

萬 有 文 庫

第一集一千種

王 雲 五 主 編

政 治 論

(四)

亞 理 斯 多 德 著

商 務 印 書 館 發 行

論 治 政

(四)

著 德 多 斯 理 亞
譯 初 旭 吳 皋 頌 吳

著 名 界 世 譯 漢

政治論

第七編

第一章

人苟對於最良之國體，而欲加以適當之研究；必先斷定何種生活，乃爲人類最優之生活；以此一問題苟長此不能確定，則於國體之最良者，亦必無從確定故也。何則？蓋人苟爲環境所許範圍內之最良方法治之者，則其人之得享最良生活，更爲有望；此亦事勢之常序也。是以吾儕第一步應確定者，即係何者爲通常之最優生活；繼則確知此一類生活，對於國家及個人，是否均可爲其最良之生活是已。

關於最良生活之討論，今姑假定爲已在他處討論詳盡；吾儕今之所言，不過將他處所已言者，

一度重述之耳。今夫福利良善 (good) 等字，其含義至爲廣漠；然區以別之，不外乎三類：身外之福利一也。軀體之優良二也。心靈之善德三也。如斯區分，既便且當；固無人有所異議者。又凡屬快樂之人，必能兼此三者而有之；此一定則，亦無人起而否認之者。何以言之？今設有人於此，偶見飛蛾飛撲而過其前，卽惴惴然變色而避之；是必爲一絲毫無勇之人矣。又有人焉，以一飲一食之微，食指大動，無論若何之大不韙，亦將躬冒而不顧者；若斯人者，可謂不知節嗜欲之尤者矣。又有人焉，祇爲半文青蚨起見，乃竟犧牲其至愛之友朋而不惜，世果有其人，可謂不知正義爲何物矣。又有人焉，其心志之薄弱錯誤，有時類小兒，有時類瘋人；則其人之不具絲毫審慎觀念可必矣。以如斯絲毫無勇氣，無節制，不知正義，不具審慎觀念之人，則必無人謂其爲快樂之人，可斷言也。凡此假定，一經提及，聞之者幾乎莫不同聲承認。惟於三者間之程度問題；與夫或從其大體，或從其小體問題；則所見紛歧，難衷一是。或以爲人於德性，苟能中庸適度，卽已足用；而於財富家產權力聲譽等身外幸福，似以爲不必定一限度。對於此類人之見解，而欲求一答復，吾儕尙證諸事實，不啻已明白如詔也。今夫人之能獲得其美德，或保持其美德者，並不賴夫身外福利爲之輔助；而身外福利，則須有美德之輔助，始可

得獲而保存之；此事實之足爲證明者一。又幸福 (happiness) 者，無論指快樂 (pleasure) 言，抑指德行 (virtue) 言，或須二者兼有，始爲幸福。第能蒙幸福者，恆見之於心意 (mind) 品性 (character) 均有高尚之修養，而於身外福利，則祇有中庸程度者爲多；至在人之擁有身外福利，已逾其適用之限度；而於高尚品性則有所缺乏者之中，則往往不多觀之；此事實之足爲證明者二。凡此事實，非徒爲吾人經驗中之常事，苟能稍一反省，且覺其亦殊合理。蓋一切身外之福利，而能爲吾人效用者，終必有其限度；一旦踰其限，越其度，則於其物主，或能爲害；卽不爲害，然無論如何，亦將一無效用可言。凡百器用皆然，而一切外物之具有效用者，亦莫不同具此自然之理者也。至於心靈之各項善德則不然。苟「效用」(useful) 與「高貴」(noble) 之二形容字，亦可適用於此類之題目者；則其善德愈大者，其效用亦愈大。凡一事一物之最良形態，而與其他事物有關者；在其美善之程度中，恆與其本性之階梯相合，此則無待爲之證明者。吾儕所稱之形態，卽指此類形態而言。假令吾人之心靈，較吾人之所有物，或吾人之軀體爲高貴；則一方面之最良形態，對於他方面，必有一相似之比例在；此則必須容許者也。復次，夫身外之福利，與軀體之福利所以可取者，原以心靈爲目的。是故凡係

睿智之人，應爲心靈故，始取彼二者；而非以二者故，始尙此心靈也。

吾儕姑承認人之具有某程度之德與智，又曾有德的行爲與智的行爲者，始有此某程度之幸福可享。此一真理，惟上帝能爲吾人作證；蓋上帝乃樂至而福備者也。第其所樂與其福，並不憑藉乎外物，祇於其本身與其固有之本性中得之。由是言之，則佳運 (good fortune) 與幸福 (happiness) 之區別處，卽在此焉。良以身外之物，其來也，權不我操；而有運命機緣爲之主司。若夫人之能公正，能克己自制者，固無人謂爲運命機緣主之，或藉運命機緣而得之者也。本此同樣方法，而作首尾一貫的辯論；則凡狀況最佳，且其行爲均能合理者，庶可謂爲樂國。既謂其所作爲均能合理，則其國必有正常的舉動可知；否則何從而見其能合理乎？且無論個人或國家，苟不備具德與智之二種素養，必難實行其合理的舉動。由是觀之，國家所具之勇毅公正智慧，與個人之具此美質，而爲人錫以正直敏慧克己等嘉名；其本體與形式，固完全無殊者也。

上述云云，姑作爲本編之緒論讀，似已足用。凡此諸問題，吾苟欲避去而不言，勢固有所未能；若將其有關各點，一一辯難而闡明之，則體裁又有所未稱；以此類論點，均爲他科學範圍內之事也。

於此吾儕可作一假定曰：對於個人及國之生活，可視爲最善者，卽其有德性之生活是已。苟欲實行其善政善行，同時須兼有充分的外界福利以輔助之。否則徒善又安能以爲政乎？若有人對於吾儕之主張，而欲提出異議者；吾於本編內，姑略而不言，以俟今後之熟思審慮可也。

第二章

於此仍有尙待討論之問題在，卽個人之幸福，與國家之幸福，是否係相同乎，抑相異乎？其實此亦不必發生疑問；蓋此二者之爲同物，固無有否認之者。至於何者爲其幸福之本體乎？約而言之，大抵有三說：甲派以爲個人之幸福，係於其財富；遂謂惟財產可使全國得享幸福。乙派於獨斷獨行之暴君行徑，最表示尊重；故遂謂惟都市之能統治最大多數人民者，爲最有幸福。惟丙派則不然，於個人之具有德性，最所嘉許；故遂謂苟都市之德性，能增進一層者，則幸福亦因之增進一層云云。討論至此，隨有二點呈現於吾儕之前，須加以考慮焉。卽（一）吾儕願度公民之生活，爲國家之一分子乎；抑願居於他族僑民地位，於國政方面，不生休戚之關係乎？二者之中，孰爲可取？（二）其次，一國最良

之憲章，最佳之狀況，其將爲政治上之特權公諸公民全體乎？或則此項特權，僅其中之多數，乃得享之乎？二者之中，孰爲最良之生活？夫政治思想與政治問題之研究，原以國家之福利，爲其正當之論題；而非以論列個人之福利爲務。又吾儕現方從事於政治的討論，故上述二點中之第一點，與吾儕之關係，尙在其次；至其第二點，將成爲吾儕研究之主要論題焉。

在一種政治之下，苟人人均能居仁由義，行爲臻乎至善，而其生活狀況，又能皞皞然自得其樂；若斯之政體，顯然爲最良之政體無疑。雖然，猶不能無問題生焉。今吾儕以爲德性的生活，實爲最可取之生活。是說也，表示同意者，固不乏人；然亦不無提出疑問者。其意以爲德性的生活，大致可分爲二類：一爲有所事事者，即職務的生活，與政治的生活是也。一爲無所事事者，即於身外之福利完全無關之生活是也。二者之中，孰爲可取？所謂無所事事，而與身外福利無關之生活，即指沉思默想之生活而言。或謂此類生活，惟哲學家始優爲之耳。第此二種之生活，——即一爲哲學家之生活，一爲政治家之生活，——似均爲切心於德性的事業者所樂從；在吾儕之現代然，即按之他時代，亦莫不皆然。夫智者之於其生活也，猶如睿智之國家，必將按照其最善之目的而先事規定之。是則此二種

之生活，究以何者爲更善；實非一輕微之問題也。此外關於政治家之生活，又有三派意見，彼此殊異，幾同水火。其一，以爲彼對於他人而行使其專暴的統治者，其事之最與公道相背，固不待言；卽行使其立憲的統治權，以統治他人，雖不能謂爲不公道；然於個人之幸福方面，亦能成爲絕大之障礙；此一派之見也。其二，則所抱之見解適與前者相反；主張人之眞實生活，原係乎實行的，政治的。且凡一德性，必許其能見諸實行；至實行之者，或係政治家，或係統治者，或係私人，原可不生差別；此又一派之見也。至其第三派，則抱有一種見解：以爲惟專斷橫暴之統治，始有幸福可享。是以在某種之國家，其法律憲章之全部目的，原欲給予國人以一種暴君之權力，以統治其鄰邦耳。觀夫今之多數都市，其所行之法律，可謂大概在矛盾混沌之狀態中；倘謂其確有目的，則亦惟以威權之維護，爲其目的耳。例如雷斯第蒙（Lacedaemon）克里脫（Crete）等邦之教育統系，與其法律之大部分，均以戰爭爲目的而編制者。又凡民族之抱有侵略野心，而竟能滿其慾望者，對於軍人權力，莫不崇而尊之。在薛西（Scythians）波斯（Persians）脫雷心（Thracians）塞耳（Celts）等民族內，均可得其例證。又在某種民族內，且制有種種法律，專以鼓勵人民好鬪輕死之德性，爲其目的者。此類狀況，

可於加太基（Carthage）邦內見之。據聞其國之男子，恆以佩帶一種腕飾爲榮；曾經若干次戰陣者，即可佩帶若干枚，以識其勇。昔者梅塞同（Macedonia）曾行有一種法律，凡男子從未殺一敵人者，應御一面絡，以示懦弱恥辱云。又在薛西族（Sythians）內，留有一奇俗；當舉行某種宴會時，例有美酒一樽，合席傳遞而飲之；凡男子之從未殺人者，不許飲此杯中物。又如依般人（Iberians）者，亦一好戰之民族；其人在生前曾手刃若干敵人者，死後即於其墓地環建四方形之尖塔以表識之；殺人若干，即建塔若干；亦一可怪之奇俗也。此外與此相似之習俗，見之於其他品性相類之民族中者，當不遑枚舉。或爲法律所創設，或爲風俗所形成；其用意，則無非提倡人民好戰殺敵侵陵他人之凶德而已。假令凡係政治家所深謀遠慮者，厥惟如之何以控制他國，虐使他族等問題；而於他國他族之願不願，則不之一顧。設使善於克己反省之人見之，必將驚駭疑怪，而不得其解者矣。夫統治而不以公道爲念者，必然爲非法之舉動；非法之舉動，烏可視爲政治家立法家之應爲職務乎？此類觀念，苟不加以矯正；則世界將祇見強權，而不見有所謂公理矣。按之其他科學，其他藝術之中，與此同樣之事例，從未觀之。人之於醫家，決不望其孤行己意；設病人不從，則堅勸之，再不

從，則強制而行之；醫家而若斯，非愚則狂矣。又如航舶中之舵工，苟亦孤行己意，旅客欲東則西之，欲南則北之；則非謂之喪心病狂不可也。然而大多數之人，一若仍懷有一種謬見，以爲惟富於專制政治之權術者，始足稱爲有政治家之手腕；是以凡一切舉措行爲，在己則認爲不公道不便利者；然轉而施之他人，則反以爲公道而便利，於心毫無愧怍；此果何爲者哉？易言之，人之對己，莫不要求公正之統治；迨其事涉他人，則公正與否，全然不之措意。噫！凡斯行徑，可謂背理之尤者也。雖然，亦有其例外在。今夫人類之中，固有天生不應爲人役者，亦有天生應爲人役者，在此情狀之下，於是其人始有權以役使他人；惟其所役使者，當然非係其儕輩，不過彼天意欲其爲人役者，乃始役之耳。苟非然者，終屬背理之行爲。猶如吾人不應獵取人類，以供食料，以充祭品；僅有獸類，乃可獵取之，以供食料祭品之用。易言之，卽野獸之可食者耳。環顧員輿之內，固有一種都市，疆域孤立，與他國不相交往；人民生長蕃殖於斯，其樂無既。其國國政，可假定爲又能治理井然；（以如斯之孤立都市，未嘗不能善爲治理；且有良好之法律，均屬可能之事。）則其經邦定制之際，決非預存一戰爭之目的，或以戰勝攻取鄰敵爲務，可斷言也。（以此類事故，必將爲所擯拒而不顧。）由是觀之，可見好戰之行爲，雖爲世

人所普遍尊崇，然決非可爲萬事之最高目的；祇可視爲達其目的之方法而已。是故良立法家之本務，在乎研究將何途之從，然後其國家，其民族，其社會，庶可共同參與此良好生活；凡人所能冀及之幸福，其國人均得而享之。雖然，其所制之法令，亦宜因地而制其宜，不能國國如出一轍。設其國之疆域，如與他國爲比鄰；則其立法者所不能不注意者，或於他國品性之與己有關者，應作若何之研究；或有彼此均屬適宜之策略，將若之何而採用之。至於最良政體所應注意之大目的，容於後章作充分之考慮焉。（原譯者按見後十四章內。）

第二章

今夫德行的生活，爲最可取之生活云者，人之表同意者固多；惟於其實行之方法，則意見不能無差異；吾今將對於此輩而進一言焉。一派以爲自由國民之生活，實爲最良之生活，然與政治家之生活不同；故主張人宜屏絕政權。其又一派，則以爲惟政治家之生活，乃始爲最良之生活。此派之主張，可以兩點概之：一則凡不事事者，決無由善作善爲；一則各別之德行，惟見之於實行，始能與幸福

相一致。二派之見解，大抵不外乎是。請得而告之曰：「公等所主張者，均爲是非參半之論也。」在第一派之斷言自由國民之生活，終較暴君生活爲良；其說固甚合理。以所謂暴君生活者，在平日則奴使其民，在必要時則任意發號施令；此二事者，既無所謂高貴，亦不足以云威嚴；是則自由國民之生活，非此善於彼者乎？其說之合理者此也。然該派若以爲凡屬統治，均含有專暴性質，與主人之統治其奴隸無異；則不可不謂之一大謬見。何則？夫人固有天生宜爲奴隸者，亦有天生宜爲自由民者，其性質固大有逕庭。是以對於自由民之統治，與對於奴隸之統治，其間亦大有異同。吾於本書開端時，已論之綦詳（原譯者按在第一編第四至第七章內見之）。今乃併爲一談，非一絕大之謬見哉？此外又謂不事事之勝於有所事事，亦一相似之謬說。蓋幸福基於動作而得之，故動作卽爲幸福。且許多高貴事業之得以實現，亦惟賴夫公正與智慧之動作而後得之。

此外或有一派人，對於此類之前提，雖亦認可；然仍抱有一種主張，以爲惟最高權力，實爲萬事中最良之一事；以能爲大多數之高貴動作者，惟此握有最高權力者始能之耳。若果如此，則人之力能統治人者，對於其鄰近之人，與其有所讓與，無寧將彼輩之固有權一概奪取之，而歸諸己有。窮其

