研究，其最為人所知者，也許就是本書所選的正文中的學說，就是道德的分別由於靈魂底一種特有的本領所謂「道德感」者而得被知。哈德利底人之觀察係受蓋伊(G. H.)氏之啓發，此書係第一次把聯想律有系統地用於道德現象之解釋，而因之就成為近代心理學之來原。休謨底關於道德原則之研究及亞當斯密底道德精微論同樣地認為同情就是道德的認可底充足的基礎，用不着乞助於一種「道德感」，因此其所預見的後來的功用主義底趨勢底程度也就不淺了。愛爾維修底精神論和巴利底道德的及政治的哲學在把正直或德性與產生幸福的行為視為係合一的這方面預示了「邊沁主義」。從邊沁底道德及立法，本書採選了那些最初的真正完整而徹底的功用主義系統底原則。蒲萊士在他的道德學中的主要問題之檢討中，主張除了普通仁愛底功用原則外，還存在着其它至上的道德原則，而樂德在其人底活動力中以常識為道德見識之仲裁者。在「德國倫理學」中，本書從道德形上學中採了康德的關於崇高的道德律及無上命令之闡說，轉

別是因爲近代哲學名著選輯中已經包括了他的實踐理性批判。費希德底道德原則之演繹是取自他向關於道德的科學，黑格爾底普通意志客觀地呈現於國家中這種看法是從他的法律哲學中逼出來。悲觀主義表現於叔本華底意志及表象之世界底火熾的流轉中。本內克底道德底自然系統之譯文，在其生存於心理作用底價值之選擇分別方面，恰倫理學預知了一個心理學的基礎。表明密爾底功用主義，斯賓塞底進化論底倫理學，及西吉歐克底官學直覺主義，及曾經的快樂主義之極端的選文很明白地顯示了發來的功用主義之發展。同樣地，表明柏烈得萊底自我實現，格林底道德理想底發展，和馬丁魯底個人心理的倫理學之各重要的篇章，在一種累積的方式下，表現了最近而直覺主義倫理學最基本的原則。

上面的節略是依循本書所作的嘗試而寫，本書想以初次以一個單行本供給若干選材，可以大致按時間先後而表出古代的，中世紀的，和近代的著名道德學家底主要學說。在這本書中，讀者將發現有許多文章都是徵集於難於得到或屬於貴重部頭底書籍裏面的。古代的名著和大陸倫理學家底譯文，儘可能地是從那些以準確及有文學價值而見長的作家處得來的。在這本書中，有些譯文是第一次由拉丁文譯過來的，就是阿柏拉德倫理學或汝日身之一部分及穆亞底倫理學概要，關於這兩篇，編者蒙同事哈佛大學古典系安德華·坎提德·阮德 (Arthur C. Canty) 教授底惠助不少。本內克道德底自然系統底重要的一章是編者從德文譯過來的，意欲使這位值得有比現在所受到的更大的認識的道德學家得令人加以較認真研究。編者感

很多位的出版家及翻譯家之允許翻印這些道德學家底選材，這些位底名子隨着所用底著作底名名各都還在相關各篇之前。如果這本書的代表選材能够引動對於名道德學家底全集之閱讀，則本書就達到它的最高的目的了。

班傑民·阮德序於哈佛大學之愛默生堂。

譯者案：倫理學名著選輯原名係 *The Classical Moralists*，編者班傑民·阮德（Benjamin Rand），係哈佛大學教授，任該校愛默生堂（Emerson Hall），之哲學系圖書館館長多年。本書於一九〇九年在波士頓出版。阮德之其它著述，據譯者所知計有：

Economic History Since 1763（一七六三年後之經濟史），劍橋，一八八九，第五版，故約一八九一。

Select Bibliography of Economics（經濟學書目選釋），劍橋，一八九五。

Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of the Third Earl of Shaftesbury（第三代沙夫伯爵之生平，未印行之信札及哲學著作），倫敦，一九〇〇。

Bibliography of Philosophy（哲學書目）兩冊，紐約，一九〇五。

Modern Classical Philosophers（近代哲學名著選輯），波士頓，一九〇七。

The Classical Psychologists（心理學名著選輯），波士頓，一九一〇。

目次

卷上

序

原序

古代

一 蘇格拉底…………… 韓裕文譯

甲、譯者引言……………

乙、選自色諾芬《蘇格拉底回憶錄》（據華茲生自希臘文英譯本）……………

第三篇 第八章 論善與美……………

第九章 論德性與過惡……………

第四篇 第二章 論自知……………

第六章 蘇格拉底的方法……………二五

二 柏拉圖……………韓裕文譯

甲、譯者引言……………三三

乙、柏拉圖國家篇（據昭威特自希臘文英譯本）……………四四

第一篇 心靈的功能……………四四

第四篇 主德……………四八

第六篇 善的範型……………七〇

第七篇 洞喻……………八一

三 亞里士多德……………韓裕文譯

甲、譯者引言……………九三

乙、亞里士多德尼可馬克倫理學（據彼得斯自希臘文英譯本）……………一〇七

第一篇 善或目的……………一〇七

第二篇 道德的德性……………一二三

第三篇 意志……………一三八

第六篇 理智的德性……………一四四

四 芝諾……………任繼愈譯

甲、譯者引言……………一五五

乙、名哲言行錄（據雅格自希臘文英譯本）……………一六〇

卷七 斯多噶派之倫理學……………一六〇

五 伊壁鳩魯……………徐孝通譯

甲、譯者引言……………一七九

乙、名哲言行錄（據雅格自希臘文英譯本）……………一八七

卷十 伊壁鳩魯的倫理學……………一八七

伊壁鳩魯致美諾克奧斯書……………一八七

伊壁鳩魯底格言……………一九四

六 普克雷薩斯……………徐孝通譯

甲、譯者引言……………二〇九

乙、魯克雷提斯頌自然（據希臘自撰拉丁文英譯本）

二一九

卷二 哲學家底恬靜

二一九

卷三 排除對於死亡底畏懼

二二二

七 埃拔克提忒

徐孝通譯

甲、譯者引言

二二七

乙、埃拔克提忒道德談論集（據希金生自希臘文英譯本）

二二九

卷一 第一章 論在我們自己能力中的事物及不在我們自己能力中的事物

二二九

第二十六章 什麼是生活底法則

二四二

卷二 第八章 善底本質

二四四

第十一章 哲學底開始

二四七

卷三 第三章 賢者所最關心的事

二五〇

八 安適尼訥斯

徐孝通譯

甲、譯者引言

二五五

乙、安適尼訥斯沈思錄（據耶格自希臘文英譯本）

二五九

卷二 人類生活之開發
卷十 合子本性的生活

二六六

九 柏理提瑪

徐孝通譯

甲、譯者引言

二八五

乙、柏理提瑪九章集（據泰洛爾自希臘文英譯本）

三〇八

壹 論德性

三〇六

拾伍 論善政

三一五

中世紀

三四六

十 聖奧古斯丁

胡榮在譯

甲、譯者引言

三二五

乙、天國節選（據馬可道奇自拉丁文英譯本）

三三三

第十二卷 第五章 萬有無不善的

三三三

第六章 罪惡的起源

三三三

第七章	惡是一種否定	三三四	
第十四卷	第六章	人類意志底品性	三三五
第十九卷	第四章	至善和(極)惡底基督教義	三三六
十一	彼得阿柏拉德	胡榮奎譯	

甲、譯者引言

乙、倫理學節選(據阮德自拉丁文英譯本)

序言

第一章	惟其影響於道德的性質，故為心靈底惡習	三四六
第二章	罪惡和助長惡的惡習之淺異論	三四六
第三章	什麼是心靈底惡習和什麼方被稱為罪惡	三四七
第十章	許多善並不是比一善更好(善無多少論)	三四八
第十一章	善的意向使行動為善論	三五〇
第十二章	什麼原因使意向可以稱為善呢?	三五〇
		三五二

十二 托馬斯阿奎那

胡榮奎譯

甲、譯者引言	三三三
乙、阿奎那倫理學（據力卡比自拉丁文英譯本）	三六一
論題五十五 論德性之本質	三六一
論題五十七 論各種理智的德性	三六一
論題五十八 論實踐的德性和理智的德性底區別	三六六
論題六十一 論基本德性	三七一
論題六十二 論科學的德性	三七三
論題六十三 論德性底原因	三七五

西洋倫理學名著選輯（上册）

韓裕文譯

一 蘇格拉底

譯者引言

蘇格拉底於西曆紀元前四六九年生於雅典。父親是個雕刻工人，母親是個產婆。據傳他幼年時，也曾做過雕刻工作，稍長便以察人觀己，追求真理為天職，認為不經過反省考察的生活不是人的生活，人生的意義就在於追求真理，實行真理。以為我們最應當重視的是善的生活，而不是僅僅活着。「善的生活就是美的生活，正當的生活。」（柏拉圖克利圖篇）他的一生就是這種生活的實例。

蘇格拉底面貌奇特，生有兩個可以左右旋轉，頭部運動的金魚眼睛，一個扁平如圓的朝天鼻子。嘴大，唇厚而長。聰明睿智，自律謹嚴，凡和他接近的人，沒有不為他感動的。自索

儉約，不求富貴，不貪名利。日日以市場為道場，向眾人說法論道，以對羣寡倫，唯德為目的，不願為人師，也不收學費，但願與志同道合的人，相與論學，結為朋友之好罷了。

他經常所論究的題目，無非是敬，悌，孝，友，節制，正義等處世為人的道理。不喜談談天地鬼神等問題。他以為關於宇宙的起源，萬物的原素，以及一種多神等問題，是人智所不能解決的。人智所可達到的只有關於人的問題，就是人生的意義，道德的性質等問題。以他研究的結果，特知道德生於智慧；因為一切人，必須知道什麼是善，才能行善，知道應當怎樣齊家的才能齊家。知道應當怎樣治國的才能治國。不知道的就不能。道德的知識，使道德的行為可能，所以說道德就是知識或智慧。

一切的德性，都是知識或智慧，所以道德是一個整體。一切的德性而是一體之各方面，或各部分。每一德性，但以其所指而異其名。各德性間，及各德性與此全體間，只有程度的差別，而無性質的差別。沒有非正義的虔敬，也沒有非虔敬的正義。舉此一例，其他可以類推。所以吾人有一德者，必涵其餘，斷無有此而無彼之理。

關於這個道德一體的問題，蘇格拉底曾和當時一個有名的老辯士，名叫普魯太戈拉斯 (Protagoras) 的辯論過。普魯太戈拉斯不承認這個說法，提出極無知識的人反而極有勇氣，作為反證。但蘇格拉底和他反復辯論，證明「勇敢是明辨什麼可為，什麼不可為的知識。」唯有勇氣的人能辨別什麼是可怕的，什麼是不可怕的，因而選擇那善的去為，不為鄙劣的畏懼

心所阻止，也不為可恥的自負力所激動。儒夫正於此相反。這就是說，有勇氣的人是勇於為善。不能辨別善惡，而為一時盲目的自負力所衝動者，是為狂亂，不是有勇氣。越有知識，越有勇氣。沒有知識，決無勇氣。他們的結論大概如此。他們的論證，極其詳密，可檢閱柏拉圖所記述的普魯太戈拉之篇，這是不贅述了。

各種德性既無性質的差別，而為一體則各方面，則隨舉其一，可攝其餘，但蘇格拉底於智慧外，特別注重節制一事。節制亦為自制，是與謹慎一德相從並論，不加分別的。他有時說謹慎包括其餘諸德，有時說節制是各種德性的基礎。他說唯有節制才能觀察人類追求的事物，按照經驗和理性，分門別類；取其善者而去其惡者。這樣，人類才變為最道德，最幸福，最精於推理的。唯有節制的人才能唯理是從，自作主宰，而不受肉體的快樂所支配。凡受肉體快樂所支配而不能自制的人是和最愚蠢的野獸沒有分別的。所以不節制的人決不能行德。因此蘇格拉底說人，不以巧於言辭，諂於周旋，及創造的技能為急務，而主張於學習一些技能之先，須養成愛慕自制的精神，因為他觀察到，那些有這種技能的人，若不謹自制，適足以助其為惡。

蘇格拉底不但說必須知道什麼是善才能行善，不知道的就不能行；並且說知道什麼是善的必然行善，絕不行惡。沒有自願為惡的人。為惡同於不知。

就他說人不願為惡而言，我們可以說他是個性善論者。他說：「聰明人沒有以為有人願意

做錯，或做鄙惡劣之事的。相反的，他們都知道凡做卑惡劣之事的人都非出於自願。柏拉圖普魯太戈拉斯篇這種思想，當時頗為一般人所不了解。後來也有人批評他放棄了心靈的非理性的部分，也就放棄了情慾和道德的特性。但是我們要知道，情慾屬於肉體，而蘇格拉底所謂心靈是指我們知覺靈明的部分，是理智唯一的所在，是能主宰我們的行為而不受肉體的情慾所支配的。唯有這個純然至善的心靈才是道德的根源。如果她還雜有惡的成分，便不足以為善了。

或有人說，所謂蘇格拉底放棄道德的特性者，是指蘇格拉底純粹以理性講道德，而不知理性只能使人知而不能使人行。能使人行的是意志而不是理性。但是我們以為所謂意志，不過是指這個心靈的一種堅定的向往。並非於此心靈以外，別有一物，叫做意志。所以蘇氏所謂的心靈已包含意志在內，並非說道德的行為不要意志。前面所提他要急於培養的受自制的精神，便含有意志的意思，不過引而未發，需要我們慎思明辨，為他發揮罷了。

不過，或可有人又說，這個心靈既然純然至善，不願為惡，那麼為惡固非出於自願，而為善也是由於必然之理，毫無選擇的餘地，如何講意志自由呢？

關於這個問題，我們可以這樣答覆，倘是所謂意志，既然可說這個心靈的堅定的向往說，而這個心靈的向往又是本然向善的，那麼，只要牠能夠自愛，自主，不受情慾的束縛，而得盡量發揮牠向善的性能，便是自由。否則不自由了。須知理性的原則即包含自由。自由即真

神聖性的聖律中。色諾芬蘇氏國傳錄第四卷第五章，記蘇格拉底和猶則底模斯（Zuthymos）談節制和自由的關係的一段話，很有意思，現在翻譯於此，以資發明：

猶則底模斯：「告訴我，猶則底模斯，你以為自由之於個人或團體，都是一種最好，最光榮的財產吧？」

他答道：「是，得算做最好，最光榮的。」

「你以為被肉體的快樂所支配，以致不能做對於他最好的事情的人是自由的嗎？」

猶則底模斯回答：「決不。」

「那麼你以為去做最好的事情就是自由，而為肉體的快樂所支配，以致不能做最好的事情的，不自由嗎？」

他說：「一定」。

「那麼，不是你以為不節制的人，絕對沒有自由嗎？」

「是，天呀，自然是這樣的。」

綜結這段對話的意思，就是能自己節制以行其至善，就是自由，不能節制，為情慾所縛，而不行其至善，就不自由。事理顯然，不必爭論。我們可以說，只有這個純然至善的心靈是真我，也就惟有這個真我的自覺、自主、自動、自發展是自由。

就他說道什麼是善的必然行善，行惡由於不知而言，我們可以說他是個知行合一論者。

據柏圖的齊魯太戈拉斯所記，這個解釋，也為時人所不信。他們以為知識並不能蘇格拉底所說，有最大的力量，可以支配人的行為，事實上，人的行為，倒常常被快樂，痛苦，性愛等情感所支配。但蘇格拉底說，世人之所以就樂避苦，為情感所支配者，實在因為他們只知道快樂是善，痛苦是惡的緣故。假若他們知道還有比快樂更善的事物時，他們必然捨棄快樂而追求那更善的事物；假若知道還有比痛苦更惡的事物時，他們必然捨棄那更惡的事物而遷就痛苦。所以一般人一面承認世人皆以快樂是善，痛苦是惡，同時又以為他們的趨樂避苦不是知行合一。這一種人，是未曾察識明白，乃有這種自相矛盾的意見。

既善且美，同時就是美，所以蘇格拉底有「知德最美」，「德性是美」(普魯太戈拉斯篇)的話。凡人誠於中則形於外，藝術就是用具體的東西以表現這個無形像的心(參看回德錄第三篇第十章)。關於這個問題，我們暫時存而不論，現在且說蘇格拉底求真的方法。關於求真的方法，據亞里斯多德說蘇格拉底有兩大貢獻，就是普遍的定義和蘇格拉底的論辯法。

普遍的定義就是有普遍性的定義。一類事物的普遍的定義，代表這一類事物的本質，同時是這一類事物的標準。這種定義是由分析比較一類事物的各種特殊事件，剔除牠們各自獨有的，一切偶然的，富變的成分，而提取牠們共同的，必然的，不變的成分所建立的。這種定義，雖然代表事物的普遍必然的本質，所以是客觀的真理。用這種真理去衡量事物的真假，就是

客觀的真理標準。

我們知道，蘇格拉底時代是個辯士盛行的時代。辯士主張人爲一切事物的尺度。一切冷暖香臭是非善惡都靠我們個人的感覺和意見而隨時變化。各人有各人的是非，各人有各人的冷暖。於是客觀的真理，被他們推翻了，人類的行爲沒有一定的準繩了，社會的秩序也就大亂了。蘇格拉底引以爲憂，起而深究其故，幾經審問，幾經深思，乃知真理確不離於吾人，但不能於各個人的感覺中求之。感覺只能覺知事物的，特殊的，偶然的，常變的，表面的情形，而不能認識事物的普遍的，必然的，不變的存在。能認識事物的普遍的，必然的，不變的存在，唯有全人類所共具有的理性。理性是真知識或普遍定義的根源。蘇格拉底常叫牠做智慧。有了這種普遍的定義，於是真理有了客觀的標準，行爲有了一定的準繩，再不容許一般無知識的人跟着辯士們任意亂爲，社會也就可以走入正軌了。後來所謂理性派的哲學家，都是跟着蘇格拉底這條路子走的，所以他的普遍的定義，在西洋哲學史上是一個大貢獻。

真理的根源既在於我們人類共具有的理性，所以蘇格拉底特別注重反省以求自知。他的辯法，就是一種掃除成見，提醒自知，透露真知的一種叩問法。孔子說：「吾有知乎哉，無知也。有鄙夫問於我，空空如也。我叩其兩端而竭焉。」這段話最足以描寫蘇格拉底的辯法。蘇格拉底每次和人討論一個問題的時候，總是聲明他自己是毫無所知的。當時有人贊

揚他是最聰明的人，他不敢輕信，於是到處訪求名聲很大的有智慧的人和他們談論，以考驗他們的聰明在什麼地方，自己的聰明在什麼地方。這就是他自認的察人觀己的工夫。他考察的結果，得知當時一般有名的智者，都是以意見為真理，強不知以為知的人。蘇氏反躬自問，也是毫無所知，但是他自己知道自己毫無所知，絕不強不知以為知。這是他和那般以無而為有的智者所不同的地方，也就是他比較聰明的地方。蘇格拉底的論辯法，就是提出問題，請一般自認無所不通，其實或見深固的人答覆。他並不當頭一棒，拒人於千里之外，反而隨順他們的意見，層層揭發，步步追問，一直問的他們矛盾百出，無言可答，無理可說，只得承認他們以前所執以為真理的實在是虛幻不實。大錯特錯；以前認為全知徹曉的，實在是一無所知，全不通曉。這樣，成見打破了，真理也就顯露了。這裏是蘇格拉底的論辯法，也就是他的接生的教育法。他所謂道徳可教者，也就是這個教法。

蘇格拉底的論辯法，尊源於辯士的詭辯法。但辯士的詭辯法以提出和別人相反的意思，難住對方，取得一時的勝利為主，是一種空洞的，漫無標準的文字語言上的鬥巧。蘇格拉底的論辯法，無意於立異致勝，但求破除成見，得到真理。他以理性為基礎，以普遍的真理為目標，不是一種技巧的賣弄，而是正當的求真的方法。

蘇格拉底的為學，不但觀察論辯，尤注重身體力行。他的教人，也特別注重以身作則。他的日常行事，無大無小，都可以為人的模範；惟恐繁瑣，不能備詳。但舉他幾樁大事，以

見梗概：

第一，他曾被徵為兵，參加過波提達（Polladaea, 493-479 BC）、安非普利斯（Amphipolis, 493 BC），和德里昂（Dionon, 474 BC）三次戰爭，都表現他的鎮靜、堅決，和勇敢。

第二，他於紀元前四〇六年為安狄齊（Andros）區主席代表，充任雅典參議會議員。他們一共五百人，共同審訊十個軍官。這十個軍官是在阿真紐撒島（Arginnes）打了勝仗回雅典的，但他們在歸途中沉沒了二十五艘軍艦，並且未能把那些殉難的屍體帶回雅典，這是他們的罪狀。按法律，須把這十個軍官，個別審問。但那些審判官不依法辦理，竟把他們一並審問，判處死刑。蘇格拉底獨仗能執言，投票反對。雖曾引起眾怒，遭受威嚇，並且更彈劾他，拘捕他，他都不顧，能毅然獨行其是。他說他是不能因為下獄或致死，就違背正義和法律，而與人隨流和污的。

又當雅典寡頭政治時代，三十執政者非法的要他去捕一個人來處死，他竟然違抗命令，置之不理。若非那個政府不久便被推翻時，他也是具有性命的危險的。這都足以表見他持正不阿，威武不屈的精神。

第三，我們要提及的是蘇格拉底因為平常常常用他的論辯法揭穿人的虛偽誤謬，以致得罪了許多當時所謂有名之士，終至紀元前三九九年，被人控告不信雅典人共信的舊神，而製造新神，和顛倒是非，敗壞青年，被處死刑的事。當開庭審問的時候，假若他稍稍自屈，為法

官留些面子，他就可以被剝無罪；但他理直氣壯，慷慨陳詞，假生死於度外，僅以剖析異端爲事，毫無哀憐之意，且於法官多所指責。判決以後，處獄待死，一月之久。每日仍然和他的朋友及門徒講學不輟。他的朋友，甘願出錢爲他疏通，苦苦勸他顧念他的妻子而逃走。他堅決以爲正義不可違棄，國法必須遵守。他說這死不難，造罪爲難。平生即以遵守理性爲主，臨危尤當堅守勿失。於是坦然就義，飲訖而死。享年七十歲，遺子三人。

蘇格拉底自無著作留世，但有他的兩大弟子，柏拉圖所記的對話集和色諾芬（Xenophon）的蘇格拉底回憶錄等留傳於今，可以參考。在柏拉圖的對話集裏，可以看見蘇格拉底精於分析，長於辨理，高明超卓，哲學家的豐采，但不免有藉師說法的嫌疑。色諾芬偏重蘇格拉底的爲人，就他個人見到的，平平記述，頗能表見蘇氏平實近人，克己自律的精神，但帶有很濃厚的實用主義的色彩。色諾芬於蘇氏的哲學精義，或有不逮之處。二人所記，各有長短。欲知其詳，請參原書，這裏不細說了。

蘇格拉底（紀元前四六九——三九九）

選自色諾芬的蘇格拉底回憶錄

據華茲生（J. B. Watson）英譯本

第三篇 第八章 論善與美

1. 阿雷斯提斐斯（Aristippus）以前曾被蘇格拉底取倒過，他也想照樣去取倒蘇格拉底。蘇格拉底頗有益於那些從他遊的人，所以他答覆阿雷斯提斐斯就不像那些惟恐他們的話被曲解（因而不願置答）的人，而像那些相信，最要緊的是，應當怎麼做就怎麼做的人。2. 阿雷斯提斐斯問他的是，他是否知道什麼是善的。他的用意是，如果蘇格拉底說飲食，金錢，健康，力氣，或勇氣，這類的東西是善的時，他就可以證明這些事情有時是惡的。但是蘇格拉底想辨，假設有煩擾我們的東西，我們便要有一種東西解脫開牠。因此，他作了這樣一個最適當的答覆：「你問我什麼對於退熱是善的嗎？」3. 「我不是」。什麼對於治眼病是善的嗎？「不是」。對於充飢。「也不是」。蘇格拉底結尾道：「假設你問我的善，是不對於任何東西的善，那麼，這是我一點也不知道的，並且也不願意知道。」

4. 阿雷提婆斯又問他是否知道這些美的東西。他答道：「知道的很多」。阿雷提婆斯問道：「那麼牠們都是彼此相同的嗎？」蘇格拉底答道：「牠們有些彼此極其不同。」他說：「那爲什麼美的東西和美的東西能不相同呢？」蘇格拉底答道：「因爲一個長於角力的美的人，和一個長於奔跑的美的人，是不同的；並且爲防禦做的盾和美盾，和爲猛烈迅速的投擲做的盾的才，是極其不同的。」阿雷提婆斯說：「你答覆我，和我問你是否知道什麼是善的時候的答覆一樣。」蘇格拉底說：「你以爲善是一回事，美是另一回事嗎？你不知道一切的東西，就同樣的目標說，既是善的，又美嗎？」例如德性，不是對於某些事情是善的，對於另一些事情才是美的；人也是，就同樣的目標說，既是善的，也是美的；人的身體也是，就同樣的目標說，既是美的，也是善的；同樣，其他一切爲人所應用的東西，只要牠們合於用處目的，就被認爲善的和美的。」

6. 阿雷提婆斯說：「那麼一個美的人能是一個美的東西嗎？」蘇格拉底答道：「假設爲牠的特殊用途做的很善，當然是一個美的東西，假設一個金盾，爲牠的特殊用途做的不美，也可以是一個醜的東西吧？」

7. 「那麼，你說同樣的東西，可以既是美的，又是醜的嗎？」蘇格拉底說：「無難的。」並且，牠們也可以既是善的，又是惡的；因爲往往對於充飢好的，對於退熱就是壞的，對於退熱好的，對於充飢就是壞的；往往對於跑美的，對於角力就是醜的，對於角力美的，對於退熱就是醜的，因爲凡適於牠們的目的的東西，就既是好的，又是美的，凡不適合於牠們目的的東西，既是美的，也是醜的。」

8. 當蘇格拉底又說同樣的房屋既是美的又是有用的時，我以為我是指示我們應當建築什麼樣的房子。他這樣討論這個題目：「一個建築一所合宜的房子的人，不應當設計一所住在裏面是快樂，同時又最合用的房子嗎？」9. 這個既經承認了，他說：「那麼，這所房子，若是冬暖夏涼，住在裏面，不是很快樂的嗎？」當他的聽眾，對於這個已經同意了的時候，他說：「向南方的房子，太陽不是在冬天可以射進前廊來，夏天却正從我們的頭上和屋頂上走過，並且投下一個影子來嗎？假設這樣蓋的房子好，我們不應當蓋的南面高些，冬天不致遮蔽太陽，北面低些，冷風可以不猛烈的撲進來嗎？」10. 簡括的說，所謂一所最快樂，最美的住室，就是住在裏面，四時都最滿意，並且可以極安全的貯藏物品的房子。

他以為，繪畫和有色彩的裝飾，所給我們的快樂，不如剷奪去我們的快樂多。

最適用於廟宇和祭壇的地方。是最顯著而少被公眾所踐踏的地方；因為那樣，人看着牠們的時候，才樂於去祈禱，並且純潔的走近牠們。

第九章 論德性與過惡

又問蘇格拉底「剛毅」是由教育得來的，還是天賦的一種性質的時候。蘇格拉底說：「我想那像人的身體一樣，有的天生強壯，能耐勞苦，有的則否，人心也是這樣，有的生來勇敢，剛危不懼，有的則否；因為我看見許多人是在同樣的法律和制度下教養起來的，但勇氣大不

相同。然而，我以為每一種天性，都可由訓練而增進其剛毅；因為很明顯的，西徐亞人（Scythians）和色雷斯人（Thracians）是不敢持矛與盾和拉西摩人（Lacedaemonians）打仗的；而拉西摩人也不願用小盾和短槍去打色雷斯人，或弓箭安射西徐亞人。在別的事情上，我也見到許多人天然彼此不同，而由練習得到很大的進步的；由此可知各方面都是一樣的，天生聰敏的和天生拙笨的，若想在某些技術上受人讚許，都必須去學習研究才行。

4. 「謹慎」與「節制」，他不加分別；他認為知道什麼是榮譽的和好的事情，又知道怎樣去做這些事情的人，和知道什麼事情是不榮譽的和怎樣避免這些事情的人，既是謹慎的也是節制的。問他那些知道應當做什麼，却偏不那樣做的人是不是謹慎和節制時，他回答說：「我以為他們正如那些雖然不謹慎和不節制的人；因為我認為所有謹慎和節制的人是選擇他們斷定於他們有利而可能的去做的，所以我認為那些行為不這樣審慎的人既不謹慎也不節制。」

5. 他又說，正義和每種別的德性都是謹慎的一部分。因為凡正義的事情和由德性作的事情，都是榮譽的好的。凡能辨別那些事情的人決不願做另外的事情；凡不能辨別那些事情的人也就不能做那些事情，假設去做，也要做錯；所以謹慎的人做榮譽的，好的事情，不謹慎的人不能做，即便試做，也要錯誤。這樣看來，一切正義的行為和一切榮譽的，好的行為，都是依照德性做的，所以正義和每種別的德性都是謹慎的一部分，這是顯而易見的。

6. 他說謹慎的反面是「狂妄」；他雖然不以愚昧或是狂妄，但是他認爲一個概論而自信以爲知道其實他並不知道的事情的人是有些近於狂妄的。他說，羣衆不以那些在大多數人所不知道的事情上弄錯了的人是狂妄；但那那些在大多數人熟悉的事情上弄錯了的人是狂妄。7. 假設有人自以爲他的高，穿過城門的時候還得彎腰，或以爲他的壯可以舉起房子來，或企圖做雖然爲一切人所不能做的其他事情的時候，羣衆便說他是狂妄了；但是那些在小事上弄錯了的人，羣衆不以爲他是狂妄的；正如羣衆叫「強烈的性欲」爲「愛」，他們也叫「理智的大混亂」爲「狂妄」。

8. 講到什麼是「嫉妒」的時候，他斷定嫉妒是一種不安，但不是由於朋友的好成就而煩躁而不安，也不是因爲敵人的好成就而不安，惟有那些因爲他們的朋友的好成就而煩惱的才是嫉妒。有些人以爲奇怪，爲什麼一個人既對別人有友誼，却又因爲別人的幸運而感覺不安呢。他提醒他們，有許多雖然因爲別人的幸運感到不安，但對別人却有這種傾向，就是假設別人在倒臺時，他不會漠然不同的，却要去解救他們。他說，這種情感，在一個明達人的胸中永不發生，惟愚人常有這種情感。

9. 講到「懶惰」是什麼的時候，他說，他看到大多數人都做點事情，因爲擲骰子的和說相應的都做點事情；但是這些人都是懶惰的，因爲他們都能做些好點的事情。他說，一個人從一個較好的職業轉到一個較壞的職業並不算懶惰，但他轉了職業，却不好好的做，就是懶惰。

10 他說「君主」和「指揮者」不是那些僅僅拿着土笏的或者那些為羣衆所推選出來的，或者那些用抽籤法得權柄或用暴力或用欺騙的方法得到權柄的人，而是那些知道怎樣指揮的人。

11 當有些人承認了命令別人應當怎樣做是指揮者的職分，服從是受指揮者的職分時，他指明，在船上，有技術的人是指揮者，船主和所有其他的人都得服從這個有知識的人；在農業方面，那些地主，在疾病方面，那些病夫，在鍛鍊身體方面，那些鍛鍊者，以及其他有必須照料的事情的人，他們若以為自己懂得他們的事情，就親自管理，若不懂得，不但要甘心服從當前有知識的人，並且爲了聽從他們才做的適當，還得差人到別處去聘請他們。在紡績上，他指出女人指揮男人，因為女人知道怎樣紡績，男人不知道。12 但若有人批評這個說法，說是一個暴君可以隨意不聽從一個明智的顧問時，他將說：「他怎麼可以不聽從呢，當懲罰威脅着他的時候，他不聽從一個智慧的顧問嗎？因爲在任何事情上，一個人若不聽從一個謹慎的顧問，無疑的要弄錯，並且由於錯誤而受懲罰的。」13 若有人又說一個暴君可以把一個聰明的顧問弄死時，他將說：「你以為爲他弄死了他最好的親信者，將不受懲罰，或者僅僅遭受偶然的懲罰嗎？你想這樣做的人將有安全的生活呢，還是就因爲這樣做便直接自取滅亡了呢？」

14 當有人問他，一個人以追求什麼爲最好時，他回答說：「好品行」。又問他「幸運」是否可爲追求的一個目的時，他回答說：「我以爲「運氣」和「品行」完全相反；一個人不須尋求，而偶然隨着他所需要的東西時，我認爲是「幸運」，由於繼續不斷的學習，研究，而有新

成賦時，我認爲是「好品行」，並且以此爲追求的目的時，我以爲做得好。」

18 最好的並且最爲神所愛的人，他認爲是那些在農事方面，善盡農事的職務，在醫學方面，善盡醫藥的職務，在機關上奉公守法的人們。那些什麼事也做不好的人，既無任何的用處，也不爲神所愛。

第四篇 第二章 論自知

1. 我現在要說明蘇格拉底怎樣和那些自以爲已經獲得最高深的知識，並且自誇其能幹的人交談。蘇格拉底聽說，綽號美男子的猶則底梭斯已經搜集了最著名詩人和辯士的許多著作，並且以爲用這種方法，他的成就已勝過了他們同時的人，並且懷着很大的希望，想於實行兩方面俱能躋步於一時。蘇格拉底先拜聽了一下，知道了他因爲年輕，還沒從事公務，但當他如做任何事情的時候，通常坐在一位靠近法庭的馬勒製造者的店裏。於是蘇格拉底借同他的幾個聽衆，也走到這個店裏來。

2. 有人最先問他：「忒密斯托克利 (Themistocles) 獲得這樣一個優越於他的同胞的地位，以致當國家需要十位有才幹的人作事時，大家都期望於他。這是由於他和幾個聰明人交際的關係呢，還是由於他自己天生的才能呢？」蘇格拉底顯引起猶則底梭斯的注意來，說：「誰相信沒有適當的教師就不能精於最複雜的機關的技藝並且想像關於一切技藝中之最重要的技藝，即治國的才幹，可以不必努力而僅由天性得來，那是笑話。」

8. 蘇格拉底其初憤作這樣的評論，同時讚則底埃斯頓備是博者。但當蘇格拉底觀察到讚則底埃斯頓更欣然靜住，留心諦聽他的談論時，便獨自來到馬勒製造者的店裏。當讚則底埃斯頓在他的身邊坐下時，他說：「告訴我，讚則底埃斯頓，你真正像我聽到的，已經搜集了所稱智者的許多著作嗎？」他答道：「我的確已經搜集了許多，蘇格拉底，並且我仍在搜集，打聽盡我可能的多收藏。」9. 蘇格拉底問答：「我真欽佩你，因為你不要致金銀財寶而寧願得到智慧；顯然你認為金銀不能使人更好，而聰明人的思想能使人富有德性。」讚則底埃斯頓聽他的誇獎，並歡喜，相信蘇格拉底以為他已在正當的途徑中去尋求智慧了。10. 蘇格拉底看到他以此稱贊而得意時，問道：「你收集這些著作，目的在於嫻熟何種特殊的技藝呢？」當讚則底埃斯頓默然考慮應當答覆什麼時，蘇格拉底又問：「你願變為一個醫生嗎？因為有許多醫書呀。」讚則底埃斯頓答道：「我決不願變為醫生。」那麼你變為一個建築師？因為建築師的技藝也當要有知識的人去操作的。」他答道：「的確不願意。」你願意像狄多格斯（*Τίτοπος*）一樣，變為一個幾何學家嗎？」他說：「也不願變為一個幾何學家。」蘇格拉底說：「那麼你願意變為一個天文學家嗎？」當讚則底埃斯頓說「不」願意這個時，蘇格拉底又說：「變為一個吟遊者嗎？因為他們說你有荷馬全部的詩呢。」他說：「的確不願，因為我知道吟遊者雖精於詩詞知識，但如同世人，極其愚蠢。」且蘇格拉底繼續說：「那麼你或者渴望得到那種才能，由於那種才能，可以長於治國；齊家，發號施令，並且有自利利人的資格。」他說：「蘇格拉底，我的確渴望

得到那種才能。」蘇格拉底回答說：「天呀！你熱望的是一最榮譽的才能，最高尚的技藝，因為那是帝王之術，並且叫做皇家的技藝呢。」但是他又說：「你曾考慮到一個沒有正義的人能以那種技藝出名嗎？」他答道：「我的確考慮過，不正義的人，即便當一個好公民都不能。」¹²「那麼你已經熟悉那種德性了嗎？」他說：「蘇格拉底，我以為我找不出比任何人不正義的處方來。」「那麼，正義的人是否也如技藝家一樣，有他們的作品？」他答道：「無疑的有。」蘇格拉底說：「那麼技藝家能展覽他們的作品，正義的人不也能陳述他們的作品嗎？」猶斯問道：「為什麼我不能陳述正義的作品呢？我的確也能陳述不正義的作品；因為我每天可以看見和聽到不少這種作品。」

13 蘇格拉底說：「那麼你願意我們在這一邊寫一個『甲』，在那一邊寫個『乙』，把我們認為正義的作品擺在甲項下，非正義的作品擺在乙項下嗎？」猶斯底模稜說：「假設你以為我們需要那種記號，就寫罷。」¹⁴蘇格拉底照他提議的作了記號後，問道：「在人類中有奴僕嗎？」他回答：「確乎有。」「我們把牠擺在那一項下？」「當然擺在非正義項下。」「也有欺騙嗎？」「無問題的有。」「我們把牠擺在那一項下？」「顯然要擺在非正義項下。」「有惡作劇吧？」「無疑的有。」「並且有奴役他人的事情吧？」「那亦是盛行的。」「猶斯底模稜說：『我們都不能把這些事情擺在正義項下吧？』」他說：「如果我們那樣做，便是怪事。」¹⁵蘇格拉底說：「但是，假設一個人被選去領一支軍隊，而把一批不義及有敵意的人掄為奴隸時，我

「要說他犯了非正義的罪嗎？」他回答：「當然不能。」「我們毋寧肯說他是行的正義嗎？」
「不可反駁的是。」當他和他們打仗時，他若實行了欺騙呢？」他說：「那也是正義的。」
「並且假設他偷了和帶走了他們的財產，那不是做的正義嗎？」猶則底模斯說：「誠然是正義的，但起初我以為你問這些問題，只是關於我們的朋友的呢。」蘇格拉底說：「那麼所有我們已經擺在非正義項下的，必須也擺在正義項下吧？」猶則底模斯答道：「那似乎不是這樣。」
蘇格拉底說：「那麼你贊成我們把已經這樣安排的，重新辨別一下，就是，對於敵人這樣做是正義的事實，對於朋友這樣做就是非正義的，並且我們的將軍，對於他的朋友，應當認可的，不取騙嗎？」猶則底模斯回答：「必然。」
蘇格拉底說：「那麼，假使一個將軍，看到他的軍隊怨氣消沉了，就向他們做一個謊，說是援軍正在開來，以此鼓勵他們的意氣。這樣一個欺騙的行爲，我們必須擺在那一項下呢？」猶則底模斯說：「我以為必須擺在正義項下。」
「假設一個父親，當他的兒子需要吃藥而不肯吃時，他就把藥當家常飯給他吃，並且以採用這種欺騙，使他的兒子恢復了健康。這樣一個欺騙的行爲，我們必須擺在那一項下？」「我以為也必須擺在正義項下。」
「假設一個人，當他們的朋友，在灰心喪氣時，恐怕他自殺，所以把他的劍或別的武器偷走了。這種行爲，我們應當擺在那一項下？」「我們一定要擺他在正義項下。」
蘇格拉底說：「那麼你說，不是甚至對於我們的朋友，在一切時機，我們必須不行欺騙嗎？」他說：「我們決不能有欺騙，因為假設我不認我們可以欺騙，就打消了我以前的話。」

了。蘇格拉底說：「倒還是讓你取消你以前的話比你不把那種行為放在正義項下好的多了。」
19「但是那些爲了害他們的朋友而欺騙他們的人（這一點我們不可以忽略了，不注意），他或者是故意的，或者是無意的，都是不正義的嗎？」「抑那底模斯說：「蘇格拉底，我的確不再顧我的答案了，因爲我以前說的一切，現在我以為和我後來想的完全不同了；不過，我敢說，故意欺騙的比無意的更不正義。」

20「那麼你以爲有一種學習和認知正義的方法如同有一種學習和知道怎樣讀書寫字的方法嗎？」「我以爲有。」「你認爲故意寫的或讀的不正確的人是較好的學者呢，還是無意而做的這樣的是較好的學者呢？」「故意這樣做的好些，因爲無論什麼時候，他高興的話，就能够寫的讀的很正確。」「那麼故意寫的不正確的人可以是好學者，無意而做的讀的便缺乏學力了？」「怎麼能不是這樣呢？」「故意說謊和行騙的人知道什麼是正義呢，還是無意而說謊行騙的人知道什麼是正義呢？」「無疑的是故意這樣做的人。」「那麼你知道怎麼寫和讀的人比不知道的人是較好的學者嗎？」「是。」並且知道什麼是正義的人比不知道的更正義吧？」「我似乎這樣說，我自己却不知道爲什麼這樣說。」
21「你以爲那種人怎麼樣，他願意說真理，但對於同樣的東西永不能予以同樣的敘述，說到同一條路，則時而說向東，時而說向西，報告同一計算的結果，則時而說多，時而說少，噢，你以爲這樣一個人是怎樣的一個人？」「那十分明白的，他認爲知道的，其實他一點也不知道。」

「你這叫做奴隸一樣的人嗎？」「我知道」。「是因為他們的知識呢，還是因為他們的無知呢？」「當然因為他們的無知了」。「那麼是因為他們的不知如何作個工而得到這名稱嗎？」「完全不是」。「是因為他們不知道建築術嗎？」「也不是因為那個」。「或者因為他們不知如何做鞋？」「都不是因為這些；因為情形正相反，知道這些工藝的大半都是奴隸」。「那麼這些那些不知道什麼建築術，藝術和正義的一種稱呼吧？」「我以為是這樣」。「所以我們應當多方努力以免變為奴隸」。猶則底模斯答道：「但是蘇格拉底，我堅決相信我正在從事那種方法的研究，我希望由於那種研究，能夠完全熟悉於一個追求榮譽和德性的人宜於知道的一切；但是當我看到，以我以往所有的辛勤，現在連一個關於我應當知道的問題都不能答覆，並且不知另有何法可以從而變好些時，你要想想我現在是如何的沮喪！」

蘇格拉底於是說：「告訴我，猶則底模斯，你曾到過德爾斐（Delphi）嗎？」他答道：「是，我到過兩次。」「你注意在廟牆上，有個地方寫着『自知』嗎？」「我注意到了。」「你沒想想或留心那兩個字的意思，並且試驗你自己到底是那一種性格嗎？」「我的確沒試，因為我想我已經知道了，假設我不知道我自己，就幾乎另外的事情都不知道了。」「但是你以為一個僅僅知道他自己的名字的人是自知呢，還是一個（如同那些買馬的人，非已經精知道個馬是馴良的還是不馴的，壯的還是弱的，快的還是慢的，並且關於馬的其他用處，知道他是如何養育，如何不利了，不認爲他們是知道這個馬的。他也這樣）已經確知他自己的能力，怎樣適

於爲人類服務的人是自知呢？」——我以爲我必須承認不知道自己的能力的人不是自知。」蘇格拉底說：「世人由於自知而享受許多幸福，由於自欺而招致許多不幸，不是很明顯的嗎？因爲自知的人知道什麼適合他們，能辨別什麼是他們能做的，什麼是他們不能做的，因爲做他們所知道怎樣做的而得到他們所需要的東西，並且興盛順利，又因爲不做他們所不知道的，生活就無可加罪，並得避免不幸的事情。他們由於自知，也能鑒別別人，並且由於對於其餘人類的經驗，他們自己得取利避害。——但是不自知而迷信自己的力量的人，同樣也不知道其他人類的事務，既不曉得自己需要什麼，也不曉得自己在做什麼，更不曉得自己所接近的人的性格，但因為對於這一切事件的謬誤，就得不到好的事物而陷於不幸。在另一方面，那些曉得他們着手的是什麼事情的人便成就了他們的企圖，並且爲人尊敬，得到榮譽。其他性格和他們相似的人類和他們發生關係，那些生活失意的人渴望他們的忠告以爲幫助，並且那愛他們，不愛自己，這些人都把自己的好希望放在他們身上，因此愛他們勝於愛其他的人。」——但是那些不知道他們在做什麼的人，那些在生活上選擇失當，所企圖的又不成功的人，不但在自己的事務上遭受損失和痛苦，並且結果變爲不名譽和可笑，在恥辱和不榮譽中捱過一生。你看，在國際間也是這種情形，由於昧於他們的力量而和更強的國家打仗的，有些完全滅亡了，有些由自由而爲奴隸了。」

高第30猶則底極斯答道：「你可以放心，我深信我們必觀自知有最高的價值，但至於自知的方

法如何，假設你仁慈的願意傳給我，即請賜教。」31蘇格拉底說：「你無疑的完全懂得那種東西是善的，那種東西是惡的了。」猶則底·斯答道：「是的，天呀，因為假設我不懂得這類事情，我的情形將比奴隸還壞了。」蘇格拉底說：「來，那麼告訴我善惡是什麼。」他說：「這一個不難，因為第一層，我認爲健康是一樁善事，疾病是一樁惡事，其次再觀察健康和疾病的原因，如飲食和職業等，我以爲牠們若有助於健康便是善的，若招致疾病便是壞的。」32蘇格拉底說：「因此，當健康和疾病本身是任何善的原因時，牠們就是善的，是惡的原因時，牠們就是惡的。」猶則底·斯喊道：「但是什麼時候健康能是壞的原因，疾病能是好的原因呢？」蘇格拉底說：「例如當一個團體的一部分人由於身體健康，參加了一個可恥的陸地遠征，或者一個招致傾覆的海航，或者類此的其他事件，因此喪了性命，同時，另一部分人由於不健康而留在後面，所以得救了。」猶則底·斯說：「你說的是真的，但是你知道有些人由於身體健康而在企業上成功，另一些人就由於疾病被企業所遺棄了。」蘇格拉底說：「那麼那些有時有益，有時無益的事物，究竟是善的或是惡的呢？」「天呀，這樣討論牠們，是沒有解決的。」33但是，蘇格拉底，至於知慧，不容辨駁的是一種善的東西；因為什麼事情不是一個聰明人做的比一個未受教育的人做的好呢？」蘇格拉底說：「你沒聽的說，笛達魯斯(Daedalus)那隻被門諾斯(Meno)所囚並且被迫爲門諾斯的奴隸，並且立刻和他的國家斷了聯繫，失了自由，又因爲同他的兒子逃跑，迷天了他的兒子，且不能自救，而被帶到野蠻人中，做了第二次的奴隸嗎？」

猶斯底模斯說：「的確據說有這樣一個故事。」你又沒聽的說，麥拉米底斯（Eulamides）能學嗎？因為人人說那是因為他的智慧被烏里畢斯（Ulysses）所嫉妒才把他弄死的呀。」猶斯底模斯答道：「據說那也是有的。」並且你想另外還有多少人因為他們的智慧會被傳到國王那里去做了奴隸呢？」

34「但是，蘇格拉底，至於幸福，至少似乎不可爭論的是一種善。」蘇格拉底答道：「是的，猶斯底模斯，假設我們使幸福寓於本身即是無可爭論的善裏，牠是善的。」他說：「但是在構成幸福的事物裏，什麼能是可疑的善呢？」蘇格拉底答道：「除非我們把美，或有力，或財富，或任何其他這類的事物，和善聯在一起；此外是沒有可疑的善的。」35猶斯底模斯說：「但是我們必須把牠們聯合起來，因為沒有這些事物，一個人怎麼能是幸福的呢？」蘇格拉底說：「那麼我們試要把許多使人世間悲慘的事和善聯在一起了。因為許多人由於長的美，被那些因愛慕他們年輕的魔力而致瘋狂的人所敗壞了；許多人由於自信的力量曾經擔任了他們不勝任的事情，而自陷於小小的苦難中了；許多人因為他們的財富曾經弄到精疲力竭，為別人謀害，甚至毀滅了；許多人由於在他們的國家裏已得的光榮和權力遭受最大的災難了。」36猶斯底模斯說：「噫呀，假設當我稱讚幸福時，我不說明白什麼是正當的幸福，那麼我承認我不知道應當向神們祈禱些什麼了。」

第六章 蘇格拉底的方法

1. 我現在要發述蘇格拉底怎麼便和他接近的那些人更巧於辯論。因為他以為那些確切知道事物的性質的人就能把事物的性質向別人說明，但那些不知道的人就要自陷於錯誤，復領得別人陷於錯誤，那是不足為奇的。所以他永不停止的問他的朋友論究事物的性質。把牠所定義的名詞翻譯到，並且說明他怎樣為那些名詞下定義，將是一件冗長的工作，但是我們將是可能的例子，藉以充分說明他的推理的性質。

2. 第一層，他用同樣的方法推論虔誠。他說：「猶則底模斯，告訴我，你認為那種情感或態度呢？」他答道：「虔誠是一切情感中最高貴的情感。」「那麼你能告訴我是一個虔誠的人嗎？」「我想他是一個尊敬神的人。」「可以允許一個人隨意用任何方法去敬神嗎？」「不，我們必須遵照一定的法律去敬神。」
3. 「那麼，知道這些法律的人將知道他們應當怎麼去敬神嗎？」「我想是這樣。」「所以知道怎麼去敬神的人將不以他所不知道的方法去敬神吧？」「無疑的不。」「但是有不照他認為應當怎麼去敬而敬神的人嗎？」「我想沒有。」
4. 「所以知道什麼合乎關於神的法律的人，將按照法律去敬神吧？」「誠然。」「那麼豈不是按照法律敬神的人，是照他應當做的去敬神嗎？」「怎麼能不是呢？」「並且照他應當的去敬神的人是虔誠吧？」「誠然。」「所以知道什麼是合於關於神的法律的人，可以被我們正當的定義為虔誠的人吧？」「猶則底模斯說：『我以爲是這樣。』」

5. 「可以允許一個人隨意用任何方法對待別人嗎？」「不，關於人也是，知道什麼是合於

法律的，知道人應當怎樣的，照此與人相處，才是一個遵守法律的人。」「那麼不是那些遵守法律彼此相待的人才是照着他們應當做的彼此相待嗎？」「怎麼能不是這樣呢？」「所以，不是那些照着他們應當做的彼此相待的人才算最善於自處嗎？」「誠然。」「那麼，不是那些互相善處的人，在處理人與人間的事務上才做的適當嗎？」「一定的。」「那麼，不是那些遵守法律的人做正義的事嗎？」「無疑的。」6.「你知道那種行為叫做正義的呢？」「法律許可的行為。」「所以那些做法律所許可的事務的人是做的正義和應當做的事情嗎？」「怎麼不是這樣呢？」「所以那些做正義的事情的人是正義的人嗎？」「我以為是這樣。」「你以為有不知道法律許可什麼而會遵守法律的人嗎？」「我以為沒有。」「你以為有知道什麼是他們應當做的事同時又不應當去做這些事情的人嗎？」「我以為沒有。」「你知道有做他們認為不應當做的事情的人嗎？」「我不知道。」「所以那些知道什麼是合乎人的法律的人才做正義的事吧？」「誠然。」「不是那些做正義的事情的是正義的人嗎？」「別人怎麼能是呢？」蘇格拉底結說道：「所以假設我們給正義的人下一定義，說他們是知道什麼是合乎關於人的法律的人，不是很對嗎？」猶則底模斯說：「我以為很對。」

7.「我們要說智慧是什麼呢？告訴我，你以為人是在他們所知道的事物上是智慧的呢，還是在他所不知道的事物上是智慧的呢？」「當然在他們所知道的事物是智慧的了；因為人怎麼能在他毫無所知的事物上是智慧的呢？」「那麼那些智慧的人是由他們的智識才智慧的嗎？」

「一個人假設不由他的知識乃而智慧，另外由於什麼呢？」「你以為人是由智慧以外的東西而老慧的嗎？」「我不以為這樣。」「那麼知識是智慧嗎？」「我以為是。」「不過，你以為一個人能夠知道所有的東西嗎？」「決不能，我以為連知道一小部分都不能。」「所以一個人對於一切東西都智慧是不可能的吧？」「的確不可能。」「所以每一個人只能在他有知識的事物上是智慧的吧？」「我以為是這樣。」

8. 他說：「猶則底模斯，我們也要這樣研究什麼是善的嗎？」猶則底模斯說：「怎樣研究？」「你以為同樣的東西是於人人有益的嗎？」「不。」「你以為不是對於這個人有益的，暫時對於另一個人是有害的嗎？」「一定是。」「你說善的東西是無益的嗎？」「我不這樣說。」「那麼，有益的是善的，是說對於任何人有益的嗎？」猶則底模斯說：「我以為是這樣。」

9. 「假設你叫任何東西是美的，不管叫一個人，或孤子，或另外無論什麼東西，他須是對於一個目的美，你才叫他是美的，我們除非用這種方法去下美的定義，還有什麼方法呢？」猶則底模斯說：「的確別無方法。」「那麼對於任何目的有用的東西，或用牠的那個目的說，牠是美的嗎？」「誠然。」「並且任何東西，除了對於用牠的目的說及美的外，還能對於其他目的美的嗎？」他答道：「不能對於別的目的為美。」「因為有用的就是美的，所以對於用牠的那個目的說牠是美的吧？」他說：「我以為是這樣。」

10 蘇格拉底說：「猶則底梭斯，你以為『勇氣』可以算最好的事情中的一個嗎？」猶則底梭斯答道：「我以為是。」「你不以為勇氣是用於小事上的吧？」「的確不，牠是用於最大的事情上的。」「你以為不知道事情的可怕性和危險性，勇氣是用於嗎？」「決不。」「那些不知道這樣東西而怕的人是有勇氣的嗎？」「誠然不是。如果那種人也算有勇氣，那麼許多瘋子甚至懦夫也將是有勇氣的了。」「你說那些怕不可怕的事情的人有勇氣嗎？」「天呀，更不能叫他們有勇氣了。」「那麼，那些在可怕的和危險的事情上仍然好的人你認為有勇氣，那些嚇的卻是懦夫嗎？」「誠然。」「但是你以為爲除了在可怕的，危險的情境下自處得好的人，還有另外的人在這種情境下是好的嗎？」他說：「不，只有那些人了。」「你以為那些在可怕的，危險的情境下自處不好的人，在這方面說，便是壞人吧？」「我能以為別人是這樣嗎？」「不是每個人在那種情境下都認爲遵照他們所宜爲的去處理自己嗎？」「怎麼能不是這樣呢？」「那麼那些在那種情境下自處不當的人，知道在那種情境應當怎麼自處嗎？」「無疑的不知道。」「那麼那些知道在那種情境下應當怎麼自處的人能够這樣做嗎？」「只有他們能。」「那麼那些在這樣的情境下不失敗的人，在這樣的情境自處不好嗎？」「我以為不是。」「那麼，那些在這樣的情境下自處不好的人在這樣的情境下要失敗嗎？」「似乎是這樣。」「所以那些在可怕的，危險的情境中，知道怎麼自處才好的人有勇氣，那些不能這樣做的人是法儒吧？」猶則底梭斯說：「至少我以為這樣。」

12 君主政治和暴君政爭，他認為是政府的兩種形式，但其性質却大不相同；因為他認為一個由於人民自己的同意而統治人民，並且遵守自由國家的法律的政府是一個君主政治的政府；但是一個反乎人民的意志而統治人民並且不依照自由國家的法律而唯統治者隨意行事的政府，是一個暴君政治的政府，無論甚麼地方的長官，是從那些遵守法律的命令的人中任命的，他認為這個政府就是一個賢人政治的政府；無論什麼地方的長官是依照他們的財富而指定的，就是一個富人政治的政府；無論什麼地方的長官是從全民中任命的，就是一個民主政治的政府。

13 無論什麼時候，若有一個人，沒有確定的說法，或者也沒有證明便斷言某人比蘇格拉底所推荐的人更聰明或更嫻於政事，或有更大的勇氣，或在這類的事情的某方面更優良，而蘇格拉底對蘇格拉底時，他就用下面的方法從基本命題重新檢討全部論證。14 「你說你推荐的那個人比我推荐的是一個更好的公民嗎？」「我說是這樣。」「那麼為什麼我們不應當首先考慮一個好公民的義務是什麼呢？」「我們就這樣做罷。」「那麼不是一個能使國家更富的人算是長於理財的人嗎？」「無疑的。」「能使國家戰勝敵人的人算是長於戰爭的人嗎？」「一定的。」「能化敵為友的人算是一個勝任作大使的人嗎？」「無疑的。」「一個能動員人民的爭執，鼓舞人民一致的人算是優於向人民發言的人嗎？」「我想是這樣。」當這樣討論回到那些基本原則的時候，就使那些反對他的人把真理弄的明明白白了。

15 當他辯論一個題目的時候，他總從普通認為真的命題出發，他想這樣就能為他的推論構

成一個穩固的基礎。所以在所知道的一切人之中，他最能迅速的說服他的聽衆，使他們同意他的論證。他常說荷馬所以把「服人的維辯家」的性格歸之於烏里塞斯者，就因為烏里塞斯能作為人類所認以為真的論點上，形成他的推論的緣故。

二 柏拉圖

韓祿方譯

譯者引言

柏拉圖，雅典人，生於紀元前四二八或四二七年，死於紀元前三四八或三四七年。他的父親名叫阿里斯東 (Ariston)，母親名叫裴理可賽 (Perictione)。父親是雅典柯得羅斯 (Kodros) 王的後裔，母親是德洛皮得斯 (Droptides) 的後裔。德洛皮得斯是梭倫 (Solon) 的親戚，也是很好的朋友。裴理可賽又是查米底斯 (Charmides) 的姊妹，克里沙斯 (Critias) 的堂姊妹。查米底斯和克里沙斯都是雅典寡頭政治時代特出的人物，所以柏拉圖的身世是很貴族的。

柏拉圖幼年喪父，他的母親改嫁於她的舅父畢律郎派 (Prytanides)。畢氏在政治上是很活動的。

柏拉圖有兩個哥哥，一個名叫阿得曼塔斯 (Adimantus)，一個名叫葛勞康 (Glaucon)。二人均曾露頭角於墨加拉 (Megara) 之役。他們兄弟間的友誼甚篤。柏拉圖還有一個姊妹，名叫坡塘 (Potone)，一個異父兄弟，叫安提芳 (Antiphon)。柏拉圖最難的一篇對話，巴門尼得斯 (Parmenides)，就是他重述的。

關於柏拉圖爲學的情形，亞里士多德告訴我們，他青年時期即與希拉克利脫斯（Heraclitus）學派的克拉揚勒斯（Cratylus）熟識。因此，他接受了希拉克利脫斯，觀感對象瀑流不息，吾人不能於此種對象獲得其知識的意見。至二十歲，乃從蘇格拉底遊。蘇氏對柏氏影響之大，柏氏對蘇氏信仰之篤，在柏氏的對話集中表現得很清楚。柏氏的思想，雖受當時各派之影響，但主要的可以說與蘇格拉底的思想的發展。不過，蘇格拉底用論納法從個別事物中探求牠們的普遍性，然後爲牠們下定義，偏重於人生道德方面的研究；柏拉圖則用純思維的，辯證的方法，進而爲形而上學的研究。柏拉圖從蘇格拉底八年。

紀元前三九九年，蘇格拉底死，柏氏乃與其同門相別，到各處遊歷。先到他的同學歐克立得（Euclid）的故鄉，墨加拉城。歐克立得是埃利亞學派（Eleatic School）的優秀份子。在哲學上曾與墨加拉學派和蘇格拉底與巴門尼得斯的新學。柏拉圖即從他接受了巴門尼得斯的一些思想。

柏拉圖的思想在某種意義下，實有溝通希拉克利脫學派與埃利亞學派的思想之功。

他在墨加拉居留不久，回雅典一轉，相傳復遊遊埃及，施勒尼（Syracuse）等地。後來又到意大利與西西里，因得與墨泰哥拉斯（Pythagoreans）學派的人相往還。他的哲學裏這一類的思想的成分，大概就是這時所得的。

紀元前三八八年到錫拉庫斯（Syracuse），與此地的君主道芬尼梭斯（Dionysius）的女

婿亞里士多德（Aristotle）結為終身好友。但與亞里士多德不相投，乃離錫拉庫斯他去，不意亞里士多德人追於途中，賣為奴隸。幸而遇着他的朋友安尼塞利斯（Anniceris），把他贖出，得回雅典。

回雅典後，在雅典城外一個園中建立學院講學。因為這個林園是題獻於阿凱得穆斯（Academeus）英雄的，所以他的學院也叫做阿凱得穆斯（Akademy）。

柏拉圖不但教授他自己和別人的哲學，並且教授各種的科學，訓練國家的政務人員。因此，阿凱得穆斯的名譽很快的傳遍了希臘。各地有志青年，都爭來求學。當時有一個著名的數學家，尤道格納斯（Eudoxus），便離開了他的故鄉，領着他的學員，來到雅典，加入了柏拉圖的學院。此後，希臘的哲學家，科學家，政治家，法律家，多出於此。

柏拉圖年六十，已講學二十年之久。老亞里士多德死，他的兒子嗣位為錫庫斯的君主，遂有意改革政治，乃由亞里士多德薦，聘柏拉圖為顧問。柏拉圖復至錫拉庫斯，一面訓練小亞里士多德，一面幫他處理國事，頗受重於一時。但是這位懶散慣了的，年已三十歲的君主，實在受不了他那嚴格的訓練。又值亞里士多德被逐，柏拉圖乃復回雅典，六年以後，即紀元前三六一年，又得聘狂錫拉庫斯，亦無成感，且曾一度被拘，經人營救出來，才得重歸雅典。從此以後，專心致力於講學，自修，一至於死。

柏拉圖的著作都是用對話寫成的，除古代即認為偽作者外，現存的共三十五篇。因為柏

柏拉圖是個富有文學的天才的人，少年時又曾用過詩歌的工夫，所以他的對話，極富文學之美。對話的人物都是實有的。他們各自不同的性格，柏拉圖皆以極工的技巧，描寫得非常生動，除了柏拉圖晚年的少數篇對話（如巴門尼得斯，哲人篇等）以外，各篇皆是以蘇格拉底為主角。蘇格拉底的話，多半是柏拉圖的意思。大約柏拉圖早年的對話發揮蘇格拉底的思想，愈是晚年的對話，則愈是柏拉圖自己的思想；所以在法律篇裏，蘇格拉底便不出角了。於柏威克（Ueberweg）前哲學史綱要，把柏拉圖的對話分為四期如下：

(1) 少年時期的 •• Apologia, Sokratis, Crito, Io, Protagoras, Laches, Resp. lib. I, Lysis, Charmides, Euthyphro

(11) 過渡時期的 •• Gorgias, Meno, Euthydemus, Hippias minor, Cratylus, Hippias maior Menexenus

(三) 中年時代的 •• Symposium, Phaedo, Resp. lib. II-IX, Phaedrus

(四) 老年時代的 •• Theaetetus, Parmenides, Sophistes, Politicus, Philebus, Timaeus, Critias, Leges, Epinomis

國家篇是柏拉圖中年時代的著作之一，除了法律以外，這是柏拉圖最長的一篇對話，也是他的一篇傑作。柏拉圖的模型論（idea）目的論，以及各方面的見解，在這篇對話裏，大體有明白的表示。這篇對話的主要問題是尋求正義，但正義之人心究竟不見解，所以

尋求個人的正義甚難。因此，柏拉圖構造了一個正義的國家，是為人心的正義的客觀化，也就是個人的正義的放大。如果於此大範圍中尋求到正義時，個人中的正義也就明白了。因為柏拉圖以為國家起於人生的需要，國家的性格以人民的性格為基礎，正義根於人心，而表現於國體或人民的生活，所以由國家的正義以觀個人的正義是可能的。

國家法普通分為十章。下面所譯的是從第一，第四，第六，及第七章中節譯的。現在我們依次把這幾篇所講的問題略述如下：

我們第一要說的是柏拉圖對於心靈的看法。柏拉圖認為心靈是身體的主宰。心靈是先於身體而有的，是可以與身體分離而自在的。心靈是聖潔的，身體是凡濁的。身體是心靈的負擔，所以心靈總想擺脫身體而超升於神聖之域。身體是幻滅的。心靈是永恆的，無始終的，自動的，是生命的和動的根源。

柏拉圖在費都蘇裏說心靈是不可分析的，所以是不滅的，又說心靈純粹是善的，人的一切過惡都起於身體的需要。但在國家篇裏又分心靈為理性的與非理性的兩部分。非理性的部分大於理性的部分。若理性的部分支配非理性的部分便是自主，反之便是自役。又分心靈為智慧，意氣，情慾三部分。智慧相當於理性的部分，意氣和情慾相當於非理性的部分，所以智慧應當統治，意氣和情慾應當被統治。三者的性德和分位雖各自不同，但三者俱當以整個的身心為目的，不是以這三者之中的任何一部分為目的。智慧知道什麼於全體有益，什麼於

某一部分有益，所以出謀設計，發號施令。意氣受智慧的指導，不顧一切的奉行智慧的命令，這就是勇敢。智慧，意氣，情慾，三者和諧無間，互相贊同智慧應當統治，意氣和情慾應當被統治，這就是節制。三者各安本分，各盡其職，不相干涉，不相凌越，就是正義。智慧，勇敢，節制，正義，是人心中的四種主要德性，也是國家的四種主要德性。在國家裏，智慧是治國的首領德性，勇敢是衛士的德性，節制是治者和被治者共有的德性。正義是治國的領袖，衛國的武士，及工商農民等分工合作的德性，所以正義一德可以統攝諸德。諸德的成立都基於心靈那三部分的各安本分，各盡其職一點上，但非理性的部分大於理性的部分，而情慾的部分又較其他兩部分都大，並且天生是貪得無厭的，那麼，何以智慧這一小部分能夠統治最大的部分呢？如果說由於三者彼此間的同意，那麼，意氣與情慾既是非理性的，如何能同意其被治？如果是由於教育，那麼，根本非理性的東西，如何能教為理性呢？這是很難解釋的。如果在國家篇裏勉強找解釋，只好說智慧天生是應當統治的，其他二者天生是應當被統治的。

柏拉圖在費萊斯(Phaedrus)篇裏用一個比喻描寫這三部分合成的心靈。把智慧比作一個有神性的超卓的人，把意氣比作一匹馴良的駕車的馬，把情慾比作一匹頑劣的駕車的馬，這兩匹馬是有翅可飛的。心靈未生以前，在神的世界享受絕對的真，美，善。生後，因為與肉體結合，才把這些絕對的範型忘記了。但人間個別事物的相對的真美善，仍可觸發心靈，

使心靈回憶到絕對的眞美善。心靈的神聖部分，也就是不朽部分，牠渴望超越此凡俗的感性的世界，上升至神聖的理智的世界，狂熱的追求絕對的美善。這種狂熱的向上的心情，就是普通所謂柏拉圖的愛，這種愛是和肉體的愛相反的。

心靈由於這種狂熱的愛而衝動，乃駕駛二馬上升。那匹好馬有意建立功勳，馴然聽命，努力奮飛，那匹壞馬則宜懸下界，非嚴加管束，鞭策，呵叱，不肯向上，若是那個趕車的人，一不小心，管理不善，便可連人帶馬，一起墮落；一致沉淪於感性世界，還不得上升天界，享受範型的滋養。苟能馴服得宜，到了神前，這匹頑劣的馬總不願屈服，再經那個智慧馬夫，鞭撻吐責，才算低首屈服。由此可見心靈向上的困難。但是善的生活却即從這個向上精神開始。

爲什麼說善的生活從此開始呢？因爲心靈那三種性質，雖皆智慧偏於向上，情慾偏於向下，意氣勇於有爲，似有高下的分別；但若分別的，各就這三部分的本身說，嚴格的說，還不能直接的說那一種就是善的，那一種就是惡的。例如，智慧雖有分辨權衡向才能，比較富有神性，但若用於自私即是惡。情慾雖然貪戀感性的享受，但若受智慧的管束，也可以分享節制與正義的德性。德性的產生，由於這三部分心靈的分工合作；但這三部分的本身還不就是德性，所以我們不能直接的加以善名或惡名。不但如此，就是心靈那四種主要的德性，按照柏拉圖的思想，嚴格的說，牠們本身也無善惡可說。一般的講，這四種德性，用之於善則