流弊所至，則父不應重視其子；子亦不應尊崇其父；友朋亦不應互相尊重。何則？以其有更高之目的在也。夫既稱「最良」，即係萬事中最可取之一端可知；而「善爲」之者，非即「最良」而何？夫然，其人既握有最高權力，又能善作善爲；苟舉他人之權利幸福，與之較短量長，真可謂淺淺細故，又何足置諸懷哉？雖然，彼殺人越貨之強徒，固亦一時之握有最高權力者；吾儕苟假定其亦能達此主要之福利，則前者之觀念中，或許有些真理存在；然而此乃終不可能之事；是則前項假說之爲虛誕不經，不待言而可知已。復次，彼統治者之作爲，苟非其人之優越卓異，遠邁他人，猶如夫之勝其婦，父之勝其子女，主人之勝其奴隸然者，則終不能視爲尊榮可羨之舉動。是故凡係干犯法律之徒，無論其日後有何種之成就，然因其叛逆悖德而致之喪失，終無恢復之望。復次，在地位相等者之中而講榮貴公道；惟在事事物物，能共治共享之耳；且亦唯此，始爲公道而又平等之舉也。反言之，若謂對於平等者之待遇，則應與以不平等者；而於相類者之舉措，則應與以不相類者；是真背天悖理之舉也。夫背天悖理之舉，謂之爲福利，爲善良，得乎？苟非然者，假令世界有一人傑焉，其德行則出類而拔萃，其施行善政成就偉績之權能，則又巍巍蕩蕩，莫之與京；若斯人者，吾人固應奉令承教，莫敢或違。雖然，

終須視其確有作爲之能力與否，以及德行之程度如何，以定從違耳。

吾儕之見解如尙不謬；而幸福云者，可視爲卽係德行的活動；是則活動的生活，必將爲最良之生活無疑。對於個人，對於各都市之集合部分，莫不如是。或者以爲活動的生活，必須與他人有關。其實不然。或又謂：惟斬向一實際的結果而後從事者，乃可謂爲實際的生活。此類觀念，亦屬不然。凡係人之思想，以及熟思審慮，苟其本體能完備無缺，雖與他人他事無關，亦可謂爲更切於實際。良以德行的活動，亦爲一種目的；且德行的活動，雖屬內心工作，亦不能不爲一種之動作故也。至一切對外的動作，其表示也，雖或見之於物，見之於他人；然其發蹤指示者，仍在其人方寸之間；故仍謂之意志的動作，似最爲確切也。復次，若夫國家固有與他國睽隔，老死不相往來者；亦有自願閉關絕交，獨處一地者；若爲此類國家，祇能無所事事，亦非衷於事理之論。原活動之爲事，與其他事物相類，固可分區分部而行之者。是則其國雖處孤立之境，國內各區各部之間，互相關涉之事正多，安在其能無所事事耶？此一理論，按諸各個人方面，亦覺同樣確切。如云不然，彼上帝與宇宙，其自己能力之上，固絕無所謂對外的動作，亦將不足以稱完備無缺矣。由此觀之，對於各個人，對於國家，對於人類之集

合部分，惟此一類之生活，始爲最善之生活，不亦彰明較著矣乎？

第四章

上所云云，祇可爲介紹本章之緒論而已。關於他種之政體，吾於前次已有所討論。（原譯者按在第二編內。）其留待考慮之第一點，卽何者爲理想國，或稱完善國之條件是已。以此完善國者，苟無充分的生活資料之供給，決無由存在於天壤間，此亦當然之勢也。是以吾儕必須先以純屬理想的多種條件，作爲假定，始可以論理想國家；特其不可能者，則宜屏而不論耳。如立國不能無公民；公民不能無定額；既有民矣，不可無國土以安置之；其他相似問題，舉之尙更僕難盡。猶如紡織者，造船者，與夫其他百工技師，必先獲有適當之材料，方可從事製造。（材料之預儲愈備者，則其技術之效果亦愈良。）是則彼政治家或立法家者，亦必先有適宜之材料，方可以經邦定制焉。

政治家所需材料之第一項，厥惟戶口。故公民應定額幾何，公民之品性應如何，以及國土之幅員如何，土質如何，政治家均將考慮及之。若夫多數世俗之意見，恆以爲欲期一國之國泰民安，非先

擁有廣漠之領土不爲功。是說也，實未可謂衷於事理。卽謂爲合理，然彼輩對於何者爲大國，何者爲小國，亦無意見可資依據。蓋其判斷都市之大小，恆以居民之數量爲衡；而不知國之大小，應觀其民力之強弱如何，而不應徒觀其民數之多寡以爲斷也。且個人有應盡之職務，都市亦有其應爲之工作，與個人殊無二致。都市於其應爲之工作，苟最能適合無間，卽可當此「最大」之稱號而無愧色。昔有希帕克來士（Hippocrates）者，良醫也，夙有「大人」之稱；他人雖身高體碩，有遠勝希氏者，希氏仍不愧爲一「大人」；蓋其大之者，以其醫術，非以其軀體也。今卽退一步言之，姑認一國之大，不妨以民數爲標準；然亦不應將凡在國內之人，悉行概括於其戶籍之中。良以凡一都市，恆有大羣之奴隸，以及暫居者，外籍者，雜處於其間；安得兼收並容，悉以公民視之乎？所謂公民者，乃係國家之一分子，與之休戚相關，且爲構成其國之要素者，始得稱之。是則應概括於一國戶口之內者，祇此輩爲然耳。雖然，都市之盛大，固可以上述一類人口之蕃庶以資證明；顧一都市中，設居民之從事於百工技師者，比比皆是；而軍人則比較的占其少數；若斯之都市，則亦決不能以偉大目之。蓋都市之以偉大稱者，必不能與蕃庶之都市，混淆不分，併爲一談者也。不但此也，依經驗之所詔示，凡民衆極

蕃庶之都市，欲其治理井然，殊非易易；即能得之，亦屬僅見。反之，自來都市之以善治得名者，其戶口之數，莫不均有其限度；事實所詔，不容誣也。吾儕今將根據理由而辯論之；理由苟同，必有相同之結果，隨之而至。今夫法律者，秩序之謂也；良好法律，即良好之秩序也。若羣衆之爲數過多，萬難令其秩序井然，一無紊亂；若欲令其謹守秩序，有條不紊，則惟神力能之。（宇宙間現象之所以保持者，非神力不爲功。）且一國之能成就其華美者，一方係於其人數，一方亦係於其宏大；今設有一國焉，宏大與良好秩序，兼而有之；是必爲最擅華美者矣。至於國土之廣狹，則必有其限度，與鳥獸草木器具等庶物無殊。彼鳥獸草木器具等物，設一旦形成爲過大，或過小，即將無一能保持其天賦之能力焉；或則全然喪失其本性焉；或則畸形變態，而損害其功用焉。試舉例以明之：今有一舟焉，其長僅有尺許，固全然不能以爲舟；又有一舟，則長度將及一里，又安能以爲舟乎？設又有一舟，其大小長短，雖不至如是其逕庭，然終覺失之過大，或過小；是舟也，雖仍不害其爲舟，然欲用以航行致遠，必將敗事無疑。惟國亦然，所貴乎有國者，以其同國之人，均能自給自足，而不虞匱乏之故。設構成一國之人口，苟失之過少，則其不足以自給自足，固不待言。反之，設一國之人口，林林總總，失之過庶，雖於必需品之供

給，固隨在可以足用，而無虞匱乏，然已不成其爲國家；以其於立憲政治之施設，幾至無從着手故也。且對於如此之大羣民衆，而欲發號施令，非有如史丹潭（Stenar）之發聲若雷霆者，決難勝任愉快；苟若是，則孰能爲其將帥？又孰能爲其傳令官乎？

凡一國家，苟擁有某一定額之人口，而足以享其政治團體中之良好生活者，其國乃始告存在。設其人口偶或稍逾此額，固不失爲一較大之國家；惟其人口終必有其最多之限度，如吾向所云者，此則不刊之論也。然則其限度究將如何乎？據經驗之所詔示，不難瞭如指掌。原夫治人者與治於人者，各有其應盡之天職，若夫發號施令，聽訟折獄，乃治人者特有之任務也。假令一國之公民，既須司理聽訟折獄之政，又須按照其人功績之高下，以爲官司分配之準則；苟非先於彼此間之品性，各能相知有素，又安從而實行此政制乎？此項智識，假令不具，則其所選之有司，所決之訟獄，必將紕繆百出，而害中於其國焉。且偶然不經意之舉措設施，政之賊也；司政柄者，萬不宜有此態度。假令一國人口過庶，則其所舉措取舍之間，偶然不經意之弊，必不能免；此亦事勢之無可如何者。抑又有難者，凡人口過庶之國家，外人與流寓者，混入公民之列必多；因之竊享同樣之權利，殊爲易事，又孰得而稽

察之，分別之乎？由此觀之，一國人口之最良限度，可得而言焉。假令懸一定額，爲其人口最多之數；凡生活所需之目的，在此定額以內，均足以取給裕如；且彼此一見之下，卽可以識其爲誰何者；卽以此數作爲人口之最大限度可也。關於國家大小範圍之討論，今已詳言之如上。

第五章

一國之領土，宜廣大乎？抑宜狹小乎？此一問題，亦可以上述之同一原則斷定之。假令國之領土，苟全能自給其所需，而不假外求；則必能衆口一辭，博人稱許。且若斯之領土，必爲一萬物畢產者方可以足用云者，須萬物畢備，而無一或缺者，庶足以當之。今令此區域以內之居民，均得度其優遊之生活；雖甚安閒自由，然又能豐嗇有節，而無過奢過儉之弊，斯得其道矣。吾於領土範圍，而定有如斯之限度；其說之究屬當否，將於今後討論「財富資產之正常使用」問題時，再作正確之研究焉。

（原譯者按本書中亞氏迄未有此討論。）今人類之趨向，往往易流於兩種極端之途徑；非過於豪奢，卽隣於吝嗇；是以財富資產之正常使用問題，恆爲人所聚訟，故宜有以解決之。

雖然，苟欲決定領土所需之一般品質，其事並不甚難。（第其中有數端，終應徵求軍事專家之意見而定之。）大致不外乎俾敵人難以長驅直入；而同時使居民之外出者，能見其便利而已。復次，吾人之所欲者，惟期土地之廣狹，居民之多寡，均以能令人一覽無餘爲度；良以國土之範圍，苟易於入目瞭然，則於疆圉之捍衛，必能周而易矣。至於相土建邑，苟能適如所期；其地點當以海陸均得適宜爲上選。一方面，務使成爲全國中心，以期適於疆土之保衛；此原則之一也。又一方面，俾其適於吸收四野土壤之所收穫；又俾木材及其他易轉運之物產，均易於源源輸入；此其又一原則也。

第六章

國土與海洋之交通，對於治理井然之國家，究竟有無裨益；實一常常提及之問題。論者每稱：一國如招徠異邦殊俗之人民，源源入境，以期其戶口之增加；則於其國之良好秩序，頗有背道而馳之慮。設其戶口之增加，實導源於利用海洋所致；遂令成羣結隊之商賈，往來不息，則於其國之良好政治，終不免有水火不相容之勢。凡此遠慮，今姑置而不論；祇從國土之安全，與夫必需品之易於供給

着想；則都市與其領地之應與海洋交通，當然爲較有裨益之政策。且身當衛國之重任者，苟欲與敵相持；其國之海陸兩方面，必使其一方有安如磐石之勢，庶可專其力於一面，而無顧此失彼之慮。易言之，苟海陸二方面，均能爲我利用；即我不能於海陸二路，同時向敵襲擊；則我固可專注一路，俾進攻者易於受我懲創，亦非甚難之事也。更有進者，一國之物產，必有所有餘，有所不足；苟從國外輸入本國之所不產者，而將本國過剩之物產輸出之，亦屬必要之舉。以都市者，亦不妨充作懋遷有無之市場；第其所以懋遷交易者，實爲己國之享用起見，而非以利他國之貿利耳。

自來國家亦有僅爲增加國庫收入起見，使其本國成爲世界之市場者；其事之合理與否，姑置不論。顧若謂國家不應於此類行爲中牟利，是不啻謂國家不應有如斯之商業中心矣，豈通論哉？至於今日，凡都市郊野之中，建有港埠船塢者，固常常觀之；且其港埠船塢之地點，恆在城外；然距城每不甚遠，布置殊見適宜；又繚以雉堞，固以堡壘，俾其長能隸屬於己，以爲我用。凡都市之相土建邑，苟有如是之位置，則與所屬商港因交通而收之利益，必能安坐而得之，而無太阿倒持之懼矣。他日即有流弊滋生，亦儘可假手法律，以資防杜。例如對於何地之人民，許其得互相交通，而於何地則否；法

律固有權以宣告之，或決定之也。

都市之備有適度之海軍，其於國有利，可無疑義。蓋都市應保有不可犯之武力者，非徒爲對付本國公民着想；即對於鄰邦，亦係必要。一旦苟有所需，即可水陸並用，以爲援鄰禦敵之資也。至於此項海軍之人數多寡，軍力強弱等問題，往往與其國之國情有關係。假令其國以執世界政局之牛耳爲己事，則其海軍之實力，應與其政策之程度相爲比例。當此之際，其國之戶口，亦無需乎大事增加，以海軍中之司發令統轄之任者，固宜以自由國民任之，且宜隸屬於步兵隊內；至於篙工水夫之徒，亦不必定須本國之公民充當。設其國苟多潘列沃塞人（Perioeci），或農民戶口，殊形稠密；則彼水夫篙工，卽已不可勝用；此類例證，吾儕於今日亦可觀之。如漢來克里（Heraclia）城者，以視他邦，固一小國也；然其力足以舉辦一規模宏大之水師，而無將卒不敷之感；非其絕好之事例歟？關於國家之領土，港埠，鎮市，以及國土與海洋之關係，與夫海軍實力等問題之研究，其結論俱如上述，可無贅言也。

第七章

關於公民定額之多寡，既已詳論之矣。公民之品性，究應如何乎？今將進一步而陳述之。欲明此一問題，並非難事，論者祇須曠觀海拉斯（Hellas）之著名國家，以及世界上人類可居各地之人種分佈概況，即可以明若觀火。大凡居於氣候嚴寒之區，與夫歐洲之人民，恆富有強毅活潑之精神；第於靈敏智慧，則其所短；故其結果，其民族之自由，每比較的可以保持而勿失；而於政治的組織能力，則不具之，故不足以統治他人。至於亞洲之民族，不第富於知慧，且具發明天才；惜於強毅之勇氣，素所缺乏；故其結果，恆處於臣屬地位，而為他族所奴役。惟希臘（Hellenic）民族則不然，地處歐亞二洲之間；而其民族性，亦似介乎二洲之間；一方面富於勇毅活潑之精神；而他方面之靈敏智慧，則又軼倫超羣，著名於世；故其民族自由，獨能保持迄今；且其治理庶政之成績，亦冠於他國。此一民族，苟能組成一邦，即統治全世界，亦非難事。雖然，海拉斯（Hellas）一地之各部落，其民族性亦未嘗無偏勝於一方面者；或以勇毅見長，或以智慧著聞，與上述之歐亞二洲民族，適相類似；然亦有兼

長並勝，足以蔚成大器者。立法家苟欲導之齊之，以進於德化，既欲其富於勇毅，又欲其長於智慧，亦以此類民族，最爲有望；變魯變道，固不容躐等者也。論者每謂：衛國者對於相知者，則應友善之；而於不相知者，則應苛暴之。此說之當否，似須略予研究焉。今夫愛憎喜怒之情感，心靈中之本性也；友朋之誼，由之而生；情慾之愛，由之而成。不觀乎吾人中藏之心氣乎？若爲友朋或相識者所激刺觸犯，則必勃然而怒，以視爲不相識者所激怒，更難容忍，此亦顯然常見之事。無他，蓋其人以爲爲親愛者所蔑視，實平生之奇恥深怨故也。埃及洛朱士 (Archilochus) 當抱怨於其友朋時，其心靈中若自語曰：「汝業已爲友人所欺負」云云，其原因亦在於是。

不但此也，人性中命令他人之權能，與夫酷愛自由之思想，亦基於熱烈之情感而來；以此類情感固含有命令性，且極爲堅強不撓者也。由是可見：論者所謂衛國者於相知者則應友善之云云，實未能爲不刊之論。至於所稱衛國者於不相知者則應苛暴之云云，於情於理，似亦未見其允當。蓋吾人無論對於誰何，均不應意氣用事；所貴乎傲然不屈之精神者，並非稱其天性猛厲，不妨於苛暴遇人；不過有時爲作惡之徒所激怒，遂不覺義憤填膺，意氣不可一世耳。吾向者不既有言乎？吾人苟一

且自覺爲友朋所欺負，則其憤怒之表示，最爲強烈；此類舉動，亦殊有其理由；以其除受人之實際損害外，猶懷有一種感想；以爲友朋之間，固應盡一種互利之義務；今則非徒不能蒙其利，反加害焉；則其中心之憤怒難忍，又何足怪哉？語曰：「同胞鬩牆，怨毒恆酷」(Cruel is the strife of brethren)。又曰：「愛深者怨烈」(They who love in excess also hate in excess)。非衡言也。

討論至此，吾儕於一國所屬公民之定額與品性，以及領土之大小，與土質諸問題之定論，可謂雖不中，不遠矣。吾所謂「雖不中不遠」云者，以吾儕如討論真知灼見之事實時，固不妨詳備精密；而於理想方面之討論，實不應如是其纖屑靡遺也。

第八章

夫自然界之混合物體，其全體所由構成之各部分，不必卽爲其有機能之要素。惟國亦然；其他雜揉合併之混合體，亦莫不皆然；決非一個單體中之物，均可爲其所由構成之要素，而不可或缺者。團體中之各分子，對於某項物品，必有能共同享有之者；其分配也，雖或均等，或不均等，然其能共

有共享則同。如土地、糧食，以及其他種種，卽其物也。假令有二物於此，甲爲所事之目的，乙爲所由達其目的之方法；除甲方可以承受乙方所產生之結果外，實無物可以共之。例如房屋與建築人，除建築人之技術，原以房屋爲目的外，實無物可以共有之。故工人工具之對於其工作，其關係不過如此而已。是故國家雖需求財產；且財產之範圍，雖可包括有生命者在內（原譯者按指奴隸。）然而財產之爲物，終不能視作國家之一部分。原國家之爲物，必非徒指一大羣之有生命者而言；乃指大羣之同等地位者，以可能的最良生活爲其目的者也。夫快樂乃爲至善。換言之，卽德性之實現；與德行之完全實踐，乃始爲快樂也。雖然，言之非艱，行之惟艱。德行之躬行實踐者，世雖不乏其人；其餘則或日一至焉；或月一至焉；或竟終身不得入德行之門者。人之性質既有如是之差別；於是種類各殊之國家，與夫多數各別之政體，乃因之而產生；其原因顯然亦基於此。申言之，卽各別之人類，從其各別之途徑與方法中，以求其各別之快樂；於以遂成爲各別之生活方法，與夫各別之政體焉。又對於國家之存在，究有若干事物，爲其所必不可少者乎？吾儕必須灼見而真知之。良以所可稱爲國家之部分者，將於此不可或缺之中覓取故也。繼此以往，吾儕將列舉國家之任務，而使吾儕易於知所取舍。

焉。

第一應首及者，厥惟糧食。第二爲技術；以生活之所需，必須備具多數器用，方能應付。第三爲武備；以人羣中之個體，必須備有武器；苟欲維持一國之主權，內之足以制服不奉命之叛民，外之足以防禦敵人之侵襲；則武器尤須常在自己掌握之中。第四又須儲備某一定額之國用，以供安內攘外之所需。第五又可視爲首屈一指之要圖，則爲宗教之管理；卽通常稱爲禮拜是也。第六尤爲庶政中之最急需者，卽一國須有一種權力，以判斷何者爲公衆之樂利，何者爲人與人相處間之合理正當之舉。

凡此種種職務，可稱爲立國之所必需者。蓋國家云者，必非徒爲人的集合體而已；乃係人羣爲滿足生活目的起見，而構成之一種結合也。此類職務，苟有所缺乏，則其羣必無由達乎自足之域；此吾儕所可斷言者。由此觀之，國家之構成，應以完成此類任務爲職志。是以必有農夫，以裕民食；必有技術百工，以資民用；又必有善戰與饒財之階級，以備非常；虔事神祇之僧侶；聽訟決獄之士師；以司判斷孰爲必要，孰爲利便之行爲也。

第九章

凡茲數端，至此已有解決，然則每種職業，是否全體公民均應參與之乎？此一問題，吾儕將繼此而考慮之。申言之，即是否人人應同時爲農，爲工，爲士師，爲議政者乎？抑吾儕姑假定上述之若干類職務，不妨分派於各別之人乎？再非然者，職務中某某數種，應分派各人分任之；其餘則可公諸全體乎？按諸各國之政治組織，其分派職務，從未有如出一轍者。如我向者之所述：或所有職務，全體公民均得參與之者；或所有職務，未許全體參與；祇某項職務，可容某項人參與之者。各各不同之政治組織，卽由是而生。易言之，卽在庶民政治中，則所有職務，全體人民均可參與；而在財閥政治，則通行一種相反之辦法是已。今吾儕所討論者，乃指一種最良之政體立論。易言之，卽謂在此政體之下，其國將成爲最有幸福之國家是已。（苟無道德，其國卽無幸福可言，其說已詳前文。）由此可見凡治理最良之國家，且其所屬之人民，能與其國憲章之原則爲絕對的相稱，而非僅爲相對的相稱者；則其公民決不應爲百工商賈之生活。良以如斯之生活，按諸德行，實覺爲枘鑿而不相容；且又形卑

陋而不稱故也。又彼輩於農夫，亦非所常爲。蓋以德行之發展，政治職分之實踐，均非有豫暇之光陰不可；一旦廁身於田疇，則難獲此豫暇矣。

復次，一國之中，必有軍人階級，與議政員之階級。議政員之所務，惟在籌畫國政，而貢其意見，以及決定法律等事項。此類階級，在一種特殊之狀態下，自必爲國家之分子無疑。現今所欲研究者，卽此二階級者，應有所區別乎？抑將此二項任務委之於同一人乎？則答之曰：在一方面觀之，則此二項任務，可謂屬於一人之身。從又一方面觀之，亦可謂由各別之人任之。欲求其說，殊非難事。所謂由各別之人任之者，其旨不外乎按照其人年齡之成熟時期，而分別任用之耳。蓋執干戈以衛社稷者，尙力；尙力，則宜於少壯時代；而列坐帷幄，以謀大計者，尙智；尙智，則宜於老成時代。是則任務之性質既殊，年齡之相宜亦異；按其年齒成熟之不同，而任以不同之職務；豈非此二任務者，宛若由各別之人任之者乎？在又一方面，所謂此二任務，宜屬諸一人之身者，亦自有其理由。若謂人之力能行使武力，或抗拒武力者，應當處於奉令承教，屈伏人下之地位；則其事之難能，不言而喻。且握有武器之人，又常能左右其國憲章之運命。由是觀之，則此二任務，又宜屬於一人之身矣。更有進者，凡係理想的憲

章，更應將此二項任務委之同一之人爲宜。顧同一云者，非指同時而言，不過順循天賦人類能力之次序，而任之耳。蓋少年之人，天賦以膂力；而老成之人，則畀以智慧；如是順其天賦能力之次序，而分別委以任務，非徒爲便宜公正之舉措；且按諸酬庸報功之原則，亦甚符合也。此外一國之擁有財產者，似應爲其國之統治階級；以彼輩既係公民，一國公民之境況，當然應使其安富尊榮；至若工匠手藝之徒，以及其他階級，既不足成爲德行之產生者，則其無權與聞國政，亦當然之理也。此一理論，乃基於吾儕之第一原則而來：即「幸福苟不輔以德行，決不能存在。」之一義是也。又都市之以幸福稱者，非指一部分公民之幸福而言，乃指全體公民能享幸福之謂也。故財產之應在彼輩掌握，亦一顯然之理由；彼沾體塗足之農夫，當然可由奴隸充當，或由野蠻的（潘列沃塞人 *Paricci*）擔任之。

除上所列舉之各階級外，尚有一僧侶階級，未曾論列及之。其實僧侶職務之應若何規定，亦爲顯而易見之事。彼農夫與手藝百工之徒，當然不應被此任命。蓋神不歆非類，古有明訓；其所歆享感格者，惟己國公民之供獻而已。夫公民之團體，既可分爲軍人與議政員之二大類別；而神祇之奉祀，

又宜恪恭將事，且以公民於壯盛有爲之時，既爲國宣力有年，則國家亦應給以一種服務中之休息，以旌其勞；由此數點觀之，則僧侶之職務，應給予二階級中之年高德劭者可也。

討論至此，關於何者爲立國之必需條件，何者爲國家所由構成之分子，既詳述之矣。總之：農夫，手藝工人，與夫種種之勞動者，於國家之存在，雖所必需；然而國家之構成分子，惟有彼軍人與議政員，始得當之。此二大派別之間，其道不同之處，不一而足，有永久如是者，亦有非永久然者。

第十章

夫國家之應分成若干階級；與夫軍人之與農夫，應有所區別；上既言之。然此等原則，本非近代政治哲學家之新發明。據傳說所稱，此項制度之設立，在埃及則始於塞沙司脫立士（Sesotris）之法律；在克里脫（Crete），則爲密拿（Minos）法律所創始。迄今埃及及與克里脫二邦內，此風猶流傳勿替。又公共會食之制度，亦起於古代；在克里脫，則遠至密拿王朝時，已見此制；至在意大利（Italy），則起源更早，據意大利史家稱：當時沃諾屈利亞（Enotria）邦曾有一意大利族之君

主臨御自是以後，沃諾屈利亞人 (Trojanians) 遂易以意大利人 (Italians) 之稱號。又云：歐洲南部，有土角焉，介於昔來鐵克 (Scylletic) 與賴梅鐵克 (Lametic) 二海灣之間；二灣之相距，祇有水程半日，此一土角，曾由君主錫名曰「意大利。」又云：此意大利族之君主，曾令沃諾屈利亞人脫去其游牧生活，一變而進至農夫生活。其君除爲人民制定他項法律外，公共會食制度，亦爲所首創云云。時至今日，彼君主之遺裔，猶遵守公共會食之風俗，及其他項制度勿衰；可見其流風遺澤之深遠矣。意大利面向透來寧 (Tyrhena) 之一方面，有沃闊撒人 (Opici) 居之；其族又可稱爲奧遜士人 (Ausones)，古今同之。又面向伊璧琴 (Iapygia) 及阿沃寧 (Ionian) 二海灣之處，有地曰薛立鐵司 (Siritia) 者，龔人 (Chones) 居之；其人亦係沃諾屈利亞族之分支；公共會食制度，卽發源於其地。而階級之區別，則濫觴於埃及。蓋埃及之塞沙司脫立士王朝，較諸克里脫之密拿王朝，年代更爲邃古故也。古今事物之與此相類者，其多種每隨年代之遷流，而一現再現；年代無窮期，則其覆演亦無止境。此說也，乃一確然可信之論。故一事一物之見於世，雖似一時之新發明；其實古人之先我而爲之者，不知已經幾多次矣。蓋人類之需要，可視爲足以導人於新事物之發

明，其始則緣於絕對的必需而起；繼則所需既具，乃變其本而加厲，踵其事而增華；推移增進，改步換形，然後乃成此燦然富麗之人生；此亦事勢之當然者也。至於政治制度，亦將爲此一原則所控制，吾儕固可一推想而知之者。世之古國，無逾埃及；凡此種種古迹，彼埃及者，固已一一目擊之矣。埃及人有法律，有嚴正之憲章；其創始與存在之年代，已洪荒悠久，而莫可稽考。是故吾儕之所務，祇須將古人所已發明者，能知善爲利用；如有缺陷，則設法以匡救之，補苴之而已。

綜之，國家之土地，應屬於「有槍階級」；而「有槍階級」則應參與政事；農夫應屬另一階級，而與「有槍階級」有別；凡此諸原則，吾已詳論之矣。又一國領土之廣袤應如何；性質土宜應如何；亦既論定之矣。關於土地之分配，以及農夫階級之品性宜如何，吾將繼而討論之。論者每主張財產宜歸公有，吾意殊未能贊同；至若財產的使用，則不妨基於友誼的同意，而歸諸公用。又凡屬公民，不許有人感及生活贍養有所不足；凡此理論，乃吾之本旨也。

若夫公食（common meals）制度，凡屬治理井然之都市，均須行之；此則論者一致之主張。至於吾儕所以主張此制之理由，容後釋明之。（原譯者按亞氏於本書中從未有說明。）公食制

度，無論如何應取公開主義；使國內公民，均得加入。若令貧乏者，亦須於私財內捐納必需之額費；又爲其家屬擔負額捐；則其事殊感不易。故公食經費，宜由公家籌備之。又宗教所需之用費，亦應由公款內撥付。本此原因，故國家之土地，須劃分爲兩大部分：一部分歸公；一部分屬諸私有。此二大部分內，再宜分區劃界，以資分配。又於公有之土地內，亦可特劃一部分，以充祀神祭典之用；其餘則用以支付公食之費用可也。至於私有之土地，亦宜分爲兩區：一近邊界；一近城市。如是，則凡一公民於近邊近城之處，人人各有一區，共二區。如斯之劃區授田，殊爲公道而又均平之政策；以一旦設有邊警，足以鼓起人民戮力同心，一致敵愾之精神故也。一國苟無如斯之規畫，則一部分之人民，必致時思與鄰邦啓釁，以拓封疆；而其又一部分，則日以問舍求田爲念，了無大志；而於令名尊榮之觀念，亦不具矣。是以某某數地，且定有一種法律：當公民大會審議應否與鄰邦開戰問題時，凡屬住居近邊之公民，概禁止其列席。其理由，亦不外乎預防彼輩或爲自己利益起見，致大會決議爲所牽掣，而有誤國之慮耳。本此種種理由，可見一國之土地，宜按上述方法而劃區分配之，實爲不刊之論。至盡力於南畝之農夫，宜令屬於奴籍之人充之。奴隸之來源，宜取之於異族人民，又非勇敢活潑者爲上選。以

其性質苟非富於勇敢活潑，則於此類工作，更爲適宜；且可不至釀成革命；豈非一最妥善之方法乎？其次，則取之於外族之潘列沃塞人（*Pariaeci*）以及相類之劣下人種，均可適用。奴隸中之一部分，應令充個人之私家農奴，於富人之私有田產內服役；其餘則應歸國有，視作國家資產，用以爲公田耕作可也。關於奴隸之適當待遇，究應如何，以及自由權之於彼輩，何以應常懸一格，俾奴隸亦可冀及，以爲酬庸旌功之用；凡此諸端，吾將俟今後解釋之。（原譯者按本書內亞氏迄未述及此點。）

第十一章

夫都市之宜於海陸交通均極便利；而與全國各地之交通，亦宜遐邇無阻，視邊陲若戶庭；凡此數點，前既備論之矣。至若都市之本身所在，依吾儕之期望，以能備具下列之四端爲幸事；其首要之急務，莫切於合乎衛生。故奠都營邑者，首在相其陰陽向背之所宜，以面東者爲上選，爲最合乎衛生；而北有所屏蔽者次之。面東者，欲其地常爲東來和風之所吹噓也。北有所屏蔽者，欲其於嚴酷之北風有所阻當，冬季之氣候可以較得溫和也。此其一。都市之位置，應使其便於行政之設施，於戰爭時，