善，用之於惡則惡。究其根基：牠們之所以成爲善德，實由於牠們的分享善的範型。按照柏拉圖的理想，一切東西的優劣善的或有惡的，都是由於牠們的分享或利用這個善的範型。所以柏拉圖說，一個人要在公私生活方面有合理的行爲，必須把眼光注射在這個善的範型上，心靈的向上精神，就是向善的範型的追求，所以我們說善的生活從此開始。

心靈之所以追求這個善的範型，一方面由於心靈有這種神性的愛力，一方面由於心靈對於善的範型的知識。柏拉圖和蘇格拉底一樣，認爲人沒有願意爲惡的，人的爲惡，由於無知。柏拉圖說，每個人的心靈都追求這個善的範型，以這個善的範型爲他一切行爲的目的，但是因其對於這個善的範型沒有清楚的認識和堅決的信念，所以行之不力。行之不力，便無所得，對於這個善的範型既無所得，則對於其他的善都無所得了，因爲這個善的範型是其他一切善的根源。若沒有這個善的範型，則一切的事物都無價值了。不但沒有價值，甚至於一切事物的存在都不可能了。

柏拉圖認爲一切的個別事物，每一類都有一個和牠同名的範型，並且每一類只有一只範型。範型是一，個別事物是多；範型真在，個別事物幻有，範型常住不變，個別事物遷流不息；範型是心眼認知的對象，個別事物是感官知覺的對象，範型是絕對的，個別事物是相對的。範型與個別事物互相分離，但又關係之中；範型是個別事物的原則或原因，個別事物是分享範型而由之得成其爲個別事物。美的事物，所以成爲美的，由於分享美的範型。美的範

型賦與美的事物以美的性質，而使美的事物可能。如果沒有美的範型，則一切美的事物不可能，所以美的範型是美的事物的原因。其他範型之為其他事物的原因，可以如此類推。

一切範型既為各類事物的原因，而善的範型又為其他一切範型的原因，所以善的範型是一切的原因。善的範型既是一切的原因，所以也是心之所以能認識範型，範型所以能被心所認識的原因。因此，柏拉圖說善的範型是真理和理性的源泉。

每一類的個別事物都以牠們的範型為目的，去追求牠，企圖達到範型的原型，但終於達不到，終有所缺。一類個別事物的追求牠那一類的範型是這樣，一切的追求善的範型也是這個情形；所以善的範型既是一切的原因，也是一切的目的，範型高於個別事物，善的範型又高於其他一切的範型。善的範型是一切的最高原理。牠創生一切，長養一切。牠是一切的主。

一切只有善的範型是絕對的善。快樂有善有惡。善的範型唯一，而快樂有種種，各自不同。智者以為快樂的，愚者或以為苦。愚人的快樂多半是生於幻想或希望。一般的快樂多半與痛苦相俱有；也許先樂後苦，也許先苦後樂。苦樂的辨別去取都靠知識的能力。真正知識可以識取真正的，純粹的，心靈的快樂，並且能權衡快樂，而求其中庸或適度。單單的快樂不能謂之善，唯有中庸的或適度的快樂中分有善性。這種中庸的見解詳在菲力泊斯（Philebus）篇裏。這種想法，可以說是柏拉圖的大弟子亞里士多德的倫理思想的先河。知識雖然高於快樂，但知識的善猶在於分享善的範型，否則知識亦可用於作惡，因此，只有善的範

型是絕對的善，並且是一切善的原因。

人的心靈對於這個至高無上的善的範型，和對於其他的範型，本來是有知識的，但自下生而與肉體結合以後，遂為肉慾所繫縛，而只注意感性的世界，並且利用他的智慧滿足他的慾望；不再注意理智的或範型的世界，不利用他的「心眼」探討真理了。但心靈是愈用到真理所照耀的地方，愈能發揮牠的才能的，若用到真理不在的地方，便如同肉眼用到黑暗裏一樣，毫無所見了。

感性世界的東西都是範型的仿本或影子，或影子的影子。下面所譯的「洞喻」一章裏所描寫的洞裏的情形，便代表感性世界。感性世界是感觀的對象。在感性的世界裏，只有意見和信仰，絕對沒有知識或真理。範型屬於理智界，是純理智的對象，是真理的所在。

心靈既與肉體結合以後，遂習於以感官看物，而為感性世界所蔽，認識真理的能力就漸漸的薄弱了，原來對於範型的知識也遺忘了。

雖然，心靈認識真理的才能並未斷滅，只要以相當的方法，加以相當的訓練，使這個習於感性世界的心靈，轉個方向，重新注意於理智的世界，習之既久，仍能由感性的事物，回憶範型的知識。這個訓練，據柏拉圖在國家篇第七章裏所說的，人的心靈，須經過一種洗滌，使他擺脫肉慾的追求，從事真理的探討，擺脫一切實用的觀念，利用算術，幾何，天文等科學，作絕對抽象的，純粹理論的研究。這樣，由具體的漸漸到普通的，由具體的到抽象

的，由變幻的到永恆的，由影像到實在，由有假設的科學到自足的哲學，使感性的成分繼續不存——這樣，才能認識範型，把握至善。

心靈的這個轉向就是柏拉圖的辯證法。「洞象」中所寫洞因從地洞中升到天界的那個階

柏拉圖（紀元前四二七——三四七）

國家篇

據昭威特（Towne）英譯本

第一篇 心靈的功能

蘇格拉底 司拉瑪丘斯（Thrasymachus）

那麼請你繼續這樣回答，我好完滿我的精神上的享受。我們已經明白了，正義的人明明比不正義的聰明，良善，能幹；並且證明了不正義的人不能同力合作，因此如果我們說壞人常在一地努力作惡，這句話，嚴格的說，是不正確的；因為他們如果是十足的壞人，他們就要互相侵害。若他們能夠結合，他們的心裏就必須還保存着一些正義的成分；否則他們就要互相敵視，自相殘害了。就他們之能共同作事而言，他們只是半惡徒；如果是整個的惡徒，十足的^不正義，他們就根本不能有所作爲了。我相信這是真情實理，你起初說的不對。但是，正義的人是否比不正義的人有一個更好，更幸福的生活，也是我們要研究的一個問題。就我已說的理由看來，我想是有的；但是我仍然願意進而研究一番，因為這不是一件小事，而是關乎人生的規則的。

進行罷。

我願由一問題進行，請問：「你要不要說一個馬有一種目的呢？」

我要說。

一個馬的或者無論什麼東西的目的或用處，不能爲任何別的東西所完成，或者不能像牠自完成得那樣好吧！

我不懂你的意思。

讓我來解釋：除非用眼，你能看嗎？

當然不能。

除非用耳，你能聽嗎？

不能。

看和聽可以真正說是眼和耳的目的吧？

可以。

你能用一把大餐刀或者一把鑿子或者許多別的方法，割去一枝葡萄藤嗎？

自然能。

但是不如用一把修樹刀割得好吧？

是的。

我們不可以說割樹枝是修樹刀的目的嗎？
可以。

那麼，我說一個東西的目的不能為任何別的東西所完成或者好好的完成，這個意思，你不
聽懂了。

他說，我了解你的意思，並且同意。

一個有一定的目的的東西，也就有一種美德吧？需要我再問，眼是否有一個目的嗎？
眼有。

眼不是有一種優點嗎？

是。

耳也有一個目的？一種優點嗎？

真的。

別的東西同樣也各有一個目的和一種特殊的優點嗎？

是有。

那麼，如果眼所固有的優點，有了缺陷，還能達到牠們的目的嗎？

他說：假設是瞎眼，怎麼能夠？

你的意思是說，假使失掉了眼所固有的美德，即視覺了；不過，我還沒說到那個程度。我

只是比較一般的問，一切的東西是不是用牠們自己的美點完成牠們的目的，牠們的美點一有缺
隨時，是不是就不能完成牠們的目的了？

他答道，當然。

同樣的，我也可以說，耳朵去掉牠們自己固有的美點時，就不能完成耳的目的了吧？
真的。

一切別的東西，都可以作如是看吧？

我同意。

那麼心靈不是有一個別的東西所不能完成的目的嗎？例如監督，指揮，深慮等等。這一些
不是靈魂所固有的功能嗎？這一些能够適當的指爲任何別的東西的功能嗎？

不能。

生活不是心靈的一個目的嗎？

他說，定是。

心靈不也有一種美德嗎？

有。

她的美德失掉了，能不能完成她的目的呢？

不能。

那麼，一個惡心靈必定是一個惡主宰，一個善心靈必定是一個善主宰吧？
必然是。

我們已經承認正義是心靈的美德，不正義是心靈的缺點了把？
已經承認了。

那麼，正義的心靈，正義的人，會生活得好，不正義的要生活得壞吧？
這是你的論證所證明的。

並且生活得好的人將是幸福的，快樂的；生活得不好的人將是不幸福不快樂的吧？
誠然。

那麼正義的人快樂，不正義的悲慘吧？
是這樣。

快樂有益，悲慘不是有益的吧？
自然。

那麼，我所祝福的司拉瑪丘斯，不正義的人永不能比正義的人更得益吧？
蘇格拉底，讓這個辯論的勝利為你在「賓館節」(Dionysia)的娛樂罷。

蘇格拉底 愛迪曼他斯 (Adimantus) 葛勞康 (Glaucon)

在所有這些裏，那裏是正義？阿雷斯斯 (Ariston) 的兒。啊。告訴我。現在我們的城邦，已經建立得可以居住了，點枝騰燭，請你哥哥和包利馬希斯 (Politeuchos) 以及別的親友幫忙，尋查尋查，看看我們是否能夠發現正義在那裏；不正義在那裏，正義和不正義的互相不同處在那裏；一個要享幸福的人，不啻是被神和別人看見或不看見，應該選擇正義還是應該選擇不正義。

葛勞康回道，亂說，你不是要自己去尋查嗎？你不是說在正義危急的時候，委了牠，是不敬嗎？

我不否認我說過這樣的話。由你這一提，我要實踐我的話了，但是你們必須參加。他答道，我們要參加。

那麼我希望用這個方法去尋查：我的意思就是從這個假定開始：我們的國家，如果治理得當，乃是一個完善的國家。

那是最可靠的了。

並且因為是完善的，所以是又智慧又勇敢又節制又正義的。這也是顯然的。

並且我們若在這個國家裏，找得這四種德性的任何一種了：那沒找到的，就是遺留在裏面

的了。

很對。

假設四種東西，我們要尋找其中的一種，無論這一種在什麼地方（我們開首便能認識牠，那就再沒有困難了。我們也可以先知道其餘的那三種，那麼剩下的那一種無疑的祇是我們所尋求的了。

他說得很真。

我們的國家裏的主要德性，也是四種，那麼尋求牠們的方法，不也是這樣嗎？
顯然。

這些德性，首先被發見的是智慧，並且我發見了牠一種特性。
什麼特性？

我們所說這個國家，因為善於計議，所以是智慧的吧？
很真。

並且好的計議顯然是一種知識，因為人不是由於無知，而是由於知識，才計議得好吧？
顯然。

一個國家裏有許多種類的知識吧？
自然。

有木匠的知識，但牠是使一個城邦聰慧而且有著於計議的名稱的嗎？當然不是，牠只能使一個城邦有精於木工的名譽。

那麼，一個城邦不能因為有著於設計木器的知識，便叫做智慧的呢？

我說，也不是由於商議關於銅器的知識，和任何其他類此的知識吧！

他說，不是。

也不是由於有使城邦有農業之名的耕種的知識吧？

我問，我們新建立的這個國家裏的公民，有一種不是關於國家裏任何特殊的事情的，而是關於全體，考慮一個國家怎樣能自治得最好，怎樣和別的国家交與得最好的知識嗎？

誠然有。

我問，這是什麼知識？什麼人有這種知識？

他回答，這是衛士的知識，我們剛所謂完善的衛士中有這種知識。

有這種知識的城邦，可以得到什麼名字？

善於計議，真正正明的名字。

這種真衛士多呢，還是銅匠多呢。

他回答，銅匠比較多多了。

這種衛士不是由於有某種知識的職業而得到某種名字的各類人中最少的一類嗎？
其是最少的了。

那麼；這樣構成的這個整個的國家，就因為這最少的一部人，並且因為屬於這個統治階級的知識，就成了智慧的了，並且這部分具有配稱為智慧知識的人，天然注定是各類人中最少的。

是真。

我說，那麼，這四種德性的一種的性質和在國家的地位，無論如何是發見了。

他回答，以我的鄙見，很滿意的發見了。

我說，再者，要知勇敢的性質，和這個國家以勇敢的名字的德性在那一部分，沒有關係。

你的意思如何？

我說，不消說，凡說一個國家是勇敢的或怯懦的人，都要想到那些為國家上戰場打仗的人。

他回答，沒有人想到別人的。

其餘的公民可以是勇敢的或看可以是怯懦的，但是我認為他們的勇敢或怯懦，沒有使城邦勇敢或怯懦的效力。

誠然沒有。

這個城邦，因為她自己的一部分人而成為勇敢的。這一部分人，在所有的環境下，保守關於可怕的事情和不可怕的事情的意見。我們的立法者在這些事情上教育他們。這就是你所需要勇敢的。

我願意你再解說一次，我以為還沒完全的了解。

我的意思是，勇敢是一種保持。

保持什麼？

保持關於可怕的事情的意見。即銘記可怕的事情是什麼，可怕的事情的性質是什麼。這些意見都是法律，用教育的方法印到他們的心中的。「在所有的環境下」——我是指在快樂或痛苦的影響下，或者在欲望或恐懼的影響下，能保持這種意見而無變化的意思。這還要我給你一個例證嗎？

如果你願意。

我說，你知道：染匠染羊毛的時候，他們為了染成純正的海紫色，所以首先選擇白色的羊毛；為了使這白地子可以充分完善的吸收紫色，所以極小心的，辛苦的調製成灰，然後才染成紫色。這樣染的無論什麼東西，才能變成一種固着的顏色，無論用灰不用灰，都不能洗掉牠的光彩。若是地子未曾調製妥當，你應該已經注意到那顏色的光彩是多麼可憐，無論這色彩是

緊的或者是任何其他？

他說，是，我知道那是一種容易洗掉的可笑的色彩。

我說，那麼你現在就懂得，選擇我們的兵士和教育他們音樂和體操的目的了；我們是想給他們一些薰染，使他們能完善的容納法律的染色，給他們種種調劑，使他們對於法律關於危險的和其他事情的意見的顏色，成爲不能消滅的固持於心，不致被快樂這一類有效的灰水所洗掉，快樂消滅靈魂的力量遠比任何蘇打或灰水的力量都大；同時也不致於被憂慮，恐懼，和欲望所洗掉，這都是最有力量的溶解劑。能保持法律所規定的關於真危險和假危險的意見的力量，除非你不贊成，我就叫做並且主張是勇敢。

他回答，我贊成；我以為你的意思是要排斥未曾受過訓練的，如同野獸的，或奴隸的那種勇敢——你以為這不是法律所規定的勇敢，這是不該稱爲勇敢的。

誠然，誠然。

那麼，我可以斷定勇敢就是像你說的這樣嗎？

我說，當然可以，如果你加上「一個公民的」這些字，你就不致太錯了；——以後你如果願意，我們還要討論，但是現在我們不是在尋求勇敢，而是在尋求正義；就我們尋求的目的說，我們對於勇敢已經說夠了。

他回答，對。

國中還有兩種德性要發現——第一是節制，第二是正義。正義是我們尋求的大目標。很真。

現在，我們不顧及節制就發見正義嗎？

他說，（如果不管節制）我不知道如何能夠發見正義，但是我也不願意正義被發見而節制喪失，所以我願請你考察節制。

我回答，我誠然不該拒絕你的要求。

他說，那麼考察罷。

我回答，是，我就要考察。就我現在所能見到的說，節制比以前所說的那兩種德性更有和諧的性質。

他問，為什麼？

我回答，節制是某種快樂和欲望的指導或管制，「一個為自己的主人的人」，這個話，正好包含着這個意思；在別的話裏，也可以發見節制這個痕迹。

他說，無疑。

「自己的主人」這個話有點可笑；因為這句話表示主人即是奴僕，奴僕即是主人；因為在一切這種話裏，所說的主人和奴僕指的是同一個人。

誠然。

我相信這句話的意思是說人的心靈，有一個較好的，則，也有一個較壞的原則：當一個人的心靈的較好的原則管得住他的較壞的原則時，這個人就管他自己的主人；這是一個稱贊的話；由於教育的不良或交友不懂以致於這個較好的，同時是較小的原則，被那個較壞並且較大的原則征服時，這個人就被譴責，被叫做無主義的自己的奴隸。

是，你說的有理。

我說，現在細看我們新建立的這個國家的什麼地方實現了這兩種情形的一種；如果「體制」和「自主」這些字，真正表示較好的部分統治較壞的部分，那麼你就須承認我們這個國家正可以叫做自己的主人了。

他說，是，你說的對。

我又注意到種種的快樂欲望和痛苦，普通都發見於兒童，女子，奴隸，及所謂最低級的，數目較多的自由人中。

他說，誠然。

反之，遵循理性的人，受心和真意見所指導的，簡單適度的欲望，只能發見於少數生性最好教育最好的人中。

很真。

像你可以了解的，這兩種欲望，在我們的國裏都有其地位，但是這多數人的部族的欲望，

被這少數人的德性的欲望和智慧抑制住了。

他說，我了解。

那麼，如果有任何的一個城邦，可以叫做他自己的快樂和欲望的主人，和他自己的主人時，那麼我們的國家可以要求這樣一個名稱吧？

他回答，當然可以。

以同樣的理由，也可以叫做節制的吧？

是。

並且假設有任何一個國家，統治的人和被統治的人都同意於誰該統治，誰該被統治，這難道不是我們的國家嗎？

無疑。

這個國家的公民是這樣的協和無間，那麼他們那一階級裏有節制的德性呢，統治階級，或是被統治階級？

他回答，我想這兩階級都有。

我們以為節制是一種和諧，你說不會太錯了吧？

為什麼？

為什麼，因為節制不像勇敢和智慧，每一種只在一部分人裏，這一種使國家聰明，那一種

使國家勇敢，節制不是這樣，而是周備全體，貫穿吾階中的各個音符而產生較弱的，較強的和中間的音之諧和，不管你以為在智慧方面，或力量方面，或數目方面，或財富方面，或任何其他方面較強或較弱，那麼我們就可以最確切的認為節制是自然較優秀的和低劣的這兩部分，在國家和在個人兩方面，都應當被治罪的一種同意。

我完全贊同。

我說，這樣我們可以認為，在我們的國家裏，已經發現三種德性了。我們既知正義的性質如何，那麼使國家道德的最後的一種德性就必定是正義了。

這個推論是顯然的。

那麼時間到了，葛勞康。我們即像獵人一樣，包圍住獵物的隱匿所，留神不要正義走開，逃去，漸漸的看不見了。正義無畏的是在這個國家的某一個地方，所以要守住她，努力發現她；如果你先看見她了，就通知我。

我願能辦！但是你寧可把我看成一個隨從，他的眼睛僅僅能看見你所指示給他的——尤其我我只是這樣。

同我作一個祈禱，並且隨從我。

我願意，但是你必須指給我的路。

我說，這裏沒有路，並且森林黑暗而亂雜，但是我仍然必需奮進。

讓我們奮進。

這裏，我看看東西了：我說，喂！我開始見到了一點蹤跡，我相信這獵物逃不脫了。
好消息，他說。

我說，我們真是笨傢伙。

爲什麼？

爲什麼，我的好先生，我們在開始尋求時，正義老早就在我們的腳下到處滾動了，但是我們永未看見她，沒有比這件事更可笑的了。我們就好像那些尋找他們拿在手裏的東西的人一樣——這就是我們的辦法，——不注意我們正在尋找的東西，却注意遠遠的東西，我以爲，因此迷失了正義。

你是什麼意思？

我的意思是說，我們過去實在已經談了一個長時間的正義而未曾認識她。
我漸不耐你這引旨的冗長了。

我說好，那麼告訴我，我是不是對的：你該記得我們在國家的基礎上立了一個原則，那個原則就是，一個人只當執行一種最適合他的性質的職務；——現在，正義就是這個原則或它的部分。

是，我們時時說，一個人應當只做一種事。

再者，我們認定正義是做一個人自己的職業，而不好管閒事；我們這樣一再的說，並且許多別的人也對我們這樣說。

是，我們這樣說過。

那麼，由一定的方法做他自己的職業，可以認為是正義。你能告訴我，我們這個方案是從何得來的嗎？

我不能，但願你告訴我。

我想，把這個國家裏的其他德性，即節制，勇敢，和智慧抽掉時，正義就是餘下的唯一的德性了！並且我想正義是那三種德性存在的最後原因和條件，正義即在那三種德性之中，同時是牠們的防腐劑。我們說過，如果我們發見了那三種德性時，正義就是第四種，或所餘的一種了。那是必然的結果。

假設有人要求我們決定，這四種德性，那一種的出現，最有益於國家的優良；即統治者和被統治者的協和，還是兵士對於法律關於危險的真性質所規定的意見的持守，還是統治者的智慧和機敏，還是現在我正說到的為兒童，女人，奴隸，自由人，工匠，統治者，被統治者所共有的德性，我的意思是說每一個人做他自己的工作而不管閒事——正義應當得獎呢？這個問題不是容易回答的。

他答道，誠然難說。

那麼，每一個國民，各做自己的工作，這似乎是和別的政治德性，即智慧，節制，勇敢，競爭着使國家優良的一種力量吧？

他說，是。

加入這個競爭的德性是正義吧？

確切的是。

讓我們從另一個觀點觀察這個問題：你要把法律上判決訴訟的職務，付託於國家的統治者嗎？

誠然。

判決訴訟所依據的原則，除一個人既不可以拿別人的東西，也不讓別人攫奪他自己的東西以外，還依據什麼別的原則嗎？

不必了：這就是判決訴訟的原則了。

這是一個公正的原則吧？

是。

那麼，以這個看法，正義也就要被認為是一個人自己所有的事情歸他所有，並且由他去做他自己的事情了。

很真。

現在你想想，是不是和我同意。假定一個木匠做鞋匠的事，或者一個鞋匠做木匠的事；又假定他們交換了他們的工具或責任，或者同一個人做這兩種工作，你以為國家受的害將大不大？

不太大。

但是一個鞋匠或者一個任何其他的人，這個人是天然註定的一個商人，但由於他的心被財富，氣力，或者他的許多黨徒，或者任何這樣的利益所激動，遂企圖勉強投到他不能勝任的軍人階級；或者一個軍人勉強走進他所不能勝任的立法的和衛士的階級，既取了別人的工具，又取了別人的責任；或者一個人同時兼做商人，立法者，和戰士；那麼我想你將與我同意，這種的彼此交換，彼此的干涉，是敗壞國家的。

最真。

我說，那麼，你看，有三個不同的階級，彼此任何的干涉，或者這一階級換為另一階級，對國家都有極大的傷害，這種行為可以最恰當的叫做惡行。

確實。

一個人對於他自己的城邦的最高度的惡行，你將叫做不正義吧？

誠然。

那麼，這是不正義；反之，商人，助手，和衛士，各做他們自己職務，就是正義，並且最

使城邦正義。

我和你同意。

我說，我們現在還不願意過於獨斷：試驗，試驗，如果證明正義這個概念在個人和在國家一樣，那麼就沒有任何懷疑的餘地了；如果不能證明，那麼我們就必須有一個新的考查。首先讓我們完成我們的老調查，你記得，這個老調查是在下面這個觀念下開始的：如果我們能在較大的規模，先考查出正義時，再在個人方面辨別他，困難就少了。那較大的榜樣似乎是國家，於是我們竭盡我們的能力組織了一個好的國家。我們深知在這個好的國家裏，會發見正義。現在讓我們假見到兩人方面——如果兩方面的情形一致，我們就滿意了；如果在個人方面有一種差異，我們願意再回到國家試驗這個理論。國家與個人兩方面合在一起磨擦時，可磨的擦出一道光來；正義就在這光裏照耀出來顯示出來的這個景象，於是社會固定在我們的心靈裏。

那是個合法的程序，讓我們就照着你說的做罷。

我進行問：當一個較大和一個較小的東西叫做同一的名字時，就牠們的同名說，牠們相似呢，還是不相似呢？

他回答，相似。

那麼，假設我們只就正義這個觀念說，正義的人就和正義的國家相似吧？

相似。

當國家長的三個階級各做他們自己的職務時，我們認為這個國家是正義的；並且因為同一的這三個階級的其他影響和屬性，我們也認為是一個節制的，勇敢的，和智慧的家呢？

他說，真的。

個人也是這樣：我們可以假定，他自己的心靈裏，有和在國家所發見的同樣三個原則；並且我們可以用稱呼國家的同樣的名詞稱呼他，因為他和國家在同樣的方式下受這三個原則影響。

他說，誠然。

那麼，啊，我的朋友，我又偶然發見了一個容易的問題了——是不是心靈有這三個原則？一個容易的問題！蘇格拉底，不然，寧如俗話所說，好事不易。

我說，很真。我不以為我們現在所用的方法，完全適於這個問題的正確的解決，真正的方法是另外較長的一個。但是我們就用這個方法，對於我們的問題仍然可以得到一個解決，不在以前那個調查的水準以下。

他說，那樣，我們不就可以滿意了嗎？——在這種情況下，我是十分滿意了。

我回答，我也就極其滿意了。

他說，那麼，不要怯於探求和思索罷。

我說，我們不是一定要承認，我們每一個人都有和國家所有同樣的原則和習慣嗎？我們不一定要承認這些原則和習慣是從個人的轉變為國家的嗎？否則國家的原則和習慣是從那裏來的呢？以情欲或意氣的性質說：——若在那些國家裏，發見了這種性質，而以其非從有這種性質的個人中得來，那就是笑話了。例如色雷斯人 (Thracians) 西敏亞人 (Sarmatians) 和一般的北方民族都有這種性質。關於知識的愛好，也可以這樣說。知識的愛好是我們這一方的人特有的性格。關於金錢的愛好，以相等的真理，也可以這樣說。這種愛好是屬於非尼基人 (Phoenicians) 和埃及人的。

他說，確切是這樣。
這個不難了解吧？

一點不難。

經過這樣大的艱難以後，我們已經到岸了。我們已經完全同意，在國家裏的這同樣的原則，在個人裏也有，並且也是三個。

確切。

那麼，我們豈不一定可以推知，使國家智識的同一個德性，也在同樣的方法下使個人智識嗎？

誠然。

並且推知在國家裏構成勇敢的這同一的性質，也在個人裏構成勇敢，國家和個人兩方面對於所有其他的德性有同樣的關係？

一定的。

並且認為個人和國家以同樣的方法成為正義的嗎？

那是自然的結果。

我們一定都記得，國家的正義包含於國家的三個階級，每一階級各做自己的工作裏呢？他說：我們大概都還沒忘記。

我們必須回憶，在個人之中，若他的自然的幾種德性，各做自己的工作，那麼，這個人就是正義的，並且這個人也要做他自己的工作？

他說，是，我們也必須記住這個。

理性的原則是智慧的，並且是統領整個心靈的，這個原則豈不應當統治，並且清德的或意氣的原則應當被治而為理性的協助者嗎？

誠然。

並且，像我們所說的，音樂和體育聯合的影響，將使三者一致；高貴的言語和功績將激勵理性，保持理性；和聲諧律將調節，緩和，及教化情欲的野蠻性吧？

他說，十分真。

這樣放縱過的，這兩個原則既學習得真正知道牠們自己的功用了，牠們就要統治其貪慾。貪慾是我們每個人的心靈的最大的一部分，牠天生是最貪得無厭的；所以這二部分把這一部分看守住，惟恐其由於肉體的快樂的充滿而增大，惟恐這邪惡的心靈超出牠自己的範圍以外，而企圖奴役和統治那些天生不是牠的波統治者，並且顛覆了整個的人生？

他說，很真。

「訓練過的」這兩個原則合起來，不就是整個的心靈和整個的身體，防禦外來的攻擊的最善的防護者嗎？理性的原則計議，意氣的原則在理性的指導之下作戰，並且勇敢的執行理性的命令和計議。

真的。

一個人的意氣，在快樂與痛苦中，都恪守理性關於他應當怕什麼或不應當怕什麼的命令時，這個人就被認為是勇敢的吧？

他回答，對。

一個具有那一小部分的心靈的人，我們叫他智慧的人。這一小部分的心靈，統治意氣和情慾而且發佈命令；他知道什麼有益於這三部分心靈的每一部分，什麼有益於全體。

一個人所具有這些同樣的原素均在友誼的諧和中時，即他的理性的統治原則和那兩個被統治的意氣原則和情慾原則，都互相同意於理性應當統治而不反抗時，你不說這個人是節制的嗎？

他說，無論在國家或在個人，這顯然都是節制的真解。

我說，我們確乎已經再三的解釋過，一個人如何就是正義的，並且因為什麼性質就是正義的了。

確乎是。

在個人裏的正義比較在國家裏的模糊，並且各有不同的形式呢，還是在個人裏的和我們在國家裏所發見的是一樣呢？

他說，我以為沒有差別。

如果尚有任何的懷疑，滯留在我們的心裏，幾個普通的實例，就足以證明我說的真理了。你指的那種實例？

假設我們遇着一件存放錢財的事情，我們豈不一定要承認正義的國家，或是受過這樣一個國家的原則的訓練的人，大概比不正義的國家或沒受過這種訓練的人能夠穩妥的保存他所儲蓄的金銀吧？有人否認這個嗎？

他回答，沒有。

正義的人或公民常犯墮落聖物，偷竊，或不忠於他的朋友或國家的罪過嗎？絕對不會。

他曾宣誓或立定契約的地方，也不會失信吧？不可能。

沒有比正義的人更能不犯奸淫的罪或者侮辱父母，不盡宗教上的義務的了吧？沒有了。

其所以能如此的理由是他的每一部分，不管是統治的或被統治的，都各行其本分吧？很真。

那麼，構成這樣的人和這樣的國家的這種屬性就是正義，你滿意嗎？你還是不以此為正義而希望另發見別的呢？

我的確不希望另找別的了。

那麼，我們的夢想已經實現了。我們開始精劃我們的國家時，我們猜想必有某種神力在指導我們到正義的基本形式——我們那一種猜想，現在已經證實了。

並且分工，要求木匠，鞋匠，和其他的公民應當每個人做他自己的工作而不做別人的，這是正義的一個影子，而且正義之所以有益者以此？顯然。

但是我們所描寫的這種正義，實在不是關乎人的軀殼的，而是關乎人的內心的。內心是真理，是人的關鍵；因為正義的人不允許在他裏面的這幾種要素互相干涉，或者這一種做那一種的工作——他整頓他自己的內生活，所以他自己的主人。是他自己的法律，並且和他自己相類；當他已經把在內面的這三個原則統歸於一氣時，就好比音階之較高的、較低的、中間的、以及三者之間的音符——當他已經把所有這些統歸於一時，牠們就不再是許多，而變為一個整體的，節制的，完全調和的性質了。這時，如果他必須有所作為，那麼他就進行去作，不管理財，治療身體，或處理公私事務；他總想到保持這種和諧的情況，而與其合作。他知道這種行為就叫作正義的善的，指導這種行為的知識就是智慧，在無論什麼時候，破壞這種情況的行為，就叫作不正義的行為，指導不正義的行為的意見就是愚昧。

蘇格拉底，你已經說出確切的真理了。

很好，如果我們確定的說我們已經發見了正義的人和正義的國家，並且發見了正義在國家和個人之中的位置了，我們這應當不是說謊吧？

當然不是。

第六篇 善的範疇

蘇格拉底 葛勞康

我說，你記得，我們把心靈分為三部分，而且分辨正義，節制，勇敢，和智慧這幾種性質？他說，記得，如果已經忘了，我就不應當再聽了。

你並且記得在討論這些德性之先，所提出的警惕的話嗎？

你指的什麼話？

如果我沒錯誤，我們曾經說過，一個要見到這些德性的完美面目的人，必須取一條比較長的比較迂迴的路；走到這條路的盡頭，這些德性就出現了，但是我們也能和以前的討論一樣，加以平易的說明。那時，你說，加以平易的說明，你就滿足了，因此，這個考察，就在我認為一種很不正確的方法下繼續進行了，現在你說是不是滿意呢？

他說，是，我以為，並且別人也以為你給了我們一個真理的佳美的尺度。

我說，但是我的朋友，真理的尺度，有一點達不到真理，就不是佳美的；因為沒有不完善的東西是任何東西的尺度的；雖然有些人是太易滿足，達到相當的程度便以為不需要再尋求了。

一般人卻懶，所以這是一個普通的情形。

我說，是的；但對於國家和法律的衛士說，再沒有比這個毛病大的了。

真的。

我說，那麼，衛士必須採取一條較長的迂迴的道路，辛勤的為學，如同辛勤的操練，否則不能達到一切知識中的最高的知識。達到我們剛才所說的那種知識，是他的正當的使命。

他說，還有什麼高於正義和其他德性的知識嗎？
我說，有。關於這種知識，我們也必不可以僅見其大綱而止，像現在一樣，遠不到最完滿的程度，就不能使我們滿意。我們對於這些小事，且費盡無限的辛苦，以求達到他們的十分圓滿，極度清晰的面目，如果對於最高的真理，以為不能得，達到牠的最大的樞切性，是如何的可笑！

你這個想法又正確又高貴，但是你以為我們不要問你這種最高的知識是什麼嗎？
我說，不，如果你要問，就問；但是我確實知道你已經聽到答案多次了；現在你或者不解我，或者存心要麻煩我；因為我已經告訴過你多次，說善的範圍是最高知識，所有別的東西，惟有利用善的範圍；才能變為有用和有益的。你知道，我們對於範圍的知識是如此的少，這是聽見我屢次表白過的。但是我確實知道，沒有善的範圍，跟其他任何的知識或財產，都於我們毫無益處。你以為如果我們只有一切其他的東西而沒有善時，這些東西有任何的價值嗎？或者如果我們沒有美和善的知識，一切其他事物的知識有任何的價值嗎？

一定沒有。

你更知道，大多數的人確實快樂是善，但是比聰明達的人，就說善是知識吧？

是。
你也知道，說善是知識的人並不能說明他們所談知識的意義，其結果乃不得不說知識是善

的知識？

這是如何的可笑！

我說，是，他們如果開始責備我們不知道善，隨即假定我們有對於善的知識——因為他們下善的定義為善的知識，當他們用「善」這個名詞時，就好像我們已經懂得善是什麼了——這自然是可笑的。

他說，最真。

那些以快樂為善的人，也一樣的迷糊；因為他們不能不承認有惡的快樂，正如有善的快樂。

誠然。

那麼他們就是認為惡和善是一樣了？

真的。

這個問題有這許多的困難包圍着，這是不能懷疑的。

不能。

再者，我們不是看見有許多願意做善的或高尚的人，或似乎正義的和高尚的人，而無正義和高尚之實嗎？但是沒有人以似乎是善的為滿意的——他們所追求的是實在；在善的場合，總似是每個人所輕視的。

他說，很真。

真實的善是每個人的心靈所追求的，是每一個人作爲他一切行爲的目的的。每一個人的心靈對於這個善都有預覺，都有這樣一個目的，但是既不知道這個善的性質，對於他又沒有像對於其他事物的那樣信念，因此躊躇不定，並且其他事物裏的無論什麼善也就得不到——我們的國家裏的最好的人，我們把每一件事情都付託給他們，他們對於這最重要的一個原則，應該暗然無知嗎？

他說，當然不應該。

我說，我深信，一個不知道美的和正義的即是善的人，他對於美和正義就不過是一個鄙劣的衛士；並且我疑心，沒有一個不知道善的人，會有美和正義的真知識的。

他說，這是你的一個銳敏的懷疑。

我們的國家只要有一個對於善有知識的衛士，就可以治理得完善了吧？

他回答，自然；但是我願意你能告訴我，你認爲這個善的最高原則，是知識呢，是快樂呢，這是兩者都不是呢？

我說，啊，我深知道，像你這樣一位富於批評力的先生，必不以別人關於這些事件的意見爲滿足。

真的，蘇格拉底；但是我必須說，像你這樣一個已經研究了一生哲學的人，不應當總是重

遞別人的意見，而永不發表你自己的。

好，但是誰有權利斷然的說他不知的事情呢？

他說，不是斷然一定的確說；斷定的說法，他是沒有權利去說的，但是他可以把他所想到的當作一種意見說出來。

我說，你不知道，凡是僅僅的意見，都是壞的，最好的意見也是盲目的嗎？那些有任何的異意見而無理解的人，簡直像一個瞎子，沿途摩挲着走，這是你不會反對的吧？

很異。

當別人要告訴你光明和美好；你還願意看盲目的，歪曲的，和卑賤的東西嗎？

葛勞康說，目的將要達到了，我必須請求你，不要在即將達到目的時候躲閃，只要你像解釋正義，節制，和其他的德性的那樣，對於善加以同樣的解釋，我們就滿意了。

是，我的朋友，那樣我至少也要一樣的滿意了，但是我不禁怕我的解釋要失敗，並且我這不審慎的熱心，是會惹人見笑的。不，慈祥的先生，讓我們現在不同善的實在的性質是什麼罷，因與我以為我現在要直接了斷善的實在的性質，是太費力了。但是關於最偉善的，善的兒子，如果你一定願意聽，我到樂意談談他，不然，就罷。

他說，必定告訴我們關於這兒子的情形，但是對於他的父母的敘述，你要欠我們一筆債。我回答，我的確願意我能償還這筆債，並且希望你們接受這筆債。對於父母要有個說辭。

不能像現在一樣只說明兒子了事；但是，你們對於兒子的敘述可以取為利息。你們須注意我的說明是否有錯誤的地方，雖然我無意欺騙你們。

是，我們要盡我們所可能的注意；進行。

我說，是，不過我和你們應當先疏通彼此的意見，你們不要忘了我在這個討論歷程中和以往屢次提到的話。

什麼話？

常言說，有許多美的，許多善的，我們所敘述的定義的事物也是許多；「許多」這個詞，用到所有這些事物上。

他說，真的。

還有一個絕對的美和絕對的善，可以說為「許多」的那些東西，也有一個絕對；因為那許多東西可以歸類到一個單獨的範型之下，這個範型叫做每一件事物的本性。

很真。

像我們所說的，「多」是可以看見而不可以理解的；範型是可以理解，但是看不見的。

確切如此。

我們用什麼器官看可見的東西？

他說，視覺。

我說，我們並且用聽覺聽，用其他的官覺去知覺其他感官的對象吧？

但是你會注意到，視覺是感官的製造者計劃的最精確，最強的一種作品嗎？

他說，我從來未注意。

那麼，回想，耳的能聽，或聲音的能以被聽，還需要任何第三種或者加上的一種東西嗎？

不需要。

我回答，的確不；其他感官，如果不是全體，也是大半不需要——你說眼以外的感官有需

要這樣一種增加品的嗎？

的確沒有。

但是你看，沒有這加上的東西，就沒有看或者被看吧？

你的意思如何？

我想，視覺在眼裏，有眼的要看；顏色也是呈現在眼裏，但是除非有一種第三種的性質，

特別適用於能看和被看這個目的，有眼的人仍然不能看什麼，顏色也不能被看。

你說的是什麼性質？

我回答，我說的是你所講的。

他說，真的。

他說，善必定是不可思議的美。牠是科學和真理的作者，而遠勝於科學和真理的美，你一定是不能說快樂是善吧？

我回答，上帝不准；但是我可只要求你以另一種觀點去看善的肖像嗎？

以什麼觀點？

你要不要說，太陽本身雖然不是被生育的，但他在一切可見的東西裏，不僅是可見性的創作者，並且是生產，滋養，和生長的創作者呢？

誠然要。

同樣的，善可以說不僅是一切被知的事物的知識的創作者，並且是這些事物的存在和本質的創作者；但是善並不是本質，因為善的尊貴和力量，都超過本質甚遠。

這個最高的善的精義，柏拉圖在他最晚年的對話之一，菲力泊斯 (Philebus) 裏綜合的敘述如下：

蘇：(Soph.) 蘇：普魯塔德斯 (Protagoras)，那麼你可以到處去宣傳，在這個團體裏，用口說，遠處，就派遣使者，帶着這報告，說快樂不是頭等財產，也不是二等的。

在權衡、中庸、適度、這一類的性質裏，才有永恆的性質。

善：是，這似乎是在已經得到的結論。

蘇：在第二等的財產裏，包括對稱的，美的，完善的，或充足的，和所有這一類的事物。

善：真的。

蘇：並且假設我揣測的不錯，你若把心計智慧算做第三等，將不會太錯。

善：我敢說不錯。

蘇：你不要把我們確認為特別屬於心靈的那些善，科學，技術，和我們所說的勇氣，放在第四等嗎？因為牠們誠然比快樂更類似善，所以應當把這一些列在第三等以後，成為第四等。

善：一定要這樣作。

蘇：第五等是我們所謂沒有痛苦的，即心靈自己的純粹的快樂，這種快樂有些是和科學相俱有的，有些是和感覺相俱有的。

善：或許可以這樣說。

蘇：現在，如奧伏斯（Orpheus）所說，——

「到了第六代，止息了我的歌曲的光榮。」

在這第六代的來臨時，讓我們結束了罷。

第七篇 調喻

蘇格拉底 葛勞康

二 柏拉圖

我說，現在讓我們用這個比喻表明我們的性質，開化的和不開化的，相去多遠？看啊！有人，生活在一個地洞裏。洞口開闢，向着光線，這些人從小就在這個洞裏。他們的腿和領子都用繩索繫縛着，所以不能移動。他們的頭也不得回轉，所以只能看前面。在他們的後上方，遠遠的有火光照耀，他們與火的中間有一條隆起的道路。如果你看，你就看見順着路邊了一堵矮牆，就好像演傀儡戲者前面的幕，他們在這幕的頂上，演出傀儡來。

我看着了。——

我說，那些在這牆的後面順着牆走的人們，帶着各種的器皿，和用木頭，石頭，及各種材料所製造的動物標本和偶像，是這些都從牆上現出來，你看着了嗎？那些走路的人，有的談論，有的不做聲。有些說着話，有些不說，有些自言自語，有些與別人交談，有些對着牆自言自語。你指示了我一個奇異的景象，那些人也是奇異的囚犯。

我回答說，他們像我們一樣，只能看着他們自己的影子，或者他們彼此的影子。這些影子是照在火光照在他們面前牆上的。

他說，真的；如果他們永遠不准轉頭，除了那些影子以外，他們怎樣能看見別的呢？真象他們對於行人所帶着那些東西，同樣的，也只能看到牠們影子罷？

他說，是。

並且假設他們能够彼此談論，他們不要以為，他們所指名的是實實在在的東西在他們的

幽暗。並且這美酒，……

根翼。……

更假定那些因徒聽到一個回聲，這回聲是從另一邊來的，這時若有一個過路的影子張了張嘴，他們不一定以為那聲音是他們從那個影子聽到的嗎？

他回答，沒有問題。

我說，真理之於他們，實際上，原不過是影子的影子。

……

現在再看，假設這些囚徒被釋放了，並且被破除了他們的錯誤之將自然的發生什麼結果。

第一，當他們的任何一個，被解放了，並且突然被迫着站起來，轉過他的頸子來，看着火炭走

去時，他們要受到劇烈的苦楚；火的閃光將使他們痛苦，並且他將不能像以前看影子的情

形一樣看這些實在的東西了。這時，如果有人向他說，他以前所看見的是一種幻影，現在他走

近實話，眼睛轉向更實在的東西時，所看見的是比較明晰的對象了。……他將回答什麼呢？你

還可以想像，那些實在的東西經過的時候，他的指導者，指着這些東西叫他說出這些陳腐的虛

字來，他不將是迷惑的嗎？他不將以為他以前所見的那些影子比現在指給他的這些東西更真實

嗎？

真實多了。

並且如果他被迫着正視這光，他的眼不將感受一種痛苦；這痛苦不將使他轉開，轉到他願看的那些東西中，以躲避此光，並且認為那些東西，實在比現在指示給他的這些東西更清楚嗎？他說，真的。

再假定把他勉強的拖上一個峻峭崎嶇的高崗，並且空闊的拘留着他，強迫他一直到太陽自身的面前，他不會感覺痛苦，並且發怒嗎？當他走近太陽光時，他的眼就要眩迷了，他就一點也不能看現在所謂實在的任何東西了。

他說，立刻全不能看了。

他需要逐漸的習慣於看這上界的光景。首先，他將最宜於看那些影子，其次看人和其他的東西在水裏映出來的影像，隨後看物體本身；再後注視月亮和星的光，和燦爛的天空。他在夜間看天空和衆星，將比在白天看太陽或太陽光好些吧？

誠然。

最後，他就能夠看太陽了，他不僅能看太陽在水裏反映出來的影像，而且能看在本來的位置，而不是在另外的地方的太陽了，他將注視太陽本來的樣子了。

誠然。

他將進而議論道，這就是產生季節，年歲的太陽。這個太陽就是可見的世界裏的一切東西的護者。並且在某種意義下，也是他和他的因件所曾經看慣了的那一切東西的原因。

他，說：「顯然的，他見了太陽以後就要推論這些。」

並且當他想到他的老住所，和在那個洞裏的習念，以及他的因伴時，他不要自己慶賀這一個轉變而且可憐的因伴嗎？

誠然，他要。

並且假設他們有一種習慣，對於他們之中，那些最敏銳的觀察那些過路的影子，並且能看出那些影子那個走在前面，那個跟着後面，那個在一塊的人，並且對於那些因此最能推測關於這些影子的將來的情形的人，與以榮譽，你以為他還要貪圖這種榮譽，羨慕那些得獎的人嗎？他不要像荷默所說：「寧作一個窮主人的將奴隸，」忍受任何的痛苦，而不願在他們那樣的理想，過他們那樣的生活嗎？

他說：是，我想他寧忍受任何的痛苦，也不願意再保持那種奴隸的觀念，過那樣悲慘的生活了。

我說：再想像，這樣一個人，突然從太陽裏出來，又被祇在洞中，他的眼睛不一定完全

他，說：一定。

假設有一個觀察影響的比賽，他必須和那些囚徒競爭。那些囚徒從未出過洞口，同時，他的視覺還弱，他的眼光還沒變得穩定（要得到視覺這種新的習慣，必需一段很長的時間），他

不要很可笑嗎？那些囚徒要說他走上去又下來，就失掉他的眼睛了，並且說，最好不想上升。假設有人要解放他們的任何一個，領着他升到光明裏去，這個囚犯若被他們捉着了，他們會把他弄死。

他說，沒有問題。

我說，這個整個的比喻，親愛的葛勞康，你現在可以把牠加到以前的論證上；這個獄房好比感覺的世界，這火光好比太陽，如果你把這個向上的旅行，比方為心靈的升於理智的世界，你就沒有誤會我。心靈的升於理智的世界這件事，是由於你的要求，我按照我的可憐的信仰說的——至於說的對不對，上帝知道。但是，不管真或假，以我的意見，在知識的世界的歷程中，這個善的範圍似乎是最後的，並且只有一種努力才能見到；當見到時，又可以推知其為一切美的和善的事物的普遍的作者；在這個可見的世界裏是光的父母，並且是光的主的父母；在理智的世界裏，是真理和理性的源泉。我且以為牠是一種力量，一個人要在公共的或私人的生活上有合理的行為，他必須把他的眼睛專注在這種力量上。

他說，就我所能了解你的說，我同意。

我說，還有，得到這種幸福的境界的人，就不顧下降而務人事了，你切不可以此為奇，因為他們的靈魂是急於升至上界，並且願欲居住在那裏；如果我們的譬喻可靠，他們那種欲望是很自然的。

是，很自然。

若有一個人從神聖的冥想過渡到人的惡濁的情形，如果當他的眼睛正是迷亂的他還沒編織習慣於黑暗的環境時，被迫着在法庭裏或者在其他地方，爭論關於正義的影像，或正義的影像的陰影，力圖和那些從來未曾見過絕對的正義的人的意見相抗，因而在一種可笑的情形下使他的自己的舉止乖方，這是可以驚異的嗎？

他回答，不足驚異。

任何一個有常識的人，就記得眼睛的迷惑有兩種，並且起於兩種原因，或者是由於正從裏面出來，或者是由於正到光裏去，心的眼也是這種情形，完全和肉眼的情形一樣。知道這個道理的人，看見任何人的視覺迷亂而微弱的時候，就不致太易於發笑了。他將先問這個人的心鏡是不是從較光明的生活裏出來，因為不習慣於黑暗，所以不能看，還是因為從黑暗裏回到明亮，被強烈的光線照得目眩。他將以為第二種情形是幸福的，前一種是可憐的。假設他有心鏡，這個從下面升入光明的心靈，他在這裏笑的就比祝賀那個從光明裏出來回到洞裏去的人的哭，更有理由。

他說，這是一個很公正的辨別。

但是，如果我是對的，那麼某些教育教授，說他們能把一種知識放到以前沒有這種知識的心靈裏去，如同把觀覺放為瞎的眼睛裏去一樣，他們說這話必定是錯的。

他回答，他們無疑的是這樣說。

然則，我們的論證說明了，學習的力量和才能，已經存在於心中；並且心靈正同時一縱，除非整個的身體由黑暗轉入光明，心靈是不能由黑暗轉入光明的，知識的才具也是這樣，只有靠整個的心靈轉動才能從這變化的世界轉到其在的世界，並且漸漸的學習着忍受其在的，最光明的，最好的光，換句話說，即是善的光。

很真。

不必須有一種能在一種最容易敏捷的情況下產生這種轉變的技藝嗎？這種技藝不是種種我們視覺的才能的，因為視覺的才能已經具有了，但是錯轉了方向，不注視真理了。

他說，是，這樣一種技藝是可以假定的。

因此，其他的德性，有些似乎與身體的德性同類，因為牠們不是元來固有的，而是生後由於習慣和練習培植起來的，智慧這個德性比任何其他東西包含一種常住的神聖的元素，由於這種轉變使智慧成為有用的和有益處；如果沒有這個轉變，智慧不但無用，反而有害。你未曾注意從一個聰明的惡徒的敏銳的眼睛裏閃出來的精細的智識吧？——他是如何的犀利，他那卑鄙的心靈對於達到他的目的途徑是看的如何的清楚；他是盲目的反面，但是他那銳利的眼光被迫着去為罪惡服務，他的作惡和他的聰明成正比例。

他說，很真。

嗚呼等肉慾的快樂，好像笨重的負擔；從這些羸弱的生時，就緊纏着他們，並且拖着他們墮落，使他們的心靈的視覺轉注於下界的事物——如果在他們年輕的時候，就把那些惡性，加以洗淨，使他和這些快樂分離，解除了這些障礙，對向下的方向轉到相反的方向，那麼，以他們所有的那同一的才識，就會像他們的眼睛現在所注目的東西，一樣說稱的看真確了。

很可能。

我說，是，還有一件可能的事情，這件事，寧可以從以前的論證中，必然的推論出來。這件事就是，能做國家的大員的人，既不是未受教育，未隨真理的人，也不是那些永不結束他們的教育的人；不是前一種人，因為他們對於他們的責任沒有一種健全的目的，做他們一切公私行為的規則；也不是後一種人，因為他們自以為他們已經離羣索居在幸福的島上了，除非強迫，他們就一點事也不做。

他回答，很真。

我說，那麼，我們是國家的建立者，我們的職務就是強迫那些智力最好的人得到我們已經宣佈為一切智識之最高的知識——他們必須繼續上升，一直事到這個善；但是，當我們已經上去了，並且，到了善時，我們必須不允許他們像他們現在所做的那樣。

你的意思是說那樣？

我的意思是說他們停留在上界；但是，這是必不可以允許他們的；必須使他們再下降地

潤，回到那些囚徒中來，分享囚徒的工作和榮譽，不論這些工作和榮譽有沒有價值。

他說，這不是不正嗎？他們既有一種優越的生活了，我們應當給他們一種低劣的生活嗎？

我說，我的朋友，你已經又忘記立法者的意向了，立法者的目的不在於使這個國家裏的任何一個階級比其他的階級特別幸福，幸福應當屬於整個的國家。立法者用勸導和強迫的方法團結公民，使他們成爲有益於國家，並且彼此有益的人。立法者以此目的生聚公民。公民不應當求他們自己的快樂，但應當是立法者團結國家的工具。

他說，真的，我已經忘了。

葛勞康，注意，強迫我們的哲學家留心關照別人，不會有不公正的地方罷；我們要對他們說明，在別的國家裏，是不強迫他們這一階級的人參與政治工作的；並且這是合理的，因為他們是以他們自己的意志隨便長起來的，並且政府裏也寧願不要他們；因為他們是自救的，所以不能希望他們對於永未接受的教化，表示任何的感謝。但是我們已經把你們帶到這個世界裏來，做羣衆的統治者，做你們自己和其他公民的主子，並且把你們教育得比一般公民所受的教養多得，完善得多，並且你們能够擔任比他們所能擔負的兩倍以上的責任。因此你們每一個人都當輪着時候，必須降至一般的地下的住處，得到在黑暗裏看物的習慣；當你們既得到這種習慣以後，將比洞裏的居民看的好一萬倍，你們將知道各種的影像是什麼，和他們代表的是什

麼，因為你們已經在它們的真理中，且滿美的，公正的，和善的了。這樣，我們的，也就是你們的國家，將成爲一個實在的國家，而不僅僅是一個夢了。這個國家將在和其他國家的不同的精神下被治理。在其他的國家裏，人民只爲影子，彼此打架，所以爲權力的競爭發狂。在他們的眼裏，權力是一大善事。因此，當一個國家裏的統治者，不願意執政時，這個國家是最好的，最平靜的被管理着，一個國家的統治者最渴望於執政時，這個國家也就最壞，這成了一個真理。

他答道，十分真確。

我們的學生已被允許在天上的光中，消費了他們大部分的時間了，又聽到我們這話時還要拒絕轉來擔任國家的工作嗎？

他回答，不可能；因為他們是正義的人，並且我們下給他們的命令也是公正的；無疑的，他們每一個人，將當作一個嚴格的必然的事情就職，並且不效法我們國家的現在的統治者的樣子。

我說，是。我的朋友；是這樣。你必須爲你將來的統治者計劃比一個統治者另一種更好的生活，那麼，你可以有一個治理得好的國家；因爲惟有在給予這種生活的國家裏，那些真正富有的人，才願意統治。這種人不是富有金銀，而是富有德性和智慧。德性和智慧是人生的真幸福。反之，如果那些窮的並且渴求他們自己的私利的人，去管理公共的事務，他們以爲得到政

權以後，就可以擷取生活的福利了，這樣就永不能有秩序了，因為他們將要為職權而戰爭，並且這樣起來的內政上的和公民間的擾亂將使統治者本身和整個的國家潰滅。

他回答，最真。

並且這唯一輕視政治野心的生活是真哲學的生活吧？你知道真正哲學的生活還有別的呢？他說，我的確不知道。

三 亞里士多德

韓裕文譯

譯者引言

亞里士多德於紀元前三八四年生於希臘在色雷斯的一個殖民地，司塔奇拉(Stagira)。他的父親尼可馬克斯(Nicomachus)是當時一個有名的醫生，曾做過馬其頓王亞明達士二世的御醫，寫過幾種關於醫學和自然研究的文章；這是亞里士多德之愛好自然與生物學的一個來源。

亞里士多德早年，父母俱亡，被託於普洛色努斯(Plockos)。普洛色努斯教授他論理學。亞里士多德十七歲，普氏死。亞氏遂往其半索渴慕之雅典。時值柏拉圖遠遊西西里。亞氏乃利用其財富，廣求雅典前賢之書籍，而閱讀之，並探訪蘇格拉底之遺聞及柏拉圖之學說。如是者三年。柏拉圖既歸雅典開學，亞里士多德遂入為弟子，由於他那好動，奮發，急迫，進取的精神，不久就被柏拉圖所重視了。

亞里士多德繼續從學於柏拉圖，直至柏拉圖死，共二十年之久，但是他的哲學並非囿於師說而毫無變通之慮。相反的，他對於柏拉圖的學說大有不滿感者，乃肆力攻擊之，批評之，補充之，改造之。因此有謂亞里士多德忘恩負義者。但這實在是捕風捉影的話。原來亞

亞里士多德之批評柏拉圖，完全由於愛真理的熱誠，對於柏拉圖本人並無惡意，所以每次提及柏拉圖時，總表示對於柏拉圖的敬愛之意。

柏拉圖死後，他的兒子司普里巴斯 (Speusippus) 繼為他的學院的院長。亞里士多德和他的一個同學色諾克拉底 (Xenocrates) 離開雅典，回到密細亞 (Mysia) 的阿塔努斯 (Atarneus) 居住。阿塔努斯的下層不顯出身平民，而資質善良，亦曾從學於柏拉圖，待亞里士多德等二人以上賓之禮。亞氏且娶其姪女皮塔斯 (Pitheas) 為妻。亞里士多德在阿塔努斯住了三年，黑米亞死，乃移居密提林 (Mitylene)。紀元前三四三年，馬其頓王腓立卜 (Philip) 聘亞氏為其太子亞歷山大的師傅。時亞歷山大年方十三。亞里士多德教授他詩歌，修辭，和哲學等。亞歷山大父子對亞里士多德都很尊敬，並且幫助他採集自然標本，以為他著作自然研究的材料。

亞里士多德教授亞歷山大四年。亞歷山大繼其父為馬其頓王。亞里士多德重回雅典，(紀元前三三五)，並在雅典的萊西昂 (Lyceum) 創辦學校，收徒講學。一時人才會萃，為雅典一切學校之冠。亞氏以性情好動，不能安靜的站在一側地方講演，慣好散步於萊西昂學校的走廊之下，隨行隨說。他的學生便跟着他的後面聽講。因此人家便稱他的學生為逍遙學派 (Peripatetics)。

他的講演分兩種，一種是科學，在上午；為程度較高的學生講。一種是普通的，在下午。

年，為一般的學生講，其內容為修辭學，政治學等。

亞里士多德在雅典，一面講學，一面著作，已十有二年，不幸於紀元前三二三年，亞歷山大死於巴比倫，希臘起而排斥馬其頓派的人，亞里士多德亦被株連，遂離雅典逃往波羅（Bithynia）的卡爾西斯（Chalcedon）。明年即死於此。時年七十三。

亞里士多德是希臘一個最博洽的學者。他一面廣設羣衆，上承前人之積業，一面直接研究社會自然之現象而探其本源。如是融貫通，參稽博證，以建立其學術系統。由於他那廣博的學識，豐富的經驗，他的治學方法，除了邏輯的運用以外，頗持歷史批評的態度，並注重事實的證明。這與他的老師，柏拉圖，崇尚玄想而輕視事實者不同。

亞里士多德分科學為（一）理論科學，包括（1）第一哲學或神學，後人又叫做形而上學；（2）數學；（3）物理學等；（二）實踐科學，包括倫理學，政治學等；（三）創造的科學，包括詩學修辭學。亞氏於此三方面都有著述。他的著作量之大是超越古人的。

於此三類以外，又有工具（Organon）之學，即後人所謂邏輯。邏輯的發軔，雖然始於亞氏，而自伊里亞學派，辯士派，蘇格拉底，柏拉圖等，均已用之；但集其大成，予以系統的敘述，整理，補充，發揮，使之成爲一門學問者，厥自亞氏始，所以後人獨推亞氏爲邏輯的創始者。

工具之學，包括分析前後兩篇，講三段論式和證明。範疇篇講端的分類；二釋篇（D.