又能便於攻守爲要圖。便於戰時之攻守云者，蓋使本國公民便於外出；而同時又使敵人難以攻克；或者竟無由侵入之是已。此其二。都市中應有天然充裕之泉流水源；假令泉源不甚足用，可預建容量極大之貯水池，以蓄雨水。其用意，蓋恐一旦設有戰事，都市中之居民，或與四郊交通斷絕，而有乏飲之患；苟有貯水池，何至有乏飲之慮哉？此其三。居民之健康問題，亦應特別注意。此一問題中之第一點，須視地點與方向之合於衛生與否。其第二點，須視清潔水泉之足供飲用與否。顧飲用之水，雖列入第二點，實非可視爲次要問題。蓋吾人需用最多而又最頻繁者，莫切於地水風火之四大，故隨在與吾人之健康有關；其中之水風二項，則所關尤切。是以凡智慧之國，苟鑒於清潔水源有所缺乏；或以水之供給，不能完全純良時；每將飲水與用水，分爲二途，俾人民無從濫用，亦一補救缺陷之良法也。

若夫城堡要塞之設備，則隨各殊之政體，而各有其適合者。是以衛城（acropolis）宜於財閥政治與君主獨裁政治；平原則適於庶民政治；而在助閥政治之下，則以上二者，均非其適用；其所需者，寧有若干所之堡壘而已。城市內之街衢，苟悉照希帕但墨士（Hippodamus）所創行之近代

式而整齊劃一之；則位於其區域內之私家屋宇，可以更能美觀，更臻利便。若爲戰時安全起見，則寧取古式之設計爲妥。所謂古式建築之設計者，不外乎使生客難以覓得出路，而敵人之來襲者，難於覺得侵入之途徑而已。由此觀之，此二種之建築設計，凡一都市，宜兼有所並採之。若使民居故意成爲參差不整之排比，如農夫之種植葡萄林然，其事亦屬可能。又都市之全部，除若干區域外，亦不宜全然劃成直線式；如是，則美觀與安全，均可得而兼之矣。

若夫都市之四週，宜否有城郭以圍之乎？論者對此之主張，每不盡同。或謂：市民之夙以強毅勇武自命者，應無需乎城郭云云。此說也，實一不合時宜之見解。且市民以居無城郭自豪者，其所據之理由，已爲事實所駁倒；似論者亦既見之矣。若謂當強敵壓境之際，雖攻者之性格與人數，較之守者，均非能大相懸殊；然設建有城堡，以利堅守；則守者於保境禦敵之際，每不肯發揚其奮勇苦戰之態度；此論固未嘗不是。然抑何不思彼圍而攻我者之優勢，固有時可以強我數倍，而非人類通常之勇力，所能抗禦者乎？或者雖有極少數之非常英雄，叱咤之際，足令千夫辟易；然對此強敵，亦未嘗不感一木難支大廈之懼乎？若果然者，則欲求自完，而免敗衄焚殺之禍者；彼石城十仞，湯池百步之設備，

非所謂最可信賴之防禦具乎？況乎時至今日，攻城之具日多，而命中及遠之弓弩矢石，又日精一日；是則城郭之於戰守，尤可見爲切要也。若論者猶以城郭不完爲得策；是不啻謂建邑定都之地點，宜擇一四面受敵之處而居之；否則或謂私人之宮室，亦不應有重門高墉之建築；蓋慮居者或將有恃無恐，而日趨於懦弱無勇云云。其愚駭無識之見，抑何相類耶？雖然，都市之繚以垣墉雉堞者，其市民固有因之受其利者；亦有未見其利，而反承其弊者；此固吾儕所不容置而不思者。若謂都市之未有垣墉，始爲得策；殊未見其可也。

上述之結論，如認爲合理；是都市之應有垣墉，非徒可以利戰守；可以抵抗近代發明之武器；且可設計經營，使之崔巍宏麗，以壯觀瞻。不但此也，今敵軍之攻城屠邑者，固無所不用其極，以冀取勝；則凡善守者，亦宜千方百計，以爲拒守；非徒迄今所已發明者，均應知所採用；且應殫精竭慮，以發明攻守之新器具。蓋一國之修繕防備，苟能臻乎無隙可乘之境域；則敵人覬覦之野心，亦將因之自戢矣。

第十一章

因周匝都市之城垣，每隔一適當距離，恆築有哨兵守衛所及礮樓以間之；又因公民團體，必須按公共食桌（common tables）而分配之，以便會食；於此乃不期而有一意見生焉。即在哨兵守衛所內，亦宜爲之設立公共食桌是也。除此事可照吾儕之提議設立外；至行政官之公共食桌，有重要體制，宜擇一適當地點設置之。關於宗教禮拜之地點，除法律限定某項禮節，須在某處特別地點舉行外；都市中應建築若干殿宇，專充宗教禮拜之用。其地點，則宜擇一衆目昭彰，遐邇共瞻之處而建築之。如是，一則可以崇高道德之地位；一則殿宇中有巍然高塔，可以俯瞰四鄰焉。其下宜建一公共會場，如細塞來人（Thesalians）所稱之「自由民會場」（freemen's agora）者然；各種買賣，均不許在此會場內舉行；凡百工手藝農夫之流，除由行政官之召集，可暫許其入內外，餘時一概禁止其出入。設公民中之年長者，或在其地練習體育，則其地可以益增美觀。此項高貴之實習，向按年齡而分組別；某項行政官，應與兒童相處；其餘壯丁，則與行政官比肩而練習之。且行政官如能

在場，實一最良之妙法，一以表示其真能紆尊降貴；一以使滿場之人，頓呈一種不嚴而威之觀感故也。此外又須有一商人會場，宜與其他會場相隔，而有所區別；其地點，宜擇一海陸交通均屬利便之處而設置之；如是，則海陸貨品之轉運，均可以便捷矣。

雖然，吾儕當論及行政官之際，對於另一部分之公民，切勿置之不問，即國中之僧侶是也。彼輩之公共食桌，應設在殿宇左近之適當處所爲宜。行政官中，有專司法庭之契約，公訴狀，傳票等事者；有管理公共會場與都市之守護事宜者；彼輩之公共食桌，可或在公共會場左近，或在公衆集會處所設置之；商人會場之左近，可爲一適宜之會食處所。又商人會場之上部，可充游息休憩之用；其他則用作商業買賣之場所可也。

四郊之區域內，此項規章，亦可同一適用；因該處亦均有行政官駐紮之，即所謂森林視察官（*inspectors of forests*）或稱之謂鄉區防禦官（*wardens of the country*）是已。其人當任事之際，必須爲之設守衛所與公共食桌。至若廟宇之建設，亦應分佈四郊，無處不備；一部用以虔事神祇，一部用以供奉有功德於民之英雄，均無不可。

此類細則，苟逐一爲之詳述，殊覺徒糜光陰，無甚裨益。顧此事之難點，不在於想像設計，而難於見諸實行。吾儕對之，雖不妨暢所欲言；第其實行，則須視國庫之盈絀以爲衡；故繼此以後，吾儕將不再有所陳述焉。

第十三章

本章之所述者，吾儕將復溯前次未竟之言，而一論夫建國組織之本身問題焉。夫國家之足稱幸福而又善治者，應從何種分子組成之乎？此一問題，今將搜求其理由而論定之。世之幸福，無非原於兩端而成。動作之際，有正當目的之選擇，一也。所由達其目的之方法，殊能正當，二也。因方法與目的，或可相符，或可不相符，故不能不分別觀之。今夫人當動作之際，有時其當前之目的甚是；但於實行時，因其方法之不合，故終不能適副其所期望者有之，或則其所由之方法悉能有效；然其所志，乃在一惡劣之目的者亦有之。亦有目的與方法均告失敗者。凡此三者，均不能獲良果者也。試舉醫術以爲喻：醫師之於病源，或常未能全然了解，故其所用之方法，遂未能副其所期望，而收藥到病祛之

功。由此可見凡有藝術科學，欲期其有良好結果，非先將目的與方法之二大端，悉操諸吾掌握之中不爲功。

幸福與安寧，顯然爲人人之大欲也，人固有力足以獲得之者；亦有或以突遭事變，或以天然缺陷，遂致終無獲得之望者。蓋善良之生活，必需有外界福利之供給；在良好國家之人，則所需較少；而在劣下國家者，則所需較多。此外，又有一類人，於獲得幸福之條件，既能備具；不意於進行開始之際，卽已誤入歧途；遂致全局盡失者。顧吾儕討論之目的，乃在發明一種最良之政體。換言之，卽在此政體之下，其都市可爲治理最良者是已。又以人民於任何一都市中，苟有獲得幸福之最大機會者，卽可爲治理最良之都市。然則「何者爲幸福之本性」之一問題，必須明予確定焉。

幸福本性之一問題曩於「倫理學」(The Ethics) 中，曾有所論列。是書中所引之論據，如有些價值；吾今將仍主此說曰：幸福者，乃德行之實現；與其完全躬行；且此非條件的，乃絕對的是也。「非條件的」云者，所以表示此係必需的；而「絕對的」云者，所以表示此一幸福之本體，卽是「善」之謂也。今姑舉正當之動作爲喻，以明吾說：夫正當的懲罰與處刑，本基於「善」的原理而

來；然其所以爲善者，徒以非此不可，乃可認爲善耳。——個人或國家，苟無需此懲勸方法，當然可視爲更佳。——至若動作之目的，志在令名與優勝者，乃始絕對的可視爲至善。蓋動作之可爲條件的善者，無非兩害相權，取其輕者耳。至於至善則異是；以至善之動作，乃善之基礎與善之創造是已。世之善人，雖在貧病交迫之境，禍災不幸之際，亦可成就其至善；惟其達到幸福之途徑，實與常人所由者不同，不啻在一種相背之條件下得之。（依據「倫理學」中之辯論，此說亦既論定。原夫善人者，原爲富於德性之人；而事物之爲絕對的善者，則無所往而不善；如是之人，卽爲善人；又其所利用之種種福利，必爲合乎德性者，且爲絕對的善無疑；亦一灼然可見之事也。）徒因善人亦不能無所利用，遂令世人發生一種幻想：以爲惟身外之福利，始爲人之幸福所基。若以此種幻想爲可信，是猶偶見一善鼓琴者，能於操縵安弦之際，其聲之佳妙，足以驚天地而泣鬼神；乃相率驚歎而言曰：此乃琴材之精良所致，而非本諸鼓琴者之技能云云；其論事之舛謬，抑何相類耶？

由上述觀之，可見一國之立法家，於某項之事物，必須於國內早事準備，以便隨手可以應用；而於其他，亦必有所預備爲是。是故吾儕所能言者，祇謂願吾國之創制垂憲者，俾人民能享福利以視

財富所能致之福利無殊而已。（因財富之能力，吾儕亦承認之。）雖然，一國中之德行與善，決非一種天賜之幸運事件，而實係智識與意志所致之結果也。按諸吾人今日之國家，凡屬公民，固可參知政事；是以須俟一都市內有參知政事權之公民，均富於德行；然後此一都市，乃可謂爲德化。然則欲人之臻乎德化，將何途之從而至此乎？此一問題，吾儕今將研究之。吾儕固不妨假定其公民團體，爲具有德行者；然亦非以其人人均能如是，而始稱之。假令人人均能如是，當然可謂更臻佳妙；蓋全體之德行，卽寓之於各個人德行之中故也。是以吾儕之研究德化，卽不妨從各個人方面言之。

欲令人之向善而具德行，其事有三：天性，一也。習慣，二也。合理的主義，三也。其第一步，卽人人於初生之時，必須係人類，而非係他種之動物方；故其人又須於體魄上心靈上，具有某一種之特性者，方可號之曰人。第人類於某某數端之品質，於呱呱墮地時，雖能具之，亦無所用；以後天之習慣，足以遷易之故也。又有某數項之天資，則賴習慣之力，於潛移默化中，可以或遷於善，或流於惡；此乃天然之力，卽已亦有所不自知者。至若禽獸，雖亦可爲習慣所感化，然祇於極少數之特種禽獸爲然耳；若其大多數，則莫非依其天賦之生活方法，而度其一生。惟人類則不然，除天性與習慣外，尙具有能

領會合理的主義之能力；且亦惟人類，始有此能力耳。顧天性，習慣，與合理的主義之三端，未必常能符合而一致；然在人類，則必須用其心力，以期此三者能訴合無間，而無互相矛盾之慮。倘合理的主義勸人以某事當爲，則雖與其習慣天性相抵觸，常能毅然爲之；其例甚多，不遑枚舉。然則何種之天性，似最易藉立法者之手腕，而令之轉移變化者乎？此則吾儕已有所論定，可毋贅言。（原譯者按：見本編第七章「立法家苟欲導之齊之，以進於德化，既欲其富於勇毅，又欲其長於智慧者，亦以此類民族最爲有望……」）其他所有品性，均可賴教育之功，使之潛移默化；以吾人之學習事物，固或由於習慣，或賴於教訓而得之也。

第十四章

凡一政治社會，莫非由執政者與臣屬者兩部分所構成；二者間之相互關係，其應更番迭代乎？抑應一成不變乎？此一問題，吾儕今將考慮之。對於此一問題之答案，苟各殊而不能相同，則公民之教育，亦須隨之而有異同。夫神祇英雄之乃聖乃神，首出庶物，原屬吾人假定之理想。（其第一點，在

乎其體魄之有絕大優勢，其第二點乃在其心智之過人。假令世果有出類拔萃之至人，其超越餘衆之程度，方諸神祇英雄之超邁普通人類，殊無多讓；則統治者對於其臣屬者之優越卓絕程度，固已明白顯著，了無爭論之餘地。如是一則應治人而爲之主，一則應治於人而爲之臣；一成而不變，顯然爲更妥更善之辦法。無如此類境界，終未有人能達到；而自古君主之於其臣民，從未見其果有顯著之優越程度，如薛賴克斯（Seytan）所稱：印度民族中確有其人者然。於是根據多種理由，而謂公民之全體，應迭相爲其治者與治於人者，實爲顯然必要之舉也。夫平等一語之意義，不外乎同類之人，應有同等待遇而已。是故世之政治，苟不建立於公正基礎之上，必難望其鞏固而持久。何則？以政治苟不能公正服人，則國中被治之人，且將羣起聯合，日圖革命之爆發。且政府中人，人數必較少，勢力必較弱；彼與之爲敵者，苟聯合一致，則其勢力之強大，政府中人又孰得而抗之哉？雖然，治者之程度，終應比其臣屬爲優勝，此亦事勢之無可非難者。至於凡此種種，將若之何而始成就之？公民各能參知政事，將何途之從而出之？則爲立法家所當務而應熟思審理者也。此一論題，前此已論列及之。（原譯者按在本編第九章內。）不觀夫造物之所規畫乎？使同一類族之中，年老者與年幼者之

間，必有其區別；一則使之宜於爲治者，一則宜於爲被治者。故人當年幼之時，決無以被治於人故，而有心懷憤怒之念者；且亦無一以爲自己較治者爲優勝者；苟自己一旦達乎所需之年齡，卽能享受同樣之權利，則其憤怒不平之念，卽無自而生。是則年長與年幼者之區別，豈非造物者已先爲之規定乎哉？