Logic) 分析命題。包括分析篇 (Analytics) 謂三段論式，辯論篇 (Topics) 謂或然推理，斥詭辯篇 (Sophistical Refutations) 論錯誤。因為這些都講思想的法則，為一切學問必具之方法，所以叫做工具。

第一哲學 (Prima Philosophia) 是探討萬有最高原則或最後因，研究純粹的存在或實質的。

柏拉圖認為萬有或一切個別事物的最高原則是範型，個別事物之所以存在，由於牠們分享範型。範型實在，個別事物幻有。範型存在於個別事物以外，而為個別事物的模型或實體，上帝按照此模型以製造萬物，萬物亦皆以此模型為目的而追求之。

亞里士多德也承認範型的實在，但不承認範型存在於事物以外，範型即是特殊事物的共相。此共相是由特殊的事物抽象而得，非如柏拉圖所說，僅由回憶而有。普通的即高特殊之中，特殊的即依乎普通的而有，抽象言之則為二，據實而談只是一，可以分觀，但不可以分離。合之則二者均有，離之則二者均不是。柏拉圖雖說於個別事物以外另有一範型的存在，但他並未證明何以於個別事物以外有此範型的世界。他說個別事物分享範型，這不過是不可理解的詩人的隱喻罷了，並不足以證明範型與個別事物的關係。亞里士多德以為實體必然是自己，範型若在事物以外，同時事物的實體即分之於彼，那末是說事物的實體，依靠他以外的東西而存在，那便不成其為實體了。並且靜止的範型如何說明變動和生命的現象呢？因此

柏拉圖的範型不能是事物的實體，不能說明一切存在的所以然，不能解決形而上學的問題。柏拉圖明白的於事物亦以上又加上與事物同名的個範型的世界，徒滋混亂，毫無益處。

亞里士多德一樣排斥了柏拉圖的範型論，而把事物以外的範型歸原於事物以內。他又認為一切東西的形成由於範型或型式和物質二原則。型式和物質都有水恆性，都是一切生化的根本。二者雖然不同，但只是相對的不同，並非絕對的相反。理論上，分析言之，有純粹的，毫無型式的物質，和絕對無物質的型式；在實際世界裏二者實不相離。物質是潛在的型式，型式是現實的物質。物質是一切東西的開端，型式是一切東西的完成。一切東西的生化或變動，不過是由物質發展到型式而歷程。所以物質是潛在，而非「非在」，如果是「非在」，便不虛成爲任何的東西了。由物質的潛在到型式的成就，即所謂亞德來希（*entelechia*）。亞里士多德即物質而言型式，所以他所說的型式是相對的，而非有生命，有內容的。但型式與物質相對比，則型式是目的，物質是條件；型式有必然性，是科學的對象，物質變動不居，不是科學的對象。

一切的東西都由型式和物質二原則所成就，同時每一種東西都具有型式和物質兩方面的意義。例如石膏，對於輪胎成分說，是型式，對於車輪所塑的像說是物質；青年對於兒童說是型式，對於成人說是物質，所以說物質和型式是相對的。亞里士多德即以型式和物質這種相對的意義，和由物質到型式之發展的歷程，彌補柏拉圖的二元論的缺陷。

一切東西的產生都具以下四因：（一）物質因，即一物之質料，亦即以上所說的物質；（二）型式因，即一物之類型，亦即以上所說的型式；（三）動力因，即一物所以變動之原因或其產生之資具；（四）目的因，即一物之目的或動機。

這四種原因，又可約而為二；因為一物之目的即此物之圓滿成就，亦即此物之型式化，或其型式的實現，所以型式因即目的。同時一物之變動或產生，即由於此物向其目的之追求，所以目的因即動力因，於是型式因，動力因，目的因合而為一，並可以型式因概括。於是四因終歸於物質和型式二因，而物質又以型式為目的；因此，主要的原因是型式，而物質居其次。

在物質向型式追求的歷程中，遂形成品級不同的各種事物。物質的成分愈多的，品級愈低，型式的成分愈多的，品級愈高。有機體是型式的表現，所以自然界的東西都選擇最簡單最便利的方法，以求適於有機界。有機體自身即涵有目的性。在有機物中，植物有滋養，發育的生活，是為植物的心靈的表現；動物又有感覺的生活，是為動物的心靈的表現；人又有着理性的生活，是為人的心靈的表現。凡低級的內在所有的性質，都為高級的所有；但高級的所有的，低級的不必有；如動物有感覺而無理性，植物有生命而無感覺。所以人在自然界中，是出類拔萃的，最高的存在。但人的理性，不僅僅是人性的，而且是超人類的。神性的。人既具備上帝下物所有的一切性質，真可以說是「萬物皆備於我」了。

在一切的存在中，唯有上帝純粹是理性的，毫無物質的，而為絕對型式的完全實現，故以上帝是一切存在的第一實體。上帝無變動，而為一切變動的根源；因為上帝是一切存在的最後目的，所以他可以安然不動，而為一切存在追求的對象。變動就在這種追求裏發生了。

亞里士多德和柏拉圖一樣，都認為心靈有理性的和無理性的兩部分。亞里士多德把心靈性的部分又分為兩方面，一方面是動物共同具有的滋養和生長的才能，這是完全沒有理性可說的；一方面是一般的嗜慾的才能，就其為嗜慾，可以使人流於放蕩而言，是無理性的，就其從理性的制約而言，則又可以說多少有些理性。同時，這一部分的心靈既然分有理性，則亦可歸於有理性的部分。這一部分既可歸於有理性的部分，則有理性的部分，於是亦可分為兩方面：一方面是本身具有理性的，一方面是服從理性的（參閱倫理學第一篇第十三節）。由此可知，亞里士多德所謂心靈，雖可分為四方面，但其所指，實在只有三方面：一方面是全無理性可說的滋養和生長的才能，一方面是本身即理性的才能，一方面是可以從理性，亦可「這反理性的嗜慾。這一部分，在兩部分的中間，就其違背理性，則歸於無理性的部分，就其服從理性言，則可歸於有理性的部分；名位雖有二，其實則為一；所以說四方面只有三方面。滋養和生長的才能，在人類的或人的道德的行為中，沒有地位，而嗜慾又具有理性的成分，於是心靈的有理性的和無理性的部分，得了一個調和，而不是截然相反的兩部分了。這兩部分，實在只是一體之兩面，如一個圓之有凸凹，並非兩件分離的東

西。就這一點說，似乎和柏拉圖的理論不同；柏拉圖在國家篇等對靈魂，的確將心靈的有理性的和無理性的兩部分，有分別過火，無可檢通之勢。但就他在農務篇與所舉的馬車之喻看來，則情感仍然是可以服從理智的制約的。就這一點說，則亞里士多德的心靈說，仍然是接近柏拉圖的理論，加以發揮，並無根本衝突的地方。但柏拉圖認為心靈是可以脫離身體，獨立存在，並且在神的世界，可以有一種純粹心靈的生活。亞里士多德則以為心靈和身體的關係正如型式和物質的關係，二者是不可分離的。心靈為身體的目的，身體為心靈而存在。心靈與身體以活力，而心靈必與身體以活力方顯其為實在。心靈是身體的功能，但是沒有身體，心靈亦不能有感覺，欲望，意志等等。

因為心靈是和身體不能分離的，而為身體的功能，所以心靈是可以毀滅的，不能像柏拉圖所說的，可以輪迴的。但是人的心靈除了有一種和身體同存同朽的感受性的理智以外，還有一部分，自動的或直觀的理智，是神聖的，不朽的。這種自動的理智可以與感受性的理智分離，而認識真理的最高原則；但感受性的理智不能與這種自動的理智分離，因為感受性的理智如果和自動的理智分離，便不能有感受的，如感覺，記憶等功用了。我們之所以有靜觀的生活，由於有這種純粹的理智。同時，這種理智，構成真正的「人」或自我（參看德理學第六篇）。

上帝只是純粹的自動的理智，所以上帝的生活是純粹靜觀的，超道德的生活。獸類只有

感覺的生活，沒有道德的生活。雖人處於神獸之間，而能以其理性控制或誘起其情感使歸於正。所以人獨有道德的生活。

人之所以有道德的生活，由於人有理性及可以獲得理性的才能。所謂生活，可以說就是才能的運用。人的好處，亦即在於人能按照人的理性運用人的才能。

所謂人的理性和才能，都是人的心靈的。心靈的運用，是人類特有的功能。

人的德性可以分為兩種：一種是理智的，一種是道德的。

理智的德性，是由理智的才能發展而成的。亞里士多德以為心靈之理性的部分，有兩種才能：一種是科學的或啟明的，其功用在於認識不變的真理；一種是計度的或審慮的，其功用在於處理變化紛紜的事務。這兩種才能發展至於最完善的境地時，即為理智的德性。理智的德性，亞里士多德列有五種，就是技藝，科學，深慮，智慧和理性。這五種德性，在下面所譯倫理學第六篇中，有詳細的說明，這裏不重述了。

道德的德性是訓練過的一種才能。亞里士多德分析心靈的性質，不外（一）情緒，（二）發生情緒的才能，及（三）訓練過的才能三方面。但前兩方面，其本身皆無善惡可言，所以唯有訓練過的才能，是德性。道德的德性，在使情緒的發生合乎中庸之道，即無過與不及之過。如何才能使情感合乎中庸而無過與不及之過呢？這主要的在於心靈運用其理智的深慮之德，對於吾人行爲或情感的發生之各方面，有一種周密而較精確的審量，因而有適當的選

擇。如此行之既久，遂成爲一種習慣。這種選擇的才能或習慣，即是道德的德性。

關於道德的德性，在下面所譯倫理學第二卷中，也有詳細的敘述，這裏也不重述了。但有一點須注意的，即亞里士多德所謂中庸，或適度，與儒家所謂中庸實有其根本不同之點：（一）亞氏所謂中庸，完全是習慣，儒家所謂中庸，則係天理之自然。（二）亞氏所謂中庸有粗理智之計算，未有定期，可以持循。儒家之中庸，基於本性，性無不善，則發無不中。由善者之道，則由仁義行，率性之謂也。由亞氏之說，是行仁義，外於之道也。差之毫釐，謬以千里。詳說恐繁，僅此而止。

按亞里士多德之說，德性是習慣，由於道德的行爲，方有道德的德性，不是先有道德的德性，而有道德的行爲。但人之所以能習成德，亦由人有天賦的才能。可以經數次的練習而成爲道德的；所以德性固非天性之本然，但亦不違反天性。一個人由於恆時行道德的事，於是養成一種道德的或善的性格。到他的德性純熟的時候，他便隨處可以識取中庸之道，而自爲善德之權衡了。

在同一個環境裏，習於善，便成善人，習於惡，便成惡人。所以人不可不慎其習。

一個人的行爲，以他的意向爲出發點。每一個意向均以善爲目的。這一點，似乎和蘇格拉底及柏拉圖所謂人皆欲爲善的說法是相同的。其實不然。蘇格拉底說人皆欲爲善，同時說人皆不欲爲惡。柏拉圖的意思和蘇格拉底無甚差異，不過蘇格拉底以人之爲善，由於無知，

而柏拉圖則以為由於肉體的情慾之牽累而已。亞里士多德雖說人的意向莫不以善為目的，但同時亦說人之為惡亦是出於自願。因為亞里士多德以為一個人的行為雖以意向為出發點，但其意向之實現，有賴理智決定目的，採擇手段。決擇得當，則為善行；失當則為惡行。但或實或不當，都是由你自己決擇的，所以為善為惡都是自願的。選擇雖然也有錯誤，即有把似乎善的當作真正善的選擇的可能；但人之所以有這種可能是由於這個人的性格的缺陷，一個性格完善的人必能識取真正的善而無錯誤。一個人養成某種性格，其始是有他選擇的自由。若不知道行善可以養成善的性格，行惡可以養成惡的性格，即是沒有常識。因此選擇的錯誤，不能說明為惡非出於自願。換句話說，蘇格拉底所謂為惡由於不知的說法不能成立。

自願的意思是對於所作的事情的性質，結果，及做這事情所採取的手段等，有明白的認識，做這件事情的人即是這件事情的主動者，而不是由於外力的逼迫，並且這件事情，必是他的力量所能舉辦的。

自願的行為方有善惡可說。不自願的行為，或由於強迫，或由於無知，即令偶然合於德性，也不加賞，違乎德性，也不懲罰，甚至於可以憐憫。必須出於自願的善行才可讚賞，惡行亦受譴責。

德行以動機為原則（第七篇）。德性與道德的性格以動機為主（第八篇）。善行必有高尚的動機，那就是說必是由德性而行的。但是只有德性在身而不照看去作，或徒託空言，亦

不能成爲善人。所以作虛與實行，二者不可偏重。

不自願的行爲有兩種：一種是出於逼迫的，即全由外力強制而行，作者毫無選擇的餘地；一種是出於無知的，這種行爲的作者，及其知覺以後，必有悔恨懊悔的情緒。

經過理智的審量的自願，叫做道德的選擇。一切道德的行爲，都是道德選擇的結果。

快樂是心靈的一種感覺，德性是心靈的一種合理的運用，所以按照德性的行爲必然附隨着積極的快樂，至少也不痛苦。快樂固非德性，並且往往破壞或掩蔽德性，但行德必有樂。若行善德而無快樂，則此人必非真正的善人。

關於快樂論，詳在亞氏尼可馬克倫理學第十篇，茲不贅述。但顧一提者，即亞氏論快樂，亦同柏拉圖在菲萊波斯篇中所說，樂有純雜之分，有心靈的與身體的區別。以亞氏之意，樂非即是善，亦非即是惡。樂之爲善爲惡，全看牠由於那種人，作那種事所生的樂而定。大約，一個人格健全的人，依照他的德性作事，所發生的快樂，是真正的快樂。按照德性的行爲本身是快樂的。所謂「人」的生活，即是心靈按照德性行爲的一種理性的努力，所以人生是可樂的。

德性是善而且樂的。德性的善不由於樂，相反的，其樂乃由於善。德性的善，亞里士多德叫做內在的善。此外，如良朋，善子，金錢，勢力，及良好的家世等，是外在的善。內在的善是行善的根本，外在的善是行善的補助或條件。合內外之善而言之，曰幸福。所以幸

福是最自足，最高貴，最可愛，最可欲，至極圓滿的善。人類生活的一切活動，均以善為目的，換句話說，即以幸福為目的，因為善，不是別的，而是幸福。幸福是一切目的的目的——最後的目的。

依照德性行為，既為善或幸福的根本，那麼依照德性的最高的原則行為必是最高的善，或最大的幸福。德性的最高的原則是什麼呢？就是「直觀的或自動的」理智，理智的功用是靜觀。理智本身既是我們內在的最高的原則，牠所真見的也。最優美的境界。所以靜觀的生活是最高級的，也就是最幸福的生活。並且這種生活最能繼續，富有最純潔、快樂，最開適，最自足。人生一切的營謀，多半是為了求閒暇或安適；但靜觀即可於閒暇中為之，其他功業所必需的條件，他一概不需要，所以最自足。

人之所以有靜觀的生活，由於有這個理智的原則。同時，這個原則使我們成其為「人」，或其為真正的我。但是這個原則不僅僅是人性的，而是神明的，因此靜觀的生活，也是超乎人性以上的神性的最幸福的生活。在這個原則以下的種種德性，都是人性的，都不可用以形容神。但是一切德性，都不能和理智分家，所以一切的善或幸福都是和靜觀俱有的。獸類不能靜觀，所以沒有德性，也沒有幸福。

靜觀雖然是最高的幸福，但人還是人，而不是神，所以終不以此自足，猶有求於外在的善或幸福。就人所要求的幸福說，必須是內外俱備，但人不可以苟安於人事而止！

亞氏關於幸福的說法，詳在倫理學第一篇及第十篇。他所謂善既是幸福，自然和柏拉圖所說的善是不同的。其所以不同，請看倫理學第一篇。

亞氏和柏氏所說的善，固有不同。但他二人均以善為一切的最後目的。柏拉圖的目的論，是被亞里士多德所採納了，而且有進一步的發展。

亞氏的幸福論，是根據他的目的論而來的。他認為幸福是人的最高目的，而幸福就是善。他認為幸福是人的最高目的，而幸福就是善。

亞氏的幸福論，是根據他的目的論而來的。他認為幸福是人的最高目的，而幸福就是善。他認為幸福是人的最高目的，而幸福就是善。

亞氏的幸福論，是根據他的目的論而來的。他認為幸福是人的最高目的，而幸福就是善。他認為幸福是人的最高目的，而幸福就是善。

亞氏的幸福論，是根據他的目的論而來的。他認為幸福是人的最高目的，而幸福就是善。他認為幸福是人的最高目的，而幸福就是善。

亞氏的幸福論，是根據他的目的論而來的。他認為幸福是人的最高目的，而幸福就是善。他認為幸福是人的最高目的，而幸福就是善。

亞氏的幸福論，是根據他的目的論而來的。他認為幸福是人的最高目的，而幸福就是善。他認為幸福是人的最高目的，而幸福就是善。

亞理士多德

尼可馬克倫理學 (The Nicomachean Ethics)

據彼得斯 (P. H. Peters) 英譯本

第一節 第一篇 善或目的

(一) 每種技術，每種學問，每種行為和意向，似乎都以某種善為目的；因此說善是與每種事物以為目的的，這話說的很對。

但在這些目的裏，有一種差別，可以注意。當作目的的事物，有時是一種才能的練習，有時是這種練習的結果。在練習的行為以外有目的的地方，這種練習的行為的結果，必好於這種練習的本身。

現在有許多種的行為，許多種的技術，許多種的科學，同樣，也有許多種的目的；例如健

廣是哲學的目的，船是遊船的目的，勝利是戰術的目的，財富是經濟的目的。

但當這種技術屬於某一種技藝或科學時——如像馬勒和其他馬具的製造部屬於馬藝，馬藝和士兵的其他一切行為又都屬於戰術等等——這一種主要的技藝的目的，總比那些附屬的技藝的目的更可欲些，因為那些附屬的目的之所以被追求，是由於這個主要目的的緣故。無論目的是在於才能的練習，或像上面所舉之例，在於才能的練習以外，都是如此。

(二) 如果我們所作的事情是有目的的，我們為了達到這個目的，於是選擇其他一切的目的為手段；但是，並非所有的目的，全無例外，都是另一事物的手段。(因為如果那樣，我們就要陷於無窮的追求，我們的欲望就要落空，不能滿足了。) 這個最後的目的，顯然就是善或一切事物中之最好的。我們為了實踐，必須知道這個善，我們知道這個善時，如同射手有了一個確定的鵠的，可以很容易的達到我們的目的。

如果是這樣，我們必須大略指明這個善的性質，最緊要的是指明牠屬於那種技藝或科學。這個善似乎屬於最高的技藝或科學。這種技藝或科學，在一切的技藝或科學中，足稱為主要的。

政治(彼得斯註：政治之於亞理士多德，比於我們是一個比較廣義的名詞。政治包括整個人生的範圍，因為人，本性上就是社會的。) 似乎合於這種科學的性質，因為政治規定國家需要那種科學，每一個人必須研究那種科學，並且研究到什麼程度，我們知道，即便是經濟，修

，學術等，最高的技術，都屬於政治之下。

因為政治利用其他的應用科學，規定人應當作什麼，不應當作什麼，所以政治的目的，必定包括其他科學的目的，是人類真正的善。

這個善，對於個人，和對於國家雖然是一樣的，但是國家的善，所成就的與保存的，似乎要比個人方面更偉大更圓滿。並且當一個人要對某一個人行善時，是愉快的，要為一個民族和許多國家行善時，則更高貴，更神聖。

那麼，這就是現在研究的目的，這種研究是一種政治的。

(四) 據要說來，一切的知識和意向，都以某種善為目的，那麼，政治的目的是什麼呢？據句話說，一切可實現的善中之最高者是什麼呢？

最高的善的名字，我想幾乎是一切人都同意的；因為一般人和知識分子同樣的都說最高的善是幸福，並且主張「生活得好」或「行為好」就是幸福。

至於幸福是什麼，他們的意見就不同了。一般人和哲學家各執一詞。

一般人以為幸福是某種顯著的，平凡的事物，如同快樂，財富，或名譽等事物；這個人主張幸福是這個，那個人主張是那個；而且同一個人，往往在不同的時候持不同的見解——生了病，以為幸福是健康，貧窮時，以為是財富；同時，當他們自覺其最窮時，他們又歎賞那些說他們所不能了解的高貴的事物的人。

在另一方面，有些實學家以為在善的事物以外，有一個「絕對」的善，為善的事物所以善的原因。

以往關於幸福的一切主張，都加以追述，是值不得的，所以我們的追述，將限於那些流行的或似乎近理的意見。

但是，我們不可不注意兩個方法之間的區別：一個方法是從你的出發點或原則前進；一個是漸漸的回到你的出發點或原則。柏拉圖僅於適當時提出這個問題，問說，從你的出發點進行是正路呢，還是回到你的出發點是正路呢？譬如在賽馬場裏，你可以從評判員那裏跑到界線，或者反之。

好，我們必須從已知的出發。

但是，「已知的」可以有兩種意思：「對於我們說是已知的」，是一回事，簡簡單單的說，是「已知的」，又是一回事。

我想，說我們必須從我們所已知的出發，這是穩妥的。

因為這個緣故，只有好的道德訓練能使一個人有資格去研究高貴的和公正的——簡言之，就是研究政治問題。因為未證明的事實是這裏的出發點，如果一個人充分明白這個未證明的事實，他就不問「理由如何」了。現在，一個已經受過好的道德的訓練的人，他或者已經達到了行為的出發點或原則，或者別人把這些出發點或原則指示給他時，他就容易的接受。如

他既沒有達到，又不接受時，他就可以聽希西阿德（Hesiod, *Work and Days*, 291—305）所說的：——

最好是自知的人；

聽從智者的人也好；

但是既不自知又不注意；

別人的話者，是一個無用的。

（五）現在讓我們的討論歸到本題。

一般人從他們各種不同的實際生活中去尋取善或幸福的觀念，這似乎不是不合理的，並且這就是最粗俗的大衆所以以為善或幸福是快樂而不以高於享樂的生活為目的的理由。

因為最顯著的生活有三種：第一是這種享樂的生活，第二是政治家的生活，第三是冥思的生活。

在一般人之喜歡無理性的野獸的生活上，表現出他們的完全鄙賤，但以許多身居高位的人，都有薩達那佩拉（Sardanapalus——亞西里亞的一個極奢侈縱慾的國王）的趣味，所以他們的意見得到愈重。

具有實踐的才能的上流人，喜歡榮譽，我們可以說榮譽是政治家的生活的目的。

但是榮譽太浮淺了，所以不是我前所尋求的善。因為榮譽之變得，似乎不是依于接受榮譽。

的人，而是依乎那些給予的人；同時，我們有一個預覺，善是一個人自己所所有，而不能割奪掉的東西。

這些人似乎是爲了可以保證他們自己的優點才追求榮譽——至少，他們是願意那些有識見的知了解他們的人，由於他們的德性或優點而給他們以榮譽。那麼，以他們的意見，德性或優點，無論如何，顯然是比榮譽好的。或者我們應當以德性或優點爲政治家的生活的目的，而不能以榮譽。

但是，德性或優點自身太不圓滿了，所以僅僅的德性也還不是我們所要求的；因爲一個人似乎可以有德性而終生睡眠，或不活動；可以遭受最大的災難和不幸，除非強辯，是沒有人會主張這樣一個人是幸福的。我們現在不願意詳細討論這些事情，因爲在通俗的文章裏已經討論過了。

第三種生活是冥思的：我們以後討論。

至於牟利的生活，則有些完全反乎自然。財富顯然不是我們正在尋求的善，因爲把財富當作另一事物的手段的時候，財富才是有用的。因此，我們當可以快樂，德性，或優點爲目的，而不以財富；因爲我們選擇快樂和德性，可以是爲了牠們本身的緣故。雖然曾經費過許多唇舌以圖說明快樂和德性是我們所尋求的目的，但畢竟不是。

(六) 現在拋開這些意見，我們來討論「普遍的善」，說明牠的困難。就我們和範型論的

制作者的友誼說，這種討論，不是一件愉快的事。但我私下以為這是應當討論的，我們爲了真理的發慮，連我們最親愛的也應當犧牲，像我們自稱爲哲學家的人，更該這樣。二者都是我們所親愛的，但是實取真理，還是一個神聖的義務。

第一層，這個理論的創作者，在關於一個先於另一個的事物中，自己就沒主張有一個共同的範型，因此他們不主張數目有一個共同的範型。現在，實詞的善，用到實體上，也用到性質和關係上。但是獨立存在的東西，即我們所謂「實體」，還弱的先於相對的東西，因爲相對的東西，本來是實體的支流或實體的一種偶性，所以實體的善和實體的偶性的善之間，不能有一個共同的範型。

第二，善這個名詞和是 (is) 或有 (being) 一樣，適用於許多方面；我們把牠用於本體，或獨立的存在，如上帝，理性；用於性質，如德性；用於量，如速度 (moderatio) 合量 (dos amount)；用於關係，如有用，用於時間，如機會 (opportunitas)；用於空間，如住處等等。善這個字，在這些用法裏，不能代表一個一樣的觀念，因爲如果能夠代表一個一樣的觀念時，便只能用於一個範型，而不能用到這一切的範型上了。

第三，如果善的範型只是一個，那麼善的科學也就該只有一種，因爲屬於一個範型的一切事物只有一種科學；但事實上便是屬於一個範型的善，也有許多科學；例如戰爭的機會的是軍事學，醫治病的機會的是醫學；關於吃飯的適合之量的科學也是醫學，但關於運動或適合

之量的科學就是經濟學了。

第四，一個人可以向典型的創作人個他們所謂「絕對」的意思是什麼。我們以為在「絕對的人」和「式」神，這個為人」時的意義是一樣的；因為就人性而言，絕對的人和人之間沒有區別；如果是這樣，則就善性而言，「絕對的善」和「善」之間也沒有任何的區別。

第五，典型的創作者，把善變為永恆的，並不能使善更善些，一個白得很久東西是不比一個只白了一天的東西更白些的。

在畢達哥拉斯學派 (Pythagoreans) 的學說裏，畢達哥拉斯學派 (在他們的反對表中，把「一」和諸善事放在同一邊，而不把那一些善統屬於單一) 似乎比較合理；施伯西披斯，在這一點上，似乎也是跟從畢達哥拉斯學派的。

這幾點，雖可以留待其他的機會討論；但根據下面的理由可以反對我們的說法，柏拉圖主義者並不是說一切的善都無差別，而是說那些本身被追求被歡迎的事物，叫做屬於一個共同的範型或典型的善；同時那些可以產生或保存這種善或阻止這種善的反面的事物，只能就其為這些善的手段而言，在不同的意義下，名之曰善。

顯然有這兩種善：一種是善在本身，一種是本身即善的手段之善。因此，我們把事物分為本身是善的，和僅僅有用的，研究研究牠們是不是由於屬於一個共同的範型或典型才叫做善。現在，一個人能叫那一種事物「本身即善」呢？

智慧眼光，某種快樂，某種榮譽等，這一類的事物，即便離開牠們的後果，我們的確也要追求牠們；雖然我們有時也把牠們當作手段而追求之，但是沒有人能拒絕把牠們放在本身即善的事物以內的。

如果把牠們排之於本身即善的事物以外時，那麼除了範型以外，就沒有本身即善的東西，而且典型或型式也就沒有意義了。

如果把牠們放在本身即善的事物以內，那就表示牠們的善性有同樣的意義，如同白之用於雪和用於白鉛，其意義相同。

但事實上，我們對於榮譽的，智慧的，和快樂的善性，必須給牠們以分別的，不同的解釋。

因此，善不是可以用到所有這些事物，而有相同的意義，或是屬於一個共同的範型或型式的。

但是這些事物怎麼叫做善呢？這些事物之所以都被叫做善者，似乎不但是偶然的關係。這善者由於牠們是從一個來源發生的，或者幫助成一個目的；或由於類比的緣故，正如理性對心靈，和眼睛對於身體有同樣的關係，因此我們即叫理性為心靈的眼睛等等一樣。

我們現在可以拋開這些問題，因為在哲學的另一支裏詳加討論，較為適宜。

由於同樣的理由，對於範型更進一步的研究也可以丟開；因為即便有一個包含於一切善的

事物之共同性中，或者是和這些事物隔離的，獨立存在的善，這個善，顯然也不能是人類行為的對象，或人類所能達到的；但是，我們現在所尋求的善正是人類行為的對象，人類所能達到的善。

或者可以這樣想，我們爲了那些可以變得，可以實現的善，而熟悉這個普遍的善，也是好的。可以說，我們以這個善當作模範，將更易於識別而且達到我們的個別的善。

這個說法誠然有些合理，但似乎和現有的科學不符合；現在的科學雖然都以某種善爲目的，而努力補救其缺點，但並未注意到研究這個普遍的善。並且如果這個普遍的善對於那些技藝的和科學的教授有偌大的幫助，而那些技藝的和科學的教授，竟然全不知道這回事，不去尋求，這是不可能的。

我真不知道織工或木匠通曉了這個絕對的善時，將如何增進他的技藝，一個人冥思這個純型式或純範型將如何使他更能够治病或指揮軍隊。我以爲醫生並不以這種抽象的方法尋求健康，他是尋求人的或者甯是某個人的健康，因爲他要醫治的是一個「人」。

(七) 拋開這些事情，讓我們再回到我們所尋求的那個善是什麼的問題。

我們所尋求的這個善，在各種不同的行爲和技藝中，似乎是不同的——在醫術裏是一回事，在戰爭裏是另一回事，如此類推。在這每一場合中的善是什麼呢？的確爲了這個善才做其他的事情。在醫術裏的善是健康，在戰爭裏是勝利，在建築裏是房屋，——在每一種不同的場

善，是一種不同的事物，但是無論我們所作者為何事，我們所選擇而行的，總以善為目的，因為總是為了目的而緣故，才做一切其他的事情。

如果人所做的一切事情之中，有一個目的，這個目的，就是可實現的善，——如不只一個目的，那麼這一些目的就是可實現的善。

這一總結，便使我們的論證和以前的同趨於一點了。我們必須把這一點解釋得更明白些。我們知道，有許多目的，但有些是選為手段的，如財富，笛子，和一切的器具。所以不是一切的目的都是最後的，這是顯然的。

但是我們認為最好的事物必須是某種最後的。

如果只有一個最後的目的，那麼這個目的就是我們所尋求的——如果多於一個，那麼這些目的之中，最後的一個就是。

凡以其本身為目的而被追求的事物，比當作其他事物之手段而被追求者較後；永不選為手段者，比既選作目的又選作手段者較後；總選作目的，而永不選作目的者，是嚴格的最後的。

幸福似乎比其他任何的事物都符合這種目的的性質；因為我們總是為了幸福本身的緣故而選擇幸福，永遠不是為了別的事物而選擇幸福的；同時我們對於榮譽，快樂，理性，和一切的德性或優點等，我們的確有一部分是為了牠們本身而選擇之（因為我們可以離開任何的結果而選擇之），但是一部分也是為了幸福，即假定牠們將助成我們的幸福而選擇之。但是沒有一個

人是爲了榮譽等而選擇幸福，或者把幸福運作其他任何事物的手段的。

當我們從自足這個觀念出發時，我們似乎也被領到這個同一的結論。

最後的善是自足的。我們用自足這個名詞，並不是說一個人過其孤獨的生活的意思，我們更顧及父母，妻子，朋友，和一般的同胞，因爲人，天然是一種社會的動物。但這一點，範圍有所限制；因爲如果你由父母繼續上推，由子孫繼續下釋，由朋友以推至朋友的朋友，將無止釐。這一點，我們以後再討論。現在我們以爲自足的意思是其本身卽足以使生活成爲可欲的，而更無他求之謂，並且我們相信幸福合於這個性質。

更有進者，我們相信，幸福是世界上最可欲的東西，而不僅僅是其他善的東西之一；如果幸福是其他善的東西之一（則其他的事物就能夠加到幸福上了），所加上的這一點東西，就必使幸福更爲可欲，因爲這點東西，變成了善的一部分增加，而兩善之中，較大者總是更爲可欲之故。

幸福既是最善的，無以復加的東西，那便是一種最後的自足之物，而爲人的一切行爲的目的。

讀者或以爲雖然無人反對說幸福是世界上最好的東西，但是仍然需要一個更確定的定義。我以爲探究明白人的功能是什麼以後，便可以完滿的得到這樣一個定義了。因爲一個吹笛子的或一個雕刻家，或任何其他技藝的實行者，和一般執行任何職務的人，他們的善德或成

點，都基於他們那種的功能。如果人有一種功能，人的善，似乎即基於此。

一個木匠或皮匠都有他自己的功能，我們能說人就沒有自然所賦予的一種職務和功能嗎？不，似乎不，因為人的五官四肢，即眼和手足等，顯然各有其自己的功能，所以我們必假定人也有一種超乎這些功能以上的功能。

這種功能是什麼呢？

這種功能不僅僅是生命，因為生命顯然是人和植物所共有的，但我們所要求的是人所特有的，所以我們必須把僅僅的滋養和生長的生活除開。

其次說到感覺的生活，這顯然也是人和牛馬以及一切的動物所共有的。

此外就只有人的行為所遵從的生活——理性的生活了。這種生活有兩方面，一方面由於牠的順從理性，所以是理性的，另一方面由於牠有理性，運用理性，所以是理性的。

這個解釋模糊不清，所以必須了解生活這個字的意思，包含於才能的運用中，因為才能的運用似乎更配稱為生活。

那麼，人的功能是心靈的運用。這種運用，一方面在於順從理性，一方面在於具有理性。

一個操某種職業的人的功能，和一個善於那種職業的人的功能，在種類上是一樣的，例如一個彈琴者的功能和一個好彈琴者的功能是一樣的；這一點，在一切的場合，都沒有例外，善於某種職業的人，不過把他過人的優點加到他的工作上罷了；我們說一個彈琴者的功

能是對彈擊琴說的，說一個好的彈擊琴者的功能是對於彈得好說的。

（那麼，像我們所說的，人的功能是一種生活，——那就是說，他的才能的運用和具有理性的各種行為——好人的功能是這樣行得善而美（或高貴）。任何東西的功能，當其按這東西所特有的德性做時，便做得好。）

如果是這樣，則人的善，即是按個人的優點或德性運用人的才德，如果有多於一種的德性，則按照最好的，最完善的那一種。

但是，這種運用或練習，必須很長的年限，因為一隻燕子或一個好天，你不成一個春季，一年或者任何一個短的時間也作不成一個幸福的人。

（十三）幸福既是心靈按照完善德性或優點的一種運用，因此我們現在要研究德性或優點，因為這項研究可以幫助我們關於幸福的研究。

的確，真的政治家，似乎特別和德性有關。因為政治家願意使公民好，使公民服從法律，關於這一點，克里特（Cretan）和 西諾麥（Lacedaemonian）的立法者，以及任何其他這一類的人可以為例。如果德性的研究屬於政治學或國家的科學，則此研究顯然和我們追求牠的原始目的一致。

我們要考慮的德性或優點，自然是人的，因為我們開始尋求的善是人的善，人的幸福。所謂人的優點，我的意思不是人的身體內，而是人的心靈的，因為我們以為幸福是心靈的一種活

如果是這樣，那麼政治家對於心靈，顯然必須有些知識，正如治眼的或治全身的醫生，必須對於眼或身體有些知識一樣，並且國家的科學顯然是高於醫學的，所以更當研究；但是一切受過教育的醫生，對於靈魂身體，要受很大的辛苦。

我們當作政治家（或哲學的學者），則必須探討心靈的性質。但是我們的探討工作必須保證我們的特殊目的。我們的用意僅僅在於達到我們的要求，因為若加以詳細的討論，對於現在的任务說，過於費力了。

在別處有關於心靈的幾條論說，十分正確，現在，我們就引用於此。

心靈分為兩部分，一部分是無理性的，一部分是理性的。

兩部分的區別是否像身體的各部分或任何分離的東西一樣，還是像一個圓周的凸凹，另在思想土可以區別，而事實上則不能分離的，這與我們現在的目的毫無二致。

在無理性的部，中有一部分似乎是一切有生之類所共同的，植物也有牠——這一部分，我的意思是指滋養和生長的原因，因為我們必須假定一切攝取滋養的東西，即便在胚胎時期，也有一種攝取滋養的才能，到牠們完全成熟的時候，仍有這種才能；這個假定，至少比假定牠們後來另有一種不同的才能更合理些。

這種才能的優點，顯然是人和其他動物所共有的，不是人所特有的。

這一點，可以由這個事實證明，就是人在睡眠的時候，這一部分的心靈或這個才能最活動，同時，好人和壞人，在睡眠的時候，除了流行於他們的身體之內的東西，對於他們有輕微的激動，因而好人的夢比壞人的好夢以外，是沒有區別的。（所以說幸福的人和悲慘的人之間，半生無異，這是我們應當知道的，因為睡眠是心靈從那些所謂善惡的功能之停止。）

這一點，我們須無所究，這個激發的原則可以分開，因為他在人的優點中沒有地位。

「這一部分以外」，似乎另有一種原則，雖然是無理性的，却是多少有些理性。我們對於節慾者和縱慾者，都讚仰理性；因為理性勸勉他們正當，策勵他們做最好的事；但是他們於這個理性的原則以外，顯然另有一種原則，和理性鬥爭。恰如一個麻痺的肢體，當你願意向右動時，牠便向左一樣。心靈也是這樣，縱慾者的衝動，和違反他的理智，就是這種情形。我們只能在身體上看見這種頑固的肢體，心靈方面的，則看不見。但是我想，我們必須主張，心靈於理性以外，也有違反理性的一部份（至於這一部分和理性如何的不同，不是這裏要討論的）。

像我們所說的，這一部分，似乎也分有理性；至少在節慾的人中，他是服從理性的；同時，在節制和勇敢的人中，我們可以說這一部分無理的心靈更服從理性；因為這種人義，無理性的心靈和理性和諧無間。

那麼，無理性的心靈，似乎是二重的。營養的才能沒有理性的成分，一般嗜慾的或惡習的

才能；做微分有理性，或與其聽從理性和服從理性的指揮說，是有理性的；——我們所謂理性的，其意義，如同說一個人服從他的父親或朋友一樣，不是說他能了解算學的真理的意思。一切的忠告，譴責，和勸誡，證明這無理的部分有些服從理性。

如果我們願意說這一部分也有理性的分，那麼，理性的部分也有兩部分一部分；是本身有理性，具有嚴格的理性的意義，另一部分是聽從理性，好像一個人聽從他的父親一樣，在這個意義下，是理性的。

現在根據才能的這種分別，來分別德性；我們說有理智的德性和道德的德性；智慧，理解，深慮；我們叫做理智的德性或優點；大量節制；我們叫做道德的。當我們說一個人的道德的性格時，我們不是說他的聰明，才智，而是說他的文雅或節制。但是我們也稱讚聰明人的習慣或訓練過的才能，值得稱讚的習慣，或訓練過的才能，即我們所謂優點或德性。

第二篇 道德的德性

(一) 德性有兩種：理智和道德的。理智的德性，是自然生成的，由於訓練而增長的，圖以必需時間和經驗；同時，道德的德性是習慣或習俗的結果；以我們希臘的語言說，道德的德性這個名字，是由習慣這個名字，經過輕微的變化而成的。

從這一點說，我們沒有天然賦予的道德的德性；因為天賦的物事是不能由於訓練而改變

的。例如石頭是天然有下降的趨勢，縱然你訓練他，向上擡一萬次，也不能把他訓練得上升；你也不能訓練得火焰向下落；也不能使任何天然這樣行為的東西，習慣於另一種方法行為。

德性非生於天性，但也不違反天性。天然給我們以獲得德性的才能，這種才能是由訓練而發展的。

我們由天性作事之處，是先有了這種能力，然後把這種能力用到行為上；這於警官的情形，可以看得明白，我們不是由於常看，常聽而獲得看和聽的才能，而是先有了看和聽的才能，然後用之，不是由於先用之而後得之。但是德性則由於先做一個一個的簡單的行為，而後形成的，這和技藝的獲得一樣。當我們學過一種技藝時，我們願意去作這種技藝，於是去作，就由於這樣去作，而學成了一種技藝。我們由於從事建築而變為建築師，由於彈鋼琴而變為鋼琴者。同樣，由於實行正義，而變為正義的人，由於實行節制和勇敢而變為節制的，勇敢的人。

這一點，也可以由國家行政的情形證明；立法的人，都用訓練的方法，使他們的公民變善；這是一切立法者的願望；辦不到的便是沒達到目的；好國家與壞國家的區別，即寓於此。道德的德性，和與之相應的過惡，都出同一種行為所形成。技藝的形成也是如此。由於彈鋼琴，可以產生好彈手，也可以產生壞的；建築師和其他技藝人才的產生，都是這樣。總覺得好的人，都成為好的建築師，建築得壞的，變成為壞的。的確，如一種技藝的好壞不由於遺

樣的練習，那麼，他們便不需要任何的教師，並且他們的技藝的好壞便是生成。德性的形成也是這樣。我們由於和別人交際，而變成正義的或不正義的；由於身心危險之中，感受恐懼與大膽，如此練為勇敢的或怯懦的。我們對於我們的德性的嗜好，和暴怒的情緒的調攝，也有同樣的情形。由於各人對於可怒的事件，持不同的態度，因而有人變為節制的，文雅的人，有人變為放蕩不羈的。總而言之，任何的行爲，都產生和牠相同的習慣或性格。

因此，我們必須注意我們的行爲是那一種的；因為不同的行爲產生不同的性格。一個人從小所受的訓練不同，所形成的差別實在重大，非同小可，甚至於完全兩樣。

(二) 我們現在的研究，不像其他僅以思考為目的的研究；我們的研究不僅僅要知道什麼是道德，而是要成為善人。否則於我們毫無益處。所以我們必須考慮行爲，弄明白我們應當做那一類的行爲；因為，像我們說過的，決定我們的習慣或性格的，就是這些行爲。

首先我們的行爲必須適於正當的理性，這是一個公則，是我們要結且承認的。至於正當的理性是什麼，正當的理性和其他德性的關係如何，這些問題，以後討論。

在進行討論之先，我們要明白，關於實踐之事的一切推理，只能言其大概的情形，而無科學的確切性；因為，像我們開首所言這樣的推理的確切性，只能就其所討論之問題所容許者，而要求之；在實踐的事件，和關於利害得失的問題中，正如在關於健康的問題裏一樣，是沒有不變的法則的。

我們的一般的結論，如果是這樣的不確切，那麼關於特殊情形的一切推理，就更不確切了；因為這些推理不屬於科學的建立的規則，也不屬於傳統的公理的系統。這種推理的主動人，必須像診病和航海一樣，時時考慮到特殊的情境的要求。

雖然這樣，但是我們必須盡力以赴。

我們首先必須注意，過與不及，均足以敗壞德行。若以我們論及的事情，表明我們所不能見的真理，但看關於氣力和健康的情形，就很明顯：運動太多和太少，同樣的損傷氣力，飲食過多與過少，同樣的損傷健康；惟有合量可以產生，增進，保持氣力和健康。節制，勇敢，及其他的德性，也正是這樣。一、怕畏首畏尾，退縮不前，永不能辦事的人，可以變為懦夫；同時，一個無所畏懼，干冒一切的人，則可以變為莽漢。一個縱情恣樂，毫無節制的人，放蕩；一個毫無享受的人（像我們所謂鄙夫），缺乏感覺。所以過與不及都損傷節制和勇敢，惟適度可以保全之。

習慣或性格的類型，不但由同樣的情境和方法產生，保全，和損壞，並且在同樣的環境中表現出來。這和氣力等顯而易見的情形一樣。氣力生於滋養的充分攝取，和適當艱巨的工作，反過來說，強有力的最能攝取滋養；適當最艱苦的事情。德性也是這樣，我們由於禁止享樂，而變為節制的，我們既變為節制的以後，又最能禁止享樂。勇敢也是這樣，我們以習於輕而易舉而干冒之，遂變為勇敢；既變勇敢以後，又最能冒險。

(五)其次，我們必須研究優點或德性是什麼？

心靈的性質，或者是(1)一種情慾或情緒；或者是(2)一種能力或才能；或者是(3)一種習慣或受過訓練的才能。德性也必須是這三者之一。我們所謂(1)情慾或情緒，是羞慚，忿怒，恐懼，自信，嫉妒，喜，愛，恨，渴望，好勝心，憐憫心，或一般帶有苦樂之情的東西；(2)能力或才能是指我們藉以或發此等情緒者，例如，我們藉我們的才能，方能發怒，或覺痛，起憐憫心等；(3)習慣或受過訓練的才能是指我們藉以調攝得我們的憤或好或壞者，例如暴怒，或應怒而不怒，是調攝得壞，怒適其度就是調攝得好。關於其他的情緒，可類推。

德性和過惡都不是情緒，因為(1)但就我們的情緒說，無所謂善惡，就我們的德性說，亦有善惡可言；(2)但就我們的情緒說，我們既不被稱讚，也不被譴責(一個人，不因勇善怕或發怒而被稱讚，也不僅僅因為發怒即被譴責，但在某種特殊的方式下發怒，才被譴責)；就我們的德性或過惡說，才被稱讚或譴責；(3)我們可以未經善懼的選擇而發怒或害怕，而德性是一種善懼的選擇，至少，沒有善懼的選擇，德性是不可能的；(4)但就情緒而言，我們可說其被衝動，若就我們的德性和過惡說，我們便不能說是被衝動的，只能說用這種或那種方法或調理或被處置。

因為這同樣的理由，德性和過惡也不是能力或才能；因為我們若僅僅有發生情緒的才能是

既無善惡可說的，也不表稱讚或譴責的。當自然賦予我們的才能時，既未合我們善，也沒合我們惡（這一點，我已經討論過了）。

德性既非情緒，又非才德，那就只有是習慣或受過訓練的才能了。

（六）我們這樣已經發見了德性所屬的種類了，但是我們不但要知道德性是一種訓練過的才能，並且要明白這種訓練過的才能是什麼。

我們可以確定的說，一個東西的德性或優點，既使這個東西成為善的，並且使這個東西完滿的成就其功能，例如眼的優點既使眼成為好眼，並且使眼的工作圓滿，因為我們由於我們的眼的優點才看得清楚。馬的優點既使馬成為合格的馬，即使他跑得快，便於騎，能夠抗襲擊。

這一點如果在一切的場合都是對的，那麼人所特有的優點，訓練過的才能或習慣，便能使人成為善人，並且使人能圓滿的成就其功能。

如何是這樣，我們實在已經說過了，但是我們還可以用另一種方法，即由研究德性的性質，以表明這同樣的結論。

現在假設有任何一量，不管是連續的（如直線等），或分離的（如普通數目），我們可以將此量中取大於我們所需要的一份（或太大的一份），或小於所需要的一份（或過於小的一份），或相當於所需要的（或恰好的）一份。這些量或者是絕對的過度（相對於事物本身的適度），或對於我們的需要說為過度。

所謂相等的量，我的意思是說一個適中的分量，或說在過與不及中間的一個量。

絕對的中或相對於物本身的中，我的意思是說，牠對於兩極端的距離相等，對於一切人都無差異。

相對於我們的中，我的意思是說，牠對於我們說，不太多，也不太少，這是因人而異的。

例如，十大些（或太大），二較小（或太小），那麼六就是相對於事物本身的中（或算學的中）；因為六以同量（即四）超過二這個極端，又被十這個極端所超過；以算學的比例說，六是二與十之間的中數。

相對於我們的中却不能這樣去找。如有一人，吃十磅太多，兩磅太少，教師却不能因此叫他吃六磅；因為六磅，對於這個人說也許太多，或太少；對於爛鐵（*iron*），一個大武術家（說太少，對於初學武術的說則太多。航賽跑和角力說，也是這樣）。

我們可以一般的說，任何具有技藝的大家，都避免太多和太少，而尋求和選擇中——不是絕對的中而是相對的中。

如果每一種技藝或科學都注意於中，並且使其工作達到中的標準（因此，一般人常說，一種好的作品是絲毫不能增減的，這句話包含，優點毀於過與不及，而全於守中的意思；像我們所說的，好技藝家，做一切的事物，事實上，都注意到「中」），並且如果德性猶自然之比任何的技巧更確切，更好，那麼德性——當然是道德的——也必須以中為目的；因為德性必須處

壞情版和行爲，而情感和行爲有過與不及和適中的可能，例如恐懼，自信，慾望，忿怒，憐憫的心情，一般的苦樂的感受，都有過與不及的可能，而過與不及皆不是，只有在適當的時節和機會，對於適當的人和對象，持適當的態度，去處理，才是中道，亦即最好的道。這是德性的特點。我們的外表的舉動，同樣的，也有過與不及和中的或含量的可能。

德性必須處理情感或情志，和外表的舉動，處理得過是錯，不及也被譴責，只有適中到對而被稱讚，——過與不及和適中，二者都是德性的特點。

因為德性的目的在於達到中或適度，所以德性就是一種適度。

錯路有許多（用畢達哥拉斯的話說，天地間惡無窮而善有限），對的路只有一條，因此，走錯容易，走對困難——易於迷失目標，難於射準。

因此，過與不及是過惡的特性，適中是德性的特性：——

善性簡單而惡則形態萬千。

那麼德性是一種習慣或訓練過的一種選擇的才能，牠的特點在於適度，或適度適合各人的中。這個中是理性所規定的，也就是深慮的人，用理性所決定的。德性之所以是一種適度，第一，因為德性是二惡之間的中點，一惡在過一邊，一惡在不及一邊；第二，因為二惡是在成情或行爲方面超過或達不到適當的量，而德性則因發見和選擇這個中的或適度的量。

因此，說德性的本能或定義說，德性是一種適度或中間的情形；但就德性對於最好的或

正當的事物之關係說，德性便是至善。

並不是一切行為，一切情感都有適度；例如惡意，無恥，嫉妒等情感，恣淫，偷盜，謀殺等行為，及其他這一類的情感或行為，即含有惡性；本身就是壞，就應當譴責，並非僅僅由於過與不及而被譴責。在這些情感或行為裏，不會對，只有錯。在這些事情上（例如姦淫）的對或錯，不在於是否任適當的機會，以正當的態度，施於適當的人，而是只要做便成錯。

在不義的，怯懦的，放蕩的行為裏尋求適度，過與不及，都是錯誤；因為如果這些行為裏更有適度或過與不及，那就是在過與不及裏有適度，在過裏又有過，不及裏又有不及了。

在過與不及裏不能有適度，正如在節制或勇敢裏不能有過與不及一樣；因為中或適度的量，在某種意義下，就是一種極端，在不義放蕩這一類的行為裏，也有此意義，也不能再有所謂適度或過與不及，因為你無論怎樣做這種事，都是錯。一般的說來，在過與不及裏不能有適度，在適度裏不能有過與不及。

（七）「關於德性和過惡」，只作此一般的敘述是不夠的；我們必須進一步，把這種一般的理論，用到特殊的（即「種德性與過惡」）上去。關於行為的推理，一般的敘述太模糊不清，不如特殊命題表達得真切。行為是相關於特殊事件的，所以我們一般的敘述，必能用於特殊事件，才算有效。

那麼，我們從下面的表裏，取出這些特殊的來（就是幾種德和過惡及其所對付之行為和感

情)加以論列。

在恐懼和自恃的情感中的適度是勇敢，就其太過說，過於無畏的人沒有名稱（這在常有的事），過於自恃是魯莽，過於恐懼而太不自信是怯弱。

關於某些快樂和（雖然很少）痛苦的適度是節制，過是放蕩。太享樂的人很少，因此這種人還沒有名稱；讓我們加給他們一個名號，叫做麻木。

關於金錢的取與的適度是慷慨；過與不及是揮霍與吝嗇。揮霍與吝嗇二過，又在相反的方式下，各有其過與不及；揮霍是過於浪費，而不及於取；吝嗇則過於取，而不及於消費。（現在不過是概要言之，以後還要細說。）

關於處理金錢的方法，除此以外，還有其他的；有一種適度曰華貴（華貴的人和慷慨的不同，前者是處理大量的錢，後者是處理小量的），有一種過曰無風度或粗俗，不及曰卑鄙。這些過惡和與慷慨相反的過惡不同；至於如何不同，以後解釋。

關於榮譽和恥辱，有一種適度是高尚，有種過，可以叫做虛榮，不及是褻狹。

方才我們說，慷慨和華貴的不同處，僅在於慷慨處置的錢數少，華貴處置得多，這裏也有同樣的情形。有一種和高尚相關的德性，這種德性和高尚的不同，也只在於牠不是關於大的榮譽的。一個人對於榮譽，可以有適度的欲望，也可以有大於或少於適度的欲望；欲望太過的人，叫做有野心；不足的人，叫做無野心。適度的，沒有名稱。除了有「野心」一名以指稱有

野心的人以外，這方面的品格，也沒有抽象的字。因此，那些屬於兩極端的人，多自命為達到了此中間的地位。普通對於適度的人，也有時叫做無野心，有時叫做無野心，有時稱讚有野心的人，有時稱讚無野心的。何以如此，以後再講。現在我們要遵照我們的計劃，列舉其他類型的性格。

關於怒，我們也發見有過與不及和適度。這三種性格還沒有認可的名稱；但以怒得過度的人叫做和藹的，我們就以和藹名其性格。對於那些走入極端的人，我們以叫那太過的曰暴怒的人，這種過惡曰暴怒；叫不及的，曰無怒氣的人，他的性格曰柔馴。

此外還有三種適度的情態，三者彼此相似而不相同。三者都是關於實際的言行方面的。其不同，在於一種是關於交際的信實方面的，那兩種是關於交際的愉快方面的——這兩種之一是關於娛樂上的愉快的，一種是關於一切生活關係方面的愉快的。為了明瞭適度何以處處值得稱讚，極端的行為如何既不正當，又不值得稱讚，反而應受譴責，我們必須談談這些性質。

這些性質大部分也是沒有名字的，我們在這裏和在別處一樣為了論證清楚而易於進行起見，也必須自造名詞。

關於信實，讓我們叫那遵守中庸的人為信實的人；對於中庸的遵守叫信實，過分的虛偽可以叫做虛誇，過分虛誇的人，叫做虛誇者；過分掩護叫做諛諛，過分掩護的人，叫做諛諛的人。關於娛樂方面的愉快，遵守中庸的人，叫做談諧的人，他的性格叫做談諧；太過可以叫做

滑稽，這種人可叫做丑角；鄙野的人可以代資不及的人，鄙野代表他的性格。

關於生活其他方面的愉快，相當和善的人，可以叫做友愛的人，他的適度可以叫做友愛；過於和善的人，如果沒有秘密的動機，可以叫做柔順的人，如果有心圖謀自利，就是一個詭譎的人；太不友愛與與人抵牾的人，可以叫做好爭執或乖張的人。

單單的情緒，和我們的情緒的行為，都有遵守中庸情形，例如羞恥，並不是一種德性，但知恥的人都受稱讚。因為在關於羞恥的這種事情裏，我們也說這個人是遵守中庸，那個人不遵守中庸（如世棍的人，因為很小的一點事就害羞）；太不害羞的人或全不害羞的人，叫做無恥，但是知恥這個名詞，用於遵守中庸的人。

嫉妒是嫉妒和懷恨之間的中庸。嫉妒，嫉妒，懷恨，三者都是因鄰人之遠過而生的苦樂之情。一個人看着別人有分外的昌盛而感覺痛苦時，是嫉妒。嫉妒的人比他過火，看着任何人的昌盛都痛苦。懷恨的人不但不因為鄰人的吳難痛苦，甚至於稱心快意。

關於這些事情，我們另有機會討論。

正義這個名詞，所用的意義不只一個；所以我們討論了以上那些問題以後，再分析這些不同的意義，並且指明每個意義的正義如何是一種適度。

並且以後我們將以同樣的方法討論理智的德性。

(八) 總結我們以上所說的，一共有三種性情：兩種是過惡。這兩種的特徵：一種是過，

一種是不及；一種是德性，即遵守中庸。三者互相反對。兩極端彼此相反，又都和中庸的或適度的性情相反，同時，適度的性情和兩極端相反。今有一量與所與之另一量相等，但與一較小之量相比則為大，與一較大之量相比則為小。中庸的或適度的性情，恰如此。與不及的性情相比為過，與過分的性情相比為不及。其於情感和行為兩方面，都是這樣，例如勇敢的人和他體的相比似子魯莽，和魯莽的人相比似子怯懦；同樣，節制的人和麻木的人相比，似子放蕩，和放蕩的人相比，似子麻木，慷慨的人比吝嗇的似子揮霍，比揮霍的似子吝嗇。

因此，兩極端的性格力圖代替中庸的或適度的性格。每一極端都說中庸的性格落於和他相反的一極端，怯懦的說勇敢的是魯莽，魯莽的說勇敢的是怯懦，其餘的可以類推。

中庸和兩極端的相反如此。兩極端的彼此相反，更甚於兩極端對於中庸的相反，因為兩極端彼此的距离遠於兩極端到中庸的距離。此如兩個數量，一個大於所給的第三個數量，一個小於所給的第三個數量。這個較大的數量如果和這個較小的數量相比，比和中間的數量，即所給的第三個數量相比更大。這個較小的數量，如果和這個較大的相比，比和中間的數量相比，更小。

有時有的極端近似中庸，如魯莽近似勇敢，揮霍近似慷慨，但兩極端之間可能有極大的差異。

「彼此相距甚遠的事物」，普通叫做相反，所以相距愈遠者相反愈甚。

兩端和中庸相較，有時不及的一端更和中庸相反，有時過的一端更和中庸相反；例如過一端的魯莽，不如不及一端的怯懦更和勇敢相反；但是麻木，即無情感，不如過的一端，即放蕩更和節制相反。

關於這一點，有兩個理由。一個出於事物本身的性質：就是這一極端事實上近似中庸，我們當然不能把牠和另一極端一樣看待。說牠和中庸強烈地相反，例如魯莽似乎更近似勇敢，怯懦更不近似，所以我們寧說怯懦和勇敢相反而不說魯莽；因為距中庸愈遠的似乎更與中庸相反。這是出於事物本身之性質的一個理由。另一理由在於我們自己。這個理由是——我們天然易於發生的事情，似乎更和中庸相反，例如，我們自然的傾向於耽樂，所以我們陷於放蕩的生活，比養成有規則的習慣更容易，所以愈使我們易於流蕩忘反的行為，我們說是愈和中庸相反；因此，過的一端，即放蕩，比不及的一端更和節制相反。

(九) 我們已經充分說明了這極端之為適度或遵守中庸，及其如何是適度或遵守中庸的意義了；即說明了以下兩點：(1) 在過與不及這兩個過之間持守一個當中心位，(2) 在情懷和行為兩方面，都以中庸或適度為準則。

因此，為善是難，因為在每一種場合都找得中庸是件難事。正如找一個圓心，這不是人人都能找得到的，而只有曉得怎樣找法的人才能。

任何人都能發怒——那是十分容易的；任何人都能用錢；但是發怒或用錢時，能以適當的

分量，在適當的時候，同適當的對象，持正當的態度，處於適當的人，這不是人人都能做到的，也決不是容易做到的；這就是正當的行為所以稀少，所以值得稱讚，和所以高貴的理由。

目的在於中庸的人當先力圖避免反乎中庸的一極端。此如阿里普魯（Calypso）囑咐烏里塞斯（Ulysses）所說的（*Bencher's Odyssey*, xii. 401-410, 219-220; *Calypso should be Circé*）。

避開這些惡毒和巨浪，把住你的船。

因為兩個極端之中，有一個比較更危險。因為難以確切的合乎中庸，所以我們須知俗語所云，「當我們不能張帆航行時，我們必須張帆而駛」，兩惡之中，取其小者；照着這個辦法行事，結果必佳。

其次，我們每人必須注意各人的偏好——因為不同的氣質有不同的偏好——此可於我們感覺苦樂的地方去察識。我們必須努力習察我們的偏好去做，因為善於避免錯誤，才可走上中道，此如反操一響槓，可使此槓變直。

在一切處，我們必須特別謹慎防備快的事務和快樂，因為我們很難公平的判斷其正邪。所以我們對於快樂，應當效法老顯問對於海倫（*Helen*）的行為，並且在在都要複誦他們的話：如果把她遺棄，我們走入錯誤的可能便少了（*Homer's Iliad*, ii. 364-65）。

大概，這是我們最能附樂中庸的路。

但我們必須承認這是一樁困難的事，特別是在特殊的情形。例如，一個人應當對誰發怒，如何發，根據什麼理由，怒多麼久，這不是容易決定的；因為一般的輿論，有時稱讚不及的人是溫和，有時又把丈夫氣這個名字加到那些暴怒的人的身上。

事實上，輕微的錯誤，過與不及都不受譴責，只有重大的錯誤才受譴責，因為大錯不能有誤解。但是推斷一個人必須錯到甚麼程度才受譴責，亦甚困難；落於知覺範圍以內的事情，是永不能用推理的方法決定的。這是特殊的領域以內的事，只能用知覺決定。

中庸的性格，處處受稱讚，這是很明白的一件事情，但是我們應當有時偏於過，有時偏於不及，因為這樣我們才能最容易的射中中庸而行為正當。

第三篇 意志

德性和過惡的自願

(四) 我們曾經說過，願望以目的為對象，但有些人以為願望的對象是善，有些人以為是似乎善的。

那些主張願望的對象是善的人，必須承認他們由於選擇的錯誤而願望的事物不是願望的對象（因為如果承認那是願望的目標，這種選錯的事物就必須是善的；但是這種事物，可能是惡的）；反之，那些主張願望的對象是似乎善的人，必須承認沒有天然即為願望的對象的事物，

每人所願望的，只是對於他似乎是善的事物——不同的人所認為是善的事物，各不相同，甚至相反。

這兩派的意見，都不能使我們滿意，我們也許最好說，善是願望的真對象（沒有任何的形容字），似乎善的事物只是各個人願望的對象。善人願望的，是願望的真對象，壞人隨便什麼都願望，這正和關於身形的病情一樣，身體健康的人尋求真正有益於健康的事物，同時，患病的人尋求不一定真正有益於健康的事物（關於苦，甜，鹹，煩雜等，也是這個情形）；因為善人或理想的人在每一場合的判斷都是正確的，在每一場合，凡是真的事物，他都認為是真的。

我們每一種訓練過的才能都有一種和他相應的高貴的愉快的特殊形式。善人或理想的人，其所以特別與普通人不同處，也許再沒有過於他的在每一場合都能辨別這些特殊形式的了。實際上，善人或理想的人，本身就是這些形式的標準或權衡。

大概快樂最能引誘一般人入於歧途；雖然快樂不真是一件善事，但似乎是。所以一般人把愉快的事情當作善事選擇，把痛苦當作惡事躲避。

（五）我們已經見到，我們願望某種目的時，同時加審量及選擇達到這個目的的方法。那麼，凡是關於達到某種目的的方法的行為必是選擇所指導的行為，所以也必是自願的。但是，表現德性的行為即是關於方法的行為。

所以德性依乎我們自己，過惡也是依乎我們自己。因為我們有權力去作的事，也有權力不作。我們能說不的地方，也能說是。如果做高貴的事情在於我們，那麼不做可恥的事情也在於我們；如果不做高貴的事情，在於我們，那麼，做可恥的事情也在於我們。如果做和不做高貴的事或可恥的事都在於我們，並且像我們所說的，如果行善就是善人，行惡就是惡人，那麼，要做有價值的人或無價值的人，都在於我們。

俗語說，沒有人願意作惡，沒有人不願意享福。這句話，似乎一部分對，一部分錯；的確沒有人不願意享福，但過惡亦由於自願。

過惡的出於自願，似乎可以由我們的私生活證明，也可以由立法者證明；因為立法者糾正和懲罰那些作惡的人（除非被迫而作惡，或以無知而作惡，都要懲罰，因為由於被迫和無知作惡，沒有責任），稱賞那些行為高尚的人；這顯然是鼓勵行為高尚的人，抑制作惡的人。但是沒有鼓勵我們去做不依於我們的事情的人，也沒有鼓勵我們做我們不自願的事情的人；勸人不感羞恥，不成覺痛苦或饑餓，是沒有用處的，因為不論勸不勸，我們都一樣的會有那些感覺。我所謂由於無知作惡：「作惡者對他的行為是不負責任的」，因為如果該為作惡者對於他的無知應當負責任時，則這種無知本身已是受法律的懲罰了，例如因酗酒而犯罪者加倍處罰，因為犯罪的根源在於他自己，喝醉是他無知的原因，但他可以不喝醉。再者，人人應當知道的事，且能夠容易知道的任何法規，你若不知道，不能避免懲罰。就另外的情形說，由於疏忽

而無知的地方，犯罪者也受懲罰，因為他有權力避免這種無知；他應當可以費相當的力量去避免這種無知。

或者有人可以反駁我們說，不費力去求知，是人的性格如此。

我們回答，這種性格是由懈弛的生活養成的；但是由於真犯錯誤的行為，或者把時間消費在場酒上等，因而變成一種不義的或放蕩的人，這種人對於他們的性格，應該自己負責任。因為重作某一種特殊的行為，能使人變成某一種特殊的性格。

那些爲了競賽或表演而訓練他們自己的人，可以爲證：他們就是不斷的練習。不知道重複練習這一種或那一種行為可以產生和他的行為相當的性格或習慣的人，表示他是無常識。

說行爲不義的人不願意不義，或者說行爲放蕩的人不願意放蕩，這是荒謬。

一個人如果故意做一定使他不義的行為，他就是自願不義；但不應因此感說，如果他願停止不義，變爲正義的人，他便能停止不義，這成爲正義的人了；這正如一個病人不能因爲他願當健全便能健全一樣。一個人可以由於生活的淫亂和不聽從醫生的指導而生病，這就是他自願生病。他有個時候是有選擇不病的權力的，但是他既失掉健康以後，就再沒有選擇的權力了。你既把一塊石頭拋出去時，就沒有權力把牠叫回來了；但是這塊石頭的投出，却靠你；因爲這塊石頭的飛出，開始由你。

正是如此，不義的或放蕩的人，最初亦有自由，不成爲這種性格，因此這種人之所以成爲不義或放蕩，是出於自願；但他既得到這種性格以後，就沒有丟掉自由了。

不但我們的心理的或道德的過惡是出於自願，身體的過惡，有時也是由於自願，所以也受譴責。我們不譴責自然的醜陋，但譴責由於疏忽和缺乏鍛鍊而成的醜陋。對於衰弱或缺點也是這樣，我們永不應當譴責一種生來就是盲目的人，或者由於疾病，打傷而失明的人——我們毋寧應當可憐他；但是一個由於飲酒過度或其他任何放蕩的行爲瞎了眼的人，我們都該責備他。那麼，我們知道，身體的過惡，由我們自己造成的，受譴責，不是我們自己造成的，不受譴責。在身體方面既是這樣，在其他方面也該是這樣，必須是我們自己造成的過惡，才受譴責。

也許有人反對這一點。

反對的人可以說：「一切的都欲求他們（主觀上）所認爲善的，不過不能校正他主觀上認爲的錯誤罷了；無論一個人是什麼性格，他的性格就決定他以什麼爲其目的。」

我回答，如果每一個人對於他的習慣或性格負相當的責任，那麼他必須對於這種主觀的認識也負相當的責任。

如果不是這樣，那麼一個人對於他自己的惡行就不負責任了，他就不是他的惡行的原因了，他的所以作惡就是由於不明白他作惡可以發生的結果，而幻想者可以得到最大的善才這樣

做的了；同時，向着真正目的（即客觀的善），而努力也並不是靠我們自己的選擇了，並且
二個人若要分辯得明白，還非得正確，反倒可以說是必須天生有這種極限光了；那麼這種天
才獨厚的人就是天賦之才；這種天才也就是最重要的最優美的，不能向別人去學，而只能就自
然所賦予我們的，終身維持着的一種才能了。天生得這種才能完好的人，真可以說是「天獨厚
了」。

即令姑且認為這個說法是對的，德性又怎麼會比過惡更是出於自願呢？

不管自然還是任何其他東西決定何為目的，決定的方法，善人和惡人却無二致，他們的
一切行為都以他們的目的為歸宿。

因此，或者主張決定各人的目的的（無論是什麼目的），不僅僅是自然，而是每一個人自
己對於決定他的目的，總是有所貢獻的；或者主張目的只是自然決定的，我們不管持這兩種主
張的那一種，但就善人對於他的目的所採取的手段是出於自願而言，德性總是自願的。過惡亦
如德性，無論就那一種主張說來，過惡也是出於自願的；因為惡人正和善人一樣，自我即令在
決定目的上不是自動的，至少在選擇特殊的行為上是自動的。

中 如果像一般人所承認的，德性是自願的（我們事實上是有點兒看造成我們的性格，並且由
於我們有某種性格，我們對於我們的目的的觀念即予以某種的解釋），那麼過惡也必須是自願
的；因為自由的決定，手段的選擇，性格的造成等，都是由於我們自己助成的，這對於德性與

適惡兩方面，都是一樣的情形。

我們已把德性的一般的性質，這樣大略的敘述了一番。我們說德性是適度的型式，或遵守中庸的模式；是習慣或訓練過的能力；德性表現於履行產生德性的行為中；德性由於我們自己，出於我們的自願；德性是順從正當的理性的指導的。但是我們對於我們的特殊的行為的自願，和對於我們的習慣的自願，其意義不同；因為我們明白了我們的特殊環境，我們就能始終作我們的行為的主人；但是習慣或性格的養成，如同疾病的發生，是漸漸的，一步一步的，是不可知覺的；因此，我們只作我們的習慣的開始的主人。但就我們要不要把我們的才能用到這一方面說，其權在於我們；就這一點說，性格的養成還是出於自願。

第六篇 理智的德性

(一)要記得，我們曾分心或心靈的德性或優點為兩類，一類叫做道德的，一類叫做理智的。道德的優點或德性，我們已經討論過了；現在讓我們先對於心靈略加論述以後，即研究理智的德性。

以前我們說，心靈包含兩部分，即理性的和非理性的。現在我們要把理性的部分同樣的再分為兩部分，並且假定有兩種理性的才能：第一種是我們藉以知道那些依不變的原則的事物，第二種是我們藉以知道那些變易的事物的。因為如果像我們所主張的，我們的才能，必與

其對象同類，才可以認論對象；那麼，不同類的對象必須和不同類的才能相應。

讓我們時前者為科學的或證明的才能，後者為計度的或審量的才能。因為審量和計度一樣。沒有審量不變的事物的人。那麼，一部分理性的才能正好可以叫做計度的才能。

我們的問題是要找出這些才能的每一種，充分發展到最完善的境地時，是什麼情形，因為那就是每一種才能的優點或德性。

才能的優點和才能特有的功用有直接的關係。

(二) 指進我們的行為和了解真理的才能有三種：感覺，理性（彼得註：指最廣義的理性），欲望。

第一種不能發動「道德的」行為，我們由野獸之有感覺而不能有「道德的」行為這個事實可以看出。

如果我們以後二種能發動行為，那麼我們發見有兩種推理，就是肯定和否定（或贊成和反對），兩種與此相當的欲望，就是追求和逃避（或吸引和排斥）。

現在，道德是一種習慣，是由選擇或意向形成的一種才能。意向是有審量的欲望。因此，如果意向完全是正當的，那麼計度或推理就必須是正確的，欲望必須是正當的，計

度或推理所贊成的事物必須是欲望所追求的。

那麼，這種推理和真理必須是關於行為的。

愚者的推理既無關於行為，也無關於生產；輸的好壞，只取他的真假說；理智的功用總是了解真理的；但實踐的理智的功用則是了解合乎正當的欲望的真理的。

那麼，意向是行為的原因——不是最後的，但是有效的；意向的根源是欲望和方法的計算；因此，意向一方面必然包含推理的才能和才能的運用，另一方面包含一種謹慎的性格或欲望的狀態；因為正當和不正當的行業，若沒有推理和道德的性格，都是不可能的。

但是僅僅的推理，永不能使任何的事情運行，唯有關於達到目的的方法的推測能使事情進行——這種推理，可以叫做實踐的推理。（但此處所謂實踐的推理，不包括生產的設計；因為製作任何的東西，你總另有一種用意——你並不把你所製作的東西當作欲求的目的，而是僅僅當作對於其他事物的手段或條件而欲求之；但是你的行為即是目的，因為善行或正當的行為就是目的，也就是欲望的對象。）

那麼，意向可以說是具有欲望的推理，或具有推理能力的欲望。這種發動行為的才能構成一個人。

過去的事情不能是意向的對象，例如現在人沒有以劫掠特羅城（Troy）為意向的；因為沒有圖謀以往的事情的人，人只是圖謀將來的，尚未一定的事情；過去的事情不能是未作的，阿加松（Agathon）說得對：——

唯有這件事上帝辦不到——

使曾經作過一次的事情變為永作。

我們已經這樣發現了理性的這兩部分或兩種理智的才能，都以獲得真理為職務；因此，每一種才能，發展到最能獲得真理時，就是牠的優點或穩性。

(三) 於是讓我們重新描述這些德性。

讓我們假定由肯定的或否定的方法，以達到真理的方式有五：就是技藝，科學，深慮，智慧，理性（彼得斯註，現在一用理性的較窄的特殊意義，這個意義就要解說）。這裏沒有意見的分，因為概念和意見可以是詭談的。

我們由下面的討論，可以知道科學是什麼（因為我們要作一謙嚴的敘述，必不可以隱喻自足）。我們認為科學的知識所認識的是不變的；變易的東西，一出了我們的視覺，我們就不曉得牠是存在或不存在了。科學的對象是必然的，所以也是永恆的；因為自己具有必然性的東西，一定是永恆的；永恆的東西無始無終。

一切的科學都是能教授的，凡能用科學的方法認知的，無不都能學習的。一切的教育，如我們在分析篇裏所講的，都從已知的出發；因為教授進行的方法，或是歸納法，或是三段論法。歸納法領導學者到普遍的原則，三段論法從普遍的原則出發。那麼，三段論法所由出發的原則，不是三段論法自得的，而是由歸納法達到的。

於是可以給科學下個定義：科學是一種證明的習慣，或形成的一種證明的才能，還有一切

其他的性質，都列舉在分析篇裏。加上這一點是必要的，因為只有在一種特殊的方式下，接受或認識知識的原則，我們才能說真正有科學的知識；因為我們對於這些原則，除非比對於根據這些原則而得的結論認識得更清楚些，我們的知識就僅僅是偶然的。

這可以算是我們對於科學的解說。

(四) 變易的事物包括人造的東西和人做的事情，但製造的東西或生產品和行為不同（這裏我們採取流行的區別）。那麼由於推斷或計算行為而形成的習慣或才能，和由於推斷或計算生產而形成的習慣或才能不同。所以這一種不能包括那一種，因為行為不是生產品，生產品也不是行為。

建築師的才能是一種技藝的才能，可以說是用計算製造物品形成的一種才能，沒有不是這種才能的技藝，這種才能也沒有不是一種技藝的；那麼，技藝就是用正確的計算製造物品形成的一種才能。

每一種技藝都是關於生產某種東西的，也就是設計或計算如何使那些能存在或不能存在的東西變為存在的；這些東西的生產靠生產的人，而不靠這些被生產的東西。因為技藝無關於觀有的或必然生產的東西，也無關於自然的生產，因為這些東西有其生產的原因。

製造和行為不同，技藝自然是關於製造的，而不是關於行為的。在某種意義下，技藝的領域和機會或幸運的同一領域，猶如阿加松所說：

技藝有特於幸運，幸運有特於技藝。

那麼，像我們所說的，技藝是用正確的推理或計算製造物品形成的一種才能或習慣，其反側是用不正確的計算製造物品的一種習慣。二者所處理的事情，都是變易的。

(五)爲了確定深慮是什麼，我們先問我們叫那些人是深慮的。

深慮的人的特性似乎在於他善於審察什麼是善的或於他是有利的。但是他審量的用意不在於特殊的目的，如：康或體力等，而在於福祉或生活得好。

這一點，可以由這個事實證明，就是，有些人對於達到某種特殊的善的目的的方法，計算得好的人，只要他所計算的事情不在技藝的範圍以內，我們也說這種人是深慮的。因此我們可以一般的說，一個能審量得好的人就是深慮的。

沒有審量關於不能改變的事情的人，也沒有審量他的能力做不到的事情的人。

我們知道，科學藉邏輯證明，但是牠們的原則或原因可以變易的事物不容許證明；因爲每一種依乎這種原則或原因的事物也是變易的；反之，那些必然被決定的事物不必審量。因此，深慮既不是科學，也不是技藝，因爲行爲是可以改變的，所以不能是科學；又行爲和生產不同，所以深慮也不能是技藝。

因此種種，所以深慮是習成的一種才能，這種才能用推理或計算了解真理，並且在人類的善惡的範圍以內發生行爲；同時，生產於生產本身以外另有目的，行爲則不然，善行的本身即

是目的。

因為這個理由，所以伯里克理斯（Beritius）一類的人物，被認為是深慮的，因為他們能看出什麼於他們自家及對於一般人是好的，我們認為這就是那些能夠管理國家或家的人的性格。這也就是為什麼我們說節制是保持深慮的一種德性的理由。但是節制所保持的是剛才所說的，即何者於人有益的判斷。因為能夠引起苦樂之感的事物之發生不能傷害一切的判斷（例如一個三角形的內角之和等於二直角，這樣的判斷，不能被引起苦樂之感的事物之發生所傷害），而只能傷害關於實踐的事物的判斷。因為實行的原則（或發動行為的原因）是目的，因為有此目的才有行為；但是當一個人為苦樂之情所迷而入於邪途時，就立刻把他的行為的原因忘掉了，不認識他的目的了，更不知道他的所以有各種特殊的行為都是為了這個目的，當作達到這個目的的手段而釋放了。罪過是很容易把這個原則或目的磨滅的。

那麼，我們可以下個結論，深慮是習成的一種才能，這種才能用推理或計算了解真理，並且在人類的善的領域內，發生行為。

技藝（或技藝的才能）於其本身以外有牠們的優點（或完善的發展），但深慮不是這樣。在技藝的範圍內自願的錯誤不如不自願的壞，但在深慮猶之乎在一切的德性或優點，自願的錯誤最壞。那麼，深慮是一種德性或優點，不是技藝，這是明明明白的。

心靈的理性部分或理智的才能有二，深慮是第二種，即（計算的，或）審斷的才能；因為

審判處理變易的事情，深慮也是這樣。

但深慮不僅僅是用推演或計算了解真理形成的一種才能，因為如果拙僅僅是這樣形成的，則這種才能，必可以失掉；而深慮一經獲得時，就永不能失掉了。

(六) 科學是一種判斷，這種判斷表達普遍的，必然的真理，但是能以證明的真理是依乎原則的，並且（因為科學藉證明的推理進行）每一種科學都有他的原則。那麼，科學的真理所依靠的原則，不能落於科學的範圍以內，也不能落於技術或深慮的範圍以內；因為科學的真理是能證明的，而技術和深慮是處理可變易的事物的。

這些原則也不能落於智慧的範圍以內，因為智慧的人的性格是於某種事物有一種證明的知識。

但是我們的心靈在不可變易的或者可以變易的事物的範圍裏，可以毫無錯誤的，了解真理的習慣或形成的才能，是科學，深慮，智慧，理性。如果頭三種（科學，深慮，智慧）都不是了解這些原則的才能，那麼，唯一可能的結論，就是這些原則是理性所了解的了。

(七) 智慧一詞，有時用於技術界，那些技術精美的人的身上；例如用於精通雕刻的菲狄亞斯 (Phidias)，又用於坡力克利塔斯 (Polycletus)，因為他精於雕刻肖像；在這種用法，智慧的意思不過是技術的優點或技術的完善發展。

但是也有些人，他的智慧不在於某一部分，也不在於任何特殊的事物（像荷默在馬格勒斯

(Plato) 中所說：

神祕賦給神祕的技術；

也沒使他智於任何一件事物；

但在一般的事情上，認為他們是智慧者。在這種一般的意義下，顯然就是最完善的科學。

那麼，智慧的人必須不僅僅知道從知識的原則推論出來的知識，却必須知道關於那些原則的真理。所以智慧就是（直觀的）理性和（證明的）科學的知識的統一，或最高貴的對象的知識和至極完善的智慧的統一。因為除非人的確是宇宙間最好的東西，若假定政治的才能或深淵是我們最高的才能，即是笑話。

現在，有益於衛生和好的意思，對於人說是一回事，對於魚說又是一回事，同時白和直，無論對於什麼說，牠們的意思不變。我們必須完全承認智慧的意思這是一個，同時，深慮的意義有許多；因為我們應當說那些明察他們自己事務的人是深慮的，那些事務也應當託付給他們。（因為這個理由，當獸類對於有關於牠們的生命的事情，表現一種預覺的才能時，我們有時甚至於也說牠是深慮的。）

智慧顯然不和治國的才能一樣。如果我們把智慧一詞用於對於我們有益的事物的知識上，那就要有許多種的智慧了；因為關於什麼是善的智識，不是對於一切的動物都相同的，而是對於每一種動物都不同的。這種知識對於各種動物的不能一樣，正如蜜蜂對於一切種類的生物之

不一樣。

人可以比一切的動物都優越，但在這裏沒有什麼關係；因為還有些東西，他們的性質遠比人的神聖，如像——取最顯著的例子——天體。

那麼，由我們所說的，智慧顯然是科學的（或證明的）知識和關於最高貴的性質的對象的（直觀的）理性之統一。

因此，一般人說亞拿薩哥拉斯（Anaxagoras）泰利斯（Thales）和他們這一類的人是智者的，俱有見於他們不了然他們自己的利益，而不說他們是深慮的；他們的知識是非常的，奇特的，雖然不是超人的，但是不可及的；惟以他們不尋求人類的益處，所以是無用的。

反之，深慮處理人類的，容許量的事件，深慮的人的特殊的功用，像我們所說的，是審量得好，但是沒有人審量一定不變的或無目的的事件的。這裏所謂目的的意義，是指某種可實現的善說。當一個人能以推理的或計算的手續，達到關於人的實踐方面，最有益於人的事物時，這個人（可以毫無限制的）稱為審量得好。

深慮不僅僅以一般的命題為事，並且包含特殊事實的知識；因為深慮以行為為歸宿，而行為的領域是特殊的領域。

這就是為什麼有些缺乏「科學」知識的人，特別是那些有豐富的經驗的人，比那些有科學知識的更能實行的理由；因為你如果知道容易消化的肉可以消化而有益於衛生，但是不知道什

腹內容易消化，那麼你就不如一個只知道雞肉容易消化而有礙於衛生的人能以救治人。
深慮是關於實行的，所以需要有關於一般的和特殊事實的兩方面的真理的知識，特別更需
要關於後者的知識。

（此處文字模糊，難以辨認，但可見其為正文的開頭部分）

（此處文字模糊，難以辨認，但可見其為正文的開頭部分）

四 芝諾

任繼愈譯

此芝諾 (Zeno) 乃斯多噶學派之創始人。「斯多噶」係希臘文之音譯，其意義為「前廊」。因希臘古代建築多有寬大之走廊，這一學派之講學地點最初即在此種走廊之下，所以也可以稱為走廊學派。

芝諾是西儀拉斯的西提西姆人 (of Citium in Cyprus)，本為卑尼基商人之子，因不幸旅途船壞，遂留於雅典，從此開始學問的研究。其最初在雅典時，在一書店內得色諾芬 (Xenophanes) 的蘇格拉底回憶錄一書，讀而心嚮往之，願得如蘇格拉底者為師，恰有一人經過店前，店主入因拋芝諾隨此人去。此人即犬儒學派之大師克拉提斯 (Crates)。從此芝諾即從克拉提斯學。其後又從學於麥加利學派之斯提爾波 (Stilpo of Megara)，柏拉圖學派的波里謨 (Polena)，及散諾克羅提斯 (Xenocrates) 等人，以走廊為講學之所，門徒極盛。因其確信自殺為正當，乃於紀元前二百六十四年 (或謂二百六十一年，或謂二百六十年) 自殺。繼承其學的有特路德的克林塞斯 (Cleanthes of Troad)，據說他就是克林塞斯

讚神歌的作者。克林塞斯之後有克利西帕斯 (Cicero)，是塔撒司 (Tarsus) 人，或曰蘇里 (Sali) 人，他們都闡揚此派宗旨於克利西亞 (Cicero)，此即所謂前期的斯多噶學派。自潘尼提亞斯 (Panetius) 以後，傳此學於羅馬，即所謂後期斯多噶學派。本篇所譯為前期斯多噶芝諾一派之學說，因此人為此派創始人，故以「芝諾」為篇名。至於著述之富，影響之大，斯多噶學派的領袖，芝諾之後，應推克利西帕斯為鉅子。

斯多噶學派，亦如同伊壁鳩魯學派一樣，都是由於追求人生的究竟而起，為了發現人生之最後目的，進而追求存在之第一因 (First Cause)。智慧為理論與實踐道德的目的。理論的道德由於有健全的思想與健全的本性存在的觀念；實踐的道德由於有正當的生活與依照理性的行為。理論乃是達到實踐的方法。至於不足以影響吾人之衝動和行為的一切事物，都是無關善惡的。

關於知識論方面，他們以為觀念 (Idea) 沒有客觀的存在性；觀念既不像柏拉圖所謂存在於事物之外，也不如亞理士多德所謂存在於事物之中；觀念只是思想的抽象化，而不與實體 (Reality) 相當。靈魂沒有生來的觀念，他只是「一張空白的表格」，一切概念均自外來。感官對象由物質的對象而來，感官是一切觀念的共同來源。克利西帕斯分知識之範圍為四種：實體 (Substantiality)，性質 (Quality)，存在之型式 (Mode of being)，關係 (Relation)。芝諾分為另外的四種：表象 (Presentation)，印象 (Assent)，把握

(Comprehension) 理解 (Understanding)。因受亞理士多德的影響，後來的斯多噶學派也注重文法，修詞，並研究到邏輯的主要部分。此學派中產生了不少的邏輯學家。今日文法和修詞上的術語也多半淵源於斯多噶學派。

他們的形上學，比亞理士多德的系統更實際化。是一種具體的精神主義，純粹而簡單。心靈和肉體是同一個實體。在其體的東西中，心靈是主動的要素，物質是被動的要素。沒有所謂單純的精神。

他們的神學，是泛神論與有神論的調和。上帝即等於世界。上帝能智遇萬物，主宰人類，獎善罰惡，但不具有人類的感情。他們的神學並不排斥神意 (Providence) 的觀念，他們對於異教的宗教信仰也有虔誠的尊敬。他們承認一切諸神均在久畢太 (Jupiter) 統治之下。除上帝外，其餘諸神有生有滅。但不像亞理士多德所說的上帝只活動於最高的天上，而是普現於一切的。

他們的宇宙系統，主張熱力是生命的原則，世界經過周期的火劫，完全毀滅，然後又成一新的世界。因為上帝與世界不二，宇宙即是上帝的法身，所以有組織，極美好。罪惡也可以幫助至善的實現；對於不公正，怯懦，無節制的鬥爭之中，公正，勇敢，有節制諸德乃發揚其光輝。不善也有裨於宇宙的諧和，僅是一方面的善乃是不完全的。只有全體纔是圓滿無虧。

人即是宇宙的一部分，好像大海中的一滴，所以行道德即是實現人的本性（本性原文作 *Dulce*，亦可譯作自然），即是實現宇宙的本性，也即是實現神的本性。所以他行敬以上帝，有宗教的虔誠。因為心靈為形體的主宰，所以重精神而輕物質。與德為一即是與天地為一，與神為一，所以富貴貧賤不足以動其性情，為道德而行道德。依照本性而行，即可達到大地與我為一的最高境界，所以快樂，優美，智慧皆包括於道德之中，有德即是有福。

從此看來，斯多噶學派不僅是一種哲學與倫理學的系统，而且是希臘流行的多神教國教的一種新興的宗教。他們的學說不單是某個人所創造出來的系統，乃是來自各方面的集會的理論，所以其間不無欠圓融之處。這一學派——實質行，輕快樂，律已甚嚴，視富貴如浮雲——在表面上看來，似乎即歸於消沉者，因為他們一派的學說既是哲學又是宗教，其宗教精神大部分為基督教所吸收，其哲學和倫理學理論大部分為亞理士多德以後之哲人所採取；而此派之學者或以為理論不足重視而少有理論的發揮，或以自殺為正當而自戕，所以一盛之後似即失傳。但就實際而論，西方的哲學及宗教中早已滲透了斯多噶學派的血液，他們的根本精神並未嘗消滅。

本篇所譯乃斯多噶哲學部分，自五十一節起，至六十六節止，凡十六節。第五十一節至五十三節，論人與禽獸之異同，及人在自然界之地位和責任。第五十四節至五十五節，論道德之本質及美德。道德之行為及影響。五十六至五十九節，論內心的和外在的善事，善之類別。

幸，屬性，及結果。第六十至六十一節論善惡之辨，及無關善惡之行爲。第六十二節論責任。第六十三節分析心理情態爲四情，九苦，六懼，七欲。第六十四至六十五節，論賢人及賤德之間的關係。第六十六節論哲學之重要，生活之類型，政體的得失。

各節之內容大致如上述，其間亦略有出入，唯讀者務自領會之。

芝諾 (三五六—二六四)

名言言行錄

查森格 (Charles D. Yonge) 英譯本

卷七 斯多噶派之倫理學

第五十一節

斯多噶派他們把哲學中倫理部分分成若干題目，如欲向，善與惡，感情，德性，至善，基本的估價與行為，有變化的事情，以及勸誡等。此種區分始於克利西帕斯 (Chrysippus)、阿克第瑪斯 (Ardhemus)、塔撒司的芝諾 (Zeno of Tarsus)、阿波羅多羅斯 (Apolodorus)、戴奧金尼斯 (Diogenes)、安提皮特 (Antipater)、和波塞都尼亞斯 (Posidonius)。至於西提亞姆的芝諾 (Zeno of Citium) 和克林塞斯 (Cleanthes)，因時代較早，便採用更簡單的辦法處理這些題目，他們只分為邏輯和自然哲學。

第五十二節

他們說動物所具有的首要的欲向就是保衛其自身，其最初的本性即是致力於自衛，克利西

帕斯在其論目的卷一即如此主張。他在這本書中說，每一動物的首要的和最關切的事情是其自己之生存，及其生存之自覺。因為任何動物對其自己疏遠，甚或在某種情形之下對其自己漠不相關，因為既不對自己疏遠也不自己愛護，這都是不自然的。所以我們不能承認為自然把團結力及愛力來約束動物使之具有此欲向；因此他抗拒足為傷害的，而招致對他相近的和可欲的。但是若有些人說動物的主要的欲向是求快樂，他們這種說法是錯誤的。因為他們所謂快樂，即便有那末一回事，也只是一種附帶的事物，自然如果發現他適於他自己的結構時，也就和得到快樂的動物和生得豐茂的植物一樣附帶的得到快樂。

再者，他們說當自然規定萬物使之無自願活動及知覺時，並不遺分動植物的區別。所以發生於我們的事實有時和發生於植物者相同。所以動物的欲向，主要的在於追求其所適者，所以我們可以說他們的欲向是為自然所規定了的。理性是按照更完全的原則賦與有理性的動物，所以依照理性正確的生活便是特別言的依照自然而生活的人；因為自然好像是產生欲向的藝術家。

第五十三節

芝諾是第一個哲學家在他的論人性中說至善就是明顯的依照自然而生活，也就是依照道德而生活，因為自然領導我們走向道德。克林羅斯在他的論快樂和波塞都尼亞斯與海克通（Hecaton）等入的目的類善論都是如此主張。而且依照道德而生活據依照一個人發現於自然中的經驗而生活是同樣的，如克利西斯在他的至善論卷一中所解釋的。我們個人的本性就是宇宙的

自然的一部分，合乎自然的方式的生活就是至善，就是說至善是合乎個人的本性以及宇宙的自然，不應作任何爲人類普通法則習慣上所禁止的事。此種普通法則相等於彌漫一切事物中的正確理性，此種普通法則與主宰萬物規定萬物的天帝並無二致。

其次，依照着每人特殊天才與普通主宰萬物者之意志之謂和，此種行爲即是快樂的人的道德，且爲生活上圓滿的快樂。戴奧金尼斯同樣的明顯的說，至善者即是依照我們的本性選擇一切事情，依照健全的理性而行動。阿克羅瑪斯說至善的定義爲履行一切應盡的義務而生活。克利西帕斯以爲我們所應當依照以生活的本性既是共同的本性，也就是個人特殊的本性；但克林寧斯以爲人類應當依照以生活的本性只有共同的自然，而否認一切關於特殊的本性。他認爲道德是心靈的情態，永遠一致，且永遠諧和。人必需爲道德而求道德，並不需要恐懼，希望，或任何外在的影響。而且道德之中即有幸福，在靈魂中產生的生命的諧和永遠是與他自己一致的。如果一個理性的動物（人）走入迷途，乃是由於外在事物的虛幻的現象所炫惑，或者爲其周圍之人所引誘；因爲自然本身只有給我們以善的欲向。

第五十四節

一般的說來，道德是一切事情的圓成，如同彫像；不論是不可見的如健康，抑或是推理的如審慎，皆是一種圓成。海克通在他的論道德卷一中說科學的和推理的道德是由推理與研究而構成的，如審慎與公正；還有一些道德不是推理的道德，在其發展方面，普通着作是推理的道德。

的實行的結果，如健康與有力。所以有節制是諸推理道德之一，健康亦每隨之而來，健康好像即在其左右而總命，猶如適當的拱門構造就可以表現力量一樣——不經推理的道德由於不出於任何理智思想的同意而得名。它們（不經推理的道德）是從外來的，是附屬的，且被發現於無知大眾之中，如健康或勇敢之類。波塞都尼亞斯在他的倫理學卷一中說，關於道德的真實性的偉大的證明是蘇格拉底，戴奧金尼斯和安提西尼斯作了很多的修正。罪惡的真實性的偉大的證明可以在其與道德相反的種種事實而優得之。

其次，克利西帕斯在他的至善論卷一，及克林塞斯，波塞都尼亞斯在他的箴規中，及海克通等人，都以爲道德是可教的。他們是對的，道德是可以教的，這個道理對於從惡變爲善的那些人是明顯的。因此潘尼提亞斯(Panetius)謂道德有兩種，一是推理的，一是實踐的；還有一些人則分爲三類，邏輯的，自然的，和倫理的。波塞都尼亞斯分道德爲四類，而克林塞斯與安提皮特還要分成更多的部門，而阿波羅芬奈斯(Apollonius)主張道德具有一種，即是審慎。諸德之中有些是基本的，有些是引申出來的。基本道德即審慎，勇敢，公正，節制。附屬於基本道德之下的引申的道德有慷慨，節欲，堅忍，沉着，精明。斯多噶派謂審慎爲辨別善惡以及無關善惡之知識。公正爲辨別何者應避何者應選以及無關應避之知識。慷慨爲引起一種豪放的習慣，不介懷於衆人之所遭受之意外不幸或善事或惡事之知識。節欲，他們認爲是一種永遠不放棄正確理性的習性，或者是永遠不縱情享樂的習慣。堅忍爲使人了解何者應當忍耐，何

者不應當忍耐，何者為無關輕重的知識和習慣。沉着為指示尋出突然發生之意外的適當行為的一種習慣。精明為無編吾人判斷去做何事，及怎樣適當的去做的知識。同樣類似的情形，罪惡方面也有些是基本的，有些是附屬的，例如愚昧，怯懦，不公正，無節制，即屬於基本罪惡方面的。慾欲，遲鈍，不精明，即屬於附屬的罪惡方面的。罪惡即是對於道德所應知的諸事之無知之謂，道德即是知識。

第五十五節

照一般的看法，善是一種利益，加以詳細的分別，一部分是實際有用的，一部分亦不真功利衝突。論及道德之自身，善多少總不出下述三方面的看法。第一、何種性質的善即引起何種結果，例如依照道德而做出的行為即是。第二、就行為而言，帶幾分道德的人，其人即為善人。（第三閱）

另外，他們又特別給善以定義，說善是一種圓滿。這種圓滿是依照一個理性動物之所以為理性動物的性質的。第二、他們說凡是行為之所以帶有道德性質，或凡是善人即是與道德一致的，即是善（即符合道德的類型——自然）。第三、他們說善的附屬物有快樂歡欣等等。同樣的，他們分不善為愚昧，怯懦，不公正等等，並且他們認為此類事情多少總與不善相關，惡人就是惡；由此附帶產生的即是沮喪，愁鬱等等。

第五十六節

其次關於善事有些屬於內心的，有些是外在的，有些是既非內心又非外在的。善之屬於內心者為道德及依照道德之行爲。外在的善事，如有德之邦，有德之友，以及自己的國家及朋友的幸福。還有一些善事是非關外而在又不屬於內心的，如某人自己有德及幸福。相反的，不善之中有些是屬於內心的，如謀及依照謀之行爲；有些（不善）是外在的，如愚昧的國家或愚昧的朋友，或自己的國家或朋友無幸福等。還有一些不善，非關外而在又不屬於內心的，如某人對他自己覺得無價值及不快樂等是。

第五十七節

有些善是最後的，有些善是有用的，有些既是最後的又是有用的。譬如朋友而變爲人服務，即是有用之善；至於勇敢、謹慎、自由、喜悅、歡欣、痛苦中解放出來的自由，以及一切依照道德之行爲，即是最後的善。也有如上所述的，有些善事既是有用的又是最後的；因為他們產生完滿的幸福，故爲有用的。又因為他們自身即是構成完滿幸福的各部分，故爲最後的。同樣的，不善方面有些是最後的，有些是有用的，還有些多少兼有此兩種性質。例如敵人而兼害人即是有用之不善；恐懼，卑賤，鄙吝，束縛，缺乏愉快，意氣消沉，過分憂鬱，以及一切依照不善之行爲皆爲最後之不善；有些是帶有兩種性質的，因為他們產生極端的煩惱，所以是有用的；又因為他們在某種情形之下變成了他自己的一部分；所以是最後的。

第五十八節

關於內心之善，有些是習慣，有些是欲向，有些既非習慣又非欲向。欲向即是諾德，習慣即是實踐，至於既非習慣又非欲向的善即是功能。自一般言之，下述者可謂之混合之善：有子之樂及老年之樂。知識是純粹的善。有些善是繼續的存在，如道德；有些善不是永遠存在，如歡樂或散步。

第五十九節

每一種善他是方便的，必需的，有利的，有用的，適用的，美的，有益的，適當的，公平的。方便者，有了它，就可以使我們得到好處。必需者，以其在我們需要幫助時幫助我們。有利者，以其足以償還所費的一切辛苦，並以更多的利息歸還。有用者，以其以有用之事物供給我們。適用者，以其給我們以值得讚美的服務。美者，其性善之人可有適當比例之道德和行為。有益者，以其有能給我們有益的性質。適當者，以其可為我們合理的選擇。公平者，以其依照法律，並且足以促進聯合。

他們說榮譽是圓滿的善，因其本來具有自然所需求的一切成分，並因為其能顯示出一種完全的諧和。此圓滿的善類別有四：公正，勇敢，節制，知識。因為在此諸善之中一切美的行為都有其完善的完成。相類的，也有四種不榮譽的：不公正，怯懦，無節制，愚昧。榮譽有一種意義，即獲得榮譽之人即值得稱讚之謂，還有一種意義，指本來就從適合於它的特殊的工作的東西。另一種意義，榮譽乃對人潤飾之謂，例如我們說一個聰明的人是善而榮譽的。

斯多噶派又說，美是唯一的善，如海克通在他的論諸善卷三及克利西帕斯的論美中曾說過同樣的原則。而且他們說美就是道德，而且美分有道德的性質；此種論斷與另外的論斷是相等的，即是凡是善的都是美的，善與美是相等的名詞，因此兩者恰好相同。以其善，故美；以其美，故善。

第六十節

似乎所有的善是一樣的，每一種善皆係備為人所欲求，不容緩強，亦無庸擴張。更有進者，他們分別一切存在之事物為善，惡，與無關善惡。善者即是諸德：審慎，公正，勇敢，節制，及其他同類性質者。惡者即是善的反面，愚昧，不公正，及其他同類性質者。還有無關善惡者，既非有益，亦非有損；如生命，健康，快樂，貌美，有力，富有，名譽，貴冑；相反方面者，如死亡，疾病，勞苦，恥辱，孱弱，貧困，壞名譽，門閥微賤，及其他同類性質者。海克通在他的至善論卷七中曾提到過，其後之阿波羅多羅斯在他的倫理學及克利西帕斯亦有敘述。他們都以為上述諸性質不屬於善，而是無關善惡，雖然也許稍近於善，而稍遠於惡。

猶如熱之性質在於使人溫暖而非使人寒冷，故善之性質在於使人獲益而非使人受害。財富與健康不能說使人獲益，也不能說使人受害，所以財富與健康都不是善。他們又說凡能用以可為善可為惡的都不算是善。財富與健康可以為善，可以為惡，所以財富與健康都不是善。雖然波塞都尼亞斯把這類事物歸諸善之項下，而海克通在他的善卷十九，克利西帕斯在他的愉快

樂中均否認快樂是善，因為他們說有不榮譽的快樂，不榮譽的快樂就不會是善。對於一人有益即是使他依照道德或使他安於道德。對一人有害即是使他依照罪惡或安於罪惡。

他們又認為凡無關善惡的可分兩方面來說。第一方面，是不足以影響產生幸福或不幸福的，例如富足，榮譽，健康，有力等等；因為沒有上述諸物，人仍可以另外得到幸福，而且幸福與不幸福全靠使用它們的性質而決定。另一方面，是凡不能引起任何欲向或嫌惡的事情，謂之無關善惡，例如某人頭髮的數目或奇或偶，其手指的或伸或縮，所以這不是以上所述的第一種意義的無關善惡，因為那是可以引起趨好或避惡的。如上所述，對一事之喜惡是可以經過選擇的。

第六十一節

無關善惡的事物，他們分為願取的和拒絕的。凡有點特殊價值的即是願取的，凡是全無價值的即是拒絕的。他們以為凡是可能協助產生極有規律的生活的事情的性質，即是有特殊價值，因此每一種善均有一特殊價值。並且他們說，從某些觀點看來，有價值之事物即是一種媒介的力量幫助我們去生活而與自然相合。如果富足和健康對於本性的生活有幫助時即可歸於有價值一類。再者，他們認為，一物的價值是以吾人於得到該物時願付之價格為準，而一物的價格之公平釐定，又以對於該物有經驗之人的判斷為準。例如，我們試舉，以某些小麥換成大麥（因小麥與大麥價值不同），則加以驢子一頭以補償其價值之差。有價值的善是願取的，其在心靈方

面的善，例如有能力，技巧，改良等等；身體方面的善，如生命，健康，有力，體格佳良，體力充沛，貌美等等；外在方面則善，如富足，榮譽，貴冑等等。

拒絕的事情，在心靈方面的有愚笨，無技巧等等；在身體方面的，有死亡，疾病，孱弱，體格不良，殘廢，容貌卑陋等等；外在環境方面的，有貧困，缺乏營養，出身寒微等等。凡是其性質與情形無關善惡的，那麼他即是既非顯取亦非拒絕。顯取的事物有些是其本身可取，有些是由於另外的原因，有些一部分是本身可取，一部分是由於另外的原因。其本身可取者，如本身可取，一部分是由於另外的原因，如有力，敏捷，體質壯健等。因為與本性相合，故其本身可取，因為可以藉此產生更多的利益，故其顯取為另外的原因；相反方面，一些拒絕的事情以此類推。

第六十二節

其次，他們說凡是顯取的，其自身具有使我們顯取的理論者，即是責任，例如其符合生活的本性之自身即是。此種理論可推之於植物和動物，因為他們的自然同是受某種責任的規定。芝諾所定責任一詞，其最初本出於依照某人而言，而其結果多少含有符合自然的條件之意。依照欲行的行為，有些是合於責任的，有些是與責任相反的，有些是既非責任又非與責任衝突的。為理性所決行的行為是為責任，例如尊敬父母兄長國家及使朋友滿足等。不經過理性所決

擇的那些行為是和責任衝突的，例如怠慢父母，漠視兄弟，不助朋友，不關心國家之平安等。還有些行為既非責任亦不與責任相違，理性既不採取也不拒絕，如捨茶，握筆，持梳等。

有些責任不靠當時情況，有些是靠當時情況的。不靠當時情況的，如注意個人的健康與個人的感官敏確等等。依靠當時情況的，如殘廢肢體，犧牲財產等等。至於與責任衝突的一種行為，以此類推。責任有些是永久的，有些是暫時的。所謂永久的責任即是生活依道德而生活；至於發問，回答，散步等，即是暫時責任。與責任相反的行為亦可依此論之。

還有一類介於二者之間的責任，如兒童服從師長之責任是。

第六十三節

斯多噶派又說人心可分為八部，五種感官，發音能力，心靈自身之思考能力，及生殖能力皆為心之一部。由於錯誤而生出迷謬顛倒，這種顛倒影響了理智。由此發生許多煩惱以及種種不安，照芝諾看來，煩惱的本身即是一種不合理的和違反自然的心靈的活動或過度的偏好。與克通在他的論感情卷二，及芝諾的論感情一書中，都說高級的煩惱可分四種，即煩惱，恐懼，欲望，及快感。他們，如克利西帕斯在他的論感情中認為這些煩惱都是邪見；如貪婪是以貪圖為美好的目的之邪見；同樣的，嗜酒，縱慾等都是邪見。他們解釋煩惱是一種心靈之不合理的收斂，並分煩惱為下述各類：憊懶，妬嫉，競爭，猜忌，痛苦，煩擾，悔恨，傷痛，惶惑。憊懶是對於某人受着不應受的災難的一種煩惱。妬嫉是對別人幸運的一種煩惱。競爭是一個八類

意得到別人所有的一種煩惱。猜忌是自己所有者別人亦有之而生的一種煩惱。痛苦是對人壓迫之煩惱。煩惱是使人感覺拘促狹隘之煩惱。悔恨是持續相當時間而逐漸增加的反覆思量之煩惱。傷痛是劇烈痛苦之煩惱。懊悔是一種不合理的煩惱，使人焦灼，使人顛倒，認不清楚其實前之環境。

恐懼是對理事的期望。下述各種感情均屬於恐懼一類：危懼，狐疑，羞恥，窘迫，驚怖，和憂慮。危懼是一種產生警戒的恐懼。羞恥是恐懼不見信於別人。狐疑是恐懼未來的活動。驚怖是由於幻想不平常的事情而產生的恐懼。驚怖是屏息以至不敢出聲的恐懼。憂慮是恐懼將來未確定的事件。

其次，欲望是一種不合理的嗜欲，可分下列幾種：欲求，憎恨，好爭，憤怒，愛好，執恨，憤慨。欲求起於我們缺少某些東西，極願得到而不能到手的一種欲望。憎恨是要加害於別人並繼續增加與擴大的一種欲望。好爭是隨伴着精密的選擇的一種欲望。憤怒是對於用不正當的方法來傷害別人的一種報復的欲望。愛好是不明白道目標的只是愛好所見的某些美色的欲望。仇恨是一種長期的忿怒，充滿了憎恨與警戒的情緒，如下文所示的：

雖然我們認為暫時的忿怒過去了，

強大的報復確在最後（荷馬詩）。

至於憤慨即是憤怒的開始。

歡樂是對於所欲的事情的一種心理上不合理的得意，其中不同的類別，如享樂，幸災樂，高興，高興，狂歡。享樂是一種經過聽覺或感心靈的歡樂。幸災樂是幸他人之災以為樂。高興是靈魂的某種轉變成為和順。狂歡是與道德分離的。比如有些是身體上的病症，如腫痛骨節等；也有些是靈魂上的病症，如憂慮，求快樂等。身體上的疾病是與最弱同時而起的，而且疾病率由對於某些所欲的事的過度的偏好。身體方面有些病對於某些人特別易於染得，如傷風或痢疾；在心靈方面也有同樣的情形，如妬嫉，同情，好辯等。

還有三種善的心靈上情感：快樂，戒懼，及意志。他們說快樂與快感相反，因為他是一種合理的心靈的情緒；戒懼與恐懼相反，他是合理的避免某些事情，因為賢者只有戒懼的行為而無恐懼；意志，他們說，與欲望相反，因為他是合理的志願。因此，有些事情屬於第一等的煩惱，有些事情屬於第一等的善的性質。意志的項目之下可分為善意，溫和，敬禮，親善，戒懼項目之下可分為虔敬，謙遜；快樂項目之下可分為高興，愉快，及精神好。

第六十四節

他們又說賢者不願於煩擾，因為他沒有一些強烈的嗜好。但是不為嗜好所困，愚八中亦能，雖然是對於完全不同的性質的事情，因為愚人的本性即是笨拙而不易感動。他們又說賢者不願於虛榮，因為他能齊榮辱。同時，他們以為另有一種輕忽虛榮的性格的人，這就是魯莽的愚人。他們又說凡是有德的人即是嚴酷的，因為他們從不諉及歡樂，也不聽別人談論歡樂。因

時他們對另一種人也稱之爲嚴酷，其用此字之意義恰如精製用的不爲飲用釀酒一樣。

他們又說賢者是誠心的人，他們很謹慎不弄姿揚。至善的寬則去注意。那些使其向善內事。賢者沒有任何的矯飾，因爲他剷除一切言語及外表的虛偽。賢者亦超然絕俗，因爲他們注意不作任何與他們責任相反的行爲。他們飲酒，但不至於大醉，他們不致昏狂。惘然的幻想可以有暫時影響他們的力量，此幻想是由於不依願取的原則與本性相反而發生的一些悲哀或遊惰。賢者不感覺煩惱，因爲阿波羅多羅斯在他的倫理學中說過，煩惱是靈魂的不合理的收斂。

他們又說賢者如神，因爲他們通於神明。愚人論是無神論者。無神論亦有兩種：有一種人說到神性即帶有敵對的意味，也有一種人對於神性漠不關心，他們以爲愚人不是第二種意義之下的無神論。相反的，賢人則虔敬，因爲他澈底遵守關於神明的規則。虔誠是一種專門虔敬與崇拜神明的知識。他們，更進一步，對於神明貢獻犧牲。並潔身自守。他們避免一切開罪於神明的事而得神明的贊許。關於上帝的一切都是神聖的，公正的；賢者是唯一的神使，因爲他們重視關於犧牲，修廟宇，齋戒，及特別有關於神明的事。他們說人類應該先榮耀神明，其次乃及於其父母兄弟。他們又說父母對於子女之愛是自然的，此種感情爲愚人所無。他們把一切罪過看作相等的地位，如克利西帕斯在他的倫理學問題卷四所說，而波素 (Porphyry) 和芝諾亦同此論。因爲一件真的事情並不比另一件真的事情更真，一件假的事情也不比另一件假的事情更假，所以一種欺騙不大於另一種欺騙，而一種罪惡也不大於另一種罪惡。一種離卡諾帕

司 (Cranoas) 一百里的人和一個離卡諾帕司僅有一里的人都同是不在卡諾帕斯，一個犯罪較重的人和一個犯罪較輕的人，他倆都不是正途。

但是塔撒司的安提皮特 (Antipater of Tarsus) 的朋友海拉克利德 (Heraclides of Tarsus) 和阿特諾·拉斯 (Athenobolus) 都認為罪過是有輕重之別的。

斯多噶派如克利西帕斯在他的論人生卷一中說賢者如無阻礙則應參加國家政務，因其可以抑惡而向善。他們又說賢者應結婚生育子女，如芝諾在他所理想國中所說的。賢者要掃除偏見，也就是說，他不贊同任何虛偽的事情，並且他應該是一個大儒 (Great)，因為大儒學派 (Greatism) 為入德之捷徑，如阿波羅多羅斯在他的倫理學中所說的，他於偶然必要之時也吃人肉。他是唯一的自由的人，惡人總是奴隸，因為自由是自主的行為的力量，而奴隸則喪失自主。此外有一種隸屬之下的奴隸，還有一種附屬的與所有的奴隸；相反的，做主的行為也是同樣的不善。

而且他們說賢者不僅是自由，他們也是帝王，因為帝王的權力是一種無限制的統治權，此種統治權僅賢者有之，如克利西帕斯在他的論芝諾名詞之適當應用法一文中即這樣說。他們一個統治者應予以善惡之判別，而惡人則完全不懂這些事。所以，賢者是唯一可以委任法官、審判官、或辯護人，惡人之中無人能堪此任。他們說賢者可以免於一切的錯誤，不陷於任何錯誤行動的結果；而且他們與損害毫無關係，因為他們從不損害他人或他們自身。賢者是不主張情

個的，從來不寬諒任何的人；他不寬恕法定的懲罰，因為退讓，憐憫，殘酷，不存在於他們的靈魂之中，也不涉及執法的和善，也不以任何的刑罰為過於嚴峻。他們說賢者不驚奇任何的外表像很特別的事情，例如關於遺囑（*Gratrod*）的故事，潮水之漲，熱水湧出，火焰爆發等等。他們更進一步說賢者不是出世的，因為他的性格是入世的，實行的。同時為了身體的健固和增長氣力，他要鍛鍊。賢者要祈禱，從神明那裏祈求善果，如波塞都尼亞斯在他的論責任卷一及海克通在他的腳意外卷十九都這樣說。

他們又說友誼只存在於有道德的人之中，他們彼此相類似。他們描寫友誼的本身是一種關係生命之事之來往，因此，我們尊重我們的朋友僅我們自己一樣。他們以為朋友本身即值得羨慕，有多數的朋友這是一件善事；在放蕩邪惡的人之中沒有像友誼之類的事，而且一個放蕩邪惡的人也不能有朋友。

其次，他們說凡是愚昧的人即是瘋狂的人，因為他們不精善，而狂即等於每一種行為的愚。賢者每作一事均能得體，猶如我們說依斯門尼亞斯（*Isodonta*）吹的笛子，每一支曲子都根善一樣。他們又說一切都屬於賢者，因為法律給他們以完全普遍的權力；有一些事情也可以說屬於壞人，恰如有些事情是屬於不公正一樣；或如一所房子之屬於一城，惟其意義則與一物之屬於某用主者不同而已。

他們說各種德性是彼此相通的，有一德即有諸德，因為諸德的義理是共同的，如克利西帕斯在他的法律卷一中所說的，阿波羅多羅斯在他的自然哲學依照舊日的系統所說的，及海克通在他的論諸德卷三中所說的。他們說凡是天賦予以道德的人，他即能考慮並能行其所應行。所應當做的事應該經過選擇，掙扎，分配，及等待等等；如果有人對某些事有精密的選擇，對某些事有持久的精神，對某些事有適當的分配，對某些事有堅忍的耐力，這個人就算審慎，勇敢，公正，有節制。每一種德性均有其特殊的主题，而且是互相關連的；如勇敢與必須堅忍之行為有關，審慎與何事應作，何事不應作，何事無足輕重之行為有關。同樣的，其他德性也都有關於他們自己的目的，精明與機智隨着審慎，守秩序與有禮貌隨着節制，公平與善判隨着公正，耐力與精力隨着勇敢。

斯多噶派另外的一種學說，即謂善惡之間無有中性；亞理士多德學派的人則說有一種善惡之間的階段，就是從惡到善而尚未達到道德的時候。斯多噶派說，一物不直即彎，一人非正即邪，公正不能更公於公正，邪曲不能更邪於邪曲，此同一原則可以應用到各方面。克利西帕斯的意見，以為道德是可以喪失的，而克林塞斯以為不能喪失；一派以為由於酗酒或憂鬱，可以使道德喪失，另一派以為靠根植於人類的堅定的理解力，道德可以保持而勿墮。他們又說道德是正當選擇的東西，所以我們以不正當的行為為恥，而以道德行為為榮。並且他們，如芝諾所說，道德本身足以可樂，其後的克利西帕斯在他的論諸德及海克通在他的論諸善卷二中都持芝

諸的理論。

他說：「如果慷慨自身足以使我們超越衆人的態度而行為；如果慷慨是道德的一部分，那麼道德的自身即是可樂，凡是足以擾亂道德的一切事，無關重要」；但是薩尼提亞斯和波塞都尼亞斯都不肯承認道德有此自足能力，而主張道德也需健康，才幹，和力量。他們的意見以爲一個人是在事事物物中運用道德，如克林塞斯所說，因爲道德不能喪失；有德的人在每種情形之下都要運用他的完全狀態中的靈魂。

第六十六節

他們說本性之中即有公正，公正不是任何界說或原則纔有的，法律與真理亦如此。如克利西帕斯在其論美一文中即如此主張。他們說不能因爲哲學家中間流行着不同的見解而捨棄了哲學，因爲如果這樣，人只有完全放棄生活，如波塞都尼亞斯在他的諷刺中所說的。另外克利西帕斯的學說是說一般的學問很有用處。

這一學派的人大部都主張人類對於其他動物不受公正的責任的約束，因爲他們和我們不同，如克利西帕斯在他的論公正卷一，波塞都尼亞斯在他的論責任卷一中都持有同樣的意見。他們又說一個賢者應愛護那些由外表看來可知其對道德有自然嗜好的青年。這個意思芝諾在他的共和國，克利西帕斯在他的論生活卷一，及阿波羅多羅斯在他的倫理學中更爲推進此說。他們說愛情是爲朋友謀福利的一種努力，由於他的貌美；愛情不是相識的屬性，而是友誼的屬性。

所以特羅麥的斯 (Thrasymachus) 雖然在權力上有他的情婦，但是他不與她來往，因為他憎恨他。所以照他們看來，愛情是友誼的一部分，如克利西帕斯在他的論愛情中所說的。這並不足為備。他們更進而主張美好是美德之花。

生活可以分為三類：理論的，實踐的，邏輯的；他們謂一個人應該採取的是最後的一種。因為一種邏輯的動物，即是理性的動物，在本性上其目的在於思考及行動。賢者，他們說，可以合理的犧牲其生命，或是為了他的國家及朋友，或是為了他受痛苦，或是在殘疾的苦惱之下，或是由於不治之症等……。

他們又說，最好的政治制度是一種混合的政體，為民主，王權，和貴族聯合而成。諸如此類，他們說了很多，在他們的倫理的信條中以合適的闡述與論證支持了更多的理論。用提綱挈領的方法已經足以說明他們這一方面的學說了。

五 伊壁鳩魯

徐孝通譯

譯者引言

這一篇是戴奧金尼斯·拉厄訥與斯底名哲學家之生平、學說，及格言十卷 (Diogenes Laertius *Peri bion, dogmaton, kai aphorismaton ton en philosophia eudokimaston, biblia deka* 按簡稱為名哲言行錄) 底第十卷底一部分。名哲言行錄底第十卷全部都是關於伊氏的，其中包括有一篇伊氏傳記，三封論學的信札，和四十條格言 (Kata Deon: 意為「主要的學說」，這就是本篇的四十三條格言)。三封信底第一封是伊氏給希羅多德 (Herodotos) 的，大體是講述自然哲學，第二封是給皮所可累斯 (Pythokles) 的，其中主要是討論天象之學，第三封就是本篇的伊氏致美諾克奧斯 (Menokleos) 書，講的是人生哲學。阮德選自羅氏英譯本 (Diogenes Laertius, *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*, translated by C. D. Yonge, London, 1853) 關於本篇底正文，譯者所能參考的只有「本學說與格言」此係根據 M. Salvoine *Nepicure: Doctrines et Maximes de la vie* 而重譯者。楊伯愷譯，上海宏學書局所出版「哲學叢書」之一，一九三四年版)，這本書「了名哲言行錄第十

卷外，還收了亨特克博士(Dr. C. Wulke)一八八八年在梵語圖書館內所發現而發表於維也納學報(Wiener Studien, 1888, pp. 191ff)中之八十一條格言，末後有一個附錄，也有一些有用的材料。關於論伊學底書，譯者也只有貝理底希臘原子論者及伊壁鳩魯(Criti Bailey, the Greek Atomists and Epicurus Oxford, 1908)和斯米德底厄比鳩魯樂生哲學(魏君實譯，商務百科小叢書本，二十五年版，原書保 Prof. Heinrich Schmidt, Nietzsche's Philosophie der Lebensfreude, Kiegners Taschenausgabe, Leipzig)一書。其次就是侯班底希臘思想(Leon Robin, La pensée Grecque, Paris, 1928 英譯本 Greek Thought, translated by Dobie, London, 1928)一書，以及幾本很普通的哲學史之類的書。因為書籍底缺乏，所以在翻譯和介紹此篇時，譯者深感棘手，又因篇幅所限，故只能對於伊氏底生平及學說作一個極簡陋的說明。

伊壁鳩魯(Epikouros，拉丁文及英文多作 Epicurus，德文作 Epikur，法文作 Epicure，漢譯作厄比鳩，伊比(壁)鳩魯等等)生於紀元前三四二年或三四一年，卒於二七〇年。氏出生之地係薩摩斯(Samos)島。他的父親內歐克里斯(Nektes)以教書為業。伊氏起初在米提倫尼(Mitylene)及蘭普薩枯斯(Lampsakos)等地講學，三〇六年時，氏在雅典成立其學派，就是所謂「花園」學派(The Garden, "K. pai, hortē" 以其花園而得名)。這個團體底人數多而雜，有女人，倡伎等，以此為世人所詬病；但是這些人們所過的生活是很純

深的，他們的團結力甚強，而這個團體底壽命也很久，在此學派中，背師之舉也只有一次。厄氏底一生可說是毫無瑕疪的，只有一點毛病，就是他不惜餘力地攻擊其它哲學家。他的生活很樸素，饕餮和荒淫絕不是他所喜的，英文中之*Ascetic*及*Edificated*二字底壞的意思，不但不能用到他身上，而且我們還可以說，從他的學說上看來，他非常地反對只具有這種意識的快樂之享受。二七〇年，伊氏得了一種很重的病，極其痛苦，他堅忍地度過十四天而死，垂危時囑咐他的弟子牢記他的學說。

伊氏著作極富，據說有五百卷之多，但大部分失傳，只留下一部分書名。

伊氏最重要的著作恐怕就是他的論自然（*Natural Philosophy*）了，此書只傳下來很少的一些斷簡殘編，我們現在所有的關於伊氏底學說材料，最主要的就是名哲言行錄中底三封和四十條格言，其中第一，二兩信和四十條格言大致都沒有什麼問題，至於第二封信據與厄氏之說甚合，但是泰西學者有認為不是伊氏所作的，伊氏底其它著作在許多希臘和拉丁作家底作品中一一鱗爪地保存了一些，黑爾曼吳蘇納（*Hermann Usener*）彙聚而為一集（*Stoicorum Leipsig, 1867*）。還有就是寇特克所發現的八十一條格言了。除了厄氏本人底著作外，現存的還有默特摩多魯（*Metrodoros*）及菲羅德莫斯（*Philodemos*）底殘簡。一八八四年在蘇奇亞（*Lycia*）之厄諾安達（*Oenoanda*）發現了一個柱廊底牆壁，上面刻着厄氏底一段殘簡，一些格言，及其它哲學言論，這是一個伊派的人名叫戴奧奧金尼斯（*Diogenes of Oenoanda*）

在伊氏死後四百年所刻用以爲居民及遊客說法的。當然，伊派底最重要的文獻莫過於魯克雷提斯（Lucretius）那六卷讚自然（*De Rerum Natura*）*L.*。還有許多批評家如西塞羅（Cicero）、蒲魯塔斯（Plutarchus）、塞克斯（Sextus Empiricus）、及斯托拜魯斯（Stobaeus）等人底一些著作，也是對於「伊學」底研究是很重要的。

關於伊氏底整個學說，我們這裏不能也不需要一個詳細的評述，在達夫（J. D. Duff）所編注的自然讚卷五（*T. Lucreti Cari De Rerum Natura Liber Quintus*, Cambridge, 1924）底導言中有一個伊氏學說（偏重自然哲學方面）底極簡潔扼要的陳述，現在把它譯出，以代譯者底介紹：

「（一）原子及虛空。伊氏完全採用了德謨謨利圖（Democritus，生於公元前四六〇年）之原子論。依此學說而言，整個宇宙係由兩種東西所成，就是「物體」（*Soma, corpus*）及「虛空」（*to kenon, inane*）。物體或物質之存在，係爲吾人或官證據所證明，虛空之存在，則一方面由於運動之可能而得以證明，因爲如果沒有虛空或空的空間以使物體在其中運動，則物體不能運動；虛空之存在，其證明則另一方面由於同大小的物體其重量不同之事實而得：一個鉛球比一個羊毛球重就是因爲鉛球包含較少的虛空。一切物體吾人可稱之爲物質，係由原子所作成，魯克雷提斯稱原子爲「本」，「物之始」，「物質之體」（*Principia, Primordia rerum, Corpora materialia*）。此等原子之大小，形狀，重量是不同的，而其爲數

無限之原子永存而不能以任何方式分裂或破壞之，因為它們是堅實的和不可分的，而不包含虛空。原子是在時常運動中，為其自身之重量所迫而下墜，由其它原子之打擊而傾側，原子是如此之小以至於我們的視覺不能知覺到它們。虛空在廣義上也是無限的，因之為此二成分所成之宇宙也是無限的。像我們的世界這樣的一個有限世界，包括地，海，和天空，其聯成亦係原子之一種會合而成，此等原子在許多無結果的試驗後，達到了某種地步，以使其們運動而一時不致彼此離散。但是，這樣造成的一個世界，因其有一開始，所以也要有一個終結，而那些解放了的原子就要繼續在虛空中奔馳而參與將來的組合。所有這些運行都是機會底結果而非計劃底結果。

「伊氏對於一般科學是漠不關心的，所以舉引他採用這個科學學說者一定是一個技巧的直覺。他的同時代者認為這種學說可笑，但是現代科學却在大大體上接受了這種學說，以為最正確的。」那些普克雷試驗斯其原子論底命題，在物理學中或化學中都派人地預符了一些新近的發現。科學現在證明了他的關於物質組成底命題或者是確真的或者是預示了真理。」
(原註 Masson, *Atomique Theory of Laperthugue*, p. 1. 此係頁 xxiii 註 1. 0.)

「(三) 靈魂 伊氏底心理學是嚴格唯物論的而承認心與物之間沒有不同之處。一如身體是為原子所成，心或理性之本 "the animal or rational principle (*logos, nous*)" 和靈魂或生命之本 "the soul or vital principle (*psyche, anima*)" 也都是原子所成。惟一的

分別就是靈魂或心是由最小或最輕的原子所作成，此事之證明可由思想之迅速及當生命終止時身體並不減其大小與重量底事實而得知。生命之本散布全身，而理性之本則居於胸中。靈魂 (anima 及 animus) 二者皆可插入此中。不能離肉體而存在，靈魂與肉體是其存亡的。所以死亡與我們無干，因為經過肉體和靈魂之分離，感官既不能再生存片刻了。

魯克雷薩斯舉出二十七個論辯之多來反對靈魂底不死。他極欲使此點不能有任何懷疑，因為他相信人之不幸福大致是由於畏懼在未來的生命中之懲罰而起。

(三) 知覺及概念 按照伊氏所說，一切知識有待於感官。感官的證據是不可顛破的；當我們得到一個我們所看到的某對象底錯誤的印象時，其罪不在我們的感覺，而在我們對於此感覺之判斷；換言之，罪在心而不在眼。由於同一知覺底重複，一個概念或總念 (Conceptio or notio (Prolepis)) 乃隨之而起。魯氏稱之爲 *notitia*；而西塞羅更恰當地稱之爲 *anticipatio*。此總念是留在心中的所知覺的事物底一個概括的圖畫。知覺底來源是如下所說：從一切物體底表面上，有極其精細的形象 (*vicola, simulacra*) 常常地發出，完全與物體本身相似。這些形象以無限速度經虛空而運動，而被各種感覺器官運送到靈魂。當我們看到一匹馬，就有一個形象從馬而來，經過我們的眼睛而到靈魂。味覺，聽覺，嗅覺也如此解釋，不過氣味底原子比聲音底原子走得慢，聲音底原子比視覺事物底原子走得慢。思想也是完全為物質的形象所引起。如果我們想着一個半人半馬的怪物，我們的思想是由於一個屬

底影象，這個馬底影象和一個人底影象混起來了。魯氏甚至於說當我們夢到故去的友人時，我們底夢係由於他們的一個物質的影象而致；但是去解釋任何不存的事物如何能發出一個影象，這似乎是不可能的。最後，對於神底信仰之來源也歸之於影象，但是此處也有一些不一致處。

【(四)】伊氏謂神是不死而完全幸福的。但是如果他們對於人底煩惱及同情，則這種幸福就要被擾了，所以他主張神不關懷人事而不關心我們的好處和壞處。他們的身體是為對於我們感官是不可見而極精微的原子所成；他們生活於諸世界之間底縫隙中 (Microcosm, intermundia)，在那裏從沒有騷擾臨到。自世間之惡而言，製造之者當然沒有神底分。(譯者案，此下略去一段。)

【(五)】天體 伊氏底知識論引起他在天文學中有種種奇怪的結論。他說一切能被感官所感知而證實的東西都是真的。因之，太陽底大小正如它對於我們所顯現的那樣，這是一個確定的真理，因為在地上的一堆火，只要是可見到的，則它並不減其大小。但是要說星辰和太陽一定由某一種原因而動，或日月之體僅容有一種解釋，這是一個能然的不實學的假想。因為這些東西超出我們觀察能力以外而解釋它們底方式很多，沒有一種解釋是和感官底證據相矛盾的，而每一種解釋一定都是正確的，如果對於我們的世界不是正確的，則對於包括在此宇宙中之無數世界之一必是正確的。(Plurality of Worlds)

上面這一篇短小的介紹，雖然也許於伊氏底解釋未必完全充分和徹切，但是若不過分地吹求，依譯者看來，還不失為一篇好的介紹，同時因為篇幅及時間底限制，譯者不擅自起爐灶，所以只好用這一點東西。

這一封伊氏致姜諾克與斯摩爾及四十餘格言，大致是關於人生哲學方面的，我們若仔細讀一下這兩段東西，就很容易了解厄氏所謂的快樂是什麼意思，至少絕不會誤解這種快樂主義為縱慾主義。這一篇所選的伊氏底著作中，我們當然可以有許多問題要討論的，不過這篇短的引言不能作到這一步，只得一概從略。

貝利底希臘原子論者及伊壁鳩魯論引伊氏之言頗多，從他底譯伊壁鳩魯哲學說與格言亦可與本篇參考，並擇二書中與本篇所譯之正文有重大出入或可資參訂者附入註釋，前一書簡稱為「貝氏」，後一書簡稱為「校本」(法文本譯者係G. L. Van der Leeuw)。又「格言」或「主要的學說」(Orni Doxai) 阮本(Kard所選)列為四十三則，貝氏與校本相同，俱四十則，茲亦將阮本與它二本相異者分別注明之。

凡希臘字皆以羅馬字母擠出，為印刷便利計。

案：正文中之「神」即英文之God，「上帝」即God。又學說與格言一書中恆用「神」字，茲於引其文時，仍之。

伊壁鳩魯 (三四一—二七〇)

據羅格 (Charles D. Young) 英譯本

卷十 伊壁鳩魯的倫理學

伊壁鳩魯致美諾克吳斯書 (註一)

第二十七節 當一個人在年青的時候，教他不要耽擱了研究哲學，而當他年老的時候，教他不要對於這種研究發生厭倦，因為沒有人能發現去研究他底靈魂底健康為時不合或已太晚。肯定說：還不是時候去作哲學思考或說為時已晚，這種人就像要說去享福底時間還未到或已晚了那個人一樣。所以青年人和老年人都應該研究哲學，後者因為由於過去底愉快的回憶在好的事物中他仍然可以是年青的，而前者則因為對將來無所懼，他可以同時是年青和年老。

當幸福在時，我們有了一切，而當幸福不在時，我們盡力以謀得之，所以一個人思慮及那產生幸福底事物是應該的。凡我時常指點給你的那些事，以之為善生之本，我都希望你作並且實行。第一，相信上帝是一個不朽而幸福的存在，一如世人底關於上帝之共同意見所云；不要

把任何與不朽和幸福不一致的加到你的上帝底觀念上去，還要想看上帝裏賦着一切凡足以保護這種幸福和不朽者。神是有的，雖然我們的關於神底知識是不清楚的（註二）；但是神底性靈並非如一般人所談之於他們的那樣：一般人對於神所求的敬意沒有一點符合於他們所領具底神底觀念。凡人排斥衆人所信底神並不是不敬神的，而以衆人所具的關於神底意見用之於神的那種人纔是不敬神的。因為衆人關於神底肯正皆非概念（*Proterium*）而係妄說（*Hyperbium*）（註三），由於這種妄說，隨到罪人頭上底大因和降到善人身上底福利都歸之於神；因為衆人以人類德性（*Physis*）之比較來聯繫他們的所有關於神底觀念，而一切與人類性質不同者衆人都認爲與神性不合。

你也要想着死亡是一件和我們毫不相干的事，因爲一切善惡吉凶都是在感覺中，而死亡不過是感覺底喪失。因爲這個緣故，死亡與我們無干一事實之正確證明使人生底有死對於我們是愉快的了，並且這種認識並不設一個無盡的時間，卻把我們從渴望不死中解放了出來。一個人若正確地瞭解在終止生存時並無可怕者，則對於他而言，活著也沒有什麼可怕的，那末只有獸子纔說他怕死，並非因爲死在當前使他悲慮，卻因死向未來就已使他悲慮了。一件事物在當前並不使一個人憂慮，反而在未來時使他煩惱，這是很荒謬的。所以一切惡中之最可怕的——死亡——對於我們是無足輕重的，因爲當我們存在時，死亡對於我們是未死，而當死亡時，我們已沒有存在了。因此死對於生者和死者都不相干；因爲對於生者說，死是沒有存在的，而死者

本身根本就沒有存在。然而一般人有時避死，視之爲禍凶之尤，而有時盼之，以爲係自人生禍凶之休息。不生也不是一件可怕的事，因爲生與它無關；智者也不以不生爲惡；智者之生一如他選擇食品那樣，並非選那最豐富的，卻是選那最精美的；同樣地，他享受時間並不度量它是否最長遠的，卻度量它是否最合宜的。叫一個青年善其生和叫一個老人美其死這個人是一個傻瓜；不但因爲人生底本性常是愉快的，而且因爲濟生和善死二者之用心都是一樣的。更不對的就是說：

「嘗試生命到還可以，然後當被誕生時就很快地到下面的陰府中去（註五）。

「因爲如果這真是他的意見，他爲什麼不脫離生命？如果這真是他的信念，則脫離生命是在他的能力中很容易作到的事。但是如果他是正開玩笑，則他是正一種不允許如此底情形下說話。我們要記住，將來不是我們自己的，在另外一方面來說，將來也並非完全不是我們自己的，我的意思是，我們永不能以一種它一定將要存在底保證之威來期待它，也不能對它失望，因爲它將永不會存在（註六）。還有，我們要體會到有些情欲（Passions）是自然的，有些是塞的；在自然的情欲中有些是必要的，有些則止於是自然論；在必要的情欲中有些對於幸福是必要的，有些對於身體避免苦累是必要的，有些則對於生命本身底存在是必要的；因爲一個關於這些東西底正確學說能教指出一切遲敷和脫離給肉體底健康和靈魂底寧靜，肉體底健康和靈魂底寧靜就是幸福地活着底目的（註七）。爲了這個目的，我們竭力以求避免悲苦和恐懼這兩

一旦是這種情形時，對於我們而言，我可以說靈魂底騷動是被制止了；因為動物像不能趨向有所缺欠者而去尋找有異於完成靈魂和肉體之善者。

「當我們悲苦時，我們需要快樂，因為快樂不在，但是當我們不悲苦時，我們就不需要快樂了；以此之故，我們說快樂是幸福地活着底始和終；因為我們已認清幸福地活着是最高之善而足與我們俱生的（註九），就是有關於快樂，我們纔起始有一切選取和脫避；我們趨向於此好像我們以情感（註九）為標準而來判斷一切的善似的；並且因為它是最高之善而與我們俱生，所以我們並不選取所有的快樂，而當多半要有困難跟蹤某些快樂而來時，我們有時放過許多快樂，並且如果我們一時忍受痛苦而有一個較大的快樂隨着來時，則我們以為有許多種的痛苦比快樂還好。

「自其本性而言（註十），每一種快樂都是善，然而並不因此就每一種快樂都值得被選取；譬如每一種痛苦都是惡，但是並非每一種痛苦都是要被避避的。以合適和不合適這種衡量和看法來估計這一切東西卻是對的；因為有的時候我們可以覺到善的惡，而有的時候，相反地，我們可以覺到惡為善。我們以為滿足是一大善，並非因為我們除了很少的東西以外就不能再有什麼了，卻是因為我們如果沒有很多的東西，則我們可以使這些很少的東西得其用。我們真正相信那些最能充分享受奢侈品的人也就是最能不需要奢侈品的人；而且一切自然的東西都是最容易供應的；無用的東西都是不容易得到的。當一切能予人以痛苦底東西和一切缺乏之故都取消

時，簡單的食味所予的快樂和珍貴的甘旨所予的快樂是一樣多；當任何人需要喫食的時候，穀和水能予以極端的快樂，使自己慣於簡單的和不紊的習慣，是健康底增進中的一個大因素而使人得免關於生活之必需品有所踟躕。並且當我們在有些情形下過着較奢侈的生活時，樸素的習慣可以使我們舉措得更好一點，而使我們對於運氣無懼。當我們說快樂是一個主要的善時，我們並非指着放蕩者底快樂或在肉體享受中底快樂（如有些人所想的那樣，這些人是無知的，他們不贊持我們的意旨或者曲解了我們的意見）。我們所謂快樂是身體之無痛苦和靈魂之無紛擾。不顧地飲酒取樂，與女性妾媵底享受（註十），或有魚的感樂，以及其他類此的珍饈美味，這些東西並不使生活有樂趣，使生活有樂趣者是清醒的靜觀（註十二），它檢討一切運取和趨避底理由，而排除了那困頓靈魂底大部分紛擾所從起底空洞的意見。

所有這些東西底起始和最大的善是審慎（註十三），因此之故，審慎甚至比哲學更可貴一點，因為一切其它美德都是由它而出，它告訴我們一個去除非審慎地，正大光明地，正當地活着，他不可能愉快地活着，沒有人審慎地，正大光明地，正當地活着而能不愉快地活着的；因為審慎美德都與悅意地活着同存，而悅意地活着是不能與審慎美德分開的。你能想出比這個人更好的人麼？他對於神有虔誠的看法，他對於死亡完全無懼，他正確地真觀本性底目的，他個個主要的善是容易完成的和容易圖謀的，而最大的惡只能於短期內持續並且只能致他頭刻的痛苦。他不信有些人所說為萬物之主的那個必然，他把一些事物設之於運氣，一些惡之於我們

自由，因為必然是一個不負責任的力量。而因為他看出來運氣是不固定的而我們的意志是自由的。這種自由就形成那個使我們遭逢變化的責任。這就是依從那些關於神底寓言也非自誇哲學家所主張之命運底奴隸好得多；因為那些寓言所告訴給我們的好像是我們可以操縱上帝而能轉上帝底靈怒似時，至於命運則對於我們顯現是一個不可挽救的必然。

「設且他不像別人那樣以為運氣是一位女神（因為一位神並不任意地作什麼事），他也不以為運氣是一個誰都不能仰仗的原因，因為他思量着禍和福都不是運氣所予以使人幸福底活着的，而大福或大禍底本原卻是運氣所供給的。他以為順從理性而不幸比不合理地有運氣還好，因為凡是被判為最好的行為都是由理性而正當地作了的。」

「若是你日夜地總研究這些箴規以及那些與此等箴規有密切關係者之若是你常獨自地思索它們並且和任何與你一樣的人去討論它們，則你將永不被睡眠中的或醒覺中的幻夢所擾了，而且你將要在人羣中像一尊神似地活著，因為一個生活在不死的神中的人是沒有一點像有死的『存在』的。」

在其它著作中，氏演后占卜之術；在他的《小摘略》(Little Epitome)中亦然。他說預兆是沒有存在的；但是如果預兆有一些存在的話，我們仍要想看依照它所發生的事對於我們是無干的。

這些是他的關於人生底見解，他在別處對此有很長的討論。

第二十八節 關於快樂，他和西倫內克推的人(Stenon)不同，因為後者不承認快樂存

在為一種狀況，能完全把快樂放在運動中。他則承認靈魂底和肉體底二者都是快樂，如在他的論選取及脫避(Oa. Choice and Avoidance)一文。論主要的善(Oa. the Chief Good)一文。論人生(Oa. Life)一文之第一卷，及他的反對來提倫尼(Met. 1027a)的哲學家們底那封信中所說那樣。以此同樣的精神，提奧奇尼斯(Dionysius of Areopagus)在其遺論(Sermon Discourses)之第十七卷中和默特羅多魯(St. 10)在其梯奧克拉斯中如此說：「當快樂被指稱時，我的意思是生存於運動中底快樂和是一種狀態底快樂二者……」伊氏在其論選取(Oa. Choice)中說：「不安之解除和痛苦之解除是快樂底狀態。但是歡喜(St. 10)和高興(Carefulness)是在運動和能力中被看出來的。」

第二十九節 因為西倫內克派的人認為肉體底痛苦比心靈底痛苦還壞，所以作錯事的人都受體罰。但是伊氏以為靈魂底痛苦是最壞的，因為肉體只能覺到現在的痛苦，而靈魂則能感到過去的現在的和未來的。因此，同樣地他主張靈魂底快樂比肉體底快樂大。他用一事實來證明快樂是主要的善，就是：一切動物自其生時由於它們的本能而無需運用理性都喜歡快樂而厭憎痛苦。所以我們由我們的本意也都趨避痛苦，所以赫拉克利士(Herakleitos)被他的有毒的鱷甲外衣所吞噬時，喊道：

叫喊並且呻吟，周圍的石頭，莫克連地底山崗，優比亞底山都響應着他的悲痛(共七五)。

第三十節 我們選取美德，並不是為它們本身，而是為了快樂，一如我們所求於醫生底被

者是爲了健康一樣。提奧希尼斯在他的選論中就這樣說，也在那裏稱美德是一種度過一人者生（*εὐδαιμονία*）的方法（註十六）。但是伊氏說，只有美德是不能自快樂分開的，其它一切則可自快樂分開（註十七）。

伊德爾魯底格言

第三十一節 現在讓我們檢此篇講義文章和這位哲學家底一生加以完工的修飾吧，列出一條他的基本的格言，以這些作此整個工作底結束，取幸福之始爲我們的目的。

一 「凡是幸福者和不滅者，自身既無煩惱也不使何它物煩惱；因之也不受忿怒和感謝之情底拘束，因爲這些情感只存在於弱者中。」

（在別處他說神爲理性所臆測，有些是依照數目而生存，有些是依照一些形狀底相似性而生存，起自相似形象之不斷的流動，因此而完成於人形中）（註十八）。

二 「死對於我們無干，因爲凡是消散了的都沒有感覺，而凡無感覺的就是與我們無干」的。

三 「快樂底量底極限就是一切能致使痛苦的事物之排除。在快樂存在之處，只要快樂持續着，則那能致使痛苦者，或感受痛苦者，或並此二者，都是不存在的。」

四 「痛苦並不繼續居住在肉體中，就是最痛的痛苦也不過才出現於一個很短的期間內。在肉體中，那僅僅超過快樂底痛苦並不持續多少天。久病則在其本身中有對於肉體比痛苦還多

的快樂。

五 「快樂地活着而不謹慎地，不正大光明地，不正直地活着是不可能的；謹慎地，正大光明地，正直地活着而不快樂地活着也是不可能的，那沒有謹慎地，正大光明地，正直地活着的人也不可能快樂地活着（註十九）。

六 「爲了對於人們感到信賴和安全而並非以執政和王權之本性爲一善，有些人曾顯有名和有權，爲的是別人可以由他們的方法得到那種信賴和安全之說；以爲只要對人的話，他們就得到了安全。所以，如果這種人底生活是安全的，則他們得到了善之本性；但是如果是不安全的，則他們未能達到目的，爲了這個目的，他們最初依照本性底命令會希求了權力（註二十）。

七 「快樂沒有本來就是煩的，但是有些快樂底產生者却帶來了許多快樂底煩擾（註二十一）。

八 「我們如果是可以說，每一快樂都凝聚起來而持續甚久，影響及全身或全身底主要部分，則一種快樂和另一種快樂之間就沒有分別了（註二十二）。

九 「如果那些使放蕩的人快樂底種種事物能假制止心底畏懼和自天象，死亡，痛苦而起的畏懼，而如果這些事物指點給我們什麼是我們的欲望底應有的限制，則我們並不打算去譴責那些完全致力於快樂的人和那些自任何方面都永不覺到任何痛苦或悲傷（這是大惡）的人。

十 「如果關於天象底憂懼不會擾亂我們，如果死亡底恐懼不使我們喪心，而如我們有

膽量去靜觀痛苦及欲望之界限，則我們不需要格致之學的研究了。(註一三)

十一 「若是一個人不知道什麼是宇宙底性質或者他以為那些關於宇宙底寓言所說的事體是眞的，對於此人而言，去排除那些稱為最主要的事物之畏懼是不可能的了，所以一個人沒有格致之學的知識就不能享受無窮的快樂。

十二 「當一個人是在對於天上的事物，對於在地下的事物，明言之，對於在無限中的事物有所畏懼底狀態中，他要爲着自己去獲得一種只是對於人而言的安全，這個對於他並沒有什麼好處。