至此，吾儕可下一結論曰：自一方面觀之，治者與被治者，原無二致；然自又一方面觀之，則二者之間，實不能無所區別。是以彼輩所受之教育，不得不相同，然亦不得不相異。其說若何，請申論之。人有言曰：凡欲學爲一善於命令人之人，必以學成一善於服從人之人爲先務。吾於本書第一編內，亦曾論及。嘗謂以治者爲目的，有一種之統治焉；以被治者爲目的，亦有一種之統治焉。（原譯者按在第三編第六章內見之。）前者之爲治，卽一種專制政治是也。後者之爲治，卽一種自由政治是也。顧命令支配之中，亦固有所差別；然其所差別者，不在其所命令所支配之事物，而在其所以發號施政之用意。嘗見有多種職務，顯然爲卑賤污下之細事；然由自由民中之少年爲之，則一變而爲光榮之職務焉。可見行爲或爲光榮，或爲污辱；其本身之差別，不如其所以行爲之目的與用意，足以發生差

別之甚也。曩者吾儕曾謂：公民與其治者之德行，應與一種善人之德行相同。（原譯者按見第三編第四五兩章內。）又謂同一人焉，必須先爲一臣屬者，然後始爲其治者。由是可知凡立法家所不能不注意者，有三：令彼輩均成爲善人，一也。將假手於何種方法，此事始可成功，二也。何者爲完善的人生之目的，三也。

今夫人之心靈，原可分爲兩部分：其一部分具有一種合理的主義者；其又一部分則並不具此合理的主義，惟能服從如斯之主義者是也。人之有此兩部分之德性者，無論如何，總可稱之爲善。或問此一目的，於何人方面更易於覓得之乎？曰：是必採用吾儕之分類者，覓之更爲易。何則？以在此自然世界與人事世界之中，莫不有其優而高者，與劣而下者之兩大類別。凡具有合理的主義者，則稱之爲優秀高尚，否則爲劣下；且彼劣下者之所以存在，常爲供應優秀高尚者之需求故也。此合理的主義，在吾儕通常談論中，又可分爲二類：一爲實行的主義，一爲推理的主義；而此一部分，顯然須加以同樣之區別。主義既有如斯之區別，故人之行爲亦然；亦必有一種相對之區別。凡一切本係較優較良之行爲，必爲有能力可以冀及之者所樂爲；或全能行之；或於三者之中，能行其二，均無不可。

蓋人所可以冀及之最高等行爲，亦卽其人最願爲之行爲故也。不第行爲爲然，且全部之人生，又可更加以區分，而成爲兩部分：如工作與閒暇也；戰爭與和平也；又如種種之動作，或以必需與效用之故而爲之；或以圖獲榮名之故而爲之。人於各種行爲之中，所以寧取此而捨彼者，其理由與人於心靈兩部分中，知所擇善而從者必無以異。又與心靈的動作應支配其他動作者亦無以異。是則所以有戰爭者，以平和爲其目的也。所以有業務者，以閒暇爲其目的也。而事物之所以爲必需與有效用者，乃以光榮之事物爲其目的也。凡此種種要點，政治家於立法創制之際，均應注意及之。夫政治家所應考慮者，如心靈之各部分與其官能；其尤要者，卽何者爲其優秀者，何者爲其目的；一也。又有應記憶者，如人類之生活與動作，至不齊一，甚者或竟背道而行；二也。夫人類之須有從事業務能力與從事戰爭能力，固矣；然閒暇與平和，非更爲高尚之行爲乎？又凡行爲之原於必需與效用者，人固不得不爲之；然光榮之事物，非更爲優秀者乎？本此原則而論，可見凡係兒童，與夫不拘年齒長幼而須施以教育者，應有以訓練之；乃一不刊之論也。今之希臘人（Hellenes）非以善治其國聞名於當世者乎？惜其民族與其國之立法家，於構成政府之際，似未能以至善爲目的；或於立法設教之時，亦

未能顧及各種之德行；反持其庸俗之見解，徒知乞靈於急功近利之教育與法律；似不能不謂其失計也。現代著作家之抱此同樣見解者頗多。彼輩大都稱譽雷斯第蒙人（Lacedaemonian）之政制；且於其國立法家之能以克敵善戰爲其唯一目的，亦稱道之而勿衰。顧此類教育宗旨，其實不禁一駁；抑且久已爲事實所駁倒矣。蓋其國之大多數人，均以增積財富之福利爲心，故渴望建成一帝國。而諦勃隆（Thibron）氏與夫著書論列雷斯第蒙人之政制者，所以衆口一辭，莫不稱道其國之立法家者；亦以雷斯第蒙人訓練有素，足以當強敵，冒大難而不懼，遂致蔚成一強國故耳。不謂事過境遷，其所建立之帝國，早已烟消雲散，已成往跡；其民至今日，已不復爲一快樂幸福之民族矣；則其立法家之措置失當，似不能辭其咎也。尤可怪者，人民對於彼輩之法律，遵守奉行，依然猶昔；且亦無人對於其法律，曾有所干涉阻礙之者；乃其民族生命之優長部分，竟至全然消失而不可復覩，非一可鄙可笑之事乎？彼政論家於討論政治品類之際，以爲立法者應贊許該國之政制云者，未免又增一層謬誤；蓋自由國民所組成之政府，終較專制政治爲高貴；且其含有德行之成分，亦更豐富故也。且國之立法家，苟徒知以爭戰克敵併吞鄰邦之道，教訓其公民，則其事已成爲一大罪惡，而其邦

即不能視爲樂土；而其立法家，亦殊無足稱道也。本此同一原則，故國內之任何一公民，當然應在其本國內，設法取得政權，亦爲天經地義之要圖。——雷斯第蒙人之君主，有潘山尼士（Pansanias）者，雖已獲有甚大之榮名，然以企圖專制，遂爲人民所控訴罪狀。——由此觀之，無論何種主義，何種法律，苟以爭戰克敵併吞鄰邦爲目的者，則既失其政治家之氣度，且又悖理而一無效用，不待言而可知矣。況個人與國家之最良事物，原無二致；故立法家所應潛移默化於其公民之意識中者，亦惟此物此志而已。是故人民之均應練習戰事者，其大目的有三：第一，在有備無患，以免爲人戰敗而墮入臣虜之境地；並非欲將不應奴役之人戰敗而奴役之。第二，爲受治者之福利起見，乃始建成一統一帝國；並非希圖厲行普遍的專制政治之故而始爲之。第三，應擇宜於奴役之民衆，而後爲之主人而統御之是也。又立法家於軍事及他項計畫，均應善爲指導，俾人民得有享安閒生活之預備，與夫平和之得以永久維持；此則非徒已爲理論所證明，且亦有事實之證明也。自來以戰爭爲目的之多數國家，祇於與敵人戰爭之際，始可苟安一時；迨其一旦帝國告成，其傾覆恆隨之而至；此無他，以其一旦得度和平之生活，每易流於驕縱暴戾，失其故態；是猶鐵器不用則生鏽痕，其理殊相髣髴。是以

彼立法家者，苟於創制垂憲之際，未能以如何度其和平時代之生活方法預爲指導其人民，實不能辭其咎也。

第十五章

夫個人之目的，與國家之目的，既無二致；則至人之目的，與最良憲章之目的，亦必爲同物。是則二者之中，均應有其和平預暇時之德行存在，亦確然而無可疑者。曩者余曾屢有言曰：和平者，戰爭之結果也；而預暇者，乃勤苦力作之目的也。顧預暇與文化之得以促進，非徒賴乎預暇時所實踐之德行，且於執業時有效用之德行，亦能使者促進焉。（原譯者按：其意蓋謂：「非徒獨居思考時之德行能之，且實用的德行亦有能者。」）凡人欲享預暇之生活者，必使生活之所需者，均能供給充分，然後乃可得有預暇而享之。是故凡一都市，必須先有勇毅而有節制之美德；堅忍不撓之精神；足以冒大難，歷艱鉅，而無畏色者，其國乃可鞏固而不替。古諺有之曰：「奴隸無預暇之幸福。」誠哉是言。夫人苟不能效大丈夫之挺身以當危難者，勢必成爲外寇之臣虜而已。故人當有事執業之際，則尙

勇毅與堅忍；在預暇之時，則尙哲學之研究；然節制自克，與公正無私之二種德性，則無論有事無事之際，均不可廢，而於和平與預暇之時，其需要尤切。蓋在臨敵交戰之秋，人將勉強自勵，常能有公正與節制之行爲；迨至一旦和平告成，安然有幸福可享，有優遊之歲月可度；一若與和平之恢復，有相期而自至者；於是人於驕奢淫佚諸惡德，亦若不召而自至焉。復次，凡境遇最佳者，與夫五福全備者，對於節制自克，與公正無私之二種德性，尤爲特殊需要。——試舉例以明之：夫海上神山 (Tasanda of the Bleat) 之說，因爲詩人之寓言；倘果有是境，則彼身居此神山中者，其第一端之需要，莫切於哲學之研究，與夫節制公正之美德也。夫人之境況苟愈臻乎預暇安適，終身在豐衣安食中度日者，則其需要此類德性，當然亦愈益急切。由是觀之，凡欲期國家之樂且善者，必須使之先有此類德性；其所以然之故，當亦不難知之矣。若謂人之不能善用其一生之福利者，則其人爲可恥；然則國家之不能善用其福利於太平無事之時者，其特殊的可恥，又將何如乎？——譬如在有事與戰爭之時，其國民頗能表示種種至美之德性；迨其一旦獲得和平預暇之生活，其國民之人格品性，乃竟與奴隸無異。故曰：吾人於德行之實踐，萬不宜效雷斯第蒙人 (Lacedaemonians) 之故步者，其故卽在於

斯。夫雷斯第蒙人者，於最高福利之觀，與他人之心理本無二致。第以爲凡此福利，祇須實行一種單純的德性，即可得而享之；此則與其他人類之見解，不免有大相逕庭之觀矣。蓋彼輩以爲：凡此福利，與夫福利的享用，較諸從德行而得之福利享用，更爲宏大……（原譯者按此處有脫簡。）然德行之應實踐者，原有其自己的原因在。觀夫向所已述各節，亦可昭然若揭。至於將若之何而得之；與夫何途之從而得之？則吾儕今須研究焉。

欲期人類之進乎道德，其要素有三：一曰天性；二曰習慣；三曰合理的主義；吾儕既有所論定矣。（原譯者按於本編第十三章內見之。）至於此三者中之公民固有天性，亦既爲之下一定義矣。（原譯者按見本編第七章。）然則公民幼年時之訓練，其以合理的主義訓練之乎？抑以習慣訓練之乎？則尙待吾儕之考慮焉。蓋習慣與主義之二端，必使其不至矛盾；苟能訴合無間，於是其人乃可從心所欲而不踰矩焉。顧合理的主義，雖有時不免爲人所誤解，遂致無由達其至高之理想生活；然習慣亦未嘗不有其相似之惡影響焉。由是可知：世之事物，莫不首尾遞嬗，因果倚伏；人類有生之初，亦不能外此公例。前事之始基，卽有後事之產生寓焉。（原譯者按：此指父母之偶合，卽伏有子

女誕生之機會。一物有其開端，必有其終局與結果；而其結果之中，又必有更進一層之結果係焉。（原譯者按：子息之產生，爲父母偶合之結果；既生以後，又向進一層之目的而行，卽心意之發展是已。）又以人生所具之心意（mind），與合理的主義（rational principle），實爲人之天性（nature），所以黽勉奮鬪之目的；此亦事理之灼然可見者。是以公民之產生，與其道德的訓練，應注意於此各點，而別其先後緩急焉；此第一義也。心靈與軀體，顯然判爲二物；然心靈之中，又可再分爲二部：一爲理性的，一爲非理性的；此外，生活狀況亦有相副的二端，卽嗜欲與理由是已，此亦吾人常見之者；此第二義也。又因在人生產生之次第中，軀體在先，心靈在後；故心靈中非理性部分之構成，亦恆在理性部分之前；欲求其證，卽觀於兒童而可見之；兒童當呱呱墮地之後，凡怨忿，志願，渴想諸情感，卽已移植於心靈之中；然其理性與了解等能力，則須俟其年齡日長，然後乃見其逐漸發展焉。是故軀體之注意，應先於其心靈之注意；然後繼之以心靈中嗜欲部分之訓練；庶幾無躐等捍格之病。雖然，又有須審慎者，卽吾人對於嗜欲部分之所以訓練，必須爲理性訓練之預備；而於軀體之所以注意，必須以心靈發展爲其目的也。

第十六章

立法家應先加考慮者，惟在於其所教養之兒童的體格，將若之何使其充分強健？故其首宜注意者，厥惟公民之婚姻問題。易言之，卽其國公民之婚姻，應達於何種年齡時行之乎？何種之人始宜於結婚乎？苟欲於此一問題訂立法律，則立法家之應考慮者，不外乎公民之體格與其壽命之修短而已。申言之，卽（一）考查男女雙方之生殖力，能否同時終止；且雙方於體力方面，能否不至相懸過甚。設男子尙能生子，而女子則生機已絕，不能產育；抑或女子尙能產育子息，而男子則生殖力已告終止；有一於此，每足以釀成反目勃谿等之紛爭，而夫婦之道苦矣。（二）立法家於兒童繼承父母事業之年齡，亦須加以考慮；毋使其父子之年齡，相距過遠。若然，其子女雖有孝養之心，無如其父母年齡過高，得享其舞綵承歡之樂，亦無多日；或則墓木已拱，已不逮身受其孝養矣。雖然，父子之年齡，亦不宜相距過近。蓋早婚弊病之受人攻擊處，已指不勝屈；約言之，如子女之視其親，以爲年相髣髴，不妨以同輩待之；且於處理家政之際，亦易發生爭執等流弊均是。觀乎以上所述云云，均爲吾儕討論

本問題時所生之枝節，今將重入正文而研究之。正文惟何？即立法家宜懸一格，務使初生之嬰兒，能適合其標準而後已。此點苟能注意，則其他枝節之目的，不難迎刃而解焉。夫男子之生殖時期，大抵以七十歲爲限；而女子之生殖機能，約至五十歲而絕；故男女配偶之開始，應與其生殖時期能相適合爲要。若牝牡之配合，失之過早，則於兒童之生殖，必至大有弊病。不觀夫其他獸類乎？凡爲年稚之父母所生者，大都軀幹短小，發育不全，且有易產雌性之傾向。故人類亦不能外此公例，欲舉事實以資證明，亦非難事。試觀有數處都市之中，男女早婚，習爲風尚，故其人民之體格，遂形矮小孱弱；且幼年婦女於坐褥生產之際，受創更劇；甚有多數婦女因此而喪失其生命者。或曰：此卽神靈對於脫落芮人（Troezenians）之答示之真義也。——脫落芮人所得之神示（oracle）祇曰：「毋耕幼田」（Plough not the young field）。其意實謂：多人之死亡，實以其結婚太早之故；否則與農稼之收穫一事，有何關係哉？——復次，結婚不令過早，又有導人於節慾遏淫之功效。因婦女之早婚者，易流於淫蕩放誕；男子亦然，苟當其精子方在生長成熟之際，而遽行結婚，則其體格之發育，必受妨礙無疑也。（男子精子之生長，在一生中原有終止時期，或則雖仍繼續生長，惟其範圍則殊形

微細耳。總之，婦女將屆十八歲之際，應行結婚；而男子則以在三十七歲爲宜；如是，則雙方均在年富力強之時而行之；又於他日生殖力之衰退，亦可同時發現，而無遲早懸殊之弊。更有進者，男女結婚之後，得子苟非過遲，則當其父親年力就衰，將屆古稀老人之秋；其子年力方壯，繼承父業，必將勝任愉快，可預計也。

關於結婚之適當年齡，言之已甚詳備；至於一年之中，以何季爲適宜於結婚乎？亦不能不一研究之。依照吾人之現代習俗，結婚典禮，大都限於冬季中舉行之；此一俗尚，殊爲正當。又醫學家與自然哲學家關於生育問題之格言，身爲父母者，亦應研究之。以醫者對於軀體的健康條件，可予吾人以良好忠告；而自然哲學家於風吹方向之宜否，亦有研究；大概以北風較南風爲適於人體之健康云。

父母應有何種之體格，始最能裨益其子息乎？此一問題，吾儕將俟論及兒童教育時，再爲詳審之研究焉（原譯者按亞氏迄未確實討論之）；今則祇能述其犖犖數大端耳。世之以運動著名之人，其體魄可爲強矣；然其對於公民生活，對於健康，以及對於子息之生育，並非定能適宜；以視虛弱

尪羸，與夫精力消亡之徒之艱於子嗣，亦無甚軒輊。其最適於生育者，惟有彼體魄既非過強，亦非過弱之中材耳。夫男子之體格，雖以堅強耐勞，能任力作爲要圖；第過度之勞動，以及獨專一門之勞動，如運動家之所務者，亦非所宜爲。祇於凡自由民所應有之動作，均須力能爲之，足矣。凡此主張，於父母雙方，均同一適用之。

懷孕之婦女，應自知注意；宜時常練習運動，常進富於滋養之食品。立法家苟期此項胎教方法，易於見之實行，莫如規定一律：令孕婦每日必須步行至寺院一次，俾孕婦可向彼專司生育之神而瞻拜之；如是，則其心境寅恪，不萌邪念。蓋孕婦之軀體宜常動，而其心境則宜常靜；苟能行之，則其所產育者，常得康強活潑之嬰兒；蓋兒童之天性，得之於母性者爲多，與植物之得其形質於土壤無殊也。

至於嬰孩之撫養與暴露問題，（譯者按：卽暴露初生之嬰孩，以期汰弱留強，改進人種。）國家可明定一律曰：凡畸形殘廢之嬰兒，不許活之。第此一法律，亦祇於一國感於兒童人數過多之時，始有行之之理由耳。倘一國之習俗中，此舉適爲例禁（如吾國之戶口本有限額），則暴露嬰孩之舉，

即不宜爲之。惟夫婦間如感子息過多，不妨於胎兒未有感覺與生命以前，乞靈於墮胎之一法。至此事之是否爲合法，抑係非法，全在於胎兒之有無生命與有無感覺以爲斷耳。

討論至此，關於男女屆何種年齡始可偶合一問題，業經有所論定。若爲國家起見，男女雙方之誕育子息，應延長至若干期間乎？此一問題，吾儕今將決定之。夫年齡過老之男子，其所生子女，於身心二方面，恆有所缺陷；與年齒過少者之所生，弊病正同。故龍鍾老翁之兒女，每多孱弱，職是故也。是以男女雙方之生育年限，應視其智力之最高潮爲度。據某詩人之見解：人生每七年爲一期；一生智力最充足之時期，大抵在五十歲時；其賦秉強者，或可延緩四五年而屆之；是則人生一屆此年齡，其居室生育之事，當告終止。自此以往之男女居室，祇可爲衛生起見，或其他同樣原因，如生活調劑等事，乃行之而已。

至若姦淫，可視作通常可恥之行爲；以男女既經結婚典禮，而發生夫婦名義之稱謂，今乃有此不忠不義之舉動，非行爲之最可恥者乎？若在婦女懷妊之際，而有此類行爲發覺，則犯罪之人應受懲罰，且按照其罪狀之程度，分別褫奪其應享之權利可也。

第十七章

嬰兒誕生以後之撫育方法如何，與其體力恆有極大之影響，此則可想而知之者。凡食品之含有最多量之乳質者，於人體最屬相宜；觀於獸類，與夫民族之渴望養成軍人習慣者，莫不以乳質爲育兒要品，可以見之矣。苟期卻病，則以食物之少含酒精者爲上選。又肢體之種種動作，凡在嬰兒呱呱時所能學爲之者，均甚有益。今有某某民族，期望嬰兒之柔輭稚弱肢體，不至呈畸形傾欹之病態者，往往乞靈於器械之使用，俾其軀幹正直，保持其天然之姿勢焉。又嬰兒於初生數年之內，苟令其耐寒成習，亦可爲一種極佳之鍛鍊方法；以其一則可以助長其健康；一則可以練成銅筋鐵骨，以資他年充當軍役之預備也。是以多數蠻族之中，往往於嬰兒墮地後，即投入冷水內浸之；行之既久，遂成俗尚。他如塞耳人（*Colts*），則祇以質薄寬博之衣裳，裹其嬰兒；其用意正同。於此可見無論風霜寒暑，飢渴勞頓，負重致遠等種種磨鍊，凡由習慣漸進之方法，能使人類可以忍受者，均應於極早之嬰兒時代使其鍛鍊之；特其程序，則宜漸進而不容躐等耳。聞者得無有反對之見耶？須知兒童本有

天然體溫，若練之俾得抵抗寒氣，殊爲易易。凡此種種注意，均應於嬰兒初生期內留意及之。

自此以後，迄乎五齡，爲兒童教育之第二時期。在此期內，不宜令兒童入學誦習，或從事工作；否則其發育恐將有所妨礙也。當此之時，宜令其有充分之活動，以免其肢體或以不活動故，而有弛緩呆滯等病態。此類肢體活動之練習，其道頗多，若寓之於遊戲之中，亦一妙法。顧遊戲之種類，亦宜留意；凡鄙俗者，柔媚而含女性者，以及易感疲乏者，悉宜屏除之，勿令其沾染。又凡身任教育董事者（Directors of Education），應顧名思義，對於兒童所常聞之神話故事，均應加以注意。蓋神話故事之作用，原期爲兒童之將來事業植其初基；故其中之大部分，應注力於職業之描寫表演，以期兒童日後能奮其誠切之心志，以從事於業務。假令有人欲於其法律中明定條文，阻止兒童之大聲疾呼；爲此說者，可謂鑄一大錯。蓋大聲疾呼之舉，足以助長兒童之發育，與運動軀體之足以助成發育無殊；以大聲疾呼之時，聲浪必須緊張，猶如劇烈運動之際，呼吸必須屏住；二者均有增進體力之效果也。教育董事對於兒童養育問題，亦須顧及。其尤須注意者，務令其與奴隸輩愈少接近愈妙；以兒童在未屆七齡以前，其勢不能不家居；顧雖在此童稚之年，亦能於所見所聞中，薰受卑污下流之惡

習；故不宜與奴輩爲伍。是以立法家對於兒童之口出猥褻言辭，必須以全力屏除之。設猥褻可恥之言語，任其輕易出之於口，每足以導之而有猥褻可恥之行爲；故立法家之應更注意者，莫急於此矣。至青年人之於此類言行，應終不許其聞之；或有所聞，亦不許其復述之。自由國民中，如發見有人口述或躬蹈猥褻之事者；設其人年齡尙稚，未能獲享列席公共食桌之權利者，則竟斥辱之，鞭扑之；至年長之公民有犯之者，則雖科以罷職褫權之處分，亦不爲過；以如斯之懲誡，亦其下流污賤之行爲所應得者也。夫吾人於不正當之言語，既不許人稱述矣；對於戲院舞臺上之淫猥畫片，與淫猥言辭，當然亦一律拒斥之。故一國之統治者，應加注意：凡雕像畫片苟寓有不堪入目之行爲者，一律禁止其發現。惟其間亦有不能不通融者；以某種神廟內，每於祀神節期例有種種下流之舉動，固爲法律所允許者；而成年男子之爲己故，或爲妻子故，至廟中頂禮求福者，法律亦所不禁；是則在此特殊時期與特殊場所內，祇能通融辦理矣。顧立法家應定一法律，凡青年人苟未屆一定年齡，在許其列坐於公共食桌，與能飲烈酒之前，不許其爲喜劇俚歌之觀客；良以成年之時，已受有充分之教育，胸有成竹；雖寓目於此類之表演，亦可不至受其惡影響，而爲所吸引矣。

凡此陳述，雖不免過於草率，然在此際，固已足用；況此一問題，此後將重事討論，今亦無待於辭費焉。至此項自由權之應否給予，若全然可以給予，則應何從而給予之？凡此問題，在更加充分討論以後，固不難一言以解決之（原譯者按此亦亞氏未踐之預約）。齊沃度勒士（Theodorus）者，善演悲劇之優伶也。曾云：渠不許他優先渠登臺，雖係第二流角色，亦不之許；以觀衆於首次所聞之歌調，印象較深；耳熟既久，後將成爲嗜好云云。其言頗有至理。此一原則，無論對於物之接觸，人之交接，莫不可以普遍適用之；亦以吾人於第一次所遇之人與物，常爲所最喜故耳。是以青年人對於事物之爲邪惡污下者，宜永爲其門外漢；若夫事物之足以暗示邪慝或怨恨等觀念者，更宜終身不涉足爲妙。迨兒童已逾五齡，在其六七兩歲以內，對於他年所習之職業，必須考慮及之。夫青年時代，原可分爲二期，故所授之教育，亦宜隨其時期所宜而區別之；卽自七歲至青春期，爲第一時期；繼此以達二十一歲，爲第二時期；此人類年齡之自然區分也。古之詩人對於區分人的年齡，恆以七年爲一期；以大體言之，可謂不謬；第自然於人的年齡實際所定之區分，吾人尤應遵守之。要之，教育與藝術之本旨，惟在覓得天然之缺陷，設法以補充之耳。

繼此吾儕所欲研究之問題，有三：對於兒童，是否須特定一種條例以管理之一也。兒童之教養，應爲國家之任務乎？抑歸個人管理，如吾人現今通行之習俗者乎？二也。若須特定兒童條例，應爲何種之條例乎？三也。

第八編

第一章

夫立法家之首應注其心目者，厥惟青年之教育問題，此固無有對之而懷疑者；蓋立法家於教育一事，苟不知注意，其弊病且將中於國本故也。國本云者，卽謂一種政治，恆有一種政治之特性；在有國之初，早已構成；苟能繼續保存而勿替，則國命亦可因之而長存勿替；是以國之公民，均宜受有

一番陶冶道齊之功，使之適合於其所在地之政體。於是富於庶民政治之特性者，足以創建庶民政治；而優於財閥政治之特性者，亦足以產生財閥政治；且其特性愈良者，其所成之政治亦愈良；其原

因即係於此也。

復次，任何才能藝術，欲期其運用自如，則先事之訓練預習，實所必需；是則欲期德行之實踐，亦非有一番訓練預習工夫不可。又以都市之全部人民，原有一共同之目的；是以公民教育，應即爲其一種目的，且須爲其全體共同之目的方可。又教育之任務，亦不應私有，非歸諸公共管理不可。——按照現今之辦法，人人祇照顧自己之兒童；心以爲某種學科爲最善，即各自分別教誨之，此則萬不宜仿行者。——以事之與公共利益有關者，其訓練方法，總須全體一致故也。吾人若以爲公民中之任何一人，乃屬諸我自己者，此實一重大謬見；蓋公民全體，原屬於國家，而非個人所得而私有者。夫然，人人既同爲國家之一分子，是則對於各分子之照顧，與對於全體之注意，實爲同一任務，而不可謬爲分離者也。是故雷斯第蒙人（Lacedaemonians）之於此一特點，與夫其他數端，所以受人稱道弗衰者，以其能於兒童方面，大費心力；且使教育一事，視作國家之任務故也。

第二章

夫教育之應有法律規定，應視作國家之政務，已無可否認矣。至若公共教育之性質應如何；青年人應若之何而教育之諸問題；則尙俟吾儕之考慮焉。語云：「人心不同如其面。」對於萬事，莫不如此，故兒童教育之應授以何種科目，亦常爲聚訟紛紜之一事。無論教育之目的爲德行，抑爲最優之生活；且無論其所關懷者，爲智力的效能，抑爲道德的效能，均覺迷離愴恍，莫知適從。至於現行之辦法，則更形紛糾牴牾，無人能知其用意所在。如訓練之宗旨，應以人生之實用爲目的乎？抑取道德主義乎？抑注重高深之智識乎？凡此三者，均應先事審慮而後出之。至論教育之方法，亦無衆議僉同之一點。蓋各人於德行本體之觀念，既懷挾各殊之意見；則其實行方法之不能一致，亦當然之勢也。若謂凡足以致用之事物，而確爲人生所必需者，應以教授兒童，此固當然之理，無可非疑；設不加取捨於其間，而悉以教授之，實未見其可也。原夫職業之種類，本可別爲二途：一爲高尚而自由者；一爲下品而不自由者。故幼童應得之智識，惟擇其日後能收其效用，而同時不致流於鄙俗之一途者足矣。鄙俗云者，卽謂無論何種職業藝術科學，足使人軀體心靈意志減色；致自由民於實行或運用其德性，稍覺不適宜者，均可以鄙俗二字稱之。是故藝術之足令人軀體成爲畸形殘廢者，吾人卽稱之

爲鄙俗的藝術。又如各種有給的服務，足令人意志墮落，爲所驅策者，亦可以鄙俗稱之。夫藝術中之高尚而自由者，固有若干類，自由民苟學而能之，亦殊適宜；然亦宜適可而止。苟非然者，設一心期其所學能達乎完善之至境，朝斯夕斯，寢食俱廢，則其相因而至之惡果，亦與前者無二。復次，吾人當前之事物，雖無所殊異，然吾人對之之觀念，則大有差別。例如吾人如爲己故，或爲友朋故，或蘄其所事能優美勝人起見，而始爲之習之，則決不覺其爲不自由者。苟非然者，如爲他人而操作，則雖同此事物，亦將萌卑污下賤之觀念矣。若夫現今之教育科目，而爲人所承受者，其性質之一部分，固合於高尚自由之一類；其又一類，實含有下品而不自由之品性者；此則吾既言之矣，可無贅述。

第三章

依習慣言，教育之分科，共列四門：一爲讀書寫字；二爲體育練習；三爲音樂；有時再增第四種之繪畫一門。此四者中之讀寫繪畫等科，可視爲於人生各類途徑中，均有其效用，故須習之。而體育之練習，則以爲可以鼓起人之勇氣，故亦習之。至若音樂一科，則不能無疑問生焉。原現在吾人時代，多

數人之殫其心力於音樂者，祇爲圖其心胸之愉快而已；然當初所以將音樂列入學科內之用意，則必別有其故。夫自然之需求於吾人者，非徒欲吾人於其所作所爲，應能好自爲之；且於閒暇之餘，亦應能善爲利用之。蓋吾人凡百動作，原以獲得閒暇爲其第一原則；是說也，吾已常常道之，今則又須重述之焉。夫工作與閒暇，雖均爲吾人所需要，然無事之樂，終勝於有事；況吾人之孳孳矻矻，原以優游閒適爲其目的者乎？於此不期而有一問題生焉：即吾人於優游閒暇之際，應何所事乎？若謂吾人應自求娛樂，以消磨此閒暇之光陰；此則於理當然爲不合；若果如此，是人生將以娛樂爲目的矣。若以此說爲不易領會，且凡從事於艱困職業之際，需要娛樂，以資調劑，較諸他時尤爲急切（凡百職業，恆須副以努力與勤奮，乃可蕺事；故人之勤苦於工作者，須使其身心有時得以寬弛；娛樂者，實使人得獲寬弛之良法也。）是則娛樂一道，亦祇可視爲療養身心之藥物，而於適當之時偶一爲之，固無不可。蓋娛樂者，可於心靈中創造情感，情感一生，身心即覺寬弛；且娛樂又必能令人愉快，愉快甚，身心即得休息故也。若夫閒暇無事則不然。閒暇者，可以令人滿意，令人愉快，令人享受人生之幸福；彼終日鞅掌之人，未必有此經驗；惟真正閒暇無事者，始能知之而享之耳。今夫人之有職務在身