十三 「僅對於人而言，不可抗的權勢和鉅大的財富在某限度內可予我們以安全，但是以一般而論，人底安全則有待於他們的靈魂底平靜和野心底免除(註一四)。

十四 「自然底財寶是確定的而容易得的，虛浮的欲望是不能厭足的。

十五 「賢哲的人只是些微地被運氣所惠助，但是他的理性給他最大的福利；他享受這些福利並且終身享受(註一五)。

十六 「正直的人是一切人中最不爲不安所苦者，不正直的人永爲不安所苦。

十七 「當起於缺乏之痛苦一旦免除時，在肉體中之快樂並未增加而僅是被改換了(註一六)。

十八 「靈魂底最完滿的幸福依賴於某些種思考和意見，就是那些關於使心有最大的驚懼

底問題之思考和意見。

十九 「無限的和有限的時間都具有同等的快樂，只要一個人以理性來衡量這種快樂。

二十 「如果肉體能經驗到無極的快樂，則它就要不理會永恆了（註二七）。

二十一 「但是理性能使我們去思慮肉體終盡和消散，而使我們解脫對於永恆底畏懼，理性為我們得到生命所能得的一切快樂如此地完備，以至我們沒有何種永恆於我們的欲望中之必要了。在這種心情之下，一個人即感是當他的煩惱使他去脫離生命時，他仍是幸福的；並且這樣地死去，對於他而言，僅是阻斷了一個幸福的生活而已（註二八）。

二十二 「那熟悉生命底限度的人知道那自缺乏而起的痛苦之消除者和那使生命底全體完善者都是很容易得到的，所以他不需要那些僅能由苦惱而取得的事物。

二十三 「至於那個固有的目的，我們則應以用到我們的思想和信仰上去的那種清晰和明確的標準來思考之，否則一切即將充滿了判斷上的錯誤和矛盾（註二九）。

二十四 「如果你拒斥一切感覺，則你以至於將沒有你所能指稱的東西剩下，或者，你將要沒有那可用以判斷你所責斥的感官底錯誤東西了（註三十）。

二十五 「如果你只是排斥一種感覺而不分別那些判斷底不同的因素，一方面要去知道實際的感覺所不及的歸納，或者另一方面要去知道實際的和前移的觀念，情性和一切憑依可感覺的對象的心底概念，則你將要于其它種的感覺以困難而費壞了；在其它種的感覺方面中之各種味

準（註三二）。

二十六 「如果你容認那些僅係歸納的待證實的觀念與那些本身具有直接的確證性的觀念二者是同樣地可靠的話，則你將不免於錯誤；因為這樣一來你就要把可疑的意見與那不可疑的相混，而把真確的判斷與錯誤的判斷相混了。

二十七 「在每一情況下，如果我們不把我們的每一個動作取決於本性底主要目的而離開這個目的去找尋或躲避一些其它的對象，則我們言行之間就缺少了一致性。

二十八 「智慧供給每個人人生以幸福的那些所有的事物之中，以友誼之獲得為最重要。

二十九 「此同一意見鼓勵人去信任沒有一種惡是永存的，或甚至沒有一種惡是持久的，因它看清一點，就是，則在那注定給我們的生命期間內，友誼底保護是最穩固的和最可信賴的（註三三）。

三十 「有些欲望是自然的和必要的，有些是自然的而不必要的，又有些既非自然的又非必要的，它們的存在則由於空虛的意見而來。

（伊壁鳩魯以為那些制止痛苦之欲望是自然的和必要的，如當一人口渴時之飲料；那些只變轉快樂而不消除痛苦者是自然的而不必要的，如奢費的食物；至於如冠冕高位和銅像之樹立則既非自然的又非必要的）（註三三）。

三十一 「那些未被滿足而並不引至痛苦的那種欲望是不必要的。當這些欲望顯出難使滿

至或像要生禍害時，那是很容易去平靖它們的（註三四）。

三十二 「當自然的欲望是劇烈而個強但是它們底未能滿足並不是痛苦的之時，則足以證明在其中有虛浮意見之混合；因此那時的劇烈而個強底力量並非起自這些欲望底本性，而是起自人底虛浮的意見（註三五）。

三十三 「自然的。公正是適當事物之契合，引導人去避免彼此傷害和被傷害。

三十四 「那些不能體會有這種性質的遠底動物或不能防範致使承受彼此傷害的動物沒有公正或公正這種東西。若是有些民族底分子不能或不願有一種契定去尊重他們的相互利益，則上述情形對於那些民族也是一樣。

三十五 「公正沒有獨立的存在而由相互契約而來，只要有一個去防範致使或承受彼此傷害底相互約定，則它就成立了。

三十六 「不公正並非本來就是壞的；其所以為壞者只因有一種畏懼聯帶之而來，怕不能逃避那些被指定去執行懲罰作不公正的行為者底人。

三十七 「一個人祕密地作什麼事違背人所互藉以防範致使或承受彼此傷害之協定，相信永遠不被覺察，這是不可能的，即使他逃避了人的耳目已有一萬次之多；因為直到他死，還不能確定是否將不被發覺。

三十八 「在一般的觀點看來，公正對於每一個人都是一樣的。因為在相互交授中總有一

些事是有好處的。但是地點不同及種種其它情形底不同卻使公正有所變遷。

三十九 「自一件事為法律所宣布為公正而是一般地被認為對於人底相互關係有用時，它就變成真正公正的了，不論是普遍地被認為公正與否（註三六）。

四十 「但是，如果相反地，一件事為法律所建立的事並不真正地對於社會關係有用，則它不是公正的；而如果是那個是公正的事（因為它有用），在曾經一度被認為是公正的以後，一旦失了這種特性，則在那個時候它是真正公正的」這句語仍不失其為真，至少對於不自惑於空言而在一切情形中寧願自己來檢討和判斷的人，這句語仍不失其為真。

四十一 「當沒有任何新的情形發生，一件被宣佈為實踐中公正的事並不符合於理性底印象時，則足以證明此事並不是真正公正的。因此，當一件事被宣佈為公正的事因為新的情形底緣故，不再現出與有用相符合，則此會是公正的事（因為它會有用於社會關係及人類底交接）只要它不再有用，它就不再是公正的了。

四十二 「那意欲恬靜地活着而不在乎任何人的人應該交友；那些他不能交為朋友的人，他至少應該避免和他們結怨；若是連這個都辦不到，則為了他的利益起見，他應該儘可能地逃避和他們往來並且疏遠他們（註三七）。

四十三 「最幸福的人是那些達到了不畏懼其周圍的人們那種地步的人。此種人彼此極端恰地生活着，在彼此間有信賴底最穩固的基礎，享受友誼底所有的充分的利益，而不憚惜他們

的朋友底早亡，不以為早亡是一個可哀的機遇。」

注釋

(1) Epicurus to Menecaeus, *Greening*, 美氏為厄氏弟子之一。此即名言「行錄中斷保存的厄氏三函之一」。

(2) 貝氏譯引為「神是有的，因為對於他們底知識是由於明察 (Clear Vision (enactar)) 而來。」頁四三八。按本作：「因為神在而人對於神 認識是明白的。」既本作「thought our knowledge of them is indistinct」

(3) *Prolepsis*，既本作 *anticipation*，貝氏譯為「自感覺得來的概念」(*conceptions derived from sensation*)，頁四四一。按本作「明白的概念」。西塞羅於其神性論中以 *prolepsis* 為 *anticipatio*，魯克雷羅斯於其諧自然中譯之為 *notitia*。關於此字之訓釋，衆說紛紜，貝氏書中有一記載 (附錄二百五七至五五八)，茲不贅述。今之學者大都與貝氏之說同，即以「概念」(*general concept*) 是也。但是這種概念係自經驗 (感覺) 得來的，例如，在感覺中，所看到的許多四馬底集聚的影象在中心就產生了馬之概念，這就是存在於我們心中而使吾人得以預見 (*anticipate*) 所要見或所欲創造 (如半人半馬之怪) 的事物之現象，使吾人得以分別呈現於面前的感覺的個別影象之同異。見貝氏書頁二四五。Hypolepsia 一字，既本作 *epilepsia*

opinions，貝氏作 false suppositions (hypolepsis pseudis)，頁四四一，校本作「欺騙的推想。」

(四) 德性 virtues，此處當然不是狹義的道德上之美德底意思，希臘文之 aretē 及拉丁文之 virtus 都不限於「美德」，而主要的涵義却是優美性之意，近於英文之 excellence。

(五) 阮本原注「此語錄自 Theophrastus」，校本作「最好是不降生，但已經有了天賦的生命，就是儘可能地迅速穿過『黃泉』之門。」又注曰：「……第一句詩，在伊壁鳩魯底原文內，是簡陋地改竄過，而第二句則屬忠實。」因無 Theophrastus 以資參考，所以阮本及校本譯法之不同無從解釋。

(六) 校本作：「應」記着未來既不屬於我們底權力之下，亦不屬於我們占有物之外，所以我們不當計及它，因為它一定會要到來的，我們亦不缺失一切希望，因為我們確實知道它不會到來。」

(七) 靈魂底寧靜 the imperturbability of the soul 此即 ataraxia，英文中之 ataraxia，這是伊氏底人生哲學中的一個極重要的概念，實在與斯多克派「自足」(autarkeia) 很像。

(八) 與我們俱生 coenerate with us，校本作「天賦」，貝氏作 natural to us (sympnaton) 頁四八九。

(九) 情感 passion，貝氏引名言行錄伊氏底傳記：「有兩種情感 (feelings)，對於每」

種有生之物都發生的，便是快樂和痛苦，而其中底樂是與人相親的情感，至於痛苦則是與人相斥的情感。「貝氏接着說：「因此之故，情感 (Passion)，隨同感覺 (Sensations) 及概念 (Concepts)，亦係真理底標準之一，這種標準是直接的而是一切有生之物底直接經驗」。頁四八六。

(十)自其本性而言 on account of its own nature，按本作「由其固有的本性」，貝氏作 because of its natural kinship to us (dia to physis echein oikeian) 頁四九。

(十一)與女性交接底享受 the enjoyment of female society，貝氏作「肉欲 (Lust) 底滿足」，頁五二四。按本作「青年兒童與婦女底享樂」。這當然不是指青年兒童與婦女本身底享樂而是指人們從青年兒童與婦女所得到的肉體上的滿足，換言之，就是男色與女色之滿足。原本 female society，恐怕也不是指着現在所謂的交流而像是指着肉欲之事而言。大致回來，希臘底婦女地位甚低而約束頗多，並且也就因此同性愛和男風甚盛。

(十二)清醒的冥觀 sober contemplation，貝氏作 sober reasoning，頁五二四。按本作「審慎的理性」。

(十三)審慎 Prudence 原文即 Phronesis，此字甚難譯，原有「思想」之意，此處則兼有深通世故，「聰明」，謹慎之意。貝氏譯為實際生活中的「聰明」(Practical Wisdom) 或正確的判斷 (right judgment)，可使人去作正當的選擇者。頁一九六、四九四、及五〇六。按本作

「智慧」。

(十四) 默特羅多魯(Metrorodun)或(Metrorodos) of Lampakos係厄氏弟子，為厄氏最重要的人之一，西塞祿在其De Republica中曰「幾乎是第二個伊壁鳩魯」。第二章廿八，廿九。氏卒於公元前二七七年，享年五十三歲，其妻Leontion原係倡伎(Hetaera)，亦隸於「花園」團體，下文之Timocritus係默氏之弟。另外有一個Metrodoros of Lampakos係Anaxagoras之弟子，與此並非一人。

(十五) 阮本原注：「自Sophocles之Timochirine。」七八四。」

(十六) 校本：「第阿惹(達爾斯底)在其Poison底第二十章內說着同樣的事，並且同樣肯定教育到大到生活之整個的持續。」頁一二九。

(十七) 校本在此句末多「例如食物」一語，頁一二六。

(十八) 此係「注」(scholia)之一。校本作：「此外，他說神只能由精神去觀察。有些如像可以辨別的個性而存在，其它，以向着同一之點的相似的幻影之不住的流底原因。在他們當中表現完全的相似。」按照貝氏所譯引者則係：「伊氏在別處說神可為思想所知覺，有些存在於數目的同一性中，有些由於相似的影響底不斷的流動(這些形象在這同一地點上完成)而生存於形狀之相似性中，他們是人形的。」頁四四五至四四六。貝氏引西塞祿底神性論(壹、一九、四九)中的一段話：「伊氏謂神底能力和本性是屬於這一種的，就是第一層他們不是被感官而是

被心所知覺的：他們沒有固體性或數目的同一性；並不像伊氏所稱為「齒體」(因為有緊密性)的那種東西那樣；神之被知覺實係由於相似性和「行過」(transience)所得的影象，因為最相似的影象底一個無限的系列起自無數的原子而奔流至神；我們的心智固定地以最高的快樂趨向於這種影象而達到了解幸福的和永恆的本性(being)究為何物。」頁四四五及注一。厄氏底神學和這一條格言底「注」，有許多問題，這裏不能詳談，只能把西塞祿底話譯引出來以資比較。貝氏有一個詳細的討論(頁四三八至四六六)，我們只能把他的結論大意寫在下面：神是有的，神不朽而為數無限，由吾人所見之神之影象則可證明神人形似，神之形是永恆的而其質則係暫住(temporary)的；這種質是完全一律並無其它成分，而係由於在諸世界間之虛空中運動之無數原子而來，這些原子繼續不斷地流入神之形中，於是暫時地成為神之身體；這些原子就以這種已融會了的狀態又脫離了神之形，因之形成相似的影象之連續，這些影象為心所知覺而係吾人關於神「有」底知識之直接來源。見貝氏書頁四六七。

(十九)下半句校本作：「凡缺乏這些東西之一例如聰明的人，即或他是誠實而正直的，也不能幸福地生活。」

(二十)校本列此則為六，七兩則，貝氏譯引下半句(頁五一五)謂之為第七則，想亦是分為兩則。

(二十一)快樂底產生者the efficient cause of some pleasures，校本以此為第八則。

(一一一) 校本及貝氏 (頁四九五) 之第九則。下一則係校本之第十則。

(一一二) 格致之學 (physiological studies, 貝氏作「自然科學」natural science (Physiolog-
ta) (頁五〇三) 案 Physiologia 一語，希臘及拉丁原係自然科學或自然哲學之意，觀其字原即可

得而知。英文之 Physiology 亦有此意，惟字則罕用此訓耳。此係校本及貝氏 (頁五〇三) 之

第十則。本篇第十一則係校本及貝氏 (頁五〇四) 之第十二則；第十二則係校本之第十三則。

(一一三) 此係校本之第十四則，後半句校本作：「但安靜而遠離人羣地生活，却可以得到

最完全的安寧」。與此意不同。下篇十四則係校本及貝氏 (頁四九六) 之第十五則。

(一一四) 此係校本及貝氏 (頁三二五) 之第十六則，貝氏譯文之意為：「機會只在很少的

事物中妨礙一個智者。」校本以「機會」或「運氣」之相當字眼作「產業」。下第十六則係校

本及貝氏頁 (五一三) 之第十七則。

(一一五) 此及下第十八則係校本及貝氏 (頁四九五) 之第十八則。

(一一六) 此及下第二十一則係校本及貝氏 (頁四九四及注二，頁五〇七及注一) 之第二十

則校本此句作：「肉體把快樂當作是被限制了的看法，並須得經過無限期去滿足它。」

(一一七) 參閱注 (一一七)，末句貝氏譯引為：「when circumstances bring about his de-

parture from life, he will not approach his end as though he were falling short in

any way of the best life.」頁五〇三與本篇所譯之意不同。校本作：「但他並不逃避快樂，

當環境使我們耽擱生命時，他亦不以爲失落了生命更好的提供的東西」。下第二十二則係校本之第二十一則。

(二九) 此係校本之第二十二則：「不當眼前喪失自己固定下的目的，也不要喪失我們底意見所繫的顯著的明確性，……」蓋「固有的目的」，既本係 the *substantial good*，似應是指快樂而言，本館厄氏書札第二十七節中謂：「……幸福地活着是最高之善而是與我們俱生的……」，斯謂 *substantial good* 者，不知有沒有「與我俱生的」之意？

(三十) 此係校本及貝氏(頁二四〇)之第二十三則。

(三一) 二十五及二十六，係校本之第二十四則。二十七係校本及貝氏(頁五〇五)之第二十五則。二十八係校本及貝氏(頁五一七)之第二十七則。

(三二) 此係校本之第二十六則。「此同一意見」應係指上一則而言，校本作：「在危險當前，教我們知道這危險也會常有而且不能經久，使我們勇敢起來的同一聽諫，亦教訓我們，在不安定的條件內，友誼就是安寧底優良的保障。」

(三三) 此係校本及貝氏(頁四九三)之第二十九則。括號內者亦係「注疏」之一。

(三四) 此係校本之第二十六則。

(三五) 此係校本之第三十則。以下三十三，三十四，三十五，三十六，三十七，三十八，三十九，四十，四十一，四十二，四十三，四十四，四十五，四十六，四十七，四十八，四十九，五十，五十一，五十二，五十三，五十四，五十五，五十六，五十七，五十八，五十九，六十，六十一，六十二，六十三，六十四，六十五，六十六，六十七，六十八，六十九，七十，七十一，七十二，七十三，七十四，七十五，七十六，七十七，七十八，七十九，八十，八十一，八十二，八十三，八十四，八十五，八十六，八十七，八十八，八十九，九十，九十一，九十二，九十三，九十四，九十五，九十六，九十七，九十八，九十九，一百。

五，三十六則。

(三六)三十九及四十係校本之第三十七則。四十一係校本之第三十八則。

(三七)此係校本及貝氏(頁五一九)之第三十九則，校本作「凡對反抗外國份子而……」真本篇及貝氏所譯引之意頗異，茲不俱引。下第四十三則係校本之第四十則。

六 魯克雷維斯

徐孝迪譯

譯者引言

魯克雷維斯（全名昆圖斯·魯克雷維斯·卡雷納斯 *Quintus Lucretius Carnus*）是一位羅馬詩人，在拉丁文學中據有非常高的地位，他的大作頗自然六卷（*De Rerum Natura Libri sex*）在文學上及哲學上都是一部重要的著作。這夫所編注的頗自然卷五（*T. Lucretii Car'i De Rerum Natura Liber quintus, ed. by J. D. Duff, Cambridge, 1923*）底題目中，有一個魯氏小傳，現在附譯於下……

【魯克雷維斯或聖·哲羅姆（*Hieronymus or St. Jerome*）底紀年書（約在紀元後四百九年所編寫）有一記載，大意如下：「詩人昆圖斯·魯克雷維斯·卡雷納斯生於紀元前九十四年，氏因服用一種春藥而喪神智，在他的開眼或清醒的時候中作了幾卷書，後來為西塞羅所修正，此後氏於四十四歲時死於自己手中」。如此則氏之死期應係紀元前五十年。但是一般所依據的多那圖斯（*Donatus*）在其魏吉爾（*Virgil*）傳中提及魯氏，謂係卒於五十五年十月十五（未言及發狂或自殺），多氏以魯氏之死是一件非常巧合的事，因為魏吉爾在那天恰

好十五歲而穿成人之服 (longa virilis)。

「因之我們可以用允當的或然性來假設魯氏生於紀元前九十九年而卒於五十五年秋季。哲羅姆底其它的陳述甚至比年月底記載更可疑。因爲，第一，關於所謂發狂及自殺，這樣大的天才底如此一個悲慘的結局並未談任何後來的拉丁作家所提及，這是很奇怪的。從另外一方面來說，這則故事正像是爲魯氏底異端之說所驚的後人所提出來的虛構故事。值得注意的就是魯其安 (Lucian)，另一個伊薩瑪派異端之士，也被人復造一個相似的結局。· 隋達斯 (Suetonius) 說他被羣犬所分裂。並且，此詩看起來不像是在一瘋人底清醒時間中所成，在詩中的那些顯明不是未完成的部分，其論辯是嚴格地合乎邏輯的，其布局也是有條不紊的。紀年書底最後的陳述說西塞祿修正了他的書卷，這蘊涵着魯氏之詩並未完而此詩之問世係在他死後假諸他人之手這一事實是千真萬確的。但是我們甚至並不知道是那一 個西塞祿所校輯的，是馬苦斯·圖里奧斯 (Marcus Tullius)，此即吾人通常所熟知之西塞祿。還是其弟坤圖斯 (Quintus)，我們也不知道那校輯者所予的「修正」底性質和數量是什麼樣。這位演說家提及魯氏只有一次，就是在他自羅馬給他兄弟坤圖斯底一封信 (原註 Cicero ad Titum) 中 (紀元前五十四年正月，魯氏卒後四個月)，但是不幸這一段底原文已模糊不清而對於這些問題無補；甚至於要打算知道這位作家讚美這首詩到什麼程度和以那一種看法來讚美這首詩，都是不可能的了。

「這一點稀少而不滿意的情節就是古代作家所告訴我們的所有關於魯氏底個人的歷史了。他偶或被詩人和散文作家所提到，有時被徵引而有時被批評；但是他的生和死底詳情却沒有別的地方有什麼記載。雖然有些個他的出版者將猜想推測到合理的界限以外，但是若從他的詩底內在證據中找到一點點東西來加到這個簡陋的記載上，這還是可能的。

「第一，他是一個有身分和富有的羅馬人，這是相當地確定了。他的的族姓 (*gens*) 是一個很古老的貴族之家底姓。他之稱梅米奧斯 (*Meminus*) (在那時是羅馬底一個非常重要的人物)，以絕對平等底口氣也指示此同一結論。一個現代作家謂魯氏為「負有使命的貴族」(原注, E. W. H. Myers, *Classical Examples*, p. 126.) 並且他的詩底整個的口吻也真是在舒適環境中而熟悉他所不贊成的奢華的人底口吻。

「他的生活是一個隱者底生活，這一點較更確定。政治活動對於伊壁鳩魯派者總是不合脾味的；並且那時的羅馬正是內戰迫切而政治前途非常黑暗。魯氏是沒有比當他否定野心時更顯着是受靈感的了。那時的偉大的文學活動也不能使他和別人接觸，因為他所愛好的文學都是完全屬於過去時代的。他總是一個勤學者，他的大部分時間一定都是用在研究希臘文學家和詩人；他自己告訴我們他一生致力於研究大哲學家和他的詩中間發他們的「光榮的發現」，他在『清夜』中繼續如此而甚至在夢寐中也為所侵。(原注, *l. 140, 17, 269.*) 依照傳統說法，他的祖師伊壁鳩魯自己留下三百卷『金言』，魯氏說：「我像一個蜜蜂在花叢中似地飽

賽它們也。(原注, *1100-1150*)除了伊氏之外，還有許多晦澀的和多產的作家，他們的權威也承認了，或者他們的教義他服了；薩坡鐸黎 (*Sampele*) 和德蘭利圖 (*Democritus*) 是前者中之尤著，而赫拉頌利圖 (*Heracitus*) 和亞那蘇哥拉 (*Anaxagoras*) 是後者中的。他也編譯或模仿下列的希臘作家：荷馬，赫希諾德，優瑞皮底斯，修西迪底斯，喜坡克拉提 (*Homer, Hesiod, Euripides, Thucydides, Hippocrates*)，也許有阿里斯陀芬尼陀斯 (*Aristophanes*) 和柏拉圖。在拉丁作家中，我們可以找到恩尼奧斯 (*Ennius*) 及其姪巴枯維奧斯 (*Pacuvius*) —— 早期拉丁文學之主要的史詩家及主要的悲劇家——底模仿。

「最後，從他之以描寫自然事物底所有方式和摹仿自然事物來說明他的論辯底真確和明顯的快樂來看，我們可以測知他的生活大部分是在鄉下度過的。我們可以想着魯氏在一些安靜的地方，離開「燈馬底烟塵，財富，噪聲；」我們可以想像他以一詩人底愉快和哲學家底嚴毅的興趣在山上注視着浮雲和在岸上注視着海浪，或者鑽研着伊壁鳩魯底空談而研究如何能最妥善地把這些卷帙中的可貴內容搬入他自己的不朽的詩中去」。(達夫，導言，頁 *xi*)

此詩命名之由來，據達夫說：「此詩之形式及標題係自埃拔鐸黎而來，薩氏係紀元前第五世紀人，有一篇以六韻詩寫出的論著『*Dei Physios*』，今存者有少數殘片。此詩是題獻給梅米奧斯 (*Giulius Memmius*) 的，此人以係上議院黨之演說家及政治家而顯貴，但是他甚

一個不足取而無行的人。魯比爲什麼想弄這個人值得如此尊崇，那我們就不知道了。」（同上，頁xii）

關於 *De Rerum Natura* 這首詩底名字，譯者深或難繙。在英文中，它就可以直譯爲 *On the Nature of Things*。但是我不能直譯之爲「事物之性」或「事物之自然」。Natural 字底繙譯是很困難的，希臘文之 *Physis* 亦然；不過 *Natura Rerum* 一詞多係指宇宙而言，魯氏之用此詞，亦難找出一固定的譯法，手頭這幾本書中只有瓦氏曾提及，他說：「第二十六行（卷一）*Reverna natura*，魯氏用此詞不僅是指稱我們所謂的物质宇宙底對象，而是指著一切關於人以及關於人所住之世界底事物」。（頁四，注一）鄭君曾在厄比鳩底樂生哲學中譯此詩多爲「自然歌」。（頁一八，二五年，商務百科小叢書本。）現在姑且從之而譯爲「顯自然」。

本篇所根據的是 Rand 所選的 Munro 氏底譯文 (*Loeb's On the Nature of Things*, translated by H.A. J. Munro, London, 1914; 78p.)。孟氏所編定的原文和他的譯文，注疏，都是讀魯氏此詩所不可少的，可惜現在只有這一點選錄的譯文 *Book of the Source Book* 所選也是孟氏譯文，不過也很少，而卷二，卷三兩部分較本篇還少。魯氏底原文這裏也沒有，而只有達夫所編注的卷五。譯者所參考的英譯本還有 *Cyril Bailey's The Creation on the Nature of Things, 1926, Oxford*。（簡稱貝）……還有 1860 年的 *Edwards'*

Library 本。前一半是 Met. John Selby Watson 底譯本（簡稱瓦），後一半是 John Mason Good 底詩文譯本（簡稱顧）。此外還有 H. W. Robinson 和 W. H. Coleridge 合編的 *Western World Literature*（一九三八年，紐約出版）中所選的一些，據編者說大致是根據 *Boase Leonard* 底譯本，略有竄改之處。最後這一種也是詩文，似較顧譯本好，不過這兩種詩文譯本都不如散文譯本，除了孟氏譯文外，其餘兩種散文譯本當以貝本為較好，瓦氏本雖常引原文而討論校勘，但終是太老，而且瓦氏增文太多（瓦氏底增文都用斜體字印出），不免有時稍失原意。譯者譯本當時大致是根據孟，貝二本，因為此二本較最接近。又以達夫所編的原文（只有卷五）比較貝，瓦，顧三本，也以貝氏底譯本最好，所以本館中採用貝氏底譯法之處很多。至於注釋方面，只有貝，瓦二本有注，現在選譯出一部分附在正文之後，瓦氏底注解大部是關於校勘和文字方面的，此刻因為根本沒有卷二和卷三底原文，同時這整個的選集也不必有這一方面的考究，所以一概從略。關於古代神話部分，泰西人士從小就有這種基本的古典知識，所以貝，瓦二本都未注出；不過以我們的情形而論，大多數人都未必熟悉這些故事，所以譯者就個人之所知略加注明，以免有些讀者底疑問之勞，不過因為譯者手頭乏書，所注譯多不能詳其出處，或也不能免有紕繆之處，附此聲明。

魯氏底頌自然一詩共分六卷，現在把這整個的詩底大要簡述於次。

卷一述宇宙之根本構造係在無限空間中運動的無數原子所成。開始他讚美而乞助於委奴

赫魯氏以噴爲造化之力，繼而表示以此詩感結梅萊奧斯，蓋即讚美伊壁鳩魯（但未直稱伊氏之名），然後辯護自己底立場而聲明並非不敬，提出他自己的主題底困難之處和問題。（一）無不能生有，有亦不能成爲無。（二）有原子；原子不可感覺而可思議，原子係一切事物之本。（三）有虛空。（四）除原子及虛空外即無它物，一切其它事物皆此二者所成而附屬於此二者。（五）原子是堅固的，不可分的，永恒的。（六）以斥赫拉釐利圖，噴披露黎及亞那薩哥拉之說。（七）宇宙是無限的。（八）斥持事物有中心之說，此說說重物下趨，而輕物上趨。最後以讚美哲學作結，因哲學能助人窮自然之奧秘。

卷二底起首就是本篇所選的卷二底前一部分，這一部分說哲學是最平靜而穩固的寶座，人之所需要者無非就是肉體免除痛苦和心靈免除不安而並不需要奢華，權力不能免除對於宗教底畏懼，唯哲學能之。這一卷討論原子；（一）原子之有運動係由於其自身之重量或其它原子之衝動而來；原子因爲重量而下降而當堅固的原子相撞擊時，它們一定被彈回；有些原子不與其它原子結合；結合密切的遂成堅硬而密重的物體，鬆散的成爲輕微的物體；有些原子選的卷二底後一部分，大意是有些人們以爲自然中種種現象及事物皆諸神爲人類而造，魯氏深斥此說，氏以自然有種種缺陷，顯非神造可知。接着這一段，魯氏又說：原子下降時略有傾側，否則事物不能產生，此係伊壁鳩魯派哲學之重要學說之一，厄派之意志自由說與此關

聯極大，而厄派學說與德謨利圖學說不同之處端在此點。下面魯氏指出常人以為物體之下降重者較速而輕者較緩，魯氏謂在水與大氣中誠係如此，然在虛空中物體，無論輕重，其下降之速度則一。（此使吾人思及迦利略 Galileo Galilei 之說。）原子永遠如此下降，雖然事物似有靜止之時，然原子則恆動而不被覺察也。（二）原子形狀不一，此由原子數目之無限所致而為同類的個體底分別之原因；味，嗅，色之別亦係因此之故；苦樂亦為原子之形狀所決定，因觸覺為一切感覺之本；原子底不同的形狀是有限時，否則有些原子就變很大了，而我們經驗中的極端就變要被超過了；但是一種形狀的原子卻是無限的，任何事物皆非純由一種原子所構成；魯氏在此處又評述古代對於大地底看法以及關於 *Cosmos* 之神話；論謂原子無色，味，冷，熱，而原子所成之物則有此種性質。（三）無限的原子在無限的空中組成無限世界，此大千世界生靈衰壞不已，萬物亦然。

前兩卷都關於原子本身的；後四卷則是論及由原子所成的種種。

卷三論及心靈和靈魂之本性。先是讚美伊壁鳩魯，說他把宇宙之真實本性指示給我們了，繼而述及對於神及死亡之畏懼，此等畏懼實為多數罪惡之因。本篇底主要的意思可分為三點：（一）述心靈及靈魂之本性及其構成，二者都是人底部分如手足一般，並非僅係身體各部分之「諧和」（希臘所謂 *harmonia*）；（二）述心靈（*animus*）及靈魂（*anima*）之分別，前者居於胸之中部，而後者則布於全身，二者皆係有價物而由微細不可覺察之原子所成；二者

之本質爲風，熱，氣及「第四者」（魯氏謂無以名之）；靈魂與肉體分離則二者俱毀；感覺能力亦不僅限於靈魂；下面又駁懷讓頡利區之說，蓋德氏以爲肉體與靈魂之原子一一相問，而魯氏則不以爲然；繼而對於生命而言，心靈則較靈魂更重要。（二）魯氏於此處舉出二十多個論證以證明靈魂之死滅性，此爲全詩中最重要的學說之一，茲因篇幅所限，只得簡要。（三）論畏死之愚，此即本篇中所選卷三之文，大意謂死既爲人生之終結，則死後又何畏之有？死亡本身非惡，因死者無所懼；長生亦不必求，因爲世間底享受不過如此而已；所有關於在陰世受苦之事皆屬子虛烏有，而實係諷喻此世間之人事；古來英雄賢人皆有死誠，吾儕碌碌之輩尤應視死如歸；索謂渴望長生實是一種惡，而無論如何長生，人終不能逃避那永恆的死亡。

卷四主要是討論感覺及思想而附帶一些其它問題，大致可分爲四點：（一）影象（*image*）說，影象是從對象底表面上發出來的極精微的東西，除了從物體上發出的影象外，還有在空氣中自生影象，影象之形成極速而其運動速率亦極大。（二）感覺與思想。重要意思謂感覺無誤，錯誤乃由於對於感官證據之推論或判斷而來，想像及思想亦皆由影象所成。此段詳論各種種感覺及睡夢等。（三）身體各器官之生成係在發現它們的用途之先，並非它們爲了有用而生，卻是在它們生成之後才發現他們是有用的，繼又討論動物之運動及睡夢等。（四）愛及欲望。

卷五底大意是論：（一）世界有始終；（二）世界之形成；（三）天文現象；（四）世界之初；（五）文明之始。

卷六自原子論觀點解釋天地之現象或奇象，如：（一）雷電雲雨等；（二）地震，火山，磁石，瘟疫等；最難（三）詳述雅典之瘟疫（紀元前四三〇年。Thucydides之記載與此相合）。

顯自然六卷底大意差不多是如此。魯氏在自然哲學方面發揮較多而人生方面較少，本篇所選的幾段底內容比較簡單，而說法看起來則稍繁複，故不必詳加討論，其中有些問題不是這一篇短的引言所能論得盡的，所以一概從略。伊氏和魯氏底學說大體是相同的，所以這一篇和前一篇可以互相參照比較。

魯克雷薩斯（九五——五二）

頌自終——據孟羅（H. A. J. Munro）英譯本

卷二 哲學家底恬靜（註一）

風在大海上激擾海小的時候，從陸地上去觀察別人的重大的困厄，這是很愜意的；並不是因爲一定要有任何人遭遇不幸才算是一種快樂和可喜之事，却是因爲看到你自已免脫了這種災難才是愜意的。去觀察對壘於疆場上的戰爭底奮鬥而你自己在這種危險中沒有分，這也是很愜意的。但是沒有比據着由智者底學問所建立的防禦周到的平靜的高位更可喜了，從這裏你可以睥睨旁人，看他們徘徊於各處，在找尋人生之道時岔入了歧途，各爭長自己的智慧，炫耀自己的閱閱，晝夜以過度的操勞，苦心於升到最大的權勢和作世界的主人。呵！人底困苦的頭腦！呵！盲目的心胸！在何等的生命底黑暗中而在何等大的危險中，這個生存是渡過了，不論是怎樣長短的一個時間！難道不想着人底本性（註二）爲自己所求的無非就是肉體免除痛苦，心雖免除勞累和畏懼，而可以享受一種快樂之感！由此我們曉得對於肉體之本性而言，簡直很少東西是需要的，所需要的只是那些排除痛苦底東西而已。如果在靈堂內沒有右手拿着眩目的火把用

以照明夜宴的金燭奴。如果房子並沒有金銀底燭燭，而如果要畫開雕梁閣也沒有絲竹樂聲底圍繞，則雖然它們更悅人愈地能給我們許多較好的享受，而人底本性也不需要這些東西。在泉流底清流之旁，大樹底枝葉之下，尤其是當天氣對人們微笑而季節給青草以花朵底點綴的時候，人們臥在柔順的草地上不需金銀就可以使身體受愉快之清福了。如果你託文采赤紫的繡套上樓轉反側，則你的熱病也不見得會比在你必須臥在粗劣的被褥的情形下脫身得更快一點。因此之故，既然財富，闊綽，以及帝王之尊對於肉體都沒有什麼好處，則我們必定要相信它們對於心靈也是無益的，除非當你看你的隊伍雲集在戰場上（註四），弄起來一個模仿的戰爭（註四），以預備兵和騎兵來增強聲勢，當你使他們武裝了起來排隊，他們全有骨肉復生之概，團體欲戰之勢，當你看這支軍隊急遽地四散走開，那麼在這個時候也許對於宗教底願意被驅跑而離開你的心靈，或者對於死亡底恐懼離開你的心而使你的心虛空而不累。但是如果我們看出這種想法是笑話和笑柄，而人底畏懼和追跡人的勞累實在並不怕劍戟交加，而勇敢地世間底帝王公侯之間穿來穿去，也不怕黃金底閃爍之光，也不怕紫袍底輝煌之色，則你能懷疑所有這些力量全是屬於理性底麼，尤其是當人生只是一個在黑暗中的掙扎，一如兒童在黑暗中對於一切事物都顯懼和害怕，我們有時在光天化日之下也畏懼一些事物並不比兒童在黑暗中所害怕的面想像要發生的事物更可怕。這種恐懼——心靈底黑暗——一定是由日光或白晝底光明的箭所除，而是為自然底外觀及內在的法則所除。

現在我要說明能生產的物質之體（註五）由於那一種運動來產生各種事物而把產生了的事物再破壞了，由於那一種力量這種物質之體被迫而不得不如此作，並且它們有着什麼樣的的速度在這廣大的虛空（註六）中運動。記着！你要聽我所說。物質實在是不可分地聚在一起，因為我們看到在長時期內每一事物都在虧損而一切事物都在衰退，時間把它們拉走離開我們的眼界；但是我們看出事物之過和並未減少，因為那些離同一事物的「物質之體」減其所離者而增其所至者，強迫前者變成衰老而強迫後者趨於繁盛，但是那些物質之體也不就和後者斷守。所以事物之過和水這一再更新，而人則以互相依靠和彼此取予而生。有些民族興盛，有些民族衰替，而在短期間內生物底種族就變了，像賽跑的人似的傳遞着生命火炬。

但是有些人反對這個學說，不知道物質之體自為而顛倒，並不因經歲月而被毀壞（註七），他們相信自然不能無神力而能如此微妙地適合人之需要去變換四季而致五穀之收成，還有別的事情，就是那神聖的歡樂（註八）（生命之嚮導）所引致人去接近的，她（神聖的歡樂）自己帶個人們，用委奴絲之術（註九）以她的所撫愛者（女人）來誘惑他們去延緩他們的種族，以免人類滅絕。當這些人假設神們爲了人而設計一切事物時，在我看來他們在每一方面都離開真理極遠。因爲即或我不知什麼是萬物之始，不過由天底安排及其它情形判之，我敢斷言自然決非神力爲了我們而造，因爲它有很重大的缺點。

卷三 排除對於死亡底畏懼

所以死亡對於我們是無所謂而毫不痛苦擾的，因為人心之本性已被證明是有死的了。因為我們對於已經過去的事並不憂煩，（當腓尼人結寸從各方聚攏來侵略時，彼時天下一切事物皆被戰爭底騷擾所震動，而人們在懷疑着不知江山要落在此一民族底那一個底手中。）所以等到我們將來不存在的時候，等到將來肉體和靈魂要分離時（我們是由靈肉合成的個體），你可以確信，沒有東西能引起我們的感覺，就是地和天相併，海和天相併，也不能引起我們的感覺了，因為我們已不存在。即或假設心靈之性和靈魂之力在離開我們的肉體後仍能感覺，這對於我們還是無所謂的，因為我們每一個人是由靈魂和肉體之結合而成的個體。並且如果在我們死後，時間又把我們的物質聚了起來，而又把這種物質弄成這樣，而又給我們以生命之光，則就這這個結果也與我們無干，因為我們的自我意識底連環曾經是一度中斷了的。所以我們現在也毫不關心於我們從前任何的「我」，而我們也並不爲了那個「我」而痛心。因為當你反顧那無量時間底整個的過去而想着物質底運動所成的形狀是如何地雜多，你就很容易相信形成我們現在的樣子的種子曾經常常被排列爲和現在的情形一樣底秩序；不過在記憶中我們仍想不起來。有這種情形，因為在其間插入了一個生命底中止，在彼時一切運動都距離感覺甚遠。如果對於一個人而言是有痛苦的，則他必須本身是存在的，然後禍患才能降到他身上，但是死亡杜絕了禍患之降臨這種情形而不允許此人存在，所以你可以確信，我們在死後並沒有什麼可怕的東西，而

不存在的人也不能成爲煩惱的人，並且當不死的死亡取去了一個人底有死的生命時，一箇人在以前是否曾經一度有過生命，這也是一件毫不相干的事。

所以當你看見一個人悲嘆他的厄運，說在死後他或者要與其肉體同在土中腐朽，或被火燒所燬，或葬於野獸之腹，雖然他口頭說他並不相信在死後他還會有什麼感覺，你可以確信他的口氣顯露了他的話並非由衷而發，而他心中仍有一股隱痛。因爲我相信，他並不真正地承認他所假裝承認的結論和原則，他也未根本地絕滅生命而不知不覺地以爲在他死後一定還有一部分自我是繼續存在的。當任何人在生時想着他死後要有爲獸來分裂其身體，因之他爲了自己就悲嘆不已，他並未把他自己同那另外一個自己分開，他也未從那廢棄了的身體充分地把他自己抽出，而以爲那另外一個自己仍是他自己，以爲他自己站在那另外一個自己底旁邊，而以他自己的感覺來感染那另外一自己。於是他悲嘆他生來就是有死的，他不想着在真的死亡後並沒有另外一個自己繼續存在，而悲悼着他自己底死亡，並沒有這另外一個自己站在那裏悲痛着輪在那裏的自我被分裂或焚燬。如果在死後被野獸的爪牙所撕扯是一種禍惡，則我不知道被置在火中被熱的火焰所燒，或者被放在蜜水或被蜜鳥（註十二）而轉在一塊石板底光面上凍成僵屍（註十三），或者被上面一堆土所壓擠，這些就不算是痛苦麼？

人們說：「現在你的快樂的家庭不再歡迎你了，你的賢妻和可愛的孩子們也不跑來和你接吻而使你的心爲一種無言的暢快所感動了。你也不能再有力氣去使你的事業興旺，也不能再

保證你的所有了。你是可憐的面相可憐地這一個囚厄的日子就剝奪了你一生中的許多珍愛之物」。他們卻不說：「那個對於這些東西底渴望再也不同你在一處了。」如果他們在心中看請此點而在言語中也隨從此語，則他們就可以解脫了心底苦痛和恐懼了。「當然，你現在是熟睡在死亡中，你將永久脫離任何的痛苦和悲哀，但是當你就在我們旁邊這個可怕的焚屍場上擺放了灰燼時，我們爲了你卻非常的悲傷而我們這種悲哀是永不會由心中去掉的。」對於說這種話的人我們就裏問：如果死亡是睡眠和休息，那麼有什麼了不想的苦楚以至於要有人永遠去悲悼呢？

人們常常這樣地作，就是當他們倚在餐桌旁時，他們手中擎着酒杯而用頭上底花環遮着他們的臉，他們真心地說道：「對於我們渺小的人，這種享受是短促的，它一下子就要過去了，以後也不復返而爲我們所有了。」好像在他們底死亡中諸惡之尤者就是口渴焦灼着這些可憐蟲而缺乏飲料，使他們枯乾，或者是有一個對於其它東西底渴求是同他們在一起似的。當心靈和肉體都是在睡眠中休息時，誰也全不對於自己和生命渴望，卽或是這種睡眠是永久的，我們也不被任何對於我們自己底渴望所影響。但是當一個人突然從睡眠中驚覺而聚精會神時，在這時人底感覺原子離着感覺運動還不甚遠呢！如此則我們應當想着如果能夠有比我們所見到（無）的（意指睡眠）更少底話，則死亡對於我們是更少相干了，因爲在我們死時就跟着有一個更大的物質底分散和混亂，而一個人如果一旦遭遇了生命底冷酷的驟斷，則他不再醒覺而起來了。

假如自然（第十三）一旦發出了她的聲音，而下面的話來責備我們任何一個人：「不能垂死的人呵，爲什麼死亡對於你是如此大的一件事，以至於你爲悲苦之感所勝呢？爲什麼爲着死亡哭泣和呻吟呢？如果那已往而過去的生命對於你是快樂的，而那些所有的幸福並不像堆放在一個滿布着孔穴的瓶子中（第十四）都未經享受而流走消失，那麼你爲什麼不似一個飽餐人生之筵的客人一樣地引退而以平靜的心胸來擁護一種不知有勞累的休息呢！你這個傻瓜！但是如果你所收穫的都是徒然而無益的而生命對於你是一個絆足之物，那麼你爲什麼還要多找一點而轟轟地再去失掉和未經享受而過去；爲什麼到不便生命和煩惱終止呢？我所能計畫或發現來使你悅意的東西也就止於此而不能再多了，一切東西永遠是那樣的。如果你的身軀還未因年歲而衰弱，如果你的肢體也還未耗喪，那麼縱然你要繼續超越一切年代而活下去，或者甚至於你永遠不死，一切東西總還是如以前那樣的呵！」我們怎樣回答呢，自然加到我們身上的是一个公允的罪名而你所控訴的無非是真實的。但是如果現在有一個爲日月所摧殘的老年人要過當地去斷傷而哀痛他的死，自然若是提高他的喉嚨而大聲地斥責他，豈不是應該的麼？「你這壞東西！不要哭了，你應該節制你的悲哀。你已經享受了生命中的所有的可貴的事物，而現在是在後視了。但是因爲你總渴求那不在的東西而卑視那現在在手頭的，所以你的生命未曾完全而未被享受就從你處滑走了，並且在你能够充滿了好的事物而離開之前，不知不覺地死亡已臨到你的頭上。現在你放棄了這些不合你的年紀的東西吧，並且以平靜的心胸把這些東西讓給年青的人

吧，因為你不得不如此作呵！」因為老的東西被新的東西所排擠總是要讓出它的地方的，而一物底修整總是要損及另外一物的，也沒有「物」是被拋擲到無底深坑和黑的他特入斯中去的（廿五）。必需要有質料然後將來的後裔才可成長（廿六），當這些後代的子孫有了完足的生命時，他們都要跟着你；恰是像你一樣，這些以前曾消滅過的宗代又要消滅了。所以一物從它物而起是永不斷的，生命並非是任何人所自由保有的而是租借一切人的（廿七）。再回頭看看，在我們生前之無限時間底過去的年代曾對於我們是如何地不重要，自然把這個指示給我們以為在我們逝去的那個時候所將要來的時間之鏡鑑。在這個之中有什麼是顯出可怕的麼？有什麼是顯出令人沮喪的麼？那不是一個比任何睡眠都平靜的休息麼？

我們可以確信那些講到阿希容（廿八）之底中的故事所說的事實實在就是在我們人生，並不是那被空洞而無理由的恐怖所麻木的可憐的坦他路斯（廿九）怕着那懸在他頭上的大石；却是在人生中，對於神底空洞的畏懼却恐嚇了人們，人們畏懼命運所以給與每一個人底那種打擊。也不是兀鷹深入躺在阿希容中之梯提歐斯（卅）；兀鷹也不是真能在無限時間中深入梯提歐斯底胸膛中去找尋食物，雖然他的伸張開的肢體不僅是佔了九畝地，而佔了整個的大地，無論他的肢體如何地大，他也不能忍受不斷的痛苦，他也不能永遠地由他自己的身體來供給食物。我們的梯提歐斯是這樣一個人，他為愛情所侵襲而倒而被（情愛之）兀鷹所撕扯，是的，他是為苦痛的不安所吞噬；或者是由於其它的情感而被勞累操心所創傷。在人生中心靈

伏斯(註二)也就在我們眼前，他垂頭地在人羣中找尋權權(註三)和利斧，總是被拒阻而沮喪。因為這種權權是一個空名而不是真正有的，去找這種權勢而爲了這個去忍受庸人的勞累，無異於用力推一塊大石頭上山，這塊石頭終於從最高的山嘴上滾回來而一直落到山下的平地上去。永遠去飼養那個不知感激的心之本性，全用好東西去飼養它而永未使之滿足，一年底四季當其輪流時帶來種種的果實和歡樂，但是我們總是被人生底享受所充滿，這個我相信就是那故事，說那他在芳年中的少女們注水於滿布孔穴的瓶中，這個瓶子水不能滿(註四)。刻白入斯(註五)和紀理(註六)還有光亮之缺乏，都是無聊的故事，所有其餘的亦如此，如易克西翁之輪(註七)及黑的(註八)他將入斯從其口中噴出可怕的火球來(註九)；這些事情無處有之，並且也不能真正地有。但是在人生中却有那對於惡行底懲罰之畏懼，畏懼之顯著隨罪惡之昭彰而增——和罪惡之報，牢獄和那可怕的從巖石上投下來，還有鞭笞，劊子手，木馬(註十)，油鍋，鐵板板 and 火把，雖然這些東西並不在我們眼前，但那有知覺的心，畏懼着自己的惡行，給自己一種刺激而視自己致傷，同時，心也不知道這種災難有什麼止境，這種懲罰能有什麼限制，卻是怕這些事物在死後會變成更厲害。總之，雙子在世上的生活變成了一個地獄。

你也可以常常對自己說，甚至於善者安普斯(註十一)也在白晝底光亮中閉了他的眼睛，他其你碰着一千倍呢，你這個混蛋目自他以較許多國王和帝皇之統治者，會統治過強大的國家。

也都逝去了。就是那個人，他自己曾一度在海上鋪了一條路，作成了一條路，使他的隊伍通過這海，而讓他們步行通過這地，不在乎大洋底怒吼，以他的馬隊在上踏過，就是他，他也失了白晝之光而從他垂死的肉體中把靈魂呼了出來。司基比歐斯之子，戰爭之雷電，迦太基之所膽寒者，也把他的骨頭給了大地，甚至於像一個最卑賤的家奴一樣。還有，科學和藝術底發明家們，海立空諸女之伴侶們，在這些人之中，荷馬獨坐而執其王笏，也曾與燕子一樣地墮入此同一睡眠中。還有德謨利圖在一個成熟的老年期警告了他說他的記憶底注意運動已正在消滅了之時，他就靜靜地重遇死亡而把他的頭獻上了。就是伊壁鳩魯，這個在智識上超越人類而息滅了一切光（一如太陽升在天空掩息了彗星）的伊壁鳩魯，當人生之光已灑底遺路時，他也死了（註三前）。那麼你還要如何而埋葬你的命運麼？當你還在活着而看着光時，你把你的光陰底大部分費在睡眠中，而當你醒時卻在打斷，也未嘗停止去看夢中幻景，你有一個為空空的恐懼所擾的心，你也常常不能發現你究竟有什麼毛病，當你像一個呆子，可憐蟲，而被各方面的不可勝數的勞累所糾纏，而莊你心底常變的潮流上飄來飄去，這時你的生命實在是近於死的了。

如果人們能夠真切地覺到在他們心中有一個重擔，它因其重量使他們受苦，如果他們能看出這個重擔何而起，並且生存在他們胸中的這樣大的一個惡之聚積是由何處而來，則他們就該不似現在我們平常所見到他們那樣地度過他們的生活了；然而他們每人都不知道己之所需而總

求變換地方，就好像這樣他。能放下了那個荷負似的。那在家裏呆得煩膩了的人，常常從他的大廈中走出去而立刻又回來，因為在外面他實在並不覺得更好一點。他奔往他的親朋別館，發怒似的鞭笞他的馬匹，好像他是去搶救一所失火的房子一樣，當他踏到這塊野厰門坎時，他又打呵欠了；或者是熟睡了，而又要求無掛慮，或者甚至於趕快進城，亟亟於回去。每個人以此方式爭扎着逃避自己，但是，他仍是不遂心願地黏附着自己（我們可以相信，在事實上他不能逃避自己），而憎恨他自己，因為在他的疾病中他不知道他的病因；但是如果他看清了病因，每個人就要拋下的一切其餘的事而先要究知事物之性（性三五）；因為事物之性是關於一切永遠（而非一時）底狀態的，在此狀態中，人們一定要預測看那所有的在他們死後而來的存在。

渴求生命是何等的惡？它以如許的力量來拘制我們在懷疑中和危險中如此地不休地活着。一個確定了的生命底終結是注定給人們了，我們不能避免死亡。反之我們卻一定要去遭遇它。並且我們總是在同樣的事物中進退而消磨我們的時光，我們也不能由生命之延長而找到任何新的快樂。只要我們未得到我們所渴求的，那我們所渴求的就逆頭着超過其餘一切了；後來它若是屬於我們的時候，我們又要渴求一些其它的事物；生命之渴求也是這樣地糾纏我們，使我們垂涎。時間可以帶什麼運氣給我們，或者給我們什麼機會，或者什麼結局是在眼前，這些都是不確定的。真正地講來，我們由於生命之延長並未便死底時間少了一點，我們也不能減少了一些什麼由之我們或許可以死得較短一點。所以你儘管可以願意活多少輩子就活多少輩子，

那永恆的死亡仍是在等待着，那在今天底日光中死去的人比那若干月或若干年前死去的人在時間上並不少不存在一些。

注釋

(一) 此及卷三之標目非曾氏原文所有。

(二) 顯、孟、貝三本作 *nature*，瓦本作 *the nature of words and*，似較明顯，此處仿瓦本譯法。參閱瓦本頁五四及註三。

(三) 貝氏於此處註曰 *the space of the Campar*，即 *Campus Martius*，地在羅馬城牆之外，軍隊之操演在此處舉行，而有時則有一支軍隊駐紮於此。孟儒 (Monte) 注謂紀元前五十八年，凱撒赴高魯 (Gaul) 之先曾屯兵於此三閱月之久，此事或留在魯氏心中，而在第十二行及第十三行中，氏似實思及凱撒與勞貝 (Pompey) 之爭衡也。(頁二八六到四〇行之注)。瓦氏於此處亦有一注，意謂此節話是反說着的 (ironically)，其意是，除非勞心傷神和宗教的畏懼以及怕死等或許能由步兵及騎兵之助而被驅出心外。但是這種效果是不會有的，見瓦本頁五五，註四。

(四) *The mimicry of war*，譯者不詳此詞底意思，諸本皆略同，或即演習之意。

(五) *Bodies of matter*，達夫曰：「*Corpora materialia*」【物質之體】，案即原子。(頁六五卷五第三五五行之注)。魯氏又稱原子為 *Principia*, *Principia rerum* (達夫頁 *Matter*。

前篇已引過此條)。

(六) *Vacuus* 遠夫·「*Finare to kenan* (希臘文) 虛空」·*Vicuum, locus, spatium* 皆其別名。虛空因毫無實質，故不遭打擊」(頁六五第三五七行之註)。

(七) 此處或已佚一行，*Horchelmann* 補足此意，指 *colpata, kulesua, volipasa* *inventa per nevum* 數字」(頁頁七十，註)。

(八) *Pho divina Pleasure* 似指男女之事，出處未詳。

(九) *The arts of Venus* 似指嫖娼，出處未詳。

(十) *The Phoeni* 即腓尼基人 (*Phoenicians*)。

(十一) 瓦氏·「第九〇四行 *la nelle aium antioer*」古人底一種埋葬方式 *Xenopha* (*Hellen. v. b. 10*) 提及斯巴達諸王之一名 *Agasipol* 者，即以此方式被葬」(頁一三七，註)。

(十二) 貝氏·「此並非葬儀之另一種方式，實與前所述者密切有關。羅馬人在以香料敷於屍體後，輒將屍體停放於墓穴中之一石板上，或置之於昇來之屍架上」(頁二九四，第八九一行之註)。

(十三) 瓦本作 *the universal Nature*，其餘各本大致均作 *the nature of things*。

(十四) 貝氏·「魯氏此處係想到 *Danae* 之傳說，氏在第一〇〇八及以下 (見本書註)。

三處之正文)特別地指了出來。)(頁二九四,第九三六行之註。)案 *Dreadful*, 或如希臘文及拉丁文作 *Dreadful*, 係希臘傳說中之 *Dracon* 底五十個女兒, 她們嫁給 *Perseus* 底五十個兒子。 *Dracon* 因與人預言他將被女婿所殺, 因之命他女兒等在結婚之夜各殺死她們的丈夫, 除 *Thyestis* 及 *Lycos* 外, 諸女皆奉命, 因此諸女被囚在地獄中, 終日以水注入破瓶中。

(十五) *Tartarus* 在荷之 *Hades* 中, 此係在地下的一處, 為巨人 (*Titans*) 所設, 其與地獄 (*Hades*) 間之距離和天地間之距離相等, 後世詩人以之通為地獄字。

(十六) 瓦氏壇文譯為「你之所以作成的那種質料, 自然需要之而使變質由之生長」(頁一四〇)。

(十七) 貝氏 *to none for firehold, to all on lease*。魯氏在此處用了兩個在羅馬法中的專門名詞: *insempium* 是得到佔有權之整個法律程序, 它給佔有者以完全的權利, *Lease* 係備由習慣而來之佔有權, 或 *usufruct*。看起來似乎最好用英文中與之平行的名詞而不引入二字之準確的相當名詞為宜。此等名詞頗影響及原文之韻味。(頁二九四, 第九七一行之註)。

(十八) *Acheron*。此處當係指義大利在 *Aeneid* 中所謂 *Acheron*。原指陰間中的一條河, 後亦通作陰間。

(十九) *Tantalus*, 希臘傳說中之英雄, 係大神 *Zeus* 之子。他邀尤與諸神同席, 然以不知

自愛之故而致貶至他轉天扉；其身立水中，俯身成水時，水即下送，頭上發氣波，他伸手取菜時，枝即閃避而終不能得。

(110) Triton (Triton), Euboea 之一巨人，係 Gaia 之子，或謂係 Neus 及 Mare 之子。因偏對於 Artemis (或 Artemis 對於 Ictea) 施行淫褻，故為 Neus (或 Apollo) 所殺而投擲於他特入斯中，輪在地上，有鳥來啄食其肝。

(111) Sisyphus (Sisyphos), 希臘神話，係 Aeolus 及 Metreke 之子，Coeneth 之王，對於航海及商業促進甚力，然私生活不謹節，因之被貶入地府，被迫永須推一巨石上山，此石達到山頂立即滾下。

(112) 權標 (Sisyphus) 之復數，係一束棒中有一棒頭露出，羅馬之長官 (Dilectus) 出棒時，自執事 (Mitoro) 執之，以表威儀。權標利斧皆表示權威。

(113) 此即 David 之故事，見法 (十四) o. *David's Stone*。此石入其腹中，其石即滾出。

(114) Cerberus (Kerberos), 守他特入斯門之犬也，甚凶殘，荷馬、魏吉爾等皆稱述此犬具有多首。

(115) The Furies (Furiae 或 Dirae), 或作 Eumenides, 或 Erinyes (單數作 Erinys 或 Erinyes) o. *Eumenides* (顯善者), 係 *Erinyes* 之較和緩的另一名稱，此係伊在俾特入斯之底之三個可怕的少女，她們的職責是懲罰那些作惡者，謀殺，不孝，褻渎者等。她們的名字是

Mytho, Megara and Timphone。詩人有時以其只爲一人，而在 *Kaio class* 之著作中竟有一羣怒神。後來，她們被認爲保神靈，於是以羊羔之脩和蜜水 (*dephatia*) 之奠來獻祀。後世詩人及彫刻家位表現之爲有翼的童女，身著攝服而頭圍以蛇。

(二六) *Ixion's wheel*，希臘傳說，易克西翁係 (*Thesall*) 之王，他殺死他的岳父，以此人皆避之，獨 *Nedra* 見憐而鑄之至 *Olympus*，但他的劣性未除，而欲誘 *Nedra* 之妻 *Hera*，他抱着一片雲 (他以爲是 *Hera*)，因而成爲「馬人」(*Kentauros*) 之祖。*Nedra* 貶之入地獄而縛在一個旋轉不停的火轆之輪上。

(二七) 括號內係孟氏增文，瓦、羅二本均無，貝氏說見下注。

(二八) 貝氏謂此處或已佚數行 (頁一四一注一)。案上一注所關孟氏增文似卽此處。

(二九) 瓦氏第一〇三〇行 *Verba carnicibus Kobur, plx. lamina, tactae*，所謂 *rodum* 者，係一種器具，名爲 *equuleus* 或小馬，奴隸被放在上面受刑。至於 *Verbae* (下文之火把) 之意則是一塊燃燒的木頭，或一個點着的火把，用以施之於人身者，或謂是受刑者被縛在上的木頭。而 *Juvenal. l. 135* 中所提及者 (頁一四一注二) 案 *Pitca* (原文 *Pitca*) 不悉是何種刑法，姑按「油鍋」應之，恐絕非原意也。

(三〇) *Ancus the Good* 當然指的是 *Ancus Martius*，傳說羅馬底第四代王。魯氏此行係以目 *Quintus Anaxis* (貝、頁二九四第一〇二五二之注)。案 *Quintus Anaxis* (或 *Ar-*

rian) 之年代傳係紀元前六四〇至六一六，氏性喜和平，迫不得已乃與拉丁人交戰而征服之。

(三二) 貝氏謂此係指稱 Xerxes，見頁二九四第一〇二九行之注。

(三三) Scipios，古羅馬之巨族。

(三四) Heliconian maid，即 Muses。

(三五) 在全詩中，魯氏直稱伊氏之名者，僅此一處而已。

(三六) The nature of things。

(附案) 各譯本行數頗不一致，今所謂第幾行者，悉從各譯本所自定之數。

七 埃披克提忒

徐孝通譯

譯者引言

後期斯多噶哲學有兩位最重要的大師，一位是希臘人埃披克提忒 (Epicurus)，一位是羅馬皇帝安通尼訥斯。

埃披克提忒約以公元六十年（有一說以爲約五十年）生於弗呂加 (Phrygia) 之希拉波里 (Hirapoli)，不知怎樣到了羅馬即成了埃帕弗若迪阿斯 (Epaphroditus) 的奴隸。埃帕弗若迪阿斯本人是一個不值得尊敬的人，他本是尼祿皇帝底奴隸，後來脫了奴隸而或爲尼祿底妻仲（見本篇所選的卷二第一章及第二十六章）。埃披克提忒後來也脫了奴隸，而爲尼祿底妻而從事於哲學之研究。當他尚未脫奴隸時，他也許曾遇過伏斯 (C. Musonius Rufus) 底學，但是那時還沒有做過教師。八十九年，羅馬皇帝多密恬 (Domitian) 下詔禁學，他是被放逐的哲學家之一。他逃到埃披路斯 (Ephesus) 而隱於尼可波里 (Nico polis)，也或許就是死在此處的。他的逝世年代大約是一二〇年光景，也有人說是一三八年。他生平無所著作，他的弟子史家阿里安 (Arrian) 氏述其學說而成兩編，一編是道德談論集，共八卷，今所傳者只

右其四，另一個就是便覽或名手冊（*Enchiridion or Manual*），其中包括埃氏主要的格言。埃氏及安通尼納斯底學說實在很相同，二者可以互相參證。但是兩個人的方法卻很不同。埃氏以連續對話底方式向聽眾說法，他的語是簡易而通曉的。安氏把他自己沉思底結果用不甚聯貫的短章記錄下來，本來只是為自己用的，所以文字方面常有晦澀之處。

關於埃氏底學說，最重要的似乎也就不外本篇中所選的。譯者因為手頭沒有一本書可以參考，所以不能有所介紹了。

道德談論集一書之希臘文原名，據阮注所引係 *Arrianae seu Epictetion Diatribae*。Biblia telearaon 本係指 *The Works of Epictetus*，translated by T. W. Higginson, Boston, Little, Brown & Co., 3 vols, new and rev. ed., 1890。

（譯者按：此書在阮注中）

（譯者按：此書在阮注中）

埃披克提忒（公元六〇——）

道德論集

卷一、第一章 論在我們自己能力中的事物及不在我們自己能力中的事物

斷。那麼二者底任何一個思索其本身麼？決不。

寫信，文法學就不告訴你了。因之，音樂（所告訴你的）是關於音調的；但是在任何特殊時候，

那個機能是什麼？

思辨的機能（其二）：因為我們發現只有它能給自己下一個估量，——它是什麼，它的能力是什麼，它的價值是什麼以及其它一切。黃金自己不說話，那說「金子是美麗的麼？」者又是什麼呢？顯然是那判斷事物底現象之機能。那分別音樂，文法學，其它才能，證明它們的用途，和顯示它們的時機者又是什麼呢？

除去這個（思辨的機能）就沒有別的了。

所以神們只把這種最優秀而高尚的機能，一個對於事物底現象，正當的使用，放在我們自己能力之中；但是一切其它的事，神們並未曾放在我們自己能力之中。這是因為他們不願意麼？我實在以為，如果他們能夠的話，他們也就早已允給我們那些（不在我們自己能力中的事物）了，但是他們確是不能夠的。因為我們被放在地上，而限於這樣一種的肉體和這種的伙伴，那麼我們不被在我們之外的事物所阻礙，這怎麼可能呢？

宙司（註二）大發說的什麼？「呵！埃拔克提忒，如果那是可能的話，我就已使你的這個小的肉體和財產成為自由的面而不受阻礙了。但是現在你不要弄錯，肉體不是你自己的面不過是泥土底一個較精細的混合罷了。因為我不能給你這個，所以我已把我自己底一部分給了你；就是這個行使追求及避免，欲望及憎惡底能力之機能，簡而言之，就是對於事物底現象底使用。注意這一點而使你自已所有者由此而成，則你將永不被束縛，永不被阻礙；你將不呻吟，不抱怨；不阿諛任何人了。如何？對於你，所有這些利益看起來還小麼？上天不容！讓這些利益滿

你的意並且感謝神們吧。」

但是，現在，當顧慮一件事而致力於一件事是在我們的能力中時，我們卻又驅去顧慮許多件事而擔負許多件事，——身體，財產，兄弟，朋友，子女，和奴隸，——並且由於這種負擔底衆多，我們就被累贅和壓下去了。當天氣不適合於航行時，我們憂愁地坐着而總是向外看。風向如何？往北。這對於我們有什麼好處？西風要怎麼刮呢？隨它高興，朋友，要隨風神在否高興；因為宙司並沒有使你卻是使風神作風之使者。

那麼，怎麼辦呢？

儘在我們能力之中者而為之，其餘的隨它怎樣發生吧。

它怎樣地發生呢？

這就看上帝的高興了。

什麼，難道我就一定要作那唯一的丟掉了我的頭的人麼？

那麼，爲了你的安慰，你就要全世界底人都丟掉了頭？你爲什麼不願像拉特刺諾斯（註四）奉尼祿之命被砍掉頭顱時那樣地伸出你的頭頸呢？因爲受了一下輕的砍擊之後他退縮了一點而又伸出。並且在這以前，埃帕弗若迪圖斯（尼祿底釋放了奴隸）訊問他這陰謀時，他說，「如果我打算告訴你什麼話，我就要告訴你的主人了。」

在這種情形下，我們有什麼辦法呢？除了分別什麼是我們的，及什麼不是我們的，什麼是

對的，什麼是錯的，以外還有什麼？我一定要死，那麼我也一定呻吟着死麼？我一定要被縛禁，那麼我一定也要悲哀着麼？我一定要被放逐，但是我可以在微笑着，愉快地，寧靜地而去，有什麼攔阻我呢？「洩露一件秘密」。我不洩露，因為這在我自己能力之中。「那麼我就要餓你了」。你說什麼？鎖住我了，你鎖住我的腿，可是宙司自己也強不過我的自由意志。「我要被關在牢獄裏，我要從你的卑鄙的身上砍下你的頭」。難道我會告訴過你只是我有一個頭下儘被砍掉的麼？哲學家應該研究這些事，他們應該天天寫這些事，而在這些事中修養他們自身。

色拉塞阿斯(註五)常說：「我家隨今天被殺而不願明天被逐」。但是儒伏期怎樣回答呢？「如果你選擇這個以爲是一個較重的不幸，這種選擇多麼！如果以爲它較輕，誰把它放在你的能力中的呢？爲什麼你不學習去滿意於你所應得的呢？」

第二十六章 什麼是生活底法則

當有一個某人在念着假言命題的時候，埃波克提忒說，在假言命題中有一個法則就是去承認一切與那個假設相合者，但是尤要者生活中有一個法則就是去作一切與本性相合的事。因爲如果在每一種事情和每一種情形中我們都意欲去合乎本性，則在每一種情形中我們一定認以之爲我們的目的，既不可漏掉任何可以如此相合的事，也不可承認任何不一致的事。所以哲學家們第一步在理論中訓練我們，這是比較容易的工作，然後再領我們到較難者，因爲在理論

中，並沒有什麼事情阻礙我們順從我們所學到的東西，但是在生活中就有許多事情來抵我們，勞逸了。所以要說我們一定要從這些應用來開始，這是可笑的，因為以具體的東西來開始是不容易的；如是父母不喜歡子女研究哲學，則子女應該對其父母以此為爭辯的理由。一大人，我不知道我的責任和在我的本分內的事，這能認我麼？如是這地既不能學又不能教的事，您為什麼找我的錯呢？如果這是能教的事，請您教給我好了；或者，如果您不能教，那麼請讓我在這些自認懂得此道的人去學便了。您想的什麼，以為我自願墮入罪惡而失去良善麼？上天不容！那麼，我的過錯底原因是什麼呢？無知。那麼您不願意我去掉我的無知麼？誰曾以忿怒教教音樂或航海之術麼？那麼，您盼望着您的忿怒來教我生活之術麼？——