者，其心目中，必有一尙未達到之目的在；而幸福者，卽係人之一種目的；良以凡屬人類，均以爲凡幸福必伴快樂而俱至，而不含有絲毫痛苦者也。第此一快樂，各人之見解各殊，且隨個人習性而有所異同；惟至人之快樂，乃自至高貴之淵源中發出，故始爲無上之快樂也。又學問與教育，門類綦多；中有數種，惟志在閒暇無事之時，專心於智力的活動者，始須學之；此則學問之價值，爲其本身所自具；所謂爲學問而學問是也。至若某種之智識，惟於從事事業之時，始可得其效用；雖可視爲必需，然其存在，則全由於他種事故所致；所謂爲他項目的而學問是也。由此觀之，吾人之祖先所以列音樂一門於教育科目之中者，決非以必需或效用爲根據，可斷言也。何以見之？蓋音樂一道，實非人生所必需；又非如誦書寫字之確有用處。良以誦讀書寫一道，於貿利生財時需之；於處理家政時需之；以及增進智識與政治生活時，莫不有其需用；而音樂則非其倫也。又人之精於繪畫，對於藝術家之作品，可以更作準確之評判，故亦有其功用；然音樂則又非可與之比擬。又體育一門，習之可使人康強多力，故其效用殊宏；而音樂則又無此功用。總之，凡此種種效用，均非能於音樂一門中習而得之；是則音樂之效用，必爲閒暇無事之際，供人智力的享用之所需，可無疑也。是音樂之所以列入學科者，顯

然亦本此理由而來。且古之人以爲自由民之度其閒暇無事之日月者，必有其道；音樂者，卽其度日之一道也。荷馬（Homer）有詩曰：「惟有彼其子，應使列權宴。」荷馬又言及他人之應予此際邀請者，曰：「又有樂師在，座中均大悅。」沃狄西士（Odysseus）於荷馬書之他處亦有言曰：「人之襟懷均感欣快鼓舞；且一堂之中，賓朋列坐，靜聽樂師之清歌徐奏，度日之佳妙方法，實無逾於此矣。」

由是觀之，父母之於其子，應另有一種教育以啓迪之；非因此類教育之足以致用，或爲所必需；實以其爲一種之自由而高貴之教育故也。至於此類教育，是否祇爲一門，抑或不止一門；若然，則何者可以充此類教育，以及若之何而傳授之；凡斯問題，後當詳論以決定之（原譯者按此亦亞氏未踐言之預約。）現在吾儕既言之如是，諒古之人必有能爲吾作證者。良以古人既將音樂一門列入教科門類之中，古今相因，承受不替；則古人之用心，非可於此一事實中，彙集而知之者乎？更有進者，彼兒童者，應授以致用之學藝若干門，此亦事理之當然；例如誦讀書寫等科，非徒以其可以致用於他日；且以此項科目既能熟諳，其他多數學識，亦可由此而得之也。又兒童之宜教以繪畫，其用意亦與此相同；並非預防其買賣作品時，有所舛誤；亦非期其於交易之際，不至爲人所欺騙；乃在使其成

爲人體美之評判家耳。顧於此又有須注意者，教育之目的，若時時專求其致用，則決不能心靈臻乎自由高尚之境域；此則司教育者所不可不知者。且教育之道，凡學術之實習，必先於理想之研究；而軀體之鍛鍊，亦急於意志之訓迪；故兒童在幼時，宜先交付訓導者，使其養成軀體之正當習尚；然後使就學於角力教師，教以體育之練習焉。

第四章

在吾人今日之時代，固有多數國家，對於兒童，一若能十分注意然者。其中有若干國家，其目的祇在期其兒童能養成一種體育之習慣者；不知以若所爲，求若所欲，適足以損害其體格，遏阻其發育耳。夫雷斯第蒙人（Lacedaemonians）雖不致蹈此覆轍，然亦有其舛誤處。蓋彼輩以爲惟假手於辛勞艱苦之體育練習，始可提倡其勇敢剛毅之德性；不謂流弊所屆，適以養成兒童之殘忍獸性而已。其實教育之宗旨，不應排斥一切，專向此一目的而行；吾已言之屢矣。假令不然，吾儕姑認雷斯第蒙人之教育宗旨爲正確，爲合理；然亦未見其果能達其所期之目的焉。不觀夫蠻族與獸類乎？

中固不乏具有剛毅勇敢之性情者，願此一性情，並非須與兇暴殘忍之惡性相輔而行；而具有溫和如馴獅之性情者，反得見之。又不覩夫生聚於黑海濱之亞欺恩人（Acheans）與海聶沃欺人（Heniochi）乎？此類民族，固日常磨刀霍霍，惟思殺人而食之者。又有其他大陸民族，兇殘之性，與彼黑海濱之蠻族相似，有時且或過之；蓋彼輩均以劫掠爲生之野蠻人也。不意此類殺人膾肝之蠻族中，剛毅勇敢之德性，竟全不具之；亦可見吾說之非虛矣。於此又可見雷斯第蒙人者，以其曩昔獨致其心力於辛勞艱苦之鍛鍊，故其強盛乃甲於他國；今則時異勢異，彼輩於戰陣，於體育之方面，均爲他國所擊敗；可知彼輩昔日之所以戰必勝，攻必克，獨能無敵於天下者，並不賴其訓練青年方法之得宜，實係當時之環境使然；以其昔日之敵人，於訓練青年以事戰鬪一事，漠然不知；而雷斯第蒙人則獨能抱此野心，遂致無敵於他國也。於是吾儕可以推理而臆斷之曰：凡事物之爲豪俠高貴者，應居首席；而兇殘如獸性者，決不應令占上座。試觀彼豺狼野獸之倫，苟見有危險當前，必不願挺身以當前敵；能奮身以冒危難者，惟勇士則然耳。故曰：世之父母，苟令其兒童專注心力於體育之一途，而於必需之智識，則漠然置之者；按諸實際，徒令其兒童日流於鄙俗而已。以其於治國之技

術中，祇於一端爲適用；卽此一端，且亦較他國爲劣下；觀於前此之反覆辯難，已足證實；是則非使其日流於鄙俗也耶？是故吾儕對於雷斯第蒙人所下之評判，不應以其曩昔曾有云云，而遽稱之；應觀其今果如何，而後可下斷語。夫今之雷斯第蒙人，則強敵逼處，楚歌四面，於教育方面，能與之頡頏競勝者，大有人在；若在往昔之時，彼輩在國內固無教育可言也。

於此可見：凡教育科目中，應有體育訓練一門。至對於兒童，則應擇其輕便者而教之習之；舉凡粗惡之口糧，勞苦之力作，均宜避免爲是；否則恐其軀體之發育，或將因以阻礙，此則一公認之原則也。且幼童於初年期內，因操練過度而生之弊害，其例殊多：觀於沃令壁式（Olympic）競賽優勝者之成績，已可得一驚人之證據；無論爲成人獎品，抑爲兒童獎品，能爲幼年操練過度之人獲得之者，每次輒不逾二三人；此無他，以其一生之精力，已爲幼年時之訓練，與夫嚴酷的體育練習所耗盡；故遂得此可憫之結果也。是以兒童當幼稚時期，已告終止，厥後三年內之光陰，應用以研究其他學術；繼此以往，乃始專注於嚴格練習與粗惡口糧可也。又人之心力體力，以其性質適相反背，故不宜同時並用。吾人當耗費體力之際，心力不免受其阻礙；而用其心力之時，體力亦必蒙其影響；此則人

人皆知者也。

第五章

關於音樂一事，前已提出問題數則（原譯者按在第三章內見之），今將重提而申論之；是吾儕前者所述，不啻爲本章或他章討論音樂問題之楔子也。吾儕如欲斷定音樂之本性如何；或欲闡明何以人人應有音樂之智識，其事原非易易。今姑先作設論數則如下，以發其凡：（一）人人所以應有音樂之智識者，其以音樂能令人娛樂；抑能令人心寬弛，與睡眠飲酒之功用相類乎？夫睡眠與飲酒，其本體本乏善可稱；其所以爲人所需求者，以其能令人愉快；同時又如尤立關（Euclid）所稱：能令人「萬念皆息」故耳。本此目的，是以人之視音樂，每與睡眠飲酒等功用等量齊觀；亦有增添舞蹈一項，合而成爲四端者；然則人之所以設立音樂一科者，其果如此而已乎？（二）假令不然，則吾儕之辯難，再可設一假定曰：音樂之設立，或以其可以導引人之德性乎？至此說之根據所在，則以音樂能陶冶吾人之心志，能養成吾人自求真樂之習慣；猶如吾人之軀體，可藉體育之功，使具某

項特性，如出一轍。(二)假令又不然，其以音樂者，於吾人閒暇清福之享受，智力之培養，皆有裨補助長之功，故人乃必須習之乎？此設論之第三則也。今將逐一加以辯駁，以見前列之設論三端，皆有其未然處。夫青年之所以須教誨者，原非令其娛樂起見；蓋學問之道，無所謂娛樂消遣；不但無娛樂可言，且苦辛恆伴之而來；是第一說之非是可見矣。至謂爲智力的享用起見，亦屬非是；良以幼稚之童子，實無智力的享用可言；且智力的享用，乃音樂功夫之止境；而一知半解之徒，則決不能融會貫通，而獲此結果也。顧論者又可提出一反詰曰：兒童之學習音樂，確以娛樂消遣爲本旨；今雖不能收其效用，俟他日長大之後，或可得之。曰：若然，則兒童何以必須躬自學習，而不應如波斯 (Persian) 米太 (Median) 等族之君主所爲，令他人奏樂，已則傾耳而聽之，以享其樂者乎？（且人之以音樂爲畢生之職業者，其所造必能更臻佳妙；以視習學未久，僅得其皮毛者，固不能同日而語也。）若謂以兒童必須習音樂；基此原則，故兒童亦應習烹飪；實爲一背理之謬說，無足深論。茲姑退一步言之，謂音樂可以養成性格，則上述「吾人何以應躬自學習」之一句駁議，仍未能打破。且吾人何以不能從耳聞他人鼓樂之中，獲享真樂；且成一顧曲正誤之周郎，如雷斯第蒙人之所爲者乎？（彼雷斯第

蒙人者，自己並不學習音樂；然於曲調音節之良惡高下，自謂能評判中肯，不差毫髮云。）再非然者，若謂音樂之所以應習用者，以其能增進人之愉快，提高人之智力的享用之故。則答之曰：若然，則前者之駁議，依然未見動搖；即何以吾人應須躬自學習，而不能安坐而聆他人之演奏是也。對於吾儕之所言，欲求其解釋，不妨以吾人對於神祇之概念釋明之。據古詩所載：尊神齊斯（*Negus*），亦未嘗躬自手揮五絃，載歌載舞云。不但此也，彼以奏樂爲業之人，因吾儕所稱爲鄙俗之夫者；是以自由民苟非常酣醉之際，或爲戲謔起見，每不屑躬親歌舞；第此類問題，姑俟後述可也。

吾儕討論中所述之三端，即教育也；娛樂也；智慧的享用也。三者之下，音樂均可以隸屬之；而三者本性之中，音樂似亦均有其分；然則三者之中，何者確能爲音樂所引起者乎？故音樂一道，是否可爲教育之一部分，實爲第一問題。今夫人當辛勤力作之後，身心必感痛苦，一旦苟獲寬弛，不啻進一清涼妙劑；是身心寬弛者，必能令人甘美可知；而娛樂之目的，即所以使身心寬弛者也。夫幸福所由構成之要素有二：一爲高尙，一爲愉快，而智慧的享用，必含有一種高尙而又愉快之要素；此則一般人所承認者。要之，音樂一道，無論有無歌唱，實爲人生最愉快之一事，此亦人人所同意者。予西士

(Musaeus) 有言曰：「歌唱之於凡人，爲萬事中之最美快者。」誠哉是言。是以社交集會，與夫燕享之際，恆設有音樂，以助興趣，以悅嘉賓，非無故也。吾儕苟單獨以此一理由爲根據，卽不妨假定曰：青年之人，應於音樂中訓迪之；況天真純潔之快樂，不第按之人生完美之目的，訴合無間；且亦可以助人寬弛者乎？顧人之能達人生完美之目的者，殊不多覯；往往中道而息，以覓自樂之道。當是時，其人心目中雖存一更上一層之目的；然亦未嘗不爲快樂起見，而始出此。夫然，則任其時常於音樂中覓得休養方法，以期其身心之恢復，非一佳妙之事乎？雖然，人之以娛樂爲最終之目的者，固亦不乏其人，其人既以此爲目的，雖其所喜之娛樂，未必一定爲平庸的，或劣下的，然其中或有某種之快樂要素存焉。惟彼輩誤認劣下之目的爲高尚；且以鹿爲馬，遽沾沾自喜；是則不無可議耳。夫目的之所以或去或取，或從或違者，原非以其將來有所善利，故取之從之。而吾儕頃所言之快樂，其存在也，亦非以其將來有所善利；而實以其於已往有所裨益故耳。易言之，卽吾人一旦苟得快樂，凡已往之辛勞痛苦，卽可爽然若失故也。夫然，則人之所以於此類快樂中（譯者按卽指音樂）尋求幸福者，其原由或在斯歟？今夫人之從事音樂者，非徒欲以減輕已往之勞苦；且欲資以爲恢復精神，再造身心

之一助；音樂既具如斯之效用，若謂其不能復有更高貴之功用，又誰能信之哉？復次，音樂之足以致人於快樂，固人人能覺之，人人能參與之者；（音樂之于人以快樂，原本自然；故對於各級年齡，各種品性之人，均極適宜。）然則除此普及的快樂以外，豈不能復有某種之感化力，足以感化人之氣質心靈者乎？假令人之性格，確能為音樂所感動，則其必具如斯之感化力，可無疑焉。至氣質心靈之為所感化者，可由多途證明之；以視亞令勃士（Olympus）樂歌所致之感化力，殊未減色。亞令勃士樂歌之足以鼓起人之熱忱，固為一般人所公認；熱忱云者，即心靈中倫理方面所發生之情感是也。復次，人當耳聆某歌某樂的摹擬作品之時，雖或離去原有之律呂聲調，然其情緒中之同情心，每不覺油然而生；即其證也。夫音樂既為一種之快樂，而德行云者，即係喜悅愛惡皆得其正之謂；是則吾儕所十分關懷，而欲獲得之，養成之者，莫切於使人形成一合理的判斷能力；且於善良的氣質，高尚的行爲，均有好之嗜之之能力而已。音樂中之音律節奏，或以摹擬憤怒與和易，或以摹擬剛勇與自克，或則摹擬與之相反，或其他形形色色之品性，然莫不帶有實際之感化力；訴諸吾人自己之經驗，即可知之；此無他，蓋當其傾耳於抑揚高下之際，吾人之心靈，已為所潛移默化故也。人固有多愁善

感成爲性癖者；於事物之本體，雖未目擊，然祇於其所表演者，偶一寓目，亦能欣快鼓舞，或悲痛不能自持焉。其人倘一旦目擊其本體或真相，則其易萌同樣之觀感也不難矣。例如偶覩一品瑩秀美之玉琢佳人，徒因其穠纖得中，修短合度，卽覺欣悅愛慕，不忍捨去；設其原人一旦入目，則其懽欣愉快又將何如耶？此亦必然之事也。至物象之不含其他感覺者，如手之於觸，舌之於味，對於道德的性質，祇有幾希近似者耳。若在目所可見的物象，以圖形有道德性寓之故，有少許之道德性，然範圍殊極微弱；而關於道德之情形，則均無其分也。復次，圖形與彩色，實非道德習性之摹擬品，祇可爲其表記耳。易言之，卽一種情緒之狀態，而由物體指示者也。是二物者，雖與道德之關聯甚微，然既有其關聯，則青年人對之，自不能不受其影響。是以青年子弟，應教以閱看帕立拿德（*Polygnotus*）氏之作品；其他繪畫家雕刻家之作品，足以表示道德觀念者，均宜令其閱覽；惟於巴森（*Pausan*）氏之作品，則不應閱之。在又一方面而言，音樂中之譜調，亦不免有品性的摹擬存焉。原夫聲調一物，或則慷慨激昂，或則高遠幽雅，或則柔靡淫蕩，或則悲慘淒切，其間固有根本不同之處；而聽者所受之感化力，亦有淺深異同之別，莫有同者。如密克肅立亭調（*Mixolydian*），則能令人愁悶沉鬱者也。曼妙

弛緩之聲調，則足以弱人心志者也。又有一種聲調，能令入之心氣頓呈和緩鎮定之感者，似惟杜令調 (Dorian) 乃有此特異之效力。而鼓舞人心，令人發激越之熱誠者，則惟弗立琴調 (Phrygian) 能之。聲音之足以左右人心，於此可見一斑矣。此一問題之全部，曾有哲學著作家數輩，於其討論教育部分時，已論之甚詳。且謂：凡所論辯，均有事實證明之云。（原譯者按指「柏拉圖之理想國」第三章內蘇格拉底之議論）此一原則，非徒聲調爲然，且施諸音律節奏，亦有然者。原音律節奏之爲用，固亦多端；或使人休，或使人動；而動之中，又可分爲二途；或有令人流於鄙陋俚俗之一途者，或則令人發生較高尙之動作者。總之，凡上所云者，均所以闡明音樂具有一種左右人之性格之能力，是以青年人之教科中，應列入音樂一門之理由而已。況乎人當青年時代，凡無甚樂趣之事，苟有方法以資規避，每不願忍受而不辭；而音樂一道，適當有天然之樂趣；是則音樂之研究，非最宜於青年時期者乎？吾儕又以爲音樂中之聲調音律，殊有互相調和翕張之功；故有哲學家數輩，以爲心靈者，卽音節合調之稱；又有數輩則謂：心靈非卽音節之合調，特具有使音節合調之可能性耳。

第六章

上章所提出之兒童應否教以躬自歌唱與表演之一問題，吾儕今將研究而論定之。夫兒童因實習此項藝術，遂令其品性中受有各別之影響，固一顯著之事實。設其人苟不身經一番實習工夫，而於他人之演奏，欲其成一良好之評判家，其事雖非不可能，究屬不易之事。此外兒童終須有所事；彼亞乞泰（Archytas）氏之玩具，持而搖之，能發閣然之音者，可爲一重要發明。以幼稚之孩童，決非能長日安靜無爲；當其煩悶時，人以此玩具與之，則色然以喜；而室中之器具，亦不致爲所擅動而破碎焉。顧其聲閣然之玩物，終究一種玩具，祇於嬰孩之心理宜之；彼教育者，亦不過一種玩具有作用，而爲年齡較大之兒童所設置者也。是故兒童應教以音樂，使其不徒能品評他人之吹竹彈絲，且能自己亦成一演奏者；吾儕之結論，如是而已。

夫兒童之年齡，至不齊也；何種之音樂，施諸各等不齊之年齡，皆得適宜；而何種則否乎？此一問題，答之殊爲易易。又有一派人則持其反對論調，謂研究音樂，終未免流於鄙俗云云；苟欲反駁此說，

亦非難事。吾儕對於第一說，則請答之曰：人之欲爲音樂評判家者，必須躬能奏樂方可。又曰：兒童年齡長大時，雖可無事乎音樂；然音樂一道，究應童而習之。又曰：兒童之於音樂，須習至能欣賞妙樂，而能自得樂趣爲度；如是，則其幼年時所得之音樂智識，一生可以感到無窮之妙處焉。至對於第二說，謂：研究音樂，不免有鄙俗之結果云者；則答之曰：在受政治訓練之自由國民，對於此一藝術之研究，應至何種程度而止乎？又何種之音律譜調，應許其習用之乎？又當教授兒童奏樂之際，應用何種之樂器乎？以卽在樂器一端，亦有宜不宜之區別故也。凡此諸問題，吾儕苟已熟爲考慮，則於第二問題之論定，一無困難矣。今者吾於答復反對諸說之際，不妨轉其論鋒，而一述夫教學音樂方法中之宜不宜之辨別焉。夫音樂之教與學的方法，固不爲少；然其中確有數種，足以令人受有惡影響，而致墮落貶損者。要之，音樂之學習，一則毋令其妨礙成年時之事業，再則毋使其軀體受有損傷，而致不合於公民或軍人的訓練。至軍人的訓練，或祇指當時之體操，或指日後之軍學研究，均須先有完善合格之軀體，始得習之；凡此均顯而易見之要點也。

然則音樂之學者，應至何種程度爲止境乎？曰：學者設於此項藝術已有根底，惟衡諸專家競賽

時所表示之程度，則有所不足之際；即可視為將達乎正當之程度，可以不必再求深造。至現今音樂專家於競賽時所奏之驚人絕技，固風行一時，遂爲人探入教育科目之中；其實不必如斯之深造。以青年人所實習之音樂，能如吾儕所稱之程度，卽已足用。易言之，卽一方面對於高尚之音律譜調，已能領會而欣賞之；又一方面，則非徒僅能領會音樂之普通部分，卽爲已足；以最普通之音樂，雖在奴隸兒童，甚至某種獸類聞之，亦恆能手舞足蹈故也。

由上述諸原理而推想之，則何種樂器乃可適用於教育，不難一言而斷定之矣。夫琴瑟簫笛一類之樂器，須有極大之技巧，始能吹彈成聲；故不應列入教育之用。惟樂器之足以啓發學者之智慧者，乃始入選耳。且笛之爲聲，過於激越動人，殊不足以表示德性；若用以寬弛情感，則長笛三弄，最爲及時；設目的在於教育，則非其倫也。此外又有一反對理由，以爲笛之爲器，足令人聲之利用，不免感受障礙；故其教育用之價值，遂益形減色。古之人雖一度許青年人及自由國民弄笛，未幾，卽禁止之；其用意極當。厥後，以物力豐阜，人民多傾向於優遊度日；又當波斯戰爭（*Persian War*）之前後，膚功迭奏；而致意氣飛揚，志高願大，對於各種智識，莫不竭誠以搜求之；其中之美惡良窳，毫不加以

辨別；於是笛之一物，遂廁於教育用品之列焉。如雷斯第蒙（Lacedaemon）邦內，常見有一種歌舞樂隊，其導師則吹笛以司節奏。又於雅典（Athens）邦內，則笛之一物，已成爲雅俗共賞之樂器；大多數之自由民，莫不能一弄之。卽如脫雷雪波士（Thrasippus）之供獻一匾額於依克范替第士（Ecphantides）也，亦有一歌舞樂隊，從旁吹奏。笛之成爲人人同嗜之樂器，可見一斑矣。嗣後以經驗之所詔示，人於諸樂器中，乃能判斷某種確能有裨教育，而某種則無此功用；於是笛與其他多種古代樂器，始爲所擯斥而不用焉。如立第式之箏（Lydian harp），多絃之琴，七角形三角形之瑟，撒波楮（sambuca），以及與他相類之樂器，卽其類也。以凡此數項樂器，祇能使聞之者快心悅耳；且須具有非常之靈心妙手者，始能一呈其輕弄慢撚抹復挑之妙技耳。原夫笛之一物，本爲雅典人之發明，其後所以棄置而不用者，古之人曾有一神話以解釋之。謂神不喜聞笛，以其能使吹笛者面目可憎故耳。揆其用意，亦非全無價值。第吾儕解釋雅典人所以廢棄笛之吹奏者，尙有一更確切之理由在；蓋吾人之智識藝術，莫不導源於雅典人，可見雅典人之心力，殊足驚人；今弄笛之一藝，卽能熟諳於心意毫無裨益，則其爲所吐棄，或以此歟？

是故凡以音樂爲業者所用之樂器，及其教學之聲調，吾儕均宜擯除而不之習。（「以音樂爲業」一語之含義，即指競賽時所選用者而言。）蓋此類人之奏技也，原非用以改進自己之性格，徒欲以博聽者之欣賞；且其所欣賞者，亦僅得一種僉俗之手舞足蹈而已。本此理由，故此類音樂之技能，決非自由國民所宜習；惟一般以技博錢之樂人，則不妨能之。又以其所抱之目的，本已惡劣；結果則彼樂人者，遂亦日趨於僉俗之一途；此無他，以觀衆之品格多僉俗，足令音樂之品格亦隨而低下；於是樂人之技能，遂亦日形其僉俗焉。——以觀衆所期於樂人者，莫不盼其能類己肖己；其容止笑顰之所表示，既以陶冶日久而能副其所期望；故樂人之體格，結果亦不免爲所左右焉。

第七章

至若音律聲調，及其關於教育之功用，吾儕亦將有所考慮焉。凡一切音律聲調，吾儕將俱收並蓄之乎？抑將加以區別乎？此項區別方法，對於以教育爲目的而始從事音樂之人，可以同樣適用之乎？抑將另取他種之區別方法乎？吾儕既知音樂爲音律譜調所產生，然則二者之於教育，各有何種

之影響乎？又音律之優美，與譜調之優美，宜以何者爲先務乎？凡斯問題，吾儕均不能不知之。顧此一問題，現代許多音樂家，論之甚詳；而哲學家之富於音樂教育之經驗者，亦曾論列及之。（原譯者按可參考「柏拉圖之理想國」之第三章。）若於此一科目，欲作更詳確之研究，則於彼音樂家哲學家之議論，儘可用作參考引證之資；今吾儕所述者，祇能效立法者之態度，論其大體而已。

若干哲學家所舉調譜之分類，有若倫理的調譜焉；有若動作的調譜焉；有若引起熱烈情感，或鼓動心意之調譜焉；且云：每一調譜，必有一相副之音律以助之。凡此分類，吾儕均可承認之。第吾儕將作進一步之主張，曰：音樂之所以宜習者，非以其僅具一種之裨益，而實有多種之裨益寓乎其中。易言之，（一）或爲教育起見；（二）或爲滌蕩起見均可。（滌蕩 *purgation* 一語之含義如何，茲姑不爲詳解，嗣後論及詩歌時，再作明確之論列可也。）（原譯者按：亞氏此約，迄未實踐；或在本書之佚文中矣。）（三）音樂一道，又可用之以資心智之享用，以及力作後之寬弛，與恢復精神之一助。由此觀之，各種聲調，均須擇其宜者而用之；然亦並非用之於一途耳。若用之於教育，則寧取最富於倫理的聲調；若僅在傾聽他人之演奏，則富於活動性的與富於熱情的聲調，亦所許可。以憫憐恐懼熱誠等

情感，於某一類人之心靈中，往往有特別強盛者；如是，於其餘全體人之心靈，終將蒙其多少之感化也。世有墮入於宗教狂之人，若緣於利用調譜之故，激刺其心靈，致成神祕性之狂易者；設對之一奏神聖之調譜，即能回復其故態，一若其心已獲得療治滌蕩然者；此固吾儕所習見者也。至於因受憫憐恐懼以及各種情緒之感動，致其精神有異態者，亦常有此相似之經歷。凡屬多情善感之徒，均可由此一法而使其心地清淨，心靈上得以如釋重負，而感愉快者。良以凡富於滌蕩性之調譜，每能給予人類以一種純潔無疵之真樂；是以凡在劇場奏樂之人，宜請其競奏如斯之調譜，斯得之矣。雖然，社會上之觀衆，大抵可別爲二類：一則自由而曾受教育者；一則僥倖之羣衆，大都由工匠勞動家所組成者；故凡競賽展覽等事，亦應設置之，以資第二流品之人休養身心之所需。夫音樂者，原與人心相輔而生者也；今彼輩之心意，久已流入歧途，而喪其本來面目；故急管哀絃之音律，與夫激楚動人，着色失真之調譜，遂緣之而生焉。又以人之感受快樂，恆於其人生性相稱之事物中得之；是以彼以藝餬口之音樂家，亦不妨令於低等觀衆之前，一奏其下里巴人之俚曲焉。若爲教育起見，則吾向者固謂：須擇聲調音律之富於倫理性質者而用之；如前章所稱之杜令調（Dorian）是。（原譯者按

在第五章內）此外其他調譜，曾爲音樂教育的哲學家所贊許者，均可兼收而並容之。「柏拉圖理想國」(The Republic) 一書中所載：蘇格拉底 (Socrates) 氏主張祇保留杜令 (Dorian) 與弗立琴 (Phrygian) 二調，殊非合理之見。氏又擯斥用笛（原譯者按見「理想國」第三章）則更非是。蓋聲調中之有弗立琴調，猶樂器中之有笛；以二者均能增人情感，而富於激刺興奮之性者也。今蘇氏既主留弗立琴調，而於笛則擯斥之，烏乎可觀乎酒神祭時之狂歡 (Bacchic frenzy) 與夫一切相類之感動，苟用笛以表示之，最爲適合。且笛於弗立琴調，以視他調，更能和諧合拍。其例則有詩歌證之：例如酒神頌歌 (dithyramb) 者，固公認爲弗立琴調也；此說之爲事實，有鑑定音樂之專家，足以證明之。其言曰：「有費洛才納士 (Philostratus) 者，欲按杜令調撰一酒神頌歌，名之曰蜜新斯 (Mysians)，屢試迄未有成；於是乃不得不順其自然之音節，而易以較適之弗立琴調」云。且凡係杜令調之音樂，莫不莊嚴雄壯，未有倫比，此固衆口一辭之說也。又吾儕曾謂凡百事，物，悉以中正爲貴；其太過不及者，均當避之。又以杜令一調，乃各聲中之中正者（原譯者按見本編第五章）是則吾人中之青年，應授以杜令調之音樂，可無疑也。

凡論斷事物，其心目中不可不常懷二大原則：（一）孰爲其可能者；（二）孰爲其適當者；凡此二者，人人均應懸爲鵠的。雖然，此亦與人之年齡攸關；彼年老之人，以其精力就衰，雖令其高歌絃急節促之聲調，亦萬難抑揚徐疾，悉能中穀而動聽。是不啻造物先有一暗示，謂：老年人之歌調，應擇其較爲弛慢和易者而歌之云。蘇格拉底以爲：凡和緩弛慢之歌調，不許列入教育用之譜調中；以其聲調靡靡，足以導人入醉鄉之故。其所謂「醉鄉」者，非如其通常含義而言；（因酒之爲性，殊足令人興奮。）乃以其聲調中有頹廢無力之傾向故耳。此一主張，音樂家羣起而非難之；亦一公允之論。是故歌者之年齡高下，苟能常存於心中；凡人當五十始衰之際，應令其參以較柔和之音律調譜而歌之，庶爲正當之論。更有進者，如立第（Lydia）一調，實爲柔和聲調中之首選；凡係此類聲調，與穉年之兒童，頗見適宜；且於維持秩序上，與教育上之要素，亦均具之。是故柔和寬弛之聲調，亦爲音樂教育中所不可廢者。由此觀之，教育之原則，應以三點爲其基礎：中正的，一也；可能的，二也；適當的，三也。如此而已。