無論如何，只有真正誠懇的人方能說這種話。至於有一種人，為了在一些宴會中顯示他懂得假言推理，他才說這些東西而去諮詢哲學家，他的目的除了要博得一些恰好坐在他身旁的元老議員底讚美以外還有什麼呢？由於此類的目的，鉅大的財產是可以獲得的，但是我們所以為財富者正是可笑的东西。所以，要由外表去制譯是很難的，外表以空洞的東西為偉大的東西。有一次我看見一個人哭泣着而抱着厄帕弗若迪圖斯底摩查，傷歎着他的厄運，說他所剩的不過十五萬抓克馬幣了。那麼厄帕弗若迪圖斯說什麼呢？他像我們一樣去嗤笑這種人麼？不！他卻驚異地喊道：「可憐蟲！你怎麼竟能在這種厄運之下無言？你怎麼竟能忍受得了的呢？」

所以，要作一個哲學家，第一步須要見識到心底統治才能究竟是在一種什麼的狀態之中。

因為要是知道了這種才能是弱的，則沒有要用之於巨大的企圖了。但是因為缺乏這種見識，有些很難能消化一層一片的人仍然誤收買和吞進無窮的論文巨著；而因之他們又吐了出來，或者不能消化；於是肚痛，嘔瀉，發燒就都來了。這種人應該考慮什麼東西是他們所能受得了的。當然，僅關於理論而言，去說服一個無知者是容易的；但是關於生活的事情，沒有人顯被說服，而且我們也很難說服了我們的人們。蘇格拉底常說，我們不應該過一個未經檢討的生活（昆忠）。

卷二、第八章 善底本質

上帝是有益的（昆忠），善也是有益的。那麼看起來上帝底本質在什麼地方，善底本質也就在什麼地方了。那末，上帝底本質是什麼，——肉體？決不是。財產？名望？決不是。智慧？知識？正確的理性？當然是的。那麼不用費事，就在這裏找善底本質。你要在植物中找這個性質麼？不。在一個畜牲中呢？不。那麼，如果你只要在一個有理性的主體中去找，則你為什麼要在與沒有理性的事物有別者以外去找呢？植物沒有一個對於事物底自動的用，因之你不以善，這個名詞加諸其身。那麼，善就蘊涵着這種用。沒有別的了麼？如果是這樣的話，你就可以說善，幸福和不幸只是屬於禽獸的了。但是你不說此話，而且你是對的；因為無論它們有什麼樣的對於事物底用，他們總沒有智慧的作用，也沒有具理的作用；因為它們之生乃係為了其它的東西而不是最重要的。一頭驢子因為什麼而生？它是最重要的麼？不，不過因為我們需要一個背來馱重。我們也需要它能走動，所以它有這個自動的對於事物底用加上了，否則他根本不能

。可是在這裏它的稟賦就到頭了；因為，如果已加上了一個對於這種用底了解，則在這些上他就不願那從我們，也不給我們作這些事，卻要做一個和我們平等者了。如此，你為什麼不在那如果你沒有它你就不能說任何物中有善者之中去找善底本質呢？

這些不也都是神底作甚麼？它們是的；不過不是首要的存在，不是神底部分。但是，你卻是一個首要的存在。你是上帝屬木質底一個各別的部分，而且在你本身中包括了上帝底某一部分。你為什麼不知道你的高貴的身世？為什麼你不考慮到你從何處而來？為什麼你不記着，當你吃飯時，吃飯的那個你是誰和你是誰在餵着誰呢？當你同女人在一起時，當你談話時，當你運動時，當你辯論時，你不知道你是在饒着神聖，你在運動着神聖？可憐，你隨身帶着一個上帝，可是你完全不知道。你以為我的意思是在你之外的一些金的或銀的神像麼？你就是在你本身中帶着神；並且你未看出由於污穢的思想和不潔的行為你卻褻瀆了他。如果僅有一個上帝底影象在你眼前，你就不敢像你所作的事那樣去幹了；可是當上帝自己在你本身中，聽視一切時，如此地想和如此地作，不識你自己的本性，而與上帝作對，你不覺得羞恥麼？

當我們把一個年青人由學校裏送到實際生活中去時，為什麼我們怕他要有越矩的行為，不像樣地吃東西，無禮地同女人談話，怕他或者流入於衣衫不整或者過分考究穿裝呢？他不知道上帝在他之中麼？他不知道他的伙伴是誰麼？聽他（對他的教師）說：「我願意你同我在一起，」這種話真令人發怒。你沒有上帝麼？你有上帝時，你還要找另外一個麼？難道除了這些

以外他還告訴你什麼事情麼？如果你是一座非迪阿斯（註九）底雕像，如宙司或阿典娜（註十），你就記住你自己又記住那藝術家了。如果你有一點見識的話，你就要努力以求總不使你配不上那造像者，也不使你配不上你自己，也不以失常的方式出現於旁觀者之前了。當你是宙斯底製造品時，你還不關心你的外表麼？可是在藝術家之間，或在他們底作品之間，又有怎樣能比較呢？有什麼任何藝術家底作品曾把那些在形成時所顯示的種種性能輸入到那結構中去了呢？那作品除了是大理石，或銅，或金子，或象牙，還是什麼呢？非迪阿斯底阿典娜像，當它底手一旦被展開而被安了一個「勝利標」（註十一）時，它一位就是這個姿勢了。但是上帝底作品卻賦有運動，呼吸，及使用和判斷底能力。那麼你既是這樣一個藝術家底作品。你還要辱沒他麼？尤其是當他不僅是作成了你而且把你的保護責任給了你自己？你還要不遺忘了這個而且要辱沒了這種信託？如果上帝把一個孤兒交你照管，你也要這樣不關心於他麼？他把你自已交你看管，並且說：「我沒有一個比你更適於信託的人了，你為我保持這個人吧，他的本性是這樣的，——謙虛，虔誠，高潔，無懼，平和，寧靜」。你不保持他麼？

但是又要說了：「這種崇高的樣子，和莊嚴的面孔有何必需？」

我的答案是，我還沒有這種情形所需要的那種莊嚴呢，因為我並不能信任我所學到的和所接受的。我仍然怕我底種種弱點。只要讓我鼓起一點勇氣，那麼你就要看到我所應有的樣子和外表了。當那雕像完成而磨光時，我就要指給你看了。你以為我要指不給你一個信實不虛的面

容厚？上天不容，因為歐林匹的宙司並非驕傲地擡起他的眼眉，卻是保持着一個端重的容顏，這是合適於他的，因為他正在說：

「當然，我的允諾是不能改變的」。（四十二）

我要這樣把我自己顯示給你：虔誠，謙虛，高潔，寧靜。

「什麼，還有不死，不老，和不病呢？」

不。病與死都和我之內底神聖相違。這是在我的能力之中的，我能作這個。另一個不在我的能力之中，我也不能作。要我把一個哲學家底肌肉訓練指點給你看麼？

「那些是什麼肌肉呢？」

一個不失墜的意志，避免了種種邪惡，種種適宜地運用了的能力，小心的果斷，無誤的決定。這些是你將要看到的。

第十一章 哲學底開始

哲學底開始是一種對於我們的在必然事物中的柔弱和無能底認識；至少對於步入哲學之正途和由正門而入的人是如此的。因為我們進入此世界並沒任何天生的直角三角形底觀念，也沒有任何天生的音樂上的四分音程或半音底觀念，我們是由於一些藝術的講授而學到這些東西。所以不識這些東西的人並不以為爲懂。但是進入此世界中的人誰沒有一個內在的善與惡，優與劣，宜與不宜，幸福和煩惱；當與不當，應該作和不應作的事底觀念呢？我們都用這些名詞，

爾力欲將我們的印象用到特殊情形上去。「某人作的好，不好；對，不對；他是幸福，不幸；正當，不正當。」誰能領得不用這些名詞？誰能等到學了之後才用它們，像那些不懂得麻和骨的人呢？這個理由是關於這些主題，我們多少是被自然教導過一些才來到此世的，而從這個開始，我們又繼續加上了自大，你說道：「為什麼我不知道什麼是優和劣？我沒有它底觀念麼？」你有。「我不把這個觀念用到特殊事例上麼？」你用的。「那麼，難道我沒有用到麼？」整個問題就在這裏，並且自也就從這裏而起。從這些被承認了的起點，人們由於用之不當而到了最育問題的地步。因為如果他們也知道怎樣去用這些名詞的，他們就幾乎是十全的了。

如果你以為你知道怎樣去用你的普遍的原則到特殊情形上的話，告訴我你把這種用法根基於什麼之上呢？

「根基於我看起來如此。」

但是別人看起來不如此，那麼是否他也以為他用對了呢？

「他以爲是的。」

關於這些主題，你們的意見是衝突的，那麼你們每一個人把你們的原則都很對的用到這些主題上，這是可能的麼？

「那不可能。」

那麼，關於這種應用，在你看起來如此之外，你還有什麼可以指示我們麼？一個瘋子底行

當在他看來不也是對的麼？那麼這對於他也是一個充分的標準麼？

「不是。」

如此，找一個比看起來如此更有力的證據吧。

「那是什麼呢？」

哲學底開始是：見識到人底彼此間的不合；尋求這種不合底原因，不贊成和不信任那僅僅看起來如此的事物；仔細地檢討那看起來如此的事物，是否看起來是對的；發現一些法則像一個天平爲了決定重量，像一個方矩爲了分別直和曲似地有用。這就是哲學底開始。

一切事物看起來是對的，對於一切人都如此，這是可能的麼？矛盾的事物能是對的麼？我們不說一切事物，而是說一切對於我們看起來是如此的。爲什麼對於你就更甚而對於彼里亞人，埃及人，我，或任何其它人就不然呢？完全不更甚。

所以凡對於每一個人看起來是如此者並不足以決定一事物之實在，因爲在度量中我們都不願意於僅僅爲現象者，而我們爲了每一事物都要找到一種法則。那麼在現在的情形中，沒有甚麼更可取的法則麼？在人生中最必要的就必得任它不能被決定和被發現，這是可能的麼？

法則一定是有的。爲什麼我們不去尋找和發現它，而且當我們發現了它，在我們毫無失敗地運用了它之後，爲什麼沒有它就連手指都不動一下呢？因爲我想這個發現了時，它就要滄海那些除了他們自己的垂曲的思想方式以外就不用別的準則的人們底麻煩了。此後，從一定的已

知而確定的出發點，我們就可以應用普遍的原則，正確地用到特殊事上去。

那麼，在我們探求之下的主題是什麼呢？快樂。把它放到四則上去。把它丟到天平秤中去。善是否適於信賴者而是我們所可信託的呢？是的。信託任何不穩當的東西是合適的麼？否。那麼快樂是一個穩當的東西麼？否。那麼，拿起秤而把它丟出天平秤之外，而且驅它遠離好的事物底地方。

但是，如果你沒有銳敏的目力而一架天平不夠，那麼再拿另一個來。由於善而得意是合宜的麼？是的。那麼，由於一種目前的快樂而得意是合宜的麼？不要說是，否則我就以為你不配用一個天平秤了。檢討和固定這種法則，這就是哲學底本分；當這些法則成爲已知時，怎樣去應用它們就是一個智的賢者底事情了。

卷三、第三章 賢者所是關心的事

一個智而賢者底最關心的事是他自己的理性。身體是一個醫生和一個體育教師所關心者，田地是農夫所關心者。一個智而賢者底事情就是合乎自然地利用存在事物底現象。每一個靈魂之所以自然而地地形成者是爲了首肯真理，非讓錯誤，和對於不確定的事不輕易下判斷，所以它爲一種對於善底欲望，一種對於惡底憎厭，和一種對於既不善又不惡的事物底不關心所動。因爲以一個兌換銀幣者或一個園丁而論，他不能任意拒絕凱撤底錢幣（註十三）而當一旦不管他願意與否事實上他不得不以他的貨物來交換銀幣，則他的靈魂也就跟着如此了。表面的好一來就吸引

顯光，表面的壞拒斥眼光。靈魂拒斥一個好的外表並不比拒斥以撒錢幣更甚。

上帝和入底每一個行動都靠著這個，而且因此善比一切惡都更可取，不論是怎樣密切的恩義。我並不是同我父親發生關係，卻是同善發生關係。你就這樣硬著心腸麼？我的本性是這樣，而上帝所給我的錢幣也就是這樣。所以如果把善不解釋為優美和正當的事物的話，那麼父親，兄弟，國家和一切全走開吧。什麼？難道我將忽視我自己的善而把它讓給你麼？爲什麼？「我是你的父親」。但不是我的善。「我是你的兄弟」。但不是我的善。但是如果我們把善放在一個正當地訓練了的意志中的話，則善一定要在乎遵守一些人生底關係中，而且那放棄僅僅係外在事物的人就得到了善。你的父親剽奪了你的錢，但是他並未傷害你。他將比你擁有更多的田產，隨他願意有多少好了；可是他也要擁有更大的榮譽，誠信，和情威麼？誰能剽奪你的這些所有呢？宙司都不能；因爲他沒有願意這樣；因爲他把這種善放在我們的能力之中而把它了。我們，像他自己的一樣，不受強迫，不受束縛，而不受阻礙。但是當任何人所用以交易的錢幣與此不同時，則誰把這錢幣拿給他，就可以由之得到所賣的貨物了。一個有賊心的地方總得到省裏來了。他用什麼錢幣？銀的。給他看，並且願意拿走什麼就拿什麼吧。一個淫棍來了。他用什麼錢幣？女人。一個人說，拿錢幣去，給我這一點東西吧。「把那個給我，這個就是你的了」。另外一個人沈溺於另一種放蕩的行爲，只要把他的錢幣給他，那麼你就可以取你所願重取的東西了。另外一個人喜歡打獵，給他一匹良駒或一隻良犬，那麼他爲了犬馬就要賣給你

所願買的了，雖則要嘆氣和呻吟。因為在其中有一個控制他者，並且以此為運行的錢幣。

每個人都應該主要地以此方式來訓練自己。當你在早晨出去時，詳察每一個你所看見或聽到的，不論他是誰，並且好像是對於一個問題而發的假地作一種回答。你看見了什麼？一個好看的人。那麼用那法則吧。這是否一個能為意志所支配的東西呢？不是。那麼除掉它。你看見了什麼？一個人為一個小孩底死而在痛苦之中。用那法則。死是不可避免的。那麼，排除這種絕望。一個行政官遇見你了麼？用那法則。執政官位是一種什麼？——能否被意志所支配呢？不能。也把這個丟在一旁吧。這個行不通。捨棄了它吧！它於你無干。

如果我們從早到晚都這樣作而以此方式實行，天啊！總可以作出些事了。但是現在相反地我們半睡地被每一種虛象所引誘，並且就是我們果然醒覺了，也不過在學校中有一點醒而已；可是一旦我們走出，如果我們遇見一個人在悲傷，我們就要說：「他完了」。遇見一個執政官：「他是多麼幸福！」一個被放逐者：「他是多麼煩惱！」一個窮人：「多麼可憐，他沒有東西吃。」

因之，這些苦惱的偏見都要被剪除掉，並且要以我們的全力加到此處。哭泣和呻吟是什麼？偏見。厄運是什麼？偏見。叛亂，爭執，埋怨，罪狀，不敬，輕薄又都是什麼？全都是偏見而不是別的，而都是偏見之有關於不可被意志所支配的事物者，以為這些事物好像也可以是善和惡似的。讓任何人把這些信念都轉移至可被意志所支配的事物上，我敢說他將要保持他的

塵定，不論在他周圍的事物底情形是什麼樣子。

靈魂像一個裝滿了水的瓶子；事物底虛象像光線一樣地落在它面上。如果水是在動着，則光線看起來也像在動，雖然它實在並不動。所以，當任何人在他頭中感到一陣眩暈時，混亂者並不是藝術和德性，而是藝術和德性所居之心；當此心回復其平靜時，那麼藝術和德性也回復它們的平靜了。

注釋

- (一) 思辨的機能 (The Reasoning Faculty)。
- (二) 宙司 (Zeus)，大神。
- (三) 風神 (Aeolus)，古神話中之司風神。
- (四) 拉特刺諾斯 (Latreteus)。
- (五) 色拉塞阿斯 (Thrasus)。
- (六) 抓克馬 (drachma)，單數 drachma，古幣名。
- (七) 阮本原注：“Plato, Apologia, i. 28.”
- (八) 有益的 (beneficial)。
- (九) 非池阿斯 (Phidias)，雅典名雕刻家。
- (十) 阿奧娜 (Athena)，女神，即羅馬人之 Minerva。

(十一)「勝利標」(Victory)，拉丁文之Victoria，係勝利女神，此處不知何所本，姑譯作「勝利標」。

(十二)阮本原注：“Homer's *Iliad*, i. 526.”

(十三)凱撒底錢幣(Caesar's Coin)，當然是指鑄有凱撒像號之幣，參閱基督教新約馬太福音第二十二章十五節至二十二節。

八 安通尼訥斯

徐孝通譯

譯者引言

按此本謂此篇係選自 *The cis heauton, sive Ad Seipsum Commentarii Moralis* 之英譯本 *The Thoughts of the Emperor M. Aurelius Antoninus* (Translated by George Long, London, 1862 etc.)。本篇譯言曾參考此同一英譯本(一八八七年 *Bohn's Classical Library* 本)以後而稱即全本)。即全本有若干注釋為此本所無者，茲酌加於後。本引言中所述及安氏之生平及思想，亦多採自即全本之頁一至廿七 *M. Aurelius Antoninus* 及頁二十八至六十七 *The Philosophy of Antoninus*。

馬可斯·奧瑞留斯·安通尼訥斯(*Marcus Aurelius Antoninus*)，生於公元一廿一年四月二十六日。其父名安紐斯·委儒斯。安氏之姑丈係安通尼訥斯·庇奧斯(*T. Antonium Pius*)帝。當哈德連(*Hadrian*)帝建安，庇奧斯為儲時，庇奧斯遂以愛留斯·凱撒(*Lucius Caesar*)之子凱奧紐斯·考莫多斯(*Celotius Commodus*)及安氏二人為嗣。

氏於十一歲時即著樸素而粗劣之服飾，精心研讀詩歌及修辭之學，生活力求刻苦，甚重影響及健康，厥後棄詩文而治哲學，慕斯多噶學派而宗之，然亦並不廢政事之學。當時師保皆知名之士，風雲際會，誠互古所未嘗有也。

公元一三八年七月哈德連崩，傳位於氏之義父安通尼納斯。庇魯斯，氏遂於一三九年自其義父處得「凱撒」之尊號而參與國政，父子相處極洽。

一六一年庇魯斯崩，「元老院」(Senatus) 議奉安氏獨統帝國，然氏仍與庇魯斯之另一義子考莫多斯 (即 *L. Verus*) 並肩即位。羅馬有二帝始於此。考莫多斯成安樂不稱職，氏終能容而兩言。一六九年考莫多斯崩，氏遂獨當大政矣。

氏生平作戰多次，其與基督教所發生之關係亦係宗教史中之重要問題，然以文獻缺乏，且篇幅有限，故從略。

一八〇年三月十七日，氏於征日耳曼八時染疾，卒於軍次。

氏於日理萬幾軍書旁午之暇，作成此書。此書之真偽已不可知，據全本請此書尾一次出版者係西蘭德氏 (*Kylander, Zurich, 1850*)，附有拉丁譯文，西氏所據鈔本今不知去向，今所存最完整之鈔本在梵諦岡圖書館，然並無譯名及各卷之標識，僅第十一卷有標識 *Markoi autokratōras*，附有星標「★」。其餘各種鈔本僅係此書之選鈔，然所有此等選鈔之標名幾皆與西本所用者相近，即 *Markos Antoninos Autokratōras tes eis hecathia Piblia* 中，後之編訂家亦皆用之。此書之分卷是否出自安氏之手，抑或後人所為，吾人亦不得而知，唯如前一案及第二卷後之標識（本篇所選第二卷末）「這是在卡斐爾」，如非真蹟，則分卷或係安氏自為也（見耶全本頁二十三）。此僅就耶全本卷首之真偽而言，新近是否有新考證，

譯者固不知也。

安氏之書漫亂而不成章，若欲尋釋其條理系統，頗非易舉，間有數處晦澀不得其解，此殆因氏著此書時，原係爲己而作之故。觀此書之大意，其立說與埃拔克提忒大致相同，其根本精神即斯多噶主義。

在戰爭，瘟疫，陰謀，腐敗之情況中，安氏獨掌國政，統治此龐大帝國，我們很容易了解安氏常常需勇氣來支持他。人都有退縮疑慮底時候，然而英雄聖賢仍可藉其立身之道而謀拔除這種退縮考慮。安氏說人生是苦惱，並且說世上都是愚惡之人，知命者應當不以脫離此世爲憂。但是此等言說在安氏書中亦不多見，且僅足以表明聖賢對於艱苦人生亦不得無所掙扎，實則安氏底根本精神並不在消極意義的聽天命底態度，而在其入世愛人底立身之道。安氏底立身底原則是：宇宙是有秩序的，而這個秩序是好的。每一個人都是宇宙底一分子而一定要合乎那他所不能更改的宇宙底秩序，神所作的一切都是善的，一切人都是每個人底弟兄，每個人都應該愛旁人，使他們好，就是那些加害於你的人，你也不可恨他們而要愛他們才是。

這一篇中常常有「本性」這個名詞出現，這個名詞就是英文中的 *Nature*，原文是 *Diapores*，這個字底問題很多，據郎氏說它底最簡單的原意就是「產生」，就是事物之生 (*Procreation*)，the *birth of what we call Things* (見郎全本頁三十九)。英文底 *nature* 當然是

從拉丁文 *natura* 來的，*natura* 底原意也是生。我們講到我國哲學時，「性」底問題是一大問題，「性」底調話當然也很麻煩，我們若從「生之謂性」，「生之自然者謂之性」，「性者生也」這幾條原文生義地講來，似與 *natura* 和 *essence* 差不多。安氏用此字底意義似不甚確定，無論是 *Thesis* 或 *natura* 或 *essence*，意思都是很多的，我們底「性」字又何嘗不然呢？郎氏對於此字有一說，他特別引第十卷第六節底第一句話以為證，他說「此處可以看出好像是本性被人格化而變為一個主動的有效力量，像是一種由於被神所賜予的力量而主動的東西，如果它不是不依靠神的話。」無論如何，我們看這字不可易於拘泥，在本籍裏，譯者是把它譯作「本性」，有時也譯作「自然」，主要還是前一個。

安氏底這個學說也可以說是斯多噶主義底回發；他和芝諾，埃拉克提忒等人底學說大同小異，要真將這些人底學說仔細分析比較起來，當然也是困難的事，現在因為時間倉促，並且材料缺乏，所以只好從略。

我們可以說，而事實確是如此，安氏對於哲學理論方面並沒有什麼貢獻，但是對於以哲學應用於人的行為卻是有幫助的。我們從郎氏英譯本中就可看到他的人格底流露；我們很容易為他的懇切，仁愛和誠實所感動。如果我們相信而觀和性格有關的話，則我們看見他那個石像底照片時，我們也可以揣測他這個人一定是一個高貴，正直而慈愛可親的人。（在巴黎底盧佛宮中有安氏底一個大理石像；公元二世紀的作品。）

馬可斯·奧瑞黎奧斯·安通尼訥斯（二二二——一八〇）

沈思錄（註一）

據郎格（George Lough）英譯本

卷二 人類生活之調整

一、早晨之始，要對你自己說，我將邂逅那些好管閒事者，忘恩負義者，傲慢者，欺詐者，嫉羨者，不合羣者。他們之所以如此者是因為他們不知什麼是善和什麼是惡。但是我曾見到善之本性（它是美的），我也曾見到了惡之本性（它是醜的），並且我又見到那作錯事的人底本性，它是與我密切相關的，不僅是屬於同一血統或種族，而且它也分有在神性底（同一）智識和（同一）部分中，我既不能為他們底任何之一所傷害，因為沒有人能够把醜的東西加之於我，我也不能對與我休戚相關的人發怒，也不能恨他們。因為我們是為合作而生，像腳、手、眼、鼻、上下齒一樣。所以彼此敵對而行是違反本性的，並且也就是彼此敵對而行是使人煩惱的和要被除去的。

二、不論我底存在是什麼，它是一些肉和氣息，及那統領部分。去開你的書箱，不要再使

你自己分心，這是不容許的；但是好像你現在正是在垂危之際一樣，藐視肉軀吧。它是血和骨和一個網狀組織，神經，靜脈和動脈底一個交織。再吞一下氣息，它是一種什麼東西呢，空氣，並且也不總是一樣的，卻是時時被呼出和吸入。那麼第三者就是那統領部分（註三）。你要這樣想：你是一個老人，不要再讓這個作奴隸，不要再像一個傀儡似的改繩索牽弄着作不合羣的舉動，不要再不滿意於你的現在的命運，或對於未來有所退避。

三、一切自神而來的都充滿了仁祐（註三）。從運氣而來的都不能本性分開，或都不能不與神祐所命的事物交織和牽連。一切都由此流出。除此以外還有必然，還有就是爲了整個宇宙底利益而有的東西，你是這整個宇宙底一部分。那大全底本性所產生者。爲了自然底每一部分底福利而產生的，並且也就是這個自然底支持者。現在，宇宙是被保存着了，它之被保存係由於元素底變化，所以也就係由於元素所構成的事物底變化。讓這些原則，對於你而言，是充足的了吧，讓它們永遠是固定了的意見吧。拋開對於雷聲底渴望，使你死時不要有怨言，卻是要高興地，真誠的，並且從心裏感謝神們而死。

四、記着，你會多久丟開了這些東西，並且如何地你會常常從神們那裏得到了一個機會而卻不用。終於現在你一定要看出你是什麼樣的宇宙底一部分和你的存在是什麼樣的宇宙主宰。底一個流出，並且也看出一個時間底限度是爲你定下了，你如果不用這個時間底限度來規畫你心中的冥想，則它就要逝去，而你也就要逝去，並且它永遠不回来了。

五、時時刻刻要像一個羅馬人而像一個人似的想着以完全而單純的莊嚴，以情愛之感，以正當之追求作你所任的事，並且要使你自已從一切其它的思想中脫出。如果你作你一生中的每一個舉動都好，它是你一生中的最後的一個舉動那樣去作，由理性底命令而去開一切不經心翻覆情衝動的憎恨，去開一切虛偽和自私，去開對於你所得的一部分底不滿意，則你就使自已輕了。有些事物如果一個人獲得了，則他可以過一個在安寧中流動的生活，並且像神們底存在一樣，你看這種事物是多麼少呵；因為以神們而言，他們從那遵守這些事底人們那裏並不需要更多的東西了。

六、加害於你自身（註四），我的靈魂嘯；可是你就不再有機會尊榮你自己了。每個人底生命都是充分的。但是你的生命幾乎要完了，雖然你的靈魂不尊敬其自身而把你的快樂放在別人底靈魂之中。

七、那些落在你身上的外在的事物分了你的心靈？給你自已時間去學一些新而好的東西吧，不要再轉弄了。

但是你也必須避免被搬弄到那另外一條道路上去。因為那些在生活中由於他們的活動而使自己疲於奔命然而卻沒有一定的對象去指引每一個舉動，一言以蔽之，沒有一定的對象去指引他們所有的思想的人們也是虛弱光陰者。

八、一個未看出在別人心中有什麼的人，我們很少看見他是不幸福的，但是那些不觀其自

已的心底行動的人一定必然地是不幸福的。

九、你一定要在心中牢記着，什麼是大全底本性，什麼是我底本性，後者是如何地與前者相關，並且它是一個何種大全底一個何種部分，並且沒有人阻礙你作和說那些合乎本性（你的一部分）的事。

十、席奧佛拉斯塔（註五）像一個真正的哲學家一樣，在他的壞行為處比較中——這種比較就是一個人按照人類底共同的想法而所要作的比較——說，由欲望所作的過惡比由怒氣所使的過惡更可責備。因為一個為怒所激的人似乎是一種痛苦和不知不覺的縮退而自理性避開；但是那由欲望而作惡的人是為快樂所克制，在他的過惡中，他似乎是更無節制和更像女人一點。但正確而更配得上哲學地，他又說，由快樂所作的過惡比由痛苦所作的過惡更可責備，大致地講來，由痛苦而作惡的人像是一個人最初受了害，而由於痛苦被迫發怒；但是那另外一種人是使他自己的衝動所激而作惡，被欲望所驅而作一些事。

十一、因為在這片刻內你就會脫離生命這是可能的（註六），所以你要照此以調制每一個舉動和思想。但是，如果有神，那麼離開了人並不是一種可怕的事，因為神不會把你陷在禍惡中；但是如果神們確是不存在的，或者他們不關心於人事，那麼生活在一個沒有神也沒有神靈的宇宙中對於我又算得了什麼呢？但是神確是存在的，而且他們確也關心於人類的事物，神把一切方法都放在人的能力之中使人不至於墮入真正的禍惡中。至於勞的呢？如果還有任何禍

惡，神們爲了這個也有所準備，便不落在這個惡中也要是在人的能力之內。那麼那個不使一個人更糟糕的怎麼能使一個人的生活更糟糕呢？由於無知或由於有知而無能力去防禦或改正這些事，宇宙底本性忽略了這些事，這是不可能的；由於缺乏能力或缺乏辦法宇宙底本性爲了這樣一個人錯，以至於善和惡要無分別地對於好人和壞人發生，這也是不可能的。但是死，生，辱，辱，苦，樂，這些東西確實是一律同仁地對於好人和壞人都是要發生的，它們既不能使我們更好也不能使我們更糟。所以它們既不是善又不是惡。

十二、一切事物之消滅是多麼快呀，物體本身消滅在宇宙中，而對於它們底記憶卻消滅在時間中，一切可感覺的事物，尤其是那些以快樂底香餌吸引入而以痛苦來威脅人的事物，或者是被似雲烟的功名所喧嚷於外的事物，它們的本性是什麼；它們是如何地無價值，可鄙，卑劣，易滅，死板，去觀察所有這些都是理智之能底本分。也要觀察那些由他們的意見和聲音而享受盛名的人都是誰；什麼是死，還有一事實就是，如果一個人自死之本身而觀死，並且用思惟底抽象力把對於死之想像所呈現的一切事物分析成爲部分，則他就要以爲死亡不過是自然底一個作用；如果任何人畏懼一個自然底作用，則他簡直是一個小孩子。可是，這不僅是一個自然底作用，它也是一個合乎自然底目的的東西。也要觀察人如何接近神，由於他底那一部分，並且人底這一部分在何時方有這種趨勢。

十三、沒有比這個更可憐了，就是一個人把每一事物都詳察一遍而探入地下的事物，像那

詩人所說，並且以理想家付度在他那心底中有什麼，而不知道去注意和誠懇地去尊敬在他之中的那個精靈就是夠了。對於此精靈之尊敬在於使之純潔不為情欲，不顯虛，及對由神人而來之事物之不足是所污。因為由神而來的事物，以優秀之故，是值得尊敬的；由人而來的事物，以密切相關之故，所以對於我們應該是親愛的，並且有時因為人的不知善惡之故，在一種方式之下它們感動了我們的憐憫之情，不知善惡這個缺陷並不比不辨黑白更小。

十四、雖然你將要活三千歲或者若干個一萬歲，你還是要記着每個人所失去的生活無非就是他現在所過的生活，而每個人所過的生活無非就是他現在所失去的生活。這樣一來，最長的和最短的人生就齊一了。因為現在對於一切都是同樣的，雖然逝去的並不同，因之那失去了的只是一個刹那。因為一個人既不能失去將來，又不能失去現在；因為一個人之所無者，任何人怎能把它從他那裏拿走呢。有兩件事你要牢記在心：一件是，一切來自永恆之事物都是同形的而在一個圈子中繞，在一百年，二百年，或無限期間內一個人是否要看這些相同的東西，這是沒有什麼分別的；第二件是，活得最久的人和死得最快的人所失去者正好都是一樣的。因為現在是一個人底唯一的能失去的東西，如果這僅是他唯一的而一個人不能失去他之所無這是真的話。

十五、記者，一切都是意見。犬儒派的孟尼慕斯（廿七）所說的話是明顯的；如果一個人得到了能從這話中所得的東西而就其係真實的而言，則這話的用途也是明顯的。

十六、人底靈魂施惡於自身，第一，當它在宇宙上變成了一體靈或一塊肝腸（只要它能動）的時候。因為要對於發生的事情有所煩惱就是把我們自己和本性分開了，此本性之某些部分包涵着一切其它事物底本性。第二，當靈魂離開任何人或趨向於任何人而有傷害之企圖時，如那些發怒者底靈魂，則他施惡於自身了。第三，當靈魂被快樂或被痛苦所纏時，它該施惡於自身了。第四，當它有所任而其所為或所說則是不誠懇和不真實之時。第五，當它容許它自己的行為和任何舉動都沒有一個目的，並且毫不思慮地作任何事而不慮及那究竟是什麼事，不思及把最瑣小的事也聯繫之於一個目的這是對的，不思及有理性的動物底目的是順從理性。最古的城邦或國家底法律。（當靈魂是這樣時，它就施惡於自身了）（註八）。

十七、人類生活底時間是一個點，它的本體是在一個流中，知覺是金錢的，轉個肉體底構成是易遭腐朽的，靈魂是一個旋轉物，運氣是很難預料的，名望是缺乏判斷的東西。總而言之，屬於肉體底一切是一個流，屬於靈魂者是一個夢和氣，人生是戰爭和逆旅，身後之名就是遺忘。那麼能領導一個人者究竟是什麼呢？只有哲學。哲學使在人之中的精靈免於暴行而無害，高於痛苦和快樂，不無目的而行事，不虛偽而行事，不費到別人作某事或不作某事之必需；並且除此以外，接受一切發生的事，一切注定的事物，以為係從一個地方而來，不管是什麼地方，就是他自已也是從那裏來的那個地方；最後，以一個愉快的心面等待着死，以為死無非就是構成每一個有生之物的元素底消散。在元素底不斷的互換中，對於元素本身而言，既沒

有什麼傷害；一個人爲什麼對於一切元素底變化和精液有所畏懼呢？它是合乎本性的，而合乎本性的沒有是惡的。

這是在卡農國（註九）。

卷十 合乎本性的生活

一、我的靈魂！那麼你將永不願爲善良的，單純的，純一的，和無隱匿的，而比圍繞着你的那個肉體更顯顯麼？你將永不願享受一個深情的和滿足的性情麼？爲了快樂底享受，你將永不願意滿足而沒有任何缺乏，不渴望任何更多的東西，不欲求任何的東西，不管是有生之物或無生之物麼？你將永不願意不欲求你可以在其中有更長久的享受之時間，或者地方，或者悅意的好天氣，或者那些你可以與他們在和諧中生活着的人們底社會麼？你滿意於你的現狀，而悅意於你的周圍的一切麼？你將使你自己深信，你有了從神們那裏來的一切，而一切對於你都是好的，並且無論怎樣，他們都是好的，並且無論它們對於上帝底不滅（註十）有何貢獻，它們都是好的（神是善和公正和美，他產生而聚攝一切事物，並且包涵和容納一切爲了產生其它相似的事物的事物），你將不使你自己深信這些東西麼？你將永不願這樣地居住在神們和人們底集合中，就是既完全不找他們的錯又不被他們所責貶麼？

二、以你只爲本性所支配而言，你要觀察你的本性所需要者是什麼。以你係生物而言，如果你的本性所需要者並不使你的本性變成更壞，則你要作它並且接受他。其次，以你係一有生

之物而言，你的本性所需要者是什麼。以你係一有理性的動物而言，如果它並不使你的本性變或更壞，則你可以容許你自己有這一切東西。但是有理性的動物因之也不是一種政治的（社會的）動物。那麼，應用這些法則吧；不要再擔心於別的東西了。

三、每一事物之發生有兩種方式，一種是你天生要去擔當它，另一種是你並非天生要去擔當它。如果一事物對於你是照你天生要去擔當它的方式而發生的，則因為你天生要去擔當它的原故，你不要抱怨而要去做它。如果一事物對於你並不是按照你天生要去擔當它的方式而發生的，那麼你也不要抱怨，因為在它消滅了你以後，它也就消滅了。可是，記着，你是天生要去擔當一切事物的，關於這一些事物要依靠你自己的主見使它們成為可忍受的，要想着去作這一切事，或者是與你的利害相關，或者是與你的職責有關。

四、如果一個人是錯了，你要很和氣地教導他並且指出他的錯處。但是如果你不能夠，則你要責備你自己或者甚至於連你自己都不要責備。

五、凡可以對你發生的都是自反古而給你預備下了的；而原因之牽連也自反古就在結縲着你的存在底線，和你的存在底附屬的事物底線了。

六、不論宇宙是原子（底一個會合），或者自然（是一個系統），首先要承認的就是我是全體底一部分；這個全體為本性所支配，其次，在一種方式下：我對於那些和我同類的部分是密切相關的。因為記着這個的時候，以我係一部分而言，我就不會不滿意於那些從全體中給與

損壞了的任何事物了，因為一切對有益於全體的事物對於部分不會是有害的。因為全體之所包羅者沒有不是對於他有益的；一切本性當然都具有這個共同原則，不過宇宙處本性除此以外還有一個原則，就是，它甚至都不能為任何外在的原因所強迫來產生任何對於它自身是有害的事物。由於記着我身這樣一個全體部分，那麼我要滿意於一切發生的事物。以在一種方式下我對於那些和我同類的部分是密切相關而言，我祇不作不合羣的事了，我祇要指使我自己趨向於那些和我同類的事物，並且我要轉移我所有的能力到共同利益去，而使我所有的能力從與共同利益相反的方向移開。如果這些事都如此地作了，則生命一定就要幸福地向前流行，恰如你可以觀察出一個公民持續看一個有益於他的同胞的行為之進而且滿意於一切國家所指派給他的事物；這時他的生活是幸福的。

七、全體底部分，我的意思是一切自然而然地包羅在宇宙中的事物，都一定必然是要消滅的；但是這個要這樣地瞭解，就是：它們一定要經過變化。但是，如果化滅對於部分而言本然地是一種惡和一種必然，部分不得不變化而以各種方式來消滅，則全體就不會在一種良好的情況中繼續生存了。因為：這是自然本身有意施強於保其自身底部分之事物，而使它們為惡所支配並且必然地墮入惡中呢？還是有這種結果發生而自然並不知道呢？當然，這兩種假設都是不可置信的。但是，如果一個人甚至要不用本性（以其係一種生產的力量而言）這種名詞，而要說這些事物是自然的，就是這樣的話，一方面肯定說全體底部分以其本性而言是為變所支配。

一方面又驚異和煩惱，好像有些事物之發生是反乎自然（特別是事物消解而為組成一切事物的東西時），這種態度仍舊可笑的。因為，或者有一種原素底分散，由之萬物以成，或者是一種由固體變到土和由氣體變到空氣底變化，因之這些部分又歸入於整體之中，不論這個體在一定時間內為火所化還是為永恆的變化所更新。不要想像固體和氣體的底部分從誕生時起就是屬於你的。因為我們可以說這些部分不過是昨天和前天才從食物和所吸的空氣中得到它們的滋養。那麼所變者是這些接受到（滋養）的部分而不是你母親所生的那些部分。但是假設（你母親所生的）那些部分願使你與那些具有（變）底特殊性質相牽連，這其實對於我們上面所說的也沒有什麼遠異之處（註十二）。

八、當你已獲取了善良、溫和、真誠、有理性、平和、豁達（註十二）之名時，你要小心着別改換了這些名字；而如果你要丟掉了這些名字，你也要趕快回到這些名字上去。而且你要記着，有理性一詞其意是要指稱一種對於每一個別事物底審辨的用心和忍耐慮免除；所謂平和者就是自願地去接受那共同本性所指定給你的種種事物；而所謂豁達者就是智慧部分之昇高，它昇高而在肉體底快樂和痛苦的感覺之上，在名譽死亡等等這些種可憐的東西之上。如果你使你自己保持擁有這些名字，而並不希冀旁人以這些名字稱你，則你就要成為另外一個人而委進入另外一種人生中了。因為你若還是和你從前一樣，而在那樣的一種人生中被割裂和玷污，這是一個愚夫和愚夫底貴生者底高貴，正像那些已經半被野獸吞噬了餓鬥士，他們雖然渾身是血和

傷，他們雖然仍要在同一情況下不免於遭受那相同的利爪和銳齒（第十三），但是他們仍然請求使他們得苟延殘喘到兩三天。所以你要自持地去擁有這些計的名字，而且如果你能够在這些名字中持住，你就要持住若好像該移到一種快樂者之島（第十四）上去一樣。但是如果你看出來你將要從這些名字中傾落出來而喪失了立足之點，那麼勇敢地去到一個角落裏，在這個角落裏你要保持着這些名字，或者甚至於立刻脫離生命，不是在忿怒中而要以單純自由和謙和，在你的一生中至少作了這一件（可讚美的）事，就這樣地從生命中走出。不過，爲了記着這些名字，這也是大有助於你的，就是你記着神們，而記着他們並不希求阿諛，而願一切有理性的存在都被弄得像他們本身一樣；並且你也記着作一株無花果樹底工作者是一株無花果樹，作一條狗底工作者是一條狗，作一隻蜜蜂底工作者是一隻蜜蜂，而作一個人底工作者是一個人。

九、滑稽戲（第十五），戰爭，曠野，奴役。這些大天都要拭掉你那些神聖的原則的。未經研究過自然，試看你想像過多少東西而忽略了多少東西？（第十六）但是這樣去看和作一切事情就是你的本分，就是同時那應付環境底能力是被完成了，而那靜觀的機能是被運用了，並且那從對於每一件事物底知識而來的信賴也被保持着，而並不顯出它來，也不隱藏起來，因爲要到什麼時候你才享乎漂泊，嚴肅，和每一個別事物底知識呢？（所謂每一個別事物底知識就是要去知道它的本體是什麼，它寰宇宙中有一個什麼樣的地位，以及它被形成存在有多麼久，和它是由於什麼東西所成，並且它能够屬於誰，而誰能賦予之又取之呢？）

十、當一個蜘蛛捉到一隻蒼蠅時，它就騎做起來了；另一個動物捉到一隻野兔，另一個在網中撈得一條小魚，另一個獵獲得一隻野豬，另一個捕得了熊，另一個俘虜了薩美細亞人，他們也都自做起來了。你如果檢討他們的意見，這些豈非都是強盜麼？（註十七）

十一、要去獲得那看出一切事物互相轉動的靜觀方式，要常常地用心於這種方式，而要以（管學底）這一部分來訓練你自己。因為沒有比這個更適於產生悟達之度的了。這樣一個人就不理會他的肉體了，而且當他看出他一定要脫離了人和把一切事物都丟在此世時（沒有人知道這究竟有多麼快），他就完全地委身於作一切他所作的事，而在其餘一切所發生的事中就聽宇宙的本性之所爲了。但是關於任何其它人對於他更說些什麼，或對他只有什麼想法，或對他要作些什麼，這些他就從來不想了，因為有這兩件事就使他滿足了，就是：正當地作他現在所作的事和滿意於所指派給他的事物；同時他放下一切分心的和忙碌的營求，並且除了由於規律（註十八）而去完成那康莊大道和由於完成那康莊大道而去跟從上帝以外，他就再也不欲求什麼了。

十二、何必要有什麼疑懼呢？因為去究問應該作什麼這是在你的能力之中的。並且如果你弄清楚了，那麼滿意地由此路而行，不要回頭吧！如果你還未看清楚，那麼停住而採納那最可以使你諮詢的人的意見吧。但是如果有任何事物來反抗你，那麼按照你的能力以相當的審慮去繼續進行，堅守着那顯明是正當的對象。因為達到這個對象是最好的了，並且如果你確是要失敗的話，那麼讓你的失敗就是在企圖這個對象吧。在一切事物中隨從理性的人是恬靜的又是活

動的，並且是欣悅的也是泰然自若的。

十三、只要當你從睡眠中醒來時，問問你自己，如果另外一個人作了一件正當而對的事，這對於你是否有什麼差異。這並沒有什麼差異。

我想你沒有忘記那些在褒貶人家時候擺出一副倨傲的面孔那種人，他們在床上和在桌上也是這樣的吧？你也沒有忘記他們所作的事，所避過的事，所擱取的事，以及他們怎樣去偷竊，怎樣去劫掠，都不是用手和足，而是用他們的不可寶貴的部分，這一部分，如果人們願意的話，可以產生出信念，謙和，真理，法律，和一個善的神靈（幸福）（註十九）；我想你也沒有忘記這個吧？

十四、有學識而謙恭的人對那取予一切者，對那自然說，你願意給什麼就給什麼，你願意拿去什麼就拿去什麼，他說這話時並不驕傲，而是很服從的並且對於自然很謙恭。

十五、留給你的那一點生命是短促的。像在一個山上那樣地活着吧。因為如果一個人像在一個國家（政治社會）中活着那樣地在世界中之各處活着，則他在這個地方或那個地方活着是沒有什麼不同的。讓人們看，讓人們知道一個依照自然而生活着的真正的人吧。如果他們不聽聽他，就讓他們把他弄死好了。因為這比如此地（像世人那樣地）活着好。

十六、簡直不要再談論一個好人應該是怎樣的一種人，去作一個這種人好了。

十七、常常要默觀時間底全體和本體底全體，要思慮到一切個體事物對於本體而言不過是

無花果樹上之一果，對於時間而言，不過是螺絲釘上之一旋而已。

十八、試看任何存在的事物，領會着它已經是在瓦解和變化之中了，並且也就把它看作腐

朽之物和散亂之物一般，或者這樣看，就是，一切事物之成本性上就要有死的。

十九、當人們在吃飯，睡覺，生殖，便溺等等時候，你要熟思他們究竟是什麼。當他們由他們的高的地位而作尋常而微賤的姿態時，或者當他們正在發怒和謾罵時，那麼他們又是什麼樣一種人。但是，在沒有多少時候以前，他們卻曾是多少人處奴隸而且曾是作何等事的奴隸，並且你想着再過一點時候，他們就要是在怎樣一種情況中了。

二十、那普遍的本性所給予每一事物的都是爲了每一事物之善而給予的。而在那普遍的本性給予它之時，它就是爲了每一事物之善的。

二十一、「土地喜愛雨」，而「莊嚴的太空喜愛」並且宇宙喜愛去作成凡將要存在的事物。那麼我對宇宙說，我喜愛如你所喜愛。不是也有說「這個或那個喜愛被產生」麼？（註二十）

二十二、或者你是在此世活着而已經使你自己習慣了，或者你正要離開，而這是你自己的心願，或者你正是在垂死之際而已罷盡了你的職責。但是除了這些以外，就沒有什麼了。鼓起勇氣來吧！

二十三、這一塊地方像任何其它的地方，而這裏的一切事物也和在山頂上的事物或在海濱上的事物或者在任何地方的事物是一樣的，讓這種話對於你永遠是很明顯的吧。因爲你將要獲

現正如柏拉圖所說，像在一個山上的牧人底羊欄內似地住在一個城中（註三）。

二十四、現在我的最高的機能對於我是什麼呢？我現在是怎樣去了解它呢？並且我現在爲了什麼目的而去運用它呢？它是缺乏理解的麼？它是由於社會生活而被放逐被割裂了麼？它是溶於可憐的血肉之中和混於可憐的血肉之中以至於要同血肉一齊轉移麼？

二十五、從主人那裏逃走者就是一個逃奴；而法律是一個主人，誰犯了法也就是一個逃奴。誰若是悲傷或發怒或害怕，他是有所不滿於意的，因爲萬物之主（他是法律，他指派適宜的事物給每一個人）所指定的事物已經或正在或將要發生什麼事了。因此，誰害怕或悲傷或發怒也就是一個逃奴（註三）。

二十六、一個人把精液放在一個子宮中而走開了。另一個原因取之，下了一番工夫而使之成爲一個孩子。從這樣一種原料竟產生了這樣一種東西！並且，這孩子從喉管中吞下食物，於是另外一種原因取之而使有知覺和活動，而總之有生命和力量和其它。這是如何地複雜和奇怪啊！那麼，你要觀察在這樣一種奧祕的方式中所產生的事物，並且要看那種力量一如我們看那種使事物上來下去的那種力量一樣，不是用眼睛看，但是也並不比用眼睛來看更不平凡一點。

二十七、要常常思及現在是這樣的東西如何在過去的時候也就是這樣，並且也要思及它們將來仍然還要是這樣。並且你要把那同一形式底全部戲劇和舞台擺在你的眼前，無論你從你的經驗或古老的歷史中知道了些什麼；例如，整個哈德良朝廷，和整個安 奈那朝廷，和整個

立普斯，亞歷山大，克萊薩斯底朝廷，因為所有這些也就是和我們現在所看的戲文一樣，不過演員不同罷了（廿三）。

二十八、要想像着每一個對於任何事物悲傷或不滿意的人就像一個作為犧牲的豬一樣在那裏喘和叫。

那在床上沉默地悲嘆着我們所受的束縛的人也就像這口豬一樣。並且要思及只是有理性的動物才具有出自本願地隨順所發生的事之能力，而純然的順從只是加諸於萬物之上的一種必然。

二十九、在你所作的每一件事底情況中，你要個別地暫停一下來問問你自己，如果因為死亡使你不得以此事，則死亡是否就要是一件可怕事。

三十、當任何人底過錯拂了你的意時，你要反躬內省在什麼樣一種相同的方式中你自己也作錯了，例如在想到錢，或快樂，或一點名譽等等為一種好東西的情形中。如果這種考慮再加上看到這個人是被迫而然（不是這樣他怎麼辦呢？）或者如果你能夠的該，你就從他那裏除去這種強迫，你能顧到這個，你就要很快地忘掉你的忿怒了。

三十一、當你看到蘇格拉底底弟子薩提容（二四）時，你要想着優提卻斯或喜門，而當你看到優弗拉底時，你要想着提頓或西爾瓦奴，而當你看到阿奇弗容時，你要想着緯配弗儒，而當你看到色諾芬（二五）時，你要想着克利圖或色維儒斯，而當你看着你自己時，你要想着

任何別一個皇帝，並且在每一個人底情形中都要這樣作。那麼讓這一團思想在你的心中吧，就是：那些人在什麼地方呢？不在什麼地方，或者，沒有人知道在什麼地方。因為不斷地這樣作，你就要看人物為雲煙並且簡直就是虛無之物了，特別是同時你又想着那一旦變化了的東西就永遠不會存在於這時間的無際際延中了。可是，你的生存是在一個何等短的一段時間中呢？並且因為什麼你不滿意於在一種有秩序的方式中度過這個短促的時間呢？你正在體驗着什麼樣的事情和機會呢？理性仔細地觀察在人生中所發生的事而除究其本性，那麼這些事物除了是理性之運用以外還是什麼呢？所以你若要堅持着一直到你將把這些事物據為己所有，正像那強壯的胃把一切東西都消化了一般，好像那旺盛的火把投入於其中的一切東西全都化為火溪和光亮一般。

三十二、不要使任何人真正能說你並不純一，或者你並不善良，你卻要使任何對於你說沉一類話的人成爲一個說謊者；這都是在你能力之中的。因為誰能阻止你使你不是善良的和純一的呢？除非你要這樣去作，否則你只好決定不再活下去吧。因為如果你不這樣去作，則理性也不容許你活下去的。

三十三、關於（我們的生活）底這一種材料能够以最合乎理性的方式去作或說了的是什麼呢？不營它是什麼，總之去作它或去說它都是在你的能力之中的，而且你不要託辭說你受了什麼阻礙。去作那些屬於你和給予你的事物是合乎一個人底天性的，對於那些享樂人的這是何等

的舉事，對於你也要是如此。你若沒有這一種心境，則你將永不會停止惡款，因為一個人應該以一切按照其本性而在其能力中所作的事為一種享受。並且這個處處都是在他能力之中的。可是一個圓筒並不能由其本身的運動就可以滾到各處，水和火也不能，一切為自然所支配或一個無理性的靈魂所支配的事物都不能夠，因為抑制它們和阻礙它們的東西是很多的。但是智慧和理性卻能穿過一切抗拒它們的東西，由於它們的本性和它們的意欲，它們有一種方式來穿過這些阻礙。把這種無阻放在眼前，理性必可以由此種無阻在一切事物中被保持住了，如火之上升，石之下墜。一個圓筒在一斜面上往下滾等等，你不用再找尋別的了。因為一切其它障礙物或者只是影響及沒有生命的物體。或者，除了由於意見或者由於理性底加伏，它們並不被填或加以任何種的傷害的，因為它們如果加害於人，則那感到這種傷害的人就要立刻變壞了。可是，在一切有某種內性的事物底情形中，若有無論什麼禍害發生於這些事物之一，則此受害者就變得更壞了；但是在同樣的情形中，我們可以說，一個人就變得更好一點而由於對這些意外之舉加了一番正當的利用，這人就成為更值得稱讚的了。最後要記住，沒有一件對於一個真正（或）公民有害的事不是對於國家有害的；同時也沒有一件對於國家有害的事，不是對於法律（或）秩序有害的；而那些被稱為不幸之事者，沒有一件是對於法律有害的。凡無害於法律者，既無害於國家，亦無害於公民。

三十四、對於那種為純正的主張所貫徹的人，即使是最簡短的箴言，任何普通的箴言，去

提醒他免除悲哀或恐懼也就够了。例如——

風把一些樹葉散布在地上，人窮底種族也是如此（註二云）。樹葉也就是你的子孫；並且樹葉也都是那些人；他們高聲叫喊着，一似他們是值得信任的一樣，他們予以以讚美，或者相反地他們背地裏貶責和嘲笑；並且同樣地，樹葉也就是那些人，他們接受而傳遞一個八底名譽到後代去。因為所有這些正如那詩人所說「是產生於春季的」；後來風又把它們刮落了；後來樹木又生出別的葉子取而代之。一切事物底生存全都是很短促的，可是你還躲避和追求一切事物好像它們是永恆的似的。一會兒，你就要閉上眼睛了；而那個執練到你的墓上的人，不久另外一個人也就悲悼他了。

三十五、健全的眼睛應該看一切有形之物，不要說，我要綠色的東西；因為這是一個弱者的眼睛底狀況。健全的聽覺和嗅覺該不辭去感覺一切能被聽到和被嗅到的東西。健全的胃對於一切食物應該和磨盤對於一切要磨的東西一樣。因之，健全的理解力應該不辭一切發生的事；要是說，讓我的親愛的子女活着而讓一切人讚美我所能作的事吧，這就是一個要找尋綠色物的眼睛，或者要找尋柔軟食物的牙齒。

三十六、沒有一個人會這樣幸福，就是，當他垂死之際，他身旁沒有什麼人對於將要發生的事（二七）覺得悅意的。假設他是一個善良而聰明的人，終會沒有人對他自已說，讓我靈魂地喘一口氣吧，因為我們去掉了這個老師了！的確他從未以暴言加於我們任何之一，但是我

出他在不言之中就已責備了我們，——這就是談及一個好人時是如此。但是我們自己的情勢中，爲了多少事情有多少人想要把我們去掉！所以當你垂危之際你要慮及此點，而且由於此種省思，你就會覺滿意地脫離此生：我要從這緣的一個生活中離開了。在這個生活中，那些爲了他們曾賣了如許的力氣，爲他們曾祈禱和操心的伙伴們也都願爲我離開，希望也許可以由此得到一點便宜。那麼爲什麼一個人還要戀戀不捨呢？不過，不要因此難去時對他們就欠了一分親愛，反之要保持你自己的品格，要友愛，仁慈和溫柔；另一方面，你也不要像你是被強力所分離一樣地離去；而要像當一個人安靜地逝去時，那可憐的靈魂很容易地從肉體那裏分開，你的從人們那裏離別也應如此，因爲自然把你同他們聯結而接合起來了的。但是本性現在把這種聯合解散了麼？不，我是從親人那裏被分開了。不過並不是拉拉扯扯地卻是一點勉強都沒有，因爲這也是一件合乎自然的事。

三十七、在有一件事要被任何人所作底情形下，你要儘量習於問你自己，這個人作此舉爲了什麼目的呢？但是要從你自身開始而要先檢討你自己。

三十八、記算那索引線索者是藏在裏面的；這就是勸誘底力量，這就是生命，我們也可以說，這就是人。在你默觀自身時，不要把圍繞着你的那個器物 and 附着於上的機件也都包括進去。因爲那些與一柄斧子無異，所不同的只是它們生在木身上罷了。沒有那個運用和控制它的原因，這些部分並不比織工底梭，操觚者底筆，御者底鞭子更有用一點。

注釋

(一) 阮本標題 *Meditations*。

(二) 統領部分 *the ruling part* (或 *faculty*)，即全本卷首頁四十九謂：「在人之中，語言之，在理性之中，有所謂睿智 (*intelligence*) 者，睿智是一種超等的機能，如果它被運用，則它統領一切。這就是統領機能 (*to hegemonikon*)。」而西塞羅 (*神性論* II, 11) 以拉丁字 *Principatus* 譯之為「沒有東西能够或應該比它高的」。安氏常用此詞及此詞之相當字眼。在卷七第六十四節他稱之為「統治的睿智」(“*the governing intelligence*”)。統治的機能就是靈魂底主宰 (卷五，第二十六節)，一個必須只尊敬他的統領機能和內心底神。因為我們必須尊敬在宇宙中之至上者，所以我們也要尊敬那在我們本身中之至上者。這個與在宇宙中之至上者其實是同類的 (卷五，第三十一節)。

(III) 仁祐 (*Providence*)，原文 *Provdia*。

(四) 即全本原注 (以後簡稱原注)：「或應作『你正在加害於你自身』，或係 *harmisetai* 而非 *harmizeo* 』」

(五) 席奧佛拉斯塔 *Theophrastus*，此即亞里士多德之大弟子。

(六) 原注：「或其互係『因為脫離生命是在你的能力之中的』，如此則意義就略有不同」。

(七) The Civic Moulds, 不詳。

(八) 括弧內係譯者增文。

(九) 卡農圖 (Carnation), 原注: 「卡農係 *paradise* 之一鎮, 在多瑙河南岸, 在 *Vladobna* (維也納) 之東約二十哩。 *Oratia* (VII. 75) 及 *Europius* (VIII. 75) 謂安氏與馬可曼人 (*Marcobrand*) 交戰時曾居此處三年」。

(十) 上帝底不滅 *the conparation of the Perfect Living being* 譯者選譯「最完善的有生者」為上帝, 因原注謂: 「此即上帝 (見卷十第四十節), 芝諾亦曾如此界說。然神 (Gods) 及上帝 (God) 之混淆甚奇」。

(十一) 原注: 「此節之末段已有舛錯, 其意極晦澀。余案其與其整個學說一致之意而解之。氏此處謂人之本質部分不變, 其它部分若有所變, 亦不致影響及人之所以為人者; (Scholia) 賦皮「你的母親」, 意謂 *parture*, *he parte*... 余不謂然。」

(十二) 善良。……此數詞英文係 *good, modest, true, rational, a man of equanimity*, 及 *tranquillous*。

(十三) 原注: 「見 *Seneca* 底 *De ira*, 70 所述之這種當時人所樂於觀賞的表演。這些鬥士是 *Bestiarii* (拉丁文 *Bestiarum* 底復數, 古羅馬之鬥獸者)。有些個也許會為罪人, 不過即使他們是罪人, 這種表演仍可顯示出觀眾底感習。」

(十四)快樂者之為原注曰：「The islands of the happy or the Fortunate aëtasulæ。希臘及羅馬作家多有言之者，謂係英雄如Achilles及Diomedes等所居之地。」

(十五)滑稽戲mimi，譯者按係拉丁文mimus之複數。原注曰：「Cornis 隨校此字為misor『憎恨』，而以mimi為誤，按mimi係羅馬之一種戲劇，在其中只有或幾乎只有動作或表情。」

(十六)原注曰：「此句有外錯，參閱scholia本」。

(十七)原注曰：「氏意謂勝利者係強盜。他曾與薩美細亞人(Sarmatians)交戰，所以同其它勝利者一樣也是強盜。」

(十八)規律原注曰：「氏所指者係天律，即服從上帝之意志也」。

(十九)善的神靈(幸福) Good daemon (happiness)，按卷七第十七節曰：「Eudaemonia (幸福)是一個善的神靈，或一個善的事物」。

(二十)原注曰：「諸語係取自Euripides，且亦經亞里士多德援引之於其倫理學(Nicomachian Ethics)中……斯多噶派喜弄字義。故安氏此處取動詞philo『love』(動詞『愛』)字第三身單數)，而此字又有『is word』，『is word』等義。連於人類普通語文中尋得一哲學真理而發現多數重大真理皆為日常生活之語文所發現，間或有了悟之者，然大多數人固不知彼。自己所言者究話有何許意義也。」按此句最末一個『喜愛』後原有(is word)一詞。

(111) 原注曰：「見柏拉圖 *Phaedrus* 174. D. E.」

(112) 原注曰：「安氏在此處玩弄 *nomos* (法律，指派) 之字原，此字義也以是。所以指派 (*nemel*) 予各人之分所應得者。」

(113) 此節中之諸王係 *Hadrianus*、*Antonius*、*Philippus*、*Alexander*、*Croesus*。

(114) *Satyron* the *Socratic*。原注曰：「關於薩提亞或薩提亞翁 (*Satyron*) 已無可考。余深信關於薩提亞斯或喜門 (*Eutyches* or *Hymen*) 亦已無可考。優弗拉底 (*Euphrates*) 根尊榮地被埃及克提成所言及 (III. 15.8; IV. 8.17) 普來尼 (*Pliny*, *Epp.* 1.10) 亦盛稱之。他蒙哈德良帝旨允飲酢，因年老而不健之故 (*Dion Cassius*; 69, C.8) 下薩提亞或西爾瓦奴係 *Eutychion* or *Silvanus*。阿奇弗容係 *Alciphron*。鍊配弗儒係 *Tropaeophorus*。

(115) 色諾芬 (*Xenophon*)、克利圖 (*Critic*)、色維儒斯 (*Severus*)。原注曰：「克利圖係蘇格拉底之友，而亦係色諾芬之友。安氏謂『看到』 (*idon*) 時，並非用眼睛也。」

(116) 原注曰：「荷馬底 *Iliad* 卷四，第一四六。」

(117) 原注曰：「氏謂 *Kakon*，然氏於它處肯定謂死非惡故，其意必係他人可稱之為一惡，然彼則以為僅係將要發生的事也。」

九 柏羅提挪

徐孝通譯

譯者引言

我們關於柏羅提挪 (Plotinus) 底生平底知識主要地是靠着他的弟子波非利 (Porphyrus) 所寫的柏氏傳記而來。在柏氏最後的六年中，波非利和他很接近，波非利不但熱烈地讚美柏氏底學說，同時他還愛慕柏氏底人格，我們甚至可以說波非利有把柏氏描述成一個標準的哲學聖人底傾向。在這篇短的傳記中，有一些傳說式的記載，把許多奇蹟的能力都歸之於這位大師，然而波非利給我們一個印象就是他仍是一個忠實的和準確的傳記家，他對於柏氏底刻畫很清楚和易使人置信，同時也是很吸引人的。

柏羅提挪是羅馬人的名字。他可能是垂金 (Heraclius) 底一個脫奴籍的人底後裔，這個脫奴籍的人在他被解放時就按照柏羅提挪 (Plotinus) 皇后而以爲名氏。柏氏總不願談及他的家世和國家，波非利說他好像以「在肉體中」爲恥。他的出生地點也是不能確知的，波非利不知道「亞那匹涅斯 (Ananias)」說他生在埃及「一個地方叫做呂口 (Lyco)」。柏氏生於公元二〇四或二〇五年。他不願意人家畫他的像。當阿梅留斯 (Aurelius) 來請他允許人畫他的

像時，這位哲學家回答道：「忍受自然所給我的影響（influence）而不允許再有影響底影響，這還不夠麼？」他的朋友就不得不訴諸詭計了。一個畫像高手假裝來聽他的講學而觀察他的面孔，蘇阿梅留斯之助這位畫家憑記憶而畫出一幅很好的肖像，柏氏卻一點都不知道。據說他的面貌反映着他的性格底溫柔和美。

波非利無意中聽到他老師說在他出生之地曾入一初級學校，後來就在亞歷山大城受了通常的自由教育。有一件事是明顯的，或是柏氏很早就打算畢生致力於尋求真理，因為他在亞歷山大城居留而試遍了一切最有名的哲學家，一直到他是二十八歲的時候。他覺得這些哲學家都不夠指導他，因此覺得灰心，後來聽一個朋友底勸告而去聽阿莫紐斯·薩卡斯（Ammونيوس Saccus）底講學。他聽了一次以後他就喊道：「這是我所要找的人」（I found what I sought）。從此就奉之為師，就學十年之久。阿莫紐斯底學，我們幾乎毫無所知，他述而不作，希望他的學說保持秘密；但是他一定是一個非常的人，不然怎麼會使柏氏這樣的人直至三十九歲還聽他講學呢？

東方的智慧在那時非常吸引亞歷山大城底學子，柏氏也想到東方去求教於波斯僧侶甚至於婆羅門。這時有一個機會，高句（Gobios）大帝與兵遠伐波斯王薩波（Sapor），柏氏隨軍至美索不達米亞，高句被刺，柏氏很狼狽地回到安提阿城（Antioch），二四四年由安城至羅馬，後終其生居於羅馬。他也許覺着他所能教的也不過就是阿莫紐斯所傳給他的；他

不願在亞歷山大城創立學院以匹敵他的老師；他也不能在雅典立足，因為在那裏有保守的柏拉圖主義底官方大師狄亞多却斯。羅馬是帝國底首都，又是文化底中心，自然有很多的便宜。

他到達羅馬時創立了一個規模很小的學院，不久聲名大噪而成爲很時髦的學院。喀林納斯(Gallienus)帝及其后薩維尼婁(Savina)都很優待他，而允許了他的一種計劃，就是他要求在坎帕尼亞(Campagna)一個廢墟底前址上建立一個城邦，稱之爲柏拉圖城(Platonopolis)，完全以共和國之原則來治理之。這個城邦也許是多瘴氣的，如果不是皇帝收回成命的話，這個計劃底結局一定要成爲笑柄的，而皇帝收回成命或許就是不願意他鑄成大錯。這件故事，主要的興趣就在它使我們了解柏氏底性格。他常被人家備說他駕空設立其實學而使帝國聽天由命。但是他確實對於社會底改革有所計劃，而有實行這種計劃的勇氣。他的計劃不見得比有些現代的嘗試更狂野。例如一六七〇年，洛克計劃在北卡洛林那(North Carolina)建立一新的政體叫作「基本立憲制」(Fundamental Constitution)。這個計劃很快就被取消了。威廉·皮爾(William Penn)在賓西法尼亞(Pennsylvania)底實驗却很成功。巴克萊及顧理治(Colclough)都有過這種類似的計劃。

柏羅提挪底最忠誠的弟子之一就是阿梅留斯，這人原來以學於雅典，是奴門紐斯(Zenon)底熱烈信徒，他聽見雅典的學子認爲柏氏只是奴門紐斯底應聲蟲，他就寫了一篇文章。

以致郎吉那 (Longinus) 書之形式，解釋兩位大師底不同之處。他是柏氏講演底第一個編纂者，他也注疏過柏拉圖底著作。柏羅提羅命他使玻非利相信一個新神拉圖主義底要點——*pat' odu' exo nou ta docta* (精神世界不在精神之外)——，玻非利在一度友誼的爭辯之後就接受了他老師底看法而放棄了他相信精神世界離能知之精神而獨立這種看法。

玻非利到羅馬而加入柏氏學派時大約是三十歲光景，這時柏氏已經六十歲了。他是一個勤奮的寫作者，不像他的老師那樣，他作過很多論文，其中包括一篇簡而賤的柏氏哲學大意，名為 *Apoteles: Pro's ta mo'ra*，這個題目很近乎「到實在底道路」底意思。他在多時勤苦工作之後覺得無聊而想自殺，柏氏覺察了他的心境，就勸告他上西普利小事休養。他的抑鬱症治好了，但是他却失去服侍他老師最後的病底機會。

這一學派底較不出名的人，我們所知道的兩個醫生名叫 *Paulinus* 和 *優斯多敏 (Eustochius)*，一個批評家兼詩人左提可斯 (*Noticus*)，又有一個醫生 *Nathan*，另外有 *卡斯特里西 (Castrius Firmus)*，*賽拉平 (Surdian)*，及一些議員，有一個議員 *Agostinus* 竟部夷靡世而甘願到窮困嚴肅的哲學的生活。這派中也有些婦女，有一個名叫 *Thalia* 的，她在她家裏預備幾間屋子給柏氏居住。

關於柏羅提羅底講授方式，我們從玻非利所作的傳記中就知道了一些。這個學院的人都非常勤於讀大哲學家底著作，特別是柏拉圖派和亞理士多德派的著作，並且保持着和雅典及其學

文化中心通信論學。在這些信札中，他們可以任意談及種種異同，而柏氏教導他的弟子撰文以反對佔星術，魔術，以及諾斯士派(Gnostics)之謬誤。但是柏羅提挪像一個真正的希臘人一樣，他並不是完全致力於理論的玄想而沒有空間去作旁的事。他不僅用許多時間作獨自的沉思，我們知道他也研究藝術及音樂，可是他對於這些都不甚有興趣。他自己也曾允認爲一些名門底孤兒保護人，他待這些孤兒像他自己的一樣。因爲他明察而公平，所以他也被人邀請爲糾紛之仲裁。在他住在羅馬這些年中，除了一些同行的教師嫉妬他以外，他沒有一個仇敵。

據我們所知道的，許多年來柏氏底講習完全是口頭的面名義上是闡述阿莫紐斯之說；據說他和易倫紐斯(Eutychius)及阿利標(Chrysostom)有一種約定，就是不以發表底方式而與阿莫紐斯之說相抵牾。五十歲後他方正式有所著作，波非利感慮以把他的講稿編排起來。在此以前，他允許聽者阻斷他而發問，有時因此所講的東西就斷了聯貫。九章集大部分都是在波非利加入以前所作，但是他的著作不甚被人知，一部分是因爲抄寫底困難。柏羅提挪寫的不好，他簡直不注意作文章；他甚至於不免有拼錯或讀錯了字的時候。波非利很奇怪地說九章集底最早的部分是這位哲學家在很早的青年時代所作，但是實在是他五十歲至六十歲間所作。波非利認爲柏氏底另外一半的作品表現着更大的成熟度而且與前一半相隔懸殊，這一部分就是波非利隨從他的六年中所作。九章集底最後一部分是把原稿運到西西里合波非利看的；波非利以爲這些章書顯示了衰落之兆，因爲他的老師因病而把身體弄得很弱。關於這種看法，

有些現代學者頗不為然。玻非利好像是以為柏氏最好的時候就是他在面前的時候。

玻非利自己說依安多尼古(A. Antonius of Rhodes)編輯亞里士多德及席奧佛拉斯塔之著作底例子，他打算按照主題而把柏羅提挪底凌亂的講稿編輯起來。他把整個的列為六卷而每卷分為九章。他的編輯底計劃未能完全一致地實現，但是平心而論，這工作也真不容易。編纂提挪眼睛不好；他不喜歡寫字，他從來沒有校改過他的稿子，他的稿子總是很匆忙地在時常有間斷的情形中寫的。

從柏氏學說來看，各種理論的訓練都是輔助人使人達到聖潔清淨底境界的，這一點若不瞭解，則我們就不免誤解柏氏和他的學派底真精神了。柏氏底主要目的是使靈魂返歸「天父」。柏氏自己就過着一位聖者底生活，他的服用簡單樸素，但絕不流於粗俗的刻苦，他具有溫和親愛的性氣，他同情於世界上一切善美的事物，以此種種他頗得人心。玻非利告訴我們他的面貌美，而當他同朋友談論的時候，他的臉好像放射着光彩和仁愛似的。他對於阻礙他的話的人是太有耐性了，他不願意中止任何誠實的反對者，這位反對者也許滔滔不絕地關連一個困難之處，但是他仍然很忍耐地聽着而不阻止他。他是一個怕羞的人，當他講演時，常常流露緊張的樣子。這種謙遜態度會使他遮住了他自己的卓見，有時會束縛了他的自由。因為他是極端崇敬權威的。但在另一方面這種謙遜也有它的好處。他從來不自覺得到天底恩典，或者假設天賜給他自己什麼啓示。他相信他經驗過幾次超越一切的上帝底現身，但是他

確信這種特權是很稀少的例外，這種現象可遇而不可求，他從來沒有試欲置身於一種忘我失神的狀態中，他也從來沒有認為在他的出神狀態中曾看到什麼神祕的景象。在柏羅提挪中沒有一點「歇斯提里」的情緒底痕跡。

他的身體本來就不大好，在他死之前，身體漸漸就衰弱下去了；我們不能斷定柏氏之死是由於那一種病。當不治的徵候現出時，他是在坎登尼亞底一個鄉村中，他的朋友曼斯多羅斯醫士從浦提利（Puteoli）被召趕到，正好聽到這位哲學家底最後的遺言：「我仍在等着你；我正在努力以求把我之中的神聖者歸還」在宇宙中之神聖者呢。」說完就死了。他的其餘的朋友都不在身旁，阿梅留斯在彼里亞，波非利在巴西里，卡斯特里西在羅馬。

柏羅提挪一向被人認為是神祕主義底大師。神祕主義這一個名詞涵義是很多的，此處不能一一論及。有一些與神祕的探求有分別的心理的經驗，對於神祕的探求而言，是線附的面不是必不可少的。神祕的探求是一種心靈底上昇，心靈要達到對於上帝有直接的知識而與上帝直接地聯合。一切古今中外的神祕主義者好像都有一種一致之處，這似乎可以表明神祕的經驗是人性中的一部分，而這一部分也是具有着相同的一般形式。

現在研究神祕主義底學者，很多把它當作宗教心理學底一部門來研究。這種研究當然有其價值，不過這種研究總是和神祕的探究底本身大不相同，神祕主義者底目的是要得到究竟的客觀的真理，他對於他自己的意識狀態並不感覺到興趣，他想要同實在合一，他想要見到

永恆的理念，他或許又要見到這些未恆理念背後那個至上的統一體。

這種意義的神祕主義是一種精神的哲學，它要求知、情、意三者底共同的生活，其實此三者底在我們的實際生活中從來也是分裂的。人潛能地是神性底分有者和精神世界底居民，若再就知、情、意三種機能予以適當的訓練和修養，則人底或為實在的神性底分有者和精神世界底居民了。人都可達到這種境界，都有達到這種境界的智力，不過很少有人用這種能力罷了。這種能力就是「對於上帝所生的理智的愛」*Amor Intelectualis Dei*，這是一種引我們向上的愛。

在這一條階梯智者之中，無論從力量，或見識，或慧力來說，沒有一個人可以和柏拉圖相比的。固然，他留下很多的事叫我們自己來作，但是這不過因為精神生活不可以言語形容給不在此境界中的人罷了。他要求我們有嚴格的道德修養，也要求我們具有理智的能力。

在理智方面，新柏拉圖主義總結了七百年來的毫不受拘束的思想：這七百年也就是最盛期的人類所享受到的自由思想時代。新柏拉圖主義底大部分傳給了基督教哲學而成為基督教神學底命脈，二者底分開是不可能的了。但是治希臘哲學底人和治基督教教底人，往往忽視柏拉圖之學，這種忽視是令人遺憾的事，除了神學家方面底偏見外，九章集原文本身之隱隱難讀也是這種忽視底原因之一。

下面譯者依照應氏底柏氏哲學 (W. K. Lutz, *The Philosophy of Plotinus* 附冊)。

敦，一九二九年第三版），把柏氏底學說介紹一下。大致是意譯這兩冊書卷首底提要（Spiritual Lectures），又上面柏氏底生平事實也是根據柏氏哲學第一冊頁一一四至一一二一譯述的。附此聲明。

感官世界

柏氏哲學中有兩個基本的三體（trident）。一個是「善」，（或「」，或原，*la agathon*, to be to Proton, 亦名為始，絕對，無限，父等等，這是一切萬有所嚮往底目標）和「精神」（Nous，原本譯作intellect，茲譯作精神，柏氏著華錄及柏氏哲學主要均作spirit），和「靈魂」（psyche）。另一個三體是「精神」和「靈魂」和「肉體」。

從客觀方面來說，肉體就是感官所知覺的世界；靈魂就是心所解釋為具有精神的及時間的世界；精神就是精神世界，只有精神世界是完全實在的。精神世界是精神機能在它行使的自意識時所靜觀的對象，精神機能和精神世界二元之統一就成為實在。靈魂及其世界之實在是有待的而不是真正的根本的實在。現象世界根本沒有實在。

柏氏對於唯物論和精神哲學之間底爭論點比在他以前的任何人都看得清楚。他駁斥斯多噶派，他認為我們從肉體而至靈魂時，我們必須應付另一種存在，而量的範疇是不適用到這種存在上去的。公正和德性也不能以廣表來表示。一事物之解釋必須用在價值及存在底等級上比此事物高的東西方可。

物質 (Matter) 並不是我們現在所謂材料。柏氏所謂的物是能力底主體，它與能力底分別是抽象的，它底有和實存是由於能力而來的，換言之，它是接受形式者。關於柏氏底物質底學說，在柏氏哲學第一冊一二八面至一三九面有一個詳細的論述，我們這裏因篇幅關係，只得割愛。

在那一種意義下，柏氏認為物質是惡呢？這個困難係自價值及存在兩個標準底關係而起。在存在底制度上是沒有負號的，但是價值判斷就不得不標記零點以下的溫度了。不過我們要記住，除了形式和物質相合外，無所謂世界。形式與物質合而成為一個實在，只是由於抽象作用物質才顯着反抗善。物質只能由於一種不合法的推理而被知覺。半盲的精神機能，模糊的知覺，不成形的對象，這些都互相附屬而都意欲升到一團光華上去，在這光華中一切都將有所變化。在精神世界中仍有物質的，因為在每一個等級內那接受形式者就是物質。這足以表明柏氏從來未夢及以物質為宇宙中之惡的原理。

物質是被創造的，但不是在時間中被創造的，它之所以被創造者是為了靈魂和精神底意志活動可以成為實在之故。

現象世界可以說是由扭曲的媒介所見的精神世界，也可以說是精神世界底一個實在而不完善的摹本。柏氏底學說是有這兩種看法的。九章集三第八章第四節中有一句語說：「微弱的靜觀產生微弱的靜觀對象。」我們也可以說我們關於這個半真的世界底知識也就是一種半

真的知識。

一切現象底基本形式是廣表或空間 (spatio)。互外性 (mutual externality) 是感官世界中之事物底條件，正如相入 (Conpenetration) 或 mutual inclusion) 是精神世界之特性一樣。九章集 *V. Wittgenstein* 中說「空間在一切其它之後」，這意思是它是梯子底最下一級。它後於時間，因為它不過是把舞台和佈景供給給宇宙之戲，而時間卻把那劇本底本身給了我們。

時間是永恆底活動的影響。永結 (Perpetuity) 是永恆底代表者和摹本。在永恆中，全體是在每一個部分裏的；在時間底世界中，就是一段尾隨一段了。關於時間底問題，柏氏也曾意識及此問題之多種困難，他討論得很多，在此處不能詳述。

論及因果性，柏氏以為事物不能是因；只有目的因是真正的因。我們要承認因果性就一定得承認目的論。

宇宙沒有時間上的始，也沒有時間上的終；但是宇宙底歷史却是由於一個無盡系列的有機的配合所成，這些有限的配合都有一個始，中，和終。

有些批評家認為柏氏底學是一個二元論：這個二元論就是精神世界（本體世界）和感官世界（現象世界）之分離。應氏不以爲然（柏氏哲學上冊一九四一至一九七面）。據應氏說來只有一個世界，就是精神世界 (Menschen denken)，感官世界不僅在價值方面較爲低下，它在存在等級方面也較精神世界低下。如果沒有現象世界，則精神世界是隱 (Dyadic) 而

不是顯 (evident)。精神世界之產生現象世界是必然的，但是其本身却無待於後者，雖然如果沒有現象世界則精神世界隱而不顯。

柏氏反對諾斯士派，該派貶抑此美麗的、世界以之為萬惡之原。柏氏說：「……當我們愛一個人時，我們也愛那屬於他的一切；我們對於一個為父親的人所生的感情也施之於他的子女。每一個靈魂都是在天上之父底一個女兒。這個世界也含有諸神，它怎能同精神世界是分離的呢？那些輕視如此接近精神世界的東西的人，足證他們除了只知精神世界之名而外，不知什麼是精神世界。」(II. ix. 18.) 他認為這世界是完善的，美麗的，和諧的。(III. iii. 3)

靈魂 (Psyche)

關於靈魂底說法，在柏氏之前有兩種傳統：一種是幾乎把靈魂和心靈或精神視為同一，換言之，就是上帝處在世間的力量，也就相當於晚期猶太文獻中所謂「智慧」那種精神的動力；另一種傳統就是並不是思及一個靈魂，而是思及多數靈魂 (Souls)，而有一種半神話式的學說，詳述靈魂如何從天墜落下來並且如何再回到天國中。柏氏打算調和這兩個傳統。

在柏氏哲學中靈魂不是存在處高峯而是中點，它把兩個極端聯絡了起來，它同精神世界及現象世界都有密切的關係。它的可能擴張是沒有限制的；它可以升至精神底領域而可看到神，它本身，和一切。真正地講來，靈魂在感官事物中却是一個陌生人，因為感官事物不

是靈魂在精神底日光下所投射的影子而已。靈魂是精神所放出的能力，它是永恆的，是無時間性的，是不可分的。因為靈魂意欲依照精神底模樣而有所創造，所以我們所知道的這個世界就生出而成這個樣子了。

「世界靈魂」(the World-Soul)並非在世界中，却是世界在靈魂中。世界靈魂就是世界底創造者，它的能力一直下降到植物的生命，而甚至於在無生物中熟睡着。世界靈魂從上面來操縱世界，它本身却不混在世界裏。世界靈魂底創造力(Labor，即Labor字之多數)是一種靜觀底活動(quietus theoreticus)，也就是一種「創造許多形式之渴望」。

個別靈魂並不是世界靈魂底部分，因為靈魂自量的方面而言是不可分的，個別靈魂是精神底創造(Labor)，它們彼此底區分是身體底影響(Reflexion)，並非靈魂自身影響。在精神世界中只有分別「無所謂分離，一切靈魂都是一體，每一個靈魂都是普遍的。個別性是一件事實，但是統一性也是一件事實。柏氏却又亟亟保持個別性。他認為每一靈魂都是一個「始因」(Präorgansittas)。人類的同情足可證明我們是生活在這未分開的靈魂中，但是在地上這種同情不甚顯明罷了。

關於靈魂底本性，柏氏持一種目的論。他說每一個個體底真實存在繫於其「存在底理由」(raison d'être, to dia ti)。在精神世界內一切有底存在底理由皆在其本身中，而在平方世界內，則存在底理由是在於上方所予每一個體之「形式」中。但是生命底本源和結局

是一回事。所以一個個體生命底存在底理由也就是它所以生而要達到的目標。這種個別目標底分明就形成了每一個個體生活底有分別性。所謂人格者，就是創造者所予的生活方向之決定。我們知道靈魂是屬於目的範疇，但是靈魂底志家就是那已達到了的目的，這目的是一個世界，靈魂在這世界上重新又開始它的勇敢而新奇的冒險。

論到靈魂底種種機能，柏氏認為官覺不是一種被動的現象而是一種能力或力量 (*Lebenskraft*)。知覺主要地是想像底產物。官覺底事實是由於一種「微弱同情」，並且也就是自然底有生命的統一性底證據。沒有純粹官覺經驗，意識總要包含知覺的。

快樂和痛苦既不屬於肉體，也不屬於靈魂，而屬於二者之合體，苦樂既非純粹官覺，又非靈魂底感應。靈魂可藉着生活於它自己的最高標準上以克服苦樂之情。

記憶和想像密切相關，它們屬於比量的理智 (*Disjunctive Reason, Diastasis*)。回憶 (*Erkenntnis*) 是積極的回想，它比記憶更需一種較高的意志及理性活動。在一種意識下，記憶形「了」經驗的「自我」。記憶僅是關於景象，精神並不需要它。

在官覺和精神的知覺 (*Hörsinn*) 之間，想像，意見，和推理由下而上地各據其地位。

理性 (*dianoia*) 是靈魂底正常活動；靈魂在理性中行使其特有的作用。自意識屬於推理的機能，但是在靈魂生活中，我們看我們自己為旁人；只有當靈魂看它自己為精神時，靈魂才算真正知道了自己。當有一種殊異的和敵對的刺激發生時，意識被激起得最為生動和

深切。當我們身體好的時候，我們對於我們的器官沒有什麼感覺。我們作事最好的時候就是我們沒有想着我們是在作事的時候。所以我們通常所謂的自我意識也就是一種外在性底意識。嚴格地講來，沒有所謂自我意識這種東西；每一種覺知狀態都以某種非其本身之物為其對象。在靈魂底最高狀態中有一種無意識狀態，柏氏稱之為「醒覺狀態」。此量「思惟在其自身中並不包含其本身底思惟底物質，形式和目的因，它一方面從未與精神的知覺（*consciousness*）分離過，另一方面也從未與創造力（*potency*）分離過。靈魂是一個有機的個體之直接經驗；它是不同程度的意識的和自我意識的主體，它的理想的完美度是一種包羅萬象的經驗，在此經驗中個體靈魂及世界靈魂之生活底界限就打破了。

據應格氏底批評，柏格森（*Bergson*）底學說表面和柏羅提挪底很相似，但是二者是不相容的，因為柏格森說生命底自發性顯露其自身於無動機的駁雜狀態中，而規則性顯露服從盲目機械作用底證明。這個和柏羅提挪之說迥異，柏氏認為我們這個世界底合目的性及有關聯性也就是永恆世界中之譜和之影象，我們不能以一些現象歸之於機械作用，以一些歸之於奇蹟。到處都是靈魂和靈魂背後的精神在活動着。

自我也是屬於目的範疇的，每個人的自我都被他的活動底原則所決定。自我並不是已給的起點。我們在存在底等級上各自選定自己的地位。

柏氏認為宇宙是存在底一個有生命的鎖鏈。神聖的生命在一般創造活動底不斷的水流中

來看，所以神聖能力底每一種可能的表現，無論從類或量來看，隨處都可以有所表現。又有二種向心的運動，一切被創造之物回至神聖；這就是宇宙生活底伸和縮。這樣一來靈魂底下降就不應有所謂過失了。但是靈魂常常不打算回去，那麼問題就發生了，就是靈魂老不下降豈不是更好麼？它之所以下降者是否因為它驕傲，或好奇，或任意呢？這一點柏氏顯然地不知所措了，他也不能在柏拉圖底學說中找到清晰的指示。他的關於這一個主題底討論，頗缺二致和毅力。

靈魂要整個下降；還是僅有它的較低的部分下降，這個問題，柏氏討論甚詳。這個問題如果換一種方式來問就更清楚了，就是靈魂本身會有罪過麼？是否像中世紀的神祕主義者所說的靈魂有一個核心。這個核心永不容犯罪過呢？柏氏說有的。這裏我們可以注意一件事實，就是雖然他的弟子非常地尊敬和佩服他，但是他的這一點是「新柏拉圖學派」底大多數擁護者所拒絕服從的。

柏氏認為靈魂是不生不滅的，它是不可破壞的生命之本，他不承認因體復生，他也拒斥那種以為有半氣轉式的精神物體底普通看法。個體底分別在永恆世界中並不消失；但是精神相互之間都是明澈的；所有的分別我們在精神中都化為烏有了。靈魂曾度不正當的生活者都重重投生到一種較低級的肉體中去，而有時被它們的主宰 (Theon or *gubernans angelus*) 所懲罰。但是只有靈魂底較低的部分才會有罪和被罰，靈魂底較高的部分完全是無罪的。

精神世界

實在係由精神，精神的知覺（或可譯作直覺），及精神世界（*Geist, Geistigkeit* 及 *Geist*）三位一體所成，在此三位一體中，整個「絕對」底性質都顯出了。精神和精神世界互相包涵而不可分。

關於理念或形式（*Form*），柏氏以為只要在精神中的每一個思想也就存在底一個永恆的形式，那麼精神所有思想也就是理念。每一理念都是精神，而精神就是理念底全體。理念底王國也就是真正的實在。精神世界就是價值底王國，這些價值是真正存在的實在底價值。真，善，美三者是我們經驗之中是究竟的，它們不能被攙和在一起，也不能完全地被調和；但是它們在精神世界中卻有一種互相包容底特性。

個別的精神和個別的靈魂是一樣的生活，但是個別的精神自身提高而變為神聖的影象。愛神恩的精神彼此都充分地相知，它們與那「大精神」有不斷的連接，這個大精神也就是柏拉圖派的宗教底上帝。個體性並不消失，但是只有分別而無所謂分離。

永恆的生活並非將來的生活。柏拉圖式的永恆說決不是希望任時間中持續生存。永恆是一種經驗和一種概念，在一切人類的生活中，這種經驗和概念部分是隱約的，部分是顯明的。嚴格地講起來，永恆蘊涵了一種存在，這種存在是無始無終，不生不滅的。

絕對（*Geist, Geistigkeit, Geist*）

理智底目標是「一」，意志底目標是善，情感——愛及慕之情——底目標是美。「一」不是一個數目，善也不只滿足道德的意識，美也不僅是使人發生美感。它們是精神及精神世界底三種屬性，是靈魂所追求的三個對象。它們也就是到上帝之山底三條殊途同歸的道路。

辨證學是第一原理之學。它領導我們到直覺的智慧。它指出真善美底共同來原一定是在存在和意識之後的。精神和精神世界二元之一體也就明示二者之後有一個一體。這個一體是在知識及存在之後的而只能在神祕經驗中顯露。這個「一」是超乎實在、活動、精神及精神知覺的。它是一種超乎精神及覺知及生命底活動。它沒有界限而根本是無限的。一言以蔽之，它是不可言說的。我們可以說它不是什麼而不能說它是什麼。即或我們把我們所能思維的最高的屬性加諸其身時，我們還要找補一句說：「還不是這些，而是較這些更好的。」它是必然而也是自由底賜予者。它不思維，但是總在一種超乎存在的醒覺狀態中。它是無限的，這意思是它的中心在任何處所，但是它的周圍卻不在任何處所。它是萬有底始因和目的。柏氏並未解釋「多」怎能從「一」流出，他的假設是創造底假設。他說「一」不能是單獨的，它創造了第二個存在，但是在創造時它本身並不出來。「一」或「絕對」底活動是片面的，這種創造底方式對於我們是不可了解的，因為我們經驗不到，而回到「一」去底那條路，我們能夠在經驗中踏過。柏氏的絕對和黑格爾的絕對不同，就是在於柏氏並不認為世界是在絕對底存在中的一個主要的因素。

柏氏並未稱此「一」為「美」，但是他確把真，善，美放在一個平面上。

「善」底意思就是「完全」，並不是狹義的倫理的涵義。以之為欲望底目標而言，善是一個統一體。完成自我及超越自我底欲望是普遍的，我們整個的一生就是趨赴那正當的目標。德性不即是善，德性不過是一善而已。

柏氏的神祕主義底特點最好是用他自己的敘述來說明。這些敘述都是根據他自己的經驗而且也很符合別的神祕家所敘述的見道底經驗。所謂「抽象底 法」或曰否定的方法（Via Negativa）常被責備以為逐漸使人格空虛化，其實卻正是對於信之為尋求底主要對象之極度的集中注意力。柏氏從來沒有輕視過這個豐富的具體經驗底世界，當然也更不輕視永恆理念世界底充滿生命性。

在有些方面，柏氏底神祕主義和天主教底流行的神祕主義不同。第一，柏氏底神祕主義沒有玄秘主義（Occultism）及妙術（chamanurgy）底成分，也沒有神底殊恩及超自然的景象之教。在出神狀態（ecstasy）中也沒有所謂肉體的顯示和傳予的啓示。第二，柏氏底神祕主義中沒有所謂僧意（clericion）底經驗，這一點就分別了哲學上的神祕主義和與之相關的情緒上的神祕主義。第三，對於柏氏而言，出神狀態是一種罕有的經驗，而是那些已達到神聖智慧之巔的人所有的。可是僧院中的神祕家卻認為這種經驗是尋常的而竟以之鼓勵新進者保證其必行。

新柏拉圖主義底出神和佛家底涅槃一樣，其重要性常常被人誇張過分。神祕家所追求者不是化為虛無而是要從分離的存在底束縛中解放出來，他所欲知者是他與上帝之間什麼都沒有。「一」底理念能够啓發對於一切真善美之共同來原發生一種愛和誠敬。這個愛底對象不像基督教中所以為是人格化了的。

倫理，美學

道德底演進始自政治德性，政治德性包括一個良好公民底一切責任；但是柏氏對於國家這種道德實體（Moral entity）沒有什麼興趣。在政治德性之後就是所謂清滌作用（*Katharsis*）了。所謂清滌就是靈魂把它的較低的性質丟掉而自身底外來污穢洗去，那麼所剩下的就是精神底影象了。新柏拉圖主義享受刻苦的生活，但是不贊成粗野的自苦。與惡所發生的鬥爭是一個經過黑暗而到光明之旅程，並不是一個和敵對的力量底爭扎。在希臘哲學中，潔身自好底態度是根深蒂固的，柏氏也免不了，他以為哲學不應該被公眾的和私人的災禍所擾，因此人類高深切的同情之需要就被估量得太低了。清滌作用引至其次的一個階段，就是「啓明」（*Enlightenment*）。柏氏雖然認為靜觀（*Contemplation, Theoria*）若無創造的活動仍是不够的，但是他認為哲學的生活卻在活動的愛人羣的生活之上，他認為不是根據精神的啓明之上的活動是不行的。我們就是精神底活動。所謂意志自由，其意也就是精神的活動；我們的最高的自我若不被解放，則我們不是自由的，自由並不屬於我們的欲望或情欲，我們也不

能控制世界底秩序。每一個靈魂都是一個小的「第一因」，而宇宙的靈魂則是超自由和超必然的。道德進展底最高階段就是與神合而為一，這很難說是屬於倫理學的了。

關於柏氏底宗教，我們此處不能談了。

柏拉圖主義者都認為所謂「美的」(The Beautiful, to Plato 與真，善，美中之「美」Beauty, Milton 有別)係包括一切值得愛慕的而言。所以美學與宗教倫理就不可分了。靈魂底美就是靈魂被作成與上帝相似。在美學理論中，柏氏作了一個進步的說法，就是他否認對稱是「美的」底本質。美底形式就是宇宙靈魂把它自己的形象印在物質上的形態。靈魂在靜觀「美」時，它就與它自己的較高的本原底形成的活動合而為一了。藝術並不是摹倣自然，它像自然一樣，也是以精神世界為模範而創造。

關於柏羅提挪，我們不能再詳細介紹了，這一篇介紹大致是根據柏氏哲學一書，前而已經聲明過，此外關於正文字句方面也會參閱羅布女士所輯的柏氏著錄(Grace H. Turbull, The Essence of Plotinus, 紐約，牛津大學出版社，一九三四)。因節省篇幅之故，未便一一注出。

柏羅提挪（1105—1170）

九章集

據泰洛爾（Thomas Taylor）英譯本

壹 論德性（1.1.1.）

一、因為諸惡存在於此世而必然地在這個世界上禁遏，但是靈魂卻願脫離諸惡，所以脫離此世是必要的。這個脫離是什麼？柏拉圖說，就是變成和上帝相似（註一）。如果我們變成了是正常的和虔誠的，又具有（理智的）審慎（註二），簡而言之，如果我們（真）是有德性的，則變成和上帝相似就要成功了。如果我們由於德性而得同化，則是否同化於一個具有德性者呢？我們是同化於誰呢？同化於神。那麼我們是否同化於那個顯出具有更高的德性之本性，是否也同化於世界底靈魂，並且是否也同化於是世界底領袖而具有一個異常的智慧的那個精神呢？既然我們是在此世，則我們就是同化於這個精神，這樣去假設是合理的。因為對於精神而言，沒有東西能是可怕的，那麼這個精神是否有一切德性，例如中和及勇敢等，這豈不是可疑的麼？因為對於精神，並無事物外在地發生，也沒有任何偽善的事物接近精神（這些悅意的事物如果

不在，則精神會變成意欲，具有之和了解之。但是如果精神也有一個欲望趨向於可理解者（我的靈魂渴望着這些可理解者），則優美性質和諸般德性是從精神那裏傳給我們的，這就是明顯的了。那麼這個精神有這些德性麼？要說精神也具有所謂政治的德性罷，如關於熟慮及商議部分之審議；關於暴怒部分之勇敢；在欲願部分與推理能力底一致及相合中之中和；以及對於統治者和被統治者而言在上述各部分中行使其各部分職責之正當；我們不可以說這種假設是不合理的麼？那末我們將要說，我們並不是依照政治德性卻是依照那用同一名稱的更大的德性而得同化於神麼？但是我們如果依照其它德性而得同化，難道完全都不依照政治德性麼？要說我們在任何方面都不應按照政治德性而得同化，這豈不是荒謬的麼？因為據說政治德性也是神聖的。所以我們一定要說我們是以一種方式由政治德性而得同化；但是這種同化作用是依照較大的德性而來。總之，無論如何，神雖然沒有政治德性，也是有德性的。

（所以如果有人承認說雖然按照這些種德性去被同化是不可能的（因為對於其它德性而言，我們底存在方式不同），可是我們由於我們的德性可以同化於那沒有德性的東西。但是用什麼方式呢？如果任何事物因有熱而是熱的，則必然地熱也是要從熱而來。而如果用什麼方式有火而熱。則火本身必然也是由於有熱才是熱的。對於先前的一個肯定，我們可以說，在火中就具有熱，但是一個俱生的熱。依此類推，德性對於靈魂而言是外來的，但是它卻同由於模仿而它本身所自出的那個本性是俱生的。關於火之論證，我們可以說神有德性，但是在神中之德性

實在比德性更偉大（因為它是其原因之資格而存在着）（一）。但是如果靈魂所分有的那個德性，其個和那本原的德性是一樣的，則我們就一定要這樣說了。可是，無論如何，二者是不相同的。因為一所可感覺的房子和一所只可以理解的房子（或者是理智概念底對象）是不相同的。雖然是相像的。可感覺的房子分有秩序，裝璜，雖然在心中的它底生產的本原中並沒有所謂秩序，裝璜和對稱等。所以，我們從那裏（神那裏）分有到裝璜，秩序和對稱，而這些都是屬於德性的，但是那裏並不缺乏諸和，裝璜和秩序，所以神用不着德性。不過無論如何，我們還是由於德性之有而得同化於神之所有。以上所說是爲了表明，雖然我們由於德性而得同化於神，可是神並不一定就要有德性。但是以上所說的必須使人心悅意服，不可以強迫就滿足了。

二、所以，首先要假定德性，按照德性，我們說我們得同化（於神），爲了我們可以發現此同一的東西。因爲我們底德性是模仿，所以要有個本然的原型，而這原型就不是德性了。由此我們說有兩種的相似，一種是要求那相似的事物本身底同一，這些事物都是從同一事物同化而來的；而另外的一種則是一物得同化於另一物，後者列爲首，而不能改變到另外那一物，我們也不能說它似那另一物。所以這裏的相似一定要按另外那一種方式來取；因爲我們不需要同，而實是需要另一種形式，這種同化作用是按照另一種方式所產生的。那麼德性（普通的和特殊的二者）是什麼呢？若是我們對於每一種德性加以注意，則此種討論就更明顯了；因爲這

標一察，每一種德性所以為德性者，其所按照的共同的東西就很容易地成為明白的了。所以，我們在前面所說的政治德性真正地予我們以修飾而使我們成為較好，束縛而節制我們的欲望和情欲，從一個更優美的本性中除去錯誤的意見，這都因為德性限制而安排靈魂，使它不致成為漫無節制和毫不確定；並且德性自身也接受權衡和限制。也許這些權衡在靈魂中也在物質中，它們也是得同化於在神中之權衡而具有在神中的那個最好的一個形跡。因為那在一切方面都無權衡的東西（就是物質），是完全不似（神的）。就其接受形式而言，它就是同化於一個無形式者。可是凡較近於神者都是更深一步地分有神性。靈魂較近於神而比肉體與神聯結得更密一點，所以其分有神性來得更豐富一點，因此它像一尊神似地出現，它欺騙了我們，而使我們疑感它底全體是否係神聖的。所以按照這種方式，這些都會同化了。

三、因為柏拉圖（註四）說這種與神相似是屬於一種較（政治德性）高的德性；那麼讓我們也來談一談：在這種討論中，政治德性底本質就要更明顯了，而那在本質上更優美的德性也就顯出是和政治德性不同了。所以當柏拉圖（註五）說與神相似是一種比開掛慮之類說，此外當他又未承認那屬於一種國家社會底德性就純然是德性，他卻加以狀詞，謂之為政治的德性，而在旁處則稱一切德性為清淨，當此時他顯然承認德性是兩重的，而按照政治德性則不能得到與神相似。那麼，我們為何將這些德性為清淨呢？而且為何清淨之後我們就同化於神了呢？因為當靈魂與肉體相混時，它是在一種惡的情況中，它就變成被動的，而在一切事物中都與肉體

同意，所以如果它既不同意於肉體，卻自力而為（這是以去作精神的知覺和成為有習性的），又不同肉體一樣地被動（這就是去節制），也不怕自肉體分開（這就是剛毅），而以理性和精神為領袖（這就是公正），如果是這樣的話，則靈魂就要成為良善的而具有德性了。我們可以說，如果任何人稱靈魂底這種趨向（它比精神的知覺而它是泰然自若的）為一種與神相似，他是不会錯的。因為神是純潔的而其力量是屬於這樣一種的，就是模仿它底那個存在就要具有智慧了。那麼又怎樣呢？神是否也趨向於這種樣子呢？我們可以說，神並不如是，而這種趨向是屬於靈魂的。靈魂以一種不同於神的方式作精神的知覺。我們也可以說，在那些與神共存的事物之中，有些與神共存和它們之與我們共存是不同的，其它則實在不是與神共存的。那麼神底精神的知覺和我們底精神的知覺就是同名麼？決不，一個是原始的，從神而來的那個卻是次等的。在聲音中的言是在靈魂中的言底一個模仿；同樣地，在靈魂中的言也是在另一物（精神）中的言底一個模仿。外在的言比起那在靈魂中的言，它是分散開了的，同樣地那在靈魂中的言（精神的言之通譯者）比起那在精神中的言，它也是分散開了的。然而，德性屬於靈魂，而不屬於精神，也不屬於超越精神者。

六、……每一德性都是兩重的，因為每一德性都是在精神中而也在靈魂中的。在精神中的德性實在不是一真正的德性，而德性是在靈魂中的。那麼在精神中的是什麼呢？那就是精神底能力。但是那在靈魂中的卻是由精神底能力所來的德性。因為公正本身和每一種德性在精神

中並不是像在靈魂中那樣，而卻像模範似的在那裏。但是從這些模範而到靈魂中去的每一個都是德性。因為德性總是關於某一事物的。可是關於公正，如果它就是正常責任之行使，則它是否總是許多部分呢？或者是否有一種有許多部而它是多的，但是那另外一種就是整個的正常責任之行使，而它是一個東西呢？所以，真的公正就是一物對其本身之能力，在其中說沒有一個其它。因之，在靈魂中的公正就是很深切地去作精神的活動。但是節制卻是一個內心的轉變至精神。而剛毅就是不動心，這種不動心是由靈魂所察的一種東西底相似而來，它自然是泰然自若的。靈魂由於德性而泰然自若，為的是它可以不同情於它底下級伙伴。

七、所以，這些德性在靈魂相互尾隨，正如那些在精神中而在德性之先的模範一樣。在靈魂中，睿智（或六）就是智慧和知識；轉變至自身就是節制，它的正當工作就是它的責任之行使，也就是公正；而剛毅就是非物性，和保持純潔。所以，在靈魂中對於精神而有的知覺或智慧是和審慎，這都是靈魂底德性。因為靈魂之具有這些東西和精神之具有這些東西，其方式是不同的。同樣地，在靈魂中還有些別的跟着在後。它們都清淨作用底效果，因為一切德性都是清淨；而必然地在於靈魂之被清淨，因為否則就要沒有一種德性是完滿的了。當然，那具有較大的德性的人，他一定具有較小的德性了；但是具有較小的德性的人卻不一定具有較大的德性。這就是為一個可貴的人底主要和領袖的目的之生活。但他是否在力量中或在別的方式中，具有較小的或較大的德性，這要以每一種德性之考察來計議之，例如審慎。如果它用了其它

的德性，它怎麼再保持它的本來面目呢？而且如果它要不活動呢？同時我們也要慮到這些德性是否自然而然地要進展到一個不同的限度；這個節制來權衡，而那個把多餘的完全去走了。同樣地在別的德性中，審慎是被激起了。或者可貴的人要看它們進展到怎樣一個限度。而也許有時按情勢而言，他要依賴德性之某些個而活動。因之，例如在行使節制時，他將不以政治的節制來權衡它，而他將儘可能地自己脫離（肉體），並且不僅按照政治德性所命過一個好人的生活，而還要脫離了這種生活，他要選擇另一種生活，換言之，神聖生活。因為所謂相似者是要相似於神，不是相似於好人。相似於好人當然是一種影象之相似於另一影象，每一個都是從同一物所得來的，但是相似於神卻是得同化於一個模型。

拾伍 論善或一 (VI. 1.)

三、那麼，「一」是什麼？它有什麼性質呢？或者我們是否可以這樣說，就是這其實是不見怪的，要講它是什麼是很不容易的，因為什麼是存在和什麼是形式，也都是不容易講的。但是我們的知識是在形式中而得確定的。然而，當靈魂向着那沒有形式之物時，它不能了解那漫無限度的而缺乏變化的東西，它怕所得的是虛無。於是它卻樂意地從這個高處降下一直到現象世界，以為這是腳踏實地了；正如視覺看了小物件而疲倦時，很急切地轉過看大東西一樣。可是當靈魂意欲由其身而只知覺自身時，則以其與其所知覺之對象合一之故，它不以為已得到其所求者，因為那所知的就和它自身無異。同時，誰要對於「一」作一種智慧的思考時，他也須

如此作。因為我們所求者爲「一」，而我們注意於「物之原」，「善」和「始」，我們就不應遠離在物之原底周圍的種種本性，也不應從這些本性降落至萬物之末，卻是要進至那些本原，我們須把我們從感性界提到最高的存在上去。爲了追求善，靈魂一定要解除衆惡，也要升空在其本身中的那個原則，要成爲一而不是多，爲的是它可以綜覽萬物之本及「一」。

誰要升至「善」，則他的靈魂應變成精神，他應把靈魂交給精神，而在精神中建立其靈魂。爲的是他的靈魂可以很機靈地接受精神之所見，而可由於精神綜覽着「一」；不用任何感官，也不從感官接受什麼，只以一個純粹的精神，以精神底最高峯（精神之在）來看那最純潔的東西。所以當有人致力於綜覽這種對象時，他若想像這種存在也有大小，或形狀，或體積，則他沒有精神作他的見道底誘導，因為精神在本性上是不適於知覺這種東西的，這一種能力是感官感力及自感覺而來的意見底能力。爲了要知覺「一」，我們須得自精神而知道它能作些什麼。無論如何，精神能見先於它的東西，也能見屬於它的東西，也能見爲它所影響的東西。當然，包括在精神中的東西是純粹的；但那些先於精神的東西其實應說它至少是先於精神的，就更純粹而簡單了。那先於精神的東西，是精神而是一種更優美的東西。因爲精神是諸有中之某一；但此非某一，而是先於一切。它也不是有，因爲「有」可以說是「有」底形式。但是一種有形式，甚至都沒有可理解的形式。因爲一底性質就是能產生一切事物，所以它不是一切事物底任何一個。所以它既非某一物，也非一種性質，也非一種量，也非精神，也非靈魂，也非動

者，也非靜止者。它不是在空間中，也不是在時間中，但是依其本身而言，它在形式上是一體的，或者竟是有形式的，因為它先於一切形式，先於運動和先於不變。

四、不過，這一節引起一個疑問，因為這種對於最高的神底知覺並非像其它可理解的對象一樣從格致和審智而得，卻是由神之現身而得，這是一種超乎格致的知覺。但是當靈魂接受格致的知識時，它放棄了「一」而祇不是「一」的了。因為格致是理性，而理性是雜多的。所以在這種情形中，靈魂就離了「一」底正軌而墜入於數和多了。所以要馳騁於格致之上是必要的，並且在任何方面都不要離開那奧妙的純一的存在，但是去捨棄格致，格致底對象，一切其它的東西和每一個美麗的景象。因為一切美的事物都是後於那至上的神，並係自神而來，就像白天的光是從太陽而來的一樣。所以柏拉圖說，神是不可言說的，也是不可以筆墨形容的。不過我們對於神還是要有所言說，還是要有所描述，要擴張我們自己而至於神，而用一種推理的程序使別人對神有所見，可以說是，給那意欲見一些（神底不可言說的性質）的人指出路來。因為道理底談說止於達到神底道路和進程。但是對神有所見則是一個誠心要去知覺神的人底工作。讓企圖升到對神有所見而卻被那些有礙於這種見底事物拉了下來，他不能達到對神有所見的進步，而也不能被這種綜合所影響，他也不會從這方面在他本身中得到一種像戀愛之情（這種戀愛之情使一個戀愛者止息於其所愛者之中），也不能從它接受到一種真光，這種真光以其光輝圍繞着整個靈魂，因為是變成與它相近，我敢說，他不能不到這種光。同樣地，他也不能不自上

升，而要被那使他離開於「一」者所陪伴，或者就是說他自己不能聚而為一。因為「一」或
非與任何事物分開的，可是又同一切事物是分開的；所以它是與一切事同在，可是又不與它們
同在。但是它與那些能够而準備接受它的事物同在的，所以它們是相合的，而由於相似和一種
聯結於「一」所予的那種力量底內在力量，它們就與「一」得到接觸。所以，當靈魂在那種關
它從「一」而出來時的一樣的狀況時，就「一」在本性上可被見而言，則靈魂或能見着「一」
了。所以誰若還未達到那裏，或著是因為上述的障礙之故而不得有此見，或者是由於缺乏那可
以領導他至於「一」和使他對於「一」有信心之理性，這種人可以把他自己為由於這些困難所
致的失竄底原因，並且應該同一切事物分開而孤立。

六、那麼，我們如能談及「一」而我們如何能使之適合於理智的概念呢？我們是否要說着
是承認它比單子和一個點更超越地純一就可以實行這個了呢？靈魂在單子和點中取出大小和點
目底雖多，終於那最小的，而安置其自身於某一種東西中，這種東西顯然是不可分的，不獨顯
是在一個可分的存在中，並且也是在一一個靈魂有異的東西。但是「一」既不在另外一物中間
也不在一個可分的東西中。它也不是像最小的東西那樣不可分。因為它是萬物之最大者，並處
在大小方面最大而在能力方面最大。所以它是在能力中無大小。那些（直接）在它之後的存在
也是太能力方面而在容積方面是不可分的。同樣地，萬物之本原一定也要被認為是無限的，
並非因為它是一個不可超過的大小或數目，卻因為它底能力是無盡的。當你思議它為精神或神

時，它比這些都（優美）。並且當你以思辨的能力把它相等於「二」，或者思議它為神時（由於常常念及那在你的精神的知覺中最統一者），它甚至也超乎這些名目之上。因為它是在它自身之中，而對於它說沒有任何是非固有的東西。它的性質底統一也可由自身而得證明。因為萬物底本原應該對於其它事物並且它自身都是最充足，而應該是最不貧乏，這是必然的。但是一種總多而不純一的事物都是貧乏的，因為它為多物而成，故非一。所以它底本質需要是純一的。但是「一」本身無缺。因它就是「一」。雜多的事物在事實上所缺甚多。而在一個雜多的事物中的每一事物都缺乏其它事物，因為它聯帶它物而存在，而不在其本身中，所以按照部分和總照全體而言，這樣一種事物都顯示着貧乏。

所以如果必有什麼東西是最自足的話，則必有「二」，只有它方是這一種東西，因為對於它自身而言，它不是貧乏的，對於其它物而言，也不是貧乏的。因為它並不為了它本身存在，也不為了它可以是在一個優良的情形中，也不為了它可以在那裏被建立了起來而去覓求另一物。因為它並非其它事物底因，而並不從其它事物中得到它的存在和它的幸福，那麼還能有什麼外在於它的事物加之於它呢？所以它的幸福，它的情況之優良，對於它都不是非固有的。因為（一切對於它是充足的事物）那就是它自身。同時它也不居於何地。因為它不是不能支持它自身而需要一個基礎。那建立在另一物中的事物是無生命的，如果它沒有一個支持着，則它就是一個下墜的物質。但是其它事物都因「一」而得建立，同時也由於「一」而得存在，並且被安排於

「二」中而得居處。不過找尋居處的東西都是貧乏的。但是本原卻不缺乏。那後於它的東西。所以萬物原本是不缺乏一切事物的。因為貧乏的事物因嚮往它的本原而貧乏。但是如果「一」缺乏任何事物，則它一定要覓求那不是「一」的事物，所以它缺乏它之破壞者。不過一切所謂貧乏的事物都是缺乏一種善的情況和保持之者。所以對於「一」而言，沒有東西是善的，也沒有對於它是善的事物之願望。它是「超善」。它其自身而言並不是善，對於那些能够分有它的事物它方是善。「一」也不具有睿智，否則它也要具有分別了，它也不具有運動。因為它是先於運動和先於睿智的。因為它的精神的知覺底對象是什麼呢？我們是否要說就是它自身呢？因為是先於精神，所以它就要是無知的，而就要缺乏睿智，爲了它可以知其自身，雖然它是自足的。不過，並不因爲「一」不知其自身而理智地知覺其自身，我們就可以說在它之中有無知。因爲在有雜多底地方，和當一物不知另一物時，才有所謂無知。「獨一者」既不知任何事物，也沒有任何它所不知的事物。因爲它是單一的而與自己聯合，它並不需要對自己有精神的知覺，爲了你可以保持這個「一」，要把一個與它自己聯合加到它的方面也不是必要的。去掉掉精神的知覺，去掉掉一個它的自身聯合，去掉掉對於它底知識和其它東西底知識，這是必需的。按照精神的知覺底動作去安排它是不正確的，按照睿智方是正確的。因爲睿智並非以精呼去知覺，而是一個別的事物底精神的知覺底因。因與所因非一物。而萬物之因則非萬物之一。所以，那于其它事物以善者不可謂之爲善，它超於其它諸善而在另外一種意義下被稱爲「善」。

九、……所以當靈魂在合乎本性的狀況中時，它就愛神而欲與神聯合，像一個美麗的處女對於一個高貴的父親底愛一樣持久。可是當靈魂降至世間時，那麼它被（虛偽的）婚姻所欺，它就與另一個而是有死的愛人結合，它就失去了父親，而變成放肆了。但是當它又俱着世間的放肆和不正，濫盡了一切世間的污穢而又回到它父親處時，那麼它就得到至樂了。那些不知道這種情感的人也可以從世間的愛而形成一些對於神聖的愛底揣想，想着得到一個最可愛的對象是多麼幸福；並且也想着這些世間的愛底對象是有死的和有害的，對於它們底愛只是對於一種影子底愛，而且它們也失去了它們的吸引力，因為它們不是真正所追求的，也不是我們真正的福利，也不是我們所追求的。不過真愛底對象要在可理解的世界中去找的，我們可以同它結合，我們可以分有它，而真正地具有它，而這個對象並不是為皮肉所包的。誰知道這個，誰就要知道他所說的，而且也就要相信靈魂有另外一個生活。靈魂若前進而到達了所追求的，分有了神性，則它就要知道真正生活供給者在眼前。那麼，它就不再需要什麼了，因為放下其它事物，只在此中止息，而只變成這個，剝棄圍繞它的一切，這是必需的。所以為了我們可以以整個我們的（真正的）自己來擁抱着神而沒一部分與神失去接觸，我們必須遠離此世，而當我們底存在有一部分束縛於此世時，我們必須發怒。所以當這個發生了的時候，就靈魂去見神是合乎法則而言，靈魂見到了神，也見到了自己。它將見它自己真正為光所耀，而充滿了可理解的光輝；或者無疑說它自己就是一個純光，安逸而輕快，並且變成了一個神，或者說就是神。

爾就這樣地靈光煥照。但是如果它又變重了，則它就容易滅了。

十、那麼，靈魂不住在那裏，這是怎樣發生的呢？是否因為它還未完全脫離此世呢？但是當它對於神底見有了一種不礙阻斷的連續性而它在它的直覺中不再被肉體所阻礙或擾亂時，它就要常住於此見中了。不過當那知覺神者由此見而安息時，那見神者並不是一個被擾亂的事，卻是另一事物。但是依照一種格致工夫者卻不是一個安息的事物，它在乎證明，在於可信，在於靈理底一種比量的程序。這種見和見者已不是理性，卻大於而先於理性，而在理性中它們就如那被知覺的東西。所以誰若見了自己，當他見時，他就看見他自己是這樣一種東西，或者毋寧說，這樣地話，他就要與他自己同在而變成單純，他將要看到他自己是這樣一種東西了。如果我們一定稱知覺者和被知覺的東西是兩物的話，則也許我們不說他看，而要說他就是那被看見的東西。但是二者是一，雖然這話肯定是太膽的。靈魂既不看又不以看而分別，也不想像有兩種東西，卻好像觀成了另一物而不是它自己了，而且既非由於是它自己，又非由於屬於它自己，它得到這種見。靈魂全部被吸收於神內，它就是禱一的；它和神就像中心和中心一樣地聯合了起來。它們合時，它們是一，而它們分開時，它們就是二了。就是這個原故，我們現在有「其它」這樣的名稱。所以這種見是難以語文形容的。因為誰能談說一個與他不同的東西，當他看時，他看見並非不同卻是和他自己為一的呢？

十一、所以由秘密宗教（靈光底命令看來更明顯了，秘密宗教底命令是不許把秘密洩露給未

入門者，因為神聖的東西不能暴露給眾人，這種命令禁止把它開揚給任何人，除非他是很運氣地能夠去見到它。所以，因為（在這種與神相合中）沒有兩個東西，見者就是那所見的東西，（正確地講來）不是見而是合；誰由於與神相混而變為純一而後來記着這個行，則他自己就得到了一個神底影子。但是他自己也是純一的，以其自身而言和以其它事物而言，都無所謂異者。因為，誰要是升到了那裏，那麼在他之中無所謂被感動了的東西，也無所謂對於任何其它事物底忿怒或欲望，無所謂理性，也無所謂一種精神的知覺，一言以蔽之，如果我們可以這樣說的話，甚至他自己也沒有被動；他是在一種精神狀態中，或是在正在熱烈地活動着，由此他變成被建立於安靜而單獨的聯合中了，卻不離他自己的本質，也不圍繞他自己旋轉，而是整個地靜止着，好像是變成了靜止性本身一樣。他也不被美的事物所動，而是在美之上奔馳，他甚至都超過了諸般德性。正如一個人已經進入了廟堂廳內，卻後把一切在廟中的神像都留在後面，當他離開廟堂時，在他的內心的景象和聯想之後，這些神像都呈現在他眼前了，這種聯想並不是和一個神像或影子而是和那（影子所表現的）東西底本身，而這個必然地就成為他的知覺底三對象了。不過這也許不是一種景象，而是有另一種見，就是，出神與自我之擴張及增加，一種接觸底欲望和休息，一種對於聯結極渴求，爲了要去看見那廟堂中所容有者。但是誰要用另一種方法來看，則沒有東西要出現在他面前了。所以那些有智慧的先知們很含糊地表示用這些榜樣如何使這個（最高的）神被看見了。而有智慧的祭司了解這個謎，而曾進過那廟堂，他就得

到了一個對於神底真見。可是如果他未曾進入，則他將思議此廟堂係一無形之物，而就要有一個關於泉源和本原底知識，以之爲萬物之本原。但是當他是在那場所時，他就要看到那本原，而與之合一，由於相似者之相合而不忽略任何靈魂所能具有的神聖的東西。在此見之前，餘自此見若也是需要的。但是那餘給那超過一切事物的東西是先於一切事物的。因爲靈魂底本性永不會到絕對的不存在的。但是果真要下降，則它就要墜入於惡中，於是也就是入於不存在中，不過仍不是絕對的無。可是要走那相反的路的話，則它除了到達其本身外，不會到達別的東西的。所以它若不是在另一物中，並非就是在無中，而是在它自身中。可是，只是在它自身中而不在「有」中；換言之，就是在神中。因爲神不是一種本質而是超本質的。所以當靈魂在這種情形中，它就同神聯合了。所以誰若看到他自己是同神靈聯合的，他自己就有一個神靈相似性了。並且如果他從他自己像一個影子似地而到達了那原型，則他就完成了他的進行。但是當他墜落自對於神底見時，如果他再激起那在他之中的德性而看見他自己是被裝飾得很美滿的，則他就要再爲德性所提高，進行到精神和智慧，而後來一直到萬物底本原。所以這是神底生活，神聖的和幸福的人底生活，是一個世間苦累底解放，是一個不爲人類的快樂所伴的生活，並且是單獨者到單獨者底一個飛騰。

注釋

(一) 見 Theactetus 176A「蘇格拉底謂提奧德盧(Theodoros)曰：『惡永遠不能消滅，因

爲一定要有一些東西和意對立。諸惡在天上諸神之中沒有它們的地位，所以它們必定在這個有死的自然和這個世間上禁避。因此我們要盡力趕快脫離此世而到天上去，而這個脫離就是儘可能地變成和上帝相似，而去變成和上帝相似就是去變成了虔誠的，正當的，和聰明的。」（依 Jowett 英譯本）

(II) (Intellectual) Prudence 注(一)所引柏拉圖語之聰明的 (prais) 卽此意。

(III) Political virtues (參見 Jowett 譯本 *Virtue* 83 B.)。柏氏著華錄引波菲利在其 *Sententiae* 一及二中所注之言曰：「這些德性底目的是使我們在對付其它人時具有善心，它們之所以稱爲公民的 (civil) 者，因爲它們互相地使公民聯合了起來。公民道德節制情欲並教我們合乎人性而生活。靜觀的 (Contemplative) 的德性則從靈魂中滅去情欲，它們的目的是使人與神同化。」（頁二一四）。

(四) 見 *Virtue* 82. a.

(五) 見 *Prudence* 87 及 83 等。

(六) 睿智 *Intelligence*，對於精神之知識。

(七) 此處係單數及複數之別。

(八) 既本此處原係：「所以當靈魂在合乎本性的狀態中時，它就愛上帝，而欲與上帝融

合，像一個美麗的處女對於一個美麗的情人聯合在一起的那種欲望一樣。茲依柏氏著華鏡而譯，以上下文觀之，似較明白。

(九) *Mystics*，希臘及羅馬之一種秘密宗教或祭儀。

十 聖奧古斯丁

胡榮奎譯

譯者引言

傳略：奧瑞留斯奧古斯丁 (Aurelius Augustinus)，這一個偉大的思想家，是初期基督教中最有力量的護教大師。紀元三五四年，生於北非州的塔格斯特 (Tageste) 地方。他的父親是一個異教徒，母親是一個溫柔而虔敬的基督徒。在他年青時，放浪不羈，母親怎樣勸他信教，都不肯依從。多才善辨，本來是一個修辭學的教師。後來到了米蘭 (Milan)，致力於神學和哲學的研究，漸漸對自己所信仰的摩尼教義 (Manichaeism) 懷疑起來了。三八六年，他開始讀柏拉圖和新柏拉圖學派人的著作，漸漸安定了他的思想；同時又受了善於辭令的米蘭主教安布羅斯 (Ambrose) 的影響，感動了他的心境；他的母親日夜為他所禱的事情，終於實現了。在三八七年 (時三十三歲)，復活節的後一天，他帶了自己的一個私生子與幾個友人，跑到米蘭的一個教堂去受基督教的洗禮了。改宗之後，回到塔格斯特，而母親竟不克一見其回心轉意的愛子。離開人世了。嗣後，即過着非常嚴正的僧侶生活。三九六年，被舉為阿非利加希波 (Hippo) 主教，專注於正統教之發揮與宣傳，任職至四三〇年而卒，享

年七十有七。

著述甚多，最有名的是懺悔錄（Confessionum libri XII）與天國（De Civitate Dei）二書。前者是年青時代之自由，忠實，真誠，生動，讀其書而不油然而興虔敬之感者，將真非沒有心腸的人了。後書是基督教與基督教會的一本偉大的辯護著作，也是哲學史上最早的辯學文獻（上帝所揀選而被赦免的人，組成天上的國家，未被揀選的人，組成地上的國家——罪惡的國家；人類的歷史，即是代表這兩國度的競爭。至其末期，基督降世，上帝的恩典，由基督而賦予此世。基督教的教會，即是地上四國，即是拯救人類的一個組織。教會以外的人，雖不是人人都可得到拯救，而教會以外的人，則沒有人可以得到拯救。這種善惡勢力的鬥爭，一直要到正義勝利的日子才終止。那個時候，天國中的人們，將享受永久的福祉，而罪惡的種子 and 惡魔們將被罰處於永劫難復的火坑中）。

思想系統述略：奧氏哲學理論常隱蘊在宗教的論述中，就是他的修辭學，也滲有宗教的成分。上帝是他的思想之焦點，一切的一切，其最後歸宿和根源，都是上帝。信仰與理性，不是扞格不相容的，惟有理性的人，才有信仰；亦惟有信仰，然後吾人對某些事物才可以有理解。所以真正的哲學，也就是真正的宗教。不過，在他的思想中，還是繼承了希臘人的傳統，我們講他的思想系統，還可以分知識（即其辯證學 *Dialectic*），存在（即其物理學 *Physics*），與意志（即其倫理學 *ethica*）三部分來討論。

(甲) 知識論 拋棄懷疑論，確定性 (Certitude) 的認識，是理智活動的一個開端。這
個確定性，不假它求。即存在於吾人自身的意識中。感覺是靈魂的一種活動，惟其對象是萬
變而無常的現象世界，所以感官的知識，沒有真理的價值，只是一種不確定的意見。而思想
之於靈魂的一種活動；其對象則是那靈明的世界，是那永恆，必然與不變之真理的總體；思
想所把握的知識，有其絕對的確定性。吾人之所以首思想而輕感覺者，那是因為我們認爲
思想之確正底規範 (norma)。這規範，不在吾人自身，亦不在有限事物中，乃只能是我
們的知識之符合於 (in conformity with) 那神聖的理念，那有限事物的原型 (Prototypus)
之緣故。

雖然，感官知識是偶然的，是無確定性的，吾人並不能因是而完全廢棄感官。吾人對有
限事物認識 (即知識 Science) 的低級理性 (ratio inferior) 活動中，感官還是知識的一個
必要的工具。在這種靈魂活動中，吾人的靈魂可以從自己的存在中，引出自身的理念而歸
屬於有限事物；因為這些事物原只是在靈魂自身中找到的理念之物質的現實化 (Actualiza-
tion)。但是這種情形怎樣可能呢？於是有神光顯耀說與智識說 (The doctrine of
divine illumination and of the wisdom)。因為低級理性的活動或知識 (Science) 的活
動，還完全是屬於人的，在靈魂還有高級理性 (ratio superior) 或智慧的活動，則可以使吾
人意識到一切知識確定性的基礎。一切事物之本性與靈明性的根源——上帝。智慧是永恆真

理的知識，真理之永恆，必然與常在的特質，即蘊涵有一自存與不被創造的規範或真理——上帝之存在。就是這神聖的真理，支配了人的思想，而加之於人的思想者，這神聖的輝光，反映於吾人自身，也就在這神聖的輝光(Divine Light)普照中，吾人見到了永恆不變的真理。

(乙)宇宙論 上帝自足自存，是一切萬有之創造者；任何事物一離開上帝，即無意義，即無存在。上帝是絕對真，絕對善，和絕對美；對於真，善，與美的判斷，她都是一個規範。上帝之為存在，是思與在之必然的條件，是絕對不能懷疑的。上帝無所不在，然而又超越於此世界；上帝無所不能，是世界萬有之創造者與一切變動之統治者，然而自身又不被創造，又是永恆而不變的；上帝無所不知，然而自身又不是知識的對象；蓋上帝之為超絕的實體，乃是絕對的心靈，自身有絕對的統一與絕對的自由。萬有之理念或法式，都存乎上帝心中。一切有限事物，都只是上帝心中理念的仿本。上帝創造萬物，自然是合理的。萬有之理念或法式，均得自上帝。上帝從無中(Ex nihilo)中創造世界，而世界不是上帝的本質之必然的產物。上帝創造時空，亦在時空中創造萬有。萬有之繼續存在，乃由於上帝之繼續創造作用；由是而神聖的天道(Divine Providence)亦普及於萬物，然而上帝所創造的世
界，是有始的，有限的，萬物是有生滅變化的。上帝又創造物質(ens)定於法式而為有體的事物。不過他雖然採用了亞里士多德的名詞，還是柏拉圖的意義。上帝在物質中已安置了一種潛在的力量，那就是基本理性(Rationalis seminalis)。每一項事物均有其基本理性，

一切形體，都是從世界開始以來就被創造的，原始的形體，在一種完全的狀態，而其餘形體則在一種生發的傾向中存乎原始的形體中，所以只有在同一種屬之個別事物中才有演化與生發。上帝所創造的世界，也是美的。因為各種不同的本性（*Essences*）在上帝的心中，有其諧和的關係。雖然這世界有醜和缺陷，只是更襯托出來它的美而已。

（丙）道德論 萬物從上帝而有其存在，因為它們都分享了上帝底善性和光輝，必然都是善的。惡只是本性的缺乏，只是缺乏了自然所應有的東西。道德上的惡，發生於人或墮落的天使的一個傾向於卑劣事物的意志；這就是這個墮落的意志之結果。這個致惡的意志，自非積極的意志，只是此種消極而無效的意志。所以道德上的惡，也僅代表一個欠缺的意志，也是善的缺乏。換言之，惡只是一種否滅，無價值從「存在」(Being)的領域中沒有地位；它只能發生於善而無常的偶然事物（*Contingent Being*）。上帝底公正與各本性間必然的關係，是善與惡之絕對差別的根基。極端的惡，乃是會上帝或至善而趨於廢世，淪於永劫。上帝創造萬事萬物，未始不能免於廢世，但隨奉利用之以為保存善的工具；世界的光榮，即是由於有惡而增進的。人類之最高目的，在與上帝結合，而得到至福。但是這種結合，不能實現於不完全的現世，只能實行於來世的真正生命中。吾人塵世的生活，只是達到至福的一個階段而已。所以吾人決不能妄想現世中憑自己的本願，可以獲得至福。吾人只有憑着信心，相信上帝，盡了上帝的恩典，然後能將靈魂選取而得到拯救。上帝的創造世界，

由於神無限的愛；吾人之克與上帝或至善結合，亦是由於愛。所以愛是最高的德性，是其他一切德性的根源。節制（愛上帝而不愛塵世），堅毅（由愛以克服痛苦與災禍），公正（敬奉上帝），與智慧（正當的抉擇的力量），種種德性，均由愛由生。愛上帝是真的愛己與愛人的根基。

意志在吾人的心靈生活中，有其優越性。就在知識的活動裏，意志也是使感覺與理智變為主動的必需條件；意志的純淨與其欲望，也是智慧的條件，吾人靈魂與肉體結合或靈魂與上帝結合，乃是由於意志的一個向上的作用。上帝創造人類時，本來就賦予自由意志的；而亞當（Adam）亂用其自由，違反了上帝的意向，使人類沉淪墮落，結果反成為犯罪是自由的，不犯罪倒是不自由了。吾人惟有依賴於上帝的恩典與仁慈，恢復了自由的意志，獲得了解救。奧古斯丁有句名言：「吾人並不能從自由的行為得到上帝的恩典，乃是由於上帝的恩典而獲得自由」。而後之自由意志論者，皆以此為根據。

意志的純淨與其欲望，也是智慧的條件，吾人靈魂與肉體結合或靈魂與上帝結合，乃是由於意志的一個向上的作用。上帝創造人類時，本來就賦予自由意志的；而亞當（Adam）亂用其自由，違反了上帝的意向，使人類沉淪墮落，結果反成為犯罪是自由的，不犯罪倒是不自由了。吾人惟有依賴於上帝的恩典與仁慈，恢復了自由的意志，獲得了解救。奧古斯丁有句名言：「吾人並不能從自由的行為得到上帝的恩典，乃是由於上帝的恩典而獲得自由」。而後之自由意志論者，皆以此為根據。

意志的純淨與其欲望，也是智慧的條件，吾人靈魂與肉體結合或靈魂與上帝結合，乃是由於意志的一個向上的作用。上帝創造人類時，本來就賦予自由意志的；而亞當（Adam）亂用其自由，違反了上帝的意向，使人類沉淪墮落，結果反成為犯罪是自由的，不犯罪倒是不自由了。吾人惟有依賴於上帝的恩典與仁慈，恢復了自由的意志，獲得了解救。奧古斯丁有句名言：「吾人並不能從自由的行為得到上帝的恩典，乃是由於上帝的恩典而獲得自由」。而後之自由意志論者，皆以此為根據。

聖奧古斯丁

天賦節選（三五四——四三〇）

譯者：可道奇（Marcus Dorr）英譯本

第十二卷

第五章 萬有無不善論

一切自然物（*Naturalia*），必定都是善的，因為只是它們有了存在，有了它們自己底一個品級和種別，更有了一種內在的諧和。當它們按照天性底順序之指定，各在其位時，他們便保持了（從上帝）所承受來的那樣存在。那些沒有承受到底恆的存在之事物，或變得更好，或變得更壞，以求適合於那些（有永恆存在的）事物底需要和活動。造物主（*Creator*）的法則，原是就使那些事物助成它們底需要和活動的；於是它們在神聖的天道中傾向於那個目的，那個包藏於宇宙運化的共同計畫中的目的。縱使那利那而可消滅的事物之腐化作用，可以使它們完全腐滅，這並不能阻止它們所應產生出來的結果。確其如是，我們決不能因為被造物（*Creatura*）的過惡而歸咎於上帝——那創造一切有限事物而無上存在（*Deus Supreme Being*）。

我們只有因他創造了自然物而讚仰他（因為凡由無而生的事物，不能和他並列，實在說來，凡不由他所創造的事物，根本不能存在）。

第六章 罪惡的起源

我們試更進一步去問：什麼惡的意志感動因（*Efficient Cause*）？這是一問那是沒有他的。因為那使行動壞的，如果是意志自身時，那使意志壞的究竟是什麼事物呢？壞的意志是壞的行動底原因，壞的意志並沒有什麼事物是它底原因。如果有事物是它的原因，那末這個事物，或是有意志，或是沒有意志。如果它有意志，這意志或是善的，或是壞的。如果這意志是善的，那就是說一個善的意志可以使一個意志壞了。在這種情形，一個善的意志，將是罪惡的原因。好一個荒謬的假定！從另一方面看來，如果這所假設的事物，有一個壞的意志，那我想知道究竟什麼事物使它這樣的呢？不必永遠繼續問下去，我即刻就問：什麼事物使第一個惡的意志壞的呢？因為那被另一個惡的意志所惡化的意志，不是第一個惡的意志；惟有那還沒有被其他意志所惡化，而本身是惡的意志，才是第一個惡的意志。如果還有一個意志在這個意志之先，而為這個意志所以惡化的原因，那末，使它惡化的那個意志，才是第一個惡的意志呢。也許有人這樣回答：「沒有事物使意志惡化，惡的意志始終是惡的」。那末，我該問：惡的意志是否已經存在於某一種自然物中？倘若它不存在於某一種自然物中，它根本不能存在；倘若它存在於某一種自然物中，因此它把自然物腐化了，損害了，乃至它底善性都被剝奪了。如是惡的意志

牠不能在一種惡的自然物中存在，它只能存在於一種善而無常的自然物中，這種自然物是能夠
被惡習(Nice)所損害的。因為如其沒有損害，那就不是惡習；而有惡習於其中的意志，也不能
稱為惡的了。如其有損害，它會使自然物減弱了或變壞兒喪失了它低善的根性。所以一個事物
腐惡的意志，不能夠假設自無始以來本來就有一種自然的善(Natural Good)，而這種善是能破
壞的意志所惡化而減弱的。惡的意志既不能從無始以來就有的，那末，我要問究竟誰創造它呢？
唯一可能的回答：這是自身沒有意志而又可使意志惡化的某種事物。可是我要更進一步去問：
這個事物究竟是優越於意志，低劣於意志，還是和意志相等的呢？如果比意志優越，它是更好
的了；怎麼它會沒有意志，沒有一個更好的意志呢？如果是和意志相等的，我們也可以適用同一
的推理：因為兩個事物同樣有一個善的意志時，一事物不能在另一事物中產生一個惡的意志。
於是那腐化安琪兒的天性底意志，而使它犯罪第一次罪惡的三個可能的設定中，只留下那自身沒
有意志而是一種低劣的事物了。但是那個事物，任它是最低下最庸俗的種屬，自身必定是善的；
因為它是一種自然物與存在，在它自身的種屬和秩序中有它自身的一種法式和品位。怎麼一個
善的事物能夠是一個惡的意志底動因呢？怎麼我能說善是惡的原因呢？因為只當意志拋棄了比
自己優越的事物而轉向到低下的事物時，才變成惡——不是因為它所轉向的事物本身為惡，只
是因為這轉向本身就是惡的緣故。所以決不是一個低劣的事物會使意志惡的；它之所以惡化，
只是由於它自身反常地不正當的企求着一個低劣的事物，因為我們如果說人自己使他的意志惡

的，那末在意志惡化以前的人，自是一種爲上帝，爲那不變的善所創造的自然物。假定有兩個人，那末在一個誘惑之前，這兩人的肉體和靈魂都是相同的，而一個人是被誘惑者之魔力所屈服了，另一個人則對那可變的肉體，那在兩人眼前原是一樣的肉體，不起欲念。我們將說這腐化了自己意志而繼續被誘惑着的人，在他底意志變壞以前是善的嗎？於是他爲什麼要這樣做呢？這是因爲他底意志是一種自然物？還是他底意志乃由於不存在的事物所造成嗎？我們將會見得他是實在的情形。如果自然物是惡的意志底原因，我們除了說惡從善中產生，或善是惡的原因外，還能說什麼？一個善而可變的自然會產生惡，會使意志自身變成惡，這種事情怎麼能夠發生呢？

應註一：本章的討論，是關於安琪兒的，同樣也可適用於人。

第七章 惡是一種否定

一 不要再有人尋求惡的意志底原因吧！因爲這原因不是有效的 (efficient)，乃是無效的 (inefficient)；根本這個意思自身不是某一事物底效果，只是一個缺陷 (defect)，然後開始有一個惡的意志，我們想發見這些缺陷那比較低下的存在，有此缺陷 (defect)，然後開始有一個惡的意志，我們想發見這些缺陷的原因——如前面所說的，不是有效的，而是無效的——正如一個人要去見黑暗聽寂靜一樣。黑暗與寂靜，都是我們所知道的，前者只限乎用耳，後者則限乎用目。可是它們之被知，並不是由於它們之有了積極的現實性 (Positive actuality)，乃是由於它們缺乏了這種現實

性。所以一個人不必想從自己去知道那我知道其為我所不知道的物，除非他或者願意無功去弄那我們都知道其為不能被知的事物。如果我們可以這樣說，可以這樣的了解，那些不是由於它們的現實性而由於它們之缺乏現實性而被知的事物，都係由於不知道它們而被知道，由於它們之不可被知而被知道的。當觀覽觀察那刺激感官對象時，我們無從見到黑暗，除非馬上閉起眼睛來不去看了。同樣的情形，只有耳來能知覺到寂靜，可是也只有在沒有聽到聲響時才能知覺到寂靜。我們底心，亦能知覺到靈明的法式，由於理解這些法式；可是當它們是無效時，那就是由於不知道它們而知道它們了，因為誰能解了這些些微呢？

第十四章 意志底品性

第六章 人類意志底品性

但是，人類意志底品性是重要的；因為意志如果錯了，靈魂底活動，將跟着錯了；意志如果對了，這些靈魂底活動，不只是沒有過頭，且是值得稱許的。因為意志寓於一切靈魂底活動，捨意志根本就沒有活動，因為什麼是願望和歡喜，只是契於那些我們所企求的事物底一個意向嗎？什麼是懼怕和悲哀，只是懼於那些我們所企求的事物底一個意向嗎？不過，當契洽對那些我們所企求的事物，採取估有的形式時，叫做欲求；當契洽對那些我們所企求的事物，採取享受的形式時，叫做歡喜。同樣的情形，當我們從某地想離開那我們所企求的事物時，這個意向，叫做懼怕；而當我們想離某地違反了我們所企求的事物時，這

種意志底動作，叫做惡業。一般地關於那我們所企求或避免的事物，一個人的意志是被吸引于或被拒斥了。因此意志轉變成這些不同的情緒。所以那不依照凡人而皈依上帝生活着的人，應該是一個善底愛好者，惡底憎惡者。因為沒有一個人天生來就是惡的；那些惡人，只是由於浸染了惡習的緣故。所以那皈依上帝而生活的人，應該切切地痛恨那些惡人（註一），他將不因其人之惡習而痛恨其惡習，也將不因其人而愛其惡習，只是愛其人而痛恨其惡習。因為惡習治好了，一切都應該被愛護，還存留什麼可以痛恨呢？

原註一：見詩篇一二九篇二二段。

第十九章 人與上帝

第四章 至善和（極）惡底基督教義

如果有人問起天國這都書關於這些什麼話呢？第一點是關於至善和（極）惡的意見怎樣？我們將回答：永生是至善，永劫是極惡。而我們之想證永生永劫，一定得正直地生活着。有一句古話：「正直的人，依信心而生活」（註一）。因為我們還沒有見到我們底（至）善，一定只有照教信心而生活。我們只能夠這樣做：當我們致信心而祈禱時，那給我們以信心，相信他底幫助之上帝，或者幫助我們。至於那些以為至善和（極）惡都在現世可以找調的人們，他們把至善放在靈魂中，肉體中，或同在兩者中；或者說得更清楚一點：至善是在快樂中，在德性中，或同在兩者中；在寧靜中，在德性中，或同在兩者中；在快樂與寧靜中，在

寧靜中，或在所有的聯繫中；在自然底原始事物中，在德性中，或在兩者中——這一班人，出奇的淺薄，想在現世，在他們自身，尋到他們的福祿。

而什麼機口若醫河的辨才才能夠把現世的不幸充分地表達出來呢？西塞羅（Cicero）底一個女兒死了，在一篇哀辭裏，他終算得費盡他底表現悲哀的能力了，然而他底能力費在這裏，是如何的不得體啊！因為什麼時候，什麼地方，什麼樣；這些自然物底優越事物在現世中被塵埃起來，而不至於為那些不可逆料的禍患所毀壞呢？聰明人底身體是可以避除了那些會驅除快樂的痛苦，那些會趕跑寧靜的煩惱嗎？肢體的毀傷，使身體的完整喪失了；畸形使它的美感喪失了，衰弱使它的健康喪失了，乃至疲勞傷其元氣，懶惰損其活動，究竟那一樣不足以影響聰明人的肉體呢？優雅而大方的儀態與行動，被列為優越的天惠。可是有某種病使身體戰慄，也有人背駝得甚至像四足獸一樣，又怎麼樣呢？有感覺而笨有知覺，有理智而後能把握真理，感覺與理智二者，究竟那一種是靈魂底基本天惠呢？一個豐而又醜的人，豈保留那一種強覺？一個病得神志昏迷的人，那裏還有理性和理智？

總之，德性自身，不是自然底原始事物（Primary objects of nature），它只是由於學習的結果而穩存着這些事物的。縱使它在人類善的事物中有最高的地位，它的職責，沒有什麼別的，除了永久地和影響從事於鬥爭，——不是在我們以外的，而是在我們以內的，不是他人的，而是我們自己的——一種為我們所做節制的德性（*virtus moderata*）所從事着的鬥爭，這種

鬥爭控制着肉慾而阻止心靈契合於惡業。我們一定不要幻想在我們自身沒有惡習，因為如使徒所說的：「肉體之所欲，反抗心靈」(註三)，而相對於這惡習，又有一種相反的德性，同一個不是又說嗎？「心靈之所欲，反對肉體。」他又說：「它們彼此相敵，使我們不能夠做我們所願意做的事情」。但是，除非是肉體停止和心靈迷迷了，在我們自身也沒有惡習和心靈之所欲相違逆了。當我們想達到至善時，什麼是我們所願意做的事情呢？因為任我們是怎樣的熱忱，企求着至善，我們在現世裏無論如何不能夠達到至善的。讓我們靠上帝的幫助，至少要做到這樣的事情：去阻止靈魂屈服於和它相違逆的肉體，而使我们自己不至契合於犯罪作惡吧！這種情形，和我們太差遠了。當我們親從事於這種內在的鬥爭時，我們就幻想看我們已經找到那想借勝利而得到的幸福了。誰有這樣的聰明，他會全然沒有對抗惡習的衝突呢？

對於那叫嗜懶 (Paresis) 的德性，我將說些什麼話呢？是不是它所有應注意力全放在這些惡的事物中鑑別出善的來，因此一個人對於所企求的與所避免的事物，不會有錯誤發生嗎？於是這種德性自身就證明了我們生活在許多罪惡中間，或許多罪惡在於我們自身；因為它告訴我們契合於犯罪是一種惡，而拒絕契合於罪惡，則是一種善。而這種惡之能從現世擺脫了，這善慣之德告訴我們不要契合，而節制之德，則能够使我们不契合的惡，既不是由於審慎，也不是由於節制。而公正 (Justice) 之德，則其職責在乎使每一個人盡其天職 (To render every man his duty)，因此在人自身中有某一種自然底正當理法，要使肉體歸順乎靈魂，靈魂歸順乎

上帝——這種德性不就證明了它是沒有止步於其完成的工作，它還是向它的目標在努力中嗎？因爲靈魂之很少囑顧上帝，正如它很少有了上帝感思想；肉體之很少歸順靈魂，正如它很劇烈地違背靈魂。我們始終掙脫這個弱點，這個禍害，這個痼疾，怎樣我們敢說我們是安妥的呢？既是不安全，我們又怎麼能說已享受我們的美福呢？

至於那叫堅毅 (Stoicism) 的德性是生命之不幸的最明白的證明，因爲堅毅或強迫的決心地去忍受這些不幸。雖是成熟的智慧，與此並存，它還是有效的。我真不懂斯多噶派的哲學家，他們敢大膽地說這些不是不幸，同時又承認聰明人的自殺而了結此生是對的，如果對於這些不幸，他實在不能夠忍受了，或不應該忍受了。實在說來，這只是這些人笨拙的驕傲而已。他們幻想着在現世裏可以找到至善，同時又幻想着邊他們自己祇本領，他們能高變爲快樂的。他們以爲他們的聰明人，或他們幻想地描述那麼一個人，縱然是眼睛瞎了，耳朵聾了，嘴巴啞了，肢體殘廢了，身心刻刻牽累着痛苦，甚至遭遇到那可以逼他棄生之任何可想像的災禍，他始終還是怡然自得的。以這種爲許多罪惡所包圍的人生是幸福的，他們並不覺得羞恥。恰好一個幸福的人生，只有求助於死而了之！如果這種人生是幸福的，讓聰明的人活着吧！如果這些不幸逼得他自殺，所謂人生是幸福的，究竟是什麼意思？怎麼他們能說沒有罪惡呢？這些罪惡，明明地征服了堅毅的德性，不只強迫它屈服，而且強迫它去說那種同時以人生是幸福而，而又要棄生的藥話。有誰愚昧到這步田地，難道人生既是幸福，就不必逃生的道理都不講

楚嗎？如果他們說我們應該逃避人生，因為人生擺脫不開無數的缺陷和遺憾，為什麼他們又要滅殺自己的威風，而承認人生是幸福的呢？試問哈爾（Hale）的自殺是畏殺嗎？是脆弱嗎？如果他不自殺，他不會懦弱得受不起凱撒（Caesar）的勝利了。那裏是徹底堅毅呢？他已經是讓步了，屈服了，已經為那捨棄這幸福的人生，逃避這幸福的人生的意向所勝過了。是否人生不會再是幸福的嗎？於是它是不幸的。那些使生命不幸的，那些使生命不幸，且使它成為應逃避的一件事的，怎麼不是罪惡呢？至於那些承認這種種都是罪惡的人，如亞里士多德學派人（Aristotelians）。如佛羅氏（Vatro），所擁護的舊學院宗派（即柏拉圖學派），他們有一套更明白的理論。不過，他們的理論，也是一種驚人的錯誤。因為他們辨護着那為這些罪惡所包圍着的人生，還是幸福的，甚至這些罪惡可以大得使忍受它們的人，不得不以自殺去擺脫它們。佛羅氏說：「身體的痛苦和煩惱都是罪惡，而且它們之為壞的程度，相對於它們的嚴重性；而且擺脫它們，你只有放棄人生」。我請問是那一種人生？他說那是為這些罪惡所壓制着的人生。那末，就在這許多罪惡中的人生是幸福的嗎？由於這些罪惡你說我們一定得放棄人生。或者你以人生為幸福，是因為你能够自由地用死去擺脫這些罪惡嗎？如果由於上帝祇某一個機密的判斷，你是被判定了，不讓你死去，亦不讓你沒有罪惡的生活着，於是你又怎麼呢？在那種情形，至少你得說這樣的人生是不幸的。無疑地，生命是馬上可以捨棄的，然而這並不能使人生不是不幸啊！因為生命如果是永恆的，你自己也會宣稱它是不幸的了。所以人生的利那幻滅。

並不能就此洗清人生底不幸，亦不應該因為人生是暫時的不幸，就以爲是幸福的了。的確在這些罪惡中，有一種很大的力量會逼得一個人——聰明的人，也是如此——不要做一個人（即自殺）爲的可以擺脫這些罪惡；雖然他們實實在在地說，宛若這乃是天性底最原始的最強烈的要求：一個人愛護自身而自然地避免死；就是爲他底親友着想，亦得力求其爲一個有生命的被造物，而繼續生存着，而自有於肉體和靈魂的結合中。在這些罪惡中，也有一種更大的力量，它勝過那用各種方法，盡一切力量去避免死的自然本能；在其完全勝利中，所避免的竟是所期望的，所尋求的了。而且一個人沒有另外辦法得到死，他會由他自己加諸其自身的。在這些罪惡中，更有一種很大的力量，它會使堅毅成爲殺人的標幟——誠然是這樣，如果那已經徹底爲這些罪惡所勝過的德性，叫做堅毅。它不但不能耐心地保存那它所從事於統治與防衛的這個人，而且使它不得不去殺他。我承認聰明的人，應該耐心地忍受死，如果死是由他人加諸其自身時。至於如果像這些人的主張，他應該自己處死的話，他們一定得承認這些強迫他們自殺的不幸，不只是罪惡，且是不堪忍受的罪惡。

這樣看來，那聽任於那不幸事變或被那重大而難堪的罪惡所包圍着人生，永遠不能認爲幸福的，如果那些以人生爲幸福的人們，已經謙遜地同意於這真理，已經謙遜地爲這有效的論證所折服了，當他們屈服於不幸，爲那勢不可當的罪惡所勝過，而探究這幸福的人生的時候，當他們要處死自己的時候，而且如果他們也不幻想在這生生滅滅的現世裏可以找到至善。誠然，

現世界的許多真實德性，這些最好且最有用的財產，對於應付人生的機道——危險，勞苦與憂，是有幫助的。就是這些都是真實德性——唯真正虔敬的人有的德性——它們亦並沒有自己認為能夠把有些德性的人，從不幸中拯救出來。因為真實德性是不會撤這機道的。但是它們却承認只有由於來世的希望，這不幸地陷於許多現世的重罪惡中的人生，才是幸福的，才是安全的。如果人生還有安全，怎麼能夠是幸福的呢？所以保羅（*Paul*）使徒，討厭那些沒有審慎，沒有節制，沒有堅毅和公正的人們，而對於那些生活受真實的虔敬之管治，他們的德性是真實的人們，他說：「我們的得救在乎希望；而只是可見的希望，不是希望。因為既是人所見到的，何必還要希望它呢？可是如以我們希望那看不見的，我們只有耐心地等候。」（*帖三*）我們得救了，我們乃是因希望而得幸福。如果我們還沒有得到當前的解救，而有期乎未來的解救，那將是我們的幸福所在，我們只有忍耐。因為我們是被許多罪惡圍困着，這些罪惡，我們應該耐心忍受的。那解救，那有持乎來世的解救，其本身將是我們的至福。而這不為那些宮學家們所相信的幸福，只因為他們沒有見到它，他們要嘗試着去為他們自己在現世裏杜撰一種幸福，而根據乎其為欺詐正如其為驕傲的一種德性上。

原註一：見舊約哈巴谷書第四段。

原註二：見新約加拉太書第十七段。

原註三：見新約羅馬書第二十四段。

十一 彼得阿柏拉德

胡榮奎譯

譯者引言

傳略 彼得阿柏拉德 (Peter Abelard) 在紀元一〇七九年出生於巴黎 (De Pallat) 地方一個高貴的軍人家裏。自幼就頗悟過人，多才善辨。先後從洛塞林 (Rose-Minus) 與威廉 (William of Champeuse)、洛塞林主權名論 (nominalis)、威廉主權實論 (realism)、可是他都不滿意他們的學說，隨時反駁老師，表現自己獨立的思想，後來又受安瑟倫 (Anselm of Laon) 的影響，開始研究神學。接着又在巴黎大講其神學，他那犀利的辨才，銳敏的頭腦，怎麼不操縱着聽眾的熱忱呢！謠言所播，學生雲集（據說有幾千人），對他頌仰感激之不暇，難怪他自己亦以當世之唯一的哲學家自負了。然而一個才情洋溢，氣勢凌人，十足武士型性格的人，怎麼會平平靜靜生活下去沒有一點風波呢？他和老牧師福伯特 (Craban Fulbert) 底姪——梅洛斯 (Melrose) 的浪漫關係，只給他帶來了譏諷，辱罵和逼害，他對羣衆還再有什圖聲望呢？一世哲學家之雄，竟可憐得無處容身，只有退居僧院，從事於教書和著述了。時年已四十，以後雖有幾次，他很想利用機會，重振聲譽，可是他那剛愎如故的性格，他那坎坷厄的命運，又發展些什麼呢！卒於一一四二年，他底思想支配了整個十二世紀的

哲學界。

概念論 共相的討論，是中古哲學界一個根本的問題。唯實論主張共相先於個體 (*Universalia ante multipliciter*)，唯其相是唯一的實在，個體只是系屬於其相的，唯名論主張共相後於個體 (*Universalia post multipliciter*)，惟個體為實在，共相只是一個虛名而已。阿柏德則主張共相先於個體，在個體中，亦後於個體 (*Universalia ante multipliciter*)。他底概念論 (*Conceptualism*)。共相不是個別事物，亦不只是一個空名；共相之在思想，為吾人所了解者，原只是一個概念的形式，然而這個概念，在個別事物中有其客觀的內容 (即 *The natura rei*)，這就是許多個別事物的相同性 (*Conformitas*)。而這相同性之可能，因為就是存乎上帝心中的觀念 (*Conceptus mentis*)，乃上帝創造世界所依循的原型。所以就人之了解言，共相是後於個體的，相對於上帝言，其存在又是先於個體的；然而在自然中共相與個體不相離，共相即在個體中。

神學 關於神學，阿柏德也有獨特的見解。他認為天啓的真理和理性的真理是同一的；任何真理，我們都不能夠輕信，應該有一個取捨，理性必需先於信仰，我們應該了解信仰中的義理。他主張在神學中也應該運用「邏輯」(辯證)的方法 (*Dialectic method*)，不過在懷疑探究之後，還是不能理解的義理，我們只能信任它。他底三位一體說，三位者只

是神或上帝底三種屬性，權力智慧與善性。三者結合，然後有其絕對的完善；一旦分離上帝之力量，知識與意志亦就消滅。

倫理思想 阿柏拉德也是當時最重要的一個倫理學家。他寫的倫理學（*Norma*）（*1. Ethic*）（意即知汝自身），能夠獨立於教條，實在是一部了不起的著作。他認為道德乃是一個主觀的良心問題，意向比行動更為重要，惟有善的意向，才能產生善的行動。意向自身，並沒有等差之別，我們決不能向有善大而為，惡小而可為的心思。善性惟存乎意向，善行的大小，並不能影響乎意向底善性。傾向於惡不是犯罪，行動自身亦不是惡的材料，而意向之契合於惡，就已經是作惡了，做什麼事情，不知者不為罪，惟明知故犯，那才是蔑視上帝，反抗上帝底意志，不聽上帝命令之不可寬恕的罪惡。因為上帝並不理會行為者之表現與結果如何，他惟注重行為者內心之意向與精神如何；行為者之可贊賞與否，不在他底表現與結果，惟在乎他底意志。真正的善行，不只是做得正當就算，且必有那知識，知道自己的意向正當，知道自己做得正當。其說很有理性主義（*Rationalism*）的色彩。

彼得·阿柏拉德（1079—1142）

倫理學節選

據阿德（B. K. ...）英譯本

序言

關於那使我們去做善事和惡事的心靈，它底那些德性或惡習，我們給了它們有道德的、守。和心靈一樣，身體也有它底惡習和優點：或體氣衰弱，或體力堅強，或懶惰成性，或英邁人，或步履蹣跚，或體態岸然，或叫或瞎。爲了要表示和身體底惡習之不同，我們說是心靈底惡習。而且這些惡習——心靈底惡習，是和德性相反的，如不公正和公正相反，偷惰和決心相反，荒蕩和節制相反。

第一章 惟其影響於道德的性質，故爲心靈底惡習論

有某些心靈底惡習和優點是和道德不相干的，對於一個人底生活之毀譽，是沒有關係的，如心理的性質或心智底銳敏性，壞的記憶力或好的記憶力，愚昧無知或學識豐富。因爲不分君子和小人，都可以有這些惡習或優點；這些性質並沒有牽涉到道德的品性之構成，也不會使一個人生成爲可恥或是值得尊敬的。所以除去了這些性質，我們說心靈底罪惡時，應添上一那使

惡人去作壞事的」；這就是說，使意志傾向於不應該做，或是不應該放棄的事情。

第二章 罪惡和那助長惡習之差異論

心靈底惡習 (Vice) 不和罪惡 (Crime) 一樣，罪惡也不和一個惡的動作 (Evil Action) 一樣。舉一個例子，火氣甚大，容易引起憤怒低煩擾，是一種惡習而使心靈向着那不正當的事情，那一時衝動而沒有理性的行動。而這惡習即在心靈沒有被激動到發怒的時候，它還是留在心靈的，就是它給心靈引來了憤怒的情緒，正如有賊性 (Jealousy) 特質的人，被稱為賊子，就是在他不走動表現出賊性時，這賊性還是存在他身上的。同樣的情形，也有許多人，由於他們的天性或由於他們身體的構造，容易流於淫蕩或隨便發怒的；他們是如此，仍然是沒有犯罪；正因為這樣，他們有了鬥爭的引火線，靠了節制的德性，他們會克服他們自己而獲得桂冠的。掃羅門 (Solomon) 不說嗎？「那不輕易發怒的人，比那有力量的人更好；那統轄精神的人，比那取得一城的人更好。」因為這不是敗於人，惟敗於惡習，宗教上才認為可恥的。誠然，那種命運，也會臨到好人頭上的；如其這樣做，我們是誤入歧路了，使徒給我們舉薦這種勝利，說：「除非他很合法地鬥爭，他是不會被褒獎的。」我則說，讓他鬥爭吧，不要抵抗人和抵抗惡習一樣，恐怕就是這些惡習會驅策我們契洽於卑劣的 (Downy Road)。因為人會停止攻擊我們的，而惡習則是不會停止攻擊我們的，所以和惡習的鬥爭，愈戰而愈險，勝利愈難而愈光榮。但是，當人們獲勝了，他們並沒有使我們的生命蒙了恥辱，除非是我們因此轉向於惡習，順了

惡習，宛若乃是他們使我們有了一種可恥辱的願受時。如某人們管轄了身體，只操心靈是自由的，則真實的自由不會在危險中，而我們也不會招致永組的奴隸身份。因為這不是奴役於人，惟奴役於惡習，那才是恥辱的；這不是身體的服役，惟服從於惡習，那才是毀壞靈魂的。因為那被善人和惡人一樣享有看的事物，厥和德性或惡習沒有關係。

第三章 什麼是心靈底惡習和什麼才被稱為惡習

於是惡習，是那所以使我們犯罪者，那就是使我們願向於不正當的事情，或是不當為而為之，或是當為而不為。但是這種契約，我們正叫做罪惡（*Sic*）。這是靈魂底罪過，由是而應還天譴或被發於上帝之前了。因為除了藐視上帝和觸犯上帝外，什麼是那契約呢？他實是那不受任何損害的無上權力，要對他有任何侮蔑，他亦要懲罰的。我們的罪惡，乃是到造物主的悔。而犯罪，就是藐視造物主。那就是：不為他的緣故去做那為我們所相信，應該為他而被我們做的事情；或者是不為他的緣故去捨棄那為我們所相信，而應該捨棄的事情。所以否定地界說罪惡，可以這樣說，不做那應該做的事情，或不捨棄那應該捨棄的事情；我們明顯地表示了罪惡是沒有實體（*Substantia*）的，與其說罪惡有存在，不如說沒有存在，正如我們可以界定黑暗，乃是沒有光亮，而在黑暗中，光亮原是隱匿其存在。

也許你將說，願意做惡事是罪惡，我們是在上帝前給告發了，正和願意去做善事，使我們正直了一樣，所以正如德性在乎一種善的意志，罪惡則在乎一種惡的意志，而和德性一樣不

只是非存在，且是存在的。因為願意去做那我們相信使上帝喜歡的事情，我們是使他歡喜了；而願意去做那我們相信使上帝不歡喜的事情，我們是使他歡喜，而似乎干犯或藐視他了。

但是我要說如果我們審慎地考慮這事情，我們一定會見到這件事情本身和它所表現的往往大不相同。因為有些時候，我們犯罪了，並沒有任何惡的意向在內；而且因為這不是摧毀乃是控制那惡的意志，那屈服於鬥爭，且為它們獲得戰爭的材料，和勝利的桂冠的意志，那意志不應該稱為罪惡，只能說是有某種必然的缺陷而已。假設有這種情形，一個無罪的人，有了一個兇暴的主人，他底主人對他發怒到這種程度乃至拔出劍來趕上去要殺他。而他呢，竭力想避死，幾次設法脫逃，最後終於違反了他的意志，恐怕他自己之被殺，而逼於不得已殺死他底主人了。讀者們，即便那個告訴我：「在這行動中他表現了什麼惡的意志？企圖避死，自然地他要救他自己底生命。而這種企圖，無論怎樣，是惡的嗎？我假設你將回答：『不是這層企圖，乃是他的那種要殺死他的主人的企圖。』」你答得很對，而且把這事情敘述得很清楚，如果你只要能夠斷定意志是在你所說的那情況下。但是，已經說過了，他是不願意而逼於不得已才做這事情；因為只要他能夠，他會留下了主人底生命的，他也知道殺人的行動，乃是危害他自己的。於是怎樣他願意做那樣為自己的生命於危險中的事情呢？

但是，如果你回答：「這事情也是願意地做出來的，因為這分明是意志底一個動作，雖不是殺他底主人的意志，而是那避免死的意志，所以他還是應該被指責的。我們並不能反駁你。但

是剛才所說，那意志決不能以此斷定是惡的。你不說嗎？他是願意避免死，而是不願意殺他底主人。但是他還是做錯了，雖然是被迫於那死的恐懼，而契洽於那殺人的不正當行動，那總應該與其闖禍，不如屈服的行動。他乃由他自己拿起劍來，他並沒有從（長者）願得這劍來。所以真理這樣說：「凡動刀的，必死在刀下。」（馬太福音第二十六章五十二。）惟其躁急，他遭受到天譴的厄運和他自己底靈魂的滅亡。於是，如所說的，他願意逃避死，不願意殺他底主人，但是因為他契洽於殺他了，而這事情本來是他所不願做的，這先乎殺人的不正當的刺槍乃是罪惡。

第十章 許多善並不是比一善更好（善無多少論）

在行動與意向中，善的性質或善的事物底數目多少似乎是沒有包括在內。因為當我們說到善的意向和善的行動時，就是說，那出於善的意向者，只是指意向底善性（goodness）的，倘若我們可以說起幾種善的。善這名詞亦並不是同一的意義，因為當我們說一個人是簡單的與一種文格是簡單的，我們並不就此承認這些是幾種簡單的事物。因為簡單這個名詞乃用在兩種不同的情形下。沒有人會強迫我們去承認，當善的行動被加到善的意向時是善上加善了，與若有幾種善，因為這些善，酬賞應該增加似的，因為你已經說過的，我們不應當叫那些事物為幾種善，善這個名詞原不是同一的用法。

第十一章 善的意向使行動為善論

明顯地我們認為善的意向，乃是自身正當的，而善的行為則不是由於自身之善，乃是出於善的意向的。所以雖然同是一個人，可以在不同的時候做一樣的事情，而善的因意向之不同，他底行為忽而可稱為好，忽而又可稱為壞，惟相對於好和壞，而可見其差異，正如蘇格拉底觀看這命運，或同一（命運）的了解，有真和假的差異一樣，因為蘇格拉底忽而坐著，忽而又立著的。亞里斯多德認為這種關於真和假的變化和差異之發生，並不在那變化着而有別乎真和假的事物，因其變化而得到的某種情態乃在那主體——蘇格拉底自身在運動；或坐而起立，或立而又坐。

第十二章 什麼原因使意向可以稱為善呢？

有一班人，他們往往以為意向之為善，或為對，乃是一個人相信他是做得對，而且他所做的事情，是使上帝喜歡的。像那些逼害殉教者的人，對這種事情福音裏表白其理道：「這時候來了，凡是殺你們的人，他將以為是替上帝服務的。」對於這種事情之愚昧無知，使徒悲憫地說道：「我可以證明他們是有對上帝的熱忱，但是沒有照著知識去行事。」他們表示了很大和期望中，他們是被欺騙了，他們的意向是錯誤了，他們的心亦不是單純的了，本來那單純的心眼是可以看得很清楚，是可以防止自身於錯誤的。所以當主（*the Lord*）根據於正當和不正當的意向而鑑別行動時，他需要苦心要心眼是單純的，或相反地是黑暗的（心眼就是靈

意向)，說它單純，就是沒有一點塵埃，它可以見得很清楚。他不說嗎？「如果你底眼睛是單純的，你的全身就充滿光明了」，如果意向對了，那一切從那裏出發的行動，那表現於形質裏物面可以見到的行動，將都是光明的，都是善的。相反地，也可以照著上面說。所以意向之善，不在於它似乎是善的；而是更進一步，因為它的確乃如其被尊崇為善的，因為實在地如果意向相信它所傾注的事物是使上帝喜歡的，在這更進一步的估價中，它是永不會被欺騙了。善則的話，就是不信基督教的人們也會和我們一樣做出善的行動來，因為他們也和我們一樣地相信，由於他們的工作，他們是得救了，他們是使上帝喜歡了。

十一 托馬斯阿奎那

胡榮奎譯

譯者引言

傳略 托馬斯阿奎那 (Thomas Aquinas)，這位大的基督教哲學家，人稱爲天使博士 (Doctor Anglicus)，於紀元一二二五年或一二二七年誕生在拿不勒斯王國 (The Kingdom of Naples 今意大利境內) 的一個貴族家庭中。既在嘉瑟那僧院 (The Monastery of Cassino) 受基本教育，乃入拿不勒斯大學，凡六年。這時，多明各教派人 (The Dominicans) 專事籠絡英俊有爲的青年，對托馬斯自不能例外；所以，雖然父兄們都反對他，他才十七歲，也就毅然地加入多明各教派。長老們見其才智，送他到科倫 (Cologne) 的教會大學。得阿爾伯特 (Albertus Magnus) 的諄諄教誨，深究亞里士多德哲學，奠定了他重建基督教思想系統的基礎。一二四五年，隨其師到巴黎大學；一二四八年，又同回到科倫，做一個助理教師，開始了他的文字與公務生涯。一二五七年，應神學博士。繼在巴黎，羅馬各處講學，聲名大振。自此以後，講演，寫作，爲國家之政務，爲教會之公務，從來不辭勞頓，奔波各地，幾乎沒有一天空閒了。一二七四年受教皇格萊哥里第十 (Pope Gregory X) 之召，赴立安會

(The Council of Lyon)，討論希臘教會和羅馬教會的歧異問題；他冒病前往，卒於湯洛西那(Terracina)附近的一個僧院中。這勞瘁一生的實學家，才有五十歲，就此長辭人世。1311年，敕封為基督教聖人。後來教皇教奧十三(Greg. XIII)勅令托馬斯營學為舊教教會之共認的實學，並重新刊發其著作。

著作多為關於亞里士多德實學的注釋。其神學大全(Summa Theologiae)，他認為是十四知識的總匯（至少是他所知道的）。書分三部分：第一部分上帝為主體，討論其本性屬性與關係；第二部分人為主題，討論關乎人底倫理的心理的與神學的問題；第三部分天人之際(Codina)為主題，討論基督的人格，贖責與工作。可惜才寫到聖餐(Sacrament)就逝世了。本書所選，即其第二部分之倫理想。

思想系統述略 托馬斯阿奎那的思想，是當時思想運動的典型，他底唯一目的，在予證實宇宙的合理性，為上帝底啓示。他認為知識有兩個不同的來源：一是理性，一是天啓。天啓的事實，是神示的真理，我們雖不能用理性來證明，我們也不能反證其中有不合乎理性之處，我們只能信仰之。信仰是意志的事實，意志命令我們承認。如果僅能證明其合乎理性或再我們的理性所了解者而信仰之，將無信仰之可言了。上帝之為實在的真理，是神學，亦是哲學的主要對象。哲學的問題是：事物是什麼，它引我們到上帝的知識。神學的問題是：這些事物從什麼地方來，它則從上帝的知識出發而達到事實。他特別在神學裏加重理智的成

分，把福祉和對真理的知識也合一了。他底系統是舊教形上學 (Catholic Metaphysics) 的極端，此後就開始未落了。茲分論其神學，哲學，與道德思想於後。

(一) 神學 上帝無一切制限，是絕對的單純性 (Absolute Simplicity)，是純粹的法式，亦是純粹的現實性 (Pure actuality 和活動性)。他底本性就是他底知識，他底自我與他他對事物的知識只是一個動作，換句話說：在上帝思與有是沒有差別的。因為知識與其對象之同一組成真理，所以上帝也就是真理自身。因為去知道一個事物之為善的，和去願望這事物是一樣的，所以上帝一定無條件地願望他自己底本性，同時亦必願望在他自己以外的許許多多事物。凡是自身不可能，自身自相矛盾的事物，上帝不會願望的 (托馬斯特別着重性的優越性)。他底願望之最後的根據，是他自身，而他自身就是善，所以他底願望亦是為了善的緣故；不過，他願望一個事物之是善的，並不是為的要得到它，乃是為了要散佈善的緣故。

我們惟有由信仰而直接認識上帝，也可以由推論而間接地認識上帝。不過，我們是由上帝所創造的，而欲推論上帝是存在，自然只能夠用後天的方法 (a posteriori method) 來證實。所以托馬斯排斥安瑟倫之本體論的論證，而提出四種宇宙論和目的論的論證：(甲)一切變動，必有使之變動者，如是推衍至於無窮，還是不能解釋變動之現象。所以必然得有一個獨自存在的第一發動者，為一切事物變動之究竟原因 (亞里士多德之說)。(乙)自然底事

物祇是未定的或可能的。這個體或那個體的存在，是偶然的而不是必然的，所以必有某種事物是真實的，是有絕對必然性的，而爲一切未定的可能的事物之基礎（阿爾發拉被 Alfarabi 之說，阿氏爲阿刺伯學派人）。（丙）萬物構成一個完善的階段，必有最完全的法式來完成各階段上的事物；我們說一事物之是真的，善的與美的，即蘊涵有一絕對的規範在；此絕對的規範，乃萬有之最初最完全的原因（奧古斯丁之說）。（丁）自然底萬物，都實現一個共同的目的。這種活動必有一智慧指導之；所以這個有目的的宇宙，必有一個有智慧的上帝以爲主宰。從前兩說，上帝在宇宙論中有其必然性，從後兩說，上帝在目的論上有其必然性。所以上帝者乃是萬有之所從來，亦是萬有的最後歸宿。他是絕對單純的，絕對完全的，亦是絕對的智慧，絕對的意識，和絕對的意志。

上帝從無中創造世界，因爲原始的物質（Primary Matter），或一切事物的可能性，是上帝底最初製造物。事物在時間的存在之先，它們是上帝心中底永恆的理念；這些理念就是組成實在事物的法式或本質（Qualities）的。時間的起點，即是宇宙創造的起點。上帝創造萬有，亦是萬有繼續存在的原因，因爲上帝的創造是繼續不斷的創造。這宇宙（包括自然界 The realm of nature 與神恩界 The realm of grace）是可能世界中之最好的世界。因爲上帝之爲無限的智慧，想到那許多世界中之最好的世界，自然不能夠已經創造出一個不完全的世界而沒有損於於自身之智慧的事。說上帝的想法都是完全的，而又創造出不完全的世界

率，將假定知識與意志，事物的理想原理與實在的原理之對立了。這在思想上和信仰上都是矛盾而不可能的。所以神聖的意志，不是一種不相干的意志，上帝底自由是和必然性合一的。

(11) 哲學 哲學的對象是「有之自身」(Being as such or *ens in se*)。一切「有」，除了上帝之為絕對單一的「有」外，都必然的有兩個成分：「是存在」(The esse or *the quod est*)，「是本性」(The *essentia* or *the quod est*)。前為其實在的事實(actus)，後為其可能的根基(Potenti)。一切物質事物之有或本性，都是由於物質與法式構成的。物質是事物存在的可能性，法式則規定了一個事物的存在。物質與法式之於「有」中結合，而有發生(Generatio)的事實，而事物表現為種與類的差異。

法式本來是上帝底心中永恆的理念，在事物中則組成它們的本質，最後，我們則由於條件，從事物自身抽釋出它們來；而對於多事物是普遍而公共的，亦是我們的知識之唯一直接對象。所以從某一種意義看唯名論唯實論概念的說法都是對的。惟乎物和水恆的理念之一致，才構成事物底真理；亦惟我們的思想和事物之一致，才構成我們的思想之真理。

至於物質，它是個別事物底原理；物質之在空間時間中量量的被決定了(Material Cause)，這樣所表現的物質之量的差異，乃所以構成個體化之可能。這可能性的說同一個法式在許多不同的事例中而為個別的實體(individual substances)現實了。即如人的靈

魂雖可以自存；而其現實於許多例證中乃是照着物質之在空間時間中之量底差異的。至於不形質獨自存在的實體，則是由於它們自身而個體化的。每一個天使同時是一個類，也是一個個體。

那種理智的，自由的，非物質的自然物（*enteloes*），例如天使，它們不只是法式，且是實在的實體；因為它們也是上帝所創造的事物，從上帝而得到存在的。它們和其他事物的差異，在乎沒有形質，不是由於物質和法式構成的，所以一點不受形質事物的限制；而他們自身有本性（即可能 *Possuntia*）與存在（即實在 *essentia*）的區別，自然和上帝之為純粹現實性（*Præsentia*）不同，對上帝說是有限制的。因為沒有物質，所以它們是不會毀滅的；同樣的道理，它們的知識也不為物質事物底形相所限制。相反地它們認識它們自己和其它事物，一點也不依賴於外來的刺激，至於人的靈魂（理智實體的一個種別）之和身體結合而為其生命的法式，則一切得受限制於形質了。營養，感覺思想，只是同一靈魂底不同功能；人之為一個生物與人之為一個理性動物，亦原只是由於同一個法式。我們底知識活動；感覺（受動攝注）主動悟性與潛在理智（*intellectus possibilis*）只是同一的靈魂限於形質而表現的不同功能，對於知識都是必要的，我們的知識，只有從感覺開始，接受了那形質事物底法式，然後主動悟性純淨化這些法式，而使潛在理智，那自動地把攝法式底能力，有知乎事物底普遍概念。

(二)倫理思想 阿奎那底倫理學是亞里士多德和基督教倫理思想的彙集。讀這裏所選的幾段譯文，我們覺得他單是在講亞里士多德倫理學，但是我們無論如何不能疏忽，他說的亞里士多德底德性底界說時，同時原亦採取奧古斯丁底界說的，並衝突奧古斯丁底界說的。

一切行動必然都得以善爲目的，因爲惡自身就是缺陷。沒有完全的實在性和積極底根據，是不應爲我們所願望底。萬物所掙扎，所向性的目的，即是萬物底根據——上帝。萬物爲了要取得和他的相似性，在它們底普遍的掙扎中：一個許多階段底系列被創造了。每一在前的階段是在後一階段底目標，人是一切有繁育底生物底目標。在較高級的自然物中，這種想和上帝相似底掙扎，乃變爲對自身對上帝底知識之一個渴望。最高的福祉 (Blissfulness) 是存乎知識中，而這知識不是一般人底直接的知識，不是論證的知識，不是建立於權威上的知識，亦不是玄想底知識，乃是在這一切以外，而僅能在來世中才完全得到的知識。這種知識才真正的認識了上帝，猶如上帝認識他自己。上帝底活動並不是和事物自身的活動這反而不相容的，上帝創造萬物時，由其善性，已賦予萬物有和他相似底記號，萬物就在這些記號中表現它們的因果關聯，很明顯地上帝永不會有違反乎自己的思想底活動，他亦永不會和自然相反而活動的。上帝對萬有之一切活動都定了法則，而在無理性之被造物 (Creatures)：法則對於它們是強制的，在有理性的人類，則上帝給予我們這些法則，我們對這些法則是有其自覺有其自由的。而愛上帝與愛鄰居則形成法則底主要内容，因爲自然的法則和上帝的法則

底實合，是入底目的。那些以為一切惟根據於上帝底規定，而自然却無有理法，只不過是錯誤的偏見而已。因為上帝底意志和入底意志一樣，都有知識為其前提和根基，所以善是自身的善的 (Good *per se*)，何必一定要捨人而從天才是善的呢？

這裏所選的幾種論題，都是討論德性的文章。托馬斯認為在人有兩種全然不同的德性，一是自然的德性 (natural virtues)。一是超自然的德性 (supernatural virtues)，前者相對於人類的本性，其本質是一種獲得的習慣 (acquired habits)。就習慣之可作為善行的準備而言，是理智的德性，——智識，知識，直觀，審慎和藝術。就習慣之繫住於意識而產生實在的善行言，是實踐的德性，如公正，節制與堅毅等。因為理性是一切人類動作底原理，其他原理多少都得服從於理性的，所以我們雖不能廢意識而單言理性或知識，而實踐的德性原得受理智的德性之指示的。這些德性都是完成人性的原理，可以使一個人達到自然的幸福；就中尤以審慎，公正，節制與堅毅是四種最基本的德性 (cardinal virtues)。至於一個人要想和上帝結合，而得到超自然的幸福，則單靠這些德性是不夠的，必得由上帝在我們身上再加上某些超自然的原理，這些原理就是神學的德性，——信心，希望和仁慈。我們之有這些德性，是完全出乎神光的漫染，是完全來自上帝底恩賜。至於說到德性底原因，很明顯地，前者存乎人之才性中，有待乎發揮光大，後者則完全是外鑠的。

托馬斯阿奎那 (1125—1274)

阿奎那倫理學 (Aquinas Ethics)

據約瑟力卡比 (Joseph Ricardby) 英譯本

論題五十五 論德性之本質

一項 人類的德性是一種習慣嗎？

(答) 德性乃指一個力量之完成 (Perfection) 而言。任何事物底完成，主要地視其目的而定。而力量底目的是行動 (action)，所以說一個力量是完成的，乃是因為它被決定去作它的行動。有些力量，如物理性 (Physical Nature) 底活動力量，就是它們自身決定去作它們的動作。而惟人所獨具之理性的力量，則不是被決定去作一個單純的動作，而是多方面地被習慣所決定而動作。所以人類的德性乃是習慣。

第三節 我們之邀功於一件單物，有兩方面。一方面是由於功績自身，我們是在那裏跑步，我們才被說是在跑步，這樣我們乃是因動作而邀功的。另一方面，我們之邀功於一件事物，乃因功績底原理；我們之被說是在跑步，乃由於原動力 (Motive Power)，而這樣我們乃是因德

性與習性而達功的。

論題五十七 論各種理智的德性

第一項 理智底思維的習性是德性嗎？

一個習性所以稱為德性，一方面是因為它而有了善行的準備，另一方面是因為有此準備，它在實在的善行中，產生了效用。後面那種特性只限於和意欲的能力（*appetitive faculty*）有關的那些習性，因為惟意欲的能力，能產生一切力量和習性的效用。而那理智底思維的習性，只是理智的能力（*intellectual faculty*），並不會完成了意欲的能力，亦並不一定要牽涉到它的。這種習性所以稱為德性，因為它們是真理底思考之一種準備，而真理底思考乃理智底善的工作。它們無論如何不能夠在惰性底第二種意義下被稱為德性，它們是不會使一個人實實在在地善用其一個力量或習性的，因為一個人做是有了思維的學識底習性，他不會想到去運用它的學性，他惟對其學識所依據的那些事物有了沉思真理底能力。而他運用他所有底知識乃是他的意志底活動了。所以那便意志完善的德性，如仁慈（*Charity*）或公正，也會使一個人運用其思維的習性的。

第二項 是只有三種思維的習性——智慧學識與直觀嗎？

（答）思維的理智底德性，是那所以完成理智於真理底思考的，而真理底思考，乃專屬於理智底善的工作。真理之提供其自身於思考，有兩種方式：一種方式是某物即其自身而被知者

(按即直接的知識)，另一種方式是某物藉它物而被知者(按即間接的知識)。凡是即其自身而被知者，乃是當下為理智所見的一種原理；在這種真理底思考而完成理智的習性；就叫做理智(Intellect)或直觀(Intuition)；它是對於原理的一種把握。而那樣它物而被知的真理，不能夠當下就被理智把握住；乃因理性底探求收束而得，是位於一個推理歷程底終點的。這又可以有兩種方式；或者其目標之是最後的，是在某一特殊的門類中，或者其目標之是最後的，乃有關於一切人類的知識。後者歸智慧(Sapientia)處理，它考量那些最高的原因，因此它亦屬於從一切論點去判斷和規範，因為一個完全而普遍的判斷除非把事物回到它們底最初的原因，是不能夠得到的。學識(Scientia)則在另一方面，完成那為最後目標是相對於這一類或那一類可認識的事物的理智。所以依照被知的事物之不同類別，有不同的學識，然而只有一個智慧。

第三項 理智底習慣之被稱為藝術者是一種德性嗎？

(答) 藝術(Art)只是製造某些物品底一個正常的方法；這些製造品底善性(Goodness)，不在於人底意欲能力之任何意向中，惟在於所製造出來的物品自身底優越性上。藝術家自身，他有了什麼願望去從事於工作是不相干的，惟是他製造出那一種物品來，才是值得讚許的。於是，可以得當地說藝術是外在活動底一種習性。而它和思維的習性還是有其共同點，思維的習性也僅從事於它們所考量的事物底性質，而不問有關於那些事物之人的意欲(Appeal)底性質的。只要幾何的證明弄了，而幾何學家在其意欲的能力究竟怎樣，或者他是在高興，或者他

是在發怒，那是不相干的，在藝術家也是如此。所以藝術之是一種德性和思維的習性有同一的立脚點，那就是說：既不是藝術，亦不是思維的習性，它們會在實際運用中產生出一種善行來，因為那只是，完成意欲的德性所獨具的，而惟在善行底預備性（*Preparations*）這一點，它們才稱為德性。

第四項 審慎之於藝術是一種特殊的德性嗎？

藝術是造作底一種正當的方法，而審慎（*Prudence*）則是行為底一種正當的方法。造作是和行為不同的，因為造作，如建築，切割等，是從事於外物的一種動作；而行為如視，願望等，則是對於行為者自身底一種動作。於是審慎是屬於後面這一種人類動作的，這些動作是力量和習性底效用；而藝術則是從事於外在的造作，每一種在其活動範圍中是一個完善的方法。在思維，其程序之完全與正確，根據於理性所由以論證的許多原理。而在人類的動作中，其所向的目的有如在思維中的原理。所以審慎之為行為底一種正當的方法，一個人必需得立定了他的行動目的和志趣。而他所以能夠這樣，乃是由於有了正當的意欲能力。所以，審慎是需要實踐的德性的（*moral virtue*），那就是意欲底矯正。而在另一方面所謂藝術品底善性，則不是人類意欲底任何善性，而只是製造物自身底（善性）。因此，一個有意作惡的藝術家，（也許）比另外一個無意作惡的藝術家，是更值得稱許的。然而有意地作惡比無意地作惡，則是更加審慎違反了，因為意志底矯正就是審慎本質底（純正），而不是藝術本質底（純正）。

第五項 對於人非慣是一種必要的德性嗎？

(答) 審慎之是一種德性，對於人類的的生活特別是必要的。因為生活得當，就是工作得當，換句話說，就是表現一種善的活動。而活動之是善的，不但要注重活動者做的是什麼事，且要注重他怎樣做這事情；那就是說，他從事於工作，有了一個正常的取捨，不是隨便順從了情欲底衝動的。但是取捨是指手段之於目的說，取捨底正當性，需要二件事情：一個應有的目的和手段之於此目的底一個適當方針。一個人有了那完成靈魂底意欲部分之德性，才能够恰當的確定於那應有的目的，因為惟善的事物和列為目的的事物是這種德性的對象。然而一個人必然得有理性底習性，才能够對那手段之於目的的適當方針，有所積極地確定，因為審量取捨，是指手段之於目的說，都是理性底動作。所以在理性中，一定得有某種理智的德性，由是理性可以被完成了，而使手段之於目的，有一個恰當的關聯，那種德性就是審慎。

第一節：於是藝術的善性 (Artistic Goodness) 不會在藝術家自身找到，惟在乎由藝術而造成的事物中；因為藝術是造作底一個正當的方法，而造作，因其從事於外物，它不是造作者底一種完成，乃是被創造出來的事物底（一種完成）。於是藝術是關於造作底事物的。但是審慎底善性，則在行為者自身可以找到，他的行動與行為就是他自身的完成，因為審慎是行為底一種正當的方法。所以在藝術，以藝術家自己底活動應該是善的，那是不必需的，但是他應該造出一件善的製造物來。所以對藝術家要求說，藝術之於其生活正當是不必需的，要造出好的藝術

作品來，而且保持如常，則是必需了。但生審戒，則不只對一個人要改造其善是必需的，且對他更生活正當，也是必需的。

論題五十八 論實踐的德性和理智的德性底區別

第一項 一切德性都是實踐的嗎？

(答) 我們一定得查考這拉丁字 *Mos* 是什麼意義，因為了解這字的意義，我們才能知道什麼是實踐的德性。*Mos* 這字有兩個意義：有時候是習慣 (*Custom*) 的意義，有時候它又指去做一件事情底一種自然的或類似自然的意向 (*Natural or quasi-natural inclination*)。這二個意義在希臘文 *ἦθος* 二字也有分別。實踐的德性之名，是從 *Mos* 一字來的，因為這字乃表示一件事情底某一種自然的或類似自然的意向。在這個意義下，也就有習慣的意義在內，因為習慣就多少可成爲自然的，且產生有如自然意向底一種意向。但是，這很顯明，動作的意向，屬於意欲的能力，而此意欲之功能，就是推動其他力量於行動的。所以不是每一種德性都是實踐的，惟那單存乎意欲能力中的德性，才是實踐的。

第二項 實踐的德性是和理智的德性不同嗎？

(答) 理性是一切人類動作底第一個原理，一切其他原理多少都得服從理性。有些原理，惟理性之命是從，沒有任何衝突的。正如在正常狀態下，四肢對於它的身體一樣。所以哲學家（按即指亞里士多德，後仿此）說：「靈魂用一種專制的命令管治肉體」，正如主人管治奴隸一

律，奴隸是沒有權利反抗的。有某些大家已經認定：一切在人的活動原理，都如此附屬於理性的。如果他們的說法是真的，一切善行只要有完善的理性就足够了。因此，因為德性是一種習性，惟用此種習性，我們才能向着善行有所完成，這只能說德性是單在於理性中了；而除了理智的德性外，莫塞言（孟西）德性了。這是蘇格拉底底意見。他說，一切德性都是審慎底樣式（*Prudence of Prudence*）。因此他認定一個人，只要有了知識，他就不能夠犯罪；而那犯罪的人，都是因為愚昧無知才犯罪的。無論如何，這種論證只是作了一個假的假定，因為意慾的部分並不是完全服從於理性，而是有一些抵觸的。所以哲學家說：「理性用一種法定的命令來命令意慾」，正如一個父母對於子女的權威一樣，子女在某些方面，是有權利反抗的。因此奧古斯丁說：「有些時候理解在先，而那隨後的影響很是遲緩或甚至沒有」；因為由於在意慾能力中的情欲或習性，理性在某種特殊場合上底效用是受阻礙了。但在這種情形，倘若這裏所說的知識，是包括了理性在還有取捨的特殊場合上底效用，那末蘇格拉底的說法；有了知識，罪惡就沒有了，就不無真實之處了。於是就善行說，那是必需的；不僅理性得受理於理智的德性底習性，而且意慾的能力亦受理於實踐的德性底習性。因意慾是和理性不同，實踐德性亦和理智德性不同，意慾之所以為人類行動底一個原理，乃由它多少是理性底一個分享者，因此一個實踐的總性之有一個人類的德性底特質，乃由於和理性之一致。

第三項 德性之分為實踐的與理智的是一個窮盡的分類嗎？

(答) 人類的德性是完成一個人於善行的一種習性。人類動作底原理之在人者，只是兩層，即理智或理性與意欲。因此每一個人類的德性必定在這兩原理中的一個原理有所完成。如果它在人類的動作中，使思維的或實行的理智有所完成，它是理智的德性；如果它使意欲部分有所完成，它是實踐的德性。

第一節：在其本質，審慎是一種理智的德性；而在其題材 (*subject-matter*)，它又同於實踐的德性，是行為底一個正常的方法；而在這方面，它得算為實踐的德性。

第二節：自制 (*Continence*) 與忍耐 (*Perseverance*) 不是感性的意欲底完成，因為從這樣看就明白了：在自制的人和忍耐的人，有了過分不正當的情欲，如果感性的意欲被任何習性所完成，而使之和理性一致，情形就不一樣了。但是自制或忍耐是理性能力底一種完成，乃和情欲持久反抗，以免乎理性能力之淪喪的。仍然它還是缺少了德性底特質和品級，因為那使理性能立於實踐事件中的理智德性乃假定意欲能力是正當地傾注於目的，而在自制的人和忍耐的人，情形就不是這樣。因為沒有來自兩個力量底活動能夠是完全的，除非這二個力量中底每一個力量都被那應有的習性所完成了：因為動作之由於工具者，如果不能善用其工具，就是主要的作者是完全的，也不會產生一種完善的行動來。因此如果那理性的能力所推動的感性的意欲不是完善的，就是理性的能力自身是完全的，所發生的行動還不會是完全的。因此行動底原理不是一種德性，於是從快樂中的自制和在悲哀中的忍耐都不是德性，而知富學家說的，乃是比

性少些什麼的某種事物。(註一)

第三節：信仰，希望，和仁慈都是在人類的德性之上的；因為它們之是人底德性乃因他是神恩底分享者。

原註一：見亞里士多德倫理學卷八。

第四項 實踐的德性能够沒有理智的德性嗎？

(答)實踐的德性，可以沒有某一些理智的德性，如智慧，學識，和藝術，但是它不能夠有直觀和審慎。實踐的德性所以不能沒有審慎，因為實踐的德性乃產生善的取捨之一種取捨的習性，而一個善的取捨必需有兩件事情：第一是對實踐德性所有的目的有一個正當的意向，惟此意向使意欲的能力依乎理性而傾注於善，那應有的目的。第二，人之正當運用手段於其目的，也是必需的，而這是不可能的，除了藉助於理性，去正當地品量，判斷，和處理外——這一切職責都是屬於審慎底，而德性亦就在其中了，因此實踐的德性不能沒有審慎，而其結果亦不能夠沒有直觀；因為惟藉助於直觀，那種在思維與行為中而自然可知的原理，才能够有所認知。因此依據乎自然而被知地原理，其在思維中底正當理性，假定了原理底直觀，審慎之為應用到行為上的正當理性，也一樣地假定了同一的直觀或見識。

第二節：在一個有德性的人，理性底效用不必處處都是有力量的 (powerful)，而惟在那些依乎德性而行的事情，則在一切有德性的人，理性底效用是有力量的。因此那些似乎是

簡單與缺乏世俗智慧底人，在這些事情中仍然可以以審慎的人，聖經上說：「你要和蛇一般的聰明，鴿子一般的簡單。」（註一）

第三節：對那在乎德性中之善，有一個自然的意向，是德性底一個開端，但是，它不是完全的德性。因為除非是和正常理性和它有了聯繫，對於一個正當目的之合宜手段，有了一個正當的取捨，這種意向愈是完全，便愈是危險。好比一匹瞎馬，瘋狂地在馳奔，速度愈快，愈對它自身傷害得厲害。

原註一：見馬太福音第十章第十六段。

第五項 理智的德性能够沒有實踐的德性嗎？

（答）其他理智的德性能够沒有實踐的德性，只有審慎則是不能够沒有的。理由就是因為審慎是應用到行為上底。正當的理性——不只是一般地，且是個別的，因為行動都是個別的。但是正當的理性要求先立定了的原理，它就是依據這些原理的。而在個別事情中，理儀一定不只依據一般原理，且得依據個別原理。關於行為底一般原理，一個人只要對原理有其自然的見解，或者再有一些實行的知識，他就可以合乎這些原理，由是他也就知道並沒有作過惡。但是在個別的情形中，這樣推論下去就不行了。因為有些時候，像這類為直觀或為知識所確知的普遍原理，在一個特殊情形中會因某種情態而失其效用的。所以一個人在慾望佔優勢時，所慾望的，雖然和理性底普遍判斷違反，也似乎是善的。因此一個人有了自然的見識或學識底習性，

而使他自已合乎行爲底一般原理，亦要合乎行爲底個別原理——那是行爲底目的，他一定得爲某些習性所完成，而這些習性使他多少天然相合地去正當地斷定了目的。而這是實踐德性做的事情，因爲有德性的人，他正當地斷定了那德性所依歸的目的，就是因爲「目的之顯示，是各如其人的」(As each man's end does, the end appear to him)。所以對於審慎，或正當理也對於行爲底應用，「個人必然得有實踐的德性。」

論基本德性

第二項 有兩種基本德性嗎？

(答) 德性底形式原理是理性的善(Rational Good)，而理性的善，可以有兩種方式——在一種方式理性的善就存乎理性的備有的考慮中，而在這種方式，審慎是一個主要的德性，在另一種方式，則快樂乎在某種事件中所建立起來的理性的秩序(Regular Order)，或者在行動底事件中，因此有了公正；或者在情慾底事件中，因此一定又得存兩種德性。因爲在情慾底事件中，惟情慾對理性有所衝突，才會建立起來理性的秩序。而這種衝突有二種方式：在一種方式，是情慾驅策於某種和理性相反的事情，而對那種事情，情慾必有所緩和或有所抑制，因此節制(Temperance)有了他的名義。在另一種方式，乃是因情慾而從那理性所規定的事情中倒退回來，而對那種事情，一個人一定得在理性所規定的地位，不要從那裏移動一步，因此堅毅有了他的名義。在同樣的情形，根據其主題(Subject)，也可以找到同一數目的德性。因爲我

們早到過我們所說的這種德性屬一個四層的主題，那本質就是理性的部分（The Part rational by its essence），這是審慎所完成的，和那因分率而是理性的部分（The Part rational by Participation），這又再分為二層，即：意志是公正底主題，色情的能力（Concupiscible Faculty），是節制底主題，和羨慕的能力（Irascible Faculty），是堅毅底主題。

第四項 四種基本的德性彼此不同嗎？

（答）前面所說的四種德性，各人的了解是不相同的。有些人認為它們乃是人類心靈底某一種普遍的條件，在一切德性中，都可以找到的，所以審慎只是對任何動作或事情，有所鑑別之某一種正確性（Correctness）；而公正是心靈底某一種純正（Rectitude）。因此一個人無論怎樣會做他應該做的事情，節制是心靈底一種情態，它對各種各樣的情慾和行動，立其防限，而使它們不至於越分；而堅毅也是靈魂底一種情態，因此在那依照理性而反抗一切情慾的攻擊或勞作底辛苦的事情中，它壯健起來了。至於就公正，節制，和堅毅而論，這樣四層的區別並沒有包含德性的習性之任何差異在內。因為每一個德性就其是一種習性底事實言，它有着某一種穩定性（Firmness），以免為任何相反的衝動所轉移；而這已經說過了，是堅毅底一個特點。也可從其是一種德性底事實言，它有着向善的一個意向，其中就有正當與本分底觀念了。這已經說過了，是公正底一個特點。再從其為一種實踐的德性底事實言而分率於理性言，它有見乎一切事物中之理性底防限而不致越越；而這就是節制底一個特點，惟有了明辨，即處乎審慎，似乎

是知 這三個特點有分別，因為只有審慎是實質地屬於理性的，而其餘三種德性，則惟其理性之感 情慾或動作中，有某一種分享而已。於是，從前面看來，審慎這德性和其他三種德性有區別的，而其他三種德性彼此間並沒有區別。因為這是很明顯的，同一個德性既是一種習性，就是一種德性，且又是實踐的（德性）。

又有一般人，較為可取地認為這四種德性各有其特殊的事情，各為其特殊的事情所決定，因此那產生於真理底思考中的善性底德性，就叫做審慎，那產生於正當與本分的行為中的善性底德性就叫做公正；而那羈勒和抑制情慾底德性，就叫做節制；還有那產生靈魂底一種空定性反抗一切腐敗苦厄德性，就叫做堅毅。照這樣安排，前面所說的德性很明顯地是不同的習性，其區別即根據於它們的對象底差異。

論第六十二 論神學的德性

第一項 有任何神學上的德性嗎？

（答）一個人因德性而完成於動作，由是他走上幸福之路了，而一個人是有兩層幸福的；一層相當於人類的本性，一個人能够由其本性底原理而達到幸福的。另外一層，則是超越了人底本性，一個人之能達到那種幸福；只是由於分享於神性（The Divine）底一種神性的德性，恰如聖經上所說的，我們乃因基督而成爲「神聖的本性底享有者」。（註一）因爲這樣的幸福，超過了人類本性底能力，而人類行動底自然的原理，一個人只能依據它們而從事於和他自身相

當的那種善行，它們並不是以指。一個人得到前面所說的那種幸福。因此，一定得靠上帝的恩賜，在人再加添某一些原理，然後他可以走上超自然的幸福之路，就好像自然的原理指示他達到天生的目的的一樣，是不能沒有這神聖的勵力的。這種原理就叫做神學的德性（Theological virtues），一方面因為它們以上帝為對象，惟它們才能無誤地指示吾人接近於上帝；一方面也因為這些德性之垂訓於聖經中，都是由於聖靈的啓示。

原註一：見彼得後書第一章第四段。

第二項 神學的德性是和那些理智的和實踐的德性不同嗎？

（答）惟依照其對象底形式之差異，習性乃有其特殊的區別。但是神學的德性底對象是上帝自身，那一切事物底最後目的，因為他超越了我們的理性底知識，而那些理智的與實踐的德性底對象，則是那種能夠為人類理性所了解的事物。因此，神學的德性和那些實踐的和理智的德性是特別有區別的。

第一節：理智的與實踐的德性，依照着人類本性底能力而完成。底理智與意欲，而神學的德性則是超自然的。

第三項 信心希望與仁慈可適當地利為神學的德性嗎？

（答）神學的德性使人走上超自然的幸福之路，正如一種自然的意向指示他達到天生的目的。後面這種指導必在兩方面完成。第一，由於理性或理智的力量在知識中把握住合理行

動底普遍原理，理論的與實用的，而這些原理乃由於自然底輝光而被知的。第二，由於意志底純正，而自然地傾向於理性的善。但是這二種作用都缺乏了超自然的善底理法。因此，爲了這二者，某種超自然的補充物對人是必需的，去指示他達到一個超自然的目的。在理智方面，人得到某些超自然的原理底補充，而這些原理，是由於神聖底輝光而被知的。這些就是信心所從事的信仰底對象。那被指向於超自然的目的之意志，或者由於一種感情的活動（*Motivation*），而被指向於該處，乃因它是可能達到的，這種運動就是屬於希望的；或者由於某一種精神的結合，因此意志是少轉變爲那個目的了。這種結合和轉變就是由於仁慈所造成的。因爲每一物底意欲於天然適合於其自身的一個目的，有一種自然的運動與傾向，而那種運動則從這事物底有些和它的目的相一致時才發生的。

第二節：信心與希望都表示某一種缺陷，因爲對那些不被看到的事物才有信心，對那些不被佔有的事物才有希望，因此對那受制於人類力量底事物有信心，有希望，是德性底特費之一種缺乏。但是對那在人類本性底能力以外的事物有信心，有希望，則超越了相當於人底一切德性，照著聖經上說：「上帝底軟弱也比人類要強。」（註一）

原註一：見哥林多前書第一章第二十五段。

論題六十三 論德性底原因

第一項 吾人天生就有了德性嗎？

(答)關於知識和德性有些人已經認定了它們完全是內發的，即說一切德性和知識大然地先存在於靈魂中，那訓練和實習不過是把對於德性和知識的障礙物移開了而已。而常識和德性之粗笨的肉體在靈魂中發生了正好像鐵和錐相擦光的時侯一樣，這是柏拉圖派學者之意見。另有些人則說在才性上 (Potentiality) 吾人天生有了知識與德性，但不是完成的。哲學家是這樣說的，這是一個比較正確的法。很明顯地，人天生有一個什麼事物，我們一定要從兩方面考慮，一方面是很據了種屬底本性，另一方面則是根據了個體底本性；因為每一個事物，根據它的法式而有它的種屬 (Species)，同時，根據它的物質而有其個體性。而人底法式是他底理性的靈魂，他底物質是他底身體。所以人天生有個事物，乃因其理性的靈魂才屬於人的，是就其種屬着眼的；而人天生有個事物，乃因其身體底所稟賦質，才屬於一個人的，是根據了其個體底本性。同在這一方面，人天生有其德性底基本形態。第一關於他底種類的本性，在這方面，人底理性中天生地有了某一些自然而被知的——理論的與實用的原理；這些就是理智的和實踐的德性底基本原理 (General Principle)，而且在意志中對於那依照了理性的善，有一種天然的渴望。第二關於他底個體的本性，因為身體底構造不同，有些人比較容易有某些德性，而有些人就比較差了。這可以這樣說明，感性感量是和身體相應部分底能力，而依照那些部分底根性，所說的力量，在它們底活動中，或者是被助長了，或者是受阻礙了；結果那些理性的力量，那些為感性感量所服役的力量，也在同樣情形，是被助長了，或受阻礙了。因此一個人有

了知識底一種天然的才性，有了堅毅底另一種天然的才性，亦有了節制底另一種天然的才性。而在這些情形中吾人天生地有了理智的德性或實踐的德性，只為某一種初步的才性，並不是它們底完成；理由就是天性乃限制於行動底一個固定的程序，而德性底完成則不會有行動底一個固定的程序，其完成之差異，完全根據德性所從事是什麼樣的事情和什麼樣的環境，這就表示吾人在才性中天然有這些德性，乃是一種初步的形體，而不是它們的完成——惟那完全是外來的。神學的德性是例外。

第二項

第二節 德性之出乎神聖地侵染者，就其完成而論，最和任何難逃神殛的罪惡不相稱的。而德性之為人力所獲得者，則和難逃神殛的罪惡底一種動作，還是相稱的，因為在我們自身，一種習性底效用乃受制於我們的意志的。獲得的德性底一種習性，也不會被罪惡底一個動作破壞了，因為和一種習性直接相反的並不是一個動作，乃是另外一種習性。於是雖然沒有神恩，一個人不能夠避免了那難逃神殛的罪惡，不能夠永遠不犯那不可寬恕的罪惡，仍然沒有事物去阻止他獲得了德性底一種習性，足夠的可以制止他做出大部分罪惡的動作來，特別是那些和理性極端相反的動作。無論如何是有一些難逃神殛的罪惡，沒有神恩是不能夠避免的。這些罪惡就是直接和神學的德性相反的，而吾人有此神學的德性，乃由於神恩贈賜。